תלמוד בבלי המבואר

מתיבתא

עם
ביאורי הגמרא, רש"י ותוספות
ילקוט ביאורים
אליבא דהלכתא, פניני הלכה
תמצית הדף וכפתור ופרח

19/06/2018אהח

מהדורת זכרון משה

אוצר החכמה
19/06/2018אהח

הקדמה - תוכן העניינים

א. בדיקת וביעור חמץ

א. איסור 'בל יראה' ו'בל ימצא' ..... א
שאור וחמץ ☆ חמץ טמון ☆ חמץ שבבורות שיחין ומערות ☆ חמץ של נכרים ושל הקדש ☆ גזירה שוה 'שאור שאור' ☆ חמץ של ישראל ברשות ישראל אחר ☆ חמץ של הפקר ☆ חמץ שביד גזלן ☆ משכון ☆ נפלה עליו מפולת ☆ חמץ שאינו ידוע ☆ זמן האיסור ☆ שיעור האיסור ☆ חמץ נוקשה ותערובת חמץ ☆ פת שעיפשה ☆ חמץ שהיה ראוי לאכילת אדם ואחר כך נסרח ☆ בצק בסידקי העריבה ☆ משהה חמץ על מנת לבערו

ב. מצות תשביתו ..... ג
גדר המצוה ☆ זמנה מן התורה ☆ זמנה מדרבנן ☆ אופן קיומה ☆ בחמץ של נכרי ☆ השבתה ביום טוב ☆ בערב פסח שחל בשבת

ג. בדיקת חמץ ..... ד
חיוב בדיקה ☆ טעם הבדיקה ☆ זמני הבדיקה ☆ אופן הבדיקה ☆ ברכתה ☆ מקומות החייבים בבדיקה ☆ מפרש ויוצא בשיירה ☆ בית מושכר

ד. ביטול חמץ ..... ו
מקור דין ביטול ☆ גדר הביטול ☆ בחמץ ידוע ☆ אופן הביטול ☆ זמן הביטול ☆ ביטול לאחר הבדיקה

ב. איסור אכילת חמץ והנאתו

א. איסור אכילה ..... ז
האיסור ועונשו ☆ בשתיה ☆ שיעור האיסור ☆ זמני האיסור ☆ קודם זמנו ☆ חמץ שעבר עליו הפסח ☆ שלא כדרך אכילתו

ב. איסור הנאה ..... ז
מקור האיסור ☆ עונשו ☆ שיעורו ☆ זמנו ☆ שלא כדרך הנאתו

ג. חמץ נוקשה ותערובת חמץ ..... ח
חמץ נוקשה ☆ תערובת חמץ ☆ איסורם באכילה והנאה ☆ ביטול ברוב ☆ לענין הנאה ☆ תערובת יבש ביבש ☆ נתערב קודם זמן איסורו ☆ קודם זמנו ☆ אופני הביטול לאחר זמנו ☆ קדירות חמץ

ד. חמץ לאחר חריכתו ..... ט
חרכו קודם זמנו ☆ חרכו לאחר זמנו ☆ אכילתו לאחר חריכתו

ה. הסקת חמץ תחת התבשיל והנאה מאפרו ..... ט
איסור הסקה מדאורייתא או מדרבנן ☆ אפר חמץ

ג. חמץ ומצה

א. מינים הבאים לידי חימוץ ..... י
חמשת מיני דגן ☆ אורז ודוחן ☆ קטניות

ב. לתיתה ..... י
בחיטים ☆ בשעורים ☆ שריית מורסן במים

ג. בציקות וקמחים שאינם באים לידי חימוץ ..... י
אפוי ☆ קמחא דאבישנא ☆ חלוט ☆ מלילה ☆ דלף

ד. לישה במי פירות ..... יא
לענין כרת ☆ לענין איסור חמץ נוקשה ☆ בעיסה שנשמרה מחימוץ ☆ קיטוף במי פירות

ה. זהירות מחימוץ ..... יא
לישה בפושרים ובחמה ☆ שני כלים ☆ בדיעבד ☆ מים שלנו ☆ שיעור השהיה המביאה לידי חימוץ ☆ פת עבה ☆ סריקין

ד. דיני ערב פסח

א. מלאכה בערב פסח ..... יב
מלאכה בערב פסח קודם חצות היום ☆ מלאכה בערב פסח לאחר חצות היום ☆ גמר מלאכה ☆ מלאכות המותרות

ב. אכילת מצה בערב פסח ..... יג
אכילת מצה בערב פסח ☆ אכילת בערב פסח סמוך למנחה

ה. מצוות ליל פסח

א. מצות מצה ..... יג
זמן חיובה ☆ חיוב מצה בפני עצמה ☆ בשאר ימות הפסח ☆ מיני דגן ☆ מצת טבל ☆ מצת דמאי ☆ מצת חלה ותרומה ☆ מצת מעשר שני מחוץ לירושלים ומצת הקדש ☆ מצת מעשר שני שלא נפדה בירושלים ☆ חלת מעשר שני ☆ מצת ביכורים ☆ מצה עשירה ☆ חלוט ☆ אשישה, פת נקיה, ופת קיבר ☆ מצה הינא ☆ מעשה אילפס ☆ מצה מחויה ושרויה ☆ מצה מבושלת ☆ שימור לשם מצה ☆ חלות תודה ורקיקי נזיר ☆ זמן עשייתה ☆ בליעת מצה ☆ משך זמן אכילתה ☆ אכילתה ללא כוונה ☆ פרוסה ☆ אפיקומן

ב. מצות מרור ..... טז
זמן חיובו מן התורה ☆ שיעורו ☆ מיני המרור ☆ קלחים ועלים יבשים וכמושים ☆ כבושים ומבושלים ☆ בליעתו ☆ אכילתו ללא כוונה

ג. סיפור יציאת מצרים ..... טז
מקור המצוה ☆ אופן קיום המצוה ☆ זמן המצוה

ד. ארבע כוסות ..... טז
החייבים בהן ☆ שיעורן ☆ ברכותיהן ☆ שתאן חי ובבת אחת ☆ איכות ומראה היין ☆ שתיה בין הכוסות

ה. הסבה ..... יז
אופן ההסבה ☆ הדברים הצריכים הסבה ☆ החייבים בהסבה

ו. סדר ליל פסח ..... יח
קידוש ☆ כרפס ☆ הגדה והלל ☆ נטילת ידים למצה ☆ מרור וחרוסת ☆ כורך ☆ הלל הגדול וברכת השיר

ו. קרבן פסח

א. חובת הפסח ועונש ביטולו ..... יט

ב. החייבים והפטורים ממנו ..... יט
נשים ועבדים ☆ ערל ☆ גר ☆ טמא ☆ טומאה בציבור ☆ בן נכר ☆ דרך רחוקה

ג. בני החבורה ..... כ
זמן המינוי ☆ נשים עבדים וקטנים ☆ אונן ☆ יחיד

ד. דיני הקרבת הפסח ..... כא
זמן הקרבתו ☆ איחור הפסח לתמיד ☆ שעת הקרבתו ☆ ערב פסח שחל בערב שבת ☆ ערב פסח שחל בשבת ☆ דחיית השבת ☆ שלש כתות ☆ אופן הקרבת הפסח ☆ קריאת ההלל ☆ שלא לשמו ☆ שלא לאוכליו ושלא למנוייו ☆ לשם כפרת ערלים ☆ איסור הקרבתו על החמץ ☆ הפשטו והקטרת אימוריו

ה. דיני אכילת הפסח ..... כב
זמן אכילתו ☆ איסור נא ☆ איסור מבושל ☆ דברים האסורים משום 'כי אם צלי אש' ☆ עונש איסור זה ☆ איסור אכילתו מבעוד יום

ו. אופן צלייתו ..... כג
כולו כאחד ☆ מין השפוד ☆ תנור גרוף ☆ על גבי גחלים ☆ נגיעה בחרס התנור

ז. איסורי נותר הוצאה ושבירת עצם בפסח ..... כג
נותר ☆ איסור הוצאתו ☆ איסור שבירת עצם

ח. חגיגה הבאה עם הפסח ..... כד

ט. דיני פסח שני ..... כד
החייבים בו ☆ נשים ☆ גדר חיובו ☆ גר שנתגייר בין שני פסחים ☆ החילוקים שבין פסח ראשון לשני ☆ עשייתו בטומאה

המפרשים על המסכת ..... כה

הקדמה למסכת פסחים

מסכת פסחים נשנתה בתחילת סדר 'מועד', לאחר מסכתות שבת ועירובין, לפי שהפסח נכתב בתורה בפרשת המועדות מיד לאחר השבת (ויקרא כג ה), וכן לפי שהמצוה הראשונה שניתנה למשה במצרים היא מצות הפסח[א]. מסכת זו נחלקת לשלשה חלקים עיקריים: **א.** איסורי חמץ בפסח, באכילתו, בהנאתו, ובהשהייתו. **ב.** מצוות ליל פסח, וסדרו של לילה זה. **ג.** סדר הקרבת קרבן פסח ראשון ושני, ודיני אכילתו[ב].

א. בדיקת וביעור חמץ

א. איסור 'בל יראה' ו'בל ימצא' **שאור וחמץ.** שני לאוים נאמרו בשהיית חמץ בפסח, 'לא יראה' ו'לא ימצא'. שנאמר בפרשת הפסח (שמות יג יט) 'שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם', וכן נאמר (שם יג ז) 'וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ'[ג]. ואסרה התורה בין 'חמץ' שהוא דגן שהחמיץ וראוי לאכילת אדם, ובין 'שאור' שהוא בצק חמוץ מאד שאינו ראוי לאכילה, שהוא אסור מפני שראוי לחמץ בו עיסות אחרות[ד].

חמץ טמון. משמעות 'לא יראה' היא חמץ הנראה לעין בלבד, אך ממה שנאמר 'לא ימצא' נתרבה אף חמץ טמון שאינו נראה לעין. ברייתא (ה:).

חמץ שבבורות שיחין ומערות. משמעות 'לא ימצא בבתיכם' היא חמץ המצוי בבתים בלבד, אך ממה שנאמר 'בכל גבולך' נתרבה חמץ שנמצא בשאר המקומות שברשות האדם, ולאו דווקא בביתו. ברייתא (שם).

חמץ של נכרים ושל הקדש. ממה שנאמר 'לא יראה לך' משמע שדווקא על חמץ שלך אתה עובר, ולא על חמץ של נכרי ושל הקדש. ודין זה הוא רק באופן שלא קיבל עליו הישראל אחריות על חמץ זה[ה]. אך ממה שנאמר 'לא ימצא בבתיכם' [ולא נזכר שם 'לך'] נתרבה חמץ של נכרי שקיבל עליו הישראל אחריות, שעובר עליו הישראלי. ברייתא וגמרא (שם). ונחלקו הראשונים בגדר אחריות זו. יש שכתבו[ו], שאינו עובר אלא כשקיבל אחריות אף על אונסים. ויש שכתב[ז], שדי באחריות של גניבה ואבידה. ויש שכתבי[ט], שאף אם קיבל אחריות מפשיעה בלבד עובר. יש מהראשונים שכתבי', שאף שמצד הדין אינו חייב באחריות, כל שיכפהו הנכרי לשלם לו את הפסד החמץ עובר עליו. ויש שכתבו[יא], שאינו עובר אלא אם כן חייב באחריות מצד הדין. ואם ייחד הישראל לנכרי מקום בתוך ביתו להניח בו את החמץ, אינו עובר עליו. ברייתא (ו.). יש מהראשונים[יב] שכתב, שהוא משום שבאופן זה הוא אינו מקבל על עצמו אחריות. ויש שכתבו[יג], שמכיון שהחמץ נמצא במקום המושכר לנכרי אין הישראל עובר עליו[יד], אפילו כשהוא חייב באחריותו[טו].

גזירה שוה 'שאור שאור'. גם בגבולים עוברים על חמץ טמון ועל חמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות, ואף שאופנים אלו נתרבו מ'לא ימצא' שנאמר בבתים, שכן מגזירה שוה 'שאור שאור' למדנו שכל האיסורים שנוהגים באחד מלאוים אלו נוהג גם בחבירו. ברייתא (ה:). יש מהראשונים שכתבו[טז], שבחמץ טמון עוברים רק ב'לא ימצא', בין בגבולים ובין בבתים. ויש שכתבו[יז], שבכל אופן עוברים על שני הלאוים יחד.

חמץ של ישראל ברשות ישראל אחר, נחלקו הראשונים בדינו. יש שכתבי[ח], שבעל החמץ עובר עליו אפילו שאינו ברשותו. ויש שכתבו[יט], שאף אחד מהם אינו עובר עליו, זה לפי שאינו שלו, וזה לפי שאינו ברשותו. ויש מהאחרונים שכתב[כ], ששניהם עוברים עליו. ויש שכתב[כא], שזה שהחמץ ברשותו עובר עליו, ואפילו שאינו שלו[כב].

חמץ של הפקר. יש מהראשונים[כג] שמוכח מדבריהם, שאין עוברים עליו. אך יש מהראשונים[כד] שנסתפק בדבר, וכתב שמחלוקת אמוראים היא בירושלמי (פ"ג ה"ג).

חמץ שביד גזלן, נחלקו הראשונים בדינו. יש שכתב[כה], שהגזלן עובר עליו ב'בל יראה'. ויש שכתב[כו] שאינו עובר[כז].

משכון. נכרי שלוה מישראל והפקיד בידו חמץ למשכון[כח], נחלקו תנאים בדינו. לדעת רבי מאיר, הישראל עובר עליו ב'בל יראה', משום שבעל חוב קונה משכון, ונחשב לבעלים עליו לכמה דינים. ולדעת חכמים, אין ישראל קונה אלא משכון של ישראל אחר, ולא של נכרי, ואינו עובר עליו בבל יראה. ואם אמר הנכרי לישראל, אם לא אפרע לך עד שיגיע זמן הפירעון קנה את החמץ מעכשיו, ולבסוף [לאחר הפסח] לא פרעו, לדברי הכל קנאו הישראל למפרע ועובר עליו. ואם לוה הישראל מנכרי והפקיד בידו חמץ למשכון, לדברי הכל אין הנכרי נחשב

א. **הקדמת** הרמב"ם לפירוש המשניות (ד"ה מסכת - הרמשון). אך ראה בהקדמת המאירי (ד"ה והוא מגלי) שהביא סדר שונה בסידור המסכתות, ולפיו מסכת פסחים היא מהאחרונות שבסדר 'מועד', לאחר מסכת סוכה, ולפני מסכתות שקלים שבת ועירובין, וראה שם בטעמו של סדר זה. עוד הביא (בפתיחה לפסחים), שבימי הגאונים חילקו מסכת זו לשני חלקים, החלק הראשון הכולל את ארבעת הפרקים הראשונים ואת פרק ערבי פסחים נקרא 'פסח ראשון', ובו מבוארים דיני חמץ ומצה והנהגת ליל הסדר, והחלק השני הוא מפרק חמישי עד פרק תשיעי ונקרא 'פסח שני', והוא עוסק בעיקרו בהלכות קרבן פסח.

ב. **בנוסף** לשלשה עניינים אלו נשנו במסכת זו סוגיות כלליות, ומהן: א. סוגיית רבי חנינא סגן הכהנים העוסקת בדיני טומאה וטהרה בקדשים ובתרומה ובחולין (יב.- כא.). ב. מקור איסור הנאה בכמה מהמאכלות האסורות, ואופנים שונים של היתר שיש בהם, כגון שלא כדרך הנאה, ואין מתכוין (כא:-כו:). ג. איסור דבר הנגרם מאיסורי הנאה, ודין 'זה וזה גורם' (כו:-מ:). ד. טעם כעיקר, והיתר מצטרף לאיסור (מג:-מה.). ה. איסורים שונים התלויים במנהג המקום שנידונו בפרק 'מקום שנהגו'. ו. הלכות קידוש והבדלה (ק.-קו.).

ג. **וכן** נאמר בפרשת ראה (דברים טז ד) 'ולא יראה לך שאור בכל גבולך שבעת ימים'.

ד. **ר"ן** (על הרי"ף, מה: ד"ה ומצרפת) על פי המכילתא (מכילתא דפסחא פרשה י) והגמרא להלן (מה:).

ה. **ומכל** מקום צריך לעשות היכר לחמץ של נכרי, כדי שלא יבוא לאוכלו. גמרא (ו.). לדעת רש"י (שם ד"ה עושה) צריך לעשות לו מחיצה של עשרה טפחים, ולפי השיטה שהובאה במאירי (שם ד"ה ויש) וברי"ן (על הרי"ף שם, ד"ה חמצו) די לו בכפיית כלי. ובחמץ של הקדש אין צריך היכר כלל, שכן בני אדם בדלים ממנו מחמת קדושתו. גמרא (שם).

ו. **דינים** אלו אמורים בין בנכרי שגר בחצר הישראל וכבוש תחת ידו, ובין שאינו גר עמו ואינו כבוש תחת ידו. ברייתא (שם).

ז. **תוספות** (ב"מ פב: ד"ה פימור) בשיטת רש"י.

ח. **רא"ש** (פ"ק סי' ד) בשם ר"י.

ט. **בה"ג** [הו"ד ברא"ש (שם)].

י. **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ד ה"ד).

יא. **ראב"ד** (שם), וכן נראה מדברי הרמב"ן (ו. ד"ה ומ"מ).

יב. **רש"י** (ו. ד"ה יחד).

יג. **תוספות** (שם ד"ה יחד) ועוד ראשונים.

יד. **ואפילו** שלכל דיני התורה נחשב המשכיר לבעל הבית, איסור חמץ תלוי במי שהחמץ מצוי אצלו, שנאמר 'לא ימצא'.

טו. **ראה** להלן (בענין 'חמץ של ישראל ברשות ישראל אחר'), שלדעת כמה מהראשונים גם בחמץ של ישראל אינו עובר באופן זה. אך התוספות רי"ד (שם ד"ה ולמימרא) כתב, שדווקא בחמץ שאינו שלו, וכל איסורו הוא משום קבלת אחריות, אינו עובר עליו אלא כשהוא ברשותו.

טז. **רבינו** דוד (ה: ד"ה ו"ו), וכן משמע לכאורה מדברי רש"י (כא. ד"ה ומי).

יז. **ר"ן** (על הרי"ף, ה: ד"ה ותמיהא) בפירושו הראשון. וכן נקט האבן האזל (חמץ ומצה פ"ו ה"ב) בשיטת הרמב"ם.

יח. **תוספות** רי"ד (ו. ד"ה ולמימרא), תוספות רבינו פרץ (ד. ד"ה על).

יט. **רבינו** דוד (שם ד"ה המפקיר - הרמשון), מאירי (ד"ה וכל), וחידושי הר"ן (ד"ה על).

כ. **תורת חיים** (שם ד"ה ונראה).

כא. **ביאור** הגר"א (או"ח סי' תמג ס"ב).

כב. **וכן** הוכיח הפני יהושע (ה: גרסי' ד"ה לפי, נמוק' ד"ה אבל) מדברי רש"י ותוספות (שם).

כג. **תוספות** (ד: ד"ה מדאוריימא) ועוד ראשונים, שנקטו שכל דין ביטול הוא משום הפקר.

כד. **רמב"ן** (ד: ד"ה ועוד אני).

כה. **רמב"ן** (שם: ד"ה ה"ג).

כו. **רמ"ה** מסרקסטה [הו"ד בשיטמ"ק (ב"ק נו:)].

כז. **ראה** בחידושי רבי שמואל (סי' ה אות ג) שהביא בשם הגרי"ז, שנחלקו בגדר איסור חמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות שנתרבה מ'לא ימצא' כמובא לעיל. האם התחדש בריבוי זה שעצם חיוב האחריות אוסר את החמץ, או שהתחדש שאף שבכל התורה דבר הגורם לממון לאו כממון דמי, מכל מקום לענין איסור 'בל ימצא' הוא נחשב לממון. ונפקא מינה משני צדדים אלו, בחמץ שהוא גורם לממון מחמת סיבה אחרת ולא מחמת חיוב אחריות. וראה עוד באור שמח (חמץ ומצה פ"ג ה"ח) בביאור מחלוקת זו.

כח. **באופן** שלא קיבל הישראל עליו אחריות על החמץ, שאם לא כן עובר עליו משום האחריות, כמובא לעיל (בענין 'חמץ של נכרים ושל הקדש'). תוספות (מז: ד"ה שקומה).

19/06/2018 אהח

לבעליו, משום שאין נכרי קונה משכון מישראל, ועל כן הישראל עובר עליו. ואם אמר הישראל לנכרי, אם לא אפרע לך עד זמן הפירעון קנה את החמץ מעכשיו, ולבסוף לא פרעו, אין הישראל עובר עליו. משנה (ל:) ברייתא (שם) וגמרא (שם ע"ב).

לדעת אביי, בעל חוב למפרע הוא גובה, ואם גבה לבסוף מהנכסים שנשתעבדו לו הרי הם נעשים שלו למפרע משעת ההלואה. על כן נכרי שלוה מישראל ושיעבד לו את חמצו אגב קרקע[כט], אם לבסוף [לאחר הפסח] גבה הישראל את החמץ, נתברר למפרע שעבר על 'בל יראה'[ל]. וכן להיפך, אם לוה הישראל מנכרי ושיעבד לו את חמצו, ולבסוף גבאו הנכרי, התברר למפרע שלא עבר הישראל עליו[לא].

נפלה עליו מפולת. חמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער, שאין עוברים עליו ב'בל ימצא'. והוא באופן שהמפולת שעליו גבוהה שלשה טפחים, שבשיעור זה אין הכלב מחפש אחריו. ומכל מקום צריך לבטל את החמץ בלבו. משנה וגמרא (שם:). יש מהראשונים[לב] שכתב, שאף הביטול אינו אלא מדרבנן, שמא יפנה את המפולת בתוך הפסח, ונמצא עובר על 'בל ימצא'. ויש שכתבו[לג], שביטול זה הוא מן התורה.

חמץ שאינו ידוע. יש מהראשונים[לד] שכתבו, שאין עוברים ב'בל יראה' ו'בל ימצא' אלא על חמץ ידוע. יש שפירשו[לה] בשיטתם, שאם אין ידוע בודאות שהוא נמצא בבית אין עוברים עליו. ויש שפירשו[לו] בשיטתם, שכל שאין ידוע מקומו אין עוברים עליו, אפילו אם ידוע שהוא נמצא בבית. ויש מהראשונים[לז] שסוברים, שכל שנמצא החמץ במקום שהדרך להכניס בו חמץ עוברים עליו, ואפילו אם אין ידוע בודאות שהוא שם.

זמן האיסור. יש ראשונים[לח] שכתבו, שזמן איסור 'בל יראה' ו'בל ימצא' מתחיל מכניסת ליל פסח, ונמשך עד סוף הפסח. אך יש מהראשונים[לט] שכתבו, שזמנו מתחיל מחצות היום של ערב פסח. יש מהאחרונים[מ] שפירש בשיטתם, שלמדים בגזירה שוה 'שאור שאור' ממצות תשביתו, שכשם שהיא חלה בסוף שש שעות של ערב פסח [כמובא להלן], הוא הדין לאיסור 'בל יראה'. ומבואר בירושלמי (פ"ו ה"ד)[מא], שכן הוא רק לשיטת רבי יהודה הסובר שאיסור אכילת חמץ מתחיל באותה שעה [כמובא להלן], שכן הוקש איסור 'לא ימצא' לאיסור אכילה, שנאמר (שמות יג יט) 'שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם, כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִיא'.

שיעור האיסור. נחלקו תנאים בשיעור שעוברים עליו ב'בל יראה'. לדעת בית שמאי שיעור השאור הוא בכזית, ושיעור החמץ הוא בכותבת [-כתמרה], שכן מכך שחילקם הכתוב, ואמר 'לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור', מוכח שהם חלוקים בשיעורם[מב]. ולדעת בית הלל, אף בחמץ השיעור הוא בכזית, כשם שאיסור אכילתו הוא בכזית. משנה (פיאה ג.) וגמרא (שם ז:). ואם יש בבית שני חצאי כזיתים צריך לבערם, שמא כאשר יכבד את הבית בפסח יתחברו שניהם יחד. ואם אחד החצאים הוא בבית והשני בעלייה או באכסדרא, או שהם בשני חדרים שונים זה לפנים מזה, ספק הוא האם חייבים לבערם. גמרא (מה:).

יש מהראשונים[מג] שכתב, שלשיטת רבי יוחנן במסכת יומא (עג:) שחצי שיעור אסור מן התורה, גם בפחות מכזית יש איסור מן התורה. ויש שכתבו[מד], שאין בו איסור מן התורה[מה]. ויש מהאחרונים[מו] שכתב, שאפילו איסור דרבנן אין בו.

חמץ נוקשה ותערובת חמץ. הראשונים נחלקו בחמץ שנפסל מאכילת אדם ובתערובת חמץ [לפי שיטת התנאים הסוברים שהם אסורים מן התורה באכילה ובהנאה[מז]], האם עוברים עליהם באיסור 'בל יראה' וחייבים מן התורה בביעור. יש שכתבו[מח] שעוברים עליהם, ויש שכתבו[מט] שאין עוברים עליהם, ורק מדרבנן חייבים לבערם כדי שלא יבואו לאוכלם[נ].

פת שעיפשה ונפסלה מאכילת אדם[נא], וראוי לשוחקה ולחמץ בה עיסות אחרות, חייבים לבערה כדין שאור. ולדעת רבי שמעון בן אלעזר, אין זה אלא כשהיא עומדת לכך, אבל אם ייחדוה לתשמיש אחר, כגון לשבת עליה, בטל ממנה שם שאור ואין צריך לבערה[נב]. אך לדעת תנא קמא אינה בטילה עד שיטוחו את פניה בטיט. ברייתא וגמרא (מה:). ויש מהראשונים[נג] שכתבו, שלדעת רבי יהודה בשבת (נג:) שאין כלים עולים מידי טומאתם על ידי שינוי מעשה, הוא הדין שאין השאור ניתר על ידי שינוי מעשה.

חמץ שהיה ראוי לאכילת אדם ואחר כך נפרח ונפסל מאכילה, אם נתחמץ ואחר כך נפרח חייב בביעור, ואם נפרח ואחר כך נתחמץ פטור. ירושלמי (פ"ג ה"ו). ויש שפירש בדבריו[נד], שכן הוא דווקא בתוך הפסח, שאם כבר חלה עליו חובת ביעור שוב אינה פוקעת ממנו, אבל אם נתחמץ ואחר כך נפרח קודם הפסח, אין צריך לבערו[נה]. ויש מהאחרונים[נו] שכתבו, שכן הוא רק לשיטת רבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה[נז], אבל לשיטת חכמים שהשבתתו בכל דבר, עצם מה שנפסל מאכילת כלב נחשבת להשבתה. יש מהראשונים[נח] שכתבו, שמדובר באופן שנפסל גם מאכילת כלב, אבל אם עדיין הוא ראוי לאכילת כלב חייב בביעור. ויש שכתבו[נט], שדי בכך שנפסל מאכילת אדם כדי לפוטרו מביעור.

בצק בסידקי העריבה. חמץ שסתמו בו את סידקי הקערה, אם יש בו כזית במקום אחד חייבים לבערו[ס], ואם לאו אינו חייב בביעור. משנה (מה.). ונחלקו הברייתות (שם) בביאור דין זה. לשיטה אחת בסדקים שבשולי הקערה במקום נתינת המים, אינו חייב בביעור כלל, ואף אם יש בו כזית, לפי שמניחים אותו שם כדי לחזקה שלא ישפכו המים ממנה, והרי הוא בטל לקערה ואינו אלא כעץ בעלמא, ואין לו תורת חמץ. ואם הוא במקום שאינו עשוי לחזק, כגון בגובה הקערה, אם יש בו כזית במקום אחד אינו בטל לקערה וחייב לבערו, ואם לאו אינו חייב בביעור. ולפי השיטה השניה, אם הוא מקום שאינו עשוי לחזק צריך

כט. **רק** באופן זה אפשר לשעבד את החמץ, אבל על מטלטלין בפני עצמם לא חל שיעבוד נכסים.

ל. **מהרש"א** (שם ד"ה יפרעלך) על פי רש"י. אך ראה במהרש"ל (שם) שכתב, שמחלוקת הברייתות היא, ולדעת הברייתא הראשונה שהובאה בגמרא (שם) נחלקו רק לענין איסור חמץ שעבר עליו הפסח, ולא לענין 'בל יראה'.

לא. **גמרא** (שם.) על פי הרמב"ן (מלחמת ה', שם ד"ה אמר).

לב. **רש"י** (שם: ד"ה צריך), וכן מוכח מדברי המכילתא (מסכתא דפסחא פרשה יז ד"ה נכנ).

לג. **סמ"ק** (מצוה מה), מאירי (שם ד"ה אמר - הרמצון).

לד. **תוספות** (כפ. ד"ה דלמ), וכן נקט המהרש"ל (ו. נרמ"י ד"ה לעמו) בשיטת רש"י (שם).

לה. **מהרש"ל** (נמוק' שם).

לו. **פרי חדש** (סי' תלח סק"ח ד"ה ומ"מ).

לז. **ראש** (פ"ק סי' ט) ור"ן (על הרי"ף, ג. ד"ה תלת).

לח. **ראב"ד** (תמץ ומצה פ"ג ה"ח), ומגיד משנה בדעת הרמב"ם (שם), וכן נקט המהרש"א (י: נרמ"י ד"ה לתמר) בשיטת רש"י (שם).

לט. **רש"י** (ד. ד"ה נין), ורמב"ם (שם) על פי הבנת הראב"ד בדבריו.

מ. **נודע** ביהודה (מהדו"ק או"ח סי' כ).

מא. **על** פי השיירי קרבן (על הירושלמי שם), מנחת חינוך (מצוה יח אות ח).

מב. **ראה** לעיל (בענין 'שאור ומתק') בהבדל שבין שאור לחמץ.

מג. **מהר"ם** חלאווה (מה. ד"ה תמר), וכן כתבו הצל"ח (כט: נמוק' ד"ה רב תלת) [אך בדגול מרבבה (או"ח סי' תמב ס"ז) חזר בו, ונקט שאין איסורו אלא מדרבנן], וחידושי רבי עקיבא איגר (או"ח סוף סי' תמד).

מד. **רבינו** דוד (ו: ד"ה אילימא), רדב"ז (שו"ת, מ"ח סי' קלה), ט"ז (או"ח סי' תמב סק"ה), ועוד אחרונים.

מה. **שכן** חצי שיעור אסור רק בקום ועשה, ולא בשב ואל תעשה. חכם צבי (סי' פו). או משום שחצי שיעור אסור משום שראוי להצטרף לחצי אחר, אבל ב'בל יראה' לא שייך צירוף, שכן אף אם יתווסף לו חצי אחר לא תצטרף החזקת החצי הראשון בפני עצמו למעשה האיסור, אלא יעבור רק מכאן ולהבא על החזקת השיעור השלם בבת אחת. שאגת אריה (סי' פח). וראה במגן אברהם (סי' תמב סק"י) שהביא מחלוקת ראשונים האם יש בפחות מכשיעור איסור דרבנן. והדבר תלוי בביאור סוגיית הגמרא בענין בצק שבסידקי העריבה שתובא להלן.

מו. **שאגת** אריה (סי' פח). אך המנחת חינוך (מצוה יח אות יד) כתב, שהפריז על המידה בזה.

מז. **ראה** להלן (פרק ג אות ג) בגדר נוקשה ותערובת, ובשיטות התנאים בדינם.

מח. **רש"י** (מכ. ד"ה ומלו) וריב"א (שם תוס' ד"ה ומלו).

מט. **רבינו** תם (תוס' שם) ועוד ראשונים.

נ. **תוספות** (ב. ד"ה אור) על פי הברייתא (מג.).

נא. **ועדיין** ראויה לאכילת כלב. רא"ש (פ"ג סי' ג).

נב. **והוא** הדין לחמץ הראוי לאכילת אדם. תוספות (מה: ד"ה כופת). אך לדעת רב בירושלמי (פ"ב ה"ג), אף רבי שמעון בן אלעזר לא התיר אלא כשנמאסה מאכילה.

נג. **תוספות** (מה: ד"ה כופת).

נד. **מגיד** משנה (חמץ ומצה פ"ד ה"ח) בשיטת הרמב"ם.

נה. **ונחלקו** הפוסקים בנסרח בערב פסח משש שעות ולמעלה, המגן אברהם (סי' תמב סק"ג) כתב שחייב לבערו, והמקור חיים (שם סק"ג) כתב שאינו חייב בביעור.

נו. **אבני** נזר (או"ח סי' שז), קובץ שיעורים (אות קפט).

נז. **ראה** להלן (אות ג בענין 'אופן קיומה').

נח. **ריף** (מה:) ועוד ראשונים.

נט. **ראה** (הו"ד בריטב"א מה: ד"ה תנו).

ס. **ואם** הם שני חצאי זיתים וחוט של בצק מחבר ביניהם, אם לכשינטל החוט ינטלו הם יחד עמו דינם ככזית במקום אחד. גמרא (מה:).

לבערו גם כשאין בו כזית במקום אחד, והחילוק שבין כזית לפחות מכזית נאמר דווקא במקום שעשוי לחזק. ולשיטת אביי (מה:), אין מחלוקת בין הברייתות. יש מן הראשונים[סא] שפירש בשיטתו, שאם הוא בשולי הקערה במקום נתינת המים לעולם הוא בטל אליה, ואין חייבים בביעורו אפילו שיש בו כזית במקום אחד. ואם הוא בשפה העליונה למעלה ממקום הלישה לעולם אינו בטל לקערה, וצריך לבערו אפילו שאין בו כזית במקום אחד. ואם הוא באמצע הדפנות כנגד מקום הלישה, אם יש בו כזית במקום אחד אינו בטל וחייב לבערו, ואם לאו הרי הוא בטל. ויש מהראשונים[סב] שפירשו בשיטתו, שבמקום לישה יש להחמיר יותר, משום שיש לחשוש שמא ידבק מאותה עיסה לעיסה אחרת, ויעברו על איסור אכילת חמץ. ועל כן אם יש בו כזית במקום אחד צריך לבערו אפילו שהוא עשוי לחזק את הקערה, ואם אינו עשוי לחזק צריך לבערו אפילו שאין בו כזית במקום אחד, אבל אם עשוי לחזק ואין בו כזית לא החמירו בו. ואם אינו במקום לישה, חייבים לבערו רק אם אינו עשוי לחזק ויש בו כזית במקום אחד. וכתב אחד הראשונים[סג], שאף שכן הוא מעיקר הדין, מכל מקום בישראל קדושים הם, וגוררים ומבערים כל חמץ הנמצא, ואפילו כל שהוא, ואפילו אם נדבק בכתלי הבית.

משהה חמץ על מנת לבערו. יש מהראשונים[סד] שכתבו, שהמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר עליו ב׳בל יראה׳, משום ש׳בל יראה׳ הוא לאו הניתק לעשה של ׳תשביתו׳, ועל כן כשלבסוף מקיים את הלאו ומבער את החמץ אינו עובר על הלאו, ויש חולקים[סה]. ויש מהראשונים[סו] שכתב, שכן הוא רק לדעת רבי יוסי הגלילי המתיר חמץ בפסח בהנאה, ולא לדעת חכמים.

ב. מצות תשביתו

גדר המצוה. נאמר בפרשת הפסח (שמות יג טו) ׳אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם׳. ודנו האחרונים בגדר מצוה זו. האם היא מתקיימת דווקא בקום ועשה, והמצוה היא בעצם מעשה הביעור, או שהיא מתקיימת אף על ידי שב ואל תעשה[סז], בכך שאין חמץ בבית[סח]. יש שכתב[סט], שהיא מתקיימת גם בשב ואל תעשה, ויש שכתב[ע], שחקירה זו תלויה במחלוקת ראשונים[עא]. ויש מהראשונים[עב] שנהג להניח פרוסה אחת כדי לשורפה בתחילת שבע, ולקיים מצות ׳תשביתו׳ בזמנה מן התורה. ומוכח מדבריו שהמצוה היא בקום ועשה. ויש שכתב[עג], שהדבר תלוי במחלוקת התנאים שתובא בסמוך באופן הביעור, ולדעת חכמים שהשבתת החמץ היא בכל דבר, ׳תשביתו׳ אינו ככל מצות עשה, אלא הוא איסור עשה שלא יהיה חמץ ברשותו.

זמנה מן התורה. מן התורה חיוב השבתה חל בחצות יום ערב פסח, כלומר בתחילת השעה השביעית של היום. וכמה שיטות נשנו במקור הדבר. לדעת אביי [וכעין זה לשיטת רבי יוסי], מה שנאמר ׳אך ביום הראשון תשביתו׳ הוא בהכרח יום י״ד ולא היום הראשון של פסח, שהרי אם ישבית לאחר כניסת הפסח יעבור ב׳בל יראה׳[עד]. ומשמעות ׳אך׳ היא מיעוט, שרק מקצת היום אסור, ולכן רק מחציו ואילך הוא חייב בביעור. גמרא (ד:-ה.). ולתנא דבי רבי ישמעאל ׳ביום הראשון׳ הוא יום י״ד, שכן נאמר (שמות יג יח) ׳בָּרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת׳. ולדעת רב נחמן בר יצחק משמעות ׳ביום הראשון׳ היא היום הקודם לשבעת ימי הפסח. ולדעת רבי ישמעאל מקור הדבר הוא ממה שנאמר (שמות לד כה) ׳לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי׳. ומאחר ששחיטת הפסח היא מחצות יום י״ד, בהכרח שאף זמן השבתת החמץ הוא באותה שעה. ולדעת רבי עקיבא בהכרח שזמן המצוה הוא בערב פסח ולא ביום ט״ו, שהרי המצוה מתקיימת על ידי שריפת החמץ, והבערה אסורה ביום טוב. ברייתות וגמרא (ה.).

האחרונים נחלקו בגדר זמן זה. יש שכתב[עה], שמחצות היום ואילך עוברים על העשה בכל רגע ורגע שאין משביתים את החמץ. ויש שכתב[עו], שחצות היום הוא תחילת זמן המצוה, וזמנה עד הלילה, ואם השביתו קודם הלילה לא עבר על העשה.

זמנה מדרבנן. אף שמן התורה זמן החיוב הוא מחצות היום של ערב פסח, הקדימו חכמים את זמן החיוב לתחילת השעה הששית של יום זה, משום שאדם עלול לטעות בשעה אחת. משנה (יפ:). יש מהראשונים[עז] שכתב, שאסרו חכמים להשהות את החמץ בשעה זו וחייבו לבערו. ויש מהראשונים[עח] שמשמע מדבריו, שלא אסרו חכמים להשהותו, ולא גזרו אלא שלא לאכול וליהנות ממנו באותה שעה.

אופן קיומה. נחלקו תנאים באופן קיום מצות תשביתו. לדעת רבי יהודה אין ביעור חמץ אלא בשריפה, ולדעת חכמים השבתתו בכל דבר, ואף על ידי פירורו וזרייתו ברוח או הטלתו לים. משנה (כפ.). ומקורו של רבי יהודה הוא מבנין אב משריפת נותר. ברייתא (כח).

אף לדעת רבי יהודה, אין החמץ טעון שריפה אלא בשעת ביעורו, אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר. ברייתא (יג:). ונחלקו הראשונים בביאור הדברים, יש שפירש[עט], שמחצות היום שהיא שעת ביעורו מן התורה השבתתו בכל דבר, ודווקא בשעה הששית מצוותו בשריפה[פ]. ויש שפירשו[פא], שבשעה הששית שהיא שעת ביעורו מדרבנן השבתתו בכל דבר, ודווקא מתחילת השעה השביעית מצוותו בשריפה. ובירושלמי (פ״ג ה״ח) שנינו, שכבר נחלקו תנאים במחלוקת זו, באיזו שעה מצוותו דווקא בשריפה.

נחלקו אמוראים בביאור שיטת חכמים, לדעת רבה גם כשמטילו לים צריך קודם לפררו[פב], ולדעת רב יוסף אינו צריך לפררו משום שהוא נמס במים מאליו. ומודה רב יוסף בשק של חיטים שצריך לפררו קודם שמטילו למים. יש מהראשונים[פג] שפירש שצריך לפזר את החיטים במים, ויש שפירש[פד] שצריך לפררם.

בחמץ של נכרי. לעיל (משנה ו בענין ׳חמץ של נכרים ושל הקדש׳) הובא שבחמץ של נכרי שקיבל עליו הישראל אחריות עובר הישראל ב׳בל יראה׳. ונחלקו האחרונים, האם גם מתחייב עליו במצות תשביתו. יש שכתבו[פה] שנתרבה חמץ זה גם לחיוב עשה של תשביתו, ויש שכתב[פו] שאין בו אלא לאו של ׳בל יראה׳ בלבד.

השבתה ביום טוב. המוצא חמץ בביתו ביום טוב של פסח, אם ביטלו קודם הפסח לא יבערנו, ואף לא יוציאנו מהבית[פז], אלא כופה עליו את הכלי כדי שלא יבוא לאוכלו, ויבערנו במוצאי יום טוב. ואם

סא. **רש״י** (מה: ד״ה שלא הם).
סב. **תוספות** (מה. ד״ה כאן).
סג. **רא״ש** (פ״ג סי׳ ג).
סד. **תוספות** (כט: ד״ה רב יצחק) בשם ר״י.
סה. **חידושי** הר״ן (שם ד״ה לכולי), וכן הוכיח השאגת אריה (סי׳ פא) מדברי רש״י.
סו. **רבינו** דוד (שם ד״ה וכמוספות).
סז. **כמו** עשה של שבתון בשבת ויום טוב.
סח. **ומי** שאין לו חמץ אינו צריך לקנות חמץ כדי לקיים מצוה זו. ואף שגם לפי הצד הראשון אינו עובר בעשה כשאין לו חמץ, שכן לא חייבה התורה במצוה זו אלא את מי שיש לו חמץ ברשותו, מכל מקום נפקא מינה האם ראוי לו לקנות חמץ מדין חיזור אחר מצות עשה. מנחת חינוך (מצוה ט אות ה). וראה שם עוד בדבריו חילוקים נוספים להלכה העולים מחקירה זו.
סט. **מהרי״ק** (סי׳ קעד). וכן משמע לכאורה מדברי הרמב״ן (ד: ד״ה ומה), אך ראה בהגהות הגרא״ז שם שהסתפק בכוונתו.
ע. **מנחת** חינוך (שם).
עא. **לשיטת** רש״י (ד: ד״ה שבעת) המצוה היא דווקא בקום ועשה, ולשיטת התוספות (שם ד״ה וכמיכ) היא מתקיימת גם בשב ואל תעשה.
עב. **ריב״א**, כמובא במרדכי (רמז תקלג).
עג. **חידושי** רבינו חיים הלוי (חמץ ומצה פ״ו ה״ג) בשיטת הרמב״ם.
עד. **כן** פירש רש״י (ד: ד״ה שבעת) בדברי אביי, אך התוספות (שם ד״ה וכמיכ) פירשו באופן אחר.
עה. **מגן** אברהם (סי׳ תמד ס״ק יח).
עו. **צל״ח** (ו: בחומ׳ ד״ה משום).
עז. **בעל** המאור (ו. ד״ה והא).
עח. **רש״י** (יג: ד״ה שלא) על פי הפרי יצחק (מ״ב סי׳ יח).
עט. **רש״י** (שם ד״ה שלא). וכן הוכיח המאירי (שם ד״ה ביעור) מדברי המכילתא (בא פרשה ח).
פ. **אבל** בשעה החמישית השבתתו בכל דבר. ראי״ש (פ״ג סי׳ ד) בשיטת רש״י. אך הטור (סי׳ תמה) הוכיח לא כן מדברי רש״י (מ: ד״ה שלא), וראה בבית יוסף (שם) שדחה את ראייתו. והמקור חיים (שם אות ג) כתב בשיטת הט״ז (שם סק״ג), שלדעת רש״י אין דין השריפה בשעה שישית אלא מדרבנן, ומצות שריפה מן התורה היא דווקא בפסח עצמו כשהחמץ הוא בכרת וב׳בל יראה׳, שבאותה שעה דינו כנותר שהוא בשריפה. אך ראה בפרי יצחק (מ״ב סי׳ יח) שהוכיח מסוגיית הגמרא להלן (מ:) שלא כדבריו.
פא. **תוספות** (שם ד״ה אימתי).
פב. **אמנם** כשזורקו לים המלח לדברי הכל אינו צריך פירור. תוספות (כח. ד״ה אימכא) על פי דברי הגמרא (שם).
פג. **רש״י** (כח. ד״ה בחיטי).
פד. **רמב״ם** (חמץ ומצה פ״ג ה״ח).
פה. **נודע** ביהודה (מהדו״ק, או״ח סי׳ כ) ושאגת אריה (סי׳ עח).
פו. **מקור** חיים (פתיחה לסי׳ תלח אות ד).
פז. **שכן** משום חובת ביעור שלאחר הביטול שאינה אלא מדרבנן לא נדחה איסור מוקצה,

לא ביטלו, נחלקו הראשונים בדינו. יש מהראשונים[פח] שנראה מדבריו, שמותר לבערו ביום טוב. יש שכתב[פט] בשיטתו, שמותר לפררו ולזרותו לרוח, שכן איסור תורה של 'בל יראה' דוחה איסור מוקצה דרבנן. ויש שכתב[צ], שמותר גם לשורפו, ואין בכך משום איסור הבערה ביום טוב, שכן הלכה כבית הלל, שמתוך שהותרה הבערה לצורך אוכל נפש הותרה אף שלא לצורך. ויש שכתבו[צא], שמותר רק לשורפו במקומו, ולא לטלטלו. ויש שכתב[צב], שאף כשלא ביטל אסור לשורפו או לטלטלו ממקומו[צג].

בערב פסח שחל בשבת, לדעת רבי מאיר מבערים את כל החמץ לפני השבת, מלבד מה שנצרך לסעודות השבת. ולדעת חכמים אין צריך לבערו קודם השבת, שמא יזדמנו לו אוכלים קודם זמן איסורו, אלא יבער בשבת את מה שנשתייר ממנו על ידי פירורו וזרייתו לרוח. ולדעת רבי אלעזר בר צדוק, חמץ של תרומה יבער קודם השבת, שכן אי אפשר להאכילה לזרים, אבל חמץ של חולין לא יבער קודם השבת, שכן אפשר למצוא לו אוכלים, ומה שישתייר יבער בשבת. משנה (מט.). אך חכמים סוברים, שאסור לבער תרומה טהורה לפני זמן האיסור, שכן יתכן שימצא כהנים שיאכלוה בשבת, ואסור להפסיד תרומה. ואף שכבר ביקש לפני השבת כהנים ולא מצא, שמא לנו בלילה בתחום העיר ולמחר יכנסו אליה. ברייתא (יג.).

ג. בדיקת חמץ

חיוב בדיקה. לשיטת הראשונים שהובאה לעיל (תום' פ' בערבי פסחים יחוב'), שעוברים ב'בל יראה' גם על חמץ שאינו ידוע, אם לא ביטל את החמץ חייב לבדוק את הבית מחמץ מן התורה, כדי לצאת ידי ספק איסור 'בל יראה'. ויש מהראשונים[צד] שכתבו, שהוא מעיקר מצות 'תשביתו', שכל שהוא ספק שמא יש לו חמץ בבית, עליו לבדוק אחריו ולבערו. ולפי זה החיוב אינו משום 'ספיקא דאורייתא לחומרא', אלא הוא חיוב ודאי.

טעם הבדיקה לאחר הביטול. יש מהראשונים[צה] שכתב, שטעם הבדיקה והביעור הוא בכדי שלא ישאר החמץ בבית ויעברו עליו ב'בל יראה'. יש שפירש[צו] בשיטתו, שרק לפני שתיקנו חכמים לבטל את החמץ[צז] צריך לבודקו משום הטעם האמור, אך לאחר תקנת חכמים בביטול שוב אין עוברים עליו ב'בל יראה', וחיוב הבדיקה אינו אלא מדרבנן. עוד פירש בשיטתו, שאף לאחר הביטול חששו חכמים שמא לא ביטלו יפה בלבו ויעבור עליו, ועל כן חייבו לבדוק אחריו ולבערו. ויש שפירש[צח] בשיטתו, שמאחר שהביטול אינו אלא בדיבור חששו חכמים שמא ישכח לבטל ויעבור על 'בל יראה', ועל כן חייבוהו לבדוק כדי שמתוך שיטרח בבדיקה יזכור לבטל. ויש מהראשונים[צט] שכתבו, שלאחר שכבר ביטלו את החמץ כתיקון חכמים [כפי שיבואר להלן], שוב אין עוברים עליו ב'בל יראה', אלא טעם הבדיקה והביעור הוא בכדי שלא יבואו לאוכלו בפסח ויעברו באיסור כרת. והחמירו באיסור חמץ שלא להשהותו יותר משאר איסורי כרת שבתורה, משום שכל השנה הוא מותר באכילה, ועל כן אין בני אדם בדלים ממנו אף בימות הפסח. וכן חששו חכמים בו יותר מבשאר איסורים לפי שהחמירה בו התורה ואסרה אותו ב'בל יראה'[ק].

זמני הבדיקה. בודקים את החמץ בליל י"ד בניסן. משנה (ג.). ותיקנו חכמים לבדוק בלילה ולא ביום שלמחרתו, משני טעמים: א. משום שבלילה בני אדם מצויים בבתיהם, אבל ביום אינם מצויים בבתיהם, ואם לא יבדקו בלילה יש לחשוש שמא יתרשלו ולא יבדקו. ב. משום שאור הנר יפה בלילה ולא ביום, והבדיקה צריכה להיעשות לאור הנר, כפי שיובא להלן. יש מהראשונים[קא] שכתב, שזמן הבדיקה הוא בתחילת הלילה כשעדיין יש קצת אור, כדי שלא יתרשל או ישכח. יש שפירש[קב] בשיטתו שהוא בין השמשות, קודם צאת הכוכבים. ויש שפירש[קג] בשיטתו, שהוא תחילת זמן צאת הכוכבים, כשעדיין אין הכוכבים כל כך נראים. יש מהראשונים[קד] שכתבו, ששני הטעמים שנזכרו לעיל בטעם הבדיקה בלילה הם עיקר, ועל כן אין להקדים את הבדיקה גם ליום י"ג, משום הטעם השני. ויש שכתב[קה], שהעיקר הוא משום הטעם הראשון, ועל כן אפשר לבדוק גם ביום י"ג ואין צריך להמתין עד הלילה. ויש שכתבו[קו], שאף אין להקדים את הבדיקה לליל י"ג, שכן מאחר שעדיין אינו מחויב בבדיקה יתעצל בה ולא יבדוק כראוי.

אסור לאדם לתחיל בלימודו בלילה זה עד שיבדוק, שמא ימשך לימודו וישכח לבדוק בזמנו. גמרא (ד.). יש מהראשונים[קז] שכתב, שהאיסור הוא מתחילת ליל י"ד. ויש שכתב[קח], שהוא מתחיל מסוף יום י"ג קודם הלילה[קט]. ויש שכתב[קי], שדווקא לימוד קבוע אסור, אבל לימוד עראי לעיון בעלמא מותר. עוד נחלקו הראשונים באיסור האמור, יש שכתבו[קיא] שרק להתחיל את הלימוד אסור, ויש שכתב[קיב] שאפילו לאחר שהתחיל צריך להפסיק.

לדעת רבי יהודה שלשה זמנים הם לבדיקת חמץ, אם לא בדק בליל י"ד, יבדוק ביום י"ד בשחרית. ואם לא בדק בשחרית יבדוק בשעת הביעור, שהיא השעה הששית[קיג]. אבל לאחר מכן לא יבדוק, שמא כשימצאנו ישכח ויבוא לאוכלו, ומאותה שעה החמץ אסור באכילה. וחכמים אומרים, שארבעה זמנים הם. ליל י"ד, י"ד שחרית, תוך המועד, ולאחר המועד. משנה וגמרא (י:). ונחלקו הראשונים בביאור שיטת חכמים. יש שכתב[קיד], שתוך המועד היא השעה הששית של ערב פסח שהיא מועד הביעור, ואחר המועד הוא מתחילת השעה השביעית ועד ליל פסח[קטו]. ויש שפירשו[קטז], שתוך המועד הוא מתחילת השעה השביעית עד לאחר הפסח, ואחר המועד הוא לאחר הפסח, שכן חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה, וצריך לבערו. יש הסוברים[קיז], שיבדוק רק בחול המועד, ולא ביום טוב עצמו, שכן אינו יכול לבערו ביום טוב. ויש שכתבו[קיח], שעליו לבדוק אף ביום טוב, ואם ימצא חמץ יכפה עליו את הכלי, כמובא להלן (תום' ג בענין 'הצנתה ביום טוב'). ויש שכתבו[קיט], שאם ביטל את החמץ לא יבדוק אחריו ביום טוב, אבל אם לא ביטלו יבדוק גם ביום טוב.

וכל שכן איסור הבערה ביום טוב.

פח. רש"י (ו. ד"ה כופה).

פט. מאירי (שם ד"ה מצות).

צ. ר"ן (על הרי"ף, ד"ה המוצא).

צא. תוספות (כתובות ז. ד"ה ממון).

צב. רמב"ם (פ"ג ה"ח) על פי המגיד משנה והכסף משנה.

צג. שכן אף לבית הלל אין אומרים 'מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך' אלא כשיש בדבר קצת צורך היום, ומאחר שמצות 'תשביתו' היא בי"ד ולא בט"ו, אין השריפה צורך היום כלל. **ריטב"א** (ה: ד"ה ושמע).

צד. רבינו דוד (ט: ד"ה וגרמה) ומאירי (ג. ד"ה והוא).

צה. רש"י (ג. ד"ה נודקין).

צו. ר"ן (על הרי"ף שם, ד"ה מצא).

צז. ראה להלן (תום' ד בענין 'ביטול לאחר הבדיקה') בטעם תקנה זו.

צח. תוספות רבינו פרץ (ג. ד"ה ורבי) בשם רבי יחיאל מפריש.

צט. תוספות (שם ד"ה אור).

ק. מדברי המהרש"ל (י: נמוק' ד"ה ומס) נראה, שגם לשיטת רש"י הטעם מה שתיקנו חכמים שלא לסמוך על ביטול החמץ והצריכוהו בדיקה, הוא מטעם התוספות שמא יבוא לאוכלו, אלא שגדר התקנה הוא, שלא יועיל הביטול, ונמצא שעוברים על החמץ ב'בל יראה' מדרבנן. ולפי זה בחמץ שאין עוברים עליו מן התורה אף ללא ביטול, לא תיקנו חכמים לבדוק אחריו אפילו שקיים בו החשש שמא יבוא לאוכלו. חידושי רבי שמואל (סי' ג תום' ג). וראה עוד שם (תום' ג), שמדברי הנודע ביהודה (מהדו"ק, או"ח סי' יט) עולה, שבסברא זו נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בירושלמי (פ"ג ה"ג).

קא. השגות הראב"ד (על הרי"ף, ד.).

קב. ב"ח (או"ח סי' תלה תום' ד) ופרי מגדים (שם מ"ז סק"ח).

קג. אליה רבה (שם סק"ה), חק יעקב (שם סק"ח), צל"ח (פ. ד"ה קמ).

קד. רבינו דוד (ד. ד"ה לפיכך) ור"ן (על הרי"ף שם ד"ה ומיכף) בדעת רש"י, והוכיחו כן גם מדברי הירושלמי (פ"ו ה"ח).

קה. בעל המאור (ו.).

קו. ראב"ן (הו"ד בעטור או"ח סי' תלה) ומהר"ם חלאווה (ד. ד"ה ממר - הרמתון).

קז. רש"י (ד. ד"ה בתורתם).

קח. רמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ג) על פי הכסף משנה.

קט. חצי שעה קודם הלילה. מגן אברהם (סי' תלה סק"ג).

קי. ריטב"א (ד. ד"ה ממר - השמי).

קיא. רבינו יונה (הו"ד בעטור או"ח סי' תלה ס"ג) וריטב"א (שם).

קיב. טור (שם).

קיג. רש"י (י: ד"ה מלמעלן). ובעל המאור (יב: ד"ה ממר) כתב, ששעת הביעור היא השעה החמישית, וקרויה כן משום שבסופה [בתחילת שש] הוא זמן הביעור מדרבנן. והוכיח כדבריו מהירושלמי (פ"ו ה"ל).

קיד. רש"י (שם ד"ה למחר).

קטו. אבל בתוך הפסח לא יבדוק, שכן באותה שעה אסור החמץ באיסור כרת, ואף חכמים מודים שיש לחשוש שמא יאכלנו ויכשל באיסור חמור זה. ר"ן (על הרי"ף, י: ד"ה ידבוק) בשיטת רש"י.

קטז. תוספות (שם ד"ה ומס) ועוד ראשונים.

קיז. ריי"ץ גיאות (הלכות פסחים), ריטב"א (י: ד"ה נודק) ועוד ראשונים.

קיח. ט"ז (סי' תלה סק"ו) ומגן אברהם (שם).

קיט. פרי חדש (שם), לשיטת הראשונים הסוברים שאם לא ביטל מותר לבערו ביום טוב [ראה

אופן הבדיקה. צריך לבדוק את החמץ לאור הנר. משנה (ג.). ולא לאור החמה ולא לאור הלבנה. ומצאו חכמים זכר לדבר מהכתובים. ברייתא (ז:). אולם אכסדרא [-חדר שאין לו אלא שלשה דפנות] נבדקת לאור החמה[קג]. וכן לא יבדוק לאור אבוקה, משום שאי אפשר להכניסה לחורים ולסדקים, או משום שהיא מאירה לאחוריה ולא לפניה, או משום שהבודק מתיירא שמא תשרוף את הבית ואינו בודק כראוי, או משום שהשלהבת שלה קופצת. ברייתא (פס) וגמרא (ח:).

ברכתה. קודם שמתחילים לבדוק צריך לברך ברכת המצוות. ונחלקו אמוראים בנוסח ברכה זו, לדעת רב פפי מברכים 'לבער חמץ' ולא 'על ביעור חמץ', משום ש'על' משמע לשעבר, והברכה היא קודם הבדיקה, שכן כל המצוות מברכים עליה עובר לעשייתן. ולדעת רב פפא מברכים 'על ביעור חמץ', משום שאף 'על' משמע להבא. יש מהראשונים שסוברים[קכא], שלדעת רב פפא אפשר לברך גם 'על' וגם 'לבער', שכן משמעות שניהם היא להבא. ויש שכתבו[קכב], שלדעת רב פפא מברכים דווקא 'על' ולא 'לבער'. יש שכתבו[קכג] בטעם הדבר, שחיקנו כן כדי להורות חידוש זה ש'על' משמע להבא. ויש שכתב[קכד], שהוא משום שמשעה שגמר בלבו לבטל את החמץ כבר נעשתה עיקר מצות ביעור, וכל שהברכה היא לאחר המצוה מברכים אותה ב'על'. ויש שכתבו[קכה], שכל מצוה שנעשית בעשייה אחת מברכים עליה 'על'. ויש שכתבו[קכו], שהוא משום שאפשר לבדוק על ידי שליח, וכל מצוה שאפשר לעשותה על ידי שליח מברכים עליה 'על'.

נוסח הברכה הוא על הביעור ולא על הבדיקה, משום שעיקר תכלית הבדיקה היא לצורך הביעור[קכז]. ומכל מקום תיקנו לברך בשעת הבדיקה ולא בשעת הביעור, משום שהבדיקה היא תחילת המצוה. ויש מהראשונים[קכח] שכתב, שאין מברכין בשעת הביעור, משום שאנו מבערים בסוף חמש שעות כשעדיין לא הגיע זמן הביעור מן התורה, ומה שאנו אומרים בלשון 'ביעור' הוא משום הביטול שבסמוך לבדיקה[קכט]. ויש שכתב[קל], שאין מברכים על הביטול, משום שמצות עשה של 'תשביתו' מתקיימת דווקא בביעור ולא בביטול[קלא]. ויש שכתב[קלב], שאין מברכין על הביטול כלל משום שהוא בלב, ולא מצינו ברכה על מחשבת הלב.

יש מהראשונים[קלג] שכתב, שאין מברכים בתחילת החיפוש אלא רק בשעה שמוצאים את החמץ. אך יש שכתב[קלד], שהברכה היא על עצם הבדיקה, ואף שאינה אלא מדרבנן, הלא מברכים גם על מצוות דרבנן[קלה]. ולפי זה אין צריך להניח פתיתים קודם הבדיקה[קלו], שכן גם אם אינו מוצא חמץ אין זו ברכה לבטלה, שהרי היא על עצם החיפוש.

מקומות החייבים בבדיקה. כל מקום שרגילים להכניס בו חמץ חייב בבדיקה. ואפילו אוצרות יין ומלח וכדומה, שאדם מסתפק מהם לצרכי סעודתו ואין להם שיעור קבוע, שלפעמים השמש נכנס לשם באמצע הסעודה ליטול מהם כשפיתו בידו. משנה (ג.) ובריייתא (ח.).

וכן צריך לבדוק בחורי הבית שאינם גבוהים ואינם נמוכים. וחור שבכותל שבין ישראל לישראל אחר, כל אחד בודק עד מקום שידו מגעת, ואת השאר מבטל בלבו[קלז]. ואם הוא בין ישראל לנכרי נחלקו תנאים בדינו. לדעת תנא קמא דינו כחור שבין ישראל לישראל, ולדעת פלימו אין צריך לבודקו משום סכנה, שמא יסבור הנכרי שהוא עושה לו כשפים. ברייתא וגמרא (ח.-ח:).

רפת בקר ולול של תרנגולים אינם צריכים בדיקה, משום שאנו תולים שהחמץ שהיה שם נאכל על ידי הבהמות והתרנגולים. וכן חצר אינה צריכה בדיקה, משום שאם היה שם חמץ אכלוהו העורבים. ברייתא וגמרא (ח.). יש שכתב[קלח], שכן הוא דווקא בספק חמץ, אבל אם ידוע בודאות שיש שם חמץ צריך לבודקו, שאין ספק אכילה מוציא מידי ודאי חמץ. ויש שכתב[קלט], שאף בודאי חמץ יש לסמוך על אכילת הבהמות והעופות. ויש שחילק[קמ], שאם בא החמץ לשם קודם זמן האיסור יש לסמוך על אכילתם, אבל אם בא לשם לאחר זמן האיסור צריך לבערו.

מפרש ויוצא בשיירה. היוצא מביתו קודם הפסח, אם יצא בתוך שלשים יום שלפני הפסח עליו לבדוק את הבית מחמץ, שכן בתוך זמן זה כבר חל עליו חיוב להזהר בצרכי הפסח, וכבר נתחייב בבדיקת החמץ וביעורו[קמא]. אך אם יצא קודם שלשים יום אלו אינו צריך לבדוק ולבער[קמב]. גמרא (ו.). יש מהראשונים[קמג] שנראה מדבריו, שאף אינו צריך לבטל[קמד]. ויש שכתב[קמה], שאינו פטור אלא מבדיקה ולא מביטול. ונחלקו אמוראים (פס) בדין זה. לדעת אביי אין זה אלא במי שבדעתו לחזור בתוך הפסח, אבל אם אין בדעתו לחזור, אף כשיצא בתוך שלשים יום אינו צריך לבדוק ולבער. ולדעת רבא דין זה נאמר דווקא כשאין בדעתו לחזור בתוך הפסח, אבל אם בדעתו לחזור צריך לבדוק אפילו כשיוצא קודם שלשים[קמו]. יש מהראשונים[קמז] שמשמע מדבריו, שעליו לבדוק דווקא אם בדעתו לחזור בתוך הפסח, אבל אם דעתו לחזור קודם הפסח יבדוק לכשיחזור. ויש שכתב[קמח], שצריך לבדוק גם כשבדעתו לחזור קודם הפסח, שמא יחזור בערב פסח בין השמשות ולא יהיה לו פנאי לבער.

בית מושכר. המשכיר בית לחבירו בי"ד בניסן, אם מסר לו את מפתח הבית לאחר כניסת יום י"ד על המשכיר לבודקו, שכן בליל י"ד שהיא שעת החיוב כבר נתחייב בבדיקה. ואם מסר לו את המפתח בי"ג בניסן, על השוכר לבודקו, שכן בשעת חלות החיוב כבר היה הבית ברשותו. גמרא (ד.). ונחלקו הראשונים בגדר מסירת המפתח, יש שכתב[קמט] שהוא קנין השכירות שבו תלוי חיוב הבדיקה. ויש שכתבו[קנ], שחיוב הבדיקה אינו תלוי בקנין אלא במי שמפתחות הבית מסורים בידו, משום

לעיל בענין 'השבתה ביום טוב'].

קכ. **ביום** י"ג [לשיטת הראשונים שאפשר לכתחילה לבדוק בי"ג], או במי שעבר ולא בדק בליל י"ד בזמנו.

קכא. **רש"י** (ז: ד"ה והלכתא).

קכב. **תוספות** (פס ד"ה והלכתא).

קכג. **רמב"ן** (ז. ד"ה וקשיא) בשם הראב"ד, ורא"ש (פ"פ סי' י).

קכד. **רמב"ם** (מגילת פ"ח הט"ו).

קכה. **רמב"ן** (פס) בשם הראב"ד, ורא"ש (פס) בשם רבינו תם.

קכו. **רמב"ן** (פס) ורא"ש (פס) בשם הריב"א.

קכז. **ר"ן** (על הרי"ף, ז. ד"ה הבודק).

קכח. **רא"ש** (פס).

קכט. **וכן** היא שיטת בעל העיטור (הו"ד בעטור סי' תלו), שמברך על הביטול במקום שאינו יכול לבדוק.

קל. **מאירי** (ז. ד"ה הבודק).

קלא. **ראה** להלן (תוס ד בענין 'מקור דין ביטול') בשיטות הראשונים בענין זה.

קלב. **טור** (פס).

קלג. **ספר** הפרדס לרש"י [הו"ד במרדכי (רמז תקלה)].

קלד. **רבינו** דוד (ז. ד"ה אמר - השני) בפירושו השני.

קלה. **וכן** כתב המהר"ם חלאווה (פס ד"ה אמר), אלא שלשיטתו הבדיקה היא מן התורה. והדבר תלוי במחלוקת הראשונים שהובאה לעיל (תוס ו בענין 'חמץ שמינו ידוע'), האם יש חיוב לבער חמץ שאינו ידוע.

קלו. **וכן** כתב הראב"ד (תמים דעים סי' נט). וכתב הט"ז (סי' תלג סק"ד) שלכתחילה אין לעשות כן, שמא יניחם במקום שלא ימצאם בבדיקה. אך הבאר היטב (פס) הביא בשם האר"י, שסוד גדול יש בדבר.

קלז. **ולא** הטריחוהו לבדוק שם במכבדת, שכן לאחר הביטול הבדיקה אינה אלא מדרבנן. רבינו דוד (ת. ד"ה וחס). עוד צידד שם, שאם ידוע שיש שם חמץ צריך להוציאו במכבדת.

קלח. **שלחן** ערוך (או"ח סי' תלג ס"ו).

קלט. **רמ"א** (פס).

קמ. **לבוש** (פס).

קמא. **שכן** הלכה בידינו, ששלשים יום קודם החג שואלים ודורשים בהלכות החג. גמרא (ו:).

קמב. **והוא** הדין לעושה ביתו אוצר תבואה, שדינו כדין המפרש והיוצא בשיירה, שאם מכניס לתוכו את התבואה קודם שלשים יום שלפני הפסח אינו צריך לבודקו, משום שנחשב החמץ למבוער כדין חמץ שנפלה עליו מפולת [ראה לעיל (תוס ו בענין 'נפלה עליו מפולת')]. ואם עשה כן בתוך שלשים יום חייב בבדיקה וביעור [משום שלכתחילה אין זה ביעורו. רש"י (פס ד"ה תוך)]. וגם בזה יש חילוק בין אם בדעתו לפנות את האוצר בפסח או לא, וכמחלוקת אביי ורבא שבסמוך.

קמג. **רש"י** (ו. ד"ה אפילו).

קמד. **שכן** מן התורה אין עוברים אלא על חמץ ידוע, וחמץ שאינו ידוע אינו חייב בביעור אלא מדרבנן, ולא חייבו חכמים קודם שלשים יום. מהרש"ל (נרש"י פס ד"ה דעתו). וראה לעיל (תוס ו בענין 'חמץ שמינו ידוע') בשיטות הראשונים בענין זה. אך המהרש"א (נרש"י פס) פירש בדברי רש"י שדין זה אמור גם בחמץ ידוע, אלא שכל זמן שאין בדעתו לחזור הרי הוא כחמץ שנפלה עליו מפולת שנחשב למבוער.

קמה. **חידושי** הר"ן (פס ד"ה אין).

קמו. **שכן** יש לחשוש שמא יתעצל מעט וישהה רגע אחד לאחר שימצא את החמץ עד שיבערנו, ויעבור עליו. מהרש"ל (פס נרש"י ד"ה דעתו) בשיטת רש"י. והר"ן (פס) פירש על פי דרכו שמדובר בביטלו, שאם דעתו לחזור בתוך הפסח יש לחשוש שמא יבוא לאוכלו.

קמז. **רש"י** (פס) על פי רבינו דוד (פס ד"ה אמר) והר"ן (פס ד"ה פירש"י).

קמח. **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג הי"ט).

קמט. **רש"י** (ד. ד"ה מסירת).

קנ. **תוספות** (פס ד"ה אם).

שבידו לבדוק. ויש שכתב[קנא], שאין השוכר מתחייב אלא בקנין ובמסירת מפתח יחד.

יש מהראשונים[קנב] שכתב, שדין זה הוא רק במקום שנתבטל החמץ, וחיוב הבדיקה אינו אלא מדרבנן, ולא במקום שהחיוב הוא מן התורה. יש שפירש[קנג], שבלא ביטול המשכיר חייב, שכן החמץ שלו ועובר עליו ב׳בל יראה׳. ויש שכתב[קנד], שהמשכיר עובר משום שגוף הבית שלו. ויש שכתב[קנה] שרק השוכר עובר. ויש מהראשונים[קנו] שכתבו, ששניהם אינם עוברים מן התורה. ויש שסובר[קנז] שבלא ביטול עובר השוכר אפילו כשמסר לו את המפתח בי״ד, משום שזה שהחמץ ברשותו עובר עליו ב׳בל יראה׳. ויש שכתב[קנח] ששניהם עוברים.

המשכיר בית לחבירו בי״ד, ואין המשכיר לפנינו בכדי שנוכל לשאלו אם בדק או לא, ספק הוא האם הבית בחזקת בדוק, או שאינו בחזקת בדוק ועל השוכר לבודקו. גמרא (ד.). ונחלקו הראשונים בדין זה, יש שכתבו[קנט] שהספק נשאר בעינו, ויש שכתבו[קס] שלמסקנת הגמרא נפשט שהבית בחזקת בדוק. ואם העידו נשים ועבדים וקטנים על הבית שהוא בדוק, אפילו שהוא מוחזק לנו שאינו בדוק הרי הם נאמנים, לפי שחיוב הבדיקה לאחר הביטול אינו אלא מדרבנן, והאמינום חכמים על חיוב זה. גמרא (ד:).

ד. ביטול חמץ

מקור דין ביטול. מן התורה די בביטול החמץ, ולאחר שביטלוהו אין עוברים עליו ב׳בל יראה׳. יש מהראשונים[קסא] שכתב, שמקור הדבר הוא ממה שנאמר ׳תשביתו׳ ולא ׳תבערו׳, ומכך משמע שכוונת התורה היא להשבתה בלב[קסב]. וכן תרגם אונקלוס ׳תבטלון׳[קסג]. ויש שכתבו[קסד], שביטול אינו קיום מצות ׳תשביתו׳, אלא הוא מועיל מסברא, שכן הביטול הוא כהפקר, ואין עוברים על חמץ של הפקר. ובספרי (רמה פיסקא קלח) שנינו, ׳לא יראה לך׳, בטל בלבך[קסה].

גדר הביטול. יש מהראשונים[קסו] שכתבו, שהביטול הוא הפקר. ואף שהפקר צריך להעשות בפני שלושה, אין זה אלא מדרבנן, אבל מן התורה די בהפקר שבינו לבין עצמו. ויש שכתבו[קסז], שהביטול אינו ככל הפקר, אלא שלעולם אין החמץ בפסח ברשות בעליו, שהרי הוא אסור בהנאה, ואיסורי הנאה אינם נחשבים כממונו. אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, כדברי רבי אלעזר (ו:). ומשום כן די בגילוי דעת בעלמא שאינו רוצה בבעלותו על החמץ, ועל ידי כן שוב אין התורה עושה אותו כאילו הוא ברשותו. ויש שפירשו[קסח], שהביטול מבטל מהחמץ תורת לחם, ומחשיבו כעפר. ויש מהראשונים[קסט] שנראה מדבריו, שגדר הביטול הוא להחליט בלבו שאין לו צורך בחמץ כלל, ועל ידי כך שוב אינו נחשב כמחזיק את החמץ ברשותו.

בחמץ ידוע. לדעת רוב הראשונים, מן התורה מועיל ביטול גם לחמץ ידוע. אך לשיטה אחת[קע] אין הביטול מועיל אלא לחמץ שאינו ידוע, ולא לחמץ ידוע. יש שכתב[קעא] בביאור שיטה זו, שכן הוא דווקא במקום שבידו לבער, אבל אם הוא טרוד ואין לו פנאי לבער די לו בביטול. ויש שכתב[קעב], שאף לשיטה זו מועיל ביטול בחמץ ידוע לענין שלא לעבור עליו ב׳בל יראה׳, אלא שאין יוצאים בו ידי חובת תשביתו כי אם על ידי ביעורו.

אופן הביטול. הביטול הוא באמירת ׳כל חמץ שברשותי יבטל ויהיה כעפר׳[קעג]. ובכמה מקומות מוזכר בגמרא (ו: ח. ועוד מקומות) ׳מבטלו בלבו׳. יש מהראשונים[קעד] שכתבו, שאין צריך להוציאו בשפתיו כלל. ויש אומרים[קעה] שצריך להוציאו בשפתיו, שכן דברים שבלב אינם דברים, ואין כוונת הגמרא אלא לכך שאינו צריך להשמיע לאזניו.

זמן הביטול. אין הביטול מועיל אלא קודם זמן איסורו של החמץ, אבל לאחר שנאסר בהנאה אי אפשר לבטלו, שכן איסורי הנאה אינם ברשותו של אדם ואינו נחשב כבעלים עליהם, ורק הבעלים יכול לבטל את חמצו. ואף בתחילת שעה הששית שלא נאסר החמץ אלא מדרבנן, וכן בחיטים שחימוצן קשה ואינן אסורות אלא מדרבנן, אין מועיל הביטול, שכן גם איסורי הנאה מדרבנן נחשבים כאינם ברשותו. אך אם יש בידו בצק שעומד להחמיץ, יכול לבטלו קודם שהספיק להחמיץ אף בתוך הפסח. גמרא (ו:-ז.).

ביטול לאחר הבדיקה. מן התורה די בבדיקת החמץ וביעורו, אך תיקנו חכמים שהבודק צריך שיבטל, שמא ימצא גלוסקא יפה בתוך הפסח, ויעבור עליה ב׳בל יראה׳. גמרא (ו:). יש מהראשונים[קעו] שפירש, שחששו שמא יחוס עליה וישהה את שריפתה. ויש שפירשו[קעז], שמא תהיה חשובה בעיניו ולא תתבטל מאליה, ואם ישתהה בביעורה יעבור עליה. ויש שכתב[קעח], שאף אם לא ימצא אותה יעבור עליה בשוגג ב׳בל יראה׳.

יש לבטל את החמץ בליל י״ד לאחר הבדיקה, ולא להניחו למחר, שכן לאחר זמן איסורו אי אפשר לבטלו כמבואר לעיל, וקודם זמן האיסור יש לחשוש שמא יפשע וישכח לבטל. גמרא (שם). ונוהגים לבטל פעם אחת בלילה סמוך לבדיקה, ופעם נוספת בסוף שעה חמישית ביום, שהוא זמן השריפה. ואין די בביטול הלילה, משום שרגילים לקנות או לשייר פת ליום י״ד, ופת זו אינה נכללת בביטול הלילה[קעט]. ובביטול היום יאמר ׳כל חמירא דביערתיה ודלא ביערתיה׳ אבל בביטול הלילה יאמר ׳דלא חמיתיה ודלא בערתיה׳[קפ]. יש שפירש[קפא] בטעם הדבר, שלאחר הביטול של הלילה עדיין הוא משייר למאכלו למחר, ואם יבטל גם את מה שיאכל למחר מתגלה הדבר למפרע שאין ביטולו כלום. ויש שכתב[קפב] בטעם הדבר, שאם יבטל אף את החמץ שנמצא בבדיקה, שוב לא יוכל לקיים בו מצות שריפה, שהרי כבר אינו שלו.

אהח 19/06/2018

קנא. **חידושי** הר״ן (שם ד״ה ומ).
קנב. **רש״י** (שם ד״ה תוכח).
קנג. **תוספות** רבינו פרץ (שם ד״ה על).
קנד. **מהרש״ל** (נרש״י שם).
קנה. **מגן אברהם** (סי׳ תלו ס״ק טז) בשיטת רש״י (שם).
קנו. **רבינו** דוד (שם ד״ה המשכיר - הלמסון) ומאירי (שם ד״ה וכל). וראה לעיל בענין ׳חמץ של ישראל ברשות ישראל׳ בביאור שיטתם.
קנז. **ביאור** הגר״א (או״ח סי׳ תמג ס״ג), וראה לעיל (שם).
קנח. **תורת** חיים (שם ד״ה ונראה).
קנט. **רא״ש** (סי׳ ג), ריטב״א (שם ד״ה המוכרו) ועוד ראשונים.
קס. **רבינו** דוד (שם ד״ה מיהא) ומהר״ם חלאווה (שם ד״ה המשכיר) בשיטת הרי״ף.
קסא. **רש״י** (ד: ד״ה בביטול).
קסב. **כעין** מה שנאמר (ויקרא ג יג) ׳ולא תשבית מלח בית אלהיך׳, שמשמעותו ביטול. רמב״ן (ד: ד״ה ומפסחי). וכעין מה שנאמר (שמות לא יח) ׳שבת וינפש׳, שמשמעותו ביטול ממלאכה. ראש יוסף (שם נרש״י ד״ה בביטול).
קסג. **אמנם** המהר״ם חלאווה (ג. ד״ה בודקין) כתב, שאין כוונת אונקלוס לביטול בלב, אלא לביטול מהבית.
קסד. **תוספות** (שם ד״ה מלאורייתא).
קסה. **מ׳לך׳** משמע שדי בכך שרק לגביך הוא כמבוער, והיינו ביטול בלבד שניכר רק למבטל. ראש יוסף (נרש״י שם).
קסו. **תוספות** (שם) ועוד רבים מהראשונים.
קסז. **ר״ן** (על הרי״ף, ג. ד״ה ומהו).
קסח. **רמב״ן** (ד: ד״ה מצה), נימוקי יוסף (ו: ד״ה ולהוי), מהרי״ק (סי׳ קמב).
קסט. **רמב״ם** (חמץ ומצה פ״ג ה״ג) על פי חידושי רבי שמואל (סי׳ ג תוס׳ י).
קע. **רמב״ם** (חמץ ומצה פ״ג ה״ג), על פי הגירסא שהובאה בכסף משנה בדבריו. אך כתב שהיא נוסחא משובשת.
קעא. **כסף** משנה (שם). וראה בחידושי רבי שמואל (סי׳ תוס׳ י) בביאור דבריו.
קעב. **פני** יהושע (ד: ד״ה ונשיטתינו) ומקור חיים (פתיחה לסי׳ תלה).
קעג. **בה״ג** (הלכות פסח), וראה באוצר הגאונים (סי׳ טו). ומנוסח זה הוכיחו הרמב״ן (ד: ד״ה ועוד תני) ועוד ראשונים שלא כשיטת התוספות שביטול הוא מטעם הפקר, שהרי אין בלשון זו משום הפקר.
קעד. **רמב״ם** (נרכות פי״ג הט״ו) ורמב״ן (שם ד״ה ועוד קשה).
קעה. **ר״ן** (על הרי״ף, לה: ד״ה אמר) בשם יש מפרשים.
קעו. **רש״י** (ו: ד״ה ובעמו).
קעז. **תוספות** (שם ד״ה ובעמיה).
קעח. **תוספות** הרא״ש (ו: ד״ה שמא), וכן נקט המגן אברהם (סי׳ תלד סק״ה) בשיטת הטור (שם). אך ראה לעיל במובא מהתוספות (כא. ד״ה ומי), שאין עוברים על חמץ שאינו ידוע. ולשיטת הר״ן (על הרי״ף, ג. ד״ה ומצמע) לאחר שבדק בכל המקומות שעשוי החמץ להמצא בהם שוב אינו עובר, שכן סמכה התורה על החזקות.
קעט. **רא״ש** (פ״ג סי׳ ט) בשם תשובת רש״י.
קפ. **טור** (שם) בשם רבינו פרץ.
קפא. **בית** יוסף (שם).
קפב. **ב״ח** (שם ד״ה ולי).

ב. איסור אכילת חמץ והנאתו

א. איסור אכילה

האיסור ועונשו. האוכל חמץ בפסח עובר בלא תעשה, שנאמר (דברים טז ג) 'לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ'קפג. ואם אכלו במזיד עונשו בכרת, שנאמר (שמות יב טו) 'כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִיא מִיִּשְׂרָאֵל'.

בשתיה. הממחה [-הממיס] את החמץ במים ושותה אותו חייב כרת. ברייתא (לה.). שכן נאמר בחלב (ויקרא ז כה) 'ונכרתה הנפש האוכלת מעמיה', ודרשו, 'נפש' לרבות את השותה, ששתיה כאכילה בכל האיסורים שבתורה. גמרא (חולין קכ.).

שיעור האיסור. חיוב כרת הוא באכילת כזית. אך גם אכילה בפחות משיעור זה אסורה. לדברי רבי יוחנן, חצי שיעור אסור מן התורה, ולדברי ריש לקיש איסורו הוא מדרבנן. גמרא (יומא עג:). ויש מהראשוניםקפד שכתב, שממה שנאמר בחמץ 'לא יֵאָכֵל' למדנו שהוא אסור מן התורה בכל שהוא, ולוקים עליו מלקות מרדות.

זמני האיסור. שלש פעמים נאמר בתורה איסור אכילת חמץ, 'וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ' (שמות יג ג), 'כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ' (שם יג ז), 'לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ' (דברים טז ג). ונחלקו תנאים בדרשות כתובים אלו. לדעת רבי יהודה, אחד מהם בא לאסור חמץ בתוך הפסח, אחד מהם לחמץ בערב פסח לאחר חצות היום, ואחד מהם לחמץ שעבר עליו הפסח. אמנם עונש כרת יש רק על אכילה בפסח, אך קודם זמנו ואחר זמנו אינו אלא באיסור לאו ומלקות. ולדעת רבי שמעון כל כתובים אלו נאמרו על חמץ בתוך הפסח. ברייתא וגמרא (כח.-כט:).

קודם זמנו. כאמור, לדעת רבי יהודה חמץ אסור באכילה מן התורה מתחילת השעה השביעית של יום י"ד. ונחלקו הראשונים בשיטת רבי יוחנן[19/06/2018]. יש שכתבוקפה, שגם לשיטתו הוא אסור באכילה, לפי שבכך הוא מבטל את מצות 'תשביתו' שחלה מאותה שעה, כמובא לעיל (פרק ו משנה ג בענין 'זמנה מן התורה'). ויש שכתבקפו, שהוא מותר באכילה עד הלילה, ועל ידי אכילתו מתקיימת מצות 'תשביתו'.

חמץ שעבר עליו הפסח. כאמור, לדעת רבי יהודה חמץ שעבר עליו הפסח אסור מן התורה, ואף חמץ של נכרי. אך לדעת רבי שמעון אין איסורו אלא משום קנס, ועל כן נאסר דווקא חמץ של ישראל שעוברים עליו ב'בל יראה', ולא חמץ של נכרי. משנה (כח.) על פי הגמרא (כט.). וראה להלן (חומ ג בענין 'ביטול נכרוז') בדין תערובת חמץ שעבר עליו הפסח.

יש מהראשוניםקפז שכתב, שלא קנסו בחמץ שעבר עליו הפסח אלא את הבעלים שעברו עליו ב'בל יראה', אבל לאחרים הוא מותר. ויש שהוכיחקפח מדברי המשנה בבבא קמא (נו:) שגם לאחרים הוא אסור בהנאה. ויש שנסתפקקפט, האם הוא אסור לאחרים רק באכילה או גם בהנאה. וכתבו הראשוניםקי, שלפי זה הקנס אינו בדווקא משום שעבר על איסור 'בל יראה' בפועל, אלא אם הוא ממין חמץ שראוי לעבור עליו ב'בל יראה' אסרוהו חכמים לאחר הפסח.

נחלקו אמוראים בירושלמי (פ"ג ה"ג), בחמץ שהפקירו הבעלים קודם הפסח. לדעת ריש לקיש אינו נאסר לאחר הפסח, ולדעת רבי יוחנן יש לחשוש להערמה, שמא לא הפקירו ויאמר שהפקירו. ויש מהראשוניםקיא שכתב, שיש לאסור את החמץ אפילו לאחר שהפקירו או ביטלו, משום שכל חמץ של ישראל שראוי לעבור עליו ב'בל יראה' נאסר אפילו באופן שלא עברו עליו בפועל מן התורה אלא רק מדרבנן. ויש שכתבקיב, שאם ביטלו נאסר רק באכילה ולא בהנאה.

שלא כדרך אכילתו. האוכל חמץ בפסח שלא כדרך אכילתו אינו עובר מן התורה, כדין כל איסורי אכילה שבתורה שאין עוברים עליהם אלא בדרך אכילה. גמרא (מד:). יש מהראשוניםקיג שכתבו, שמדרבנן אסורה אף אכילה שלא כדרכה. ויש שכתבקיד, שאף מדרבנן היא מותרת.

ב. איסור הנאה

נחלקו תנאים באיסור הנאה מחמץ בפסח. לדעת חכמים הוא אסור מן התורה, ולדעת רבי יוסי הגלילי לא נאסר החמץ בהנאה כי אם באכילה בלבד. ברייתא (כח:). ויש מן הראשוניםקטז שכתבו, שלא התיר רבי יוסי הגלילי את החמץ בהנאה אלא תוך כדי כילוי, כגון להסיקו תחת תבשילו בפעם אחת, אבל אסור להסיק ממנו מעט מעט, שמא יבוא לאוכלו.

מקור האיסור. נחלקו אמוראים במקור איסור הנאה בחמץ לשיטת חכמים. לדעת חזקיה הוא ממה שנאמר בו 'לא יֵאָכֵל' בבנין 'נפעל', שמשמעותו, לא תבוא לך ממנו שום הנאה המביאה לידי אכילה, וסתם הנאת חמץ היא במכירתו לנכרי, והנאה זו מביאה לידי אכילה, שכן אפשר לקנות בדמיה דברי מאכל וכשם שהנאה זו אסורה, כמו כן אסורות כל שאר ההנאותקטז. ולדעת רבי אבהו, ממה שהוצרך הכתוב להתיר נבילה בהנאהקיז, למדנו, שכל מקום שנאמר בו 'לא יאכל' או 'לא תאכלו' כולל עמו איסור הנאהקיח. או שלמדנו זאת ממה שנאמר בטריפה 'לכלב תשליכון אותו', אותו אתה משליך לכלב שלך ונהנה ממנו, ולא את כל שאר איסורי אכילה שבתורה. גמרא (כט:). ולדעת רב פפא מקור איסור הנאה בכל המאכלות האסורות הוא מיתור 'לא יאכל' שנאמר בבשר קדשים שנטמא, שאם אינו ענין לגופו, תנהו ענין לאסור שאר איסורים בהנאה. גמרא (מד.). וראה שם בשיטות נוספות במקור דין זה.

עונשו. אין עונש כרת על הנאת החמץ. יש מהראשוניםקיט שכתבו בטעם הדבר, שלענין כרת לא נאמר 'לא תאכל' או 'לא תאכלו', אלא 'כי כל אוכל חמץ', ולשון זו לדברי הכל אינה כוללת הנאה. ויש שכתבר בטעם הדבר, שלא למדנו מנבילה שלשון אכילה כוללת גם הנאה, אלא גילוי מילתא הוא שמכך שהוצרך הכתוב להתיר נבילה בהנאה מוכח שכל איסורי אכילה כוללים הנאה, ואין זה גילוי אלא על עצם האיסור ולא על עונשו.

יש מהראשוניםקכ שכתב, שאף מאכל שאסור בהנאה מן התורה, מכל מקום אין לוקים מן התורה על הנאתו, אלא מלקים עליה מלקות מרדות בלבד. ויש שפירשרב בטעמו, שכל דבר הראוי באכילה, הנאתו השלימה אינה אלא באכילה. וכל הנאה שאינה אכילה דינה כדין חצי שיעור, שאף למאן דאמר שהוא אסור מן התורה, מכל מקום אין לוקין עליו. ויש שכתברג שלוקים אף על הנאה.

בערב פסח. לדעת רבי יהודה, חמץ אסור בהנאה מן התורה מתחילת השעה השביעית של יום י"ד, כמובא לעיל (חומ ו בענין 'קודש זמנו') לענין אכילה. ונחלקו הראשונים בשיטת רבי שמעון. יש שכתבורד, שמותר

קפג. **כן** מבואר בגמרא (כח:) בשיטת רבי שמעון. ובשיטת רבי יהודה שתובא בסמוך כתב רבינו חננאל (שם), שמקור איסור אכילת חמץ בתוך הפסח הוא מ'כל מחמצת לא תאכלו' (שמות יג כ). אולם הרמב"ם (ספר המצוות ל"ת קנז) כתב שמקורו הוא מ'לא יאכל חמץ' (שם יג ג).

קפד. **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"ז).

קפה. **תוספות** (כח: ד"ה רבי שמעון).

קפו. **בעל** המאור (ז. ד"ה והא).

קפז. **תשובת** הרי"ף [הו"ד ברבינו מנוח (חמץ ומצה פ"ו ה"ד)].

קפח. **רמב"ן** (לה: ד"ה ה"ג).

קפט. **מאירי** (כח. ד"ה המצניה).

קצ. **רבינו** דוד (שם ד"ה ורבי שמעון) וריטב"א (כט. ד"ה רבינו).

קצא. **רבינו** דוד (שם).

קצב. **מאירי** (שם) בשם חכמי לוניל.

קצג. **תוספות** (שבועות כג: ד"ה מהמירא).

קצד. **משנה למלך** (פ"ו ה"ה ד"ה ולמיתי נמוס') בשיטת התוספות בקידושין (נו: ד"ה המקדש).

קצה. **תוספות** (כח: ד"ה רבי שמעון).

קצו. **רש"י** (כח: ד"ה לא יאכל). והמהר"ם חלאווה (שם ד"ה לא) פירש, שכל הנאה מביאה לידי אכילה, משום שבדמים שנחסכים לו מהנאת האיסור הוא יכול לקנות דבר מאכל. והרש"ש (שם ד"ה לא) פירש, שמ'לא יאכל' משמע גם איסור לאכילת כלבים משום שהבעלים נהנה ממנה, והוא הדין לשאר הנאות.

קצז. **שנאמר** (דברים יד כא) 'לא תאכלו כל נבלה, לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי' וגו'.

קצח. **מלבד** באותם איסורים שהתירה אותם התורה בפירוש בהנאה.

קצט. **תוספות** (כח: ד"ה כל).

ר. **חידושי** הר"ן (שם ד"ה כל).

ראי. **רמב"ם** (מאכלות אסורות פ"ח הט"ו).

רב. **מגיד** משנה (שם).

רג. **שלטי** גיבורים (כח: חומ ג) בשם ריא"ז. וכן נקט המשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה והיכא) בשיטת התוספות (כח: ד"ה כל) ובחולין (קכ. ד"ה אלא).

רד. **תוספות** (כח: ד"ה רבי שמעון) ועוד ראשונים.

ליהנות מהחמץ[אסור לאכלו] עד הלילה, באופן שאינו מבטל את מצות 'תשביתו', ובלבד שלא ישהנו להסיקו תחת תבשילו מעט מעט, כדי שלא יבוא לאוכלו. ויש שכתבו[ה], שאף על ידי מכירה לנכרי מתקיימת מצות 'תשביתו'. ויש שכתבו[ו], שהוא אסור בהנאה מן התורה, משום שיש בכך ביטול עשה של 'תשביתו'. שכן עשה זה כולל גם ביטולו[ז], ומשמעות ביטול היא שיוציא את החמץ מלבו לגמרי ושיהיה אצלו כמבוער, ואם הוא רשאי ליהנות ממנו הרי אין החמץ נחשב אצלו כמבוטל. ויש שכתבו[ח], שההנאה בערב פסח אינה אסורה אלא מדרבנן.

שיעורו. יש מהראשונים[ט] שנסתפקו, מהו שיעור הנאה אסורה, האם הוא דווקא בפרוטה או אף בפחות משיעור זה. יש מהאחרונים[י] שכתב, שלשיטה שלוקים על הנאת דבר האסור בהנאה שיעורה למלקות הוא בכזית, כשיעור איסור אכילה. ויש שכתבו[יא], ששיעורו הוא בשוה פרוטה[יב].

שלא כדרך הנאתו. כל הנהנה מחמץ בפסח שלא כדרך הנאתו, אינו עובר מן התורה. גמרא (כד:). ויש מהראשונים[יג] שכתבו, שכן הוא רק לפי הלשון השניה בשיטת רבי יוחנן (שם), אך לפי הלשון הראשונה בשיטתו, פטור 'שלא כדרך' נאמר רק באכילה ולא בהנאה, שכן הנאה לעולם קרויה הנאה, ואף כשאינה כדרכה[יד]. ויש מהאחרונים[טו] שכתב, שדווקא לשיטת רבי אבהו שמקור איסור הנאה הוא מנבילה הנאה שלא כדרכה מותרת, אך לשיטת חזקיה שמקורה הוא מ'לא יאכל', כל הנאה אסורה משום שמביאה לידי אכילה. ויש שפירשו[טז] את המחלוקת שבין שתי הלשונות באופן אחר. שלפי הלשון הראשונה פטור 'שלא כדרך' הוא רק באופן שבהנאה זו עצמה אין זו דרך הנאתה, וכגון אוכל חלב חי וכדומה, שאין דרך אכילה בכך. והלשון השניה סוברת, שאפילו אם ההנאה שנהנה עתה היא בדרך הנאתה, וכגון במניח חלב חי על מכתו, שדרך הנאת הרפואה היא באופן זה, מכל מקום מכיון שהדבר עומד להנאות אחרות, הרי זו שלא כדרך הנאה.

ג. חמץ נוקשה ותערובת חמץ

חמץ נוקשה. שני אופני חמץ נוקשה הם: א. חמץ שאינו ראוי לאכילת אדם[יז]. ב. בצק שהתחיל להחמיץ ועדיין לא נגמר חימוצו, ויצא מכלל מצה ועדיין לא בא לכלל חמץ[יח], והוא הקרוי 'שיאור'. ונחלקו תנאים מהו שיאור. לדעת רבי יהודה משהתחילו להיראות בחמץ סדקים כקרני חגבים, סדק אחד מכאן ואחד מכאן, זהו שיאור. ומשנתערבו הסדקים זה בזה, הרי הוא חמץ גמור. ולדעת רבי מאיר, שיאור הוא בצק שהכסיפו [-הלבינו] פניו ועדיין לא נראו בו סדקים[יט], אך משהתחיל להסדק כקרני חגבים הרי הוא חמץ גמור. משנה (מח:).

תערובת חמץ. מאכל שמעורב בו חמץ[כ] נחלקו תנאים בדינו, האם הוא אסור מן התורה ולוקים על אכילתו, כפי שיבואר להלן. ונחלקו באופן שאין בו כזית בכדי אכילת פרס, כלומר שיעור החמץ שבתערובת מועט, ואי אפשר לאכול כזית ממנו תוך כדי אכילת התערובת בזמן הדרוש לאכילת פרס, או שלא היה בכמות המאכל שאכל כדי שיעור כזית מהחמץ המעורב בו[כא]. אבל אם יש בו כזית בכדי אכילת פרס, לדברי הכל לוקים על אכילת התערובת, אם אכל ממנה שיעור שיש בו כזית חמץ[כב]. גמרא (מד.). יש מן הראשונים[כג] שכתב, שאף אם אכל כזית מן החמץ שבתוך התערובת בכדי אכילת פרס אינו חייב כרת כי אם מלקות בלבד, ויש שכתבו[כד] שחייב כרת.

איסורם באכילה ובהנאה. נחלקו תנאים בחמץ נוקשה ובחמץ תערובת. לדעת המשנה (מג.) הם אסורים מן התורה באכילה והנאה באיסור לאו, ונתרבו ממה שנאמר (שמות יג כ) 'כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ', אך אין בהם עונש כרת. ולדעת חכמים בברייתא, אין עוברים מן התורה אלא על חמץ גמור, ולא על חמץ נוקשה ולא על תערובתו, ואין איסורו אלא מדרבנן[כה]. ולדעת רבי אליעזר בברייתא (מג.), יש איסור לאו רק על תערובת של חמץ גמור[כו], אבל על חמץ נוקשה בעין אין איסור מן התורה[כז]. ויש מן הראשונים[כח] שכתבו, שנחלקו תנאים בחמץ נוקשה בתערובת, לדעת תנא קמא במשנה (מג.) אין עוברים עליו מן התורה, ולדעת רבי אלעזר[כט] עוברים עליו.

ביטול ברוב. שלש שיטות אמוראים הן באופני ביטול החמץ ברוב היתר:

א. לשיטת רב, אם נתערב החמץ במצה שהיא ממינו אפילו אם אין בו אלא משהו, התערובת כולה אסורה מן התורה, בין בתוך הפסח ובין לאחריו. משום שסובר רב כשיטת רבי יהודה בזבחים (עח:), שמין במינו לא בטל לעולם, וכן סובר הוא כרבי יהודה, שחמץ לאחר הפסח אסור מן התורה [כמובא לעיל (חוט 6 בענין 'חמץ שעבר עליו הפסח')]. ואם נתערב במצה שאינה ממינו, אם הוא נותן טעם בתערובת נאסרת כולה[ל]. ואם אינו נותן בה טעם, בזמנו [בתוך הפסח] היא אסורה, שכן משום חומר כרת של חמץ בפסח גזרו חכמים על מין בשאינו מינו משום מין במינו[לא]. אך לאחר זמנו [לאחר הפסח] התערובת מותרת, שכן איסורו אינו חמור כל כך כמו בתוך הפסח ואין בו כרת, ולא גזרו בו חכמים גמור, ולא על חמץ נוקשה ולא על תערובתו, ואין איסורו אלא מדרבנן. ב. לשיטת שמואל, חמץ שנתערב במינו בתוך זמנו אוסר במשהו, וכשיטת רבי יהודה שמין במינו אינו בטל. ואם נתערב שלא במינו ואינו נותן טעם מותר, ואין גוזרים שלא במינו אטו במינו. ולאחר זמנו בין אם נתערב במינו ובין שלא במינו מותר. משום שסובר שמואל כרבי שמעון, שחמץ שעבר עליו הפסח אינו אסור אלא משום קנס חכמים, ולא קנסו חכמים אלא על חמץ בעין, ולא על תערובתו. ג. לשיטת רבי יוחנן, חמץ בזמנו בין כשנתערב במינו ובין בשאינו מינו

רה. **רא"ש** (פ"ג סי' ד).

רו. **חידושי** הר"ן (ו: ד"ה ולי).

רז. **ראה** לעיל בענין 'מקור דין ביטול' במחלוקת הראשונים בענין זה.

רח. **בעל** העיטור (הלכות ניעור ממן דף קכה.) ורמב"ן (מלחמת ה' ז. ד"ה ממר).

רט. **הובאו** דבריהם במאירי (נדרים נב: ד"ה ולכאורה).

ר. **צל"ח** (כג: ד"ה והרי).

ריא. **רבי** עקיבא איגר (שו"ת מהדו"ק סי' קנ).

ריב. **ותמה** הקובץ שיעורים (חוט קמ) על דבריו, הרי לא מצינו שיעור פרוטה אלא באיסורי ממון, וכגון במעילה שיסוד איסורה הוא גזל הקדש.

ריג. **רבינו** דוד (בפירושו להלכות) וחידושי הר"ן (כד: ד"ה מיכל).

ריד. **והלשון** השניה סוברת, שבמקום שכתבה התורה את איסור ההנאה בלשון אכילה ['לא יאכל'] כגון חמץ בפסח ושור הנסקל, דינה כאכילה שאין לוקים עליה אלא כדרכה.

רטו. **פני** יהושע (כד: ד"ה מיהו). אך הראש יוסף (שם ד"ה דהוי) הוכיח מסוגיית הגמרא (כג:) שלא כדבריו.

רטז. **רש"ש** (שם גרסת"י ד"ה שפיר) בשיטת רש"י (שם), וכעין זה במשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה והנלמה) בשיטת הרמב"ם.

ריז. **ודווקא** כשמעולם לא היה ראוי לאכילת אדם, אבל אם היה ראוי ואחר כך נפסל, כל זמן שהוא ראוי לאכילת כלב הוא עדיין עומד באיסורו הראשון. מגן אברהם (סי' תמב סק"ח).

ריח. **רש"י** (חולין כג: ד"ה שימור - הרמשון). אך ברש"י במסכתין (מג. ד"ה שימור) משמע שמשום שלא נגמר חימוצו אינו ראוי לאכילה. וראה בפרי מגדים (פתיחה להלכות פסח מ"ב פ"ב חוט ד) שנקט ששני מיני חמץ נוקשה הם. וכן משמע מדברי הירושלמי (פ"ג מ"ח) שכתב שאין חימוצו ברור.

ריט. **אך** לדעת רבי יהודה הכסיפו פניו אינו תחילת חימוץ, אלא עדיין מצה גמורה היא.

רכ. **ובאופן** שאין החמץ בטל ברוב היתר מן התורה, משום שטעמו ניכר בתערובת. והלכה בידינו, שכל שישנו בתערובת טעמו וממשו של האיסור [ושיעור של כזית בכדי אכילת פרס נחשב לממשות], אין הוא בטל ברוב. על פי הגמרא בעבודה זרה (סז.) והרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו ה"ג).

רכא. **פרס** הוא חצי ככר, ונחלקו תנאים בעירובין (פג:) בשיעורו. לדעת רבי יוחנן בן ברוקה הוא חצי ככר של שמונה כזיתים, כלומר ארבעה כזיתים. ולדעת רבי שמעון הוא חצי ככר של ששה כזיתים, כלומר שלשה כזיתים. נמצא שכל שהחמץ הוא פחות מאחד משמונה או אחד מששה מכלל התערובת, אי אפשר לאכול כזית ממנו בשיעור זמן של אכילת פרס.

רכב. **על** פי רש"י (מד. ד"ה ומיתם). אך לשיטת רבינו חיים [הו"ד ברא"ש (מולין פ"ז סי' נ)], אף אם אכל כזית אחד בלבד מכלל התערובת לוקה. ולשיטת רבינו תם (ע"ז סה. תוס' ד"ה ל"ר יוחנן), אם החמץ נותן טעם בתערובת לוקים על כל כזית ממנה אף כשאין בחמץ כזית בכדי אכילת פרס. ולפי שיטה זו צריך לומר שמחלוקת התנאים האמורה היא באופן שאין החמץ נותן בתערובת טעם גמור, כי אם קיוהא בעלמא. על פי הטור (או"ח סי' תמב).

רכג. **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"ו), וספר המצוות (ל"ת קנח). וראה בנושאי כליו ובמנחת ברוך (סי' נו ענף ג) בביאור שיטתו.

רכד. **רמב"ן** (ספר המלוות שם).

רכה. **לשיטת** הרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו ה"ג) אין איסורו אלא מדרבנן, אך הר"ן (על הרי"ף מג. ד"ה הרי) ועוד ראשונים כתבו איסורו הוא מן התורה, כדין חצי שיעור האסור מן התורה.

רכו. **ואף** שאין בו כזית בכדי אכילת פרס ולא אכל כזית מהחמץ בלבד, שכן ריבתה התורה בחמץ שההיתר מצטרף לאיסור. גמרא (מד.).

רכז. **כן** הוא לדעת רב יהודה בשיטת רבי אליעזר, וכן מוכח מדברי הברייתא, אך לדעת רב נחמן סובר רבי אליעזר שכל שכן שעוברים גם על חמץ נוקשה בעין. גמרא (מג.).

רכח. **בעל** המאור (מג. ד"ה כותח) ור"ן (על הרי"ף שם ד"ה רבי אלעזר).

רכט. **כן** הוא לגירסת התוספות (מג. ד"ה רבי אליעזר), אך בספרים שלפנינו הגירסא היא 'רבי אליעזר'.

רל. **שכן** הלכה בידינו שכל שיש בו נותן טעם אינו בטל. ושיעור נתינת טעם הוא עד שיש באיסור אחד מחמישים ותשעה מההיתר, אך אם יש בהיתר ששים חלקים כנגד האיסור שוב אין מורגש טעמו.

רלא. **וכן** משום שאין בדלים ממנו כל השנה, אבל בשאר איסורי כרת שאסורים כל השנה לא גזרו. רש"י (קט: ד"ה שלש - הרמשון). והרמב"ן (מלחמת ה' ג. ד"ה ומה) הוסיף, שגזרו דווקא בחמץ משום שמצינו שהחמירה בו תורה לעבור עליו ב'בל יראה'.

אינו אוסר אלא כשיש בו בנותן טעם, וכשיטת חכמים הסוברים שמין במינו בטל. ושלא בזמנו, בין כשנתערב במינו ובין בשאינו מינו מותר אפילו כשיש בו בנותן טעם, משום שסובר רבי יוחנן כרבי שמעון שאינו אסור אלא משום קנס, ולא קנסו חכמים בתערובת חמץ. גמרא (כט:).

פסק רבא להלכה, שחמץ בזמנו בין במינו ובין בשאינו מינו אפילו משהו אינו בטל, כשיטת רב. אך לאחר זמנו פסק כרבי יוחנן, שהוא בטל ברוב אפילו כשיש בו בנותן טעם[רלב]. גמרא (נ). ונחלקו הראשונים בטעמו. יש שכתבו[רלג], שבחמץ בזמנו סבר לגמרי כרב, שמין במינו אינו בטל מן התורה, וגזרו בשלא במינו אטו במינו. ויש שכתבו[רלד], שפסק כרב אך לא מטעמו, אלא בכל התורה מין במינו בטל, ודווקא בחמץ גזרו חכמים שלא יתבטל, משום חומר כרת שבו. ויש שכתבו[רלה], שטעמו הוא משום שחמץ יש לו היתר לאחר הפסח[רלו], וכל דבר שיש לו מתירין אינו בטל[רלז]. ויש מהראשונים[רלח] שלא גרס בדברי רבא 'במשהו כרב', אלא פסק לגמרי כרבי יוחנן, שחמץ בזמנו בין במינו ובין בשאינו מינו אינו אוסר אלא בנותן טעם.

לענין הנאה. יש מהראשונים[רלט] שכתב, שמשהו חמץ אוסר את תערובתו גם בהנאה, ויש שכתבו[רמ], שאינו אוסר אלא באכילה, אבל לענין איסור הנאה הוא בטל ברוב.

תערובת יבש ביבש. יש מהראשונים[רמא] שכתב, שחמץ בפסח אסור במשהו, בין בתערובת לח בלח ובין בתערובת יבש ביבש. ויש שכתבו[רמב], שבתערובת של יבש ביבש בטל החמץ אפילו ברוב של חד בתרי, אלא שצריך להשליך לנהר כשיעור האיסור, והשאר מותר. ויש שהתירו[רמג] ביבש ביבש את כל התערובת אפילו בלא להשליך את האיסור.

נתערב קודם זמן איסורו. יש שכתבו[רמד], שאם נתבטל החמץ לפני זמן איסורו ברוב היתר, הרי הוא חוזר וניעור בפסח ונאסר. ויש שכתבו[רמה], שאינו חוזר וניעור אלא נשאר בהיתרו. ויש שכתבו[רמו], שבתערובת של לח בלח אין החמץ חוזר וניעור, אך בתערובת יבש ביבש הוא חוזר וניעור[רמז].

קודם זמנו. יש מהראשונים[רמח] שכתבו, שחמץ קודם זמנו [בערב פסח משש שעות ולמעלה עד ליל פסח] דינו ככל איסורים שבתורה, וכל שאין בו בנותן טעם הוא בטל ברוב. ויש שכתבו[רמט], שדינו כחמץ תוך זמנו שאינו בטל אפילו באלף. ויש שכתבו[רנ], שהדבר תלוי בשני הטעמים שהובאו לעיל בסיבת מה שחמץ בזמנו אינו בטל, שאם הוא משום דבר שיש לו מתירין, יש להחמיר בו אף משש שעות ולמעלה.

אופני הביטול לאחר זמנו. יש מהראשונים[רנא] שכתב, שאם נתערב בפסח או קודם הפסח בשיעור שעוברים עליו ב'בל יראה', וכגון שיש בחמץ שיעור של כזית בכדי אכילת פרס, הרי הוא אסור לאחר הפסח. אבל אם נתערב לאחר הפסח הוא מותר בכל רוב שהואירנב.

יש מהראשונים[רנג] שכתב, שחמץ לאחר פסח בטל ברוב אפילו אם עירבו במזיד. ויש שכתבירנד, שאינו בטל אלא אם כן נתערב בשוגג.

קדירות חמץ. לשיטת רב, קדירות חרס [שאין מועילה להן הגעלה] שנתבשל בהם חמץ ישברו בפסח, שכן אסור מן התורה לבשל בהן לאחר הפסח ממין החמץ משום בליעות החמץ שבהן, וכשיטתו שהובאה לעיל שחמץ שעבר עליו הפסח אסור מן התורה, ומין במינו אינו בטל. ואסרו אף לבשל בהן שלא ממין החמץ, כדי שלא יבואו לבשל ממינו. אך לשיטת שמואל מותר לבשל בהן לאחר הפסח, שכן לשיטתו חמץ שעבר עליו הפסח אינו אסור אלא משום קנס, ולא קנסו חכמים אלא על חמץ בעין. גמרא (נ).

ד. חמץ לאחר חריכתו

חרכו קודם זמנו. אם חרך יפה את החמץ קודם זמן איסורו, הרי הוא מותר בהנאה בתוך זמן איסורו. גמרא (כפ:). ונחלקו הראשונים בטעם ההיתר, יש שכתבורנה שהוא משום שכבר בטל טעמו ומראיתו של החמץ. ויש שכתבורנו, שהוא משום שכבר נפסל מאכילת כלב.

חרכו לאחר זמנו. אם חרך את החמץ לאחר זמן איסורו, הרי הוא אסור בהנאה. גמרא (סט). שכן מאחר שכבר חל איסורו שוב לא פקע עד שישרף לגמרי ויעשה אפרורנז.

אכילתו לאחר חריכתו. נחלקו הראשונים בדין חמץ שחרכו לענין אכילתו. יש שכתבורנח, שאם חרכו קודם זמנו הוא מותר גם באכילהרנט. ויש שכתבורס, שאכילה קלה מהנאה, ואפילו אם נחרך לאחר זמנו אין אכילתו אסורה מצד איסור אכילה, שהרי כל שנפסל מאכילת כלב אין זו אכילה, וכל איסורו הוא רק מצד ההנאה שיש בה. ויש שכתברסא להיפך, שאף אם חרכו בשעה רביעית אינו ניתר אלא בהנאה, אבל באכילה הוא אסור, לפי שבכך שאוכלו הוא מחשיבו לאוכל. וכתב אחד האחרוניםרסב בשיטתו, שאיסור זה אינו אלא מדרבנן.

ה. הסקת חמץ תחת התבשיל והנאה מאפרו

איסור הסקה מדאורייתא או מדרבנן. אסור להסיק את החמץ תחת התבשיל לאחר זמן האיסור. גמרא (כפ:). יש מהראשונים[רסג] שכתב, שהאיסור תלוי במחלוקת תנאים (כו:). לדעת רבי אסור להסיקו תחת התבשיל מן התורה, שכן הנאת ההיסק היא בשעה שהחמץ עדיין בעין. אך לדעת חכמים מותר להסיקו מן התורה, שכן ההנאה היא ממה שכבר נשרף, וכל איסורי הנאה שדינם בשריפה אפרם מותר, לפי שכבר נעשתה מצוותם[רסד], ואף גחלים דינם כאפר, ולא נאסרה

רלב. כן מבואר ברש"י (נ. ד"ה שלמ). אך הטור והשו"ע (או"ח סי' תמז ס"ק) כתבו, שגם לאחר הפסח אינו בטל אלא בששים.

רלג. רש"י (שם ד"ה אמר רבא).

רלד. רבינו תם (תוס' שם ד"ה אמר רבא) בפירושו הראשון.

רלה. רמב"ן (מלחמת ה' שם) ועוד ראשונים. וכן היא פשטות דברי הרמב"ם (מהלכות מקוואות פט"ו ה"ט), אך ראה בזכר יצחק (סי' ז) שפירש את דבריו באופן אחר.

רלו. ואף שחמץ אסור לאחר הפסח משום קנס, מכל מקום הוא נחשב כדבר שיש לו מתירין, שהרי מן התורה הוא מותר לאחר הפסח, ולא אסרוהו חכמים אלא לחומרא, ולא להקל עליו ולעשותו כדבר שאין לו מתירין. רמב"ן (שם). וראה בר"ן (על הרי"ף שם ד"ה ועוד) שתמה בדבריו.

רלז. והוסיף הרמב"ן (שם ד"ה ומפני - הרמתון), שאף שדבר שאין לו מתירין לא בטל רק במינו, אבל בשאינו מינו הוא בטל, מכל מקום משום חומרת חמץ גזר רבא על תערובת בשאינו מינו אטו במינו. והרמב"ם (מהלכות מקוואות פט"ו ה"ג) כתב, שהחמירו בחמץ גם בתערובת בשאינו מינו משום שהתורה אסרה 'כל מחמצת'. וכתב הכסף משנה (חמץ ומצה פ"ו ה"ה) בביאור שיטתו, שרק מין במינו אינו בטל משום שהוא דבר שיש לו מתירין, אך בשלא במינו הוא משום חומר חמץ, וראה עוד בקהלות יעקב (סי' כג) בביאור דברי הרמב"ם.

רלח. רבינו תם (ב. תוס' ד"ה אמר רבא) בפירושו השני.

רלט. ריף (ע"ז עב.).

רמ. ראב"ד (הו"ד בכמגן שם ד"ה והרמב"ד).

רמא. ריף (שם).

רמב. רש"י (שם ד"ה תרמי).

רמג. רא"ש (שם פ"ה סי' ג).

רמד. מגיד משנה (חמץ ומצה פ"ד ה"ג) בשיטת הרמב"ם, וכן הביא בשם הרי"צ גיאת. וכן כתב הרשב"א (סו"ת, מ"מ סי' תפח).

רמה. רא"ש (פ"ב סי' ה) טור (או"ח סי' תמז) ועוד ראשונים.

רמו. רמ"א (שם ס"ד).

רמז. אך ראה לעיל בענין 'תערובת יבש ביבש', שלשיטת רש"י יבש ביבש בטל אף בתוך הפסח.

רמח. תוספות (עבודה זרה סו: ד"ה רבנן) ורא"ש (פ"ב סי' ה).

רמט. רבינו דוד וחידושי הר"ן (כט: ד"ה הלכך).

רנ. מגיד משנה (חמץ ומצה פ"ג ה"ה). אך המקור חיים (סי' תמז סק"ה) כתב, שגם טעם 'אין לו מתירין' אינו נוהג אלא בתוך הפסח, וראה שם בטעמו.

רנא. רבינו דוד וחידושי הר"ן (ב. ד"ה אמר רבא), וראה בחידושי רבי שמואל (תוס קמב) בביאור סברתו.

רנב. כן הוא לשיטת רש"י, וראה לעיל (בענין 'ביטול נרוג') בהערה בדעת הטור והשולחן ערוך שנחלקו עליו.

רנג. רבינו יונה (הו"ד בנמ"ח פ"ב סי' ה).

רנד. רא"ש (שם).

רנה. רש"י (כפ: ד"ה אם). ומשמע מדבריו שכל שנפסל מאכילת אדם מותר אפילו אם עדיין הוא ראוי לאכילת כלב, ולא אסרו חכמים חמץ הראוי לאכילת כלב אלא אם כן יש לו מראה חמץ, שחששו שמא יבואו להחליפו בפת הראויה למאכל אדם. פרי מגדים (משב"ז סי' תמג סק"ח).

רנו. תוספות (כפ: ד"ה תרכו).

רנז. ר"ן (על הרי"ף כפ: ד"ה ולתמרינן).

רנח. רבינו דוד (כפ: ד"ה והתי) וחידושי הר"ן (שם ד"ה תרכו).

רנט. אלא שאם חרכו בשעה חמישית שהוא קודם זמן איסור הנאתו ולאחר זמן איסור אכילתו, אינו ניתר אלא בהנאה. ואינו ניתר באכילה אלא אם כן חרכו קודם השעה החמישית. רבינו דוד (שם) בשם מורו. אך נחלק עליו כמובא לעיל בסמוך.

רס. רבינו דוד (שם).

רסא. רא"ש (פ"ב סי' ח).

רסב. ט"ז (סי' תמג סק"ח).

רסג. חידושי הר"ן (כו: ד"ה מלאכה).

רסד. ראה בסמוך (בענין 'לפי חמץ'), שיש מהראשונים שכתבו, שלשיטת חכמים שהשבתת החמץ היא בכל דבר אפרו אסור.

הסקתו אלא מדרבנן. ויש שכתבו[רסה] בטעם האיסור, שאין להתיר להסיק תחת תבשילו מדין 'כל הנשרפים אפרם מותר', לפי שחיוב שריפת החמץ אינו קשור לאיסור הנאתו, אלא הוא משום איסור 'בל יראה', שהרי חמץ של נכרי אפילו שהוא אסור בהנאה מכל מקום אין בו חיוב שריפה.

אפר חמץ. יש מהראשונים[רסו] שכתבו, שרק לשיטת רבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא בשריפה אפרו מותר, אבל לשיטת חכמים שהשבתתו בכל דבר אפרו אסור. ויש שכתבו[רסז], שאף לשיטת חכמים אפרו מותר, משום שגם לשיטתם יש מצוה בביעורו אלא שביעורו בכל דבר, ובכל אופן שהתבער נעשית מצותו, ולכן אפרו מותר.

ג. חמץ ומצה

א. מינים הבאים לידי חימוץ

חמשת מיני דגן. אין חמץ אלא מחמשת מיני דגן, שהם חיטים, שעורים, כוסמין, שיפון, ושיבולת שועל. אבל שאר מיני זרעים אינם באים לידי חימוץ. ברייתא (מ.).

אורז ודוחן. נחלקו תנאים בדין אורז ודוחן בפסח. לדעת תנא דבי רבי ישמעאל ורבי אליעזר בן יעקב הם מותרים, לפי שאינם באים לידי חימוץ אלא לידי סירחון. יש מהראשונים[רסח] שכתבו שהם מותרים לגמרי. ויש שכתבו[רסט], שאף שאינם באים לידי חימוץ גמור להתחייב כרת על אכילתם, מכל מקום הם באים לידי חמץ נוקשה ואסור לאוכלם. ולדעת רבי יוחנן בן נורי, אף אורז ודוחן מחמיצים, וחייבים על חימוצם כרת. ולא זו בלבד, אלא שהם ממהרים להחמיץ יותר ממיני דגן[ער]. ברייתא וגמרא (לה.).

קטניות. יש מהראשונים[רעא] שכתבו, שאף שאין בקטניות איסור חמץ, מכל מקום מנהג חכמים קדמונים שלא לאוכלם בפסח. שכן מאחר שעושים מהם מעשה קדירה כמו ממיני דגן, יש לחשוש שמא יבואו להחליף ביניהם. ויש שפירשו[רעב] בכך את דברי רבא (מ:) שאסר למלול קדירות בפסח במקום ששכיחים עבדים שמזלזלים באיסורים, שכוונתו למלילת הקדירה בקמח של עדשים שהם מין קטניות. ויש שכתבו[רעג], שהוא משום שמיני חיטים מתערבים בהם. ויש מן הראשונים[רעד] שכתבו, שאף תנא דבי רבי ישמעאל ורבי אליעזר בן יעקב [ראה לעיל בענין 'אורז ודוחן'] לא התירו אלא באורז ודוחן, אבל בשאר מינים כל שנתפח בבישולו אסור לבשלו בפסח, משום שיש בו קצת חימוץ. ויש מהראשונים[רעה] שחלקו על כל עיקרו של מנהג זה, וכתבו שאין שום איסור בדבר, וחומרא יתירה היא.

ב. לתיתה

בשעורים. אסור לכתחילה ללתות [-לשרות במים] בפסח[רעו] את השעורים במים כדי להסיר את קליפתה, לפי שהיא עלולה לבוא בכך לידי חימוץ. ואם לתת, אם נתבקעו הרי הן אסורות, לפי שלאחר הביקוע הן ממהרות להחמיץ[רעז], ואם לאו הן מותרות. ולדעת רבי יוסי, כשרואה שהן מתנפחות שורה אותן בחומץ, ועל ידי כך נמנע חימוצן. יש מהראשונים[רעח] שכתב, שאם עשה כן הן מותרות אפילו אם לבסוף נתבקעו. ויש שכתבו[רעט], שלא התיר רבי יוסי אלא כשלבסוף לא נתבקעו[רפ]. ברייתא (מ.). ונחלקו אמוראים בשיטת תנא קמא, לדעת מר עוקבא אפילו שלא נתבקעו ממש הן נאסרות, אלא כל שהתנפחו במידה כזאת שאילו היה מניח על פי חבית של יין היו מתבקעות הרי הן חמץ. ולדעת שמואל אינן נאסרות עד שיתבקעו ממש. גמרא (שם).

בחיטים. שלש שיטות אמוראים הן בלתיתת חיטים. א. לדעת רבה מעיקר הדין מותר ללתות חיטים, לפי שהן קשות, וכשהן שלימות אינן ממהרות להחמיץ כמו שעורים. אבל בעל נפש [-חסיד] לא ילתות אף חיטים. ב. לדעת רב נחמן, מותר ללתות חיטים, ואף לבעל נפש אין להחמיר בזה. ג. לדעת רבא, לא זו בלבד שמותר ללתותן, אלא מצוה ללתותן[רפא]. שכן נאמר (שמות יב יז) 'וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמַּצּוֹת', ומכאן דרשו, שבכל שימור מחימוץ שמשמרים אותן צריך לכוין לשם מצת מצוה של פסח, וצריך לשמר אותן מתחילת עשייתן, ובלא לתיתה אי אפשר לקיים בהן דין זה לפני הלישה, שהרי כל זמן שלא באו במים אינן עלולות להחמיץ. גמרא (מ.). יש מהראשונים שכתבו[רפב], שמודה רבא שאף בלא לתיתה מתקיים דין שימור, אלא מכיון שנאמר 'ושמרתם' מותר להביא את החיטים לידי מצב שבו יצטרכו שימור, ואדרבה, ככל שמביאן יותר לידי כך הרי הוא מקיים בהן יותר מצות 'ושמרתם'. ויש שכתבו[רפג], שהטעם שמצוה ללתות אינו משום שצריך להביא את החיטים לידי שימור, אלא משום שמכך שציותה התורה בשימור גם על החטים מוכח שצריך ללתות משום הידור מצוה, כדי שתהיה הפת נקיה. ויש שכתבו[רפד], שחזר בו רבא מדבריו, ואף לשיטתו אין מצוה בלתיתה.

שריית מורסן במים. אסור לשרות בפסח את המורסן [-קליפת התבואה] במים כדי להאכילו לתרנגולים, מפני שהוא כגוף התבואה ומחמיץ על ידי שרייתו. וכן אסור לשרותו במים כדי לשפשף אותו על הבשר בבית המרחץ. אבל מותר לשפשף אותו על הבשר כשהוא יבש. משנה (עט:). יש מהראשונים[רפה] שכתב, שאפילו שהמים טופחים על הבשר אין חוששים להם. יש שפירשו[רפו] בדבריו, שרק לזיעה אין חוששים, אבל למים שעל הבשר חוששים. ויש שפירשו[רפז], שאפילו למים ממש אין חוששים, מפני שהם מועטים. ויש שכתבו[רפח], שהוא משום שכל זמן שעוסקים בבצק אינו בא לידי חימוץ.

ג. בציקות וקמחים שאינם באים לידי חימוץ

אפוי. בצק לאחר שנאפה אינו בא לידי חימוץ, ומותר לשרותו או לבשלו במים. ברייתא (עט:).

אהרן/2018/מא/19

קמחא דאבישנא. לא ימחה אדם קמח שנתייבש ונקלה בתנור לתוך תבשיל קדירה כדי לעבותו. ואפילו שהאפוי אינו בא לידי חימוץ, מכל מקום יש לחשוש שמא לא נאפה דיו, ויבוא לידי חימוץ[רפט]. גמרא

אוצר החכמה

רסה. **קהלות** יעקב (פי' יג) בשיטת הרמב"ם.
רסו. **תוספות** (כפ: ד"ה נהדי) ועוד ראשונים.
רסז. **מקור חיים** (פי' תמה סק"ם) ואבני מילואים (סוס"ת פי' יט) בשיטת הרמב"ם.
רסח. **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ה ה"ח) ועוד ראשונים.
רסט. **השגות** הראב"ד (שם ה"ג) לפי גירסת דפוס וינציאה, וריטב"א (לה. ד"ה הני) בשם יש מפרשים.
ער. **ואף** בחליטה [בנתינה למים רותחים] הוא מחמיץ, שלא כשאר מיני דגן שאינם באים לידי חימוץ בחליטה, כמבואר להלן (סוס ג נעמין 'חלוט'). שפת אמת (לה. ד"ה ריב"ן).
רעא. **מרדכי** (רמז תקפח) ועוד ראשונים.
ערב. **פרי חדש** (פי' תנג סק"ם) וביאור הגר"א (שם), על פי התוספות (מ: ד"ה רבא). אך בשו"ת צמח צדק (המדפ סו"ס פי' נו) כתב בשם אחרונים, שלדעת התוספות עדשים באים קצת לידי חימוץ.
רעג. **ריטב"א** (לה: ד"ה להני).
עדר. **מהר"ם** חלאווה (לה. ד"ה הני) בשם חכמי הצרפתים.
ערה. **מרדכי** (שם) בשם ה"ר יחיאל, אור זרוע (ח"ב פי' רנו) בשם הר"ש מפלייש, מגדל עוז (חמץ ומצה פ"ה ה"ם) בשם הרשב"א, טור (פי' תנג), ועוד ראשונים.
רעו. **שמא** יתבקעו השעורים ויחמיצו ויעבור על איסור 'בל יראה'. אבל קודם הפסח מותר ללתות לכתחילה לצורך הפסח, ואם לא נתבקעו מותרות בפסח. שפת אמת (מ. ד"ה מין).
רעז. **רש"י** (מ. ד"ה נתבקעו). אך הפני יהושע (שם ד"ה מ"ר) כתב, שהביקוע הוא סימן לחימוץ, ולא סיבה לו [וכן מוכח מדברי הר"ן שיובאו בהערה בסמוך]. והניח את דברי רש"י בצריך עיון.
רעח. **רבינו** דוד (שם ד"ה ר' יוסי).
רעט. **חידושי** הר"ן (שם ד"ה ר' יוסי).
רפ. **ותנא** קמא סובר שהשריה בחומץ מגרעת, ואפילו אם לא נתבקעו הן אסורות, שכן יתכן שהחמיצו, ומה שלא נתבקעו הוא מחמת החומץ, שכן החומץ מונע רק את הביקוע ולא את החימוץ. חידושי הר"ן (שם).
רפא. **כן** היא מסקנת רבא, אך בתחילה אמר שמעיקר הדין אסור ללתות חיטים, ואדרבה, הן ממהרות להחמיץ יותר משעורים, לפי שיש בהן סדק והמים נכנסים לתוכו ומחמיצים אותן. גמרא (מ.).
רפב. **רמב"ן** (שם ד"ה ופפ"ה).
רפג. **תוספות** הרא"ש (שם ד"ה הדר).
רפד. **צל"ח** (שם נרס"י ד"ה ופפילו) בשיטת רש"י (שם), אך מדברי התוספות (שם ד"ה כי) מוכח שלא חזר בו רבא מעיקר דינו.
רפה. **רש"י** (עט: ד"ה מבנ).
רפו. **רא"ש** (פ"ב סי' כח).
רפז. **מהר"ם** חלאווה (עט: ד"ה מבנ).
רפח. **שפת אמת** (שם ד"ה מבנ).
רפט. **ואף** אינו כחלוט, לפי שמערבים אותו עם מים בקערה לפני שנותנים אותו בתבשיל, ואין דרך לתת את הקמח לתבשיל רותח. רש"י (שם ד"ה דילמא).

(סס). ויש שכתבוריצ, שכן הוא דווקא בקמח שנעשה מחיטים שנקלו בתנור, אבל אם הקמח עצמו נקלה בתנור נחלקו אמוראים (מ:) בדינו. לדעת רב פפי מותר למחותו בקדירה, ולדעת הלשון הראשונה בדברי רבא אסור לעשות כן במקום ששכיחים עבדים שמזלזלים באיסורים, שאם נתיר להם למחות בקמח קלוי יבואו לעשות כן בקמח סתם. ויש מהראשוניםריצא שכתב, שגם קמח העשוי ממצה אפויה אסור למחות בקדירה במקום ששכיחים עבדים.

חלוט. קמח או בצק שניתן לתוך מים רותחים אינו בא לידי חימוץ.

ברייתא (סס). וכשחולטים חטים שלימות יש לחולטן אחת אחת ולא שתים יחד, שמא תיכנס חיטה אחת בתוך הסדק של חבירתה, ולא תגיע רתיחת המים לכל ארבע רוחותיה, ותבוא לידי חימוץ. גמרא (מ.). וכן הוא מעיקר הדין, אך בזמנינו יש להחמיר ולאסור בכל אופן את החליטה, לפי שאין אנו בקיאים בה, ולא התירו אלא ליולדת וחולה על פי בקיאיםריצב.

מלילה. אין מוללים את הקדירה [-אין נותנים קמח בתוך הקדירה] בפסח כדי לעבותה. אך מותר לתת לתוכה קמח ומיד לאחריו חומץ, שכן החומץ מבשל את הקמח ואינו מניחו להחמיץ. אבל לא יתן קודם את החומץ, לפי שלאחר שנתערב החומץ בתבשיל שוב אינו מבשל את הקמח. ולדעת רבי יהודה מותר גם לתת את החומץ ולאחריו את הקמח, שכן גם לאחר שנתערב החומץ בתבשיל הוא מבשל את הקמח ומונע את חימוצו. ולדעת עולא, אסור למלול בכל אופן משום הרחקה מן העבירה, כמו שאומרים לנזיר 'סחור סחור לכרמא לא תקרב'. ברייתא וגמרא (מ:). יש מהראשוניםריצג שכתב, שהדברים אמורים בקדירה שעדיין לא הרתיחה, ועד שתרתיח יבוא הקמח לידי חימוץריצד. ונתינת חומץ על הקמח מותרת גם בקדירה שעדיין אינה רותחת, שכן החומץ ממהר את בישול הקמח, ואינו מספיק להחמיץ עד לרתיחה. אבל בתבשיל צונן לגמרי אין החומץ מונע את חימוץ הקמח. ויש שפירשריצה, שמדובר בקדירה רותחת, ולפי השיטה הראשונה בברייתא מותר לתת בה את הקמח רק כשהיא על גבי האש, ולפי השיטה השניה מותר ליתנו גם כשאינה על גבי האש, לפי שכלי ראשון מבשל כל זמן שהוא רותח. ויש שפירשריצו, שכוונת הברייתא היא לקדירה שיש בה סדק, ורוצה לסותמו בקמח. שלפי השיטה הראשונה קודם יתן את הקמח ואחר כך יתן על גביו חומץ, ובכך לא יבוא לידי חימוץ אף לאחר שיתן מים בתוך הקדירה. ולפי השיטה השניה יכול אף לתת קודם את החומץ ואחר כך את הקמח.

דלף. קמח שדולפים לתוכו טיפות מים מן הגג, אפילו כל היום כולו אינו בא לידי לידי חימוץ, משום שטירדת הטפטוף מונעת את חימוצו. ברייתא (סס). ודווקא אם נופלות לתוכו הטיפות בזו אחר זו, אבל אם יש הפסק בין טיפה לטיפה, בינתיים הוא מספיק להחמיץ. גמרא (סס). יש מן הראשוניםריצז שכתב, שלא נאמר היתר זה אלא לענין שהיה, שכל זמן שנופל עליו הדלף אין עוברים עליו ב'בל יראה'. וכן לענין שהקמח שסביבותיו מותר באכילה. אבל לאפות את הקמח שהמים נוגעים בו עצמו ולאוכלו אסור, שכן אף שהטפטוף עיכב את חימוצו, מכל מקום כשניטל משם מיד הוא מחמיץ. ויש שכתבריחצ, שאם אופים אותו מיד לאחר שנפסק הדלף מותר לאוכלו.

ד. לישה במי פירות

לענין כרת. עיסה שנילושה במי פירות, אין חייבים על חימוצה כרת, משום שמי פירות אינם מחמיצים. גמרא (לה:). יש מן הראשוניריצט שכתב, שמדובר בעיסה שנילושה במי פירות בלבד ללא מים. ונחלקו האחרונים בשיטתו. יש שכתבש, שהוא הדין למי פירות בצירוף מים, שבשניהם יחד אין כרתשא. ויש שכתבשב בשיטתו, שדווקא במי פירות בלבד אין כרת, אבל בצירוף עם מים הרי זה חמץ גמור שחייבים עליו כרתשג. ויש מהראשוניםשד שכתבו, שמדובר בעיסה שנילושה במי פירות בצירוף עם מים.

לענין איסור. אף שמי פירות אינם מחמיצים את העיסה חימוץ גמור שיש עליו כרת, מכל מקום יש איסור באכילתהשה, משום שהם מחמיצים קצת, ודינה כחמץ נוקשהשו. ויש שכתבשז, שאיסורו הוא מדרבנן, שלא יבואו להחליף עיסה שנילושה במים לעיסה זו.

בעיסה שנשמרה מחימוץ. נחלקו תנאים בעיסה שנילושה במי פירות ונזהר בה שלא תחמיץ. לדעת חכמים אף שאסור ללוש בהם בפסח לכתחילה, משום שהם ממהרים את החימוץ, אך בדיעבד אם לש בהם ולא ניכרו בעיסה סימני חימוץ היא מותרת. ולדעת רבן גמליאל, אף בדיעבד היא אסורה ויש לשורפה. ולדעת רבי עקיבא אף לכתחילה מותר ללוש בהם, לפי שאינם ממהרים להחמיץ יותר ממים. ברייתא (לו.).

קיטוף במי פירות. נחלקו התנאים בשיטת חכמים ורבן גמליאל. לשיטה אחת רק לישה במי פירות אסורה, ולא קיטוף [טיחת פני העיסה לאחר עריכתה]. ולשיטה השניה, גם קיטוף העיסה במי פירות אסור, לפי שהוא ממהר את החימוץ כמו לישה. ברייתא (סס). ויש מהראשוניםשח שכתב, שהאיסור אינו משום חשש חימוץ, אלא משום שהיא מצה עשירהשט.

ה. זהירות מחימוץ

לישה בפושרים ובחמה. אין לשים את המצות לפסח במים פושרים [-קצת חמים], משום שהם ממהרים להחמיץ. ברייתא (לו.). וכן אין ללוש כנגד החמה, מפני שחום השמש מחמם את העיסה ומחמיצה. גמרא (מג.). ויש מהראשוניםשי שכתב, אפילו ביום המעונן שאין החמה נראית בו אסור ללוש תחת כיפת השמים. וכן אין ללוש במים שהתחממו מהשמש, מפני שהם מחמיצים. וכן אין ללוש במים הגרופים. גמרא (סס). יש מהראשוניםשיא שפירש, שהם שיירי המים שמתמצים משולי דוד גדול של נחושת שתלוי על גבי האש כל שעה, משום שאפילו שאינו מונח על האש, המים שבשוליו חמים או פושרים. ויש שפירששיב, שהם מים הנשפכים והנשברים בסלעים או בגלגל הריחים, שמתחממים מחמת תנועתם. ויש שפירששיג, שהם מים שנשאבו מבעוד יוםשיד.

שני כלים. הלש את המצות צריך שיהיו לו שני כלים של מים, האחד לטבול בו את ידיו כדי לקטף [-להחליק] את פני המצה, והשני כדי לצנן בו את ידיו, שכן המים שמקטף בהם מתחממים מחום הידים והעיסה. גמרא (מג.). ויש מהראשוניםשטו שכתב, שיתכן שאינה חייבת כלל לצנן את ידיה, אלא שאם היא מקטפת לא תקטף באותם מים שבהם ציננה את ידיה, לפי שהם מתחממים ועלולים להחמיץ את העיסה.

רצ. **חק יעקב** (סי' תפג סק"ד) בשיטת רש"י (מ: ד"ה נחמיקו). וכן מבואר ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ה ה"ג וה"ה), שאסר בחיטים קלויות והתיר בקמח קלוי.

רצא. **ריפ"ף** (מ:).

רצב. **ראש** (פ"ג סי' כ) בשם הגאונים. ולשיטת רבנו דוד בביאור דברי הברייתא (מ:) [ראה להלן בענין 'מלילה'], גזירה זו היא מדינא דגמרא.

רצג. **תוספות** רי"ד (מ: ד"ה מין).

רצד. **אבל** לקדירה רותחת מותר לתת קמח, שכן זו היא חליטה שמותרת, כמבואר לעיל.

רצה. **רבינו** דוד (סס ד"ה והרולה).

רצו. **ר"י** מלוניל (סס ד"ה מין).

רצז. **ראה** [הו"ד בריטב"א (ד"ה קמחו)].

רחצ. **ראש** (פ"ג סי' כח).

רצט. **רש"י** (לה. ד"ה ניין).

ש. **פני יהושע** (לה. ד"ה ממר).

שא. **ומה** שכתב רש"י 'דלא נתן בה מים' הוא לרבותא, שגם ללא מים רק כרת אין בה, אבל איסור יש בה. פני יהושע (סס).

שב. **שפת אמת** (סס ד"ה עיקה).

שג. **וכן** היא שיטת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ה ה"ג).

שד. **תוספות** (לה: ד"ה ומי) ועוד ראשונים.

שה. **רש"י** (לו. ד"ה מין), תוספות (לה: ד"ה ומי). ולדעת רש"י שהובאה לעיל, אף כשנילושה במי פירות בלבד אסורה מדין חמץ נוקשה. ולדעת התוספות, דווקא בצירוף מים היא אסורה, אבל במי פירות בלבד אינה מחמיצה כלל ומותרת אף אם לא נשמרה מחימוץ.

שו. **שנחלקו** בו תנאים אם איסורו מן התורה או מדרבנן, כמובא לעיל (פרק ג משנה ג בענין 'מיקורו בחמיצה והמצה').

שז. **רבינו** דוד (ד"ה מבן).

שח. **ר"י** מלוניל (לו. ד"ה ומכמיס).

שט. **ולשיטה** זו מצה עשירה אסורה באכילה כל ימות הפסח. וראה להלן (פ"ד משנה ו בענין 'מצה עשירה').

שי. **ריפ"ף** (מג.).

שיא. **רש"י** (סס ד"ה הגרופים).

שיב. **ראב"ד** [הו"ד ברבינו דוד (ד"ה דרש)].

שיג. **ריפ"ף** (סס).

שיד. **ראה** להלן בענין 'מים שלנו'.

שטו. **ר"ן** (על הריפ"ף מג. ד"ה ולריכה).

בדיעבד. נחלקו האמוראים במי שעבר על הדינים האמורים, ולש בחמה או בחמין, וניכר על העיסה שלא החמיצה, לדעת מר זוטרא המצות מותרות בדיעבד, ולדעת רב אשי הן אסורות. גמרא (שם). יש מהראשונים[שטז] שכתב שגם אם עבר בשוגג, המצות אסורות. ויש שכתב[שיז] שדווקא אם עבר במזיד המצות אסורות. יש מהראשונים[שיח] שכתב, שלדעת רב אשי הן אסורות לגמרי באכילה משום קנס. ויש שכתב[שיט], שכל ימות הפסח הן מותרות, אלא שאין יוצאים בהן ידי חובת מצה[שכ].

מים שלנו. אין לשים את המצות לפסח אלא במים שלנו בלילה לאחר שנשאבו. גמרא (מג.). יש מהראשונים שפירש[שכא], שהוא משום שבימי ניסן המעיינות חמים[שכב], ומים חמים עלולים להחמיץ את העיסה, ועל כן צריך לצננם מחוץ למעין במשך לילה. וכתבו הראשונים[שכג], שלפי שיטתו אפשר לשאוב את המים גם ביום וללוש בהם בלילה, ובלבד שיעברו י״ב שעות מזמן השאיבה עד ללישה. ויש שפירש[שכד], שביום המעיינות צוננים ובלילה הם רותחים, ועל כן צריך לשואבם בין השמשות כדי שלא יהיו במעין בלילה. ולפי זה אם נשאבו באותה שעה אפשר ללוש בהם מיד, ואין צריך להמתין עד הבוקר. ויש שכתב[שכה], שלפי שיטה זו יש שלשה חילוקים והם: א. אם נשאבו בין השמשות אפשר ללוש בהם מיד. ב. אם נשאבו מבעוד יום צריך להמתין עמהם עד לבוקר, לפי שאויר העולם הוא חם ביום, והמים מתחממים בשעת שאיבתם מחמת תנועתם, ועל כן הם צריכים לילה שלם מחוץ למעין בכדי לצננם באויר העולם שהוא צונן בלילה. ג. אם נשאבו בלילה צריך להמתין עמהם עד שיעבור היום והלילה שלאחריו, משום שבתחילת הלילה היו מחוברים למעיינות הרותחים, והם צריכים לשהות לילה שלם באויר העולם בכדי שיצטננו.

יש שכתב[שכו], שאם עבר ולש את המצות במים שלא לנו, לדעת רב אשי המצות אסורות. ויש שכתב[שכז], שבדיעבד הן מותרות.

אוצר החכמה

שיעור השהיה המביאה לידי חימוץ. עיסה שאי אפשר להכיר בה על פי סימנים[שכח] אם החמיצה או לא, כל זמן שלא עבר משך זמן של הילוך מיל מנתינת המים יש לתלות שלא החמיצה, אך לאחר מכן יש לחשוש שהחמיצה. משנה וגמרא (מו.). אולם כל זמן שעוסקים בה בודאי אינה מחמיצה. ברייתא (מח:). לדעת רבן גמליאל, יכולות שלש נשים ללוש בזמן אחד את בצקן, ולאפות אותו בזו אחר זו, ואין לחשוש שמא יחמיץ הבצק של האחרונה עד שיסיימו השתים הראשונות את האפיה. ולדעת חכמים, השניה תתחיל ללוש בזמן שהראשונה מקטפת, והשלישית תתחיל ללוש בזמן שהראשונה אופה והשניה מקטפת, ונמצא שכל הזמן הן עסוקות בעיסה, ובאופן זה אינה באה לידי חימוץ. ולדעת רבי עקיבא אין כלל קבוע בדבר זה, שכן לא כל הנשים שוות בזריזותן, ולא כל העצים שוים ביבשותם, ולא כל התנורים שוים בחומם. אלא כשהיא רואה שהבצק עומד לתפוח תלטוש אותו במים צוננים כדי לעכב את חימוצו. משנה (שם).

לא תגביה האשה את ידה מן התנור עד שתסיים את כל האפיה. גמרא (מג.). יש שפירש[שכט], שלא תניח את הבצק אלא תהא עסוקה בו כל הזמן, משום שאם הוא שוהה בלא התעסקות הוא ממהר להחמיץ. ויש שפירש[של], שאסרו עליה חכמים לעסוק בדברים אחרים תוך כדי עשיית המצה, כדי שלא תמשך אחריהם, ולא תדקדק בשיעור הזמן של חימוץ העיסה, שהוא כדי מהלך מיל. ויש שפירש[שלא], שלא תפסיק מלהסיק את התנור עד גמר האפיה, כדי שלא יצטנן חומו.

פת עבה. מבואר מדברי הגמרא (מז.) שאסור לאפות פת עבה בפסח. יש מהראשונים שכתבו[שלב], שמאחר שלא נתפרש שיעורה יש לעשותה כמה שיותר דקה. ויש שכתב[שלג], שאסור לעשותה בעובי טפח, אבל בפחות מכך מותר[שלד].

סריקין. אסור לעשות לכתחילה סריקין מצויירים [-מצות העשויות בצורה מיוחדת] בפסח, שכיון ששוהים על לישתם זמן מרובה הם עלולים לבוא לידי חימוץ. אך בדיעבד אם לא החמיצו הם מותרים. ואף אסור לעשותן בדפוס בדחיפה אחת, שמא יבואו לעשותם שלא בדפוס. ולדעת רבי צדוק, יש חילוק בין סריקין של נחתומים לבין סריקין של כל אדם. ברייתא (מז.). ונחלקו אמוראים בביאור דבריו. יש אומרים שלכל אדם מותר לעשות סריקין, משום שאינו שוהה בעשייתם, אבל לנחתומים שמוכרים לאחרים ומקפידים על נויים אסור לעשותם. ויש אומרים להיפך, שדווקא לכל אדם אסור לעשות סריקין, אבל לנחתומים שמצוי בידם דפוס מוכן לכך מותר לעשותם. גמרא (שם). ולדעת רבי יוסי, לא אסרו לעשות אלא סריקין כמין גלוסקאות עבות, אבל כמין רקיקים דקים מותר לעשות, שכן אינם ממהרים להחמיץ. ברייתא (שם).

ד. דיני ערב פסח

אה׳ח 19/06/2018

א. מלאכה בערב פסח

מלאכה בערב פסח לאחר חצות היום. אסור לעשות מלאכה בערב פסח לאחר חצות היום, משום שהוא זמן הקרבת הפסח, כשם שיחיד אסור במלאכה ביום הבאת קרבנו. ירושלמי (פ״ד ה״ו). יש מן הראשונים[שלה] שכתבו, שמשמע שהאיסור הוא מן התורה, ויש שכתב[שלו] שאינו אלא מדרבנן. יש מן הראשונים[שלז] שכתבו, שאף בזמן הזה שאין הפסח קרב אסור, שמכיון שנאסר בזמן הקרבת הפסח נאסר לעולם. אך יש הסוברים[שלח] שאין האיסור נוהג בזמן הזה.

מלאכה בערב פסח קודם חצות היום. במקום שנהגו לעשות מלאכה בערב פסח קודם חצות מותר לעשותה, ובמקום שנהגו שלא לעשות[שלט], אסור לעשותה. וההולך ממקום שנהגו לעשות מלאכה למקום שלא נהגו, או להיפך, נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם, ואסור במלאכה. משנה (נ.). וכן היא שיטת רבי מאיר, אבל לשיטת רבי יהודה הדבר אסור מעיקר הדין, ואינו תלוי במנהג. ולשיטתו נחלקו בית שמאי ובית הלל בדין זה[שמ], בית שמאי אוסרים אף את ליל י״ד במלאכה, ובית הלל מתירים עד הנץ החמה. משנה ובריייתא (נה.).

גמר מלאכה. רבי מאיר אומר, אם התחיל במלאכה קודם ארבעה עשר מותר לגומרה בארבעה עשר. משנה (שם). ולא התיר לגמור אלא במלאכות שהן לצורך המועד. גמרא (שם ע״ג). ונחלקו הראשונים בביאור דברי רבי

שטז. **רא״ש** (פ״ג סי׳ לח) בשיטת רש״י.
שיז. **ראבי״ה** [הו״ד ברא״ש (שם)].
שיח. **רש״י** (מג. ד״ה היכא).
שיט. **בעל** העיטור [הו״ד ברא״ש (פ״ג סי׳ לח)].
שכ. **שכן** לענין איסור חמץ יש לסמוך על כך שאין נראים בה סימני חימוץ, אבל אין יוצאים בה, משום שלא נתקיים בה דין 'ושמרתם את המצות'. שפת אמת (מג. ד״ה ממר).
שכא. **רש״י** (מג. ד״ה שלנו).
שכב. **שכן** עדיין ימות הגשמים הם, ובימות הגשמים חמה מהלכת בשיפולי הרקיע, לפיכך כל העולם צונן ומעיינות חמים, כמובא בברייתא (נד:).
שכג. **רא״ש** (פ״ג סי׳ ו) בשם ראבי״ה.
שכד. **רא״ש** (שם) בשם ר״א ממיץ.
שכה. **בית יוסף** (או״ח סי׳ תנה).
שכו. **רא״ש** (שם) בשיטת הרי״ף.
שכז. **רא״ש** (שם) בשיטת רש״י.
שכח. **ראה** לעיל (פרק ג אות ג ענין 'ממן נוקמה') במחלוקת התנאים בסימנים אלו.

שכט. **רש״י** (ד״ה ומלן).
של. **רבינו** דוד (מג. ד״ה ומלן), ר״ן (על הרי״ף שם ד״ה ומלן).
שלא. **ריטב״א** (שם ד״ה ומלן תגביה) בשם הרא״ה.
שלב. **רשב״א** (בילה כג: ד״ה ממס), ריטב״א (ט. ד״ה תנו) בשם הרא״ה, וכן דייק השפת אמת (שם ד״ה ממי) מדברי רש״י (שם ד״ה פת).
שלג. **מאירי** (שם ד״ה מיז).
שלד. **ראה** בשלחן ערוך ונושאי כליו (או״ח סי׳ תם ס״ה) בענין זה.
שלה. **תוספות** (נ. ד״ה מקוס).
שלו. **ריטב״א** (שם ד״ה מקוס).
שלז. **תוספות** (שם) ורמב״ן (מלחמת ה׳ שם ד״ה ממר).
שלח. **בעל** המאור (שם ד״ה מקוס).
שלט. **כדי** שלא יהיה טרוד במלאכה, וישכח לבער את חמצו ולשחוט את הפסח ולתקן מצה לצורך הלילה. רש״י (שם ד״ה שלמ).
שמ. **אך** לשיטת רבי מאיר שהכל תלוי במנהג, לא נחלקו בית שמאי ובית הלל בדבר זה. תוספות (נה. ד״ה ממר).

מאיר, יש שפירש שהם אמורים במקום שנהגו לעשות מלאכה[שמא], ויש שפירש[שמב] שהם אמורים במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה.

מלאכות המותרות. חכמים אומרים, ששלשה בעלי אומנות מותרים בי"ד בעשיית מלאכתם, החייטים, הספרים, והכובסים. ורבי יוסי בר יהודה מוסיף אף את הרצענים. משנה (נה.). טעמם של חכמים הוא משום קולתן של מלאכות אלו, שכן מלאכת תפירה מותרת להדיוט אף בחוה"מ, ותספורת וכיבוס מותרים בחול המועד ליוצא מבית האסורים. ורבי יוסי בר יהודה מתיר ברצענים משום שעולי רגלים מתקנים את מנעליהם ביו"ט. ברייתא (שם ע"ב). יש מהראשונים[שמג] שכתב, שלא הקילו חכמים במלאכות אלו אלא במקום שנהגו לעשות מלאכה, והתירו אף להתחיל בהן. ויש שכתבו[שמד], שהקילו בהן חכמים אף במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה.

ב. אכילת מצה בערב פסח

אסור לאכול מצה בערב פסח, משום שהוא כבועל ארוסתו בבית חמיו. ירושלמי (פ"י ה"ח). וכתבו הראשונים[שמה], שלא נאסרה אלא מצה שראוי לצאת עמה בלילה ידי חובה, אבל מצה עשירה מותרת.

אכילה בערב פסח סמוך למנחה. אסור לאכול מצה עשירה בערב סמוך לזמן מנחה קטנה, כלומר מעט קודם תשע שעות ומחצה, עד הלילה, כדי שיאכל כזית מצה לתיאבון, ולא יאכלנו אכילה גסה שאינה נחשבת אכילה. משנה (פט:) וגמרא (קז:). ומותר לאכול מיני תרגימא, כגון ירקות ובשר. ברייתא וגמרא (שם). וכן מותר לשתות הרבה יין, משום שהוא גורר את הלב לאכילה. אבל מעט לא ישתה משום שהוא משביע. גמרא (שם, וברכות לה:).

כתבו הראשונים[שמו], שאיסור זה אינו אלא באכילה מבעוד יום קודם הלילה, שכן יש לחשוש שלא יזהר ויאכל כל שבעו, ויסמוך על כך שעד הלילה יתאוה שוב לאכילת המצה. אבל באותה סעודה מותר לאכול קודם אכילת הכזית מצה, שכן בידו להיזהר שלא לאכול כל שבעו.

ה. מצוות ליל פסח

א. מצות מצה

זמן חיובה. מצות עשה מן התורה לאכול כזית מצה בלילה הראשון של פסח יחד עם קרבן הפסח, שנאמר (שמות יב ח) 'וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ'. ולדעת רבי אלעזר בן עזריה שזמן אכילת הפסח הוא רק עד חצות הלילה, אף זמן מצות מצה הוא עד חצות. גמרא (קכ:).

חיוב מצה בפני עצמה. אף ערל ובן נכר שאינם אוכלין מן הפסח חייבים באכילת מצה, שכן נאמר (שם יב מח) 'וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ', וכן נאמר (שם יב מג) 'כָּל בֶּן נֵכָר לֹא יֹאכַל בּוֹ', ודרשו, בו אינו אוכל, אבל אוכל הוא במצה. ואף טמא ומי שהיה בדרך רחוקה שאינם אוכלים מן הפסח נתרבו לחיוב באכילת מצה, ממה שנאמר (שם יב יח) 'בָּרִאשֹׁן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת'. וכן הוא לדעת רבי יהודה, אך לדעת רבי שמעון נלמד חיוב זה מחיוב ערל ובן נכר[שמז]. ואף בזמן הזה יש חיוב אכילת מצה. לדעת רבי יהודה מקורו ממה שנאמר (דנריס טז ג) 'לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת', ולדעת רבי שמעון מקורו ממה שנאמר 'בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת'. גמרא (כח:). וכן היא שיטת רבא (קכ:), אך לדעת רב אחא בר יעקב (שם) חיוב מצה בזמן הזה אינו אלא מדרבנן.

בשאר ימות הפסח. אף שנאמר (שמות יג טו) 'שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ', אין זו מצוה אלא רשות. שכן נאמר (דנריס טז ח) 'שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת', הרי שיצא שביעי של פסח מכלל החיוב. וכל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל, לא ללמד על עצמו בלבד יצא, אלא על הכלל כולו, מה שביעי של פסח רשות, אף כל ששת ימים רשות. ברייתא (קכ.). ויש שכתבו[שמח], שאף שבכל ימי הפסח אין חיוב מצה, מכל מקום האוכלה בימים אלו מקיים מצוה.

מיני דגן. אין יוצאים אלא במצה העשויה מקמח של חמשת מיני דגן שבאים לידי חימוץ, והם חטה, שעורה, כוסמין, שיפון, ושיבולת שועל. משנה (לה.). שכן דרשו ממה שנאמר (דנריס טז ג) 'לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ, שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת', שיוצאים ידי חובת מצה דווקא במיני דגן שיכולים לבוא לידי חימוץ, ולא בשאר מינים שאינם באים לידי חימוץ אלא לידי סירחון. ברייתא (שם). ולדעת רבי יוחנן בן נורי אף אורז ודוחן הם מיני דגן, ויוצאים בהם ידי חובת מצה. ברייתא (שם). וכל מיני דגן מצטרפים יחד לשיעור כזית. ברייתא (מנחות עה:).

מצת טבל. אין יוצאים במצה של טבל. משנה (לה.). ואף שניטלו תרומתה ותרומת מעשר ומעשר ראשון, ואינה טבולה אלא למעשר שני או מעשר עני אין יוצאים בה. ברייתא (שם ע"ב). ואפילו אינה אלא טבל מדרבנן. (גמרא שם). וטעם הדבר הוא משום שנאמר 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים, תאכל עליו מצות', ומכאן שאין יוצאים אלא במצה שעוברים עליה בחימוצה משום 'לא תאכל עליו חמץ', ולא כשעוברים עליה באיסור טבל. ברייתא (שם). ונחלקו אמוראים בביאור הדברים, לדעת רב ששת הברייתא שנויה בשיטת רבי שמעון הסובר 'אין איסור חל על איסור', ונמצא שגם בחימוצה אין עוברים עליה אלא משום איסור טבל שקדם לאיסור חמץ. ולדעת רבינא היא שנויה גם בשיטת חכמים הסוברים שאיסור חמץ חל על איסור טבל משום שהוא כולל חמצים נוספים, שכן יש לדרוש מהפסוק האמור שיוצאים רק בדבר שיש בו איסור חמץ בלבד, ולא איסורים נוספים. גמרא (לה:-לו.). ויש מהראשונים[שמט] שכתב, שמלבד טעם זה, אין יוצאים במצה של טבל משום שהיא מצוה הבאה בעבירה. ויש שכתבו[שנ], שבמצות מצה אין נוהג פסול זה. ויש שכתב[שנא], שפסול זה אינו אלא מדרבנן.

מצת דמאי. יוצאים במצה של דמאי. משנה (לה.). והוא משום שדמאי מותר לעניים, ובידו להפקיר את נכסיו ולהיות עני. גמרא (שם ע"ב). יש מהראשונים[שנב] שכתב, שאסור לכתחילה לאכול מצת דמאי קודם שיפקיר את נכסיו, אלא שבדיעבד יוצאים בה. ויש מהראשונים[שנג] שהסתפקו בדבר, שמא יוצאים בה אף לכתחילה, שכן אכילת מצה נקראת עניות.

מצת חלה ותרומה. כהנים יוצאים במצה של חלה ושל תרומה, ואפילו שאינן ראויות לזרים, שכן ממה שנאמר בתורה יש לרבות גם מצות שאינן ראויות לכל אדם. משנה (לה.) וגמרא (שם ע"ב).

מצת מעשר שני מחוץ לירושלים ומצת הקדש. כל זמן שלא נפדו כהלכתן[שנד] והן אסורות באכילה, אין יוצאים בהן מהטעמים המבוארים לעיל לענין טבל. ואם נפדו יוצאים בהן, ואפילו שחיללו אותן רק על דמי הקרן שלהן ולא הוסיפו עליהן חומש, שכן נתינת חומש אינה מעכבת את הפדיון. משנה (לה.) וגמרא (שם ע"ב).

מצת מעשר שני שלא נפדה בירושלים. נחלקו תנאים בדינה. לדעת רבי יוסי הגלילי אין יוצאים בה, משום שנאמר (דנריס טז ג) 'תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עוֹנִי'. ויש לדורשו כאילו נכתב 'אוני' מלשון אנינות,

---

שמא. **רמב"ם** (יום טוב פ"ו ה"ט).
שמב. **ראב"ד** (שם).
שמג. **רמב"ם** (שם).
שדמ. **ראב"ד** (שם).
שמה. **תוספות** (פט: ד"ה לא).
שמו. **תוספות** (שם ד"ה סמוך).
שמז. **ורבי** יהודה סובר, שנאמר ריבוי גם לערל ובן נכר וגם לטמא ומי שהיה בדרך רחוקה. גמרא (קכ:). ופירש רש"י (שם ד"ה כמיב), שאף שאפשר ללמוד אחד מחבירו מכל מקום כתבה התורה ריבוי בשניהם. אך הרשב"ם (קכ. ד"ה כמיב) פירש, שאילו נאמר ריבוי רק בערל ובן נכר, היינו אומרים שרק הם חייבים משום שנדחים לגמרי מפסח, אבל טמא ומי שהיה בדרך רחוקה שנדחים לפסח שני לא יתחייבו במצה בפסח ראשון, אלא יאכלוה עם הפסח בפסח שני.
שמח. **חזקוני** (שמות יג יח), וכן מוכח מבעל המאור (סוף פסחים ד"ה ויש שמואלין), וכן כתב הפני יהושע (כח: ד"ה בשעה) בשיטת רבי שמעון.
שמט. **רש"י** (לה: ד"ה דמאי).
שנ. **תוספות** שאנץ (שם ד"ה אכל).
שנא. **רמב"ן** (שם ע"ב ד"ה ר"ל).
שנב. **רש"י** (לה: ד"ה עבול).
שנג. **תוספות** (שם ד"ה יוצאין).
שנד. **כגון** מעשר שני שלא נפדה על מטבע אלא על אסימון, וכן מעשר שני שלא נפדה על מטלטלין אלא על קרקע. גמרא (לה:).

ומכאן שאין יוצאים אלא במצה שנאכלת גם באנינות, ולא במעשר שני שאסור לאונן באכילה. ורבי עקיבא סובר שיוצאים במעשר שני, ודורש את הפסוק האמור בענין אחר. ברייתא (לו.). ואף שדרשו ממה שנאמר (דברים יב כ) 'בְּכֹל מִשְׁוַּאֲתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת', שאין יוצאים אלא במצה שנאכלת בכל המושבות, ומעשר שני אינו נאכל אלא בירושלים, מכל מקום ממה שנאמר בתורה 'מצות' פעמים רבות נתרבה אף מעשר שני. ויוצאים בו משום שיש לו היתר במושבות על ידי פדיון אפילו לאחר שנכנס לירושלים, אם יטמא ויאסר באכילה בקדושתו. ברייתא וגמרא (לו:). כמו כן דין מצת מעשר שני תלוי במחלוקת תנאים נוספת. שכן יש לדרוש בגזירה שוה מחיוב חלה, שאין אדם יוצא אלא במצה שלו. לפיכך לדעת רבי מאיר הסובר שמעשר שני הוא ממון גבוה אין יוצאים בו, אבל לדעת חכמים הסוברים שהוא ממון בעלים יוצאים בו. גמרא (לח.).

חלת מעשר שני. לדעת רבי עקיבא הסובר שיוצאים במצת מעשר שני, מסתפקת הגמרא במצה שנעשתה מהחלה שהופרשה ממנו. האם אין יוצאים בה לפי שאין לה היתר במושבות על ידי פדיון המעשר שני, שהרי אם תיטמא תיאסר משום חלה טמאה, או שאנו אומרים, הואיל ואילו לא היה קורא עליה שם חלה היה לה היתר במושבות על ידי פדיון, אף עתה יוצאים בה. ולפי הלשון השני, באופן זה אין ספק שיוצאים ידי חובת מצה, אלא הספק הוא במצה של חלה שהופרשה מעיסה שנלקחה מכסף מעשר שני, לשיטת רבי יהודה הסובר שאוכל שנלקח מכסף מעשר שני ונטמא אין לו פדיון. האם אומרים שני 'הואיל', הואיל ואילו לא היה לקוח מכסף מעשר אלא היה מעשר שני עצמו, וגם לא היה קורא עליה שם חלה, היה לה היתר במושבות. או שאומרים רק 'הואיל' אחד, ולא שני 'הואיל'. ולדעת רבא אין לחלק בין המעשר עצמו לבין הלקוח מכסף מעשר. גמרא (לח.).

מצת ביכורים. אין הכהנים יוצאים במצה העשויה מחטי ביכורים, משום שנאמר במצה 'בכל מושבותיכם', ואין יוצאים אלא במצה שנאכלת בכל המושבות, ולא בביכורים שאינם נאכלים אלא בירושלים. ולשיטת חכמים הסוברים שביכורים אינם נאכלים באנינות, נתמעטו הם אף מ'לחם עוני', לשיטת רבי יוסי הגלילי הדורשו 'לחם אוני', כמובא לעיל לענין מצת מעשר שני. ברייתא וגמרא (לו:).

מצה גזולה. יש מהראשונים[שנה] שכתב, שמחלוקת אמוראים היא בירושלמי (חלה פ"ק ה"ט) האם יוצאים בדיעבד במצה גזולה, או שאין יוצאים בה משום שהיא מצוה הבאה בעבירה. ויש מהראשונים[שנו] שכתב שאין יוצאים בה משום שאינה שלו. ויש שכתב[שנז], שיוצאים בחטים גזולות שטחנן ואפאן, לפי שקנאן בשינוי מעשה, אבל אם גזל מצה לדברי הכל לא יצא בה. ויש שכתב[שנח], שלדעת הבבלי אף אם גזל מצה יוצא בה, לפי שקונה אותה בשינוי מעשה בשעת הלעיסה. ויש מהאחרונים[שנט] שכתב, שמאחר שמקור מה שצריך מצה שלו הוא מחלה, די בכך שיהיה לה בעלים ואפילו אם הוא אדם אחר, שהרי גם עיסה שיש לה בעלים אסורה לכל אדם ללא הפרשת חלה.

מצה עשירה. מצה שנילושה במי פירות אין יוצאים בה ידי חובת מצה, משום שהיא מצה עשירה, ונאמר במצה 'לחם עוני'. ברייתא (לו.). יש מהראשונים[שס] שכתבו, שגם אם קיטפוה [-החליקוה] במי פירות היא מצה עשירה, ואין יוצאים בה. וכן כתבו, שיש מקום לאסור כל הפסח מצה שאינה לחם עוני, זכר למה שאכלו אבותינו ביציאת מצרים בעניות, כשם שחמץ נאסר משום שאכלו אבותינו לחם שאינו חמץ. אך לדעת רוב הראשונים אין איסור באכילת מצה עשירה בפסח, אלא שאין יוצאים בה ידי חובת מצה.

חלוט. בצק מבושל ברותחים, אין יוצאים בו ידי מצה, משום שאינו לחם עוני. ברייתא (לו.). יש שפירשו[שסא], שמדובר בבצק שבלילתו עבה, והוא נחשב לחם מחמת הלישה אפילו שלא נאפה כלל, אלא שאינו לחם עוני מחמת חליטתו. אבל אם בלילתו רכה אינו נחשב לחם כלל ללא אפיה[שסב]. ויש שפירשו[שסג], שהוא לחם משום שלבסוף נאפה בתנור, אלא שמחמת חליטתו קודם האפיה אינו לחם עוני. אבל בלילה רכה שנחלטה ואחר כך נאפתה יוצאים בה, והחליטה שלפני האפיה אינה מבטלת ממנו שם לחם עוני, שכן נעשתה לפני שחל עליה שם לחם. ויש שכתב[שסד], שאם נחלט בשמן ואחר כך נאפה אין יוצאים בו, אבל אם נחלט במים ואחר כך נאפה יוצאים בו. ויש שכתב[שסה], שאם נחלט כדי ללבנו אין יוצאים בו לפי שאינו לחם עוני, אבל אם נחלט כדי שיהיה לו די באפיה מועטת יוצאים בו.

אשישה, פת נקיה, ופת קיבר. גלוסקא גדולה אין יוצאים בה, שכן מפאת חשיבותה אינה לחם עוני. אך אין צורך שתהיה המצה מפת קיבר העשויה מקמח גס, אלא ממה שנאמר 'מצות' פעמים רבות נתרבתה אף פת נקיה. ברייתא (לו:) יש שכתבו[שסו], שאין יוצאים במצה שכולה סובין, שכן אין לה תורת לחם, אלא רק במצה שהקמח שלה מעורב בסובין. ויש שכתב[שסז], שאם כולה סובין יוצאים בה, ורק אם כולה מורסן אין יוצאים בה.

מצה הינא. יוצאים אף במצה שאינה אפויה כל צרכה, ובלבד שאם תיפרס לא יהיו חוטים נמשכים ממנה. ברייתא וגמרא (לז.).

מעשה אילפס. יוצאים במצה שנאפתה בכלי העומד על גבי האש ולא בתנור. ברייתא (שם). ונחלקו אמוראים בדין זה, לדעת ריש לקיש אין יוצאים בה אלא אם כן קודם הרתיחו את האלפס על האש ואחר כך הדביקו עליו את המצה, אבל אם קודם הדביקוה בו ואחר כך הרתיחוהו אינה נחשבת ללחם. ולדעת רבי יוחנן בכל אופן היא נחשבת לחם ויוצאים בה, ורק אם נאפתה בחמה אינה נחשבת לחם. (גמרא שם). ולא נחלקו אלא כשנאפתה בלא משקים, אבל אם נתבשלה במשקים מודה רבי יוחנן שאינה לחם. ירושלמי (חלה פ"ק ה"ג). יש שכתבו[שסח], שעיסה שבלילתה עבה כשאר עיסות לדברי הכל נחשבת לחם ויוצאים בה אפילו שלא נאפתה כלל, ולא נחלקו אלא בבלילה רכה, שמצד לישתה אינה מתחייבת בחלה אלא רק מצד אפייתה. ויש שכתב[שסט], שבלילה רכה אינה נחשבת ללחם אפילו אם לבסוף נאפתה בתנור. ואם היא עבה, אם לש אותה מלכתחילה על דעת שלא לאפותה כתיקנה אינה לחם, ואין הגלגול מחשיבה ללחם אלא אם כן נעשה על מנת לאפותה כתיקנה, ורק אחר כך נמלך ובישלה במים.

מצה מחויה ושרויה. הממחה [-הממיס] את המצה במים וגמעה, אינו יוצא בה ידי חובת מצה, משום שכאשר היא מחויה אינה לחם עוני. ברייתא (לה.) וגמרא (מועד קכ.). ויש מהראשונים[שע] שכתב, שאין יוצאים בה משום שאין זו דרך אכילה. אבל יוצאים במצה שרויה כל זמן שלא נימוחה. ברייתא (שם).

מצה מבושלת. נחלקו תנאים במצה שנתבשלה לאחר אפייתה ולא נימוחה, לדעת רבי מאיר יוצאים בה, ולדעת רבי יוסי אין יוצאים בה. ברייתא (שם). יש מהראשונים[שעא] שכתב בטעמו של רבי יוסי, שהוא משום שהבישול מבטל ממנו תורת לחם, ואפילו לאחר שכבר נאפה בתנור. ויש שפירשו[שעב] על פי שיטתו, שכן הוא בעיסה שבלילתה רכה ואינה נעשית לחם אלא על ידי אפייתה. אבל בלילה עבה נחשבת לחם אף ללא אפיה כלל. ויש שפירשו[שעג], שאין יוצאים במצה מבושלת משום

שנה. ראש (פ"ב סי' יח).
שנו. ראש (שם) על פי סוגיית הגמרא (לח.).
שנז. מגיד משנה (חמץ ומצה פ"ו ה"ז).
שנח. ריטב"א (סוכה לה. ד"ה אלא).
שנט. קובץ שיעורים (אות קסה).
שס. ר"י מלוניל (לו. ד"ה ותכמיס) ורבינו דוד (שם ד"ה ומיפצר).
שסא. תוספות (לו: ד"ה פרט) בפירושם הראשון.
שסב. כן היא שיטת רבינו תם, אך ראה להלן (בענין 'מעשה אילפס') במובא מהר"ש שנחלק עליו.
שסג. תוספות (שם) בפירושם השני, על פי הגמרא ביבמות (מ.).
שסד. רב האי גאון (הו"ד בהגמ"ס פ"ב סי' יג).
שסה. רמב"ן (מלחמות ה' לו: ד"ה ומכר).

שסו. ראש (פ"ב סי' ד) ועוד ראשונים, על פי המשנה בחלה (פ"ב מ"ו).
שסז. מאירי (לו: ד"ה וכתב).
שסח. תוספות (לו: ד"ה דכולי) על פי השפת אמת (שם ע"פ ד"ה ומכר). אך המהרש"א (בחוס' שם) כתב, שלא כתבו כן התוספות אלא לענין חיוב חלה, אבל לענין מצות מצה סובר ריש לקיש שמעשה אילפס אינו לחם עוני אף בבלילה עבה.
שסט. ר"ש (חלה פ"ק מ"ה).
שע. רש"י (לה. ד"ה אין מדם). וראה בשפת אמת (שם ד"ה המתחו) בטעם מה ששינה רש"י מטעם הגמרא.
שעא. רש"י (שם).
שעב. תוספות (שם ד"ה אבל).
שעג. תוספות (שם).

שעל ידי הבישול היא נעשית מצה עשירה. ויש שכתבו[שעד], שאין יוצאים בה משום שאין בה טעם מצה.

אוצר החכמה 19/06/2018

שימור לשם מצה. אין יוצאים אלא במצה שנשתמרה לשם מצה, שנאמר (שמות יב יז) 'וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמַּצוֹת'. משנה (לה.) וגמרא (לח:). כלומר, כל פעולות עשיית המצה שצריך להזהר בהן שלא תבוא לידי חימוץ, צריכות להיעשות לשם מצת מצוה של ליל פסח[שעה]. ויש שכתבו[שעו], שאין צריכה העשייה להיות לשם מצה אלא רק השימור, ועל כן אם נכרי אפה את המצות וישראל עמד על גביו ושמר אותן מחימוץ יוצאים בהן. ויש שכתבו[שעז], שאין צריך כוונה לשם מצוה, אלא צריך רק לשמור את המצה לשם שימור מאיסור חמץ בפסח.

לדעת רבא יש לשמור את החטים לשם מצה משעת הקצירה. גמרא (מ.). ויש שכתבו[שעח], שאין זו אלא חומרא, ומן הדין אין צריך לשומרן אלא משעה שבאו עליהם מים, או משעת הטחינה, לפי שאז הן קרובות למים שאצל הריחים. יש מהראשונים[שעט] שנראה מדבריהם שדין זה מעכב, ואם לא שימרו אותן משעת הקצירה אין יוצאים בהן. ויש שכתבו[שפ], שדין זה אינו אלא חומרא ואינו מעכב, ובדיעבד יוצאים בקמח שנלקח מן השוק, ואין השימור מעכב אלא משעת הלישה. ודין זה אינו אלא במצת מצוה, אבל לשאר המצות מותר לקחת בצק גם מנכרים. גמרא (שם). יש מהראשונים[שפא] שכתב, שיבדוק שאין בו בו סימני חימוץ[שפב], ודיו. ויש שכתבו[שפג] שאין די בכך, שכן יש לחשוש שמא עירב בהם הנכרי חמץ או שבלע חמץ שבכלים. אלא צריך שילוש אותם הנכרי בפני הישראל. ויש שכתב[שפד], שדין שימור לשם מצה נאמר בכל הפסח[שפה], אלא שבכזית ראשון הוא מעכב.

חלות תודה ורקיקי נזיר. מצות שנעשו לשם חלות תודה או לשם רקיקי נזיר, אין יוצאים בהן ידי מצה. משנה (לה.). לדעת רבה הוא משום שלא נשתמרו לשם מצת פסח. ולדעת רב יוסף יש טעם נוסף לדבר[שפו], שכן נאמר (שמות יב טו) 'שִׁבְעַת יָמִים מַצוֹת תֹּאכֵלוּ', ומכאן שיוצאים דווקא בה דווקא אם נעשתה לשם מצה הראויה להאכל כל שבעה ימים, ואילו חלות תודה ורקיקי נזיר אינם נאכלים אלא ליום ולילה בלבד. ושני טעמים אלו נשנו בברייתות. ולדעת רבי יוסי הגלילי הסובר שאין יוצאים אלא במצה שראויה להאכל באנינות[שפז], אין יוצאים בהן גם משום שאינן נאכלות באנינות כדין קדשים. (גמרא לח:). ודין זה אמור רק בחלות תודה ורקיקי נזיר שעשאם כדי להקריבם בעצמו, אבל אם עשאם כדי למוכרם למי שחייב בהקרבתם בשוק יוצא בהם ידי חובת מצה. משנה (לה.). משום שמלכתחילה עושה אותם על מנת שאם לא יצליח למוכרם יצא בהם ידי חובת מצה, ונמצא שעשאן לשם מצת מצוה. גמרא (לח:).

זמן עשייתה. שנינו בתוספתא (פ"ב הכ"ה) שיוצאים במצה ישנה. אך יש מהראשונים[שפח] שכתבו על פי הירושלמי (פ"ב ה"ד), שמצה שנאפתה לפני חצות היום של ערב פסח אין יוצאים בה, משום שהוקשה מצה לפסח, וכשם שזמן שחיטת הפסח הוא משש שעות ולמעלה של ערב פסח, הוא הדין לעשיית המצה. ויש שצידד בשיטתו[שפט], שאת כל המצות אסור לאפות קודם לכן, ולא רק את מצות המצוה. ויש שכתבו[שצ], שבדיעבד יש לסמוך על התוספתא, אך לכתחילה יש לאפות את מצת המצוה רק לאחר חצות היום. ואם חל ערב פסח בשבת, יש שכתבו[שצא] שצריך לאפות את המצות בליל פסח, ויש שכתבו[שצב] שיאפו בערב שבת.

בליעת מצה. הבולע מצה בלא ללועסה יצא בדיעבד[שצג], ואף שלא הרגיש טעם מצה. אבל אם כרכה בסיב ובלעה לא יצא, משום שלא היתה המצה בפיו, ואין זו דרך אכילה. ואם בלע מצה ומרור יחד יצא ידי חובת מצה. גמרא (קטו:).

משך זמן אכילתה. אכל חצי כזית ואחר כך עוד חצי כזית, אם לא שהה מתחילת האכילה ועד סופה יותר מכדי אכילת פרס[שצד] יצא. אבל אם שהה יותר מכך לא יצא, ואפילו שלא הפסיק באמצע אכילתו. ברייתא (קיד:). ויש שכתב[שצה], שמצוה מן המובחר לבלוע את הכזית בבת אחת כשהוא מרוסק בפיו.

אכילתה ללא כוונה. האוכל מצה שלא בכוונה לצאת ידי חובה, נחלקו תנאים בדינו, לדעת חכמים יצא, ולדעת רבי יוסי לא יצא. ברייתא וגמרא (קיד:). יש מהראשונים[שצו] שנראה מדבריו, שאף שכל המצוות שבתורה צריכות כוונה, מכל מקום אכילת מצה אינה צריכה כוונה, לפי שיש בה הנאה.

יש מהראשונים[שצז] שכתב, שאם אינו יודע שהיא מצה, או שאינו יודע שהוא ליל ט"ו, אפילו למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה לא יצא. ודווקא אם ידע שהיא מצוה ולא רצה לקיימה או שאנסוהו לאוכלה יצא. ויש שכתב[שצח], שאם לא ידע שהיא מצה יצא, אבל אם אנסוהו לאוכלה לא יצא.

פרוסה. יש לקיים את מצות אכילת הכזית מצה מפרוסה, שכן נאמר במצה 'לחם עוני', ודרכו של עני בפרוסה. ברייתא (קטו:). יש מהראשונים[שצט] שכתבו, שמלבד הפרוסה צריך לברך על שתי מצות שלימות, ככל שאר ימים טובים שצריך לבצוע בהם על לחם משנה, ויבצע כזית מאחת השלימות לברכת המוציא. ויש שכתב[ת], שדי באחת שלימה ואחת פרוסה גם לברכת המוציא.

אפיקומן. מלבד הכזית מצה שנאכל בתחילת הסעודה לתיאבון, יש לאכול בסופה עוד כזית, זכר לקרבן פסח שנאכל על השובע. והוא קרוי אפיקומן, משום שאין אומרים לאחריו 'אפיקו מן', כלומר, הוציאו מיני מתיקה כגון כמהין ופטריות, או גוזלות, או תמרים וקליות ואגוזים, בכדי שלא ישתכח טעם המצה מפיו. וכך הוא ללשון הראשון בדברי שמואל, אך לדעת מר זוטרא בשיטת שמואל מותר לאכול לאחר האפיקומן. גמרא (קיט:-קכ.).

יש מהראשונים[תא] שכתבו, שרק אכילה אסורה לאחר האפיקומן, אבל לשתות מותר, ואפילו יין, לפי שאין השתיה מבטלת את טעם המצה. ויש שכתבו[תב], שאף משקים מבטלים טעם מצה, ואסור לשתות לאחריו שום משקה מלבד מים[תג].

יש מהראשונים[תד] שכתבו, שיוצאים ידי מצות מצה באכילת האפיקומן. ואף על פי שמברכים ברכת 'על אכילת מצה' על הכזית הראשון שבתחילת הסעודה, אין אותה אכילה לשם חובה, אלא שאי אפשר לברך על המצה לאחר שמלא כריסו ממנה, ועל כן מברכים על הכזית הראשון

שעד. רי"ף (לג.) ורמב"ם (ממץ ומצה פ"ו ה"ו).
שעה. רש"י (לח: ד"ה ושמרתם).
שעו. רב האי גאון (הו"ד נטור סי' תס) וריטב"א (מ. ד"ה והא) בשם הרא"ה.
שעז. ערוך השלחן (סי' תנג ס"כ) בשיטת הרמב"ם (שם) וקרן אורה (מנחות מב. ד"ה לך).
שעח. שאילתות (לו סי' עה) ורא"ש (פ"ב סי' כו).
שעט. שאילתות (שם), וכן כתב הבית יוסף (או"ח סי' תנג) בדעת הרי"ף והרמב"ם.
שפ. ראי"ש (שם) ור"ן (על הרי"ף מ. ד"ה ומיבעי).
שפא. רש"י (שם ד"ה בלקוח).
שפב. ראה לעיל (פ"ב אות ג בענין 'ממן נוקשה') מה הם סימנים אלו.
שפג. רבינו חננאל (הו"ד בגרמב"ן שם ד"ה ורמלה) ורמב"ן (שם).
שפד. מגיד משנה (ממץ ומצה פ"ה ה"ח) בשיטת הרמב"ם.
שפה. ולא התירו בציקות של נכרים אלא בליל פסח וכשאין לו מצה אחרת, בכדי שיאכל כזית מהמצה השמורה על השובע. ביאור הלכה (סי' תס ס"ק).
שפו. ולא נחלק רב יוסף על טעמו של רבה, אלא בא להוסיף על דבריו. רש"י (לח: ד"ה שמיגה). אך לדעת המאירי (לה. ד"ה תלות) וחידושי הר"ן (שם ד"ה רב יוסף) רב יוסף חולק על רבה, וסובר שאם נאפו לשם חלות תודה הן נחשבות למשתמרות לשם מצה.
שפז. ראה לעיל בענין 'מצת מעשר שני שלא נפדה בירושלים'.
שפח. ראבי"ה (הו"ד בטור או"ח סי' תנמ) ועוד ראשונים.
שפט. בית יוסף (שם).
שצ. טור (שם) בשם כמה ראשונים.
שצא. טור (שם) בשם רב מתתיה וה"ר יהודה כהן.
שצב. טור (שם) בשם הרא"ש.
שצג. אבל לכתחילה צריך שיטעם טעם מצה. רשב"ם (קטו: ד"ה בלע מצה).
שצד. ראה לעיל (פ"ב אות ג בענין 'מעורבת חמץ') בהערה, בביאור שיעור זה.
שצה. תרומת הדשן (ח"ב סי' קלט) מדקדוק דברי המרדכי.
שצו. רמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) לדעת חידושי הר"ן (כ"ה בם. ד"ה והרב).
שצז. ר"ן (על הרי"ף קיד: ד"ה וכתב) בשם הרא"ה.
שצח. רבינו ירוחם (מלם ומוה נתיב ה חלק ד) בשם התוספות.
שצט. רש"י ורשב"ם (קטו. ד"ה לחם).
ת. רי"ף (שם).
תא. תוספות (קיז: ד"ה רביעי).
תב. רי"ף ותוספות (שם) בשם מפרשים, וטור (סי' תפח) בשם הגאונים.
תג. ורבינו יונה (הו"ד בטור שם) כתב, שאין לשתות יין לפי שחייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות פסח וביציאת מצרים עד שחטפנו שינה, ואם ישתה ישתכר ולא יוכל לקיים זאת.
תד. רש"י ורשב"ם (קיט: ד"ה מיגו).

ומתכוין על הכזית האחרון. ויש שכתבתה, שאכילת אפיקומן אינה לשם חובה, אלא לשם זכר לפסח בלבד.

ב. מצות מרור

זמן חיובו מן התורה. מצות אכילת מרור מן התורה אינה אלא יחד עם קרבן הפסח, שנאמר (שמות יב ח) 'וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֵהוּ', אבל בזמן הזה אינה אלא מדרבנן. גמרא (קכ.). יש מן הראשוניםתו שכתבו, שגם טמא ומי שהיה בדרך רחוקה בזמן הבית שאינם אוכלים בפסח פטורים מן התורה ממרור. ויש מהאחרוניםתז שדן בערל ובן נכר שדרשו בהם 'לא יאכל בו' אבל במצה ומרור הוא אוכל, האם חיובם במרור הוא מן התורה, או שמא 'מרור' הוא לאו בדווקא.

שיעורו. צריך לאכול כזית ממנו בכדי אכילת פרס. ברייתא (קיד:). יש מן הראשוניםתח שמשמע מדבריו, שבפחות מכן אין המצוה מתקיימת לפי שאין אכילה בפחות מכזית. ואף שלא נאמר במרור לשון אכילה, מכל מקום מצה הוקשה למרור. ויש שכתבתי, ששיעורו בכזית משום שמברכים עליו 'על אכילת מרור'.

אהח 19/06/2018 **המרור.** יוצאים בחזרת [חסה], תמכא, חרחבינא, עולשין, ומרור. וכל המינים מצטרפים יחד לשיעור כזית. משנה (לט.). מצוה מן המובחר בחסה, משום ששמה רומז על כך שהקב"ה חס עלינו וגאלנו ממצרים. וכן משום שכשם שבתחילת גידולה היא רכה ואחר כך מתקשה, כן המצרים בתחילה נהגו עם ישראל ברכות, ורק לבסוף הקשו עליהם את ידם ורדו בהם בפרך. גמרא (שם). ויש שכתבויא, שאם אין חזרת יחזר אחר המין שלאחריה, כפי הסדר הכתוב במשנה.

כל ירק מאכל מר יוצאים בו ידי חובת מרור. לדעת רבי יהודה, סימנו הוא בכך שיש לו שרף [משקה לבן כחלב]. ולדעת רבי יוחנן בן ברוקה, סימנו הוא בכך שפניו מכסיפים [בהירים]. ולדעת אחרים, כל ירק מר יש בו שני סימנים אלו. ברייתא (שם). ויוצאים רק במין זרעים ולא במין אילן, כשם שמצה היא ממין זרעים, ומרור הוקש למצה. גמרא (שם). ויש מן הראשוניםיא שכתב, שכן הוא לשיטת חכמים, אבל לשיטת רבי אליעזר יוצאים גם בסיב היוצא מגופו של הדקל, ואפילו שהוא מין אילן.

קלחים ועלים יבשים וכמושים. יוצאים בקלחי מרור בין לחים ובין יבשים. אבל בעלים אין יוצאים אלא כשהם לחים, ולא ביבשים, לפי שהם כעפר בעלמאיב. משנה (לט.) וגמרא (שם ע"ב). ונחלקו תנאים בברייתא (שם) בדין זה. לדעת רבי מאיר יוצאים בקלחים יבשים, אך לדעת חכמים אין יוצאים ביבשים אלא בכמושים, ולדעת תנא קמא בברייתא אחרת אף אין יוצאים בכמושים אלא בלחים בלבד. יש מהראשוניםיג שכתבו, שלדעת חכמים יוצאים גם בעלים כמושים. ויש שכתבויד, שיוצאים דווקא בקלחים כמושים, אבל בעלים אין יוצאים אלא כשהם לחים.

כבושים ומבושלים. אין יוצאים במרור כבוש בחומץ או שלוק [-מבושל הרבה] או מבושל, לפי שאין בו טעם מרור. משנה (לט.) ובברייתא (שם ע"ב).

בליעתו. הבולע את המרור מבלי ללועסו לא יצא, לפי שבאופן זה אינו טועם בן טעם מרור. גמרא (קטו:). ויש מהראשוניםטו שגורס בדברי הגמרא שיצא, לפי שאי אפשר שלא ירגיש בו טעם מרור. ורק אם בלעו יחד עם המצה לא יצא.

אכילתו ללא כוונה. יש מהראשוניםטז שכתב, שדינו כדין מצה ללא כוונה המבואר לעיל (שם ו בענין 'אכילתה ללא כוונה'). ויש מהאחרוניםיז שנסתפק במי שאנסוהו לאכול מרור, האם יוצא ידי חובתו, או לאיח. ויש שכתבויט, שאפילו אם אינו יודע כלל שהוא מרור או שהוא ליל פסח יצא, שכן מרור בזמן הזה אינו אלא מדרבנן, ומצוות דרבנן אינן צריכות כוונה.

ג. סיפור יציאת מצרים

מקור המצוה. מצות עשה מן התורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן, שנאמר (שמות יג יד) 'וְהָיָה כִּי יִשְׁאָלְךָ בִנְךָ מָחָר לֵאמֹר מַה זֹּאת, וְאָמַרְתָּ אֵלָיו בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ ה' מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים'. יכול אם ישאלך אתה מגיד לו, ואם לאו אי אתה מגיד לו, תלמוד לומר (שם יג ח) 'וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר' וגו', אף על פי שאינו שואלך. אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין עצמו בינו לבין אחרים מנין, תלמוד לומר (שם יג ג) 'זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים'. מכילתא דרשב"י (נח יג ג).

אופן קיום המצוה. פותחים בגנות ומסיימים בשבח, וממשיכים בנסים והנפלאות שנעשו לנו, ובחירותנו, על ידי דרישת פרשת 'ארמי אובד אבי' (דברים כו ה-ט) עד סופה. וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובחיח. משנה (קטז.). ונחלקו אמוראים בביאור המשנה, לדעת רב הגנות היא ב'מתחילה היו אבותינו עובדי עבודה זרה', ולדעת שמואל הגנות היא ב'עבדים היינו לפרעה במצרים'. גמרא (שם).

רבן גמליאל אומר, כל שלא פירש את טעמיהן של שלשת מצוות ליל פסח לא יצא ידי חובתו. קרבן פסח על שם שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים, מצה על שם שנגאלו אבותינו ממצרים בחפזון ולא הספיק בצקם להחמיץ, מרור על שם שמיררו המצריים את חיי אבותינו במצרים. משנה (שם ע"ג). יש מן הראשוניםיחא שכתבו, שאין כוונת רבן גמליאל לכך שלא יצא ידי חובתו כלל, אלא שלא יצא כראוי.

זמן המצוה. זמנה של מצוה זו היא בליל ט"ו ניסן, בזמן שנוהגות מצוות מצה ומרור, שנאמר 'וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בַּעֲבוּר זֶה עָשָׂה ה' לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם', בשעה שמצה ומרור מונחים לפניךיחב. ולפי השיטה שמצות מצה אינה נוהגת מן התורה אלא בזמן שקרב קרבן פסח, אף מצות סיפור יציאת מצרים אינה נוהגת בזמן הזה אלא מדרבנן.

ד. ארבע כוסות

תיקנו חכמים לשתות ארבע כוסות בליל פסח על פי הסדר שיובא להלן, ושתייתן היא סימן לחירות. גמרא (קט:). וארבעה טעמים נשנו בירושלמי למניינן: א. כנגד ארבעה לשונות של גאולה שנאמרו בגלות מצרים (שמות ו ו-ז), 'והוצאתי אתכם', 'והצלתי אתכם', 'וגאלתי אתכם', 'ולקחתי אתכם'. ב. כנגד ארבע פעמים 'כוס' שנזכרו אצל פרעה בפרשת שר המשקים (בראשית מ יא, יג). ג. כנגד ארבע מלכויות שנשתעבדו להם ישראל. ד. כנגד ארבע כוסות של פורענות שעתיד הקב"ה להשקות את אומות העולם, וכנגדם עתיד הוא להשקות את ישראל ארבע כוסות של נחמה. ירושלמי (פ"י ה"ח).

יש הגורסיםיחג בדברי רבי טרפון בברייתא (קיח.) שיש לשתות חמש כוסות, ועל החמישית אומרים את ההלל הגדול. והיא כנגד הלשון החמישית של גאולה שנאמרה בגלות מצרים (שם יא ח), 'והבאתי אתכם'יחד. ויש החולקים על גירסא זויחה.

תה. **רא"ש** (פ"י סי' לד).
תו. **רבינו** דוד וחידושי הר"ן (כת: ד"ה הומיל).
תז. **מנחת** חינוך (מצוה יז אות כז).
תח. **רש"י** (לט. ד"ה ומצטרפין) על פי השאגת אריה (סי' ק).
תט. **רא"ש** (פ"י סי' כה).
תי. **הגהות** מיימוניות (חמץ ומצה פ"ז אות כ) וטור (או"ח סי' תעג).
תיא. **ריטב"א** (עירובין כו. ד"ה וכן - הסני).
תיב. **רש"י** (לט: ד"ה לפ שנו). ומשמע שאם הם יבשים לגמרי עד שנפרכים בציפורן, אפילו אם יש בהם טעם מרור אין יוצאים בהם. שפת אמת (שם ד"ה ופ"ר).
תיג. **ריטב"א** ומהר"ם חלאווה (שם ד"ה ממר).
תיד. **ריא"ז** (הו"ד בשלטי גבורים שם אות ג) על פי הירושלמי (פ"ב ה"ה).
תטו. **רש"י** (קטו: ד"ה בלע מרור).
תטז. **מאירי** (קיד: ד"ה כל).
תיז. **פרי** מגדים (פתיחה כוללת מ"ג אות ה).
תיח. **ואפילו** לשיטות שבמצה יוצאים באופן זה [ראה לעיל אות א בענין 'אכילתה ללא כוונה'], אין זה אלא משום שכל שנהנה באכילתו אינו צריך כוונה, אבל במרור שהוא מר ומזיק ואינו נהנה באכילתו אינו יוצא ללא כוונה.
תיט. **חק** יעקב (סי' תעה ס"ק יח).
תכ. **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ז ה"ד).
תכא. **ר"ן** (על הרי"ף קטז:) ועוד ראשונים.
תכב. **מכילתא** (מס' דפסחא פי"ז).
תכג. **ר"ף** (קי:), רמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"י) וטור (או"ח סי' תפפ) בשם הגאונים.
תכד. **אורחות** חיים (הל' פסח סי' יג) בשם הראב"ד.
תכה. **רש"י** ורשב"ם (קיח. ד"ה ה"ג).

החייבים בהן. כל אדם מישראל חייב בארבע כוסות, ואפילו עני שבישראל נוטלם מן התמחוי. משנה (פט:). ואם לא נתנו לו, ימכור את כסותו, או ילוה, או ישכיר את עצמו, כדי לקנות יין[תכו].

יש מהראשונים[תכז] שנסתפקו, האם חיובו של כל אחד ואחד הוא בשתיית הכוסות, או רק בברכתן, ודי שישתה אותן המברך, ויוציא את כל השומעים בברכתו. וצידדו להחמיר ולהצריך שתיה לכל אחד ואחד.

אף נשים חייבות בארבע כוסות, אפילו שהיא מצוה שהזמן גרמא, לפי שאף הן היו באותו הנס של גאולת מצרים. גמרא (קח.). ויש שכתבו[תכח], שהוא משום שבזכות נשים צדקניות שבאותו הדור נגאלו.

נחלקו תנאים בדין קטנים, לדעת חכמים אף הם חייבים בארבע כוסות משום שגם היו בכלל הגאולה, ולדעת רבי יהודה אין תועלת לקטנים ביין, אלא מחלקים להם קליות ואגוזים כדי שלא יישנו, וישאלו ויספרו להם על יציאת מצרים. ברייתא (סח ע"ג). יש מהראשונים שכתבו[תכט], שמחלוקת זו היא בקטנים שהגיעו לחינוך, ומכל מקום לדעת רבי יהודה אין חיוב חינוך בארבע כוסות, שכן מאחר שאין להם הנאה בו, אין זו דרך חירות אצלם. ויש שכתבו[תל], שהמחלוקת היא בקטנים שלא הגיעו לחינוך, ומכל מקום לדעת חכמים יש חיוב להשקותם כדי שיתעוררו לשאול.

שיעורן. שיעור כל כוס הוא כדי מזיגת כוס יפה, כלומר רבע רביעית הלוג יין, שעל ידי מזיגתו עם שלשה רבעים מים הוא עומד על רביעית. ואם שתה רוב כוס זו יצא. ברייתא וגמרא (קח:). ויש מן הראשונים[תלא] שכתבו, שלכתחילה יש לשתות את כל הרביעית. ולכתחילה צריך לשתות את כל הכוס בפעם אחת. ירושלמי (שבת פ"ח ה"ו). אך בדיעבד יוצא גם אם הפסיק באמצע שתייתה, כל שלא שהה בינתיים יותר מכדי אכילת פרס, ויש אומרים בכדי שתיית רביעית[תלב].

ברכותיהן. על הכוס הראשונה אומרים את קידוש היום, על השניה אומרים את ההגדה ומברכים ברכת 'גאל ישראל', על השלישית מברכים ברכת המזון, ועל הרביעית גומרים את ההלל ומברכים ברכת השיר. משנה (קיא. קטז. קיז:).

יש מהראשונים[תלג] שכתבו, שמברכים על כל כוס 'בורא פרי הגפן', משום שמבואר בגמרא (קט:) שכל אחת מהן היא מצוה בפני עצמה. ויש שכתבו[תלד], שמברכים על הכוס הראשונה, וברכתה פוטרת אף את השניה[תלה], וכן ברכת הכוס השלישית פוטרת את הרביעית, לפי שאין היסח הדעת ביניהן. וכן נחלקו הראשונים בברכה אחרונה. יש שכתבו[תלו], שמברכים לאחר כל כוס וכוס. ויש שכתבו[תלז], שאין מברכים אלא לאחר הכוס השלישית והרביעית[תלח]. ויש שכתבו[תלט], שמברכים לאחר הכוס השניה והרביעית. ויש שכתבו[תמ], שאין מברכים אלא לאחר הכוס הרביעית.

שתאן חי ובבת אחת. השותה יין חי שאינו מזוג במים, יצא ידי חובת ארבע כוסות, אך ידי חירות לא יצא, כלומר לא קיים את המצוה בשלימותה, משום שאין חשיבות אלא ביין מזוג. גמרא (קח:). יש מהראשונים[תמא] שכתב, שדין זה נהג רק בזמן הגמרא שהיו היינות חזקים ביותר, אבל יינות שלנו אינם צריכים מזיגה. ואם שתה את הכוסות בבת אחת, לא יצא ידי ארבע כוסות, אך יצא ידי יין, כלומר ידי שמחת יום טוב שהיא ביין[תמב]. גמרא (סח). ונחלקו הראשונים בדין השני, יש שפירש[תמג] שמדובר במי ששתה את כל ארבע הרביעיות מתוך כוס אחת, ויש שפירשו[תמד] ששתה את כל הכוסות בזו אחר זו שלא על סדר הברכות שהובא לעיל. ויש שגרסו[תמה] בדברי הגמרא, 'ידי חירות יצא, ידי ארבע כוסות לא יצא'.

איכות ומראה היין. לדעת חכמים יוצאים בכל יין, בין בחדש ובין בישן. ולדעת רבי יהודה צריך שיהיה אדום שיש בו מראה יין, וכן צריך שיהיה בו טעם יין. ברייתא (סח). יש שפירשו[תמו], שדווקא בחדש יש טעם יין, אבל ישן נחלש טעמו. ויש שפירשו[תמז] להיפך, שרק בישן יש טעם יין.

שתיה בין הכוסות. מותר להוסיף על הכוסות ולשתות עוד יין בין הכוס השניה לשלישית, אבל בין הכוס השלישית לרביעית לא ישתה. משנה (קיז:). וכתב הירושלמי (פ"י ה"ו) בטעם הדבר, שיש לחשוש שמא ישתכר ולא יגמור את הסדר[תמח]. ויש שכתבו[תמט], שלא ישתה בין כוס שלישי לרביעי לפי שמבטל את טעם המצה שבפיו. ויש שכתב[תנ], שלא ישתה לפי שנראה כמוסיף על הכוסות[תנא]. ויש שכתבו[תנב], שגם בין כוס ראשון לשני לא ישתה יין או משקה המשכר.

ה. הסבה

האכילה בליל פסח צריכה להיות בהסבה כדרך בני חורין, כדי להודיע שיצאנו מעבדות לחירות[תנג]. ואפילו עני מישראל לא יאכל עד שיסב. משנה (פט:).

אופן ההסבה. הסבת פרקדן אינה הסבה. יש שפירשו[תנד] ש'אפרקדן' היא שכיבה על הגב כשפניו למעלה, ויש שפירש[תנה], שהיא שכיבה על פניו. ויש שכתב[תנו] כשני הפירושים יחד. כמו כן הסבה על צד ימין אינה הסבה, אלא יש להסב על צד שמאל. גמרא (קח.). יש שפירש[תנז], שהסבת פרקדן אינה הסבה שמא יקדים קנה לושט, והסבת ימין אינה הסבה משום שצריך לאכול ביד ימין. ויש שפירשו[תנח], שהסבת פרקדן אינה הסבה משום שאין דרך לאכול באופן זה, והסבת ימין אינה הסבה שמא יקדים קנה לושט[תנט]. ויש מהראשונים[תס] שכתבו, שבזמן הזה שאין דרך בני חורין להסב אין צריך הסבה, אלא ישב כדרכו.

הדברים הצריכים הסבה. מצה צריכה הסבה, אבל מרור אינו צריך הסבה. ונחלקו אמוראים בארבע כוסות, לשיטה אחת השתים הראשונות צריכות הסבה, משום שאומרים עליהן את תחילת סיפור החירות, אבל השתים האחרונות אינן צריכות הסבה. ולשיטה השניה השתים האחרונות צריכות הסבה, משום שהן באות לאחר שנאמר סיפור החירות, אבל הראשונות אינן צריכות הסבה, כי הן נאמרות על 'עבדים היינו'. ומאחר שלא נקבעה הלכה במחלוקת זו, מספק יש להסב בשתיית כל ארבעת הכוסות. גמרא (קח.). ולכתחילה יש להסב בכל הסעודה[תסא].

תכו. רשב"ם (פט: ד"ה ואפילו).
תכז. תוספות (פט: ד"ה לח).
תכח. רש"י ורשב"ם (קח: ד"ה שתה) על פי הגמרא בסוטה (יג:).
תכט. שו"ת הרא"ש (כלל יד סי' ה) ור"ן (על הרי"ף קח: ד"ה מה).
תל. קרבן נתנאל (פ"י סי' כג אות ד) בדעת הרא"ש, וכן משמע מהרשב"ם (קח: ד"ה וכי) והמאירי (סח ד"ה המינוקות).
תלא. תוספות (קח: ד"ה רובח).
תלב. מגן אברהם (סי' תעב ס"ק יג) ושלחן ערוך הרב (סח ס"כ).
תלג. ריף (קי.), רמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"י), רמב"ן (מלחמת ה' סח ד"ה ויש נדברים) בשם הגאונים, ועוד ראשונים.
תלד. בעל המאור (קי. ד"ה מתניתין), רא"ש (פ"י סי' כד), טור (או"ח סי' תעד) בשם רב כהן צדק.
תלה. אבל לא את השלישית, שכן ברכת המזון מפסיקה ביניהן.
תלו. מחזור ויטרי בשם הגאונים, ועוד ראשונים.
תלז. טור (סח) בשם רבינו חננאל.
תלח. לפי שברכת המזון פוטרת את שתי הכוסות שלפניה.
תלט. ריף (קי.).
תמ. רמב"ן (מלחמת ה' סח) בשם הגאונים, רא"ש (סח).
תמא. רשב"ם (סח ד"ה ידי חירות).
תמב. רשב"ם (קח: ד"ה ידי - הצליחו) ותוספות (סח ד"ה ידי).
תמג. רש"י (סח ד"ה נשמע).
תמד. רשב"ם ותוספות (סח ד"ה נשמע).
תמה. ריף (סח) ורמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ט), וראה בחידושי מרן רי"ז הלוי (סח) בביאור גירסא זו.
תמו. רשב"ם (סח ד"ה ומחד יקן) בפירושו הראשון.
תמז. רשב"ם (סח) בפירושו השני.
תמח. אבל בכוסות הראשונים אין לחשוש לכך, שכן יין בתוך המזון אינו משכר.
תמט. תוספות (קח: ד"ה רביעי).
תנ. מרדכי (סדר של פסחא).
תנא. אבל בין כוס ראשונה לשניה ובין שניה לשלישית שהן לפני הסעודה ובתוך הסעודה, אינו נראה כמוסיף על הכוסות, מכיון שהדרך היא לשתות באותה שעה. ב"ח (או"ח סי' תעט).
תנב. כל בו (סי' ג) ושלחן ערוך (או"ח סי' תעג ס"ג).
תנג. ירושלמי (פ"י ה"ח).
תנד. רבינו חננאל בפירושו הראשון, רשב"ם ותוספות (קח. ד"ה פרקדן).
תנה. רבינו חננאל (סח) בפירושו השני.
תנו. רמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ח).
תנז. רש"י (סח ד"ה שמא).
תנח. רשב"ם (סח ד"ה שמא) ותוספות (סח ד"ה פרקדן).
תנט. הנפקא מינה בין שני הפירושים היא באיטר שאוכל ביד שמאל, שלפי הפירוש הראשון יסב על צד ימין, ולפי הפירוש השני גם הוא יסב על שמאל. רא"ש (פ"י סי' כ).
תס. ראב"ן, ראבי"ה (פסחים סי' תקכה), ועוד ראשונים.
תסא. רמ"א (או"ח סי' תעג ס"ו).

החייבים בהסבה. אשה אצל בעלה אינה צריכה הסבה. יש מהראשונים[תסב] שפירש, שהוא משום שאימת בעלה עליה והיא כפופה לו. ויש שפירש[תסג], שהוא משום שאין דרך נשים בהסבה[תסד].

ואם היא אשה חשובה הרי היא צריכה הסבה. גמרא (שם).

בן אצל אביו צריך הסבה, משום שנוח לאב בכך ומוחל לבנו על כבודו[תסה]. תלמיד אצל רבו אינו צריך הסבה, משום שמורא רבך כמורא שמים. ויש מהראשונים[תסו] שצידדו, שאף בן אצל אביו שהוא רבו צריך הסבה. שמש המשמש בסעודה צריך הסבה. גמרא (שם).

אהח 19/06/2018

ו. סדר ליל פסח

קידוש. מוזגים כוס ראשון ואומרים עליו את קידוש היום. לדעת בית שמאי מברכים קודם על היום ואחר כך מברכים על היין 'בורא פרי הגפן', שכן היום גורם ליין שיבוא, וכן משום שהיום קידש לפני שבא היין לפניו. ולדעת בית הלל מברכים קודם על היין ואחר כך על היום, שכן היין גורם לברכת היום שתיאמר, וכן משום שברכת היין תדירה יותר מברכת היום, ותדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. משנה ובריית (קיד.).

כרפס. לאחר מכן אוכלים מין ירק על ידי טיבול. משנה (שם). והוא כדי שיכירו התינוקות בשינוי זה, לפי שאין בני אדם רגילין לאכול ירק קודם סעודה, ומתוך כך יתעוררו לשאול, מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות[תסז]. יש מהראשונים[תסח] שכתבו שמטבלים את הכרפס בחרוסת, ויש שכתבו[תסט] שמטבלים אותו בחומץ או מי מלח. ונוטלין את הידים לאכילה זו, שכן תיקנו חכמים נטילה לדבר שטיבולו במשקה. גמרא (קטו.). יש מן הראשונים[תע] שכתבו, שיש לברך על נטילה זו. ויש שכתבו[תעא] שאין מברכים עליה, שכן בזמן הזה אין חייבים בה. ואם אין לו ירק אלא ממין מרור בלבד, לדעת רב הונא לא יברך 'על אכילת מרור', אלא רק בטיבול השני. ולדעת רב חסדא יברך בטיבול הראשון. גמרא (קיד:-קטו.). ונחלקו הראשונים בשיטתו. יש שכתבו[תעב], שאינו יוצא ידי מרור אלא בטיבול השני שלאחר המצה, ומכל מקום יברך על הטיבול הראשון ויכוין בברכה על הטיבול השני, ויש שכתבו[תעג], שיכוין לצאת בטיבול הראשון.

שני תבשילים. בזמן הזה שאין קרבים קרבנות, מניחים על השולחן שני תבשילים. משנה (קיד.). התבשיל האחד זכר לקרבן פסח, והשני זכר לחגיגת י"ד. לדעת רב הונא די בשני תבשילים מכל מין שהוא. ולדעת חזקיה, אפילו דג וביצה שעליו נחשבים לשני תבשילים. ולדעת רב יוסף, צריך דווקא שני מיני בשר. ולדעת רבינא, חתיכת בשר והמרק שנתבשל בו נחשבים לשני תבשילים. גמרא (שם ע"ב). ונחלקו הראשונים בדעת רב יוסף, יש שכתב[תעד] שהאחד שהוא זכר לפסח יהיה צלי, והשני שהוא זכר לחגיגה יהיה מבושל. ויש שכתבו[תעה], שדי בשני מיני בשר מבושלים[תעו].

הגדה והלל. לאחר שמוזגים את הכוס השניה הבן שואל, ומשיבים לו סיפור יציאת מצרים, 'עבדים היינו' וכו'. ולאחר מכן אומרים את תחילת ההלל. לדעת בית שמאי אומרים עד 'אם הבנים שמחה', ולדעת בית הלל עד 'חלמיש למעיינו מים', ולדעת רבי טרפון עד 'אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים' ללא חתימה, ולדעת רבי עקיבא חותמים בברכת 'גאל ישראל'. ולאחר מכן שותים את הכוס השניה. משנה (קטו:).

נטילת ידים למצה. לאחר מכן אוכלים כזית מצה, וצריך לשוב וליטול את הידים לאכילה זו, אף שכבר נטלו לכרפס, משום שבינתים אמרו את ההגדה וההלל, ושמא הסיחו את הדעת ונגעו בדבר טינוף. גמרא (קטו:).

מרור וחרוסת. לאחר מכן מטבלים כזית מרור בחרוסת ואוכלים אותו. לדעת חכמים אין החרוסת מצוה, אלא מטבלים בה משום קפא. משנה (קיד.) וגמרא (קטו.). יש שפירשו[תעז] שהוא ארס המרור, ויש שפירש[תעח] שהיא התולעת המצויה במרור, שהחרוסת ממיתה אותה. ולא ישהה את המרור זמן רב בתוך החרוסת, שכן היא מבטלת את מרירותו. גמרא (קטו:). ולדעת רבי אליעזר ברבי צדוק במשנה (שם), החרוסת מצוה. לדעת רבי לוי היא זכר לתפוח[תעט], ולדעת רבי יוחנן היא זכר לטיט. וכדי לצאת ידי כל הדעות צריך להקהותה בתפוחים, וכן לכתוש בתוכה ירקות ותבלין כדי לעשותה סמיכה כטיט. גמרא (קטו.).

כורך. לאחר שאוכלים כזית מצה וכזית מרור, יש לאוכלם שוב בכריכה אחת, זכר למקדש על פי שיטת הלל, שהיה כורך פסח מצה ומרור ואוכלם יחד, ככתוב (שמות יב ח) 'צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֵהוּ'. אך בתחילה יאכלם כל אחד בפני עצמו, שכן להלכה מצה בזמן הזה דאורייתא, ומרור אינו אלא מדרבנן, ועל כן טעם המרור מבטל את טעם המצה. גמרא (קטו.)[תפ]. ולאחר מכן אוכלים את הסעודה, ולאחריה את האפיקומן, ומברכים ברכת המזון על כוס שלישית.

ברכת השיר והלל הגדול. לאחר מכן מוזגים כוס רביעית וגומרים עליה את ההלל, ואת ברכת השיר. משנה (קיז:). ונחלקו בה אמוראים, לדעת רב יהודה זו היא ברכת 'יהללוך' שבסוף ההלל, שחותמים בה 'מלך מהולל בתשבחות'. ולדעת רבי יוחנן ברכה זו היא חלק מההלל[תפא], אלא ברכת השיר היא 'נשמת כל חי'. גמרא (קיז.). ולדעת רבי טרפון, אומרים על הכוס הרביעית הלל הגדול, ויש אומרים שאומרים עליה את המזמור 'ה' רועי לא אחסר' (תהלים כג). ברייתא (שם). ונחלקו אמוראים מהו הלל הגדול, לדעת רב יהודה הוא מזמור 'הודו לה' כי טוב' (שם קלו) עד 'על נהרות בבל' (שם קלז), ולדעת רבי יוחנן הוא משיר המעלות (שם קכו) עד 'על נהרות בבל', ולדעת רב אחא בר יעקב הוא מ'כי יעקב בחר לו יה' (שם קלה ד), עד 'על נהרות בבל'. גמרא (שם). יש מן הראשונים[תפב] שכתב, שלדעת המשנה (קיז:) אין חובה באמירת הלל הגדול, ורק לשיטת רבי טרפון שמוסיף כוס חמישית צריך לאומרו על כוס זו. ויש שכתבו[תפג], שאומרים אותו על כוס רביעית[תפד].

תסב. רשב"ם (שם ד"ה מפני).
תסג. שאילתות (לו סי' עג).
תסד. ולפי זה גם גרושה ואלמנה אינה צריכה הסבה (רמ"ק שם).
תסה. מאירי (קח. ד"ה בן).
תסו. תוספות (שם ד"ה נפני).
תסז. רש"י (קיד. ד"ה עד) על פי הגמרא (שם ע"ב).
תסח. רש"י [הו"ד בתוספות (שם ד"ה מטבל)] ורמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ב).
תסט. רשב"ם ותוספות (שם ד"ה מטבל).
תע. בעל העיטור ומהר"ם מרוטנבורג [הו"ד בטור (או"ח סי' תעג)].
תעא. גאונים ורש"י [הו"ד בטור (שם)].
תעב. תוספות (קטו. ד"ה ממקום). ולמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה יוצא בטיבול הראשון ידי חובת מרור, והטיבול השני אינו אלא כדי שישאלו התינוקות. גמרא (קיד:).
תעג. רמב"ן (מלחמות ה' שם ד"ה ומה) ועוד ראשונים, וכן משמע מדברי רש"י והרשב"ם (שם ד"ה ולכפוף).
תעד. רבינו חננאל (שם ד"ה רב יוסף) ורשב"ם (שם ד"ה שני).
תעה. תוספות (שם ד"ה שני).

תעו. שהרי הלכה כבן תימא (ע.), שאף חגיגת י"ד נאכלת צלי, ואין חילוק בינה לבין הפסח. תוספות (קיד: ד"ה שני).
תעז. רש"י ורשב"ם (קטו. ד"ה מצוס).
תעח. רבינו חננאל (קטו: ד"ה פי').
תעט. שהיו יוצאות ללדת את בניהן תחת עץ התפוח כדי שלא יכירו בהם המצרים, ככתוב (שה"ש ח ה) 'תחת התפוח עוררתיך'. רש"י (קטו. ד"ה זכר) על פי הגמרא בסוטה (יא:).
תפ. על פי התוספות (שם ד"ה מצה). וכתבו הראשונים, שלשיטת הלל יכול לאכול כזית מצה בפני עצמו, ואחר כך מרור ומצה בכריכה, שכן לאחר שיצא ידי המצוה דאורייתא של מצה, מצוות המרור והכריכה שתיהן מדרבנן, וטעמיהם של מצוות דרבנן אינם מבטלים זו את זו. אלא שיש לחשוש לשיטת חכמים החולקים על הלל, וסוברים שאין שום מצוה בכריכה, וטעם המצה שאינה מצוה מבטלת את טעם המרור. ועל כן יש לאכול קודם גם את המרור בפני עצמו, ורק אחר כך לאכול את שניהם בכריכה.
תפא. רשב"ם (קיח. ד"ה ורי יוחנן).
תפב. בעל המאור (קיז: ד"ה כתב).
תפג. רש"י ורשב"ם (קיח. ד"ה ה"ג).
תפד. ראה לעיל (אות ד) במחלוקת הראשונים בענין זה.

ו. קרבן פסח

א. חובת הפסח ועונש ביטולו

כל אדם מישראל[תפה] חייב במצות עשה של הקרבת הפסח בעזרה[תפו] ביום י״ד בניסן, משה כבשים או שה עיזים זכר בן שנתו, ולאוכלו בליל ט״ו. ואף שאין בביטולו עבירת לאו אלא ביטול עשה, אם לא הביאו במזיד חייב כרת, שנאמר (במדבר ט יג) ׳וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ׳[תפז]. ואף ערל שהיה בידו למול בערב פסח ולא מל, ומשום כך נמנע מלעשות פסח חייב כרת. ברייתא (פט.). וכן טמא שהיה בידו לטבול ולהיטהר בערב פסח ולא טבל, ומשום כך נמנע מלעשות פסח[תפח], חייב כרת. ברייתא (פט:). ואין חיוב כרת אלא על ביטול הקרבתו, ולא על ביטול אכילתו.

ב. החייבים והפטורים ממנו

נשים ועבדים. נחלקו תנאים בחיוב נשים בקרבן פסח, וכן בעבדים[תפי].

לדעת רבי יהודה ורבי יוסי אף הן חייבות בו, ושוחטים אותו עליהן אפילו בפני עצמן. ולדעת רבי שמעון, קרבן פסח בנשים ועבדים אינו חובה אלא רשות, לפיכך אין שוחטים אותו עליהן בפני עצמן, אלא הן נטפלות לקרבן פסח של אנשים, ונמנות עליו יחד עמהם. ברייתא (פט:).

ערל. הערל אינו עושה קרבן פסח, וכן הוא אסור באכילתו, שנאמר (שמות יב מח) ׳וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ׳. ונחלקו הראשונים באיזה ערל הדברים אמורים. יש שכתב[תצ], שגם מי מי שלא נימול משום סכנה, וכגון שמתו אחיו מחמת מילה מעוכב מאכילת הפסח. ויש שכתב[תצא], שדווקא ערל שלא מל מחמת שדואג מצער המילה אינו אוכל בפסח, אבל אם לא מל מחמת אונס אוכל בפסח.

כשם שמילת עצמו מעכבתו מלעשות ומלאכול את הפסח, כך מילת בניו הקטנים ומילת כל עבדיו בין גדולים בין קטנים מעכבת אותו בין בשעת עשיית הפסח ובין בשעת אכילתו[תצב], שנאמר (שם) ׳הִמּוֹל לוֹ כָּל זָכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ׳. וכן נאמר (שם יג מד) ׳וְכָל עֶבֶד אִישׁ מִקְנַת כָּסֶף וּמַלְתָּה אֹתוֹ אָז יֹאכַל בּוֹ׳, ודרשו, אז יאכל רבו. וכן טבילת אמהותיו לשם עבדות מעכבתו מלעשות את הפסח[תצג]. תוספתא (פ״ק ה״ח). ושנינו במכילתא (פרי׳ נזיקין דפסחא פרשה טו), שגם מילת עבד של קטן מעכבת את הקטן מלעשות פסח. ואף שנאמר ׳עבד איש׳, מ׳מקנת כספו׳ נתרבה גם קטן. ויש מהראשונים[תצד] שגורס בדברי המכילתא, שמילת עבד של קטן אינה מעכבתו.

גר שמל וטבל בערב פסח, נחלקו תנאים בדינו. לדעת בית שמאי עושה את הפסח. ולדעת בית הלל אינו עושה, משום גזירה שמא יטמא לשנה הבאה בערב פסח טומאת שבעה, ויאמר כשם שאשתקד טבלתי ואכלתי מהפסח, אטבול ואוכל אף עתה, ואינו יודע שאשתקד היה גוי ולא נהגה בו טומאה. אבל ערל ישראל שמל בערב פסח, לדברי הכל טובל ואוכל פסחו לערב[תצה]. משנה וגמרא (נג.).

טמא. הטמא אינו עושה את הפסח, וכן אסור באכילתו. וזב שראה שתי ראיות בלבד שאינו צריך להביא קרבן לטהרתו, שוחטים עליו ביום השביעי להפסקת ראייתו, ואף שאסור באכילת הפסח עד שיעריב שמשו, מכל מקום בלילה יטהר ויהיה מותר באכילתו. ואם ראה שלש ראיות שאינו ניתר אלא ביום השמיני לאחר שיביא קרבנות לטהרתו, שוחטים עליו ביום השמיני אפילו שעדיין הוא מחוסר כפרה, ועד הלילה יביא את קרבנותיו ויהיה מותר באכילת הפסח. משנה (נ.). והוא הדין ששוחטים על טמא שרץ ביום טומאתו, שכן בלילה לכשיעריב שמשו יהיה מותר באכילת הפסח. ונחלקו אמוראים בדין זה, לדעת רב דווקא לאחר שטבל שוחטים עליו[תצו], ולדעת עולא אף קודם שטבל שוחטים עליו, שכן עד הלילה יטבול ויהיה מותר באכילה.

טומאה בציבור. אם היו רוב הקהל טמאים, או שהיו הכהנים טמאים, יקרב הפסח ויאכל בטומאה. משנה (עט.). שנאמר (במדבר ט י) ׳אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ׳, ודרשו, יחיד נדחה לפסח שני ואין ציבור נדחים. גמרא (סו:)[תצז]. ולדעת רבי יהודה ורבי שמעון, אף אם היה שבט אחד בלבד טמא עושים בטומאה, שכן שבט אחד נקרא קהל. ברייתא (פ.).

אין הפסח קרב אלא בטומאת מת, אבל לא בטומאות היוצאות מגופו, כגון זיבה ונדות ויולדת, שכן הדרשה האמורה אינה אלא בטומאת מת. גמרא (סז.). ואם היו רוב הציבור טמאי מת ועשו פסח בטומאה, לא יאכלו בו הטמאים בטומאות האמורות, אבל אם אכלו פטורים מכרת של אכילת קדשים בטומאה. ולדעת רבי אליעזר פטורים אף מכרת של ביאת מקדש בטומאה. משנה (פה:).

אם טמאים רוב הקהל בטומאת שרץ או נבילה, הדבר תלוי במחלוקת האמוראים שהובאה לעיל. לדעת רב שאין שוחטים וזורקים על טמא שרץ, הרי הם עושים בטומאה. שכן כל טומאה שיחיד נדחה מחמתה לפסח שני הציבור עושים בה את הפסח בראשון. אך לדעת עולא ששוחטים וזורקים על טמא שרץ ואינו נדחה לפסח שני, אין הציבור עושים בראשון. זבחים (כג:).

נחלקו אמוראים במקום שחצי מהקהל טהורים וחציים טמאים, לדעת רב מחצה כרוב, ועל כן הטהורים עושים פסח לעצמם בטהרה כדין רוב טהורים, והטמאים עושים אותו לעצמם בטומאה כדין רוב טמאים. ולדעת רב כהנא מחצה אינו כרוב. לדעה הראשונה בשיטתו, הטהורים עושים פסח ראשון, והטמאים נדחים לפסח שני. ולדעה השניה בשיטתו הטמאים אינם עושים פסח כלל, ראשון אינם עושים משום שאינם רוב, ושני אינם עושים משום שרק מיעוט נדחים לפסח שני ולא מחצה.

נחלקו תנאים בגדר הדין האמור, לדעת רבי יהודה טומאה הותרה לגמרי בציבור, ואף הטהורים יעשוהו בטומאה. ולדעת רבי שמעון טומאה דחויה בציבור, ואינה היתר גמור, אלא כל כמה שאפשר צריך לחזר ולעשותו בטהרה[תצח]. ברייתא (עז.).

היו רוב הציבור טמאים, אף הטהורים יעשו בטומאה, כדי שלא יהיה קרבן ציבור חלוק. ברייתא (עט:). ונחלקו הראשונים בביאור דין זה, יש שכתב[תצט], שכן הוא רק לפי השיטה שטומאה הותרה בציבור. ויש שכתב[תק], שכן הוא אף לפי השיטה שהיא דחויה בציבור, שכן גנאי הוא לציבור שיהיו טהורים שבהם פורשים מהם, שכן יראה מכך שהרבים עוברים באיסור כרת.

היו כלי השרת טמאים, אפילו שהיו הקהל והכהנים טהורים, מקריבים את הפסח בטומאה. ברייתא (עט.). ונחלקו אמוראים בדין זה. לדעת רב חסדא אם היו טמאים בטומאת שרץ שאינם אלא ראשון לטומאה ואינם מטמאים אלא את הבשר ולא את הכהנים המקריבים אותו, יקריבוהו טהורים, שכן מוטב שיבוא בטומאת בשר שאינה אלא בלאו,

---

תפה. מלבד אלו שיפורטו להלן.

תפו. ואף בשעת היתר הבמות לא היו מקריבים את הפסח בבמת יחיד, וכל המקריב את הפסח בבמת יחיד לוקה, שנאמר (דברים טז ה) ׳לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך׳. ברייתא (פה.) וגמרא (זבחים קיד:).

תפז. ראה להלן (פסוק ט בענין ׳גדר מיעוט׳), באופני חיוב הכרת.

תפח. לפי השיטה הסוברת שאין שוחטים וזורקים על טמא שרץ.

תפט. רש״י (פה: ד״ה אין).

תצ. רש״י (כח: ד״ה ערל).

תצא. רבינו תם (תוספות ד. מוסף ד״ה למדנהו).

תצב. יבמות (עח.).

תצג. שכן הטבילה בשפחות היא כמילה בעבדים. רמב״ם (קרבן פסח פ״ב ה״ה).

תצד. רמב״ם (שם פ״ב ה״ו) על פי הכסף משנה.

תצה. תמהו התוספות (נג. ד״ה אינו), שלא מצינו בשום מקום חיוב טבילה בערל ישראל לאחר שמל. ואכן הרמב״ם (קרבן פסח פ״ו ה״ו) לא הזכיר שחייב טבילה.

תצו. ומקורו ממה שנאמר בפרשת פסח שני (במדבר ט י) ׳איש איש כי יהיה טמא לנפש׳, ואף בטמא מת ביום השביעי לטומאתו הכתוב מדבר, שאף שבלילה יהיה ראוי לאכילה אינו עושה פסח. וסובר רב כשיטת רב יצחק בספרי (פיסקא סמ), שאותם טמאי מת בימי משה שנאמר עליהם (שם ט ו) ׳ולא יכלו לעשות הפסח׳ טמאי מת מצוה היו שעדיין לא טבלו, שחל שביעי שלהם בערב פסח. גמרא (ג:).

תצז. והיא מימרת רבי יוחנן שם בשיטת הלל בברייתא (סו.), אך לדעת תנאים אחרים בברייתא (עז.) מקור דין זה הוא ממה שנאמר בפסח ׳במועדו׳, ומשמע אפילו בטומאה. על פי רש״י (סו: ד״ה דלמו).

תצח. יומא (ו:) ורש״י (שם ד״ה דמוהיה).

תצט. רבינו יהונתן (פ.).

תק. מאירי (עט.) ועוד ראשונים.

ולא בטומאת הגוף שהיא בכרת. והוא משום שלשיטתו טומאה דחויה בציבור ולא הותרה לגמרי. ולדעת רבא אפילו טמאים עושים אותו, שכן לא נאסרה טומאת הגוף אלא כשהבשר טהור, ולא כשהוא טמא.

בן נכר. אין מאכילים את הפסח לגוי, ואפילו גר תושב ושכירתקא. וכן ישראל מומר לעבודה זרה אינו אוכל בו, שנאמר (שמות יב מג) 'כָּל בֶּן נֵכָר לֹא יֹאכַל בּוֹ', ובכלל זה גם מומר שנאמר עליו (יחזקאל מד ט) 'בן נכר ערל לב'. מכילתא (פר' נא מסכתא דפסחא פרשה טו). וקרוי כן משום שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים. ברייתא (זבחים קב:). והמאכיל להם כזית מן הפסח עובר בלאו האמור, ואינו לוקה עליו, אבל מכים אותו מכת מרדותתקב.

דרך רחוקה. כל הנמצא בדרך רחוקה אינו עושה את הפסח ונדחה לפסח שני, שנאמר (במדבר ט יג) 'אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶּסַח לַה'', בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי' וגו'. ונחלקו תנאים בשיעור זה. לדעת רבי עקיבא, כל שבחצות יום י"ד נמצא מן המודיעים ולחוץ, וכמרחק זה לכל רוח, נחשב כנמצא בדרך רחוקה. ולדעת רבי אליעזר, כל שהוא מחוץ לאסקופת העזרה שהיא מקום עשיית הפסח, נחשב כבדרך רחוקהתקג. משנה (סג:). ואף שהוא יכול להכנס לעזרה, אין מחייבים אותו להכנס. גמרא (סה). ולשיטת הברייתא (נד:) סובר רבי אליעזר, שכל שהוא מחוץ לחומת ירושלים שהיא מקום אכילת הפסח, נחשב לדרך רחוקה.

אהח"ק 19/06/2018 אמוראים בשיטת רבי עקיבא, לדעת עולא כל שנמצא במרחק כזה שאינו יכול להגיע לירושלים עד סוף זמן שחיטת הפסח שהוא בשקיעת החמה, נחשב לדרך רחוקהתקד. ולפי זה שיעור המרחק שבין המודיעים לירושלים הוא ט"ו מיל, שזמן הילוכם הוא שש שעות, מחצות היום עד השקיעה. ולדעת רב יהודה, כל שאינו יכול להגיע ברגליו לעזרה כל הלילה שהוא זמן האכילה נחשב לדרך רחוקה. גמרא (סה). ואפילו שיכול להגיע לירושלים בסוסים ובפרדים, כל שאינו יכול להגיע ברגליו פטור. ואם היה מן המודיעים ולפנים, אפילו שאינו יכול להכנס לירושלים מחמת גמלים וקרונות המעכבים אותו אינו נחשב לדרך רחוקה. ברייתא (נד.).

נחלקו אמוראים בגדר דין דרך רחוקה. לדעת רב נחמן אינו דיחוי, אלא שחסה עליו התורה והתירה לו להביא בפסח שני, אבל אם שחטו וזרקו עליו את הפסח [באופן שיכול להגיע בלילה לירושלים ולאוכלותקה] הורצה, ופטור מפסח שני. ולדעת רב ששת הוא דיחוי, ואם שחטו וזרקו עליו לא הורצה, וחייב בפסח שני. גמרא (נב:). ואף רבי עקיבא סובר כן, אלא שלדעת רב נחמן סובר רבי עקיבא שאין שוחטים וזורקים על טמא שרץ, אבל למאן דאמר שוחטים וזורקים על טמא שרץ, אף שוחטים וזורקים על הנמצא בדרך רחוקה. גמרא (נג.).

יש מהאחרונים[תקו] שכתב, שאף מי שנמצא בדרך רחוקה חייב לזמן את עצמו שיהיה במקום קרוב כדי שיוכל לקיים את מצוותו, כשם שערל חייב למול את עצמו קודם הפסח. ולא נאמר דין דרך רחוקה אלא לפוטרו מכרת ולדחותו לפסח שני.

ג. בני החבורה

זמן המינוי. הרבה אנשים יכולים להימנות על פסח אחד, והם הקרויים בני החבורה, ובלבד שיהיה בו כזית לכל אחד ואחד. ואין הפסח נאכל אלא למנוייו. ויכולים הם להמנות על הפסח עד שחיטתו, שכן נאמר (שמות יב ד) 'בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תָּכֹסּוּ עַל הַשֶּׂה', ו'תכוסו' בלשון סורסי היא שחיטה, הרי שבשעת השחיטה צריכים בני החבורה להיות כבר מנויים עליו. ונחלקו תנאים עד מתי יכולים המנויים למשוך את ידיהם ממנו ולהימנות על פסח אחר. לדעת תנא קמא עד שישחט, שכן נאמר (סח) 'וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיֹת מִשֶּׂה', שאין ממעטים את מנוייו אלא כל זמן שהשה קיים. ולדעת רבי שמעון עד שיזרק דמו, שכן משמעות 'מהיות' היא מהוייתו, כלומר קודם גמר עבודותיו. משנה וגמרא (פט.).

נשים עבדים וקטנים. אין עושים חבורה של נשים ועבדים משום תיפלות, שעלולים לבוא לידי עבירהתקז. וכן אין עושים חבורה של עבדים וקטנים משום פריצות, שעלולים לבוא לידי משכב זכרתקח. אבל עושים חבורה של נשים לבדן, ושל עבדים לבדם. משנה וגמרא (פא.). ואין עושים חבורה שכולה גרים, שמא לפי שאינם בני תורה יחמירו וידקדקו בפסח יותר מדאיתקט, ויביאוהו לידי פסול. גמרא (פא:). וממנים קטנים על הפסח אם יכולים הם לאכול ממנו כזית. סוכה (מב:). אבל אין עושים חבורה של קטנים בלבד, שכן אין בהם דעת, ואין בידם להקדיש את השה לפסחתקי. ובנדרים (לו.) מבואר, ש'שה לבית אבות לאו דאורייתא', כלומר, מינוי קטנים על הפסח אינו מן התורה, שכן אין להם זכיה, אלא שמאכילים אותם מן הפסח אפילו שאינם מנויים עליותקיא. ויש מהראשונים[תקיב] שכתבו, שלדעת רב יהודה שה לבית אבות הוא מדאורייתא.

אונן שמתו מוטל לפניו, ממנים אותו על הפסח, שכן בלילה הוא מותר באכילתותקיג. וכן המפקח את הגל מעל אדם, ואין ידוע אם ימצא חי או מת ויטמא מחמתו, ממנים אותו על הפסח, שכן עדיין הוא בחזקת טהרה. וכן מי שהבטיחוהו שיצא מבית האסורים עד הלילה, וכן חולה וזקן שיכול לאכול כזיתתקיד. ומצרפים את כל אלו לבני חבורה אחרים, אבל לא יעשו חבורה מאלו בלבד, שמא לבסוף לא יוכלו לאכול את הפסח, ויביאוהו לידי פסול. שכן יש לחשוש שמא יטמא האונן למתו, ושמא ימצא שהאדם שתחת הגל מת ונטמא המפקח, ושמא לא יצא האסיר מבית האסורים, ושמא יכבד חוליו של הזקן והחולה ולא יוכלו לאכול כזית. ואולם אם שחטו עליהם ולבסוף לא יכלו לאוכלו, יצאו ידי חובה ופטורים מפסח שני, שכן בשעת ההקרבה היו ראויים לאכילהתקטו.

משנה (פ:-פא.).

יחיד. לדעת רבי יהודה אין שוחטים את הפסח על היחיד, משום שנאמר (דברים טז ה) 'לֹא תוּכַל לִזְבֹּחַ אֶת הַפֶּסַח בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ', ונדרש הכתוב כאילו נכתב 'לא תוכל וגו' באחד'. ורבי יוסי מתיר לשוחטו על היחידתקטז. משנה וברייתא (סח).

שתי חבורות ושני מקומות. נאמר בפסח (שמות יב מו) 'בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל', ונאמר (סח יב ז) 'עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר יֹאכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם', והם לכאורה שני כתובים המכחישים זה את זה. ונחלקו תנאים ביישוב סתירה זו. לדעת רבי יהודה, הכתוב הראשון מלמדנו שאותו אדם האוכלו במקום אחד לא יאכלנו במקום אחרתקיז. והכתוב השני מלמדנו, שפסח אחד יכול להתחלק לשתי חבורות, וכל חבורה אוכלת אותו במקום אחר, שכן ממה שנאמר 'בתים' בלשון רבים ו'יאכלו' בלשון רבים, משמע ששני בני אדם יכולים לאוכלו בשני בתים, כל אחד בבית אחר. ולדעת רבי שמעון,

---

תקא. שנאמר (שמות יב מה) 'תושב ושכיר לא יאכל בו'. רמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ז). והראב"ד (סח) כתב, שכתוב זה מדבר אף בישראל, שאם אינו ממונה עמו לא יאכל, אפילו שהוא תושבו או שכירו.

תקב. רמב"ם (סח).

תקג. וכן היא שיטת רבי יוסי, הדורש דין זה ממה שנקוד על הה"א של 'רחוקה'. משנה (נג:). וכל ניקוד בא למעט מהשיעור. רש"י (סח ד"ה נקוד).

תקד. כן היא שיטת רש"י (סח ד"ה ממסה, ד"ה נסעתם). אך הרמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ט) מפרש, שאם בתחילת יום ארבעה עשר הוא נמצא במקום שאי אפשר להגיע ממנו לעזרה עד תחילת זמן השחיטה שהוא בחצות היום, הרי זו דרך רחוקה.

תקה. תוספות (נג: ד"ה ורב נחמן).

תקו. מנחת חינוך (מצוה ה אות יג).

תקז. רש"י (פא. ד"ה תפלות).

תקח. רש"י (פא: ד"ה עבדים).

תקט. רש"י (סח ד"ה ידקדקו).

תקי. רמב"ם (קרבן פסח פ"ג ה"ד) על פי הכסף משנה.

תקיא. ומה ששנינו שאין הפסח נאכל אלא למנוייו אינו אלא בגדולים שהם בני מינוי. ר"ן (נדרים לו. ד"ה אלא ורא"ם).

תקיב. תוספות (ניטין סד: ד"ה שפני) בתירוצם הראשון.

תקיג. כן הוא לשיטת רבי שמעון הסובר שרק אנינות היום הראשון אסורה מן התורה באכילת קדשים ולא הלילה, אבל רבי יהודה סובר שגם אנינות הלילה היא מן התורה. ולדעת אביי, אף לרבי שמעון אין שוחטים עליו אלא אם כן נעשה אונן קודם חצות, לפי שקדם חיוב פסח לחיוב אנינות, אבל אם נעשה אונן קודם חצות אין שוחטים עליו, מפני שקדמה אנינותו לחובת הפסח. ולדעת רבא, אם נעשה אונן קודם השחיטה אין שוחטים וזורקים עליו, אך אם נעשה אונן לאחר השחיטה הרי הוא טובל ואוכל ממנו בלילה. זבחים (ק.-ק:). וברמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ט) מבואר, שלא נחלקו אמוראים אלו, אלא לדברי שניהם אם מת לאחר חצות שוחטים לכתחילה, ואם מת קודם חצות, אם שחטו בדיעבד יאכלנו בלילה.

תקיד. אבל אם אינו יכול לאכול כזית אינו עושה פסח, שכן עיקרו של הפסח הוא לאכילה, וכל שאינו ראוי לאוכלו אינו מתחייב בו.

תקטו. מלבד המפקח את הגל, שאם נמצא שם מת ונטמא מחמתו, התברר למפרע שבשעת הקרבה לא היה ראוי לאכילה.

תקטז. ומכל מקום יש להשתדל לכתחילה שלא לשוחטו על היחיד, שכן נאמר בפסח 'יעשו אותו', בלשון רבים. רמב"ם (קרבן פסח פ"ג ה"ג). ומקורו מדברי הגמרא (פה.). כסף משנה (סח).

תקיז. ואף שנאמר 'בבית אחד יֵאָכֵל', סובר רבי יהודה יש אם למסורת, וכאילו נכתב 'בבית אחד יֹאכַל'. גמרא ורש"י (פו. ד"ה יכול).

מ׳בית אחד יאכל׳ למדנו שהפסח אינו נאכל בשתי חבורות[תקיח], ומ׳הבתים אשר יאכלו׳ למדנו שיכול אדם אחד לאכול בשני מקומות. ברייתא (פו.). לשיטת רבי יהודה, שתי חבורות שאוכלות פסח אחד בבית אחד, יכולים אלו להפוך את פניהם לצד אחד, ואלו את פניהם לצד אחר, ואינם צריכים להסב אלו כנגד אלו. וכשהשמש האוכל עם חבורה אחת קם למזוג יין לחבורה שניה, עליו לקפוץ את פיו באותה שעה, כדי שלא יראה שאוכל גם עם החבורה השניה, שהרי אסור לאותו אדם לאכול בשתי חבורות. ומותר לה לכלה להפוך את פניה מבני החבורה לצד אחר, מפני שהיא בושה, ואפילו שהתחילה לאכול בלא הפיכת פניה, אינה נחשבת בכך לאוכלת בשני מקומות[תקיט]. משנה (צט).

לדברי רב כהנא, אם לאחר שישבו בני החבורה לאכול נפרסה מחיצה ביניהם, לשיטת רבי יהודה ימשיכו לאכול אפילו שנעשו לשני חבורות, שהרי עדיין הם באותו מקום שהתחילו לאכול בו. אבל לשיטת רבי שמעון לא יאכלו, שהרי אין הפסח נאכל בשתי חבורות. ואם היתה מחיצה ביניהם ולאחר מכן נסתלקה, לשיטת רבי יהודה לא יאכלו, שהרי יש להם עתה אויר חדש שלא היה קודם לכן, והרי זה כאילו הם אוכלים במקום אחר. ולדעת רבי שמעון הסובר שיכול אדם אחד לאכול בשני מקומות יאכלו. ורב אשי נסתפק בדין זה, האם סילוק מחיצה ועשיית מחיצה נחשבת לשני מקומות ושתי חבורות, או לא. גמרא (פו:).

אהח 19/06/2018

יש מהראשונים[תקי] שכתב, ששתי חבורות האוכלות בבית אחד צריכים לעשות מחיצה ביניהם, שכן נאמר (שמות יב מו) ׳לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה׳, ומכאן דרשו שצריך ליתן חוצה למקום אכילתו.

ד. דיני הקרבת הפסח

זמן הקרבתו. זמן שחיטת הפסח והקרבתו הוא ביום י״ד מבין הערבים שהוא חצות היום, עד הלילה. ואם נשחט הפסח קודם לכן פסול. משנה (סב.). ובן בתירא סובר שזמן הקרבתו הוא כל יום י״ד, ו׳בין הערבים׳ הוא בין סוף הערב של י״ד עד תחילת הערב של ט״ו. גמרא (קמ. זבחים יח:). ולדעת רבי יוחנן במסכת זבחים (יג.), מודה בן בתירא שזמן הפסח הוא רק מחצות היום.

אוצר החכמה

איחור הפסח לתמיד. יש להקריב את הפסח לאחר התמיד של בין הערבים. משנה (נח.). ואף ששום קרבן אינו קרב לאחר התמיד משום עשה של ׳עליה׳ השלם כל הקרבנות כולם, מכל מקום עשה של פסח דוחה עשה זה. שכן בתמיד נאמר (במדבר כח ח) ׳וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעַרְבָּיִם׳, ואילו בפסח נאמר (שמות יב ו) ׳וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם׳, וכן נאמר בו (דברים טז ו) ׳תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בָּעָרֶב׳, ויאוחר דבר שנאמר בו ׳בערב׳ ו׳בין הערבים׳ לדבר שנאמר בו ׳בין הערבים׳ בלבד. ברייתא (נט.). ובדיעבד אם נשחט קודם התמיד כשר. ויהיה אחר ממרס בדמו עד שישחט התמיד ויזרק דמו, ואחר כך יזרוק את דם הפסח. ובדיעבד אם זרק את דמו לפני דם התמיד כשר. משנה (סח.).

שעת הקרבתו. בערב פסח התמיד נשחט בשבע שעות ומחצה של היום, וגמר הקרבתו הוא בשמונה שעות ומחצה, ולאחריו קרב הפסח. משנה (נח.).

ערב פסח שחל בערב שבת, מקדימים את שחיטת הפסח בשעה אחת כדי שיספיקו לצלותו מבעוד יום, שכן צליית הפסח אינה דוחה שבת, והתמיד נשחט בשש שעות ומחצה וגמר הקרבתו הוא בשבע ומחצה, והפסח קרב לאחריו. משנה (סה).

ערב פסח שחל בשבת, לדעת אביי ורבא נחלקו תנאים בדינו. לדעת אביי, רבי ישמעאל סובר שהפסח קרב בשמונה ומחצה כדרך שהוא קרב בחול, ורבי עקיבא סבור שגמר הקרבת התמיד היא בשבע ומחצה ולאחריו קרב הפסח. ולדעת רבא, רבי ישמעאל סובר שהפסח קרב בתשע ומחצה ולא קודם לכן, כי חוששים שמא יתחמם הבשר ויתקלקל עד הערב, שכן אסור להדיח את קרביו בשבת[תקכא]. ורבי עקיבא אינו חושש לכך, וסובר שקרב בשמונה ומחצה כדרך שהוא קרב בחול. ברייתא וגמרא (נח.).

דחיית השבת. כל עבודות הפסח שאי אפשר לעשותן מאתמול או לדחותן ללילה, כגון שחיטתו, מיחוי קרביו[תקכב], והקטרת חלביו[תקכג], דוחות את השבת[תקכד]. אבל צלייתו והדחת קרביו אינן דוחות את השבת, משום שאפשר לעשותן במוצאי שבת. ונחלקו תנאים במכשירי הפסח שאפשר לעשותן בערב שבת, כגון הרכבתו על הכתף ברשות הרבים, והבאתו מחוץ לתחום, וחתיכת יבלתו. לדעת רבי אליעזר הן מותרות, ולדעת רבי יהושע ורבי עקיבא הן אסורות בשבת, אפילו שאיסורן אינו אלא משום שבות[תקכה]. משנה (סה:). ונחלקו רבי אלעזר ורבי יוסי בר חנינא בדין חיתוך יבלת. לדעת האחד דווקא לחתוך בכלי אסור, אבל ביד לא נאסר אלא במדינה ולא במקדש. ולדעת השני, דווקא ביבלת לחה אסור, אבל ביבישה לא נאסר אלא במדינה ולא במקדש. גמרא (סח:) על פי המשנה בעירובין (קג.).

מי ששכח ולא הביא את סכין השחיטה לעזרה בערב שבת, תוחב את הסכין בצמר הטלה או בין קרני הגדי, ומוליכו לעזרה בשבת[תקכו], ומקדישו שם לפסח[תקכז]. ברייתא (סו.).

שלש כתות. הפסח נשחט בשלש כתות, שנאמר (שמות יב ו) ׳וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל׳, ׳קהל׳ אחת, ׳עדה׳ שתים, ו׳ישראל׳ שלש. לאחר שנתמלאה העזרה מהכת הראשונה נעלו[תקכח] את דלתות העזרה, והלויים תוקעים ומריעים ותוקעים. משנה (סד.). וספק הוא האם צריך שיהיה בפעם אחת שלש כתות של עשרה, או שיהיו שלש הכתות בזו אחר זו, ודי בעשרה לכל כת. וכדי לצאת מספק זה די בחמישים, שבתחילה יכנסו שלשים, ולאחר שיצאו עשרה יכנסו תחתיהם עשרה אחרים, ולאחר שיצאו עוד עשרה יכנסו תחתיהם עשרה אחרים. גמרא (סד:). כשחל י״ד ניסן בשבת, ולא יכלו להוליך את פסחם לבתיהם עד הלילה, היתה הכת הראשונה יושבת בהר הבית, והשניה בחילת[תקכט], והשלישית יושבת בעזרה עד הלילה.

אופן הקרבת הפסח. הכהנים עומדים שורות שורות[תקל], ובידיהם בזיכי כסף ובזיכי זהב, שורה אחת כולה כסף, ושורה אחת כולה זהב. ולאחר שנשחט הפסח מקבל הכהן את דמו ונותנו לחבירו, וחבירו לחבירו, וכל אחד מקבל את הבזיך המלא ומחזיר את הריקן לנותן, והכהן הקרוב אצל המזבח זורקו זריקה אחת כנגד היסוד. משנה (סד.). וכן היא שיטת רבי יוסי הגלילי בברייתא (סד:), אבל לשיטת רבי ישמעאל בזבחים (נ.) דם הפסח אינו נזרק מרחוק כשלמים, אלא שופכים אותו על קיר המזבח.

לדעת רבי יהודה ממלאים כוס מדם הפסח שנשפך על רצפת העזרה וזורקים אותו על המזבח, שמא נשפך דמו של אחד הפסחים על הרצפה לאחר שנתקבל בכלי. ואף שרוב הדם שם הוא דם התמצית שאינו ראוי לזריקה, סובר רבי יהודה שדם אינו מבטל דם. משנה (סד.) וגמרא (סה.).

תקיח. וסובר רבי שמעון יש אם למקרא, ו׳אָכַל׳ מוסב על הפסח, ולא על האוכל. גמרא (פו:).
תקיט. תוספות (סב ד״ה הכלה) בפירושם הראשון.
תקכ. רמב״ם (קרבן פסח פ״ט ה״ג) על פי גירסתו בדברי הברייתא.
תקכא. תוספות (נח. ד״ה מיסתיין).
תקכב. ניקוב המעים בסכין כדי להוציא את הרעי. גמרא (סח.). וצריך לעשותו ביום, שכן אם ידחה ללילה יסריחו הקרבים. רש״י (סה: ד״ה מיתוי).
תקכג. ואף שהקטרה כשירה כל הלילה, מכל מקום חביבה מצוה בשעתה, ודוחה את השבת. גמרא (סח:). ובכלל ההקטרה אף הפשט עורו עד החזה, שכן בלעדיו אי אפשר להקטיר את האימורים. תוספות (סה: ד״ה אלו).
תקכד. שכן נאמר בפסח (במדבר ט ג) ׳תעשו אותו במועדו׳, ונאמר בתמיד (שם כח ב) ׳תשמרו להקריב לי במועדו׳. ודרשו בגזירה שוה, מה תמיד דוחה את השבת, אף פסח דוחה את השבת. ברייתא (סו.).
תקכה. שכן חי נושא את עצמו, ואיסור הוצאה בבעלי חיים אינו אלא מדרבנן. וכן חיתוך יבלתו כלאחר יד, כגון בשינים או בציפורן, אינו אסור אלא מדרבנן. רש״י (סה: ד״ה הכנמו, ד״ה ומחיכם).
תקכו. ואף שהוא מחמר אחר בהמתו, אין בו איסור מן התורה, לפי שאין דרך טלה במשוי, והרי זה מחמר כלאחר יד שאינו אסור אלא משום שבות, ובמקום מצוה לא אסרוהו חכמים. גמרא (סו:).
תקכז. שכן אם יקדישו קודם לכן נמצא שעובד עבודה בקדשים בנשיאת הסכין. ואף שאסרו חכמים להקדיש בשבת, התירו את הדבר בחובות שזמנן קבוע. גמרא (שם).
תקכח. כן היא גירסת רבא במשנה, אך אביי גורס ׳ננעלו דלתות העזרה׳, שהיו ננעלות מאליהן בדרך נס. גמרא (סד:).
תקכט. השטח הפנימי בהר הבית, מן הסורג ולפנים.
תקל. משום ׳ברוב עם הדרת מלך׳. גמרא (שם).

קריאת ההלל. בכל כת קוראים הלויים[תקלא] את ההלל, ואם גמרוהו קראוהו בשנית, ואם עדיין לא נסתיימה ההקרבה קוראים אותו בשלישית, אלא שמעולם הוצרכו לשלש. ורבי יהודה אומר, מימיהם של כת שלישית לא הגיעו ל'אהבתי כי ישמע ה'', מפני שאנשיה מועטים. משנה (סד.).

שלא לשמו. פסח שנשחט שלא לשמו, או שקיבלו או הוליכו או זרקו את דמו שלא לשמו, פסול[תקלב]. וכן לשמו ושלא לשמו כגון לשם פסח ולשם שלמים, או שלא לשמו ולשמו כגון לשם שלמים ולשם פסח, פסול. משנה (נט:). לדעת רבי מאיר הסובר 'תפוס לשון ראשון', אם חישב בעבודה אחת לשמו ושלא לשמו כשר, ודווקא בשתי עבודות, כגון ששחט לשמו על מנת לזרוק את דמו שלא לשמו, פסול. ולדעת רבי יוסי הסובר 'אף בגמר דבריו אדם נתפס', גם עבודה אחת לשמו ושלא לשמו פסול. גמרא (פ.). וכתבו הראשונים[תקלג], שכן הוא דווקא למאן דאמר 'אינה לשחיטה אלא לבסוף', אבל אם ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, אם חישב בתחילת השחיטה לשמו ובסופה שלא לשמו, אף לדברי רבי מאיר הוא פסול.

שלא לאוכליו ושלא למנוייו. הפסח שנשחט לשם מי שאינם ראויים לאוכלו, כגון חולים או זקנים, או לשם ערלים וטמאים שאסורים לאכול ממנו, או לשם מי שאינם מנויים עליו, פסול[תקלד]. אבל אם נשחט גם לשם אוכליו וגם שלא לאוכליו, או למנוייו ושלא למנוייו 19/06/2018 אהח או לערלים ולמולים, או לטמאים וטהורים, כשר. משנה (פה.). ומקור פסול זה הוא ממה שנאמר (שמות יב ד) 'בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תָּכֹסּוּ עַל הַשֶּׂה', ו'תכוסו' הוא לשון שחיטה, ומכאן שצריך לשוחטו לשם הנפשות המנויים עליו, ולשם הראויים לאוכלו. ברייתא (סה). אך כוונה לשם ראויים ושאינם ראויים אינה פוסלת, שכן נאמר (שם יב מג) 'זֹאת חֻקַּת הַפֶּסַח כָּל בֶּן נֵכָר לֹא יֹאכַל בּוֹ', ודרשו שדווקא אם כל השחיטה היא לשם מי שאינם ראויים לאוכלו הרי היא פוסלת. ברייתא (שם ע"ב). ולשיטה אחת בגמרא מקור דין זה הוא ממה שנאמר (שם יב מח) 'וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ', שדווקא ערלה כולה ולא מקצתה. גמרא (שם ע"ב).

לדעת אחרים, אם הקדים מולים לערלים כשר, אבל אם הקדים ערלים למולים פסול. ברייתא (סג:). לשיטה אחת בגמרא, סוברים אחרים שאינה לשחיטה אלא לבסוף, ואינה אלא רגע אחד בלבד, ונמצא שיש בה שהות למחשבה אחת בלבד, וכן סוברים הם כרבי מאיר 'תפוס לשון ראשון', ועל כן רק המחשבה הראשונה תופסת בה. ולשיטת רבה סוברים אחרים שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, אלא שמדובר באופן שגמר בליבו לשחוט למולים וערלים, והוציא בפיו רק 'לערלים', ולא הספיק לומר 'למולים', ולשיטתם אין צריך שיהיו פיו בליבו שוים אלא הולכים אחר פיו, ועל כן זו היא שחיטה לערלים בלבד. ולדעת אביי סוברים אחרים, שאם אמר ששחיטת הסימן הראשון תהיה לשם מולים והשני יהיה אף לשם ערלים כשר, אבל אם אמר שהראשון יהיה לשם ערלים והשני יהיה לשם מולים פסול, שכן בסימן הראשון לא היתה כלל כוונה לשם מולים, וסוברים הם כרבי מאיר שמפגלים גם בחצי מתיר. גמרא (סג.).

לשם כפרת ערלים. מחשבת שלא לאוכליו או לערלים וטמאים אינה פוסלת אלא בשחיטה, ולא בזריקה ושאר עבודות. ואם שחטו לשם שיאכלוהו מולים, אך חישב בשחיטתו לזרוק את דמו על מנת שתכפר הזריקה לערלים, נחלקו אמוראים בדינו. לדעת רבה כשר, ולדעת רב חסדא פסול. לשיטה אחת בגמרא נחלקו, האם מחשבת שלא לאוכליו על הזריקה פוסלת בשעת השחיטה[תקלה]. ולשיטת רב אשי, אם שחט על מנת שיתכפרו בזריקה ערלים המנויים עליו לדברי הכל הוא פסול, ולא נחלקו אלא בערלים שאינם מנויים[תקלו]. שלדעת רב חסדא פסול משום פסול שינוי בעלים שנוהג בכל הקרבנות, שכל שמכוין שיכפר הקרבן למי שאינו בעליו פסול. אך לדעת רבה, שינוי בעלים אינו פוסל אלא במכוין לכפר על אחר ששייך בכפרת קרבן זה, אבל ערל שאינו בר כפרת פסח אין המחשבה לשמו פוסלת[תקלז]. גמרא (סה:-סג.).

איסור הקרבתו על החמץ. השוחט את הפסח בשעה שיש לו או לאחד מבני החבורה חמץ, עובר בלאו של 'לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי' (שמות לד כה). ולדעת רבי יהודה לאו זה נאמר גם בתמיד בין הערבים של י"ד, שכן ממה שנאמר 'זבחי' משמע זבח המיוחד לי, ובא לרבות אף את התמיד[תקלח]. ולדעת רבי שמעון, בערב פסח אין עוברים אלא על הפסח, אך בתוך המועד של פסח עוברים אף על שאר זבחים. שכן שתי פעמים נכתב לאו זה, ומלבד הכתוב האמור עוד נאמר (שם כג יח) 'לֹא תִזְבַּח עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי'. ומעבירים יו"ד מ'זבחי' אחד אל ה'זבחי' השני, והרי זה כאילו נכתב פעם אחת 'זבח' בלשון יחיד, ופעם אחת 'זבחיי' בלשון רבים, ומכאן שבזמן הפסח עוברים רק עליו, ובזמן שאינו ראוי לפסח עוברים על כל הזבחים[תקלט]. ואין עוברים אלא על פסח כשר, אבל אם נשחט שלא לשמו שהוא פסול, אין עוברים עליו[תקמ]. משנה (סג.).

נחלקו אמוראים באיסור האמור, לדעת ריש לקיש אינו עובר עליו אלא אם כן נמצא עמו החמץ בעזרה, שכן 'על חמץ' משמע בסמוך לו, ולדעת רבי יוחנן עובר כל שיש חמץ ברשותו, ואפילו אינו עמו בעזרה. גמרא (שם).

כשם שעוברים על השחיטה כן עוברים על הזריקה, לפי שנאמר באיסור זה 'דם זבחי'[תקמא]. ומחלוקת תנאים היא בהקטרה, לשיטת ברייתא אחת (שם ע"ב) הכהן המקטיר את חלבי הפסח בשעה שיש חמץ לאחד מבני החבורה עובר[תקמב], ולשיטת ברייתא אחרת (שם) אינו עובר.

לשיטת רבי שמעון הסובר שבמועד כל הזבחים הם בכלל האיסור האמור, אף המולק חטאת העוף על החמץ עובר. אבל הקומץ אוצר החכמה את המנחה אינו עובר. ברייתא (שם).

נסתפק הירושלמי (פ"ה ה"ד) בגדר איסור זה, האם עוברים עליו רק בחמץ שחייב בביעור, או גם בחמץ שאין חייבים בביעורו[תקמג].

הפשטו והקטרת אימוריו. אונקליות של ברזל היו קבועים בכתלי העזרה ובעמודים, ועליהם היו תולים את הפסח ומפשיטים אותו. ומקלות דקים וחלקים היו שם, וכל מי שאין לו מקום לתלות ולהפשיט היה מניח מקל על כתפו ועל כתף חבירו ותולה עליו את הפסח ומפשיטו. רבי אליעזר אומר, אם חל י"ד ניסן בשבת שאי אפשר לתקן בו את המקלות, מניח ידו על כתף חבירו, ויד חבירו על כתיפו, ותולה ומפשיט. ולאחר מכן קורעים אותו, ומוציאים את אימוריו ונותנים אותם במגיס [-בקערה], ומקטירים אותם על גבי המזבח. משנה (סד.- סה:). ולאחר מכן היה כל אחד ואחד נותן את פסחו בתוך העור ומפשילו לאחוריו כדרך סוחרים ישמעאלים, ומוליכו לביתו. ברייתא (סה:).

ה. דיני אכילת הפסח

זמן אכילתו. הפסח נאכל בליל ט"ו. לדעת רבי אלעזר בן עזריה אינו נאכל אלא עד חצות הלילה, שכן נאמר בו (שמות יב ח) 'וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה', ונאמר במכת בכורות (שם יב יב) 'וְעָבַרְתִּי בְאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּלַּיְלָה הַזֶּה', ודורשים גזירה שוה 'הזה הזה', מה שם הוא בחצות, אף

תקלא. **תוספות** (סד. ד"ה קראו) על פי התוספתא (פ"ד ה"ט).

תקלב. **ואף** שכל הזבחים [מלבד חטאת ופסח] שנשחטו שלא לשמם כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, פסח שלא לשמו פסול, שכן נאמר בו 'ואמרתם זבח פסח הוא', שתהא זביחתו לשם פסח. גמרא (סג:).

תקלג. **תוספות** (נט: ד"ה לפי).

תקלד. **מה** שאין כן בשאר קרבנות ששינוי בעלים אינו פוסל אלא בזריקה. אך מחשבת שלא לאוכליו ושלא למנוייו שפוסלת דווקא בפסח אינה אלא בשחיטה ולא בשאר עבודות. תוספות (סד. ד"ה למימקם). והטהרת הקודש (זבחים י. נרקי"ו ד"ה שחטו) כתב בשיטת רש"י (שם), שמחשבת שלא למנוייו אינה ענין לשינוי בעלים בעלמא, שכן שינוי בעלים הוא במחשבה שיכפר על אדם אחר, מה שאין כן שלא למנוייו, שאפילו אם חישב שיצאו בו המנויים ידי חובתם, כל שחשב על מנת להאכיל ממנו לאדם אחר הרי הוא פסול. וכן כתב הקרן אורה (שם ז. ד"ה פסח) בשיטת הרמב"ם.

תקלה. **תוספות** (סד. ד"ה שחטו). עוד הביאו בשם ריב"א, שלדעת רב חסדא אף שאין מחשבת אוכלים בזריקה כן הוא רק לענין מחשבה להאכיל ממנו שלא לאוכליו, אבל מחשבה על מנת שיתכפרו בו מי שאינם ראויים לאוכלו פוסלת אף בזריקה.

תקלו. **רש"י** (סב. ד"ה נהמ"י). ותמהו התוספות (שם ד"ה כי) בסברא זו, מדוע מחשבת ערלים מנויים חמורה ממחשבת ערלים שאינם מנויים.

תקלז. **ורב** חסדא סובר, שאף ערל נחשב לבר חיובא בפסח, שכן אם ימול את עצמו יהיה ראוי לו. גמרא (סג.).

תקלח. **גמרא** (סד.).

תקלט. **גמרא** על פי רש"י (שם ד"ה זבחי).

תקמ. **שכן** לשיטת רבי שמעון שחיטה שאינה ראויה לא נחשבת שחיטה. רש"י (סג. ד"ה ושלמים).

תקמא. **רש"י** (סג. ד"ה לזורק) בשם המכילתא.

תקמב. **לפי** שהוקשה הקטרה לשחיטה, שכן 'לא ילין חלב חגי עד הבוקר' נכתב בסמיכות לפסוק 'לא תזבח על חמץ דם זבחי'. גמרא (סג:).

תקמג. **כגון** שהיו לו שני חצאי כזיתים בביתו, שלענין 'בל יראה' אינם מצטרפים זה לזה.

אכילת הפסח היא עד חצות. ורבי עקיבא סובר שנאכל כל הלילה, שכן נאמר (שם יב יח) 'וַאֲכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּחִפָּזוֹן', עד שעת חפזון, כלומר עד עמוד השחר שבו נחפזו ישראל לצאת ממצרים[תקמד]. ברייתא (קכ:).

איסור נא. האוכל מן הפסח נא [שאינו צלוי די צרכו] עובר בלאו של 'אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא' (שמות יב ט). ואינו עובר על לאו זה אלא אם כן אכל כזית בליל פסח, אבל אם אכלו ביום י"ד פטור, שכן דרשו ממה שנאמר 'לא תאכלו ממנו נא וגו' כי אם צלי אש', שרק בשעה שישנו בקום אכול צלי ישנו בבל תאכל נא. ברייתא (מפ:).

איסור מבושל. האוכל מהפסח כשהוא מבושל עובר בלאו של 'אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם' (שם), בין אם בישלו בליל ט"ו ובין אם בישלו מבעוד יום. ברייתא (מפ:). ואיסור זה נוהג בין במבושל במים ובין בשאר משקים. משנה (מ:). ואף שרק מים נזכרו בכתוב, לשיטת חכמים נתרבו שאר משקים לאיסור מקל וחומר. שהרי הם מפיגים את טעם הבשר יותר ממים. ולשיטתם אם נתבשל הבשר בצלי קדירה ללא תוספת משקים מותר לאוכלו[תקמה], שכן באופן זה אין פג טעמו. ולשיטת רבי נתרבו שאר משקים מיתור לשון הכתוב 'ובשל מבושל', ולשיטתו אף צלי קדירה אסור. ברייתא וגמרא (מפ.). בישלו ואחר כך צלאו חייב על אכילתו. צלאו ואחר כך בישלו, לשיטת רב כהנא מחלוקת תנאים היא, לדעת רבי יוסי אסור משום שיש בישול אחר צלייה, ולשיטת רבי מאיר מותר משום שאין בישול אחר צלייה. ולדעת עולא מודה רבי מאיר שהוא אסור משום ייתור הכתוב 'ובשל מבושל'. ברייתא וגמרא (שם).

דברים האסורים משום 'כי אם צלי אש'. אף בשר שאינו 'נא' או 'מבושל', כל שאינו צלי אש עוברים על אכילתו משום 'אַל תֹּאכְלוּ וגו' כִּי אִם צְלִי אֵשׁ'. וכגון האוכלו חי [לא מבושל ולא צלוי], או כשהוא מבושל בחמי טבריא שאינו נחשב לבישול[תקמו]. אבל מותר לאוכלו כשהוא חרוך וקלוי[תקמז]. ברייתות וגמרא (מפ.).

עונש איסור זה. נחלקו אמוראים בעונש האיסור האמור. לדעת רבא האוכל פסח נא או מבושל לוקה שתים, גם משום 'לא תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים', וגם משום 'כי אם צלי אש'. ואם אכלו כשהוא גם נא וגם מבושל לוקה שלש[תקמח]. ולדעת אביי אינו לוקה אלא משום נא או מבושל, אבל על 'כי אם צלי אש' אינו לוקה, שכן הוא לאו שבכללות [שכולל כמה ענייני איסור], ואין לוקים על לאו שבכללות. ושתי שיטות נאמרו בשיטת אביי. יש אומרים שאינו לוקה שתים, אבל באופן שאינו לוקה משום נא או מבושל לוקה משום 'כי אם צלי אש'. ויש אומרים שאין לוקים על לאו זה כלל, משום שהוא לאו שבכללות. גמרא (מפ:). ונחלקו הראשונים בביאור מחלוקת זו. יש שכתב[תקמט], שנחלקו באוכל פסח חי או מבושל בחמי טבריא, שאין בו כי אם את הלאו האמור[תקנ]. ויש שכתבו[תקנא], שעל חי ומבושל בחמי טבריא לדברי הכל אינו לוקה כלל, משום ש'כי אם צלי אש' אינו איסור לא תעשה אלא איסור עשה, ורק לענין נא ומבושל נחשב איסור זה לאיסור לאו. ולא נחלקו שתי השיטות בדעת אביי אלא באופן שאכלו נא ומבושל, ולא התרו בו משום לאוים אלו אלא רק משום 'כי אם צלי אש'. שלשיטה הראשונה לוקה משום 'כי אם צלי אש', ולשיטה השניה אינו לוקה כלל. ויש שפירש[תקנב], שלפי הלשון הראשונה אם אכל נא ומבושל יחד אינו לוקה אלא אחת, ולפי הלשון השניה אינו לוקה כלל, משום שהכל הוא לאו אחד שכולל ענייניים רבים, ואינו מיוחד לאופן מסוים.

איסור אכילתו מבעוד יום. האוכל כזית מבשר הפסח ביום י"ד כשהוא צלי, לשיטת רבי יהודה לוקה משום 'וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה' (שמות יב ח), שכן משמע מכתוב זה, שדווקא בלילה תאכלוהו, אבל ביום אל תאכלהו. ברייתא וגמרא (מפ:). ואף שלאו הבא מכלל עשה דינו כעשה, סובר רבי יהודה שמ'לאמר' שנאמר בתחילת פרשת הפסח משמע 'לאו אמור', שכל האיסורים שנאמרו בפרשה דינם כלאו. גמרא (מג.).

ו. אופן צלייתו

כולו כאחד. תוחבים שפוד לתוך פיו עד בית נקובתו, וצולים אותו כולו כאחד בתנור, שנאמר (שמות יב ט) 'צְלִי אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל כְּרָעָיו וְעַל קִרְבּוֹ'. ונחלקו תנאים בדין זה. לדעת רבי יוסי הגלילי, נותנים את כרעיו ובני מעיו בתוכו. ולדעת רבי עקיבא תולים אותם מחוצה לו, שכן כשהמעיים בתוכו אין הם נצלים באש אלא מתבשלים בתוכו. משנה (עד.).

מין השפוד. צולים אותו בשפוד של עץ רמון[תקנג], ולא בשפוד ואסכלא של מתכת, משום שכשחם מקצתו חם כולו, וכאשר מתחמם החלק שמחוץ לבשר על ידי האש מתחמם גם החלק הפנימי, וצולה את הבשר, ונמצא שאינו צלי אש אלא צלי מחמת דבר אחר. ואם היא אסכלה מנוקבת צולים בה. משנה (עד.) וגמרא (עה.). יש מן הראשונים שפירשו[תקנד], שהוא באופן שאין הבשר נוגע בה[תקנה]. ויש שכתב[תקנו], שאפילו אם הבשר נוגע בה צולים בה.

תנור גרוף. תנור שהסיקו ואחר כך גרפו, וצלה בו את הפסח, אין זה צלי אש. ואף שחום התנור הוא תולדת האש, מכל מקום מכך שנאמר פעמיים 'צלי אש', למדנו שצריך לצלותו באש עצמה. ואם הניחו על גבי גחלים של עץ הרי הוא צלי אש, שכן גחלים אלו הם כאש, אבל גחלי מתכת אינם כאש.

נגיעה בחרס התנור. אם נגע הבשר בחרס התנור, מקום הנגיעה אסור באכילה משום שאינו צלי אש אלא צלי מחמת דבר אחר, ועל כן יקלוף את מקומו וישליכנו. ואם נטף מרוטבו על החרס וחזר אליו, אין די בקילוף מקומו, שכן הרוטב שנתבשל על ידי החרס נבלע בעובי הבשר, אלא צריך ליטול ממקום זה נטילה יפה עד למקום שהרוטב מגיע. משנה (עה:) וגמרא (עו.).

ז. איסורי נותר, הוצאה ושבירת עצם בפסח

נותר. אסור להותיר מבשר הפסח עד לבוקר, שנאמר (שמות יב י) 'וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר'. ואין לוקים על לאו זה, לדעת רבי יהודה משום שהוא לאו הניתק לעשה של 'וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ' (שם), ולדעת רבי יעקב משום שהוא לאו אין בו מעשה. משנה וברייתא (פד.). ומצות שריפת הנותר היא בבוקר של ט"ז ניסן, ואם חל ט"ז בשבת ישרף בבוקר י"ז, שכן שריפת קדשים פסולים אינה דוחה שבת ויום טוב. משנה (פג.). ומקור דין זה הוא ממה ששנה הכתוב פעמיים 'עד בוקר', והוא כדי ליתן בוקר שני לשריפתו. ברייתא (פג:)[תקנז].

איסור הוצאתו. המוציא את הפסח מחוץ למקום שבני החבורה אוכלים אותו לוקה משום 'בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה' (שמות יב מו). ואינו חייב עד שיניחנו במקום אחר, שכן נאמרה בו הוצאה כשבת, וכשם שבהוצאת שבת אין מתחייבים אלא על עקירה והנחה, הוא הדין להוצאת הפסח. גמרא (פה:). ובשר שיצא מחוץ לחבורתו נאסר באכילה, והרי הוא כבשר קדשים שיצא מחוץ למחיצתו שנפסל

תקמד. **ורבי** אלעזר בן עזריה סובר, עד שעת חפזון מצרים במכת בכורות שהיתה בחצות הלילה. ברכות (ט.).

תקמה. **רש"י** (מפ. ד"ה גלי). אך התוספות (שם ד"ה מיכף) כתבו, שאף לשיטת חכמים צלי קידר אסור משום 'כי אם צלי אש', כמבואר להלן לענין כמה דברים שאינם צלי אש. והראש יוסף (גרסת"י שם) כתב שגם לשיטת רש"י לא התירו חכמים אלא באופן שצלאו באש ואחר כך עשאו צלי קידר.

תקמו. **משום** שחום מים אלו אינם מכח האש. גמרא (מפ.).

תקמז. **כל** שהוא ראוי להיאכל על ידי הדחק. מאירי (שם ד"ה קרנן). ואף שלכאורה אינו צלי אלא קלוי, הרי הוא בכלל צלי אש, שכן ממה שנאמר 'ובשל מבושל' משמע מבושל הרבה מאד, ומאחר שגם בישול מועט אסור בהכרח שבא הכתוב לדייק, שצלוי מותר אפילו בצליה מרובה ביותר. רש"ש (שם ד"ה יכול).

תקמח. **כלומר** משום שלש שמות, אך לוקה ארבע מלקיות, שכן עובר פעמיים על 'כי אם צלי אש', גם משום שהוא נא וגם משום שהוא מבושל. תוספות רי"ד (שם ד"ה מאכל).

תקמט. **רש"י** (מפ: ד"ה מאכל).

תקנ. **אמנם** בברייתא (שם ע"פ) שנינו שאין לוקים על חי, וצריך לומר שמחלוקת תנאים היא, ורבא ואביי סוברים כברייתא בבבא מציעא (קטו.) שלוקים על לאו שבכללות. תוספות רי"ד (מפ. ד"ה אמר).

תקנא. **תוספות** (שם ע"ג ד"ה מיכף).

תקנב. **רמב"ם** (ספר המלוות שורש ט), וכן משמע מרבינו חננאל (מפ: ד"ה מיכף).

תקנג. **ולא** בשאר עצים, משום שיש בהם חריצים והם מחלחלים מים, ונמצא שהבשר מתבשל במימיהם. או משום שאינם חלקים ויש בהם קשרים, וצריך להחליקם בסכין, ומימיהם יוצאים ממקום החתך ומבשלים את הבשר. גמרא (עה.).

תקנד. **רש"י** (עה. ד"ה מנוקבת) וראב"ד (קרנן פסח פ"ח ה"ט).

תקנה. **ראה** בצל"ח (עה. ד"ה מין) שכתב, שאם אינה מנוקבת אין צולים בה אפילו כשאינה נוגעת בבשר.

תקנו. **רמב"ם** (שם) על פי הכסף משנה בפירושו הראשון. וראה בשפת אמת (עה. ד"ה ומסם) בביאור שיטתו.

תקנז. **וראה** בגמרא שם בטעמים נוספים.

בפסול יוצא, ולוקים על אכילתותקנח. ובשר הפסח שיצא שוב אינו נאסר בהוצאה. ירושלמי (פ"ז ה"ג).

איסור שבירת עצם. כל השובר עצם בפסח לוקה משום 'וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ' (שמות שם). ודווקא בפסח טהור נוהג לאו זה, ולא בפסח טמא. משנה (פ"ז מ"ו) ולקו תנאים במקור דין זה, לדעת תנא קמא הוא ממה שנאמר 'בו', בו בכשר ולא בפסול. ולדעת רבי מקורו ממה שנאמר 'בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל וגו' וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ', ובאה סמיכות זו ללמד שדווקא פסח הראוי לאכילה יש בו משום שבירת עצם. ברייתא (שם).

נחלקו אמוראים בנפקא מינה מבין שתי השיטות האמורות. לדעת רבי ירמיה, לפי טעמו של תנא קמא אף פסח שבא בטומאת ציבור אין בו משום שבירת עצם, לפי שטומאה דחויה בציבור ולא הותרה, והרי הוא נעשה בפסול, אלא שגזירת הכתוב היא שיוצאים בו. אבל לטעמו של רבי יש בו משום שבירת עצם, שהרי הוא ראוי לאכילה. ולדעת רב יוסף אף רבי מודה לטעמו של תנא קמא, ולא בא אלא להוסיף עליו ולהקל. שלדעת תנא קמא דווקא פסח שמעולם לא היתה לו שעת הכושר אין בו משום שבירת עצמתקנט, אבל לדעת רבי אף אם היה כשר בתחילה ורק לאחר מכן נפסל אין בו משום שבירת עצם. ולדעת אביי לא נחלקו אלא מבעוד יום, שלשיטת תנא קמא יש בו משום שבירת עצם שהרי פסח כשר הוא, ולשיטת רבי אין בו משום שעדיין אינו ראוי לאכילה. ולדעת רב פפא לדברי הכל יש בו משום שבירת עצם מבעוד יום, שהרי בלילה יהיה ראוי לאכילה, אלא שנחלקו באבר שיצא מקצתו מחוץ לחומת העיר. שלדעת תנא קמא יש בו משום שבירת עצם, שהרי החלק שנשאר בפנים כשרתקס, אבל לדעת רבי אין בו משום שבירת עצם, שכן מקום השבירה אינו ראוי לאכילה. ולדעת רב ששת בריה דרב אידי לדברי הכל אין באופן האמור משום שבירת עצם, שהרי אבר זה פסול, אלא נחלקו בנא, שלדעת תנא קמא יש בו משום שבירת עצם, שכן כשר הוא ואפשר לגמור את צלייתו, אבל לדעת רבי אין בו משום שבירת עצם, שכן עדיין אין ראוי לאכילה. ולדעת רב נחמן בר יצחק לדברי הכל יש בו משום שבירת עצם, שהרי ראוי הוא לאכילה על ידי צלייה. אלא נחלקו בשבירת האליה, שלדעת תנא קמא יש בה משום שבירת עצם, שהרי כשירה היא וקריבה על גבי המזבח, אך לדעת רבי אין בה משום שבירת עצם, לפי שאינה ראויה לאכילה. ולדעת רב אשי נחלקו באבר שאין עליו כזית בשר, שלדעת תנא קמא יש בו משום שבירת עצם שהרי כשר הוא, אבל לדעת רבי צריך שיהיה בו שיעור אכילה. ולדעת רבינא באופן זה לדברי הכל צריך שיהיה בו שיעור אכילה, אלא נחלקו באבר שיש בו כזית בשר שלא במקום השבירה, שלדעת תנא קמא יש בו משום שבירת עצם, ולדעת רבי צריך שיהיה כזית בשר במקום השבירה. גמרא (פד.-פד:).

יש שובר אחר שובר, ואף לאחר שנשברה העצם אסור לחזור ולשוברה. ירושלמי (פ"ז ה"ג).

ח. חגיגה הבאה עם הפסח

בזמן שהיה הפסח קרב היה קרב עמו קרבן חגיגה בי"ד בניסןתקסא, ונאכל בט"ו. ונחלקו בו תנאים, לדעת בן תימא חיובו הוא מן התורה, ומקורו ממה שנאמר (שמות לד כה) 'וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח', זבח חג זו חגיגת י"ד, ו'הפסח' הוא כמשמעו. ולשיטתו דין חגיגה זו כדין הפסח, ונאכלת ליום ולילה, ואינה נאכלת אלא צלי, ובאה שה צאן זכר בן שנתו, ודוחה את השבת ואת הטומאה. וספק הוא האם יש בה איסור שבירת עצם כמו בפסח. ברייתא וגמרא (ע.). ולשיטת חכמים חגיגת י"ד אינה חובה, ודינה כשלמים לכל דבר, ונאכלת לשני ימים ולילה, ובאה מן הבקר ומן הצאן, מזכרים ונקבות, ונאכלת בין צלי בין מבושל, ואינה דוחה את השבת ואת הטומאה. ואינה באה אלא בזמן שבני החבורה מועטים, ואין להם כדי שביעה מהפסח לבדו. משנה (פט:). ומביאים אותה כדי שיאכל הפסח על השובע, גזירה שלא יבואו בו לידי שבירת עצם. ירושלמי (פ"ו ה"ד). ויש מהראשוניםתקסב שנראה מדבריו, שאף לשיטת בן תימא חגיגת י"ד אינו דוחה שבת, ורק לשיטת בן דורתאי היא דוחה שבת.

ט. דיני פסח שני

החייבים בו. מי שהיה טמא או שהיה בדרך רחוקה בפסח ראשון, יעשה פסח שני בי"ד אייר בין הערבים, שנאמר (במדבר ט י-יא), 'אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם, וְעָשָׂה פֶּסַח לַה'. בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעַרְבַּיִם יַעֲשׂוּ אֹתוֹ, עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ'. וכן מי שהיה אנוס או שוגג בפסח ראשון, יעשה פסח שני. משנה (פח:). וכן מי שלא עשה פסח ראשון במזיד יעשה פסח שני. ברייתא (פט.).

נשים. נחלקו תנאים בדינן. לדעת רבי יוסי, אף נשים חייבות בפסח שני, ושוחטים אותו עליהן אפילו בפני עצמן. ולדעת רבי יהודה, בנשים אינו אלא רשות ולא חובה, שכן נאמר בו (שם ט יג) וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ וגו' חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא'. לפיכך אין שוחטים אותו עליהן בפני עצמן, אלא נטפלות הן לחבורת אנשים. ולדעת רבי שמעון, אינן עושות פסח שני כלל. ברייתא (פט:).

גדר חיובו. נחלקו תנאים בגדר חיוב פסח שני. לדעת רבי הוא חיוב בפני עצמו, ועל כן גם על ביטולו יש חיוב כרת, כמו על הראשון. ולדעת רבי נתן הוא תשלומים לראשון, ועל כן רק על הראשון יש כרת ולא על השני. ונפקא מינה במי ששגג בראשון והזיד בשני, שלדעת רבי חייב כרת, ולדעת רבי נתן פטור. ולדעת רבי חנניא בן עקביא השני הוא תקנת הראשון, ואף על הראשון אינו חייב כרת אלא אם כן לא עשה גם את השני במזיד, שכן אין נגמר חיוב הכרת על הראשון אלא בביטול השני במזידתקסג. ברייתא (שם). יש מהראשוניםתקסד שכתב בשיטת רבי נתןתקסה, שאם הזיד בראשון חייב כרת אפילו אם עשה את השני. ויש מהראשוניתקסו שכתב, שאם עשה את השני פטורתקסז. יש מהראשונים שכתבתקסח, שאף לשיטת רבי אין חיוב כרת אלא במי ששגג או נאנס בראשון והזיד בשני, אבל אם היה טמא או בדרך רחוקה בראשון, אפילו אם הזיד בשני פטור. ויש חולק בזהתקסט.

גר שנתגייר בין שני הפסחים. לדעת רבי הסובר שהשני הוא חיוב בפני עצמו, מי שנתגייר בין פסח ראשון לשני חייב בפסח שני. אך לדעת רבי נתן הסובר שהשני תשלומים לראשון פטור, שכן מי שאינו חייב בראשון אינו חייב בתשלומיו. והוא הדין לקטן שהגדיל בין שני הפסחים, שלדעת רבי חייב בפסח שני, ולדעת רבי נתן פטור. ברייתא (שם). ויש מהראשוניתקע שכתב, שאם שחטו עליו את הראשון פטור מן השני.

החילוקים שבין פסח ראשון לשני. פסח ראשון ושני שוים בסדר הקרבתם ודין אכילתם, שכן נאמר בו (במדבר ט יג) 'לֹא יַשְׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר, וְעֶצֶם לֹא יִשְׁבְּרוּ בוֹ כְּכָל חֻקַּת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ', ומכאן למדים לכל מצוות עשה ולא תעשה שנוהגות בראשון, שנוהגות אף בשני. ולא בדברים שבגופו בלבד כגון דחייתו את השבת ואכילתו צלי, אלא אף בדברים שעל גופו, כגון אכילתו על מצות ומרורים. אבל דברים שאינם על גופו, כגון איסור 'בל יראה' ואיסור 'לא תשחט על חמץ' אינם נוהגים אלא בפסח ראשון, ולא בפסח שני. וכן הראשון בלבד טעון הלל באכילתו ולא השני. אבל בעשייתו אף השני טעון הלל. משנה (פה.). והוא משום שמקור ההלל בשעת האכילה הוא ממה שנאמר (ישעיה ל כט) הַשִּׁיר יִהְיֶה לָכֶם כְּלֵיל הִתְקַדֶּשׁ חָג', לפיכך דווקא לילה המקודש לחג טעון הלל. אבל עשייה שהיא ביום לא נתמעטה מהכתוב האמור. וכן אי אפשר שיהיו ישראל שוחטים את פסחיהם ולא יאמרו שירה. גמרא (שם ע"ב). וכן הראשון בלבד נעשה בשלש כתות, ולא השני. תוספתא (פ"ח ה"ג). ונחלקו תנאים בדעת רבי יהודה, לשיטה אחת הוא טעון לינה כפסח ראשון, ולשיטה אחת אינו טעון לינה. ברייתות וגמרא (שם). וכן הראשון טעון ביקור ארבעה ימים, ולא השני. גמרא (פו.).

עשייתו בטומאה. לדעת תנא קמא פסח שני אינו בא בטומאה, ולדעת רבי יהודה הרי הוא דוחה את הטומאה. ברייתא (פה:).

תקנח. **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ט ה"ג).
תקנט. **וכן** היא שיטת רבי יעקב (פג:), ולפי"ז גם כשנעשה נותר יש בו משום שבירת עצם. גמרא (שם).
תקס. **על** כן יחתוך את החלק היוצא עד שיגיע לעצם וקולף את הבשר עד לפרק [למקום החיבור שבין שני עצמות] ושם יחתוך לגמרי, כדברי המשנה (פה:).
תקסא. **מלבד** חגיגת הרגל, שקרבה בכל ימות החג.
תקסב. **רש"י** (ע: ד"ה בן דורתאי) על פי התוספות (שם ד"ה מאי).
תקסג. **רש"י** (פג. ד"ה מקף).
תקסד. **רש"י** (שם ד"ה תשלומין).
תקסה. **לכאורה** כן הוא גם לשיטת רבי.
תקסו. **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ה ה"ג).
תקסז. **ודווקא** לשיטת רבי חייב. רמב"ם בספר המצוות (עשה מ).
תקסח. **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ה ה"ג) על פי הבנת הראב"ד בדבריו.
תקסט. **ראב"ד** (שם).
תקע. **רמב"ם** (שם ה"ו).

אהח19/06/2018

המפרשים על המסכת

במסכת זו זכינו לפירושים רבים שנכתבו על ידי רבותינו - הגאונים, הראשונים והאחרונים. הן הפירושים שנכתבו על סדר דפי המסכת והן אותם שנכתבו על ענייני חמץ ומצה וליל הסדר, כמו גם הספרות ההלכתית הענפה העוסקת בהלכות אלו.

להלן נמנה את הפירושים העיקריים למסכת זו[א]:

פירושי רבותינו הגאונים והראשונים שעל סדר דפי המסכת:

פירוש רש"י, תוספות שעל הדף, אוצר הגאונים, רבינו חננאל, ספר הישר לרבינו תם, פירוש הריבב"ן[ב], חידושי הרמב"ן, חידושי הריטב"א, חידושי רבינו דוד, הר"י מנרבונה, חידושי הר"ן, חידושי מהר"ם חלוואה, חידושי תלמיד הרשב"א, ספר המאורות[ג], ספר ההשלמה[ד], ספר המכתם[ה], תוספות רי"ד[ו], פסקי הרי"ד והריא"ז, תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות רבינו פרץ, תוספות הרא"ש, בית הבחירה להמאירי. כמו כן פירשו את המסכת רבותינו מפרשי המשניות, ובהם: **הרמב"ם** בפירוש המשנה, **רבינו עובדיה מברטנורא** ועוד.

ספרי רבותינו הגאונים והראשונים שחוברו על הנושאים השנויים במסכת:

הלכות גדולות, לאחד מן הגאונים[ז].

הלכות הרי"ף ונושאי כליו הנדפסים עמו, ובהם: **פירוש הר"ן**, ספר **המאור** - השגות על הרי"ף לרבינו זרחיה הלוי, ספר **מלחמת ה'** - השגות הרמב"ן על בעל המאור, **והשגות הראב"ד** על הרי"ף ועל ספר המאור.

פסקי הרא"ש ונושאי כליו.

ספר העיתים, לרבי יהודה בן ברזילי הברצלוני.

ספר האשכול, לרבינו אברהם בן רבי יצחק אב"ד מנרבונה.

ספר ראב"ן, לרבינו אליעזר בן רבי נתן.

מחזור ויטרי, לרבי שמחה תלמיד רש"י.

ספר יראים, לרבי אליעזר ממיץ.

ספר הרוקח, לרבי אלעזר מגרמייזא.

ספר ראבי"ה, ונקרא גם בשם **'אבי העזרי'**, לרבינו אליעזר בן רבי יואל הלוי.

אור זרוע, לרבינו יצחק בן רבי משה מווינה.

כל בו, זהות מחברו אינה ברורה.

שבלי הלקט, לרבינו צדקיה ב"ר אברהם הרופא.

אהל מועד, לרבינו שמואל ב"ר משולם גירונדי.

ספר מרדכי, לרבינו מרדכי ב"ר הלל.

רבינו ירוחם, נקרא גם בשם 'תולדות אדם וחוה', לרבינו ירוחם בן רבינו משולם.

ספר האגודה, לרבי אלכסנדר הכהן זויסלין מפרנקפורט.

ספר הבתים, לרבינו דוד בן רבי שמואל הכוכבי.

כמו כן נמצאים ביאורים על המסכת וחידושי דינים לרוב, **בספרי מוני המצוות**, כגון **סמ"ג** ו**סמ"ק**, ובביאורי האחרונים שעליהם. גם **בספרי השו"ת** לרבותינו הגאונים והראשונים ואחריהם רבותינו האחרונים, עסקו רבות בענייני מסכת זו, להשיב לשואליהם דבר ה' בהלכות חשובות אלו.

ספרי רבותינו האחרונים:

מלבד המפרשים הידועים אשר כל בית ישראל נשען עליהם בביאור דברי הגמרא ודברי רש"י ותוספות שנדפסו בסוף המסכת, כמו רבינו **המהרש"א, המהרש"ל** ו**המהר"ם**, ושאר המפרשים. חוברו על המסכת ועניניה עוד ספרי פירושים וחידושים רבים מרבותינו האחרונים, ומהם (על פי סדר א"ב):

אברהם יגל, אור חדש, ביאור מרדכי (לרבי מרדכי בנעט), **בית ישראל** (להמגיד מקוז'ניץ), **ברכת אברהם, גליוני הש"ס** (אנגל), **דבר שמואל, דרך אניה, הפלאה, חזון איש, חידושי הרי"ם, חידושי מהרא"ל צינץ, חידושי רבי שמואל** (רוזובסקי), **חידושי רבינו משה מאימראן, חידושי רעק"א, חתם סופר, לקוטי הלכות** (לבעל החפץ חיים), **מהרש"א האורך, מנחת יהודה** (עפשטיין), **מנחת שלמה, מעיל שמואל** (יודלביץ), **מרומי שדה, משיב נפש, נר דוד, פאר הלכה, פני יהושע, פני שלמה, צל"ח, קהילות יעקב, קובץ שיעורים, ראש הכרמל, ראש יוסף, שיעורי אבי עזרי** (על הלכות חמץ ומצה), **שיעורי רבי דוד** (פוברסקי), **שיעורי רבי נחום** (פרצוביץ), **שם שלמה, שמן רוקח, שפת אמת, תורת חיים.**

ספרי רבותינו על המשניות:

פירוש הרע"ב, תוספות יו"ט, מלאכת שלמה, תפארת ישראל, אור גדול, תוספות חדשים, תוספות רבי עקיבא איגר, זרע יצחק, לחם שמים, שושנים לדוד, קול הרמ"ז, נזיר שמשון, ועוד.

ספרי רבותינו האחרונים על התוספתא:

חסדי דוד, מנחת בכורים, תכלת מרדכי, חזון יחזקאל.

כאמור, גם ספרי ההלכה הרבים שחיברו רבותינו הראשונים והאחרונים, הינם יסוד מוסד להבנת סוגיות הגמרא, ובהם: **הרמב"ם בספר היד החזקה, הטור והשולחן ערוך ונושאי כליהם[ח]**, וספרי הפסק שאחריהם, כגון **שו"ע הרב, חיי אדם, ערוך השלחן, משנה ברורה.** על סדר הטור ושולחן ערוך נתחברו ספרים רבים אשר גם בהם ימצא הלומד חפץ להבנת הסוגיות במסכת. למען לא יחסר המזג, נעזרנו בחיבור זה גם בספרי הליקוט השונים[ט], וכן בספרי מחברי זמנינו שאספו דברי הקדמונים כעמיר גורנה והוסיפו עליהם משלהם. איש בשמו יבורך.

א. **רשימה** זו היא רשימה חלקית בלבד, ואינה כוללת את כל המפרשים, ואף אינה בהכרח לפי סדר הדורות.
ב. **לרבינו** יהודה יעל"ה ב"ר בנימין הרופא למשפחת הענוים.
ג. **לרבי** מאיר ב"ר שמעון המעילי.
ד. **על** הלכות עירובין כסדר הרי"ף, לרבינו משולם בן רבינו משה ב"ר יהודה.
ה. **לרבי** דוד מנרבונא.
ו. **מהדורה** תניינא ותליתאה.
ז. **זהות** מחברו מן הגאונים, שנויה במחלוקת הראשונים.
ח. **והספרים** המיוחדים על הלכות פסח, כגון חק יעקב, מקור חיים (לבעל הנתיבות המשפט), ועוד.
ט. **בהם:** קובץ שיטות קמאי, ליקוט ראשונים, תשובות וחידושי הרשב"א, תורת הראשונים, אסיפת זקנים החדש, ועוד.

פרק ראשון - אור לארבעה עשר

התורה אסרה להשהות חמץ בפסח, והמשהה אותו ברשותו עובר בלאו, שנאמר (שמות יג יט) 'שִׁבְעַת יָמִים שְׁאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם', וכן נאמר (שם יג ז) 'וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ'. וכן ישנה מצות עשה להשבית את החמץ מרשותו בחצות היום של י"ד ניסן [שהוא ערב פסח], שנאמר (שם יג טו) 'אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם'[א]. וחייב אדם לבדוק את ביתו קודם הפסח ולחפש אחר החמץ הנמצא בו, כדי שיוכל לבערו לכשיגיע זמן ביעורו[ב]. הפרק שלפנינו דן בדיני בדיקת וביעור החמץ.

משנה

המשנה מבארת מהו זמן בדיקת חמץ, ובאיזה מקום חייבים בה:
אוֹר לְאַרְבָּעָה עָשָׂר[ג] - בליל י"ד בניסן[ד] **בּוֹדְקִין אֶת הֶחָמֵץ לְאוֹר הַנֵּר**[ה], בכל מקום שעלול להמצא בו חמץ, כדי לבערו למחרת ביום. ואולם **כָּל מָקוֹם שֶׁאֵין מַכְנִיסִין בּוֹ חָמֵץ** כל השנה **אֵין צָרִיךְ בְּדִיקָה.** שואלת המשנה, **וְאִם כֵּן בַּמֶּה אָמְרוּ** חכמים בהמשך דברי המשנה[ו] **שְׁתֵּי שׁוּרוֹת** של חביות יין **שֶׁבַּמַּרְתֵּף** צריכות בדיקה ביניהן, הלא אין מכניסים חמץ למרתף[ז]. משיבה המשנה, רק **בְּמָקוֹם שֶׁמַּכְנִיסִין בּוֹ חָמֵץ** אמרו כן, וכגון במרתף של יין שממנו נוטלים יין לסעודה כל השנה, שלפעמים השמש עומד ומוזג יין בסעודה ופתו בידו, וכשהיין כלה הוא נכנס לשם עם הפת כדי ליטול יין ומשאירה שם[ח]. [אוצר החכמה]

ובמרתף זה נחלקו חכמים, מה הן שתי השורות הצריכות בדיקה. **בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים, שְׁתֵּי שׁוּרוֹת עַל פְּנֵי כָּל הַמַּרְתֵּף** - שתי שכבות של חביות לכל אורכן ורחבן צריכות בדיקה[ט]. **וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים,** שורות אלו הן רק **שְׁתֵּי הַשּׁוּרוֹת הַחִיצוֹנוֹת** הסמוכות לפתח, **שֶׁהֵן גַּם הָעֶלְיוֹנוֹת,** ולא שתי שכבות שלימות'.

★

גמרא

שנינו במשנתנו, אור לארבעה עשר בודקין את החמץ. ונחלקו אמוראים מהו הזמן הנקרא 'אור':
שואלת הגמרא, **מַאי** [-מהו] **'אוֹר'** ששנינו במשנתנו. משיבה הגמרא, **רַב הוּנָא אָמַר, נַגְהֵי** - נוגה, אור[י], **וְרַב יְהוּדָה אָמַר, לֵילֵי** - לילה[יא]. מבארת הגמרא, **קָא סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - עלה עתה בדעתנו לומר, **דְּמַאן דְּאָמַר 'נַגְהֵי'** כוונתו **לְנַגְהֵי מַמָּשׁ,** שכאשר יאיר השחר[יב] של ארבעה עשר בניסן בודקים את החמץ. **וּמַאן דְּאָמַר 'לֵילֵי'** כוונתו **לְלֵילֵי מַמָּשׁ,** שבליל ארבעה עשר בניסן בודקים את החמץ[יג].

הגמרא מקשה על רב יהודה הסובר ש'אור' הוא לילה:
מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה, נאמר בבני יעקב שירדו למצרים ובאו ליוסף אחיהם שהיה משנה למלך מצרים, ולאחר מכן שילחם יוסף לדרכם (בראשית מד ג), **'הַבֹּקֶר אוֹר וְהָאֲנָשִׁים שֻׁלָּחוּ'. אַלְמָא** [-ומוכח] מכאן, ש**'אוֹר' יְמָמָא** [-יום] **הוּא,** שהרי נאמר ששמו של הבוקר הוא 'אור'. מתרצת הגמרא, **מִי כְּתִיב** [-וכי כתוב] **'הָאוֹר בֹּקֶר',** שישתמע מכך ש'אור' הוא כינוי שמו של הבוקר, הלא **'הַבֹּקֶר אוֹר' כְּתִיב**[יד], ואם כן 'אור' אינו שם דבר אלא שם הפעולה של הארת הבוקר, **וּכְמַאן דְּאָמַר צַפְרָא נְהַר** - והמשמעות היא כמו שאמר 'הבוקר האיר'. ובא הכתוב ללמדנו דרך ארץ מבני יעקב שיצאו לדרכם רק בזריחת החמה[טו],

---

א. **ראה** בגמרא להלן (ד:-ה.) מנין ש'ביום הראשון' הוא חצות היום של ערב פסח.

ב. **כתב** רש"י (ד"ה נודקין) בטעם הבדיקה, שהוא כדי שלא לעבור באיסור 'בל יראה ובל ימצא'. ותמהו עליו התוספות (ד"ה מור), הלא מבואר בגמרא להלן (ו:) שמדרבנן אין די בבדיקה בלבד אלא צריך אף לבטל את החמץ, ומאחר שביטלו שוב אינו עובר בבל יראה ובל ימצא כמו שיבואר בגמרא להלן (ד:). וכתב הר"ן (על הרי"ף ד"ה נודקין ודה מלא) ביישוב דברי רש"י, שמן התורה די באחד מן השנים, או בביטול או בבדיקה, ומכיון שבדק במקומות שרגיל להמצא בהם חמץ שוב אין לו לחוש לכלום, שכן מוחזק לנו שלא נשאר שם חמץ לאחר הבדיקה, ואף אם ימצא חמץ בתוך הפסח לא יעבור עליו למפרע, שהרי סמכה תורה על החזקות. ומעתה מיושב מה שכתב רש"י שהבדיקה באה להוציא מאיסור בל יראה. שכשם שניתן לומר שהביטול מצילו מידי 'בל יראה', כך ניתן לומר כן על הבדיקה. וראה עוד בילקוט ביאורים ביישובים נוספים על קושיית התוספות.
והתוספות (ד"ה נודקין) פירשו שהבדיקה היא משום תקנת חכמים, שחייבו לבדוק ולבער את החמץ שמא יבוא לאוכלו בפסח. והוכיחו כן מספק הגמרא להלן (י:) בככר בשמי קורה, האם חייבוהו לבערה שמא תפול ויבוא לאוכלה. וכן הוכיח רבינו דוד (ד"ה נודקין) מהמבואר להלן (ו.) לגבי חמצו של נכרי בבית ישראל, שעושה לו מחיצה עשרה כדי שלא יבוא לאוכלו. אך התוספות רבינו פרץ (ד"ה נודקין) הביא בשם רבינו יחיאל מפריש שדחה כל ראיות אלו, משום שיתכן שדווקא בחמץ ידוע חששו שמא יבוא לאוכלו, אך לא תיקנו משום חשש זה בדיקה לחמץ שאינו ידוע.
עוד כתבו התוספות, שבחמץ חששו לחשש זה יותר מבשאר איסורים, משום שני טעמים. א. משום שחמץ מותר באכילה כל השנה, ואין אנשים בדלים ממנו. ב. משום שמצינו שהחמירה התורה בחמץ, ואסרתו ב'בל יראה'. והוסיפו התוספות, שאף חמץ נוקשה ותערובת חמץ חייבים בביעור, שהרי אף הם אסורים באכילה. ואף לפי הטעם השני שהחמירו בחמץ משום שאסרתו התורה ב'בל יראה', החמירו גם בחמץ נוקשה ובתערובת אפילו שלשיטת רבינו תם (להלן מב. תוס' ד"ה ומלו) אין עוברים עליו באיסור זה, משום שלא חילקו חכמים בתקנתם.
והוסיף בחידושי הר"ן (ד"ה ומה), שיתכן שמפני החשש שמא יבוא לאוכלו, החמירה התורה בחמץ לעבור עליו ב'בל יראה', לפי שאין בדלים ממנו כל השנה, וכן יש בו איסור חמור של כרת. וכתב החתם סופר (ד"ה מלא) בשם רבו מהר"ן אדלר, שמגוף הכתוב משמע כן, שהרי נאמר (שמות יג טו) 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם, כי כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש ההיא מישראל, מיום הראשון עד יום השביעי'. עוד הוסיף, שאף הסברא הראשונה שהחמירו בחמץ משום שאין בדלים ממנו נרמזת בכתוב זה. שהזהירה התורה 'תשביתו שאור מבתיכם' משום שרק 'מיום הראשון עד יום השביעי' יש כרת על אכילתו, אבל כל השנה הוא מותר.

ג. **כתב** רש"י (ד"ה מור) שכך יש לגרוס במשנתנו. וכתבו בתוספות הרשב"א (ד"ה מור) ועוד ראשונים, שבא לשלול את הגירסא 'לאור ארבעה עשר', משום שמשמעותה היא הלילה שלאחר י"ד. והמאירי (ד"ה ממר) כתב, שמצד דקדוק לשון הקודש אין נכון לומר בתחילת הענין 'לאור י"ד'. וראה עוד בראש יוסף (נרש"י סח) טעם נוסף למיאון רש"י בגירסא זו. ובטעם מה שמיאן רש"י בגירסת 'אור ארבעה עשר', כתב המאירי (סח), שהוא משום שגירסא זו מתפרשת בין על ליל י"ד ובין על ליל ט"ו, מה שאין כן ב'אור לארבעה עשר' שאינו מתפרש אלא על ליל י"ד בלבד. וראה עוד בחתם סופר (ד"ה מור) בטעם מה שמיאן רש"י בגירסא זו.

ד. **על** פי מסקנת הגמרא (להלן ג.), ושם יתבאר מדוע נקרא הלילה 'אור'.

ה. **בגמרא** (להלן ז:-ח.) יתבאר מדוע הבדיקה היא דווקא לאור הנר. רש"י (ד"ה מור). ו. **רש"י** (ד"ה ומה). אך בספר הכריתות (הו"ד נמורעק"ס מום ס) כתב, שהיו ביד התנאים סדרי משניות קדומות לפני שסידרן רבי, ושם היה שנוי דין שתי שורות שבמרתף, ועל כך מוסבים דברי משנתנו.

ז. **השאלה** מוסבת על לשון 'כל מקום', שכן מבואר בגמרא להלן (ח.) ש'כל' בא לרבות אוצרות יין ושמן, ועל כן שואלת המשנה מדוע מרתף צריך בדיקה. גמרא ורש"י להלן (ח: ד"ה הכי).

ח. **רש"י** (ד"ה שמי) על פי דברי הגמרא להלן (ח:), 'מקום שמכניסים בו חמץ ומסתפק'. וכתב השפת אמת (ד"ה ומה), שלדברי רש"י אין מכניסים בודאי חמץ למרתף זה, אלא שיש לחשוש שמא הכניסו בו חמץ באופן האמור. אך העיר, שאף שלדינא ודאי גם מקום שהוא ספק שמא הכניסו לשם חמץ חייב בדיקה כדברי רש"י, אך מלשון המשנה 'מקום שמכניסים בו חמץ' משמע שהיא מדברת במקום שבודאי הכניסו לשם חמץ. ועל כן היה נראה לפרש שדברי הגמרא הם לצדדים, שדין שתי שורות שבמרתף נאמר בשני אופנים, או באופן שידוע שהכניסו לשם חמץ, או באופן שמסתפקים ממנו יין באמצע הסעודה ויש חשש שמא הכניס השמש חמץ לשם.

ט. **דרך** אוצרי חביות יין, לסדרן בשורות בכל קרקעית המרתף, וחוזרים ומניחים חבית על חבית עד התקרה. רע"ב (פ"ק מ"ק).

י. **בגמרא** (להלן ח:) יובאו שתי שיטות בביאור דברי בית שמאי ובית הלל.

יא. **הערוך** (ערך נגה - הלמטון).

יב. **וקרא** התנא ללילה 'אור' משום שדרך חכמים לחזר אחר לשון צחה ונקיה. גמרא ורש"י להלן (ג. ד"ה ממי טעמא). והוא כדרך כמה דברים שמכונים על שם היפוכם. פירוש המשניות להרמב"ם.

יג. **רש"י** (ד"ה הכי). וכוונת דבריו היא, שאף לפי מה שסברה הגמרא עתה בדעת רב הונא יש לבדוק מיד בעמוד השחר כשעדיין לא האיר היום לגמרי, אבל לא לאחר מכן. שהרי הבדיקה צריכה להיות לאור הנר, ואור הנר אינו מועיל כלום לאחר שהאיר היום [כמבואר בגמרא וברש"י להלן (ד. ד"ה ומור)]. ראש יוסף (נרש"י סח).

יד. **כתב** רש"י (ד"ה ממן) שאין לגרוס 'ומאן דאמר לילי לילי ממש', שהרי כך סובר רב יהודה גם למסקנת הגמרא (להלן ג.), ולא רק לפי ההוה אמינא. אך התוספות (ד"ה קמ) כתבו, שמשום כך אין צריך לשבש את גירסת הגמרא, אלא יש לומר שנקטה הגמרא לשון 'קא סלקא דעתך' בשיטת מאן דאמר 'לילי', אגב מה שנקטה כן בשיטת מאן דאמר 'נגהי'. וראה עוד בילקוט ביאורים במובא מהצל"ח (ד"ה קמ) בביאור הגירסא שלפנינו.

טו. **שהרי** דרך הלשון היא להקדים את הסתום למפורש, ואם בא הכתוב לפרש שאור הוא בוקר, היה לו לומר 'האור בוקר', שהאור שמשמעותו סתומה פירושו בוקר. תוספות חכמי אנגליה (ד"ה מי).

טז. **דווקא** למסקנת הגמרא משתמע מהכתוב כדברי רב יהודה. אבל לפי ההוה אמינא ש'אור' הוא שם דבר של יום, נמצא שיצאו בני יעקב לדרכם בעמוד השחר שהוא

אור

אוצר החכמה

א לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר כל מקום שאין מכניסין בו חמץ אין צריך בדיקה ובמה [ה] אמרו ב' שורות במרתף מקום שמכניסין בו חמץ. בית שמאי אומרים ב' שורות על פני כל המרתף ובית הלל אומרים שתי שורות החיצונות שהן העליונות:

גמ' מאי אור רב הונא אמר נגהי [ו] ורב יהודה אמר לילי קא סלקא דעתך דמאן דאמר נגהי ממש ומאן דאמר לילי לילי ממש מיתיבי [א] **הבקר אור והאנשים שולחו אלמא אור יממא הוא מי כתיב האור בקר הבקר אור כתיב כמאן דאמר צפרא נהר וכדרב יהודה אמר רב דאמר רב יהודה אמר רב [ו] לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב מיתיבי [ב] וכאור בקר יזרח שמש אלמא אור יממא הוא מי כתיב אור בקר וכאור בקר כתיב והכי קאמר וכאור בקר בעולם הזה כעין זריחת שמש לצדיקים לעולם הבא מיתיבי [ג] ויקרא אלהים לאור יום אלמא אור יממא הוא הכי קאמר [ג] למאיר ובא קראו יום אלא מעתה ולחשך קרא לילה למחשיך ובא קרא לילה והא קיימא לן דעד צאת הכוכבים יממא הוא אלא הכי קאמר קריה רחמנא לנהורא דיממא ופקדיה אמצותא דיממא לחשוכא ופקדיה אמצותא דלילה מיתיבי [ד] הללוהו כל כוכבי אור אלמא אור אורתא הוא הכי קאמר הללוהו כל כוכבים המאירים אלא מעתה כוכבים המאירים הוא דבעו שבוחי שאינן מאירין לא בעו שבוחי והא כתיב [ה] הללוהו כל צבאיו אלא הא קמ"ל דאור דכוכבים נמי אור הוא [ג] למאי נפקא מינה לנודר מן האור דתנן [ד] א"ו הנודר מן האור אסור באורן של כוכבים מיתיבי [ו] לאור יקום רוצח יקטל עני ואביון ובלילה יהי כגנב הא**

אור לארבעה עשר גרסי' [ג]: לאור הנר. בגמרא (דף ז:) מפרש טעמא: בודקין. שלא יעבור עליו בבל ירחה ובבל ימצא: ובמה אמרו. לקמן במתניתין: שתי שורות. של חביות הסדורות במרתף של יין צריך לבדוק ביניהם, מחרי שחמרנו כל מקום שאין מכניסין בו חמץ אין צריך לבדוק למה הוצרכו לבודקן, ומפרש לא חמרו אלא במרתף שמכניסין בו חמץ, כגון מרתף שמתפק ממנו יין לשולחנו ופעמים שהשמש עומד למזוג יין ופתו בידו וכשהיין כלה נכנס למרתף להביא יין: **שתי שורות על פני כל המרתף.** בגמ' (דף ח:) מפרש מאי היא: שתי שורות החיצונות בו'. מפרש בגמ' (שם): **גמ'** ה"ג **קא סלקא דעתך מאן דאמר נגהי ממש.** כשיאיר השחר שחרית של י"ד: מאן לחמר לילי לילי ממש לא גרסי', דהא ודאי לילי הוא ממש: **הבקר אור.** קס"ד דה"ק ולבקר דהיינו חור, כלומר שמעו חור, המנשים שולחו: **מי כתיב האור בקר.** לשמעע ולחור דהיינו בקר, דתימלי לומר לחור שם דבר הוא וקרי לבקר חור: הבקר אור כתיב. המי חור לחו שם דבר הוא, חלא הבקר המיר והמנשים שולחו, כמאן לחמר לפרש נהר, ולפי דרכו לימלך הכתוב דרך חרץ מחחי יוסף שהמתינו עד שהיר המזרח כלבד יהודה, חבל חור שהוא שם דבר חינו חלא לילה: **בכי טוב.** היינו לדרך יכנס ערבית לבית מלון בעוד החמה זורחת, ולמחר יממין על הנץ החמה וילא, ואז טוב לו, שהחור טוב לו שנחמר בחור כי טוב, ומה היא טובתו בבקר. קס"ד דהיינו שם דבר, וילמא חור הוא בקר וקרי לבקר חור: הבקר אור כתיב. המי חור לחו שם דבר הוא, חלא ב

וְכִדְרַב יְהוּדָה אָמַר רַב. דְּאָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, לְעוֹלָם יִכָּנֵס אָדָם ההולך בדרך לבית מלונו בְּאוֹר הַיּוֹם שנאמר בו (ירמיה ו ד) 'כִּי טוֹב'יי, בעוד החמה זורחת'יי, וְכֵן יֵצֵא לדרכו בְּאוֹר הַיּוֹם שנאמר בו 'כִּי טוֹב', לאחר זריחת החמה'יט.

עוד מקשה הגמרא על רב יהודה, מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה, נאמר בנבואת דוד (שמואל ב' כג ד) 'וְכְאוֹר בֹּקֶר יִזְרַח שֶׁמֶשׁ'. והבינה הגמרא עתה במשמעות הדברים, שכאשר יצאו הצדיקים מאפילת העולם הזה לעולם הבא, יזרח להם השמש, כמו 'אור' שהוא בוקר'כ. אַלְמָא [-מוכח] ש'אוֹר' יְמָמָא [-יום] הוּא. מתרצת הגמרא, מִי כְּתִיב [-וכי כתוב] 'אוֹר בֹּקֶר' שישתמע מכך ש'אור' הוא שמו של הבוקר, הלא 'וְכְאוֹר בֹּקֶר' כְּתִיב, ואם כן 'אור' האמור כאן אינו שם דבר אלא משמעותו היא פעולת ההארה. וְהָכִי קָאָמַר - וכך אמר הכתוב, וּכְאוֹר בֹּקֶר בָּעוֹלָם הַזֶּה הוא כְּעֵין וְרִיחַת הַשֶּׁמֶשׁ לַצַּדִּיקִים לָעוֹלָם הַבָּא. שבעולם הזה כשמתחיל הבוקר להאיר בעלות השחר עדיין הוא חושך ואפילה, אבל לעתיד לבוא יהיה אור החמה גדול מאד, ואף בעלות השחר כשמתחיל הבוקר להאיר, יהיה אור מרובה כמו בשעת זריחת השמש בעולם הזהכא.

אהח 19/06/2018

עוד מקשה הגמרא על רב יהודה, מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה, נאמר בבריאת העולם (בראשית א ה), 'וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָאוֹר יוֹם', אַלְמָא אוֹר יְמָמָא הוּא - ומוכח ש'אור' הוא יום, שכן משמעות דברי הכתוב היא, שקרא ה' 'יום' לזמן ששמו הוא 'אור'. מתרצת הגמרא, לעולם 'אור' אינו שמו של היום, אלא הוא שם הפעולה של הארת היום. וְהָכִי קָאָמַר [-וכך אמר] הכתוב, לַזְּמַן הַמֵּאִיר וּבָא [-שמתחיל להאיר] קְרָאוֹ ה' 'יוֹם'.

דוחה הגמרא תירוץ זה, אֶלָּא מֵעַתָּה לפי פירוש זה, וכי נפרש גם במה שנאמר בהמשך הכתוב (שם) 'וְלַחשֶׁךְ קָרָא לָיְלָה', לַזְּמַן הַמַּחְשִׁיךְ וּבָא [-שמתחיל להחשיך] קָרָא לָיְלָה. וַהרי אי אפשר לפרש כן, דְּהָא קָיְימָא לָן - שהלא הלכה בידינו דְּעַד צֵאת הַכּוֹכָבִים יְמָמָא הוּאכב, [אוצר החכמה] מתחיל היום להחשיך עדיין הוא קרוי 'יום' ולא 'לילה'. ומאחר שסוף הכתוב אינו מתפרש בדרך זו, אף אין לפרש כך בתחילתו.

משום דחייה זו הגמרא מתרצת תירוץ אחר:
מתרצת הגמרא, 'ויקרא' האמור כאן אינו במשמעות קריאת שם, אֶלָּא הָכִי קָאָמַר [-כך אמר] הכתוב, קַרְייֵהּ רַחֲמָנָא לִנְהוֹרָא וּפַקְדֵיהּ אַמְצוּתָא דִּימָמָא - קרא ה' לאותה בריאה מאירה שברא מהוד מעטה לבושו וציוה עליה לשמש ביום, וְקַרְייֵהּ רַחֲמָנָא לַחֲשׁוֹכָא וּפַקְדֵיהּ אַמְצוּתָא דְּלֵילְיָא - וקרא לחושך וציוה אותו לשמש בשעות הלילהכג. וקריאה זו היא כמלך הקורא לעבדיו ומצוה עליהמכד.

הגמרא מקשה על רב הונא הסובר ש'אור' הוא יום:
מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה, נאמר בתהלים (קמח ג), 'הַלְלוּהוּ כָּל כּוֹכְבֵי אוֹר', והרי הכוכבים מאירים בלילה, ומכך שנקראו 'כוכבי אור' אַלְמָא [-מוכח] שאוֹר אוֹרְתָא [-לילה] הוּא. מתרצת הגמרא, הָכִי קָאָמַר - כך היא כוונת הכתוב, הַלְלוּהוּ כָּל כּוֹכְבִים הַמְאִירִים, ו'אור' אינו הזמן שבו מאירים הכוכבים, אלא הוא על שם פעולת הארתם.

מקשה הגמרא על תירוץ זה, אֶלָּא מֵעַתָּה לפי תירוץ זה, וכי רק כּוֹכָבִים הַמְאִירִים הוּא דְּבָעוּ שַׁבּוּחֵי [-צריכים לשבח] את ה', ואילו כוכבים שֶׁאֵינָן מְאִירִין לֹא בָּעוּ שַׁבּוּחֵי - אינם צריכים לשבחו, וְהָא כְּתִיב [-והרי נאמר] בכתוב שלפניו (שם קמח ג) 'הַלְלוּהוּ כָּל צְבָאָיו', ואף כוכבים שאינם מאירים בכלל זה, ואם כן לא יתכן לפרש בכוונת הכתוב שרק כוכבים המאירים צריכים להלל לה'. מתרצת הגמרא, אכן כוונת הכתוב היא לכוכבים המאירים, אולם לא בא הכתוב למעט כוכבים שאינם מאירים מלשבח את ה', שהרי לכל הכוכבים יש אור, ואין את מי למעט. אֶלָּא הָא קָא מַשְׁמַע לָן - משמיענו הכתוב בכך שקראם 'כוכבי אור', דְּאוֹר דְּכוֹכְבִים נַמִּי [-גם כן] אוֹר הוּא. לְמַאי נָפְקָא מִינָּהּ - ולאיזה דין היוצא מדבר זה נצרך הכתוב לאומרו, לְאדם הנוֹדֵר הנאה מִן הָאוֹרכה. (דתנן) [דְּתַנְיָא כו], הַנּוֹדֵר הנאה מִן הָאוֹר, אָסוּר גם בְּאוֹרָן שֶׁל כּוֹכָבִים, לפי שגם אור זה נחשב לאור, והוא בכלל נדרוכז.

הגמרא חוזרת להקשות על רב יהודה הסובר ש'אור' הוא לילה:
מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה, נאמר באיוב (כד יד) 'לָאוֹר יָקוּם רוֹצֵחַ, יִקְטֹל עָנִי וְאֶבְיוֹן, וּבַלַּיְלָה יְהִי כַּגַּנָּב'כח.

תחילת היום, ולא כדברי רב יהודה שיצא אדם רק מנץ החמה. רש"י (ד"ה הנקר - שמני) על פי המהרש"א (נרש"י שם). אך התוספות (ד"ה ומדע יהודה) כתבו, שדברי רב יהודה אינם קשורים לתירוץ הגמרא אלא הם דבר בפני עצמו, ונאמרו כפירוש לדברי הכתוב האמור. והתוספות הולכים בזה לשיטתם שתובא להלן בהערה, ש'לעולם יצא אדם בכי טוב' הוא מעמוד השחר ולא מנץ החמה. ולפי זה דברי רב יהודה מתיישבים אף עם ההוה אמינא. חתם סופר (ד"ה לפרש).

יז. **ככתוב** 'וירא אלהים את האור כי טוב'.

יח. **שכן** האור טוב להולכי דרכים להצילם מחיות רעות ומלסטים. רש"י (ד"ה נכי טוב). ורש"י בתענית (י: ד"ה ויכנס) הוסיף, שהאור מציל גם מנפילה בבורות ופחתים שבדרך, וכן שלא יעלילו עליו שהוא מרגל או גנב. והתוספות (ד"ה יכנס) פירשו בשם ר"י, שהוא משום מזיקים. ובשם רשב"א כתבו, שטעמו של רב יהודה כאן הוא משום בורות ופחתים, אך בבבא קמא (ס:) דורש רב יהודה דין זה ממה שנאמר (שמות יג כב) 'לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר', ושם טעמו הוא משום מזיקים. ונפקא מינה בין שני הטעמים, שחשש מזיקים אינו אלא ביוצא יחידי, אבל בכמה אנשים כגון אחד עשר בני יעקב אין לחוש לכך, אלא רק לבורות ופחתים. ולעומת זה חשש בורות ופחתים אינו אלא בעיר אחרת שאינו מכיר את דרכיה, אבל בעירו אין אלא חשש מזיקים.

יט. **רש"י** (ד"ה נכי טוב). אך לדעת התוספות (ב"מ פג: ד"ה פועל, על פי המהרש"א שם), 'כי טוב' הוא מעלות השחר. וכתב החתם סופר (שם), שרש"י ותוספות הולכים לשיטתם שהובאה בהערה הקודמת. שלשיטת רש"י שהחשש הוא מפני לסטים וחיות רעות, אין חשש זה מסתלק עד הנץ החמה. אבל לשיטת הר"י בתוספות שהחשש הוא מפני מזיקים, אין נוהג חשש זה אלא עד עלות השחר.

כ. **רש"י** (ד"ה וכמור - הרמזון). ובשמואל (שם) פירש רש"י, שהבטיח הקדוש ברוך הוא לדוד שתלך גדולתו הלוך וגדל, כאור בוקר שהולך ומגדל במשך היום.

כא. **רש"י** (ד"ה וכמור - השני). ולפי זה הכ"ף של 'כאור בוקר' אינה כ"ף הדמיון, אלא משמעותה היא, שלעתיד לבוא מיד כשמתחיל הבוקר להאיר יהיה אור גדול כמו לאחר זריחת השמש בעולם הזה, וכעין 'כחצות הלילה' (שמות יב ד), שפירושו מיד לאחר חצות. שפת אמת (ד"ה מיתיבי). אך תמה בתוספות רבינו פרץ (ד"ה והכי), שמלשון הגמרא משמע להיפך, שזריחת השמש לצדיקים לעתיד לבוא תהיה כאור הבוקר של עתה. והתוספות (ד"ה וכמור) פירשו, שעד שש שעות ביום הוא קרוי בוקר, וכוונת הכתוב היא שלעתיד לבוא יהיה האור בתחילת הזריחה גדול כמו האור שמאיר בעולם הזה בשעת הצהרים.

כב. **שכן** נאמר (נחמיה ד טו-טז) בבנין בית שני, 'ואנחנו עושים במלאכה וגו' מעלות השחר עד צאת הכוכבים וגו', והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה'. הרי שכל זמן עשיית המלאכה מעלות השחר ועד צאת הכוכבים נקרא יום. רש"י (ד"ה והם, ד"ה עד) על פי הגמרא (נדרים ג:).

כג. **רש"י** (ד"ה ופקדיה). ותוספות רבינו פרץ (ד"ה ופקדיה) פירש, ש'מצותא דיממא' הן מצוות הנוהגות ביום, כגון ציצית ותפילין, ו'מצותא דליליא' הן מצוות הנוהגות בלילה, כגון ספירת העומר.

כד. **ולפי** זה הוא מקרא חסר, וכאילו נכתב 'ויקרא לאור שישמש ביום'. מהרש"א (מ"ח ד"ה מלמ). וראה בילקוט ביאורים במובא בשפת אמת (ד"ה למאיר) שפירש באופן אחר.

כה. **הנודר** חייב לקיים נדרו, שנאמר (במדבר ל ג), 'איש כי ידור נדר וגו' לא יחל דברו, ככל היוצא מפיו יעשה'.

כו. **הוגה** על פי הגליון (הוספת מהגהות ויוויס). והצל"ח (ד"ה נפקא) לא גרס כלל 'דתניא' או 'דתנן', משום שאינה משנה או תוספתא. וכתב, שלפיכך לא הביאו הפוסקים דין זה להלכה, מפני שאינו אלא לפי הבנת הגמרא עתה בשיטת רב הונא, ש'אור' הוא יום, אבל לפי המסקנא (להלן ג.) שלדברי הכל 'אור' הוא לילה, מתפרש הכתוב כפשוטו, ולא בא ללמדנו שאור כוכבים בכלל אור.

כז. **מדובר** במקום שאין ידועה לשון בני אדם, ועל כן הולכים בו אחר לשון המקרא. אך אם ידועה לשון בני אדם הולכים אחריה, ולא אחר לשון המקרא, כמבואר בגמרא (ערכין יט:). תוספות (ד"ה כדמנן, יבמות עח. ד"ה והני). עוד יש לומר, שמדובר במי שאינו מבין לשון הקודש ונדר בה, שהולכים בו אחר לשון המקרא. ריטב"א (ד"ה הם).

כח. **איוב** אמר דברים אלו על הרשעים שבדור המבול. רש"י (שם כד יג) על פי בראשית רבה (כו ג).

אור

א לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר כל מקום שאין מכנסין בו חמץ אין צריך בדיקה ובמה[ב] אמרו ב' שורות במרתף מקום שמכנסין בו חמץ. בית שמאי אומרים ב' שורות על פני כל המרתף ובית הלל אומרים שתי שורות החיצונות שהן העליונות:

גמ' מאי אור רב הונא אמר נגהי[ג] ורב יהודה אמר לילי קא סלקא דעתך דמאן דאמר נגהי נגהי ממש ומאן דאמר לילי לילי ממש מיתיבי א) הבקר אור והאנשים שולחו אלמא אור יממא הוא מי כתיב האור בקר הבקר אור כתיב כמאן דאמר צפרא נהר וכדרב יהודה אמר רב דאמר רב יהודה אמר רב[ו] לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב מיתיבי ב) וכאור בקר יזרח שמש אלמא אור יממא הוא מי כתיב אור בקר וכאור בקר כתיב והכי קאמר וכאור בקר בעולם הזה כעין זריחת שמש לצדיקים לעולם הבא מיתיבי ג) ויקרא אלהים לאור יום אלמא אור יממא הוא הכי קאמר ד) למאיר ובא קראו יום אלא מעתה ולחשך קרא לילה למחשיך ובא קרא לילה והא קיימא לן דעד צאת הכוכבים יממא הוא אלא הכי קאמר קרייה רחמנא לנהורא ופקדיה אמצותא דיממא ולחשוכא ופקדיה אמצותא דלילה מיתיבי ד) הללוהו כל כוכבי אור אלמא אור אורתא הוא הכי קאמר הללוהו כל כוכבים המאירים אלא מעתה כוכבים המאירים הוא דבעו שבוחי שאינן מאירין לא בעו שבוחי והא כתיב ה) הללוהו כל צבאיו אלא הא קמ"ל דאור דכוכבים נמי אור הוא[ג] למאי נפקא מינה לנודר מן האור דתנן[ד] א) הנודר מן האור אסור באורן של כוכבים מיתיבי ו) לאור יקום רוצח יקטל עני ואביון ובלילה יהי כגנב הא

אור לארבעה עשר גרסי'[ג]: לאור הנר. בגמרא (דף ז:) מפרש טעמא: בודקין. שלא יעבור עליו בבל ירחה ובבל ימצא: ובמה אמרו. לקמן במתניתין: שתי שורות. של חביות הסדורות במרתף של יין צריך לבדוק ביניהם, לחבי שחמרנו כל מקום שאין מכניסין בו חמץ אין צריך לבדוק למה הוצרכו לבודקן, ומפרש לא לחמרו שלא במרתף שמכניסין בו חמץ, כגון מרתף שמסתפק ממנו יין לשולחנו ופעמים שהשמש עומד למזוג יין ופתו בידו וכשהיין כלה נכנס למרתף להביא יין: שתי שורות על פני כל המרתף. בגמ' (דף ח:) מפרש מאי היא: שתי שורות החיצונות הן. מפרש בגמ' (שם): **גמ'** ה"ג קא סלקא דעתך מאן דאמר נגהי נגהי ממש. כשיאיר השחר של י"ד: מאן לימר לילי לילי ממש לא גרסי', להא ולהי לילי הוא ממש: הבקר אור. קס"ד דה"ק ולבקר להיינו חור, כלומר שמו חור, המנסים שולטו: מי כתיב האור בקר. לשמעע ולחור להיינו בקר, דתימני לומר לחור שם בבר הוא וקרי לבקר חור: הבקר אור כתיב. הלי חור לחו שם בבר הוא, אלא הבקר הלית והמנסים שולטו, כמאן לימר לפרש נהר, ולפי דרכו לימדך הכתוב דרך חרץ מלחי יוסף שהמתינו עד שהלית המזרח כדרך יהודה, אבל חור שהוא שם בבר לינו אלא לילה: בכי טוב. היינו לדרך יכנס ערבית לבית מלון בעוד החמה זורחת, ולמחר ימתין עד הנץ החמה ויצא, ואז טוב לו, שהחור טוב לו שנאמר בחור כי טוב, ומה היא טובתו מפני החיות ומפני הלסטים[ז]: וכאור בקר. השמע משמע לן שם בבר הוא, והכי קאמר דוד וכחור זה להיינו בקר כן יזרח שמש לצדיקים שיאנו מאפילתן לעולם הבא: מי כתיב האור בקר. להשמע ולחור להיינו בקר, דתימני לומר לחור שם בבר הוא וקרי לבקר חור: הבקר אור כתיב. הלי חור לחו שם בבר הוא, אלא הבקר הלית והמנסים שולטו, כמאן לימר לפרש נהר, ולפי דרכו לימדך הכתוב דרך חרץ מלחי יוסף שהמתינו עד שהלית המזרח כדרך יהודה, אבל חור שהוא שם בבר לינו אלא לילה: בכי טוב. היינו לדרך יכנס ערבית לבית מלון בעוד החמה זורחת, ולמחר ימתין עד הנץ החמה ויצא, ואז טוב לו, שהחור טוב לו שנאמר בחור כי טוב, ומה היא טובתו מפני החיות ומפני הלסטים[ז]: וכאור בקר. השמע משמע לן שם בבר הוא, והכי קאמר דוד וכחור זה להיינו בקר כן יזרח שמש לצדיקים שיאנו מאפילתן לעולם הבא: מי כתיב האור בקר. להשמע ולחור להיינו בקר, דתימני לומר לחור שם בבר הוא וקרי לבקר חור: הבקר אור כתיב. הלי חור לחו שם בבר הוא, אלא הבקר הלית והמנסים שולטו, כמאן לימר לפרש נהר, ולפי דרכו לימדך הכתוב דרך חרץ מלחי יוסף שהמתינו עד שהלית המזרח כדרך יהודה, אבל חור שהוא שם בבר לינו אלא לילה: בכי טוב. היינו לדרך יכנס ערבית לבית מלון בעוד החמה זורחת, ולמחר ימתין עד הנץ החמה ויצא, ואז טוב לו, שהחור טוב לו שנאמר בחור כי טוב, ומה היא טובתו מפני החיות ומפני הלסטים[ז]: **וכאור** בקר. השמע משמע לן שם בבר הוא, והכי קאמר דוד וכחור זה להיינו בקר כן יזרח שמש לצדיקים שיאנו מאפילתן לעולם הבא: **מי כתיב האור בקר.** להשמע ולחור להיינו בקר, דתימני לומר לחור שם בבר הוא וקרי לבקר חור: **הבקר אור כתיב.** הלי חור לחו שם בבר הוא, אלא הבקר הלית והמנסים שולטו, כמאן לימר לפרש נהר, ולפי דרכו לימדך הכתוב דרך חרץ מלחי יוסף שהמתינו עד שהלית המזרח כדרך יהודה, אבל חור שהוא שם בבר לינו אלא לילה: **בכי טוב.** היינו לדרך יכנס ערבית לבית מלון בעוד החמה זורחת, ולמחר ימתין עד הנץ החמה ויצא, ואז טוב לו, שהחור טוב לו שנאמר בחור כי טוב, ומה היא טובתו מפני החיות ומפני הלסטים[ז]: **וכאור** בקר. השמע משמע לן שם בבר הוא, והכי קאמר דוד וכחור זה להיינו בקר כן יזרח שמש לצדיקים שיאנו מאפילתן לעולם הבא: מי כתיב האור בקר. להשמע ולחור להיינו בקר, דתימני לומר לחור שם בבר הוא וקרי לבקר חור: הבקר אור כתיב. הלי חור לחו שם בבר הוא, אלא הבקר הלית והמנסים שולטו, כמאן לימר לפרש נהר, ולפי דרכו לימדך הכתוב דרך חרץ מלחי יוסף שהמתינו עד שהלית המזרח כדרך יהודה, אבל חור שהוא שם בבר לינו אלא לילה: בכי טוב. היינו לדרך יכנס ערבית לבית מלון בעוד החמה זורחת, ולמחר ימתין עד הנץ החמה ויצא, ואז טוב לו, שהחור טוב לו שנאמר בחור כי טוב, ומה היא טובתו מפני החיות ומפני הלסטים[ז]: **כלומר** שמו חור, המנסים שולטו: **מי כתיב האור בקר.** להשמע ולחור להיינו בקר, דתימני לומר לחור שם בבר הוא וקרי לבקר חור: **הבקר אור כתיב.** הלי חור לחו שם בבר הוא, אלא הבקר הלית והמנסים שולטו, כמאן לימר לפרש נהר, ולפי דרכו לימדך הכתוב דרך חרץ מלחי יוסף שהמתינו עד שהלית המזרח כדרך יהודה, אבל חור שהוא שם בבר לינו אלא לילה: **בכי טוב.** היינו לדרך יכנס ערבית לבית מלון בעוד החמה זורחת, ולמחר ימתין עד הנץ החמה ויצא, ואז טוב לו, שהחור טוב לו שנאמר בחור כי טוב, ומה היא טובתו מפני החיות ומפני הלסטים[ז]: **וכאור** בקר. השמע משמע לן שם בבר הוא, והכי קאמר דוד וכחור זה להיינו בקר כן יזרח שמש לצדיקים שיאנו מאפילתן לעולם הבא: **מי כתיב האור בקר.** להשמע ולחור להיינו בקר, דתימני לומר לחור שם בבר הוא וקרי לבקר חור: **הבקר אור כתיב.** הלי חור לחו שם בבר הוא, אלא הבקר הלית והמנסים שולטו, כמאן לימר לפרש נהר, ולפי דרכו לימדך הכתוב דרך חרץ מלחי יוסף שהמתינו עד שהלית המזרח כדרך יהודה, אבל חור שהוא שם בבר לינו אלא לילה: **בכי טוב.** היינו לדרך יכנס ערבית לבית מלון בעוד החמה זורחת, ולמחר ימתין עד הנץ החמה ויצא, ואז טוב לו, שהחור טוב לו שנאמר בחור כי טוב, ומה היא טובתו מפני החיות ומפני הלסטים[ז]: **ובאור** בקר. השמע משמע לן שם בבר הוא, והכי קאמר דוד וכחור זה להיינו בקר כן יזרח שמש לצדיקים שיאנו מאפילתן לעולם הבא: **מי כתיב האור בקר.** להשמע ולחור להיינו בקר, דתימני לומר לחור שם בבר הוא וקרי לבקר חור: **הבקר אור כתיב.** הלי חור לחו שם בבר הוא, אלא הבקר הלית והמנסים שולטו, כמאן לימר לפרש נהר, ולפי דרכו לימדך הכתוב דרך חרץ מלחי יוסף שהמתינו עד שהלית המזרח כדרך יהודה, אבל חור שהוא שם בבר לינו אלא לילה: **בכי טוב.** היינו לדרך יכנס ערבית לבית מלון בעוד החמה זורחת, ולמחר ימתין עד הנץ החמה ויצא, ואז טוב לו, שהחור טוב לו שנאמר בחור כי טוב, ומה היא טובתו מפני החיות ומפני הלסטים[ז]: **ובאור** בקר. השמע משמע לן שם בבר הוא, והכי קאמר דוד וכחור זה להיינו בקר כן יזרח שמש לצדיקים שיאנו מאפילתן לעולם הבא: **מי כתיב האור בקר.** להשמע ולחור להיינו בקר, דתימני לומר לחור שם בבר הוא וקרי לבקר חור: **הבקר אור כתיב.** הלי חור לחו שם בבר הוא, אלא הבקר הלית והמנסים שולטו, כמאן לימר לפרש נהר, ולפי דרכו לימדך הכתוב דרך חרץ מלחי יוסף שהמתינו עד שהלית המזרח כדרך יהודה, אבל חור שהוא שם בבר לינו אלא לילה: **בכי טוב.** היינו לדרך יכנס ערבית לבית מלון בעוד החמה זורחת, ולמחר ימתין עד הנץ החמה ויצא, ואז טוב לו, שהחור טוב לו שנאמר בחור כי טוב, ומה היא טובתו מפני החיות ומפני הלסטים[ז]: **כלומר** שמו חור, המנסים שולטו: **מי כתיב האור בקר.** להשמע ולחור להיינו בקר, דתימני לומר לחור שם בבר הוא וקרי לבקר חור: **הבקר אור כתיב.** הלי חור לחו שם בבר הוא, אלא הבקר הלית והמנסים שולטו, כמאן לימר לפרש נהר, ולפי דרכו לימדך הכתוב דרך חרץ מלחי יוסף שהמתינו עד שהלית המזרח כדרך יהודה, אבל חור שהוא שם בבר לינו אלא לילה: **בכי טוב.** היינו לדרך יכנס ערבית לבית מלון בעוד החמה זורחת, ולמחר ימתין עד הנץ החמה ויצא, ואז טוב לו, שהחור טוב לו שנאמר בחור כי טוב, ומה היא טובתו מפני החיות ומפני הלסטים[ז]: **ובאור** בקר. השמע משמע לן שם בבר הוא, והכי קאמר דוד וכחור זה להיינו בקר כן יזרח שמש לצדיקים שיאנו מאפילתן לעולם הבא: **מי כתיב האור בקר.** להשמע ולחור להיינו בקר, דתימני לומר לחור שם בבר הוא וקרי לבקר חור: **הבקר אור כתיב.** הלי חור לחו שם בבר הוא, אלא הבקר הלית והמנסים שולטו, כמאן לימר לפרש נהר, ולפי דרכו לימדך הכתוב דרך חרץ מלחי יוסף שהמתינו עד שהלית המזרח כדרך יהודה, אבל חור שהוא שם בבר לינו אלא לילה: **בכי טוב.** היינו לדרך יכנס ערבית לבית מלון בעוד החמה זורחת, ולמחר ימתין עד הנץ החמה ויצא, ואז טוב לו, שהחור טוב לו שנאמר בחור כי טוב, ומה היא טובתו מפני החיות ומפני הלסטים[ז]: **כלומר** שמו חור, המנסים שולטו

אי פשיטא לך דאנפשות קאתי. תומר ר"י וריב"ח להאי קרא נאמ על הבן מיירי דסתם אב מרחם על הבן ולא יהרגנו אם יעמוד נגדו להגיל ממונו ולכך לא ניתן להגילו בנפשו אלא כשיודע בבירור שלהורגו בא כדמוכח בפרק בן סורר (דף עב: ושם) דתוקי הבריית

אי פשיטא לך דאנפשות קאתי. תומר ר"י וריב"ח להאי קרא נאמ על הבן מיירי דסתם אב מרחם על הבן ולא יהרגנו אם יעמוד נגדו להגיל ממונו ולכך לא ניתן להגילו בנפשו אלא כשיודע בבירור שלהורגו בא כדמוכח בפרק בן סורר (דף עב: ושם) דתוקי הבריית

הא מדקאמר ובלילה יהי כגנב אלמא אור יממא הוא התם הכי קאמר אי פשיטא לך מילתא בנהורא דאנפשות קאתי רוצח הוא וניתן להצילו בנפשו ואי מספקא לך מילתא כליליא יהי בעיניך כגנב ולא ניתן להצילו בנפשו מיתיבי [א] יחשכו כוכבי נשפו יקו לאור ואין ואל יראה בעפעפי שחר מדקאמר יקו לאור ואין אלמא אור יממא הוא התם מילט הוא דקא לייט ליה איוב למזליה אמר יהא רעוא דליצפיה הך גברא לנהורא ולא לישכחיה מיתיבי [ב] ואומר אך חשך ישופני ולילה אור בעדני אלמא אור יממא הוא התם הכי קאמר דוד אני אמרתי אך חשך ישופני לעוה"ב שהוא דומה ליום עכשיו [ג] העולם הזה שהוא דומה ללילה אור בעדני מיתיבי [ג] ר' יהודה אומר בודקין אור לארבעה [ד] עשר ובארבעה עשר שחרית ובשעת הביעור מדקאמר רבי יהודה בודקין אור ארבעה עשר ובארבעה עשר שחרית אלמא אור יממא הוא ש"מ מיתיבי [ג] מאימתי ארבעה עשר אסור בעשיית מלאכה ר' אליעזר בן יעקב אומר משעת הנץ החמה האור רבי יהודה אומר [א] משעת הנץ החמה אמר ליה ר"א בן יעקב לרבי יהודה וכי היכן מצינו יום שמקצתו אסור בעשיית מלאכה ומקצתו מותר בעשיית מלאכה אמר ליה הוא עצמו יוכיח שמקצתו מותר באכילת חמץ מדקאמר רבי יהודה משעת הנץ החמה אלמא אור דקאמר ר"א בן יעקב אורתא הוא לא מאי אור עמוד השחר אי הכי דקאמר ליה היכן מצינו יום שמקצתו מותר בעשיית מלאכה ומקצתו אסור בעשיית מלאכה [ד] נימא איהו לנפשיה הא איכא לילה דקא שרי ר"א בן יעקב ה"ק בשלמא לדידי אשכחנא דקא פלגי רבנן בין יממא לליליא דתנן [ב] [ה] גבי תענית צבור [ב] עד מתי אוכל ושותה עד שיעלה עמוד השחר דברי ר' אליעזר בן יעקב ר' [ג] שמעון אומר עד קרות הגבר אלא לדידך היכא אשכחנא יממא גופיה דפלגי ביה רבנן אמר ליה הוא עצמו יוכיח שמקצתו מותר באכילת חמץ ומקצתו אסור באכילת חמץ שפיר קאמר ליה ר' יהודה לר"א הכי קאמר ליה רבי אליעזר אמינא לך אנא מלאכה דרבנן ואת אמרת לי חמץ דאורייתא דעד הכא אסר רחמנא ועד הכא שרא רחמנא ואידך שעות דרבנן ואידך הרחקה הוא דעבוד רבנן לדאורייתא מיתיבי [ו] אין משיאין משואות אלא על החדש שנראה בזמנו לקדשו ואימתי משיאין משואות לאור עבורו אלמא אור אורתא הוא ש"מ מיתיבי [ג] היה עומד כל הלילה ומקריב על המזבח לאורה טעון קידוש ידים ורגלים דברי רבי אורה שאני: מיתיבי [ז] מר זוטרא

מדקאמר ובלילה יהי כגנב. מכלל דלאור דריסיה דקרא יממא הוא, והכי קאמר ביום כשעוברי דרכים הולכים עומד רועה בתוך הדרכים והורגן וגוזל את ממונם, ובלילה הוא נעשה כגנב לחתור בתים ולגנוב: הכי קאמר. מה שנתנה לך תורה רשות על הבא במחתרת להורגו כדכתיב (שמות כב) אם במחתרת ימצא הגנב והוכה ומת אין לו דמים, אם ברור לך הדבר כאור שהוא בא על עסקי נפשות, דהיינו כל אדם חוץ מאב על הבן וכיוצא בו שמכיר בו שהוא מוהבו מאד אבל שאר כל אדם אם היה בעל הממון עומד כנגדו להגיל ממנו ממונו זה עומד עליו והורגו, רוצח הוא, ויתן רשות לכל הקודם להגיל את בעל הממון בנפשו של בא במחתרת. ובלילה, אם מספקא לך כלילה, כגון שאדם [זה] מוהבך שהוא אביך ורחמיו עליך ואם היית עומד כנגדו להגיל ממונך אינו הורגך, יהי בעיניך כגנב ולא ניתן להורגו, והכי אמרינן בסנהדרין (דף עב:) לאב על הבן אינו נהרג במחתרת: כוכבי נשפו. כוכבי לילו: יקו לאור. יפה ליום: עפעפי. זיהור [ה]: לנהורא. לדבר המאיר, ולא שיהיה אם היום אור, ולא קאמר יקו ליום אלא יקו שיאיר ואין: ואומר אך חושך ישופני. ואומר, סבור הייתי בעוני כשהייתי נרדף, אך בחשך זה מחת ואוה ישופני עומד כנגדי להגיל ממנו ממוני

מקשה הגמרא, **הָא** מִדְּקָאָמַר [-ממה שאמר] בסוף הכתוב 'וּבַלַּיְלָה יְהִי כַּגָּנֵב', **אַלְמָא** [-מוכח] ש'אוֹר' שנאמר בתחילתו 'וְיָמָּא [-יום] **הוּא** ולא לילה, ומשמעות הכתוב היא, 'לאור יקום רוצח', ביום שעוברי דרכים מהלכים בו עומד הרוצח על אם הדרך והורגם ונוטל את ממונם, ו'בלילה כגנב' לחתור בבתים.

מתרצת הגמרא, **הָתָם** [-שם] בכתוב האמור משמעות 'אור' אינה יום, אלא כולו מדבר בגנב שבא במחתרת, **וְהָכִי קָאָמַר** - וכך היא כוונת הכתוב. 'לאור יקום רוצח', **אִי פְּשִׁיטָא לָךְ מִילְּתָא כִּנְהוֹרָא דְּאַנְפָּשׁוֹת קָאָתֵי** - אם ברור לך הדבר כאור, שכאשר יעמוד הנגנב על ממונו ולא יניחנו לגונבו יקום הגנב נגדו ויהרגנו, גנב זה **רוֹצֵחַ הוּא**, **וְנִיתֵּן** לכל אדם **לְהַצִּילוֹ** לנגנב **בְּנַפְשׁוֹ** של הגנב ולהורגו בטרם יהרגנו[א]. 'ובלילה יהי כגנב', **וְאִי מְסַפְקָא לָךְ מִילְּתָא כְּלֵילְיָא** - ואם ספק אצלך הדבר כלילה[ב] האם אכן יהרוג הגנב את הנגנב כשיעמוד על ממונו, **יְהִי** הוא **בְּעֵינֶיךָ** רק **כְּגַנָּב** ולא כרוצח, **וְלֹא נִיתֵּן לְהַצִּילוֹ בְּנַפְשׁוֹ** ולהורגו[ג].

הגמרא מוסיפה להקשות על רב יהודה:

מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה, נאמר באיוב (ג ט), 'יֶחְשְׁכוּ כּוֹכְבֵי נִשְׁפּוֹ, יְקַו לָאוֹר וָאַיִן, **וְאַל יִרְאֶה** בְּעַפְעַפֵּי שָׁחַר'[ה]. שקילל איוב את ליל עיבורו ואמר, שיחשיכו לו הכוכבים, ויצפה לאור שיבוא וידמה בעיניו שאינו מגיע, ולא יראה בניצוצי האור של הבוקר. **וּמִדְּקָאָמַר** [-וממה שנאמר] 'יְקַו לָאוֹר וָאַיִן', ומשמעות הדברים היא שיצפה ליום שיבוא[ו], **אַלְמָא** [-מוכח] **שאוֹר יְמָמָא** [-יום] **הוּא.**

מתרצת הגמרא, **הָתָם** [-שם] בכתוב האמור משמעות 'אור' אינה יום, אלא **מֵילְּתָא הוּא דְּקָא לָיֵיט לֵיהּ אִיּוֹב לְמַזָּלֵיהּ**[ז] - קילל איוב את מזלו **וְאָמַר**, **יְהֵא רַעֲוָא דְּלֵיצְפֵּיהּ הַהוּא גַּבְרָא לְנְהוֹרָא וְלָא לְיִשְׁכְּחֵיהּ** - יהי רצון שיצפה אותו אדם [כלומר הוא עצמו] שיאיר לו מזלו, ולא ימצאנו.

א. שנאמר (שמות כב ו) 'אם במחתרת ימצא הגנב והוכה ומת אין לו דמים'. שכן חזקה היא שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו ורואה שנוטלים אותו ושותק, והגנב בא על מנת שכאשר יעמוד בעל הממון כנגדו יהרגנו, ואמרה תורה הבא להרגך השכם להורגו. משנה וגמרא (סנהדרין עב.).

ב. לילה הוא כינוי לספק, משום שהדברים אינם ניכרים בו, ואדם מסופק עליהם אם הם שחורים או לבנים וכדומה. ראש יוסף (נמק"י ד"ה מדקאמר). אך ראה בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה לילה) שכתבו, שכוונת הגמרא היא לבין השמשות שהוא ספק יום ספק לילה.

ג. בתחילת הכתוב מדובר בכל אדם, שאם ברור לך שבא להרוג מותר להורגו. וסוף הכתוב מדבר באב שבא לגנוב אצל בנו, שאפילו אם יעמוד הבן על ממונו לא יהרגנו משום שרחמי האב על הבן, וכן בכל אדם שהוא מכיר בו שהוא אוהבו מאוד ולא יהרגנו. רש"י (ד"ה הכי - הרמזון) על פי הגמרא בסנהדרין (עב:). והקשו התוספות (סנהדרין שם ד"ה כמן) על פירושו, הלא בכל אדם אין צריך שיתברר שבא להורגו, אלא גם בסתם מותר להורגו. שכן מבואר בגמרא (שם), שאב שבא לגנוב מהבן, בסתם יש לתלות שלא בא להורגו משום שרחמי האב על הבן, ואילו בן שבא לגנוב מהאב [או בשאר כל אדם], בסתם אם יעמוד האב על ממונו יקום עליו בנו ויהרגנו. על כן פירשו התוספות (שם, וכמן ד"ה לילה), שהכתוב כולו מדבר באב על הבן, שבסתם אינו נחשב לרודף, אך אם ידוע לך שיהרגך מותר להורגו. וכתבו המהרש"א (שם ע"פ ד"ה ת"ר) והמהר"ם (נמוס' שם) ביישוב דברי רש"י, שאין כוונתו שבכל אדם צריך בירור נוסף שבא להורגו, אלא אף בסתם הדבר מבורר שבא להורגו.

ד. 'נשף' הוא לילה.

ה. 'עפעפי' הוא לשון זהרורית [ניצוצי אור]. רש"י (ד"ה עפעפי). והאבן עזרא (מיוס שם) פירש, שהיא לשון מושאלת, שעפעף הוא אישון עין, ובקיעת אור השחר משולה לפתיחת עפעפי השחר. עוד הביא, שיש מפרשים שהוא מלשון השקפה, ככתוב (משלי כג ה) 'התעיף עיניך בו ואיננו'.

ו. כדרך המצטערים מרוב פחד ובהלה בלילה, שמחכים לביאת היום, ונדמה להם שהוא מתעכב הרבה, כי שעה קצרה נראית בעיניהם כשנה. מהרש"ל (ד"ה ליטו). והמהרש"א (מ"ח ד"ה המס) פירש, שקילל את היום שיהיה כחושך.

ז. לדרך המהרש"א שהובאה בהערה הקודמת, גם בקושיא ידעה הגמרא שאמר כן איוב בדרך קללה, אלא שסברה שקילל את עצם הזמן של היום, ועתה מפרשת הגמרא שקילל את אור מזלו.

ח. 'ישופני' הוא מלשון נשף ולילה.

ט. שמכך שנכתב 'אור' אצל 'לילה', מוכח ש'אור' היינו יום שהוא היפך הלילה. רש"י (ד"ה ומומר).

י. במלחמת דוד בבני עמון לקח דוד את בת שבע אשת אוריה החיתי לאשה, ואחר כך מת אוריה במלחמה, כמאמר הכתוב (שמואל ב' יא ו-יז). אמנם באמת לא חטא דוד באשת איש, מפני שכל היוצא למלחמת בית דוד היה נותן לאשתו גט על תנאי, שאם לא ישוב מהמלחמה יחול הגט משעת נתינתו, וחטא רק בכך שגרם לאוריה ליהרג במלחמה. גמרא (שבת נו.).

יא. בימי שלמה הודיע הקדוש ברוך הוא שמחל לדוד על חטאו. שכאשר ביקש שלמה להכניס את הארון לבית קדשי הקדשים, דבקו שערים זה בזה, ולא יכול היה להכניסו, עד שאמר 'ה' אלהים אל תשב פני משיחך, זכרה לחסדי דוד עבדך' (דה"י ב' ו מב), ומיד נענה. ובאותה שעה נהפכו פני שונאי דוד כשולי קדירה, וידעו הכל שמחל לו הקדוש ברוך הוא. גמרא (מו"ק ט.).

יב. בתחילה סברה הגמרא, שמשמעות 'לילה אור בעדני' היא שהלילה נהפך לי לאור, ומכיון שהיפך הלילה הוא יום משמע ש'אור' הוא שם דבר של היום. אך לפי התירוץ, לילה ואור שנזכרו בסוף הכתוב מוסבים על העולם הבא שהוא בבחינת יום ועל החושך שנזכרו בתחילתו. ולפי זה יש לומר שלילה הוא היפוכו של יום, ואור הוא היפוכו של החושך. תורת חיים (ד"ה הכי).

יג. הוגה על פי הגליון (הוצ' נהגהות ופיוסים).

יד. בשעה השישית של יום י"ד, שהיא שעת איסור החמץ מן התורה. וטעמו של רבי יהודה יתפרש בגמרא להלן (שם).

טו. ואין לומר ש'אור ארבעה עשר' הוא עמוד השחר, ו'ארבעה עשר שחרית' הוא הנץ החמה [כפי שמפרשת הגמרא להלן ב'אור' שנאמר לענין איסור מלאכה בארבעה עשר], שאם כן היה די לו לומר 'שחרית', שהרי גם 'אור ארבעה עשר' הוא יום י"ד, ולמה הוצרך להזכיר שוב 'ארבעה עשר'. אך מאחר ש'אור' הוא לילה הוצרך לומר 'ארבעה עשר שחרית', שהרי לא דיבר עד עתה מיום י"ד. אור חדש (ד"ה מדקאמר). וראה עוד בילקוט ביאורים במובא מהפני יהושע (ד"ה מימיכי) בביאור הכרח הגמרא ש'אור ארבעה עשר' הוא ליל י"ד.

טז. אף על פי שכבר הסיקה הגמרא מהמשנה להלן כדברי רב יהודה, מבקשת היא להוכיח כדבריו ממקומות נוספים. רבינו חננאל (ד"ה מא שמע). ורבינו דוד (להלן ג. ד"ה אלמא) כתב, שממקום אחד בלבד אין להוציא את משמעות 'אור' מפשוטה ולהקשות על רב הונא שאמר שהוא יום, לפיכך מוסיפה הגמרא להוכיח ממקומות נוספים ש'אור' הוא לילה.

יז. כדי שלא יהא אדם טרוד במלאכה, ומתוך כך ישכח לבער את חמצו ולשחוט את הפסח ולתקן לו מצה לאכילת הלילה. רש"י (ג. ד"ה אלמא).

יח. ואף שאיסור זה תלוי במנהג, מכל מקום קודם האור המלאכה מותרת, ואפילו אם נהגו איסור באותה שעה בטלה דעתם. רש"י (ד"ה משעה). והקשו התוספות (ד"ה מאימתי) על דבריו, הלא מבואר להלן (ה.) שלדעת רבי יהודה דין זה הוא איסור ולא מנהג. עוד הקשו, שמשמע מלשון הברייתא 'מאימתי **אסור** בעשיית מלאכה' שהוא איסור ולא מנהג. [וכתב המגיני שלמה (נמוס' שם) ליישב, שאין להוכיח מלשון זו, שכן מבואר להלן (ה.) שרבי מאיר סובר שהוא מנהג ולא איסור, ומכל מקום אמר (שם ע"ב) 'ושאינה לצורך המועד אסור', הרי שלשון איסור מתפרש גם על מנהג]. עוד הקשו התוספות,

עין משפט נר מצוה

ב א מיי׳ פ״ח מהלכות יו״ט הלכה יח: [ממג לחזין עה]:
ג ב מיי׳ פ״ח מהלכות תענית הלכה ח ממג עסין לרנען ג טוש״ע ס״ח סי׳ תקסד:
ד ג מיי׳ פ״ה מהלכות ניחת מקדש הל׳ ח:

רבינו חננאל

תא שמע בודקין אור ארבעה עשר ובארבעה עשר שחרית ובשעת הביעור מדקתני ובארבעה עשר שחרית מכלל דאור אורתא הוא ש״מ. **וכיון שנתברר** כי זה האור ששנינו במשנתנו אורתא הוא למה לי למימר עוד ת״ש. יש לומר כי לא מזו המשנה לבדה שמענו כי אור אורתא הוא אלא גם יש לנו ללמוד מזו האחרת: **מאימתי ארבע׳ עשר אסור בעשיית מלאכה** ר׳ אליעזר בן יעקב אומר משעת האור ר׳ יהודה אומר משעת הנץ החמה ש״מ מדקאמר ר״י משעת הנץ החמה מכלל דאור דקאמר ר׳ אליעזר בן יעקב אורתא הוא. ודחי׳ מאי משעת האור דקאמר ר׳ אליעזר בן יעקב משיעלה עמוד השחר ויאיר אור היום והכי קאמר ליה בשלמא לדידי דאמינא בלילי י״ד שרי למיעבד מלאכה ובימא אסור אשכחן דשרו בלילא ואסרו בימא כי האי גונא בתענית דתניא עד מתי אוכל ושותה עד שיעלה עמוד השחר אלא לדידך היכא אשכחן משיעלה עמוד השחר ועד הנץ החמה מותר ושאר היום אסור. **אמר ליה ר׳** יהודה הוא עצמו ערב הפסח יוכיח שהוא מותר באכילת חמץ עד ארבע שעות ומכאן ולהלן אסור. **ודחי ר׳ אליעזר שאני חמץ דהוא מדאורייתא** והתורה התירה מקצת היום ואסרה מקצת היום ולא שמעי׳ אסור מדרבנן [דהיינו] המלאכה בארבעה עשר שהיא מדרבנן מן אכילת חמץ שהיא מן התורה אסורה. **ור׳ יהודה אמר לך** אנא נמי לא אמרי אלא בשעה ששית שאיסורה מדרבנן שמן התורה אכילת חמץ מותר עד חצי היום דקיימא לן אך ביום הראשון אך חלק והנה מצאנו לרבנן ביום אחד שאסרו מקצתו. **ודחי ר׳ אליעזר** לאו משום איסורא הוא אלא הרחקה עבוד כו׳: **תא שמע אין משיאין משואות** אלא על החדש שנראה בזמנו לקדשו ואימתי משיאין משואות לאור עבורו אלמא אור אורתא הוא ש״מ אור עמוד השחר ועד הנץ החמה מותר ושאר היום אסור. **אמר ליה ר׳** יהודה הוא עצמו ערב הפסח יוכיח שהוא מותר באכילת חמץ עד ארבע שעות ומכאן ולהלן אסור. **ודחי ר׳ אליעזר שאני חמץ דהוא מדאורייתא** והתורה התירה מקצת היום ואסרה מקצת היום ולא שמעי׳ אסור מדרבנן [דהיינו] המלאכה בארבעה עשר שהיא מדרבנן מן אכילת חמץ שהיא מן התורה אסורה. **ור׳ יהודה אמר לך** אנא נמי לא אמרי אלא בשעה ששית שאיסורה מדרבנן שמן התורה אכילת חמץ מותר עד חצי היום דקיימא לן אך ביום הראשון אך חלק והנה מצאנו לרבנן ביום אחד שאסרו מקצתו. **ודחי ר׳ אליעזר** לאו משום איסורא הוא אלא הרחקה עבוד כו׳: **תא שמע אין משיאין משואות** אלא על החדש שנראה בזמנו לקדשו ואימתי משיאין משואות לאור עבורו אלמא אור אורתא הוא ש״מ. **ועוד** יש משנה אחרת כי אור אורתא הוא

מסורת הש״ס עם הוספות

ו) [חגיגה יב: נדה מליעה פג:], ג) [לקמן י: מנחות סו:], ג) תוספתא פ״ג, ד) [נדה קמא דף מב:], ה) [תענית דף יב. ע״ב], ו) רש״ם הסנה דף כב:, ז) זבחים דף יט: תוספתא יומא פרק ו ומנחות פרק ו, ח) [שבת ל.], ט) י:, י) לקמן יב:, כ) ר״ה כד., ל) יט:, מ) שמות כב ב, נ) [רש״ם הסנה טו: ועי׳ תוס׳ שם ד״ה וכי], ס) [לקמן נה.], ע) כבשבת דף מב., פ) [לקמן נט:].

תורה אור השלם

א) יַחְשְׁכוּ כּוֹכְבֵי נִשְׁפּוֹ יְקַו לָאוֹר וָאָיִן וְאַל יִרְאֶה בְּעַפְעַפֵּי שָׁחַר:
[איוב ג, ט]

ב) וָאֹמַר אַךְ חֹשֶׁךְ יְשׁוּפֵנִי וְלַיְלָה אוֹר בַּעֲדָנִי: [תהלים קלט, יא]

הגהות וציונים

מ] [ארבעה] (גליון) כבמתני׳ לקמן, ועי׳ הגו״צ לעיל ב ע״א אות ג: נ] [דתניא] (גליון): נ] צ״ל דברי רבי ר׳ אלעזר בר׳ שמעון אומר (ד״ס): ס] צ״ל מתיב (ב״ש, וכ״ה בכ״י): ס] כ״י זהרורי וכ״ה ברש״י איוב ג, ט: ו] [יום שלשים קרי יום עבורו. כצ״ל, עי׳ רש״י ראש השנה כב ע״ב) (גליון), ומהרש״א גורס ליל שלשים ואחד קרי אור עבורו (ועי׳ מהרש״ל):

משנת ראשונים

יחשכו כוכבי נשפו. הם הכוכבים הגדולים הנראים בתחלת הלילה ובסופה, ולא ימנע הראותה האור הנמצא אז. [רלב״ג, איוב ג ט]

מאימתי ארבעה עשר אסור בעשיית מלאכה. יום י״ד מחצות ולמעלה אסור בעשיית מלאכה בכל מקום הואיל והוא זמן שמתעסקים בו בדיני פסחים, ומ״מ מהנץ החמה עד חצות תלוי במנהג נהגו לעשות עושין שלא לעשות אין עושין הא כל הלילה עד הנץ החמה מותר בכל מקום, וכל שנוהג בו איסור בטלה דעתו. [מאירי]

עד מתי אוכל ושותה עד שיעלה עמוד השחר. כל תענית שאוכלין בו בלילה הן תענית יחיד הן תענית צבור אוכל ושותה עד שיעלה עמוד השחר והוא שלא יישן וי״מ בה דוקא בשלא סלק את השלחן. [מאירי]

היה עומד כל הלילה ומקריב על המזבח. אברים ופדרים שלא נתאכלו מבעוד יום, דהקרבה בתחילה ליכא בלילה. [מהר״ם חלאווה]

לאורה טעון קידוש ידים ורגלים. כל שקדש ידיו ורגליו שחרית אינו טעון עוד קדוש בין עבודה לעבודה אלא עובד כל היום וכל הלילה בקדוש זה, ובלבד שלא יצא מן המקדש ולא יישן ולא יטיל מים וכל שכן שלא יסך את רגליו וכן שלא יסיח דעתו מהן, ומ״מ אף בכל אלו למחר בשחרית טעון קדוש שהלינה פוסלת בידים. [מאירי]

הרחיצה הזו דרך כבוד שלמעלה, כי כל הקרב לשולחן המלכים לשרת וליגע בפת בג המלך וביין משתיו רוחץ ידיו בעבור היות הידים עסקניות. והוסיף כאן לרחוץ הרגלים בעבור היות הכהנים משרתים יחפים, ויש בני אדם שיש ברגליהם זוהמא וכיעור. [רמב״ן, שמות ל יט]

מתניתין

אי פשיטא לך דאנפשות קאתי. תומר ר״י וריב״ל דהמי קרא נמי על הנך מיירי דקתם חד מרתם על הנך ולא יהרגו תם יעמוד נגדו להגיל ממונו ולכך לא ניתן להגילו בנפשו שלהורגו נא כדמוכח בפרק בן סורר (דף עב: ושם) דמוקי הבריית דתניא תם זרתה עליו השמש [ט] וכי עליו בלבד זרתה אלא תם גרור לך כשם שאין לו שלוש עמך הרגהו ואם לאו אל תהרגהו בחד על הבן והיינו דתניא תם גרור לך אין לו שלוש עמך אל תהרגהו מוקי בבן על החד: **מאימתי** ״ד אסור בעשיית מלאכה. פירש רש״י אסור בעשיית מלאכה במקום שנהגו ואין נראה לר״י דבפ׳ מקום שנהגו (דף נה.) מוכח בהדיא דרבי יהודה אית ליה איקורא ולא מנהגא ועוד תני [י] תנא איקורא ואת אמרת מנהגא ועוד ניחוש היכי נהוג לכך נראה דבאיקור ודאי פליגי ובגליל כי היכי דפליגי התם בתמני׳ ד״ם וד״ה: **רבי** אליעזר ב״י אומר משעת האור. למאי דמסקינן אור ממש נקט ר׳ אליעזר בן יעקב שיעור למילתיה בתחלת היום ור׳ יהודה נקט הנץ החמה משעת כניסת פועלים למלאכה שהוא אחר זריחת השמש כדאמרינן בהשוכר את הפועלים (דף פג: ושם) פועל בכניסתו משלו ביומיתו מבעי׳ ליה למלאכה כדכתיב (תהלים קד) תזרח השמש יאספון וגו׳ ילא אדם לפעלו ולא הוי ר״ח בן יעקב לא כב״ש ולא כב״ה דתית שאתי מוסרין [כ] הלילה וב״ה מתירין עד הנץ ולמאי דס״ד לאור אורתא כב״ש יאמר רבי אליעזר בן יעקב לא נחלקו ב״ש וב״ה בדבר זה [ע]: **היכן** מצינו יום שמקצתו מותר ומקצתו אסור. פי׳ היכא דליכא סברא כי הכא וכן חמץ דאקשי ליה מיניה אגב היכא דליכא סברא כגון [פ] לא יאכל אדם מן המנחה ולמעלה משום תיאחזן וכיוצא בו לא מיירי: אם

הא מדקאמר ובלילה יהי כגנב אלמא אור יממא הוא התם הכי קאמר אי בשבא 19/06/2018 אה לך מילתא כנהורא דאנפשות קאתי רוצח הוא וניתן להצילו בנפשו ואי מספקא לך מילתא כליליא יהי בעיניך כגנב ולא ניתן להצילו בנפשו מיתיבי [א] יחשכו כוכבי נשפו יקו לאור ואין ואל יראה בעפעפי שחר מדקאמר יקו לאור ואין אלמא אור יממא הוא התם מילט הוא דקא לייט ליה איוב למזליה אמר יהא רעוא דליציפיה הך גברא לנהורא ולא לישכחיה מיתיבי [ב] ואומר אך חשך ישופני ולילה אור בעדני אלמא אור יממא הוא התם הכי קאמר דוד אני אמרתי אך חשך ישופני לעוה״ב שהוא דומה ליום עכשיו [ו] העולם הזה שהוא דומה ללילה אור בעדני מיתיבי [ג] ר׳ יהודה אומר בודקין אור לארבעה [מ] עשר ובארבעה עשר שחרית ובשעת הביעור מדקאמר רבי יהודה בודקין אור ארבעה עשר ובארבעה עשר שחרית אור ארבעה עשר ובארבעה עשר שחרית ואומר אך חושך ישופני. ומומר, סגור הייתי בעוני כשהייתי נדף, לך בחשך זה חמות והוא ישופני והוא יחשיך תמיד עלי, לשון נשף. ולילה וחשך שהייתי שרוי בו נעשה אור בעדני מצלי, וגבי לילה שייך למימר יום, מלמת הכי קאמר דוד הלילה נעשה לי יום: **אני אמרתי.** מפני חטאי שאף מן העולם הבא אטרד, ועכשיו שמחל לי על אותו עון אף מן העולם הזה שהייתי שרוי בו בחשך ובמרפה האיר בעדני, שהודיע הקב״ה לשונאי דוד בימי שלמה שמחל לדוד, כשבקש להכניס אהרן לבית קדשי הקדשים ודבקו שעריס זה בזה, בזמועד קטן (דף ט. [מ]): בודקין. חמץ: **מדקאמר ובי״ד שחרית מכלל דאור אורתא הוא.** וטעמא דר׳ יהודה מפרש לקמן בפירקין [נ]: **אסור בעשיית מלאכה.** במקום שנהגו בו להזהיר איסור, לאהרין לקמן (דף נ.) מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה אין עושין משעת האור. אבל קודם לכן אפילו נהגו בטלה לעתן: **מותר באכילת חמץ.** עד שם שעות, כלקמן בפרקין (ד׳ יח:): **אורתא הוא.** משמשיכה ומקעה אחה של שלשה עשר: **נימא איהו לנפשיה.** היכן מצינו שהיום אסור והלילה מותר: **אני אמרתי.** מפני חטאי שא

הפועלים למלאכה[יט]. **אָמַר לֵיהּ** רַבִּי **אֶלְיֶעֶזֶר בֶּן יַעֲקֹב לְרַבִּי יְהוּדָה**, לדבריך שאין המלאכה נאסרת אלא מהנץ החמה, **וְכִי הֵיכָן מָצִינוּ יוֹם שֶׁמִּקְצָתוֹ אָסוּר בַּעֲשִׂיַּית מְלָאכָה וּמִקְצָתוֹ מוּתָּר בַּעֲשִׂיַּית מְלָאכָה**[כ]. **אָמַר לֵיהּ** רבי יהודה, **הוּא** [יום י״ד] **עַצְמוֹ יוֹכִיחַ, שֶׁמִּקְצָתוֹ מוּתָּר בַּאֲכִילַת חָמֵץ, וּמִקְצָתוֹ אָסוּר בַּאֲכִילַת חָמֵץ**. שואלת הגמרא, הלא **שַׁפִּיר קָאָמַר לֵיהּ** - יפה השיב לו **רַבִּי יְהוּדָה לְרַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר**, שהרי מצינו בערב פסח עצמו שחלוק חלקו האחד מחלקו השני לענין איסור אכילת חמץ, ומה סבר רבי אליעזר.

מסיקה הגמרא את קושייתה, **מִדְּקָאָמַר** [-ממה שאמר] **רַבִּי יְהוּדָה** שיום י״ד נאסר בעשיית מלאכה **מִשְּׁעַת הָנֵץ הַחַמָּה, אַלְמָא** [-מוכח] ש׳משעת **האור׳ דְּקָאָמַר רַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר בֶּן יַעֲקֹב, אוֹרְתָא** [-ליל י״ד] **הוּא**, לאחר ששקעה החמה של יום י״ג, ולא י״ד שחרית, שאם לא כן מה בינו לבין רבי יהודה[כא]. ואם כן אף ׳אור׳ האמור במשנתנו הוא לילה.

מתרצת הגמרא, **לָא** לילה הוא, אלא **מַאי** ׳משעת **האור**׳ שאמר רבי אליעזר בן יעקב, משעת **עֲמוּד הַשַּׁחַר** הוא, שמאותה שעה נאסר יום י״ד בעשיית מלאכה, ולא כרבי יהודה הסובר שנאסר רק מהנץ החמה.

מקשה הגמרא על תירוץ זה, **אִי הָכִי** - אם גם לדעת רבי אליעזר בן יעקב רק יום י״ד אסור בעשיית מלאכה ולא לילו, אם כן מה **דְּקָאָמַר לֵיהּ** [-שהקשה לו] לרבי יהודה ׳**הֵיכָן מָצִינוּ יוֹם שֶׁמִּקְצָתוֹ מוּתָּר בַּעֲשִׂיַּית מְלָאכָה וּמִקְצָתוֹ אָסוּר בַּעֲשִׂיַּית מְלָאכָה**׳, **נֵימָא אִיהוּ לְנַפְשֵׁיהּ** - הלא יש לו לרבי אליעזר בן יעקב להקשות כן גם על שיטת עצמו, **דְּהָא אִיכָּא לְמֵימַר דְּקָא שָׁרֵי רַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר בֶּן יַעֲקֹב** - שהרי גם לדבריו ליל י״ד מותר בעשיית מלאכה, והיכן מצינו שיהיה חלוק דין היום מדין הלילה שלפניו, הלא בכל מקום היום והלילה שוים.

מתרצת הגמרא, **הָכִי קָאָמַר** - כך אמר רבי אליעזר בן יעקב לרבי יהודה, **בִּשְׁלָמָא לְדִידִי** - הדבר מובן לשיטתי שהיום נאסר ולא הלילה, שהרי **אַשְׁכַּחְנָא דְּקָא פָּלְגִי רַבָּנָן בֵּין יְמָמָא לְלֵילְיָא** - מצינו במקום נוסף שחילקו חכמים בין היום לבין הלילה שלפניו, **(דתנן) [דְּתַנְיָא**[כב]**] לְגַבֵּי תַּעֲנִית צִבּוּר**[כג], **עַד מָתַי אוֹכֵל** אדם **וְשׁוֹתֶה, עַד שֶׁיַּעֲלֶה עַמּוּד הַשַּׁחַר** של יום התענית, **דִּבְרֵי רַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר בֶּן יַעֲקֹב. רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר**, מותר לאכול ולשתות **עַד** זמן **קְרוֹת הַגֶּבֶר** [-קריאת התרנגול] בפעם הראשונה[כה]. הרי שלדברי הכל רק יום התענית אסור באכילה ושתיה, ולא הלילה שלפניו. והוא הדין לעשיית מלאכה בערב פסח, שנאסרה רק ביום י״ד ולא בלילה שלפניו[כו]. **אֶלָּא לְדִידָךְ** - לשיטתך שנאסרה מלאכה רק מהנץ החמה ולא מעלות השחר, **הֵיכָא אַשְׁכַּחְנָא יְמָמָא גּוּפֵיהּ דְּפָלְגִי בֵּיהּ רַבָּנָן** - היכן מצאנו שיחלקו חכמים ביום עצמו, ויאסרו דבר מסוים רק בחלק ממנו, והרי היום מתחיל מעמוד השחר ולא מהנץ החמה.

הגמרא מפרשת את המשך המשא ומתן שבין רבי אליעזר בן יעקב לרבי יהודה:

שנינו בברייתא לעיל, **אָמַר לֵיהּ** רבי יהודה, **הוּא** [יום י״ד] **עַצְמוֹ יוֹכִיחַ, שֶׁמִּקְצָתוֹ מוּתָּר בַּאֲכִילַת חָמֵץ, וּמִקְצָתוֹ אָסוּר בַּאֲכִילַת חָמֵץ**. שואלת הגמרא, הלא **שַׁפִּיר קָאָמַר לֵיהּ** - יפה השיב לו **רַבִּי יְהוּדָה לְרַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר**, שהרי מצינו בערב פסח עצמו שחלוק חלקו האחד מחלקו השני לענין איסור אכילת חמץ, ומה סבר רבי אליעזר.

משיבה הגמרא, **הָכִי קָאָמַר לֵיהּ** [-כך אמר לו] **רַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר** לרבי יהודה, **אֲמִינָא לָךְ אֲנָא מְלָאכָה דְּרַבָּנָן** - אני טוען לך שבאיסור דרבנן כגון עשיית מלאכה בערב פסח לא מצינו שאסרו חכמים רק את מקצת היום, **וְאַתְּ אֲמַרְתְּ לִי חֲמֵץ דְּאוֹרַיְיתָא** - ואילו אתה מוכיח לי שיתכן לחלק באותו יום עצמו ממה שמצינו כן באיסור חמץ שהוא איסור מן התורה. הלא ודאי שבאיסור תורה מצינו **דְּעַד הָכָא** [-שעד כאן, מחצות היום ואילך] **אָסַר רַחֲמָנָא** - אסרה התורה, **וְעַד הָכָא שָׁרֵי רַחֲמָנָא** - ועד לאותה שעה התירה התורה, וגזירת הכתוב היא. אבל באיסור דרבנן, כגון באיסור מלאכה, לא מצינו בשום מקום שיאסרו חכמים דבר מסוים רק במקצת היום.

הגמרא מפרשת מדוע לא קיבל רבי יהודה טענה זו:

וְאִידָךְ - ורבי יהודה סובר, שגם באיסור דרבנן מצינו שחילקו חכמים באותו יום עצמו. שהרי איסור אכילת חמץ מן התורה הוא רק מחצות יום י״ד ואילך[כז], ואילו **בְּשָׁעוֹת** החמישית והשישית של יום י״ד האיסור אינו אלא **מִדְּרַבָּנָן**[כח]. הרי שאסרו חכמים רק מהשעה החמישית, ואילו את ארבע השעות הראשונות של היום לא אסרו.

הגמרא מפרשת מדוע מיאן רבי אליעזר בן יעקב בהוכחה זו:

וְאִידָךְ - ורבי אליעזר בן יעקב סובר, מה שהוסיפו חכמים שתי שעות לאיסור חמץ אינו איסור בפני עצמו, אלא **הַרְחָקָה הוּא דְּעָבוּד** [-שעשו] **רַבָּנָן לְאִיסּוּר דְּאוֹרַיְיתָא.** שהקדימו חכמים את זמן שריפת החמץ בשעה, משום שאדם טועה בשעה אחת, ואת איסור אכילתו הקדימו בשעתיים, גזירה משום יום המעונן שאין ניכר בו חצות היום, ועלולים בני אדם לטעות בו בין השעה החמישית לשעה השביעית שבה אסור החמץ מן התורה. ואם נתיר לאכול חמץ בשעה החמישית יבואו לאוכלו גם לאחר חצות היום, משום שיסברו שעדיין היא השעה החמישית[כט]. ואינו דומה לאיסור שכל עיקרו מדרבנן, שלא מצינו שיאסרו בו רק את מקצת היום.

הגמרא מוסיפה להקשות על רב הונא הסובר ש׳אור׳ הוא יום:

מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה, שנינו בברייתא, כשהיו בית דין מקדשים את החודש היו שלוחי בית דין מדליקים אבוקות בראשי ההרים, כדי להודיע לבני הגולה שהיום נתקדש החודש[ל]. **וְאֵין מַשְׁיְאִין מַשּׂוֹאוֹת** [-מדליקים אבוקות] **אֶלָּא עַל הַחֹדֶשׁ שֶׁנִּרְאָה בִּזְמַנּוֹ לְקַדְּשׁוֹ** - כשנראתה הלבנה ביום השלשים של החודש שעברלא וקידשו בו את

שאם הוא מנהג איך נחלקו בו תנאים, הלא אפשר לבדוק איך נהגו. [אמנם רש״י יישב קושיא זו בדבריו שהובאו בתחילת ההערה, שאם נהגו מנהג זה קודם הזמן הראוי בטלה דעתם. פני יהושע (נמוק׳ שם)]. על כן פירשו, שאכן נחלקו רבי יהודה ורבי אליעזר בן יעקב באיסור ולא במנהג, ומדובר בבני גליל שהיו אוסרים את הדבר, כמבואר במשנה ובגמרא (שם). וראה עוד בילקוט ביאורים במובא מהפני יהושע (נרמ״י שם) והאור חדש (נמוק׳ שם) ביישוב שיטת רש״י מקושיות התוספות.

יט. **כמבואר** בבבא מציעא (פג:). תוספות (ד״ה רבי).

כ. **דברי** רבי אליעזר בן יעקב אמורים רק בדבר שאין סברא לחלק בו באותו יום עצמו, אבל במקום שיש טעם לדבר מצינו שנחלק היום בהלכותיו, וכגון מה ששנינו להלן (נט:) ׳ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך׳, כדי שיאכל מצה לתיאבון. תוספות (ד״ה היכן). והוסיף בחידושי הר״ן (ד״ה היכן), שכמו כן מצינו באיסור עשיית מלאכה בערב פסח לאחר חצות, שהוא משום שהוא זמן שחיטת הפסח ואיסור חמץ, ויש לו לעסוק בצרכי יום טוב. אך רבינו דוד (ד״ה מימיו) כתב, שאיסור מלאכה מחצות היום אינו תלוי בעצם היום אלא בזמן שחיטת הפסח, מה שאין כן באיסור עשיית מלאכה בערבי פסחים שהוא משום שרצו לעשותו כיום טוב, ואי אפשר שרק מקצת היום יחשב ליום טוב.

כא. **כמבואר** בגמרא להלן (ד:).

כב. **שנינו** במשנה להלן (נה.) שבית שמאי אוסרים גם את ליל י״ד בעשיית מלאכה, ובית הלל מתירים. ולפי מה שסברה עתה הגמרא, שלדעת רבי אליעזר בן יעקב גם הלילה אסור, צריך לומר שהוא חולק על משנה זו, וסובר שלא נחלקו בית שמאי ובית הלל בדבר זה, שכן לא מסתבר שיאמר כדברי בית שמאי. תוספות (ד״ה רבי).

כג. **הוגה** על פי הגהות וציונים.

כד. **אם** לא ירדו גשמים עד ראש חודש כסליו גוזרים בית דין שלש תעניות על הציבור, ומתענים בהן רק ביום. משנה (תענית י.).

כה. **רש״י** (תענית יג. ד״ה עד קרות). והוא קודם עלות השחר.

כו. **הגמרא** יכלה להוכיח כן מהרבה מצוות שזמנן דווקא ביום ולא בלילה, כגון לולב ושופר, אלא שרצתה להוכיח שגם באיסורים מצינו שחלוק היום מהלילה. פני יהושע (ד״ה נשלמה).

כז. **כמבואר** להלן (ד:).

כח. **שכן** שנינו להלן (יג:), שלשיטת רבי יהודה אוכלים חמץ כל ארבע שעות ראשונות של היום, ותולים אותו בשעה החמישית [לא אוכלים ולא שורפים, לפי שעדיין החמץ מותר בהנאה], ושורפים אותו בתחילת השעה השישית. ובסמוך יבואר טעם תקנה זו.

כט. **כמבואר** להלן (יג:).

ל. **כך** עשו בראשונה, אך משקלקלו הכותים והיו משיאים משואות כדי להטעות את ישראל, היו מודיעים על קידוש החודש על ידי שלוחי בית דין. משנה (ר״ה כג:).

לא. **יום** השלשים נקרא ׳בזמנו׳ משום שרק מיום זה זמן הלבנה להיראות, ולא קודם לכן. תשב״ץ (מ״ק מ׳ קלה).

עין משפט נר מצוה

ב א מיי׳ פ״ח מהלכות יו״ט הלכה יח: [סמג לאוין עה]:
ג ב מיי׳ פ״ח מהלכות תענית הלכה ח סמג עשין לרבנן ג טוש״ע ס״ח סי׳ תקסד:
ד ג מיי׳ פ״ה מהלכות ניחם מקדש הל׳ ח:

רבינו חננאל

תא שמע בודקין אור ארבעה עשר ובארבעה עשר שחרית ובשעת הביעור מדקתני ובארבעה עשר שחרית מכלל דאור אורתא הוא ש״מ. **וכיון שנתברר** כי זה האור ששנינו במשנתנו אורתא הוא למה לי למימר עוד ת״ש. יש לומר כי לא מזו המשנה לבדה שמענו כי אור אורתא הוא אלא גם יש לנו ללמוד מזו האחרת: **מאימתי ארבע׳ עשר אסור בעשיית מלאכה** ר׳ אליעזר בן יעקב אומר משעת האור ר׳ יהודה אומר משעת הנץ החמה ש״מ מדקאמר ר״י משעת הנץ החמה מכלל דאור דקאמר ר׳ אליעזר בן יעקב אורתא הוא. ודחי׳ **מאי משעת האור** דקאמר ר׳ אליעזר בן יעקב משיעלה עמוד השחר ויאיר אור היום והכי קאמר ליה בשלמא לדידי דאמינא בלילי י״ד שרי למיעבד מלאכה ובימא אסור אשכחן דשרו בליליא ואסרו בימא כי האי גונא בתענית דתניא עד מתי אוכל ושותה עד שיעלה עמוד השחר אלא לדידך היכא אשכחן משיעלה עמוד השחר ורשאר היום אסור. **אמר ליה** ר׳ יהודה הוא עצמו ערב הפסח יוכיח שהוא מותר באכילת חמץ עד ארבע שעות ומכאן ולהלן אסור. **ודחי ר׳ אליעזר שאני חמץ דהוא מדאורייתא** והתורה התירה מקצת היום ואסרה מקצת היום ולא שמעי׳ אסור מדרבנן [דהיינו] המלאכה בארבעה עשר שהיא מדרבנן מן אכילת חמץ שהיא מן התורה אסורה. **ור׳ יהודה אמר לך** אנא נמי לא אמרי אלא בשעה ששית שאיסורה מדרבנן שמן התורה אכילת חמץ מותר עד חצי היום דקיימא לן אך ביום הראשון אך חלק והנה מצאנו לרבנן ביום אחד שאסרו מקצתו. **ודחי ר׳ אליעזר** לאו משום איסורא הוא אלא הרחקה עבוד כו׳: **תא שמע אין משיאין משואות** אלא על החדש שנראה בזמנו לקדשו ואימתי משיאין משואות לאור עבורו אלמא אור אורתא הוא ש״מ אור אורתא הוא. **ועוד** יש משנה אחרת כי אור אורתא הוא

מסורת הש״ס עם הוספות

ו) [חגיגה יב: נדה מליעה פג:], ז) [לקמן י: מנחות סו:], ח) תוספתא פ״ג, ט) [נדה קמא דף מב:], י) [תענית דף יב. ע״ב], יא) רש״ם הגה דף כב:, יב) זבחים דף יט: תוספתא יומא פרק ו ומנחות פרק ו, יג) [שבת ל.], יד) י׳, טו) לקמן יב:, טז) ר״ה כד., יז) יט:, יח) שמות כב ב, יט) [רש״ם הגה טו: ועי׳ תוס׳ שם ד״ה וכי], כ) [לקמן נה.], כא) כבשבת דף מב., כב) [לקמן נט:].

תורה אור השלם

א) יַחְשְׁכוּ כּוֹכְבֵי נִשְׁפּוֹ יְקַו לָאוֹר וָאָיִן וְאַל יִרְאֶה בְּעַפְעַפֵּי שָׁחַר:
[איוב ג, ט]

ב) וְאֹמַר אַךְ חֹשֶׁךְ יְשׁוּפֵנִי וְלַיְלָה אוֹר בַּעֲדָנִי: [תהלים קלט, יא]

הגהות וציונים

מ] [**ארבעה**] (גליון) כבמתני׳ לקמן, ועי׳ הגו״צ לעיל ב ע״א אות ג: **נ]** [**דתניא**] (גליון): **ס]** צ״ל דברי **רבי ר׳ אלעזר בר׳** שמעון אומר (ד״ס): **ע]** צ״ל **מתיב** (ב״ש, וכ״ה בכ״י): **פ]** כ״י זהרורי וכ״ה ברש״י איוב ג, ט: **צ]** [**יום ששים קרי יום עבורו**. כצ״ל, עי׳ רש״י ראש השנה כב ע״ב] (גליון), ומהרש״א גורס **ליל** ששים **ואחד** קרי **אור** עבורו (ועי׳ מהרש״ל):

משנת ראשונים

יחשכו כוכבי נשפו. הם הכוכבים הגדולים הנראים בתחלת הלילה ובסופה, ולא ימנע הראותה האור הנמצא אז. [רלב״ג, איוב ג ט]

מאימתי ארבעה עשר אסור בעשיית מלאכה. יום י״ד מחצות ולמעלה אסור בעשיית מלאכה בכל מקום הואיל והוא זמן שמתעסקים בו בדיני פסחים, ומ״מ מהנץ החמה עד חצות תלוי במנהג נהגו לעשות עושין שלא לעשות אין עושין הא כל הלילה עד הנץ החמה מותר בכל מקום, וכל שנוהג בו איסור בטלה דעתו. [מאירי]

עד מתי אוכל ושותה עד שיעלה עמוד השחר. כל תענית שאוכלין בו בלילה הן תענית יחיד הן תענית צבור אוכל ושותה עד שיעלה עמוד השחר והוא שלא יישן וי״מ בה דוקא בשלא סלק את השלחן. [מאירי]

היה עומד כל הלילה ומקריב על המזבח. אברים ופדרים שלא נתאכלו מבעוד יום, דהקרבה בתחילה ליכא בלילה. [מהר״ם חלאווה]

לאורה טעון קידוש ידים ורגלים. כל שקדש ידיו ורגליו שחרית אינו טעון עוד קדוש בין עבודה לעבודה אלא עובד כל היום וכל הלילה בקדוש זה, ובלבד שלא יצא מן המקדש ולא יישן ולא יטיל מים וכל שכן שלא יסך את רגליו וכן שלא יסיח דעתו מהן, ומ״מ אף בכל אלו למחר בשחרית טעון קדוש שהלינה פוסלת בידים. [מאירי]

הרחיצה הזו דרך כבוד שלמעלה, כי כל הקרב לשולחן המלכים לשרת וליגע בפת בג המלך ובין משתיו רוחץ ידיו בעבור היות הידים עסקניות. והוסיף כאן לרחוץ הרגלים בעבור היות הכהנים משרתים יחפים, ויש בני אדם שיש ברגליהם זוהמא וכיעור. [רמב״ן, שמות ל יט]

א) פשיטא לך דאנפשות קאתי. תומר ר״י וריב״ח דהתי קרא נמי על הבן מיירי דסתם בן סורר נגדו להגיל ממונו ולכך לא ניתן להגילו בנפשו שלהורגו בא כדמוכח בפרק בן סורר (דף עב: ושם) דמוקי הברייתא דתניא מס זרחה עליו השמש [ט] וכי עליו בלבד זרחה אלא מס בורר לך כשהם שחין לו שלוש עמך הרגהו ומס לאו אל תהרגהו בא על הבן והיינו דתניא מס בורר לך שיש לו שלוש עמך אל תהרגהו מוקי בבן על האב: **מאימתי** י״ד אסור בעשיית מלאכה. פירש רש״י אסור בעשיית מלאכה במקום שנהגו ואין נראה לר״י דבפ׳ מקום שנהגו (דף נה.) מוכח בהדיא דרבי יהודה אית ליה איסורא ולא מנהגא ועוד תני [י] תנא איסורא ואת אמרת מנהגא ועוד ניחוש היכי נהוג לכך נראה דבאיסור ודאי פליגי ובגליל כי היכי דפליגי התם בפתני׳ ב״ש וב״ה: **רבי** אליעזר ב״י אומר משעת האור. למאי דמסקינן אור ממש נקט ר׳ אליעזר בן יעקב שיעור למילתיה בתחלת היום ור׳ יהודה נקט הנץ החמה משעת כניסת פועלים למלאכה שהוא אחר זריחת השמש כדאמרינן בהשוכר את הפועלים (דף פג: ושם) פועל בכניסתו משלו ביציאתו משל בעה״ב פי׳ ביציאתו מדיתו למלאכה כדכתיב (תהלים קד) תזרח השמש יאספון וגו׳ יגא אדם לפעלו ולא הוי ר״ת בן יעקב לא כב״ש ולא כב״ה דתית שאחי מוסרין [כ] הלילה וב״ה מתירין עד הנץ ולמאי דס״ד לאור מורתא כב״ש יאמר רבי אליעזר בן יעקב לא נחלקו ב״ש וב״ה בדבר זה [כא]: **היכן** מצינו יום שמקצתו מותר ומקצתו אסור. פי׳ היכא דליכא סברא כי הכא וכן חמץ דאקשי ליה מיניה אכל היכא דאיכא סברא כגון [כב] לא יאכל אדם מן המנחה ולמעלה משום תיאבון וכיוצא בו לא מיירי: אם

הא מדקאמר ובלילה יהי כגנב אלמא אור יממא הוא התם הכי קאמר אי פשיטא לך מילתא כנהורא דאנפשות קאתי רוצח הוא וניתן להצילו בנפשו ואי מספקא לך מילתא כליליא יהי בעיניך כגנב ולא ניתן להצילו בנפשו מיתיבי [א] יחשכו כוכבי נשפו יקו לאור ואין ואל יראה בעפעפי שחר מדקאמר יקו לאור ואין אלמא אור יממא הוא התם מילט הוא דקא לייט ליה איוב למזליה אמר יהא רעוא דליציפיה הך גברא לנהורא ולא לישכחיה מיתיבי [ב] ואומר אך חשך ישופני ולילה אור בעדני אלמא אור יממא הוא התם הכי קאמר דוד אני אמרתי אך חשך ישופני לעוה״ב שהוא דומה ליום עכשיו [ג] העולם הזה שהוא דומה ללילה אור בעדני מיתיבי [ד] ר׳ יהודה אומר בודקין אור לארבעה [ה] עשר ובארבעה עשר שחרית ובשעת הביעור מדקאמר רבי יהודה בודקין אור ארבעה עשר ובארבעה עשר שחרית ואומר אך חושך ישופני. ומאמר, סבור הייתי בעוני כשהייתי נרדף, לך בחשך זה חמות והוא ישופני והוא יחשיך תמיד עלי, לשון נשף. ולילה וחשך שהייתי שרוי בו נעשה אור בעדני אגלי, וגבי לילה שייך למימר יום, אלמא הכי קאמר דוד הלילה נעשה לי יום: **אני אמרתי.** מפני חטאי שאף מן העולם הבא אטרד, ועכשיו שמחל לי על אותו עון אף מן העולם הזה שהייתי שרוי בו בחשך ובחרפה האיר בעדני, שהודיע הקב״ה לשונאי דוד בימי שלמה שמחל לדוד, כשבקש להכניס אהרן לבית קדשי הקדשים ודבקו שעריס זה בזה, בזמן קטן (דף ט. [ו]): בודקין. חמץ: **מדקאמר ובי״ד שחרית מכלל דאור אורתא הוא.** וטעמא דר׳ יהודה מפרש לקמן בפירקין [ז]: **אסור בעשיית מלאכה.** במקום שנהגו בו לנהוג איסור, לאהרין לקמן (דף נ.) מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה אין עושין משעת האור. אבל קודם לכן אפילו נהגו בטלה לעתן: **מותר באכילת חמץ.** עד שם שעות, כלקמן בפרקין (ד׳ יח:): **אורתא הוא.** משחשיכה ושקעה חמה של שלשה עשר: **נימא איהו לנפשיה.** היכן מצינו שהיום אסור והלילה מותר: **הכי קאמר ליה.** הן איסורא דרבנן הוא ולמו לאוריית׳, ונשלמא לדידי לאחינא משעת עמוד השחר אשכחן בעלמא דרבנן דהלילה מותר והיום אסור: **דפליגי ביה רבנן.** שנתנו חילוק בשיעורים זה לאיסור וזה להיתר: **אמינא לך אנא דרבנן.** היכן הורגלו לעשות כן, דניחא להכא נמי כך גזרו: **ואת אמרת לי.** לאיה בחילי לאוריית׳ שגזירת הכתוב כך היא, ואין זו מדת חכמים: **שעות דרבנן.** לבד איסור של תורה שהוא משם שעות ולמעלה כדלקמן (ד׳ יח:) הוסיפו חכמים שתי שעות, כדתנן אוכלין כל תרבע ושולין כל חמש ושורפין בתחלת שש, הרי לך בשל דבריהם שתי שעות אסורות והתרבע לשעות לא אסרו: ואידך. ההוא לא דמי להכא, דהתקה עבוד רבנן לדאורייתא משום יום המעונן [ח] ובני אדם שתין בקיאין בשעות ויטעו בין שם לשבע, אבל באיסור זה כוליה דרבנן, אחר שגזרו איסור כל היום גזרו: **אין משיאין משואות.** לחנוקת בתרשי היו שלוחי בית דין עושין, להודיע שהיום קידשו בית דין את החדש: **אלא על החדש שנראה בזמנו לקדשו.** בימי שלמה שנראה לקדש, דאילו כשהחדש מעובר ועושין לשם חדש ביום שלשים ואחד אין מקדשין אותו שכבר קדשוהו שמים [ט], ומשמעינן התי תנא לאחסר עבדינן משואות ואמלא לא עבדינן משואות, וכשאין רואין משואות יודעין שהחדש מעובר: **לאור עבורו.** ליל שעבר שלשים, להודיע שהיום נתקדש. (ליל) שלשים [ואחד] קרי (אור) [י] עבורו, על שם שבו נעשה החדש מעובר כשאין קונעין בו את רשם חדש: **אלמא אור אורתא הוא.** דהא ביום אין משואות של אור נראין מרחוק: **עומד ומקריב בל הלילה לאורה טעון קידוש ידים ורגלים.** דקסבר רבי ליה פוסלת בקידוש ידים ורגלים, וטעמא מפרש בזבחים [יא]: **אורה שאני.** היכא דתני אורה לא פליג רב יהודה דהוה לשון יום: המפלת

החודש[לב]. וְאֵימָתַי היו מַשְׁאִיאִין מַשּׁוּאוֹת אלו, לְאוֹר יום עִבּוּרוֹ, כלומר, במוצאי יום השלשים שהוא ליל שלשים ואחד[לג]. אַלְמָא [-ומוכח] ש'אוֹר' אוֹרְתָא [-לילה] הוּא. שהרי בודאי היו משיאים את המשואות בלילה, לפי שביום אין אורן נראה למרחוק[לד]. מסיקה הגמרא, אכן שְׁמַע מִינָּהּ ש'אור' הוא לילה, ולא כדברי רב הונא שהוא יום.

הגמרא חוזרת להקשות על רב יהודה הסובר ש'אור' הוא לילה: מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה, שנינו בברייתא, כהן שֶׁהָיָה עוֹמֵד בָּל הַלַּיְלָה וּמַקְרִיב עַל הַמִּזְבֵּחַ אברי עולה ואימורי קרבנות[לה], לְאוֹרָהּ [-בבוקר] הוא טָעוּן קִידּוּשׁ יָדַיִם וְרַגְלַיִם כדי להמשיך בעבודה[לו]. ואף שכבר קידש את ידיו ורגליו מאתמול, לינה [סוף הלילה] פוסלת קידוש זה, וצריך לקדשם שוב, דִּבְרֵי רַבִּי[לז]. הרי ש'אור' הוא יום ולא לילה. מתרצת הגמרא, 'אוֹרָהּ' שָׁאנֵי, ואף רב יהודה הסובר ש'אור' הוא לילה, מודה הוא ש'אורה' הוא יום.

הגמרא חוזרת להקשות על רב הונא הסובר ש'אור' הוא יום: מֵיתִיבִי [-הקשה] מַר זוּטְרָא,

---

לב. אבל אם היה החודש הקודם מעובר [בן שלשים יום], לא היו בית דין מקדשים את יום הל"א לראש חודש, אלא היה מתקדש מעצמו על ידי שמים. וכן לא היה אז צורך במשואות, שכן מתוך שלא הודלקו משואות ידעו הכל שחל ראש חודש רק ביום השלשים ואחד.

לג. יום השלשים קרוי 'יום העיבור' משום שחודש מלא נעשה מעובר על ידי יום זה.

לד. רש"י (ד"ה מאמת). והקשה החתם סופר (ד"ה מאמת), הלא יתכן שהשיאו את המשואות בעמוד השחר, ובאותה שעה הן מאירות למרחוק. ותירץ, שהיו משיאים משואות בהרבה מקומות עד שהיתה נראית כל הגולה כמדורת אש, כמובא במשנה בראש השנה (כב:). ובכל מקום היו משיאים לאחר שראו את המשואות במקום הסמוך להם, ועד שגמרו להשיאן בכל המקומות עבר משך זמן של כמה שעות, ואם היו מתחילים רק בעלות השחר לא היו מספיקים לסיים עד הנץ החמה.

לה. הלילה כשר להקטרה, וכל הלילה מעלים אברים ואימורים על המזבח, ואינם נפסלים בלינה אלא אם לא עלו עד עלות השחר. רש"י (זבחים כ. ד"ה מצותן, ועה"ת שמות כג יח). אך רש"י בתמורה (יד. ד"ה אין ע"פ גירסת הדפוסים) כתב, שיש להעלותם על המזבח קודם שקיעת החמה כדי שלא יפסלו בלינה, אלא שכל הלילה אפשר לסדרם על גבי המערכה. וראה בילקוט ביאורים בשיטות הראשונים בענין זה.

לו. כהן שבא לעבוד עבודה במקדש צריך לקדש את ידיו ורגליו ולרוחצם במי הכיור, ואם לא קידש חייב מיתה בידי שמים. שמות (ל יח-כא). ועבודתו פסולה, כמבואר במסכת זבחים (טו:).

לז. ורבי אלעזר ברבי שמעון חולק, וסובר שאינו צריך לקדש ידים ורגלים בבוקר, וטעם מחלוקתם מבואר בזבחים (יט:).

אשה היולדת נקבה מביאה לאחר מלאת שמונים ימי טהרתה[א] קרבנות עולה וחטאת[ב]. וכן אשה שהפילה את עוברה חייבת בקרבנות אלו. ושנינו במסכת כריתות (ט:), שאם ילדה נקבה[ג], ושוב התעברה והפילה בתוך שמונים יום מלידתה, הרי היא יוצאת ידי חובתה בעולה וחטאת אחת לשתי הלידות, משום שבזמן שהפילה עדיין לא הגיעה שעת חיוב הקרבן של הלידה הראשונה. אך אם הפילה מיום השמונים ואחד ואילך, מאחר שכבר התחייבה בקרבן הראשון הרי היא צריכה להביא שני קרבנות לאחר שימלאו שמונים ימי הטהרה של הלידה השניה[ד], ואינה יוצאת בקרבן אחד לשתי הלידות[ה].

שנינו במשנה (שם ז:), **הַמַּפֶּלֶת אוֹר לִשְׁמוֹנִים וְאֶחָד** [-בליל השמונים ואחד] ללידתה, **בֵּית שַׁמַּאי פּוֹטְרִין** אותה **מִקָּרְבָּן** שני, לפי שעדיין אינה ראויה להבאת הקרבן על לידתה הראשונה עד לבוקר השמונים ואחד, שכן אין קרבנות קרבים בלילה[ו]. **וּבֵית הִלֵּל מְחַיְּבִים** אותה בשני קרבנות, לפי שכבר שלמו ימי הטהרה של לידתה הראשונה. **אָמְרוּ לָהֶן בֵּית הִלֵּל לְבֵית שַׁמַּאי, מַאי שְׁנָא** [-במה שונה] המפלת **לְאוֹר שְׁמוֹנִים וְאֶחָד** מֵהמפלת **בְּיוֹם שְׁמוֹנִים וְאֶחָד**, שבה אתם מודים שהיא חייבת, והלא לכל דבר היום והלילה שוים, ואם כן אף המפלת בלילה תתחייב. עוד אמרו להם בית הלל, **אִם שִׁוָּה** [-מאחר שהשתווה] **לוֹ** הלילה **לְיוֹם לְעִנְיַן טוּמְאָה** שאינו בכלל ימי טהרתה[ז], **וכי לֹא יִשְׁוֶה לוֹ גם לְעִנְיַן קָרְבָּן**, וכשם שהמפלת ביום שמונים מתחייבת בקרבן נוסף, כמו כן אם הפילה בלילו יש לה להתחייב בו[ח].

מסיק מר זוטרא את קושייתו, **מִדְּקָאָמְרִי** [-ממה שאמרו] **בֵּית הִלֵּל לְבֵית שַׁמַּאי 'מַאי שְׁנָא אוֹר שְׁמוֹנִים וְאֶחָד מִיּוֹם שְׁמוֹנִים וְאֶחָד'**, **שְׁמַע מִינָּהּ** - מוכח שאור ויום הם שני זמנים נפרדים, ו**'אוֹר' אוֹרְתָא** [-לילה] **הוּא**, ולא כדברי רב הונא שהוא יום. מסיקה הגמרא, אכן **שְׁמַע מִינָּהּ** ש'אור' הוא לילה.

הגמרא מוסיפה להקשות על רב הונא:
מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה, שלמים נאכלים ביום הקרבתם ובלילה שלאחריו וליום המחרת, ואילו תודה[ט] נאכלת רק ביום הקרבתה ובלילה שלאחריו. ושואלת הברייתא, **יָכוֹל** [-שמא] **יְהֵא נֶאֱכָל** בשר שלמים גם **אוֹר** לְכניסתו של היום **הַשְּׁלִישִׁי** מהקרבתו, **וּמשום שדִּין הוּא** - שיש ללמוד כן בבנין אב[י] מתודה. שהרי **לְיוֹם אֶחָד, וּשְׁלָמִים נֶאֱכָלִים לִשְׁנֵי יָמִים. מַה לְּהַלָּן בתודה, הַלַּיְלָה** שלאחר היום הראשון נמשך **אַחַר הַיּוֹם** הראשון ומותר באכילת התודה[יא], **אַף כָּאן** בשלמים יש לומר **שַׁלַּיְלָה** שלאחר היום השני נמשך **אַחַר הַיּוֹם** השני ויהיה מותר באכילתם. משיבה הברייתא, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב בשלמים (ויקרא יט ו), **'בְּיוֹם זִבְחֲכֶם יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת, וְהַנּוֹתָר עַד יוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף'**. וממה שנאמר 'וממחרת והנותר עד יום' יש לדרוש, שרק למחרת ביום השני מִבְּעוֹד **יוֹם הוּא נֶאֱכָלִיב**, ואולם **אֵינוֹ נֶאֱכָל לְאוֹר** היום **הַשְּׁלִישִׁי** לאחר שיחשך היום השני. שואלת הברייתא, **יָכוֹל** [-שמא] **יִשָּׂרֵף** הנותר מבשר השלמים **מִיָּד** בתחילת ליל היום השלישי שהוא סוף זמן אכילתו, **וּמשום שדִּין הוּא** - שיש ללמוד כן בבנין אב מפסח. שהרי **זְבָחִים** של פסח **נֶאֱכָלִין לְיוֹם וְלַיְלָה אֶחָד, וּשְׁלָמִים נֶאֱכָלִין לִשְׁנֵי יָמִים וְלַיְלָה אֶחָד, מַה לְּהַלָּן בפסח תֵּיכֶף לְסוף זמן הָאֲכִילָה הוא זמן הַשְּׁרֵיפָה של הנותר[יג], אַף כָּאן** בשלמים יש לומר **שתֵּיכֶף לְסוף זמן הָאֲכִילָה** בתחילת הלילה השלישי יהיה זמן **הַשְּׁרֵיפָה** של הנותר. משיבה הברייתא, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב (ויקרא ז יז) **'וְהַנּוֹתָר**

א. **היולדת** נקבה טמאה ארבעה עשר יום, ולאחר מכן טובלת ונטהרת. והימים שבין יום החמשה עשר ליום השמונים קרויים 'ימי טהרה', שאף אם היא רואה בהם דם הרי היא טהורה. ועד שתביא את קרבנותיה במלאת ימים אלו, הרי היא מחוסרת כיפורים ואסורה באכילת קדשים ובכניסה למקדש, ככתוב בפרשת תזריע (ויקרא יב ג-ה).

ב. **יולדת** עשירה מביאה כבש לעולה ותור או בן יונה לחטאת, ויולדת עניה מביאה שתי תורים או בני יונה, אחד לעולה ואחד לחטאת. שם (יב ו-ח).

ג. **ראה** להלן בהערה בטעם מה שדיברה המשנה דווקא ביולדת נקבה.

ד. **רש"י** (ד"ה המפלת). וצריך עיון, למה היא צריכה להמתין עם קרבנה הראשון עד מלאת ימי הלידה השניה ואינה מביאה אותו עתה, הלא אף שהיא טמאה לענין קדשים, מכל מקום טמא יכול לשלח את קרבנותיו (להלן סב.). ראש יוסף (נרש"י שם). וראה בילקוט ביאורים במחלוקת הרמב"ם והראב"ד (מתוספתי כפרה פ"ו ה"ה) בענין זה.

ה. **שכן** ממה שנאמר (ויקרא יב ז) 'זאת תורת היולדת' דרשו, שמביאה קרבן אחד על ולדות הרבה. אמנם ממה שנאמר 'זאת' דרשו, שאם נולד הולד השני לאחר מלאת ימי טהרה של הלידה הראשונה צריכה להביא קרבן לכל לידה ולידה. רש"י (ד"ה המפלת) על פי הברייתא בכריתות (ט:). ונקטה המשנה דין זה דווקא ביולדת נקבה, משום שהיולדת זכר מתחייבת בקרבנות לאחר ארבעים יום מלידתה, ואם התעברה שוב והפילה בתוך ימים אלו נחשב הנפל כמים בעלמא, לפי שאין הולד נוצר עד היום הארבעים לעיבורו, ואינה מתחייבת עליו קרבן. רש"י (שם ד"ה המפלת).

ו. **שכן** נאמר (ויקרא ז לח) 'ביום צוותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם', ביום ולא בלילה. זבחים (לח.).

ז. **שכן** כבר יצאה מכלל ימי טהרה בשקיעת החמה של יום השמונים, ומליל השמונים ואחד ואילך אם תראה דם הרי היא טמאה.

ח. **והשיבו** בית שמאי לבית הלל, שאכן אין דין היום והלילה שוים, שכן ביום שמונים ואחד כבר הגיעה השעה הראויה להקרבת הקרבן הראשון, מה שאין כן בלילה שאינו ראוי להקרבה. ועל ראיית בית הלל מטומאה השיבו בית שמאי, שממה שטמאים הדמים שרואה בליל שמונים ואחד אין ראיה על חיוב קרבנותיה, שהרי אם הפילה בתוך מלאת ימי טהרתה דמי לידתה טמאים, ומכל מקום אף לדבריכם אינה מתחייבת עליה קרבן בפני עצמו [ראה בילקוט ביאורים בביאור תשובה זו]. רש"י (ד"ה שם) על פי המשנה (שם). ואכן חזרו בהם בית הלל מטענתם מפני תשובה זו, ומה שחייבו שני קרבנות הוא מדרשת הכתוב. תוספות (ד"ה שם) על פי הברייתא (שם מ.).

ט. **מי** שנעשה לו נס, כגון יורדי הים, והולכי מדברות, וחבוש שיצא מבית האסורים, וחולה שנתרפא, וכדי להודות על הנס נדר שלמים, הרי אלו שלמי תודה. וכן מביאים עמהם ארבעה מיני לחם, עשרה לחמים מכל מין, והתודה והלחם נאכלים ליום ולילה בלבד, ככתוב בפרשת צו (ויקרא ז יג-טו).

י. **אחת** מי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן היא 'בנין אב', שכל דין שנאמר בדבר מסוים מלמד גם על שאר הדברים הדומים לו.

יא. **שכן** נאמר בתודה (שם ז טו) 'ובשר זבח תודת שלמיו ביום קרבנו יאכל, לא יניח ממנו עד בקר', ומשמע שהוא נאכל עד הבוקר של מחר. רש"י (ד"ה זבחים). והוסיף בחידושי הר"ן (ד"ה והיו), שמאחר שאין שורפים קדשים בלילה כפי שיבואר להלן, בהכרח שהוא נאכל בלילה, שאם לא כן מי שלא אכל ביום אינו יכול שלא להניחו עד הבוקר, ואיך ציותה עליו התורה שלא להניחו.

עוד כתב רש"י (שם), שהבנין אב הוא גם מפסח שמצינו בו שנאכל בלילה' שנאמר בו (שמות יב י) 'ולא תותירו ממנו עד בוקר'. אך בחידושי הר"ן (שם) כתב, שמפסח אין ללמוד על שלמים שהלילה הולך אחר היום שלפניו ויאכלו גם בלילה השני, שהרי פסח נאכל רק בלילה ולא ביום שלפניו. וכתב הצל"ח (ד"ה וממנו) בביאור דברי רש"י, שעיקר כוונת הברייתא באומרה 'מה להלן לילה אחר היום' היא, שנלמד מפסח לשלמים שסיום זמן אכילתם הוא בלילה.

יב. **רש"י** (ד"ה מ"ל). ולפי זה קורא הכתוב לבשר השלמים 'נותר' כבר ביום השני, משום שמצוה לאוכלו ביום הראשון, כמבואר בתורת כהנים (ונ' פי"ג ה"ח). תוספות רבינו פרץ (ד"ה מ"ל והנומר). אך התוספות בזבחים (נו: ד"ה מ"ל) פירשו, שהלימוד הוא ממה שנאמר 'עד יום השלישי', שמשמעו שביום השלישי אינם נאכלים כלל, ואף לא בלילו. והפני יהושע (ד"ה מ"ל) פירש, שהדרשה היא מייתור תיבת 'עד', שכן היה לו לכתוב 'והנותר ביום השלישי'. ועל כן מתפרש הכתוב, שגם הנותר מסוף היום השני עד בוקר היום השלישי באש ישרף.

יג. **שכן** נאמר בפסח (שמות יב י) 'והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו', וזמן אכילתו הוא בלילה. רש"י (ד"ה מה). והקשה הפני יהושע (ד"ה יכול), הלא הפסח אינו נשרף מיד לאחר זמן אכילתו בבוקר יום טוב של פסח, [אלא רק בבוקר השני של ט"ז בניסן], שכן אין שורפים קדשים ביום טוב, כמבואר להלן (פג:). ואדרבה, מפסח מוכח שאין שורפים קדשים בלילה, שהרי אין שורפים אותו מיד במוצאי יום טוב, אלא רק בבוקר, ואם כן אף בשלמים אין לשרוף את הנותר בליל היום השלישי. ותירץ, שדווקא משום שאי אפשר לשורפו סמוך לאכילתו הרי הוא נדחה לבוקר השני, אבל שלמים שאפשר לשורפם סמוך לסוף זמן אכילתם יש להם להישרף בליל שלישי. וראה עוד בדבריו (שמות יב י) בביאור הראיה מפסח על שלמים. והיד דוד (ד"ה יכול) תירץ על פי המבואר להלן (קכ:), שרק לדעת רבי עקיבא הבוקר שנאמר בשריפת הפסח הוא בוקר שני, אבל רבי אלעזר בן עזריה (שם) חולק עליו, וסובר שכל מקום שנכתב בו 'בוקר' הוא בוקר ראשון. וכן שנינו בברכות (ט.) בשיטתו על מה שנאמר (דברים טז ו) 'שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים', בערב אתה זובח, וכבוא השמש אתה אוכל, ומועד צאתך ממצרים אתה שורף. ופירש רש"י (שם ד"ה שם), 'מועד צאתך, זמן שריפה, כלומר, בבקר הוא נעשה נותר, שהגיע זמן שריפה. אלא לפי שאין שורפין קדשים ביום טוב ממתינין לו עד בוקר שני'. הרי שאף שבפועל הוא נשרף רק בבוקר שני, מכל מקום קרא הכתוב לבוקר ראשון זמן שריפה, משום שכבר נעשה נותר והגיע זמנו להישרף, אלא שאיסור שריפה ביום טוב מעכבו. ואם כן יש לומר שהברייתא שנויה בשיטתו, ועל כן יש ללמוד מפסח אף לשלמים, שזמן שריפתם הוא מיד לאחר גמר זמן אכילתם.

ורש"י בזבחים (נו: ד"ה מה) פירש, שביקשה הברייתא ללמוד מאיל השלמים של שבעת ימי המילואים שנאכל ליום ולילה, על שלמים שנאכלים לשני ימים ולילה, שישרפו בליל שלישי. שכן נאמר בשלמי מילואים (שמות כט לד) 'ואם יִוָּתֵר מבשר המלואים ומן הלחם עד הבוקר ושרפת את הנותר באש', הרי ששריפתם היא תיכף לסוף זמן אכילתם.

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) כריתות ז: עדיות פרק ד משנה י, ג) זבחים נו: [ע"ס כמה שינויים], ג) יומא פז: נדה ח:, ד) [לקמן דף ז: ע"ב], ה) [שבת קנג. בילה טו. יומא נה. נדרים מט. נג: נבא מציעא מ. קיז. נבא בתרא יב. מנחות קז: כתובות לב. חולין סו.], ו) [פירוש כיוצ הוא כמו שקורין לסומא סגי נהור והעיקר "גה" מן ולא יגה שביב מתו (מיוב יח) ערוך], ז) [ברכות יג: יומא עה. יבמות יג: קג. כתובות יג. קה: גיטין עו: פ: נבא מציעא לא. סנהדרין נד. ממורה ל.], ח) ז:, ט) שם ט: נדה מ., י) ויקרא יב ז, כ) ז:, ל) ויקרא ז טו, מ) שמות יב י, נ) עיין תוס' זבחים נו: ד"ה ת"ל עד, ס) ויקרא יב ו, ע) זבים פרשתא ד הט"ר, פ) [משנה ג], צ) ויקרא טו כג.

גליון הש"ס

גמ' שהרי עקם הכתוב. עי' מדרש רבה ויק פ' אמור:

תורה אור השלם

א) בְּיוֹם זְבֹחֲכֶם יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר עַד יוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף: [ויקרא יט, ו]

ב) וְהַנּוֹתָר מִבְּשַׂר הַזָּבַח בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף: [ויקרא ז, יז]

ג) מִן הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה וּמִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר אֵינֶנָּה טְהֹרָה וּמִן הָעוֹף וְכֹל אֲשֶׁר רֹמֵשׂ עַל הָאֲדָמָה: [בראשית ז, ח]

ד) כִּי יִהְיֶה בְךָ אִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִהְיֶה טָהוֹר מִקְרֵה לָיְלָה וְיָצָא אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה לֹא יָבֹא אֶל תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה: [דברים כג, יא]

ה) וְלֹא דִבֶּר שָׁאוּל מְאוּמָה בַּיּוֹם הַהוּא כִּי אָמַר מִקְרֶה הוּא בְּלִתִּי טָהוֹר הוּא כִּי לֹא טָהוֹר: [שמואל א כ, כו]

ו) כִּי יְאַלֵּף עָוֹנְךָ פִּיךָ וְתִבְחַר לְשׁוֹן עֲרוּמִים: [איוב טו, ה]

ז) יֶשֶׁר לִבִּי אֲמָרֵי וְדַעַת שְׂפָתַי בָּרוּר מְלֵלוּ: [איוב לג, ג]

ח) וַתָּקֶם רִבְקָה וְנַעֲרֹתֶיהָ וַתִּרְכַּבְנָה עַל הַגְּמַלִּים וַתֵּלַכְנָה אַחֲרֵי הָאִישׁ וַיִּקַּח הָעֶבֶד אֶת רִבְקָה וַיֵּלֶךְ: [בראשית כד, סא]

ט) וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת אִשְׁתּוֹ וְאֶת בָּנָיו וַיַּרְכִּבֵם עַל הַחֲמֹר וַיָּשָׁב אַרְצָה מִצְרָיִם וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת מַטֵּה הָאֱלֹהִים בְּיָדוֹ: [שמות ד, כ]

הגהות וציונים

מ) [להם] (גליון) עי' תוי"ט פ"ג דגיטין מ"ד ד"ה בחזקת: נ) [שורפו] (גליון): ג) ביומא ובנדה הגירסא **בנעילה מתפלל שבע ומתודה** (גליון): ס) [ת"ש ואומר כצ"ל] (גליון): ה) נדצ"ל כדמפרש טעמייהו **בכריתות**: ו) צ"ל **אור** (מהרש"ל): ז] ברש"י על הרי"ף **דרך** חכמים: ח] ברש"י שבע"י נוסף **בדוכתי אחריתי טובא**: ט] ברש"י ע"י נוסף **הוא. מצי לכתוב כי אמר מקרה** טמא הוא ולשתוק: י] כ"י **ומתייראה**: כ] בגליון כ"י **ומשם הר"ר משה מדרוי"ש מק' דבהדיא בריש הערל ממעט שאר לילות מוהנותר**, ועי' צל"ח (ד"ס): ל] תוס' שאנץ אין דינן: מ] בתוס' שאנץ נוסף **ונוגע במשכב טעון כבום בגדים**:

עין משפט נר מצוה

ה א מיי' פ"ח מהלכות מחוסרי כפרה הלכה ח סמ"ג עשין רי"ח:

ו ב מיי' פ"י מהלכות מעשה הקרבנות הל' ו:

ז ג מיי' פי"ט מהלכות פסולי המוקדשין הלכה ד:

ח ד מיי' פ"ב מהלכות תפלה הלכה ז [ופ"ב מהל' תשובה ה"ז טור ומ"ח סי' תרי"ט]:

ט ה מיי' שם הלכה ד טוש"ע ס"ח סי' תרכד סעיף ג:

ליקוטי רש"י

אור לשמונים ואחד. שילה נקבה לשור פ"ח שהיתה רחויה למחר להביא כפרתה הפילה: **ב"ש פוטרין מן הקרבן.** מלילה ג' תע"ג דלמחר מלמת הוא הואיל ולילה הוא ולא יתכה שעה רחויה לקרבן, לילה מחוסר זמן קרבן הוא דכתיב [ויקרא ז:]. ביום ואתו הילכך לענין קרבן כתוב מלמת דמי [כריתות ז:]. **אור יוה"כ.** ליל כניסתו [נדה ח:].

רבינו חננאל

דתנן בכריתות פ' המפלת לאור שמונים ואחד ב"ש פוטרין מן הקרבן וב"ה מחייבין כו'. **פי'** יולדת נקבה שטבלה לאחר י"ד ושמשה ונתעברה והפילה לילי פ"א כלומר שלמו פ' יום ימי טוהר ובמוצאי פ' בלילה לילי פ"א הפילה. **ב"ש** פוטרין מן הקרבן על זה הנפל שהיו אומרים הקרבן שהיא מביאה על הלידה פוטר זה הנפל שהרי ביום פ"א נתחייבה בקרבן הלידה וכל מה שהיה מקודם אותו הקרבן פוטרם זה הקרבן. **וב"ה** [מחייבין דהלילה] כיום פ"א הוא חשוב הלא אם ראתה דם לילי פ"א דם נדה הוא ולא דם טוהר פירוש הנה הלילה והיום שוין לטומאה כי ראיתה לילי פ"א וראיתה יום פ"א שוין לטומאה נדה היא בין ביום בין בלילה כך אם הפילה לילי פ"א כאלו יום פ"א הפילה וכשם שחייבת קרבן אחר המפלת יום פ"א כך חייבת קרבן המפלת לילי פ"א ומדקאמרי ב"ה מאי שנא [אור] פ"א מיום פ"א ש"מ אור אורתא הוא ש"מ: [ועוד] **ת"ש דתניא יכול יהא זבח השלמים** נאכל לאור שלישי ודין הוא וכו' ונסיב ליה תלמודא ת"ל והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף ביום אתה שורפו ואי אתה שורפו בלילה ש"מ. אור אורתא הוא ש"מ. **פשוטה היא** מיהו אנו מפרשי' ראש דברים התודה נאכלת ביום שנשחטת ובלילה והנותר בבקר נשרף שנאמר

מתני' א) **המפלת אור לשמונים ואחד בית שמאי פוטרין מן הקרבן ובית הלל מחייבים אמרו להן בית הלל לבית שמאי מאי שנא אור שמנים ואחד מיום שמנים ואחד אם שיוה לו לטומאה לא ישוה לו לקרבן מדקאמרי ב"ה לב"ש מאי שנא אור שמונים ואחד מיום שמונים ואחד שמע מינה מיתיבי** ג) **יכול יהא נאכל אור לשלישי ודין הוא זבחים נאכלים ליום אחד ושלמים נאכלים לשני ימים מה להלן לילה אחר היום אף כאן לילה אחר היום ת"ל** א) **ביום זבחכם יאכל וממחרת והנותר עד יום** ב) **בעוד יום הוא נאכל ואינו נאכל לאור שלישי יכול ישרף מיד ודין הוא זבחים נאכלין ליום ולילה אחד ושלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד מה להלן תיכף לאכילה שריפה אף כאן תיכף לאכילה שריפה תלמוד לומר** ב) **והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף** ג) **ביום אתה שורף** ד) **ואי אתה שורפו בלילה מדקאמר יהא נאכל אור לשלישי אלמא אור אורתא הוא שמע מינה תא שמע** ג) **אור של יום הכפורים מתפלל שבע ומתודה שחרית מתפלל שבע ומתודה במוסף מתפלל שבע ומתודה במנחה מתפלל שבע ומתודה** ג) **בערבית מתפלל מעין שמונה עשר ר' חנינא בן גמליאל אומר משום אבותיו** ד) **מתפלל שמונה עשר שלימות מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת אלמא אור אורתא הוא שמע מינה תא שמע** ד) **דתני דבי שמואל לילי ארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר אלמא אור אורתא הוא אלא בין רב הונא ובין רב יהודה דכולי עלמא אור אורתא הוא ולא פליגי** ה) **מר כי אתריה ומר כי אתריה באתריה דרב הונא קרו** ו) **נגהי ובאתריה דרב יהודה קרו לילי. ותנא דידן מאי טעמא לא קתני לילי** ז) **לישנא מעליא הוא דנקט וכדר' יהושע בן לוי דאמר ר' יהושע בן לוי לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו** ח) **שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו שנאמר** ג) **מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה רב פפא אמר תשע שנאמר** ד) **כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה רבינא אמר עשר וי"ו דטהור רב אחא בר יעקב אמר שש עשרה שנאמר** ה) **כי אמר מקרה הוא בלתי טהור הוא כי לא טהור. תניא דבי רבי ישמעאל לעולם יספר אדם בלשון נקיה שהרי בזב קראו מרכב ובאשה קראו מושב ואומר** ו) **ותבחר לשון ערומים ואומר** ז) **ודעת שפתי ברור מללו מאי ואומר וכי תימא הני מילי בדאורייתא אבל בדרבנן לא תא שמע ואומר ותבחר לשון ערומים וכי תימא הני מילי בדרבנן אבל במילי דעלמא לא** ח) **ואומר ודעת שפתי ברור מללו ובאשה לא כתיב בה מרכב והכתיב** ט) **ותקם רבקה ונערותיה ותרכבנה על הגמלים התם משום ביעתותא דגמלים אורחא היא והכתיב** י) **ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על החמור התם משום**

אם שיוה לו לטומאה. חזרו ז"ה מזה הטעם מתשובתם של ב"ש וטעמייהו כדתניא בפ"ק דכריתות (דף ח.) **תלמוד** לומר לשמונים ואחד: **שהרי** בזב. תימה אמאי איצטריך עד יום תיפוק ליה דאינו נאכל אור לשלישי מדאיצטריך ביום דמי ס"ד דנאכל פשיטא דאינה נשרפת נאומו לילה דאיכא שריפה ויש לומר דאי לאו עד יום ה"א נאכל ואיצטריך ביום למעוטי שלא ישרף בלילה של אחרי כן ג): **שהרי** בזב קראו מרכב וכו'. מרכב ומושב אין דינו ד) שוה לנוגע במרכב אין טעון כבוס בגדים ה) כדמוכח בתורת כהנים ו) ונרים מסכת כלים ז) והשתא קשה לר"י היכי קאמר דבאשה קרוי מושב אם ר"ל אפי' אוכף שיש לו דין מרכב אף באשה אינה הכתוב לקרותו מושב לדבר דרך כבוד להם לקמן משני משום דיעותא דגמלא אורחא הוא ללמוד לנשות הדבר ממה שהוא אין לכתוב דרך כבוד ונראה לר"י דה"פ ובאשה קראו מושב מרבויא דקרא דמושב דהכי איתא בתורת כהנים ח) אשר היא יושבת עליו ט) זה מושב כלי זה מרכב לימדנו הכתוב לספר בלשון נקיה שלא כתבו בהדיא כמו בזב: כל

שלישי אלמא אור אורתא הוא שמע מינה תא שמע י) **המפלת אור שמונים ואחד בית שמאי פוטרין מן הקרבן ובית הלל מחייבים אמרו להן בית הלל לבית שמאי מאי שנא אור שמנים ואחד מיום שמנים ואחד אם שיוה לו לטומאה לא ישוה לו לקרבן מדקאמרי ב"ה לב"ש מאי שנא אור שמונים ואחד מיום שמונים ואחד שמע מינה מיתיבי** ג) **יכול יהא נאכל אור לשלישי ודין הוא זבחים נאכלים ליום אחד ושלמים נאכלים לשני ימים מה להלן לילה אחר היום אף כאן לילה אחר היום ת"ל** א) **ביום זבחכם יאכל וממחרת והנותר עד יום** ב) **בעוד יום הוא נאכל ואינו נאכל לאור שלישי יכול ישרף מיד ודין הוא זבחים נאכלין ליום ולילה אחד ושלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד מה להלן תיכף לאכילה שריפה אף כאן תיכף לאכילה שריפה תלמוד לומר** ב) **והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף** ג) **ביום אתה שורף** ד) **ואי אתה שורפו בלילה מדקאמר יהא נאכל אור לשלישי אלמא אור אורתא הוא שמע מינה תא שמע** ג) **אור של יום הכפורים מתפלל שבע ומתודה שחרית מתפלל שבע ומתודה במוסף מתפלל שבע ומתודה במנחה מתפלל שבע ומתודה** ג) **בערבית מתפלל מעין שמונה עשר ר' חנינא בן גמליאל אומר משום אבותיו** ד) **מתפלל שמונה עשר שלימות מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת אלמא אור אורתא הוא שמע מינה תא שמע** ד) **דתני דבי שמואל לילי ארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר אלמא אור אורתא הוא אלא בין רב הונא ובין רב יהודה דכולי עלמא אור אורתא הוא ולא פליגי** ה) **מר כי אתריה ומר כי אתריה באתריה דרב הונא קרו** ו) **נגהי ובאתריה דרב יהודה קרו לילי. ותנא דידן מאי טעמא לא קתני לילי** ז) **לישנא מעליא הוא דנקט וכדר' יהושע בן לוי דאמר ר' יהושע בן לוי לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו** ח) **שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו שנאמר** ג) **מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה רב פפא אמר תשע שנאמר** ד) **כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה רבינא אמר עשר וי"ו דטהור רב אחא בר יעקב אמר שש עשרה שנאמר** ה) **כי אמר מקרה הוא בלתי טהור הוא כי לא טהור. תניא דבי רבי ישמעאל לעולם יספר אדם בלשון נקיה שהרי בזב קראו מרכב ובאשה קראו מושב ואומר** ו) **ותבחר לשון ערומים ואומר** ז) **ודעת שפתי ברור מללו מאי ואומר וכי תימא הני מילי בדאורייתא אבל בדרבנן לא תא שמע ואומר ותבחר לשון ערומים וכי תימא הני מילי בדרבנן אבל במילי דעלמא לא** ח) **ואומר ודעת שפתי ברור מללו ובאשה לא כתיב בה מרכב והכתיב** ט) **ותקם רבקה ונערותיה ותרכבנה על הגמלים התם משום ביעתותא דגמלים אורחא היא והכתיב** י) **ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על החמור התם משום**

שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת אלמא אור אורתא הוא שמע מינה תא שמע ז) **דתני דבי שמואל לילי ארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר אלמא אור אורתא הוא אלא בין רב הונא ובין רב יהודה דכולי עלמא אור אורתא הוא ולא פליגי** ח) **מר כי אתריה ומר כי אתריה באתריה דרב הונא קרו** ט) **נגהי ובאתריה דרב יהודה קרו לילי. ותנא דידן מאי טעמא לא קתני לילי** י) **לישנא מעליא הוא דנקט וכדר' יהושע בן לוי דאמר ר' יהושע בן לוי לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו** כ) **שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו שנאמר** ל) **מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה רב פפא אמר תשע שנאמר** מ) **כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה רבינא אמר עשר וי"ו דטהור רב אחא בר יעקב אמר שש עשרה שנאמר** נ) **כי אמר מקרה הוא בלתי טהור הוא כי לא טהור. תניא דבי רבי ישמעאל לעולם יספר אדם בלשון נקיה שהרי בזב קראו מרכב ובאשה קראו מושב ואומר** ס) **ותבחר לשון ערומים ואומר** ע) **ודעת שפתי ברור מללו מאי ואומר וכי תימא הני מילי בדאורייתא אבל בדרבנן לא תא שמע ואומר ותבחר לשון ערומים וכי תימא הני מילי בדרבנן אבל במילי דעלמא לא** פ) **ואומר ודעת שפתי ברור מללו ובאשה לא כתיב בה מרכב והכתיב** צ) **ותקם רבקה ונערותיה ותרכבנה על הגמלים התם משום ביעתותא דגמלים אורחא היא והכתיב** ק) **ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על החמור התם משום**

מתני' א) **המפלת אור לשמונים ואחד בית שמאי פוטרין מן הקרבן ובית הלל מחייבים אמרו להן בית הלל לבית שמאי מאי שנא אור שמנים ואחד מיום שמנים ואחד אם שיוה לו לטומאה לא ישוה לו לקרבן מדקאמרי ב"ה לב"ש מאי שנא אור שמונים ואחד מיום שמונים ואחד שמע מינה מיתיבי** ג) **יכול יהא נאכל אור לשלישי ודין הוא זבחים נאכלים ליום אחד ושלמים נאכלים לשני ימים מה להלן לילה אחר היום אף כאן לילה אחר היום ת"ל** א) **ביום זבחכם יאכל וממחרת והנותר עד יום** ב) **בעוד יום הוא נאכל ואינו נאכל לאור שלישי יכול ישרף מיד ודין הוא זבחים נאכלין ליום ולילה אחד ושלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד מה להלן תיכף לאכילה שריפה אף כאן תיכף לאכילה שריפה תלמוד לומר** ב) **והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף** ג) **ביום אתה שורף** ד) **ואי אתה שורפו בלילה מדקאמר יהא נאכל אור לשלישי אלמא אור אורתא הוא שמע מינה תא שמע** ג) **אור של יום הכפורים מתפלל שבע ומתודה שחרית מתפלל שבע ומתודה במוסף מתפלל שבע ומתודה במנחה מתפלל שבע ומתודה** ג) **בערבית מתפלל מעין שמונה עשר ר' חנינא בן גמליאל אומר משום אבותיו** ד) **מתפלל שמונה עשר שלימות מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת אלמא אור אורתא הוא שמע מינה תא שמע** ד) **דתני דבי שמואל לילי ארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר אלמא אור אורתא הוא אלא בין רב הונא ובין רב יהודה דכולי עלמא אור אורתא הוא ולא פליגי** ה) **מר כי אתריה ומר כי אתריה באתריה דרב הונא קרו** ו) **נגהי ובאתריה דרב יהודה קרו לילי. ותנא דידן מאי טעמא לא קתני לילי** ז) **לישנא מעליא הוא דנקט וכדר' יהושע בן לוי דאמר ר' יהושע בן לוי לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו** ח) **שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו שנאמר** ג) **מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה רב פפא אמר תשע שנאמר** ד) **כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה רבינא אמר עשר וי"ו דטהור רב אחא בר יעקב אמר שש עשרה שנאמר** ה) **כי אמר מקרה הוא בלתי טהור הוא כי לא טהור. תניא דבי רבי ישמעאל לעולם יספר אדם בלשון נקיה שהרי בזב קראו מרכב ובאשה קראו מושב ואומר** ו) **ותבחר לשון ערומים ואומר** ז) **ודעת שפתי ברור מללו מאי ואומר וכי תימא הני מילי בדאורייתא אבל בדרבנן לא תא שמע ואומר ותבחר לשון ערומים וכי תימא הני מילי בדרבנן אבל במילי דעלמא לא** ח) **ואומר ודעת שפתי ברור מללו ובאשה לא כתיב בה מרכב והכתיב** ט) **ותקם רבקה ונערותיה ותרכבנה על הגמלים התם משום ביעתותא דגמלים אורחא היא והכתיב** י

מִבְּשַׂר הַזֶּבַח בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף״י, **בַּיּוֹם** אַתָּה שׁוֹרֵף, וְאִי אַתָּה שׁוֹרְפוֹ בַּלַּיְלָה, ומכאן שאין שורפים קדשים פסולים בלילהט״.

מסיקה הגמרא את קושייתה, **מִדְּקָאָמַר** - מכך שאמרה הברייתא ׳יְהֵא נָאֶכָל אוֹר לַשְּׁלִישִׁי׳, ובודאי כוונתה ללילֿ שלישי ולא ליומו, **אַלְמָא** - מכאן מוכח ש׳**אוֹר** אוֹרְתָא [-לילה] **הוּא**. מסיקה הגמרא, **שְׁמַע מִינָּהּ** - אכן יש להוכיח ש׳אור׳ הוא לילה.

הגמרא מוסיפה להוכיח ש׳אור׳ הוא לילה:

תָּא שְׁמַע - בא ושמע ראיה לדבר זה. שנינו בברייתא, **אוֹר** [-לילה] **שֶׁל יוֹם הַכִּפּוּרִים מִתְפַּלֵּל** אדם תפילה של **שֶׁבַע** ברכותיט״, ולאחריה מִתְוַדֶּה״י. וכן בְּשַׁחֲרִית של יום הכיפורים מִתְפַּלֵּל שֶׁבַע וּמִתְוַדֶּה, וכן בְּמוּסָף מִתְפַּלֵּל שֶׁבַע וּמִתְוַדֶּה, וכן בְּמִנְחָה מִתְפַּלֵּל שֶׁבַע וּמִתְוַדֶּה. וּבְעַרְבִית של מוצאי יום הכיפורים מִתְפַּלֵּל שבע מֵעֵין שְׁמוֹנֶה עָשָׂר ברכות של תפילת כל השנהי״, ולא את כולן. רַבִּי חֲנִינָא בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר מִשּׁוּם אֲבוֹתָיו, מִתְפַּלֵּל אדם שְׁמוֹנֶה עָשָׂר ברכות שְׁלֵימוֹת במוצאי יום הכיפורים כמו בכל השנה, מִפְּנֵי שֶׁצָּרִיךְ לוֹמַר הַבְדָּלָה בִּברכת חוֹנֵן הַדֵּעַת, ובתפילת מעין שמונה עשרה אין מזכירים הבדלהיט. מסיקה הגמרא את קושייתה, **אַלְמָא** - מכאן מוכח ש׳**אוֹר** אוֹרְתָא [-לילה] **הוּא**, שהרי מכנה הברייתא את ליל יום הכיפורים ׳אור יום הכיפורים׳. מסיקה הגמרא, אכן **שְׁמַע מִינָּהּ** - מוכח ש׳אור׳ הוא לילה.

עוד מוכיחה הגמרא, **תָּא שְׁמַע** - בוא ושמע ראיה דבר זה, ממה דְּתָנֵי דְּבֵי שְׁמוּאֵל - ששנינו בברייתא שנשנתה בבית מדרשו של שמואל, **לֵילֵי אַרְבָּעָה עָשָׂר** בניסן **בּוֹדְקִין** אֶת הֶחָמֵץ **לְאוֹר הַנֵּר**. הרי שהבדיקה היא בלילה, **אַלְמָא** [-ומוכח] ש׳**אוֹר** לארבעה עשר׳ ששנינו במשנה שבודקים בו את החמץ, **אוֹרְתָא** [-ליל י״ד] **הוּא**.

מכח כל ההוכחות האלו חוזרת בה הגמרא ממה שסברה תחילה בביאור דברי רב הונא:

אֶלָּא בֵּין רַב הוּנָא וּבֵין רַב יְהוּדָה, דְּכוּלֵּי עָלְמָא [-שניהם] מודים ש׳**אוֹר** אוֹרְתָא [-לילה] **הוּא, וְלָא פְּלִיגִי** - ולא נחלקו על כך שבודקים את החמץ בליל ארבעה עשר. אלא מַר קרא ללילה כִּי אַתְרִיהּ - כלשון הנהוגה במקומו, ומַר קרא ללילה כִּי אַתְרִיהּ - כלשון הנהוגה במקומו. בְּאַתְרִיהּ [-במקומו] דְּרַב הוּנָא קָרוּ ללילה ׳נַגְהֵי״כ׳ ועל כן אמר ש׳אור׳ הוא נגהי, וּבְאַתְרִיהּ [-ובמקומו] דְּרַב יְהוּדָה קָרוּ לו ׳לֵילֵי׳, ועל כן אמר ש׳אור׳ הוא לילי.

שואלת הגמרא, וְתַנָּא דִּידָן מַאי טַעְמָא לָא קָתָנֵי ׳לֵילֵי׳ - מדוע תנא משנתנו לא נקט ׳לילי ארבעה עשר׳, כלשון הברייתא שהובאה לעיל. משיבה הגמרא, תנא משנתנו לִישָׁנָא מְעַלְּיָא [-לשון נקיה] הוּא דְּנָקֵט, ועל כן קרא ללילה ׳אור׳כא. שכן מצוה היא לדבר בלשון נקיה, וכן היא דרך נקיי הדעת, וְכִדְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי. דְּאָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, לְעוֹלָם אַל יוֹצִיא אָדָם דָּבָר מְגוּנֶּה מִפִּיוכב, שֶׁהֲרֵי עָקַם הַכָּתוּב את לשונוכג והוסיף שְׁמוּנֶּה אוֹתִיּוֹת, וְלֹא הוֹצִיא דָּבָר מְגוּנֶּה כ׳טומאה׳ מִפִּיו. שֶׁכֵּן נֶאֱמַר (נחמיה ז ח-ט), ׳מִן הַבְּהֵמָה כלשון הנהוגה במקומו. בְּאַתְרִיהּ [-במקומו] דְּרַב הוּנָא קָרוּ ללילה ׳נַגְהֵי״כ׳ ועל כן אמר ש׳אור׳ הוא נגהי, וּבְאַתְרִיהּ [-ובמקומו] דְּרַב יְהוּדָה קָרוּ לו ׳לֵילֵי׳, ועל כן אמר ש׳אור׳ הוא לילי.

שואלת הגמרא, וְתַנָּא דִּידָן מַאי טַעְמָא לָא קָתָנֵי ׳לֵילֵי׳ - מדוע תנא משנתנו לא נקט ׳לילי ארבעה עשר׳, כלשון הברייתא שהובאה לעיל. משיבה הגמרא, תנא משנתנו לִישָׁנָא מְעַלְּיָא [-לשון נקיה] הוּא דְּנָקֵט, ועל כן קרא ללילה ׳אור׳כא. שכן מצוה היא לדבר בלשון נקיה, וכן היא דרך נקיי הדעת, וְכִדְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי. דְּאָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, לְעוֹלָם אַל יוֹצִיא אָדָם דָּבָר מְגוּנֶּה מִפִּיוכב, שֶׁהֲרֵי עָקַם הַכָּתוּב את לשונוכג והוסיף שְׁמוּנֶּה אוֹתִיּוֹת, וְלֹא הוֹצִיא דָּבָר מְגוּנֶּה כ׳טומאה׳ מִפִּיו. שֶׁכֵּן נֶאֱמַר (נחמיה ז ח-ט), ׳מִן הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה וּמִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר אֵינֶנָּה טְהוֹרָה וגו׳ שְׁנַיִם שְׁנַיִם בָּאוּ אֶל נֹחַ אֶל הַתֵּבָה׳, כדי להינצל ממי המבול. ובמקום ׳הטמאה׳ שהן חמש אותיות, נכתב ׳אשר איננה טהורה׳ שהן שלש עשרה אותיותכד, ויש בכך תוספת שמונה אותיות.

הגמרא מביאה מקורות נוספים לדיבור בלשון נקיה:

רַב פָּפָּא אָמַר, תֵּשַׁע אותיות הוסיף הכתוב כדי שלא להזכיר לשון טומאה. שֶׁכֵּן נֶאֱמַר בבעל קריכה (דברים כג יא), ׳כִּי יִהְיֶה בְךָ אִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִהְיֶה טָהוֹר מִקְרֵה לָיְלָה וְיָצָא אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה לֹא יָבֹא אֶל תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה׳כו, ובמקום לכתוב ׳טמא׳ שהן שלש אותיות כתב ׳אשר לא יהיה טהור׳כח. רַבִינָא אָמַר, עֶשֶׂר אותיות הוסיף כתוב זה, שכן יש להחשיב גם את הוי״ו דְּתיבת ׳טָהוֹר׳ שכתובה בכתיב מלא ולא חסר. רַב אַחָא בַּר יַעֲקֹב אָמַר, מצינו שהוסיף הכתוב שֵׁשׁ עֶשְׂרֵה אותיות בכדי שלא להשתמש בלשון טומאה. שֶׁכֵּן נֶאֱמַר (שמואל ב׳ כ כו) ׳כִּי אָמַר מִקְרֶה הוּא, בִּלְתִּי טָהוֹר הוּא כִּי לֹא טָהוֹר׳, שדוד נעדר מסעודת ראש חודש אצל שאול המלךכט, ותלה שאול את סיבת היעדרותו בטומאה שאירעה לו. ולא אמר ׳מקרה טמא הוא׳, אלא האריך כלשון האמור, והוסיף בכך שש עשרה אותיות בכדי שלא להוציא לשון מגונה מפיו.

יד. **לֹא** נאמר כאן ׳עד יום השלישי׳ כמו בכתוב שהובא לעיל, אלא ׳ביום השלישי׳, משום שכאן אין מדובר בזמן אכילתו אלא בזמן שריפתו, שהוא דווקא ביום השלישי ולא בלילה השלישי. רש״י (ד״ה תלמוד).

טו. **שכן** משלמים למדנו לכל הקדשים שאינם נשרפים בלילה. חידושי הר״ן (ד״ה ודין).

הקשו התוספות (ד״ה תלמוד), הלא ממה שנצרך כתוב זה להשמיענו שאין שורפים שלמים בליל שלישי מוכח שאינם נאכלים באותה שעה, שאם לא כן פשוט שאין לשורפם, שהרי עדיין ראויים הם לאכילה. ואם כן למה נצרכת דרשת ׳וממחרת והנותר עד יום׳ למעט ליל שלישי מאכילת שלמים, הלא הדבר מוכרח מ׳ביום השלישי׳ כאמור. ותירצו, שאין הכרח מכתוב זה שאינם נאכלים בליל שלישי, אלא אף אם הם נאכלים בו עדיין צריך הכתוב ללמדנו שאינם נשרפים בליל רביעי. וראה בילקוט ביאורים בנידון האחרונים בתירוצם, ובתירוצים נוספים.

טז. **שלש** ברכות ראשונות ושלש אחרונות של תפילת שמונה עשרה, וברכה אמצעית מענייני של יום.

יז. **יום** הכפורים הוא זמן תשובה לכל, לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתוודות ביום הכפורים. רמב״ם (משנה פ״ג ה״ז). ותיקנו לומר את הוידוי בכל תפילות היום.

יח. **שלש** ברכות ראשונות ושלש אחרונות, ובאמצע ברכת ׳הביננו׳ הכוללת בתוכה את כל הברכות האמצעיות של תפילת כל השנה [כמבואר בגמרא (ברכות כט.)]. והתירו להתפלל תפילה זו במוצאי יום הכיפורים מפני טורח התענית. רש״י (יומא פז: ד״ה שנגע).

יט. **וכן** מבואר בברכות (כט.) שמטעם זה אין מתפללים ׳הביננו׳ במוצאי שבת. ואף שהגמרא מקשה שם, מדוע אי אפשר להזכיר הבדלה בתוך ברכת ׳הביננו׳, והניחה דין זה בקושיא, אין זה אלא במי שרגיל להתפלל ברכה זו כל השנה, אבל מי שמתפלל כל השנה י״ח שלימות, אם יכלול הבדלה ב׳הביננו׳ תטרד דעתו ויטעה בה. רמב״ן (מלה מ: ד״ה הא - הרמב״ן). עוד הביא שיש מתרצים, שבכל מקום שהגמרא מסיקה ׳קשיא׳ אין נדחה הדין מחמת הקושיא, ויש עליה תירוץ. וכתב רבינו יונה בברכות (סה ד״ה מפני) בתירוץ קושיא זו, שאין להזכיר הבדלה ב׳הביננו׳ משום שלא נתקנה הבדלה בתפלה כברכה בפני עצמה, אלא היא נכללת ב׳אתה חונן׳. ואם יזכירוה ב׳הביננו׳ תיראה כברכה בפני עצמה, שהרי כל פיסקא ב׳הביננו׳ היא כנגד אחת מברכות שמונה עשרה.

כ. ׳**נגהי**׳ הוא מלשון נוגה ואור שהוא היפך הלילה, אלא שקראו ללילה בשם זה בלשון ׳סגי נהור׳ [לשון הפוכה מהמציאות, כמו שקוראים לסומא ׳סגי נהור׳]. ערוך (ערך נגה ו).

כא. **כתב** הבעל המאור (להלן ע״ב ד״ה קוגיא), שדווקא בפתיחת דבריו מחזר התנא אחר לשון מעולה יותר, ככתוב (מהליס קיט קל) ׳פתח דבריך יאיר׳ [וכעין זה כתב בפירוש המשניות להרמב״ם]. אך תנא דבי שמואל נקט ׳לילי ארבעה עשר׳, משום שלא היתה זו פתיחת דבריו. אמנם הראב״ד (בהשגות על הרי״ף שם) כתב, שרק במקום שמדובר בתחילת הלילה נוקט התנא לשון ׳אור׳, ואף בדיקת חמץ זמנה בתחילת הלילה כשעדיין יש קצת אור. אבל לולי זאת לא היה מכנה התנא את החושך ׳אור׳ כדי לאחוז בלשון נקיה. וראה בילקוט ביאורים בביאור דבריו, ובטעם מה שנקט התנא ׳אור׳ במפלת אור לשמונים ואחד, ובאכילת שלמים, ובהשאת משואות, ובוידוי יום הכיפורים.

כב. **רבי** יהושע בן לוי אמר כן על לשון מגונה ממש, ולא על ׳לילי׳ שאינו לשון מגונה, ומכל מקום שמענו מדבריו שדרך חכמים לחזר אחר לשון יותר צחה ונקיה, ואפילו במקום שגם הלשון השניה אינה מגונה. רש״י (ד״ה דנקט).

כג. **שמלבד** תוספת האותיות יש כאן גם עיקום לשון, שנקט הכתוב בדרך שלילה, ׳לא טהור׳ במקום ׳טמא׳. מהרש״א (מ״ח ד״ה שהרי).

כד. **מדברי** רבי יהושע בן לוי עולה, שתיבת ׳טהורה׳ מלאה, ולא כנכתב בספרי תורה שלנו ׳טהרה׳ חסר וא״ו, שאם כן אין כאן אלא תוספת שבע אותיות. חזקוני (בראשית ז ח). והמהרש״א (מ״ח ד״ה שהכתב) כתב, שהוכחת רבי יהושע בן לוי היא ממה שלא נאמר ׳טמאה׳ בלא ה״א הידיעה.

כה. **ואף** שהרבה פעמים נכתב בתורה ׳טמא׳, שינה הכתוב מלשונו במקום אחד, כדי ללמדנו שיש לחזר אחר לשון נקיה. רש״י (ד״ה שהכתב מיהא).

כו. **אדם** שיצאה מגופו שכבת זרע נטמא עד שיטבול ויטהר מטומאתו, ככתוב בפרשת מצורע (ויקרא טו טז).

כז. **בעל** קרי [וכן שאר הטמאים בטומאה היוצאת מגופם] אסור בכניסה למחנה לויה, שהוא הר הבית, כמבואר להלן (סו:).

כח. **רב** פפא מחשיב את ׳אשר לא יהיה טהור׳ רק כשתים עשרה אותיות, כאילו נכתב ׳טהר׳ חסר בלא וא״ו. וכתב התורת חיים (ד״ה רב פפא), שלשיטתו אין להחשיב את הוא״ו כעיקום לשון, משום שהיא באה לאיזו דרשה. וראה בילקוט ביאורים טעמים נוספים לכך שלא החשיב רב פפא את הוא״ו.

כט. **וביום** טוב או ראש חודש לא נמנע שום איש מאוכלי שולחן המלך מלסעוד אצל המלך. רש״י (סה כ ה).

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) כריתות ז: עדיות פרק ד משנה י, ג) זבחים ט: [ע"ש כמה שינויים], ד) יומא פז: נדה ח:, ה) [לקמן קף ז: ע"ש], ו) [שבת קנג. בילה טו. יומא נה. נדרים מט. נג: בבא מציעא מ. קיז. בבא בתרא יב. מנחות קז: בכורות לב. חולין סו.], ז) [פירוש היוצא כמו שקורין לסומא סגי נהור והעיקר "גה" מן ולא יגה שביב מנו (איוב יח) ערוך], ז) [ברכות יא: יומא עה. יבמות יא: קג. כתובות יג. סה: גיטין עו: פ: בבא מציעא לח. סנהדרין מד. תמורה ג.], ח) ז:, ט) שם ט: נדה מ:, י) ויקרא יב ז, כ) ז:, ל) ויקרא ז טו, מ) שמות יב י, נ) עיין תוס' זבחים נו: ד"ה ת"ל עד, ס) ויקרא יב ו, ע) זבים פרשתא ד הט"ו, פ) [מסנה ג], צ) ויקרא טו כג.

גליון הש"ס

גמ' שהרי עקם הכתוב. עי' מדרש רבה ויק פ' תמור:

תורה אור השלם

א) בְּיוֹם זִבְחָכֶם יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר עַד יוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף: [ויקרא יט, ו]

ב) וְהַנּוֹתָר מִבְּשַׂר הַזֶּבַח בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף: [ויקרא ז, יח]

ג) מִן הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה וּמִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר אֵינֶנָּה טְהֹרָה וּמִן הָעוֹף וְכֹל אֲשֶׁר רֹמֵשׂ עַל הָאֲדָמָה: [בראשית ז, ח]

ד) כִּי יִהְיֶה בְךָ אִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִהְיֶה טָהוֹר מִקְרֵה לָיְלָה וְיָצָא אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה לֹא יָבֹא אֶל תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה: [דברים כג, יא]

ה) וְלֹא דִבֶּר שָׁאוּל מְאוּמָה בַּיּוֹם הַהוּא כִּי אָמַר מִקְרֶה הוּא בְּלָתִי טָהוֹר הוּא כִּי לֹא טָהוֹר: [שמואל א כ, כו]

ו) כִּי יְאַלֵּף עָוֹנְךָ פִּיךָ וְתִבְחַר לְשׁוֹן עֲרוּמִים: [איוב טו, ה]

ז) יֵשׁ לִבִּי אֲמָרַי וְדַעַת שְׂפָתַי בָּרוּר מִלֵּלוּ: [איוב לג, ג]

ח) וַתָּקָם רִבְקָה וְנַעֲרֹתֶיהָ וַתִּרְכַּבְנָה עַל הַגְּמַלִּים וַתֵּלַכְנָה אַחֲרֵי הָאִישׁ וַיִּקַּח הָעֶבֶד אֶת רִבְקָה וַיֵּלַךְ: [בראשית כד, סא]

ט) וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת אִשְׁתּוֹ וְאֶת בָּנָיו וַיַּרְכִּבֵם עַל הַחֲמֹר וַיָּשָׁב אַרְצָה מִצְרָיִם וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת מַטֵּה הָאֱלֹהִים בְּיָדוֹ: [שמות ד, כ]

הגהות וציונים

מ] [להם] (גליון) עי' תוי"ט פ"ג דגיטין מ"ד ד"ה בחזקת: כ] [שורפו] (גליון): ג] ביומא ובנדה הגירסא **בנעילה מתפלל שבע ומתודה**: ל] (גליון): ד] [**ת"ש** ואומר כצ"ל] (גליון): ה] נדצ"ל כדמפרש טעמייהו **בבריתות**: ו] צ"ל **אור** (מהרש"ל): ז] ברש"י על הרי"ף **דרך** חכמים: מ] ברש"י שבע"י נוסף **בדוכתי אחריתי טובא**: ט] ברש"י ע"י נוסף **הוא. מצי לכתוב כי אמר מקרה** טמא הוא ולשתוק: י] כ"י **ומתייראה**: כ] בגליון כ"י **ומשם הר"ר משה מדרוי"ש מק' דבהדיא בריש הערל ממעט שאר לילות מוהנותר**, ועי' צל"ח (ד"ס): ל] תוס' שאנץ אין דינן: מ] בתוס' שאנץ נוסף **ונוגע במשכב טעון כבוס בגדים**:

משנת ראשונים

ביום אתה שורפו, ואי אתה שורפו בלילה. הנותר מבשר הזבח, שלא נאכל ביום הקריבו וממחרת, ישרף באש ביום השלישי בבקר. זהו שאמרו (זבחים נה.) נאכלים לשני ימים ולילה אחד, כי בלילה השני אינו נאכל ולא נשרף, כי הצריך הכתוב לשריפת פסולי המוקדשים הללו שתהיה ביום, כמו שהקרבת הכשרים ביום. **[רמב"ן, ויקרא ז יז]** **מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת.** פי' ואי אתי למכללא אתי למטרדה ואע"פ שהיא תחלת ברכה. **[הריטב"א, נדה ח:]** **שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו.** השתא קס"ד דשאר טמא דכתיבי באורייתא להלכותיו באו ולהמאיסו וכדכתיב שקץ תשקצנו. **[מהר"ם חלאווה]** **שנאמר מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהרה.** כי בעת ההיא היתה בהמה הטמאה מותרת באכילה, אך לא היתה טהורה לקרבן, על כן נחשב לשון מגונה אם יגנה אדם הדברים אשר הם למאכל אדם. והנה חייב האדם להזהר שלא יוציא מפיו דבר מגונה, גם כי תביאנו הנחתו לשון מגונה להאריך דבריו ולהרחיב מאמריו, וזה כמו גדר להזהר מנבלות הפה שהיא מן העבירות החמורות, וגם גדר להזהר מספור לשון הרע ונתינת דופי בבריות. **[שערי תשובה לרבינו יונה שער ג]** **רב אחא בר יעקב אמר שש עשרה.** ה"ה דהוה מצי למימר שבע עשרה דבמקום טמא איכא מקרה אלא דמאידך דקאמר עשר שמעינן ליה. **[מהר"ם חלאווה]**

עין משפט נר מצוה

ה א מיי' פ"ו מהלכות מעשה הקרבנות הל' ו:
ו ב מיי' פ"י מהלכות מעשה הקרבנות הל' ו:
ז ג מיי' פי"ט מהלכות פסולי המוקדשין הלכה ד:
ח ד מיי' פ"ג מהלכות תפלה הלכה ז [ופ"ב מהל' תשובה ה"ז טור וש"ע סי' תרי"ט]:
ט ה מיי' שם הלכה ד טוש"ע י"ח סי' תרכד סעיף ג:

רבינו חננאל

דתנן בכריתות פ' המפלת לאור שמונים ואחד ב"ש פוטרין מן הקרבן וב"ה מחייבין כו'. **פי'** יולדת נקבה שטבלה לאחר י"ד ושמשה ונתעברה והפילה לילי פ"א כלומר שלמו פ' יום ימי טוהר ובמוצאי פ' בלילה לילי פ"א הפילה. **ב"ש פוטרין מן הקרבן** על זה הנפל שהיו אומרים הקרבן שהיא מביאה על הלידה פוטר זה הנפל שהרי ביום פ"א נתחייבה בקרבן הלידה וכל מה שהיה מקודם אותו הקרבן פוטרם זה הקרבן. **וב"ה [מחייבין** דהלילה] כיום פ"א הוא חשוב הלא אם ראתה דם לילי פ"א דם נדה הוא ולא דם טוהר פירוש הנה הלילה והיום שוין לטומאה כי ראיתה לילי פ"א וראיתה יום פ"א שוין לטומאה נדה היא בין ביום בין בלילה כך אם הפילה לילי פ"א כאלו יום פ"א הפילה וכשם שחייבת קרבן אחר המפלת יום פ"א כך חייבת קרבן המפלת לילי פ"א ומדקאמרי ב"ה מאי שנא [אור] פ"א מיום פ"א ש"מ אור אורתא הוא ש"מ: **[ועוד] ת"ש** דתניא יכול יהא זבח השלמים נאכל לאור שלישי ודין הוא וכו' ונסיב ליה תלמודא ת"ל והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף ביום אתה שורפו ואי אתה שורפו בלילה ש"מ אור אורתא הוא ש"מ. **תניא יכול יהא זבח השלמים** נאכל לאור שלישי ודין הוא וכו' ונסיב ליה תלמודא ת"ל והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף ביום אתה שורפו ואי אתה שורפו בלילה ש"מ: **ת"ש** אור יום הכפורים מתפלל שבע ומתודה וכו' ועוד תא שמע לילי ארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר ש"מ אור אורתא הוא ש"מ. **ושוטה היא** מיהו אנו מפרשי' ראש דברים התודה נאכלת ביום שנשחטת ובלילה והנותר בבקר נשרף שנאמר ובשר זבח תודת שלמיו ביום קרבנו יאכל וגו' דינה להאכל יום שנשחטה וכל הלילה ובקר שהוא תכף לאכילתה כלומר עכשיו כשנאסר באכילתה תהיה שרפתה וזהו זבחים נאכלין ליום אחד כך זבח השלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד שנאמר ביום קרבנו יאכל להאכל יום שנשחטה וכל הלילה ובקר שהוא תכף לאכילתה כלומר עכשיו כשנאסר באכילתה תהיה שרפתה וזהו זבחים נאכלין ליום אחד כך זבח השלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד שנאמר ביום קרבנו יאכל וגו' דינה

ג. [ג] אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים

אוצר החכמה

הגמרא מביאה מקורות נוספים לדין האמור:

תַּנְיָא דְּבֵי רַבִּי יִשְׁמָעֵאל - שנינו בברייתא שנשנתה בבית מדרשו של רבי ישמעאל, **לְעוֹלָם יְסַפֵּר אָדָם בְּלָשׁוֹן נְקִיָּה. שֶׁהֲרֵי בְּזָב קְרָאוֹ** הכתוב לכלי שהוא רוכב עליו **'מֶרְכָּב'**, שנאמר (ויקרא טו ט) **'וְכָל הַמֶּרְכָּב אֲשֶׁר יִרְכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא'**, **וְאילו בְּאִשָּׁה** זבה **קְרָאוֹ 'מוֹשָׁב'**, שנאמר (שם טו כג) **'אוֹ עַל הַכְּלִי אֲשֶׁר הִוא יֹשֶׁבֶת עָלָיו, בְּנָגְעוֹ בוֹ יִטְמָא עַד הָעָרֶב'**[ל]. ואפילו שדיני איש ואשה שוים לענין מרכב ומושב, מכל מקום כלל הכתוב את דין מרכב האשה בדין מושב, ולא כתבו בפירוש[לא], משום שרכיבה שהיא בפיסוק רגלים נחשבת לגנאי באשה. **וְעוד אוֹמֵר** הכתוב (איוב טו ה), **'וְתִבְחַר לְשׁוֹן עֲרוּמִים'**, שאמר אליפז הֵרע איוב לאיוב, מצוה עליך לבחור בלשון חכמים[לב] שהיא נקיה. **וְעוד אוֹמֵר** הכתוב שאמר אליהוא לאיוב (שם לג ג), **'וְדַעַת שְׂפָתַי בָּרוּר מִלֵּלוּ'**, ו'ברור' היא לשון מבוררת ונקיה.

שואלת הגמרא, **מַאי 'וְאוֹמֵר'** - לשם מה מוסיפה הברייתא ראיות אלו ולא הסתפקה בראיה מזבה. משיבה הגמרא, כך אמרה הברייתא, **וְכִי תֵּימָא** - אם תאמר לדחות את הראיה מזבה משום **דַּהֲנֵי מִילֵּי** - שדבר זה שצריך לבחור בלשון נקיה, נאמר רק **בְּדְאוֹרַיְיתָא** - בלשון התורה שיצאה מפי הגבורה, ועל כן הקפידה על לשון נקיה, **אֲבָל בְּדְרַבָּנָן** [-בדברי חכמים] במשנה ובברייתא **לָא** צריך להקפיד בזה, **תָּא שְׁמַע** - בא ושמע ראיה שגם במשנה ובברייתא יש להקפיד על הדבר, **וְאוֹמֵר** [-הרי אומר] הכתוב, **'וְתִבְחַר לְשׁוֹן עֲרוּמִים'**. ומכאן שאף הערומים [-החכמים] בוחרי לשון הם, ומשתמשים רק בלשון נקיה. וממשיכה הברייתא, **וְכִי תֵּימָא** - ואם תאמר **דַּהֲנֵי מִילֵּי** - שדבר זה שיש לבחור בלשון נקיה הוא רק **בְּדְרַבָּנָן** - בדברי חכמים, **אֲבָל בְּמִילֵּי דְּעָלְמָא** [-בדברי חולין] **לָא** צריך להקפיד על לשון נקיה, **וְעל כן אוֹמֵר** הכתוב, **'וְדַעַת שְׂפָתַי בָּרוּר מִלֵּלוּ'**, שבכל דיבור שהוא יש לבחור בלשון נקיה[לג].

הגמרא מקשה על דברי הברייתא, שלא הזכיר הכתוב לשון מרכב באשה משום שגנאי הוא לה:

מקשה הגמרא, **וּבְאִשָּׁה לֹא פְּתִיב בָּהּ** לשון **מֶרְכָּב, וְהָכְתִיב** [-והרי כתוב] ברבקה בשעה שעזבה את בית אביה והלכה עם אליעזר כדי להינשא ליצחק (בראשית כד סא), **'וַתָּקָם רִבְקָה וְנַעֲרוֹתֶיהָ וַתִּרְכַּבְנָה עַל הַגְּמַלִּים'**. הרי שגם באשה מצינו בתורה לשון רכיבה. מתרצת הגמרא, **הָתָם** [-שם] **מִשּׁוּם בִּיעָתוּתָא דִּגְמַלֵּים אוֹרְחָא הִיא** - משום פחד הישיבה על הגמל שהוא גבוה והיא יראה ליפול ממנו אף דרך האשה לרכב עליו, כדי לאחוז בו בידיה וברגליה[לד]. אבל על שאר הבהמות אין האשה רוכבת, אלא יושבת עליהן כששתי רגליה בצד אחד של הבהמה.

עוד מקשה הגמרא, **וְהָכְתִיב** - והרי נאמר במשה כשב ממדין למצרים (שמות ד כ) **'וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת אִשְׁתּוֹ וְאֶת בָּנָיו וַיַּרְכִּבֵם עַל הַחֲמוֹר'**, ואם כן גם באשה נאמר לשון מרכב. מתרצת הגמרא, **הָתָם** [-שם] **מִשּׁוּם בִּיעָתוּתָא דִּגְמַלֵּים אוֹרְחָא הִיא** - משום פחד הישיבה על הגמל שהוא גבוה והיא יראה ליפול ממנו אף דרך האשה לרכב עליו, כדי לאחוז בו בידיה וברגליה[לד]. אבל על שאר הבהמות אין האשה רוכבת, אלא יושבת עליהן כששתי רגליה בצד אחד של הבהמה.

ל. **איש** או אשה שיוצאת זיבה מגופם נטמאים בטומאת זב, ומטמאים את המרכב שהם רוכבים עליו, ואת המושב שהם יושבים עליו, וכל הנוגע במרכב או מושב אלו נטמא. מרכב הוא כלי המונח על הבהמה ומיועד לרכיבה, ואפילו שאין הזב יושב עליו, כגון צדדי האוכף מלפניו ומאחריו שהרוכב נסמך עליהם, אבל לאוכף עצמו שיושבים עליו יש דין מושב. רש"י על התורה (שם טו ט) על פי הרא"ם.

לא. **אין** לפרש בכוונת הברייתא שקרא הכתוב לדין מרכב בשם מושב, שהרי דין מרכב חלוק ממושב, שכן הנוגע במושב מטמא אף את בגדיו, ואילו הנוגע במרכב אינו מטמא את בגדיו. אלא כוונת הברייתא היא, שבאשה לא נזכר דין מרכב בפירוש אלא נתרבה מייתור הכתוב. שכן שנינו בתורת כהנים (מצורע פרשה ז זיס פרשה ד הט"ו), 'אשר היא יושבת עליו' זה המושב, 'כלי' זה המרכב. תוספות (ד"ה שהרי).

לב. **'ערומים'** הוא מלשון ערמה וחכמה.

לג. **שכן** 'שפתי' משמע אף מילי דעלמא, ואפילו שאינם דברי חכמים. מהרש"א (ח"ב ד"ה ומנחמן).

לד. **ואף** שיש לדבר בלשון נקיה, אין משנה הכתוב את המעשה מכפי שהיה. תוספות (ד"ה שהרי).

אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים ג.

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) כריתות ז: עדיות פרק ד משנה י, ג) זבחים ט: [ע"ש כמה שינויים], ג) יומא פז: נדה ח:, ד) [לקמן דף ז: ע"ש], ה) [שבת קנג. בילה טו. יומא נה. נדרים מט. נג: בבא מציעא מ. קיז. בבא בתרא יב. מנחות קז: בכורות נב. חולין סו.], ו) [פירוש כיוצא הוא כמו שקורין לסומא סגי נהור והעיקר "גה" מן ולא יגה שביב ממנו (שיר יח) ערוך], ז) [ברכות יג: יומא עה. יבמות יג: קג. כתובות יב. סה: גיטין עו: פ: בבא מציעא לח. סנהדרין מד. תמורה ל.], ח) זי:, ט) [ע"ש] שם ט: נדה מ:, י) ויקרא יב ז, כ) ז:, ל) ויקרא ז טו, מ) שמות יב י, נ) עיין תוס' זבחים נו: ד"ה ת"ל עד, ס) ויקרא יב ו, ע) זבים פרשתא ד הט"ו, פ) [משנה ג], צ) ויקרא טו כג.

גליון הש"ס

גמ' שהרי עקם הכתוב. עי' מדרש רבה ויק פ' אמור:

תורה אור השלם

א) בְּיוֹם זְבֹחֲכֶם יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר עַד יוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף: [ויקרא יט, ו]

ב) וְהַנּוֹתָר מִבְּשַׂר הַזֶּבַח בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף: [ויקרא ז, יח]

ג) מִן הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה וּמִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר אֵינֶנָּה טְהֹרָה וּמִן הָעוֹף וְכֹל אֲשֶׁר רֹמֵשׂ עַל הָאֲדָמָה: [בראשית ז, ח]

ד) כִּי יִהְיֶה בְךָ אִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִהְיֶה טָהוֹר מִקְרֵה לָיְלָה וְיָצָא אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה לֹא יָבֹא אֶל תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה: [דברים כג, יא]

ה) וְלֹא דָבָר שָׁאוּל מְאוּמָה בַּיּוֹם הַהוּא כִּי אָמַר מִקְרֶה הוּא בִּלְתִּי טָהוֹר הוּא כִּי לֹא טָהוֹר: [שמואל א כ, כו]

ו) כִּי יְאַלֵּף עָוֹנְךָ פִּיךָ וְתִבְחַר לְשׁוֹן עֲרוּמִים: [איוב טו, ה]

ז) יֶשׁ לִבִּי אֲמָרֵי וְדַעַת שְׂפָתַי בָּרוּר מִלֵּלוּ: [איוב לג, ג]

ח) וַתָּקָם רִבְקָה וְנַעֲרֹתֶיהָ וַתִּרְכַּבְנָה עַל הַגְּמַלִּים וַתֵּלַכְנָה אַחֲרֵי הָאִישׁ וַיִּקַּח הָעֶבֶד אֶת רִבְקָה וַיֵּלַךְ: [בראשית כד, סא]

ט) וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת אִשְׁתּוֹ וְאֶת בָּנָיו וַיַּרְכִּבֵם עַל הַחֲמֹר וַיָּשָׁב אַרְצָה מִצְרָיִם וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת מַטֵּה הָאֱלֹהִים בְּיָדוֹ: [שמות ד, כ]

הגהות וציונים

מ] [לֶהם] (גליון) עי' תוי"ט פ"ג דגיטין מ"ד ה"ה בחזקת: כ] [שורפו] (גליון): ג] ביומא ובנדה הגירסא **בנעילה מתפלל שבע ומתודה**: ל] (גליון): ד] [**ת"ש** ואומר כצ"ל] (גליון): ה] נדצ"ל כדמפרש טעמייהו **בבריתות**: ו] צ"ל **אור** (מהרש"ל): ז] ברש"י על הרי"ף **דרך** חכמים: מ] ברש"י שבע"י נוסף **בדוכתי אחריתי טובא**: ע] ברש"י ע"י נוסף **הוא. מצי לכתוב כי אמר מקרה** טמא הוא ולשתוק: י] כ"י **ומתייראה**: כ] כגליון כ"י **ומשם הר"ר משה מדרוי"ש** מק' **דבהדיא בריש הערל ממעט שאר לילות מוהנותר**, ועי' צל"ח (ד"ס): ל] תוס' שאנץ אין דינן: מ] בתוס' שאנץ נוסף **ונוגע במשכב טעון כבוס בגדים**:

משנת ראשונים

ביום אתה שורפו, ואי אתה שורפו בלילה. הנותר מבשר הזבח, שלא נאכל ביום הקריבו וממחרת, ישרף באש ביום השלישי בבקר. זהו שאמרו (זבחים נה.) נאכלים לשני ימים ולילה אחד, כי בלילה השני אינו נאכל ולא נשרף, כי הצריך הכתוב לשריפת פסולי המוקדשים הללו שתהיה ביום, כמו שהקרבת הכשרים ביום. **[רמב"ן, ויקרא ז יז]** **מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת.** פי' ואי אתי למכללא אתי למטרדה ואע"פ שהיא תחלת ברכה. **[הריטב"א, נדה ח:]** **שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו.** השתא קס"ד דשאר טמא דכתיבי באורייתא להלכותיו באו ולהמאיסו וכדכתיב שקץ תשקצנו. **[מהר"ם חלאווה]** **שנאמר מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהרה.** כי בעת ההיא היתה בהמה הטמאה מותרת באכילה, אך לא היתה טהורה לקרבן, על כן נחשב לשון מגונה אם יגנה אדם הדברים אשר הם למאכל אדם. והנה חייב האדם להזהר שלא יוציא מפיו דבר מגונה, גם כי תביאנו הנחתו לשון מגונה להאריך דבריו ולהרחיב מאמריו, וזה כמו גדר להזהר מנבלות הפה שהיא מן העבירות החמורות, וגם גדר להזהר מספור לשון הרע ונתינת דופי בבריות. **[שערי תשובה לרבינו יונה שער ג]** **רב אחא בר יעקב אמר שש עשרה.** ה"ה דהוה מצי למימר שבע עשרה דבמקום טמא איכא מקרה אלא דמאידך דקאמר עשר שמעינן ליה. **[מהר"ם חלאווה]**

עין משפט נר מצוה

ה א] מיי' פ"ו מהלכות מעשה הקרבנות הל' ו:
ו ב] מיי' פ"י מהלכות פסולי המוקדשין הלכה ז:
ח ד] מיי' פ"ג מהלכות תפלה הלכה ז [ופ"ב מהל' תשובה ה"ז טור או"ח סי' תרי"ט]:
ט ה] מיי' שם הלכה ד טוש"ע או"ח סי' תרכד סעיף ג:

רבינו חננאל

דתנן בכריתות פ' המפלת לאור שמונים ואחד ב"ש פוטרין מן הקרבן וב"ה מחייבין כו'. **פי'** יולדת נקבה שטבלה לאחר י"ד ושמשה ונתעברה והפילה לילי פ"א כלומר שלמו פ' יום ימי טוהר ובמוצאי פ' בלילה לילי פ"א הפילה. **ב"ש פוטרין מן הקרבן** על זה הנפל שהיו אומרים הקרבן שהיא מביאה על הלידה פוטר זה הנפל שהרי ביום פ"א נתחייבה בקרבן הלידה וכל מה שהיה מקודם אותו הקרבן פוטרם זה הקרבן. **וב"ה [מחייבין** דהלילה] כיום פ"א הוא חשוב הלא אם ראתה דם לילי פ"א דם נדה הוא ולא דם טוהר פירוש הנה הלילה והיום שוין לטומאה כי ראיתה לילי פ"א וראיתה יום פ"א שוין לטומאה נדה היא בין ביום בין בלילה כך אם הפילה לילי פ"א כאלו יום פ"א הפילה וכשם שחייבת קרבן אחר המפלת יום פ"א כך חייבת קרבן המפלת לילי פ"א ומדקאמרי ב"ה מאי שנא [אור] פ"א מיום פ"א ש"מ אור אורתא הוא ש"מ: **[ועוד] ת"ש** דתניא יכול יהא זבח השלמים נאכל לאור שלישי ודין הוא וכו' ונסיב ליה תלמודא ת"ל והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף ביום אתה שורפו ואי אתה שורפו בלילה ש"מ אור אורתא הוא ש"מ. **פשוטה היא** מיהו אנו מפרשי' ראש דברים התודה נאכלת ביום שנשחטת ובלילה והנותר בבקר נשרף שנאמר ובשר זבח תודת שלמיו ביום קרבנו יאכל וגו' דינה להאכל יום שנשחטה וכל הלילה ובקר שהוא תכף לאכילתה כלומר עכשיו כשנאסר באכילתה תהיה שרפתה וזהו זבחים נאכלין ליום אחד כך זבח השלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד שנאמר ביום קרבנו יאכל להאכל יום שנשחטה וכל הלילה ובקר שהוא תכף לאכילתה כלומר עכשיו כשנאסר באכילתה תהיה שרפתה וזהו זבחים נאכלין ליום אחד כך זבח השלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד שנאמר ביום קרבנו יאכל ובמחרת נאכלין בו ביום שנשחטין ובלילה ומחר וכיון שחשך נאסר באכילתן הייתי אומר ישרפו אותה הלילה ותהא שריפתן תיכף לאיסור אכילתן ת"ל והנותר ביום השלישי באש ישרף ולא בלילה ש"מ: **ת"ש** אור יום הכפורים מתפלל שבע ומתודה וכו' ועוד תא שמע לילי ארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר ש"מ אור אורתא הוא שמע מינה.

אם שיוה לו לטומאה. מזרו ד"ה מזה הטעם מתשובתם של ד"ם וטעמייהו כדתניא בפ"ק דכריתות (דף ח.) **תלמוד** לומר לשמונים ואחד: לומר לשמונים ואחד. תימה אמאי מיצטריך עד יום תיפוק ליה דלילי מדמיצטריך ביום דמי ס"ד דנאכל פסיעה לתינה נשרפת בתומו לילה דתיכף לתכילה שריפה ויש לומר דמי לאו עד יום ס"ת נאכל ומיצטריך ביום למעוטי שלא ישרף בלילה של אמרי כן: **שהרי** בזב קראו מרכב וכו'. מרכב ומושב מין דיינו שזה דנוגע במרכב מין טעון כבוס בגדים והמת מסכת כלים והמת קשה לר"י היכי קאמר דמשה קרוי מושב ר"ל אפי' תוכף ביום לו דין מרכב אם כן אף במת אינה הכתוב לקרותו מושב לגבי דידך כגון מת שהיה מושב לאחרים דמושב דהכי איתא בתורת כהנים זה שאמר היה יושבת עליו זה מושב כלי זה מרכב לימדנו הכתוב לספר בגמון נקיה שלא כתבו בהדיא כמו בזב כל

א] **המפלת אור לשמונים ואחד בית שמאי** פוטרין מקרבן **ובית הלל מחייבים אמרו להן** ב] **בית הלל לבית שמאי מאי שנא אור שמנים ואחד מיום שמנים ואחד אם שיוה לו לטומאה לא ישוה לו לקרבן מדקאמרי ב"ה לב"ש מאי שנא אור שמונים ואחד מיום שמונים ואחד שמע מינה אורתא הוא שמע מינה מיתיבי** ג] **יכול יהא נאכל אור לשלישי ודין הוא זבחים נאכלים ליום אחד ושלמים נאכלים לשני ימים מה להלן לילה אחר היום אף כאן לילה אחר היום ת"ל** א] **ביום זבחכם יאכל וממחרת והנותר עד יום** ב] **בעוד יום הוא נאכל ואינו נאכל לאור שלישי יכול ישרף מיד ודין הוא זבחים נאכלין ליום ולילה אחד ושלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד מה להלן תיכף לאכילה שריפה אף כאן תיכף לאכילה שריפה תלמוד לומר** ג] **והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף** ג] **ביום אתה שורף** ד] **ואי אתה שורפו בלילה מדקאמר יהא נאכל אור לשלישי אלמא אור אורתא הוא שמע מינה תא שמע** ד] **אור של יום הכפורים מתפלל שבע ומתודה שחרית מתפלל שבע ומתודה במוסף מתפלל שבע ומתודה במנחה מתפלל שבע ומתודה** ה] **בערבית מתפלל מעין שמונה עשר ר' חנינא בן גמליאל אומר משום אבותיו** ה] **מתפלל שמונה עשר שלימות מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת אלמא אור אורתא הוא שמע מינה תא שמע** ו] **דתני דבי שמואל לילי ארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר אלמא אור אורתא הוא אלא בין רב הונא ובין רב יהודה דכולי עלמא אור אורתא הוא ולא פליגי** ז] **מר כי אתריה ומר כי אתריה באתריה דרב הונא קרו נגהי ובאתריה דרב יהודה קרו לילי. ותנא דידן מאי טעמא לא קתני לילי** ח] **לישנא מעליא הוא דנקט וכדר' יהושע בן לוי דאמר ר' יהושע בן לוי לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו** ט] **שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו** י] **מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה רב פפא אמר תשע שנאמר** כ] **כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה רבינא אמר עשר וי"ו דטהור רב אחא בר יעקב אמר שש עשרה שנאמר** ל] **כי אמר מקרה הוא בלתי טהור הוא כי לא טהור. תניא דבי רבי ישמעאל לעולם יספר אדם בלשון נקיה שהרי בזב קראו מרכב ובאשה קראו מושב ואומר** מ] **ותבחר לשון ערומים ואומר** נ] **ודעת שפתי ברור מללו מאי ואומר וכי תימא הני מילי בדאורייתא אבל בדרבנן לא תא שמע ואומר ותבחר לשון ערומים וכי תימא הני מילי בדרבנן אבל במילי דעלמא לא** ס] **ואומר ודעת שפתי ברור מללו ובאשה לא כתיב בה מרכב והכתיב** ע] **ותקם רבקה ונערותיה ותרכבנה על הגמלים התם משום ביעתותא דגמלים אורחא היא והכתיב** פ] **ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על החמור התם משום**

ותנא דידן אמאי קרי ללילה אור ואמרינן לישנא מעליא כלומר לא בעי למיתנא לילה שהוא חשך אלא קראו לחשך אור כגון דקרו לסמיא סגיא נהורא וכדאמרינן אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות ומן הבהמה אשר איננה טהורה שהן י"ג אותיות ואלו כתב בה"א הטמאה היה די לו ומפני מה הוסיף שמונה אותיות משום שלא להזכיר שם טומאה. ודברי רב פפא ורבינא ורב אחא כענין הזה ופשוטין הן: **בזב קראו מרכב** שנאמר וכל המרכב יכלה עליו יטמא ובאשה כתיב (ויקרא טו כ) וכל אשר תשב עליו יטמא ומפני מה לא הזכיר באשה מרכב שהמרכב הוא בפיסוק רגלים והוא דרך גנאי באשה הזכרת פיסוק רגלים במקום שאפשר לו להזכירו בלשון שבח אבל ברכיבת הגמל וכיוצא בה משום פחד שמתיראה לרכוב דרך ישיבה שלא תפול אי אפשר שלא להזכיר רכיבה אין עליו כלום. **ואקשינן** אטו כל

מ] כולן מ"ם סתומה, ס] [משה] (גליון): ע] [ותקם] (גליון): פ] [ויקח] (גליון): צ] [משה] (גליון):

כל היכא דכי הדדי וכו'. ולכך עקס הכתוב ללמדנו שלעולס יספר אדס בלשון נקיה ואס לא היה עוקס אס כן מהיכא תיתי אפילו היכא דכי הדדי נינהו: **רכבת** כתיב. ומ"ת לכתוב נמי יושבת ומוסר ר"י דלא מצי למיכתב ישבת דכל היכא דכתב ישב בלא ו"ו אתא לדרשה כדדרשינן ולוט ישב בשער סדום[ה] מוסיף היוסיף מינוהו שופט (ברחשית רבה פרשה נ): **אין** מוסקין בטהרה. מפרש ה"ל יוסף לטעמא דצריכה דפ"ק דשבת (ד' יז. ושם) לא שייכי בשקיקה[ו] עונדים ובשעת צירה עדיין משקה טופח עליהן לבזיזים אינו רגיל לעשות כן שאינו משקה ואינו מצוי כלאמר אס אינו רוצה בקיומה: **שמיץ** פסול. פירש רבינו מנחם לבר עבודת כוכבים בלשון (שמות לג) לשמלה בקמיהם ופסול להוסה כלאמר בשבת (דף קט.) כהניס שבשמו בגית חוניו לא ישמשו במקדש ואין ל"ל לבבר אחר פירוש לע"ז שנאמר[ו] אך לא יעלו כהני הבמות אל מזבח ה':

ואנא אכילנא משופרי שופרי. מכאן אין לאיה שנאמין לכל הבא לפנינו ואומר ישראל אני ובאלינן בתר רובא אך יש להניח לאיה מפרק החולץ (דף מה. ושם) לאמר ליה זיל גלי לו נסיב בת מינך וכן[ז] מהסוא לאתא לקמיה דרבי יהודה ואמר ליה נאמין לכל הבא לפנינו ואומר ישראל אני דאמרי

מִשּׁוּם בָּנָיו הזכרים של משה שנתלוו לאמם, **אוֹרְחָא** [-הדרך] **הוּא** ברכיבה[א], ועל כן הזכיר שם הכתוב לשון רכיבה.

עוד מקשה הגמרא, וכי לא מצאנו לשון רכיבה באשה, **וְהָכְתִיב** - והרי נאמר באביגיל אשת נבל הכרמלי (שמואל א׳ כה כ) ׳**וְהָיָה הִיא רוֹכֶבֶת עַל הַחֲמוֹר** וְיָרְדָה בְּסֵתֶר הָהָר, וְהִנֵּה דָוִד וַאֲנָשָׁיו יֹרְדִים לִקְרָאתָהּ וַתִּפְגֹּשׁ אֹתָם׳[ב]. מתרצת הגמרא, **הָתָם** [-שם] רכבה בלילה[ג], **וּמִשּׁוּם בִּיעֻתּוֹתָא דְּלֵילְיָא אוֹרְחָא הוּא** - ומשום פחד הלילה דרך האשה לרכב בפיסוק רגלים על החמור, כדי לאחוז בו היטב. עוד מתרצת הגמרא, **וְאִיבָּעֵית אֵימָא** - ואם תרצה תוכל לתרץ כך, **מִשּׁוּם בִּיעֻתּוֹתָא דְּלֵילְיָא לֵיכָּא** - אמנם לא היה לאביגיל פחד מן הלילה[ד], אך מכל מקום **מִשּׁוּם בִּיעֻתּוֹתָא דְּדָוִד אִיכָּא** - משום הפחד שפחדה מדוד שמא יהרוג את כל בית נבל משום שסירב לתת לו מנחה[ה], רכבה על החמור כדי להחזיק בו היטב, ולא ישבה עליו. עוד מתרצת הגמרא, **וְאִיבָּעֵית אֵימָא, בִּיעֻתּוֹתָא דְּדָוִד נַמִּי לֵיכָּא** - אף פחד מדוד לא היה לה לאביגיל, אך **מִשּׁוּם בִּיעֻתּוֹתָא דְּהָר אִיכָּא** - פחד מן ההר היה לה, ומחמתו רכבה ולא ישבה, שהרי רכבה במורד ההר.

הגמרא חוזרת לדון בדברי רבי יהושע בן לוי שהובאו לעיל (ע״ח), שעיקם הכתוב והוסיף שמונה אותיות בכדי שלא לכתוב ׳טמאה׳:
מקשה הגמרא, **וּבְאוֹרַיְיתָא מִי לָא כְּתִיב** ׳**טָמֵא**׳ - וכי לא נאמר בתורה ׳טמא׳, והרי במקומות רבים נזכרה תיבה זו בכתובים. מתרצת הגמרא, **אֶלָּא כָּל הֵיכָא דְּכִי הֲדָדֵי נִינְהוּ** - כל אימת ששתי הלשונות שוות באורכן, **מִשְׁתַּעֵי** [-מדבר] הכתוב **בִּלְשׁוֹן הִנְקְיָה** יותר. ואולם **כָּל הֵיכָא דִּנְפִישִׁין מִילֵּי** - במקום שהלשון הנקיה ארוכה יותר, **מִשְׁתַּעֵי** [-מדבר] הכתוב **בִּלְשׁוֹן קְצָרָה**, אפילו שאינה נקיה. **כִּדְאָמַר רַב הוּנָא אָמַר רַב, וְאָמְרִי לָהּ** [-ויש אומרים] **שְׁאָמַר רַב הוּנָא, שְׁאָמַר זֹאת רַב מְשׁוּם רַבִּי מֵאִיר, לְעוֹלָם יִשְׁנֶה אָדָם לְתַלְמִידוֹ דָּרְךְ קְצָרָה, משום שהיא מתקיימת וזכורה יותר מדרך ארוכה[ו].**

שוב מקשה הגמרא, וְכִי **כָּל הֵיכָא** [-היכן] דִּשתי הלשונות **כִּי הֲדָדֵי נִינְהוּ** [-שוות הן] באורכן **מִשְׁתַּעֵי** [-מדבר] הכתוב **בִּלְשׁוֹן כָּבוֹד, וְהָא** ׳**רוֹכֶבֶת**׳ **וְ׳יוֹשֶׁבֶת**׳ דִּכְי הֲדָדֵי **נִינְהוּ** [-ששוות הן] באורכן, **וּמִכָּל מָקוֹם קָאָמַר** הכתוב באביגיל ׳**רוֹכֶבֶת** על החמור׳ ולא ׳יושבת׳[ז]. מתרצת הגמרא, ׳**רֹכֶבֶת**׳ בלא וא״ו **כְּתִיב**, ויש בה אות אחת פחות מאשר ב׳יושבת׳[ח].

★

הגמרא מביאה מעשה בענין דיבור בלשון נקיה:
הַנְהוּ תְּרֵי תַּלְמִידֵי דַּהֲווּ יָתְבִי קַמֵּיהּ דְּרַב - מעשה בשני תלמידים שישבו לפני רב ולמדו מפיו, **חַד אָמַר, שַׁוֵּיתִינַן הַאי שְׁמַעְתָּא כְּדָבָר אַחֵר מְסַנְקָן** - אחד מהם אמר, שמועה זו עשתה אותי כחזיר עייף מרוב יגיעתי בה, **וְחַד אָמַר, שַׁוֵּיתִינַן הַאי שְׁמַעְתָּא כִּגְדֵי מְסַנְקָן** - ואחד אמר, שמועה זו עשתה אותי כגדי עייף[ט]. **וְלָא אִישְׁתָּעֵי רַב בַּהֲדֵי דְּהַאי** - ולא דיבר רב עם התלמיד הראשון שדיבר בלשון מגונה[י].

הגמרא מביאה מעשה נוסף בענין זהירות הלשון:
הַנְהוּ תְּרֵי תַּלְמִידֵי דַּהֲווּ יָתְבִי קַמֵּיהּ דְּהִלֵּל - מעשה בשני תלמידים שישבו לפני הלל הזקן, **וְחַד מִינַּיְיהוּ** [-ואחד מהם] היה **רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי. וְאָמְרִי לָהּ** [-ויש אומרים] שהיה מעשה זה בשני תלמידים שישבו **קַמֵּיהּ** [-לפניו] **דְּרַבִּי, וְחַד מִינַּיְיהוּ** היה **רַבִּי יוֹחָנָן. חַד** [-אחד] מתלמידים אלו **אָמַר, מִפְּנֵי מָה בּוֹצְרִין** את הענבים **בְּטָהֳרָה** - בכלים טהורים, **וְאֵין מוֹסְקִין** [-ואין צריך לקטוף] את הזיתים[יא] **בְּטָהֳרָה**[יב]. **וְחַד** מהם **אָמַר** כן בלשון אחרת, **מִפְּנֵי מָה בּוֹצְרִין בְּטָהֳרָה וּמוֹסְקִין בְּטוּמְאָה. אָמַר** הלל [ולפי הלשון השניה אמר כן רבי], **מוּבְטָח אֲנִי בָּזֶה** שאמר ׳ואין מוסקין בטהרה׳ ודיבר בלשון נקיה, **שֶׁיִּהְיֶה מוֹרֶה הוֹרָאָה בְּיִשְׂרָאֵל**[יג]. **וְאכן לֹא הָיָה** [-לא עברו] **יָמִים מוּעָטִים עַד שֶׁהוֹרָה תלמיד זה הוֹרָאָה בְּיִשְׂרָאֵל.**

א. ואכן רק בני משה רכבו על החמור, ולא אשתו. ראש יוסף (גרסייו ד״ה משום) בשיטת רש״י. והוסיף, שלפי זה אין לגרוס בדברי הגמרא ׳אורחא הוא׳. אך הבן יהוידע (ד״ה משום) פירש, שכאשר בניה נמצאים עמה על החמור גם דרך האשה לרכב עליו בפיסוק רגלים, משום שהיא צריכה להחזיק את בניה שלא יפלו. וראה שם עוד בטעמים נוספים.
ב. ששלח דוד את נעריו אל נבל הכרמלי לבקש ממנו שיתן להם את צרכי סעודתם, משום שבאותו יום עשה נבל משתה ויום טוב, או שהיה זה ערב ראש השנה, וביקשו שיתן להם לסעודת יום טוב. רש״י (שם כה ח). ולאחר שמיאן נבל לבקשתם יצא דוד עם אנשיו להלחם בו. כשנודע הדבר לאביגיל אשת נבל יצאה לקראת דוד עם לחם ויין וצאן ופירות כדי לרצותו.
ג. שכן אמר דוד לאחר שאביגיל פגשה אותו (שם כה כב) ׳אם אשאיר מכל אשר לו עד הַבֹּקֶר משתין בקיר׳, ומכך משמע שנפגשו בלילה. מהרש״א (ח״ו ד״ה משום).
ד. שכן יתכן שלא היה מעשה זה בלילה כי אם ביום, ומכל מקום אמר דוד ׳עד אור הבוקר׳ משום שידע שלא יגיע למקומו של נבל עד הלילה. מהרש״א (שם).
ה. מהרש״א (שם).
ו. אמנם, בשלשת המקומות שהובאו לעיל האריך הכתוב בלשונו וכתב בלשון נקיה, כדי ללמדנו שלעולם יספר אדם בלשון נקיה במקום שאין בו אריכות. ובשאר מקומות נכתב ׳טמא׳ כדי ללמדנו שיש לאחוז בדרך קצרה. רש״י (ד״ה וכל). וכן בדבר שלא נאמר לתלמידים יש לספר בלשון נקיה, אף אם הוא ארוך יותר. פני יהושע (גרסייו שם). והוצרך הכתוב ללמדנו זאת דווקא במקום שיש בו אריכות, שכן אם היה כותב לשון נקיה במקום שאין בו אריכות לא היתה מכך הוכחה שהקפיד הכתוב על דבר זה. תוספות (ד״ה כל). וראה בילקוט ביאורים במובא מחידושי הר״ן (ד״ה כל) בטעם מה שהוצרך הכתוב להשמיענו זאת גם בנח וגם במקרה לילה, ובבעל המאור (ד״ה פוגיע) ובמהרש״א (גרסייו שם) שפירשו שלא כרש״י.
ז. תמה הצל״ח (ד״ה והנה המהרש״ל), הלא כבר תירצה הגמרא לעיל, שמשום פחד מהלילה או מדוד או מההר דרך האשה לרכב על החמור ולא לשבת עליו, ועל כן נאמר ׳רוכבת׳. ותירץ, שגם רכיבה ניתן לכנות בשם ישיבה [ולא כדברי התוספות (לעיל ע״ח ד״ה שהרי)]. אלא שבמקום שדרך האשה ברכיבה, אין הרכיבה נחשבת לגנאי, ועל כן לשון ׳רוכבת׳ שנאמר באביגיל אינה לשון מגונה. אמנם אף שאין זו לשון מגונה, מכל מקום איננה לשון נקיה כמו ׳יושבת׳. אלא שמלשון רבי יהושע בן לוי ׳לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו׳ משמע שאין להקפיד אלא על לשון מגונה, ולא על לשון שאינה נקיה. ולשיטתו בהכרח שטומאה היא לשון גנאי, שהרי עיקם הכתוב את לשונו בכדי שלא לכותבה. אך הסיקה הגמרא, שמכך שנכתב בתורה ׳טמא׳ פעמים רבות, מוכח שאין זו לשון מגונה, כי אם לשון שאינה נקיה, ומכך שעיקם הכתוב את לשונו בכדי שלא לכותבה מוכח שגם עליה יש להקפיד, כל עוד אין בכך משום אריכות לשון [כדרך בעל המאור בסוגייתנו (ד״ה פוגיע)]. ולפי זה מקשה הגמרא, שאם כן אף במקום שדרך האשה ברכיבה יש לכתוב בה ׳יושבת׳ שהיא לשון יותר נקיה, שהרי גם את הרכיבה ניתן לכנות בשם ׳ישיבה׳ כאמור.
ח. ואף שהיה יכול לכתוב גם ׳ישבת׳ בלא וא״ו ולא תהיה זו אריכות לשון, מכל מקום לא נכתב בתורה כתיב חסר אלא במקום שבא לאיזו דרשה. ועל כן נכתב ׳רוכבת׳ בכתיב חסר, ללמדנו שיש לתפוס לשון קצרה על אף שהיא מגונה. רש״י (ד״ה רוכבת). וכתב המהרש״ל (גרסייו שם), שאין כוונתו שבא הכתוב ללמדנו שיש להעדיף לשון קצרה על לשון נקיה, שהרי דבר זה כבר נלמד ממה שכתבה התורה בהרבה מקומות ׳טמא׳. אלא בא הכתוב ללמדנו שגם בלשון מגונה יש להקפיד על דרך קצרה. ותמה המהרש״א (גרסייו שם) על דבריו, מה חידוש יש בדבר זה. על כן פירש, שבא להשמיענו שאפילו שבדיבור אין בתוספת הוא״ו אריכות לשון, שהרי אינה נשמעת, מכל מקום יש לקצר גם בכתיבה.
ט. ׳סינוק׳ הוא לשון עייפות, כפי שמצינו בגמרא (שבת פו:), ׳גד גדי וסנוק לא׳ - התגבר מזלי ואל תהיה עייף. רש״י (ד״ה כגדי). ורבינו חננאל (ד״ה כגדי) פירש, כגדי שמן ומלא בכל אבריו, כלומר נתמלאו בני מעינו ושבענו משמועה זו. עוד פירש, שגדי מסנקן הוא גדי שנתפס במים ומתחבט לצאת משם, ואינו יכול לצאת.
י. המהרי״ק (סי׳ קסט) גורס בדברי הגמרא ׳ולא אשתעי רב בהדיה תלתין יומין׳, שלא דיבר עמו שלשים יום.
יא. קטיף ענבים נקרא ׳בציר׳, וקטיף זיתים נקרא ׳מסיק׳.
יב. כפי ששנינו בברייתא (שבת יז.). והוא משום שאין האוכלים נטמאים בלא שיוכשרו לטומאה על ידי שיפול עליהם משקה, ככתוב בפרשת שמיני (ויקרא יא לח), והמוהל היוצא מהזיתים בשעת המסיקה לא נחשב משקה להכשיר את הזיתים לקבל טומאה. מה שאין כן בענבים, שהיין היוצא מהם בשעת הבצירה נחשב משקה ומכשיר אותם לקבל טומאה, ועל כן יש לבוצרם בכלים טהורים כדי שלא ייטמאו מהכלי. ומבואר בגמרא (שם), שאפילו שאין היין יוצא מהענבים לרצון הבעלים, ושנינו במסכת מכשירין (פ״ו מ״ח) שאין משקה מכשיר את האוכלים אלא כשניתן עליהם לרצון הבעלים, מכל מקום גזרו עליו חכמים שיכשיר. וזה הוא אחד מי״ח דברים שגזרו עליהם בעליית חנניה בן חזקיה בן גרון, כמובא במשנה (שבת יג:). וטעם הגזירה הוא, שמא יבצור לתוך קופות מזופפות [-סלים מצופים בזפת], שהמשקה נשאר בתוכן ואינו הולך לאיבוד. ובאופן זה נוח לו ביציאת המשקה היוצא מהם, ועל כן הוא מכשירם לקבלת טומאה. וראה שם בגמרא בטעמים נוספים לכך שהמשקה היוצא מהענבים מכשיר אפילו שאינו יוצא לרצון הבעלים.
יג. ואף על פי שהשני שאמר ׳מוסקין בטומאה׳ נקט לשון קצרה, והרי נתבאר לעיל שלשון קצרה עדיפה על לשון ארוכה, מכל מקום לא שיבחו הלל, משום שלשון זו אינה מדויקת. שכן משמע ממנה שמוסקים דווקא בטומאה, ובודאי לא נכון הדבר. חידושי הר״ן (ד״ה מובטח). עוד הביא בשם התוספות, ששיבח הלל את זה שאמר ׳מוסקין בטומאה׳ שנקט לשון קצרה, אך דחה הר״ן פירוש זה. וראה בילקוט ביאורים במובא מהמהרש״א (גרסייו ד״ה וכל) ביישוב פירוש זה.

כל היכא דכי הדדי וכו'. ולכך עקס הכתוב ללמדנו שלעולם יקפיד אדם שלשון נקיה ואס לא היה עוקס אס כן מהיכא תיתי לפילו היכא דכי הדדי נינהו: **רכבת** כתיב. ות"ת לכתוב נמי יושבת וחומר ר"י דלא מצי למיכתב יושבת דכל היכא דכתב יש בלא וי"ו אתא לדרשה כדדרשינן ולוקח יש בשער קדוש[ה] מותו היוס מינוהו שופט (ברחשית רבה פרשה נ): **אין** מוסקין בטהרה. מפרש ה"ר יוסף לטעמא דצלירה דפ"ק דשבת (ל' י. ושם) לא שייכי בתסיקה[ו] דשמא יצלרנו בקופה מוקפת והיא נמי פעמים שאדם הולך לכרמו ורוחה שאכול שביכרה קוחטו ומולפו ע"ג ענבים ושבעת בלירה עליו מסקה טופת עליהן דביתים לינו רגיל לעשות כן שלינו מסקה ולינו חוש כלאמר התס ולינו רולה בקיומה: **שמין** פסול. פירש רבינו חננאל לבר עבודת כוכבים כלכתיב (שמות לג) לשמלה בקמיהם ופסול לכהונה כלתנן בתסכת מנחות (דף קט.) כהנים שאשאו בגדי חוניו לא ישאשו בתקדש ולין ל"ל לבר אחר פירוש לע"ז שנאמר[ז] אך לא יעלו כהני הבמות אל מזבח ה':

ואנא אבילנא משופרי שופרי. מכאן לין רלוה שנאמין לכל הבא לפנינו ולומר ישראל לי ולזלינן בתר רובא אך יש להביא רלוה מפרק החולך (דף מה. ושם) דאמר ליה זיל גלי לו נסיב בת מינך וכן[ח] מההוא דאמת לקמיה דרבי יהודה ואמר נתגיירתי ביני לבין עלמי אמר ליה נאמן אתה לפסול את עלמך ואי אתה נאמן לפסול את בניך והיינו משום דאלי למימר ישראל אני והא דאמר בהחולך (דף מו:) מי שאמת ואמר גר אני יכול נקבלנו תלמוד לומר[ט] אתך בשעת מתן תורה אלא התם מיירי בשומחזק לן התם בהדיה שהם נכריס דאי לאו הכי נאמן בשיגו דאי נעי אמר ישראל אני[י]: **מאליה** מי קאמר לך. מע"ג דגדי אין אליתו קריבה[כ] רוב פעמיהם היה עולה או שאת הגיד לו. ורבי יהודה בן בתירא שאת עולה לרגל י"ל שאת היה לו קרקע[ל] או זקן היה שאינו יכול להלך ברגליו דפטור מפסח כשו מרחיה[מ] מ"ש נגיזין חו"ל היא כדאוכא בסיפרי בפ' רחה[נ] ועוד בתרגום ירושלמי (בראשית י) ואתך ואכל ובלוה בארץ שנער מתרגס והדס וגליזין וקטיספי[ס]:

חקוקאה. פי' רבינו חננאל סופר ור"י פירש מעיר מקוקה היה בספר יהושע (יט): מבא כהנא חלש שדרוה רבנן לר' יהושע בריה דרב אידי אמרו ליה זיל ברוק מאי דיניה אתא אשכחיה דנח נפשיה קרעיה ללבושיה ואהדריה לקרעיה לאחוריה ובכי ואתי אמרו ליה נח נפשיה אמר להו אנא לא קאמינא[ר] ומוציא דבה הוא כסיל יוחנן חקוקאה נפק לקרייתא כי אתא אמרו ליה חיטין נעשו יפות אמר להם שעורים נעשו יפות אמרו ליה צא ובשר לסוסים ולחמורים דכתיב[ש] השעורים והתבן לסוסים ולרכש מאי הוי ליה למימר אשתקד נעשו חיטין יפות אי נמי עדשים נעשו יפות.

ומכלל דבריו משמע שהחטים לא נעשו יפות, ולא היה רולה להוליא דבר קלנה מפיו: רכ

משום בניו. שהן זכריס כתב לשון רכיבה: דכי הדדי נינהו. שמין לוכך בלשון לא מן המגוכה, משתעי בלשון כבוד: וכל היכא בו'. והכי לטעיל עיקס ללמדך שלריך לחזר אחר לשון נקי, ובשאר מקומות כתיב לשון מגוכה וקלר ללמדך שיהא אדם לתלמידו לשון קלרה, לפי שמתקיימת גירסא שלה יותר מן המלוכה: רכבת כתיב. ומע"ג דמלי למיכתב נמי יושבת חסר, מיהו כל חסירות שבתורה לדרוש הן נתין, וכאן למדך בחסרון זה שתתפוס לשון קלרה ואפילו הוא מגוכה, שהרי כאן תפס לשון מגוכה וקלר: כגדי מפנקן. כגדי עייף. סינוק לשון עייפות, ודומה לו גד גדי וסינק לא בגמרא לשבת בפרק במה אשה יולאה (דף סז:), התגבר מזלי ולא תהי עייף: מפני מה בוצרים בטהרה. בכליס טהוריס: ואין מוסקין בטהרה. בזיתים קא קרי מסיקה, ואין לריך למוסקן בטהרה[ג] כדאמר בתסכת שבת ביליאות שבת (ד' ח.) דלא תסיב מוהל היולא מהן להכשיר, שאינו שמן גמור אלא היולא ע"י הבד, אבל יין הזב על[ד] הענבים מכשירין דיתא ליה דיה: **הגיעני כפול.** מלחס הפנים לחלקי: שמין פסול. פסול כהונה, תלו: אין בודקין. לענין יוחסין ליבא אשה: מן המזבח ולמעלה. אס שימש[ה] במוזבח אין לריך לבדוק למעלה היאנו, דאס לא היה רגיל לכהונה לא היו מניחין אותו לשמש, כדתנן בתסכת מדות (פ"ה משנה ד) לשכת הגזית אס היו יושבים ב"ד מיתסי כהונה ולויה, כל כהן שנטמא בו פסול כשהיה רולה להתמנך לעבודה לובש אחורים ויולא: **שחין פסול.** הוא עלמו היה גס רוח ומבזה קדשי שמים, ואין רלוי לשמש, כדקיימא לן [בנחוחת] (דף יח:) עבודה המסורה לבני אהרן כהן שאינו מודה בכולן אף בשגונה שבהן אין לו חלק בכהונה: **דארע אנפשיה.** והלריך בדיקה אחריו, וגלה שלא בדקוהו יפה מתחלה: מי קא **אפו** לך. כלום נותנין לך מן האליה לאכול, אין נותנין לך אלא מן הכחוש שבו, ותכוון להטעותו לכשילך עוד ישאל מן האליה, ודיד ר' יהודה בן בתירא לא היה להורגו: **אפו לי מאליה.** הלעיטוני מן האליה, וכבש היה ואלייתה קריבה לגבוה, דכתיב בכבש (ויקרא ג) האליה תמימה: **ר' יהודה בן בתירא.** קאמר לי שאין אתם נותנים לי אלא אלא מן הכחוש, ואני נתתי דמיס כמו כן[ו]: **מאי דקאמן.** מה הדבר הזה שבא לפנינו: **נציבין.** שם עירו. האי עובדא נקט הכא משום ההוא דלעיל דגרמו שניהם לבדוק אחריהם, וההוא נקט משום לשון מגונה: בדוק מאי דיניה. בדוק ודע מה נהייתה בו: **אהדרי לקרעיה לאחוריה.** שלא יבינו מהר להדיא ויבא לבס: **חקוקאה.** כינוי הבס: לקרייתא. לכפריס, לרחות בתבואות: **שעורין נעשו יפות. עדשים נעשו יפות.** מאכל אדם:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) מוכן סג:, ב) שבת יז., ג) קדושין עו., ד) [לקמן פד:], ה) בראשית יט א, ו) מלכים ב כג ט, ז) [שם מז.], ח) ויקרא יט לג, ט) [עיין מוס' יבמות מז. ד"ה בשומחזק], י) לקמן צו:, כ) לקמן דף ח:, ל) חגיגה דף ב, מ) פסקא פ, נ) [עי' מ"ש בשבת למלך בפ"ח מהל' ק"פ וסייס בזה"ל סוף דבר דברי תוס' אלו מתחלתס ועד סופס לריכיס אגלי תלמוד].

גליון הש"ס

רש"י ד"ה כגדי מסנקן. כגדי עייף. עי' בהגע"ב רפ"ב למסכת תמיד:

תורה אור השלם

א) וְהָיָה הִיא רֹכֶבֶת עַל הַחֲמוֹר וְיָרְדָה בְּסֻתֶר הָהָר וְהִנֵּה דָוִד וַאֲנָשָׁיו יֹרְדִים לִקְרָאתָהּ וַתִּפָּגֵשׁ אֹתָם: [שמואל א כה, כ]

ב) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן זֹאת חֻקַּת הַפֶּסַח כָּל בֶּן נֵכָר לֹא יֹאכַל בּוֹ: [שמות יב, מג]

ג) וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר וְעָשָׂה פֶּסַח לַייָ הִמּוֹל לוֹ כָּל זָכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשׂתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ: [שמות יב, מח]

ד) מְכַסֶּה שִׂנְאָה שִׂפְתֵי שָׁקֶר וּמוֹצִא דִבָּה הוּא כְּסִיל: [משלי י, יח]

ה) וְהַשְּׁעָרִים וְהַתֶּבֶן לַסּוּסִים וְָרֶכֶשׁ יָבְאוּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִהְיֶה שָּׁם אִישׁ כְּמִשְׁפָּטוֹ: [מלכים א ה, ח]

הגהות וציונים

מ] [תגן] (גליון): ג] בר"ן ורש"י שברי"ף וכ"י בכלים טהורים: ג] רש"י על הרי"ף וע"י וכ"י ור"ן ור"י מלוניל מן: ד] ברש"י ע"י וכ"י נוסף אביו: ה] ברש"י שבע"י כמותכם: ו] נראה קצת דתיבות "לא שייכי במסיקה" שייך להלן אחרי התיבות "עדיין משקה טופח עליהן", (וברוח זו נוסח הקושיא בתוס' שאנן, וע"ע תוס' שבת יז ע"א ד"ה גוזרני):

משנת ראשונים

לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה. וכן בדברי תורה ובדברי חכמה יהיו דברי האדם מעטים ועניניהם מרובים, והוא שצוו חכמים ואמרו לעולם ישנה אדם לתלמידיו דרך קצרה, אבל אם היו הדברים מרובין והענין מועט הרי זו סכלות, ועל זה נאמר כי בא החלום

עין משפט נר מצוה

יא מיי' פ"ג מהלכות לעוה"ת הלכה ד:
יא ב מיי' פ"כ מהלכות מ"ב הלכה ג טוש"ע אה"ע סי' ג:
יב ג מיי' פ"ו מהלכות מעשה הקרבנות הלכה יח:

רבינו חננאל

טמא מי לא כתיב בתורה. ופרקינן אלא כל היכא דכי הדדי נינהו משתעי דרך כבוד והא רוכבת ויושבת דכי הדדי נינהו ולא משתעי דרך כבוד. **ופרקינן רכבת כתיב** פי' ואם י"ל נכתוב ישבת חסר וי"ו כל יושבת מלא נכתב כגון (איכה ד כא) ישבת בארץ ערץ (שופטי' ד' ה) והיא יושבת תחת תומר וכשמחסירו למדרש מחסירו ואין שם מדרש: **כגדי מסנקן.** פי' כגדי שמן מלא בכל אבריו כלומר נתמלאו מלא מעים שלנו מזו ההלכה שבענו ממנה כדתנן בתמיד (ד' כח) האברים והפדרים שלא נתאכלו מערב סונקין אותן בצדי המזבח. **וי"א** גדי שנחפשט במים ומתחבט לצאת משם ואינו יכול וזה שאמר כדבר אחר כמו גנאי ופי' בוצרין בטהרה. כלומר נזהרין על בצירת ענבים ומסקי במסיקת זיתים אינן נזהרין כל כך. פי' הענבים עלולים לקבל טומאה מפני שהמשקה שבהן מצוי להיות שותת בשעתו מה שאינו כן בזיתים ואע"פ ששניהן מכשירין כדתנן שבעה משקין הן הטל והמים והיין והשמן והדם והחלב ודבש דבורים. **ושבח לזה שאמר** מפני מה אין מוסקין בטהרה דלא הוציא טומאה מפיו: **וזה שאמר** ההוא כהן הגיעני כזנב הלטאה שהיא שרץ. **ומצא בו שמץ פסול** פי' ע"ז כדכתי' (שמות לב כה) לשמצה בקמיהם ו) שניה' פסולין לכהונה כי הכהנים ששמשו לע"ז פסולין כדתנן בסוף מנחות כהנים ששמשו בבית חוניו לא ישמשו במקדש בירושלים ואין צריך לומר לדבר אחר שנאמר (מלכים ב כג ט) אך לא יעלו כהני הבמות אל מזבח ה' כלומר בבית חוניו פסול וכל שכן ע"ז עצמה. **ואקשינן** והתנן במסכת קדושין אין בודקין לא מן המזבח ולמעלה ולא מן הדוכן ולמעלה כלומר כל כהן שהוחזק להקריב למזבח ובן לוי שהוחזק לדוכן אין צריכין לדקדק אחריו שלא עלה למזבח ולא לדוכן עד שבדקו והכשירוהו יושבי לשכת הגזית כדתנן בסוף מדות לשכת הגזית שם היתה סנהדרי גדולה יושבת ודנה את הכהונה כהן שנמצא בו פסול כו'. **ושנינן** לא תימא שמץ פסול אלא שחץ פסול. פי' **שחץ פסול** פסולות גסות הרוח ולעיגת לשון כדאמרינן במסכת שבת פרק במה אשה אנשי ירושלים אנשי שחץ היו: **רבי יהושע בריה דרב אידי** לא בקש לומר דנח נפשיה דרב כהנא דאמר ומוציא דבה הוא כסיל: **חקוקאה** פי' סופר כדכתיב (ישעיה י' א) הוי החוקקים:

חשק שלמה על ר"ח ו) עיין בערוך ערך שמן.

הגמרא מביאה מעשה נוסף בענין זה:
הַנְהוּ תְּלָתָא כָּהֲנֵי - מעשה בשלשה כהנים ששימשו בבית המקדש, **חַד** [-אחד] מהם **אָמַר לְהוּ** [-להם, לחבריו], **הִגִּיעַנִי** [-הגיע לחלקי] מלחם הפנים[יד] שיעור קטן **כְּגודל פּוֹל** [-מין קטנית[טו]], **וְחַד אָמַר הִגִּיעַנִי** ממנו **כְּזַיִת, וְחַד אָמַר הִגִּיעַנִי** ממנו בשיעור קטן **כְּזֻנַּב הַלְּטָאָה. בָּדְקוּ אַחֲרָיו** [אחר האחרון] שדיבר בלשון מגונה, **וּמָצְאוּ בּוֹ שֶׁמֶץ[טז] פְּסוּל.**

הגמרא סברה שהכוונה לפסול כהונה של חללות[יז], ועל כן הקשתה, **וְהָא (תניא) [תְּנַן]**[יח] בקידושין (עו.), שאף שהנושא אשה צריך לבדוק בכשרות יחוס אמהות משפחתה עד כמה דורות, מכל מקום **אֵין בּוֹדְקִין מִן הַמִּזְבֵּחַ וּלְמַעְלָה.** שאם נמצא אחד מאבותיה כהן המשמש במזבח, אין צריך לבדוק בדורות שלמעלה ממנו, שכן אם היה בו פסול לא היו מניחים לו לשמש במזבח[יט]. ואם כן מדוע בדקו אחרי כהן זה לאחר שכבר שימש במזבח.

מתרצת הגמרא, **לֹא תֵּימָא** [-אל תאמר] שמצאו **שֶׁמֶץ פְּסוּל** בדורות שקדמו לו, **אֶלָּא אֵימָא** [-אמור] שמצאו בו עצמו **שַׁחַץ פְּסוּל**, שגילו שיש בו גסות הרוח והוא מבזה קדשי שמים, והרי הוא פסול לכהונה[כ].

עוד מתרצת הגמרא, **וְאִי בָּעֵית אֵימָא** - ואם תרצה תוכל ליישב זאת כך, אמנם אין בודקין מהמזבח ולמעלה, אך **שָׁאנִי הָתָם** - שונה הדין שם בכהן זה, **דְּאִיהוּ דְּאָרַע נַפְשֵׁיהּ** - שהוא עצמו הרע את חזקתו בכך שדיבר בלשון מגונה[כא], ועל כן בדקו אחריו על אף ששימש במזבח, ואכן התגלה שלא בדקוהו יפה בתחילה ונמצא בו פסול.

★

אגב המעשה הקודם מביאה הגמרא מעשה נוסף, שגם בו עמדו על טיבו של אדם מתוך דבריו:
הַהוּא אַרְמָאָה דַּהֲוָה סָלֵיק וְאָכִיל פִּסְחִים בִּירוּשָׁלַיִם - מעשה באותו ארמי [נכרי] שהיה עולה לירושלים ואוכל מקרבן פסח על ידי ששיקר ואמר שהוא מישראל, ומינוהו על חבורת הפסח[כב]. וכשחזר אותו נכרי למקומו התפאר **וְאָמַר, כְּתִיב** (שמות יב מג) 'זֹאת חֻקַּת הַפֶּסַח, **כָּל בֶּן נֵכָר לֹא יֹאכַל בּוֹ'**, וכן נאמר (שם יב מח) **'כָּל עָרֵל לֹא יֹאכַל**

יד. **לחם** הפנים היה מונח על השולחן בבית המקדש, ויורד ממנו מדי שבת, והיה מתחלק בין כהני המשמר ונאכל על ידם, ככתוב בפרשת אמור (ויקרא כד ו-ט).
טו. **הכהנים** מקיימים מצוה באכילת קדשים, ובכלל זה אכילת לחם הפנים. ואף שלכתחילה עדיף לאכול כזית, ושיעור כפול הוא פחות מכזית, מכל מקום מתקיימת מצות אכילת קדשים גם בפחות מכזית. תוספות ישנים (יומא לט. ד"ה שמגיעו). וראה בילקוט ביאורים בנידון האחרונים בענין זה.
טז. **ראה** להלן בהערה.
יז. **רש"י** (ד"ה שמץ). 'חללי' הוא מי שנולד לכהן מאשה גרושה או זונה או חללה שפסולה לכהונה. ורבינו חננאל (ד"ה ומצא) פירש, שמצאו בו פסול עבודה זרה שנאמר בה לשון 'שמץ', ככתוב בחטא העגל (שמות לב כה) 'לשמצה בקמיהם'. וכהן ששימש לעבודה זרה נפסל לעבודת המקדש, כפי ששנינו במנחות (קט.). וכתב בתוספות רבינו פרץ (ד"ה שמץ), שהוכרח רבינו חננאל לפרש כדבריו, משום שעל פירוש רש"י יש להקשות, מדוע נקטה הגמרא 'שמץ פסול' ולא פסול גמור [שכן משמעות 'שמץ' היא מקצת, כלשון הכתוב באיוב (ד יג) 'שמץ מֶנֶּהוּ'].
יח. **הוגה** על פי מסורת הש"ס.
יט. **שכן** שנינו במסכת מדות (פ"ה מ"ד), שבלשכת הגזית ישב בית דין שהיה מייחס את הכהנים והלויים, וכל כהן שבא להתחנך לעבודה ונמצא בו פסול, היה לובש שחורים ויוצא.
כ. **שכן** שנינו במנחות (יח:) שכהן שאינו מודה בכל העבודות המסורות לבני אהרן ואף במגונה שבהן, אין לו חלק בכהונה. רש"י (ד"ה שמץ). אך רבינו חננאל (ד"ה ושנינן) פירש, שמצאו בו פסול גסות הרוח ולעיגת לשון.
כא. **ובפרט** שדיבר כך על קדשים, וכינה את לחם הפנים בכינוי גנאי. מאירי (ד"ה מעפ"י שמין).
כב. **ובדין** האמינוהו, כי האומר על עצמו שהוא ישראל נאמן. תוספות (ד"ה ומצא). ונאמנותו היא מדין 'הלך אחר הרוב' (להלן ט:), שכן רוב הבאים לפנינו ואומרים שהם מישראל הם אכן ישראלים. תוספות ביבמות (מז. ד"ה נמוחזק).
כג. **אליה** היא החלק שמן הכליות ולמטה לצד הזנב ועד סוף הזנב. רש"י (חולין יח. ד"ה מאליה). ובקרבן הבא מן הכבשים היא קריבה לגבוה, שנאמר בשלמים (ויקרא ג ט) 'והקריב מזבח השלמים אשה לה' חלבו האליה תמימה'. ומייתור תיבת 'כשב' שנאמר בפרשה נתרבתה אף אליית הפסח להקטרה, כמבואר בברייתא (להלן נו:).
כד. **שהטעהו** רבי יהודה בן בתירא ואמר לו, באמת הכירו בך שאתה נכרי, אלא שלא אסרה התורה לבן נכר כי אם מן המובחר שבפסח. והראיה, שאם תבקש לקבל מן האליה לא יתנו לך. מהרש"ל (ד"ה מי). והוסיף המהרש"א (ד"ה מי), שממה שאמר הנכרי שנתנו לו לאכול משופרא דשופרא הבין רבי יהודה בן בתירא שגם הוא סבר שרק החלק המשובח נאסר לבן נכר, ועל כן התפאר דווקא בכך שנתנו לו מהחלק היפה, שכן רק משום כך יש ראיה שהצליח להטעותם.
ואף שהפסח בא גם מגדי עיזים שאין אלייתו קריבה כמובא להלן (נו:), מכל מקום רוב הפסחים באים מן הכבשים. עוד יש לומר, שסיפר הנכרי לרבי יהודה בן בתירא שהיה מנוי על כבש. תוספות (ד"ה מאליה).
כה. **ומתוך** כך ידונו אותו למיתה, כפי שיבואר להלן. ולא היה ביד רבי יהודה בן בתירא להורגו בעצמו, ולפיכך הטעהו. וכתבו התוספות (ד"ה מאליה), שרבי יהודה בן בתירא עצמו לא עלה לרגל משום שלא היתה לו קרקע [שכן מבואר להלן (ח:) שמי שאין לו קרקע פטור מראיה], או משום שהיה זקן ולא היה יכול להלך ברגליו, שכן נאמר בראיה (שמות כג יז) 'שלש רגלים תחוג לי בשנה', ומ'רגלים' נתמעט כל מי שאינו יכול להלך ברגליו מראיה, כמבואר במסכת חגיגה (ג.). עוד תירצו, שלא עלה לרגל משום שנציבין עיר מגוריו היתה בחוץ לארץ, ובני חוץ לארץ פטורים מן הראיה, וראה בילקוט ביאורים במקור דין זה. ומפשטות דבריהם נראה, שמשום שהיה פטור מראיה היה פטור גם מלעשות את הפסח. אך ראה בילקוט ביאורים במחלוקת האחרונים בביאור דבריהם.
כו. **לשיטת** הרמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ז) על פי הכסף משנה (שם), איסור אכילת נכרי בפסח מוטל על הישראל שלא יאכילנו, ולא על הנכרי עצמו. ולפי זה צריך לומר שהרגוהו משום שעבר על איסור גזל, שהרי קדשים הם ממון גבוה, ולא זיכתה התורה באכילתם אלא את הישראל ולא את הנכרי, ונמצא שגזל את הגבוה, ובן נח נהרג על הגזל (סנהדרין נו.). מנחת חינוך (מצוה יד סוס"ק ג). וראה בילקוט ביאורים בהרחבת הדברים.
כז. **ועשה** כן כדי שלא יראו חכמים את הקרע, ויבינו מיד שנפטר רב כהנא, שמא יצא לבם מתוך בהלה. רש"י (ד"ה מהדריה). ומתוך בכיו לא יכלו להבין שהוא בוכה על מיתת רב כהנא, שכן יתכן שבכה מחמת יסוריו. תוספות חכמי אנגליה (ד"ה מנח). עוד פירש המהרש"א (מ"ח ד"ה למחוריה), שאילו היה מראה להם את הקריעה, היה נחשב

ג: אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים

כל היכא דכי הדדי וכו'. ולכך עקס הכמוך ללמדנו שלעולם יקפיד אדם שלשון נקיה ואס לא היה עוקס אס כן מהיכא תיתי לפילו היכא דכי הדדי נינהו: **רכבת** כתיב. ות"ת לכמוך נמי יאמת ואומר ר"י דלא מלי למיכתב יאמת דכל היכא דכתב יאמ שלא וי"ו אלא לדרשה כדדרשינן ולוקח יאמ באמר אדוס[ב] אומו היוס מינוהו שופט (ברכות דף פרק ג): **אין** מוסקין בטהרה. מפרש ה"ר יוסף דטעמא דצריה דפ"ק דשבת (ד' יז. ושם) לא שייכי בתקיקה[ג] דאמא יבאנו בקופה מוופפת והיא נמי פעמים שאדם הולך לכרמו ורואה אשכול שביכרה קוחטו ומזלפו ע"ג ענבים ובאמת בצירה עליין משקה טופת עליהן דביתים אינו רגיל לעשות כן שאינו משקה ואינו מאוש כדאמר התם ואינו רואה בקיומה: **שמין** פסול. פירש רבינו חננאל דבר עבודת כוכבים כדכתיב (שמות לג) לאמלה בקמיהם ופסול לכהונה כדאמן בתקת (דף קט.) דהיינו שאאמו בבית חוניו לא ישאמו במקדש וכשאר בירושלים ואין לי"ל דבר אחר פירוש לע"ז שאאמר[ד] אך לא יעלו כהני במות מזבח ה': **ואנא** אבילנא משופרי שופרי. מכאן אין רמיה שאאמין לכל האמ לפנינו ואומר ישראל אני ואאזלינן בתר הכא דרוב ישראל הן ואאזלינן בתר רובא אך יש להביא רמיה מפרק החולץ (דף מה. ושם) דאמר ליה זיל גלי לו אסיב תא מינך וכן[ה] מההוא דאמא לקמיה דרבי יהודה ואמר אאמינא לך אבל אארים לא מהימנת לי ואין לומר דהתם מיירי בעדות אשה דמהימנת לי' אפילו באשת איש כדאמר ביבמות (קיט:) ובכמה מקומות דהא אמר ר' יהודה בפרק החולץ (יבמות דף קיט:) אשת איש נאמנת לומר טמאני לבעלי ואסירה לבעלה ואפילו לר' יוסי דאמר (שם) אאמינה לומר טמאני לבעלי ואסירה לבעלה ה"מ לענין שתהא אסורה לבעלה אבל לענין שתהא אסורה לאחרים לא דהא אמר ר' יוסי (שם) אשה שאמרה טמאני לבעלי ואסירה לבעלה ונמצאת אומרת משקרת אני בראשונה ונאמנת לומר טהורה אני עכשיו ואסורה לבעלה ואפילו לר' יוסי הכא שאני דאיכא למימר לא אמרה אלא לאסור עצמה לבעלה אבל לאסור לאחרים לא אמרה ואי משום דאמרה משקרת אני בראשונה הא אמרה אנוסה הייתי ואפילו הכי אסורה לבעלה ואפילו לר' יוסי אבל הכא אי אמרה טמאני לבעלי ואסירה לבעלה ונמצאת אומרת משקרת אני בראשונה ואסורה לאחרים אלא ודאי לא אמרה אלא לאסור עצמה לבעלה אבל לאסור לאחרים לא אמרה ואי משום דאמרה משקרת אני בראשונה הא אמרה אנוסה הייתי ואפילו הכי אסורה לבעלה ואפילו לר' יוסי ומיהו לכתחלה אין לסמוך על עדות זו שמא אנסוה ולא אנסוה ואי משום דאמרה אנוסה הייתי אמרה אנוסה הייתי

כהנא. אָמַר לָהוּ - השיב להם, אֲנָא לָא קָאֲמִינָא - אני לא אמרתי דבר זה, אלא מעצמכם הבנתם כן. ונמנעתי מלומר זאת בפירוש, משום שנאמר (משלי י יח) 'וּמוֹצֵא דִבָּה הוּא כְּסִיל', ואין לו לאדם להוציא בשורה רעה מפיו.

הגמרא מביאה מעשה נוסף בענין זה:
יוֹחָנָן חַקּוֹקָאָה[ח] נָפַק לְקַרְיֵיתָא [-לכפרים] לראות במצב התבואות. כִּי אֲתָא - כאשר שב לעיר אָמְרוּ לֵיהּ - שאלוהו בני עירו, האם חִיטִּין נַעֲשׂוּ השנה יָפוֹת. אָמַר לָהֶם, שְׂעוֹרִים נַעֲשׂוּ יָפוֹת, כדי שיבינו מכלל דבריו שהחיטים נעשו רעות. ולא רצה לומר להם כן בפירוש, כדי שלא לבשר בשורה רעה בפיו. אָמְרוּ לֵיהּ בני עירו, צֵא וּבַשֵּׁר זאת לַפּוֹפִים וְלַחֲמוֹרִים, שכן כשהחיטים מצויות מאכילים את השעורים לבהמה ולא לאדם[ט], דִּכְתִיב (מלכים ג' ה ח) 'וְהַשְּׂעֹרִים וְהַתֶּבֶן לַפּוּסִים וְלָרֶכֶשׁ'.

שואלת הגמרא, מדוע התרעמו בני עירו על תשובתו, וכי מַאי הָוֵי לֵיהּ לְמֵימַר - וכי מה היה לו לומר, הרי אין לו לאדם לבשר בשורה רעה כמבואר לעיל. משיבה הגמרא, היה לו לומר, אֶשְׁתַּכַּד [-בשנה שעברה] נַעֲשׂוּ חִיטִּין יָפוֹת. אִי נַמִי - או באופן נוסף היה לו לומר, עֲדָשִׁים [שאף הן מאכל אדם] נַעֲשׂוּ יָפוֹת.

כמוציא דיבה כאילו הגיד להם בפירוש שמת רב כהנא. אך מאחר שלא הראה להם את הקריעה, לא היה הדבר מובן מאליו, אלא שהם שאלהו דרך שאלה, האם מת, ועל כן לא נחשב כמוציא דיבה.

כח. כך היה כינוי שמו. רש"י (ד"ה מקוקמה). ורבינו חננאל (ד"ה מקוקמה) פירש, ש'חקוקאה' הוא סופר. והתוספות (ד"ה מקוקמה) פירשו, שבא מהעיר 'חקוקה', המוזכרת בספר יהושע (יט לד).

כט. ואף שהשעורה היא אחת מהמינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל (דברים ח ח), מכל מקום היא במדרגה אחת למטה מהחיטים, שכן נכתבה לאחריה, ככתוב (שם) 'ארץ חטה ושעורה' וגו', ובשעה שהחיטים גדילות יפה מאכילים את השעורים לבהמות. נמצא שכאשר אמר להם יוחנן חקוקאה שהשעורים נעשו יפות, לא הועיל בכך כלום להיות נשמר מהוצאת דיבה. שכן מאחר שבישר להם שיאכלו שעורים, הרי זה כאילו אמר בפירוש שלא יהיו להם חיטים למאכלם. חתם סופר (ד"ה מיטין).

ל. פין בהמה הממהרת לרוץ. מצודת ציון (שם). ויש אומרים שאלו הם הפרדים. רד"ק (שם).

הגמרא מביאה מעשה נוסף שבו גם רב נמנע מלהוציא בשורה רעה מפיו:

רַב בַּר אֲחוּהַ דְּרַבִּי חִיָּיא וּבַר אַחְתֵּיהּ - רב היה בנו של אייבו שהיה אחיו של רבי חייא מן האב, וכן היה בנה של אימא[א] שהיתה אחותו של רבי חייא מן האם[ב]. **כִּי סְלִיק לְהָתָם** - כשעלה רב מבבל לארץ ישראל, **אָמַר לֵיהּ** - שאל אותו רבי חייא שישב בארץ ישראל, האם אביך **אַיְיבוּ קַיָּים** - עודנו בחיים. **אָמַר לֵיהּ** - השיבו רב בשאלה, האם **אִימָּא קַיְימָא** - כלומר, עד שאתה שואלני האם אבי קיים, שאל אותי האם אמי קיימת[ג]. ומתוך כך הבין רבי חייא, שאחיו אייבו נפטר. שוב **אָמַר לֵיהּ** רבי חייא, האם **אִימָּא קַיְימָא. וְאָמַר לֵיהּ** רב, וכי כבר השבתי לך על שאלתך הקודמת האם **אַיְיבוּ קַיָּים.** ומתוך כך הבין רבי חייא שגם אמו של רב נפטרה. **אָמַר לֵיהּ** רבי חייא **לְשַׁמָּעֵיהּ** [-לשמשו], **חֲלוֹץ לִי מִנְעָלַי** כמנהג אבילות, **וְהוֹלֵיךְ** את **כֵּלַי** [-בגדי] **אַחֲרַי לְבֵית הַמֶּרְחָץ**, כי ברצוני ללכת לרחוץ שם. ובסמוך יבואר מדוע אמר כן.

הגמרא מוכיחה מהנהגת רבי חייא כמה הלכות בדיני אבילות:

שְׁמַע מִינָּהּ תְּלָת - יש להוכיח מכאן שלש הלכות: א. **שְׁמַע מִינָּהּ** מכך שאמר לשמשו לחלוץ מנעליו, שגם **אֲבֵל** על שמועה רחוקה [שהגיעה לאזניו רק לאחר שלשים יום ממיתת קרובו] **אָסוּר בִּנְעִילַת הַסַּנְדָּל**[ד]. ב. **וּשְׁמַע מִינָּהּ** מכך שאמר לשמשו שיוליך את כליו לבית המרחץ, שאבילות על **שְׁמוּעָה רְחוֹקָה אֵינָהּ נוֹהֶגֶת אֶלָּא יוֹם אֶחָד** בלבד[ה]. ג. **וּשְׁמַע מִינָּהּ** שמִקְצָת **הַיּוֹם כְּכוּלּוֹ**, ודי באבילות של מקצת אותו היום. ומשום כן הלך רבי חייא לבית המרחץ מיד ולא המתין עד למחר, כדי להורות הלכה לתלמידים, שאבילות על שמועה רחוקה אינה נוהגת אלא שעה קלה בלבד[ו].

★

הגמרא מביאה מעשה שבו עמדו על מוצאו של אדם מתוך דבריו:

הַהוּא אדם **דְּאָמַר** תמיד **'דּוּנוּ דִּינִי'** - שבכל משא ומתן שהיה לו עם הבריות היה אומר לבעל דינו בא עמי לבית דין, ולא היה נשמע לשום אדם אלא לדיינים בלבד. **אָמְרִי** הבריות, **שְׁמַע מִינָּהּ** שאדם זה **מִשְׁבַּט דָּן קָאָתֵי** [-הוא בא], משום **דִּכְתִיב** (נחמיה מט טז) בברכת יעקב קודם מותו לדן, **'דָּן יָדִין עַמּוֹ כְּאַחַד שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל'**.

הגמרא מביאה מעשה נוסף כעין זה:

הַהוּא אדם **דַּהֲוָה קָא אָזֵיל וְאָמַר** - שהיה הולך תמיד ואומר, **אַפֵּיף יַמָּא אַסֵּיסְנִי בֵּירָאתָא** - אילו הייתי מקים לי ארמון הייתי מקימו על חוף הים[ח], ותמיד היה משתבח בחוף הים. **בָּדְקוּ וְאַשְׁכְּחוּהוּ** [-ומצאו] דְּאדם זה **מִשְׁבַּט זְבוּלֵן קָאָתֵי** [-הוא בא[ט]], משום **דִּכְתִיב** בברכת יעקב קודם מותו לזבולון (בס מט יג), **'זְבוּלֵן לְחוֹף יַמִּים יִשְׁכֹּן'**.

★

הגמרא חוזרת לדון בדין בדיקת חמץ השנוי במשנתנו:

מקשה הגמרא, **וְהַשְׁתָּא דְּקָיְימָא לָן** - ועתה לאחר שנתברר לנו, **דִּלְכוֹלֵי עָלְמָא אוֹר אוֹרְתָא הוּא** - שלדברי הכל 'אור' הוא לילה, ובודקים את החמץ בליל ארבעה עשר בניסן, **מִבְּדֵי** [-הרי] **בֵּין לְרַבִּי יְהוּדָה וּבֵין לְרַבִּי מֵאִיר** שנחלקו במשנה להלן (יא:) מאיזו שעה עשו חכמים הרחקה לאיסור חמץ ביום ארבעה עשר', מכל מקום לדברי הכל הַחָמֵץ **אֵינוֹ אָסוּר** מן התורה[י] וחייב בהשבתה **אֶלָּא** מסוף **שֵׁשׁ שָׁעוֹת וְלִמַּעְלָה** של יום זה[יב]. **וְאִם כֵּן נִבְדּוֹק** את החמץ **בְּשִׁית** - בתחילת השעה הששית[יג], ולכשיגיע זמן איסורו בסוף שעה זו יבערנו, ומדוע יש לבודקו בליל ארבעה עשר[יד].

מחזקת הגמרא את קושייתה, **וְכִי תֵּימָא** [-ואם תאמר] שיש להקדים את הבדיקה לליל י"ד משום **שְׁזִרִיזִין מַקְדִּימִין לְמִצְוֹת**, הלא

א. **רש"י** (ד"ה רב). אך מהרמב"ן (מורת המדס, שער המנכ, ענין שמועה וליקוט עלמות ד"ה ועל) משמע שלא היה שמה אימא, ומה שבסמוך קראה רבי חייא כן הוא משום כבודה.

ב. **אייבו** היה אחיו של רבי חייא מן האב, שכן אייבו, חנה, שילא, ורבי חייא היו בני אבא בר אחא מכפרי, כמובא בסנהדרין (ה.). ואימא היתה אחותו של רבי חייא מן האם, ונישאה לאייבו שלא היה קרוב לה. והקדימה הגמרא עובדה זו משום שהיא הסיבה לכך ששאל רבי חייא את רב לשלומם. תוספות (מו"ק כ. ד"ה מיינו). וראה להלן בהערה בטעמים נוספים.

ג. **רש"י** (ד"ה מימא). עוד הביא רש"י (ד"ה מיינו), שיש מפרשים שהשיבו רב בניחותא, וכששאלו על אביו אמר לו שאמו קיימת, ומכלל הן אתה שומע לאו שאביו אינו קיים, ועל דרך זו השיב לו כששאלו על אמו. אך כתב רש"י, שקשה לומר שהוציא רב דבר שקר מפיו. ורבינו חננאל (ד"ה רבי) גרס, **'אבא קיים, אמר ליה אבא קיים'**, ששאל רבי חייא את רב על אביו של רבי חייא, והשיבו רב על אביו של רב שהוא קיים. ומתוך כך הבין רבי חייא שאביו מת. וכן היתה משמעות השאלה והתשובה על אמו. והתוספות (ד"ה מימא) פירשו כעין זה, אך גרסו **'אבא קיים, אמר ליה אימא קיימת'**. ששאלו רבי חייא על אביו שלו, והשיבו רב בניחותא 'אימא קיימת', שאמא שלי קיימת. ולא רצה רב להשיבו 'אבא קיים', כדי שלא יטעה רבי חייא ויסבור שכוונתו היא לאביו של רבי חייא שהוא אבי אביו של רב, שכן הדרך לקרוא לאבי אבא 'אבא'. והוסיפו התוספות, שמטעם זה הקדימה הגמרא לומר שרב היה בן אחיו ואחותו של רבי חייא, שכן משום זה לא השיב לו רב 'אבא קיים' ו'אמא קיימת'. ולגירסת רבינו חננאל כתבו התוספות במועד קטן (כ. ד"ה מיינו), שציינה הגמרא שהיה רב בן אחיו ואחותו משום שלולי זאת לא היה לו להשיבו בדווקא עליהם שהם קיימים, שהרי כמו כן היה יכול להשיבו על שאר בני אדם, אלא שמשום שהיו קרוביו השיב לו שהם קיימים כדי לבשרו בשורות טובות.

ד. **לא** הוצרך רבי חייא להשמיענו שנעילת הסנדל אסורה אלא בשמועה רחוקה, אבל באבילות גמורה מקרא מפורש הוא ביחזקאל, שאמר לו הקב"ה שלא ינהג במנהגי אבילות על אשתו שמתה, ובין הדברים אמר לו (יחזקאל כד יז), 'ונעליך תשים ברגליך', כמבואר במועד קטן (טו:). רבינו דוד וחידושי הר"ן (ד"ה ש"מ). עוד כתבו (שם), שבאבילות שמועה רחוקה אין נוהגים כל מצוות אבילות, כגון עיטוף הראש וכפיית המטה וקריעה, ורק איסורי לא תעשה של אבילות כנעילת הסנדל ורחיצה וסיכה נוהגים בה. וראה בילקוט ביאורים בדברי הרמב"ן בענין זה, ובמחלוקת הראשונים בדין קריעה על שמועה רחוקה.

ה. **והיא** שיטת רבי עקיבא במועד קטן (כ.), אך לשיטת חכמים שם גם בשמועה רחוקה נוהגת אבילות שבעה ושלשים, ולשיטת הברייתא על אביו ואמו היא נוהגת שבעה ושלשים, ועל שאר קרובים יום אחד. ונפסקה שם ההלכה כרבי עקיבא.

ו. **הגמרא** מחלקת את הדברים לשני חידושים, ולא אמרה 'שמע מינה שמועה רחוקה אינה נוהגת אלא מקצת יום אחד', משום שרצתה להשמיענו שמקצת היום ככולו גם באבילות שבעה ושלשים, וביומה האחרון די במקצתו בלבד. ריטב"א (ד"ה שמע מינה השני).

ז. **שכן** כל איש ידמה במעשיו לברכת השבט שהוא שייך אליו, ומאחר שבירך יעקב את דן שיעמיד את דבריו על הדין, היה אותו אדם שמוצאו משבט דן תובע תמיד את בעלי דינו לבית דין. מהרש"א (ח"ס ד"ה ש"מ).

ח. **רש"י** (ד"ה מימא). עוד הביא מתשובות הגאונים שגרסו, 'אכיף ימא אסנא בראתא', שהסנאים [שיחים הקרויים 'סנה'] שעל שפת הים גבוהים כברושים שבמקומות אחרים.

ט. **במעשה** הראשון באדם שהיה אומר תמיד 'דונו דיני' החליטו מיד שאותו אדם הוא משבט דן, כי נהג שלא על פי טבע בני אדם, כי מטבע האדם להיות בורח מבית דין, ובושה היא לו לקבול על חבירו בפני הדיינים. ועל כן מחמת מנהגו של אדם זה לתבוע לבית דין על כל דבר, היה ודאי להם שהוא משבט דן אף ללא בדיקה. מה שאין כן במעשה זה, שאמר אותו אדם שהוא אוהב את הישיבה על שפת הים, אין זו אמירה שסותרת לדרך הטבע, כי כן היא דרך הרבה בני אדם לאהוב את שפת הים, ועל כן לא החליטו שהוא משבט זבולון עד שבדקוהו. בניהו ובן יהוידע (ד"ה נדקו).

י. **שלדעת** רבי מאיר חששו לטעות של שעה אחת, ועל כן הקדימו את האיסור בשעה אחת קודם זמנו מן התורה, ואסרו את החמץ מתחילת השעה הששית. ולדעת רבי יהודה חששו לטעות של שתי שעות, והקדימו את האיסור בשעתיים קודם זמנו מן התורה, ואסרו את החמץ מתחילת השעה החמישית.

יא. **באיסור** 'בל יראה' ובאיסור אכילה. רש"י (ד"ה נין). וכן משמע מפשטות דברי הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ח) [אמנם המגיד משנה פירש את דבריו באופן אחר]. ולא נודע מקור שיטתם, שכן לכאורה רק עשה של 'תשביתו' חל בחצות היום של ערב פסח, כמבואר להלן (ד:), ולא איסור 'בל יראה'. וכן השיג הראב"ד (שם) על דברי הרמב"ם, שאיסור 'בל יראה' לא נאמר אלא על שבעת ימי הפסח. וכתב הנודע ביהודה (מהדו"ק, או"ח סי' כ) בביאור שיטת רש"י והרמב"ם, שאיסור 'בל יראה' נלמד מהעשה של 'תשביתו' בגזירה שוה של 'שאור' 'שאור'. וראה בילקוט ביאורים בהרחבת הדברים.

יב. **לשיטת** רבי יהודה (להלן כמ:) חמץ קודם הפסח אסור אף באכילה, אך לשיטת רבי שמעון (שם) אינו אסור באכילה באיסור לאו, אלא שיש חיוב להשביתו בחצות יום י"ד. ולהלן (ד:-ה:) יבואר מקור דין זה.

יג. **הקשה** הצל"ח (ד"ה ונבדוק), הלא תיקנו חכמים לבטל בשעת הבדיקה, ומתחילת שש החמץ אסור בהנאה מדרבנן ושוב אי אפשר לבטלו, שכן איסורי הנאה אינם ברשותו, כמבואר להלן (ז.). ותירץ שקושיית הגמרא היא לשיטת רבי יוסי הגלילי להלן, שחמץ בפסח מותר בהנאה, ועל כן אפשר לבטלו אף לאחר זמן איסורו [אך ראה במקור חיים (פתיחה לסי' תלח), שכתב, שאף לשיטת רבי יוסי הגלילי ורבי שמעון אין החמץ ברשותו לאחר זמן איסורו, שכן הכל מצווים לבערו, ולא הותר ליהנות ממנו אלא בשעת ביעורו. ומאחר שאין דרך החמץ בהנאת היסק, אינו נחשב מחמת הנאה זו כברשותו]. וראה עוד בילקוט ביאורים בתירוצים נוספים.

יד. **קושיית** הגמרא היא רק לפי המסקנא ש'אור' הוא לילה, אבל לפי מה שסברה הגמרא בתחילה בדעת רב הונא ש'אור לארבעה עשר' הוא יום י"ד, אכן יתכן שכוונת המשנה היא לשעה הששית. רש"י (ד"ה נבדוק - הרמתון). והתוספות הרא"ש (ד"ה השתא) ורבינו דוד (ד"ה השתא) כתבו, שגם לפי ההוה אמינא בשיטת רב הונא הבדיקה היא

רב °בר אחוה ובר אחתיה דר' חייא הוה. מייתו מציו של רב לחמיו של ר' חייא היה מן המנ, כדתמרינן בפ"ק דסנהדרין (דף ה.) מייתו וחנא ושילא ומרתא ור' חייא כולהו בני דר' לחת מכפרי הוו, ומימת שהיתה חמו של רב תחומו של רבי חייא היתה מן המס: בי פליק. רב מעירו מנבל לארץ ישראל שהיה ר' חייא מס: **אמר.** ר' חייא לרב מייתו מציך הוא קייס: א"ל. רב: **אימא קיימת.** בלשון שחילה, כלומר עד שתהא משחיל על מבי של על חמי, שחף היא לחותך: **אמר ליה.** רב: **אייבו קיים.** ומבי כלוס קייס הוא, עדיין לא השיבותיך עליו, ומחליו הבין. וי"ל בניחותא היה משיבו רב על מי שחינו שותל כדי שיבין מן הכלל, וקשה בעיני לומר שיולית רב דבר שקר מפיו: חלוץ לי מנעלי. להתחבל על לחי ולחותי: והולך בלי אחרי לבית המרחץ. ללמד הלכה לתלמידים נתכוון, שחין שמועה לחוקה שלחר שלשים יום נוהגת חלא יום לחד ומקלתו ככולו, ולינו נריך ליצד כל היום כולו, מדלתמר ליה והולך לי בלי לחרי לבית המרחץ ולא המתין עד למחר חלמא שעה לחת ד': **ההוא דהוה קאמר דונו דיני.** בכל דבר משא ומתן שהיה לו עם לחד היה לומר תמיד בא לדין, ולינו נשמע לדבר לחד חלא על פי דיין: **אביף ימא אסיפני ביראתא.** לתקן בירושת, לח היו לי פלטין לבנות לא הייתי קובעם חלא על שפת היס, ותמיד היה משתבח בשפת היס. ובמשובות הגאונים מלחתי לכיף ימת לסגת ברחתא, ופירוש כך היה משתבח בשפת היס ולומר תמיד סנחים שעל שפת היס נרושים הס בתקומות לחרים, ולשון זה הגון. סניה בלשון חרמי לסגת, נרוש נרושת: **בין לר' מאיר בין לרבי יהודה.** דליפליגו במתניתין[מ] בהרחקה לעבוד רבנן לחורייתא, חתן חינו לסור תן התורה בבל ירחה ובלילה חלא משם שעות משעברו שם שעות, כדיליף לקמן[ט] תן לך חלק ותן לא תשחט על חתן: **נבדוק.** חתן בתחלת שם וקודם לישורו יבערנו, למה לי לתקדומי כולי האי, דבשלמא לי חור יממא הוא ליכא לתרוצי דתתניתין נמי בשם קאמר, חבל השתא תקשה: **נבדוק מצפרא.** דליכא הקדמה לזריזים, כדלשכחן גבי מילה, ובזריזותיה לאברהם שנאמר וישכם חברהם בבקר שלא המתין עד הנץ החמה, ומכל מקום בלילה לא הקדים: **ואור הנר יפה לבדיקה.** בלילה, חבל ביום [חורו] מחשיך[י]. ולם תאמר יבדוק לחור היום, הא יליפינן לקמן[כ] מחיפוס שמלותו בנר: **לא יפתח בעידנא.** לא יתחיל בגירסא, לם קבע עת לתורה בלילות לא יתחיל להתעסק בשמעתתא: **באורתא דתליסר נגהי ארבסר.** ליל יליחת שלשה עשר שהוא כניסת חרבעה עשר, והוא ליל בדיקת חתן: **דחמירא דידיה הוא.** החתן שבבית שלו הוא: **ברשותיה קאי.** שהרי עתה הבית שלו: **לעשות לו מזוזה.** חלמא מילי דמלוה עליה רמיא: **חובת הדר.** לפי שהיא משמרתו[ל] וכתיב ביתך ביתחך[מ] ככתם ויוצא בה, חבל הכא בדיקת חתן דרבנן[נ], דלמי משום בל ירחה ובל ימלא הא חמר לקמן[ס] דסגי ליה בבטול בעלמא מי מסיח לעתיה מימיה ומשוי ליה כעפרא וחמר כל חמירא דבביתא הדין כו', ורבנן הוא דלתרוך בדיקה, והשתא כי הלי גוונא מיבעיא לן טורח זה על מי מוטל: **מפירת מפתח.** הוא קנין השכירות, ולם עד שלא מסר המפתח נכנס ליל חרבעה עשר חלה חובת הבדיקה על המשכיר שעדיין היתה ברשותו, ולף על פי שמסר לו ביום כבר חלה חובה עליו: **בארבעה עשר.** שחרית, מי מחזקינן ליה להלי משכיר דודלי בדקו חתם כמלות חכמים לי לא: **למאי נפקא מינה לישיוליה.** להלי לם בדקו לם לחו: **בגון דליתיה להאי.** משכיר למישייליה, ומיבעי לן לחטרוחי להלי שוכר לבדוק מספק מלי: **נאמנין על ביעור חמץ.** להעיד בחרבעה עשר שבדקו בעליו חתם: **מאי טעמא נאמנין.** הא לחו בני חסהודי ניהו, לחו משום דבלחו חמירה דילהו נמי מחזקינן ליה בדוק דודלי לא עבר זה על דברי חכמים, ולפי' הוא עם החרץ לשחר דברים חבר הוא לענין בדיקה, דהכל זריזין:

דקסבר

אבא קיים א"ל אבא קיים אימא קיימא א"ל אימא קיימא. זחת גירסת פר"ח פי' ר' חייא שחל על חביו לם הוא קייס ורב הסיב לו שחביו של רב קייס וכן בשם ולפי גירסת הספרים ר' חייא שחל על חביו לם הוא קייס והסיב לו רב חימא קיימת פי' חימא של רב היא קיימת ולא רלה להסיב חבא קייס שלא יטעה רבי חייא ויסבור שמסיבו על מה שמלו דקרי לינסי לחבי חבא חבא לכך פירש הגמרא דרב בר לחוה ובר לחתיה דר' חייא הוה לפרש טעמא למה מסיב כן:

שנאמר וישכם אברהם בבקר. ולם תאמר והיכי מוכח מהתי קרא דזריזין מקדימין למלות ולין מקדימין טפי מלפרעה והא בפרק גיד הנשה (חולין לא: ושם) ילים ר' לבהו מהתי קרא דתלמיד חכם לא ילא יחידי בלילה ויש לומר דהכא מוכח מקרא דעקידה דלא היה נמנע לברהם מלשת יחידי בלילה דשלוחי מלוה לין נזוקין[ע] ועוד דשני נעריו היו עמו והתם מוכח מושכם לברהם בבקר דכתיב[פ] גבי סדום דלא היה מלוה ויחידי היה שלא רלה שירלו בשפלתן של סדום[צ]:

על המשכיר לבדוק דחמירא דידיה הוא. לין לפרש הטעם כיון דשלו הוא ולין לחדם יכול לבטל חלא הוא ה"ג חייב לבדוק דא"כ לחתי נקט משכיר לחבר בי"ד לפילו בי"ג יתחייב המשכיר מהתי טעמא לבדוק לכך לפרש ר"י דממירא דידיה הוא ולל עליו חיוב בדיקה שעה לחת קודם שהשכירה ומייתי רלים ממוזזה דלמ"ד לחל חיוב קודם שהשכיר על השוכר לעשות מוזזה ודמי למוזזה מוכת הדר הוא כלומר לפני לא היה משכירה היה יכול ליפטר ממוזזה שלא היה לך ומשתמש בבית חבל בבי שמן לפילו לא יסכיר לחבר יטרך לבדוק: **אם** משמסר המפתח. פירש"י דמסירת המפתחות קונה ולין נרלה לר"י דהא לחמר במרובה (ב"ק עט.) בשם שקרקע נקנית בכסף בשטר ובחזקה כך שכירות [קרקע] נקנה בכסף וכו' ולא לחמרי דמהני מסירת המפתח חלא כמאן דלחמרין בהפרה[ק] לך חזק וקני כדלחמרין בהפרה (ב"ק נב. ושם) ומפרש ר"י דהכא שמסר לו המפתח ולא החזיק ומי שים בידו מפתח כשחל י"ד חייב לבדוק לחותו שלין בידו מפתח לין יכנס ויבדוק מיהו לם הפקיד לחד מפתח בימו חבל לחד לחבר חיינו הבל דוקא כשרולה להחזיק בבית ולקנותו[ר]:

לחו

ג) [סנהדרין ה.] מועד קטן כ ע"ח, ד) [לקמן נה. מועד קטן טז: יז: יט: כ: נזיר ה: ו. טו: נכורות כ: כח. נדה לג.], ג) [רחש השנה דף לב:], ו) יומח דף כח:, ה) [בבח מליעח קב.], ו) עבודה זרה כח. בבח מליעח קח:, ז) עי' תוס' מנחות מד. ד"ה טלית, ח) [לקמן יח:], ט) [דף ה.], י) ירושלמי הובא בר"ן, כ) [דף ז:], ל) מנחות לג:, מ) שם לד., נ) עיין תוס' לעיל דף ב' ע"א ד"ה חור, ס) עמוד ב, ע) לקמן ח., פ) בראשית יט כז, צ) [וע"ע תוס' יומח כח. ד"ה לחמר ותוס' בבח קמח ס: ד"ה לעולם ותוס' לעיל ב. ד"ה יכנוס], ק) [וע"ע תוס' בבח קמח נב. ד"ה כיון ותוס' בבח בתרח נד: ד"ה נעל].

גליון הש"ס

רש"י ד"ה רב בר אחוה כו'. בני דר"א מכפרי. בנסהדרין שם חימח בני חבח בר חחח כרסלח מכפרי:

תורה אור השלם

א) דָּן יָדִין עַמּוֹ כְּאַחַד שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל:
[בראשית מט, טז]

ב) וְזְבוּלֻן לְחוֹף יַמִּים יִשְׁכֹּן וְהוּא לְחוֹף אֳנִיֹּת וְיַרְכָתוֹ עַל צִידֹן:
[בראשית מט, יג]

ג) וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל בְּשַׂר עָרְלָתוֹ: [ויקרא יב, ג]

ד) וַיַּשְׁכֵּם אַבְרָהָם בַּבֹּקֶר וַיַּחֲבֹשׁ אֶת חֲמֹרוֹ וַיִּקַּח אֶת שְׁנֵי נְעָרָיו אִתּוֹ וְאֶת יִצְחָק בְּנוֹ וַיְבַקַּע עֲצֵי עֹלָה וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר לוֹ הָאֱלֹהִים:
[בראשית כב, ג]

הגהות וציונים

מ] [במועד קטן כ ע"ב איתא **אבא** כצ"ל, עיין קדושין לא ע"ב וטור ש"ע יו"ד סימן ר"מ סעיף ב] (גליון): **נ]** בכת"י הנוסח **בדקו ואשכחו דמדן** קאתי (וכמו בעובדא דלהלן בסמוך), ועי' מהר"ם חלאווה: **ג]** בהרי"ף גורס וכי תימא זריזין מקדימין למצות **כדכתיב** וביום **השמיני** ימול מלמד **שכל היום כשר למילה** אלא שזריזין מקדימין למצות שנאמר וישכם אברהם בבוקר **ונבדוק מצפרא** אמר רב נחמן בר יצחק בשעה שבני אדם כו' (גליון). ועי' מהרש"א דלפ"ז מיושבת קושית התוס' ד"ה שנאמר: **ד]** נדצ"ל כמאן דאמר ליה לך (באה"מ):

יב א טור שו"ע יו"ד סי' תנ סעיף יב:
יג ב שם סעיף ג:
יד ג מיי' פ"ה מהלכות חמץ ומלה הלכה ו סמג עשין מדרבנן שם טושו"ע יו"ד סי' שפב סעיף ו:
טו ד ה מיי' פ"ז שם הל' ו סמג שם טור שו"ע יו"ד סי' תנ סעיף ו:
טז ו מיי' פ"ו מהלכות מילה הל' ח סמג עשין כח טושו"ע יו"ד סי' רסב סעיף ו:
יז ז מיי' פ"ב מהל' חמץ ומלה הל' ג סמג עשין לט טושו"ע חו"מ סימן תלח סעיף ג:
יח ח מיי' פ"ה מהלכות מזוזה הל' יח סמג עשין כג טושו"ע יו"ד סי' רלח סעיף ג:
יט ט מיי' פ"ב מהלכות חמץ ומלה הלכה יח סמג עשין לט טושו"ע חו"מ סי' תלח סעיף ו:
כ י טור שו"ע חו"מ שם סעיף ג:

רבינו חננאל

רבי חייא שאל לרב בן אחיו שהוא בן אחותו כשעלה לארץ ישראל אמר ליה אבא קיים כלומר אבי חי הוא לא בקש רב לומר לו כי מת אלא אמר לו אבי שלי חי כלומר אביך אינו חי וכן השיב לו על אמו כענין הזה. **ולמדנו ממנו שלשה דברים** שאבל אסור בנעילת הסנדל וכי מקצת היום ככולו וכי שמועה רחוקה אינה נוהגת אלא יום אחד: **ולמה שנינו אור ארבעה עשר בודקין** את החמץ כלומר למה אין בודקין ביום אלא בלילה ואוקימנא בשעה שבני אדם מצויין בבתיהם מפני שביום טרודין הן בשוק ובערב באין לבתיהן וכן בלילה יפה אור הנר לבדוק בו כי ביום אינו מאיר. **וכן** אמר רב הונא בתלמוד ארץ ישראל כדהוינן ערקין באלין בתותה דסדרא רובא היינו מדליקין כשהיו כהים היינו יודעין שהוא יום וכד הוו מבהיקין היינו יודעין שהוא לילה: **המשכיר בית לחברו** השוכר חייב במזוזה שהמזוזה חובת הדר היא: **המשכיר בית בארבעה עשר בניסן על** מי **לבדוק** ופשטנא על המשכיר לבדוק דתניא המשכיר בית לחברו אם עד שלא חל י"ד מסר לו המפתח על השוכר לבדוק ואם משחל י"ד מסר לו המפתח על המשכיר לבדוק שכבר נתחייב מבערב. **ועלה בעינן המשכיר בית לחבירו** בי"ד והלך חזקתו בדוק **או לא** ופשטינן לה מהא דתניא הכל נאמנין על ביעור חמץ אפי' נשים ואפילו עבדים ואפילו קטנים מאי טעמיה

ליקוטי רש"י

רב בר אחוה וכו'. דרבי לחת מכפרי נסת לשה והוליד ממנה חייבו מתה ונסת רחל ולה בת מתים לחר וממנה נולד רבי חייא ונסת חייבו בר לחוה דרבי ונמלה רב בר חייבו בר לחוה דרבי חייא מלטוה וכבר לחתיה דקסבר מיית מלטוה ובלקוטו [ר]. **שנאמר וישכם אברהם בבקר.** נזדרז למלוה [בראשית כב ג]. **מזוזה חובת הדר היא.** דדרשינן (מנחות לד.) ביתך דרך ביתחך למי שנכנס ויולח לה זה הדר בה [ב"מ קא:].

משום כך די שנִּבְדּוֹק מִצַּפְרָא - בבוקר יום ארבעה עשר. דִּכְתִיב - שהרי נאמר במצות מילה (ויקרא יב ג), 'וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל בְּשַׂר עָרְלָתוֹ', וְתַנְיָא - ושנינו בברייתא, כָּל הַיּוֹם השמיני כּוּלּוֹ כָּשֵׁר לְמצות מִילָה, אֶלָּא שֶׁמכל מקום הַזְּרִיזִין מַקְדִּימִים וממהרים לְקיים המְצוֹת, ומלין בתחילת היום[ט]. שֶׁכֵּן נֶאֱמַר בפרשת העקידה (בראשית כב ג) 'וַיַּשְׁכֵּם אַבְרָהָם בַּבֹּקֶר'[י], שהזדרז אברהם כדי להקדים לקיים את מצות ה' ולהקריב את יצחק בנו לעולה, ואף שהזדרז לצאת בעלות השחר קודם נץ החמה, מכל מקום לא הקדים לצאת בלילה[יא]. הרי שמצינו במילה ובהשכמת אברהם שזריזות אינה אלא מהבוקר[יב].

הגמרא מתרצת את קושייתה, מדוע יש לבדוק בליל י"ד:

אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, תיקנו חכמים לבדוק את החמץ בַּלילה משום שהיא שָׁעָה שֶׁבְּנֵי אָדָם מְצוּיִין בְּבָתֵּיהֶם, אבל ביום רוב בני אדם אינם מצויים בבתיהם, ויש לחשוש שמא יתרשלו ולא יבדקו[יג]. וְכן משום שבלובלב [אוצר החכמה] אוֹר הַנֵּר יָפֶה לִבְדִיקָה, אבל ביום אין ניכר אורו, והבדיקה צריכה להיעשות דווקא לאור הנר ולא לאור החמה[יד], כמבואר להלן (ז:)[טו].

הגמרא מביאה דין שנקבע מחמת תקנה זו:

אָמַר אַבַּיֵי, הֵילָכָךְ - מאחר שתיקנו לבדוק את החמץ בליל ארבעה עשר משום הטעם האמור, ולא משום זריזות בעלמא[טז], הַאי צוּרְבָּא מֵרַבָּנָן לָא לִפְתַח בְּעִידְנֵיהּ - תלמיד חכם לא יתחיל[יז] בלימודו הקבוע[יח] לשעה זו[יט], בְּאוּרְתָּא דְּתַלְיֵיסַר דְּנָגְהֵי אַרְבֵּסַר - בליל מוצאי שלשה עשר שהוא אור לארבעה עשר[כ], עד שיבדוק. דִּלְמָא מָשְׁכָא לֵיהּ שְׁמַעְתֵּיהּ - שמא ימשך אחר לימודו וישכח לבדוק בלילה, וְאָתֵי לְאִימְנוּעֵי מִמְּצְוָה - ויבוא להימנע מקיום מצוה זו כהלכתה.

★

הגמרא מביאה ספק בדין בית מושכר לענין חיוב בדיקה:

בָּעוּ מִינֵּיהּ - שאלו בני הישיבה מֵרַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, הַמַּשְׁכִּיר בַּיִת לַחֲבֵרוֹ בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר בניסן[כא], עַל מְנָת שהטילו חכמים לִבְדּוֹק את הבית מחמץ[כב]. האם הטילו עַל הַמַּשְׁכִּיר לִבְדּוֹק משום דַּחֲמִירָא דִּידֵיהּ הוּא - שהחמץ הנמצא בבית הוא שלו, שהרי עד עתה הוא גר בבית. אוֹ דִלְמָא, הטילו עַל הַשּׁוֹכֵר לִבְדּוֹק את הבית, משום דְּאִיפּוֹרָא בִּרְשׁוּתֵיהּ קָאֵי - שהחמץ נמצא ברשותו, שכן עתה הבית שלו[כג].

הגמרא מבקשת לפשוט ספק זה מחיוב מזוזה:

תָּא שְׁמַע - בא ושמע ראיה לפשוט את הספק ממה ששנינו בברייתא,

בבוקר, ומה שלא הקשתה הגמרא קודם לכן על דבריו, הוא משום שכבר ידעה הגמרא שיש לתרץ שהקדימו את הבדיקה לבוקר משום שזריזים מקדימים למצוות, ועיקר קושייתה היא למה צריך לבדוק בלילה, כמבואר בסמוך.

טו. רמב"ם (מילה פ"ח ה"ח).

טז. הרי"ף גרס בדברי הגמרא, **וכי תימא זריזין מקדימין למצות, כדכתיב 'ביום השמיני ימול בשר ערלתו' וכו' שהזריזין מקדימין למצות, שנאמר וישכם אברהם בבקר, נבדוק מצפרא.** וכתבו רבינו דוד (ד"ה גרסינן) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה נבדוק), שלפי גירסא זו הגמרא מוכיחה ממילה ומהעקידה רק את עצם דין זריזות, אבל מה שההקדמה היא רק מהבוקר ולא קודם לכן אינו אלא מסברא.

יז. רש"י (ד"ה נבדוק - הסני). והקשו התוספות (ד"ה שנאמר), הלא הגמרא בחולין (פח:) מוכיחה מ'וישכם אברהם בבוקר' שתלמיד חכם לא יצא יחידי בלילה, ולכן לא הקדים אברהם לצאת בלילה, ואם כן מה הראיה משם שההקדמה היא רק מהבוקר. ותירצו, ששני כתובים הם, וכאן מוכיחה הגמרא שהקדמה היא רק מהבוקר מ'וישכם אברהם בבוקר' שנאמר בעקידה, משום ששם בהכרח מה שלא יצא בלילה אינו משום שאסור לצאת יחידי בלילה, שהרי לא היה יחידי, וגם יצא לצורך מצוה ושלוחי מצוה אינם ניזוקין. אך בחולין מוכיחה הגמרא שאסור לצאת יחידי בלילה מ'וישכם אברהם בבוקר' שנאמר בהפיכת סדום, שאותה השכמה לא היתה לצורך מצוה, והיה שם אברהם לבדו. אמנם לפי גירסת הספרים שלפנינו, גם ראיית הגמרא בחולין היא מהעקידה. וראה בילקוט ביאורים ביישובים נוספים על קושיית התוספות.

יח. מדברי רש"י (שם) משמע, שראיית הגמרא היא גם ממילה וגם מהעקידה. אך תמה רבינו דוד (ד"ה גרסינן), מה ראיה היא ממילה, הלא זמנה אינו אלא ביום, ואי אפשר להקדימה ללילה. וכתב הראש יוסף (גרסי' שם) ביישוב דברי רש"י, שמוכיחה הגמרא ממילה, שכשם שמצינו בה שהקדמה מסוף היום לתחילתו, נחשבת להקדמה, הוא הדין לבדיקת חמץ שדי להקדימה לבוקר ואין צורך להקדימה מהלילה. וראה בילקוט ביאורים בתירוצים נוספים.

יט. מאירי (ד"ה מצות).

כ. רש"י (ד"ה ומור). אמנם בעל המאור (להלן ז:) כתב, שרשאי אדם להקדים ולבדוק ביום י"ג. והוכיח כן מדברי הירושלמי (פ"ק ה"ה) שכתב, שאפשר לבדוק גם ביום לאור הנר. וכתב רבינו דוד (ד"ה לפיכך) בביאור שיטתו, שעיקר הטעם שתיקנו לבדוק בליל י"ד הוא משום שבלילה בני אדם מצויים בבתיהם, ובאותה שעה אין לחשוש שמא יפשע ולא יבדוק. וכן בלילה רגילים הם להשתמש לאור הנר, והרי יש לבדוק דווקא לאורו ולא לאור החמה, ובאותה שעה הנר מצוי ברשותם. אך אם בא לבדוק ביום י"ג לאור הנר הרשות בידו. אך הראב"ד (השגות על הרי"ף ז:) והרמב"ן (מלחמת ה' שם) ועוד ראשונים הוכיחו מדברי הירושלמי (פ"ק ה"ה) שלא כדבריו, אלא צריך לבדוק דווקא בלילה.

כא. שני טעמי רב נחמן בר יצחק נצרכים זה לזה, שכן לפי הטעם הראשון היה מן הראוי לתקן את הבדיקה קודם הלילה, לפי שדרך בני אדם להיכנס לבתיהם מבעוד יום, אלא שלא רצו לתקנה לאותה שעה לפי שאין אור הנר יפה לבדיקה אלא בלילה. אמנם טעם זה אינו נוהג רק בתחילת הלילה אלא נמשך כל הלילה, ורק על ידי צירוף שני הטעמים יחד נקבע זמן הבדיקה לתחילת הלילה ממש. ט"ז (או"ח סי' תלג סק"ג). וראה בילקוט ביאורים בדרכים נוספות בצורך שבשני הטעמים.

כב. ריטב"א (ד"ה אמר - הסני) וחידושי רבינו דוד (ד"ה אמר).

כג. מלשון זו דייקו רבינו יונה (הו"ד בטור או"ח סי' תלג ס"ג) והריטב"א (שם), שרק התחלת הלימוד אסורה, אבל אם התחיל בהיתר קודם לכן אינו צריך להפסיק. אך הטור (שם) כתב, שאף אם התחיל קודם לכן צריך להפסיק. וראה בילקוט ביאורים, בטעם מה שנקט אביי 'לא ליפתח' לפי שיטתו.

כד. רש"י (ד"ה לא). וכתב הריטב"א (שם), שלימוד עראי לעיון בעלמא מותר.

כה. וכל שכן שאכילה ושתיה ומלאכה אסורים באותה שעה. מאירי (שם) וריטב"א (שם) ועוד ראשונים.

כו. רש"י (ד"ה נחורתא). אך הרמב"ם (ממץ ומצה פ"ג ה"ג) כתב, 'אין קובעין מדרש בסוף יום שלשה עשר וכו', שמא ימשך וימנע מבדיקת החמץ בתחלת זמנה'. ודייק הכסף משנה מדבריו, ש'תליסר נגהי ארביסר', הוא סוף יום שלשה עשר, ולא ליל ארבעה עשר, ואף קודם זמן הבדיקה אסור ללמוד, שמא ימשך תלמודו ויפסיד את תחילת הזמן. וכתב המגן אברהם (או"ח סי' תלג סק"ג), ששיעור הזמן האסור בלימוד הוא חצי שעה קודם הלילה. עוד כתב הכסף משנה (שם), שמדברי הרמב"ם משמע שאוסר אביי את הלימוד בין על היחיד ובין על הציבור.

כז. לשיטת התוספות (ד"ה שם) שתובא להלן בהערה, הספק הוא באופן שהשכירות היתה ביום י"ד. והר"ן (על הרי"ף, ד"ה המשכיר) כתב, שהשכירות היתה לצורך י"ד ואילך.

כח. ספק הגמרא הוא באופן שכבר ביטל את החמץ, ושוב אין עוברים עליו ב'בל יראה' וב'בל ימצא' מן התורה, וחיוב הבדיקה והביעור אינו אלא מדרבנן. רש"י (ד"ה מוטב). אך בלא ביטול בודאי המשכיר חייב בבדיקה, כדי שלא יעבור על חמצו ב'בל יראה' וב'בל ימצא'. תוספות רבינו פרץ (ד"ה על). והמהרש"ל (גרס"י ד"ה מוטב) כתב, שהמשכיר עובר משום שהבית שלו. אך הגר"א (או"ח סי' תמג ס"ג) כתב, שמי שנמצא ברשותו חמץ של ישראל אחר הרי הוא עובר עליו באיסור 'בל יראה', וחייב לבערו מן התורה [ולכאורה לשיטתו בלא ביטול השוכר יתחייב בבדיקה וביעור מן התורה]. אמנם רבינו דוד (ד"ה והמחמת) המאירי (ד"ה וכל) וחידושי הר"ן (ד"ה על) כתבו [על פי המכילתא (בא מס' דפסחא פ"י)], ששניהם אינם עוברים מן התורה ב'בל יראה', השוכר אינו עובר משום שאין החמץ שלו, והמשכיר אינו עובר משום שהבית אינו ברשותו, אלא שחכמים חייבו לבער כל חמץ של ישראל. והתורת חיים (ד"ה ונראה) כתב, ששניהם עוברים ב'בל יראה'.

עוד כתב רבינו דוד (ד"ה ולענין), שאף מדרבנן אינם חייבים אלא בבדיקה, אבל אינם צריכים לבטל, וראה שם בטעמו. אך המאירי (שם) כתב, שזה שחייב מדרבנן בבדיקה חייב גם בביטול, ולפי הצד שעל השוכר לבדוק עליו גם לבטל, שכן מן הסתם הקנה לו המשכיר את החמץ אגב ביתו. והמגן אברהם (סי' תלג סק"ג) כתב, שעל שניהם לבטל.

כט. רש"י (ד"ה נחשתיה). ופירש הפני יהושע (ד"ה והנראה) בדבריו, שמאחר שהבית עומד לרשותו לכל תשמישיו הרי הוא מתחייב בבדיקתו, והרי זה כמו שהתנו ביניהם שיבדוק השוכר. אך השפת אמת (ד"ה לכאורה) כתב, שמלשון הגמרא לא משמע שהספק הוא בהלכות שכירות אלא בהלכות בדיקה. עוד כתב (ד"ה נעי), שאם לא יבדוק המשכיר בודאי מתחייב השוכר בבדיקה, וכן אם לא יבדוק השוכר ודאי יתחייב המשכיר, אלא שנסתפקה הגמרא מי קודם בחיוב זה.

והרש"ש (גרס"י ד"ה מוטב) כתב, שצדדי הספק תלויים במחלוקת רש"י ותוספות (לעיל ג.) בטעם הבדיקה, שלדברי רש"י שהיא כדי שלא לעבור על 'בל יראה' [וכביאור הר"ן (על הרי"ף, שם ד"ה אלמא), שאין די בביטול משום שחששו חכמים שמא לא יוציא את החמץ מליבו לגמרי], המשכיר חייב בה, שהרי הוא עובר על איסור זה [כשיטת תוספות רבינו פרץ שהובאה לעיל], אך לשיטת התוספות שהבדיקה היא משום החשש שמא יבוא לאוכלו, השוכר חייב בה, שכן הוא גר בבית ועלול לבוא לידי אכילת החמץ. והדבר שמואל (ד"ה ונראה) ועוד אחרונים כתבו בביאור הספק לשיטת רש"י, ששני הצדדים אינם שוללים זה את זה, אלא פשוט לגמרא שיש סיבה לחייב גם את המשכיר משום שהחמץ שלו, וגם את השוכר משום שהבית ברשותו. וכן פשוט לגמרא שחיוב הבדיקה הוא על הבית, ואין הדבר תלוי בטעם הבדיקה. אלא שנסתפקה, מאחר שלשניהם יש סיבת חיוב וכן לשניהם יש קנין בבית, על מי מהם ראוי להטיל חובת בית זו.

והתוספות (ד"ה שם) פירשו, שעיקר חיוב הבדיקה הוא בודאי על השוכר, ואם שכר בי"ג עליו לבדוק, ולא נסתפקה הגמרא אלא כששכר בי"ד לאחר שכבר הגיע זמן החיוב, האם מאחר שכבר נתחייב המשכיר אינו יכול להפטר מחיובו [כמסקנת הגמרא להלן], או שמא מאחר שעתה ראוי החיוב לחול על השוכר עובר החיוב מהמשכיר לשוכר. ותמה התורת חיים (ד"ה על) על דבריהם, שאם כן הצד שעל המשכיר לבדוק אינו משום

אחים 19/06/2018

רב °בר אחוה ובר אחתיה דר' חייא הוה. לייבו מציו שלו רב לחיו שלו ר' חייא היה מן החג, כדתמרינן בפ"ק דסנהדרין (דף ה.) לייבו וחנא ושילא ומרתא ור' חייא כולהו בני ר' לחא מכפרי הוו, ואימא שהיתה לחמו של רב לחותו של רב מעירו מבבל לארץ ישראל שהיה ר' חייא שם: אמר. ר' חייא לרב לייבו מציך הוה קייס: א"ל. רב: אימא קיימת. בלשון שאילה, כלומר עד שאתה משאיל על מצי שלא על חמי, שאף היא לחותך: אמר ליה. עוד ר' חייא לרב ואימא לחותי קיימת: אמר ליה. רב: אייבו קיים. ואצי כלום קייס הוא, עדיין לא השיבותיך עליו, ומאליו הבין. וי"א בניחותא היה משיבו רב על מי שאינו שואל כדי שיבין מן הכלל, וקשה בעיני לומר שיוליא רב דבר שקר מפיו: חלוץ לי מנעלי. להתבבל על לחי ולחותי: והולך בלי אחרי לבית המרחץ. ללמד הלכה לתלמידים נתכוון, שאין שמועה לחוקה שלאחר שלשים יום נוהגת אלא יום אחד ומקצתו ככולו, ואינו צריך ליצא כל היום כולו, מדאמר ליה והולך לי בלי אחרי לבית המרחץ ולא אמרינן ליה אחתין לי בלי אחרי לבית המרחץ ולא אמרינן ליה אחתין לי מנעלי ואתי לאימנועי ממצוה. זהו הלכה למעשה בכל מקום.

[ט] רב בר אחוה דר' חייא ובר אחתיה כי סליק להתם אמר ליה אייבו קיים [א]אמר ליה אימא קיימת אמר ליה אימא קיימת אמר ליה אייבו[ט] קיים אמר ליה לשמעיה [ב]חלוץ לי מנעלי והוליך כלי אחרי לבית המרחץ שמע מינה תלת ש"מ [ג]אבל אסור בנעילת הסנדל ושמע מינה [ד]שמועה רחוקה אינה נוהגת אלא יום אחד ושמע מינה [ה]מקצת היום כבולו. ההוא דאמר דונו דיני אמרי שמע מינה [ו] מדן קאתי דכתיב [א] דן ידין עמו כאחד שבטי ישראל ההוא דהוה קא אזיל ואמר אכיף ימא אסיסני ביראתא בדקו ואשכחוהו דמזבולן קאתי דכתיב [ב] זבולון לחוף ימים ישכון: והשתא דקיימא לן דלכולי עלמא אור אורתא הוא מכדי בין לרבי יהודה ובין לר' מאיר חמץ אינו אסור אלא משש שעות ולמעלה ונבדוק בשית [ג] וכי תימא זריזין מקדימין למצות נבדוק מצפרא [ג] דכתיב [ג] וביום השמיני ימול בשר ערלתו ותניא [ז] כל היום כולו כשר למילה אלא שזריזין מקדימים למצות שנאמר [ד] וישכם אברהם בבקר אמר רב נחמן בר יצחק בשעה שבני אדם מצויין בבתיהם ואור הנר יפה לבדיקה אמר אביי [ז]הילכך האי צורבא מרבנן לא לפתח בעידניה באורתא דתליסר דנגהי ארבסר דלמא משכא ליה שמעתיה ואתי לאימנועי ממצוה. בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק המשכיר בית לחברו בארבעה עשר על מי לבדוק על המשכיר לבדוק דאיסורא ברשותיה קאי [ח]ת"ש המשכיר בית לחברו על השוכר לעשות לו מזוזה התם הא אמר רב משרשיא [ט] מזוזה חובת הדר היא [י] הכא מאי אמר להו רב נחמן בר יצחק תנינא [יא]המשכיר בית לחברו אם עד שלא מסר לו מפתחות חל ארבעה עשר על המשכיר לבדוק ואם משמסר לו מפתחות חל ארבעה עשר על השוכר לבדוק. בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק המשכיר בית לחברו בארבעה עשר חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק למאי נ"מ [יב]לישיוליה דליתיה להאי דלשיוליה לאטרוחי להאי מאי אמר להו רב נחמן בר יצחק תניתוה הכל נאמנים על ביעור חמץ אפילו נשים אפילו עבדים אפילו קטנים מאי טעמא מהימני

אבא קיים א"ל אבא קיים אימא קיימא א"ל אימא קיימא. זהת גירסת פר"ח פי' ר' חייא שהל על מצי לו הוא קיים ורב השיב לו שהצי לו רב קיים וכן נהם ולפי גירסת המפרים ר' חייא שהל על מצי לו הוא קיים והשיב לו רב חימא קיימת פי' חימא של רב היא קיימת ולא רצה להשיב מצא קיים שלא יטעה רבי חייא ויסבור שמשיבו על מה שנשלו דקרי מינסי לחבי חצא חצא לכך פירש הגמרא דרב בר לחוה ובר לחתיה דר' חייא הוה לפרש טעמא למה משיב כן:

שנאמר וישכם אברהם בבקר. ולא תלמר והיכי מוכח מהמי קרא דזריזין מקדימין למצות ומין מקדימין טפי מלפרא והא בפרק גיד הנשה (חולין לא: ושם) יליף ר' לצבו מהמי קרא לתלמיד חכם לא ילא יחידי בלילה ויש לומר להכא מוכח מקרא דעקידה דלא היה נמנע לברהם מלשת יחידי בלילה דשלוחי מלוה אין נוקין[יב] ועוד דשני נעריו היו עמו והשם מוכח מיושכם לברהם בבקר דכתיב[יג] וגבי קדוש דלא היה מלוה ויחידי היה שלא דלא שילמו בשפלתן של קדוש[יד]:

על המשכיר לבדוק דחמירא דידיה הוא. אין לפרש הטעם כיון דשלו הוא ואין אדם יכול לבטל אלא הוא ה"נ מייב לבדוק דא"כ אמאי נקט משכיר לאחרו בי"ד אפילו בי"ג יתחייב המשכיר מהאי טעמא לבדוק לכך מפרש ר"י דאמירא דידיה הוא ואל עליו חיוב בדיקה שעה אחת קודם שהשכירה ומייתי לאיה ממזוזה לאע"פ דאל חיוב בדיקה קודם שהשכיר השוכר לעשות מזוזה ולאי לומר כלומר אפי' לא היה חובת הדר הוא כלומר אפי' לא היה משכיר היה יכול ליפטר ממזוזה אלא היה דר ומשתמש בדית אבל גבי חמץ אפילו לא ישכיר לאחר יבטל לבדוק: **אם** משמסר המפתח. פירש"י דמסירת המפתחות קונה ואין נראה לר"י דהא אמר במרובה (ב"ק עט.) כשם שקרקע נקנית בכסף בשטר ובחזקה כך שלירות [קרקע] נקנה בכסף וכו' ואל אמרי' דאהני מסירת המפתח אלא כאן דאמר[טו] לך חזק וקני כדאמרינן בהפרה (ב"ק נב. ושם) ומפרש ר"י דהכא שמסר לו המפתח ולא החזיק ומי שים בידו מפתח כשאל י"ד מייב לבדוק לאותו שאין בידו מפתח אין יכנס ויבדוק מיהו אם הפקיד אצל אחר אינו מייב הנפקד לבודקו אלא דוקא כשרוצה להחזיק בבית ולקנותו[טז]:

לאו

מסורת הש"ס
עם הוספות

ה) [סנהדרין ה.] מועד קטן כ ע"ל, ג) [נקמן נה. מועד קטן טז: יז: יט: כ: גיר ה: ו. טו: בכורות כ: כל. נדה לג.], ג) [רשם השנה דף לב:], ד) יומא דף כח:, ה) [נדה מציעא קג.], ו) עבודה זרה כל. בבא מציעא קג:, ז) עי' תוס' מנחות מד. ד"ה טלית, ח) [נקמן יג:], ט) [דף ה.], י) ירושלמי הובא בר"ן, כ) [דף ז:], ל) מנחות לג:, מ) שם לד., נ) עיין תוס' לעיל דף ב' ע"א ד"ה אור, ס) עמוד ב, ע) לקמן ח., פ) בראשית יט כז, צ) [וע"ע תוס' יומא כח. ד"ה אמר ותוס' בבא קמא ס: ד"ה לעולם ותוס' לעיל ב. ד"ה יכנוס], ק) [וע"ע תוס' בבא קמא נב. ד"ה כיון ותוס' בבא בתרא נב: ד"ה נעל].

גליון הש"ס

רש"י ד"ה רב בר אחוה כו'. בני דר"א מכפרי. בסנהדרין שם מיתה בני חצא בר חמא כרסלא מכפרי:

תורה אור השלם

א) דָּן יָדִין עַמּוֹ כְּאַחַד שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל:
[בראשית מט, טז]

ב) זְבוּלֻן לְחוֹף יַמִּים יִשְׁכֹּן וְהוּא לְחוֹף אֳנִיֹּת וְיַרְכָתוֹ עַל צִידֹן:
[בראשית מט, יג]

ג) וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל בְּשַׂר עָרְלָתוֹ: [ויקרא יב, ג]

ד) וַיַּשְׁכֵּם אַבְרָהָם בַּבֹּקֶר וַיַּחֲבֹשׁ אֶת חֲמֹרוֹ וַיִּקַּח אֶת שְׁנֵי נְעָרָיו אִתּוֹ וְאֶת יִצְחָק בְּנוֹ וַיְבַקַּע עֲצֵי עֹלָה וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר לוֹ הָאֱלֹהִים:
[בראשית כב, ג]

הגהות וציונים

ט] [במועד קטן כ ע"ב איתא **אבא** כצ"ל, עיין קדושין לא ע"ב וטור ש"ע יו"ד סימן ר"מ סעיף ב] (גליון): כ] בכת"י הנוסח בדקו **ואשכחו דמדן** קאתי (וכמו בעובדא דלהלן בסמוך), ועי' מהר"ם חלאווה: ג] בהרי"ף גורס וכי תימא זריזין מקדימין למצות **כדכתיב** וביום **השמיני ימול מלמד שכל היום כשר למילה** אלא שזריזין מקדימין למצות שנאמר וישכם אברהם בבוקר **ונבדוק מצפרא** אמר רב נחמן בר יצחק בשעה שבני אדם כו' (גליון). ועי' מהרש"א דלפ"ז מיושבת קושית התוס' ד"ה שנאמר: ל] נדצ"ל כמאן דאמר ליה לך (באה"מ):

עין משפט
נר מצוה

יב א טור שו"ע יו"ד סי' תב סעיף יב:
יג ב שם סעיף ג:
יד ג מיי' פ"ה מהלכות מכל הלכה ו סמג עשין מדרבנן סב טוש"ע יו"ד סי' שפב סעיף ו:
טו ד ה מיי' פ"ו שם הל' ו סמג שם טור שו"ע יו"ד סי' תב סעיף ו:
טז ו מיי' פ"ו מהלכות מילה הל' ח סמג עשין כח טוש"ע יו"ד סי' רסב סעיף ו:
יז ז מיי' פ"ב מהל' ממץ ומלה הל' ג סמג עשין לט טוש"ע או"ח סימן תלח סעיף ב:
יח ח מיי' פ"ה מהלכות מזוזה הל' יא סמג עשין כג טוש"ע יו"ד סי' רלח סעיף ב:
יט ט מיי' פ"ב מהלכות חמץ ומלה הלכה יח סמג עשין לט טוש"ע או"ח סי' תלו סעיף ו:
כ י טור שו"ע או"ח שם סעיף ב:

רבינו חננאל

רבי חייא שאל לרב בן אחיו שהוא בן אחותו כשעלה לארץ ישראל אמר ליה אבא קיים כלומר אבי חי הוא לא בקש רב לומר לו כי מת אלא אמר לו אבי שלי חי כלומר אביך אינו חי וכן השיב לו על אמו כענין הזה. **ולמדנו ממנו שלשה דברים** שאבל אסור בנעילת הסנדל וכי מקצת היום ככולו וכי שמועה רחוקה אינה נוהגת אלא יום אחד: **ולמה שנינו אור ארבעה עשר בודקין** את החמץ כלומר למה אין בודקין ביום אלא בלילה ואוקימנא בשעה שבני אדם מצויין בבתיהם מפני שביום טרודין הן בשוק ובערב באין לבתיהן וכן בלילה יפה אור הנר לבדוק בו כי ביום אינו מאיר. **וכן** אמר רב הונא בתלמוד ארץ ישראל כדהוינן ערקין באלין בתותה דסדרא רובא היינו מדליקין כשהיו כהים היינו יודעין שהוא יום וכך הוו מבהיקין היינו יודעין שהוא לילה: **המשכיר בית לחברו** השוכר חייב במזוזה שהמזוזה חובת הדר היא: **המשכיר בית בארבעה עשר בניסן על מי לבדוק** ופשטנא על המשכיר לבדוק דתניא המשכיר בית לחברו אם עד שלא חל י"ד מסר לו המפתח על השוכר לבדוק ואם משחל י"ד מסר לו המפתח על המשכיר לבדוק שכבר נתחייב מבערב. **ועלה בעינן המשכיר בית לחבירו בי"ד והלך חזקתו בדוק או לא** ופשטינן לה מהא דתניא הכל נאמנין על ביעור חמץ אפי' נשים ואפילו עבדים ואפילו קטנים מאי טעמיה

משנת ראשונים

אמר ליה אייבו קיים אמר ליה אימא קיימת. לא היה רוצה לומר לו כלום אילו לא היה שואלו ואפילו כששאלו לא השיב לו אלא ברמז בעלמא ועל זה נאמר מוציא דבה הוא כסיל מיהו אם שואל עליו אין לו לשקר ולומר חי הוא שנאמר מדבר שקר תרחק וכדמשמע ממילתיה דרב שלא רצה לשקר ולומר חי הוא. **[מרדכי, מועד קטן רמז תתקלג]** **ההוא דאמר דונו דיני אמרי שמע מינה מדן קאתי,** בשום מקום לא מצינו בדיקה אלא על חשש דבר שצריך לבדקו, והכי נמי חששו דלמא לבו לע"ז דכתיב וישם את האחד בדן ומשו"ה בדקוה. וכן באידך דאכיף ימא דכתיב לפני בעל צפון נכחו תחנו על הים. **[מהר"ם חלאווה]** **אמר אביי הילכך האי צורבא מרבנן.** לשון צורבא פי' דנגמר כל צורתו ונתמלא תורה. כדאמרינן פ"ק דביצה (ז.) הני ביעי דצריבו פי' שנגמרו ומעלו טפי משאר ביעי. **[שו"ת מהר"י מברונא סימן קב]** צורבא מרבנן הוא כמו צרבת השחין, דבר חם המתחמם באשה של תורה האי צורבא מרבנן דרתח אורייתיה קא מרתחא ליה, שנאמר הלא כה דברי כאש. ד"א צורבא מרבנן קשה, בערבי קורין לחטים הקשות חנטא צריבא. **[תשובות הגאונים שערי תשובה סימן פד]** **לא לפתח בעידניה באורתא דתליסר דנגהי ארבסר.** תלמיד הקובע עתים לתורתו והיה זמן קביעותו בכל לילה בתחלת הלילה והוא הקרוי כאן עידניה על דרך שאמרו במקום אחר והני מילי דלא קביע ליה עידניה בלילה זו מיהא ראוי לו לדחות את קביעותו ולא יתחיל בו שמא שמועה מושכתו ויבא לידי בטול מצוה ואצ"ל שכן בשאר מלאכות ויש מפרשים בפירוש לא ליפתח דוקא בתחלת מסכתא ומשום דכל התחלות קשות חשש שמא ימשך אחריה ואין זה כלום שכל שמועה ושמועה אדם נמשך אחריה וכל שכן התלמיד שהוא נהנה בה. **[מאירי]** **דלמא משכא ליה שמעתיה ואתי לאימנועי ממצוה.** לאו דוקא תלמוד אלא אפילו במקרא ושאר ענייני חכמה אסור כי החכם בעוצם בינתו והפלגת פלפולו אפילו במקרא ימשך, ואין צריך לומר מי שהוא בעל מלאכה שאסור לו להתחיל במלאכה עד השלמת המצוה, דהשתא ת"ח שדעתו ומחשבתו תמיד על מצות השם חיישינן שמא יפשע, שאר בני אדם לא. כל שכן. **[רבינו מנוח, חמץ ומצה פ"ב ה"ג]**

הַמַּשְׁכִּיר בַּיִת לַחֲבֵרוֹ, עַל הַשּׁוֹכֵר לַעֲשׂוֹת לוֹ מְזוּזָה. הרי לנו שחיוב מצוות הבית מוטל על השוכר ולא על המשכיר, ואם כן יש לחייב את השוכר גם במצות בדיקה[ל]. דוחה הגמרא, **הָתָם** במזוזה **הָא אָמַר רַב מְשַׁרְשְׁיָא, מְזוּזָה חוֹבַת הַדָּר הִיא** ולא חובת הבית[לא], ועל כן השוכר חייב בה ולא המשכיר. אבל **הָכָא** בבדיקת חמץ שאינה אלא מדרבנן[לב], עדיין יש להסתפק **מַאי** דינה. על מי הטילו חכמים את טורח הבדיקה, האם על המשכיר משום שהחמץ שלו, או שמא על השוכר משום שהוא נחשב לבעל הבית לענין הבדיקה[לג].

הגמרא מביאה את הכרעת ההלכה בספק זה:

אָמַר לֵהּ רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, תְּנִינָא - שנינו בברייתא, **הַמַּשְׁכִּיר בַּיִת לַחֲבֵרוֹ, אִם עַד שֶׁלֹּא מָסַר לוֹ** המשכיר לשוכר את **מַפְתְּחוֹת** הבית בכדי להקנותו לו[לד] כבר **חָל** [-נכנס] ליל **אַרְבָּעָה עָשָׂר, עַל הַמַּשְׁכִּיר לְבָדּוֹק** את החמץ, ואפילו שמסר לו את המפתחות ביום י"ד[לה], שכן כבר התחייב בבדיקה בתחילת הלילה קודם שחלה השכירות, ולאחר שנתחייב שוב אין פוקע חיובו. **וְאִם מְשֻׁמָּסָר** [-לאחר שמסר] **לוֹ** את **הַמַּפְתְּחוֹת חָל אַרְבָּעָה עָשָׂר,** וקנין השכירות היה בי"ג בניסן, **עַל הַשּׁוֹכֵר לְבָדּוֹק** את החמץ. שכן חיוב הבדיקה חל על בעל הבית, ומאחר שבשעת חלות החיוב כבר נקנה הבית לשוכר, נמצא שמעולם לא חל חיוב על המשכיר אלא על השוכר.

★

הגמרא מביאה ספק נוסף בדין בדיקת בית מושכר:

בָּעוּ מִינֵּיהּ מֵרַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, הַמַּשְׁכִּיר בַּיִת לַחֲבֵרוֹ בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר בניסן בשחרית[לו], **הָאִם חֶזְקָתוֹ בָּדוּק,** שמאחר שהמשכיר חייב בבדיקתו כמבואר לעיל, יכול השוכר לסמוך על כך שהמשכיר קיים את מצות חכמים. **אוֹ שמא אֵין חֶזְקָתוֹ בָּדוּק**[לז], ועל השוכר לבודקו[לח].

שואלת הגמרא, **לְמַאי נָפְקָא מִינָּהּ** האם הבית בחזקת בדוק או לא, **לְיִשַּׁוְּלֵיהּ** - הלא יכול השוכר לשאול את המשכיר האם בדק או לא[לט]. משיבה הגמרא, הספק הוא באופן **דְּלֵיתֵיהּ לְהַאי דְּלְשַׁוְּלֵיהּ** - שהמשכיר אינו נמצא לפנינו בכדי שנשאלנו, **לְאַטְרוּחֵי לְהַאי מַאי** - האם יש להטריח את השוכר לבדוק מספק או לא.

פושטת הגמרא, **אָמַר לֵהּ רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, תְּנִיתוּהָ** - שנינו בברייתא, **הַכֹּל נֶאֱמָנִים** להעיד ביום י"ד[מ] **עַל בִּיעוּר חָמֵץ** - שהבעלים בדקו בליל אמש את החמץ, **אֲפִילּוּ נָשִׁים, וַאֲפִילּוּ עֲבָדִים, וַאֲפִילּוּ קְטַנִּים.** ומוכיח רב נחמן בר יצחק, **מַאי טַעֲמָא מְהֵימְנִי** כל אלו להעיד על בדיקת החמץ וביעורו, והרי אינם בני עדות[מא],

---

דחמירא דידיה', אלא משום שהוא היה בעל הבית בשעת חלות החיוב. וכתב החידושי הרי"מ (ד"ה ו"ל) בביאור דברי התוספות על פי המבואר בשלחן ערוך (חו"מ סי' קפג ס"ו, סס סי' שפח ס"ג), שאין אדם רשאי לעשות מעשה כדי להעביר חיוב שחל עליו לאדם אחר. ומאחר שלולא הביטול ודאי היה החיוב על המשכיר [כדברי רבינו פרץ שהובאו לעיל] משום שהחמץ שלו, ורק משום שביטל ראוי החיוב לחול על השוכר, אך מאחר שכבר חל עליו החיוב קודם שביטל, אין בידו להעבירו לשוכר על ידי שיבטל.

ל. הגמרא סברה עתה שמזוזה היא חובת הבית ומן הדין יש לחייב בה את המשכיר, ומכל מקום הטילוה על השוכר משום שהוא גר בבית. ולפי זה הוכיחה, שאם כן גם בבדיקת חמץ יש לומר שאפילו אם עיקר החיוב שייך יותר במשכיר, מכל מקום יש להטילו על השוכר. רבינו דוד (ד"ה המשכיר - הסני). ולדרך התוספות שהובאה לעיל מוכיחה הגמרא ממזוזה, שאף שכבר נתחייב בה המשכיר קודם שהשכירה, פקע ממנו החיוב כשמשכיר את הבית וחל על השוכר. ואם כן גם בבדיקת חמץ יש לו לחיוב לפקוע מהמשכיר אפילו שכבר חל עליו ביו"ד. וראה בילקוט ביאורים בדרכים נוספות בהוכחת הגמרא.

לא. שכן נאמר 'על מזוזות ביתך', ו'ביתך' היינו 'ביאתך', שהחיוב תלוי במי שנכנס ויוצא בבית, לפי שהמזוזה משמרתו. רש"י (ד"ה מוכח).

לב. שכן מן התורה די בביטול בלבד, ואם האדם מסיח את דעתו מן החמץ, ואומר 'כל החמץ שבבית זה יהיה כעפר', שוב אינו עובר עליו ב'בל יראה'. רש"י (סס). וראה בביאורי רש"י בטעם מה שראה רש"י להביא כאן את נוסח הביטול.

לג. התוספות (ד"ה על) לשיטתם פירשו בדחיית הגמרא, שחיוב מזוזה חל על המשכיר רק כל זמן שגר בבית, אך לאחר שיצא מהבית נפקע ממנו החיוב אפילו אם לא היה משכירו לאחר כלל, מה שאין כן בבדיקה שאפילו אם יצא מהבית לא יפטר מחיובו.

לד. מסירת מפתח היא קנין השכירות. רש"י (ד"ה מסירתם). והקשו עליו התוספות (ד"ה סס), הלא קרקע אינה נקנית אלא בכסף שטר וחזקה, ושנינו בבבא קמא (עט.) שכל הקניינים המועילים במכירה מועילים בשכירות. וכתבו המגיני שלמה (גמוס' ד"ה סס) והקרבן נתנאל (סי' ו סוס ד) ביישוב שיטת רש"י, שאמנם כל הקניינים שמועילים במקח מועילים גם בשכירות, אך עדיין יתכן שנוסף עליהם קנין מסירת מפתח שמועיל בשכירות אפילו שאינו מועיל במקח. וראה בילקוט ביאורים ובביאורי רש"י בהרחבת דבריהם, ובתירוצים נוספים.

והתוספות פירשו, שעדיין לא הקנה לו את הבית, וחיוב הבדיקה אינו תלוי בקנין אלא במי שמפתחות הבית מסורים בידו, ומאחר שמסר המשכיר את המפתח לשוכר שוב אין בידו לבדוק. אמנם אין מסירת המפתח מחייבת אלא במי שבדעתו להחזיק בבית ולקנותו. ובחידושי הר"ן (ד"ה סס) כתב, שאין השוכר מתחייב אלא בקנין ובמסירת מפתח יחד, ומדובר באופן שהקנין היה בי"ג ניסן, ומכל מקום אין השוכר מתחייב אלא אם כן גם מסירת המפתח היתה בי"ג ניסן.

לה. רש"י (סס). ולאו דווקא הוא, שהרי גם אם מסר לו את המפתח בלילה המשכיר חייב, ואין השוכר מתחייב אלא אם כן מסר לו את המפתחות קודם הלילה, כמבואר בתחילת דברי רש"י. ראש יוסף (גרס"י סס).

לו. רש"י (ד"ה נאמינה). ומשמע מדבריו, שאם השכיר באמצע הלילה אין חזקתו בדוק. ב"ח (חו"מ סי' תלו). ואף שזמן הבדיקה הוא בתחילת הלילה, מכל מקום עדיין אין הבית בחזקת בדוק, שכן כל זמן שלא עבר כל הלילה עדיין אינו מבטל לגמרי את מצות הבדיקה. ראש יוסף (גרס"י סס).

לז. שמא נמנע המשכיר מלבודקו משום הטירחה היתירה שישנה בבדיקה. חתם סופר (ד"ה מוקמו). וראה בילקוט ביאורים בדרכים נוספות בביאור ספק הגמרא.

לח. ואף שעיקר החיוב הוא על המשכיר, מכל מקום אם לא בדק המשכיר על השוכר לבדוק כדי שלא ישאר החמץ ברשותו. רבינו דוד (ד"ה מאי).

לט. ואף אם הבית בחזקת בדוק, מכל מקום כל היכן שיש בידינו לברר בנקל אין לסמוך על החזקה. ר"ן (על הרי"ף, ד"ה גרסינן). ואם יאמר המשכיר שלא בדק יהיה נאמן. ואף שאין עד אחד נאמן נגד חזקה, מכל מקום מאחר שהבית בחזקת בדוק רק מכוחו של המשכיר ובידו שלא לבדוק, הרי הוא נאמן אף נגד חזקה זו. ראש יוסף (ד"ה למאי).

מ. שכן רק ביום הבית בחזקת בדוק, כמבואר לעיל בהערה. אמנם לפי הצד שיובא בגמרא להלן (ע"ב), שהם נאמנים אף אם אין הבית בחזקת בדוק, גם אם יעידו באמצע הלילה שבדק יהיו נאמנים. ראש יוסף (גרס"י ד"ה נממיס) על פי רש"י (סס). אך הצל"ח (ע"ב ד"ה קסבר) כתב, שמסתימת דברי הברייתא משמע שגם אם העידו בלילה נאמנים, ואפילו אם כל נאמנותם היא רק משום שחזקתו בדוק, שכן לפי הטעם המבואר בסמוך שהבית בחזקת בדוק משום שהכל חברים אצל בדיקת חמץ, הרי הם נזהרים לבדוק בתחילת הלילה.

מא. דברי הגמרא אמורים על קטנים, אבל נשים ועבדים נאמנים על דבר שבידם לתקנו. על פי הראש יוסף (להלן ע"ב גמוס' ד"ה היימנוהו).

אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים ד.

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) [סנהדרין ה.] מועד קטן כ ע"ב, ג) [נקמן נה. מועד קטן טז: יז: יט: כ: מזיר ה: ו. טו: נכורות כ: כא. נדה לג.], ג) [רשם הסנה דף לב:], ד) יומא דף כח:, ה) [נבע מציעא קג.], ו) עבודה זרה כא. נבע מציעא קג:, ז) ע"י תוס' מנחות מד. ד"ה טלית, ח) [נקמן יג:], ט) [דף ה.], י) ירושלמי הובא בר"ן, כ) [דף ז:], ל) מנחות לג:, מ) שם לד., נ) עיין תוס' לעיל דף ב' ע"א ד"ה אור, ס) עמוד ב, ע) לקמן ח., פ) בראשית יט כז, צ) [וע"ע תוס' יומא כח. ד"ה אמר ותוס' נבע קמא ס: ד"ה לעולם ותוס' לעיל ב. ד"ה יכנום], ק) [וע"ע תוס' נבע קמא נב. ד"ה כיון ותוס' נבע נמרא נב: ד"ה נעל].

גליון הש"ס

רש"י ד"ה רב בר אחוה כו'. **בני דר"א** מכפרי. בסנהדרין שם מיתת בני חנה בר אחת כרשנה מכפרי:

תורה אור השלם

א) דָּן יָדִין עַמּוֹ כְּאַחַד שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל:
[בראשית מט, טז]

ב) זְבוּלֻן לְחוֹף יַמִּים יִשְׁכֹּן וְהוּא לְחוֹף אֳנִיֹּת וְיַרְכָתוֹ עַל צִידֹן:
[בראשית מט, יג]

ג) וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יָמוּל בְּשַׂר עָרְלָתוֹ: [ויקרא יב, ג]

ד) וַיַּשְׁכֵּם אַבְרָהָם בַּבֹּקֶר וַיַּחֲבֹשׁ אֶת חֲמֹרוֹ וַיִּקַּח אֶת שְׁנֵי נְעָרָיו אִתּוֹ וְאֵת יִצְחָק בְּנוֹ וַיְבַקַּע עֲצֵי עֹלָה וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר לוֹ הָאֱלֹהִים:
[בראשית כב, ג]

הגהות וציונים

ס] [במועד קטן כ ע"ב איתא **אבא** כצ"ל, עיין קדושין לא ע"ב וטור ש"ע יו"ד סימן ר"מ סעיף ב] (גליון): **כ]** בכת"י הנוסח **בדקו ואשכחו דמדן** קאתי (וכמו בעובדא דלהלן בסמוך), ועי' מהר"ם חלאווה: **ג]** בהרי"ף גורס וכי תימא זריזין מקדימין למצות **כדכתיב** וביום **השמיני** ימול מלמד **שכל** היום כשר **למילה** אלא שזריזין מקדימין למצות שנאמר וישכם אברהם בבוקר **ונבדוק מצפרא** אמר רב נחמן בר יצחק בשעה שבני אדם כו' (גליון). ועי' מהרש"א דלפ"ז מיושבת קושית התוס' ד"ה שנאמר: **ל]** נדצ"ל כמאן דאמר **ליה** לך (באה"מ):

עין משפט נר מצוה

יב א טור שו"ע יו"ד סי' תנ סעיף יב:
יג ב שם סעיף ג:
יד ג מיי' פ"ה מהלכות מאכל הלכה ו סמג עשין מדרבנן סב טוש"ע יו"ד סי' שפב סעיף ו:
טו ד ה מיי' פ"ו שם הל' ו סמג שם טור שו"ע יו"ד סי' תנ סעיף ו:
טז ו מיי' פ"ו מהלכות מילה הל' ח סמג עשין כח טוש"ע יו"ד סי' רסב סעיף ו:
יז ז מיי' פ"ב מהל' ממרים ומלה הל' ג סמג עשין לט טוש"ע או"ח סימן תלח סעיף ב:
יח ח מיי' פ"ה מהלכות מזוזה הל' יא סמג עשין כג טוש"ע יו"ד סי' רלח סעיף ב:
יט ט מיי' פ"ב מהלכות חמץ ומלה הלכה יח סמג עשין לט טוש"ע או"ח סי' תלו סעיף ו:
כ י טור שו"ע או"ח שם סעיף ב:

רבינו חננאל

רבי חייא שאל לרב בן אחיו שהוא בן אחותו כשעלה לארץ ישראל אמר ליה אבא קיים כלומר אבי חי הוא לא בקש רב לומר לו כי מת אלא אמר לו אבי שלי חי כלומר אביך אינו חי וכן השיב לו על אמו כענין הזה. **ולמדנו ממנו שלשה דברים** שאבל אסור בנעילת הסנדל וכי מקצת היום ככולו וכי שמועה רחוקה אינה נוהגת אלא יום אחד: **ולמה שנינו אור ארבעה עשר בודקין את החמץ** כלומר למה אין בודקין ביום אלא בלילה ואוקימנא בשעה שבני אדם מצויין בבתיהם מפני שביום טרודין הן בשוק ובערב באין לבתיהן וכן בלילה יפה אור הנר לבדוק בו כי ביום אינו מאיר. **וכן** אמר רב הונא בתלמוד ארץ ישראל כדהוינן ערקין באלין בתותה דסדרא רובא היינו מדליקין כשהיו כהים היינו יודעין שהוא יום וכד הוו מבהיקין היינו יודעין שהוא לילה: **המשכיר בית לחברו** השוכר חייב במזוזה שהמזוזה חובת הדר היא: **המשכיר בית בארבעה עשר בניסן על מי לבדוק** ופשטנא על המשכיר לבדוק דתניא המשכיר בית לחברו אם עד שלא חל י"ד מסר לו המפתח על השוכר לבדוק ואם משחל י"ד מסר לו המפתח על המשכיר לבדוק שכבר נתחייב מבערב. **ועלה בעינן המשכיר בית לחבירו** בי"ד **והלך חזקתו בדוק או לא** ופשטינן לה מהא דתניא הכל נאמנין על ביעור חמץ אפי' נשים ואפילו עבדים ואפילו קטנים מאי טעמיה

משנת ראשונים

אמר ליה אייבו קיים אמר ליה אימא קיימת. לא היה רוצה לומר לו כלום אילו לא היה שואלו ואפילו כששאלו לא השיב לו אלא ברמז בעלמא ועל זה נאמר

רב בר אחוה ובר אחתיה דר' חייא הוה. מייבו מציו שלו רב לחמיו של ר' חייא היה מן האב, כדאמרינן בפ"ק דסנהדרין (דף ה.) מייבו וחנא ושילא ומרתא ור' חייא כולהו בני דר' אחא מכפרי הוו, ואימא שהיתה אמו של רב אחותו של רבי חייא היתה מן האם: **בי סליק.** רב מעירו מבבל לארץ ישראל שהיה ר' חייא שם: **אמר.** ר' חייא לרב מייבו מציך הוא קיים: **א"ל.** רב: **אימא קיימת.** בלשון שאילה, כלומר עד שאתה משאיל על מצי של אמי, שאף היא אחותך: **אמר ליה.** ר' חייא לרב ואימא אחותי קיימת: **אמר ליה.** רב: **אייבו קיים.** ומצי כלום קיים הוא, עדיין לא השיבותיך עליו, ומאליו הבין. וי"א בניחותא היה משיבו רב על מי שאינו שומע כדי שיבין מן הכלל, וקשה בעיני לומר שיוליך רב דבר שקר מפיו: **חלוץ לי מנעלי.** להתבטל על אחי ואחותי: **והולך בלי אחרי לבית המרחץ.** ללמד הלכה לתלמידים נתכוון, שמין שמועה רחוקה שלמחר שלשים יום נוהגת אלא יום אחד ומקצתו ככולו, ואינו צריך ליצד כל היום כולו, מדאמר ליה והולך לי בלי אחרי לבית המרחץ ולא אמר לו עד שיתן לי כלי אחרי לבית המרחץ ולא המתין עד למחר אלמא שעה אחת לי: **ההוא דהוה קאמר דונו דיני.** בכל דבר משא ומתן שהיה לו עם אדם היה אומר תמיד דא לדין, ואינו נשמע לדבר אלא על פי דיין: **אביף ימא אסיפני ביראתא.** אתקן בירונות, אם היו לי פלטין לנוח לא הייתי קודעס אלא על שפת הים, ותמיד היה משתבח בשפת הים. ובתשובות הגאונים מלאתי אביף ימא אסיפני ברחתא, ופירוש כך היה משתבח בשפת הים ואומר תמיד סנאים שעל שפת הים גרושים הם בתקומות אחרים, ולשון זה הגון. סנה בלשון ארמי אסנא, גרוש גרושתא: **בין לר' מאיר בין לרבי יהודה.** לתיפליגו בתניתין [ס] בהרחקה לעבוד רבנן לחורייתא, אמן אינו אסור מן התורה בגל ירחה ובאכילה אלא משם שעות משעברו שם שעות, כדיליף לקמן [ע] מן אך אלא ומן לא תאכלו על אמן: **נבדוק.** אמן בתחלת שם וקודם אילורו יבערנו, למה לי לאקדומי כולי האי, דבשלמא אי אור יממא הוא אילא לתרולי דתנניתין נמי בשם אקאמר, אבל השתא תקשה: **נבדוק מצפרא.** לאילא הקדמה לזריזים, כלאשכחן גבי מילה, ובזריזותיה לאברהם שנאמר וישכם אברהם בבקר שלא שהה אמתין עד הגץ החמה, ומכל מקום בלילה לא הקדים: **ואור הנר יפה לבדיקה.** בלילה, אבל

אבא קיים א"ל אבא קיים אימא קיימא א"ל אימא קיימא. זאת גירסת פר"ח פי' ר' חייא שאל על מצי של אמו הוא קיים ורב השיב לו שאצי של רב קיים וכן בשם ולפי גירסת המפרים ר' חייא שאל על אצי של אמו הוא קיים והשיב לו רב אימא קיימת פי' אימא של רב היא קיימת ולא רצה להשיב אבא קיים שלא יטעה רבי חייא ויסבור שאשיבו על מה שאשאלו דקרי אינשי לאבי אבא בשם רב אחוה ובר אחתיה דר' חייא הוא לפרש הטעם כיון שנאמר **וישכם אברהם בבקר.**

ומה תאמר והיכי מוכח מהאי קרא דזריזין מקדימין למצות ומין מקדימין טפי מלפרה והא בפרק גיד הנשה (חולין לא: ושם) יליף ר' אבהו מהאי קרא לתלמיד חכם לא ילא יחידי בלילה ויש לומר דהכא מוכח מקרא דעקידה דלא היה נמנע אברהם מלאאת יחידי בלילה דשלוחי מצוה אין נזוקין [ע] ועוד דשני נעריו היו עמו והשם מוכח מיושכם אברהם בבקר דכתיב [פ] גבי קדוש דלא היה מצוה ויחידי היה שלא רצה שילאו בשלמתן של קדוש [צ]:

על המשכיר לבדוק דחמירא דידיה הוא. אין לפרש הטעם כיון דשלו הוא ואין אדם יכול לבטל אלא הוא ה"נ מייב לבדוק דא"כ אמאי נקט משכיר לאבדו בי"ד אפילו בי"ג יאתייב המשכיר מהאי טעמא לבדוק לכך מפרש ר"י דאמירא דידיה הוא ואל עליו חיוב בדיקה שעה אחת קודם שהשכירה ומייתי לאיה ממזוזה לאע"פ דאל חיוב קודם שהשכיר על השוכר לעשות מזוזה ולאי למזוזה חובת הדר הוא כלומר אפי' לא היה משכירה היה יכול ליפטר ממזוזה שלא היה לר ומשתמש בבית אבל גבי חמץ אפילו לא ישכיר לאאר יבטרך לבדוק: **אם** משמסר המפתח. פירש"י דמסירת המפתחות קונה ואין נראה לר"י דהא אמר במרובה (ב"ק עט.) כשם שקרקע נקנית בכסף בשטר ובאחזה כך שכירות [קרקע] נקנה בכסף וכו' ולא אמרי' דאאי מסירת המפתח שלא כאתן דאאר [ד] לך חזק וקני כדאמרינן בהפרה (ב"ק נב. ושם) ומפרש ר"י דהכא שאסר לו המפתח ולא החזיק ומי שים בידו מפתח כשאל י"ל דייב לבדוק לאותו שאין בידו מפתח אין יכנס ויבדוק מיהו אם הפקיד אאד מפתח בידו אאל אאד אאר מייב הנפקד לבודקו שלא דוקא כשרוצה להחזיק בבית ולקנותו [ק]:

לאו

▲ עבדים אפילו קטנים מאי טעמא מהימני ▼

ציום [לאור] מאאיך [ר]. ואם תאמר יבדוק לאור היום, הא יליפין לקמן [ב] מאיפום שאלותו בגר: **לא יפתח בעידנא.** לא יתאיל בגירסא, אם קבע עת לתורה בלילות לא יתאיל להתעסק בשאעתא: **באורתא דתליסר נגהי ארבסר.** ליל יציאת שלשה עשר שהוא כשיסת ארבעה עשר, והוא ליל בדיקת חמץ: **דחמירא דידיה הוא.** החמץ שבבית שלו הוא: **ברשותיה קאי.** שהרי עתה הבית שלו: **לעשות לו מזוזה.** שלאת מידי דאלוה עליה רשיא: **חובת הדר.** לפי שהיא משמרתו [ג] וכתיב ביתך ביאתך [מ] ונכנס ויוצא בה, אבל הכא בדיקת חמץ דרבנן [נ], דאי אשאת הדר היא [ס] הכא מאי אמר להו רב נחמן בר יצחק תנינא [פ] המשכיר בית לחברו אם עד שלא אסר לו מפתחות חל ארבעה עשר על המשכיר לבדוק ואם משמסר לו מפתחות חל ארבעה עשר על השוכר לבדוק. בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק המשכיר בית לחברו בארבעה עשר חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק למאי נ"מ לישייליה דליתיה להאי דלשיוליה לאטרוחי להאי מאי אמר להו רב נחמן בר יצחק תניתוה הכל נאמנים על ביעור חמץ אפילו נשים אפילו עבדים אפילו קטנים מאי טעמא מהימני

[ע] רב בר אחוה דר' חייא ובר אחתיה בי סליק להתם אמר ליה אייבו קיים [א]אמר ליה אימא קיימת אמר ליה אימא קיימת אמר ליה אייבו [מ] קיים אמר ליה לשמעיה [ב] חלוץ לי מנעלי והוליך כלי אחרי לבית המרחץ שמע מינה תלת ש"מ [ג]אבל אסור בנעילת הסנדל ושמע מינה [ד]שמועה רחוקה אינה נוהגת אלא יום אחד ושמע מינה [ג] [ה]מקצת היום בכולו. ההוא דאמר דונו דיני אמרי שמע מינה [ג] מדן קאתי [אוצר החכמה] דכתיב [א] דן ידין עמו כאחד שבטי ישראל ההוא דהוה קא אזיל ואמר אביף ימא אסיפני ביראתא בדקו ואשכחוהו דמזבולן קאתי דכתיב [ב] זבולון לחוף ימים ישכון: והשתא דקיימא לן דלכולי עלמא אור אורתא הוא מכדי בין לרבי יהודה ובין לר' מאיר חמץ אינו אסור אלא משש שעות ולמעלה ונבדוק בשית [ג] וכי תימא זריזין מקדימין למצות נבדוק מצפרא [ג] דכתיב [ג] וביום השמיני ימול בשר ערלתו ותניא [ד] [ו]כל היום כולו כשר למילה אלא שזריזין מקדימים למצות שנאמר [ד] וישכם אברהם בבקר אמר רב נחמן בר יצחק בשעה שבני אדם מצויין בבתיהם ואור הנר יפה לבדיקה אמר אביי [ז]הילכך האי צורבא מרבנן לא לפתח בעידניה באורתא דתליסר דנגהי ארבסר דלמא משכא ליה שמעתיה ואתי לאימנועי ממצוה. בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק המשכיר בית לחברו בארבעה עשר על מי לבדוק על המשכיר לבדוק דחמירא דידיה הוא או דלמא על השוכר לבדוק דאיסורא ברשותיה קאי [ס] [ח]ת"ש המשכיר בית לחברו על השוכר לעשות לו מזוזה התם הא אמר רב משרשיא [ט] מזוזה חובת הדר היא [ו] הכא מאי אמר להו רב נחמן בר יצחק תנינא [פ] המשכיר בית לחברו אם עד שלא מסר לו מפתחות חל ארבעה עשר על המשכיר לבדוק ואם משמסר לו מפתחות חל ארבעה עשר על השוכר לבדוק. בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק המשכיר בית לחברו בארבעה עשר חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק למאי נ"מ [י]לישייליה דליתיה להאי דלשיוליה לאטרוחי להאי מאי אמר להו רב נחמן בר יצחק תניתוה הכל נאמנים על ביעור חמץ אפילו נשים אפילו עבדים אפילו קטנים מאי טעמא מהימני

מוציא דבה הוא כסיל מיהו אם שואל עליו אין לו לשקר ולומר חי הוא שנאמר מדבר שקר תרחק וכדמשמע ממילתיה דרב שלא רצה לשקר ולומר חי הוא. **[מרדכי, מועד קטן רמז תתקלג]** **ההוא דאמר דונו דיני אמרי שמע מינה מדן קאתי,** בשום מקום לא מצינו בדיקה אלא על חשש דבר שצריך לבדקו, והכי נמי חששו דלמא לבבו לע"ז דכתיב וישם את האחד בדן ומשו"ה בדקוה. וכן באידך דאכיף ימא דכתיב לפני בעל צפון נכחו תחנו על הים. **[מהר"ם חלאווה]** **אמר אביי הילכך האי צורבא מרבנן.** לשון צורבא פי' דנגמר כל צורתו ונתמלא תורה. כדאמרינן פ"ק דביצה (ז.) הני ביעי דצריבו פי' שנגמרו ומעלו טפי משאר ביעי. **[שו"ת מהר"י מברונא סימן קב]** צורבא מרבנן הוא כמו צרבת השחין, דבר חם המתחמם באשה של תורה האי צורבא מרבנן דרתח אורייתיה קא מרתחא ליה, שנאמר הלא כה דברי כאש. ד"א צורבא מרבנן קשה, בערבי קורין לחטים הקשות חנטא צריבא. **[תשובות הגאונים שערי תשובה סימן פד]** **לא לפתח בעידניה באורתא דתליסר דנגהי ארבסר.** תלמיד הקובע עתים לתורתו והיה זמן קביעותו בכל לילה בתחלת הלילה והוא הקרוי כאן עידניה על דרך שאמרו במקום אחר והני מילי דלא קביע ליה עידניה בלילה זו מיהא ראוי לו לדחות את קביעותו ולא יתחיל בו שמא שמועה מושכתו ויבא לידי בטול מצוה ואצ"ל שכן בשאר מלאכות ויש מפרשים בפירוש לא ליפתח דוקא בתחלת מסכתא ומשום דכל התחלות קשות חשש שמא ימשך אחריה ואין זה כלום שכל שמועה ושמועה אדם נמשך אחריה וכל שכן התלמיד שהוא נהנה בה. **[מאירי]** **דלמא משכא ליה שמעתיה ואתי לאימנועי ממצוה.** לאו דוקא תלמוד אלא אפילו במקרא ושאר ענייני חכמה אסור כי החכם בעוצם בינתו והפלגת פלפולו אפילו במקרא ימשך, ואין צריך לומר מי שהוא בעל מלאכה שאסור לו להתחיל במלאכה עד השלמת המצוה, דהשתא ת"ח שדעתו ומחשבתו תמיד על מצות השם חיישינן שמא יפשע, שאר בני אדם לא. כל שכן. **[רבינו מנוח, חמץ ומצה פ"ב ה"ג]**

ד: אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים

לאו משום דחזקתו בדוק. תימה מאי ס"ד לאי בחזקתו[ז] בדוק יפה כח כן מה צריך לאמירה דהני כלל ומאמר ר"י למיילי כגון שבעל הבית בעיר אע"ג דחזקתו בדוק כיון דאיתיה בעיר צריך ליחמל היינו ולהכי מהני אמירה דהני דלא אחלוני אע"ג דגבי טבל סמכינן אחזקת חבר ואין צריך אפילו ליחמל[ח] היינו משום דכיון שאולה לו לאכול[ט] מסתמא תיקנה שלא יצא לידי מכשול אבל גבי בדיקה אפילו לא יהיה בדוק לא יהיה כל כך מכשול לכך צריך ליחמל יפה הוא בעיר ומסיק אי חזקתו בדוק כל הבתים בחזקת בדוקין מיבעי ליה והכי ממילא ידעינן לאמירה דהני מהני ואין צריך ליחמל היינו אפילו יפה הוא בעיר ועוד פירש ר"י דס"ד דאיירי דאמרי הני לא היה בדוק ואפי' הכי מהני אמירה דהני דבדוק מהימני מגו דאי בעי אמרי אחקי אבל אי אין חזקתו בדוק אפי' אמרי הני מהימני ופריך אי הכי כל הבתים בחזקת בדוקין מיבעי ליה לממילא ידעינן דמהימני כמגו: **מדאורייתא** בביטול בעלמא סגי. פי' בקונטרס מדכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו שמעינן דבעינן השבתה גמורה שלא יצא לידי מכשול אבל גבי בדיקה אפילו לא יהיה בדוק לא יהיה כל כך מכשול לכך צריך ליחמל יפה הוא בעיר ומסיק אי חזקתו בדוק כל הבתים בחזקת בדוקין מיבעי ליה וממילא ידעינן לאמירה דהני מהני ואין צריך ליחמל היינו אפילו יפה הוא בעיר ועוד פירש ר"י דס"ד דאיירי דאמרי הני לא היה בדוק ואפי' הכי מהני אמירה דהני דבדוק מהימני מגו דאי בעי אמרי אחקי אבל אי אין חזקתו בדוק אפי' אמרי הני לא מהני אמירה דהני דלא אחלוני אע"ג דגבי טבל סמכינן אחזקת חבר ואין צריך ליחמל היינו אפילו יפה הוא בעיר ומסיק אי חזקתו בדוק כל הבתים בחזקת בדוקין מיבעי ליה וממילא ידעינן לאמירה דהני מהני ואין צריך ליחמל היינו אפילו יפה הוא בעיר ועוד פירש ר"י דס"ד דאיירי דאמרי הני לא היה בדוק ואפי' הכי מהני אמירה דהני דבדוק מהימני מגו דאי בעי אמרי אחקי אבל אי אין חזקתו בדוק לא מהני אמירה דהני דלא אחלוני אע"ג דגבי טבל סמכינן אחזקת חבר ואין צריך ליחמל[ח] היינו משום דכיון שאולה לו לאכול[ט] מסתמא תיקנה שלא יצא לידי מכשול אבל גבי בדיקה אפילו לא יהיה בדוק לא יהיה כל כך מכשול לכך צריך ליחמל

וכי לָאו נאמנים הם מִשּׁוּם דְּחֶזְקָתוֹ של הבית שהוא בָּדוּק, ומשום דְּקָסָבַר [-שסובר] התנא של הברייתא, שהַכֹּל חֲבֵרִים[א] הֵם אֵצֶל בְּדִיקַת חָמֵץ. ואפילו עם הארץ שחשוד על המעשרות, מכל מקום לענין בדיקה הוא נחשב לחברי[ב], ובכל דבר שהוא מוחזק בו כחבר סומכים עליו שקיים את מצותו לפני שעבר זְמַנּהּ, כשם שסומכים על חבר לענין מעשרות[ג]. דְּתַנְיָא, חָבֵר הנאמן על המעשרות שֶׁמֵּת, וְהִנִּיחַ מְגוּרָה [-גורן] מְלֵיאָה פֵּירוֹת, אֲפִילּוּ הֵן בְּנֵי יוֹמָן - שבאותו יום נתמרחו בגורן ונתחייבו במעשר[ד], הֲרֵי הֵן בְּחֶזְקַת מְתוּקָנִים, לפי שאין חבר מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן. והוא הדין בכל אדם לענין בדיקת חמץ, שאינו חשוד שלא בדק בזמנו. ומאחר שהבית הוא בחזקת בדוק, אף עבד ואשה וקטן נאמנים להעיד שהוא בדוק[ה].

הגמרא דוחה ראיה זו, וּמַאי [-מנין] שהם נאמנים רק משום שהבית בחזקת בדוק, דִּילְמָא [-שמא] הבית אין חזקתו בדוק, ואין כל אדם מוחזק כחבר לענין בדיקה, וּשְׁאנִי הָכָא - ושונה דין בית זה שנפטר מבדיקה, מִשּׁוּם דְּקָאָמְרִי הָנֵי - שאנו סומכים על מה שאומרים הנשים והעבדים והקטנים שראו שבדקו בעל הבית, אבל לולי אמירתם אכן לא היה הבית מוחזק לבדוק.

הגמרא מקשה על דחיה זו, אָטוּ אֲמִירָה דְּהָנֵי מִידֵּי מַשְׁמַע אִית בֵּיהּ - וכי אמירתם של הקטנים יש בה ממשות[ז], הלא ודאי אין לסמוך על עדותם. אלא בהכרח שהבית בחזקת בדוק אף ללא אמירתם, ומשום כך הוא נפטר מבדיקה. שוב דוחה הגמרא, אֶלָּא מַאי תאמר, דְּחֶזְקָתוֹ בָּדוּק, אם כן הַאי - מה שאמרה הברייתא 'הַכֹּל נֶאֱמָנִים', אינו מובן, הלא 'כָּל הַבָּתִּים בְּחֶזְקַת בְּדוּקִין בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר' מִיבָּעֵי לֵיהּ - היה לה לומר, שהרי לא על נאמנותם אנו סומכים, אלא על כך שהבית בחזקת בדוק, ולא היה לה לתלות את פטור הבית באמירתם של אלו[ח].

לאחר שהסיקה הגמרא שאנו סומכים על אמירת הנשים והעבדים והקטנים, היא מבקשת להוכיח מדברי הברייתא שהבית אינו בחזקת בדוק:

מקשה הגמרא, אֶלָּא מַאי - אלא מה מוכח מדברי הברייתא, שדווקא מִשּׁוּם אֲמִירָה דְּהָנֵי - של הנשים והעבדים והקטנים נפטר הבית מבדיקה, שכן סומכים אנו על עדותם, ויש לדייק הָא לֹא אָמְרִי הָנֵי - אבל אם לא יאמרו שנבדק הבית, לֹא יפטר, ואם כן תִּפְשׁוֹט מִינֵּיהּ - יש לך להוכיח מדין הברייתא, דְּאֵין חֶזְקָתוֹ של הבית כָּבָדוּק, ומה יש לנו להסתפק במשכיר את ביתו בי"ד, האם הבית בחזקת בדוק והשוכר פטור מבדיקה.

מתרצת הגמרא, לֹא ראיה היא זו, אלא לְעוֹלָם אֵימָא לָךְ שֶׁחֶזְקָתוֹ של הבית כָּבָדוּק, וְהָכָא בְּמַאי עָסְקִינַן, דְּמוּחְזָק לָן דְּבעל הבית לֹא בָּדַק בליל ארבעה עשר, וכגון שראינוהו שהיה טרוד או שיצא לדרך מבעוד יום, וְקָאָמְרִי הָנֵי בַּדְקִינְהוּ - ואמרו אלו אנחנו בדקנו את הבית[ט]. מַהוּ דְּתֵימָא - שמא תאמר שלֹּא לְהֵימְנִינְהוּ [-יאמינו] רַבָּנָן לעדותם, קָא מַשְׁמַע לָן - משמיעה לנו הברייתא, שֶׁכֵּיוָן דְּבְדִיקַת חָמֵץ מִדְּרַבָּנָן הוּא, דַּהרי מִדְּאוֹרַיְיתָא בְּבִיטּוּל החמץ בְּעָלְמָא סַגִּי לֵיהּ - מן התורה די בביטול החמץ[י], ואין צריך לבדוק אחריו ולבערו[יב],

---

א. 'חבר' הוא מי שמקבל על עצמו הנהגות מיוחדות בהלכות טומאה וטהרה ובמעשרות, שהם דברים שעם הארץ אינו נזהר בהם, כמבואר בבכורות (ל:) וברש"י שם (ד"ה דנמי).

ב. **משום** שבדיקת חמץ היא מצוה הבאה מזמן לזמן, וחביבה היא על בני אדם, ולכך זהירים בה ביותר. רבינו דוד (ד"ה וקסבר).

ג. **בספק** הגמרא במשכיר בית לחבירו בי"ד, טעם הצד שחזקתו בדוק אינו דווקא משום שהכל חברים אצל בדיקה, אלא משום שלא ימסור המשכיר לשוכר בלא שיבדקנו, שהרי לאחר שיצא ממנו שוב אין בידו לבודקו. מה שאין כן בברייתא שאינה מדברת במשכיר[אהח 19/06/2018] הלא יתכן שלא בדק בליל י"ד ועדיין בדעתו לבדוק לאחר מכן, ועל כן הוצרכה הגמרא לפרש שהטעם שחזקתו בדוק הוא משום שהכל חברים אצל בדיקת חמץ, ובודאי בדק בזמן החיוב. תורת חיים (ד"ה לאו). וראה עוד בילקוט ביאורים במובא מהפני יהושע (ד"ה לאו) והצל"ח (ד"ה קסבר) בטעם מה שדווקא עתה הוצרכה הגמרא להוסיף טעם זה.

ד. **רש"י** (לקמן ט: ד"ה מגורה), והוא אוצר פירות שבתוך הבית (רש"י סס ד"ה והא).

ה. **שכן** אין הפירות מתחייבים בתרומות ומעשרות עד שתיגמר מלאכתם, וגמר מלאכה של תבואה הוא במירוחה [החלקתה] בגורן. מעשרות (פ"ו מ"ו) ורע"ב שם.

ו. **ואף** שגם בלא עדותם הבית מוחזק לבדוק, מכל מקום אם בעל הבית נמצא בעיר יש לנו לשואלו, שכן כל שאפשר לברר את הדבר יש לבררו ולא לסמוך על החזקה, ולבירור זה די בעדות נשים ועבדים וקטנים. תוספות (ד"ה לאו). וראה עוד בדבריהם בפירוש נוסף בשם ר"י.

ז. **קושיית** הגמרא אינה אלא על קטנים, אבל נשים ועבדים נאמנים להעיד על איסור שהותר במקום שבידם לתקנו. ראש יוסף (נמוק' ד"ה הימנוהו). אך למסקנת הגמרא אף נשים ועבדים נאמנים רק משום שחיוב בדיקה הוא מדרבנן, כמבואר בתוספות (סס). וראה להלן בהערה.

ח. **ואף** שמועילה עדותם לענין הבירור הנצרך אף במקום חזקה, מכל מקום די שתאמר הברייתא 'כל הבתים בחזקת בדוקים', ומכך יובן שאמירתם מועילה לענין זה. תוספות (ד"ה לאו), על פי דרכם שהובאה לעיל.

ט. **רש"י** (ד"ה כל). אך הראב"ד (בהשגות על הרי"ף ד"ה ומ"ר) פירש, שאם יאמרו שבדקו הם בעצמם יהיו נאמנים אף אילו היתה הבדיקה מן התורה. אלא שבברייתא מדובר שהם אומרים שאחרים בדקוהו, ומאחר שהבית בחזקת שאינו בדוק, אילו היתה הבדיקה מן התורה לא היו נאמנים להעיד נגד החזקה [ולא כדברי התוספות בשם הירושלמי שיובאו בהערה בסמוך]. ולשיטתו יש לגרוס בדברי הגמרא, ואמרי הני 'בדיק ליה', ולא 'בדקיניה'. מאירי (לעיל ע"ח ד"ה ונמלמוד).

י. **שכן** לא נאמר 'תבערו שאור' אלא 'תשביתו שאור', והכוונה היא להשבתה בלב על ידי ביטול. רש"י (ד"ה בביטול). ולפי זה משמעות 'תשביתו' היא כעין מה שנאמר (ויקרא כ יג) 'ולא תשבית מלח ברית אלהיך' שמשמעותו ביטול. רמב"ן (ד"ה ומפסקי). או שהוא כעין 'וביום השביעי שבת וינפש' (שמות לא יז), שענייני ביטול מלאכה. ראש יוסף (נרש"י סס). והקשו התוספות (ד"ה מדלמוריימא) על דברי רש"י, שמדברי רבי עקיבא להלן (ה.) מוכח, שמצות 'תשביתו' היא שריפה ולא ביטול, שהרי הוכיח ש'אך ביום הראשון תשביתו' אמור בי"ד ולא בט"ו, שהרי ט"ו הוא יום טוב של פסח שאסור במלאכת הבערה. ותירץ הרמב"ן (ד"ה וכן), שודאי עיקר דין 'תשביתו' הוא בביעור, אלא שמכך שהוציאה התורה דין זה בלשון השבתה למדנו שאפשר לקיימו גם בביטול. עוד תירץ, שאף שלפי האמת 'תשביתו' הוא ביטול, מכל מקום הוכיח רבי עקיבא ש'יום הראשון' הוא י"ד, שהרי אילו היה ט"ו בודאי לא היה מתקיים 'תשביתו' אלא בביעור, שכן לאחר זמן איסורו שוב אי אפשר לבטלו. עוד הקשו התוספות, הלא מבואר להלן שמצות 'תשביתו' היא מחצות יום י"ד ואילך, והרי לאחר זמן איסורו של החמץ שוב אי אפשר לבטלו משום שכבר אינו ברשותו, כדין איסורי הנאה שאינם ברשותו של הבעלים. ותירץ הרמב"ן (ד"ה ומה), שאכן צריך לבטל מעט קודם חצות, כדי שבחצות כבר יהיה החמץ מושבת.

והתוספות (סס) פירשו, שבביטול אין מתקיימת מצות 'תשביתו', אלא שהוא מועיל משום הפקר. שמאחר שביטל את החמץ שוב אינו שלו, ואינו עובר עליו משום 'בל יראה', וכן אינו מצווה על השבתתו. ואף ששנינו בנדרים (מה.) שהפקר צריך להיעשות בפני שלשה, אין זה אלא מדרבנן, אבל מן התורה יכול אדם להפקיר את ממונו בינו לבין עצמו.

בגדר ביטול מצינו כמה שיטות בדברי הראשונים. לשיטת התוספות הביטול הוא הפקר. ולשיטת הרמב"ן (ד"ה גלגא - הרמתון), הביטול מועיל להוציאו מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאכילה. ומקור היתר זה הוא מדברי רבי אלעזר (להלן ו:), שחמץ בפסח אינו ברשותו של הבעלים כדין כל איסורי הנאה, אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לעבור עליו ב'בל יראה'. ולא עשתה אותו התורה כאילו הוא ברשותו אלא כשדעתו עליו והוא רוצה בקיומו. אבל אם הסכימה דעתו לדעת תורה, ואינו רוצה שיהיה בו דין ממון אלא ברצונו שיצא מרשותו לגמרי, שוב אינו עובר עליו. והר"ן (על הרי"ף לעיל ג. ד"ה ומהו) כתב כעין דברי הרמב"ן, אך לא הוסיף שמשמעות הביטול היא עשייתו כעפר וביטולו מתורת חמץ, אלא פירש, שמאחר שמגלה בדעתו שאינו רוצה בחמץ, די בכך שלא תחשיבנו התורה לשלו. וראה עוד בילקוט ביאורים בשיטות ראשונים נוספות בענין ביטול.

יא. **ויש** לסמוך על כך שבעל הבית ביטל, ואף שידוע לנו שלא בדק אין ידוע לנו שלא ביטל. ואף לפי הצד שאין חזקה שבעל הבית בדק, מכל מקום מוחזק לנו שביטל, ולא נסתפקה הגמרא אלא על בדיקה שיש בה טורח גדול. פני יהושע (ד"ה לאו). וראה בהערה בסמוך בביאור נוסף בדברי הגמרא.

יב. **מבואר** מדברי הגמרא שלולי הביטול עוברים בבל יראה מן התורה. והקשו האחרונים, הלא החמץ אינו של השוכר, ואף ללא הביטול אין לו חיוב בדיקה אלא מדרבנן. ותירץ הפרי מגדים (משב"ז סי' תלו סק"ח), שדין זה אינו אמור במשכיר ושוכר, אלא בבעל הבית שיצא מביתו, והנידון הוא על בני הבית, שלולי הביטול היה עליהם לבדוק את החמץ מן התורה. עוד תירץ, שאין בכוונת הגמרא לומר שללא ביטול חייב השוכר בבדיקה מן התורה, אלא שאילו היה חיוב מן התורה בביעור גם לאחר ביטול החמץ והפקרו, בהכרח היה איסור גם בחמץ שאינו שלו, ואם כן היה חיוב הבדיקה על השוכר מכיון שהבית ברשותו. אך מאחר שמן התורה די בביטול, מוכח שאינו עובר על חמץ שאינו שלו, וחיוב השוכר אינו אלא מדרבנן אף ללא ביטול.

עוד הקשו האחרונים על שיטת התוספות להלן (כא. ד"ה ומ"ו), שאין עוברים מן התורה על חמץ שאינו ידוע, הלא מבואר מסוגייתנו שלולי הביטול היה חיוב לבדוק את הבית מן התורה. ותירץ המקור חיים (פמ"ח לסי' תלו ד"ה נדין), שאין בכוונת הגמרא לומר שאם לא יבטל יעבור מן התורה, אלא שמכך שמועיל ביטול מוכח שמצות תשביתו אינה מצוה חיובית, אלא כל תכליתה היא כדי שלא לעבור על 'בל יראה', ומאחר שעל ידי הביטול נעשה החמץ הפקר ואין עוברים בו על האיסור האמור, ממילא אף אין בו מצות 'תשביתו'. אך אילו לא היה מועיל ביטול מן התורה, בהכרח הוא משום

עין משפט נר מצוה

כא א מיי׳ פ״י מהלכות מעשר הל׳ ג:
כב ב מיי׳ פ״ג מהל׳ חמץ ומצה הל׳ יז סמג עשין לט טוש״ע או״ח סי׳ תלז סעיף ב:
כג ג מיי׳ שם הל׳ יז טוש״ע או״ח שם סעיף ז:
כד ד מיי׳ שם הלכה יח טוש״ע או״ח שם סעי׳ ג:

תורה אור השלם

א) שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ: [שמות יב, יט]

ב) שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי: [שמות יב, טו]

רבינו חננאל

לאו משום דחזקתו בדוק וקסבר הכל חבירן אצל ביעור חמץ ותניא חבר שמת והניח מגורה מליאה פירות אפילו הן בני יומן הרי הן בחזקת מתוקנין ודחי׳ לא אלא משום דאמרי הני. והדרינן ומוקמינן **לעולם כי האי גונא חזקתו בדוק** והא דתניא הכל נאמנין על ביעור חמץ כגון דמוחזק לן בהאי ביתא דלא בדיק ואמרי הני דבדיק (נימני׳) [צ״ל נאמנין] כיון דבדיקת חמץ מדרבנן היא דאי מדאורייתא בביטול סגי לה הימנינהו רבנן להני נשי ועבדים וקטנים במילתא דהיא מדרבנן ונדחית: **המשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק** ונמצא שאינו בדוק כי האי גונא מקח טעות הוא או לא. ופשטה אביי דלא הוי מקח טעות דניחא ליה לאיניש למעבד מצוה בממוניה וכל שכן בגופיה: **וכולי עלמא חמץ בי״ד** משש שעות ולמעלה אסור מדאורייתא מנא לן. **ופשיט לה אביי** הכן בהאי טעמא והאי דאביי שייכא בדר׳ יוסי הגלילי כדבעינן למימר קמן (שמות יב) שבעת ימים מצות תאכלו וגו׳ ואי אפשר לומר זה ביום טוב הראשון הוא וביום ההוא אתה אוכל מצה ומשבית שאור שנאמר שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם ואי אפשר לומר נמי השבתת שאור לילי ט״ו הוא משום דביום הראשון תשביתו שאור כתיב ולא בלילה שמע׳ דזה ביום הראשון קודם יום טוב הראשון הוא ותוב איתקש השבתת שאור לאכילת (מצה) [צ״ל חמץ] שנאמר שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם וגו׳ ומשעה שנאסר באכילת חמץ [ביום] הוזהר לאכילת מצה שנאמר כל מחמצת לא תאכלו וכו׳ וכתיב בערב תאכלו מצות וגו׳ ש״מ דבעינן השבתת שאור ביום קודם חיוב אכילת מצה וכיון דחיוב אכילת מצה ליל ט״ו הוא נמצא חיוב השבתת שאור שהוא בי״ד. הכי בכל דוכתא. [מהר״ם חלאווה] **דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה.** ומה היא השבתה זו האמורה בתורה היא שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל. [רמב״ם, חמץ פ״ב ה״ב] וכתוב בעיטור מסתברא דשליח נמי מבטל דשלוחו של אדם כמותו. [מגיד משנה] **הימנוהו רבנן בדרבנן.** לרבי יוחנן בפני שלשה הוי הפקר, בפני שנים לא הוי הפקר אפילו מדאורייתא. ובפני שלשה הפקר מדאורייתא לרבי יוחנן, ומדרבנן לא. ו[ל]רבי יוחנן צריך לומר דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי [משום] דסתמא דמילתא כל אדם (ש)יש לו בני בית שלשה או ארבעה. [ראבי״ה מסכת פסחים סימן תיז]

מסורת הש״ס עם הוספות

ו) לקמן ט. עבודה זרה מג: נדה טו:, ג) [לקמן י.], ג) [נבא מציעא כט: בכורות יח: נח.], ד) לקמן יג: ולף כא., ה) לקמן יב:, ו) לקמן כא., ז) לקמן יב., ח) עירובין לב., ט) עיין תוס׳ חולין ו: ד״ה והתיר ובע״ז לד: שלח לר״י בריבי אתרוג כו׳, י) ה., כ) ה:, ל) ב:, מ) [וע״ע תוספות עירובין לג: ד״ה כאן ועוד שם גט. ד״ה ותחומין], נ) עיין מהרש״ל, ס) [לף ה.].

גליון הש״ס

גמ׳ דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממוניה. עי׳ לקמן לף י ע״ב תוס׳ ד״ה בממוניה: שם לרבות י״ד לביעור. עי׳ מסורת הש״ס סימן (נ״ג) [נ״ח]:

הגהות וציונים

ע] בכמה כת״י וראשונים **מדאורייתא** אסור, והעיד הרמב״ם בספר המצות (ל״ת קצט) וז״ל, וכן מצאנו בכל הנוסחאות המדויקות שנקראו לפני זקני התלמוד. ונראה שכ״ה ברש״י וצ״ל הפסק הנקודה אחר תיבות ״מן התורה״ (דק״ס): פ] בכת״י ובראשונים **בלב: ג]** כ״י **עלילה זאת: ד]** כ״י **קים לן דאי נמי הוה ידע: ה] [בשעה]** (גליון): **ו]** בכ״י נוסף דבור זה: **מנלן. לר׳ מאיר דהא לר׳ יהודה מפיק טעמיה בפרק כל שעה** (לקמן כח ע״ב) **מלא תאכל עליו חמץ**, וכן מביאים רבינו דוד ומהר״ם חלאוה בשם רש״י (ובשא״ר משמע דל״ג כן ברש״י): **ז]** צ״ל **חזקתו** (ב״ש, וכ״ה בכת״י): **ח]** כ״י **ר״ת** (ד״ס, וכ״ה בחי׳ הרמב״ן בשם ר״ת, ועיין ספר הישר סי׳ שלז): **ט]** צ״ל **בדאורייתא** (ב״ש): **י]** נדצ״ל **ותחומין דרבנן דמהימנינן לאשה** ועבד ולא קטן **מדתנן** בפ׳ כיצד וכו׳, והוא בדרך קושיא (באה״מ): **כ]** אין צריך למחוק וכן הסכים הצל״ח, עי׳ לקמן ה ע״א בגמרא ובצל״ח (ב״ש):

משנת ראשונים

דקסבר הכל חברים הם אצל בדיקת חמץ. קורין לת״ח חברים. וקראום בשם זה מפני שחברותם זה לזה היא החברות האמתית מפני שהיא לשם שמים.
[פיהמ״ש להרמב״ם, דמאי פ״ב מ״ג]

וקרי ליה חבר, משום דכתיב גבי מצוות עמיתך, ודרשינן עם שאתך בתורה ובמצוות ותרגומו חברך, וזה מקבל עליו חומרת המצוות כדי שלא להכשיל את הרבים קרוי חבר, כלומר זהו חבר האמור בתורה. **[הר״ש סירילאו, דמאי פ״ב מ״ג]**

אפילו הן בני יומן הרי הן בחזקת מתוקנים. ופי׳ בתלמוד המערב דוקא במת מתוך הדעת אבל מת בטרוף בני יומן מיהא לא ולי נראה שחולק הוא עם תלמוד שלנו וכל שהכניסן בבית חזקה עליו שתקנן שלא ליכשל בם אנשי ביתו ואפילו מת מתוך טירוף כן הואיל והכניסן בבית. **[מאירי, ע״ז מא:]** **כל הבתים בחזקת בדוקין בארבעה עשר מיבעי ליה.** דאע״ג דאשמועינן דלא צריך לשיוליה, טפי עדיפא ליה לאשמועינן בהדיא כל הבתים בחזקת בדוקים כיון דלא שמעינן

לאו משום דחזקתו בדוק. תימה מאי ס״ד דלמי בחזקתו[ז] בדוק

אם כן מה צריך לאמירה דהני כלל ואומר ר״י דמיירי כגון שבעל הבית בעיר מע״ג לחזקתו בדוק כיון דלאיתיה בעיר צריך ליטהל היטנו ולהכי מהני אמירה דהני דלא שהלינן מע״ג דגבי טבל סמכינן אחזקת חבר ואין צריך אפילו ליטהל[ט] היינו משום דכיון שטולח לו לאכול[ט] מסתמא תיקנה שלא יבא לידי מכשול אבל גבי בדיקה אפילו לא יהיה בדוק לא יהיה כל כך מכשול לכך צריך ליטהל אם הוא בעיר ומסיק אי חזקתו בדוק כל הבתים בחזקת בדוקין מיבעי ליה וממילא ידעינן לאמירה דהני מהני ואין צריך ליטהל היטנו אפילו אם הוא בעיר ועוד פירש ר״י דם״ל לחיירי לאמרי הני לא היה בדוק ואנן בדקנו לאי חזקתו בדוק מהימני מגו לאי בעי שתקי אבל אי אין חזקתו בדוק מאמי מהימני ופריך אי הכי כל הבתים בחזקת בדוקין מיבעי ליה לממילא ידעינן דמהימני נמגו: **מדאורייתא** בביטול בעלמא סגי. פי׳ בקונטרס מלכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו שמעת מינה השבתה בלב היא וקשה לר״י דהאי השבתה בבערה היא ולא ביטול דתניא בסמעתין[י] רע״ק אין צריך הרי הוא אומר תשביתו ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה ועוד דתשביתו ממרינן לקמן[כ] מאך חלק שהוא משש שעות ולמעלה ואחר ליסורא לא מהני ביטול ומאחר ד״י[מ] דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי מטעם דמאחר שביטלו הוי הפקר ויש מרשותו ומותר מדקאמרינן[כ] אחה לחמרים שלי חתה רואה שלי אחרים ושלי גבוה והא דאמרינן בנדרים (דף מה.) הפקר בפני עלמה מדאורייתא[מ] דמעשים בכל יום שאנו מאמינים לאשה ועבד על השחיטה ועל הניקור ובפ׳ המדיר (כתובות עב. ושם) גבי מאכילתו שאינו מעושר משמע שאסור עליה לעניין חלה ומעשר מכל מקום גבי בדיקת חמץ מע״ג דבידם מ״מ מי הוי מדאורייתא לא מהימנינן להו משום דלמא טירחא יתירתא ונריך דקדוק גדול כדאמרינן בירושלמי[ב] שמפרש שאנשים עצלניות הן ותחומין דרבנן מהימנינן[ד] להו לאשה ועבד ולא קטן מדתניא בפ׳ כיצד מעברין (עירובין נח: ושם) אפילו עבד ואפילו שפחה נאמנים לומר עד כאן תחום שבת אבל קטנים לא דגריעי טפי מדאשה להו בשמעתין בסוף ובפרק שני דכתובות (דף כח. ושם) אלו נאמנים להעיד בגודלן מה שרחו בקוטנן עד כאן היינו מהלכין בשבת משמע אבל בקוטנן לא היינו משום דתחומין אין בידם כלל לכך אין נאמנים כמו בבדיקת חמץ[מ]:

המשכיר בית לחבירו בחזקת שהוא בדוק. נראה לרשב״ם דבשלשה עשר מיירי דמרובעה עשר על המשכיר לבדוק: **וכתיב** אך ביום הראשון תשביתו. פי׳ הקונטרס מדמחייב ביום הראשון להשבית מכלל דמקלתו מותר ואין נראה לר״י דהא תשביתו הבערה היא ולא נזה הכתוב לשורפו אלא לאחר איסורו ועוד מי ממשמעות דיום הראשון משמע מקלת מותר מה צריך לאך חלק מיהו לגירסת ספרי הקונטרס דמ״ך מ״ך בשלשה עשר לביעור ונראה לר״י דמייתורא דקרא קדרים ועוד מדכתיב אך ודרשינן לקמן[ס] אך חלק פרין: **ואימא** לרבות ליל חמשה עשר לביעור. הוי אלי לשנויי ביום כתיב כדמשני בסמוך[ס] וכי נמי משני דאתקש השבתה שאור לאכילת חמץ לא צריך לקרא דמייתי שבעת ימים שאור לא ימצא דאתקש השבתה שאור לאכילת חמץ יכול לדרוש הכל כמו שדורש רבי יוסי (הגלילי[ב]) לקמן[ס]: **להא**

דקסבר. הכל חבירין אצל בדיקה. ואפילו עם הארץ, ודבבר שהוא מוחזק מבר מחזקינן ליה שלא עבר זמנו עד שעשאוהו: דתניא חבר. הנחמן על המעשרות ומת והניח מגורה מליאה פירות אפילו הן בני יומן שנתמרחו היום הרי הן בחזקת מתוקנים, דודאי לא ינא מתחת ידו עד שגמר כל מלאתו, והכא נמי כיון דאף עמי הארץ חבירין הן על הבדיקה חזקתן שבדקוהו: וממאי. דהא דקתני נחמנין טעמא משום דהכל חבירין הם אצל בדיקה, דלמא אין עמי הארץ חבירים על כך, וטעמא משום דקאמרי הני אמו לאו שבדקו: כל הבתים בחזקת בדוקים מיבעי ליה לאיתויי. ולא הוה למיתליה בהאי. ומקשינן שלא מדתלא בהאי לא אמרי לא, אם כן מאי קא מיבעיא לך דמחזקתו בדוק והבא במאי עסקינן דמוחזק לן דלא בדק וקאמרי הני בדקיניה מהו דתימא לא להימנינהו רבנן קמ״ל כיון דבדיקת חמץ מדרבנן הוא דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה הימנוהו רבנן בדרבנן: איבעיא להו המשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק ומצאו שאינו בדוק מהו מי הוי כמקח טעות או לא תא שמע דאמר אביי לא מיבעיא באתרא דלא יהבי אגרא ובדקו דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בגופיה אלא אפילו באתרא דיהבי אגרא ובדקו דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממוניה: תנן התם ר״מ אומר אוכלין כל חמש ושורפין בתחלת שש ר׳ יהודה אומר אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש ושורפין בתחלת שש דכולי עלמא מיהא חמץ משש שעות ולמעלה אסור מנלן אמר אביי תרי קראי כתיבי כתיב שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם וכתיב אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם הא כיצד לרבות לילי חמשה עשר לביעור ואימא לרבות לילי ימים כתיב ימים אין לילות לא קא משמע לן אפילו לילות ההוא לא איצטריכא ליה דהא

לאו משום דחזקתו בדוק דקסבר הכל חברים הם אצל בדיקת חמץ[ו] דתניא חבר שמת והניח מגורה מליאה פירות אפי׳ הן בני יומן הרי הן בחזקת מתוקנים וממאי דילמא שאני הבא משום דקאמרי הני אטו אמירה דהני מידי מששא אית ביה אלא מאי דחזקתו בדוק האי הכל נאמנים כל הבתים בחזקת בדוקין בארבעה עשר מיבעי ליה אלא מאי משום אמירה דהני הא לא אמרי הני לא תפשוט מיניה דאין חזקתו בדוק לא לעולם אימא לך חזקתו בדוק והבא במאי עסקינן דמוחזק לן דלא בדק וקאמרי הני בדקיניה מהו דתימא לא להימנינהו רבנן קמ״ל כיון דבדיקת חמץ מדרבנן הוא דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה הימנוהו רבנן בדרבנן: איבעיא להו המשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק ומצאו שאינו בדוק מהו מי הוי כמקח טעות או לא תא שמע דאמר אביי לא מיבעיא באתרא דלא יהבי אגרא ובדקו דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בגופיה אלא אפילו באתרא דיהבי אגרא ובדקו דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממוניה: תנן התם ר״מ אומר אוכלין כל חמש ושורפין בתחלת שש ר׳ יהודה אומר אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש ושורפין בתחלת שש דכולי עלמא מיהא חמץ משש שעות ולמעלה אסור מנלן אמר אביי תרי קראי כתיבי כתיב שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם וכתיב אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם הא כיצד לרבות לילי חמשה עשר לביעור ואימא לרבות לילי ימים כתיב ימים אין לילות לא קא משמע לן אפילו לילות ההוא לא איצטריכא ליה דהא

19/06/2018 אהח

הֵימְנוּהוּ [האמינום] רַבָּנָן בְּחיוב דְּרַבָּנָן זה"ג. שכן יש כח ביד חכמים להאמין על דין שאינו אלא מדבריהם אף למי שאינו נאמן מן התורה"ד.

★

הגמרא מביאה ספק נוסף בדין המשכיר בית לחבירו קודם הפסח: **אִיבַּעְיָא לְהוּ** - הסתפקו בני הישיבה, **הַמַּשְׁכִּיר בַּיִת לַחֲבֵירוֹ** כשהוא **בְּחֻזְקַת בָּדוּק, וּמְצָאוֹ** השוכר **שֶׁאֵינוֹ בָּדוּק**, וטוען שאילו ידע שעליו לבודקו בעצמו לא היה שוכרו, **מַהוּ** דין שכירות זו"ט. **מִי הָוֵי** [-האם היא] **כְּמֻקָּח טָעוּת** וביד השוכר לבטלה, **אוֹ לֹא.** פושטת הגמרא, **תָּא שְׁמַע** - בוא ושמע מה **דְּאָמַר אַבַּיֵי** בהכרעת שאלה זו. **לֹא שַׁנְיָא בְּאַתְרָא דְּלָא יָהֲבִי אַגְרָא וּבָדְקוּ** - אין צורך לומר שבמקום שאין דרך לשלם שכר על הבדיקה אלא כל אחד בודק את ביתו בעצמו, אין זה מקח טעות, משום **דְּנִיחָא לֵיהּ לְאִינִישׁ לְמֵיוַמֵי מִצְוָה בְּגוּפֵיהּ** - לרצון הוא לאדם לקיים מצוה בגופו, ואף אילו היה יודע מלכתחילה שהבית אינו בדוק לא היה נמנע מלשוכרו, ועל כן אין זה מקח טעות. **אֶלָּא אֲפִילּוּ בְּאַתְרָא דְּיָהֲבִי אַגְרָא וּבָדְקוּ** - אפילו במקום שדרך בני אדם לשכור בממון אדם אחר כדי שיבדוק את ביתם, ויש לו לשוכר חסרון כיס מכך שהבית אינו בדוק, מכל מקום אין זה מקח טעות, משום **דְּנִיחָא לֵיהּ לְאִינִישׁ לְמֵיוַמֵי מִצְוָה בְּמָמוֹנֵיהּ** - לרצון לו לאדם לקיים מצוה בממונו, ואף אילו היה יודע שיצטרך לשלם עבור הבדיקה לא היה נמנע מלשכור את הבית. ומה שעתה הוא רוצה לבטל את השכירות אין זה משום שהבית אינו בדוק, אלא מסיבה אחרת, וכגון שמצא בית אחר נאה הימנו"ז.

★

הגמרא מבררת את המקור לזמן השבתת החמץ בחצות יום י"ד: **תְּנַן הָתָם** - שנינו שם" במשנה להלן (יח:), **רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר, אוֹכְלִין** [-מותר לאכול] את החמץ **כָּל חֲמֵשׁ** שעות ראשונות של יום ארבעה עשר בניסן, **וְשׂוֹרְפִין** אותו **בְּתְחִלַּת שֵׁשׁ** - בתחילת השעה הששית. ולא ימתין עם ביעור החמץ עד תחלת השעה השביעית, לפי שבאותה שעה הוא אסור מן התורה"ח, והקדימו חכמים את זמן האיסור משום שאדם טועה בשעה אחת. **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, אוֹכְלִין** אותו **כָּל אַרְבַּע** שעות, **וְתוֹלִין** אותו **כָּל חֲמֵשׁ** - במשך כל השעה החמישית אין אוכלים אותו ולא שורפים אותו, ועדיין הוא מותר בהנאה, כגון להאכילו לבהמה. שכן לענין איסור אכילה החמור יש לחשוש שיטעו בשתי שעות, ויבואו להחליף בין השעה החמישית לשעה השביעית"ט. **וְשׂוֹרְפִין** אותו **בְּתְחִלַּת שֵׁשׁ**, שכן יש לחשוש לטעות בשעה אחת אף לענין איסור הנאה"י.

שואלת הגמרא, **דִּכוּלֵּי עָלְמָא מִיהָא** מודים **שְׁחֲמֵץ מְשֻׁשׁ שָׁעוֹת וּלְמַעְלָה אָסוּר** בשהיה"א, ואנו מצווים לבערו מן התורה"ב, **מְנָלָן** - מנין לנו שגם בערב פסח נוהג איסור זה. משיבה הגמרא, **אָמַר אַבַּיֵי, תְּרֵי קְרָאֵי כְּתִיבִי** בחמץ. **כְּתִיב** (שמות יג יט) **'שִׁבְעַת יָמִים שְׂאוֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם', וּכְתִיב** (שם יג טו) **'אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְׂאוֹר מִבָּתֵּיכֶם'. הָא כֵּיצַד,** הרי לכאורה שני כתובים אלו סותרים זה את זה. שכן בכתוב הראשון נאמר שלא ימצא החמץ בבית אפילו שעה אחת מתוך שבעת ימי הפסח, ואם נבער את החמץ ביום הראשון של פסח כפשוטו של הכתוב השני, נמצא שעד שיכלה ביעורו אנו משהים אותו זמן מה בתוך הפסחי"ג. אלא בהכרח ש'ביום הראשון' בא **לְרַבּוֹת** את יום **אַרְבָּעָה עָשָׂר לְבִיעוּר,** ואינו היום הראשון של פסח, אלא היום הקודם לשבעת ימי הפסח.

מקשה הגמרא, **וְאֵימָא** - הלא יש לומר, ש'ביום הראשון' בא **לְרַבּוֹת לֵילֵי חֲמִשָּׁה עָשָׂר לְבִיעוּר.** משום **דְּסָלְקָא דַּעְתָּךְ אָמִינָא** - שהיה

שמצות 'תשביתו' היא מצוה חיובית, שאינה מתקיימת אלא בביעור ולא בביטול. ואילו כך היה גדר מצות 'תשביתו', היה חיוב לבדוק אף אחר חמץ שאינו ידוע, מדין חיזור אחר מצות עשה זו. וראה בילקוט ביאורים בהרחבת הדברים.

יג. **אבל** אילו היה חיוב הבדיקה מן התורה לא היו נאמנים עליו. ואף שאשה ועבד נאמנים להעיד על איסור שהותר במקום שבידם לתקנו, כגון בשחיטה וניקור, מכל מקום סברה הגמרא שבבדיקת חמץ שיש בה טורח גדול איצ"ר סומכים על נשים, משום שעצלניות הן. תוספות (ד"ה הימנוהו) על פי הירושלמי. והוא הדין לעבדים, שכן שנינו בקידושין (מט:), 'עשרה קבים שינה [עצלות] ירדו לעולם, תשעה נטלו עבדים'. רשב"א (תורת הבית בית ג שער ו). וראה בילקוט ביאורים בשיטות ראשונים נוספות בענין זה.

יד. **נמצא** שלמסקנת הגמרא לא נפשט הספק האם הבית בחזקת בדוק או לא. ריטב"א (ד"ה המינוהו), חידושי הר"ן (ד"ה ולענין), ועוד ראשונים. ותמהו האחרונים, אם כן מדוע אין הבדיקה אלא מדרבנן, הלא כמו שיש לחשוש שמא לא בדק בעל הבית, כמו כן יש לחשוש שמא לא ביטל. ותירץ המקור חיים (ליקוטים סי' תל"ז סק"ח), שהספק אינו אלא לענין הבדיקה שיש בה טורח מרובה, אבל לענין ביטול שאין בו טורח מוחזק לנו בודאי שבעל הבית ביטל. וראה עוד בשפת אמת (ד"ה לעולם), שפירש את הסוגיא באופן אחר, ולדרכו אכן נפשט למסקנת הגמרא שהבית בחזקת בדוק.

טו. **כתבו** התוספות (ד"ה המשכיר), שספק הגמרא הוא במשכיר בית בי"ג והודיע לשוכר שהוא בדוק, אבל אם שכרו בי"ד בוודאי על המשכיר לבודקו, כמבואר לעיל (ע"ח). וביאר בחידושי אנשי שם (הו"ד בהגהות ויעויש על הרי"ף חולין יב), שאם השכיר בי"ד בלא שבדקו, ודאי מקח טעות הוא, ואין לומר באופן זה שנוח לו לשוכר לקיים את המצוה בעצמו כמסקנת הגמרא, משום שעיקר המצוה אינה מוטלת עליו אלא על המשכיר. אך הר"ן (על הרי"ף ד"ה המשכיר) כתב, שמדובר גם בשוכר בי"ד, ואף שבאופן זה המצוה מוטלת על המשכיר, מכל מקום אם אמר המשכיר שאינו רוצה לבדוק או שאינו בעיר, על השוכר לבדוק.

ורבינו דוד והמהר"ם חלוואה (ד"ה מיניעא) כתבו בשיטת הרי"ף, שמדובר בשוכר בי"ד דווקא, שבאותה שעה חזקתו בדוק [ואף שלעיל הסתפקה הגמרא האם חזקתו בדוק בי"ד, כאן סותמת הגמרא כצד זה שחזקתו בדוק]. אך במשכיר בי"ג והתנה עמו שהבית בדוק, אם לא נתקיים התנאי ודאי בטל המקח. אך בשיטת התוספות כתבו, שמדובר באופן שהשכיר לו בי"ג ואמר לו שהבית בדוק, אך לא אמר זאת בתורת תנאי. עוד הביא רבינו דוד (שם) בשם מורו, שהספק הוא אף כשאמר המשכיר בלשון תנאי שהבית בדוק, ואכן צריך הוא להחזיר לשוכר את הוצאות הבדיקה, ולא הסתפקה הגמרא אלא לענין ביטול המקח. ואף על פי שתנאי בשאר דברים ודאי מבטל את המקח, מסתפקת הגמרא שמא שונה הדין בבדיקה, שאם נמצא שעל הלוקח לבדוק הבית אין הדבר נראה בעיניו כמקח שיש בו מום.

טז. **רש"י** (ד"ה אלא).

יז. **אף** שמשנה זו שנויה בפרקנו, מכל מקום ניתן לומר עליה 'תנן התם', שכן אינה שנויה כאן אלא בהמשך הפרק.

יח. **אבל** אם היה איסורו רק מדרבנן, לא היו עושים לו חכמים הרחקה. רבינו דוד (ד"ה לכולי).

יט. **ראה** להלן (יג:) בשיטות אביי ורבא בביאור מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה.

כ. **מפשטות** דברי רש"י (ד"ה ושורפין) משמע, שהקדימו חכמים גם את זמן הביעור לתחילת השעה הששית. ראש יוסף (נרש"י שם). וכן כתב בעל המאור (ז. ד"ה והא). אך כתב הראש יוסף, שמדברי הפוסקים משמע שלא אסרו חכמים את השעה הששית בשהיה, אלא רק באכילה והנאה [וראה בשו"ת פרי יצחק (מ"ח סי' יח), שהוכיח כן מדברי רש"י להלן (יג: ד"ה שלח)]. ולפי זה משמעות 'שורפין' היא, שהחמץ עומד לשריפה באותה שעה.

כא. **כן** פירשו הרא"ש (סי' ד) ורבינו דוד (ד"ה מנלן) ועוד ראשונים בשאלת הגמרא. ולפי זה מוכח כדברי המגן אברהם (סי' תמד ס"ק יח), שאסור להשהות את החמץ לאחר זמן ביעורו, משום שבכל רגע ורגע שאינו שורפו עובר על עשה של 'תשביתו'. [וראה בילקוט ביאורים בהוכחת האחרונים מדברי התוספות להלן (כח: ד"ה רבי שמעון), שאין עוברים על 'תשביתו' עד הלילה]. אך הרמב"ן (מלחמת ה' להלן ז. ד"ה ועוד) כתב, שמכך ששאלה הגמרא 'אסור מנלן' משמע ששאלתה היא אף על איסור אכילה, שכן לדברי הכל החמץ אסור באכילה מן התורה משש שעות ולמעלה, לפי שבכלל חיוב השבתה יש גם איסור אכילה [וכן כתבו התוספות להלן (כח: ד"ה רבי שמעון), שאסור לאוכלו משום שבכך מתבטלת מצות 'תשביתו']. וברש"י כת"י אכן כתב, ששאלת הגמרא אינה אלא על רבי מאיר, אבל לשיטת רבי יהודה מקור איסור חמץ משש שעות ולמעלה הוא ממה שנאמרו שלשה כתובים באיסור אכילת חמץ, ו'לא תאכל עליו חמץ' בא לאוסרו קודם זמנו. וכן הביאו רבינו דוד והמהר"ם חלוואה (ד"ה מנלן) בשם רש"י, אך נחלקו על דבריו, וכתבו שאף לרבי יהודה למדנו מכתובים אלו רק איסור אכילת חמץ בערב פסח, ולא איסור 'בל יראה'. ועל כן שאלה הגמרא גם לשיטתו, מנין שיש חיוב לבערו בערב פסח.

ועדיין הקשה הפני יהושע (ד"ה מנלן), הלא מאחר שלרבי יהודה איסור אכילתו הוא מן התורה, יש לומר שגזרו חכמים לבערו כדי שלא יבוא לאוכלו. ותירץ, שלולי שמצינו שחייבה התורה בביעור בערב פסח, לא היה רבי יהודה מעמיד את איסור 'לא תאכל חמץ' בערב פסח. וראה עוד בדבריו בתירוץ נוסף.

כב. **שכן** אם לא היה נאסר מן התורה אלא מליל ט"ו, לא היו גוזרים עליו חכמים ביום שלפניו, לפי שבני אדם אינם טועים בין יום ללילה. אלא בודאי מתחיל איסורו באחת משעות היום. רש"י (ד"ה לכולי). ונקטה הגמרא 'משש שעות ולמעלה' משום שכן היא האמת לפי המסקנא, אך בקושיא עדיין לא היה ברור לגמרא שזו היא השעה שנאסר בה החמץ מן התורה. חידושי הר"ן (ד"ה לכולי). עוד פירש הר"ן, שלא יתכן שמן התורה זמן האיסור הוא רק בתחילת שמונה, שאם כן לא היו גוזרים לבערו בתחילת שש, שכן בשעה ששית החמה במזרח ובשמינית חמה במערב, ואין אדם טועה ביניהם. וכן לא יתכן שמן התורה זמנו בתחילת שש, שאם כן היו חכמים מקדימים את הביעור שעה קודם לכן.

כג. **רש"י** (ד"ה שנעשת). והקשו התוספות (ד"ה וכמיכ) על פירושו, מה סתירה היא זו, הלא

עין משפט נר מצוה

כא א מיי׳ פ״י מהלכות מעשר הל׳ ב:
כב ב מיי׳ פ״ב מהל׳ חמץ ומצה הל׳ יז סמג עשין לט טוש״ע או״ח סי׳ תלז סעיף ב:
כג ג מיי׳ שם הל׳ יז טוש״ע או״ח שם סעיף ז:
כד ד מיי׳ שם הלכה יח טוש״ע או״ח שם סעי׳ ג:

תורה אור השלם

א) שִׁבְעַת יָמִים שְׁאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ:
[שמות יב, יט]

ב) שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי: [שמות יב, טו]

רבינו חננאל

לאו משום דחזקתו בדוק וקסבר הכל חבירן אצל ביעור חמץ ותניא חבר שמת והניח מגורה מליאה פירות אפילו הן בני יומן הרי הן בחזקת מתוקנין ודחי׳ לא אלא משום דאמרי הני. והדרינן ומוקמינן לעולם כי האי גונא חזקתו בדוק והא דתניא הכל נאמנין על ביעור חמץ כגון דמוחזק לן בהאי ביתא דלא בדיק ואמרי הני דבדיק (נימני׳) [צ״ל נאמנין] כיון דבדיקת חמץ מדרבנן היא דאי מדאורייתא בביטול סגי לה הימנינהו רבנן להני נשי ועבדים וקטנים במילתא דהיא מדרבנן ונדחית: **המשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק** ונמצא שאינו בדוק כי האי גונא מקח טעות הוא או לא. ופשטה אביי דלא הוי מקח טעות דניחא ליה לאיניש למעבד מצוה בממוניה וכל שכן בגופיה: **וכולי עלמא חמץ בי״ד** משש שעות ולמעלה אסור מדאורייתא מנא לן. **ופשיט לה אביי** הכן בהאי טעמא והאי דאביי שייכא בדר׳ יוסי הגלילי כדבעינן למימר קמן (שמות יב) שבעת ימים מצות תאכלו וגו׳ ואי אפשר לומר זה ביום טוב הראשון הוא וביום ההוא אתה אוכל מצה ומשבית שאור שנאמר שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם ואי אפשר לומר נמי השבתת שאור לילי ט״ו הוא משום דביום הראשון תשביתו שאור כתיב ולא בלילה שמעי׳ דזה ביום הראשון קודם יום טוב הראשון הוא ותוב איתקש השבתת שאור לאכילת (מצה) [צ״ל חמץ] שנאמר שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם וגו׳ ומשעה שנאסר באכילת חמץ [ביום] הוזהר לאכילת מצה שנאמר כל מחמצת לא תאכלו וכו׳ וכתיב בערב תאכלו מצות וגו׳ ש״מ דבעינן השבתת שאור ביום קודם חיוב אכילת מצה וכיון דחיוב אכילת מצה ליל ט״ו הוא נמצא חיוב השבתת שאור שהוא בי״ד. הכי בכל דוכתא. [מהר״ם חלאווה] **דמדאורייתא בביטול סגי ליה.** ומה היא השבתה זו האמורה בתורה היא שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל. [רמב״ם, חמץ פ״ב ה״ב] וכתוב בעיטור מסתברא דשליח נמי מבטל דשלוחו של אדם כמותו. [מגיד משנה] **הימנוהו רבנן בדרבנן.** לרבי יוחנן בפני שלשה הוי הפקר, בפני שנים לא הוי הפקר אפילו מדאורייתא. ובפני שלשה הפקר מדאורייתא לרבי יוחנן, ומדרבנן לא. ו[ל]רבי יוחנן צריך לומר דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי [משום] דסתמא דמילתא כל אדם (ש)יש לו בני בית שלשה או ארבעה. [ראבי״ה מסכת פסחים סימן תיז]

מסורת הש״ס עם הוספות

ו) לקמן ט. עבודה זרה מג: נדה טו:, ג) [לקמן י.], ג) [נכח מציעא כט: בכורות יח: נח.], ד) לקמן יג: ולף כא., ה) לקמן יב:, ו) לקמן כא., ז) לקמן יב., ח) עירובין לב., ט) עיין תוס׳ חולין ו: ד״ה והתיר ובע״ז לד: שלח לר״י בריבי אתרוג כו׳, י) ה., כ) ה:, ל) ב:, מ) [וע״ע תוספות עירובין לג: ד״ה כאן ועוד שם גט. ד״ה ותחומין], נ) עיין מהרש״ל, ס) [לף ה.].

גליון הש״ם

גמ׳ דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממוניה. עי׳ לקמן לף י ע״ב תוס׳ ד״ה בממוניה: שם לרבות י״ד לביעור. עי׳ מסורת הש״ס סימן (נ״ג) [נ״ח]:

הגהות וציונים

מ] בכמה כת״י וראשונים **מדאורייתא** אסור, והעיד הרמב״ם בספר המצות (ל״ת קצט) וז״ל, וכן מצאנו בכל הנוסחאות המדויקות שנקראו לפני זקני התלמוד. ונראה שכ״ה ברש״י וצ״ל הפסק הנקודה אחר תיבות ״מן התורה״ (דק״ס): נ] בכת״י ובראשונים **בלב: ג]** כ״י **עלילה זאת: ד]** כ״י **קים לן דאי נמי הוה ידע: ס]** [**בשעה**] (גליון): **ע]** בכ״י נוסף דבור זה: **מנלן. לר׳ מאיר דהא לר׳ יהודה מפיק טעמיה בפרק כל שעה** (לקמן כח ע״ב) **מלא תאכל עליו חמץ**, וכן מביאים רבינו דוד ומהר״ם חלאוה בשם רש״י (ובשא״ר משמע דל״ג כן ברש״י): **צ]** צ״ל **חזקתו** (ב״ש, וכ״ה בכת״י): **ק]** כ״י **ר״ת** (ד״ס, וכ״ה בחי׳ הרמב״ן בשם ר״ת, ועיין ספר הישר סי׳ שלז): **ש]** צ״ל **בדאורייתא** (ב״ש): **ת]** נדצ״ל **ותחומין דרבנן דמהימנינן לאשה** ועבד ולא קטן **מדתנן** בפ׳ כיצד וכו׳, והוא בדרך קושיא (באה״מ): **כ]** אין צריך למחוק וכן הסכים הצל״ח, עי׳ לקמן ה ע״א בגמרא ובצל״ח (ב״ש):

משנת ראשונים

דקסבר הכל חברים הם אצל בדיקת חמץ. קורין לת״ח חברים. וקראום בשם זה מפני שחברותם זה לזה היא החברות האמתית מפני שהיא לשם שמים.
[פיהמ״ש להרמב״ם, דמאי פ״ב מ״ג]

וקרי ליה חבר, משום דכתיב גבי מצוות עמיתך, ודרשינן עם שאתך בתורה ובמצוות ותרגומו חברך, וזה מקבל עליו חומרת המצוות כדי שלא להכשיל את הרבים קרוי חבר, כלומר זהו חבר האמור בתורה. [הר״ש סירילאו, דמאי פ״ב מ״ג] **אפילו הן בני יומן הרי הן בחזקת מתוקנים.** ופי׳ בתלמוד המערב דוקא במת מתוך הדעת אבל מת בטרוף בני יומן מיהא לא ולי נראה שחולק הוא עם תלמוד שלנו וכל שהכניסן בבית חזקה עליו שתקנן שלא ליכשל בם אנשי ביתו ואפילו מת מתוך טירוף כן הואיל והכניסן בבית. [מאירי, ע״ז מא:] **כל הבתים בחזקת בדוקין בארבעה עשר מיבעי ליה.** דאע״ג דאשמועינן דלא צריך לשיוליה, טפי עדיפא ליה לאשמועינן בהדיא כל הבתים בחזקת בדוקים כיון דלא שמעינן

לאו משום דחזקתו בדוק דקסבר הכל חברים הם אצל בדיקת חמץ [מ] דתניא [א]חבר שמת והניח מגורה מליאה פירות אפי׳ הן בני יומן הרי הן בחזקת מתוקנים וממאי דילמא שאני הבא משום דקאמרי הני אטו אמירה דהני מידי מששא אית ביה אלא מאי דחזקתו בדוק האי הכל נאמנים כל הבתים בחזקת בדוקין בארבעה עשר מיבעי ליה אלא מאי משום אמירה דהני הא לא אמרי הני לא תפשוט מיניה דאין חזקתו בדוק לא לעולם אימא לך [ב]חזקתו בדוק והבא במאי עסקינן [ג]דמוחזק לן דלא בדק וקאמרי הני בדקיניה מהו דתימא לא להימנינהו רבנן קמ״ל כיון דבדיקת חמץ מדרבנן הוא [ג] דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה הימנוהו רבנן בדרבנן: איבעיא להו המשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק ומצאו שאינו בדוק מהו מי הוי כמקח טעות או לא תא שמע דאמר אביי [ד]לא מיבעיא באתרא דלא יהבי אגרא ובדקו דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בגופיה אלא אפילו באתרא דיהבי אגרא ובדקו [ג] [ס]דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממוניה: [ז] תנן התם ר״מ אומר אוכלין כל חמש ושורפין בתחלת שש ר׳ יהודה אומר אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש ושורפין בתחלת שש דכולי עלמא מיהא חמץ משש שעות ולמעלה [פ] אסור מנלן אמר אביי תרי קראי כתיבי כתיב [א] שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם וכתיב [ב] אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם הא כיצד [ס] לרבות לילי ארבעה עשר לביעור ואימא לרבות לילי חמשה עשר לביעור דסלקא דעתך אמינא ימים כתיב ימים אין לילות לא קא משמע לן אפילו לילות ההוא לא איצטריכא ליה דהא

דקסבר. המי תנן: הכל חבירין אצל בדיקה. ואפילו עם החרש, ודבר שהוא מוחזק מכר מחזקין ליה שלא עבר זמנו עד שעתחוהו: דתניא חבר. הנחמן על המעשרות ומת והניח מגורה מליאה פירות אפילו הן בני יומן שנתמרחו היום הרי הן בחזקת מתוקנים, דודאי לא ינח מתחת ידו עד שגמר כל מלותו, והכא נמי כיון דאף עמי הארץ חבירין הן על הבדיקה מזקתן שבדקוהו: וממאי. דהא דקתני נחמין טעמא משום דהכל חבירין הם אצל בדיקה, דלמא אין עמי הארץ חבירים על כך, וטעמא משום דקאמרי הני אטו לאינו שבדקו: כל הבתים בחזקת בדוקים מיבעי ליה למיתני. ולא הוה למיתליה בהמירה דהני. ומקשינן שלא מדעתו בהמירה ודאי מיכח למימר לא. אם כן מאי קא מיבעית לך תיפשוט מינה לאין חזקתו בדוק, ומשני מהא ליכא למימר למיפשט מידי, דאיכא למוקמא להא כגון דמוחזק לן בהאי דלא בדק כגון שהלוהו טרוד או ינח מעשר יום לדרך ואמרי הני אחנו בדקינוהו: **בביטול בעלמא.** דכתיב **תשביתו** ולא כתיב תעברו, והשבתה לגב [ד] היא השבתה: **בדרבנן.** הימנוהו רבנן בחזקת בדוק דלית לה מדרבנן, דהא הלריכו והא התירו לסמוך בהמירתן על אלו, וכח בידיהם להחמינם במידי דלאו דאורייתא: מי הוי מקח טעות. ואם בא המוכר לחזור בו על ידי עלילותיו [ג] ולומר לא כך שכרתי ואין תנאי שלנו קיים, מהו לחזור: **לא מבעיא היכא דלא יהבי אגרא.** לאחריס ובדקי אלא כל אים ואים בודק את ביתו, דלא מלי למימר ליה מקח טעות [הוא] דאם הייתי יודע שאינו בדוק לא הייתי שוכרו, דודאי ניחא לאינש למעבד מלוה בגופיה ואי נמי הוה ידע דלא בדיק לא היה מניחו בכך: **אלא אפילו באתרא.** דנהיגי כל בני העיר לשכור בודקין כל אים בביתו דאיכא [ק] מי ידע ביה אתמול דלא בדיק לא הוי הדר ביה דניחא ליה כו׳, והאי דקא הדר ביה משום מלתא אחריתי היא דאשכח ביתא אחריתי דספירא מינה: תנן התם גרסינן, ואף על גב דספירקין היא: **ושורפין בתחלת שש.** ולא יאתין עד תחלת שבע שהוא אסור מן התורה, לפי שאדם טועה בשעות [ס] [ה]: ר׳ יהודה אומר. טועה אדם יותר מכאן, ואריך להתרחק מן העבירה יותר, ולא יאכל משוף מרבע ולמעלה: תולין. לא אוכלין ולא שורפין, כלומר אין צריך לשרוף ומאכיל הוא להאמתו כל אמש [ו] אבל הוא לא יאכל: **דכולי עלמא מיהא חמץ משש שעות ולמעלה אסור.** מן התורה, דאי לא מיאסר עד אורתא לא הוו גזרי ביה, דבין יממא לגיליא לא טעו אינשי [ז]: **שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם.** אפילו שעה אחת בתוך השבעת ימים, וכתיב אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם הא כיצד **לרבות לרבות כו׳.** לעל כרחין האי הראשון לשון קודם לכל שבעה קאמר, דהיינו מרבעה עשר: **ואימא לרבות ליל חמשה עשר.** אלא יאתין עד הבוקר, והכי קאמר אך בכניסת יום הראשון מיד תשביתו, דאי משבעת ימים הוה אמינא אין לילות לא: **השבתה**

ואימא לרבות ליל ח״ץ בשלשה עשר בניסן דכתיב [ח] אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם, ואי אפשר לומר כן ביום טוב הראשון הוא ובי״ט שני הוא

עולה בדעתך לומר, 'שבעת יָמִים' כְּתִיב באיסור 'בל ימצא', ומשמע יָמִים אִין - שרק בימים נאסר החמץ בשהיה, אבל בלֵילוֹת לֹא נאסר. קָא מַשְׁמַע לָן - ומשמיענו 'ביום הראשון', שאֶפִילּוּ בלֵילוֹת נוהג חיוב השבתה[כד], ומיד בכניסת היום הראשון צריך לבער את החמץ[כה]. מתרצת הגמרא, הַהוּא לֹא אִיצְטְרִיכָא לֵיהּ - לא צריך הכתוב להשמיענו דין זה,

לדעת רבי יהודה 'תשביתו' הוא בשריפה, ולא ציוה הכתוב לשורפו אלא לאחר זמן איסורו. ובהכרח שאף לאחר זמן האיסור אין עוברים ב'בל יראה' במשך הזמן שנצרך לביעור. [כן הוא ביאור קושייתם על פי שו"ת הר"ן (סי' נ), אך ראה בילקוט ביאורים במובא מהתוספות הרא"ש ותוספות רבינו פרץ (ד"ה כמיני) שהביאו קושיא זו בנוסח אחר]. וכתב המהרש"א (נמוק' סס), שהקשו כן לשיטתם להלן (יג: ד"ה לימתי), אבל לשיטת רש"י (סס) דווקא קודם זמן איסורו מצותו בשריפה, ונמצא שרש"י ותוספות הם לשיטתם.

וכתב המנחת חינוך (מצוה ט סוס ו), שמדברי רש"י כאן מוכח שמצות תשביתו היא בקום ועשה, ועצם מעשה הביעור הוא המצוה [ואם אין לו חמץ עליו לקנותו כדי לבערו, מדין חיזור אחר מצוות עשה], ולא שמקיימה בשב ואל תעשה במה שאין לו חמץ ברשותו [כעין עשה של שבתון בשבת ויום טוב]. שכן אם אינה אלא בשב ואל תעשה, הלא יתכן שציותה התורה שבט"ו יהיה החמץ מושבת על ידי ביעורו מעט קודם הלילה. והוסיף, שכן הוא רק לשיטת אביי, אבל לשאר השיטות שיובאו להלן (ה.) במקור מה ש'ביום הראשון' הוא י"ד, מצות 'תשביתו' היא בשב ואל תעשה. וראה עוד בילקוט ביאורים בדרכים אחרות שהובאו באחרונים בביאור שיטת רש"י.

והתוספות פירשו, שהוכחת אביי היא מייתור הכתוב. שמאחר שכבר נאמר 'שבעת ימים שאור לא ימצא', מה הוצרך הכתוב ללמדנו שחובת הביעור היא ביום הראשון, אלא בהכרח שבא הכתוב לרבות את י"ד לביעור. והוסיף הפני יהושע (נמוק' סס), שכדי להשמיענו את עצם מצות 'תשביתו' לא היה לו לכתוב לומר אלא 'תשביתו שאור מבתיכם'. עוד פירשו התוספות, שההוכחה היא ממה שנאמר 'אך', שלהלן דורשת מכך הגמרא 'אך חלק' וזמן הביעור הוא באמצע היום הראשון, ועל כן לא יתכן להעמידו ביום ט"ו, שהרי כבר מתחילתו עוברים ב'בל יראה'.

כד. **מבואר** בגמרא להלן (ה.), שלא יתכן ש'ביום הראשון' הוא ליל י"ד, שכן 'ביום' אינו מתפרש על לילה. וכתבו התוספות (ד"ה ולימתי), שכמו כן יכלה הגמרא כאן לתרץ, שלא יתכן שבא כתוב זה לרבות את ליל ט"ו, שהרי לילה אינו בכלל 'ביום'. אך בתוספות רבינו פרץ (להלן ה. ד"ה ניסו) כתב, שליל ט"ו ודאי נכלל במשמעות 'ביום הראשון', ואין למעט מ'ביום' אלא את ליל י"ד, שהרי פשוטו של מקרא אינו אלא ט"ו, ואם באנו להוציאו מפשוטו ולפרשו על י"ד, אין לרבות ממנו אלא יום י"ד ולא לילו. וכעין זה תירץ המהרש"ל (נמוק' סס).

כה. **תמה** רבינו דוד (ד"ה לימר), שלפי שיטת רש"י שהובאה לעיל בביאור דברי אביי, שלא יתכן שיהיה זמן ההשבתה לאחר זמן האיסור, אם כן איך יעלה על הדעת שזמן הביעור הוא בליל ט"ו, הלא באותה שעה כבר עוברים על החמץ ב'בל יראה'. ותירץ הפני יהושע (ד"ה ולימתי), שסברה הגמרא בקושייתה, שמאחר שלא היינו אוסרים את הלילה כלל לולי 'ביום הראשון', יתכן שגם לאחר ריבוי זה לא אסרה תורה ליל ט"ו ב'בל יראה' אלא רק לאחר הזמן הנצרך לביעור. ובחידושי רבי שמואל (נמוק' עג) כתב לפרש בקושיית הגמרא, שיתכן שלא נתרבה ליל ט"ו לאיסור 'בל יראה', אלא רק לחיוב 'תשביתו'.

דְּהָא אִיתְּקַשׁ [-שהרי הוקשה] הַשְׁבָּתַת שְׁאוֹר לַאֲכִילַת חָמֵץ, וַאֲכִילַת חָמֵץ הוקשה לַאֲכִילַת מַצָּה. הַשְׁבָּתַת שְׁאוֹר הוקשה לַאֲכִילַת חָמֵץ, דִּכְתִיב (שמות יג יט) 'שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם, כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה', שמשעה שנאסר החמץ באכילה נאסר אף בשהיה[ב]. וַאֲכִילַת חָמֵץ הוקשה לַאֲכִילַת מַצָּה, דִּכְתִיב (שם יג כ) 'כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ, בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת (וגו')', שמשעה שחל חיוב אכילת מצה חל איסור אכילת חמץ[ג]. וְכִדְרֵי דְּתִיב בֵּיהּ בְּחִיוּב מַצָּה (שם יג יח) 'בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת', ואם כן כשם שחיוב מצה הוא בליל חמשה עשר, אף איסור אכילת חמץ שהוקש למצה הוא גם בליל חמשה עשר. וכשם שאיסור אכילה מתחיל מהלילה, אף איסור 'בל ימצא' שהוקש לו מתחיל מהלילה[ד]. ומעתה אין צורך לרבות ליל חמשה עשר לביעור מ'ביום הראשון', ובהכרח בא כתוב זה לרבות את יום ארבעה עשר לביעור.

שוב מקשה הגמרא, וְאֵימָא - שמא נאמר ש'ביום הראשון' בא לְרַבּוֹת לֵיל אַרְבָּעָה עָשָׂר לְבִיעוּר, ומנין לנו שחיוב זה הוא רק ביום ארבעה עשר. מתרצת הגמרא, 'בְּיוֹם הראשון' כְּתִיב, ולא בלילה.

שוב מקשה הגמרא, וְאֵימָא - שמא נאמר שזמן הביעור הוא מְצַפְּרָא - מבוקר יום ארבעה עשר, ומנין שהוא רק מחצות היום. מתרצת הגמרא, נאמר 'אך ביום הראשון', ו'אַךְ' שמשמעו מיעוט[ה] חָלַק יום זה לשנים, שמקצתו מותר ומקצתו אסור, ומכאן שרק חציו השני חייב בהשבתת החמץ ולא כולו[ו].

הגמרא מביאה הוכחה אחרת לכך שזמן ההשבתה הוא ביום ארבעה עשר:

בברייתא שנשנתה דְּבֵי רַבִּי יִשְׁמָעֵאל תָּנָא [-שנינו], מָצִינוּ ליום אַרְבָּעָה עָשָׂר בניסן שֶׁנִּקְרָא 'רִאשׁוֹן', שֶׁנֶּאֱמַר (שם) 'בָּרִאשֹׁן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת'. אם כן אף מה שנאמר 'ביום הראשון תשביתו' הוא יום ארבעה עשר.

שוב מקשה הגמרא, וְאֵימָא - שמא נאמר ש'ביום הראשון' בא לְרַבּוֹת לֵיל אַרְבָּעָה עָשָׂר לְבִיעוּר, ומנין לנו שחיוב זה הוא רק ביום ארבעה עשר. מתרצת הגמרא, 'בְּיוֹם הראשון' כְּתִיב, ולא בלילה.

הגמרא מביאה מקור נוסף לדין האמור:

רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק אָמַר, 'רִאשׁוֹן' דְּמֵעִיקָּרָא [-קודם] מַשְׁמַע, וכמו דְּאָמַר קְרָא (מיכה ט ז) 'הָרִאשׁוֹן אָדָם תִּוָּלֵד'. שכאשר התלונן איוב על עונשו אמר לו רעו אליפז התימני, וכי קודם לאדם הראשון נולדת, עד שידעת לקיים את כל מצוות הבורא[ח]. הרי שמשמעות 'ראשון' היא 'קודם', ואם כן אף מה שנאמר 'שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו', הוא יום ארבעה עשר שקודם לשבעת הימים שנזכרו לפניו[ט].

מקשה הגמרא, אֶלָּא מֵעַתָּה, מה שנאמר במצות לולב (ויקרא כג לט-מ) 'תָּחֹגּוּ אֶת חַג ה' שִׁבְעַת יָמִים וגו' וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר' וגו', הָכִי נַמִּי [-גם כן] שם נפרש שרִאשׁוֹן דְּמֵעִיקָּרָא [-קודם] מַשְׁמַע, ויהיה זמן מצוה זו בארבעה עשר בתשרי הקודם לשבעת ימי חג הסוכות. מתרצת הגמרא, שָׁאנֵי הָתָם במצות לולב שבודאי זמנה הוא בחמשה עשר, משום דִּכְתִיב בה בהמשך הכתוב 'וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים', מַה היום השְׁבִיעִי של שבעת ימים אלו הוא היום השְׁבִיעִי לֶחָג', אַף 'ביום הרִאשׁוֹן' שנכתב לפניהם הוא היום הרִאשׁוֹן לֶחָג, ולא יום י"ד.

שוב מקשה הגמרא, הָכָא נַמִּי כְּתִיב - הלא גם כאן במצות תשביתו נאמר 'אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שִׂבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ'[י], ואף כאן יש לומר, שכשם שהיום השביעי הוא שביעי של פסח, אף היום הראשון הוא הראשון לפסח. מתרצת הגמרא, אִם כֵּן נִכְתּוֹב קְרָא 'אך ביום רִאשׁוֹן', ה"א של 'הָרִאשׁוֹן' לָמָּה לִי. אלא שְׁמַע מִינָּהּ מיתור זה לְכְדַאֲמָרַן - כאמור, ש'הראשון' הוא היום הקודם לשבעת ימי הפסח.

שוב מקשה הגמרא, אִי הָכִי - אם כן הָתָם בלולב נַמִּי יש לשאול, ה"א של 'הָרִאשׁוֹן' לָמָּה לִי, ומיתור זה יש ללמוד שכוונת הכתוב היא ליום י"ד. עוד מקשה הגמרא, וְתוּ קשה, הָתָם בחג הסוכות דִּכְתִיב (שם כג לט) 'תָּחֹגּוּ אֶת חַג ה' שִׁבְעַת יָמִים, בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן', אֵימַר [-גם תאמר] ש'רִאשׁוֹן' דְּמֵעִיקָּרָא [-קודם] מַשְׁמַע, ויום ארבעה עשר הקודם לשבעת הימים שנכתבו לפניו יהיה שבתון ויאסר בעשיית מלאכה.

מתרצת הגמרא על קושייתה השניה, שָׁאנֵי הָתָם בסוכות, דְּאָמַר קְרָא 'וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן', מַה שְׁמִינִי עצרת הוא שְׁמִינִי דְּחָג, אַף רִאשׁוֹן הוא רִאשׁוֹן דְּחָג, ולא ארבעה עשר. שואלת הגמרא, אם כן ה"א של 'הָרִאשׁוֹן' לָמָּה לִי. משיבה הגמרא, ה"א זו באה לְמַעוּטֵי [-למעט] חוֹלוֹ שֶׁל מוֹעֵדִי מאיסור עשיית מלאכה[יג].

א. כוונת הגמרא אינה לעשה של 'תשביתו', אלא ללאו של 'בל ימצא'. חידושי הר"ן (ד"ה דהא).

ב. להלן (כח:) נחלקו תנאים בחמץ קודם זמנו, לדעת רבי יהודה להלן חמץ נאסר מן התורה באכילה מחצות היום של ערב פסח, ולדעת רבי שמעון אינו נאסר עד הלילה. וכתבו התוספות (ד"ה דהא), שאין ללמוד מהיקש השבתה לאכילה שיהיה החמץ אסור באכילה משש שעות ולמעלה כשם שהוא מחויב בהשבתה, משום שלא הוקשו השבתה ואכילה זו לזו אלא לענין שבעת ימי הפסח ולא לענין קודם הפסח. אך הקשו, מדוע אין למדים מהיקש זה חיוב כרת ל'בל ימצא'. והניחו בקושיא. וכתב הפני יהושע (נתוס' שם) לתרץ, שלא יתכן כרת ב'בל ימצא' משום שהוא לאו שאין בו מעשה. וראה עוד בדבריו בתירוץ נוסף, ובתירוצי הצל"ח (ד"ה ולמחר) והשפת אמת (ד"ה והנה) על קושיית התוספות.

ג. וקשה, למה צריך להקיש השבתת שאור לאכילת חמץ, ואכילת חמץ למצה, הרי יש להקיש השבתה לאכילת מצה, שכן נאמר 'שבעת ימים מצות תאכלו, אך ביום הראשון תשביתו'. ויש לומר, שאכילת מצה שנזכרה בכתוב זה אינה מצוה, שהרי כל ששה ימים היא רשות. רבינו דוד (ד"ה הכא). וראה עוד בפני יהושע (ד"ה דהא) שתירץ באופן אחר.

ד. במכילתא דרשב"י (נח יג יח-יט) מובא מקור אחר לאיסור 'בל ימצא' בלילות, והוא ממה שנאמר בהמשך הכתוב 'עד יום עשרים ואחד בערב'. וראה ברא"ם (שם) שתמה מדברי המכילתא על סוגייתנו. וראה שם בתירוצו. והט"ז (על המורה שם) תירץ, שמדרשת המכילתא לא שמענו אלא לילות שבאמצע הפסח, אבל איסור הלילה הראשון אינו נלמד אלא מההיקש המובא בסוגייתנו.

ה. שכן כל 'אכין' ו'רקין' שבתורה באו למעט. רש"י (ד"ה אך - הרמשון).

ו. שמאחר שמקצת היום מותר ומקצתו אסור, מסתבר שהוא חלוק לשני חלקים שוים. עוד יש לפרש, ש'אך' הוא 'חץ' [מלשון מחצה] לפי חשבון 'אח"ס בט"ע גי"ף דכ"ץ' וכו', שבו מונים את האותיות שבעה שבעה, מאל"ף עד זי"ן, ומחי"ת עד נו"ן, ומסמ"ך עד שי"ן, ומצרפים את האל"ף והחי"ת והסמ"ך לקבוצה אחת, ואת הבי"ת והטי"ת והעי"ן לקבוצה שניה, וכן הלאה. והאותיות שבכל קבוצה מתחלפות זו עם זו. רש"י (שם).

ז. בפשטות כוונת הכתוב היא לערב שלאחר יום ארבעה עשר, שהרי כתוב זה נאמר לענין חיוב מצה. ומכל מקום דורשת הברייתא מכך שנאמר לשון 'ראשון' על י"ד, שאף 'ביום הראשון' שנאמר בהשבתה הוא יום י"ד. אך במכילתא דרשב"י (שם) שנינו, 'למה נאמר בארבעה עשר, אם אינו ענין לאכילת מצה תנהו ענין לביעור חמץ' [לכאורה לפי זה מקור השבתת חמץ בי"ד הוא מכתוב זה, ולא מ'ביום הראשון תשביתו']. ובתרגום אונקלוס (שם) פירש בדברי הכתוב, בניסן בארבעה עשר יום לחודש, בערב תאכלו מצות. ולפי זה 'בראשון' אמור על החודש, והוא חודש ניסן שעליו נאמר בתחילת הפרק 'ראשון הוא לכם לחדשי השנה', ולא כדברי תנא דבי רבי ישמעאל שהכוונה היא ליום הראשון.

ח. רש"י (מיכה שם). והמצודת דוד (שם) פירש, שאמר לו אליפז, למה תבוז לדברי צופר הנעמתי שהוכיחך קודם לכן [בפרק י"א שם], על כי הוא צעיר לימים ואתה ישיש, וכי נולדת לפני אדם הראשון עד שלא יקדם לך שום אדם, הלא יתכן שקיבל צופר את דבריו ממי שקדם לך.

ט. מעצם משמעות הכתוב יש להוכיח שביום י"ד הכתוב מדבר, ואין צורך בהוכחת אביי לעיל (ע"ח) מסתירת הכתובים. רש"י (ד"ה למחר). וכתב הפני יהושע (נתוס' שם), שכוונתו בזה, שאף לשיטת רב נחמן בר יצחק צריך את דרשת 'אך חלק', שאם לא כן מנין לנו ש'ביום הראשון' הוא בחצות היום, אלא שאין צריך את ההוכחה מסתירת הכתובים. וראה בילקוט ביאורים במה שביאר בטעם מה שלא כתב כן רש"י בדברי תנא דבי רבי ישמעאל.

י. ואין לומר שאף השביעי אינו שביעי לחג אלא שביעי מי"ד תשרי, שהרי אם משמעות 'ביום הראשון' הוא היום הקודם לשבעת ימי החג, הרי שהוציאו הכתוב מכלל 'שבעת ימים', ואם כן בהכרח שהיום השביעי של שבעת ימים אלו הוא שביעי לחג. שפת אמת (ד"ה מה).

יא. לשון הכתוב היא, 'שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם'.

יב. ובכך מתורצת גם הקושיא הראשונה, מדוע נכתבה ה"א יתירה במצות לולב, שכן באה למעט חולו של מועד מלולב, שאינו ניטל בגבולים אלא ביום הראשון בלבד. תוספות (ד"ה למעוטי).

יג. לשיטת רש"י במועד קטן (יא: ד"ה אלא) שחול המועד אסור בעשיית מלאכה מן התורה, צריך לומר שכוונת הגמרא היא למלאכה בדבר האבד שמותרת בחול המועד.

השבתת שאור לאכילת חמץ. משעה שהזהיר שלא לאכול חמץ לוה להשבית השאור, דכתיב שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל חמץ[ג]: **ואכילת חמץ לאכילת מצה.** משעה שחייב לאכול מצה הזהיר שלא לאכול חמץ, דכתיב כל מחמצת לא תאכלו בכל מושבותיכם תאכלו מצות, וכתיב בערב תאכלו מצת[ד] **אך חלק.** מכין ורקין מיעוטין[ה], שלמא מקצת היום מותר ומקצתו אסור, ומעתה ים לנו לחלק חציו לאיסור וחציו להיתר. ואיכא דאמר אך הוא חד בגימטריא[ו] לחמ"ס בט"ע גי"ף דכ"ץ, ותופס מ' תחת אל"ף ולמ"י בסקוס כ': **ראשון דמעיקרא משמע.** שלמה רומיא דקרא שהרי משמע רחמנא במשמעות דקרא שהוא יום קודם לכל שבעה דקרא, כיון דכתיב שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון רחמנא קאמר: הראשון אדם תולד. הקודם למדם הראשון נולדת: **הבא נמי הא כתיב.** דהאי קרא גופיה שבעת ימים, ודרוש נמי רחמנא זומיא דשביעי: **התם נמי.** גבי לולב ה' דרחמנא למה לי: **מראשון ושמיני נפקא.** מדכתיב בהנהו שבתון מכלל לתיק לאו שבתון ניהו: **על ענין ראשון.** על ימים הקדומים[ז] **לו להיינו חולו של מועד: לא לכתוב רחמנא לא וי"ו.** דמשמע ריבוי דמו מיעטריך ה"א למיעוט: **אלא.** מהני שלשה רחמנא דכתיב בסקרא קודם לפסח ומקרא קודם לסוכות ומצות לולב לא תוכל לרב נחמן, דהני רחמנא דכתיב בהו לאו למשמעותייהו קאתו, אלא שמא בעלמא הוא דנקרחו רחמנא, וכדתנא דבי ר' ישמעאל: בשכר ג' ראשון. שביתת הרגל לפסח ושביתת הרגל לחג ונטילת לולב שנקראו רחמנא, זכו לשלשה רחמנא: **לא תשחט על חמץ וגו'.** ושחיטת פסח זמנה מתחלת שבע שהוא בין הערבים שכבר נוטה חמה לגד שקיעתה, והכי אמרינן בפ' אמר להן הממונה (יומא כח:) גלוחיה לתברהם מכי משחרי כותלי דהיינו מחצות ואילך וגמרינן מינה דשחיטת התמיד מתחלת שבע, וקשיא לן התם מתני' לתמיד נשחט בשם שעות ומחצה, ומשני לן שאני כותלי דבית המקדש דלא מכווני, לחבין מתחיהן מאד, ולא משחרי עד שם ומחצה: **ואימא כל חד וחד.** יבער שמוך לשחיטתו מעט, ומש שהה עד תשע יבערנו בתשע: **זמן שחיטה קאמר רחמנא.** לא חלקה תורה לישראל לזה זמנו ולזה זמנו, הואיל וקבע לו זמן ומיסורו[ח] שוה בכל לכולם זמן אחד קבע: **שהיא אב מלאכה.** וזו הבערה שלא לצורך היא והכתוב אסר מלאכה ביו"ט, הלכך האי דאמרינן בפרבעה עשר קאמר: **אך חלק.** התיר לך הכתוב לשהותו מקצת יום ביעורו, ואי יום ביעורו ביום טוב מי שרי לשהוייה כלל הא איתקש כו' ואכילת מצה משחיקה ועל כרחך השבתת שאור כשחיטה, ומש כן לא משכחת לך חלק, דאי לאו הך היכא למימר ביום הראשון אין השבתה שהוא התחלת היום, אבל השתא על כרחך בתוך יום ביעורו שרי ליה קרא לשהוייה:

דהא איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ וכו'. בפרק כל שעה (לקמן כח:) **יליף** ר' יהודה לאוכל חמץ מו' שעות ולמעלה שהוא בלא תעשה ור' שמעון פליג עליה ומהכא לא מצי למילף מידי דלא הוקשה אכילת חמץ להשבתת שאור שמשם שעות ולמעלה חלא להשבתת שאור של שבעת ימים וקשה לרשב"ג אמאי לא יליף כרת להשבתת שאור מדאיתקש לאכילת חמץ:

למעוטי חולו של מועד. מתרווייהו קאי דלולב אינו ניטל במדינה אלא יום אחד[ט]:

כדתנא דבי ר' ישמעאל. מע"ג דכתיבי טובא בהאי ג' מצות כתיבי כולהו וכל הכתוב במצוה אחת מצינו חלה ואין להקשות מנלן דמהני ג' לרשון דרשין[ו] ואף ביום הרשון לכדדרשינן דילמא ההוא מיבתיב להך דרשא דמסתברא דמהני דכתיבי במקרא קודם דרשי' כולהו להך דרשא: **לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים.** הקשה רשב"ג היכי יליף מהכא דחמץ מסור מו' שעות ולמעלה והא זמן שחיטת הפסח אחר התמיד הוי ותמיד שחיטתו לפני חצות פסול וא"כ זמן שחיטה לא הוי מיד אחר חצות עד כדי שהיית הקרבת תמיד וי"ל כיון דליעבד אם שחט הפסח קודם תמיד כשר כדתנן התם[י] מצינו זמן שחיטה מחצות ואילך: **זמן** שחיטה קאמר רחמנא. מע"ג דלמת הוא שלא תשחט על חמץ כל חד וחד כי שחיט לחמרינן בפרק תמיד נשחט (לקמן סג. ושם) השוחט את הפסח על החמץ עובר בלאו מ"מ כיון דמשכחן להזהיר על ההשחטה והזהיר שלא לשחוט פסח על חמץ סברא הוא שבזמן שחיטה הזהיר על השחטה:

דברי ר' ישמעאל. תימה לר"י דתנא דבי רבי ישמעאל נפקא ליה מקרא לחרינא וכמה דוכתין[יא] פריך מר' ישמעאל אתנא דבי רבי ישמעאל:

ואומר[יב] כל מלאכה לא תעשו. מע"ג דכתיב ויעשה גחלים הנאתו מותר כדחמרינן בפרק כל שעה (לקמן כו:) גבי ערלה דיש לה על גבי גחלים דברי הכל הפת מותר וה"ה חמץ והא לתנן בפ' כל שעה (ד' כח.) לא יסיק בו תנור וכיריס היינו מדרבנן חור"י דסברא הוא דקרא לתשביתו מיירי בכל עניו אפילו אינו צריך לגחלתו אי נמי כיון דמתחלת הבערה אינו יכול להנות ממנו מע"ג שיהא לו הנאה ממנו אחר כך אסור כמו נדריס ונדבות[יג] שאין קרבין בי"ט למ"ד (ביצה דף יט. כ:) אף על פי שיש בהן מאכל הדיוט לצפון ומזבח דברי מר' ישמעאל אתנא דבי רבי ישמעאל:

ואומר[יב] כל מלאכה לא תעשו. מע"ג דכתיב ויעשה גחלים הנאתו מותר כדחמרינן בפרק כל שעה (לקמן כו:) גבי ערלה דיש לה על גבי גחלים דברי הכל הפת מותר וה"ה חמץ והא לתנן בפ' כל שעה (ד' כח.) לא יסיק בו תנור וכיריס היינו מדרבנן חור"י דסברא הוא דקרא לתשביתו מיירי בכל עניו אפילו אינו צריך לגחלתו אי נמי כיון דמתחלת הבערה אינו יכול להנות ממנו מע"ג שיהא לו הנאה ממנו אחר כך אסור כמו נדריס ונדבות[יג] שאין קרבין בי"ט למ"ד (ביצה דף יט. כ:) אף על פי שיש בהן מאכל הדיוט לצפון ומזבח דברי מר' ישמעאל אתנא דבי רבי ישמעאל:

דהא איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ ואכילת חמץ לאכילת מצה השבתת שאור לאכילת חמץ דכתיב [א] שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת ונכרתה ואכילת חמץ לאכילת מצה דכתיב [ב] כל מחמצת לא תאכלו בכל מושבותיכם תאכלו מצות (וגו') וכתיב ביה במצה [ג] בערב תאכלו מצות ואימא לרבות ליל י"ד לביעור ביום כתיב ואימא מצפרא [ד] אך חלק. דבי רבי ישמעאל תנא מצינו י"ד שנקרא ראשון שנאמר [ה] בראשון בארבעה עשר יום לחדש רב נחמן בר יצחק אמר ראשון דמעיקרא משמע דאמר קרא [ו] הראשון אדם תולד אלא מעתה [ז] ולקחתם לכם ביום הראשון הכי נמי ראשון דמעיקרא משמע שאני התם דכתיב ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים מה שביעי שביעי לחג אף ראשון ראשון לחג הכא נמי כתיב [ח] אך ביום הראשון תשביתו שבעת ימים מצות תאכלו אם כן נכתוב קרא ראשון הראשון למה לי שמע מינה לכדאמרן אי הכי התם נמי הראשון למה לי ותו התם דכתיב [ט] ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון אימר ראשון דמעיקרא משמע שאני התם דאמר קרא וביום השמיני שבתון מה שמיני שמיני דחג אף ראשון ראשון דחג הראשון למה לי למעוטי חולו של מועד חולו של מועד מראשון ושמיני נפקא איצטריך סד"א הואיל דכתב רחמנא וביום השמיני [י] וי"ו מוסיף על ענין ראשון דאפילו בחולו של מועד קמ"ל ולא לכתוב רחמנא לא וי"ו ולא ה"א ותו התם דכתיב [יא] ביום הראשון מקרא קדש יהיה לכם ראשון דמעיקרא משמע אלא הני שלשה ראשון מיבעי ליה לכדתני דבי רבי ישמעאל דתנא דבי ר' ישמעאל בשכר שלשה ראשון זכו לשלשה ראשון להכרית זרעו של עשו לבנין בית המקדש ולשמו של משיח להכרית זרעו של עשו דכתיב [יב] ויצא הראשון אדמוני כולו כאדרת שער ולבנין בית המקדש דכתיב [יג] כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו ולשמו של משיח דכתיב [יד] ראשון לציון הנה הנם. רבא אמר מהכא [טו] לא תשחט על חמץ דם זבחי לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים ואימא כל חד וחד כי שחיט זמן שחיטה אמר רחמנא תניא נמי הכי [טז] אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם מערב יום טוב או אינו אלא ביום טוב עצמו ת"ל לא תשחט על חמץ דם זבחי לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים דברי רבי ישמעאל רבי עקיבא [יז] אומר אינו צריך הרי הוא אומר [יח] אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם וכתיב [יט] כל מלאכה לא תעשו [כ] ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה [כא] רבי יוסי אומר אינו צריך הרי הוא אומר אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם מערב יום טוב או אינו אלא בי"ט תלמוד לומר אך חלק ואי ביום טוב עצמו מי שרי הא איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ ואכילת חמץ לאכילת מצה אמר רבא

ט) וַיֵּצֵא הָרִאשׁוֹן אַדְמוֹנִי כֻּלּוֹ כְּאַדֶּרֶת שֵׂעָר וַיִּקְרְאוּ שְׁמוֹ עֵשָׂו: [בראשית כה, כה]
י) כְּסֵא כָבוֹד מָרוֹם מֵרִאשׁוֹן מְקוֹם מִקְדָּשֵׁנוּ: [ירמיה יז, יב]
יא) רִאשׁוֹן לְצִיּוֹן הִנֵּה הִנָּם וְלִירוּשָׁלַיִם מְבַשֵּׂר אֶתֵּן: [ישעיה מא, כז]
יב) וַיֵּצֵא הָרִאשׁוֹן אַדְמוֹנִי כֻּלּוֹ כְּאַדֶּרֶת שֵׂעָר וַיִּקְרְאוּ שְׁמוֹ עֵשָׂו: [בראשית כה, כה]
יג) וּבְיוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ: [שמות יב, טז]
יד) לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח: [שמות לד, כה]
טו) וּבַיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלָאכָה לֹא יֵעָשֶׂה בָהֶם אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם: [שמות יב, טז]

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [לקמן עמ. עירובין קה. יומא פה: סוכה מח. נדה קמג יא: שבועות יג. מנחות לז: נכורות טו. כריתות ו. תמורה כה.], ד) [יבמות טו. קדושין יד: נדה מיעה לה. שבועות י. זבחים מח. [מולין עמ.] כריתות כב:], ה) מכילתא פרשה ח, ו) סנהדרין מט., ז) [עיין שבת קד.], ח) סוכה מא., ט) [לקמן סח.], י) [מגילה כג. זבחים נב.], יא) עיין תוס' לקמן מו. ד"ה לא ושבת כד: ד"ה לפי.

גליון הש"ס

תוס' ד"ה וכתיב כל מלאכה נסוף הדבור שרי מלהנות. ל"ל מלה' [וכ"ה בדפו"י]:

הגהות מהר"י לנרא

א) גמ' רבי יוסי אומר אינו צריך וכו'. ל"ל רבי יוסי הגלילי[ם]:

הגהות וציונים

אוצר החכמה

ב) במכילתא ר' יונתן ועי' ילקוט מפרשים: ג) [לא יעשה בהם] (גליון): ד) [מחמצת] (גליון): ה) בכ"י ז) בכ"י הקודמים: ה) צ"ל איסורו (מהרש"ל, וכ"ה בכ"י): ו) צ"ל דרשינן הך דרשא (באה"מ): ז) [וכתיב כל מלאכה] (גליון): ח) וכ"ה במכילתא, ועי' ילקוט מפרשים:

ליקוטי רש"י

הראשון אדם תולד. הכתוב מדם תולד, ה"פ הזהיר משמשת לשון תימה לפיכך נקודה בחטף פתח ומליעתו הרחמן למדם הנוכר מתחלה תולדת שידעת לקייס כל תכסת מלות הכורת [איוב ט"ו ז"ז]. כסא כבוד. לפי שבא לומר כל עוזיך יבושו מתחיל בקילוסו של מקום ומדבר לפניו תחה שכסא כבוד ומרום מרחשית בריחות עולם ומכוון כנגד מקדשנו [ירמיה י"ז י"ב]. ראשון לציון וגו'. מלך רחמן שיתן לב לציון הנה זה הוא שאמרתי ואע"פ שלא תגמור הגאולה על ידו הוא יהיה המתחיל, מי כמוך מכל עמו (עזרא ח). הנם. זקני ישראל יהיו נכונים על פי דברו לעלות מן הגולה ולהתחיל [ישעי' מ"א כ"ז].

אהח 19/06/2018

עין משפט נר מצוה

כה א מיי' פ"ו מהל' חמץ ומצה הל' ח:

רבינו חננאל

ואימא מצפרא בי"ד ופרקינן אך חלק כדקיימא לן אכין ורקין למעט ובא זה אך וחלק גם י"ד חציו מותר וחציו אסור: **רב נחמן בר יצחק אמר אך** ביום הראשון הראשון של **מועד.** מתרוייהו קאי דלולב אינו ניטל במדינה אלא יום אחד: **דברי** ר' ישמעאל. תע"ג דכתיבי טובא בהאי ג' מצות כתיבי כולהו וכל הכתוב במצוה אחת מצינו חלה ואין להקשות מנלן דמהני ג' לרשון דרשין ואף ביום הרשון לכדדרשינן דילמא ההוא מיבתיב להך דרשא דמסתברא דמהני דכתיבי במקרא קודם דרשי' כולהו להך דרשא: **לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים.** הקשה רשב"ג היכי יליף מהכא דחמץ מסור מו' שעות ולמעלה והא זמן שחיטת הפסח אחר התמיד הוי ותמיד שחיטתו לפני חצות פסול וא"כ זמן שחיטה לא הוי מיד אחר חצות עד כדי שהיית הקרבת תמיד וי"ל כיון דליעבד אם שחט הפסח קודם תמיד כשר כדתנן התם[י] מצינו זמן שחיטה מחצות ואילך: **זמן** שחיטה קאמר רחמנא. מע"ג דלמת הוא שלא תשחט על חמץ כל חד וחד כי שחיט לחמרינן בפרק תמיד נשחט (לקמן סג. ושם) השוחט את הפסח על החמץ עובר בלאו מ"מ כיון דמשכחן להזהיר על ההשחטה והזהיר שלא לשחוט פסח על חמץ סברא הוא שבזמן שחיטה הזהיר על השחטה: **דברי** ר' ישמעאל. תימה לר"י דתנא דבי רבי ישמעאל נפקא ליה מקרא לחרינא וכמה דוכתין[יא] פריך מר' ישמעאל אתנא דבי רבי ישמעאל: **ואומר**[יב] כל מלאכה לא תעשו. מע"ג דכתיב ויעשה גחלים הנאתו מותר כדחמרינן בפרק כל שעה (לקמן כו:) גבי ערלה דיש לה על גבי גחלים דברי הכל הפת מותר וה"ה חמץ והא לתנן בפ' כל שעה (ד' כח.) לא יסיק בו תנור וכיריס היינו מדרבנן חור"י דסברא הוא דקרא לתשביתו מיירי בכל עניו אפילו אינו צריך לגחלתו אי נמי כיון דמתחלת הבערה אינו יכול להנות ממנו מע"ג שיהא לו הנאה ממנו אחר כך אסור כמו נדריס ונדבות[יג] שאין קרבין בי"ט למ"ד (ביצה דף יט. כ:) אף על פי שיש בהן מאכל הדיוט לצפון ומזבח דברי מר' ישמעאל אתנא דבי רבי ישמעאל:

תורה אור השלם

א) שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ:
[שמות יב, יט]

ב) כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת: [שמות יב, כ]

ג) בָּרִאשֹׁן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב: [שמות יב, יח]

ד) הָרִאשׁוֹן אָדָם תּוֹלָד וְלִפְנֵי גְבָעוֹת חוֹלָלְתָּ: [איוב טו, ז]

ה) וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וַעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים: [ויקרא כג, מ]

ו) שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי: [שמות יב, טו]

ז) אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ תָּחֹגּוּ אֶת חַג יְיָ שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן: [ויקרא כג, לט]

ח) בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: [ויקרא כג, ז]

ט) וַיֵּצֵא הָרִאשׁוֹן אַדְמוֹנִי כֻּלּוֹ כְּאַדֶּרֶת שֵׂעָר וַיִּקְרְאוּ שְׁמוֹ עֵשָׂו: [בראשית כה, כה]
י) כְּסֵא כָבוֹד מָרוֹם מֵרִאשׁוֹן מְקוֹם מִקְדָּשֵׁנוּ: [ירמיה יז, יב]
יא) רִאשׁוֹן לְצִיּוֹן הִנֵּה הִנָּם וְלִירוּשָׁלַיִם מְבַשֵּׂר אֶתֵּן: [ישעיה מא, כז]
יב) וַיֵּצֵא הָרִאשׁוֹן אַדְמוֹנִי כֻּלּוֹ כְּאַדֶּרֶת שֵׂעָר וַיִּקְרְאוּ שְׁמוֹ עֵשָׂו: [בראשית כה, כה]
יג) וּבְיוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלָאכָה לֹא יֵעָשֶׂה בָהֶם אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם: [שמות יב, טז]
יד) לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח: [שמות לד, כה]
טו) וּבַיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלָאכָה לֹא יֵעָשֶׂה בָהֶם אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם: [שמות יב, טז]
טז) וּבַיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי: [שמות יב, טו]
יז) אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ תָּחֹגּוּ אֶת חַג יְיָ שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן: [ויקרא כג, לט]
יח) אַךְ בְּיוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי: [שמות יב, טו]
יט) כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: [ויקרא כג, ז]
כ) שִׁבְעַת יָמִים אִשֶּׁה תַּקְרִיבוּ לַיְיָ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי קֹדֶשׁ יִהְיֶה וְקָרְבַּן לַיְיָ כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: [במדבר כח, כה]
כא) וְהַבְעַרְתָּ אֵשׁ בְּכָל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם בְּיוֹם הַשַּׁבָּת לֵאמֹר: [שמות לה, ג]
כב) וְזֹאת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר שָׂם מֹשֶׁה לִפְנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: [דברים ד, מד]
כג) וְאֵלֶּה הַמִּצְוֹת הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר צִוָּה יְיָ אֶת מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: [דברים ו, א]
כד) וְאֵלֶּה הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה יְיָ אֶת מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר סִינָי: [ויקרא כז, לד]
כה) וְאֵלֶּה הַמִּצְוֹת הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר דִּבֶּר יְיָ בְּיַד מֹשֶׁה בְּהַר סִינַי מִיּוֹם אֲשֶׁר צִוָּה יְיָ וָהָלְאָה לְדֹרֹתֵיכֶם: [במדבר ג, א]
כו) וְאֵלֶּה הַמִּצְוֹת הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר צִוָּה יְיָ בְּיַד מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּעַרְבֹת מוֹאָב עַל יַרְדֵּן יְרֵחוֹ: [דברים לד, א]

מקשה הגמרא, הלא היתר מלאכה בחוה"מ של מועד מ'ביום הראשון שבתון' ומ'ביום השמיני שבתון' נפקא, שכן מכך שנאמר שבתון רק על ימים אלו מוכח שחול המועד אינו שבתון. מתרצת הגמרא, מכל מקום איצטריך [-צריך] לה"א יתירה כדי למעט את חול המועד משבתון. משום דסלקא דעתך אמינא - שהיה עולה בדעתך לומר, הואיל דכתב רחמנא 'וביום השמיני' בוי"ו, וי"ו מוסיף על ענין ראשון - על ימי חול המועד הקודמים לו, ובא לרבות דאפי' בחוה"מ של מועד יש דין שבתון. קא משמע לן - משמיענו ייתור הה"א של 'הראשון', שחולו של מועד אינו שבתון.

דוחה הגמרא תירוץ זה, ולא לכתוב רחמנא לא וי"ו של 'וביום השמיני', ושוב לא יהיה צורך בה"א של 'הראשון' למעט חולו של מועד משבתון. עוד מקשה הגמרא, ותו קשה, הא בפסח דכתיב (שם כג ז) 'ביום הראשון מקרא קדש יהיה לכם', גם שם תאמר ש'ראשון' דמיעקרא משמע', ויום י"ד הקודם ל'שבעת ימים מצות תאכלו' שנזכרו בכתוב שלפניו יהיה אסור בעשיית מלאכה.

הגמרא מתרצת את דברי רב נחמן בר יצחק באופן אחר: לעולם 'הראשון' הוא היום הקודם לימים שנזכרו בסמוך לו, ומה שנאמר 'ביום הראשון תשביתו' אמור על יום י"ד בניסן. אלא הני [-אלו] שלשה 'ראשון' שנאמרו בלולב, ובשבתון של סוכות, ובאיסור מלאכה בפסח[ט], מיבעי ליה [-נצרכים] לדרשה אחרת כדתני דבי רבי ישמעאל[ל], ואינם מתפרשים כמשמעותם, אלא מסיבה אחרת נקראו בשם 'ראשון'. דתנא דבי רבי ישמעאל[ל], בשכר קיום שלשה דברים אלו שנקראו ראשונים על שם שנצטוו עליהם 'ביום הראשון', זכו ישראל לשלשה דברים שקרויים 'ראשון', להכרית זרעו של עשו, לבנין בית המקדש, ולשמו של משיח[יט]. יזכו להכרית זרעו של עשו שקרוי 'ראשון, כדכתיב (עובדיה א ו) 'ויצא הראשון אדמוני כולו כאדרת שער'. ויזכו לבנין בית המקדש הקרוי 'ראשון', כדכתיב בו (ירמיה יז יב) 'כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו'.

וזכו לשמו של משיח הקרוי 'ראשון', כדכתיב בו (ישעיה מא כז) 'ראשון לציון הנה הנם, ולירושלם מבשר אתן'.

הגמרא מביאה מקור אחר לחיוב השבתה ביו"ד:
רבא אמר, מהכא למדנו שזמן ביעור החמץ הוא בחצות יום י"ד בניסן, שנאמר (שמות לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי'. ויש לדרוש מכתוב זה, לא תשחט את קרבן הפסח ועדיין חמץ קיים ולא הגיע זמן ביעורו. ומאחר ששחיטת הפסח כשירה מחצות יום י"ד[יח], אף זמן השבתת החמץ הוא באותה שעה[יט].

שואלת הגמרא, ואימא - שמא נאמר שכל חד וחד כי שחיט - כל אחד ואחד יתחייב בהשבתה בזמן שהוא שוחט את הפסח, שהרי אפשר לשוחטו עד הלילה, ומנין לנו שזמן חיוב אחד הוא לכולם. משיבה הגמרא, מסתבר שבזמן שחיטה אמר רחמנא [-אמרה התורה] שיש להשבית את החמץ, שכן לא חילקה בין אדם אחד לחברו, אלא נתנה זמן השבתה אחד לכולם בחצות היום, שהוא הזמן הראוי לשחיטה.

הגמרא מביאה סיוע לדברי רבא מדברי רבי ישמעאל בברייתא:
תניא נמי הכי - כך שנינו בברייתא, מה שנאמר 'אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם' הוא מערב יום טוב. או [-שמא תאמר] אינו אלא ביום טוב עצמו, תלמוד לומר 'לא תשחט על חמץ דם זבחי'. ומכאן שזמן ההשבתה הוא בחצות יום ארבעה עשר שהוא זמן שחיטת הפסח[כ]. דברי רבי ישמעאל[כא].

הברייתא מביאה שיטות אחרות במקור דין זה:
רבי עקיבא אומר, אינו צריך ל'לא תשחט על חמץ' כדי ללמדנו שההשבתה היא בי"ד. שהרי הוא אומר, 'אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם', והרי כתיב (שם יג טז) 'ובין עיניך לטוטפת כי בשמנה קצות יד הוציאנו ה' ממצרים'. מה יד שבעה אף טוטפת שבעה, יצאו שבעת ימי הפסח שאין בהם מצות. רבי יוסי הגלילי אומר, אינו צריך לא לזה ולא לזה, שהרי כתיב (שם יב יח) 'בראשון תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחדש בערב'. מה ראשון האמור כאן בי"ד, אף ראשון האמור בהשבתה בי"ד. ומנין שאף ראשון האמור בפסח בי"ד, שנאמר (שם יב יז) 'ושמרתם את המצות כי בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותיכם'. ומנין שאף ראשון האמור בחמץ בי"ד, שנאמר (שם יג ג) 'כל אשר לו שאור לא יאכל'. ומנין שאף ראשון האמור בהשבתה בי"ד, שנאמר (שם יג ז) 'ומצות יאכל את שבעת הימים ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור בכל גבלך'. ומנין שאף ראשון האמור בביעור בי"ד, שנאמר (שם יב טו) 'אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם'. והרי כתיב (שם יג טז) 'ובין עיניך לטוטפת כי בשמנה קצות יד הוציאנו ה' ממצרים'. מה יד שבעה אף טוטפת שבעה, יצאו שבעת ימי הפסח שאין בהם מצות. רבי עקיבא אומר, אינו צריך לא לזה ולא לזה, שהרי כתיב (ירמיה יז יג) 'כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו'.

אוצר החכמה

אך לשיטת רבינו תם (הו"ד בתוס' פוגיגה יח. ד"ה פולנו) כל הדרשות המובאות שם אינן אלא אסמכתא, ואיסור מלאכה בחול המועד אינו אלא מדרבנן. תוספות רבינו פרץ (ד"ה למעוטי).

יד. שהרי גם שם נכתבה ה"א יתירה. ואף אם נתרץ על הקושיא הקודמת משבתון שנאמר בסוכות, שבאה ה"א למעט חולו של מועד, ונצרך הכתוב למעטו משום שהוא"ו של 'וביום השמיני' מוסיף על ענין ראשון, ונצרך הוא"ו לשום איזו דרשה, מכל מקום על שבתון שנאמר בפסח אי אפשר לתרץ כן. שהרי נאמר בכתוב שלאחריו (שם כג ח) 'ביום השביעי מקרא קודש' בלא וא"ו, ואם כן כבר נתמעט חול המועד מ'ביום ראשון' ו'מביום השביעי', ונמצא שהה"א מיותרת. תורת חיים (ד"ה ה"ג). וכעין זה כתב המהרש"א (תוס' ד"ה כדתני).

טו. ואף שנאמר 'הראשון' כמה פעמים בכל אחת ממצוות אלו, כל האמור במצוה אחת נחשב לפעם אחת. תוספות (ד"ה כדתנ[ל]).

טז. הברייתא נוקטת 'לשמו של משיח', לפי ששמו הוא 'מנחם', על שם שינחמנו וישמחנו. שכן טעם לולב הוא משום שמחה, שהרי נאמר בו 'ושמחתם' וגו', ובזכות 'ראשון' שנאמר בלולב נזכה לשמחה לעתיד לבוא בביאת המשיח שנקרא 'ראשון'. מהרש"א (ח"ל ד"ה נשכר). והוסיף לבאר בקשר הדברים, שטעם השביתה ממלאכה בפסח הוא משום שבו נגאלו משיעבוד מצרים, ועל כן בזכותה יגאלו גם מעשו הקרוי 'ראשון', שהוא המשעבד הראשון. [וכן השבתת השאור היא כנגד יצר הרע שהוא השאור שבעיסה, והוא כוח הס"מ שהוא שרו של עשו, שיכרת בזמן הגאולה העתידה]. וטעם השביתה בסוכות הוא משום שכשהוציאנו ממצרים פרש ה' עלינו את סוכת שלומו, ככתוב (ויקרא כג מג) 'כי בסוכות הושבתי את בני ישראל', ובזכותה נזכה לבנין בית המקדש ולהשראת השכינה, ככתוב (תהלים עו ג) 'ויהי בשלם סוכו'.

יז. רש"י (שם) פירש פשוטו של מקרא, שהמלך הראשון [כורש מלך פרס] שיתן לב לציון, 'הנה הינם', יהיו זקני ישראל נכונים על פי דברו לעלות מן הגולה ולהתחיל בבנין בית המקדש. והרד"ק (שם) פירש, הראשון שיבוא מהגלות יבשר ויאמר לציון, הנה הינם בניך.

ואין להקשות מנין ש'הראשון' שנאמר בהשבתה הוא הקודם, שמא הוא בא לדרשת תנא דבי רבי ישמעאל, ו'הראשון' שנאמר באחת משלש אלו הוא הקודם, שכן מסתבר שכל שלש פעמים ה'ראשון' שנאמרו במקרא קודש נדרשות בענין אחד. תוספות (ד"ה כדתנ[ל]). והוסיף בחידושי הר"ן (ד"ה מנעי), שאף שבלולב לא נאמר 'מקרא קודש', מכל מקום מאחר ששני 'הראשון' שבמקרא קודש של פסח ושל סוכות נדרשות כדתנא דבי רבי ישמעאל, אף 'ראשון' של לולב שנאמר באותה פרשה נדרש בענין זה.

יח. זמן שחיטת פסח הוא מתחילת שבע, שהוא בין הערבים, שבאותה שעה כבר נוטה החמה לצד שקיעתה במערב. וכן הוא זמנו של תמיד של בין הערבים. שכן שנינו ביומא (כח:) שתפילת המנחה של אברהם היתה משעה שמשחירים הכתלים, כלומר מחצות היום. שעד לאותה שעה צידם המזרחי מואר על ידי החמה, ובחצות היום החמה עומדת מעליהם ואינה מאירה על צידם אלא על ראשם. ומשם למדו שזמנו של תמיד של בין הערבים [שכנגדו תיקנו את תפילת המנחה] הוא מחצות היום. ומקשה שם הגמרא, הלא שנינו להלן (נח.) שהתמיד נשחט בשש שעות ומחצה. ותירצה, שכותלי בית המקדש אינם מכוונים, והם רחבים מלמטה וצרים למעלה, ועל כן אין צידם המזרחי משחיר עד שש ומחצה. רש"י (ד"ה נח). וכתבו התוספות (ד"ה נח), שאף שלכתחילה יש לשוחטו רק לאחר תמיד של בין הערבים שזמנו מחצות, ואם כן הפסח נשחט מעט אחר חצות, מכל מקום מאחר שאם שחטוהו בחצות קודם התמיד כשר בדיעבד, כבר מאותה שעה הוא נחשב לזמן הפסח. וראה עוד בתירוצים נוספים במהר"ם חלוואה (ד"ה נח) ובפני יהושע (תוס' ד"ה דנרי).

יט. אין זה פשוטו של מקרא, אלא עצם איסור 'לא תשחט' אכן מדבר בזמן השחיטה בפועל של כל אחד ואחד [כשאלת הגמרא בסמוך], אך מאחר שציותה התורה ב'תשביתו' וגם ב'לא תשחט', מסתבר שמצות 'תשביתו' היא בזמן הכללי של שחיטת הפסח. תוספות (ד"ה זמן). אך הראש יוסף (נרש"י ד"ה זמן) דקדק מדברי רש"י (שם), שכל המשהה חמץ ברשותו בזמן שחיטת הפסח עובר בלאו של 'לא תשחט' אפילו שאינו שוחט את הפסח בפועל. ושני דינים נאמרו בלאו זה, אחד לשוחט, ואחד לכל ישראל, שלא יהיה ברשותם חמץ בזמן הפסח.

כ. רש"י על התורה (שמות יג טו), צירף את טעמו של רב נחמן בר יצחק 'ראשון' מעיקרא משמע' עם טעמו של רבי ישמעאל. וכתב המהרש"א (ד"ה רב נחמן) בביאור דבריו, שאף שמשמעות ראשון היא גם קודם, מכל מקום משמעותו הפשוטה היא ראשון לימים המוזכרים בסמיכות לו, ולולי ה'לא תשחט' לא היינו מוציאים את ה'ראשון' ממשמעותו זו. ולא בא רב נחמן בר יצחק אלא לומר, שלאחר שנדרש מ'לא תשחט' שזמן ההשבתה הוא בי"ד, מתפרש הראשון במשמעות קודם, כמו 'הראשון אדם תולד'. אך הקשה המהרש"א, אם כן מה הקשתה הגמרא על רב נחמן בר יצחק מ'הראשון' שנאמר בלולב ובשבתון של סוכות ופסח. ותירץ, שאכן בא רבא לתרץ את דבריו מקושיות אלו, ולומר שכל עוד שאין לנו הכרח מדרשה אחרת ש'הראשון' הוא קודם, יש לפרשו כפשוטו.

כא. הקשו התוספות (ד"ה דנרי), הלא לעיל הובא בשם תנא דבי רבי ישמעאל שמקור דין השבתה בי"ד הוא ממה שמצינו ביום זה שנקרא 'ראשון', ואם כן רבי ישמעאל שדורש דין זה מ'לא תשחט' סותר את דבריו לעיל. ותירץ הפני יהושע (שם), שסובר רבי ישמעאל שצריך את שני הטעמים, משום שאין די בכך שיום י"ד נקרא 'ראשון', שהרי גם יום ט"ו נקרא כן. וכן אין די ב'לא תשחט' בלבד, משום שאם לא שמצינו שי"ד נקרא 'ראשון' לא היינו דורשים את הכתוב האמור לענין זמן השבתה לכל, אלא רק למי ששוחט את הפסח. וכן דקדק מדברי רש"י (ד"ה ראשון).

אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים ה.

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [לקמן עמ'. עירובין קה. יומא פה: סוכה מח. נדה קמג ע"ב: שבועות יג. מנחות לז: נכורות טו. כריתות ז. תמורה כה.], **ג)** [יבמות ט. קדושין יד: נדה מט"ע לה. שבועות י. זבחים מח. חולין עמ.] כריתות כב:], **ג)** מכילתא פרשה ח, **ד)** סנהדרין מט., **ה)** [עיין שבת קד.], **ו)** סוכה מא., **ז)** [לקמן עמ'.], **ח)** [מגילה כג. זבחים נג.], **ט)** עיין תוס' לקמן מו. ד"ה לא ושבת כד: ד"ה לפי.

גליון הש"ס

תוס' ד"ה וכתיב כל מלאכה נמוף הלנול שרי מלהעות. ע"ל מלה' [וכ"ה בדפו"י]:

הגהות מהר"י לנדא

אן גמ' רבי יוסי אומר אינו צריך וכו'. ע"ל רבי יוסי הגלילי[ט]:

הגהות וציונים

ט) במכילתא ר' יונתן ועי' ילקוט מפרשים: **כ)** [לא יעשה בהם] (גליון): **ג)** [מחמצת] (גליון): **ל)** בכ"י הקודמים: **ס)** צ"ל **איסורו** (מהרש"ל, וכ"ה בכ"י): **ו)** צ"ל דרשינן **הך דרשא** (באה"מ): **ז)** [וכתיב כל מלאכה] (גליון): **ס)** וכ"ה במכילתא, ועי' ילקוט מפרשים:

משנת ראשונים [אוצר החכמה]

ואימא מצפרא אך חלק. רבותי פירשו שהיום כלו נחלק לארבעה חלקים שש שעות לכל אחד ותחלת המנין חלוק בין האומות והוא שאנו מתחילין מתחלת הלילה וקצת האומות מתחלת היום וקצת האומות מנקודת חצי הלילה מפני שמחלקין את הלילה חציו ליום שעבר וחציו ליום הבא וחכמי האצטגינות מנקודת חצי היום שהשמש נגלה לכל העולם ואחר שכתב ביום וכתב אך הרי הוא ממעט להיתר חלק ראשון שביום ונמצא ביעורו בחצי היום שהוא תחלת יום חמשה עשר למצריים שהיו מתנהגים בכל ענייניהם אחר חכמת האצטגינות. [מאירי]

דאמר קרא הראשון אדם תולד. הבטרם אדם תולד, ה"א הזאת משמשת לשון תימה לפיכך נקודה בחטף פתח ומליצתו הראשון לאדם הנוצר מאדמה נולדת שידעת לקיים כל חכמת מצות הבורא.
[רש"י, איוב טו ז]

דכתיב ראשון לציון הנה הנם. ראשון שיבוא לציון מהגלות יבשר ציון ויאמר לציון הנה הנם בניך וכפל המלה למהירות הענין.
[רד"ק, ישעיהו מא כז]

לא תשחט על חמץ דם זבחי לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים. וראוי למקרא שיאמר לא תזבח על חמץ זבחי, כי הדם איננו נזבח, אבל על דעת רבותינו (במכילתא כאן) הוא לרבות את הזריקה, שלא יזרק על חמץ, יאמר לא תשחט על חמץ, ולא דם זבחי, כלומר ולא דם זבחי יהיה על החמץ, ומקרא קצר הוא. **[רמב"ן, שמות כג יח]** **ואימא כל חד וחד כי שחיט זמן שחיטה אמר רחמנא.** וא"ת והא תמיד נשחט בשש ומחצה והפסח אינו נשחט עד לאחר התמיד ולפחות צריך בתמיד לתשלום השעה. איכא למימר דזמן שחיטת הפסח מיהא מתחילת שבע הוא אלא דתמיד מעכבו, אי נמי דאם הקדים פסח לתמיד כשר כדלקמן בתמיד נשחט. **[מהר"ם חלאווה]**

עין משפט נר מצוה

כה **א** מיי' פ"ח מהל' חמץ ומצה הל' ח:

רבינו חננאל

ואימא מצפרא בי"ד ופרקינן אך חלק כדקיימא לן אכין ורקין למעט ובא זה אך וחלק גם י"ד חציו מותר וחציו אסור: **רב נחמן בר יצחק אמר אך** ביום הראשון הראשון של יום טוב ראשון משמע כלומר קודם יום טוב ודייק מהא דכתיב הראשון אדם תולד (איוב טו ב) כלומר הראשון של אדם הראשון נולדת ולפני גבעות חוללת. ואקשי' עליה אלא מעתה ולקחתם לכם ביום הראשון הכי נמי וכו': **רבא אמר מהכא** לא תשחט על חמץ דם זבחי וגו' לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים ושחיטת הפסח מן התורה וזמן שחיטת הפסח שהיא משעה ששית ולמעלה קאמר. **תניא כרבא** ואליבא דר' ישמעאל. **ר"ע אומר הרי הוא אומר** כל מלאכה לא יעשה ומצינו הבערה שהיא אב מלאכה לפיכך כיון שטעון שרפה אי אפשר להשבתת שאור ביו"ט אלא מערב יו"ט.

תורה אור השלם

א) שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ:
[שמות יב, יט]

ב) כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת: [שמות יב, כ]

ג) בָּרִאשֹׁן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב: [שמות יב, יח]

ד) הָרִאשׁוֹן אָדָם תּוֹלָד וְלִפְנֵי גְבָעוֹת חוֹלָלְתָּ: [איוב טו, ז]

ה) וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים: [ויקרא כג, מ]

ו) שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי: [שמות יב, טו]

ז) אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ תָּחֹגּוּ אֶת חַג יְיָ שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן: [ויקרא כג, לט]

ח) בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: [ויקרא כג, ז]

ט) וַיְצַו הָרִאשׁוֹן אַדְמוֹנִי כֻּלּוֹ כְּאַדֶּרֶת שֵׂעָר וַיִּקְרְאוּ שְׁמוֹ עֵשָׂו: [בראשית כה, כה]

י) כְּפֹא כָבוֹד מָרוֹם מֵרִאשׁוֹן מְקוֹם מִקְדָּשֵׁנוּ: [ירמיה יז, יב]

כ) רִאשׁוֹן לְצִיּוֹן הִנֵּה הִנָּם וְלִירוּשָׁלַיִם מְבַשֵּׂר אֶתֵּן: [ישעיה מא, כז]

ל) לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח: [שמות לד, כה]

מ) וּבַיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכָה לֹא יֵעָשֶׂה בָהֶם אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם: [שמות יב, טז]

דהא איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ וכו'. בפרק כל שעה (לקמן כח:) יליף ר' יהודה לאוכל חמץ מו' שעות ולמעלה שהוא בלא מעשה ור' שמעון פליג עליה ומהכא לא מצי למילף מידי דלא הוקשה אכילת חמץ להשבתת שאור שמשם שעות ולמעלה אלא להשבתת שאור של שעת ימיס וקשה לרשב"ג אמאי לא יליף כרת להשבתת שאור מדאיתקש לאכילת חמץ:

למעוטי חולו של מועד. לתרוייהו קאי דלוגב אינו ניטל במדינה אלא יום אחד[ו]:

כדתנא דבי ר' ישמעאל. מע"ג דכתיבי טובא בהך ג' מצות כתיבי כולהו וכל הכתוב במצוה אחת מצינו אלא להקשות מנלן דמהני ג' לאסוקי דרשינן[ז] ואך ביום הראשון לכדדרשינן לילמא ההוא מיבעי להך דרשא דמסתברא דמהני דכתיבי במקרא קודם דרשי' כולהו להך דרשא: **לא** תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים. הקשה רשב"ג היכי יליף מהכא לחמץ אסור מו' שעות ולמעלה והא זמן שחיטת הפסח אחר התמיד הוי ותמיד שחיטתו לפני חצות פסול ומ"כ זמן שחיטה לא הוי מיד אחר חצות עד כדי שהיית הקרבת תמיד ו"ל כיון דליעבד אם שחט הפסח קודם תמיד כשר כדתנן התם[ח] חשיב זמן שחיטה מחצות ואילך: **זמן** שחיטה קאמר רחמנא. מע"ג לעולם משחט על חמץ כל חד וחד כי שחיט למרינן בפרק תמיד נשחט (לקמן סג. ושם) השוחט את הפסח על החמץ עובר בלאו מ"מ כיון דמשכחן דהזהיר על ההשחתה והזהיר שלא לשחוט פסח על חמץ סברא הוא דמיירי בכל שחיטה שזמנו שחיטה הזהיר על ההשחתה:

דברי ר' ישמעאל. תימה לר"י דלעולם לרבי ישמעאל נפקא ליה מקרא למרינן ובכמה דוכתין[י] פריך מר' ישמעאל לתנא דבי רבי ישמעאל:

ואומר[ז] כל מלאכה לא תעשו. מע"ג דכשירף ויעשה גחלים הנאתו מותר כדלמרינן בפרק כל שעה (לקמן כו:) גבי ערלה דיעלה על גבי גחלים דברי הכל הפת מותר וה"ה חמץ והא דתנן בפ' כל שעה (ד' כח.) לא יסיק בו תנור וכיריס היינו מדרבנן מור"י דסברא הוא דקרא דתשביתו מיירי בכל ענין אפילו אינו צריך לגחלתו אי נמי כיון דמתחלת הבערה אינו יכול להנות ממנו מע"ג שיהא לו הנאה ממנו אחר כך אסור כמו נדרים ונדבות[ט] שאין קריבין בי"ט למ"ד (ביצה דף יט. כ:) אף על פי שיש בהן מאכל הדיוט לבסוף ומתן דשרי שרי מלהנות[ס]:

לחלק

דהא איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ ואכילת חמץ לאכילת מצה השבתת שאור לאכילת חמץ דכתיב[א] שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת ונברתה ואכילת חמץ לאכילת מצה דכתיב[ב] כל מחמצת לא תאכלו בכל מושבותיכם תאכלו מצות (וגו') וכתיב ביה במצה[ג] בערב תאכלו מצות ואימא לרבות ליל י"ד לביעור ביום כתיב ואימא מצפרא[ד] אך חלק. דבי רבי ישמעאל תנא מצינו י"ד שנקרא ראשון שנאמר[ה] בראשון בארבעה עשר יום לחדש רב נחמן בר יצחק אמר ראשון דמעיקרא משמע דאמר קרא[ו] הראשון אדם תולד אלא מעתה[ז] ולקחתם לכם ביום הראשון הכי נמי ראשון דמעיקרא משמע שאני התם דכתיב ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים מה שביעי שביעי לחג אף ראשון ראשון לחג הכא נמי כתיב[ח] אך ביום הראשון תשביתו שבעת ימים מצות תאכלו אם כן נכתוב קרא ראשון הראשון למה לי שמע מינה לכדאמרן אי הכי התם נמי הראשון למה לי ותו התם דכתיב[ט] ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון אימר ראשון דמעיקרא משמע שאני התם דאמר קרא וביום השמיני שבתון מה שמיני שמיני דחג אף ראשון ראשון דחג הראשון למה לי למעוטי חולו של מועד חולו של מועד מראשון ושמיני נפקא איצטריך סד"א הואיל דכתב רחמנא וביום השמיני[י] וי"ו מוסיף על ענין ראשון דאפילו בחולו של מועד קמ"ל ולא לכתוב רחמנא לא וי"ו ולא ה"א ותו התם דכתיב[כ] ביום הראשון מקרא קדש יהיה לכם ראשון דמעיקרא משמע אלא הני שלשה ראשון מיבעי ליה לכדתני דבי רבי ישמעאל דתנא דבי ר' ישמעאל בשכר שלשה ראשון זכו לשלשה ראשון להכרית זרעו של עשו לבנין בית המקדש ולשמו של משיח להכרית זרעו של עשו דכתיב[ל] ויצא הראשון אדמוני כולו כאדרת שער ולבנין בית המקדש דכתיב[מ] כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו ולשמו של משיח דכתיב[נ] ראשון לציון הנה הנם. רבא אמר[ס] מהכא[ע] לא תשחט על חמץ דם זבחי לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים ואימא כל חד וחד כי שחיט זמן שחיטה אמר רחמנא תניא נמי הכי[ג] אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם מערב יום טוב או אינו אלא ביום טוב עצמו ת"ל לא תשחט על חמץ דם זבחי לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים דברי רבי ישמעאל אומר רבי עקיבא[פ] אומר אינו צריך הרי הוא אומר[צ] אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם וכתיב[ק] כל מלאכה לא תעשו[ר] ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה[ש] רבי יוסי אומר אינו צריך הרי הוא אומר אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם מערב יום טוב או אינו אלא בי"ט תלמוד לומר אך חלק ואי ביום טוב עצמו מי שרי הא איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ ואכילת חמץ לאכילת מצה אמר רבא למימר ביום הראשון מתחלת היום, אבל השתא שהוא על כרחך בתוך יום ניעורו שרי ליה קרא למהוייה:

ס"מ

עין משפט נר מצוה

כו **ב** מיי' פ"ב מהל' מאכלות אסורות הל' ב:

רבינו חננאל

דהא איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ ואכילת חמץ לאכילת מצה השבתת שאור לאכילת חמץ דכתיב[א] שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת ונברתה ואכילת חמץ לאכילת מצה דכתיב[ב] כל מחמצת לא תאכלו בכל מושבותיכם תאכלו מצות (וגו') וכתיב ביה במצה[ג] בערב תאכלו מצות ואימא לרבות ליל י"ד לביעור ביום כתיב ואימא מצפרא[ד] אך חלק. דבי רבי ישמעאל תנא מצינו י"ד שנקרא ראשון שנאמר[ה] בראשון בארבעה עשר יום לחדש רב נחמן בר יצחק אמר ראשון דמעיקרא משמע דאמר קרא[ו] הראשון אדם תולד אלא מעתה[ז] ולקחתם לכם ביום הראשון הכי נמי ראשון דמעיקרא משמע שאני התם דכתיב ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים מה שביעי שביעי לחג אף ראשון ראשון לחג הכא נמי כתיב[ח] אך ביום הראשון תשביתו שבעת ימים מצות תאכלו אם כן נכתוב קרא ראשון הראשון למה לי שמע מינה לכדאמרן אי הכי התם נמי הראשון למה לי ותו התם דכתיב[ט] ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון אימר ראשון דמעיקרא משמע שאני התם דאמר קרא וביום השמיני שבתון מה שמיני שמיני דחג אף ראשון ראשון דחג הראשון למה לי למעוטי חולו של מועד חולו של מועד מראשון ושמיני נפקא איצטריך סד"א הואיל דכתב רחמנא וביום השמיני[י] וי"ו מוסיף על ענין ראשון דאפילו בחולו של מועד קמ"ל ולא לכתוב רחמנא לא וי"ו ולא ה"א ותו התם דכתיב[כ] ביום הראשון מקרא קדש יהיה לכם ראשון דמעיקרא משמע אלא הני שלשה ראשון מיבעי ליה לכדתני דבי רבי ישמעאל דתנא דבי ר' ישמעאל בשכר שלשה ראשון זכו לשלשה ראשון להכרית זרעו של עשו ולשמו של משיח להכרית זרעו של עשו דכתיב[ל] ויצא הראשון אדמוני כולו כאדרת שער ולבנין בית המקדש דכתיב[מ] כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו ולשמו של משיח דכתיב[נ] ראשון לציון הנה הנם. רבא אמר[ס] מהכא[ע] לא תשחט על חמץ דם זבחי לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים ואימא כל חד וחד כי שחיט זמן שחיטה אמר רחמנא תניא נמי הכי[ג] אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם מערב יום טוב או אינו אלא ביום טוב עצמו ת"ל לא תשחט על חמץ דם זבחי לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים דברי רבי ישמעאל אומר רבי עקיבא[פ] אומר אינו צריך הרי הוא אומר[צ] אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם וכתיב[ק] כל מלאכה לא תעשו[ר] ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה[ש] רבי יוסי אומר אינו צריך הרי הוא אומר אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם מערב יום טוב או אינו אלא בי"ט תלמוד לומר אך חלק ואי ביום טוב עצמו מי שרי הא איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ ואכילת חמץ לאכילת מצה אמר רבא למימר דזמן שחיטת הפסח מיהא מתחלת היום, אבל השתא שהוא על כרחך בתוך יום ניעורו שרי ליה קרא למהוייה:

ס"מ

ה. [ג]

[וְעָשָׂה בָהֶם׳כב], וּמָצִינוּ לְהַבְעָרָה שֶׁהִיא אַב מְלָאכָה האסורה ביום טוב כשאינה לצורך אוכל נפש, והרי שריפת חמץ אינה לצורך זה[כג], ואם כן לא יתכן שציותה התורה לשרוף את החמץ ביום ראשון של פסח[כד], אלא בהכרח שזמן ביעור החמץ הוא בערב פסח.

19/05/2018 אהח

רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, אֵינוֹ צָרִיךְ להוכחה זו, שֶׁהֲרֵי מה שהוא [-הכתוב] אוֹמֵר ׳אַךְ׳ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם׳ בהכרח כוונתו מֵעֶרֶב יוֹם טוֹב. אוֹ [-שמא תאמר] אֵינוֹ אֶלָּא בְּיוֹם טוֹב, תַּלְמוּד לוֹמַר ׳אַךְ׳ שהוא לשון מיעוט, הרי שְׁחָלַק הכתוב את היום הראשון לשנים, וציוה להשבית את החמץ רק בחציו ולא בכולו. וְאִי בְּיוֹם טוֹב עַצְמוֹ מדבר הכתוב, מִי שָׁרִי - וכי מותר להשהות את החמץ עד חצות היום, הָא אִיתְּקַשׁ [-הלא הוקשה] הַשְׁבָּתַת שְׂאוֹר [-איסור ׳בל ימצא׳כה] לַאֲכִילַת חָמֵץ, וַאֲכִילַת חָמֵץ הוקשה לַאֲכִילַת מַצָּה, ומאחר שאכילת מצה הוא בליל חֲמִשָּׁה עשר, אף זמן איסור אכילת חמץ ואיסור ׳בל ימצא׳ הוא מליל חמשה עשר. ואם כן לא יתכן שזמן השבתתו הוא בחצות יום חמשה עשר, אלא בהכרח שהוא בחצות יום ארבעה עשר[כו].

רבא מוכיח מדברי רבי עקיבא שהובאו לעיל שלשה דינים:

אָמַר רָבָא,

כב. הוגה על פי הגהות וציונים בשם גליון.

כג. ואף שלאחר שישרף החמץ ויעשה גחלים יהיה מותר להסיקו תחת תבשילו, ונמצא שהשריפה היא צורך אוכל נפש שמותר ביום טוב, מכל מקום אין מסתבר להעמיד את ההשבתה האמורה בכתוב רק באופן זה. עוד יש לומר, שמאחר שבתחילת ההבערה אין לו הנאה מהחמץ אסור להבעירו, כשם ששלמי נדרים ונדבות אינם קרבים ביום טוב לשיטת תנא קמא בברייתא בביצה (יט:), ואפילו שלבסוף הם נאכלים לבעלים. תוספות (ד״ה ומומר). והבין המגן אברהם (סי׳ תקז סק״ג) את דבריהם כפשוטם, שכל דבר שאי אפשר ליהנות ממנו בתחילת ביעורו אסור לשורפו ביום טוב. אך תמה האבני מילואים (שו״ת סי׳ ג), מה בכך שההנאה היא לאחר הביעור, הלא אף הנאה משחיטת בהמה שהותרה ביום טוב אינה אלא לאחר השחיטה. על כן פירש בדבריהם, שטעם מה שנדרים ונדבות אינם קרבים ביום טוב הוא משום שבשעת השחיטה עדיין לא זכה הבעלים בבשר, אלא רק לאחר זריקה הוא זוכה משולחן גבוה באכילתו, ועל כן אין זה חשוב כאוכל נפש של ישראל. ומטעם זה אף שריפת החמץ אינה נחשבת למלאכת אוכל נפש, שכן עד לאחר השריפה הוא איסורי הנאה שאינם ממון הבעלים. וראה שם בתירוצו. וראה עוד בילקוט ביאורים בדרכים נוספות בביאור דברי התוספות.

כד. ואין לומר שעשה של ׳תשביתו׳ דוחה לא תעשה של מלאכת יום טוב, שכן ביום טוב יש גם עשה של שבתון, ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה. תוספות חכמי אנגליה (ד״ה מניינו). וראה בפני יהושע (ה: ד״ה ס״מ) ובחתם סופר (ד״ה שהיא) שביארו מדוע אין מסתבר לומר שחידוש מיוחד הוא בביעור חמץ שידחה איסור מלאכת יום טוב.

כה. עַל פי חידושי הר״ן (ד״ה דהא), וראה בהערה לעיל בתחילת העמוד.

כו. והיא כעין שיטת אביי לעיל, אלא שאביי הוכיח כן ממה שנאמר ׳שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם׳, ואילו לדעת רבי יוסי משם אין הכרח שזמן השבתה היא בי״ד, שכן יתכן שהוא בין השמשות של כניסת ליל ט״ו. ורק מכך שנכתב ׳אך׳ ללמד שההשבתה היא באמצע היום מוכח שאין הכוונה ליום ט״ו. רש״י (ד״ה אך). והקשה המהרש״א (נרס״י שם) על דבריו, הלא גם בלא ׳אך׳ לא יתכן שהכוונה לליל ט״ו, שכן מבואר לעיל ש׳ביום הראשון׳ משמע דווקא יום ולא לילה [ואם לא סובר רבי יוסי דיוק זה, אם כן מנין לו שהבדיקה היא בחצות היום, שמא בא ה׳אך׳ לחלק בין היום ללילה, וזמן הביעור הוא בשחרית. דובר מישרים (פוס ת)]. וכתב הקרני ראם (פוס ח), שקושיא זו אינה אלא לשיטת התוספות (לעיל ד: ד״ה ומימה), אך לדברי המהרש״ל (נמוס׳ שם) דווקא ליל י״ד נתמעט מ׳ביום הראשון׳, ולא ליל ט״ו. ורבינו דוד (ד״ה תניא) כתב, ששיטת אביי היא כשיטת רבי יוסי. וכן עולה מדברי התוספות (לעיל ד: ד״ה וכמיצ) בפירושם השני.

כתב המנחת חינוך (מצוה ט פוס ח), שמה שכתב רש״י שלולי ׳אך חלק׳ יתכן שזמן ההשבתה הוא בין השמשות, אין כוונתו לבין השמשות ממש, שהרי הוא ספק לילה, ומשום ספיקא דאורייתא אסור להשהותו בשעה זו, אלא כוונתו לזמן מועט קודם הלילה. ולפי זה הוכיח מדברי רש״י, שלדעת רבי יוסי ׳תשביתו׳ אינו בקום ועשה, אלא המצוה היא שיהיה החמץ מושבת מרשותו, שאם לא כן אינו מקיים את המצוה קודם הלילה, אם ׳ביום הראשון׳ הוא ט״ו. ומה שפירש רש״י (לעיל ד: ד״ה שנעשה) שלא יתכן שהביעור הוא רגע קודם כניסת ט״ו, הוא רק בשיטת אביי שסובר שהמצוה היא בקום ועשה, ועל כן לשיטתו גם בלא ה׳אך חלק׳ לא יתכן ש׳ביום הראשון׳ הוא ט״ו. וראה בילקוט ביאורים בדרכים אחרות בביאור דברי רש״י.

עוד כתב המנחת חינוך, שכן מוכח גם בשיטת רבי עקיבא הסובר שלא יתכן שההשבתה היא בט״ו משום שהוא אסור בעשיית מלאכה, שהרי אם המצוה אינה בקום ועשה אלא רק שיהיה החמץ מושבת, הלא יתכן שציותה התורה לשרוף מעט קודם הלילה כדי שביום הראשון שהוא ט״ו יהיה החמץ מושבת. אך ראה בילקוט ביאורים בדרכים נוספות בביאור שיטתו.

דהא איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ וכו'. בפרק כל שעה (לקמן כח:) יליף ר' יהודה לאוכל חמץ מו' שעות ולמעלה שהוא בלא תעשה ור' שמעון פליג עליה ומהכא לא מצי למילף מידי דלא הוקשה אכילת חמץ להשבתת שאור שמשם שעות ולמעלה אלא להשבתת שאור של שעת ימיס וקשה לרשב"ג אמאי לא יליף כרת להשבתת שאור מדאיתקש לאכילת חמץ:

למעוטי חולו של מועד. לתרוייהו קאי דלוגב חינו ניטל במדינה אלא יום אחד[ח]:

כדתנא דבי ר' ישמעאל. מע"ג דכתיבי טובא בהך ג' מצות כתיבי כולהו וכל הכתוב במצוה אחת מצינו אלא להקשות מנלן דמהני ג' לשמן דרשינן[ט] ואך ביום הראשון לכדדרשינן לילמד ההוא מיכתיב להך דרשא דמסתברא דמהני דכתיבי במקרא קודם דרשי' כולהו להך דרשא: **לא** תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים. הקשה רשב"ג היכי יליף מהכא לחמץ שאור מו' שעות ולמעלה והא זמן שחיטת הפסח אחר התמיד הוי ותמיד שחיטתו לפני חצות פסול ומ"כ זמן שחיטה לא הוי מיד אחר חצות עד כדי שהיית הקרבת תמיד ו"ל כיון דליעבד אם שחט הפסח קודם תמיד כשר כדתנן התם[י] תשיב זמן שחיטה מחצות ולילך: **זמן** שחיטה קאמר רחמנא. מע"ג דלמא הוא דלא שחט אלא על חמץ כל חד וחד כי שחיט ליה לחמרינן בפרק תמיד נשחט (לקמן סג. ושם) השוחט את הפסח על החמץ עובר בלאו מ"מ כיון דלשכחן דהזהיר על ההשבתה והזהיר שלא לשחוט פסח על חמץ שהוא עובר משום שאור שבזמן שחיטה הזהיר על ההשבתה:

דברי ר' ישמעאל. תימה לר"י דלמא דבי רבי ישמעאל נפקא ליה מקרא לחמרינן ובכמה דוכתין[יא] פריך מר' ישמעאל לחנא דבי רבי ישמעאל:

ואומר[יב] כל מלאכה לא תעשו. מע"ג דכשירף ויעשה גחליס הנאתו מותר כדלחמרינן בפרק כל שעה (לקמן כו:) גבי ערלה ניטלה על גבי גחליס דבר הכל הפת מותר וה"ה חמץ והא דתנן בפ' כל שעה (ד' כח.) לא יסיק בו תנור וכיריס היינו מדרבנן חור"י דמסברא הוא דקרא דמשביתו מיירי בכל ענין אפילו אינו צריך לגחלתו אי נמי כיון דמתחלת הבערה אינו יכול להנות ממנו מע"ג שיהא לו הנאה ממנו אחר כך אסור כמו נדריס ונדבות[יג] שאין קריבין בי"ט למ"ד (ביצה דף יט. כ:) אף על פי שיש בהן מאכל הדיוט לבמוף ומאן דאמר מלאכת[יד] שרי מלהנות:

לחלק

דהא איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ ואכילת חמץ לאכילת מצה השבתת שאור לאכילת חמץ דכתיב [א] שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת ונברתה ואכילת חמץ לאכילת מצה דכתיב [ב] כל מחמצת לא תאכלו בכל מושבותיכם תאכלו מצות (וגו') וכתיב ביה במצה [ג] בערב תאכלו מצות ואימא לרבות ליל י"ד לביעור ביום כתיב ואימא מצפרא [ד] אך חלק. דבי רבי ישמעאל תנא מצינו י"ד שנקרא ראשון שנאמר [ה] בראשון בארבעה עשר יום לחדש רב נחמן בר יצחק אמר ראשון דמעיקרא משמע דאמר קרא [ו] הראשון אדם תולד אלא מעתה [ז] ולקחתם לכם ביום הראשון הכי נמי ראשון דמעיקרא משמע שאני התם דכתיב ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים מה שביעי שביעי לחג אף ראשון ראשון לחג הכא נמי כתיב [ח] אך ביום הראשון תשביתו שבעת ימים מצות תאכלו אם כן נכתוב קרא ראשון הראשון למה לי שמע מינה לכדאמרן אי הכי התם נמי הראשון למה לי ותו התם דכתיב [ט] ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון אימר ראשון דמעיקרא משמע שאני התם דאמר קרא וביום השמיני שבתון מה שמיני שמיני דחג אף ראשון ראשון דחג הראשון למה לי למעוטי חולו של מועד חולו של מועד מראשון ושמיני נפקא אצטריך סד"א הואיל דכתב רחמנא וביום השמיני [י] וי"ו מוסיף על ענין ראשון דאפילו בחולו של מועד קמ"ל ולא לכתוב רחמנא לא וי"ו ולא ה"א ותו התם דכתיב [כ] ביום הראשון מקרא קדש יהיה לכם ראשון דמעיקרא משמע אלא הני שלשה ראשון מיבעי ליה לכדתני דבי רבי ישמעאל דתנא דבי ר' ישמעאל בשכר שלשה ראשון זכו לשלשה ראשון להכרית זרעו של עשו לבנין בית המקדש ולשמו של משיח להכרית זרעו של עשו דכתיב [ט] ויצא הראשון אדמוני כולו כאדרת שער ולבנין בית המקדש דכתיב [י] כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו ולשמו של משיח דכתיב [כ] ראשון לציון הנה הנם. רבא אמר [א] מהכא [ב] לא תשחט על חמץ דם זבחי לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים ואימא כל חד וחד כי שחיט זמן שחיטה אמר רחמנא תניא נמי הכי [ג] אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם מערב יום טוב או אינו אלא ביום טוב עצמו ת"ל לא תשחט על חמץ דם זבחי לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים דברי רבי ישמעאל רבי עקיבא [ד] אומר אינו צריך הרי הוא אומר [ו] אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם וכתיב [מ] כל מלאכה לא תעשו [ס] ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה [א] רבי יוסי אומר אינו צריך הרי הוא אומר אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם מערב יום טוב או אינו אלא בי"ט תלמוד לומר אך חלק ואי ביום טוב עצמו מי שרי הא איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ ואכילת חמץ לאכילת מצה אמר רבא למימר ביוס הרחמון בין השמשות שהוא התחלת היום, אבל השתא ביעורו שרי ליה קרא לשהוייה:

ס"מ

מסורת הש"ס
עם הוספות

ד) [לקמן עח. עירובין קה. יומא פה: סוכה מח. נבא קמא יח: שבועות יג. מנחות לז: בכורות טו. כריתות ז. תמורה כה.], ה) [יבמות ט. קדושין יד: נבא מציעא לה. שבועות י. זבחים מח. חולין עח.] כריתות כב:], ו) מכילתא פרשה ח, ז) סנהדרין מט., ח) [עיין שבת קד.], ט) סוכה מא., י) [לקמן סח.], יא) [מגילה כג. זבחים נג.], יב) עיין תוס' לקמן מו. ד"ה לא ושבת כד: ד"ה לפי.

גליון הש"ס

תוס' ד"ה וכתיב כל מלאכה נמוף הלנור שרי מלהנות. נ"ל מלה' [וכ"ה בדפו"י]:

הגהות
מהר"י לנדא

אן גמ' רבי יוסי אומר אינו צריך וכו'. נ"ל רבי יוסי הגלילי[ס]:

הגהות וציונים

ס] במכילתא ר' יונתן ועי' ילקוט מפרשים: ג] [לא יעשה בהם] (גליון): [מחמצת] ל] בכ"י (גליון): הקודמים: ס] צ"ל איפורו (מהרש"ל, וכ"ה בכ"י): ו] צ"ל דרשינן הך דרשא (באה"מ): ז] [וכתיב כל מלאכה] (גליון): ח] וכ"ה במכילתא, ועי' ילקוט מפרשים:

משנת ראשונים

ואימא מצפרא אך חלק. רבותי פירשו שהיום כלו נחלק לארבעה חלקים שש שעות לכל אחד ותחלת המנין חלוק בין האומות והוא שאנו מתחילין מתחלת הלילה וקצת האומות מתחלת היום וקצת האומות מנקודת חצי הלילה מפני שמחלקין את הלילה חציו ליום שעבר וחציו ליום הבא וחכמי האצטגנינות מנקודת חצי היום שהשמש נגלה לכל העולם ואחר שכתב ביום וכתב אך הרי הוא ממעט להיתר חלק ראשון שביום ונמצא ביעורו בחצי היום שהוא תחלת יום חמשה עשר למצריים שהיו מתנהגים בכל עניניהם אחר חכמת האצטגנינות. [מאירי]

דאמר קרא הראשון אדם תולד. הבטרם אדם תולד, ה"א הזאת משמשת לשון תימה לפיכך נקודה בחטף פתח ומליצתו הראשון לאדם הנוצר מאדמה נולדת שידעת לקיים כל חכמת מצות הבורא. [רש"י, איוב טו ז]

דכתיב ראשון לציון הנה הנם. ראשון שיבוא לציון מהגלות יבשר ציון ויאמר לציון הנה הנם בניך וכפל המלה למהירות הענין. [רד"ק, ישעיהו מא כז]

לא תשחט על חמץ דם זבחי לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים. וראוי למקרא שיאמר לא תזבח על חמץ זבחי, כי הדם איננו נזבח, אבל על דעת רבותינו (במכילתא כאן) הוא לרבות את הזריקה, שלא יזרק על חמץ, יאמר לא תשחט על חמץ, ולא דם זבחי, כלומר ולא דם זבחי יהיה על החמץ, ומקרא קצר הוא. [רמב"ן, שמות כג יח] **ואימא כל חד וחד כי שחיט זמן שחיטה אמר רחמנא.** וא"ת והא תמיד נשחט בשש ומחצה והפסח אינו נשחט עד לאחר התמיד ולפחות צריך בתמיד לתשלום השעה. איכא למימר דזמן שחיטת הפסח מיהא מתחילת שבע הוא אלא דתמיד מעכבו, אי נמי דאם הקדים פסח לתמיד כשר כדלקמן בתמיד נשחט. [מהר"ם חלאווה]

עין משפט
נר מצוה

כה א מיי' פ"ח מהל' חמץ ומצה הל' ח:

רבינו חננאל

ואימא מצפרא בי"ד ופרקינן אך חלק כדקיימא לן אכין ורקין למעט ובא זה אך וחלק גם י"ד חציו מותר וחציו אסור: **רב נחמן בר יצחק אמר** אך ביום הראשון הראשון של יום טוב ראשון משמע כלומר קודם יום טוב ודייק מהא דכתיב הראשון אדם תולד (איוב טו ב) כלומר הראשון של אדם הראשון נולדת ולפני גבעות חוללת. ואקשי' עליה אלא מעתה ולקחתם לכם ביום הראשון הכי נמי וכו': **רבא אמר מהכא** לא תשחט על חמץ דם זבחי וגו' לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים ושחיטת הפסח מן התורה וזמן שחיטת הפסח שהיא משעה ששית ולמעלה קאמר. **תניא כרבא** ואליבא דר' ישמעאל. ר"ע **אומר הרי הוא אומר** כל מלאכה לא יעשה ומצינו הבערה שהיא אב מלאכה לפיכך כיון שטעון שרפה אי אפשר להשבתת שאור ביו"ט אלא מערב יו"ט.

תורה אור השלם

א) שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ:
[שמות יב, יט]

ב) כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת: [שמות יב, כ]

ג) בָּרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב: [שמות יב, יח]

ד) הָרִאשׁוֹן אָדָם תּוֹלָד וְלִפְנֵי גְּבָעוֹת חוֹלָלְתָּ: [איוב טו, ז]

ה) וְלִקְחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים: [ויקרא כג, מ]

ו) שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי: [שמות יב, טו]

ז) אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשָּׁבִיעִי בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ תָּחֹגּוּ אֶת חַג יְיָ שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן: [ויקרא כג, לט]

ח) בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: [ויקרא כג, ז]

ט) וַיֵּצֵא הָרִאשׁוֹן אַדְמוֹנִי כֻּלּוֹ כְּאַדֶּרֶת שֵׂעָר וַיִּקְרְאוּ שְׁמוֹ עֵשָׂו: [בראשית כה, כה]

י) כִּסֵּא כָבוֹד מָרוֹם מֵרִאשׁוֹן מְקוֹם מִקְדָּשֵׁנוּ: [ירמיה יז, יב]

כ) רִאשׁוֹן לְצִיּוֹן הִנֵּה הִנָּם וְלִירוּשָׁלַיִם מְבַשֵּׂר אֶתֵּן: [ישעיה מא, כז]

ל) לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח: [שמות לד, כה]

מ) וּבַיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכָה לֹא יֵעָשֶׂה בָהֶם אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם: [שמות יב, טז]

לחלק יצאת. מדקרי לה חד מלאכה ועוד תומר ריב"ח דלמ"ד ללמו ילמתה [ה] לא היה לחסור ביו"ט כיון דאין שם מלאכה עליה: **לא** אמרינן מתוך. דאי אמרינן מתוך קרי לעי"ג דבעינן צורך היום קנת הכא מה שמצער הוי צורך [ו]: **אבל** אתה רואה של אחרים ושל גבוה. הקשה הרב ר' יעקב דאורליי"נש דהכא לא מצריך תרי קראי למעוטי נכרי וגבוה דמחד לך ממעטינן תרוייהו תע"ג דתלתא לך כתיבי בפרק כל שעה (לקמן כג.) משמע דלריבי כולהו ובמנחות בפרק רבי ישמעאל (דף סז. ושם) קאמר תרי עריסותיכם כתיבי חד למעוטי נכרי וחד למעוטי הקדש ומיהו בספרים מדויקים גרס חד כדי עריסותיכם פירוש כשיעור עיסת מדבר וחד לעיסת הקדש וכן גרסינן בהרחשית הגז (חולין קלה:) דרשינן מעריסותיכם כדי עיסתכם:

משום דכתיב לך לך תרי זימני. פ"ה כיון דמייתר לך שדייה חלה ימנה וקשה לרשב"ם דמיתורא דלך גופיה תפילו בלה [לא] ימנה מניינו למעוטי נכרי שכיבשתו וחור"י דאי לאו חלה ימנה מלך לא ממעטינן נכרי שכיבשתו דהוה נמי לך תשיבה וה"ק דאי לדרשה אחרינה אבל השתא דשדינה חלה ימנה ממשמעותיה ממעטינן נכרי שכיבשתו דלא ימנה לך משמע תפילו כמלוי בעינה לך [ז] אבל עוד קשה לו כיון דשדינה חלה ימנה אמאי מילטריך ליה לעיל למדרש מה שחוור החמור בגבולים וכו' אף שחור החמור בבתים שלך אי אתה רואה של אחרים ושל גבוה בבתים כמו בגבולים ולא למעוטי נכרי שכיבשתו ודוחק הקשה לדינו מה לבשתו דוכתא לא מצריכנא תרי קראי לכיבשתו ושלא כיבשתו דרשתא הגז (חולין קלה:) גבי דיתך דגוך שדך וטובא דמייתי התם בכולהו לא מצריך אלא אחד קרא לכיבשתו ושלא כיבשתו ותי' רשב"ם דכיון דגלי לן הכא נכרי שכיבשתו לא תשיב שלך בשום דוכתא תו לא צריך תרי קראי וממעטינן תרוייהו מחד קרא וכן יש לתרץ מה שהקשה ה"ר יעקב דאורליי"ש מעריסותיכם [ט]:

התם תרי זימני: אמר מר יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרים תלמוד לומר לא ימצא הא אמרת רישא שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה לא קשיא [י] הא דקביל עליה אחריות הא דלא קביל עליה אחריות כי הא דאמר להו רבא לבני מחוזא [יא] בעירו חמירא דבני חילא מבתייכו כיון דאילו [יב] מיגנב ואילו מיתביד ברשותייכו קאי ובעיתו לשלומי כדילכון דמי ואסור הניחא למאן דאמר [יג] דבר הגורם לממון כממון דמי אלא למאן דאמר לאו כממון דמי מאי איכא למימר שאני הכא דאמר לא ימצא איכא דאמרי הניחא למאן דאמר דבר הגורם לממון לאו כממון דמי היינו טעמי: היכן, ומצינו בברכות בפרק הרואה (דף נח.) מצני לנהרא כגני לייא, מרמיס שבורים להיכן הולכין: **איפוך**. אין לי לחסור חלה בנכרי שכיבשתו דהוי דומיא דשלך, נכרי שלה כיבשתו מניין, תלמוד לומר לא ימנה ולא כתב לא תמנה אבל לא ימנה לגמרי משמע: **וארישא קאי**. להימרא, אין לי דמותר לרחות של מחרים בדלה קביל עליה מחריות כדלקמיה חלה שלה כיבשתו, נכרי שכיבשתו מניין דמותר, ת"ל לא ימנה: ופרכינן לרבא תנא מהדר מהימרא ונסיב לה למילתיה קרא לאיסורא. ומשני להימרא קא נסיב לה, משום שנאמר בגבולין בשחור לך לך תרי זימני, לא ירחה לך שחור בכל גבולך שבעת ימים בפרשת רחה [טו] וכתיב לא ירחה לך חמץ ולא ירחה לך שחור בכל גבולך בפרשת בא, ואם היו ענין להתי לך בגבולין גבי רחייה להא כדר חמור תניהו ענין ללא ימנה, ודרוש ביה לא ימנה לך אף כמלוי תלנך והיינו שרוי עמך קאמינא לך דחין חמץ אסור חלה אם כן שלך, אבל אתה מונה את שלו. והיית לך דחמץ לא קאמיב, דשחור וחמץ מילרך לריכי כדאמר בדילה (דף ז:) דחד מחבריה לא יליף: **מחוזא**. עירו של רבא: **דבני חילא**. גייס של בית המלך, ומטילין תיקון [טז] טורח מזונותיהן על העיירות: **הניחא**. הא דאמרינן דמשום אחריות אסור: **למאן דאמר לאו**. רבי שמעון קאמר ליה בגמרא קמא (דף עא:) קדשים שחייב באחריותן חייב: **להכי**

שמע מינה מדרבי עקיבא תלת שמע מינה [ד] **אין ביעור חמץ אלא שריפה ושמע מינה** [ג] **הבערה לחלק יצאת ושמע מינה לא אמרינן הואיל והותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך: ת"ר** [א] **שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם מה ת"ל והלא כבר נאמר** [ב] **לא יראה לך שאור [ולא יראה לך חמץ** [ח]**] בכל גבולך לפי שנא' לא יראה לך שאור** [ג] **שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה** [א] **יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרי ת"ל לא ימצא** [ד] **אין לי אלא בנכרי שלא כיבשתו ואין שרוי עמך בחצר נכרי שכיבשתו ושרוי עמך בחצר מנין ת"ל לא ימצא בבתיכם אין לי אלא שבבתיכם בבורות בשיחין ובמערות מנין ת"ל בכל גבולך ועדיין אני אומר בבתים עובר משום בל יראה ובל ימצא ובל יטמין ובל יקבל פקדונות מן הנכרי בגבולין שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה מניין ליתן את האמור של זה בזה ושל זה בזה ת"ל שאור שאור לגזרה שוה נאמר שאור בבתים שאור לא ימצא בבתיכם ונאמר שאור בגבולין לא יראה לך שאור מה שאור האמור בבתים עובר משום בל יראה ובל ימצא ובל יטמין ובל יקבל פקדונות מן הנכרי' אף שאור האמור בגבולין עובר משום בל יראה ובל ימצא ובל יטמין ובל יקבל פקדונות מן הנכרי' ומה שאור האמור בגבולין שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה אף שאור האמור בבתים שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה: אמר מר אין לי אלא בנכרי שלא כיבשתו ואין שרוי עמך בחצר נכרי שכיבשתו ושרוי עמך בחצר מנין ת"ל לא ימצא כלפי לייא** [ג] **אמר אביי איפוך רבא אמר לעולם לא תיפוך ואירישא קאי שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה אין לי אלא בנכרי שלא כיבשתו ואין שרוי עמך בחצר** [ב] **נכרי שכיבשתו ושרוי עמך בחצר מנין ת"ל לא ימצא והאי תנא מיהדר אהיתירא ונסיב לה קרא לאיסורא** [ה] **משום שנאמר לך לך תרי זימני: אמר מר יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרים תלמוד לומר לא ימצא הא אמרת רישא שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה לא קשיא** [ג] **הא דקביל עליה אחריות הא דלא קביל עליה אחריות כי הא דאמר להו רבא לבני מחוזא** [ד] **בעירו חמירא דבני חילא מבתייכו כיון דאילו** [ה] **מיגנב ואילו מיתביד ברשותייכו קאי ובעיתו לשלומי כדילכון דמי ואסור הניחא למאן דאמר** [ו] **דבר הגורם לממון כממון דמי אלא למאן דאמר לאו כממון דמי מאי איכא למימר שאני הכא דאמר לא ימצא איכא דאמרי הניחא למאן דאמר דבר הגורם לממון לאו כממון דמי היינו טעמי: לייא. היכן, וחבירו בברכות בפרק הרואה** (דף נח.) **מצני לנהרא כגני לייא, מרמיס שבורים להיכן הולכין: איפוך. אין לי לחסור חלה בנכרי שכיבשתו דהוי דומיא דשלך, נכרי שלה כיבשתו מניין, תלמוד לומר לא ימנה ולא כתב לא תמנה אבל לא ימנה לגמרי משמע: וארישא קאי. להימרא, אין לי דמותר לרחות של מחרים בדלה קביל עליה מחריות כדלקמיה חלה שלה כיבשתו, נכרי שכיבשתו מניין דמותר, ת"ל לא ימנה: ופרכינן לרבא תנא מהדר מהימרא ונסיב לה למילתיה קרא לאיסורא. ומשני להימרא קא נסיב לה, משום שנאמר בגבולין בשחור לך לך תרי זימני, לא ירחה לך שחור בכל גבולך שבעת ימים בפרשת רחה [טו] וכתיב לא ירחה לך חמץ ולא ירחה לך שחור בכל גבולך בפרשת בא, ואם היו ענין להתי לך בגבולין גבי רחייה להא כדר חמור תניהו ענין ללא ימנה, ודרוש ביה לא ימנה לך אף כמלוי תלנך והיינו שרוי עמך קאמינא לך דחין חמץ אסור חלה אם כן שלך, אבל אתה מונה את שלו. והיית לך דחמץ לא קאמיב, דשחור וחמץ מילרך לריכי כדאמר בדילה** (דף ז:) **דחד מחבריה לא יליף: מחוזא. עירו של רבא: דבני חילא. גייס של בית המלך, ומטילין תיקון** [ט] **טורח מזונותיהן על העיירות: הניחא. הא דאמרינן דמשום אחריות אסור: למאן דאמר לאו. רבי שמעון קאמר ליה בגמרא קמא** (דף עא:) **קדשים שחייב באחריותן חייב: להכי**

כג א מיי' פ"ח מהלכות חמץ ומלה הלכה ג ופ"ד הלכה ח ג סמג לאוין עט:

כד ב ג ד מיי' פ"ד שם הלכה ב ג ד סמג שם טוש"ע או"ח סי' תמ סעיף ג:

אמר רבא ש"מ מאיצר החכמה תלת ש"מ אין ביעור חמץ אלא שרפה דאי ס"ד בלא שרפה ישביתהו אפילו ביו"ט שלא בשרפה ושמע' מינה הבערה לחלק יצאתה דאי ס"ד ללאו יצאתה תיתי עשה דהשבתת חמץ לידחי לאו דהבערה וש"מ לא אמרינן מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך: **ת"ר שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם** מה ת"ל והלא כבר נאמר לא יראה לך שאור בכל גבולך שבעת ימים וכו' עד מנין ליתן את האמור של זה בזה ואת האמור של זה בזה ת"ל שאור שאור לגזרה שוה נאמר שאור בבתים שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם ונאמר שאור בגבולין לא יראה לך שאור בכל גבולך מה שאור האמור בבתים כיון שהוא מצוי בביתו עובר בבל יראה ובבל ימצא ובבל יטמין ובבל יקבל פקדונות מן הנכרי' שאילו כולן נכנסין בכלל דבר המצוי בביתו שאין אדם רואה בביתו אלא דבר המצוי בביתו וכן כלם אף שאור האמור בגבולין כן ומה שאור האמור בגבולין כתיב ביה לא יראה לך שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה אף שאור האמור בבתים של אחרים ושל גבוה מותר: אמר מר יכול יטמין ויקבל פקדונו' מן הנכרי' ת"ל לא ימצא אין לי אלא נכרי שלא כבשתו ואין שרוי עמך בחצר הוא שלא ימצא אצלך לא טמון ולא פקדון נכרי שכבשתו ושרוי עמך מנין ת"ל לא ימצא. **ואקשי' כלפי אליה** כלומר דברים מהופכין הן כמו שהאליה הפוך מן הראש שכל המהלך בדרך המהלכין הולך ראשו לפנים וזנבו לאחריו והמהופך הולך זנבו לפנים והראש אחריו כך גם זה כלומר אם אסרה לך התורה בנכרי שלא כבשתו עאכ"ו בנכרי שכבשתו שהוא כמו שלך שודאי אסור. **אמר אביי איפוך** כלומ' נכרי שכבשתו ושרוי עמך בחצר כמו שלך הוא חשוב ואסור אלא מנין שאף נכרי שלא כבשתו ואינו שרוי עמך בחצר שהוא אסור ת"ל לא ימצא כלל. **רבא אמר לעולם לא תיפוך וארישא קאי** כלומר בתחלת הענין הדברים אמורים שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה אין לי אלא שמותר לך לראות חמצו של נכרי אלא בנכרי שלא כבשתו ואין שרוי עמך אין בך יכולת למנעו נכרי שכבשתו ושרוי עמך בחצר מנין שאע"פ שיש בך יכולת למנעו שמותר שנא' לא יראה לך שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים. **ואקשי' האי תנא מהדר אהתירא** כלומר ממשמע הני קראי

ג) [לקמן יג: כא ע"ש וע"ב כז: תמורה לד.], ג) [שבת קף ע. ום"ק], ג) [לקמן כג. כט.], ד) עי' תוס' לקמן כא. ד"ה ואי, ה) [עיין תוספות שבועות מל. סוף ד"ה שומר] ותוס' ב"מ פב: ד"ה אימור, ו) [לקמן קף כט: ום"ק], ז) דברים טז ד, ח) עי' תוס' ביצה יב. ד"ה ה"ג, ט) לעיל בד"ה אבל.

גמ' משום שנאמר לך לך תרי זימני. עי' בריטב"א קדושין כא ד"ה ביומא: תוס' ד"ה לחלק וכו' **לא היה אסור** ביו"ט. עיין ביצה קף כ"ג ע"ב תוס' ד"ה על גבי מרס:

א) שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ:
[שמות יב, יט]

ב) מַצּוֹת יֵאָכֵל אֶת שִׁבְעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל
[שמות יג, ז]

ח] נוסחא ישנה ומהר"ם (גליון), וע"ע במהר"ם שמהפך הסדר, לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור, כלשון הקרא, וכן איתא בילקוט רמז רג: ט] [בערוך ערך כלפי גרס אליה פירוש דברים מהופכין כמו שהאליה הפוך מן הראש כו'] (גליון) וכ"ה בר"ח: י] יש להוסיף דברי רבי יוסי (רש"ש): יא] נ"א כדי (גליון): יב] בכת"י וברן טורח תיקון מזונותם על בני העיירות: יג] גליון כ"י ואע"ג דשדי לך אלא ימצא דרשינן שפיר בל יטמין דלישנא דלא ימצא משמע אפי' טמון א"נ מדלא כתיב בהדיא לא ימצא לך (דק"ס, ועיין מהרש"א):

הבערה לחלק יצאת. שלא תאמר לינו חייב עקילה עד שיחלל שבת בכל מלאכות לכך יאמר הבערה מן הכלל לחלק מה הבערה מיוחדת שהיא מלאכה וחייב עליה כרת ועקילה בפני עלמה אף כל שהוא מלאכה כו' [ביבמות ו:]. **הבערה** עיקרה מכלל לא תעשה כל מלאכה (שמות כ') דשבת, לחלק, לחלוק ולומר לך מה זו מיוחדת שהיא מלאכות הנעשית במשכן וחייב עליה הכתוב בפני עלמו שפרט לה לגדה אף כל שהוא מלאכה שם עשוין בהעלם אחד חייב על כל אחת ואחת דכל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עלמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא [סנהדרין סב.]. **דבר הגורם.** פע"ג דהשתא לא חזי הוחיל ולקמיה גורס לממון הוא כממון דמי [לקמן כט: ד"ה דכ"ע].

19/06/2018

שְׁמַע מִינָּהּ - יש להוכיח מִדבריו **דְּרַבִּי עֲקִיבָא** שאסר ביעור חמץ ביום טוב משום שהוא אב מלאכה, **תְּלָת** [-שלשה] דינים. **שְׁמַע מִינָּהּ** - מוכח מדבריו, **שֶׁאֵין בִּיעוּר חָמֵץ אֶלָּא בִשְׂרֵיפָה.** שכן מחלוקת תנאים היא במשנה להלן (כא.) במצות ביעור חמץ, לדעת חכמים היא מתקיימת אף על ידי פירור החמץ וזרייתו לרוח או זריקתו לים, ולדעת רבי יהודה אינה מתקיימת אלא בשריפה[א]. וממה שאמר רבי עקיבא שלא יתכן שציותה התורה לבער חמץ ביום טוב משום שיש בו איסור מלאכה, מוכח שהוא סובר כרבי יהודה, שהביעור הוא דווקא בשריפה[ב]. שהרי לדברי חכמים אפשר לבערו ביום טוב על ידי השלכתו לים או האכלתו לכלבים[ג], ובאופנים אלו אין משום איסור מלאכה.

וּשְׁמַע מִינָּהּ - ועוד יש להוכיח מדברי רבי עקיבא, **שֶׁהַבְעָרָה לְחַלֵּק יָצָאת.** שכן כל המלאכות האסורות בשבת נכללות במה שנאמר (שמות כ ט) 'לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה', ואילו מלאכת הבערה נכתבה בפני עצמה, שנאמר (שם לה ג) 'לֹא תְבַעֲרוּ אֵשׁ בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם בְּיוֹם הַשַּׁבָּת'. ונחלקו תנאים (שבת ע.) בטעם הדבר. לדעת רבי יוסי הבערה ללאו יצאת, ללמדנו שאין דינה ככל שאר מלאכות שחייבים על זדונן סקילה ועל שגגתן חטאת, אלא היא אסורה באיסור לאו בלבד, ויש בה רק עונש מלקות. ורבי נתן סובר, שאף הבערה היא בסקילה וחטאת, ונכתבה בפני עצמה כדי ללמדנו דין חילוק מלאכות בשבת. שאף על פי שכל שלשים ותשע המלאכות של שבת כלולות באזהרה אחת של 'לא תעשה כל מלאכה', וכן בכרת אחת של 'כִּי כָּל הָעֹשֶׂה בָהּ מְלָאכָה וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִיא' (שמות לא יד), מכל מקום העושה כמה מלאכות אפילו בהעלם אחד [-בשגגה אחת] חייב חטאת על כל אחת ואחת. וממה שאמר רבי עקיבא 'מצינו להבערה שהיא אב מלאכה' מוכח שלשיטתו היא מלאכה גמורה, וכדברי רבי נתן שלחלק יצאת, ולא כדברי רבי יוסי הסובר שללאו יצאה, ואינה אב מלאכה[ד].

וּשְׁמַע מִינָּהּ - ועוד יש להוכיח מדברי רבי עקיבא, **שֶׁלֹּא אָמְרִינַן** [-שאין אומרים] ביום טוב, **הוֹאִיל וְהוּתְּרָה** מלאכת **הַבְעָרָה לְצוֹרֶךְ הוּתְּרָה נַמִּי שֶׁלֹּא לְצוֹרֶךְ.** שכן מלאכת יום טוב הותרה לצורך אוכל נפש, ככתוב ביום טוב של פסח (שם יב טז) 'אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם'. ונחלקו תנאים בדין זה, לדעת בית שמאי לא הותרה מלאכה אלא כשהיא נעשית לצורך אוכל נפש, אך לדעת בית הלל כל מלאכה שעיקרה לצורך אוכל נפש מותרת אף כשנעשית שלא לצורך זה. ואף הבערה היא מלאכת אוכל נפש, שכן היא צורך הבישול, ולדעת בית הלל יש להתירה אף שלא לצורך זה. וממה שאמר רבי עקיבא שלא יתכן שזמן הבערת חמץ הוא בט"ו משום איסור מלאכה שבה, מוכח שהוא סובר כבית שמאי, שלא הותרה הבערה אלא כשהיא נעשית לצורך בישול, ולא לצורך אחר[ה].

★

הברייתא שלפנינו דנה באיסור 'בל יראה' ו'בל ימצא':

תָּנוּ רַבָּנָן, מה שנאמר (שם יג יט) **'שִׁבְעַת יָמִים שְׂאוֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם'** מַה תַּלְמוּד לוֹמַר - למה נאמר, **וַהֲלֹא כְּבָר נֶאֱמַר** (שם יג ז) **['וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְ]לֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאוֹר בְּכָל גְּבוּלֶךָ'**, ואף חמץ שבבתים בכלל איסור זה. אלא **לְפִי** [-ממה] **שֶׁנֶּאֱמַר 'וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאוֹר'**, משמע ששאור טמון שאינו נראה לעין אין עוברים עליו. וכן ממה שנאמר 'לך' משמע שדווקא שאור **שֶׁלְּךָ אַתָּה רוֹאֶה** שאור **שֶׁל אֲחֵרִים** [-של נכרים] **וְשֶׁל גְּבוֹהַּ**

א. מקורו של רבי יהודה הוא משריפת נותר, כמבואר בברייתא להלן (מ:).

ב. **לשיטת** רש"י (להלן יג: ד"ה שלמ), אף לדעת רבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה אין זה אלא קודם זמן הביעור מן התורה, אבל לאחר מכן השבתתו בכל דבר. והקשה האור זרוע (הלכות פסחים סי' רמד), הלא מבואר בסוגייתנו שאם אין ביעור חמץ אלא שריפה לא יתכן שתתקיים מצות ביעור ביום טוב, והרי היום טוב הוא לאחר זמן הביעור, ובאומה שעה אף לדעת רבי יהודה השבתתו בכל דבר. גם המאירי (שם ד"ה ניעור) הרגיש בקושיא זו, וכתב שאכן רבי עקיבא מחמיר יותר מרבי יהודה, וסובר שגם לאחר זמן הביעור מצותו בשריפה. והפני יהושע (ד"ה ז"מ) תירץ, שמה שכתב רש"י שחיוב שריפה הוא דווקא קודם זמן הביעור, הוא רק לאחר שנתברר שזמן הביעור הוא בי"ד, שלפי זה עיקר מצות 'תשביתו' היא לבער את החמץ קודם זמן איסורו כדי שיהיה מושבת ועומד לאחר זמן האיסור, ועל כן לא נאמר דין שריפה אלא קודם חצות, שהוא זמן מצות ביעור. אבל אילו היה 'ביום הראשון' מתפרש על ט"ו, והיה זמן המצוה לאחר זמן האיסור, בהכרח שגם דין שריפה היה נאמר על אותה שעה. וראה עוד בילקוט ביאורים בתירוצי החתם סופר (לעיל ע"ב ד"ה רע"ב) והאבני נזר (או"ח סי' שטז) והשפת אמת (ד"ה ז"מ) והאחיעזר (ח"ג סי' ו אות ג) על קושיא זו.

ג. **רש"י** (ד"ה ושמע). והקשה הפני יהושע (נרש"י שם), הלא רש"י עצמו כתב (להלן מו. ד"ה כיצד, ניעה מ: ד"ה חלה) שכשם שאסור לשרוף קדשים ותרומה טמאים ביום טוב כמו כן אסור להאכילם לכלבים ביום טוב, משום שממה שאסרה התורה לשרוף קדשים פסולים וכן להדליק בשמן של תרומה טמאה ביום טוב, מוכח שהתורה החשיבה את ביעורם בכל אופן שהוא למלאכה. הרי שכל דבר שיש מצוה בביעורו נחשב כילויו למלאכה, ואם כן אף אילו היתה השבתת החמץ מתקיימת בכל דבר לא יתכן שיהיה זמן ביעורו בט"ו, שהרי גם האכלתו לכלבים והשלכתו לים נחשבות למלאכה ואסורות ביום טוב. ותירץ, שדווקא בדבר שמצותו בשריפה והקפידה התורה על ביעורו מן העולם נחשב ביעורו למלאכה, אבל אילו היתה השבתת החמץ בכל דבר ולא היתה נלמדת מנותר שדינה דווקא בשריפה, לא היה גדר מצות 'תשביתו' בביעור מהעולם, אלא רק בהוצאה מרשותו כדי שלא לעבור ב'בל יראה', ולא היה ביעורו נחשב למלאכה, והיה מותר לבערו על ידי האכלתו כלבים והשלכתו לים. והנודע ביהודה (מהדו"ק או"ח סי' טו) תירץ, שממה שהוכיח רבי עקיבא שזמן קיום מצות 'תשביתו' הוא בי"ד רק ממה שמצינו להבערה שהיא אב מלאכה, מוכח שהוא חולק על הסברא האמורה שהתורה החשיבה את הביעור למלאכה, שאם לא כן היה לו להוכיח זאת מעצם מעשה הביעור, שיש לו להיאסר בט"ו משום שנחשב למלאכה. ואכן סברא זו שנויה במחלוקת תנאים, ודברי רש"י בביצה אינם אמורים בשיטת רבי עקיבא. וראה עוד בילקוט ביאורים בתירוצים נוספים.

עוד תמהו האחרונים על דברי רש"י, הלא שנינו בירושלמי (פ"ב ה"ח) שאסור להאכיל חמץ בפסח אף לבהמת הפקר. ותירץ הבית הלוי (או"ח סי' כ אות ח), שטעם הירושלמי הוא משום סברת רש"י שהובאה לעיל, שכל דבר שמתקיימת בו מצות ביעור החשיבתו התורה למלאכה האסורה ביום טוב, ודווקא ביום טוב אסור להאכיל את החמץ לכלבים משום איסור מלאכה. וכבר כתב הנודע ביהודה שרבי עקיבא בהכרח חולק על סברא זו, כמבואר לעיל, ועל כן כתב רש"י בשיטתו, שאילו לא היה ביעור חמץ דווקא בשריפה היה אפשר לקיימו ביום טוב על ידי שיאכילוהו לכלבים. וראה עוד בילקוט ביאורים בתירוצי הראש יוסף והחשק שלמה.

ד. **רש"י** (ד"ה ומ"מ) ותוספות (ד"ה למלוך). עוד ביארו התוספות בשם ריב"א, שלדעת רבי יוסי הסובר שהבערה ללאו יצאת, הרי היא מותרת ביום טוב משום שאין עליה שם מלאכה, ואינה בכלל מה שנאמר ביום טוב 'לא תעשה כל מלאכה'. והתוספות בביצה (כג. ד"ה על) כתבו, שכן מבואר בירושלמי (ניעה פ"ה ה"ג).

ורבינו חננאל (ד"ה אמר) פירש בהוכחת רבא מדברי רבי עקיבא שהבערה לחלק יצאת, שלמאן דאמר הבערה ללאו יצאת, יש לו לעשה של 'תשביתו' לדחות את הלאו של הבערה [שכן הלכה בידינו שעשה דוחה לא תעשה]. וביאר הדברי יחזקאל (סי' י אות ג-ה) בדבריו על פי מה שכתב הרשב"א ביבמות (ו. ד"ה וגמר), שעשה של שבתון לא נאמר אלא על אבות מלאכות, ולא על דברים האסורים משום לאו, כגון מחמר. לפיכך לדעת הסובר שהבערה ללאו יצאת, יש לה להידחות מפני עשה של 'תשביתו', שהרי אין בה אלא לאו בלבד, ולא עשה של שבתון. אבל לדעת הסובר שהבערה היא אב מלאכה הרי יש בה לאו ועשה, ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה.

ה. **ואף** שגם לשיטת בית הלל אין אומרים 'מתוך' כשהוא שלא לצורך כלל, מכל מקום בביעור חמץ יש משום צורך היום. תוספות (ד"ה לפי). [וכתבו כן לשיטתם בביצה (יב. ד"ה ה"ג), אך לשיטת רש"י (שם ד"ה ליפלגו), סוברים בית הלל שמתוך שהותרה לצורך הותרה מן התורה אף כשהוא שלא לצורך כלל]. והקשה המהר"ם חלאווה (להלן ו. ד"ה ממר) על דבריהם, שהלא מבואר בשבת (מד:) שאין שורפים קדשים פסולים ביום טוב אף שיש בהם מצות שריפה, הרי שצורך מצוה אינו נחשב צורך היום ולא הותר ביום טוב. על כן פירש בדברי רבא, שלא בא לומר שנחלק רבי עקיבא על בית הלל, אלא הוכיח מדבריו שאין אומרים 'מתוך' במקום שאין בו צורך כלל. והפני יהושע (ד"ה וז"מ) כתב בביאור דברי התוספות, שביעור חמץ נחשב צורך היום משום שעוברים עליו ב'בל יראה' כל רגע ורגע, מה שאין כן בנותר שאפשר לשורפו למחר. וכן מבואר בתוספות רבינו פרץ (ד"ה וז"מ - הפני), שהצורך הוא משום איסור 'בל יראה'. אך תמה השאגת אריה (סי' פח), הלא לשיטת התוספות להלן (כט: ד"ה רב חסדא), המשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר עליו ב'בל יראה', ואם כן אפשר לבער את החמץ למחר. והריטב"א (ד"ה ושמע) כתב, שהצורך הוא משום מצות 'תשביתו', שאילו היה זמנה בט"ו אי אפשר היה לדחותה למחר.

ו. **נוסף** והוגה על פי המהר"ם. אך הרש"ש (ד"ה והלא) כתב שתוספת זו מיותרת, שכן הקושיא היא מ'ולא יראה לך שאור' ולא מ'ולא יראה לך חמץ', שכן ב'לא ימצא' לא הוזכר אלא שאור ולא חמץ.

ז. **רש"י** (ד"ה לפי). ומשמע מדבריו שהוא עובר על חמץ של ישראל אחר שנמצא ברשותו. פני יהושע (נרש"י שם). וראה להלן בהערה שהוכיח כן גם מדברי התוספות. אך מדברי תוספות רבינו פרץ (לעיל ד. ד"ה על) נראה, שרק בעל החמץ עובר, ולא זה שהחמץ ברשותו. ורבינו דוד (שם ד"ה והמאירי) והמאירי (שם ד"ה וכל) כתבו, שאין עובר ב'בל יראה' אלא מי שהחמץ שלו וגם נמצא ברשותו, אבל המפקיד את חמצו אצל ישראל אחר שניהם אינם עוברים, זה לפי שאין החמץ שלו, וזה לפי שאינו ברשותו.

ח. **הקשו** התוספות (ד"ה אכל), איך מתמעט חמץ נכרי וחמץ גבוה ממיעוט אחד של 'לך', והלא בחלה מצריכה הגמרא (מנחות סו.) שני מיעוטים שונים, אחד לעיסה של נכרי ואחד לעיסה של גבוה. אך כתבו שלגירסת הספרים המדויקים (שם), גם בחלה די במיעוט אחד לשניהם. עוד תירצו (ד"ה משום), שלאחר שגילה הכתוב בחלה שדין נכרי

אוצר החכמה
19/06/2018

לחלק יצאת. מדקרי לה מג מלאכה ועוד תומר ריב"ח דלמ"ד נללו יתחה [ב] לא היה תסור ביו"ט כיון דתין שם מלאכה עליה: **לא** אמרינן מתוך. דתי תמרינן מתוך שרי תע"ג דבעינן נורך היום קנת הכח מה שמבער הוי נורך[ח]: **אבל** אתה רואה של אחרים ושל גבוה. הקשה הרב ר' יעקב דתורליי"נ דהכא לא מנרין תרי קרתי למעוטי נכרי וגבוה דמחד נך ממעטינן תרוייהו תע"ג דתלתא נך כתידי בפרק כל שעה (לקמן כג.) משמע דלריבי כולהו ובמנחות בפרק רבי ישמעאל (דף סז. ושם) קתמר תרי עריסותיכם כתידי חד למעוטי נכרי וחד למעוטי הקדש ומיהו בספרים מדויקים גרס חד כדי עריסותיכם פירוש כשיעור עיסת מדבר וחד לעיסת הקדש וכן גרסה דברשתית הגז (חולין קלה:) דרשינן מעריסותיכם כדי עיסתכם:

משום דכתיב לך לך תרי זימני. פ"ה כיון דמייתר לך שדייה חלה ימנה וקשה לרשב"ם דמיתורא לנך גופיה תפילו בלה [לח] ימנה תניגו למעוטי נכרי שכיבשתו ותו"י דתי לאו תלה ימנה תלך לח ממעטינן נכרי שכיבשתו לההוא נמי לך תשיבא וה"ל דתתי לדרשה תחרינא תבל השתא דשדינא חלה ימנה לך משמע תפילו כמלו נעינה לך[ז] תבל עוד קשה לו כיון דשדינא חלה ימנה תתי תיכלינן לך מדרש תתור תשור בגבולים וכו' תף שתור התמור בבתים שלך תי תתה רואה וכו' ותירך ר"י דתי לאו דרשה דשתור שתור הוה מוקי לה למעוטי של תחרים ושל גבוה בבתים כמו בגבולים ולא למעוטי נכרי שכיבשתו ולא ימנה לך משמע (חולין קלה:) גבי ניתך דגנך שדך וכוונה למייתי התם בבולתו לא תלריך חלה תד קרא לכיבשתו ולשלה כיבשתו ותי' רשב"ם דכיון דגלי לן הכא נכרי שכיבשתו לא תציב שלך בשום דוכתא תו לא לריך תרי קרתי וממעטינן תרוייהו מחד קרא וכן יש למרך תה שהקשה ה"ר יעקב דתורליי"ש מעריסותיכם[ט]:

התם תרי זימני: אמר מר יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרים תלמוד לומר לא ימצא הא אמרת רישא שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה לא קשיא [ג]הא דקביל עליה אחריות הא דלא קביל עליה אחריות כי הא דאמר להו רבא לבני מחוזא [ד]בעירו חמירא דבני חילא מבתייכו כיון דאילו [ה]מיגנב ואילו מיתביד ברשותייכו קאי ובעיתו לשלומי כדילכון דמי ואסור הניחא למאן דאמר [ו]דבר הגורם לממון כממון דמי אלא למאן דאמר לאו כממון דמי מאי איכא למימר שאני הכא דאמר לא ימצא איכא דאמרי הניחא למאן דאמר דבר הגורם לממון לאו כממון דמי היינו טפי: **לייא.** היכן, ותניגו בברכות בפרק הרואה (דף נח.) מנני לנהרא כגני לייא, תרתים שבורים להיכן הולכין: **איפוך.** תין לי לתסור תלה בנכרי שכיבשתו דהוי דומיא דשלך, נכרי שלה כיבשתו מניין, תלמוד לומר לה ימנה ולה כתב לה תמנה תבל לה ימנה לגמרי משמע: **ואדישא קאי.** להימירא, תין לי דמותר לרתות של תחרים בדלקמיה תלה שלה כיבשתו, נכרי שכיבשתו מניין דמותר, ת"ל לה ימנה: ופרכינן לרבה תנה מהדר להימירא ונסיב לה למילתיה קרא לתיסורא. ומשני להימירא קא נסיב לה, משום שנאמר בגבולין בשתור לך לך תרי זימני, לה ירתה לך שתור בכל גבולך שבעת ימים בפרשת רתה[י] וכתיב לה ירתה לך חמץ ולה ירתה לך שתור בכל גבולך בפרשת בא, ותם תינו ענין להתי לך בגבולין גבי רתייה דהא כבר תמור תניהו ענין ללה ימנה, ודרוש ניה לה ימנה לך תף במלוי תלנך והיינו שרוי עמך קתמינא לך דתין חמץ תסור תלה תס כן שלך, תבל תתה מונח תת שלו. וההיא לך דחמץ לה קתניב, דשתור וחמץ מילרך לריכי כדתמר בגילה (דף ז:) דתד מתבריה לה יליף: **מחוזא.** עירו של רבה: **דבני חילא.** גייס של בית המלך, ומטילין תיקון[כ] טורח מזונותיהן על העיירות: **הניחא.** הא דתמרינן למשום תחריות תסור: **למאן דאמר בו'.** רבי שמעון קתמר ליה בגמרא קמא (דף עח:) קדשים שחייב בתחריותן חייב להכי ש"מ. מדלה נפקא ליה דהתי יום הרתשון ערב יום טוב הוא תלה משום דתסור להבעיר ביום טוב, שמע מינה שדירא ליה כר' יהודה דתמר לקמן בפרק כל שעה [כח. וכז:] תין ניעור חמץ תלה שריפה, וילף לה מנותר, דתי השבתתו בכל דבר שדירא ליה לוקמיה ביו"ט ויבערנו בדבר תחר, יתכילנו לכלבים תו יטליכנו ליס: וש"מ. מדקתמר שהוא תב מלאכה שדירא ליה כר' נתן דתמר הבערה לתלק יצתה, דתניא (שבת דף ע.) הבערה ללתו יצתה[ג], שהיתה בכלל לה תעשה כל מלאכה חזר והוליאה מכללו ופרט בה לתו לעצמה לומר לך שתינה בחיתת בחיתת בית דין כשאר מלאכות תלה בלתו זה לבדו, רבי נתן תומר לתלק יצתה, שלה תתמר העושה תרבעה תו חמשה תבות מלאכות בשוגג בשבת תינו חייב תלה תחת דהה חד לתו תיכה בכולהו וחד כרת, לפיכך פרט בה בפני עלמה להקיש תליה מה היא מיוחדת שהיא תב מלאכה וחייבין עליה לעלמה כו', תלמה לר' יוסי לתו תב מלאכה היא: **והלא כבר נאמר ולא יראה לך שאור בכל גבולך.** הרי בחיים בחשמע: **לפי שנאמר ולא יראה לך.** דמדכתב לך משמע מינה שלך לי תתה רואה תבל תתה רואה בגבולך של תחרים כגון נכרי, ושל גבוה תס הקישם לבדק הבית: **יבול.** בלמוד ממקרא זה שיטמין תת שלו בפני[ד] שלה ירתנו ודיו, דהה לה ירתה כתיב: **ויקבל פקדונות מן הנכרי.** דהה כתיב לך: **ת"ל לא ימצא.** תסר לך הטתנה שתף היא בכלל תניתה, ותסר לך של תחרים דהכא לה כתיב לך: **אין לי.** תלה ימנה דתסור תלה נכרי שכיבשתו תת ידיך ותינו שדוי בתנך תת ידך ותיכף פריך תיפכא תסתברא: **נכרי שכיבשתו תחת ידך.** דהוי ממונו כממונך, תו שלה כיבשתו תבל שדוי בתנך מנין, תלמוד לומר לה ימנה, לקמיה מפרש לה: **ואין לי אלא בבתים.** כלומר ותם נתמר זה ולה נתמר ולה ירתה לך שתור הייתי תומר תין לי שתור לשהות חמץ תלה בבתים מפני שהוא מצוי תלו תמיד, דהה דהתי קרא בתים כתיב הוא דכתיב: **תלמוד לומר בכל גבולך.** בקרא דלה ירתה כתיב: ועדיין. תע"פ שנתמרו שניהם יש לי לומר בבתים עובר בכל תלו דהה לה ימנה דמשמע תפילו הטתנה לה כתב תלה בבתים, ותם כתב דהו נמי לך להוליא של תחרים, תבל בגבולין בורות שיחין ומערות כתב לך ותני תומר תבל תתה רואה בהן של תחרים, מנין ליתן קולו של זה בזה ותומרו של זה בזה ת"ל כו'. ולקמיה פריך מתי קתמר, דמייתי לה של תחרים ושל גבוה

[-הקדש][ט]. ואם כן **יָכוֹל** [-שמא תאמר] שאם ירצה **יַטְמִין** בפסח חמץ שלו בביתו באופן שלא יראה לעינים, **וְכֵן** אם ירצה **יְקַבֵּל פְּקִדּוֹנוֹת** של חמץ **מִן הַנָּכְרִי** ויחזיקם בביתו אפילו כשהם נראים, משום שאינם שלו. לפיכך **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב, **'לֹא יִמָּצֵא'** ברשותך כלל, ואפילו כשאינו נראה לעין, ואפילו כשאינו שלך אלא הוא פקדון של נכרי.

ממשיכה הברייתא ואומרת, **אֵין לִי** לאסור מ'לא ימצא' **אֶלָּא** בְּחמץ של **נָכְרִי שֶׁלֹּא בִּיבַּשְׁתּוֹ** תחת ידך, **וְגַם אֵין** הנכרי **שָׁרוּי** [-גר] **עִמְּךָ בֶּחָצֵר**, אבל חמץ של **נָכְרִי שֶׁבִּיבַּשְׁתּוֹ** תחת ידך וממונו כממונך[יא], **וְכֵן** של נכרי **שֶׁשָּׁרוּי עִמְּךָ בֶּחָצֵר, מְנַיִן** לנו לאסור[יב]. **תַּלְמוּד לוֹמַר, 'לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם'**. ולהלן תבואר דרשה זו.

עוד שואלת הברייתא, ממה שנאמר 'לא ימצא בבתיכם', **אֵין לִי אֶלָּא** חמץ **שֶׁנִּמְצָא בְּבָתֵּיכֶם** שהוא מצוי אצלכם בכל עת, אבל חמץ הנמצא **בְּבוֹרוֹת בְּשִׂיחִין וּבְמְעָרוֹת** שברשותכם **מְנַיִן** שעוברים עליו. **תַּלְמוּד לוֹמַר** 'לא יראה לך שאור **בְּכָל גְּבוּלֶךָ**', בכל מקום שהוא ברשותך[יג].

ממשיכה הברייתא ואומרת, **וַעֲדַיִן אֲנִי אוֹמֵר**, שדווקא בחמץ **שֶׁבַּבָּתִּים** שנאמר בו 'לא ימצא בבתיכם' **עוֹבֵר** גם **מִשּׁוּם 'בַּל יֵרָאֶה'**, **וְגַם** משום **'בַּל יִמָּצֵא'**, **וְגַם** משום **'בַּל יַטְמִין'** בחמץ טמון שאינו נראה לעין, **וְגַם** משום **'בַּל יְקַבֵּל פְּקִדּוֹנוֹת מִן הַנָּכְרִי'** אתה עובר על חמץ של נכרי המופקד בידך, שהרי בבתים לא נאמר 'לך'. אבל בחמץ **שֶׁבִּגְבוּלִין** [בבורות שיחין ומערות] שנאמר בו 'לך', עדיין יש לומר שדווקא חמץ **שֶׁלְּךָ אִי אַתָּה רוֹאֶה, אֲבָל אַתָּה רוֹאֶה** חמץ **שֶׁל אֲחֵרִים וְשֶׁל גָּבוֹהַּ**, ואפילו הוא מופקד בידך יהיה מותר בראייה[יד]. **וּמְנַיִן** לנו **לִיתֵּן אֶת** החומר **הָאָמוּר שֶׁל** חמץ **זֶה** שבבתים, **בְּחמץ** זה שבגבולין, ולאסור גם בגבולין חמץ טמון וחמץ של נכרי. **וְכֵן** מנין לנו ליתן את קולתו **שֶׁל** חמץ **זֶה** שבגבולין, **בְּחמץ** זה שבבתים, ולהתיר אף בבתים חמץ שאינו שלו[טו]. **תַּלְמוּד לוֹמַר, 'שְׂאוֹר' 'שְׂאוֹר'** לְגְזֵרָה שָׁוָה. שהרי **נֶאֱמַר 'שְׂאוֹר' בְּבָתִּים** ככתוב **'שְׂאוֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם'**, **וְנֶאֱמַר 'שְׂאוֹר' בִּגְבוּלִין** ככתוב **'וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאוֹר** בכל גבולך', **מַה שְּׂאוֹר הָאָמוּר בְּבָתִּים עוֹבֵר** עליו **מִשּׁוּם 'בַּל יֵרָאֶה' וּ'בַל יִמָּצֵא' וּ'בַל יַטְמִין' וּ'בַל יְקַבֵּל פְּקִדּוֹנוֹת מִן הַנָּכְרִים'**, **אַף שְׂאוֹר הָאָמוּר בִּגְבוּלִין עוֹבֵר מִשּׁוּם 'בַּל יֵרָאֶה' וּ'בַל יִמָּצֵא' וּ'בַל יַטְמִין'**[טז] **וּ'בַל יְקַבֵּל פְּקִדּוֹנוֹת מִן הַנָּכְרִים'**. וכן למדנו מגבולין לבתים, **מַה שְּׂאוֹר הָאָמוּר בִּגְבוּלִין** דווקא כשהוא **שֶׁלְּךָ אִי אַתָּה רוֹאֶה** אותו, **אֲבָל אַתָּה רוֹאֶה** חמץ **שֶׁל אֲחֵרִים וְשֶׁל גָּבוֹהַּ, אַף שְׂאוֹר הָאָמוּר בְּבָתִּים** דווקא כשהוא **שֶׁלְּךָ אִי אַתָּה רוֹאֶה** אותו, **אֲבָל אַתָּה רוֹאֶה** חמץ **שֶׁל אֲחֵרִים וְשֶׁל גָּבוֹהַּ**. ולהלן יבואר באיזה אופן חמץ של אחרים אסור, ובאיזה אופן הוא מותר.

הגמרא מפרשת את תחילת דברי הברייתא:

אָמַר מַר - הובא לעיל בברייתא, **אֵין לִי** שעובר אף על חמץ של נכרי, **אֶלָּא בְּנָכְרִי שֶׁלֹּא בִּיבַּשְׁתּוֹ וְאֵין שָׁרוּי עִמְּךָ בֶּחָצֵר**, אבל **נָכְרִי שֶׁבִּיבַּשְׁתּוֹ וְשָׁרוּי עִמְּךָ בֶּחָצֵר, מְנַיִן** שעובר הישראל על חמצו, **תַּלְמוּד לוֹמַר 'לֹא יִמָּצֵא'**. מקשה הגמרא, **כְּלַפֵּי לַיְיא** [-להיכן"] פונה דבר זה, הרי מצד הסברא יש לומר להיפך, שהרי אם בנכרי שאינו כבוש תחת ידך ואינו גר יחד אתך אתה עובר על חמצו, כל שכן שאם הוא כבוש תחת ידך וממונו כממונך, או שגר יחד עמך, שאתה עובר על חמצו, ומדוע עלה על דעת הברייתא להקל בו.

מתרצת הגמרא, **אָמַר אַבַּיֵי, אֵיפּוֹךְ** - יש להפוך את גירסת הברייתא, וכך יש לשנותה, 'אין לי אלא נכרי שכיבשתו ושרוי עמך בחצר, נכרי שלא כיבשתו ואין שרוי עמך בחצר מנין, תלמוד לומר לא ימצא'. שממה שנאמר 'לא ימצא' ולא נאמר 'לא תמצא', משמע שבשום אופן לא ימצא[יח].

הגמרא מביאה פירוש אחר בדברי הברייתא:

רָבָא אָמַר, לְעוֹלָם לֹא תֵּיפּוֹךְ [-לא תהפוך] את דברי הברייתא, **וְאַרַיְשָׁא קַאֵי** - ודבריה מוסבים על מה ששנינו ברישא, **חמץ שֶׁלְּךָ אִי אַתָּה רוֹאֶה, אֲבָל אַתָּה רוֹאֶה שֶׁל אֲחֵרִים וְשֶׁל גָּבוֹהַּ**[יט]. ועל כך שואלת הברייתא, **אֵין לִי** שאין אתה עובר על חמצו של נכרי **אֶלָּא**

ודין גבוה שוים, שוב די גם בחמץ במיעוט אחד לשניהם [והמחלוקת בין שתי הגירסאות היא, שלפי הגירסא הראשונה נתמעט ב'לך' שכל חמץ שאינו בבעלות ישראל אין עוברים עליו, וממילא די במיעוט אחד, שהרי סיבת היתר אחת היא לנכרי וגבוה, ושניהם מותרים משום שאינם של ישראל. ולפי הגירסא השניה המיעוט הוא בחפצא של חמץ נכרי ושל גבוה, ועל כן צריך ללמוד מחלה שדין אחד לשניהם. קובץ שיעורים (מועד סוכה)]. וכתב הפני יהושע (פסחים ד"ה אבל) שמוכח מדבריהם שעל חמץ של ישראל אחר שנמצא ברשותו עובר אף בלא קבלת אחריות, שהרי אין לנו מקור למעטו. אך תמה, שאם כן יעברו גם על חמץ של הפקר שאין מקור למעטו, והרי לשיטתם (לעיל ד: ד"ה מדמוריתא) שביטול מועיל מטעם הפקר, מוכח שאין עוברים על חמץ הפקר. וראה ברמב"ן (לעיל ד: ד"ה ועוד אני) שהסתפק בדין זה.

ט. כגון שהקדיש אדם את חמצו לבדק הבית.

י. שכן בכתוב זה לא נאמר 'לך'.

יא. רש"י (ד"ה נכרי). ורבינו חננאל (ד"ה ובגמ') כתב, שאם כיבשתו, היכולת בידך למונעו מלהחזיק את החמץ, ועל כן יותר מסתבר שאתה עובר עליו [ומדבריו נראה ש'כיבשתו' ו'שרוי עמך בחצר' דבר אחד הם, ולא כדברי רש"י]. וכן נראה מדברי הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ד ה"ג), שכתב בביאור 'נכרי שכיבשתו', שהוא גר תושב שיד ישראל שולטת עליו. ולכאורה כוונתו שהוא נשמע לדברי הישראל, ואם יאמר לו לבער את החמץ יעשה כן. חידושי רבי שמואל (פסחים קז).

יב. לְהלָן תקשה הגמרא, הלא הסברא היא הפוכה, שהרי אם עוברים על חמץ של נכרי שלא כיבשתו ואינו שרוי עמך בחצר, כל שכן שעוברים על חמץ של נכרי שכיבשתו ושרוי עמך בחצר, ותתרץ בשני אופנים.

יג. שכן משמע ממה שנאמר 'גבולך'. תוספות רי"ד (להלן ו. ד"ה ולמימרא). אך הוסיף שכן הוא דווקא בחמץ של נכרי המופקד ברשותו, אבל על חמץ שלו עובר גם כשאינו נמצא ברשותו. וכן היא שיטת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ד ה"ח) ורבינו יונה (הו"ד נרא"ם סי' ד). אך לדעת הגאונים (הו"ד נרא"ם שם) והרמב"ן (להלן ו. ד"ה אבל), אף על חמץ שלו אינו עובר כשאינו ברשותו. וראה בילקוט ביאורים (להלן שם) בביאור שיטות הראשונים בענין זה בהרחבה.

יד. וכן חמץ שלך יהיה מותר בהטמנה. רש"י (ד"ה ועדיין) ור"ן (על הרי"ף, ד"ה מי נמי). אך רבינו דוד (ד"ה ועדיין) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה ונראה) בפירושו הראשון כתבו, שלאחר שנכתב 'לא ימצא', הרי הוא מגלה שלשון ראייה שנאמר ב'לא יראה' אינו דווקא, ואף חמץ טמון הוא בכלל 'לא יראה', ואין צריך לגזירה שוה המובאת בסמוך בכדי לאוסרו. אמנם מדברי רש"י להלן (כא. ד"ה ומי) משמע שעל חמץ טמון אין עוברים אלא ב'לא ימצא'. וגם רבינו דוד כתב כן בהמשך דבריו (ד"ה וי"ל). וכן נקט הכסף משנה (חמץ ומצה פ"ד ה"ג) בשיטת הרמב"ם, ודקדק כן ממה שמנה בספר המצוות (ל"ת ר-רא), את 'בל יראה' ו'בל ימצא' כשני לאוין [וכן כתב בהלכות חמץ ומצה (שם ה"ג)]. וכתב הכסף משנה, שאף שלשיטתו (ספר המצוות שורש השמיני) כמה לאוין שנאמרו בענין אחד אינם נמנים אלא כלאו אחד, מכל מקום שני לאוין אלו הם שני עניינים, שכן 'בל יראה' אינו אלא כשהחמץ נראה, ו'בל ימצא' הוא אף בטמון. אך ראה באבן האזל (חמץ ומצה שם) שכתב, שמלשון הרמב"ם (שם פ"ד ה"ג, ובספר המצוות שם) מוכח שגם על חמץ טמון עובר בשני הלאוין.

טו. ולהלן יבואר באיזה אופן מותר חמץ שאינו שלך, ובאיזה אופן הוא אסור.

טז. הקשה הר"ן (ד"ה ומתיב) מנין לנו ללמוד מבתים לגבולים איסור הטמנה, הלא יש לדרוש את הגזירה שוה להיפך, וללמוד היתר הטמנה מגבולים לבתים, כשם שלמדנו בגזירה שוה היתר חמץ של אחרים מגבולין לבתים. ותירץ על פי דרכו שהובאה לעיל, שאיסור הטמנה אינו נלמד מגזירה שוה, אלא שגילתה התורה בכך שהוציאה את האיסור בבתים בלשון 'לא ימצא', שלשון 'לא יראה' שנאמר בגבולין הוא לאו דווקא. עוד תירץ, שאין בגבולין ייתור להתיר הטמנה אלא הוא רק ממשמעות לשון 'לא יראה', ועל כן מסתבר יותר שבאה הגזירה שוה לאסור הטמנה בשניהם. מה שאין כן בהיתר חמץ של אחרים שהוא נלמד מייתור 'לך', ובהכרח באה הגזירה שוה להתיר אף בבתים. והמהרש"א (ד"ה תירץ) תירץ, שלשון 'לא ימצא' כולל בהכרח אף חמץ טמון, ולא יתכן להתירו. והוסיף, שמה שנאמר בגבולין 'לא יראה לך' הוא לרבותא, שחמץ של אחרים ושל גבוה מותר אפילו בראייה.

יז. רש"י (ד"ה כלפי). ורבינו חננאל (ד"ה ומקשי) גורס 'כלפי אליה' [-זנב], כלומר הדברים הפוכים כמו שהאליה הפוכה מן הראש. שכן בהמה המהלכת כדרכה ראשה לפנים וזנבה לאחור, והמהופכת הולכת כשזנבה לפנים וראשה לאחור.

יח. רש"י (ד"ה איפוך). אך רבינו דוד (ד"ה אמר) כתב, שלא נראה שלכך כוונת אביי, שאם כן היה לו לפרש זאת. עוד הביא, שיש גורסים 'תלמוד לומר לא ימצא בבתיכם', ומתיבת 'בבתיכם' נתרבה אף נכרי שלא כיבשתו. אך כתב שגירסא זו אינה נכונה. על כן פירש בדברי אביי, שאין כוונת הברייתא לריבוי מחודש, אלא באה לפרש, שכשם שאיסור חמץ של נכרי שכיבשתו שקיבל עליו הישראל אחריות נכלל בריבוי 'לא ימצא', הוא הדין שאיסור נכרי שלא כיבשתו שקיבל עליו הישראל אחריות נכלל בריבוי זה, שהרי לא יתכן לומר שאיסור חמץ של נכרי שנלמד מ'לא ימצא' הוא בכיבשתו, וההיתר בחמץ שלא קיבל עליו אחריות שנלמד מ'לך' הוא בלא כיבשתו, שכן מבואר להלן שממה שנאמר פעמיים 'לך' למדנו שההיתר הוא בין בכיבשתו ובין בלא כיבשתו. לפיכך גם האיסור בחמץ שקיבל עליו אחריות הוא בין בכיבשתו ובין בשלא כיבשתו.

יט. ובאופן שלא קיבל עליו אחריות, כפי שיבואר להלן.

לחלק יצאת. מדקרי לה חד מלאכה ועוד תומר ריב"ח דלמ"ד נלמו ילחתה [ב]לח היה לחסור ביו"ט כיון דחין שם מלאכה עליה: **לא** אמרינן מתוך. דחי חמרינן מתוך שרי חע"ג דבעינן לורך היום קלת הכח מה שמבער הוי לורך [ג] **אבל** אתה רואה של אחרים ושל גבוה. הקשה הרב ר' יעקב דחוליי"ם דהכח לח מלריך תרי קרחי למעוטי נכרי וגבוה דממד לך ממעטינן תרוייהו חע"ג דחלחת לך כחידי בפרק כל שעה (לקמן כג.) משמע דלריכי כולהו ובמנחות בפרק רבי ישמעחל (דף סז. ושם) קחמר תרי עריסותיכם כחידי חד למעוטי נכרי וחד למעוטי הקדש ומיהו בספריס מדויקים גרס חד כדי עריסותיכם פירוש כשיעור עיסת מדבר וחד לעיסת הקדש וכן גרחה בדרחשית הגז (חולין קלה:) דרשינן מעריסותיכם כדי עיסתכם:

משום דכתיב לך לך תרי זימני. פ"ה כיון דמייתר לך שדייה חלח ימלח וקשה לרשב"ם דמיתורח לך גופיה חפילו בלח [לח] ימלח מלינו למעוטי נכרי שכיבשתו וחור"י דחי לחו חלח ימלח חלך לח ממעטינן נכרי שכיבשתו דהחוח נמי לך משיבח וה"ק דחמי לרשה חחרינח חבל השתח דשדינח חלח ימלח ממשמעותיה ממעטינן נכרי שכיבשתו חלח ימלח לך משמע חפילו כמלוי בעינח לך [ד] חבל עוד קשה לו כיון דשדינח חלח ימלח חמי חיטטריך ליה לעיל למדרש מה שחור החמור בגבולים וכו' חף שחור החמור בחתים שלך מי חתה רואה וכו' ותירך ר"י דחי לחו דרשה דשחור שחור הוה מוקי לה למעוטי של מחרים ושל גבוה בפחים כמו בגבולים ולח למעוטי נכרי שכיבשתו ודוחק הקשה רבינו חס דבשוס דוכתח לח מלריכנח תרי קרחי לכיבשתו ושלח כיבשתו נרחשית הגז (חולין קלה:) גבי ניתך דגוך שדך וטווכח דמייתי החס בכולהו לח מלריך חלח חד קרח לכיבשתו ולשלח כיבשתו ותי' רשב"ם דכיון דגלי לן הכח נכרי שכיבשתו לח משיב שלך בשוס דוכתח תו לח לריך תרי קרחי וממעטינן תרוייהו מחד קרח וכן יש לתרך מה שהקשה ה"ר יעקב דחולייב"ם מעריסותיכם [ה]:

התם שמע מינה מדרבי עקיבא תלת שמע מינה [ו] אין ביעור חמץ אלא שריפה ושמע מינה [ז] הבערה לחלק יצאת ושמע מינה לא אמרינן הואיל והותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך: ת"ר [א] שבעת ימים שאור לא ימלא בבתיכם ונאמר [ב] לא יראה לך שאור [ולא יראה לך חמץ [ו]] בכל גבולך לפי שנא' לא יראה לך שאור [ג] שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה [א] יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרי ת"ל לא ימלא [ד] אין לי אלא בנכרי שלא כיבשתו ואין שרוי עמך בחלר נכרי שכיבשתו ושרוי עמך בחלר מנין ת"ל לא ימלא בבתיכם אין לי אלא שבבתיכם בבורות בשיחין ובמערות מנין ת"ל בכל גבולך ועדיין אני אומר בבתים עובר משום בל יראה ובל ימלא ובל יטמין ובל יקבל פקדונות מן הנכרי בגבולין שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה מניין ליתן את האמור של זה בזה ושל זה בזה ת"ל שאור שאור לגזרה שוה נאמר שאור בבתים לא ימלא בבתיכם ונאמר שאור בגבולין לא יראה לך [ו] שאור מה שאור האמור בבתים עובר משום בל יראה ובל ימלא ובל יטמין ובל יקבל פקדונות מן הנכרי' אף שאור האמור בגבולין עובר משום בל יראה ובל ימלא ובל יטמין ובל יקבל פקדונות מן הנכרי' ומה שאור האמור בגבולין שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה אף שאור האמור בבתים שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה: אמר מר אין לי אלא בנכרי שלא כיבשתו ואין שרוי עמך בחלר נכרי שכיבשתו ושרוי עמך בחלר מנין ת"ל לא ימלא כלפי לייא [ה] אמר אביי איפוך רבא אמר לעולם לא תיפוך וארישא קאי שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה אין לי אלא בנכרי שלא כיבשתו ואין שרוי עמך בחלר מנין ת"ל לא ימלא כלפי לייא [ה] אמר אביי איפוך רבא אמר לעולם לא תיפוך וארישא קאי שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה אין לי אלא בנכרי שלא כיבשתו ואין שרוי עמך בחלר מנין ת"ל לא ימלא בבתיכם ונאמר שאור בגבולין לא יראה לך [ו] שאור מה שאור האמור בבתים עובר משום בל יראה ובל ימלא ובל יטמין ובל יקבל פקדונות מן הנכרי' אף שאור האמור בגבולין עובר משום בל יראה ובל ימלא ובל יטמין ובל יקבל פקדונות מן הנכרי' ומה שאור האמור בגבולין שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה אף שאור האמור בבתים שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה: אמר מר יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרי' ת"ל לא ימלא [ד] אין לי אלא בנכרי שלא כיבשתו ואין שרוי עמך בחלר נכרי שכיבשתו ושרוי עמך בחלר מנין ת"ל לא ימלא כלפי לייא [ה] אמר אביי איפוך רבא אמר לעולם לא תיפוך וארישא קאי שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה אין לי אלא בנכרי שלא כיבשתו ואין שרוי עמך בחלר [ג] נכרי שכיבשתו ושרוי עמך בחלר מנין ת"ל לא ימלא והאי תנא מיהדר אהיתירא ונסיב לה קרא לאיסורא [ח] משום שנאמר לך לך תרי זימני: אמר מר יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרים תלמוד לומר לא ימלא הא אמרת רישא שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה לא קשיא [ג] הא דקביל עליה אחריות הא דלא קביל עליה אחריות כי הא דאמר להו רבא לבני מחוזא [ד] בעירו חמירא דבני חילא מבתייכו כיון דאילו [ט] מיגנב ואילו מיתביד ברשותייכו קאי ובעיתו לשלומי כדילכון דמי ואסור הניחא למאן דאמר [י] דבר הגורם לממון כממון דמי אלא למאן דאמר לאו כממון דמי מאי איכא למימר שאני הבא דאמר לא ימלא איכא דאמרי הניחא למאן דאמר דבר הגורם לממון לאו כממון דמי היינו טפי: לייא. היכן, ומכירו בנרכות בפרק הרואה (דף נח.) חנני לנהרא כגני לייא, מרשים שבורים להיכן הולכין: איפוך. מין לי לחסור חלח בנכרי שכיבשתו דהוי דומיח דשלך, נכרי שלח כיבשתו מניין, תלמוד לומר לח ימלח ולח כחב לח תמלח חבל לח ימלח לגמרי משמע: וארישא קאי. להיפוך, מין לי דמותר לרחות של מחרים כדלקמיה חלח שלח כיבשתו, נכרי שכיבשתו מניין דמותר, ת"ל לח ימלח: ופרכינן לרבח תנח מהדר להיפוך ונסיב לה למילתיה קרח למיפוך. ומשני להיפוך קח נסיב לה, משום שנחמר בגבולין בשחור לך לך תרי זימני, לח ירחה לך שחור בכל גבולך שבעת ימים בפרשת רחה [ו] וכחיב לח ירחה לך חמץ ולח ירחה לך שחור בכל גבולך בפרשת בח, ומש מינו ענין להחי לך בגבולין גבי רחייה דהח כבר חמור חניהו ענין ללח ימלח, ודרוש ניה לח ימלח לך חף במלוי חלנך והיינו שרוי עמך קחמינח לך דמין חמץ חשור חלח מש כן שלך, חבל חתה מולח לח שלו. וההיח לך דחמץ לח קחשיב, דשחור וחמץ מילרך לריכי כדחמר בפרק (דף ז:) דחד מחבריה לח יליף: מחווא. עירו של רבח: דבני חילא. גייס של בית המלך, ומטילין תיקון [ט] טורח מזונותיהן על העיירות: הניחא. הח דחמרינן דמשום חחריות חשור: למאן דאמר כו'. רבי שמעון קחמר ליה בפרק קמח (דף עח:) קדשים שחייב בחחריותן חייב: להכי

ש"מ. מדלח נפקח ליה דהחי יום הרחשון ערב יום טוב הוח חלח משום דחשור להבעיר ביום טוב, שמע מינה שבירת ליה כר' יהודה דחמר לקמן בפרק כל שעה [כח. וכז:] חין ביעור חמץ חלח שריפה, וילים לה מנוחר, דחי השבחתו בכל דבר שבירת ליה לוקמיה ביו"ט ויבערנו בדבר חחר, יחכילנו לכלבים חו ישליכנו ליס: וש"מ. מדקחמר שהוח חב מלחכה שבירת ליה כר' נתן דחמר הבערה לחלק יצחה, דחניח (שבת דף ע.) הבערה ללחו יצחת [ז], שהיתה בכלל לח תעשה כל מלחכה חזר והוליחה מכללו ופרט בה לחו לעלמה לומר לך שחינה בשיבת בית דין כשחר מלחכות חלח בלחו זה לבדו, רבי נתן חומר לחלק יצחה, שלח מחמר העושה מרבעה חו מחשה חבות מלחכות בשוגג בשבת חינו חייב חלח חחת דהה חד לחו חיכח בכולהו וחד כרת, לפיכך פרט בה בשבי עלמה להקיש חליה מה היח מיוחדת שהיח חב מלחכה וחייבין עליה לעלמה כו', חלמח לר' יוסי לחו חב מלחכה היח: והלא כבר נאמר ולא יראה לך שאור בכל גבולך. הרי בשים בשמע: לפי שנאמר ולא יראה לך. דמדכחב לך משמע מינה שלך חי חתה רואה חבל חתה רואה של חחרים כגון נכרי, ושל גבוה מס הקישס לנדק הבית: יכול. נלמוד ממקרח זה שיטמין חת שלו בית דין [ח] שלח ירחנו ודיו, דהה לח ירחה כחיב: ויקבל פקדונות מן הנכרי. דהה כחיב לך: ת"ל לא ימלא. חסר לך הטמנה שחף היח בכלל מליחה, וחסר לך בל חחריס דהכח לח כחיב לך: אין לי. חלח ימלח לחסור חלח נכרי שלח כבשתו חחת ידיך ושרוי עמך בחלר, לקמיה מפרש לה: ואין לי אלא בבתים. כלומר ומס נחמר זה ולח נחמר ולח ירחה לך שחור היית חומר חין לי שחסור לגהות חמץ חלח בבתים מפני שהוח מלוי חלנו חמיד, דהה דהחי קרח בבית הוח דכחיב: תלמוד לומר בכל גבולך. נקרח חלח ירחה כחיב: ועדיין. חע"פ שנחמרו שניהס יש לי לומר בבתים עובר בכל חלו דהה לח ימלח דמשמע חפילו הטמנה לח כחב חלח בבתים, ולח כחב דהו נמי לך להוליח בל חחריס, חבל בגבולין בורות שיחין ומערות כחב לך ומני לך חחריס, מין ליתן קולו בל זה בזה וחומרו בל זה בזה ת"ל כו'. ולקמיה פריך מחי קחמר, דמייתי לה בל חחריס ובל גבוה לחיסורח ולהתירה הכח והכח: כלפי לייא. שחי מלות, כלפי היכן נוטה דבר זה, הח חיפכח מסתברח נכרי שכבשתו מסתברח לחסור טפי: לייא. היכן, ומכירו בנרכות בפרק הרואה (דף נח.) חנני לנהרא כגני לייא, מרשים שבורים להיכן הולכין: איפוך. מין לי לחסור חלח בנכרי שכיבשתו דהוי דומיח דשלך, נכרי שלח כיבשתו מניין, תלמוד לומר לח ימלח ולח כחב לח תמלח חבל לח ימלח לגמרי משמע: וארישא קאי. להיפוך, מין לי דמותר לרחות של מחרים כדלקמיה חלח שלח כיבשתו, נכרי שכיבשתו מניין דמותר, ת"ל לח ימלח: ופרכינן לרבח תנח מהדר להיפוך ונסיב לה למילתיה קרח למיפוך. ומשני להיפוך קח נסיב לה, משום שנחמר בגבולין בשחור לך לך תרי זימני, לח ירחה לך שחור בכל גבולך שבעת ימים בפרשת רחה [ו] וכחיב לח ירחה לך חמץ ולח ירחה לך שחור בכל גבולך בפרשת בח, ומש מינו ענין להחי לך בגבולין גבי רחייה דהח כבר חמור חניהו ענין ללח ימלח, ודרוש ניה לח ימלח לך חף במלוי חלנך והיינו שרוי עמך קחמינח לך דמין חמץ חשור חלח מש כן שלך, חבל חתה מולח לח שלו. וההיח לך דחמץ לח קחשיב, דשחור וחמץ מילרך לריכי כדחמר בפרק (דף ז:) דחד מחבריה לח יליף: מחווא. עירו של רבח: דבני חילא. גייס של בית המלך, ומטילין תיקון [ט] טורח מזונותיהן על העיירות: הניחא. הח דחמרינן דמשום חחריות חשור: למאן דאמר כו'. רבי שמעון קחמר ליה בפרק קמח (דף עח:) קדשים שחייב בחחריותן חייב: להכי

עין משפט נר מצוה

כו א מיי' פ"ו מהלכות חמץ ומלה הלכה ג ופ"ד הלכה ו ג סמג לחוין עמ:

כז ב ג ד מיי' פ"ד סס הלכה ג ג ד סמג סס טוש"ע חו"מ סי' תמ סעיף ו:

רבינו חננאל

אמר רבא ש"מ מדר"ע תלת ש"מ אין ביעור חמץ אלא שרפה דאי ס"ד בלא שרפה ישביתהו אפילו ביו"ט שלא בשרפה ושמעי' מהבערה לחלק יצאתה דאי ס"ד ללאו יצאתה תיתי עשה דהשבתת חמץ לידחי לאו דהבערה וש"מ לא אמרינן מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך: ת"ד שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם מה ת"ל והלא כבר נאמר לא יראה לך שאור בכל גבולך שבעת ימים וכו' עד מנין ליתן את האמור של זה בזה ואת האמור של זה בזה ת"ל שאור שאור לגזרה שוה נאמר שאור בבתים שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם ונאמר שאור בגבולין לא יראה לך שאור בכל גבולך מה שאור האמור בבתים כיון שהוא מצוי בביתו עובר בבל יראה ובבל ימצא ובבל יטמין ובבל יקבל פקדונות מן הנכרי' שאילו כולן נכנסין בכלל דבר המצוי בביתו שאין אדם רואה בביתו אלא דבר המצוי בביתו וכן כלם אף שאור האמור בגבולין כן ומה שאור האמור בגבולין כתיב ביה לא יראה לך שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה אף שאור האמור בבתים של אחרים ושל גבוה מותר: אמר מר יכול יטמין ויקבל פקדונו' מן הנכרי' ת"ל לא ימצא אין לי אלא נכרי שלא כבשתו ואין שרוי עמך בחצר שהוא אסור ת"ל לא ימצא כלל. רבא אמר לעולם לא תיפוך וארישא קאי כלומר בתחלת הענין הדברים אמורים שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה אין לי אלא שמותר לך לראות חמצו של נכרי אלא בנכרי שלא כבשתו ואין שרוי עמך שאין בך יכולת למנעו נכרי שכבשתו ושרוי עמך בחצר מנין שאע"פ שיש בך יכולת למנעו שמותר שנא' לא יראה לך שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים. ואקשי' תנא מהדר אהתירא כלומר ממשמע הני קראי

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) [לקמן יג: כמ ע"ח וע"ב כז: ממורה לד.], ב) [שבת דף ע. ום"ן], ג) [לקמן כג. כט.], ד) עי' תוס' לקמן כא. ד"ה ואי, ה) [עיין תוספות שבועות מד. סוף ד"ה שומר] ותוס' ב"מ פב: ד"ה אימור, ו) [לקמן דף כט: ום"ן], ז) דברים טז ד, ח) עי' תוס' ביצה יב. ד"ה ה"ג, ט) לעיל בד"ה אבל.

גליון הש"ס

גמ' משום שנאמר לך לך תרי זימני. עי' נריטב"ח קדושין כמ ד"ה ניוגל: תוס' ד"ה לחלק וכו' לא היה אפור ביו"ט. עיין ביצה דף כ"ג ע"ח תוס' ד"ה על גבי מרס:

תורה אור השלם

א) שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ:
[שמות יב, יט]

ב) מַצּוֹת יֵאָכֵל אֶת שִׁבְעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ: [שמות יג, ז]

הגהות וציונים

ו] נוסחא ישנה ומהר"ם (גליון), ועי' במהר"ם שמהפך הסדר, לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור, כלשון הקרא, וכן איתא בילקוט רמז רג: ג] [בערוך ערך כלפי גרס אליה פירוש דברים מהופכין כמו שהאליה הפוך מן הראש כו'] (גליון) וכ"ה בר"ח: ג] יש להוסיף דברי רבי יוסי (רש"ש): ד] נ"א כדי (גליון): ה] בכת"י ובר"ן טורח תיקון מזונותם על בני העיירות: ו] גליון כ"י ואע"ג דשדי לך אלא ימצא דרשינן שפיר בל יטמין דלישנא דלא ימצא משמע אפי' טמון א"נ מדלא כתיב בהדיא לא ימצא לך (דק"ס, ועיין מהרש"א):

משנת ראשונים

ושמע מינה הבערה לחלק יצאת. דהוה מצי למכתב לא תעשו כל מלאכה בכל מושבותיכם ומדכתב לא תבערו שמעינן נמי דללאו יצאת או לחלק.
[תוספות הרא"ש, שבת ע.]

שיהא חייב על כל מלאכה ומלאכה כשעשאם בהעלם אחד, וא"ת ולמה לי קרא דהא כיון דמלאכות משונות וחלוקות זו מזו הן, הוה ליה כאוכל חלב ודם בהעלם אחד שהוא חייב שתים, י"ל דאדרבה כיון דשם מלאכה אחת הם ואיסור כולם משום לא תעשה כל מלאכה, הוה ליה כאוכל חלב וחלב בהעלם אחד שאינו חייב אלא אחת.
[הריטב"א, שבת ע.]

ושמע מינה לא אמרינן הואיל והותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. ואע"ג דאמרינן בשלה ע"ג גחלים מותרת, מ"מ כיון דבתהילת הביעור אסור ליהנות ממנו שלא לצורך קרי ליה, ולקמן נאריך בה בע"ה. [מהר"ם חלאווה] בבורות בשיחין ובמערות מנין. בורות שיחין ומערות שבשדות דאילו שבבתים ודאי בכלל בתים הם, ואע"פ שאין מכורין בכללן מן הסתם (ב"ב סד.), התם משום לשון בני אדם אבל בלישנא דקרא הכל בכלל ואפי' עליות, וזה ברור, ע"כ. [הריטב"א] נאמר שאר בבתים שאר לא ימצא בבתיכם ונאמר שאר בגבולין. פירש הרא"ה ז"ל בשם רבו ז"ל דכיון דכתיבא גזירה שוה הרי הוא כאילו כתיבי תרוייהו בבתים ובגבולין ואפי' בגבולין עובר בשניהם וכיון שכן תו לא שרי טמון בגבולין כי היכי דלא שרינן בבתים. [הריטב"א] כלפי לייא. בעל הערוך גריס כלפי אליה, ופי' דברים מהופכין הם כמו שהאליה מהופכת מן הראש כי המהלך בסדר ראשו לפנים והמהופך הולך וגבו לפנים. [שיטה מקובצת, כתובות טו.]

בְּנָכְרִי שֶׁלֹּא כִּיבַּשְׁתּוֹ וְאֵין שָׁרוּי עִמּוֹ בֶּחָצֵר, אבל נָכְרִי שֶׁכִּיבַּשְׁתּוֹ וְשָׁרוּי עִמּוֹ בֶּחָצֵר, מִנַּיִן שאין אתה עובר על חמצו. תַּלְמוּד לוֹמַר, 'לֹא יִמָּצֵא'.

מקשה הגמרא על תירוץ רבא, **וְהַאי תַּנָּא מִיהַדַּר אַהֵיתֵּירָא וְנָסִיב לָהּ קְרָא לְאִיסּוּרָא** - הלא לדברי רבא מבקש התנא להביא מקור להיתר חמץ של נכרי שכיבשתו, ואיך הוא מביא על כך את הכתוב 'לא ימצא' שמשמע ממנו איסור.

מתרצת הגמרא, כך היא כוונת התנא בתשובתו, **מִשּׁוּם שֶׁנֶּאֱמַר** באיסור 'לא יראה' האמור על שאור הנמצא בגבולין '**לְךָ**' '**לְךָ**' **תְּרֵי זִימְנֵי** [-שתי פעמים], פעם אחת בפרשת בא (שמות יג ז) 'ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור בכל גבולך'[ב], ופעם אחת בפרשת ראה (דברים טז ד) 'ולא יראה לך שאור בכל גבולך שבעת ימים'. ומאחר ש'לך' אחד אינו ענין ל'לא יראה', שהרי כבר נאמר במקום אחר, תנהו ענין ל'לא ימצא'. וכך תדרשנו, אף חמץ של נכרי שכיבשתו והוא מצוי אצלך, מכל מקום אינך עובר עליו עד שיהיה שלך[בא].

הגמרא מפרשת את המשך דברי הברייתא:

אָמַר מַר - הובא לעיל בברייתא, **יָכוֹל יַטְמִין וִיקַבֵּל פְּקִדּוֹנוֹת מִן הַנָּכְרִים, תַּלְמוּד לוֹמַר 'לֹא יִמָּצֵא'**, שעובר אף על חמץ שאינו נראה לעין וכן על חמץ של נכרים שהופקד אצלו. מקשה הגמרא, **הָא אָמְרַת** [-הכי אמרת] **בְּרֵישָׁא, שֶׁלְּךָ אִי אַתָּה רוֹאֶה, אֲבָל אַתָּה רוֹאֶה שֶׁל אֲחֵרִים וְשֶׁל גָּבוֹהַּ**. מתרצת הגמרא, **לֹא קַשְׁיָא, הָא** - מה ששנינו שחמץ של נכרי אסור, הוא באופן **דְּקַבִּיל עֲלֵיהּ** [-שקיבל עליו] הישראל **אַחֲרָיוּת** על החמץ שהופקד אצלו[בב], ועל כן הוא נחשב כשלו[בג]. **וְהָא** - ומה ששנינו ברישא שאין עוברים עליו, הוא באופן **דְּלָא קַבִּיל עֲלֵיהּ** [-שלא קיבל עליו] הישראל **אַחֲרָיוּת**.

של אנשי חיל המלך המופקד בידכם כדי לתקנו ולהכינו לאכילה בעבורם, כֵּיוָן דְּאִילּוּ מִיגְנַב וְאִילּוּ מִיתְּבִיד בִּרְשׁוּתַיְיכוּ קָאֵי וּבָעֵיתוּ לְשַׁלּוּמֵי - מאחר שאם יגנב או יאבד חמץ זה הרי הוא תחת אחריותכם, ותתחייבו לשלם תמורתו[בד], על כן כְּדִילְכוֹן דָּמֵי - הרי הוא כממון שלכם, וְאָסוּר הוא עליכם ב'בל יראה ו'בל ימצא'[בה].

הגמרא מקשה על מה שמבואר בברייתא שבקיבל עליו אחריות חייב כיון שנחשב כממונו:

שנינו במשנה במסכת בבא קמא (עד:), שהגונב קדשי מזבח פטור מכפל ומתשלומי ארבעה וחמשה, משום שנאמר בחיובים אלו (שמות כב ו) 'וגונב מבית האיש', ומיעטו חכמים 'מבית האיש' ולא מבית הקדש[בו], שמאחר שקדשים הם ממון גבוה ואינם ממון הבעלים, אין הגנב מתחייב בתשלומי גניבה. אבל רבי שמעון אומר, שאם הם קדשים שהמקדיש חייב באחריותם[בז], ואם נגנבו או אבדו עליו להביא קרבנות אחרים תחתיהם, חייב הגנב לשלם לו תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה. שכן אף שהם ממון גבוה, מכל מקום מאחר שאיבודם גורם למקדיש הפסד ממון משום שיצטרך להביא אחרים תחתיהם, וקיומם מונע ממנו הפסד זה, הרי הם נחשבים כממונו.

מקשה הגמרא, **הָנִיחָא** - מובנים דברי הברייתא **לְמַאן דְּאָמַר** [-לרבי שמעון הסובר] 'דָּבָר הַגּוֹרֵם לְמָמוֹן כְּמָמוֹן דָּמֵי', שעובר אדם על חמץ שנתחייב באחריותו, שכן משום שקיומו גורם לו לריוח ממון הרי הוא נחשב כממונו. **אֶלָּא לְמַאן דְּאָמַר** 'דבר הגורם לממון **לָאו כְּמָמוֹן דָּמֵי', מַאי אִיכָּא לְמֵימַר** - מה יש לנו לומר בטעם מה שהוא עובר עליו. מתרצת הגמרא, **שָׁאנֵי הָכָא** - שונה הדין כאן בחמץ, משום **דְּאָמַר** הכתוב '**לֹא יִמָּצֵא**', ובכך ריבה אף חמץ שנמצא תחת אחריותו[בח].

הגמרא מביאה לשון אחרת בנידון זה:

אִיכָּא דְּאָמְרִי - יש אומרים שכך יש להקשות, **הָנִיחָא** - מובנים דברי הברייתא **לְמַאן דְּאָמַר דָּבָר הַגּוֹרֵם לְמָמוֹן לָאו כְּמָמוֹן דָּמֵי,**

כ. **ואף** שגם בכתוב זה עצמו נאמר 'לך' שתי פעמים, אחד בחמץ ואחד בשאור, מכל מקום אף אחד מהם אינו מיותר, שכן מבואר בביצה שאי אפשר ללמוד שאור מחמץ או להיפך, לפי שבכל אחד מהם יש חומרא שאינה בחבירו, שהחמץ ראוי לאכילה, ולעומתו השאור ראוי לחמץ עיסות אחרות. רש"י (ד"ה ומריבוי) על פי הגמרא בביצה (ז:).

כא. **רש"י** (שם). והקשו התוספות (ד"ה מצוס), מדוע צריך לתת את ה'לך' ל'לא ימצא', הלא מעצם ייתור תיבה זו יש למעט נכרי שכיבשתו. ותירצו, שאם לא היה מוסב ה'לך' על 'לא ימצא' היה לנו למעט ממנו דבר אחר ולא חמץ של נכרי שכיבשתו, משום שמסברא אף חמץ זה נחשב שלך. אבל עתה שה'לך' מוסב על לא ימצא, יש למעט ממשמעות הדברים נכרי שכיבשתו, שכן מ'לא ימצא לך' משמע שאפילו בחמץ מצוי אין עוברים אלא אם כן הוא שלך.

עוד הקשו התוספות, למה צריך את הגזירה שוה 'שאור' שאור למעט אף בתים מחמץ של נכרי, הלא 'לך' אחד מוסב על 'לא ימצא בבתיכם'. ותירצו בדוחק, שלולי הגזירה שוה היינו מעמידים מיעוט זה דווקא בחמץ של אחרים ושל גבוה אך לא בנכרי שכיבשתו. עוד הקשה הרש"ש (ד"ה רבנן), הרי לעיל נתבאר שממה שב'לא ימצא' לא נאמר 'לך' אנו למדים שעובר אף על חמץ שאינו שלו, ואם 'לך' מוסב על 'לא ימצא' מנין לנו דין זה. ותירץ, שאף שאנו מעמידים את ה'לך' באם אינו ענין על 'לא ימצא', מכל מקום ממה שלא נכתב בסמוך לו מוכח שיש אופן שעובר גם על חמץ שאינו שלו. וראה עוד בילקוט ביאורים בפירושי הבעל המאור והראב"ד בביאור דברי רבא.

כב. **נחלקו** הראשונים בדין זה, התוספות (ב"מ פב: ד"ה מימור) כתבו בשיטת רש"י, שאינו עובר אלא כשקיבל אחריות אף על אונסים [ולפי זה מה שאמר רבא בסמוך 'מיגניב או מיתביד' היינו באונס. מהרש"ל (נמוק' שם)]. והרא"ש (סי' ד) הביא בשם ר"י שדי באחריות של גניבה ואבידה. והבה"ג (הו"ד בנמ"ח שם) כתב, שאף אם קיבל אחריות מפשיעה בלבד עובר. וראה בילקוט ביאורים במובא מהמאירי (ד"ה קנלמ) ומהאחרונים בביאור שלשת שיטות אלו.

כג. **נחלקו** הפוסקים האם גם בחמץ של ישראל מועילה קבלת אחריות לעבור עליו [לפי השיטות הסוברות שללא קבלת אחריות אין עוברים על חמץ של ישראל אחר, וראה לעיל בהערה בשיטות הראשונים בדין זה]. ולפי גירסת הבאר הגולה בשולחן ערוך (או"ח סי' תמ ס"ד) גם המפקיד וגם הנפקד עוברים עליו, אך הלבוש (שם) כתב שרק המפקיד עובר עליו. וכתב הצל"ח (ד"ה והנה שם) בביאור דבריו, שבחמץ של ישראל פקע חיוב האחריות של הנפקד משעה שנאסר בהנאה.

כד. **כתב** הרמב"ן (להלן ו. ד"ה ומ"מ), שבני מחוזא היו חייבים באחריותו מצד דיני המלכות, או שמדובר שקיבלו עליהם בפירוש אחריות, אבל בסתם פקדון של גוי אין הישראל מתחייב באחריות ואינו חייב לבערו, לפי שנתמעטו גוים מדיני שמירה ממה שנאמר בפרשת שומרים 'רעהו' (שמות כב ו, ט). אך הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ד ה"ד) כתב, שאם הנכרי כופהו ואונסו לשלם, אף על פי שלא קיבל אחריות חייב לבערו. וכתב הראב"ד, שמקורו הוא מחמץ של בני חילא, אך נחלק עליו וכתב שאף שם היתה קבלת אחריות.

כה. **כתבו** הנודע ביהודה (מהדו"ק או"ח סי' כ ד"ה והנה דעמ) והשאגת אריה (סי' עמ), שכשם שעוברים עליו ב'בל יראה', כן מתחייבים עליו בעשה של 'תשביתו'. אך המקור חיים (פמיהמ לסי' תלח ד"ה ולפענ"ד) כתב שאין בו מצות 'תשביתו'. עוד כתב השאגת אריה (סי' עז ד"ה ודע), שאין מועיל ביטול לחמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות. וראה שם עוד בדבריו שהאריך בראיות לדין זה.

כו. **גמרא** (נ"ק עו.). אמנם בגמרא (שם סב:) מבואר שמקור פטור כפל בהקדש הוא ממה שנאמר בכפל (שמות כב ח) 'ישלם שנים לרעהו', ודרשו מ'רעהו' להוציא הקדש שאינו בכלל רעהו. וכתבו התוספות (שם סג. ד"ה רעהו), שעיקר הדרשה היא מ'רעהו'. אך ברמב"ם (גניבה פ"ג ה"ח) מבואר ששתי דרשות אלו נצרכות זו לזו. וראה בלחם משנה (שם) ובחידושי הגר"ח על הש"ס (פטנסיל, סי' רמט) בביאור שיטתו.

כז. **כגון** שנדר 'הרי עלי עולה'. אבל אם אמר על בהמה מסוימת 'הרי זו עולה' אין זה נדר אלא נדבה, ואם אבדה או מתה אינו חייב להביא אחרת תחתיה.

כח. **יש** לחקור בדין זה, האם התחדש בריבוי 'לא ימצא' שעצם חיוב האחריות אוסר את החמץ, או שהתחדש שאף שבכל התורה דבר הגורם לממון לאו כממון דמי, מכל מקום לענין איסור 'בל ימצא' הוא נחשב לממון. והנפקא מינה משני צדדים אלו היא, בחמץ שהוא גורם לממון מחמת סיבה אחרת ולא מחמת חיוב אחריות. אחיעזר (ח"ג סי' ד אות ג), חידושי רבי שמואל (סי' ה אות ג) בשם הגרי"ז. וראה שם בדבריו שתלה בחקירה זו את מחלוקת הרמב"ן (להלן לח: ד"ה ה"ג) והרמ"ה מסרקסטה (הו"ד בסיטמ"ק ב"ק לו:), האם גזלן עובר ב'בל יראה'. וראה עוד באור שמח (חמץ ומצה פ"ג ה"ח) בביאור מחלוקת זו.

אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים

ו. [א]

שלשיטתו **הֵיינוּ דְּאִיצְטְרִיךְ** - על כן נצרך ה'**לֹא יִמָּצֵא**' לאסור חמץ של נכרי שקיבל הישראל אחריות עליו, שכן בכל מקום דבר הגורם לאדם ריוח או הפסד ממון אינו נחשב כממונו. **אֶלָּא לְמַאן דְּאָמַר** 'דבר הגורם לממון **כְּמָמוֹן דָּמֵי**', '**לֹא יִמָּצֵא**' **לָמָּה לִי**, הלא הוא נחשב כממונו לכל דבר.

מתרצת הגמרא, **אִיצְטְרִיךְ** - הוצרך הכתוב לרבותו, משום **דְּסָלְקָא דַּעְתָּךְ אָמִינָא** - שהיה עולה על דעתך לומר, **הוֹאִיל וְכִי אִיתֵיהּ הָדַר בְּעֵינֵיהּ לָאו בִּרְשׁוּתֵיהּ קָאֵי** - מאחר שכל זמן שהחמץ קיים מחזירו הישראל לנכרי כמו שהוא, אין הוא עומד ברשות הישראל. ולא אמר רבי שמעון 'דבר הגורם לממון כממון דמי' אלא כשהדבר אינו בעין, כגון בגונב קדשים שהמקדיש חייב באחריותם, שאף על פי שאין חיוב כפל לגונב מהקדש, מכל מקום הוא חייב לשלמו למקדישׁא, שכן מאחר שהמקדיש מתחייב להביא ממון אחר תחתיהם וגרם לו הגנב הפסד ממון, הרי זה כמו שגנב ממנוב. **קָמַשְׁמַע לָן** - משמיענו הכתוב, שמכל מקום עובר הנפקד ב'לא ימצא' על חמץ שקיבל עליו אחריות, ואפילו שהוא עדיין בעין.

★

בכור בהמה טהורה הוא אחד מעשרים וארבע מתנות כהונה, שהישראל חייב ליתנו לכהן, והכהן מקריבו למזבחג. וחיוב זה אינו נוהג אלא בבהמה ששייכת כולה לישראל, אבל אם יש לנכרי שותפות בה הרי היא פטורה מבכורהד. אגב דברי רבא לעיל בחמץ של ישראל שצריך להינתן לצבא המלך, הגמרא מביאה ספק בדין בהמת ישראל שצריכה להינתן למלך לענין חיוב בכורהה:

בָּעוּ מִינֵּיהּ מֵרָבָא - שאלו בני הישיבה את רבא, **בְּהֵמַת אַרְנוֹנָא** - בהמה מתוך עדר בהמות שבעליו מחויב לתת עשירית ממנו מס למלךו, האם היא **חֵייֶבֶת בְּבְכוֹרָה**, שאם ילדה בכור חייב הבעלים ליתנו לכהן, **אוֹ** שמא **אֵין** היא **חֵייֶבֶת בְּבְכוֹרָה**, משום שכל זמן שלא הופרש המס מעדר זה למלך, עדיין לא התברר חלקו, והרי הוא נחשב כשותף בכל בהמה ובהמה, ושותפות נכרי פוטרת מבכורה.

מפרשת הגמרא את הספק, **כָּל הֵיכָא דְּמָצֵי מְסַלֵּק לֵיהּ בְּזוּזֵי** - היכן שבעל העדר יכול לסלק את חובו למלך בדמים, ואינו חייב לתת מהבהמות עצמן, **לָא קָא מִיבַּעְיָא לָן** [-אין לנו ספק] **דְּהוּא חַיָּיב** בבכורה, משום שכל זמן שלא זכה המלך בבהמות, אין זכותו קבועה בהן יותר מאשר בדמים, שהרי יתכן שלבסוף יתן לו הבעלים דמים ולא אותן בהמות. **כִּי קָא מִיבַּעְיָא לָן** - ונסתפקנו רק **הֵיכָא דְּלָא מָצֵי מְסַלֵּק לֵיהּ בְּזוּזֵי** - באופן שאין בעל העדר יכול לסלק את חובו בדמים, אלא חייב הוא לתת למלך מגוף הבהמות, **מַאי** - מהו דין בהמות אלו לענין בכורהז.

הגמרא מביאה את הכרעת רבא בספק זה:

אָמַר לְהוּ [-להם] רבא לבני הישיבה, אם אינו יכול לסלק את חובו בדמים, **פְּטוּרָה** בהמה זו מבכורה.

מקשה הגמרא, **וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו בברייתא שבהמת ארנונא **חַייֶבֶת** בבכורה. מתרצת הגמרא, **הָתָם** [-שם] בברייתא מדובר באופן **דְּמָצֵי מְסַלֵּק לֵיהּ** - שיכולים הבעלים לשלם את חובם למלך בדמים.

הגמרא מביאה לשון אחרת בתשובת רבא:

אִיבָּא דְּאָמְרִי - יש אומרים שכך **אָמַר רָבָא, בְּהֵמַת אַרְנוֹנָא פְּטוּרָה מִן הַבְּכוֹרָה, וְאַף עַל גַּב דְּמָצֵי מְסַלֵּק לֵיהּ** - ואפילו אם בעל העדר יכול לסלק את חובו למלך בדמים, משום שכל זמן שלא סילק בדמים עדיין יש לו למלך חלק בבהמות אלו, ושותפות נכרי פוטרת מבכורהח. אולם **עִיסַּת אַרְנוֹנָא** שבעליה חייב לתת עשירית ממנה מס למלך, **חַייֶבֶת בַּחַלָּהט, וְאַף עַל גַּב דְּלָא מָצֵי מְסַלֵּק לֵיהּ** - ואפילו אם אין בעל העיסה יכול לסלק את חובו למלך בדמים. ואף שהלכה בידינו, שעיסה השייכת לישראל ונכרי בשותפות, אם אין בחלק הישראל לבדו כדי שיעור חיוב חלה, הרי היא פטורה מחלהי, מכל מקום עיסת ארנונא חייבת. ולפי זה מה ששנינו בברייתא שארנונא חייבת, לא נאמר כלל לענין חיוב בכורהיא, אלא לענין חיוב חלה בעיסה זויב.

א. **ואף** על פי שנאמר בחיוב כפל (שמות כב ח) 'ישלם שנים לרעהו' וגו', ודרשו (ב"ק סב:) מ'רעהו' להוציא הקדש שאינו בכלל רעהו, מכל מקום המקדיש שנחשב לבעלים הוא בכלל 'רעהו'.

ב. **רש"י** (ד"ה הואיל). והבין הקצות החושן (סי' שפו סק"ז) בדבריו, שלא אמר רבי שמעון שדבר הגורם לממון כממון דמי אלא לענין חיובי נזיקין או גניבה, שהגנב מתחייב אותם למי שמפסיד מהגניבה, אבל לענין הבעלות על עצם הדבר, אינו נחשב כבעלים עליו מחמת שהוא גורם לו לממון [והוסיף הקובץ שיעורים (חות יח) בביאור הדברים, שרק לענין התשלומים על נזקי הדבר או על גניבתו הוא נחשב לבעלים עליו]. ולפי זה הקשה בשם בנו, הלא מבואר בסנהדרין (קיג:), שלדעת רבי שמעון קדשי עיר הנידחת שחייבים באחריותם הם בכלל שלל העיר שנידון בשריפה, משום 'גורם לממון כממון דמי', ואף שהם בעין ועדיין לא נגרם מחמתם הפסד ממון לבעליהם. וראה עוד ברש"ש (ד"ה סד"ם) ובקובץ שיעורים (חות יז-יט) שהקשו מעוד מקומות שמבואר בהם שדבר הגורם לממון כממון דמי גם כשהוא בעין.

אך האחיעזר (מ"ג סי' סג) פירש, שלעולם גורם לממון נחשב לממון לכל דבר ולא רק לענין תשלומי הדבר, אלא שהפקדון גורם לממון רק לאחר שנגנב ונתחייב השומר מחמתו ממון, אך כל זמן שהוא בעין, עדיין לא מתחייב השומר מחמתו כלום. אולם בקדשים שחייב באחריותם, אף בעודם בעין הם גורמים ממון למקדיש, שהרי הוא פורע בהם את חובת נדרו, ומחמת השתמשות זו שהוא משתמש בהם הרי הם נחשבים לממונו.

ג. **שכן** נאמר לאהרן (במדבר יח טו, יז) 'כל פטר רחם לכל בשר אשר יקריבו לה' באדם ובבהמה יהיה לך וגו'. אך בכור שור או בכור כשב או בכור עז לא תפדה קודש הם, את דמם תזרוק על המזבח, ואת חלבם תקטיר אשה לריח ניחוח לה'". וכן נאמר דין בכורה בפטר חמור (שמות יג יג), 'וכל פטר חמור תפדה בשה, ואם לא תפדה וערפתו', וכשפודים אותו בשה נותנים את השה לכהן.

ד. **שכן** נאמר בבכורה (במדבר ג יג) 'הקדשתי לי כל בכור בישראל', 'בישראל' ולא באחרים. משנה (נכורות ג.).

ה. **מהר"ם** חלאווה (ד"ה נהמת). וראה עוד בפני יהושע (ד"ה נעו) בביאור שייכות נידון זה לסוגייתנו.

ו. **רש"י** (ד"ה ארנונא). 'ארנונא' היא מס, שכן נאמר בעזרא (ז כד) 'די כל כהניא ולויא זמריא תרעיא נתיניא ופלחי בית אלהא דנה מנדה בלו והלך לא שליט למרמא עליהם'. שכל הכהנים והלויים והמשוררים והשוערים ועובדי עבודת בית ה' יהיו פטורים ממיסי המלך הקרויים 'מנדה' 'בלו' 'הלך'. ומבואר בבבא בתרא (ח.) ש'הלך' זו ארנונא. רבינו דוד (ד"ה ועיקר) וחידושי הר"ן (ד"ה והן) ורבינו חננאל (ד"ה נהמת) פירש, שבהמת ארנונא היא בהמה ששותפים בה ישראל ונכרי. וכתב המהר"ם חלאווה (ד"ה נהמת) בשיטתו, ש'ארנונא' היא מלשון שותפות, ככתוב (נחמיה ה יג) 'כי ארנון גבול מואב בין מואב ובין האמורי'. אך תמהו רבינו דוד (ד"ה נהמת) וחידושי הר"ן (סס) על דבריו, הלא להלן מבואר שעיסת ארנונא חייבת בחלה, והרי משנה מפורשת היא בחלה (פ"ג מ"ה) ששותפות נכרי פוטרת מחלה [אם אין בחלק הישראל לבדו כדי שיעור חלה], ואם כן איך יתכן שארנונא היא שותפות. ותירץ המאירי (ד"ה נהמת), שטעם מה שמבואר להלן שעיסת ארנונא חייבת בחלה הוא משום מראית עין, שמא יטעו ויאמרו שהיא עיסת ישראל, ומה ששנינו במשנה בחלה שהיא פטורה, כוונתה היא לעיקר דין עיסה זו מן התורה. וראה עוד בדבריו בתירוץ נוסף.

ז. **וצריך** לומר שמדובר באופן שלבסוף לא גבה המלך את הבהמה, שכן אם לבסוף גבאה פשוט שהיא פטורה מבכורה, שכן מבואר בתוספות (גיטין מ: ד"ה הקדש), שדבר המשועבד לבעל חוב ואין הלוה יכול לסלקו ממנה בדמים אחרים, כשגובה אותה לבסוף הרי היא נחשבת שלו למפרע משעת ההלואה. קובץ שיעורים (חות כח).

ח. **רש"י** (ד"ה ואף ועפ"ג). וכתב הראש יוסף (נרש"י סס), שזה דווקא במלך, שהבהמה נחשבת כאילו כבר באה לרשותו. והקובץ שיעורים (סס) כתב, שסברא זו היא דווקא לענין בכורה, שכל שיש יד נכרי באמצע פטורה. אבל לענין שאר דיני התורה, כל שיכול הישראל לסלק בדמים הרי הוא נחשב בעלים בכולה, כשיטת רבא להלן (ל:) שבעל חוב מכאן ולהבא הוא גובה.

ט. **החלה** היא אחת מעשרים וארבע מתנות כהונה, ומפרישים אותה מן העיסה או מן הלחם, ונותנים אותה לכהן. ודין החלה היא כדין תרומה שאסורה לזרים, וכן אסור לאוכלה בטומאה.

י. **שכן** נאמר בחלה (במדבר טו כ) 'ראשית עריסותיכם' [עיסותיכם], ולא עיסת נכרי. מנחות (סו.). ואם שותפים בה ישראל ונכרי, ואין בחלק הישראל לבדו כדי שיעור חיוב חלה, הרי היא פטורה. חלה (פ"ג מ"ה).

יא. **שהרי** לפי שיטה זו בהמת ארנונא פטורה בבכורה אפילו באופן שאפשר לסלק את החוב למלך בדמים.

יב. **כן** היא גירסת רש"י (ד"ה עיסת) ופירושו בסוגיא. והקשו התוספות (ד"ה נהמת) על דבריו, הלא שנינו בפירוש בתוספתא (נכורות פ"ב ה"ג) 'בהמת ארנונא חייבת בבכורה'. והתוספות שאנץ ותוספות רבינו פרץ (ד"ה נהמת) הביאו בשם הרשב"ם שגרס להיפך, 'בהמת ארנונא חייבת, אף על גב דלא מצי מסלק. עיסת ארנונא פטורה, אף על גב דמצי מסלק'. שבכור בהמה שנולד יוצא עליו קול שהוא בכור, ומאחר שאין הכל יודעים שנולד מבהמת ארנונא מכוער הדבר לנהוג בו מנהג חולין ולגוזזו ולעבדו, אבל בעיסה אין הכל יודעים שלא הופרשה ממנה חלה. אך הביאו בשם רבינו תם, שגם

אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים ו.

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [תוספתא פרק ג ה"ו], ב) עבודה זרה כח. וטו., ג) [עיין תוספות כתובות ז. ד"ה ממון], ד) [תוספתא פרק ו ה"ד], ה) מגילה כט: סנהדרין יב: עבודה זרה ה: [רשם השמט ז. בכורות נמ. תוספתא מגילה פרק ג ה"ב], ו) בבא קמא סב:, ז) [בכורות כ.], ח) מנחות סז., ט) כ:, י) עמוד ב, כ) [דף ח.], ל) ועי' בתוס' בכורות טז: ד"ה אין, מ) [בכורות פרק ג ה"ב], נ) תוספתא דמלה פרק ו ה"ג, ס) עיין מהרש"א, ובחילופי גירסאות על הגמ' (בילקו"מ). ועיין בנמוקי הגרי"ב בילקו"מ על הרי"ף. ועיין ר"ש פ"ג דחלה משנה ה' ו', ע) [ועיין תוספות נגמ מציעא פג: ד"ה והמ].

גליון הש"ס

גמ' **בהמת ארנונא**. עיין נדרים סב ע"ב גר"ן ד"ה והלך זו ארנונא: תום' ד"ה התם. שמתחלה היתה הבהמה. עי' ב"ב נ ע"ב תוד"ה קסבר:

הגהות וציונים

פ] "דנכרי כי קא מעייל לביתא דנפשיה קא מעייל" יש כ"י דל"ג, וכן משמע מרש"י [ומתוס'] שלא היה לפניו (ד"ס): צ] [צ"ל **שמכנים**] (גליון): ק] בכת"י ובר"ש שברי"ף וכשרואהו: ר] צ"ל **למימרא** (ב"ש, וכ"ה בכת"י):

ליקוטי רש"י

אף במקום שאמרו להשכיר. בתים לא לבית דירה אמרו אלא לאסתמוכי בהו בליבי ומינגח [ע"ז כא.]. הכי קתני בתמני' אין מסכירין להן בתים בא"י אבל בחו"ל מסכירין ואף במקום שאמרו להשכיר לא לבית דירה אמרו אלא לבית העושה כוכבים אלא לבית העליה לבית התולדות מפני שמכנים לתוכה עצולת כוכבים [שם טו.].

עין משפט נר מצוה

כח א מיי' פ"ד מהל' בכורות הלכה ו סמג עשין מא טוש"ע יו"ד סי' שכ סעיף ה:
כט ב מיי' פ"ו מהלכות גירושין הל' ט סמג עשין קמח טוש"ע יו"ד סי' שכ סעיף ג:
ל ג ד מיי' פ"ד מהל' חמץ ומצה הלכה ב טוש"ע או"ח סימן תמ סעיף ג:
לא ה מיי' פ"י מהלכות ע"ז הל' ד סמג לאוין מח טוש"ע יו"ד סי' קנא סעיף י:
לב ו מיי' פ"ג מהלכות חמץ ומצה הלכה ח סמג לאוין עט טוש"ע או"ח סי' תמו סעיף ו:
לג ז מיי' פ"ד שם הל' ב סמג שם טוש"ע או"ח סי' תמ סעיף ב:
לד ח ט י מיי' פ"ב שם הלכה יט סמג שם טוש"ע או"ח סימן תלו סעיף ג ז:
לה כ טור ש"ע או"ח סי' תכט סעיף ו:

רבינו חננאל

מראין הדברים שמותר לראות חמצו של נכרי שלא כבשתו ונסיב לה קרא לא ימצא בבתיכם דמשמע לאיסורא. ופרקי' הייתה אומר אסור שנא' לא ימצא מכל מקום קמ"ל לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור לך לך תרי זימני דאפי' נכרי שכבשתו שרי דקרינא ביה שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. **והני מילי דלא קביל עליה ישראל אחריות** אבל קבל עליה אחריות אסור כדרבא דאמר לבני מחוזא בערו חמירא דבני חילא פי' הנכרים בני החיילות היו מפקידין את החמץ שלהן בבתי ישראל והיו נותנין להם קמח ואומרין להם עשו לנו לחם ואפילו אם אבד אותו הלחם באונס אין משגיחין אלא מעניישין אותם נמצא אותו לחם כל זמן שהוא אצלם כאלו שלהם הוא ואע"ג דאמרינן דבר הגורם לממון הוא כלומר לכשיאבד אני אשלם ואותה העת נמצא כאלו ממונו אבד אבל כל זמן שהוא ממון הו"א דנכרי הוא קמ"ל דבין כך ובין כך אסור: **בהמת ארנונא** פי' בהמה שיש בה שותפות לנכרי פטורה מן הבכורה דבהדיא קי"ל כל יד נכרי באמצע פטור מן הבכורה ואע"ג דמצי מסלק ליה לנכרי בדמי מ"ט בהמה אית לה קלא כלומר דהאי בהמה דנכרי היא ולא אתו למימר דישראל היא וקא אכיל בוכרי אבל עיסת ארנונא אע"ג דלא מצי מסלק ליה לנכרי מינה חייבת בחלה דהא לית לה קלא: **ת"ר נכרי שנכנס לחצרו של ישראל ובצק בידו** אין זקוק ישראל להוציאו מידו של נכרי ולבערו הפקידו אצלו חייב לבער אלא אם יחד ליה בית ולאו ברשותיה דישראל קאי. **למימרא דשכירות** קניא והתנן בע"ז סוף פ"ק אף במקום שאמרו להשכיר לא לבית דירה אמרו מפני שמכניס לתוכו עבודת כוכבים וכתיב (דברים ז כו) לא תביא תועבה אל ביתך ואי ס"ד דשכירות קניא לאו ביתך הוא. **ושני'** לעולם שכירות לא קניא ושאני הכא דכתיב לא ימצא כל חמץ שמצוי בידך אסרה תורה והאי כיון דיחד לו בית יצא מידו זה החמץ ואינו מצוי בידו: **אמר רב המנונא חמץ ביו"ט** שאינו יכול לבערו כופה עליו את הכלי חיישינן שמא יאכלוהו בניו ואם של הקדש אינו צריך מ"ט מיבדל בדילי אינשי מיניה מקמי הכי ולא אתו למיכליה דחמיר עלייהו איסוריה וחמץ של נכרי צריך מחיצה עשרה טפחים כדי שיצא מרשות ישראל לגמרי: **וכן המפרש בים** או היוצא בשיירא תוך שלשים יום זקוק לבער (לאחרי כן יבער) קודם שלשים יום אין זקוק לבער בד"א בשאין דעתו לחזור אבל כשדעתו לחזור אפי' מתחלת השנה חייב לבער. **וכן דין העושה את ביתו אוצר** תוך שלשים יום זקוק לבער קודם שלשים יום אין זקוק לבער במה דברים אמורים בשאין דעתו לפנותו קודם הפסח אבל דעתו לפנותו חייב לבער. **והני שלשים יום מאי עבידתייהו** דתניא

הַתָּם דמצי מסלק ליה. הק' ר"י דצפ' לחיזו נשך (ב"מ דף ע: ושם) אמר להמקבל נמן ברזל מן הנכרי הוולדות פטורים מן הבכורה אף על גב דמצי מסלק ליה לנכרי בזוז כדאמר התם כיון דאלו נעי נכרי זוז ולא מסכח שקיל בהמה ותי' ר"י דשאני התם שמתחלה היתה הבהמה של נכרי וכיון דאי נעי זוז ולא מסכח שקיל בהמה לא נפקא מרשותיה אבל כשהבהמה של ישראל ומצי מסלק ליה לנכרי בזוז לא נכנסה לרשותו[ל]:

בְּהֶמֶת ארנונא פטורה מן הבכורה אע"ג דמצי מסלק ליה. והא דתניא פ"ה דגבי עיסה תניא וק' לרשב"ג דהא גבי בהמה תניא בהדיא בתוספתא[מ] דחייבת בבכורה וכן גבי עיסה תניא[נ] עיסת ארנונא חייבת בחלה ואע"ג דלא מצי מסלק ליה ואית ספרים דגרסי בהמת ארנונא פטורה והוא דלא מצי מסלק ליה ולפי זה מתייסדות שתי הברייתות[ס]: **יחד** לו בית. פ"ה דלא קיבל עליו אחריות אלא אמר ליה הרי הבית לפניך וק' לר"י מאי איריא יחד אפילו לא יחד נמי והיכי נמי מסיק בסמוך למימר[ע] דשכירות קניא ופר"ת דאפילו באחריות מיירי ומשום הכי מפיק מלא יצמא דלא חשיב מצוי כיון שיחד לו בית ורב פפא אית ליה מסברא כיון שיחד לו בית הוי כאלו קיבל עליו אחריות על חמצו של נכרי בבתיכם של נכרי[פ]: **כּוֹפֶה** עליו כלי. מע"ג דלמ"ל בפ' כירה (שבת מג.) אין כלי ניטל אלא לדבר הניטל אימא למוקמי בגריף למקומו אי נמי הכא שרי משום דילמא אתי למיכליה:

שנאמר

היינו דאיצטריך לא ימצא אלא למאן דאמר בממון דמי לא ימצא למה לי איצטריך סלקא דעתך אמינא הואיל וכי איתיה הדר בעיניה לאו ברשותיה קאי קמשמע לן. בעו מיניה מרבא בהמת ארנונא חייבת בבכורה או אין חייבת בבכורה כל היכא דמצי מסלק ליה בזוזי לא קא מיבעיא לן דחייבת כי קא מיבעיא לן היכא דלא מצי מסלק ליה בזוזי מאי אמר להו פטורה והתניא חייבת התם דמצי מסלק ליה איכא דאמרי אמר רבא [ס]בהמת ארנונא פטורה מן הבכורה ואע"ג דמצי מסלק ליה [ב]עיסת ארנונא חייבת בחלה ואע"ג דלא מצי מסלק ליה מאי טעמא בהמה אית לה קלא עיסה לית לה קלא: תנו רבנן [ג]נכרי שנכנם לחצירו של ישראל ובציקו בידו אין זקוק לבער הפקידו אצלו זקוק לבער יחד לו בית אין זקוק לבער שנא' לא ימצא מאי קאמר אמר רב פפא אריסא קאי והכי קאמר הפקידו אצלו זקוק לבער שנאמר לא ימצא רב אשי אמר לעולם אסיפא קאי והכי קאמר [ד]יחד לו בית אין זקוק לבער שנאמר לא ימצא בבתיכם והא לאו דידיה הוא דנכרי כי קא מעייל לביתא דנפשיה קא מעייל[פ] למימרא דשכירות קניא [ג] והתנן [ה]אף במקום שאמרו להשכיר[צ] לא לבית דירה אמרו מפני שמכניסין לתוכו ע"ז ואי סלקא דעתך שכירות קניא כי קא מעייל לביתיה דנפשיה קא מעייל שאני הכא דאפקיה רחמנא בלשון לא ימצא מי שמצוי בידך יצא זה שאינו מצוי בידך. אמר רב יהודה אמר רב [ו]המוצא חמץ בביתו ביום טוב [ג] כופה עליו את הכלי אמר רבא אם של הקדש הוא אינו צריך מאי טעמא מיבדל בדילי מיניה ואמר רב יהודה אמר רב [ז]חמצו של נכרי עושה לו מחיצה עשרה טפחים משום היכר ואם של הקדש הוא אינו צריך מאי טעמא מיבדל בדילי אינשי מיניה ואמר רב יהודה אמר רב [ח]המפרש והיוצא בשיירא קודם שלשים יום אין זקוק לבער תוך שלשים יום זקוק לבער אמר אביי הא דאמרת תוך שלשים יום זקוק לבער לא אמרן אלא שדעתו לחזור אבל אין דעתו לחזור אין זקוק לבער אמר ליה רבא ואי דעתו לחזור אפילו מראש השנה נמי אלא אמר רבא [ט]הא דאמרת קודם שלשים יום אין זקוק לבער לא אמרן אלא שאין דעתו לחזור אבל דעתו לחזור אפילו מראש השנה זקוק לבער ואזדא רבא לטעמיה דאמר רבא [י]העושה ביתו אוצר קודם שלשים יום אין זקוק לבער תוך שלשים יום זקוק לבער וקודם שלשים נמי לא אמרן אלא שאין דעתו לפנותו אבל דעתו לפנותו אפילו קודם שלשים יום נמי זקוק לבער הני שלשים יום מאי עבידתייהו [ס] כדתניא [ב]שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום ר' שמעון בן גמליאל אומר שתי שבתות מאי טעמא דתנא קמא שמתחלה היתה הבהמה של נכרי וכיון דאי נעי זוז ולא מסכח שקיל בהמה לא נפקא מרשותיה אבל כשהבהמה של ישראל ומצי מסלק ליה לנכרי בזוז לא נכנסה לרשותו[ל]:

בְּהֶמֶת ארנונא פטורה מן הבכורה אע"ג דמצי מסלק ליה. והא דתניא פ"ה דגבי עיסה תניא וק' לרשב"ג דהא גבי בהמה תניא בהדיא בתוספתא[מ] דחייבת בבכורה וכן גבי עיסה תניא[נ] עיסת ארנונא חייבת בחלה ואע"ג דלא מצי מסלק ליה ואית ספרים דגרסי בהמת ארנונא פטורה והוא דלא מצי מסלק ליה ולפי זה מתייסדות שתי הברייתות[ס]: **יחד** לו בית. פ"ה דלא קיבל עליו אחריות אלא אמר ליה הרי הבית לפניך וק' לר"י מאי איריא יחד אפילו לא יחד נמי והיכי נמי מסיק בסמוך למימר[ע] דשכירות קניא ופר"ת דאפילו באחריות מיירי ומשום הכי מפיק מלא יצמא דלא חשיב מצוי כיון שיחד לו בית ורב פפא אית ליה מסברא כיון שיחד לו בית הוי כאלו קיבל עליו אחריות על חמצו של נכרי בבתיכם של נכרי[פ]: **כּוֹפֶה** עליו כלי. מע"ג דלמ"ל בפ' כירה (שבת מג.) אין כלי ניטל אלא לדבר הניטל אימא למוקמי בגריף למקומו אי נמי הכא שרי משום דילמא אתי למיכליה:

שואלת הגמרא, **מַאי טַעֲמָא** - מהו טעם החילוק שבין בהמה לעיסה. משיבה הגמרא, **בְּהֵמָה אִית לָהּ קָלָא** - יש עליה קול שיש למלך חלק בה, והכל יודעים שהיא פטורה משום שותפות נכרי. אבל **עִיסָּה לֵית לָהּ קָלָא** - אין עליה קול שיש למלך חלק בה"י, ואם יאכלנה ללא הפרשת חלה יאמר הרואה שהוא אוכל טבל, ועל כן גזרו חכמים להפריש ממנה חלה משום מראית עין.

★

הגמרא חוזרת לדון בחמץ של נכרי, ומביאה ברייתא שדנה בענין

זה בחוברת 19/06-2018

תָּנוּ רַבָּנָן, נָכְרִי שֶׁנִּכְנַס בפסח לַחֲצֵירוֹ שֶׁל יִשְׂרָאֵל, וּבְצִיקוֹ המחומץ **בְּיָדוֹ, אֵין** הישראל **זָקוּק לְבַעֵר** חמץ זה[יד]. אבל אם הנכרי **הִפְקִידוֹ אֶצְלוֹ**, וקיבל עליו הישראל אחריות על חמץ זה, הרי הוא **זָקוּק לְבַעֵר** אותו. ואם **יִחֵד לוֹ** הישראל לנכרי **בַּיִת**, שאמר לו 'הרי ביתי לפניך, הנח את חמצך באחת מזויותיו', ולא קיבל עליו אחריות על החמץ[טו], **אֵין** הוא **זָקוּק לְבַעֵר** חמץ זה, **שֶׁנֶּאֱמַר 'לֹא יִמָּצֵא'.**

הגמרא מפרשת את דברי הברייתא:

שואלת הגמרא, **מַאי קָאָמַר** - מה אמר התנא בטעם מה שאם ייחד לו בית אינו זקוק לבער, ואיך משתמע דין זה מ'לא ימצא'. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב פָּפָּא**, דרשה זו **אַרֵישָׁא קָאֵי** - מוסבת על תחילת דברי הברייתא, **וְהָכִי קָאָמַר** - וכך אמר התנא, **הִפְקִידוֹ אֶצְלוֹ זָקוּק לְבַעֵר**, משום **שֶׁנֶּאֱמַר 'לֹא יִמָּצֵא'**, ומכתוב זה התרבה אף חמץ של נכרי שקיבל הישראל עליו אחריות, כמבואר לעיל (ה:).

הגמרא מביאה פירוש אחר בדברי הברייתא:

רַב אַשִׁי אָמַר, לְעוֹלָם דרשה זו **אַפִּיפָא קָאֵי** - על סוף דברי הברייתא היא מוסבת, **וְהָכִי קָאָמַר** - וכך אמר התנא, אם **יִחֵד לוֹ** הישראל לנכרי **בַּיִת אֵין זָקוּק לְבַעֵר**, משום **שֶׁנֶּאֱמַר 'לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם'**, שמשמעו דווקא חמץ שמצוי בידך לכל חפצך, וכגון שקיבל עליו אחריות ונחשב כשלו, **וְהָא לָאו הָכִי הוּא** - והרי חמץ זה המונח במקום המושאל לנכרי אינו מצוי תחת יד הישראל, **דְּנָכְרִי כִּי קָא מְעַיֵּיל לְבֵיתָא דְּנַפְּשֵׁיהּ קָא מְעַיֵּיל** - שהרי הנכרי מכניס את החמץ לביתו שלו, ואין הישראל מקבל אחריות עליו[טז].

מקשה הגמרא על דברי רב אשי, **לְמֵימְרָא** - וכי יתכן לומר **דִּשְׁכִירוּת קָנְיָא** [-קונה] והשוכר או השואל נחשבים לבעל הבית, והמקום המושאל לנכרי בבית הישראל נחשב כבית הנכרי, ועל כן אין הישראל עובר עליו[יז], **וְהָתְנַן** - והרי שנינו במשנה (ע"ז כא.), **אַף בְּמָקוֹם שֶׁאָמְרוּ** שמותר **לְהַשְׁכִּיר** בית לנכרי[יח], **לֹא לְעִנְיַן בֵּית דִּירָה** שידור בו הנכרי **אָמְרוּ** כן, **מִפְּנֵי שֶׁהנכרים מַכְנִיסִין לְתוֹכוֹ עֲבוֹדַת גִּלּוּלִים**, והרי אסור לישראל להניח שתיכנס עבודה זרה לביתו, שנאמר (דברים ז כו) 'וְלֹא תָבִיא תוֹעֵבָה אֶל בֵּיתֶךָ'. על כן לא התירו להשכיר לנכרי בית לדירה[יט], אלא רק להעמיד בו בהמות או עצים. **וְאִי סָלְקָא דַּעְתָּךְ דִּשְׁכִירוּת קָנְיָא** - ואם יעלה על דעתך לומר ששכירות קונה והשוכר נחשב לבעל הבית, **כִּי קָא מְעַיֵּיל לְבֵיתֵיהּ דְּנַפְּשֵׁיהּ קָא מְעַיֵּיל** - שהרי הנכרי מכניס את החמץ לביתו שלו, ואין הישראל מקבל אחריות עליו[כ].

מקשה הגמרא על דברי רב אשי, **לְמֵימְרָא** - וכי יתכן לומר **דִּשְׁכִירוּת קָנְיָא** [-קונה] והשוכר או השואל נחשבים לבעל הבית, והמקום המושאל לנכרי בבית הישראל נחשב כבית הנכרי, ועל כן אין הישראל עובר עליו[כא], **וְהָתְנַן** - והרי שנינו במשנה (ע"ז כא.), **אַף בְּמָקוֹם שֶׁאָמְרוּ** שמותר **לְהַשְׁכִּיר** בית לנכרי[כב], **לֹא לְעִנְיַן בֵּית דִּירָה** שידור בו הנכרי **אָמְרוּ** כן, **מִפְּנֵי שֶׁהנכרים מַכְנִיסִין לְתוֹכוֹ עֲבוֹדַת גִּלּוּלִים**, והרי אסור לישראל להניח שתיכנס עבודה זרה לביתו, שנאמר (דברים ז כו) 'וְלֹא תָבִיא תוֹעֵבָה אֶל בֵּיתֶךָ'. על כן לא התירו להשכיר לנכרי בית לדירה[כג], אלא רק להעמיד בו בהמות או עצים. **וְאִי סָלְקָא דַּעְתָּךְ דִּשְׁכִירוּת קָנְיָא** - ואם יעלה על דעתך לומר ששכירות קונה והשוכר נחשב לבעל הבית, **כִּי קָא מְעַיֵּיל לְבֵיתֵיהּ דְּנַפְּשֵׁיהּ קָא מְעַיֵּיל** - הלא כשמכניס הנכרי את עבודת הגלולים לבית הרי הוא מכניסה לביתו ולא לבית הישראל, ומדוע אסרו משום כן להשכיר לו בית לדירה. אלא מכאן ראיה ששכירות אינה קונה, ואין השוכר נחשב לבעל הבית אלא המשכיר[כד], ואם כן מדוע כשייחד את הבית לנכרי אינו עובר על חמץ הנכרי.

מתרצת הגמרא, אכן השכירות אינה מקנה לשוכר את הבית, אלא **דְּשָׁאנֵי הָכָא** - שונה הדין כאן בחמץ, שאפילו שהישראל נחשב לבעל הבית, מכל מקום אינו עובר על החמץ הנמצא במקום המושאל לנכרי, משום **דְּאַפְּקֵיהּ רַחֲמָנָא** [-שהוציאה התורה] את איסורו **בִּלְשׁוֹן 'לֹא יִמָּצֵא'**. ומכך משמע שדווקא על **מְצוּי** [-על חמץ] **שֶׁמְּצוּי בְּיָדְךָ** אתה עובר, **יָצָא** חמץ **זֶה** הנמצא במקום המושאל לנכרי, שאינך עובר עליו משום **שֶׁאֵינוֹ מָצוּי בְּיָדְךָ**[כה].

בְּבָתֵּיכֶם', שמשמעו דווקא חמץ שמצוי בידך לכל חפצך, וכגון שקיבל

★

על גירסא זו קשה ממה ששנינו בתוספתא אחרת (מלה פ"ו ה"ד) 'עיסת ארנונא חייבת בחלה'. על כן הביאו התוספות (סס), שיש גורסים בדברי האיכא דאמרי 'בהמת ארנונא פטורה, והוא דלא מצי מסלק ליה. עיסת ארנונא חייבת אף על גב דלא מצי מסלק ליה'. ולפי גירסא זו מתיישבות שתי התוספתות האמורות.

והמגיני שלמה (ד"ה נהמת) כתב ביישוב שיטת רש"י מקושיית התוספות, שלפי כל השיטות קשה מדוע נתעלמה הגמרא מדברי תוספתות אלו, הלא היה לה להביא מהן ראיה לדברי רבא לכל הפחות לענין עיסה. ומכך נראה שלא חששה הגמרא לדבריהן, ושמא לא נשנו על ידי רבי חייא ורבי אושעיא. וראה עוד בילקוט ביאורים בתירוץ השפת אמת על קושיית התוספות.

יג. לפי שאין למלך חלק ברור בה, אלא שעל הישראל לתת לו מקצת ממנה. חידושי הר"ן (ד"ה והן) ורבינו דוד (ד"ה ועיקר). והרש"ש (ד"ה מ"ט) פירש, שלעיסה אין קול משום שדרך המלך ליטול ארנונא מן התבואה ולא מן העיסה, כמשמעות דברי רש"י (ד"ה מרנונא).

יד. כלומר, אינו חייב להוציא את הנכרי מרשותו, וכדברי הברייתא לעיל (ה:), שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים. רש"י (ד"ה מין). ורבינו חננאל (ד"ה מ"ר) פירש, שאינו חייב להוציא את החמץ מיד הנכרי ולבערו. וכתב המאירי (ד"ה גוי), שאין בדין זה שום חידוש, אלא שהזכירה אותו הברייתא משום החידוש המבואר בהמשך דבריה. והמשנה ברורה (סי' תמ ס"ק טז) כתב בשם האחרונים, שהחידוש הוא שאין לחשוש שמא יבוא לאוכלו, שכן החמץ תחת יד הנכרי והוא משמרו.

טו. רש"י (ד"ה יחד). ותמהו התוספות (ד"ה יחד) על דבריו, הלא בלי קבלת אחריות אין הישראל עובר על חמץ הנכרי בכל אופן שהוא, ואפילו אם לא ייחד לו בית. וכתב הרמב"ן (ד"ה הא) ביישוב קושיא זו, שמדובר בנכרי שהפקיד אצל הישראל בסתם, שאם לא אמר לו כלום נעשה הישראל שומר חנם על החמץ, ומשום כן הוא עובר עליו. אבל אם אמר לו 'הרי ביתי לפניך, הנח את חמצך באחת הזויות', אינו מקבל עליו אחריות כלל, ואינו עובר. אך דחה הרמב"ן (ד"ה ומ"מ) פירוש זה, שהרי בנכרי אין דיני שמירה, וכל זמן שלא קיבל הישראל אחריות בפירוש אינו מתחייב כלום. ותירץ השאגת אריה (סי' פח), שאחריות פשיעה ישנה גם בנכרי, משום שפושע הוא כמזיק, כמבואר ברמב"ם (שמירות פ"ג ה"ג).

עוד הקשה רבינו דוד (ד"ה ופס), הלא אף אם יש בסתם פקדון קבלת אחריות של שומר חנם, מכל מקום אין די בה כדי לעבור ב'בל יראה', ואין עוברים אלא באחריות גניבה ואבידה, כמשמעות דברי רבא לעיל (ה:), 'כיון דאילו מיגנב ואילו מיתביד ברשותייכו קאי'. וראה לעיל (סס) בהערה שאמנם נחלקו הראשונים בענין זה, אך התוספות (ד"ה פנ: ד"ה מימור) כתבו בשיטת רש"י, שעובר רק כשקיבל אחריות מאונסים.

והתוספות פירשו, שמדובר באופן שהישראל קיבל עליו אחריות, ואף על פי כן אם ייחד את הבית לנכרי והשאילו את מקום החמץ, אינו עובר עליו, משום שאינו בכלל 'לא ימצא בבתיכם'. והוסיף התוספות רי"ד (ד"ה ולמימרא), שדווקא בחמץ של נכרי שכל איסורו הוא משום קבלת אחריות אינו עובר עליו אלא כשהוא ברשותו, אבל בחמץ של ישראל עובר הבעלים אף כשאינו ברשותו. אך הרמב"ן (ד"ה אבל ד"ה ונראה) כתב, שכל שאין החמץ ברשותו אינו עובר עליו מן התורה אפילו שהוא שלו, ואינו חייב לבערו אלא מדרבנן. וראה בילקוט ביאורים בשיטות הראשונים בענין זה בהרחבה.

טז. רש"י (ד"ה לעולם). אך לשיטת התוספות שהובאה לעיל הנידון אינו על החמץ אלא על הבית, שכל שמושאל המקום לנכרי אינו נחשב לבית הישראל אלא לבית הנכרי.

יז. מכאן הוסיפו התוספות (ד"ה יחד) להקשות על דרך רש"י בסוגיא, מה ראיה היא מדברי הברייתא ששכירות קונה, הלא איסור 'בל ימצא' אינו תלוי אלא בקבלת אחריות, וכל שאמר לו 'הרי ביתי לפניך' לא קיבל עליו אחריות. ותירץ בחידושי הר"ן (ד"ה יחד), שדווקא אם שכירות קונה אין הישראל מקבל עליו אחריות בסתם. אבל אם שכירות אינה קונה, אפילו שלא קיבל אחריות בפירוש הרי הוא נחשב כאומר לו 'הנח את חמצך בביתי', ובאופן זה אינו מסלק מעצמו את אחריות החמץ.

יח. כגון בחוץ לארץ או בסוריה, אבל בארץ ישראל אסור להשכיר לו כלל, גזירה משום מכירה לנכרי, שאסורה משום 'לא תחנם'. רש"י (ד"ה אלא), כשיטת רבי מאיר בעבודה זרה (סס).

יט. ואף שבודאי קונה השוכר את הבית לענין שלא יוכל המשכיר להוציאו משם כל משך זמן השכירות, מכל מקום אינו קונה לענין שיפקע מהמשכיר שם בעל הבית. תוספות רי"ד (ד"ה ולמימרא).

כ. שאף אם שכירות אינה קונה, מכל מקום אין הישראל עובר לפי שלא קיבל עליו אחריות. כן הוא לשיטת רש"י. אך לשיטת התוספות מתרצת הגמרא, שאף שלכל דיני התורה נחשב המשכיר לבעל הבית, מכל מקום לענין איסור חמץ אינו נחשב לבעל הבית, לפי שאינו מצוי תחת ידו. על פי המאירי (ד"ה גוי).

והקשה הרמב"ן (ד"ה ומ"מ) על שיטת רש"י, הלא מה שבלי קבלת אחריות אין עוברים על חמץ של נכרי נלמד מ'לך' ולא מ'לא ימצא', כמבואר לעיל. [וכעין זה הקשה הרמב"ן על התורה (שמות יג יט) על מה שכתב רש"י (סס) על פי המכילתא (מסכתא דפסחא פרשה יז) שחמץ של נכרי ברשות ישראל שלא קיבל עליו אחריות נתמעט מ'לא ימצא בבתיכם', הלא חמצו של נכרי נתמעט מ'לך', ולא מ'בבתיכם'. וראה בילקוט ביאורים לעיל (ה:) בהרחבת הדברים]. וכן הקשה בחידושי הר"ן (ד"ה יחד), שלשיטת רש"י אין תירוץ הגמרא מחוור. וכתב החתם סופר (ד"ה ונקו) ביישוב שיטת רש"י, שמ'לך' לא נתמעט אלא נכרי שנכנס לבית ישראל ובציקו בידו, אך חמץ של נכרי המונח שם לא נתמעט אלא מ'לא ימצא', שאין הישראל עובר על חמץ של נכרי שלא קיבל עליו אחריות, משום שאינו מצוי בידו.

אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים ו.

מסורת הש"ס
עם הוספות

ע) [מוספתא פרק ג ה"ו], ג) עבודה זרה כא. וטו., ג) [עיין מוספות כתובות ז. ד"ה ממון], ד) [מוספתא פרק ג ה"ד], ה) מגילה כט: סנהדרין יב: עבודה זרה ה: [רשם השנה ז. נכורות נא. מוספתא מגילה פרק ג ה"ב], ו) בבא קמא סב:, ז) [נכורות ב.], מ) מנחות סז., ט) כ:, י) עמוד ב, כ) [לך ח.], ל) ועי' בתוס' בכורות טז: ד"ה אין, מ) [נכורות פרק ב ה"ב], נ) מוספתא דמלה פרק ג ה"ג, ס) עיין מהרש"א, ובחילופי גירסאות על הגמ' (בילקו"מ). ועיין בנמוקי הגרי"ב בילקו"מ על הרי"ף. ועיין ר"ש פ"ג דחלה משנה ה' ו', ע) [ועיין מוספות נגמ מציעא פח: ד"ה והמ].

גליון הש"ס

גמ' בהמת ארנונא. עיין נדרים סב ע"ב נר"ן ד"ה והלך זו מרנונא: תוס' ד"ה התם. שמתחלה היתה הבהמה. עי' ב"ב נ ע"א מוד"ה קסבר:

הגהות וציונים

מ] "דנכרי כי קא מעייל לביתא דנפשיה קא מעייל" יש כ"י דל"ג, וכן משמע מרש"י [ומתוס'] שלא היה לפניו (ד"ס): נ] [צ"ל שמכנים] (גליון): ג] בכת"י וברש"י שברי"ף וכשרואהו: ד] צ"ל למימרא (ב"ש, וכ"ה בכת"י):

משנת ראשונים

עיסת ארנונא חייבת בחלה. מכאן למדנו דעיסת ארנונא היינו עיסה שעושין לארוחת חיל המלך ולא כאותן שפירשו עיסת שותפות דאם כן היאך חושש שמא ימלך הגוי שלא ליטול את חלקו.

[פסקי חלה לרשב"א שער ב]

אוצר החכמה **זקום שאמרו להשכיר לא לבית דירה אמרו.** וכתב הראב"ד ז"ל, אומר אני דוקא שכירות, אבל מכירה שרי, דכי קא מעייל לביתיה דנפשיה קא מעייל, וקרא דלא תביא אסמכתא היא, ולאו איסורא דאורייתא, דלא אסרה תורה אלא הכנסת ישראל עצמו, אבל גרמא דעל ידי גוי לא.

[הרשב"א, עבודה זרה כא.]

מפני שמכנסין לתוכו עבודה זרה. משמע דהכי פירושא, אף במקום שאמרו להשכיר, כגון סוריא, לא התירו לבית דירה משום לא תביא תועבה אל ביתך, דבארץ ישראל אנו מצווין שלא להכניס עבודה זרה בארצנו, וחייבים לעוקרה משם בכל מקום שהוא ברשותנו, וגזרינן סוריא אטו ארץ ישראל, ואפילו למאן דאמר לאו שמיה כיבוש, אבל בחוץ לארץ לא. [הרמב"ן, עבודה זרה כא.] מצינו קצת מן הגאונים ז"ל שכתבו, שאין זה אלא בארץ ישראל לפי ששם עיקר עבודה זרה, וכן נראה בירושלמי (ע"ז ס"פ א'), וכן דעת רבינו חננאל ז"ל, וכן אנו נוהגין בזה התר עכשיו, אבל הרמב"ן ז"ל כתב, בעל נפש צריך לפרוש מלהשכיר אפילו בארץ ישמעאלים. [רבינו בחיי, דברים ז כו] **המוצא חמץ בביתו ביום טוב כופה עליו את הכלי.** כתב בארחות חיים (הל' חו"מ אות כח) והאי יום טוב דוקא ראשון אבל שני מדרבנן מותר לטלטלו ולזרקו או לשרפו עד כאן לשונו. [בית יוסף אורח חיים סימן תמו] ביו"ט לא מצי למשרפיה אע"ג דקי"ל (ביצה יב.) מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך הני מילי היכא דאיכא צורך היום קצת אבל הכא ליכא דהא נפק ידי חובתיה בבטול.

[ר"ן דף ב: מדפי הרי"ף]

עין משפט
נר מצוה

כח א מיי' פ"ד מהל' נכורות הלכה ו סמג עשין מע טוש"ע יו"ד סי' שכ סעיף ה:
כט ב מיי' פ"ו מהלכות ביכורים הל' ט סמג עשין קמע טוש"ע יו"ד סי' של סעיף ג:
ל ג ד מיי' פ"ד מהל' חמץ ומלה הלכה ב טוש"ע או"ח סימן תמ סעיף ג:
לא ה מיי' פ"י מהלכות ע"ז הל' ד סמג לאוין מח טוש"ע יו"ד סי' קנו סעיף י:
לב ו מיי' פ"ג מהלכות חמץ ומלה הלכה ו סמג לאוין עט טוש"ע או"ח סי' תמו סעיף ו:
לג ז מיי' פ"ד שם הל' ג סמג שם טוש"ע או"ח סי' תמ סעיף ג:
לד ח ט י מיי' פ"ג שם הלכה יט סמג שם טוש"ע או"ח סימן תלו סעיף ו ג:
לה כ טור ש"ע או"ח סי' תכט סעיף ו:

רבינו חננאל

מראין הדברים שמותר לראות חמצו של נכרי שלא כבשתו ונסיב לה קרא לא ימצא בבתיכם דמשמע לאיסורא. ופרקי' הייתה אומר אסור שנא' לא ימצא מכל מקום קמ"ל לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור לך לך תרי זימני דאפי' נכרי שכבשתו שרי דקרינא ביה שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. והני מילי **דלא קביל עליה ישראל אחריות** אבל קבל עליה אחריות אסור כדרבא דאמר לבני מחוזא בערו חמירא דבני חילא פי' הנכרים בני החיילות היו מפקידין את החמץ שלהן בבתי ישראל והיו נותנין להם קמח ואומרין להם עשו לנו לחם ואפילו אם אבד אותו הלחם באונס אין משגיחין אלא מעניינין אותם נמצא אותו לחם כל זמן שהוא אצלם כאלו שלהם הוא ואע"ג דאמרינן דבר הגורם לממון הוא כלומר לכשיאבד אני אשלם ואותה העת נמצא כאלו ממונו אבד אבל כל זמן שהוא ממון הו"א דנכרי הוא קמ"ל דבין כך ובין כך אסור: **בהמת ארנונא** פי' בהמה שיש בה שותפות לנכרי פטורה מן הבכורה דבהדיא קי"ל כל יד נכרי באמצע פטור מן הבכורה ואע"ג דמצי מסלק ליה לנכרי בדמי מ"ט בהמה דנכרי היא ולא אתו למימר דישראל היא וקא אכיל בוכרי אבל עיסת ארנונא אע"ג דלא מצי מסלק ליה לנכרי מינה חייבת בחלה דהא לית לה קלא: **ת"ר נכרי שנכנס לחצרו של ישראל ובצק בידו** אין זקוק ישראל להוציאו מידו של נכרי ולבערו הפקידו אצלו חייב לבער אלא אם יחד ליה בית ולאו ברשותיה דישראל קאי. **למימרא דשכירות** היינו דאיצטריך לא ימצא אלא למאן דאמר כממון דמי לא ימצא למה לי איצטריך סלקא דעתך אמינא הואיל וכי איתיה הדר בעיניה לאו ברשותיה קאי קמשמע לן. בעו מיניה מרבא בהמת ארנונא חייבת בבכורה או אין חייבת בבכורה כל היכא דמצי מסלק ליה בזוזי לא קא מיבעיא לן דחייבת כי קא מיבעיא לן היכא דלא מצי מסלק ליה בזוזי מאי אמר להו פטורה והתניא חייבת התם דמצי מסלק ליה איכא דאמרי אמר רבא [ס]בהמת ארנונא פטורה מן הבכורה ואע"ג דמצי מסלק ליה [ע]עיסת ארנונא חייבת בחלה ואע"ג דלא מצי מסלק ליה מאי טעמא מיבעיא בהמה אית לה קלא עיסה לית לה קלא: תנו רבנן [ג]נכרי שנכנם לחצירו של ישראל ובציקו בידו אין זקוק לבער הפקידו אצלו זקוק לבער יחד לו בית אין זקוק לבער שנא' לא ימצא מאי קאמר אמר רב פפא ארישא קאי והכי קאמר הפקידו אצלו זקוק לבער שנאמר לא ימצא רב אשי אמר לעולם אסיפא קאי והכי קאמר [ד]יחד לו בית אין זקוק לבער שנאמר לא ימצא בבתיכם והא לאו דידיה הוא דנכרי כי קא מעייל לביתא דנפשיה קא מעייל [ה]למימרא דשכירות קניא [ו]והתנן [ה]אף במקום שאמרו להשכיר לא לבית דירה אמרו מפני שמכנסין [ז]לתוכו ע"ז ואי סלקא דעתך דשכירות קניא כי קא מעייל לביתיה דנפשיה קא מעייל שאני הכא דאפקיה רחמנא בלשון לא ימצא מי שמצוי בידך יצא זה שאינו מצוי בידך. אמר רב יהודה אמר רב [ו]המוצא חמץ בביתו ביום טוב [ז]כופה עליו את הכלי אמר רבא אם של הקדש הוא אינו צריך מאי טעמא מיבדל בדילי מיניה ואמר רב יהודה אמר רב [ז]חמצו של נכרי עושה לו מחיצה עשרה טפחים משום היכר ואם של הקדש הוא אינו צריך מאי טעמא מיבדל בדילי אינשי מיניה ואמר רב יהודה אמר רב [ז]המפרש והיוצא בשיירא קודם שלשים יום אין זקוק לבער תוך שלשים יום זקוק לבער אמר אביי הא דאמרת תוך שלשים יום זקוק לבער לא אמרן אלא שדעתו לחזור אבל אין דעתו לחזור אין זקוק לבער אמר רב ליה רבא ואי דעתו לחזור אפילו מראש השנה נמי אלא אמר רבא [ט]הא דאמרת קודם שלשים יום אין זקוק לבער לא אמרן אלא שאין דעתו לחזור אבל דעתו לחזור אפילו מראש השנה זקוק לבער ואזדא רבא לטעמיה דאמר רבא [י]העושה ביתו אוצר קודם שלשים יום אין זקוק לבער תוך שלשים יום זקוק לבער וקודם שלשים נמי לא אמרן אלא שאין דעתו לפנותו אבל דעתו לפנותו אפילו קודם שלשים יום נמי זקוק לבער הני שלשים יום מאי עבידתייהו [כ]דתניא [ב]שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום ר' שמעון בן גמליאל אומר שתי שבתות מאי טעמא דתנא קמא

התם דמצי מסלק ליה. הק' ר"י דבפ' לישהו נשך (ב"מ דף ע: ושם) אמר להמקבל נתן בראל מן הנכרי הוולדות פטורים מן הבכורה אף על גב דמצי מסלק ליה לנכרי בזוזי כדאמר התם כיון דלאו בעי נכרי זוזי ולא מסכח שקיל בהמה ומ' ר"י דשאני התם [ס]שמתחלה היתה הבהמה של נכרי וכיון דלאי בעי זוזי ולא מסכח שקיל בהמה לא נפקא מרשותיה אבל כשהבהמה של ישראל ומצי מסלק ליה לנכרי בזוזי לא נכנסה לרשותו[ל]:

בהמת ארנונא פטורה מן הבכורה אע"ג דמצי מסלק ליה. והא דתניא פ"ה דגבי עיסה תניא וק' לרשב"ג דהא גבי בהמה תניא בהדיא בתוספתא[מ] דחייבת בבכורה וכן גבי עיסה תניא[נ] עיסת ארנונא חייבת בחלה אע"ג דלא מצי מסלק ליה ואית ספרים דגרסי בהמת ארנונא פטורה והוא דלא מצי מסלק ליה ולפי זה מתיישבות שתי הברייתות[ס]: **יחד** לו בית. פ"ה דלא קיבל עליו אחריות אלא אמר ליה הרי הבית לפניך וק' לר"י מאי תירוץ יחד אפילו לא יחד נמי והיכי נמי מסיק בסמוך למימר[ד] דשכירות קניא ופר"ת דאפילו באחריות מיירי ומשום הכי מפיק מלא ימצא דלא חשיב מצוי כיון שיחד לו בית ורב פפא אית ליה מסברא כיון שיחד לו בית הוי כאלו קיבל עליו אחריות על חמצו של נכרי בביתו של נכרי[ע]: **כופה** עליו כלי. אע"ג דלמ"ד בפ' כירה (שבת מג.) אין כלי ניטל אלא לדבר הניטל אימא לאוקמי בנריך למקומו אי נמי הכא שרי משום דילמא אתי למיכליה:

שנאמר

קניא והתנן בע"ז סוף פ"ק אף במקום שאמרו להשכיר לא לבית דירה אמרו מפני שמכנים לתוכו עבודת כוכבים וכתיב (דברים ז כו) לא תביא תועבה אל ביתך ואי ס"ד דשכירות קניא לאו ביתך הוא. **ושני'** לעולם שכירות לא קניא ושאני הכא דכתיב לא ימצא כל חמץ שמצוי בידך אסרה תורה והאי כיון דיחד לו בית יצא מידו זה החמץ ואינו מצוי בידו: **אמר רב המוצא חמץ ביו"ט** שאינו יכול לבערו כופה עליו את הכלי חיישינן שמא יאכלוהו בניו ואם של הקדש אינו צריך מ"ט מיבדל בדילי אינשי מיניה מקמי הכי ולא אתו למיכליה דחמיר עלייהו איסוריה וחמץ של נכרי צריך מחיצה עשרה טפחים כדי שיצא מרשות ישראל לגמרי: **וכן המפרש בים** או היוצא בשיירא תוך שלשים יום זקוק לבער (לאחרי כן יבער) קודם שלשים יום אין זקוק לבער בד"א בשאין דעתו לחזור אבל כשדעתו לחזור אפי' מתחלת השנה חייב לבער. **וכן דין העושה את ביתו אוצר** תוך שלשים יום זקוק לבער קודם שלשים יום אין זקוק לבער במה דברים אמורים בשאין דעתו לפנותו קודם הפסח אבל דעתו לפנותו חייב לבער. **והני שלשים יום מאי עבידתייהו** דתניא

עיסת ארנונא חייבת בחלה. מכאן למדנו דעיסת ארנונא היינו עיסה שעושין לארוחת חיל המלך ולא כאותן שפירשו עיסת שותפות דאם כן היאך חושש שמא ימלך הגוי שלא ליטול את חלקו.

[פסקי חלה לרשב"א שער ב]

אוצר החכמה **זקום שאמרו להשכיר לא לבית דירה אמרו.** וכתב הראב"ד ז"ל, אומר אני דוקא שכירות, אבל מכירה שרי, דכי קא מעייל לביתיה דנפשיה קא מעייל, וקרא דלא תביא אסמכתא היא, ולאו איסורא דאורייתא, דלא אסרה תורה אלא הכנסת ישראל עצמו, אבל גרמא דעל ידי גוי לא.

[הרשב"א, עבודה זרה כא.]

מפני שמכנסין לתוכו עבודה זרה. משמע דהכי פירושא, אף במקום שאמרו להשכיר, כגון סוריא, לא התירו לבית דירה משום לא תביא תועבה אל ביתך, דבארץ ישראל אנו מצווין שלא להכניס עבודה זרה בארצנו, וחייבים לעוקרה משם בכל מקום שהוא ברשותנו, וגזרינן סוריא אטו ארץ ישראל, ואפילו למאן דאמר לאו שמיה כיבוש, אבל בחוץ לארץ לא. [הרמב"ן, עבודה זרה כא.] מצינו קצת מן הגאונים ז"ל שכתבו, שאין זה אלא בארץ ישראל לפי ששם עיקר עבודה זרה, וכן נראה בירושלמי (ע"ז ס"פ א'), וכן דעת רבינו חננאל ז"ל, וכן אנו נוהגין בזה התר עכשיו, אבל הרמב"ן ז"ל כתב, בעל נפש צריך לפרוש מלהשכיר אפילו בארץ ישמעאלים. [רבינו בחיי, דברים ז כו] **המוצא חמץ בביתו ביום טוב כופה עליו את הכלי.** כתב בארחות חיים (הל' חו"מ אות כח) והאי יום טוב דוקא ראשון אבל שני מדרבנן מותר לטלטלו ולזרקו או לשרפו עד כאן לשונו. [בית יוסף אורח חיים סימן תמו] ביו"ט לא מצי למשרפיה אע"ג דקי"ל (ביצה יב.) מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך הני מילי היכא דאיכא צורך היום קצת אבל הכא ליכא דהא נפק ידי חובתיה בבטול.

[ר"ן דף ב: מדפי הרי"ף]

עין משפט
נר מצוה

כח א מיי' פ"ד מהל' נכורות הלכה ו סמג עשין מע טוש"ע יו"ד סי' שכ סעיף ה:
כט ב מיי' פ"ו מהלכות ביכורים הל' ט סמג עשין קמע טוש"ע יו"ד סי' של סעיף ג:
ל ג ד מיי' פ"ד מהל' חמץ ומלה הלכה ב טוש"ע או"ח סימן תמ סעיף ג:
לא ה מיי' פ"י מהלכות ע"ז הל' ד סמג לאוין מח טוש"ע יו"ד סי' קנו סעיף י:
לב ו מיי' פ"ג מהלכות חמץ ומלה הלכה ו סמג לאוין עט טוש"ע או"ח סי' תמו סעיף ו:
לג ז מיי' פ"ד שם הל' ג סמג שם טוש"ע או"ח סי' תמ סעיף ג:
לד ח ט י מיי' פ"ג שם הלכה יט סמג שם טוש"ע או"ח סימן תלו סעיף ו ג:
לה כ טור ש"ע או"ח סי' תכט סעיף ו:

רבינו חננאל

מראין הדברים שמותר לראות חמצו של נכרי שלא כבשתו ונסיב לה קרא לא ימצא בבתיכם דמשמע לאיסורא. ופרקי' הייתה אומר אסור שנא' לא ימצא מכל מקום קמ"ל לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור לך לך תרי זימני דאפי' נכרי שכבשתו שרי דקרינא ביה שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. והני מילי **דלא קביל עליה ישראל אחריות** אבל קבל עליה אחריות אסור כדרבא דאמר לבני מחוזא בערו חמירא דבני חילא פי' הנכרים בני החיילות היו מפקידין את החמץ שלהן בבתי ישראל והיו נותנין להם קמח ואומרין להם עשו לנו לחם ואפילו אם אבד אותו הלחם באונס אין משגיחין אלא מעניינין אותם נמצא אותו לחם כל זמן שהוא אצלם כאלו שלהם הוא ואע"ג דאמרינן דבר הגורם לממון הוא כלומר לכשיאבד אני אשלם ואותה העת נמצא כאלו ממונו אבד אבל כל זמן שהוא ממון הו"א דנכרי הוא קמ"ל דבין כך ובין כך אסור: **בהמת ארנונא** פי' בהמה שיש בה שותפות לנכרי פטורה מן הבכורה דבהדיא קי"ל כל יד נכרי באמצע פטור מן הבכורה ואע"ג דמצי מסלק ליה לנכרי בדמי מ"ט בהמה דנכרי היא ולא אתו למימר דישראל היא וקא אכיל בוכרי אבל עיסת ארנונא אע"ג דלא מצי מסלק ליה לנכרי מינה חייבת בחלה דהא לית לה קלא: **ת"ר נכרי שנכנס לחצרו של ישראל ובצק בידו** אין זקוק ישראל להוציאו מידו של נכרי ולבערו הפקידו אצלו חייב לבער אלא אם יחד ליה בית ולאו ברשותיה דישראל קאי. **למימרא דשכירות** היינו דאיצטריך לא ימצא אלא למאן דאמר כממון דמי לא ימצא למה לי איצטריך סלקא דעתך אמינא הואיל וכי איתיה הדר בעיניה לאו ברשותיה קאי קמשמע לן. בעו מיניה מרבא בהמת ארנונא חייבת בבכורה או אין חייבת בבכורה כל היכא דמצי מסלק ליה בזוזי לא קא מיבעיא לן דחייבת כי קא מיבעיא לן היכא דלא מצי מסלק ליה בזוזי מאי אמר להו פטורה והתניא חייבת התם דמצי מסלק ליה איכא דאמרי אמר רבא [ס]בהמת ארנונא פטורה מן הבכורה ואע"ג דמצי מסלק ליה [ע]עיסת ארנונא חייבת בחלה ואע"ג דלא מצי מסלק ליה מאי טעמא מיבעיא בהמה אית לה קלא עיסה לית לה קלא: תנו רבנן [ג]נכרי שנכנם לחצירו של ישראל ובציקו בידו אין זקוק לבער הפקידו אצלו זקוק לבער יחד לו בית אין זקוק לבער שנא' לא ימצא מאי קאמר אמר רב פפא ארישא קאי והכי קאמר הפקידו אצלו זקוק לבער שנאמר לא ימצא רב אשי אמר לעולם אסיפא קאי והכי קאמר [ד]יחד לו בית אין זקוק לבער שנאמר לא ימצא בבתיכם והא לאו דידיה הוא דנכרי כי קא מעייל לביתא דנפשיה קא מעייל [ה]למימרא דשכירות קניא [ו]והתנן [ה]אף במקום שאמרו להשכיר לא לבית דירה אמרו מפני שמכנסין [ז]לתוכו ע"ז ואי סלקא דעתך דשכירות קניא כי קא מעייל לביתיה דנפשיה קא מעייל שאני הכא דאפקיה רחמנא בלשון לא ימצא מי שמצוי בידך יצא זה שאינו מצוי בידך. אמר רב יהודה אמר רב [ו]המוצא חמץ בביתו ביום טוב [ז]כופה עליו את הכלי אמר רבא אם של הקדש הוא אינו צריך מאי טעמא מיבדל בדילי מיניה ואמר רב יהודה אמר רב [ז]חמצו של נכרי עושה לו מחיצה עשרה טפחים משום היכר ואם של הקדש הוא אינו צריך מאי טעמא מיבדל בדילי אינשי מיניה ואמר רב יהודה אמר רב [ז]המפרש והיוצא בשיירא קודם שלשים יום אין זקוק לבער תוך שלשים יום זקוק לבער אמר אביי הא דאמרת תוך שלשים יום זקוק לבער לא אמרן אלא שדעתו לחזור אבל אין דעתו לחזור אין זקוק לבער אמר רב ליה רבא ואי דעתו לחזור אפילו מראש השנה נמי אלא אמר רבא [ט]הא דאמרת קודם שלשים יום אין זקוק לבער לא אמרן אלא שאין דעתו לחזור אבל דעתו לחזור אפילו מראש השנה זקוק לבער ואזדא רבא לטעמיה דאמר רבא [י]העושה ביתו אוצר קודם שלשים יום אין זקוק לבער תוך שלשים יום זקוק לבער וקודם שלשים נמי לא אמרן אלא שאין דעתו לפנותו אבל דעתו לפנותו אפילו קודם שלשים יום נמי זקוק לבער הני שלשים יום מאי עבידתייהו [כ]דתניא [ב]שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום ר' שמעון בן גמליאל אומר שתי שבתות מאי טעמא דתנא קמא

התם דמצי מסלק ליה. הק' ר"י דבפ' לישהו נשך (ב"מ דף ע: ושם) אמר להמקבל נתן בראל מן הנכרי הוולדות פטורים מן הבכורה אף על גב דמצי מסלק ליה לנכרי בזוזי כדאמר התם כיון דלאו בעי נכרי זוזי ולא מסכח שקיל בהמה ומ' ר"י דשאני התם [ס]שמתחלה היתה הבהמה של נכרי וכיון דלאי בעי זוזי ולא מסכח שקיל בהמה לא נפקא מרשותיה אבל כשהבהמה של ישראל ומצי מסלק ליה לנכרי בזוזי לא נכנסה לרשותו[ל]:

בהמת ארנונא פטורה מן הבכורה אע"ג דמצי מסלק ליה. והא דתניא פ"ה דגבי עיסה תניא וק' לרשב"ג דהא גבי בהמה תניא בהדיא בתוספתא[מ] דחייבת בבכורה וכן גבי עיסה תניא[נ] עיסת ארנונא חייבת בחלה אע"ג דלא מצי מסלק ליה ואית ספרים דגרסי בהמת ארנונא פטורה והוא דלא מצי מסלק ליה ולפי זה מתיישבות שתי הברייתות[ס]: **יחד** לו בית. פ"ה דלא קיבל עליו אחריות אלא אמר ליה הרי הבית לפניך וק' לר"י מאי תירוץ יחד אפילו לא יחד נמי והיכי נמי מסיק בסמוך למימר[ד] דשכירות קניא ופר"ת דאפילו באחריות מיירי ומשום הכי מפיק מלא ימצא דלא חשיב מצוי כיון שיחד לו בית ורב פפא אית ליה מסברא כיון שיחד לו בית הוי כאלו קיבל עליו אחריות על חמצו של נכרי בביתו של נכרי[ע]: **כופה** עליו כלי. אע"ג דלמ"ד בפ' כירה (שבת מג.) אין כלי ניטל אלא לדבר הניטל אימא לאוקמי בנריך למקומו אי נמי הכא שרי משום דילמא אתי למיכליה:

שנאמר

קניא והתנן בע"ז סוף פ"ק אף במקום שאמרו להשכיר לא לבית דירה אמרו מפני שמכנים לתוכו עבודת כוכבים וכתיב (דברים ז כו) לא תביא תועבה אל ביתך ואי ס"ד דשכירות קניא לאו ביתך הוא. **ושני'** לעולם שכירות לא קניא ושאני הכא דכתיב לא ימצא כל חמץ שמצוי בידך אסרה תורה והאי כיון דיחד לו בית יצא מידו זה החמץ ואינו מצוי בידו: **אמר רב המוצא חמץ ביו"ט** שאינו יכול לבערו כופה עליו את הכלי חיישינן שמא יאכלוהו בניו ואם של הקדש אינו צריך מ"ט מיבדל בדילי אינשי מיניה מקמי הכי ולא אתו למיכליה דחמיר עלייהו איסוריה וחמץ של נכרי צריך מחיצה עשרה טפחים כדי שיצא מרשות ישראל לגמרי: **וכן המפרש בים** או היוצא בשיירא תוך שלשים יום זקוק לבער (לאחרי כן יבער) קודם שלשים יום אין זקוק לבער בד"א בשאין דעתו לחזור אבל כשדעתו לחזור אפי' מתחלת השנה חייב לבער. **וכן דין העושה את ביתו אוצר** תוך שלשים יום זקוק לבער קודם שלשים יום אין זקוק לבער במה דברים אמורים בשאין דעתו לפנותו קודם הפסח אבל דעתו לפנותו חייב לבער. **והני שלשים יום מאי עבידתייהו** דתניא

הגמרא דנה בדין חמץ שנמצא בבית ביום טוב:
אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, הַמּוֹצֵא חָמֵץ בְּבֵיתוֹ בְּיוֹם טוֹב, כּוֹפֶה עָלָיו אֶת הַכְּלִי. שכן לאחר שנאסר החמץ בהנאה ואינו ראוי לכלום, אסור לטלטלו ביום טוב משום איסור מוקצה. ומאחר שכבר ביטלוהו בערב פסח, ושוב אין עוברים עליו מן התורה ב'בל ימצא'[כא], לא הותר איסור טלטול מוקצה לצורך הוצאתו מן הבית וביעורו. אך כדי שלא יבואו להיכשל בו ולאוכלו, צריך לכסותו בכלי[כב].

אָמַר רָבָא, אִם החמץ שנמצא ביום טוב **שֶׁל הֶקְדֵּשׁ הוּא, אֵינוֹ צָרִיךְ** לכפות עליו כלי. שואלת הגמרא, **מַאי טַעֲמָא** - מהו הטעם שחלוק חמץ הקדש מסתם חמץ. משיבה הגמרא, **מִיבְּדַל בְּדִילֵי מִינַּיהּ** - משום שבדלים בני אדם מחמץ של הקדש אף בכל ימות השנה, שהרי הוא אסור בהנאה משום איסור מעילה, ועל כן אין חשש שיבואו לאוכלו בפסח.

הגמרא מביאה חיוב נוסף בעשיית היכר לחמץ של נכרי או של הקדש הנמצא בבית ישראל:
וְאָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, חֲמֵצוֹ שֶׁל נָכְרִי הנמצא בבית ישראל ולא קיבל עליו הישראל אחריות, ואינו עובר עליו ב'בל יראה', **עוֹשֶׂה לוֹ** הישראל בערב פסח **מְחִיצָה** של **עֲשָׂרָה טְפָחִים מִשּׁוּם הֵיכֵּר,** כדי שלא יבוא לאוכלו[כג]. **וְאִם** החמץ **שֶׁל הֶקְדֵּשׁ הוּא, אֵינוֹ צָרִיךְ** לעשות לו מחיצה[כד]. שואלת הגמרא, **מַאי טַעֲמָא** - מהו טעם החילוק שבין חמץ של הקדש לחמץ של נכרי. משיבה הגמרא, **מִיבְּדַל בְּדִילֵי אִינָשֵׁי מִינַּיהּ** - משום שבדלים בני אדם מחמץ של הקדש בכל ימות השנה, ועל כן לא יבואו לאוכלו בפסח.

★

הגמרא מביאה בשם רב דין נוסף בביעור חמץ:
וְאָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, הַמְפָרֵשׁ [-הפורש] מן היבשה ויוצא להפליג בים, **וְכֵן הַיּוֹצֵא** מביתו **לִלְכֹּת בַּשַּׁיָּרָא** למקום רחוק, אם יצא **קוֹדֶם הַפֶּסַח שְׁלֹשִׁים יוֹם אֵין** הוא **זָקוּק לְבַעֵר** את החמץ מביתו[כה]. אבל היוצא מביתו **בְּתוֹךְ שְׁלֹשִׁים יוֹם** שלפני הפסח, הרי הוא **זָקוּק לְבַעֵר** את החמץ מביתו קודם יציאתו, שכן בתוך זמן זה כבר חל עליו חיוב להיזהר בצרכי הפסח, וכבר נתחייב בבדיקת החמץ וביעורו.

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים בביאור דברי רב:
אָמַר אַבַּיֵי, הָא דְּאָמְרַת [-מה שאמרת] שאם יצא **בְּתוֹךְ שְׁלֹשִׁים יוֹם זָקוּק לְבַעֵר, לָא אֲמָרַן** [-לא אמרנו] כן **אֶלָּא** במקום **שֶׁדַּעְתּוֹ לַחֲזוֹר** לביתו בתוך הפסח, **אֲבָל** אם **אֵין בְּדַעְתּוֹ לַחֲזוֹר** לביתו בפסח, **אֵין** הוא **זָקוּק לְבַעֵר** את החמץ קודם יציאתו.

אָמַר לֵיהּ רָבָא לאביי, **וְהָרִי אִי דַּעְתּוֹ לַחֲזוֹר** לביתו בתוך הפסח, **אֲפִילּוּ** אם יצא **מֵרֹאשׁ הַשָּׁנָה נַמִּי** [-גם כן] יש לו לבער את חמצו, שכן כשיחזור לביתו ויראה את החמץ יעבור עליו ב'בל יראה'[כו].

אֶלָּא אָמַר רָבָא, הָא דְּאָמְרַת [-מה שאמרת] שאם יצא **קוֹדֶם** הפסח **שְׁלֹשִׁים יוֹם אֵין זָקוּק לְבַעֵר, לָא אֲמָרַן** [-לא אמרנו] כן **אֶלָּא** במקום **שֶׁאֵין בְּדַעְתּוֹ לַחֲזוֹר** לביתו בימי הפסח, **אֲבָל** אם **דַּעְתּוֹ לַחֲזוֹר** לביתו בפסח[כז], **אֲפִילּוּ** אם יצא **מֵרֹאשׁ הַשָּׁנָה זָקוּק לְבַעֵר** את החמץ קודם יציאתו. אבל אם יצא בתוך שלשים יום שלפני הפסח חייב לבער אפילו כשאין בדעתו לחזור, משום שכבר חלה עליו חובת ביעור.

הגמרא מביאה שכן היא שיטת רבא גם במקום אחר:
אומרת הגמרא, **וְאָזְדָא רָבָא לְטַעְמֵיהּ** - רבא המפרש כן בדברי רב הולך לשיטתו. **דְּאָמַר רָבָא, הָעוֹשֶׂה** את **בֵּיתוֹ אוֹצָר** של תבואה **קוֹדֶם** פסח **שְׁלֹשִׁים יוֹם, אֵין** הוא **זָקוּק לְבַעֵר** את החמץ הנמצא שם תחת האוצר, משום שהוא נחשב כמבוער[כח]. אבל אם בא לעשות את

כא. רש"י (ד"ה כופה). ומבואר מדבריו, שאם לא ביטל מותר לבערו ביום טוב. וביאר המאירי (ד"ה מצא) בדבריו, שאיסור תורה של 'בל יראה' דוחה איסור מוקצה דרבנן. ומדברי הר"ן (על הרי"ף, ד"ה המוצא) משמע שאם לא ביטל מותר גם לשורפו, שכן מבואר לעיל (ה:) שלא אסר רבי עקיבא לבער ביום טוב אלא משום שסובר כבית שמאי, שאין אומרים 'מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך', אבל לדברי בית הלל שהלכה כמותם, מותרת אף הבערה שלא לצורך. [ומדברי התוספות בכתובות (ז. ד"ה ממון) עולה, שאפילו אם כבר ביטל לא אסרו אלא לטלטלו, אך מותר לשורפו במקומו מבלי לטלטלו, שכן הלכה כבית הלל. ואף שצריך קצת צורך היום, מכל מקום קיום חובת ביעור מדרבנן נחשבת צורך היום]. אך הריטב"א (לעיל ה: ד"ה ושמע) דחה את הראיה מדברי הגמרא שם בשיטת רבי עקיבא, שכן שם מדובר לפי ההוה אמינא שזמן הביעור הוא בט"ו, ועל כן הוא נחשב לצורך היום ומותר לבית הלל, אבל לפי האמת שזמן הביעור הוא בי"ד, נמצא שאין השריפה נחשבת לצורך יום ט"ו, שהרי אין זה זמן הביעור, ואף לבית הלל היא אסורה. וכן נקט המאירי (ד"ה מצא). וראה עוד לעיל (סט) בהערה, במובא מהמהר"ם חלאווה (כתן ד"ה ממר), שדברי רבי עקיבא אמורים גם בשיטת בית הלל, ואף לשיטתם אין אומרים 'מתוך' להתיר שריפת חמץ, כשם שאין מתירים משום סברא זו שריפת קדשים ביום טוב. עוד כתב המהר"ם חלאווה (ד"ה הלכך), שגם טלטול אסור אפילו כשלא ביטל, משום שהעמידו חכמים את דבריהם על דין תורה, ואף איסור מוקצה אינו נדחה מפני 'בל יראה'. וכן נקט המגיד משנה (חמץ ומצה פ"ג ה"ח) בדעת הרמב"ם. וכן נקט הכסף משנה (סט) בדעת התוספות בכתובות (ז. ד"ה ממון). והוסיף בטעם הדבר, שמאחר שברצונו לבער אלא שחכמים אסרו עליו את הדבר, אינו עובר ב'בל יראה', שכן לא אסרה התורה אלא כשבידו לבערו ואינו מבער, ולא כשהוא אנוס בדבר.

כב. ואף לדעת רבי יצחק (שבת מג.) הסובר שאף כלי המותר בטלטול אינו ניטל לצורך דבר שהוא מוקצה, מכל מקום מותר לטלטלו באופן שהוא צריך למקומו של הכלי. עוד יש לומר, שהתירו איסור זה בכדי שלא יבא לאכול את החמץ. תוספות (ד"ה כופה).

כג. ובאופן זה אין די בכפיית כלי לכל שבעת ימי הפסח, שכן הכלי עשוי להינטל משם. ודווקא במוצא חמץ ביום טוב כופה עליו כלי, משום שאסור לעשות מחיצה ביום טוב. וכן כפיית הכלי ביום טוב אינה אלא ליום אחד בלבד, שהרי במוצאי יום טוב יבערנו. רש"י (ד"ה עופה). אך המאירי (ד"ה וי"מ - הסליקו) והר"ן (על הרי"ף ד"ה ממנו) כתבו, שאף בחמץ של גוי די בכפיית כלי, ומה שאמר רב שצריך מחיצה עשרה מדובר באופן שקיבל עליו אחריות, ומכל מקום מועילה מחיצה משום שהיא כייחוד בית, וכל שייחד בית לחמץ הנכרי אינו עובר עליו, כמבואר לעיל בשיטת התוספות והראשונים. וכתב הרש"ש (ד"ה ממנו), שלפי זה אין לגרוס בגמרא את התיבות 'משום היכר', ואכן ברי"ף וברא"ש השמיטו תיבות אלו. אך תמה על שיטה זו, שאם מדובר בקיבל עליו אחריות איך יתבארו דברי הגמרא בסמוך, שבחמץ של הקדש אין צריך מחיצה. ותירץ, שעל חמץ של הקדש אין עוברים מחמת קבלת אחריות משום ש'כל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא' [-כל מקום שהוא נמצא בו הרי הוא כבית הקדש], והרי זה כמקבל אחריות לגבוה בביתו של גבוה. אך ראה בצל"ח (לעיל ה: ד"ה יכול - הרשזון) שכתב, שגם על חמץ של הקדש עוברים על ידי קבלת אחריות.

כד. ראה בילקוט ביאורים במובא מהאור שמח, בטעם מה שבדין הקודם במוצא חמץ בתוך הפסח, לא הוסיף רב יהודה עצמו שבחמץ הקדש אינו צריך, אלא רק רבא הוסיף תוספת זו, ואילו בדין זה של עשיית מחיצה בערב פסח הוסיף כן רב יהודה עצמו.

כה. מדברי רש"י (ד"ה אפילו) לכאורה מוכח, שאף אינו צריך לבטל [ראה להלן בהערה]. אך בחידושי הר"ן (ד"ה מי) תמה עליו, הלא אם אינו מבטלו בודאי עובר עליו ב'בל יראה', שהרי החמץ נמצא ברשותו. על כן פירש, שאמנם צריך לבטל, ואינו מחויב בביעור אלא מדרבנן משום החשש שמא יבוא לאוכלו, ועל כן כל שיצא קודם שלשים יום לא חייבוהו חכמים בכך. וכתב המהרש"ל (נרש"י ד"ה דעתו) בביאור שיטת רש"י, שמדובר בחמץ שאינו ידוע, שלשיטת התוספות להלן (כמ. ד"ה ומי) אין עוברים עליו מן התורה, ואין חייבים לבודקו ולבערו אלא מדרבנן, וכל שיצא מביתו שלשים יום קודם הפסח לא חייבוהו חכמים בבדיקה ולא בביטול. וכן מבואר בירושלמי (פ"ק ה"ח) שכתב, 'ובספק, אבל בודאי אפילו מראש השנה'. וכן פירש בביאור הגר"א (או"ח סי' תלו סוס"ק ג) בשיטת הרמב"ם. אך בחידושי הר"ן (ד"ה קודם) כתב, שמלשון הגמרא 'אין זקוק לבער' משמע שגם חמץ ידוע אינו צריך לבער. אמנם המהרש"א (נרש"י ד"ה דעתו) פירש גם בשיטת רש"י כדברי הר"ן שמדובר גם בחמץ ידוע, ואכן צריך לבטלו, וראה בהערה בסמוך בדרכו בביאור שיטת רש"י.

כו. ובאותה שעה שוב לא יהיה בידו לבטלו, שכן לאחר זמן איסורו כבר נאסר בהנאה ושוב אינו ברשותו בכדי שיבטלו, כמבואר להלן (ע"ב). רש"י (ד"ה אפילו). ואף שאם יבערו מיד כשיראהו לא יעבור בבל יראה [שכן עד שלא ראהו אינו עובר עליו, לפי שאין עוברים אלא על חמץ ידוע], מכל מקום יש לחשוש שמא יתעצל מעט [ובפרט כשבא מן הדרך] וישהה רגע אחד לאחר שימצא את החמץ עד שיבערנו, ויעבור עליו. מהרש"ל (נרש"י ד"ה דעתו). אך הר"ן (ד"ה מי) פירש על פי דרכו שהובאה לעיל, שמדובר אף במי שביטל את החמץ, שאם דעתו לחזור בתוך הפסח יש לחשוש שמא יבוא לאוכלו. והמהרש"א (נרש"י סט) פירש גם בשיטת רש"י שמדובר במי שביטל, ומה שכתב רש"י שאם דעתו לחזור צריך לבער כדי שלא יעבור על 'בל יראה', הוא משום שחוששים שמא בהיותו בים או במדבר שאינם מקומות בדיקה ישכח לבטל קודם זמן האיסור, כמבואר להלן (ו:) שמטעם זה תיקנו לבטל בשעת הבדיקה. והחתם סופר (ד"ה דעתו) פירש בדברי רש"י, שאפילו אם ביטל יש לחשוש שמא כשיחזור לביתו ויראה את החמץ ימלך על ביטולו, ויעבור ב'בל יראה'. וראה לעיל (ג.) שכן פירש הרע"ב בטעם תקנת חכמים של בדיקה.

כז. רש"י (ד"ה דעתו). ודייקו רבינו דוד (ד"ה מצא) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה פירש"י) מדבריו, שאם בדעתו לחזור קודם הפסח אינו צריך לבער קודם שלשים יום. וכתבו שכן מבואר בדברי הירושלמי (פ"ק ה"ח), שאם בדעתו לחזור קודם הפסח אינו צריך לבער, אלא אם כן יצא בתוך שלשים יום. אך הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ט) כתב, שאף קודם שלשים יום צריך לבדוק גם כשבדעתו לחזור קודם הפסח, שמא יחזור בערב פסח בין השמשות ולא יהיה לו פנאי לבער. וכתב רבינו דוד (ד"ה מצא) בשיטה זו, שדין זה הוא דווקא במי שיוצא לים או לדרך רחוקה.

כח. שכן מבואר להלן (ת.) שחמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער. רש"י (ד"ה

אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים ו.

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) [תוספתא פרק ג ה"ו], ע) עבודה זרה כא. וטו., ג) [עיין תוספות כתובות ז. ד"ה ממון], ל) [תוספתא פרק ו ה"ד], ם) מגילה כט: סנהדרין יב: עבודה זרה ה: [רשם הענה ז. נכורות נח. תוספתא מגילה פרק ג ה"ב], נ) בבא קמא סב:, ס) [נכורות ג.], מ) מנחות סז., ע) כ:, י) עמוד ב, כ) [קף ח.], ל) ועי' בתוס' בכורות טז: ד"ה אין, מ) [נכורות פרק ג ה"ב], נ) תוספתא דמלה פרק ו ה"ג, ס) עיין מהרש"א, ובחילופי גירסאות על הגמ' (בילקו"מ). ועיין בנמוקי הגרי"ב בילקו"מ על הרי"ף. ועיין ר"ש פ"ג דחלה משנה ה' ו', ע) [ועיין תוספות נגח מציעא פח: ד"ה והא].

גליון הש"ם

גמ' **בהמת ארנונא.** עיין נדרים סב ע"ב בר"ן ד"ה והלך זו תרנוגא: תוס' ד"ה התם. שמתחלה היתה הבהמה. עי' ג"ב ג ע"א מוה"ה קסנר:

הגהות וציונים

מ] "דנכרי כי קא מעייל לביתא דנפשיה קא מעייל" יש כ"י דל"ג, וכן משמע מרש"י [ומתוס'] שלא היה לפניו (ד"ס): נ] [צ"ל **שמכנים**] (גליון): ג] בכת"י וברש"י שברי"ף **וכשרואהו**: ד] צ"ל **למימרא** (ב"ש, וכ"ה בכת"י):

משנת ראשונים

עיסת ארנונא חייבת בחלה. מכאן למדנו דעיסת ארנונא היינו עיסה שעושין לארוחת חיל המלך ולא כאותן שפירשו עיסת שותפות דאם כן היאך חוששין שמא ימלך הגוי שלא ליטול את חלקו.

[פסקי חלה לרשב"א שער ב]

אף במקום שאמרו להשכיר לא לבית דירה אמרו. וכתב הראב"ד ז"ל, אומר אני דוקא שכירות, אבל מכירה שרי, דכי קא מעייל לביתיה דנפשיה קא מעייל, וקרא דלא תביא אסמכתא היא, ולאו איסורא דאורייתא, דלא אסרה תורה אלא הכנסת ישראל עצמו, אבל גרמא דעל ידי גוי לא.

[הרשב"א, עבודה זרה כא.]

מפני שמכנסין לתוכו עבודה זרה. משמע דהכי פירושא, אף במקום שאמרו להשכיר, כגון סוריא, לא התירו לבית דירה משום לא תביא תועבה אל ביתך, דבארץ ישראל אנו מצווין שלא להכניס עבודה זרה בארצנו, וחייבים לעוקרה משם בכל מקום שהוא ברשותנו, וגזרינן סוריא אטו ארץ ישראל, ואפילו למאן דאמר לאו שמיה כיבוש, אבל בחוץ לארץ לא. **[הרמב"ן, עבודה זרה כא.]** מצינו קצת מן הגאונים ז"ל שכתבו, שאין זה אלא בארץ ישראל לפי ששם עיקר עבודה זרה, וכן נראה בירושלמי (ע"ז ס"פ א'), וכן דעת רבינו חננאל ז"ל, וכן אנו נוהגין בזה התר עכשיו, אבל הרמב"ן ז"ל כתב, בעל נפש צריך לפרוש מלהשכיר אפילו בארץ ישמעאלים. **[רבינו בחיי, דברים ז כו]** **המוצא חמץ בביתו ביום טוב כופה עליו את הכלי.** כתב בארחות חיים (הל' חו"מ אות כח) והאי יום טוב דוקא ראשון אבל שני דרבנן מותר לטלטלו ולזרקו או לשרפו עד כאן לשונו. **[בית יוסף אורח חיים סימן תמו]** ב"ט לא מצי למשרפיה אע"ג דקי"ל (ביצה יב.) מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך הני מילי היכא דאיכא צורך היום קצת אבל הכא ליכא דהא נפק ידי חובתיה בבטול. **[ר"ן דף ב: מדפי הרי"ף]**

עין משפט נר מצוה

כח א מיי' פ"ד מהל' נכורות הלכה ו סמג עשין מע טוש"ע יו"ד סי' שכ סעיף ה:

כט ב מיי' פ"ו מהלכות ביכורים הל' ט סמג עשין קמע טוש"ע יו"ד סי' של סעיף ג:

ל ג ד מיי' פ"ד מהל' חמץ ומלה הלכה ב טוש"ע או"ח סימן תמ סעיף ג:

לא ה מיי' פ"י מהלכות ע"ז הל' ד סמג לאוין מח טוש"ע יו"ד סי' קנא סעיף י:

לב ו מיי' פ"ג מהלכות חמץ ומלה הלכה ח סמג לאוין עט טוש"ע או"ח סי' תמו סעיף ו:

לג ז מיי' פ"ד שם הל' ג סמג שם טוש"ע או"ח סי' תמ סעיף ג:

לד ח ט י מיי' פ"ג שם הלכה יט סמג שם טוש"ע או"ח סימן תלו סעיף ו ג:

לה כ טור ש"ע או"ח סי' תכט סעיף ו:

רבינו חננאל

מראין הדברים שמותר לראות חמצו של נכרי שלא כבשתו ונסיב לה קרא לא ימצא בבתיכם דמשמע לאיסורא. ופרקי' הייתה אומר אסור שנא' לא ימצא מכל מקום קמ"ל לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור לך לך תרי זימני דאפי' נכרי שכבשתו שרי דקרינא ביה שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. והני מילי **דלא קביל עליה ישראל אחריות** אבל קבל עליה אחריות אסור כדרבא דאמר לבני מחוזא בערו חמירא דבני חילא פי' הנכרים בני החיילות היו מפקידין את החמץ שלהן בבתי ישראל והיו נותנין להם קמח ואומרין להם עשו לנו לחם ואפילו אם אבד אותו הלחם באונס אין משגיחין אלא מעניינין אותם נמצא אותו לחם כל זמן שהוא אצלם כאלו שלהם הוא ואע"ג דאמרינן דבר הגורם לממון הוא כלומר לכשיאבד אני אשלם ואותה העת נמצא כאלו ממונו אבד אבל כל זמן שהוא ממון הו"א דנכרי הוא קמ"ל דבין כך ובין כך אסור: **בהמת ארנונא** פי' בהמה שיש בה שותפות לנכרי פטורה מן הבכורה דבהדיא קי"ל כל יד נכרי באמצע פטור מן הבכורה ואע"ג דמצי מסלק ליה לנכרי בדמי מ"ט בהמה אית לה קלא כלומר דהאי בהמה דנכרי היא ולא אתו למימר דישראל היא וקא אכיל בוכרי אבל עיסת ארנונא אע"ג דלא מצי מסלק ליה לנכרי מינה חייבת בחלה דהא לית לה קלא: **ת"ר נכרי שנכנס לחצרו של ישראל ובצק בידו** אין זקוק ישראל להוציאו מידו של נכרי ולבערו הפקידו אצלו חייב לבער אלא אם יחד ליה בית ולאו ברשותיה דישראל קאי. **למימרא דשכירות** קניא והתנן בע"ז סוף פ"ק אף במקום שאמרו להשכיר לא לבית דירה אמרו אפילו למאן דאמר לאו שמיה כיבוש, אבל בחוץ לארץ לא. **ושני'** לעולי' שכירות לא קניא ושאני הכא דכתיב לא ימצא כל חמץ שמצוי בידך אסרה תורה והאי כיון דיחד לו בית יצא מידו זה החמץ ואינו מצוי בידו: **אמר רב המוצא חמץ ביו"ט** שאינו יכול לבערו כופה עליו את הכלי חיישינן שמא יאכלוהו בניו ואם של הקדש אינו צריך מ"ט מיבדל בדילי אינשי מיניה מקמי הכי ולא אתו למיכליה דחמיר עלייהו איסוריה וחמץ של נכרי צריך מחיצה עשרה טפחים כדי שיצא מרשות ישראל לגמרי: **וכן המפרש בים** או היוצא בשיירא תוך שלשים יום זקוק לבער (לאחרי כן יבער) קודם שלשים יום אין זקוק לבער בד"א בשאין דעתו לחזור אבל כשדעתו לחזור אפי' מתחלת השנה חייב לבער. **וכן דין העושה את ביתו אוצר** תוך שלשים יום זקוק לבער קודם שלשים יום אין זקוק לבער במה דברים אמורים בשאין דעתו לפנותו קודם הפסח אבל דעתו לפנותו חייב לבער. **והני שלשים יום מאי עבידתייהו** דתניא

קניא והתנן בע"ז סוף פ"ק אף במקום שאמרו להשכיר לא לבית דירה אמרו אפילו למאן דאמר לאו שמיה כיבוש, וגזרינן סוריא אטו ארץ ישראל, ואפילו למאן דאמר לאו שמיה כיבוש, אבל בחוץ לארץ לא. **[הרמב"ן, עבודה זרה כא.]** מצינו קצת מן הגאונים ז"ל שכתבו, שאין זה אלא בארץ ישראל לפי ששם עיקר עבודה זרה, וכן נראה בירושלמי (ע"ז ס"פ א'), וכן דעת רבינו חננאל ז"ל, וכן אנו נוהגין בזה התר עכשיו, אבל הרמב"ן ז"ל כתב, בעל נפש צריך לפרוש מלהשכיר אפילו בארץ ישמעאלים. **[רבינו בחיי, דברים ז כו]** **המוצא חמץ בביתו ביום טוב כופה עליו את הכלי.** כתב בארחות חיים (הל' חו"מ אות כח) והאי יום טוב דוקא ראשון אבל שני דרבנן מותר לטלטלו ולזרקו או לשרפו עד כאן לשונו. **[בית יוסף אורח חיים סימן תמו]** ב"ט לא מצי למשרפיה אע"ג דקי"ל (ביצה יב.) מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך הני מילי היכא דאיכא צורך היום קצת אבל הכא ליכא דהא נפק ידי חובתיה בבטול. **[ר"ן דף ב: מדפי הרי"ף]**

התם דמצי מסלק ליה. הק' ר"י דכפ' חיזהו נשך (ב"מ דף ע: ושם) אמר דהמקבל נתן בראל מן הנכרי הוולדות פטורים מן הבכורה אף על גב דמצי מסלק ליה לנכרי בזוזי כדאמר התם כיון דלאו בעי נכרי זוזי ולא מסכח שקיל בהמה ומ' ר"י דשאני התם שמתחלה היתה הבהמה של נכרי וכיון דאי בעי זוזי ולא מסכח שקיל בהמה לא נפקא מרשותיה אבל כשהבהמה של ישראל ומצי מסלק ליה לנכרי בזוזי ולא נכנסה לרשותו[ס]:

בהמת ארנונא פטורה מן הבכורה אע"ג דמצי מסלק ליה. והא דתניא מייתא פ"ה דגבי עיסה תניא וק' לרשב"ג דהא גבי בהמה תניא בהדיא בתוספתא[מ] דמייתא בבכורה וכן גבי עיסה תניא[נ] עיסת ארנונא מייתא בחלה אע"ג דלא מצי מסלק ליה ומיתת ספרים דגרסי בהמת ארנונא פטורה והוא דלא מצי מסלק ליה ולפי זה מתייסדות שתי הברייתות[ס]: **יחד** לו בית. פ"ה דלא קיבל עליו אחריות אלא אמר ליה הרי הבית לפניך וק' לר"י מאי מיריא יחד אפילו לא יחד נמי והיכי נמי מסיק בסמוך למימר[ד] דשכירות קניא ופר"ת דאפילו באחריות מיירי ומשום הכי מפיק מלא יצא דלא חשיב מצוי כיון שיחד לו בית ורב פפא אית ליה מסברא כיון שיחד לו בית הוי כאלו קיבל עליו אחריות על חמצו של נכרי בביתו של נכרי[ע]: **כופה** עליו כלי. אע"ג דאמרינן לע"ד בפ' כירה (שבת מג.) אין כלי ניטל אלא לדבר הניטל אימא לאוקמי בנריך למקומו מי נמי הכא שרי משום דילמא אתי למיכליה:

שנאמר

היינו דאיצטריך לא ימצא אלא למאן דאמר כממון דמי לא ימצא למה לי איצטריך סלקא דעתך אמינא הואיל וכי איתיה הדר בעיניה לאו ברשותיה קאי קמשמע לן. בעו מיניה מרבא בהמת ארנונא חייבת בבכורה או אין חייבת בבכורה כל היכא דמצי מסלק ליה בזוזי לא קא מיבעיא לן דחייבת כי קא מיבעיא לן היכא דלא מצי מסלק ליה בזוזי מאי אמר להו פטורה והתניא חייבת התם דמצי מסלק ליה איכא דאמרי אמר רבא בהמת ארנונא פטורה מן הבכורה ואע"ג דמצי מסלק ליה עיסת ארנונא חייבת בחלה ואע"ג דלא מצי מסלק ליה מאי טעמא בהמה אית לה קלא עיסה לית לה קלא: תנו רבנן[ג] נכרי שנכנם לחצירו של ישראל ובציקו בידו אין זקוק לבער הפקידו אצלו זקוק לבער יחד לו בית אין זקוק לבער שנא' לא ימצא מאי קאמר אמר רב פפא ארישא קאי והכי קאמר הפקידו אצלו זקוק לבער שנאמר לא ימצא רב אשי אמר לעולם אסיפא קאי והכי קאמר יחד לו בית אין זקוק לבער שנאמר לא ימצא בבתיכם והא לאו דידיה הוא דנכרי כי קא מעייל לביתא דנפשיה קא מעייל[ם] למימרא דשכירות קניא[נ] והתנן אף במקום שאמרו להשכיר לא לבית דירה אמרו מפני שמכנסין[נ] לתוכו ע"ז ואי סלקא דעתך דשכירות קניא כי קא מעייל לביתיה דנפשיה קא מעייל שאני הכא דאפקיה רחמנא בלשון לא ימצא מי שמצוי בידך יצא זה שאינו מצוי בידך. אמר רב יהודה אמר רב[ו] המוצא חמץ בביתו ביום טוב כופה עליו את הכלי אמר רבא אם של הקדש הוא אינו צריך מאי טעמא מיבדל בדילי מיניה ואמר רב יהודה אמר רב[ז] חמצו של נכרי עושה לו מחיצה עשרה טפחים משום היכר ואם של הקדש הוא אינו צריך מאי טעמא מיבדל בדילי אינשי מיניה ואמר רב יהודה אמר רב[ח] המפרש והיוצא בשיירא קודם שלשים יום אין זקוק לבער תוך שלשים יום זקוק לבער אמר אביי הא דאמרת תוך שלשים יום זקוק לבער לא אמרן אלא שדעתו לחזור אבל אין דעתו לחזור אין זקוק לבער אמר רב ואי דעתו לחזור אפילו מראש השנה נמי אלא אמר רבא[ט] הא דאמרת קודם שלשים יום אין זקוק לבער לא אמרן אלא שאין דעתו לחזור אבל דעתו לחזור אפילו מראש השנה זקוק לבער ואזדא רבא לטעמיה דאמר רבא[י] העושה ביתו אוצר קודם שלשים יום אין זקוק לבער תוך שלשים יום זקוק לבער וקודם שלשים נמי לא אמרן אלא שאין דעתו לפנותו אבל דעתו לפנותו אפילו קודם שלשים יום נמי זקוק לבער הני שלשים יום מאי עבידתייהו[כ] כדתניא[נ] שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום ר' שמעון בן גמליאל אומר שתי שבתות מאי טעמא דתנא קמא נברי. המופקד אצלו ולא קיבל עליו אחריות, דמותר לשהותו: עושה לו מחיצה. בארבעה עשר משום היכר שלא יאכלו, ולא סגי ליה בכפיית כלי כל שבעה שהכלי ניטל לעורך, ומיהו ההוא דלעיל לא מפקר ליה בתחילה, ומשום חד יומא סגי ליה בכפיית כלי ובלילה יבערנו: המפרש. מן היבשה ליס: בשיירא. למקוס רחוק: קודם שלשים יום. לפסח. ולקמן מפרש כנגד שמואלין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום, ומאז חל עליו להיזהר בנרכי הפסח: דעתו לחזור. בימי הפסח: אפילו מראש השנה נמי. דכי הדר (ביה) בימי הפסח עבר עליה, והיינו שעתא לאו ברשותיה היא דליבטליה שהרי מיקור הנאה הוא ומינו שלו, וכשרואהו[ג] עובר עליה: אוצר. שהכניס שם תבואה ותחתיה חמץ, ומאריכין לקמן[כ] חמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער: תוך שלשים זקוק לבער. לכתחלה לא זהו ביעורו: קודם שלשים. לא חלה חובת ביעור עליו, וכי מטי ההיא שעתא לא מחוייב כדלמרן דהא נפלה עליו מפולת:

שהרי

עין משפט נר מצוה

נא ל מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' ב סמג עשין נב טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף ב:

נב מ מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' ג סמג עשין נא טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף א:

נג נ מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' ד סמג עשין נב טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף ג:

נד ס מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' ה סמג עשין נג טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף ד:

נה ע מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' ו סמג עשין נד טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף ה:

נו פ מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' ז סמג עשין נה טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף ו:

נז צ מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' ח סמג עשין נו טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף ז:

נח ק מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' ט סמג עשין נז טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף ח:

נט ר מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' י סמג עשין נח טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף ט:

ס ש מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' יא סמג עשין נט טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף י:

סא ת מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' יב סמג עשין ס טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף יא:

סב א מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' יג סמג עשין סא טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף יב:

סג ב מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' יד סמג עשין סב טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף יג:

סד ג מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' טו סמג עשין סג טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף יד:

סה ד מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' טז סמג עשין סד טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף טו:

סו ה מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' יז סמג עשין סה טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף טז:

סז ו מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' יח סמג עשין סו טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף יז:

סח ז מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' יט סמג עשין סז טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף יח:

סט ח מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' כ סמג עשין סח טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף יט:

ע י מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' כא סמג עשין סט טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף כ:

עא כ מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' כב סמג עשין ע טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף כא:

עב ל מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' כג סמג עשין עא טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף כב:

עג מ מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' כד סמג עשין עב טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף כג:

עד נ מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' כה סמג עשין עג טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף כד:

עה ס מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' כו סמג עשין עד טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף כה:

עו ע מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' כז סמג עשין עה טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף כו:

עז פ מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' כח סמג עשין עו טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף כז:

עח צ מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' כט סמג עשין עז טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף כח:

עט ק מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' ל סמג עשין עח טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף כט:

פ ר מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' לא סמג עשין עט טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף ל:

פא ש מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' לב סמג עשין פ טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף לא:

פב ת מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' לג סמג עשין פא טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף לב:

פג א מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' לד סמג עשין פב טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף לג:

פד ב מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' לה סמג עשין פג טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף לד:

פה ג מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' לו סמג עשין פד טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף לה:

פו ד מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' לז סמג עשין פה טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף לו:

פז ה מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' לח סמג עשין פו טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף לז:

פח ו מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' לט סמג עשין פז טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף לח:

פט ז מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' מ סמג עשין פח טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף לט:

צ ח מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' מא סמג עשין פט טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף מ:

צא ט מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' מב סמג עשין צ טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף מא:

צב י מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' מג סמג עשין צא טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף מב:

צג כ מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' מד סמג עשין צב טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף מג:

צד ל מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' מה סמג עשין צג טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף מד:

צה מ מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' מו סמג עשין צד טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף מה:

צו נ מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' מז סמג עשין צה טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף מו:

צז ס מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' מח סמג עשין צו טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף מז:

צח ע מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' מט סמג עשין צז טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף מח:

צט פ מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' נ סמג עשין צח טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף מט:

ק צ מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' נא סמג עשין צט טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף נ:

קא ק מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' נב סמג עשין ק טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף נא:

קב ר מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' נג סמג עשין קא טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף נב:

קג ש מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' נד סמג עשין קב טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף נג:

קד ת מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' נה סמג עשין קג טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף נד:

קה א מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' נו סמג עשין קד טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף נה:

קו ב מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' נז סמג עשין קה טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף נו:

קז ג מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' נח סמג עשין קו טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף נז:

קח ד מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' נט סמג עשין קז טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף נח:

קט ה מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' ס סמג עשין קח טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף נט:

קי ו מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' סא סמג עשין קט טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף ס:

קיא ז מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' סב סמג עשין קי טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף סא:

קיב ח מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' סג סמג עשין קיא טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף סב:

קיג ט מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' סד סמג עשין קיב טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף סג:

קיד י מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' סה סמג עשין קיג טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף סד:

קטו כ מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' סו סמג עשין קיד טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף סה:

קטז ל מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' סז סמג עשין קטו טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף סו:

קיז מ מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' סח סמג עשין קטז טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף סז:

קיח נ מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' סט סמג עשין קיז טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף סח:

קיט ס מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' ע סמג עשין קיח טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף סט:

קכ ע מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' עא סמג עשין קיט טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף ע:

קכא פ מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' עב סמג עשין קכ טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף עא:

קכב צ מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' עג סמג עשין קכא טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף עב:

קכג ק מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' עד סמג עשין קכב טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף עג:

קכד ר מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' עה סמג עשין קכג טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף עד:

קכה ש מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' עו סמג עשין קכד טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף עה:

קכו ת מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' עז סמג עשין קכה טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף עו:

קכז א מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' עח סמג עשין קכו טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף עז:

קכח ב מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' עט סמג עשין קכז טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף עח:

קכט ג מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' פ סמג עשין קכח טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף עט:

קל ד מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' פא סמג עשין קכט טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף פ:

קלא ה מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' פב סמג עשין קל טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף פא:

קלב ו מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' פג סמג עשין קלא טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף פב:

קלג ז מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' פד סמג עשין קלב טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף פג:

קלד ח מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' פה סמג עשין קלג טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף פד:

קלה ט מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' פו סמג עשין קלד טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף פה:

קלו י מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' פז סמג עשין קלה טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף פו:

קלז כ מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' פח סמג עשין קלו טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף פז:

קלח ל מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' פט סמג עשין קלז טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף פח:

קלט מ מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' צ סמג עשין קלח טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף פט:

קמ נ מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' צא סמג עשין קלט טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף צ:

קמא ס מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' צב סמג עשין קמ טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף צא:

קמב ע מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' צג סמג עשין קמא טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף צב:

קמג פ מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' צד סמג עשין קמב טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף צג:

קמד צ מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' צה סמג עשין קמג טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף צד:

קמה ק מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' צו סמג עשין קמד טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף צה:

קמו ר מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' צז סמג עשין קמה טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף צו:

קמז ש מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' צח סמג עשין קמו טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף צז:

קמח ת מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' צט סמג עשין קמז טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף צח:

קמט א מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' ק סמג עשין קמח טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף צט:

קנ ב מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קא סמג עשין קמט טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף ק:

קנא ג מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קב סמג עשין קנ טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף קא:

קנב ד מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קג סמג עשין קנא טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף קב:

קנג ה מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קד סמג עשין קנב טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף קג:

קנד ו מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קה סמג עשין קנג טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף קד:

קנה ז מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קו סמג עשין קנד טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף קה:

קנו ח מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קז סמג עשין קנה טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף קו:

קנז ט מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קח סמג עשין קנו טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף קז:

קנח י מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קט סמג עשין קנז טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף קח:

קנט כ מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קי סמג עשין קנח טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף קט:

קס ל מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קיא סמג עשין קנט טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף קי:

קסא מ מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קיב סמג עשין קס טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף קיא:

קסב נ מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קיג סמג עשין קסא טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף קיב:

קסג ס מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קיד סמג עשין קסב טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף קיג:

קסד ע מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קטו סמג עשין קסג טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף קיד:

קסה פ מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קטז סמג עשין קסד טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף קטו:

קסו צ מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קיז סמג עשין קסה טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף קטז:

קסז ק מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קיח סמג עשין קסו טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף קיז:

קסח ר מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קיט סמג עשין קסז טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף קיח:

קסט ש מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קכ סמג עשין קסח טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף קיט:

קע ת מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קכא סמג עשין קסט טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף קכ:

קעא א מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קכב סמג עשין קע טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף קכא:

קעב ב מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קכג סמג עשין קעא טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף קכב:

קעג ג מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קכד סמג עשין קעב טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף קכג:

קעד ד מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קכה סמג עשין קעג טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף קכד:

קעה ה מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קכו סמג עשין קעד טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף קכה:

קעו ו מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קכז סמג עשין קעה טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף קכו:

קעז ז מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קכח סמג עשין קעו טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף קכז:

קעח ח מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קכט סמג עשין קעז טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף קכח:

קעט ט מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קל סמג עשין קעח טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף קכט:

קפ י מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קלא סמג עשין קעט טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף קל:

קפא כ מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קלב סמג עשין קפ טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף קלא:

קפב ל מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קלג סמג עשין קפא טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף קלב:

קפג מ מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קלד סמג עשין קפב טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף קלג:

קפד נ מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קלה סמג עשין קפג טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף קלד:

קפה ס מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קלו סמג עשין קפד טוש"ע יו"ד סי' פה סעיף קלה:

קפו ע מיי' פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' קלז סמג עשין קפה טוש"ע יו"ד סי' פה סע

ו. [ד]

ביתו אוצר תּוֹךְ שְׁלֹשִׁים יוֹם לפני הפסח, הרי הוא זָקוּק לְבַעֵר קודם לכן את החמץ מהבית, משום שכבר נתחייב בביעור, ולכתחילה אינו יוצא ידי חובת ביעור בהטמנת החמץ תחת האוצר. וְקוֹדֶם שְׁלֹשִׁים נִמְי לֹא אֲמָרָן [-לא אמרנו] שאינו זקוק לבער, אֶלָּא במקום שֶׁאֵין דַּעְתּוֹ לְפַנּוֹתוֹ [את האוצר] מהבית בתוך הפסח, אֲבָל אם דַּעְתּוֹ לְפַנּוֹתוֹ מהבית בתוך הפסח, אֲפִילּוּ אם עשאו אוצר קוֹדֶם הפסח שְׁלֹשִׁים יוֹם, נַמִי [-גם כן] זָקוּק הוא לְבַעֵר את החמץ ממנו. ומטעם זה מחייב רבא בביעור גם את המפרש והיוצא בשיירא אף קודם שלשים יום מהפסח, כל שבדעתו לחזור בתוך הפסח.

שואלת הגמרא, הָנֵי שְׁלֹשִׁים יוֹם מַאי עֲבִידְתַּיְיהוּ - שלשים יום אלו מה משמעותם, ומדוע דווקא מאותו הזמן ואילך חלה עליו חובת הביעור. משיבה הגמרא, דְּתַנְיָא, שׁוֹאֲלִין וְדוֹרְשִׁין בְּהִלְכוֹת הַפֶּסַח, קוֹדֶם הַפֶּסַח שְׁלֹשִׁים יוֹם[כט]. רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר, שְׁתֵּי שַׁבָּתוֹת [-שבועות] קודם הפסח שואלים ודורשים בהלכותיו. הרי שלשיטת תנא קמא שלשים יום קודם הפסח חלה החובה לדאוג לצרכיו, ומשום כן מאותה שעה חלה חובת הביעור, ושוב אינו יכול להיפטר ממנה על ידי יציאה מביתו או עשייתו לאוצר.

הגמרא מפרשת מחלוקת תנאים זו:

מַאי טַעֲמָא [-מהו טעמו] דְּתַנָּא קַמָּא הסובר ששלשים יום קודם הפסח שואלים ודורשים בהלכותיו,

אוצר החכמה

מוסר). וגם כאן פירש בחידושי הר"ן (ד"ה מי) שצריך לבטל, שהרי מבואר להלן (נח:) שגם בחמץ שנפלה עליו מפולת צריך לבטל. [אמנם משיטת רש"י על פי המהרש"ל שהובאה לעיל נראה, שגם ללא ביטול אין צריך לבער. ולכאורה הוא הולך לשיטתו להלן (שם ד"ה נריך), שבנפלה עליו מפולת אין צריך לבטלו אלא מדרבנן, שמא יפקח את הגל בתוך הפסח. ולפי זה יתכן שאם אין דעתו לחזור בפסח לא חייבוהו חכמים בביעור].

כט. רש"י (ר"ה ז. ד"ה אמי ועוד מקומות) ותוספות (מגילה ד. מתי) פירשו את הדברים כפשוטם, שיש חיוב לדרוש שלשים יום קודם הפסח בענייני הפסח. אך הרמב"ן (הו"ד בריטב"א מגילה שם ד"ה מתי) והרשב"א (שם ד"ה מתי) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה הני), כתבו, שחיוב זה אינו אלא בימי החג עצמו, אלא שהברייתא מדברת לענין הכלל שישנו בידינו, ששני תלמידים שאחד מהם שואל לענין וחבירו שואל שלא לענין, נזקקים לשואל לענין תחילה. ואם שואל התלמיד בתוך שלשים יום מהחג מענייני החג, הרי הוא נחשב כשואל לענין, ונזקקים לו תחילה.

אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים ו.

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) [תוספתא פרק ג ה"ו], ע) עבודה זרה כא. וש"נ. ג) [עיין תוספות לעיל ז. ד"ה ממון], ל) [תוספתא פרק ג ה"ד], ה) מגילה כט: סנהדרין יב: עבודה זרה ה: [רשב"ם שנה ז. נכורות נח. תוספתא מגילה פרק ג ה"ב], ו) בבא קמא סב:, ז) [נכורות ב.], מ) מנחות סז., ט) כ:, י) עמוד ב, כ) [לקמן ח.], ל) ועי' בתוס' בכורות טז: ד"ה אין, מ) [נכורות פרק ב ה"ב], נ) תוספתא דמלה פרק ג ה"ג, ס) עיין מהרש"א, ובחילופי גירסאות על הגמ' (בילקו"מ). ועיין בנמוקי הגרי"ב בילקו"מ על הרי"ף. ועיין ר"ש פ"ג דחלה משנה ה' ו', ע) [ועיין תוספות בנא מציעא פא: ד"ה והא].

גליון הש"ם

גמ' **בהמת ארנונא.** עיין נדרים סב ע"ב נר"ן ד"ה והלך זו תרנוגא: תוס' ד"ה התם. **שמתחלה היתה הבהמה.** עי' ב"ב נ ע"א תוד"ה קסבר:

הגהות וציונים

מ] "דנכרי כי קא מעייל לביתא דנפשיה קא מעייל" יש כ"י דל"ג, וכן משמע מרש"י [ומתוס'] שלא היה לפניו (ד"ס): נ] [צ"ל **שמכנים**] (גליון): ג] בכת"י וברש"י שברי"ף **ובשרואהו**: ד] צ"ל **למימרא** (ב"ש, וכ"ה בכת"י):

משנת ראשונים

עיסת ארנונא חייבת בחלה. מכאן למדנו דעיסת ארנונא היינו עיסה שעושין לארוחת חיל המלך ולא כאותן שפירשו עיסת שותפות דאם כן היאך חוששין שמא ימלך הגוי שלא ליטול את חלקו.

[פסקי חלה לרשב"א שער ב]

אף במקום שאמרו להשכיר לא לבית דירה אמרו. וכתב הראב"ד ז"ל, אומר אני דוקא שכירות, אבל מכירה שרי, דכי קא מעייל לביתיה דנפשיה קא מעייל, וקרא דלא תביא אסמכתא היא, ולאו איסורא דאורייתא, דלא אסרה תורה אלא הכנסת ישראל עצמו, אבל גרמא דעל ידי גוי לא.

[הרשב"א, עבודה זרה כא.]

מפני שמכנסין לתוכו עבודה זרה. משמע דהכי פירושא, אף במקום שאמרו להשכיר, כגון סוריא, לא התירו לבית דירה משום לא תביא תועבה אל ביתך, דבארץ ישראל אנו מצווין שלא להכניס עבודה זרה בארצנו, וחייבים לעוקרה משם בכל מקום שהוא ברשותנו, וגזרינן סוריא אטו ארץ ישראל, ואפילו למאן דאמר לאו שמיה כיבוש, אבל בחוץ לארץ לא. **[הרמב"ן, עבודה זרה כא.]** מצינו קצת מן הגאונים ז"ל שכתבו, שאין זה אלא בארץ ישראל לפי ששם עיקר עבודה זרה, וכן נראה בירושלמי (ע"ז ס"פ א'), וכן דעת רבינו חננאל ז"ל, וכן אנו נוהגין בזה התר עכשיו, אבל הרמב"ן ז"ל כתב, בעל נפש צריך לפרוש מלהשכיר אפילו בארץ ישמעאלים. **[רבינו בחיי, דברים ז כו]** **המוצא חמץ בביתו ביום טוב כופה עליו את הכלי.** כתב בארחות חיים (הל' חו"מ אות כח) והאי יום טוב דוקא ראשון אבל שני שהוא מדרבנן מותר לטלטלו ולזרקו או לשרפו עד כאן לשונו. **[בית יוסף אורח חיים סימן תמו]** ב"ט לא מצי למשרפיה אע"ג דקי"ל (ביצה יב.) מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך הני מילי היכא דאיכא צורך היום קצת אבל הכא ליכא דהא נפק ידי חובתיה בבטול.

[ר"ן דף ב: מדפי הרי"ף]

עין משפט נר מצוה

כח א מיי' פ"ד מהל' נכורות הלכה ו סמג עשין מע טוש"ע יו"ד סי' שכ סעיף ה:

כט ב מיי' פ"ו מהלכות ביכורים הל' ט סמג עשין קמע טוש"ע יו"ד סי' של סעיף ג:

ל ג ד מיי' פ"ד מהל' חמץ ומלה הלכה ב טוש"ע או"ח סימן תמ סעיף ג:

לא ה מיי' פ"י מהלכות ע"ז הל' ד סמג לאוין מח טוש"ע יו"ד סי' קנא סעיף י:

לב ו מיי' פ"ג מהלכות חמץ ומלה הלכה ח סמג לאוין עט טוש"ע או"ח סי' תמו סעיף ו:

לג ז מיי' פ"ד שם הל' ג סמג שם טוש"ע או"ח סי' תמ סעיף ג:

לד ח ט י מיי' פ"ג שם הלכה יט סמג שם טוש"ע או"ח סימן תלו סעיף ו ג:

לה כ טור ש"ע או"ח סי' תכט סעיף ו:

רבינו חננאל

מראין הדברים שמותר לראות חמצו של נכרי שלא כבשתו ונסיב לה קרא לא ימצא בבתיכם דמשמע לאיסורא. ופרקי' הייתה אומר אסור שנא' לא ימצא מכל מקום קמ"ל לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור לך לך תרי זימני דאפי' נכרי שכבשתו שרי דקרינא ביה שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. **והני מילי דלא קביל עליה ישראל אחריות** אבל קבל עליה אחריות אסור כדרבא דאמר לבני מחוזא בערו חמירא דבני חילא פי' הנכרים בני החיילות היו מפקידין את החמץ שלהן בבתי ישראל והיו נותנין להם קמח ואומרין להם עשו לנו לחם ואפילו אם אבד אותו הלחם באונס אין משגיחין אלא מעניינין אותם נמצא אותו לחם כל זמן שהוא אצלם כאלו שלהם הוא ואע"ג דאמרינן דבר הגורם לממון הוא כלומר לכשיאבד אני אשלם ואותה העת נמצא כאלו ממונו אבד אבל כל זמן שהוא ממון הו"א דנכרי הוא קמ"ל דבין כך ובין כך אסור: **בהמת ארנונא** פי' בהמה שיש בה שותפות לנכרי פטורה מן הבכורה דבהדיא קי"ל כל יד נכרי באמצע פטור מן הבכורה ואע"ג דמצי מסלק ליה לנכרי בדמי מ"ט בהמה אית לה קלא כלומר דהאי בהמה דנכרי היא ולא אתו למימר דישראל היא וקא אכיל בוכרי אבל עיסת ארנונא אע"ג דלא מצי מסלק ליה לנכרי מינה חייבת בחלה דהא לית לה קלא: **ת"ר נכרי שנכנס לחצרו של ישראל ובצק בידו** אין זקוק ישראל להוציאו מידו של נכרי ולבערו הפקידו אצלו חייב לבער אלא אם יחד ליה בית ולאו ברשותיה דישראל קאי. **למימרא דשכירות** קניא והתנן בע"ז סוף פ"ק אף במקום שאמרו להשכיר לא לבית דירה אמרו אפילו למאן דאמר לאו שמיה כיבוש, אבל בחוץ לארץ לא. **ושני'** לעולי' שכירות לא קניא ושאני הכא דכתיב לא ימצא כל חמץ שמצוי בידך אסרה תורה והאי כיון דיחד לו בית יצא מידו זה החמץ ואינו מצוי בידו: **אמר רב המוצא חמץ ביו"ט** שאינו יכול לבערו כופה עליו את הכלי חיישינן שמא יאכלוהו בניו ואם של הקדש אינו צריך מ"ט מיבדל בדילי אינשי מיניה מקמי הכי ולא אתו למיכליה דחמיר עלייהו איסוריה וחמץ של נכרי צריך מחיצה עשרה טפחים כדי שיצא מרשות ישראל לגמרי: **וכן המפרש בים** או היוצא בשיירא חוך שלשים יום זקוק לבער (לאחרי כן יבער) קודם שלשים יום אין זקוק לבער בד"א בשאין דעתו לחזור אבל כשדעתו לחזור אפי' מתחלת השנה חייב לבער. **וכן דין העושה את ביתו אוצר** תוך שלשים יום זקוק לבער קודם שלשים יום אין זקוק לבער במה דברים אמורים בשאין דעתו לפנותו קודם הפסח אבל דעתו לפנותו חייב לבער. **והני שלשים יום מאי עבידתייהו** דתניא

להבי איצטריך לא ימצא. משום דבעלמא לאו כממון דמי מיניטרין קרא למימר דגבי חמץ מיהא מתסר: **הואיל וכי איתיה הדר.** הוא גופיה למריה בעיניה, וזה עדיין לא נתגד, וכי אמרה ר' שמעון להוא היכא לאיעו בעין, כגון גבי גוגד קדשים שהיו הבעלים חייבין בתחריותן אמר רבי שמעון אף על פי שאין כפל להקדש לכתיב לרעהו ולא להקדש[ו] הכא חייב, לכיון דזה חייב בתחריותן לרעהו קרינן ביה להתחייב ממון: **ארנונא.** המלך נוטל עישור מן הבהמה ומן התגוזה: **חייבת בבכורה.** דקיימא לן[ז] כל שיד נכרי בתחלתה פטורה מן הבכורה שנאמר (במדבר ג) לי כל בכור בישראל אבל לא בתחריס, ועדר זה שעישורו של מלך בתוכו חייבת בבכורה לתת לכהן הבכורות שלהם או לא: **דמצי מסלק ליה.** לנכרי בתעות: **לא תיבעי לן.** כיון דאמרי לא זכה נכרי בהן ודינו חינו קבוע בהן יותר ממעות, חיכא למימר לא יתן לו בהמות אלא מעות: **ואע"ג דמצי מסלק ליה.** לכל כמה דלא סלקיה ידו שייכא בבהמות: **עיסת ארנונא חייבת.** ואע"ג דעיסת נכרי פטורה ואוכל ישראל בלא חלה דהא עריסותיכם כתיב[מ], זו חייבת, דלית לה קלא והרואה אומר שלו היא ואוכלה בלא חלה, אבל בהמה חיא לה קלא. והתניא חייבת בעיסה הוא דתניא: **אין זקוק לבער.** לא הזקיקוהו להוציא את הנכרי מן הבית, כדאמרן אבל אמה רואה של אחרים: **הפקידו אצלו.** וקבל עליה אחריות כדמפרש ואזיל, **זקוק לבער: יחד לו בית.** כלומר לא קיבלו עליו אלא אמר ליה הרי הבית לפניך הנח בחצת מן הזויות, **אין זקוק לבער: מאי קאמר.** היכי יליף מלא ימצא: **לעולם אסיפא.** ולא ימצא משמע המצוי בידך לכל חפצך, היינו דקבל עליה אחריות דהוי כדידיה: **אף במקום שאמרו להשכיר.** בפ"ק דע"ז[ט] תנן **אין** מוכרין בתים לנכרים בארץ ישראל אבל מוכרין בסוריא ובכל שכן בחוצה לארץ, ואף במקום שהתירו להשכיר לא לבית דירה התירו אלא להעמיד בו בהמות ועצים, ולא שידור הוא בה: **שאין מצוי בידך.** שהרי אותה שעה מסורה לנכרי: **כופה עליו את הכלי.** דהא לא חזי לטלטולי ואפוקי, ומיהו בבל ירחה לא עבר דהא בטליה בליביה מאתמול כדאמרינן לקמן[י] הבודק צריך שיבטל בלבו, אלא משום שלא יכשל ויאכלנו צריך כפיית כלי: **מיבדל בדילי מיניה.** אפילו בחול למוד הוא לפרוש ממנו: **חמצו של נכרי.** המופקד אצלו או קיבל עליו אחריות, דמותר להחותו: **עושה לו מחיצה.** בארבעה עבר משום היכר אלא יכשל ויאכלנו, ולא סגי ליה בכפיית כלי כל שבעה שהכלי ניטל לגורך, ומיהו ההוא דלעיל לא אפשר ליה בתחילה, ומשום חד יומא סגי ליה בכפיית כלי ובלילה יבערנו: **המפרש.** מן הישבה ליס: **בשיירא.** למקום רחוק: **קודם שלשים יום.** לפסח. ולקמן מפרש בנגד שמולין בהלכות הפסח קודם שלשים יום, ומאז מל עליו להיזהר בחמץ הפסח: **דעתו לחזור.** בימי הפסח: **אפילו מראש השנה נמי.** דכי הדר (ביה) בימי הפסח עבר עליה, והיינו שעתא לאו ברשותיה היא לגיטליה שהרי מיקור הנאה הוא ומינו שלו, וכשרואהו[ג] עובר עליה: **אוצר.** שהכניס שם תבואה ותחמיה חמץ, ומאריגן לקמן[כ] חמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער: **תוך שלשים זקוק לבער.** לכתחלה לא זהו ביעורו: **קודם שלשים.** לא חלה חובת ביעור עליו, וכי מטי ההיא שעתא לא מחוייב כדאמרן דהא נפלה עליו מפולת:

שהרי

היינו דאיצטריך לא ימצא אלא למאן דאמר כממון דמי **לא ימצא למה לי איצטריך סלקא** דעתך אמינא הואיל וכי איתיה הדר בעיניה לאו ברשותיה קאי קמשמע לן. בעו מיניה מרבא בהמת ארנונא חייבת בבכורה או אין חייבת בבכורה כל היכא דמצי מסלק ליה בזוזי לא קא מיבעיא לן דחייבת כי קא מיבעיא לן היכא דלא מצי מסלק ליה בזוזי מאי אמר להו פטורה והתניא חייבת התם דמצי מסלק ליה איכא דאמרי אמר רבא [ס]בהמת ארנונא פטורה מן הבכורה ואע"ג דמצי מסלק ליה [נ]עיסת ארנונא חייבת בחלה ואע"ג דלא מצי מסלק ליה מאי טעמא בהמה אית לה קלא עיסה לית לה קלא: תנו רבנן [ע] נכרי שנכנם לחצירו של ישראל ובציקו בידו אין זקוק לבער הפקידו אצלו זקוק לבער יחד לו בית אין זקוק לבער שנא' לא ימצא מאי קאמר אמר רב פפא ארישא קאי והכי קאמר הפקידו אצלו זקוק לבער שנאמר לא ימצא רב אשי אמר לעולם אסיפא קאי והכי קאמר [ד]יחד לו בית אין זקוק לבער שנאמר לא ימצא בבתיכם והא לאו דידיה הוא דנכרי כי קא מעייל לביתא דנפשיה קא מעייל [פ] למימרא דשכירות קניא [צ] והתנן [ה]אף במקום שאמרו להשכיר [נ] לא לבית דירה אמרו מפני שמכנסין [נ] לתוכו ע"ז ואי סלקא דעתך דשכירות קניא כי קא מעייל לביתיה דנפשיה קא מעייל שאני הכא דאפקיה רחמנא בלשון לא ימצא מי שמצוי בידך יצא זה שאינו מצוי בידך. אמר רב יהודה אמר רב [ו]המוצא חמץ בביתו ביום טוב [ג] כופה עליו את הכלי אמר רבא אם של הקדש הוא אינו צריך מאי טעמא מיבדל בדילי מיניה ואמר רב יהודה אמר רב [ז]חמצו של נכרי עושה לו מחיצה עשרה טפחים משום היכר ואם של הקדש הוא אינו צריך מאי טעמא מיבדל בדילי אינשי מיניה ואמר רב יהודה אמר רב [ח]המפרש והיוצא בשיירא קודם שלשים יום אין זקוק לבער תוך שלשים יום זקוק לבער אמר אביי הא דאמרת תוך שלשים יום זקוק לבער לא אמרן אלא שדעתו לחזור אבל אין דעתו לחזור אין זקוק לבער אמר ליה רבא ואי דעתו לחזור אפילו מראש השנה נמי אלא אמר רבא [ט]הא דאמרת קודם שלשים יום אין זקוק לבער לא אמרן אלא שאין דעתו לחזור אבל דעתו לחזור אפילו מראש השנה זקוק לבער ואזדא רבא לטעמיה דאמר רבא [י]העושה ביתו אוצר קודם שלשים יום אין זקוק לבער תוך שלשים יום זקוק לבער וקודם שלשים נמי לא אמרן אלא שאין דעתו לפנותו אבל דעתו לפנותו אפילו קודם שלשים יום נמי זקוק לבער הני שלשים יום מאי עבידתייהו [ס] כדתניא [נ] שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום ר' שמעון בן גמליאל אומר שתי שבתות מאי טעמא דתנא קמא

שמתחלה היתה הבהמה של נכרי וכיון דמי דעתי זוזי ולא מסכח שקיל בהמה לא נפקא מרשותיה אבל כשהבהמה של ישראל ומתי מסלק ליה לנכרי זוזי לא נכנסה לרשותו[ל]:

בהמת ארנונא פטורה מן הבכורה אע"ג דמצי מסלק ליה. והא דתניא חייבת פ"ה דגבי עיסה תניא וק' לרשב"ג דהא גבי בהמה תניא בהדיא בתוספתא[מ] דחייבת בבכורה וכן גבי עיסה תניא[נ] עיסת ארנונא חייבת בחלה אע"ג דלא מצי מסלק ליה ואית ספרים דגרסי בהמת ארנונא פטורה והוא דלא מצי מסלק ליה ולפי זה מתיישבות שתי הברייתות[ס]: **יחד** לו בית. פ"ה דלא קיבל עליו אחריות אלא אמר ליה הרי הבית לפניך וק' לר"י מאי תיריא יחד אפילו לא יחד נמי והיכי נמי מסיק בסמוך למימר[ד] דשכירות קניא ופר"ת דאפילו באחריות מיירי ומשום הכי מפיק מלא ימצא דלא חשיב מצוי כיון שיחד לו בית ורב פפא אית ליה מסברא כיון שיחד לו בית הוי כאלו קיבל עליו אחריות על חמצו של נכרי בביתו של נכרי[ע]: **כופה** עליו כלי. אע"ג דאמרינן במ"ד בפ' כירה (שבת מג.) אין כלי ניטל אלא לדבר הניטל אימא לאוקמי בגריך למקומו אי נמי הכא שרי משום דילמא אתי למיכליה:

שנאמר

קניא והתנן בע"ז סוף פ"ק אף במקום שאמרו להשכיר לא לבית דירה אמרו אפילו למאן דאמר לאו שמיה כיבוש, אבל בחוץ לארץ לא. **ושני'** לעולי' שכירות לא קניא ושאני הכא (דברים ז כו) לא תביא תועבה אל ביתך ואי ס"ד דשכירות קניא לאו ביתך הוא. **ושני'** לעולי' שכירות לא קניא ושאני הכא דכתיב לא ימצא כל חמץ שמצוי בידך אסרה תורה והאי כיון דיחד לו בית יצא מידו זה החמץ ואינו מצוי בידו: **אמר רב המוצא חמץ ביו"ט** שאינו יכול לבערו כופה עליו את הכלי חיישינן שמא יאכלוהו בניו ואם של הקדש אינו צריך מ"ט מיבדל בדילי אינשי מיניה מקמי הכי ולא אתו למיכליה דחמיר עלייהו איסוריה וחמץ של נכרי צריך מחיצה עשרה טפחים כדי שיצא מרשות ישראל לגמרי: **וכן המפרש בים** או היוצא בשיירא חוך שלשים יום זקוק לבער (לאחרי כן יבער) קודם שלשים יום אין זקוק לבער בד"א בשאין דעתו לחזור אבל כשדעתו לחזור אפי' מתחלת השנה חייב לבער. **וכן דין העושה את ביתו אוצר** תוך שלשים יום זקוק לבער קודם שלשים יום אין זקוק לבער במה דברים אמורים בשאין דעתו לפנותו קודם הפסח אבל דעתו לפנותו חייב לבער. **והני שלשים יום מאי עבידתייהו** דתניא

ו: אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים

שנאמר ויהי אנשים. והא לחמר דהכיזקין (גיטין ס. ושם) שמונה פרשיות נאמרו ביום שהוקם המשכן והיינו נרמז מדש ניסן פרשת טומאים לא כפ"ה דפי' פרשת טומאים ויהי אנשים דזו הפרשה נאמרה בערב הפסח כדמשמע הכא אלא פרשת טומאים טומאת תרומה וקדשים:

ומזהיר על פסח שני. מע"ג שעל ידי שאילתן הוזקק לומר להן מ"מ לא היה צריך להאריך אלא אל תעשו פסח ומו לא:

ממאי דבריש ירחא קאי. תימה דבשמת בפרק רבי עקיבא (דף פו: ושם) קאמר רבה[ד] דכ"ע בר"ח אתו למדבר סיני וכתיב הכא ביום הזה באו מדבר סיני וכתיב התם ביום החדש הזה וגו' מה להלן ר"ח אף כאן ר"ח ומה להלן בשנה שניה לצאתם מארץ מצרים אף כאן בשנה שניה ומה להלן בחדש הראשון אף כאן בחדש הראשון ומה להלן בשנה השנית לחדש השני אף כאן בשנה השנית לחדש השני ומה להלן בחדש הזה אף כאן בחדש הזה אלא לאו שמע מינה בחדש הזה עשו ולא בחדש הראשון עשו ולא בחדש השני עשו ולא בשנה השנית עשו ולא בחדש השני עשו

שֶׁהֲרֵי מֹשֶׁה היה עוֹמֵד בְּפֶסַח רִאשׁוֹן שהוא בארבעה עשר בניסן, וּמַזְהִיר את ישראל עַל הַפֶּסַח שֵׁנִי שהוא בארבעה עשר באייר, שֶׁנֶּאֱמַר (במדבר ט ג) 'וְיַעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַפֶּסַח בְּמוֹעֲדוֹ', וְאחר כך כְּתִיב (שם ט ו) 'וַיְהִי אֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָיוּ טְמֵאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם, וְלֹא יָכְלוּ לַעֲשֹׂת הַפֶּסַח' משום טומאתם, ובאו לפני משה ואמרו לו (שם ט ז), 'לָמָּה נִגָּרַע לְבִלְתִּי הַקְרִיב אֶת קָרְבַּן ה' בְּמֹעֲדוֹ'. ובאותה שעה נצטוה משה מאת ה' להודיע להם את דיני פסח שני, [כמובא בהמשך הפרשה]. הרי שבאותה שעה שעשו כל ישראל את הפסח, ציוה משה לטמאים לעשות פסח שני שלשים יום לאחר מכן[א], ומכאן שיש להזהיר על הלכות הפסח שלשים יום לפניו[ב].

הגמרא מפרשת מדוע חולק רבן שמעון בן גמליאל על הוכחה זו: וְרַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל הסובר שדי לשאול ולדרוש בהלכות הפסח שתי שבתות לפניו, אָמַר לָךְ [-יאמר לך] שאין משם ראיה, משום דַּאֲיִדֵי דְּאַיְירִי בְּמִילֵּי דְּפִסְחָא, מַפִּיק לְהוּ לְכָל מִילֵּי דְּפִסְחָא - אגב מה שפירש להם משה באותה שעה את עיקרי דיני פסח ראשון, השלים להם אף את הלכות פסח שני, שכן עניינם אחד, ולא משום שעמדו באותה שעה שלשים יום קודם פסח שני[ג].

הגמרא מבארת את מקור דינו של רבן שמעון בן גמליאל: שואלת הגמרא, מַאי טַעֲמָא [-מהו טעמו] דְּרַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל הסובר שיש להזהיר על הלכות הפסח שני שבועות לפניו. משיבה הגמרא, שֶׁהֲרֵי מֹשֶׁה היה עוֹמֵד בְּרֹאשׁ הַחֹדֶשׁ של ניסן, וּמַזְהִיר עַל הַפֶּסַח שחל שני שבועות לאחר מכן[ד], שֶׁנֶּאֱמַר (שמות יב ג) 'הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים', ופרשה זו נאמרה למשה בראש חודש[ה], וּבהמשך הפרשה כְּתִיב (שם יב ג-ו) 'דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר, בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה, וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבוֹת וגו', וְהָיָה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחדש הזה'[ו].

דוחה הגמרא ראיה זו, מִמַּאי דְּבְרִישׁ יַרְחָא קָאֵי - מנין שעמד משה ואמר לישראל פרשה זו בראש חודש ניסן, דִּילְמָא בְּאַרְבְּעָה בְּיַרְחָא אוֹ בַּחֲמִשָּׁה בְּיַרְחָא קָאֵי - שמא בארבעה או בחמשה בחודש[ז] עמד משה והזהירם על הפסח[ח].

הגמרא מביאה מקור אחר לשיטת רבן שמעון בן גמליאל: אֶלָּא אָמַר רַבָּה בַּר שִׁימִי מִשְּׁמֵיהּ דְּרַבִּינָא - בשם רבינא, רבן שמעון בן גמליאל למד שיטתו מֵהָכָא [-מכאן], שנאמר (במדבר ט ח) 'וַיְדַבֵּר ה' אֶל משֶׁה בְּמִדְבַּר סִינָי, בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית לְצֵאתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן לֵאמֹר', ואחר כך כְּתִיב (שם ט ג) 'וְיַעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַפֶּסַח בְּמוֹעֲדוֹ'. הרי שהזהיר משה את ישראל על הפסח במדבר בראש חודש ניסן, שהוא שבועיים לפני הפסח[ט].

מקשה הגמרא, הָכָא נַמִּי - הלא גם ראיה זו יש לדחות, מִמַּאי דְּבְרִישׁ יַרְחָא קָאֵי - מנין שבראש חודש עמד משה ואמר לישראל פרשה זו, דִּילְמָא בְּאַרְבְּעָה בְּיַרְחָא אוֹ בְּחַמִּשָּׁה בְּיַרְחָא קָאֵי - שמא בארבעה או בחמשה לחודש עמד משה והזהירם על הפסח.

מתרצת הגמרא, אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, אַתְיָא [-למדנו] 'מִדָּבָר' מִ'מִּדָּבָר' בגזירה שוה. שכן כְּתִיב הָכָא [-כאן] בפרשת הפסח 'בְּמִדְבַּר סִינָי', וּכְתִיב הָתָם [-שם] בפרשת הפקודים שבה נצטוה משה על מנין בני ישראל (במדבר א א), 'וַיְדַבֵּר ה' אֶל משֶׁה בְּמִדְבַּר סִינַי בְּאֹהֶל מוֹעֵד, בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי'. מַה לְהַלָּן - בפרשת הפקודים נאמרו הדברים בְּרֹאשׁ חֹדֶשׁ, שהרי נאמר שם 'באחד לחדש', אַף כָּאן - בפרשת הפסח נאמרו הדברים בְּרֹאשׁ חֹדֶשׁ.

★

אגב הבאת פרשיות אלו דנה הגמרא בסדר כתיבתן: מקשה הגמרא, וְנִיכְתּוֹב בְּרֵישָׁא דְּחֹדֶשׁ רִאשׁוֹן - הלא היה לה לתורה לכתוב תחילה את פרשת הפסח שנאמרה בחודש הראשון, וַהֲדַר גִּיכְתּוֹב דְּחֹדֶשׁ שֵׁנִי - ואחר כך לכתוב את פרשת הפקודים שנאמרה בחודש השני, ומדוע נכתבה פרשת הפסח בפרשת 'בהעלותך' לאחר פרשת הפקודים שנכתבה בתחילת ספר 'במדבר'[יא].

אהח 19/06/2018

א. **ואף** שנצרך משה להשיב לטמאים על שאלתם, מכל מקום היה לו להשיב להם, אל תעשו עתה את הפסח, ולא לצוותם על פסח שני עד שיגיע זמנו. תוספות (ד"ה ומזהיר). והתוספות הרא"ש (ד"ה ומזהיר) וחידושי הר"ן (ד"ה שנאמר) כתבו, שהיה לו למשה להשיב להם שיעשו את הפסח בחודש השני, ולא היה לו להאריך בכל הלכות פסח שני.

ב. **שכן** מן הסתם באותה שעה של עשיית פסח ראשון נשאל משה הרבה על דיני עשייתו, ומכל מקום נתפנה להשיב לטמאים ששאלוהו על דינם, ולימדם באריכות את דיני פסח שני, ולא נחשבו כשואלים שלא לענין שאין נזקקים לו במקום שיש אחרים ששואלים לענין. חתם סופר (ד"ה שהרי) על פי הר"ן (על הרי"ף, לעיל ע"ב ד"ה דתניא).

ג. **חידושי** הר"ן (ד"ה ורשב"ג).

ד. **ואין** להקשות מכאן על שיטת תנא קמא ששואלים ודורשים שלשים יום קודם הפסח, מדוע לא הזהירם משה על הפסח בי"ד אדר, שכן עדיין לא נצטוה עליו מפי הגבורה. ועל הקדוש ברוך הוא בודאי אין לשאול מדוע לא ציוה קודם לכן על מצוה זו. צל"ח (ד"ה שהרי).

ה. **שכן** דרשו במנחות (כט.) מהכתוב האמור, שנתקשה משה בראיית הלבנה, עד שאמר לו הקדוש ברוך הוא 'כזה ראה וקדש'. תוספות (ד"ה ממחי).

ו. **הקשו** רבינו דוד (ד"ה שהרי - השני) וחידושי הר"ן (ד"ה ורשב"ג), מנין שצריך להזהיר על הפסח שתי שבתות לפניו, הלא היה צריך להזהירם על לקיחת הפסח בעשור לחודש, ונמצא שהזהירם רק עשרה ימים קודם זמן זה. ותירצו, שההוכחה היא ממה שהזהירם על שאר הלכות הפסח שזמנן הוא רק בי"ד בניסן. והוסיף רבינו דוד, שעדיין יש לדחות שמאחר שהזהירם על לקיחת הפסח כבר הזהירם על שאר הלכותיו, אלא שהגמרא מקשה פירכא עדיפה יותר.

והראש יוסף (ד"ה רבן גמליאל) כתב, שאכן לשיטת רבן שמעון בן גמליאל די בעשרה ימים, אך מאחר שצריך להקדים את לקיחת הפסח ארבעה ימים לפני זמן הקרבתו, נמצא שיש לדרוש בהלכותיו מראש חודש ניסן. ואכן לפי ההוה אמינא שמקורו של רבן שמעון בן גמליאל הוא מפסח מצרים, דווקא בפסח צריך שתי שבתות לפניו לדרוש בהלכותיו, אך בחג השבועות ובחג הסוכות די בעשרה ימים.

ז. **נקטה** הגמרא ארבעה או חמשה בחודש, ולא שני ושלישי בחודש, שכן בשני לחודש בודאי לא אמר משה לישראל פרשה זו שהיה בה בשורת גאולת מצרים. שכן מבואר בשבת (פז:) שט"ו בניסן שהוא היום שיצאו ממצרים היה ביום חמישי בשבוע, ונמצא ששני בחודש היה בערב שבת, והרי מובא בגמרא להלן (יג.) שאין אליהו בא בערב שבת לבשר על הגאולה. וכן לא מסתבר שציוה אותם על לקיחת השה בשלישי בחודש, שכן חל יום זה בשבת, ולא היתה מצוה זו נוהגת בו ביום. הגהות יעב"ץ (ד"ה דילמא).

ח. **ואף** שבודאי אמר הקדוש ברוך הוא למשה פרשה זו בראש חודש, כמבואר לעיל בהערה, מכל מקום מקשה הגמרא, מנין לנו שאמר אותה משה לישראל בראש חודש. עוד פירש ר"י בשאלת הגמרא, שאף ש'החודש הזה לכם' ודאי נאמר בראש חודש, מכל מקום מנין שגם מצות הפסח האמורה בהמשך הפרשה נאמרה למשה בראש חודש. תוספות (ד"ה ממחי).

ט. **לכאורה** מכאן יש להקשות על שיטת תנא קמא, מדוע לא הזהירם משה שלשים יום קודם הפסח. ויש ליישב, שלא הוצרך משה להזהירם עליו, שהרי כבר במצרים הוזהרו עליו לדורות. אכן דין זה שנוי במחלוקת תנאים בקידושין (לז:), האם נצטוו על פסח דורות רק בכניסתם לארץ, או שכבר במצרים הוזהרו לדורות, אלא שלא הקריבוהו במדבר [מלבד השנה השניה] לפי שלא נימולו משום סכנה, וערלים אינם עושים פסח, כמבואר בתוספות (שם ד"ה הומילן). ולפי זה יש לומר שבמחלוקת זו נחלקו חכמים ורבן שמעון בן גמליאל, שחכמים סוברים שהוזהרו כבר במצרים, ועל כן אין להוכיח משם שדי בי"ד יום, אבל רבן שמעו בן גמליאל סובר שלא הוזהרו עליו במצרים, ועל כן הוכיח משם כדבריו. פני יהושע (ד"ה שהרי). והצל"ח (ד"ה ממחי) תירץ על פי השיטה שלא נצטוו ישראל על פסח דורות אלא רק לאחר כניסתם לארץ, והפסח שקרב בשנה השניה במדבר היה הוראת שעה, שמאחר שלא ציוה הקדוש ברוך הוא למשה עליו אלא בראש חודש, ועל כן לא היה בידו להזהיר את ישראל עליו קודם לכן.

י. **ואף** אמירת משה את הפרשה הזו לישראל היתה בראש חודש, שנאמר (שם ט יח), 'ואת כל העדה הקהילו באחד לחודש השני ויתילדו על משפחותם'. תוספות (ד"ה ממחי).

יא. **קושיא** זו אינה שייכת לנידון הקודם במקור שיטותיהם של תנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל בזמן שבו שואלים ודורשים בהלכות הפסח, אלא הגמרא מקשה כן על עצם סדר המקראות. רש"י (ד"ה ויכתוב).

והפני יהושע (גרסת"י שם) כתב, שיש לפרש שקושיית הגמרא היא בדווקא על רבן שמעון בן גמליאל. שכן כתב רש"י על התורה (במדבר ט ח) על פי הספרי (בהעלותך פיסקא סו), שלא פתחה התורה את ספר במדבר בפרשת הפסח אפילו שהיתה הפרשה הראשונה שנאמרה בשנה השניה להיותם במדבר, משום שיש בה גנות לישראל, שכל ארבעים שנה שהיו במדבר לא עשו פסח אלא באותה שנה בלבד. ולכאורה הדברים נסתרים מסוגייתנו, שהרי לפי זה אין מקום לקושיית הגמרא מדוע הוקדמה פרשת הפקודים לפרשת הפסח. וצריך לומר שהוכרח לגמרא מדברי רבן שמעון בן גמליאל שמלכתחילה לא נצטוו ישראל על הפסח אלא רק לאחר כניסתם לארץ, והפסח שעשו בשנה השניה במדבר היה הוראת שעה. שאם לא כן אין מובנת ראייתו ששואלים ודורשים קודם הפסח שתי שבתות לפניו, ממה שהזהיר משה על הפסח בראש חודש ניסן. שהרי כבר ידעו ישראל קודם לכן שהם חייבים בפסח, ולא נאמרה פרשה זו אלא משום הדבר שנתחדש בה, שהפסח קרב בשבת ובטומאת ציבור, ועל פרט זה לבדו לא שייך דין שואלים ודורשים קודם הפסח [מה גם שבאותה שנה לא חל ערב פסח בשבת, וכן לא

ו: אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים

שנאמר ויהי אנשים. והא דלמר בהגיזקין (גיטין ס. ושם) שמונה פרשיות נלמדו ביום שהוקם המשכן והיינו נרשם חדש ניסן פרשת טומאים לא כפ"ה דפי' פרשת טומאים ויהי מנשים דזו הפרשה נלמדה בערב הפסח כדמשמע הכא אלא פרשת טומאים טומאת תרומה וקדשים:

ומזהיר על פסח שני. אע"ג שעל ידי שאילתן הוזקק לומר להן מ"מ לא היה צריך להתריך אלא אל תעשו פסח ומו לא:

ממאי דבריש ירחא קאי. תימה דבשמת בפרק רבי עקיבא (דף פו: ושם) קאמר רבה[ו] דכ"ע בר"ח אתו למדבר סיני כחיב הכא ביום הזה בזו מדבר סיני וכחיב בחם החדש הזה וגו' מה להלן ר"ח אף כאן ראש חדש אלמא פשיטא להחדש הזה נאמר לו בר"ח והיינו משום דלמר בהקומץ רבה (מנחות כט.) שנתקשה משה רבינו בראיית הלבנה עד שאמר לו הקב"ה כזה ראה וקדש ומי ר"ת אע"ג שאמר הקב"ה למשה בריש ירחא דילמא משה לא אמר להם לישראל אלא בג' או בד' בירחא ומסיק דליף מדבר ממדבר דבהחיל בשמחד למחד השני אמירת הקב"ה ואמירת משה הוי בריש ירחא דכחיב[ז] בחחד למחד השני וימילו וגו' ול"י מפרש אע"ג דהחדש הזה הוה בריש ירחא מיהו דילמא הא דקאמר דבר אל כל עדת ישראל לא הוה בריש ירחא ומש חאמר אמי לא יליף החם מדבר מבמדבר כי הכא וי"ל דמדבר מבמדבר לא ילפינן:

אבל בחד עניינא מאי דמוקדם מוקדם. היינו דוקא היכא דליכא דרשא וטעם דהא חנן בפ' נגמר הדין (סנהדרין מה. ושם) דלחיית הנסקל קודם לסקילתו אע"ג דסקילה כחיב[ח] כי סקל יסקל או ירה יירה היינו משום דכחיב בסקילה בגמר מיחה דכחיב[ט] וסקלחם בחנים ומחו:

אבל בתרי עניני אין דנין. והא דפרין בסוף הפרה (ב"ק מד: ושם) ואימא בהממך דדברות לחשונות כלל אור וחמור[י] פרט בהממך דדברות החרונות חזר וכלל אע"ג דמרוחקין טובא היינו משום דעשרת הדברות חשיבי כחד עניינא דדיבור אחד נאמרו[יא]:

ודעתיה עילויה. פירוש ולא נטל מחיליו כמו פירורין ועל פ"ה קשה מאי פריך כי משכחת ליה ניבטלה הא פי' ודעתיה עילויה שחם עליה לבטלה:

*) **משש** שעות ולמעלה. פ"ה מתחלת שם ולא נהירא לר"ת דע"כ הא דאמר לעיל[כ] חמץ מו' שעות ולמעלה אסור היינו מסוף שם ופר"ת דמסוף שם קאמר ומייתי לה מחיטי קורדנייתא שהן קטין והוה חמץ נוקשה שחיו אסור אפי אלא מדרבנן[כא]:

*) עיין לקמן ו ע"ח

משש שעות ולמעלה [כ]וניבטלה בארבע וניבטלה בחמש כיון דלאו זמן איסורא הוא ולאו זמן ביעורא הוא דילמא פשע ולא מבטל ליה וניבטלה

משנת ראשונים **הבודק צריך שיבטל.** כשנומר לבדוק אם בדק בליל ארבעה עשר או ביום ארבעה עשר קודם שש שעות צריך לבטל כל חמץ שנשאר ברשותו ואינו רואהו, ויאמר כל חמץ שיש ברשותי שלא ראיתיו ולא ידעתיו הרי הוא בטל והרי הוא כעפר, אבל אם בדק מתחלת שעה ששית ולמעלה אינו יכול לבטל שהרי אינו ברשותו שכבר נאסר בהנייה. **[רמב"ם, חמץ ומצה פ"ג]** ריצב"א היה אומר המנהג כשר לבטל בשעת הביעור מלבד הביטול שצריך לעשות בשעת בדיקה, לפי שרגילין לקנות חמץ ממחרת שלא היה בכלל הביטול של אמש או חוזרין וזוכין במה שבטלו כבר, אע"פ שבספר משמע שדי בבטול אחד ע"ש, וכן ראבי"ה כתב דשניהם כאחד טובים, ע"כ. **[הגהות מיימוניות, חמץ ומצה פ"ג]** **מאי טעמא אי נימא משום פירורין.** שאין בהם כזית שאינן נמצאות בבדיקה כל כך. **[מאירי]** [המשך בסוף המסכת]

[א] שהרי משה עומד בפסח ראשון ומזהיר על הפסח שני שנאמר [א]ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו[ב] וכתיב [ב]וידי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם וגו' שמעון בן גמליאל אמר לך אידי דאיירי במילי דפסחא מסיק להו לכל מילי דפסחא מאי טעמא דרשב"ג שהרי משה עומד בראש החדש ומזהיר על הפסח שנאמר [ג]החדש הזה לכם ראש חדשים וכתיב [ד]דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשור לחדש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבות וגו' ממאי דבריש ירחא קאי דילמא בארבעה בירחא או בחמשה בירחא קאי אלא אמר רבה בר שימי משמיה דרבינא מהכא [ה]וידבר י"י אל משה במדבר סיני בשנה השנית בחדש הראשון וכתיב [א]ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו הכא נמי ממאי דבריש ירחא קאי דילמא בארבעה בירחא או בחמשה בירחא קאי אמר רב נחמן בר יצחק אתיא מדבר ממדבר כתיב הכא [ה]במדבר סיני וכתיב התם [ו]וידבר י"י אל משה במדבר סיני באהל מועד באחד לחדש השני מה להלן בראש חדש אף כאן בראש חדש וניכתוב בריש חדש ראשון והדר ניכתוב דחדש שני אמר רב מנשיא בר תחליפא משמיה דרב [ז]זאת אומרת אין מוקדם ומאוחר בתורה אמר רב פפא לא אמרן אלא בתרי ענייני אבל בחד ענייני מאי דמוקדם מוקדם ומאי דמאוחר מאוחר דאי לא תימא הכי כלל ופרט וכלל בכלל אלא מה שבפרט דילמא פרט וכלל הוא ותו פרט וכלל נעשה כלל מוסף על הפרט דילמא כלל ופרט הוא אי הכי אפילו בתרי ענייני נמי הניחא למאן דאמר [ח]כלל ופרט המרוחקין זה מזה אין דנין אותו בכלל ופרט שפיר אלא למאן דאמר דנין מאי איכא למימר אפילו למ"ד דנין הני מילי בחד ענייני אבל בתרי ענייני אין דנין: אמר רב יהודה אמר רב [א]הבודק צריך שיבטל מאי טעמא אי נימא משום פירורין הא לא חשיבי וכי תימא כיון דמינטר להו אגב ביתיה חשיבי [ט]והתניא [י]סופי תאנים ומשמר שדהו מפני ענבים סופי ענבים ומשמר שדהו מפני מקשאות ומפני מדלעות בזמן שבעל הבית מקפיד עליהן אסורין משום גזל וחייבין במעשר בזמן שאין בעל הבית מקפיד עליהן מותרין משום גזל ופטורין משום מעשר אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה [יא]וכי משכחת ליה לבטליה [יב]דילמא משכחת ליה לבתר איסורא ולאו ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל דא"ר אלעזר [יג]שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו [יד]ברשותו ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ בפסח משש שעות ולמעלה [טו]וניבטליה בארבע וניבטליה בחמש כיון דלאו זמן איסורא הוא ולאו זמן ביעורא הוא דילמא פשע ולא מבטל ליה וניבטליה

הרבים הוא, ואף על פי שכרהו מן רשות הרבים קנויה לו: **וניבטליה בארבע.** כלומר למה הוצרכתי לנטל בלילה, ליתקנו בתנן לכל אדם שיבטל קודם חיסורו: **פשע.** ישכח ויבא לידי פשיעה, שעל ידי מה יזכר, אבל עכשיו שעסוק בבדיקתו יזכר: **וניבטליה**

בְּמִדְבַּר סִינַי בְּאֹהֶל מוֹעֵד בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית לְצֵאתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר: [במדבר א, א]

עין משפט נר מצוה

לו א מיי' פ"ג מהלכות חמץ ומצה הלכה ז סמג עשין לט טוש"ע או"ח סי' תלד סעיף ג:

לז ב מיי' פ"ל מהלכות מעשר הלכה יג:

לח ג מיי' פ"ג מהלכות חמץ ומצה הלכה ז ח סמג עשין לט טוש"ע או"ח סימן תלד סעיף ג:

רבינו חננאל

שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום שנאמר ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם וגו' דהא עומד בפסח ראשון ומזהיר על פסח שני. **רשב"ג אמר שתי שבתות** שנאמר וידבר ה' אל משה במדבר סיני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים בחדש הראשון לאמר ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו וגמר במדבר במדבר גזרה שוה שנא' וידבר ה' אל משה במדבר סיני באחד לחדש השני וגו' מה במדבר הזה אחד בחדש הזה אף במדבר האמור בענין פסח אחד בחדש הזה קאי באחד לחדש ומזהיר בפסח שני שבתות. **ואקשי'** מעשה דניסן הוה ליה למכתב ברישא למה פתח תחלת הספר בחדש השני ולאחר כמה ענינים הזכיר מעשה דניסן. **ואמר משמיה דרב אין מוקדם ומאוחר בתורה** והני מילי בתרי ענייני כגון האי במדבר סיני באחד לחדש השני הכתוב בתחלת הספר שהוא ענין שאו את ראש כל עדת בני ישראל וזה במדבר סיני בשנה השנית שהוא בחדש הראשון הכתוב אחרי כמה פרשיות והוא ענין הפסח כי האי גונא אומר אין מוקדם ומאוחר בתורה אלא אע"פ שזה כתב אחר זה באמירה ובצואה ענין הפסח שהוא בחדש הראשון הוא נאמר תחלה ואחריו נאמר ענין הפקודים. **אבל בחד ענינא מאי דמוקדם מוקדם ומאי דמאוחר מאוחר** דאי לא תימא הכי התורה שהמדות נדרשת בהן באות להתחלף כי מה שאתה דן אותו בכלל ופרט כגון (ויקרא א ב) אדם כי יקריב מכם קרבן לה' מן הבהמה כלל כל הבהמה מן הבקר ומן הצאן פרט ואין בכלל אלא מה שבפרט בקר וצאן אין מידי אחרינא לא ואם תאמר אין מוקדם ומאוחר שמא מן הבקר ומן הצאן תקריבו נאמר תחלה בצואה ואחר כן נאמר מן הבהמה שנמצא פרט וכלל וקיימא לן פרט וכלל נעשה הכלל מוסף על הפרט ואתרבו להו כל מילי לפיכך אמרנו לעולם בחד ענינא המוקד' מוקדם והמאוח' מאוחר. **ואקשי'** אי הכי דחיישינן כל האי גונא אפי' בתרי עניני נמי משכחת לה דדין כלל ופרט מתהפך לפרט וכלל כאשר כבר אמרנו בחד ענינא. **הניחא לר' דאמר כלל ופרט המרוחקין זה מזה אין** דנין אותו בכלל ופרט כגון (שמות כא כה) כויה תחת כויה כלל אפילו כויה שאין בה חבורה בא חבורה תחת חבורה ופרט שהכויה יש בה חבורה והם כלל ופרט המרוחקין זה מזה כי פצע תחת פצע הפסיק ביניהם ונמצאו רחוקים זה מזה ואמרי' כי האי גונא אין דנין אותו בכלל ופרט וכל שכן אם רחוקין בשני מקראות ומקרא אחד מפסיק ביניהן. **אלא לבן עזאי דאמר** אפי' כי האי גונא דנין אותו בכלל [ופרט] מאי איכא למימר. **ושנינן** לבן עזאי נמי דאמר דנין לא אמר אלא בענין אחד דשתיהן הכויה והחבורה ענין הכאת הגוף וצער הן אבל בתרי עניני לא אמר וחלוקת ר' ובן עזאי מפורשת בפ' החובל בחבירו בתחלתו [דף פ"ה]:

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) עיין תוס' בכורות נז ע"ב ד"ה בפרוס, י) [נמצ קמץ פה. מנחות נה: נדה לג.], יא) תוספתא (פרק ג) [פרק ג ה"ג] דמעשר, יב) נמצ קמץ כט: [ע"ש], יג) עיין תוס' מנחות שם ד"ה כלל שהקשו ע"ז, יד) חלה פרק א מ"ג, טו) במדבר ט, ה) שמות יט יג, טז) דברים יז ה, יז) שבועות דף כ: עיי"ש, יח) ד ע"ב, יט) [ועיין תוספות חולין ד' ע"ב ד"ה מומר מיד וכו' דמשמע דרבנן ומתן דרבנן דומתן לקדושין מ"מ מקודשת גמורה לא היא דאם בא אחר וקדשה מוחין לקידושי שניהן וע"ע תוספות קדושין נה ע"ח ד"ה מאחר].

גליון הש"ס

גמ' זאת אומרת אין מוקדם. עיין נדרים י' בתוספות ברמזים ו' ג' י"ח ג'. שמות ד' כ': שם וכי משכחת ליה לבטליה. עי' לקמן כא ע"ח תד"ה ומי תמצי: שם וניבטליה בד'. ברי"ף הגי' תחלה וניבטלי כדי ומת"כ וניבטלי כד' וה':

אוצר החכמה

הגהות וציונים

ו] צ"ל ויעשו את הפסח בראשון (גליון), ועיין בחידושי הש"ס להגר"י פיק: ז] [הן, כן נכון להיות וכן איתא בבבא קמא וכן איתא בשאילתות] (גליון): ח] צ"ל הקדימה (חכמת מנוח) ובכת"י הקדים לכתוב: ט] צ"ל כל הנטיעות (באה"מ): י] ברש"י שברי"ף וברי"ן אינן ברשותו של אדם. אינן שלו: ומה"ד ועשאן הכתוב וכו': יא] [רבא] (גליון): יב] שור וחמור דדברות אחרונות פרט ומשני בהמתך כצ"ל עיין מהרש"א (גליון):

תורה אור השלם

א) וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַפֶּסַח בְּמוֹעֲדוֹ:
[במדבר ט, ב]

וַיַּעֲשׂוּ אֶת הַפֶּסַח בָּרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בֵּין הָעַרְבַּיִם בְּמִדְבַּר סִינַי כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה יְיָ אֶת מֹשֶׁה כֵּן עָשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל:
[במדבר ט, ה]

ב) וַיְהִי אֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָיוּ טְמֵאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם וְלֹא יָכְלוּ לַעֲשֹׂת הַפֶּסַח בַּיּוֹם הַהוּא וַיִּקְרְבוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה וְלִפְנֵי אַהֲרֹן בַּיּוֹם הַהוּא: [במדבר ט, ו]

ג) הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה: [שמות יב, ב]

ד) דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בָּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת: [שמות יב, ג]

ה) וַיְדַבֵּר יְיָ אֶל מֹשֶׁה בְּמִדְבַּר סִינַי בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית לְצֵאתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן לֵאמֹר: [במדבר א, א]

ו) וַיְדַבֵּר יְיָ אֶל מֹשֶׁה

אור לארבעה עשר — פרק ראשון — פסחים

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב מְנַשְׁיָא בַּר תַּחֲלִיפָא מִשְּׁמֵיהּ דְּרַב, זֹאת אוֹמֶרֶת, אֵין מוּקְדָּם וּמְאוּחָר בַּתּוֹרָה** - לא הקפידה התורה לכתוב את הפרשיות לפי סדר אמירתן למשה.

הגמרא מפרשת את הכלל האמור:
אָמַר רַב פָּפָּא, לֹא אֲמָרָן - לא נאמר כלל זה שאין מוקדם ומאוחר בתורה, **אֶלָּא בְּתָרֵי עִנְיָנֵי** - בשתי פרשיות[יב], **אֲבָל בְּחַד עִנְיָנָא** - במקראות הכתובים בפרשה אחת, **מַאי** [-מה] **דְּמוּקְדָּם** בסדר הכתובים **מוּקְדָּם** גם במשמעותו, **וּמַאי דְּמְאוּחָר** בסדר הכתובים **מְאוּחָר** גם במשמעותו, והקפידה התורה לכתוב את הדבר המוקדם לפני המאוחר. **דְּאִי לָא תֵּימָא הָכִי** - שהרי אם לא תאמר כן, איך יתכן לדרוש את מידת 'כְּלָל וּפְרָט' וללמוד ממנה **שֶׁאֵין בַּכְּלָל אֶלָּא מַה שֶּׁבַּפְּרָט**[יג]. הלא **דְּיֵלְמָא** [-שמא] **פְּרָט וְכֹלֶל הוּא**, אלא שנכתבו בתורה שלא כסדרם, ובא הכלל להוסיף על הפרט, כמידת 'פרט וכלל' [שתבואר בסמוך], ואף שהפרט נכתב לאחר הכלל שמא הוא קודם לו בציוויי[יד].

רב פפא מביא הוכחה נוספת לדבריו:
וְתוּ [-ועוד] יש להוכיח שבפרשה אחת הקפידה התורה על סדר הכתיבה, שאם לא כן איך יתכן לדרוש את מידת 'פְּרָט וְכֹלֶל' וללמוד ממנה **שַׁנַּעֲשֶׂה כְּלָל מוֹסֵף** [-מוסיף] **עַל הַפְּרָט**[טו], הלא **דְּיֵלְמָא** [-שמא] **כְּלָל וּפְרָט הוּא**, ואין בכלל אלא מה שבפרט, ואף שנכתב הכלל לאחר הפרט שמא הוא קודם לו בציוויו[טז].

הגמרא מקשה על חילוק רב פפא בין פרשה אחת לשתי פרשיות:
מקשה הגמרא, **אִי הָכִי** - אם כן, יש להוכיח ממידות אלו שיש מוקדם ומאוחר בתורה **אֲפִילּוּ בְּתָרֵי עִנְיָנֵי נַמִּי** - גם בשתי פרשיות, ולעולם נכתבו הדברים כסדרם, שאם לא כן איך יתכן לדרוש 'כלל ופרט' ו'פרט וכללי' בשתי פרשיות. מפרשת הגמרא את קושייתה, **הָנִיחָא** [-מובן הדבר] **לְמַאן דְּאָמַר 'כְּלָל וּפְרָט וְכֹלֶל הַמְרוּחָקִין זֶה מִזֶּה אֵין דָּנִין אוֹתוֹ** בְּכְלָל וּפְרָט', שלשיטתו **שַׁפִּיר** [-יפה] אמר רב שבשתי פרשיות אין מוקדם ומאוחר בתורה. **אֶלָּא** [-אבל] **לְמַאן דְּאָמַר** שדָּנִין אף מכלל ופרט המרוחקים זה מזה"[יז], **מַאי אִיכָּא לְמֵימַר** - מה יש לנו לומר ביישוב קושיא זו, הלא אם אין מוקדם ומאוחר בתורה, איך ניתן לדרוש 'כלל ופרט' או 'פרט וכלל' כשהפרט נכתב בפרשה אחת והכלל נכתב בפרשה אחרת.

מתרצת הגמרא, **אֲפִילּוּ לְמַאן דְּאָמַר דָּנִין** כלל ופרט המרוחקים זה מזה, **הָנֵי מִילֵּי** - דברים אלו אינם אלא כשניהם כתובים **בְּחַד עִנְיָנָא** - בענין אחד[יח], **אֲבָל** כשהם כתובים **בְּתָרֵי עִנְיָנֵי** - בשני עניינים שונים, לדברי הכל **אֵין דָּנִין** אותם במידת כלל ופרט. ואף מה שאמר רב 'אין מוקדם ומאוחר בתורה', אינו אלא בשני עניינים שונים, אבל בענין אחד אכן הקפידה התורה על סדר הדברים גם בשתי פרשיות.

★

הגמרא חוזרת לדון בביעור חמץ, ומביאה תקנת חכמים בדין זה:
אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, הַבּוֹדֵק את החמץ, **צָרִיךְ שֶׁיְּבַטֵּל** בלבו את החמץ לאחר הבדיקה[יט], ויאמר 'כל חמץ שישנו בבית זה[כ] יהיה מבוטל'[כא].

הגמרא דנה בטעמו של רב:
שואלת הגמרא, **מַאי טַעֲמָא** - מהו הטעם שהבודק צריך לבטל, הלא הוא מבער את כל החמץ הנמצא ברשותו. **אִי נִימָא** [-אם נאמר] שהוא **מִשּׁוּם** שיש לחשוש ל**פֵּירוּרִין** של חמץ שלא נמצאו בבדיקה, **הָא לָא חֲשִׁיבִי** - הרי הפירורים אינם חשובים, והם בטלים מאליהם[כב]. **וְכִי תֵּימָא כֵּיוָן דְּמִינַטַּר לְהוּ אַגַּב בֵּיתֵיהּ** - ואם תאמר שמאחר שהם נשמרים אגב הבית, שכאשר שומר האדם את ביתו ונועלו משום שאר ממונו הנמצא בו, אף הפירורים נשמרים יחד עם כל מה שבתוכו, היו רוב הציבור טמאים], ואם כן יתכן שכבר התחילו לשאול ולדרוש בהלכות הפסח קודם לכן, מחמת הציווי שנצטוו בו בשנה הקודמת. ובהכרח שסובר רבן שמעון בן גמליאל שעדיין לא נצטוו ישראל על הפסח לדורות, וקודם שציוה אותם משה עליו בשנה השניה לא ידעו שעליהם להקריבו, ורק מאז התחילו לשאול ולדרוש בו. ולפי זה חולק רבן שמעון בן גמליאל על דברי הספרי האמורים, ולדבריו לא היתה שום גנות במה שלא הקריבו פסח כל ארבעים שנה במדבר, שהרי עדיין לא נצטוו בו. [כן הוא לפי התירוץ השני בתוספות בקדושין (לז: ד"ה הואיל), אך לפי תירוצם הראשון, הגנות היא בעצם מה שנשתהו ישראל במדבר ארבעים שנה מחמת חטא המרגלים]. על כן רק לשיטתו מקשה הגמרא, מדוע לא נאמרה פרשת הפסח בתחילת ספר במדבר, לפני פרשת הפקודים. וראה עוד בצל"ח ובנימוקי הגרי"ב (ד"ה ויקמוב) בדרכים נוספות בטעם מה שקושיית הגמרא אינה אלא על דברי רבן שמעון בן גמליאל.

יב. רש"י (ד"ה נמרי). וכן הוא רק למאן דאמר שאין דנים כלל ופרט המרוחקים זה מזה, אך למאן דאמר שדנים אותם, דווקא בשני עניינים שונים אין מוקדם ומאוחר בתורה, כמבואר למסקנת הגמרא. על פי המהרש"ל (נרש"י ד"ה הא) והמהרש"א (נמוק' ד"ה אלא) בשיטת רש"י.

יג. והיא אחת מי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, שאם כתבה התורה כלל בדין מסוים ואחר כך חזרה ופירטה אותו, בא הפרט לְפָרֵט ולומר שרק עליו נאמר דין זה, ולא בכל מה שמשתמע מהכלל.

יד. הקשה המהרש"ל (ד"ה דמי), הלא יתכן שכל זמן שאין לנו סיבה לומר שנכתבו הדברים שלא כסדרם יש לסמוך על סדר כתיבתם, ורק במקום שמוכח שנכתבו שלא כסדרם, כגון בסדר פרשת הפסח ופרשת הפקודים הנידון בסוגייתנו, אנו אומרים אין מוקדם ומאוחר בתורה. ותירץ, שהוכחת הגמרא היא ממה שדורשים מכלל ופרט שאין בכלל אלא מה שבפרט, גם במקום שיש לרבות מקל וחומר או מבנין אב דברים נוספים. ומזה מוכח שיש מוקדם ומאוחר בתורה, גם במקום שהוא נגד הסברא. אך ראה במהרש"א (ד"ה דלמ"ה) שהוכיח מדברי התוספות (ד"ה מנלן), שאף במקום שאין סיבה לומר שהדברים נכתבו שלא כסדרם, אין הכרח לומר בשתי פרשיות שנכתבו כסדרם.

טו. והיא אחת מי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן. שאילו נכתב בדין מסוים רק הפרט, היה לנו לומר שנאמר דין זה רק בפרט או בדבר אחר הדומה לו שאפשר ללומדו ממנו בבנין אב, ועל כן הוסיף הכתוב כלל אחריו, כדי להביא כל דבר, ואפילו אם אינו דומה לפרט.

טז. מלשון הגמרא 'ותו', משמע שבראיה השניה מ'פרט וכלל' יש תוספת על ההוכחה הראשונה מ'כלל ופרט'. והוא משום שאם אין מוקדם ומאוחר בתורה גם בפרשה אחת, ב'פרט וכלל' יותר מסתבר לומר שלא נכתבו כסדרם. שהרי אם נדרשם כמידת 'כלל ופרט' שבא הכלל לרבות כל דבר, אם כן יקשה למה נאמר הפרט [וכבר הקשו כן התוספות בנזיר (נה: ד"ה מיכל)], ותירצו שהפרט נכתב לפני הכלל כדי ללמדנו שאין למעט מהכלל שום דבר, ואפילו אם יש למעטו משום קל וחומר]. מה שאין כן ב'כלל ופרט' שאין לנו סיבה לומר שלא נכתבו כסדרם ובאו ללמד שאין בכלל אלא מה שבפרט, שכן גם על פי דרשה זו אין להקשות מדוע נכתב הכלל, שהרי אילו היה נכתב רק הפרט היינו למדים ממנו בבנין אב את כל הדברים הדומים לפרט. ראש יוסף (ד"ה ועוד).

יז. מחלוקת תנאים ואמוראים היא במנחות (נה:) ובבבא קמא (פה.).

יח. ואפילו כשהם כתובים בשתי פרשיות דנים אותם, כל שהם בענין אחד. מהרש"ל (נרש"י ד"ה הא) ומהרש"א (נמוק' ד"ה מנלן) בשיטת רש"י. אך כתבו, שלשיטת התוספות בבבא קמא (סט ד"ה כלל), לדברי הכל אין דנים כלל ופרט הכתובים בשתי פרשיות אפילו שהם באותו ענין, ולא נחלקו אלא באופן שהם מרוחקים זה מזה באותה פרשה.

יט. כן משמע מלשון רב 'הבודק צריך שיבטל', שהביטול צריך להיות סמוך לבדיקה, שאם לא כן, היה די לו לומר 'צריך לבטל', ולא היה לו להזכיר את הבדיקה. אור זרוע (ח"ב סי' רנו). ומשום כך מקשה הגמרא להלן, 'וניבטליה בארבע וניבטליה בחמש', ומדוע צריך לבטלו סמוך לבדיקה. צל"ח (ד"ה אמר) וראש יוסף (נרש"י ד"ה הבודק). עוד כתב השפת אמת (ד"ה אלא), שלשון 'הבודק צריך שיבטל' בא ללמד, שרק מקום שחייב בבדיקה חייב בביטול, אבל מקום שאינו חייב בבדיקה, כגון מקום שאין מכניסים בו חמץ, אף אין צריך לבטל בו, ואין אומרים שלענין ביטול שאין בו טורח חששו חכמים לחמץ גם במקום כזה. עוד כתב, שתיקנו חכמים שהבודק עצמו יבטל ולא אדם אחר, שכן מתוך הבדיקה הוא זכור לבטל, כמבואר בהמשך דברי הגמרא, שמטעם זה תיקנו לבטל דווקא בשעת הבדיקה.

כ. רש"י (ד"ה הבודק). אך הטור (סי' תלד ס"ג) כתב, שלא יאמר 'בבית זה', אלא 'כל חמץ שיש ברשותי', כדי לכלול אף את החמץ שיש לו במקומות אחרים. וכתב הב"ח (סס), שרש"י לשיטתו בביאור דברי הגמרא להלן, שטעם הביטול הוא משום 'שמא ימצא גלוסקא יפה', שאין חוששים אלא לחמץ שימצא בתוך הפסח, וחשש זה אינו נוהג אלא בבית שהוא דר שם. והוסיף הראש יוסף (נרש"י סס), שהטור סובר כשיטת הרא"ש (סי' ט) [ראה להלן בהערה], שחששו אף לחמץ שלא ימצאנו, ועל כן כתב שצריך לבטל את כל החמץ הנמצא ברשותו.

כא. רש"י (ד"ה הבודק). וראה בצל"ח (נרש"י סס) שעמד על הסתירה שבלשון רש"י, שפתח 'שיבטל בלבו', וסיים 'ואומר כל חמירא' וכו'. והרמב"ן (לעיל ד: ד"ה ומ) כתב, שדי בביטול בלב. וכתב הר"ן (על הרי"ף, ג. ד"ה ומהו) שכן הוא לשיטת רש"י שבביטול מתקיים דין 'תשביתו', אך לשיטת התוספות (לעיל ד: ד"ה מדאוריימא) שביטול הוא מדין הפקר צריך להוציאו בפה.

כב. ואפילו פירורים בגודל כזית בטלים מאליהם, שהרי לשיטת הרא"ש (פ"ג סי' ג) אם אין בהם כזית אין עוברים עליהם ב'בל יראה' ואין צריך לבערם אפילו אם לא ביטלם. שולחן ערוך הרב (קונטרס אחרון או"ח סי' תמד הערה יח) ושפת אמת (ד"ה מ"ט).

ו: אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים

שנאמר ויהי אנשים. והא דלמר בהגיזקין (גיטין ס. ושם) שמועה פרשיות נאמרו ביום שהוקם המשכן והיינו נרשם חדש ניסן פרשת טמאים לא כפ"ה דפי' פרשת טמאים ויהי אנשים דזו הפרשה נאמרה בערב הפסח כדמשמע הכא אלא פרשת טמאים טומאת תרומה וקדשים:

ומזהיר על פסח שני. אע"ג שעל ידי שאילתן הוזקק לומר להן מ"מ לא היה צריך להתריך אלא אל תעשו פסח ומו לא:

ממאי דבריש ירחא קאי. תימה דבשמת בפרק רבי עקיבא (דף פו: ושם) קאמר רבה[ו] דכ"ע בר"ח אתו למדבר סיני כחיב הכא ביום הזה בזו מדבר סיני וכחיב התם המשכן המקים הזה וגו' מה להלן ר"ח אף כאן ר"ח ותיובתיה דרבה (מנחות כט.) שנתקשה משה רבינו ברחיית הלבנה עד שאמר לו הקב"ה כזה ראה וקדש ומי ר"ת אע"ג שאמר הקב"ה למשה ברים ירחא דילמא משה לא אמר להם לישראל אלא בג' או בד' בירחא ומסיק דליף מדבר ממדבר דבהיא דבחד לחדש השני אמירת הקב"ה ואמירת משה הוי ברים ירחא דכחיב[ז] בחד לחדש השני ויחילדו וגו' ור"י מפרש אע"ג דהחדש הזה הוה ברים ירחא מיהו דילמא הא דקאמר דברו אל כל עדת ישראל לא הוה ברים ירחא ואם תאמר אמאי לא אמר להם משה מדבר ממדבר כי הכא ויל דמדבר ממדבר לא ילפינן:

אבל בחד עניינא מאי דמוקדם מוקדם. היינו דוקא היכא דליכא דרשה וטעם דהא תנן בפ' נגמר הדין (סנהדרין מה. ושם) דלחיית הנסקל קודם לסקילתו אע"ג דסקילה כחיב[ח] כי סקל יסקל אז ירה יירה היינו משום דכחיב במקום אחר סקילה בגמר מיתה דכחיב[ט] וסקלתם בחנים ומתו:

אבל בתרי עניני אין דנין. והא דפרין בסוף הפרה (ג"ק מד: ושם) ואימת בהמתך דדברות רחמנות כלל שור וחמור[י] פרט בהמתך דדברות המרומות חזר וכלל אע"ג דמרוחקין טובא היינו משום דעשרת הדברות חשיבי כחד עניינא דדיבור אחד נאמרו[כ]:

ודעתיה עילויה. פירוש ולא בטל מחיליו כמו פירורין ועל פ"ה קשה מאי פריך כי משכחת ליה ניבטלה הא פי' ודעתיה עילויה שחס עליה לבטלה:

*) **משש** שעות ולמעלה. פ"ה מתחלת שם ולא נהירא לר"ת דע"כ הא דאמר לעיל[כא] ממן מו' שעות ולמעלה משור היינו מסוף שם ופר"ת דמסוף שם קאמר ומייתי לחיה מחיטי קורדניימא שהן קטין והוה חמץ נוקשה שחיו משור נמי אלא מדרבנן[כב]:

*) שייך לדף ז ע"ח

לפני

[כ] שהרי משה עומד בפסח ראשון ומזהיר על הפסח שני שנאמר [א] ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו[ה] וכתיב [ב] וידי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ור' שמעון בן גמליאל אמר לך אידי דאיירי במילי דפסחא מסיק להו לכל מילי דפסחא מאי טעמא דרשב"ג שהרי משה עומד בראש החדש ומזהיר על הפסח שנאמר [ג] החדש הזה לכם ראש חדשים וכתיב [ד] דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשור לחדש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבות וגו' ממאי דברים ירחא קאי דילמא בארבעה בירחא או בחמשה בירחא קאי אלא אמר רבה בר שימי משמיה דרבינא מהכא [ה] וידבר י"י אל משה במדבר סיני בשנה השנית בחדש הראשון וכתיב [א] ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו הכא נמי ממאי דברים ירחא קאי דילמא בארבעה בירחא או בחמשה בירחא קאי אמר רב נחמן בר יצחק אתיא מדבר ממדבר כתיב הכא [ה] במדבר סיני וכתיב התם [ב] וידבר י"י אל משה במדבר סיני באהל מועד באחד לחדש השני מה להלן בראש חדש אף כאן בראש חדש וניכתוב ברישא דחדש ראשון והדר ניכתוב דחדש שני אמר רב מנשיא בר תחליפא משמיה דרב [ו] זאת אומרת אין מוקדם ומאוחר בתורה אמר רב פפא לא אמרן אלא בתרי עניני אבל בחד עניינא מאי דמוקדם מוקדם ומאי דמאוחר מאוחר דאי לא תימא הכי כלל ופרט וכלל בכלל אלא מה שבפרט דילמא פרט וכלל הוא ותו פרט וכלל נעשה כלל מוסף על הפרט דילמא כלל ופרט הוא אי הכי אפילו בתרי עניני נמי הניחא למאן דאמר [ז] כלל ופרט המרוחקין זה מזה אין דנין אותו אלא למאן דאמר דנין מאי איכא למימר אפילו למ"ד דנין הני מילי בחד עניינא אבל בתרי עניני אין דנין: אמר רב יהודה אמר רב [א] הבודק צריך שיבטל מאי טעמא אי נימא משום פירורין הא לא חשיבי וכי תימא כיון דמינטר להו אגב ביתיה חשיבי [ג] והתניא [ב] סופי תאנים ומשמר שדהו מפני ענבים סופי ענבים ומשמר שדהו מפני מקשאות ומפני מדלעות בזמן שבעל הבית מקפיד עליהן אסורין משום גזל וחייבין במעשר בזמן שאין בעל הבית מקפיד עליהן מותרין משום גזל ופטורין משום מעשר אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה [ט] וכי משכחת ליה לבטליה [י] דילמא משכחת ליה לבתר איסורא ולאו ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל דא"ר אלעזר [ז] שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו[ג] ברשותו ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ בפסח משש שעות ולמעלה [ט] וניבטליה בארבע וניבטליה בחמש כיון דלאו זמן איסורא הוא ולאו זמן ביעורא הוא דילמא פשע ולא מבטל ליה וניבטליה

הרגיס הוא, ומף על פי שכרהו מין רשות הרגיס קנויה לו: וניבטליה בארבע. כלומר למה הוצרכתי לבטל בלילה, ליתקנו רבנן לכל מדם שיבטל קודם מיסורו: פשע. ישכח ויבא לידי פשיעה, שעל ידי מה יזכר, אבל עכשיו שעסוק בבדיקתו יזכר: וניבטליה

בְּמִדְבַּר סִינַי בְּאֹהֶל מוֹעֵד בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית לְצֵאתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר: [במדבר א, א]

משנת ראשונים **הבודק צריך שיבטל.** כשגומר לבדוק אם בדק בליל ארבעה עשר או ביום ארבעה עשר קודם שש שעות צריך לבטל כל חמץ שנשאר ברשותו ואינו רואהו, ויאמר כל חמץ שיש ברשותי שלא ראיתיו ולא ידעתיו הרי הוא בטל והרי הוא כעפר, אבל אם בדק מתחלת שעה ששית ולמעלה אינו יכול לבטל שהרי אינו ברשותו שכבר נאסר בהנייה. [רמב"ם, חמץ ומצה פ"ג] ריצב"א היה אומר המנהג כשר לבטל בשעת הביעור מלבד הביטול שצריך לעשות בשעת בדיקה, לפי שרגילין לקנות חמץ ממחרת שלא היה בכלל הביטול של אמש או חוזרין וזוכין במה שבטלו כבר, אע"פ שבספר משמע שדי בבטול אחד ע"ש, וכן ראבי"ה כתב דשניהם כאחד טובים, ע"כ. [הגהות מיימוניות, חמץ ומצה פ"ג] **מאי טעמא אי נימא משום פירורין.** שאין בהם כזית שאינן נמצאות בבדיקה כל כך. [מאירי] [המשך בסוף המסכת]

עין משפט נר מצוה

לו א מיי' פ"ג מהלכות חמץ ומצה הלכה ז סמג עשין לט טוש"ע או"ח סי' תלד סעיף ג:

לז ב מיי' פ"ל מהלכות מעשר הלכה יג:

לח ג מיי' פ"ג מהלכות חמץ ומצה הלכה ז ח סמג עשין לט טוש"ע או"ח סימן תלד סעיף ג:

רבינו חננאל

שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום שנאמר ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם וגו' דהא עומד בפסח ראשון ומזהיר על פסח שני. **רשב"ג אמר שתי שבתות** שנאמר וידבר ה' אל משה במדבר סיני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים בחדש הראשון לאמר ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו וגמר במדבר במדבר גזרה שוה שנא' וידבר ה' אל משה במדבר סיני באחד לחדש השני וגו' מה במדבר הזה אחד בחדש הזה אף במדבר האמור בענין פסח אחד בחדש הזה קאי באחד לחדש ומזהיר בפסח שני שבתות. **ואקשי'** מעשה דניסן הוה ליה למכתב ברישא למה פתח תחלת הספר בחדש השני ולאחר כמה ענינים הזכיר מעשה דניסן. **ואמר משמיה דרב אין מוקדם ומאוחר בתורה** והני מילי בתרי עניני כגון האי במדבר סיני באחד לחדש השני הכתוב בתחלת הספר שהוא ענין שאו את ראש כל עדת בני ישראל וזה במדבר סיני בשנה השנית שהוא בחדש הראשון הכתוב אחרי כמה פרשיות והוא ענין הפסח כי האי גונא אומר אין מוקדם ומאוחר בתורה אלא אע"פ שזה כתב אחר זה באמירה ובצואה ענין הפסח שהוא בחדש הראשון הוא נאמר תחלה ואחריו נאמר ענין הפקודים. **אבל בחד עניינא מאי דמוקדם מוקדם ומאי דמאוחר מאוחר** דאי לא תימא הכי המדות שהתורה נדרשת בהן באות להתחלף כי מה שאתה דן אותו בכלל ופרט כגון (ויקרא א ב) אדם כי יקריב מכם קרבן לה' מן הבהמה מן הבקר כלל כל הבהמה מן הבקר ומן הצאן פרט ואין בכלל אלא מה שבפרט בקר וצאן אין מידי אחרינא לא ואם תאמר אין מוקדם ומאוחר שמא מן הבקר ומן הצאן תקריבו נאמר תחלה בצואה ואחר כן נאמר מן הבהמה שנמצא פרט וכלל וקיימא לן פרט וכלל נעשה הכלל מוסף על הפרט ואתרבו להו כל מילי לפיכך אמרנו לעולם בחד עניינא המוקד' מוקדם והמאוח' מאוחר. **ואקשי'** אי הכי דחיישינן כל האי גונא אפי' בתרי עניני נמי משכחת לה דדין כלל ופרט מתהפך לפרט וכלל כאשר כבר אמרנו בחד עניינא. **הניחא לר' דאמר כלל ופרט המרוחקין זה מזה אין** דנין אותו בכלל ופרט כגון (שמות כא כה) כויה תחת כויה כלל אפילו כויה שאין בה חבורה בא חבורה תחת חבורה ופרט שהכויה יש בה חבורה והם כלל ופרט המרוחקין זה מזה כי פצע תחת פצע הפסיק ביניהם ונמצאו רחוקים זה מזה ואמרי' כי האי גונא אין דנין אותו בכלל ופרט וכל שכן אם רחוקין בשני מקראות ומקרא אחד מפסיק ביניהן. **אלא לבן עזאי דאמר** אפי' כי האי גונא דנין אותו בכלל [ופרט] מאי איכא למימר. **ושנינן** לבן עזאי נמי דאמר דנין לא אמר אלא בענין אחד דשתיהן הכויה והחבורה ענין הכאת הגוף וצער הן אבל בתרי עניני לא אמר וחלוקת ר' ובן עזאי מפורשת בפ' החובל בחבירו בתחלתו [דף פ"ה]:

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) עיין תוס' בכורות נז ע"ב ד"ה בפרוס, י) [נדה קמ"ח פה. מנחות נה: נדה לג.], ג) מוספתא (פרק ג) [פרק ג הי"ג] דמעשר, ד) נדה קמ"ח כט: [ע"ש], ה) עיין תוס' מנחות שם ד"ה כלל שהקשו ע"ז, ו) חלה פרק א מ"ג, ז) במדבר ט, ה) שמות יט יג, ט) דברים יז ה, י) שבועות דף כ: עיי"ש, כ) ד ע"ב, ל) [ועיין תוספות חולין ד' ע"ב ד"ה מומר מיד וכו' דבשעות דרבנן ומען דרבנן דומבין לקדושי מ"מ מקודשת גמורה לא היא דאם בא אחר וקדשה מופין לקידושי שניהן וע"ע תוספות קדושין נח ע"ח ד"ה מאמ].

גליון הש"ס

גמ' זאת אומרת אין מוקדם. עיין נדרים ד' ע"ח בתוס' ברמזים ו' ג' י"ח ג'. שמות ד' כ': שם וכי משכחת ליה לבטליה. עי' לקמן כח ע"ח מד"ה ומי אמרינן: שם וניבטליה בד'. ברי"ף הגי' תחלה ונבטליה בשית ומת"כ ויבטלי בד' וה':

הגהות וציונים

ו] צ"ל ויעשו את הפסח בראשון (גליון), ועיין בחידושי הש"ס להגר"י פיק: ז] [הן, כן נכון להיות וכן איתא בבבא קמא וכן איתא בשאילתות] (גליון): ח] צ"ל הקדימה (חכמת מנוח) ובכת"י הקדים לכתוב: ט] צ"ל כל הנטיעות (באה"מ): י] ברש"י שברי"ף וברי"ן אינן ברשותו של אדם. אינן שלו: ומה"ד ועשאן הכתוב וכו': יא] [רבא] (גליון): יב] שור וחמור דדברות אחרונות פרט ומשני בהמתך כצ"ל עיין מהרש"א (גליון):

תורה אור השלם

א) וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַפֶּסַח בְּמוֹעֲדוֹ:
[במדבר ט, ב]

וַיַּעֲשׂוּ אֶת הַפֶּסַח בָּרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בֵּין הָעַרְבַּיִם בְּמִדְבַּר סִינָי כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה יְיָ אֶת מֹשֶׁה כֵּן עָשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל:
[במדבר ט, ה]

ב) וַיְהִי אֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָיוּ טְמֵאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם וְלֹא יָכְלוּ לַעֲשֹׂת הַפֶּסַח בַּיּוֹם הַהוּא וַיִּקְרְבוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה וְלִפְנֵי אַהֲרֹן בַּיּוֹם הַהוּא: [במדבר ט, ו]

ג) הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה: [שמות יב, ב]

ד) דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בֶּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת: [שמות יב, ג]

ה) וַיְדַבֵּר יְיָ אֶל מֹשֶׁה בְּמִדְבַּר סִינַי בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית לְצֵאתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן לֵאמֹר: [במדבר א, א]

אהה19/06/2018

ומשום כן **חֲשִׁיבִי** [-הם נחשבים] ואינם בטלים מאליהם[נג], הלא אי אפשר לומר כן, שהרי אינו משמר את הבית מחמת הפירורים אלא מחמת שאר ממונו, וכי שמירה כזו שאין דעתו עליו מחשיבו, **וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו בתוספתא (מעשרות פ"ג ה"ג), אם נמצאים בשדה **סוֹפֵי תְּאֵנִים** - תאנים שנותרו בסוף הלקיטה, שאינן מתבשלות לעולם כל צרכן ואינן חשובות בעיני בני אדם, **וְהוּא מְשַׁמֵּר** את **שָׂדֵהוּ** שלא יכנסו לתוכה בני אדם **מִפְּנֵי הָעֲנָבִים** הטובים שבה ולא מפני התאנים, וכן אם יש בה **סוֹפֵי עֲנָבִים** - ענבים שנותרו בסוף עונת הבציר, שאינם חשובים משום שלא יתבשלו לעולם, **וְהוּא מְשַׁמֵּר שָׂדֵהוּ מִפְּנֵי מִקְּשָׁאוֹת וּמִפְּנֵי מִדְלָעוֹת** - מפני נטיעות של קישואים ודלועים הנמצאים בה ולא מפני הענבים, **בְּזְמַן שֶׁבַּעַל הַבַּיִת מַקְפִּיד עֲלֵיהֶן** [על סופי התאנים והענבים] הרי הם **אֲסוּרִין** לכל אדם **מִשּׁוּם גָּזֵל**, ואם ליקטם בעל הבית בעצמו או שנתנם לאחר[נד], הרי הם **חֲיָבִין בַּמַּעֲשֵׂר**, ואינם כפירות הפקר. אבל **בְּזְמַן שֶׁאֵין בַּעַל הַבַּיִת מַקְפִּיד עֲלֵיהֶן**, הרי הם נעשים הפקר **ומוּתָּרִין** לכל אדם **מִשּׁוּם גָּזֵל**, ואף אם ליקטם בעל הבית עצמו הרי הוא כזוכה בהם מן ההפקר[נה], **וּפְטוּרִין מִשּׁוּם מַעֲשֵׂר** כדין פירות הפקר[נו]. הרי שדבר שאינו חשוב בעיני הבעלים בטל ונעשה הפקר מאליו, ואפילו שהוא משמרו אגב ממון אחר, אינו נחשב לממונו מחמת שמירה זו.

משיבה הגמרא, **אָמַר רָבָא**, הצריכו חכמים ביטול אף לאחר הבדיקה משום **גְּזֵירָה, שֶׁמָּא יִמְצָא גְּלוֹסְקָא** [-פת עגולה] **יָפָה** שלא נמצאה בבדיקה[נז], **וְדַעְתֵּיהּ עִילָּוֵיהּ** - ותהיה דעתו עליה, ותיחשב בעיניו ויחוס עליה וימנע מלשורפה[נח], ויעבור עליה ב'בל יראה'[נט]. אבל לאחר שביטל את כל חמצו שוב אינו עובר עליה[ס].

שואלת הגמרא, **וְכִי מַשְׁכַּחַת לֵיהּ לְבַטְּלֵיהּ** - הלא די שיבטלנה בשעה שימצאנה, ומדוע עליו לבטל בליל ארבעה עשר לאחר הבדיקה[סא]. משיבה הגמרא, **דִּילְמָא מַשְׁכַּחַת לֵיהּ לְבָתַר אִיפּוֹרָא וְלָאו בִּרְשׁוּתֵיהּ קָיְימָא** - יש לחשוש שמא ימצאנה לאחר זמן האיסור כשהחמץ כבר אינו ברשותו ואינו שלו[סב], **וְלָא מָצֵי מְבַטֵּיל** - ובאותה שעה כבר אינו יכול לבטלו, דַּהרי **אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, שְׁנֵי דְּבָרִים אֵינָן בִּרְשׁוּתוֹ שֶׁל אָדָם, וַעֲשָׂאָן הַכָּתוּב כְּאִילּוּ [הֵן][סג] בִּרְשׁוּתוֹ** להתחייב עליהם. **וְאֵלּוּ הֵן, בּוֹר** שכרה אדם **בִּרְשׁוּת הָרַבִּים**, שאף שהוא בור של הפקר החשיבו הכתוב כאילו הוא שלו[סד], והרי הוא מתחייב על נזקיו כדין ממונו שהזיק. **וְכֵן חֲמֵץ מִשֵּׁשׁ שָׁעוֹת וּלְמַעְלָה** - מסוף השעה השישית של ערב פסח ואילך, שמן הדין לא היה לו להיחשב לממונו, כדין כל איסורי הנאה שאינם ברשותו, שהרי מאותה שעה החמץ נאסר בהנאה[סה], ומכל מקום החשיבה אותו התורה כשלו לענין שיתחייב עליו ב'בל יראה'[סו]. ומאחר שבאותה שעה כבר אינו ברשותו, שוב אינו יכול לבטלו[סז].

שואלת הגמרא, **וְנִיבַּטְּלֵיהּ בְּאַרְבַּע** - הלא היה להם לחכמים לתקן שיבטל כל אדם את חמצו בשעה הרביעית של יום ארבעה עשר, **וְנִיבַּטְּלֵיהּ בְּחָמֵשׁ** - או שיבטלנו בשעה החמישית של יום זה קודם

כג. ואף שאינם נחשבים בעיניו, מכל מקום מאחר שהם משתמרים בתוך ביתו, הרי הוא מקפיד שלא יטלום ללא רשותו, ועל כן אינם נעשים הפקר. שפת אמת (ד"ה ואף וכ"מ).

כד. רש"י (ד"ה ומייתי). ובא להשמיענו, שאם מקפיד בעל הבית עליהם הרי הם חייבים, אפילו כשלא ליקטם בעצמו אלא הניח לאחרים ללקטם.

כה. חזון יחזקאל (ד"ה סופי) על פי רש"י (ד"ה ומייתי). אך הוכיח מלשון הרמב"ם (מעשרות פ"ו ה"ג), שאם ליקטם בעל הבית לעולם הם חייבים, ואפילו שבתחילה לא הקפיד עליהם. וראה שם בדבריו בביאור מחלוקת רש"י והרמב"ם.

כו. שכן נאמר במעשרות (דברים יד כט) 'ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך', ומכאן שדווקא דבר שלך יש בו חלק וללוי אין בו חלק חייב במעשר, יצא הפקר שגם ללוי יש חלק בו. ירושלמי (מעשרות פ"ו ה"ו).

כז. כתב המאירי (ד"ה ומייתי), שחוששים שמא מתוך יופיה הצניעוה במקום שאין מכניסים בו חמץ, שאין חיוב לבודקו. והשפת אמת (ד"ה שמא) כתב, שחוששים שמא גררה חולדה גלוסקא זו ממקום אחר.

וכתב הר"ן (על הרי"ף ד"ה שמא), שהחשש אינו לגלוסקא יפה בדווקא, אלא לכל חמץ שיצא מכלל פירורים.

כח. בפשטות מוכח מדברי הגמרא שעד שלא ימצא את החמץ לא יעבור עליו ב'בל יראה'. ומכאן הוכיחו התוספות (להלן כא. ד"ה ומ"ש), שאין עוברים על חמץ שאינו ידוע, והוא משום שנאמר בחמץ 'לא ימצא', וכל שאין ידוע מקומו אינו נחשב למצוי אצלו. אמנם הר"ן (על הרי"ף, ג. ד"ה ומשמע) כתב, שאם לא בדק עובר אף על חמץ שאינו ידוע, אלא שאם בדק בכל המקומות שעשוי החמץ להימצא בהם, אף אם נשאר שם חמץ אינו עובר עליו, משום שסמכה התורה על החזקות. והראש יוסף (נמוק' ד"ה ודעמיה) כתב בשיטת הרא"ש (סי' ט) והטור (סי' תלד ס"ג), שאם נשאר חמץ ברשותו לאחר הבדיקה, הרי הוא עובר עליו בשוגג אף אם לא ימצאנו, וזה הוא טעם הביטול. ולפי זה, 'שמא ימצא' לאו דווקא הוא, אלא חששו שמא תישאר גלוסקא יפה. וכן מבואר בתוספות הרא"ש (ד"ה שמא). אך ראה בט"ז (סס סק"ג) שפירש את דברי הרא"ש והטור בענין אחר.

כט. רש"י (ד"ה ודעמו). והקשו התוספות (ד"ה ודעמיה) על דבריו, שאם כן מה מקשה הגמרא בסמוך 'וכי משכחת ליה ניבטלה', הלא לדברי רש"י מבואר בגמרא שיש לחשוש שמא יחוס עליה וימנע אף מלבטלה. עוד הוסיף הרמב"ן (לעיל ד: ד"ה ונרמין) להקשות על רש"י, הרי אם לא ביטל עובר בכל רגע ששוהה מלבערה, אף אם לא חס עליה. עוד הקשה, שאם חס עליה אף ביטול לא יועיל לו, שכן תזכה לו חצירו את הגלוסקא [והקשה כן לשיטתו שגם באיסורי הנאה שייכת זכיה]. עוד הקשה רבינו דוד (ד"ה ועל), מדוע יש לחשוש שירצה לקיים את החמץ, והרי הכל יודעים שאסור לקיימו, וכי אנו עוסקים ברשעים. ותירץ הט"ז (סי' תלד סק"ג) את שיטת רש"י, שאינו חס עליה אלא מלשורפה, אבל אין לחשוש שימנע מלבטלה, מכיון שאינו מבערה בכך מן העולם. והפני יהושע (ד"ה שמר רבא) תירץ, שאין כוונת רש"י שיחוס עליה וירצה לקיימה, אלא שירצה לבערה על ידי נתינה לבהמת הפקר או לנכרי, ועל ידי כך ישהה מלבערה ויעבור על ב'בל יראה', אך לשם כך אין הוא צריך להימנע מביטול.

והתוספות (ד"ה ודעמיה) פירשו, שיש לחשוש שימצא גלוסקא יפה שחשובה בעיניו ואינה בטילה מאליה כמו פירורים. והוסיף רבינו דוד (ד"ה עוד), שאף שאינו עובר עליה אלא כשמוצאה, מכל מקום תיקנו לבטלה קודם מציאתה, כדי שלא יצטרך לבערה מיד לכשימצאנה, שכן אין כל בני אדם זריזים במלאכתם. והצל"ח (ד"ה ועוד נלע"ד) פירש בדברי התוספות, שחוששים שמא ימצאנה ביום טוב ולא יוכל לבערה [וכשיטת הראשונים שהובאה לעיל (ע"ח), שגם ללא ביטול אסור לבער ביום טוב], ואף שלשיטת התוספות להלן (כט:) המשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר עליו, מכל מקום אם ימצאנו בשביעי של פסח כשכבר לא תהיה לו שהות לבערו, יעבור עליו. והראש יוסף (נמוקפות סס) פירש בדבריהם כשיטת הרא"ש והטור שהובאה לעיל בהערה, שאף לפני שמוצא את הגלוסקא עובר עליה בשוגג. [אך צריך עיון, שהרי התוספות להלן (כא. ד"ה ומ"ש) הוכיחו מסוגייתנו שאין עוברים על חמץ שאינו ידוע].

והתוספות רי"ד (ד"ה גזירה) פירש, שחששו שמא ימצא גלוסקא לאחר הבדיקה ויותירנה כדי לאוכלה למחר קודם זמן האיסור, ולבסוף לא יאכלנה ויתעצל בביעורה, שכן אין אדם נזהר לבער אלא חמץ שמוצא בבדיקה ומניחנו בצינעא כדי לבערו, ולא בחמץ שמצא בבדיקה ולא הניחו כדי לשורפו אלא כדי לאוכלו.

ל. שכן לא נאמר בחמץ 'תבערו' אלא 'תשביתו', והשבתה היא ביטול בלב. רש"י (ד"ה ודעמו). אך לשיטת התוספות לעיל (ד: ד"ה מלמוריימ), ביטול מועיל מטעם הפקר. וראה בילקוט ביאורים (סס) בשיטות ראשונים נוספות בגדר ביטול חמץ ובמקורו.

לא. כתב התוספות הרא"ש (ד"ה שמא) על פי שיטתו שהובאה לעיל בהערה, שיכלה הגמרא לתרץ שאף קודם שימצאנה הוא עובר בשוגג על 'בל יראה', אלא שהיא מתרצת תירוץ עדיף. והראש יוסף (נמוק' ד"ה ודעמיה) כתב בביאור קושיית הגמרא לפי שיטת הרא"ש, ש'וכי משכחת' אינו מוסב על הגלוסקא אלא על זמן האיסור, שיבטל לכשיגיע זמן האיסור, ומדוע עליו לבטל סמוך לבדיקה.

לב. רש"י (ד"ה לימא). אבל הריטב"א (סוכה לה. ד"ה ומ"ל, ע"ז מג. ד"ה גזירה) כתב, שאיסורי הנאה הם שלו. וכן הוכיח הקובץ שיעורים (חולין סז) מדברי הגמרא בבבא קמא (סו:). וכתב שלפי זה צריך לפרש, שהחמץ אינו שלו לענין דין ממון [כלומר, שאינו ברשותו לענין שיוכל להקנותו או להפקירו, וכן לענין לעבור עליו ב'בל יראה']. וכעין זה כתב הקצות החושן (סי' מו סק"ג). וראה עוד באבני מילואים (סי' כז ס"ק נו) שדן בשיטות הראשונים בענין זה.

לג. נוסף על פי הגהות וציונים בשם גליון.

לד. שכן קראו הכתוב בעל הבור, שנאמר (שמות כא לד) 'בעל הבור ישלם'. ר"ן (על הרי"ף, ד"ה כור). והוסיף זאת, משום שמעצם חיובו עדיין אין ראיה שהבור שלו, אלא יתכן שהוא חייב משום הכריה. אמנם לפי המבואר בבבא קמא (כט:), שלדברי רבי אלעזר המפקיר נזקיו חייב משום שעשאם הכתוב כאילו הם ברשותו [ואף שלא הוא הניחם ברשות הרבים אלא נפלו מעצמם], מובנים דברי רבי אלעזר גם בלי תוספת דברי הר"ן. ראש יוסף (נרש"י ד"ה דתמר).

לה. כמבואר במשנה להלן (כא.).

לו. רש"י (ד"ה דתמר) על פי הצל"ח (נרש"י סס), וכן היא שיטת רש"י לעיל (ד. ד"ה בין), שמשש שעות ולמעלה עוברים ב'בל יראה' [ראה שם בביאור שיטתו בהרחבה]. אך כתב הצל"ח שמדברי רש"י כאן אין הכרח לזה, שכן יתכן שכוונתו שעשאו הכתוב כאילו הוא שלו לענין שילקה עליו משום הכתוב (שמות לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי'.

לז. כתב בעל המאור (להלן ד"ה והמ), שכן הוא רק לדעת רבי יהודה (להלן כח:) הסובר שחמץ משש שעות ולמעלה אסור מן התורה, שאי אפשר לבטל את החמץ משש שעות ולמעלה, אך לדעת רבי שמעון אינו אסור עד הלילה, ועדיין הוא ברשותו. אך הרמב"ן במלחמות ה' (סס ד"ה והמ) כתב, שאף שאינו אסור מן התורה בהנאה מכל מקום הוא אסור בה מדרבנן, ועל כן נחשב החמץ כאינו ברשותו. והר"ן (על הרי"ף, ד"ה והר"ן) כתב,

ו: אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים

שנאמר ויהי אנשים. והא דלמר בהגיזקין (גיטין ס. ושם) שמועה פרשיות נלמדו ביום שהוקם המשכן והיינו נרשם חדש ניסן פרשת טומאים לא כפ"ה לפי' פרשת טמאים ויהי לנשים דזו הפרשה נלמדה בערב הפסח כדמשמע הכא אלא פרשת טמאים טומאת תרומה וקדשים:

ומזהיר על פסח שני. לע"ג שעל ידי שאילתן הוזקק לומר להן מ"מ לא היה לריך להתריך אלא אל תעשו פסח ותו לא:

ממאי דבריש ירחא קאי. תימה דנשמע נפרק רבי עקיבא (דף פו: ושם) [1] דכ"ע נר"ח אתו למדבר סיני כחיב הכא ביום הזה נאו מדבר סיני וכחיב התם החדש הזה וגו' מה להלן ר"ח אף כאן ר"ח ותיינו מסוס דלמר בהקומץ רבה (מנחות כט.) שנתקשה משה רבינו נרחיית הלבנה עד שאמר לו הקב"ה כזה ראה וקדש ומי ר"ת אע"ג שאמר הקב"ה למשה נרים ירחא דילמא משה לא אמר להם לישראל אלא נג' או נד' נירחא ומסיק דליף מדבר ממדבר דבהיא דנאחד לחדש השני אמירת משה הוי נרים ירחא דכחיב [2] נאחד לחדש השני וימילדו וגו' ור"י מפרש אע"ג דהחדש הזה הוה נרים ירחא מיהו דילמא הא דקאמר דנרו אל כל עדת ישראל לא הוה נרים ירחא ואם תאמר אמאי לא יליף התם מדבר ממדבר כי הכא ויל דמדבר ממדבר לא ילפינן:

אבל בחד עניינא מאי דמוקדם מוקדם. היינו דוקא היכא דליכא דרשא וטעם דהא תנן נפ' נגמר הדין (סנהדרין מה. ושם) דלחיית הנסקל קודם לסקילתו אע"ג דסקילה כחיב נריעת דכחיב [3] כי סקל יסקל אז ירה יירה היינו משום דכחיב נמקוש אחר סקילה נגמר מיתה דכחיב [4] וסקלתם נאבנים ומתו:

אבל בתרי עניני אין דנין. והא דפרין נסוף הפרה (נ"ק מד: ושם) ואימא נהממך דדברות דאמרות כלל שור וחמור [5] פרט נהממך דדברות המרומות חזר וכלל אע"ג דמרוחקין טובא היינו משום דעשרת הדברות חשיבי כחד עניינא דדיבור אחד נאמרו [6]:

ודעתיה עילויה. פירוש ולא נטל מחיליו כמו פירורין ועל פ"ה קשה מאי פריך כי משכחת ליה ניבטליה הא פי' ודעתיה עילויה שחס עליה לנטולה:

*) **משש** שעות ולמעלה. פ"ה מתחלת שם ולא נהירא לר"ת דע"כ הא דאמר לעיל [7] חמץ מו' שעות ולמעלה אסור לריכו היינו מסוף שם ופר"ת דמסוף שם קאמר ומייתי לאיה מחיטי קורדנייתא שהן קטין והוה חמץ נוקשה שחיו אסור נמי אלא מדרנן [8]:

*) עיין לקמן ז ע"א

משנת ראשונים

שהרי משה עומד בפסח ראשון ומזהיר על הפסח שני שנאמר [א] **ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו** [ב] **וכתיב** [ב] **ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ור' שמעון בן גמליאל אמר לך אידי דאיירי במילי דפסחא מסיק להו לכל מילי דפסחא מאי טעמא דרשב"ג שהרי משה עומד בראש החדש ומזהיר על הפסח שנאמר** [ג] **החדש הזה לכם ראש חדשים וכתיב** [ד] **דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשור לחדש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבות וגו' ממאי דבריש ירחא קאי דילמא בארבעה בירחא או בחמשה בירחא קאי אלא אמר רבה בר שימי משמיה דרבינא מהכא** [ה] **וידבר י"י אל משה במדבר סיני בשנה השנית בחדש הראשון וכתיב** [א] **ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו הכא נמי ממאי דבריש ירחא קאי דילמא בארבעה בירחא או בחמשה בירחא קאי אמר רב נחמן בר יצחק אתיא מדבר ממדבר כתיב הכא** [ה] **במדבר סיני וכתיב התם** [ה] **וידבר י"י אל משה במדבר סיני באהל מועד באחד לחדש השני מה להלן בראש חדש אף כאן בראש חדש וניכתוב ברישא דחדש ראשון והדר ניכתוב דחדש שני אמר רב מנשיא בר תחליפא משמיה דרב** [ו] **זאת אומרת אין מוקדם ומאוחר בתורה אמר רב פפא לא אמרן אלא בתרי עניני אבל בחד עניינא מאי דמוקדם מוקדם ומאי דמאוחר מאוחר דאי לא תימא הכי כלל ופרט וכלל בכלל אלא מה שבפרט דילמא פרט וכלל הוא ותו פרט וכלל נעשה כלל מוסף על הפרט דילמא כלל ופרט הוא אי הכי אפילו בתרי עניני נמי הניחא למאן דאמר** [ז] **כלל ופרט המרוחקין זה מזה אין דנין אותו בכלל ופרט שפיר אלא למאן דאמר דנין מאי איכא למימר אפילו למ"ד דנין הני מילי בחד עניינא אבל בתרי עניני אין דנין: אמר רב יהודה אמר רב** [א] **הבודק צריך שיבטל מאי טעמא אי נימא משום פירורין הא לא חשיבי וכי תימא כיון דמינטר להו אגב ביתיה חשיבי** [ג] **והתניא** [ב] **סופי תאנים ומשמר שדהו מפני ענבים סופי ענבים ומשמר שדהו מפני מקשאות ומפני מדלעות בזמן שבעל הבית מקפיד עליהן אסורין משום גזל וחייבין במעשר בזמן שאין בעל הבית מקפיד עליהן מותרין משום גזל ופטורין משום מעשר אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה** [ט] **וכי משכחת ליה לבטליה** [ג] **דילמא משכחת ליה לבתר איסורא ולאו ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל דא"ר אלעזר** [ד] **שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו** [ה] **אינן ברשותו אמר רב יהודה אמר רב** [א] **הבודק צריך שיבטל מאי טעמא אי נימא משום פירורין הא לא חשיבי וכי תימא כיון דמינטר להו אגב ביתיה חשיבי** [ג] **והתניא** [ב] **סופי תאנים ומשמר שדהו מפני ענבים סופי ענבים ומשמר שדהו מפני מקשאות ומפני מדלעות בזמן שבעל הבית מקפיד עליהן אסורין משום גזל וחייבין במעשר בזמן שאין בעל הבית מקפיד עליהן מותרין משום גזל ופטורין משום מעשר אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה** [ט] **וכי משכחת ליה לבטליה** [ג] **דילמא משכחת ליה לבתר איסורא ולאו ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל דא"ר אלעזר** [ד] **שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו** [ה] **אינן ברשותו אמר רב יהודה אמר רב** [א] **הבודק צריך שיבטל מאי טעמא אי נימא משום פירורין הא לא חשיבי וכי תימא כיון דמינטר להו אגב ביתיה חשיבי** [ג] **והתניא** [ב] **סופי תאנים ומשמר שדהו מפני ענבים סופי ענבים ומשמר שדהו מפני מקשאות ומפני מדלעות בזמן שבעל הבית מקפיד עליהן אסורין משום גזל וחייבין במעשר בזמן שאין בעל הבית מקפיד עליהן מותרין משום גזל ופטורין משום מעשר אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה** [ט] **וכי משכחת ליה לבטליה** [ג] **דילמא משכחת ליה לבתר איסורא ולאו ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל דא"ר אלעזר** [ד] **שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו** [ה] **אינן ברשותו. להתחייב עליהן: בור ברשות הרבים. הפותחו חייב נזיקין, ומין הכור שלו חלק של הפקר, שהרי נרשות הרבים הרגיס הוא, ואף על פי שכרהו מין רשות הרגיס קנויה לו: וניבטליה בארבע. כלומר למה הולרכתו לנטל נלילה, ליתקנו רגנן לכל חדם שיבטל קודם חיסורו: פשע. ישכח ויבא לידי פגיעה, שעל ידי מה יזכר, חבל עכשיו שעסוק נבדיקתו יזכר: וניבטליה**

שהרי משה רבינו עומד בפסח ראשון. ודוקא להן נהלכות פסח השני, דהיינו שלשים יום שהוא נתרגשא עשר נאייר: מה להלן ראש. שהוא ר"ח. דכחיב נים נאחד לחדש השני: וניכתוב ברישא בו'. לא משמעין פרין חלא חסדר פרשיות קפרין, מכדי פרשת פסח נאמרה תחלה שהרי נחדש הרחשון נאמרה כדכחיב נחדש הרחשון לאמר, ופרשת פקודים נאמרה נאייר, ואחי טעמא חקדמה להאי נרחש הספר ופרשה זו נפרשת נהעלותך: אין מוקדם ומאוחר נתורה. לא הקפידה תורה על סדר מוקדם ומאוחר, ופרשיות דנאמרו תחלה הקדימו [ג] המאוחרות לה: בתרי עניני. נשאי פרשיות: בחד עניינא. נמקראות הסדורות נפרשה אחת: דאי לא תימא הכי. דנסדר כתיבתן נאמרו, הא דקיימא לן נל כלל ופרט אין נכלל חלא מה שהוא נפרט לפי שצא הפרט ופרט שזהו הכלל, היכי ממכינן עלה, דילמא פרט וכלל הוא: נעשה כלל מוסף על הפרט. שלא תאמר אין כאן חלא פרט, או כיולא בו ניצא נדינו נגנין אב, לכן הוסיף הכתוב כלל אחריו להניא על דבר ואפילו אינו דומה לפרט: אי הכי. קשיא לך, אפילו נאחי עניני תיקשי לך, להא דיינינן כלל ופרט כשנאמר אחד מהן נפרשה זו ואחד מהן נפרשה אחרת: הא ניחא. חלא קשיא לך: למאן דאמר כלל ופרט המרוחקין אין דנין בו'. [ד] ופלוגתא היא נמנחות נפרק כל המנחות נחום חלה (דף נה:) ונשנת קמא נהחובל (דף פה.): הבודק צריך שיבטל. נלבו, שמוך לנדיקה מיד, ואומר כל חמירא לאיכא נביתא הדין ליבטיל: מאי טעמא. הרי מבטל כל הנמלא: וכי תימא ביון דמנטר להו אגב ביתיה. עם שאר ממונו הוא משמרן, שכשהוא נועל ביתו לשומרו נמלא משמר כל מה שבאוכו, הלכך משכיח, ושימור ללאו מלעתא דידיה הוא מי משכיח ליה: והתניא סופי תאנים. סוף לקיטת תאנים נמלאים נתחלה תאנים שאינן משכחות כל נרכן עולמית: ומשמר שדהו מפני ענבים. ונעל הבית זה משמר שדה זו שלא יכנסו בני חדם לתוכה, ואין דעתו מפני התאנים חלא מפני שיש נה ענבים שעדיין לא הגיע עת הבליר, או סופי ענבים שלא יחבשלו עולמית, ונעל הבית משמר שדהו זו שהן בתוכה ולא בשבילן חלא מפני מדלעות ומקשאות שבה: קשואין ולוטין שם הפרי עלמו. מקשאות ומדלעות קרי כל המילנות [ז]: וחייבין במעשר. אם ליקטן נעל הבית או נתנן לאחר: ופטורין מן המעשר. להפקר פטור מן המעשר [ח]: ודעתו עליה. משובה היא בעיניו, ואם עליה לשורפה ומשהה אפילו רגע אחד, ונמלא עובר עליה בבל ילראה ובבל ימלא, אבל משבטלה אינו עובר, דלא כתב אלא משבימו: דלאו ברשותיה הוא. אינו שלו: דאמר ר' אלעזר ב' דברים [ט] אינן שלו ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו. להתחייב עליהן: בור ברשות הרבים. הפותחו חייב נזיקין, ואין הבור שלו אלא של הפקר, שהרי ברשות הרבים הוא, ומשמר שדהו מפני מקשאות ומפני מדלעות בזמן שבעל הבית מקפיד עליהן אסורין משום גזל וחייבין במעשר בזמן שאין בעל הבית מקפיד עליהן מותרין משום גזל ופטורין משום מעשר אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה [ט] וכי משכחת ליה לבטליה [ג] דילמא משכחת ליה לבתר איסורא ולאו ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל דא"ר אלעזר [ד] שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו [ה] אינן ברשותו אמר רב יהודה אמר רב [א] הבודק צריך שיבטל מאי טעמא אי נימא משום פירורין הא לא חשיבי וכי תימא כיון דמינטר להו אגב ביתיה חשיבי [ג] והתניא [ב] סופי תאנים ומשמר שדהו מפני ענבים סופי ענבים ומשמר שדהו מפני מקשאות ומפני מדלעות בזמן שבעל הבית מקפיד עליהן אסורין משום גזל וחייבין במעשר בזמן שאין בעל הבית מקפיד עליהן מותרין משום גזל ופטורין משום מעשר אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה [ט] וכי משכחת ליה לבטליה [ג] דילמא משכחת ליה לבתר איסורא ולאו ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל דא"ר אלעזר [ד] שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו [ה] אינן ברשותו אמר רב יהודה אמר רב [א] הבודק צריך שיבטל מאי טעמא אי נימא משום פירורין הא לא חשיבי וכי תימא כיון דמינטר להו אגב ביתיה חשיבי [ג] והתניא [ב] סופי תאנים ומשמר שדהו מפני ענבים סופי ענבים ומשמר שדהו מפני מקשאות ומפני מדלעות בזמן שבעל הבית מקפיד עליהן אסורין משום גזל וחייבין במעשר בזמן שאין בעל הבית מקפיד עליהן מותרין משום גזל ופטורין משום מעשר אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה [ט] וכי משכחת ליה לבטליה [ג] דילמא משכחת ליה לבתר איסורא ולאו ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל דא"ר אלעזר [ד] שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו [ה] אינן ברשותו. להתחייב עליהן: בור ברשות הרבים. הפותחו חייב נזיקין, ואין הבור שלו אלא של הפקר, שהרי ברשות הרבים הרגיס הוא, ואף על פי שכרהו אין רשות הרגיס קנויה לו: וניבטליה בארבע. כלומר למה הולרכתו לנטל נלילה, ליתקנו רגנן לכל חדם שיבטל קודם חיסורו: פשע. ישכח ויבא לידי פגיעה, שעל ידי מה יזכר, חבל עכשיו שעסוק נבדיקתו יזכר: וניבטליה

הבודק צריך שיבטל. כשגומר לבדוק אם בדק בליל ארבעה עשר או ביום ארבעה עשר קודם שש שעות צריך לבטל כל חמץ שנשאר ברשותו ואינו רואהו, ויאמר כל חמץ שיש ברשותי שלא ראיתיו ולא ידעתיו הרי הוא בטל והרי הוא כעפר, אבל אם בדק מתחלת שעה ששית ולמעלה אינו יכול לבטל שהרי אינו ברשותו שכבר נאסר בהנייה. **[רמב"ם, חמץ ומצה פ"ג]** ריצב"א היה אומר המנהג כשר לבטל בשעת הביעור מלבד הביטול שצריך לעשות בשעת בדיקה, לפי שרגילין לקנות חמץ ממחרת שלא היה בכלל הביטול של אמש או חוזרין וזוכין במה שבטלו כבר, אע"פ שבספר משמע שדי בבטול אחד ע"ש, וכן ראבי"ה כתב דשניהם כאחד טובים, ע"כ. **[הגהות מיימוניות, חמץ ומצה פ"ג]** **מאי טעמא אי נימא משום פירורין.** שאין בהם כזית שאינן נמצאות בבדיקה כל כך. **[מאירי]** [המשך בסוף המסכת]

בְּמִדְבַּר סִינַי בְּאֹהֶל מוֹעֵד בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית לְצֵאתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר: [במדבר א, א]

עין משפט נר מצוה

לז א מיי' פ"ג מהלכות חמץ ומלה הלכה ז סמג עשין לט טוש"ע או"ח סי' תלד סעיף ג:

לח ב מיי' פ"ל מהלכות מעשר הלכה יג:

לח ג מיי' פ"ג מהלכות חמץ ומלה הלכה ז ח סמג עשין לט טוש"ע או"ח סימן תלד סעיף ג:

רבינו חננאל

שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום שנאמר ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם וגו' דהא עומד בפסח ראשון ומזהיר על פסח שני. **רשב"ג אמר שתי שבתות** שנאמר וידבר ה' אל משה במדבר סיני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים בחדש הראשון לאמר ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו וגמר במדבר במדבר גזרה שוה שנא' וידבר ה' אל משה במדבר סיני באחד לחדש השני וגו' מה במדבר הזה אחד בחדש הזה אף במדבר האמור בענין פסח אחד בחדש הזה קאי באחד לחדש ומזהיר בפסח שני שבתות. **ואקשי'** מעשה דניסן הוה ליה למכתב ברישא למה פתח תחלת הספר בחדש השני ולאחר כמה ענינים הזכיר מעשה דניסן. **ואמר משמיה דרב אין מוקדם ומאוחר בתורה** והני מילי בתרי עניני כגון האי במדבר סיני באחד לחדש השני הכתוב בתחלת הספר שהוא ענין שאו את ראש כל עדת בני ישראל וחזר [19/06/2018 אהח המדבר סיני] שנה השנית שהוא בחדש הראשון הכתוב אחרי כמה פרשיות והוא ענין הפסח כי האי גונא אומר אין מוקדם ומאוחר בתורה אלא אע"פ שזה כתב אחר זה באמירה ובצואה ענין הפסח שהוא בחדש הראשון הוא נאמר תחלה ואחריו נאמר ענין הפקודים. **אבל בחד עניינא מאי דמוקדם מוקדם ומאי דמאוחר מאוחר** דאי לא תימא הכי המדות שהתורה נדרשת בהן באות להתחלף כי מה שאתה דן אותו בכלל ופרט כגון (ויקרא א ב) אדם כי יקריב מכם קרבן לה' מן הבהמה כלל כל הבהמה מן הבקר ומן הצאן פרט ואין בכלל אלא מה שבפרט בקר וצאן אין מידי אחרינא לא ואם תאמר אין מוקדם ומאוחר שמא מן הבקר ומן הצאן תקריבו נאמר תחלה בצואה ואחר כן נאמר מן הבהמה שנמצא פרט וכלל וקיימא לן פרט וכלל נעשה הכלל מוסף על הפרט ואתרבו להו כל מילי לפיכך אמרנו לעולם בחד עניינא המוקד' מוקדם והמאוח' מאוחר. **ואקשי'** אי הכי דחיישינן כל האי גונא אפי' בתרי עניני נמי משכחת לה דדין כלל ופרט מתהפך לפרט וכלל כאשר כבר אמרנו בחד עניינא. **הניחא לר' דאמר כלל ופרט המרוחקין זה מזה אין** דנין אותו בכלל ופרט כגון (שמות כא כה) כויה תחת כויה כלל אפילו כויה שאין בה חבורה בא חבורה תחת חבורה ופרט שהכויה יש בה חבורה והם כלל ופרט המרוחקין זה מזה כי פצע תחת פצע הפסיק ביניהם ונמצאו רחוקים זה מזה ואמרי' כי האי גונא אין דנין אותו בכלל ופרט וכל שכן אם רחוקין בשני מקראות ומקרא אחד מפסיק ביניהן. **אלא לבן עזאי דאמר** אפי' כי האי גונא דנין אותו בכלל [ופרט] מאי איכא למימר. **ושנינן** לבן עזאי נמי דאמר דנין לא אמר אלא בענין אחד דשתיהן הכויה והחבורה ענין הכאת הגוף וצער הן אבל בתרי עניני לא אמר וחלוקת ר' ובן עזאי מפורשת בפ' החובל בחבירו בתחלתו [דף פ"ה]:

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) עיין תוס' בכורות נז ע"ב ד"ה בפרוס, ג) [נגע קמץ פה. מנחות נה: נדה לג.], ג) מוספתא (פרק ג) [פרק ג הי"ג] דמעשר, ד) נגע קמץ כט: [ע"ש], ה) עיין תוס' מנחות שם ד"ה כלל שהקשו ע"ז, ו) חלה פרק א מ"ג, ז) במדבר ט, ה) שמות יט יג, ט) דברים יז ה, י) שבועות דף כ: עיי"ש, כ) ד ע"ב, ל) [ועיין תוספות חולין ד' ע"ב ד"ה מומר מיד וכו' דנשנות דרנן ומען דרנן דומנין לקדושי מ"מ מקודשת נמורה לא היה לחש בה אחר וקדשה תופנין לקידושי שניהן וע"ע תוספות קדושין נח ע"ח ד"ה מלמא].

גליון הש"ס

גמ' זאת אומרת אין מוקדם. עיין נרש"י נתוחס נרמנים ו' ג' י"ח ג'. שמות ד' כ': שם וכי משכחת ליה לבטליה. עי' לקמן כח ע"ח תד"ה ומי חמרי: שם וניבטליה בד'. נרי"ף הגי' תחלה ונעטליה נשית ומת"כ ויבטלי' נד' וה':

הגהות וציונים

ע] צ"ל ויעשו את הפסח בראשון (גליון), ועיין בחידושי הש"ס להגר"י פיק: ג] [הן, כן נכון להיות וכן איתא בבבא קמא וכן איתא בשאילתות] (גליון): ג] צ"ל הקדימה (חכמת מנוח) ובכת"י הקדים לכתוב: ד] צ"ל כל הנטיעות (באה"מ): ה] ברש"י שברי"ף וברי"ן אינן ברשותו של אדם. אינן שלו: ומה"ד ועשאן הכתוב וכו': ו] [רבא] (גליון): ז] שור וחמור דדברות אחרונות פרט ומשני בהמתך כצ"ל עיין מהרש"א (גליון):

תורה אור השלם

א) וַיַּעֲשׂוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַפֶּסַח בְּמוֹעֲדוֹ:
[במדבר ט, ב]

וַיַּעֲשׂוּ אֶת הַפֶּסַח בָּרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בֵּין הָעַרְבָּיִם בְּמִדְבַּר סִינַי כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה יְיָ אֶת מֹשֶׁה כֵּן עָשׂוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:
[במדבר ט, ה]

ב) וַיְהִי אֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָיוּ טְמֵאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם וְלֹא יָכְלוּ לַעֲשֹׂת הַפֶּסַח בַּיּוֹם הַהוּא וַיִּקְרְבוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה וְלִפְנֵי אַהֲרֹן בַּיּוֹם הַהוּא: [במדבר ט, ו]

ג) הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה: [שמות יב, ב]

ד) דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בֶּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת: [שמות יב, ג]

ה) וַיְדַבֵּר יְיָ אֶל מֹשֶׁה בְּמִדְבַּר סִינַי בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית לְצֵאתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן לֵאמֹר: [במדבר א, א]

ו) וַיְדַבֵּר יְיָ אֶל מֹשֶׁה

זמן איסורו, ולמה עליו לבטלו כבר בלילה לאחר הבדיקה. משיבה הגמרא, בֵּינָן דְּאותה שעה עדיין לָאו זְמַן אִיסּוּרָא [-איסור] של החמץ הוא, וְכן לָאו זְמַן בִּיעוּרָא הוא - אינו זמן הבדיקה, מאחר שאין לו מה שיזכירנו יש לחשוש דִּילְמָא [-שמא] פָּשַׁע מתוך שכחה וְלֹא מְבַטֵּל לֵיהּ. ועל כן תיקנו לבטל בלילה, שמתוך שהוא עסוק באותה שעה בבדיקת החמץ לא ישכח לבטלו[ח].

שאף לדעת רבי שמעון שאין בו לאו של 'לא יאכל חמץ', מכל מקום הוא אסור בהנאה מן התורה משום מצות 'תשביתו'.

וראה בשאגת אריה (סי' עז) שכתב, שלדעת רבי יוסי הגלילי הסובר שחמץ בפסח מותר בהנאה, הרי הוא ברשותו ויכול לבטלו גם לאחר זמן איסורו. אך המקור חיים (פמיתה לסי' תלח ד"ה ועתה נבאר - הרשתון) כתב, שלדברי הכל אין החמץ ברשותו, משום שהוא מחויב בביעורו, ואף לדעת רבי יוסי הגלילי שמותר להסיקו תחת תבשילו וליהנות ממנו תוך כדי ביעורו, אין הנאה זו מחשיבה את החמץ לממונו משום שאין זו דרך הנאתו.

לח. הרא"ש (סי' ט) הביא בשם תשובת רש"י, שיש נוהגים לבטל בלילה סמוך לבדיקה, ויש נוהגים לבטל בתחילת השעה השישית [כלומר, סוף שעה חמישית] שהיא שעת השריפה. וכתב הרא"ש, ששני הביטולים יחד טובים. והטעם שאין די בביטול הלילה, הוא משום שרגילים לקנות או לשייר פת ליום י"ד, ופת זו אינה נכללת בביטול הלילה. וכתב הטור (סי' תלד ס"ג) בשם רבינו פרץ, שבביטול היום יאמר 'כל חמירא דאיכא ברשותי דחמיתיה ודלא חמיתיה, דביערתיה ודלא ביערתיה', אבל בביטול הלילה יאמר 'דלא חמיתיה ודלא ביערתיה'. ופירש הבית יוסף בטעמו, שלאחר הביטול של הלילה עדיין הוא משייר למאכלו למחר, לפיכך יש לבטל רק את החמץ שאינו ידוע לו. וכן כתב המהר"ם חלאווה (ד"ה ולמחן), אך תלה זאת במחלוקת הראשונים בגדר ביטול, שלדעת התוספות (לעיל ד: ד"ה מדאורייתא) שהוא מטעם הפקר, אם יבטל גם את מה שמשייר נמצא שכאשר הוא אוכל מהחמץ הרי הוא חוזר בו מהפקרו. אך לדעת הרמב"ן (סס ד"ה תלתא) שהביטול עושה את החמץ כעפרא דארעא, מה בכך שחוזר ואוכל מהחמץ, הלא רק מה שאוכל חוזר לתורת אוכל, אבל מה שאינו אוכל נשאר כעפר. והב"ח (סס ד"ה ולי) כתב בטעם הדבר, שאם יבטל אף את החמץ שנמצא בבדיקה, שוב לא יוכל לקיים בו מצות שריפה, שהרי כבר אינו שלו. וכן נראה מדברי הרמ"א (סס ס"ג) בשם מהר"י וייל.

ז. [א]

שוב שואלת הגמרא, **וְנִיבַּטְּלֵיהּ בְּשִׁית** - הלא היה להם לחכמים לתקן שכל אחד יבטל את החמץ בתחילת השעה הששית, שהרי בשעה זו הכל עסוקים בשריפת החמץ, ואין לחשוש שמא ישכחו באותה שעה לבטלו, ומדוע הוצרכו לקובעו בשעת הבדיקה[א]. משיבה הגמרא, **כֵּינָן דְּבתחילת** שש יש **אִיסּוּרָא** [-איסור] **דְּרַבָּנָן עִילָּוֵיהּ** - על החמץ[ב], **כְּאיסורי** הנאה **דְּאוֹרַיְיתָא דָּמְיָא** [-הוא דומה], **וְלָאו בִּרְשׁוּתֵיהּ קָיְימָא** - ובאותה שעה החמץ כבר אינו עומד ברשותו, **וְאם ימצא** גלוסקא יפה **לָא מָצֵי מְבַטֵּיל** - שוב לא יוכל לבטלה, שכן אף איסורי הנאה דרבנן אינם נחשבים לממון בעליהם.

הגמרא מוכיחה מדברי רב שאף איסורי הנאה דרבנן אינם ברשותו של **בעלים**:

דְּאָמַר רַב גִּידֵּל, אָמַר רַבִּי חִיָּיא בַּר יוֹסֵף, אָמַר רַב, הַמְקַדֵּשׁ אשה בחמץ[ג] בערב פסח **מִתְּחִילַּת**[ד] **שֵׁשׁ שָׁעוֹת וּלְמַעְלָה, אֲפִילּוּ** אם קידשה **בְּחִיפֵּי קוֹרְדְּנִיתָא** - חטים קשות הגדילות בהרי אררט שנפלו עליהן מים[ה], וספק הוא שמא החמיצו[ו], **אֵין חוֹשְׁשִׁין לְקִידּוּשִׁין** אלו[ז]. הרי שאף בשעה שאין החמץ אסור אלא מדרבנן אין הוא נחשב לממונו, ואינו יכול לקדש בו, ומטעם זה אף אינו יכול לבטלו בשעה זו[ח].

הגמרא מקשה מהמבואר בברייתא שאפשר לבטל חמץ גם בתוך הפסח:

וְלָבָתַר אִיסּוּרָא לָא מָצֵי מְבַטֵּיל לֵיהּ - וכי לאחר זמן האיסור אי אפשר לבטל את החמץ, **וְהָא תַּנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, **מִי שֶׁהָיָה יוֹשֵׁב בְּבֵית הַמִּדְרָשׁ, וְנִזְכַּר שֶׁיֵּשׁ לוֹ חָמֵץ בְּתוֹךְ בֵּיתוֹ, הרי הוא מְבַטֵּל**[ט] **בְּלִבּוֹ, אֶחָד** [-בין] **בְּשַׁבָּת וְאֶחָד** [-ובין] **בְּיוֹם טוֹב** של פסח. מפרשת הגמרא את קושייתה, **בְּשִׁלָּמָא** - הברייתא מובנת במה ששנינו בה שמבטל את החמץ **בְּשַׁבָּת, דְּמַשְׁכַּחַת לָהּ** - שמצינו אופן שיהא ביטול זה קודם זמן האיסור, **כְּגוֹן שֶׁחָל אַרְבָּעָה עָשָׂר בניסן לִהְיוֹת בְּשַׁבָּת**, שמבטלו קודם השעה הששית. **אֶלָּא** מה ששנינו בה שמבטלו **בְּיוֹם טוֹב**, הלא **בָּתַר** [-לאחר] זמן **אִיסּוּרָא** [-איסור] החמץ **הוּא**, ואם כן מוכח מכאן שאפשר לבטלו אף לאחר זמן איסורו.

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב אֲחָא בַּר יַעֲקֹב, הָכָא בְּתַלְמִיד היוֹשֵׁב** בפסח **לִפְנֵי רַבּוֹ עָסְקִינַן**[י], **וְנִזְכַּר שֶׁיֵּשׁ לוֹ עִיסָּה מְגוּלְגֶּלֶת בְּתוֹךְ בֵּיתוֹ** שעדיין לא החמיצה[יא], **וּמְתָיְירָא שֶׁמָּא תַּחְמִיץ**, ומפני אימת כבוד רבו אינו יכול לחזור לביתו ולאפותה, ועל כן **קָדִים וּמְבַטֵּיל לֵיהּ מִיקַּמֵּי דְּתַחְמִיץ** - עליו להקדים ולבטלה בלבו לפני שתחמיץ ותיאסר בהנאה, ונמצא שבשעה שמבטלה עדיין היא ברשותו.

א. **הרי"ף** והרא"ש (סי' ט) הופכים את סדר קושיות הגמרא, ומביאים קודם את הקושיא 'וניבטליה בשית', ורק לאחריה את הקושיא 'וניבטליה בארבע וניבטליה בחמש'. וכתב הצל"ח (לעיל ו: ד"ה והנה) שגרסו כן משום שכל זמן שלא הסיקה הגמרא שאי אפשר לבטל בשש לא היה לה להקשות שיבטל בארבע או חמש, כי למה יש להקדים את הביטול לשעה זו כל זמן שאפשר לבטל בשש. וראה עוד בראש יוסף (ד"ה וניבטליה) בטעם גירסא זו.

ב. **ואף** שמן התורה אין החמץ נאסר בהנאה אלא בסוף השעה הששית, הקדימו חכמים את איסור הנאתו לתחילת השעה הששית, כמבואר במשנה להלן (יג:).

ג. **שכן** אשה נקנית בכסף ובשוה כסף, ונותן לה את חמצו בתורת קידושי כסף.

ד. **רש"י** (ד"ה מתחילת). אך תמהו התוספות (לעיל ו: ד"ה משש) על דבריו, הלא בגמרא לעיל (ד:) נזכרה לשון 'משש שעות ולמעלה' על הזמן שלאחר שש שעות שאסור בו החמץ בהנאה מן התורה. על כן פירשו, שרב גידל אכן מדבר בשעה האסורה מן התורה, אלא שחיטי קורדנייתא הן חמץ נוקשה שאין חימוצו גמור, שאין איסורו אלא מדרבנן [ואף לשיטת התנאים (להלן מג.) שהוא אסור באיסור לאו מן התורה, אין זה אלא בתוך הפסח, ולא בערב פסח משש שעות ולמעלה. תוספות הרא"ש (ד"ה המקדש) והמאירי (ד"ה וחמ"כ) כתב, שחיטי קורדנייתא מן התורה אין מחמיצות כלל על ידי שרייתן במים, משום שהן יבשות, וכל זמן שלא נתבקעו אינן מחמיצות, ועל כן איסורן אינו אלא מדברי סופרים]. ולפי זה מוכיחה הגמרא, שכשם שחמץ דרבנן בשעות דאורייתא נחשב כאינו ברשותו, אף חמץ דאורייתא בשעות דרבנן נחשב כאינו ברשותו. וכתב הר"ן (על הרי"ף, ד"ה ולפי), שלפי זה יתכן שאם גם השעה אסורה רק מדרבנן וגם החמץ אסור רק מדרבנן, חוששים לקידושין. והוסיף, שכן היא דעת הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ה ה"ח) [אך ראה בבית יוסף (מהדו"ת סי' כמ סכ"ח-ג) שכתב, שמדברי הטור נראה שלא הבין כן בדעת הרמב"ם], וכן כתבו התוספות בקידושין (נא. ד"ה מלמה). אמנם הרמב"ן (מלחמת ה' ד"ה והוי) כתב, שאף בחמץ דאורייתא חוששים לקידושין בתחילת שש משום גזירה, משום שבאותה שעה עדיין אין בני אדם בדלים מהחמץ שכן הם עסוקים בשריפתו, ולא ניכר שהוא אסור בהנאה, ואם נאמר שאין חוששים לקידושיו יבואו לומר כן אף בשעה הרביעית והחמישית, ויבואו להתיר אשת איש לעלמא. והר"ן (על הרי"ף, ד"ה ולי) כתב כן מטעם אחר, שיש לחשוש לקידושין משום שבני אדם טועים בשעה אחת, ושמא תחילת חמש היא.

ה. **ולא** נתבקעו החטים, שכן אם נתבקעו הרי הן חמץ ודאי. מאירי (ד"ה זה). והביא עוד, שיש מפרשים שאפילו אם נתבקעו אינן מחמיצות כשאר חטים, משום שהן קשות.

ו. **ואף** שחטים אלו אינם אלא ספק חמץ, מכל מקום הן אסורות מן התורה, שהרי בכל ספק של איסור תורה יש להחמיר. פני יהושע (להלן כא: נרמ"י ד"ה משום) ועוד אחרונים בשיטת רש"י. ועל פי דרכם מדבר רב גידל בחמץ דאורייתא ובשעות דרבנן. אך ראה בילקוט ביאורים, שיש מהאחרונים שנקטו בשיטת רש"י שמדובר בחמץ דרבנן ושעות דרבנן.

ז. **ואין** להקשות איך איסור חכמים מפקיע קידושי תורה ואיסור אשת איש דאורייתא, שכן מבואר בגיטין (נג.), שכל המקדש על דעת חכמים הוא מקדש, ואם מדרבנן אין קידושיו נחשבים לקידושין אינו חפץ בהם כלל, ועל דעת כן לא קידשה. רש"י (ד"ה אפילו) על פי הגמרא בגיטין (שם). עוד כתב רש"י [על פי הראש יוסף (נרמ"י שם)], שאין הקידושין חלים משום שהפקר בית דין הפקר, שכן כל ממון שאסרוהו חכמים בהנאה נחשב כהפקר מדבריהם, והפקר חכמים חל גם מן התורה, וממילא אף מן התורה אין חלים קידושיו.

והתוספות רבינו פרץ (ד"ה משום) והריטב"א (ד"ה דמחמר) כתבו בטעם מה שאף מן התורה אינה מקודשת, שלאחר שאסרו חכמים את החמץ שוב אינו שוה כלום, שהרי אסור למוכרו, וגם לא ימצא מי שיקנהו [וראה בשפת אמת (ד"ה דמ"ר) שכתב כעין זה מעצמו, אך לפי זה הקשה, מה ראיה היא מקידושין לביטול, הלא יתכן שהוא ברשותו לבטלו, אלא שאינו שוה פרוטה. וראה שם בתירוצו]. וכתב השערי יושר (ש"ג פ"י) בביאור שיטת רש"י, שסיבת מה שאיסורי הנאה אינם ממון, אינה משום שבפועל אי אפשר ליהנות מהם, אלא משום שעצם האיסור עושה את הדבר לאינו ראוי לכלום. וכשאסרו חכמים את הדבר בהנאה, הרי הוא נחשב מדבריהם כאיסורי הנאה של תורה שאינם ראויים לכלום. אמנם מן התורה מן הראוי שיחולו הקידושין, שהרי מדאורייתא הוא עדיין נחשב ממון, אך מאחר שמדרבנן אינם קידושין, אינם חלים אף מן התורה, משום ש'כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש' (גיטין שם).

ח. **תמה** השערי יושר (שם), הלא מבואר ברש"י שטעם מה שאין הקידושין חלים הוא משום שכל המקדש על דעת חכמים הוא מקדש, והפקיעו חכמים את קידושיו, והרי טעם זה אינו שייך לגבי ביטול. ותירץ על פי דרכו, שאכן מה שאין הביטול חל הוא רק מדרבנן, והוא משום שאף איסור הנאה של דבריהם עשאוהו חכמים כאיסור הנאה של תורה, ואינו נחשב לכלום מדרבנן, ועל כן חמץ משעה ששית אינו ברשותו ואינו יכול לבטלו מדרבנן. ויסוד זה מוכיחה הגמרא מרב גידל, שכן אילו אף מדבריהם היה החפץ אסור רק באיסור גברא ולא היה נפקע מרשותו, לא היתה שייכת בו הסברא האמורה בקידושין, ורק משום שמדרבנן אין הממון ברשותו, הפקיעו חכמים את הקידושין גם מן התורה. אך ראה בפרי חדש (סי' תלד סק"כ) שהביא בשם חכמי ויניציא, שנסתפקו האם מועיל הביטול בתחילת שש כדי שלא לעבור על 'בל יראה' מן התורה. והסיק שאין מועיל ביטול זה כלל, ואף לא כלפי דין תורה.

ט. **מבאן** הקשה הכסף משנה (חמץ ומצה פ"ג ה"ג) על דברי הרמב"ם [על פי גירסת הכסף משנה], 'ומה היא השבתה זו האמורה בתורה, היא שיסיר החמץ הידוע לו מרשותו. ושאינו ידוע, יבטלו בלבו וישים אותו כעפר, וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר, וכדבר שאין בו צורך כלל'. ומבואר מדבריו שחמץ ידוע צריך דווקא ביעור, ואין מועיל ביטול אלא לחמץ שאינו ידוע, ואם כן איך מועיל כאן ביטול, הלא משנזכר בחמץ הרי הוא ידוע. ותירץ, שמכיון שהדבר מסור לחכמים, החשיבו הם את מי שטרוד כמי שאין בידו לבער שדי לו בביטול. וראה בחידושי רבי שמואל (סי' ג אות י) בביאור דבריו, ובתירוצים נוספים במקור חיים (פתיחה לסי' תלג ד"ה ועתה, ד"ה לכן) ובחתם סופר (ד"ה ולכאורה).

י. **נחלקו** הראשונים בביאור לשון זו, הרמב"ן (לעיל ד: ד"ה ויש) מפרשה כפשוטה, שדי בביטול בלב. אך הר"ן (על הרי"ף, להלן לג: ד"ה ממר) כתב, שיש מי שפירש ש'מבטלו בלבו' לאו דווקא הוא, ולא בא אלא לומר שלא צריך להשמיע לאזניו, אבל צריך להוציא בשפתיו, שאם לא כן הרי דברים שבלב הם ואינם דברים. וכן כתב הריטב"א (ד"ה והתניא), ש'בלבו' הוא לאו בדווקא. אך המאירי (להלן לג: ד"ה ממר - הרמזון) כתב, שכל שהוא בין אדם למקום 'רחמנא לבא בעי', ואין בו חסרון של דברים שבלב. וראה עוד בדברי הר"ן (על הרי"ף, כ. ד"ה ומהו) שתלה נידון זה במחלוקת הראשונים בגדר ביטול, שלשיטת רש"י (לעיל ד: ד"ה נניטול) שבביטול מתקיים דין 'תשביתו' די בביטול בלב, אך לשיטת התוספות (שם ד"ה מדאורייתא) שביטול הוא מדין הפקר צריך להוציאו בפה.

יא. **גם** בקושייתה ידעה הגמרא שמדובר במי שיושב בבית המדרש, שהרי מפורש כן בברייתא, אלא שסברה שלאו דווקא הוא, וגם כשהוא בביתו אין בידו לבער בשבת או ביום טוב אלא לבטל, אלא שכשהוא בביתו עליו גם לכפות כלי על החמץ, כדברי רב לעיל (ו.). רבינו דוד (ד"ה הכא). והרש"ש (ד"ה הכא) כתב, שבהוה אמינא סברה הגמרא שאין מדובר בתלמיד היושב לפני רבו, אלא ביושב בבית המדרש, והתירו לו לסמוך על הביטול כדי שלא לבטל מתלמודו, כשם ששנינו להלן (מט.) שההולך לדבר מצוה ונזכר שיש לו חמץ בביתו אינו צריך לחזור אלא די לו בביטול. אך לאחר שמעמידה הגמרא את דברי הברייתא בעיסה שעדיין לא החמיצה, בהכרח מדובר בתלמיד היושב לפני רבו שאינו יכול לחזור לביתו משום כבוד רבו, שאם לא כן היה מותר לו לשוב לביתו ולבטל מתלמודו כדי להימנע מהפסד העיסה.

יב. **וצריך** לומר שכאשר הניחה בתוך ביתו היו הנשים עוסקות בלישת העיסה וקיטופה, והוצרך ללכת לרבו ונטרפה לו השעה, ו'בתוך ביתו' היינו ביד אנשי ביתו, שאם לא כן היה אסור לו להניח את העיסה ללא עסק, שהרי מתוך כך היא באה לידי חימוץ. ריטב"א (ד"ה והתניא).

אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים ז.

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) לקמן כח: [ע"ס], ע) ע"ז תוס' ב"ק עב: ד"ה דאי וקידושין נו: ד"ה המקדש ולקמן כט. ד"ה אין (ב'), ג) נגמ' מציעא כו. שקלים פרק ז משנה ג, ד) [עיין תוס' נדה נו: ד"ה נגומא], ה) [יבמו' ל: וש"נ], ו) ברכות נד., ז) [וע"ע תוספות נגמ' מציעא כו. ד"ה בהר], ח) [וע"ע תוספות נגמ' מציעא כו. ד"ה הכא] ועיי"ש בתוד"ה עשויין, ט) ע"ז כו:, י) שם כז.

ליקוטי רש"י

המקדש משש שעות ולמעלה. על כרחך מתחלת שם משמע דאי לאחר שם לאחר מדאוריימא מאי אחת לאשמעינן פשיטא לאין מקדשין בחיסורי הגמה. **אפילו בחיטי קורדניתא.** קשות הן ואפ"ה אם נאו לאחר שם חמץ כגון שנפלו עליהן מים אחור [לקמן כא:]. **לפני סוחרי בהמה.** בירושלים. **לעולם.** אין נשעת הרגל אין שלא נשעת הרגל. **בהר הבית חולין.** ואפילו נשעת הרגל, ואע"פ שרוב מעות שבעיר מעשר שעולי רגלים מביאין למעות מעשרותיהן לאכלם, לא שבקינן רובא דשמא ואזלינן בתר רגל, שלא תמרינן מלפני הרגל נפלו כאן ואזלין הן. **ובירושלים.** נשאר שווקים שנה. **בשעת הרגל מעשר.** שרוב מעות העיר מעשר. **עשויין להתכבד בכל יום.** שכל הר הבית אין צריך להתכבד בכל יום שאין טיט ועפר קולט שם מתוך שהוא משופע, ועוד שאין שלא נכנס שם במנעל ובאבק שעל רגליו [ב"מ כו.].

הגהות וציונים

ג] [ברי"ף וברא"ש ליתא וברי"ף אי' רב פפי משמיה דרבא אמר על ביעור חמץ רב פפא משמיה דרבא אמר לבער וברא"ש אי' קצת בנ"א] (גליון): ג] יש להוסיף הכא (בארות המים) או שצ"ל וכל שכן זה דמסתמא בדקה אור לארבעה: ג] ובתוס' ב"מ כו ע"א הוסיפו א"כ בודאי מן המביאין לתרומת הלשכה בניסן (דבר שמואל): ל] בכ"י יש כאן דבור דאשתכח בגומא. אע"ג דאמרינן במס' נדה (נו ע"ב) מאן דבדיק בגומא נמי בדק הכא איירי בגומא עמוקה: ועיין תוס' נדה שם וב"מ כו ע"א (ד"ה, וכן הביא חכמת מנוח בשם ס"א): ס] צ"ל רשב"ם (ב"ש, וכ"ה בראשונים ובתוס' כ"י מובא בד"ס): ו] נדצ"ל לידינו (באה"מ):

עין משפט נר מצוה

לט א מיי' פ"ה מהל' מאכלות אסורות הלכה ו סמג עשין מה טוש"ע יו"ד סי' תמג טוש"ע או"ח סי' תס עניף כח:

מ ב מיי' פ"ג מהלכות חמץ ומצה הלכה י טוש"ע או"ח סי' תמד סעיף ח:

מא ג מיי' פ"ו מהלכות מעשר שני ונטע רבעי הלכה י:

מב ד ה טוש"ע או"ח סי' תמו סעיף ד:

מג ו מיי' פ"ו מהלכות מעשר שני ונטע רבעי הלכה יא:

רבינו חננאל

אמר רב יהודה הבודק אחר שיבער הכל צריך שיבטל בלבו מה שאינו ידוע לו עכשיו ודייקי' מאי טעמא אי משום פרורין אע"פ שלא בטלן כמו בטלי הן דהא לא קפיד עלייהו ואע"ג (דלא מינטרי) [דמנטרי] אגב בית לא חשיבי מידי כדתניא אסיפת תאנים ומשמר שדהו מפני ענביו כו' עד בזמן שאין בעל הבית מקפיד עליהן מותרין משום גזל ופטורין מן המעשר. פי' אסיפת תאנים שכבר אספו התאנה ונשתיירו בה שתים שלש תאנים והסיח דעתו מהן ואינו שומר אלא הענבים כו'. **ופירש רבא** למה צריך לבטל לאו משום פירורין אלא גזירה שמא ימצא גלוסקא דדעתיה עלה. **ואקשי'** למה צריך לבטל אור ארבעה עשר בשעת הבדיקה עת שימצאנה יבטלנה. **ודחי' שמא ימצאנה אחר זמן איסורה** וביטולו אותו העת אינו מועיל כלום כי אין אדם מבטל אלא דבר שלו והחמץ בזמן איסורו יוצא מרשותו ואינו קרוי חמצו אלא להתחייב בו בראייתו ובהיותו מצוי ברשותו בלבד כדאמר ר' אלעזר משום ר' ישמעאל שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאלו הן ברשותו ונתחייב בהן ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה. **וניבטליה** בשעה ששית למה בזמן הביעור כו' פשוט' היא. **פי' קורדניאתא** חטים חזקים ואין מחמיצין (היא) אפי' אלו כיון שהוכשרו במים איסורי הנאה הן כחמץ גמור. **ואקשי' וכי בתר איסורא לא מצי מבטל ליה** והתניא היה יושב בבית המדרש ונזכר שיש לו חמץ בבית מבטלו בלבו אחד שבת ואחד יום טוב והנה יום טוב לא משכחת לה אלא בתר איסורא וקתני דמבטל. **ושנינן** לא בתלמיד חכם שיש לו עסה מגולגלת בביתו ביום טוב ומתיירא שמא תחמיץ שמקדים ומבטלה קודם שתחמיץ דיקא נמי מדקתני היה יושב בבית המדרש ש"מ: **פת שעיפשה** ולא ידע אי מצה אי חמץ הוא אם רבו ימי מצה מותרת היא פי' אחר הפסח. **ואקשי' וניזל בתר בתר'** כלומר

וניבטליה בשית כיון דאיסורא דרבנן עילויה כדאורייתא דמיא ולאו ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל [ט] דאמר רב גידל אמר ר' חייא בר יוסף אמר רב [א] המקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדניתא אין חוששין לקידושין [ב] ולבתר איסורא לא מצי מבטיל ליה והא תניא היה יושב בבית המדרש ונזכר שיש חמץ בתוך ביתו מבטלו בלבו אחד שבת ואחד יום טוב בשלמא שבת משכחת לה כגון שחל ארבעה עשר להיות בשבת אלא יום טוב בתר איסורא הוא אמר רב אחא בר יעקב הכא [ג] בתלמיד יושב לפני רבו עסקינן ונזכר שיש עיסה מגולגלת בתוך ביתו ומתירא שמא תחמיץ קדים ומבטיל ליה מיקמי דתחמיץ דיקא נמי דקתני היה יושב בתוך בית המדרש שמע מינה: אמר רבה בר רב הונא אמר רב הפת שעיפשה כיון שרבתה מצה מותרת היכי דמי אילימא דידע בה דחמיץ היא כי רבתה מצה מאי הוי אלא דלא ידעינן בה אי חמץ הוא אי מצה הוא מאי אירא כי רבתה מצה אפילו כי לא רבתה מצה נמי ניזיל בתר בתרא מי לא תנן [ג] מעות שנמצאו לפני סוחרי בהמה לעולם מעשר בהר הבית חולין בירושלים בשעת הרגל מעשר בשאר ימות השנה חולין ואמר רב שמעיה בר זירא מאי טעמא הואיל ושוקי ירושלים עשויין להתכבד בכל יום אלמא אמרי' קמאי קמאי אזלי ליה והני אחריני נינהו [ד] הכא נמי נימא קמא קמא אזיל והאי דהאידנא הוא שאני הכא דעיפושה מוכיח עילויה אי עיפושה מוכיח עילויה כי רבתה מצה מאי הוי אמר רבה לא תימא שרבתה מצה אלא אימא [ה] שרבו ימי מצה עילויה אי הכי פשיטא לא צריכא דעיפושה מרובה מהו דתימא כיון דעיפושה מרובה איגליא מילתא דודאי חמץ מעליא הוא קא משמע לן כיון שרבו ימי מצה עילויה אמרינן כל יומא ויומא נהמא חמימא אפה ושדא עילויה ועפשא טפי ומי אזלינן בתר בתרא והא תניא ר' יוסי בר יהודה אומר [ו] תיבה שנשתמשו בה מעות חולין ומעות מעשר אם רוב חולין חולין אם רוב מעשר מעשר ואמאי ליזיל בתר בתרא אמר רב נחמן בר יצחק הכא במאי עסקינן כגון שנשתמשו בה מעות חולין ומעות מעשר ואין יודע איזה מהן בסוף רב זביד אמר כגון שנשתמשו בה ציבורין ציבורין רב פפא אמר כגון דאשתכח [ז] בגומא: אמר רב יהודה הבודק צריך שיברך מאי מברך רב פפי אמר משמיה דרבא (אומר [ח]) לבער חמץ רב פפא אמר משמיה דרבא על ביעור חמץ בלבער כולי עלמא לא פליגי דודאי להבא משמע כי הוי אמר רבה לא תימא שרבתה מצה אלא אימא [ה] שרבו ימי מצה עילויה אי הכי פשיטא לא צריכא דעיפושה מרובה מהו דתימא כיון דעיפושה מרובה איגליא מילתא דודאי חמץ מעליא הוא קא משמע לן כיון שרבו ימי מצה עילויה אמרינן כל יומא ויומא נהמא חמימא אפה ושדא עילויה ועפשא טפי ומי אזלינן בתר בתרא והא תניא ר' יוסי בר יהודה אומר [ו] תיבה שנשתמשו בה מעות חולין ומעות מעשר אם רוב חולין חולין אם רוב מעשר מעשר ואמאי ליזיל בתר בתרא אמר רב נחמן בר יצחק הכא במאי עסקינן כגון שנשתמשו בה מעות חולין ומעות מעשר ואין יודע איזה מהן בסוף רב זביד אמר כגון שנשתמשו בה ציבורין ציבורין רב פפא אמר כגון דאשתכח [ז] בגומא: אמר רב יהודה הבודק צריך שיברך מאי מברך רב פפי אמר משמיה דרבא (אומר [ח]) לבער חמץ רב פפא אמר משמיה דרבא על ביעור חמץ בלבער כולי עלמא לא פליגי דלהבא משמע

לפני סוחרי בהמה לעולם מעשר. פ"ה אע"פ דאיכא למתלי במוכר כמו בלוקח מספיקא תלינן לחומרא ואין נראה לר"י דסמוך מיעוטא דחולין דשאר מעות לפלגא דמוכר וה"ל רובא להיתר ומור"י דלוקחים הוו רובא דכמה בני אדם עומדים על בהמה אחת לקנות: **בהר** הבית לעולם חולין. מקשה ר"י היאך נמצאו שם הא אמר בפ' הרואה (ברכות סב:) לא יכנס בהר הבית במעות הלרורות בסלעיו [ג] ומור"י דאינו אסור אלא היכא דנושאן בפרהסיא בסלעיו דגמי הוא דנראה כהולך שם לסחורה אצל בניעה לא [ו]:

עשויין להתכבד בכל יום. קשה לר"י דסקי' בפרק בס הנזה (נזה נו: ושם) גבי ארץ שנמצא במצוי אין חזקתו מתכבד אלא על ידי בדיקה ותירץ דארץ שהוא נכעדה אין חזקתו כל כך מתכבד כמו במעות [ט]: [ז]

בלבער כ"ע לא פליגי דלהבא משמע. מכאן היה מצריך רשב"ם [ח] לבדק לפני המילה להכניסו דמי לאחר המילה יבקר בברכתו דלהכניסו להבא משמע ועוד שצריך לברך עובר לעשייתו ולא נראה לר"ת דבפרק ר' אליעזר דמילה (שבת דף קלו: ושם) תניא המל חומר מקב"ו על המילה מבי הבן חומר להכניסו משמע לאחר המילה מקומו מע"ג דלהכניסו משמע להבא לא קשה דלא על זאת הנעשה עכשיו מברך אלא משמע ומודה להקב"ה שצונו על המילה כשמבא לידו [ו] ותיקנוה כאן לגלות ולהודיע שזו המילה נעשה לשם יוצרנו ולא לשם ע"ז ולא לשם מורגע [ט] ולא לשם הר גרזים [י] ואין צריך לבדק עובר לעשייתו אלא במקום שהעושה המצוה הוא מבדק אבל כשמבדק אחר לא ותדע שהרי בדקת חירוסין אינו מבדק אלא אחר חירוסין:

כי

אוצר החכמה

כמעו' מעשר כיון שעכשיו כל הפת שעושין מצה היא [גם זו] מצה היא שהחמץ כבר עבר מי לא תנן [בפ"ז דשקלי'] מעות שנמצא לפני סוחרי בהמה לעולם מעשר כלומר במעות מעשר שני קונין בהמה כדכתיב (דברים יד כו) ונתתה הכסף בכל אשר תאוה נפשך וגו' ואמרי' מה טעם הואיל ושוקי ירושלים עשוין להתכבד בכל יום אלמא אמרי' אינהו אזלו והני אחריני נינהו וכו'. **אקשי' ומי אזלינן אחר האחרון** והתניא ר' יוסי אומר תיבה שנשתמש בה חולין וחולין ומעשר אם רוב חולין חולין ואם רוב מעשר מעשר ולא קתני אחר אחרון. **ופרקי'** בדלא ידעינן איזה מהן אחרון או כגון שנשתמשו צבורין כלומר צבור מכאן וצבור מכאן ושניהן כאחד ואין אחד מהן אחרון או נמצא בגומא דאיכא למימר לא ראה אותה:

כי מה טעם בשעת הרגל מעשר ולא אמרי' קודם הרגל נפול כדאמרן בגמרין בהר הבית, הואיל ושווקי ירושלים עשויים להתכבד בכל יום מפני הטיט, ומי נפול קודם הרגל הוו משכחי בשעת ביעור, אבל הר הבית מתוך שהוא משופע והרוח מכבדתו מעפרו ועוד שאין אדם נכנס בחמץ שעל גבי רגליו [י] אינו עשוי להתכבד, אלמא בכל דבר העשוי להתכבד אמרינן קמאי קמאי אזלי, ואמתי תיבות שמשתמשין בהן אוכלין נוטלין רשות כדי שלא יתעפשו, וכל שכן [כ] דמסתמא בדקה זה אור לארבעה עשר, והאי דבתרא היא ומנה היא: מוכיח עליה. שהרי הוא זה ימים רבים וחמץ הוא: **שרבו ימי המצה.** שהרי הוא זה ימים רבים וחמץ הוא: **אם רוב חולין.** משמשו בה חולין, אלמא בתר רובא אזלינן ולא בתר בתרא: **ציבורין ציבורין.** של מעשר בזוית זו ושל חולין בזוית זו, וכיוס פ': **בגומא.** לליכא למימר זיל בתר בתרא דקמאי הא אקלינהו, משום דיש לחוש שמא נטמן ולא לאותו: **בלבער כולי עלמא לא פליגי דלהבא משמע.** ושפיר דמי, דברכה קודם עשיית המצוה בעינן כדלקמן:

מעיקרא

הגמרא מוכיחה מדברי הברייתא שאכן מדובר בעיסה שלא החמיצה:

דַּיְקָא נַמִּי - יש לדייק מעצם דברי הברייתא שמדובר בעיסה שעדיין לא החמיצה, **דְּהרי קָתָנֵי** [-שנינו] בה, **'הָיָה יוֹשֵׁב בְּתוֹךְ בֵּית הַמִּדְרָשׁ'**, ומשמע שדווקא משום שאינו יכול לשוב לביתו מחמת כבוד רבו די לו בביטול, אבל אם אינו יושב לפני רבו אין די לו בביטול[יג]. ואם מדובר בעיסה שכבר החמיצה, ואפשר לבטל אף לאחר זמן האיסור, מדוע נקטה הברייתא 'יושב בבית המדרש' דווקא, הלא אף אם הוא בביתו אין בידו לעשות כלום מלבד ביטול, שהרי ביום טוב אסור לבער את החמץ[יד], כמבואר לעיל (ו.)[טו]. מסיקה הגמרא, **שְׁמַע מִינָּהּ** - אכן מוכח מכאן שהברייתא מדברת בעיסה שעדיין לא החמיצה, שאילו לא היה בבית המדרש היה חייב לאפותה ביום טוב קודם שתחמיץ.

★

הגמרא דנה בפת שהיא ספק חמץ ספק מצה:

אָמַר רַבָּה בַּר רַב הוֹנָא אָמַר רַב, הַפַּת שֶׁעִיפְּשָׁה שנמצאה בתוך תיבה, **כֵּיוָן שֶׁרָבְתָה מַצָּה מוּתֶּרֶת.** והבינה עתה הגמרא בכוונת רב, שאם נשתמשו בתיבה זו במצה פעמים רבות יותר ממה שנשתמשו בה בחמץ, הפת מותרת. שואלת הגמרא, **הֵיכִי דָּמֵי** - במה מדובר דין זה, **אִילֵימָא** [-אם נאמר] **דְּיָדַע בָּהּ** בפת זו **דְּחָמֵץ הֵיא, כִּי רָבְתָה מַצָּה מַאי הָוֵי** - מה בכך שרוב השתמשויות התיבה היו במצה, הלא סוף סוף חמץ היא. **אֶלָּא** בודאי מדובר בפת **דְּלָא יָדְעִינַן** [-שאין יודעים] **בָּהּ אִי חָמֵץ הוּא אִי מַצָּה הוּא,** ואין צורתה ניכרת מחמת עיפושה[טז]. ולפי זה מקשה הגמרא, אם כן **מַאי אִירְיָא** [-מדוע התיר רב] דווקא **כִּי רָבְתָה מַצָּה,** הלא **אֲפִילּוּ כִּי לֹא רָבְתָה מַצָּה** בתיבה זו אלא נשתמשו בה יותר לחמץ, **נַמִּי נֵיזִיל בָּתַר בַּתְרָא** - גם כן יש לנו ללכת אחר השימוש האחרון שנעשה בתיבה זו, ואם בפעם האחרונה הניחו בה מצה יש לתלות שזו היא הפת המעופשת שעתה נמצאת בה, אף שברוב הפעמים הקודמות הניחו בה חמץ.

הגמרא מוכיחה כדבריה שהולכים אחר האחרון:

מִי לֹא תָּנַן - וכי לא שנינו במשנה בשקלים (פ"ז מ"ג), **מָעוֹת שֶׁנִּמְצְאוּ לִפְנֵי סוֹחֲרֵי בְּהֵמָה** - בשוק של מוכרי בהמות[יז] בירושלים, **לְעוֹלָם** יש לחשוש עליהן שהן קדושות בקדושת **מַעֲשֵׂר** שני[יח], משום שרוב הבהמות בירושלים נקנות כל ימות השנה ממעות מעשר שני[יט]. ואם נמצאו המעות **בְּהַר הַבַּיִת,** הרי הן בחזקת **חוּלִּין,** משום שהולכים אחר רוב המעות המצויות שם שהן של חולין[כ]. ואף שבשעת הרגל רוב המעות המצויות שם הן של מעשר שני[כא], מכל מקום יתכן שהן נמצאות שם מלפני הרגל, ויש לנו ללכת אחר רוב מעות שישנן שם בכל ימות השנה. ואם נמצאו המעות **בִּירוּשָׁלַיִם** בשאר חלקי העיר, **בְּשָׁעַת הָרֶגֶל** יש לתלות שהן מעות **מַעֲשֵׂר** שני, משום שרוב המעות שביד עולי רגלים הן של מעשר שני. אבל **בְּשְׁאָר יְמוֹת הַשָּׁנָה** הרי הן בחזקת **חוּלִּין,** משום שרוב המעות שביד אנשי העיר הן חולין. **וְאָמַר רַב שְׁמַעְיָה בַּר זֵירָא, מַאי טַעֲמָא** [-מהו הטעם] שברגל אנו תולים שהן של מעשר, ואיננו תולים שהן נמצאות שם עוד מלפני הרגל, כשם שבמעות שנמצאו בהר הבית אנו תולין כן. **והשיב, הוֹאִיל וְשׁוּקֵי יְרוּשָׁלַיִם עֲשׂוּיִין לְהִתְכַּבֵּד בְּכָל יוֹם,** מכיון ומטאטאים אותם מפני הטיט, על כן אין לתלות שהמעות נמצאות שם מלפני הרגל[כב].

מסיקה הגמרא את קושייתה, **אַלְמָא אָמְרִינַן** [-הרי שאנו אומרים], **קַמָּאֵי קַמָּאֵי אָזְלִי לֵיהּ** - שהמעות הראשונות כבר נסתלקו משוקי ירושלים, **וְהָנֵי אַחֲרִינֵי נִינְהוּ** - ואלו שנמצאות עתה אחרות הן ונפלו שם בתוך הרגל, ואם כן **הָכָא נַמִּי נֵימָא** - גם כאן בפת יש לנו לומר, **דְּקַמָּא קַמָּא אָזִיל** - שהככרות הראשונות שהונחו בתיבה כבר נסתלקו משם, **וְהַאי דְּהַאִידְּנָא הוּא** - וזו שנמצאת בה עתה היא מצה שהונחה באחרונה ויש להתירה[כג], ומדוע התירה רב רק משום שרבתה מצה.

מתרצת הגמרא, **שָׁאנִי הָכָא** בפת שנמצאה מעופשת, **דְּעִיפּוּשָׁהּ מוֹכִיחַ עֲלָוֵיהּ** - שעיפושה מוכיח עליה שהיא פת ישנה, ואין היא מצה שהונחה שם באחרונה, ועל כן לולי שרבתה המצה שהניחו בתיבה זו על החמץ שהניחו בה לא היה לנו להתירה.

דוחה הגמרא תירוץ זה, **אִי עִיפּוּשָׁהּ מוֹכִיחַ עֲלָוֵיהּ** [-על הפת] שהיא פת ישנה של חמץ, **כִּי רָבְתָה מַצָּה מַאי הָוֵי** - מה בכך שרוב השתמשויות התיבה היו במצה, הלא מוכח מתוך עיפושה שהונחה שם לפני זמן רב, בזמן שעדיין הניחו בה חמץ.

יג. **ונקטה** הברייתא 'היה יושב בבית המדרש' משום יום טוב, אבל בשבת אין צריך להעמיד באופן זה דווקא, שהרי אף אם הוא בביתו אין בידו לאפותה אלא לבטלה, והיינו בשבת שחלה בערב פסח, שיכול לבטלה קודם זמן האיסור אף לאחר שהחמיצה. רש"י (ד"ה דיקא) [אך מדברי הריטב"א (ד"ה והמניח) נראה שמדובר בשבת שחלה ביום טוב ועדיין לא החמיצה העיסה, שכן כתב שצריך לומר שמדובר בתחילת כניסת השבת או בבין השמשות של ערב שבת, שכן לאחר מכן לא יתכן שלא תחמיץ העיסה, שהרי מבואר בגמרא להלן (מו.) שכל ששהתה ללא עסק כדי שיעור הילוך מיל הרי היא מחמיצה]. והתוספות חכמי אנגליה (ד"ה דיקא) כתבו, שיש לומר שגם בשבת מדובר דווקא בתלמיד היושב לפני רבו, שאם לא כן בידו להאכיל את העיסה לכלבו.

יד. **ואף** שצריך לכפות עליו את הכלי, מכל מקום אף אם אינו בבית המדרש אינו צריך ללכת לביתו לשם כך. רבינו דוד (ד"ה הכא).

טו. **ואף** שמבואר שם ברש"י (ד"ה כופה) שאם לא ביטל בערב יום טוב מותר לבער ביום טוב את החמץ [ראה שם בהערה שנחלקו הראשונים, האם גם בשריפה או רק בהשלכתו לנהר], אין זה אלא לפי האמת שאי אפשר לבטל לאחר זמן האיסור. אך כאן דנה הגמרא בביאור דברי הברייתא לפי הצד שאפשר לבטל גם לאחר זמן האיסור, ולפי זה אף אם לא ביטל אסור לו לטלטל את החמץ ולעבור על איסור מוקצה, שהרי בידו לבטלו עכשיו. פרי חדש (סי' תמו סק"ח) וראש יוסף (נרש"י ד"ה דיקא).

טז. **רבינו** דוד (ד"ה היכי).

יז. **על** פי הרע"ב (שם).

יח. **פירות** מעשר שני מותרים באכילה רק בירושלים, וכל מי שיש בידו פירות אלו ואינו רוצה להעלותם לשם, הרי הוא מחללם על מעות, ומתפיס בהן את קדושת המעשר, ומעלה את המעות לירושלים וקונה בהם דברי מאכל, ועל ידי כך מתחללות המעות וחלה קדושתן על האוכל. על פי הכתובים בפרשת ראה (דנריס יד כג-כו).

יט. **שכן** לפי שלא היו מספיקים עולי הרגלים לקנות מאכלים במעות המעשר שני שבידם, היו נותנים אותן במתנה לבני העיר בטובת הנאה [באופן שיש לנותן הנאה מנתינה זו], ובני העיר היו קונים בהן מאכלים ואוכלים אותם בקדושת מעשר שני. ועיקר חילול המעות היה נעשה על בהמות כדי להקריב אותן לשלמים, שכן דורשת הגמרא במנחות (פג.) מגזירה שוה שמותר להביאם ממעות מעשר שני. וכל זמן שיש לאדם מעות מעשר שני אינו לוקח את קרבנותיו במעות חולין, משום שאינו יכול להשתמש במעות מעשר מחוץ לירושלים. לפיכך רוב המעות הנופלות מיד קוני הבהמות ונמצאו לפני המוכרים הן מעות מעשר שני, וצריך לנהוג בהן קדושת מעשר שני. ואף שיתכן שנפלו מיד המוכרים לאחר שכבר נקנו בהן בהמות ונתחללו, מכל מקום ספק הוא, וספק דאורייתא לחומרא. רש"י (ד"ה רוב). והקשו עליו התוספות (ד"ה לפני), הלא יש לצרף את מיעוט מעות החולין שביד הקונים למחצה המעות שמצוי ביד המוכרים שאף הן חולין, ונמצא שרוב מעות הנמצאות שם הן חולין. על כן פירשו, שרוב המעות הנמצאות שם הן מעשר, שכן הקונים הם רוב הנמצאים שם, שכן כמה קונים עומדים על בהמה אחת לקנותה. והמאירי (ד"ה מעות) תירץ, שמדובר במעות צרורים שמן הסתם נפלו מיד הקונים ולא מיד המוכרים. וראה עוד בילקוט ביאורים בתירוצים נוספים.

כ. **הקשו** התוספות (ד"ה נהר), איך נמצאו שם מעות חולין, הלא שנינו בברכות (סג:) 'לא יכנס אדם להר הבית וכו' במעות הצרורים לו בסדינו'. ותירצו, שלא נאסר הדבר אלא כשנושאן בפרהסיא, שנראה כהולך שם לסחורה, אבל לא בצינעא.

כא. **שכן** רוב המעות שביד עולי רגלים הן של מעשר שני, משום שהם מעלים אותן לירושלים כדי לאוכלן בקדושתן.

כב. **מה** שאין כן בהר הבית שאינו עשוי להתכבד כל יום, משום שהוא משופע והרוח מנקה אותו מעפרו, וגם משום שאין אדם נכנס לשם באבק שעל גבי רגליו משום מורא מקדש, כמבואר במשנה בברכות (נד.). רש"י (ד"ה נהר הגית).

כג. **שכן** גם בתיבה הדרך היא לפנות ממנה קודם את הככרות שהונחו ראשונות, כדי שלא יתעפשו. וכל שכן שבפסח אין לחשוש שמא הפת נשארה שם מלפני הפסח, שהרי מן הסתם בדקו אותה בערב פסח ופינו ממנה את החמץ. רש"י (שם).

הקשה הצל"ח (ד"ה מי), מה מקשה הגמרא ממעות מעשר שני על פת שעיפשה, הלא יתכן שדווקא במעות מעשר שני הולכים אחר האחרון לחומרא, אבל בפת שעיפשה אין הולכים אחר האחרון להקל ולהתיר את הפת, וכשהאחרון הוא נגד רוב הרי זה כספק השקול שיש להחמיר בו כשני הצדדים. ותירץ, שממה שכללה המשנה במסכת שקלים בבבא אחת את דין המעות ברגל ואת דינן בכל ימות השנה משמע שבשני האופנים ההכרעה היא ודאית, וכשם שבכל ימות השנה הן חולין ודאי, אף ברגל הן מעשר ודאי, בין לחומרא ובין לקולא. וראה עוד בדבריו, ובפני יהושע (ד"ה ניזול) ובשפת אמת (ד"ה ניזיל), ובנימוקי הגרי"ב (ד"ה תפילו) שתירצו באופנים נוספים.

אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים ז.

ניבטליה בשית כיון דאיסורא דרבנן עילויה כדאורייתא דמיא ולאו ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל [ו] דאמר רב גידל אמר ר' חייא בר יוסף אמר רב [א] המקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדנייתא אין חוששין לקידושין [ב] ולבתר איסורא לא מצי מבטיל ליה והא תניא היה יושב בבית המדרש ונזכר שיש חמץ בתוך ביתו מבטלו בלבו אחד שבת ואחד יום טוב בשלמא שבת משכחת לה כגון שחל ארבעה עשר להיות בשבת אלא יום טוב בתר איסורא הוא אמר רב אחא בר יעקב הכא [ג] בתלמיד יושב לפני רבו עסקינן ונזכר שיש עיסה מגולגלת בתוך ביתו ומתיירא שמא תחמיץ קדים ומבטיל ליה מיקמי דתחמיץ דיקא נמי דקתני היה יושב בתוך בית המדרש שמע מינה: אמר רבה בר רב הונא אמר רב הפת שעיפשה כיון שרבתה מצה מותרת היכי דמי אילימא דידע בה דחמץ היא כי רבתה מצה מאי הוי אלא דלא ידעינן בה אי חמץ הוא אי מצה הוא מאי איריא כי רבתה מצה אפילו כי לא רבתה מצה נמי ניזיל בתר בתרא מי לא תנן [ג] מעות שנמצאו לפני סוחרי בהמה לעולם מעשר בהר הבית חולין בירושלים בשעת הרגל מעשר בשאר ימות השנה חולין ואמר רב שמעיה בר זירא מאי טעמא הואיל ושוקי ירושלים עשויין להתכבד בכל יום אלמא אמרי' קמאי קמאי אזלי ליה והני אחריני נינהו [ד] הכא נמי נימא קמא קמא אזיל והאי דהאידנא הוא שאני הכא דעיפושה מוכיח עילויה אי עיפושה מוכיח עילויה כי רבתה מצה מאי הוי אמר רבה לא תימא שרבתה מצה אלא אימא [ה] שרבו ימי מצה עילויה אי הכי פשיטא לא צריכא דעיפושה מרובה מהו דתימא כיון דעיפושה מרובה איגליא מילתא דודאי חמץ מעליא הוא קא משמע לן כיון שרבו ימי מצה עילויה אמרינן כל יומא ויומא נהמא חמימא אפה ושדא עילויה ועפשא טפי ומי אזלינן בתר בתרא והא תניא ר' יוסי בר יהודה אומר [ו] תיבה שנשתמשו בה מעות חולין ומעות מעשר אם רוב חולין חולין אם רוב מעשר מעשר ואמאי ליזיל בתר בתרא אמר רב נחמן בר יצחק הכא במאי עסקינן כגון שנשתמשו בה מעות חולין ומעות מעשר ואין יודע איזה מהן בסוף רב זביד אמר כגון שנשתמשו בה ציבורין ציבורין רב פפא אמר כגון דאשתכח [ז] בגומא: אמר רב יהודה הבודק צריך שיברך מאי מברך רב פפי אמר משמיה דרבא (אומר [ח]) לבער חמץ רב פפא אמר משמיה דרבא על ביעור חמץ בלבער כולי עלמא לא פליגי דודאי להבא משמע

כי הוי אמר רבה לא תימא שרבתה מצה אלא אימא [ה] שרבו ימי מצה עילויה אי הכי פשיטא לא צריכא דעיפושה מרובה מהו דתימא כיון דעיפושה מרובה איגליא מילתא דודאי חמץ מעליא הוא קא משמע לן כיון שרבו ימי מצה עילויה אמרינן כל יומא ויומא נהמא חמימא אפה ושדא עילויה ועפשא טפי ומי אזלינן בתר בתרא והא תניא ר' יוסי בר יהודה אומר [ו] תיבה שנשתמשו בה מעות חולין ומעות מעשר אם רוב חולין חולין אם רוב מעשר מעשר ואמאי ליזיל בתר בתרא אמר רב נחמן בר יצחק הכא במאי עסקינן כגון שנשתמשו בה מעות חולין ומעות מעשר ואין יודע איזה מהן בסוף רב זביד אמר כגון שנשתמשו בה ציבורין ציבורין רב פפא אמר כגון דאשתכח [ז] בגומא: אמר רב יהודה הבודק צריך שיברך מאי מברך רב פפי אמר משמיה דרבא (אומר [ח]) לבער חמץ רב פפא אמר משמיה דרבא על ביעור חמץ בלבער כולי עלמא לא פליגי דודאי להבא משמע

כי מה טעם בשעת הרגל מעשר ולא אמרי' קודם הרגל נפול כדתמרן בשמעתין בהר הבית, הואיל ושווקי ירושלים עשויים להתכבד בכל יום מפני הטיט, ומי נפול קודם הרגל הוו משתכחי בשעת ביעור, אבל הר הבית מתוך שהוא משופע והרוח מכבדתו מעפרו ועוד שאין אדם נכנס בתוכו בעל גבי רגליו [ט] אינו עשוי להתכבד אמרינן קמאי קמאי אזלי ליה והני אחריני נינהו ואין צריך לדבר עובר לעשייתו אלא במקום שהעושה המצוה הוא מבדק אבל כשמבדק אחר לא ותדע שהרי בדרכה מירוסין אינו מבדק אחר מירוסין:

לפני סוחרי בהמה לעולם מעשר. פ"ה אע"פ לאיכא למתלי במוכר כמו בלוקח מספיקא תלינן לחומרא ואין נראה לר"י דסמוך מיעוטא דחולין דשאר מעות לפלגא דמוכר וה"ל רובא להיתר ומור"י דלוקחים הוו רובא דכמה בני אדם עומדים על בהמה אחת לקנות: **בהר** הבית לעולם חולין. מקשה ר"י היאך נמצאו שם הא אמר בפ' הרואה (ברכות סב:) לא יכנס בהר הבית בשעות הטהורות בקדישין [ג] ומור"י דאינו אסור אלא היכא דנושאין בספרסיא בקדישין דגנאי הוא דנראה כהולך שם לסחורה אבל בטיעונא לא [ו]:

עשויין להתכבד בכל יום. קשה לר"י דמסקי' בפרק בא סדר הגדה (נדה ט: ושם) גבי שרץ שנמצא במבוי אין חזקתו מתכבד אלא על ידי נדיקה ותירץ דשרץ שהוא בטעמא אין חזקתו כל כך מתכבד כמו בשעות [ז]:

בלבער כ"ע לא פליגי דלהבא משמע. מכאן היה מצריך רשב"ם [ח] לברך לפני המילה להכניסו דאי לאחר המילה יקשה לברכתו להכניסו להנאת משמע ועוד שצריך לברך עובר לעשייתו ולא נראה לר"ת בפרק ר' אליעזר דמילה (שבת קף קלו: ושם) תניא המל חומר מקו"ו על המילה אבל הכן חומר להכניסו משמע לאחר המילה מקומו מע"ג להכניסו משמע להנאת לא קשה דלא על זאת הנעשה עכשיו מברך אלא משמע ומודה להקו"ה שצונו על המילה כשמצא לידו [ט] ותיקנוה כאן לגלות ולהודיע שזו המילה נעשה לשם יוצרנו ולא לשם ע"ז ולא לשם מורגן [י] ולא לשם הר גרזים [כ] ואין צריך לברך עובר לעשייתו אלא במקום שהעושה המצוה הוא מברך אבל כשמברך אחר לא ותדע שהרי ברכת מירוסין אינו מברך אלא אחר מירוסין:

בהר הבית לעולם חולין. מקשה ר"י היאך נמצאו שם הא אמר בפ' הרואה (ברכות סב:) לא יכנס בהר הבית בשעות הטהורות בקדישין [ג] ומור"י דאינו אסור אלא היכא דנושאין בספרסיא בקדישין דגנאי הוא דנראה כהולך שם לסחורה אבל בטיעונא לא [ו]:

עשויין להתכבד בכל יום. קשה לר"י דמסקי' בפרק בא סדר הגדה (נדה ט: ושם) גבי שרץ שנמצא במבוי אין חזקתו מתכבד אלא על ידי נדיקה ותירץ דשרץ שהוא בטעמא אין חזקתו כל כך מתכבד כמו בשעות [ז]:

בלבער כ"ע לא פליגי דלהבא משמע. מכאן היה מצריך רשב"ם [ח] לברך לפני המילה להכניסו דאי לאחר המילה יקשה לברכתו להכניסו להנאת משמע ועוד שצריך לברך עובר לעשייתו ולא נראה לר"ת בפרק ר' אליעזר דמילה (שבת קף קלו: ושם) תניא המל חומר מקו"ו על המילה אבל הכן חומר להכניסו משמע לאחר המילה מקומו מע"ג להכניסו משמע להנאת לא קשה דלא על זאת הנעשה עכשיו מברך אלא משמע ומודה להקו"ה שצונו על המילה כשמצא לידו [ט] ותיקנוה כאן לגלות ולהודיע שזו המילה נעשה לשם יוצרנו ולא לשם ע"ז ולא לשם מורגן [י] ולא לשם הר גרזים [כ] ואין צריך לברך עובר לעשייתו אלא במקום שהעושה המצוה הוא מברך אבל כשמברך אחר לא ותדע שהרי ברכת מירוסין אינו מברך אלא אחר מירוסין:

כי הוי אמר רבה לא תימא שרבתה מצה אלא אימא [ה] שרבו ימי מצה עילויה אי הכי פשיטא לא צריכא דעיפושה מרובה מהו דתימא כיון דעיפושה מרובה איגליא מילתא דודאי חמץ מעליא הוא קא משמע לן כיון שרבו ימי מצה עילויה אמרינן כל יומא ויומא נהמא חמימא אפה ושדא עילויה ועפשא טפי ומי אזלינן בתר בתרא והא תניא ר' יוסי בר יהודה אומר [ו] תיבה שנשתמשו בה מעות חולין ומעות מעשר אם רוב חולין חולין אם רוב מעשר מעשר ואמאי ליזיל בתר בתרא אמר רב נחמן בר יצחק הכא במאי עסקינן כגון שנשתמשו בה מעות חולין ומעות מעשר ואין יודע איזה מהן בסוף רב זביד אמר כגון שנשתמשו בה ציבורין ציבורין רב פפא אמר כגון דאשתכח [ז] בגומא: אמר רב יהודה הבודק צריך שיברך מאי מברך רב פפי אמר משמיה דרבא (אומר [ח]) לבער חמץ רב פפא אמר משמיה דרבא על ביעור חמץ בלבער כולי עלמא לא פליגי דודאי להבא משמע

כי מה טעם בשעת הרגל מעשר ולא אמרי' קודם הרגל נפול כדתמרן בשמעתין בהר הבית, הואיל ושווקי ירושלים עשויים להתכבד בכל יום מפני הטיט, ומי נפול קודם הרגל הוו משתכחי בשעת ביעור, אבל הר הבית מתוך שהוא משופע והרוח מכבדתו מעפרו ועוד שאין אדם נכנס בתוכו בעל גבי רגליו [ט] אינו עשוי להתכבד אמרינן קמאי קמאי אזלי ליה והני אחריני נינהו [ד] הכא נמי נימא קמא קמא אזיל והאי דהאידנא הוא שאני הכא דעיפושה מוכיח עילויה אי עיפושה מוכיח עילויה כי רבתה מצה מא

משום קושיא זו מפרשת הגמרא את דברי רב באופן אחר: **אָמַר רַבָּה, לֹא תֵּימָא** [-אל תשנה] בדברי רב **שֶׁרָבְתָה הַמָּצָה** שהניחו בתיבה על החמץ שהניחו בה, **אֶלָּא אֵימָא** [-תשנה בדבריו], **שֶׁרָבוּ יְמֵי מַצָּה עִילָּוֵיהּ** - על הפת, כלומר, שכבר עברו ימים מרובים מתחילת הפסח, והיתה ראויה מצה זו להתעפש במשך זמן זה[כד].

מקשה הגמרא, **אִי הָכִי** - אם מדובר לאחר שכבר נכנסו ימי הפסח, **פְּשִׁיטָא** - הלא פשוט שמצה היא, שהרי בודאי בדק את התיבה קודם הפסח ופינה ממנה את החמץ, ומה בא רב להשמיענו בדבריו אלו[כה]. מתרצת הגמרא, **לֹא צְרִיכָא** - לא הוצרך רב להתיר את הפת אלא באופן **דְּעִיפּוּשֵׁהּ מְרוּבֶּה.** שכן **מַהוּ דְּתֵימָא** [-שמא תאמר], **כֵּיוָן דְּעִיפּוּשֵׁהּ מְרוּבֶּה אִיגְּלְיָא מִילְּתָא דְּוַדַּאי חָמֵץ מְעַלְיָא הוּא** - שעיפושה המרובה מוכיח שחמץ גמור הוא שנשאר שם מלפני הפסח, לפי שאין די בימים שעברו מתחילת הפסח כדי להביאה לידי עיפוש מרובה כל כך. **קָא מַשְׁמַע לָן** - משמיענו רב, **שֶׁכֵּיוָן שֶׁרָבוּ יְמֵי מַצָּה עִילָּוֵיהּ** - שכבר עברו עליה ימים מרובים מתחילת הפסח, **אָמְרִינַן** - אנו תולים ואומרים **שֶׁכָּל יוֹמָא וְיוֹמָא נַהֲמָא חֲמִימָא אָפֵה** - שבכל יום ויום אפה הבעלים פת חמה של מצה **וּשְׁדָא עִילָּוֵיהּ וְעָפְשָׁא טְפֵי** - והניחה על הפת של אתמול, ומתוך כך נתעפשה ביותר, ועל כן יש ללכת אחר האחרון ולתלות שהונחה שם הפת בפסח, והרי היא מצה.

הגמרא מקשה מברייתא על מה ששנינו במשנה שהובאה לעיל שהולכים אחר האחרון:
מקשה הגמרא, **וּמִי אָזְלִינַן בָּתַר בַּתְרָא** - וכי אנו הולכים אחר האחרון ותולים שהדבר הנמצא הוא זה שהונח אחרון באותו מקום, **וְהָא תַּנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, **רַבִּי יוֹסֵי בַּר יְהוּדָה אוֹמֵר, תֵּיבָה שֶׁנִּשְׁתַּמְּשׁוּ בָהּ** להניח **מְעוֹת חוּלִּין וּמְעוֹת מַעֲשֵׂר שני, אִם רוֹב** המעות שהונחו בה הם של **חוּלִּין, וְאִם רוֹב** המעות שהונחו בה הם של **מַעֲשֵׂר**, אנו תולים שהמעות הנמצאות בה הן של **מַעֲשֵׂר.** מסיקה הגמרא את קושייתה, **וְאַמַּאי** הולכים אחר הרוב, **לֵיזִיל בָּתַר בַּתְרָא** - הלא יש לנו ללכת אחר המעות שהונחו אחרונות בתיבה, ולתלות שהמעות שניתנו בה ראשונות כבר ניטלו ממנה[כו]. אלא בהכרח שאין הולכים אחר האחרון, ולא כדברי המשנה שהובאה לעיל.

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, הָכָא בְּמַאי עָסְקִינַן** [-כאן בבריתא במה מדובר], **כְּגוֹן שֶׁנִּשְׁתַּמְּשׁוּ בָהּ** - בתיבה זו, **מְעוֹת חוּלִּין וּמְעוֹת מַעֲשֵׂר, וְאֵין יוֹדֵעַ בְּאֵיזֶה מֵהֶן** נשתמש בה **בַּסּוֹף,** ולכן הולכים אחר הרוב, אבל כשיודע באלו מעות נשתמש לבסוף אכן הולכים אחר השימוש האחרון[כז].

הגמרא מביאה תירוצים נוספים על קושיא זו:
רַב זְבִיד אָמַר, כְּגוֹן שֶׁנִּשְׁתַּמְּשׁוּ בָהּ בתיבה בזמן אחד **בְּצִיבּוּרִין** של מעות חולין **וְצִיבּוּרִין** של מעות מעשר שני, אלו בזוית זו ואלו בזוית אחרת, ואין כאן ראשונות ואחרונות. **רַב פָּפָּא אָמַר, כְּגוֹן דְּאִשְׁתְּכַח** [-שנמצאו] המעות שאנו מסופקים עליהן **בַּגּוּמָּא** שבתיבה, ועל כן אין ללכת אחר האחרון, שהרי יתכן שהמעות הנמצאות הונחו שם מלפני ימים רבים, ומשום שנטמנו בגומא לא ראה אותן הבעלים ולא הוציאן משם.

★

הגמרא דנה בברכת בדיקת חמץ:
אָמַר רַב יְהוּדָה, הַבּוֹדֵק את החמץ **צָרִיךְ שֶׁיְּבָרֵךְ** קודם הבדיקה על מצוה זו[כח]. שואלת הגמרא, **מַאי מְבָרֵךְ** - איזו ברכה הוא מברך על הבדיקה. משיבה הגמרא, **רַב פָּפִּי אָמַר מִשְּׁמֵיהּ דְּרָבָא (אוֹמֵר),** מברך 'אשר קדשנו במצותיו וציונו **לְבַעֵר חָמֵץ'. וְרַב פָּפָּא אָמַר מִשְּׁמֵיהּ דְּרָבָא,** מברך **'עַל בִּיעוּר חָמֵץ'**[כט].

הגמרא מפרשת את מחלוקתם:
בִּלְשׁוֹן 'לְבַעֵר' כּוּלֵּי עָלְמָא לָא פְּלִיגִי - כולם מודים ואינם חולקים, **דְּוַדַּאי לְהַבָּא מַשְׁמַע** - שמשמעותה היא להבא, כלומר, על הביעור שהוא עתיד לעשות, ועל כן לדברי הכל ראוי לברך בנוסח זה[ל], שהרי מברכים ברכה זו קודם הבדיקה, כפי שיבואר להלן (ע"ג).

כד. כתב רבינו חננאל (ד"ה פה), 'רבו ימי מצה מותרת היא, פירוש, לאחר הפסח'. ופירש הביאור הלכה (סי' תמו ד"ה מומר) בדבריו, שבתוך הפסח שאיסור החמץ בכרת אין להקל מחמת ריבוי ימי המצה, ואין לסמוך על היתר זה אלא בחמץ שעבר עליו הפסח שאינו אסור אלא מדרבנן.

כה. רש"י (ד"ה מי). ואין לומר שרב משמיענו שהולכים אחר האחרון, שכן כבר שמענו מהמשנה בשקלים דין זה. רבינו דוד (ד"ה תמר). ובחידושי הר"ן (ד"ה מי) תירץ, שאם היה בא רב להשמיענו חידוש זה, לא היה לו לאומרו דווקא באופן שעיפשה הפת ורבו ימי מצה.

כו. וצריך לומר שהיה פשוט לגמרא שהדרך היא לבדוק את התיבה ולפנות את המעות הישנות ממנה, שאם לא כן אין מובנת הקושיא ממעות הנמצאות בירושלים, שהרי מבואר לעיל שהטעם שהולכים בהן אחר האחרון הוא משום ששוקי ירושלים עשויים להתכבד בכל יום. תוספות שאנץ (ד"ה כגון) ותוספות הרא"ש (ד"ה ומי).

כז. הקשה בחידושי הר"ן (ד"ה כגון - הרמשון), הלא מאחר שכלל הוא בידינו שהולכים אחר האחרון, אם כן אף כשאין ידוע מי הוא האחרון אין ללכת אחר הרוב, שכן אם היה האחרון מהמיעוט אין הרוב מוכיח כלום. ותירץ, שאם הרוב חולין יש לנו לתלות שאף האחרון היה מהחולין. והוסיף הר"ן, שיתכן שרב זביד מיאן בתירוץ רב נחמן בר יצחק משום הקושיא האמורה.

כח. ובא רב יהודה להשמיענו, שאף שאין הבדיקה עיקר המצוה אלא הביעור, מכל מקום מברכים בשעת הבדיקה, משום שהיא התחלת המצוה. ריטב"א (ד"ה תמר) ור"ן (על הרי"ף, ד"ה הנודק). והרא"ש (סי' י) כתב, שהיה מקום לומר שלא יברכו כלל על מצות ביעור חמץ, לפי שאינה כל כך מצוה, ואינה אלא לבער את החמץ מן הבית [כדי שלא לעבור עליו ב'בל יראה']. והצל"ח (ד"ה תמר) והראש יוסף (ד"ה הנודק) כתבו כעין זה, שהחידוש הוא שאפילו שחיוב הבדיקה אינו אלא משום ספק 'בל יראה' שמא יש חמץ בבית, מכל מקום מברכים עליה, ואינה כהפרשת מעשרות מדמאי שמבואר בשבת (כג.) שאין מברכים עליה משום שחיובה אינו אלא מספק.

כט. ואף שמברכים בשעת הבדיקה, מכל מקום תיקנו לומר בנוסח הברכה 'על ביעור חמץ' ולא 'על בדיקת חמץ', משום שעיקר תכלית הבדיקה היא לצורך הביעור. מאירי (ד"ה הנודק) ור"ן (סס) [ראה ברש"י (להלן ע"ג ד"ה מעיקרא) שכתב 'ביעור היינו נמי בדיקה']. והרא"ש (סס) כתב, שאנו אומרים את הברכה בלשון 'ביעור' משום הביטול שבסמוך לבדיקה. אך המאירי (סס) כתב שאין מברכים על הביטול, משום שעיקר מצות עשה של 'תשביתו' מתקיימת בביעור ולא בביטול. אמנם הטור (או"ח סי' תלו) הביא בשם בעל העיטור, שבמקום שאינו יכול לבדוק יברך על הביטול. אך דחה את דבריו, וכתב שאין מברכין על הביטול כלל משום שהוא בלב, ולא מצינו ברכה על מחשבת הלב. עוד כתב הרא"ש (סס), ש[illegible]מברכים בשעת הביעור משום שאנו מבערים בסוף חמש שעות, כשעדיין לא הגיע זמן הביעור מן התורה.

ורבינו דוד (ד"ה תמר, נפילים הסמי) כתב, שהברכה היא על עצם הבדיקה. ואף שאינה אלא מדרבנן, מכל מקום מברכים גם על מצוות דרבנן. וכן כתב המהר"ם חלאווה (ד"ה תמר), והוסיף ש'ביעור' אינו לשון שריפה אלא בדיקה, כלשון הכתוב (דברים טו יג) 'בערתי הקודש מן הבית' [אלא שלשיטתו הבדיקה היא מן התורה, והדבר תלוי במחלוקת הראשונים שהובאה לעיל (ו.), האם יש חיוב לבער חמץ שאינו ידוע]. ולפי זה כתב, שאין צורך להניח חמץ בשעת הבדיקה כדי שלא תהא ברכה לבטלה, שהרי הברכה היא על עצם החיפוש. והמאירי (סס) והרמ"א (או"ח סי' תלג ס"ג) בשם הכל בו כתבו, שיש נוהגים להניח פתיתי חמץ קודם הבדיקה, אך הסיקו שאין צורך בזה, לפי שאנו מברכים על כך שאם נמצא את החמץ על ידי הבדיקה נבערנו. והבאר היטב (סס סק"מ) הביא בשם התמים דעים, שמנהג נשים הוא להניח פתיתים. וכן כתב הט"ז (סס סק"ד) שלכתחילה אין לעשות כן, שמא יניחם במקום שלא ימצאם בבדיקה [אך הבאר היטב (סס) הביא בשם האר"י, שסוד גדול יש בדבר]. אמנם בספר הפרדס [הו"ד במרדכי (רמז תקלה)] כתב, שאין מברכים בתחלת החיפוש, אלא רק בשעה שמוצאים את החמץ.

ל. הביאו התוספות (ד"ה נלנער) בשם רשב"א, שמטעם זה צריך לברך את ברכת 'להכניסו בבריתו של אברהם אבינו' לפני המילה, שהרי 'להכניסו' משמע להבא, ואם יברכנה לאחר המילה נמצא שהוא משקר בברכתו. אך רבינו תם נחלק עליו, וכתב שמדברי הברייתא בשבת (קלו:) משמע שמברכים ברכה זו לאחר המילה. ואין להקשות מכך שמשמעותה להבא, משום שאין מברכים אותה על המילה שנעשית עתה, אלא היא ברכת השבח, להודות לקדוש ברוך הוא שציונו על המילה כשתבא לידינו. ותיקנוה בשעת המילה כדי לגלות ולהודיע שמילה זו נעשית לשם יוצרנו ולא לשם עבודה זרה.

לא. רש"י (ד"ה נלנער). אך ראה להלן (ע"ג) במובא מדברי התוספות (סס ד"ה והלכתא) ועוד ראשונים, שכתבו שלדעת רב פפא יש לברך דווקא 'על ביעור', ויבוארו שם טעמיהם בהרחבה.

מסורת הש"ס
עם הוספות

ס) לקמן כח: [ע"ס], ע) ע"ז תוס' ב"ק עב: ד"ה דאי וקידושין נו: ד"ה המקדש ולקמן כט. ד"ה אין (ב'), ג) נכון מציעא כו. שקלים פרק ז משנה ג, ד) [עיין תוס' נדה נו: ד"ה נגומא], ה) [יבמו' ל: וס"נ], ו) ברכות נד., ז) [וע"ע תוספות נכון מציעא כו. ד"ה דהר], ח) [וע"ע תוספות נכון מציעא כו. ד"ה הכא] ועי"ש בתוד"ה עשויין, ט) ע"ז כו:, י) שם כז.

הגהות וציונים

מ] [ברי"ף ובראש"ש ליתא ובריב"ף אי' רב פפי משמיה דרבא אמר על ביעור חמץ רב פפא משמיה דרבא אמר לבער ובראש"ש אי' קצת בנ"א] (גליון): נ] יש להוסיף הכא (בארות המים) או שצ"ל וכל שכן זה דמסתמא בדקה אור לארבעה: ג] ובתוס' ב"מ כו ע"א הוסיפו א"כ בודאי מן המביאין לתרומת הלשכה בניסן (דבר שמואל): ד] בכ"י יש כאן דבור דאשתכח בגומא. אע"ג דאמרינן במס' נדה (נו ע"ב) מאן דבדיק בגומא נמי בדק הכא איירי בגומא עמוקה: ועיין תוס' נדה שם וב"מ כו ע"א (ד"ס, וכן הביא חכמת מנוח בשם ס"א): ה] צ"ל רשב"ם (ב"ש, וכ"ה בראשונים ובתוס' כ"י מובא בד"ס): ו] נדצ"ל לידינו (באה"מ):

משנת ראשונים

המקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדניתא. חטין קשין מלשון הרי אררט דמתרגמינן טורי קרדום והחיטים אינן מתבשלים לעולם בקרקע מעצמן עד קרוב לקציר שעושין עוגיאות וממלאים מים והחיטים נשורין ולוקחים קצת חמץ במחובר והוא כעין חמץ נוקשה דמדרבנן.

[מהר"ם חלאווה]

שמעינן מינה דבחיטין נמי שייך חימוץ, וכן משמע בפרק שני גבי ההיא ארבא דטבעא ובכמה דוכתי.

[ראבי"ה סימן תלח]

אין חוששין לקידושין. ולא קי"ל הכי אלא כר"ש דאמר בין לפני זמנו בין לאחר זמנו אינו עובר עליו בולא כלום הלכך חוששין לקידושיו.

[בעל המאור דף ג. מדפי הרי"ף]

היה יושב בבית המדרש ונזכר שיש חמץ בתוך ביתו מבטלו בלבו. כתב הרי"ט ז"ל דלבו לאו דוקא דדברים שבלב אינן דברים לענין הפקר, אלא לאפוקי שאינו צריך להשמיע לאזנו.

[הריטב"א]

אחד שבת ואחד יום טוב. ועל כרחין האי דקתני אחד שבת ואחד יו"ט היינו בתחילת כניסת שבת בסמוך או בבין השמשות שלו, דאי בשבת ממש היאך אפשר שלא החמיצה דהא לדברי הכל כל ששהתה שיעור מיל בלא עסק הרי היא חמץ ואע"פ שלא נראו בה סימני סידוק ושיאור. [הריטב"א] בהר הבית חולין. הטעם שכל הנמצא בהר הבית חולין הוא, חזקה אין הכהן מוציא מעות מתרומת הלשכה עד שהוא מחללן על הבהמה, ולפיכך כל מה שיפול חולין הוא לפי שכבר נתחלל ואח"כ הוצא מן העזרה. [פיהמ"ש להרמב"ם, שקלים פ"ז מ"ב] הבודק צריך שיברך. ואם תאמר פשיטא ולמה לא יברך כשם שהוא מברך על המצות כולן, י"ל דהא קמ"ל דאע"ג דביעור חמץ עיקר המצוה אפילו הכי משעה שהוא מתחיל בה דהיינו בשעת בדיקה מברך עליה ומיהו אין מברכין לבדוק אלא לבער שעיקר כונת הבדיקה הוא הביעור. [ר"ן דף ג: מדפי הרי"ף] רב פפא אמר משמיה דרבא על ביעור חמץ. ויקח הנר בידו ויברך בא"י אמ"ה אקב"ו על ביעור חמץ, ומיד יתחיל לבדוק, ולא ידבר בין ברכה להתחלת הבדיקה. וי"א שאין לבודק לדבר עד שיגמור הבדיקה. ויש מוסיפין עוד, שאם סח במילי דעלמא שלא מעין הבדיקה, שצריך לחזור ולברך. [שו"ת הרא"ש כלל יד סימן ג]

ס) לקמן כח: [ע"ס], ע) ע"ז תוס' ב"ק עב: ד"ה דאי וקידושין נו: ד"ה המקדש ולקמן כט. ד"ה אין (ב'), ג) נכון מציעא כו. שקלים פרק ז משנה ג, ד) [עיין תוס' נדה נו: ד"ה נגומא], ה) [יבמו' ל: וס"נ], ו) ברכות נד., ז) [וע"ע תוספות נכון מציעא כו. ד"ה דהר], ח) [וע"ע תוספות נכון מציעא כו. ד"ה הכא] ועי"ש בתוד"ה עשויין, ט) ע"ז כו:, י) שם כז.

הגהות וציונים

מ] [ברי"ף ובראש"ש ליתא ובריב"ף אי' רב פפי משמיה דרבא אמר על ביעור חמץ רב פפא משמיה דרבא אמר לבער ובראש"ש אי' קצת בנ"א] (גליון): נ] יש להוסיף הכא (בארות המים) או שצ"ל וכל שכן זה דמסתמא בדקה אור לארבעה: ג] ובתוס' ב"מ כו ע"א הוסיפו א"כ בודאי מן המביאין לתרומת הלשכה בניסן (דבר שמואל): ד] בכ"י יש כאן דבור דאשתכח בגומא. אע"ג דאמרינן במס' נדה (נו ע"ב) מאן דבדיק בגומא נמי בדק הכא איירי בגומא עמוקה: ועיין תוס' נדה שם וב"מ כו ע"א (ד"ס, וכן הביא חכמת מנוח בשם ס"א): ה] צ"ל רשב"ם (ב"ש, וכ"ה בראשונים ובתוס' כ"י מובא בד"ס): ו] נדצ"ל לידינו (באה"מ):

משנת ראשונים

המקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדניתא. חטין קשין מלשון הרי אררט דמתרגמינן טורי קרדום והחיטים אינן מתבשלים לעולם בקרקע מעצמן עד קרוב לקציר שעושין עוגיאות וממלאים מים והחיטים נשורין ולוקחים קצת חמץ במחובר והוא כעין חמץ נוקשה דמדרבנן.

[מהר"ם חלאווה]

שמעינן מינה דבחיטין נמי שייך חימוץ, וכן משמע בפרק שני גבי ההיא ארבא דטבעא ובכמה דוכתי.

[ראבי"ה סימן תלח]

אין חוששין לקידושין. ולא קי"ל הכי אלא כר"ש דאמר בין לפני זמנו בין לאחר זמנו אינו עובר עליו בולא כלום הלכך חוששין לקידושיו.

[בעל המאור דף ג. מדפי הרי"ף]

היה יושב בבית המדרש ונזכר שיש חמץ בתוך ביתו מבטלו בלבו. כתב הרי"ט ז"ל דלבו לאו דוקא דדברים שבלב אינן דברים לענין הפקר, אלא לאפוקי שאינו צריך להשמיע לאזנו.

[הריטב"א]

אחד שבת ואחד יום טוב. ועל כרחין האי דקתני אחד שבת ואחד יו"ט היינו בתחילת כניסת שבת בסמוך או בבין השמשות שלו, דאי בשבת ממש היאך אפשר שלא החמיצה דהא לדברי הכל כל ששהתה שיעור מיל בלא עסק הרי היא חמץ ואע"פ שלא נראו בה סימני סידוק ושיאור. [הריטב"א] בהר הבית חולין. הטעם שכל הנמצא בהר הבית חולין הוא, חזקה אין הכהן מוציא מעות מתרומת הלשכה עד שהוא מחללן על הבהמה, ולפיכך כל מה שיפול חולין הוא לפי שכבר נתחלל ואח"כ הוצא מן העזרה. [פיהמ"ש להרמב"ם, שקלים פ"ז מ"ב] הבודק צריך שיברך. ואם תאמר פשיטא ולמה לא יברך כשם שהוא מברך על המצות כולן, י"ל דהא קמ"ל דאע"ג דביעור חמץ עיקר המצוה אפילו הכי משעה שהוא מתחיל בה דהיינו בשעת בדיקה מברך עליה ומיהו אין מברכין לבדוק אלא לבער שעיקר כונת הבדיקה הוא הביעור. [ר"ן דף ג: מדפי הרי"ף] רב פפא אמר משמיה דרבא על ביעור חמץ. ויקח הנר בידו ויברך בא"י אמ"ה אקב"ו על ביעור חמץ, ומיד יתחיל לבדוק, ולא ידבר בין ברכה להתחלת הבדיקה. וי"א שאין לבודק לדבר עד שיגמור הבדיקה. ויש מוסיפין עוד, שאם סח במילי דעלמא שלא מעין הבדיקה, שצריך לחזור ולברך. [שו"ת הרא"ש כלל יד סימן ג]

עין משפט
נר מצוה

לט א מיי' פ"ה מהל' מאכ"א הלכה ו סמג עשין מח טוש"ע או"ח סי' תמג סעיף כח:

מ ב מיי' פ"ג מהלכות חמץ ומצה הלכה י טוש"ע או"ח סי' תמד סעיף ח:

מא ג מיי' פ"ו מהלכות מעשר שני ונטע רבעי הלכה י:

מב ד ה טוש"ע או"ח סי' תמו סעיף ד:

מג ו מיי' פ"ו מהלכות מעשר שני ונטע רבעי הלכה יח:

רבינו חננאל

אמר רב יהודה הבודק אחר שיבער הכל צריך שיבטל בלבו מה שאינו ידוע לו עכשיו ודייקי' מאי טעמא אי משום פרורין אע"פ שלא בטלן כמו בטלי הן דהא לא קפיד עלייהו ואע"ג (דלא מינטרי) [דמנטרי] אגב בית לא חשיבי מידי כדתניא אסיפת תאנים ומשמר שדהו מפני ענביו כו' עד בזמן שאין בעל הבית מקפיד עליהן מותרין משום גזל ופטורין מן המעשר. פי' אסיפת תאנים שכבר אספו התאנה ונשתיירו בה שתים שלש תאנים והסיח דעתו מהן ואינו שומר אלא הענבים כו'. ופירש רבא למה צריך לבטל לאו משום פרורין אלא גזירה שמא ימצא גלוסקא דדעתיה עלה. ואקשי' למה צריך לבטל אור ארבעה עשר בשעת הבדיקה עת שימצאנה יבטלנה. ודחי' שמא ימצאנה אחר זמן איסורה וביטולו אותו העת אינו מועיל כלום כי אין אדם מבטל אלא דבר שלו והחמץ בזמן איסורו יוצא מרשותו ואינו קרוי חמצו אלא להתחייב בו בראייתו ובהיותו מצוי ברשותו בלבד כדאמר ר' אלעזר משום ר' ישמעאל שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאלו הן ברשותו ונתחייב בהן ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה. וניבטליה בשעה ששית למה בזמן הביעור כו' פשוט' היא. פי' קורדניאתא חטים חזקים ואין מחמיצין (היא) אפי' אלו כיון שהוכשרו במים איסורי הנאה הן כחמץ גמור. ואקשי' וכי בתר איסורא לא מצי מבטל ליה והתניא היה יושב בבית המדרש ונזכר שיש לו חמץ בבית מבטלו בלבו אחד שבת ואחד יום טוב והנה יום טוב לא משכחת לה אלא בתר איסורא וקתני דמבטל. ושנינן לא בתלמיד חכם שיש לו עסה מגולגלת בביתו ביום טוב ומתיירא שמא תחמיץ שמקדים ומבטלה קודם שתחמיץ דיקא נמי מדקתני היה יושב בבית המדרש ש"מ: פת שעיפשה ולא ידע אי מצה אי חמץ הוא אם רבו ימי מצה מותרת היא פי' אחר הפסח. ואקשי' וניזל בתר בתר' כלומר

וניבטליה בשית כיון דאיסורא דרבנן עילויה כדאורייתא דמיא ולאו ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל [ט] דאמר רב גידל אמר ר' חייא בר יוסף אמר רב [י] המקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדניתא אין חוששין לקידושין [יא] ולבתר איסורא לא מצי מבטיל ליה והא תניא היה יושב בבית המדרש ונזכר שיש חמץ בתוך ביתו מבטלו בלבו אחד שבת ואחד יום טוב בשלמא שבת משכחת לה כגון שחל ארבעה עשר להיות בשבת אלא יום טוב בתר איסורא הוא אמר רב אחא בר יעקב הכא [יב] בתלמיד יושב לפני רבו עסקינן ונזכר שיש עיסה מגולגלת בתוך ביתו ומתיירא שמא תחמיץ קדים ומבטיל ליה מיקמי דתחמיץ דיקא נמי דקתני היה יושב בתוך בית המדרש שמע מינה: אמר רבה בר רב הונא אמר רב הפת שעיפשה ביום שרבתה מצה מותרת היכי דמי אילימא דידע בה דחמץ היא כי רבתה מצה מאי הוי אלא דלא ידעינן בה אי חמץ הוא אי מצה הוא מאי איריא כי רבתה מצה אפילו כי לא רבתה מצה נמי ניזיל בתר בתרא מי לא תנן [יג] מעות שנמצאו לפני סוחרי בהמה לעולם מעשר בהר הבית חולין בירושלים בשעת הרגל מעשר בשאר ימות השנה חולין ואמר רב שמעיה בר זירא מאי טעמא הואיל ושוקי ירושלים עשויין להתכבד בכל יום אלמא אמרי' קמאי קמאי אזלי ליה והני אחריני נינהו [יד] הכא נמי נימא קמא קמא אזיל והאי דהאידנא הוא שאני הכא דעיפושה מוכיח עילויה אי עיפושה מוכיח עילויה כי רבתה מצה מאי הוי אמר רבה לא תימא שרבתה מצה אלא אימא [טו] שרבו ימי מצה עילויה אי הכי פשיטא לא צריכא דעיפושה מרובה מהו דתימא כיון דעיפושה מרובה איגליא מילתא דודאי חמץ מעליא הוא קא משמע לן כיון שרבו ימי מצה עילויה אמרינן כל יומא ויומא נהמא חמימא אפה ושדא עילויה ועפשא טפי ומי אזלינן בתר בתרא והא תניא ר' יוסי בר יהודה אומר [טז] תיבה שנשתמשו בה מעות חולין ומעות מעשר אם רוב חולין חולין אם רוב מעשר מעשר ואמאי ליזיל בתר בתרא אמר רב נחמן בר יצחק הכא במאי עסקינן כגון שנשתמשו בה מעות חולין ומעות מעשר ואין יודע איזה מהן בסוף רב זביד אמר כגון שנשתמשו בה ציבורין ציבורין רב פפא אמר כגון דאשתכח [יז] בגומא: אמר רב יהודה הבודק צריך שיברך מאי מברך רב פפי אמר משמיה דרבא (אומר [יח]) לבער חמץ רב פפא אמר משמיה דרבא על ביעור חמץ בלבער כולי עלמא לא פליגי דודאי להבא משמע

כי הוי אמר רבה לא תימא שרבתה מצה אלא אימא [טו] שרבו ימי מצה עילויה אי הכי פשיטא לא צריכא דעיפושה מרובה מהו דתימא כיון דעיפושה מרובה איגליא מילתא דודאי חמץ מעליא הוא קא משמע לן כיון שרבו ימי מצה עילויה אמרינן כל יומא ויומא נהמא חמימא אפה ושדא עילויה ועפשא טפי ומי אזלינן בתר בתרא והא תניא ר' יוסי בר יהודה אומר [טז] תיבה שנשתמשו בה מעות חולין ומעות מעשר אם רוב חולין חולין אם רוב מעשר מעשר ואמאי ליזיל בתר בתרא אמר רב נחמן בר יצחק הכא במאי עסקינן כגון שנשתמשו בה מעות חולין ומעות מעשר ואין יודע איזה מהן בסוף רב זביד אמר כגון שנשתמשו בה ציבורין ציבורין רב פפא אמר כגון דאשתכח [יז] בגומא: אמר רב יהודה הבודק צריך שיברך מאי מברך רב פפי אמר משמיה דרבא (אומר [יח]) לבער חמץ רב פפא אמר משמיה דרבא על ביעור חמץ בלבער כולי עלמא לא פליגי דודאי להבא משמע

כי מה טעם בשעת הרגל מעשר ולא לחמרי קודם הרגל נפול כדתנן בנמצאין בהר הבית, הואיל ושוקי ירושלים עשויים להתכבד בכל יום מפני הטיט, ומי נפול קודם הרגל הוו משתכחי בשעת ביעור, אלא הר הבית ממון שהפע והרוח מכבדתו מעפרו ועוד שמין לדם נכנס בתוכן שעל גבי רגליו [יט] מינו עשוי להתכבד לחמרין קמאי קמאי אזלו, ומתוך תיבות שמשתמשין בהן חולין נוטלין לחמון כדי שלא יתעפשו, וכל שכן [כ] דמשתמש בדקה זה חור למרבעה עשר, והאי דבתרא היא ומצה היא: מוכיח עליה. שהרי הוא זה ימים רציס וחמץ הוא: שרבו ימי המצה. ולחוי להיות מעופש משנכנס הפסח: אי הכי פשיטא. אפי' פסק ליכא, דמשתמש ודאי בדקה והא מצה היא: אם רוב חולין. נשתמשו בה חולין, שלמא בתר רובא אזלינן ולא בתר בתרא: ציבורין ציבורין. שכל מעשר בזית זה ושל חולין בזית זו, וזיוס ס': בגומא. לליכא למימר זיל בתר בתרא דקמאי הא שקלינהו, משום דים לחוש שמא בגומא נטמן ולא רחוהו: בלבער כולי עלמא לא פליגי דלהבא משמע. ושפיר דמי, דברכה קודם עשיית המלוה בעינן כדלקמן:

מעיקרא

כמעו' מעשר כיון שעכשיו כל הפת שעושין מצה היא [גם זו] מצה היא שהחמץ כבר עבר מי לא תנן [בפ"ז דשקלי'] מעות שנמצא לפני סוחרי בהמה לעולם מעשר כלומר במעות מעשר שני קונין בהמה כדכתיב (דברים יד כו) ונתתה הכסף בכל אשר תאוה נפשך וגו' ואמרי' מה טעם הואיל ושוקי ירושלים עשוין להתכבד בכל יום אלמא אמרי' אזלו והני אחריני נינהו וכו'. אקשי' ומי אזלינן אחר האחרון והתניא ר' יוסי אומר תיבה שנשתמש בה חולין ומעשר אם רוב חולין חולין ואם רוב מעשר מעשר ולא קתני אחר אחרון. ופרקי' בדלא ידעינן איזה מהן אחרון או כגון שנשתמשו צבורין כלומר צבור מכאן וצבור מכאן ושניהן כאחד ואין אחד מהן אחרון או נמצא בגומא דאיכא למימר לא ראה אותה:

כי פליגי בעל ביעור מר סבר לשעבר משמע. פירש ר"ת לשעבר משמע טפי מלהבא אבל מ"מ משמע נמי קצת להבא דאי לא משמע כלל להבא אלא לשעבר א"כ היכי קאמר בסמוך נימא למול לא סגי דלאו אידהו מהיל. עליו המלוה מוטלת, והלוה על אחיו מוטל כדלמרן בקדושין פרק קמא קרוב לסופו[ט], אבל ביעור מצוה על בעל החמץ מוטלת, וכל חיש ואיש בודק ביתו, והיכא דליכול לומר לבער לא נימא על ביעור: ופרכינן אבי הבן מאי איכא למימר. מי על המילה לשעבר משמע, וזה אפשר לו לומר למול, מאי איכא למימר, היכי שריין ליה למימר על המילה: אין הכי נמי. צריך לומר למול: פסח וקדשים. הצלים נצטוו דכתיב (ויקרא ו) וסמך ידו ושחט: נפק ביה. ומצרך על שעבר: והלכתא על ביעור. נמי להבא משמע, וגבי מילה נמי לא שנא אחי הבן מאחי הבן מיניס דעלמא, דהא להבא משמע ועל מילה נמי כלמול דמי: עובר. קודם, כמו ויעבר את הכוסי קדמו, דמיתת מצטלוס: ויעבר מלכם לפניהם. יקדים לילך ברומם: דאכתי גברא לא חזי. כגון טבילת בעלי קרי דקיימא לן בברכות (ד' כ:) שאסור בדברי תורה ובברכה, דעזרא תיקן טבילה לבעלי קריין לדברי תורה, ומשום ההוא טבילה תקון כל הטבילות ברכתן לבסוף: למדנו מציאה. מהמורה בחמץ ממליחה המורה בגביע דבנימין: ומציאה מחיפוש. כלומר ומותה מליחה של בנימין מחיפוש המצוי אצלה, דמה מליחה של גביע ע"י חיפוש אף מליחת חמץ ע"י חיפוש: וחיפוש מחיפוש וחיפוש מנרות. לאחר שלמדת שהיא ע"י חיפוש, חזור ולמוד זה החיפוש מחיפוש שכתוב בירושלים שהוא בנרות, כדכתיב בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות: ונרות מנר. דכתיב ונר יהודה[ס] נשמת אדם חופש כל חדרי בטן, ולקמיה מפרש מה למה לי: זבר לדבר. כדפרישין, והשתא מפרש קראי היכא, ורמיה ממש ליתא אלא מסתברא בעלמא, דדברי תורה מדברי קבלה נינהו: קולא הוא. דאקיל רחמנא גבי ירושלים דלא נבדקיה בחבוקה אלא בחור קטן, הילכך לא ילפינן חמץ מיניה להקל: תא שמע. מהאי קרא דבדיקה מעלייתא היא, דכתיב חופש כל חדרי בטן:

מפני

כי פליגי בעל ביעור מר סבר מעיקרא משמע ומ"ם להבא משמע מיתיבי ברוך[ע] אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה התם היכי נימא למול לא סגיא דלאו אידהו מהיל אבי הבן מאי איכא למימר אין הכי נמי מיתיבי ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על השחיטה התם נמי היכי נימא לשחוט לא סגיא דלאו אידהו[פ] שחט פסח וקדשים מאי איכא למימר אין הכי נמי מיתיבי[צ] העושה לולב לעצמו מברך שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה נטלו לצאת בו אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב שאני התם דבעידנא דאגבהה נפק ביה או הכי לצאת בו יצא בו מיבעי ליה אין הכי נמי[ק] ומשום דקא בעי למיתנא סיפא לישב בסוכה תנא רישא נמי לצאת בו דקתני סיפא[ר] העושה סוכה לעצמו אומר ברוך אתה ה' שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה נכנס לישב בה אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה[א] והלכתא על ביעור חמץ. דכולי עלמא מיהא מעיקרא בעינן לברוכי מנלן דאמר רב יהודה אמר שמואל[ש] כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן מאי משמע דהאי עובר לישנא דאקדומי הוא אמר ר"נ בר יצחק דאמר קרא[א] וירץ אחימעץ דרך הככר ויעבר את הכושי אביי אמר מהכא[ב] והוא עבר לפניהם ואבע"א מהכא[ג] ויעבר מלכם לפניהם וה' בראשם בי רב אמרי חוץ מן הטבילה ושופר בשלמא טבילה דאכתי גברא לא חזי אלא שופר מ"ט וכי תימא משום דילמא מיקלקלא תקיעה אי הכי אפילו שחיטה ומילה נמי אלא אמר רב חסדא[ד] חוץ מן הטבילה בלבד איתמר תניא נמי הכי[ו] טבל ועלה בעלייתו אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה: לאור הנר וכו': מנא הני מילי אמר רב חסדא למדנו מציאה ממציאה ומציאה מחיפוש וחיפוש מחיפוש וחיפוש מנרות ונרות מנר מציאה ממציאה כתיב הכא[ה] שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם וכתיב התם[ת] ויחפש בגדול החל ובקטן כלה וימצא ומציאה מחיפוש דידיה וחיפוש מנרות דכתיב[ץ] בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות ונרות מנר דכתיב[ק] נר (אלהים) [ה'] נשמת אדם חופש כל חדרי בטן[ר] תנא דבי ר' ישמעאל לילי י"ד בודקים את החמץ לאור הנר אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר שבעת ימים שאור לא ימצא ואומר ויחפש בגדול החל ובקטן כלה[ש] ואומר בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות ואומר נר (אלהים) [ה'] נשמת אדם חופש מאי ואומר וכי תימא האי בעת ההיא קולא הוא דקאמר רחמנא לא בדיקנא לה בירושלים בנהורא דאבוקה דנפיש נהורא טובא אלא בנהורא דשרגא דזוטר נהורא טפי דעון רבה משתכח ועון זוטר לא משתכח תא שמע נר ה' נשמת אדם: תנו רבנן[ת] אין בודקין לא לאור החמה ולא לאור הלבנה[ה] ולא לאור האבוקה אלא לאור הנר

מפני

אַחַפֵּשׂ אֶת יְרוּשָׁלַיִם בַּנֵּרוֹת וּפָקַדְתִּי עַל הָאֲנָשִׁים הַקֹּפְאִים עַל שִׁמְרֵיהֶם הָאֹמְרִים בְּלִבָּם לֹא יֵיטִיב יְיָ וְלֹא יָרֵעַ: [צפניה א, יב]

ז) נֵר יְיָ נִשְׁמַת אָדָם חֹפֵשׂ כָּל

מד א מיי' פ"ג מהלכות חמץ ומצה הלכה ו סמג לאוין לט טוש"ע ח"מ סי' תלג סעיף ח:

מה ב מיי' פ"ל מהלכות ברכות הל' ג ופי"ל הלכה ג ופ"ד מהלכות תפילין הלכה ז סמג עשין כג [טוש"ע או"ח סימן כה סעיף ח וסי' קנח סעיף יא רב אלפס בהל' תפילין דף עג:]:

מו ג מיי' פי"ל מהלכות ברכות הל' ז סמג עשין כז טוש"ע י"ד סי' רסח סעיף ב: אהח19/06/2018

מז ד מיי' פ"ג מהלכות חמץ ומצה הלכה ד סמג עשין לט טוש"ע או"ח סי' תלג סעיף ח: אוצר החכמה

מח ה מיי' שם טוש"ע ח"מ שם סעיף ג:

אמר רב יהודה הבודק צריך שיברך קודם שיתחיל לבדוק מאי מברך ואסיקנא והלכתא אקב"ו על ביעור חמץ וכל המצות כולן מברך עליהן קודם עשייתן חוץ מן הטבילה בלבד כדתניא טבל ועלה בעלייתו אומר אקב"ו על הטבילה. יש מי שאומר דבטבילה דגר בלבד הוא זה הדבר דתנן עלה וב"ה אמר הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר אבל שאר חייבי טבילות מברכין ואחר כך טובלין דגרסי' נדה קוצה לה חלה. ויש אומרין כל טמא אינו מברך אלא אחר הטבילה דתנן בתרומות פ"א חמשה לא יתרומו ואם תרמו תרומתן תרומה האלם והשכור והערום והסומא ובעל קרי ואמרי' בגמ' הללו חמשה אין תורמין לכתחלה יש מהם מפני הברכה והוא האלם והערום ובעל קרי מפני שאינן יכולין לברך ולתרום ויש מהן שאין מכוונים את המובחר והן הסומא והשכור. שתוי אל יתפלל ואם התפלל תפלתו תחנונים כלומר ידי תפלה יצא שכור אל יתפלל ואם התפלל תפלתו גידופין איזהו שתוי זה ששתה רביעית שכור ששתה יותר מרביעית. ר' זירא בעי קמיה דר' אסי שכור מהו לברך א"ל ואכלת ושבעת אפי' מדומדם וכו': אמר רב חסדא למדנו מציאה ממציאה הכא כתיב שאור לא ימצא והתם כתיב ויחפש בגדול החל וגו' והכא כתיב מציאה בחפוש וכתיב קרא אחרינא בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות נמצאת זו המציאה בשאור כאלו כתיב בה חפוש בנר ואם [תאמר] חפוש ירושלים בנרות קולא הוא כלומר שבנר אינו חפוש יפה הנה הפסוק אמר נר ה' נשמת אדם וגו' כלומר הנר חופש כל מה שבחדרים: ת"ר אין בודקין לא לאור החמה ולא לאור הלבנה ולא לאור האבוקה אלא לאור

ע) [שבת קלו: מנחות מג.], ב) סוכה דף מו. [תוספתא ברכות פרק ו ע"ש], ג) [שבת ל. וש"נ], ד) [מנחות דף מג.], ה) לקמן קיט: מנחות לה: מגילה כא: סוכה לט. נדה סג., ו) ברכות נג., ז) [לעיל ג. ע"ש], ח) תוספתא פ"א ה"א, ט) [דף כט.], י) [שבת קלו:], כ) [ועיין תוספות סוכה לט. ד"ה עובר], ל) עיין תוס' סוכה לט. ד"ה עובר, מ) [וע"ע תוספות חולין קלו: ד"ה כרבי אלעזר], נ) [וע"ע תום' ברכות נג. ד"ה מעיקרא].

גליון הש"ס

רש"י זכר לדבר. דד"ת מד"ק נינהו. כלמ' בחגיגה י ע"ב:

הגהות וציונים

ע] בכמה כת"י ליתא תיבת "איהו" (דק"ס ע"ש אות ס), וכ"כ המאירי [וכן משמע מלשון הרמב"ם פי"א מהל' ברכות הט"ו], ועיין ר"ן ובהשגות הרמב"ן בסה"מ שורש א' סוף תשובה ב':

ג] [וימצא] (גליון):

ג] [נצטווה] (גליון):

ל] [נר ה'] כצ"ל (גליון):

ה] בן בתירא (גליון):

ליקוטי רש"י

העושה לולב. נעי"ט. לעצמו. ולא לאחריס [סוכה מו.]. ויעבר את הכושי. ויקדם את הכוסי [מגילה כא:]. קדמו לרוץ לפניו [סוכה לט.]. אחפש את ירושלים בנרות. מדקדק בעומותיסס [צפניה א' י"ב]. נר ד' נשמת אדם. הנשמה שנקרנו מעידה עליו בדין [משלי כ' כ"ז].

תורה אור השלם

א) וַיְהִי מָה אָרוֹן וַיֹּאמֶר לוֹ רוּץ וַיָּרָץ אֲחִימַעַץ דֶּרֶךְ הַכִּכָּר וַיַּעֲבֹר אֶת הַכּוּשִׁי: [שמואל ב יח, כג]

ב) וְהוּא עֹבֵר לִפְנֵיהֶם וַיִּשְׁתַּחוּ אַרְצָה שֶׁבַע פְּעָמִים עַד גִּשְׁתּוֹ עַד אָחִיו: [בראשית לג, ג]

ג) עָלָה הַפֶּרֶץ לִפְנֵיהֶם פָּרְצוּ וַיַּעַבְרוּ שַׁעַר וַיֵּצְאוּ בוֹ וַיַּעֲבֹר מַלְכָּם לִפְנֵיהֶם וַיְיָ בְּרֹאשָׁם: [מיכה ב, יג]

ד) שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ: [שמות יב, יט]

ה) וַיְחַפֵּשׂ בַּגָּדוֹל הַחֵל וּבַקָּטֹן כָּלָה וַיִּמָּצֵא הַגָּבִיעַ בְּאַמְתַּחַת בִּנְיָמִן: [בראשית מד, יב]

ו) וְהָיָה בָּעֵת הַהִיא אֲחַפֵּשׂ אֶת יְרוּשָׁלַיִם בַּנֵּרוֹת וּפָקַדְתִּי עַל הָאֲנָשִׁים הַקֹּפְאִים עַל שִׁמְרֵיהֶם הָאֹמְרִים בְּלִבָּם לֹא יֵיטִיב יְיָ וְלֹא יָרֵעַ: [צפניה א, יב]

ז) נֵר יְיָ נִשְׁמַת אָדָם חֹפֵשׂ כָּל חַדְרֵי בָטֶן: [משלי כ, כז]

כִּי פְּלִיגִי - במה נחלקו רב פפי ורב פפא, בְּמשמעות לשון 'עַל בִּיעוּר'. מַר [-רב פפי] סָבַר, מֵעִיקָּרָא מַשְׁמַע - משמעותה היא על הבדיקה שכבר נעשתה מקודם לכן[א], ומאחר שהברכה צריכה להיאמר לפני עשיית המצוה, לפיכך אין לברך בלשון זו. וּמַר [-רב פפא] סָבַר, שאף לשון 'על ביעור' לְהַבָּא מַשְׁמַע - משמעותה היא על הבדיקה שעתידה להיעשות, לפיכך אפשר לברך גם בלשון זו[ב].

הגמרא מקשה על רב פפי הסובר ש'על' משמע מעיקרא:

מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה, שנינו בברייתא, המל אומר 'בָּרוּךְ אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ בְּמִצְוֹתָיו וְצִוָּנוּ עַל הַמִּילָה'. והרי גם ברכה זו יש לברך קודם המילה, ואילו לרב פפי 'על' משמע ברכה על המילה שכבר נעשתה, ומדוע תיקנו לברך בנוסח זה. מתרצת הגמרא, הָתָם [-שם] במילה הֵיכִי נִימָא - איך יאמר את הברכה המוהל שמל את כל בני העיר[ג], וכי נִימָא [-יאמר] 'לָמוֹל', הלא מלשון זו משמע שהחיוב מוטל עליו, ואיך אפשר לומר כן, וכי לָא סַגְיָא דְּלָאו אִיהוּ מָהִיל - וכי אין די אם לא ימול הוא עצמו, הלא אין החיוב מוטל עליו אלא על אבי הבן[ד], ומאחר שאין ביד המוהל לברך 'למול' תיקנו לו שיברך 'על המילה'[ה].

שואלת הגמרא, כשמל אֲבִי הַבֵּן בעצמו את בנו מַאי אִיכָּא לְמֵימַר - מה יש לנו לומר בטעם מה שהוא מברך 'על המילה', ומדוע לא יברך 'למול' במשמעות להבא. משיבה הגמרא, אֵין הָכִי נַמִּי - אכן לשיטת רב פפי כשהאב מל בעצמו הרי הוא מברך 'למול'[ו].

עוד מקשה הגמרא על רב פפי:

מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה, הלא מעשים בכל יום[ז] הם שהשוחט מברך 'בָּרוּךְ אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ בְּמִצְוֹתָיו וְצִוָּנוּ עַל הַשְּׁחִיטָה'. והרי הברכה היא לפני השחיטה, ולדעת רב פפי 'על' משמע שמברך על השחיטה שכבר נעשתה, ואיך תיקנו לברך בנוסח זה. מתרצת הגמרא, הָתָם נַמִּי הֵיכִי נִימָא - גם בשחיטה איך נאמר את הברכה, וכי נִימָא [-נאמר] 'לִשְׁחוֹט', הלא מלשון זו משמע שהוא מחויב לשחוט, ואיך אפשר לומר כן, וכי לָא סַגְיָא דְּלָאו אִיהוּ שָׁחַט - וכי אין די לו אם לא ישחוט הוא, והרי השחיטה אינה חובה עליו, שכן בידו שלא לאכול בשר כלל[ח]. ומאחר שאי אפשר לברך 'לשחוט', תיקנו לברך 'על השחיטה'.

שואלת הגמרא, בְּפֶסַח וְקָדָשִׁים ששחיטתם היא חובה המוטלת על בעל הקרבן[ט], מַאי אִיכָּא לְמֵימַר - מה יש לנו לומר בטעם מה שהוא מברך 'על השחיטה', ומדוע כשהוא שוחט בעצמו לא יברך 'לשחוט' במשמעות להבא. משיבה הגמרא, אֵין הָכִי נַמִּי - אכן בפסח וקדשים כשהבעלים עצמו שוחט את קרבנו הרי הוא מברך 'לשחוט'.

הגמרא מוסיפה להקשות על רב פפי:

מֵיתִיבִי, שנינו בברייתא, הָעוֹשֶׂה לוּלָב בערב סוכות לְעַצְמוֹ לצורך נטילתו בחג הסוכות[י], מְבָרֵךְ 'שֶׁהֶחֱיָינוּ וְקִיְּמָנוּ וְהִגִּיעָנוּ לַזְּמַן הַזֶּה'[יב]. וכאשר נְטָלוֹ לָצֵאת בּוֹ ידי מצות ארבעה מינים, אוֹמֵר 'אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ בְּמִצְוֹתָיו וְצִוָּנוּ עַל נְטִילַת לוּלָב'. והרי הברכה היא קודם המצוה, ואילו לדעת רב פפי משמעות 'על' היא שכבר נתקיימה המצוה, ואיך תיקנו לברך בנוסח זה. מתרצת הגמרא, שָׁאנִי הָתָם דִּבְעִידְנָא דַּאֲגֵבְהָהּ נְפַק בֵּיהּ - שונה הדין בלולב משום שבזמן שנטל את הלולב בידו כבר קיים את המצוה, ונמצא שמברך לאחר שהתחיל לקיים את המצוה[יג], ועל כן הוא מברך 'על' שמשמעותו על הנטילה שכבר נעשתה[יד].

מקשה הגמרא, אִי הָכִי - אם כן מהו לשון 'נטלו לָצֵאת בּוֹ' שנקט תנא הברייתא, הלא 'יָצָא בּוֹ' מִיבָּעֵי לֵיהּ [-היה לו] לומר, שהרי כבר קיים את המצוה לפני הברכה[טו]. מתרצת הגמרא, אֵין הָכִי נַמִּי - אכן לשון 'נטלו לצאת בו' הוא לאו בדווקא, וְאולם מִשּׁוּם דְּקָא בָּעֵי לְמִיתְנָא סֵיפָא - משום שרצה התנא לשנות בסוף דבריו 'נכנס לֵישֵׁב בַּסּוּכָּה', תָּנָא בְּרֵישָׁא נַמִּי - לפיכך שנה גם בתחילת דבריו לגבי מצות לולב 'נטלו לָצֵאת בּוֹ'. דְּקָתָנֵי בְּסֵיפָא - שכן שנינו בסוף דברי הברייתא, הָעוֹשֶׂה סוּכָּה לְעַצְמוֹ אוֹמֵר, 'בָּרוּךְ אַתָּה ה' שֶׁהֶחֱיָינוּ וְקִיְּמָנוּ וְהִגִּיעָנוּ לַזְּמַן הַזֶּה'[טז]. וכאשר נִכְנַס לֵישֵׁב בַּסּוּכָּה אוֹמֵר, 'בָּרוּךְ אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ בְּמִצְוֹתָיו וְצִוָּנוּ לֵישֵׁב בַּסּוּכָּה'.

הגמרא מביאה את הכרעת ההלכה במחלוקת האמורה:

וְהִלְכְתָא כרב פפא, שאפשר לברך על הבדיקה 'עַל בִּיעוּר חָמֵץ'[יז], כי גם לשון זו היא במשמעות להבא[יח].

★

א. **שכן** משמעות 'ביעור' היא גם כן בדיקה.

ב. **על** פי רש"י (ד"ה והלכתא ועיין ע"ח ד"ה נלענ"ד), שגם לשיטת רב פפא אפשר לברך 'לבער'. וראה להלן בהערה בשיטות הראשונים בענין זה.

ג. **רש"י** (ד"ה נימא). וראה בראש יוסף (נרש"י שם) שנתקשה, למה נצרך רש"י להוסיף זאת, הלא יש לפרש בפשטות שהכוונה היא לשליח האב.

ד. **כמבואר** בברייתא בקידושין (כט.). אבל בביעור חמץ המצוה היא על כל איש ואיש לבדוק ולבער את חמצו, ומאחר שאפשר לברך 'לבער' אין לברך 'על'.

ה. **וצריך** לומר שאף לדעת רב פפי 'על' מתפרש גם על להבא, אלא שהוא יותר מתפרש על העבר, שאם לא כן מה בכך שאי אפשר לברך 'למול', וכי משום כך יאמר שקר. תוספות (ד"ה כי).

ו. **אבל** בבדיקת חמץ לדעת רב פפי לעולם מברכים 'לבער', ואפילו כשעשה בעל החמץ אדם אחר שליח על הבדיקה, משום שבדרך כלל כל אדם בודק את ביתו בעצמו. ועוד יש לומר, שהכל מצווים על החמץ לבערו כדי להסיר מכשול מבעל החמץ כמבואר בבבא קמא (נא:), ועל כן גם מי שאין החמץ שלו מברך 'לבער'. תוספות הרא"ש (ד"ה נימא).

ז. **חידושי** הר"ן (ד"ה שכן).

ח. **מגירסת** הגמרא 'לא סגיא דלאו איהו שחיט' עולה, שתירוץ הגמרא על שחיטה הוא כתירוץ על מילה, שהמצוה אינה מוטלת על השוחט, אלא על מי שרוצה לאכול את הבשר. אך כתבו המאירי (ד"ה ולענין) וחידושי הר"ן (ד"ה נלענ"ד), שלא זו בלבד שאין השחיטה חובה על השוחט, אלא אינה חובה כלל, שכן אינה מצוה חיובית, ולא באה אלא להתיר את הבשר באכילה. [וכן כתב הרמב"ם (נרכות פי"ח הט"ו), שמברכים 'על השחיטה' מפני שהיא דבר הרשות]. על כן כתב המאירי שיש לגרוס בדברי הגמרא 'לא סגיא דלא שחיט'. והר"ן כתב, שאף לפי הגירסא שלפנינו יש לומר שלשון 'לאו איהו שחיט' לאו בדווקא היא, אלא נקטה כן הגמרא אגב דבריה הקודמים לענין מילה.

ט. **שכן** נאמר בבעל הקרבן (ויקרא ו ד-ה) 'וסמך ידו ושחט'.

י. **אבל** אם אדם אחר שוחט בשבילו אינו יכול לברך 'לשחוט', שהרי אין חובת השחיטה מוטלת עליו. מאירי (ד"ה ולענין).

יא. **שאוגדו** עם ההדסים והערבות ומתקנו. מאירי (סוכה מו. ד"ה העוסק).

יב. **ובזמנינו** אין נוהגים כן, אלא מברכים 'שהחיינו' קודם הנטילה. רא"ש (סוכה פ"ד סי' ג).

יג. **ואף** שצריך לברך על המצוה עובר [-קודם] לעשייתה, מכל מקום כל זמן שלא נענע בהלל עדיין לא סיים את המצוה, וכל שמברך באמצע קיום המצוה הרי זה כעובר לעשייתה. תוספות (ד"ה נעידנא).

יד. **משמע** מתוך דברי הגמרא שיש לברך דווקא לאחר הנטילה, והוא משום שכל זמן שהלולב מונח על הקרקע אין ניכר שבא לקיים את מצותו. ריטב"א (ד"ה והלכתא).

ובחידושי הר"ן (ד"ה שמע) כתב בטעם הדבר, שאם יברך קודם הנטילה יטעה ויסבור שהמצוה אינה אלא בנטילה בלבד, ולא ינענע.

כתב הרמב"ם (נרכות פי"ח הט"ו), שאם מברך על הלולב קודם שיצא בו מברך 'ליטול'. אך הראב"ד (שם) השיגו, וכתב שלדעת רב פפא שהלכה כמותו, לעולם מברכים עליו ב'על'. וראה להלן בהערה בביאור שיטותיהם במטבע הברכה, מתי הוא ב'על' ומתי הוא בלמ"ד. והרמב"ן (לעיל ע"ח ד"ה ויש) כתב, שלא רצו חכמים לקבוע נוסח אחר של ברכה כשמברך קודם הנטילה, ואין לשנות ממטבע שקבעו חכמים בברכות.

טו. **שכן** מלשון 'נטלו לצאת בו' משמע שעדיין לא יצא כלל, וכגון שנטלו שלא כדרך גדילתו, או שנתכוין שלא לצאת עד לאחר הברכה. תוספות (ד"ה נמצא).

טז. **ובזמנינו** אין נוהגים כן, אלא יוצאים בברכת 'שהחיינו' על הכוס בקידוש של ליל סוכות גם על עשיית הסוכה. רא"ש (סוכה פ"ד סי' ג) על פי הגמרא (שם מו.).

יז. **מדברי** רש"י (ד"ה והלכתא) משמע, שאין צריך לברך דווקא בנוסח זה, אלא אפשר לברך גם 'לבער' או 'למול', וכן משמע מדבריו לעיל (ע"ח ד"ה נלענ"ד) בשיטת רב פפא. אך התוספות (ד"ה והלכתא) כתבו, שיתכן שמשום איזה טעם יש לברך דווקא 'על ביעור' ולא 'לבער'. והביאו שר"י לא מצא טעם לכל החילוקים שבין הברכות. וכמה שיטות מצינו בראשונים בטעם מה שיש לברך דווקא 'על ביעור'. א. הרמב"ן (לעיל ע"ח ד"ה וקמ"ל) בשם הראב"ד, והרא"ש (סי' י), כתבו בטעם הדבר על פי המובא בברכות (מ:), שמברכותיו של אדם ניכר אם הוא תלמיד חכם. ועל כן עדיף לברך 'על ביעור' כדי להשמיע חידוש זה, שגם משמעות 'על' היא להבא [אך כתבו שטעם זה אינו מספיק, שהרי מצינו הרבה ברכות שמברכים בלמ"ד, ועדיין יש למצוא טעם בדבר]. ב. הרמב"ם (נרכות פי"ח הט"ו) כתב, שיש לברך 'על ביעור', משום שמשעה שגמר בלבו לבטל כבר נתקיימה עיקר מצות הביעור, וכל שמברך לאחר עשיית המצוה מברך ב'על', כמבואר בגמרא לעיל לענין ברכת הלולב. ג. הראב"ד (הו"ד בנמוק"ן שם ד"ה והן) כתב, שיש לברך על הבדיקה 'על', משום שהיא מצוה שמתקיימת בעשיה אחת, אבל מצוה שחיובה נמשך לזמן ממושך, כגון תפילין וציצית וסוכה, לדברי הכל יש לברך עליה בלמ"ד. וכן כתב בהשגות הראב"ד (שם) שמטעם זה מברכים 'על נטילת לולב', וכן הביא הרא"ש (שם) בשם רבינו תם, שמטעם זה מברכים על אכילת מצה ומרור וכדומה ב'על'. ד. עוד פירשו הרמב"ן (שם ד"ה ומיהו) והרא"ש (שם) בשם ריב"א, שמכיון שאפשר לקיים את מצות הבדיקה על ידי אדם אחר, על כן אף במקום שעושה אותה בעל החמץ בעצמו מברך ב'על', שכן לא רצו חכמים לשנות במטבע הברכה. ומאחר שאם המצוה נעשית על ידי אחר מברכים עליה ב'על' [כמבואר לעיל לענין מילה ושחיטה], תיקנו לברך כן אף במקום שעושה אותה בעצמו. אבל על מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחר, כגון תפילין וציצית, לדברי הכל יש לברך בלמ"ד.

יח. **ולפי** זה אף אבי הבן שמל בעצמו יכול לברך 'על המילה' וכן בעל הקרבן ששחט

כי פליגי בעל ביעור מר סבר משמע משמע ומ"ם להבא משמע מיתיבי ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה התם היכי נימא נימא למול לא סגיא דלאו איהו מהיל אבי הבן מאי איכא למימר אין הכי נמי מיתיבי ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על השחיטה התם נמי היכי נימא לשחוט לא סגיא דלאו איהו[ט] שחט פסח וקדשים מאי איכא למימר אין הכי נמי מיתיבי[י] העושה לולב לעצמו מברך שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה נטלו לצאת בו אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב שאני התם דבעידנא דאגבהה נפק ביה אי הכי לצאת בו יצא בו מיבעי ליה אין הכי נמי[יא] ומשום דקא בעי למיתנא סיפא לישב בסוכה תנא רישא נמי לצאת בו דקתני סיפא[יב] העושה סוכה לעצמו אומר ברוך אתה ה' שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה נכנס לישב בה אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה [א]והלכתא על ביעור חמץ. דכולי עלמא מיהא מעיקרא בעינן לברוכי מנלן דאמר רב יהודה אמר שמואל[יג] כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן מאי משמע דהאי עובר לישנא דאקדומי הוא אמר ר"נ בר יצחק דאמר קרא[א] וירץ אחימעץ דרך הככר ויעבר את הכושי אביי אמר מהכא[ב] והוא עבר לפניהם ואבע"א מהכא[ג] ויעבר מלכם לפניהם וה' בראשם בי רב אמרי חוץ מן הטבילה ושופר בשלמא טבילה דאכתי גברא לא חזי אלא שופר מ"ט וכי תימא משום דילמא מיקלקלא תקיעה אי הכי אפילו שחיטה ומילה נמי אלא אמר רב חסדא[ד] חוץ מן הטבילה בלבד איתמר תניא נמי הכי[ה] טבל ועלה בעלייתו אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה: לאור הנר וכו': מנא הני מילי אמר רב חסדא למדנו מציאה ממציאה ומציאה מחיפוש וחיפוש מחיפוש וחיפוש מנרות ונרות מנר מציאה ממציאה כתיב הכא[ו] שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם וכתיב התם[ז] ויחפש בגדול החל ובקטן כלה וימצא ומציאה מחיפוש דידיה וחיפוש מנרות דכתיב[ח] בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות ונרות מנר דכתיב[ט] נר (אלהים) [ה'] נשמת אדם חופש כל חדרי בטן[י] תנא דבי ר' ישמעאל לילי י"ד בודקים את החמץ לאור הנר אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר שבעת ימים שאור לא ימצא ואומר ויחפש בגדול החל ובקטן כלה[יא] ואומר בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות ואומר נר (אלהים) [ה'] נשמת אדם חופש מאי ואומר וכי תימא האי בעת ההיא קולא הוא דקאמר רחמנא לא בדיקנא לה בירושלים בנהורא דאבוקה דנפיש נהורא טובא אלא בנהורא דשרגא דזוטר נהורא טפי דעון רבה משתכח ועון זוטר לא משתכח תא שמע נר ה' נשמת אדם: תנו רבנן[יב] דאין בודקין לא לאור החמה ולא לאור הלבנה[יג] ולא לאור האבוקה אלא לאור הנר

מפני

מעיקרא משמע. על ביעור שביערתי, והרי עדיין לא נדיק, להא נרכה קודם נדיקה היא. ביעור היינו נמי נדיקה: **נימא למול.** בתמיה, משמע למותו רופא המל את כל בני העיר כווה[ג] למול את התינוק הזה: **וכי לא סגי דלאו איהו מהיל.** עליו המצוה מוטלת, **לא** סגי דלאו איהו מהיל. דעל **החד** מוטל כדפירש הקונטרס **חבל המל** גריס מבדך למול את הגריס[ד] שהמברך חייב למול כמו **החד המל:** **בעידנא** דאגבהה **נפיק ביה.** ומ"ת כיון דנפק היאך יברך והלא לריך לברך עובר לעשייתו[ה] ומ"ר ר"י מע"ג דנפק מכמי עוסק במלוה שלריך לגמרה הלל (סוכה לז:): **לצאת** יצא מיבעי ליה. לגמת משמע שלא יצא עדיין בחותה נטילה ומסכמת לה כשהפכו כדאמרי' בסוכה (ד' מב.) לחינו יולא חלא דרך גדילתו או שנטלו שלא לגמת בו בחותה נטילה וכשחדש נוטל לולב אין לריך להופכו כדפי' ר"י כיון שלריך לגמגם בהלל או משום שאינו רולה לגמת בחותה נטילה[ו]: **והלכתא** על ביעור חמץ. יכול הוא לומר כן שאף זה הלשון משמע להדא או שמא דוקא על ביעור חמץ וים טעם לברכות ור"י לא מלא טעם לכל הברכות: **על** הטבילה. מומר ר"ת בשם הגאון דוקא בטבילת גר דלא חזי קודם טבילה דלא מלי למימר ולונו לחכמי נכרי הוא אבל שאר לישי טבילה כגון נעל קרי וכיולא בו מומר לברך כדאמרינן בפ' מי שמתו (ד' כב.) נהוג עלמך כתלמך שבי כר' יהודה[ז] בבעל קרי שיכול להתפלל ולברך וללמוד קודם טבילה[ח] לפ"כ מומר ר"י לאין לגעור בנשים שמברכות אחר הטבילה כיון דאיכא טבילת גר דלא מלי לברך לא חילקו וכן בטבילת ידים לא חילקו דין טבילה של אחר דים הכשר דלא מלי לברך קודם מיהו בטבילה ים טעם אחר לברך אחר טבילה קודם ניגוב כדאמרינן (סוטה ד' ד:) האוכל לחם בלא ניגוב ידים כאילו אוכל לחם טמא וי"מ דבכל טבילות קאמר דגברא לא חזי דקודם שירד למים אינו לריך לברך דילמא משום ביעותא דמיא מימנע ולא טבל ואחר שיורד אז הוא ערוס ואסור לברך משום דלבו רואה את הערוה[ט]: **ונרות** מנר. וקשה דהוה ליה למימר חיפוש מנר ולא נרות מנר וי"ל לחיפוש לא קאי אנר לכך ים לפרש דיליף חיפוש דנר מחיפוש דירושלים שהיא בנרות ואומן נרות מנר ואתי שפיר דהשתא לריך לאתויי קרא לחיפוש נרות ולא סגי בקרא דנר ה' נשמת אדם וגו':

מטה

עליהן עובר לעשייתן. להכי נקיט האי לישנא ולא נקיט קודם לאשמועינן שלא יתעסק ויתעכב בין ברכה למלוה אלא א"כ שוהה בדבר מלוה שיכול לשהות אפי' הרבה ואפי' שיחה שהיא מלורכי המלוה אינה הפסק כדאמרינן התם (ברכות מ.) טול ברוך וכו'. **[הריטב"א]** הא דקאמר הכא כל המלות כולן, לא כדי למעט ברכת הנהנין דההיא [פשיטא] דאסור ליהנות עד שיברך, ולא בא למעט אלא קלת ברכות השבח כגון הרואה את הים הגדול ועל הזיקים ועל הזוועות דוודאי לא סגיא שיברך אלא לאחר ראייה או שמיעה, ובאלו אמרו בירושלמי (ברכות פ"ט ה"ב) שמברך תוך כדי דיבור. **[הריטב"א]** **והוא עבר לפניהם.** כרחם אב על בנים, ויגע בו ולא יגע בהם ויניח הבנים או ילחם עליהם הוא ועבדיו אם לא יקבל פיוסו. **[רד"ק, בראשית לג ג]** **אין בודקין לא לאור החמה.** מקשינן בירושלמי וכי יש חמה בלילה ומשני תפתר בשלא בדק כדתנן לא בדק אור י"ד בודק י"ד שחרית הדא אמרה אפילו ביום לריך בדיקה לאור הנר **[ר"ן דף ד. מדפי הרי"ף]** אומר רבינו מנחם עבר ולא בדק בליל ובא לבדוק ביום כמו שאמרו חכמים לריך לבדוק לאור הנר, וטעמא יש מפני שלריך להכניסו לחורין ולסדקין. **[מרדכי רמז תקכט]** **ולא לאור הלבנה ולא לאור האבוקה אלא לאור הנר.** נוהגין באשכנז שאין בודקין אלא בנר של שעוה אבל לא בנר של חלב שמא יטיף על הכלים ולא בנר של שומן שמא יטיף על כלי החלב ולא בנר של שמן שירא שמא יטיף על הבגדים וגם אינו יכול להכניסו לחורין ולסדקין. **[טור סימן תלג]**

עין משפט נר מצוה

מד א מיי' פ"ג מהלכות חמץ ומלה הלכה ו סמג לאוין לט טוש"ע ח"ח סי' תלג סעיף ח:

מה ב מיי' פ"ל מהלכות ברכות הל' ג ופי"ל הלכה ג ופ"ד מהלכות תפילין הלכה ז סמג עשין כג [טוש"ע לו"ח סימן כה סעיף ח וסי' קנח סעיף יא רב אלפס בהל' תפילין דף עג.]:

מו ג מיי' פי"ל מהלכות ברכות הל' ז סמג עשין כז טוש"ע י"ד סי' רסח סעיף ב:

מז ד מיי' פ"ג מהלכות חמץ ומלה הלכה ד סמג עשין לט טוש"ע לו"ח סי' תלג סעיף ח:

מח ה מיי' שם טוש"ע ח"ח שם סעיף ג:

רבינו חננאל

אמר רב יהודה הבודק צריך שיברך קודם שיתחיל לבדוק מאי מברך ואסיקנא והלכתא אקב"ו על ביעור חמץ וכל המצות כולן מברך עליהן קודם עשייתן חוץ מן הטבילה בלבד כדתניא טבל ועלה בעלייתו אומר אקב"ו על הטבילה. יש מי שאומר דבטבילה דגר בלבד הוא זה הדבר דתנן עלה וב"ה אמר הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר אבל שאר חייבי טבילות מברכין ואחר כך טובלין דגרסי' נדה קוצה לה חלה. ויש אומרין כל טמא אינו מברך אלא אחר הטבילה דתנן בתרומות פ"א חמשה לא יתרומו ואם תרמו תרומתן תרומה האלם והשכור והערום והסומא ובעל קרי ואמרי' בגמ' הללו חמשה אין תורמין לכתחלה יש מהם מפני הברכה והוא האלם והערום ובעל קרי מפני שאינן יכולין לברך ולתרום ויש מהן שאין מכוונים את המובחר והן הסומא והשכור. **שתוי** אל יתפלל ואם התפלל תפלתו תחנונים כלומר ידי תפלה יצא שכור אל יתפלל ואם התפלל תפלתו גידופין איזהו שתוי זה ששתה רביעית יותר שכור ששתה מרביעית. ר' זירא בעי קמיה דר' אסי שכור מהו לברך א"ל ואכלת ושבעת אפי' מדומדם וכו': **אמר רב חסדא למדנו מציאה ממציאה** הכא כתיב שאור לא ימצא והתם כתיב ויחפש בגדול החל וגו' והכא כתיב מציאה בחפוש וכתיב קרא אחרינא בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות נמצאת זו המציאה בשאור כאלו כתיב כה חפוש בנר ואם [תאמר] חפוש ירושלים בנרות קולא הוא כלומר שבנר אינו חפוש יפה הנה הפסוק אמר נר ה' נשמת אדם וגו' כלומר הנר חופש כל מה שבחדרים: **ת"ר אין בודקין לא לאור החמה** ולא לאור הלבנה ולא לאור האבוקה אלא לאור

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) [שבת קלו: מנחות מג.], י) סוכה דף מו. [תוספתא ברכות פרק ו ע"ס], יא) [שבת ל. וש"נ], יב) [מנחות דף מב.], יג) לקמן קיט: מנחות לה: מגילה כא: סוכה לט. נדה סג., יד) ברכות נג., טו) [לעיל ג. ע"ס], טז) תוספתא פ"א ה"א, יז) [דף כט.], יח) [שבת קלו:], יט) [ועיין תוספות סוכה לט. ד"ה עובר], כ) עיין תוס' סוכה לט. ד"ה עובר, כא) [וע"ע תוספות חולין קלו: ד"ה כרבי אלעזר], כב) [וע"ע תוס' ברכות נג. ד"ה מעיקרא].

גליון הש"ס

רש"י זכר לדבר. דד"ת מד"ק נינהו. כלמ' בחגיגה י ע"ב:

הגהות וציונים

ט) בכמה כת"י ליתא תיבת "איהו" (דק"ס עי"ש אות ס), וכ"כ המאירי [וכן משמע מלשון הרמב"ם פי"א מהל' ברכות הט"ו], ועיין ר"ן ובהשגות הרמב"ן בסה"מ שורש א' סוף תשובה ב':

כ) [ויאמצא] (גליון):

ג) [ונצטווה] (גליון):

ל) [נר ה'] כצ"ל (גליון):

ה) בן בתירא (גליון):

תורה אור השלם

א) וַיְהִי מָה אָרוּץ וַיֹּאמֶר לוֹ רוּץ וַיָּרָץ אֲחִימַעַץ דֶּרֶךְ הַכִּכָּר וַיַּעֲבֹר אֶת הַכּוּשִׁי: [שמואל ב יח, כג]

ב) וְהוּא עָבַר לִפְנֵיהֶם וַיִּשְׁתַּחוּ אַרְצָה שֶׁבַע פְּעָמִים עַד גִּשְׁתּוֹ עַד אָחִיו: [בראשית לג, ג]

ג) עָלָה הָאֱלֹהִים לְפְנֵיהֶם פָּרְצוּ וַיַּעַבְרוּ שַׁעַר וַיֵּצְאוּ בוֹ וַיַּעֲבֹר מַלְכָּם לִפְנֵיהֶם וַיְיָ בְּרֹאשָׁם: [מיכה ב, יג]

ד) שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ: [שמות יב, יט]

ה) וַיְחַפֵּשׂ בַּגָּדוֹל הֵחֵל וּבַקָּטֹן כִּלָּה וַיִּמָּצֵא הַגָּבִיעַ בְּאַמְתַּחַת בִּנְיָמִן: [בראשית מד, יב]

ו) וְהָיָה בָּעֵת הַהִיא אֲחַפֵּשׂ אֶת יְרוּשָׁלַיִם בַּנֵּרוֹת וּפָקַדְתִּי עַל הָאֲנָשִׁים הַקְּפָאִים עַל שְׁמָרֵיהֶם הָאֹמְרִים בִּלְבָבָם לֹא יֵיטִיב יְיָ וְלֹא יָרֵעַ: [צפניה א, יב]

ז) נֵר יְיָ נִשְׁמַת אָדָם חֹפֵשׂ כָּל חַדְרֵי בָטֶן: [משלי כ, כז]

משנת ראשונים

כל המצות מברך

הגמרא מבררת את המקור להקדמת הברכה למצוה:
שואלת הגמרא, **דְּכוֹלֵי עָלְמָא** - בין רב פפי ובין רב פפא **מִיהָא** [-מכל מקום] מודים **דְּמֵעִיקָּרָא בָּעִינַן לְבָרוּכֵי** - שיש לומר את הברכה קודם קיום המצוה, ולא נחלקו אלא בנוסח הברכה, **וּמְנָלַן** - ומנין לנו דין זה. משיבה הגמרא, מקור הדבר הוא ממה **דְּאָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, כָּל הַמִּצְוֹת מְבָרֵךְ עֲלֵיהֶן עוֹבֵר** [-קודם][י] **לַעֲשִׂיָּיתָן.**

הגמרא מבארת את לשונו של שמואל 'עובר לעשייתן':
שואלת הגמרא, **מַאי מַשְׁמַע דְּהַאי 'עוֹבֵר' לִישָׁנָא דְּאַקְדּוּמֵי הוּא** - היכן מצינו בכתובים שתיבת 'עובר' היא מלשון הקדמה. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק**, מצאנו לשון זו במה **דְּאָמַר קְרָא** - שאמר הכתוב (שמואל ב' יז כג), **'וַיָּרָץ אֲחִימַעַץ דֶּרֶךְ הַכִּכָּר, וַיַּעֲבֹר אֶת הַכּוּשִׁי'**, ומשמעות הדברים היא שהקדים אחימעץ את הכושי[יא].

הגמרא מביאה מקורות נוספים למשמעות זו:
אַבָּיֵי אָמַר, מקור משמעות 'עובר' היא **מֵהָכָא** [-מכאן], ממה שנאמר ביעקב אבינו (בראשית לג ג) **'וְהוּא עָבַר לִפְנֵיהֶם'**, שהקדים יעקב ועבר על פני נשותיו ובניו כדי לפגוש את עשו לפניהם. **וְאִבָּעֵית אֵימָא מֵהָכָא** - ואם תרצה תוכל לומר שמקור משמעות זו הוא מכאן, ממה שאמר מיכה הנביא על זמן הגאולה (מיכה ב יג), **'וַיַּעֲבֹר מַלְכָּם לִפְנֵיהֶם וַה' בְּרֹאשָׁם'**, שיקדים המלך המשיח לעבור לפני ישראל, והקדוש ברוך הוא יעבור בראש כולם להחזיר את שכינתו לציון.

הגמרא חוזרת לדון בדין הקדמת הברכה למצוה:
בֵּי רַב אָמְרִי - תלמידי בית רב אמרו, על כל המצוות מברכים קודם לעשייתן, **חוּץ מִן הַטְּבִילָה** וחוץ מתקיעת **שׁוֹפָר**, שמברכים עליהן לאחר קיום המצוה. שואלת הגמרא, **בִּשְׁלָמָא** - מובן מדוע **בְּטְבִילָה** מברכים לאחריה ולא לפניה, משום **דִּבְטבילת בעל קרי**[יא] **אֲפִילּוּ גַּבְרָא לָא חֲזֵי** - עדיין אין הבעל קרי ראוי לברכה עד שיטבול, שכן שנינו בברכות (כ:) שבעלי קרי אסורים בדברי תורה ובברכות עד שיטבלו ויטהרו מטומאתם[יב]. ומשום טבילת בעלי קרי שאינם יכולים לברך לפני הטבילה תיקנו חכמים בכל הטבילות לברך לאחריהן ולא לפניהן. **אֶלָּא** [-אבל] בתקיעת **שׁוֹפָר, מַאי טַעֲמָא** [-מהו הטעם] שמברכים עליה לאחריה ולא לפניה. **וְכִי תֵּימָא** [-שמא תאמר] שהוא **מִשּׁוּם** שיש לחשוש **דִּילְמָא מִיקַּלְקְלָא** [-שמא תתקלקל] **הִתְקִיעָה** ולא תעלה כהלכתה ונמצא שהיתה הברכה לבטלה, הלא אי אפשר לומר כן, שהרי **אִי הָכִי** [-אם כן] **אֲפִילּוּ בִּשְׁחִיטָה וּמִילָה נַמִּי** [-גם] יש לחשוש שמא לא יעלו יפה, ומדוע ברכתן היא עובר לעשייתן.

מכח קושיא זו מסיקה הגמרא שדברי תלמידי בית רב נאמרו באופן אחר:
אֶלָּא אָמַר רַב חִסְדָּא, חוּץ מִן הַטְּבִילָה בִּלְבַד אִיתְּמַר [-נאמר] שמברכים לאחריה, אבל על תקיעת שופר אכן מברכים לפניה כשאר כל המצוות. מוכיחה הגמרא כדברי תלמידי בית רב, **תַּנְיָא נַמִּי הָכִי** - שנינו כן גם בברייתא, **טָבַל וְעָלָה** מהמים, **בַּעֲלִיָּיתוֹ** הוא **אוֹמֵר, 'בָּרוּךְ אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ בְּמִצְוֹתָיו וְצִוָּנוּ עַל הַטְּבִילָה'.**

★

הגמרא חוזרת לדון בדין בדיקת חמץ שנשנה במשנתנו:
שנינו במשנה, **אוֹר לְאַרְבָּעָה עָשָׂר** בודקים את החמץ **לְאוֹר הַנֵּר** וכו'. שואלת הגמרא, **מְנָא הָנֵי מִילֵּי** - מנין דבר זה שיש לבדוק דווקא לאור הנר[יג]. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב חִסְדָּא, לָמַדְנוּ** לשון **'מְצִיאָה'** שנאמרה בחמץ, מִלשון **'מְצִיאָה'** שנאמרה במקום אחר. **וְאֵת** ה**'מְצִיאָה'** האחרת למדנו מֵ**'חִיפּוּשׂ'** שנאמר בסמוך לה, **וְ'חִיפּוּשׂ'** זה למדנו מֵ**'חִיפּוּשׂ'** שנאמר במקום אחר. **וְאֵת** ה**'חִיפּוּשׂ'** האחר למדנו מִ**'גֵּרוֹת'** שנאמרו בסמוך לו, **וְ'גֵּרוֹת'** אלו למדנו מִ**'גֵּר'** שנאמר במקום אחר.

רב חסדא מפרש את דבריו, למדנו **'מְצִיאָה'** שנאמרה בחמץ מִ**'מְצִיאָה'** שנאמרה בגביע יוסף שנמצא באמתחת בנימין. שכן **כְּתִיב הָכָא** בחמץ (שמות יג יט) **'שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם', וּכְתִיב הָתָם** [-ונאמר שם] בגביע יוסף (בראשית מד יב) **'וַיְחַפֵּשׂ בַּגָּדוֹל הֵחֵל וּבַקָּטֹן כִּלָּה, וַיִּמָּצֵא הַגָּבִיעַ בְּאַמְתַּחַת בִּנְיָמִן'**[יד]. **וְאוֹתָה 'מְצִיאָה'** למדנו מֵ**'חִיפּוּשׂ' דִּידֵיהּ** [-שנאמר בסמוך לה], שהיתה על ידי חיפוש. ומאחר שלמדנו ממציאה זו על לשון מציאה שנאמר בחמץ, אם כן כשם שמציאת הגביע היתה על ידי חיפוש, אף מציאת החמץ היא על ידי חיפוש. **וּמֵעַתָּה** יש ללמוד **שְׁחִיפּוּשׂ** החמץ הוא על ידי נר[טו], מִ**'גֵּרוֹת'** שנזכרו בחיפוש שנאמר במקום אחר. **דִּכְתִיב** (צפניה א יב) **'בָּעֵת הַהִיא אֲחַפֵּשׂ אֶת יְרוּשָׁלַיִם בַּגֵּרוֹת'**[טז], ומכאן שחיפוש הוא על ידי נרות. **וְעַל** חיפוש **בְּגֵרוֹת** זה למדנו מִלשון חיפוש שנאמר לגבי **גֵּר** במקום אחר, **דִּכְתִיב** (משלי כ כז) **'נֵר (אלהים) [ה'] נִשְׁמַת אָדָם,**

אהח 19/06/2018

בעצמו יכול לברך 'על השחיטה', שכן גם משמעות נוסח זה היא להבא כמו 'למול' ו'לשחוט'. רש"י (ד"ה והלכתא). אך הרמב"ם (מילה פ"ג ה"ח) כתב, שאם אבי הבן מל בעצמו הרי הוא מברך 'למול'. ותמה עליו הר"ן (על הרי"ף ד"ה ומסיקנא), הלא מתבאר מסוגייתנו שחילוק זה הוא רק לשיטת רב פפי, והרי הלכה כרב פפא. אכן הרמב"ם הוא כשיטתו שהובאה לעיל בהערה, שרק בבדיקה מברכים ב'על', משום שהברכה נאמרת לאחר שכבר התקיים עיקר המצוה על ידי ביטול בלב. ולפי זה יתכן שפסק הרמב"ם להלכה כרב פפי ש'על' משמע לשעבר, ועל כן דווקא אדם אחר מברך 'על המילה' אבל אבי הבן מברך 'למול'. קובץ שיעורים (חולין כח).

יט. **ונקט** שמואל 'עובר' ולא 'קודם' כדי ללמדנו שצריך לברך בסמוך לעשיית המצוה, ולא להתעכב או להתעסק בין הברכה לעשיה בדבר אחר שאינו מעסק המצוה. ריטב"א (ד"ה כל).

כ. **כששלח** יואב בן צרויה את הכושי לבשר לדוד על מות אבשלום בנו, רץ אחימעץ ועבר על פני הכושי, כדי להקדימו ולבשר בעצמו בשורה זו לדוד.

כא. **אדם** שיצאה מגופו שכבת זרע נטמא עד שיטבול ויטהר מטומאתו, ככתוב בפרשת מצורע (ויקרא טו טז).

כב. **והיא** אחת מתקנות עזרא הסופר, כמבואר בבבא קמא (פב:). רש"י (ד"ה דמכתי). אך התוספות (ד"ה על) כתבו, שמבואר בגמרא בברכות (כג.) שבזמן הזה בטלה תקנת עזרא, ובעל קרי מותר בדברי תורה. על כן פירשו שמדובר בטבילת גרים, שכל זמן שלא טבלו אינם יכולים לברך ולומר 'וצוונו', משום שעדיין נכרים הם. וכן כתבו רבינו חננאל (ד"ה ממר) והרי"ף [אך לדעת הרי"ף דווקא גרים מברכים לאחר הטבילה, אבל בשאר טבילות מברכים לפניהן, ולא כדברי רש"י ותוספות שמשום טבילת בעל קרי או גר תקנו בכל הטבילות לברך לאחריהן]. עוד פירשו התוספות (שם), שעל כל הטבילות אומרת הגמרא שאין ראוי לברך לפניהן, משום שקודם שירד הטובל למים אין לו לברך לפי שיש לחשוש שמא מחמת פחד צינת המים ימנע ולא יטבול, ולאחר שפשט את בגדיו וירד למים אסור לו לברך משום שליבו רואה את הערוה. והתוספות בחולין (קלו: ד"ה כרבי) בפירושם השני פירשו כרש"י, וכתבו שאף שביטלו את טבילת עזרא, הרבה מהם היו מחמירין לטבול, ולכן אינם מברכים עד לאחר טבילה. והרא"ש (ברכות פ"ז סי' לד) כתב, שאף על פי שבזמן הזה בטלה טבילת עזרא (שם כב.), ובעל קרי יכול לברך אף קודם הטבילה, מכל מקום לא נשתנה המנהג מכפי שהיה בימות עזרא.

כג. **ואף** שנתבאר במשנה לעיל (ג.) שזמן הבדיקה היא בליל י"ד, והרי אי אפשר לבדוק באפילה, מכל מקום מנין שצריך לבדוק דווקא לאור הנר, ולא לאור הלבנה או לאור האבוקה. על פי תוספות חכמי אנגליה (ד"ה לאור). והצל"ח (ד"ה לאור) פירש בשאלת הגמרא, מנין שהבדיקה היא בלילה לאור הנר ולא ביום לאור החמה [וכן נקט בפשיטות החתם סופר (לעיל ג. ד"ה לאור), והוכיח כן מדברי רש"י (לעיל ד. ד"ה ומאור). אך הקשה, שמדברי רש"י (ג. ד"ה לאור) משמע, שהשאלה היא רק על מקור הבדיקה לאור הנר]. ואף שמבואר בגמרא לעיל (ד.) שיש לבדוק לאור הנר משום שאורו יפה לבדיקה, מכל מקום מבקשת הגמרא למצוא מקור לדין זה מן הכתובים. פני יהושע (ד"ה פיסקא). ואף שנתבאר בגמרא שם טעם נוסף לכך שתיקנו את הבדיקה בלילה משום שהיא שעה שבני אדם מצויים בבתיהם, מכל מקום אין די בטעם זה לבדו, שכן גם בתחילת השחר אדם מצוי בביתו, וצריך גם לטעם שבלילה אור הנר יפה לבדיקה. צל"ח (שם). וראה בילקוט ביאורים לעיל (שם) בדרך הצל"ח בצירוף שבין שני הטעמים, ובדרכים נוספות בביאור צירוף זה.

כד. **לפני** שחזרו אחי יוסף ממצרים לארץ כנען, ציוה יוסף לאיש אשר על ביתו לשים את גביעו בתוך אמתחת בנימין ללא ידיעתם. ולאחר שיצאו לדרכם שלח לרדוף אחריהם ולחפש את הגביע בכליהם, ואמר השליח שהאיש שבכליו ימצא הגביע יהיה עבד ליוסף, ולבסוף נמצא הגביע באמתחת בנימין.

כה. **כוונת** הגמרא היא בהכרח לחיפוש החמץ ולא לחיפוש של גביע יוסף, שהרי אותו חיפוש היה ביום, שכן נאמר שם (בראשית מד ג) 'הבוקר אור והאנשים שולחו', וביום אין אור הנר מועיל כלום. תוספות חכמי אנגליה (ד"ה ומיפוק).

כו. **כדי** לבער את הפושעים מתוכה. רד"ק (שם).

כי פליגי בעל ביעור מר סבר לשעבר משמע. פירש ר"ת לשעבר משמע טפי מלהבא אבל מ"מ משמע נמי קצת להבא דאי לא משמע כלל להבא אלא לשעבר א"כ היכי קאמר בסמוך נימא למול לא סגי דלאו איהו מהיל. עליו המצוה מוטלת, והלא על אחיו מוטל כדתניא בקדושין פרק קמא קרוב לסופו[ט], אבל ביעור מצוה על בעל החמץ מוטלת, וכל מים ומים בודק ביתו, והיכא דיכול לומר לגבר לא נימא על ביעור: ופרכינן אבי הבן מאי איכא למימר. מי על המילה לשעבר משמע, וזה אפשר לו לומר למול, מאי איכא למימר, היכי שריין ליה למימר על המילה: אין הכי נמי. לריך לומר למול: פסח וקדשים. הטעלים נעטוו דכתיב (ויקרא ו) וסמך ידו ושחט: נפק ביה. ומשרך על שעבר: והלכתא על ביעור. נמי להבא משמע, וגבי מילה נמי לא שנא אבי הבן מאיים לעלמא, דהא להבא משמע ועל מילה נמי כלמול דמי: עובר. קודם, כמו ויעבר את הכוסי קדמו, נמיתת מצלוס: ויעבר מלכם לפניהם. יקדים לילך נרשם: דאכתי גברא לא חזי. כגון טבילת בעלי קרי דקיימא לן בברכות (ד' כ:) שאסור בדברי תורה ובברכה, לעזרא תיקן טבילה לבעלי קריין לדברי תורה, ומשום ההוא טבילה תקון בכל הטבילות ברכתן לבסוף: למדנו מציאה. מהמורה בחמץ ממליחה המורה בגביע דבנימין: ומציאה מחיפוש. כלומר ומותה מליחה של בנימין מחיפוש המשר מלמה, דמה מליחה של גביע ע"י חיפוש אף מליחת חמץ ע"י חיפוש: וחיפוש מחיפוש וחיפוש מנרות. למחר שלמדת שהיה ע"י חיפוש, חזור ולמוד זה החיפוש מחיפוש שכתוב בירושלים שהוא בנרות, כדכתיב בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות: ונרות מנר. דכתיב נר יהלה[ז] נשמת אדם חופש כל חדרי בטן, ולקמיה מפרש הא למה לי: זבר לדבר. כדפרשינן, והשתא מפרש קראי היכא, ורמיה ממש ליתא אלא משמעתא בעלמא, דדברי תורה מדברי קבלה ניהו: קולא הוא. דמקיל רחמנא גבי ירושלים דלא נבדקיה בחבוקה אלא בחור קטן, הילכך לא ילפינן חמץ מיניה להקל: תא שמע. מהאי קרא דבדיקה מעלייתא היא, דכתיב חופש כל חדרי בטן:

מפני

מעיקרא משמע. על ביעור שבירתי, והרי עדיין לא בדיק, להא ברכה קודם בדיקה היא. ביעור היינו נמי בדיקה: **נימא למול.** בתמיה, משמע דמותו רופא המל את כל בני העיר כווה[ג] למול את התינוק הזה: **וכי לא סגי דלאו איהו מהיל.** עליו המצוה מוטלת,

לא סגי דלאו איהו מהיל. דעל החד מוטל כדפירש הקונטרס אבל המל גריס מבדך למול את הגרים[ד] שהמבדך חייב למול כמו החד המל: **בעידנא** דאגבהה נפיק ביה. ומ"ת כיון דנפק היאך יבדך והלא לריך לברך עובר לעשייתו[ה] ומומר ר"י אע"ג דנפק מכמי עוסק במלוה שלריך לגעגע בקריאת הלל (סוכה לז:): **לצאת** יצא מיבעי ליה. לגאת משמע שלא יצא עדיין בחותה נטילה ומשכחת לה כשהפכו כדאמרי' בסוכה (ד' מב.) לאינו יולא אלא דרך גדילתו או שנטלו שלא לצאת בו בחותה נטילה וכשאדם נוטל לולב אין לריך להופכו כדפי' ר"י כיון שלריך לגעגע בהלל או משום שאינו רואה לצאת בחותה נטילה[ו]: **והלכתא** על ביעור חמץ. יכול הוא לומר כן שאף זה הלשון משמע להבא או שמא דוקא על ביעור חמץ וים טעם בברכות ור"י לא אמא טעם לכל הברכות: **על** המבילה. מומר ר"ת בשם הגאון דוקא בטבילת גר דלא חזי קודם טבילה דלא אמי למימר ולונו לאכתי נכרי הוא אבל שאר טבילות לריך להיות קודם שיבא לידי טבילה כגון בעל קרי וכיולא בו מותר לברך כדאמרינן בפ' מי שמתו (ד' כב.) נהוג עלמך אלא דרך גדילתו או שנטלו שלא לצאת בו בחותה נטילה וכשאדם נוטל לולב אין לריך להופכו כדפי' ר"י כיון שלריך לגעגע בהלל או משום שאינו רואה לצאת בחותה נטילה[ו]: **והלכתא** על ביעור חמץ. יכול הוא לומר כן שאף זה הלשון משמע להבא או שמא דוקא על ביעור חמץ וים טעם בברכות ור"י לא אמא טעם לכל הברכות: **על** המבילה. מומר ר"ת בשם הגאון דוקא בטבילת גר דלא חזי קודם טבילה דאי אמי למימר ולונו לאכתי נכרי הוא אבל שאר טבילות לריך להיות קודם שיבא לידי טבילה כגון בעל קרי וכיולא בו מותר לברך כדאמרינן בפ' מי שמתו (ד' כב.) נהוג עלמך כתלתא קמי כר' יהודה[ח] בעל קרי שיכול להתפלל ולברך וללמוד קודם טבילה[ט] אע"פ שאינו רואה לצאת בחותה נטילה ולא עוד אלא שאפילו לגעגע בהלל או משום דאגבהה נפק ביה או הכי לצאת בו יצא בו מיבעי ליה אין הכי נמי[י] ומשום דקא בעי למיתנא סיפא לישב בסוכה תנא רישא נמי לצאת בו דקתני סיפא[כ] העושה סוכה לעצמו אומר ברוך אתה ה' שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה נכנס לישב בה אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה[א] **והלכתא** על ביעור חמץ. דכולי עלמא מיהא מעיקרא בעינן לברוכי מנלן דאמר רב יהודה אמר שמואל[ל] כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן מאי משמע דהאי עובר לישנא דאקדומי הוא אמר ר"נ בר יצחק דאמר קרא[א] וירץ אחימעץ דרך הככר ויעבר את הכושי אביי אמר מהכא[ב] והוא עבר לפניהם ואבע"א מהכא[ג] ויעבר מלכם לפניהם וה' בראשם בי רב אמרי חוץ מן הטבילה ושופר בשלמא טבילה דאכתי גברא לא חזי אלא שופר מ"ט וכי תימא משום דילמא מיקלקלא תקיעה אי הכי אפילו שחיטה ומילה נמי אלא אמר רב חסדא[ד] חוץ מן הטבילה בלבד איתמר תניא נמי הכי[ו] טבל ועלה בעלייתו אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה: לאור הנר וכו': מנא הני מילי אמר רב חסדא למדנו מציאה ממציאה ומציאה מחיפוש וחיפוש מחיפוש וחיפוש מנרות ונרות מנר מציאה ממציאה כתיב הכא[ה] שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם וכתיב התם[ו] ויחפש בגדול החל ובקטן כלה וימצא ומציאה מחיפוש דידיה וחיפוש מנרות דכתיב[ז] בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות ונרות מנר דכתיב [ה'] נר (אלהים) נשמת אדם חופש כל חדרי בטן[ח] תנא דבי ר' ישמעאל לילי י"ד בודקים את החמץ לאור הנר אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר שבעת ימים שאור לא ימצא ואומר ויחפש בגדול החל ובקטן כלה[ט] ואומר בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות ואומר נר (אלהים) [ה'] נשמת אדם חופש מאי ואומר וכי תימא האי בעת ההיא קולא הוא דקאמר רחמנא לא בדיקנא לה בירושלים בנהורא דאבוקה דנפיש נהורא טובא אלא בנהורא דשרגא דזוטר נהורא טפי דעון רבה משתכח ועון זוטר לא משתכח תא שמע נר ה' נשמת אדם: תנו רבנן[י] **אין** בודקין לא לאור החמה ולא לאור הלבנה[כ] **ולא** לאור האבוקה אלא לאור הנר

מפני

עין משפט נר מצוה

מד א מיי' פ"ג מהלכות חמץ ומלה הלכה ו סמג לאוין לט טוש"ע ח"מ סי' תלב סעיף ח:

מה ב מיי' פ"ח מהלכות ברכות הל' ג ופי"ל מהלכות תפילין הלכה ז סמג עשין כג [טוש"ע או"ח סימן כה סעיף ח וסי' קנא סעיף יא רב אלפס בהל' תפילין דף עג.]:

מו ג מיי' פי"ל מהלכות ברכות הל' ז סמג עשין כז טוש"ע י"ד סי' רמח סעיף ב:

מז ד מיי' פ"ב מהלכות חמץ ומלה הלכה ד סמג עשין לט טוש"ע או"ח סי' תלג סעיף ח:

מח ה מיי' שם טוש"ע ח"מ שם סעיף ג:

רבינו חננאל

אמר רב יהודה הבודק צריך שיברך קודם שיתחיל לבדוק מאי מברך ואסיקנא והלכתא אקב"ו על ביעור חמץ וכל המצות כולן מברך עליהן קודם עשייתן חוץ מן הטבילה בלבד כדתניא טבל ועלה בעלייתו אומר אקב"ו על הטבילה. יש מי שאומר דבטבילה דגר בלבד הוא זה הדבר דתנן עלה וב"ה אמר הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר אבל שאר חייבי טבילות מברכין ואחר כך טובלין דגרסי' נדה קוצה לה חלה. ויש אומרין כל טמא אינו מברך אלא אחר הטבילה דתנן בתרומות פ"א חמשה לא יתרומו ואם תרמו תרומתן תרומה האלם והשכור והערום והסומא ובעל קרי ואמרי' בגמ' הללו חמשה אין תורמין לכתחלה יש מהם מפני הברכה והוא האלם והערום ובעל קרי מפני שאינן יכולין לברך ולתרום ויש מהן שאין מכוונים את המובחר והן הסומא והשכור. **שתוי** אל יתפלל ואם התפלל תפלתו תחנונים כלומר ידי תפלה יצא שכור אל יתפלל ואם התפלל תפלתו גידופין איזהו שתוי זה ששתה רביעית שכור ששתה יותר מרביעית. ר' זירא בעי קמיה דר' אסי שכור מהו לברך א"ל ואכלת ושבעת אפי' מדומדם וכו': **אמר רב חסדא למדנו מציאה ממציאה** הכא כתיב שאור לא ימצא והתם כתיב ויחפש בגדול החל וגו' והכא כתיב מציאה בחפוש וכתיב קרא אחרינא בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות נמצאת זו המציאה בשאור כאלו כתיב בה חפוש בנר ואם [תאמר] חפוש ירושלים בנרות קולא הוא כלומר שבנר אינו חפוש יפה הנה הפסוק אמר נר ה' נשמת אדם וגו' כלומר הנר חופש כל מה שבחדרים: **ת"ר אין בודקין לא לאור החמה** ולא לאור הלבנה ולא לאור האבוקה אלא לאור

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) [שבת קלו: מנחות מג.], ג) סוכה דף מו. [תוספתא ברכות פרק ו ע"ש], ג) [שבת ל. וש"נ], ד) [מנחות דף מב.], ה) לקמן קיט: מנחות לה: מגילה כא: סוכה לט. נדה סג., ו) ברכות נא., ז) [לעיל ג. ע"ש], ח) תוספתא פ"א ה"א, ט) [דף כט.], י) [שבת קלו:], כ) [ועיין תוספות סוכה לט. ד"ה עובר], ל) עיין תוס' סוכה לט. ד"ה עובר, מ) [וע"ע תוספות חולין קלו: ד"ה כרבי אלעזר], נ) [וע"ע תוס' ברכות נא. ד"ה מעיקרא].

גליון הש"ס

רש"י זבר לדבר. דד"ת מד"ק נינהו. כלמ' בחגיגה י ע"ב:

הגהות וציונים

ט] בכמה כת"י ליתא תיבת "איהו" (דק"ס ע"ש אות ס), וכ"כ המאירי [וכן משמע מלשון הרמב"ם פי"א מהל' ברכות הט"ו], ועיין ר"ן ובהשגות הרמב"ן בסה"מ שורש א' סוף תשובה ב':

ג] [וימצא] (גליון):

ג] [נצטווה] (גליון):

ד] [נר ה'] כצ"ל (גליון):

ה] בן בתירא (גליון):

תורה אור השלם

א) וַיְהִי מָה אָרוֹץ וַיֹּאמֶר לוֹ רוּץ וַיָּרָץ אֲחִימַעַץ דֶּרֶךְ הַכִּכָּר וַיַּעֲבֹר אֶת הַכּוּשִׁי: [שמואל ב יח, כג]

ב) וְהוּא עָבַר לִפְנֵיהֶם וַיִּשְׁתַּחוּ אַרְצָה שֶׁבַע פְּעָמִים עַד גִּשְׁתּוֹ עַד אָחִיו: [בראשית לג, ג]

ג) עָלָה הַפַּרְעֹה לִפְנֵיהֶם פָּרְצוּ וַיַּעַבְרוּ שַׁעַר וַיֵּצְאוּ בוֹ וַיַּעֲבֹר מַלְכָּם לִפְנֵיהֶם וַיְיָ בְּרֹאשָׁם: [מיכה ב, יג]

ד) שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ: [שמות יב, יט]

ה) וַיְחַפֵּשׂ בַּגָּדוֹל הֵחֵל וּבַקָּטֹן כִּלָּה וַיִּמָּצֵא הַגָּבִיעַ בְּאַמְתַּחַת בִּנְיָמִן: [בראשית מד, יב]

ו) וְהָיָה בָּעֵת הַהִיא אֲחַפֵּשׂ אֶת יְרוּשָׁלַיִם בַּנֵּרוֹת וּפָקַדְתִּי עַל הָאֲנָשִׁים הַקְּפָאִים עַל שְׁמָרֵיהֶם הָאֹמְרִים בִּלְבָבָם לֹא יֵיטִיב יְיָ וְלֹא יָרֵעַ: [צפניה א, יב]

ז) נֵר יְיָ נִשְׁמַת אָדָם חֹפֵשׂ כָּל חַדְרֵי בָטֶן: [משלי כ, כז]

משנת ראשונים

כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן. להכי נקיט האי לישנא ולא נקיט קודם לאשמועינן שלא יתעסק ויתעכב בין ברכה למצוה אלא א"כ שוהה בדבר מצוה שיכול לשהות אפי' הרבה ואפי' שיחה שהיא מצורכי המצוה אינה הפסק כדאמרינן התם (ברכות מ.) טול ברוך וכו'. [הריטב"א] הא דקאמר הכא כל המצות כולן, לא כדי למעט ברכת הנהנין דההיא [פשיטא] דאסור ליהנות עד שיברך, ולא בא למעט אלא קצת ברכות השבח כגון הרואה את הים הגדול ועל הזיקים ועל הזוועות דוודאי לא סגיא שיברך אלא לאחר ראייה או שמיעה, ובאלו אמרו בירושלמי (ברכות פ"ט ה"ב) שמברך תוך כדי דיבור. [הריטב"א] **והוא עבר לפניהם.** כרחם אב על בנים, ויגע בו ולא יגע בהם ויניח הבנים או ילחם עליהם הוא ועבדיו אם לא יקבל פיוסו. [רד"ק, בראשית לג ג] **אין בודקין לא לאור החמה.** מקשינן בירושלמי וכי יש חמה בלילה ומשני תפתר בשלא בדק כדתנן לא בדק אור י"ד בודק י"ד שחרית הדא אמרה אפילו ביום צריך בדיקה לאור הנר [ר"ן דף ד. מדפי הרי"ף] אומר רבינו מנחם עבר ולא בדק בליל ובא לבדוק ביום כמו שאמרו חכמים צריך לבדוק לאור הנר, וטעמא יש מפני שצריך להכניסו לחורין ולסדקין. [מרדכי רמז תקכט] **ולא לאור הלבנה ולא לאור האבוקה אלא לאור הנר.** נוהגין באשכנז שאין בודקין אלא בנר של שעוה אבל לא בנר של חלב שמא יטיף על הכלים ולא בנר של שומן שמא יטיף על כלי החלב ולא בנר של שמן שירא שמא יטיף על הבגדים וגם אינו יכול להכניסו לחורין ולסדקין. [טור סימן תלג]

חִפֵּשׂ כָּל חַדְרֵי בָטֶן[כז]. ומכאן שגם החיפוש אחר החמץ צריך להיעשות על ידי נר[כח].

הגמרא מביאה ברייתא השונה כדברי רב חסדא:

תָּנָא דְּבֵי רַבִּי יִשְׁמָעֵאל - שנינו בברייתא שנשנתה בבית מדרשו של רבי ישמעאל, **לֵילֵי אַרְבָּעָה עָשָׂר בּוֹדְקִים אֶת הֶחָמֵץ לְאוֹר הַנֵּר. וְאַף עַל פִּי שֶׁאֵין רְאָיָה** מפורשת מן הכתוב **לְדָבָר** זה שצריך לבדוק דווקא לאור הנר, **זֵכֶר** בכתובים יש לו **לַדָּבָר**[כט]. **שֶׁנֶּאֱמַר 'שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא', וְכן אוֹמֵר** הכתוב **'וַיְחַפֵּשׂ בַּגָּדוֹל הֵחֵל וּבַקָּטֹן כִּלָּה, וַיִּמָּצֵא הַגָּבִיעַ בְּאַמְתַּחַת בִּנְיָמִן', וְכן אוֹמֵר** הכתוב **'בְּעֵת הַהִיא אֲחַפֵּשׂ אֶת יְרוּשָׁלַיִם בַּנֵּרוֹת', וְכן אוֹמֵר** הכתוב **'נֵר (אלהים) [ה'] נִשְׁמַת אָדָם חֹפֵשׂ כָּל חַדְרֵי בָטֶן'.**

הגמרא מפרשת את דברי הברייתא:

שואלת הגמרא, **מַאי** [-מה הצורך] במה שהוסיפה הברייתא **'וְאוֹמֵר נֵר ה' נִשְׁמַת אָדָם חֹפֵשׂ כָּל חַדְרֵי בָטֶן'**, ומה מוסיף ללמדנו כתוב זה, הלא כבר למדנו מ'אחפש את ירושלים בנרות' שחיפוש הוא בנר. משיבה הגמרא, אין די בכתוב האמור לגבי ירושלים שכן יש לדחות ראיה זו. וכך אומרת הברייתא, **וְכִי תֵּימָא** - שמא תאמר, **הַאי 'בְּעֵת הַהִיא** אחפש את ירושלים בנרות' **קוּלָּא הוּא דְּקָאָמַר רַחֲמָנָא** [-שאמר ה'] לגבי חיפוש ירושלים, שלעתיד לבוא **לָא בָּדִיקְנָא לָהּ בִּירוּשָׁלַיִם בִּנְהוֹרָא דַּאֲבוּקָהל דְּנָפִישׁ נְהוֹרָא טוֹבָא** - לא אבדוק את עון ירושלים לאור אבוקה שאורה רב מאד, **אֶלָּא בִּנְהוֹרָא דִּשְׁרָגָא דְּזוּטַר נְהוֹרָא טְפֵי** - אלא לאור הנר שאורו מועט יותר, **דַּעֲוֹן רַבָּה מִשְׁתְּכַח וַעֲוֹן זוּטַר לָא מִשְׁתְּכַח** - כדי שרק עון גדול ימצא על ידו ולא עון קטן. ואם כן אין להוכיח מהכתוב האמור על מציאה וחיפוש שנאמר בחמץ, שכן יתכן שלגבי חמץ נצרך חיפוש מעולה באבוקה ואין די בנר. על כן נצרכה הברייתא להוסיף, **תָּא שְׁמַע** - בא ושמע ראיה ממה שנאמר **'נֵר ה' נִשְׁמַת אָדָם**, חופש כל חדרי בטן', שגם חיפוש בנר הוא חיפוש מעולה.

הגמרא מביאה ברייתא נוספת המחייבת בדיקה לאור הנר ולא לאור דברים אחרים:

תָּנוּ רַבָּנָן, אֵין בּוֹדְקִין את החמץ **לֹא לְאוֹר הַחַמָּהלא, וְלֹא לְאוֹר הַלְּבָנָה, וְלֹא לְאוֹר הָאֲבוּקָהלב, אֶלָּא לְאוֹר הַנֵּר,**

כז. שכשם שדרך האדם לחפש בחושך על ידי הנר, כן מחפש ה' את כל מחשבות חדרי בטנו של האדם על ידי נשמתו, כי היא יודעת את כל מחשבותיו ומעידה עליו בדין. מצודת דוד (שם).

הקשו התוספות (ד"ה ונרות), שהיה לו לרב חסדא לומר שלומדים 'חיפוש מנר' ולא 'נרות מנר', שהרי יש ללמוד מהכתוב 'נר ה' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן' על חיפוש החמץ שהוא בנר. ותירצו, שהחיפוש המוזכר בכתוב זה אינו מוסב על הנר, אלא על הקדוש ברוך הוא, ועל כן נצרך הכתוב 'אחפש את ירושלים בנרות' ללמדנו שחיפוש הוא בנרות. אלא שמכתוב זה עדיין אין ראיה שהוא חיפוש מעולה, כמבואר בדברי הגמרא להלן, ואין ללמוד ממנו על חמץ. ועל כן נצרך הכתוב 'חופש כל חדרי בטן' ללמדנו, שכשם שחיפוש זה הוא חיפוש מעולה אף החיפוש האמור בירושלים הוא חיפוש מעולה.

כח. לְהלן יבואר למה יש צורך בכתוב 'נר ה' נשמת אדם', ואין די בכתוב שנאמר בחיפוש ירושלים.

כט. שכן אין זו דרשה גמורה אלא אסמכתא בעלמא, משום שאין ללמוד דברי תורה מדברי קבלה [-דברי נביאים]. רש"י (ד"ה זכר). ומשמע מדבריו שעצם הבדיקה היא מן התורה [אם לא ביטל את החמץ], ורק בדיקה לאור הנר אינה אלא אסמכתא בעלמא, שכן עצם דין הבדיקה נלמד מגביע יוסף שנאמר בו חיפוש, והוא מדברי תורה ולא מדברי קבלה. צל"ח (פרש"י שם). והדבר תלוי במחלוקת הראשונים, האם עוברים על חמץ שאינו ידוע, וראה בילקוט ביאורים לעיל (כ.) בנידון זה.

ל. נר שיש לו כמה פתילות, וראה עוד בהערה בסוף העמוד בגדר אבוקה.

לא. מבואר בירושלמי (פ"ח ה"ח), שהברייתא מדברת במי ששכח לבדוק בליל י"ד, ובא לבדוק למחרת ביום, ועליו אמרה שלא יבדוק לאור החמה אלא לאור הנר. אך בעל המאור (ד"ה הח) כתב, שרשאי אדם להקדים ולבדוק ביום י"ג לאור הנר. וכתב רבינו דוד (לעיל ד. ד"ה לפיכך) בביאור שיטתו, שאף שמבואר בגמרא לעיל (שם) שתיקנו לבדוק בליל י"ד משום שבלילה אור הנר יפה לבדיקה, מכל מקום הסיבה העיקרית לבדיקה בלילה היא משום הטעם הראשון המובא שם, שבלילה בני אדם מצויים בבתיהם, ובאותה שעה אין לחשוש שמא יפשע ולא יבדוק. וכן בלילה רגילים הם להשתמש לאור הנר, והרי יש לבדוק דווקא לאורו ולא לאור החמה, ובאותה שעה הנר מצוי ברשותם. אך אם בא לבדוק ביום י"ג לאור הנר הרשות בידו. אך הראב"ד (הסגות על הרי"ף) והרמב"ן (מלחמות ה') ועוד ראשונים הוכיחו מדברי הירושלמי (פ"ח ה"ח) שלא כדבריו, אלא אין לבדוק כי אם בלילה, ורק אם לא בדק בליל י"ד יבדוק ביום שלאחריו.

לב. שני נרות נחשבים אבוקה, בין שהם קלועים יחד, ובין שאינם קלועים אלא דבוקים זה לזה. רמ"א (או"ח סי' תלג ס"ג) על פי המגן אברהם (שם סק"ו). והמשנ"ב (שם ס"ק יג) כתב, שמדברי הפרי מגדים (א"א שם סק"ו) משמע, שכל שאוחזם יחד בידו ואינו מפרידם זה מזה הרי הם נחשבים אבוקה.

מִפְּנֵי שֶׁאוֹר הַנֵּר יָפֶה לִבְדִיקָהא. וְאַף עַל פִּי שֶׁאֵין רְאָיָה לַדָּבָר, יֵשׁ זֵכֶר לַדָּבָר. שֶׁנֶּאֱמַר (שמות יג יט) 'שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם', וְאוֹמֵר (צפניה א יב) 'וְיִחַפֵּשׂ בַּנֵּרוֹת הֶחֱל וּבַקֵּטֶן כִּלָּה, וַיִּמָּצֵא הַגָּבִיעַ בְּאַמְתַּחַת בִּנְיָמִן', וְאוֹמֵר (משלי כ כז) 'נֵר ה' נִשְׁמַת אָדָם חֹפֵשׂ כָּל חַדְרֵי בָטֶן', וממקראות אלו אנו למדים שלשון מציאה שנזכרה בחמץ היא על ידי חיפוש בנרות, כמבואר בדברי הברייתא הקודמת שהובאה לעיל (ד:).

★

הגמרא מבררת את תחילת דברי הברייתא 'אין בודקים לאור החמה':

שואלת הגמרא, **הַאי 'אוֹר הַחַמָּה' הֵיכִי דָּמֵי** - באיזה מקום מדובר, **אִי נִימָּא** [-אם נאמר] שמדובר **בְּחָצֵר** שאין לה כתלים, **וְהָאָמַר** [-והרי אמר] **רָבָא, חָצֵר אֵינָהּ צְרִיכָה בְּדִיקָה** כלל, **מִפְּנֵי שֶׁהָעוֹרְבִין מְצוּיִין שָׁם**, ויש לתלות שכבר אכלו העורבים את החמץ שנמצא בהב. **אֶלָּא בְּאַכְסַדְרָה** - שמא תאמר שמדובר בחדר שיש לו תקרה ושלשה כתלים והדופן הרביעית פתוחהג, **וְהָאָמַר רָבָא, אַכְסַדְרָה לְאוֹרָהּ נִבְדֶּקֶת** - בודקים אותה לאור החמה שמאירה בה, ואין צריך לבודקה בלילה לאור הנרד. משיבה הגמרא, **לֹא צְרִיכָא** [-לא נצרכה] הברייתא לומר שאין בודקים לאור החמה אלא **לַאֲרוּבָּה דְּבַחֲדָר** - לחדר סגור שיש בו חור שהחמה מאירה דרכו.

שוב שואלת הגמרא, **וְדִהֵיכָא** - באיזה מקום בחדר הדברים אמורים, **אִי לְבַהֲדֵי** [-אם כנגד] **הָאֲרוּבָּה, הַיְינוּ אַכְסַדְרָה** - הלא דינה כדין אכסדרה שהיא נבדקת לאור החמה כדברי רבא שהובאו לעיל, שכן כנגד הארובה מאירה החמה כמו באכסדרה, ומדוע צריך לבדוק שם לאור הנר. משיבה הגמרא, **אֶלָּא** מה ששנינו בברייתא שאין בודקים לאור החמה אלא לאור הנר, הוא **לְצַדָּדִין** - בצידי הארובה, שאין אור החמה מרובה בהם כמו באכסדרה.

★

הגמרא דנה בהמשך דברי הברייתא, שאין בודקים לאור האבוקה: מקשה הגמרא, **וְכִי** אור **אֲבוּקָה לֹא** יפה לבדיקה, **וְהָאָמַר** [-והרי אמר] **רָבָא, מַאי דִּכְתִיב** [-מה שנאמר] (מנחות ג ד) 'וְנִגַּהּ כָּאוֹר תִּהְיֶה, קַרְנַיִם מִיָּדוֹ לוֹ, וְשָׁם חֶבְיוֹן עֻזּוֹ', משמעות הדברים היא, **לְמָה צַדִּיקִים הוֹמִין בְּפָנֵי** [-לעומת] **הַשְׁכִינָה, כְּנֵר בְּפָנֵי הָאֲבוּקָה**. וכך הוא פירוש הכתוב, 'ונוגה כאור תהיה', שלעתיד לבוא יהיה האור של הצדיקים כאור שבעת ימי בראשיתה. 'קרנים מידו לו', שזהרורים' מאור הקדוש ברוך הוא יקרינו את פני הצדיקים. ומכל מקום לא ידמה אורם לאור השכינה, אלא 'ושם חביון עוזו', תוקף האור הגדול יהיה אצל הקדוש ברוך הוא בלבד, יותר מאשר אצל הצדיקים'. וההבדל בין אור הקדוש ברוך הוא לאור הצדיקים, יהיה כעין ההבדל שבין אור הנר שאורו מועט לבין אור אבוקה שאורה מרובהח. נמצא שאור האבוקה יפה יותר מאור הנר. וְכן יש להוכיח ממה **שֶׁאָמַר רָבָא, אֲבוּקָה לְהַבְדָּלָה** היא **מִצְוָה מִן הַמּוּבְחָר** יותר מאור הנרט, שאור האבוקה יפה מאור הנר'. ואם כן מדוע אין בודקים את החמץ לאורה.

אהח 19/06/2018

הגמרא מבארת בכמה דרכים מדוע אין בודקים לאור אבוקה:

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק**, בודקים דווקא לאור הנר ולא לאור האבוקה, משום שאת **זֶה** [-את הנר] **יָכוֹל לְהַכְנִיסוֹ לְחוֹרִין וּלְסָדָקִין** כדי לבודקם מן החמץ, **וְאילו** את **זֶה** [-את האבוקה] **אֵינוֹ יָכוֹל לְהַכְנִיסוֹ לְחוֹרִין וּלְסָדָקִין** מחמת גודלו.

עוד מתרצת הגמרא, **רַב זְבִיד אָמַר, זֶה** [-הנר] **אוֹרוֹ** מאיר **לְפָנָיו, וְזֶה** [-האבוקה] **אוֹרוֹ** מאיר **לְאַחֲרָיו**, ומאחר שהאדם האוחז את הנר בידו בודק את המקום שלפניו, על כן אבוקה שאינה מאירה אלא רק את המקום שלאחוריה אינה כשירה לבדיקה.

עוד מתרצת הגמרא, **רַב פָּפָּא אָמַר, הַאי** - אבוקה זו, האדם האוחזה **בָּעִית** [-מתיירא] שמא תבעיר את הבית, ועל כן אינו שם לבו לבדוק כראוי. וְאילו **הַאי** - נר זה, **לָא בָּעִית** [-אין מתיירא] האדם האוחזו שמא יבעיר את הבית, ועל כן דווקא הוא כשר לבדיקה.

עוד מתרצת הגמרא, **רַבִינָא אָמַר, הַאי מַשָּׁךְ נְהוֹרָא** - הנר אורו נמשך בקביעות במקום אחד ואינו דולק בקפיצות, **וְהַאי מִיקְּטַף אִיקְּטוּפֵי** - ואילו שלהבת האבוקה מפסיקה וקופצת כל הזמניא, ועל כן אינה כשירה לבדיקה.

★

א. **להלן** יבואר מדוע אור הנר יפה יותר מאור האבוקה.

ב. **כתב** הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ד), שאמצעה של חצר אינה צריכה בדיקה. ודייק הלחם משנה מדבריו, שצדדי החצר צריכים בדיקה. [ולפי זה כתב בביאור הגר"א (או"ח סי' תלג ס"ו), שהרמב"ם לא גרס בהמשך דברי הגמרא מהתיבות 'לא צריכא' עד 'היינו אכסדרה', ומפרש מסקנת הגמרא 'אלא לצדדין' על דין חצר]. אך הר"ן (על הרי"ף, ד"ה תנן) ביאר בכוונת הרמב"ם, שכל החצר אינה צריכה בדיקה, ורק בחורים ובסדקים שבה צריך לבדוק, משום שאין העורבים מחטטים בהם למצוא אוכל, ויש לחוש שמא נשאר בהם חמץ. וראה להלן (ט.) בהערה במובא מביאור הגר"א (שם), שמדברי רש"י (שם ד"ה שמע) משמע שלא כדבריהם.

ג. **רש"י** במנחות (לג: ד"ה מאכסדרה), רבינו תם (הו"ד בתוספות עירובין כה. ד"ה מאכסדרה) ועוד ראשונים. אך רש"י בעירובין (ל. ד"ה מאכסדרה) פירש, שהיא פרוצה מכל צידיה ותקרתה נסמכת על ארבע יתידות.

ד. **רש"י** (ד"ה לאורה). וכתב הפני יהושע (ברכ"י שם), שכוונת רש"י היא ליום י"ג, שלכתחילה אפשר לבדוק בו את האכסדרה לאור החמה. ואפילו לפי השיטות שאין לבדוק ביום י"ג משום שהבדיקה צריכה להיות לאור הנר [ראה לעיל (ד.) בהערה], והנר אינו מאיר יפה ביום, אין זה אלא בתוך הבית, אבל באכסדרה שאורו רב אין צריך נר כלל. אמנם הפרי חדש (או"ח סי' תלג סק"ג) הבין בדברי רש"י, שאפשר לכתחילה לבדוק את האכסדרה ביום י"ד, אך תמה, הלא מבואר לעיל (ד.) שתיקנו לבדוק דווקא בלילה משני טעמים, גם משום שבלילה אור הנר יפה לבדיקה, וגם משום שהיא שעה שבני אדם מצויים בבתיהם, ואם כן אין לבדוק לכתחילה ביום י"ד אפילו באכסדרה שאינה צריכה נר. וכתב, שיש לפרש, שבדיעבד אם לא בדק בלילה יכול לבדוק את האכסדרה לאור החמה, ואינו צריך נר. [וכן דקדק המגן אברהם (סי' תלג סק"ג) מלשון השולחן ערוך (שם ס"ו)]. אך הצל"ח (ד"ה והאמר) פירש בדברי רש"י על פי דרכו בביאור דברי הגמרא לעיל (שם), שגם בתחילת השחר בני אדם מצויים בבתיהם, ומה שתיקנו את הבדיקה דווקא בלילה הוא רק משום שבאותה שעה מצוי הנר ברשותם. על כן באכסדרה שאינה צריכה נר מותר לכתחילה לבדוק בשחרית של יום י"ד.

והב"ח (סי' תלג סוף ג) דקדק מלשון הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ד), שאף כשבודק את האכסדרה ביום י"ד צריך לכתחילה לבודקה לאור הנר, ורק אם כבר בדק לאור החמה יוצא בדיעבד, ואינו צריך לשוב ולבדוק לאור הנר. [ומה שלא תירצה הגמרא שמה ששנינו בברייתא 'אין בודקים לאור החמה' אינו אלא לכתחילה, הוא משום שמכך שכללה הברייתא את דין אור החמה עם דין אור האבוקה שפסול אף בדיעבד, משמע שגם בדיקה לאור החמה פסולה בדיעבד]. ובדעת רבינו ירוחם והרא"ש כתב, שלכתחילה לא יבדוק את האכסדרה בי"ג לאור החמה, אלא ימתין ללילה ויבדקנה לאור הנר. אך אם לא בדק בלילה, כשבא לבדוק ביום י"ד יבדוק לכתחילה לאור החמה.

ה. **כדברי** רבי אלעזר במסכת חגיגה (יב.), אור שברא הקדוש ברוך הוא ביום הראשון, היה אדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו. כיון שנסתכל הקדוש ברוך הוא בדור המבול ובדור הפלגה וראה שמעשיהם מקולקלים, עמד וגנז אור זה לצדיקים לעתיד לבוא.

ו. **'קרנים'** הם זהרורי אור, מלשון 'והנה קרן אור פניו' (שמות לד ל).

ז. **ספר** הערוך (ערך 'קרן' ד).

ח. **כן** הוא פירוש דברי רבא לפי רש"י (ד"ה קרניס). והמהרש"א (מ"ח ד"ה מ"ד) פירש, 'נוגה כאור תהיה', שהנוגה של הקדוש ברוך הוא יהיה כאור אבוקה, [והוא כעין מה ששנינו במסכת סוטה (כא.) על מה שנאמר (משלי ו כג) 'כי נר מצוה ותורה אור', שתולה הכתוב את התורה באור ואת המצוה בנר, משום שאורה גדול יותר מאור המצוה], 'קרנים מידו לו', שלצדיקים יאיר רק קירונו [-אורו] של נר מידו של הקדוש ברוך הוא.

ט. **כלומר** בנר שיש לו שתי פתילות [או יותר]. רמ"א (או"ח סי' רלה ס"ג) בשם האגודה. וכתב המגן אברהם (שם סק"ד), שבנרות שעוה צריך שיהיו שני הנרות קלועים יחד. וכתבו הריטב"א (ז: ד"ה והא) והמאירי (קג: ד"ה מנוקה) בטעם מעלת אבוקה לענין הבדלה על פי המבואר בברכות (נג:), שלשיטת בית הלל מברכים על הנר בהבדלה בלשון רבים 'מאורי האש' משום שהרבה מאורות יש באור. [ופירש רש"י שם (ד"ה הרגה) שלהבת אדומה ולבנה וירקרוקת], ובאבוקה שאורה מרובה כולם נראים יפה.

י. **ואף** שנראה לעינים שאור אבוקה מרובה מאור הנר, מכל מקום הוצרכה הגמרא להוכיח כן מדברי רבא, שכן לולי דבריו היה מקום לומר שאור הנר מבהיק יותר לפי שכורכים סביב פתילתו הרבה שעוה, מה שאין כן באבוקה, שאף שיש בה כמה נרות דבוקים זה בזה מכל מקום בכל אחד מהם יש רק מעט שעוה. תורת חיים (ד"ה מנוקה).

יא. **'מיקטף'** הוא מלשון הפסק, ככתוב (משלי ל ד) 'הקוטפים מלוח', שהקטיפה הוא פסיקת הפרי מהעץ.

מפני שאור הנר יפה לבדיקה. לקמיה מפרש מאי מעליותא מאבוקה: **לאורה נבדקת.** לאור שלה נבדקת, ואין צריך להביא לה לאור הנר בלילה אלא בודקה ביום: **ודהיבא.** בחיזה מקום בחדר לא סגיא לה לאור המבוזה: **אי נימא לדהדי ארובה.** נגד החור ממש, **אמאי לא, הויא אכסדרה: לצדדין.** אל חור: **ונוגה.** אל עמיד לנדיקים כאור של שבעת ימי בראשית יהיה[ו]: **קרנים.** מלשון כי קרן עור פניו (שמות לד) והכרוכין מיד הקב"ה לו לנדיק, מזיו של הקב"ה יצאו והכרוכין להקרין פני הנדיקים, ולא יהיה חושש שזה לאורו אלא כנר בפני המאזקה: **אורו לאחריו.** ואדם המאזקו לפניו הוא בודק, הלכך אין יפה לנדיקה: **בעית.** מתירא שלא יבעיר את הבית, ואין נכון על הנדיקה יפה: **האי משיך נהוריה.** אור הנר נמשך ומתרחק במקומו, ואינו דולק בקפילות אלא מן במקום אחד: **מיקטף איקטופי.** נפסק וקופץ תמיד, לשון הקוטפים מלוט (איוב ג): **כל לאיתויי מאי.** שאלה מנא מקוש[ז] שמכניסין בו כו': **חורי [הבית].** שכותל: **העליונים והתחתונים.** הגבוהים יותר מדאי והנמוכים יותר מדאי ואין נוחין להשתמש אין צריך לבדוק: **וגג היציע.** שע"פ שהוא נמוך, הואיל ומשופע אין צריך לבדוק, שכל שאר גגין שלהן לא היו משופעין: **יציע.** מגפרי"ץ[ח]: **גג המגדל.** משטויי"ל[ט] של עץ שמתנים לתוכו כלים ומוכלים, תוכו צריך בדיקה ולא גגו: **ורפת בקר.** שאם היה שם חמץ הבהמות מלוהו: **ולולין.** מקום דירת תרנגולין: **ומתבן.** בית התבן, דמה דרכו של חמץ שם, וכן **אוצרות יין ושמן:** החולקת. מעמידין אותה במקום מחיצה לחלק תשמישי הבית, ואותה דמילתא נקט: **ומפסקת.** יש הפסק בין שוליה לקרקע, כגון שרגליה גבוהים למטה: **עד מקום שידו מגעת.** כגון שהכותל עד הרבה: **ומפסקת.** יש חויר בין שוליה לעציס: **קשיא חורין אחורין.** דקא תנא הכא חורין לריכין בדיקה: **הא.** דקתני לעיל אין לריכין בעילאי ותתאי אחין נוחה תשמישתן, כדקתני בהדיא, והא בחמצעי שנוחים להשתמש: **דמדליא.** שגבוהה הרבה ויש חויר מתחיה הרבה, נוחה תשמישתה: **דמיתתאי.** אף על פי שיש קצת חויר אין נוחה תשמישתה: **במסתפק.** חוכר שמסתפק הימנו יין לשולחנו לריך בדיקה, פעמים שהשמש נכנס להביא יין כשהוא כלה על השולחן ופתו בידו: **יש קבע לאבילה.** יודע הוא כמה שמן לריך לכך וכך בני אדם ומביאו קודם סעודה, ואין לריך לעמוד מן השלחן ולהביא, אבל יין אין קבע לשתיה, פעמים שהשמש [זו] מרובה משל חתמול, ואין השמש בקי בדבר: **עשו אוצרות שבר בבבל.** להלריך בדיקה במסתפק באוצרות יין בארץ ישראל, דכיון דרגילין הן אין קבע לשתייתו: **הא ברברבי.** שיש להם קבע ואומד ואין לריך לעמוד ולהביא בעת השלח: **בי מלחי.** בית השלח: **ובי קירי.** שעוה, לריך בדיקה, לפי שעומד ממוך הסעודה להביא מלח ומרוח: **דנפל.** אם נפל הנשן אין מחייבין אותו לבדוק את גל אבנים אלא למרחית העין, אבל לא להכניס ידו בינתים, ומתחלה כשהיה הכותל קייס נשתמש בחוריו, ועכשיו נפל ויש שם שכנת עקרבים שדרכן לימלא בחשפות וכגלין: **בשאין הכלב יכול לחפש אחריו.** הכי מפרש לה ר"ש[ז] בפ"ג[ח], ותניא כמה חפיסת הכלב שלשה טפחים: **שמא תאבד לו מחט.** קודם לכן, ואחי השתא לעיוני בתרה, וכיון דמתכוין אף למחט לאו שלים מלוה הוא וניזוק: **ובה"ג.** דמתכוין למלוה ולמרכו לאו שלים מלוה הוא, בתמיה:

מטה מיירי וקאמה דלפי' לא ה"ל למימר החולקת אלא מפסקת. פרש"י לעניין תחיה ואו לא אלא י"ל חולקת בתוך הבית ומפסקת היינו שמונחת בחמלע הבית וחולקת היינו שמגעת מכותל לכותל ואינו יכול לעבור מלד[ט] אחר אלא על גבי המטה או ישוח ויעבור תחתיה וקאמר דאין לריך בדיקה לד הפנימי וכן משמע בירושל'[י] ובמוספתא[כ] דקאמר דשב"ג אומר מטה שהיא חולקת החולקת[ל] בתוך הבית ועציס ואבנים מונחים תחתיה בודק לד החיצון ואינו בודק לד הפנימי ומתוך הירושלמי משמע דבריית' דקאמר בה עציס ואבנים גרסינן אין לריך בדיקה והא אלא משני הכא שיש עציס ואבנים משום אלא משמע ליה שבשביל כך אין לריך בדיקה [אלא][מ] משום דאין דרך לשום ולעבור תחת המטה ומשני הא דמילתא היא לריך בדיקה לפי שרגליה גבוהין ויכול לעבור תחתיה אלא שחייה אי נמי דמילתא ר"ש אלא אמרה אלא שיש חולקת בתוך הבית ומפסקת בתוך הבית ואבנים מונחים תחתיה בודק לד הפנימי ומתוך הירושלמי משמע דבריית' דקאמר בה עציס ואבנים גרסינן אין לריך בדיקה והא אלא משני הכא שיש עציס ואבנים משום אלא משמע ליה שבשביל כך אין לריך בדיקה [אלא][מ] משום דאין דרך לשום ולעבור תחת המטה ומשני הא דמילתא היא לריך בדיקה לפי שרגליה גבוהין ויכול לעבור תחתיה אלא שחייה אי נמי

מפני שאור הנר יפה לבדיקה ואע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר א **שבעת ימים שאור לא ימלא בבתיכם ואומר** ב **ויחפש בגדול החל ואומר** ג **בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות ואומר** ד **נר ה' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן האי אור החמה היכי דמי אי נימא בחצר האמר רבא** א **חצר אינה צריכה בדיקה מפני שהעורבין מצויין שם אלא באכסדרה האמר רבא** ב **אכסדרה לאורה נבדקת לא צריכא לארובה דבחדר ודהיכא** ג **אי לבהדי ארובה היינו אכסדרה אלא לצדדין ואבוקה לא והאמר רבא מאי דכתיב** ה **ונוגה כאור תהיה קרנים מידו לו ושם חביון עוזו** ו **למה צדיקים דומין בפני שכינה כנר בפני האבוקה ואמר רבא** ג **אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר אמר רב נחמן בר יצחק זה יכול להכניסו לחורין ולסדקין וזה אינו יכול להכניסו לחורין ולסדקין רב זביד אמר זה אורו לפניו וזה אורו לאחריו רב פפא אמר האי בעית והאי לא בעית רבינא אמר האי משך נהורא והאי מיקטף איקטופי: כל מקום שאין מכניסין כו': כל מקום לאתויי מאי לאתויי הא דתנו רבנן** ג **חורי בית העליונים והתחתונים** ד **וגג היציע וגג המגדל** ו **ורפת בקר ולולין ומתבן** ז **ואוצרות יין ואוצרות שמן אין צריכין בדיקה רשב"ג אומר מטה החולקת בתוך הבית ומפסקת צריכה בדיקה ורמינהו** ח **חור שבין אדם לחבירו זה בודק עד מקום שידו מגעת וזה בודק עד מקום שידו מגעת והשאר מבטלו בלבו ר' שמעון בן גמליאל אומר מטה החולקת בתוך הבית ועצים ואבנים סדורים תחתיה ומפסקת אינה צריכה בדיקה קשיא מטה אמטה קשיא חורין אחורין חורין אחורין לא קשיא הא בעילאי ובתתאי והא במיצעי מטה אמטה לא קשיא הא דמידליא הא דמיתתאי ואוצרות יין אין צריך בדיקה והתניא אוצרות יין צריך בדיקה אוצרות שמן אין צריך בדיקה הכא במאי עסקינן במסתפק אי הכי שמן נמי שמן יש קבע לאכילה יין אין קבע לשתיה תני רבי חייא עשו אוצרות שכר בבבל כאוצרות יין בארץ ישראל במסתפק אמר רב חסדא בי דגים אין צריך בדיקה והתניא צריכין בדיקה לא קשיא הא ברברבי הא בזוטרי אמר רבה בר רב הונא בי מילחי ובי קירי צריך בדיקה אמר רב פפא בי ציבי ובי תמרי צריך בדיקה. תנא אין מחייבין אותו להכנים ידו לחורין ולסדקין לבדוק מפני הסכנה מאי סכנה אי נימא מפני סכנת עקרב כי משתמש היכי אישתמש** ט **לא צריכא דנפל אי נפל למה לי בדיקה והתנן** ז **חמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער התם שאין הכלב יכול לחפש אחריו הכא בשהכלב יכול לחפש אחריו והא אמר ר' אלעזר** ס **שלוחי מצוה אינן ניזוקין אמר רב אשי שמא תאבד לו מחט ואתי לעיוני בתרה וכה"ג לאו מצוה הוא והתניא** י **האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני או שאהיה בן העוה"ב הרי**

מטה א מיי' פס הל' ד טוש"ע שם סעיף ו: **ג ב ג** מיי' שם טוש"ע שם סעיף ו [ועיין חשק שלמה]: **נא ד** מיי' שם הלכה ו טוש"ע שם סעיף ד: **נב ה** מיי' שם טוש"ע שם סעיף ה: **נג ו** מיי' שם טוש"ע שם סעיף ו: **נד ז** מיי' שם טוש"ע שם סעיף ג: **נה ח** מיי' שם הלכה ה טוש"ע שם ס"ו: **נו ט** מיי' שם טוש"ע שם סעיף ח:

הנר מפני שאור הנר יפה לבדיקה. ואע"ג דקי"ל חצר אין צריכה בדיקה הואיל ועורבין מצויין שם ואכסדרה לאורה נבדקת [אתא] (ואתא) ולא לאור החמה [אתא] לאשמעינן שהבודק ביום בזמן שהחמה מצויה בעולם כשהוא בודק בבית אינו בודק אלא בנר וכן באבוקה אע"ג שהאבוקה להבדלה מצוה מן המובחר אין בודקין אלא בנר דמשיך נהוריה ואורו לפניו ויוכל להכניסו בחורין ובסדקין: **תנו רבנן חורי הבית העליונים כו' פי' העליונים** שאין יד מגעת להשתמש בהן וכן התחתונים עם הקרקע והגג שאין בני אדם משתמשין בו וכן היציע. **וחה היציע** יש לו שלש שמות יציע צלע והתא יציע דכתיב (מ"א ו ו) היציע התחתונה וגו' ומפרש בפ' המוכר את הבית בתחלתו וכן הרפת דכתיב (חבקוק ג טז) ואין בקר ברפתים ולולין דכתי' (מ"א ו ח) ובלולים יעלו. ומתבן כמשמעו. **ואוצרות יין ושמן** שאין מסתפקין מהן ואין נכנסין בהם בכל שעה דליכא למיחש שמא נכנס אדם שם בפת שבידו ושכחו כל אלו אין צריכין בדיקה. **וכן מטה החולקת בבית** אם היא מוטלת בקרקעית הבית ומפסקת כלומר היא מיושבת מן הכותל של בית עד הכותל שכנגדו ואין אדם יכול לעבור לא מתחתיה ולא מצדדיה כל הבית שהוא אחורי המטה אין צריך בדיקה. **ואם מטה זו מידליא** עד שיהיו עצים ואבנים סדורין תחתיה שאין מי שיכול לעבור תחתיה. **ואם** הם אוצרות יין ושמן במסתפק מהן וכן אוצרות שכר בבבל ובי דגים קטנים ובי ציבי ובי תמרי ובי מלחי ובי קירי כולן צריכין בדיקה. **פי' קירי** שעוה: **תנא אין מחייבין אותו** להכניס ידו לחור שנפל עכשיו ואע"ג שהכלב יכול לחפש אחריו דחיישינן לסכנת עקרב ואע"ג דאמר ר' אלעזר שלוחי מצוה אין ניזוקין חיישינן שמא יתכוין לחפש אגב חיפוש החמץ על מחט שאבדה לו קודם לכן.

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [פי' תורה מידו של הקב"ה לו לנדיק כמו כי קרן עור פני משה ושם מבואר עוזו תעפ"ל שם אצל המקום עוזו כלומר מוקף האור הגדול אצל הקב"ה יומר מאצל הנדיקים. ערוך בערך קרן], ז) לקמן קג:, ג) תוספתא פ"א ה"ג, ד) לקמן לח: בגמ' מציעא מב. ה) [לקמן עמוד ב ומ"ש], ו) בגמ' בחרא י: רש"י שבת ל.. ז) ב"ר פי"א מפסוק ואורח צדיקים כאור נוגה, ח) [לקמן לח:], ט) ב. י) [פרק ג ה"ג], כ) [עיין תוספות בגמ' מציעא מב. ד"ה שאין].

אוצר החכמה

תורה אור השלם

א) שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ:
[שמות יב, יט]

ב) וַיְחַפֵּשׂ בַּגָּדוֹל הֵחֵל וּבַקָּטֹן כִּלָּה וַיִּמָּצֵא הַגָּבִיעַ בְּאַמְתַּחַת בִּנְיָמִן: [בראשית מד, יב]

ג) וְהָיָה בָּעֵת הַהִיא אֲחַפֵּשׂ אֶת יְרוּשָׁלַיִם בַּנֵּרוֹת וּפָקַדְתִּי עַל הָאֲנָשִׁים הַקֹּפְאִים עַל שְׁמָרֵיהֶם הָאֹמְרִים בִּלְבָבָם לֹא יֵיטִיב יְיָ וְלֹא יָרֵעַ: [צפניה א, יב]

ד) נֵר יְיָ נִשְׁמַת אָדָם חֹפֵשׂ כָּל חַדְרֵי בָטֶן: [משלי כ, כז]

ה) וְנֹגַהּ כָּאוֹר תִּהְיֶה קְרָנַיִם מִיָּדוֹ לוֹ וְשָׁם חֶבְיוֹן עֻזּוֹ: [חבקוק ג, ד]

ליקוטי רש"י

קרנים. לשון מאור כשהוא נוקב ונותן דרך הנקב נראה כמין קרניס נוטלין וכן (שמות ל"ד) כי קרן עור פניו. מידו. של הקב"ה כאן להס [חבקוק ג' ד']. **הרי הוא כמבוער.** ואין לריך לנעריו לתן כאן עוד גל יראה [ב"מ מב.].

הגהות וציונים

ט] נ"א **שאין** (גליון): י] בנין נמוך אצל הבית מצדו או מאחוריו (רשב"ם ב"ב), וגגו יורד בשיפוע מקיר הבית: כ] ארון קבוע בקרקע: ל] [צ"ל **רשב"ג**] (גליון): מ] כ"י ותוס' שאנץ **לצד**: נ] "החולקת" מיותר (ד"ס) והגר"א גרס בתוספתא חוצצת **וחולקת**: ס] רש"ל (גליון) ועי' מהרש"א: ע] במקצת תוס' לא כתוב פי' ר"ח (ב"ח או"ח סימן תלג): פ] נדצ"ל **לשבור** (באה"מ):

הגמרא חוזרת לביאור דברי משנתנו:
שנינו במשנה, **כָּל מָקוֹם שֶׁאֵין מַכְנִיסִין כו'** בו חמץ אין צריך בדיקה. שואלת הגמרא, **'כָּל מָקוֹם** שאין מכניסים בו חמץ אין צריך בדיקה' **לְאָתויֵי מַאי** - מה בא לרבות, הלא אין צורך בכל בבא זו, אלא די שיכתב 'מקום שמכניסין בו חמץ צריך בדיקה'[יב]. משיבה הגמרא, 'כל מקום שאין מכניסים בו חמץ אין צריך בדיקה' **לְאָתויֵי** [-לרבות] **הָא דְּתָנוּ רַבָּנָן** - את מה ששנינו בברייתא, **חוֹרֵי** כותל **הַבַּיִת הָעֶלְיוֹנִים** שהם גבוהים הרבה ואין יד אדם מגעת לשם[יג], **וְכֵן** החורים **הַתַּחְתּוֹנִים** שהם נמוכים הרבה[יד], ואין דרך להניח בהם חמץ משום שאינם נוחים לשימוש[טו], **וְכֵן גַּג הַיְצִיעַ**[טז] שמחמת שיפועו אין מניחים עליו חמץ אפילו שאינו גבוה[יז], **וְכֵן גַּג הַמִּגְדָּל** [-הארון] שמניחים בתוכו אוכלים וכלים[יח], **וְכֵן רֶפֶת בָּקָר וְלוּלִין** של תרנגולים שכל חמץ המונח שם נאכל על ידי הבהמות או התרנגולים[יט], **וְכֵן מַתְבֵּן** [-בית תבן] שאין דרך להכניס בו חמץ, **וְכֵן אוֹצָרוֹת יַיִן וְאוֹצָרוֹת שֶׁמֶן** שאין דרך להכניס בהם חמץ, כל מקומות אלו **אֵין צְרִיכִין בְּדִיקָה**, משום שאין החמץ מצוי בהם. על כן שנתה משנתנו 'כל מקום שאין מכניסין בו חמץ אין צריך בדיקה', כדי לפטור גם מקומות אלו מבדיקה[כ].

הגמרא מביאה את המשך דברי הברייתא:
רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר, מִטָּה הַחוֹלֶקֶת בְּתוֹךְ הַבַּיִת - שמעמידים אותה באמצע הבית במקום מחיצה, כדי לחלק את הבית לשנים ולהשתמש בכל חלק לתשמיש אחר[כא], **וּמַפְסֶקֶת** - שרגליה גבוהות ויש הפסק חלל בין תחתיתה לבין הקרקע[כב], **צְרִיכָה בְּדִיקָה** תחתיה, שמא הניחו שם חמץ.

הגמרא מקשה סתירה מדברי ברייתא זו לברייתא אחרת:
וְרַמִּינְהוּ - ויש להקשות, הלא שנינו בברייתא אחרת, **חוֹר שֶׁבְּכותל** עבה המפסיק **בֵּין בית אָדָם** אחד **לְבית חֲבֵירוֹ, זֶה בּוֹדֵק** מצד ביתו **עַד מָקוֹם שֶׁיָּדוֹ מַגַּעַת, וְזֶה בּוֹדֵק** מצד ביתו **עַד מָקוֹם שֶׁיָּדוֹ מַגַּעַת, וְהַשְּׁאָר** - ואת החמץ העלול להמצא באמצע החור במקום שאין ידם מגעת, כל אחד מהם **מְבַטְּלוֹ בְּלִבּוֹ**, ואין מקום זה צריך בדיקה[כג]. **רַבִּי** [אוצר החכמה] מקשה הגמרא, **וְכִי בְּאוֹצָרוֹת יַיִן אֵין צָרִיךְ בְּדִיקָה, וְהָתַנְיָא** - והרי שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר, מִטָּה הַחוֹלֶקֶת [-החוצצת] בְּתוֹךְ הַבַּיִת ומחלקת אותו לשני חלקים, **וְעֵצִים וַאֲבָנִים סְדוּרִים תַּחְתֶּיהָ**[כד], **וּמַפְסֶקֶת** - ויש חלל המפסיק בין תחתיתה לבין העצים והאבנים, **אֵינָהּ צְרִיכָה בְּדִיקָה.**

מסיקה הגמרא את קושייתה, **קַשְׁיָא** [-קשה] ממה שאמר רבן שמעון בן גמליאל בברייתא הראשונה בדין **מִטָּה** שהיא צריכה בדיקה תחתיה, **אַמִּטָּה** - על מה שאמר בברייתא השניה שאינה צריכה בדיקה תחתיה[כה]. וכן **קַשְׁיָא** [-קשה] ממה ששנינו בברייתא הראשונה בדין **חוֹרִין** שבכותל שאינם צריכים בדיקה, **אַחוֹרִין** - על מה ששנינו בברייתא השניה שצריך לבדוק את חורי הכותל עד מקום שידו מגעת.

מתרצת הגמרא, מדין **חוֹרִין** שבברייתא הראשונה **אַחוֹרִין** [-על דין חורים] שבברייתא השניה **לָא קַשְׁיָא**, שכן **הָא** - הברייתא הראשונה שפוטרתם מבדיקה, מדברת **בְּעִילָּאֵי וּבְתַתָּאֵי** - בחורים גבוהים הרבה ונמוכים הרבה שאינם נוחים להשתמשות, **וְהָא** - והברייתא השניה המצריכה לבודקם, מדברת **בְּמִיצְעֵי** - בחורים שבאמצע גובה הכותל, שרגילים להשתמש בהם ולהניח בהם חמץ.

וכן מדין **מִטָּה** שבברייתא הראשונה **אַמִּטָּה** [-על דין מיטה] שבברייתא השניה **לָא קַשְׁיָא**, שכן **הָא** [-מה] שאמר רבן שמעון בן גמליאל בברייתא הראשונה שצריך לבדוק תחתיה, מדובר במטה **דְּמִידַּלְיָא** [-שמוגבהת] הרבה מהקרקע ונוח להשתמש תחתיה, ועל כן יש לחשוש שמא הניחו שם חמץ. ואילו **הָא** [-מה] שאמר רבן שמעון בן גמליאל בברייתא השניה שאין צריך לבדוק תחתיה, מדובר במיטה **דְּמִיתַּאי** [-נמוכה], ואף שיש קצת חלל תחתיה מכל מקום אין נוח להשתמש בו ולהניח שם חמץ, ועל כן אין צריך לבודקו[כו].

★

הגמרא דנה בהמשך דברי הברייתא שהובאה לעיל, 'אוצרות יין ואוצרות שמן אין צריכים בדיקה':

יב. רש"י (ד"ה כל) על פי הגירסא שלפנינו. אך יש גורסים ברש"י ששאלת הגמרא היא מדוע לא שנתה המשנה 'מקום שאין מכניסים בו חמץ אין צריך בדיקה' ללא תיבת 'כל'. הגהות וציונים בשם גליון.

יג. טור (או"ח סי' תלג ס"ד), אך בירושלמי (פ"פ ה"ח) מבואר שמעל גובה עשרה טפחים הם נחשבים גבוהים, ופטורים מבדיקה.

יד. עד גובה שלשה טפחים מהקרקע. טור (שם) על פי הירושלמי (שם).

טו. ועל כן אין צריך לבודקם. אבל אם ידוע בודאי שיש שם חמץ צריך לבערו, שכן מסתפקת הגמרא להלן (י:) בחמץ הנמצא בבור או בשמי קורה, האם חלה עליו חובת ביעור, ונשאר הדבר בספק, ואם כן כל שכן שיש להחמיר בחמץ הנמצא בחורי הכותל העליונים והתחתונים. וכן משמע מדברי הירושלמי (שם). מהר"ם חלאווה (ד"ה חורי) ועוד ראשונים.

טז. יציע הוא בית נמוך שבצידי הבית העיקרי או מאחוריו. רשב"ם (ב"ב סא. ד"ה חפתח). **יז. אבל** גגות שאר הבתים שאינם משופעים צריכים בדיקה. רש"י (ד"ה וגג). וכתבו התוספות שאנן והתוספות הרא"ש (ד"ה גג), שמדובר ביציע שאינו מגולה אלא הוא בתוך הבית, אבל יציע מגולה אף שאינו משופע פטור מבדיקה, מפני שהעורבים המצויים שם אוכלים את החמץ, כמבואר לעיל לענין חצר. והתוספות רי"ד (ד"ה וגג) פירש, שגג היציע נמוך ומכוון נגד פתחי חלונות העליה ואין העורבים מצויים בו, ועל כן לולי שיפועו היה חייב בבדיקה. אבל שאר הגגות אף שאינם משופעים פטורים מבדיקה מחמת העורבים המצויים בהם. והריטב"א (ד"ה גילקמ) גרס בדברי הברייתא, 'והגג והיציע', שכל הגגות אין צריכים בדיקה מפני העורבים, וכן תוך היציע אינו צריך בדיקה.

יח. שאף שתוכו צריך בדיקה, גגו אינו צריך בדיקה, שכן מחמת גובהו אין נוח להשתמש בו.

יט. כתב השלחן ערוך (או"ח סי' תלג ס"ו), שדווקא בחמץ שאינו ידוע סומכים על כך שאם יש שם חמץ אכלוהו הבהמות והתרנגולים, אבל אם ידוע בודאי שיש שם חמץ צריך לבערו. ותמה עליו הרמ"א ממה שפסק המחבר עצמו (סי' תמה ס"ג), שמותר אף לכתחילה להשליך את החמץ קודם זמן איסורו במקום שהעופות מצויים שם. ותירץ המגן אברהם (סי' תלג סק"י), שכוונת המחבר כאן היא לחמץ שנמצא ברפת לאחר זמן האיסור. וראה עוד בט"ז (שם סק"ה) ובמקור חיים (שם ד"ה ומ"ש) ביישוב הסתירה האמורה.

כ. שכן היה מקום לומר שדווקא חדרים שאין מכניסים בהם חמץ כלל פטורים מבדיקה, אבל בחורי הבית הגבוהים והנמוכים וכדומה, שנמצאים בחדר שמכניסים בו חמץ, יש לחשוש שמא אירע שעמד אדם על מקום גבוה או שהתכופף והכניס לתוכם חמץ. על כן נצרכה המשנה לרבות בתיבת 'כל' שגם מקומות אלו פטורים מבדיקה. צל"ח (ד"ה כל).

כא. הברייתא נוקטת אופן זה משום שכן היא הרגילות, אך דין זה אמור בכל מיטה, ואף כשאינה משמשת כמחיצה. רש"י (ד"ה המולקמ). אך ראה להלן בהערה, שהתוספות הוכיחו ממה שנקטה הברייתא דווקא אופן זה שלא כפירוש רש"י בסוגייתנו. והמהר"ם חלאווה (ד"ה רבן שמעון) כתב בשיטת רש"י, שדווקא אם המיטה עומדת באמצע הבית הדרך להניח תחתיה חמץ, ולא כשהיא עומדת בצידו, ועל כן נקטה הברייתא שהמיטה 'חולקת בתוך הבית'.

כב. רש"י (ד"ה ומפסקת). אך ראה להלן בהערה בדרך התוספות בסוגייתנו.

כג. שכן מן התורה די בביטול, והבדיקה אינה אלא מדרבנן, ולא חייבו חכמים לבדוק אלא עד מקום שידו מגעת. אך אין לומר שנידון מקום זה כמקום שאין מכניסין בו חמץ, שאם כן אף אינו צריך ביטול. אלא צריך לומר שעלול חמץ להתגלגל לשם, ומכל מקום לא הטריחוהו לבדוק שם במכבדת, משום שאין לחשוש בחמץ זה שמא יבוא לאוכלו, שכן אינו בהישג ידו. רבינו דוד (ד"ה וזה). וראה עוד בדבריו, שדווקא בחמץ שאינו ידוע לא הטריחוהו לבדוק במכבדת, אבל בחמץ ידוע יש לחשוש שמא יתגלגל החמץ החוצה בפסח, וצריך לבערו.

כד. מקושיית הגמרא להלן מוכח שתוספת זו היא לאו בדווקא, והוא הדין באופן שאין עצים ואבנים סדורים תחתיה, כמובא בהערה הבאה. תוספות (ד"ה מטה) [כן הוא על פי גירסת המהרש"ל בדבריהם, אך ראה במהרש"א שגרס וביאר בדבריהם באופן אחר]. וראה להלן בהערה במובא מהתורת חיים (ד"ה קשיא), שלפי מסקנת הגמרא דברי הברייתא הם בדווקא. אך בירושלמי (פ"פ ה"ח) מבואר, שדווקא כשעצים ואבנים סדורים תחתיה אין צריך בדיקה תחתיה. וראה להלן בהערה שכן היא שיטת רבינו חננאל בסוגייתנו.

עוד הביאו התוספות, שיש גורסים בברייתא זו 'צריכה בדיקה', ובברייתא הקודמת 'אין צריכה בדיקה'. ולפי זה מה שהוסיפה ברייתא זו שעצים ואבנים סדורים תחתיה הוא לרבותא, שאפילו באופן זה היא צריכה בדיקה.

כה. ולא רצתה הגמרא לחלק בין הברייתות, שבברייתא השניה מדובר שעצים ואבנים מונחים תחתיה ועל כן אינה צריכה בדיקה, משום שאין סברא לחלק בזה. תוספות (שם).

כו. כן היא דרך רש"י בביאור סוגייתנו. אך הקשו התוספות (ד"ה מטה) על פירושו, שאם כן היה לה לברייתא לומר 'מטה המפסקת' ותו לא, ומדוע נקטה 'מטה החולקת בתוך הבית' [ראה לעיל בהערה, שאכן כתב רש"י ש'חולקת' לאו דווקא הוא]. על כן פירשו על פי התוספתא (פ"פ ה"ג) והירושלמי (פ"פ ה"ח), שהנידון אינו על בדיקה מתחת למיטה אלא על בדיקת המקום שמאחוריה. ומדובר במיטה שמגיעה מכותל זה עד הכותל שכנגדו, וחולקת לגמרי את הבית, באופן שאי אפשר לעבור לצד הפנימי של הבית אלא על גבי המטה או תחתיה. ומקשה הגמרא מסתירת הברייתות, שבברייתא

מפני שאור הנר יפה לבדיקה. לקמיה מפרש מאי מעליותא מחבוקה: לאורה נבדקת. לאור שלה נבדקת, ואין צריך להביא לה אור הנר בלילה אלא מחבוקה ודהיבא. בחיזה מקום בחדר לא סגיא לה לאור המרובה: אי נימא להדי ארובה. נגד האור ממש, אחמי לא, היינו אכסדרה: לצדדין. של אור: ונוגה. של עתיד לנדיקים כאור של שבעת ימי בראשית יהיה[ג]: קרנים. מלשון כי קרן עור פניו (שמות לד) וזהרורין מיד הקב"ה לו לנדיק, מזיו של הקב"ה יצאו זהרורין להקרין פני הנדיקים, ולא יהיה אורם שוה לאורו אלא כנר בפני האבוקה: אורו לאחריו. ואדם המוחזו לפניו הוא בודק, הלכך אין יפה לנדיקה: בעית. מתיירא שלא יבעיר את הבית, ואין נר במקום אחד: מיקטף איקטופי. נפסק וקופץ תמיד, לשון הקוטפים מלוט (חיוב ג): כל לאיתויי מאי. דלא תנא מקוש[ד] שמכניסין בו בו': חורי [הבית]. שבכותל: העליונים והתחתונים. הגבוהים יותר מדאי והנמוכים יותר מדאי ואין נוחין להשתמש אין צריך לבדוק: וגג היציע. אע"פ שהוא נמוך, הואיל ומשופע אין צריך לבדוק, אבל אחר גגין שלהן לא היו משופעין: יציע. אנפרי"ץ[ג]: גג המגדל. משטייר"ל[ג] של עץ שנותנים לתוכו כלים ואוכלים, תוכו צריך בדיקה ולא גגו: ורפת בקר. אחת היה שם חמץ הבהמות אכלוהו: ולולין. מקום דירת תרנגולין: ומתבן. בית התבן, דמה דרכו של חמץ שם, וכן מוכרות יין ושמן: החולקת. מעמידין אותה במקום מחיצה לחלק משמיסי הבית, ואורחא דמילתא נקט: ומפסקת. יש הפסק בין שוליה לקרקע, כגון שרגליה גבוהים למטה: עד מקום שידו מגעת. כגון שהכותל עב הרבה: ומפסקת. יש חוץ בין שוליה לעציס: קשיא חורין אחורין. דקא תנא הכא חורין לריכין בדיקה: הא. דקתני לעיל אין לריכין בעילמי ואחמי אחין נוחה משמיסתן, כדקתני בהדיא, והא בחמצני שנוחים להשתמש: דמדליא. שגבוהה הרבה ויש חוץ מחמיה הרבה, נוחה משמיסתה: דמיתתאי. אף על פי שיש קצת חוץ אין נוחה משמיסתה: במסתפק. חוכר משמיסתה. שמסתפק הימנו יין לשולחנו לריך בדיקה, פעמים שהשמש נכנס להביא יין כשהוא כלה על השולחן ופתו בידו: יש קבע לאכילה. יודע הוא כמה שמן לריך לכך וכך בני אדם וכמה קודם סעודה, ואין לריך לעמוד מן השלחן ולהביא, אבל יין אין קבע לשתיה, פעמים ששתיית סעודה [זו] מרובה משל אחמול, ואין השמש נקי בדבר: עשו אוצרות שכר בבבל. להלריך בדיקה במסתפק באוצרות יין בארץ ישראל, דכיון דרגילין בו אין קבע לשתייתו: הא ברברבי. שיש להם קבע ואומד ואין לריך לעמוד ולהביא בחמצני מלא: בי מלחי. בית המלח: ובי קירי. שעוה, לריך בדיקה, לפי שעומד ממוך הסעודה להביא מלא ונרות: דנפל. אם נפל הנעץ אין מחייבין אותו לבדוק את גל אבנים אלא למראית העין, אבל לא להכניס ידו בניהן, ומתחלה כשהיה הכותל קייס נשתמש בחוריו, ועכשיו נפל ויש שם סכנת עקרבים שדרכן לימלא בחשפות ובגלין: בשאין הכלב יכול לחפש אחריו. הכי מפרש לה ר"ש[ד] בפ"ב[ה], ואינה כמה מפיסת הכלב שלשה טפחים: שמא תאבד לו מחט. קודם לכן, ואחי השתא לעיוני בתרה, וכיון דמתכוין אף למחט לאו שליח מצוה הוא וניזוק: ובה"ג. דמתכוין למצוה ונלרכו לאו שליח מצוה הוא, בתמיה:

מטה החולקת בתוך הבית ומפסקת. פרש"י לעניין תחיה מיירי וקשה דלפי' לא ה"ל למימר החולקת אלא מפסקת ואו לא אלא י"ל חולקת בתוך הבית ומפסקת היינו שמונעת בחמצנ הבית וחולקת היינו שמגעת מכותל לכותל ואינו יכול לעבור מצד[ט] אחר אלא על גבי המטה או ישוח ויעבור תחתיה וקאמר לעין לריך בדיקה[ו] לצד הפנימי וכן משמע בירושל'[ז] ובתוספתא[ח] דקאמר רשב"ג אומר מטה שהיא חולקת המוקף[ו] בתוך הבית ועציס ואבנים מונחים תחתיה בודק לצד החיצון ואינו בודק לצד הפנימי ומתוך הירושלמי משמע דבריהם דקתני בה עציס ואבנים גרסינן אין לריך בדיקה והא אלא משני הכא אבל עציס ואבנים משום אלא משמע ליה שבשביל כך אין לריך בדיקה [אלא][י] משום לעין דרך לשוח ולעבור תחת המטה ומשני הא דמידליא המס לריך בדיקה לפי שרגליה גבוהין ויכול לעבור תחתיה אלא שחייה אי נמי במידליא ג"ל אלא ניחא לעלות על גבה ולעבור וי"ס דגרסי אין לריך בקמייתא ובתרייתא לריך ולפי גירסא זו נקט עציס ואבנים סדורים תחתיה לרבותא ור"ת גרס בתרוייהו אין לריך[יא] ופריך מהא דבקמייתא לא בעינן עציס סדורים ובתרייתא בעינן: **הכא** כשהכלב יכול לחפש אחריו. ולכך אינו פטור אלא מפני הסכנה והא דמשמע גבי מפולת דאם הכלב יכול לחפש אינו כמבוער ולריך לבערו ולא מיפטר מפני סכנת עקרב אור"י שאני התם דודאי אינה ממון הטריחוהו מכמיס להסכיר[יב] פועלים בשרה וחוינה אבל הכא אין הממון ידוע לא הטריחוהו[יב]:

זיכה

והשאר מבטלו בלבו ר' שמעון בן גמליאל אומר מטה החולקת בתוך הבית ועצים ואבנים סדורים תחתיה ומפסקת אינה צריכה בדיקה קשיא מטה אמטה קשיא חורין אחורין חורין אחורין לא קשיא הא בעילאי ובתתאי והא במיצעי מטה אמטה לא קשיא הא דמידליא הא דמיתתאי ואוצרות יין אין צריך בדיקה והתניא אוצרות יין צריך בדיקה אוצרות שמן אין צריך בדיקה הכא במאי עסקינן במסתפק אי הכי שמן נמי יש קבע לאכילה יין אין קבע לשתיה תני רבי חייא עשו אוצרות שכר בבבל כאוצרות יין בארץ ישראל במסתפק אמר רב חסדא בי דגים אין צריך בדיקה והתניא צריכין בדיקה לא קשיא הא ברברבי הא בזוטרי אמר רבה בר רב הונא בי מילחי ובי קירי צריך בדיקה אמר רב פפא בי ציבי ובי תמרי צריך בדיקה. תנא אין מחייבין אותו להכנים ידו לחורין ולסדקין לבדוק מפני הסכנה מאי סכנה אי נימא מפני סכנת עקרב כי משתמש היכי אישתמש[טו] לא צריכא דנפל אי נפל למה לי בדיקה והתנן[ז] חמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער התם שאין הכלב יכול לחפש אחריו הכא כשהכלב יכול לחפש אחריו והא אמר ר' אלעזר[יח] שלוחי מצוה אינן ניזוקין אמר רב אשי שמא תאבד לו מחט ואתי לעיוני בתרה וכה"ג לאו מצוה הוא והתניא[יט] האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני או שאהיה בן העוה"ב הרי

משל אחמול, ואין השמש נקי בדבר: עשו אוצרות שכר בבבל. להלריך בדיקה במסתפק באוצרות יין בארץ ישראל, דכיון דרגילין בו אין קבע לשתייתו: הא ברברבי. אין לריך בדיקה, שיש להם קבע ואומד ואין לריך לעמוד ולהביא בחמצני מלא: בי מלחי. בית המלח: ובי קירי. שעוה, לריך בדיקה, לפי שעומד ממוך הסעודה להביא מלא ונרות: דנפל. אם נפל הנעץ אין מחייבין אותו לבדוק את גל אבנים אלא למראית העין, אבל לא להכניס ידו בניהן, ומתחלה כשהיה הכותל קייס נשתמש בחוריו, ועכשיו נפל ויש שם סכנת עקרבים שדרכן לימלא בחשפות ובגלין: בשאין הכלב יכול לחפש אחריו. הכי מפרש לה ר"ש[ד] בפ"ב[ה], ואינה כמה מפיסת הכלב שלשה טפחים: שמא תאבד לו מחט. קודם לכן, ואחי השתא לעיוני בתרה, וכיון דמתכוין אף למחט לאו שליח מצוה הוא וניזוק: וכה"ג. דמתכוין למצוה ונלרכו לאו שליח מצוה הוא, בתמיה:

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) [פי' חורה מידו של הקב"ה לו לנדיק כמו כי קרן עור פני משה ושם מצינו עוזו ועפ"כ שם אינל המקום עוזו כלומר תוקף האור הגדול אינל הקב"ה יוצר מאינל הנדיקים. ערוך בערך קרן], ג) לקמן קג:, ג) תוספתא פ"א ה"ג, ד) לקמן לח: בגמ' מציעא מג., ה) [לקמן עמוד ב ום"נ], ו) בגמ' בתרא י: לאחר המגה ד., ז) ב"ר פי"א מפסוק ואורח צדיקים כאור נוגה, ח) [לקמן לח:], ט) ב., י) [פרק ג ה"ג], כ) [עיין תוספות בגמ' מציעא מג. ד"ה שמין].

עין משפט נר מצוה

מט א מיי' שם הל' ד טוש"ע שם סעיף ו: נ ב ג מיי' שם טוש"ע שם סעיף ג [ועיין חשק שלמה]: נא ד מיי' שם הלכה ו טוש"ע שם סעיף ד: נב ה מיי' שם טוש"ע שם סעיף ה: נג ו מיי' שם טוש"ע שם סעיף ו: נד ז מיי' שם טוש"ע שם סעיף ג: נה ח מיי' שם הלכה ה טוש"ע שם ס"ז: נו ט מיי' שם טוש"ע שם סעיף ח:

רבינו חננאל

הנר מפני שאור הנר יפה לבדיקה. ואע"ג דקי"ל חצר אין צריכה בדיקה הואיל ועוברין מצויין שם ואכסדרה לאורה נבדקת (אתא) ולא לאור החמה [אתא] לאשמעינן שהבודק ביום בזמן שהחמה מצויה בעולם כשהוא בודק בבית אינו בודק אלא בנר וכן באבוקה אע"ג שהאבוקה להבדלה מצוה מן המובחר אין בודקין אלא בנר דמשיך נהוריה ואורו לפניו ויוכל להכניסו בחורין ובסדקין: **תנו רבנן חורי הבית העליונים** כו' פי' העליונים שאין יד מגעת להשתמש בהן וכן התחתונים עם הקרקע והגג שאין בני אדם משתמשין בו וכן היציע. וזה היציע יש לו שלש שמות יציע צלע והתא יציע דכתיב (מ"א ו ו) היציע התחתונה וגו' ומפרש בפ' המוכר את הבית בתחלתו וכן הרפת דכתיב (חבקוק ג טז) ואין בקר ברפתים ולולין דכתי' (מ"א ו ח) ובלולים יעלו. ומתבן כמשמעו. **ואוצרות יין ושמן** שאין מסתפקין מהן ואין נכנסין בהם בכל שעה דליכא למיחש שמא נכנס אדם שם בפת שבידו ושכחו כל אלו אין צריכין בדיקה. **וכן מטה החולקת בבית** אם היא מוטלת בקרקעית הבית ומפסקת כלומר היא מיושבת מן הכותל של בית עד הכותל שכנגדו ואין אדם יכול לעבור לא מתחתיה ולא מצדדיה כל הבית שהוא אחורי המטה אין צריך בדיקה. **ואם מטה זו מידליא** עד שיהיו עצים ואבנים סדורין תחתיה שאין מי שיכול לעבור תחתיה. **ואם** הם אוצרות יין ושמן במסתפק מהן וכן אוצרות שכר בבבל ובי דגים קטנים ובי ציבי ובי תמרי ובי מלחי ובי קירי כולן צריכין בדיקה. **פי' קירי** שעוה: **תנא אין מחייבין אותו** להכניס ידו לחור שנפל עכשיו ואע"ג שהכלב יכול לחפש אחריו דחיישינן לסכנת עקרב ואע"ג דאמר ר' אלעזר שלוחי מצוה אין ניזוקין חיישינן שמא יתכוין לחפש אגב חיפוש החמץ על מחט שאבדה לו קודם לכן.

תורה אור השלם

א) שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ:
[שמות יב, יט]

ב) וַיְחַפֵּשׂ בַּגָּדוֹל הֵחֵל וּבַקָּטֹן כִּלָּה וַיִּמָּצֵא הַגָּבִיעַ בְּאַמְתַּחַת בִּנְיָמִן: [בראשית מד, יב]

ג) וְהָיָה בָּעֵת הַהִיא אֲחַפֵּשׂ אֶת יְרוּשָׁלַיִם בַּנֵּרוֹת וּפָקַדְתִּי עַל הָאֲנָשִׁים הַקֹּפְאִים עַל שְׁמָרֵיהֶם הָאֹמְרִים בִּלְבָבָם לֹא יֵיטִיב יְיָ וְלֹא יָרַע: [צפניה א, יב]

ד) נֵר יְיָ נִשְׁמַת אָדָם חֹפֵשׂ כָּל חַדְרֵי בָטֶן: [משלי כ, כז]

ה) וְנֹגַהּ כָּאוֹר תִּהְיֶה קְרָנַיִם מִיָּדוֹ לוֹ וְשָׁם חֲבְיוֹן עֻזּוֹ: [חבקוק ג, ד]

הגהות וציונים

ע] נ"א שאין (גליון): נ] בנין נמוך אצל הבית מצדו או מאחוריו (רשב"ם ב"ב), וגגו יורד בשיפוע מקיר הבית: ג] ארון קבוע בקרקע: ד] [צ"ל רשב"ג] (גליון): ה] כ"י ותוס' שאנץ לצד: ו] "החולקת" מיותר (ד"ס) והגר"א גרס בתוספתא חוצצת וחולקת: ז] רש"ל (גליון) ועי' מהרש"א: ח] במקצת תוס' לא כתוב פי' ר"ח (ב"ח או"ח סימן תלג): ט] נדצ"ל לשכור (באה"מ):

משנת ראשונים

זה יכול להכניסו לחורין ולסדקין. מפני שלדקותו הוא יכול להכניסו בחורים וסדקים וא"ת ואף נר של חרס היאך מכניסה בחורים ובסדקים מפרשים בה שחוקקין בראש מקל ארוך ונותנין בחקק שמן ופתילה ומטלטלין אותו בחורים וסדקים. [מאירי]

וגג היציע. פי' המורה אע"פ שהיא נמוך הואיל ומשופע א"צ לבדוק אבל שאר גגין שלהן לא היו משופעין ומשמע מדבריו ששאר הגגין שהן שוין וניחא תשמישייהו צריכין בדיקה וקשיא לי השתא חצר אינה צריכה בדיקה מפני העורבים כ"ש הגגין, א"ו כל גג א"צ בדיקה מפני העורבים וגג היציע איצטריך לי' שמפני שהוא נמוך ועומד כנגד פתחי חלונות שבעלייה אין העורבין מצויין שם. [תוספות רי"ד] **וזה בודק עד מקום שידו מגעת והשאר מבטלו בלבו.** לפי שכיון שאין יד אחד מהם מגעת שם בידוע שלא נשתמש בו ובמקום שאין משתמשין בו לא הצריכו חכמים בדיקה, מאי אמרת שמא נגרר שם, בספיקא כי האי דיו בביטול. [רבינו מנוח, חמץ ומצה פ"ב ה"ה] **הכא במאי עסקינן במסתפק.** השתא בזמן הזה אפי' העומדים למכירה למסתפק דמו, שהרי סועדין שם בשעת מכירה. [הריטב"א] **שמן יש קבע לאכילה יין אין קבע לשתיה.** ובזמן הזה שדרכם להדליק בשמן יש מחמירים לומר שצריך לבדוק במסתפק ולא אמרו אין צריך אלא במקום שאין מסתפקין ממנו אלא לאכילה. [מאירי] **לא קשיא הא ברברבי הא בזוטרי.** דבגדולים שהם חשובים אין אדם לוקח בתחלת הסעודה כל צרכו ופעמים שחוזר ולוקח משם חתיכה אחרת וצריכים בדיקה, אבל בקטנים שאינם חשובים לוקח מהם הרבה ביחד קודם הסעודה ואין צריכים בדיקה. [רבינו מנוח, חמץ ומצה פ"ב ה"י]

שנינו בברייתא אחרת, **אוֹצְרוֹת יַיִן צָרִיךְ בְּדִיקָה, וְאוֹצְרוֹת שֶׁמֶן אֵין צָרִיךְ בְּדִיקָה.** מתרצת הגמרא, **הָכָא בְּמַאי עָסְקִינַן** - במה מדובר כאן בברייתא השניה, **בְּאוצרות** יין שהוא **מִסְתַּפֵּק** מהם לצורך סעודתו, שצריך לבודקם משום שלפעמים נגמר היין שעל השולחן, ונכנס לשם השמש כשפיתו בידו להביא יין, ושוכח שם את הפת.

מקשה הגמרא, **אִי הָכִי** - אם מדובר באוצרות שמסתפקים מהם לצורך הסעודה, באוצרות **שֶׁמֶן נַמִּי** [-גם כן] יש לחשוש שמא נכנס לשם השמש כשפיתו בידו, ומדוע שנינו בהם שאינם צריכים בדיקה. מתרצת הגמרא, **שֶׁמֶן יֵשׁ** מידה של **קֶבַע לַאֲכִילָה** שלו, ויודע אדם כמה שמן יצטרך לכמות הסועדים שבסעודה זו, ואינו צריך להביא עוד ממנו באמצע הסעודה. אבל **יַיִן אֵין קֶבַע לִשְׁתִיָּה** שלו, ולפעמים שתיית יום זה מרובה משל אתמול, ואין השמש יודע כמה ישתו היום, ועל כן לפעמים אין די ביין שהכין לפני הסעודה, אלא צריך להביא עוד ממנו באמצע הסעודה.

הגמרא מביאה ברייתא בדין אוצרות שכר:

תָּנֵי [-שנה] **רַבִּי חִיָּיא** בברייתא, **עָשׂוּ אוֹצְרוֹת שֵׁכָר בְּבָבֶל, כְּאוֹצְרוֹת יַיִן בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל.** שמאחר שבבבל רגילים בשתיית שכר, ואין מידה קבועה לשתייתו, צריך לבדוק מחמץ **בְּאוצר** שכר **שמִסְתַּפֵּק** ממנו לצורך סעודתו.

הגמרא דנה בדין אוצרות דגים:

אָמַר רַב חִסְדָּא, בֵּי [-בית אוצר] **דָּגִים אֵין צָרִיךְ בְּדִיקָה.** מקשה הגמרא, **וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, אוצרות דגים **צְרִיכִין בְּדִיקָה.** מתרצת הגמרא, **לָא קַשְׁיָא** - אין זו קושיא, **הָא** - מה שאמר רב חסדא שאינם צריכים בדיקה הוא **בְּאוצרות** של דגים **רַבְרְבֵי** [-גדולים], שיש קבע ואומד כמה יצטרכו מהם לסעודה, ואין השמש צריך לעמוד באמצע הסעודה ולהביא מהם דגים נוספים. **וְהָא** - ומה ששנינו בברייתא שהם צריכים בדיקה, הוא **בְּאוצרות** של דגים **זוּטְרֵי** [-קטנים], שאין להם מידה קבועה, ולפעמים צריך השמש לעמוד בתוך הסעודה ולהביא מהם דגים נוספים, ונכנס לאוצר כשפיתו בידו.

הגמרא דנה בחיוב בדיקה של אוצרות נוספים:

אָמַר רַבָּה בַּר רַב הוּנָא, בֵּי מִילְּחֵי [-אוצר מלח] **וּבֵי קִירֵי** [-אוצר שעוה למאור] **צָרִיךְ בְּדִיקָה,** לפי שאין להם מידה קבועה, ולפעמים צריך לעמוד מתוך הסעודה ולהביא מהם כמות נוספת. **וְאָמַר רַב פָּפָּא, בֵּי צִיבֵּי** [-אוצר עצים] **וּבֵי תַּמְרֵי** [-אוצר תמרים] **צָרִיךְ בְּדִיקָה,** משום שאין להם מידה קבועה, ויש לחשוש בהם לחשש האמור.

★

הגמרא מביאה ברייתא הפוטרת מבדיקה במקום סכנה:

תָּנָא - שנינו בברייתא, **אֵין מְחַיְּבִין אוֹתוֹ** [-את בעל הבית] **לְהַכְנִים** את **יָדוֹ לְחוֹרִין וְלִסְדָקִין** כדי **לִבְדוֹק** אם יש שם חמץ, **מִפְּנֵי הַסַּכָּנָה.**

שואלת הגמרא, **מַאי** [-מה] חשש **סַכָּנָה** יש בדבר, **אִי נֵימָא** [-אם נאמר] שהוא **מִפְּנֵי סַכָּנַת עַקְרָב** העלול להימצא בחורים ובסדקים, אם כן **כִּי** [-כאשר] **מִשְׁתַּמֵּשׁ** [-השתמש] בהם בעל הבית להניח בתוכם חמץ **הֵיכִי אִישְׁתַּמֵּשׁ** - איך השתמש בהם, ומדוע לא חשש לסכנה זו[כ]. משיבה הגמרא, **לָא צְרִיכָא** - לא הוצרכה הברייתא לומר דין זה אלא בבית **דְּנָפַל,** ובזמן שהיה הבית קיים השתמש בחורי כתליו והניח בהם חמץ, ועתה כשנפל הבית יש בין אבניו סכנת עקרבים המצויים באשפתות ובגלי אבנים[כא]. ובאה הברייתא ללמדנו שאין צריך לבדוק את גל האבנים אלא רק לפי מראה העין, אבל אין צריך להכניס את ידו בין האבנים מפני הסכנה[כב].

מקשה הגמרא, **אִי** [-אם] מדובר בבית **שְׁנָפַל, לָמָּה לִי בְּדִיקָה** באבניו כלל, ומדוע הוצרכה הברייתא לפוטרו מפני הסכנה, **וְהָתְנַן** - והרי שנינו במשנה להלן (נה:), **חָמֵץ שֶׁנָּפְלָה עָלָיו מַפּוֹלֶת חֲרֵי הוּא כְּמְבוּעָר,** ואין צריך לבערו[כג]. מתרצת הגמרא, **הָתָם** [-שם] במשנה מדובר בחמץ המצוי תחת המפולת באופן **שֶׁאֵין הַכֶּלֶב יָכוֹל לְחַפֵּשׂ אַחֲרָיו** ועל כן הוא נחשב כמבוער ואין צריך לבערו[כד]. אבל **הָכָא** [-כאן] בברייתא, מדובר **כְּשֶׁהַכֶּלֶב יָכוֹל לְחַפֵּשׂ אַחֲרָיו** - אחר החמץ שנמצא תחת המפולת, וחמץ זה אינו נחשב כמבוער, ועל כן לולי הסכנה היה צריך לבודקו[כה].

עוד מקשה הגמרא, מדוע פטרוהו חכמים מבדיקה מפני הסכנה, **וְהָא** [-והרי] **אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, שְׁלוּחֵי מִצְוָה אֵינָן נִיזּוֹקִין.** ואם כן בשעת קיום מצות ביעור חמץ אין לחשוש לסכנת העקרב[כו], ומדוע לא יבדוק תחת המפולת[כז].

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב אַשִׁי,** חששו חכמים **שְׁמָא תֹּאבַד לוֹ מַחַט** בתוך גל האבנים, **וְאגב** בדיקת החמץ **אָתֵי לְעַיּוּנֵי בַּתְרָהּ** - יבוא לחפש אחר המחט. ומאחר שאין כוונתו לשם מצוה בלבד אינו נחשב כשליח מצוה, ועל כן הוא עלול להינזק מעקרבים, ולפיכך פטרוהו מבדיקה.

שוב מקשה הגמרא, **וְכִי הַאי גַּוְונָא** [-האם באופן זה] שהבודק מכוין בבדיקתו אף לשם דבר אחר, **לָאו** מעשה **מִצְוָה הוּא. וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, **הָאוֹמֵר סָלַע זוֹ** אני נותן **לִצְדָקָה בְּשָׁבִיל שֶׁיִּחְיֶה בְּנִי, אוֹ** בשביל **שֶׁאֶהְיֶה בֶּן הָעוֹלָם הַבָּא,**

אהח 19/06/2018

הראשונה שנינו, שבאופן זה צריך לבדוק את הצד החיצון בלבד ולא את הצד הפנימי, ואילו בברייתא השניה שנינו שצריך לבדוק גם את הצד הפנימי. ומתרצת הגמרא, שאם רגלי המיטה גבוהות ואפשר לעבור תחתיה מבלי להתכופף תחתיה, גם הצד הפנימי של הבית צריך בדיקה, ואולם אם רגליה נמוכות ואי אפשר לעבור תחתיה מבלי להתכופף, אין הצד הפנימי צריך בדיקה. עוד פירשו להיפך, שאם היא נמוכה נוח לעבור על גביה, ועל כן הצד הפנימי צריך בדיקה, אך אם היא גבוהה אין נוח לעבור על גביה, ועל כן אין צריך בדיקה [וכתב התורת חיים (ד"ה קשיא), שלפי פירוש זה מובן מדוע נקטה הברייתא השניה 'עצים ואבנים סדורים תחתיה', שכן מדובר בה במטה גבוהה, ולולי העצים והאבנים היה צריך לבדוק אף את החלק הפנימי משום שנוח לעבור תחתיה].

עוד הביאו התוספות בשם רבינו חננאל, שגרס בשתי הברייתות 'אין צריך בדיקה'. אלא שהקשתה הגמרא מסתירת הברייתות, שבברייתא הראשונה שנינו שלעולם אין צריך בדיקה, ואילו בברייתא השניה שנינו שדווקא אם עצים ואבנים סדורים תחתיה אין צריך בדיקה. ומתרצת הגמרא, שאם היא נמוכה אין צריך בדיקה אף בלא עצים ואבנים, ואולם אם היא גבוהה הרי היא צריכה בדיקה, ודווקא אם יש תחתיה עצים ואבנים אינה צריך בדיקה. ורבינו דוד (ד"ה וגרסתו) הוכיח כפירושו מדברי הירושלמי (שם).

כז. שהרי בהכרח מדברת הברייתא במקום שמכניסים בו חמץ, שאם לא כן אף ללא חשש סכנה הוא פטור מבדיקה.

כח. רש"י (ד"ה דנפל). והתוספות רי"ד (ד"ה מאי) פירש, ש'נפל' אמור על החמץ, שבתחילה הניח את החמץ בצידו החיצוני של החור שנראה לעין ואין בו סכנת עקרב, ואחר כך נתגלגל החמץ ונפל פנימה לעומק החור, שהוא מקום שיש בו סכנת עקרב.

כט. כתב החק יעקב (סי' תלג ס"ק ט"ז), שאף אינו צריך לבטלו, ואף שמבואר להלן (נה:) שחמץ שתחת המפולת צריך ביטול, אין זה אלא בחמץ ידוע. אך המלא הרועים (ד"ה מאי) כתב, שכן הוא רק לשיטת רש"י (שם ד"ה נריך), שחיוב ביטול בחמץ שתחת המפולת אינו אלא מדרבנן. אבל לשיטת הסמ"ק שחיוב זה הוא מן התורה, אף בחמץ שאינו ידוע צריך לבטלו.

ל. לשיטת התוספות רי"ד שהובאה לעיל מקשה הגמרא, שאף חמץ הנמצא בעומק החור נחשב למבוער כמו חמץ שנפלה עליו מפולת, ואינו חייב בביעור.

לא. כדברי רבן שמעון בן גמליאל במשנה שם, והוא שיעור שלשה טפחים, אך בפחות משיעור זה הכלב מריחו, ומחטט ומוציאו מבין האבנים. גמרא (שם).

לב. מדברי רבן שמעון בן גמליאל להלן (שם) משמע שאם הכלב יכול לחפש אחר החמץ יש לבדוק תחת המפולת ולא פטרוהו מפני הסכנה, והיינו משום שמה שפטרוהו מבדיקה מפני הסכנה הוא דווקא באופן שאין ידוע בבירור שיש שם חמץ, אבל בחמץ ידוע שנפלה עליו מפולת הטריחוהו חכמים לשכור פועלים שיוציאוהו על ידי כלי חפירה, תוספות (ד"ה הכא). ותמה הפרי חדש (סי' תלג סק"מ) על דבריהם, הלא להלן (י:) מסתפק רבא בככר בפי נחש, האם הטריחוהו חכמים אף בממונו לשכור פועל כדי להוציאו ולבערו, או לא. והתוספות שאנץ (ד"ה הכא) כתב, שבחמץ ידוע שנפלה עליו מפולת חייבוהו חכמים להוציאו על ידי מרא וחצינא [כלי חפירה], ולא הזכיר בדבריו שצריך לשכור פועלים.

לג. ואף שלהלן (ע"ב) מבואר שאף לשלוחי מצוה יש לחשוש לסכנה שכיחה, מכל מקום מקשה הגמרא שאפילו שעקרבים מצויים במפולת מכל מקום אין היזקם כל כך שכיח. ב"ח (או"ח סי' תלג ס"י). וראה עוד בשער המלך (חמץ ומצה פ"ג ה"ו ד"ה ונהמי) ובעולת שבת (סי' תלג סק"ו) ובחק יעקב (שם ס"ק יח) בביאור קושיית הגמרא.

לד. לפי ההוה אמינא שמדובר בחורי הכתלים לא קשה מדוע פטרוהו מפני הסכנה, שכן יש ליישב שאין לחשוש שמא יבוא לאכול את החמץ, שהרי לא יכניס ידו לחור מחמת הסכנה. אך לאחר שהעמדנו את הברייתא במפולת יש לחשוש שמא לאחר שיחפש הכלב אחר החמץ המצוי תחתיה ויוציאנו, יבואו לאוכלו. צל"ח (ד"ה והא). וראה עוד בביאורי רש"י במובא מהמשיב נפש בענין זה.

מפני שאור הנר יפה לבדיקה ואע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר [א] שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם ואומר [ב] ויחפש בגדול החל ואומר [ג] בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות ואומר [ד] נר ה' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן האי אור החמה היכי דמי אי נימא בחצר האמר רבא [א] חצר אינה צריכה בדיקה מפני שהעורבין מצויין שם אלא באכסדרה האמר רבא [ב] אכסדרה לאורה נבדקת לא צריכא לארובה דבחדר ודהיכא [ג] אי לבהדי ארובה היינו אכסדרה אלא לצדדין ואבוקה לא והאמר רבא מאי דכתיב [ה] ונוגה כאור תהיה קרנים מידו לו ושם חביון עוזו [ו] למה צדיקים דומין בפני שכינה כנר בפני האבוקה ואמר רבא [ג] אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר אמר רב נחמן בר יצחק זה יכול להכניסו לחורין ולסדקין וזה אינו יכול להכניסו לחורין ולסדקין רב זביד אמר זה אורו לפניו וזה אורו לאחריו רב פפא אמר האי בעית והאי לא בעית רבינא אמר האי משך נהורא והאי מיקטף איקטופי: כל מקום שאין מכנסין כו': כל מקום לאתויי מאי לאתויי הא דתנו רבנן [ג] [ד] חורי בית העליונים והתחתונים [ה] וגג היציע וגג המגדל [ו] ורפת בקר ולולין ומתבן [ז] ואוצרות יין ואוצרות שמן אין צריכין בדיקה רשב"ג אומר מטה החולקת בתוך הבית ומפסקת צריכה בדיקה ורמינהו [ח] חור שבין אדם לחבירו זה בודק עד מקום שידו מגעת וזה בודק עד מקום שידו מגעת והשאר מבטלו בלבו ר' שמעון בן גמליאל אומר מטה החולקת בתוך הבית ועצים ואבנים סדורים תחתיה ומפסקת אינה צריכה בדיקה קשיא מטה אמטה קשיא חורין אחורין חורין אחורין לא קשיא הא בעילאי ובתתאי והא במיצעי מטה אמטה לא קשיא הא דמידליא הא דמיתתאי ואוצרות יין אין צריך בדיקה והתניא אוצרות יין צריך בדיקה אוצרות שמן אין צריך בדיקה הכא במאי עסקינן במסתפק אי הכי שמן נמי יש קבע לאכילה יין אין קבע לשתיה תני רבי חייא עשו אוצרות שכר בבבל כאוצרות יין בארץ ישראל במסתפק אמר רב חסדא בי דגים אין צריך בדיקה והתניא צריכין בדיקה לא קשיא הא ברברבי הא בזוטרי אמר רבה בר רב הונא בי מילחי ובי קירי צריך בדיקה אמר רב פפא בי ציבי ובי תמרי צריך בדיקה. תנא אין מחייבין אותו להכנים ידו לחורין ולסדקין לבדוק מפני הסכנה מאי סכנה אי נימא מפני סכנת עקרב כי משתמש היכי אישתמש [ט] לא צריכא דנפל אי נפל למה לי בדיקה והתנן [ז] חמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער התם שאין הכלב יכול לחפש אחריו הכא כשהכלב יכול לחפש אחריו והא אמר ר' אלעזר [ח] שלוחי מצוה אינן ניזוקין אמר רב אשי שמא תאבד לו מחט ואתי לעיוני בתרה וכה"ג לאו מצוה הוא והתניא [ט] האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני או שאהיה בן העוה"ב הרי

מטה החולקת בתוך הבית ומפסקת. פרש"י לעניין תחתיה מיירי וקאמר לפי' לא ס"ל למימר החולקת אלא מפסקת ומ"ל אלא ס"ל חולקת בתוך הבית ומפסקת היינו שמונחת בחמצע הבית וחולקת היינו שמגעת מכותל לכותל ואינו יכול לעבור מצד [ה] אחר אלא על גבי המטה או יסוח ויעבור תחתיה וקאמר לעיל צריך בדיקה [ו] לצד הפנימי וכן משמע בירושלמי [ז] ובתוספתא [ח] דקאמר רשב"ג אומר מטה שהיא חולקת המוקף [ט] בתוך הבית ועצים ומבנים מונחים תחתיה בודק לצד החיצון ואינו בודק לצד הפנימי ומתוך הירושלמי משמע דבריהם דקתני בה עצים ומבנים גרסינן אין צריך בדיקה והא אלא משני הכא שים עצים ומבנים משום אלא משמע ליה שבשביל כך אין צריך בדיקה [אלא] [י] משום לעיון דרך לשום ולעבור תחת המטה ומשני הא דמידליא התם צריך בדיקה לפי שרגליה גבוהין ויכול לעבור תחתיה אלא שחייה לי נמי דמידליא ס"ל אלא ניחא לעלות על גבה ולעבור וי"ס דגרסי אין צריך בקמייתא ובתרייתא צריך ולפי גירסא זו נקט עצים ומבנים סדורים תחתיה לרבותא ור"ת גרס בתרוייהו אין צריך [יא] ופריך מהא דבקמייתא לא בעינן עצים סדורים ובתרייתא בעינן: **הכא** כשהכלב יכול לחפש אחריו. ולכך אינו פטור אלא מפני הסכנה והא דמשמע גבי מפולת דתם הכלב יכול לחפש אינו כמבוער וצריך לבעירו ואלא מיפטר מפני סכנת עקרב תוי"ט שאני התם דולמי אינה ממון הטוריחוהו מכמיס להסכיר [יב] פועליס בתרא ואלינא אבל הכא שאין הממון ידוע לא הטריחוהו [יג]:

זיכה

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [פי' אורה אינו של הקב"ה לו לנדיק כמו כי קרן עור פני משה ואם תאין עוזו לעפ"כ שם אלא המקום עוזו כלומר תוקף האור הגדול אלא הקב"ה יותר מאלא הצדיקים. ערוך בערך קרן], ב) לקמן קג:, ג) תוספתא פ"א ה"ג, ד) לקמן לח: בבא מציעא מב., ה) [לקמן עמוד ב ומ"ג], ו) בבא בתרא י: לאחר השנה ד., ז) ב"ר פי"א מפסוק ואורח צדיקים כאור נוגה, ח) [לקמן לח:], ט) ב., י) [פרק ג ה"ג], כ) [עיין תוספות בבא מציעא מב. ד"ה שאין].

תורה אור השלם

א) שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ:
[שמות יב, יט]

ב) וַיְחַפֵּשׂ בַּגָּדוֹל הֵחֵל וּבַקָּטֹן כִּלָּה וַיִּמְצָא הַגָּבִיעַ בְּאַמְתַּחַת בִּנְיָמִן: [בראשית מד, יב]

ג) וְהָיָה בָּעֵת הַהִיא אֲחַפֵּשׂ אֶת יְרוּשָׁלַיִם בַּנֵּרוֹת וּפָקַדְתִּי עַל הָאֲנָשִׁים הַקֹּפְאִים עַל שְׁמָרֵיהֶם הָאֹמְרִים בְּלִבָּם לֹא יֵיטִיב יְיָ וְלֹא יָרַע: [צפניה א, יב]

ד) נֵר יְיָ נִשְׁמַת אָדָם חֹפֵשׂ כָּל חַדְרֵי בָטֶן: [משלי כ, כז]

ה) וְנֹגַהּ כָּאוֹר תִּהְיֶה קְרָנַיִם מִיָּדוֹ לוֹ וְשָׁם חֲבִיוֹן עֻזּוֹ: [חבקוק ג, ד]

הגהות וציונים

ט] נ"א שאין (גליון): י] בגין נמוך אצל הבית מצדו או מאחוריו (רשב"ם ב"ב), וגגו יורד בשיפוע מקיר הבית: יא] ארון קבוע בקרקע: יב] [צ"ל רשב"ג] (גליון): יג] כ"י ותוס' שאנץ לצד: יד] "החולקת" מיותר (ד"ס) והגר"א גרס בתוספתא חוצצת וחולקת: טו] רש"ל (גליון) ועי' מהרש"א: טז] במקצת תוס' לא כתוב פי' ר"ח (ב"ח או"ח סימן תלג): יז] נדצ"ל לשכור (באה"מ):

משנת ראשונים

זה יכול להכניסו לחורין ולסדקין. מפני שלדקותו הוא יכול להכניסו בחורים וסדקים וא"ת ואף נר של חרס היאך מכניסה בחורים ובסדקים מפרשים בה שחוקקין בראש מקל ארוך ונותנין בחקק שמן ופתילה ומטלטלין אותו בחורים וסדקים. [מאירי]

וגג היציע. פי' המורה אע"פ שהיא נמוך הואיל והעורבים וגג היציע איצטריך לי' שמפני שהוא נמוך ועומד כנגד פתחי חלונות שבעלייה אין העורבין מצויין שם. [תוספות רי"ד] **וזה בודק עד מקום שידו מגעת והשאר מבטלו בלבו.** לפי שכיון שאין יד אחד מהם מגעת שם בידוע שלא נשתמש בו ובמקום שאין משתמשין בו לא הצריכו חכמים בדיקה, מאי אמרת שמא נגרר שם, בספיקא כי האי דיו בביטול. [רבינו מנוח, חמץ ומצה פ"ב ה"ה] **הכא במאי עסקינן במסתפק.** השתא בזמן הזה אפי' העומדים למכירה למסתפק דמו, שהרי סועדין שם בשעת מכירה. [הריטב"א] **שמן יש קבע לאכילה יין אין קבע לשתיה.** ובזמן הזה שדרכם להדליק בשמן יש מחמירים לומר שצריך לבדוק במסתפק ולא אמרו אין צריך אלא במקום שאין מסתפקין ממנו אלא לאכילה. [מאירי] **לא קשיא הא ברברבי הא בזוטרי.** דבגדולים שהם חשובים אין אדם לוקח בתחלת הסעודה כל צרכו ופעמים שחוזר ולוקח משם חתיכה אחרת וצריכים בדיקה, אבל בקטנים שאינם חשובים לוקח מהם הרבה ביחד קודם הסעודה ואין צריכים בדיקה. [רבינו מנוח, חמץ ומצה פ"ב ה"י]

עין משפט נר מצוה

מט א מיי' שם הל' ד טוש"ע שם סעיף ו: נ ב ג מיי' שם טוש"ע שם סעיף ל [ועיין חשק שלמה]: נא ד מיי' שם הלכה ו טוש"ע שם סעיף ד: נב ה מיי' שם טוש"ע שם סעיף ה: נג ו מיי' שם טוש"ע שם סעיף ו: נד ז מיי' שם טוש"ע שם סעיף ג: נה ח מיי' שם הלכה ה טוש"ע שם ס"ז: נו ט מיי' שם טוש"ע שם סעיף ח:

רבינו חננאל

הנר מפני שאור הנר יפה לבדיקה. ואע"ג דקי"ל חצר אין צריכה בדיקה הואיל ועורבין מצויין שם ואכסדרה לאורה נבדקת (אתא) ולא לאור החמה [אתא] לאשמעינן שהבודק ביום בזמן שהחמה מצויה בעולם כשהוא בודק בבית אינו בודק אלא בנר וכן באבוקה אע"ג שהאבוקה להבדלה מצוה מן המובחר אין בודקין אלא בנר דמשיך נהוריה ואורו לפניו ויוכל להכניסו בחורין ובסדקין: **תנו רבנן חורי הבית העליונים** כו' פי' העליונים שאין יד מגעת להשתמש בהן וכן התחתונים עם הקרקע והגג שאין בני אדם משתמשין בו וכן היציע. וזה היציע יש לו שלש שמות יציע צלע והתא יציע דכתיב (מ"א ו ו) היציע התחתונה וגו' ומפרש בפ' המוכר את הבית בתחלתו וכן הרפת דכתיב (חבקוק ג טז) ואין בקר ברפתים ולולין דכתי' (מ"א ו ח) ובלולים יעלו. ומתבן כמשמעו. **ואוצרות יין ושמן** שאין מסתפקין מהן ואין נכנסין בהם בכל שעה דליכא למיחש שמא נכנס אדם שם בפת שבידו ושכחו כל אלו אין צריכין בדיקה. **וכן מטה החולקת בבית** אם היא מוטלת בקרקעית הבית ומפסקת כלומר היא מיושבת מן הכותל של בית עד הכותל שכנגדו ואין אדם יכול לעבור לא מתחתיה ולא מצדדיה כל הבית שהוא אחורי המטה אין צריך בדיקה. **ואם מטה זו מידליא** עד שיהיו עצים ואבנים סדורין תחתיה שאין מי שיכול לעבור תחתיה. **ואם** הם אוצרות יין ושמן במסתפק מהן וכן אוצרות שכר בבבל ובי דגים קטנים ובי ציבי ובי תמרי ובי מלחי ובי קירי כולן צריכין בדיקה. **פי' קירי** שעוה: **תנא אין מחייבין אותו** להכניס ידו לחור שנפל עכשיו ואע"ג שהכלב יכול לחפש אחריו דחיישינן לסכנת עקרב ואע"ג דאמר ר' אלעזר שלוחי מצוה אין ניזוקין חיישינן שמא יתכוין לחפש אגב חיפוש החמץ על מחט שאבדה לו קודם לכן.

ח: אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים

שיזכה לעולם הבא הרי זה צדיק גמור. והלתנן (מכות פ"ח מ"ג) אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס היינו נכה"ג שאם לא תבוא לו תבוא הטובה שהוא מצפה תוהא ומתחרט על הצדקה שעשה מכל מי שהיו תוהא ומתחרט ה"ז לדיק גמור וכן משמע בריש מסכת ר"ה (דף ד.) ובפ"ק דב"ב (דף י:)[ט]:

מלמד שתהא פרתך רועה באפר. ומאי קראי את ארנך הטפל למרנך:

לכדרבי אמי. ואם תאמר והשמא את למה לי למידרש בהליכה ואור"י דלא נכתב אלא [ס] משום דבר שנתחדש בה משום חדוש דארנך כתב ומי את למדרש מע"ג דלא מיענטרין: **רב** דייק חיצונות. נראה לר"י דרב סבר לחיכא למידק טפי מחילונות משום דתנן בריש ומוכל סבר דמעליונות חיכא למידק כיון דעליונות מחילונות קאי ומפרש מה הן חילונות: חין למיתי קדמא וחשוכא לבי רב אמר להו [ג] ניתו עלי ועל צוארי ניזיל מאי אמר להו לא ידענא איתמר א"ר אלעזר שלוחי מצוה אינן ניזוקין לא בהליכתן ולא בחזירתן במאן כי האי תנא דתניא איסי בן יהודה אומר בלפי שאמרה תורה [ב] ולא יחמוד איש את ארנך מלמד שתהא פרתך רועה באפר ואין חיה מזיקתה תרנגולתך מנקרת באשפה ואין חולדה מזיקתה והלא דברים ק"ו ומה אלו שדרכן לזוק אינן ניזוקין בני אדם שאין דרכן לזוק על אחת כמה וכמה אין לי אלא בהליכה בחזרה מנין תלמוד לומר [ג] ופנית בבקר והלכת לאהליך מלמד שתלך ותמצא אהלך בשלום וכי מאחר דאפילו בחזירה בהליכה למה לי[ס] לכדר' אמי דא"ר אמי כל אדם שיש לו קרקע עולה לרגל [ס] ושאין לו קרקע אין עולה לרגל. א"ר אבין בר רב אדא אמר ר' יצחק מפני מה אין פירות גינוסר בירושלים כדי שלא יהו עולי רגלים אומרים [ג] אלמלא לא עלינו אלא לאכול פירות גינוסר בירושלים דיינו נמצאת עלייה שלא לשמה כיוצא בו אמר ר' דוסתאי בר' ינאי מפני מה אין חמי טבריא בירושלים כדי שלא יהו עולי רגלים אומרים [ג] אלמלא לא עלינו אלא לרחוץ בחמי טבריא דיינו ונמצאת עלייה שלא לשמה: ובמה אמרו ב' שורות וכו': מרתף מאן דכר שמיה [ב] הכי קאמר כל מקום שאין מכניסין בו חמץ אין צריך בדיקה ואוצרות יין ואוצרות שמן נמי אין צריך בדיקה ובמה אמרו שתי שורות במרתף מקום שמכניסין בו חמץ ובמסתפק: בש"א שתי שורות וכו': אמר רב יהודה שתי שורות שאמרו מן הארץ ועד שמי קורה ורבי יוחנן אמר שורה אחת כמין גאם[ז] תניא כוותיה דרב יהודה תניא כוותיה דרבי יוחנן תניא כוותיה דרב יהודה בית שמאי אומרים שתי שורות על פני כל המרתף ושתי שורות שאמרו מן הארץ ועד שמי קורה תניא כוותיה דרבי יוחנן [ס] שתי שורות על פני כל המרתף חיצונה רואה את הפתח ועליונה רואה את הקורה שלפנים הימנה ושלמטה הימנה אין צריך בדיקה: בית הלל אומרים שתי שורות החיצונות שהן העליונות: אמר רב [ג] עליונה ושלמטה הימנה ושמואל אמר עליונה ושלפנים הימנה מאי טעמא דרב דייק חיצונות והא עליונות קתני למעוטי תתאי דתתייתא ושמואל אמר עליונה ושלפנים הימנה מאי טעמא דייק עליונות והא חיצונה[ג] קתני למעוטי גוייאתא דגוייאתא רבי חייא תני כוותיה דרב[ס] וכולהו תנאי תנו כוותיה דשמואל והלכתא כוותיה דשמואל[ג]:

מתניתין כמין כף שלנו פחותה, שורה אחת כמין גאם היינו שורה בזקיפה ושורה עליונה בשכיבה, כלפי הבודק כותל הבית מבחוץ והגג: הרואה את הקורה. דהיינו כל גג השורות: שלפנים הימנה. של תילונה: ושלמטה הימנה. של עליונה, תינח לריכה בדיקה: בית הלל אומרים בו'. מתני' קא נסיב: עליונה ושלמטה הימנה. הני עליונה לא כל גג השורות בתוך המרתף קאמר כדאמר רבי יוחנן אליבא דבית שמאי, אלא שורת חצית אחת על פני רוחב כל המרתף, ולא מן הארץ ועד הקורה, אלא חוחה שורה הרואה את הפתח ואת הקורה: ושלמטה הימנה. ועוד שורת חצית אחת למטה מן העליונה היא משורה הזקופה כנגד הפתח. והני פתח לאו כנגדו ממש קאמר, אלא הכותל שהפתח בו קרי הכי: עליונה ושלפנים הימנה. כנגד החצית[ו] בודק שתי שורות על פני כל המרתף: מאי טעמא דרב. דלא נעי למימר עליונה ושלפניס הימנה כמשמעותיה דמתניתין, דהא מתניתין עליונות קתני: דייק חיצונות. ותוחה שלפניס לאו חילונה היא, וקא סבר רב דתנא דמתני' בחילונות דק בליטניה אבל בעליונות לא דק בליטניה: תתאי דתתייתא. כגון שליטים ושחחיה: ושמואל דייק עליונות. והא של מטה לאו עליונה היא:

מתניתין גאם. היא [ס] ג"מ"ל יוונית ועשויה כמין כף שלנו פחותה, שורה אחת כמין גאם היינו שורה בזקיפה ושורה עליונה בשכיבה, כלפי הבודק כותל הבית מבחוץ והגג: הרואה את הקורה. דהיינו כל גג השורות: שלפנים הימנה. של תילונה: ושלמטה הימנה. של עליונה, תינח לריכה בדיקה: בית הלל אומרים בו'. מתני' קא נסיב: עליונה ושלמטה הימנה. הני עליונה לא כל גג השורות בתוך המרתף קאמר כדאמר רבי יוחנן אליבא דבית שמאי, אלא שורת חצית אחת על פני רוחב כל המרתף, ולא מן הארץ ועד הקורה, אלא חוחה שורה הרואה את הפתח ואת הקורה: ושלמטה הימנה. ועוד שורת חצית אחת למטה מן העליונה היא משורה הזקופה כנגד הפתח. והני פתח לאו כנגדו ממש קאמר, אלא הכותל שהפתח בו קרי הכי: עליונה ושלפנים הימנה. כנגד החצית[ו] בודק שתי שורות על פני כל המרתף: מאי טעמא דרב. דלא נעי למימר עליונה ושלפניס הימנה כמשמעותיה דמתניתין, דהא מתניתין עליונות קתני: דייק חיצונות. ותוחה שלפניס לאו חילונה היא, וקא סבר רב דתנא דמתני' בחילונות דק בליטניה אבל בעליונות לא דק בליטניה: תתאי דתתייתא. כגון שליטים ושחחיה: ושמואל דייק עליונות. והא של מטה לאו עליונה היא:

את הפתח. לפיכך אמר רב עליונה ושלמטה הימנה דדייק חיצונות ואע"פ שכל השורות ראשיהם שכנגד הפתח כלן חיצונות אינך מוצא שתים חיצונות כאחת אלא אם תפשיט ותקח השורה העליונה ושלמטה הימנה כי אם תקח שורה אחת מן הארץ ועד שמי קורה שבפנים ממנה פנימית נקראת ודייק רב חיצונות ראשי השורות הרואות פני הפתח חיצונית ממש ומשום זה קתני שהן עליונות ללמדך כי ממעלה מתחיל. **ושמואל חיצונה ושלפנים הימנה** דהוא דייק עליונות כלומר העליונות דוקא ולא תמצא שתים עליונות אלא כי האי גונא ומפני מה קתני חיצונות למעוטי מן השורה השלישית ולפנים שדברי הכל[ז] אין צריך בדיקה. תאני ר' חייא כוותיה דרב וכלהו תנאי תנו כשמואל. **ואע"ג** דקיימא לן הלכתא כרב באיסורי וזו איסור היא כאן דכולהו תנאי תנו כשמואל הלכתא כוותיה הלכך בית שהוא מלא חביות של יין מן הקצה אל הקצה ומקרקע הבית עד שמי קורה זהו מרתף בודק השורה הרואה את הפתח ושלפנים הימנה אלו שניהן בודק משמי קורה ועד הקרקע ודיו:

עין משפט נר מצוה

נז א מיי' פ"ב מהלכות חמץ ומצה הל' ה סמג עשין לט טוש"ע או"ח סי' תלג סעיף ז:

נח ב מיי' שם טוש"ע שם סעיף ג:

נט ג מיי' שם הלכה ו טוש"ע שם סעיף ט:

רבינו חננאל

ואמרינן וכה"ג לאו מצוה היא והתניא האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני בשביל שאזכה לעולם הבא הרי זה צדיק גמור. **ופרקי'** חיישינן דלמא מסח דעתיה מבדיקת חמץ לגמרי ואינו מחפש אלא על המחט שאין שם מצוה להגן עליו: **רב נחמן בר יצחק אמר** משום סכנת שכנו נכרי שלא יחשדוהו ויאמר היהודי שכני כשפים עושה לי בכותל ויסכנהו. **ואע"ג דקי"ל** שלוחי מצוה אינן ניזוקין היכא דקביעא הזיקא שאני דכתיב איך אלך ושמע שאול והרגני והא שמואל לקיים דבר ה' שהיא מצוה היה הולך אלא במקום שיש היזק קבוע לא סמכינן אהאי שנא' ויאמר ה' עגלת בקר תקח בידך: **בעו מרב הני בי רב ששוכנים בשדות** מהו שיבאו בלילה בשחר ליכנס לבהמ"ד ויחזרו משחשכ' חוששין מהיזק או לא. **אמר להם יבאו עלי ועל צוארי** כלומר יבואו ואני ערב להם שלא יהיה בהם היזק לא בביאתן ולא בחזירתן כמאן כי האי תנא דתניא איסי בן יהודה אומר כלפי שאמרה תורה ולא יחמוד איש את ארנך בעלותך: **מפני מה אין פירות גינוסר בירושלים** שלא יאמרו עולי רגלים אלו לא עלינו אלא לאכול פירות הללו דיינו ונמצאת עלייה שלא לשמה ומפני מה אין חמי טבריא בירושלים וכו': **למה אמרו שתי שורות.** אקשי' מי הזכיר בכאן מרתף כלל עד שיאמר למה אמרו שתי שורות במרתף ופרקי' כיון דתנא כל מקום שאין מכניסין בו חמץ אין צריך בדיקה ממילא שמעי' דמרתף אין צריך בדיקה אם כן למה אמרו שתי שורות במרתף מקום שמכניסין בו חמץ היכי דמי במסתפק ממנו: **אמר רב יהודה** שתי שורות שאמרו מן הארץ ועד שמי קורה ר' יוחנן **אמר** שורה א' כמין **גמא** כלומר ממשש המרתף השורה החיצונה הרואה את הפתח והעליונות הרואות את הקורות זהו כמין גמא יווני ותניא כתרוייהו: **ב"ה אומר שתי שורות החיצונות** שהן **העליונו'**. פי' כל השורות שבמרתף ראשיהם של כלם רואות את הקורות ורואות צדי כל השורות

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) יומא יא. קידושין נט: חולין קמב., ג) [עבודה זרה ל.], ג) [עין משפט מגילה כא. ד"ה תלמלא], ד) [ערוך ערך גם פירש כמו ד' הפוכה], ה) תוספתא פ"א ה"ב, ו) ב"ק דף ב:, ז) מגילה ו., ח) [עין פירש"י עירובין נה.], ט) [וע"ע בתוספות לקמן הסנה ד. ד"ה ובשביל ובעבודה זרה יט. ד"ה על מנת].

גליון הש"ם

גמ' ושאין לו קרקע. וכן מיתא בירושלמי פ"ג דפאה: תוס' ד"ה לכדר"א וכו' משום דבר שנתחדש. כדאיתא שבועות יט ע"ב כל פרשה שנאמרה ונשנית לא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש נה:

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֵיךְ אֵלֵךְ וְשָׁמַע שָׁאוּל וַהֲרָגָנִי וַיֹּאמֶר יְיָ עֶגְלַת בָּקָר תִּקַּח בְּיָדֶךָ וְאָמַרְתָּ לִזְבֹּחַ לַייָ בָּאתִי: [שמואל א טז, ב]

ב) כִּי אוֹרִישׁ גּוֹיִם מִפָּנֶיךָ וְהִרְחַבְתִּי אֶת גְּבֻלֶךָ וְלֹא יַחְמֹד אִישׁ אֶת אַרְצֶךָ בַּעֲלֹתְךָ לֵרָאוֹת אֶת פְּנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה: [שמות לד, כד]

ג) וּבִשַּׁלְתָּ וְאָכַלְתָּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְיָ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ וּפָנִיתָ בַבֹּקֶר וְהָלַכְתָּ לְאָהָלֶיךָ: [דברים טז, ז]

הגהות וציונים

ס] גירסת העין יעקב **אלא** (מצפה איתן): ג] צ"ל חיצונות (רש"ש): ג] [מכל הפוסקים ראשונים ואחרונים דפסקו כרב מוכח דלא היה בגירסתם "והלכתא כוותיה דשמואל". וכן כתב התוי"ט ד"ה שתי] (גליון): ז] מרחב של שדות: ס] "קמא" ליתא בכ"י וכ"ה נכון (דק"ס): ו] צ"ל בגג **החביות** (כת"י): ז] יש כאן ט"ס וקאי לעיל אדברי ב"ש (ב"ש):

ליקוטי רש"י

הרי זה צדיק גמור. מס לגיל נכך [ר"ה ד.]. על דבר זה ומחצה זו [ב"ב י:]. **אר"י שורה אחת כמין גאם.** גימל יווני עשוי כמין כף כפופה שלנו [ובהערה שם צ"ל הפוכה ר"ל כף פשוטה או פתוחה ך שהיא הפוכה] [עירובין נה.]. מות יומית עשויה ככף פשוטה שלנו [זבחים נג:]. **גינוסר.** פירות מרץ יס כנרת [ברכות מד.].

הֲרֵי זֶה צָדִיק גָּמוּר במצוה זו[א]. ואם כן מה בכך שהוא מתכוין בבדיקת החמץ גם למצוא את המחט, הלא מכל מקום מצוה היא, ויש לה להגן עליו מפני סכנת העקרב. מתרצת הגמרא, לא חייבוהו לבדוק במקום סכנה זה, משום שחששו דִּילְמָא בָּתַר דְּבָדַק אָתֵי לְעַיּוּנֵי בַּתְרָהּ - שמא לאחר שיגמור לבדוק את החמץ ימשיך לחפש אחר המחט, ומאחר שכבר גמר את מצוותו, שוב אין המצוה מגינה עליו מפני הסכנה.

הגמרא מביאה ביאור נוסף בסכנה שבבדיקת חורים וסדקים:
רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק אָמַר, מה ששנינו בברייתא שלא חייבוהו לבדוק בחורים ובסדקים מפני הסכנה, מדובר בחורים הנמצאים בכותל שבינו ובין הנכרי, והוא מִשּׁוּם סַכָּנַת הַנָּכְרִים, וכשיטת פְּלִימוֹ הִיא. דְּתַנְיָא - שכן שנינו בברייתא, חוֹר שבכותל שֶׁבֵּין בית יְהוּדִי לְבֵית אֲרַמַּאי [-ארמי, נכרי], בּוֹדֵק היהודי את החור מצד ביתו, עַד מָקוֹם שֶׁיָּדוֹ מַגַּעַת ולא יותר, וְאֶת הַשְּׁאָר - ואת החמץ העלול להימצא במקום שאין ידו מגעת מְבַטְּלוֹ בְּלִבּוֹ[ב], ואין צריך לבדוק אחריו. פְּלִימוֹ אָמַר, כָּל עַצְמוֹ [-את החור כולו] אֵינוֹ בּוֹדֵק כלל, מִפְּנֵי הַסַּכָּנָה, ובסמוך יבוארו דבריו.

שואלת הגמרא, מַאי [-מה] סַכָּנָה יש בבדיקת החור שבינו ובין הנכרי. אִי נִימָא [-אם נאמר] שיש בה סַכָּנַת נְפָשָׁפִים, שהנכרי יעליל עליו שהוא עושה לו כשפים בכותל ויהרגנו, אם כן כִּי אִישְׁתַּמֵּישׁ [-כשהשתמש] הישראל בחור שבכותל, הֵיכִי אִישְׁתַּמֵּישׁ - איך השתמש בו, הלא היה לו לחשוש שיחשדנו הגוי שהוא עושה לו כשפים[ג].

משיבה הגמרא, הָתָם - שם בשעת השימוש בחור, כִּי אִישְׁתַּמֵּישׁ יְמָמָא וּנְהוֹרָא וְלָא מַפִּיק אַדַּעְתֵּיהּ - כאשר השתמש בו הישראל היה זה ביום ובשעת האור, ועל כן לא העלה הנכרי בדעתו להעליל עליו שהוא עושה כן לשם כשפים, אבל הָכָא [-כאן] בשעת בדיקת החמץ, לֵילְיָא וּשְׁרָגָא הוּא - הרי בלילה היא, ונעשית לאור הנר, וְעל כֵּן מַפִּיק אַדַּעְתֵּיהּ - מעלה הנכרי על דעתו להעליל עליו שעושה כן לשם כשפים.

מקשה הגמרא, מדוע פטרוהו מלבדוק משום סכנת הנכרי, וְהָאָמַר [-והרי אמר] רַבִּי אֶלְעָזָר, שְׁלוּחֵי מִצְוָה אֵינָן נִיזּוֹקִין, ואין לחשוש לסכנה בזמן עשיית המצוה. מתרצת הגמרא, הֵיכָא דְּשָׁכִיחַ הֵיזֵיקָא שָׁאנִי - היכן שהדבר שכיח שיארע לו נזק על ידי קיום המצוה, יש לחשוש לו אף במקום מצוה. שֶׁכֵּן נֶאֱמַר לאחר שציוה ה' את שמואל ללכת ולהמליך את דוד למלך תחת שאול (שמואל א' טז ב), 'וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל, אֵיךְ אֵלֵךְ, וְשָׁמַע שָׁאוּל וַהֲרָגָנִי, וַיֹּאמֶר ה', עֶגְלַת בָּקָר תִּקַּח בְּיָדֶךָ וגו' וְאָמַרְתָּ לִזְבֹּחַ לַה' בָּאתִי', ועל ידי תחבולה זו לא יֵדַע שאול שבאת להמליך את דוד. ואף על גב שנשלח שמואל על ידי ה', מכל מקום חשש מפני שאול שיהרגנו[ד]. ומכאן שאף לשליח מצוה יש לחשוש לסכנה שכיחה[ה].

★

הגמרא מביאה נידון בענין 'שלוחי מצוה אינם ניזוקין':
בָּעוּ מִינֵּיהּ מֵרַב - שאלו את רב, הָנֵי בְּנֵי בֵּי רַב דְּדֵיוֵרֵי בְּבָאגָא - אותם תלמידים של בית רבי הגרים בכפרים שבבקעה, מַהוּ לְמֵיתֵי קַדְמָא וַחֲשׁוֹכָא לְבֵי רַב - האם יכולים הם לבוא בבוקר קודם עלות השחר, וכן בערב לאחר שחשיכה לישיבת רב, או שיש להם לחשוש מפני המזיקים המצויים בלילה ולצאת רק לאחר שמאיר היום. אָמַר לְהוּ [-להם] רב, נִיתּוּ - יבואו בחשיכה, וְעָלַי וְעַל צַוָּארֵי יהיה עונש היזקם. כלומר, אני ערב להם שלא ינזקו, משום שמצות תלמוד תורה מגינה עליהם[ו].

הוסיפו לשואלו, נֵיזִיל מַאי - האם יכולים הם גם לחזור לאכסנייתם לאחר שיחשך היום, ולסמוך על המצוה שתגן עליהם מפני המזיקים גם בדרך חזרתם, או לא. אָמַר לְהוּ רב, לָא יָדַעְנָא - איני יודע האם גם בדרך חזרה המצוה מגינה מפני המזיקים.

הגמרא מביאה את ההכרעה בנידון זה:
אִיתְּמַר - נאמר בבית המדרש, אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, שְׁלוּחֵי מִצְוָה אֵינָן נִיזּוֹקִין לָא בַּהֲלִיכָתָן וְאַף לָא בַּחֲזִירָתָן [-בחזרתם].

שואלת הגמרא, כְּמַאן - כשיטת מי אמורים דברי רבי אלעזר. משיבה הגמרא, דבריו הם כִּי הַאי תַּנָּא - כמו שיטת תנא זה שבברייתא שלפנינו. דְּתַנְיָא, אִיסִי בֶּן יְהוּדָה אוֹמֵר, כְּלַפֵּי [-מתוך] מה שֶׁאָמְרָה תּוֹרָה בעולי רגלים (שמות לד כד) 'וְלֹא יַחְמֹד אִישׁ אֶת אַרְצְךָ בַּעֲלֹתְךָ לֵרָאוֹת אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה', מִלַּמֵּד הכתוב, שֶׁתְּהֵא פָּרָתְךָ רוֹעָה בַּאֲפָרָט וְאֵין חַיָּה מַזִּיקָתָהּ, ותהיה תַּרְנְגוֹלְתְךָ מְנַקֶּרֶת בָּאַשְׁפָּה וְאֵין חוֹלְדָה מַזִּיקָתָהּ. וַהֲלֹא דְּבָרִים קַל וָחוֹמֶר, וּמָה פרה ותרנגולת אֵלּוּ שֶׁדַּרְכָּן לְזוֹק מובטח להם שאֵינָן ניזוקין, בְּנֵי אָדָם שֶׁאֵין דַּרְכָּן לְזוֹק, שכן אדם יש לו מזל, ואינו ממהר להינזק כמו ממונו[ז] עַל אַחַת כַּמָּה וְכַמָּה שאינם ניזוקים.

ממשיכה הברייתא, אֵין לִי שלא ינזקו עולי הרגל אֶלָּא בִּזמן הַהֲלִיכָה לבית המקדש, אולם בִּזמן הַחֲזָרָה משם לבתיהם מְנַיִן לנו שאינם ניזוקים. תַּלְמוּד לוֹמַר בעולים לירושלים לזבוח את הפסח (דברים טז ז), 'וּפָנִית בַּבֹּקֶר וְהָלַכְתָּ לְאָהָלֶיךָ'[ח], וּמְלַמֵּד הכתוב שֶׁתֵּלֵךְ וְתִמְצָא אָהָלְךָ בְּשָׁלוֹם, בלא שום נזק[ט].

א. **ואין** אומרים שעושה את המצוה שלא לשמה, אלא מקיים הוא את מצות בוראו, ואפילו שמכוין בה גם להנאת עצמו. רש"י (ד"ה הרי). ואף ששנינו במסכת אבות (פ"ו מ"ג) 'אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס', אין זה אלא במי שאם לא תבוא לו הטובה שהוא מצפה לה בזכות המצוה הוא תוהה ומתחרט על הצדקה שעשה, אך מי שאינו מתחרט עליה הרי הוא צדיק גמור. תוספות (ד"ה זיזקה). ובחידושי הר"ן (ד"ה הרי) כתב, שעבודה שלא על מנת לקבל פרס היא אכן המדה המעולה ביותר של עבודה מאהבה, אך גם מי שעובד לשם שכר נקרא צדיק גמור, אלא שאינו חסיד. ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה סלע) כתב, שיש גורסים 'הרי זה צדק גמור' [כלומר, מצות צדקה גמורה היא], אבל אינו קרוי 'צדיק גמור'.

ב. **שכן** מן התורה די בביטול והבדיקה אינה אלא מדרבנן, ולא חייבו חכמים לבדוק אלא עד מקום שידו מגעת. רבינו דוד (לעיל ע"ב ד"ה וזה). וראה לעיל (סז) בהערה בהמשך דבריו.

ג. **ובהכרח** שהשתמש בו להניח את חמצו, שאם לא כן הרי אף ללא חשש סכנה אין צריך לבודקו.

ד. **ואף** הקדוש ברוך הוא הסכים על ידו, ואמר לו לעשות תחבולה כדי להינצל. רבינו חננאל (ד"ה ופעמ"ג).

ה. **הגמרא** יכלה לתרץ כמו שתירצה לעיל (ע"ב) לענין סכנת עקרב, שיש לחשוש שמא יחפש שם מחט לאחר שיגמור את הבדיקה, אלא שתירצה תירוץ עדיף. ב"ח (או"ח סי' תלג אות י). והחק יעקב (סס ס"ק טו) כתב, שאין דרך שיאבד לו חפץ בחורי הכותל. וראה עוד בחתם סופר (גליון שו"ע סס) בטעם מה שלא תירצה הגמרא כן.

ו. **תלמידים** שצריכים לרבם נקראים 'בני בי רב'.

ז. **שכן** שנינו בבבא קמא (ס:), לעולם יכנס אדם בכי טוב [-בשעת האור] ויצא בכי טוב, שנאמר (שמות יג כב) 'ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר', ופירש רש"י (סס ד"ה נכי) שהוא משום סכנת המזיקים והליסטים. וראה עוד לעיל (ג.) במקור נוסף ובטעמים נוספים לדין זה.

ח. **ואף** שאם אינם מכוונים לשם מצוה אלא לצורך עצמם אינם שלוחי מצוה ועלולים להינזק, צריך לומר שהכיר רב את תלמידיו, וידע שהתכוונו לשם מצוה. קובץ שיעורים (סוף נג).

ט. **אחו**, מקום מרעה הבהמות.

י. **שכן** נאמר 'את ארצך' ולא 'ארצך', ו'את' בא לרבות את הטפל לארצך, שהם הבהמות והעופות. תוספות (ד"ה מלמד). ואף שנאמר 'ולא יחמוד איש', מצינו בכתוב (ויקרא ז ג) שאף שאר בעלי חיים נקראו בלשון 'איש'. רש"ש (ד"ה ולא).
ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה מלמד) הביא בשם רבינו יקר, שפרה קרויה 'ארץ', שכן אמר רבי יוסי (נדה קיח:), מימי לא קריתי לשורי שורי אלא שדי. ותרנגולת נלמדת מ'איש' שכן תרנגול קרוי 'איש', כדרך שרגילים לומר 'קרא הגבר', וכן נאמר לגבי הכרובים (שמות כה כ) 'ופניהם איש אל אחיו', וכרובים הם עופות. והמהרש"א (ד"ה מלמד) כתב, שממה שנאמר 'לא יחמוד איש' משמע שכוונת הכתוב היא לדבר המטלטל שדרכו להיגנב על ידי איש יחידי, שכן אילו היתה הכוונה לארץ עצמה, היה צריך להיכתב 'ולא יחמוד גוי', שהרי אין דרך הארץ להיכבש אלא על ידי אומה שלימה ולא על ידי יחידים. וממה שלא נאמר 'את ביתך' אלא 'את ארצך' משמע שאין הכוונה למטלטלין המצויים בבית אלא לפרה ותרנגולת הרועים במקום הפקר.

יא. **רש"י** (ד"ה כלפי) על פי דברי הגמרא בבבא קמא (נ:).

יב. **בבוקר** שלאחר מוצאי פסח. ופשוטו של מקרא בא ללמד שהוא טעון לינה בירושלים בלילה של מוצאי יום טוב. רש"י על התורה (סס) על פי הספרי (רמה פיסקא קלד).

יג. **וכן** שנינו במדרש רבה (שה"ש ז ג) על הכתוב 'מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב', שאינו מדבר אלא בפעמי עולי רגלים, שהם נועלים בעד כל הצרות. ומעשה באחד ששכח לנעול

ח: אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים

שיזכה לעולם הבא הרי זה צדיק גמור. והלתנן (אבות פ"ו מ"ג) אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס היינו דכה"ג שאם לא תבוא לו תאוה הטובה שהוא מצפה תוהא ומתמרט על הצדקה שעשה אבל מי שאינו תוהא ומתמרט ה"ז לדיק גמור וכן משמע בריש מסכת ר"ה (דף ד.) ובפ"ק דב"ב (דף י:)[ט]:

מלמד שתהא פרתך רועה באפר. ומאי קדיש את מרנך הטופל למרנך:

לכדרבי אמי. ואם תאמר והאמאי את למה לי למידרש דהליכה ומור"י דלא נכתב אלא [ס] משום דבר שנתחדש בה משום חדוש למרנך כתב נמי את למדרש אע"ג דלא מיצטרין: **רב** דייק חיצונות. גרסה לר"י דבר שבר למיכא למידק טפי מחילונות משום דתנן בריש ומאי למידק כיון דעליונות מחילונות קאי ומפרש מה הן חילונות: **מין** למיתי קדמא וחשוכא לבי רב אמר להו [ג] ניתו עלי ועל צואר ניזיל מאי אמר להו לא ידענא איתמר א"ר אלעזר שלוחי מצוה אינן ניזוקין לא בהליכתן ולא בחזירתן כמאן כי האי תנא דתניא איסי בן יהודה אומר כלפי שאמרה תורה [ב] ולא יחמוד איש את ארצך מלמד שתהא פרתך רועה באפר ואין חיה מזיקתה תרנגולתך מנקרת באשפה ואין חולדה מזיקתה והלא דברים ק"ו ומה אלו שדרכן לזוק אינן ניזוקין בני אדם שאין דרכן לזוק על אחת כמה וכמה אין לי אלא בהליכה בחזרה מנין תלמוד לומר [ג] ופנית בבקר והלכת לאהליך מלמד שתלך ותמצא אהלך בשלום וכי מאחר דאפילו בחזירה בהליכה למה לי [ס] לכדר' אמי דא"ר אמי כל אדם שיש לו קרקע עולה לרגל [ס] ושאין לו קרקע אין עולה לרגל. א"ר אבין בר רב אדא אמר ר' יצחק מפני מה אין פירות גינוסר בירושלים כדי שלא יהו עולי רגלים אומרים [ג] אלמלא לא עלינו אלא לאכול פירות גינוסר בירושלים דיינו נמצאת עלייה שלא לשמה ביוצא בו אמר ר' דוסתאי בר' ינאי מפני מה אין חמי טבריא בירושלים כדי שלא יהו עולי רגלים אומרים [ג] אלמלא לא עלינו אלא לרחוץ בחמי טבריא דיינו ונמצאת עלייה שלא לשמה: ובמה אמרו ב' שורות וכו': מרתף מאן דכר שמיה [ב] הכי קאמר כל מקום שאין מכנסין בו חמץ אין צריך בדיקה ואוצרות יין ואוצרות שמן נמי אין צריך בדיקה ובמה אמרו שתי שורות במרתף מקום שמכנסין בו חמץ ובמסתפק: בש"א שתי שורות וכו': אמר רב יהודה שתי שורות שאמרו מן הארץ ועד שמי קורה ורבי יוחנן אמר שורה אחת כמין גאם [ד] תניא כותיה דרב יהודה תניא בוותיה דרבי יוחנן תניא כוותיה דרב יהודה בית שמאי אומרים שתי שורות על פני כל המרתף ושתי שורות שאמרו מן הארץ ועד שמי קורה תניא כוותיה דרבי יוחנן [ס] שתי שורות על פני כל המרתף חיצונה רואה את הפתח ועליונה רואה את הקורה שלפנים הימנה ושלמטה הימנה אין צריך בדיקה: בית הלל אומרים שתי שורות החיצונות שהן העליונות: אמר רב [ג] עליונה ושלמטה הימנה ושמואל אמר עליונה ושלפנים הימנה מאי טעמא דרב דייק חיצונות והא עליונות קתני למעוטי תתאי דתתייתא ושמואל אמר עליונה ושלפנים הימנה מאי טעמא דייק עליונות והא חיצונה [ב] קתני למעוטי גוייאתא דגוייאתא רבי חייא תני כוותיה דרב [ס] וכולהו תנאי תנו כוותיה דשמואל והלכתא כוותיה דשמואל [ג]:

מתניתין גאם. היא [ס] גימ"ל יוונית ועשויה כמין כף שלנו פתוחה, שורה אחת כמין גאם היינו שורה בזקיפה ושורה עליונה בשכיבה, כאדם הבודק כותל הבית מבחוץ והגג: **הרואה את הקורה.** להיינו כל גג השורות: **שלפנים הימנה.** של חילונה: **ושלמטה הימנה.** של עליונה, היינו לריכה בדיקה: **בית הלל אומרים כו'.** מתני' קא נסיב: **עליונה ושלמטה הימנה.** הא עליונה לא כל גג השורות נאורך המרתף קאמר כדאמר רבי יוחנן אליבא דבית שמאי, אלא שורת חבית אחת על פני רוחב כל המרתף, ולא מן הארץ ועד הקורה, אלא אותה שורה הרואה את הפתח ואת הקורה: **ושלמטה הימנה.** ועוד שורת חבית אחת למטה מן העליונה היא משורה הזקופה כנגד הפתח. והאי פתח לאו כנגדו ממש קאמר, אלא הכותל שהפתח בו קרי הכי: **עליונה ושלפנים הימנה.** דגג החבית [ס] בודק את שורות על פני כל המרתף: **מאי טעמא דרב.** דלא בעי למימר עליונה ושלפנים הימנה כמשמעותיה למתניתין, דהא מתניתין עליונות קתני: דייק חיצונות. ואותה שלפנים לאו חילונה היא, וקא סבר רב דתנא למתני' בחילונות דק גליסניה אבל בעליונות לא דק גליסניה: **תתאי דתתייתא.** כגון שליפת ושמתמיה: **ושמואל דייק עליונות.** והא של מטה לאו עליונה היא:

מתני'

הרי זה צדיק גמור. בדבר זה, ולא לחמרינן שלא לשמה עושה, שלא קיים מלות בורלו שלוהו לעשות לדקה, ומתכוין לף להנאת עלמו שיזכה בה לעולם הבא או שיחיו בניו: **בתר דבדק.** וגמר את כל המלוה מתי לעיוני בתרה: כל עצמו אינו בודק. כל עלמו של חור אינו בודק, שלא יאמר הנכרי כשפים עשה לי: **ולאו אדעתיה.** לנכרי לשום אל לבו עליה זו: **איך אלך.** למשוח את דוד, ומע"פ שמלוחו של מקום היה הרי היה ילך: **בני בי רב.** תלמידים הלריכים לרבם עליון קרו בני רב: **דדיירו בבאגי.** בכפרים שבבקעה, ובלע"ז קנפי"ש[ז]: **מהו למיתי קדומא וחשוכא.** השכם והערב קודם עלות השחר ומשמשך, כלום יש להם לירה מן המזיקים: **ועל צוארי.** יהא עונש הזיקן, דולמי לא יזוקו שהמלוה מגינה עליהם: **ניזיל.** למוספיות משמשך מאי, כלום יכולין לממוך על המלוה אף בחזרה או לא: **כלפי שאמרה תורה.** מתוך שאמרה תורה כך אנו למדין שהבטיחו הכתוב שלא יזוק ממונו, וכל שכן גופו למין דרכו לזוק, דאדם חית ליה מזלא[ח] ואינו מהיר להיות ניזק בגופו: **כדרבי אמי.** קרא קמא לכדר' אמי אחת: **פירות גינוסר.** מתוקין מאד כדאמרי' בנדרים (דף מד.), והיינו כינרת[ט], שם מדינה בארץ ישראל: **מרתף מאן דכר שמיה.** לפוטרו מן הבדיקה, דקא משמע לן תנא קמא[י] ואמר וכמה אמרו: **הכי קאמר.** דקאמי ריש כל מקום שאין מכנסין כו' ואמרי' לעיל כל מקום לאיתויי מאי לאיתויי חומרות יין ושמן, ומשום הכי אמרי' וכמה אמרו לקמן לריך בדיקה, ומפרש במקום שמכנסין בו חמץ, והיכי דמי כגון במסתפק: **שתי שורות שאמרו.** בית שמאי (אומריס) מן הארץ ועד שמי קורה, דרך האוצרי יין לסדר חביותיהן שורות שורות עד שממלאין כל קרקע המרתף, וחוזרין ומניחין חבית על חבית כשורות תחתונות על הקורה, ואמרי בית שמאי שאותן שאי שורות חילונות אותה שרואה את הפתח על פני רוחב כל המרתף והשורה שלאחריה לריך לבדוק מן הארץ עד התקרה: **שמי קורה.** שמי השמים (תהלים קמח): **ור' יוחנן אמר.** שאי שורות שאמרו בית שמאי היא שורה חילונה מן הארץ ועד תקרה, וחוזר ובודק כל החביות העליונות על פני כל חרכו ורחבו של מרתף, אחף היא נקראת שורה אף על גב דאינה אלא למעלה למטה:

מתניתין **גאם.** היא [ס] גימ"ל יוונית ועשויה כמין כף שלנו פתוחה, שורה אחת כמין גאם היינו שורה בזקיפה ושורה עליונה בשכיבה, כאדם הבודק כותל הבית מבחוץ והגג: **הרואה את הקורה.** להיינו כל גג השורות: **שלפנים הימנה.** של חילונה: **ושלמטה הימנה.** של עליונה, היינו לריכה בדיקה: **בית הלל אומרים כו'.** מתני' קא נסיב: **עליונה ושלמטה הימנה.** הא עליונה לא כל גג השורות נאורך המרתף קאמר כדאמר רבי יוחנן אליבא דבית שמאי, אלא שורת חבית אחת על פני רוחב כל המרתף, ולא מן הארץ ועד הקורה, אלא אותה שורה הרואה את הפתח ואת הקורה: **ושלמטה הימנה.** ועוד שורת חבית אחת למטה מן העליונה היא משורה הזקופה כנגד הפתח. והאי פתח לאו כנגדו ממש קאמר, אלא הכותל שהפתח בו קרי הכי: **עליונה ושלפנים הימנה.** דגג החבית [ס] בודק את שורות על פני כל המרתף: **מאי טעמא דרב.** דלא בעי למימר עליונה ושלפנים הימנה כמשמעותיה למתניתין, דהא מתניתין עליונות קתני: דייק חיצונות. ואותה שלפנים לאו חילונה היא, וקא סבר רב דתנא למתני' בחילונות דק גליסניה אבל בעליונות לא דק גליסניה: **תתאי דתתייתא.** כגון שליפת ושמתמיה: **ושמואל דייק עליונות.** והא של מטה לאו עליונה היא:

מתני'

ויאמר ה' עגלת בקר תקח בידך וגו'. ידמה שהרצון בזה שלקחה לזבוח זבח שלמים וכבר היה אפשר לו זה כי אז נתרו הבמות והיה אפשר לו להקריבו בבמת יחיד ואע"פ שהיה המשכן בנוב. **[רלב"ג, שמואל א טז ב]** **שלוחי מצוה אינן ניזוקין לא בהליכתן ולא בחזירתן.** אע"פ שאין סומכין על הנס במקום שההיזק מצוי מ"מ אף הוא אין ראוי להפקיע עלמו מן המצוה מתוך רכות הלב ומפחד הדברים שאין מלויים כל כך אלא יהא לבו בטוח בה' ית'. **[מאירי]** **ושאין לו קרקע אין עולה לרגל.** וא"ת אמאי לא חשיב התם בפר"ק דחגיגה בהדי פטורין מלעלות ברגל הא דאין לו קרקע. א"ל דלא דתנא התם אלא פטורין מחמת גופן כבעלי קבין וחולה וסומא. **[מהר"ם חלאווה]** **אלמלא לא עלינו אלא לאכול פירות גינוסר בירושלים דיינו.** קשיא שיש אלמלא שרוצה לומר אילו לא כגון הכא וכגון אלמלא אגרות הראשונות (לעיל דף יב:) וכן הרבה, ויש אלמלא שרוצה לומר אילו היה אלמלא נגדוה לחנניה מישאל ועזריה (כתובות דף לג:) וכן אלמלא לוי אתה וכו' (לקמן דף כד:) ומאי שנא. ואומר ר"ת דהיכא שיש אל"ף בסוף אלמלא רוצה לומר אילו לא והיכא דכתי' אלמלי ביו"ד רוצה לומר אילו היה. **[תוספות, מגילה כא.]**

לאכדר"א וכו' משום דבר שנתחדש. כלאיתא שבועות יט ע"ב כל פרשה שנאמרה ונשנית לא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה:

גליון הש"ס

גמ' ושאין לו קרקע. וכן איתא בירושלמי ספ"ג דפאה: תום' ד"ה לכדר"א וכו' משום דבר שנתחדש.

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֵיךְ אֵלֵךְ וְשָׁמַע שָׁאוּל וַהֲרָגָנִי וַיֹּאמֶר יְיָ עֶגְלַת בָּקָר תִּקַּח בְּיָדֶךָ וְאָמַרְתָּ לִזְבֹּחַ לַייָ בָּאתִי: [שמואל א טז, ב]

ב) כִּי אוֹרִישׁ גּוֹיִם מִפָּנֶיךָ וְהִרְחַבְתִּי אֶת גְּבֻלֶךָ וְלֹא יַחְמֹד אִישׁ אֶת אַרְצְךָ בַּעֲלֹתְךָ לֵרָאוֹת אֶת פְּנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה: [שמות לד, כד]

ג) וּבִשַּׁלְתָּ וְאָכַלְתָּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְיָ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ וּפָנִיתָ בַבֹּקֶר וְהָלַכְתָּ לְאָהָלֶיךָ: [דברים טז, ז]

הגהות וציונים

ס] גירסת העין יעקב **אלא** (מצפה איתן): **ג]** צ"ל חיצונות (רש"ש): **ג]** [מכל הפוסקים ראשונים ואחרונים דפסקו כרב מוכח דלא היה בגירסתם "והלכתא כוותיה דשמואל". וכן כתב התוי"ט ד"ה שתי] (גליון): **ד]** מרחב של שדות: **ה]** "קמא" ליתא בכ"י וכ"ה נכון (דק"ס): **ו]** צ"ל בגג החביות (כת"י): **ז]** יש כאן ט"ס וקאי לעיל אדברי ב"ש (ב"ש):

משנת ראשונים

הרי זה צדיק גמור. אינו מפקיע שכר צדקתו בלשון זה אע"פ שדומה כעובד על מנת לקבל פרס, שאין זה אלא כמתעורר לידור מחמת יראת עונש, ולא שאם יבואהו עונש אחר אח"כ שיהא קורא תגר, אלא מצדיק את דינו ואינו מהרהר אחר מדותיו יתברך. **[מאירי]**

מסורת הש"ס

עם **הוחתום** אהח"ת 19/06/2018

ס) יומא יח. קידושין לט: חולין קמב., **ב)** [עבודה זרה ל.], **ג)** [עיין תוספות מגילה כא. ד"ה אלמלא], **ד)** [ערוך ערך גם פירש כמו ד' הפוכה], **ה)** תוספתא פ"א ה"ב, **ו)** ב"ק דף ב:, **ז)** מגילה י., **ח)** [עיין פירש"י עירובין נה.], **ט)** [וע"ע בתוספות לשם הסנה ד. ד"ה ובשביל ובעבודה זרה יט. ד"ה על מנת].

עין משפט נר מצוה

נז א מיי' פ"ג מהלכות חמץ ומלה הל' ה סמג עשין לט טוש"ע או"ח סי' תלג סעיף ז:

נח ב מיי' שם טוש"ע שם סעיף ג:

נט ג מיי' שם הלכה ו טוש"ע שם סעיף ט:

רבינו חננאל

ואמרינן וכה"ג לאו מצוה היא והתניא האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני בשביל שאזכה לעולם הבא הרי זה צדיק גמור. ופרקי' חיישינן דלמא מסח דעתיה מבדיקת חמץ לגמרי ואינו מחפש אלא על המחט שאין שם מצוה להגן עליו: **רב נחמן בר יצחק אמר** משום סכנת שכנו נכרי שלא יחשדוהו ויאמר היהודי שכני כשפים עושה לי בכותל ויסכנהו. **ואע"ג** דקי"ל שלוחי מצוה אינן ניזוקין היכא דקביעא הזיקא שאני דכתיב איך אלך ושמע שאול והרגני והא שמואל לקיים דבר ה' שהיא מצוה היה הולך אלא במקום שיש היזק קבוע לא סמכינן אהאי שנא' ויאמר ה' עגלת בקר תקח בידך: **בעו מרב הני בי רב** ששוכנים בשדות מהו שיבאו בלילה בשחר ליכנס לבהמ"ד ויחזרו משחשכ' חוששין מהיזק או לא. **אמר להם יבאו** עלי ועל צוארי כלומר יבואו **ואני** ערב להם שלא יהיה בהם היזק לא בביאתן ולא בחזירתן כמאן כי האי תנא דתניא איסי בן יהודה אומר כלפי שאמרה תורה ולא יחמוד איש את ארצך בעלותך: **מפני מה אין פירות גינוסר בירושלים** שלא יאמרו עולי רגלים אלו לא עלינו אלא לאכול פירות הללו דיינו ונמצאת עלייה שלא לשמה ומפני מה אין חמי טבריא בירושלים וכו': **למה אמרו שתי שורות.** אקשי' מי הזכיר בכאן מרתף כלל עד שיאמר למה אמרו שתי שורות במרתף ופרקי' כיון דתנא כל מקום שאין מכניסין בו חמץ אין צריך בדיקה ממילא שמעי' דמרתף אין צריך בדיקה אם כן למה אמרו שתי שורות במרתף מקום שמכניסין בו חמץ היכי דמי במסתפק ממנו: **אמר רב יהודה** שתי שורות שאמרו מן הארץ ועד שמי קורה ר' יוחנן אמר שורה א' כמין גמא כלומר ממשש המרתף השורה החיצונה הרואה את הפתח והעליונות הרואות את הקורות זהו כמין גמא יווני ותניא כתרוייהו: **ב"ה אומר שתי שורות החיצונות שהן העליונו'.** פי' כל השורות שבמרתף ראשיהם של כלם רואות את הקורות וצדי כל השורות רואות את הפתח. **לפיכך אמר רב עליונה ושלמטה הימנה** דדייק חיצונות ואע"פ שכל השורות ראשיהם שכנגד הפתח כלן חיצונות אינך מוצא שתים חיצונות כאחת אלא אם תפשיט ותקח השורה העליונה ושלמטה הימנה כי אם תקח שורה אחת מן הארץ ועד שמי קורה שבפנים ממנה פנימית נקראת ודייק רב חיצונות ראשי השורות הרואות פני הפתח חיצונית ממש ומשום זה קתני שהן עליונות ללמדך כי ממעלה מתחיל. **ושמואל חיצונה ושלפנים הימנה** דהוא דייק עליונות כלומר העליונות דוקא ולא תמצא שתים עליונות אלא כי האי גונא ומפני מה קתני חיצונות למעוטי מן השורה השלישית ולפנים שדברי הכל אין צריך בדיקה. תאני ר' חייא כוותיה דרב וכלהו תנאי תנו כשמואל. **ואע"ג דקיימא לן** הלכתא כרב באיסורי וזו איסור היא כאן דכולהו תנאי תנו כשמואל הלכתא כוותיה הלכך בית שהוא מלא חביות של יין מן הקצה אל הקצה ומקרקע הבית עד שמי קורה זהו מרתף בודק השורה הרואה את הפתח ושלפנים הימנה אלו שניהן בודק משמי קורה ועד הקרקע ודיו:

מקשה הגמרא, **וְכִי מֵאַחַר** שלמדנו מ׳והלכת לאהלך׳ **דַּאֲפִילּוּ בַּחֲזִירָה** [-בזמן חזרתם] אינם ניזוקים, מה שנאמר **בַּהֲלִיכָה** ׳ולא יחמוד איש את ארצך׳ **לָמָּה לִי**, הלא אם אינם ניזוקים בחזרה כל שכן שאינם ניזוקים בהליכה.

מתרצת הגמרא, כתוב זה נצרך **לְכִדְרַבִּי אַמִּי. דְּאָמַר רַבִּי אַמִּי, כָּל אָדָם שֶׁיֵּשׁ לוֹ קַרְקַע עוֹלֶה לָרֶגֶל, וְשֶׁאֵין לוֹ קַרְקַע אֵין עוֹלֶה לָרֶגֶל**[יז]. ודין זה נדרש ממה שנאמר ׳ולא יחמוד איש את ארצך׳[יח].

הגמרא מביאה שמועה נוספת בענין עליה לרגל[יט]:

אָמַר רַב אָבִין בַּר רַב אַדָּא אָמַר רַבִּי יִצְחָק, מִפְּנֵי מָה אֵין פֵּירוֹת גִּינּוֹסָר[יז] **גְּדוֹלִים בִּירוּשָׁלַיִם**[יח]**, כְּדֵי שֶׁלֹּא יְהוּ עוֹלֵי רְגָלִים אוֹמְרִים, נֵאלְמָלֵא לֹא עָלִינוּ לִירוּשָׁלַיִם אֶלָּא בִּשְׁבִיל לֶאֱכוֹל פֵּירוֹת גִּינּוֹסָר בִּירוּשָׁלַיִם דַּיֵּינוּ׳, וְנִמְצֵאת הָעֲלִיָּה לְרֶגֶל שֶׁלֹּא לִשְׁמָהּ.**

כַּיּוֹצֵא בּוֹ אָמַר רַבִּי דּוֹסְתַּאי בְּרַבִּי יַנַּאי, מִפְּנֵי מָה אֵין חַמֵּי טְבֶרְיָא נמצאים **בִּירוּשָׁלַיִם**[יט]**, כְּדֵי שֶׁלֹּא יְהוּ עוֹלֵי רְגָלִים אוֹמְרִים, נֵאלְמָלֵא לֹא עָלִינוּ לִירוּשָׁלַיִם אֶלָּא בִּשְׁבִיל לְרְחוֹץ בְּחַמֵּי טְבֶרְיָא דַּיֵּינוּ׳, וְנִמְצֵאת הָעֲלִיָּה לְרֶגֶל שֶׁלֹּא לִשְׁמָהּ**[כ].

★

שנינו במשנה, **וּבַמֶּה אָמְרוּ שְׁתֵּי שׁוּרוֹת** וכו׳ במרתף, מקום שמכניסים בו חמץ.

הגמרא מבארת דברי המשנה:
שואלת הגמרא, **מַרְתֵּף מַאן דְּכַר שְׁמֵיהּ** - היכן נזכר במשנה עד עתה שמרתף פטור מבדיקה, כדי שתשאל מהו המרתף שחייב בבדיקה.

משיבה הגמרא, **הָכִי קָאָמַר** - כך אמר התנא במשנה, **כָּל מָקוֹם שֶׁאֵין מַכְנִיסִין בּוֹ חָמֵץ אֵין צָרִיךְ בְּדִיקָה**, ומכך משתמע **שֶׁאוֹצָרוֹת יַיִן וְאוֹצָרוֹת שֶׁמֶן נַמִּי** [-גם כן] **אֵין צָרִיךְ** בהם **בְּדִיקָה**, שכן ׳כל מקום׳ שנקטה המשנה בא לפטור גם אותם מבדיקה, כמבואר לעיל (ע״ח). ועל כך שואלת המשנה, **וּבַמֶּה אָמְרוּ** שצריך לבדוק **שְׁתֵּי שׁוּרוֹת** של חביות יין הסדורות **בַּמַּרְתֵּף**. ומשיבה המשנה, דין זה נאמר **בְּמָקוֹם שֶׁמַּכְנִיסִין בּוֹ חָמֵץ**, וכגון **בְּמִסְתַּפֵּק** - במרתף שמסתפקים ממנו יין לצורך הסעודה, שיש לחשוש שמא נכנס לשם השמש בתוך הסעודה כשפיתו בידו, ושכח אותה שם, כמבואר לעיל (ס״ס)[כא].

★

שנינו במשנה, **בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים, שְׁתֵּי שׁוּרוֹת** וכו׳ על פני כל המרתף[כב].

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים בביאור שיטת בית שמאי במשנתנו:
אָמַר רַב יְהוּדָה, שְׁתֵּי שׁוּרוֹת אלו **שֶׁאָמְרוּ** בית שמאי שצריך לבודקן, אלו הן שתי השורות שעומדות מול הכותל שבו הפתח, החיצונית וזו שלאחריה, **מִן הָאָרֶץ וְעַד שְׁמֵי קוֹרָה** [-גובה התקרה[כג]], לכל גובה ורוחב המרתף [ציור א]. **וְרַבִּי יוֹחָנָן אָמַר**, שתי שורות שאמרו בית שמאי הן **שׁוּרָה אַחַת כְּמִין גַּאם** - גימ״ל יוונית שהיא כצורת אות כ״ף סופית, שורה אחת בזקיפה, והאחת בשכיבה. ואלו הן השורה החיצונית שעומדת ממול הפתח, מהארץ עד התקרה לכל גובה ורוחב המרתף, והשכבה העליונה הסמוכה לתקרה ששוכבת לכל אורך ורוחב המרתף [ציור ב][כד].

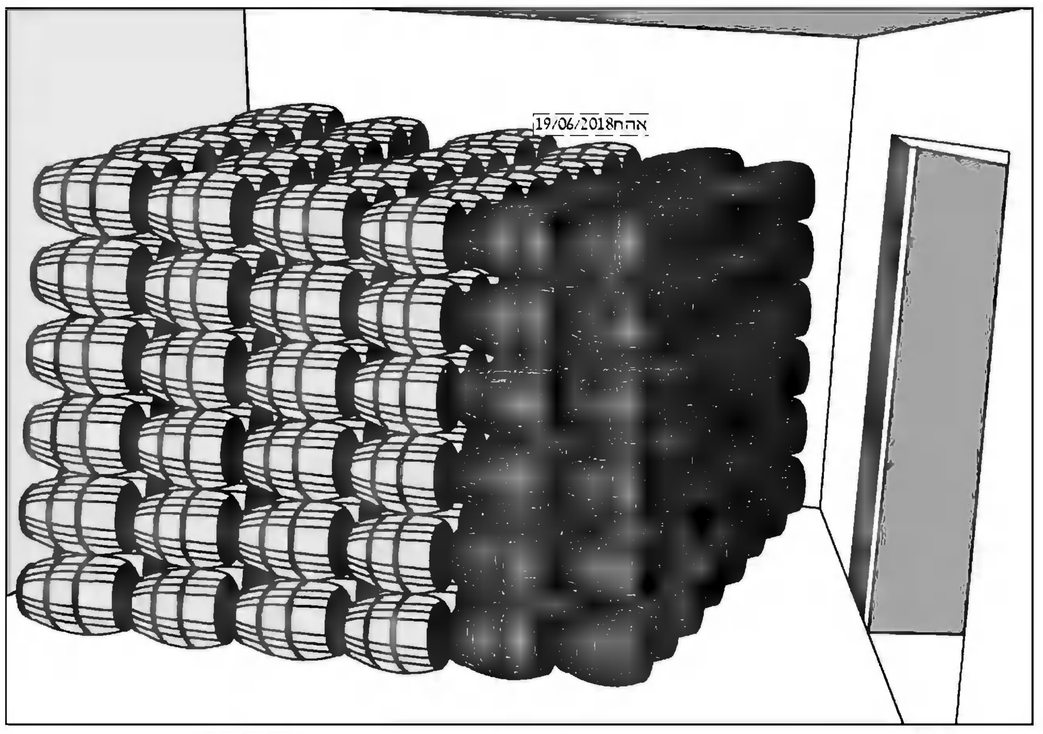

ציור א

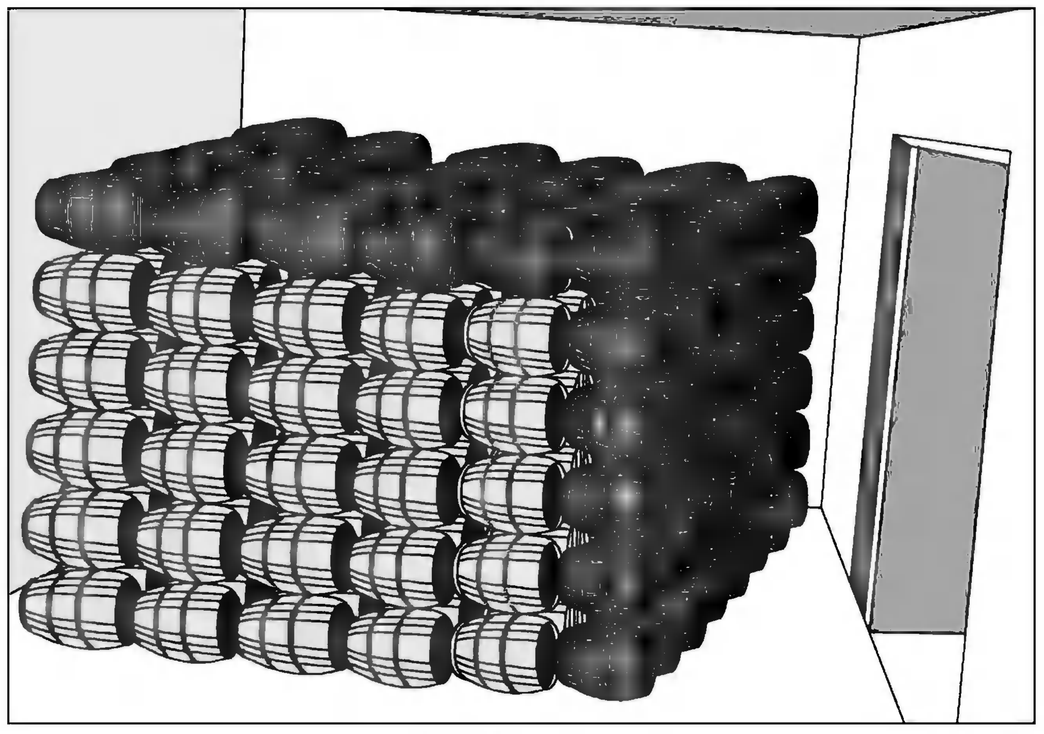
ציור ב

דלתי ביתו ועלה לרגל, וכשחזר מצא נחש קשור בטבעות דלתותיו. ומעשה באחד ששכח להכניס את תרנגוליו לתוך ביתו ועלה לרגל, וכשחזר מצא חתולים מקורעים לפניהם. ומעשה באחד ששכח להכניס כרי של חטים לתוך ביתו ועלה לרגל, וכשחזר מצא אריות מקיפים את חיטיו. ומעשה בשני אחים עשירים שהיו באשקלון, והיו להם שכנים נכרים רעים שהיו אומרים, מתי יעלו יהודים אלו לרגל ונחריב את ביתם. וכשעלו לרגל זימן להם הקדוש ברוך הוא מלאכים כדמותם שהיו נכנסים ויוצאים בתוך בתיהם.

יד. ביאר המהרש״א (ד״ה שיש) בטעם הדבר, שעיקר תכלית מצות עלייה לרגל היא כדי לשמוח במצוות פירות הארץ, שהן ביכורים ומעשר שני, ולשמח שם את העני והגר והלוי באכילתם, ומי שאין לו קרקע אינו יכול לקיים מצוות אלו.

טו. ואף שלדרשה זו אין צורך ב׳את׳ אלא די שיכתב ׳לא יחמוד איש ארצך׳, מכל מקום מאחר שנצרך כתוב זה לדרשת רבי אמי, נכתב ׳את׳ לרבות את הטפל לארצך, אף שכבר למדנו זאת מ׳והלכת לאהלך׳. תוספות (ד״ה לכדרבי) על פי דרכם שהובאה לעיל. אך לדרך המהרש״א שהובאה לעיל בהערה שהדרשה היא ממשמעות הכתוב, אין צורך בזה.

טז. ראה להלן בהערה שייכות מימרא זו לסוגייתנו.

יז. פירות מתוקים מאד הגדלים בגינוסר, שהיא ארץ ים כנרת שבארץ ישראל. רש״י (ד״ה פירות, נגרסות מד. ד״ה פירות). וכן מובא במסכת מגילה (ו.), כינרת זו גינוסר, והיא נקראת כן משום שמתוקים פירותיה כקול הכינור.

יח. ואין לומר שקרקע ירושלים אינה ראויה לפירות כאלו, שהרי מירושלים נשתת העולם, ומשם מתפצלים גידים לכל הארצות. תוספות הרא״ש (ד״ה מפני), וכעין זה בתוספות רבינו פרץ (ד״ה מפני - הרמתון).

יט. שמן הראוי שיהיו בירושלים, משום שחמימותם באה מתוך כך שהם עוברים על פתחו של גיהנום כמובא בשבת (עז.), ואחד מפתחי הגיהנום הוא בירושלים כמובא בעירובין (יט.). תוספות הרא״ש (ד״ה ומפני) ותוספות רבינו פרץ (ד״ה מפני - הסמיני).

כ. כתב המהרש״א (ד״ה שיש) בביאור שייכות דברים אלו לסוגייתנו על פי דרכו שהובאה לעיל, שטעם פטור מי שאין לו קרקע מראיה הוא משום שאינו יכול לקיים את עיקר תכליתה שהיא השמחה במצוות פירות הארץ, ואם אינו יכול לקיים מצוות אלו נמצא שעלייתו היא שלא לשם שמים. ועל כן סומכת הגמרא לדין זה מימרות אלו העוסקות בענין עליה שלא לשמה. והפני יהושע (ד״ה נגמרא) והחתם סופר (ד״ה מפני) כתבו, שהדברים מוסבים על מה שנתבאר לעיל, שבזכות מצות עליה לרגל ימצאו בחזרתם את אהליהם בשלום בלא שום נזק, אבל אם היו מתמהמהים בירושלים כדי ליהנות מפירותיה או ממעיינותיה, אינם מובטחים שלא ינזקו, כעין המבואר לעיל במי שממשיך לחפש מחט לאחר שגמר את בדיקת החמץ, שאין המצוה מגינה עליו באותה שעה.

כא. רש״י (ד״ה הכי). אמנם השפת אמת (לעיל ג. ד״ה והנה) כתב, שמלשון המשנה ׳מקום שמכניסין בו חמץ׳, משמע שהיא מדברת במקום שבודאי הכניסו לשם חמץ. ועל כן היה נראה לפרש שדברי הגמרא הם לצדדים, שדין שתי שורות שבמרתף נאמר בשני אופנים. או באופן שידוע שהכניסו לשם חמץ, או באופן שמסתפקים ממנו יין באמצע הסעודה, ויש לחשוש בו שמא הכניס השמש חמץ לשם.

כב. דרך אוצרי יין לסדר את חביותיהם שורות שורות עד שממלאים את כל קרקע המרתף, ואחר כך חוזרים ומניחים שכבה נוספת על השכבה התחתונה, וכן הלאה, עד שממלאים את כל חלל המרתף בחביות.

כג. ׳שמי׳ הוא כינוי לגובה, כלשון הכתוב (מהליס קמח ד) ׳שמי השמים׳.

כד. ואף שכבה זו קרויה ׳שורה׳ כאשר מונים את השורות מלמעלה למטה.

ח: אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים

שיזכה לעולם הבא הרי זה צדיק גמור. והלתנן (אבות פ"ו מ"ג) אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס היינו דכה"ג שאם לא תבוא לו תאוה הטובה שהוא מצפה תוהא ומתמרט על הצדקה שעשה אבל מי שאינו תוהא ומתמרט ה"ז לדיק גמור וכן משמע בריש מסכת ר"ה (דף ד.) ובפ"ק דב"ב (דף י:)[ט]:

מלמד שתהא פרתך רועה באפר. ומאי קדירים את מרנך הטופל למרנך:

לכדרבי אמי. ואם תאמר והאמאי את למה לי למידרש דהליכה ומור"י דלא נכתב אלא [ם] משום דבר שנתחדש בה משום חדוש למרנך כתב נמי את למדרש אע"ג דלא מילטרין: **רב** דייק חיצונות. נראה לר"י דבר שבר למיכל טפי מחילונות משום דתנן בריש ומוכל סבר דמעליונות מיכל למידק כיון דעליונות מחילונות קאי ומפרש מה הן חילונות: מין

הרי זה צדיק גמור דילמא בתר דבדק אתי לעיוני בתרה ר"נ בר יצחק אמר משום סכנת הנכרים ופלימו היא דתני' חור שבין יהודי לארמאי בודק עד מקום שידו מגעת והשאר מבטלו בלבו פלימו אמר [א]כל עצמו אינו בודק מפני הסכנה מאי סכנה אי נימא סכנת כשפים כי אישתמיש יכי אישתמיש התם כי אישתמיש יממא ונהורא ולא מסיק אדעתיה הכא ליליא ושרגא הוא ומסיק אדעתיה והאמר רבי אלעזר [ו] שלוחי מצוה אינן ניזוקין [ז] היכא דשכיח היזיקא שאני שנאמר [א] ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני ויאמר ה' עגלת בקר תקח בידך וגו'. בעו מיניה מרב הני בני בי רב דדיירי בבאגא מהו למיתי קדמא וחשוכא לבי רב אמר להו [ב] ניתו עלי ועל צוארי ניזיל מאי אמר להו לא ידענא איתמר א"ר אלעזר שלוחי מצוה אינן ניזוקין לא בהליכתן ולא בחזירתן כמאן כי האי תנא דתניא איסי בן יהודה אומר כלפי שאמרה תורה [ב] ולא יחמוד איש את ארצך מלמד שתהא פרתך רועה באפר ואין חיה מזיקתה תרנגולתך מנקרת באשפה ואין חולדה מזיקתה והלא דברים ק"ו ומה אלו שדרכן לזוק אינן ניזוקין בני אדם שאין דרכן לזוק על אחת כמה וכמה אין לי אלא בהליכה בחזרה מנין תלמוד לומר [ג] ופנית בבקר והלכת לאהליך מלמד שתלך ותמצא אהלך בשלום וכי מאחר דאפילו בחזירה בהליכה למה לי [ח] לכדר' אמי דא"ר אמי כל אדם שיש לו קרקע עולה לרגל [ט] ושאין לו קרקע אין עולה לרגל. א"ר אבין בר רב אדא אמר ר' יצחק מפני מה אין פירות גינוסר בירושלים כדי שלא יהו עולי רגלים אומרים [ג] אלמלא לא עלינו אלא לאכול פירות גינוסר בירושלים דיינו נמצאת עליה שלא לשמה כיוצא בו אמר ר' דוסתאי בר' ינאי מפני מה אין חמי טבריא בירושלים כדי שלא יהו עולי רגלים אומרים [ג] אלמלא לא עלינו אלא לרחוץ בחמי טבריא דיינו ונמצאת עליה שלא לשמה: ובמה אמרו ב' שורות וכו': מרתף מאן דכר שמיה [ג] הכי קאמר כל מקום שאין מכנסין בו חמץ אין צריך בדיקה ואוצרות יין ואוצרות שמן נמי אין צריך בדיקה ובמה אמרו שתי שורות במרתף מקום שמכנסין בו חמץ ובמסתפק: בש"א שתי שורות וכו': אמר רב יהודה שתי שורות שאמרו מן הארץ ועד שמי קורה ורבי יוחנן אמר שורה אחת כמין גאם [י] תניא כוותיה דרב יהודה תניא כוותיה דרבי יוחנן תניא כוותיה דרב יהודה בית שמאי אומרים שתי שורות על פני כל המרתף ושתי שורות שאמרו מן הארץ ועד שמי קורה תניא כוותיה דרבי יוחנן [י] שתי שורות על פני כל המרתף חיצונה רואה את הפתח ועליונה רואה את הקורה שלפנים הימנה ושלמטה הימנה אין צריך בדיקה: בית הלל אומרים שתי שורות החיצונות שהן העליונות: אמר רב [ג] עליונה ושלמטה הימנה ושמואל אמר עליונה ושלפנים הימנה מאי טעמא דרב דייק חיצונות והא עליונות קתני למעוטי תתאי דתתייתא ושמואל אמר עליונה ושלפנים הימנה מאי טעמא דייק עליונות והא חיצונה [ג] קתני למעוטי גוייאתא דגוייאתא רבי חייא תני כוותיה דרב [כ] וכולהו תנאי תנו כוותיה דשמואל והלכתא כוותיה דשמואל [ג]:

מתניתין **גאם.** היא [מ] גימ"ל יוונית ועשויה כמין כף שלנו פתוחה, שורה אחת כמין גאם היינו שורה בזקיפה ושורה עליונה בשכיבה, כאדם הבודק כותל הבית מבחוץ והגג: **הרואה את הקורה.** להיינו כל גג השורות: **שלפנים הימנה.** של חיצונה: **ושלמטה הימנה.** של עליונה, היינו לריכה בדיקה: **בית הלל אומרים כו'.** מתני' קא נסיב: **עליונה ושלמטה הימנה.** האי עליונה לא כל גג השורות בתוך המרתף קאמר כדאמר רבי יוחנן אליבא דבית שמאי, אלא שורת חבית אחת על פני רוחב כל המרתף, ולא מן הארץ ועד הקורה, אלא אותה שורה הרואה את הפתח ואת הקורה: **ושלמטה הימנה.** ועוד שורת חבית אחת למטה מן העליונה היא משורה הזקופה כנגד הפתח. והאי פתח לאו כנגדו ממש קאמר, אלא הכותל שהפתח בו קרי הכי: **עליונה ושלפנים הימנה.** דגג החבית [ן] בודק שתי שורות על פני כל המרתף: **מאי טעמא דרב.** דלא בעי למימר עליונה ושלפנים הימנה כמשמעותיה דמתניתין, דהא מתניתין עליונות קתני: דייק חיצונות. ואותה שלפנים לאו חילונה היא, וקא סבר רב דתנא דמתני' בחילונות דק גליסניה אבל בעליונות לא דק גליסניה: **תתאי דתתייתא.** כגון שליפת ושתמיה: **ושמואל דייק עליונות.** והא של מטה לאו עליונה היא:

מתני'

ויאמר ה' עגלת בקר תקח בידך וגו'. ידמה שהרצון בזה שלקחה לזבוח זבח שלמים וכבר היה אפשר לו זה כי אז נתרו הבמות והיה אפשר לו להקריבו בבמת יחיד ואע"פ שהיה המשכן בנוב. [**רלב"ג, שמואל א טז ב**] **שלוחי מצוה אינן ניזוקין לא בהליכתן ולא בחזירתן.** אע"פ שאין סומכין על הנס במקום שההיזק מצוי מ"מ אף הוא אין ראוי להפקיע עצמו מן המצוה מתוך רכות הלב ומפחד הדברים שאין מצויים כל כך אלא יהא לבו בטוח בה' ית'. [**מאירי**] **ושאין לו קרקע אין עולה לרגל.** וא"ת אמאי לא חשיב התם בפר"ק דחגיגה בהדי פטורין מלעלות ברגל הא דאין לו קרקע. א"ל דלא דתנא התם אלא פטורין מחמת גופן כבעלי קבין וחולה וסומא. [**מהר"ם חלאווה**] **אלמלא לא עלינו אלא לאכול פירות גינוסר בירושלים דיינו.** קשיא שיש אלמלא שרוצה לומר אילו לא כגון הכא וכגון אלמלא אגרות הראשונות (לעיל דף יב:) וכן הרבה, ויש אלמלא שרוצה לומר אילו היה אלמלא נגדוה לחנניה מישאל ועזריה (כתובות דף לג:) וכן אלמלא לוי אתה וכו' (לקמן דף כד:) ומאי שנא. ואומר ר"ת דהיכא שיש אל"ף בסוף אלמלא רוצה לומר אילו לא והיכא דכתי' אלמלי ביו"ד רוצה לומר אילו היה. [**תוספות, מגילה כא.**]

עין משפט נר מצוה

נז א מיי' פ"ג מהלכות חמץ ומצה הל' ה סמג עשין לט טוש"ע או"ח סי' תלג סעיף ז:

נח ב מיי' שם טוש"ע שם סעיף ג:

נט ג מיי' שם הלכה ו טוש"ע שם סעיף ט:

רבינו חננאל

ואמרינן וכה"ג לאו מצוה היא והתניא האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני בשביל שאזכה לעולם הבא הרי זה צדיק גמור. ופרקי' חיישינן דלמא מסח דעתיה מבדיקת חמץ לגמרי ואינו מחפש אלא על המחט שאין שם מצוה להגן עליו: **רב נחמן בר יצחק אמר** משום סכנת שכנו נכרי שלא יחשדוהו ויאמר היהודי שכני כשפים עושה לי בכותל ויסכנהו. **ואע"ג דקי"ל** שלוחי מצוה אינן ניזוקין היכא דקביעא הזיקא שאני דכתיב איך אלך ושמע שאול והרגני והא שמואל לקיים דבר ה' שהיא מצוה היה הולך אלא במקום שיש היזק קבוע לא סמכינן אהאי שנא' ויאמר ה' עגלת בקר תקח בידך: **בעו מרב הני בי רב** ששוכנים בשדות מהו שיבאו בלילה בשחר ליכנס לבהמ"ד ויחזרו משחשכ' חוששין מהיזק או לא. **אמר להם יבאו עלי ועל צוארי** כלומר יבואו ואני ערב להם שלא יהיה בהם היזק לא בביאתן ולא בחזירתן כמאן כי האי תנא דתניא איסי בן יהודה אומר כלפי שאמרה תורה ולא יחמוד איש את ארצך בעלותך: **מפני מה אין פירות גינוסר בירושלים** שלא יאמרו עולי רגלים אלו לא עלינו אלא לאכול פירות הללו דיינו ונמצאת עלייה שלא לשמה ומפני מה אין חמי טבריא בירושלים וכו': **למה אמרו שתי שורות.** אקשי' מי הזכיר בכאן מרתף כלל עד שיאמר למה אמרו שתי שורות במרתף ופרקי' כיון דתנא כל מקום שאין מכניסין בו חמץ אין צריך בדיקה ממילא שמעי' דמרתף אין צריך בדיקה אם כן למה אמרו שתי שורות במרתף מקום שמכניסין בו חמץ היכי דמי במסתפק ממנו: **אמר רב יהודה** שתי שורות שאמרו מן הארץ ועד שמי קורה ר' יוחנן אמר שורה א' כמין גמא כלומר ממשש המרתף השורה החיצונה הרואה את הפתח והעליונות הרואות את הקורות זהו כמין גמא יווני ותניא כתרוייהו: **ב"ה אומר שתי שורות החיצונות שהן העליונו'.** פי' כל השורות שבמרתף ראשיהם של כלם רואות את הקורות וצדי כל השורות רואות את הפתח. **לפיכך אמר רב עליונה ושלמטה הימנה** דדייק חיצונות ואע"פ שכל השורות ראשיהם שכנגד הפתח כלן חיצונות אינך מוצא שתים חיצונות כאחת אלא אם תפשיט ותקח השורה העליונה ושלמטה הימנה כי אם תקח שורה אחת מן הארץ ועד שמי קורה שבפנים ממנה פנימית נקראת ודייק רב חיצונות ראשי השורות הרואות פני הפתח חיצונית ממש ומשום זה קתני שהן עליונות ללמדך כי ממעלה מתחיל. **ושמואל חיצונה ושלפנים הימנה** דהוא דייק עליונות כלומר העליונות דוקא ולא תמצא שתים עליונות אלא כי האי גונא ומפני מה קתני חיצונות למעוטי מן השורה השלישית ולפנים שדברי הכל[ז] אין צריך בדיקה. תאני ר' חייא כוותיה דרב וכלהו תנאי תנו כשמואל. **ואע"ג דקיימא לן** הלכתא כרב באיסורי וזו איסור היא כאן דכולהו תנאי תנו כשמואל הלכתא כוותיה הלכך בית שהוא מלא חביות של יין מן הקצה אל הקצה ומקרקע הבית עד שמי קורה זהו מרתף בודק השורה הרואה את הפתח ושלפנים הימנה אלו שניהן בודק משמי קורה ועד הקרקע ודיו:

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) יומא יח. קידושין לט: חולין קמב., **ג)** [עבודה זרה ל.], **ג)** [עיין תוספות מגילה כא. ד"ה תלמלא], **ד)** [ערוך ערך גס פירש כמו ד' הפוכה], **ה)** תוספתא פ"א ה"ב, **ו)** ב"ק דף ב:, **ז)** מגילה י., **ח)** [עיין פירש"י עירובין נה.], **ט)** [וע"ע בתוספות לעיל הסנה ד. ד"ה ובשביל ובעבודה זרה יט. ד"ה על מנת].

גליון הש"ם

גמ' ושאין לו קרקע. וכן מיתא בירושלמי ספ"ג דפאה: תום' ד"ה לכדר"א וכו' משום דבר שנתחדש. כלאיים שבועות יט ע"ש כל פרשה שנאמרה ונשנית לא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה:

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֵיךְ אֵלֵךְ וְשָׁמַע שָׁאוּל וַהֲרָגָנִי וַיֹּאמֶר יְיָ עֶגְלַת בָּקָר תִּקַּח בְּיָדְךָ וְאָמַרְתָּ לִזְבֹּחַ לַייָ בָּאתִי: [שמואל א טז, ב]

ב) כִּי אוֹרִישׁ גּוֹיִם מִפָּנֶיךָ וְהִרְחַבְתִּי אֶת גְּבֻלֶךָ וְלֹא יַחְמֹד אִישׁ אֶת אַרְצְךָ בַּעֲלֹתְךָ לֵרָאוֹת אֶת פְּנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה: [שמות לד, כד]

ג) וּבִשַּׁלְתָּ וְאָכַלְתָּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְיָ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ וּפָנִיתָ בַבֹּקֶר וְהָלַכְתָּ לְאָהָלֶיךָ: [דברים טז, ז]

הגהות וציונים

ט) גירסת העין יעקב **אלא** (מצפה איתן): **י)** צ"ל חיצונות (רש"ש): **יא)** [מכל הפוסקים ראשונים ואחרונים דפסקו כרב מוכח דלא היה בגירסתם "והלכתא כוותיה דשמואל". וכן כתב התוי"ט ד"ה שתי] (גליון): **יב)** מרחב של שדות: **יג)** "קמא" ליתא בכ"י וכ"ה נכון (דק"ס): **יד)** צ"ל בגג החביות (כת"י): **טו)** יש כאן ט"ס וקאי לעיל אדברי ב"ש (ב"ש):

משנת ראשונים

הרי זה צדיק גמור. אינו מפקיע שכר צדקתו בלשון זה אע"פ שדומה כעובד על מנת לקבל פרס, שאין זה אלא כמתעורר לידור מחמת יראת עונש, ולא שאם יבואהו עונש אחר אח"כ שיהא קורא תגר, אלא מצדיק את דינו ואינו מהרהר אחר מדותיו יתברך. [**מאירי**]

הגמרא מביאה סיוע מברייתא לכל אחת משיטות אלו:
תַּנְיָא כְּוָותֵיהּ דְּרַב יְהוּדָה, **וְתַנְיָא כְּוָותֵיהּ דְּרַבִּי יוֹחָנָן** - שנינו בברייתא אחת כשיטת רַב יהודה, ובברייתא אחרת כשיטת רבי יוחנן. **תַּנְיָא כְּוָותֵיהּ** [-שנינו כדבריו] **דְּרַב יְהוּדָה**, **בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים**, צריך לבדוק **שְׁתֵּי שׁוּרוֹת עַל פְּנֵי כָּל הַמַּרְתֵּף**, **וּשְׁתֵּי שׁוּרוֹת** אלו **שֶׁאָמְרוּ** שיש לבודקן, הן **מִן הָאָרֶץ וְעַד שְׁמֵי קוֹרָה**. **וְתַנְיָא כְּוָותֵיהּ** [-ושנינו כדבריו] **דְּרַבִּי יוֹחָנָן**, בית שמאי אומרים, יש לבדוק **שְׁתֵּי שׁוּרוֹת עַל פְּנֵי כָּל הַמַּרְתֵּף**, את השורה **הַחִיצוֹנָה שְׁרוֹאָה אֶת הַפֶּתַח** - הסמוכה לפתח[כה], **וְאֶת** השורה **הָעֶלְיוֹנָה שְׁרוֹאָה אֶת הַקּוֹרָה**, כלומר, כל החביות העליונות הסמוכות לתקרה. אבל השורה **שֶׁלְּפָנִים הֵימֶנָּה** - מהשורה החיצונית, **וְכֵן** השורה **שֶׁלְּמַטָּה הֵימֶנָּה** - מהשורה העליונה, **אֵין צָרִיךְ** בהן **בְּדִיקָה**.

★

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים בביאור שיטת בית הלל במשנתנו:
שנינו במשנה, **בֵּית הִלֵּל אוֹמְרִים**, **שְׁתֵּי שׁוּרוֹת הַחִיצוֹנוֹת שֶׁהֵן הָעֶלְיוֹנוֹת**. **אָמַר רַב**, בודקים שתי שורות מהשורות החיצונות הסמוכות לפתח, את השורה **הָעֶלְיוֹנָה** ביותר[כו], **וְאֶת** השורה **שֶׁלְּמַטָּה הֵימֶנָּה** - מהעליונה [ציור ג]. **וּשְׁמוּאֵל אָמַר**, בודקים שתי שורות מהשורות העליונות הסמוכות לתקרה, את השורה **הָעֶלְיוֹנָה** והחיצונית ביותר, **וְכֵן** את השורה **שֶׁלְּפָנִים הֵימֶנָּה** - מהחיצונה [ציור ד][כז].

הגמרא מפרשת את טעמם של רב ושמואל:
שואלת הגמרא **מַאי טַעְמָא דְּרַב** - מהו טעמו של רב שלא פירש בדברי בית הלל שכוונתם לשתי השורות העליונות, והלא אמרו 'שהן העליונות'. משיבה הגמרא, **דָּיְיקִ** [-דקדק] כן ממה שאמרו 'שתי שורות **הַחִיצוֹנוֹת**', שמשמעותן החיצוניות ביותר[כח].

שואלת הגמרא, **וְהָא** 'חיצונות שהן **עֶלְיוֹנוֹת**' **קָתָנֵי** [-שנינו] בדברי בית הלל, ואילו לדברי רב רק אחת מהן עליונה. משיבה הגמרא, **לְמַעוּטֵי תַּתָּאֵי דְּתַתָּיְיתָא** - 'עליונות' בא למעט את התחתונות שבתחתונות, כלומר את כל השורות שמן השורה השלישית ולמטה[כט].

שואלת הגמרא, **וּשְׁמוּאֵל שֶׁאָמַר 'עֶלְיוֹנָה וְשֶׁלְּפָנִים הֵימֶנָּה'**, **מַאי טַעְמָא** - מאיזה טעם פירש כן, ולא פירש שהן שתי שורות החיצונות. משיבה הגמרא, משום **דָּיְיקִ** [-דקדק] כן ממה שאמרו בית הלל 'שהן **העֶלְיוֹנוֹת**'[ל].

שואלת הגמרא, **וְהָא חִיצוֹנָה קָתָנֵי** - והרי שנינו בדבריהם 'שתי שורות החיצונות', ואילו לדברי שמואל רק אחת מהן היא חיצונית. משיבה הגמרא, **לְמַעוּטֵי גַּוְיָיאתָא דְּגַוְיָיאתָא** - 'חיצונות' בא למעט את הפנימיות שבפנימיות, כלומר את כל השורות שמן השורה השלישית ולפנים.

הגמרא מביאה שנחלקו תנאים במחלוקת זו:
רַבִּי חִנְיָא תָּנֵי [-שנה] ברייתא **כְּוָותֵיהּ דְּרַב** - כדברי רב, **וְכוּלְּהוּ תַּנָּאֵי** - ושאר שוני המשניות **תָּנוּ** [-שנו] ברייתא **כְּוָותֵיהּ דְּשְׁמוּאֵל**. מסיקה הגמרא, **וְהִלְכְתָא כְּוָותֵיהּ** [-כמו] **דְּשְׁמוּאֵל**, שבודקים את שתי שורות עליונות, החיצונית ושלפנים הימנה.

★ ★ ★

אוצר החכמה
כה. לאו דווקא לפתח עצמו, אלא לכותל שבו הפתח. רש"י (ד"ה ושלמטה - הכא).
כו. 'שורה עליונה' שנזכרה כאן אינה כעליונה שפירש רבי יוחנן בשיטת בית שמאי שהיא לכל אורך ורוחב המרתף, אלא היא רק השורה העליונה החיצונית. רש"י (ד"ה עליונה - הרמתון).
כז. כן היא שיטת רש"י (ד"ה עליונה, ד"ה ושלמטה) בביאור המחלוקת. ויש שפירשו, שאף לשיטת בית הלל כל שתי השכבות צריכות בדיקה ולא שתי שורות בלבד. אלא שלדעת רב בשיטתם, אלו הן שתי השכבות העליונות [ציור ה], ולשמואל הן השתים החיצוניות [ציור א]. ולדעת שמואל סוברים בית שמאי ששתי השורות הן כמין גא"ם, כדברי רבי יוחנן בשיטתם. רבינו דוד (ד"ה ויש). וכן פירש העיטור (הל' ניסוך המין דף קיח:), וכן משמע מדברי רבינו חננאל (ד"ה ג"ה), אך ראה בביאור הלכה (סי' תלג ד"ה ס"ג) שעמד על הסתירה שבדבריו.
כח. וסבר רב שיש לדייק את תיבת 'חיצוניות' יותר מאשר את תיבת 'עליונות' משום שנכתבה לפניה. תוספות (ד"ה רב).
כט. רש"י (ד"ה תתאי). ותמה התורת חיים (ד"ה למעוטי), הלא כבר אמרו בית הלל שבודקים רק שתי שורות, ואף ללא התוספת 'שהן העליונות' מובן מאליו שאין בודקים מהשלישית ולמטה. על כן פירש, שלולי תוספת זו היה מקום לומר שהשורה העליונה אינה בכלל שתי השורות החיצונות לפי שהיא רואה גם את הקורה [והיא קרויה 'עליונה' ולא 'חיצונה'], ומלבדה יש לבדוק עוד שתי חיצונות, שהן השניה והשלישית. ועל כן הוסיפו בית הלל 'שהן העליונות', שיש לבדוק רק את שתי השורות העליונות ביותר. ועל דרך זו פירש גם את דברי הגמרא בסמוך בשיטת שמואל, ש'חיצונות' בא למעט את הפנימיות שבפנימיות.
ל. לדעת שמואל יש לדייק מ'עליונות' יותר מאשר 'חיצוניות', שכן מ'חיצוניות שהן עליונות' משמע ש'עליונות' בא לפרש מה הן ה'חיצוניות', וה'עליונות' הן בדווקא. תוספות (ד"ה רב).

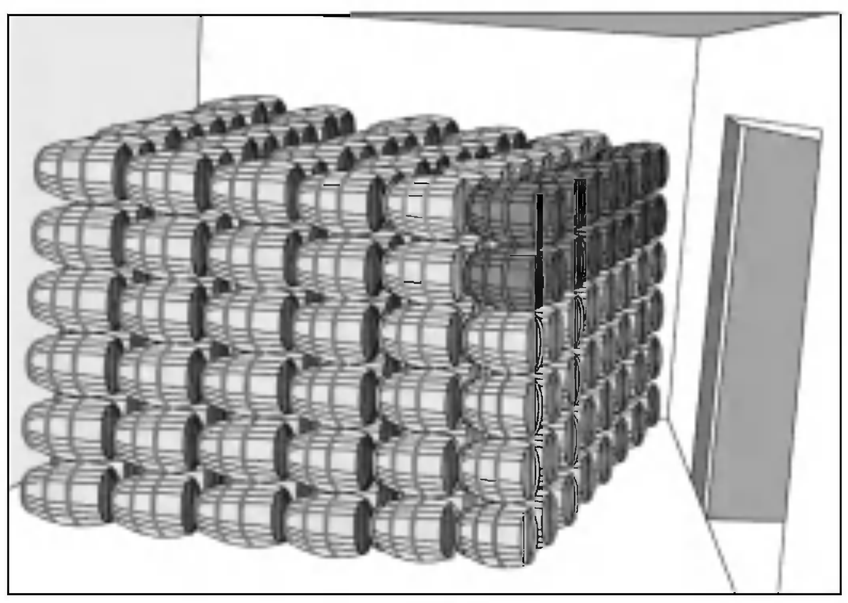

ציור ג

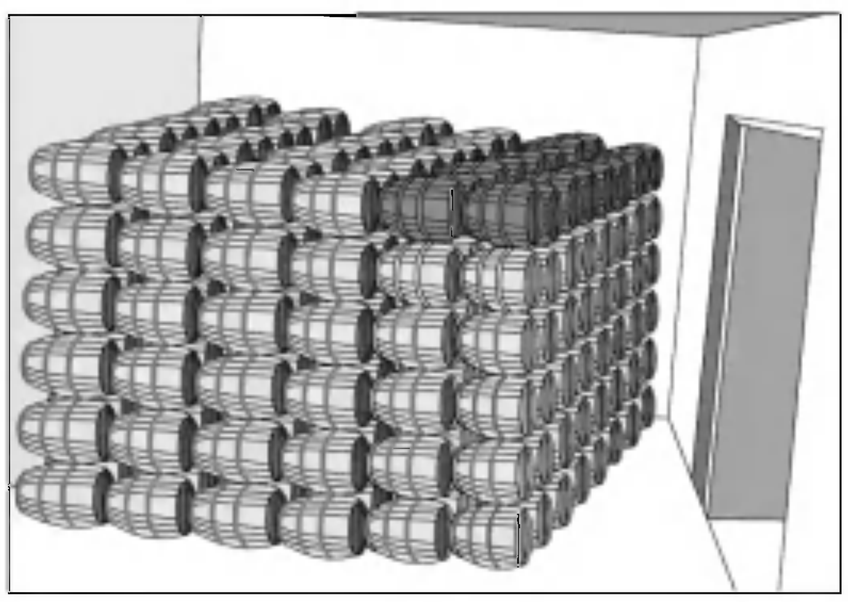

ציור ד

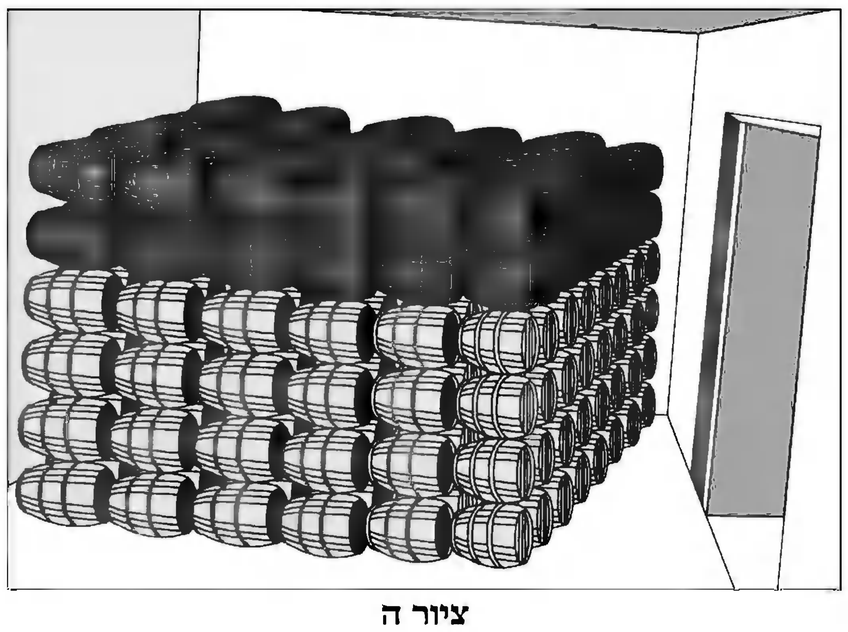

ציור ה

משנה

המשנה מבארת שאין לחשוש שמא הכניסה חולדה חמץ לתוך בית בדוק[א]:

אֵין חוֹשְׁשִׁין שֶׁמָּא גֵּירְרָה חוּלְדָּה חמץ **מִבַּיִת** שעדיין לא נבדק **לְבַיִת** אחר באותה חצר שכבר נבדק, ויתחייב שוב בבדיקתו[ב]. **וְכֵן** כן אין חוששים לגרירת חולדה **מִמָּקוֹם לְמָקוֹם** באותו בית, שמא לאחר שבדק זוית אחת והלך לבדוק זוית אחרת, גררה חולדה חמץ ממקום שאינו בדוק למקום הבדוק[ג]. **דְּאִם כֵּן** - שהרי אם נחשוש לגרירת חולדה, הלא יש לחשוש לכך גם **מִבְּתֵי חֲצֵר** אחת **לְבְתֵי חֲצֵר** אחרת[ד], שלאחר שנבדקו בתים אלו גררה אליהם חולדה חמץ מבתי חצר אחרת שעדיין לא נבדקו[ה]. **וְכֵן** יש לחשוש שמא גררה חמץ **מִבְּתֵי עִיר** אחת שעדיין לא נבדקו **לְבְתֵי עִיר** אחרת שכבר נבדקו, **וְאֵין לַדָּבָר סוֹף**, שהרי אין תקנה לחשש זה עד שיבדקו את כל הבתים בבת אחת[ו]. ומאחר שאי אפשר שיעשו כן, בהכרח שלא חששו חכמים כלל לגרירת חולדה, ואף לא ממקום למקום באותו בית[ז].

★

גמרא

הגמרא מבררת מתי ניתן לסמוך על כך שהחולדה אכלה את מה שגררה, ולא הותירה ממנו:

מדייקת הגמרא, ממה ששנינו במשנה שאין חוששים שמא גררה חולדה חמץ למקום הבדוק, משמע, דְּ**טַעֲמָא** [-שהטעם] שאין צריך לשוב ולבדוק משום חשש גרירת חולדה, הוא רק מכיון דְּ**לָא חֲזִינָא דְּשָׁקַל** - שלא ראינו שנטלה חמץ והביאתו למקום הבדוק[ח]. **הָא חֲזִינָא דְּשָׁקַל חֲוִישִׁינַן** - אבל אם ראינו שנטלתו והביאתו למקום הבדוק, יש לחשוש שמא עדיין החמץ נמצא כאן, **וּבָעֵי** [-וצריך] מקום זה **בְּדִיקָה** נוספת. ולפי זה מקשה הגמרא, **וְאַמַּאי** - מדוע צריך לחזור ולבודקו, **נֵימָא אֲכַלְתֵּיהּ** - הלא יש לתלות ולומר שהחולדה אכלתו, ולא נשאר שם חמץ[ט].

הגמרא מוכיחה ממשנה שיש לסמוך על תליה זו:

מִי לָא תְּנַן - וכי לא שנינו במסכת אהלות (פי"ח מ"ז), **מְדוּרוֹת** [-דירות] **הָעַכּוּ"ם**[י] בארץ ישראל[יא], **טְמֵאִים** בטומאת מת, משום שהם קוברים את נפליהם בבתיהם[יב]. **וְכַמָּה** זמן **יִשְׁהֶה** הנכרי **בַּמָּדוֹר וְיהֵא הַמָּדוֹר צָרִיךְ בְּדִיקָה** מנפלים לכשיצא ממנו הנכרי ויבוא הישראל לגור בו, **אַרְבָּעִים יוֹם**, כשיעור זמן יצירת הולד, שבמשך זמן זה יכולה אשת הנכרי להתעבר ולהפיל נפל שמטמא בטומאת מת[יג]. **וְאִם** גר שם נכרי כשיעור זה, הבית טמא **אַף עַל פִּי שֶׁאֵין לוֹ אִשָּׁה**, משום שהנכרים חשודים על הזנות, ושמא באה לשם אשה שאינה שלו ונתעברה ממנו, והפילה שם[יד]. מוסיפה המשנה (סה מ"ח), **וְכָל מָקוֹם**

א. **רש"י** (ד"ה אין) ורוב הראשונים מפרשים שהמשנה מדברת על בית בדוק. אך הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ז) כתב, 'אין חוששים שמא גיררה חולדה חמץ למקום שאין מכניסים בו חמץ'. וכתב המגיד משנה, שהרמב"ם מפרש שדברי משנתנו מוסבים על מה ששנינו במשנה הקודמת (לעיל ג.), ש'כל מקום שאין מכניסים בו חמץ אין צריך בדיקה', ועל כך נאמר במשנתנו שאין לחשוש שחולדה גררה למקום זה חמץ.

ב. **הקשו** התוספות (ד"ה אין), למה הוצרכה המשנה להשמיענו שאין חוששים לגרירת חולדה, הלא כבר שנינו במשנה לעיל (ג.) שכל מקום שאין מכניסים בו חמץ אינו צריך בדיקה. ומוכח משם שאין חוששים לחולדה, שאם לא כן מדוע לא יצטרך בדיקה משום החשש האמור. ותירצו, שלולי משנתנו היה מקום להעמיד את המשנה לעיל במקום שאין חולדה יכולה להלך שם. ותוספות הרא"ש (ד"ה אין) והמאירי (ד"ה אמר) תירצו, שאין החולדה מצויה אלא במקום שהפת מצויה, ולא במקום שאין מכניסים בו חמץ.

וכתב השפת אמת (לעיל ג. ד"ה כ"מ), שיש ליישב את קושיית התוספות על פי מה שכתבו התוספות להלן (ד"ה כדי - הלחמנון), שבמשנתנו מדובר במי שלא ביטל את חמצו, ואילו במשנה לעיל מדובר בתקנת חכמים של בדיקה לאחר הביטול. ולפי זה לא שמענו משם אלא שבחיוב בדיקה דרבנן אין חוששים לחולדה, ועל כן הוצרכה משנתנו להשמיענו שגם באיסור תורה אין חוששים לכך.

ג. **ואילו** היינו חוששים לכך, היה צריך להעמיד שומרים במקומות שכבר בדק, עד שיגמור את בדיקת כל הבית. מאירי (ד"ה אמר).

ד. **כוונת** המשנה בדבריה 'מחצר לחצר' היא לבתים שבחצר, ולא לחצר עצמה. רש"י (ד"ה שמא). שהרי חצר אינה צריכה בדיקה כלל, מפני שהעורבים המצויים בה ודאי אכלו את החמץ שבה, כמבואר לעיל (ח.). ראש יוסף (ד"ה ומלמ). אך בחידושי הר"ן (לעיל ח. ד"ה מגיר) כתב, שדווקא אמצעה של החצר אינה צריכה בדיקה, אך חורים וסדקים שבה צריכים בדיקה משום שאין העורבים מחטטים שם. וכן נראה מדברי הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ד). וכתב בביאור הגר"א (שו"ת סי' מלג ס"ו), שלשיטתם אין צורך במה שכתב רש"י, אלא אפשר לפרש את המשנה כפשוטה, שאין חוששים שמא גירה חולדה מחצר לחצר ממש.

ה. **ואף** שאין החמץ שלו, צריך לבערו, או משום שמא יבוא לאוכלו, או כשיטות שעובר ב'בל יראה' גם על חמץ של ישראל אחר הנמצא ברשותו [ראה לעיל (ד.) בשיטות הפוסקים בענין זה]. על פי הפני יהושע (ד"ה אין).

ו. **מאירי** (ד"ה אמר). וכן יש לחשוש שגירה מבתי גויים. מהר"ם חלוואה (ד"ה אין). אך לשיטת רש"י לעיל (ג. ד"ה נוקקין) שטעם הבדיקה הוא כדי שלא לעבור על 'בל יראה', אין לחשוש לחמץ של נכרים. פני יהושע (ד"ה אין).

ז. **הקשה** רבינו דוד (ד"ה ויש), מדוע הוצרכה המשנה לטעם 'אין לדבר סוף', הלא יש כאן שני ספיקות, שמא לא גררה חולדה חמץ, ואף אם גררה שמא אכלתו [כמבואר בדברי הגמרא להלן], וספק ספיקא מותר אפילו באיסור תורה, וכל שכן בחיוב בדיקה שאינו אלא מדרבנן, ויש להקל בו אף בספק אחד, שכן ספק דרבנן לקולא. ותירץ, שבכל חיוב בדיקה יש שני ספיקות, שמא אין חמץ בבית, ושמא נאכל על ידי חולדה. הרי שעיקר חיוב בדיקה נתקן על ספק ספיקא, ואין ריבוי הספיקות פוטרו. ואף שבבית שכבר נבדק יש סברא להקל ולומר שאין לחשוש שמא הוכנס לתוכו חמץ, ואינו דומה לכל בית שהוחזק בו חמץ שחייבוהו חכמים בבדיקה, מכל מקום אפשר שהיו מחמירים אף בזה, ורק משום שאין לדבר סוף לא חששו חכמים לגרירת חולדה.

ולהלן (ע"ג ד"ה ונראה) כתב כסברא זו גם לענין חיוב בדיקה דאורייתא במקום שלא נתבטל החמץ. שבבית שאינו בדוק חייבה התורה לבדוק מחמת ספק החמץ שבו [שנאמר (שמות יג טו) 'תשביתו שאור מבתיכם'], וחיוב זה הוא בתורת ודאי, ומעתה אף אם נולד כאן ספק נוסף שמא אכלה, אין זה ספק ספיקא אלא ספק אחד בלבד, וספיקא דאורייתא לחומרא. אבל בבית שהוא כבר בדוק, 'לא באה מצות התורה על זה', ומן התורה אין לחשוש שמא נכנס שוב חמץ לבית.

אוצר החכמה

תמה השפת אמת (ד"ה אין), מה בכך שמחצר לחצר ומעיר לעיר אין לדבר סוף ואין לו תקנה, הלא ממקום למקום יש תקנה לבדוק את כל הבית בבת אחת, כמבואר בתוספות (להלן ע"ג ד"ה ולא), וכגון שיבדוק יחד עם בני ביתו, וכמה שבידינו לתקן יש לתקן. וכתב בביאור הדברים, שמן התורה די בביטול, וכל חיוב הבדיקה אינו אלא מדרבנן, ולא חייבו חכמים לבדוק את כל הבית בבת אחת משום שראו שלא יועילו בתקנתם, שכן עדיין ישאר החשש מעיר לעיר. וכעין זה כתב המקור חיים (סי' תלג אות ו), והוסיף בגדר התקנה, שמשום שאין לדבר סוף לא חששו חכמים לחמץ הבא על ידי חיה, אלא רק לחמץ שבא על ידי אדם. [אמנם לשיטת התוספות שתובא להלן שהמשנה מדברת באופן שלא ביטל, אי אפשר לפרש כן].

ח. **רש"י** (ד"ה הא חזינן). ומבואר מדבריו, שאף אם ראינו שנטלה החולדה חמץ, אין הבית צריך בדיקה עד שנראה שהכניסה אותו לבית. ראש יוסף (נרש"י שם). ובהכרח שלכך כוונת הגמרא, שכן אם לא ראינו שהכניסה לבית הרי זה ספק ספיקא, שמא לא הכניסה, ושמא אכלה אותו. תוספות רבינו פרץ (ד"ה הא). והמהר"ם חלאווה (ד"ה טעמא) הכריח שכוונת הגמרא אינה לאופן שראינו רק שנטלה, משום שאם כן אף אם תיטול בעיר אחת יצטרכו לבדוק שוב בעיר אחרת, ואין לדבר סוף.

ט. **ומברה** הגמרא בקושייתה שיש להקל בספק זה משום שאינו ספק שקול, אלא קרוב לודאי הוא שאכלה משום שרגילותה בכך. רבינו דוד (ד"ה טעמא), וכן מוכח מדברי התוספות (ד"ה ומשם). [ואין כוונת הגמרא להקל מצד 'ספק דרבנן לקולא', שהרי בדיקת חמץ נתקנה על הספק. פני יהושע (נרש"י ד"ה הא)]. ולפי ההוה אמינא כל תקנת בדיקה היא אכן רק במקום שאין חולדה מהלכת, אבל במקום שהיא מצויה יש לתלות שאכלה את החמץ. רבינו דוד (ד"ה ומשם). וראה במקור חיים (סי' תלג אות ו) שפירש באופן אחר.

י. **עובד** כוכבים ומזלות, כלומר עובד עבודה זרה. אמנם כוונת המשנה היא לכל נכרי, ולאו דווקא לעובד עבודה זרה.

יא. **דין** מדורות עכו"ם אינו נוהג אלא בארץ ישראל ולא בחוץ לארץ, כמבואר בתוספתא (מהלות פי"ח ה"ו). תוספות (ד"ה כל).

יב. **המת** מטמא באוהל, ואדם או כלי הנמצא באוהל אחד עם המת נטמא שבעת ימים, שנאמר (במדבר יט יד), 'אדם כי ימות באוהל כל הבא אל האוהל וכל אשר באוהל יטמא שבעת ימים'. לשיטת חכמים אף מת נכרי מטמא באוהל, ולשיטת רבי שמעון אינו מטמא באוהל. אך מכל מקום גם לשיטתו מדורות העכו"ם טמאים משום שהוא מטמא במגע ומשא, ודווקא בטומאת אוהל אינו מטמא, משום שנאמר בה 'אדם כי ימות באהל', ועכו"ם אינו קרוי 'אדם'. רש"י (ד"ה מי) על פי הברייתא והגמרא ביבמות (סה.). וביאר הרש"ש (נרש"י שם) על פי דברי הגמרא בחולין (קכה:), שכל הנכנס למדורות העכו"ם הרי הוא כנוגע במת עצמו, משום שיש לחשוש שמא האהיל על הנפל עצמו, והמאהיל הרי הוא כנוגע, ולא טיהר רבי שמעון אלא את הנכנס לאהל מת נכרי מבלי להאהיל עליו. אמנם התוספות יום טוב (מהלות שם) פירש את דברי רש"י כפשוטם, שיש לחשוש שמא נגע או הסיט את הנפל.

אך התוספות (ג"מ קיל. ד"ה מהו) כתבו, שטומאת מדורות עכו"ם אינה אלא לשיטת חכמים, ולא לשיטת רבי שמעון. והרמב"ם (טומאת מת פי"ו ה"ז) כתב, שמדורות עכו"ם מטמאים כארץ העמים. וכתב המשנה למלך, שלפי זה אויר המדור מטמא גם לשיטת רבי שמעון, שכן גם הוא מודה שגזרו טומאה על אויר ארץ העמים.

יג. **אבל** לפני ארבעים יום לעיבורו אינו נחשב ולד ואינו מטמא. ולא חששו שמא כשבאו לגור במדור זה כבר היתה מעוברת, שכן הוא דבר שאינו שכיח. תוספות חכמי אנגליה (ד"ה כל).

יד. **רש"י** (ד"ה ומף). והרמב"ם (פיהמ"ש מהלות פי"ח מ"ז) פירש, שגזרו על מי שאין לו אשה משום מי שיש לו אשה.

מתני' אין חוששין שמא גירדה חולדה כו'. מין חופסין כסנדק זוית זו ובא לנדוק זו שמא בתוך שבא לנדוק זו גירדה חולדה חמץ למקום הנדוק, ולריכה לחזור ולנדוק: **שאם כן.** שבאת לחוש לכך, הרי גם מחצר לחצר יש לומר כך חני נדקתי קודם לחבירי[ח] ולאחר נדיקתי הביאה חולדה חמץ מחצר חבירי לחצרי, ואין לדבר סוף, ולאו חצר ממש קאמר אלא כל בתי החצר קרוי חצר: **גמ'** הא חזינן. שהביאתו לכאן חיישינן שמא עדיין הוא כאן ולריך לנדוק, ואמאי נימא אכלתיה: **מי לא תנן.** במסכת תהלות מדורות העובדי כוכבים טומאין מפני שקובעין נפליהם בבתיהם, והעכו"ם מטמאין בביאתן אף בהאל לרבנן[ט], ולר"ש בן יוחי נמי לאמר קבדי העובדי כוכבים חיים מטמאין במגע ומשא מודה הוא ללא תימעוט אלא מטומאת אהל ללא מקרו מדס[י]: **וכמה ישהה.** העכו"ס במדור ויהא המדור לריך בדיקה לכשיעלה העכו"ס וירלה ישראל לדור בו: **מ' יום.** כדי יניקת הולד[כ]: **ואע"פ שאין עמו אשה.** לפי שמשוד הוא על הזגות: **וכל מקום שחזיר וחולדה יכולין להלוך אין לריכין בדיקה.** שמא הושלך שם מטטוהו ואכלוהו: **הא.** לתהלות בשרא מיירי, הלכך ודאי אכלוה ללא משיירא: **האי מאי.** כלומר מאי קושיא, ר"י מורחא דמשייר בשרא ליכא לן למיחש התם מידי, דהתם משום בעלמא הוא אימור הוא אימור לא הוה, הלכך היכא דשכיחא חולדה תלינן לקולא ואמרי' שם תמצא לומר הוה אימור אכלתיה, ופפק אכילה יכול להוציאנו מידי ספק השלכה, אבל הכא גבי חמץ דקשיא לך היכא לחזינן דגרסה נמי נימא אכלתיה ודאי הוה: **מי ייסר דאכלתיה.** הוי ספק ביעור, ודאי חמץ היה כאן, ואין ספק ניתר מוליא את הבית הזה מידי ודאי ליסור: **מגורה.** גורן: **בני יומן.** דניכרין הן שהיום נתמרחו: **והא הכא.** לכיון לממורחין הן והרי הן בבית, לכל מגורה בבית היא: **ודאי טבילי.** להא נגמרה מלאכתן ורחו פני הבית, וחל שם טבל עליהן משעה שרחה פני הבית, ספק עישרן חבר זה ספק לא עישרן, ואמי ספק זה ומוליא פירות הללו מידי ודאי טבל, משום לרוד חברים מעשרין הם מיד קודם שיניחם מתחת ידו: **התם ודאי וודאי הוא.** כי היכי דפשיטא לן לטבילי מעיקרא הכי נמי פשיטא לן לעשרינהו, ואין גמגום והילוך אחר הרוב בדבר ללא חזקה ודאית על כל החברים: **ואי בעית אימא ספק וספק הוא.** כי היכי דמספקא לן מי עשרינהו מי לא עשרינהו הכי נמי ניכא לספוקי מי חל עליהו שם טבל מעולם מי לא ומעיקרא אימור לא טבל, ומע"פ שהכניסה לבית בתוך הבית אימור עבד להו כדר' חושעיא[ל], ומוצא הטבל אלא מדאורייתא מיהו אפילו קודם מירוח אסרו לאכול קבע בכולי גמרא: **מציק.** מיניס אלמא, וישראל הוא:

מתני' [א]אין חוששין שמא גירדה חולדה מבית לבית וממקום למקום דא"כ מחצר לחצר ומעיר לעיר אין לדבר סוף: **גמ'** טעמא דלא חזינא דשקל הא חזינא דשקל חיישינן ובעי בדיקה ואמאי נימא אכלתיה מי לא תנן [ט]ב מדורו' העכו"ם טמאים וכמה [ג]ישהה במדור ויהא המדור צריך בדיקה ארבעים יום ואע"פ שאין לו אשה [ד]וכל מקום שחולדה וחזיר יכולין להלוך א"צ בדיקה א"ר זירא לא קשיא הא בבשר והא בלחם בבשר לא משיירא בלחם משיירא אמר רבא האי מאי בשלמא התם אימור הוה אימור לא הוה ואם תמצא לומר הוה אימור אכלתיה אבל הכא דודאי דחזינא דשקל מי ייסר דאכלתיה הוי ספק וודאי [ג]ואין ספק מוציא מידי ודאי. ואין ספק מוציא מידי ודאי והא [ז]תניא חבר שמת והניח מגורה מליאה פירות ואפילו הן בני יומן הרי הן בחזקת מתוקנין והא הכא דודאי טבילי הני פירי וספק מעושרין וספק לא מעושרין וקאתי ספק ומוציא מידי ודאי התם ודאי וודאי הוא דודאי מעשרי כדר' חנינא חוזאה [ח]דא"ר חנינא חוזאה חזקה על חבר שאין מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן ואי בעית אימא ספק וספק הוא דילמא מעיקר' אימור דלא טבילי כר' אושעיא דא"ר אושעיא [ט]"מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר. ואין ספק מוציא מידי ודאי והתניא אמר ר' יהודה [י]מעשה בשפחתו של מציק אחד ברימון שהטילה נפל לבור ובא חוששין שמא גירדה חולדה. ומה תאמר והא מריחא שמעי' דקתני כל מקום שאין מכניסין בו חמץ אין לריך בדיקה דהוה מוקמינן בשאין חולדה ובדלמא יכולין להלך שם:

כל מקום שחולדה ובורדלם וחזיר מצויין שם אין צריך בדיקה. אומר ר"י לכהנים מותרין ליכנס בבתי עובדי כוכבים אפי' אין חזיר וחולדה מצויין שם משום לתניא בתוספתא[מ] לאין מדורות העובדי כוכבים בחוצה לארץ:

בבשר [ל]א משיירא. אומר ר"ת דהיינו דוקא בשר נפלים דרכין להא בפרק [שני] דנ"ק (דף יט: ושם) מסיב חזיר שאכל בשר אכילה על ידי הדחק: **ואם תמצא** לומר הוה אימור אכלתיה. ומ"ת והא מדורות העובדי כוכבים רשות היחיד הן ותנן במסכת טהרות (פ"ו מ"ד) כל מקום שאתה יכול להרבות בספיקות בספיקי ספיקות ברשות היחיד טמא וי"ל דלא דמי הך ספיקא לשאר ספיקי דאמאי אית לן למימר שיהא בו נפל ודמי לספק ביאה[ס] ס"ל אימר אכלתיה עדיף מאשר בספיקות דספק הרגיל הוא וקרוב לודאי ותדע דאפילו מידי ודאי צעי למימר שיולא זה הספק:

כדי שתהא בהמה אוכלת. דמ"מ הוי ודאי טבל מדרבנן לענין אכילה קבע אפי' הכניסה במוץ שלה כדאמר כדי שתהא בהמה אוכלת משמע אבל הוא עלמו אסור ובמוספתא תניא ומייתי לה בפ"ק דביצה (דף יג.) הכנים לבית שבולין לעשות מהן עיסה אוכל מהן ערמי ופטור וקאתי ספק ומוליא מידי ודאי דרבנן ואשיב להו בחזקת מתוקנים גבי חמץ אמאי לא אתי ספק ספק ומוליא מידי ודאי דרבנן למדאורייתא בביטול בעלמא סגי ואומר ר"י דאתני' חיירי בשלא ביטלו דהוי ודאי דאורייתא ועוד אומר ר"י דהא דקאמר הכי הן בחזקת מתוקנין היינו בהנך דלא חזו אלא לבהמה והא דפריך במנחות בפרק רבי ישמעאל (דף סז: ושם) אמאי דקאמר מירוח הגכרי אינו פוטר משום בעלי כיסין פירות עשירים שמוכרין מבותחן לנכרי קודם מירוח ומוזרין וקונין מהן אחרי מירוח תרומה נמי אפשר דעביד כרבי מושעיא וכו' משמע לגמרי פטור ה"פ עביד להו כרבי מושעיא ובמידי דאכל בהמה מה הועילו חכמים בתקנתן: **כדי** שתהא בהמה אוכלת. משמע דבטבל שרחה פני הבית אפילו בהמה נמי לא אכלה ואימה לר"י מאי שנא משאר הנאה דשרי הלא מלינו בטבל שהוא אסור בהנאה ויש לומר דדרשינן בבהמה מדליקין בטבל טמא משום לכתיב את משמרת תרומותי בשאי הכתוב מדבר אחת טהורה ואחת טמאה מה טהורה אין לך בה אלא משעת הרמה ואילך אף טמאה כן והיינו הלכך והדר גמר טהורה מטמאה מה טמאה למיסר בהלכה קודם הרמה אף טהורה וכן להאכיל לבהמה וכל הנאה של כילוי ומהכא נמי ידעינן דאין ישראל מאכיל לבהמתו כרשיני תרומה ורש"י לא פי' כן בשבת[פ]:

בשפחתו של מציק ובא כהן והציץ לידע אם זכר אם נקבה. מכאן אין להוכיח דשפחה מטמאה בלידה דשמא של גבירתה היה מיהו בת"כ[ע] אמרינן בהדיא דבר אל בני ישראל אין לי אלא בני ישראל מנין לרבות גיורת ושפחה משוחררת ושאין משוחררת ת"ל אשה והא דפריך בפ' הערל (יבמות עד: ושם) מי מלית אמרת תרומה כתיב הכא והתניא דבר אל בני ישראל גיורת ושפחה משוחררת מנין ת"ל אשה הא לנקט התם משוחררת לאו למעוטי שאין משוחררת אלא קילר הבריית משום דלא פריך אלא ממשוחררת כדמסיק ואי ס"ד לתרומה משוחררת בעות מיכל תרומה ניהו ושאין משוחררת אכלה שפיר אם היא של כהן[פ] ואומר ר"י דכהן שוטה היה דאפילו אם נאמר של גבירתה היה וכהן זה קרוב היה לא היה לו ליטמא דאמרינן בתורת כהנים[ק] דאין כהן מטמא לנפלים דומיא דאבוי ואמו בעינן בני קיימא ועוד דכאן לא היה לעורך המת:

ספק

ח א מיי' פ"ג מהלכות חמץ ומלה הלכה ז סמג עשין לט טוש"ע או"ח סי' תלד סעיף ג:
ט א ב מיי' פי"ג מהל' טומאת מת הלכה ז:
י ב ג סה הלכה ח:
כ ג ד סה הלכה ט:
ל ה מיי' פ"ג מהלכות מעשר הלכה ו סמג עשין קלח טוש"ע י"ד סי' שלג סעיף פד:

אין חוששין שמא גירדה חולדה מבית לבית. חששא הוא דלא חיישי' הא אי חזינן לחולדה דשקלא נהמא קמן צריך לבדוק עד דמשכח לה אמאי נימא אכלתיה כדתנן בסוף אהלות בענין מדורות העובדי כוכבים טמאים וכו' כ"מ שחולדה וחזיר יכולין להלך אין צריך בדיקה דאמרי' כל (שרץ) שהיה שם הללו אכלוהו. **ופריק ר' זירא** מתני' דאהלות בבשר (שרץ) דלא משיירא לפיכך לא חיישי' מתני' דהכא בלחם משום דמשיירי. **רבא** אומר התם באהלות ספק וספק הוא אמרינן שמא שרץ היה שם [שמא לא היה] ואם היה שמא אכלוהו הכא ודאי היה שם פת ומשמא אכלוהו לא שרינן ליה דאין ספק דוחה הודאי. **ומתמהי'** ולא והתניא חבר שמת והניח מגורה מלאה פירות וכו'. **ודחי' התם נמי ודאי הוא שעשרן** דחזקה הוא על החבר שאין דבר יוצא מתחת ידו שאינו מתוקן. ירושל' ובלבד שמת ביישוב הדעת. **אי נמי דלמא [לא] טבילי** וכו' אושעיא עביד דאמר מערים אדם על התבואה ואינו עושה אותה גורן אלא מכניסה במוץ שלה כדי שתהא בהמתו אוכלת המוץ ופטור מן המעשר לפיכך אומר בחזקת מתוקן אבל אלו נתברר דודאי טבילי לא אמרינן בחזקת מתוקנין: **ולא והתניא מעש' בשפחתו של מציק אחד ברימון.** פי' שם מקום שהטילה נפל לבור

ח] צ"ל זרה ומירח (רש"ש): ט] ואי (רש"ש):

ח) תהלות פרק יח משנה ז, ג) [שם משנה ח], ג) [יבמות יט: לח ע"ש ע"ב עבודה זרה מג: חולין י.] ועיין תוס' חולין שם ד"ה טבל וע"ז מא: ד"ה ואין, ד) לעיל ד: עבודה זרה מג: נדה טו:, ה) [עירובין לב.], ו) ברכות לג. מנחות סז: נדה טו:, ז) שם עבודה זרה דף מב. [תוספתא לתהלות פרק טז], ח) ירושלמי סוף הל' ב, ט) [יבמות דף סא.], י) יבמות סא. כרבינא, כ) נדה דף ל., ל) [ברכות לה:], מ) פרק יח לתהלות ה"ו, נ) לקמן י., ס) [וע"ע תוספות לקמן לד. ד"ה מחמין], ע) ריש פ' תזריע, פ) [וע"ע בתוספות יבמות עד: ד"ה ופפחה מנין], צ) ריש פ' אמור ה"ו.

חבר. הנאמן על המעשרות. הרי הן בחזקת מתוקנין. דודאי לא יצא מתחת ידו עד שגמר כל מלותו [לעיל ד:]. **מתחת ידו.** דהוחיל ופירי דידיה הוא עליה דידיה רמי וחיים ללפני עור [עירובין לב.]. **ואי בעית אימא ספק וספק הוא.** כי היכא דמספקא לן מי מעשרינהו הכי נמי ניכא לספוקי מי חל עליהו שם טבל מעולם מי לא ומעיקרא אימור לא טבל, ומע"פ שהכניסה לבית בתוך הבית אימור עבד להו כדר' חושעיא **שהכניסה.** מיד דהוה ממרחה לאחר שהכניסה, מיד דהוה ממכניס פירות דרך גגו וקרפיפו לבית אפילו היה ממורחת דקיימא לן דפטורה מן המעשר הואיל ולא רחתה את הפתח [נדה טו:]. **כר' אושעיא.** דהכניסה בתוך שלה ולא רחה פני הבית, ומע"ג דטבל שלא רחה פני הבית מיתסר בהכילת קבע והכא מחזקינן להו בחזקת מתוקנין ושריון להו בהכילת קבע אין כאן ספק מוליא מידי ודאי דהכילת קבע בדאורייתא לא מהני ומדרבנן הוא דמהכינן ומדרבנן לחזקת חבר לחבירו קודם שרחו פני הבית ובאו לכלל טבל לא נפקי מו מידי ודאי עד דמעשרינהו קמן [ע"ז מא:]. **במוץ שלה.** קודם שיזרה אותה אין מתחייב במעשר מן התורה אלא ברחיית פני הבית ומשנתרה בכרי, אבל לפני מירוח אין לריית פני הבית קובעתו, דגבי תרומה ומעשר כתיב דגן (דברים יח) והוא המירוח לפיכך כשהכניסה לבית קודם מירוח לא הוקבעה למעשר מן התורה ורבנן הוא דאסרו אכילת קבע בדבר שלא נגמר מלאכתו אבל אכילת עראי לא אסרו ומאכל בהמה עראי הוא דתנן במסכת פאה (פ"ק מ"ו) מאכיל לבהמה מיה ועוף עד שיגרת הלבן בהמתו מוכלת ופטורה אבל מי רחה פני הבית אפילו מאכל בהמה מייב במעשר, דהא תנן (דמאי פ"ג מ"ג) הלוקח לזרע ולבהמה פטור, דמאי מניון לה [ע"ז מא: ד"ה כדי]. **במוץ שלה.** כעין מאכל בהמה ומאכל בהמה פטור מן המעשר ל"ק במוץ שלה שלא ירחה פני הבית [מנחות סז:]. **ומכניסה.** לתניהו במוץ שלה ולא ימרחנה בכרי גורן שבשדה למירוח הוא גמר מלאכה והכנסתו לבית הוא קובעתו למעשר לאסור בו אכילת עראי כלומרים את הפועלים (ב"מ דף פח.) וכיון דהכניסה קודם גמר מלאכה לא קבעה ליה לכך וכי מהדר להו וממרח להו בתוך הבית לא מקבעי לפני הבית הוא דקבעי ולא תוך הבית כדיליף התם [שם] מוהלנו בשעריך ואפילו מירחו בשדה והכניסו דרך גגות וקרפיפות ממרינן בברכות (דף לה:) דלא מקבעי [ע"ז מא:].

שֶׁחוּלְדָּה וַחֲזִיר יְכוֹלִין לַהֲלוֹךְ בו, אֵין צָרִיךְ בְּדִיקָה[ט], שכן אף אם נקבר שם נפל יש לתלות שחפרו החולדה והחזיר בקרקע ואכלוהו. ולפי זה קשה, הלא כשם שסומכים על כך שנאכל הנפל על ידי החולדה, כמו כן בחמץ יש לתלות שאכלתו החולדה, ומדוע אם ראינו שהביאתו למקום הבדוק צריך לחזור ולבודקו[יז].

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַבִּי זֵירָא, לֹא קַשְׁיָא** - אין זו קושיא, שכן **הָא** - המשנה באהלות מדברת **בְּבָשָׂר** [של הנפלים], **וְהָא** - ואילו משנתנו מדברת **בְּפֶחָם.** ומבאר רבי זירא את החילוק, **בַּבָּשָׂר לֹא מְשַׁיְּרָא** [-משיירת] החולדה, אלא בודאי אוכלת את כולו, ועל כן במקום שהיא מצויה אין לחשוש לבשר נפלים[יח]. אבל **בַּפֶּחָם מְשַׁיְּרָא** - היא משיירת ממנו, ואינה אוכלת את כולו, ועל כן אם ראינו שהכניסה לחם לתוך הבית צריך לבדוק אחריו[יט].

הגמרא מביאה את שיטת רבא הסובר שאין כלל מקום לקושיא האמורה:

אָמַר רָבָא, הַאי מַאי - מה קושיא היא זו, הלא אפילו אם רגילה החולדה לשייר גם בבשר אין סתירה בין המשנה באהלות למשנתנו. שכן **בְּשִׁלְמָא הָתָם** - מובן הדבר שם במשנה באהלות, שסומכים על אכילת החולדה משום **דְּאֵימוּר הֲוָה אֵימוּר לֹא הֲוָה** - שיתכן לומר שהיו נפלים בבית ויתכן לומר שלא היו בו. ומאחר שאינו אלא ספק בלבד, במקום שמצויות חולדות אנו תולים לקולא, **וְאוֹמְרִים שאף אֵם תִּמְצָא לוֹמַר דַּהֲוָה** [-שהיה] שם נפל, **אֵימוּר אֲכַלְתֵּיהּ** - הלא יתכן לומר שהחולדה אכלה את כולו, וספק אכילה מוציא מידי ספק נפלי[כ]. **אֲבָל הָכָא** - כאן, בבית שהכניסה חולדה חמץ לתוכו, **דְּוַדַּאי** נכנס חמץ לבית, **דַּחֲזִינָא דְּשָׁקַל** - שהרי ראינו שנטלתו חולדה והביאתו לכאן, **מִי יֵימַר דַּאֲכַלְתֵּיהּ** - מנין לנו לומר בודאות שאכלה אותו. הלא אינו אלא ספק, **וְהָוֵי** [-והרי זה] **סָפֵק** אכילה **וְוַדַּאי** חמץ, **וְאֵין סָפֵק** היתר **מוֹצִיא מִידֵי וַדַּאי** איסור, ועל כן יש לחשוש שמא עדיין החמץ קיים, וצריך לבדוק אחריו.

שנינו במסכת מעשרות (פ"ו), שאין הפירות נאסרים משום טבל ומתחייבים בתרומות ומעשרות מן התורה, עד שתגמר מלאכתם, כגון בתבואה שגמר מלאכתה הוא במירוח הכרי [-החלקת ערימת התבואה] בגורן. וכן אין הפירות מתחייבים עד שיראו את פני הבית, כלומר, שיכנסו לבית דרך פתח הבית. הגמרא מקשה על תירוצו של רבא מברייתא העוסקת בפירות של חבר שכבר נגמרה מלאכתם ונכנסו לבית: מקשה הגמרא, **וְכִי אֵין סָפֵק** אכילת חולדה שהוא קרוב לודאי[כא] **מוֹצִיא מִידֵי וַדַּאי** איסור, **וְהָא תַּנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, **חָבֵר**[כב] הנאמן על המעשרות **שֶׁמֵּת, וְהִנִּיחַ** בתוך ביתו **מְגוּרָה** [-גורן[כג]] **מְלֵיאָה פֵּירוֹת, וַאֲפִילּוּ הֵן בְּנֵי יוֹמָן** - שניכר עליהם שהיום נתמרחו ונתחייבו במעשר, **הֲרֵי הֵן בְּחֶזְקַת מְתוּקָנִין** - מעושרים, לפי שאנו תולים שעישרם החבר. מסיקה הגמרא את קושייתה, **וְהָא הָכָא דְּוַדַּאי טְבִילֵי הָנֵי פֵּירֵי** - והלא כאן שודאי חל שם טבל על פירות אלו קודם שנתעשרו, שהרי הם ממורחים ונגמרה מלאכתם, וגם ראו את פני הבית[כג], **וְאילו עתה הם סָפֵק מְעוּשָּׂרִין** על ידי החבר קודם שמת **וְסָפֵק לֹא מְעוּשָּׂרִין** על ידו, **וּמכל מקום קָאָתֵי** [-בא] **סָפֵק** היתר שמא עישרם החבר **וּמוֹצִיא** אותם **מִידֵי וַדַּאי** איסור של טבל, משום שרוב חברים מעשרים את פירותיהם מיד כשהגיע זמן חיובם, קודם שיניחום מתחת ידם[כד]. ואם כן גם ספק זה שמא אכלה החולדה את החמץ, יש לו להוציא מידי ודאי איסור של חמץ, משום שבדרך כלל היא אוכלת אותו, ולא כדברי רבא.

מתרצת הגמרא, **הָתָם** [-שם] בחבר שמת, **וַדַּאי** איסור **וְוַדַּאי** היתר **הוּא,** ואין זה ספק המוכרע על ידי רוב, אלא כשם שברור לנו שהפירות היו טבל מתחילה, כמו כן ברור לנו בלי פקפוק שעתה הם מעושרים. והוא משום **דְּחֶזְקַת וַדַּאי** היא על כל החברים **דְּמְעַשְּׂרֵי** [-שהם מעשרים] את הפירות מיד כשהגיע זמן חיובם, ולא רובם בלבד, **כְּדבריו דְּרַבִּי חֲנִינָא חוֹזָאָה**[כה]. **דְּאָמַר רַבִּי חֲנִינָא חוֹזָאָה, חֶזְקָה עַל חָבֵר שֶׁאֵין מוֹצִיא מִתַּחַת יָדוֹ דָּבָר שֶׁאֵינוֹ מְתוּקָן** מאיסור, כדי שלא יכשלו בו בני אדם[כו]. על כן חזקה ודאית זו מוציאה מידי איסור ודאי של טבל. מה שאין כן בחולדה שראינוה שגררה חמץ לבית, שהחמץ הוא ודאי, ואילו אכילת החולדה אינה אלא ספק, ועל כן אמר שם רבא שאין ספק היתר מוציא מידי ודאי איסור.

טו. **כן** היא שיטת בית הלל, אך בית שמאי נחלקו עליהם במשנה שם.

טז. **מדברי** תוספות (ד"ה כל) נראה, שטומאת מדור עכו"ם אינה אלא מדרבנן, אך מן התורה אין לחשוש לנפל. וכן מבואר ברמב"ם (טומאת מת פי"ח ה"ז).

יז. **ואף** שנזכר במשנה שם גם חזיר, והרי מבואר בבבא קמא (יט.) שאין דרך החזיר לאכול סתם בשר, מכל מקום דרכו לאכול בשר של נפלים שהוא רך. תוספות (ד"ה נמצא).

יח. **לשיטת** בעל המאור (להלן ע"ג ד"ה משנה) בדעת רבי זירא, בלחם ודאי משיירת החולדה, ובבשר ודאי אינה משיירת. ולשיטתו אילו גם בלחם היה ספק היה לנו לפטור מבדיקה, משום שאינה אלא מדרבנן, וספק דרבנן לקולא. אך הראב"ד (בהשגות על הרי"ף, סס ד"ה משנה) ועוד ראשונים נחלקו עליו, וכתבו שעיקר חובת בדיקה נתקנה על הספק, ואין לפוטרה משום ספק דרבנן לקולא [כמובא לעיל בהערה בשם רבינו דוד]. וכן הקשו על דבריו, שלא מסתבר לומר שהחולדה ודאי משיירת בלחם. על כן פירשו, שלדעת רבי זירא ספק הוא האם החולדה משיירת בלחם או לא, ובבשר בודאי אינה משיירת. וכן נראה מדברי התוספות להלן (ע"ג ד"ה נמצא עמר).

יט. **ואפילו** שדרך החולדה לשייר בבשר, מכל מקום אין זה דבר ודאי, ולפעמים היא אוכלת את כולו ואינה משיירת.

הקשו הראשונים [תוספות (ד"ה ומסס), תוספות שאנץ, תוספות הרא"ש (ד"ה ומת"ל), ועוד ראשונים], מה בכך שהטומאה אינה אלא ספק ויש כאן ספק נוסף להתירה, הלא מדורות עכו"ם הם רשות היחיד, ושנינו במסכת טהרות (פ"ו מ"ד) שאף ספק ספיקא ברשות היחיד טמא. ותירצו, שספק נפל אינו בכלל דין 'כל ספיקות שאתה יכול להרבות ברשות היחיד, טמא', שכן מדוע עלינו לחשוש שבא לכאן נפל. ודווקא אם יש כאן טומאה ודאית, והספק אינו אלא אם טימאה או לא, יש להחמיר, ולא כשעצם מציאות הטומאה היא בספק. והוסיפו התוספות, שהוא כעין המשנה בטהרות (פ"ו מ"ה) המובאת להלן (י.), שדווקא ספק מגע טמא, אבל ספק ביאה, כלומר, ספק אם באה לכאן טומאה כלל, טהור. [אמנם כן הוא רק לשיטת רבי אליעזר במשנה שם, אך לדעת חכמים אף ספק זה טמא. ולפי דברי התוספות צריך לומר שהמשנה באהלות שנויה בשיטת רבי אליעזר. פני יהושע ורא"ש יוסף (נמוס' סס). אך הקובץ שיעורים (מוס' ט) פירש בדברי התוספות, שספק נפל יותר קל מספק ביאה, וגם חכמים מודים בו שהוא טהור].

עוד תירצו, שספק אכילת החולדה אינו ככל הספיקות, אלא הוא ספק הרגיל, כלומר קרוב לודאי הוא שאכלה. והוכיחו כן, ממה שבהוה אמינא סברה הגמרא שהוא מוציא אפילו מידי ודאי איסור. וביאר הראש יוסף (ד"ה ומתי, ונמוס' סס), שספק הרגיל הוא בגדר רוב היתר, וההיתר אינו מדין ספק ספיקא, אלא שרוב היתר מוציא מידי ספק איסור. אבל מידי חזקה ודאית של איסור אינו מוציא, שכן מדרבנן מצרפים את המיעוט לחזקת איסור, והרי זה כספק השקול [ראה חולין (פו:)].

כ. **על** פי התוספות (ד"ה ומסס).

כא. **'חבר'** הוא מי שמקבל על עצמו הנהגות של זהירות בהלכות טומאה וטהרה ובמעשרות, בדברים שעם הארץ אינו נזהר בהם, והם מנויים במשנה (דמאי פ"ב מ"ג) ובתוספתא (סס ה"ב-ג). וביאר הרמב"ם (פיהמ"ש סס), שקוראים כן לתלמידי חכמים, מפני שחברותם זה לזה היא החברות האמיתית, שהיא לשם שמים. והר"ש סירליאו (ירושלמי סס) כתב, שמפני שמקבל חומרת המצוות שלא להכשיל את הרבים, הוא בכלל 'עמיתך' (ויקרא יט טו) [שדרשו חכמים (שבועות ל.) 'עם שאתך בתורה ובמצות'], ותרגום עמיתך 'חברך'.

כב. **רש"י** (ד"ה מגורה). ובבבא מציעא (ס. ד"ה מגורה) כתב רש"י, שהוא אוצר שאוגרים בו תבואה.

כג. **שכן** כל מגורה היא בבית. רש"י (ד"ה ומסס).

כד. **רש"י** (ד"ה ודאי). ותמה הבינת אדם (שער רוב וחזקה אות ז), איך עלה על דעת המקשן להוכיח מכאן שספק מוציא מידי ודאי, הלא מאחר שרוב חברים מעשרים אין זה ספק אם עישר או לא, אלא ודאי הוא שעישר החבר, שהרי הלכה בידינו שהולכים אחר הרוב בכל מקום. ותירץ, שרוב חברים מעשרים אינו רוב שנעשה מעצמו, אלא צריך שיעשה החבר מעשה בכדי לתקן את הפירות, וכל רוב שבא על ידי מעשה אדם אינו נחשב לודאי, ואם אין ספק מוציא מידי ודאי אין לו לרוב זה להוציא מידי חזקה ודאית של טבל. אך ראה לעיל במובא מהראש יוסף (נמוס' ד"ה מי), שאף בספק אכילת חולדה יש רוב שהיא אוכלת אותו, ומכל מקום בודאי חמץ סומכים את המיעוט לחזקת איסור.

כה. **רבי** חנינא היה מהעיר 'בי חוזאי' שבבבל [ראה שאילתות (וימי שמלמס לה) ורש"י בתענית (כג. ד"ה רב)].

כו. **רש"י** (עירובין לג. ד"ה ממתן). ואף חבר שמת נחשב כמוציא את הפירות מתחת ידו, ובודאי עישרם קודם מיתתו. ובירושלמי (מעשרות פ"ג ה"ח) מבואר, שחזקה זו אינה אלא בחבר שמת מתוך יישוב הדעת, שאם לא היה מעשר את הפירות היה מודיע לבני ביתו קודם מיתתו שאינם מעושרים, אך אם מת מתוך טירוף הדעת ולא היה בידו לצוות את אנשי ביתו, אין חזקה שעישרם. אמנם המאירי (ע"ז מח: ד"ה כגבר) כתב, שלדעת הבבלי בכל אופן הפירות בחזקת מעושרים, משום שמיד כשמכניסם החבר לביתו הוא מעשרם. [ולפי זה מה שנקטה הברייתא 'חבר שמת' לאו דווקא הוא].

מתני' אין חוששין שמא גירדה חולדה בו'. לין מוסגין כשבדק זוית זו ובא לבדוק זו שמא בתוך שבא לבדוק זו גירדה חולדה חמץ למקום הבדוק, וגריכנא לחזור ולבדוק: **שאם כן.** שבאת לחוש לכך, הרי גס מחגר לחגר יש לומר כך אני בדקתי קודם לחבירי[מ] ולאחר בדיקתי הביאה חולדה חמץ מחגר חבירי לחגרי, ואין לדבר סוף, ולאו חגר ממש קאמר אלא כל בתי החגר קרוי חגר: **גמ'** הא חזינן. שהביאתו לכאן חייבין שמא עדיין הוא כאן וגריך לבדוק, ואמאי נימא אכלתיה: **מי לא תנן.** במסכת תהלות מדורות העובדי כוכבים טמאין מפני שקודרין נפליהם בבתיהם, והעכו"ס מטמאין במיתתן אף באהל לרבנן[נ], ולר"ש בן יוחי אמי לאמר קברי העובדי כוכבים אינם מטמאין במגע ומשא מודה הוא דלא אימעוט אלא מטומאת אהל דלא מקרו מתים[ס]: ובמה ישהה. העכו"ס במדור ויהא המדור צריך בדיקה שיראה העכו"ס וידלה לדור בו: מ' יום. כדי יגירת הולד[ע]: **ואע"פ שאין עמו אשה.** לפי שחשוד הוא על הזנות: **וכל מקום שחזיר וחולדה יכולין להלוך אין צריכין בדיקה.** שאם הושלך שם חטטוהו ומלכלוהו: **הא.** דאהלות בעשרה מיירי, הלכך ודאי אכלוה דלא משתייר: **הא מאי.** כלומר מאי קושיא, מ"ש חורחא דמשייר בביתה ליכא לן למיחש התם מידי, דהתם חששא בעלמא הוא מיעור הוה מיעור לא הוה, הלכך היכא דשכיחא חולדה תלינן לקולא ואמרי' אם תמצא לומר הוה אימור אכלתיה, ופשך אכילה יכול להוציאנו מידי ספק השלכה, אבל הכא גבי חמץ דקשיא לך היכא דחזינן דגרדה נמי נימא אכלתיה ודאי הוה: **מי יימר דאכלתיה.** הוי ספק ביעור, ודאי חמץ היה כלי[פ] אין ספק היתר מוציא את הבית הזה מידי ודאי ליסור: **מגורה.** גורן: **בני יומן.** דינרין הן שהיוס נתערו: **והא הכא.** לכיון דתמורתן הן והרי הן בבית, דכל מגורה בבית היא: **ודאי טבילי.** דהא גמרה מלאכתן ורגלו פני הבית, וחל שם טבל עליהן משעה שרגלה פני הבית, שפך עיסתן חבר זה שפך לא עיסתן, ואפי שפך זה ומוליא פירות הללו מידי ודאי טבל, משום דרוב חבריס מעשרין הס מיד קודס שיניחס מתחת ידו: **התם ודאי וודאי הוא.** כי היכי דפשיטא לן דטבילי מעיקרא הכי נמי פשיטא לן דעשרינהו, ואין גמגום והילוך אחר הרוב בדבר אלא חזקה ודאית על כל החבריס: **ואי בעית אימא שפך ושפך הוא.** כי היכי דמשפקא לן אי עשרינהו אי לא עשרינהו הכי נמי איכא לשפוקי אי חל עלייהו שם טבל מעולם אי לא ומעיקרא אימור לא טבול, ואע"פ שהן ממורחין ובתוך הבית אימור עבד להו כדר' חושעיא שהכניסה לבית בתוך שלה ואחר כך דש וממרח[ת], וחוזרת הטבל חלה גראיית פני הבית בבצה מליעה בהשוכר (דף פח:), וזה גראיית פני הבית לא נגמרה מלאכתן לחול עליו שם טבל וכשגמר מלאכתן כבר בתוך הבית הוא, ואין אלו פני הבית אלא כשנכנס דרך פתחים, כדתניא[ק] חסידים הראשונים היו מכניסים פירותיהן דרך טרקסמון כדי לחייבן במעשר עכשיו מכניסין דרך גגות דרך חלירות וקרפיפות לבית כדי לפוטרן, הלכך לא חייל עלייהו שם טבל ומותר היורש להוכלן אכילת קבע. ולא[ר] תימא נהי דלא חייל עלייהו טיבלא לאכילת עראי אכילת קבע מיהא ליתסרו, דהא דמיתסרא אכילת קבע קודם קציעות גורן וגמר מלאכה מדרבנן הוא, וגבי חיסור דרבנן סמכינן אחזקת חבר שעישרן: **בדי שתהא בהמתו אוכלת.** ואפילו קבע, דכל זמן שאין שם גורנו של טבל עליו אינו אוסר באכילת עראי, וכל אכילת בהמה לא גזרו עלה משום אכילת קבע דתנן בפסכת פאה (פ"ח מ"ו) מאכיל לבהמה ולחיה ולעופות ופטור מן המעשרות עד שיתרם, אבל למאכל אדם נהי דלא טביל מדלורייתא מיהו אפילו קודם מירוח אסרו לאכול קבע בכולי גמרא: **מציק.** אינים אלמא, ויש אלמא הוא:

אין חוששין שמא גירדה חולדה. ואם תאמר והא מריש אמעי' דקתני כל מקום שאין מכניסין בו חמץ אין צריך בדיקה תריץ דהוה מוקמינן בשאין חולדה ובדלם יכולין להלך שם:

כל מקום שחולדה ובדלם וחזיר מצויין שם אין צריך בדיקה. לומר ר"י לכהנים מותרין ליכנס בבתי עובדי כוכבים אפי' אין חזיר וחולדה מצויין שם משום דתניא בתוספתא[מ] דאין מדורות העובדי כוכבים בחזקת טומאה:

בבשר [א] משיירא. לומר ר"ת דהיינו לוקח בשר נפלים דרכין דהא בפרק [שני] דב"ק (דף יט: ושם) תניא חזיר שאכל בשר תאינה על ידי הדחק: **ואם** תמצא לומר הוה אימור אכלתיה. ומ"ת והא מדורות העובדי כוכבים רשות היחיד הן ותנן במסכת טהרות (פ"ו מ"ד) כל מקום שאתה יכול להרבות בפיקות ספיקי ספיקות ברשות היחיד טמא וי"ל דלא דמי הך ספיקא לשאר ספיקי דאמאי אית לן למימר שיהא זה נפל ודמי לספק ביאה[ס] ס"ל אימר אכלתיה עדיף מאשר ספיקות לספק הרגיל הוא וקרוב לודאי ותדע לשפילו מידי ודאי בעי למימר שיולית זה הספק:

כדי שתהא בהמה אוכלת. דמ"מ הוי ודאי טבל מדרבנן לענין אכילת קבע אפי' הכניסה בתוך כדי שתהא בהמה אוכלת דמשמע אבל הוא עלמו אסור ובתוספתא תניא ומייתי לה בפ"ק דביצה (דף יג.) הכנים לבית שבולין לעשות מהן עיסה לוכל מהן עראי ופטור וקאתי ספק ומוליא מידי ודאי דרבנן ואשיא ליה בחזקת מתוקנים גבי חמץ אאתי לא אתי ספק ומוליא מידי ודאי דרבנן למלורייתא בביטול בעלמא סגי ואומר ר"י דאתני' אירי ודאי דלורי' ועוד אומר ר"י דהא דקאמר הרי הן בחזקת מתוקנין היינו דהוי אלא לבהמה והא דפריך בפ' הערל (יבמות עד: ושם) אי מלית אאתי תרומה כתיב הכא והתניא דבר אל בני ישראל גיורת ושפחה משוחררת מיני ת"ל אשה והא דפריך בפ' הערל (יבמות עד: ושם) אי מלית אאתי תרומה כתיב הכא והתניא דבר אל בני ישראל גיורת ושפחה משוחררת מיני ת"ל אשה הא דנקט התם משוחררת לאו למעוטי שאין משוחררת אלא קילר הבריית משום דלא פריך אלא ממשוחררת כדמסיק ואי ס"ד לתרומה משוחררת בעות מיכל תרומה ניתהו ושאין משוחררת אכלה שפיר אם היא של כהן[ס] ואומר ר"י דכהן שוטה היה דאפילו אם נאמר של גבירתה היה וכהן זה קרוב היה לא היה לו ליטמא דאאתרין בתורת כהנים[ס] דאין כהן מטמא לנפלים דדומיא דאבוי ואמו בעינן בני קיימא ועוד דכהן לא היה לנורך המת:

בשפחתו של מציק ובא בהן והציץ לידע אם זכר אם נקבה. מכאן אין להוכיח דשפחה מטמאה בלידה דשמא של גבירתה היה מיהו בת"כ[ע] אאתרין בהדיא דבר אל בני ישראל אין לי אלא בני ישראל מנין לרבות גיורת ושפחה משוחררת ושאין משוחררת ת"ל אשה והא דפריך בפ' הערל (יבמות עד: ושם) מי מלית אאתי תרומה כתיב הכא והתניא דבר אל בני ישראל גיורת ושפחה משוחררת מנין ת"ל אשה הא דנקט התם משוחררת לאו למעוטי שאין משוחררת אלא קילר הבריית משום דלא פריך אלא ממשוחררת כדמסיק ואי ס"ד לתרומה משוחררת בעות מיכל תרומה ניתהו ושאין משוחררת אכלה שפיר אם היא של כהן[ס] ואומר ר"י דכהן שוטה היה דאפילו אם נאמר של גבירתה היה וכהן זה קרוב היה לא היה לו ליטמא דאאתרין בתורת כהנים[ס] דאין כהן מטמא לנפלים דדומיא דאבוי ואמו בעינן בני קיימא ועוד דכהן לא היה לנורך המת:

ספק ובא

מסורת הש"ס עם הוספות

מ) לקמן פרק יש משנה ז, כ) [שם משנה ח], ג) [יבמות יט: לח ע"ב ע"ש עבודה זרה מא: חולין י.] ועיין תוס' חולין שם ד"ה טבל וע"ז מא: ד"ה ואין, ד) לעיל ד: עבודה זרה מא: נדה טו:, ה) [עירובין לב.], ו) ברכות לח. מנחות סז: נדה טו:, ז) שם עבודה זרה דף מב. [תוספתא לתהלות פרק טז], מ) ירושלמי סוף הל' ב, ע) [יבמות דף סא.], י) יבמות סא. כרבינא, כ) נדה דף ל., ל) [ברכות לה:], מ) פרק יש לתהלות ה"ו, נ) לקמן י., ס) [וע"ע תוספות לקמן לד. ד"ה מחמין], ע) ריש פ' תזריע, פ) [וע"ע בתוספות יבמות עד: ד"ה ושפחה מינן], צ) ריש פ' אמור ה"ו.

משנת ראשונים

אין חוששין שמא גירדה חולדה מבית לבית וממקום למקום. עד שיצטרך להניח שומרים במקומות הבדוקים עד שיבדוק כל הבית שאם כן מה הועיל בשומרים הללו ואף כשבדק כל הבית יש לחוש שמא תגרור מחצר לחצר או אף מעיר לעיר. [מאירי]

דאם כן מחצר לחצר ומעיר לעיר אין לדבר סוף. וא"ת והא מתני' קמייתא היא כל מקום שאין מכניסין בו חמץ א"צ בדיקה הכא נמי לאחר בדיקה אין מכניסין בו חמץ. איכא למימר דהוה אמינא דוקא אין רגילין להכניס שם חמץ אבל כל שרגילין העכברים מצויין שם ואע"ג דאין מכניסין השתא הן מביאין ממקום אחר כי שם יאכלו לחם קמ"ל [מהר"ם חלאווה]

וכל מקום שחולדה וחזיר יכולין להלוך אין צריך בדיקה. יש אומרים דמכאן סומכין הכהנים להכנס בבתי הגוים בזמן הזה, שהרי חזירים מצויין שם, והרי"ט כתב דאין לזה צורך דבר, דחוץ מזה מותרין, חדא דהא אנן כר' שמעון בן יוחאי קיי"ל דסבר קברי גויים במגע ומשא מטמא באהל לא (יבמות סא.), ואפי' מאן דפסק כר' שמעון בן גמליאל דפליג עליה הא אמרינן בתוספתא (אהלות פי"ח ה"ו) בהדיא דאין מדורות לגוים בחו"ל. [הריטב"א]

מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה. לענין אכילת בהמה שכל אכילתה חשובה עראי הואיל ואין דין מעשר לבהמה מה"ת אפי' לתבואה שנזרעה או נקחה לאדם רשאי להערים. מכאן אמרו מערים וכו' ואינה ממרחה אחר דישה אלא מכניסה במוץ שלה שלא תתחייב במעשר ומאכיל לבהמתו, וכ"ש אם הכניסה בשובלין. [מאירי, ע"ז מא:]

מעשה בשפחתו של מציק אחד ברימון. רש"י גורס מציק ומפרש אנס ומציק לחכמים, ויש לתמוה מה לנו ולרשעו של אותו האיש. ור"א אומר כי גרסינן מוסק כמו מוסק זיתים, ומזכירו על שם אומנותו וכן הרבה בכמה מקומות. [תוס' רבינו יהודה בר"י מבירינא ע"ז מב.]

עין משפט נר מצוה

ם א מיי' פ"ב מהלכות חמץ ומצה הלכה ז סמג עשין לט טוש"ע או"ח סי' תלד סעיף ג:

סא ב מיי' פי"ח מהל' טומאת מת הלכה ז:

סב ג שם הלכה ח:

סג ד שם הלכה ט:

סד ה מיי' פ"ג מהלכות מעשר הלכה ו סמג עשין קלח טוש"ע י"ד סי' שלג סעיף פד:

רבינו חננאל

אין חוששין שמא גירדה חולדה מבית לבית. חששא הוא דלא חיישי' הא אי חזינן לחולדה דשקלא נהמא קמן צריך לבדוק עד דמשכח לה אמאי נימא אכלתיה כדתנן בסוף אהלות בענין מדורות העובדי כוכבים טמאים וכו' כ"מ שחולדה וחזיר יכולין להלך אין צריך בדיקה דאמרי' כל (שרץ) שהיה שם הללו אכלוהו. **ופריק ר' זירא** מתני' דאהלות בבשר (שרץ) דלא משיירא לפיכך לא חיישי' מתני' דהכא בלחם משום דמשיירי. **רבא אומר** התם באהלות ספק וספק הוא אמרינן שמא שרץ היה שם [שמא לא היה] ואם היה שמא אכלוהו הכא ודאי היה שם פת ומשמא אכלוהו לא שרינן ליה דאין ספק דוחה הודאי. **ומתמהי'** ולא והתניא חבר שמת והניח מגורה מלאה פירות וכו'. **ודחי' התם** נמי ודאי הוא שעשרן דחזקה הוא על החבר שאין דבר יוצא מתחת ידו שאינו מתוקן. ירושל' ובלבד שמת ביישוב הדעת. **אי נמי דלמא** [לא] **טבילי** וכו' אושעיא עביד דאמר מערים אדם על התבואה ואינו עושה אותה גורן אלא מכניסה במוץ שלה כדי שתהא בהמתו אוכלת המוץ ופטור מן המעשר לפיכך אומר בחזקת מתוקן אבל אלו נתברר דודאי טבילי לא אמרינן בחזקת מתוקנין: **ולא והתניא מעש' בשפחתו של מציק אחד ברימון.** פי' שם מקום שהטילה נפל לבור

הגהות וציונים

מ] צ"ל זרה ומירח (רש"ש): 3] ואי (רש"ש):

הגמרא מתרצת תירוץ נוסף:
וְאִי בָּעֵית אֵימָא - ואם תרצה תוכל לתרץ, **סָפֵק וְסָפֵק הוּא**, שהרי אף אם אין זה ודאי גמור שעישר החבר את הפירות, מכל מקום גם חיוב הפירות במעשר אינו ודאי, וכשם שאנו מסופקים האם עישרם החבר או לא, כמו כן יש להסתפק האם חל עליהם שם טבל כלל. שכן **דְּיוֹלְמָא מֵעִיקָּרָא אֵימוּר דְּלָא טְבִילִי** - שמא מלכתחילה לא היו הפירות טבל, כַּאופן שפטר בו **רַבִּי אוֹשַׁעְיָא** ממעשר. **דְּאָמַר רַבִּי אוֹשַׁעְיָא, מַעֲרִים אָדָם עַל תְּבוּאָתוֹ** - יכול אדם לנהוג בעורמה עם תבואתו, **וּמַכְנִיסָהּ** לתוך הבית **בַּמּוֹץ** [-זקן השיבולת העליון[כז]] **שֶׁלָּהּ** לפני דישתה, ואחר כך דש וזורה וממרח אותה בבית, **כְּדֵי שֶׁתְּהֵא בְּהֶמְתּוֹ אוֹכֶלֶת** ממנה[כח] **וְתהיה פְּטוּרָה מִן הַמַּעֲשֵׂר**[כט]. שכן בכדי שתתחייב התבואה במעשר צריכים להתקיים בה שני תנאים, גמר מלאכה שהוא המירוח, וראיית פני הבית [מעבר דרך פתח הבית][ל], ואין ראיית פני הבית מחייבת אלא לאחר שנגמרה מלאכתה[לא]. לפיכך אם הכניסה לבית קודם מירוחה אינה מתחייבת אפילו לאחר שימרתיב[אוצר החכמה] שכן לאחר המירוח הרי היא כבר בתוך הבית, ושוב אינה עוברת בפתחו[לב]. נמצא שהתבואה שהניח אחריו החבר בביתו אינה אלא ספק טבל, שכן יתכן שהכניסה לבית לפני מירוח ונפטרה ממעשר[לג], ועל כן הספק שמא עישרה החבר מוציא מידי ספק איסור טבלל[לד].

הגמרא מוסיפה להקשות על דברי רבא מברייתא:
מקשה הגמרא, **וְכִי אֵין סָפֵק** היתר **מוֹצִיא מִידֵי וַדַּאי** איסור, **וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, **אָמַר רַבִּי יְהוּדָה, מַעֲשֶׂה בְּשִׁפְחָתוֹ** הכנענית[לה] **שֶׁל מַצִּיק** [-אדם אלים[לו]] **אֶחָד** מישראל שהיה **בְּמקום** ששמו **רִימּוֹן, שֶׁהִטִּילָה נֵפֶל לְתוֹך בּוֹר,**

כז. שאינו ראוי למאכל. רש"י (שבת קמ. ד"ה מוץ).
כח. ואפילו אכילת קבע. ומן התורה אף אכילת אדם מותרת, אך חכמים אסרו אכילת קבע של אדם אף קודם מירוח וראיית פני הבית. אך על אכילת קבע של בהמה לא גזרו, לפי שכל אכילתה נחשבת אכילת עראי. וכן שנינו במסכת פאה (פ"ח מ"ו), 'ומאכיל לבהמה ולחיה ולעופות ופטור מן המעשרות עד שימרח'.
כט. אבל טבל גמור אסור להאכיל לבהמה. ואף שלא מצינו שטבל אסור בהנאה, מכל מקום הוא אסור בהנאה של כילוי כגון אכילת בהמה. ומקור איסור זה הוא ממה שנאמר בתרומה (במדבר יח ח), 'משמרת תרומותי', בשתי תרומות הכתוב מדבר, אחת טהורה ואחת טמאה. מה טהורה העומדת לאכילה אין לכהן בה אלא משעת הרמה [הפרשה], ובעודה מעורבת בטבל היא אסורה לו באכילה, אף תרומה טמאה שאינה עומדת אלא להנאה [כגון הדלקה] אין לו בה אלא משעת הרמה, ובעודה טבל אסור לו ליהנות ממנה הנאה של כילוי. ושוב יש ללמוד תרומה טהורה מטמאה, מה טמאה אסורה בהנאת כילוי קודם הרמה אף הוא הדין לטהורה כן. תוספות (ד"ה כדי - הפני) על פי הגמרא בשבת (כו.).
ל. כן היא שיטת רבי ינאי (ב"מ פו:), אך לדעת רבי יוחנן (שם פח.) אף ראיית פני החצר מחייבת במעשר.
לא. רש"י (ד"ה ומיהו). והוא משום שסיבת החיוב היא גמר המלאכה, וזמן החיוב בפועל הוא בראיית פני הבית, ונמצא שגמר המלאכה גורם לפירות להתחייב לאחר מכן לכשיראו את פני הבית. ואם בשעה שראו את פני הבית עדיין לא נגמרה מלאכתם, נמצא שלא היה מה שיחייבם באותה שעה. אחרונים על פי הקובץ שיעורים (גיטין מות מו). ורש"י במנחות (סו: ד"ה נמוך) פירש, שכאשר התבואה במוץ שלה היא כעין מאכל בהמה, ומאכל בהמה פטור מן המעשר. עוד פירש, שכאשר התבואה נכנסת לבית כשהיא מכוסה במוץ אינה רואה את פני הבית.
לב. וראיית פני הבית אינה אלא בפתח הבית, שכן שנינו בברייתא (ערכין לה:), 'חסידים הראשונים היו מכניסים פירותיהן דרך טרקסמון [-שער הבית] כדי לחייבן במעשר, ועכשיו מכניסין אותם דרך גגות או דרך חצירות וקרפיפות [-רחבה שאחורי הבתים] לבית, כדי לפוטרן מן המעשר'.
והרמב"ן (ב"מ פח: ד"ה אלא) כתב, שאף אם יוציא את התבואה מהבית לאחר שזרה אותה בתוכו ושוב יכניסנה, לא תתחייב, משום שאין הראייה השניה מחייבת אלא הראשונה בלבד. ויתר על כן הביא בשם הרשב"ם, שאף אם הוציאה כשהיא במוץ ומירחה ושוב הכניסה אינה מתחייבת, אך כתב שאין דבריו מחוורים. והרמב"ם (מעשר פ"ג ה"ו) כתב, שלא נפטר ממעשר אלא כשזורה בתוך הבית מעט מעט, משום שזריה כזו אינה נחשבת לגמר מלאכה.
לג. בדורות הראשונים לא היו עושים כן, אך בדורות האחרונים עשו כן אפילו חברים, ולא כדי להיפטר ממעשר, אלא כדי שלא יבואו לידי תקלה בפירותיהם. תוספות רי"ד (ד"ה דלמר) על פי הגמרא בברכות (שם).
לד. ומכיון שלא חל על הפירות שם טבל, מותר ליורש של החבר שמת אף לאכול בעצמו את הפירות. ואף שלפי תירוץ זה אין זה ודאי שהחבר עישר אלא ספק, מכל מקום מן התורה אף עיקר האיסור אינו ודאי אלא ספק, שכן אם נכנסה לבית קודם מירוח היא פטורה ממעשר מן התורה גם לאכילת אדם, וספק היתר מוציא מידי ספק איסור. ואף על פי שאסרו חכמים אכילת קבע לאדם גם קודם מירוח [ראה לעיל בהערה], ונמצא שלדבריהם הוא ודאי איסור וספק היתר, מכל מקום לענין איסור דרבנן סומכים על חזקת החבר שעישר. רש"י (ד"ה ומיהו). והתוספות (ד"ה כדי - הרמשון) כתבו, שהוא משום שספק מוציא מידי איסור דרבנן [בספק הרגיל. ראש יוסף (נמוק' שם)], ולא אמרו אין ספק מוציא מידי ודאי אלא באיסור תורה. ולפי זה הוסיפו, שצריך לומר, שהדין העולה ממשנתנו שאם הכניסה חולדה חמץ לבית צריך לשוב ולבודקו משום שאין ספק אכילה מוציא מידי ודאי, מדובר דווקא בחמץ שלא ביטלוהו, אבל אם נתבטל אינו אסור בשהיה אלא מדרבנן, ואף ספק אכילה מוציא מידי איסור זה. וביאר הפני יהושע (נמוק' שם) בדבריהם, שאף שעכשיו הוא יכול לבטלו ושוב לא יאסר אלא מדרבנן, מכל מקום מאחר שבשעה שנולד הספק היה החמץ אסור מן התורה והוכרע הספק לחומרא, שוב לא יועיל לו ביטול, אלא הוא בכלל תקנת חכמים שיש לבדוק ולבערו ולא לסמוך על ביטולו. וראה עוד בדבריו בביאור נוסף בדברי התוספות. ורבינו דוד (ד"ה ופיפסר) פירש, שלענין איסור דרבנן של אכילת קבע, גם התירוץ השני מודה לתירוץ הראשון, שעישור החבר נחשב כודאי.
בדרך אחרת פירשו התוספות (שם), שגם באיסור דרבנן אין ספק מוציא מידי ודאי, ואכן לפי התירוץ השני בגמרא אסור ליורש לאכלם בלא מעשר, ומה ששנינו בברייתא שהפירות פטורים ממעשר, אינו אלא בפירות הראויים לאכילת בהמה בלבד.
וכן היא שיטת רש"י ותוספות, שמועילה הערמה רק לפטור אכילת בהמה ממעשר. אך לדעת רבינו אפרים (הו"ד נמוק' נמנחות סו: ד"ה כדי), אף אכילת קבע של אדם מותרת באופן שהכניס תבואה במוץ שלה. שכן לא אסרו חכמים אכילת קבע אלא קודם גמר מלאכה, לפי שעדיין יכול לבוא לידי חיוב מעשר [ומשום הפסד הכהן, שאם יאכל מהטבל נמצא מפסיד את הכהן מהתרומה שעתידה להנטל מכאן. רבינו דוד (ד"ה והטעם)]. אבל לאחר שהכניסה במוץ שלה, שוב אינה באה לידי חיוב לעולם. ומה שנקט רבי אושעיא 'מאכיל לבהמתו' הוא משום שהדרך להערים ולומר שעושה כן לצורך בהמתו, משום שמתבייש לומר שעושה כן לצורך אכילת עצמו. וכן היא דעת היש מפרשים שהובאו ברמב"ן (ע"ז מח: ד"ה ויש), אלא שהוסיפו שאסור לעשות כן לכתחילה לצורך אכילת אדם.
לה. עַל פי התוספות (ד"ה נשפמתו).
לו. רש"י (ד"ה מציק). והתוספות שאנץ (ד"ה נשפמתו) ועוד ראשונים גרסו 'מסיק' או 'מוסק' על שם אומנותו, שהיה מוסק זיתים.

מתני' אין חוששין שמא גירדה חולדה בו'. לין חוששין כשבדק זוית זו ובא לבדוק זו שמא בשעה שבא לבדוק זו גירדה חולדה חמץ למקום הבדוק, וכריכנא לחזור ולבדוק: **שאם כן.** שבאת לחוש לכך, הרי גם מחר לחשר יש לומר כך מני דקמי קודש לחבירי [מ] ולחר בדיקתי הביאה חולדה חמץ מחשר חבירי לחשרי, ואין לדבר סוף, ולמו חשר ממש קאמר חלמ כל במי החשר קרוי חשר: **גמ'** הא חזינן. שהביאתו לכאן חייבין שמא עדיין הוא כאן וצריך לבדוק, ואמאי נימא אכלתיה: **מי לא תנן.** בפסכת פהלות מדורות העובדי כוכבים טומאין מפני שקודרין נפליהם בבתיהם, והעכו"ם מטמאין במיתתן אף בהאל לרבנן [נ], ולר"ש בן יוחי אמי דאמר בכאן העובדי כוכבים אינם מטמאין במגע ומשא מודה הוא דלא חיישינן שמא מטומאת האל הלא מקרו אדם [ס]: **ובמה ישהה.** העכו"ס בתדור ויהא התדור צריך בדיקה לכשיבא העכו"ס וירצה ישראל לדור בו: מ' יום. כדי יצירת הולד [ע]: **ואע"פ שאין עמו אשה.** לפי שחשוד הוא על הזנות: **וכל מקום שחזיר וחולדה יכולין להלוך אין צריכין בדיקה.** שחס הושלך שם חטיפו ואכלוהו: **הא.** לחהלות בשעה שיצאו מיירי, הלכך ודאי אכלוה לא משתייר: **הא מאי.** כלומר מאי קושיא, ת"ש חורחא דמשייר בשעה שיצא ליצא לן למיחש החם מידי, דהחם חשש שעלמא הוא חימור הוה חימור לא הוה, הלכך היכא דשכיחא חולדה חלינן לקולא וחמרי' חס חמלא לומר הוה חימור אכלתיה, ופשק אכילה יכול להוציאנו מידי ספק השלכה, אבל הכא גבי חמץ דקשיא לך היכא דחזינן דגררה נמי נימא אכלתיה ודאי הוה: **מי יימר דאכלתיה.** הוי ספק ביעור, ודאי חמץ היה כאן, ואין ספק היתר מוציא מן הבית הזה ודאי חמץ ודאי חיסור: **מגורה.** גורן: **בני יומן.** דינרין הן שהיוס נחמרו: **והא הבא.** לכיון דחמורין הן והרי הן בבית, דכל מגורה בבית היא: **ודאי טבילי.** להא נגמרה מלאכתן ורמו פני הבית, וחל עם טבל עליהן משעה שרחה פני הבית, ספק עיברן חבר זה ספק לא עיברן, ואחי ספק זה ומוציא פירות הללו מידי ודאי טבל, משום דרוב חבריס מעברין הס מיד קודם שיניחס מחחת ידו: **התם ודאי וודאי הוא.** כי היכי דפשיטא לן לטבילי מעיקרא הכי נמי פשיטא לן לעיברינהו, ואין גמגום והילוך אחר הרוב בדבר חלא חזקה ודאית על כל החבריס: **ואי בעית אימא ספק וספק הוא.** כי היכי דמספקא לן מי עיברינהו אי לא עיברינהו הכי נמי איכא לספוקי אי חל עלייהו עם טבל מעולס אי לא ומעיקרא אימור לא טבול, ואע"פ שהן ממורחין ובמוך הבית אימור עבד להו כדר' חושעיא שהכניסה לבית בחוך חלה ואחר כך דס וממרח [ס], ומוכח הטבל חלה נרחיית פני הבית בבצה מליעה בהשוכר (דף פח:), וזה נרחיית פני הבית לא נגמרה מלאכתן לחול עליו עם טבל וכשגמר מלאכתן כבר בחוך הבית הוא, ואין אלו אלו פני הבית אלא חשנכנס דרך פחחים, כדחניא [ס] חסידים הרחשונים היו מכניסים פירותיהן דרך טרקסמון כדי לאייבן במעשר עבשיו מכניסין דרך גגות דרך חלירות וקרפיפות לבית כדי לפוטרן, הלכך לא חייל עלייהו עם טבל ומותר היורש זה לאוכלן אכילת קבע. ולא [ס] תימא נהי דלא חייל עלייהו טיבלא לאכילת עראי אכילת קבע מיהא ליתסרו, דהא דמיתסרא אכילת קבע קודם קבישות גורן וגמר מלאכה מדרבנן הוא, וגבי חיסור דרבנן סמכינן אחזקת חבר שעיברן: **בדי שתהא בהמתו אוכלת.** ואפילו קבע, דכל זמן שאין עם גורנו של טבל עליו אינו אוסר בחכילת עראי, וכל אכילת בהמה לא גזרו עלה משום אכילת קבע דתנן בחסכת פאה (פ"ח מ"ז) מאכיל לבהמה ולחיה ולעופות ופטור מן המעשרות עד שימרח, אבל למאכל אדם נהי דלא טבל מדאורייתא מיהו אפילו קודם מירוח אסרו לאכול קבע בכולי גמרא: **מציק.** חיים אלמא, וישראל הוא:

אין חוששין שמא גירדה חולדה בו'. אע"ג דקתני כל מקום שאין מכניסין בו חמץ אין לריך בדיקה תריך דהוה מוקמינן בשאין חולדה ובדלם יכולין להלך שם: **כל** מקום שחולדה ובדלם וחזיר מצויין שם אין צריך בדיקה. לומר ר"י לכהנים מותרין ליכנס בבתי עובדי כוכבים אפי' אין חזיר וחולדה מצויין שם משום דתניא בתוספתא [מ] דאין מדורות העובדי כוכבים בחולה:

בבשר [נ] **א משיירא.** לומר ר"ת דהיינו דוקא בשר נפלים דרכין דהא בפרק [שני] דב"ק (דף יט: ושם) תניא חזיר שאכל בשר תאילה על ידי הדחק: **ואם** תמצא לומר הוה אימור אכלתיה. ות"ת והא מדורות העובדי כוכבים רשות היחיד הן ותנן בחסכת טהרות (פ"ו מ"ד) כל מקום שאתה יכול להרבות בפיקות בפיקי פפיקות ברשות היחיד טמא וי"ל דלא דמי הך בפיקה לשאר בפיקי דאמאי אית לן למימר שיהא בו נפל ודמי לספק ביאה [ס] ת"ל אימר אכלתיה עדיף משאר בפיקות דספק הרגיל הוא וקרוב לודאי ותדע דאפילו מידי ודאי בעי למימר שיוציא זה הספק:

כדי שתהא בהמה אוכלת. ת"ת דהוי ספק ספיקא דשמא לא נגע בו כלל ואפי' נגע לא בלע ואפי' בלע לא נתעכל ואפי' נתעכל לא נתפרש בגללים ואפי' נתפרש בגללים לא נמצא בגללים ואפי' נמצא בגללים לא נמצא בגללים של חולין ואפי' נמצא בגללים של חולין לא נמצא בגללים של חולין שלו ואפי' נמצא בגללים של חולין שלו לא נמצא בגללים של חולין שלו שנתעכלו ואפי' נמצא בגללים של חולין שלו שנתעכלו לא נמצא בגללים של חולין שלו שנתעכלו שנתפרשו ואפי' נמצא בגללים של חולין שלו שנתעכלו שנתפרשו לא נמצא בגללים של חולין שלו שנתעכלו שנתפרשו שנמצאו ואפי' נמצא בגללים של חולין שלו שנתעכלו שנתפרשו שנמצאו שנמצאו

ספק גררוהו ההיא שעתא. ומה תאמר הני נור היכא קאי מי נרשות הרבים אפיקא אפיקה אחת טהור ואי נרשות היחיד מאי מצני שהטילה כאן נפל לנור והתנן (טהרות פ"ו מ"ד) כל אפיקות ואפיקי דאפיקות שאתה יכול להרשות נרשות היחיד טמא ויש לומר דגרירת חולדה וברדלם הוי ספק הרגיל כדפי' לעיל[ה] אומר ר"י דל"ל דרגלי הכהן היו נרשות הרבים דע"כ נחורייהו ליכא פותא טפח דאי איכא פותא טפח (מפני) מה מועלת גרירה והא פותא טפח מציא את הטומאה ואי רגליו נרשו' היחיד ניחוש שמא גררוהו נגד רגליו וטומאה נוקעת ועולה[ו] ועוד י"ל דרגלי כהן נרשות היחיד היו וגררוהו ומלולוהו הוי ספק הרגיל: **ולא** חיישינן לחולדה. הא לא פריך לניחוש לחולדה אפילו מציא לציא דא"כ אין לדבר סוף דאי אפשר שלא יבדוק אחד קודם אכילה ואיכא למיחש שמא הציאה חולדה מציא שאין נדוק לנדוק[ז] אלא ממקום למקום פריך דהיינו נאותו ציא עצמו כלומר ולא חיישינן לחולדה נאותו ציא עצמו:

בשלשה עשר לא משיירא. פי' פעם[ז] שאינה משיירת ולהכי היכא דלא חזינן לא חיישינן כיון דאפי' גררה פעם[ז] שאין משיירת אבל היכא דחזינן חיישינן כיון דפעמים משיירת וכי"ל לעולם משיירת ואפי' לא חזינן חיישינן וגבי נאר נמי אפילו הכי לא חיישינן לעולם לא משיירת וא"ם אבל היכא דחזינן חיישינן לפעמים משיירת ואפי' לא חזינן לא חיישינן: **היינו** תשע חנויות. לפי[ב] מה שפי"ה לעיין דלקיה לא נהירא לר"י דהיכי מייתי לקיה מאשע חנויות דהוי ספיקא לחומרא' ואזלינן לחומרא והכא ספיקא לרבנן הוא כדאמרינן בסמוך מיהו י"ל לאייי כגון שאין ביטל ועוד קשה דגבי תשע חנויות ליכא חזקת היתר אבל הכא חזקת היתר מיירי דאי לאו הכי פשיטא דצבי נדוק[ז] ונראה לר"י דלעיין שהציא עכבר לבית ונמצא קבעי מי שרי למכילה מי לאו ואם תאמר כי אתא עכבר ושקל מהני ליבורין אמאי חשיב ליה קבוע מאי שנא נמצא בפי עכבר מנמצא ביד נכרי דצפ' גיד הנשה (חולין קה. ושם) פריך לרב דאמר בשנתעלם מן העין אחור מבנמצא הלך אחר הרוב ומשני שנמצא ביד נכרי ואומר ר"י דהכא מיירי כשראינו שלקח מן הקבוע שנולד הספק במקום קביעות אבל אם לא ראינו הוה ליה כפירש ואזלינן אחר רובא והא דפריך בהמערובות (זבחים קף עג:[י]) גבי זבחים שנתערבו בחטאות המתות או בשור הנסקל אמאי יאותו כולם נכשיגיהו ויידיגהו ונימא כל דפריש מרובא פריש אע"פ שכבר נולד הספק במקום קביעות שאני התם דלא הוי קבוע גמור שהאיסור מעורב בהיתר ואינו ניכר ומדרבנן אסרו משום דאזלינן אחר הרוב ואפי' אין בקופה כדי להעלות השוה בחד ומאה, שאני אומרים חולין לתוך חולין נפלו, אלמא חלינן לקולא היתר בהיתר ואיסור באיסור ואע"ג דאיכא למימר אפילו, הכא נמי אחזקתיה כגון גבי שתי קופות (דק"ס):

ובא כהן והציץ בו לידע אם זכר הוא אם נקבה היא ובא מעשה לפני חכמים וטיהרוהו מפני שחולדה וברדלם מצויין שם והא הכא דודאי הטילה וספק גררוהו וספק לא גררוהו ההיא שעתא וקאתי ספק ומוציא מידי ודאי [א]לא תימא שהטילה נפל לבור אלא אימא שהפילה כמין נפל לבור והוי ספק וספק והא לידע אם זכר הוא אם נקבה היא קתני הכי קאמר לידע אם רוח הפילה אם נפל הפילה ואם תמצא לומר נפל הפילה לידע אם זכר הוא ואם נקבה היא ואיבעית אימא התם ודאי וודאי הוא כיון דחולדה וברדלם מצויין שם ודאי גררוהו בההיא שעתא נהי דשיורי משיירא מיגרר מיהת ודאי גררום בההיא שעתא (לישנא אחרינא נהי דודאי אכלום לא אמרינן ודאי גררוהו לחורייהו אמרינן[ח]). ומי אמרינן אין חוששין שמא גררה חולדה והא קתני סיפא[ט] מה שמשייר יניחנו בצנעה שלא יהא צריך בדיקה אחריו אמר אביי לא קשיא הא בארבעה עשר הא בשלשה עשר בשלשה עשר דשכיח ריפתא בכולהו בתי לא מצנעא בארבעה עשר דלא שכיחא ריפתא בכולהו בתי מצנעא אמר רבא וכי חולדה נביאה היא דידעא דהאידנא ארביסר ולא אפי עד לאורתא ומשיירא ומטמרא אלא אמר רבא מה שמשייר יניחנו בצנעה שמא תטול חולדה בפנינו ויהא צריך בדיקה אחריו תניא כוותיה דרבא הרוצה לאכול חמץ אחר בדיקה כיצד יעשה מה שמשייר יניחנו בצנעה שלא תבוא חולדה ותיטול בפנינו ויהא צריך בדיקה אחריו רב מרי אמר גזירה[י] שמא יניח עשר וימצא תשע:[יא] תשע ציבורין של מצה ואחד של חמץ ואתא עכבר ושקל ולא ידעינן אי מצה שקל אי חמץ שקל היינו תשע חנויות פירש ואתא עכבר ושקל היינו סיפא דתנן[יב] [ג] תשע חנויות כולן מוכרין בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבלה ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן לקח ספיקו אסור ובנמצא הלך אחר הרוב. [ה]שני ציבורין אחד של מצה ואחד של חמץ ולפניהם שני בתים אחד בדוק ואחד שאינו בדוק ואתו שני עכברים אחד שקל מצה ואחד שקל חמץ ולא ידעינן הי להאי עייל והי להאי עייל היינו שתי קופות דתנן[יג] [ג][יא] שתי קופות אחת של חולין ואחת של תרומה ולפניהם שני פאין אחד של חולין ואחד של תרומה ונפלו אלו לתוך אלו מותרין שאני אומר חולין לתוך חולין נפלו ותרומה לתוך תרומה נפלה אימור דאמרינן שאני אומר בתרומה

ובא כהן והציץ. על פתח הנור: לידע אם זכר אם נקבה. וכהן קרוב הו מצני הניח בית הבחירה, ושלחוהו שם להגיד לאמו מה טיבו ותצמין בין טומאת וטהרת זכר לימי טומאת וטהרת נקבה, ולא נזכר[ד] אותו כהן על מזהרת לנפש לא יטמא, והניח בו נגור, והנפל לא רצה, וטיהרוהו ממהיל על המת: שחולדה וברדלם מצויין שם. וסתם חור חולדה וברדלם פותח טפח הוא, וגירוהו לחורן ולא המהיל: רוח הפילה. שפיר מצי רוח, ואם תמצא לומר נפל היה, כלומר לכל אלה הוצרך, שמא רוח הוא ואגיד ואין כאן לא טומאת זכר ולא טומאת נקבה, ואם תרצה שהוא וולד נריכני לרחות אם זכר אם נקבה: ודאי גררוהו. מוחזקין הן בכך, ולא דמי למתניתין דקתני הא חזינן חיישינן, דהני דודאי אכלוה לא אמרינן אבל גילוהו לחור שלהן אמרינן: ברדלם. אלנמ"ש[ה] פוטוויש"י[ו]: ומה שמשייר. אחר בדיקה מאכילתו[ז] יניחנו בצנעה: בשלשה עשר. ריפתא דקתני אין מוסתין בנודק בשלשה עשר, שמלוי פת הרבה לחולדה בתוך הבתים ואינה מוסתת לשייר, ופיפא בהדיא תנן בה בי"ד, וכיון דלא חזיא החולדה פת הרבה בבתים כמות שהיא רגילה משיירא: וכי חולדה נביאה היא. לתת לב על כך ולרחות את הגולד ויודעת שלא יאפו עוד היום: ותיטול בפנינו. והיכא לחזינן על כרחין חיישינן: וימצא תשע. דהכא ודאי היכא למיתם, דהא מוכחא מילתא שנטלה פרוסה אחת: תשע ציבורין הו. פיסקי הלכות הן: ואתא עכבר ושקל. וכנגד לבית בפנינו, ולא ידעינן אי חמץ שקל וכיון דחזינן לריכין אנו לבדוק, או דילמא מצה שקל: היינו תשע חנויות. דקיימא לן בהו לקמיה דכל קבוע שנטלו ממקום קבועו אין הולכין בו אחר הרוב אלא הרי הוא כמחצה על מחצה, ופפק לאיסורא לחומרא: פירש. פרוסה אחת מן הציבורין לאת' מן החויות ולא ידענא מהי מינייהו פירש, ואתא עכבר ושקליה ואכנס לבית: היינו סיפא. דתני' דתשע חנויות, דהיכא דלא לקחו במקום קבועו הולכין בו אחר הרוב: ולקח מאחת מהן. בתוך התנות ספקו אסור, דכל קבוע כמחצה על מחצה נידון, דנפקא לן מן ותרב לו וקם עליו (נפ' בתרא ליומא[ד]) (פד:) ונפ"ק דכתובות (טו.): **ובנמצא.** בשר הנמצא בקרקע בין החנויות הלך אחר הרוב, דכל דפריס מרובא פריס, דכיון דפריס אין כאן תורת קבוע: שתי קופות. דבר זה אנו יכולין ללמדו ממשנת שתי קופות דתלין לקולא: ולפניהן שני פאין. של פירות: ונפלו אלו לתוך אלו. הסתם לתוך תלו הקופות, וידוע לנו שהחמר נפל בזו ואחר בזו ואין ידוע מי זה בזו ומי זה בזו: הרי אלו מותרין. פירות של קופות[ט] החולין מותרין לזר כבתחלה, אפי' אין בקופה כדי להעלות הסאה בחד ומאה, שאנו אומרים חולין לתוך חולין נפלו, אלמא תלינן לקולא היתר בהיתר ואיסור באיסור ואע"ג דאיכא למימר אפילא, הכא נמי הלך אחר הרוב: **היינו** שתי קופות. הך סוגיא דמדמה בדיקת חמץ לשתי קופות לא אתי כר"ל דמוקי בשילהי הערל (יבמות פב.) להך דשתי קופות כשרבו חולין על התרומה אלא כר' יוחנן דלא בעי התם רבייה לדידיה ס"ם דמדמי חמץ להיתא וכולה שמעתא מיירי שהכשר כל כך גדול דליכא למימר מכלחיה:

הלך

סה א מיי' פ"ט מהל' טומאת מת הי"ח:
סו ב מיי' פ"ב מהלכות ממרן ומלה הלכה ז ופ"ג הלכה ב סמג עשין לט טוש"ע או"ח סי' תלד סעיף ג וסי' תלט ס"ג:
סז ג מיי' שם פ"ב הל"י וסמג שם טוש"ע או"ח סי' תלט סעיף ג:
סח ד מיי' פ"ח מהל' מאכלות אסורות הל' יא סמג לאוין קמא טור שו"ע י"ד סי' קי סעיף ג:
סט ה מיי' פ"ג מהל' ממרן ומלה הל' יא סמג עשין לט טוש"ע או"ח סי' תלט סעיף ג:
ע ו מיי' פי"ג מהלכות תרומות הל' יד טוש"ע יו"ד סי' קיח סעיף ג:

אהח2018/06/19

רבינו חננאל

ובא כהן והציץ בו לידע מה הפילה וטהרוהו חכמים מפני שחולדה וברדלס מצוין בבור דאמרינן שמא גררוהו בחור שלהם ולא היה שם בעת שהציץ ולא האהיל עליו. ופרקי' לא תימא שהטילה נפל אלא אימא כמין נפל דהוה ספק וספק כו'. **ושמא גררה חולדה לא חיישי'** והתנן מה שמשייר יניחנו במקום מוצנע מאי לאו דחיישי' כי האי גונא וקתני שלא יהיה צריך בדיקה מכלל שאם לא יניח במקום מוצנע צריך בדיקה. **אמר רבא הכי תנן במתניתין** יניחנו במקום מוצנע שמא תטול חולדה בפנינו ויהא צריך בדיקה אחריו תניא כותיה וכן הלכה: **תשע צבורין של מצה ואחד** של חמץ ושקל עכבר חד מינייהו היינו תשע חנויות דתניא תשע חנויו' כלן מוכרו' בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבל' [ולקח] ואינו יודע מאיזה מהן לקח ספיקו אסור. **פירוש** אם נפל ככר ונטלו עכבר והכניסו לבית היינו סיפא ובנמצא הלך אחר הרוב הלכך אם הרוב מצה מן הבית אינו צריך בדיקה ואם הרוב חמץ צריך בדיקה וכן סוגיא דהדין שמעתא כולה: **[היינו] דתנן שתי קופות** אחת של חולין וא' של תרומה ולפניהם שני סאין א' חולין [ואחד תרומה] ונפלו אלו לתוך אלו מותרות שאני אומר חולין לתוך חולין נפלו כו' כך בכאן העכבר שנטל המצה הוא שנכנס בבית הבדוק ואינו צריך בדיקה אחרת. **ואמרי'** אימור דאמרי' שאני אומר חולין לתוך חולין

ח) [נקמן י:], ג) כתובות טו. חולין לה. נדה יח., ג) נקמן מד. יבמות פב. נזיר לו: תוספתא דתרומות פרק ו הט"ו, ד) [בפרק ט דסנהדרין עט. כל"ל], ה) ט. ד"ה ואם, ו) אהלות פרק ז מ"א, ז) ושם.

ליקוטי רש"י

ובא כהן. מכס ומורה הוראה הוה ונתכוין להורות לה יציאת ימי הטומאה וימי טהרה [ע"ז מב.]. לי נמי שגורה מלנו בבית ונוגעת בתרומתו ורולה להזהר ממנה כל ימי טומאתה, וי"ל לידע אימתי יהא זמן הבאת קרבנה אם יולד ואם תלד נמשמרתו אם לאו, ולא סבירא לי דבשביל עור עולה אמת לכולה משמרה לא עייל הלי כהן נפציה להכי, ועוד שהרי היא יכולה לאחר קרבנה כל זמן שמרלה, וגם לשון רשעון אינו נרלה, דלי מכס הוא כלום הוא בא להאהיל ולעבור על לאו דטומאת מת, אלא כהן עם המרן היה או קטן וסגרתו אמה להלין ולרחות [נדה טו:]. **ברדלם.** הוא לנוע זכר וכו' זו אפא וכו', ליענ לחרינא ועיקר הוא וכו' לנוע נקבה וכו' ותרוייהו מיקרו אפא וכו' אפי מורי (ולא שמעתי) [ול"ל] [ב"ק טז.]. ודרכו להרוג חווזיש ותרנגולים [ב"מ כד.]. מיה היא [סנהדרין טו:]. כלשון תרמי אפא. **מצויין שם.** וכבר אכלוהו או גררוהו לאחר שלהן [ע"ז מב.]. **כמין נפל.** הלכך ספק וספק הוא [נדה טז.]. דאמא לא נפל היה אלא שפיר מלא רוח [ע"ז מב.]. **ודאי גררוהו.** הלכך ודאי וודאי הוא [נדה טז.]. **קופות.** גדולות וכמוכן דגן להויא תרומה לאוריימא [לקמן מד.].

הגהות וציונים

ח) ס"א ל"ג (גליון) מהרש"ל: ג) [דתניא כצ"ל] (גליון): ג) [צ"ל דתניא, והא דלא מייתי משנה דתרומות פרק ז משנה ה עיין פירוש ר"ש שם וכן בתוס' יבמות פב. ד"ה שתי] (גליון): ד) צ"ל נזהר (גליון): ה) הוא הפי' בלשון ישמעאל, ובכת"י ליתא: ו) חיה טורפת קטנה ("אילטיס", בואש), ואינה הנקראת בזמנינו ברדלס. ועי' תוס' סנהדרין טו ע"ב: ז) [צ"ל לאכילתו] (גליון): ח) צ"ל קופת (רש"ש): ט) נר' מזה דגי' התוס' במתני' הוא אין חוששין שמא גררה חולדה ממקום למקום דא"כ מבית לבית וכו'. ובזה יובנו דברי התוס' (דבר שמואל): י) בכת"י פעמים: כ) "לפי" ליתא בכ"י: ל) בכ"י נוסף ואי מיירי בשלא ביטלו אתי שפיר דכיון דהוי ספיקא דאורייתא ואפשר לבדוק לא מוקמינן אחזקתיה כגון גבי שתי קופות (דק"ס):

וְבָא כֹּהֵן לשפת הבור **וְהַצִּיץ בּוֹ**, כדי **לֵידַע אִם** נפל **זָכָר הוּא** ואמו טמאה בטומאת יולדת זכר, או **אִם נְקֵבָה הִיא** ואמה טמאה בטומאת יולדת נקבה[א], ולא ראה את הנפל בתוך הבור[ב]. **וְבָא מַעֲשֶׂה זה לִפְנֵי חֲכָמִים, וְטִיהֲרוּהוּ** - את הכהן, ולא חששו שמא האהיל על הנפל ונטמא בטומאת מת[ג], **מִפְּנֵי שֶׁחוֹלָדָה וּבַרְדְּלָם** [-מין חיה[ד]] **מְצוּיִין שָׁם**, ויש לתלות שגררוהו מהבור לחוריהם שבצידי הבור[ה], ונמצא שלא האהיל הכהן על הנפלי[ו].

מסיקה הגמרא את קושייתה, **וְהָא הָכָא** - והרי כאן במעשה זה, **דְּוַדַּאי הַטִּילָה** השפחה נפל לבור, **וְסָפֵק** הוא האם **גְּרָרוּהוּ**[ז] משם חולדה וברדלס **וְסָפֵק לֹא גְּרָרוּהוּ הַהִיא שַׁעְתָּא** - באותה שעה שהציץ הכהן בבור, **וּמכל מקום קָאָתֵי** [-בא] **סָפֵק** גרירה **וּמוֹצִיא מִידֵי וַדַּאי** טומאה, והכהן טהור. ואם כן אף בחמץ שגררה אותו חולדה לתוך הבית, יש לומר שספק אכילתה יוציא מידי ודאי איסור חמץ, ומדוע יש לבדוק אחריו.

מתרצת הגמרא, **לֹא תֵּימָא** [-אל תאמר] **שֶׁהַטִּילָה** השפחה **נֵפֶל וּדְאִי לַבּוֹר, אֶלָּא אֵימָא** [-אמור] **שֶׁהִפִּילָה כְּמִין נֵפֶל לַבּוֹר**, וספק הוא האם היה זה נפל, או שלא היה אלא שפיר [-עור העובר[ח]] מלא רוח, שאינו מטמא כלל. **וְנמצא דהָוֵי** [-שהיה] **שם סָפֵק** טומאת נפל **וְסָפֵק** גרירת חולדה, ודי בספק זה כדי לטהר את הכהן, שהרי ספק מוציא מידי ספק כמבואר לעיל (ע"ב). אך אילו הפילה נפל ודאי, אכן היו מטמאים את הכהן, לפי שאין ספק מוציא מידי ודאי.

מקשה הגמרא על תירוץ זה, **וְהָא** [-והרי] כדי **לֵידַע אִם זָכָר הוּא אִם נְקֵבָה הִיא'** קָתָנֵי [-שנינו] בברייתא, ומשמע מכאן שודאי היה שם נפל, ולא הוצרך הכהן אלא לבדוק האם הוא זכר או נקבה. מתרצת הגמרא, **הָכִי קָאָמַר** - כך היא כוונת הברייתא, הוצרך הכהן לבדוק את מה שהוטל לתוך הבור כדי **לֵידַע אִם רוּחַ הַטִּילָה** ולהגיד **מִידֵי וַדַּאי** טומאה, והכהן טהור. ואם כן אף בחמץ שגררה אותו חולדה לתוך הבית, יש לומר שספק אכילתה יוציא מידי ודאי איסור חמץ, ומדוע יש לבדוק אחריו.

מתרצת הגמרא, **לֹא תֵּימָא** [-אל תאמר] **שֶׁהַטִּילָה** השפחה **נֵפֶל וּדְאִי לַבּוֹר, אֶלָּא אֵימָא** [-אמור] **שֶׁהִפִּילָה כְּמִין נֵפֶל לַבּוֹר**, וספק הוא האם היה זה נפל, או שלא היה אלא שפיר [-עור העובר[ח]] מלא רוח, שאינו מטמא כלל. **וְנמצא דהָוֵי** [-שהיה] **שם סָפֵק** טומאת נפל **וְסָפֵק** גרירת חולדה, ודי בספק זה כדי לטהר את הכהן, שהרי ספק מוציא מידי ספק כמבואר לעיל (ע"ב). אך אילו הפילה נפל ודאי, אכן היו מטמאים את הכהן, לפי שאין ספק מוציא מידי ודאי.

מקשה הגמרא על תירוץ זה, **וְהָא** [-והרי] כדי **לֵידַע אִם זָכָר הוּא אִם נְקֵבָה הִיא'** קָתָנֵי [-שנינו] בברייתא, ומשמע מכאן שודאי היה שם נפל, ולא הוצרך הכהן אלא לבדוק האם הוא זכר או נקבה. מתרצת הגמרא, **הָכִי קָאָמַר** - כך היא כוונת הברייתא, הוצרך הכהן לבדוק את מה שהוטל לתוך הבור כדי **לֵידַע אִם רוּחַ הַטִּילָה** ולהגיד **מִידֵי וַדַּאי** טומאה, והכהן טהור. ואם כן אף בחמץ שגררה אותו חולדה לתוך הבית, יש לומר שספק אכילתה יוציא מידי ודאי איסור חמץ, ומדוע יש לבדוק אחריו.

מתרצת הגמרא, **לֹא תֵּימָא** [-אל תאמר] **שֶׁהַטִּילָה** השפחה **נֵפֶל וּדְאִי לַבּוֹר, אֶלָּא אֵימָא** [-אמור] **שֶׁהִפִּילָה כְּמִין נֵפֶל לַבּוֹר**, וספק הוא האם היה זה נפל, או שלא היה אלא שפיר [-עור העובר[ח]] מלא רוח, שאינו מטמא כלל. **וְנמצא דהָוֵי** [-שהיה] **שם סָפֵק** טומאת נפל **וְסָפֵק** גרירת חולדה, ודי בספק זה כדי לטהר את הכהן, שהרי ספק מוציא מידי ספק כמבואר לעיל (ע"ב). אך אילו הפילה נפל ודאי, אכן היו מטמאים את הכהן, לפי שאין ספק מוציא מידי ודאי.

מקשה הגמרא על תירוץ זה, **וְהָא** [-והרי] כדי **לֵידַע אִם זָכָר הוּא אִם נְקֵבָה הִיא'** קָתָנֵי [-שנינו] בברייתא, ומשמע מכאן שודאי היה שם נפל, ולא הוצרך הכהן אלא לבדוק האם הוא זכר או נקבה. מתרצת הגמרא, **הָכִי קָאָמַר** - כך היא כוונת הברייתא, הוצרך הכהן לבדוק את מה שהוטל לתוך הבור כדי **לֵידַע אִם רוּחַ הַטִּילָה** ולהגיד

לאמו שאינה טמאה כלל, או **אִם נֵפֶל הַטִּילָה** והרי היא טמאה בטומאת לידה, **וְאִם תִּמְצָא לוֹמַר** [-ואם יתברר] **שֶׁנֵּפֶל הַטִּילָה**, עליו **לֵידַע אִם זָכָר הוּא וְאִם נְקֵבָה הִיא**, כדי להודיע לאמו כמה ימים עליה לשבת לימי טומאה וימי טהרה.

הגמרא מתרצת את הקושיא מדברי הברייתא על רבא באופן אחר: **וְאִיבָּעֵית אֵימָא** - ואם תרצה תוכל לתרץ, אכן מדובר בברייתא בנפל ודאי, אך **הָתָם** [-שם] **דַּאי וַדַּאי הוּא, מִפְּנֵי דְּחוֹלָדָה וּבַרְדְּלָם מְצוּיִין שָׁם, וְדַאי** כבר **גְּרָרוּהוּ** לחוריהם שבצידי הבור **בְּהַהִיא שַׁעְתָּא** [-באותה שעה] שהאהיל הכהן על הבור, שכן מוחזקים הם בודאות שהם גוררים[ט]. **וְהָכִי דְּשַׁיּוּרֵי מְשַׁיְּרָא, מִיגְּרָר מִיהַת וַדַּאי גְּרָרוּם בְּהַהִיא שַׁעְתָּא** - ואף אם החולדה משיירת ואינה אוכלת את הכל, מכל מקום ודאי גוררת היא את כל הבשר לתוך החור באותה שעה, ולא נשאר ממנו כלום בבור עצמו בזמן שהאהיל עליו הכהן, ועל כן אינו נטמא בטומאת אוהל[י]. ומעתה אין להקשות משם על משנתנו, מדוע אם ראינו שגררה חולדה חמץ לתוך הבית צריך לבדוק אחריו, שכן אינה אוכלת את כולו. **(לִישָׁנָא אַחֲרִינָא, הָכִי דְּוַדַּאי אֲכָלוֹם לֹא אָמְרִינַן, וַדַּאי גְּרָרוּהוּ לְחוֹרַיְיהוּ אָמְרִינַן[י]).**

★

הגמרא מקשה מדברי המשנה להלן על מה ששנינו במשנתנו, שאין חוששים לגרירת חולדה:

מקשה הגמרא, **וּמִי אָמְרִינַן** [-וכי אנו אומרים] **שֶׁאֵין חוֹשְׁשִׁין שֶׁמָּא גְּרָרָה חוֹלָדָה, וְהָא קָתָנֵי בְּסֵיפָא** - והרי שנינו במשנה להלן (י:), שלאחר שבדק אדם את חמצו, **מַה שֶּׁמִּשַּׁיֵּיר** ממנו לאכול למחר **נִיחָא בִּצְנִיעָה** - במקום מוצנע ושמור, כדי **שֶׁלֹּא יְהֵא צָרִיךְ שׁוּב בְּדִיקָה אַחֲרָיו**. וסברה הגמרא, שאם לא יצניענו יש לחשוש שמא תגררנו

לאמו שאינה טמאה כלל, או **אִם נֵפֶל הַטִּילָה** והרי היא טמאה בטומאת לידה, **וְאִם תִּמְצָא לוֹמַר** [-ואם יתברר] **שֶׁנֵּפֶל הַטִּילָה**, עליו **לֵידַע אִם זָכָר הוּא וְאִם נְקֵבָה הִיא**, כדי להודיע לאמו כמה ימים עליה לשבת לימי טומאה וימי טהרה.

הגמרא מתרצת את הקושיא מדברי הברייתא על רבא באופן אחר: **וְאִיבָּעֵית אֵימָא** - ואם תרצה תוכל לתרץ, אכן מדובר בברייתא בנפל ודאי, אך **הָתָם** [-שם] **דַּאי וַדַּאי הוּא, מִפְּנֵי דְּחוֹלָדָה וּבַרְדְּלָם מְצוּיִין שָׁם, וְדַאי** כבר **גְּרָרוּהוּ** לחוריהם שבצידי הבור **בְּהַהִיא שַׁעְתָּא** [-באותה שעה] שהאהיל הכהן על הבור, שכן מוחזקים הם בודאות שהם גוררים[ט]. **וְהָכִי דְּשַׁיּוּרֵי מְשַׁיְּרָא, מִיגְּרָר מִיהַת וַדַּאי גְּרָרוּם בְּהַהִיא שַׁעְתָּא** - ואף אם החולדה משיירת ואינה אוכלת את הכל, מכל מקום ודאי גוררת היא את כל הבשר לתוך החור באותה שעה, ולא נשאר ממנו כלום בבור עצמו בזמן שהאהיל עליו הכהן, ועל כן אינו נטמא בטומאת אוהל[י]. ומעתה אין להקשות משם על משנתנו, מדוע אם ראינו שגררה חולדה חמץ לתוך הבית צריך לבדוק אחריו, שכן אינה אוכלת את כולו. **(לִישָׁנָא אַחֲרִינָא, הָכִי דְּוַדַּאי אֲכָלוֹם לֹא אָמְרִינַן, וַדַּאי גְּרָרוּהוּ לְחוֹרַיְיהוּ אָמְרִינַן[י]).**

★

הגמרא מקשה מדברי המשנה להלן על מה ששנינו במשנתנו, שאין חוששים לגרירת חולדה:

מקשה הגמרא, **וּמִי אָמְרִינַן** [-וכי אנו אומרים] **שֶׁאֵין חוֹשְׁשִׁין שֶׁמָּא גְּרָרָה חוֹלָדָה, וְהָא קָתָנֵי בְּסֵיפָא** - והרי שנינו במשנה להלן (י:), שלאחר שבדק אדם את חמצו, **מַה שֶּׁמִּשַּׁיֵּיר** ממנו לאכול למחר **נִיחָא בִּצְנִיעָה** - במקום מוצנע ושמור, כדי **שֶׁלֹּא יְהֵא צָרִיךְ שׁוּב בְּדִיקָה אַחֲרָיו**. וסברה הגמרא, שאם לא יצניענו יש לחשוש שמא תגררנו

א. היולדת זכר טמאה שבעת ימים, ועוד שלשים ושלשה ימים היא טמאה לענין תרומה וקדשים ולאיסור כניסה למקדש בטומאה. וימים אלו קרויים 'ימי טהרה', לפי שכל הדמים שהיא רואה באותם ימים הם טהורים. ובמלאת ימי טהרתה אלו היא מביאה את קרבנותיה וניתרת בקדשים. והיולדת נקבה טמאה ארבעה עשר יום, ויושבת עוד ששים ושבעה ימים לימי טהרתה, כמפורש בכתובים (ויקרא פרק יב).
אף שפחה כנענית טמאה טומאת לידה, כמבואר בתורת כהנים (מזריע פרשה ו ה"ג). אמנם מברייתא זו אין ראיה לדין זה, שכן יתכן שהטילה השפחה לבור את הנפל של גבירתה. תוספות (לעיל ע"ב ד"ה נפשמו).

ב. כהן זה היה קרוב או אחד מבני הבית, ושלחוהו לשם כדי להודיע לאמו מה טיבו של נפל זה, כדי שתדע האם דינה כיולדת זכר או כיולדת נקבה. ושכח הכהן מאזהרת התורה (ויקרא יב ו) 'לנפש לא יטמא בעמיו', שאסור לכהן להיטמא למת מלבד לשבעת קרוביו. רש"י (ד"ה ליתני). ורש"י בנדה (טו. ד"ה אם) פירש, שהיתה רגילה שפחה זו אצל הכהן, ורצה לדעת כמה הם ימי טומאתה שעליו להזהר בהם שלא תיגע בתרומתו ותטמאנה. עוד כתב, שכהן זה היה עם הארץ או קטן, ולכך לא נזהר מטומאת מת. והתוספות (לעיל ע"ב ד"ה נפשמו) כתבו, שאפילו אם נאמר שהיה הנפל של בעלת הבית, והיה אחד משבעת הקרובים שהכהן מיטמא להם, מכל מקום עשה כהן זה שלא כדין בכך שהכניס את עצמו לחשש טומאה, לפי שאין כהן מיטמא לקרוביו הנפלים. וגם לא היה זה לצורך המת, אלא כדי לברר את דין הטומאה של אמו.

ג. ראה לעיל (ע"ב) בהערה במקור דין טומאת אוהל המת.

ד. בלעזי רש"י תרגם נמיה, או בואש. עוד פירש רש"י בבבא מציעא (כה. ד"ה נחלקו), שהוא צבוע, וכן פירש הרע"ב באהלות (פי"ח מ"ח) [וראה במסכת בבא קמא (טו.), ובספר שמואל (פ' יג יח) ובמפרשים שם].

ה. ואף שהיה הבור ברשות היחיד, והלכה בידינו שאף כשיש כמה ספיקות לטהר ברשות היחיד ספיקו טמא, מכל מקום ספק גרירה הוא ספק הרגיל וקרוב לודאי שגררוהו, ואף ברשות היחיד הוא טהור. תוספות (ד"ה ספק) על פי דרכם שהובאה לעיל (ע"ב ד"ה ומס). וביאר הצל"ח (נמוק' ד"ה ספק), שבהכרח מה שטיהרו את הכהן אינו משום שהיה הספק ברשות הרבים, שאם כן למה נצרכו לטהרו משום חולדה וברדלס, הלא היה להם לטהרו משום שספק הוא אם האהיל על הנפל או לא. אך רבינו דוד (ד"ה והם) כתב, שאף אם הבור היה ברשות היחיד, מכל מקום רגלי הכהן עמדו ברשות הרבים [כפי שכתבו התוספות עצמם בהמשך דבריהם בתירוצם הראשון], ועל כן נידון ספק זה כספק טומאה ברשות הרבים. ומכל מקום אין ספיקו טהור משום שבתחילה היתה כאן טומאה ודאית, ולא טיהרו ברשות הרבים אלא דבר שהוא ספק מתחילתו [לכאורה כוונתו שלא טיהרו ברשות הרבים במקום שיש חזקת טומאה. ויתר על כן כתבו התוספות בסוטה (כח: ד"ה מכאן), שלא טיהרו אלא במקום שיש חזקת טהרה. אך לדעת התוספות בנדה (ג. ד"ה והלא) אף ללא חזקה ספיקו טהור]. אך כתב, שלפי תירוץ הגמרא שהיה זה ספק רוח ספק נפל, בהכרח היה הספק ברשות היחיד, שאם לא כן היה לנו להתיר משום ספק זה אף ללא גרירת החולדה.

ו. וספתם חור של חולדה וברדלס יש בו פותח טפח. רש"י (ד"ה שמולה). כלומר, יש בו חלל טפח, שאם לא כן הרי הנפל שבתוכו הוא טומאה רצוצה [-מכוסה] שבוקעת ועולה, ושמא הכהן עומד מעליו ונטמא מחמתו. אבל בפתח החור לבור אין טפח, לפי שאם יש בו טפח, הטומאה מתפשטת לחלל הבור, וכל המאהיל עליו נטמא. מהרש"ל (גרס"י שם).
אך בדברי התוספות (ד"ה ספק) מבואר שלא כדברי רש"י. שכן הקשו, הלא אם החור אינו פתוח לבור בשיעור טפח הרי הטומאה בוקעת ועולה [ואפילו שיש בחללו טפח, כדין קבר סתום], ושמא עומד הכהן מעליו ונטמא. ותירצו, ששפת הבור שעליה עמדו רגלי הכהן היתה רשות הרבים, וספק טומאה ברשות הרבים טהור. עוד תירצו, שאף אם היה מקום זה רשות היחיד הכהן טהור, משום שמלבד הספק שמא גררוהו יש גם להסתפק שמא אכלוהו, וספק זה הוא ספק הרגיל שקרוב לודאי שאכלוהו, והוא טהור גם ברשות היחיד. ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה מפני) פירש כדברי המהרש"ל בשיטת רש"י, ותירץ על קושיית התוספות, שטומאת קבר סתום אינו אלא כשהונח שם המת לשם קבורתו.

ז. ראה להלן בהערה במובא מהמהרש"א, בטעם מה שנקטה הגמרא 'ספק גררוהו' ולא ספק שמא אכלוהו.

ח. עור העובר לפני שנוצרו בו גידיו ועצמותיו קרוי 'שפיר'. רש"י (נדה כו: ד"ה שפיר).

ט. רש"י (ד"ה ודלמ). אך רבינו דוד (ד"ה ומיגעית) כתב, שלפי הגירסא שלפנינו 'ודאי גררום בההיא שעתא', מה שאנו תולים בודאות שגררו חולדה וברדלס הוא רק משום שעתה לא נמצא שם נפל, ומאחר שבודאי גררוהו, יש לתלות שגררוהו כבר בשעה שהציץ בו הכהן, ולכך נקטה הגמרא שודאי גררוהו 'בההיא שעתא'. אך הביא שספרים ישנים לא גרסו תיבות 'בההיא שעתא'. ולגירסא זו צריך לומר שהגרירה נחשבת ודאית משום שחזקה עליהם שגוררים, וכעין מה שהביאה הגמרא לעיל (ע"ב) לענין חזקת חבר, שהיא נחשבת כודאי.

י. כתב המהרש"א (נמוק' ד"ה ספק), שלפי התירוץ השני בתוספות (שם) שהובא לעיל, שאין חוששים שמא עומדים רגלי הכהן על החור משום שספק אכילה הוא ספק הרגיל, לכאורה תירוץ הגמרא מיישב רק מדוע אין חוששים לטומאה שבתוך הבור, אך עדיין יש לבאר מדוע אין חוששים שמא גררה החולדה למקום שמתחת רגלי הכהן. וצריך לומר שאינו אלא ספק, ושמא לא גררה למקום שמתחת רגליו, וספק אכילה שהוא ספק הרגיל מוציא מידי ספק. ולפי זה יישב את לשון הגמרא בקושייתה 'וספק גררוהו', שלכאורה היה לה לומר 'וספק אכלוהו' כמו בחמץ. אך לדברי התוספות מיושב, שכן לפי תירוץ השני שהיה שם ודאי נפל אין לסמוך על ספק אכילה בלבד, ומשום כן נקטה הגמרא כבר בתחילת דבריה, שספק הוא האם גררה אותו החולדה למקום שתחת רגליו.

יא. המהרש"ל (הוספ בהגהות ויוניס) מוחק תיבות אלו. וראה בתורת חיים (ד"ה ליתנא) שקיים גירסא זו.

ספק גררוהו הדיא **שעתא**. ומה תאמר המי גור היכא קאי מי מחי מצני שהטילה כמין נפל לגור והתנן (טהרות פ"ו מ"ד) כל ספיקות נדות הרגיס לפי' בספיקא אחת טהור ושי נדות היחיד וספיקי דספיקות שאתה יכול להרגות נדות היחיד טמא ויש לומר דגרירת חולדה ובדלם הוי ספק הרגיל כדפי' לעיל[ה] תומר ר"י דל"ל דרגלי הכהן היו נדות הרגיס דע"כ בחורייהו ליכא פותא טפח דמי מיכא פותא טפח (מפני) מה מועלת גרירה והא פותא טפח מביא את הטומאה ומי רגליו נדות היחיד ניחוש שמא גררוהו נגד רגליו וטומאה בוקעת ועולה[ו] ועוד י"ל דרגלי כהן נדות היחיד היו וגררוהו ומכלוהו הוי ספק הרגיל: **ולא** חיישינן לחולדה. הא לא פריך דניחוש לחולדה אפילו מביא לבית דמ"כ אין לדבר סוף דמי אפשר שלא יבדוק אחד קודם מבירו ואיכא למיחש שמא הביאה חולדה מבית שאין בדוק לבדוק[ז] אלא ממקום למקום עצמו כלומר ולא חיישינן לחולדה בחוזתו בית עצמו:

בשלשה עשר **לא** משיירא. פי' פעם[ח] שאינה משיירת ולהכי היכא דלא חזינן לא חיישינן כיון דאפי' גררה פעם[ט] שאין משיירת אבל היכא דחזינן חיישינן כיון דפעמים משיירת וכי"ד לעולם משיירת ואפי' לא חזינן לא חיישינן וגבי שאר אפילו חזינן לא חיישינן לעולם לא משיירת ומ"ם מכיי כרבי זירא: **היינו** תשע חנויות. לפי[י] מה שפ"ה לעיל דניחוש לחולדה אפילו מביא לבית דמ"כ אין לדבר סוף דמי אפשר שלא יבדוק אחד קודם מבירו ואיכא למיחש שמא הביאה חולדה מבית שאין בדוק לבדוק[ז] אלא ממקום למקום עצמו כלומר ולא חיישינן לחולדה בחוזתו בית עצמו:

בשלשה עשר **לא** משיירא. פי' פעם[ח] שאינה משיירת ולהכי היכא דלא חזינן לא חיישינן כיון דאפי' גררה פעם[ט] שאין משיירת אבל היכא דחזינן חיישינן כיון דפעמים משיירת וכי"ד לעולם משיירת ואפי' לא חזינן לא חיישינן וגבי שאר אפילו חזינן לא חיישינן לעולם לא משיירת ומ"ם מכיי כרבי זירא: **היינו** תשע חנויות. לפי[י] מה שפ"ה לעיל דניחוש לחולדה אפילו מביא לבית דמ"כ אין לדבר סוף דמי אפשר שלא יבדוק אחד קודם מבירו ואיכא למיחש שמא הביאה חולדה מבית שאין בדוק לבדוק[ז] אלא ממקום למקום עצמו כלומר ולא חיישינן לחולדה בחוזתו בית עצמו:

ובא כהן והציץ בו לידע אם זכר הוא אם נקבה היא ובא מעשה לפני חכמים וטיהרוהו מפני שחולדה וברדלם מצויין שם והא הכא דודאי הטילה וספק גררוהו וספק לא גררוהו ספק החיא שעתא וקאתי ספק ומוציא מידי ודאי [א]לא תימא שהטילה נפל לבור אלא אימא שהפילה כמין נפל לבור והוי ספק וספק והא לידע אם זכר הוא אם נקבה היא קתני הכי קאמר לידע אם רוח הפילה אם נפל הפילה ואם תמצא לומר נפל הפילה לידע אם זכר הוא ואם נקבה היא ואיבעית אימא התם ודאי וודאי הוא כיון דחולדה וברדלם מצויין שם ודאי גררוהו בההיא שעתא נהי דשיורי משיירא מיגרר מיהת ודאי גררום בההיא שעתא (לישנא אחרינא נהי דודאי אכלום לא אמרינן ודאי גררוהו לחורייהו אמרינן[ט]). ומי אמרינן אין חוששין שמא גררה חולדה והא קתני סיפא[י] מה שמשייר יניחנו בצנעה שלא ידא צריך בדיקה אחריו אמר אביי לא קשיא הא בארבעה עשר הא בשלשה עשר בשלשה עשר דשכיח ריפתא בכולהו בתי לא מצנעא בארבעה עשר דלא שכיחא ריפתא בכולהו בתי מצנעא אמר רבא וכי חולדה נביאה היא דידעא דהאידנא ארביסר ולא אפי עד לאורתא ומשיירא ומטמרא אלא אמר רבא מה שמשייר יניחנו בצנעה שמא תטול חולדה בפנינו ויהא צריך בדיקה אחריו תניא כוותיה דרבא הרוצה לאכול חמץ אחר בדיקה כיצד יעשה מה שמשייר יניחנו בצנעה שלא תבוא חולדה ותיטול בפנינו ויהא צריך בדיקה אחריו רב מרי אמר גזירה[יא] שמא יניח עשר וימצא תשע: [יב]תשע ציבורין של מצה ואחד של חמץ ואתא עכבר ושקל ולא ידעינן אי מצה שקל אי חמץ שקל היינו תשע חנויות פירש ואתא עכבר ושקל היינו סיפא דתנן[יג] [יד]תשע חנויות כולן מוכרין בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבלה ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן לקח ספיקו אסור ובנמצא הלך אחר הרוב. [טו]שני ציבורין אחד של מצה ואחד של חמץ ולפניהם שני בתים אחד בדוק ואחד שאינו בדוק ואתו שני עכברים אחד שקל מצה ואחד שקל חמץ ולא ידעינן הי להאי עייל והי להאי עייל היינו שתי קופות דתנן[יד] [טז]שתי קופות אחת של חולין ואחת של תרומה ולפניהם שני סאין אחד של חולין ואחד של תרומה ונפלו אלו לתוך אלו מותרין שאני אומר חולין לתוך חולין נפלו ותרומה לתוך תרומה נפלה אימור דאמרינן שאני אומר בתרומה

ובא כהן והציץ. על **אם** הזור: **לידע אם זכר אם נקבה.** וכהן קרוב או מבני הבית היה, ומלחוהו שם להגיד לאמו מה טיבו ותבחין בין טומאת וטהרת זכר לימי טומאת וטהרת נקבה, ולא **מזכר**[ז] אומו וטיהרוהו ממאהיל על המת: **שחולדה** ובדלם **מצויין שם.** ומתם חור מולדה ובדלם פותח טפח הוא, וגירדוהו לחורן ולא האהיל: רוח הפילה. שפיר מלא רוח, ואם תמצא לומר נפל היה, כלומר לכל אלה הולרך, שמא רוח הוא ומגיד ואין כאן לא טומאת זכר ולא טומאת נקבה, ואם תרצה שהוא וולד לריכי לרחות אם זכר אם נקבה: ודאי גררוהו. מוחזקין הן בכך, ולא למי למתניתין דקתני הא חזינן חיישינן, דהי דולמי מכלוה לא תמרינן אבל גירדוהו לחור שלהן תמרינן: ברדלם. תלמ"ס[ח] פוטויים"י[ט]: ומה שמשייר. אחר בדיקה מאכילתו[ז] יניחנו בצנעה: **בשלשה עשר.** ריפתא דקתני אין חוששין בנודק בשלשה עשר, שאלו פת הרבה לחולדה בתוך הבתים ואינה חוששת לשייר, ופיפא בהדית תנן בה בי"ד, וכיון דלא חזיא החולדה[יא] הרבה בבתים כמות שהיא רגילה משיירת: **ובי חולדה נביאה היא.** לתת לב על כך ולרחות את הנולד ויודעת שלא יאפו עוד היום: **ותיטול בפנינו.** והיכא לחזינן על כרחין חיישינן: **וימצא תשע.** דהכא ודאי אינה למיחש, דהא מוכחא מילתא שנטלה פרוסה אחת: **תשע ציבורין הן.** פיסקי הלכות הן: **ואתא עכבר ושקל.** ונכנס לבית בפנינו, ולא ידעינן אי חמץ שקל וכיון לחזינן לריכין אנו לבדוק, או דילמא מצה שקל: **היינו תשע חנויות.** דקיימא לן דהו לקמיה דכל קבוע שנטלו ממקום קבועו אין הולכין בו אחר הרוב אלא הרי הוא כמחצה על מחצה, ופסק מיסורא לחומרא: **פירש.** פרוסה מאחת מן הליבורין לאחי מן הזויות ולא ידענא מהי מינייהו פירש, ואתא עכבר ונקליה ונכנס לבית: **היינו סיפא.** דמתני' דתשע חנויות, דהיכא דלא לקחו במקום קבועו הולכין בו אחר הרוב: ולקח מאחת מהן. בתוך החנות שפקו אסור, דכל קבוע כמחצה על מחצה נידון, דנפקא לן מן ומרב לו וקם עליו (בפ' בתרא דיומא[ז]) (פד:) ובפ"ק דכתובות (טו.): **ובנמצא.** בשר הנמצא בקרקע בין החנויות הלך אחר הרוב, דכל דפרים מן כמן מרובא פרים, דכיון דפרים מין כמין תורא קבוע: **שתי קופות.** דבר זה אנו יכולין ללמדו ממאמא שתי קופות דתלינן לקולא: **ולפניהן שני סאין.** של פירות: **ונפלו אלו לתוך אלו.** הסאין לתוך אלו הקופות, וידוע לנו שהאחד נפל בזו ואחד בזו ואין ידוע מי זה בזו ומי זה בזו: **הרי אלו מותרין.** פירות של קופות[ט] האולין מותרין לזר בבתחלה, אפי' אין בקופה כדי להעלות הסאה באחד ומאה, שאנו אומרים חולין לתוך חולין נפלו, דלמא תלינן לקולא היתר בהיתר ואיסור באיסור ואע"ג דאיכא למימר איפכא, הכא נמי לקולא תלינן ואמרינן החמץ נכנס לשאינו בדוק והשתא לבדוק: בתרומה

היינו שתי קופות אחת של חולין וא' של תרומה ולפניהם שני סאין אחד של חולין ואחד של תרומה ונפלו אלו לתוך אלו מותרין שאני אומר חולין לתוך חולין נפלו ותרומה לתוך תרומה נפלה אימור דאמרינן שאני אומר בתרומה

ניכר ומדרבנן אסרו בקבוע זה דמדאורייתא לא חשיב קבוע אלא כשהאיסור ידוע במקומו ולהכי נמי גזרינן התם טפי שמא יקח מן הקבוע מבמאת כיון שאין האיסור ידוע: **היינו שתי קופות.** הך סוגיא דמדמה בדיקת חמץ לשתי קופות לא אתי כר"ל דמוקי בשילהי הערל (יבמות פב.) להך דשתי קופות כשרבו חולין על התרומה אלא כר' יוחנן דלא בעי התם רבייה לדידיה מ"ם דמדמי חמץ להיות וכולה שמעתא מיירי שהכסף כל כך גדול דליכא למימר מכלתיה: הלך

חולין נפלו ותרומה לתוך תרומה נפלה. ודוקא בשתי קופות א' של חולין ואחת של תרומה, תלינן תרומה לתוך תרומה נפלה שיש היתר לשתי הקופות. אבל אחת חולין ואחת טבל או מעשר ראשון וכיוצא בזה, לא תלינן שנפלה התרומה לטבל כדי להתיר החולין, מאחר שהטבל נדמע ונאסר, דמאי חזית לאסור קופה זו יותר מזו. כללא דמלתא כל היכא דאחת אינה מתקלקלת תלינן בה. [רע"ב, תרומות פ"ז מ"ה]

לא אמרו שאני אומר אלא כשאפשר לתלות בהיתר גמור לומר היתר לתוך היתר נפל משא"כ בההיא ליטרא קציעות שאי אפשר לתלות אלא באיסור. [הריטב"א, יבמות פב:]

עין משפט נר מצוה

סה א מיי' פ"ט מהל' טומאת מת ה"י"ח:

סו ב מיי' פ"ב מהלכות ממן ומלה הלכה ז ופ"ג הלכה ב סמג עשין לט טוש"ע או"ח סי' תלד סעיף ג ו וסי' תלט ס"ג:

סז ג מיי' שם פ"ב הל"י וסמג שם טוש"ע או"ח סי' תלט סעיף ו:

סח ד מיי' פ"ח מהל' מלכות תמורות הל' יג סמג לאוין קמח טור שו"ע י"ד סי' ק' סעיף ג:

סט ה מיי' פ"ב מהל' ממן ומלה הל' יג סמג עשין לט טוש"ע או"ח סי' תלט סעיף ג:

ע ו מיי' פי"ג מהלכות תרומות הל' יב טוש"ע יו"ד סי' קיז סעיף ו:

רבינו חננאל

ובא כהן והציץ בו לידע מה הפילה וטהרוהו חכמים מפני שחולדה וברדלס מצוין בבור דאמרינן שמא גררוהו בחור שלהם ולא היה שם בעת שהציץ ולא האהיל עליו. ופרקי' לא תימא שהטילה נפל אלא אימא כמין נפל דהוה ספק וספק כו'. ושמא גררה חולדה לא חיישי' והתנן מה שמשייר יניחנו במקום מוצנע מאי לאו דחיישי' כי האי גונא וקתני שלא יהיה צריך בדיקה מכלל שאם לא יניח במקום מוצנע צריך בדיקה. אמר רבא הכי תנן במתניתין יניחנו במקום מוצנע שמא תטול חולדה בפנינו ויהא צריך בדיקה אחריו תניא כותיה וכן הלכה: **תשע צבורין של מצה ואחד של חמץ** ושקל עכבר חד מיניהו היינו תשע חנויות דתניא תשע חנויו' כלן מוכרו' בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבל' [ולקח] ואינו יודע מאיזה מהן לקח ספיקו אסור. פירוש אם נפל ככר ונטלו עכבר והכניסו לבית היינו סיפא ובנמצא הלך אחר הרוב הלכך אם הרוב מצה מן הבית אינו צריך בדיקה ואם הרוב חמץ צריך בדיקה וכן סוגיא דהדין שמעתא כולה: **[היינו] דתנן שתי קופות** אחת של חולין וא' של תרומה ולפניהם שני סאין א' חולין [ואחד תרומה] ונפלו אלו לתוך אלו מותרות שאני אומר חולין לתוך חולין נפלו כו' כך בכאן העכבר שנטל המצה הוא שנכנס בבית הבדוק ואינו צריך בדיקה אחרת. ואמרי' אימור דאמרי' שאני אומר חולין לתוך

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) [נקמן י:], ג) כתובות טו. חולין לה. נדה יח., ג) נקמן מד. יבמות פב. גיר לו: מוספתא דתרומות פרק ו הט"ו, ד) [נפרק ט דסנהדרין עט. כל"ל], ה) ט. ד"ה ואם, ו) אהלות פרק ז מ"א, ז) ושם.

הגהות וציונים

ט] ס"א ל"ג (גליון) מהרש"ל: **ג] [דתניא** כצ"ל] (גליון): **ג]** [צ"ל **דתניא**, והא דלא מייתי משנה דתרומות פרק ז משנה ה עיין פירוש ר"ש שם וכן בתוס' יבמות פב. ד"ה שתי] (גליון): **ד]** צ"ל **נזהר** (גליון): **ה]** הוא הפי' בלשון ישמעאל, ובכת"י ליתא: **ו]** חיה טורפת קטנה ("אילטיס", בואש), ואינה הנקראת בזמנינו ברדלס. ועי' תוס' סנהדרין טו ע"ב: **ז]** [צ"ל **לאכילתו**] (גליון): **ח]** צ"ל **קופת** (רש"ש): **ט]** נר' מזה דגי' התוס' במתני' הוא אין חוששין שמא גירדה חולדה ממקום **למקום דא"כ מבית לבית** וכו'. ובזה יובנו דברי התוס' (דבר שמואל): **י]** בכת"י **פעמים**: **כ]** "לפי" ליתא בכ"י: **ל]** בכ"י נוסף **ואי מיירי בשלא ביטלו אתי שפיר דכיון דהוי ספיקא דאורייתא ואפשר לבדוק לא מוקמינן אחזקתיה כגון גבי שתי קופות** (דק"ס):

משנת ראשונים

ובא כהן והציץ בו. וצ"ל שנבדק הבור קודם שהטילתו לתוכו כיון שרגילין להטיל בו נפלים.

[תוספות, ע"ז מב.]

כיון דחולדה וברדלם מצויין שם ודאי גררוהו בההיא שעתא. חזיר ובדלס דרכן לחפור ולחפש תחת הקרקע, ואם ימצאו נפל קבור יוציאוהו משם. ברדלס, חיה שקורין לה בערבי אלצבע.

[רע"ב, אהלות פי"ח מ"ח]

שלא תבוא חולדה ותיטול בפנינו ויהא צריך בדיקה אחריו. היכא דצריך לבדוק פעם אחרת צריך לבטל פעם אחרת שהרי חמץ זה שגררה חולדה מתוך הבית לא נתבטל הילכך צריך ביטול.

[ר"ן דף ה. מדפי הרי"ף]

רב מרי אמר גזירה שמא יניח עשר וימצא תשע. ולענין פסק יש שפסקו כרבא וכו' והרי"ט כתב דהלכתא כרב מרי דסוגיא כותיה נקטא וכן פסקו גדולי הפוסקים וכן דעת הרמב"ן ז"ל ע"כ.

[הריטב"א]

ובנמצא הלך אחר הרוב. ואע"פ שממקום קבוע לקחה מי שנפלה לו אפ"ה שרינן, דמכל מקום כשנולד למוצא ספק בחתיכה זו כדפריש נולד לו.

[שיטה מקובצת, כתובות טו.]

שאני אומר חולין לתוך

חולדה למקום אחר בתוך הבית שלא בפנינו, ואם כן הדברים סותרים את המבואר במשנתנו שאין חוששים לכך[יב].

מתרצת הגמרא, **אָמַר אַבַּיֵי, לֹא קַשְׁיָא** - לא קשה מהמשנה להלן על משנתנו, שכן **הָא** - מה ששנינו שם שחוששים לגרירת חולדה, הוא **בְּיוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר** בניסן, שכן מפורש במשנה זו שמדובר בבדיקת ארבעה עשר[יג]. **וְהָא** - ומה ששנינו במשנתנו שאין חוששים לכך, הוא **בְּמִי שבודק בִּשְׁלֹשָׁה עָשָׂר** בניסן[יד]. מפרש אביי את תירוצו, **בִּשְׁלֹשָׁה עָשָׂר דְּשָׁכִיחַ רִיפְתָּא בִּכוּלְּהוּ בָּתֵּי** - בשלשה עשר בניסן שמצוי לחולדה הרבה פת בכל הבתים, ואין החולדה חוששת שמא לא יהיה לה מה לאכול לאחר מכן, **לֹא מַצְנְעָא** - אין דרכה לשייר מהחמץ ולהצניעו, ועל כן שנינו במשנתנו שאין חוששים שגררה[טו]. אבל **בְּיוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר** בניסן, **דְּלָא שָׁכִיחָא רִיפְתָּא בִּכוּלְּהוּ בָּתֵּי** - שאין הפת מצויה בכל הבתים ביום זה, וכשאין רואה בהם החולדה פת מרובה כמו שהיא רגילה בכל יום, הרי היא חוששת שלא יהיה לה מה לאכול לאחר מכן, **וּמַצְנְעָא** - ומשום כן היא ודאי[טז] משיירת מן החמץ ומצניעה אותו, ועל כן הצריכה המשנה להלן להצניע את החמץ לאחר הבדיקה ביום ארבעה עשר[יז].

רבא מקשה על תירוצו של אביי, ומתרץ באופן אחר:

אָמַר רָבָא, וְכִי חוּלְדָּה נְבִיאָה הִיא לשים לב ולדעת את העתיד, **דְּיָדְעָא דְּהַאִידְּנָא אַרְבֵּיסַר וְלֹא אָפֵי עַד לְאוּרְתָּא וּמְשַׁיְּירָא וּמְטַמְּרָא** - עד שתדע שהיום הוא ארבעה עשר בניסן ולא יאפו עוד עד הלילה, שמשום כך תשייר מן החמץ ותצניעו. **אֶלָּא אָמַר רָבָא,** כך הוא פירוש דברי המשנה להלן, **מַה שֶּׁמְּשַׁיֵּיר** לאחר הבדיקה **יַנִּיחֶנּוּ בְּצִנְעָה, שֶׁמָּא תִּטּוֹל חוּלְדָּה בְּפָנֵינוּ, וְיֵהָא צָרִיךְ בְּדִיקָה אַחֲרִיוּ**[יח]. אבל אם לא נראה שנטלה אותו חולדה, אכן לא נחשוש לכך, וכפי ששנינו במשנתנו.

הגמרא מוכיחה מברייתא כדברי רבא:

תַּנְיָא כְּוָותֵיהּ דְּרָבָא - שנינו בברייתא כדבריו של רבא, **הָרוֹצֶה לֶאֱכוֹל חָמֵץ אַחַר בְּדִיקָה, בֵּיצַד יַעֲשֶׂה, מַה שֶּׁמְּשַׁיֵּיר יַנִּיחֶנּוּ בְּצִנְעָה, כְּדֵי שֶׁלֹּא תָּבוֹא חוּלְדָּה וְתִיטּוֹל בְּפָנֵינוּ, וְיֵהָא צָרִיךְ בְּדִיקָה אַחֲרִיוּ.**

הגמרא מביאה תירוץ נוסף:

רַב מָרִי אָמַר, מה שהצריכה המשנה להלן להצניע את החמץ שמשייר לאחר הבדיקה הוא משום **גְּזֵירָה, שֶׁמָּא יַנִּיחַ עָשָׂר** פרוסות **וְיִמְצָא** רק **תֵּשַׁע,** ואפילו אם לא יראה שנטלה חולדה מהן, מכל מקום מכך שחסירה פרוסה אחת, מוכח שגררה אותה חולדה, ועל כן יצטרך לבדוק אחריה[יט].

★

הגמרא מביאה פסקי הלכות שונים בספק חמץ:

היו לפנינו **תֵּשַׁע** [-עשרה] **צִיבּוּרִין** [-ערימות] **שֶׁל מַצָּה, וְצִיבּוּר אֶחָד שֶׁל חָמֵץ, וַאֲתָא** [-ובא] **עַכְבָּר וְשָׁקַל** [-ונטל] בפנינו פרוסה מאחד מעשרת הציבורים והכניסה בפנינו לבית בדוק, **וְלֹא יָדְעִינַן אִי מַצָּה שָׁקַל אִי חָמֵץ שָׁקַל** - ואין אנו יודעים אם נטל מציבורי המצה, או שנטל מציבור החמץ וצריך לשוב ולבדוק את הבית[כ], **הֵיינוּ** [-הרי זה] כדין שנאמר בברייתא שתובא בסמוך **בְּתֵשַׁע חֲנֻיּוֹת,** שאין סומכים בו על רוב היתר, וצריך לשוב ולבדוק אחר פרוסה זו ולבערה[כא]. ואולם אם **פֵּירַשׂ** [-פרשה] הפרוסה מאחד מהציבורים לאחת מן הזויות, ואיננו

יב. **הגמרא** הקשתה רק על כך שאין חוששים ממקום למקום באותו בית, אבל מבית לבית ומעיר לעיר לא הוקשה לה, שהרי מבואר במשנתנו שאין תקנה לחשש זה, משום שלא יתכן שיבדקו כולם את חמצם בבת אחת, ולעולם יהיה עלינו לחשוש שגררה חולדה מבית בדוק לבית שאינו בדוק. תוספות (ד"ה ולא).

יג. **רש"י** (ד"ה נשמעה). שכן שנינו שם 'לא בדק אור ארבעה עשר יבדוק בארבעה עשר'. חידושי הר"ן (ד"ה הא). וכן פירש הראש יוסף (נרש"י ד"ה ומה) בכוונת רש"י (ד"ה נשמעה עמ"ש). אך כתב, שלולי דבריו היה נראה לפרש, שאף כשבודק בליל י"ד צריך להצניע את מה שמשייר. שהרי משייר לצורך סעודת מחר, ויש לחשוש שמא מחר תיטול החולדה ותצניע, שהרי ביום י"ד דרכה לשייר ולהצניע, כמבואר בסמוך.

יד. **רש"י** (ד"ה נשמעה). ובחידושי הר"ן (ד"ה הא) כתב, שאין כוונת הגמרא לי"ג בדווקא, שהרי גם במשנתנו שאינה חוששת לגרירת חולדה מדובר בבדיקת ליל י"ד, אלא הוא הדין לליל י"ד ויומו, עד לזמן ביעור החמץ, שכן עד לאותה שעה החמץ שכיח ואין החולדה מצניעה אותו.

טו. **ואף** לשיטת רבי זירא לעיל (ע"ב) שדרך חולדה לשייר בלחם, מכל מקום לפעמים אינה משיירת, ודווקא במקום שראינו שגררה אותו אנו תולים ששיירה, אבל כל זמן שלא ראינו שגררה יש להקל ולומר שאפילו אם גררתו יתכן שאכלה את כולו. מה שאין כן בי"ד שתמיד היא משיירת. תוספות (ד"ה נשמעה).

טז. **תוספות** (ד"ה נשמעה). אך ראה ברבינו דוד (ד"ה נשמעה) שפירש באופן אחר.

יז. **ויש** להקשות, אם כן איך מועילה בדיקה בי"ד, הלא יש לחשוש שמא גררה חולדה ממקום בדוק למקום שאינו בדוק. וצריך לומר, שדווקא כשמשהה את החמץ זמן מרובה לאחר הבדיקה חששו לכך, אך בשעת הבדיקה שהיא שעה מועטת, אין לחשוש לכך אפילו בי"ד. ולכאורה לפי זה יכול היה אביי להעמיד גם את משנתנו במי שבודק ביום י"ד, ומה שאינה חוששת לגרירת חולדה הוא משום שהיא מדברת בשעת הבדיקה שהיא שעה מועטת. אלא שמדברי המשנה 'אין חוששים' היה משמע לו שבשום ענין אין חוששים לדבר, ואפילו בזמן מרובה, ועל כן העמידה בבודק בי"ג. חידושי הר"ן (ד"ה הא). אך התוספות שאנץ (ד"ה ולא) ורבינו דוד (ד"ה נשמעה) כתבו, שלשיטת אביי אכן יש לחשוש לגרירת חולדה ממקום למקום בתוך הבית גם בשעת הבדיקה [ויצטרך לבדוק את כל הבית בפעם אחת יחד עם בני ביתו].

יח. **ובאופן** זה אין לסמוך על כך שהחולדה אכלה את מה שגררה, משום שאין ספק אכילה מוציא מידי ודאי גרירה, כמבואר לעיל (ע"ב).

יט. **שהרי** במקום שודאי גררה אין סומכים על כך שאכלתו, שכן אין ספק מוציא מידי ודאי, כמבואר לעיל.

כתב בחידושי הר"ן (ד"ה רב מרי), שלא נחלקו רבא ורב מרי לדינא, אלא רבא נקט כלשון הברייתא שאמרה 'שלא תבוא חולדה ותטול בפנינו', ורב מרי פירש ש'בפנינו' אינו בדווקא, אלא אפילו אם חסירה פרוסה אחת מסתבר שחולדה נטלה אותה ולא אדם. אך רבינו דוד (ד"ה נשמעה) כתב, שבהכרח כוונת רב מרי היא לאופן שיש ספק האם חולדה נטלה את החמץ או אדם, שאם לא כן הרי זה כאילו ראינו שנטלה חולדה, ומה בא להוסיף על דברי רבא. ולפי זה ביאר במחלוקת רבא ורב מרי, שלדעת רבא כל זמן שלא ראינו בבירור שנטלה חולדה את החמץ ויתכן שנטלו אדם, ומאחר שאינו אלא ספק יש להקל ולומר שאפילו אם נטלתו חולדה שמא אכלתו, שכן ספק מוציא מידי ספק. אבל לדעת רב מרי, אין אלו שני ספיקות אלא הכל ספק אחד, האם חמץ זה שאבד בתוך הבית עדיין נמצא בתוכו, או שנסתלק מכאן על ידי הוצאת אדם או אכילת חולדה.

ועדיין הקשה רבינו דוד, הלא אפילו אם אינו אלא ספק אחד יש להקל, שהרי בדיקת חמץ דרבנן וספיקא דרבנן לקולא. ותירץ (ד"ה ועמ), שמאחר שאבדה בבית חתיכת חמץ כבר יצא מחזקת בדוק ונתחייב בבדיקה בתורת ודאי, שכן כל חיוב בדיקת חמץ נתקן על הספק, ואין ספק אכילה מוציא מידי ודאי חיוב. וכן כתב בשיטת הראב"ד (המגוה על הרי"ף ד"ה תשעה), אך בשיטת הרמב"ן כתב, שלדעת רב מרי כל שהוחזק חמץ בבית הרי הוא חייב בבדיקה, ואפילו אם יש שני ספיקות לפוטרו, וראה להלן בהערה בהרחבת הדברים.

כ. **כפי** שהתבאר בגמרא לעיל (ע"ב), שאם ראינו את החולדה גוררת חמץ לבית בדוק, יש לחזור ולבודקו.

כא. **כן** היא שיטת רש"י (ד"ה ומפ), שהספק הוא לענין חיוב בדיקה. אך הקשו התוספות (ד"ה היינו תשע) על דבריו, הלא בדיקת חמץ אינה אלא מדרבנן, ואיך מדמה הגמרא ספק דרבנן זה לספק בחנויות שהוא באיסור נבלה דאורייתא, והרי ספק דאורייתא לחומרא וספק דרבנן לקולא. והוסיפו, שאף שיש לתרץ שספק זה מדובר במי שלא ביטל את חמצו שהוא חייב בבדיקה מן התורה, מכל מקום עדיין יש להקשות, שאין נידון זה דומה לספק בחנויות, שהרי בחנויות אין חזקת היתר, ואילו כאן הבית בחזקת בדוק, ומספק יש להעמידו על חזקתו ולפוטרו מבדיקה. [והקובץ שיעורים (סוף מפ) תמה על דבריהם, הרי לא שייכת חזקת בדוק אלא בחיוב בדיקה דרבנן שהיא חובת הבית, אבל בלא ביטול הנידון אינו על הבית אלא על החתיכה, האם עוברים עליה באיסור 'בל יראה' כשמשהים אותה, ומה יועיל שהבית בחזקת בדוק]. על כן פירשו, שהנידון אינו לענין בדיקה, אלא לענין היתר אכילת ככר זו שנטל העכבר. ובעל המאור (ד"ה תשעה) כתב, שהספק הוא לענין ביטול שהוא מן התורה, אבל לענין חיוב בדיקה שאינה אלא מדרבנן יש להקל מספק. אמנם הראב"ד (בהשגות על הרי"ף סוף פ) כתב, שאף שבדיקת חמץ היא מדרבנן, מכל מקום לאחר שהוחזק הבית בספק חמץ נתחייב בבדיקה, שכן עיקר הבדיקה על הספק נתקנה, וכל זמן שיש חשש חמץ בבית הרי הוא חייב בבדיקה בתורת ודאי. ובטעם מה שאין להעמיד את הבית בחזקת היתר, כתב הצל"ח (לחלן י. נמוס' ד"ה ספק), שהורעה חזקתו של הבית משום שודאי נכנסה לבית חתיכה שהיא ספק חמץ. וראה עוד להלן בהערה בשיטת הר"ן, שמאחר שנולד הספק על עצם החתיכה קודם שנכנסה לבית לענין איסור אכילתה, אף לענין הבדיקה יש להחמיר.

כתבו התוספות (ד"ה היינו תשע), שבכל הספיקות שבסוגייתנו הדנים בחיוב בדיקה [מלבד הספק הראשון, שלשיטתם הוא באיסור אכילת חמץ, כמובא לעיל בהערה] מדובר בככר גדולה שאין העכבר יכול לאכול את כולה, אבל בקטנה יש לסמוך על כך שהעכבר אכל את כולה, שהרי ספק אכילה מוציא מידי ספק חמץ, כמבואר לעיל (ע"ב). והראב"ד (בשם) [על פי המאירי (ד"ה ויש)] כתב, שהספק הוא באופן שלא היה שהות ביד העכבר לאוכלו. ואין להשהותו עד שיעבור הזמן הראוי לאכילת העכבר ולהיפטר מדין ספק ספיקא, משום שמיד כשהכניס העכבר ספק חמץ לבית יצא הבית מחזקת בדוק ונתחייב בבדיקה, ושוב אין מועיל ספק אחד של אכילה לפוטרו. וכתב רבינו דוד (ד"ה ומה),

ספק גררוהו הדיא שעתא. ומה תאמר המי גור היכא קאי מי מחי מצני שהטילה כמין נפל לגור והתנן (טהרות פ"ו מ"ד) כל ספיקות וספיקי דספיקות שאתה יכול להרצות גרשות היחיד טמא ויש לומר דגרירת חולדה וברדלם הוי ספק הרגיל כדפי' לעיל[ה] תומר ר"י דל"ל דרגלי הכהן היו גרשות הרבים דע"כ בחורייהו ליכא פותא טפח דמי ליכא פותא טפח (מפני) מה מועלת גרירה והא פותא טפח מבית את הטומאה ומי רגליו גרשו היחיד ניחום שמא גררוהו נגד רגליו וטומאה בוקעת ועולה[ו] ועוד י"ל דרגלי כהן גרשות היחיד היו וגררוהו ומכלוהו הוי ספק הרגיל: **ולא** חיישינן לחולדה. הא לא פריך לניחום לחולדה אפילו מבית לבית דל"כ אין לדבר סוף דמי אפשר שלא יבדוק אחד קודם מבירו וליכא למיחש שמא הבילה חולדה מבית לבית אין בדוק לבדוק[ז] אלא ממקום למקום פריך דהיינו בחור שלהם ולא היה שם בעת שהציץ ולא האהיל עליו. ופרקי' לא תימא שהטילה נפל אלא אימא כמין נפל דהוה ספק וספק כו'. **ושמא** גררה חולדה **לא** חיישי' והתנן מה שמשייר יניחנו במקום מוצנע מאי לאו דחיישי' כי האי גונא וקתני שלא יהיה צריך בדיקה מכלל שאם לא יניח במקום מוצנע צריך בדיקה. **אמר רבא הכי תנן במתניתין** יניחנו במקום מוצנע שמא תטול חולדה בפנינו ויהא צריך בדיקה אחריו תניא כותיה וכן הלכה: **תשע צבורין של מצה ואחד** של חמץ ושקל עכבר חד מיניהו היינו תשע חנויות דתניא תשע חנויו' כלן מוכרו' בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבל' [ולקח] ואינו יודע מאיזה מהן לקח ספיקו אסור. **פירוש** אם נפל ככר ונטלו עכבר והכניסו לבית היינו סיפא ובנמצא הלך אחר הרוב הלכך אם הרוב מצה מן הבית אינו צריך בדיקה ואם הרוב חמץ צריך בדיקה וכן סוגיא דהדין שמעתא כולה: **[היינו] דתנן שתי קופות** אחת של חולין וא' של תרומה ולפניהם שני א' חולין [ואחד תרומה] ונפלו אלו לתוך אלו מותרות שאני אומר חולין לתוך חולין נפלו כו' כך בכאן העכבר שנטל המצה הוא שנכנס בבית הבדוק ואינו צריך בדיקה אחרת. **ואמרי'** אימור דאמרי' שאני אומר חולין לתוך חולין

אוצר התכמה

ובא כהן והציץ בו לידע אם זכר הוא אם נקבה היא ובא מעשה לפני חכמים וטיהרוהו מפני שחולדה וברדלם מצויין שם והא הכא דודאי הטילה וספק גררוהו וספק לא גררוהו והא שעתא וקאתי ספק ומוציא מידי ודאי [א]לא תימא שהטילה נפל לבור אלא אימא שהפילה כמין נפל לבור והוי ספק וספק ודאי לידע אם זכר הוא אם נקבה היא קתני הכי קאמר לידע אם רוח הפילה אם נפל הפילה ואם תמצא לומר נפל הפילה לידע אם זכר הוא ואם נקבה היא ואיבעית אימא התם ודאי וודאי הוא כיון דחולדה וברדלם מצויין שם ודאי גררוהו בההיא שעתא נהי דשיורי משיירא מיגרר מיהת ודאי גררום בההיא שעתא (לישנא אחרינא נהי דודאי אכלום לא אמרינן ודאי גררוהו לחורייהו אמרינן[ח]). ומי אמרינן אין חוששין שמא גררה חולדה והא קתני סיפא[ט] מה שמשייר יניחנו בצנעה שלא ידא צריך בדיקה אחריו אמר אביי לא קשיא הא בארבעה עשר הא בשלשה עשר בשלשה עשר דשכיח ריפתא בכולהו בתי לא מצנעא בארבעה עשר דלא שכיחא ריפתא בכולהו בתי מצנעא אמר רבא וכי חולדה נביאה היא דידעא דהאידנא ארביסר ולא אפי עד לאורתא ומשיירא ומטמרא אלא אמר רבא מה שמשייר יניחנו בצנעה שמא תטול חולדה בפנינו ויהא צריך בדיקה אחריו תניא כוותיה דרבא הרוצה לאכול חמץ אחר בדיקה כיצד יעשה מה שמשייר יניחנו בצנעה שלא תבוא חולדה ותיטול בפנינו ויהא צריך בדיקה אחריו רב מרי אמר גזירה[י] שמא יניח עשר וימצא תשע:[יא] תשע ציבורין של מצה ואחד של חמץ ואתא עכבר ושקל ולא ידעינן אי מצה שקל אי חמץ שקל היינו תשע חנויות פירש ואתא עכבר ושקל היינו סיפא דתנן[יב] [יג][ד]תשע חנויות כולן מוכרין בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבלה ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן לקח ספיקו אסור ובנמצא הלך אחר הרוב.[ה] שני ציבורין אחד של מצה ואחד של חמץ ולפניהם שני בתים אחד בדוק ואחד שאינו בדוק ואתו שני עכברים אחד שקל מצה ואחד שקל חמץ ולא ידעינן הי להאי עייל והי להאי עייל היינו שתי קופות דתנן[יג] [יד][ו]שתי קופות אחת של חולין ואחת של תרומה ולפניהם שני סאין אחד של חולין ואחד של תרומה ונפלו אלו לתוך אלו מותרין שאני אומר חולין לתוך חולין נפלו ותרומה לתוך תרומה נפלה אימור דאמרינן שאני אומר בתרומה

ובא כהן והציץ. על שפת הגור: **לידע אם זכר אם נקבה.** וכהן קרוב או מבני הבית היה, ושלחוהו שם להגיד לאמו מה טיבו ותבחין בין טומאת וטהרת זכר לימי טומאת וטהרת נקבה, ולא **נזכר**[ז] אמו וכהן על מזהרת לנפש לא יטמא, והציץ בו בגור, והנפל לא רצה, וטיהרוהו ממאהיל על המת: **שחולדה וברדלם מצויין שם.** ומתם חור מולדה וברדלם פותח טפח הוא, וגירדוהו לחורן ולא האהיל: **רוח הפילה.** שפיר מלא רוח, ואם תמצא לומר נפל היה, כלומר לכל אלה הולרך, שמא רוח הוא ומגיד ואין כאן לא טומאת זכר ולא טומאת נקבה, ואם תרצה שהוא וולד לריכני לראות אם זכר אם נקבה: **ודאי גררוהו.** מוחזקין הן בכך, ולא דמי למתניתין דקתני הא מזינא חיישינן, דהתי דולמי מכלוה לא תמרינן אבל גירדוהו לחור שלהן תמרינן: **ברדלם.** תלמ"ס[ט] פוטויים"י[י]: **ומה שמשייר.** אחר בדיקה מאכילתו[יא] יניחנו בצנעה: **בשלשה עשר.** ריפא דקתני אין חושבין בנודק בשלשה עשר, שמלוי פת הרבה לחולדה בתוך הבתים ואינה חושבת לשייר, וסיפא דהדית תנן בה בי"ד, וכיון דלא חזיא החולדה פת הרבה בבתים כמות שהיא רגילה משיירא: **וכי חולדה נביאה היא.** לתת לב על כך ולרחות את הנולד ויודעת שלא יאפו עוד היום: **ותיטול בפנינו.** והיכא לחזינן על כרחין חיישינן: **וימצא תשע.** להכא ודאי מיכא למיחש, דהא מוכחא מילתא שנטלה פרוסה אחת: **תשע ציבורין הן.** פיסקי הלכות הן: **ואתא עכבר ושקל.** ונכנס לבית בפנינו, ולא ידעינן אי חמץ שקל וכיון לחזינא לריכין אנו לבדוק, או דילמא מצה שקל: **היינו תשע חנויות.** דקיימא לן דהו לקמיה דכל קבוע שנטלו ממקום קבועו אין הולכין בו אחר הרוב אלא הרי הוא כמחצה על מחצה, ופסק מיסורא לחומרא: **פירש.** פרוסה מאחת מן הציבורין לאחי מן הזויות ולא ידענא מהי מינייהו פירש, ואתא עכבר ושקליה ונכנס לבית: **היינו סיפא.** דמתני' דתשע חנויות, דהיכא דלא לקחו ממקום קבועו הולכין בו אחר הרוב: **ולקח מאחת מהן.** בתוך החנות שפקו אסור, דכל קבוע כמחצה על מחצה נידון, דנפקא לן מן ואתה תחנן לו וקס עליו (בפ' בתרא דיומא[יב]) (פד:) ובפ"ק דכתובות (טו.): **ובנמצא.** בשר הנמצא בקרקע בין החנויות הלך אחר הרוב, דכל דפריס מן כמן מרובא פריס, דכיון דפריס מן כמן תורת קבוע: **שתי קופות.** דבר זה אנו יכולין ללמדו ממאמר שתי קופות דתלינן לקולא: **ולפניהן שני סאין.** של פירות: **ונפלו אלו לתוך אלו.** הסמין לתוך אלו הקופות, וידוע לנו שהאחד נפל בזו ואחד בזו ואין ידוע אי זה בזו ואי זה בזו: **הרי אלו מותרין.** פירות של קופות[טו] המולין מותרין לזר כבתחלה, אפי' אין בקופה כדי להעלות הסאה באחד ומאה, שאנו אומרים חולין לתוך חולין נפלו, אלמא תלינן לקולא היתר בהיתר ואיסור באיסור ואע"ג דאיכא למימר איפכא, הכא נמי לקולא תלינן ואמרינן החמץ נכנס לשאינו בדוק והשתא לבדוק: בתרומה

עין משפט נר מצוה

סה א מיי' פ"ט מהל' טומאת מת ה"י"ח:

סו ב מיי' פ"ב מהלכות ממרן ומזה הלכה ז ופ"ג הלכה ב סמג עשין לט טוש"ע או"ח סי' תלד סעיף ג ו וסי' תלט ס"ג:

סז ג מיי' שם פ"ב הל"י וסמג שם טוש"ע או"ח סי' תלט סעיף ו:

סח ד מיי' פ"ח מהל' מאכלות אסורות הל' יג סמג לאוין קמח טור שו"ע י"ד סי' קי סעיף ג:

סט ה מיי' פ"ב מהל' ממרן ומזה הל' יג סמג עשין לט טוש"ע או"ח סי' תלט סעיף ב:

ע ו מיי' פי"ג מהלכות תרומות הל' יד טוש"ע י"ד סי' קיל סעיף ו:

מסורת הש"ס עם הוספות

ה) [נקמן י:], ו) כתובות טו. חולין לה. נדה יח., ז) נקמן מד. יבמות פב. נזיר לו: מוספתא דתרומות פרק ו הט"ו, ח) [נפרק ט דסנהדרין עט. כל"ל], ט) ט. ד"ה ואם, י) אהלות פרק ז מ"א, יא) ושם.

הגהות וציונים

[19/06/2018 אהח]

ג] ס"א ל"ג (גליון) מהרש"ל: **ד] [דתניא** כצ"ל] (גליון): **ג]** [צ"ל **דתניא**, והא דלא מייתי משנה דתרומות פרק ז משנה ה עיין פירוש ר"ש שם וכן בתוס' יבמות פב. ד"ה שתי] (גליון): **ד]** צ"ל **נזהר** (גליון): **ה]** הוא הפי' בלשון ישמעאל, ובכת"י ליתא: **ו]** חיה טורפת קטנה ("אילטיס", בואש), ואינה הנקראת בזמנינו ברדלס. ועי' תוס' סנהדרין טו ע"ב: **ז]** [צ"ל **לאכילתו**] (גליון): **ח]** צ"ל **קופת** (רש"ש): **ט]** נר' מזה דגי' התוס' במתני' הוא אין חוששין שמא גירדה חולדה **ממקום למקום דא"כ מבית לבית** וכו'. ובזה יובנו דברי התוס' (דבר שמואל): **י]** בכת"י **פעמים**: **יא]** "לפי" ליתא בכ"י: **יב]** בכ"י נוסף **ואי מיירי בשלא ביטלו אתי שפיר דכיון דהוי ספיקא דאורייתא ואפשר לבדוק לא מוקמינן אחזקתיה כגון גבי שתי קופות** (דק"ס):

משנת ראשונים

ובא כהן והציץ בו. וצ"ל שנבדק הבור קודם שהטילתו לתוכו כיון שרגילין להטיל בו נפלים.

[תוספות, ע"ז מב.]

כיון דחולדה וברדלם מצויין שם ודאי גררוהו בההיא שעתא. חזיר וברדלס דרכן לחפור ולחפש תחת הקרקע, ואם ימצאו נפל קבור יוציאוהו משם. ברדלס, חיה שקורין לה בערבי אלצבע.

[רע"ב, אהלות פי"ח מ"ח]

שלא תבוא חולדה ותיטול בפנינו ויהא צריך בדיקה אחריו. היכא דצריך לבדוק פעם אחרת צריך לבטל פעם אחרת שהרי חמץ זה שגררה חולדה מתוך הבית לא נתבטל הילכך צריך ביטול.

[ר"ן דף ה. מדפי הרי"ף]

רב מרי אמר גזירה שמא יניח עשר וימצא תשע. ולענין פסק יש שפסקו כרבא וכו' והרי"ט כתב דהלכתא כרב מרי דסוגיא כותיה נקטא וכן פסקו גדולי הפוסקים וכן דעת הרמב"ן ז"ל ע"כ.

[הריטב"א]

ובנמצא הלך אחר הרוב. ואע"פ שממקום קבוע לקחה מי שנפלה לו אפ"ה שרינן, דמכל מקום כשנולד למוצא ספק בחתיכה זו כדפריש נולד לו.

[שיטה מקובצת, כתובות טו.]

שאני אומר חולין לתוך חולין נפלו ותרומה לתוך תרומה נפלה. ודוקא בשתי קופות א' של חולין ואחת של תרומה, תלינן תרומה לתוך תרומה נפלה שיש היתר לשתי הקופות. אבל אחת חולין ואחת טבל או מעשר ראשון וכיוצא בזה, לא תלינן שנפלה התרומה לטבל כדי להתיר החולין, מאחר שהטבל נדמע ונאסר, דמאי חזית לאסור קופה זו יותר מזו. כללא דמלתא כל היכא דאחת אינה מתקלקלת תלינן בה. **[רע"ב, תרומות פ"ז מ"ה]**

לא אמרו שאני אומר אלא כשאפשר לתלות בהיתר גמור לומר היתר לתוך היתר נפל משא"כ בההיא ליטרא קציעות שאי אפשר לתלות אלא באיסור. **[הריטב"א, יבמות פב:]**

אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים

יודעים מאיזה מהציבורים היא פרשה, **וְאַתָּא** [-ובא] **עַכְבָּר וְשָׁקַל** [-ונטל] אותה והכניסה לבית[כב], **הֲוֵינוּ** [-הרי זה] כדין השנוי ב**סֵיפָא** של הברייתא האמורה, שיש לסמוך על הרוב, ואין צריך לבדוק אחריה.

(דתנן) [דְּתַנְיָא[כג]**]**, היו לפניו **תֵּשַׁע חֲנוּיוֹת** שכּוּלָּן מוֹכְרִין **בְּשַׂר** בהמה **שְׁחוּטָה** שהוא כשר, **וְחנות אַחַת מוֹכֶרֶת בְּשַׂר נְבֵלָה, וְלָקַח** בשר **מֵאַחַת** מֵהֶן בתוך החנות, **וְאֵינוֹ יוֹדֵעַ מֵאֵיזֶה מֵהֶן לָקַח, סְפֵיקוֹ אָסוּר,** ואפילו שרוב החנויות מוכרות בשר שחוטה, מהטעם שיבואר בסמוך. **וְאוּלַם בַּנִּמְצָא** - אם פרשה חתיכת בשר מאחת החנויות ונמצאה על הקרקע שבין החנויות, ואין ידוע מאיזו מהן פרשה, **הַלֵּךְ אַחַר הָרוֹב** של החנויות, והבשר מותר. שכן הלכה בידינו, שהולכים אחר הרוב, ואם ישנו לפנינו דבר שמוטל בספק האם הוא מותר או אסור, יש לתלות שהוא מהרוב. אך אין זה אלא בדבר שפירש ממקום קביעותו ונולד בו הספק לאחר פרישתו, אבל אם נולד בו הספק כשניטל ממקום קביעותו, אין הולכים בו אחר הרוב, משום שכל קבוע הוא כמחצה על מחצה, והרי הוא כספק איסור שיש ללכת בו לחומרא[כד]. לפיכך כשנטלו את הבשר מהחנות שהיא מקום קביעותו ושם נולד בו הספק אין הולכים אחר רוב חנויות, אבל אם נולד הספק לאחר שפירש הבשר מהחנות שוב אין כאן תורת קבוע, ויש לתלות שפירש מאחת מרוב החנויות הכשירות. והוא הדין לציבורי מצה וחמץ, שאם ראינו שנטל העכבר חתיכה מאחד הציבורים ואיננו יודעים מאיזה מהם, מאחר שנולד הספק בשעה שעדיין היתה במקום קביעותה, אין הולכים בו אחר הרוב, אלא ספק שקול הוא שיש להחמיר בו. אבל אם נטל העכבר מחתיכה שכבר פרשה מהציבורים הרי נולד הספק שלא במקום קביעותה, ועל כן הולכים אחר הרוב ותולים שפירשה מרוב ציבורי המצה.

הגמרא מביאה נידון נוסף בספק חמץ:

היו לפנינו **שְׁנֵי** ציבורין, **אֶחָד שֶׁל מַצָּה וְאֶחָד שֶׁל חָמֵץ, וְלִפְנֵיהֶם שְׁנֵי בָּתִּים, אֶחָד בָּדוֹק וְאֶחָד שֶׁאֵינוֹ בָּדוֹק, וַאֲתוּ** [-ובאו] **שְׁנֵי עַכְבָּרִים, אֶחָד שָׁקַל** [-נטל] **מַצָּה וְאֶחָד שָׁקַל חָמֵץ,** וכל אחד מהם הכניס את הככר שנטל לאחד הבתים, **וְלֹא יָדְעִינַן הֵי לְהַאי עַיֵּיל וְהֵי לְהַאי עַיֵּיל** - ואין אנו יודעים איזה מהם נכנס לבית הבדוק, ואיזה נכנס לבית שאינו בדוק, **הֲוֵינוּ** [-הרי זה] כדין ששנינו בברייתא בענין **שְׁתֵּי קוּפּוֹת. (דתנן) [דְּתַנְיָא**[כה]**], שְׁתֵּי קוּפּוֹת** [-תיבות], **אַחַת** מהן **שֶׁל** פירות **חוּלִּין וְאַחַת שֶׁל** פירות **תְּרוּמָה, וְלִפְנֵיהֶם שְׁנֵי סְאִין, אֶחָד שֶׁל** פירות **חוּלִּין וְאֶחָד שֶׁל** פירות **תְּרוּמָה, וְנָפְלוּ** סאין **אֵלּוּ לְתוֹךְ** קופות **אֵלּוּ,** כל סאה לקופה אחרת, ואין ידוע לאיזו קופה נפלה כל אחת מהסאין, הפירות שבקופת החולין **מוּתָּרִין** לזרים כבתחילה. משום **שֶׁאֲנִי אוֹמֵר,** שפירות **הַחוּלִּין לְתוֹךְ** קופת **הַחוּלִּין נָפְלוּ, וְסאת הַתְּרוּמָה לְתוֹךְ** קופת **הַתְּרוּמָה נָפְלָה**[כו]. הרי שיש לתלות לקולא ולומר שההיתר נמצא בהיתר והאיסור באיסור, ואפילו שמצד המציאות יתכן שהאיסור נפל לתוך ההיתר. והוא הדין בספק האמור בשני בתים, שיש לתלות לקולא, ולומר שהעכבר שחמץ בפיו הכניסו לבית שאינו בדוק, והעכבר השני שמצה בפיו הכניסה לבית הבדוק, ואין צריך לחזור ולבודקו[כז].

מקשה הגמרא, **אֵימוֹר** - הלא יש לנו לומר, **דְּאָמְרִינַן** [-שמה שאנו אומרים] **'שֶׁאֲנִי אוֹמֵר** שההיתר נפל להיתר והאיסור לאיסור',

---

שעולה מדברי הראב"ד שרק בספק אחד חייבים בבדיקה, אבל בשני ספיקות יש לפטור משום ספיקא דרבנן לקולא, שכן הבדיקה נתקנה רק על ספק אחד. אך הביא (ד"ה ולענין) בשם הרמב"ן (ג"ג נה: ד"ה ולי) שלא כדברי הראב"ד, אלא אף על ספק ספיקא נתקנה בדיקה. ולפי זה אף אם יש שהות ביד העכבר לאוכלו מכל מקום מאחר שיצא הבית מחזקת בדוק שוב אינו נפטר בלא בדיקה. עוד כתב רבינו דוד (ד"ה ולענין), שלא רק חיוב בדיקה דרבנן נתקן על הספק, אלא גם חיוב התורה [בלא ביטול]. שלא רק על חמץ ודאי ציותה התורה להשביתו, אלא הציווי הוא על הבתים להשביתם מחמץ, שיש לבודקם מספק חמץ שיש בהם. נמצא שאף בספק ספיקא מתחייב בדיקה, שכן הספק הראשון נחשב לחיוב ודאי, ורק הספק השני נחשב לספק חיוב, וספיקא דאורייתא לחומרא.

ובחידושי הר"ן (ד"ה ולפיכך) כתב, שנידון זה נמשך אחר מסקנת הגמרא לעיל, שכל אימת שראינו שגררה חולדה חמץ לבית אין סומכים על כך שאכלתו, משום שאין ספק מוציא מידי ודאי. ועתה באה הגמרא להשמיענו, שאף אם ראינו שגררה מציבור שהוא ספק מצה ספק חמץ הרי זה כמו שראינו שגררה ודאי חמץ. והוא משום שהולכים אחר שורש הספק, שאינו בכניסה לבית אלא בעצם החתיכה מה היא, ומכיון שלענין אכילה הוכרעה החתיכה לאיסור קודם שנכנסה לבית, הרי היא מחייבת את הבית בבדיקה, ואין לפוטרו משום ספק אכילת החולדה. וראה בילקוט ביאורים שיטות ראשונים נוספות בביאור הסוגיא.

כב. והוא הדין אם נטל העכבר מהציבורים עצמם ולא ראינו מאיזה מהם, שכן גם באופן זה נולד הספק לאחר שפירשה החתיכה ממקום קביעותה. תוספות (ד"ה סיינו תמצע).

כג. הגהות וציונים בשם גליון [אך ראה בתוספות (חולין פז: ד"ה תנן) וברשב"א (נדה ח: ד"ה המ), שלפעמים נוקטת הגמרא 'תנן' וכוונתה לברייתא].

כד. מקור דין קבוע הוא ממה שנאמר ברוצח (דברים יט יא) 'וארב לו וקם עליו'. ובא הכתוב למעט מחיוב מיתה את הזורק אבן לתוך חבורת אנשים שתשעה מתוכם ישראל ואחד עובד כוכבים, והרג את הישראל, שאין אומרים שמכיון שרובם ישראל הרי הוא כמתכוין להרוג את הישראל וחייב מיתה, אלא אפילו שהעובד כוכבים הוא מיעוט, מכל מקום מאחר שהוא קבוע במקומו הרי הוא כמחצה. רש"י (ד"ה ונקמ) על פי הגמרא בכתובות (טו.).

כתב השערי יושר (ש"ד פ"ג) בביאור גדר 'קבוע' ו'פירש', שהוא דין במיעוט, שכל שהמיעוט קבוע הרי הוא נחשב כמחצה משום חשיבותו. על כן אם נולד הספק על בשר שבתוך החנות, הרי הספק הוא על החנות מה היא, ומאחר שמיעוט חנויות הטריפה הוא דבר קבוע, הרי הוא נחשב למחצה. אך אם הבשר המסופק כבר פרש מהחנות, שוב אין הנידון על עצם החנות אלא על הפרישה, ואף הרוב והמיעוט אינם בחנויות אלא בפרישות שאינן דבר קבוע, ועל כן הולכים אחר רוב הפרישות שהן היתר, ותולים שאף פרישת בשר זה היא מההיתר.

כה. הוגה על פי הגהות וציונים בשם גליון.

כו. שאילו נפלה התרומה לתוך קופת החולין, היתה אוסרת אותם אפילו שהם מרובים ממנה, שכן אין תרומה בטילה ברוב עד שיהיו בחולין מאה חלקים כנגדה, כמבואר במשנה בתרומות (פ"ח).

כז. להלן (י.) יבואר שמקילים בספק זה משום שחיוב בדיקה אינו אלא מדרבנן. אך לשיטת רש"י שגם בנידון הקודם בתשעה ציבורים מדובר לענין בדיקה, צריך ביאור החילוק שבין נידון זה לנידון הקודם, ומדוע כאן מקילים משום ספק דרבנן לקולא, ואילו בנידון הקודם מחמירים באופן שנטל העכבר מן הקבוע, אפילו שהוא ספק דרבנן. וכתב רבינו דוד (ד"ה מצה, ד"ה וחה) על פי דרך הראב"ד והרמב"ן שהובאה לעיל בהערה, שבנידון הקודם ודאי נכנס דבר שהוא ספק חמץ לבית, ועל כן הוא חייב בבדיקה, שכן הבדיקה על הספק נתקנה. מה שאין כן בנידון זה, שהספק הוא בעצם הכניסה, ומשום סברת 'שאני אומר' אנו תולים שנכנס החמץ לבית שאינו בדוק, ונמצא שלא הוחזק חמץ בבית הבדוק. ובחידושי הר"ן (ד"ה מצה) כתב על פי דרכו שהובאה לעיל בהערה, שלעיל אין ספק בכניסת החתיכה לבית, וכל הספק הוא האם היא חמץ או מצה, ומאחר שקודם כניסתה לבית מוכרע עליה שהיא חמץ לענין איסור אכילה, אף לענין בדיקה דרבנן יש להחמיר. מה שאין כן כאן שהספק אינו בגוף החתיכה, אלא רק לאיזה בית נכנסה, וכל הספק אינו אלא לענין חיוב בדיקה דרבנן, ועל כן הולכים בו לקולא.

ולשיטת התוספות (ד"ה סיינו), הספק הקודם הוא לענין איסור אכילה דאורייתא, ואילו בספק זה הנידון הוא לענין חיוב בדיקה דרבנן, וספיקא דרבנן לקולא. ולשיטת בעל המאור, הנידון בתשעה ציבורים הוא לענין חיוב ביטול שהוא מן התורה, ועל כן מחמירים בספיקו, ואילו נידון זה הוא לענין חיוב בדיקה דרבנן. וכתב בחידושי הר"ן (ד"ה תשעה) בשיטתם, שיכלה הגמרא להשמיענו את החידוש לענין ספק חיוב בדיקה גם באופן הקודם של תשעה ציבורים, אלא נקטה אופן של שני בתים משום שהוא דומה לברייתא של שתי קופות, שהיא המקור לדין ספיקא דרבנן לקולא. וראה עוד להלן (י.) בשיטת הראב"ד בגדר דין 'שאני אומר'.

י. [א]

כן הוא רק **בִּתְרוּמָה** בזמן הזה שחיובה הוא מִדְּרַבָּנָן ולא מן התורה[א], ועל כן אנו תולים להקל, אבל **בְּחָמֵץ** שאיסורו הוא **דְּאוֹרַיְיתָא, מִי אָמְרִינַן** - וכי אנו אומרים שיש להקל ולתלות שהחמץ נכנס לבית שאינו בדוק והמצה נכנסה לבית הבדוק[ב]. מתרצת הגמרא, **אָמַר** [-וכי] **בְּדִיקַת חָמֵץ** היא **מִדְּאוֹרַיְיתָא,** הלא רק **מִדְּרַבָּנָן הִיא,** דַּהרי **מִדְּאוֹרַיְיתָא בְּבִיטּוּל** החמץ[ג] **בְּעַלְמָא סַגִּי לֵיהּ** - די לו, ושוב אינו עובר עליו ב׳בל יראה׳, וחיוב הבדיקה והביעור שלאחר הביטול אינו אלא מדברי חכמים[ד]. על כן כשאנו מסופקים האם הבית הבדוק מחויב בבדיקה נוספת, אנו תולים לקולא, ואומרים שהעכבר שחמץ בפיו נכנס לבית שאינו בדוק, והעכבר שמצה בפיו נכנס לבית הבדוק, ואין צריך לשוב ולבודקו[ה].

הגמרא דנה בעכבר שהכניס חמץ לאחד משני בתים:

צְבוּר אֶחָד שֶׁל חָמֵץ וּלְפָנָיו שְׁנֵי בָּתִּים בְּדוּקִין, וַאֲתָא [-ובא] **עַכְבָּר וְשָׁקַל** - ונטל מהחמץ ונכנס עמו לאחד הבתים, **וְלֹא יָדְעִינַן אִי לְהַאי עָל אִי לְהַאי עָל** - ואיננו יודעים האם נכנס לבית זה או לבית זה, **הֵיינוּ** [-הרי זה] כדין שנאמר לענין טומאה **בִּשְׁנֵי שְׁבִילִין,** ואפשר ללמוד משם על הנידון האמור. **דְּתָנַן** - ששנינו במסכת טהרות (פ״ה מ״ה), **שְׁנֵי שְׁבִילִין שֶׁאֶחָד** מהם **טָמֵא** בטומאת מת, שמוטל בו קבר לכל רחבו, וכל העובר בו בהכרח מאהיל עליו ונטמא בטומאת מת, **וְאֶחָד** מהשבילים **טָהוֹר, וְהָלַךְ** אדם **בְּאֶחָד מֵהֶן,** ואחר כך **עָשָׂה טְהָרוֹת** - ונגע בדברים טהורים[ו], **וּבָא חֲבֵירוֹ וְהָלַךְ בַּשְּׁבִיל הַשֵּׁנִי וְעָשָׂה** גם הוא **טְהָרוֹת** - ונגע בדברים טהורים אחרים, ויודעים הם שכל אחד מהם הלך בשביל אחר, אלא שאינם יודעים מי הלך בשביל זה ומי בשביל בזה, ונמצא שאחד מהם ודאי טמא ואחד טהור, **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, אִם נִשְׁאֲלוּ** [-באו לשאול] לחכם **זֶה בִּפְנֵי עַצְמוֹ וְזֶה בִּפְנֵי עַצְמוֹ** מה דין הטהרות שנגעו בהן, **טְהוֹרִין שְׁנֵיהֶן.** ואף שכל אחד מהם הוא ספק טמא אין בידינו לטמאותם מספק, לפי ששבילים אלו הם רשות הרבים, והלכה בידינו שספק טומאה ברשות הרבים טהור[ז]. אבל אם שניהם באו לשאול **בְּבַת אַחַת,** שניהם **טְמֵאִין,** לפי שעלינו להשיב להם בהוראה אחת, והלא אי אפשר להשיב לשניהם יחד שהם טהורים, שהרי אחד מהם בודאי הלך בשביל הטמא ונטמא, ומאחר שאי אפשר לטהר את שניהם הרי הם טמאים מספק. **רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, בֵּין כָּךְ וּבֵין כָּךְ** - בין כשבאו שניהם בבת אחת, ובין כשבא כל אחד בפני עצמו, שניהם **טְמֵאִין.**

רבא מפרש את מחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי:

וְאָמַר רָבָא בביאור המחלוקת, **וְאִיתֵּימָא** [-ויש אומרים] שרַבִּי יוֹחָנָן אמר כן, אם באו שניהם לשאול **בְּבַת אַחַת,** לְדִבְרֵי הַכֹּל - בין לרבי יהודה ובין לרבי יוסי, שניהם **טְמֵאִין**[ח]. ואם באו **בָּזֶה אַחַר זֶה,** לְדִבְרֵי הַכֹּל שניהם **טְהוֹרִין**[ט]. **לֹא נֶחְלְקוּ אֶלָּא** בְּאופן שבָּא אחד מהם לפנינו **לְהִשָּׁאֵל עָלָיו וְעַל חֲבֵירוֹ,** מה דינם. **רַבִּי יוֹסֵי מְדַמֵּי לֵיהּ** [-מדמה אופן זה] לְאופן שבאו שניהם להישאל **בְּבַת אַחַת,** שכן אפילו שאין שניהם לפנינו, מכל מקום צריכים אנו לפסוק בהוראה אחת את דין שניהם, או טמאים אתם או טהורים אתם, ומאחר שאי אפשר להשיב לשניהם בבת אחת ׳טהורים אתם׳, שניהם טמאים. **וְרַבִּי יְהוּדָה מְדַמֵּי לֵיהּ** [-מדמה אופן זה] לְאופן שבאו שניהם לשאול בזֶה אַחַר זֶה, שכן אין כאן אלא שואל אחד, ואין צורך להשיב לו גם על דין חבירו, אלא די להשיבו טהור אתה משום שספק הוא באיזה שביל הלכת[י], ומאליו יבין שמאותו טעם גם חבירו טהור כמותו, ודווקא באופן ששניהם שואלים יחד בתוך כדי דיבור, ועלינו להשיב לשניהם כאחד, אי אפשר לומר טהורים אתם[יא].

א. **נֶחְלְקוּ** תנאים (ירמוש פס: נדס מו:) בדין זה. לשיטת חכמים קדושה שניה שקידש עזרא את הארץ לא היתה אלא לשעתה, ולאחר שגלו מהארץ פקעה קדושתה ובטלו המצוות התלויות בה, אך לדעת רבי יוסי [על פי שיטת רבי יוחנן ביבמות שם] קדושה שניה קידשה לעולם, ואף בזמן הזה חיוב תרומה הוא מן התורה. ולשיטה אחת במסכת ערכין (לב:), גם קדושה ראשונה של עולי מצרים נתקדשה לעולם. והתוספות רי״ד (לעיל ט: ד״ה מימור) כתב, שאין צורך להעמיד את דברי הברייתא דווקא בזמן הזה וכשיטת חכמים, אלא אפילו אם מדובר בתרומה דאורייתא מכל מקום באופן האמור בברייתא אין איסורה אלא מדרבנן, שכן כשנפלה לתוך קופת חולין הרי היא בטילה ברוב מן התורה, ורק מדרבנן נאסרת התערובת עד שיהיה בחולין מאה חלקים כנגד התרומה.

ב. **לְדַעַת** התוספות (לעיל ט: ד״ה היינו שמי) ועוד ראשונים, ספק זה מדובר באופן שאין להסתפק שמא אכלו העכבר, וכגון בככר גדולה, שאם לא כן היה לנו להקל אף אם בדיקה דאורייתא ללא ביטול, משום שהוא ספק ספיקא. אך רבינו דוד (שם ד״ה וזה) כתב על פי דרכו, שאין ספק ספיקא פוטר מחיוב בדיקה, משום שעיקר החיוב נתקן על הספק, ובספק אחד חייבה התורה בתורת ודאי, ונמצא שאין כאן אלא ספק אחד שיש להחמיר בו. עוד כתב, שאפילו באופן שביטל את החמץ וחיוב הבדיקה הוא רק מדרבנן, מכל מקום תיקנו חכמים [אולא] לסמוך על הביטול והשאירו את דין הבדיקה כחיוב התורה שלפני הביטול, ולכך יש להחמיר בספיקו. אלא שמשום סברת ׳שאני אומר׳ אנו תולים לגבי חיוב בדיקה דרבנן שנכנס החמץ לבית שאינו בדוק, והבדוק לא יצא מחזקתו, ותליה זו היא דווקא באיסור דרבנן ולא באיסור דאורייתא.

כתב המהרש״א (גמוש׳ ד״ה ספק), שאף שכתבו התוספות לעיל (ט: ד״ה היינו שמע) לענין תשעה ציבורים, שגם ללא ביטול אין צריך לבדוק מספק, אלא יש לסמוך על כך שהבית בחזקת בדוק, מכל מקום בשני עכברים ושני בתים אין לסמוך על חזקה זו, ואם לא ביטל צריך לבדוק. שכן כתבו התוספות ביבמות (פב. ד״ה שמי) לענין הדין המובא לעיל בשתי סאים שנפלו לתוך שתי קופות, שאין להתיר את קופת החולין משום שיש לה חזקת היתר, שהרי לפירות שנפלו לתוכה אין שום חזקה, אלא הם ספק חולין ספק תרומה. והוא הדין בשני עכברים ושני בתים, שאין לסמוך על חזקת הבית משום שלחתיכה שנכנסה לתוכו אין חזקת היתר.

ג. **רָאָה** לעיל (ד:) בשיטות הראשונים בגדר דין ביטול ובמקורו.

ד. **כְּתַב** הפני יהושע (ד״ה שמטו), שלפי מה שפירשו התוספות לעיל (ט: ד״ה היינו שמע) בשיטת רש״י, שהספק הקודם בתשעה ציבורים מדובר ללא ביטול, דוחק גדול לחלק בין שני הספיקות ולהעמידם באופנים שונים, שהרי ספק זה שבשני עכברים מדובר לאחר ביטול. על כן פירש, שהכרעת הגמרא בספק זה באומרה ׳היינו שתי קופות׳ אינם מתפרשים דווקא באופן שביטל ולקולא, אלא כוונת הגמרא היא, שכשם שבשתי קופות הולכים לחומרא לענין תרומה דאורייתא, ולענין תרומה דרבנן תולים לקולא, הוא הדין בספק בשני עכברים ושני בתים, שבאופן שלא ביטל את החמץ שאיסורו מן התורה הולכים לחומרא, ובאופן שביטל שאין איסורו אלא מדרבנן תולים לקולא. אמנם ראה בהערה לעיל (ט: נענין ׳ולפ״ז יתיישב׳) בביאורים נוספים בדעת רש״י, שאף בספק הקודם מדובר לאחר שביטל ובבדיקה מדרבנן [וכתב הפני יהושע (גמוש׳ שם), שכן משמע מסתימת לשון רש״י]. ולפי זה אכן כוונת הגמרא כאן היא רק לאופן שביטל.

ה. **כְּתַב** בחידושי הר״ן (לעיל ט: ד״ה אבל), שנקטה הגמרא שני עכברים ושני בתים לרבותא, שאין לומר שמכיון שודאי נכנס העכבר עם החמץ לאחד הבתים יוחזקו שניהם בחמץ, אלא הבית הבדוק נידון בפני עצמו, האם נכנס בו חמץ או לא, ומה שודאי נכנס חמץ לאחד משני הבתים אינו מעלה ואינו מוריד. ומדברי הר״ן עולה, שהיתר זה אינו היתר מחודש, אלא הוא מדין ספיקא דרבנן לקולא. ודין זה אמור לאו דווקא בשני בתים, אלא גם בבית אחד בדוק שספק האם נכנס אליו העכבר שבפיו המצה או זה שבפיו החמץ. וכן משמע מדברי התוספות (לעיל ט: ד״ה היינו שמע). אך הראב״ד (כמוב שם ד״ה תשעה) כתב, שדווקא משום שיש שני בתים, האחד בדוק והאחד שאינו בדוק אנו תולים להקל, אבל אילו היה שם רק בית אחד בדוק יש להחמיר, ומוכח מדבריו שדין ׳שאני אומר׳ הוא דין מחודש, שבאיסור דרבנן יש לתלות שהיתר נפל להיתר והאיסור לאיסור. וכן כתב רבינו דוד (שם ד״ה וזה), שאין לפטור בשני בתים משום ספיקא דרבנן לקולא, שהרי הבדיקה על הספק נתקנה, ורק משום סברת ׳שאני אומר׳ נפטר מבדיקה.

ו. **כְּגון** מאכלים טהורים, שאדם טמא מת מטמא אותם במגעו. 19/06/2018 אהח

ז. **הַמִּשְׁנָה** דנה לגבי הטהרות שנגעו בהם שני בני אדם אלו ולא לגבי האנשים עצמם, משום שאף שגם הם בחזקת טהורים מכל מקום מצריכים אותם טבילה והזאה, שמא יגעו שניהם באותה תרומה ותיטמא בודאי, שהרי אחד מהם ודאי טמא. תוספות (ד״ה הלך). ומדברי רבי ינאי בעבודה זרה (לז:) עולה, שכל שהספק הוא על האדם, האם נגע בטומאה או לא, אף ברשות הרבים יש להחמיר בספיקו, לפי שיש לו תקנה על ידי טבילה במקוה, ולא אמרו שספק טומאה ברשות הרבים טהור אלא כאשר הספק הוא על האוכלים, לפי שאין להם טהרה במקוה. [והר״ש במסכת טהרות (פ״ה מ״ג) כתב, שנחלקו חכמים ורבי עקיבא בדין זה במשנה שם]. ולפי זה תמהו הפני יהושע (גמוש׳ שם) והצל״ח (ד״ה ונגוף), מדוע הוצרכו התוספות לחדש טעם מעצמם, ולא כתבו כטעם האמור, שאדם טמא מספק גם ברשות הרבים. ותירץ הראש יוסף (גמוש׳ שם), שדווקא בספק טומאת שרץ ברשות הרבים החמיר רבי ינאי להצריך את האדם טבילה, לפי שאין בה טורח גדול, אבל בטומאת מת שמטמאה שבעה ימים, וטהרתה צריכה הזאת מי חטאת בשלישי ושביעי, לא החמיר בספק ברשות הרבים להטריחו בכל זה, ודווקא בשני שבילים החמירו לגבי אדם, מהטעם המבואר בתוספות.

ח. **וְאֵינָם** טמאים אלא מדרבנן, אבל מן התורה גם באופן זה שניהם טהורים. תוספות (ד״ה נגמ).

ט. **וְאַף** על פי שכל אחד מהם אומר לפנינו, כך היה המעשה שלי ושל חברי, אך איני שואל אלא על עצמי מה דיני.

י. **מַה** שאין כן כששניהם לפנינו והם שואלים יחד בתוך כדי דיבור, שיש להשיב לשניהם יחד, ועל כן אי אפשר לטהרם.

יא. **רש״י** (ד״ה רבי יהודה). אך התוספות רבינו פרץ (ד״ה נגמ) כתב, שאופן זה הוא ודאי כבת אחת, ולא נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי אלא בבא לשאול היום על עצמו ולמחר על חבירו, שלדעת רבי יוסי הרי זה דומה לבת אחת מכיון שאדם אחד שאל על שניהם.

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [עיין תוספות ביצה י: ד"ה הכל], ג) [לעיל ד:], ג) כתובות כז. טהרות פרק ה [משנה ה], ד) ע"ז תוס' נדה ב. ד"ה והלל, ה) נצ"ל במרע"ה: עבודה זרה ע. טהרות פרק ו [משנה ה], ו) נכורות כה: נדה קמ., ז) נכורות כה:, ח) ביצה י: [תוספתא מעשר שני פרק ה ה"ה], ט) נדה ג., י) טהרות פרק ו מ"ד, כ) נדה דף סא., ל) [וע"ע תוספות כתובות כז. ד"ה והלך], מ) ט: ע"ש תוד"ה היינו תשע, נ) [וע"ע תוספות נצ"ל בתרע"ה: ד"ה רבי אליעזר], ס) [עיין תוס' נצ"ל מציעא מה. ד"ה לפלגי ותוס' ביצה י: ד"ה תולין ועיין שם היטב גם בתי"ש להמליפו שיטתייהו].

הגהות וציונים

ו] בכת"י **ואמר** וכ"ה נכון וכ"ה בכתובות (דק"ס): ג] לנוסח הדפוס "הנכנס לבקעה" תיבת "אחד" מיותר (וכ"ה במתני' דטהרות שם ובשאר דוכתי), ובכת"י הנוסח דתנן **בקעה** בימות הגשמים וכו' ואמר "אחד" וכו' (דק"ס): ג] מוכח מרש"י דל"ג "ובפלוגתא דר"א ורבנן" (תוס' הרא"ש) וכ"מ בתוס' דלא הקשו על רש"י כאן כמו שהקשו לקמן ד"ה על: ד] צ"ל והאוכל **בעשה** (מצור דבש) ועי' צל"ח: ה] צ"ל **אמרינן** (בארות המים, וכ"ה בכת"י): ו] כ"י **שימצא** (ד"ס, וכ"ה בתוס' שאנץ): ז] נדצ"ל דברי הכל **מנה מונח ומנה מוטל** (מראה כהן) ועיין מהרש"א:

ליקוטי רש"י

דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי. לכאיב מצניעו ולא כמיב מבערו והצמתה לכ היא הצמתה [לעיל ד:]. **אחד מאה.** אים בו קבורת מפסיק כל רחבו ואין ידוע מיהו הטומא מצל כך מחזקין בחמד מהן. **בבת אחת.** בלו לצמול בצת אחת [כתובות כז.]. **בימות הגשמים.** הויא רס"י לטומאה ומפיקה טומא שהרי אין מהלכין בה בי"ח אלא לקלקל הזריעה [רשב"ם ב"ב נה:]. **ובומאה בשדה פלונית.** בחמת מן הצדות ואין אנו יודעין מיזו היא [ע"ז ע.]. **וחכמים מטמאים.** לפוף סוף מה לי שדה אחת מה לי ב' שדות אלא מפיקה היא שמא הלך עד הקבר והתהיל שמא לא הלך ומפיקו טומא. **ספק ביאה טהור.** היכא דמספקא ליה אם נכנס בחותה שדה ואם תמצא לומר נכנס ספק אם בא על מקום הקבר אם לאו ומפק מפיקא הוא וטהור, אבל היכא דליכא אלא ספק מגע דפשיטא ליה דנכנס בחותה שדה אלא שספק לו אם נגע בקבר אם לאו אלא מפיקא הוא וטומא, והלכך לרבי אליעזר אי מפסיק מגר ואינו ביומים וטומאה בחמת מהן ואין יודע בחיזה מהן נכנס ספק ביאה הוא וטהור, ואי ליכא מגר ביומים ספק מגע ליכא ולא ספק ביאה לכולהו שדה אחת הן וטומאה [רשב"ם ב"ב נה:]. **לעולם הוא בטומאתו.** אם לא נמצא הקבר שנאבד ב

י. [ב] והוא הדין לספק האמור בחמץ, שאם כל אחד מבעלי הבתים בא בפני עצמו לשאול על ביתו האם הוא צריך בדיקה, משיבים לו שאינו חייב לבדוק, שכן חיוב בדיקה אינו אלא מדרבנן, אנו תולים לקולא ואומרים שספקו מותר[יב]. אבל אם באו שניהם לשאול בבת אחת, אי אפשר לפטור את שניהם בהוראה אחת, שהרי באחד הבתים בודאי נמצא חמץ, ועל כן שניהם חייבים לשוב ולבדוק[יג].

הגמרא דנה בעכבר שנטל חמץ וספק אם נכנס לבית:
אִם רָאִינוּ שֶׁנָּטַל עַכְבָּר חָמֵץ מֵהַחֲצֵר[יד], וְסָפֵק הוּא אִם עָלָה [-נכנס] לְבַיִת שֶׁכְּבָר נִבְדַּק סָפֵק לֹא עָלָה לְתוֹכוֹ, הֲרֵינוּ [-הרי זה] כְּדִין שֶׁנֶּאֱמַר בִּבְקִעָה, וּבְפַלּוּגְתָּא [-שהוא שנוי במחלוקת] דְּרַבִּי אֱלִיעֶזֶר וְרַבָּנָן[טו]. דְּתַנְיָא - ששנינו במסכת טהרות (פ"ו מ"ט), הַנִּכְנָס לַבִּקְעָה [-הרבה שדות הסמוכים יחד] בֵּימוֹת הַגְּשָׁמִים, ובתקופה זו דינה כדין רשות היחיד לפי שכבר צמחו בה הזרעים ואין רשות לרבים להלך שם, וְטוּמְאָה של מת נמצאת בְּשָׂדֶה פְּלוֹנִית - באחת השדות שבבקעה, וכל שדה מסומנת בגבולותיה, ואנו יודעים באיזו שדה נמצאת הטומאה, וְאָמַר אדם אֶחָד, הָלַכְתִּי בַּמָּקוֹם הַלָּז - באותה בקעה, וְאולם אֵינִי יוֹדֵעַ אִם נִכְנַסְתִּי בְּאוֹתָהּ שָׂדֶה שנמצאת בה הטומאה, וְאִם [-או אם] לֹא נִכְנַסְתִּי בתוכה, רַבִּי אֱלִיעֶזֶר מְטַהֵר אדם זה. וַחֲכָמִים מְטַמְּאִין אותו, שכן הלכה בידינו שספק טומאה ברשות היחיד טמא. וטעמו של רבי אליעזר המטהר, משום שֶׁהָיָה רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, סְפֵק בֵּיאָה - כשיש ספק האם נכנס האדם כלל למקום שיש בו טומאה, ספיקו טָהוֹר אף ברשות היחיד, לפי שספק ספיקא הוא, ספק האם נכנס לשם, וגם אם נכנס ספק האם האהיל על הטומאה או לא[טז]. ודווקא אם ודאי נכנס לשם אלא שהוא סָפֵק מַגַּע טוּמְאָה - האם נגע או האהיל על הטומאה הנמצאת שם, ברשות היחיד ספיקו טָמֵא.

ומדין זה יש ללמוד על הספק האמור בחמץ, שכל זמן שלא נודע שנכנס העכבר לבית, אין לחשוש שמא נכנס והשאיר בו חמץ[יז]. ואף חכמים שסוברים שספק ביאה ברשות היחיד טמא מודים בחמץ, שכן חיוב בדיקת חמץ הוא מדרבנן, ועל כן תולים את ספיקו לקולא ואומרים שלא נכנס העכבר לבית[יח].

הגמרא דנה בחמץ שאבד בבית ולא נמצא בבדיקה:
אִם עָלָה [-נכנס] עכבר לבית בפנינו עם חמץ, וּפָדַק בעל הבית אחריו וְלֹא אַשְׁכַּח - ולא מצא את החמץ, פְּלוּגְתָּא דְּרַבִּי מֵאִיר וְרַבָּנָן - יש ללמוד על נידון זה מדין דומה לענין טומאה שנחלקו בו רבי מאיר וחכמים. דְּתַנְיָא - שכן שנינו במסכת נדה (פ"ו מ"ד), הָיָה רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר, כָּל דָּבָר שֶׁהוּא בְּחֶזְקַת טוּמְאָה, כגון גל אבנים שידוע שיש בתוכו כזית מבשר המת[יט], לְעוֹלָם הוּא בְּטוּמְאָתוֹ עַד שֶׁיְּוַדַּע לְךָ הַטּוּמְאָה הֵיכָן הִיא, ואפילו שנבדק ולא נמצאה בו הטומאה אינו יוצא מחזקתו, וכל המאהיל עליו נטמא בטומאת מת. וַחֲכָמִים אוֹמְרִים, בּוֹדֵק בגל ובקרקע שמתחתיו, וחופר עַד שֶׁמַּגִּיעַ לְסֶלַע אוֹ לְקַרְקַע בְּתוּלָה שלא זזה ממקומה לעולם, ולא יתכן שנמצאת שם הטומאה, ואם לא מצאה תולים שנטלה עורב או עכבר, והמקום טהור.

ויש ללמוד מכך על חמץ שהכניסו עכבר לבית ולא נמצא בבדיקה, שאין חוששים לו. ואפילו רבי מאיר הסובר שאין הטומאה יוצאת מידי

יב. **אף** לשיטת רבינו דוד שהובאה לעיל בהערה, שאין להקל בספק בדיקה משום שנתקנה על הספק, מכל מקום בבית שכבר נבדק ועתה נולד בו ספק האם נכנס אליו כלל דבר המחייבו שוב בבדיקה, הרי זה ככל ספק דרבנן, ודינו לקולא. וראה להלן בהערה, שכן כתב רבינו דוד בענין 'ספק על'.

יג. **רש"י** (סס). וכתב התוספות רבינו פרץ (ד"ה נמצא), שבחמץ אף רבי יוסי מודה שאם בא לשאול עליו ועל חבירו שניהם פטורים מבדיקה, משום שבדיקת חמץ אינה אלא מדרבנן. והרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ח) פסק שאינם צריכים לבדוק, וסתם ולא חילק בין באו לישאל בבת אחת לבין באו בזה אחר זה. וכתב המגיד משנה בדעתו, שאף כשבאו לישאל בבת אחת אינם צריכים לבדוק, משום שמן התורה הם יכולים לבטל. ואף שדימתה הגמרא דין חמץ לשני שבילים, לא באה לדמותם לגמרי אלא רק לענין עיקר הדין האמור בשני שבילים, שיש אופנים שבהם אפשר להקל בשניהם, והניח את הדברים בצריך עיון. והכסף משנה כתב, שאף מה שבשני שבילים שניהם טמאים בבאו לישאל בבת אחת אינו אלא מדרבנן, וכדברי התוספות (ד"ה נמצא), ובבדיקה דרבנן לא החמירו חכמים. והחתם סופר (ד"ה היינו) כתב בביאור שיטת הרמב"ם, שבשני שבילים שניהם טהורים רק משום חזקת טהרה [וכשיטת התוספות בסוטה (כח: ד"ה מכאן), שספק טומאה ברשות הרבים טהור רק משום חזקת טהרה], ועל כן כשנשאלים שניהם בבת אחת אי אפשר לטהר מטעם חזקה, שהרי בודאי מוחזקת טומאה מבין שניהם יחד. אבל בספק חיוב בדיקה שיש להקל בו לא משום חזקה אלא משום ספיקא דרבנן לקולא, יש להקל אף בנשאלו בבת אחת.

יד. **רש"י** (ד"ה ספק). ואפילו שראינו שהעכבר עומד בחצר קרוב מאד לבית, מכל מקום אין תולים שנכנס לבית. ראש יוסף (נרש"י סס) על פי הטור (או"ח סי' תלט).

טו. **בבת"י** אין את התיבות 'ובפלוגתא דרבי אליעזר ורבנן', וכן משמע מרש"י (ד"ה ומכמיס) ותוספות (ד"ה על) שלא גרסו תיבות אלו. דקדוקי סופרים (סופ כ).

טז. **רש"י** (ד"ה ומכמיס). ופירש רבינו דוד (ד"ה היינו) בדבריו, שנחלקו רבי אליעזר וחכמים, האם רק ספק אחד ברשות היחיד טמא, או גם ספק ספיקא טמא [אך המהר"ם חלאווה (ד"ה ר' אליעזר) ביאר בדבריו כדרך הרשב"ם שתובא בסמוך]. וכן כתבו התוספות (ד"ה ספק ניחא), וביארו בשורש המחלוקת, שמקור דין ספק טומאה ברשות היחיד הוא מסוטה, שנאמר בה שאם קינא הבעל לאשתו ואמר לה אל תסתרי עם פלוני, והלכה ונסתרה עמו, הרי היא אסורה לבעלה כאילו ודאי נטמאה עד שתשתה מי סוטה, שכן נאמר בה (במדבר ה יג) 'והיא נטמאה', הרי שעשה הכתוב את ספיקה כודאי. וסובר רבי אליעזר, שמכיון שהכתוב מדבר בספק אחד [ספק נטמאה ספק לא נטמאה], אם כן יש ללמוד משם רק על ספק אחד שהוא טמא. אך חכמים סוברים, שמאחר שמן הדין היה לנו להעמידה בחזקת היתר ומכל מקום גזר עליה הכתוב שהיא אסורה, אם כן אין לחלק בין ספק אחד לשני ספיקות, וגזירת הכתוב היא שכל ספיקות שאתה יכול להרבות ברשות היחיד ספיקו טמא.
אך רש"י בעבודה זרה (ע. ד"ה הוי) כתב, שאין בבקעה אלא ספק אחד בלבד, שכן היתה השדה מלאה טומאה, ואם נכנס אליה ודאי האהיל על הטומאה [ורבי אליעזר סובר, שכל זמן שלא הוחזק שנכנס בודאי למקום שהטומאה נמצאת בו, ספיקו טהור. על פי התוספות רי"ד (ע"ג נה: ד"ה ל"ח)]. והרשב"ם (ב"ב נה ד"ה ומכמיס) כתב, שלדברי הכל ספק ספיקא טהור, אלא שלדעת חכמים אין שם אלא ספק אחד, האם הלך עד הקבר והאהיל עליו או לא, ולדעת רבי אליעזר שתי ספיקות הן.

יז. **הקשו** התוספות (ד"ה ספק על), כיצד מדמה הגמרא 'ספק על' לבקעה, הלא שם ההיתר הוא משום ספק ספיקא, ואילו בחמץ אף ספק אחד מותר משום שהבית בחזקת בדוק. עוד הקשו, הלא בספק הקודם מדמה הגמרא חמץ לספק טומאה ברשות הרבים שהוא טהור, ומדוע כאן מדמה אותו הגמרא לספק טומאה ברשות היחיד שהוא טמא. והניחו בקושיא. וכתב הצל"ח (נמוס' סס), שרש"י (ד"ה ומכמיס) יישב קושיא זו בתוך דבריו, וכתב שאכן אין הגמרא מדמה לגמרי דין חמץ לבקעה שהיא רשות היחיד, אלא כוונתה שעד כאן לא נחלקו רבי אליעזר וחכמים אלא בספק טומאה ברשות היחיד, אבל בבדיקת חמץ שאינה אלא מדרבנן לדברי הכל ספיקה מותר. והתוספות רבינו פרץ (ד"ה ספק) תירץ על קושיית התוספות הראשונה, שמכיון שדרכו של עכבר להכנס לבתים, הורעה החזקה ואין לסמוך עליה. וראה עוד במגיני שלמה ובצל"ח (נמוס' סס), שהאריכו ביישוב קושיות התוספות.
ורבינו דוד (ד"ה ניפיק) כתב בביאור הדמיון שבין נידון זה לדין בקעה, שהמחלוקת שם אמורה בבקעה שכולה רשות היחיד, אלא שיש בה רשויות חלוקות. שלדעת רבי אליעזר עד שלא נמצא בודאי באותה רשות היחיד שהטומאה בה, אין דינה כספק טומאה ברשות היחיד. ולדעת חכמים, מאחר שכל מקום הספק הוא רשות היחיד, ספיקו טמא. אבל אם היה עומד ברשות הרבים, והוא מסופק אם נכנס לרשות היחיד ונטמא שם, לדברי הכל דינו כספק טומאה ברשות הרבים, כמבואר במסכת טהרות (פ"ו מ"ג). ומדמה הגמרא את ספק כניסת החמץ לבית לספק כניסת האדם לרשות היחיד, שלדברי הכל הוא טהור. שהרי בחמץ אין חילוק בין רשות היחיד לרשות הרבים, אלא כל שהבית בחזקת בדוק לא חייבוהו בדיקה עד שלא נודע שנכנס לתוכו דבר המחייב בדיקה. וראה עוד בילקוט ביאורים שיטות נוספות בביאור הדברים.

יח. **רש"י** (ד"ה ומכמיס). והוסיף רבינו דוד (לעיל ט: ד"ה מגע נמאר) על פי דרכו שהובאה לעיל, שאף שחיוב בדיקה נתקן על הספק, אין זה אלא בבית שאינו בדוק או בבית שנבדק ויצא מחזקת בדוק [כגון בספק לעיל בשני בתים ושני עכברים, שבודאי נכנס חמץ לאחד מהבתים, ועל כן לולי סברת 'שאני אומר' היה לנו להחמיר בו], אבל בית שכבר נבדק ועתה נולד ספק האם יצא מחזקתו על ידי שנגרר אליו חמץ מבחוץ, אינו אלא ספק חיוב, והולכים בו לקולא.
אך רבינו חננאל (ד"ה ספק על) כתב, שספק זה תלוי במחלוקת בבקעה, ופוסקים בו לחומרא כשיטת חכמים. וכן פסק הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ג). וכתב המגיד משנה, שאין זה דומה לספק הקודם בשני בתים בדוקים ונכנס עכבר לאחד מהם שאנו פוטרים את שניהם מבדיקה, משום ששם יש ודאי בית אחד שלא נכנס בו חמץ, ולפיכך לא יתכן שיתחייבו את שניהם בבדיקה, מה שאין כן בספק זה שמדובר בבית אחד, ויתכן שנכנס לתוכו חמץ. וראה בחתם סופר (ד"ה היינו) בביאור דבריו.
לשיטת רש"י (סס) מדובר באופן שכבר ביטל את החמץ, והבדיקה אינה אלא מדרבנן. אמנם המהרש"א (נמוס' ד"ה ספק על) כתב בדעת התוספות, שמדובר גם באופן שלא ביטל וחיוב הבדיקה הוא מן התורה, ומכל מקום הבית פטור מבדיקה משום שהוא בחזקת בדוק [וכשיטתם לעיל (ט: ד"ה היינו מגע)].

יט. **שנינו** שם, גל אבנים טמא [שיש בתוכו טומאת מת] שנתערב עם שני גלים טהורים, ואין ידוע איזה מהם הוא הטמא, ונבדק אחד מהם ונמצא טהור, הוא טהור והשנים האחרים טמאים. ואם נבדקו שנים מהם ונמצא טהורים, הם טהורים והשלישי טמא. ואולם אם נבדקו שלשתם ונמצאו טהורים, כולם טמאים, שהרי ודאי נמצאת הטומאה באחד מהם.

אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים י.

בתרומה דרבנן. דזמן הזה: ולא ידעינן אי להאי על ואי להאי על. אי מנרכינן בדיקה למרוייהו אי לא: היינו שני שבילין. מהא דתנן גבי שני שבילין מציאו למיפסטו: אחד טמא. קבר מוטל בו לרחבו וממלא כל כולו, ומין עובר בו שלא יהיל: והלך ועשה טהרות. גבי טבילת מ"כ: והלך בשני. יודעין הן שבשביל שהלך זה לא הלך זה, להשתא ולאי אחד מהן טמא: אם נשאלו. כל ח' לחכם שפקו בפני עצמו טהור ומין ב"ד יכול לטמאו, כדקיימא לן[ט] בספק טומאה בה"ר ספקו טהור, ואם באו בבת אחת, הואיל ובהורמה אחת יש לנו לומר טמאין או טהורין אי אפשר לנו לומר להם טהורים אחת שהרי האחד ודאי טמא: רבי יוסי אומר כן וכן כך וכן כך טמאין גרסינן: בזה אחר זה דברי הכל טהורין. מ"ש כל אחד אומר לפנינו כך היה המעשה שלי ושל חבירי, אבל ליני נשאל שלא על עצמי מה תהא עלי: עליו ועל חבירו. מה תהא על שנינו: ר' יוסי מדמי להו לבת אחת. ומ"ש שאין שניהן לפניך לריך אחה הורמה אחת לשניהן או טמאין אחת או טהורין אחת, והרי אין אחה יכול לומר טהורין אחת: ר' יהודה מדמי להו לזה אחר זה. הואיל ואין כאן שואל אלא אחד מציגין לו טהור אחה, שהרי ספק ביאה הוא, ומעמו יצין שאף חבירו כמוהו, אבל כשניהן שואלין כאחד כדי לימור לריך אחה להציג לשניהן כאחד. וגבי כמים נמי אם באו לשאול זה לעצמו וזה בפני עצמו אומרין ליה לכל אד אי אחה לריך לבדוק, לכיון דבדיקת אחת דרבנן אלינן לקולא ואמרינן או טהורין אי אפשר לנו לומר להם טהורים אחת שהרי האחד ודאי טמא: רבי יוסי אומר כן וכן כך וכן כך טמאין גרסינן: בזה אחר זה דברי הכל טהורין. מ"ש כל אחד אומר לפנינו כך היה המעשה שלי ושל חבירי, אבל ליני נשאל שלא על עצמי מה אהא על עליו: עליו ועל חבירו. מה א

חזקתה אף על ידי בדיקה, מודה בבדיקת חמץ שאינה אלא מדרבנן, שאם לא נמצא בבדיקה אין חוששים לו, אלא תולים שאכלו העכברכ.

הגמרא דנה עד כמה צריך לבדוק את הבית שעכבר הכניס לתוכו חמץ:

עַל [-נכנס] עכבר בפנינו לבית בדוק כשחמץ בפיו, **וּבָדַק** בעל הבית אחריו **וְאַשְׁכַּח** [-ומצא] פרוסת חמץ, אך אינו יודע בודאי שזו היא אותה פרוסה שהכניס העכבר, דין זה תלוי **בִּפְלוּגְתָּא** [-במחלוקת] **דְּרַבִּי וְרַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל** לענין טומאה. **דְּתַנְיָא** - שכן שנינו בברייתא, **שֶׁדֶּה שֶׁנֶּאֱבַד בָּהּ קֶבֶר** ואין ידוע היכן מקומו, **הַנִּכְנָם לְתוֹכָהּ טָמֵא** מספק, שמא האהיל על הקבר. אולם אם לאחר מכן **נִמְצָא בָּהּ קֶבֶר, הַנִּכְנָם לְתוֹכָהּ** שלא במקום הקבר **טָהוֹר**, משום **שֶׁאֲנִי אוֹמֵר**, אותו **קֶבֶר שֶׁאָבַד הוּא קֶבֶר שֶׁנִּמְצָא**, ושאר השדה היא בחזקת טהרה. **דִּבְרֵי רַבִּי. רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר, תִּיבָּדֵק כָּל הַשָּׂדֶה כּוּלָּהּ**, משום שיתכן שאותו קבר שנמצא אינו הקבר הידוע לנו, אלא הוא קבר אחר, ועד שלא תיבדק כולה עדיין היא עומדת בספק טומאה.

והוא הדין לחמץ, שלדעת רבי מאחר שנמצא חמץ יש לתלות שזה הוא אותו חמץ שהכניסו העכבר, ואין צריך להמשיך ולבדוק את כל הבית. אך לדעת רבן שמעון בן גמליאל יתכן שהחמץ הנמצא הוא חמץ אחר, והחמץ שהכניס העכבר עדיין בבית, ולפיכך צריך להמשיך ולבדוק את כולוכא.

הגמרא דנה במי שהניח כמה חתיכות חמץ בבית ומצא פרוסה יתירה:

הִנִּיחַ אדם בבית **תֵּשַׁע** פרוסות חמץ לאחר הבדיקה, **וְאַחַר כָּךְ מָצָא** במקום זה **עֶשֶׂר** פרוסות, דין זה תלוי **בִּפְלוּגְתָּא** [-במחלוקת] **דְּרַבִּי וְרַבָּנָן. דְּתַנְיָא, הִנִּיחַ מָנֶה** [-מאה זוז] של מעשר שניכב, **וְאַחַר כָּךְ מָצָא שָׁם מָאתַיִם** זוז, אנו תולים שמעות **חוּלִּין** ומעות **מַעֲשֵׂר שֵׁנִי מְעוֹרָבִין זֶה בָּזֶה** בתוך מאתים אלו, מאה מהן הן מעות המעשר שהניח שם, והמאה האחרות הן של חולין, והונחו שם יחד עם המאה הראשונות שהיו שם תחילהכג. **דִּבְרֵי רַבִּי. וַחֲכָמִים אוֹמְרִים, הַכֹּל חוּלִּין**, שכן מאחר שמנין המעות שמצא אינו כאותו מנין שהניח, יש לתלות שהמנה הראשון ניטל מכאן, והונחו במקומו מאתים אחרות של חולין כד.

והוא הדין בחמץ, שלדעת רבי אם הניח תשע פרוסות ומצא עשר אנו תולים שאלו הן התשע שהניח בתחילה, ואחר כך נוספה פרוסה נוספת אליהן. ולדעת חכמים יש לחשוש שמא התשע הראשונות נגררו על ידי חולדות למקום אחר בבית, ועשר הפרוסות שלפנינו הובאו על ידי אדם אחר, ועל כן עליו לבדוק בכל הבית אחרי התשע הראשונותכה.

הגמרא דנה באופן שנחסרה אחת מהפרוסות שהניח:

הִנִּיחַ עֶשֶׂר פרוסות חמץ, **וְאַחַר כָּךְ מָצָא** שם **תֵּשַׁע** פרוסות בלבד, **הַיְינוּ** [-הרי זה] כדין השנוי **בְּסֵיפָא** של הברייתא שהובאה לעיל. **דְּתַנְיָא, הִנִּיחַ מָאתַיִם** זוז של מעשר שני, **וְאַחַר כָּךְ מָצָא** שם **מָנֶה** [-מאה זוז] בלבד, אנו תולים **שֶׁמָּנֶה** אחד הוא המנה של המעשר שהיה **מוּנָּח** כאן מתחילה, **וְאִילּוּ הַמָּנֶה** השני **מוּפָּל** - ניטל מכאן. **דִּבְרֵי רַבִּי. וַחֲכָמִים אוֹמְרִים, הַכֹּל חוּלִּין**, לפי שאנו תולים שנטל את המאתים הראשונים והניחם במקום אחר, ולאחר כן הניח כאן מנה אחר של חולין, ושכח מכךכו.

כ. **רש"י** (ד"ה כל). אך התוספות (ד"ה על) כתבו, שמלשון הגמרא 'פלוגתא דרבי מאיר ורבנן' משמע שגם דין החמץ תלוי במחלוקת רבי מאיר וחכמים בטומאה. אך הקשו, איך יתכן שרבי מאיר חולק גם לגבי חמץ, הרי כבר בדק ולא מצא, ומה בידו לעשות עוד [ומה שאמר רבי מאיר שהגל בחזקת טומאה, הוא לענין שכל הטהרות שנעשו על גביו נטמאות, ולא לענין שעליו לשוב ולבודקו, שהרי כבר בדק ולא מצא, ומה בידו לעשות עוד]. והביא רבינו דוד (ד"ה על) בשם הרמב"ן ליישב, שלדעת רבי מאיר אין די בבדיקה אחת, אלא צריך לבדוק פעם אחר פעם. והתוספות רבינו פרץ (ד"ה על) תירץ, שלדעת רבי מאיר עליו לבדוק גם בחורי הבית העליונים והתחתונים, שלולי כניסת העכבר הם פטורים מבדיקה, כמבואר לעיל (ח.).

והתוספות פירשו, שנידון הגמרא הוא לענין ביטול, שלדעת רבי מאיר אם לא מצא בבדיקה עליו לבטלו, ולדעת חכמים אין צריך לבטלו. וכתב המהרש"א (נמוק' שם) בביאור דברי התוספות, שגם לחכמים צריך לבטל משום תקנת חכמים שהבודק צריך שיבטל, ולא נחלקו אלא האם מן התורה עליו לבטל ככר זו, שלרבי מאיר צריך לבטלה משום חשש 'כל יראה'. [וראה במהרש"ל (שם) שפירש את דבריהם באופן אחר]. וכן מבואר ברבינו דוד (ד"ה והנכון). אך המהר"ם חלאווה (ד"ה על - הרמזון) כתב, שלדעת חכמים אינו צריך לבטל, שהרי ככר ביטל את חמצו לאחר הבדיקה הראשונה, ומשום חתיכה אחת שנכנסה לאחר הבדיקה לא תיקנו חכמים לבטל שוב, אלא די לה בבדיקה. וכן פירש הפרי חדש (או"ח סי' תלט סק"ג ד"ה ומ"ש אין) בדברי התוספות.

כא. **אף** שלעיל ב'ספק על ספק לא על', וב'בדק ולא אשכח', כתב רש"י שלדברי הכל אין צריך לבדוק משום שבדיקת חמץ דרבנן, כאן לא כתב כן, משום שבודאי נכנס חמץ לבית [וכל זמן שלא בדק את כל הבית הרי הוא עומד בחזקת שאינו בדוק], ועל כן לדעת רבן שמעון בן גמליאל יש לחשוש לו אפילו בבדיקה דרבנן. צל"ח (נרמ"י ד"ה ומכמיס).

כב. **שנתחלל** על פירות מעשר שני. פירות מעשר שני מותרים באכילה רק בירושלים ובטהרה. ומי שיש בידו פירות אלו ואינו רוצה להעלותם לשם, הרי הוא מחלל על מעות, ומתפיס בהן את קדושת המעשר, ומעלה אותן לירושלים וקונה בהם דברי מאכל, ועל ידי כך מתחללות המעות וחלה קדושתן על המאכל.

כג. **ויביא** סלעים בשווי מנה, ויחלל עליהם את מנה המעשר המעורב במאתים אלו בכל מקום שהוא. ויעלה אותם לירושלים. רש"י (ד"ה מעורבין). והקשו התוספות (ד"ה חולין) [על פי המהרש"א (נמוק' שם)], שאם כדברי רש"י שאפשר לחלל את המנה על סלעי כסף אין צורך להביא סלעים אחרים, אלא יכול ליטול מנה ממאתים אלו עצמם, ולומר, אם הוא של מעשר מוטב, ואם לאו יתחלל עליו מנה המעשר בכל מקום שהוא. [ואכן כן פירש רש"י בביצה (י: ד"ה חולין), וראה בביאורי רש"י במובא מהחתם סופר, בטעם מה ששינה רש"י שם מדבריו כאן]. עוד הקשו על דבריו, הלא שנינו במסכת מעשר שני (פ"ג מ"ו), שאם נתערבו סלעי כסף של מעשר שני ושל חולין, מחללים את סלע המעשר על מעות נחושת, ופירש רש"י (ב"מ נו. ד"ה מפני), שדווקא על מטבעות נחושת מחללים אותו, אבל אין מחללים מטבע של כסף על מטבע כסף אחרת, משום שאין זה דרך חילול, ואם כן כיצד כתב רש"י כאן שמחלל את המעות על סלעים. וכן הקשו התוספות במסכת ביצה (י: ד"ה חולין). ועל כן פירשו, שמחלל את מנה המעשר על פרוטות נחושת, ואחר כך מחללן שוב על אחד המנים. וכתב המגיני שלמה (נמוק' ד"ה חולין) ביישוב דברי רש"י כאן, שמנה המעשר המוזכר בברייתא אינו של כסף, אלא הן פרוטות נחושת בשיעור מנה, והרי מחללים מטבעות נחושת על של כסף.

כד. **ותולים** כן משום שאין דרך אדם להניח מעות מעשר וחולין יחד. רש"י בביצה (י: ד"ה הכל - הרמזון). ונראה מדבריו שמשום טעם זה אנו תולים בודאי שהוחלפו המעות, ועל כן יש להקל ולומר שאלו הנמצאות הן חולין. אמנם הרשב"א (שם ד"ה ומכמיס) הסתפק בדבר, האם היא תליה ודאית, או שאינה אלא ספק. ולפי הצד שהתליה היא מספק, כתב הרשב"א שהקילו חכמים רק במעשר שני דרבנן. [אך ראה להלן בהערה, שלשיטה אחת בביצה (שם) דין זה אמור במעות קשורות זו לזו, ולפי זה נראה שהיא תליה ודאית שהוחלפו המעות. דבר שמואל (ד"ה הניח)].

כה. **תוספות** (ד"ה הניח), וכלשון הגמרא 'פלוגתא דרבי ורבנן'. אך החתם סופר (ד"ה ומכמיס) הוכיח מדברי רש"י (ד"ה הכל) שרבי מודה לחכמים ומצריך בדיקה, שכן לא הזכיר שם שרבי חולק לענין בדיקה, כמו שהזכיר בנידון הבא (ד"ה היינו) בהניח עשר ומצא תשע. וראה שם בטעמו.

בנידון זה לא כתב רש"י שמשום שבדיקת חמץ דרבנן גם חכמים מודים שהוא פטור, כדרך שכתב בספיקות הקודמים, משום שבאופן זה סוברים חכמים שודאי הוא שאין אלו אותם חתיכות, שהרי במעשר שני שהוא מהתורה הכריעו לקולא שהמעות חולין, ואם היה ספק בדבר לא היו מקילים בו מספק. צל"ח (נרמ"י ד"ה ומכמיס). [ראה לעיל בהערה, במובא מהרשב"א שנסתפק האם היא תליה ודאית או לא]. אך בעל המאור (ד"ה הניח) כתב גם בנידון זה, שבבדיקת חמץ שאינה אלא דרבנן גם חכמים מודים שאין צריך לבדוק אלא די בביטול.

כתב הלבוש (או"ח סי' תלט סק"ז) בטעם מה שבהניח תשע ומצא עשר יש לתלות שאלו הן פרוטות אחרות ואין אומרים שהוסיף אדם אחר פרוסה על התשע הראשונות, משום שאין דרך אדם להניח את ככרותיו יחד עם ככרות חבירו. והיא כעין סברת רש"י בשיטת חכמים שהובאה לעיל, שהקילו במעשר משום שאין אדם מניח מעות מעשר וחולין יחד. אך ראה בשער המלך (ממן ומלה פ"ג ה"ג) שכתב, שסברת רש"י במעשר אינה שייכת בחמץ. ולפי זה הקשה, איך מדמה הגמרא חמץ למעשר, וראה שם בתירוצו. ותירץ, שלכאורה מצד הסברא היה לנו לומר שמכיון שנמצאו הפרוסות באותו מקום שהניחם, ודאי הן אלו שהניח תחילה, ואין לחשוש כלל שמא הוחלפו. אך משיטת חכמים במעות מעשר מוכיחה הגמרא לא כן, שהרי אילו היתה זו סברא ודאית לא היה להם להקל ולומר שהן חולין משום הסברא שאין אדם מניח מעות מעשר וחולין יחד, שהרי כנגדה יש את הסברא שעדיין הן נמצאות באותו מקום שהונחו בתחילה, ולכל היותר היה לה לעשות ספק, ולא להכריע באופן ודאי שהן חולין, אלא בהכרח שיש צד לומר שהוחלפו המעות אף ללא סברת רש"י שאין אדם מניח מעות מעשר וחולין יחד, ולא נצרכה סברא זו אלא כדי להכריע שבודאי הוחלפו המעות. ולפי זה יש לנו להחמיר בחמץ ולחשוש שמא התשע הנמצאות אינן אותן אלו שהונחו, שהרי מה שהן מונחות באותו מקום אינו מוכיח בודאי שהן אותן הפרוסות שהניח שם תחילה. והחתם סופר (ד"ה הניח) כתב, שמשום קושיא זו פירשו התוספות שהמחלוקת במעשר היא במעות קשורות, וכן הנידון בחמץ מדובר בפרוסות קשורות [ראה להלן בהערה], ומוכיחה הגמרא משיטת חכמים, שאין דרך אדם לקשור שום דבר למה שהניח בעל הבית [או להפריד הקשורים], ועל כן יש לתלות שהוחלפו הפרוסות.

כו. **שכן** מאחר שהוא עומד להעלות את כל המאתים לירושלים, מסתבר שלא הפרידם

אהח19/06/2018

אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים י.

מסורת הש"ס
עם הוספות

ו) [עיין תוספות ביצה י: ד"ה הכל], ז) [לעיל ד:], ג) כתובות כו. טהרות פרק ה [משנה ה], ד) ע"ז תוס' נדה ב. ד"ה והלל, ה) נדה כמרע נה: עבודה זרה ע. טהרות פרק ו [משנה ה], ו) נכורות כה: נדה קמ., ז) נכורות כה:, ח) ביצה י: [תוספתא מעשר שני פרק ה ה"ה], ט) נדה ג., י) טהרות פרק ו מ"ד, כ) נדה דף סא., ל) [וע"ע תוספות כתובות כו. ד"ה והלך], מ) ט: ע"ש תוד"ה היינו תשע, ג) [וע"ע תוספות נדה כתרע נה: ד"ה רבי אליעזר], ס) [עיין תוס' נדה מליעה מה. ד"ה לפלגי ותוס' ביצה י: ד"ה חולין ועיין שם היטב גם בדש"י דהמליפו שיטמייהו].

הגהות וציונים

ו] בכת"י **ואמר** וכ"ה נכון וכ"ה בכתובות (דק"ס): ג] לנוסח הדפוס "הנכנס לבקעה" תיבת "אחד" מיותר (וכ"ה במתני' דטהרות שם ובשאר דוכתי), ובכת"י הנוסח דתנן **בקעה** בימות הגשמים וכו' ואמר "אחד" וכו' (דק"ס): ג] מוכח מרש"י דל"ג "ובפלוגתא דר"א ורבנן" (תוס' הרא"ש) וכ"מ בתוס' דלא הקשו על רש"י כאן כמו שהקשו לקמן ד"ה על: ד] צ"ל והאוכל **בעשה** (מצור דבש) וע' צל"ח: ה] צ"ל **אמרינן** (בארות המים, וכ"ה בכת"י): ו] כ"י **שימצא** (ד"ס, וכ"ה בתוס' שאנץ): ז] נדצ"ל דברי הכל **מנה** מונח **ומנה** מוטל (מראה כהן) ועיין מהרש"א:

משנת ראשונים

בתרומה דרבנן. פי' המורה בתרומה בזה"ז ואין אנו צריכין לכך דאפי' בתרומה דאורייתא נמי הדימוע מדרבנן הוי דמדאורייתא חד בתרי בטיל, והא דבעינן אחד ומאה מדרבנן היא כדאמרינן בפ' יוצא דופן. [תוספות רי"ד]

לא נחלקו אלא בבא להשאל עליו ועל חבירו. פי' בתחילה הורו לו על עצמו ואח"כ באותו מעמד או במעמד אחר נשאל על חברו מר מדמי לה לבת אחת כיון שע"י אדם אחד באו שתי השאלות וזה יודע בשל זה ומר מדמי לה כלזה אחר זה כיון דסוף סוף לא הורה לשניהם ביחד. [הריטב"א, כתובות כז.]

ספק על ספק לא על ספק היינו בקעה. כגון דאיכא לפניו שני בתים אחד בדוק ואחד שאינו בדוק דהוו להו תרי ספיקי ספק על ספק לא על את"ל על דילמ' לאו להאי עייל אלא להאי היינו בקעה ולא תימא טעמייהו דרבנן דמטמאו בבקעה משום דכולה בקעה כחד שדה הוא שהרי מפורש טעמם של חכמים במסכת טהרות כל שאתה יכול לרבות ספיקא וספק ספיקא ברשות היחיד טמא ברה"ר טהור והלכתא גמירי לה הכין גבי טומאה אבל בשאר איסורין כל תרי ספיקי לקולא הילכך אפי' ביטול לא צריך. [בעל המאור דף ד: מדפי הרי"ף] **שהיה רבי אליעזר אומר ספק ביאה טהור, ספק מגע טומאה טמא.** דרך הש"ס להאריך ולקצר כשמביא משניות מטהרות ומזרעים ומשנה הלשון כפי הצורך כי ההיא דספק ביאה שמביא הש"ס (פסחים דף י.) על משנת נכנס לבקעה והיא שנויה על משנה אחרת שלמעלה הימנה בסמוך לה במס' טהרות וכן משנה במסכת ערלה שמביא בהשוכר את הפועל במסכת ע"ז (דף סח:) בערלה ובכלאי הכרם מצטרפין ר"ש אומר אין מצטרפין והיא שנויה באורך במס' ערלה (פ"ב מ"א) והש"ס מקצר שם במס' ע"ז. [תוספות, בכורות כז:] **על ובדק ולא אשכח פלוגתא דרבי מאיר ורבנן.** הכא נמי לרבי מאיר צריך בטול לרבנן לא צריך בטול. ואע"ג דקיימ"ל הבודק צריך שיבטל, ה"מ בבודק כל הבית, דאיכא למיחש לחמץ טובא, אבל הכא דלחתיכה אחת וכבר בדקו, שוב לא צריך בטול. [מהר"ם חלאווה]

עין משפט
נר מצוה

עא א מיי' פ"ב מהל' חמץ הל' יח סמג לאוין לט טוש"ע או"ח סי' תלט סעיף ב:

עב ב ג מיי' פי"ט מהל' מאכו"א הלכה ב:

עג ד מיי' שם פ"כ הל' ט ופ"ג מהל' חמץ הלכה יב:

עד ה ו מיי' שם הלכה יח ופ"ט מהלכות טומאת מת הל"י טוש"ע או"ח סי' תלט סעיף ס"ב:

עה ז ח מיי' פ"ו מהל' מעשר שני הלכה ג ופ"ב מהל' חמץ ומצה הלכה יב טוש"ע או"ח סי' תלט סעיף ג:

רבינו חננאל

נפלו בדרבנן [וכן] אוקמי' להא בהדיא בפ' ואלו עוברין בפסח [דף מד.] בתרומה בזמן הזה שהיא מדרבנן: **צבור אחד** חמץ ושני בתים בדוקין ושקל עכבר ככר אחד מהן ולא ידעינן בהי מינייהו על. **פשטינן להא משני שבילין** וקיי"ל כר' יוחנן דאמר הכל מודים שאם נשאלו לחכם שניהם ביחד דברי הכל טמאים נשאלו בזה אחר זה דברי הכל טהורין לא נחלקו אלא בבא לשאול עליו ועל חברו רבי יהודה מדמה ליה לזה לבת אחת ושניהם טמאים ור' יוסי מדמה לה לזה אחר זה ושניהן טהורין. **וכן** אם באו אלו הבעלי בתים ושאלו שניהם ביחד צריכין בדיקה בזה אחר זה אין אחד מהן צריך בדיקה בא אחד [מהם] לשאל על ביתו ועל בית חברו הלכה כר' יוסי ואליבא דר' יוחנן: **ספק על ספק לא על פשטי' לה** מבקעה בימות הגשמים שהיא רשות היחיד וחלקו בו ר' אליעזר וחכמים והלכה כחכמים שמטמאין כן בכאן צריך לבדוק. **על בדק ולא אשכח** פשטי' לה מדרבנן דאמרי בודק עד שמגיע לסלע או לבתולה פי' ארץ בתולה. **על בדק ואשכח** פשטי' לה חלוקת ר' ורשב"ג ר' אומר הקבר שנמצא הוא הקבר שאבד רשב"ג אומר תבדק כל השדה כולה: **הניח תשע ומצא עשר** חלוקת ר' ורבנן דתניא הניח מנה ומצא מאתים חולין ומעשר שני מעורבין כלומר המנה שהניח היה מעשר שני ובא אחר והוסיף עליו מנה אחר של חולין וחכמים אומרים הכל חולין כלומר אותו המנה של מעשר ניטל ואלו אדם אחר הניחם וכולן חולין הם: **הניח עשר ומצא תשע** חלוקת ר' ורבנן דתניא הניח מאתים ומצא מנה מנה מונח ומנה מוטל דברי רבי וחכ"א הכל חולין.

הניח

הלך באחד מהן ועשה טהרות. הא לנקט טהרות ולא קתמר מדס טהור משום לגגבי מע"ג דמוקמינן להו בחזקת טהורים מצריכין להו טבילה והזאה שלא יגעו שניהם בתרומה דאז התרומה טמאה ודאית והאוכל בטיהה[ז] ואם נגעו שניהם באחד וככנס למקדש חייב[ח]: **בבת** אחת ד"ה **טמאים.** נראה להיינו מדרבנן דמדאוריית' אפי' בבת אחת טהורים: **ספק** על ספק לא על היינו בקעה. תימה לר"י מה שייך לדמויי לבקעה דהכא אפי' ליכא אלא ספק אחד מוקמת אחזקת בדוק כדאמרינן לעיל[מ] ולעיל תימה אותו לספק טומאה בדשות הרבים והכא מדמי לספק טומאה בדשות היחיד:

ספק ביאה טהור. פר"י דבספק ספיקא פליגי וכן פר"ת בתוספת ע"ז פרק בתרא (ד' ע.) אבל רש"י פירש שם בע"ז ונראה לר"י דטעמא דרבי אליעזר דמטהר בספק ספיקא משום דלא גמרינן מסוטה לטומאת בדשות היחיד אלא ספיקא אחת כסוטה אבל תרי ספיקי לא ורבנן סברי כיון דמן הדין אפי' בספיקא אחת היה לטהר לתוקמא אחזקת טהרה ואפ"ה טמא הוא הדין אפילו בתרי ספיקי[ט]:

על ובדק ולא אשכח פלוגתא דר' מאיר ורבנן. תימה אפי' לר"מ דאמר לעולם היא בחזקת טומאה וכו' ונפקא מינה לטהרות שנעשו על גבי הכא גבי בדיקה כיון שבדק ולא מצא מה יעשה אם יכריזוהו לבדוק פעם שניה נמי לא ימצא ורש"י פירש דאפי' לר' מאיר אמר[ס] אימר עכבר אכליה דבדיקת חמץ אינו אלא מדרבנן וקשה דהא בהדיא אמר פלוגתא דר' מאיר ורבנן ור"ל דמיירי בשלא נטלה וקאמר לר' מאיר לא סגי בבדיקה כיון דלא אשכח והוי בספק לאו דלא ימצא וצריך לבטלו וסגי אפילו לרבי מאיר דלא איירי אלא בספק טומאה דאורייתא אבל הכא בדבדיקת חמץ דרבנן שרי: **חולין** ומעשר שני מעורבים זה בזה. פ"ה שיהיו שלשתן נשוה מנה ואומר כל מקום שהוא מעות מעשר שני יהיו מחוללים על מעות הללו ונמצא פירש כן דמייהו גופייהו היה יכול ליקח שיעור מעות מעשר ואומר אם אלו מעות מעשר הרי טוב ואם לאו כל מקום שהן הרי הן מחוללין על אלו וריב"ח הקשה לפרש"י דאין יכול לחלל אלא בשלשה ובפרק הזהב (נ"מ ד' מה.) אמר טיבעא אטיבעא לא מחללין ואם אין[פ]:

הניח עשר ומצא תשע פלוגתא דרבי ורבנן. דרבי לטעמיה דאמר הוא קבר אחד הוא קבר שנמצא וכיון שנמצא אחד מ"ל לבדוק ורבנן עד שנמצא[נ] עשר כדפ"ה ומיירי שכל הככרות קשורים זה בזה דומיא דפלוגתא דרבי ורבנן דפ"ק דביצה (דף י:) אמרינן מחלוקת בכיסים קשורים אבל בשאין קשורים דברי הכל חולין ומע"ש מעורבין זה בזה[ף] ואף על גב דהשתא אין למלות בעכברים תלינן בקטנים שלא זזה ממקומה לעולם, ואם לא מצא חולין ומומרים בה עכבר ונטלה[צ]. וגבי בדיקת חמץ אפילו לר"מ אמרינן עכבר אכלה, דבדיקת חמץ דרבנן: **על** ובדק ואשכח. נכנס העכבר בפניו ובדק בעל הבית אחריו ומצאו פרוסה, ואינו יודע אם זו היא אם לאו: **אבד בה קבר.** אין ידוע היכן מקומו: **נמצא בה קבר.** לאחר זמן, ואין ידוע אי זהו קבר האבוד בה: **הניח מנה** על מעשר שני: **מעורבין.** ומצינו שלשים בשוה מנה ואומר כ"מ שהן מעות מעשר שני הרי הן מחוללים על השלשים הללו, ומעלה השלשים לירושלים: **הכל חולין.** שהמנה נטל ואלו הוצאו אחרי כן. וגבי חמץ נמי לרבנן הט' (נמי) שהניח אינן כאן ונריך לבדוק כל הבית שמא גרגוס מולדות, והעשר הנמצאות אינם אחר הבית כאן: **היינו פיפא.** לרבי (מאיר) [דאמר] זה הנמצא זהו מ' מן הרשעונים הכא נמי מ"ל לבדוק ולאחר שלא על הפרוסה האבודה, ולרבנן נריך לאחר אחר כולן שאין כאן מ' מן הרשעונים:

הניח

י. [ד]

והוא הדין לחמץ, שלדעת רבי אנו תולים שתשע הפרוסות שנמצאו הן אותן חתיכות שהניח שם בתחילה, ועליו לבדוק רק אחר הפרוסה העשירית שהופרדה מהתשע על ידי אדם אחר, ולאחר שמצא אחת אינו צריך להמשיך ולבדוק אחר האחרות[כז]. ואילו לדעת חכמים יש לתלות שתשע אחרות הן, ועליו להמשיך ולבדוק עד שימצא את כל עשר הפרוסות שהניח בתחילה[כח].

אהח 19/06/2018

אוצר החכמה

זה מזה. רש"י (גיטין י. ד"ה הכל - השני). וגם כאן הקשה השער המלך (שם), הלא טעם זה אינו נוהג בחמץ, ואם כן מה מדמה הגמרא נידון זה חמץ. וראה לעיל בתירוצו.

כז. כן הוא לשיטת רבי שהובאה לעיל, שאם הכניס עכבר חמץ לבית ובדק אחריו ומצאו, תולים שזה הוא אותו חמץ, ואין צריך להמשיך ולבדוק אחריו. אבל לשיטת רבן שמעון בן גמליאל, אף לאחר שמצא את הפרוסה כל הבית צריך בדיקה. תוספות. (ד"ה הניח). אך ראה בחידושי רבינו דוד (ד"ה שמני) ובחידושי הר"ן (ד"ה על - השני) שדחו הכרח זה.

כח. **תוספות** (ד"ה הניח), וכן נקטו בשיטת רש"י. ותמה המקור חיים (גיליונים, סי' מלט סק"ה), הלא מאחר שדי לו במציאת עשר פרוסות, מדוע אין התשע שנותרו במקומן הראשון נכללות במנין זה, ובמה נגרעו תשע אלו שמצאן במקומן הראשון מאשר אם מוצאן במקום אחר בבית. על כן כתב לפרש שלא כדברי התוספות, אלא לשיטת חכמים עליו לבדוק את כל הבית, ואין די לו במציאת עשר פרוסות.

במסכת ביצה (י:) נחלקו רבי יוחנן ורבי אלעזר בביאור מחלוקת רבי וחכמים לענין מעשר שני. אחד מהם סובר, שמחלוקתם היא דווקא באופן ששני המנים מונחים בשני כיסים הקשורים זה לזה, אך אם הכיסים לא היו קשורים, מודים חכמים שתולים שאחד מהם ניטל והשני נשאר במקומו. ואחד סובר, שמחלוקתם היא דווקא באופן ששני המנים מונחים בשני כיסים שאינם קשורים, אך אם היו הכיסים קשורים מודה רבי שתולים שאחד נטל את כולם ומעות אלו הם מעות אחרות. וכתבו התוספות (ד"ה הניח) על פי השיטה ראשונה שם, שמכך שהגמרא תולה את הנידון בחמץ במחלוקת רבי וחכמים מוכח שגם בחמץ מדובר בפרוסות הקשורות זו לזו. [ולפי זה מיושבת קושיית המקור חיים שהובאה לעיל, מדוע אין התשע נכללות במנין עשר הפרוסות שעליו למצוא, שהרי אינן קשורות, ועליו למצוא עשר קשורות. דבר שמואל (נמוס' שם)].

מדברי התוספות (שם) נראה, שגם בנידון הקודם של 'הניח תשע ומצא עשר' מדובר בפרוסות קשורות זו לזו, שאם לא כן לדברי הכל יש לתלות שתשע מתוכן הן הפרוסות שהניח, ודי לבדוק רק אחת מהן. וכן כתב המהר"ם חלאווה (ד"ה הניח תשע). אך מדברי הטור (או"ח סי' תלט ס"ג) שבנידון הקודם יש להחמיר ולבדוק אחר כל העשר גם כשאינן קשורות. וכן כתבו הלבוש (סי' תלט ס"ג) והמגן אברהם (שם סק"ז).

אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים י.

מסורת הש"ס
עם הוספות

ע) [עיין תוספות ביצה י: ד"ה הכל], ד) [לעיל ד:], ג) כתובות כז. טהרות פרק ה [משנה ה], ד) ע"ז תוס' נדה ב. ד"ה והלל, ה) נדע נמרא נה: עבודה זרה ע. טהרות פרק ו [משנה ה], ו) נכורות כה: נדה קא., ז) נכורות כה:, ח) ביצה י: [תוספתא מעבר שני פרק ה ה"ה], ט) נדה ג., י) טהרות פרק ו מ"ד, כ) נדה דף סא., ל) [וע"ע תוספות כתובות כו. ד"ה והלך], מ) ט: ע"ש תוד"ה היינו תשע, ג) [וע"ע תוספות נדע נמרא נה: ד"ה רבי אליעזר], ס) [עיין תוס' נדע מליעה מה. ד"ה לפלגי ותוס' ביצה י: ד"ה תולין ועיין שם היטב גם נרש"י להמליפו שיטמייהו].

הגהות וציונים

ח] בכת"י **ואמר** וכ"ה נכון וכ"ה בכתובות (דק"ס): ג] לנוסח הדפוס "הנכנס לבקעה" תיבת "אחד" מיותר (וכ"ה במתני' דטהרות שם ובשאר דוכתי), ובכת"י הנוסח דתנן **בקעה** בימות הגשמים וכו' ואמר "אחד" וכו' (דק"ס): ג] מוכח מרש"י דל"ג "ובפלוגתא דר"א ורבנן" (תוס' הרא"ש) וכ"מ בתוס' דלא הקשו על רש"י כאן כמו שהקשו לקמן ד"ה על: ל] צ"ל והאוכל **בעשה** (מצור דבש) וע"ו צל"ח: ס] צ"ל **אמרינן** (בארות המים, וכ"ה בכת"י): ו] כ"י **שימצא** (ד"ס, וכ"ה בתוס' שאנץ): ז] נדצ"ל דברי הכל **מנה** ומנח **מוטל** (מראה כהן) ועיין מהרש"א:

משנת ראשונים

בתרומה דרבנן. פי' המורה בתרומה בזה"ז ואין אנו צריכין לכך דאפי' בתרומה דאורייתא נמי הדימוע מדרבנן הוי דמדאורייתא חד בתרי בטיל, והא דבעינן אחד ומאה מדרבנן היא כדאמרינן בפ' יוצא דופן. [**תוספות רי"ד**]

לא נחלקו אלא בבא להשאל עליו ועל חבירו. פי' בתחילה הורו לו על עצמו ואח"כ באותו מעמד או במעמד אחר נשאל על חברו מר מדמי לה לבת אחת כיון שע"י אדם אחד באו שתי השאלות וזה יודע בשל זה ומר מדמי לה כלזה אחר זה כיון דסוף סוף לא הורה לשניהם ביחד. [**הריטב"א, כתובות כז.**]

ספק על ספק לא על ספק היינו בקעה. כגון דאיכא לפניו שני בתים אחד בדוק ואחד שאינו בדוק דהוו להו תרי ספיקי ספק על ספק לא על את"ל על דילמ' לאו להאי עייל אלא להאי היינו בקעה ולא תימא טעמייהו דרבנן דמטמאו בבקעה משום דכולה בקעה כחד שדה הוא שהרי מפורש טעמם של חכמים במסכת טהרות כל שאתה יכול לרבות ספיקא וספק ספיקא ברשות היחיד טמא ברה"ר טהור והלכתא גמירי לה הכין גבי טומאה אבל בשאר איסורין כל תרי ספיקי לקולא הילכך אפי' ביטול לא צריך. [**בעל המאור דף ד: מדפי הרי"ף**] **שהיה רבי אליעזר אומר ספק ביאה טהור, ספק מגע טומאה טמא.** דרך הש"ס להאריך ולקצר כשמביא משניות מטהרות ומזרעים ומשנה הלשון כפי הצורך כי ההיא דספק ביאה שמביא הש"ס (פסחים דף י.) על משנת נכנס לבקעה והיא שנויה על משנה אחרת שלמעלה הימנה בסמוך לה במס' טהרות וכן משנה במסכת ערלה שמביא בהשוכר את הפועל במסכת ע"ז (דף סח:) בערלה ובכלאי הכרם מצטרפין ר"ש אומר אין מצטרפין והיא שנויה באורך במס' ערלה (פ"ב מ"א) והש"ס מקצר שם במס' ע"ז. [**תוספות, בכורות כז:**] **על ובדק ולא אשכח פלוגתא דרבי מאיר ורבנן.** הכא נמי לרבי מאיר צריך בטול לרבנן לא צריך בטול. ואע"ג דקיימ"ל הבודק צריך שיבטל, ה"מ בבודק כל הבית, דאיכא למיחש לחמץ טובא, אבל הכא דלחתיכה אחת וכבר בדקו, שוב לא צריך בטול. [**מהר"ם חלאווה**]

עין משפט
נר מצוה

עא א מיי' פ"ב מהל' חמץ הל' יח סמג לאוין לט טוש"ע או"ח סי' תלט סעיף ב:

עב ב ג מיי' פי"ט מהל' מאכו"א הלכה ב:

עג ד מיי' שם פ"כ הל' ט ופ"ב מהל' חמץ הלכה יב:

עד ה ו מיי' שם הלכה יח ופ"ט מהלכות טומאת מת הל"י טוש"ע או"ח סי' תלט סעיף ס"ב:

עה ז ח מיי' פ"ו מהל' מעבר שני הלכה ג ופ"ב מהל' חמץ ומצה הלכה יג טוש"ע או"ח סי' תלט סעיף ג:

רבינו חננאל

נפלו בדרבנן [וכן] אוקמי' להא בהדיא בפ' ואלו עוברין בפסח [אוצר החכמה] בתרומה בזמן הזה שהיא מדרבנן: **צבור אחד** חמץ ושני בתים בדוקין ושקל עכבר ככר אחד מהן ולא ידעינן בהי מינייהו על. **פשטינן להא משני שבילין** וקיי"ל כר' יוחנן דאמר הכל מודים שאם נשאלו לחכם שניהם ביחד דברי הכל טמאים נשאלו בזה אחר זה דברי הכל טהורין לא נחלקו אלא בבא לשאול עליו ועל חברו רבי יהודה מדמה ליה לבת אחת ושניהם טמאים ור' יוסי מדמה לה לזה אחר זה ושניהן טהורין. **וכן** אם באו אלו הבעלי בתים ושאלו שניהם ביחד צריכין בדיקה בזה אחר זה אין אחד מהן צריך בדיקה בא אחד [מהם] לשאל על ביתו ועל בית חברו הלכה כר' יוסי ואליבא דר' יוחנן: **ספק על ספק לא על פשטי'** לה מבקעה בימות הגשמים שהיא רשות היחיד וחלקו בו ר' אליעזר וחכמים והלכה כחכמים שמטמאין כן בכאן צריך לבדוק. **על בדק ולא אשכח** פשטי' לה מדרבנן דאמרי בודק עד שמגיע לסלע או לבתולה פי' ארץ בתולה. **על בדק ואשכח** פשטי' לה חלוקת ר' ורשב"ג ר' אומר הקבר שנמצא הוא הקבר שאבד רשב"ג אומר תבדק כל השדה כולה: **הניח תשע ומצא עשר** חלוקת ר' ורבנן דתניא הניח מנה ומצא מאתים חולין ומעשר שני מעורבין כלומר המנה שהניח היה מעשר שני ובא אחר והוסיף עליו מנה אחר של חולין וחכמים אומרים הכל חולין כלומר אותו המנה של מעשר ניטל ואלו אדם אחר הניחם וכולן חולין הם: **הניח עשר ומצא תשע** חלוקת ר' ורבנן דתניא הניח מאתים ומצא מנה מנה מונח ומנה מוטל דברי רבי וחכ"א הכל חולין. הניח

ט) בתרומה דרבנן בחמץ דאורייתא מי אמרינן אטו בדיקת חמץ דאורייתא דרבנן היא י) דמדאורי' בביטול בעלמא סגי ליה. יא צבור אחד של חמץ ולפניו ב' בתים בדוקין ואתא עכבר ושקל ולא ידעינן אי להאי אי להאי על היינו שני שבילין יב דתנן שני שבילין א' טמא וא' טהור והלך באחד מהן ועשה טהרות ובא חבירו והלך בשני ועשה טהרות רבי יהודה אומר אם נשאלו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו יג טהורין שניהן שנאמר בבת אחת טמאין רבי יוסי אומר בין כך ובין כך טמאין אמר יד רבא ואיתימא רבי יוחנן טו בבת אחת דברי הכל טמאין בזה אחר זה דברי הכל טהורין לא נחלקו אלא בבא להשאל עליו ועל חבירו רבי יוסי טז מדמי ליה לבת אחת ורבי יהודה מדמי ליה לזה אחר זה. ספק על ספק לא על היינו בקעה ובפלוגתא דר"א ורבנן יז דתנן הנכנס לבקעה בימות הגשמים וטומאה בשדה פלונית ואמר אחד יח הלכתי במקום הלז ואיני יודע אם נכנסתי באותה שדה ואם לא נכנסתי ר"א מטהר וחכמים יט מטמאין שהיה ר"א אומר ספק ביאה טהור ספק מגע טומאה טמא. על ובדק ולא אשכח פלוגתא דר"מ ורבנן כ דתנן היה ר"מ אומר כל דבר שבחזקת טומאה לעולם הוא בטומאתו עד שיודע לך הטומאה היכן היא כא וחכמים אומרים בודק עד שמגיע לסלע או לקרקע בתולה. כב על ובדק ואשכח פלוגתא דרבי ורשב"ג כג דתניא שדה שנאבד בה קבר הנכנם לתוכה טמא נמצא בה קבר הנכנם לתוכה טהור שאני אומר קבר שאבד הוא קבר שנמצא דברי רבי רשב"ג אומר תיבדק כל השדה כולה. הניח ט' ומצא י' פלוגתא דרבי ורבנן כד דתניא הניח מנה ומצא מאתים חולין ומעשר שני מעורבין זה בזה דברי רבי וחכ"א הכל חולין. הניח י' ומצא תשע היינו סיפא כה דתניא הניח מאתים ומצא מנה מנה מונח ומנה מוטל דברי רבי וחכ"א כו הכל חולין.

הניח

הלך באחד מהן ועשה טהרות. הא לנקט טהרות ולא קתמר מדס טהור משום לגגדי מע"ג דמוקמינן להו בחזקת טהורים מגריכין להו טבילה והזאה שלא יגעו שניהם בתרומה לחז התרומה טמאה ולחית והאוכל במיתה כז] ואם נגעו שניהם באחד ונכנס למקדש חייב כח: **בבת** אחת ד"ה טמאים. נראה להיינו מדרבנן דמדאוריית' אפי' בבת אחת טהורים: **ספק** על ספק לא על היינו בקעה. תימה לר"י מה שייך לתמויי לבקעה דהכא אפי' ליכא אלא ספק אחד מוקמת אחזקת בדוק כדאמרינן לעיל כט) ולעיל דימה אותו לספק טומאה ברשות הרבים והכא מדמי לספק טומאה ברשות היחיד:

ספק ביאה טהור. פר"י דספק ספיקא פליגי וכן פר"ת במסכת ע"ז פרק בתרא (ד' ע.) אבל רש"י פירש שם בע"ז ונראה לר"י דטעמא דרבי אליעזר דמטהר בספק ספיקא משום דלא גמרינן מסוטה לטומאת ברשות היחיד אלא ספיקא אחת כסוטה אבל תרי ספיקי לא ורבנן סברי כיון דמן הדין אפי' בספיקא אחת היה לטהר לתוקמא אחזקת טהרה ואפ"ה טמא הוא הדין אפילו בתרי ספיקי כ:

על ובדק ולא אשכח פלוגתא דר' מאיר ורבנן. תימה אפי' לר"מ דאמר לעולם היא בחזקת טומאה וכו' ונפקא מינה לטהרות שנעשו על גבי הכא גבי בדיקה כיון שבדק ולא מצא מה יעשה אם יכריזוהו לבדוק פעם שניה נמי לא ימצא ורש"י פירש דאפי' לר' מאיר אמר כא עכבר מכליה דבדיקת חמץ אינו אלא מדרבנן וקאמר הכא פלוגתא דר' מאיר ורבנן ו"ל דמיירי בשלא בטלה וקאמר לר' מאיר לא סגי בבדיקה כיון דלא אשכח והוי בספק לאו אלא ימצא וצריך לבטלו וסגי אפילו לרבי מאיר דלא אייל בתר ספק טומאה דאורייתא אבל בדיקת חמץ דרבנן אפי' רבי מאיר מודה דלא בעי ביטול:

חולין ומעשר שני מעורבים זה בזה. פ"ה שיהא שלשים נשוה מנה ואומר כל מקום שהוא מעות מעשר שני יהיו מחוללים על מעות הללו ואפשר פירש כן דמייהו גופייהו היה יכול ליקח שיעור מעות מעשר ואומר אם אלו מעות מעשר הרי טוב ואם לאו כל מקום שהן הרי הן מחוללין על אלו וריב"ח הקשה לפרש"י דאין יכול לחלל אלא בשלשים ובפרק הזהב (ב"מ ד' מה.) אמר טיבעא מטיבעא לא מחללין ואם פי' כב:

הניח עשר ומצא תשע פלוגתא דרבי ורבנן. דרבי לטעמיה דאמר הוא קבר שאבד הוא קבר שנמצא וכיון שנמצא אחד מ"ל לבדוק ורבנן עד שמצא כג] עשר כדפ"ה ומיירי שכל הככרות קשורים זה בזה דומיא דפלוגתא דרבי ורבנן דבפ"ק דביצה (דף י:) אמרינן מחלוקת בכיסים קשורים אבל בשאין קשורים דברי הכל חולין ומע"ש מעורבין זה בזה כד] ואף על גב דהשתא אין למלות בעכברים תלינן בקטנים: הניח

שלא זה ממקומה לעולם, ואם לא מצא חולין ומומרים בה עורב ונטלה בה עכבר ונטלה כה]. וגבי בדיקת חמץ אפילו לר"מ אמרינן עכבר מכלה, דבדיקת חמץ דרבנן: **על** ובדק ואשכח. נכנס העכבר בפנינו ובדק בעל הבית אחריו ומשכח פרוסה, ואינו יודע אם זו היא אם לאו: **אבד בה קבר.** אין ידוע היכן מקומו: **נמצא בה קבר.** לאחר זמן, ואין ידוע אי זהו קבר האבוד בה: **הניח מנה.** של מעשר שני: **מעורבין.** ומביא קשיא דשמא מנה ומומר כ"מ שהן מעות מעשר שני הרי הן מחוללין על הקשיא הללו, ומעלה הקשיא לירושלים: **הכל חולין.** שהמנה נטל ואלו הוצאו אחרי כן. וגבי חמץ אמי לרבנן הט' (נמי) שהניח אינן כאן וצריך לבדוק כל הבית שמא גרוס חולדות, והעשר הנמצאות אינם אחר הבית כאן: **היינו סיפא.** לרבי (מאיר) [דאמר] זה הנמצא זהו מ' מן הרשעונים הכא נמי מ"ל לבדוק ולאחר שלא על הפרוסה האבודה, ולרבנן צריך לאחר אחר כולן שאין כאן מ' מן הרשעונים: הבית

י: אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים

הניח בזוית זו ומצא בזוית אחרת פלוגתא דרבן שמעון בן גמליאל ורבנן. לרבנן צריך בדיקה לחומשין שמא עכבר עשה ולא זהו שהניח ולית להו לרבנן הוא שמצוי חלא כרשב"ג דאמר תיבדק כל השדה כולה מי נמי מחי מפי' כר' ומיירי כגון שמין יודע כמה ככרות הניח וצריך בדיקה שמא לא מצא כולם:

שאני אומר אדם טמא נכנס לשם. ות"ת להכא ובפרק קמא דחולין (דף ט:) גבי גלוחית תלינן בחדש טמא ובפרק קמא דנדה (דף ז.) גבי ככר הנתון על גבי הדף ומדף טמא מונח תחתיה תלינן בחדש טהור ותירץ ר"ת דחמרינן בפ"ק דשבת (דף טו:) גזרו על ספק כלים הנמצאים ולא גזרו על ספק חולין הנמצאים מי נמי גבי ככר רגלים לדבר שטהור הסירו שלא יפול על המדף ויטמא[ו]:

מפני שדרכו של תינוק לפרר. ומיירי שיש פירורין כדי כל הככר ולכך מין לריך בדיקה ומפי' לרבן שמעון בן גמליאל דאמר תיבדק כל השדה כולה הכא רגלים לדבר יש שהפרורים מן הככר שהרי מיד נכנס לחריו:

מי אמרינן היינו הא דעל היינו הא דנפק. ואפילו לרשב"ג דאמר תיבדק כל השדה כולה הכא רגלים לדבר שהרי הוא עם הככר:

או דילמא אחרינא הוא. ומפי' לר' דאמר הוא שנמצא הוא שנאבד הכא חיישין למסתמא הרחשוה[ג] נשאר בזית והוא אחר שיצא

בממוניה לא אטרחוהו רבנן. פי' הכא דוק' דשמא יוציאנה או יאכלנה אבל היכא דאיכא למימר לעיל (דף ז:) דניחא ליה לאינש דליעבד מלוה בממוניה[ח]:

ואם לא בדק בתוך המועד. פי' הקונטרס בשעה שיצא וקשה דלרבי יהודה קרי ליה שעת הביעור ולמה ניחה לשונו אלא בתוך המועד היינו מתחלת שבע עד סוף הפסח ולאחר המועד יבדוק כדי שלא יתערב לו חמץ של איסור בשל היתר ויאכלנו ורש"י לא רצה לפרש כן מפני שפירש בשמנה דבודקים שלא יעבור בשל ירחה:

קולין

הניח בזוית זו ומצא בזוית אחרת פלוגתא דרשב"ג ורבנן דתניא [ט]קרדום שאבד בבית הבית טמא שאני אומר אדם טמא נכנס לשם ונטלו רשב"ג אומר הבית טהור שאני אומר השאילו לאחר ושכח או שנטלו מזוית זו והניח בזוית האחרת ושכח זוית מאן דכר שמיה חסורי מחסרא והכי קתני [א]קרדום שאבד בבית הבית טמא שאני אומר אדם טמא נכנס לשם ונטלו או שהניחו בזוית ומצאו בזוית אחרת הבית טמא שאני אומר אדם טמא נכנס לשם ונטלו מזוית זו והניחו בזוית אחרת רשב"ג אומר הבית טהור שאני אומר השאילו לאחר ושכח או שנטלו מזוית זו והניח בזוית אחרת. אמר רבא [ב]עכבר נכנס וכבר בפיו ונכנס אחריו ומצא פירורין צריך בדיקה מפני שאין דרכו של עכבר לפרר ואמר רבא[ט] [ג]תינוק נכנס וכבר בידו ונכנס אחריו ומצא פירורין א"צ בדיקה מפני שדרכו של תינוק לפרר בעי רבא עכבר נכנס וכבר בפיו ועכבר יוצא וכבר בפיו מהו מי אמרינן היינו האי דעל והיינו האי דנפק או דילמא אחרינא הוא אם תמצא לומר [ד]היינו האי דעל והיינו האי דנפק עכבר לבן נכנס וכבר בפיו ועכבר שחור יוצא וכבר בפיו מהו האי ודאי אחרינא הוא או דילמא ארמויי ארמיה מיניה ואת"ל [ה]עכברים לא שקלי מהדדי עכבר נכנס וכבר בפיו וחולדה יוצאה וכבר בפיה מהו חולדה ודאי מעכבר שקלתיה או דילמא אחרינא הוא דאם איתא דמעכבר שקלתיה עכבר בפיה הוה משתכח ואת"ל [ו]אם איתא דמעכבר שקלתיה עכבר בפיה הוה משתכח עכבר נכנס וכבר בפיו וחולדה יוצאה וכבר ועכבר בפי חולדה מהו הכא ודאי איהו הוא או דילמא אם איתא דאיהו ניהו כבר בפי עכבר משתכח הוה בעי אישתכוחי או דילמא [ז]משום ביעותא הוא נפל ושקלתיה תיקו. בעי רבא כבר בשמי קורה צריך סולם להורידה או אין צריך מי אמרינן כולי האי לא אטרחוהו רבנן כיון דלא נחית מנפשיה לא אתי למיכלה או דילמא זימנין דנפל ואתי למיכלה ואם תמצי לומר [ח]זימנין דנפל ואתי למיכלה ככר בבור צריך סולם להעלותה או אין צריך [ט]הכא ודאי דלא עבידא דסלקה מנפשה או דילמא זימנין דנחית למעבד צורכיה ואתי למיכליה את"ל זימנין דנחית לצורכיה ואתי למיכלה ככר בפי נחש מהו צריך חבר להוציא או אין צריך [י]בגופיה אטרחוהו רבנן בממוניה לא אטרחוהו רבנן או דילמא לא שנא תיקו: **מתני'** [יא]ר' יהודה אומר בודקין אור י"ד ובי"ד שחרית ובשעת הביעור וחכ"א [כ]לא בדק אור י"ד יבדוק בי"ד לא בדק בי"ד יבדוק בתוך המועד [יא] לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד [יב][יג] ומה שמשייר[יד] יניחנו בצינעא כדי שלא יהא צריך בדיקה אחריו: **גמ'** מ"ט דרבי יהודה רב חסדא ורבה בר רב הונא דאמרי תרוייהו כנגד שלש השבתות שבתורה [יב]לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור [יג] שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם [יד]אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם מתיב רב יוסף רבי יהודה אומר כל שלא בדק בשלשה פרקים הללו שוב אינו בודק אלמא במכאן ואילך הוא דפליגי מר זוטרא מתני הכי מתיב רב יוסף רבי יהודה אומר כל שלא בדק באחד משלשה פרקים הללו שוב אינו בודק אלמא בשוב אינו בודק הוא דפליגי אלא רבי יהודה נמי אם לא בדק קאמר והכא בהא קמיפלגי מר סבר מקמי איסורא אין בתר איסורא לא גזרה דילמא אתי למיכל מיניה ורבנן סברי לא גזרינן. ומי גזר ר' יהודה דילמא אתי למיכל מיניה והא [טו]תנן משקרב העומר יוצאין ומוצאין שוקי ירושלים שהם מלאים קמח וקלי שלא אטרחוהו רבנן כיון דלא נחית מנפשיה לא אתי למיכלה או דילמא זימנין דנפל ואתי למיכלה ואם תמצי לומר [ח]זימנין דנפל ואתי למיכלה ככר בבור צריך סולם להעלותה או אין צריך [ט]הכא ודאי דלא עבידא דסלקה מנפשה או דילמא זימנין דנחית למעבד צורכיה ואתי למיכליה את"ל זימנין דנחית לצורכיה ואתי למיכלה ככר בפי נחש צריך חבר להוציא או אין צריך [י]בגופיה אטרחוהו רבנן בממוניה לא אטרחוהו רבנן או דילמא לא שנא תיקו: **מתני'** [יא]ר' יהודה אומר בודקין אור י"ד ובי"ד שחרית ובשעת הביעור וחכ"א [כ]לא בדק אור י"ד יבדוק בי"ד לא בדק בי"ד יבדוק בתוך המועד [יא] לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד [יב][יג] ומה שמשייר[יד] יניחנו בצינעא כדי שלא יהא צריך בדיקה אחריו: **גמ'** מ"ט דרבי יהודה רב חסדא ורבה בר רב הונא דאמרי תרוייהו כנגד שלש השבתות שבתורה [יב]לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור [יג] שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם [יד]אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם מתיב רב יוסף רבי יהודה אומר כל שלא בדק בשלשה פרקים הללו שוב אינו בודק אלמא במכאן ואילך הוא דפליגי מר זוטרא מתני הכי מתיב רב יוסף רבי יהודה אומר כל שלא בדק באחד משלשה פרקים הללו שוב אינו בודק אלמא בשוב אינו בודק הוא דפליגי אלא רבי יהודה נמי אם לא בדק קאמר והכא בהא קמיפלגי מר סבר מקמי איסורא אין בתר איסורא לא גזרה דילמא אתי למיכל מיניה ורבנן סברי לא גזרינן. ומי גזר ר' יהודה דילמא אתי למיכל מיניה והא [טו]תנן משקרב העומר יוצאין ומוצאין שוקי ירושלים שהם מלאים קמח וקלי שלא

עין משפט נר מצוה

עז א מיי' פי"ב מהל' מאכל ומשקה הל' טז ופי"ד מהל' חמץ הל' יב טושו"ע או"ח סי' תלט סעיף ד:

עז ב ג מיי' פי"ב מהל' חמץ הל' ח ט טושו"ע או"ח סי' תלח סעיף ג:

עח ד ה ו ז מיי' שם הל' יג ובטור שם:

עט ח ט מיי' שם הל' יד וטושו"ע שם ס"ב:

פ י מיי' שם הל' יג:

פא כ מיי' פ"ג מהל' תו"מ הל' ה סמג עשין לט טושו"ע או"ח סי' תלה:

פב ל מיי' שם הל' ב וסמג שם טושו"ע או"ח סי' תלד סעיף ג:

רבינו חננאל

אומרים הכל חולין כלומר אותם המאתים של מעשר שני נלקחו וזה המנה אחר הניחו וחולין הן. **הניח בזוית זו ומצא בזוית אחרת** חלוקת רשב"ג ורבנן וקיימא לן כרבנן דאמרי הבית טמא שאני אומר אדם טמא נכנס לבית ונטלו מזוית זו והניחו בזוית אחרת: **אמר רבא עכבר נכנס וכבר בפיו** נכנס אחריו ומצא פירורין צריך בדיקה שאין דרך עכבר לפרר אלא העכבר עם הככר שנטל הלך לו ואלו הפירורין אינן ממנו לפיכך צריך לבדוק. **אבל** אם נטל תינוק ככר ונכנס לבית ונכנס אחריו ומצא פירורין אין צריך בדיקה שכן דרך התינוק לפרר: **בעי רבא** עכבר נכנס וכבר בפיו ועכבר יוצא וכבר בפיו כו'. בעי רבא ככר בשמי קורה צריך סולם להורידו או לא כו'. בעי רב אשי ככר בפי נחש צריך חבר להוציאו או לא כו' אלו כולן עלו בתיקו: **מתני'** ר' יהודה אומר בודקין אור ארבעה עשר **ובארבעה עשר בשעת הביעור**. ירושלמי בשעת הביעור חמישית. **וחכמי' אומרים** לא בדק באור ארבעה עשר יבדוק בי"ד כו' כלומר אין צריך [אלא] לבדוק שחרית בי"ד אם לא בדק באור י"ד אבל אם בדק אור י"ד אין צריך אחרי כן בדיקה כלל. **פירש רב חסדא** טעמא דר' יהודה דבעי שלש בדיקות כנגד שלש אזהרות שהזהירה תורה על השבתת חמץ. **ומותבינן עליה** מהא דר' יהודה אומר כל שלא בדק אחד משלשה פרקים הללו שוב אינו בודק אלמא ר' יהודה חדא זימנא בעי. **ואוקימנא לעולם חדא זימנא בעי** ובהא פליגי ר' יהודה סבר עד שעת ביעור בודק שאם ימצא חמץ ישרפנו אבל אחר זמן ביעורו אינו בודק חיישינן דילמא אתי למיכל מיניה פי' כגון שהיה במדינת הים ובא במועד ולאחר המועד שחייב כל זמן שבא (לדלוק) [לבדוק]. **ואקשי' ומי גזר ר' יהודה** והתנן במנחות פ' [ר"י] משקרב העומר יוצאין ומוצאין שוקי ירושלים מלאין קמח וקלי שלא ברצון חכמים דברי ר' מאיר ר' יהודה אומר ברצון חכמים היו עושין דאלמא מתעסקין היו בחדש בזמן איסורו ולא גזר ר' יהודה שלא יאכל ממנו. **ופריק רבא שאני חדש** הואיל ולא התירו חכמים לקצור כדרכו אלא בקטוף כדכתיב (דברים כג כו) וקטפת מלילות זכור הוא כי אסור לאכול מן החדש וכן בטחינה לא התירו לטוחנו אלא ברחים של יד והרקדה ע"ג נפה כיון דחזי כל הני שינויי אתי למדכר ולאימנועי.

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) תוספתא נדה פ"ו ה"ט, ז) [לעיל דף ג: מנחות סז:], ח) [לעיל דף ט: ועיין רש"י שם], ט) [נסון הר"ן הניחו תוי"ט ומה שמשייר בלילה לעורכו שיאכל בלילה [ו]גם בבוקר], י) מנחות דף סז:, יא) [עיין פירש"י מנחות סז: ד"ה ובשעת], יב) [ועיין תוס' חולין ט: ד"ה שאני], יג) עיין תוס' ב"מ מב. ד"ה שאין ועיין נמוקי הגרי"ב על מהרש"ל.

הגהות מהר"ב רנשבורג

אן מתני' לא בדק כו' לאחר המועד. עי' ערוך ערך מעד ודו"ק:

תורה אור השלם

א) מַצּוֹת יֵאָכֵל אֵת שִׁבְעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ: [שמות יג, ז]

ב) שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ: [שמות יב, יט]

ג) שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי: [שמות יב, טו]

הגהות וציונים

מ] ואמר רבא ליתא בכמה ראשונים [ריטב"א ור"ן וכן מסתבר דכולא חדא מימרא היא (ד"ס):

נ] גי' רש"י בגמ' דאם איתא דמעכבר שקלתיה לדידיה הוה שקיל ליה (מנחם משיב נפש. וגם באת"ל בסמוך גורס כעי"ז בהגהות מיימוניות חו"מ פ"ב, ועיין ד"ס):

ס] צ"ל הראשון (רש"ש) וכ"ה בכת"י:

ליקוטי רש"י

ארמויי ארמיה מיניה. מלמי לשון נוטל מידי [חגיגה טו: ד"ה אי]. **בודקין.** תמן: **ובשעת הביעור.** בשעה שיצית מכל מכאן ואילך לא בדק בזמנו דגזרינן משום דלמא מתי למיכל כשמוצא מותו [בפסח] ורבנן פליגי עליה ואמרי לא בדק בתוך המועד כלומר בזמן שריפתו דהיינו בשם יבדוק לאחר המועד שריפתו אין בדיקתו מועלת עלמו ולא גזרינן דלמא מתי למיכל מיניה [מנחות סז:]. **ומה שמשייר.** חמר בדיקה לאכילתו יניחנו בצינעה [לעיל ט:]. **משקרב העומר.** מיד כשיוצאים מוצאין שוקי ירושלים מליאות קמח וקלי מתבואה חדשה [מנחות סז:].

הגמרא דנה במי שהניח חמץ בבית ומצא חמץ במקום אחר:
הִנִּיחַ חמץ **בְּזָוִית** זוֹ של הבית, וְאחר כך **מָצָא** חמץ **בְּזָוִית אַחֶרֶת**, דין זה תלוי **בִּפְלוּגְתָּא** [-במחלוקת] **דְּרַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל וְרַבָּנָן**. **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, **קַרְדּוֹם שֶׁאָבַד בַּבַּיִת**, כל כלי שנמצא בתוך **הַבַּיִת** הוא **טָמֵא**, משום **שֶׁאֲנִי אוֹמֵר**, שמא **אָדָם טָמֵא נִכְנַס לְשָׁם וְנָטְלוֹ** לקרדום, ותוך כדי כך משמש בכל כלי הבית וטימאם[א]. כן היא שיטת חכמים, אך **רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר**, **הַבַּיִת טָהוֹר**, ואין לחשוש שמא נכנס לשם אדם טמא, משום **שֶׁאֲנִי אוֹמֵר** שקרדום זה **הִשְׁאִילוֹ** הבעלים **לְאָדָם אַחֵר וְשָׁכַח** מכך, **אוֹ שֶׁנְּטָלוֹ מִזָּוִית זוֹ וְהִנִּיחַ בַּזָּוִית הָאַחֶרֶת וְשָׁכַח** מכך.

והוא הדין במניח חמץ בזוית זו ומצאו בזוית אחרת, שלדעת חכמים יש לחשוש שעכבר הזיז את החמץ ממקומו. ומאחר שחוששים לעכבר, אף יש לחשוש שמא הכניס חמץ אחר, ואין זה אותו חמץ שהונח כאן בתחילה, ועל כן הבית צריך בדיקה[ב]. אך לדעת רבן שמעון בן גמליאל אין לתלות בעכבר, אלא תולים שהאדם נטלו מכאן והניחו בזוית אחרת, ושכח שעשה כן, וזה הוא אותו חמץ שהונח בבית מתחילה, ועל כן אין צריך לבדוק אחריו[ג].

★

הגמרא מביאה דינים נוספים בחמץ שנכנס לבית:
אָמַר רָבָא, עַכְבָּר שֶׁנִּכְנַס לבית **וְכָבָר בְּפִיו, וְנִכְנַס** האדם **אַחֲרָיו וּמָצָא** שם **פֵּירוּרִין**, עדיין הבית **צָרִיךְ בְּדִיקָה** אחר ככר זו, **מִפְּנֵי שֶׁדַּרְכּוֹ שֶׁל תִּינוֹק לְפָרֵר**, ואין לתלות שהתינוק פירר את הככר שבידו, ואלו הם הפירורים שנמצאו[ד].

★

הגמרא מביאה דינים נוספים בחמץ שנכנס לבית:
אָמַר רָבָא, עַכְבָּר שֶׁנִּכְנַס לבית **וְכָבָר בְּפִיו, וְנִכְנַס** האדם **אַחֲרָיו וּמָצָא** שם **פֵּירוּרִין**, עדיין הבית **צָרִיךְ בְּדִיקָה** אחר ככר זו, **מִפְּנֵי שֶׁאֵין דַּרְכּוֹ שֶׁל עַכְבָּר לְפָרֵר**, ואין לתלות שפירורים אלו הם הככר שהכניס העכבר לשם.

וְעוד **אָמַר רָבָא, תִּינוֹק שֶׁנִּכְנַס** לבית **וְכָבָר בְּיָדוֹ, וְנִכְנַס** האדם **אַחֲרָיו וּמָצָא** שם **פֵּירוּרִין**, **אֵין** הבית **צָרִיךְ בְּדִיקָה** אחר ככר זו, **מִפְּנֵי שֶׁדַּרְכּוֹ שֶׁל תִּינוֹק לְפָרֵר**, ויש לתלות שהתינוק פירר את הככר שבידו, ואלו הם הפירורים שנמצאו[ה].

★

רבא מסתפק בכמה אופנים של הכנסת ככר והוצאתה מהבית על ידי עכבר:
בָּעֵי [-הסתפק] **רָבָא**, אם ראינו **עַכְבָּר שֶׁנִּכְנַס** לבית **וְכָבָר בְּפִיו**, **וְאַחַר כָּךְ** ראינו **שֶׁעַכְבָּר יוֹצֵא** מהבית **וְכָבָר בְּפִיו, מַהוּ** דין הבית. **מִי אָמְרִינַן הַיְינוּ הַאי דְּעָל וְהַיְינוּ הַאי דְּנָפַק** - האם אנו אומרים שהעכבר שנכנס כשכבר בפיו הוא אותו עכבר שיצא עם אותה ככר[ו], **אוֹ דִילְמָא אַחֲרִינָא הוּא** - או שמא עכבר וככר אחרים הם, והככר הראשונה עדיין בתוך הבית וצריך לבדוק אחריה[ז].

עוד הסתפק רבא, **אִם תִּמְצָא לוֹמַר הַיְינוּ הַאי דְּעָל וְהַיְינוּ הַאי דְּנָפַק** - שאותו עכבר שנכנס הוא העכבר שיצא, עדיין יש להסתפק **בַּעַכְבָּר לָבָן שֶׁנִּכְנַס** לבית **וְכָבָר בְּפִיו**, **וְאַחַר כָּךְ** ראינו **עַכְבָּר שָׁחוֹר שֶׁיּוֹצֵא** משם **וְכָבָר בְּפִיו, מַהוּ** דין הבית[ח]. האם **הַאי וַדַּאי אַחֲרִינָא הוּא** - האם ככר זו היא ודאי ככר אחרת, שהרי עכבר אחר הוציאה, **אוֹ דִילְמָא** [-שמא] אותה ככר היא, **וַאֲרַמְוֵי אַרְמֵיהּ מִינֵיהּ** - והשליכה[ט] העכבר הראשון ונטלה השני והוציאה.

עוד הסתפק רבא, **וְאִם תִּמְצָא לוֹמַר עַכְבָּרִים לֹא שָׁקְלִי מֵהַדָּדֵי** - שאין דרכם של עכברים ליטול זה מזה, ואין זו אנתב"כ[אורך החכמה] ככר, עדיין יש להסתפק **בַּעַכְבָּר שֶׁנִּכְנַס** לבית **וְכָבָר בְּפִיו**, **וְאַחַר כָּךְ** ראינו **שֶׁחוֹלָדָה יוֹצְאָה** משם **וְכָבָר בְּפִיהָ, מַהוּ** דין הבית. האם **הַחוֹלָדָה וַדַּאי מֵעַכְבָּר שָׁקְלָתֵיהּ** [-נטלתו] לככר, ואותה ככר היא, **אוֹ דִילְמָא** ככר **אַחֲרִינָא** [-אחר] **הוּא**, משום **דְּאִם אִיתָא דְּמֵעַכְבָּר שָׁקְלָתֵיהּ עַכְבָּר בְּפִיהָ הֲוָה מְשַׁתְּכַח** - שאם אכן נטלה את הככר מהעכבר, אף העכבר עצמו היה נמצא בפיה, שכן היתה נוטלת אותו יחד עם הככר.

עוד הסתפק רבא, **וְאִם תִּמְצָא לוֹמַר** שאין זו אותה ככר, משום **שֶׁאִם אִיתָא דְּמֵעַכְבָּר שָׁקְלָתֵיהּ עַכְבָּר בְּפִיהָ הֲוָה מְשַׁתְּכַח** - שאם נטלה אותה מהעכבר היה אף הוא נמצא בפיה, עדיין יש להסתפק **בַּעַכְבָּר שֶׁנִּכְנַס וְכָבָר בְּפִיו**, **וְאַחַר כָּךְ** ראינו **חוֹלָדָה שֶׁיּוֹצְאָה, וְכָבָר וְעַכְבָּר** נמצאים זה בצד זה **בְּפִי** החוֹלָדָה[ט], **מַהוּ** דין הבית. **הָכָא וַדַּאי אִיהוּ הוּא** - האם כאן אנו אומרים שבודאי אותו עכבר וככר

א. **והוא** בכלל ספק כלים הנמצאים (שבת טו:), שכל הכלים שאין ידוע עליהם שהם טהורים הרי הם טמאים. תוספות (ד"ה שמני). **והכסף משנה** (מטמאי משכב ומושב פי"ב הט"ז) כתב בשם תשובת הרמב"ם, שמאחר שנטל את הקרדום ללא רשות הבעלים הרי הוא בחזקת רשע, והרשע גרוע מעם הארץ שהוא בחזקת טמא.

ב. **כן** הוא לשיטת רבן שמעון בן גמליאל שהובאה לעיל (ע"ב), שאם אבדה ככר בבית צריך להמשיך ולבדוק את כולו, ואין די במציאת ככר אחת בלבד. אך לשיטת רבי, אם מצא חמץ כשיעור שהניח אינו צריך להמשיך ולבדוק את הבית. עוד יש לומר, שמדובר באופן שאינו זוכר כמה ככרות הניח בתחילה, ועל כן אם חוששים לעכבר אף לדעת רבי צריך לבדוק את כל הבית, שמא לא מצא את כולם. תוספות (ד"ה הניח). וראה במגן אברהם (סי' תלט סק"ח) שביאר את דברי הגמרא באופן אחר.

ג. **רש"י** (ד"ה מפורי). ואין לומר שאף חכמים המחמירים בטומאה מודים שיש להקל בבדיקת חמץ משום שאינה אלא מדרבנן [כמו שפירש רש"י בכמה מן הספיקות שהובאו לעיל (ע"ב)], שהרי גם מה שהבית טמא אינו אלא מדרבנן, שכן גם אם נכנס אדם אחר לבית מכל מקום מן התורה יש לסמוך על כך שרוב בני אדם טהורים, אלא שחששו שמא נכנס לשם אדם רשע שגזרו עליו טומאת עם הארץ [כדברי הרמב"ם שהובאו לעיל בהערה]. ראש יוסף (גרסי' שם). וכן נקט הבית יוסף (או"ח סי' תלט ס"ד) בשיטת הרמב"ם (ממן ומלה פי"ב הי"ג), שלשיטת חכמים גם לאחר הביטול צריך לשוב ולבדוק, וכך פסק להלכה. אך הטור (שם) כתב, שאין להחמיר אלא כשלא ביטל והבדיקה היא מן התורה, אבל לא בבדיקה דרבנן.

ד. **ומדובר** באופן שיש בפירורים כשיעור הככר כולה. תוספות (ד"ה מפני). אך הרמב"ם (ממן ומלה פי"ב ה"ט) כתב, שאף אם לא נמצא בפירורים כשיעור כל הככר אין צריך בדיקה אחריה, משום שיש לתלות שאכל ממנה ושייר פירורים אלו.
עוד כתבו התוספות, שאף לפי המבואר לעיל (ע"ב) בשיטת רבן שמעון בן גמליאל, שאם אבדה ככר בתוך הבית אין די במציאת הככר אלא צריך לבדוק את כל הבית, מכל מקום באופן זה אף לשיטתו אין צריך לבדוק, משום שיש רגלים לדבר שהפירורים הם מהככר, שהרי מיד נכנס אחריו ומצאם.

ה. **ואפילו** לפי המבואר לעיל (ע"ב) בשיטת רבן שמעון בן גמליאל שאם אבדה ככר בבית אין די במציאת הככר אלא צריך לבדוק את כל הבית, מכל מקום באופן זה יש רגלים לדבר שזוהי הככר שהכניס העכבר, משום שהיא בתוך פיו, ועל כן די במציאת הככר. תוספות (ד"ה מי).

ו. **ואפילו** לפי המבואר לעיל (ע"ב) בשיטת רבי, שאם נמצאה ככר אחת תולים שזו היא הככר שהכניס העכבר, מכל מקום באופן זה יש לחשוש שאין זו אותה ככר אף לשיטתו, שכן מן הסתם העכבר שנכנס ראשון נשאר בבית, וזה שיוצא הוא עכבר אחר [ואין דרך העכברים ליטול זה מזה, כמבואר לפי צד אחד להלן]. תוספות (ד"ה לו).
ספק זה מדובר בככר גדולה שאין העכבר יכול לאכול את כולה, שהרי אם היא קטנה יש להקל מדין ספק ספיקא, ספק שמא העכבר שיצא הוא העכבר שנכנס, ואף אם זהו עכבר אחר, עדיין יש להסתפק שמא העכבר הראשון אכלה, כמבואר בתוספות לעיל (ט: ד"ה היינו שמע). ראש יוסף (גרסי' ד"ה ואם).

ז. **אך** לפי הצד בספק הקודם שחוששים שהעכבר והככר שנכנסו אינם העכבר והככר שיצאו, פשוט הדבר שבעכבר שחור ועכבר לבן יש לחשוש שמא אין זו אותה ככר. על פי רש"י (ד"ה אם).

ח. **'ארמיה'** הוא מלשון השלכה, כלשון הגמרא בחגיגה (טו:), 'אי נקטיה ביד מאן מרמי ליה מן ידי', ותרגומו, אם אוחזנו ביד, מי ישליכנו מידי. רש"י (ד"ה מרמויה) על פי הראש יוסף (גרסי' שם). וכן פירש רש"י על התורה (שמות טו ח) על מה שנאמר 'סוס ורוכבו רמה בים', 'רמה, השליך'. אך רש"י בחגיגה (שם ד"ה אי) פירש, ש'מרמי' הוא מלשון נטילה.

ט. **אבל** אם הככר בפי העכבר שנמצא בפי החולדה, הרי זה בכלל הספק הראשון, 'עכבר נכנס וככר בפיו ועכבר יוצא וככר בפיו'.

י: אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים

הניח בזוית זו ומצא בזוית אחרת פלוגתא דרבן שמעון בן גמליאל ורבנן. דלרבנן צריך בדיקה לחומצין שמא עכבר עשה ולמ"ד שהניח ולית להו לרבנן הוא שמצא חלה כרשב"ג לחמר תיבדק כל השדה כולה מי נמי חמי חפי' כר' ומיירי כגון שמין יודע כמה ככרות הניח וצריך בדיקה שמא לא מצא כולם:

שאני אומר אדם טמא נכנס לשם. ומ"ת להכא ובפרק קמא דחולין (דף ט:) גבי לוחית תלוין בשדם טמא ובפרק קמא דנדה (דף ד.) גבי ככר הנתון על גבי הדף ומדף טמא מונח תחתיה תלוין בשדם טהור ותירץ ר"ת דשמרינן בפ"ק דשבת (דף טו:) גזרו על ספק כלים הנשלחים ולא גזרו על ספק חולין הנשלחים מי נמי גבי ככר רגלים לדבר שטהור הסירו שלא יפול על המדף ויטמא[1]:

מפני שדרכו של תינוק לפרר. ומיירי שיש פירורין כדי כל הככר ולכך מין צריך בדיקה ומפי' לרבן שמעון בן גמליאל לחמר תיבדק כל השדה כולה הכא רגלים לדבר שהפרורים מן הככר שהרי מיד נכנס לחריו:

מי אמרינן היינו הא דעל היינו הא דנפק. ומפילו לרשב"ג לחמר תיבדק כל השדה כולה הכא רגלים לדבר שהרי הוא עם הככר:

או דילמא אחרינא הוא. ומפי' לר' לחמר הוא שנשלח הוא שנשדד הכא חיישין למשמע הרשמונה[2] נשחר נבית וזהו לחר שיצא:

בממוניה לא אטרחוהו רבנן. פי' הכא דוק' דשמא יוציאנה או יאכלנה חבל היכא לחיכא לחימן חמץ לעיל (דף ד:) דניחא ליה לחינם לליעבד מצוה בממוניה[3]:

ואם לא בדק בתוך המועד. פי' הקונטרס בשעה שעת הביעור ולשמה שיהא לשמו חלה בתוך המועד לרבי יהודה קרי ליה שעת הביעור היינו מתחלת שבע עד סוף הפסח ולחר המועד יבדוק כדי שלא יתערב לו חמץ של חיסור בשל היתר ויאכלנו ורש"י לא רלה לפרש כן מפני שפירש בשעה דבודקים שלא יעבור בבל ירלה:

קולרין

הניח בזוית זו ומצא בזוית אחרת פלוגתא דרשב"ג ורבנן דתניא [4] קרדום שאבד בבית הבית טמא שאני אומר אדם טמא נכנס לשם ונטלו רשב"ג אומר הבית טהור שאני אומר השאילו לאחר ושכח או שנטלו מזוית זו והניח בזוית האחרת ושכח זוית מאן דכר שמיה חסורי מחסרא והכי קתני קרדום [19/06/2018 אהח] שאבד בבית הבית טמא שאני אומר אדם טמא נכנס לשם ונטלו או שהניחו בזוית זו ומצאו בזוית אחרת הבית טמא שאני אומר אדם טמא נכנס לשם ונטלו מזוית זו והניחו בזוית אחרת רשב"ג אומר הבית טהור שאני אומר השאילו לאחר ושכח או שנטלו מזוית זו והניח בזוית זו ושכח. אמר רבא [5] עכבר נכנס וכבר בפיו ונכנס אחריו ומצא פירורין צריך בדיקה מפני שאין דרכו של עכבר לפרר ואמר רבא [6] [7] תינוק נכנס וכבר בידו ונכנס אחריו ומצא פירורין א"צ בדיקה מפני שדרכו של תינוק לפרר בעי רבא עכבר נכנס וכבר בפיו ועכבר יוצא וכבר בפיו מהו מי אמרינן היינו האי דעל והיינו האי דנפק או דילמא אחרינא הוא אם תמצא לומר [8] היינו האי דעל והיינו האי דנפק עכבר לבן נכנס וכבר בפיו ועכבר שחור יוצא וכבר בפיו מהו האי ודאי אחרינא הוא או דילמא ארמויי ארמיה מיניה ואת"ל [9] עכברים לא שקלי מהדדי עכבר נכנס וכבר בפיו וחולדה יוצאה וכבר בפיה מהו חולדה ודאי מעכבר שקלתיה או דילמא אחרינא הוא דאם איתא דמעכבר שקלתיה עכבר בפיה הוה משתכח ואת"ל [10] אם איתא דמעכבר שקלתיה עכבר בפיה הוה משתכח עכבר נכנס וכבר בפיו וחולדה יוצאה וכבר ועכבר בפי חולדה מהו הכא ודאי איהו הוא או דילמא אם איתא דאיהו ניהו כבר בפי עכבר משתכח הוה בעי אישתכוחי או דילמא [11] משום ביעותא הוא נפל ושקלתיה תיקו. בעי רבא כבר בשמי קורה צריך סולם להורידה או אין צריך מי אמרינן כולי האי לא אטרחוהו רבנן כיון דלא נחית מנפשיה לא אתי למיכלה או דילמא זימנין דנפל ואתי למיכלה ואם תמצי לומר [12] זימנין דנפל ואתי למיכלה כבר בבור צריך סולם להעלותה או אין צריך [13] הכא ודאי דלא עבידא דסלקה מנפשה או דילמא זימנין דנחית למעבד צורכיה ואתי למיכליה את"ל זימנין דנחית לצורכיה ואתי למיכלה כבר בפי נחש צריך חבר להוציא או אין צריך [14] בגופיה אטרחוהו רבנן בממוניה לא אטרחוהו רבנן או דילמא לא שנא תיקו: **מתני'** [15] ר' יהודה אומר בודקין אור י"ד ובי"ד שחרית ובשעת הביעור וחכ"א [2] לא בדק אור י"ד יבדוק בי"ד לא בדק בי"ד יבדוק בתוך המועד [16] לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד [3] [17] ומה שמשייר [7] יניחנו בצינעא כדי שלא יהא צריך בדיקה אחריו: **גמ'** מ"ט דרבי יהודה רב חסדא ורבה בר רב הונא דאמרי תרוייהו כנגד שלש השבתות שבתורה [18] לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור [2] שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם [3] אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם מתיב רב יוסף רבי יהודה אומר כל שלא בדק בשלשה פרקים הללו שוב אינו בודק אלמא במכאן ואילך הוא דפליגי מר זוטרא מתני הכי מתיב רב יוסף רבי יהודה אומר כל שלא בדק באחד משלשה פרקים הללו שוב אינו בודק אלמא בשוב אינו בודק הוא דפליגי אלא רבי יהודה נמי אם לא בדק קאמר והכא בהא קמיפלגי מר סבר מקמי איסורא אין בתר איסורא לא גזרה דילמא אתי למיכל מיניה ורבנן סברי לא גזרינן. ומי גזר ר' יהודה דילמא אתי למיכל מיניה והא [19] תנן משקרב העומר יוצאין ומוצאין שוקי ירושלים שהם מלאים קמח וקלי שלא

אטרחוהו רבנן כיון דלא נחית מנפשיה לא אתי למיכלה או דילמא זימנין דנפל ואתי למיכלה ואם תמצי לומר [8] זימנין דנפל ואתי למיכלה כבר בבור צריך סולם להעלותה או אין צריך [13] הכא ודאי דלא עבידא דסלקה מנפשה או דילמא זימנין דנחית למעבד צורכיה ואתי למיכליה את"ל זימנין דנחית לצורכיה ואתי למיכלה כבר בפי נחש צריך חבר להוציא או אין צריך [14] בגופיה אטרחוהו רבנן בממוניה לא אטרחוהו רבנן או דילמא לא שנא תיקו: **מתני'** [15] ר' יהודה אומר בודקין אור י"ד ובי"ד שחרית ובשעת הביעור וחכ"א [2] לא בדק אור י"ד יבדוק בי"ד לא בדק בי"ד יבדוק בתוך המועד [16] לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד [3] [17] ומה שמשייר [7] יניחנו בצינעא כדי שלא יהא צריך בדיקה אחריו: **גמ'** מ"ט דרבי יהודה רב חסדא ורבה בר רב הונא דאמרי תרוייהו כנגד שלש השבתות שבתורה [18] לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור [2] שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם [3] אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם מתיב רב יוסף רבי יהודה אומר כל שלא בדק בשלשה פרקים הללו שוב אינו בודק אלמא במכאן ואילך הוא דפליגי מר זוטרא מתני הכי מתיב רב יוסף רבי יהודה אומר כל שלא בדק באחד משלשה פרקים הללו שוב אינו בודק אלמא בשוב אינו בודק הוא דפליגי אלא רבי יהודה נמי אם לא בדק קאמר והכא בהא קמיפלגי מר סבר מקמי איסורא אין בתר איסורא לא גזרה דילמא אתי למיכל מיניה ורבנן סברי לא גזרינן. ומי גזר ר' יהודה דילמא אתי למיכל מיניה והא [19] תנן משקרב העומר יוצאין ומוצאין שוקי ירושלים שהם מלאים קמח וקלי שלא

עין משפט נר מצוה

עו א מיי' פי"ב מהל' מאכל ומשקה הל' טז ופי"ב מהל' חמץ הל' יב טושו"ע או"ח סי' תלט סעיף ד:

עז ב ג מיי' פי"ב מהל' חמץ הל' ח ט טושו"ע או"ח סי' תלח סעיף ג:

עח ד ה ו ז מיי' שם הל' יג וטור שם:

עט ח ט מיי' שם הל' יד וטושו"ע שם ס"ב:

פ י מיי' שם הל' יג:

פא כ מיי' פ"ג מהל' מאכ"א הל' ה סמג עשין לט טושו"ע או"ח סי' תלה:

פב ל מיי' שם הל' ג וסמג שם טושו"ע או"ח סי' תלד סעיף ג:

רבינו חננאל

אומרים הכל חולין כלומר אותם המאתים של מעשר שני נלקחו וזה המנה אחר הניחו וחולין הן. **הניח בזוית זו ומצא בזוית אחרת** חלוקת רשב"ג ורבנן וקיימא לן כרבנן דאמרי הבית טמא שאני אומר אדם טמא נכנס לבית ונטלו מזוית זו והניחו בזוית אחרת: **אמר רבא עכבר נכנס וכבר בפיו** נכנס אחריו ומצא פירורין צריך בדיקה שאין דרך עכבר לפרר אלא העכבר עם הככר שנטל הלך לו ואלו הפירורין אינן ממנו לפיכך צריך לבדוק. **אבל** אם נטל תינוק ככר ונכנס לבית ונכנס אחריו ומצא פירורין אין צריך בדיקה שכן דרך התינוק לפרר: **בעי רבא** עכבר נכנס וכבר בפיו ועכבר יוצא וכבר בפיו כו'. בעי רבא ככר בשמי קורה צריך סולם להורידו או לא כו'. בעי רב אשי ככר בפי נחש צריך חבר להוציאו או לא כו' אלו כולן עלו בתיקו: **מתני'** ר' יהודה אומר בודקין אור ארבעה עשר **ובארבעה עשר בשעת הביעור**. ירושלמי בשעת הביעור שעה חמישית. **וחכמי' אומרים** לא בדק באור ארבעה עשר יבדוק בי"ד כו' כלומר אין צריך [אלא] לבדוק שחרית בי"ד אם לא בדק באחד י"ד אבל אם בדק אור י"ד אין צריך אחרי כן בדיקה כלל. **פירש רב חסדא** טעמא דר' יהודה דבעי שלש בדיקות כנגד שלש אזהרות שהזהירה תורה על השבתת חמץ. **ומותבינן עליה** מהא דר' יהודה אומר כל שלא בדק אחד משלשה פרקים הללו שוב אינו בודק אלמא ר' יהודה חדא זימנא בעי. **ואוקימנא לעולם חדא זימנא בעי** ובהא פליגי ר' יהודה סבר עד שעת ביעור בודק שאם ימצא חמץ ישרפנו אבל אחר זמן ביעורו אינו בודק חיישינן דילמא אתי למיכל מיניה פי' כגון שהיה במדינת הים ובא במועד ולאחר המועד שחייב כל זמן שבא (לדלוק) [לבדוק]. **ואקשי' ומי גזר ר' יהודה** והתנן במנחות פ' [ר"י] משקרב העומר יוצאין ומוצאין שוקי ירושלים מלאין קמח וקלי שלא ברצון חכמים דברי ר' מאיר ר' יהודה אומר ברצון חכמים היו עושין דאלמא מתעסקין היו בחדש בזמן איסורו ולא גזר ר' יהודה שלא יאכל ממנו. **ופריק רבא שאני חדש** הואיל ולא התירו חכמים לקצור כדרכו אלא בקטוף כדכתיב (דברים כג כו) וקטפת מלילות זכור הוא כי אסור לאכול מן החדש וכן בטחינה לא התירו לטוחנו אלא ברחים של יד והרקדה ע"ג נפה כיון דחזי כל הני שינויי אתי למדכר ולאימנועי.

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) תוספתא נדה פ"ו ה"ט, **ב)** [לעיל דף ג: מנחות סז:], **ג)** [לעיל ט: ועיין רש"י שם], **ד)** [עיין הר"ן הביאו תוי"ט ומה שמשייר בלילה לצורכו שיאכל בלילה ו]גם בבוקר], **ה)** מנחות דף סז:, **ו)** [עיין פירש"י מנחות סז: ד"ה וכשעת], **ז)** [ועיין תוס' חולין ט: ד"ה שמיני], **ח)** עיין תוס' ב"מ מב. ד"ה שאין ועיין נמוקי הגרי"ב על מהרש"ל.

הגהות מהר"ב רנשבורג

אן מתני' לא בדק כו' לאחר המועד. עי' ערוך ערך מעד ודו"ק:

תורה אור השלם

א) מַצּוֹת יֵאָכֵל אֶת שִׁבְעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ: [שמות יג, ז]

ב) שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ: [שמות יב, יט]

ג) שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי: [שמות יב, טו]

הגהות וציונים

מ) **ואמר רבא** ליתא בכמה ראשונים וכ"י וכן מסתבר דכולא חדא מימרא היא (ד"ס): **נ)** גי' רש"י בגמ' דאם איתא דמעכבר שקלתיה **לדידיה הוה שקיל ליה** (מנחם משיב נפש. וגם באת"ל בסמוך גורס כעי"ז בהגהות מיימוניות חו"מ פ"ב, ועיין ד"ס): **ס)** צ"ל **הראשון** (רש"ש) וכ"ה בכת"י:

משנת ראשונים

חסורי מחסרא והכי קתני. אין הכוונה להיות המשנה חסרה כלל חלילה, אבל הכוונה שהיא חסרה אצלנו מפני חסרון שכלנו מפני שאין אנו מגיעים לעומק חכמת דור של חכמי המשנה, ולפיכך עשו רבינא ורב אשי פירוש על המשנה והוא התלמוד ובארו ספקות המשנה והאריכו לשונם על לשון המשנה העמוק והסתום.

[רבינו בחיי, שמות לד כז]

בהרבה מקומות מגיה הגמ' המשנה ומוסיף בה דברים כאומרם חסורי מחסרא והכי קתני, ודוקא להוסיף אבל להחליף הדבר בהפכו לא, כדמוכח פרק קמא דכתובות גבי כל שלא נהג כמנהג הזה אין יכול לטעון טענת בתולים, ואמר אביי התם תני כל שנהג ואמר ליה רבא והא כל שלא נהג קתני. והטעם משום דאדם טועה בגירסא לחסר דבר על ידי שכחה אבל להחליף דבר בהפכו לא. **[הליכות עולם שער שני פרק ב]** **תינוק נכנס וכבר בידו, ונכנס אחריו ומצא פירורין.** פירשו הרי"ט והרא"ש ז"ל שיש בפירורין כדי כל הככר, דאל"כ אע"פ שדרכו של תינוק לפרר למה אין צריך בדיקה דלמא לא אכליה כוליה, אלא ודאי כדאמרן. **[הריטב"א]** **מפני שדרכו של תינוק לפרר.** וירא לענין זה על החתול שהוא כתינוק שאף הוא דרכו לפרר כתינוק. **[מאירי]** **או דילמא משום ביעותא הוא נפל, ושקלתיה תיקו.** והראב"ד ז"ל כתב, בשמי קורה ובבור צריכי בדיקה, שלא אמרו בדיקת חמץ דרבנן אלא בחורין ובסדקין מספיקא, אבל בחמץ הנראה והידוע בדיקה דאורייתא היא. ולדידי כל תיקו לחומרא או משום דבדיקה דאורייתא או משום דכיון דאפשר למבדק בדקינן. **[מהר"ם חלאווה]** **לא בדק בארבעה עשר.** וכגון שהיה ברחוק או נאנס יבדוק בחולו של מועד ואפילו לאחר כמה חדשים ולא חיישינן דילמא אתי למיכל מינייהו **[הרי"ץ גיאות]** **ומה שמשייר יניחנו בצינעא, כדי שלא יהא צריך בדיקה אחריו.** ועל הבדיקה שלאחר הפסח לא יברך כלל. כן כתב הרמב"ם (שם ה"ו) וכתב הרב המגיד שהטעם מאחר שהוא אוכל חמץ ואינו בודק אלא להבדיל בין חמץ זה שעבר עליו הפסח לחמץ אחר היאך יברך על ביעור חמץ אבל בתוך הרגל שהוא מצווה שלא יראה שום חמץ ברשותו ודאי יש לו לברך ודבר ברור הוא זה עכ"ל. **[בית יוסף אורח חיים סימן תלה]**

הם, **אוֹ דִילְמָא** [-שמא] אין זו אותה הככר, שהרי **אִם אִיתָא דְאִיהוּ נִיחוּ** - אם אכן הם אותו עכבר ואותה ככר, **כְּבָר בְּפִי עַכְבָּר מְשְׁתְּכַח הֲוָה בְּעֵי אִישְׁתְּכוּחֵי** - היתה הככר צריכה להמצא בפי העכבר הנמצא בפי החולדה, ולא בפי החולדה. **אוֹ דִילְמָא** [-שמא] אין מכך ראיה שעכבר וככר אחרים הם, שכן יתכן **שְׁמֻשׁוּם בִּיעֲתוּתָא הוּא נְפַל וּשְׁקַלְתֵּיהּ** - מתוך פחד העכבר מהחולדה נפלה הככר מפיו, ונטלתו החולדה בפיה יחד עם העכבר.

מסיקה הגמרא, **תִּיקוּ** - כל שאלות אלו עומדות בספק ולא נפשטו.

★

מן התורה די בביטול החמץ כדי שלא לעבור ב'בל יראה', אך חייבו חכמים לבער את החמץ אף לאחר ביטולו[יא]. הגמרא מביאה כמה ספיקות בחיוב זה[יב]:

בְּעֵי [-הסתפק] **רָבָא, כְּבָר** הנמצאת **בְּשְׁמֵי קוֹרָה** - על גבי קורה שמתחת לגג[יג], האם **צָרִיךְ** להביא **סוּלָּם** ו**לְהוֹרִידָהּ** כדי לבערה, **אוֹ אֵין צָרִיךְ** לעשות כן. מפרש רבא את צדדי הספק, **מִי אָמְרִינַן כּוּלֵּי הַאי לָא אַטְרְחוּהוּ רַבָּנָן** - האם אנו אומרים שלא הטריחוהו חכמים כל כך להביא סולם ולהורידו, **שְׁכִּיוָן דְּלָא נְחִית מְנַפְּשֵׁיהּ** - שאין החמץ נופל מעצמו משמי הקורה, **לָא אָתֵי לְמֵיכְלָהּ** - אין לחשוש שמא יבוא לאוכלו, ודי לו בביטולי[יד]. **אוֹ דִילְמָא, זִימְנִין דְּנָפַל וְאָתֵי לְמֵיכְלָהּ** - או שמא לפעמים החמץ נופל מעצמו והוא עלול לאוכלו, ועל כן הטריחוהו להורידו ולבערו.

עוד הסתפק רבא, **וְאִם תִּמְצֵי** [-תמצא] **לוֹמַר דִּזִימְנִין דְּנָפַל וְאָתֵי לְמֵיכְלָהּ** - שלפעמים היא נופלת משמי הקורה ויש לחשוש שמא יבוא לאוכלה, ועל כן חייב לטרוח ולהורידה, עדיין יש להסתפק **בִּכְּבָר** הנמצאת **בַּבּוּר**, האם **צָרִיךְ** להביא **סוּלָּם** ו**לְהַעֲלוֹתָהּ, אוֹ אֵין צָרִיךְ** לעשות כן[טו]. מפרש רבא את הספק, **הָכָא וַדַּאי דְּלָא עֲבִידָא דְּסָלְקָה מְנַפְּשָׁהּ** - האם מאחר שכאן ודאי אין עשויה הככר לעלות מהבור מעצמה ואין לחוש שיבוא לאוכלה, לא הטריחוהו לבערה, **אוֹ דִילְמָא,**

וְיִמְנִין דְּנָחֵית לְמֶעְבַּד צוֹרְכֵיהּ וְאָתֵי לְמֵיכְלֵיהּ - או שמא לפעמים הוא יורד לבור כדי להשתמש בו לצרכיו, והוא עלול לאכול ככר זו, ועל כן חייבוהו להעלותה ולבערה.

עוד הסתפק רבא, **אִם תִּמְצֵי לוֹמַר דִּזִימְנִין דְּנָחֵית לְצוֹרְכֵיהּ וְאָתֵי לְמֵיכְלָהּ**[טז] - שלפעמים הוא יורד לבור להשתמש בו לצרכיו ויבוא לאכול את הככר, ועל כן צריך לבערה, עדיין יש להסתפק **בִּכְּבָר** הנמצאת **בְּפִי נָחָשׁ**, האם **צָרִיךְ** לשכור **חָבֵר** [-אדם הלוחש לנחשים"] כדי **לְהוֹצִיא** אותה מפיו ולבערה, **אוֹ** שמא **אֵין צָרִיךְ** לעשות כן. מפרש רבא את הספק, **בְּגוּפֵיהּ אַטְרְחוּהוּ רַבָּנָן** - האם דווקא בגופו הטריחוהו חכמים לבער את החמץ, אבל כשאינו יכול לבער בגופו, **בְּמָמוֹנֵיהּ לָא אַטְרְחוּהוּ רַבָּנָן** - לא הטריחוהו חכמים להוציא כדי לבעריח, ויבטל בליבו. **אוֹ דִילְמָא לָא שְׁנָא** - או שמא אין חילוק בין גופו לממונו, וחייבוהו גם להוציא ממון על הביעור.

מסיקה הגמרא, **תִּיקוּ** - כל שאלות אלו עומדות בספק ולא נפשטו[יז].

★ ★ ★

משנה

המשנה מפרטת את זמני בדיקת החמץ, מלבד עיקר זמנה בליל י"ד:

רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, שלשה זמנים יש לבדיקת החמץ[יח], **בּוֹדְקִין** אותו **אוֹר** [-בליל] **אַרְבָּעָה עָשָׂר** בניסן, **וּבְאַרְבָּעָה עָשָׂר בְּשַׁחֲרִית, וּבְשָׁעַת הַבִּיעוּר** של החמץ, שהיא השעה השישית של יום ארבעה עשרכא. **וַחֲכָמִים אוֹמְרִים**, ארבעה זמנים הם, אם **לֹא בָדַק אוֹר לְאַרְבָּעָה עָשָׂר, יִבְדּוֹק בְּיוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר** קודם זמן הביעור. ואם **לֹא בָדַק** גם **בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר** קודם זמן הביעור, **יִבְדּוֹק בְּתוֹךְ הַמּוֹעֵד** - בזמן הביעור, שהוא משך כל השעה השישית. ואם **לֹא בָדַק** גם **בְּתוֹךְ הַמּוֹעֵד** של הביעור, **יִבְדּוֹק לְאַחַר הַמּוֹעֵד**, מתחילת השעה השביעית של יום ארבעה עשר עד הלילהכב, אבל

א. **כתב** הראב"ד (כמוג עס ד"ה עלן), שמספק אין צריך בדיקה, שכן חיוב בדיקה הוא מדרבנן, וספיקא דרבנן לקולא. אמנם צריך ביטול שהוא מן התורה. אך הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ג) פסק כדרכו ככל ה'אם תמצא לומר' שנאמרו בספיקות אלו. ועל כן בעכבר נכנס ועכבר יוצא פסק שאין צריך בדיקה, ובעכבר שחור נכנס ועכבר לבן יוצא, וכן בעכבר נכנס וחולדה יוצאת וככר בפיה, פסק שצריך בדיקה. ואם עכבר וככר בפיה פטר מבדיקה [כדין ספק דרבנן לקולא. מגיד משנה (עס)].

יא. **ראה** לעיל (ג.) ובהערות להלן בטעם תקנה זו.

יב. **ספיקות** אלו אינם תלויים בספיקות הקודמים בעכבר, ונשנו בפני עצמם.

יג. **'שמי** קורה' מלשון שמים, כמו 'שמי השמים' (תהלים קמח ד). רש"י (לעיל מ: ד"ה שמין). יד. **מכאן** הוכיחו התוספות לעיל (ג. ד"ה מור) כשיטתם, שטעם תקנת בדיקת חמץ לאחר ביטולו הוא כדי שלא יבואו לאוכלו, ולא כדברי רש"י (עס ד"ה נודקין) שטעם הבדיקה הוא כדי שלא לעבור על 'בל יראה'. אך ראה להלן בהערה במובא מהמהרש"ל, שגם רש"י מודה לטעם התוספות, אך סבר שלא חששו לכך אלא בחמץ שבלי ביטול עוברים עליו ב'בל יראה'. והפני יהושע (לעיל ג. ד"ה נמצנה) כתב, שגם לשיטת רש"י יש לבער את החמץ מרשותו אף במקום שאין עוברים עליו ב'בל יראה', משום החשש שמא יבוא לאוכלו. אלא שלא חייבו בכך כי אם בחמץ שידוע לו שהוא ברשותו, אבל משום חשש זה לא חייבו לבדוק אחריו, כל שאין ידוע לו שהוא ברשותו.

טו. **כתב** הראב"ד (חמץ ומצה פ"ג ה"ד), שספק זה וכן הספיקות הבאים אינם אלא במי שכבר בדק וביטל את כל חמצו, ולאחר זמן האיסור מצא שם חמץ, אבל קודם זמן האיסור ודאי צריך לבערו, שאם לא כן הרי הוא כמטמין חמץ בבורות [שמבואר בו לעיל (ה:) שללא ביטול עובר עליו 'בל יטמין']. וכתב המגיד משנה, שאף לדעת הרמב"ם לא יטמין שם לכתחלה, אלא מדובר בחמץ שנפל לשם מאליו, והרי הוא כחמץ שנפלה עליו מפולת שבדיעבד מועיל לו ביטול, אף שלכתחלה אין להפיל עליו מפולת משום שאין זה עיקר ביעורו. וכתב המשנה למלך בביאור שיטת הראב"ד, שלא מועיל ביטול אלא לחמץ שלא היה ידוע בשעה שחל זמן האיסור. וראה עוד בחידושי רבי שמואל (סי' ו אות ו) בביאור דברי הראב"ד.

טז. **רש"י** (ד"ה ככר נפיל) אינו גורס תיבות אלו, וכתב שספק זה עומד בפני עצמו, ואינו דומה לספיקות הקודמים [שהרי בהם הספק הוא האם יש לחשוש באופנים אלו שמא יבוא לאוכלו, ואילו ספק זה הוא בעיקר חיוב ביעור, עד כמה הטריחוהו].

יז. **רש"י** (מהליס נמ ו).

יח. **דווקא** כשהחמץ בפי נחש לא חייבוהו להוציא עליו ממון, משום שיתכן שהנחש יאכלנו או יוציאנו מהבית ותתקיים מצוות ביעור בלא הוצאת ממון, אבל בסתם חמץ מבואר לעיל (ד:) שנוח לו לאדם לקיים מצוה בממונו, ולשכור אדם שיבדוק את הבית עבורו. תוספות (ד"ה נממוניה). ורבינו דוד (ד"ה נממוניה) והמהרש"ל (נמוס' עס) כתבו, שדווקא בחמץ שיכול אדם לבודקו בגופו ונתחייב בבדיקתו נוח לאדם להוציא ממון, אבל חמץ שאינו יכול לבודקו בגופו אלא רק בממונו, מלכתחילה לא חייבוהו חכמים בבדיקה. וראה בתוספות שאנץ (ד"ה נממוניה) שתירץ באופן אחר.

יט. **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג ה"ד) פסק בככר בשמי קורה שצריך לבערה, ובככר בבור או בפי נחש פסק שאין צריך לבער. וכתב המגיד משנה, שהרמב"ם פסק כדרכו כ'אם תמצא לומר', ועל כן החמיר בספק הראשון. אך צריך לומר שלא גרס בספק השני 'אם תמצא לומר' [כדברי רש"י שהובאו לעיל בהערה], וסבר שהספק בפי נחש אינו תלוי בספק בבור, ופסק בשניהם לקולא משום שספיקא דרבנן לקולא.

כ. **למסקנת** הגמרא די בבדיקה אחת, וכוונת רבי יהודה היא, שאם לא בדק בזמן הראשון יבדוק בשני, ואם לא בדק בשני יבדוק בשלישי.

כא. **רש"י** (ד"ה מלמ), על פי מה ששנינו במשנה להלן (יג:), שאף שמן התורה זמן הביעור הוא בתחילת השעה השביעית, הקדימו חכמים את זמנו בשעה אחת. אך בעל המאור (להלן יג: ד"ה ממר) כתב, ששעת הביעור האמורה במשנתנו היא השעה החמישית, והיא קרויה כן משום שבסופה [בתחילת שש] הוא זמן הביעור מדרבנן. והוכיח כדבריו מהירושלמי (ה"ד).

כב. **רש"י** (ד"ה נמוך וד"ה לממר). וכתבו התוספות (ד"ה ומס), שרש"י פירש כן לשיטתו (לעיל ג: ד"ה נודקין) שטעם חיוב בדיקת חמץ הוא כדי שלא לעבור על 'בל יראה', שלפי זה אין לפרש ש'לאחר המועד' הוא כפשוטו דהיינו לאחר הפסח, שהרי באותו זמן כבר אין מוזהרים ב'בל יראה', ושוב אין טעם לחייב בבדיקה. וכתב המהרש"ל (נמוס' עס), שאף שבמשנתנו מדובר מבדיקה שלאחר ביטול שאינה אלא מדרבנן [שהרי ללא ביטול ודאי מודה רבי יהודה לחכמים שיש לבדוק גם בתוך הפסח כדי שלא לעבור על 'בל יראה'], שגם לדעת רש"י טעמה הוא משום שמא יבוא לאוכלו [וגם לאחר הפסח נוהג חשש זה, שהרי חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה], מכל מקום לא חייבו חכמים בדיקה אלא בחמץ שללא ביטול עוברים עליו ב'בל יראה'. וביאר בחידושי רבי שמואל (סי' ו אות ג) בדבריו, שתקנת חכמים של בדיקה וביעור אינה איסור מחודש לקיים את החמץ ברשותו, אלא שמשום החשש שמא יבוא לאוכלו תיקנו שלא לסמוך על הביטול, וממילא עוברים על החמץ ב'בל יראה' מדרבנן. ועל כן לאחר הפסח אין חיוב בבדיקת וביעור החמץ, שהרי כבר אין נוהג איסור 'בל יראה' באותה שעה. אמנם המהרש"א (נמוס' עס) כתב, שלשיטת רש"י משנתנו אכן מדברת באופן שלא ביטל. אך תמהו התוספות על פירוש רש"י, שאם כן היה להם לחכמים לומר 'בשעת הביעור' ו'לאחר הביעור', כלשונו של רבי יהודה. ותירץ בחידושי הר"ן (ד"ה יבדוק), שדווקא לרבי יהודה נקראת השעה השישית 'שעת הביעור', משום שהיא השעה האחרונה

אוניברסיטת בר-אילן 19.06.2018

י: אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים

הניח בזוית זו ומצא בזוית אחרת פלוגתא דרבן שמעון בן גמליאל ורבנן. לרבנן צריך דדיקה לחומשין שמא עכבר עשה ולמ זהו שהניח ולית להו לרבנן הוא שמצא חלה כרשב"ג לחמר מיבדק כל השדה כולה לי נמי חתי חפי' כר' ומיירי כגון שמין יודע כמה ככרות הניח וצריך דדיקה שמא לא חנח כולם:

שאני אומר אדם טמא נכנס לשם. ומ"ת להכא ובפרק קמא דחולין (דף ט:) גבי לוחית חלינן בחדם טמח ובפרק קמא דנדה (דף ד.) גבי ככר הנתון על גבי הדף ומדף טמא מונח תחתיה חלינן בחדם טהור וחירץ ר"ת דחמרינן בפ"ק דשבת (דף טו:) גזרו על ספק כלים הנמלחים ולא גזרו על ספק חולין הנמלחים לי נמי גבי ככר רגלים לדבר שטהור הסירו שלא יפול על המדף ויטמא[ו]:

מפני שדרכו של תינוק לפרר. ומיירי שיש פירורין כדי כל הככר ולכך חין לריך דדיקה ומפי' לרבן שמעון בן גמליאל לחמר חיבדק כל השדה כולה הכא רגלים לדבר שהפרורים מן הככר שהרי מיד נכנס חחריו:

מי אמרינן היינו הא דעל היינו הא דנפק. ומפילו לרשב"ג לחמר חיבדק כל השדה כולה הכא רגלים לדבר שהרי הוא עם הככר:

או דילמא אחרינא הוא. ומפי' לר' לחמר הוא שנמלא הוא שנחבד הכא חיישינן למסחמא הרשות[ג] נשחר בנית וזהו חחר שיצא:

בממוניה לא אטרחוהו רבנן. פי' הכא דוק' דשמא יוליכנה או יחכלנה חבל היכא לחיכא למיכז חמן חמר לעיל (דף ד:) דניחא ליה לחינם לליעבד מלוה בממוניה[ד]:

ואם לא בדק בתוך המועד. פי' הקונטרס בשעה שעית וקשה לרבי יהודה קרי ליה שעת הביעור ולמה שיהה לשוט חלה בתוך המועד היינו מתחלת שבע עד סוף הפסח ולחחר המועד יבדוק כדי שלא יתערב לו חמן של חיסור בשל היתר ויחכלנו ורש"י נח רלה לפרש כן מפני שפירש בשעה דבודקים שלא יעבור בבל יראה:

קולין

הניח בזוית זו ומצא בזוית אחרת פלוגתא דרשב"ג ורבנן דתניא [ט] קרדום שאבד בבית הבית טמא שאני אומר אדם טמא נכנס לשם ונטלו רשב"ג אומר הבית טהור שאני אומר השאילו לאחר ושכח או שנטלו מזוית זו והניח בזוית האחרת ושכח זוית מאן דכר שמיה חסורי מחסרא והכי קתני [א] קרדום שאבד בבית הבית טמא שאני אומר אדם טמא נכנס לשם ונטלו מזוית זו והניחו בזוית אחרת רשב"ג אומר הבית טהור שאני אומר השאילו לאחר ושכח או שנטלו מזוית זו והניח בזוית זו ושכח. אמר רבא [ב] עכבר נכנס וכבר בפיו ונכנס אחריו ומצא פירורין צריך בדיקה מפני שאין דרכו של עכבר לפרר ואמר רבא [ו] תינוק נכנס וכבר בידו ונכנס אחריו ומצא פירורין א"צ בדיקה מפני שדרכו של תינוק לפרר בעי רבא עכבר נכנס וכבר בפיו ועכבר יוצא וכבר בפיו מהו מי אמרינן היינו האי דעל והיינו האי דנפק או דילמא אחרינא הוא אם תמצא לומר [ד] היינו האי דעל והיינו האי דנפק עכבר לבן נכנס וכבר בפיו ועכבר שחור יוצא וכבר בפיו מהו האי ודאי אחרינא הוא או דילמא ארמויי ארמיה מיניה ואת"ל [ה] עכברים לא שקלי מהדדי עכבר נכנס וכבר בפיו וחולדה יוצאה וכבר בפיה מהו חולדה ודאי מעכבר שקלתיה או דילמא אחרינא הוא דאם איתא דמעכבר שקלתיה עכבר בפיה הוה משתכח ואת"ל [ו] אם איתא דמעכבר שקלתיה עכבר בפיה הוה משתכח עכבר נכנס וכבר בפיו וחולדה יוצאה וכבר ועכבר בפי חולדה מהו הכא ודאי איהו הוא או דילמא אם איתא דאיהו ניהו כבר בפי עכבר משתכח הוה בעי אישתכוחי או דילמא [ז] משום ביעותא הוא נפל ושקלתיה תיקו. בעי רבא כבר בשמי קורה צריך סולם להורידה או אין צריך מי אמרינן כולי האי לא אטרחוהו רבנן כיון דלא נחית מנפשיה לא אתי למיכלה או דילמא זימנין דנפל ואתי למיכלה ואם תמצי לומר [ח] זימנין דנפל ואתי למיכלה כבר בבור צריך סולם להעלותה או אין צריך [ט] הכא ודאי דלא עבידא דסלקה מנפשה או דילמא זימנין דנחית למעבד צורכיה ואתי למיכליה את"ל זימנין דנחית לצורכיה ואתי למיכלה כבר בפי נחש צריך חבר להוציא או אין צריך [י] בגופיה אטרחוהו רבנן בממוניה לא אטרחוהו רבנן או דילמא לא שנא תיקו: **מתני'** [יא] ר' יהודה אומר בודקין אור י"ד ובי"ד שחרית ובשעת הביעור וחכ"א [יב] לא בדק אור י"ד יבדוק בי"ד לא בדק בי"ד יבדוק בתוך המועד [יג] לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד [יד] ומה שמשייר [טו] יניחנו בצינעא כדי שלא יהא צריך בדיקה אחריו: **גמ'** מ"ט דרבי יהודה רב חסדא ורבה בר רב הונא דאמרי תרוייהו כנגד שלש השבתות שבתורה [יג] לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור [יד] שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם [טו] אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם מתיב רב יוסף רבי יהודה אומר כל שלא בדק בשלשה פרקים הללו שוב אינו בודק אלמא במכאן ואילך הוא דפליגי מר זוטרא מתני הכי מתיב רב יוסף רבי יהודה אומר כל שלא בדק באחד משלשה פרקים הללו שוב אינו בודק אלמא בשוב אינו בודק הוא דפליגי אלא רבי יהודה נמי אם לא בדק קאמר והכא בהא קמיפלגי מר סבר מקמי איסורא אין בתר איסורא לא גזרה דילמא אתי למיכל מיניה ורבנן סברי לא גזרינן. ומי גזר ר' יהודה דילמא אתי למיכל מיניה והא [טז] תנן משקרב העומר יוצאין ומוצאין שוקי ירושלים שהם מלאים קמח וקלי שלא

עין משפט נר מצוה

עו א מיי' פי"ב מהל' מסכא ומוסב הל' טו ופ"ג מהל' חמץ הל' יב טוש"ע או"ח סי' תלט סעיף ד:

עז ב ג מיי' פ"ג מהל' חמץ הל' ח ט טוש"ע או"ח סי' תלח סעיף ג:

עח ד ה ו ז מיי' שם הל' יג וטור שם:

עט ח ט מיי' שם הל' יד וטוש"ע שם ס"ב:

פ י מיי' שם הל' יג:

פא כ מיי' פ"ג מהל' חו"מ הל' ה סמג עשין לט טוש"ע או"ח סי' תלה:

פב ל מיי' שם הל' ג וסמג שם טוש"ע או"ח סי' תלד סעיף ג:

רבינו חננאל

אומרים הכל חולין כלומר אותם המאתים של מעשר שני נלקחו וזה המנה אחר הניחו וחולין הן. **הניח בזוית זו ומצא בזוית אחרת** חלוקת רשב"ג ורבנן וקיימא לן כרבנן דאמרי הבית טמא שאני אומר אדם טמא נכנס לבית ונטלו מזוית זו והניחו בזוית אחרת: **אמר רבא עכבר נכנס וכבר בפיו** נכנס אחריו ומצא פירורין צריך בדיקה שאין דרך עכבר לפרר אלא העכבר עם הכבר שנטל הלך לו ואלו הפירורין אינן ממנו לפיכך צריך לבדוק. **אבל** אם נטל תינוק ככר ונכנס לבית ונכנס אחריו ומצא פירורין אין צריך בדיקה שכן דרך התינוק לפרר: **בעי רבא עכבר נכנס וכבר בפיו ועכבר יוצא וכבר בפיו** כו'. בעי רבא ככר בשמי קורה צריך סולם להורידו או לא כו'. בעי רב אשי ככר בפי נחש צריך חבר להוציאו או לא כו' אלו כולן עלו בתיקו: **מתני' ר' יהודה אומר** בודקין **אור ארבעה עשר ובארבעה עשר בשעת הביעור**. ירושלמי בשעת הביעור שעה חמישית. **וחכמי' אומרים** לא בדק באור ארבעה עשר יבדוק בי"ד כו' כלומר אין צריך [אלא] לבדוק שחרית בי"ד אם לא בדק באור י"ד אבל אם בדק אור י"ד אין צריך אחרי כן בדיקה כלל. **פירש רב חסדא** טעמא דר' יהודה דבעי שלש בדיקות כנגד שלש אזהרות שהזהירה תורה על השבתת חמץ. **ומותבינן עליה** מהא דר' יהודה אומר כל שלא בדק אחד משלשה פרקים הללו שוב אינו בודק אלמא ר' יהודה חדא זימנא בעי. **ואוקימנא לעולם חדא זימנא בעי** ובהא פליגי ר' יהודה סבר עד שעת ביעור בודק שאם ימצא חמץ ישרפנו אבל אחר זמן ביעורו אינו בודק חיישינן דילמא אתי למיכל מיניה פי' כגון שהיה במדינת הים ובא במועד ולאחר המועד שחייב כל זמן שבא (לדלוק) [לבדוק]. **ואקשי' ומי גזר ר' יהודה** והתנן במנחות פ' [ר"י] משקרב העומר יוצאין ומוצאין שוקי ירושלים מלאין קמח וקלי שלא ברצון חכמים דברי ר' מאיר ר' יהודה אומר ברצון חכמים היו עושין דאלמא מתעסקין היו בחדש בזמן איסורו ולא גזר ר' יהודה שלא יאכל ממנו. **ופריק רבא שאני חדש** הואיל ולא התירו חכמים לקצור כדרכו אלא בקטוף כדכתיב (דברים כג כו) וקטפת מלילות זכור הוא כי אסור לאכול מן החדש וכן בטחינה לא התירו לטוחנו אלא ברחים של יד והרקדה ע"ג נפה כיון דחזי כל הני שינויי אתי למדכר ולאימנועי.

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) תוספתא נדה פ"ו ה"ט, י) [לעיל דף ג: מנחות סז:], יא) [לעיל ט: ועיין רש"י שם], יב) [עיין הר"ן הביאו תוי"ט ומה שמשייר בלילה לעורכו שיאכל בלילה ו]נם בבוקר], יג) מנחות דף סז:, יד) [עיין פירש"י מנחות סז: ד"ה ובשעת], טו) [ועיין תוס' חולין ט: ד"ה שמיני], טז) עיין תוס' ב"מ מב. ד"ה שאין ועיין נמוקי הגרי"ב על מהרש"ל.

הגהות מהר"ב רנשבורג

אין מתני' לא בדק כו' לאחר המועד. עי' ערוך ערך מעד ודו"ק:

תורה אור השלם

א) מַצּוֹת יֵאָכֵל אֶת שִׁבְעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ: [שמות יג, ז]

ב) שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ: [שמות יב, יט]

ג) שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי: [שמות יב, טו]

הגהות וציונים

ח] **ואמר רבא** ליתא בכמה ראשונים וכ"י וכן מסתבר דכולא חדא מימרא היא (ד"ס): ט] גי' רש"י בגמ' דאם איתא דמעכבר שקלתיה **לדידיה הוה שקיל ליה** (מנחם משיב נפש. וגם באת"ל בסמוך גורס כעי"ד בהגהות מיימוניות חו"מ פ"ב, ועיין ד"ס): י] צ"ל **הראשון** (רש"ש) וכ"ה בכת"י:

משנת ראשונים

חסורי מחסרא והכי קתני. אין הכוונה להיות המשנה חסרה כלל חלילה, אבל הכוונה שהיא חסרה אצלנו מפני חסרון שכלנו מפני שאין אנו מגיעים לעומק חכמת דור של חכמי המשנה, ולפיכך עשו רבינא ורב אשי פירוש על המשנה והוא התלמוד ובארו ספקות המשנה והאריכו לשונם על לשון המשנה העמוק והסתום.

[רבינו בחיי, שמות לד כז]

בהרבה מקומות מגיה הגמ' המשנה ומוסיף בה דברים כאומרם חסורי מחסרא והכי קתני, ודוקא להוסיף אבל להחליף הדבר בהפכו לא, כדמוכח פרק קמא דכתובות גבי כל שלא נהג כמנהג הזה אין יכול לטעון טענת בתולים, ואמר אביי התם תני כל שנהג ואמר ליה רבא והא כל שלא נהג קתני. והטעם משום דאדם טועה בגירסא לחסר דבר על ידי שכחה אבל להחליף דבר בהפכו לא. **[הליכות עולם שער שני פרק ב]** **תינוק נכנס וכבר בידו, ונכנס אחריו ומצא פירורין.** פירשו הרי"ט והרא"ש ז"ל שיש בפירורין כדי כל הככר, דאל"כ אע"פ שדרכו של תינוק לפרר למה אין צריך בדיקה דלמא לא אכליה כוליה, אלא ודאי כדאמרן. **[הריטב"א]** **מפני שדרכו של תינוק לפרר.** ויראה לענין זה על החתול שהוא כתינוק שאף הוא דרכו לפרר כתינוק. **[מאירי]** **או דילמא משום ביעותא הוא נפל, ושקלתיה תיקו.** והראב"ד ז"ל כתב, בשמי קורה ובבור צריכי בדיקה, שלא אמרו בדיקת חמץ דרבנן אלא בחורין ובסדקין מספיקא, אבל בחמץ הנראה והידוע בדיקה דאורייתא היא. ולדידי כל תיקו לחומרא או משום דבדיקה דאורייתא או משום דכיון דאפשר למבדק בדקינן. **[מהר"ם חלאווה]** **לא בדק בארבעה עשר.** וכגון שהיה ברחוק או נאנס יבדוק בחולו של מועד ואפילו לאחר כמה חדשים ולא חיישינן דילמא אתי למיכל מינייהו **[הרי"ץ גיאות]** **ומה שמשייר יניחנו בצינעא, כדי שלא יהא צריך בדיקה אחריו.** ועל הבדיקה שלאחר הפסח לא יברך כלל. כן כתב הרמב"ם (שם ה"ו) וכתב הרב המגיד שהטעם מאחר שהוא אוכל חמץ ואינו בודק אלא להבדיל בין חמץ זה שעבר עליו הפסח לחמץ אחר היאך יברך על ביעור חמץ אבל בתוך הרגל שהוא מצווה שלא יראה שום חמץ ברשותו ודאי יש לו לברך ודבר ברור הוא זה עכ"ל. **[בית יוסף אורח חיים סימן תלה]**

לאחר מכן לא יבדוק[נג]. ובגמרא יתבאר במה נחלקו רבי יהודה וחכמים.

המשנה מבארת כיצד לנהוג עם החמץ לאחר הבדיקה:

אה"ח 19/06/2018 **וּמַה שֶּׁמְּשַׁיֵּיר** מהחמץ לאחר בדיקתו לצורך אכילתו עד זמן איסורו[נד], **יַנִּיחֶנּוּ בְּצִינְעָא** - במקום שמור, **כְּדֵי שֶׁלֹּא** יאבד **וְיְהֵא צָרִיךְ בְּדִיקָה אַחֲרָיו**[נה].

★

גמרא

שנינו במשנה שנחלקו רבי יהודה וחכמים בזמני הבדיקה. וסברה הגמרא בתחילה, שנחלקו במנין הפעמים שיש לבדוק את החמץ. שלדעת רבי יהודה שאמר 'בודקין אור ארבעה עשר ובארבעה עשר שחרית ובשעת הביעור', יש לבדוק את החמץ בכל אחד משלשת הזמנים האמורים. ולדעת חכמים שאמרו 'לא בדק אור ארבעה עשר יבדוק בארבעה עשר וכו' לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד', די בבדיקה אחת, אלא שאם לא בדק בעיקר זמנה שהוא בליל י"ד יבדוק בזמן השני, ואם לא בדק בזמן השני יבדוק בשלישי או ברביעי[נו]. לפיכך שואלת הגמרא, **מַאי טַעְמָא** [-מהו טעמו] **דְּרַבִּי יְהוּדָה** שמצריך לבדוק שלש פעמים. משיבה הגמרא, **רַב חִסְדָּא וְרַבָּה בַּר רַב הוֹנָא דְּאָמְרִי תַּרְוַיְיהוּ** - שניהם אמרו, שלש בדיקות אלו הן **כְּנֶגֶד שָׁלֹשׁ הַשְׁבָּתוֹת** [-לשונות השבתה] שֶׁאמורות **בַּתּוֹרָה**, 'לֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר' (שמות יג ז), 'שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם' (שם יג יט), ו'אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם' (שם יב טו)[נז]. הרי ששלש לשונות השבתה נאמרו בחמץ, העדר ראיה, העדר מציאה, והשבתה[נח].

הגמרא דוחה פירוש זה בדברי רבי יהודה:

מָתִיב [-הקשה] **רַב יוֹסֵף**, הלא שנינו בברייתא, **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, כֹּל שֶׁלֹּא בָדַק בִּשְׁלֹשָׁה פְּרָקִים** [-זמנים] **הַלָּלוּ, שׁוּב אֵינוֹ בּוֹדֵק. אַלְמָא** [-ומוכח] **בְּמִכָּאן וְאֵילָךְ הוּא דְּפָלִיגִי** - שלא נחלקו אלא בחיוב בדיקה מהזמן השלישי ואילך, שלדעת רבי יהודה שלשה זמנים בלבד הם, ואם לא בדק בשעת הביעור שוב לא יבדוק, ולדעת חכמים יבדוק גם לאחר זמן הביעור. אך לדברי הכל די בבדיקה אחת, ואם בדק בליל ארבעה עשר שוב אינו צריך לבדוק[נט].

הגמרא מביאה גירסא אחרת בדברי הברייתא, שלפיה מפורש בדבריה שדי בבדיקה אחת:

מַר זוּטְרָא מַתְנֵי הָכִי [-שונה כך] שמועה זו. **מָתִיב** [-הקשה] **רַב יוֹסֵף** על דברי רב חסדא ורבה בר רב הונא, הלא שנינו בפירוש בברייתא, **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, כֹּל שֶׁלֹּא בָדַק בְּאֶחָד מִשְּׁלֹשָׁה פְּרָקִים הַלָּלוּ, שׁוּב אֵינוֹ בּוֹדֵק. אַלְמָא** [-ומוכח] שרק **בְּשׁוּב אֵינוֹ בּוֹדֵק** לאחר זמן הביעור **הוּא דְּפָלִיגִי** [-נחלקו], שכן בפירוש אמר רבי יהודה 'באחד מזמנים אלו', הרי שרק בזמן אחד הוא בודק ולא בשלשתם.

מסיקה הגמרא, **אֶלָּא רַבִּי יְהוּדָה נַמִּי** [-גם כן] רק **'אִם לֹא בָדַק'** בזמן הראשון **קָאָמַר** שיבדוק בזמן השני, ואם לא בדק בשני יבדוק בשלישי, ולא שיבדוק בכל שלשת זמנים אלו. **וְהָכָא בְּהָא קָמִיפְּלִגִי** - וכאן בכך נחלקו, **מַר** [-רבי יהודה] **סָבַר, מְקַמֵּי אִיסּוּרָא אִין** - דווקא קודם זמן איסור החמץ מן התורה בשעה השביעית, תיקנו חכמים לבדוק[ס], אבל **בָּתַר אִיסּוּרָא** [-לאחר איסורו] **לֹא** תיקנו לבדוק, **גְּזֵירָה דִּילְמָא אָתֵי לְמֵיכַל מִינֵּיהּ** - שמא תוך כדי התעסקות בחמץ יבוא לאכול ממנו. **וְרַבָּנָן סָבְרִי** - וחכמים סוברים, **לֹא גָּזְרִינַן** - אין אנו גוזרים גזירה זו, ואף לאחר זמן איסורו יש לבודקו, ואין חוששים שמא יאכל [אוצר החכמה] ממנו.

לבדיקה, מה שאין כן לשיטת חכמים שאף לאחר שעה זו חייבים בבדיקה אין ראוי לקרותה 'שעת הביעור'. וראה עוד בילקוט ביאורים תירוצים נוספים.

והתוספות פירשו על פי שיטתם (לעיל ד"ה מור) שטעם הבדיקה הוא כדי שלא יבוא לאכול את החמץ, ש'תוך המועד' הוא מתחילת השעה השביעית עד לאחר הפסח [וכן ביום טוב של פסח בודק, ואם ימצא חמץ יכפה עליו את הכלי, כמבואר לעיל (ו.). ט"ז ומגן אברהם (סי' תלה סק"ח). אך הראש יוסף (נמוס' ד"ה ופס) כתב בשיטת התוספות, שביום טוב עצמו לא יבדוק, שכן כפיית כלי אינה תיקון גדול כל כך, ואם לא בדק בי"ד יבדוק במוצאי יום טוב. וכעין זה כתב הב"ח (שם)], ו'לאחר המועד' הוא לאחר הפסח, שיש לבדוק את החמץ כדי שלא יבוא לאוכלו, שכן חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה. וכעין זה כתב הרי"ף, אלא שפירש ש'ארבעה עשר' הוא כל יום י"ד, ו'תוך המועד' הוא מליל ט"ו עד סוף הפסח.

וכתב התוספות הרא"ש (ד"ה פס), שאף שהלכה כרבי שמעון (כח:) שחמץ שעבר עליו הפסח אינו אסור מן התורה אלא רק משום קנס על שלא ביערו, מכל מקום גם אם לא בדק יש לקונסו על שהביא את עצמו לידי שגגת 'בל ימצא'. והמאירי (לעיל ט. ד"ה ר' יהודה) כתב, שאם לא בדק קונסים אותו משום שיש לחשוש להערמה, שמא ידע מהחמץ ולא בדקו משום שרצה לקיימו.

ורש"י במנחות (סו: ד"ה ונשטח) פירש, ש'תוך המועד' הוא עד השעה השביעית, ו'אחר המועד' הוא מתחילת שבע עד סוף הפסח. וראה בילקוט ביאורים במובא מהצל"ח (נרש"י ד"ה למחר) והפני שלמה (נמוס' ד"ה ופס) ביישוב סתירת דברי רש"י אלו לדבריו בסוגייתנו.

בג. שכן יש לחשוש, שאם יבדוק בתוך הפסח שמא יבוא לאוכלו תוך כדי בדיקתו. ואף שבערב פסח לאחר חצות שגם הוא אסור באכילת חמץ אין חכמים חוששים לכך, מכל מקום בפסח עצמו שאיסור אכילתו הוא בכרת לדברי הכל, חוששים שמא יאכלנו. חידושי הר"ן (ד"ה מתניתין) בשיטת רש"י. והמהרש"א (נרש"י ד"ה למחר) [על פי הראש יוסף (נרש"י שם)] פירש בשיטת רש"י, שלא יבדוק בתוך הפסח, שמא ימצא גלוסקא יפה ויחוס עליה וישתהה בביעורה [כשיטתו לעיל (ו: ד"ה ועמו)], ובאותה שעה אף לא יוכל לבטלה, שכן לאחר זמן האיסור אינה ברשותו, ומתוך כך יעבור עליה ב'בל יראה' מן התורה. ועל כן עדיף שלא יבדוק עד לאחר הפסח, שכן כל זמן שאין החמץ ידוע אין עוברים עליו, כדברי התוספות להלן (כא. ד"ה ומי).

כד. המרדכי (רמז תקמח) הביא בשם רבינו יעב"ץ, שדקדק מדברי המשנה, שדווקא את החמץ שמניח לצורך אכילת מחר יש להצניע, אבל את החמץ שנמצא בבדיקה ובדעתו לבערו יבער מיד, ולא יניחנו למחר. אך הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ח) כתב, שאף את החמץ שנמצא בבדיקה יניח במקום אחד עד לתחילת השעה השישית ביום, ויבערנו באותה שעה. וראה בילקוט ביאורים בטעם הדבר.

כה. וכגון שיטלנו עכבר בפנינו, או שיניח עשר חתיכות וימצא רק תשע, אבל בלא כן, אף אם לא יניחו את החמץ במקום מוצנע אין לחשוש שמא גררה חולדה מקצת ממנו למקום אחר בבית, כמבואר לעיל (ט.). וצריך עיון מדוע נאמר דין זה במשנתנו, ולא במשנה הקודמת (ט.), שעוסקת במעין חשש זה. ראש יוסף (ד"ה ומה).

כו. ולפי זה גם רבי יהודה מודה שאם לא בדק בשעת הביעור יבדוק לאחר הביעור, אלא שדי בשלש הבדיקות הראשונות בלבד. על פי התורת חיים (ד"ה תלמח).

כז. לדעת רבי יוחנן בירושלמי (ה"ג), מקור שלש השבתות הוא ממה שנאמר שלש פעמים בתורה 'לא יראה', 'לא יראה לך חמץ' (שמות יג ז), 'ולא יראה לך שאור' (שם), 'ולא יראה לך שאור בכל גבולך' (דברים טז ד). אבל מ'תשביתו' אין ללמוד השבתה נוספת משום שהוא בעשה ולא בלאו. וכמו כן 'לא ימצא' אינו נחשב ללשון נוספת של השבתה, משום שאינו מיותר, שכן 'בל יראה' ו'בל ימצא' נצרכים זה לזה, כדברי הברייתא לעיל (ה:).

כח. ואף שהכתוב מדבר בחמץ שלא נתבטל, מכל מקום גם בבדיקה שלאחר הביטול שאינה אלא מדרבנן תיקנו חכמים שלש בדיקות כעין בדיקה דאורייתא. עוד יתכן שאף לדעת רב חסדא ורבה בר רב הונא אין זו דרשה גמורה אלא אסמכתא בעלמא, ואף מי שלא ביטל וחייב לבדוק מן התורה, די לו בבדיקה אחת, ושתי הבדיקות הנוספות אינן אלא מדרבנן. רבינו דוד (ד"ה נגגד).

כט. ולא מסתבר לומר שנחלקו בשני דברים, גם במנין הבדיקות וגם בבדיקה לאחר זמן הביעור, שכן מלשון המשנה משמע שלא נחלקו אלא בדבר אחד בלבד. תורת חיים (ד"ה תלמח). וכן משמע מדברי רש"י (ד"ה תלמח). אך הצל"ח (ד"ה תלמח) כתב בביאור קושיית רב יוסף על פי דברי המהרש"ל שהובאו לעיל בהערה, שהמשנה מדברת לאחר שביטל. שלפי זה מוכח מדרשת רב חסדא ורבה בר רב הונא שסובר רבי יהודה שמן התורה השבתה היא דווקא בבדיקה וביעור, ואין די בביטול [אך ראה לעיל בהערה במובא מרבינו דוד, שהכתוב מדבר באופן שלא ביטל, או שאין זו דרשה גמורה כי אם אסמכתא בעלמא]. שכן בביטול אין שום טעם לחייב בשלש פעמים, שהרי כבר יצא החמץ מרשותו על ידי הביטול הראשון, ושוב אינו עובר עליו, ובהכרח ששלש ההשבתות הן שלש בדיקות, שחששה התורה שבפעם הראשונה לא נמצא כל החמץ שבבית, ועל כן הצריכה לבודקו פעמיים נוספות. ולפי זה הקשה רב יוסף, הלא שנינו בברייתא שלדעת רבי יהודה לאחר זמן הביעור שוב לא יבדוק, ומבואר להלן בשיטתו, שהוא משום החשש שמא יבוא לאוכלו בשעת הבדיקה, ואם חיוב הבדיקה הוא מן התורה, לא יתכן שמשום חשש זה נבטל מצוה דאורייתא.

ל. צריך ביאור, למה חילקם רבי יהודה לשלשה זמנים, הלא אם לא בדק אור לי"ד חייב לבדוק כל רגע ורגע עד זמן איסורו. ויש לומר שאור י"ד הוא זמן הבדיקה, כדברי רב נחמן בר יצחק לעיל (ד.), לפי שאור הנר יפה לבדיקה, וכן משום שבני אדם מצויין אז בבתיהם. ואם הפסיד ענין זה יבדוק בשחרית, משום שזריזים מקדימים למצוות, והקדמה היא מהבוקר כמבואר שם, וגם משום שאף בשעה זו מצויים בני אדם בביתם. ואם הפסיד גם ענין זה יבדוק בשעת הביעור, שהוא סוף הזמן, אבל קודם לכן לא הטריחוהו להפסיק מעיסוקו ולבדוק. ועוד יתכן שאם לא בדק בשחרית עדיף שיבדוק בשעת הביעור, ולא קודם לכן, משום שבכך הוא יותר מתרחק מחשש גרירת חולדה בין הבדיקה לביעור. פני יהושע (ד"ה נמצנה).

לא. ואף שהחמץ אסור מדרבנן באכילה גם בשעה שישית, מכל מקום מכיון שאינו אסור מן התורה הרי הוא כקודם זמן איסורו, ולא גזר רבי יהודה שלא לבודקו משום

הניח בזוית זו ומצא בזוית אחרת פלוגתא דרבן שמעון בן גמליאל ורבנן. דלרבנן צריך בדיקה לחומצין שמא עכבר עשה ולמ"ד זהו שהניח ולית להו לרבנן הוא שמצוי מלא כרשב"ג לחמר תיבדק כל השדה כולה מי נמי חמי מפי כר' ומיירי כגון שמין יודע כמה ככרות הניח וצריך בדיקה שמא לא מצא כולם:

שאני אומר אדם טמא נכנס לשם. ומ"ת להכא ובפרק קמא דחולין (דף ט:) גבי לוחית תלוין בחדש טמא ובפרק קמא דנדה (דף ד.) גבי ככר הנתון על גבי הדף ומדף טמא מונח תחתיה תלינן בחדש טהור ותירץ ר"ת דחמרינן בפ"ק דשבת (דף טו:) גזרו על ספק כלים הנמצחים ולא גזרו על ספק חולין הנמצחים מי נמי גבי ככר רגלים לדבר שטהור הסירו שלא יפול על המדף ויטמא[1]:

מפני שדרכו של תינוק לפרר. ומיירי שיש פירורין כדי כל הככר ולכך מין צריך בדיקה ומפ' לרבן שמעון בן גמליאל דחמר תיבדק כל השדה כולה הכא רגלים לדבר שהפרורים מן הככר שהרי מיד נכנס אחריו:

מי אמרינן היינו הא דעל היינו הא דנפק. ומפילו לרשב"ג דחמר תיבדק כל השדה כולה הכא רגלים לדבר שהרי הוא עם הככר:

או דילמא אחרינא הוא. ומפ' לר' דחמר הוא שנמצא הוא שנמצא הכא חיישינן דמסתמא הרשות[2] נשחר בזית וזהו חחר שיצא:

בממוניה לא אטרחוהו רבנן. פי' הכא דוק' דשמא יוציאנה או יאכלנה מכל היכא דחיכא דחמץ חמר לעיל (דף ד:) דניחא ליה למינם דליעבד מצוה בממוניה[3]:

ואם לא בדק בתוך המועד. פי' הקונטרס בשעה שקשה לרבי יהודה קרי ליה שעת הביעור ולמה שינה לשונו משא עד סוף הפסח ולאחר המועד יבדוק כדי שלא יתערב לו חמץ של איסור בשל היתר ויאכלנו ורש"י לא רצה לפרש כן מפני שפירש בשעה דבודקים שלא יעבור בשל ירמה:

קולין

הבית טמא. כל כלי הבית טומחין, שחני חומר חלש טומח נכנס לשם ומשמש בכל כלי הבית: זוית מאן דכר שמיה. פחח בחבדו וסיים בנמצח בזוית חחרת: חסורי מיחסרא והכי קחני. שחני חומר חלש טומח נכנס לשם ולקחו לחבוד, וגבי מלא בזוית חחרת שמא חלש טומח הניחו שם, רבן שמעון כו'. וגבי חמץ נמי לרבנן חוששין שמא עכבר עשה, וכיון לחוששין לעכבר יש לחוש נמי לא זהו חלא חחר, ולרבן שמעון תולין בחלש עלמו שהוא עשה ושכח ומ"ל בניקה: ונכנם אחריו ומצא פירורין צריך בדיקה. ואין תולין הככר כו, שחין דרכו של עכבר לפרר ולא זהו ככר שהכנים העכבר: **אם תמצא** לומר היינו האי כו'. למי פשטת ליה לחיישינן דילמא מחרינא הוחי חו לא לריכנא למיבעי שחור, חבל מי פשטת ליה דלא חיישינן מכמי שחור ולבן מיבעית לן: ארמוייה. השליכו ממנו ונטלו הוא, ומכירו בחגיגה (ד' טו:) מי נקטיה ביד מתן מרמי ליה מן ידי: לדידיה הוה שקיל ליה[3]. חת העכבר עלמו היה מביח: ככר ועכבר בפי חולדה. עכבר נכנס וככר בפיו, וחולדה יולח' כשנכנס בו לבחוק ובפיה ככר מכחן ועכבר מכחן: ככר בפי נחש. בעית בחנפי נפשה היח ולא למי להנך לבעיל, ול"ג חמ"ל: לא אטרחוהו. ויבטל בלבו: בממוניה. לשכור חבר: **מתני'** בתוך המועד. בשעה הביעור: לאחר המועד. משש שעות ולמעלה עד שתחשך[1]: **גמ'** שלש השבתות. שלש לשונות של השבתה, רחייה מליחה והשבתה: אלמא במבאן ואילך הוא דפליגי. ולמו בחידי מחרינא, דרבי יהודה לא מלריך שבא בדיקות, חבל מי הכי קחמר מו חור למרבעה עשר מו שחרית מו בשעה שחרית, ורבנן חמרי מס לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחריו: ומר זוטרא מתני. בהדית בחתד משלשה פרקים: לבתר איסורא. לא יבדוק, דגזרינן דילמא חייבי לעסיק ביה חתי למיכל מיניה: משקרב העומר. בו ביום יולאים ומולאים שוקי ירושלים מלחים קמח וקלי מן המדש למכור, וקודש י"ט נקטף ונטחן ונתייבש הקלי בתנור:

משנה חסורי מחסרא והכי קתני. אין הכוונה להיות המשנה חסרה כלל חלילה, אבל הכוונה שהיא חסרה אצלנו מפני חסרון שכלנו מפני שאין אנו מגיעים לעומק חכמת דור של חכמי המשנה, ולפיכך עשו רבינא ורב אשי פירוש על המשנה והוא התלמוד ובארו ספקות המשנה והאריכו לשונם על לשון המשנה העמוק והסתום.

[רבינו בחיי, שמות לד כז]

בהרבה מקומות מגיה הגמ' המשנה ומוסיף בה דברים כאומרם חסורי מחסרא והכי קתני, ודוקא להוסיף אבל להחליף הדבר בהפכו לא, כדמוכח פרק קמא דכתובות גבי כל שלא נהג כמנהג הזה אין יכול לטעון טענת בתולים, ואמר אביי התם תני כל שנהג ואמר ליה רבא והא כל שלא נהג קתני. והטעם משום דאדם טועה בגירסא לחסר דבר על ידי שכחה אבל להחליף דבר בהפכו לא. [הליכות עולם שער שני פרק ב] **תינוק נכנס וככר בידו, ונכנס אחריו ומצא פירורין.** פירשו הרי"ט והרא"ש ז"ל שיש בפירורין כדי כל הככר, דאל"כ אע"פ שדרכו של תינוק לפרר למה אין צריך בדיקה דלמא לא אכליה כוליה, אלא ודאי כדאמרן. [הריטב"א] **מפני שדרכו של תינוק לפרר.** ויראה לענין זה על החתול שהוא כתינוק שאף הוא דרכו לפרר כתינוק. [מאירי] **או דילמא משום ביעתותא הוא נפל, ושקלתיה תיקו.** והראב"ד ז"ל כתב, בשמי קורה ובכור צריכי בדיקה, שלא אמרו בדיקת חמץ דרבנן אלא בחורין ובסדקין מספיקא, אבל בחמץ הנראה והידוע בדיקה דאורייתא היא. ולדידי כל תיקו לחומרא או משום דבדיקה דאורייתא או משום דכיון דאפשר למבדק בדקינן. [מהר"ם חלאווה] **לא בדק בארבעה עשר.** וכגון שהיה ברחוק או נאנס יבדוק בחולו של מועד ואפילו לאחר כמה חדשים ולא חיישינן דילמא אתי למיכל מינייהו [הרי"ץ גיאות] **ומה שמשייר יניחנו בצינעא, כדי שלא יהא צריך בדיקה אחריו.** ועל הבדיקה שלאחר הפסח לא יברך כלל. כן כתב הרמב"ם (שם ה"ו) וכתב הרב המגיד שהטעם מאחר שהוא אוכל חמץ ואינו בודק אלא להבדיל בין חמץ זה שעבר עליו הפסח לחמץ אחר היאך יברך על ביעור חמץ אבל בתוך הרגל שהוא מצווה שלא יראה שום חמץ ברשותו ודאי יש לו לברך ודבר ברור הוא זה עכ"ל. [בית יוסף אורח חיים סימן תלה]

עין משפט נר מצוה

עו א מיי' פי"ב מהל' מאכל ומשקה הל' טז ופי"ב מהל' חמץ הל' יב טושו"ע או"ח סי' תלט סעיף ד:

עז ב ג מיי' פי"ב מהל' חמץ הל' ח ט טושו"ע או"ח סי' תלח סעיף ג:

עח ד ה ו ז מיי' שם הל' יג וטור שם:

עט ח ט מיי' שם הל' יד וטושו"ע שם ס"ב:

פ י מיי' שם הל' יג:

פא כ מיי' פ"ג מהל' חו"מ הל' ה סמג עשין לט טושו"ע או"ח סי' תלה:

פב ל מיי' שם הל' ג וסמג שם טושו"ע או"ח סי' תלד סעיף ג:

רבינו חננאל

אומרים הכל חולין כלומר אותם המאתים של מעשר שני נלקחו וזה המנה אחר הניחו וחולין הן. **הניח בזוית זו ומצא בזוית אחרת** חלוקת רשב"ג ורבנן וקיימא לן כרבנן דאמרי הבית טמא שאני אומר אדם טמא נכנס לבית ונטלו מזוית זו והניחו בזוית אחרת: **אמר רבא עכבר נכנס וככר בפיו** נכנס אחריו ומצא פירורין צריך בדיקה שאין דרך עכבר לפרר אלא העכבר עם הככר שנטל הלך לו ואלו הפירורין אינן אוצר החכמה וכך צריך לבדוק. **אבל** אם נטל תינוק ככר ונכנס לבית ונכנס אחריו ומצא פירורין אין צריך בדיקה שכן דרך התינוק לפרר: **בעי רבא** עכבר נכנס וככר בפיו ועכבר יוצא וככר בפיו כו'. בעי רבא ככר בשמי קורה צריך סולם להורידו או לא כו'. בעי רב אשי ככר בפי נחש צריך חבר להוציאו או לא כו' אלו כולן עלו בתיקו: **מתני'** ר' יהודה אומר בודקין אור ארבעה עשר **ובארבעה עשר בשעת הביעור.** ירושלמי בשעת הביעור שעה חמישית. **וחכמי' אומרים** לא בדק באור ארבעה עשר יבדוק ביי"ד כו' כלומר אין צריך [אלא] לבדוק שחרית בי"ד אם לא בדק באור י"ד אבל אם בדק אור י"ד אין צריך אחרי כן בדיקה כלל. **פירש רב חסדא** טעמא דר' יהודה דבעי שלש בדיקות כנגד שלש אזהרות שהזהירה תורה על השבתת חמץ. **ומותבינן עליה** מהא דר' יהודה אומר כל שלא בדק אחד משלשה פרקים הללו שוב אינו בודק אלמא ר' יהודה חדא זימנא בעי. **ואוקימנא לעולם חדא זימנא בעי** ובהא פליגי ר' יהודה סבר עד שעת ביעור בודק שאם ימצא חמץ בישרפנו אבל אחר זמן ביעורו אינו בודק חיישינן דילמא אתי למיכל מיניה פי' כגון שהיה במדינת הים ובא במועד ולאחר המועד שחייב כל זמן שבא (לדלוק) [לבדוק]. **ואקשי' ומי גזר ר' יהודה** והתנן במנחות פ' [ר"י] משקרב העומר יוצאין ומוצאין שוקי ירושלים מלאין קמח וקלי שלא ברצון חכמים דברי ר' מאיר ר' יהודה אומר ברצון חכמים היו עושין דאלמא מתעסקין היו בחדש בזמן איסורו ולא גזר ר' יהודה שלא יאכל ממנו. **ופריק רבא שאני חדש** הואיל ולא התירו חכמים לקצור כדרכו אלא בקטוף כדכתיב (דברים כג כו) וקטפת מלילות זכור הוא כי אסור לאכול מן החדש וכן בטחינה לא התירו לטוחנו אלא ברחים של יד והרקדה ע"ג נפה כיון דחזי כל הני שינויי אתי למדכר ולאימנועי.

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) תוספתא נדה פ"ו ה"ט, **ב)** [לעיל דף ג: מנחות סז:], **ג)** [לעיל ט: ועיין רש"י שם], **ד)** [נסון הר"ן הביאו תוי"ט ומה שמשייר בלילה לצורכו שיאכל בלילה ו]נס בבוקר], **ה)** מנחות דף סז:, **ו)** [עיין פירש"י מנחות סז: ד"ה וכשעת], **ז)** [ועיין תוס' חולין ט: ד"ה שמיני], **ח)** עיין תוס' ב"מ מב. ד"ה שאין ועיין נמוקי הגרי"ב על מהרש"ל.

הגהות מהר"ב רנשבורג

אין מתני' לא בדק כו' לאחר המועד. עי' ערוך ערך מעד ודו"ק:

תורה אור השלם

א) מַצּוֹת יֵאָכֵל אֶת שִׁבְעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ: [שמות יג, ז]

ב) שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ: [שמות יב, יט]

ג) שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי: [שמות יב, טו]

הגהות וציונים

ע] ואמר רבא ליתא בכמה ראשונים וכ"י וכן מסתבר דכולא חדא מימרא היא (ד"ס): **פ]** גי' רש"י בגמ' דאם איתא דמעכבר שקלתיה הוה שקיל ליה (מנחם משיב נפש. וגם באת"ל בסמוך גורס כעי"ז בהגהות מיימוניות חו"מ פ"ב, ועיין ד"ס): **צ]** צ"ל הראשון (רש"ש) וכ"ה בכת"י:

משנת ראשונים

חסורי מחסרא והכי קתני. אין הכוונה להיות המשנה חסרה כלל חלילה, אבל הכוונה שהיא חסרה אצלנו מפני חסרון שכלנו מפני שאין אנו מגיעים לעומק חכמת דור של חכמי המשנה, ולפיכך עשו רבינא ורב אשי פירוש על המשנה והוא התלמוד ובארו ספקות המשנה והאריכו לשונם על לשון המשנה העמוק והסתום.

[רבינו בחיי, שמות לד כז]

מצוה מן התורה להקריב ביום ט״ז בניסן את מנחת העומר[ג]. ועד לאותה שעה אסורה תבואה חדשה של שנה זו באכילה, והקרבת העומר מתירה אותה באכילה[ד]. הגמרא מקשה משיטת רבי יהודה בענין איסור זה, על שיטתו במשנתנו בדין בדיקת חמץ:
מקשה הגמרא, וּמִי [-וכי] גָּזַר רַבִּי יְהוּדָה במאכל איסור שלא להתעסק עמו דִּילְמָא אָתֵי לְמֵיכַל מִינֵּיהּ - שמא יבוא לאכול ממנו, ומשום כן אסר לבדוק את החמץ לאחר זמן איסורו מן התורה וְהָא תְּנַן - והרי שנינו במסכת מנחות (מו:), מִשֶּׁקָּרַב קרבן הָעוֹמֶר בט״ז בניסן, היו יוֹצְאִין וּמוֹצְאִין בו ביום את שׁוּקֵי יְרוּשָׁלַיִם כְּשֶׁהֵם מְלֵאִים קֶמַח וְקָלִי - תבואה שנקלתה ונתייבשה בתנור[ה], מהתבואה החדשה שקודם יום טוב נקטפה ונטחנה ונתייבשה.

אוצר החכמה

אוצר החכמה

איסור דרבנן. רבינו דוד (ד״ה מתני׳). אך ראה לעיל בהערה בשיטת בעל המאור, שלדעת רבי יהודה אין בודקים אלא עד סוף השעה החמישית.

לב. שנאמר (ויקרא כג י-יא) ׳והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן, והניף את העומר לפני ה׳ לרצונכם ממחרת השבת יניפנו הכהן׳. מנחה זו היתה קריבה משעורים קלויות וגרוסות בריחים, והיו בוללים אותה בשמן ונותנים עליה לבונה, ואחר כך היה מניף אותה הכהן לפני המזבח, וקומץ ממנה ומקטיר את הקומץ על המזבח, ושייריה היו נאכלים לכהנים בעזרה. וראה במסכת מנחות (סה:-סו.) בכמה מקורות לכך שכוונת הכתוב ׳ממחרת השבת׳ למחרת יום טוב של פסח.

לג. שנאמר בפרשת העומר (שם כג יד), ׳ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה, עד הביאכם את קרבן אלהיכם׳. וראה במסכת מנחות (סה:-סט:) בפרטי דיני חדש, ובזמן היתרו בזמן שאין בית המקדש קיים.

לד. גירסת רש״י היא ׳קמח וקלי׳, והם שני דברים שונים. אך יש גורסים ׳קמח קלי׳, כלומר קמח שנטחן מתבואה קלויה. וראה להלן (יא.) בהערה, במובא מהתוספות רי״ד שהוכיח כגירסא זו מסוגיית הגמרא שם.

יא. [א]

ודבר זה היה **שֶׁלֹּא בִּרְצוֹן חֲכָמִים (הֵן עוֹשִׂין)**, משום שתבואה חדשה אסורה באכילה עד לאחר הקרבת העומר, ויש לגזור שלא להתעסק עמה עד לאחר הקרבתו כדי שלא יבואו לאוכלה[א]. **דִּבְרֵי רַבִּי מֵאִיר. רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, בִּרְצוֹן חֲכָמִים הָיוּ עוֹשִׂין** כן, לפי שלא גזרו לאסור את ההתעסקות עם ה׳חדש׳[ב]. מסיקה הגמרא את קושייתה, **וַהרי לֹא קָא גָּזַר רַבִּי יְהוּדָה** ב׳חדש׳ **דִּילְמָא אָתֵי לְמֵיכַל מִינֵּיהּ** - שמא יבואו לאכול ממנו[ג], ואם כן מדוע אסר לבדוק את החמץ לאחר זמן איסורו משום החשש האמור.

מתרצת הגמרא, **אָמַר רָבָא, שַׁאנִי** [-שונה] דין **חָדָשׁ** מחמץ, משום **שמִּתּוֹךְ שֶׁלֹּא הִתִּרוּהָ לוֹ** לתולשו **אֶלָּא עַל יְדֵי קִטּוּף** [-קטיפת] השיבולים ביד, ולא על ידי קצירה בכלי כדרך כל השנה [שהרי אסור לקצור תבואה חדשה קודם קצירת העומר[ד]], הרי **הוּא זָכוּר** על ידי שינוי מעשה זה שחדש הוא ואסור באכילה, ואין לחשוש שמא יבוא לאוכלו תוך כדי העיסוק בו. מה שאין כן בחמץ שאין מה שיזכירנו שהוא אסור באכילה, ועל כן חשש רבי יהודה שמא יבוא לאוכלו תוך כדי בדיקתו.

אביי מקשה על תירוצו של רבא:
אָמַר לֵיהּ אַבַּיֵי לרבא, **תִּינַח** [-אכן מובן] מדוע **בְּשָׁעַת קְטִיפָה** של החדש אין לחשוש שמא יאכלנו באותה שעה, אך בשעת **טְחִינָה וְהַרְקָדָה** [-וניפוי הקמח] של החדש **מַאי אִיכָּא לְמֵימַר** - מה יש לנו לומר בטעם מה שהתירן רבי יהודה, ולא חשש שמא יתן לתוך פיו מהקמח, הלא אין בהן שום שינוי שיזכיר שקמח זה אסור באכילה, ואילו במשנה מבואר שהתיר רבי יהודה גם את טחינת הקמח והעיסוק בו, שכן שנינו בה שהיו שוקי ירושלים מלאים בקמח וקלי.

מתרץ לו רבא, **הָא לֹא קָשְׁיָא** - אין זו קושיא, שכן גם מלאכות אלו נעשות בחדש על ידי שינוי כדי להזכיר שהוא חדש האסור באכילה, **שהַטְּחִינָה** הותרה בו רק **בְּרֵחַיָּא** [-בריחים] **דְּיָד** ולא בריחים של מים[ה], **וְהָרְקָדָה** הותרה בו רק **עַל גַּבֵּי נָפָה** - על צידה התחתון של הנפה, שהופכים אותה ומניחים את הקמח על צידה החיצוני, ולא כדרך ניפוי רגיל שהוא בתוך הנפה.

שוב הקשה אביי על רבא, **אֶלָּא** עדיין קשה **מהָא דִּתְנַן** - ממה ששנינו במסכת מנחות (עא.), **קוֹצְרִין** [-מותר לקצור] קודם קצירת העומר במגל כדרך קצירה רגילה, תבואה חדשה של **בֵּית הַשְּׁלָחִים** - שדה שצריכה השקאה בידי אדם, **וְכן** את התבואה **שֶׁבַּעֲמָקִים**, משום שלא נאסרה קצירה קודם העומר אלא בתבואה שמקריבים ממנה לעומר, ולא בתבואות אלו שאין מביאים מהן את העומר, לפי שאינן מן המובחר[ו], **אֲבָל לֹא גּוֹדְשִׁין** - אין עושים מהן גדיש קודם הקרבת העומר[ז]. **וְאוֹקִימְנָא** [-והעמדנו] במנחות (סט) משנה זו **כְּשִׁיטַת רַבִּי יְהוּדָה**[ח]. ובקצירה זו **מַאי אִיכָּא לְמֵימַר** - מה יש לנו לומר בטעם מה שהתירה רבי יהודה, הלא אין בה שום שינוי שיזכיר שהתבואה אסורה באכילה, ומדוע לא חשש בה רבי יהודה שמא יבוא לאכול ממנה.

משום קושיא זו דוחה אביי את תירוץ רבא ומתרץ באופן אחר:
אֶלָּא אָמַר אַבַּיֵי, בחָדָשׁ לא חשש רבי יהודה שמא יבוא לאכול ממנו, משום **דְּגָדִיל מִינֵּיהּ** - שפורש ממנו כל השנה עד להקרבת העומר ואינו מורגל באכילתו. מה שאין כן בחָמֵץ, **שלֹּא גָּדִיל מִינֵּיהּ** - שאינו פורש ממנו כל ימות השנה, שהרי נאסר באכילה רק בימות הפסח, ועד עתה היה מותר לאוכלו, ועל כן יש לחשוש בו שמא מתוך שיתעסק בו יבוא לאוכלו.

רבא מקשה על תירוץ אביי מסתירת דברי חכמים בחמץ על דבריהם בחדש:
אָמַר רָבָא, וכי רק מדבריו **דְּרַבִּי יְהוּדָה** בחמץ **אַדְּרַבִּי יְהוּדָה** [-על דבריו] בחדש **קַשְׁיָא** [-קשה] כפי שהקשינו לעיל, **וּדְרַבָּנָן אַדְּרַבָּנָן לֹא קַשְׁיָא** - ומדברי חכמים בחמץ על דברי חכמים בחדש לא קשה. הלא יש להקשות מדברי חכמים במשנתנו [שהוא רבי מאיר[ט]] שבודקים את החמץ גם לאחר זמן איסורו ואין חוששים שמא יבואו לאוכלו, על דברי רבי מאיר שהעסק בקמח וקלי קודם העומר לא היה ברצון חכמים, משום שחששו שמא יבואו לאוכלו[י].

מתרצת הגמרא, **מִדְּרַבִּי יְהוּדָה אַדְּרַבִּי יְהוּדָה לֹא קַשְׁיָא, כִּדְשַׁנְיֵנַן** - מדברי רבי יהודה על דברי רבי יהודה לא קשה, כפי שתירצנו לעיל. וכמו כן **דְּרַבָּנָן אַדְּרַבָּנָן נַמִּי לֹא קַשְׁיָא** - מדברי

א. **ומה** שחששו לכך בחדש יותר מבשאר איסורי תורה, כגון חֵלֶב וערלה וכדומה, שמותר להתעסק עמהם ולא גזרו שמא יבוא לאוכלם, הוא משום שאיסורם איסור עולם ועל כן בני אדם בדלים מהם, מה שאין כן ב׳חדש׳ שאיסורו הוא לזמן מוגבל בלבד, ועל כן אין בדלים ממנו. פני יהושע (ד״ה דרבנן).

ב. **איסור** אכילה מהתבואה החדשה קודם הקרבת העומר נקרא איסור ׳חדש׳.

ג. **לשיטת** התוספות (לעיל ג. ד״ה מור) שכל טעם בדיקת חמץ הוא משום החשש שמא יבוא לאוכלו, בודאי גם רבי יהודה חושש לכך, שהרי גם הוא מודה בחיוב בדיקה, ומכל מקום מקשה הגמרא, שלשיטתו באיסור ׳חדש׳ שאין חוששים בו שמא יבוא לאוכלו, אין לעקור מצות ביעור חמץ משום חשש אכילה בזמן מועט של משך הבדיקה. ולא חששו לכך אלא בזמן מרובה, שאם לא יבדוק קודם הפסח יבוא לאוכלו במשך הפסח. צל״ח (לעיל י: ד״ה והגרמה).

ד. **שכן** נאמר בעומר (ויקרא כג י) ׳ראשית קצירכם׳, שיהיה הוא הראשון לכל התבואות הנקצרות. רש״י (ד״ה ר׳ יהודה) על פי התורת כהנים (ממור פרשה יז). אך הקשו האחרונים, הלא מבואר ברש״י במנחות (ע: ד״ה ולקצור), שלאחר קצירת העומר מותר לקצור מהחדש בכלי אפילו קודם הקרבת העומר, ואם כן יש לחשוש בתבואה הנקצרת במוצאי יום טוב לאחר קצירת העומר, שמא יבואו לאוכלה, שהרי היא נקצרת כדרכה בלא שום שינוי. ותירץ הרש״ש (סט סא. ד״ה ניתן), שאין דרך לקצור בלילה, ולא גזרו חכמים על דבר שאינו שכיח. וראה עוד בילקוט ביאורים תירוצים נוספים.

ה. **שהמים** זורמים בתעלה עד גלגל של עץ שקבועים סביבו דפים, וציר הגלגל מחובר לריחים, וכאשר תנועת המים דוחפת את הדפים מסתובב הגלגל, ויחד עמו מסתובבות אבני הריחים וטוחנות את התבואה.

ו. **מבואר** בברייתא במנחות (עא.), שממה שנאמר (ויקרא סט) ׳כי תבואו אל הארץ וגו׳ וקצרתם את קצירה, והבאתם את עומר׳ משמע שמותר לקצור שאר תבואות קודם לעומר, וממה שנאמר (סט) ׳עומר ראשית קצירכם׳ משמע שהוא קודם לכל הקצירות. ולכאורה סותרים שני כתובים אלו זה את זה, אלא בהכרח צריך לומר, שממקום שאתה מביא עומר אי אתה קוצר קודם לו, וממקום שאי אתה מביא עומר אתה קוצר קודם לו. ושנינו במנחות (פה.), אין מביאין סולת למנחה לא מבית הזבלין, ולא מבית השלחין, ולא מבית העמקים, מפני שתבואותיהם אינן מן המובחר. רש״י (ד״ה קולרין), שאף ששנינו (סט) שבדיעבד כשירות תבואות אלו לעומר, מכל מקום מאחר שלכתחילה אין מביאים מהן הרי הן נחשבות ׳ממקום שאי אתה מביא׳.

ז. **שכן** אף רבי יהודה מודה שאין לעסוק ב׳חדש׳ אלא במקום הפסד, כגון בקצירה, שאם לא תיקצר התבואה קדם העומר תבוא לידי הפסד, אבל אם לא יגדישנה לא תבוא לידי הפסד, ועל כן אסור לגדוש שמא יבוא לאכול ממנה [שהרי גם תבואות שאין מביאים מהן את העומר אסורות באכילה קודם הקרבת העומר, ולא הותרו אלא בקצירה. ומה ששנינו שרבי יהודה התיר לטחון את התבואה ולעשות ממנה קלי, הוא רק לצורך עולי רגלים. ומכל מקום מקשה הגמרא מ׳חדש׳ על חמץ, שכן מאחר שלענין ׳חדש׳ לא גזר רבי יהודה במקום הפסד שמא יבא לאכלו, גם בחמץ היה לו להתיר לבדוק אחריו בזמן האיסור משום מצות ביעור, שכן ביטול מצות ביעור דומה למקום הפסד]. תוספות (ד״ה אבל).

ח. **שכן** שנינו שם, ׳אנשי יריחו גודשים שלא ברצון חכמים ולא מיחו בידם׳, ורק רבי יהודה שנה דין זה בברייתא בלשון זו, אבל רבי מאיר אמר רק שהיה זה שלא ברצון חכמים, ולא הוסיף שלא מיחו בידם.

ט. **שכן** סתם חכמים החולקים על רבי יהודה הוא רבי מאיר.

י. **רבא** מקשה כן דווקא על תירוץ אביי, אבל על תירוצו של רבא עצמו לא קשה, שכן אפשר ליישב, שרק בחדש סוברים חכמים שיש לחשוש שמא יבואו לאוכלו, לפי שאינו אסור אלא באיסור לאו, מה שאין כן בחמץ שאיסורו בכרת בדלים ממנו בני אדם, ואין לחשוש שמא יבואו לאוכלו. אך מאחר שתירץ אביי בשיטת רבי יהודה שבני אדם בדלים רק מחדש ולא מחמץ לפי שכל השנה הוא מותר באכילה, אין מסתבר לומר שחולקים חכמים על רבי יהודה מן הקצה אל הקצה, וסוברים שדווקא מאיסור חמץ בני אדם בדלים ולא מאיסור חדש. צל״ח (ד״ה אמר). וראה עוד בילקוט ביאורים במובא מהפני יהושע (ד״ה ורבא) והחתם סופר (ד״ה אמר) בטעם מה שהקשה כן רבא רק לאחר תירוץ אביי.

כתבו התוספות (ד״ה אבל), שגם חכמים מודים שבמקום הפסד לא גזרו שמא יבואו לאוכלו, שהרי גם הם התירו קצירת חדש משום הפסד, ולא נחלקו אלא בקמח וקלי, שלשיטתם אין להקל בהם משום עולי רגלים. ותמה בחידושי הר״ן (ד״ה אבל), שאם כן מה מקשה הגמרא על חכמים שמצריכים בדיקה לאחר זמן האיסור ממה שגזרו בקמח וקלי, הלא יש לומר שמצות ביעור נחשבת כמקום הפסד שהקילו בו חכמים, כמו שפירשו התוספות בקושיית הגמרא על רבי יהודה. ותירץ, שלאחר שחידשה הגמרא בשיטת רבי יהודה שחדש הכל בדלים ממנו, שוב הוקשה לה, שאם כן גם לחכמים יש לסברא זו בצירוף צורך עולי רגלים להיות שקולה להיתר שיש במצות ביעור חמץ. והמהרש״ל (נמוק׳ סט) תירץ, שמצוה אינה שקולה להפסד, אלא שקולה רק לצורך עולי רגלים. אך המהרש״א (נמוק׳ סט) כתב, שמלשון התוספות לא משמע כן. עוד הקשה

שלא ברצון חכמים. לחיכא למיגזר דילמא כי מעסקי ביה אתי למיכל מיניה: ר' יהודה אומר בו' מתוך שלא התרתה לו. קנירה כדרך כל השנה אלא בידים קוטפין המלילות מן הקרקע, דהא אסור לקנור לפני העומר לכתיב (ויקרא כג) עומר ראשית קצירכם אל הכהן שהוא מחלה לקנירה, זכור הוא את חיסור החדש על ידי שינוי המעשה ולא אתי למיכל: טחינה והרקדה. שהרי קמח תינוק דהיה בידם, וכשטחנוהו והרקידוהו חיזה שינוי היה שם דלא ליתי למיתב לפומיה ההיא שעתא: ומשנינן טחינה. לא היו טוחנין אותו ברחיים של מים אלא ברחיים של יד, דהוי שינוי לזכרון: על גבי נפה. לגד מחתון של נפה, הופך הנפה על פניה: אלא הא דתנן. במנחות קורצין בית השלחין כדרך חול קודש לעומר: ושל בית העמקים. מצומה הגדילה בין העמקים, וטעמא מפרש התם כמוד אחד אומר וקנרתם את קנירה והנחתם אלמא מותר לקנור קודם לעומר, וכמוד אחד אומר עומר ראשית קנירכם דמשמע שהוא קודם לכל קנירי, הא כיצד, ממקום שאתה מציא עומר מי אתה קונר קודם לו וממקום שאי אתה מציא עומר אי אתה קונר, ותנן בפרק כל הקרבנות (מנחות פה.) אין מביאין פולת למנחה לא מבית הזבלין ולא מבית השלחין ולא מבית העמקים מפני שצומחה שלהן חיזה מן המובחר: מאי איבא למימר. הא ליכא התם שינוייא דהא קורצין קתני ודמגל, ולא גזרינן דילמא אתי למיכל, ומוקמיה להיא כר' יהודה דתנן במסכת מנחות בפרק ר' ישמעאל (דף עח.), מדקתני סיפא אנשי יריחו קורצין לפני העומר כו' ולא מיחו בידם חכמים ואמרינן מאן שמעת ליה דאמר מיחו ולא מיחו ר' יהודה: חדש מבדל בדילי מיניה. שהרי לא הורגלו לאוכלו כל השנה ואין למודין לפשוט יד להושיט לפיהם, אבל חמץ למודין הן בכך כל השנה: דרבנן אדרבנן לא קשיא. כתמיה, דלא מצינת לא לר' יהודה והא דרבנן נמי קשיא, דאמתני' לא גזרינן[ה], והתם קתני שלא כרצון חכמים דמשמע דגזר ר' מאיר החום מפני פלוגתיה דילמא אתי למיכל: הוא עצמו מחזר עליו לשורפו. תע"ג דבעלמא גזרינן בדבר שעסוק

ו) מנחות עח., ג) [שבת כט:], ג) שם קיג. [וש"נ], ד) ג"ז שם ע"ב, ה) נכורות לג:, ו) [ביצה כב.], ז) עג., ח) פ' אמור פרשתא ז ה"י [וכן נכורות לג:].

(ו) גמ' אמר רבה שאני מדם: (ב) שם דרבנן מדרבנן לא קשיא אלא אמר רבא דר' יהודה מדרבי יהודה: (ג) שם וקלי תנן והא לר' אמי וכו' על ידי קטוף כדרבה אלא: (ד) שם והתנן נכור שאחזו לס: (ה) רש"י ד"ה ומשנינן וכו' נחמץ לא מצומ דמחזר עליו לשורפו:

שלא ברצון חכמים. דגזרינן שמא יאכל כשיקנור ויאכל מדם קודם העומר ואף זה שכבר הוא קמח ודמי נקנר קודם העומר. רבי יהודה אומר ברצון חכמים כו'. דלא גזר שמא יאכל [מנחות סז:]. מתוך שלא התרת לו. לקנור כמגל אלא ע"י קטוף ביד ולא כמגל כמו (דברים כג) וקטפת מלילות בידך דקניכה קודם העומר דמסורה כדקתני במתני' ואסור לקנור לפני העומר. זכור הוא. את חיסור החדש ולא אכיל. טחינה והרקדה מאי איבא למימר. מאי שינוי חיכא דליהוי זכור ולא יאכל. ברחיא דיד. ריחים המתגלגלת ביד ולא בעל מים [שם סח.]. קורצין בית השלחין שבעמקים. מפני שמפסידים מהר, ועוד דרעות הן ואין בהם חיסור בקליכה [שם עא.]. דכיון דאדם יכיכה היא לי מי מצהו לה לאחר שעולה לגיבוד. ל"א רעות הן ואין עומר בא מהן ומחרימין בהאי פירקין (דף עח.) ממקום שאתה מציא אי אתה קונר וממקום שאי אתה מציא אתה קונר ולשון זה עיקר וכן מפורש לקמן. אבל לא גודשין. לא יעשנו גדיש עד לאחר העומר [שם סח.]. לכמה דאפשר לשנויי משנינן [שם עא. בשטמ"ק]. חדש בדיל מיניה. שהרי לא אכל אדם כל השנה. חמץ לא בדיל מיניה. כל השנה שהרי אכלו עד הנה הלכך אתי למיכליה. קמח וקלי תנן. דאין לחויין לאכילה, קמח כעין קמח שלנו, וקלי מצומה שנתייבשה בתנור. עד קלי מאי איבא למימר. כגון בשעת קנירה דלחוי לאוכלו [שם סח.]. שתהא מנטפת. ויתקייס הגר שתהא השמן מטפטף כל שעה לתוך הגר וטעמא משום גזרה שמא יסתפק היימנו וכיון שהקילהו לגר תייב משום מכבה ואפי' מותה שפופרת של חרס דמיתקן ליה גזרינן [שבת כט:]. חבל דלי שנפסק. בתמציתו. כורך. מחבר שני רצועי הפיקות זה על זה וכורך עליהם פודנא. ובלבד שלא ישנבנו. לחבל, דר"י שבר גזרינן עגינה אטו קשירה ורבנן לא גזרו. קושרין דלי בפסקיא. ע"פ הכור דפסקיא לא מבטל [ליה] התם. אבל לא בחבל. דמבטל ליה התם והוי קשר של קיימת שהרי קשור ותלוי שם תמיד. אלא פשיטא בחבל דגרדי. פליגי דלריך לה ולא מבטל לה. חבל בחבל מיחלף. אינו ניכר בין זה לזה ואי שריך בדעלמא דאתי למיכל עד שיעשה בו מום ליכול למחוך ולהתרפאות הוא מת. אם לא יקיזנו. אין מקיזין לו את הדם. ולפי' במקום שאין עושין בו מוס ליכול למחוך ולהתרפאות הוא מת ואין ניכ שפתיו שאין עתיד למחוך ולהתרפאות [בכורות לג:].

קורצין בית השלחין. פירש רש"י ממקום שאי אתה מציא אתה קונר וכו' ובית השלחין וכל הנהו אע"ג דתניא בפרק כל הקרבנות (מנחות דף פה.) אם הביא כשר כיון דלכתחלה לא יביא משנינן ליה ממקום שאי אתה מציא ואין לחמוה מי ליכא מידי דמדאורייתא לכתחלה אסור ובדיעבד שרי לחיכא מילי טובא דבעינן שיהא הכתוב עליו לעכב כגון קדשים:

אבל לא גודשין. פסידא אם ימתין אחר העומר דדוקא מאוס פסידא התירו קנירה שממהרין ליקנר מאחר פירות ואי לא קנרי להו פסדי והא דאמרי רבי יהודה קמח וקלי לעיל יש לומר מאוס עולי רגלים הקילו ור' מאיר אוסר בקמח ושרי קנירה לקמן בפ' מקום שנהגו (דף ע.) דקתני במילתיה קורצין בדלון חכמים והיינו מאוס פסידא וכן פי' הקונטרס במנחות ואם תאמר מ"ש מאי פריך דילמא הכא שרי רבי יהודה מאוס פסידא אבל גבי חמץ גזרינן ואם לומר מאוס מצות ביעור יש להתיר כמו מאוס פסידא:

כורך עליו פודנא. לאו דוקא כורך דאפילו לקאוד יכול דלא מבטל ליה ובלבד שלא יעבדנו לחבל קאי:

כל היכא דבדיל מיניה לא גזר ר' יהודה. ר' מאיר אע"ג דלא רצה להקאות לעיל גזר בפרק כל פסולי המוקדשין (נכורות לג: ושם[ט]) תניא נכור שאחזו דם מקיזין לו ממקום שאין עושין לו מום דברי ר' מאיר ורבי יהודה אומר וכו' משום דחיכא למיכל לשנויי שאני נכור דחיכא פסידא:

חומרא דשבת מבדל בדילי. ורמי דשבת אשבת[ג] דתניא חבל דלי שנפסק לא יהא קושרו אלא עונבו רבי יהודה אומר כורך עליו פודנא או פסקיא ובלבד שלא יענבנו קשיא דרבי יהודה אדרבי יהודה קשיא דרבנן אדרבנן דרבנן אדרבנן לא קשיא שמן בשמן מיחלף עניבה בקשירה לא מיחלף דרבי יהודה אדר' יהודה לא קשיא טעמא דרבי יהודה לאו משום דגזר עניבה אטו קשירה אלא משום דקסבר עניבה גופה קשירה היא ורמי רבנן אדרבנן

[ד] דתנן[ב] קושרין דלי בפסקיא אבל לא בחבל ורבי יהודה מתיר חבל דמאי אילימא חבל דעלמא ורבי יהודה מתיר קשר של קיימא הוא דודאי אתי לבטולי אלא פשיטא דגרדי וגזרו רבנן חבל דגרדי אטו חבל דעלמא אין חבל בחבל מיחלף עניבה בקשירה לא מיחלפא. וכל היכא דבדיל מיניה לא גזר רבי יהוד' (ד) והתניא[ה] בכור שאחזו דם אפי' הוא מת אין מקיזין לו דם דברי ר' יהודה וחכ"א[ו] יקיז ובלבד שלא יטיל בו מום התם מתוך שאדם בהול

על

זה

בו שלא יוציא לפיו, הכא בנדיקת חמץ ליכא למיגזר, דהוא עלמו כל עסקו זה בחמץ היו אלא מחזר עליו לשורפו אין לך זכרון לאיסור גדול מזה: ומיכל קא אכיל מיניה. כתמיה: קמח וקלי תנן. ואין אלו לחויין לאכילה: מקלי ואילך. לאחר שנתייבש כתנור אין לחוי לאכול: מעיקרא. בעודו לך בקליות קודם שיתיבש אתי ליכא למימר: ובי תימא. זכור הוא ע"י הקיטוף כדאמי רבא לעיל, בית השלחין ליכא קיטוף אתי ליכא למימר: אלא בדותא. וטעמא דרבי יהודה משום דבדילי מיניה, וחמץ לא בדיל מיניה שרגיל בו כל שעה: כל גר שבגמ' היינו הכלי, קרוייש"ל[ז]: מנטפת. טיפין דקות כשהפתילה מבערת: ואפי' היא של חרס. אותה שפופרת, דמאיסא, אפ"ה אסור דילמא אתי למיכל מינה, ותניא[ח] הנותן שמן לגר חייב משום מבעיר ומשמפק ממנו חייב משום מכבה: ורבי יהודה מתיר. ומע"ג דשמן הכל תדירין בו, ודרבנן אדרבנן ליכא לאקשוי, דהא מוקימנא טעמא בחמץ משום דהוא עלמו מחזר עליו לשורפו: קשר של קיימת שהוא עשוי שלא להתירו לעולם הוי אב מלאכה, כשבת שבת[ט]: לא קשיא. דהוי קשר של קיימת אלא עונבו, ולא גזרי עניבה אטו קשירה: בורך. כריכה בעלמא: פודנא. אזור חלול: פסיקיא. פייסל"ק[י] שכורכין סביבות שוקיים: שלא יענבנו. גזירה משום קשירה, הואיל ועשוי בכך: קשיא דרבנן. לשפופרת אדרבנן לחבל: שמן. זה בשמן דכל שנה מיחלף ואתי למיכליה: קושרין דלי בפסיקיא. דלאו קשר של קיימת הוא. דאי נימא חבל דעלמא. שמשמיעו לכך, ואיכא למיחש שמא יניחנו סם תמיד, ורבי יהודה מתיר ולא גזר גבי שבת כדלמוקימנא טעמא דמשום חומרא דשבת פרטי מינסי מיסורת דיליה וזכרין הן, אבל דרבנן דהכא מדרבנן דעניבה קשיא: ומשנינן חבל בחבל מיחלף בו'. והשתא ליתרנו כולהו, דרבנן גזרו כל היכא דמיחלף בין בשבת בין בשאר מיסורי, הילכך בחדש לפני העומר גזרו וכן בשפופרת וכן בחבל, אבל בחמץ לא גזרו אבל בשאר חדש לפני העומר דלא מיחלף, ורבי יהודה גזר בכל מילי דלא בדילי מיניה, ובמידי דבדילי מיניה לא גזר, הילכך בחמץ גזר, אבל בחדש בדילי מיניה, ובכל הנך דשבת משום דבדילי מיניה, ודקא מתמיר בעניבה משום דקסבר היא גופא קשירה היא: בבור. אסור להטיל בו מוס ואפי' לגרוס, כדתניא מוס לא יהיה בו אין לי אלא שלא יטיל בו מוס מניין שלא יגרוס לו ת"ל כל מוס, בסכת בילה (ד' כז:): אין מקיזין דם. אפי' בשאחזו דם, דהיינו בכל מקום שבו אם אינו חותך ממנו עכס או פוגס שפתו או אזנו, וכל[י] דבר שאינו חוזר לקדמותו הוי מוס אידך לא הוי מוס, וקא גזר רבי יהודה אטו מקום שעושה בו מוס, ומע"ג דקדשים הכל בדילין מהן. מחלוקת רבי שמעון ורבי יהודה בתורת כהנים[יא]:

על

בשבת כז ע"א יבמות כא ע"א גיטין פח ע"ב ב"ב קמה ע"א זבחים ק ע"ב איתא בדותא בד'. ברם ב"מ ט ע"א עא ע"א ב"ב קא ע"ב מנחות סח ע"א צה ע"ב כריתות יד ע"א אי' ברותא ברי"ש. ובערוך ערך בר ד' כתב פי' במקום שטעו חכמי' ולא דברו כהלכה לא רצו לגנותם ולומר טעו אלא אמרו ברותא כלומר דעת חיצונית היא] (גליון):

ז] צ"ל **על פי** כמש"כ במשנה בשבת (רש"ש, וכ"ה בכ"י): **ח]** צ"ל לא **גזרי** (בארות המים) וכ"ה בכת"י: **ט]** יכול להיות מחרס (כ"פ ברש"י) או מכסף וזהב (רש"י ערכין ו:): **י]** רצועה: **יא]** צ"ל **דכל** (בארות המים):

ע] "ושם" מיותר:

פג א מיי' פ"ה מהל' שבת הלכה יב סמג לאוין סה טוש"ע או"ח סי' רסה סעיף ג:

פד ב מיי' פ"י מהלכות שבת הלכה ג סמג לאוין סה טוש"ע או"ח סי' שיז סעיף ד:

פה ג מיי' פ"ב מהלכות נכורות הל' יג סמג לאוין שמג טוש"ע י"ד סי' שיג סעיף ו:

ואקשי' בית השלחין דתנן קורצין בית השלחין מה איכא למימר הנה קורצין בלא שינוי. **ופריק אביי חדש בדיל מיניה** פי' מובדל הוא ממנו ואינו אוכלו אלא עד שיראה שהותר אבל החמץ שאינו מובדל ממנו כלל אלא אוכלו יתראה לו כי בהתירו עומד ויבא לאכול ממנו לפיכך גזרו עליו. **אמרי' עלה והא דקשיא** ר' יהודה אדר' יהודה שנינן כאביי והא דתנינן במתנית' בלשון חכמים הוא ר' מאיר קשיא דר' מאיר אדר' מאיר אמאי בחמץ לא גזר ובחדש גזר משנינן (הנה נמי) [הוא עצמן] מחזר על (הפסח) [החמץ] לשרפו יאכל אותו לפיכך לא גזרו אבל החדש דלא מתעסק ביה כדי לשרפו אלא כדי לאכלו מתעסק ביה גזרינן ביה. **ובא רב אשי לפרש שאני חדש דקמח וקלי תנן** כלומר לא התירו לו אלא על ידי קליה ודחי' לה הכי הא ברותא היא כלומר חיצונה היא ולא נשנת בין החכמים. **ואקשי'** אפירוקא דאביי וכללא הוא דכל היכא דלא בדיל מינה ביה ר' יהודה והתנן לא יקוב אדם שפופרת של ביצה כו' ור' יהודה מתיר הנה השמן לא בדיל מיניה ולא גזר ר' יהודה שמא יסתפק מן השמן שבשפופרת של ביצה ושנינ' שאני שבת דחמיר ליה. **איני והא קשירות דלי בחבל** דבשבת היא וחכמים מתירין לענבו ור' יהודה אוסר קשיא דרבנן אדרבנן ודר' יהודה אדר' יהודה. **ושני' רבנן אסרי בשפופרת** דכיון דלא מאיסא אתי לאסתפוקי מיניה דשמן בשמן מיחלף כלומר [הרואה] אותך אוכל שמן יאכל הוא גם זה לפיכך גזרו לעשות שפופרת על פי הנר אבל הרואה אותך עונב בשבת לא יקשור דאתי למימר אלו היתה קשירה מותרת לא היה עונב אלא קושר לפיכך לא גזרו בו ור' יהודה לא משום דגזר עניבה אטו קשירה אלא משום דאמר העניבה קשירה מעליא היא. **והא** דרמינן דרבנן אדרבנן קושרין דלי בפסקיא אבל לא בחבל כו' ור' יהודה אומר בהדיא כל קשר שאינו של קיימא מותר וכן הא דרמינן אדר' יהודה והתניא בכור שאחזו דם כו' דברים פשוטין הן.

ג] [במנחות סז ע"ב איתא **רבה**] (גליון) ועיי' פנ"י: **ג]** בכמה ראשונים וכ"י קלי (עיין מראה כהן וחשק שלמה בילקו"מ): **ג]** [וכן אי' בנכורות לג:].

חכמים על דברי חכמים גם לא קשה, שכן אף הם לא חששו לאכילה אלא בחדש, אבל בחמץ הרי **הוּא עַצְמוֹ מְחַזֵּר עָלָיו לְשׂוֹרְפוֹ**[יא] - כל התעסקותו[צוה"ח] בבדיקת החמץ היא כדי לבערו מן העולם, ואם כן **מֵיכַל קָאָכֵיל מִינֵּיהּ** - וכי יבוא לאכול ממנו. הלא עצם בדיקת החמץ לצורך ביעורו מזכיר את איסורו, ואין לך זכרון גדול מזה.

הגמרא מביאה תירוץ נוסף על הסתירה שבדברי רבי יהודה, ודוחה אותו:

רַב אַשִׁי אָמַר, דְּרַבִּי יְהוּדָה אַדְּרַבִּי יְהוּדָה לָא קַשְׁיָא, משום ש**קָמַח וְקָלֵי תְּנַן** [-שנינו] במשנה במנחות, ודווקא בהם התיר רבי יהודה להתעסק ולא חשש שמא יבואו לאוכלם, משום שאינם ראויים לאכילה[יב].

דוחה הגמרא תירוץ זה, **הָא דְּרַב אַשִׁי בְּדוּתָא הִיא** - דברים בדויים שאינם אמת[יג], משום ד**הָתִינַח** [-אכן מובן] מדוע אין חוששים **מִשעה** שנעשתה התבואה **קָלִי** ונתייבשה בתנור **וְאֵילַךְ**, שאינה ראויה לאכילה עד שיעשו ממנה לחם, אך **מֵעִיקָּרָא** - מתחילה, מאחרי הקצירה **עַד** שנעשתה התבואה **קָלִי** לפני גמר ייבושה בתנור[יד], כשעדיין היא לחה ורכה, **מַאי אִיכָּא לְמֵימַר** - מה יש לנו לומר בטעם מה שהתיר רבי יהודה להתעסק עמה, הלא עדיין היא ראויה לאכילה, ומדוע לא חשש שמא יבואו לאוכלה.

הגמרא מחזקת את קושייתה, **וְכִי תֵּימָא** - ואם תאמר לתרץ, שבסמוך לקצירה אין לחשוש לאכילה משום שהחדש נתלש **עַל יְדֵי קִיטּוּף** ומתוך כך הוא זכור שלא לאוכלו[טו], **כְּתִירוּצוֹ דְּרָבָא** לעיל, ולא בא רב אשי לתרץ אלא מדוע אין חוששים לאכילה בשעת הטחינה וההרקדה, **אֶלָּא** - הלא עדיין יקשה, מה ששנינו במנחות (שם), **קוֹצְרִין** במגל את תבואת **בֵּית הַשְּׁלָחִין** ואת התבואה **שֶׁבַּעֲמָקִים, וְאוֹקִימְנָא** [-והעמדנו] משנה זו **כְּרַבִּי יְהוּדָה, מַאי אִיכָּא לְמֵימַר** - מה יש לנו לומר בטעם ההיתר, הלא ראויה אז התבואה לאכילה, וגם אין שינוי בקצירתה, ומדוע לא חשש רבי יהודה שמא יבואו לאוכלה. מסיקה הגמרא, **אֶלָּא** תירוצו **דְּרַב אַשִׁי בְּדוּתָא הִיא**, ובהכרח החילוק שבין חמץ לחדש הוא, שמחדש אנשים בדלים כל ימות השנה, מה שאין כן בחמץ שרגילים בו כל השנה.

הגמרא מקשה על שיטת רבי יהודה בחמץ מדבריו במקום אחר: **וְכָל הֵיכָא דְּלָא בָּדִיל מִינֵּיהּ** - וכי כל איסור שאין בדלים ממנו, **מִי** [-האם] **גָּזַר** עליו **רַבִּי יְהוּדָה** שמא יבואו לאוכלו. **וְהָתְנַן** - והרי שנינו במסכת שבת (כט:), **לֹא יִקּוֹב אָדָם שְׁפוֹפֶרֶת שֶׁל בֵּיצָה** - קליפת ביצה חלולה[טז], **וְיִמָּלְאֶנָּה שֶׁמֶן וְיִתְּנֶנָּה** בערב שבת **בְּצַד הַנֵּר** [-הכלי שבתוכו השמן והפתילה], **בְּשָׁבִיל שֶׁתְּהֵא** השפופרת **מְנַטֶּפֶת** לתוך הנר טיפות שמן דקות בזמן שהפתילה בוערת, ועל ידי כך תמשיך לבעור ולא תכבה. ואסרו חכמים את הדבר משום החשש שמא יבוא בשבת לאכול מהשמן שבשפופרת, ונמצא עובר על איסור כיבוי בשבת[יז]. וְאסור לעשות כן **אֲפִילּוּ** בשפופרת **שֶׁהִיא שֶׁל חֶרֶס**, שהשמן שבתוכה נמאס, ואין דרך בני אדם לאוכלו, שמכל מקום חששו שמא יבוא להסתפק ממנו[יח]. **וְרַבִּי יְהוּדָה מַתִּיר** לעשות כן. הרי שרבי יהודה אינו חושש שמא יאכל מהשמן, ואפילו שהכל רגילים לאוכלו ואין בדלים ממנו, ומדוע בחמץ חשש שמא יבואו לאוכלו תוך כדי בדיקתו.

מתרצת הגמרא, **הָתָם** [-שם] בשבת סובר רבי יהודה, **מִשּׁוּם חוּמְרָא דְּשַׁבָּת מִבְדָּל בְּדִילֵי** - שמשום חומר איסור שבת בדלים בני אדם מהשמן, ואין לחשוש שמא יאכלו ממנו ויעברו על איסור כיבוי[יט]. מה שאין כן בחמץ שאינו חמור כל כך כמו שבת, ועל כן חוששים שמא יבואו לאוכלו.

המהרש"א, שאם כן מנין לנו שטעמו של רבי יהודה הוא משום עולי רגלים, הלא יתכן שהתיר בקמח וקלי משום שינוי, ומה שהתיר בקצירת בית השלחין הוא משום הפסד, ושוב לא קשה משם על חמץ, שהרי חמץ אינו נחשב להפסד [וכבר עמד המהרש"ל על קושיא זו, וראה שם בתירוצו]. על כן פירש, שכוונת התוספות ב'מצות ביעור' היא לסברת הגמרא בתירוצה, 'הוא עצמו מחזר עליו לשורפו'. ובקושייתה על רבי יהודה משוה הגמרא סברא זו לסברת ההפסד שיש בקצירה, שכשם שהקל רבי יהודה בקצירה משום הפסד, כמו כן היה לו להקל בחמץ משום הסברא האמורה. והצל"ח (ד"ה ומ"ש) תירץ על פי שיטת התוספות לעיל (י: ד"ה ופסח), שמה שאמרו חכמים 'יבדוק לאחר המועד' היינו לאחר הפסח, שעל כך הקשתה הגמרא מדוע אין חוששים שמא יבוא לאוכלו כמו בחדש, הלא באותה שעה שוב אין מצות ביעור, ואין הפסד בכך שלא יבדקוהו.

יא. ואף ששנינו במשנה להלן (כא.), שלשיטת חכמים החולקים על רבי יהודה השבתת החמץ היא בכל דבר ולא דווקא בשריפה, מכל מקום גם לשיטתם אפשר לשורפו, ולכן נקטה הגמרא לשון שריפה. ומכאן ראיה שלא כדברי המגן אברהם (סי' תמה סק"ח), הסובר שלשיטת חכמים אין להשביתו בשריפה אלא דווקא באופנים אחרים. צל"ח (ד"ה דרבנן). וראה בילקוט ביאורים במובא מהבית הלוי (שו"ת, מ"ח סי' יט מות י), שדחה את ראייתו.

יב. לפי גירסת רש"י לעיל (י: ד"ה מתקיז) במשנה במנחות, 'קמח וקלי', קלי הוא תבואה שהתייבשה בתנור. ותמה התוספות רי"ד (ד"ה קמח), הלא מבואר בהרבה מקומות שקליות תבואה ראויות לאכילה גם לאחר שנתייבשו בתנור. על כן כתב שיש לגרוס במשנה 'קמח קלי' בלא ו"ו, ומדובר בקליות שנטחנו לקמח, שאינו ראוי לאכילה עד שיתבשל. והראש משביר (ד"ה טחינה) כתב ביישוב דברי רש"י, שדווקא קליות העשויות במחבת ראויות לאכילה, ואילו כאן מדובר בקליות שנתייבשו בהבל התנור, שאינן ראויות לאכילה כמו שהן.

יג. ולא אמר רב אשי דבר זה, אלא אחד מתלמידיו אמרו מעצמו, ותלאוהו בטעות ברב אשי, או שאותו תלמיד הבין כך בטעות מדברי רב אשי ואמרה בשמו. על פי הריטב"א (ג"מ עא: ד"ה והא). ורבינו חננאל גרס 'ברותא היא', כלומר, סברא חיצונה היא ולא נשנית בין החכמים.

יד. קושיית הגמרא היא על הזמן שלאחר קצירת החדש ועד לאחר ייבושו, אבל על שעת הקצירה עצמה אין להקשות מדוע אין חוששים שמא יבואו לאוכלו, שהרי אם לא יקצור תיפסד התבואה, ובמקום הפסד לדברי הכל אין חוששים לאכילה, כמבואר בהערה לעיל. צל"ח (ד"ה והנה).

טו. ואף בזמן שמתעסק בייבוש לאחר הקצירה אין לחשוש שמא יבוא לאוכלו, שכן בין הקצירה לקלי אינו אלא זמן מועט, ובמשך זמן זה עדיין הוא זכור מהשינוי שבקצירה, שנעשית על ידי קיטוף. צל"ח (שם).

טז. פירוש המשניות להרמב"ם (נזיר פ"ג מ"ד) [דבר חלול נקרא שפופרת, ואף שופר נקרא בשם זה משום שהוא חלול. על פי הרשב"א והר"ן (ר"ה כו. ד"ה כל)]. אך המהרי"ל (ליקוטים מות סט) כתב, שתיבת 'ביצה' נקודה בחירי"ק, ושפופרת היא קנה אגם של 'ביצה', שהיא בריכה שגדלים בה קנים.

יז. שבן שנינו בביצה (כג.), שהנותן שמן בנר חייב משום מבעיר, והמסתפק ממנו חייב משום מכבה. ופירש רש"י בשבת (כט: ד"ה שמהפ), שאף איסור נטילת שמן מהשפופרת הוא מהטעם האמור, שכן מאחר שהקצה את השמן לנר הרי הוא נחשב למכבה. אלא שנחלקו הראשונים בטעם איסור כיבוי בנטילת שמן מהנר עצמו, לדעת התוספות (ניזה שם ד"ה והמסתפק) הוא משום שבכך מתמעט אורו. והוסיפו שאין לפרש שהוא משום שממהר את הכיבוי, לפי שאין זה אלא גרמא בעלמא. אך הרא"ש (שם פ"ג סי' יז) הוכיח מדין שפופרת שלא כדברי התוספות, שהרי בנטילת שמן מהשפופרת בודאי אין מתמעט אור הנר, אלא טעם האיסור הוא משום שבכך הוא ממהר את הכיבוי. ואף על גב שאין זה אלא גרם כיבוי, מכל מקום לא הותר גרם כיבוי אלא בדבר חיצוני, אבל כשהוא נעשה בשמן או בפתילה הגורמים את הדליקה הוא אסור משום כיבוי. וכתב הפני יהושע (שם ד"ה נמצנה), שלפי זה מובן מדוע הוצרך רש"י להוסיף שמאחר שהקצה את השמן לנר הרי הוא נחשב למכבה, שהרי לולי שהקצה את השמן אינו אלא גרמא בעלמא, ואין זה כיבוי, שהרי עדיין אין נמצא השמן בתוך הנר. אמנם הרמב"ם (שבת פ"ה ה"ג) כתב, שאיסור הנטילה מהשפופרת אינו משום כיבוי, אלא משום איסור מוקצה. וכתב הפני יהושע (שם) בשיטתו, שהוא סובר כתוספות, שטעם האיסור במסתפק הוא משום שממעט את האור, וטעם זה אינו שייך בשפופרת. והתוספות רבינו פרץ (ד"ה לפ) אכן תמה על קושיית הגמרא, מה מקשה הגמרא מדברי רבי יהודה בשבת, הלא איסור מסתפק אינו אלא מדרבנן, ויתכן שלא חשש רבי יהודה אלא באיסור דאורייתא כאכילת חמץ, ולא באיסור דרבנן. [וכן מוכח לכאורה מדברי רש"י לעיל (י: ד"ה נמוך), שהרי פירש בדברי רבי יהודה במשנתנו 'בודקים בשעת הביעור', שהיא שעה ששית שבה כבר אסור החמץ מדרבנן באכילה, ולא גזר אלא משעת הביעור מן התורה ואילך]. עוד כתב הפני יהושע (כתן נרמ"י ד"ה ומפילו), שדווקא לדעת רבי יהודה יש בדבר משום איסור כיבוי מן התורה, אך לשיטת רבי שמעון פטורים עליו מן התורה, משום שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה. והוסיף, שלפי מסקנת הגמרא שרבי יהודה אינו חושש שמא יבוא לאוכלו משום שמחמת חומר שבת בדלים ממנו, נמצא שרבי יהודה לשיטתו, שכן יתכן שבדלים דווקא מאיסור דאורייתא.

יח. ואין להקשות משיטת חכמים זו על שיטתם בחמץ, שהרי נתבאר לעיל, שהם מודים שגזרו בכל האיסורים שלא להתעסק עמהם שמא יבא לעבור עליהם, ורק בבדיקת חמץ לא חששו שמא יבוא לאוכלו, משום שמתוך שמחזר עליו לשורפו הרי הוא זכור שהוא אסור באכילה.

יט. ויש להקשות, הלא גם בחדש בדלים ממנו, ומכל מקום לא התיר רבי יהודה אלא משום הפסד או משום עולי רגלים, כדברי התוספות שהובאו לעיל, ומדוע בשבת התיר אף ללא צירוף טעמים אלו. ויש לומר, שסברת 'מיבדל בדיל' בשבת עדיפה, שכן משום חומר איסור שבת פורשים יותר מאשר מאיסור חדש, ועל כן סמכו עליה אף שלא במקום הפסד. חידושי הר"ן (ד"ה משום) בשם התוספות. והר"ן עצמו תירץ, שעונג שבת שיש בכך שהנר ממשיך לדלוק על ידי השמן המנטף מהשפופרת שקול כצורך עולי רגלים.

שלא ברצון חכמים. לפיכך למיגזר דילמא כי מעסקי ביה אתי למיכל מיניה: ר' יהודה אומר בו' מתוך שלא התרתה לו. קנירה כדרך כל השנה אלא בידים קוטפין המלילות מן הקרקע, דהא אסור לקנור לפני העומר דכתיב (ויקרא כג) עומר ראשית קצירכם אל הכהן שהוא מחלה לקנירה, זכור הוא את חיסור החדש על ידי שינוי המעשה ולא אתי למיכל: טחינה והרקדה. שהרי קמח תניעת דהיה בידם, וכשטחנוהו והרקידוהו חיזה שינוי היה שם דלא ליתי למיתב לפומיה ההיא שעתא: ומשנינן טחינה. לא היו טוחנין אותו ברחיים של מים אלא ברחיים של יד, דהוי שינוי לזכרון: על גבי נפה. לגל מחתון של נפה, הופך הנפה על פניה: אלא הא דתנן. במנחות קורין בית השלחין כדרך חול קודם לעומר: ושל בית העמקים. מצומה הגדילה בין העמקים, וטעמא מפרש התם כתוב אחד אומר וקצרתם את קצירה והכאתם אלמא מותר לקצור קודם לעומר, וכתוב אחד אומר עומר ראשית קצירכם אל הכהן שהוא מחלה לקצירה, זכור הוא את חיסור החדש על ידי שינוי המעשה ולא אתי למיכל: טחינה והרקדה. שהרי קמח תניעת דהיה בידם, וכשטחנוהו והרקידוהו חיזה שינוי היה שם דלא ליתי למיתב לפומיה ההיא שעתא: ומשנינן טחינה. לא היו טוחנין אותו ברחיים של מים אלא ברחיים של יד, דהוי שינוי לזכרון: על גבי נפה. לגל מחתון של נפה, הופך הנפה על פניה: אלא הא דתנן. במנחות קורין בית השלחין כדרך חול קודם לעומר: ושל בית העמקים. מצומה הגדילה בין העמקים, וטעמא מפרש התם כתוב אחד אומר וקצרתם את קצירה והכאתם אלמא מותר לקצור קודם לעומר, וכתוב אחד אומר עומר ראשית קצירכם דמשמע שהוא קודם לכל קנירה, הא כיצד, ממקום שאתה מצית עומר מי אתה קוצר קודם לו וממקום שאי אתה מצית עומר אתה קוצר, ומנן בפרק כל הקרבנות (מנחות פה.) אין מצימין קולת למנחה לא מצית הזבלין ולא מצית השלחין ולא מצית העמקים מפני שתבואה שלהן מינה מן המובחר: מאי איכא למימר. הא ליכא התם שינויא דהא קורין קמני ובמגל, ולא גזרינן דילמא אתי למיכל, ומוקמיה להיא כר' יהודה דמסכת מנחות בפרק ר' ישמעאל (דף עא.), מדקתני סיפא מנאי יריחו קורין לפני העומר כו' ולא מיחו בידם חכמים ואמרינן מאן שמעת ליה דאמר מיחו ולא מיחו ר' יהודה: חדש מבדל בדילי מיניה. שהרי לא הורגלו לאוכלו כל השנה ואין למודין לפשוט יד להוציא לפיהם, אבל חמץ למודין הן בכך כל השנה: דרבנן אדרבנן לא קשיא. כמתני', דלא מצית אלא לר' יהודה והא דרבנן נמי קשיא, דכמתני' לא גזרינן[ס], והתם קאמר שלא בזמן חכמים דמשמע דגזר ר' מאיר למיכל: הוא עצמו מחזר עליו לשורפו. מע"ג דבעלמא גזרינן בדבר שעשוי

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) מנחות עח., ב) [שבת כט:], ג) שם קיג. [וש"נ], ד) ג"ז שם ע"ב, ה) נכורות לג:, ו) [בילה כב.], ז) עג., ח) פ' אמור פרשתא ז ה"י [וכן בנכורות לג:].

הגהות הב"ח

(א) גמ' אמר רבה שאני חדש: (ב) שם דרבנן לא קשיא אלא אמר רבא דר' יהודה דילמא אתי למיכל: (ג) שם וקלי מנן והא דר' אמי וכו' על ידי קטוף כדרבה אלא: (ד) שם והתנן דלא משמז לה: (ה) רש"י ד"ה ומצינן וכו' בממן לא משום דמחזר עליו לשורפו:

משנת ראשונים

אבל לא גודשין. לעשותן גדיש, דכמה דאפשר לשנויי משנינן. [רע"ב, מנחות י, ח]

דרבי יהודה אדרבי יהודה לא קשיא קמח וקלי תנן. פי' המור' ואין אלו ראוין לאכילה מקלי ואילך לאחר שנתייבש אין ראוי לאכילה, ואינו נ"ל דהא בכל דוכתא אמרי' דקליות חזי לאכילה כדאמרי בפ' הזהב לא יחלק החנווני קליות ואגוזים לתינוקת מפני שמרגילם אצלו, ובפ"ב דכתובות אף חילוק קליות ראי' ולקמן בערבי פסחים אמרי' ר"ט הי' מחלק קליות ואגוזים לתינוקת בע"פ כדי שישאלו. [תוספות ר"י"ד]

ובספרים כתב קמח קלי תנן וזו היא גירסא יפה וה"פ קמח של קלי שלא היו מוכרין קליות בשוק שמא ישכחו ויאכלו אלא היו טוחנים הקליות ועושין מהן קמח, כיון שלא היו משהין אותם ליכא למיגזר דילמא אכיל מנייהו, וקמח של קלי לא חזי לאכילה עד שלא יבשל אותו. [תוספות ר"י"ד]

הא דרב אשי בדותא היא. פירוש לא אמרה רב אשי מעולם אלא אחד מתלמידיו אמרה מעצמו או דשמעה מכללא וטעה ובדאוה על שמו, וכן הלשון הזה מתפרש בכמה מקומות. [הריטב"א, בבא מציעא עא:]

חתימת הש"ס היה בב"ד הגדול של רב אשי ורבינא, ועל פיהם היו סותמין ופוסקין ההלכות, ואפי' רב אשי שהיה ראש ישיבה אם אמר דבר אשר לא ייטב בעיני הוועד, היו אומרים עליו הא דרב אשי ברותא היא כלומר חוץ מן ההלכות. [מהר"י חאגיז כלל ו']

לא יקוב אדם שפורת של ביצה וימלאנה שמן ויתננה בצד הנר בשביל שתהא מנטפת. טיפה טיפה בתוך הנר כדי שיתקיים הנר זמן כששמנה מתחסר והולך שמתוך שהוא כלי אחר מובדל מן הנר עצמו אינו נותן אל לבו ושמא ישתמש בו ומאחר שהקצהו לכך כבר בטלו לשם ונמצא עכשו גורם כבוי בתשמישו. [מאירי]

עין משפט נר מצוה

פג א מיי' פ"ה מהל' שבת הלכה יב סמג לאוין סה טוש"ע או"ח סי' רסה סעיף ג:

פד ב מיי' פ"י מהלכות שבת הלכה ג סמג לאוין סה טוש"ע או"ח סי' שז סעיף ד:

פה ג מיי' פ"ב מהלכות נכורות הל' יג סמג לאוין סמג טוש"ע י"ד סי' שיג סעיף ו:

רבינו חננאל

ואקשי' בית השלחין דתנן קוצרין בית השלחין מה איכא למימר הנה קוצרין בלא שינוי. ופריק אביי חדש בדיל מיניה פי' מובדל הוא ממנו ואינו אוכלו אלא עד שיראה שהותר אבל החמץ שאינו מובדל ממנו כלל אלא אוכלו יתראה לו כי בהתירו עומד ויבא לאכול ממנו לפיכך גזרו עליו. אמרי' עלה והא דקשיא ר' יהודה אדר' יהודה שנינן כאביי והא דתנינן במתנית' בלשון חכמים הוא ר' מאיר קשיא דר' מאיר אדר' מאיר אמאי בחמץ לא גזר ובחדש גזר משנינן (הנה נמי) [הוא עצמו] מחזר על (הפסח) [החמץ] לשרפו יאכל אותו לפיכך לא גזרו אבל החדש דלא מתעסק ביה כדי לשרפו אלא כדי לאכלו מתעסק ביה גזרינן ביה. **ובא רב אשי לפרש שאני חדש דקמח וקלי תנן** כלומר לא התירו לו אלא על ידי קליה ודחי' לה הכי הא ברותא היא כלומר חיצונה היא ולא נשנת בין החכמים. **ואקשי'** אפירוקא דאביי וכללא הוא דכל היכא דלא בדיל מינה גזר ביה ר' יהודה והתנן לא יקוב אדם שפורת של ביצה כו' ור' יהודה מתיר הנה השמן לא בדיל מיניה ולא גזר ר' יהודה שמא יסתפק מן השמן שבשפורת של ביצה ושנינ' שאני שבת דחמיר ליה. **איני והא קשירות דלי בחבל** דבשבת היא וחכמים מתירין לענבו ור' יהודה אוסר קשיא דרבנן אדרבנן ודר' יהודה אדר' יהודה. **ושני' רבנן אסרי בשפורת** דכיון דלא מאיסא אתי לאסתפוקי מיניה דשמן בשמן מיחלף כלומר [הרואה] אותך אוכל שמן יאכל הוא גם זה לפיכך גזרו לעשות שפורת על פי הנר אבל הרואה אותך עונב בשבת לא יקשור דאתי למימר אלו היתה קשירה מותרת לא היה עונב אלא קושר לפיכך לא גזרו בו ור' יהודה לא משום דגזר עניבה אטו קשירה אלא משום דאמר העניבה קשירה מעליא היא. **והא** דרמינן דרבנן אדרבנן קושרין דלי בפסקיא אבל לא בחבל כו' ור' יהודה אומר כו' **ולא** דרמינן אדר' יהודה אדר' יהודה אמר כן הדבר פשוטין הן.

הגהות וציונים

ס] [במנחות סז ע"ב איתא **רבה**] (גליון) ועי' פנ"י: ג] בכמה ראשונים וכ"י **קלי** (עיין מראה כהן וחשק שלמה בילקו"מ): ד] [וכן אי' בשבת כז ע"א יבמות כא ע"א גיטין פח ע"ב ב"ב קמה ע"א זבחים ק ע"ב איתא בדותא בד'. ברם ב"מ ט ע"א עא ע"א ב"ב קא ע"ב מנחות סח ע"א צה ע"ב כריתות יד ע"א אי' ברותא ברי"ש. ובערוך ערך בר ד' כתב פי' במקום שטעו חכמי' ולא דברו כהלכה לא רצו לגנותם ולומר טעו אלא אמרו **ברותא** כלומר דעת חיצונית היא] (גליון): ה] צ"ל **על פי** כמש"כ במשנה בשבת (רש"ש, וכ"ה בכ"י): ו] יכול להיות מחרס (כ"פ ברש"י) או מכסף וזהב (רש"י ערכין ו:): ז] צ"ל **לא גזרי** (בארות המים) וכ"ה בכת"י: ח] רצועה: ט] צ"ל **דכל** (בארות המים): י] "ושם" מיותר:

קוצרין בית השלחין. פירש רש"י ממקום שאי אתה מצית אתה קוצר וכו' ובית השלחין וכל הנהו מע"ג דתניא בפרק כל הקרבנות (מנחות דף פה.) אם הביאו כשר כיון דלכתחלה לא יביא מצינן ליה ממקום שאי אתה מצית ואין לתמוה מי איכא מידי דמדאורייתא לכתחלה אסור ובדיעבד שרי לאיכא מילי טובא דצעינן שיעורא הכתוב עליו לעכב כגון קדשים: **אבל** לא גודשין. דגדישה ליכא פסידא אם ימתין אחר העומר דדוקא משום פסידא התירו קנירה שממהרין ליקצר משאר פירות ואי לא קצרי להו פסדי והא דשרי רבי יהודה קמח וקלי לעיל ים לומר משום עולי רגלים הקילו ור' מאיר אוסר בקמח ושרי קנירה לקמן בפ' מקום שנהגו (דף ע.) דקתני במילתיה קוצרין בראון חכמים והיינו משום פסידא וכן פי' הקונטרס במנחות ואם תאמר מ"כ מאי פרין דילמא הכא שרי רבי יהודה משום פסידא מגל גבי חמץ גזרינן ויש לומר משום מצות ביעור יש להחיר כמו משום פסידא: **כורך** עליו פונדא. לאו דוקא כורך דאפילו לקשור יכול דלא מבטל ליה ובלבד שלא יענבנו מחבל קאי:

כל היכא דבדיל מיניה לא גזר ר' יהודה. דר' מאיר מדר"מ לא רצה להקשות לעיל גזר גבי חדש וגבי בכור לא גזר בפרק כל פסולי המוקדשין (בכורות לג: ושם[ט]) תניא בכור שאחזו בו מקיזין לו דם בקמח ושרי ר' מאיר ורבי יהודה אומר וכו' משום דאיכא לשנויי שאני בכור דאיכא פסידא: זה חומרא דשבת מבדל בדילי ורמי דשבת אשתבת[ג] דתניא חבל דלי שנפסק לא יהא קושרו אלא עונבו רבי יהודה אומר כורך עליו פונדא או פסקיא ובלבד שלא יענבנו קשיא דרבי יהודה אדרבי יהודה קשיא דרבנן אדרבנן דרבנן אדרבנן לא קשיא שמן בשמן מיחלף עניבה בקשירה לא מיחלף דרבי יהודה אדר' יהודה לא קשיא טעמא דרבי יהודה לאו משום הגזר עניבה אטו קשירה אלא משום דקסבר עניבה גופה קשירה היא ורמי רבנן אדרבנן[ך] דתנן כקושרין דלי בפסקיא אבל לא בחבל ורבי יהודה מתיר חבל דמאי אילימא חבל דעלמא ורבי יהודה מתיר קשר של קיימא הוא דודאי אתי לבטולי אלא פשיטא דגרדי וגזרו רבנן חבל דגרדי אטו חבל דעלמא אין חבל בחבל מיחלף עניבה בקשירה לא מיחלפא. וכל היכא דבדיל מיניה לא גזר רבי יהוד' (ד) והתניא[ל] בכור שאחזו דם אפי' הוא מת אין מקיזין לו דם דברי ר' יהודה וחכ"א ניקיז ובלבד שלא יטיל בו מום התם מתוך שאדם בהול על

זה חומרא דשבת מבדל בדילי ורמי דשבת אשתבת[ג] דתניא חבל דלי שנפסק לא יהא קושרו אלא עונבו רבי יהודה אומר כורך עליו פונדא או פסקיא ובלבד שלא יענבנו קשיא דרבי יהודה אדרבי יהודה קשיא דרבנן אדרבנן דרבנן אדרבנן לא קשיא שמן בשמן מיחלף עניבה בקשירה לא מיחלף דרבי יהודה אדר' יהודה לא קשיא טעמא דרבי יהודה לאו משום הגזר עניבה אטו קשירה אלא משום דקסבר עניבה גופה קשירה היא ורמי רבנן אדרבנן[ך] דתנן כקושרין דלי בפסקיא אבל לא בחבל ורבי יהודה מתיר חבל דמאי אילימא חבל דעלמא ורבי יהודה מתיר קשר של קיימא הוא דודאי אתי לבטולי אלא פשיטא דגרדי וגזרו רבנן חבל דגרדי אטו חבל דעלמא אין חבל בחבל מיחלף עניבה בקשירה לא מיחלפא. וכל היכא דבדיל מיניה לא גזר רבי יהוד' (ד) והתניא[ל] בכור שאחזו דם אפי' הוא מת אין מקיזין לו דם דברי ר' יהודה וחכ"א ניקיז ובלבד שלא יטיל בו מום התם מתוך שאדם בהול על מזה: ומיכל קא אכיל מיניה. בתמיה: קמח וקלי תנן. ואין אלו ראויין לאכילה: מקלי ואילך. לאחר שנתייבש כתנור אין ראוי לאכול: מעיקרא. בעודו רך בקליות קודם שיתיבש מאי איכא למימר: ובי תימא. זכור הוא ע"י הקיטוף כדאמי רבא לעיל, דיש השלחים לריכא קיטוף מאי איכא למימר: אלא בדותא. וטעמא דרבי יהודה משום דבדילי מיניה, ואתן לא בדיל מיניה שרגיל בו כל שעה: כל נר שבגמ' היינו הכלי, קרוישי"ל[ו]: מנטפת. טיפין דקות כשהפתילה מבערת: ואפי' היא של חרס. אותה שפורת, דאמיקא, אפ"ה אסור דילמא אתי למיכל מינה, ותניא[י] הנותן שמן לנר חייב משום מבעיר והמסתפק ממנו חייב משום מכבה: ורבי יהודה מתיר. ומע"ג דשמן הכל מדירין בו, ודרבנן אדרבנן לריכא למקשוי, דהא מוקימנא טעמא בחמץ משום דהוא עומד מחזר עליו לשורפו: קשר של קיימא שהוא עשוי שלא להתירו לעולם הוי אב מלאכה, בשבת[ך]: לא יהא קושרו. דהוי קשר של קיימא שלא עונבו, ולא גזרי' עניבה אטו קשירה: כורך. כריכה בעלמא: פונדא. חזור חלול: פסיקויא. פיסל"ח[ל] שכורכין סביבות שוקיים: שלא יענבנו. גזירה משום קשירה, הואיל ועשוק נכך: קשיא דרבנן. דשפורת אדרבנן דשמן. זה בשמן דכל שנה מיחלף ואתי למיכליה: קושרין דלי בפסיקויא. פיסל"ח[ל] שכורכין סביבות שוקיים: שלא יענבנו. גזירה משום קשירה, הואיל ועשוק נכך: קשיא דרבנן. דשפורת אדרבנן דשמן. זה בשמן דכל שנה מיחלף ואתי למיכליה: קושרין דלי בפסיקויא. אבל לא בחבל. שמא יניחנו שם עולמית: אי נימא חבל דעלמא. שמשמיעו לכך, ואיכא למיחש שמא יניחנו שם: חבל דגרדי. שאינו רגיל למילוי מים תמיד, ורבי יהודה מתיר ולא גזר גבי שבת כדמוקימנא טעמא דמשום מוסרת דשבת פרסי אינשי מיקורת דליה ומזכרין הן, אבל דרבנן דהכא אדרבנן דעניבה קשיא: ומשנינן חבל בחבל מיחלף בו'. והשתא אימרנו כולהו, דרבנן גזרו כל היכא דמיחלף בין בשבת בין בשאר חיקורי, הילכך בחדש לפני העומר גזרו וכן בשפורת וכן בחבל, אבל בחמץ לא משום (ה) דמוהר עליו לשורפו, ובעניבה נמי לא משום דלא מיחלפא, ורבי יהודה גזר בכל מילי דלא בדילי מיניה, ובמידי דבדילי מיניה לא גזר, הילכך בחמץ גזר, אבל בחדש בדילי מיניה, ובכל הנך דשבת משום דבדילי מינייהו, ודקא מחמיר בעניבה משום דקסבר היא גופא קשירה היא: בכור. אסור להטיל בו מום ואפי' לגרום, כדתניא מום לא יהיה בו אין לי אלא שלא יטיל בו מום מניין שלא יגרום לו ת"ל כל מום, בשבת כא:]: **אין מקיזין דם.** אפי' בשאר בעלי מומין: **אבל מקיזין** אותו בכל מקום שבו אם אינו חותך ממנו עצם או פוגם שפתו או חזנו, וכל[מ] דבר שאינו חוזר לקדמותו הוי מום אידך לא הוי מום, וקא גזר רבי יהודה אטו מקום שעושה בו מום, ומע"ג דקדשים הכל בדילין מהן. מחלוקת רבי שמעון ורבי יהודה בתורת כהנים[ס]: **ואפילו היא של חרס.** אפי' היתה אותה שפורת של חרס שהוא מאוס והיה לנו לומר שמיאוסו ירחיקהו מלהשתמש אעפ"כ אסור. [מאירי]

ז] צ"ל **לא גזרי** (בארות המים) וכ"ה בכת"י: ח] צ"ל **דכל** (בארות המים): ט] "ושם" מיותר:

הגמרא מקשה סתירה משיטות חכמים ורבי יהודה במשנה האמורה, על דבריהם במקום אחר: אהח 19/06/2018

מקשה הגמרא, **וְרַמִּי דְּשַׁבָּת אַשַּׁבָּת** - וקשה ממשנה זו בשבת על דין אחר בשבת שנחלקו בו רבי יהודה וחכמים בברייתא. **דְּתַנְיָא, חֶבֶל דְּלִי** שדולים עמו מים מהבור, **שֶׁנִּפְסַק** באמצעיתו, **לֹא יְהֵא קוֹשְׁרוֹ** בשבת בקשר של קיימא [-קשר קבוע שעשוי שלא להתירו לעולם][ב], שכן קושר הוא אחד מל"ט מלאכות האסורות בשבת, **אֶלָּא** יהא **עוֹנְבוֹ** בעניבה שאינה קשר של קיימא, ולא גזרו לאסור עניבה שמא מתוך כך יבוא לידי קשירה. **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר**, מחבר האדם את שני קצות החבל **וְכוֹרֵךְ עָלָיו פּוּנְדָא** [-חגורה חלולה] **אוֹ פִּסַקְיָא** - חגורה שחוגרים אותה סביב השוקיים, **וּבִלְבַד שֶׁלֹּא יַעֲנִבֶנּוּ** לפונדא ולפסקיא, אלא יכרוך אותו על החבל בכריכה בעלמא[א].

סוברת הגמרא שרבי יהודה אוסר עניבה בשבת משום גזירה, שמא מתוך שמתעסק בה יבוא לידי קשירה[ג]. ולפי זה מקשה, **קַשְׁיָא** [-הלא קשה] מדבריו **דְּרַבִּי יְהוּדָה** בעניבה **אַדְּרַבִּי יְהוּדָה** - על דבריו בשפופרת, מדוע לא גזר בה שמא יבוא לאכול מהשמן, כשם שגזר בעניבה. וכן **קַשְׁיָא** [-קשה] מדבריהם **דְּרַבָּנָן** בעניבה **אַדְּרַבָּנָן** - על דבריהם בשפופרת, מדוע לא גזרו בעניבה כמו שגזרו בשמן.

מתרצת הגמרא, **מִדְּרַבָּנָן אַדְּרַבָּנָן לֹא קַשְׁיָא** - לא קשה, משום **שֶׁשֶּׁמֶן** שבשפופרת **בְּשֶׁמֶן** אחר **מִיחַלַּף** [-מתחלף] אצל בני אדם, שהרי אותו שמן הוא, ומאחר שרגילים לאכול שמן יבואו לאכול גם את השמן שבשפופרת. ואולם **עֲנִיבָה בְּקִשְׁיָרָה לֹא מִיחַלַּף** - אינה נמחלפת, ואף אם נתיר עניבה לא יבואו מתוך כך לידי קשירה[ד]. וכן **מִדְּרַבִּי יְהוּדָה אַדְּרַבִּי יְהוּדָה לֹא קַשְׁיָא** - לא קשה, משום **דְּטַעְמָא** [-שטעמו] **דְּרַבִּי יְהוּדָה** האוסר עניבה, **לָאו** [-אינו] **מִשּׁוּם דְּגָזַר עֲנִיבָה אָטו קְשִׁירָה** - שאם נתיר עניבה יבואו לידי קשירה, **אֶלָּא** טעמו הוא **מִשּׁוּם דְּקָסָבַר שֶׁעֲנִיבָה גּוּפָהּ** [-עצמה] **קְשִׁירָה הִיא**, ואסורה מן התורה משום אב מלאכה של קושר.

הגמרא מקשה על שיטת חכמים בהיתר עניבה: **וְרַמִּי** [-וקשה] מדברי **רַבָּנָן** בעניבה **אַדְּרַבָּנָן** - על דבריהם במקום אחר. **דְּתַנַן** - שהרי שנינו במסכת שבת (קיג.), **קוֹשְׁרִין** בשבת **דְּלִי** לפי הבור **בְּפִסַקְיָא** - בחגורה שחוגרים אותה סביב השוקיים, שכן אין אדם רוצה להפסיד את הפסקיא שלו ולהניחה שם בקביעות, ונמצא שאין זה קשר של קיימא. **אֲבָל לֹא** קושרים את הדלי **בְּחֶבֶל**, שמא יניחנו שם לעולם, ונמצא שהוא קשר של קיימא האסור בשבת. **וְרַבִּי יְהוּדָה מַתִּיר** אף לקושרו בחבל.

הגמרא מבררת את דברי המשנה, ומסיקה את קושייתה: **חֶבֶל דְּמַאי** - באיזה חבל נחלקו חכמים ורבי יהודה, **אִילֵימָא** [-אם נאמר] **בְּחֶבֶל דְּעָלְמָא** העשוי לקשור בו את הדלי, **וְכִי יתכן שֶׁרַבִּי יְהוּדָה מַתִּיר** לקשור בו, הלא **קֶשֶׁר שֶׁל קַיָּימָא הוּא, דְּוַדַּאי אָתֵי לְבַטּוֹלֵי** - שהרי ודאי יש לחשוש שמא יבוא לבטלו לדלי ולהשאירו שם בקביעות, שכן הוא עשוי לכך. **אֶלָּא פְּשִׁיטָא** [-פשוט] שמדובר **בחבל דְּגַרְדִּי** [-של אורגים], שאינו ראוי למילוי מים באופן קבוע[ה], ועל כן אין לחשוש בו שמא יבטלוהו לדלי וישאירוהו שם לעולם, **וּמכל** מקום **גָּזְרוּ רַבָּנָן** שלא לקשור **בְּחֶבֶל דְּגַרְדִּי** אפילו שאינו קשר של קיימא, **אָטו** [-משום] החשש שמא יבואו לקשור **בְּחֶבֶל דְּעָלְמָא**. ואם כן מדוע התירו במשנה שהובאה לעיל לענוב חבל שנפסק, ולא גזרו על עניבה משום קשירה[ו]. מתרצת הגמרא, **אֵין** - אכן אין דומה עניבה לחבל דגרדי, משום **שֶׁחֶבֶל בְּחֶבֶל מִיחַלַּף** [-מתחלף], ואם נתיר בחבל דגרדי יבואו להתיר בכל חבל, אבל **עֲנִיבָה בִּקְשִׁירָה לֹא מִיחַלְּפָא** - אינה מתחלפת, ואם נתיר עניבה לא יבואו מתוך כך להתיר קשירה[ז].

הגמרא חוזרת להקשות על שיטת רבי יהודה באיסור חדש מדבריו במקום אחר: **וְכָל הֵיכָא דְּבָדִיל מִינֵיהּ** - וכי בכל דבר איסור שבני אדם בדלים ממנו, כגון באיסור חדש, **לֹא גָּזַר רַבִּי יְהוּדָה** שמא יבוא לעבור עליו, והתיר להתעסק עמו. **(והתניא) [וְהָתְנַן]**[ח] - והרי שנינו במשנה בבכורות (לג:), **בְּכוֹר** בהמה טהורה **שֶׁאָחַז דָּם** - שנתרבה דמו ומתוך כך הוא בא לידי סכנה, **אֲפִילּוּ הוּא מֵת** [-אם ימות] ללא הקזת דמו **אֵין מַקְרִיזִין לוֹ דָּם.** שכן בכור בהמה טהורה קדוש וקרב על גבי המזבח, ואם נפל בו מום מאליו הרי הוא נפסל להקרבה, ונאכל בכל מקום. ואולם אסור להטיל בו מום, כדין כל קדשי מזבח, שאסור לעשות בהם מום[ט]. ועל כן אסור להקיז לו דם אפילו במקום שאינו עושה בו מום[י], שמא יעשה כן במקום שעושה בו מום, **דְּבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה. וַחֲכָמִים אוֹמְרִים,** יַקִּיז לו דם, **וּבִלְבַד** שיזהר **שֶׁלֹּא יַטִּיל בּוֹ מוּם**[יא]. הרי שבכל אופן אוסר רבי יהודה להקיז דם לבכור, שמא יעשה כן באופן שיטיל בו מום, ואפילו שהכל בדלים מן הקדשים ונזהרים שלא להטיל בהם מום. ואם כן מדוע לא גזר גם בחדש שלא להתעסק עמו כלל, שמא יבוא לאוכלו[יא].

מתרצת הגמרא, **הָתָם** [-שם] בבכור, **מִתּוֹךְ שֶׁאָדָם בָּהוּל**

כ. רש"י (ד"ה קסבר), וראה ברמ"א (או"ח סי' שז ס"ו) שיטות ראשונים נוספות בענין זה.

כא. רש"י (ד"ה כורך). אך התוספות (ד"ה כורך) כתבו, שמה שאמרו 'כורך עליו פונדא' וכו' לאו דווקא הוא, שהרי מבואר בגמרא להלן שקשר בפסקיא אינו קשר של קיימא, ומותר לקושרו גם בקשר גמור. ומה שסיים רבי יהודה 'ובלבד שלא יענבנו', אינו מוסב על הפונדא והפסקיא, אלא על החבל שנפסק [וכן פירש רש"י בשבת (קיג: ד"ה וכלבד)]. וכתב החתם סופר (ד"ה כורך), שלא נחלקו רש"י ותוספות, אלא שדברי רש"י הם לפי מה שסברה הגמרא בקושייתה, שטעמו של רבי יהודה שאסר עניבה הוא משום גזירה שמא יקשור, ואם כן יש לגזור גם על קשירת הפונדא כדי שלא יבוא לקשור את החבל. ואילו דברי התוספות אמורים לפי המסקנא, שטעמו של רבי יהודה אינו משום גזירה, אלא משום שאף עניבה היא בכלל קשר של קיימא האסור מן התורה.

כב. כן משמע מדברי רש"י (ד"ה שלמא). אך מדברי רבינו חננאל (ד"ה ושני) נראה שהחשש הוא, שאם יראו שעניבה מותרת יבואו להתיר אף קשירה.

כג. על פי רש"י (שם). ורבינו חננאל (שם) פירש, שכל הרואה אדם זה שעושה עניבה, יבין מתוך כך שאינו עושה קשר גמור, שדווקא עניבה מותרת ולא קשירה.

כד. רש"י (ד"ה מבטל). ורש"י בשבת (קיג: ד"ה נמצא) פירש, שאינו מבטל חבל זה לדלי משום שהוא צריך לו.

כה. אבל על רבי יהודה לא קשה, שכן אינו גוזר כלל בשבת, משום שהכל בדלים ממנה מחמת חומרתה. רש"י (ד"ה מבטל).

כו. ומעתה מיושבות כל הסתירות שהובאו לעיל. שכן חכמים גוזרים בכל דבר שעלול להתחלף, בין בשבת ובין בשאר איסורים, ועל כן גזרו בחדש, ובשפופרת שמן, ובחבל של גרדי. אבל בעניבה לא גזרו משום שאינה מתחלפת בקשירה, וכן בחמץ לא גזרו משום שבשעה שעוסקים בביעורו אין חשש שיבואו לאוכלו. ורבי יהודה גוזר רק בחמץ שאין בדלים ממנו כל השנה, אבל לא בחדש שבדלים ממנו תמיד, ולא בשבת שמשום חומרתה בדלים ממנה. ומה שאסר בעניבה אינו משום גזירה, אלא משום שאף היא בכלל קשר של קיימא שאסור מן התורה. רש"י (ד"ה ומעתה).

כז. הוגה על פי הגהות הב"ח.

כח. ואפור אף לגרום להם מום. שכן שנינו בברייתא (ויק"ר פ"ח מ:), נאמר בקרבנות (ויקרא כב כא) 'מום לא יהיה בו', אין לי אלא שלא יטיל בו מום, מניין שלא יגרום לו, תלמוד לומר (שם) 'כל מום'. רש"י (ד"ה נכור).

כט. שאין מום אלא בדבר שאינו חוזר לקדמותו, כגון בחיתוך עצם הבכור או בפגימת שפתו או אזנו, אבל חתך בשאר מקומות החוזר ומתרפא אינו מום.

ל. כן היא שיטת חכמים, אך לדעת רבי שמעון בתורת כהנים (אמור פ"ו ה"י) ובמשנה בבכורות (שם), יקיז אפילו במקום שעושה מום, משום שאינו מתכוין לעשות מום אלא לרפואת הבכור, ולשיטתו דבר שאינו מתכוין מותר.

לא. אבל על חכמים אין להקשות מדוע גזרו בחדש ולא בבכור, שכן יתכן שבמקום הפסד לא גזרו, וכשאחזו דם הרי הוא עלול למות אם לא יקיזו לו דם. תוספות (ד"ה כל).

שלא ברצון חכמים. לחיכה למיגזר דילמא כי מעסקי ביה אתי למיכל מיניה: ר' יהודה אומר בו' מתוך שלא התרתה לו. קשיא כדרך כל השנה אלא דידיס קוטפין המליות מן הקרקע, דהא אסור לקלוט לפני העומר דכתיב (ויקרא כג) עומר ראשית קצירכם אל הכהן שהוא מחלה לקצירה, זכור הוא את חיסור החדש על ידי שיעור המעשה ולא אתי למיכל: טחינה והרקדה. שהרי קמח תניעא דהיה דיליס, וכשטחנוהו והרקידוהו איזה שיעור היה שם דלא ליתי למיתב לפומיה ההיא שעתא: ומשניין טחינה. לא היו טוחנין אותו ברחיים של מיס אלא ברחיים של יד, דהוי שיעור לזכרון: על גבי נפה. לגל מחתון של נפה, הופך הנפה על פניה: אלא הא דתנן. במנחות קולרין בית השלחין כדרך חול קודס לעומר: ושל בית העמקים. תבואה הגדילה בין העמקים, וטעמא מפרש התס כתוב אחד אומר וקלרתם את קצירה והכאתם אלמת מותר לקלוט קודס לעומר, וכתוב אחד אומר עומר ראשית קצירכם דמשמע שהוא קודס לכל קציר, הא כיצד, ממקום שאתה מציא עומר אי אתה קולר קודס לו וממקום שאי אתה מציא עומר אתה קולר, ותנן בפרק כל הקרבנות (מנחות פה.) אין מביאין סולת למנחה לא מבית הזבלין ולא מבית השלחין ולא מבית העמקים מפני שתבואה שלהן מינה מן המובחר: מאי איכא למימר. הא ליכא התס שיעוריה דהא קולרין קתני, ובמגל, ולא גזרינן דילמא אתי למיכל, ואוקמיה להיא כר' יהודה דמסכת מנחות בפרק ר' ישמעאל (דף עא.), מדקתני סיפא מנסי יריחו קולרין לפני העומר כו' ולא מיחו בידס חכמים ואמרינן מתן שמעת ליה דאמר מיחו ולא מיחו ר' יהודה: חדש מבדל בדילי מיניה. שהרי לא הורגלו לאוכלו כל השנה ואין למודין לפשוט יד להוציא לפיהס, אבל חמץ למודין הן בכך כל השנה: דרבנן אדרבנן לא קשיא. בתמיה, הלא משנית הלא לר' יהודה והא דרבנן נמי קשיא, דבמתני' לא גזרינן[ס], והתס קתני שלא נרעון חכמים דמשמע דגזר ר' אחיר שהוא מחמת עניות דילמא אתי למיכל: הוא עצמו מחזר עליו לשורפו. אע"ג דבעלמא גזרינן בדבר שעסוק בו שלא יוציט לפיו, הכא בבדיקת חמץ ליכא למיגזר, דהוא עצמו כל עסקו זה בחמץ אינו חלה מחזר עליו לשורפו אין לך זכרון לאיסור גדול מזה: ומיכל קא אכיל מיניה. בתמיה: קמח וקלי תנן. ואין חלו לחויין למכילה: מקלי ואילך. למחר שנתייבש בתנור אין ראוי לאכול: מעיקרא. בעודו רך בקליות קודס שיתיבש אחי ליכא למימר: ובי תימא. זכור הוא ע"י הקיטוף כדאני רגא לעיל, בית השלחים לליכא קיטוף אחי ליכא למימר: אלא בדותא. וטעמא דרבי יהודה משום דבדילי מיניה, וחמץ לא בדיל מיניה שרגיל בו כל שעה: כל נר שבגמ' היינו הכלי, קרוייס"ל[ן]: מנטפת. טיפין דקות כשהפתילה מבערת: ואפי' היא של חרס. חותה שפופרת, תפ"ה אסור דילמא אחי למיכל מינה, ותניא[ו] הנותן שמן לנר חייב משום מבעיר והמסתפק ממנו חייב משום מכבה: ורבי יהודה מתיר. ומע"ג דשמן הכל מדירין בו, ודרבנן אדרבנן ליכא למאסויי, דהא מוקימנא טעמא בחמץ משום דהוא עלמו מחזר עליו לשורפו: קשר של קיימא שהוא עשוי שלא להתירו לעולם הוי אב מלאכה, בשמכת שבת[ף]: לא יהא קושרו. להוי קשר של קיימא חלא עונבו, ולא גזרי' עניבה אטו קשירה: כורך. כליכה בעלמא: פונדא. חגור חלול: פסיקויא. פיסל"ח[ץ] שכורכין סביבות שוקיים: שלא יענבנו. גזירה משום קשירה, הואיל ועשוק כך: קשיא דרבנן. דשפופרת אדרבנן דמחל: שמן. זה בשמן דכל שנה מיחלף ואתי למיכליה: קושרין דלי בפסיקויא. דלמו קשר שעשוי להתקיים הוא, דאינו מפסיד פסיקיית שלו כך: אבל לא בחבל. שמא יניחנו שם עולמית: אי נימא חבל דעלמא. שמשמיטו לכך, ואיכא למיחש שמא יניחנו שם: חבל דגרדי. שאינו רחוי למילוי מים תמיד, ורבי יהודה מתיר ולא גזר גזי שמא כדאוקימנא בטעמא דמשום חומרא דשמא פרטי אינשי מאיסורא דיליה ומזכרין הן, אחל דרבנן דהכא אדרבנן לעניבה קשיא: ומשניין חבל בחבל מיחלף בו'. והשתא אימרינן כולהו, דרבנן גזרו כל היכא דמיחלף בין בשמר בין בשמר חיסורי, הילכך בחדש לפני העומר גזרו וכן בשפופרת וכן בחבל, אחל בחמץ לא משום (ה) דמוזהר עליו לשורפו, ובעניבה נמי לא משום דלא מיחלפא, ורבי יהודה גזר בכל מילי דלא בדילי מיניה, ובמידי דבדילי מיניה לא גזר, הילכך בחמץ גזר, אחל בחדש בדילי מיניה, ובכל הנך דשמא משום דבדילי מינייהו, ודקא מחמיר בעניבה משום דקשבר היא גופא קשירה היא: בכור. אסור להטיל בו מום ואפי' לגרום, כדתניא[ח] דמום לא יהיה בו אין לי אלא שלא יטיל בו מום מניין שלא יגרום לו ת"ל כל מום, בשמכת בילה (ד' כו:): אין מקיזין דם. אפי' בשוגג שאינו עושה בו מום, להיינו בכל מקום שבו אם אינו חותך ממנו עשם או פוגם שפתו או חזנו, וכל[ט] דבר שאינו חוזר לקדמותו הוי מום אחיך לא הוי מום, וקא גזר רבי יהודה אטו מקום שעושה בו מום, ומע"ג דקדשים הכל בדילין מהן. מחלוקת רבי שמעון ורבי יהודה בתורת כהנים[י]: על

ואפילו היא של חרס. אפי' היתה אותה שפופרת של חרס שהוא מאוס והיה לנו לומר שמיאוסו ירחיקהו מלהשתמש אעפ"כ אסור. [מאירי]

קוצרין בית השלחין

קולר וכו' ובית השלחין וכל הנהו מע"ג דתניא בפרק כל הקרבנות (מנחות דף פה.) אם הביא כשר כיון דלכתחלה לא יביא משניין ליה ממקום שאי אתה מציא ואין לתמוה מי איכא מידי דמדאורייתא לכתחלה אסור ובדיעבד שרי לחיכא מילי טובא דבעינן שיהא הכתוב עליו לעכב כגון קדשים:

אבל

לא גודשין. פסידא אס יתמין אחר העומר דדוקא משום פסידא התירו קלירה שממהרין ליקצר משאר פירות ואי לא קצרי להו פסדי והא דשרי רבי יהודה קמח וקלי לעיל יש לומר משום עולי רגלים הקילו ור' אחיר אוסר בקמח ושרי קלירה לקמן בפ' מקום שנהגו (דף ע.) דקתני במילתיה קולרין בדלון חכמים והיינו משום פסידא וכן פי' הקונטרס במנחות ואס תאמר א"כ אחי פריך דילמא הכא שרי רבי יהודה משום פסידא אבל גבי חמץ גזרינן ויש לומר משום מצות ביעור יש להחיר כמו משום פסידא:

כורך

עליו פונדא. לאו דוקא כורך דאפילו לקשור יכול דלא אחבל ואבאד אחל יעשנו אחבל אחי:

כל

היכא דבדיל מיניה לא גזר ר' יהודה. דר' אחיר אחר"מ לא רצה להקשות לעיל גזר גבי חדש וגבי בכור לא גזר דבפרק כל פסולי המוקדשין (בכורות לג: ושס[כ]) תניא בכור שאחזו דס שקיזו לו אמום שאין עושין לו אום ודבי ר' אחיר ורבי יהודה אומר וכו' משום דאיכא לשנויי שאני בכור דאיכא פסידא:

זה חומרא דשבת מבדל בדילי ורמי דשבת אשבת[ג] דתניא חבל דלי שנפסק לא יהא קושרו אלא עונבו רבי יהודה אומר כורך עליו פונדא או פסקיא ובלבד שלא יענבנו קשיא דרבי יהודה אדרבי יהודה קשיא דרבנן אדרבנן דרבנן אדרבנן לא קשיא דרבי יהודה אדר' יהודה לא קשיא כדשנינן דרבנן אדרבנן נמי לא קשיא הוא עצמו מחזר עליו לשורפו מיכל קאכיל מיניה. רב אשי אמר דר' יהודה אדר' יהודה לא קשיא קמח וקלי[ד] תנן (ג) הא דרב אשי בדותא[ג] היא התינח מקלי ואילך מעיקרא עד קלי מאי איכא למימר וכ"ת על ידי קיטוף כדרבא אלא קוצרין בית השלחין ושבעמקים ואוקימנא כרבי יהודה מא"ל אלא דרב אשי בדותא היא. וכל היכא דלא בדיל מיניה מי גזר רבי יהודה[ז] והתנן [א]לא יקוב אדם שפופרת של ביצה וימלאנה שמן ויתננה בצד[ז] הנר בשביל שתהא מנטפת ואפי' היא של חרס ור' יהודה מתיר התם משום

[ג] דתניא חבל דלי שנפסק לא יהא קושרו אלא עונבו רבי יהודה אומר כורך עליו פונדא או פסקיא ובלבד שלא יענבנו קשיא דרבי יהודה אדרבי יהודה קשיא דרבנן אדרבנן דרבנן אדרבנן לא קשיא דרבי יהודה אדר' יהודה לא קשיא כדשנינן דרבנן אדרבנן נמי לא קשיא הוא עצמו מחזר עליו לשורפו מיכל קאכיל מיניה. רב אשי אמר דר' יהודה אדר' יהודה לא קשיא קמח וקלי[ד] תנן (ג) הא דרב אשי בדותא[ג] היא התינח מקלי ואילך מעיקרא עד קלי מאי איכא למימר וכ"ת על ידי קיטוף כדרבא אלא קוצרין בית השלחין ושבעמקים ואוקימנא כרבי יהודה מא"ל אלא דרב אשי בדותא היא. וכל היכא דלא בדיל מיניה מי גזר רבי יהודה[ז] והתנן [א]לא יקוב אדם שפופרת של ביצה וימלאנה שמן ויתננה בצד[ז] הנר בשביל שתהא מנטפת ואפי' היא של חרס ור' יהודה מתיר התם משום

[ד] (ה) [במנחות סז ע"ב איתא **רבה**] (גליון) ועי' פנ"י: [ג] בכמה ראשונים וכ"י **קלי** (עיין מראה כהן וחשק שלמה בילקו"מ): [ג] [וכן אי' בשבת כז ע"א יבמות כא ע"א גיטין פח ע"ב ב"ב קמה ע"א זבחים ק ע"ב איתא בדותא בד'. ברם ב"מ ט ע"א עא ע"א ב"ב קא ע"ב מנחות סח ע"א צה ע"ב כריתות יד ע"א אי' ברותא ברי"ש. ובערוך ערך בר ד' כתב פי' במקום שטעו חכמי' ולא דברו כהלכה לא רצו לגנותם ולומר טעו אלא אמרו **ברותא** כלומר דעת חיצונית היא] (גליון): [ז] יכול להיות מחרס (כ"פ ברש"י) או מכסף וזהב (רש"י ערכין ו:): [ח] רצועה: [ט] צ"ל **דכל** (בארות המים): [י] "ושם" מיותר: [ך] צ"ל **על פי** כמש"כ במשנה בשבת (רש"ש, וכ"ה בכ"י): [ל] צ"ל **לא גזרי** (בארות המים) וכ"ה בכת"י: [ם] צ"ל **לא גזרי** (בארות המים) וכ"ה בכת"י:

מסורת הש"ס עם הוספות

אוצר החכמה

(ס) מנחות עח., ג) [שבת כט:], ג) שם קיג. [וש"נ], ד) ג"ז שם ע"ב, ה) בכורות לג:, ו) [בילה כב.], ז) עג., ח) פ' אמור פרשתא ז ה"י [וכן בבכורות לג:].

הגהות הב"ח

(א) גמ' אמר רבה שאני חדש: (ב) שם דרבנן אדרבנן לא קשיא אלא אמר רבא דר' יהודה אדרבי יהודה: (ג) שם וקלי מנן והא דר' אחי וכו' על ידי קטוף כדרבה אלא: (ד) שם והתנן נכור שאחזו דס: (ה) רש"י ד"ה ומשניין וכו' בחמץ לא משום דמחזר עליו לשורפו:

משנת ראשונים

אבל לא גודשין. לעשותן גדיש, דכמה דאפשר לשנויי משנינן. [רע"ב, מנחות י, ח]

דרבי יהודה אדרבי יהודה לא קשיא קמח וקלי תנן. פי' המור' ואין אלו ראוין לאכילה מקלי ואילך לאחר שנתייבש אין ראוי לאכילה, ואינו נ"ל דהא בכל דוכתא אמרי' דקליות חזי לאכילה כדאמרי בפ' הזהב לא יחלק החנווני קליות ואגוזים לתינוקת מפני שמרגילם אצלו, ובפ"ב דכתובות אף חילוק קליות ראי' ולקמן בערבי פסחים אמרי' ר"ט הי' מחלק קליות ואגוזים לתינוקת בע"פ כדי שישאלו. [תוספות ר"י"ד]

ובספרים כתב קמח קלי תנן וזו היא גירסא יפה וה"פ קמח של קלי שלא היו מוכרין קליות בשוק שמא ישכחו ויאכלו אלא היו טוחנים הקליות ועושין מהן קמח, כיון שלא היו משהין אותם ליכא למיגזר דילמא אכיל מנייהו, וקמח של קלי לא חזי לאכילה עד שלא יבשל אותו. [תוספות ר"י"ד]

לא יקוב אדם שפופרת של ביצה וימלאנה שמן ויתננה בצד הנר בשביל שתהא מנטפת. טיפה טיפה בתוך הנר כדי שיתקיים הנר זמן כששמנה מתחסר והולך שמתוך שהוא כלי אחר מובדל מן הנר עצמו אינו נותן אל לבו ושמא ישתמש בו ומאחר שהקצהו לכך כבר בטלו לשם ונמצא עכשו גורם כבוי בחשמישו. [מאירי]

חתימת הש"ס היה בב"ד הגדול של רב אשי ורבינא, ועל פיהם היו סותמין ופוסקין ההלכות, ואפי' רב אשי שהיה ראש ישיבה אם אמר דבר אשר לא ייטב בעיני הוועד, היו אומרים עליו הא דרב אשי ברותא היא כלומר חוץ מן ההלכות. [מהר"י חאגיז כלל ו']

עין משפט נר מצוה

פג א מיי' פ"ה מהל' שבת הלכה יב סמג לאוין סה טוש"ע או"ח סי' רמה סעיף ג:

פד ב מיי' פ"י מהלכות שבת הלכה ג סמג לאוין סט טוש"ע או"ח סי' שיז סעיף ד:

פה ג מיי' פ"ב מהלכות נכורות הל' יג סמג לאוין סמג טוש"ע י"ד סי' שיג סעיף ו:

רבינו חננאל

ואקשי' בית השלחין דתנן קוצרין בית השלחין מה איכא למימר הנה קוצרין בלא שינוי. ופריק אביי חדש בדיל מיניה פי' מובדל הוא ממנו ואינו אוכלו אלא עד שיראה שהותר אבל החמץ שאינו מובדל ממנו כלל אלא אוכלו יתראה לו כי בהתירו עומד ויבא לאכול ממנו לפיכך גזרו עליו. אמרי' עלה והא דקשיא ר' יהודה אדר' יהודה שנינן כאביי והא דתנינן במתנית' בלשון חכמים הוא ר' מאיר קשיא דר' מאיר אדר' מאיר אמאי בחמץ לא גזר ובחדש גזר משנינן (הנה נמי) [הוא עצמו] מחזר על (הפסח) [החמץ] לשרפו יאכל אותו לפיכך לא גזרו אבל החדש דלא מתעסק ביה כדי לשרפו אלא כדי לאכלו מתעסק ביה גזרינן ביה. **ובא רב אשי לפרש שאני חדש דקמח וקלי תנן** כלומר לא התירו לו אלא על ידי קליה ודחי' לה הכי הא ברותא היא כלומר חיצונה היא ולא נשנת בין החכמים. **ואקשי'** אפירוקא דאביי וכללא הוא דכל היכא דלא בדיל מינה גזר ביה ר' יהודה והתנן לא יקוב אדם שפופרת של ביצה וכו' ור' יהודה מתיר הנה השמן לא בדיל מיניה ולא גזר ר' יהודה שמא יסתפק מן השמן שבשפופרת של ביצה ושנינ' שאני שבת דחמיר ליה. **איני והא קשירות דלי בחבל** דבשבת היא וחכמים מתירין לענבו ור' יהודה אוסר קשיא דרבנן אדרבנן ודר' יהודה אדר' יהודה. **ושני' רבנן אסרי בשפופרת** דכיון דלא מאיסא אתי לאסתפוקי מיניה דשמן בשמן מיחלף כלומר [הרואה] אותך אוכל שמן יאכל הוא גם זה לפיכך גזרו לעשות שפופרת על פי הנר אבל הרואה אותך עונב בשבת לא יקשור דאתי למימר אלו היתה קשירה מותרת לא היה עונב אלא קושר לפיכך לא גזרו בו ור' יהודה לא משום דגזר עניבה אטו קשירה אלא משום דאמר העניבה קשירה מעליא היא. **והא** דרמינן דרבנן אדרבנן קושרין דלי בפסקיא אבל לא בחבל כו' ור' יהודה אומר בהדיא כל קשר שאינו של קיימא מותר וכן הא דרמינן אדר' יהודה והתניא בכור שאחזו דם כו' דברים פשוטין הן.

הגהות וציונים

ס] [במנחות סז ע"ב איתא **רבה**] (גליון) ועי' פנ"י: [כ] בכמה ראשונים וכ"י **קלי** (עיין מראה כהן וחשק שלמה בילקו"מ): [ג] [וכן אי' בשבת כז ע"א יבמות כא ע"א גיטין פח ע"ב ב"ב קמה ע"א זבחים ק ע"ב איתא בדותא בד'. ברם ב"מ ט ע"א עא ע"א ב"ב קא ע"ב מנחות סח ע"א צה ע"ב כריתות יד ע"א אי' ברותא ברי"ש. ובערוך ערך בר ד' כתב פי' במקום שטעו חכמי' ולא דברו כהלכה לא רצו לגנותם ולומר טעו אלא אמרו **ברותא** כלומר דעת חיצונית היא] (גליון): [ז] יכול להיות מחרס (כ"פ ברש"י) או מכסף וזהב (רש"י ערכין ו:): [ח] רצועה: [ט] צ"ל **דכל** (בארות המים): [י] "ושם" מיותר:

יא: אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים

זה ידע בעיבורו של חדש. וה"ה דה"מ למימר זה ידע בחסרונו של חדש וזה לא ידע לחדש שעבר מסר היה והקשה ריב"ן ומה חלו דייקינן דהני סהדי דמרוייהו ידעי בעיבורו של חדש וה"ל עדות מוכחשת ומיך ניקוס וניקטול מספיקא דהכי פריך בסמוך מע"ג דצפ' בן סורר (סנהד' סט.) דייק מהכא דרובא דאינשי עבידי דטעי בעיבורא דירחא מ"מ מה נפסיד אם נדקדק בהס וי"ל דהכא דייקינן דהו שפיר כיון דשייכי להו בחיזה יום וקמיכווני ליום אחד ס"מ שזה לא ידע ומ"מ שפיר מוכיח בבן סורר (שם) מהכא דאזלינן בתר רובא בדיני נפשות דרובא טעי בעיבורא דירחא דאי לא אזלי' בתר רובא כיון שזה אומר בשמי ראיתי ושנים אחרים אומרים לא ראינו אין מקבלין עדותן ואין מעברין את השנה ואי אזלי' בתר רובא מקבלין עדותן ומעברין את השנה ומיהו לענין מעשה דכל חד וחד עביד לגבי נפשיה ודאי אזלי' בתר רובא

עַל מָמוֹנוֹ כדי להצילו, ואם לא יקיזו את דם הבכור, הוא עלול למות ויפסיד הבעלים ממון, ועל כן **אָמְרִינַן** - אנו חוששים ואומרים, **אִי שָׁרֵית לֵיהּ** [-שאם תתיר לו] לכהן שהוא בעל הבכור להקיז לו דם **בְּמָקוֹם שֶׁאֵין עוֹשִׂין בּוֹ מוּם, אָתֵי לְמֶעְבַּד** [-יבוא לעשות] כן אף **בְּמָקוֹם שֶׁעוֹשִׂין בּוֹ מוּם** מתוך בהילותו להציל את ממונו, ולכן אף שאדם בדל מן הקדשים, גזר רבי יהודה שלא להקיז את דם הבכור.

הגמרא מבארת את דעת חכמים החולקים על רבי יהודה, ומתירים להקיז את דם הבכור במקום שאינו עושה מום:

וְרַבָּנַן [-וחכמים] סוברים, אדרבה, מכיון שאדם בהול על ממונו, **כָּל שֶׁכֵּן דְּאִי לָא שָׁרֵית לֵיהּ כְּלָל אָתֵי לְמֶעְבַּד** - שאם לא תתיר לו להקיז דם אפילו במקום שאינו עושה מום, ודאי שיש לחשוש שמא יבוא לידי איסור. שכן מתוך שהוא בהול להציל את ממונו, אם תאסור עליו להקיז את דם הבכור, לא ישמע לך, ושוב לא יזהר להקיז דווקא במקום שאינו עושה מום, משום שיסבור שאין חילוק בין האיסור להקיז במקום זה שהוא מן התורה, לאיסור להקיז במקום שאינו עושה מום שאינו אלא מחמת גזירה. על כן עדיף להתיר לו להקיז במקום שאינו עושה מום, כדי שלא יקיז במקום שעושה מום.

מקשה הגמרא, **וּמִי אָמְרִינַן** [-וכי אנו אומרים] **לְדעת רַבִּי יְהוּדָה שֶׁאָדָם בָּהוּל עַל מָמוֹנוֹ**, ויש לחשוש שמתוך כך יבוא לידי איסור, **וְהָתְנַן** - והרי שנינו במסכת ביצה (כג.), **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, אֵין מְקַדְּרִין**[א] [-מסרקים] את **הַבְּהֵמָה** להסיר את הטיט שעליה[ב] **בְּיוֹם טוֹב, מִפְּנֵי שֶׁעל** ידי הקירוד **הוּא עוֹשֶׂה בה חַבּוּרָה** - מכה שעל ידה נצרר הדם מתחת לעור, ועשיית חבורה בבעלי חיים אסורה בשבת ויום טוב משום אב מלאכה של חובל[ג]. **אֲבָל מְקַרְצְפִין** את הבהמה ביום טוב, משום שהקירצוף אינו עושה בה חבורה. ובסמוך יבואר מה בין קירוד לקירצוף. **וַחֲכָמִים אוֹמְרִים, אֵין מְקַדְּרִין וַאַף אֵין מְקַרְצְפִין** את הבהמה ביום טוב, ואף שהקירצוף אינו עושה חבורה, גזרו עליו משום קירוד. **וְתַנְיָא** - ושנינו בברייתא, **אֵיזֶהוּ קִידּוּר וְאֵיזֶהוּ קִרְצוּף, קִידּוּר** הוא **בְּקַטָּנִים** - במסרק ששיניו דקות, **וְשִׁינַּיִם אלו עוֹשִׂין חַבּוּרָה**, ואילו **קִרְצוּף** הוא **בְּגַדּוֹלִים** - במסרק ששיניו גסות **וְאֵין עוֹשִׂין חַבּוּרָה**[ד]. הרי שלא אסר רבי יהודה לקרצף, ולא חשש שאם נתיר קירצוף יבואו לידי קירוד, ואפילו שגם שם הוא בהול לנקות את בהמתו מחמת הפסד ממונו, שכן הטיט שעליה מכחיש אותה ומצערה[ה].

מתרצת הגמרא, **הָתָם** [-שם] בבכור, **דְּאִי שָׁבִיק לֵיהּ מָיֵית** - שאם יניחנו מבלי להקיז את דמו ימות, סובר רבי יהודה **דְּאָמְרִינַן** [-שאנו אומרים] **אָדָם בָּהוּל עַל מָמוֹנוֹ**, ומשום כן יש לחשוש שמא יבוא להקיז ממקום שעושה בו מום. אבל **הָכָא** [-כאן] בקירצוף, **אִי שָׁבִיק לֵיהּ** - אם יניח את הבהמה מבלי לקרצפה, **צַעֲרָא בְּעָלְמָא הוּא** - צער בלבד יהיה לה בכך, ואין זו סכנת מיתה, ועל כן לדעת רבי יהודה **לָא אָמְרִינַן** [-אין אומרים] בה **שֶׁאָדָם בָּהוּל עַל מָמוֹנוֹ**, ואין חוששים שמא יבוא לידי קירוד.

הגמרא מקשה על דברי רבי יהודה בקירצוף מדברי רבי יהודה במשנתנו:

מקשה הגמרא, **וְעַדַיין** קשה על **רַבִּי יְהוּדָה, מַאי שְׁנָא** [-במה שונה] הדין **לְגַבֵּי חָמֵץ דְּגָזַר** עליו שלא לבודקו לאחר זמן איסורו שמא יבוא לאוכלו, **וּמַאי שְׁנָא** [-ובמה שונה] הדין **לְגַבֵּי קִרְצוּף דְּלָא גָּזַר** עליו רבי יהודה לאוסרו שמא יבוא לקרדו. מתרצת הגמרא, **לֶחֶם** של חמץ **בְּלֶחֶם** של מצה **מִיחַלַּף** - מתחלף אצל בני אדם, והם עלולים לטעות בו ולסבור שהוא מצה, ועל כן אסר רבי יהודה לבדוק חמץ בשעה שהוא אסור באכילה, שמא יטעו בו ויאכלוהו. אבל **קִידּוּר בְּקִרְצוּף לָא מִיחַלַּף** - אינו מתחלף, ואין לחשוש שמא יטעו ביניהם[ז].

★ ★ ★

משנה

מן התורה החמץ נאסר בחצות יום י"ד בניסן שהוא בסוף השעה הששית[ח], אלא שהוסיפו חכמים על זמן האיסור והקדימוהו לפני חצות היום, משום שחששו לטעות, כפי שיבואר להלן[ט]. המשנה מביאה מחלוקת תנאים בשיעור הקדמה זו:

רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר, אוֹכְלִים את החמץ **כָּל חֲמֵשׁ** שעות ראשונות של יום י"ד, **וְשׂוֹרְפִין** אותו **בְּתְחִלַּת שֵׁשׁ**, שעה אחת קודם זמן ביעורו מן התורה, שכן עלול אדם לטעות בשעה אחת, ויסבור בשעה השביעית שהיא עדיין השעה הששית. **וְרַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, אוֹכְלִין** אותו **כָּל אַרְבַּע** שעות ראשונות של היום בלבד, **וְתוֹלִין כָּל חֲמֵשׁ** - כל השעה

א. **יש** לגרוס 'מקרדין', וכן בדברי חכמים [וכן בדברי הברייתא שבסמוך יש לגרוס 'קירוד' במקום 'קידור']. הגהות וציונים בשם גליון.
'קירוד' הוא מלשון גירוד. רע"ב (גיטין פ"ב מ"ח). שכן אותיות גי"ק שהן ממוצא החיך מתחלפות זו בזו. תוספות יום טוב (שם).

ב. **רש"י** (ד"ה מקרדין וד"ה מקרצפין), אך ראה בהערה בסמוך במובא מרבינו חננאל והרמב"ם שפירשו באופן אחר.

ג. **רש"י** (ד"ה אין מקדרין). ורש"י בשבת (קז. ד"ה והמוגל) כתב, שהוצאת הדם על ידי החבורה היא תולדה של שוחט. עוד פירש, שחייבים עליה משום צובע, שכן נצבע העור על ידי הדם הנצרר תחתיו. והרמב"ם (שבת פ"ח ה"ז) כתב, שחובל חייב משום 'מפרק', שהוא תולדה של 'דש'.

ד. **רש"י** בביצה (שם ד"ה ומקרדין וד"ה מקרצפין) פירש, שקירוד הוא במסרק של ברזל ששיניו דקות, וקירצוף הוא במסרק של עץ ששיניו גסות. ורבינו חננאל (ד"ה ולרבי) והרמב"ם (פירוש המשניות ביצה פ"ב מ"ז) פירשו, שקירוד הוא הסרת התולעים הקטנים התפוסים בעור הבהמה בחזקה, ואי אפשר להסירם מבלי לפצוע אותה. אבל קירצוף הוא הסרת הזבובים הגדולים שאינם דבוקים בה כל כך, ואין הסרתם עושה בה חבורה.

ה. **לכאורה** יש להקשות גם על שיטת חכמים האוסרים קירצוף משום קירוד, הלא לשיטתם יש להתיר משום סברת 'אדם בהול על ממונו', שאם נאסור קירצוף יבוא אף לקרד, כשם שהתירו להקיז לבכור במקום שאינו עושה מום, כדי שלא יבואו להקיז במקום שעושה מום. וצריך לומר, שדווקא בבכור שיש בו סכנת מיתה שהוא הפסד מרובה סוברים חכמים שאם לא נתיר לו יבוא לעשות באיסור, ולא בקירצוף שאינו אלא משום צער הבהמה. ואף שבשיטת רבי יהודה עדיין לא העלתה הגמרא בדעתה חילוק זה, ורק בתירוץ חילקה בזה, בשיטת חכמים היה פשוט לגמרא כחילוק זה. חידושי הר"ן (ד"ה ומי).

ו. **הקשו** התוספות ישנים ביומא (לד: ד"ה הני, הובא בגליון הש"ס לרעק"ח), הלא שנינו בביצה (כג.) שקירוד הוא דבר שאינו מתכוין, שכן אינו מתכוין לחבורה אלא לסרוק הבהמה, ומטעם זה מתיר רבי אלעזר בן עזריה גם קירוד, ורבי יהודה שאוסר הוא לשיטתו שדבר שאינו מתכוין אסור, אמנם גם לשיטת רבי יהודה אינו מתכוין מותר מן התורה ואינו אסור אלא רק מדרבנן [כמבואר ברש"י (שבת קכא: ד"ה דילמא) ותוספות (יומא לד: ד"ה הני)]. ואם כן מה מקשה הגמרא מחמץ על קירצוף, הלא יש לומר שלא גזר רבי יהודה אלא משום איסור תורה כאכילת חמץ לאחר זמן איסורו, ולא משום קירוד שאין איסורו אלא מדרבנן. וכתבו, שאכן יכלה הגמרא לתרץ כן, אלא שתירצה תירוץ עדיף.

ז. **וחכמים** חולקים על רבי יהודה וסוברים שקירצוף מתחלף בקירוד, ועל כן אסרוהו ביום טוב. רש"י (ד"ה לחם).
ולא תירצה הגמרא שלא גזר רבי יהודה בקירצוף, משום שמחמת חומרת יום טוב בדלים ממנו, וכפי שתירצה הגמרא לעיל (ע"ב) לגבי איסורי שבת, שלא גזר מחמתם רבי יהודה לפי שמשום חומר שבת הכל בדלים מהם. מפני שדווקא מאיסורי שבת החמורה הכל בדלים, ולא מאיסורי יום טוב. מלא הרועים (ד"ה ומ"ש). וראה עוד בדבריו תירוץ נוסף.

ח. **להלן** (כח:) נחלקו תנאים באיסור החמץ מחצות יום ארבעה עשר עד הלילה, רבי יהודה דורש מהכתובים שהוא אסור באכילה באיסור לאו ולוקים עליו, אך לדעת רבי שמעון אין בו איסור לאו מן התורה. אמנם לדעת התוספות (שם ד"ה רבי) ורוב הראשונים, גם רבי שמעון מודה שהוא אסור באכילה באיסור עשה, משום שהוא מבטל בכך את מצות תשביתו שזמנה בחצות יום י"ד. אך לדעת בעל המאור (לעיל ז. ד"ה והא), לשיטת רבי שמעון הוא מותר באכילה מן התורה, משום שאכילתו זו היא השבתתו, ולא נאסר אלא להשהותו לפי שמאותה שעה יש חיוב להשביתו.

ט. **מפשטות** דברי המשנה משמע שהקדימו חכמים גם את זמן השריפה בשעה אחת, וכן כתב בעל המאור (שם). אך הצל"ח (לקמן יג: בתוס' ד"ה מיהו) הוכיח מדברי רש"י להלן (יג: ד"ה שלא), שלא אסרו חכמים את השעה הששית בשהייה אלא רק באכילה והנאה. וכן נקט הראש יוסף (ד"ה משנה). ולפי זה כתב, ש'שורפין בתחילת שש' אינו חיוב, אלא פירושו שמאותה שעה החמץ אינו ראוי לכלום ועומד לשריפה, אך אפשר לשורפו גם בסוף שש. ויתר על כן כתב הצל"ח (לעיל ו: בתוס' ד"ה משם), שאף לאחר חצות היום אינו עובר בעשה של 'תשביתו' על כל רגע ורגע, אלא כל יום י"ד הוא זמנו, וסוף שש הוא תחילת הזמן בלבד. אך המגן אברהם (סי' תמד ס"ק יח) כתב, שאם לא ביערו מיד בחצות עוברים על עשה זה. וראה בילקוט ביאורים (לעיל ד:) ביאור שיטות הראשונים והאחרונים בענין זה בהרחבה.

זה ידע בעיבורו של חדש. וה"ה דה"מ למימר זה ידע בחסרונו של חדש וזה לא ידע לחדש שעבר חסר היה והקשה ריב"ח ומה מלו דייקינן בהני סהדי דמרוייהו ידעי בעיבורו של חדש וה"ל עדות מוכחשת ומיך ניקום וניקטול מספיקא דהכי פריך בסמוך מע"ג דצפ' בן סורר (סנהד' סט.) דייק מהכא דרובא דאינשי עבידי דטעי בעיבורא דירחא מ"מ מה נפסיד אם נדקדק בהם וי"ל דהכא דייקינן בהו שפיר כיון דשייכי להו בחיזה יום וקמיכווני ליום אחד ס"מ שזה לא ידע ומ"מ שפיר מוכיח בבן סורר (שם) מהכא דלחזלין בתר רובא בדידי נפשות דרובא טעי בעיבורא דירחא דאי לא חזלי' בתר רובא כיון שזה אומר בשמים וזה אומר בארץ וכי הדר מכווינים ליום אחד ה"ל חוזר ומגיד תדע דהא אחד אומר בג' ואחד אומר בה' עדותן בטלה מע"פ שמכווינים ליום אחד ולא אמרינן דטעו בשני עיבורים דבתרי עיבורי לא טעו אינשי ומשבינן להו חוזר ומגיד:

אחד אומר בשתי שעות. ות"ת אמאי עדותן קיימת אילו דייקינן בהני סהדי הא דקאמר שתים בתחילת שתים וה"ל קודם הנץ החמה ועדותן בטלה כדאמר לקמן[ט] דתחילת שעה שניה קודם הנץ החמה הוא דמהלך אדם ביום עשר פרסה שהן מ' מילין ומעלות השחר עד הנץ החמה מהלך ה'[ז] מילין כדאמר בפ' שהיה טמא (נקמן נג:) וזה עולה לשעה וחצי ומחצה וי"ל כשזה אומר קודם הנץ החמה וזה אומר לאחר הנץ החמה דמדקדקין בהנץ לא טעו אינשי אבל הני לא דקדקו אלא בשעות ושמין שהשמיה החמה לאחר הנץ החמה:

אלא אחד אומר בשתי שעות ואחד אומר בשלש שעות עדותן קיימת אחד אומר בשלש ואחד אומר בחמש עדותן בטלה (ג) דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר עדותן קיימת אחד אומר בחמש ואחד אומר בשבע עדותן בטלה שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב. אמר אביי כשתמצא לומר לדברי רבי מאיר אין אדם טועה ולא כלום לדברי רבי יהודה אדם טועה חצי שעה לדברי רבי מאיר[ט] אין אדם טועה ולא כלום מעשה כי הוה במיפק תרתי ומעייל תלת והא דקאמר שתים בסוף שתים והא דקאמר שלש בתחלת שלש לדברי רבי יהודה אדם טועה חצי שעה מעשה כי הוה בפלגא דארבע הוה והאי דקאמר שלש בסוף שלש וקטעי פלגא דשעתא לקמיה והאי דקאמר חמש בתחלת חמש וקטעי פלגא דשעתא לאחוריה איכא דאמרי אמר אביי כשתמצא לומר לדברי רבי מאיר אדם טועה משהו לדברי רבי יהודה אדם טועה שעה ומשהו לדברי ר"מ אדם טועה משהו מעשה כי הוה או בסוף שתים הוה או בתחלת שלש וחד מינייהו טועה משהו לדברי רבי יהודה אדם טועה שעה ומשהו מעשה כי הוה או בסוף שלש או בתחלת חמש וחד

מתני' ג) ר"מ אומר אוכלים כל חמש ושורפין בתחלת שש רבי יהודה אומר [א]אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש ושורפין בתחלת שש. ועוד א"ר יהודה שתי חלות של תודה פסולות מונחות על גב[ג] האיצטבא כל זמן שמונחות כל העם אוכלין ניטלה אחת תולין לא אוכלין ולא שורפין ניטלו שתיהן התחילו כל העם שורפין. [ד] ר"ג אומר חולין נאכלין כל ארבע ותרומה כל חמש ושורפין בתחלת ששי: **גמ'** [ה] תנן התם [ב] אחד אומר בשנים בחדש ואחד אומר בשלשה [ו] עדותן קיימת שזה יודע בעבורו של חדש וזה אינו יודע בעבורו של חדש [ג]אחד אומר בשלשה ואחד אומר בה' עדותן בטלה אחד אומר בשתי שעות ואחד אומר בשלש שעות עדותן קיימת אחד אומר בשלש ואחד אומר בחמש עדותן בטלה [ג] דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר עדותן קיימת אחד אומר בחמש ואחד אומר בשבע עדותן בטלה שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב. אמר אביי כשתמצא לומר לדברי רבי יהודה אדם טועה חצי שעה לדברי רבי מאיר [ט] אין אדם טועה ולא כלום מעשה כי הוה במיפק תרתי ומעייל תלת והא דקאמר שתים בסוף שתים והא דקאמר שלש בתחלת שלש לדברי רבי יהודה אדם טועה חצי שעה מעשה כי הוה בפלגא דארבע הוה והאי דקאמר שלש בסוף שלש וקטעי פלגא דשעתא לקמיה והאי דקאמר חמש בתחלת חמש וקטעי פלגא דשעתא לאחוריה איכא דאמרי אמר אביי כשתמצא לומר לדברי רבי מאיר אדם טועה משהו לדברי רבי יהודה אדם טועה שעה ומשהו לדברי ר"מ אדם טועה משהו מעשה כי הוה או בסוף שתים הוה או בתחלת שלש וחד מינייהו טועה משהו לדברי רבי יהודה אדם טועה שעה ומשהו מעשה כי הוה או בסוף שלש או בתחלת חמש וחד

עדותן בטלה. מפילו לרבי יהודה, דבחמש חמה במזרחו של רקיע, ויכול להדין על הגל כשעותן ידו כנגד המזרח הוה הגל לגד מערב: **ובשבע חמה במערב.** והגל לגד מזרח: **כשתמצא לומר.** כשתדקדק בדבריהם ותעמוד על מכונן תמצא לדברי רבי מאיר דמקיים עדות דג' וג' ומבטל של ג' ושל ה' מין אדם טועה ולא כלום, ולדברי רבי יהודה דמקיים אף שלם וחמש חצי שעה: **לרבי מאיר אין אדם טועה** (ג) **כלום.** והטועה שקרן הוא, והאי דמקיים רבי מאיר עדות של שתים ושלש שמיהם העידו על רגע אחד, למעשה כי הוה במיפק תרתי ומעייל תלת ניכרת שהשלישית נכנסת, ומיהן כך העידו, דהאי דאמר שתים בסוף שתים קאמר והאי דקאמר כו'. ולקמן פריך מי יודע שכוונתן לכך היתה, דילמא האי דקאמר שתים בתחלת שתים קאמר וים חילוק ביניהן, והוחיל ולר"מ אין תולין בטעות הרי הן שקרנין: **ולדברי רבי יהודה תולין בטעות חצי שעה.** הילכך כי אמר האי בשלש והאי בחמש עדותן קיימת, למעשה כי הוה בפלגא דארבע כו' וזה אמר בסוף שלש וזה בתחלת חמש, וכל אחד מהן טועה מן המעשה חצי שעה. ולקמיה פריך ליה היכי מהדרינן לגרופי עדותן, הוה לן למימר דהאי בתחלת ג' קאמר והאי בסוף חמש קאמר וים חילוק גדול ביניהן, וכולי האי לא טעו, ותחלק עדותן ונגיל את הנפש: **וחד מינייהו קא טעי משהו.** אם בסוף שתים הוה האי דקאמר שלש בתחלת שלש וקא טעי משהו, ואי בתחלת שלש האי דקאמר שתים בסוף שתים וקא טעי משהו: **לדברי רבי יהודה.** מעשה הוה בסוף שלש

על ממונו אמרינן אי שרית ליה במקום שאין עושין בו מום אתי למעבד במקום שעושין בו מום ורבנן כל שכן דאי לא שרית ליה כלל אתי למעבד ומי אמרינן לרבי יהודה אדם בהול על ממונו [ט] והתנן ר' יהודה אומר אין מקדרין[ה] הבהמה בי"ט מפני שהוא עושה חבורה אבל מקרצפין וחכ"א אין מקדרין אף אין מקרצפין [ז] ותניא איזהו קידור ואיזהו קרצוף קידור קטני' ועושין חבור' קרצוף גדולים ואין עושין חבורה התם דאי שביק לי' מיית אמרינן אדם בהול על ממונו הכא אי שביק לי' צערא בעלמא הוא לא אמרי' אדם בהול על ממונו ור' יהודה מאי שנא גבי חמץ דגזר [ח] ומאי שנא גבי קרצוף דלא גזר לחם בלחם מיחלף קידור בקרצוף לא מיחלף:

מתני' [ג] ר"מ אומר אוכלים כל חמש ושורפין בתחלת שש רבי יהודה אומר [א]אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש ושורפין בתחלת שש. ועוד א"ר יהודה שתי חלות של תודה פסולות מונחות על גב[ג] האיצטבא כל זמן שמונחות כל העם אוכלין ניטלה אחת תולין לא אוכלין ולא שורפין ניטלו שתיהן התחילו כל העם שורפין. [ד] ר"ג אומר חולין נאכלין כל ארבע ותרומה כל חמש ושורפין בתחלת ששי: **גמ'** [ה] תנן התם [ב] **אחד אומר בשנים בחדש.** הרג זה את הנפש ואחד מן העדים אומר בשלשה בחדש עדותן קיימת, ובית דין היו בודקין אותן בשבע חקירות כדלקמן[ח], וכיון דהשוו שניהן לומר בשליחי או בראיני, וכשבדקום היה יום בחדש אחד זה אומר בשני וזה אחד אומר בשלישי, שניהן על יום אחד העידו, אלא שזה ידע בעיבורו של חודש שהודע לו ר"ח בשני והוקבע לו יום שלשים ואחד, וזה שאחד אומר בשלשה בחדש ידע הוא, וזה שאחד אומר בשני לא ידע בעיבורו של חודש שהודע לו ר"ח בשלשים, והוחיל ויש טוענין כך, אע"פ שמצוין הוא לחלק את עדותן כדי שתבטל להגיל את הנפש אין בידינו כח לחלקו: **עדותן בטלה.** דבהא ליכא למטעי, וקרא כתיב (דברים יג) ודרשת וחקרת והנה אמת נכון שהעדות מכוונת ואי לא קטלינן, והוא והן פטורים, דאין עדים נהרגין אלא על ידי הזמה: **אחד אומר בשתי שעות כו' עדותן קיימת.** דטועה אדם בכך: **אחד אומר בחמש ואחד אומר בשבע עדותן בטלה.** דבחמש חמה במזרחו של רקיע, ויכול להדין על הגל כשעותן ידו כנגד המזרח הוה הגל לגד מערב: **ובשבע חמה במערב.** והגל לגד מזרח: **כשתמצא לומר.** כשתדקדק בדבריהם ותעמוד על מכונן תמצא לדברי רבי מאיר דמקיים עדות דג' וג' ומבטל של ג' ושל ה' אין אדם טועה ולא כלום, ולדברי רבי יהודה דמקיים אף שלם וחמש חצי שעה: **לרבי מאיר אין אדם טועה** (ג) **כלום.** והטועה שקרן הוא, והאי דמקיים רבי מאיר עדות של שתים ושלש על רגע אחד, למעשה כי הוה במיפק תרתי ומעייל תלת ניכרת שהשלישית נכנסת, ומיהן כך העידו, דהאי דאמר שתים בסוף שתים קאמר והאי דקאמר כו'. ולקמן פריך מי יודע שכוונתן לכך היתה, דילמא האי דקאמר שתים בתחלת שתים קאמר וים חילוק ביניהן, והוחיל ולר"מ אין תולין בטעות הרי הן שקרנין: **ולדברי רבי יהודה תולין בטעות חצי שעה.** הילכך כי אמר האי בשלש והאי בחמש עדותן קיימת, למעשה כי הוה בפלגא דארבע כו' וזה אמר בסוף שלש וזה בתחלת חמש, וכל אחד מהן טועה מן המעשה חצי שעה. ולקמיה פריך ליה היכי מהדרינן לגרופי עדותן, הוה לן למימר דהאי בתחלת ג' קאמר והאי בסוף חמש קאמר וים חילוק גדול ביניהן, וכולי האי לא טעו, ותחלק עדותן ונגיל את הנפש: **וחד מינייהו קא טעי משהו.** אם בסוף שתים הוה האי דקאמר שלש בתחלת שלש וקא טעי משהו, ואי בתחלת שלש האי דקאמר שתים בסוף שתים וקא טעי משהו: **לדברי רבי יהודה.** מעשה הוה בסוף שלש

תנן התם בסנהדרין פ"ה אחד אומר בשתים בחדש ואחד אומר בשלשה עדותן קיימת פי' שניהם ביום אחד מעידין אלא שהאומר בשנים יודע שהחדש שיצא מעובר היה והאומר שלשה לא היה יודע שהחדש שיצא מעובר היה אלא מחשב לו יום שלשים מן החדש שנכנס ולפיכך אמר שלשה. אחד אומר בשתי שעות ביום ואחד אומר בשלש עדותן קיימת. אחד אומר בשלש ואחד אומר בחמש עדותן בטלה ר' יהודה אומר עדותן קיימת. **ואתי אביי ואוקמינהו** ללישנא קמא דידיה לדברי ר"מ אין אדם טועה ולא כלום לדברי ר' יהודה אדם טועה חצי שעה. וללישנא בתרא דיליה

שמע שיפורא. אבל כשזה יודע בעיבורו בקושטא, אידך דלא ידע ואמר דחסר הוא לא משקר, דאפשר דלא שמע וסמיך אמולד הלבנה שחסר לעולם, דחדושה של לבנה כ"ט יום וכעין מאי דאמרינן שב ואל תעשה שאני. **[מהר"ם חלאווה]**

עין משפט נר מצוה

פו א מיי' פ"ו מהל' חמץ ומצה הלכה ט סמג לאוין עו טוש"ע או"ח סי' תמג סעיף ו:

פז ב מיי' פ"ב מהלכות עדות הל' ד טוש"ע ח"מ סי' ל סעיף ז: פח ג שם הלכה ה:

גליון הש"ס

גמ' ומ"ש גבי קרצוף. ק"ל הא קידור הוא רק דרבנן דהא מינו מתכוין ולא הוי פ"ק כמבואר להדי' בגילה דאמר ר"י לטעמיה דדשמ"מ אסור ומ"ב הוי רק איסור דרבנן דהא בשבת דף מג ע"ב בתו' ד"ה מיד כתבו לגר"י דגר שאינו מתכוין בשב' הוי דרבנן וכ"כ מו' ביומא דף לד ע"ב בשבת דף קכא ע"ב ד"ה לפי תומו ואם כן מ"ה לא גזר קילוף אטו קידור דקידור גופיה הוא דרבנן אבל בחמץ גזרינן שמא יאכל דהוי לתוריי' ולע"ג. תמ"ז מצאתי בעזה"י שהקשו כן בתום' יבמות דף לד ע"ב:

רבינו חננאל

אה19/06/2018

ולרבי יהודה מי אמרינן אדם בהול על ממונו דאי שרית ליה בחדא אתי למעבד טובא והתנן ביום טוב בפ"ב ר' יהודה אומר אין מקדרין ביום טוב מפני שעושה חבורה אבל מקרצפין וחכמים אומרים אין מקדרין אף לא מקרצפין והתניא איזהו קידור קטנים ועושין חבורה ואיזהו קרצוף גדולים ואין עושין חבורה. פי' **קידור** כמו תולעים והן רמש כגון אינבא שנושכין בבשר הבהמה ואין מפרידין הקטנים מבשר הבהמה אלא בעשיית חבורה כגון האלכא שאין שולפין אותה מן השער אלא בקושי אבל הפרדת הגדולים נקראת קרצוף והנה התיר ר' יהודה הקרצוף ולא (התיר) [חשש] מתוך שזה בהול על ממונו כיון שתתיר לו הקרצוף שמא יעשה הוא קירוד. **ופרקי' התם גבי קירוד** דלא מתה הבהמה מנשיכת הרמש הזה אבל צערא בעלמא הוא דאית ליה לא גזר רבי יהודה הקרצוף אטו קירוד דקירוד נמי אפשר דעביד ליה לאורתא. **אבל הכא גבי בכור** אי שרית ליה במקום שאין עושין בו מום כיון שהוא בהול על ממונו אתי למעבד במקום שעושין בו מום. וחמץ **נמי** דמיחלף במצה דכולה פת היא גזר ר' יהודה. קרצוף בקירוד דלא מיחלף דהני גדולי' והני קטנים לא גזר: **מתני' ר' יהודה אומר אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש ושורפין בתחלת שש.** פי' חייש ר' יהודה דילמא אתי למטעי בין שעה רביעית לששית:

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) גילה כג. [עדיות פרק ג משנה יב], ב) גילה שם ע"ש [תוספתא דגילה פרק ג], ג) לעיל ד: (קמן כא., ד) (לקמן) שם, ה) סנהדרין מ. [סט.], ו) [סנהדרין מ:], ז) יג:, ח) יב., ט) יב ע"ב.

הגהות הב"ח

(ג) גמ' בשלשה בחדש עדותן קיימת: (ב) שם ואחד אומר בחמש עדותן בטלה ר' יהודה אומר כש"ל ותיבות דברי ר' מאיר נמחק: (ג) רש"י ד"ה לרבי מאיר אין אדם טועה ולא כלום והטועה שקרן:

הגהות וציונים

ג] [צ"ל מקרדין וכן איתא בעדיות פרק ג משנה יב וכן בביצה כג ע"א במשנה ובגמרא וכן בערוך וכן איתא בתוספתא דביצה פרק ב וכן הוא בתוי"ט (גליון): ב] [במשנה שבמשניות איתא בי התפוח וכן גרס התוי"ט] (גליון) ועי' בגמ' לקמן יג ע"ב: ג] לסרוק שערות בהמה עם מסרק ברזל: ד] השנות אליהו הגיה ד' (רש"ש, עיי"ש) ועי' צל"ח:

משנת ראשונים

אין מקרדין בהמה ביום טוב. קירוד הוא במגררת של ברזל ששניה דקות. וי"מ בקירוד הסרת הזבובים הקטנים שמניחות המקום שהם נאחזות לשם פצוע. **[מאירי, ביצה כג.]**

אבל מקרצפין. פי' קרצוף במגררת של עץ ושיניה רחבות ואין בה חבורה אבל קירור אסור וי"מ בקרצוף הסרת הזבובים הגדולים שאין מניחות המקום שנאחזות בו פצוע בהסרתם וחכמים אוסרין אף בקירצוף מגזרת קירוד. **[מאירי, ביצה כג.]**

אחד אומר בשנים בחדש ואחד אומר בשלשה עדותן קיימת. דוקא שהסכימו ביום, כגון שזה אמר ברביעי בשבת שני לחדש וזה אומר ברביעי בשבת שלישי לחדש, ואין טורחים לשאול לו אם ידע בעיבור החדש אם לאו, שאחר שמסכימין על היום מן הסתם טועה הוא בעיבור החדש, ושמא לפעמים יתרחק העדות מן המעשה וישכח. **[מאירי, סנהדרין מ.]**

שזה יודע בעבורו של חדש וזה אינו יודע בעבורו של חדש. הא דלא קאמר שזה ידע בחיסורו של חדש וזה לא ידע, משום דאי אמר חד אנא ידענא בחיסורו של חדש וקושטא קאמר א"כ אידך דקאמר שהחדש מעובר על כרחך שיקרא קאמר דהא לא

החמישית החמץ אסור באכילה ומותר בהנאה, ועל כן עדיין אין צריך לשורפו, **וְשׁוֹרְפִין**[יא] אותו **בְּתְחִלַּת שֵׁשׁ** שעות. שכן לענין אכילה חששו חכמים ביותר, שמא יטעה אדם בשעתיים, ויסבור על השעה השביעית שהיא עדיין השעה החמישית. אבל לענין איסור הנאה לא חששו כל כך, והקדימוהו רק בשעה אחת[יב].

וְעוֹד אָמַר רַבִּי יְהוּדָה, שְׁתֵּי חַלּוֹת חמץ שֶׁל תּוֹדָה[יג] **פְּסוּלוֹת**[יד] היו **מוּנָּחוֹת** בערב פסח **עַל גַּב הָאִיצְטַבָּא**[טו] שבהר הבית, ששם היו מתקבצים בני אדם ויושבים עליה. והניחו אותן שם לסימן, **שֶׁכָּל זְמַן שֶׁשְּׁתֵּיהֶן מוּנָּחוֹת**, היו **כָּל הָעָם אוֹכְלִין** חמץ. וכאשר **נִיטְּלָה אַחַת** בתחילת השעה החמישית על ידי שליח בית דין, היו **תוֹלִין, לֹא אוֹכְלִין** את החמץ **וְלֹא שׂוֹרְפִין** אותו, שכן עדיין הוא מותר בהנאה. וכאשר **נִיטְּלוּ שְׁתֵּיהֶן** בתחילת השעה הששית, **הִתְחִילוּ כָּל הָעָם שׂוֹרְפִין** את חמצם.

המשנה מביאה שיטה שלישית המחלקת בין חולין לתרומה:
רַבָּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר, חוּלִּין של חמץ **נֶאֱכָלִין כָּל אַרְבַּע** שעות ראשונות של ערב פסח, ובשעה החמישית הם נאסרים באכילה. **וְאִילּוּ תְּרוּמָה** של חמץ נאכלת **כָּל חֲמֵשׁ** שעות, **וְשׂוֹרְפִין** אותה רק **בְּתְחִלַּת שֵׁשׁ**. שכן אסור להפסיד תרומה בידים כל זמן שאפשר לאוכלה[טז], ולפיכך לא הקדימו את זמן איסור אכילתה אלא בשעה אחת בלבד, שבה טועים רוב בני אדם[יז].

★

גמרא

הגמרא מביאה מחלוקת תנאים בענין טעות בני אדם בזמנים[יח]:
עדים שבאים להעיד בבית דין בעדות נפשות צריכים הדיינים לחקור אותם בשבע חקירות[יט], וביניהן, באיזה יום בחודש אירע המעשה, ובאיזו שעה ביום. ואם הכחישו העדים זה את זה באחת החקירות עדותם פסולה[כ]. **וְתַנַּן הָתָם** - ושנינו שם במסכת סנהדרין (מ.), עד **אֶחָד אוֹמֵר בִּשְׁנַיִם בַּחֹדֶשׁ** הרג פלוני את הנפש, **וְעֵד אֶחָד אוֹמֵר בִּשְׁלֹשָׁה** בחודש הרג, **עֲדוּתָן קַיֶּמֶת**. ואין זו נחשבת להכחשה, משום שיש לתלות **שֶׁזֶּה יוֹדֵעַ בְּעִבּוּרוֹ שֶׁל חֹדֶשׁ**, שהיה החודש הקודם מעובר בן שלשים יום, ונקבע ראש חודש זה ביום השלשים ואחד, **וְזֶה אֵינוֹ יוֹדֵעַ בְּעִבּוּרוֹ שֶׁל** אותו **חֹדֶשׁ**, וסבר בטעות שהיה החודש חסר בן עשרים ותשעה יום, ונקבע ראש חודש זה ביום השלשים[כא], ועל כן לפי חשבונו היום השני לחודש הוא השלישי בו, ונמצא ששניהם התכוונו לאותו היום[כב]. אבל אם **אֶחָד** מהם **אוֹמֵר בִּשְׁלֹשָׁה** בחודש היה המעשה, **וְאֶחָד** מהם **אוֹמֵר בַּחֲמִשָּׁה** בו, **עֲדוּתָן בְּטֵלָה**, שכן אף אם טעה אחד מהם בעיבורו של החודש, לא היה לו לטעות אלא ביום אחד בלבד, ולא בשני ימים[כג].

המשנה ממשיכה לדון בהכחשה בשעות:
עד **אֶחָד אוֹמֵר בְּשֶׁתֵּי שָׁעוֹת** ביום היה המעשה, **וְעֵד אֶחָד אוֹמֵר בִּשְׁלֹשׁ שָׁעוֹת** ביום היה, **עֲדוּתָן קַיֶּמֶת**, ואין זו הכחשה. אבל אם **אֶחָד** מהם **אוֹמֵר שִׁבְּשָׁלֹשׁ** שעות ביום היה המעשה, **וְאֶחָד** מהם **אוֹמֵר שִׁבְּחֲמֵשׁ** שעות היה[כד], **עֲדוּתָן בְּטֵלָה**. **דִּבְרֵי רַבִּי מֵאִיר**. אבל

י. רש"י (ד"ה מולין). אך הרמב"ם (ממץ ומנה פ"ו ה"ט) מביא דין זה לענין חמץ של תרומה וקדשים, וכתב שאסור לשורפם בשעה החמישית. וראה בחידושי מרן ריי"ז הלוי (סס) ביאור דבריו.

יא. הבעל המאור (להלן מט. ד"ה ממיימן) דייק מלשון המשנה 'ושורפין בתחלת שש', שרבי מאיר סובר כדעת רבי יהודה (להלן כא.) שאין ביעור חמץ אלא שריפה. אך הראב"ד (בהשגות על הרי"ף סס) כתב, שנקט רבי מאיר 'ושורפין' בתחילת שש, משום שאף חכמים הסוברים שהשבתת החמץ היא בכל דבר, מודים שלכתחילה מצוה לבערו בשריפה, אלא שאם יש טורח בשריפתו אפשר להשביתו בכל דבר. אך ראה לעיל (ע"ח) בהערה, במובא מהמגן אברהם (סי' תמה סק"ח), שכתב שלשיטת חכמים אין להשביתו בשריפה אלא דווקא באופנים אחרים.

יב. שכן בשעה אחת טועים רוב בני אדם, אבל בשתי שעות רק מיעוט טועים. **ולגבי** איסור הנאה חששו רק לטעות הרוב. ואפילו שמן התורה משעה שנאסר החמץ באכילה הרי הוא נאסר גם בהנאה, מכל מקום מאחר שבאיסור הנאה יש הפסד גדול יותר מאיסור אכילה לא החמירו בו חכמים כל כך. פני יהושע (ד"ה ומולין). והצל"ח (ד"ה ממני'), כתב, שלא החמירו כל כך בהנאה כמו באכילה משום שאיסורה קל יותר מאיסור אכילה, שכן מבואר ברמב"ם (מאכלות אסורות פ"ו הט"ז) שכל מאכל שאסור גם בהנאה אין לוקים על הנאתו, וראה במגיד משנה שם בטעמו. וראה עוד בחתם סופר (ד"ה וע"ל) בטעם מה שלא גזרו בהנאה כמו באכילה.
לשיטת הירושלמי (ה"ד) נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה בזמן איסור החמץ מן התורה. לדעת רבי מאיר מן התורה החמץ נאסר רק בליל ט"ו, וחכמים הם שאסרוהו מתחילת השעה השביעית עד הלילה, ומשום שבני אדם מחליפים בין השעה השביעית לשעה השישית גזרו גם עליה. ולדעת רבי יהודה החמץ נאסר מן התורה מתחילת השעה השביעית. ולפי זה יש לפרש בשיטתו, שהשעה השישית אסורה לא משום גזירה, אלא היא אסורה מדברי סופרים [כמו מתחילת השעה השביעית לרבי מאיר], אלא שהוסיפו על איסור זה את השעה החמישית משום שמחליפים אותה בשישית. אך בדברי הבבלי בסוגייתנו מבואר שלא בכך נחלקו, אלא בשיעור הטעות שבני אדם טועים בו. פני יהושע (ד"ה ר"מ).

יג. מי שנעשה לו נס, כגון יורדי הים, והולכי מדברות, וחבוש שיצא מבית האסורים, וחולה שנתרפא, מביא שלמי תודה כדי להודות על הנס. ומביא עמהם ארבעה מיני לחם, שלשה מיני מצה ומין אחד של חמץ, עשרה לחמים מכל מין, והתודה והלחם נאכלים ליום ולילה בלבד.

יד. בגמרא להלן (יג:) יבואר כיצד נפסלו.

טו. להלן (יג:) יבואר מהו מקום זה.

טז. שכן נאמר בתרומה (נמדבר יח ח) 'ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי', ומכאן דרשו שיש לשמר אותה בטהרה ואסור לטמאותה. בכורות (לב.). וצידדו התוספות להלן (יג. ד"ה ושורפין) שמשם למדנו שאף אסור מן התורה לאבדה. אך רבינו אפרים (הו"ד נמוסי' שמן סס ד"ה ושורפין) כתב, שמן התורה אסור רק לטמאותה, והאיסור לאבדה אינו אלא מדרבנן.

יז. רש"י (ד"ה ושורפין). שכן אילו רק מיעוט בני אדם היו טועים בדבר, לא מסתבר שמשום כן היו גוזרים גם על תרומה לאוסרה באכילה שעה אחת קודם זמן האיסור, שהרי בכך היא באה לידי הפסד, ואסור להפסיד תרומה. פני יהושע (גרסי"י סס).

יח. בסוף הסוגיא (להלן יג:) תקשה הגמרא מדברי רבי מאיר ורבי יהודה בנידון זה על דבריהם במשנתנו.

יט. שנאמר בעדות עיר הנדחת (דברים יג טו), 'ודרשת וחקרת ושאלת היטב והנה אמת נכון הדבר', ומכאן שתהיה עדותם מכוונת, ואם לא, אינו נהרג על פי עדותם. ומכתוב זה דרשו שלש חקירות, 'ודרשת', 'וחקרת', 'ושאלת היטב'. וממה שנאמר בעדות עבודה זרה (סס יז ד) 'ודרשת היטב' דרשו עוד שתי חקירות, וממה שנאמר בעדים זוממין (סס יט יח) 'ודרשו השופטים היטב' דרשו עוד שתי חקירות, ויחד הן שבע חקירות.

כ. ומכל מקום הם פטורים מעונש, משום שאינם נענשים בעונש 'כאשר זמם' אלא אם כן נפסלה עדותם על ידי הזמה, שבאו עדים אחרים ואמרו, עמנו היית במקום אחר באותה שעה שאתם מעידים עליה.

כא. כמו כן יכלה המשנה לומר להיפך, שהחודש הקודם היה חודש חסר בן כ"ט יום, וזה שאמר שהיה המעשה בשלשה בחודש ידע מחסרונו של החודש, וזה שאמר בשנים בחודש טעה וסבר שהחודש הקודם היה מלא. תוספות (ד"ה זה). אך המהר"ם חלאוה (ד"ה שזה) כתב, שאם היה החודש הקודם חסר, לא יתכן שאחד העדים סבר בטעות שהיה מלא, שהרי אינו יכול לדעת מכך אלא על ידי ששמע שקידשו את החודש ביום שלשים ואחד, ואם האמת שלא כדבריו נמצא שהוא משקר. מה שאין כן בחודש מלא, שיתכן שטעה אחד העדים וסבר שהוא חסר, משום שראה את מולד הלבנה ביום השלשים, ומתוך כך סבר שבודאי קידשו בית דין את החודש ביום זה. וראה עוד בצל"ח בטעם מה שנקטה המשנה דווקא כאופן זה.

כב. שהרי כששואלים אותם על היום בשבוע והם מכוונים לאותו יום, מוכח מכך שזה שאמר 'שלשה בחודש' טעה בעיבור החודש, שהרי ידוע לנו שאותו יום בשבוע הוא שנים בחודש. ואף על פי שאנו מצווים בדיני נפשות להשתדל לבטל את עדותם כדי להציל את הנידון [שנאמר (נמדבר לה כה) 'והצילו העדה'], מכל מקום באופן זה אין בידינו לפסול את עדותם. רש"י (ד"ה ממד).
בסנהדרין (סט.) מוכיחה הגמרא ממשנה זו שרוב בני אדם טועים בעיבור החודש, ובדיני נפשות הולכים אחר הרוב. וביארו התוספות (ד"ה זה), שאפילו שמתוך עדותם על יום השבוע מוכח שזה שאמר שלשה בחודש טעה בעיבור החודש [כמובא לעיל בשם רש"י], מכל מקום אילו לא היו רוב בני אדם טועים בכך לא היה מועיל מה שכיוונו על יום השבוע לתקן את ההכחשה בימות החודש, שכן לאחר שאמר שהיה בשלשה בחודש אין בידו לחזור בו מעדותו ולומר שהיה ביום אחר, שכן הלכה בידינו, 'כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד'. ורק משום שרוב בני אדם טועים בעיבור החודש אין זו נחשבת לחזרה.

כג. ואין לומר ששני החדשים הקודמים היו מלאים, וטעה אחד העדים וסבר שהיו שניהם חסרים ומשום כן הקדים את המעשה בשני ימים, שכן לאחר שעבר רוב החודש יודע כל האדם שהוא מעובר. ועוד, שאין אדם טועה אלא בעיבור אחד ולא בשני עיבורים. סנהדרין (מג:).
כתב רש"י (ד"ה עדותן), שעדותם בטילה משום שאינה מכוונת. ותמה הרש"ש (ד"ה ממד), הלא בהכחשה בימי החודש העדות בטילה משום שאחד העדים מכחיש את עצמו, שהרי לדבריו יום החודש אינו מתאים ליום השבוע, ואין צריך בזה לדין 'שתהא עדותם מכוונת' הנלמד מ'והנה אמת נכון הדבר'. וכתב שהשתבש סדר הדיבורים ברש"י, ודבריו אלו מוסבים על הכחשה בשעות המובא בסמוך, ולא על הכחשה בימים.

כד. והוא הדין באחד אומר 'שנים' ואחד אומר 'ארבע', אלא שנקט רבי מאיר 'שלש' ו'חמש' משום שסיים בדין הקודם ב'שלש'. תוספות שאנץ (ד"ה ממד).

יא: אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים

זה ידע בעיבורו של חדש. וה"ה דה"מ למימר זה ידע בחסרונו של חדש וזה לא ידע לחדש שעבר חסר היה והקשה ריב"ן ומה מלו דייקינן נהני סהדי דמרוייהו ידעי בעיבורו של חדש וה"ל עדות מוכחשת ומיך ניקום וניקטול מספיקא דהכי פריך בסמוך מע"ג דצפ' בן סורר (סנהד' סט.) דייק מהכא דרובא דאינשי עבידי דטעי בעיבורא דירחא מ"מ מה נפסיד אם נדקדק בהם וי"ל דהכא דייקינן בהו שפיר כיון דשייכי להו בחיזה יום וקמיכווני ליום אחד ס"מ שזה לא ידע ומ"מ שפיר מוכיח בבן סורר (שם) מהכא דלחזלין בתר רובא בדידי נפשות דרובא טעי בעיבורא דירחא דאי לא חזלי' בתר רובא כיון שזה אומר בשמים וזה אומר בארץ מיד ה"ל מוכחשין וכי הדר מכווינים ליום אחד ה"ל חוזר ומגיד תדע דהא אחד אומר בג' ואחד אומר בה' עדותן בטלה מע"פ שמכווינים ליום אחד ולא אמרינן דטעו בשני עיבורים דבתרי עיבורי לא טעו מינסי ומשניין להו חוזר ומגיד:

אחד אומר בשתי שעות. ות"ת אמאי עדותן קיימת אילו דייקינן נהני סהדי הא דקאמר שתים בתחילת שתים וה"ל קודם הנץ החמה ועדותן בטלה כדאמר לקמן[ט] דתחילת שעה שניה קודם הנץ החמה הוא דמהלך אדם ביום עשר פרסה שהן מ' מילין ומעלות השחר עד הנץ החמה מהלך ה'[ז] מילין כדאמר בפ' שהיה טמא (נקמן נג:) וזה עולה לשעה ומחצה וי"ל כשזה אומר קודם הנץ החמה וזה אומר לאחר הנץ החמה דמדקדקין בהנץ לא טעו אינשי אבל הני לא דקדקו אלא בשעות ומין הני אדם נקיטין בשעות וסבורין שהשניה התחילה אחר הנץ החמה:

אלא ואחד אומר בשלש שעות עדותן קיימת אחד אומר בשלש ואחד אומר בחמש עדותן בטלה (ג) דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר עדותן קיימת אחד אומר בחמש ואחד אומר בשבע עדותן בטלה שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב. אמר אביי כשתמצא לומר לדברי רבי מאיר אין אדם טועה ולא כלום לדברי רבי יהודה אדם טועה חצי שעה לדברי רבי מאיר[י] אין אדם טועה ולא כלום מעשה כי הוה במיפק תרתי ומעייל תלת והא דקאמר שתים בסוף שתים והא דקאמר שלש בתחלת שלש לדברי רבי יהודה אדם טועה חצי שעה מעשה כי הוה בפלגא דארבע הוה והאי דקאמר שלש בסוף שלש וקטעי פלגא דשעתא לקמיה והאי דקאמר חמש בתחלת חמש וקטעי פלגא דשעתא לאחוריה איכא דאמרי אמר אביי כשתמצא לומר לדברי רבי מאיר אדם טועה משהו לדברי רבי יהודה אדם טועה שעה ומשהו לדברי ר"מ אדם טועה משהו מעשה כי הוה או בסוף שתים הוה או בתחלת שלש וחד מינייהו טועה משהו לדברי רבי יהודה אדם טועה שעה ומשהו מעשה כי הוה או בסוף שלש או בתחלת חמש וחד

מתני' ר"מ אומר אוכלים כל חמש ושורפין בתחלת שש רבי יהודה אומר[א] אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש ושורפין בתחלת שש. ועוד א"ר יהודה שתי חלות של תודה פסולות מונחות על גב[ב] האיצטבא כל זמן שמונחות כל העם אוכלין ניטלה אחת תולין לא אוכלין ולא שורפין ניטלו שתיהן התחילו כל העם שורפין. [ד] ר"ג אומר חולין נאכלין כל ארבע ותרומה כל חמש ושורפין בתחלת ששי: **גמ'** [ה] תנן התם[ג] אחד אומר בשנים בחדש ואחד אומר בשלשה [ו] עדותן קיימת שזה יודע בעבורו של חדש וזה אינו יודע בעבורו של חדש [ז] אחד אומר בשלשה ואחד אומר בה' עדותן בטלה אחד אומר בשתי שעות ואחד אומר בשלש עדותן קיימת אחד אומר בחמש ואחד אומר בשבע עדותן בטלה [ח] דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר עדותן קיימת אחד אומר בחמש ואחד אומר בשבע עדותן בטלה שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב. אמר אביי כשתמצא לומר לדברי רבי יהודה אדם טועה חצי שעה לדברי רבי מאיר[ט] אין אדם טועה ולא כלום מעשה כי הוה במיפק תרתי ומעייל תלת והא דקאמר שתים בסוף שתים והא דקאמר שלש בתחלת שלש לדברי רבי יהודה אדם טועה חצי שעה מעשה כי הוה בפלגא דארבע הוה והאי דקאמר שלש בסוף שלש וקטעי פלגא דשעתא לקמיה והאי דקאמר חמש בתחלת חמש וקטעי פלגא דשעתא לאחוריה איכא דאמרי אמר אביי כשתמצא לומר לדברי רבי מאיר אדם טועה משהו לדברי רבי יהודה אדם טועה שעה ומשהו לדברי ר"מ אדם טועה משהו מעשה כי הוה או בסוף שתים הוה או בתחלת שלש וחד מינייהו טועה משהו לדברי רבי יהודה אדם טועה שעה ומשהו מעשה כי הוה או בסוף שלש או בתחלת חמש וחד

תנן התם בסנהדרין פ"ה אחד אומר בשתים בחדש ואחד אומר בשלשה עדותן קיימת פי' שניהם ביום אחד מעידין אלא שהאומר בשנים יודע שהחדש שיצא מעובר היה והאומר שלשה לא היה יודע שהחדש שיצא מעובר היה אלא מחשב לו יום שלשים מן החדש שנכנס ולפיכך אמר שלשה. אחד אומר בשתי שעות ביום ואחד אומר בשלש עדותן קיימת. אחד אומר בשלש ואחד אומר בחמש עדותן בטלה ר' יהודה אומר עדותן קיימת. **ואתי אביי ואוקמינהו** ללישנא קמא דידיה לדברי ר"מ אין אדם טועה ולא כלום לדברי ר' יהודה אדם טועה חצי שעה. וללישנא בתרא דיליה

עין משפט נר מצוה

פו א מיי' פ"ג מהל' חמץ ומצה הלכה ט סמג לאוין עו טוש"ע או"ח סי' תמג סעיף ג:

פז ב מיי' פ"ב מהלכות עדות הל' ד טוש"ע ח"מ סי' ל סעיף ז:

פח ג שם הלכה ה:

גליון הש"ס

גמ' ומ"ש גבי קרצוף. ק"ל הא קידור הוא רק דרבנן דהא מינו מתכוין ולא הוי פ"ק כמבואר להדי' בגילה דאמר ר"י לטעמיה דדשמ"מ אסור ומ"ר הוי רק איסור דרבנן דהא בשבת דף מג ע"ב בתו' ד"ה מיד כתבו לר"י דבר שאינו מתכוין בשב' הוי דרבנן וכ"כ תו' ביומא דף לד ע"ב וכ"כ רש"י בשבת דף קכא ע"ב ד"ה לפי תומו ואם כן מ"ה לא גזר קילוף אטו קידור דקידור גופיה הוא דרבנן אבל בחמץ גזרינן שמא יאכל דהוי לתוריי' ועי"ג. תמ"ז מלתי בעזה"י שהקשו כן בתום' יומא דף לד ע"ב:

רבינו חננאל

ולרבי יהודה מי אמרינן אדם בהול על ממונו דאי שרית ליה בחדא אתי למעבד טובא והתנן ביום טוב בפ"ב ר' יהודה אומר אין מקרדין ביום טוב מפני שעושה חבורה אבל מקרצפין וחכמים אומרים אין מקרדין אף לא מקרצפין והתניא איזהו קירוד קטנים ועושין חבורה ואיזהו קרצוף גדולים ואין עושין חבורה. פי' **קירוד** כמו תולעים והן רמש כגון אינבא שנושכין בבשר הבהמה ואין מפרידין הקטנים מבשר הבהמה אלא בעשיית חבורה כגון האלכא שאין שולפין אותה מן השער אלא בקושי אבל הפרדת הגדולים נקראת קרצוף והנה התיר ר' יהודה הקרצוף ולא (התיר) [חשש] מתוך שזה בהול על ממונו כיון שתתיר לו הקרצוף שמא יעשה הוא קירוד. **ופרקי' התם גבי** קירוד דלא מתה הבהמה מנשיכת הרמש הזה אבל צערא בעלמא הוא דאית ליה לא גזר רבי יהודה הקרצוף אטו קירוד דקירוד נמי אפשר דעביד ליה לאורתא. **אבל הכא גבי בכור** אי שרית ליה במקום שאין עושין בו מום כיון שהוא בהול על ממונו אתי למעבד במקום שעושין בו מום. **וחמץ נמי** דמיחלף במצה דכולה פת היא גזר ר' יהודה. קרצוף בקירוד דלא מיחלף דהני גדולי' והני קטנים לא גזר: **מתני' ר' יהודה אומר אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש ושורפין בתחלת ששי.** פי' חייש ר' יהודה דילמא אתי למטעי בין שעה רביעית לששית:

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) גילה כג. [עדיות פרק ג משנה יב], ג) גילה שם ע"ש [תוספתא דגילה פרק ג], ג) לעיל ד: (קמן כא., ד) (לקמן) שם, ה) סנהדרין מ. [סט.], ו) [סנהדרין מ:], ז) יג:, ח) יב., ט) יב ע"ב.

הגהות הב"ח

(ב) גמ' בשלשה בחדש עדותן קיימת: (ג) שם ואחד אומר בחמש עדותן בטלה ר' יהודה אומר כשלשה ותיבות דברי ר' מאיר נמחק: (ד) רש"י ד"ה לרבי מאיר אין אדם טועה ולא כלום והטועה מקרן:

הגהות וציונים

ג] [צ"ל מקרדין וכן איתא בעדיות פרק ג משנה יב וכן בביצה כג ע"א במשנה ובגמרא וכן בערוך וכן איתא בתוספתא דביצה פרק ב וכן הוא בתוי"ט] (גליון): ב] [במשנה שבמשניות איתא גג וכן גרס התוי"ט] (גליון) ועי' בגמ' לקמן יג ע"ב: ג] לסרוק שערות בהמה עם מסרק ברזל: ד] השנות אליהו הגיה ד' (רש"ש, עיי"ש) ועי' צל"ח:

משנת ראשונים

אין מקרדין בהמה ביום טוב. קירוד הוא במגררת של ברזל ששניה דקות. וי"מ בקירוד הסרת הזבובים הקטנים שמניחות המקום שהם נאחזות לשם פצוע. **[מאירי, ביצה כג.]**

אבל מקרצפין. פי' קרצוף במגררת של עץ ושיניה רחבות ואין בה חבורה אבל קירור אסור וי"מ בקרצוף הסרת הזבובים הגדולים שאין מניחות המקום שנאחזות בו פצוע בהסרתם וחכמים אוסרין אף בקירצוף מגזרת קירוד. **[מאירי, ביצה כג.]**

אחד אומר בשנים בחדש ואחד אומר בשלשה עדותן קיימת. דוקא שהסכימו ביום, כגון שזה אמר ברביעי בשבת שני לחדש וזה אומר ברביעי בשבת שלישי לחדש, ואין טורחים לשאול לו אם ידע בעיבור החדש אם לאו, שאחר שמסכימין על היום מן הסתם טועה הוא בעיבור החדש, ושמא לפעמים יתרחק העדות מן המעשה וישכח. **[מאירי, סנהדרין מ.]**

שזה יודע בעבורו של חדש וזה אינו יודע בעבורו של חדש. הא דלא קאמר שזה ידע בחיסורו של חדש וזה לא ידע, משום דאי אמר חד אנא ידענא בחיסורו של חדש וקושטא קאמר א"כ אידך דקאמר שהחדש מעובר על כרחך שיקרא קאמר דהא לא שמע שיפורא. אבל כשזה יודע בעיבורו בקושטא, אידך דלא ידע ואמר דחסר הוא לא משקר, דאפשר דלא שמע אמולד הלבנה שחסר לעולם, דחדושה של לבנה כ"ט יום וכעין מאי דאמרינן שב ואל תעשה שאני. **[מהר"ם חלאווה]**

אוצר החכמה

רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, גם באופן זה עֵדוּתָן קַיֶּמֶת, ואין זו הכחשה משום שיש לתלותה בטעות. ולהלן תבואר מחלוקתם. אולם אם אֶחָד מהם אוֹמֵר בְּחָמֵשׁ שעות וְאֶחָד אוֹמֵר בְּשֵׁבַע שעות, לדברי הכל עֵדוּתָן בְּטֵלָה, משום שֶׁבְּחָמֵשׁ שעות ביום הַחַמָּה עומדת בְּצד מִזְרָח של הרקיע, וְאילו בְּשֵׁבַע שעות הַחַמָּה עומדת בְּצד מַעֲרָב של הרקיע, ועל כן אין אדם מחליף ביניהן[כה].

אביי מפרש את מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה:
אָמַר אַבַּיֵי, כְּשֶׁתִּמְצָא לוֹמַר - כשתדקדק בדבריהם ותעמוד על יסודם תמצא, שלְדִבְרֵי רַבִּי מֵאִיר אֵין אָדָם טוֹעֶה בזמני היום וְלֹא פְּלוּם[כו], ולְדִבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה אָדָם טוֹעֶה בחֲצִי שָׁעָה. לְדִבְרֵי רַבִּי מֵאִיר אֵין אָדָם טוֹעֶה וְלֹא פְּלוּם, וכשאחד אומר בשתי שעות ביום היה המעשה ואחד אומר שבשלש שעות היה, יש לתלות שמַעֲשֶׂה כִּי הָוָה בְּמִיפַּק תַּרְתֵּי וּמְעַיֵּיל תְּלָת - שהיה המעשה ביציאת השעה השניה וכניסת השעה השלישית. וְהָא דְּקָאָמַר [-ומה שאמר] העד הראשון 'שְׁתַּיִם' - שהיה המעשה בשעה השניה, כוונתו שבְּסוֹף שְׁתַּיִם היה. וְהָא [-ומה] דְּקָאָמַר העד השני שהיה המעשה בשָׁלֹשׁ שעות, כוונתו שבְּתְחִלַּת שָׁלֹשׁ היה, ונמצא ששניהם אמרו דבר אחד. אבל אם אחד אמר שהיה המעשה בשלש שעות והשני אמר שהיה בחמש שעות, בהכרח שאחד מהם משקר, שהרי אין אדם טועה בזמני היום כלום. ולְדִבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה, אָדָם טוֹעֶה בחֲצִי שָׁעָה, ועל כן גם כשאחד אומר שלש ואחד אומר חמש עדותם קיימת. משום שיש לתלות שמַעֲשֶׂה כִּי הָוָה, בְּפַלְגָּא דְּאַרְבַּע הָוָה - באמצע השעה הרביעית היה, כלומר בשלש שעות ומחצה. וְהַאי דְּקָאָמַר [-וזה שאמר] שהיה המעשה בשָׁלֹשׁ שעות, כוונתו שבְּסוֹף שָׁלֹשׁ היה, וְקָטָעֵי פַּלְגָּא דִּשְׁעָתָא לְקַמֵּיהּ - ונמצא שטעה והקדים את המעשה בחצי שעה לפני זמנו. וְהַאי דְּקָאָמַר [-וזה שאמר] שהיה המעשה בחָמֵשׁ שעות, כוונתו שבְּתְחִלַּת חָמֵשׁ שעות היה, וְקָטָעֵי פַּלְגָּא דִּשְׁעָתָא לַאֲחוֹרֵיהּ - ונמצא שטעה ואיחר את המעשה בחצי שעה לאחר זמנו. לפיכך עדותם קיימת, שכן עד כמה שאפשר לתלות בטעות, אין זו הכחשה[כז].

הגמרא מביאה שיש ששונים את דברי אביי באופן אחר:
אִיכָּא דְּאָמְרִי - יש אומרים, שכך אָמַר אַבַּיֵי, כְּשֶׁתִּמְצָא לוֹמַר כשתדקדק בדברי תנאים אלו תמצא, שלְדִבְרֵי רַבִּי מֵאִיר אָדָם טוֹעֶה מַשֶּׁהוּ - שיעור זמן מועט בלבד, ולְדִבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה אָדָם טוֹעֶה שָׁעָה וְעוד מַשֶּׁהוּ[כח]. לְדִבְרֵי רַבִּי מֵאִיר, אָדָם טוֹעֶה מַשֶּׁהוּ, וכשאחד אומר 'שתים' ואחד אומר 'שלש', יש לתלות שמַעֲשֶׂה כִּי הָוָה - כשהיה המעשה אוֹ בְּסוֹף שְׁתַּיִם הָוָה [-היה], אוֹ בְּתְחִלַּת שָׁלֹשׁ היה. וְחַד מִינַּיְיהוּ - ואחד משני העדים טוֹעֶה בְּמַשֶּׁהוּ. שזה שאמר 'שתים' כוונתו לסוף שתים, וזה שאמר 'שלש' כוונתו לתחילת שלש, ונמצא שאם היה המעשה בתחילת שלש טעה העד הראשון במשהו, ואם היה בסוף שתים טעה העד השני במשהו. ולְדִבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה המכשיר את העדות גם כשאחד אומר שלש ואחד אומר חמש, אָדָם טוֹעֶה שָׁעָה וְעוד מַשֶּׁהוּ, ומַעֲשֶׂה כִּי הָוָה - וכשהיה המעשה אוֹ בְּסוֹף שָׁלֹשׁ היה אוֹ בְּתְחִלַּת חָמֵשׁ היה,

---

כה. וכל אדם מבחין בכך על ידי הצל, שכן כאשר החמה במזרח הצל נופל לצד מערב, וכן להיפך.
כו. ואף שבודאי אין כל אדם יודע לכוון ולדעת בדיוק מתי היא תחילת השעה וסופה, מכל מקום בסתם עדים שמעידים על השעה אין לתלות שהם טועים, שכן אילו לא היו בטוחים בשעה, היו אומרים שאינם יודעים. פני יהושע (ד"ה אמר).
כז. להלן (יג.) תקשה הגמרא על ביאור זה, שלשיטת רבי מאיר מנין לנו שזה כיון לסוף שתים וזה כיון לתחילת שלש, ולשיטת רבי יהודה מנין לנו שזה כיון לסוף שלש וזה כיון לתחילת חמש, הלא יתכן שזה שאמר שעה מוקדמת נתכוין לתחילתה וזה שאמר שעה מאוחרת נתכוין לסופה, והפרש כזה אין לתלות בטעות בין לרבי מאיר ובין לרבי יהודה, ואם אכן לכך כוונתם, הרי עדותם פסולה, ואיך אפשר להרוג את הנידון מספק, הלא מספק יש לנו לחלק את העדות ולהצילו.
כח. לשון זו ממאנת לפרש כלשון הראשון, משום שנראה דוחק לומר שהמעשה היה מכוון בדיוק ברגע התחלפות השעות [כמבואר בשיטת רבי מאיר], וכן סוברת לשון זו שדוחק לומר ששני העדים טעו [כמבואר בשיטת רבי יהודה]. תוספות הרא"ש (ד"ה אמר).

וְחַד מִינַּיְיהוּ קָטָעֵי - ואחד מהעדים טעה בשָׁעָה אחת וְעוד מַשְׁהוּ. שאם היה המעשה בסוף שלש, יש לתלות שזה שאמר 'חמש' התכוין לתחילת חמש וטעה בשעה ומשהו, ואם היה המעשה בתחילת חמש יש לְהַלִּיךְ [אוצר החכמה] שזה שאמר 'שלש' התכוין לסוף שלש וטעה בשעה ומשהו.

רבא דוחה את דברי אביי:

אֲזַל [-הלך] רַב הוּנָא בְּרֵיהּ דְּרַב יְהוּדָה - בנו של רב יהודה, וַאֲמְרָה לִשְׁמַעְתְּתָא קַמֵּיהּ דְּרָבָא - ואמר את שמועת אביי זו לפני רבא. אָמַר לו רבא, וכי אפשר לומר שלדעת רבי יהודה אדם טועה רק בשעה ומשהו, הלא לפי זה יקשה מדוע הכשיר את העדות כשאחד אומר שלש ואחד אומר חמש. וּמַה אִילּוּ דָּיְיקִינַן בְּהָנֵי סָהֲדֵי - הלא אילו היינו בודקים עדים אלו ומדקדקים בדבריהם, ומוצאים דְּהַאי דְּקָאָמַר [-שזה שאמר] 'שָׁלֹשׁ' כוונתו לומר שהיה המעשה בְּתְחִילַּת שָׁלֹשׁ, וְהַאי דְּקָאָמַר [-וזה שאמר] 'חָמֵשׁ' כוונתו לומר שבְּסוֹף חָמֵשׁ היה, וְאם אכן לכך היתה כוונתם, הָוְיָא - היתה זו ודאי עֵדוּת מוּכְחֶשֶׁת, שהרי יש ביניהם הפרש של כמעט שלש שעות[א], ולדברי אביי אין אדם טועה בשיעור כזה[ב], וְלָא קָטְלִינַן - ולא היינו הורגים את הנידון על פי עדות זו. וְאם כן אֲנַן נֵיקוּם וְנִקְטֵיל מִסְפֵּקָא - עתה שאיננו יודעים מה היתה כוונתם וכי נקום ונהרגנו מספק, וְרַחֲמָנָא אָמַר - והרי אמרה התורה (דברים יט כא, כה) 'וְשָׁפְטוּ הָעֵדָה' 'וְהִצִּילוּ הָעֵדָה', ומכאן שיש לחפש אחר זכותו של הרוצח ולהצילו ממיתה ככל שבידינו. ואם כן למה עלינו לקרב את עדותם זה לזה כדי שנוכל להורגו על פיה, ולתלות שזה שאמר שלש נתכוין לסוף שלש וזה שאמר חמש נתכוין לתחילת חמש, הלא אדרבה יש לנו להרחיק את עדותם עד כמה שאפשר כדי להצילו[ג].

רבא מפרש את מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה באופן אחר:

אֶלָּא אָמַר רָבָא, לְדִבְרֵי רַבִּי מֵאִיר אָדָם טוֹעֶה שְׁתֵּי שָׁעוֹת חָסֵר מַשְׁהוּ, וּלְדִבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה אָדָם טוֹעֶה שָׁלֹשׁ שָׁעוֹת חָסֵר מַשְׁהוּ. לְדִבְרֵי רַבִּי מֵאִיר שמכשיר את העדות באופן שאחד מהעדים אמר שהיה המעשה בשתים ואחד אמר שבשלש היה, אָדָם טוֹעֶה שְׁתֵּי שָׁעוֹת חָסֵר מַשְׁהוּ, ומַעֲשֶׂה כִּי הֲוָה [-וכשהיה המעשה], אוֹ בְּתְחִלַּת שְׁתַּיִם היה אוֹ בְּסוֹף שָׁלֹשׁ היה, וְנמצא דאַחַד מִינַּיְיהוּ קָטָעֵי [-שאחד מהם טעה] בִּשְׁתֵּי שָׁעוֹת חָסֵר מַשְׁהוּ[ד]. שכן גם אם נרחיק את עדותם זה מזה ככל שנוכל, ונאמר שהיה המעשה בתחילת שתים, וזה שאמר 'שלש' התכוין לסוף שלש, או שנאמר שהיה המעשה בסוף שלש וזה שאמר 'שתים' התכוין לתחילת 'שתים', הרי לא הקדימו או איחרו את המעשה ביותר משתי שעות חסר משהו, ומשום שינוי זה אין עדותם נפסלת[ה], שכן אדם עשוי לטעות בשיעור זמן כזה[ו]. וְלִדְבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה המכשיר גם באופן שאחד אמר שלש ואחד אמר חמש, אָדָם טוֹעֶה שָׁלֹשׁ שָׁעוֹת חָסֵר מַשְׁהוּ. מַעֲשֶׂה כִּי הֲוָה [-וכשהיה המעשה], אוֹ בְּתְחִלַּת שָׁלֹשׁ היה אוֹ בְּסוֹף חָמֵשׁ היה, וְנמצא דאַחַד מִינַּיְיהוּ קָטָעֵי שָׁלֹשׁ שָׁעוֹת חָסֵר מַשְׁהוּ. שכן גם אם נאמר שהיה המעשה בתחילת שלש וזה שאמר 'חמש' התכוין לסוף חמש, או שהיה המעשה בסוף חמש וזה שאמר 'שלש' התכוין לתחילת שלש, הרי לא הקדימו או איחרו את המעשה ביותר משלש שעות חסר משהו, ומאחר שאדם עשוי לטעות בשיעור זמן כזה עדותם קיימת.

הגמרא מקשה על ביאור רבא בדברי רבי מאיר ורבי יהודה מתחילת דברי המשנה בסנהדרין: [אוחח 19/06/2018]

תְּנַן - שנינו ברישא של המשנה בסנהדרין (מ.) שהובאה לעיל, הָיוּ בּוֹדְקִין (אותו) [אוֹתָן] - את העדים] בְּשִׁבְעָה חֲקִירוֹת', בְּאֵיזוֹ שָׁבוּעַ - באלו שבע שנים מתוך שבע שביעיות השנים של היובל היה המעשה[ח], בְּאֵיזוֹ שָׁנָה של השבוע היה המעשה, בְּאֵיזֶה חֹדֶשׁ בשנה היה, בְּכַמָּה [-באיזה יום] בַּחֹדֶשׁ היה, בְּאֵיזֶה יוֹם בשבת [-בשבוע] היה[ט], בְּאֵיזוֹ שָׁעָה ביום היה, וּבְאֵיזֶה מָקוֹם היה. ומלבד שבע חקירות אלו היו מוסיפים לבודקם בבדיקות נוספות אודות פרטי המעשה', וכל המרבה בבדיקות הרי זה משובח. **(ותניא) [וְתַנְיָא[י]]** - ושנינו בהמשך דברי המשנה, מַה בֵּין חֲקִירוֹת לִבְדִיקוֹת, בחֲקִירוֹת אם אָמַר אֶחָד מֵהֶן אֵינִי יוֹדֵעַ להשיב על אחת מהן, עֵדוּתָן בְּטֵילָה. ואילו בִּבְדִיקוֹת, אֲפִילּוּ אם שְׁנֵיהֶם אוֹמְרִים אֵין אָנוּ יוֹדְעִים פרט מסוים מכל מקום עֵדוּתָן קַיֶּימֶת[יא].

א. **רש"י** (ד"ה ממר). והעיר הראש יוסף (ד"ה ומ"ם), שלולי דברי רש"י היה מקום לפרש, שקושיית רבא 'והאי דאמר חמש' היא לצדדים. שאפילו אם זה שאמר שלש כוונתו לסוף שלש הרי יתכן שגם זה שאמר חמש כוונתו לסוף חמש, ונמצא שיש ביניהם שתי שעות שאין אדם טועה בהן. והוסיף, שפירש רש"י שקושיית רבא היא מאופן שיש ביניהם כמעט שלש שעות, כדי לחזק את קושייתו, שאפילו אם נאמר שהיה המעשה באמצע השעה הרביעית, מכל מקום לא יתכן שההפרש ביניהם הוא מחמת טעות, שאם כן נמצא שכל אחד טעה בשעה ומחצה, והרי אף לרבי יהודה אין אדם טועה ביותר משעה ומשהו.

ב. **וכן** קשה על רבי מאיר הסובר שאין אדם טועה אלא במשהו בלבד, הלא יתכן שזה שאמר 'שתים' התכוין לתחילת שתים, וזה שאמר 'שלש' התכוין לסוף שלש, ונמצא שאחד מהם טעה בשעה וחצי. על פי רש"י (ד"ה ממר). וראה בילקוט ביאורים במובא מהצל"ח (ד"ה ומה), בטעם מה שהזכיר רבא בקושייתו דווקא את רבי יהודה.

ג. **ואף** אם אין העדים לפנינו ואי אפשר לשואלם, מכל מקום אין לקבל את עדותם מספק, שהרי יתכן שהאחד התכוין לתחילת שלש והשני התכוין לתחילת חמש, וכל שכן כשהם לפנינו שצריך לשואלם מה היתה כוונתם, בכדי להציל את הנידון. ראש יוסף (ד"ה ואבי). ואביי סובר, שאין להחזיק את העדים לשקרנים, ועל כן כל שאפשר לכוין את עדותם יש להכשירה. רבינו דוד (ד"ה ורמינן).

ד. **וכל** שכן אם נאמר שהיה המעשה בסוף שתים או בתחילת שלש, שנמצא שלא טעה אף אחד מהם ביותר משעה.

ה. **הקשו** התוספות (לעיל יג: ד"ה ואחד), הלא אילו כוונתו של זה שאמר 'שתים' היא לתחילת שתים, אין בידינו לומר שטעה בין שעה זו לשעה שלאחריה, שהרי תחילת השעה השניה של היום היא עדיין קודם הנץ החמה, ולהלן (יג:) מבואר שאין אדם טועה בין קודם הנץ לאחריו. ותירצו, שאין בני אדם בקיאים בשעות, והם סבורים שהשעה השניה מתחילה לאחר הנץ החמה.

ו. **אבל** אם אחד אומר 'שלש' ואחד אומר 'חמש' עדותם בטילה, ואין אומרים שהיה המעשה בשעה רביעית וכל אחד מהם טעה בפחות משתי שעות, שכן לדעת רבא אין לתלות שטעו שניהם [וראה לעיל (ע"ב) בהערה שמובא מתוספות הרא"ש, שכן היא גם דעת האיכא דאמרי בשיטת אביי]. ועדיין יש להקשות, מדוע עדותם בטילה, הלא יש לנו לשואלם למה היתה כוונתם, ואם זה שאמר 'שלש' נתכוין לסוף שלש וזה שאמר 'חמש' נתכוין לתחילת חמש נמצא שאין ביניהם אלא פחות משתי שעות, שהוא שיעור שאדם טועה בו. ויש לומר, שאין לנו לבודקם כדי לקיים את עדותם ולהעניש את הנידון. תוספות (ד"ה ממר).

ז. **שכן** נאמר בעיר הנדחת (דברים יג טו) 'ודרשת וחקרת ושאלת היטב', 'ודרשת' היא חקירה אחת, 'וחקרת' היא השניה, 'ושאלת היטב' היא השלישית. וכן נאמר בעובד עבודה זרה (שם יז ד) 'והוגד לך ושמעת ודרשת היטב', 'ודרשת' אחת, 'היטב' שתים. וכן נאמר בעדים זוממים (שם יט יח) 'ודרשו השופטים היטב', 'ודרשו' אחת, 'היטב' שתים. סנהדרין (מ.). ומגזירה שוה של 'היטב' 'היטב' למדנו שהחקירות שנאמרו בכל אחד אמורות על כולם, ובצירוף כולם יחד נמצא ששבע חקירות הן. שם (מ:).

ח. **נאמר** בתורה (ויקרא כה ח), 'וספרת לך שבע שבתות שנים, שבע שנים שבע פעמים, והיו לך ימי שבע שבתות השנים תשע וארבעים שנה'. כל קבוצה של שבע שנים קרויה 'שבוע', והשנה השביעית שבה היא שנת השמיטה. ושנת החמישים שלאחר שבעה שבועות [שבע שמיטות] היא שנת היובל, ככתוב (שם כה י), 'וקדשתם את שנת החמישים שנה וגו' יובל היא'.

ט. **ויש** להקשות, הלא מאחר שכיוונו ביום החודש ממילא ידוע לנו יום השבוע, ואף אם ישנוהו אין לנו לבטל משום כך את עדותם, שהרי הלכה בידינו 'כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד', ואין כח ביד העד לחזור בו מעדותו. ויש לומר, שמאחר שכל שבע החקירות נלמדות מהכתובים צריך שלא יכחישו את עצמם ולא זה את זה אף בחקירת היום, ואפילו שהיא כבר ידועה מתוך יום החודש. עוד יש לומר, שחקירת יום השבוע נצרכת במקום שאחד אמר 'בשנים בחודש' ואחד אמר 'בשלשה בחודש', שהרי אנו סומכים על כך שאחד מהם טעה בעיבור החודש רק משום שכיוונו ביום השבוע, כמבואר ברש"י (לעיל יג: ד"ה ואחד) ובתוספות (שם ד"ה זה). תוספות (ד"ה נמיזה). ורש"י בסנהדרין (מ. ד"ה נמיזה יום) כתב, שחקירת היום בשבוע מגדילה את אפשרות הזמתם, שכן שמא יש עדים להזימם, אך אינם מעלים על ליבם את חשבון ימי החודש להיזכר שביום זה היו עמהם במקום אחר, ורק מתוך שאומרים הראשונים את יום השבוע הם נזכרים שהיו עמהם באותו היום ובאים להזימם. והמהרש"ל (גרס"י שם) כתב, שאף אם יזכרו המזימים את יום החודש לא יוכלו להזימם על ידו, שכן יוכלו הראשונים לומר טעינו בעיבור החודש, והיה המעשה יום אחד לפני או לאחרי כן. אך ראה במהרש"א (גרס"י שם) שדחה את דבריו, וכתב שנוכל להזימם על פי יום החודש, כשיאמרו המזימים עמנו הייתם באותו יום וגם ביום שלפניו ולאחריו. וראה עוד בדבריו בדחיות נוספות על דברי המהרש"ל.

י. **כגון** האם מכירין אתם אותו, האם התריתם בו, במה הרגו, האם היו כליו שחורים או לבנים. רש"י (ד"ה ומנינן). אך הרמב"ם (עדות פ"ו ה"ד) כתב, שפרטים שהם מגוף המעשה ועיקר העדות תלויה בהם, כגון במה הרגו, אינן בדיקות אלא דרישות, ודינן כחקירות שאם אחד מהעדים אמר עליהן איני יודע עדותו בטילה.

יא. **הוגה** על פי הגהות וציונים בשם גליון.

יב. **ורק** אם הכחישו זה את זה בבדיקות עדותם בטילה.

שלם, והאי דלמר בתחילת חמש טעי שעה רביעית ומשהו של סוף שלם, אי נמי בתחילת חמש הוה, והאי דלמר בסוף שלם טעה שעה רביעית ומשהו: לשמעתתא. דלמדי: אמר. רבא וכי תפסר לומר שאין תולין טעות אלא משהו לר' מאיר ושעה ומשהו לר' יהודה, מ"ל היאך תתה מנרף עדותן, מי תמר לך שזה המקדים נתכוין לסוף השעה והמאחר נתכוין לתחילת השעה כדי לקרבן זה אצל זה ולנרף עדותן שלא תהא ביניהן אלא שיעור טעות האדם, ומה אילו דייקת בהני סהדי לחלק עדותן מצית למימר האי דלמר שלם בתחלת שלם והאי דלמר חמש בסוף חמש ויש חילוק ביניהן שלם שעות חסר משהו, וכיון דאין אדם טועה כל כך נחלקת עדותן והוית מוכחשת ולא קטלינן ליה להאי, ואנן ניקום ונקטיל ניקוס ונקרב עדותן כדי שיהרג זה (ג): והא רחמנא אמר והצילו העדה. את הרוצח דמחפשין לזכות, אלא ודאי מדלמר עדותן קיימת מ"מ דסגירת להו דאפי' אתה מחלקן כמו אסר תוכל ולומר שהמוקדם נתכוין לתחלת השעה והמאחר לסופה יש לך לתלות בטעות ואיך יכול להכחישם, שאדם טועה בכל זאת: אלא אמר רבא לר' מאיר (ג) אדם טועה. כל מה שאתה יכול לחלק את אלו שהיה מקיים[ב] עדותן להיינו שאי שעות חסר משהו, ומשום הכי עדותן קיימת, דכי נמי אמרת זה שאמר שלם בתחלת שתים וזה שאמר שלם בסוף שלם, כל רגעים שבינתיים שהיע המעשה בהן יש לאלו לטעות ולומר כמו שאמרו: מעשה בי הוה אי בסוף שלש אי בתחילת שתים. כלומר לא מיבעיא אם היה המעשה בסוף שתים או בתחלת ג' דטעות מועטת הוא, דאי נמי אמר בסוף שלם אין כאן טעות אלא אפילו בתחלת שעה ראשונה והאי דאמר בתחלת שתים והאי דאמר בסוף שלם, אלא אפילו תימא שכולם בתחלת שעה ראשונה והאי דאמר בתחלת שתים הוה, והאי דאמר בסוף שלם טעה שעה רביעית ומשהו: לשמעתתא. דלמדי: אמר. רבא וכי תפסר לומר שאין תולין טעות אלא משהו לר' מאיר ושעה ומשהו לר' יהודה, מ"ל היאך תתה מנרף עדותן, מי אמר לך שזה המקדים נתכוין לסוף השעה והמאחר נתכוין לתחילת השעה כדי לקרבן זה אצל זה ולנרף עדותן שלא תהא ביניהן אלא שיעור טעות האדם, ומה אילו דייקת בהני סהדי לחלק עדותן מצית למימר האי דאמר שלם

וַהֲוֵינַן בָּהּ - ושאלנו בדין זה:ג, **מַאי שְׁנָא** [-במה שונה] דין **חֲקִירוֹת** שאם אמר אחד העדים 'איני יודע' עדותם בטילה:ד, **וּמַאי שְׁנָא** [-ובמה שונה] דין **בְּדִיקוֹת** שאפילו אם לא ידעו שניהם להשיב עליהן שעדותם קיימת. **וְאָמְרִינַן** - והשבנו, **בַּחֲקִירוֹת** אם **אָמַר אֶחָד** מֵהֶן **אֵינִי יוֹדֵעַ עֵדוּתָן בְּטֵילָה**, משום **דְּהָוְיָא לָהּ** [-שזו היא] **עֵדוּת שֶׁאִי אַתָּה יָכוֹל לַהֲזִימָהּ**. שכן הזמת העדות היא רק על ידי שבאה כת אחרת של עדים ואומרת לראשונים, כיצד אתם אומרים שהיה המעשה בזמן פלוני ובמקום פלוני, הלא באותו זמן הייתם עמנו במקום אחר, שבאופן זה נענשים העדים הראשונים באותו עונש שבאו לחייב את זה שהעידו עליו, שנאמר בעד זומם (דברים יט יט) 'וַעֲשִׂיתֶם לוֹ כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו'. אבל אם הוכחשו העדים בדרך אחרת אינם נענשים. והלכה בידינו שכל עדות שאי אפשר להזימה פסולה:ו. לפיכך אם לא ידעו העדים לומר באיזה זמן ובאיזה מקום היה המעשה, ואי אפשר להזימם, עדותם פסולה:ז. אבל **בִּבְדִיקוֹת** שאינן בזמן ובמקום המעשה, אף אם לא ישיבו עליהן העדים, עדיין **עֵדוּת שֶׁאַתָּה יָכוֹל לַהֲזִימָהּ הֵיא**, ועל כן גם אם אמרו עליהן 'איני יודע' עדותם קיימת.

מסיקה הגמרא את קושייתה, **וְאִי אָמְרַת טָעֵי אִינִישׁ פּוֹלֵי הַאי** - ואם תאמר שאדם טועה בשיעור גדול כל כך, לרבי מאיר בשתי שעות חסר משהו, ולרבי יהודה בשלש שעות חסר משהו, הלא אף לאחר שהשיבו העדים על **הַחֲקִירוֹת דְּאֵיזוֹ שָׁעָה, נַמִּי** [-גם כן] **עֵדוּת שֶׁאִי אַתָּה יָכוֹל לַהֲזִימָהּ הֵיא**. שהרי אם יאמרו העדים המזימים עמנו הייתם באותה שעה, עדיין אין הם מוזמים בכך, משום **דְּאָמְרִי מִטָּעֵי קָטָעֵינַן** - שהרי יכולים הם לומר טעינו בשעות, ואף שבאותה שעה שהעדנו אמנם היינו במקום אחר, מכל מקום היינו באותו מקום שהעדנו עליו שעתים או שלש חסר משהו קודם לכן או לאחר מכן, וראינו שם את המעשה:ח.

מתרצת הגמרא, **דְּיָהֲבִינַן לָהּ פּוֹלֵי טָעוּתַיְידְהוּ** - אכן נותנים לעדים את כל השעות שהם עלולים לטעות בהן, ומכל מקום ניתן להזימם אם יאמרו המזימים עמנו הייתם כל אותן שעות.

הגמרא מפרשת באיזה אופן תיתכן הזמה לשיטת רבי מאיר: **לְרַבִּי מֵאִיר** הסובר שאדם טועה בשתי שעות חסר משהו, **יָהֲבִינַן לָהּ** - נותנים לשני עדים אלו שאחד מהם אמר 'שתים' ואחד אמר 'שלש' את כל הזמן **שְׁמִתְחִילַּת הַשָּׁעָה הָרִאשׁוֹנָה עַד סוֹף חֲמֵשׁ** שעות. לזה שאמר 'שתים' נותנים מתחילת השעה הראשונה עד סוף הרביעית, ואם יאמרו לו המזימים עמנו היית בשעה השניה, בידו לומר אכן לא היה המעשה באותה שעה שאמרתי אלא לפניה או לאחריה:י, וטעיתי בחשבון השעות. ולזה שאמר 'שלש' נותנים מתחילת השעה הראשונה עד סוף החמישית, ואם יאמרו לו עמנו היית בשעה השלישית בידו לומר טעיתי בשתי שעות לפניה או לאחריה:יא. מוסיפה הגמרא, **וּבְדִין הוּא דְּנֵיתִיב לָהּ מֵעִיקָּרָא טְפֵי** - ולכאורה מן הדין היה לנו לתת לזה שאומר 'שתים' שעה נוספת בהתחלה, שכן יתכן שהיתה כוונתו לתחילת השעה השניה, וטעה בשתי שעות והיה המעשה בשעה האחרונה של הלילה הקודם. **אֶלָּא** שאין נותנים לו אותה משום **שֶׁבֵּין וְמָמָא לְלֵילְיָא לָא טָעוּ אִינָשֵׁי** - בין יום ללילה אין בני אדם טועים, ועל כן אם אמרו המזימים שהיו עמו מתחילת השעה הראשונה אינו יכול לומר שהיה המעשה בשעה האחרונה של הלילה וטעה בשעות, שהרי לא היה טועה בשעה זו לחשוב שהיא שעה השניה של היום.

אוצר החכמה

הגמרא מפרשת באיזה אופן תיתכן הזמה לשיטת רבי יהודה: **וּלְרַבִּי יְהוּדָה יָהֲבִינַן לָהּ** [-נותנים להם] את כל הזמן **שְׁמִתְחִילַּת הַשָּׁעָה הָרִאשׁוֹנָה וְעַד סוֹף** השעה **הַשִּׁשִּׁית**. לזה שאמר 'שלש' נותנים את כל הזמן הזה, ואם יאמרו לו המזימים עמנו היית בשעה השלישית, בידו לומר אכן לא היה המעשה באותה שעה שאמרתי אלא שלש שעות לפניה או לאחריה, וטעיתי בחשבון השעות. ולזה שאמר 'חמש' נותנים מתחילת השעה השניה עד סוף הששית, ואם יאמרו לו עמנו היית בשעה החמישית בידו לומר טעיתי שלש שעות לפניה או לאחריה:יב. מוסיפה הגמרא, **וּבְדִין הוּא דְּנֵיתִיב לָהּ מֵעִיקָּרָא טְפֵי** - ולכאורה מן הדין היה לנו לתת לזה שאומר 'שלש' שעה נוספת בהתחלה, שכן יתכן שהיתה כוונתו לתחילת השעה השניה, וטעה בשתי שעות והיה המעשה בשעה האחרונה של הלילה הקודם, שכן יתכן שהיתה כוונתו לתחילת השעה השלישית, וטעה בשלש שעות, והיה המעשה בשעה האחרונה של הלילה.

יג. **בסנהדרין** (מב:) מובא ששאלה זו נשאלה על ידי רמי בר חמא, ורב כהנא ורב ספרא השיבוהו.

יד. **ואפילו** שידע להשיב על שש מהחקירות, ורק על השעה אמר 'איני יודע'.

טו. **מקור** דין 'עדות שאתה יכול להזימה' הוא ממה שנאמר (דברים יט יח-יט) 'ודרשו השופטים היטב, והנה עד שקר העד שקר ענה באחיו, ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו'. ומכאן דרשו שצריכה העדות להיות בת הזמה. רש"י (ד"ה דהויא). והתוספות במכות (ב. ד"ה מעידין) כתבו, שמקור דין זה הוא מעצם מה שנאמר 'כאשר זמם'. והבין הקובץ שיעורים (אות מז) גם בדברי רש"י כדבריהם, והוסיף בביאור הדברים, שאין העדות כשירה אלא רק באופן שיכול להתקיים בה כל מה שנאמר בכתוב, אבל באופן אחר לא מצינו שתועיל העדות, ואין בידינו לחדש דין עדות מעצמנו. וכעין זה מצינו במכירת אמה עבריה, שאם אינה ראויה ליעוד אין חלה מכירתה, מאחר שרק באופן זה נאמרה פרשת אמה עבריה. אך תמה, מדוע אין הדבר תלוי בנידון הגמרא בסנהדרין (מה:), האם כל דין האמור בתורה חל רק אם מתקיימים כל הפרטים שנכתבו בו, או לא. אך התורה תמימה (דברים יט יח) כתב בביאור דברי רש"י, שמכך שהצריכה תורה שבע חקירות, נמצאנו למדים שצריכה כל העדות להיות בת הזמה, שהרי טעם מה שהחקירות מעכבות הוא משום שבלעדיהן אי אפשר להזים את העדות.

טז. **ואם** תאמר, הלא גם אם לא יאמרו את השעה אפשר להזימם על ידי היום, כשיאמרו להם המזימים עמנו הייתם כל אותו היום. יש לומר, שמכל מקום בלי חקירת השעה מצטמצמת האפשרות להזימם, ומאחר שהתורה ריבתה שבע חקירות צריך שיהיה אפשר להזימם גם על ידי השעה.

יז. **קושיית** הגמרא אינה אלא על אופן שהכחישו העדים הראשונים זה את זה בשעות, שמאחר שיש לנו לומר שטעו בשעות בכדי להשוות את דבריהם, שוב אי אפשר להזימם על פי השעה שאמרו. אבל בסתם עדים שעדותם מכוונת אין לתלות שטעו, ובודאי אפשר להזימם על פי השעה שאמרו. תוספות רבינו פרץ (ד"ה וממ"ק). [וכעין זה כתב המהרש"א (סנהדרין מ. גרס"י ד"ה נמיזו) לענין הכחשה בימים, והוכיח כן מדברי התוספות (ד"ה מיזה)]. וראה במאירי (ד"ה ומקילות) שהביא כדיעה זו, אך הוכיח שלא כמותה מדברי הגמרא בסנהדרין (סה ע"ב). גם הצל"ח (ד"ה ומ"ש) כתב, שעל סתם עדות לא הוקשה לגמרא שלא יוכלו להזימה, אך מטעם אחר, משום שאין תולים ששני עדים טעו, כמבואר בתוספות (ד"ה מלמ) שיובאו להלן בהערה. והוכיח כן מדברי הרמב"ם (עדות פי"ט ה"ח) שכתב, 'שנים שהעידו במזרח הבירה הרג פלוני את הנפש בשעה פלונית, ובאו שנים ואמרו במערב הבירה עמנו הייתם בעת הזאת וכו', הרי אלו זוממין'. ולא הזכיר כלל שנותנים להם כמה שעות לפני אותה שעה ולאחריה כמסקנת הגמרא בסמוך. אך הסיק שאין הכרח לכך מדברי התוספות, שכן יתכן שאף שאין להחזיק את שניהם לטועים, מכל מקום יתכן שאחד מהם הוא אכן שקרן אבל השני טועה, והרי זה כאילו הוזם רק אחד מהם. וראה עוד בכנסת הגדולה (סי' ל הגהות הטור אות מד) שהביא מגדולי האחרונים שנחלקו בענין זה.

יח. **בלומר** שעה לפניה ושעתים אחריה. ובסמוך יבואר מדוע אין נותנים לו שעתיים גם לפניה. אמנם ברש"י (ד"ה לרבי מאיר) כתב, 'יש לומר טעיתי שתי שעות לאחוריי, ומעשה היה בראשונה', אך כתב המהרש"ל (גרסי"ו סה) שדבריו הם לאו דווקא [שהרי שעתיים לאחור היא השעה האחרונה של הלילה], אלא כוונתו, שאת כל הטעות שאדם יכול לטעות בשתי שעות לכל צד, נותנים לו באותה שעה אחת שמלפני השעה השניה. וראה עוד בדבריו גירסא נוספת ברש"י.

יט. **הקשו** התוספות (ד"ה לרבי מאיר), הלא גם אם אמרו המזימים עמנו הייתם משעה ראשונה עד סוף חמישית אין לנו להזימם, שכן יש לנו לתלות שהיו עמהם רק עד סוף השעה הרביעית, אלא שטעו המזימים בשעה וסברו שהיא השעה החמישית. ותירצו, שאין תולים שטעו שני העדים, כמבואר לעיל בהערה בדעת רבא. והתוספות רבינו פרץ (ד"ה וממ"ק) תירץ על פי דרכו שהובאה לעיל, שאין תולים בטעות אלא כשמכחישים שני העדים זה את זה בשעות, אבל לא כשדבריהם מכוונים. והמהרש"ל (גמוסי סה) תמה על עיקר קושייתם, הלא המזימים אומרים שהיו העדים עמהם במשך חמש שעות, ואף שאדם מחליף את השעה הרביעית בשעה חמישית, מכל מקום לא שמענו מכך שהוא טועה בין משך זמן של ארבע שעות למשך חמש שעות.

כ. **וכל** שיעור זמן זה ניתן להם רק כדי להצילם מעונש 'כאשר זמם', אבל לא לקיים את עדותם. שכן אם אמרו המזימים לזה שאמר 'שלש' עמנו היית כל שעה שלישית ורביעית וחמישית, בטלה עדותו, שהרי אם נאמר שטעה וראה את המעשה בשעה השניה, נמצא שנחלקה עדותו מעדות העד שאומר 'חמש', שכן יש ביניהם הפרש של יותר משלש שעות [שהרי יתכן שזה שאמר 'חמש' התכוין לסוף חמש, ולשיטת רבא מספק אין מצרפים את עדותם]. רש"י (להלן ע"ב ד"ה מלמ).

שלם, והאי דאמר בתחילת חמש טעי שעה רביעית ומשהו של סוף שלם, אי נמי בתחילת חמש הוה, והאי דאמר בסוף שלם טעה שעה רביעית ומשהו: לשמעתתא. דאמר. רבא וכי תפסר לומר שאין תולין טעות אלא משהו לר' מאיר ושעה ומשהו לר' יהודה, מ"כ היאך אתה מגרף עדותן, מי אמר לך שזה המקדים נתכוין לסוף השעה והמאחר נתכוין לתחילת השעה כדי לקרבן זה אצל זה ולגרף עדותן שלא תהא ביניהן אלא שיעור טעות האדם, ומה אילו דייקת בהני סהדי לחלק עדותן מנית למימר האי דאמר שלם בתחלת שלם והאי דאמר חמש בסוף חמש ויהא חילוק ביניהן שלם שעות חסר משהו, וכיון דאין אנו יודעין מהו שיעור טעות הרואה דאמר רבא אמר רב חסדא (ג) אדם טועה. כל מה שאתה יכול לחלק את אלו שהיה מקיים[ג] עדותן דהיינו שאי שעות חסר משהו, ומשום הכי עדותן קיימת, דכי נמי אמרת זה שאמר שתים בתחלת שתים וזה שאמר שלם בסוף שלם, כל רגעים שבינתיים שהיעד המעשה בהן ים ללו לטעות ולומר כמו שאמרו: מעשה בי הוה אי בסוף שלש אי בתחילת שתים. כלומר לא מיבעיא אם היה המעשה בסוף שתים או בתחילת ג' דטעות מועטת הוא, דאי נמי נאמר[ד] האי בתחילת שתים אין כאן טעות אלא שעה והאי נמי נאמר בסוף שלם אין כאן טעות אלא שעה, אלא אפילו הוה מעשה בתחילת שתים והאי דאמר שלם בסוף שלם, ויש כאן טעות שתי שעות חסר משהו, אפי' הכי אין כח בנו לבטלן, שאף ככך אדם טועה. (ד) ולר' יהודה נמי כו', והאי[ד] עניגא דפריסים, דכי נמי מרחקת להו בכל היכולת אכתי טעו בהכי, דהיינו שלם שעות חסר משהו. מעשה בי הוה כו', כלומר בכל מה שאתה יכול להרחיק אפי' האחד אמר שבאותה[ה] שעה היה המעשה הרחוק ממנו מוכחת, דטעו בהכי: היו בודקין אותו (ה). לעדי נפשות: בשבע חקירות. מקראי נפקא לן בסנהדרין בהמוה פירקא (דף מ.): שבוע. שמיטה, בחיזו שמיטה של יובל שיש בו שבע שמיטות: באיזו שנה. של שמיטה: באיזה חודש. בשנה: בכמה ימים. בחודש: באיזה יום. בשבת, באחד בשבת או בשני בשבת או בשלישי בשבת או ג' מן האחרים: ותניא[ו] מה בין חקירות לבדיקות. דקתני התם מכירין אתם אותו, התריתם בו, בשה הרגו בסייף הרגו או בחניקה או בשאר מיתות שבעולם, וכל המרבה בבדיקות הרי זה משובח, ומה בין חקירות הגך שבע קמייתא לבדיקות אחרנייתא: חקירות אמר אחד (ו) איני יודע. באחת מהן, ואפי' בשעות[ז] אומר איני יודע, עדותן בטילה: דהויא ליה עדות שאי אתה יכול להזימה. דרחמנא אמר[ז] ודרשו השופטים היטב והנה עד שקר העד וגו' ועשיתם לו כאשר זמם לעשות וגו', עדות שאתה יכול לקייס בה תורת הזמה הוי עדות ואי לא לא, והזמה אינה אלא בשעמנו הייתם, באותה שעה שאתם אומרין שראיתם עדות זו במקום זה הייתם עמנו במקום פלוני, וכי אמרי באחת מהן אפי' בחקירות דאיזו שעה היום ובאותה שעה שאתם אומרין שראיתם עדות זו במקום זה הייתם עמנו במקום פלוני, וכי אמרי באחת מהן אפי' בחקירות דאיזו שעה אי יודע אינך יכול לומר לו עמי היית באותה שעה. ומ"ת אתה יכול להזימה ע"י היום אם יבואו עדים ויאמרו כל היום היית עמנו, מיהת צריכה להו תורת הזמה מן חקירות השעות, ורחמנא רבי שבע חקירות נגזרה שוה להיטב היטב בסנהדרין[ח]: בדיקות. כי אמרי אין אנו יודעין עדות שאתה יכול להזימה היא, שאין ההזמה תלויה בהן אלא בחקירות, דמה עמנו הייתם יש לומר בכלים שאורים או לבנים: ואי אמרת טעי איניש כולי האי חקירות דאיזו שעה נמי. אין לך בה הזמה אפי' כי לא אמר אני יודע, דהא כי אמר בחמש עמנו הייתי יכול לומר בחרבע היה אבל טעיתי: ומשני דיהבינן להו כולי טעותייהו. ואם יש מזימין כאן יכולין להזימן ע"י שעה וטעותה ולומר לו כל השעה וטעותה היית עמנו: לרבי מאיר. דאמר אדם טועה ג' שעות יהבינן להו להני דשתים וג' מתחילת שעה ראשונה עד סוף חמש בין שניהן, להאי דשתים יהבינן ליה שעה ראשונה ושניה ושלישית ורביעית, ולהאי דג' יהבינן ליה עוד חמישית ואו לא, דכי אמרי ליה להאי דשתים בשניה עמנו היית יש [לו] לומר טעיתי אתי שעות לאחוריי ומעשה היה ברחוק ואי לומר מעשה היה קודם לראשונה שעה אחת[ט] אלא בין יממא לליליא לא טעו אינשי ולרבי יהודה יהבינן להו מתחילת שעה ראשונה ועד סוף ששית ובדין הוא דניתיב להו מעיקרא טפי אלא

וחד מינייהו קטעי שעה ומשהו אזל רב הונא בריה דרב יהודה אמרה לשמעתתא קמיה דרבא אמר ומה אילו דייקינן בהני סהדי דהאי דקאמר שלש בתחילת שלש והאי דקאמר חמש בסוף חמש והויא עדות מוכחשת ולא קטלינן ואנן ניקום ונקטיל מספקא[ט] ורחמנא אמר[א] ושפטו העדה[ב] והצילו העדה אלא אמר רבא לדברי רבי מאיר אדם טועה שתי שעות חסר משהו לדברי רבי יהודה אדם טועה שלש שעות חסר משהו לדברי רבי מאיר אדם טועה שתי שעות חסר משהו מעשה כי הוה או בתחלת שתים או בסוף שלש וחד מינייהו קטעי ב' שעות חסר משהו לדברי רבי יהודה אדם טועה שלש שעות חסר משהו מעשה כי הוה או בתחלת חמש וחד מינייהו קטעי שלש שעות חסר משהו. [ג]תנן היו בודקין [ט] אותו בשבע חקירות באיזו שבוע באיזו שנה באיזה חדש בכמה בחדש באיזה יום באיזה שעה באיזה מקום ותניא[ט] [ג]מה בין חקירות לבדיקות חקירות אמר אחד מהן איני יודע אפילו בדיקות אמר אחד מהן איני יודע עדותן בטילה בדיקות אפילו שנים אומרים אין אנו יודעים עדותן קיימת והוינן בה מאי שנא חקירות ומאי שנא בדיקות ואמרינן חקירות אמר אחד מהן איני יודע עדותן בטילה דהויא לה עדות שאי אתה יכול להזימה בדיקות עדות שאתה יכול להזימה היא ואי אמרת טעי איניש כולי האי חקירות דאיזו שעה נמי עדות שאי אתה יכול להזימה היא דאמרי מטעי קטעינן דיהבינן להו כולי טעותייהו לרבי מאיר יהבינן להו מתחילת שעה ראשונה עד סוף חמש ובדין הוא דניתיב להו מעיקרא טפי אלא בין יממא לליליא לא טעו אינשי ולרבי יהודה יהבינן להו מעיקרא טפי אלא מתחילת שעה ראשונה ועד סוף ששית ובדין הוא דניתיב להו מעיקרא טפי אלא

אלא אמר רבא לדברי ר' מאיר אדם טועה ב' שעות חסר משהו. ומ"ת מ"כ אחד אומר ג' ואי אומר דה' אימתי עדותן בטילה נימא דעומדת ברביעית הוה וי"ל דסבר רבא לחין לתלות הטעות בשניהם אך יש להקשות אחד אומר ג' ואי אומר דה' אימתי עדותן בטילה לילו דייקת בהני סהדי דילמא האי דקאמר בג' בסוף ג' ויש לומר להחמיר ולקייס עדותן לא נדקינן להו:

באיזה יום. תימה כיון דכבר כיוונו יום אחד לחדש למה למשיילינהו באיזה יום והלא אפי' לא כיוונו אותו איזה יום ה"ל מוזרין ומגידין ואין יכולין לחזור בהם אחר כדי דבור ויש לומר כיון דז' חקירות ילפינן מקראי בפרק היו בודקים (סנהדרין דף מ.) לרבי שלא יכחישו זה את זה ושלא יכחישו את עצמן מ"מ נפקא מינה לאחד אומר בג' כדפרישית[ו]:

לרבי מאיר יהבינן להו מתחילת שעה ראשונה עד סוף ה'.

הקשה ריב"ן אמאי לא נתלה הטעות במזימים וכשאומרים המזימים עמנו הייתם עד סוף ה' נאמר שטעו וקרו לד' ה' והמעשה היה בה' ולא יהיו מוזמים בכך ונהי שהעדות מוכחת היא שהרי אומר שאמר אתם לא היה יכול לטעות עד ה' מ"מ מוזמים לא יהיו ומו"י דלא תלינן הטעות כלל בשני עדים כדפרישית לעיל[ז]:

ניכול שניהם אומרים אין אנו יודעים עדותן קיימת והוינן בה מאי שנא חקירות ומאי שנא בדיקות ואמרינן חקירות אמר אחד מהן איני יודע עדותן בטילה דהויא לה עדות שאי אתה יכול להזימה בדיקות עדות שאתה יכול להזימה היא ואי אמרת טעי איניש כולי האי חקירות דאיזו שעה נמי עדות שאי אתה יכול להזימה היא דאמרי מטעי קטעינן דיהבינן להו כולי טעותייהו לרבי מאיר יהבינן להו מתחילת שעה ראשונה עד סוף חמש ובדין הוא דניתיב להו מעיקרא טפי אלא בין יממא לליליא לא טעו אינשי ולרבי יהודה יהבינן להו מעיקרא טפי אלא מתחילת שעה ראשונה ועד סוף ששית ובדין הוא דניתיב להו מעיקרא טפי אלא

בין לר' יוסי דאמר שלש חקירות הן ואלו הן איזה יום איזו שעה איזה מקום מ"מ לדברי הכל איזו שעה הכל מודים שהיא מן החקירות. **ופריק רבא דיהבינן להו כולהי טעותייהו** פי' כל עדות שיעיד אדם משעה שניה של יום עד שעה ששית ומשעה שביעית עד שעה י"א של יום יהבינן להו לר' מאיר שתי שעות חסר משהו ולר' יהודה שלש שעות חסר משהו. **כיצד** לר' יהודה אם יעידו בשעה שניה של יום צריכין המזימין להעיד בו עמנו הייתם משעה שניה עד שעה רביעית ואם יעידו בשלישית יאמרו עמנו הייתם משעה שניה עד ה' ואם יעידו בשעה ד' יאמרו עמנו הייתם משעה שניה עד שעה ששית כשם שיש לומר טעו לפניהם ג' שעות חסר משהו כך י"ל טעו לאחור וכל היכא דאיכא למתלי בטעות תלינן ולא קטלינן אלא אם יעידו

אלא תאמר א"כ מה הועילו בבדיקות תדע שאם היו מכחישין זה את זה אפילו בבדיקות כגון זה אומר שחורים היה לובש וזה אומר לבנים היה לובש עדותן בטלה בדיני נפשות. [מאירי, סנהדרין מ.] **והוינן בה.** לשון הויה הוא סוגית הגמרא ומשא ומתן בדברי המשנה כדאמרינן בעלמא הויות דאביי ורבא, הוי בה רבי אבהו, הוי בה רבי יוחנן, והוינן בה, והרבה כיוצא בהן [הליכות עולם שער שני פרק א] **דהויא לה עדות שאי אתה יכול להזימה.** ולפיכך עדותן בטלה, לפי שאנו אומרים עדות שקר היא וזה שאמר בחקירות איני יודע כדי שלא תתכן נגדם הזמה. [פיהמ"ש להרמב"ם, סנהדרין ה, א]

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) עי' תוס' ב"ב נ: ד"ה וספק, ג) סנהדרין דף מ., ג) [שם], ד) נדרים יט., ה) מ:, ו) לעיל יא: ד"ה זה, ז) ד"ה אלא.

הגהות הב"ח

(ה) גמ' בודקין אותן בשבע: (ב) רש"י ד"ה אמר רבא וד"ה והא רחמנא הד"ה: (ג) ד"ה אלא אמר רבא לר' מאיר שהיה מקיים עדותן אדם טועה וכו' את אלו דהיינו שמי שעה כל"ל: (ד) ד"ה מעשה וכו' אלא אדם טועה הס"ד וא"כ מ"ה ולר' יהודה כו' משהו הס"ד: (ה) ד"ה היו בודקין אותן: (ו) ד"ה מקירות אמר אחד מהן איני:

הגהות וציונים

ט] [צ"ל ותנן] (גליון): ג] בשו"ת מהר"י בי רב סי' מג מעתיק שיהי' מקויים, ועי' הג' הב"ח: ג] [דא"נ אמר כצ"ל] (גליון): ד] כ"י כהאי (ד"ס): ה] צ"ל אפי' כאחד שאמר באותה שעה (רש"ש) ויותר נכון להגיה כהאחד שאמר (ב"ש): ו] [ותנן] (גליון): ז] [נ"א בשש אומר אני יודע] (גליון): ח] עיין מהרש"ל מה שמפרש בזה ומביא די"ס דגר' טעיתי ב' שעות לאחורי ומעשה היה קודם לראשונה אלא בין וכו' והשאר נמחק:

משנת ראשונים

היו בודקין אותו בשבע חקירות. כנגד שבעה קצוות שהאמת כלול שם.

[ריקאנטי, דברים יט יח]

באיזו שבוע באיזו שנה באיזה חדש בכמה בחדש באיזה יום באיזו שעה באיזה מקום. כתב הר"ז הלוי ז"ל, דהני ז' חקירות עבדי כשבאין לבדוק כל אחד וא' מן העדים קודם שיתחיל לדבר כדי להחמיר עליו העדות וכו', ומ"מ אם התחיל עדותו לומר בשנה זו או אשתקד אין צריך לפרש באיזה שנה בשבוע ובאיזה שבוע, דכיון דאמר שנה זו הרי פי' באיזה שנה היה ואע"פ שאינו יודע שנה זו כמה היא בשבוע מה בכך ולמה תפסל עדותו בשביל כך.

[חדושי הר"ן, סנהדרין מ.]

וכן אם אמר בחדש זה אצ"ל באיזה שנה דכיון דאמר בחדש זה הרי פירש באיזה שנה, וכן נמי אע"פ שאינו יודע שם החדש אין עדותו נפסלת בכך וכו'.

[חדושי הר"ן, סנהדרין מ.]

בדיקות, אפילו שניהם אומרים אין אנו יודעין עדותן קיימת. שמא

עין משפט נר מצוה

פט א מיי' פ"ח מהלכות עדות הלכה ד סמג עשין קט:

צ ב מיי' פ"ב מהלכות עדות הלכה ו:

תורה אור השלם

א) וְשָׁפְטוּ הָעֵדָה בֵּין הַמַּכֶּה וּבֵין גֹּאֵל הַדָּם עַל הַמִּשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה:
[במדבר לה, כר]

ב) וְהִצִּילוּ הָעֵדָה אֶת הָרֹצֵחַ מִיַּד גֹּאֵל הַדָּם וְהֵשִׁיבוּ אֹתוֹ הָעֵדָה אֶל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר נָס שָׁמָּה וְיָשַׁב בָּהּ עַד מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל אֲשֶׁר מָשַׁח אֹתוֹ בְּשֶׁמֶן הַקֹּדֶשׁ:
[במדבר לה, כה]

רבינו חננאל

לדברי ר' מאיר אדם טועה משהו ולדברי ר' יהודה אדם טועה שעה ומשהו. ובא רבא ודחה להני תרי לישני דאביי ופשוטות נינהו. ואוקמי' רבא הכי **לדברי ר' מאיר אדם טועה שתי שעות חסר משהו** ומעשה כי הוה פירוש השעה שראו העדות אי בתחלת שעה שניה היה וזה שאמר שנים שפיר אמר והאי דאמר שלש טעה שתי שעות חסר משהו והאי דקאמר שלש שפיר קאמר. **לדברי ר' יהודה אדם טועה ג' שעות חסר משהו** מעשה כי הוה בתחלת שעה ג' והאי דקאמר ה' טועה ג' שעות חסר משהו או בסוף ה' היה המעשה והאי דקאמר ג' טועה ג' שעות חסר משהו. **ואקשי'** על הא דרבא תנן היו בודקין אותן בשבע חקירות אחת מהן באיזו שעה וקתני סיפא מה בין חקירות לבדיקות אמר אחד בחקירות איני יודע עדותן בטלה בבדיקות אמר אחד איני יודע ואפי' שנים אומרים אין אנו יודעין עדותן קיימת. **והוינן בה** מכדי חקירות ובדיקות תרוייהו מדאורייתא נינהו דכתיב (דברים יג טו) ודרשת וחקרת ומתרגמי' ותבדוק מה לי חקירות מה לי בדיקות. **ואמרי'** חקירות כי אמר איני יודע הויא לה עדות שאי אתה יכול להזימה וכל עדות שאינך יכול להזימה אינה עדות **ואי ס"ד טעי איניש כולי האי** חקירות דאיזו שעה עדות שאינך יכול להזימה היא שאם יכוונו שני העדים ויעידו בשעה ג' ויזימום בשעה ג' יאמרו טעינו שעה ה' היה המעשה וכיון שאמרת יתכן שיטעו זה השיעור הדין עמהם (על זה הדין) נמצא כי בטלה תורת חקירות ואיזה שעה היא לדברי הכל בין לת"ק דאמר שבע חקירות הן

יב: אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים

ניכול בולה שית. לאו דוקא כולה שית דהא צריך לשרוף תוך שם: **ולהך** לישנא דאדם טועה שעה ומשהו ניכול עד סוף חמש. אפי' טועה כשחי שעות היה יכול להקטות ניכול עד סוף חמש שכחמש חמה במזרח וכשמש חמה במערב:

בשית חמה בי קרנתא קאי. הקשה ריב"ח לחדי דאמר לר' יהודה (דאמר) אדם טועה חצי שעה ותלינן הטעות כשניהן אם כן אחד אומר זה' ואחד אומר כשבע חמתי עדותן בטלה כיון דאין הכירה בתחילת[ה] שם לז' נימא האי דקאמר ה' בסוף ה' והאי דקאמר ז' בתחילת ז' ועודלת הוה בפלגא דשית וטעה כל אחד חצי שעה וי"ל דהא דקאמר שית חמה בי קרנתא קאי וטעו זין תחילת שם לז' היינו חמץ לכל מסור אבל עדות מסורה לזריזין אי נמי הך שיעורא דקאמר בי קרנתא קאי ליה לחדי:

אימתי שלא בשעת ביעורו. פירש הקונטרס שלא כשעת ביעורו כשם וכשעת ביעורו מכאן ואילך ופריך הואיל וכשעת ביעורו הכתתו כבר ימתין עד שבע וקשה לר"ת היכי ימתין עד שבע לבערו הא מסקינן לעיל (יא.) דגזר ר' יהודה כשעת מיסורו לבדוק דילמא אתי למיכל מיניה ועוד שעת ביעורו דמתני' היינו כשם ועוד דמנומר יליף ר' יהודה[ו] דחמץ כשריפה ונותר אחר מיסורו טעון שריפה וכמו כן חמץ ומפר"ת דשלא כשעת ביעורו היינו אחר שעבר העולם מבערין כשם כתיקון חכמים (ד) וטעם משום דיליף מנומר[ז] והיינו לאחר מיסורו אבל כשעת ביעורו דהיינו כשם כיון שאינה מצוה לבערו שלא מדרבנן הכתתו כבר וכן אימת בירושלמי פרק כל שעה[ח]:

ארבע זמן סעודה לכל היא. לא שייך האי טעמא שלא לענין אכילה אבל לענין עדות לא:

ר"ג

אלא בין יממא לליליא לא טעו אינשי ובדין הוא דניתיב לקמיה טפי אלא שבה' חמה במזרח ובז' חמה במערב. תנן ר"מ אומר אוכלין כל ה' ושורפין בתחילת ו' רבי יהודה אומר אוכלין כל ד' ותולין כל ה' ושורפין בתחילת ו' לאביי אליבא דר"מ דאמר אין אדם טועה ולא כלום ניכול כולה שית ולהך לישנא נמי דאמר אדם טועה משהו ניכול עד סוף שית ואביי אליבא דר' יהודה דאמר אדם טועה חצי שעה ניכול עד פלגא דשית ולהך לישנא נמי דאמרת אדם טועה שעה ומשהו ניכול עד סוף ה' (אלא) אמר אביי עדות מסורה לזריזים חמץ לכל מסור. ורבא אליבא דר"מ דאמר אדם טועה שתי שעות חסר משהו מתחילת ה' לא ניכול ה' חמה במזרח וז' חמה במערב אי הכי בשית נמי ניכול אמר רב אדא בר אהבה שית יומא בקרנתא קאי ורבא אליבא דר' יהודה דאמר אדם טועה ג' שעות חסר משהו מתחילת ד' לא ניכול ה' חמה במזרח ושבע חמה במערב וכל שכן ד' אי הכי בה' נמי ניכול תרגמה אביי אליבא דרבא עדות מסורה[ט] לזריזים חמץ לכל מסור ורבא אמר לאו היינו טעמא דרבי יהודה אלא רבי יהודה לטעמי' דאמר[י] אין ביעור חמץ אלא שריפה ויהבו ליה רבנן שעה אחת ללקוט בה עצים איתיביה רבינא לרבא א"ר יהודה אימתי שלא בשעת ביעורו אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר אלא אמר רבא[יא] גזירה משום יום המעונן אי הכי אפילו בארבע שעות נמי לא ניכול אמר רב פפא ד' זמן סעודה לכל היא. ת"ר[יב] שעה ראשונה מאכל לודים שניה מאכל ליסטין שלישית מאכל יורשין רביעית מאכל פועלין חמישית מאכל תלמידי חכמים ששית מאכל כל אדם[יג] והאמר רב פפא רביעית זמן סעודה לכל היא אלא איפוך[יד] רביעית מאכל כל אדם חמישית מאכל פועלים ששית מאכל תלמידי חכמים מכאן ואילך כזורק אבן לחמת אמר אביי לא אמרן אלא דלא טעים מידי בצפרא אבל טעים מידי בצפרא לית לן בה. אמר רב אשי כמחלוקת בעדות כך מחלוקת בחמץ פשיטא היינו הך דאמרינן הא קא משמע לן[טו] שינויי דשנינן שינויא הוא ולא תימא תנאי היא.[טז] אמר רב שימי בר אשי לא שנו אלא בשעות אבל אחד אומר קודם הנץ החמה ואחד אומר אחר הנץ החמה עדותן בטילה פשיטא אלא[יז] אחד אומר קודם הנץ החמה ואחד אומר בתוך הנץ החמה עדותן בטילה הא נמי פשיטא מהו דתימא תרוייהו חדא מילתא קאמרי והא דקאמר בתוך חמש כשבע כדקאמר חמש חמה במזרח כו', והאי דקאמר תולין כל חמש ר' יהודה לטעמיה דאמר (לקמן כח.) אין ביעור חמץ אלא שריפה, הילכך אסרו רבנן בהכילתו כדי שיהא לו פנאי ללקט עצים בינתיים, ואי סריך ליה כל חמש אינו מזכר, אבל עכשיו דאתי ליה רמי אנפשיה ומדכר ללקט: **אימתי**. אני אומר אין ביעור חמץ אלא כשריפה: **שלא בשעת ביעורו**. בתחילת שם וכל שם, דאכתי מדאורייתא שרי (ג), אבל כשעת ביעורו כשבע שהוא מוזהר מן התורה השבתתו בכל דבר, וטורח זה למה, אם אין לו עכשיו ימתין עד שעת ביעורו ויבדיתנו בכל דבר: **יום המעונן**. שאין חמה זורחת, ואין יכולין לבדוק בחמה: **זמן סעודה לכל היא**. והכל בקיאים בה: **לודים ולסטים רעבתנים הן**, אלא שהליסטים נעורין כל הלילה ויושבים שעה לחשוכה ומוכלין בשניה: **יורשין**. לאו משום רעבתנות אלא הואיל ולא עמלו בו: **כמחלוקת**. דרבי מאיר ור' יהודה בעדות משום לרבי יהודה טעי מינסי טפי, כך מחלוקת במתניתין נמי בחמץ משום לר' יהודה טעי מינסי טפי, ואין לר' מאיר ואין לר' יהודה דלא[יח] מרחקי כולי טעותא כדאמרן בעדות למר אתי שעות ולמר שלש שעות (ג): **משום שינויא דשנינן**. חמץ לכל מסור, דלא תימא תנאי היא, כי קשיא לך מתני' דסנהדרין ומתני' דהכא לא תימא תנאי היא אליבא דר' מאיר ור' יהודה, דתנא דמתני' סבר לר' מאיר אדם טועה שעה אחת ולר' יהודה אדם טועה שתים, ותנא דסנהדרין סבר לר"מ אדם טועה שתים ולר' יהודה שלש, אלא ודאי כאותו מחלוקת שלא שם כך הוא כאן, אלא משום דחמץ לכל מסור הוא. ת"ש כי קשה לך לר' יהודה דאמר התם אין טעות בין חמש לשבע משום חמה והכא אמר טעו, לא תימא תנאי היא, אלא שהחמץ לכל מסור, אי נמי משום יום המעונן: **לא שנו**. הך דסנהדרין אלא בין יממא לליליא לא טעו אינשי ולבתריה יהבינן ליה רביעית חמישית ושתים, ולבעל חמש יהבינן לקמיה רביעית ושליש ושניה ולבתריה שתים, ואכתי הוה לן למיתב ליה אלא הא פריש רבי יהודה בהדיא דבין חמש לשבע לא טעו שבחמש חמה במזרח ובשבע במערב. וכל הך טעותא דיהבינן להו ה"מ לאתולינהו ולמפטרינהו מקטלא, אבל מ"מ מצוה כשהוסח[כ] אחד מהן בחומה שעה לבדה ובשל אחריה מיד בטלה העדות ואפי' לא הוסח בטעות שלפניו, דהא כי אמרו ליה לבעל ג' שלישית ורביעית וחמישית עמנו היית והוכרך לומר בשניה היה אלא שטעיתי הרי נחלקה עדותן, שאם בשניה היה המעשה אין כאן אלא אחד, דהא אבייו חבירו אמר בחמש ובין שניה לחמישית לא טעו: **ניכול** עד סוף ששית. דהא מן התורה אינו אסור אלא משעבדו שם, ורבנן למה (ה) הוא לעבוד הרחקה כמידי דלא טעו אינשי ליה: **עדות מסורה לזריזים**. אין אדם יכול להעיד על הנעשה אע"פ שבקי בשעות, לפי שיודע הוא שסופו להדרש בדרישה וחקירה, אבל אמר על הכל מוטל, ואינו בקי בשעות טועה בהן: **בחמש חמה במזרח ובשבע במערב. וחמץ אינו אסור אלא כשבע**, ואין טעות בין חמש לשבע: **אי הכי בשש נמי ניכול**. דהא כשם עדיין לא נתחמה חמה לגד מערב אלא כמלא הרקיע, וזריחתה מתחיה כרחם כל אדם[ט], ואין כל נוטה לא לכאן ולא לכאן אלא אחיו: **יומא**. חמה: **בי קרנתא קאי**. כמלא הרקיע קרובה לנטות למזרח וקרובה לנטות למערב, ואין עומדין עליה. ולהכי נקט ליה[יט] דבי קרנתא ולא נקט בי מיצעי[כא] דדרוס קאי, לפי שגלגל חמה שחמה סובבת בו עגול הוא, ודבר עגול אין חילוק מרגיש רוחות ניכר בו, ומזרחו מתעגל עד אחי דרומו ואחי לפנינו, ומיחזי פלגי דרוס כשוף מזרח ורחם מערב: **מתחילת ארבע לא ניכול**. דהא טעי שם וחמם ומרגיש: **ומשני** שמעי' ליה לרבי יהודה דאמר אין חמם כשבע לא טעו, וכ"ש מרגיש: **עדות מסורה לזריזין**. והילכך מודי רבי יהודה דלא טעו אין חמם כשבע, אבל חמץ לכל מסור וטעו, ומיהו כולי האי לא טעו, ואע"ג דטעו אין מחילת שלם לשוף חמם דהיינו שלם שעות, לא טעו אין שוף מרגיש להחיל כשבע לתסריניהו דר' משום שבע אע"ג דחיכא בניר משלם, משום דחיכא היכירא בחמה: **ורבא אמר**. טעמא דר' יהודה דחמץ לאו משום טעותא היא, דלא טעו אינשי אין

עין משפט נר מצוה

צא א מיי' פ"ו מהל' חמץ הלכה ט:
צב ב טוש"ע או"ח סי' קנז:
צג ג מיי' פ"ב מהלכות עדות הלכה ה סמג לאוין טו:

רבינו חננאל

המזימין שיהו עמהן כדי שיתכן שיטעו אבל אם יעידו בשעה ה' אין נותנין שלש שעות שהן ה' וששית ושביעית בטעותם למה שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב ואין אדם טועה בזה וכענין הזה נותנין למעיד בשעה שביעית ולא יזמו אלא אם כן יעידו עליהם כי עמנו הייתם משעה שביעית עד שעה עשירית ואם יעידו בשעה ט' לא יזמו אלא עד שיעידו שהיו עמהם משעה שביעית עד שעה י"א. ולמה שנינו אחד אומר בשתי שעות ולא שנינו אחד אומר בשעה ראשונה לפי ששעה ראשונה שהוא שחרית ושעה י"ב שהוא ערבית אין אדם טועה בהן. ודייקי' הני מילי מדקתני ר' יהודה אחד אומר בג' ואחד אומר בה' עדותן קיימת ואמר רבא מעשה כי הוה בתחלת ג' שעות הוה וטעי האי דאמר ה' ג' שעות (הוה וטעי האי ה' ג' שעות) חסר משהו אי בסוף ה' הוה מעשה והאי (דקתני) [דקאמר] ג' טעי ג' שעות חסר משהו לפניו ומצטרפי ש"מ דטעי אדם זה השיעור לפניו ולאחריו. **וכענין הזה אליבא דר' מאיר** שתי שעות חסר משהו זולתי השעות שאין בן אדם טועה בהן שעה ראשונה שאין אדם טועה בה שהיא ג' וכ"ש ד' וכיוצא בה. **ואקשינן ממתני'** אמאי תאני ר' מאיר אוכלין כל חמש ושורפין בתחלת שש לאביי דאמר אין אדם טועה ולא כלום יאכל עד סוף שש דהא קיימא לן אך חלק מחצי היום איסורו של חמץ וללישנא אחרינ' דאביי כו'. **ולרבא** אליבא דר' מאיר דאמר אדם טועה שתי שעות מתחלת חמש לא יאכל למה אמר רבי מאיר אוכלין כל ה' וכן לר' יהודה מתחלת ד'. **ופרקי' בהא** אליבא דר' יהודה הא אוקימ' לגבי עדות דלא טעי איניש בין שעה ה' לז' דבה' חמה במזרח ובז' חמה במערב וכל שכן ד' דודאי לא טעי בז'. **ואסיקנא תרגמה אביי** בין לדידיה בין אליבא דרבא עדות מסורה לזריזין חמץ לכל מסור ולפיכך עבדו רבנן הרחקה. **ואתא רבא** לאוקומי טעמא דר' יהודה משום דקסבר אין ביעור חמץ אלא שריפה ונדחו דבריו ואוקמה גזרה משום יום המעונן. **אסקינן** במחלוקת דר' מאיר ור' יהודה בעדות דמשום טעותן היא כך מחלוקת בחמץ קאמר לן דשנויא דשנין שנויי ניהו וסמכינן עלייהו. **אמר רב שימי בר אשי לא שנו דטעו אלא בשעו'** כלומר

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) [שבת דף נב: ום"נ], ג) [לקמן כח. כז: תמורה לד.], ג) שבת י. [ע"ס], ד) [כתובות דף נמ:], ה) סנהדרין מב., ו) לקמן דף צד., ז) [לקמן דף כז:], ח) [שם], ט) סה"א.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה ניכול וכו' למה להו לעבוד: (ב) ד"ה אימתי וכו' מדאוריי' שרי הס"ד: (ג) ד"ה כמחלוקת ול"ה משום הד"ח: (ד) תוס' ד"ה אימתי וכו' חכמים וטעמם משום:

הגהות וציונים

ט] הגירסא בשבת (וכ"ה בכת"י כאן) רביעית מאכל פועלים חמישית **מאכל כל אדם איני** והאמר רב פפא, ויותר נכון (רש"ש): י] צ"ל **שהוזם** (כת"י): יא] יש להוסיף **דבפלגא** (בארות המים וב"ש): יב] צ"ל **לא** (בארות המים, ב"ש): יג] צ"ל **בין תחילת** (בארות המים, וכ"ה בכת"י ובחידושי הר"ן):

ליקוטי רש"י

שבה' חמה במזרח. דנחמם חמה כמזרחו של רקיע ויכול להכין על ידי הלל כשומען ידו כנגד המזרח הוה הלל לגד מערב [לעיל יא: ד"ה אחד]. **ובז' חמה במערב.** והלל לגד מזרח [שם]. **תנן ר"מ אומר** וכו' **ושורפין בתחילת** ו'. ולא ימתין עד תחלת שבע שהוא לפי מקור מן התורה לפי שאדם טועה כשעה [לעיל ד:]. ואע"ג דכל שעה שמים מדאורייתא שריא גזור רבנן עלה דילמא טעי וסבור על השביעי שהיא שמים אבל חמיסי' לא טעי למימר על השביעית שהיא חמישית ומותר [לעיל יא:]. **רבי יהודה אומר.** טועה אדם יותר מכאן וצריך להתרחק מן העשירית יותר ולא יאכל מפוף מרגע ולמעלה. **תולין כל חמש.** אוכלין ולא שורפין כלומר אין צריך לשרוף ומאכיל הוא להנהתו כל חמש אבל הוא לא יאכל [לעיל ד:]. ואינו אוכל דטעי וסבור על השביעית שהיא חמישית, ומיהו לשרוף אינו צריך ומאכיל להנהתו אבל אסור מדרבנן גזירה משום שביעית [לעיל יא:]. **לודים.** אומה שקורין קנליינ"ם ואוכלי אדם הן והם רעבתנין. **מאכל יורשים.** יורשי הון רב שלא טרחו בו ואין עסוקים ודומגין לשוט אחר מזונות ולעסוק במלאכה. **בזורק אבן לחמת.** קשה לגוף, ולי נראה לא קשה ולא יפה [שבת י.]. **לא שנו אלא בשעות.** דאי סבר טעי אינש כולי האי. **אבל אחד אומר קודם הנץ החמה** וכו' **עדותן בטלה.** הנץ החמה אינן מוכהק הוא ואין לטעות בהנץ החמה נמוך שהיא זורחת [סנהדרין מב.].

אחד [אומר] כך וכך שעה ביום אבל אחד אומר קודם הנץ החמה ואחד אומר אחר הנץ החמה עדותן בטלה כי עדות מכחשת היא וכענין הזה פירשנו למעלה כי בכל מקום שהטעות דחויה העדות בטלה היא:

אוצר החכמה

אֶלָּא שאין נותנים לו שעה נוספת זו, משום **שֶׁבֵּין יְמָמָא לְלֵילְיָא לֹא טָעוּ אִינָשֵׁי** - שבין יום ולילה לא טועים בני אדם. וכמו כן **בְּדִין הוּא דְּנֵיתִיב לְקַמֵּיהּ טָפֵי** - ומן הדין היה ראוי שניתן לזה שאומר 'חמש' שעתיים נוספות לאחר השעה השישית, שהן השעה השביעית והשמינית. **אֶלָּא** שאין נותנים לו שעות אלו משום **שֶׁבְּחֲמֵשׁ** הַחַמָּה נמצאת **בְּצַד מִזְרָח** של הרקיע, **וְאילו בְּשֶׁבַע** הַחַמָּה נמצאת **בְּצַד מַעֲרָב** של הרקיע, ועל כן אין בני אדם טועים ומחליפים ביניהם[א]. לפיכך אם אמר שהיה המעשה בחמש ואמרו לו המזימים עמנו היית מהשעה השניה עד סוף השעה השישית הרי זו הזמה, שכן לא יתכן שהיה המעשה בשעה השביעית וטעה העד וסבר שהיא השעה החמישית.

★

הגמרא חוזרת למחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה במשנתנו לענין חמץ, ומקשה ממנה על מה שביאר אביי לעיל בשיטתם לענין עדות: **תְּנַן** - שנינו במשנתנו, **רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר, אוֹכְלִין** את החמץ **כָּל חֲמֵשׁ** השעות הראשונות של יום י"ד, **וְשׂוֹרְפִין** אותו **בְּתְחִילַּת שֵׁשׁ.** ואף שזמן איסורו מן התורה הוא בתחילת שבע, יש לחשוש לטעות בשעה אחת, ואם נתיר את החמץ בשעה השישית יבואו להתירו בשעה השביעית, משום שיסברו בטעות שהיא השישית. **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, אוֹכְלִין** את החמץ **כָּל אַרְבַּע** שעות הראשונות, **וְתוֹלִין** [-ומשהים] אותו **כָּל חֲמֵשׁ,** שבאותה שעה הוא כבר נאסר באכילה, אך אין צריך לשורפו ועדיין הוא מותר בהנאה. **וְשׂוֹרְפִין** אותו רק **בְּתְחִילַּת שֵׁשׁ,** לפי שבאותה שעה הוא נאסר אף בהנאה.

מקשה הגמרא, **לְפִי** הלשון הראשונה בדברי **אַבָּיֵי אַלְּיבָּא** [-בשיטתו] **דְּרַבִּי מֵאִיר** לגבי עדים המכחישים זה את זה בשעות, **דְּאָמַר אֵין אָדָם טוֹעֶה** בשעות **וְלֹא כְּלוּם, נֵיכוֹל כּוּלָּהּ שִׁית** - הלא יש להתיר את החמץ באכילה כל השעה הששית[ב], שכן מן התורה אין החמץ נאסר אלא בתחילת השעה השביעית, ולמה הקדימו חכמים את זמן איסורו.

ממשיכה הגמרא להקשות, **וְלָהַדּוּ לִישְׁנָא נַמִּי** - וכן יש להקשות גם על הלשון השניה בדברי אביי בשיטת רבי מאיר **דְּאָמַר אָדָם טוֹעֶה מַשֶּׁהוּ** [-זמן מועט], **נֵיכוֹל עַד סוֹף שִׁית** - הלא יש לאוכלו עד זמן מועט לפני סוף השעה הששית[ג], כדי שלא יטעה ויאכל בתחילת השעה השביעית האסורה מן התורה, ומדוע אסר רבי מאיר את כל השעה הששית.

ממשיכה הגמרא להקשות, ולפי הלשון הראשונה בשיטת **אַבָּיֵי אַלְּיבָּא** [-בשיטתו] **דְּרַבִּי יְהוּדָה, דְּאָמַר אָדָם טוֹעֶה בְּחֲצִי שָׁעָה, נֵיכוֹל עַד פַּלְגָּא דְּשִׁית** - הלא יש להתיר את החמץ באכילה עד אמצע השעה הששית, חצי שעה לפני זמן איסורו מן התורה. ממשיכה הגמרא להקשות, **וְלָהַדּוּ לִישְׁנָא נַמִּי** - וכן יש להקשות גם על הלשון השניה בדברי אביי בשיטת רבי יהודה **דְּאָמְרַת** [-שאומרים] **אָדָם טוֹעֶה שָׁעָה וְעוֹד מַשֶּׁהוּ, נֵיכוֹל עַד סוֹף חֲמֵשׁ** - הלא יש לאוכלו עד זמן מועט לפני סוף השעה החמישית, שעה ומשהו קודם זמן איסורו מן התורה, ומדוע אסר רבי יהודה את כל השעה החמישית באכילה[ד].

מתרצת הגמרא, **(אֶלָּא) אָמַר אַבָּיֵי**, אינו דומה דין הכחשה בעדות לדין חמץ, שכן **עֵדוּת מְסוּרָה לְזְרִיזִים,** שהרי אין אדם בא להעיד עדות נפשות אלא אם כן הוא בקי בשעות, משום שהוא יודע שיחקרוהו בית דין בשבע חקירות. לפיכך לדעת רבי מאיר אין העדים טועים בשעות כלל, או שטועים במשהו בלבד, ולרבי יהודה אינם טועים אלא בחצי שעה, או בשעה ומשהו. אבל איסור **חָמֵץ לְכֹל** אדם הוא **מָסוּר,** וסתם אדם אינו בקי בשעות, ולשיטת רבי מאיר הוא עלול לטעות בשעה אחת, ולשיטת רבי יהודה בשתי שעות. לפיכך הקדימו חכמים את איסור אכילת החמץ לפני זמן איסורו מן התורה בשיעור האמור.

הגמרא מקשה מדין חמץ שבמשנתנו על שיטת רבא בביאור מחלוקת התנאים בעדות:

ולדעת **רָבָא אַלְּיבָּא** [-בשיטתו] **דְּרַבִּי מֵאִיר, דְּאָמַר אָדָם טוֹעֶה שְׁתֵּי שָׁעוֹת חָסֵר מַשֶּׁהוּ, מִתְּחִילַּת חֲמֵשׁ לֹא נֵיכוֹל** - הלא יש לאסור את אכילת החמץ מתחילת השעה החמישית, שכן עלול אדם לטעות בשעה השביעית שאסורה באכילת חמץ מן התורה, ולסבור שהיא השעה החמישית ולאכול בה את החמץ, ומדוע התיר רבי מאיר לאוכלו בשעה החמישית. מתרצת הגמרא, **בְּחֲמֵשׁ** - בשעה החמישית **הַחַמָּה** עומדת **בְּצַד מִזְרָח** של הרקיע והצל נוטה למערב, **וְאילו** בתחילת **שֶׁבַע** [-השעה השביעית] **הַחַמָּה** עומדת **בְּצַד מַעֲרָב** של הרקיע והצל נוטה למזרח, ועל כן אין לחשוש שמא יטעה אדם ויחליף ביניהן.

מקשה הגמרא, **אִי הָכִי בְּשִׁשִּׁית נַמִּי נֵיכוֹל** - אם כן יש להתיר את אכילת החמץ גם בשעה הששית, שהרי בשעה זו החמה עומדת באמצע הרקיע, ועדיין אינה נוטה לצד מערב, ומאחר שהיא זורחת בראש כל אדם אין הצל נוטה לשום צד, ואילו בשעה השביעית עומדת החמה במערב והצל נוטה למזרח, ומדוע יבואו לטעות ביניהן. מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב אֲדָא בַּר אַהֲבָה, שִׁית, יוֹמָא בְּקַרְנְתָא קָאֵי** - בשעה הששית החמה עומדת באמצע הרקיע, בקרן הזוית שבה מתחברים מזרח ומערב[ה], והיא קרובה לנטות גם למזרח וגם למערב, ואי אפשר להבחין להיכן היא נוטה, ועל כן יש לחשוש שמא יטעו בין השעה השביעית לששית[ו].

ממשיכה הגמרא להקשות, ולדעת **רָבָא אַלְּיבָּא** [-בשיטתו] **דְּרַבִּי יְהוּדָה, דְּאָמַר אָדָם טוֹעֶה שָׁלֹשׁ שָׁעוֹת חָסֵר מַשֶּׁהוּ, מִתְּחִילַּת אַרְבַּע לֹא נֵיכוֹל** - הלא יש לאסור את אכילת החמץ מתחילת השעה הרביעית, שמא יטעו בשעה השביעית ויסברו שהיא השעה הרביעית. מתרצת הגמרא, הלא גם בעדות אמר רבי יהודה, שאין אדם טועה בין השעה החמישית לשביעית, שכן **בְּחֲמֵשׁ חַמָּה בַּמִּזְרָח** ואילו **בְּשֶׁבַע חַמָּה בַּמַּעֲרָב, וְכָל שֶׁכֵּן בְּאַרְבַּע** שהיא במזרח, ולא יטעו בין השעה השביעית לבינה.

א. **כפי** שכבר אמר רבי יהודה במשנה בסנהדרין, שאם אחד העדים אמר שבחמש היה המעשה ואחד אמר שבשבע היה עדותם בטילה, לפי שאין אדם טועה ומחליף בין שעות אלו.

ב. **מה** שנקטה הגמרא כל השעה השישית הוא לאו בדווקא, אלא כוונתה עד רגע אחד לפני סופה, שכן בסוף שש צריך כבר לשרוף את החמץ, כדי שיהיה מבוער בתחילת שבע. תוספות (ד"ה ניכול). אך רבינו דוד (ד"ה לפני) כתב, שלא משמע כן מדברי הגמרא, שהרי להלן היא מקשה על הלשון השניה בדברי אביי, שיהיה מותר לאכול את החמץ עד סוף שש, ומכך ששינתה מלשונה ונקטה כאן 'כולה שית' ולהלן 'סוף שית', משמע שכאן בכוונתה להקשות על כל השעה הששית [ראה להלן בהערה במובא מהראש יוסף בביאור דברי הגמרא להלן לשיטת התוספות]. והוא משום שמן התורה זמן הביעור מתחיל רק בתחילת השעה השביעית. [וכן מבואר גם בתוספות לעיל (ד: ד"ה וכמיב)].

ג. **לשיטת** התוספות שהובאה לעיל, יש לפרש בכוונת הגמרא, שיאכל עד שני רגעים לפני סוף השעה הששית, שכן ברגע האחרון של שעה זו צריך לשרוף את החמץ, ומשום טעות יש להקדים את האיסור ברגע נוסף. ראש יוסף (נמוס' שם).

ד. **גם** אם היה אדם טועה בשתי שעות יכלה הגמרא להקשות מעצם דברי רבי יהודה במשנה שם, שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב, ואין אדם טועה ביניהן. תוספות (ד"ה ולהן).

ה. **והוא** בצד דרום, שכן החמה מקיפה את הארץ בכל רוחותיה, והולכת מצפון למזרח, וממזרח לדרום, ומדרום למערב, וממערב לצפון, ונמצא שמקום החיבור שבין מזרח למערב הוא בדרום. ומה שאמרה הגמרא שבשעה שישית החמה נמצאת בקרן שבין מזרח למערב ולא אמרה שהיא נמצאת באותה שעה בצד דרום, משום שמהלך החמה הוא בעיגול, ובדבר עגול אין ניכר חילוק ארבע הרוחות, והמזרח והמערב מתעגלים עד אמצע הדרום ואמצע הצפון.

ו. **הקשו** התוספות (ד"ה נמצית), הלא לשיטת אביי בדעת רבי יהודה תולים את הטעות בשניהם ואדם טועה בחצי שעה, ואם כן מדוע אם אחד אומר בחמש ואחד אומר בשבע עדותם בטילה לפי שבחמש חמה במזרח ובשבע היא במערב, הלא מבואר כאן שבין חמש לשש וכן בין שש לשבע אדם טועה, שכן כל השעה הששית החמה עומדת באמצע הרקיע. ואם כן יש לומר שזה שאמר 'חמש' התכוין לסוף השעה החמישית, וזה שאמר 'שבע' התכוין לתחילת השעה השביעית. והמעשה היה באמצע השעה הששית, ונמצא שכל אחד מהם טעה בחצי שעה בלבד. ותירצו, שרק בחמץ תירצה הגמרא שאדם טועה בין שש לשבע, אך לא בעדות שמסורה לזריזים. עוד תירצו, שאביי אכן לא יסבור כתירוץ הזה.

ניכול כולה שית. לְמוֹ דוקא כולה שית דהא צריך לשרוף תוך שס: **ולהך** לישנא דאדם טועה שעה ומשהו ניכול עד סוף חמש. לפי׳ טועה בשעתי שעות היה יכול להקטיר עד סוף חמש שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב:

בשית חמה בי קרנתא קאי. הקשה ריב״ן לאביי דלמר לר׳ יהודה (למר) אדם טועה מני שעה ותלינן הטעות בשניהן אם כן אחד אומר כה׳ ואחד אומר כשבע לחמי עדותן בטלה כיון דאין הכירה בתחילת[ה] שם לו׳ נימא הני דקאמר ה׳ בסוף ה׳ והני דקאמר ז׳ בתחילת ז׳ ועודנה הוא בפלגא דשית וטעה כל אחד מני שעה וי״ל דהא דקאמר שית חמה בי קרנתא קאי וטעו בין תחילת שם לו׳ היינו חמץ לכל מסור מכל עדות מסורה לזריזין אי נמי הך שיטה דקאמר בי קרנתא קאי ליה לאביי:

אימתי שלא בשעת ביעורו. פירש הקונטרס שלא בשעת ביעורו בשם ובשעת ביעורו מכאן ואילך ופריך הואיל ובשעת ביעורו השבתתו בכל דבר ימתין עד שבע ותקשה לר״ת היכי ימתין עד שבע לבערו הא מקקינן לעיל (יא.) לגזר ר׳ יהודה בשעת מיסורו לבדוק דילמא אתי למיכל מיניה ועוד שעת ביעורו למתני׳ היינו בשם ועוד למנותר יליף ר׳ יהודה[ו] לחמץ בשריפה ונותר אחר מיסורו טעון שריפה וכמו כן חמץ ומפר״ת דשלא בשעת ביעורו היינו אחר מיסורו שהוא מלוה ולבערו בשם היינו שאינה מלוה להשבית השבתתו בכל דבר אלא אמר רבא[א] גזירה משום יום המעונן אי הכי אפילו בארבע שעות נמי לא ניכול אמר רב פפא ד׳ זמן שעודה לכל היא. ת״ר[ג] שעה ראשונה מאכל לודים שניה מאכל ליסטין שלישית מאכל יורשין רביעית מאכל פועלין חמישית מאכל תלמידי חכמים ששית מאכל כל אדם[ד] והאמר רב פפא רביעית זמן שעודה לכל היא אלא איפוך [ב]רביעית מאכל כל אדם חמישית מאכל פועלים ששית מאכל תלמידי חכמים מכאן ואילך כזורק אבן לחמת אמר אביי לא אמרן אלא דלא טעים מידי בצפרא אבל טעים מידי בצפרא לית לן בה. אמר רב אשי כמחלוקת בעדות כך מחלוקת בחמץ פשיטא היינו הך דאמרינן הא קא משמע לן[ז] שינויי דשנינן שינויא הוא ולא תימא תנאי היא. [ח]אמר רב שימי בר אשי לא שנו אלא בשעות אבל אחד אומר קודם הנץ החמה ואחד אומר אחר הנץ החמה עדותן בטילה פשיטא אלא[ג] אחד אומר קודם הנץ החמה ואחד אומר בתוך החמה עדותן בטילה הא נמי פשיטא מהו דתימא תרוייהו חדא מילתא קאמרי והא דקאמר בתוך חמש לשבע כדקאמר חמש חמה במזרח כו׳, והני דקאמר תולין כל חמש ר׳ יהודה לטעמיה לאמר בתידך פירקין (דף כח.) לין ביעור חמץ אלא שריפה, הילכך אמרו רבנן בתחילתו כדי שיהא לו פנאי ללקט עליו בינתיים, ומי שריית ליה כל חמש מינו מזכר, אבל עכשיו דתלי ליה רמי מנפשיה ומדכר ללקט: **אימתי.** מני אומר לין ביעור חמץ אלא שריפה: **שלא בשעת ביעורו.** בתחילת שם וכל שם, דאכתי מדאורייתא שרי (ג), אבל בשעת ביעורו בשבע שהוא מוזהר מן התורה השבתתו בכל דבר, וטורח זה למה, אם אין לו עליס ימתין עד שעת ביעורו ויבטלנו בכל דבר: **יום המעונן.** שאין חמה זורחת, ואין יכולין לבדוק בחמה: **זמן שעודה לכל היא.** והכל בקיאים בה: **לודים ולסטים רעבתנים הן,** אלא שהליסטים נעורין כל הלילה ויושבים שחרית שעה לחשוה ואוכלין בשניה: **יורשין.** לפי שאין מכירין בשעתות אלא הואיל ולא עמלו בו: **במחלוקת.** דלרבי מאיר ור׳ יהודה בשעת מיסורו לבדוק יהודה לטעמיה דאמר שאין בדיקה אלא בלילה[ז] מדקתני כולי טעותא כדאמרן בעדות למר שאי שעות ולמר שלש שעות (ג): **משום שינויא דשנינן.** חמץ לכל מסור, אלא תימא תנאי היא, כי קשיא לך מתני׳ דסנהדרין ומתני׳ דהכא לא תימא אלא תימא דר׳ מאיר ור׳ יהודה, דתנא דמתני׳ סבר לר׳ מאיר אדם טועה שעה אחת ור׳ יהודה אדם טועה שתים, ותנא דסנהדרין סבר לר״מ אדם טועה שתים ור׳ יהודה שלש, אלא ודאי כאותו שלש של שס כך הוא כאן, אלא משום דחמץ לכל מסור הוא. מ״ג כי קשיא לך לר׳ יהודה לאמר התם אין טעות בין חמש לשבע משום חמה והכא לאמר טעו, לא תימא תנאי היא, אלא שהחמץ לכל מסור, אי נמי משום יום המעונן: **לא שנו.** הך דסנהדרין אלא שהעידו על השעות, אבל הוליאו בפיהם שס הנץ החמה אין כאן טעות אלא כזה: **בתוך הנץ.**

כתוך הלכה

עין משפט נר מצוה

צא א מיי׳ פ״ו מהל׳ חמץ הלכה ט:

צב ב טוש״ע או״ח סי׳ קנז:

צג ג מיי׳ פ״ב מהלכות עדות הלכה ה סמג לאוין טו:

רבינו חננאל

המזימין שיהו עמהן כדי שיתכן שיטעו אבל אם יעידו בשעה ה׳ אין נותנין שלש שעות שהן ה׳ וששית ושביעית בטעותם למה שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב ואין אדם טועה בזה וכענין הזה נותנין למעיד בשעה שביעית ולא יחזמו אלא אם כן יעידו עליהם כי עמנו הייתם משעה שביעית עד שעה עשירית ואם יעידו בשעה ט׳ לא יחזמו אלא עד שיעידו שהיו עמהם משעה שביעית עד שעה י״א. ולמה שנינו אחד אומר בשתי שעות ולא שנינו אחד אומר בשעה ראשונה לפי ששעה ראשונה שהוא שחרית ושעה י״ב שהוא ערבית אין אדם טועה בהן. **ודייקי׳ הני מילי** מדקתני ר׳ יהודה אחד אומר בג׳ ואחד אומר בה׳ עדותן קיימת ואמר רבא מעשה כי הוה בתחלת ג׳ שעות הוה וטעי האי דאמר ה׳ ג׳ שעות (הוה וטעי האי ה׳ ג׳ שעות) חסר משהו אי בסוף ה׳ הוה מעשה והאי (דקתני) [דקאמר] ג׳ טעי ג׳ שעות חסר משהו לפניו ומצטרפי ש״מ דטעי אדם זה השיעור לפניו ולאחריו. **וכענין הזה אליבא דר׳ מאיר שתי** שעות חסר משהו זולתי השעות שאין בן אדם טועה בהן שעה ראשונה שאין אדם טועה בה שהיא ג׳ וכ״ש ד׳ וכיוצא בה. **ואקשינן ממתני׳** אמאי תאני ר׳ מאיר אוכלין כל חמש ושורפין בתחלת שש לאביי דאמר אין אדם טועה ולא כלום יאכל עד סוף שש דהא קיימא לן אין חלק מחצי היום איסורו של חמץ וללישנא אחרינ׳ דאביי כו׳. **ולרבא** אליבא דר׳ מאיר דאמר אדם טועה שתי שעות מתחלת חמש לא יאכל למה אמר רבי מאיר אוכלין כל ה׳ וכן לר׳ יהודה מתחלת ד׳. **ופרקי׳ בהא** אליבא דר׳ יהודה הא אוקימ׳ לגבי עדות דלא טעי אינש בין שעה ה׳ לד׳ דבה׳ חמה במזרח ובד׳ חמה במערב וכל שכן ד׳ דודאי לא טעי בד׳. **ואסיקנא תרגמה אביי** בין לדידיה בין אליבא דרבא עדות מסורה לזריזין חמץ לכל מסור ולפיכך עבדו רבנן הרחקה. **ואתא רבא** לאוקומי טעמא דר׳ יהודה משום דקסבר אין ביעור חמץ אלא שריפה ונדחו דבריו ואוקמה גזרה משום יום המעונן. **אסקינן** במחלוקת דר׳ מאיר ור׳ יהודה בעדות דמשום טעותן היא כך מחלוקת בחמץ קאמר לן דשנויא דשנין שנויי נינהו וסמכינן עלייהו. **אמר רב שימי בר אשי לא שנו דטעו אלא בשעה׳** כלומר אחד [אומר] כך וכך שעה ביום אבל אחד אומר קודם הנץ החמה ואחד אומר אחר הנץ החמה עדותן בטלה כי עדות מכחשת היא וכענין הזה פירשנו למעלה כי בכל מקום שהטעות דחויה העדות בטלה היא:

מסורת הש״ס עם הוספות

ו) [שבת דף נב: וש״נ], **ז)** [לקמן כח. כז: תמורה לד.], **ח)** שבת י. [ע״ש], **ט)** [כתובות דף נח:], **י)** סנהדרין מב., **יא)** לקמן דף צד., **יב)** [לקמן דף כז:], **יג)** [שם], **יד)** סה״א.

הגהות הב״ח

(ה) רש״י ד״ה ניכול וכו׳ למה להו לעבוד: **(ו)** ד״ה מימתי וכו׳ מדאורייתא שרי הש״ד: **(ז)** ד״ה כמחלוקת וד״ה משום הל״ח: **(ח)** תוס׳ ד״ה מימתי וכו׳ מכמיס וטעמם משום:

הגהות וציונים

ג) הגירסא בשבת (וכ״ה בכת״י כאן) רביעית מאכל פועלים **חמישית מאכל כל אדם איני** והאמר רב פפא, ויותר נכון (רש״ש): **ד)** צ״ל **שהוזם** (כת״י): **ה)** יש להוסיף **דבפלגא** (בארות המים ב״ש): **ו)** צ״ל **לא** (בארות המים, ב״ש): **ז)** צ״ל **בין תחילת** (בארות המים, וכ״ה בכת״י ובחידושי הר״ן):

משנת ראשונים

ויהבו ליה רבנן שעה אחת ללקוט בה עצים. אע״ג דיש לוקט ברביעית שעה ויש צריך יותר משעה, מ״מ תפשו חכמים שיעורה בשעה לפי שהוא חלק מבורר בעיתותי לילה ויום. **[תרומת הדשן סימן קסז]**

שעה ראשונה מאכל לודים. נראה דזמן סעודה היא בד׳ אפילו בימים הארוכים. דמסתמא ההיא ברייתא הת׳ דשעה ראשונה מאכל לודים איירי בכל הימים ולאו דוקא בימי ניסן ותשרי. וכן המנהג לאומות העולם עדיין במדינות. **[לקט יושר חלק א אורח חיים ענין ב]**

שניה מאכל ליסטין. הקשו בתוספות אמאי לא יהיב ראב״ש [האי סימנא] להההוא פרוונקא דקא תפיס גנבי (ב״מ פג:). ויש מתרצים כי השר ההוא לא היה עומד אלא [עד] שלש שעות כבני מלכים כי שר גדול היה. ור״י ז״ל תירץ דכי אמרינן הכא שלישית מאכל ליסטים היינו שאוכלים בסתר, אבל בפני בני אדם חוזרים ואוכלים בארבע שעות. **[הריטב״א, שבת י.]**

אלא איפוך רביעית מאכל כל אדם חמישית מאכל פועלים, ששית מאכל תלמידי חכמים. הקשו בתוספות למה שינה עכשו בהאי אוקימתא שעת תלמידי חכמים, ולא אוקמינהו בכלל כל אדם כדעבדינן מעיקרא, דהא אנן לא קשיא לן בתלמידי חכמים, ותירצו דקים להו דסעודת ת״ח מאוחרת שעה אחת [מ]סעודת פועלים, ומעיקרא הוה אתיא שפיר דהוה מקדימינן סעודת פועלים לכל אדם, ולי נראה דהא דאמרינן הכא ששית זמן תלמידי חכמים תשלום הברייתא הוא, אלא שהכניסו קושיא דר״פ ביני וביני, ודכותה בתלמודא. **[הריטב״א, שבת י.]**

אוצר החכמה

מקשה הגמרא, **אִי הָכִי** - אם כן **בְּחָמֵשׁ נַמִּי נֵיכוֹל** [-נאכל] חמץ, שכן לא יטעו בין השעה השביעית לבינה, שהרי בחמש חמה במזרח ובשבע היא במערב, כמו שסובר רבי יהודה לענין עדות. מתרצת הגמרא, **תַּרְגְּמָהּ** [-פירש] **אַבַּיֵי אַלִּיבָּא** [-בשיטתו] **דְּרָבָא, עֵדוּת מְסוּרָה לְזְרִיזִים**, ועל כן אין העדים טועים בין חמש לשבע, ואילו **חָמֵץ לַכֹּל מָסוּר**, ואין הכל בקיאים להבחין בין חמש לשבע על פי מקום החמה ברקיע. אבל בין השעה הרביעית לתחילת השביעית ניכר הבדל מקום החמה לכל אדם, ואפילו שיש ביניהן פחות משלש שעות, ועל כן לא אסר בה רבי יהודה את החמץ.

רבא מפרש באופן אחר את שיטת רבי יהודה במשנתנו:
וְאולם רָבָא עצמו **אָמַר** לתרץ את הקושיא האמורה, מדוע אסר רבי יהודה לאכול חמץ בשעה החמישית, הלא אין אדם טועה בינה לבין השעה השביעית, שאכן **לָאו הֵיינוּ טַעֲמָא דְּרַבִּי יְהוּדָה** - טעמו של רבי יהודה האוסר בשעה החמישית אינו משום חשש טעות בשעות, ואכן מצד חשש זה היה די לאסור את החמץ מתחילת השעה השישית. **אֶלָּא רַבִּי יְהוּדָה לְטַעְמֵיהּ** - הולך לשיטתו, על פי מה **דְּאָמַר** במשנה להלן (כא.), **אֵין בִּיעוּר חָמֵץ אֶלָּא בְשׁרִיפָה**[ז]. **וְהָהֵבוּ לֵיהּ רַבָּנַן** [-ונתנו לו חכמים] **שָׁעָה אַחַת** שהיא השעה החמישית כדי **לְלַקּוֹט בָּהּ עֵצִים** לצורך שריפת החמץ, ועל כן אסרוהו באכילת חמץ במשך כל שעה זו כדי שיהיה לו פנאי לכך[ח].

רבינא דוחה את תירוץ רבא:
אִיתְיְבֵיהּ [-הקשה] **רֵבִינָא לְרָבָא**, הלא שנינו בברייתא, **אָמַר רַבִּי יְהוּדָה, אֵימָתַי** ביעור חמץ הוא דווקא בשריפה, **שֶׁלֹּא בְשָׁעַת בִּיעוּרוֹ** - במשך השעה הששית שעדיין לא הגיע זמן ביעורו מן התורה[ט], **אֲבָל** בְּתחילת השעה השביעית שהיא **שְׁעַת בִּיעוּרוֹ** של החמץ מן התורה, **הַשְׁבָּתָתוֹ בְּכָל דָּבָר**, ולאו דווקא בשריפה אלא אף בפירורו וזרייתו לרוח או בהשלכתו לים[י]. ואם כן למה לנו לאסור אכילת חמץ בשעה החמישית ולהטריחו ללקט עצים בשעה זו, הלא בידו להמתין עד לתחילת השעה השביעית ולהשביתו בכל דבריא, ולא יהיה לו צורך בעצים[יב].

משום קושיא זו חוזר בו רבא ומתרץ תירוץ אחר:
אֶלָּא אָמַר רָבָא, אף שביום רגיל אין אדם טועה בין חמש לשבע משום מקום החמה, יש לאסור את אכילת החמץ בשעה החמישית, **גְּזֵירָה מִשּׁוּם יוֹם הַמְעוּנָּן** שאין נראית בו החמה, ויבואו לטעות ביום זה בשעה השביעית ולסבור שהיא השעה החמישית[יג].

מקשה הגמרא, **אִי הָכִי אֲפִילּוּ בְּאַרְבַּע שָׁעוֹת נַמִּי לֹא נֵיכוֹל** - אם כן אף מתחילת השעה הרביעית יש לאסור את אכילת החמץ, גזירה משום יום המעונן, שהרי לדעת רבי יהודה ללא היכר על פי מקום החמה אדם טועה בשלש שעות פחות משהו. מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב פָּפָּא**, שעה **רְבִיעִית זְמַן סְעוּדָה לְכֹל** אדם **הִיא**, והכל בקיאים בה, ואינם מחליפים אותה בשעה אחרת[יד].

הגמרא מקשה סתירה מדברי רב פפא לדברי ברייתא:
תָּנוּ רַבָּנָן, שָׁעָה רִאשׁוֹנָה של היום היא זמן **הַמַּאֲכָל** של **לוּדִים** - אומה של אוכלי אדם[טו], ומתוך רעבתנותם הם מקדימים לאכול בתחילת היום. שעה **שְׁנִיָּה** היא זמן **מַאֲכַל לִיסְטִין** [-גנבים] שאף הם רעבתנים,

---

ז. **ולא** כשיטת חכמים (שם) הסוברים שביעורו הוא גם על ידי פירור וזריה לרוח או הטלה לים.

ח. **שכן** אם נתיר לו בשעה זו לאכול חמץ לא יזכור ללקט עצים, אך מאחר שהחמץ תלוי ואסור באכילה הרי הוא נזכר שעליו להכין עצים לשריפתו. רש"י (ד"ה ורבנן).

ט. **רש"י** (ד"ה שלא). וכתב הרא"ש (פ"ב סי' ג) בשיטת רש"י, שדווקא בשעה הששית מצותו בשריפה, אבל בשעה החמישית השבתתו בכל דבר. אך הטור (סי' תמה) הוכיח לא כן ממה שכתב רש"י להלן (מז: ד"ה שאם), שהיוצא בשיירה בתוך שלשים יום קודם הפסח צריך לבער את החמץ דווקא בשריפה. והבית יוסף (שם) נדחק ליישב את דברי הרא"ש, שמכיון שיוצא בשיירה ולא יוכל אחר כך לבערו, נחשב אותו זמן כמו השעה הששית. וכתב המקור חיים (שם אות ג) בשיטת הט"ז (שם סק"ג), שלדעת רש"י אין דין השריפה בשעה שישית אלא מדרבנן, שכן מן התורה אין שום סברא לחלק בין שעה ששית לשעות שלפניה. ומצות שריפה מן התורה היא דווקא בפסח עצמו, כשהחמץ הוא בכרת וב'בל יראה', שבאותה שעה דינו כנותר שהוא בשריפה. אך ראה בפרי יצחק (ח"ב סי' יח) שהוכיח מסוגיית הגמרא להלן (מז:) שלא כדבריו.

ותמה רבינו דוד (ד"ה ומיהו) על שיטת רש"י, הלא אף ביטול מועיל קודם זמן איסורו [ולשיטת רש"י (לעיל ד: ד"ה נביטול) אף מתקיים בו עיקר דין 'תשביתו'], וכל שכן שיש לפירור וזריה לרוח להועיל, שהרי בודאי לא גרע ביטול במעשה מביטול בדיבור, ואיך אמר רבי יהודה שמצותו דווקא בשריפה. אך ראה במקור חיים (הקדמה לספר' אות ה"ה לכן נראה) שכתב, שבאמת לא יועיל הביטול אלא כדי להינצל מ'בל יראה' ולקיים מצות 'תשביתו', אבל עדיין הוא מחוייב לשורפו אף לאחר שביטל. שכן מצות שריפה אינה משום 'תשביתו', אלא הוא דין נוסף שנלמד מנותר, שחמץ הוא מאיסורי ההנאה הנשרפים. אך עדיין תמה החזון איש (סי' קמד לדף מ: ד"ה לא) בדברי רש"י, הלא קודם שש רשאי למוכרו לנכרי או לאוכלו, ולמה יאסור רבי יהודה לזרותו אז לרוח. על כן פירש, שאכן גם לרבי יהודה אין איסור לזרותו לרוח, אלא שאינו מקיים בזה מצות 'תשביתו', ומכל מקום אינו עובר על עשה זה, שהרי אין לו חמץ ברשותו שיתחייב עליו, והרי הוא כמי שלא עבר ולא קיים.

י. **כן** היא שיטת רש"י (ד"ה שלא) ש'שעת ביעורו' היא השעה השביעית. אך הקשו התוספות (ד"ה אימתי) על פירושו, הלא במשנה לעיל (י:) קורא רבי יהודה לשעה הששית 'שעת הביעור'. ותירץ הפני יהושע (נמוק' שם), שלעיל מדובר בחיוב בדיקה דרבנן, ועל כן זמן הביעור דרבנן נקרא 'שעת הביעור', מה שאין כן בברייתא זו שמדובר בה על חיוב שריפה דאורייתא, ומן התורה 'שעת ביעורו' היא השעה השביעית ולא הששית. עוד הקשו התוספות על רש"י, הלא מבואר בברייתא להלן (מז:) שמקורו של רבי יהודה הוא משריפת נותר, והרי נותר טעון שריפה רק לאחר זמן איסורו [וראה בפני יהושע (שם) ביישוב קושיא זו]. על כן פירשו להיפך, ש'שלא בשעת ביעורו' היא תחילת השעה השביעית שאינה הזמן שתקנו חכמים לביעור, ודווקא בשעה זו שהיא שעת הביעור מן התורה מצותו בשריפה. ו'שעת הביעור' היא השעה הששית שבה מבערים רוב בני אדם כתיקון חכמים, ובאותה שעה השבתתו אינה דווקא בשריפה אלא בכל דבר. וכתב רבינו דוד (ד"ה ורבנן), שלפי זה מה שאמר רבי יהודה במשנתנו 'שורפין בתחלת שש' לאו דווקא הוא, אלא השבתתו בכל דבר.
והביאו התוספות שכפירושם זה מפורש בירושלמי (פ"ג ה"ח). אמנם כן מבואר בירושלמי בשיטת רבי יהודה, אבל בשיטת חכמים מבואר שם כרש"י. וכתב הפני יהושע (שם), שלא מצינו בשום מקום שגם לשיטת חכמים יש זמן שמצותו בשריפה. ובהכרח כוונת התוספות (ד"ה אימתי) במשמע כדברי רש"י. שכן שנינו שם, 'אמר רבי יהודה בן בתירה, סבור אתה שאתה מחמיר עליו, ואינך אלא מקל, הא אם לא מצא לו אור ישב לו ולא ישרוף. אלא בלשון הזה הוי אומר, עד שלא תגיע שעת הביעור מצות כילוי בשריפה, משהגיעה שעת הביעור מצות כילויו בכל דבר'. וכן פירש המאירי בדברי רבי יהודה בברייתא המובאת בסוגייתנו, שהם תשובה לטענת חכמים עליו, שאם אתה אומר שאין ביעור חמץ אלא שריפה מי שאין לו עצים יפטר מביעור. ועל כך השיבם רבי יהודה, שבשעה השביעית יצטרך לבערו כל דבר.

יא. **רש"י** (ד"ה שלא). ואף שלשיטת רש"י (לעיל ד. ד"ה בין) עוברים ב'בל יראה' משש שעות ולמעלה, מכל מקום מכיון שהוא משהה אותו על מנת לבערו אינו עובר עליו, וכשיטת התוספות להלן (כט: ד"ה רב פפא). על פי התוספות שאנץ (להלן שם ד"ה רב פפא). עוד הוכיח הצל"ח להלן (יג: ד"ה והנלע"ד) מדברי רש"י, שבמצות השבתה לא חששו חכמים לטעות, ולא תקנו להקדימה בשעה, ומה ששנינו 'שורפין בתחילת שש' אינו חיוב, אלא מאחר שהוא אסור בהנאה ממילא הוא עומד לשריפה. וראה עוד לעיל (יא:) בהערה בעניין זה.

יב. **כן** פירש רש"י (שם) בקושיית הגמרא על פי דרכו בביאור דברי רבי יהודה. והקשו התוספות (ד"ה אימתי), איך ימתין עד זמן איסורו מן התורה, הלא מבואר לעיל (י:) שאסר רבי יהודה לבדוק את החמץ לאחר השעה השביעית שמא יבוא לאוכלו, ומטעם זה יש לאסור גם את השבתתו באותה שעה. ותירץ הפני יהושע (נמוק' שם), שדווקא בבדיקה חשש רבי יהודה לכך, שכן מתוך שהוא טרוד לחפש בכל המקומות יש לחשוש שמא ימצא גלוסקא יפה וישכח ויאכלנה, מה שאין כן במי שכבר בדק והצניע את חמצו, כשנוטלו כדי לבערו אין לחשוש שמא יאכלנו.
ולשיטת התוספות קושיית הגמרא היא כפשוטה, שבשעה שישית השבתתו בכל דבר, ואין צריך עצים לשורפו. והבעל המאור פירש כעין פירוש התוספות, אך כתב ששעת ביעורו היא השעה החמישית, ונקראת כן משום שבסופה מתבער החמץ. ומבואר מדבריו שמדרבנן אף בשעה ששית ביעורו בשריפה, [וגם לענין חיוב שריפה חששו חכמים לטעות בשעה]. וכן כתב התוספות רבינו פרץ (ד"ה אימתי), והוסיף, שמכל מקום מקשה רבינא, שמכיון שאין השריפה באותה שעה אלא מדרבנן, לא היה לחכמים לאסור אכילה בשעה חמישית כדי לתת לו זמן ללקוט עצים.

יג. **אבל** בעדות אין להכשיר מטעם זה את עדותם כשאחד אומר בחמש ואחד אומר בשבע, שכן רוב הימים אינם מעוננים, ואין ללכת אחר המיעוט כדי שנוכל להרוג את הנידון על פי עדותם, שכן ספק נפשות לקולא. [ראה לעיל (יא:) בהערה במובא מהגמרא בסנהדרין (סט.), שכל מה שתולים בטעות הוא רק משום שהולכים בדיני נפשות אחר הרוב]. תוספות שאנץ ותוספות רבינו פרץ (ד"ה גזירה).

יד. **טעם** זה אינו שייך אלא לענין אכילת חמץ, אבל לא לענין עדות. תוספות (ד"ה מרגע). שכן כשעוסק אדם בענין אכילה הוא שם לבו שזו היא השעה שהוא רגיל לאכול בה כל יום, אבל כשבא להעיד אינו שם לב לזמן אכילתו. תוספות שאנץ ותוספות רבינו פרץ (ד"ה מרגע).

טו. **רש"י** (שבת י. ד"ה לודיס).

ניכול כולה שית. לאו דוקא כולה שית דהא לריך לשרוף תוך שס: **ולהך** לישנא דאדם טועה שעה ומשהו ניכול עד סוף חמש. לפי' טועה בשתי שעות היה יכול להקטות ניכול עד סוף חמש שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב:

בשית חמה בי קרנתא קאי. הקשה ריב"ן לאביי דאמר לר' יהודה (לאמר) אדם טועה אחי שעה ותלינן הטעות בשניהן אם כן אחד אומר כה' ואחד אומר בשבע אמאי עדותן בטלה ניין דאחת[ה] שם לו' נימא האי דקאמר ה' בסוף ה' והאי דקאמר ז' בתחילת ז' ועודהו הוה בפלגא דשית וטעה כל אחד אחי שעה וי"ל דהא דקאמר שית חמה בי קרנתא קאי וטעו בין תחילת שם לו' היינו אחד מסוד כל אחד מהן אומר כך שמעתי מרבותי שהוא מנוסח יפה ליפ"ק דמגילה (ד' ב.) ומיהו הוה בפלגא דשית וטעה אחד אומר כה' ואחד אומר בשבע אמאי עדותן בטלה כיון דאחד אומר כה' ואחד אומר בשבע לא טעו בשעה אחת אלא בשתי שעות ומיהו אי אמרת בשלמא אחד אומר כה' ואחד אומר בשבע היינו טעמא דבשתי שעות טעו אלא אי אמרת בשעה אחת טעו אמאי עדותן בטלה הא אחד אומר כה' ואחד אומר בשבע לא טעו בשעה אחת אלא בשתי שעות ומיהו

אך משום שהם ניעורים כל הלילה הם ישנים בשעה הראשונה של היום ואוכלים בשניה. שעה **שְׁלִישִׁית** היא זמן **מַאֲכַל יוֹרְשִׁין** שירשו הון רב, שמקדימים את סעודתם לשעה זו, משום שלא עמלו עליה[ט]. שעה **רְבִיעִית** היא זמן **מַאֲכַל פּוֹעֲלִין**. שעה **חֲמִישִׁית** היא זמן **מַאֲכַל תַּלְמִידֵי חֲכָמִים**. שעה **שִׁשִּׁית** היא זמן **מַאֲכַל כָּל אָדָם**. מקשה הגמרא, **וְהָאָמַר רַב פָּפָּא** שעה **רְבִיעִית זְמַן סְעוּדָה לַכֹּל הִיא**, ולא כדברי הברייתא שזמן סעודת כל אדם הוא בשעה השישית. מתרצת הגמרא, **אֶלָּא אֵיפוּךְ** - הפוך את סדר הדברים בבריתא, וכך יש לשנותה, שעה **רְבִיעִית מַאֲכַל כָּל אָדָם, חֲמִישִׁית מַאֲכַל פּוֹעֲלִים, שִׁשִּׁית מַאֲכַל תַּלְמִידֵי חֲכָמִים.**

הגמרא מביאה את המשך דברי הברייתא, ומבארת אותם:

האוכל **מִבָּאן** - משעברה השעה השישית **וְאֵילַךְ**, הרי הוא **כְּזוֹרֵק אֶבֶן לַחֻמָּת** [-שק עורי], לפי שאין אכילה זו מועילה לגוף כלום[י]. **אָמַר אַבָּיֵי, לָא אָמְרָן** [-לא אמרנו] שלאחר שש שעות אין המאכל מועיל לגוף, **אֶלָּא דְּלָא טָעִים מִידֵי בְּצַפְרָא** -כשלא טעם כלום בבוקר, **אֲבָל** אם **טָעִים מִידֵי בְּצַפְרָא לֵית לָן בָּהּ** - אבל אם טעם משהו בבוקר לא אמרנו זאת, אלא באופן זה מועיל לו המאכל אפילו לאחר שש שעות.

★

הגמרא חוזרת לדון במחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה בעדות ובחמץ:

אָמַר רַב אַשִׁי, כְּמַחֲלוֹקֶת בְּעֵדוּת כָּךְ מַחֲלוֹקֶת בְּחָמֵץ, וכשם שבעדות שיעור הטעות לדעת רבי יהודה גדול יותר משיעור הטעות לדעת רבי מאיר, הוא הדין בחמץ, שלדעת רבי יהודה חוששים בו לטעות של שתי שעות, ואילו לדעת רבי מאיר אין חוששים בו אלא לטעות של שעה אחת בלבד. ואף שבין לרבי מאיר ובין לרבי יהודה שיעור הטעות בעדות אינו שוה לשיעור הטעות בחמץ, אין בכך סתירה, כמבואר לעיל.

מקשה הגמרא, הלא **פְּשִׁיטָא** [-פשוט] שכך הוא, **וְהַיְינוּ הַךְ דְּאָמְרִינַן** - והרי אלו הם דברי אביי ורבא שהובאו לעיל ביישוב הסתירה שבין שיטות רבי מאיר ורבי יהודה במשנה בסנהדרין לענין עדות, לבין שיטותיהם במשנתנו לענין חמץ. מתרצת הגמרא, **הָא קָא מַשְׁמַע לָן** - דבר זה בא להשמיענו רב אשי, **דִּשְׁנָיִין דְּשַׁנְּינַן שְׁנִינְהוּ הוּא** - שהתירוצים שתירצנו לעיל ביישוב הסתירה האמורה הם תירוצים אמיתיים[יא], **וְלֹא תֵּימָא תַּנָּאֵי הִיא** - ואין לומר שמחלוקת תנאים היא בשיטות רבי מאיר ורבי יהודה, שלדעת המשנה בסנהדרין סובר רבי מאיר שאדם טועה בשתי שעות ולדעת רבי יהודה בשלש שעות, ואילו לדעת משנתנו רבי מאיר סובר שאדם טועה בשעה אחת ורבי יהודה סובר בשתי שעות. ומשמיענו רב אשי שלא כן הוא, אלא אין סתירה בין שתי המשניות, כמבואר לעיל.

הגמרא חוזרת לדון בדין הכחשת העדים בשעות:

אָמַר רַב שִׁימִי בַּר אַשִׁי, לָא שָׁנוּ במשנה בסנהדרין שאם הכחישו העדים זה את זה בשעה או בשעתיים עדותם קיימת, **אֶלָּא** בְּאופן שהזכירו **שָׁעוֹת** בלבד. **אֲבָל** אם **אֶחָד** מהם **אוֹמֵר** שהיה המעשה **קוֹדֶם הֶנֵּץ** [-זריחת] **הַחַמָּה, וְאֶחָד אוֹמֵר** שהיה **אַחַר הֶנֵּץ הַחַמָּה, עֵדוּתָן בְּטֵילָה**, שכן אין אדם טועה בין קודם הנץ לאחר הנץ, ואין זו טעות אלא שקר.

מקשה הגמרא, הלא **פְּשִׁיטָא** שאין אדם טועה בדבר זה, שהרי זריחת החמה היא סימן מובהק שאי אפשר לטעות בו, ומה הוצרך רב שימי להשמיענו דבר זה. מתרצת הגמרא, **אֶלָּא** כך אמר רב שימי בר אשי, **אֶחָד אוֹמֵר קוֹדֶם הֶנֵּץ הַחַמָּה, וְאֶחָד אוֹמֵר בְּתוֹךְ** [-בתחילת] **הֶנֵּץ הַחַמָּה, עֵדוּתָן בְּטֵילָה.**

שוב מקשה הגמרא, **הָא נַמִּי פְּשִׁיטָא** - הרי גם מה שאין אדם טועה בין קודם הנץ לתחילת הנץ הוא דבר פשוט, ומה הוצרך רב אשי להשמיענו דבר זה. מתרצת הגמרא, **מַהוּ דְּתֵימָא, תַּרְוַיְיהוּ חֲדָא מִילְּתָא קָאָמְרִי** - שמא תאמר ששניהם אומרים דבר אחד, ולעולם היה המעשה קודם הנץ החמה, **וְהָא דְּקָאָמַר** - ועד זה שאמר

19/06/2018 אהח

אוצר החכמה

טז. רש"י (ד"ה יורשין). והוסיף המהר"ל (נתיבות עולם, נתיב דרך ארץ פ"ו ד"ה נפרק), שאכילה בשעה שלישית נחשבת לבזבוז ממון, משום שבשעה זו עדיין אין האדם סובל מרעב, ויורשים שאינם צריכים לטרוח על מזונותיהם מפזרים את ממונם שלא לצורך. ורש"י בשבת (י. ד"ה מאכל) כתב, שיורשים אוכלים בשעה שלישית משום שאינם צריכים באותה שעה לשוט אחר מזונותיהם ולעסוק במלאכה.

יז. רש"י (ב"מ כ: ד"ה ממש). והאבן עזרא (בראשית כו יד) כתב, שהוא מעור או מעץ.

יח. רש"י (שבת י. ד"ה מזוק) בפירושו השני. והוא דומה לחמת יין שחסירה מעט, ואם יניחנה כך תחמיץ, ואם יתן בה אבן יעלה היין ותתמלא החמת ולא יפסד היין כל כך, אבל גם לא ישביח כמו שהיה משביח אילו היתה החמת מליאה כולה יין. וכמו כן האוכל לאחר שש שעות, שאף על גב שהאוכל מועיל לו, מכל מקום אינו מועיל כמו שהיה מועיל אילו היה אוכלו קודם לכן. תורת חיים (ד"ה מכאן). עוד הביא רש"י (שם), שיש מפרשים שלא זו בלבד שאינו מועיל אלא הוא אף מזיק לגוף, אך דחה פירוש זה.

יט. שהטעם שרבי מאיר אינו חושש בחמץ יותר משעה אחת ואינו אוסר גם בשעה החמישית, הוא משום שבחמש חמה במזרח ובשבע היא במערב. ומטעם זה רבי יהודה אינו חושש לטעות של שלש שעות ואינו אוסר את השעה הרביעית. וכן אם תקשה, הלא בעדות אמר רבי יהודה שאין אדם טועה בין השעה החמישית לשביעית, ומדוע בחמץ חשש לטעות זו, יש להשיב שחמץ לכל מסור, או שחוששין ליום המעונן. וכן הוא לשיטת רבא, אך אביי מפרש באופן אחר את המחלוקת במשנה בסנהדרין, ואת היישוב על הסתירה שבין משנה זו לבין משנתנו, כמבואר לעיל.

שהיה המעשה בְּתוֹךְ הֶגֵּץ הַחַמָּה, בְּגִילְוִיָּא הֲוָה קָאֵי - היה עומד במקום שהאיר בו ברק[א], וְזַהֲרוּרֵי בְּעָלְמָא הוּא דַּחֲזָא - וראה ניצוצות אור אלו וסבר בטעות שהם אור החמה. קָא מַשְׁמַע לָן - משמיענו רב שימי בר אשי, שאין לתלות את דבריו בטעות זו, אלא עדות מוכחשת היא.

★

הגמרא חוזרת למחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה במשנתנו בזמן איסור אכילת חמץ, ומבררת את ההלכה בדין זה:

אָמַר רַב נַחְמָן אָמַר רַב, הֲלָכָה כְּרַבִּי יְהוּדָה שתולים את החמץ כל השעה החמישית של יום י"ד, ולא אוכלים ולא שורפים אותו, ועדיין הוא מותר בהנאה עד השעה השישית. **אָמַר לֵיהּ רָבָא לְרַב נַחְמָן, וְגִימָא מַר** [-ויאמר אדוני] **שֶׁהֲלָכָה כְּרַבִּי מֵאִיר** שבשעה החמישית עדיין החמץ מותר אף באכילה ואינו נאסר אלא בתחילת שש, משום **דְּסָתַם לָן** [-לנו] **תַּנָּא** המשנה **כְּוָותֵיהּ** [-כמותו], וכלל הוא בידינו שהלכה כסתם משנה[ב].

רבא מפרש מה היא המשנה שסותמת כרבי מאיר:

דְּתָנַן - ששנינו במשנה להלן (כא.), **כָּל שָׁעָה שֶׁמּוּתָּר לֶאֱכוֹל** חמץ, **מַאֲכִיל** אדם ממנו את בהמתו. ומשמע מכך שבשעה שאסור לאכול חמץ אף אסור להאכילו לבהמה, משום שיש בהאכלתה הנאה לבעלים. ואם כן משנה זו בהכרח שנויה בשיטת רבי מאיר הסובר שכל חמש שעות ראשונות מותר החמץ בין באכילה ובין בהנאה, שכן לשיטת רבי יהודה אף על פי שאסור לאכול חמץ בשעה החמישית עדיין מותר להאכילו לבהמתו.

השיב רב נחמן לרבא, **הַהִיא לָאו סְתָמָא הִוא** - משנה זו אינה סותמת כרבי מאיר, **מְשׁוּם דְּאִם כְּרַבִּי מֵאִיר הִיא קַשְׁיָא** [-קשה] לשון 'מוּתָּר לאכול' שנשנתה בה. שהרי היה לה לשנות 'כל שעה שאוכל מאכיל', ומלשון 'מותר לאכול' משמע שכל שעה שמותר לאדם אחר לאכול, מותר לאדם זה שאסור באכילה, להאכיל את בהמתו, והרי לרבי מאיר אין הבדל בין אדם אחד לחבירו. אלא בהכרח כוונת המשנה היא, שכל שעה שמותר לכהן לאכול תרומת חמץ, מאכיל ישראל חמץ של חולין לבהמתו[ג]. והיא שיטת רבן גמליאל במשנתנו, שחמץ של חולין מותר באכילה עד סוף שעה רביעית, אבל תרומת חמץ נאכלת לכהן עד סוף שעה חמישית, בכדי להימנע מהפסד התרומה. נמצא שדין אכילת בהמה והנאה מהחמץ הוא כדין אכילת הכהן בתרומה, שהן מותרות עד סוף השעה החמישית

שוב שאל רבא את רב נחמן, **וְגִימָא מַר** [-ויאמר אדוני] **שֶׁהֲלָכָה כְּרַבָּן גַּמְלִיאֵל** שתרומה נאכלת כל חמש, משום **דַּהֲוָה לֵיהּ** רבן גמליאל **מַכְרִיעַ** בין שתי השיטות ומפשר ביניהן, שכן בתרומת חמץ הוא סובר כרבי מאיר שהיא מותרת באכילה בשעה החמישית, ואילו בחמץ חולין הוא סובר כרבי יהודה, שהוא מותר רק כל ארבע שעות, וכלל הוא בידינו שהלכה כדברי המכריע[ד]. **אָמַר לֵיהּ** [-לו] רב נחמן לרבא, **רַבָּן גַּמְלִיאֵל לָאו מַכְרִיעַ הוּא** בין רבי מאיר ורבי יהודה, אלא **טַעַם דְּנַפְשֵׁיהּ קָאָמַר** - את שיטת עצמו אמר. שאילו היה רבי מאיר אומר שבין חולין ובין תרומה נאכלים כל חמש, ורבי יהודה היה אומר שבין חולין ובין תרומה נֶאֱכלים כל ארבע, היו נחשבים דברי רבן גמליאל להכרעה. אך מאחר שלא נרמז בדבריהם שיש מקום לחלק בין תרומה לחמץ, ורק רבן גמליאל חידש חילוק זה, אין זו הכרעה אלא סברא מחודשת[ה] ודיעה שלישית[ו].

הגמרא מביאה טעם נוסף לכך שפסק רב כרבי יהודה:

וְאִיבָּעֵית אֵימָא - ואם תרצה תוכל לומר, **רַב דְּאָמַר כִּי הַאי תַּנָּא** - מה שאמר רב שהלכה כרבי יהודה הוא על פי דברי תנא הברייתא הסותם כמותו. **דְּתַנְיָא, אַרְבָּעָה עָשָׂר** בניסן **שָׁחַל לִהְיוֹת בַּשַּׁבָּת, מְבַעֲרִין אֶת הַכֹּל** - את כל החמץ שברשותו[ז], ביום י"ג **מִלִּפְנֵי הַשַּׁבָּת, וְשׁוֹרְפִין תְּרוּמוֹת** חמץ **בֵּין טְמֵאוֹת** בין **תְּלוּיוֹת** [-ספק טמאות[ח]] **וּבֵין טְהוֹרוֹת**[ט]. **וּמְשַׁיְּירִין מִן** התרומות **הַטְּהוֹרוֹת מְזוֹן שְׁתֵּי סְעוּדוֹת הַשַּׁבָּת**[י], **כְּדֵי לֶאֱכוֹל** אותן **עַד אַרְבַּע שָׁעוֹת** של יום י"ד. **דִּבְרֵי רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן יְהוּדָה אִישׁ בַּרְתּוֹתָא, שֶׁאָמַר כֵּן מִשּׁוּם רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ. אָמְרוּ לוֹ חכמים, תרומות טְהוֹרוֹת לֹא יִשָּׂרְפוּ** כלל בערב שבת, ואפילו אם יש בהן יותר ממזון שתי סעודות הנצרכות לכהן היא, שכל שעה שמותר לכהן לאכול תרומת חמץ, מאכיל ישראל חמץ של חולין לבהמתו[ג]. והיא שיטת רבן גמליאל במשנתנו, שחמץ של חולין מותר באכילה עד סוף שעה רביעית, אבל תרומת חמץ נאכלת לכהן עד סוף שעה חמישית, בכדי להימנע מהפסד התרומה. נמצא שדין אכילת בהמה והנאה מהחמץ הוא כדין אכילת הכהן בתרומה, שהן מותרות עד סוף השעה החמישית

א. **רבינו** גרשום (תענית ג: ד"ה גלויי) ורש"י (סד ד"ה למעוטי ע"פ המתרגם), וגרס 'בגילהי'. והערוך (ערך גלה) פירש, ש'גילוייא' הוא נגה. והיד רמ"ה (סנהדרין מג. ד"ה פיסקא - הרמזון) פירש, שעמד במקום מגולה שאינו מוקף במחיצות.

ב. **כדברי** רבי יוחנן בשבת (מו.).

ג. **וכן** מבואר בגמרא להלן (כא.).

ד. **שכן** אמר רב תנחום אמר רבי יוחנן אמר רבי ינאי אמר רבי, 'כל מקום שאתה מוצא שנים חלוקים ואחד מכריע, הלכה כדברי המכריע'. שבת (לט:).

ה. **רש"י** (ד"ה לאו). והוסיף רש"י בבבא קמא (קטו. ד"ה אין), שהטעם שהלכה כדברי המכריע הוא משום שיחיד ורבים הלכה כרבים, שנאמר 'אחר רבים להטות (שמות כג ב), ומאחר שלכל דין שאומר המכריע יש עוד שיטה המסייעת לו כנגד השיטה החולקת הלכה כמותו. אבל כשלא הזכירו השנים הראשונים את סברת חילוקו של השלישי לא שייכת סברא זו. אך תמה הקובץ שיעורים (אות נב), מה בכך שלא הזכירו רבי מאיר ורבי יהודה בדבריהם שיש מקום חילוק בין תרומה לחולין, הלא סוף סוף שיטת רבן גמליאל היא לעולם שיטת רבים כנגד שיטת יחיד, שכן בתרומה מצטרף אליו רבי מאיר להתיר כנגד רבי יהודה, ובחולין מצטרף אליו רבי יהודה לאסור כנגד רבי מאיר. ורבינו חננאל (ד"ה ור"ג) פירש, שרבן גמליאל קדם הרבה לדורם של רבי מאיר ורבי יהודה, ואין הראשון חשוב מכריע לדברי האחרונים. עוד פירש (סד, ופימר ניתוב להלן כא. ד"ה ור' יוסי) בשם רב האי גאון, שמכריע הוא רק מי שפוסק לגמרי כאחד הצדדים, שבאופן זה יש שנים כנגד אחד והלכה כרבים, אבל אם קיבל חצי מדבריו של זה וחצי מדברי זה, דיעה שלישית היא, ולא הכרעה.

ו. **הקשו** התוספות (ד"ה רבן), שמכל מקום היה לו לרב לפסוק הלכה כרבן גמליאל משום שהמשנה להלן סותמת כמותו, שכל שעה שכהן אוכל ישראל מאכיל, כדיוק הגמרא לעיל. ואף אם נאמר ש'מותר' לאו דווקא הוא, מכל מקום מוכח ממשנה זו שלא כדברי רבי יהודה, אלא או כדברי רבי מאיר או כדברי רבן גמליאל. ותירצו, שסמך רב על האיבעית אימא שבסמוך, שמדברי הברייתא מוכח שהלכה כרבי יהודה. וכתב המהרש"א (תוס' סד), שעדיין קשה קצת על תירוץ הגמרא לעיל, שרב פסק כרבי יהודה משום שהמשנה סותמת שלא כרבי מאיר, שהרי היא סותמת גם שלא כדברי רבי יהודה.

ז. **לשיטת** הרי"ף (להלן מט.) רבי אלעזר בן יהודה איש ברתותא סובר כשיטת רבי אלעזר בר צדוק במשנה (סד), שדווקא תרומה יש לבער לפני השבת, לפי שאינה נאכלת אלא לכהנים שהם מועטים. אבל חולין משיירים לשבת, לפי שיוכלו למצוא להם אוכלים בנקל, ומה שישתייר מהם יבערו בשבת עצמה בזמן הביעור על ידי פירור וזריה לרוח. וכן פסק הרי"ף להלכה. אך רבינו אפרים (הו"ד נר"ן על הרי"ף, יג. ד"ה ומיהו) ובעל המאור (ד"ה והא) כתבו, שרבי אלעזר בן יהודה חולק על רבי אלעזר ברבי צדוק, וסובר כרבי מאיר (סד) שגם חולין מבערים לפני השבת, ואין משיירים מהם אלא מזון שתי סעודות.

ח. **והן** קרויות 'תלויות' מפני שאינן נאכלות ואינן נשרפות, שכן תרומה טמאה דינה בשריפה, אבל אם היא ספק טמאה אסור לשורפה שמא טהורה היא, ואסור להפסיד תרומה טהורה בידים.

ט. **כתבו** התוספות (ד"ה ושורפין), שאפילו אם נאמר שכשם שאסור לטמא תרומה טהורה מן התורה משום שנאמר (במדבר יח ח) 'משמרת תרומותי', כמו כן אסור גם לשורפה, מכל מקום קודם הפסח אין איסור בשריפתה. ואפילו שמן התורה די לה בביטול, וחיוב שריפתה אינו אלא מדרבנן, מכל מקום מכיון שסופה להיאסר וללכת לאיבוד, מותר לשורפה, כשם שהתיר רבי מאיר במשנה להלן (יד.) לטמאותה בחינם מתיר זה [והוסיף המהרש"א (תוס' סד), שאף רבי יוסי (סד) האוסר לטמאותה בחינם מתיר לשורפה, שכן שריפתה אינה בחינם, אלא מתקיימת בה תקנת חכמים של ביעור]. אך רבינו אפרים (הו"ד בתוספות סמ"ק ד"ה ושורפין) כתב, שלפי השיטה שאין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה, מוכח מכאן שאיסור שריפת תרומה טהורה אינו אלא מדרבנן, שאם לא כן היה אסור לשורפה בערב פסח, שהרי מן התורה אין צריך ביעור אלא די בביטול, והביעור אינו אלא מדרבנן. ודחה התוספות שאנן את דבריו.

י. **אף** שבשבת יש חיוב לאכול שלש סעודות, בשבת זו שחלה בערב פסח אי אפשר לקיים סעודה שלישית בפת, שהרי זמנה הוא לאחר המנחה, ואסור לאכול בערב פסח מן המנחה ולמעלה, כמבואר במשנה להלן (פט:). רש"י (ד"ה מזון). ותמה הפני יהושע (נרס"י סד), מה הוצרך לטעם זה, הרי החמץ אסור באכילה משעה חמישית. וראה שם בתירוצו. והתוספות רבינו פרץ (ד"ה ומשיירין) אכן כתב, שטעם מה שאין משיירים מהחמץ לסעודה שלישית הוא משום איסור חמץ.

והוכיח רבינו פרץ (סד) מכך שאין משיירים אלא מזון שתי סעודות בלבד, שאי אפשר לחלק את סעודת הבוקר לשנים, ולקיים בכך מצות סעודה שלישית משום שזמן סעודה שלישית היא רק מהצהרים. וכן כתבו התוספות בשבת (קיח. ד"ה נמנחה), שזמן סעודה שלשית היא רק מן המנחה ולמעלה, והוסיפו שיש בזה גם משום

הלכה כר' יהודה. לתולין כל חמש: ונימא [מר] הלכה כר' מאיר. לחולכין כל חמש, להא קתני לן תנא כוותיה, לתנן כל שעה שמותר לאכול מאכיל לבהמה לחיה ולעופות דמשמע כשאינו מותר לאכול אינו מאכיל, ואי רבי יהודה הא מיכף חמש לאינו אוכל ומאכיל, אלא ר' מאיר היא לאמר לאוכל עד תחלת שש ומשעה שאינו אוכל אין מאכיל: משום דקשיא מותר. בפרק כל שעה מקשינן כל שעה שאוכל מאכיל מיבעי ליה, ומותר משמע כל שעה שמותר אדם אחר לאכול מאכיל זה התסור לאכול, ומדוחקא להא קושיא מוקימנא כרבן גמליאל והכי קאמר כל שעה שמותר כהן לאכול בתרומה מאכיל ישראל חולין לבהמה, אלמא קתני לן כר"מ דאמר כי האי תנא. דקתני כרבן גמליאל. דתניא: לאו מבריע הוא. כדפרישין לקמן בפירקין (ד' כח.) לתין הכרעת דעת שלישית מכרעת, והא הכרעת דעת שלישית היא דהא ר"מ ורבי יהודה לא מיירי דניהוי שייך חילוק בין זמן תרומה לזמן חולין כלל, דאי הוה תנן ר"מ אומר אחד חולין ות' תרומה כל חמש ר' יהודה אומר אחד ג' חולין ואחד תרומה כל אחד ואחד, ורבן גמליאל אומר חולין בכל אחד ואחד תרומה כל חמש חולין בכל אחד ואחד, הלכך כיון דתנן כל שעה ושעה ומר אומר כל שעה ומר אומר כל שעה, ש"מ דלא פליגי אלא בחד מינייהו אי נמי בתרוייהו אי נמי בחד מינייהו אי נמי בתרוייהו, אלמא לא מבריע הוא. וקשה לר"י לעיל הלכה כר"ג דתסס לן תנא כוותיה בפ' כל שעה (לקמן כח.) מדקתני מותר ואפי' אם מספקא ליה אם יש לדקדק בלשון מותר אם לאו מ"מ נימא הלכה כר' מאיר מו כרבן גמליאל דממה נפשך ההיא דכל שעה כאן מיניהו אתי וי"ל לאחידעית ליה אימא סיפא ודין הכרעה לפרש בסוף פירקין (ד' כח.) בע"ה:

ושורפין תרומות טמאות וטהורות. אפילו אם נאמר לאסור לשרוף טהורות משום דכתיב (במדבר יח) את משמרת תרומתי כמו שאסור לטמא הכא שרי אע"ג דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ואין לריך לשורפה מכל מקום כיון דסופה ליאסר ולילך לאיבוד שרי לשורפה כמו לטמאותה דשרי ר' מאיר בסוף פירקין לשרוף טמאה עם הטהורה: **ומשיירין** מזון שתי סעודות. וכ"ש בחולין שאוכליהן מרובין דמשיירין כדמשמע בתוספת' (ב): **מאי** לאו לגברים. להכי משמע לגכרים דאי ליסראל ליסקול לנפשיה כדפרין אדני בתמן. ירושלמי (ג) גרסינן לא ומוכרה בבית דין בשוק משמע מע"פ שנתן לו רשות רבי שהיה אב"ד למכור אפי' הכי לריך ב"ד בשעת מכירה כדי לשומן ות"ת מ"ם מחלמנה דמוכרת לאחרים שלא בב"ד ובב"ד יכולה לעכב אפילו לעלמה דאמרינן בכתובות (ד' נא. ושם) אלמנה שאמה לעלמה לא עשתה ולא כלום דאמר מאן אם לין משמע דבעיטול ד

ולבני ביתו, שֶׁמָּא יִמָּצְאוּ לָהֶן כהנים אורחים שיהיו אוֹכְלִין אותן קודם זמן האיסור, וכל זמן שהתרומה יכולה להיאכל אסור להפסידה[י"א]. אָמַר לָהֶן רבי אלעזר בן יהודה לחכמים, הלא כְּבָר בִּקְּשׁוּ הבעלים לפני השבת בכל העיר כהנים שיאכלו את התרומות וְלֹא מָצְאוּ מי שיאכל את כולן, ומאחר שהם כבר מכירים את כל כהני העיר ויודעים שאין בידם לאכול את הכל, מנין ימצאו אוכלים נוספים. הלא אין לחשוש שמא יבואו כהנים מחוץ לעיר, שכן בתוך השבת אסור לבוא מחוץ לתחום ולהיכנס לתוך העיר. אָמְרוּ לוֹ חכמים, שֶׁמָּא מחוץ לַתְּחוּמָה בתוך תחום העיר לָנוּ[י"ב] כהנים אורחים בליל שבת, ולמחר יכנסו אליה, ויאכלו את התרומה קודם זמן האיסור. אָמַר לָהֶם רבי אלעזר בן יהודה, לְדִבְרֵיכֶם שיש לחשוש שמא יארע מקרה שתוכל התרומה להיאכל, אם כן מדוע אתם חולקים עלי דווקא בתרומות טהורות, הלא אַף בתרומות תְּלוּיוֹת [-ספק טמאות] יש לכם לומר שלֹּא יִשָּׂרְפוּ בערב שבת, שֶׁמָּא יָבֹא אֵלִיָּהוּ היום או מחר לבשר על הגאולה, ויפשוט לנו את כל הספיקות שבידינו, ויתכן שיאמר על תרומות אלו שלא נגעה בהן טומאה וְיִטַּהֲרוּ, ותיאכלנה קודם זמן האיסור. אָמְרוּ לוֹ חכמים, כְּבָר מוּבְטָח לָהֶן לְיִשְׂרָאֵל, שֶׁאֵין אֵלִיָּהוּ בָּא לֹא בְּעַרְבֵי שַׁבָּתוֹת, וְלֹא בְּעַרְבֵי יָמִים טוֹבִים, מִפְּנֵי הַטּוֹרַח שיש להם בהכנת סעודות שבת ויום טוב, ואם יבוא יהיו טרודים עמו ולא יספיקו להכינן. על כן אין לַחשוש שמא יבוא היום או מחר, שהרי היום הוא ערב שבת ומחר הוא ערב יום טוב[י"ג]. אָמְרוּ, לֹא זוֹ מִשָּׁם עַד שֶׁקָּבְעוּ הֲלָכָה כְּרַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן יְהוּדָה אִישׁ בַּרְתּוֹתָא שֶׁאָמַר מִשּׁוּם רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, שמשיירים רק מזון שתי סעודות.

מסיקה הגמרא את ראייתה, מַאי לָאו [-האם לא] נפסק כדברי רבי אלעזר בן יהודה אֲפִילּוּ במה שאמר שמשיירים מהן כדי לֶאֱכוֹל עד ארבע שעות, וכשיטת רבי יהודה הסובר שאפילו תרומת חמץ נאכלת רק עד ארבע שעות ולא בשעה החמישית. דוחה הגמרא, אָמַר רַב פָּפָּא מִשְּׁמֵיהּ דְּרָבָא, לֹא לענין זה נפסקה הלכה כמותו, אלא רק לענין תרומה היתירה על מזון שתי סעודות, שצריך לְבַעֵר אותה מערב שבת.

הגמרא מוכיחה שאף רבי פוסק כרבי יהודה:

וְאַף רַבִּי סָבַר לָהָא [-את מה] דְּאמר רַב נַחְמָן שהלכה כרבי יהודה. דְּאָמַר רָבִין בַּר רַב אֶדָּא, מַעֲשֶׂה בְּאָדָם אֶחָד שֶׁהִפְקִיד דִּיסְקָנְיָא [-אמתחת עור[ט"ו]] מְלֵאָה חָמֵץ אֵצֶל יוֹחָנָן חַקּוֹקָאָה[ט"ז], וְנִקְּבוּהָ עַכְבָּרִים, וְהָיָה חָמֵץ מְבַצְבֵּץ וְיוֹצֵא ממנה, ונחסר על ידי העכברים[י"ז]. וּבָא יוחנן לִפְנֵי רַבִּי בְּשָׁעָה רִאשׁוֹנָה של ערב פסח, ושאל אותו האם יש לו למוכרו כדי למנוע הפסד מהמפקיד, או שיש לו להמתין עם מכירתו, שמא יבואו הבעלים ויאכלוהו[י"ח]. אָמַר לוֹ רבי, הַמְתֵּן, ועדיין אל תמכרנו. בא יוחנן שוב בשעה שְׁנִיָּה, ושוב אָמַר לוֹ רבי, הַמְתֵּן. בא שוב בשעה שְׁלִישִׁית, וְאָמַר לוֹ רבי, הַמְתֵּן. שוב בא בשעה רְבִיעִית, וְאָמַר לוֹ הַמְתֵּן. וכשבא שוב בשעה החֲמִישִׁית, אָמַר לוֹ רבי, צֵא וּמוֹכְרָהּ לדיסקיא זו בַּשּׁוּק כדי להצילה, כל זמן שהחמץ שבה מותר בהנאה, שכן אם תמתין עד לתחילת השעה השישית יאסר בהנאה ולא תוכל למוכרו.

מסיקה הגמרא את ראייתה, מַאי לָאו [-האם לא] אמר לו רבי למכור את החמץ לְנָכְרִים[י"ט], וּכְרַבִּי יְהוּדָה הסובר שבשעה החמישית החמץ כבר אסור לישראל באכילה. דוחה הגמרא, אָמַר רַב יוֹסֵף, לֹא לנכרים אמר לו רבי למוכרו, אלא לְיִשְׂרָאֵל, וּכְרַבִּי מֵאִיר הסובר שבשעה זו עדיין החמץ מותר באכילה[כ"].

אביי מקשה על דחיית רב יוסף:

אָמַר לֵיהּ [-לו] אַבַּיֵי לרב יוסף, אִי [-אם] כדבריך שאמר לו רבי למכור את החמץ לְיִשְׂרָאֵל, נִישְׁקְלֵיהּ לְנַפְשֵׁיהּ - הלא יכול היה רבי לומר לו שיטלנו לעצמו ויאכלנו בשעה החמישית, ויתן את דמיו למפקיד, ולמה הצריכוהו לטרוח ולמוכרו בשוק. השיב רב יוסף לאביי, אסור לנפקד לקנות את הפקדון לעצמו אפילו כדי להציל את דמיו, מִשּׁוּם חַשְׁדָּא - כדי שלא יחשד שקנה אותו בפחות משוויו.

רב יוסף מביא ראיה לדבריו מברייתא:

דְּתַנְיָא - וכן שנינו בברייתא, גַּבָּאֵי צְדָקָה שֶׁאֵין לָהֶם עֲנִיִּים לְחַלֵּק להם את פרוטות הנחושת של הצדקה שבידיהם, והן עלולות להחליד ולהתקלקל, הרי הם פּוֹרְטִין פרוטות אלו ונותנים אותן לָאֲחֵרִים תמורת מעות כסף, וְאולם אֵין הם פּוֹרְטִין אותן לְעַצְמָן. וכן גַּבָּאֵי תַּמְחוּי [-מאכלים] שֶׁאֵין לָהֶם עֲנִיִּים לְחַלֵּק להם את הלחמים ומיני המאכל שגבו לצורכם, הרי הם מוֹכְרִין אותם לָאֲחֵרִים קודם שיתקלקלו, וְאולם אֵין מוֹכְרִין לְעַצְמָן. וטעם הדבר הוא, מִשּׁוּם שֶׁנֶּאֱמַר (נחמיה ג נג) 'וְהָיִיתֶם נְקִיִּים מֵה' וּמִיִּשְׂרָאֵל', ואם ימכרו לעצמם יחשדו בהם שפרטו או קנו אותם בפחות משויים.

הגמרא מביאה שרב יוסף עצמו פירש בדברי רבי כשיטת רבי יהודה[כ"ב]:

אָמַר לֵיהּ רַב אֶדָּא בַּר מַתְנָה לְרַב יוֹסֵף, הלא בְּפֵירוּשׁ אֲמַרְתְּ לָן [-אמרת לנו], שאמר רבי ליוחנן חקוקאה בשעה החמישית, צֵא וּמוֹכְרָן לָנָכְרִים. ומכאן שסובר רבי כְּרַבִּי יְהוּדָה, שהחמץ מותר באכילה רק עד סוף השעה הרביעית.

הגמרא דנה בפסק רבי במעשה האמור:

אָמַר רַב יוֹסֵף, כְּמַאן אָזְלָא הָא שְׁמַעְתָּא דְּרַבִּי - בשיטת מי שנויה שמועתו של רבי שפסק שיש למכור את החמץ בשעה החמישית, כְּשִׁיטַת רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל היא. דְּתַנַן - ששנינו במסכת בבא מציעא (נ.), הַמַּפְקִיד פֵּירוֹת אֵצֶל חֲבֵירוֹ, אֲפִילּוּ הֵן אֲבוּדִין לֹא יִגַּע בָּהֶן - אפילו שנחסרים והולכים לאיבוד לא ימכרם[כ"ג]. רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר, מוֹכְרָן בַּשּׁוּק על פי שומת בֵּית דִּין[כ"ד] מִפְּנֵי

ברכה שאינה צריכה. אך דחו את הראיה מסוגייתנו, משום שגם אם אפשר לעשות כן, מכל מקום אינו צריך לשייר יותר משיעור שתי סעודות, שהרי בשתי סעודות הבוקר יחד אוכל כשיעור סעודה אחת. אך רבינו פרץ דחה תירוץ זה, משום שעדיין יקשה, שיאכל את הסעודה הראשונה בשעה הראשונה, ואת השניה בשעה הרביעית. ונחלקו הפוסקים להלכה באופן קיום סעודה שלישית בערב פסח שחל בשבת, וראה בשלחן ערוך וברמ"א ובנושאי כליהם (או"ח סי' תלח ס"ה, סי' תמד ס"ק) בענין זה.

יא. **ואם** לא ימצא לה אוכלים יאכילנה למחר לכלבי כהנים, או יבטלנה בלבו. רש"י (ד"ה טהורות). וראה בראש יוסף (נרש"י שם) שתמה בדבריו, מדוע לא יטילנו לים.

יב. **לינה** היא מלשון 'מלון'.

יג. **רש"י** (ד"ה לא). ועולה מדבריו שגם בערב פסח שחל בשבת אין אליהו בא משום טורח ההכנה ליום טוב. וצריך עיון, הרי טעם זה אינו נוהג בערב יום טוב שחל בשבת, שהרי אסור להכין משבת ליום טוב. אמנם בעירובין (מג:) מבואר, שלפי השיטה שיש תחומין גם למעלה מעשרה טפחים, טעם מה שאין אליהו בא בשבת הוא משום איסור תחומין. מהרש"א (נרש"י שם). והתוספות (שם ד"ה הא') פירשו, שלפי השיטה שאין איסור תחומין למעלה מעשרה, יש לומר שכמו שאינו בא בערב שבת ויום טוב מפני טורח הכנת צרכי הסעודה, כמו כן אינו בא בשבת קודם האכילה מפני טורח הסעודה.

יד. **'דיסקיא'** הן שתי תיבות מחוברות, 'די סקייא' - שני שקים מחוברים.

טו. **כך** היה כינוי שמו. רש"י (לעיל ג: ד"ה חקוקאה). ורבינו חננאל (שם ד"ה חקוקאה) פירש, ש'חקוקאה' הוא סופר. והתוספות (שם ד"ה חקוקאה) פירשו, שבא מהעיר 'חקוקה', המוזכרת בספר יהושע (יט לד).

טז. **הגמרא** מוסיפה פרט זה כדי להשמיענו, שלולי איסור חמץ לא היה לו למוכרו מפני הפסד העכברים, שכן לא היה זה יותר משיעור החיסרון הרגיל, כפי שיבואר להלן. מהר"ם חלאווה (ד"ה ונקבוה).

יז. **שכן** בערב פסח החמץ נמכר בזול.

יח. **הוכרח** לגמרא כן, משום שאם הוא מותר לישראל מדוע אמר לו רבי למוכרו לאחרים, הלא היה יכול למוכרו לעצמו, כקושיית אביי בסמוך. תוספות (ד"ה מאי).

יט. **ואמר** לו רבי למוכרו עתה משום שאם ישתהה במכירתו שוב לא ימצא ישראל שיקנה אותו.

כ. **רב** יוסף חלה ושכח את תלמודו, וכשהיה מחליף את דבריו הראשונים היו תלמידיו מזכירים לו כיצד לימדם בראשונה. רש"י (ד"ה נפירוש).

כא. **נחלקו** אמוראים בבבא מציעא (שם) בטעם הדבר, לדעת רב כהנא הוא משום שאדם רוצה בקב שלו יותר מתשעה קבים של חבירו, ואנו אומדים בדעת המפקיד שאינו רוצה שימכרוהו, ולדעת רב נחמן בר יצחק הוא משום שיש לחשוש שמא עשה המפקיד פירות אלו תרומה על פירות אחרים.

כב. **על** פי התוספות (ד"ה מאי).

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) לקמן כח., ג) [סס], ג) (לקמן [אוצר החכמה] מט.), ד) עירובין מג:, ה) [עיין תוספות לעיל ג: ד"ה תקוקה], ו) נכון מציעא לח. נכון בחרא ח:, ז) נכון מציעא סס, ח) לקמן דף צט:, ט) [עיין תוספות עירובין מג: ד"ה הלי תנח וכו' מבואר דלא כפירש"י דהכא], י) [נדרים מא.], כ) כא., ל) [פרק ג ה"ט], מ) פ"א ה"ד ב"מ פ"ג ה"ד, נ) [ועיין סס בתוספות לב. ד"ה ג"ד].

הגהות הב"ח

(ס) רש"י ד"ה טהורות וכו' שיור לאנשי ביתו של כהן דשמא כל"ל ותיבת כדי נמחק: (ב) תוס' ד"ה מאי לאו וכו' ומיהן התם גבי מציאה ליכא מאד כל"ל:

תורה אור השלם

א) וְנִבְבְּשָׁה הָאָרֶץ לִפְנֵי יְיָ וְאַחַר תָּשֻׁבוּ וְהְיִיתֶם נְקִיִּם מֵיְיָ וּמִיִּשְׂרָאֵל וְהָיְתָה הָאָרֶץ הַזֹּאת לָכֶם לַאֲחֻזָּה לִפְנֵי יְיָ׃ [במדבר לב, כב]

הגהות וציונים

מ] רש"ש מוחק אף. בארות המים מגיה לדבריכם. דחיישינן אף לשמא:

משנת ראשונים

ונימא מר הלכה כרבן גמליאל דהוה ליה מכריע. לא רצה לומר דסתם לן תנא כוותי' דכיון דר"ג קשיש מנייהו הוה דהוה בימי ר"ע שהי' רבו של ר' יהוד' ור"מ א"כ הויא לה סתם ואח"כ מחלוקת שלאחר ר"ג באו ר"מ ור' יהוד' וחלקו והילכך אין הלכה כזה הסתם. מש"ה אמר דהו"ל מכריע.

[תוספות רי"ד]

ומשיירין מן הטהורות מזון שתי סעודות, כדי לאכול עד ארבע שעות. כתב הרא"ש ז"ל ויש רוצים לדייק מכאן מדלא קאמר משייר מזון שלש סעודות אלמא דאין לאכול סעודה שלישית עד לאחר חצות שהיא שעת המנחה, ולאו ראיה היא דאפילו אם יחלוק סעודתו בבקר לשנים אין בו אלא שיעור סעודה אחת ע"כ. **[הריטב"א]**

שאין אליהו בא לא בערבי שבתות ולא בערבי ימים טובים מפני הטורח. נראה לי דהכי פירושו כי היכי דלא בא לא בערב שבת ולא בערב י"ט מפני הטורח של תקון סעודה הכי נמי בשבת קודם אכילה מפני טורח סעודת שבת.

[תוספות, עירובין מג:]

עין משפט נר מצוה

צד א מיי' פ"ג מהל' תמיד ומוסף הל' ג ד סמג עשין לט טוש"ע או"ח סי' תמד סעיף ג:

צה ב ג מיי' פ"ז מהל' שמיטה הל' ג טוש"ע או"ח סי' תמג סעיף ג וטוש"ע ח"מ סי' רלד סעיף יט: [רב אלפס פ"מ פ"ג דף פ"ח]:

צו ד מיי' פ"ט מהלכות מתנות עניים הלכה יא סמג עשין קכב טוש"ע י"ד סי' רנז סעיף ב:

צז ה ו מיי' פ"ז מהל' שמיטה הלכה ו סמג עשין פח טוש"ע ח"מ סי' רלד סעיף טז:

גליון הש"ס

גמ' אמר ר"פ משמיה דרבא לא לבער. כעין זה מעשים י"מ ע"ח מנחות ל"ב ע"ח:

רבינו חננאל

אמר רב נחמן אמר רב הלכה כר' [יהודה] ואע"ג דלאכילת חמץ משמע כיון דאמרי' כמחלוקת בעדות כך מחלוקת בחמץ ושינויא דשנינן שינויא הוא ממילא שמעי' דהלכתא נמי כר' יהודה בעדות: **אמר ליה רבא ונימא** מר הלכה כר' מאיר שהרי שנינו סתמא כל שעה שמותר לאכול מאכיל כוותיה דר' מאיר. **אמר ליה** לא עמדה ההיא סתמא כר' מאיר דאי הות כר' מאיר כל שעה שאוכל מאכיל מבעי לי' למיתנא ונדחת. **ור"ג נמי לאו מכריע הוא** דהא ר"ג קדים טובא ואין ראשון מכריע לדברי אחרון. ועוד אין ר"ג ור"מ דבריהם שוין דהא ר"ג לא התיר בחמץ אלא (התרו) [התרומה] הלכך לא אמרינן מכריע הוא לדחות דברי ר' יהודה ולקיים דברי ר' מאיר אלא טעמא דנפשי' קאמר. **איבעית אימא רב דאמר כי האי תנא** דתאני ארבעה עשר שחל להיות בשבת כו' ומשיירין בטהורות מזון שתי סעודות כדי לאכול עד ארבע שעות דברי ר' אלעזר בן יהודה איש ברתותא וכו'. **ודחה רב פפא משמא דרבא** ואמר לא קבעו הלכה כמותו אלא בלבער בלבד שאמר מבערין את הכל מלפני השבת. **ואמרי' אף רבי סבר דהלכתא כר' יהודה** מההוא מעשה דאפקיד ההוא גברא דיסקיא מלאה חמץ אצל ר' יוחנן חקוקה ולא התיר לו ר' למכרה אלא שעה חמישית. **ואסקינן** משמא דרב יוסף כי שעה חמישית התיר לו למכרה לגוים כר' יהודה: **והא דרבי כרשב"ג הוא** דתנן המפקיד פירות אצל חבירו אפילו הן אובדין לא יגע בהן רשב"ג אומר מוכרן בב"ד מפני השב אבדה לבעלים. **ודחי' לא כי**

הלכה כר' יהודה. לתולין כל חמש: **ונימא [מר] הלכה כר' מאיר.** לאוכלין כל חמש, להא סתם לן תנא כוותיה, לתנן כל שעה שמותר לאכול מאכיל לבהמה לחיה ולעופות דמשמע כשאינו מותר לאכול אינו מאכיל, ואי רבי יהודה הא מיכף חמש לאינו אוכל ומאכיל, אלא ר' מאיר היא לאמר לאוכל עד שחלת סס ומשעה שאינו אוכל אין מאכיל: משום דקשיא מותר. בפרק כל שעה מקשינן כל שעה שאוכל מאכיל מיבעי ליה, ומותר משמע כל שעה שמותר אדם אחר לאכול מאכיל זה האסור לאכול, ומדוחקא להא קושיא מוקימנא כרבן גמליאל והכי קאמר כל שעה שמותר כהן לאכול בתרומה מאכיל ישראל חולין לבהמה, אלמא סתמא לא כר"מ היא: **רבן גמליאל דהוה ליה מכריע הוא.** כדפרשינן בגמ': **לאו מכריע הוא.** כדפרשינן לקמן בפירקין (ד' כח.) לאין הכרעת דעת שליש מכרעת, והא הכרעת דעת שליש היא דהא ר"מ ורבי יהודה לא מיירי דיהוי שייך חילוק בין זמן תרומה לזמן חולין כלל, דאי הוה תנן ר"מ אומר אחד חולין ות' תרומה כל חמש ר' יהודה אומר ג' חולין ואחד תרומה כל אדם ורבן גמליאל אומר חולין כל אדם תרומה כל חמש הוה ליה הכרעה, אלמא סתמא לא כר"מ היא: **כרבן גמליאל והכי קאמר כל שעה שמותר כהן לאכול בתרומה מאכיל ישראל חולין לבהמה, אלמא סתמא לא כר"מ היא: כרבן גמליאל.** בגמ': **דתניא כוותיה.** כדפרשינן לקמן בפירקין (ד' כח.) לאין הכרעת דעת שליש מכרעת, והא הכרעת דעת שליש היא דהא ר"מ ורבי יהודה לא מיירי דיהוי שייך חילוק בין זמן תרומה לזמן חולין כלל, דאי הוה תנן ר"מ אומר אחד חולין ות' תרומה כל אדם ורבן גמליאל אומר חולין כל אדם תרומה כל חמש ר' יהודה אומר ג' חולין ואחד תרומה כל אדם ומשעה שאינו אוכל אין מאכיל: משום דקשיא מותר. בפרק כל שעה מקשינן כל שעה שאוכל מאכיל מיבעי ליה, ומותר משמע כל שעה שמותר אדם אחר לאכול מאכיל זה האסור לאכול, ומדוחקא להא קושיא מוקימנא כרבן גמליאל והכי קאמר כל שעה שמותר כהן לאכול בתרומה מאכיל ישראל חולין לבהמה, אלמא סתמא לא כר"מ היא: **

הֶשְׁבֵּת אֲבֵידָה, כדי להציל את ממונו של המפקיד[נג]. ואף רבי ציוה למכור את החמץ מפני השבת אבידה, כשיטת רבן שמעון בן גמליאל[נד].

אָמַר לֵיהּ אַבָּיֵי לרב יוסף, וְלָאו אִיתְּמַר עֲלָהּ - וכי לא נאמר בביאור משנה זו, אָמַר רַבָּה בַּר בַּר חַנָּה אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, לֹא שָׁנוּ חכמים שלא יגע בהם, אֶלָּא כשהם נחסרים

אוצר החכמה

19/06/2018

כג. ואם לא ימכרנו ויאסר בהנאה, יתחייב השומר לשלם את דמיו למפקיד לפי שפשע בשמירתו, שהרי היה יכול להצילו מהפסד ולא הצילו. ודווקא כשאין החמץ בעין חייב, אבל אם הוא בעין אומר לו 'הרי שלך לפניך', כמבואר בבבא קמא (מה.) לענין שור הנסקל. מגן אברהם (סי' תמג סק"ה). אך החק יעקב (שם סק"ח) כתב, שגם כשהחמץ אינו בעין פטור השומר מתשלומים.

כד. כתב המהר"ם חלאווה (ד"ה כשנ"ג), שאין לומר שציוהו רבי למכור כדי שלא יעבור עליו המפקיד, שהרי אינו עובר מן התורה על חמץ שלו שהוא ברשות אחרים [ראה לעיל (ד.) במחלוקת הראשונים בענין זה]. וגם מדרבנן אינו צריך לבערו, משום שיש לו לסמוך על כך שמכרו הבעלים לנכרי. וכן כתב הפרי חדש (סי' תמג סק"ג), והוכיח מכאן כשיטת הראשונים שאינו עובר על חמצו שאינו ברשותו. אך המקור חיים (שם אות ו) דחה את ראייתו, שכן יתכן שלולי טעם השבת אבידה היה אסור למוכרו קודם זמן איסורו, אלא היה צריך לבערו בזמן הביעור. וכן פסק השלחן ערוך (שם ס"ג) שחייב השומר לבערו.

עוד כתב המהר"ם חלאווה (שם) שבהכרח מדובר בחמץ שלא קיבל עליו הנפקד אחריות, שאם לא כן מנין לנו שרבי סובר כרבי שמעון בן גמליאל, שמא ציוה למוכרו משום שאם לא כן יצטרך הנפקד לבערו כדי שלא יעבור עליו בבל יראה. וכן כתב הפרי חדש (סי' תמ סק"ו ד"ה ולענין) והוכיח מכאן כשיטות הפוסקים שאף שומר חנם עובר ב'בל יראה' [ראה לעיל (ה:) בהרחבת הדברים]. והחתם סופר (ד"ה כמאן) דחה את ראייתו, וכתב שאם לא היה לשומר חנם זכות למוכרו במקום הפסד, לא היה נחשב כחמץ שלו לעבור עליו, ורק לפי האמת שבכוחו למוכרו הוא עובר עליו.

הלכה כר' יהודה. לתולין כל חמש: ונימא [מר] הלכה כר' מאיר. לחולין כל חמש, להא סתם לן תנא כוותיה, לתן כל שעה שמותר לאכול מאכיל לבהמה לחיה ולעופות דמשמע כשאינו מותר לאכול אינו מאכיל, ואי רבי יהודה הא מיכף חמש לאינו אוכל ומאכיל, אלא ר' מאיר היא דאמר אוכל עד מחלת שם ומשעה שאינו אוכל אין מאכיל: משום דקשיא מותר. נפרק כל שעה מקשינן כל שעה שאוכל מאכיל מיבעי ליה, ומותר משמע כל שעה שמותר מדם מחר לאכול מאכיל זה התסור לאכול, ומדוחקא להא קושיא מוקימנא כרבן גמליאל והכי קאמר כל שעה שמותר כהן לאכול בתרומה מאכיל ישראל חולין לבהמה, אלמא סתמא לא כר"מ היא: כרבן גמליאל. בפרקין (ד' כח.) דאמרי': לאו מבריע הוא. כדפרשינן לקמן בפירקין (ד' כח.) לאין הכרעת דעת שליטית מכרעת, והא הכרעת דעת שליטית היא להא ר"מ ורבי יהודה לא מיירי דניהוי שייך חילוק בין זמן תרומה לזמן חולין כלל, דאי הוה תנן ר"מ אומר אחד חולין ות' תרומה כל חמש ר' יהודה אומר אחד ז' חולין ואחד תרומה כל תרגע ורבן גמליאל אומר חולין כל תרגע תרומה כל חמש הויא הכרעה, אבל השתא דאינהו לא אכלי תרומה וחולין כלל ולא גלו דעתם שיהא שום רמז דין לחלק ביניהם נאו הכרעה היא אלא דעת שליטית: ר"ג ואיבעית אימא רב דאמר כי האי תנא. דקתני כרבי אלעזר בר' יהודה לחמר אפי' תרומה כל תרגע ואו לא, דקתני דקתני הלכה כמותו: תלויות. ספק טומאות ספק טהורות: מזון שתי סעודות. ולא שלש, דכל שלש סעודות דשבת ערבית שחרית ומנחה, וערב פסח אסור לאכול מן המנחה ולמעלה[ח]: טהורות לא ישרפו. כלל הואיל ולא הגיע זמנן לבער, ואע"פ שיש לו שיור (ה) כדי לאכול כזית ביתו של כהן שמא ימצא כהנים אוצר החכמה לחל חיש שיאכילוס ולא נפסיד תרומה בידים, ואם לא ימצא יאכילוס למחר לכלבי כהנים או יבטלס בלבו: כבר בקשו ולא מצאו. כלומר כל מה שיש לו לבקש כבר בקש, דהא בשבת לא יבואו חורשים, וכבר יודע וברי הוא בלבו שבעיר אין כהן אחר שיאכיל לו: לנו. לטון מלון, שמא בתוך התחום לגיס כהנים חורשים הלילה ויבואו למחר: אף[ט] לדבריכם. דחייסינן לשמא, אחמי לא פלגיתו אלא בטהורות, אף תלויות לא ישרפו קודם זמן שמא יבוא אליהו היום או מחר קודם זמן ביעורן ויטהרם ויאמר לא נגע בהן טומאה ויאכלום: לא בערבי שבתות כו'. והיום ערב שבת ולמחר ערב יום טוב[ט]: מפני הטורח. שיש להן לעסוק בסעודות שבת, ויטרדו כו': מאי לאו אפי' לאכול. בכל דבריו קבעו כמותו, ואף כאן שקבע זמן האכילה עד ד' שעות ואפי' בתרומה: לא לבער. הא דקבעו כמותו לא אירי באכילה, אלא בביעור, שהיו אחיריו חלוקין עליו שלא יבערו טהורות עד למחר, קבעו דשורפין מערב שבת בשלשה עשר, אבל בשיור לעולם אימא לך כדי לאכול עד חמש שעות והיא בכלל: דיסקיא. שתי מלות מורכבות, שני שקים, ממתחת אל עור: ונקבוה עכברים. והיה נאסר, וארבעה עשר בניסן היה וחמץ בזול, ואלא לפני רבי לידע אם יאכילוהו מפני אסרונו אל מפקיד: המתן. שמא יבא ויאכל בעליו: חמישית. דמהשתא תו לא אכיל ליה: אמר לו צא ומוכרן בשוק. בעוד שהוא מותר בהנאה: לא לישראל. וכרבי אחיר, והכי קאמר ליה אי שהי תו הא שעתא לא אשכחת ישראל דזבין ליה: נישקליה לנפשיה. ויאכלנו ויתן דמיו לבעליס, למה לו לטרוח ולילך בשוק אחרי שנותן לו רשות למכור: פורטין. פרוטות של נחשת שגבו לצדקה, וכשאהין אותם מחלידות, צריך לפורטן בכסף: תמחוי. מאכל לאם ומיני מאכל שגודין לאלק: ואין מוברין לעצמן. שמא יאשדוש שלקאוס בזול: בפירוש אמרת לן כו'. רב יוסף הלה ושכח תלמודו, ולאחר זמן כשהיה מהלף דבריו היו מזכירין אותו תלמידיו כך לימדתנו בראשונה: במאן אזלא הא דרבי. שהורה למכור פקדון מפני שאבדין: נאסרין והולכין:

אמרו לא זו משום עד שקבעו הלכה כרבי אלעזר בן יהודה איש ברתותא שאמר משום רבי יהושע. ואע"פ שאמרו אין למדין הלכה מפי תלמוד דוקא מה שנאמר ר' פלוני אומר כן והלכה כדבריו שאין חוששין לדברים אלו ואין זה אלא כאחם אחד המסייעו ונמשך אחר שיטתו, אבל זו שאמרו לא זו משם עד שקבעו הלכה כמותו ודאי במנין היה ואין מפקפקין בה. [מאירי] **המפקיד פירות אצל חבירו אפילו הן אבודין לא יגע בהן.** ר"ל שלא ימכרם שרוצה אדם בתבואה שלו ובחסרון הרגיל יותר משאר תבואות הנלקחות בשוק ובלא חסרון אבל אם הגיעו לכדי חסרונם ומתירא שיתחסרו ביותר מכדי חסרון הראוי ימכרם ברשות בית דין ותבא עליו ברכה. [מאירי]

בתוך הנץ החמה בגילוייא הוה קאי וזהרורי בעלמא הוא דחזא קא משמע לן. אמר רב נחמן אמר רב הלכה כרבי יהודה אמר ליה רבא לרב נחמן ונימא מר הלכה כר' מאיר דסתם לן תנא כוותיה דתנן [ט] כל שעה שמותר לאכול מאכיל ההיא לאו סתמא הוא משום דקשיא [י] מותר ונימא מר הלכה כרבן גמליאל דהוה ליה מכריע א"ל רבן גמליאל לאו מכריע הוא טעם דנפשיה קאמר ואיבעי' אימא רב דאמר כי האי תנא [יא] דתני' ארבעה עשר שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת ושורפין תרומות טמאות תלויות וטהורו' ומשיירין מן הטהורו' מזון שתי סעודות כדי לאכול עד ד' שעות דברי רבי אלעזר בן יהודה איש ברתותא שאמר משום ר' יהושע אמרו לו טהורות לא ישרפו. ישרפו שמא ימצאו להן אוכלין אמר להן כבר בקשו ולא מצאו אמרו לו שמא חוץ לחומה לנו אמר להם לדבריכם אף תלויות לא ישרפו שמא יבא אליהו ויטהרם אמרו לו [יב] כבר מובטח להן לישראל שאין אליהו בא לא בערבי שבתות ולא בערבי ימים טובים מפני הטורח אמרו לא זו משם עד שקבעו הלכה כרבי אלעזר בן יהודה איש ברתותא שאמר משום רבי יהושע מאי לאו אפילו לאכול [יג] אמר רב פפא משמיה דרבא לא לבער. ואף רבי סבר להא דרב נחמן דאמר רבין בר רב אדא [יד] מעשה באדם אחד שהפקיד דיסקיא מלאה חמץ אצל יוחנן [טו] חקוקאה ונקבוה עכברי' והיה חמץ מבצבץ ויוצא ובא לפני רבי שעה ראשונה אמר לו המתן שניה אמר לו המתן שלישית אמר לו המתן רביעית אמר לו המתן חמישית א"ל צא ומוכרה בשוק מאי לאו [טז] לנכרים כרבי יהודה אמר רב יוסף לא לישראל כרבי מאיר אמר ליה אביי אי לישראל נישקלי' לנפשיה משום חשדא [יז] דתניא [יח] גבאי צדקה שאין להם עניים לחלק פורטין לאחרים ואין פורטין לעצמן גבאי תמחוי שאין להם עניים לחלק מוכרין לאחרים ואין מוכרין לעצמן משום שנאמר [יט] והייתם נקיים מה' ומישראל אמר ליה רב אדא בר מתנה לרב יוסף בפירוש אמרת לן צא ומוכרן לנכרים כרבי יהודה. אמר רב יוסף כמאן אזלא הא שמעתא דרבי כרשב"ג [כ] דתנן המפקיד פירות אצל חבירו אפילו הן אבודין לא יגע בהן רשב"ג אומר מוכרן בב"ד מפני השבת אבידה אמר ליה אביי ולאו איתמר עלה אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן [כא] לא שנו אלא בכדי

נכדי

רבן גמליאל לאו מכריע הוא. וקשה לר"י לעיל הלכה כר"ג לסתם לן תנא כוותיה בפ' כל שעה (לקמן כח.) מדקתני מותר ואפי' אם מספקא ליה אם יש לדקדק בלשון מותר אם לאו מ"מ נימא הלכה כר' מאיר מו כרבן גמליאל דממה נפשך היא דכל שעה כאד מיניהו אתי וי"ל לאחיבעית אימא סמיך ודין הכרעה אפרש בסוף פירקין [כב] בע"ה:

ושורפין תרומות טמאות ותלויות וטהורות. אפילו אם נאמר לאסור לשרוף טהורות משום דכתיב (במדבר יח) את משמרת תרומתי כמו שאסור לטמא הכא שרי לע"ג דמדאורייתא בדיטול בעלמא סגי ואין לריך לשורפה מכל מקום כיון דסופה ליאסר ולילך לאיבוד שרי לשורפה כמו לטמאותה דשרי ר' מאיר בסוף פירקין לשרוף טמאה עם הטהורה:

ומשיירין מזון שתי סעודות. וכ"ש בחולין שאוכליהן מרובין דמשיירין כדמשמע בתוספת' [כג]:

מאי לאו לנכרים. להכי משמע לנכרים דאי ליישראל ליסקול לנפשיה כדפרין אדני בסמוך. בירושלמי [כד] גרסינן לא ומוכרה בבית דין בשוק משמע מע"פ שנתן לו רשות רבי שהיה אב"ד למכור אפי' הכי לריך ב"ד בשעת מכירה כדי לשומן ות"ח מ"ם מחלמנה דמוכרת לאחרים שלא בב"ד ובב"ד ובג"ד יכולה לעכב אפילו לעלמה דאמרין בכתובות (ד' נא. ושם) אלמנה שאמה לעלמה לא עשתה ולא כלום דאמר אחר מאן אם לין משמע דבבית דין יכולה לשום וקאמרינן נמי התם ההוא גברא דאפקידו גדיה כיסתא דימי אזל אמה לנפשיה לסוף אייקר אמר ליה מאן אם לין וי"ל דמוכרת שלא בבית דין משום מינה וגבי כיסתא דימי דיכול לעכב לעלמו היינו דוקא בדיעבד ב"ע גבי יתמי בית דין עלמן הן המפקידים ולכן יכול לעכב לעלמו על פיהם אבל פקדון של אחרים לא והא דאמר בשלו מליאוס (ב"מ כח:) אם למיהם ומינתן (ג) גבי מליאה התם ליכא אחד שהרי הוא מחזיר אבידה:

נכדי

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) לקמן כח., ג) [שם], ג) (לקמן כ: מט.), ל) עירובין מג:, ה) [עיין תוספות לעיל ג: ד"ה תקוקאה], ו) בבא מליעא לח. בבא בתרא ח:, ז) בבא מליעא שם, ח) לקמן דף צט:, ט) [עיין תוספות עירובין מג: ד"ה אלי תנא וכו' מבואר דלא כפירש"י דהכא], י) [נדרים מא.], כ) כא., ל) [פרק ג ה"ט], מ) פ"א ה"ד ב"מ פ"ג ה"ד, נ) [ועיין שם בתוספות לב. ד"ה ג"ד].

הגהות הב"ח

(ה) רש"י ד"ה טהורות וכו' שיור לאנשי ביתו של כהן דשמא כל"ל ותיבת כדי נמחק: (ג) תוס' ד"ה אלי אלו וכו' ומיהן התם גבי מליאה ליכא אחד כל"ל:

תורה אור השלם

א) וְנִבְחָשָׁה הָאָרֶץ לִפְנֵי יְיָ וְאַחַר תָּשֻׁבוּ וְהָיִיתֶם נְקִיִּם מֵיְיָ וּמִיִּשְׂרָאֵל וְהָיְתָה הָאָרֶץ הַזֹּאת לָכֶם לַאֲחֻזָּה לִפְנֵי יְיָ: [במדבר לב, כב]

הגהות וציונים

אלי] רש"ש מוחק אף. בארות המים מגיה לדבריכם. דחיישינן אף לשמא:

משנת ראשונים

ונימא מר הלכה כרבן גמליאל דהוה ליה מכריע. לא רצה לומר דסתם לן תנא כוותי' דכיון דר"ג קשיש מנייהו הוה דהוה בימי ר"ע שהי' רבו של ר' יהוד' ור"מ א"כ הויא לה סתם ואח"כ מחלוקת שלאחר ר"ג באו ר"מ ור' יהוד' וחלקו והילכך אין הלכה כזה הסתם. מש"ה אמר דהו"ל מכריע.

[תוספות רי"ד]

ומשיירין מן הטהורות מזון שתי סעודות, כדי לאכול עד ארבע שעות. כתב הרא"ש ז"ל ויש רוצים לדייק מכאן מדלא קאמר משייר מזון שלש סעודות אלמא דאין לאכול סעודה שלישית עד לאחר חצות שהיא שעת המנחה, ולאו ראיה היא דאפילו אם יחלוק סעודתו בבקר לשנים אין בו אלא שיעור סעודה אחת ע"כ. [הריטב"א]

שאין אליהו בא לא בערבי שבתות ולא בערבי ימים טובים מפני הטורח. נראה לי דהכי פירושו כי היכי דלא בא לא בערב שבת ולא בערב י"ט מפני הטורח של תקון סעודה הכי נמי בשבת קודם אכילה מפני טורח סעודת שבת.

[תוספות, עירובין מג:]

עין משפט נר מצוה

צד א מיי' פ"ג מהל' תמץ ומלה הל' ג ד סמג עשין לט טוש"ע או"ח סי' תמד סעיף ג:

צה ב ג מיי' פ"ז מהל' שמלה הל' ג טוש"ע או"ח סי' תמג סעיף ג ושוש"ע או"מ סי' רלג סעיף יט: [רב אלפס פ"מ פ"ג דף פ"ח]:

צו ד מיי' פ"ט מהלכות מתנות עניים הלכה יא סמג עשין קכב טוש"ע י"ד סי' רמז סעיף ב:

צז ה ו מיי' פ"ז מהל' שמלה הלכה ו סמג עשין פח טוש"ע או"מ סי' רלב סעיף טז:

גליון הש"ס

גמ' אמר ר"פ משמיה דרבא לא לבער. כעין זה מעשים י"מ ע"ח מנחות ל"ב ע"ח:

רבינו חננאל

אמר רב נחמן אמר רב הלכה כר' [יהודה] ואע"ג דלאכילת חמץ משמע כיון דאמרי' כמחלוקת בעדות כך מחלוקת בחמץ ושינויא דשנינן שינויא הוא ממילא שמעי' דהלכתא נמי כר' יהודה בעדות: **אמר ליה רבא ונימא** מר הלכה כר' מאיר שהרי שנינו סתמא כל שעה שמותר לאכול מאכיל כוותיה דר' מאיר. **אמר ליה** לא עמדה ההיא סתמא כר' מאיר דאי הות כר' מאיר כל שעה שאוכל מאכיל מבעי לי' למיתנא ונדחת. **ור"ג נמי לאו מכריע הוא** דהא ר"ג קדים טובא ואין ראשון מכריע לדברי אחרון. ועוד אין ר"ג ור"מ דבריהם שוין דהא ר"ג לא התיר בחמץ אלא (התרו) [התרומה] הלכך לא אמרינן מכריע הוא לדחות דברי ר' יהודה ולקיים דברי ר' מאיר אלא טעמא דנפשי' קאמר. **איבעית אימא רב דאמר כי האי תנא** דתאני ארבעה עשר שחל להיות בשבת כו' ומשיירין בטהורות מזון שתי סעודות כדי לאכול עד ארבע שעות דברי ר' אלעזר בן יהודה איש ברתותא וכו'. **ודחה רב פפא משמא דרבא** ואמר לא קבעו הלכה כמותו אלא בלבער בלבד שאמר מבערין את הכל מלפני השבת. **ואמרי' אף רבי סבר דהלכתא כר' יהודה** מההוא מעשה דאפקיד ההוא גברא דיסקיא מלאה חמץ אצל ר' יוחנן חקוקה ולא התיר לו ר' למכרה אלא שעה חמישית. **ואסקינן** משמא דרב יוסף כי שעה חמישית התיר לו למכרה לגוים כר' יהודה: **והא דרבי כרשב"ג הוא** דתנן המפקיד פירות אצל חבירו אפילו הן אובדין לא יגע בהן רשב"ג אומר מוכרם בב"ד מפני השב אבדה לבעלים. ודחי' לא כי

בכדי חסרונן. פ"ה כדרך חסרונם של פירות וקשה לר"י ח"כ מ"ט דרשב"ג דתמר מוכרן בב"ד ותור"י דמיירי דנחסר בחדש אחד יותר ממה שחסרון עולה לחדש וקרי בכדי חסרונן לפי שעדיין לא נתחסרו יותר מכדי חסרון העולה לשנה כדמפר' בהמפקיד (ב"מ מ.) לחטין ולשורז תשעה חצאי קבין לכור אבל חס נתחסרו יותר ד"ה מוכרן בב"ד: **אמר** רחבא אמר רבי יהודה. לפי שהיה רבו מובהק קרי ליה רבי: **אין** מביאין תודה אחרת. פ"ה ואותו לחם פודים ויוצא לחולין ויקח בדמים תודה אחרת או לחם לתודה אחרת ומין נראה כיון דלחם גופיה לא חזו לתודה אחרת דמי שנמי לא חזו לתודה אחרת (מנחות פ.) אחר בהדיא הפרים מעות ללחמי תודה וניתותרו אין מביא בהן תודה אחרת ואע"ג דהדמים אקורים פריך שפיר ומפרקינהו דשמא תמצא תודה שאבדה ח"ג ויפרקינהו בשור פרוטה לבחמלה יכול לחלל שור מנה על פרוטה כשאין הפסד להקדש כדמוכח בערכין (ד' כט.): **אלא** לעולם שנשחט עליהן הזבח. מומר ריב"ח דהשתא הדר ביה ממה שאמר בשירות היו דבי"ג חיירי שנשחט הזבח כדאמר לעיל אין מביאין תודה אחרת דבי"ג מיפקלו טפי שנשפך הדם וגם נפקלו בלינה ולכך מעמיד בנשפך הדם שהטעם הרחמן שאמר רבי חנינא מתוך שהיו מרובות נפקלות בלינה נראה לו דוחק לחוק יתכן דמפני ריבוי שלהן לא ימנע אוכלים הלא מותרין לזרים ובירושלמי[ג] רבי חנינא גופיה משני התי שיוצא לגרם החם רבי חנינא אומר אם היו פסולות היו מפני שהיו ממהרים להביא תודותיהן מפני חמץ שבתודות ואי אפשר שלא ישפך דמה של אחת מהן והן נפסלות מדקאמר מפני שממהרין משמע דבי"ג מיירי דכולם היו מביאין: **שחטן** שלא לשמן ונזרק דמן שלא לשמן. נראה נזרק דמן שלא לשמן לא קדש הלחם שחטן לשמן ונזרק דמן שלא לשמן לחם נזרק לשמן[ק]: **הלחם** קדוש. בהתכלת (מנחות ד' מז:) תיכף מתן דאמר קדוש לתפוס פדיונו ולא נעי למימר שיצא לחולין אלא לתפוס פדיונו ואינו יוצא לחולין דאל"כ אכתי תיקשי וליפרקינהו: **כל** העומד ליזרק בזרוק דמי. ומ"ת זרק דמן שלא לשמן נימא נמי כזרוק דמי ואמאי קאמר רבי אלעזר ב"ר שמעון דאיכא מלתא אלא הוי כזרוק בשעת קבלה וקשה מנשפך הדם ואיגליא מלתא אלא הוי כזרוק בשעת קבלה ומיגליא מלתא דלא הוי כזרוק בשעת הפרקה והנסכים (מנחות קב.) אמר פיגל בזריקה מטמא טומאת אוכלים לר"ש משום דכל העומד ליזרק כזרוק דמי ודוחק לחלק בין פיגול לשלא לשמו וי"ל דלגבי גופיה דזבח מציב כזרוק אע"ג דפיגל בזריקה אבל לגבי דברים המתקדשים עם הזבח כגון לחם לא מציב כזרוק כשנעשה בזריקה שלא בהכשר[ר]: **כשירות** היו. ומ"ת מאחר דכשירות היו אמאי משהין אותן עד שעת ליקור וי"ל דהיינו כרשב"ג[ס] דאמר לעיל (ד' יח:) תרומה כל ממש ולחמי תודה כתרומה והיו נוטלים האחרונה בפוף חמש וכן משמע בירושלמי[ת]:

שתי בכדי חסרונן אבל יותר מכדי חסרונן מוכרן בבית דין וכל שכן הכא דהא פסידי לגמרי: ועוד אמר ר' יהודה שתי חלות כו': תני תנא קמיה דרב יהודה על גב האיצטבא א"ל וכי להצניעון הוא צריך תני על גג האיצטבא[ע] אמר רחבא אמר ר' יהודה [א]הר הבית סטיו כפול היה[ע] תניא נמי הכי הר הבית סטיו כפול היה רבי יהודה אומר איסטווניות היתה נקראת סטיו לפנים מסטיו: פסולות וכו': אמאי פסולות אמר רבי חנינא מתוך שהיו מרובות נפסלות בלינה דתניא[ב] אין מביאין תודה בחג המצות מפני חמץ שבה פשיט' אמר רב אדא בר אהבה הכא בי"ד עסקינן וקסבר[ג] אין מביאין קדשים לבית הפסול וכולי עלמא בשלשה עשר מיתי להו ומתוך שהן מרובות נפסלות בלינה. משום ר' ינאי אמרו כשירות היו ואלא אמאי קרי להו פסולות שלא נשחט עליהן הזבח ונשחוט שאבד הזבח ונייתי זבח אחר ונשחוט דאמר זו תודה וזו לחמה וכדרבה דאמר רבה[ב] [ד]אבד הלחם מביא לחם אחר אבדה תודה אין מביא תודה אחרת מ"ט לחם גלל תודה ואין תודה גלל לחם וניפרקינהו ונפקינהו לחולין אלא לעולם שנשחט עליהן הזבח ונשפך הדם וכמאן כרבי דאמר רבי[ה] שני דברים המתירין מעלין זה בלא זה דתניא[ו] [ה]כבשי עצרת אין מקדשין את הלחם אלא בשחיטה כיצד שחטן לשמן וזרק דמן לשמן קידש הלחם שחטן שלא לשמן וזרק דמן לשמן לא קידש הלחם שחטן לשמן וזרק דמן שלא לשמן לחם קדוש ואינו קדוש דברי רבי ר' אלעזר בר"ש אומר לעולם אינו קדוש הלחם עד שישחוט לשמן ויזרוק דמן לשמן אפי' תימא ר' אלעזר ברבי שמעון הכא במאי עסקינן כגון[ז] שנתקבל הדם בכום ונשפך ור"א בר"ש סבר ליה כאבוה[ח] דאמר כל העומד לזרוק כזרוק דמי. תנא משום רבי אלעזר אמרו בשירות היו כל זמן שמונחות כל העם אוכלין ניטלה אחת מהן תולין לא אוכלין ולא שורפין ניטלו שתיהן התחילו כולן שורפין תניא אבא שאול אומר שתי

בכדי חסרונן. כשאין נחסרין חלא כדרך חסרון של פירות הקלוד בב"מ בהמפקיד (ד' מ.) לחטין ולשורז תשעה חצאי קבין לכור דקא פסיד לגמרי. שנחסרים בהשה: **על גב האיצטבא.** על הכסא ממש: וכי להצניעם הוא צריך. והלא למרחה העין הס ניחנות שם: **גג האיצטבא.** גג היה נמוי למעלה מפני הגשמים: **סטיו** כפול היה. המילטנא סביב סביב מקפת, ובתוך תוכו הקף עוד לחתר: [ג] מתוך שהן מרובות. לחמי תודה בשלשה עשר בניסן, שכל מי שיש לו להביא תודה ברגל מביאה בשלשה עשר: **נפסלות בלינה.** לבוקרו של י"ד. לחמי תודה מ' חלות ו' מהן חמץ[ט] שנאמר (ויקרא ז) על חלות לחם חמץ: **אין מביאין קדשים לבית הפסול.** אין מביאין קרבן ביום שיתמעט זמן אכילתו שקבעה לו תורה ונמלא בא לידי נותר, ותודה נאכלת ליום ולילה[י], ואם יביאום בי"ד אין נאכלות אל חמץ עד שש שעות: וכולי עלמא בי"ג מייתי להו. כל מי שעליו תודה מביאה בי"ג, לפי שלא יקריבנה לחתר וכ"ש בפסח: **נפסלות בלינה.** אחין להם חוכלין כל כך, ומשום דפסולות ועומדו היו ניתנין אם, דאם היו כשירות לא היו נותנין חותן אם כדי לפוסלן בידים, שמונחות אם עד זמן הציעור ונשרפות: **בשירות היו.** כלומר אפילו לא היה להן פסול גדול כלינה שהן כבר לשריפה, אפ"ה מחתר שהן מרובות. לחמי תודה בשלשה עשר בניסן, שכל מי שיש לו להביא תודה בר

בִּכְדֵי חֲסְרוֹנָן - כשיעור חסרון רגיל של פירות[א], **אֲבָל** אם הם נחסרים **יוֹתֵר מִכְּדֵי חֲסְרוֹנָן** הרגיל, לדברי הכל **מוֹכְרָן בְּבֵית דִּין**. **וְאִם כֵּן כָּל שֶׁכֵּן הָכָא** [-כאן] בחמץ בערב פסח שצריך למוכרו, **דְּהָא** [-שהרי] אם לא ימכרנו **פְּסִידִי** [-יפסד] **לְגַמְרֵי** לכשיגיע זמן ביעורו. לפיכך מה שפסק רבי במעשה זה למכור את החמץ הוא אף לדברי חכמים.

★

שנינו במשנתנו, **וְעוֹד אָמַר רַבִּי יְהוּדָה, שְׁתֵּי חַלּוֹת כו'** של תודה היו מונחות על גב האיצטבא שבהר הבית, שהיתה כעין ספסל שעליו היו יושבים בני אדם המתקבצים שם. ושימשו לסימן, שכל זמן ששתיהן היו מונחות היו כל העם מותרים באכילת חמץ. הגמרא מבארת היכן הניחו חלות אלו:

תָּנֵי תַּנָּא קַמֵּיהּ דְּרַב יְהוּדָה - האמורא שהיה שונה משניות לפני רב יהודה גרס לפניו במשנתנו 19/06/2018 שהיו החלות מונחות **'עַל גַּב הָאֵיצְטַבָּא'**, כלומר, על מקום המושב ממש. **אָמַר לֵיהּ** רב יהודה, **וְכִי לְהַצְנִיעָן** לחלות **הוּא צָרִיךְ**, והרי ניתנו שם כדי שיהיו לסימן לכל העם על זמן איסור החמץ, וממקום זה אינן נראות לעיני כל. אלא **תְּנִי** [-תשנה] בברייתא **'עַל גַּג הָאֵיצְטַבָּא'**, שהיה בנוי מעל האיצטבא גג כדי להגן על היושבים שם מפני הגשמים, ועליו היו נותנים את לחמי התודה לסימן.

הגמרא מבארת את צורת האיצטבא:

אָמַר רַחֲבָא אָמַר רַבִּי יְהוּדָה[ב], **הַר הַבַּיִת סְטָיו**[ג] [-איצטבא] **כְּפוֹל הָיָה**, ששתי איצטבאות היו בהר הבית זו לפנים מזו, וכל אחת היתה מקיפה ונמשכת לאורך כל סביבותיו. **תַּנְיָא נַמִּי הָכִי** - וכן שנינו גם בברייתא, **הַר הַבַּיִת סְטָיו כָּפוֹל הָיָה. רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר**, איצטבא זו **'אִיסְטְוָונִית' הָיְתָה נִקְרֵאת. וְסָטָיו לִפְנִים מִפְּטָיו** היתה, כדברי רחבא בשם רבי יהודה שסטיו כפול היה.

איור התכמה

★

הגמרא ממשיכה לבאר את דברי המשנה:

שנינו במשנתנו, שתי חלות של תודה **פְּסוּלוֹת וכו'** מונחות על גג איצטבא וכו'. שואלת הגמרא, **אַמַּאי פְּסוּלוֹת** - מדוע נפסלו[ד]. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי חֲנִינָא, מִתּוֹךְ** שבי"ג ניסן **הָיוּ** חלות התודה **מְרוּבּוֹת** מהטעם שיובא להלן, לא הספיקו לאכול את כולן, וכמה מהן היו **נִפְסָלוֹת בְּלִינָה** בבוקר י"ד, שכן התודה ולחמיה נאכלים רק ביום הקרבתה ובלילה שלאחריו[ה].

הגמרא מפרשת מדוע היו חלות תודה מרובות ביום זה:

דְּתַנְיָא - ששנינו בברייתא, **אֵין מְבִיאִין** קרבן **תּוֹדָה בְּחַג הַמַּצּוֹת, מִפְּנֵי** לחמי **הַחָמֵץ שֶׁבָּהּ**. שכן התודה היתה באה עם ארבעה מיני לחם, עשר חלות מכל מין, שלשה מיני מצה, חלות, רקיקים, ורבוכה[ו], ומין אחד של חלות חמץ. וקשה על דברי הברייתא, הלא **פְּשִׁיטָא** [-פשוט] הוא שאי אפשר להביאה בפסח משום לחמי החמץ, ומה הוצרכה הברייתא להשמיענו זאת[ז]. **וְאָמַר רַב אֲדָא בַּר אַהֲבָה, הָכָא בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר עָסְקִינַן** - מדובר כאן בי"ד ניסן, **וְקָסָבַר** התנא של הברייתא, **אֵין מְבִיאִין קָדָשִׁים לְבֵית הַפְּסוּלָּךְ** - אסור להקריב קרבנות באופן שיתמעט הזמן הראוי לאכילתם מזמן האכילה שקבעה להם התורה, כדי שלא יפסלו משום נותר ויצאו לשריפה. לפיכך אין להקריב תודה בארבעה עשר, שכן אף שאפשר לאכול את לחמיה בו ביום לפני זמן איסור החמץ, מכל מקום מתמעט זמן אכילתה. שכן הזמן המותר באכילתם הוא רק עד תחילת השעה הששית של יום י"ד[ט], ויש לחשוש שמא לא יספיקו לאוכלם ויצאו לשריפה. ומאחר שאין מקריבים תודה מיום י"ד עד לאחר הפסח, **כּוּלֵּי עָלְמָא בִּשְׁלִשָּׁה עָשָׂר מַיְתֵי לְהוּ** - כל החייבים תודה מביאים אותה בי"ג עם לחמיה[י]. **וּמִתּוֹךְ** שֶׁחלות התודה **הֵן מְרוּבּוֹת** ביום זה, ואין די אנשים שיאכלו את כולן, יש מהן שלא הספיקו לאוכלן בזמנן[יא] והיו **נִפְסָלוֹת בְּלִינָה**, ומשום שכבר נפסלו חלות אלו ויצאו לשריפה, היו מניחים אותן על גג האיצטבא בערב פסח עד לאחר זמן איסור חמץ, ואין בכך משום הפסד קדשים[יב].

הגמרא מביאה שיטה אחרת בסיבת פסול חלות אלו מאכילה:

מִשּׁוּם רַבִּי יַנַּאי אָמְרוּ, לעולם **פְּשִׁירוֹת הָיוּ** חלות אלו מצד עצמן, ולא נפסלו בפסול גדול כלינה שמחמתו חל עליהן דין שריפה[יג]. **וְאֶלָּא אַמַּאי קָרֵי לְהוּ** [-מדוע הן קרויות] **'פְּסוּלוֹת'**, לפי **שֶׁלֹּא נִשְׁחַט עֲלֵיהֶן הַזֶּבַח** של התודה, ומשום כן הן אסורות באכילה, לפי שאין הלחם ניתר באכילה עד שישחט הזבח ויזרק דמו[יד]. ומאחר שאין להן

א. **בחיטים** ואורז השיעור הוא תשעה חצאי קבין לכור, ובשעורים ודוחן תשעה קבין לכור, ובכוסמין וזרע פשתן שלש סאין לכור, כמבואר במשנה (נ"מ מ.). ושיעור זה הוא כדי חסרון של שנה שלימה. רש"י (ד"ה נמדו). והקשו התוספות (ד"ה נמדו), אם מדובר באופן שלא נחסרו הפירות אלא בכדי חסרונם, מה טעמו של רבן שמעון בן גמליאל המתיר למוכרם. ותירצו, שהמחלוקת היא באופן שנחסרו בחודש אחד יותר ממה שרגילים להחסיר בחודש אחד, שלדעת חכמים לא יגע בהם, ולדעת רבן שמעון ימכרם. ואין חכמים מודים אלא באופן שנחסרו בחודש אחד יותר מכדי חסרון של שנה שלימה. וכן כתב בחידושי הר"ן (ד"ה מחלוקתם), והוסיף בביאור מחלוקתם, שרבן שמעון בן גמליאל סובר, שמכיון שנחסרו בחודש אחד יותר מכדי חסרון חודש, ודאי ימשיכו להחסיר עד שיגיעו לכדי יותר מחסרון שנה. וחכמים סוברים, שכיון שיתכן שלא יחסירו עוד בשנה זו, על כן לא ימכרם.

ב. **בכל** הש"ס הוא קרוי 'רב יהודה' [ככינוי כל אמוראי בבל], אלא שרחבא קראו 'רבי' לפי שהיה רבו המובהק, וקראו רבי בכדי שידעו שכוונתו לרב יהודה רבו ולא לרב יהודה אחר. רש"י (ביצה יג: ד"ה ורמצא), וכעין זה כתבו התוספות (ד"ה ממר). ורש"י להלן (נב: ד"ה רבי) פירש, שקראו 'רבי' משום שנסתפק האם שמע דבר זה מרב יהודה, או מרבי יהודה נשיאה שהיה אף הוא באותו דור. אך רש"י בביצה (שם) מיאן בפירוש זה, משום שרחבא היה בפומבדיתא, ולא מצינו שעלה לארץ וראה את רבי יהודה נשיאה.

ג. **מקום** צר כאמה וגבוה כארבע או חמש טפחים. הערוך (ערך מסטווה).

ד. **רש"י** (ביצה יג: ד"ה שלש). ובחידושי רבינו דוד (ד"ה ממאי), פירש בשאלת הגמרא, הלא כהנים זריזים הם, ולא מצוי אצלם פסול בקרבנות. ובהגהות וציונים הובאה גירסא ברש"י, ששאלת הגמרא היא, כיצד אירע שבכל שנה נזדמנו להם בערב פסח חלות תודה פסולות. והצל"ח (ד"ה ממאי) דקדק מלשון הגמרא, שהשאלה היא מדוע הניחו שם דווקא חלות פסולות. וראה שם באורך דבריו.

ה. **שנאמר** (ויקרא ז טו) 'ובשר זבח תודת שלמיו ביום קרבנו יאכל, לא יניח ממנו עד בוקר'.

ו. **סולת** חלוטה במים רותחים, שאופים אותה מעט בתנור, ואחר כך מטגנים אותה במחבת. רמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ט ה"ט).

ז. **יש** להקשות, מדוע פשוט לגמרא שלא יתכן להקריב תודה בפסח, הלא להלן (נט.) סבר רב אחא בר יעקב לומר שבממון גבוה אין עוברים על איסור אכילת חמץ, ולפי הוה אמינא זו אין איסור באכילת לחמי הקדש שהם ממון גבוה, ואם כן יש לומר שהוצרכה הברייתא להוציא מסברא זו, ולהשמיענו שאף חמץ של גבוה אסור באכילה ועל כן אין מקריבים תודה בפסח. ויש לומר, שאף אם אין איסור באכילת לחמי הקדש, מכל מקום כשמביאים לחמי חמץ עם התודה עוברים על איסור 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', כדין כל הקרבנות שנשחטים בפסח. מהר"ם חלאווה (ד"ה מין).
עוד הקשה הצל"ח (ד"ה והנלע"ד שם), מדוע פשוט לגמרא שאי אפשר להקריב תודה בפסח, הלא אפשר להקריבה בשביעי של פסח ולאכול את לחמה בלילה של מוצאי פסח, ואף שהלחם צריך להיאפות לפני שחיטת הזבח מותר לקיימו בפסח, שהרי ממון גבוה הוא, ואין עוברים עליו ב'בל יראה'. ותירץ, שאכן קושיית הגמרא 'פשיטא' לא היתה על עצם דין הברייתא, אלא רק מדוע הוצרכה הברייתא להוסיף שהטעם הוא מפני החמץ, הלא מכך שרק על תודה אמרה שאין מביאים אותה בפסח, מוכח שהוא מפני החמץ שבה. [לפי דברי המהר"ם חלאווה שהובאו לעיל מיושבת קושיית הצל"ח, שכן אם ישחט את התודה בשביעי של פסח יעבור על 'לא תשחט על חמץ דם זבחי'].

ח. **מחלוקת** תנאים היא בזבחים (עה:) בדין זה.

ט. **רש"י** (ד"ה מין מנימין). ותמה הצל"ח (נרקי"ו שם) על דבריו, הלא החמץ אינו נאכל אלא עד סוף ארבע, ואף לדעת רבן גמליאל המתיר חמץ של תרומה וקדשים בשעה חמישית, מכל מקום אינו נאכל בתחילת שש. ודוחק לפרש בכוונת רש"י, ש'עד שש שעות' היינו עד ולא עד בכלל. [אך הנימוקי הגרי"ב והרש"ש (נרקי"ו שם) השיבו על דבריו, וכתבו שכוונת רש"י היא עד תחילת השעה השישית]. עוד הקשה הצל"ח, שדברי רש"י אלו סותרים למה שכתב בביצה (יט: ד"ה לניח), שאין מביאים תודה בי"ד משום שלחמה מותר באכילה עד ארבע שעות. וראה שם תירוצו.

י. **כדי** שלא לעבור על עשה, שכן כל המעכב את קרבנותיו לאחר רגל אחד עובר בעשה של 'ובאת שמה והבאתם שמה', כמבואר בראש השנה (ד:). ראש יוסף (ד"ה וכ"ע).

יא. **מן** התורה זמן אכילת קדשים הנאכלים ליום ולילה הוא כל הלילה, אלא שאסרו חכמים לאוכלם לאחר חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה. משנה (נרכות ב.).

יב. **אבל** אילו היו כשרות לא היו מניחים אותן עד זמן האיסור, אלא היו אוכלים אותן קודם שיאסרו, שהרי היו ניתנות שם עד זמן הביעור ולאחר מכן נשרפות, ואסור להביא קדשים לידי הפסד. רש"י (ד"ה נפסלות).

יג. **דבר** שפסולו בגופו, כגון בשר קדשים נותר או טמא, נשרף מיד, אבל אם אין פסולו בגופו אלא בדם או בבעלים, כגון שנשפך דמו או שמתו בעליו, אינו נשרף אלא לאחר שתעובר [-תשתנה] צורתו על ידי לינה של לילה.

יד. **שכן** הלחם בא מחמת התודה ותלוי בה, וכשם שבשרה אינו ניתר באכילה אלא

בבדי חסרונן. פ"ה כדרך מסרונס של פירות וקשה לר"י ח"כ מ"ט לרשב"ג לימר מוכרן בד"ד ומור"י דמיירי דנמסר בחדש יחד יותר ממה שמסרון עולה לחדש וקרי בבדי מסרונן לפי שעדיין לא נמסרו יותר מכדי מסרון העולה לשנה כדמפר' בהמפקיד (ב"מ מ.) לחטין ולשורז משעה חמשי קנין לכור: נמסרו יותר ד"ה מוכרן בד"ד: **אמר** רחבא אמר רבי יהודה. לפי שהיה רבו מובהק קרי ליה רבי: **אין** מביאין תודה אחרת. פ"ה ושותו לחם פודיס ויוצא לחולין ויקח בדמיס תודה אחרת או לחם לתודה אחרת ואין נראה כיון דלחם גופיה לא חזו לתודה אחרת דמי שנא נמי לא חזו לתודה אחרת דמי שנא ובפרק התודה (מנחות פ.) אמר בהדיא הפריש מעות ללחמי תודה ויתותרו אין מביא בהן תודה אחרת ומ"ג דהדמיס אסורים פריך שפיר וניפרקינהו דשמא תמצא תודה שאבדה ח"נ ניפרקינהו בשוה פרוטה דלכתחלה יכול לחלל שוה מנה על פרוטה כשאין הפסד להקדש כדמוכח בערכין (ד' כט.):

אלא לעולם שנשחט עליהן הזבח. אומר ריב"ח דהשתא הדר ביה ממה שאמר כשירות היו דבי"ג חיירי שנשחט הזבח כדאמר לעיל אין מביאין תודה בי"ד והשתא מיפשלו טפי שנשפך הדם וגס נפשלו בלינה ולכך מעמיד בנשפך הדם שהטעם הראשון שאמר רבי חנינא מתוך שהיו מרובות נפשלות בלינה נראה דוחק לומר דמיירי שנשחט ונשפך הדם ומ"ת זרק דמן שלא לשמן נימא נמי כזרוק דמי ומאי קאמר רבי אלעזר ד"ר שמעון דאיכא קדוש וי"ל כיון שעיקרן מלשמן גרע מנשפך הדם ומיגליא מלתא דלא הוי כזרוק בשעת קבלה וקשה לדפרק המנחות והנסכים (מנחות קג.) אמר פיגל בזריקה מטמא טומאת אוכלים לר"ש משום דכל העומד ליזרוק כזרוק דמי ודוחק לחלק בין פיגול לשלא לשמו וי"ל דלגבי גופיה דזבח מציד כזרוק מע"ג דפיגל בזריקה אבל לגבי דברים המתקדשים עם הזבח כגון לחם לא מציד כזרוק כשנעשה הזריקה שלא בהכשר:

כשירות היו. ומ"ת מאחר דכשירות היו למאי מסהין אותן עד שעת ליסור וי"ל דהיינו כרשב"ג דאמר לעיל (ד' יח:) תרומה כל חמש ולחמי תודה כתרומה והיו נוטלים המחרוזה בסוף חמש וכן משמע בירושלמי:

שחי

בבדי חסרונן אבל יותר מבדי חסרונן מוכרן בבית דין וכל שכן הכא דהא פסידי לגמרי: ועוד אמר ר' יהודה שתי חלות כו': תני תנא קמיה דרב יהודה על גב האיצטבא א"ל וכי להצניעון הוא צריך תני על גג האיצטבא [ב] אמר רחבא אמר ר' יהודה [א] הר הבית סטיו כפול היה [ב] תניא נמי הכי הר הבית סטיו כפול היה רבי יהודה אומר איסטוונית היתה נקראת סטיו לפנים מסטיו: פסולות וכו': אמאי פסולות אמר רבי חנינא מתוך שהיו מרובות נפסלות בלינה דתניא [ג] אין מביאין תודה בחג המצות מפני חמץ שבה פשיט' אמר רב אדא בר אהבה הכא [ג] בי"ד עסקינן וקסבר [ג] אין מביאין קדשים לבית הפסול וכולי עלמא בשלשה עשר מייתי להו ומתוך שהן מרובות נפסלות בלינה. משום ר' ינאי אמרו כשירות היו ואלא אמאי קרי להו פסולות שלא נשחט עליהן הזבח ונשחוט שאבד הזבח ונייתי זבח אחר ונשחוט דאמר זו תודה וזו לחמה וכדרבה דאמר רבה [ג] [ד] אבד הלחם מביא לחם אחר אבדה תודה אין מביא תודה אחרת מ"ט לחם גלל תודה ואין תודה גלל לחם וניפרקינהו ונפקינהו לחולין אלא לעולם שנשחט עליהן הזבח ונשפך הדם וכמאן כרבי דאמר רבי [ה] שני דברים המתירין מעלין זה בלא זה דתניא [ו] הכבשי עצרת אין מקדשין את הלחם אלא בשחיטה כיצד שחטן לשמן וזרק דמן לשמן קידש הלחם שחטן לשמן וזרק דמן שלא לשמן לא קידש הלחם שחטן לשמן וזרק דמן שלא לשמן לחם קדוש ואינו קדוש דברי רבי ר' אלעזר בר"ש אומר לעולם אינו קדוש הלחם עד שישחוט לשמן ויזרוק דמן לשמן אפי' תימא ר' אלעזר ברבי שמעון הכא במאי עסקינן כגון [ו] שנתקבל הדם בכום ונשפך ור"א בר"ש סבר ליה כאבוה [ז] דאמר כל העומד לזרוק כזרוק דמי. תנא משום רבי אלעזר אמרו כשירות היו כל זמן שמונחות כל העם אוכלין ניטלה אחת מהן תולין לא אוכלין ולא שורפין ניטלו שתיהן התחילו כולן שורפין תניא אבא שאול אומר שתי

ב) לקמן נב: סוכה מה. ברכות לג:, **ג)** [בילה שם ע"ב לקמן לח:] זבחים עה: נכורות ס: נדה ע:], **ד)** מנחות פ., **ה)** [מנחות עט.], **ו)** יבמות קד: מנחות מז. ולף עב: (יבמות קה:), **ז)** בבא קמא עו: [מנחות עט: קב: כריתות כד: תמורה כב:], **ח)** מנחות עז ע"א וע"ב, **ט)** זבחים דף נה., **י)** עח:, **כ)** ויקרא ז יג, **ל)** מנחות קא. ע"ש, **מ)** לקמן עז:, **נ)** [ולקמן דף לד:], **ס)** דף מז., **ע)** זבחים ב., **פ)** זבחים ב:, **צ)** פ"א ה"ה, **ק)** כן איתא בלשון הברייתא ביבמות דף קד:, **ר)** ועי' מה שתירצו התוס' במנחות מז. ד"ה עד, **ש)** סוף ה"ה.

משנת ראשונים

הר הבית סטיו כפול היה. איצטבא כפולה היתה ר"ל עשויה מדרגות של אבנים זו למעלה מזו בכל סביבות הבית עד סמוך לשמי קורת העזרה והיו יושבים שם עולי רגלים והיה על כולם גג מכסה את הכל מפני הגשמים והיה הגג גבוה עד שהיה נראה לכל ושם היו מעמידין חלות אלו לסימן.
[מאירי]

רבי יהודה אומר איסטוונית היתה נקראת סטיו לפנים מסטיו. היה אומר בלשון רבו ולא היה רוצה לשנות הלשון אע"פ שהוא לשון משונה דקאמר סטיו כפול היה סטיו לפנים מסטיו והוה ליה למימר אצטוונית היתה כדאמר בפ"ק דפסחים (דף יג: ושם).
[תוספות, חולין סב.]

אין מביאין תודה בחג המצות מפני חמץ שבה פשיטא. פירוש אע"ג דאמר רב אחא בר יעקב בפרק כל שעה דילפינן שאור דאכילה משאור דראיה מה שאור דראיה שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה אף שאור דאכילה שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, אפילו הכי להביא תודה מיהא אסור לכולי עלמא משום דכתיב לא תשחט על חמץ דם זבחי וכל זבח כשר במשמע. ועוד דהא הדר בי ר אחא בר יעקב מההיא.
[מהר"ם חלאווה]

הכא בארבעה עשר עסקינן. ואע"ג דכבריתא קתני בחג המצות ה"ק אין מביאין תודה בענין שיהא זמן אכילתה בחג המצות, דתודה נאכלת היא ליום ולילה.
[מהר"ם חלאווה]

צח **א** מיי' פ"ה מהל' בית הבחירה הל' ו:
צט **ב** ג מיי' פ"ב מהל' מגילה הל' יג:
ק **ד** מיי' פי"ב מהלכות פסולי מוקדשין הל' יח:
קא **ה** מיי' פי"ז שם הלכה יח: 19:05:2018 אוצר החכמה
קב **ו** (מיי' פ"ג שם הל' יח ופ"ו מהל' מיקורי מזבח הל' ד ה):

רבינו חננאל

אמרו רבנן לא יגע בהן כר' יוחנן דאמר מחלוקת אם אבד בבדי חסרונן אבל יתר מכדי חסרונן אפי' רבנן מודו שמוכרין אותן וכל שכן הכא בפסח שאם ישארו יפסדו לגמרי וכבר פרשנוהו בגמ' במקומו באר היטב: **מתני' ועוד אמר ר' יהודה שתי חלות של תודה פסולות** כו'. תאני תנא ע"ג האצטבא אמר ליה רב יהודה וכי להצניען הוא צריך שמניחן בתוך הבית תני על גג האצטבא שיהו הכל מביטין עליהן: **למה פסולות** מפני שיש בחלות של תודה חמץ לפיכך אין מביאין תודה בחג המצות ואפילו בארבעה עשר אין מביאין שכיון שאין התודה נאכלת אלא ליום ולילה ובארבעה עשר אין מותר לאכלן אפילו בו ביום כלו אין מביאין אותו להפסל לפיכך מקדימין ומביאין הכל ביום שלשה עשר ומפני שהיו באות הרבה היו נותרות ונפסלות. **והאי דר' ינאי** דאמר כשרות היו נדחו ואוקימנא בשנשחט עליהן הזבח ועדיין לא נזרק הדם וכדר' דאמר שני דברים המתירין והן שחיטה וזריקה שמתירין חלבים למזבח והבשר לאכילה מועלין זה בלא זה כלומר מקדיש האחד בלא חבירו והנהנה ממנו כנהנה מן ההקדש שחייב קרבן מעילה. ור' (מאיר) **[מאי] היא** דתניא כבשי עצרת אין מקדשין אלא בשחיטה כיצד שחטן לשמן וזרק דמן (שלא) לשמן קדש הלחם שחטן שלא לשמן וזרק דמן שלא לשמן לא קדש הלחם שחטן לשמן וזרק דמן שלא לשמן הלחם קדוש ואינו קדוש דברי רבי ר' אלעזר בר' שמעון אומר לעולם אינו קדוש עד שישחוט לשמן ויזרוק דמן לשמן. **ואמרי'** אפי' תימא רבי אלעזר בר' שמעון כגון דקבליה לדם ואשתפוך וסבר לה כר' שמעון אבוה דאמר כל העומד לזרוק כזרוק דמי: **משום ר' אלעזר אמרו כשרות היו** כל זמן ששחיטתן מונחות הכל אוכלין וכו'. תניא אבא

הגהות וציונים

ס) [סטיו לפנים מסטיו כצ"ל] (גליון): **ג)** במנחות איתא ר' **אבא** (גליון): **ג)** נמוקי שזבנ"י מביא דבור נוסף **אמאי פסולות. היאך** הדבר מאורע תמיד שמזדמנו להם חלות תודה בערב הפסח **פסולות** דהא שתי חלות של תודה היו דמשמע מזומן: ומה"ד ה"ג מתוך וכו': **ד)** הרי אלו (גליון): **ה)** צ"ל הן (באה"מ): **ו)** צ"ל פדיון (כת"י): **ז)** צ"ל אלא שם שלמי (רש"ש, וכ"ה בדפו"י): **ח)** [צ"ל כר"ג] (גליון):

תקנה להיאכל, הניחו אותן על האיצטבא עד לאחר זמן האיסור, ולא היה בכך משום הפסד קדשים.

מקשה הגמרא, מדוע הן אסורות באכילה, **וְנִשְׁחוֹט** - הלא בידינו לשחוט את הזבח ביו"ג[יז] ולהתירן באכילה. מתרצת הגמרא, מדובר בחלות **שֶׁאָבַד** הַזֶּבַח שלהן, ושוב אין להן תקנה.

שוב מקשה הגמרא, **וְנֵיתֵי** [-ונביא] ביו"ג **זֶבַח** תודה **אַחֵר**, **וְנִשְׁחוֹט** אותו על חלות אלו שאבד זבחן הקודם. משיבה הגמרא, מדובר בחלות **דְּאָמַר** בעליהן בשעה שהקדיש את תודתו, 'בהמה זו תהיה קרבן **תּוֹדָה**, וחלה זו תהיה **לַחְמָהּ**', ובאופן זה אינו יכול להביאה עם זבח אחר, **כְּדַרְבָּה. דְּאָמַר רַבָּה**, האומר 'זו תודה וזו לחמה', אם **אָבַד הַלֶּחֶם מֵבִיא לֶחֶם אַחֵר** במקומו עם בהמת תודה זו. אולם אם **אָבְדָה התּוֹדָה, אֵין מֵבִיא תּוֹדָה אַחֶרֶת** במקומה יחד עם לחם זה, אלא יביאנה עם לחם אחר. מפרשת הגמרא, **מַאי טַעֲמָא** - מה טעם חילוק זה, משום **שֶׁלֶּחֶם גַּלַּל תּוֹדָה** - שהלחם בא מחמת זבח התודה ונגרר אחריו, ומכיון שנקבע לזבח זה אינו יכול לבוא עם זבח אחר. **וְאולם אֵין התּוֹדָה גַּלַּל לֶחֶם** - הזבח אינו נגרר אחרי הלחם, אלא הוא העיקר, ועל כן הוא יכול לבוא עם לחם אחר.

הגמרא דוחה פירוש זה, ומעמידה את דברי רבי ינאי באופן אחר: מקשה הגמרא, **וְנֵיפְרְקִינְהוּ וְנַפְקִינְהוּ לְחוּלִּין** - הלא אפשר לפדות את החלות על דמים ולהוציאן לחולין[יח], שהרי כל זמן שלא נשחט הזבח עדיין לא התקדשו בקדושת הגוף אלא רק בקדושת דמים שיש לה פדיון, ולמה עלינו להפסיד את הקדשים ולהניח חלות אלו עד שיאסרו וישרפו[יט].

מסיקה הגמרא, **אֶלָּא לְעוֹלָם** מדובר בחלות **שֶׁכבר נִשְׁחַט** עֲלֵיהֶן **הַזֶּבַח, וְנִשְׁפַּךְ הַדָּם** שלו, ושוב אינו ראוי להיזרק על גבי המזבח[כ], ומשום כך אין לחלות אלו תקנה[כא]. ואפילו שלא נזרק הדם, מכל מקום מתקדשות החלות בקדושת הגוף, ושוב אין להן פדיון. **וּכְמַאן** - כשיטת מי הדברים אמורים, **כְּשִׁיטַת רַבִּי. דְּאָמַר רַבִּי, שְׁנֵי דְּבָרִים הַמַּתִּירִין**, כגון שחיטת הזבח וזריקת דמו המתירות יחד את הלחם באכילה, **מַעֲלִין** אותו במעלה אחת להתקדש בקדושת הגוף אף **זֶה בְּלֹא זֶה**, שאף שאין די באחד מהם לבדו להתיר את הלחם, מכל מקום די בו כדי לקדשו לענין שלא יוכל להיפדות בדמים.

הגמרא מביאה את מקור שיטת רבי:
דְּתַנְיָא - ששנינו בברייתא, שתי הלחם הבאים בחג השבועות[ב] מתקדשים בקדושת הגוף על ידי שני כבשי שלמים הבאים עמם[כא]. **וּכְבְשֵׁי עֲצֶרֶת** אלו **אֵין מְקַדְּשִׁין אֶת הַלֶּחֶם אֶלָּא בִּשְׁחִיטָה**, ואף שאין הלחם ניתר באכילה אלא רק לאחר זריקת הדם, מכל מקום די בשחיטה לבדה כדי לקדשו בקדושת הגוף, ושוב אין לו פדיון[כב]. **כֵּיצַד, שְׁחָטָן** לכבשי עצרת **לִשְׁמָן** [-לשם שלמי ציבור] **וְגם זָרַק** את **דָּמָן לִשְׁמָן, קִידֵּשׁ** [-התקדש] **הַלֶּחֶם** לגמרי וניתר באכילה. **ואם שְׁחָטָן שֶׁלֹּא לִשְׁמָן** אלא לשם קרבן אחר, **וְגם זָרַק** את **דָּמָן שֶׁלֹּא לִשְׁמָן, לֹא קִידֵּשׁ הַלֶּחֶם** כלל[כג]. שכן שנינו בזבחים (3.), כל הקדשים שנשחטו או שנזרק דמם שלא לשמם כשרים[כד], אך אינם עולים לשם חובה, ולפיכך אינם מקדשים את הלחם[כה]. **ואם שְׁחָטָן לִשְׁמָן וְזָרַק** את **דָּמָן שֶׁלֹּא לִשְׁמָן, הַלֶּחֶם קָדוֹשׁ** בקדושת הגוף, **וְאולם אֵינוֹ קָדוֹשׁ** להיות מותר באכילה. **דִּבְרֵי רַבִּי. רַבִּי אֶלְעָזָר בְּרַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר, לְעוֹלָם אֵינוֹ קָדוֹשׁ הַלֶּחֶם** כלל **עַד שֶׁיִּשָּׁחֵט** את הכבשים **לִשְׁמָן** וְגם **יִזְרוֹק דָּמָן לִשְׁמָן.**

והוא הדין ללחמי תודה, שלדעת רבי די בשחיטה לבדה לקדש את הלחם בקדושת בגוף לענין שלא יהיה לו פדיון. וכן סובר אף רבי ינאי, ועל כן אמר ששתי חלות התודה שהונחו באיצטבא היו חלות שנשחט עליהן הזבח ולא נזרק דמו, שמאחר שנתקדשו בקדושת הגוף שוב לא היה להן תקנה על ידי פדיון.

דוחה הגמרא, אין הכרח להעמיד את דברי רבי ינאי דווקא בשיטת רבי, אלא **אֲפִילּוּ תֵּימָא** [-אם תאמר] **כְּרַבִּי אֶלְעָזָר בְּרַבִּי שִׁמְעוֹן**, מכל מקום יש לומר, **הָכָא בְּמַאי עָסְקִינַן** - במה דברי רבי ינאי אמורים, **כְּגוֹן שֶׁנִּתְקַבֵּל הַדָּם** של התודה **בַּכּוֹס** וְאחר כך **נִשְׁפַּךְ**, שבאופן זה גם רבי אלעזר ברבי שמעון מודה שהחלות נתקדשו בקדושת הגוף, ושוב אין להן פדיון. **וּמשום שֶׁרַבִּי אֶלְעָזָר בְּרַבִּי שִׁמְעוֹן סָבַר לֵיהּ כַּאֲבוּהַּ** - כְּרַבִּי שמעון אביו, **דְּאָמַר כָּל הָעוֹמֵד לִזְרוֹק כְּזָרוֹק דָּמָיו**, ולאחר שנתקבל הדם בכוס והוא עומד להיזרק על גבי המזבח, הרי הוא כמי שכבר נזרק, ועל כן הוא מקדש את הלחם בקדושת הגוף[כו]. ומאחר שנשפך הדם ושוב אין לחלות אלו תקנה על ידי פדיון, הונחו על גג האיצטבא עד שהגיע זמן הביעור.

לאחר זריקת דמה [שכן נאמר (דברים יב כז) 'ודם זבחיך ישפך' ואחר כך 'והבשר תאכל'], הוא הדין ללחמיה שהם כמותה. וקודם השחיטה אין הלחמים קדושים בקדושת הגוף, שכן דרשו במנחות (עח:) ממה שנאמר בתודה (ויקרא ז יג) 'על חלות לחם חמץ יקריב קרבנו על זבח תודת שלמיו', שאין הלחם קדוש בקדושת הגוף [להיפסל בפסולי קדשים, כגון לינה ומגע טבול יום, וכן לענין שלא יהיה לו פדיון] אלא בשחיטת הזבח. אבל קדושת דמים יש בו משעה שהקדישם הבעלים בפיו לשם לחמי תודה, אלא שהשחיטה מקדשתם בקדושת הגוף, והזריקה מתירה אותם באכילה. רש"י (ד"ה כשיזרוק).

טו. מהר"ם (ד"ה נגמ') וצל"ח (ד"ה ונשחט), שהרי אין מביאים תודה בי"ד, כמבואר לעיל.

טז. והדמים יתקדשו בקדושת תודה, ויקנו בהן תודה או חלות תודה אחרות. רש"י (ד"ה מן מזבח). והקשו התוספות (ד"ה מן), הלא מאחר שהלחם עצמו אינו ראוי להיקרב עם תודה אחרת, אף דמיו אינם ראויים לתודה אחרת. על כן פירשו, שיפדו את החלות, שמא תימצא התודה שאבדה, ויביאו מהדמים את לחמה. עוד פירשו בקושיית הגמרא, שיפדו אותן בפרוטה, ואף שאותה פרוטה תלך לאיבוד מכל מקום יוכלו להביא תודה משאר ערך החלות, שהרי אפשר לחלל הקדש שוה מנה על שוה פרוטה, כשאין להקדש הפסד בדבר.

יז. ואין לומר שאכן פדו אותן על ידי מכירתם לנכרים, שכן אין פודים את הקדשים להאכילם לנכרים. ראש יוסף (ד"ה ועיין).

יח. שכן שנינו במסכת זבחים (כה.) 'נשפך הדם על הרצפה ואספו פסול'. ובירושלמי (ה"ה) מובא תירוץ זה בשם רבי חנינא, ומה שהובא לעיל בשמו 'שהיו מרובות', היא נתינת טעם לכך שנשפך דמה, שמשום שהיו קרבנות תודה מרובים בי"ג היו ממהרים להקריבם, ואי אפשר שלא ישפך דמה של אחת מהן מרוב חפזון.

יט. ואף שעדיין אסור לשורפן עד לאחר שתעובר צורתן, שהרי אין פסולן בגופן אלא בדם [כמובא לעיל בהערה], מכל מקום מותר לזלזל בחלות אלו ולהניחם על גג האיצטבא לסימן. רש"י (ד"ה וכגון). ומוכח מדבריו שמדובר מתודה שקרבה בי"ד, שכן אם נשחטה בי"ג הרי כבר נפסלה בלינה, ונשרפת מיד כדין כל הקדשים שפסולם בגופם. על פי הצל"ח (ד"ה ונשמוט). וכן כתבו המאירי והמהר"ם חלאווה (ד"ה משום), והוסיפו שלפי זה חולק רבי ינאי על הברייתא שלא הביאו תודה בי"ד, ולדבריו מדובר בתודה שקרבה בי"ד ונשפך דמה, שעדיין חלותיה כשרות, אלא שאין להם תקנה באכילה. אך התוספות (ד"ה מלמ) כתבו, שעתה חוזרת בה הגמרא ממה שסברה בתחילה שהיו החלות כשרות, שהרי אם נשחט עליהן הזבח כבר נתקדש גופן, ומאחר שנשחט בי"ג [שהרי אין מביאים תודה בי"ד] נמצא שבבוקר י"ד כבר נפסלו בלינה. ומכל מקום הוצרכה הגמרא להעמיד שנשפך דמן, משום שנראה לה דוחק לומר כדברי רבי חנינא שנפסלו בלינה לפי שלא הספיקו לאוכלן, שהרי חלות תודה מותרות לזרים, ולא מסתבר שלא ימצא להם אוכלים.

כ. שמביאים בו שתי חלות חמץ העשויות משתי עשרוני סולת, ומניפים אותן לפני המזבח, אך אין מקטירים מהן עליו, אלא כולן נאכלות לכהנים. ומביאים עמהן שבעה כבשים ופר ושני אילים לעולה, ושעיר עזים לחטאת, ושני כבשים לשלמים. ויקרא (כג יז-כ).

כא. שכן הלחם תלוי בכבשים, שנאמר בהם (שם כג כ) 'והניף הכהן אותם על לחם הביכורים'. ומלחמי תודה למדנו על שתי הלחם שאין התנופה מקדשת אותם אלא השחיטה, כמבואר במנחות (מז.).

כב. וכן לענין שיפסל בפסול יוצא כדין כל הקדשים שנפסלים כשיוצאים מחוץ למחיצתם. רש"י (ד"ה קדוש). וכן מתקדשים הם לענין שיפסלו בלינה. רש"י ביבמות (קד: ד"ה מין).

כג. והוא הדין כששחטם שלא לשמם וזרק את דמם לשמם, שכן לאחר שנשחטו שלא לשמם שוב אין שמם עליהם, וזריקתם אינה נחשבת לזריקת כבשי עצרת. תוספות (ד"ה שמטן). וכן היא גירסת הברייתא ביבמות (קד:).

כד. מלבד פסח וחטאת, כמבואר במשנה שם.

כה. ואף שהכבשים עצמם כשרים, שכן שנינו בברייתא בביצה (כ:) 'כבשי עצרת ששחטן שלא לשמן הדם יזרק והבשר יאכל', מכל מקום מאחר שלא עלו לשם חובה וצריך להביא כבשים אחרים תחתיהם, אין שם כבשי עצרת עליהם, ואינם אלא כשלמי נדבה, ועל כן אינם מקדשים את הלחם. רש"י (ד"ה ומינו).

כו. ואינו נחשב לזרוק אלא לענין שיחולו על הקרבן כל פסולי הקדשים, אבל לא לענין שיתירנו באכילה. רש"י (ד"ה מזרוק). ודווקא כשלבסוף לא נזרק הדם כלל סובר רבי אלעזר ברבי שמעון שהוא נחשב כזרוק משעת הקבלה, אבל כשנזרק שלא לשמו ונעקר מ'לשמה', התברר למפרע שלא היה עומד להיזרק ואינו נחשב כזרוק משעת הקבלה. אמנם דווקא לגבי דברים אחרים הבאים עם הזבח, כגון שתי הלחם, אין הדם נחשב כזרוק במקום שנזרק בפסול, אבל לגבי הזבח עצמו בכל אופן הוא נחשב כזרוק. תוספות (ד"ה כל).

בבדי חסרונן. פ"ה כדרך מסרונס של פירות וקשה לר"י ח"כ מ"ט לרשב"ג לימר מוכרן בב"ד ומור"י דמיירי דנתפר בחדש אחד יותר ממה שחסרון עולה לחדש וקרי בבדי חסרון לפי שעדיין לא נתחסרו יותר מכדי חסרון העולה לשנה כדמפר' בהמפקיד (ב"מ מ.) לחטין ולשורז תשעה חנמי קנין לכור חטל חס נחסרו יותר ד"ה מוכרן בב"ד: **אמר** רחבא אמר רבי יהודה. לפי שהיה רשב"ג מוחסק קרי ליה רבי: **אין** מביאין תודה אחרת. פ"ה ואותו לחס פודיס ויוצא לחולין ויקח בדמיס תודה אחרת או לחס לחודה אחרת ואין נראה כיון דלחס גופיה לא חזו לתודה אחרת דמי נמי לא חזו לתודה אחרת דמי שנא ונפרק התודה (מנחות פ.) אחר בהדיא הפריש מעות ללחמי תודה ויתותרו אין מביא בהן תודה אחרת ומ"ג דהדמיס אסורים פריך שפיר וניפרקינהו דשמא תודה שחסה פרוטה דלכתחלה יכול לחלל שוה מנה על פרוטה כשאין הפסד להקדש כדמוכח בערכין (ד' כט.):

אלא לעולם שנשחט עליהן הזבח. אומר ריב"ח דהשתא הדר דיה ממה שאמר בשירות היו דבי"ג חיירי שנשחטו הזבח כדאמר לעיל אין מביאין תודה בי"ד והשתא מיפקלו טפי שנשפך הדם וגס נפקלו בלינה ולכך מעמיד בנשפך הדם שהטעם הראשון שאמר רבי חנינא מתוך שהיו מרובות נפקלות דוחק לומר יתכן דמפני ריבוי שלהן לא ימנה אוכלים הלא מותרין לזרים ובירושלמי[ה] רבי חנינא גופיה משני האי שינויא דגרס התם רבי חנינא אומר פקולות היו מפני שהיו ממהרים להביא תודותיהן מפני חמץ שבתודות ואי אפשר שלא יפשך דמה של אחת מהן והן נפקלות מדקאמר מפני שממהרין משמע דבי"ג חייבי לכולם היו מביאין:

שחטן שלא לשמן ונזרק דמן שלא לשמן. גרסה נזרק דמן שלא לשמן לאו דוקא דהוא הדין אס נזרק לשמן[ו]:

הלחם קדוש. בהתכלת (מנחות ד' מז:) חיכא מאן דאמר קדוש לתפוס פדיונו ולא נבעי למימר שיצא לחולין אלא תופס פדיונו ואינו יוצא לחולין דאל"כ אכתי מיקמי וליפרקינהו:

כל העומד ליזרק בזרוק דמי. וא"ת זרק דמן שלא לשמן נימא נמי כזרוק דמי ואמאי קאמר רבי אלעזר ד"ר שמעון דאיכא קדוש וי"ל כיון שעקרן מלשמן גרע מנשפך הדם ואיגלי מלתא דלא הוי כזרוק בשעת קבלה וקשה דבפרק המנחות והנסכים (מנחות קג.) אמר פיגל בזריקה מטמא טומאת אוכלים לר"ש משום דכל העומד ליזרוק כזרוק דמי ודוחק לחלק בין פיגול לשלא לשמו וי"ל דלגבי גופיה דזבח חשיב כזרוק מע"ג דפיגל בזריקה אבל לגבי דברים המתקדשים עס הזבח כגון לחס לא חשיב כזרוק כשנעשה הזריקה שלא בהכשר[ז]:

בשירות היו. ומ"ת מאחר דכשירות היו אמאי מקהין אותן עד שעת ליסור וי"ל דהיינו כרשב"ג[ח] דאמר לעיל (ד' יח:) תרומה כל חמש ולחמי תודה כתרומה והיו נוטלים האחרונה בסוף חמש וכן משמע בירושלמי[ט]:

שתי

בבדי חסרונן אבל יותר מבדי חסרונן מוכרן בבית דין וכל שכן הכא דהא פסידי לגמרי: ועוד אמר ר' יהודה שתי חלות כו': תני תנא קמיה דרב יהודה על גב האיצטבא א"ל וכי להצניען הוא צריך תני על גב האיצטבא [ט] אמר רחבא אמר ר' יהודה [א] הר הבית סטיו כפול היה [ס] תניא נמי הכי הר הבית סטיו כפול היה רבי יהודה אומר איסטוונית היתה נקראת סטיו לפנים מסטיו: פסולות וכו': אמאי פסולות אמר רבי חנינא מתוך שהיו מרובות נפסלות בלינה דתניא [ב] אין מביאין תודה בחג המצות מפני חמץ שבה פשיט' אמר רב אדא בר אהבה הכא [ג] בי"ד עסקינן וקסבר [ג] אין מביאין קדשים לבית הפסול וכולי עלמא בשלשה עשר מייתי להו ומתוך שהן מרובות נפסלות בלינה. משום ר' ינאי אמרו כשירות היו ואלא אמאי קרי להו פסולות שלא נשחט עליהן הזבח ונשחוט שאבד הזבח ונייתי זבח אחר ונשחוט דאמר זו תודה וזו לחמה וכדרבה דאמר רבה [ג] [ז] [ד] אבד הלחם מביא לחם אחר אבדה תודה אין מביא תודה אחרת מ"ט לחם גלל תודה ואין תודה גלל לחם וניפרקינהו ונפקינהו לחולין אלא לעולם שנשחט עליהן הזבח ונשפך הדם וכמאן כרבי דאמר רבי [ה] שני דברים המתירין מעלין זה בלא זה דתניא [ו] [ה] כבשי עצרת אין מקדשין את הלחם אלא בשחיטה כיצד שחטן לשמן וזרק דמן לשמן קידש הלחם שחטן שלא לשמן וזרק דמן שלא לשמן קידש הלחם שחטן לשמן וזרק דמן שלא לשמן לחם קדוש ואינו קדוש דברי רבי ר' אלעזר בר"ש אומר לעולם אינו קדוש הלחם עד שישחוט לשמן ויזרוק דמן לשמן אפי' תימא ר' אלעזר ברבי שמעון הכא במאי עסקינן כגון [ו] שנתקבל הדם בכום ונשפך ור"א בר"ש סבר ליה כאבוה [ז] דאמר כל העומד לזרוק כזרוק דמי. תנא משום רבי אלעזר אמרו כשירות היו כל זמן שמונחות כל העם אוכלין ניטלה אחת מהן תולין לא אוכלין ולא שורפין ניטלו שתיהן התחילו כולן שורפין תניא אבא שאול אומר שתי

בבדי חסרונן. כשאין נחסרין חלא כדרך חסרון של פירות הקנוד בב"מ בהמפקיד (ד' מ.) לחטין ולשורז תשעה חנמי קנין לכור: דקא פסיד לגמרי. שנחסרים בהנאה: על גב האיצטבא. על הכסא ממש: וכי להצניעם הוא צריך. והלא למרחה העין הס ניתנות שס: גג האיצטבא. גג היה בנוי למעלה מפני הגשמים: סטיו כפול היה. המיוחד סביב סביב מקפת, ובתוך תוכו הקף עוד אחר: [ג] מתוך שהן מרובות. לחמי תודה בשלשה עשר בניסן, שכל מי שיש לו להביא תודה נרגל מביאה בשלשה עשר: נפסלות בלינה. לבוקרו של י"ד. לחמי תודה מ' חלות וי' מהן חמץ [ח] שנאמר (ויקרא ז) על חלות לחם חמץ: אין מביאין קדשים לבית הפסול. אין מביאין קרבן ביום שיתמעט זמן אכילתו שקבעה לו תורה ונמלא בא לידי נותר, ותודה נאכלת ליום ולילה [ט], ואס יביאוס ביו"ד אין נאכלות אל חמץ אלא עד שש שעות: וכולי עלמא בי"ג מייתי להו. כל מי שעליו תודה מביאה בי"ג, לפי שלא יקריבנה לאחר וכ"ש בפסח: נפסלות בלינה. אין להס אוכלין כל כך, ומשום דפסולות ועומדו' היו ניתנין אס, לאס היו כשירות לא היו נותנין אותן אס כדי לפוסלן בידים, שמונחות אס עד זמן הציעור ונשרפות: בשירות היו. כלומר אפילו לא היה להן פסול גדול כליגה שהן כבר לשריפה, אפ"ה מאחר שאין להס תקנה ליאכל ואפילו הן עדיין טעונות עיבור צורה יהבינן להו התס, והיכי דמי כגון שלא נשחט עליהן הזבח, ויש להן קדושת לאית מהוקדשו ואין להן היתר עד שישחט עליהן הזבח ויזרק הדס, לחמי תודה אין קדושין קדושת הגוף אלא בשחיטת הזבח כדתניא [ו] על חלות לחם חמץ [י] שנאמר הקרב מלמד שאין הלחם קדוש אלא בזביחת התודה, והאי קדוש קדושת הגוף קאמר, דהא מעשה שאמר הרי עלי [ז] לתודתי חל עליהם אס הקדש, אבל אין קדושין ליפסל בלינה ובטבול יום ואס נטמאו נפדין [ט] ויוצאין לחולין עד שישחט הזבח עליהן, וכאס שהזבח מקדשן כך בזריקת הדס ניתנין הס לכהן כאבוה [ז] דאמר כל העומד לזרוק כזרוק דמי. תנא משום רבי אלעזר אמרו בשירות היו כל זמן שמונחות כל העם אוכלין ניטלה אחת מהן תולין לא אוכלין ולא שורפין ניטלו שתיהן התחילו

▼

▲

נדמיס יקח תודה או לחס תודה אחרת: ואין תודה גלל לחם. שהיו עיקר: ונפרקינהו. לכל זמן שלא קידשו לגופן יש להס פדיון, והוחיל ויש להס תקנה כך למה אמו מפקידין קדשים: אלא לעולם שנשחט עליהן הזבח. לשוב אין להס תקנה [ט]: וכגון שנשפך הדם. ומיהו עדיין אין קדושין קדושת הגוף אלא לחמי תודה ויזרק הדס, לתודה שהיא באה עם הלחם: לחמי תודה. שהרי נאמר בהן (ויקרא ז) על לחם חמץ יקריב קרבנו על זבח תודת שלמיו [כ] ואין הלחם קדוש אלא בזביחת התודה, והאי קדוש קדושת הגוף קאמר, דהא מעשה שאמר הרי עלי [ז] לתודתי חל עליהם אס הקדש, אבל אין קדושין ליפסל בלינה ובטבול יום ואס נטמאו נפדין [ט] ויוצאין לחולין עד שישחט הזבח עליהן, וכאס שהזבח מקדשן כך בזריקת הדס ניתנין הס לכהן כאבוה [ז] דאמר כל העומד לזרוק כזרוק דמי. תנא משום רבי אלעזר אמרו בשירות היו כל זמן שמונחות [ל] כל העם אוכלין ניטלה אחת מהן תולין לא אוכלין ולא שורפין ניטלו שתיהן התחילו כולן שורפין תניא אבא שאול אומר שתי

עין משפט
נר מצוה

צח א מיי' פ"ה מהל' בית הבחירה הל' ז:
צט ב ג מיי' פ"ב מהל' מגילה הל' יג:
ק ד מיי' פי"ב מהלכות פסולי מוקדשין הל' יח:
קא ה מיי' פי"ז שם הלכה יח:
קב ו (מיי' פ"ג שם הל' יח ופ"ו מהל' מיקורי מזבח הל' ד ה):

רבינו חננאל

אמרו רבנן לא יגע בהן כר' יוחנן דאמר מחלוקת אם אבד בכדי חסרונן אבל יתר מכדי חסרונן אפי' רבנן מודו שמוכרין אותן וכל שכן הכא בפסח שאם ישארו יפסדו לגמרי וכבר פרשנוהו בגמ' במקומו באר היטב: **מתני' ועוד אמר ר' יהודה שתי חלות של תודה פסולות** כו'. תאני תנא ע"ג האצטבא אמר ליה רב יהודה וכי להצניען הוא צריך שמניחן בתוך הבית תני על גג האצטבא שיהו הכל מביטין עליהן: **למה פסולות** מפני שיש בחלות של תודה חמץ לפיכך אין מביאין תודה בחג המצות ואפילו בארבעה עשר אין מביאין שכיון שאין התודה נאכלת אלא ליום ולילה ובארבעה עשר אין מותר לאכלן אפילו בו ביום כלו אין מביאין אותו להפסל לפיכך מקדימין ומביאין הכל ביום שלשה עשר ומפני שהיו באות הרבה היו נותרות ונפסלות. **והאי דר' ינאי** דאמר כשרות היו נדחו ואוקימנא בשנשחט עליהן הזבח ועדיין לא נזרק הדם וכדר' דאמר שני דברים המתירין והן שחיטה וזריקה שמתירין חלבים למזבח והבשר לאכילה מועלין זה בלא זה כלומר מקדיש האחד בלא חבירו והנהנה ממנו כנהנה מן ההקדש שחייב קרבן מעילה. ור' (מאיר) [מאי] **היא** דתניא כבשי עצרת אין מקדשין אלא בשחיטה כיצד שחטן לשמן וזרק דמן (שלא) לשמן קדש הלחם שחטן שלא לשמן וזרק דמן שלא לשמן לא קדש הלחם שחטן לשמן וזרק דמן שלא לשמן הלחם קדוש ואינו קדוש דברי רבי ר' אלעזר בר' שמעון אומר לעולם אינו קדוש עד שישחוט לשמן ויזרוק דמן לשמן. **ואמרי'** אפי' תימא רבי אלעזר בר' שמעון כגון דקבליה לדם ואשתפוך וסבר לה כר' שמעון אבוה דאמר כל העומד לזרוק כזרוק דמי: **משום ר' אלעזר אמרו כשרות היו** כל זמן ששתיהן מונחות הכל אוכלין וכו'. תניא אבא

הגהות וציונים

ח] [סטיו לפנים מסטיו כצ"ל] (גליון): ג] במנחות איתא ר' **אבא** (גליון): ג] נמוקי שובנ"י מביא דבור נוסף **אמאי פסולות. היאך הדבר מאורע תמיד** שמזדמנו להם חלות תודה בערב הפסח **פסולות דהא שתי** חלות של תודה היו דמשמע מזומן: ומה"ד ה"ג מתוך וכו': ל] הרי אלו (גליון): ס] צ"ל הן (באה"מ): ו] צ"ל פדיון (כת"י): ז] צ"ל אלא שם שלמי (רש"ש, וכ"ה בדפו"י): ח] [צ"ל כר"ג] (גליון):

מסורת הש"ס עם הוספות

ע] לקמן נג: סוכה מה. ברכות לג:, ג] [ביצה שם ע"ב [לקמן לח:] זבחים עה: נכורות ס: נדה ט:], ד] מנחות פ., ה] [מנחות עט.], ו] יבמות קד: מנחות מז. ודף עב: [יבמות קה:], ז] בבא קמא עו: [מנחות עט: קג: כריתות כד: תמורה כג:], ח] מנחות עז ע"א וע"ב, ט] זבחים דף נה., י] עח:, כ] ויקרא ז יג, ל] מנחות קא. ע"ש, מ] לקמן עז:, נ] [ולקמן דף לד:], ס] דף מז. ע] זבחים ב., פ] זבחים ב:, צ] פ"א ה"ה, ק] כן איתא בלשון הברייתא ביבמות דף קד:, ר] ועי' מה שתירצו התוס' במנחות מז. ד"ה עד, ש] סוף ה"ה.

משנת ראשונים

הר הבית סטיו כפול היה. איצטבא כפולה היתה ר"ל עשויה מדרגות של אבנים זו למעלה מזו בכל סביבות הבית עד סמוך לשמי קורת העזרה והיו יושבים שם עולי רגלים והיה על כולם גג מכסה את הכל מפני הגשמים והיה הגג גבוה עד שהיה נראה לכל ושם היו מעמידין חלות אלו לסימן.
[מאירי]

רבי יהודה אומר איסטוונית היתה נקראת סטיו לפנים מסטיו. היה אומר בלשון רבו ולא היה רוצה לשנות הלשון אע"פ שהוא לשון משונה דקאמר סטיו כפול היה סטיו לפנים מסטיו והוה ליה למימר אצטוונית היתה כדאמר בפ"ק דפסחים (דף יג: ושם).
[תוספות, חולין סב.]

אין מביאין תודה בחג המצות מפני חמץ שבה פשיטא. פירוש אע"ג דאמר רב אחא בר יעקב בפרק כל שעה דילפינן שאור דאכילה משאור דראיה מה שאור דראיה שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה אף שאור דאכילה שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, אפילו הכי להביא תודה מיהא אסור לכולי עלמא משום דכתיב לא תשחט על חמץ דם זבחי וכל זבח כשר במשמע. ועוד דהא הדר בי ר אחא בר יעקב מההיא.
[מהר"ם חלאווה]

הכא בארבעה עשר עסקינן. ואע"ג דכבריתא קתני בחג המצות ה"ק אין מביאין תודה בענין שיהא זמן אכילתה בחג המצות, דתודה נאכלת היא ליום ולילה.
[מהר"ם חלאווה]

הגמרא מביאה ברייתא החולקת על משנתנו בענין חלות התודה שהונחו בהר הבית בערב פסח:

תָּנָא - שנינו בברייתא, **מְשׁוּם רַבִּי אֶלְעָזָר אָמְרוּ**, חלות אלו שהונחו על גבי האיצטבא, **פְּשִׁירוֹת הָיוּ**, ומותרות באכילה[כג]. **וְכָל זְמַן שֶׁשתיהן** היו **מוּנָּחוֹת שם, כָּל הָעָם** היו **אוֹכְלִין** חמץ. ובתחילת השעה החמישית כאשר **נִיטְּלָה אַחַת מֵהֶן**[כד], היו כל העם **תּוֹלִין** את חמצם, **ולֹא** היו **אוֹכְלִין** אותו **וְלֹא שׁוֹרְפִין** אותו, אלא מאכילים ממנו לבהמתם. ובסוף השעה החמישית כאשר **נִיטְּלוּ שְׁתֵּיהֶן** וגם השניה נאכלה[כה], ונכנסה השעה הששית, **הִתְחִילוּ פוֹלִין שׁוֹרְפִין** את חמצם.

הברייתא מביאה סימן אחר **שעשוי**[אוצר החכמה] לזמן איסור החמץ:

תַּנְיָא, אַבָּא שָׁאוּל אוֹמֵר,

כג. וצריך לומר שחולק רבי אלעזר על הברייתא לעיל, וסובר שהקריבו תודה בי״ד, שאם לא כן הרי כבר נפסלו בלינה. תוספות חכמי אנגליה (ד״ה ר׳ אלעזר). עוד יש לפרש, שאבד הזבח של חלות אלו ולא נתקדשו בקדושת הגוף, והיו מותרות באכילה על ידי פדיון. ולפי זה צריך לומר, שאף לאחר שנפדו ויצאו לחולין הרי הן נאכלות כל חמש כדין תרומה וקדשים, משום שדמיהן נופלים להקדש, ויש לגבוה ריוח בהיתר אכילתן. צל״ח (ד״ה מנח) בשיטת התוספות.

כד. וסובר רבי אלעזר כשיטת רבן גמליאל במשנתנו, שתרומת חמץ נאכלת כל חמש, והוא הדין לקדשים, שאם לא כן לא היו מניחים אותן עד לסוף חמש ויאסרו באכילה. תוספות (ד״ה כשירות). ואכן הוכיח הירושלמי (פ״ה) מכאן, שסיבת היתר אכילת תרומת חמץ בשעה החמישית אינה משום שאוכליה מועטים ואין מספיקים לאוכלה עד סוף ארבע, שאם כן חלות תודה שאוכליהן מרובים [שהרי הן מותרות לזרים] היו נאסרות בסוף ארבע, אלא הטעם הוא מפני קדושתה, וטעם זה נוהג גם בקדשים.

כה. הכהנים זריזים היו וידעו לכוין את השעה, והספיקו לאכלם לפני תחילת השעה הששית, כדי שלא יבואו לידי שריפה. רבינו דוד (ד״ה היו).

שְׁתֵּי פָּרוֹת הָיוּ חוֹרְשׁוֹת בְּהַר הַמִּשְׁחָה [-הר הזיתים] בערב פסח[א], **כָּל זְמַן שֶׁשְּׁתֵּיהֶן היו חוֹרְשׁוֹת, כָּל הָעָם** היו **אוֹכְלִין** את החמץ. וכאשר **נִיטְּלָה** משם **אַחַת** מֵהֶן, היה הדבר סימן לכך שהגיעה השעה החמישית, והיו כולם **תּוֹלִין** את החמץ, **לֹא אוֹכְלִין וְלֹא שׂוֹרְפִין** אותו. וכאשר **נִיטְּלוּ** משם **שְׁתֵּיהֶן**, היה זה סימן שהגיעה השעה הששית, **וְהִתְחִילוּ כָּל הָעָם שׂוֹרְפִין** את חמצם.

★ ★ ★

משנה

ישנו כמה דרגות בטומאה: א. אבי אבות הטומאה, והוא המת עצמו. ב. אב הטומאה, והוא הנוגע במת[ב]. וישנם עוד כמה אבות הטומאה, כגון שרץ ונבילה. ג. הנוגע באב הטומאה נעשה ראשון לטומאה, והוא הקרוי 'ולד הטומאה'. ד. אוכלים ומשקים שנגעו בראשון לטומאה נעשים שני לטומאה. ה. בתרומה וקדשים ישנה דרגת טומאה נוספת, שאם נגעו אוכלים ומשקים בשני לטומאה הרי הם נעשים שלישי לטומאה[ג]. אבל בחולין אין שני עושה שלישי. ו. בקדשים ישנה דרגת טומאה נוספת, שאם נגעו אוכלים ומשקים בשלישי לטומאה הרי הם נעשים רביעי לטומאה[ד], אבל בתרומה אין שלישי עושה רביעי.

חומר נוסף יש בתרומה וקדשים על חולין. שלענין חולין, אדם טמא שטבל נטהר מטומאתו מיד, ושוב אינו מטמא אותם במגעו. אבל לענין תרומה וקדשים, אין די לו בטבילה, אלא הוא טעון הערב שמש, ועד הלילה הוא אסור באכילת תרומה וקדשים, ופוסל אותם במגעו[ה].

והוא הקרוי 'טבול יום' שדינו כשני לטומאה, ועושה את התרומה במגעו שלישי לטומאה[ו].

נאמר בענין תרומה (במדבר יח ח) 'וַיְדַבֵּר ה' אֶל אַהֲרֹן, וַאֲנִי הִנֵּה נָתַתִּי לְךָ אֶת מִשְׁמֶרֶת תְּרוּמֹתָי', ומכאן דרשו שיש לשמור אותה בטהרה ואסור לטמאותה[ז]. ומתרומה אנו למדים אף על קדשים שיש איסור לטמאותם[ח].

המשנה שלפנינו מתירה להוסיף טומאה לתרומה וקדשים שכבר נטמאו, ודנה האם ניתן ללמוד מכך שמותר לטמא תרומת חמץ שיוצאת לשריפה בערב פסח[ט]:

רַבִּי חֲנִינָא סְגַן הַכֹּהֲנִים' אוֹמֵר, מִימֵיהֶם שֶׁל כֹּהֲנִים - מעולם, כשהיו הכהנים שורפים את בשר הקרבנות שנטמאו[י], **לֹא נִמְנְעוּ מִלְּשָׂרוֹף אֶת הַבָּשָׂר שֶׁנִּטְמָא** על ידי מגע **בְּוֻלַּד הַטּוּמְאָה**[יב], יחד **עִם הַבָּשָׂר שֶׁנִּטְמָא** על ידי מגע **בְּאַב הַטּוּמְאָה** ונעשה ראשון לטומאה, **אַף עַל פִּי שֶׁהיו מוֹסִיפִין** בכך **טוּמְאָה עַל טוּמְאָתוֹ**. שהרי בשעת שריפתם הם נוגעים זה בזה, והבשר שטומאתו חמורה מוסיף טומאה על טומאתו של הבשר שטומאתו קלה יותר. ומכל מקום לא חששו לכך, מאחר שגם קודם לכן היה דינו של הבשר הטמא בטומאה הקלה להישרף, כדין קדשים פסולים.

הוֹסִיף רַבִּי עֲקִיבָא וְאָמַר, מִימֵיהֶם שֶׁל כֹּהֲנִים - מעולם, כשהיו הכהנים מדליקים שמן תרומה טמא[יג], **לֹא נִמְנְעוּ מִלְּהַדְלִיק אֶת הַשֶּׁמֶן שֶׁנִּפְסַל**[יד] **בְּמגע טְבוּל יוֹם בְּתוֹך נֵר**[טו] **שֶׁנִּטְמָא בְּמגע טְמֵא מֵת, אַף עַל פִּי שֶׁמּוֹסִיפִין** בכך **טוּמְאָה עַל טוּמְאָתוֹ**. שהרי טבול יום עושה במגעו את השמן לשלישי בלבד, ועתה כשנוגע

א. בירושלמי (ה"ה) מבואר שלא חרשו ממש אלא היו נראות כחורשות, שכן במקומות שנהגו שלא לעשות מלאכה בערב פסח אסור לעשות מלאכה, כמבואר במשנה להלן (נ.), ומאחר שבירושלים התקבצו מכל המקומות, ואף ממקומות שנהגו שלא לעשות מלאכה בערב פסח, מסתבר שגם שם יש לנהוג איסור זה. תוספות (ד"ה שתי) מבואר שלא חרשו ממש אלא היו נראות כחורשות, שכן בשעה שהיו חורשות היו מתקבצים כל העם לראות, ולא היו יכולים לאכול.

ב. חמורה טומאת האב מטומאת הולד, שכן אב הטומאה מטמא אדם וכלים, אבל ולד הטומאה מטמא רק אוכלים ומשקים ולא אדם וכלים. ואף שהנוגע במת הוא אב הטומאה ומטמא אדם וכלים, הנוגע בשרץ אינו אלא ולד, ומטמא אוכלים ומשקים בלבד. ומקור חילוק זה הוא ממה שנאמר בטומאת מת (במדבר יט כב) 'וכל אשר יגע בו הטמא יטמא, והנפש הנוגעת תטמא עד הערב', ומלשון הכתוב 'וכל אשר יגע בו', משמע שכל דבר הנוגע בטמא מת נטמא, ואף אדם וכלים בכלל, ומכאן שדינו כאב הטומאה. אבל בכלי חרס שנטמא על ידי שרץ נאמר (ויקרא יא לג-לד), 'כל אשר בתוכו יטמא וגו' מכל האוכל אשר יאכל וגו' וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא', ומכאן שהנוגע בשרץ מטמא רק אוכלים ומשקים ולא אוכלים ומשקים, כדין ולד הטומאה. רש"י (ד"ה נגר). ותמה הרש"ש (נרש"י שם), הלא הכתוב האמור בטומאת שרץ מדבר בכלי חרס, והרי מבואר במסכת נדה (כח:) שכלי חרס אינו נעשה אב הטומאה לעולם, ואפילו כשנגע במת, ואם כן אין להוכיח מכך שאינו מטמא אדם וכלים שיש חילוק בין הנוגע במת לנוגע בשרץ. ותירץ על פי הר"ש באהלות (פ"ט מט"ז), שכל זמן שלא פירש כלי החרס מהמת ועדיין הוא נוגע בו דינו כאב הטומאה, ומטמא אדם וכלים, ולפי זה נמצא שחלוקה טומאת מת מטומאת שרץ, שהרי כשנטמא משרץ אינו מטמא אדם וכלים אפילו בעודו נוגע בשרץ.

ג. מקור דין זה הוא מקל וחומר, מה לטבול יום שהוא טהור לחולין, ואף על פי כן הוא אסור באכילת תרומה ואף פוסלה במגעו [ראה להלן בהערה במקור דין זה], ככר שני שהוא טמא בחולין, כל שכן שהוא פוסל את התרומה במגעו ועושה אותה שלישית. סוטה (כט.).

ד. מקור דין זה הוא מקל וחומר ממחוסר כיפורים [יולדת או זב או מצורע שחייבים בקרבנות טהרה, שאסורים באכילת קדשים ובכניסה למקדש עד הבאת קרבנותיהם]. מה מחוסר כפורים שהוא מותר באכילת תרומה ואף על פי כן הוא פוסל קדשים במגעו, שלישי שהוא אסור בתרומה כל שכן שהוא פוסל קדשים ועושה אותם רביעי לטומאה. ברייתא להלן (יח:).

ה. שנאמר בטמא שרץ שטבל לטומאתו (ויקרא כב ז), 'ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים', וקדשים האמורים בכתוב זה היא תרומה. יבמות (עד:). עוד מבואר שם (עה.), שמקור הדין שטבול יום פוסל תרומה הוא ממה שנאמר ביולדת בימי טהרתה (ויקרא יב ד) 'בכל קודש לא תגע'. ואף שנאמר 'בכל קודש לא תגע' בהכרח כוונת הכתוב היא לתרומה ולא לקדשים, שהרי לקדשים אינה נטהרת במלאת ימי טהרתה שהוא בליל ארבעים ואחד או שמונים ואחד, אלא רק לאחר שתביא את קרבנותיה [כבש לעולה ותור או בן יונה לחטאת ליולדת עשירה, ושני תורים או שני בני יונה אחד לעולה ואחד לחטאת ליולדת עניה (שם יב ו-ח)], שכן מחוסר כיפורים אסור בקדשים [ראה בהערה הבאה], והרי אינה ראויה להביאם עד יום ארבעים ואחד ביולדת זכר ויום שמונים ואחד ביולדת נקבה. וממה שאסרה התורה על היולדת לגעת בתרומה כדי שלא תפסלנה למדנו לכל טבול יום שהוא פוסל את התרומה במגעו. שבעה ימים ליולדת זכר וי"ד יום ליולדת נקבה, היא טובלת ונטהרת, אך עדיין היא אסורה בתרומה עד מלאות ימי טהרתה, שהם ארבעים יום ליולדת זכר ושמונים יום ליולדת נקבה. נמצא ששקיעת החמה של ימים אלו היא לגביה כ'הערב שמש' של שאר טמאים שטומאתם יום אחד בלבד, ורק משהגיע אותו לילה היא נעשית טהורה לענין תרומה. רש"י (ד"ה שנפסל) על פי הראש יוסף (נרש"י שם). וכן היא לשיטת רבי יוחנן בזבחים (לג:), אך לשיטת ריש לקיש (שם), הכתוב 'בכל קודש לא תגע' אמור בקדשים, כמובא להלן בהערה. וראה עוד ביבמות (שם) מקור נוסף לכך שטבול יום פוסל תרומה.

ו. חומר נוסף ישנו בקדשים על תרומה, שטמאים החייבים בקרבן לאחר מלאות ימי טהרתם, כגון יולדת וזב ומצורע, אסורים באכילת קדשים ובביאת מקדש וכן מטמאים קדשים אף לאחר שמלאו ימי טהרתם, עד שיביאו את קרבנותיהם, והם הקרויים 'מחוסרי כפורים'.

ז. רש"י (ד"ה מדגריהן), על פי הגמרא בכורות (לה.).

ח. רש"י בחולין (ג: ד"ה ונמוקדמין). וכמו כן נאמר ביולדת 'בכל קודש לא תגע', ומכאן דורש ריש לקיש בזבחים (לג:) אזהרה לטמא הנוגע בקדשים, ורבי יוחנן (שם) מעמיד איסור זה בתרומה. ובפשטות לאו זה הוא רק בטמא המטמא בגופו קדשים או תרומה, אך המאירי (שבת לח. ד"ה קנמ) כתב, שלאו זה הוא גם באדם טהור המביא עליהם טומאה. וראה באחיעזר (מ"ב סי' מ) שדן באריכות בדבריו, והקשה עליהם מסוגייתנו.

ט. משום נידון זה נשנו כאן דברי רבי חנינא ורבי עקיבא. רש"י (ד"ה מימיהם). והרמב"ם בפירוש המשניות כתב, שנשנתה משנה זו אגב המשנה הקודמת המזכירה שתי חלות תודה פסולות, שהן מהקדשים הנשרפים [ואף במשנתנו מדובר בקדשים הנשרפים].

י. כלומר, סגנו של הכהן הגדול היה, שאם אירע פסול בכהן הגדול היה משמש תחתיו, כמבואר בברייתא בסוטה (מג.).

יא. קדשים שנטמאו מצוה לשורפם, שנאמר (ויקרא ז יט) 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף'.

יב. פשטות דברי המשנה היא, שבשר זה נגע בראשון לטומאה ונעשה שני, אך להלן מקשה הגמרא, שאם כן אין נוספת לו שום טומאה כששורפים אותו עם בשר שנגע באב הטומאה שהוא ראשון לטומאה, ומשום כן היא מפרשת את דברי המשנה באופן אחר.

יג. תרומה טמאה אסורה באכילה, ומצוה לשורפה, אלא שניתנה לכהנים ליהנות ממנה בשעת שריפתה, כגון בהדלקת הנר, כמבואר במסכת שבת (כה.). ומדברי רש"י (שם ד"ה מצוה) נראה, שמצות שריפתה היא מדרבנן, או משום שהיא דומה לקדשים, או משום חשש תקלה [שלא יבואו לאוכלה], וכן כתבו שם התוספות (ד"ה קן), בפירושם הראשון. אך בפירושם השני כתבו, שמצות שריפתה היא מן התורה.

יד. המשנה מכנה אותו 'פסול' ולא 'טמא' משום שרק הוא עצמו טמא, אבל אינו מטמא אחרים, שכן דינו כשלישי לטומאה כמבואר לעיל, ושלישי אינו עושה רביעי בתרומה.

טו. נר הוא הכלי שבו שמים את השמן.

שתי פרות היו חורשות. בירושלמי[1] דייק ירושלים לא מקום שנהגו בו שלא לעשות מלאכה כלומר סברא הוא לנהוג שם היתר כיון שמתקבלין שם לחף ממקומות שנהגו בהן היתר ומצי גרסות כחורסות: **אבל** תרומה וקדשים עושין ביוצא בהן.

שתי פרות היו חורשות בהר המשחה כל זמן ששתיהן חורשות כל העם אוכלין ניטלה אחת מהן תולין לא אוכלין ולא שורפין ניטלו שתיהן התחילו כל העם שורפין: **מתני'** [ב] רבי חנינא סגן הכהנים אומר [א] מימיהם של כהנים לא נמנעו מלשרוף את הבשר שנטמא בוולד הטומאה עם הבשר שנטמא באב הטומאה אע"פ שמוסיפין טומאה על טומאתו. הוסיף ר' עקיבא [ג] ואמר מימיהם של כהנים לא נמנעו מלהדליק את השמן שנפסל בטבול יום בנר שנטמא בטמא מת אף על פי שמוסיפין טומאה על טומאתו. אמר רבי מאיר מדבריהם למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח א"ר יוסי [ב] אינה היא המדה ומודים ר' אליעזר ורבי יהושע ששורפין זו לעצמה וזו לעצמה על מה נחלקו על התלויה ועל הטמאה שר' אליעזר אומר [ג] תשרף זו לעצמה וזו לעצמה ור' יהושע אומר שתיהן כאחת: **גמ'** מכדי בשר שנטמא בוולד הטומאה מאי הוי שני שני ושני הוא מאי מוסיף לו טומאתו על טומאתו איבא אמר רב יהודה הכא [ד] בוולד וולד עסקינן דהוי ליה שלישי וקסבר שלישי מותר לעשותו שני. והא אין אוכל מטמא אוכל דתניא יכול דהא אוכל מטמא אוכל ת"ל [א] וכי יתן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא הוא טמא ואין עושה כיוצא בו טמא הניחא לאביי דאמר לא שנו אלא בחולין אבל בתרומה וקדשים עושה כיוצא בו ולרב אדא בר אהבה משמיה דרבא נמי דאמר לא שנו אלא חולין ותרומה אבל בקדשים עושה כיוצא בהן שפיר אלא לרבינא משמיה דרבא דאמר מקרא מלא דיבר הכתוב לא שנא חולין לא שנא תרומה לא שנא קדשים אינו עושה כיוצא בו מאי איכא למימר הכא במאי עסקינן דאיכא משקין בהדי בשר דקא מיטמא מחמת משקין אי הכי האי עם הבשר שנטמא באב הטומאה עם הבשר ומשקין מיבעי ליה אלא [ה] נהי דאין אוכל מטמא אוכל מדאורייתא מדרבנן מיהו מטמא: הוסיף ר' עקיבא מימיהן של כהנים לא נמנעו מלהדליק כו': מכדי שמן שנפסל בטבול יום מאי הוי שלישי וכי מדליק ליה בנר שנטמא בטמא מת מאי הוי שני מאי קמ"ל שלישי מותר לעשותו שני היינו הך אמר רב יהודה הכא [ו] בנר של מתכת עסקינן דרחמנא אמר בחלל

פירש בקונטרס דנפיק מקרא לחגי מל הלמס ומל הנזיד ולר"ת דמפרש לקמן [ד' יז.] מו מל הנזיד מור"י דנפקא ליה מוהכשר מאר יגע בכל טומא לא יאכל (ויקרא ז') מפי' בחוכל[ז] ותרומה נפקא לן כיון דלא מציגו למימר מקרא מלא דבר הכמוב דהא מיכא קדשים דעומין כיוצא בהן נוכי קרא בדלמי טפי להיינו חולין: [ח]

דאיבא משקין בהדי בשר. מכאן מדקדק ריב"ג [ט] דמשקין מטמאין בפחות מרביעית דסתם משקין דבהדי בשר לית בהן רביעית ולקמן (דף יז:) [י] נמי אמרו גבי מים מכל פחות מרביעית טמאים והא דאמר בפרק חין מעמידין (ע"ז דף לח. ושם) גבי יין נסך דמטמא טומאת משקין ברביעית ובפ"ב (יט:) [כ] גבי דם הירוק וכמה דוכתין אומר ריב"ג דבפסול גויה חיירי דשיעורו ברביעית כדאמר בפרק קדשי מזבח (דף יז:) דכל המשקים מטהרין לפסול הגויה ברביעית ור"י מפרש דהא דבעינן רביעית היינו בהנך דעיקר טומאה ללו דאורייתא כגון סתם יינן ודם הירוק דאפי' ביתר מרביעית לא מטמא דאורייתא מכל מקום מדרבנן מכל מקום מטמא אוכל מדרבנן מדאורייתא לחוקמא במשקין ומדרבנן ולא מוקי כמסקנא דאוכל מטמא אוכל מדרבנן ואף על גב דאין אוכל מטמא אוכל מפילו מדרבנן מכל מקום מסכמנא סליסי ע"י עניס ולבונה או על ידי משקין דאכתי לא גזרו דכל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחלה [כ] [ו]:

עם בשר ומשקין מיבעי ליה. ות"ת אמאי לא פריך מאי מיריח שנטמא בחד הטומאה אפי' בראשון ואפי' נמי כדפריך לקמן על ר"ע וי"ל משום דרבי חנינא קאמר מימיהם של כהנים משמע שמעולם כך הוא אף קודם י"ח דבר דגזרו דכל הפוסל התרומה מטמא משקין להיות תחלה דבפ"ק דשבת (דף יד: ושם) מוקי המוכלין והכלים שנטמאו במשקין במשקין הבאים מחמת ידים ולפי שגזרו לידים פוסלין התרומה עושין המשקין שנגעו בהן תחלה:

מאי קא משמע לן דשלישי מותר לעשותו שני היינו הך. למ"ד אין אוכל מטמא אוכל מדאורייתא הוסיף למותר לעשותו אף שני לאוריית[ח]: ומילו מיעוטא: **אבל** תרומה וקדשים עושה כיוצא בה. דילפינן מנזירות חגי לחם ונזיד יין ושמן [ט] (חגי ב): **שפיר.** דמתני' בקדשים קיימי: מקרא מלא. לא הוצרכו ממשמעו לא תרומה ולא קדשים אלא דבר אלם דיבר דאין אוכל מטמא אוכל לעולם, ונזירות חגי טומאות דרבנן ניתנו וכבר נגזרו כדלקמן, אבל דאורייתא לא מטמא אלא אוכל משקה ומשקה אוכל, לקמן בפירקין (דף יח.) יליף לה דאוכל מטמא משקה ומשקה אוכל: **דאיבא משקין בהדי בשר.** כשנגע בחד הטומאה היה משקה טופח עליה ונטמא עמה והוה אף המשקה דאטון, וכשנורפה עדיין הוא עליה, ומטמא[ז] הבשר שנשרף עם זה מחמת המשקין ונעשה אלישי שני: **מדרבנן מטמא.** וקא מוספי ליה טומאה מדרבנן: **מאי הוי שני.** דנר הוי דאטון: היינו הך. דר' חנינא דתרינהו בהכי, ומאי הוסיף ר"ע דמשמע להוסיף עדות על עדות מידוש על מידוש: בחלל

ואינו מטמא דתנן בתרומות פ"ב הראשון והשני שבתרומה טמא ומטמא והשלישי פסול ולא מטמא דתנן בטבול יום פ"ב המקפה של תרומה והשום והשמן של חולין ונגע טבול יום במקצתו פסל את כלן נמצא זה השמן פסול והוא כמו שלישי כדנגע ביה בזה השמן הנר שנטמא מת שני הוא כי הנר הוא ולד ראשון והשמן שנגע בנר נעשה ולד שני. **מאי קמ"ל ר' עקיבא שלישי מותר לעשותו שני** היינו דר' חנניה

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עדיות פרק ג [משנה ז], ב) ג"ז שם, ג) לקמן כ:, ד) בכורות לד., ה) לקמן דף יז., ו) ה"ה, ז) ר"ל אפי' נגע במאכל (ב"ש), ח) [ועיין מוספות עירובין נט. ד"ה היה חוכל ותוספות יומא פ: ד"ה וחליה וכמולין פז: ד"ה כל מקום וכריתות יג: ד"ה ומלבן], ט) [וע"ש ברש"י ד"ה מבלן], י) נראה דט"ס וצ"ל נדה נה: (שפת אמת), כ) לקמן ע"ב.

תורה אור השלם

א) וְכִי יִתֵּן מַיִם עַל זֶרַע וְנָפַל מִנִּבְלָתָם עָלָיו טָמֵא הוּא לָכֶם:
[ויקרא יא, לח]

הגהות וציונים

ג] בכ"י ליתא "ממי". רש"ש מגיה עם מי: ג] בכת"י נוסף וגבי נוגע במת כתיב דמטמא אדם וכלים (נמוקי שזבנ"י): ג] צ"ל בזמן (כת"י): ד] כ"י ומיטמי: ה] בכ"י יש כאן דבור לא שנו אלא חולין ותרומה. וא"ת והיכי ניחא והא קתני לא נמנעו מלשרוף הטהורה עם הטמאה וכיון דאין עושה בתרומה כיוצא בה מאי לא נמנעו פשיטא דלא נמנעו ותירץ הר"ר משה מאיבדא דהניחא לא קאי אלא אדישא (ד"ס): ו] בכת"י נוסף כאן מיהו קשה לריצב"א לפר"ת דהיכי ס"ד דאין אוכל מטמא אוכל אפי' מדרבנן והא מתני' היא במסכת חלה (פ"ב מ"ח) כיצד תורמין (מטמא על הטהור) [מטהור על הטמא] עושה חלה פחות מכביצה משמע דלכל הפחות אוכל מטמא אוכל מדרבנן (דק"ס): ז] דיבור זה אינו בדפו"י ונוסף ע"פ מהרש"ל, ובפנים מאירות ח"א סי"ז כתב דל"ג ליה, דהרי בגמ' לעיל קאמרינן אליבא דמשנתינו נהי דאין אוכל מטמא אוכל מדאורייתא:

ליקוטי רש"י

[שייך לדף יג:]

אפי' תימא ר' אלעזר ברבי שמעון. דאמר לעולם אינו קדוש עד שיאמט לשמן וזרק דמן לשמן, דשני דברים הממירין, שחיטה וזריקה הממירין לגבר, אין מעלין זה בלא זה משום דהוי וריקה פסולה כגון שנזרק הדם שלא לשמן, והכא כגון שנשפך הדם בקרקע [שם עט. רש"י כת"י]. **הכא במאי עסקינן** כגון שנתקבל הדם בכוס ונשפך. אחר כן ונפסל בזריקה [שם]. ור"א בר"ש סבר ליה כאבוה. סבר לה כר"ש שאומר לשמר לקמן בפרק המנחות והנסכים (דף קב:) כל העומד ליזרק כזרוק דמי ולא הוי פסול בזריקה [שם: רש"י כת"י].

[ע"כ שייך לדף יג:]

וכי יתן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא. מיעוטא ומוכל לכוותיה קא ממעט [לקמן יח: ד"ה הוא].

עין משפט נר מצוה

קג א מיי' פי"ט מהל' פסולי מוקדשין ה"ו:
קד ב ג מיי' פ"ג מהל' חמץ ומלה הל' ד:
קה ד מיי' פי"ט מהל' פסולי מוקדשין ה"י:
קו ה מיי' פ"ז מהלכות מאכות המומאה הל' ח סמג עשין רמז:
קז ו מיי' פי"ט מהלכות פסולי מוקדשין הל"ו:

גליון הש"ס

תום' ד"ה דאיבא. דמשקין מטמא בפחות מרביעית כו'. עי' גרס"י לקמן דף יז ע"ב ד"ה מבל לית בהו רביעית:

רבינו חננאל

שאול אומר שתי פרות היו חורשו' בהר המשחה כו': **מתני' אמר רבי חנניה סגן הכהנים מימיהן של כהנים** לא נמנעו מלשרוף הבשר שנטמא בוולד הטומאה עם הבשר שנטמא באב הטומאה כו'. **נקוט האי כללא** בידך השרץ וכיוצא בו הוא אב הטומאה כדתנן (כלים פ"א מ"א) אבות הטומאה השרץ ושכבת זרע וטמא מת כו' והנוגע בהן נקרא ולד ראשון והנוגע בולד נקרא ולד שני והנוגע בולד [שני] נקרא ולד שלישי. **אקשי' אמתני' מכדי בשר שנטמא בולד הטומאה** ולד שני הוא כי שריף ליה בהדי בשר שנטמא באב הטומאה הלא נעשה הנוגע באב הטומאה ולד ראשון כי נגע באחר משוי ליה ולד שני כי בבשר שהיה ולד שני לא הוסיף לו טומאה ולד שני הוה וגם עתה כשנגע בו הולד הראשון נעשה ולד שני מה הוסיף לו דקתני במתני' אע"פ שמוסיף לו טומאה על טומאתו. **ופריק רב יהודה** ולד דמתני' ולד שני שעשה הבשר שנגע בו ולד שלישי עשאו שני הנה הוסיף לו טומאה שעד עתה היה ולד שלישי ועכשיו נעשה שני. **ואקשי' היאך הבשר שהוא אוכל יטמא אוכל כיוצא בו** והתניא יכול יהא אוכל מטמא אוכל ת"ל וכי יותן מים על זרע וגו' הוא טמא ואין עושה טמא כיוצא בו הניחא למאן דאמר בחולין אינו עושה ולמאן דאמר בחולין ובתרומה נמי אין עושה אבל בקדשים עושה טומאה כיוצא בה שפיר דהני קדשים נינהו אלא לרבינא דאמר אפילו קדשים אין עושה אוכל טמא כיוצא בו מאי איכא למימר. **ופריק רב נחמן בר יצחק** מהא דתנן [פרה פ"ח] אין כלי חרס מטמא (חבית) [חבירו] אלא במשקה נטמא המשקה טמאוהו הכא נמי כגון דאיכא משקין בהדי האי בשרא דמטמ' הבשר מחמת משקין ונדחה (ואפי') [אלא נהי] דאין אוכל מטמא אוכל מדאורייתא ומתני' דקתני בשר מטמא בשר אחר מדרבנן: **מתני' הוסיף ר' עקיבא מימיהם של כהנים כו'.** אקשי' מכדי שמן שנפסל בטבול יום מאי הוא שלישי כי הטבול יום פוסל ואינו מטמא והשלישי פוסל

השמן בנר שנטמא בטמא מת נוספת טומאה על טומאתו[טז], ומכל מקום לא חששו לכך, לפי שכבר קודם לכן היה על השמן שם טומאה ועמד לשריפה.

אוצר החכמה

רבי מאיר מוכיח שמותר לטמא תרומת חמץ בערב פסח:
אָמַר רַבִּי מֵאִיר, מִדִּבְרֵיהֶם לָמַדְנוּ[יז], שֶׁשּׂוֹרְפִין חמץ של **תְּרוּמָה טְהוֹרָה** יחד **עִם** הַחמץ של תרומה **טְמֵאָה בַּפֶּסַח** - בערב הפסח בהגיע זמן ביעור החמץ, ואפילו שתוך כדי שריפתן יחד הן נוגעות זו בזו, ונטמאת התרומה הטהורה מחמת הטמאה. שכשם שלא נאסר להוסיף טומאה לקדשים ולתרומה טמאים שעומדים לשריפה, כמו כן לא נאסר לטמא תרומת חמץ טהורה בזמן הביעור, מאחר שהיא הולכת לאיבוד, שהרי היא אסורה מן התורה באיסור חמץ[יח].

רבי יוסי חולק על דברי רבי מאיר:
אָמַר רַבִּי יוֹסֵי לרבי מאיר, **אֵינָהּ הִיא הַמִּדָּה** - אינה דומה תרומה בערב פסח לתרומה טמאה, ואי אפשר ללמוד את זו מזו. ובגמרא להלן (טו:) יבואר מהו החילוק ביניהן.

ממשיך רבי יוסי ואומר, **וּמוֹדִים רַבִּי אֱלִיעֶזֶר וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ** בדבר זה, **שֶׁשּׂוֹרְפִין** תרומת חמץ טהורה **זוֹ לְעַצְמָהּ** [-בפני עצמה], **וּתרומת** חמץ טמאה **זוֹ לְעַצְמָהּ**, מבלי שיגעו זו בזו, כדי שלא תטמא הטמאה את הטהורה, ואפילו רבי יהושע שמקל באיסור לטמא תרומה[יט] מודה בדבר זה. **וְעַל מָה נֶחְלְקוּ** תנאים אלו, **עַל** התרומה **הַתְּלוּיָה** - ספק טמאה ספק טהורה[כ], **וְעַל** התרומה **הַטְּמֵאָה. שֶׁרַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, תִּשָּׂרֵף זוֹ** התלויה **לְעַצְמָהּ** [-בפני עצמה] **וְזוֹ** הטמאה **לְעַצְמָהּ, וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר,** ישרפו **שְׁתֵּיהֶן כְּאַחַת**[כא].

★

גמרא

שנינו במשנה, שלא נמנעו הכהנים מלשרוף בשר קדשים שנטמא בולד הטומאה, עם בשר קדשים שנטמא באב הטומאה, אף על פי שמוסיפים טומאה על טומאתו.

מקשה הגמרא, **מִכְּדֵי** [-הרי] **בָּשָׂר שֶׁנִּטְמָא בְּוֹלַד הַטּוּמְאָה** - בראשון לטומאה, **מַאי הָוֵי** - מה הוא, הלא **שֵׁנִי** לטומאה הוא, **וְכִי שָׂרִיף לֵיהּ בַּהֲדֵי בָּשָׂר שֶׁנִּטְמָא בְּאַב הַטּוּמְאָה** - וכאשר שורפים אותו יחד עם בשר שנטמא באב הטומאה שהוא ראשון לטומאה, **מַאי הָוֵי שֵׁנִי** - מה הוא, הלא עדיין הוא 'שני'. נמצא שהיה **שֵׁנִי** קודם לכן **וְגַם עַתָּה שֵׁנִי הוּא,** ואם כן **מַאי 'מוֹסִיף לוֹ טוּמְאָה עַל טוּמְאָתוֹ' אִיכָּא** - איזו תוספת טומאה יש בשריפתו יחד עם הבשר הראשון לטומאה.

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב יְהוּדָה, הָכָא בְּוֹלַד וְוֹלַד עָסְקִינַן** - כאן במשנתנו מדובר בבשר שנגע בולד של ולד הטומאה, כלומר בבשר שנגע בשני לטומאה[כב], **דְּהָוֵי לֵיהּ** [-שנהיה] **שְׁלִישִׁי** לטומאה. ועתה כששורפים אותו עם בשר שנטמא באב הטומאה, שהוא ראשון לטומאה, הרי הוא נעשה שני לטומאה, ונמצא שנוספה לו טומאה על טומאתו הקודמת. **וְקָסָבַר**[כג] [-וסבר] רבי חנינא סגן הכהנים שבשר **שְׁלִישִׁי** העומד לשריפה **מוּתָּר לַעֲשׂוֹתוֹ שֵׁנִי,** ולהוסיף טומאה על טומאתו.

הגמרא מקשה על דין משנתנו ממה ששנינו בברייתא שאין אוכל מטמא אוכל:
מקשה הגמרא, איך מטמא הבשר ה'ראשון' את הבשר ה'שלישי' ועושהו 'שני', **וְהָא** [-והרי] הלכה בידינו **שֶׁאֵין אוֹכֶל** טמא **מְטַמֵּא אוֹכֶל** אחר. **דְּתַנְיָא** - שכן שנינו בברייתא, **יָכוֹל** [-שמא] **יְהֵא אוֹכֶל מְטַמֵּא אוֹכֶל, תַּלְמוּד לוֹמַר** בטומאת שרץ (ויקרא יא לה) **'וְכִי יִתַּן מַיִם עַל זֶרַע'**[כד] **וְנָפַל מִנִּבְלָתָם עָלָיו טָמֵא הוּא',** ומ'טמא הוא' משמע שרק **הוּא** [הזרע, המאכל] **טָמֵא** על ידי מגע נבלת השרץ, **וְאוּלַם אֵין** הוא **עוֹשֶׂה** דבר אחר **כַּיּוֹצֵא בּוֹ** [-כמותו] **טָמֵא,** כלומר, אינו מטמא אוכל אחר במגעו, אלא מטמא רק משקה[כה].

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים בביאור דברי הברייתא, ומפרשת שהקושיא האמורה היא רק לפי אחת השיטות:
מפרשת הגמרא, **הָנִיחָא** - מובן הדבר **לְשִׁיטַת אַבָּיֵי דְּאָמַר, לֹא שָׁנוּ** בברייתא שאין אוכל מטמא אוכל **אֶלָּא בְּחוּלִּין, אֲבָל בִּתְרוּמָה וְקָדָשִׁים** אוכל **עוֹשֶׂה כַּיּוֹצֵא בּוֹ** [-אוכל אחר] טמא[כו]. **וּלְשִׁיטַת רַב אַדָּא בַּר אַהֲבָה מִשְּׁמֵיהּ דְּרָבָא** [-בשמו של רבא] **נַמִּי** - גם כן מובנים דברי המשנה, **דַּהֲרֵי אָמַר, לֹא שָׁנוּ** בברייתא שאין אוכל מטמא אוכל **אֶלָּא בחוּלִּין וּתְרוּמָה, אֲבָל בְּקָדָשִׁים** אוכל **עוֹשֶׂה כַּיּוֹצֵא בָּהֶן** [-אוכל אחר] טמא[כז], ואם כן **שַׁפִּיר** [-יפה] שנינו במשנה שבכך שנשרף הבשר השלישי עם הבשר הראשון נוספת טומאה על טומאתו, שכן במשנה מדובר בבשר קדשים[כח]. **אֶלָּא לְשִׁיטַת רַבִּינָא מִשְּׁמֵיהּ דְּרָבָא** [-בשמו של רבא] **דְּאָמַר, מִקְרָא מָלֵא דִּיבֶּר הַכָּתוּב** האמור שממעט מ'הוא' שאין אוכל מטמא אוכל, ולא חילק בדבריו אלא כלל את כל האוכלים בדין זה, **וְלֹא שָׁנָא** [-ולא שונה] דין **חוּלִּין, וְלֹא שָׁנָא** [-ולא

טז. **רש"י** (ד"ה נמר) מפרש כפי ההוה אמינא של הגמרא, שהנר שהוא ראשון עושה את השמן השלישי לשני, ובכך הוא מוסיף טומאה על טומאתו. אך למסקנת הגמרא מדובר בנר של מתכת שנעשה אב הטומאה, ועושה את השמן לראשון.
יז. **לדעת** רבי יוחנן להלן (סח ע"ב) הוכחת רבי מאיר היא מדברי רבי חנינא סגן הכהנים ורבי עקיבא במשנתנו, אך לדעת ריש לקיש להלן (טו.), הוכחת רבי מאיר היא מדברי רבי אליעזר ורבי יהושע במשנה בתרומות (פ"ח מ"ט). ויבוארו הדברים במקומם.
יח. **רש"י** (ד"ה מדגריסן). ופירש הצל"ח (פסחים יד) בדבריו, שנקט כשיטת רבי יוחנן להלן (טו:), שהמשנה מדברת בשעה הששית [שכן משמע ממה שכתב בתחילת הדיבור 'עם זמן הביעור'], שהחמץ אסור בה רק מדרבנן, ומכל מקום מותר לשורפה משום שהיא עתידה להיאסר מן התורה בתחילת השעה השביעית.
יט. **להלן** (טו.) תביא הגמרא את האופנים בהם מקל רבי יהושע באיסור זה.
כ. **ונקראת** 'תלויה' משום שאין אוכלים אותה שמא היא טמאה, ואף אין שורפים אותה שמא היא טהורה, ואסור להפסיד בידים תרומה טהורה.
כא. **דברי** רבי יוסי אלו יתבארו להלן (טו:).
כב. **ושנתה** המשנה 'בולד הטומאה' משום שכל מדרגות הטומאה למטה מאב הטומאה מכונות ולד, ואף השני והשלישי והרביעי. ראש יוסף (ד"ה משנה) על פי פירוש המשניות לרמב"ם (מ"ו).
כג. **העיר** הצל"ח (פסחים ח), הרי דברי רבי חנינא סגן הכהנים הם עדות שאין בה שום מחלוקת, ואם כן לא היה לה לגמרא לומר 'וקסבר', אלא 'קא משמע לן' ששלישי מותר לעשותו שני. וכתב ליישב על פי דברי התוספות (להלן טו. ד"ה ולד - הרמתון), שלשיטה אחת בגמרא אין הכרח להעמיד את דברי רבי חנינא סגן הכהנים בבשר שנטמא בולד ולד הטומאה אלא לדעת רבי יוסי, אבל לדעת רבי מאיר יתכן להעמיד את דבריו בבשר שנטא בולד הטומאה, ואם כן לשיטת רבי מאיר אין הכרח שמותר לעשות משלישי שני. ולפי זה מה שנקטה הגמרא 'וקסבר' מוסב על רבי יוסי, שרק הוא מפרש כן בדברי רבי חנינא סגן הכהנים. וראה בילקוט ביאורים בהרחבת הדברים.
כד. **מכאן** למדנו שאין אוכל מקבל טומאה עד שיוכשר לכך על ידי שינתנו עליו מים או אחד משבעה משקים, כמובא במסכת מכשירין (פ"ו מ"ד).
כה. **וכן** משקה אינו מטמא משקה אלא אוכל. רש"י (ד"ה מקלף) על פי הגמרא להלן (יח.).
כו. **מקורו** של אביי הוא מדברי חגי הנביא (חגי ב יג), 'הן ישא איש בשר קדש בכנף בגדו, ונגע בכנפו אל הלחם ואל הנזיד ואל היין ואל שמן ואל כל מאכל, היקדש'. שבדק חגי את הכהנים האם הם בקיאים בהלכות קדשים וטהרות ושאלם, אדם שיש לו בבגדו שרץ ונגע השרץ בלחם, והלחם נגע בנזיד, והנזיד ביין, והיין בשמן, האם נטמא השמן שהוא רביעי לטומאה. הרי שהלחם מטמא את נזיד הקדשים אף ששניהם אוכל. רש"י (ד"ה מגע). אך התוספות (ד"ה מגע) כתבו, שלשיטת רבינו תם שמפרש בדברי הנביא שנגע השרץ בלחם או בנזיד, ולא שנגע הלחם בנזיד, אין ראיה משם שאוכל מטמא אוכל [ראה להלן (יז.) בהרחבת הדברים]. על כן פירשו לשיטתו, שמקור אביי הוא ממה שנאמר בבשר קדשים (ויקרא ז יט) 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל', ומשמע שנטמא הבשר על ידי נגיעה בכל דבר טמא, ואף באוכל.
וסובר אביי, שמאחר שהמיעוט של 'טמא הוא' לא נאמר בכל דבר, שהרי קדשים בהכרח אינם בכלל מיעוט זה, שוב יש לומר שלא מיעט הכתוב אלא חולין הקלים בלבד ולא תרומה החמורה. תוספות (סח).
כז. **וסובר** רב אדא בר אהבה, שמנבואת חגי [לשיטת רש"י], או מ'הבשר אשר יגע בל טמא' [לשיטת רבינו תם], לא למדנו אלא לקדשים, אבל בתרומה אין אוכל מטמא אוכל, ודינה כדין חולין. על פי התוספות (סח).
כח. **רק** הרישא מיושבת לשיטת רב אדא בר אהבה, אמנם יכלה הגמרא להקשות גם על שיטתו מהסיפא הדנה בשריפת תרומת חמץ טהורה עם טמאה, שהרי לדבריו שגם בתרומה אוכל אינו מטמא אוכל, אין שום סיבה לאסור את הדבר. תוספות רבינו פרץ וחידושי הר"ן (ד"ה לא). ואין לומר שמדובר במשקה תרומה שנשרף מחמת טומאתו יחד עם תרומת אוכל של חמץ, שהרי אין תרומת משקה אלא ביין או שמן שאינם נשרפים, שכן שמן טמא עומד להדלקה, ויין טמא אינו בר שריפה, אלא אם הוא מועט משתמשים בו לזילוף על הבגדים, ואם הוא מרובה יש לשופכו מיד כדי שלא לבוא בו לידי תקלה, כמובא להלן (כ:). צל"ח (פסחים ה).

שתי פרות היו חורשות. לוחו היום לסימן: בהר המשחה. הוא הר הזיתים: **מתני'** מימידם של כהנים. הכא נקט לה משום סיפא דקתני מדבריהן למדנו שנוטרפין תרומה כו': **מלשרוף את הבשר שנטמא בוולד הטומאה.** שנגע בשר קודם זה בראשון לטומאה וה"ל לחיהו שני, ולא נמנעו מלשורפו עם חמור ממנו ממי[ח] שנגע בחד הטומאה, דהוחיל ואף זה הקל לשריפה עומד לא חצו אם מטמאין לוחו יותר ממה שהי'. ובגמרא פריך מאי תוספת טומאה ליכא הלא גם בראשונה בוולד טומאה נגע ועכשיו חוזר ונוגע בוולד הטומאה: **מלהדליק שמן.** של תרומה: **שנפסל בטבול יום.** והוא שלישי, דטבול יום פוסל את התרומה מן התורה ביצמות פרק הערל (דף עה.) מבכל קודם לא תגע, ויולדת משטבלה לסוף ימי טומאה עד מלאת ימי טהרה שלה טבולת יום חרוך היא, שהרי חיה רחוייה להביא כפרה עד יום שמוניס וחחד, חלמא לא הוי הערב שמש דילה עד שקיעת החמה: **בנר שנטמא בטמא מת.** טומאת מת הטומאה' הוא ומטמא כלים, דכתיב (במדבר יט) וכל חשר יגע בו הטמא יטמא והנפש הנוגעת תטמא עד הערב, נפרשת פרה גבי טומאת מת, חלמא טמא מת מטמא חדם, ועשאו הכתוב חב הטומאה כשרץ ונדילה שמטמאין חדם, ולא כנוגע בהן שאין מטמא חלא חוכלין ומשקין, כדכתיב בשרלים (ויקרא יא) כל חשר בחוכו יטמא מכל האוכל חשר יאכל ומים יפול עליו מים יטמא וכל משקה חשר ישתה בכל כלי יטמא, חלמא לא מקבל טומאה מן הכלי שקיבל טומאה מן השרץ חלא חוכלין ומשקה בלבד[ג] ולא חדם וכלים[ד], והאי נר הוי לחמון, ועכשיו ים כחן תוספת טומאה, שמתחלה היה שמן זה שלישי ומוזר ונעשה שני ע"י הנר, דהוחיל ויש טומאה עליו לא חיישינן ליה ומותר להוסיף בידים: **מדבריהן למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח.** עם זמן[ג] הניעור, דהוחיל והולכת לחיבוד חף הטהורה ומסורה מדאורייתא לא חיישינן לשמירתה, ואע"ג שמוזהרין חנו לשומרה בטהרה דכתיב (במדבר יח) חת משמרת תרומתי[ז]: **אינה היא המדה.** מי חתה יכול ללמוד חת זו מדבריהן, ובגמרא מפרש חמאי חינה היא המדה: **ומודים ר"א בו'.** רבי יוסי קחמר לה, דחע"ג דחיפלוג ר"ח ורבי יהושע בשריפת תרומה בהא מודו ששורפין זו לעצמה וזו לעצמה: **גמ'** שני ושני הוא. מתחלה היה שני ועדיין שני הוא: **הבא בוולד הטומאה דקתני מתני' וולד וולד קאמר דהיינו שני, ובשר שנגע בו הוא שלישי, וכי הדר שרפי ליה בהדי בשר שנטמא בחד הטומאה שהוא אוכל כיוצא בו. ומין מטמא אוכל כיוצא בו: הוא טמא.** משמע מיעוטא: **אבל תרומה וקדשים עושה ביוצא בה.** דילפינן מנגועת חגי לחס וגזיד יין ושמן[ח] (חגי ב): **שפיר. דמתני' בקדשים קיימי': מקרא מלא.** לא הוליח משמעו לא תרומה ולא קדשים חלא דבר שלם דיבר למין אוכל מטמא אוכל לעולם, ונגועת חגי טומאות דרבנן ניהו וכבר נגזרו כדלקמן, חבל לאורייתא לא מטמא חלא אוכל משקה ומשקה אוכל, לקמן בפירקין (דף יח.) יליף לה לאוכל מטמא משקה ומשקה אוכל: **דאיבא משקין בהדי בשר.** כשנגע בחד הטומאה היה משקה טופח עליה ונטמא עמה והוה לף המשקה לשמון, וכשסורפה עדיין הוא עליה, ומטמא[ט] הבשר שנשרף עם זה מחמת המשקין ונעשה שליש שני: **מדרבנן מטמא. וקא מוספי ליה טומאה מדרבנן: מאי הוי שני.** לנר הוי לשמון: **היינו הך.** לר' חניגא נהכי, ומאי הוסיף ר"ע דמשמע להוסיף עדות על עדות חידוש: **בחלל אף על פי שמוסיפין טומאה על טומאתו.** שלא הוזהרנו בשמירת קדשים חלא מן הטהור שלא יטמא או שלא יפסל אבל בטמא שלא יוסיף בטומאתו לא. [מאירי] **דאיבא משקין בהדי בשר דקא מיטמא מחמת משקין.** והוא שיהא במשקה רביעית, וי"מ חף בכל שהוא מפני שחשובים הם חגב בשר וכמו שחמרו שמא יטמאו משקין מחחורי הכוס מחמת הידים ויחזרו ויטמחו חת הכוס וודחי משקין שחחרי הכוס חין בהם רביעית, ואעפ"כ מטמחין מפני שחשובים הם חגב הכוס. [מאירי] **עם הבשר ומשקין מיבעי ליה.** כיון דמשקין עיקר, חבל עם המשקין לבד לא מצי למיתני דמשקין לקבורה הן ולא לשריפה, והכא כשנתערבו עם הבשר ובשיש בהן רביעית דאי לא חין מטמחין חחרים. [מהר"ם חלאווה]

שתי פרות היו חורשות. בירושלמי[י] לייך ירושלים לח מקום שנהגו בו שלח לעשות מלחכה כלומר סדרה הוח לנהוג שם חיסור כיון שמתקבלין שם חף ממקומות שנהגו בהן חיסור ומצי נרמות כמורשות: **אבל** תרומה וקדשים עושין ביוצא בהן. פירש בקונטרס לנפיק מקרא למגי חל הלחם ושל המיד ולר"ת דמפרש לקמן [ד' יז.] חו חל המיד חור"י דנפקא ליה מוהבשר חשר יגע בכל טומא לח יחכל (ויקרא ז') חפי' בחוכל[יא] ותרומה נפקא לן כיון דלא מלינו למימר מקרא מלא דבר הכתוב דהא חיכא קדשים דעושין כיוצא בהן נוקי קרא בדלמי טפי דהיינו חולין: [יב]

דאיבא משקין בהדי בשר. מכחן מדקדק ריב"ח[יב] [ג] דמשקין מטמאין בפחות מרביעית דסתם משקין דבהדי בשר לית בהן רביעית ולקמן (דף יז:[יג]) נמי חמרו גבי מים חבל פחות מרביעית טומחים והח דחמר בפרק חין מעמידין (ע"ז דף לח. ושם) גבי יין נסך דמטמא טומחת משקין ברביעית ובפ"ב דנדה (יט:[יד]) גבי דם הירוק ובכמה דוכתין חומר ריב"ח דבפסול גוייה חיירי דשיעורו ברביעית כדחמר בפרק קדשי מזבח (דף יז:) לכל המשקים מלטרפין לפסול הגוייה ברביעית ור"י מפרש דהח דבעינן רביעית היינו בהנך דעיקר טומחה לחו דחורייתח כגון סתם יינן ודם הירוק דחפי' ביתר מרביעית לא מטמא מדחורייתח חבל שאר משקין מדחורייתח בכל שהוח ור"ת חומר דחפילו מדרבנן מדחיטטריך למוקמח בשקין ומדרבנן ולא מוקי כשקנח דחוכל מטמא חוכל מדרבנן ואף על גב דאין חוכל מטמא חוכל חפילו מדרבנן מכל מקום משכחנא שליש ע"י עלים ולבונה חו על ידי משקין לחכמי לא גזרו לכל הפוסל חת התרומה מטמא משקין להיות תחלה[טו] [ו]:

עם בשר ומשקין מיבעי ליה. ומ"ת חמחי לא פריך מחי חיריח שנטמא בחד הטומחה חפי' בראשון ושני נמי כדפריך לקמן על ר"ע וי"ל משום דרבי חנינא קחמר מימידם של כהנים משמע שמעולם כך הוח חף קודם י"ח דבר דגזרו דכל הפוסל התרומה מטמא משקין להיות תחלה דבפ"ק דשבת (דף יד: ושם) מוקי החוכלין והכלים שנטמאו במשקין ומדרבנן המחיס מחמת ידים ולפי שגזרו דידים פוסלין התרומה עושין המשקין שנגעו בהן תחלה:

מאי קא משמע לן דשלישי מותר לעשותו שני היינו הך. למ"ד חין חוכל מטמא חוכל מדחורייתח לא פריך דלדידיה הוסיף דמותר לעשותו חף שני דחורייתח[יז]:

ומילו מיעוטא: **אבל תרומה וקדשים עושה ביוצא בה.** דילפינן מנגועת חגי לחס וגזיד יין ושמן[יח] (חגי ב): **שפיר. דמתני' בקדשים קיימי': מקרא מלא.** לא הוליח משמעו לא תרומה ולא קדשים חלא דבר שלם דיבר למין אוכל מטמא חוכל לעולם, ונגועת חגי טומחות דרבנן ניהו וכבר נגזרו כדלקמן, חבל לאורייתא לא מטמא חלא חוכל משקה ומשקה חוכל, לקמן בפירקין (דף יח.) יליף לה לחוכל מטמא משקה ומשקה חוכל: **דאיבא משקין בהדי בשר.** כשנגע בחד הטומחה היה משקה טופח עליה ונטמא עמה והוה לף המשקה לשמון, וכשסורפה עדיין הוא עליה, ומטמא[יט] הבשר שנשרף עם זה מחמת המשקין ונעשה שליש שני: **מדרבנן מטמא. וקא מוספי ליה טומאה מדרבנן: מאי הוי שני.** לנר הוי לשמון: **היינו הך.** לר' חנינא נהכי, ומאי הוסיף ר"ע דמשמע להוסיף עדות על עדות חידוש: **בחלל**

מטמא והשלישי פוסל ואינו מטמא דתנן בתרומות פ"ב הראשון והשני שבתרומה טמא ומטמא והשלישי פסול ולא מטמא דתנן בטבול יום פ"ב המקפה של תרומה והשום והשמן של חולין ונגע טבול יום במקצתו פסל את כלן נמצא זה השמן פסול והוא כמו שלישי כדנגע ביה בזה השמן הנר שנטמא מת שני הוא כי הנר הוא ולד ראשון והשמן שנגע בנר נעשה ולד שני. **מאי קמ"ל ר' עקיבא שלישי מותר לעשותו שני** היינו דר' חנניה

אהח 19/06/2018

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) עדיות פרק ג [משנה ח], ג) ג"ז שם, ג) לקמן כ:, ד) בכורות לד., ה) לקמן דף יז., ו) ה"ה, ז) ר"ל אפי' נגע במאכל (ב"ש), ח) [ועיין תוספות עירובין נט. ד"ה היה מוכל ותוספות יומא פ: ד"ה וחליה וכחולין פז: ד"ה כל מקום וכריתות יג: ד"ה וחלב], ט) [וע"ש ברש"י ד"ה חלב], י) נראה דט"ס וצ"ל נדה נה: (שפת אמת), כ) לקמן ע"ב.

תורה אור השלם

א) וְכִי יִתֵּן מַיִם עַל זֶרַע וְנָפַל מִנִּבְלָתָם עָלָיו טָמֵא הוּא לָכֶם:
[ויקרא יא, לח]

הגהות וציונים

ג] בכ"י ליתא "ממי". רש"ש מגיה עם מי: ד] בכת"י נוסף וגבי נוגע במת כתיב דמטמא אדם וכלים (נמוקי שזבנ"י): ה] צ"ל בזמן (כת"י): ו] כ"י ומיטמי: ז] בכ"י יש כאן דבור לא שנו אלא חולין ותרומה. וא"ת והיכי ניחא והא קתני לא נמנעו מלשרוף התהורה עם הטמאה וכיון דאין עושה בתרומה כיוצא בה מאי לא נמנעו פשיטא דלא נמנעו ותירץ הר"ר משה מאיברא דהניחא לא קאי אלא אריש (ד"ס): ח] בכת"י נוסף כאן מיהו קשה לריצב"א לפר"ת דהיכי ס"ד דאין אוכל מטמא אוכל אפי' מדרבנן והא מתני' היא במסכת חלה (פ"ב מ"ח) ביצד תורמין (מטמא על הטהור) [מטהור על הטמא] עושה חלה פחות מכביצה משמע דלכל הפחות אוכל מטמא אוכל מדרבנן (דק"ס): ט] דיבור זה אינו בדפו"י ונוסף ע"פ מהרש"ל, ובפנים מאירות ח"א סי"ז כתב דל"ג ליה, דהרי בגמ' לעיל קאמרינן אליבא דמשנתינו נהי דאין אוכל מטמא אוכל מדאורייתא:

משנת ראשונים

שתי פרות היו חורשות בהר המשחה. הר המשחה לשון שמן, דמתרגמינן משחא, והוא הר הזיתים.
[רש"י, שבת נו:]

הר הזיתים ונקרא הר המשחה ולגנאי מפני הע"ג שהיה שם קראו הר המשחית, וכן תרגם יונתן לטור זיתיא.
[רד"ק, מלכים ב כג]

רבי חנינא סגן הכהנים אומר. סגן ר"ל משנה הכ"ג, ואת כהני המשנה (מלכים ב כג ד) תרגום סגן כהניא וזה למעלה לכ"ג כמו שני למלך ושר צבאו זה כתב הרמב"ם. ובפ' ב' דסנהדרין סגן היינו ממונה וכן בפרק אמר להם (יומא לח.) פרש"י הסגן, ונראה מדברי הרמב"ם שזה אינו ממונה לשמש תחת כ"ג אלא שהוא מעלה,
[ספר יוחסין מאמר ראשון]

עין משפט נר מצוה

קג א] מיי' פי"ט מהל' פסולי מוקדשין ה"ו:
קד ב ג] מיי' פ"ג מהל' חמץ ומצה הל' ד:
קה ד] מיי' פי"ט מהל' פסולי מוקדשין ה"ו:
קו ה] מיי' פ"ז מהלכות מעשה הטומאה הל' ו סמג עשין רמז:
קז ו] מיי' פי"ט מהלכות פסולי מוקדשין הל"ו:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה דאיכא. דמשקין מטמא בפחות מרביעית כו'. עי' נרש"י לקמן דף יז ע"ב ד"ה מכל לית בהו רביעית:

רבינו חננאל

שאול אומר שתי פרות היו חורשו' בהר המשחה כו': **מתני' אמר רבי חנניה סגן הכהנים** מימיהן **של כהנים** לא נמנעו מלשרוף הבשר שנטמא בוולד הטומאה עם הבשר שנטמא באב הטומאה כו'. **נקוט האי כללא בידך** השרץ וכיוצא בו הוא אב הטומאה כדתנן (כלים פ"א מ"א) אבות הטומאה השרץ ושכבת זרע וטמא מת כו' והנוגע בהן נקרא ולד ראשון והנוגע בולד נקרא ולד שני והנוגע בולד [שני] נקרא ולד שלישי. **אקשי' אמתני' מכדי בשר שנטמא בולד הטומאה** ולד שני הוא כי שריף ליה בהדי בשר שנטמא באב הטומאה הלא נעשה הנוגע באב הטומאה ולד ראשון כי נגע באחר משוי ליה ולד שני כי בבשר שהיה ולד שני לא הוסיף לו טומאה ולד שני הוה וגם עתה כשנגע בו הולד הראשון נעשה ולד שני מה הוסיף לו דקתני במתני' אע"פ שמוסיף לו טומאה על טומאתו. **ופריק רב יהודה** ולד דמתני' ולד שני שעשה הבשר שנגע בו ולד שלישי עשאו שני הנה הוסיף לו טומאה שעד עתה היה ולד שלישי ועכשיו נעשה שני. **ואקשי' היאך הבשר שהוא אוכל יטמא אוכל כיוצא בו** והתניא יכול יהא אוכל מטמא אוכל ת"ל וכי יותן מים על זרע וגו' הוא טמא ואין עושה טמא כיוצא בו הניחא למאן דאמר בחולין אינו עושה ולמאן דאמר בחולין ובתרומה נמי אין עושה אבל בקדשים עושה טומאה כיוצא בה שפיר דהני קדשים נינהו אלא לרבינא דאמר אפילו קדשים אין עושה טמא כיוצא בו אלא למימר. **ופריק רב נחמן בר יצחק** מהא דתנן [פרה פ"ח] אין כלי חרס מטמא (חבית) [חבירו] אלא במשקה נטמא המשקה טמאוהו הכא נמי כגון דאיכא משקין בהדי האי בשרא דמטמ' הבשר מחמת משקין ונדחה (ואפי') [אלא נהי] דאין אוכל מטמא אוכל מדאורייתא ומתני' דקתני בשר מטמא בשר אחר מדרבנן: **מתני' הוסיף ר' עקיבא מימיהם של כהנים כו'.** אקשי' מכדי שמן שנפסל בטבול יום מאי הוא שלישי כי הטבול יום פוסל ואינו

שונה] דין תְּרוּמָה, **וְלֹא שְׁנָא** [-ולא שונה] דין קָדָשִׁים, אלא בכולם אוכל **אֵינוֹ עוֹשֶׂה כַּיּוֹצֵא בּוֹ** [-אוכל אחר] טמא[ט], **מַאי אִיכָּא לְמֵימַר** - מה יש לנו לומר בביאור תוספת הטומאה האמורה במשנתנו.

מתרצת הגמרא, **הָכָא בְּמַאי עָסְקִינַן** - כאן במשנתנו במה דברים אמורים, **בְּדְאִיכָּא** [-כשיש] **מַשְׁקִין בַּהֲדֵי** [-על גבי] **הַבָּשָׂר** בשעה שנגע באב הטומאה, ונטמאו המשקים יחד עמו ונעשו ראשונים לטומאה, ובשעה ששורף את הבשר עדיין המשקים עליו, ונוגעים משקים אלו בבשר השלישי לטומאה שנשרף עימו. נמצא **דְּקָא מִיטַּמֵּא** [-שנטמא] הבשר השלישי **מֵחֲמַת** המַּשְׁקִין הראשונים שנוגעים בו ונעשה שני לטומאה[ל], ובכך מוסיפים טומאה על טומאתו הקודמת.

דוחה הגמרא תירוץ זה, **אִי הָכִי** - אם נטמא הבשר מהמשקים, **הַאי** - לשון זו ששנינו במשנתנו, 'לא נמנעו מלשרוף את הבשר שנטמא בולד הטומאה **עִם הַבָּשָׂר שֶׁנִּטְמָא בְּאַב הַטּוּמְאָה**' תמוהה, שהרי לפי זה 'עִם הַבָּשָׂר וּמַשְׁקִין שנטמאו באב הטומאה' **מִיבָּעֵי לֵיהּ** - היתה המשנה צריכה לומר, שהרי כל החידוש הוא בכך שמותר להוסיף טומאה לבשר השלישי על ידי המשקים שעל גבי הבשר הראשון.

מחמת קושיא זו חוזרת בה הגמרא ומתרצת תירוץ אחר:
מתרצת הגמרא, **אֶלָּא נְהִי** [-אפילו] **דְּאֵין אוֹכֶל מְטַמֵּא אוֹכֶל מִדְּאוֹרַיְיתָא, מִדְּרַבָּנָן מִיהוּ** [-מכל מקום] אוכל **מְטַמֵּא** אוכל. ובאה המשנה להשמיענו שמותר לשרוף את הבשר השלישי יחד עם הבשר הראשון, ואפילו שבכך מוסיפים לו טומאה דרבנן, ועושים אותו שני לטומאה מדבריהם.

★

הגמרא מבררת את דברי רבי עקיבא במשנתנו:
שנינו במשנה, **הוֹסִיף רַבִּי עֲקִיבָא, מִימֵיהֶן שֶׁל כֹּהֲנִים לֹא נִמְנְעוּ מִלְּהַדְלִיק כו'** שמן שנפסל בטבול יום בנר שנטמא בטמא מת וכו'. מקשה הגמרא, **מִכְּדֵי** [-הרי] **שֶׁמֶן שֶׁנִּפְסַל בְּטִבּוּל יוֹם מַאי הֲוֵי** - מה הוא, הלא **שְׁלִישִׁי** לטומאה הוא[א], **וְכִי מַדְלִיק לֵיהּ** [-וכאשר מדליקים את השמן] **בְּתוֹךְ נֵר שֶׁנִּטְמָא בְּטֻמְאַת מֵת** שהוא ראשון לטומאה, **מַאי הֲוֵי** - מה נהיה השמן, הלא הוא נעשה בכך **שֵׁנִי** לטומאה. ואם כן **מַאי קָא מַשְׁמַע לָן** - מה משמיענו רבי עקיבא, הלא דין זה **שְׁלִישִׁי** לטומאה **מוּתָּר לַעֲשׂוֹתוֹ שֵׁנִי, הֵיינוּ הַךְ** - הוא אותו חידוש שהשמיענו רבי חנינא סגן הכהנים בבשר קדשים, כמבואר לעיל[ב], ואם כן מה הוסיף עליו רבי עקיבא, ומדוע נקטה המשנה בלשונה 'הוסיף רבי עקיבא' שמשמע שיש בדבריו תוספת על דברי רבי חנינא.

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב יְהוּדָה, הָכָא** - כאן בדברי רבי עקיבא, **בְּגֵר שֶׁל מַתֶּכֶת עָסְקִינַן** - מדובר. **דְּרַחֲמָנָא אָמַר** - שכן אמרה התורה (נמדבר יט טז),

אוצר החכמה
אהח 19/06/2018

כט. ואף על פי שבנבואת חגי נאמר שאוכל מטמא אוכל בקדשים, סובר רבינא, שדין זה אינו מן התורה, אלא שגזרו חכמים שיהיה אוכל מטמא אוכל כפי שיבואר בתירוץ הגמרא להלן, וכבר נגזרה גזירה זו בזמן חגי הנביא. רש"י (ד"ה מקרא). ולפי זה בהכרח ידע גם המקשן שאוכל מטמא אוכל מדרבנן, אלא שלא רצה לפרש שהמשנה מדברת בתוספת טומאה דרבנן בלבד [ולא כדברי התוספות המובאים בהערה הבאה]. ראש יוסף (נמוס' ד"ה דמיכף). [ולשיטת רבינו תם בתוספות (ד"ה מצל) שהובאה לעיל בהערה, צריך לומר שרבינא אינו דורש את דרשת 'והבשר אשר יגע בכל טמא'].

ל. מכאן הוכיח ריב"א (נמוספוס ד"ה דמיכף) שמשקים מטמאים אף בפחות מרביעית, שהרי סתם משקים שעל גבי הבשר אין בהם רביעית. אך רבינו תם סובר שמן התורה אינם מטמאים בפחות מרביעית, אלא רק מדרבנן. וכן היא שיטת רש"י להלן (יז: ד"ה מצל). [אך התוספות בחולין (פז: ד"ה כל) כתבו, שדווקא חולין אינם נטמאים על ידי פחות מרביעית, אבל תרומה וקדשים נטמאים על ידי משקה כל שהוא. ומקור הדבר הוא ממה שנאמר בקדשים 'והבשר אשר יגע בכל טמא'. שפת אמת (נמוס' ד"ה דמיכף)]. ולשיטת רבינו תם צריך לומר, שסברה הגמרא בקושייתה, שלדעת רבינא אפילו מדרבנן אין אוכל מטמא אוכל, שאם לא כן מה הועילה בתירוצה שתוספת הטומאה היא על ידי המשקים, הלא גם טומאה זו אינה אלא מדרבנן. תוספות (ד"ה דמיכף). אך התוספות רבינו פרץ וחידושי הר"ן (ד"ה דמיכף) הקשו על תירוץ זה, שהרי מוכח מהמשנה בחלה (פ"ג מ"ח) שאוכל מטמא אוכל לכל הפחות מדרבנן, ואיך עלה על דעת הגמרא שאינו מטמא כלל. ותירץ השפת אמת (נמוס' שם), שרק בקדשים סברה הגמרא שאין אוכל מטמא אוכל כלל, כשם שהקילו בכמה טומאות דרבנן בקדשים.
עוד כתבו התוספות (ד"ה דמיכף), שלפי ההוה אמינא שאוכל אינו מטמא אוכל כלל, צריך לומר שהבשר השלישי שהתיר רבי חנינא לשורפו עם הבשר הראשון נטמא על ידי עצים ולבונה שנטמאו מאוכל ראשון, שאף שאינם אוכל מכל מקום הם מקבלים טומאה, משום שחיבת הקודש [חשיבות הקדשים] מחשיבה אותם להיות ראויים לקבל טומאה, כפי שיבואר להלן (כ.). אבל באופן אחר לא ימצא שיהיה בשר שלישי, שהרי אם נגע באוכלים אינו נטמא לפי שאין אוכל מטמא אוכל, ואם נגע במשקים שנגעו באוכל ראשון הרי הוא שני, לפי שגזרו על המשקים שיהיו ראשונים גם אם נגעו בשני, כפי שיובא להלן (ע"ב). אמנם התוספות בחגיגה (כד. ד"ה מיין) כתבו בשם רבי אלחנן, שעצים ולבונה אינם עדיפים מאוכל גמור, ואף הם אינם מטמאים אוכל, שהרי כל טומאתם היא משום שחיבת הקודש מחשיבה אותם לאוכל. וכתב הקובץ שיעורים (חוס סה), שלכאורה דבריהם מוכרחים, שכן אם דבר הנטמא משום חיבת הקודש מטמא אוכל, מדוע כל אוכל של קדשים לא יטמא אוכל מדין חיבת הקודש, הלא אינו גרוע מעצים ולבונה.
עוד תירצו התוספות, שיתכן שנטמא הבשר במשקים שנטמאו על ידי אוכל ראשון, אלא שדברי רבי חנינא סגן הכהנים אמורים על הזמן שקדם לגזירה שגזרו על המשקים להיות ראשונים, שנגזרה בזמן שגזרו על י"ח דבר, כמבואר בשבת (יד:). והוכיחו כן התוספות מלשון רבי חנינא 'מימיהם של כהנים', שמשמעותה שמעולם היה כן, ואף קודם לגזירת י"ח דבר. אך ראה להלן (טו: בהערה), שלשיטת רש"י כבר נגזרה גזירה זו בזמן שהעיד עליו רבי חנינא.
לא. שכן דין טבול יום הוא כדין שני לטומאה, שאינו מטמא אלא תרומה וקדשים, כמבואר לעיל בהקדמה למשנה.
לב. קושיית הגמרא אינה אלא לשיטת אביי ורב אדא בר אהבה, הסוברים שבקדשים אוכל מטמא אוכל מן התורה. אך לשיטת רבינא שאין אוכל מטמא אוכל אלא מדרבנן, ודאי הוסיף רבי עקיבא על דברי רבי חנינא סגן הכהנים. שהרי מדברי רבי חנינא לא שמענו שמותר להוסיף אלא טומאה דרבנן, ואילו רבי עקיבא חידש שמותר להוסיף גם טומאה דאורייתא. תוספות (ד"ה מלי). ורבינו דוד (ד"ה מלי) כתב, שקושיית הגמרא היא גם לשיטת רבינא, שכן לדברי הגמרא להלן (ע"ב) הבשר אינו אלא שלישי מדרבנן, ואם כן לשיטת רבי חנינא שמותר להוסיף עליו טומאה ולעשותו שני מדרבנן, הוא הדין שמותר להוסיף טומאה דאורייתא על טומאה דאורייתא, ואין בכך תוספת חידוש.

שתי פרות היו חורשות. לוחו היום לסימן: בהר המשחה. הוא הר הזיתים: **מתני'** מימידם של כהנים. הכא נקט לה משום סיפא דקתני מדבריהן למדנו שמורפין תרומה כו': מלשרוף **את הבשר שנטמא בוולד הטומאה.** שנגע בשר קודם זה בראשון לטומאה וה"ל לחיהו שני, ולא נמנעו מלשורפו עם חמור ממנו ממי[ח] שנגע בחמ הטומאה, דהוחיל ואף זה הקל לשריפה עומד לא חצו אם מטמאין לוחו יותר ממה שהי". ובגמרא פריך מאי תוספת טומאה ליכא הלא גם בראשונה בוולד טומאה נגע ועכשיו חוזר ונוגע בוולד הטומאה: מלהדליק שמן. של תרומה: **שנפסל בטבול יום.** והוא פוסל את התרומה מן התורה ביצמות פרק הערל (דף עה.) מבכל קודם לא תגע, ויולדת משטבלה לסוף ימי טומאה עד מלאת ימי טהרה שלה טבולת יום חרוך היא, שהרי חיבה רחוייה להביא כפרה עד יום שמוניס ומחד, חלמת לא הוי הערב שמש דילה עד שקיעת החמ' דשמוני': **בנר שנטמא בטמא מת.** טומא מת מד הטומ' הוא ומטמא כלים, דכתיב (במדבר יט) וכל אשר יגע בו הטמא יטמא והנפש הנוגעת תטמא עד הערב, נפרשת פרה גבי טומאת מת, חלמת טמא מת מטמא אדם, ועשאו הכתוב מד הטומאה כשרץ ונדילה שמטמאין אדם, ולא כנוגע בהן שאין מטמא אלא מוכלין ומשקין, כדכתיב בשרלים (ויקרא יא) כל אשר בחמו יטמא מכל המוכל אשר יאכל שנפסל בטבול יום פוסל את התרומה מן התורה ביצמות פרק הערל (דף עה.) מבכל קודם לא תגע, ויולדת משטבלה לסוף ימי טומאה עד מלאת ימי טהרה שלה טבולת יום חרוך היא, שהרי חיבה רחוייה להביא כפרה עד יום שמוניס ומחד, חלמת לא הוי הערב שמש דילה עד שקיעת החמ' דשמוני': **בנר שנטמא בטמא מת.** טומא מת מד הטומ' הוא ומטמא כלים, דכתיב (במדבר יט) וכל אשר יגע בו הטמא יטמא והנפש הנוגעת תטמא עד הערב, נפרשת פרה גבי טומאת מת, חלמת טמא מת מטמא אדם, ועשאו הכתוב מד הטומאה כשרץ ונדילה שמטמאין אדם, ולא כנוגע בהן שאין מטמא אלא מוכלין ומשקין, כדכתיב בשרלים (ויקרא יא) כל אשר בחמו יטמא מכל המוכל אשר יאכל יטמא ומכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא, חלמת לא מקבל טומאה מן הכלי שקיבל טומאה מן השרץ חלא מוכל ומשקה בלבד[ג] ולא אדם וכלים[ד], והאי נר הוי לאוון, ועכשיו ים כאן תוספת טומאה, שמתחלה היה שמן זה שליפי ומוזר ונעשה שני ע"י הנר, דהוחיל וים טומאה עליו לא חייפין ליה ומותר להוסיף בידים: **מדבריהן למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח.** עם זמן[ו] הניעור, דהוחיל והולכת לחיבוד אף הטהורה ומסורה מדאורייתא לא חייפין לשמירתה, ואע"ג שמוזהרין אנו לשומרה בטהרה דכתיב (במדבר יח) את משמרת תרומתי[ז]: **אינה היא המדה.** לי אתה יכול ללמוד את זו מדבריהן, ובגמרא מפרש אחאי אינה היא המדה: ומודים ר"א בו'. רבי יוסי קאמר לה, דאע"ג דמיפלוג ר"א ורבי יהושע בשריפת תרומה בהא מודו ששורפין זו לעצמה וזו לעצמה: **גמ'** שני ושני הוא. מתחלה היה שני ועדיין שני הוא: **הבא בוולד ווולד עסקינן.** אי בוולד הטומאה דקתני מתני' וולד וולד קאמר דהיינו שני, ובשר שנגע בו הוא שליפי, וכי הדר שרפי ליה בהדי בשר שנטמא בחד טומאה **שתי פרות היו חורשות.** בירושלמי[י] דייק ירושלים לא מקום שנהגו היתר כיון שמתקבלין שם אף ממקומות שנהגו בהן איסור ומשני גזירות כמורשות: **אבל** תרומה וקדשים עושין ביוצא בהן. פירש בקונטרס לניפיק מקרא לחגי אל הלחם ואל היין ולר"ת דמפרש לקמן [ד' יז.] או אל היין אור"י דניפקא ליה מוהבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל (ויקרא ז') חפי' בחוכל[יא] ותרומה נפקא לן כיון דלא מציגו למימר מקרא מלא דבר הכתוב דהא איכא קדשים דעושין כיוצא בהן נוקי קרא בדדמי טפי דהיינו חולין: [יב]

דאיבא משקין בהדי בשר. מכאן מדקדק ריב"ח[יג] [יד] דמשקין מטמאין בפחות מרביעית דסתם משקין דבהדי בשר לית בהן רביעית ולקמן (דף יז:[טו]) נמי אמרו גבי מים שאל פחות מרביעית טומאים והא דאמר בפרק מין מעמידין (ע"ז דף לח. ושם) גבי יין נסך דמטמא טומאת משקין ברביעית ובפ"ב דנדה (יט:[יו]) גבי דם הירוק ובכמה דוכתין אומר ריב"ח דבפסול גויה מיירי דשיעורו ברביעית כדאמר בפרק קדשי מזבח (דף יז:) לכל המשקים מצטרפין לפסול הגויה ברביעית ור"י מפרש דהא דבעינן רביעית היינו בהנך דעיקר טומאה לאו דאורייתא כגון סתם יינן ודם הירוק דאפי' בית מרביעית לא מטמא מדאורייתא אבל שאר משקין מדאורייתא בכל שהוא ור"ת אומר דכל המשקין דבהדי בשר לית בהן רביעית ולקמן (דף יז:[טו]) נמי אמרו גבי מים שאל פחות מרביעית טומאים והא דאמר בפרק מין מעמידין (ע"ז דף לח. ושם) גבי יין נסך דמטמא טומאת משקין ברביעית ובפ"ב דנדה (יט:[יו]) גבי דם הירוק ובכמה דוכתין אומר ריב"ח דבפסול גויה מיירי דשיעורו ברביעית כדאמר בפרק קדשי מזבח (דף יז:) לכל המשקים מצטרפין לפסול הגויה ברביעית ור"י מפרש דהא דבעינן רביעית היינו בהנך דעיקר טומאה לאו ד

יד: אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים

עין משפט נר מצוה

קח א מיי׳ פ״ז מהלכות מאכלות האסורות הלכה ה:

קט ב מיי׳ פ״י שם הלכה ג:

ואילן הבא פסול וטמא. מע״ג דשליבי של תרומה מטמא הקודם כמו שליבי לקודש לתנן במסכת טהרות (פ״ג משנה ז) שליבי שבכולן מטמא משקה קודם ופוסל חוכלי קודש ותרומה קלי מ״מ חור״י דמגע טבול יום לא חשיב כשליבי לחפילו בקודש גופיה לא מטמא דבמעילה בפ׳ חטאת העוף (דף ח.) תנן חטאת העוף מועלין בה מהוקדשה נמלקה הוכשרה ליפסל בטבול יום ודייק בגמרא לחיפסולי חין לטמויי לא והכי סבר רבי עקיבא לקמן (דף יט.) בהסולת והקטורת והלבונה וכו׳ מיהו חימה דשליבי דטבול יום יעשה רבינו מק״ו ממחוסר כפורים כדמסיק רבי יוסי שליבי דעלמא[ע] ונימא מה מחוסר כפורים שמותר בתרומה פסול בקודש אף שליבי דטבול יום שפסול בתרומה חינו דין שיעשה רבינו בקודש ואף יש שום מיעוט בשליבי דטבול יום ל״ל כי עביד לקמן ק״ו נימא שליבי דטבול יום יוכיח ובירושלמי בפרק חגיגה[פ] פריך לה:

אפילו בראשון ושני נמי תחלה הוי. מכאן מסמע דאמן מסוד משקה ולקמן (דף יז.) גבי משקה בית מטבחיא וכן בכמה דוכתי והא דתנן (טהרות פ״ג משנה ג) ר״מ חומר שמן תחלה לעולם ואח״כ אף הדבש ור״ש שזורי חומר היין פירוש דווקא יין אבל הכי לא ופסקינן בהקומץ רבה (מנחות לא.) דהלכתא כווחיה חור״ת דהתם מיירי בנקרש ואחר כך נחוח כדמסמע בתוספתא[ב] דקאמר התם במה אמרו שמן תחלה לעולם בנקרש ואחר כך נחוח ובלח נקרש מסמע דכ״ע מודו וכן מסמע בריש פ״ג דמסכת טהרות (משנה ח) דקאמר התם הרוטב והגרימין ואבל ושמן[ג] שהן משקה טופח הרי הן תחלה קרשו ואח״כ ניחוחו[ד] הרי הן שניים ואחר הכי קאמר ר״מ חומר השמן תחלה לעולם והיינו לעולם אפי׳ קרשו ואחה קאי ר״ש שזורי והכא מסמע ליה בלא נקרש[ה]:

הכא טהור וטמא. הקשה ר״י לוקמ׳ בז׳ דחסור מדאורייתא והיינו מדבריהם כי היכי דשליבי דאורייתא מותר לעשותו שני ה״נ חיסור דאורייתא ורבי יוסי דאמר חינה היא המדה חית ליה דלית לן למילף חיסור מטומאה כמו שאפרש לקמן[ו] לר״ל משום דר קפרא דלא ילפינן חיסור מטומאה וחור״י דלא נעי לחוקמא בשבע דשורפין תרומה טהורה עם הטומאה מסמע ליה כדרך שבני חדם רגילין לשרוף והיינו בשם: **התם** פסול וטמא והכא טהור וטמא. וקשה לר״י בשלמא למ״ד חוכל מטמא חוכל ה״ם דלא יליף חיסורא דרבנן בשעה שחית מפסול דאורייתא חבל למ״ד חין חוכל מטמא חוכל מדאורייתא חמאי לא יליף שפיר כמו שמותר לעשות מפסול דאורייתא דאמן דאורייתא ה״נ מותר לעשות מחיסורא דרבנן שני דרבנן כדקמדמי בסמוך דקאמר ניחא דקאמר ר״מ כו׳ וחור״י דלא דמי דמקלקול דאורייתא שיכול לקלקלו עוד יותר חין ללמוד שיוכל לקלקל קלקול דרבנן יותר חפי׳ בקלקול דרבנן חבל בסמוך מדמי שפיר קלקול חיסור דרבנן לקלקול שליבי דרבנן חדע דהא ר׳ יוסי דס״ל לקמן (טז.) טומחת משקין לטמא מחרים דאורייתא וס״ל וולד טומחה דר׳ חניחא דאורייתא לא יליף מיניה חיסורא דרבנן שיהא מותר לעשותו שני דרבנן דלמ״ד חין חוכל מטמא חוכל כשאורפו עם טומחה לא הוי חלא שני דרבנן ות״ת למאי דמוקים לה בולד טומחה דרבנן[ז] ר׳ חניחא נמי מוסיף חדר׳ עקיבא דמר״ע לחמר פסול מדאורייתא מותר לעשותו דאמן לא שמעינן שיהא שליבי דרבנן מותר לעשותו שני וכירושלמי[ח] פריך לה וקאמר למ״ד בולד טומחה דרבנן לא בא ר״ע חלא לפחות חיפתר בטבול יום דבית הפרס שהוא מדבריהם חך שמחליף דברי רבי יוחנן לבר קפרא:

נחמ

מסורת הש״ס עם הוספות

ע) [דהוי ליה לכתוב בחלל כמו למעלה הטוגע בעלם חו בחלל חלא הכי כתב חרב מיותר להורות לחרב הרי הוח כחלל. ערוך ערך חל ל] ועי׳ רש״ש שמגיה דברי הערוך, פ) [לקמן יט: ועט. שבת קפ: נזיר נג: חולין ג.], ג) [לקמן טו:], ד) פרה פרק ח [משנה ז] [חולין לד.], ה) טהרות פרק ב מ״ה, ו) שם מ״ד, ז) ב״ק ב:, ח) דף טו., ט) יבמות עה., י) זבחים דף יז., כ) יבמות דף פה:, ל) לקמן יח:, מ) יח:, נ) לקמן יח ע״א וע״ב, ס) עי׳ גליון הש״ס לקמן יז ע״א, ע) לקמן יח:, פ) פרק ג ה״ב (יח:), צ) טהרות פרק ג, ק) [וע״ע מוספות עירובין עמ: ד״ה שמן ותוס׳ מנחות לא. ד״ה חימא], ר) דף טו: ד״ה נימא (מהרש״א), ש) ה״ד.

גליון הש״ם

תום׳ ד״ה ואילו הכא וכו׳ **אע״ג דשלישי.** עיין חולין פז ע״ב תוד״ה משקה טבול יום: **באד״ה** מ״מ אור״י דמגע טב״י. ע׳ חגיגה כ ע״ב תוד״ה רמב״ן: גמ׳ **אמר רבא ש״מ קסבר ר״ע.** עי׳ טורי מבן מגילה דף יט ע״ב ד״ה ר״י מחיר: תום׳ ד״ה **התם פסול** וכו׳ ר״ח נמי מוסיף. עיין זבחים ג ע״ב תוד״ה הכותב:

תורה אור השלם

א) וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בַּחֲלַל חֶרֶב אוֹ בְּמֵת אוֹ בְעֶצֶם אָדָם אוֹ בְּקֶבֶר יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים: [במדבר יט, טז]

הגהות וציונים

מ] ניתני **נר שנטמאת** ותיבת ״בשרץ״ ליתא (ד״ס), וכן משמע ברש״י: **נ]** בכת״י והחלב **בזמן** שהן, וכ״ה לפנינו במשנה שם (ועי׳ מלאכ״ש): **ג]** תיבות ״ואח״כ נימוחו״ ליתא בכת״י ובמשנה שם:

ליקוטי רש״י

מטמא משקין להיות תחלה חוץ מטבול יום. לחיקלעת טומחה מיניה ואע״ג דפסיל מרומה לא עביד משקה לחמן [חולין לד.].

רבינו חננאל

סגן הכהנים. ומוקים רב יהודה למתני׳ בגר של **מתכת** דרחמנא אמר בחלל חרב ודייקי׳ מדהו׳ ליה למכתב בחלל כדכתי׳ [במדבר יט יח] ועל הנוגע בעצם או בחלל וכתי׳ וכל אשר יגע על פני השד׳ בחלל חרב או במת שמע׳ מינ׳ דלא כתבו אלא ללמד כי החרב הרי הוא כחלל. **ותניא** בספרי דבי רב בחלל חרב בא הכתוב ולמד על החרב שמטמא טומאת שבעה והנוגע בו טמא טומאת שבעה הא למדנו לכלים ולאדם וגו׳. וגרסי׳ בתחלת שחיטת חולין בענין טמא השוחט בקדשים האי טמא דאיטמי במאי אי נימא דאיטמי במת בחלל חרב כתיב וילפינן חרב הרי הוא כחלל אב הטומאה [הוא] טמייה לסכין תיזל סכין תטמיה לבשר. **נתברר** כי כל כלי מתכת הנוגעים בטמא מת הן אב והשמן שהיה שלישי עכשיו בנגיעתו בגר שנטמא בטמא מת נעשה ולד ראשון וקאמ׳ לן ר׳ עקיב׳ שלישי מותר לעשותו ראשון וכבר פרשנוהו בתחלת שחיט׳ חולין. **וראינו** לרבותינו הגאונים שהעמידו זה הגר שנהרג בו אדם הוא מכלל שאם לא נהרג בו אין זה הדין עליו ונתקש׳ לנו שיש שמועות מוכיחות כאשר פירשנו. **ונדחק רב יהוד׳ ואמר גר של מתכת** ולא אמר גר של חרש שאע״פ שהגר של חרש הנוגע בטמא מת טמא הוא והרי הוסיף ר״ע על ר׳ חנניה סגן הכהנים דר׳ חנניה לא אמר אלא טמא שלישי מותר לעשותו שני אבל טמא ופסול לא אמר ואלו ר׳ עקיבא הוסיף אפי׳ פסול [מותר] לעשותו טמא. מתני׳ קשיתי׳ מאי אירי׳ מתני׳ גר שנטמא בטמא מת: **אמר רבא ש״מ** מדר׳ **עקיבא** דקתני הוסיף דטומאת משקין כגון השמן וכיוצא בו לטמא אחר דאורייתא היא דאי ס״ד מדרבנן הוא אבל מדאורייתא טמא הוא אותו המשקה ואינו מטמא אחרים כל שאינו מטמא פסול הוא הנה הטומאה השניה לא הוסיפה לו ולשמן כלום פסול היה מקודם ועכשיו פסול הוא ואלא מאי לטמא אחרים מדאורי׳ הוא. **מכדי** משקה לא שנא כי נגעו באב הטומאה ולא שנא כי נגעו בראשון ובשני אינהו שני עבדי דתנן בפ״ח [דפרה] כל הפוסל בתרומה מטמא משקין להיות תחלה חוץ מטבול יום למה לי למתני בגר שנטמא בטמא מת ולאוקמא בגר של מחכת ליתני בגר ואפי׳ בגר של חרש שמעינן מינה שלישי מותר לעשותו שני ראשון וטמא משקים לטמא אחרים דאורייתא: **מתני׳ אמר רבי מאיר מדבריהם למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה** בפסח כו׳. סבורינן דתנא

א) בחלל חרב[פ] ג) חרב הרי הוא כחלל והויא ליה אב הטומאה וקסבר שלישי מותר לעשותו ראשון. ומאי דוחקיה דרב יהודה לאוקמיה בגר של מחכת נוקמיה בגר של חרם ומאי הוסיף דאילו התם טמא וטמא ואילו הכא פסול וטמא אמר רבא מתניתין קשיתיה מאי איריא דתני גר שנטמא בטמא מת ניתני שנטמא בשרץ[מ] אלא איזהו דבר שחלוקה טומאתו בין טומאת מת לשרץ הוי אומר זה מחכת. ס אמר רבא ש״מ קסבר ר״ע[נ] טומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא דאי ס״ד דרבנן מכדי האי נר מאי קא מהניא להאי שמן אי לאיפסולי גופי׳ הא פסיל וקאי ממאי דילמא לטמא אחרים מדרבנן אי מדרבנן מאי איריא באב הטומאה אפילו בראשון ושני נמי תחלה הוי[ד] דתנן[א] כל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחלה[ב] חוץ מטבול יום אלא ש״מ דאורייתא היא: א״ר מאיר מדבריהם למדנו וכו׳: מדבריהם דמאן אילימא מדברי ר׳ חנינא סגן הכהנים מי דמי התם טמא וטמא הכא טהור וטמא ואלא מדברי ר״ע מי דמי התם פסול וטמא הכא טהור וטמא נימא קסבר רבי מאיר מתניתין באב הטומאה דאורייתא וולד הטומאה דרבנן דמדאורייתא טהור מעליא ומאי

זו מאב הטומאה[ז] של מת, ליתני שנטמ׳ סתם ומנן קי״ל[ז] לחין כלי־ענקבל[ח] טומאה חלא מאב הטומאה, ומה לי חב הטומאה דמת מה לי חב הטומאה דשרץ, חלא מדנקט מת ס״מ גבי של מתכת עסקינן דיש חילוק בו בין גגיעת חב הטומאה דמת לחב הטומאה דעלמא, ומשמע׳ דגבי שהוא עלמו חב הטומאה קחמר: ש״מ. מדקחמר הוסיף ר״ע, קסבר טומחת משקים לטמא אחרים דאורייתא היא, וחלא כהני תנאי דפירקין דאמרי לקמן[ט] שאין משקין מטמאין אחרים חלא מדרבנן, דאי ס״ד דאין משקין מטמאין אחרים חלא מדרבנן, מאי תוספת דאוסיף ר״ע דאמר שהשמן שהיה שליבי עשאוהו לאשון ומה בכך, הא גר חב הטומאה כי עשאו לאשון להאי שמן מאי מהני ליה לאחרי שלא יטמא אחרים: לאפסולי גופיה. הוא דמהני ליה, הא פסול וקאי: דילמא. מהני ליה שיטמא אחרים מעכשיו מדרבנן: אי. תוספת דרבנן אאא לאשמעי׳, מאי איריא דנקט שמדליקין אותו גר חב הטומאה שעושין אותו להאי שמן לאשון דאורייתא, ס״ל אשמעינן שמדליקין אותו נרשון לטומאה או בשני לטומאה נמי אאא כלומר אינה נמי תוספת מדרבנן כי ההיא שנעשה לאשון מדרבנן ומטמא עוד שני ושליבי, דהא גזור רבנן על המשקין שאפילו נגעו משקין בשני יעשו לאשונים: דתנן בל הפוסל את התרומה. כל הני דמיימינן בפ׳ יציאות השבת (דף יג:) גבי שמונה עשר דבר שגזרו עליהם תורת שניים לפסול אח התרומה, מטמאין משקין אפילו חולין להיות תחלה, חוץ מטבול יום שפוסל לתרומה מן התורה, וגזירת הכתוב היא[י], ומ״מ חיקלעת טומאה דידיה[כ], ולא גזרו בה לעשות משקין תחלה לאין דברי תורה לריכין חיזוק[ל]. ומשום דמשקין עולים לקבל טומאה, ומה היא עלילתן שמקבלין טומאה אאא בהכשר[מ], גזרו עליהן חומר הרבה שיהו כהנים נזהרין לשומרן: אאא ש״מ. מדמהדר למעבדיה לאשון דאורייתא, ס״מ לטמויי אחרים ולעשותן שני לאשון דאורייתא קאמר. כל סדר טומאה, דאב עושה לאשון, לאשון שני בחולין ומו לא, ושני שליבי בתרומה, ושליבי דציעי בקודש, כולה מדאורייתא הוא בפירקין[ס]: **נימא קסבר ר״מ.** מדליף מדבריהן, קסבר מתני׳ דר׳ חניחא בשר שנטמא בחב הטומאה דקתני בחב הטומאה דאורייתא הוא, דכל חב הטומאה דאורייתא הוא, חבל חב שנטמא בוולד הטומאה דקתני, כגון שנטמא בוולד הטומאה דרבנן, כגון כלי שנטמא במשקין, דמדאורייתא אין חוכלין ומשקין מטמאין כלי[ע] שאין חוכל נעשה חב הטומאה[פ], ורבנן גזרו שיהיו משקין מטמאין כלי משום משקה זב וזבה שהן חב הטומאה כגון רוקו ומימי רגליו, בפ״ק דנדה (דף ז:), והאי בשר שנטמא בחותו כלי דהוי וולד וולד דרבנן, שהמשקין היו וולד הטומאה והכלי היא וולד וולד דרבנן, ומדאורייתא טהור הוא, והאי בשר שנעשה שליבי על ידו טהור גמור מן התורה הוא, ומשמעינן ר׳ חניחא דכיון דאיכא עלה טומאה דרבנן מטמאין לה לאשון דאורייתא: ומאי

וְכל אֲשֶׁר יִגַּע עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בַּחֲלַל חֶרֶב או בְּמֵת וגו׳ יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים׳, ומכך שסמך הכתוב ׳חלל׳ ל׳חרב׳ למדנו שהוקשו זה לזה[א], וְחֶרֶב הֲרֵי הִיא כֶּחָלָל [-כמת] שהיא נוגעת בו, ונעשית החרב אבי אבות הטומאה כמותו[ב]. וכן אם נגעה חרב באדם שנגע במת, שהוא אב הטומאה, הרי היא נעשית אב הטומאה כמותו. והוא הדין לכל כלי מתכת שנגע במת או בטמא מת, שהוא נטמא באותה דרגת טומאה של הדבר שטימאו[ג]. וְעל כן הָוְיָא לֵיהּ [-נהיה] נר המתכת שנגע בטמא מת לְאַב הַטּוּמְאָה כטמא מת עצמו, והרי הוא עושה את השמן שניתן בו לראשון לטומאה. ועל נר זה העיד רבי עקיבא שלא נמנעו הכהנים מלהדליק בו שמן שנגע בטבול יום ונעשה שלישי, וְקָסָבַר [-וסבר] רבי עקיבא שְׁלִישִׁי לטומאה מוּתָּר לַעֲשׂוֹתוֹ רִאשׁוֹן, והוסיף בכך על דברי רבי חנינא שלא אמר אלא שמותר לעשותו שני[ד].

שואלת הגמרא, וּמַאי הוֹחֵךְ דְּרַב יְהוּדָה - מה דחק את רב יהודה לְאוֹקְמֵיהּ [-להעמיד] את דברי רבי עקיבא בְּנֵר שֶׁל מַתֶּכֶת, נוֹקְמֵיהּ [-הלא אפשר להעמידם] בְּנֵר שֶׁל חֶרֶס שנגע בטמא מת ונעשה ראשון לטומאה בלבד, שהוא עושה את השמן הניתן בתוכו שני לטומאה. וְעל מה שהקשינו לעיל, מַאי [-מה] הוֹסִיף רבי עקיבא על דברי רבי חנינא סגן הכהנים, יש לתרץ, שהוסיף בכך רבי עקיבא, משום דְּאִילּוּ הָתָם [-שם] בעדותו של רבי חנינא על בשר קודש, אף שנוספה לבשר השלישי טומאת שני, מכל מקום כבר היה טָמֵא קודם לכן, וְגם עתה הוא טָמֵא. שכן גם כשהיה שלישי לטומאה היה בכוחו לטמא אחרים, שהרי שלישי עושה רביעי בקודש[ה], ובכך שנעשה שני לא נשתנה שם קלקולו יותר מבתחילה. וְאִילּוּ הָכָא [-כאן] בעדותו של רבי עקיבא על שמן של תרומה שנפסל בטבול יום[ו], בתחילה היה פָּסוּל בלבד[ז], שהרי לא היה בכוחו לטמא אחרים, שכן היה שלישי לטומאה, ושלישי אינו עושה רביעי בתרומה[ח], וְאילו עתה לאחר שנטמא מהנר ונעשה שני, הרי הוא טָמֵא, ובכוחו גם לטמא אחרים, שכן שני עושה שלישי בתרומה. וחידש רבי עקיבא, שלא זו בלבד שמותר להוסיף טומאה על תרומה טמאה, אלא מותר גם לעשות תרומה פסולה לתרומה טמאה.

משיבה הגמרא, אָמַר רָבָא, מַתְנִיתִין קְשִׁיתֵיהּ - מכח קושיא שהיתה לרב יהודה בדברי משנתנו הוכרח[ט] להעמידה בנר של מתכת. שהוקשה לו, אם מדובר בנר של חרס שנטמא בטמא מת ונעשה ראשון לטומאה, מַאי אִירְיָא דְּתָנֵי [-מדוע שנה] רבי עקיבא דווקא ׳נֵר שֶׁנִּטְמָא בְּטֻמְאַת מֵת׳, נִיתְנֵי - הלא היה יכול לשנות ׳נר שֶׁנִּטְמָא בְּשֶׁרֶץ׳[י], שאף הוא נעשה ראשון לטומאה. אֶלָּא מכך שנקט רבי עקיבא דווקא נר שנטמא בטמא מת, מוכח שכוונתו לנר של מתכת, משום שאֵיזֶהוּ דָּבָר שֶׁחֲלוּקָה טוּמְאָתוֹ בֵּין טוּמְאַת מֵת לְשֶׁרֶץ - שיש חילוק בין אם נגע בטמא מת לבין אם נגע בשרץ, הֲוֵי אוֹמֵר זֶה כלי מַתֶּכֶת. שהרי אם נגע כלי מתכת בטמא מת הוא נעשה אב הטומאה כמותו, ואילו אם נגע בשרץ אינו נעשה אלא ראשון לטומאה. מה שאין כן בכלי חרס, שאין בו חילוק בין אם נגע בטמא מת לבין אם נגע בשרץ, ובשני האופנים הוא נעשה ראשון לטומאה בלבד. לפיכך בהכרח בא רבי עקיבא להשמיענו שמותר להדליק את השמן בנר שהוא אב הטומאה ולעשותו ראשון, ועל כן הוכרח רב יהודה להעמיד את דבריו דווקא בנר מתכת.

רבא מוכיח מהמשנה שלדעת רבי עקיבא משקים מטמאים מן התורה: אָמַר רָבָא, שְׁמַע מִינָּהּ - מוכח ממה ששנתה משנתנו ׳הוסיף רבי עקיבא׳, דְּקָסָבַר [-שסובר] רַבִּי עֲקִיבָא, שטּוּמְאַת מַשְׁקִין לְטַמֵּא אֲחֵרִים היא מִדְּאוֹרַיְיתָא׳. דְּאִי סָלְקָא דַּעְתָּךְ - כי אם יעלה על דעתך לומר שמשקים מטמאים רק מִדְּרַבָּנָן, מִכְּדֵי הַאי נֵר מַאי קָא מְהַנֵּיא לְהַאי שֻׁמָּן - אם כן מה מועיל נר טמא זה להוסיף טומאה לשמן זה. אִי לְאִיפְּסוּלֵי גּוּפֵיהּ, הָא פָּסִיל וְקָאֵי - הלא אם לפסול את השמן גופו מאכילה, הרי כבר קודם לכן היה פסול ועומד מאחר שנגע בטבול יום, ומה ההבדל בין פסול ראשון לטומאה לבין פסול שלישי לטומאה, הלא שניהם אינם יכולים לטמא אוכלים אחרים. נמצא שעשיית השמן לראשון לטומאה לא הוסיפה לו כלום, ואם כן לא הוסיף רבי עקיבא כלום על רבי חנינא סגן הכהנים[יא]. אלא בהכרח סובר רבי עקיבא שמשקים מטמאים אוכלים מן התורה, ובא להשמיענו שמותר לעשות שמן שלישי לראשון, ואפילו שבכך מוסיפים לו טומאה

א. **רש״י** (ד״ה נחלל) ורבינו חננאל (ד״ה ומוקיס) כתב, שדין זה נלמד מייתור תיבת ׳חרב׳, שכן די שיכתב ׳בחלל׳ בלבד, כשם שנכתב לאחר מכן (שם יט יח) ׳ועל הנוגע בעצם או בחלל׳.

ב. **לדעת** רש״י (ד״ה נחלל) ורוב הראשונים, דווקא כלי מתכת נעשה כמת עצמו, וכן מבואר בירושלמי (ה״ז). אך לדעת הר״ר יצחק מסימפונט [הו״ד בתוספות (מיל נד: ד״ה ת״ש) ובראשונים בסוגייתנו] והרמב״ם (טומאת מת פ״ה ה״ג), דין זה נאמר בכל כלי שטף [כלי שיש לו טהרה במקוה, כגון כלי עץ או בגדים], ורק כלי חרס נתמעט מדין זה. והוכיח כן הר״י מסימפונט מדברי הספרי (מקץ פיסקא קמז). שכן שנינו שם, שהמקור לכך שלא רק כלי שנגע במת נעשה כמותו, אלא גם כלי שנוגע בטמא מת נעשה אב הטומאה כמותו, הוא ממה שנאמר במלחמת מדין (במדבר לא כד) ׳וכבסתם בגדיכם ביום השביעי׳, שאדם שנגע במת או בחרב ונעשה אב הטומאה, הרי הוא מטמא את הכלים שעליו, ואף הם טמאים טומאת שבעה כאב הטומאה של מת, שכן אילו היו נעשים ראשון לטומאה לא היו נטמאים אלא יום אחד בלבד. הרי שגם בבגדים שאינם כלי מתכת נאמר דין חרב כחלל. אך התוספות בנזיר (נד: ד״ה ת״ש) דחו ראיה זו, וכתבו שכוונת הספרי היא לתכשיטי מתכת שגם הם קרויים בגדים. וראה בילקוט ביאורים ביאור שיטות הראשונים בענין זה בהרחבה.

ג. **גזירת** הכתוב היא דווקא בטומאת מת, אבל בשאר הטומאות, הנטמא יורד בדרגה אחת מדרגת המטמא, בין בכלי מתכת ובין בשאר דברים.

ד. **כמו** כן אפשר היה להשמיע חידוש זה בנר חרס שנגע במת עצמו, שנעשה אב הטומאה ועושה את השמן לראשון. ואף שכלי חרס אין לו טהרה במקוה, ומבואר מדברי הגמרא בעירובין (קד:) שכל דבר שאין לו טהרה במקוה אינו נעשה אב הטומאה, אין זה אלא לענין שאינו מטמא אדם וכלים, אבל לענין שיעשה את האוכל והמשקה הנוגע בו לראשון הוא יכול להיחשב אב הטומאה. אלא שרצתה הגמרא להשמיענו בדרך אגב את דין חרב כחלל. מהר״ם חלאווה (ד״ה וקסבר).

ה. **ראה** לעיל (ע״ח) בהערה מקור דין זה.

ו. **שהרי** אמר רבי עקיבא שמדליקים בשמן זה, ובהכרח כוונתו לשמן של תרומה ולא לשמן של קדשים, שכן לא מצינו בקדשים אלא שמן של מנחות, שנבלל במנחה ונאכל ואינו ראוי להדלקה. וגם אם נפסל שמן זה בטבול יום קודם שניתן במנחה ולאחר שנתקדש בכלי, מכל מקום אינו ראוי להדלקה, אלא נשרף בבית הדשן ככל הקדשים הפסולים. שכן לאחר שניתן בכלי שרת נתקדש בקדושת הגוף, ושוב אין לו היתר בהדלקה לכהנים על ידי פדיון. אבל שמן תרומה טמא ניתן להדלקה לכהנים, שכן נאמר בתרומה (במדבר יח ח) ׳משמרת תרומותי׳, ודרשו ביבמות (עד.), בשתי תרומות הכתוב מדבר, אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה, שגם תרומה טמאה ניתנה לכהן להסיקה תחת תבשילו או להדליק בו את הנר. רש״י (ד״ה נוקמה).

ז. **דבר** שהוא עצמו טמא אך אין בכוחו לטמא אחרים נקרא ׳פסול׳, ואילו דבר שהוא טמא אף לענין שיטמא אחרים נקרא ׳טמא׳.

ח. **רש״י** (ד״ה נוקמה). אך הקשו התוספות (ד״ה ואילו), מדוע נחשב שמן התרומה שנגע בטבול יום ל׳פסול׳ ולא ל׳טמא׳, הלא אף שאינו עושה רביעי בתרומה מכל מקום הוא עושה רביעי בקדשים. ותירצו, שגם מגע טבול יום בקדשים אינו עושה אותם ׳שלישי׳ אלא לענין שיפסלו הם עצמם, ולא לענין שיפסלו אחרים ויעשו אותם רביעי, וכל שכן במגע טבול יום בתרומה, שאין תרומה שלישית זו פוסלת קדשים. אך הקשו התוספות בחולין (פז: ד״ה משקה) על תירוץ זה, שבגמרא (שם) מבואר שדבר שנגע בטבול יום עושה רביעי בקודש, ותירצו, שאין זה אלא מדרבנן. עוד תירצו, ששמן של תרומה שנגע בטבול יום נחשב ׳פסול׳ ולא טמא, משום שלענין תרומה שהיא מינו אינו עושה רביעי. וביאר השפת אמת (נמוק׳ ד״ה ואילו) בתירוצם, שמכיון שאין רגילות שתרומה תיגע בקודש, אין שלישי בתרומה נקרא ׳טמא׳ אלא ׳פסול׳. [ואף דברי רש״י כאן מבוארים על פי תירוץ זה].

ט. **כן** היא הגירסא שלפנינו, אך מדברי רש״י (ד״ה ממני׳) נראה שגרס, ׳ניתני שנטמא׳ סתם, וממילא נדע שנטמא באחד מאבות הטומאה, בין מטמא מת ובין משרץ, שכן הלכה בידינו שאין כלי מקבל טומאה אלא מאב הטומאה, ולא מולד הטומאה. ופירש הראש יוסף (נרס״י שם), שהוכרח לפרש כן, משום שלא יתכן שהקשתה הגמרא שיעיד רבי עקיבא על נר שנטמא בשרץ, שכן מנין לה שראה כדבר הזה, ואיך יעיד על דבר שלא ראה. אך תמה המהרש״א (נרס״י שם) בדברי רש״י, הלא מדרבנן כלי נטמא ממשקים שהם ולד הטומאה, ואם כן לא יכול היה רבי עקיבא לומר ׳נר שנטמא׳ בסתם, שהרי בלשון זו היה מקום לטעות ולומר שכוונתו לנר שנטמא במשקים שהם ולד הטומאה. אלא צריך לפרש בכוונת הגמרא, שהיה לו לרבי עקיבא לומר ׳שנטמא באב הטומאה׳ סתם.

י. **ולא** כשיטת התנאים להלן (טז.) שטומאת משקים לטמא אוכלים אינה אלא מדרבנן.

יא. **מעצם** דברי רבי עקיבא אין ראיה שמשקים מטמאים מן התורה, שכן יתכן שאפילו שלא שונה דין שמן ראשון משמן שלישי, מכל מקום בא רבי עקיבא להשמיענו שמותר להעלותו בדרגת טומאתו. אך מאחר שכבר שמענו מדברי רבי חנינא שמותר לעשות בשר קדשים שלישי לשני משום שבין כך ובין כך הוא טמא, אם כן לא הוסיף רבי עקיבא כלום על דבריו באומרו שמותר לעשות שמן שלישי לראשון, שהרי בין כך ובין כך הוא פסול. יד דוד (נרס״י ד״ה שמע מינה).

יד: אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים

ואילן הבא פסול וטמא. ס"ע"ג דשליחי של תרומה מטמא הקודש כמו שליחי דקודש דתנן במסכת טהרות (פ"ב משנה ז) שליחי שכהנים מטמא משקה קודש ופוסל לוכלי קודש ומתרומה קלי ס"מ חור"י דמגע טבול יום לא מצינו תחלה בקודש גופיה לא מטמא דמעילה בפ' מטמא העוף (דף ח.) תנן מטמא העוף מועלין בה מהוקדשה ומלקה הוכשרה ליפסל בטבול יום ודייק בגמרא למיפסולי מין לטמויי לא והכי סבר רבי עקיבא לקמן (דף יט.) בהסולת והקטורת והלבונה וכו' מיהו תימה דשליחי דטבול יום יעשה רבייני מק"ו ממחוסר כפורים כדמסיק רבי יוסי שליחי דעלמא[ע] וניתח מה מחוסר כפורים שמותר בתרומה פסול בקודש שליחי דטבול יום שפסול בתרומה ליכא דין שיעשה רבייני בקודש ואם יש שום מיעוט בשליחי דטבול יום ס"כ כי עדיד לקמן ק"ו ניתח שליחי דטבול יום יוכיח ובירושלמי במסכת מגיגה[פ] פריך לה:

אפילו בראשון ושני נמי תחלה הוי. מכאן משמע דשמן משוח משקה ולקמן (דף ח.) גבי משקה בית מטבחייא וכן בכמה דוכתי והא דתנן (טהרות פ"ג משנה ג) ר"מ אומר שמן תחלה לעולם וחכ"א אף הדבש ור"ש אומר חומץ יין מכל הנך לא ופסקינן בהקומץ רבה (מנחות נא.) דהלכתא כווותיה חור"ת דהתם מיירי בנקרש ומחר כך נמוח כלמשמע במוספתא[ק] דקאמר התם במה אמרו שמן תחלה לעולם בנקרש ומחר כך נמוח ובלח נקרש משמע דכ"ע מודו וכן משמע בריש פ"ג דמסכת טהרות (משנה ח) דקתני התם הרוטב והגריסין וחלב ושמן[ג] שהן משקה טופח הרי הן תחלה קרשו וחת"כ נימוחו[ג] הרי הן שניים ובתר הכי קתני ר"מ חומר בשמן תחלה לעולם והיינו לעולם אפי' קרשו ואהא קאי ר"ש אומר אינו אלא נקרש[ר]:

הבא טהור וטמא. הקשה ר"י לוקמ' דז' לאסור מדאורייתא והיינו מדבריהם כי היכי דשליחי דאורייתא מותר לעשותו שני ה"נ ליסור לאורייתא ורבי יוסי דאמר לעיל היא המדה אית ליה דלית לן למילף איסור מטומאה וחור"י דלא כפרש לקמן[ר] לר"ל מסוס בר קפרא דלא ילפינן איסור מטומאה וחור"י דלא בעי לאוקמא בשבע דשרפין תרומה טהורה עם הטמאה משמע ליה כדרך שבני אדם רגילין לשרוף והיינו בשם: **התם** פסול וטמא והכא טהור וטמא. וקשה לר"י בשלמא למ"ד אוכל מטמא אוכל מ"ש דלא ילף איסורא דרבנן בשעה שנית מפסול לאורייתא אבל למ"ד אין אוכל מטמא אוכל מדאורייתא אמאי לא ילף שפיר כמו שמותר לעשות מפסול לאורייתא רשאין לאורייתא ה"נ מותר לעשות מאיסורא דרבנן שני דרבנן כדקאמרי בשמוך דקאמר נימא דקסבר ר"מ כו' וחור"י דלא דמי דמקלקול לאורייתא שיכול לקלקלו עוד יותר אין ללמוד שיכול לקלקל קלקול דרבנן יותר אפי' בקלקול דרבנן אבל בשמוך מדמי שפיר קלקול איסור דרבנן לקלקול שליחי דרבנן מדע דהא ר' יוסי דס"ל לקמן (טז.) טומאת משקין לטמא אחרים לאורייתא וה"ל וולד טומאה דר' חנינא לאורייתא לא ילף מיניה איסורא דרבנן שיהא מותר לעשותו שני דרבנן דלמ"ד אין אוכל מטמא אוכל כשפורפו עם טמאה לא הוי אלא שני דרבנן ות"ת למאי דמוקים לה בולד טומאה דרבנן ס"ר חנינא נמי מוסיף אדר' עקיבא דמר"ע לאסור פסול מדאורייתא מותר לעשותו לאוסרו שיהא שליחי דרבנן מותר לעשותו שני ובירושלמי[ש] פריך לה וקאמר למ"ד בולד טומאה דרבנן לא בא ר"ע אלא לפחות תיפתר בטבול יום דבית הפרס שהוא מדבריהם אך שמחליף דברי רבי יוחנן לגבי קפרא:

נאמ

א) בחלל חרב[פ] **ב)** חרב הרי הוא כחלל והויא ליה אב הטומאה וקסבר שלישי מותר לעשותו ראשון. **ג)** ומאי דוחקיה דרב יהודה לאוקמיה בנר של מתכת נוקמיה בנר של חרם ומאי הוסיף דאילו התם טמא וטמא ואילו הכא פסול וטמא אמר רבא מתניתין קשיתיה מאי איריא דתני נר שנטמא בטמא מת ניתני שנטמא בשרץ[פ] אלא איזהו דבר שחלוקה טומאתו בין טומאת מת לשרץ הוי אומר זה מתכת. **ד)** אמר רבא ש"מ קסבר ר"ע[ג] טומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא דאי ס"ד דרבנן מכדי האי נר מאי קא מהניא להאי שמן אי לאיפסולי גופי' הא פסיל וקאי ממאי דילמא לטמא אחרים מדרבנן אי מדרבנן מאי איריא באב הטומאה אפילו בראשון ושני נמי תחלה הוי[ד] דתנן [א]כל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחלה[ב] חוץ מטבול יום אלא ש"מ דאורייתא היא: א"ר מאיר מדבריהם למדנו וכו': מדבריהם דמאן אילימא מדברי ר' חנינא סגן הכהנים מי דמי התם טמא וטמא הכא טהור וטמא ואלא מדברי ר"ע מי דמי התם פסול וטמא הכא טהור וטמא נימא קסבר רבי מאיר מתניתין באב הטומאה דאורייתא וולד הטומאה דרבנן דמדאורייתא טהור מעליא ומאי

נוקמה בנר של חרם. לימא מלא רשמן כשנגע בטמא מת, ומשמעינן ר"ע דשליחי מותר לעשותו שני, ודקשי' לך מאי הוסיף אדר' חנינא, הוסיף טובא, דלימא התם גבי נסר קדשים כי שריף שליחי דהדי רשמן ועשהו שני טמא היה מתחלה לטמא אחרים, שהשליחי עושה רבייני בקודש[ה], ועכשיו כשהוא שני הוי טמא, כלומר לא נשתנה שמו לקלקול יותר מדרשמוה, ומלו גבי עדותו של ר"ע גבי תרומה קלי, לימלו שמן קודש לימו מלא של מנחות ומכל הוא ולימו רשמו להליק נר, ואם נטמא קודש שנתנו במנחה משקדש נכלי אין לו היתר לכהנים ונשרף בקודש בבית הדשן כשאר פסולי קדשי קדשים, אבל שמן תרומה שנטמא כהנים מדליקין בו, לכתיב נתתי לך את משמרת תרומתי בשמי תרומות הכתוב מדבר אחת תרומה וחמר טהורה ואחת תרומה טמאה ואמר רחמנא שלך תהא להסיק' אחת תשתילך ביבמות בפ' הערל (דף עד.), ושמן שליחי של תרומה לימו טמא לטמא אחרים לאו פסול, לאין שליחי עושה רבייני בתרומה[ו], וכי הדר עביד ליה שני ה"ל טמא: מתני' קשיתיה. לרב יהודה, מאי לימיה דתני טמא מת, אי נגר של חרם קלי ובדשמן עסקינן למה לי לנקוט שקיבל טומאה זו מאב הטומאה' של מת, ליתני שנטמ' סתם ושמן קי"ל[ז] לאין כלי מקבל טומאה אלא מאב הטומאה, ומה לי אב הטומאה דמת מה לי אב הטומאה דשרץ, אלא מדנקט מת ש"מ נגר של מתכת עסקינן דיש חילוק בו בין נגיעת אב הטומאה דמת לנגיעת אב הטומאה דשרץ, ומשמעי' דנגר שהוא עלמו אב הטומאה קאמר: ש"מ. מדקאמר הוסיף ר"ע, קסבר טומאת משקים לטמא אחרים לאורייתא היא, ולא כהני תנאי דפירקין לאמרי לקמן[ח] שאין משקין מטמא אוכל מן התורה אלא מדרבנן, לאי ס"ד לאין משקין מטמאין אחרים אלא מדרבנן, מאי תוספת לאוסיף ר"ע דאמר שהשמן שהיה שליחי עשאוהו לשמן ומה בכך, הא נר אב הטומאה כי עשאו לשמן להאי שמן מאי מהני ליה לאחרי שלא יטמא אחרים: **לאפסולי גופיה.** הוא דמהני ליה, הא פסול וקאי: **דילמא.** להני ליה שיטמא אחרים מעכשיו מדרבנן: **או.** תוספת דרבנן אתא לאשמעי', מאי לימיה דנקט שמדליקין אותו נגר של אב הטומאה שעושין אותו להאי שמן לשמן לאורייתא, ה"ג אשמעינן שמדליקין אותו בשמן לטומאה או בשני לטומאה נמי תחלה הוי, כלומר אינה נמי תוספת מדרבנן כי ההיא שנעשה לשמן מדרבנן ומטמא עוד שני ושליחי, דהא גזור רבנן על המשקין שאפילו נגעו משקין בשני יעשו לשמוש: **דתנן כל הפוסל את התרומה.** כל הני דמיימינן בפ' יליפות השבת (דף יג:) גבי שמונה עשר דבר שגזרו עליהם תורת שניים לפסול את התרומה, מטמאין משקין אפילו חולין להיות תחלה, חוץ מטבול יום שפוסל לתרומה מן התורה, וגזירת הכתוב היא[ט], ומ"מ ליקליפת טומאה דידיה[י], ולא גזרו ביה לעשות משקין תחלה לשאר תורה לריכין חיזוק[כ]. ומשום דמשקין עלויס לקבל טומאה, ומה היא עלילתן שמקבלין טומאה שלא בהכשר[ל], גזרו עליהן חומר הרבה שיהו כהנים נזהרין לשומרן: **אלא ש"מ.** מדמהדר למעבדיה רשמן לתוריית', ש"מ לטמויי לאחרים ולעשותן שני דאורייתא קאמר. כל סדר טומאה, דאב עושה רשאין, רשאין שני בחולין ומו לא, ושני שליחי בתרומה, ושליחי רבייני בקודש, כולה מדאורייתא הפרס שהוא מדבריהם אך שמחליף דברי רבי יוחנן לגבי קפרא: הוא בפירקין[מ]: **נימא קסבר ר"מ.** מדליף מדבריהן, קסבר מתני' דר' חנינא בשר שנטמא בולד הטומאה דקתני באב הטומאה דאורייתא הוא, לכל אב הטומאה דאורייתא הוא, אבל בשר שנטמא בולד הטומאה דקתני, כגון שנטמא בולד הטומאה דרבנן, כגון כלי שנטמא במשקין, דמדאורייתא אין אוכלין ומשקין מטמאין כלי[נ] שאין אוכל נעשה אב הטומאה[מ], ורבנן גזרו שיהיו משקין מטמאין כלי משום משקה זב וזבה שהן אב הטומאה כגון רוקו ומימי רגליו, בפ"ק דנדה (דף ז:), והאי בשר שנטמא בולד בולד דרבנן, שהמשקין היו וולד הטומאה והכלי היא וולד וולד דרבנן, ומדאורייתא טהור הוא, והאי בשר שנעשה שליחי על ידו טהור גמור מן התורה הוא, ומשמעינן ר' חנינא דכיון דאיכא עלה טומאה דרבנן מטמאין לה דרשמן לתוריית': ומאי

ברזל שוין לענין טומאה. ועוד בפ"ק דפסחים (יד.) הכא בנר של מתכת עסקינן, דרחמנא אמר בחלל חרב, חרב הרי הוא כחלל, וזה ברור כשנגע הנר במת, לא שנהרג בו. **[רבינו בחיי, במדבר יט טז]** אמרו רבותינו ז"ל (פסחים יד:) חרב הרי הוא כחלל, כי הוא המיוחד לעשו שנאמר (בראשית כז מ) ועל חרבך תחיה, ומשם רבוי הטומאה. **[ריקאנטי, במדבר יט טז]** והא דלא אוקמוה בנר של חרס שנטמא במת דהוי נמי אב הטומאה היינו משום דאגב אורחיה ניחא ליה לאשמועינן דינא דחרב הרי הוא כחלל, ולאו משום טעמא דכל מי שאין לו טהרה במקוה אינו נעשה אב הטומאה, דהני מילי לטמא אדם וכלים אבל למנות בו ראשון ושני אב הטומאה הוה, והכי אית לן למימר לקמן גבי לחם ונזיד. **[מהר"ם חלאווה]** **כל הפוסל את התרומה.** כל טומאה שניה בין מדברי תורה כגון מקבל טומאה מן הראשון, בין מדברי סופרים כגון ידים והבא ראשו ורובו במים שאובין וכלים שנטמאו במשקין וחבריהם, כולן פוסלין את התרומה שהרי שני עושה בה שלישי לפסול את עצמה לא לטמא את חברתה. **[מאירי, חולין לד.]** **מטמא משקין להיות תחלה.** כולם שנגעו במשקין טמאו את המשקין להיות ראשונים אף במשקה של חולין עד שכל הנוגע בהם נעשה שני, כלל גדול אמרו במשקין הן שנגעו באב הטומאה הן שנגעו בראשון הן שנגעו בשני לעולם הם תחלה ומורידין לנוגעיהן טומאה שניה, ואם נגעו במשקין אחרים אפי' מאה זה מזה כולן ראשונים. **[מאירי, חולין לד.]**

עין משפט נר מצוה

קח **א** מיי' פ"ז מהלכות מטמא הטומאה הלכה ה:

קט **ב** מיי' פ"י שם הלכה ג:

רבינו חננאל

סגן הכהנים... ומוקים רב יהודה לברייתא[אוצר החכמה] בנר של **מתכת** דרחמנא אמר בחלל חרב ודייקי' מדהו' ליה למכתב בחלל כדכתי' [במדבר יט יח] ועל הנוגע בעצם או בחלל וכתי' וכל אשר יגע על פני השד' בחלל חרב או במת שמעי' מינ' דלא כתבו אלא ללמד כי החרב הרי הוא כחלל. **ותניא** בספרי דבי רב בחלל חרב בא הכתוב ולמד על החרב שמטמא טומאת שבעה והנוגע בו טמא טומאת שבעה הא למדנו לכלים ולאדם וגו'. **וגרסי'** בתחלת שחיטת חולין בענין טמא השחט בקדשים האי טמא דאיטמי במאי אי נימא דאיטמי במת בחלל חרב כתיב וילפינן חרב הרי הוא כחלל אב הטומאה [הוא] טמייה לסכין תיזל סכין תטמיה לבשר. **נתברר** כי כל כלי מתכת הנוגעים בטמא מת הן אב והשמן שהיה שלישי עכשיו בנגיעתו בנר שנטמא בטמא מת נעשה ולד ראשון וקאמ' לן ר' עקיב' שלישי מותר לעשותו ראשון וכבר פרשנוהו בתחלת שחיט' חולין. **וראינו** לרבותינו הגאונים שהעמידו זה הנר שנהרג בו אדם הוא מכלל שאם לא נהרג בו אין זה הדין עליו ונחקש' לנו שיש שמועות מוכיחות כאשר פירשנו. **ונדחק רב יהודי ואמר נר של מתכת** ולא אמר נר של חרש שאע"פ שהנר של חרש הנוגע בטמא מת טמא הוא והרי הוסיף ר"ע על ר' חנניה סגן הכהנים דר' חנניה לא אמר אלא טמא שלישי מותר לעשותו שני אבל טמא ופסול לא אמר ואלו ר' עקיבא הוסיף אפי' פסול [מותר] לעשותו טמא. מתני' קשיתי' מאי איריא מתני' נר שנטמא בטמא מת: **אמר רבא ש"מ מדר' עקיבא** דקתני הוסיף דטומאת משקין כגון השמן וכיוצא בו לטמא אחר דאורייתא היא דאי ס"ד מדרבנן הוא אבל מדאורייתא טמא הוא אותו המשקה ואינו מטמא אחרים כל שאינו מטמא פסול הוא הנה הטומאה השניה לא הוסיפה לו ולשמן כלום פסול היה מקודם ועכשיו פסול הוא ואלא מאי לטמא אחרים מדאורייי' הוא. **מכדי משקה** לא שנא כי נגעו באב הטומאה ולא שנא כי נגעו בראשון ובשני אינהו שני עבדי דתנן בפ"ח [דפרה] כל הפוסל בתרומה מטמא משקין להיות תחלה חרץ מטבול יום למה לי למתני בנר שנטמא בטמא מת ולאוקמא בנר של מתכת ליתני בנר ואפי' בנר של חרש שמעינן מינה שלישי מותר לעשותו שני ראשון וטמא משקים לטמא אחרים דאורייתא: **מתני' אמר רבי מאיר מדבריהם למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח כו'.** סברינן דתנא

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) [דהוי ליה לכתוב בחלל כמו למעלה הנוגע בעצם או בחלל חלל הכי כתב מרב מיותר להודות דמרב הרי הוא כחלל. ערוך ערך חל **י]** ועי' רש"ש שמגיה דברי הערוך, **ג)** [לקמן יט: עט. שבת קח: נזיר נג: חולין ג.], **ג)** [לקמן טו:], **ד)** פרה פרק ח [משנה ז] [חולין לד.], **ה)** טהרות פרק ב מ"ה, **ו)** שם מ"ד, **ז)** ב"ק ב:, **ח)** דף טז., **ט)** יבמות עה., **י)** זבחים דף יז., **כ)** יבמות דף פה:, **ל)** לקמן יח:, **מ)** יח:, **נ)** לקמן יח ע"א וע"ב, **ס)** עי' גליון הש"ס לקמן יז ע"א, **ע)** לקמן יח:, **פ)** פרק ג ה"ב (יח:), **צ)** טהרות פרק ג, **ק)** [וע"ע תוספות עירובין עמ': ד"ה שמן ותוס' מנחות לג. ד"ה נימא], **ל)** דף טו: ד"ה נימא (מהרש"א), **ש)** ה"ז.

גליון הש"ס

תום' ד"ה ואילו הכא וכו' **אע"ג דשלישי.** עיין חולין פז ע"ב תוד"ה משקה טבול יום: **באד"ה** מ"מ אור"י דמגע טב"י. ע' מגיגה כ ע"ב תוד"ה למצ"ל: **גמ' אמר רבא ש"מ קסבר ר"ע.** עי' טורי אבן מגילה דף יט ע"ב ד"ה ר"י מתיר: תום' ד"ה התם **פסול** וכו' ר"ח נמי מוסיף. עיין זבחים ג ע"ב תוד"ה הכותב:

תורה אור השלם

א) וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בְּחַלְלֵי חֶרֶב אוֹ בְּמֵת אוֹ בְעֶצֶם אָדָם אוֹ בְּקֶבֶר יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים: [במדבר יט, טז]

הגהות וציונים

ס) ניתני **נר שנטמאת** וחיבת "בשרץ" ליתא (ד"ס), וכן משמע ברש"י: **ע]** בכת"י והחלב **בזמן** שהן, וכ"ה לפנינו במשנה שם (ועי' מלאכ"ש): **ג]** חיבות "ואח"כ נימוחו" ליתא בכת"י ובמשנה שם:

משנת ראשונים

בחלל חרב חרב הרי הוא כחלל. הוא הדין לכל מיני מתכות שאם נגעו במת דינן כמת עצמו, ואין להבין בו החרב שנהרג בו החלל כדעת מקצת הגאונים ז"ל, אלא ודאי כל שאר מיני מתכות יש להם דין חרב וכולן כחלל עצמו, אם נגעו באבי אבות הרי הן אבי אבות, ואם נגעו באב הטומאה הרי הן אב הטומאה, זה הכלל כל מיני מתכות דינם כחלל להיותם עולים אצל הטומאה במי שנוגעין להיותם כמוהו. וזה ממה שאמרו במסכת שבת (קא:) אמר שמואל והוא שקשורה בשלשלת של ברזל, והני מילי לענין טומאה דרחמנא אמר בחלל חרב, חרב הרי הוא כחלל. וזה מבואר שהחרב והשלשלת של

על טומאתו, שכן עד עתה לא היה בכוחו לטמא אחרים, ואילו מעתה בכוחו לטמא אוכלים. והוסיף על דברי רבי חנינא, שכן מדברי רבי חנינא לא שמענו אלא שמותר להוסיף על שלישי בקודש שמטמא אחרים ולעשותו שני.

מקשה הגמרא על דברי רבא, **מְמַּאי** [-מנין] שמשקים מטמאים מן התורה, **דְּיֵלְמָא** [-שמא] טומאתם **לְטַמֵּא אֲחֵרִים** היא רק **מִדְּרַבָּנַן**, וכוונת רבי עקיבא היא אכן לתוספת טומאה מדרבנן, שמותר לעשות את השמן השלישי לראשון שיש בכוחו לטמא אחרים מדרבנן[יב].

מתרצת הגמרא, **אִי** [-אם] בא רבי עקיבא להשמיענו שמותר להוסיף לשמן טומאה שיש בכוחה לטמא אחרים **מִדְּרַבָּנַן, מַאי אִירְיָא** [-מדוע נקט] שמדליקים את השמן הפסול **בְּנר** שהוא **אַב הַטּוּמְאָה** ועושים אותו ראשון מן התורה, הלא **אֲפִילּוּ** אם ידליקו אותו **בְּנר רִאשׁוֹן** לטומאה **וְשֵׁנִי** [-או בנר שני] לטומאה, **נַמִּי תִּחְלָּה הָוֵי** - גם כן יהיה השמן ראשון לטומאה מדרבנן ויטמא אחרים. **דְּתָנַן** - שהרי שנינו במסכת פרה (פ״ח מ״ז), **כָּל** דבר שהוא שני לטומאה **הַפּוֹסֵל אֶת הַתְּרוּמָה** ועושה אותה שלישית לטומאה[יג], **מְטַמֵּא** מדרבנן את **הַמַּשְׁקִין לִהְיוֹת תְּחִלָּה** - ראשונים לטומאה, ואפילו משקים של חולין[יד], **חוּץ מִטְּבוּל יוֹם**, שאף על פי שהוא פוסל את התרומה, אין המשקים שנוגעים בו נעשים ראשון לטומאה[טו]. ואם נאמר שרבי עקיבא דן בטומאה דרבנן, למה הוצרך רבי עקיבא להשמיענו שמותר לעשות שמן תרומה שלישי לראשון דווקא באופן שמדליקים אותו בנר שהוא אב הטומאה, הלא גם אם הנר אינו אלא שני לטומאה, הרי הוא עושה את השמן לראשון, כדין כל דבר הפוסל את התרומה. **אֶלָּא שְׁמַע מִינָּהּ** - מוכח ממה שנקט רבי עקיבא נר שנטמא בטמא מת, שלשיטתו טומאת משקים לטמא אחרים **דְּאוֹרַיְיתָא הִיא.** והוסיף רבי עקיבא, שמותר לטמא את השמן בטומאת ראשון מן התורה, ויטמא השמן אחרים ויעשם שני מן התורה, ועל כן דיבר דווקא בנר שנטמא מטמא מת ונעשה אב הטומאה.

★

הגמרא מבררת את דברי רבי מאיר במשנתנו, המוכיח שמותר לטמא תרומת חמץ בזמן הביעור:

שנינו במשנתנו, **אָמַר רַבִּי מֵאִיר, מִדִּבְרֵיהֶם לָמַדְנוּ וכו׳** ששורפים תרומה טהורה עם הטמאה בפסח וכו׳. שואלת הגמרא, **מִדִּבְרֵיהֶם דְּמַאן** [-של מי] מהתנאים למד רבי מאיר דין זה. **אִילֵימָא** [-אם נאמר] שלמד כן **מִדִּבְרֵי רַבִּי חֲנִינָא סְגַן הַכֹּהֲנִים**, שהתיר לשרוף בשר קודש שלישי לטומאה יחד עם בשר קודש ראשון לטומאה, אף שבכך נוספת לו טומאה ונעשה שני, **מִי דָּמֵי** - וכי דומים שני דינים אלו. הלא **הָתָם** [-שם] בבשר קודש, בתחילה היה הבשר **טָמֵא**, וְגם עתה לאחר שנטמא במגע הבשר הראשון ונעשה שני הרי הוא **טָמֵא**, ולא נשתנה שמו מבראשונה. אבל **הָכָא** [-כאן] בחמץ של תרומה, בתחילה היה **טָהוֹר**, וְאילו עתה כששורפים אותו עם תרומה טמאה הוא נעשה **טָמֵא.** ואם כן לא יתכן שלמד רבי מאיר מדברי רבי חנינא שמותר לשרוף תרומת חמץ טהורה עם הטמאה[טז]. **וְאֶלָּא** [-ואם] תאמר שלמד רבי מאיר דין זה **מִדִּבְרֵי רַבִּי עֲקִיבָא** המתיר להדליק שמן שהוא שלישי לטומאה מחמת מגע טבול יום, בתוך נר שהוא אב הטומאה, ולעשותו בכך ראשון לטומאה, הלא עדיין יקשה, **מִי דָּמֵי** - וכי דומים שני דינים אלו זה לזה, הלא **הָתָם** [-שם] בשמן, גם בתחילה היה **פָּסוּל** ונאסר באכילה, וְעתה בנתינתו לתוך הנר אנו רק מוסיפים לעשותו ראשון לטומאה, ולהיות **טָמֵא** גם לטמא אחרים. אבל **הָכָא** [-כאן] בחמץ של תרומה, בתחילה היה **טָהוֹר**, וְעתה בשריפתו יחד עם תרומה טמאה הוא נעשה **טָמֵא.** ואם כן לא יתכן שלמד רבי מאיר מדברי רבי עקיבא שמותר לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה[יז].

משיבה הגמרא, **גִּימָא** - יש לנו לומר, **דְּקָסָבַר** [-שסובר] **רַבִּי מֵאִיר**, שדברי רבי חנינא **בְּמַתְנִיתִין** [-במשנתנו] אמורים בבשר אחד שנטמא **בְּאַב הַטּוּמְאָה דְּאוֹרַיְיתָא** ונעשה ראשון לטומאה[יח], **וּבבשר** אחר שנטמא **בְּוָלָד הַטּוּמְאָה דְּרַבָּנַן** ונעשה שלישי לטומאה מדרבנן[יט], **דְּמִדְּאוֹרַיְיתָא** הוא **טָהוֹר מְעַלְיָא** [-לגמרי], ואף על פי כן התיר רבי

יב. קושיא זו אינה אלא לשיטת רבינא (לעיל ע״ח), שלעולם אין אוכל מטמא אוכל מן התורה, שכן לשיטתו העדות של רבי חנינא סגן הכהנים היא על תוספת טומאה דרבנן, ואם כן מקשה הגמרא, שאפילו אם טומאת משקים לטמא אחרים היא רק מדרבנן, מכל מקום הוסיף רבי עקיבא על דברי רבי חנינא שהתיר לטמא שלישי בטומאת שני דרבנן, וחידש שמותר לעשותו גם ראשון דרבנן. אבל לדעת אביי ורב אדא בר אהבה (שם), שבקדשים אוכל מטמא אוכל מן התורה, נמצא שהתיר רבי חנינא אף תוספת טומאה דאורייתא, ואם כן בהכרח שגם רבי עקיבא התיר תוספת דאורייתא, שאם לא כן לא הוסיף על דברי רבי חנינא, אלא אדרבא גרע מהם. פני יהושע (ד״ה אלמא - הגהמ״י).

יג. והם הדברים שגזרו עליהם טומאת ׳שני׳ לפסול את התרומה, בגזירת י״ח דבר (שבת יג:), כגון ספרים של כתבי הקודש וידים שאינן נטולות.

יד. והחמירו ביותר במשקים כדי שיזהרו הכהנים לשומרם בטהרה, משום שהם מקבלים טומאה בנקל, מה שאין כן באוכלים שאינם מקבלים טומאה אלא על ידי הכשר משקים.

טו. שלא גזרו אלא בשניים דרבנן שיעשו את המשקים לראשונים, אבל לא בטבול יום שטומאתו מן התורה, שכן דברי תורה אינם צריכים חיזוק. רש״י (ד״ה דמגן). ותמהו הראש יוסף והרש״ש (נכתב שם) על דבריו, הלא מצינו שגזרו גם על ׳שני׳ דאורייתא שיעשה את המשקין קלושות. עוד הקשה הרש״ש, שבתחילת דברי רש״י מבואר, שטעם מה שלא גזרו בטבול יום הוא משום שעל ידי הטבילה נקלשה טומאתו, ולא משום שטומאתו מן התורה. ובספר דבר בעתו (הו״ד בציעורי רבי דוד פונדרסקי חלק כז) תירץ, שאמנם עיקר הטעם לכך שטבול יום אינו עושה את המשקים תחילה הוא משום שקלושה טומאתו, אלא שהוקשה לרש״י, הלא סוף סוף אינו גרוע מטומאה דרבנן, ומדוע לא גזרו אף בו גזירה זו. ועל כך תירץ, שדברי תורה אינם צריכים חיזוק. אבל בשאר טומאות דאורייתא שאינן קלושות, גזרו אף עליהן שיעשו את המשקים תחילה. וראה בילקוט ביאורים תירוצים נוספים.

טז. קושיית הגמרא היא ממשמעות דברי רבי מאיר, שמותר לשרוף את הטהורה עם הטמאה בשעה שבני אדם רגילים לבער את החמץ, שהיא השעה הששית, ואף על פי שמן התורה עדיין היא מותרת באכילה ואין איסורה אלא מדרבנן. אבל על השעה השביעית שהחמץ אסור בה מן התורה לא הוקשה לגמרא איך מותר לטמא בה תרומת חמץ, שכן יש לומר שרבי מאיר מדמה איסור לטומאה, שכשם שהתיר רבי חנינא להוסיף טומאה על בשר טמא מן התורה, כמו כן מותר לטמא תרומה אסורה מן התורה. תוספות (ד״ה הכא). וכן נראה מדברי רש״י להלן (טו. ד״ה מדגרי). אך תמה המהרש״א (בחוס׳ שם) על דברי התוספות, שהרי הם עצמם כתבו להלן (טו. ד״ה דמדאוריימא), שאיסור הוא כמו פסול ולא כמו טומאה. ואם כן היה להם לומר שיש ללמוד את ההיתר לטמא תרומת חמץ בשעה השביעית מדברי רבי עקיבא בשמן פסול, ולא מדברי רבי חנינא בבשר טמא.

יז. הקשו התוספות (ד״ה המס), שלשיטת רבא שאף בתרומה אין אוכל מטמא אוכל, אין מובנת קושיית הגמרא. שהרי כששורפים תרומת חמץ טהורה עם טמאה, אין מטמאים אותה אלא מדרבנן, ואם כן מובן מה שדימה רבי מאיר דין זה להיתרו של רבי עקיבא, שכן כשם שמותר להוסיף טומאה דאורייתא לשמן שהוא פסול מן התורה, כמו כן מותר להוסיף טומאה מדרבנן לתרומה שאסורה מדרבנן [שכן איסור שקול לפסול טומאה כמבואר לעיל בהערה]. ותירצו, שממה שאפשר להוסיף קלקול דאורייתא לדבר שכבר מקולקל מן התורה, אין להוכיח שאפשר להוסיף קלקול דרבנן לדבר שכבר מקולקל מדרבנן. וביאר הלקח טוב (כללי יג חומ ה) בסברת החילוק האמור, שטעם מה שמותר להוסיף קלקול על קלקול דאורייתא, אינו משום שתוספת הקלקול אינה נחשבת לקלקול, אלא משום שלא ציותה התורה על שימור בתרומה מקולקלת. אבל אם אין הקלקול אלא מדרבנן ומצד דין התורה אינה מקולקלת, יתכן שעדיין חייבת היא בשימור, ועל כן אסור להוסיף עליה אפילו קלקול דרבנן. וראה עוד בחזון איש (מ׳ קכד נדף יד סק״ג) שביאר באופן אחר. אמנם התוספות רי״ד (ד״ה מי) לא הסכים לתירוץ התוספות, וכתב שאכן קושיית הגמרא היא רק לשיטת אביי שאוכל מטמא אוכל בתרומה וקדשים.

יח. שכן כל אב הטומאה הוא מן התורה. רש״י (ד״ה נימא). אך התוספות (להלן טו. ד״ה נמצנ) כתבו, שהוסיפה הגמרא ׳דאורייתא׳ משום שמצינו הרבה אבות הטומאה שהם מדרבנן. וכן תמה הרש״ש (בחוס׳ שם) על דברי רש״י ממשנה מפורשת בטהרות (פ״ד מי״ח), ׳אבל דבר שהוא אב הטומאה והוא מדברי סופרים ספיקו טמא׳.

עוד כתבו התוספות, שלדעת רבינא שאף בקדשים אין אוכל מטמא אוכל מן התורה, אין שום נפקא מינה מכך שהבשר ה׳ראשון׳ נטמא באב דאורייתא, שהרי בין כך ובין כך אינו מטמא את הבשר האחר אלא מדרבנן. אלא שאגב מה שתירצה הגמרא שהבשר האחר נטמא דווקא בולד דרבנן, אמרה, שבבשר הראשון אפשר לפרש גם באופן שנטמא באב דאורייתא.

יט. רש״י (ד״ה נימא) על פי הגמרא לעיל (ע״ח), שבהכרח מדובר בבשר שנטמא בולד ולד הטומאה ואינו אלא שלישי, שהרי אם הוא שני לא נוספת לו שום טומאה בשריפתו יחד עם הבשר שנטמא באב הטומאה. אך התוספות (להלן טו. ד״ה ולד - הגהמ״ן) כתבו, שכן הוא רק לשיטת רבינא שסובר שאין אוכל מטמא אוכל מן התורה אף בקדשים, אבל לדעת אביי ורב אדא בר אהבה שבקדשים אוכל מטמא אוכל מן התורה, שוב אין צורך לפרש שנטמא הבשר בולד ולד הטומאה, שהרי גם אם נטמא על ידי ראשון לטומאה דרבנן ונעשה שני, מכל מקום אינו אלא שני מדרבנן, ועתה כשנשרף עם הבשר שהוא ראשון דאורייתא נעשה שני מן התורה, וזו היא תוספת הטומאה שהעיד עליה רבי חנינא.

ואילן הבא פסול וטמא. [ה] מ"ג דשליחי של תרומה מטמא הקודש כמו שליחי דקודש דתנן במסכת טהרות (פ"ג משנה ז) שליחי שכהנים מטמא משקה קודש ופוסל לוכלי קודש ומתרומה קלי [ו] מ"מ חור"י דמגע טבול יום לא מציד כשליחי לחפילו בקודש גופיה לא מטמא דבמעילה בפ' מטמא העוף (דף ח.) תנן מטמא העוף מועלין בה מהוקדשה ומלקה הוכשרה ליפסל בטבול יום ודייק בגמרא למיפסולי אין לטמויי לא והכי סבר רבי עקיבא לקמן (דף יט.) בהסולת והקטורת והלבונה וכו' מיהו תימה דשליחי דטבול יום יעשה רבייני מק"ו ממחוסר כפורים כדמסיק רבי יוסי שליחי דעלמא [ז] ונימא מה מחוסר כפורים שמותר בתרומה פסול בקודש שליחי דטבול יום שפסול בתרומה לינו דין שיעשה רבייני בקודש ומה ים שום מיעוט בשליחי דטבול יום מ"כ כי עדיד לקמן ק"ו נימא שליחי דטבול יום יוכיח ובירושלמי במסכת מגיגה [ח] פריך לה:

אפילו בראשון ושני נמי תחלה הוי. מכאן משמע דשמן משוב משקה ולקמן (דף ח.) גבי משקה בית מטבחיא וכן בכמה דוכתי והא לתנן (טהרות פ"ג משנה ג) ר"מ אומר שמן תחלה לעולם וחכ"א אף הדבש ור"ש אומר חלב יין אבל הנך לא ופסקינן בהקומץ רבה (מנחות נא.) דהלכתא כווחיה אור"ת דהתם מיירי בנקרש ומחר כך נמוח כלמשמע במוספתא [ט] דקאמר התם במה אמרו שמן תחלה לעולם בנקרש ומחר כך נמוח ובלא נקרש משמע דכ"ע מודו וכן משמע בריש פ"ג דמסכת טהרות (משנה ח) דקתני התם הרוטב והגריסין וחלב ושמן [י] שהן משקה טופח הרי הן תחלה קרשו וחת"כ נימוחו [יא] הרי הן שניים ובתר הכי קתני ר"מ אומר השמן תחלה לעולם והיינו לעולם אפי' קרשו ואהא קאי ר"ש אומר השמן אינו תחלה אלא עד שיקרוש: **הבא** טהור וטמא. הקשה ר"י לוקמ' בז' דחסור מדאוריימא והיינו מדבריהם כי היכי דשליחי דאורייתא מותר לעשותו שני ה"נ ליסור דאוריימא ורבי יוסי דאמר לימה היא המדה אית ליה דלית לן למילף איסור מטומאה כמו שאפרש לקמן [יב] לר"ל משום דר קפרא דלא ילפינן איסור מטומאה ואור"י דלא בעי לאוקמא בשבע דשורפין תרומה טהורה עם הטמאה משמע ליה כדרך שבני אדם רגילין לשרוף והיינו בשם: **התם** פסול וטמא והכא טהור וטמא. וקשה לר"י בשלמא למ"ד חוכל מטמא חוכל מ"מ דלא ילף איסורא דרבנן בשעה שעית מפסול דאורייתא אבל למ"ד אין חוכל מטמא חוכל מדאורייתא אמאי לא ילף שפיר כמו שמותר לעשות מפסול דאורייתא רחמן ה"נ מותר לעשות מאיסורא דרבנן שני דרבנן כדקמדמי בסמוך דקאמר נימא דקסבר ר"מ כו' ואור"י דלא דמי דמקלקול דאורייתא שיכול לקלקלו עוד יותר אין ללמוד שיוכל לקלקל קלקול דרבנן יותר אפי' בקלקול דרבנן אבל בסמוך מדמי שפיר קלקול איסור דרבנן לקלקול שליחי דרבנן מדע דהא ר' יוסי דס"ל לקמן (טז.) טומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא וה"ל וולד טומאה דר' חנינא דאורייתא לא ילף מיניה איסורא דרבנן שיהא מותר לעשותו שני דרבנן דלמ"ד אין חוכל מטמא חוכל כשפורפו עם טמאה לא הוי אלא שני דרבנן וא"ת למאי דמוקים לה בולד טומאה דרבנן [יג] ר' חנינא נמי מוסיף אדר' עקיבא דמר"ע לאמר פסול מדאורייתא מותר לעשותו רחמן לא שמעינן שיהא שליחי דרבנן מותר לעשותו שני ובירושלמי [יד] פריך לה וקאמר למ"ד בולד טומאה דרבנן לא בא ר"ע אלא לפחות תיפתר בטבול יום דבית הפרס שהוא מדבריהם אך שמחליף דברי רבי יוחנן לגבי קפרא: נחמ

ר' חנינא בשר שנטמא בחמ"ד טומאה דקתני בחמ"ד טומאה דאורייתא, דכל חמ"ד טומאה דאורייתא הוא, אבל בשר שנטמא בוולד טומאה דקתני, כגון שנטמא בוולד טומאה דרבנן, כגון כלי שנטמא במשקין, דמדאורייתא אין חוכלין ומשקין מטמאין כלי [טו] שאין חוכל נעשה חמ"ד טומאה [טז], ורבנן גזרו שיהיו משקין מטמאין כלי משום משקה זב וזבה שהן חמ"ד טומאה כגון רוקו ומימי רגליו, בפ"ק דנדה (דף ז:), והאי בשר שנטמא בחומו כלי דהוי וולד וולד דרבנן, שהמשקין היו וולד הטומאה והכלי היא וולד וולד דרבנן, ומדאורייתא טהור הוא, והאי בשר שנעשה שליחי על ידו טהור גמור מן התורה הוא, ומשמעינן ר' חנינא דכיון דאיכא עלה טומאה דרבנן מטמאין לה ברחמנן לחוריימא: ומאי

א) בחלל חרב [ט] ג) חרב הרי הוא כחלל והויא ליה אב הטומאה וקסבר שלישי מותר לעשותו שני, ודקתני ר"ע דשליחי מותר לעשותו שני, הוסיף לך מאי הוסיף מדר' חנינא, הוסיף טובא, דאילו התם גבי בשר קדשים כי שריף שליחי דהדי רחמנן ועשהו שני טמא היה מתחלה לטמא אחרים, דשליחי עושה רבייני בקודש [ב], ועכשיו דשהוא שני הוי טמא, כלומר לא נשתנה שמו לקלקול יותר מברחמנה, ואלו גבי עדותו של ר"ע גבי תרומה קלי, דאילו שמן קודש אינו אלא של מנחות ונאכל הוא ואינו ראוי להדליק בר, ואם נטמא קודש שנתנו במנחה משקדם בכלי אין לו היתר לכהנים ונשרף בקודש בבית הדשן כשאר פסולי קדשי קדשים, אבל שמן תרומה שנטמא כהנים מדליקין בו, לכתיב נתתי לך את משמרת תרומותי בשמי תרומות הכתוב מדבר אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה ואמר רחמנא שלך תהא להסיק' תחת תבשילך ביבמות בפ' הערל (דף עד.), ושמן שליחי של תרומה אינו טמא לטמא אחרים אלא פסול, דאין שליחי עושה רבייני בתרומה [ו], וכי הדר עדיד ליה שני ה"ל טמא: **מתני' קשיתיה.** לרב יהודה, מאי מיריה דתני טמא מת, אי בגר של חרס וברחמנן עסקינן למה לי לנקוט שקיבל טומאה זו מאב הטומאה' של מת, ליתני שנטמ' סתם ואגן קי"ל [ז] דאין כלי מקבל טומאה אלא מאב הטומאה, ומה לי אב הטומאה דמת מה לי אב הטומאה דשרץ, אלא מדנקט את"ה מת ש"מ בגר של מתכת עסקינן דיש חילוק בו בין נגיעת אב הטומאה דמת לאב הטומאה דעלמא, ומשמעי' דבגר שהוא עצמו אב הטומאה קאמר: **ש"מ.** מדקאמר הוסיף ר"ע, קסבר טומאת אב הטומאה דרבנן לא בא ר"ע אלא לפחות תיפתר בטבול יום דבית הפרס שהוא מדבריהם אך שמחליף דברי רבי יוחנן לגבי קפרא: נחמ

בחלל חרב. הקיש חרב לחלל, מתכת שנגע במת הרי הוא אבי אבות הטומאה כמת עצמו, ושנגע בטומאת מת הרי הוא אב הטומאה כמוהו, גזירת הכתוב היא במתכת אלא טומאת מת ולא אלא שאר טומאות: וה"ל. גר אב הטומאה, וכשנותן שמן שליחי לתוכו ונעשה רחמנן: נוקמה בגר של חרס. לאיזו אלא רחמנן כשנגע בטומאת מת, ומשמעינן ר"ע דשליחי מותר לעשותו שני, ודקתי לך מאי הוסיף מדר' חנינא, הוסיף טובא, דאילו התם גבי בשר קדשים כי שריף שליחי דהדי רחמנן ועשהו שני טמא היה מתחלה לטמא אחרים, דשליחי עושה רבייני בקודש [ב], ועכשיו דשהוא שני הוי טמא, כלומר לא נשתנה שמו לקלקול יותר מברחמנה, ואלו גבי עדותו של ר"ע גבי תרומה קלי, דאילו שמן קודש אינו אלא של מנחות ונאכל הוא ואינו ראוי להדליק בר, ואם נטמא קודש שנתנו במנחה משקדם בכלי אין לו היתר לכהנים ונשרף בקודש בבית הדשן כשאר פסולי קדשי קדשים, אבל שמן תרומה שנטמא כהנים מדליקין בו, לכתיב נתתי לך את משמרת תרומותי בשמי תרומות הכתוב מדבר אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה ואמר רחמנא שלך תהא להסיק' תחת תבשילך ביבמות בפ' הערל (דף עד.), ושמן שליחי של תרומה אינו טמא לטמא אחרים אלא פסול, דאין שליחי עושה רבייני בתרומה [ו], וכי הדר עדיד ליה שני ה"ל טמא: **מתני' קשיתיה.** לרב יהודה, מאי מיריה דתני טמא מת, אי בגר של חרס וברחמנן עסקינן למה לי לנקוט שקיבל טומאה זו מאב הטומאה' של מת, ליתני שנטמ' סתם ואגן קי"ל [ז] דאין כלי מקבל טומאה אלא מאב הטומאה, ומה לי אב הטומאה דמת מה לי אב הטומאה דשרץ, אלא מדנקט את"ה מת ש"מ בגר של מתכת עסקינן דיש חילוק בו בין נגיעת אב הטומאה דמת לאב הטומאה דעלמא, ומשמעי' דבגר שהוא עצמו אב הטומאה קאמר: **ש"מ.** מדקאמר הוסיף ר"ע, קסבר טומאת אב הטומאה דרבנן לא בא ר"ע אלא לפחות תיפתר בטבול יום דבית הפרס שהוא מדבריהם אך שמחליף דברי רבי יוחנן לגבי קפרא: נחמ

עין משפט נר מצוה

קח א מיי' פ"ז מהלכות מטמא הטומאה הלכה ה:

קט ב מיי' פ"י שם הלכה ג:

רבינו חננאל

סגן הכהנים. ומוקים רב יהודה למתני' בגר של מתכת דרחמנא אמר בחלל חרב ודייקי' מדהו' ליה למכתב בחלל כדכתי' [במדבר יט יח] ועל הנוגע בעצם או בחלל וכתי' וכל אשר יגע על פני השד' בחלל חרב או במת שמעי' מינ' דלא כתבו אלא ללמד כי החרב הרי הוא כחלל. ותניא בספרי דבי רב בחלל חרב בא הכתוב ולמד על החרב שמטמא טומאת שבעה והנוגע בו טמא טומאת שבעה הא למדנו לכלים ולאדם וגו'. וגרסי' בתחלת שחיטת חולין בענין טמא השחט בקדשים האי טמא דאיטמי במאי אי נימא דאיטמי במת בחלל חרב כתיב וילפינן חרב הרי הוא כחלל אב הטומאה [הוא] טמייה לסכין תיזל סכין תטמיה לבשר. **נתברר** כי כל כלי מתכת הנוגעים בטמא מת הן אב והשמן שהיה שלישי עכשיו בנגיעתו בגר שנטמא בטמא מת נעשה ולד ראשון וקאמ' לן ר' עקיב' שלישי מותר לעשותו ראשון וכבר פרשנוהו בתחלת שחיט' חולין. **וראינו** לרבותינו הגאונים שהעמידו זה הגר שנהרג בו אדם הוא מכלל שאם לא נהרג בו אין זה הדין עליו ונחקש' לנו שיש שמועות מוכיחות כאשר פירשנו. **ונדחק רב יהודי ואמר גר של מתכת** ולא אמר גר של חרש שאע"פ שהגר של חרש הנוגע בטמא מת טמא הוא והרי הוסיף ר"ע על ר' חנניה סגן הכהנים דר' חנניה לא אמר אלא טמא שלישי מותר לעשותו שני אבל טמא ופסול לא אמר ואלו ר' עקיבא הוסיף אפי' פסול [מותר] לעשותו טמא. מתני' קשיתי' מאי איריא מתני' נר שנטמא בטמא מת: **אמר רבא ש"מ מדר' עקיבא** דקתני הוסיף דטומאת משקין כגון השמן וכיוצא בו לטמא אחר דאורייתא היא דאי ס"ד מדרבנן הוא אבל מדאורייתא טמא הוא אותו המשקה ואינו מטמא אחרים כל שאינו מטמא פסול הוא הנה הטומאה השניה לא הוסיפה לו ולשמן כלום פסול היה מקודם ועכשיו פסול הוא ואלא מאי לטמא אחרים מדאורייי' הוא. **מכדי משקה** לא שנא כי נגעו באב הטומאה ולא שנא כי נגעו בראשון ובשני אינהו שני עבדי דתנן בפ"ח [דפרה] כל הפוסל בתרומה מטמא משקין להיות תחלה חרץ מטבול יום למה לי למתני בגר שנטמא בטמא מת ולאוקמא בגר של מתכת ליתני בגר ואפי' בגר של חרש שמעינן מינה שלישי מותר לעשותו שני ראשון וטמא משקים לטמא אחרים דאורייתא: **מתני' אמר רבי מאיר מדבריהם למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח כו'.** סברינן דתנא

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [דהוי ליה לכתוב בחלל כמו למעלה הטוגע בעצם או בחלל חלל הכי כתב מרכ מיותר להודות דמרכ הרי הוא כחלל. ערוך ערך חל ד] ועי' רש"ש שמגיה דברי הערוך, ג) [לקמן יט: עט. שבת קח: נזיר נג: חולין ג.], ג) [לקמן טו:], ד) פרה פרק ח [משנה ז] [חולין לד.], ה) טהרות פרק ב מ"ה, ו) שם מ"ד, ז) ב"ק ב:, ח) דף טז., ט) יבמות עה., י) זבחים דף יז., כ) יבמות דף פה:, ל) לקמן יח:, מ) יח:, נ) לקמן יח ע"א וע"ב, ס) עי' גליון הש"ס לקמן יז ע"א, ע) לקמן יח:, פ) פרק ג ה"ב (יח:), צ) טהרות פרק ג, ק) [וע"ע מוספות עירובין עמ': ד"ה שמן ותום' מנחות נא. ד"ה אימא], ר) דף טו: ד"ה נימא (מהרש"א), ש) ה"ז.

גליון הש"ם

תום' ד"ה ואילו הכא וכו' **אע"ג דשלישי.** עיין חולין פז ע"ב תוד"ה משקה טבול יום: **באד"ה** מ"מ אור"י דמגע טב"י. ע' מגיגה כ ע"א תוד"ה לאפ"ל: **גמ' אמר רבא ש"מ קסבר ר"ע.** עי' טורי אבן מגילה דף יט ע"ב ד"ה ר"י מתיר: תום' ד"ה התם פסול וכו' ר"ח נמי מוסיף. עיין זבחים ג ע"א תוד"ה הכותב:

תורה אור השלם

א) וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בַּחֲלַל חָרֶב אוֹ בְּמֵת אוֹ בְעֶצֶם אָדָם אוֹ בְּקֶבֶר יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים: [במדבר יט, טז]

הגהות וציונים

ט] ניתני **גר שנטמאת** ותיבת "בשרץ" ליתא (ד"ס), וכן משמע ברש"י: ג] בכת"י והחלב **בזמן** שהן, וכ"ה לפנינו במשנה שם (ועי' מלאכ"ש): ג] תיבות "ואח"כ נימוחו" ליתא בכת"י ובמשנה שם:

משנת ראשונים

בחלל חרב חרב הרי הוא כחלל. הוא הדין לכל מיני מתכות שאם נגעו במת דינן כמת עצמו, ואין להבין בו החרב שנהרג בו החלל כדעת מקצת הגאונים ז"ל, אלא ודאי כל שאר מיני מתכות יש להם דין חרב וכולן כחלל עצמו, אם נגעו באבי אבות הרי הן אבי אבות, ואם נגעו באב הטומאה הרי הן אב הטומאה, זה הכלל כל מיני מתכות דינם כחלל להיותם עלולים אצל הטומאה במי שנוגעין להיותם כמוהו. וזה ממה שאמרו במסכת שבת (קא:) אמר שמואל והוא שקשורה בשלשלת של ברזל, והני מילי לענין טומאה דרחמנא אמר בחלל חרב, חרב הרי הוא כחלל. וזה מבואר שהחרב והשלשלת של ברזל שוין לענין טומאה. ועוד בפ"ק דפסחים (יד.) הכא בגר של מתכת עסקינן, דרחמנא אמר בחלל חרב, חרב הרי הוא כחלל, וזה ברור כשנגע הגר במת, לא שנהרג בו. **[רבינו בחיי, במדבר יט טז]** אמרו רבותינו ז"ל (פסחים יד:) חרב הרי הוא כחלל, כי הוא המיוחד לעשו שנאמר (בראשית כז מ) ועל חרבך תחיה, ומשם רבוי הטומאה. **[ריקאנטי, במדבר יט טז]** והא דלא אוקמוה בגר של חרס שנטמא במת דהוי נמי אב הטומאה היינו משום דאגב אורחיה ניחא ליה לאשמועינן דינא דחרב הרי הוא כחלל, ולאו משום טעמא דכל מי שאין לו טהרה במקוה אינו נעשה אב הטומאה, דהני מילי לטמא אדם וכלים אבל למנות בו ראשון ושני אב הטומאה הוה, והכי אית לן למימר לקמן גבי לחם ונזיד. **[מהר"ם חלאווה]** **כל הפוסל את התרומה.** כל טומאה שניה בין מדברי תורה כגון מקבל טומאה מן הראשון, בין מדברי סופרים כגון ידים והבא ראשו ורובו במים שאובין וכלים שנטמאו במשקין וחבריהם, כולן פוסלין את התרומה שהרי שני עושה בה שלישי לפסול את עצמה לא לטמא את חברתה. **[מאירי, חולין לד.]** **מטמא משקין להיות תחלה.** כולם שנגעו במשקין טמאו את המשקין להיות ראשונים אף במשקה של חולין עד שכל הנוגע בהם נעשה שני, כלל גדול אמרו במשקין הן שנגעו באב הטומאה הן שנגעו בראשון הן שנגעו בשני לעולם הם תחלה ומורידין לנוגעיהן טומאה שניה, ואם נגעו במשקין אחרים אפי' מאה זה מזה כולן ראשונים. **[מאירי, חולין לד.]**

אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים

חנינא לשורפו עם הבשר הטמא בטומאת ראשון דאורייתא, ולעשותו טמא מן התורה, לפי שכבר נטמא קודם לכן בטומאה דרבנן[ב].

עוד פירש רש"י (שם), שמדובר כגון שנגע הבשר בכלי שנגע במשקים ראשונים לטומאה, ואף על פי שמן התורה אין אוכלים ומשקים מטמאים כלי, שכן אין כלי נטמא אלא מאב הטומאה, ואוכל לעולם אינו נעשה אב הטומאה, מכל מקום גזרו חכמים על כל המשקים הטמאים שיטמאו כלי ואפילו שאינם אלא ולד הטומאה, גזירה משום משקי הזב [רוקו ומי רגליו] שהם אב הטומאה, ומטמאים כלים. נמצא שהבשר שנגע בכלי זה נעשה שלישי לטומאה מדרבנן. והקשו התוספות (שם) על דבריו, הלא בשר קדשים שנטמא בכלי שנטמא במשקים אינו נשרף אלא בעיבור צורה, כלומר, לאחר שיעבור עליו לילה ויפסל בפסול נותר. והרי מאחר שנעשה נותר ונפסל מן התורה, מותר לטמאו אפילו אם היה טהור לגמרי, כמבואר להלן (טו:), ואם כן איך הוכיח רבי מאיר מדין זה שמותר לטמא תרומת חמץ טהורה בשעה שישית שאינה אסורה אלא מדרבנן. [אך כתבו, שאם נפרש שעיבור צורה אינו דווקא פסול נותר, אלא שהלינה משנה את צורת הבשר ומתירה את שריפתו וכגון בקדשים קלים שנאכלים לשני ימים ולילה, יתכן שאף לאחר עיבור צורה עדיין אינו פסול בפסול נותר. וראה להלן (לד.) בהערה, בגדר עיבור צורה בהרחבה]. והביאו בשם ר"י שפירש, שהבשר נטמא ממשקים, וסובר רבי מאיר שטומאת משקים לטמא אחרים היא מדרבנן. וכן ביאר רבי ירמיה להלן (טו:) בשיטת רבי יוחנן. וראה בפני יהושע (נמוסי שם) בטעם מה שמיאן רש"י לפרש כתוספות.

ב. הקשה הירושלמי (ה"ז, הו"ד נמוסי ד"ה הפס), שלפי זה קשה על מה ששנינו במשנה שהוסיף רבי עקיבא על דברי רבי חנינא, הלא אדרבא, רבי חנינא הוא זה שהוסיף על דברי רבי עקיבא. שכן רבי עקיבא לא אמר אלא שמותר להוסיף טומאה דאורייתא על דבר שכבר טמא מן התורה, ואילו רבי חנינא חידש שמותר להוסיף טומאה אפילו על דבר שאינו טמא אלא מדרבנן. ותירץ הירושלמי, שגם רבי עקיבא דיבר בשמן שאינו פסול אלא מדרבנן, וכגון שנגע בו טבול יום שהיה טמא בטומאת בית הפרס [-שדה שנחרש בה קבר, או שאבד בה קבר ואין ידוע מקומו] שאין טומאתה מן התורה אלא מדרבנן [וראה בילקוט ביאורים תירוצים נוספים על קושיא זו]. והקשה המהרש"א (ד"ה נפ"ד מפמר), אם כן למה הוצרכה הגמרא לתרץ שרבי חנינא דיבר בבשר שהוא שלישי מדרבנן, ורבי מאיר למד את היתר שריפת תרומת חמץ טהורה עם הטמאה מדבריו, הלא יתכן שרבי חנינא דיבר בבשר שהוא ולד טומאה דאורייתא, ורבי מאיר למד את ההיתר האמור מדברי רבי עקיבא שהתיר לטמא תרומה טמאה דרבנן בטומאה דאורייתא. וכתב שיש ליישב. וראה בצל"ח (ד"ה נפ"ד ופ"מ) וברש"ש (נמוסי שם) ביישוב קושיא זו.

הגמרא ממשיכה לפרש את הוכחת רבי מאיר, **וּמַאי** [-ומה] שאמר רבי מאיר **מִדִּבְרֵיהֶם** למדנו' שמותר לטמא תרומת חמץ בשעה ששית של ערב פסח, כוונתו היא שיש להוכיח דין זה **מִדִּבְרֵי רַבִּי חֲנִינָא סְגַן הַכֹּהֲנִים**א. שכשם שהתיר רבי חנינא להוסיף טומאה לבשר קודש שאינו אלא שלישי דרבנן ולעשותו שני, כמו כן מותר לטמא תרומת חמץ בשעה הששית על ידי שריפתה יחד עם תרומה טמאהב, ואפילו שעד תחילת השעה השביעית עדיין היא מותרת מן התורה, ואינה אסורה באותה שעה אלא מדרבנן.

הגמרא מביאה פירוש אחר בדברי רבי מאיר:

אָמַר רֵישׁ לָקִישׁ מִשּׁוּם בַּר קַפָּרָא, מַתְנִיתִין [-משנתנו] מדברת בבשר אחד שנטמא **בְּאַב הַטּוּמְאָה דְּאוֹרַיְיתָא**, ובבשר אחר שנטמא **בְּוַלַּד הַטּוּמְאָה דְּאוֹרַיְיתָא**, ואין צורך לדחוק ולהעמיד את דברי רבי חנינא סגן הכהנים במשנתנו בבשר שנטמא בולד הטומאה דרבנן. **וּמַאי** [-ומה] שאמר רבי מאיר **מִדִּבְרֵיהֶם** למדנו' ששורפים תרומה טהורה עם טמאה בשעה ששית של ערב פסח, אין כוונתו לדברי רבי חנינא ורבי עקיבא במשנתנו, אלא לדברי תנאים אחרים, **וּמִדִּבְרֵי רַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ** שנאמרו במקום אחר הוכיח דין זהה.

הגמרא מבררת את דברי ריש לקיש:

הֵי [-מה הם] דברי **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ** שמהם למד רבי מאיר את דינו. **אִילֵּימָא מֵהָא** - אם נאמר שלמד מדין זה של **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, דְּתָנַן** - ששנינו במסכת תרומות (פ"ח מ"ח), **חָבִית שֶׁל תְּרוּמָה שֶׁנִּוֹולַּד** [-שאירע] **לָהּ סֵפֶק טוּמְאָה**, כגון שנכנס אדם טמא למקום שבו נמצאת החבית, וספק אם נגע בתרומה או לא'. **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, אִם הָיְתָה מוּנַּחַת בִּמְקוֹם הַתּוּרְפָּה** [-הפקר]ח שאינו משתמר, **יַנִּיחֶנָּה בִּמְקוֹם הַמּוּצְנָע**, כדי שלא יגע בה אדם טמא, **וְאִם הָיְתָה מְגוּפָּה וְכַסָּהּ**, כדי שלא יפול לתוכה שרץ ויטמאנהט. ואף שהיא ספק טמאה, מכל מקום אנו מוזהרים עליה לשומרה מטומאה'. **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר, אִם הָיְתָה מוּנַּחַת בִּמְקוֹם הַמּוּצְנָע יַנִּיחֶנָּה** [-רשאי להניחה]י **בִּמְקוֹם הַתּוּרְפָּה, וְאִם הָיְתָה מְכוּפָּה יְגַלֶּנָּה** - רשאי לגלותה, ואפילו שבכך הוא גורם לה להיות עלולה לקבל טומאה על ידי מגע אדם טמא או שרץיב. שכן לא הזהירה התורה לשמור מפני הטומאה אלא בתרומה הראויה לאכילה, שהרי אם תיטמא תיאסר באכילה, אבל לא בתרומה ספק טמאה שאינה ראויה לאכילהיג. ולמד רבי מאיר מדברי רבי יהושע, שמותר לטמא אף תרומה טהורה בשעה שישית

א. **ואין** להקשות מדוע נקט רבי מאיר 'מדבריהם למדנו' בלשון רבים, ולא 'מדבריו למדנו' [כקושיית הגמרא להלן על שיטת ריש לקיש שרבי מאיר למד את דינו מדברי רבי יהושע], שכן גם רבי עקיבא מודה לדבריו של רבי חנינא, אלא שהוסיף עליהם. עוד יש לומר, שהוכחת רבי מאיר היא אכן מצירוף דברי רבי חנינא ורבי עקיבא יחד, כמבואר להלן בהערה. תוספות רבינו פרץ (ד"ה מדבריו). והתוספות יום טוב (מ"ז) תירץ על פי הירושלמי (ה"ז), שגם דברי רבי עקיבא אמורים בשמן שהוא פסול מדרבנן [ראה לעיל (יד:) בהערה], ולפי זה הוכחת רבי מאיר היא גם מדבריו.

ב. **רש"י** (ד"ה מדבריהם) מפרש את דברי הגמרא על פי שיטת רבינא, שאף בקדשים אוכל אינו מטמא אוכל מן התורה, שלדבריו לא מצינו שהתיר רבי חנינא אלא לעשותו שני מדרבנן, שהרי יתכן שכל מה שהתיר לשרוף את הבשר השלישי עם הבשר הראשון הוא רק משום שמן התורה אוכל אינו מטמא כלל. וכן מה שמותר לשרוף תרומת חמץ טהורה עם טמאה הוא רק משום שמן התורה אוכל אינו מטמא אוכל. אך בדברי רש"י להלן (ע"ב ד"ה ורבי יוסי) מבואר, שלשיטת אביי ורב אדא בר אהבה שבקדשים אוכל מטמא אוכל מן התורה, מוכח מדברי רבי חנינא שמותר אף לעשותו שני מן התורה. וכן כתבו התוספות (ד"ה דמלפורייתא).

הקשו התוספות (שם), שאמנם לפי השיטה שאוכל מטמא אוכל בקדשים מן התורה מובנת הוכחת רבי מאיר מדברי רבי חנינא סגן הכהנים, שכן כשם שמותר לטמא בשר קודש טמא מדרבנן בטומאה דאורייתא, כמו כן מותר לטמא תרומה שאסורה מדרבנן בטומאה דאורייתא. אך לפי השיטה שאין אוכל מטמא אוכל מן התורה ואין נוספת לו אלא טומאה דרבנן, אין מובנת הוכחת רבי מאיר מדבריו, שהרי ממה נפשך, אם מצד הסברא איסור שקול לטומאה, פשוט שמותר לטמא בטומאה דרבנן תרומה שכבר נאסרה באיסור דרבנן, שהרי אין בכך שום תוספת קלקול, ואין צורך להוכיח זאת מדברי רבי חנינא. ואם אין לדמות איסור לטומאה, מה הראיה שמותר לטמא תרומה אסורה ממה שהותר לטמא בשר קודש טמא. ותירצו [על פי מלא הרועים, וכן הוא בתוספות רבינו פרץ (ד"ה מדבריו)], שמצד הסברא אין לדמות איסור לטומאה, אלא יש לדמותו לפסול [לדבר שטמא בעצמו אך אינו מטמא אחרים], ועל כן מדברי רבי חנינא בלבד אין ראיה על תרומת חמץ. ואכן עיקר הוכחת רבי מאיר היא מדברי רבי עקיבא שהתיר לטמא שמן תרומה פסול, שהרי איסור הוא כמו פסול, אלא שרבי עקיבא התיר רק בשמן פסול מן התורה, ועל כן עדיין אין להוכיח מדבריו לאיסור דרבנן. אך לאחר שמצינו שרבי חנינא אינו מחלק בין קלקול דאורייתא לקלקול דרבנן, והתיר להוסיף טומאה גם על תרומה הטמאה מדרבנן, שוב יש ללמוד מדברי רבי עקיבא שמותר לטמא תרומה אסורה מדרבנן, כשם שמותר לשרוף תרומה הפסולה מן התורה. [אך ראה לעיל (יד:) בהערה במובא מהירושלמי, שאכן הוכיח ממה שרבי עקיבא נחשב למוסיף על דברי רבי חנינא, שגם הוא דיבר בשמן שנפסל בטבול יום דרבנן].

ג. **לשיטת** רש"י (לעיל יד: ד"ה נימא) שרבי חנינא העיד על בשר שנטמא מכלי שנטמא במשקים, צריך לומר שרבי יוסי שחולק על רבי מאיר ואומר שאין משם ראיה לתרומת חמץ, סובר שאין לדמות איסור לטומאה. אך לשיטת ר"י (גמוס' ד"ה ולד הרמב"ן) שרבי חנינא מדבר בבשר שנטמא במשקים שנטמאו בשרץ, סובר רבי יוסי שטומאת משקים לטמא אחרים היא מדאורייתא והבשר טמא מן התורה, כמבואר בדברי רבי ירמיה להלן (ע"ב), ועל כן לשיטתו אין להוכיח מדבריו על תרומת חמץ בשעה שישית שאינו אסור אלא מדרבנן. על פי התוספות (שם).

ד. **רש"י** (ד"ה ממר - הרמב"ן). שכן לא מסתבר לפרש שאב הטומאה המוזכר בדברי רבי חנינא טמא מדאורייתא, ואילו ולד הטומאה המוזכר בדבריו אינו טמא אלא מדרבנן, שהרי מכך שנאמרו בבבא אחת, משמע ששניהם הם בענין אחד. פני יהושע (נרש"י שם).

ה. **ואכן** מדברי רבי חנינא ורבי עקיבא אין ראיה שמותר לטמא תרומת חמץ בשעה שאינה אסורה אלא מדרבנן. ולפי זה דבריהם אינם שייכים לדיני שריפת חמץ, והוזכרו במשנתינו אגב דברי רבי מאיר, שהתיר לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה. רש"י (ד"ה מדבריהם) כתבו, שהביאה המשנה את דבריהם משום שרבי יוסי טעה וסבר שרבי מאיר למד את דינו מדבריהם, כפי שיבואר להלן (ע"ב).

ו. **מדברי** רש"י (ד"ה יימנה - השני), משמע שמדובר בחבית של שמן תרומה, שכן כתב שהיא ראוייה להדלקה. אבל מדבריו בבכורות (לג: ד"ה רבי יהושע) משמע שהתרומה שבחבית היא יין, שכן כתב שהיא ראויה לזילוף.

ז. **רש"י** (ד"ה שנולד). ותמהו התוספות (ד"ה מניח), הלא ממה נפשך, אם היתה החבית ברשות היחיד דינה כתרומה טמאה ודאי, ואם היתה ברשות הרבים דינה כתרומה טהורה, שכן הלכה בידינו, ספק טומאה ברשות היחיד ספיקו טמא, וברשות הרבים ספיקו טהור. על כן פירשו, שמדובר בשתי חביות שהיו ברשות היחיד, ונגע טמא באחת מהן ואין ידוע באיזו מהן, שבאופן זה שתיהן ספק טמאות ולא ודאי טמאות, שכן לא אמרו שספק ברשות היחיד טמא בתורת ודאי אלא כשהדבר יכול להיות אמת, אבל כשידוע בודאי שאחת מהן טהורה אי אפשר לטמא את שתיהן בתורת ודאי. ותמה הפני יהושע (בתוספות) על קושיית התוספות, שהרי מבואר בבכורות (לג:) שטעמו של רבי אליעזר הוא משום שמא יבוא אליהו ויטהר את התלויה. ואם כן יש להעמיד משנה זו ברשות היחיד, ואף שספיקו טמא, הרי אם יטהרנה אליהו יתגלה הדבר למפרע שהיא טהורה, ועל כן אמר רבי אליעזר שיניחנה במקום המוצנע. וכתב שיש ליישב. וכתב השפת אמת (בתוספות) ביישוב קושיא זו, שאף שיתכן שלבסוף כשיבוא אליהו יתברר שהיתה טהורה, מכל מקום הקשו התוספות, איך הוכיח רבי מאיר משם שמותר לטמא תרומה שסופה לאיבוד, הלא לעת עתה תרומה טמאה היא מן התורה, ואינה דומה לתרומת חמץ בשעה שישית שהיא מותרת מן התורה. ובהגהות הגרא"מ הורוויץ (תרומות פ"ח מ"ח) כתב ליישב את קושיית התוספות, שיש להעמיד את דברי המשנה בחבית שנגע בה אדם שהוא טמא מספק [כגון טומטום ואנדרוגינוס שראו לובן או אודם], שאף ברשות היחיד אין שורפים את התרומה על מגעו, כמבואר בנדה (כח.). וראה בילקוט ביאורים תירוצים נוספים.

ח. **רש"י** (ד"ה המוקפה). ובבכורות (לג: ד"ה מוקפה) פירש רש"י שהוא לשון גילוי, וכן פירש הראש יוסף (נרש"י) בכוונת רש"י כאן.

ט. **עַל** פי רבינו חננאל (ד"ה ומאי).

י. **שכן** נאמר בתרומה (במדבר יח ח) 'משמרת תְּרוּמָתִי', והכתיב הוא בלשון יחיד [בלא וא"ו], והקרי הוא 'תרומותי' בלשון רבים. וסובר רבי אליעזר "יש אם למקרא", שהכתוב נדרש במשמעות קריאתו שהיא שתי תרומות, אחת תרומה טהורה ואחרת תרומה תלויה [ספק טמאה, והיא קרויה 'תלויה' משום שאין אוכלים אותה שמא היא טמאה, ואף אין שורפים אותה שמא היא טהורה, ואסור להפסיד בידים תרומה טהורה], שאת שתיהן יש לשמר מפני הטומאה. רש"י (ד"ה יימנה - הרמב"ן) על פי הגמרא בבכורות (לג.). אך ראה להלן בהערה בתמיהת האחרונים על דברי רש"י, שביאור זה בדברי רבי אליעזר הוא רק לפי ההוה אמינא בגמרא (שם), ולא לפי המסקנא.

יא. **רש"י** (שם). אך רש"י בבכורות (לג: ד"ה כר' יהושע, על פי גירסת הפיטה מקובצת נדפיו) פירש, שלא זו בלבד שמותר לגרום לה טומאה, אלא מוטב לעשות כן כדי שתיטמא, ועל ידי כן יוכלו ליהנות ממנה על ידי זילופה בבית כדי לתת בו ריח טוב, ולא תהיה מונחת מבלי שתהיה ראוייה לכלום. [שכן כל זמן שהיא ספק טמאה, יש צד שהיא טהורה, ותרומה טהורה צריך דווקא לאוכלה, ואסור להפסידה בהנאה אחרת, אך לאחר שנטמאת מצוה על הכהנים ליהנות ממנה, שכן ניתנה להם גם להנאה]. וכן משמע מדברי רבינו חננאל (ד"ה ומאי).

יב. **רבינו** חננאל (שם).

יג. **רש"י** (ד"ה יימנה - השני) הוסיף בטעמו של רבי יהושע, שרשאי להניחה במקום התורפה משום 'דאינה ראויה אלא להדלקה'. והקשה המהרי"ט אלגאזי (בכורות פ"ח מ"ח מג סק"ט ד"ה עוד יש), הרי תרומה תלויה אסורה בהדלקה שמא טהורה היא, וטהורה אסורה בהדלקה, אלא מותרת באכילה בלבד, וכתב, שצריך לומר שנפלה טעות סופר בדברי רש"י, ויש לגרוס בדבריו 'שאינה ראויה אפילו להדלקה'. והרש"ש (נרש"י שם) כתב ביישוב גירסת רש"י שלפנינו, שלפי ההוה אמינא, שלדעת רבי יהושע מותר לטמא

ומאי מדבריהם. דר' מאיר: מדברי ר' חנינא. לתרומה טהורה כשם שעות למיא לההוא דשליחי דטהור לחורייתא וטמא דרבנן, והא נמי שריא מדאורייתא עד תמילת שבע ומסירא מדרבנן, וכיון דאשמעינן ר' חנינא דמטמינן טומאה דרבנן בטומאה לחורייתא דטומאה ליה מדרבנן אוכל את אוכל, מטמינן נמי תרומה טהורה לאסירא מדרבנן בטומאה דתרומה טמאה לחורייתא הלא מטמיא לה אלא מדרבנן, דאין אוכל מטמא אוכל אלא מדרבנן: **ארשב"ל.** לא תדחק לאוקמא הכי, דמאי מדבריהן דקאמר מדברי רבי אליעזר ורבי יהושע קאמר, ולאו אמתני' קאי ר"מ אלא בעלמא קאי, והכי קאמר מדברי סופרים שמעינן שאורפין כו' ומאן נינהו סופרים רבי אליעזר ור' יהושע. והאי עדות דר' חנינא ורבי עקיבא לא שייך גבי פסח, ואיידי דנעי לאורויי שאורפים קדש טהור עם הטמא נקט לה: **שנו"ד.** שאירע, כגון שנכנס אדם טמא לפס שפק נגע כה שפק לא נגע: התורפה. הפקר: יניחנה במקום המוצנע. עדיין מוזהר על שמירתה, וטעמא מפרש בגכורות בפ' עד כמה[ד], את משמרת תרומתי[ה] שתיס בשמע אחת טהורה ואחת תלויה ואחת רחמנא עדיד לה שימור: יניחנה במקום התורפה. כלומר אם לא יכול לגרוס לה טומאה, דקסבר יש אם למסורת[ו] ותרומתי כתיב, אלמא שמעינן ליה לרבי יהושע דכיון דאויה אלא להדלקה יכול לגרוס לה טומאה, והא נמי אפי' טהורה בת ביעור היא ומטמין אותה: חבית של תרומה בגת העליונה. היינו [ז]עדשים של גת שקורין מייט"ר[ג] שהענבי' בתוכה: והתחתונה. היינו דור שהיין יורד לתוכו: טמאין[ד]. חולין טמאין ים בה, ורחויין לו בימי טומאתו או למי שאינו אוכל חולין בטהרה, ואם תפול תרומה זו לתוכן ר"ל מדומע טמא, ולא חזי לישתלח משום תרומה ואפי' טהורה, ולא למכור לכהן דכיון דטמאה היא אסורה, ביצמות בהערל (דף עג:) נפקא לן שהאוכל תרומה טמאה עובר בעשה, בשעריך תאכלנו לזה[ה] הטמא והטהור יחדו ולא לאחר: **מודה ר"א ור' יהושע.** מע"פ שנחלקו בזאין יכול בסיפא, מודין הן בכך שאם יכול להגיל ממנה רביעית בטהרה, אם יכול לחזר אחר כלים טהורין ולקבל קודם שתרד כולה לתוך הטמאין ויקבל הימנה רביעית הלוג: **יציל.** יחזר אחריהן, ואל יקבלנה בכלים טמאין כדי להגיל את החולין שלא יתערב ממנה בהן ויאסרו, ומע"פ שבתוך כך ירד ממנה לתוכם ויפסדם, לא מטמאינן לה לתרומה משום הגלת חולין: **ואם לאו.** שלא ימצא כלי טהור, וסוף סוף לטומאה חזלת כולה, זו נחלקו רבי אליעזר ור' יהושע, דר' אליעזר אומר מע"כ תרד ותטמא מאליו ויפסיד החולין ואל יטמאנה ביד כדי להגילן, ר' יהושע אומר יטמאנה ביד, שלמא לרבי יהושע ניחא דסופה לאיזוד שרי לטמוייה ביד, ובפסח נמי לא שנא, ור' מאיר מדרבי יהושע ליף: **ממחלוקתן למדנו.** שהרי הלכה כרבי יהושע בטהרות, דרבי אליעזר נמנו עליו שלא לקבוע הלכה כמותו מפני תנורו של עכנאי בב"מ (דף נט:): **דיקא נמי.** דר"מ מדרבי יהושע יליף, מדקתא מהדר ליה רבי יוסי אינה היא המדה דמודה ר"מ ורבי יהושע בזו, ס"מ מינייהו הוה יליף לה. ולקמיה פריך אמאי אינה היא המדה: **א"ר יוסי** לר"מ, אין הנדון דומה לראיה. נדון שריפת חמץ בפסח שאתה דן ולמד ממלו אינו דומה לדברים שאתה מביא ראיה מהן עליו: **על מה העידו.** שתוכל ללמוד מהן: **זה טמא וזה טמא.** שליחי בקודם טמא הוא, והרחמן שהוא נשרף עמו טמא הוא: **שמא יבא אליהו.** לאחר זמן ויאמר טהורה היתה, ונמנא למפרע שטימאנו תרומה בידים, אף על פי שהיא טעונה שריפה מפני איסור חמץ אסור לטומאה בידים:

הפיגול

ומאי מדבריהם מדברי ר' חנינא סגן הכהנים אמר ריש לקיש משום בר קפרא מתניתין באב הטומאה דאורייתא וולד הטומאה דאורייתא ומאי מדבריהם מדברי ר"א ורבי יהושע הי ר' יהושע אילימא הא רבי יהושע דתנן[ו] חבית של תרומה שנולד לה ספק טומאה רבי אליעזר אומר אם היתה מונחת במקום התורפה יניחנה במקום המוצנע ואם היתה מגולה יכסנה רבי יהושע אומר אם היתה מונחת במקום המוצנע יניחנה במקום התורפה ואם היתה מכוסה יגלנה מי דמי התם גרמא בעלמא הבא בידים אלא הא ר' יהושע דתנן[ז] חבית של תרומה שנשברה בגת העליונה ותחתונה חולין טמאין מודה ר"א ורבי יהושע א שאם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה יציל ואם לאו ר"א אומר תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד רבי יהושע אומר ב אף יטמאנה ביד[ח] אי הכי האי מדבריהם מדבריו מיבעי ליה ה"ק ממחלוקתן של ר"א ור"י למדנו דיקא נמי דקתני מודה ר"א ור' יהושע ש"מ וכן א"ר נחמן אמר רבה בר אבוה מתני' באב הטומאה דאורייתא וולד הטומאה דאורייתא ומאי מדבריהם מדברי ר"א ורבי יהושע. איתיביה רבא לרב נחמן[ט] אמר רבי יוסי אין הנדון דומה לראיה שכשהעידו רבותינו על מה העידו אם על הבשר שנטמא בוולד הטומאה ששורפין אותו עם הבשר שנטמא באב הטומאה זה טמא וזה טמא אם על השמן שנפסל בטבול יום שמדליקין אותו בנר שנטמא בטמא מת זה פסול וזה טמא אף אנו מודים בתרומה שנטמאת בוולד הטומאה ששורפין אותה עם התרומה שנטמאת באב הטומאה אבל היאך נשרוף התלויה[י] עם הטמאה שמא יבא אליהו ויטהרנה

הפיגול

טומאה חיכא כשאורפו עם הבשר שנטמא באב הטומאה דאין לחוש שמא יבא אליהו ויטהרנה, דאין אוכל מטמא אוכל לא הוי שני אלא מדרבנן ונלמו הכי הוי שני דרבנן כיון שנטמא מן המשקין דהוי תחלה ואור"י לאכתי לא נגזרה גזירה לכל הפוסל התרומה מטמא משקין להיות תחלה כדפי' לעיל[כ] מ"ש דהאי שליחי נטמא בעלים ולבונה כדפירש"י לקמן[ל] גבי רביעי בקדש ומבירא ליה השתא דאיכא הקודש מהני למימני ביה לאשון ושני אע"ג דר"ל נעי לה (לקמן דף כ.) ולא איפשיטא:

ולד טומאה דאורייתא. הכא דקיימינן אליבא דר"ל לא אשכחן שליחי לחורייתא למ"ד[מ] אין אוכל מטמא אוכל אלא ע"י משקין וזו הוי שני דרבנן ומאי תוספת איכא ולר"ל אלא נגזרה גזירה עדיין דכל הפוסל וכו' כדפי'[נ] וע"י עלים ולבונה ליכא לאוקמא דר"ל הוא דנעי בפ"ב דחולין (דף לו.) אי מהני חיבת הקודש למימני ביה לאשון ושני והא דנקט ר"ל ולד טומאה לחורייתא כלומר אפי' אם נאמר בולד טומאה לחורייתא איכא לפרושי מדבריהם דר' אליעזר ור' יהושע א"כ נקט לחורייתא לאוקמא אפי' לר"א אבל לר' יהושע אפי' שליחי דרבנן מותר לעשותו שני וכן חמץ בשם שעות שהוא איסור דרבנן יליף ר"מ מדבריו של רבי יהושע: **מדברי** ר"א ור' יהושע. והא דתני במתני' מילתיה דר' חנינא ור"ע משום ר' יוסי קטעי וסבר דר"מ מר' חנינא סגן הכהנים קאמר כדקאמר בסמוך: **חבית** שנולד לה ספק טומאה. פירש הקונטרס כגון שנכנס אם לאדם טמא ולא

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) נקמן כ: בכורות לג: תרומות פרק ו [משנה ה], ג) תרומות שם [משנה ט] [נקמן כ:] מנחות מא., ג) נקמן כ: תוספתא פסחים פרק ו הלכה ה, ד) [ל"ל בפרק כל פסולי המוקדשין דף לד.], ה) במדבר יח ח, ו) בכורות שה-36a-2015 רש"ס ב"ב סז: ד"ה טלפחא ורש"י ע"ז עה. ד"ה עדשים, ח) עיין נדה ו., ט) עי' תוס' לקמן פב. ריש ד"ה בשלמא, י) עמוד ב, כ) יד. ד"ה עם, ל) יט. ד"ה לא, מ) לעיל יד ע"א, נ) בד"ה ולד טומאה דרבנן.

הגהות הב"ח

(ה) תוס' ד"ה ולד טומאה דרבנן וכו' לר' יוסי דאמר טומאת משקין:

ליקוטי רש"י

במקום התורפה. במקום הגלוי ושינו משומר. ר' יהושע אומר כו'. מעכשיו אינה ראויה לאכילה שמא טומאה היא ולא לזילוף שמא טהורה ואסור לאכול הלכך יגלנה ויטמא ותהא ראויה לזילוף [בכורות לג:]. חבית של תרומה שנשברה בגת העליונה. היינו עדשים שקורים מי"ץ. תחתונה. דור שלפני הגת. [מנחות מח.]. מודה רבי אליעזר כו'. משמקנא קאי אמס לגו תרד ותטמא, ולקמן פריך מודה רבי יהושע לרבי אליעזר מבעי ליה [לקמן כ:]. מודה רבי אליעזר ורבי יהושע כו'. מע"ג דמייתי רבי יהושע לקמן בהפסד חולין, מודה הוא שאם יכול לחזר אחר כלי טהור לקבל בו אפי' רביעית יגיל ומע"פ שכן כך וכן כך תפול התרומה לתוך החולין וילך הכל לאיבוד לפי שתרומה טמאה אין לה מתנה [מנחות מח.]. תרד ותטמא. מע"ג דמיפסדא לחולין דעד השתא הוי מזי ליה בימי טומאתו והשתא לא חזי למידי. ולא יטמאנה ביד. לקבלה בכלים טמאים כדי להגיל החולין [שם:].

הגהות וציונים

ג] [הך דר' יהושע ליתא במשנה ט דתרומות ועיין ר"ש שם] (גליון): כ] בכ"י אפילו תלויה עם הטמאה, וכ"ה לקמן כ ע"ב, ועיין מהרש"ל (ד"ס): ל] החלק של הגת שבו אוצרים את הענבים (ר"ג ב"ב): ל] בדפו"י טמאה, וגי' רש"י בגמ' והתחתונה טמאה, וכ"ה בכת"י: מ] צ"ל תאכלנו הטמא והטהור יחדו זה ולא לאחר (באה"מ): נ] שייך לעיל יד ע"ב:

עין משפט נר מצוה

קי א ב מיי' פי"ב מהל' תרומות הלכה ד:

רבינו חננאל

דמתני' סבר שיש לאדם לטמא התרומה הטהורה בידים לא שנא אב הטומאה ולא שנא ולד הטומאה הכל מדאורייתא. **ומאי מדבריהם מדברי** ר' יהושע דחבית של תרומה שנולד בה ספק טומאה ואמר ר' יהושע אם היתה מונחת במקום מוצנע יניחנה במקום תורפה ואם היתה מכוסה יגלנה כלומר שהוא ר' יהושע לבד למה שנה מדבריה'. **וקשיא לן** ולמה לא דחה בזו התשובה בתיובתא דאותבי' למעלה מזו (אלא פרק לו כגון שנולד בה ספק טומאה). **ואית לן לשנויי** לפי שכך דרך התלמוד כל מקום שיש ראיות לדחות דברי המקשה שתים שלש דוחה באחת מהן ואע"פ שיש אחרות וכשישתבר אחת ישיב אחרת. **ופרקי'** עכשיו בזו הכי קאמר ממחלוקתן של ר' אליעזר ור' יהושע שמעי' הכי ואמרי' דיקא נמי דקתני מודה ר' אליעזר ורבי יהושע ש"מ: **וכן** אמר **רב נחמן** מתני' באב הטומאה דאורייתא וולד הטומאה דאורייתא ותרוייהו טמאה דאורייתא היא ומאי מדבריהם מדברי ר' אליעזר ור' יהושע: **איתיביה רבא אמר ר' יוסי אין הנדון דומה לראיה** שכשהעידו רבותינו לא העידו אלא על הבשר שנטמא בוולד הטומאה ששורפין אותו עם הבשר שנטמא באב

של ערב פסח, מכיון שהיא כבר אסורה באיסור חמץ וחייבת בביעור, ואינה ראויה לאכילה[יי].

דוחה הגמרא, **מִי דָּמֵי** - וכי דומה דינו של רבי מאיר לדינו של רבי יהושע, הלא **הָתָם** [-שם] בתרומה ספק טמאה, התיר רבי יהושע **גַּרְמָא בְּעָלְמָא** - לגרום לה טומאה על ידי הנחתה במקום התורפה או גילויה, אבל לא על ידי מעשה בידים, ואילו **הָכָא** [-כאן] בשריפת תרומת חמץ, התיר רבי מאיר לטמא את התרומה הטהורה **בְּיָדַיִם** על ידי הנחתה על העצים יחד עם הטמאה, ואיך למד היתר זה מדברי רבי יהושע[יי].

משום קושיא זו הגמרא מפרשת שרבי מאיר למד את דבריו מדין אחר של רבי יהושע:

אֶלָּא מהָא - מדין זה של **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ** למד רבי מאיר את דינו. **דְּתָנַן** - ששנינו במשנה (סס מ"ט), **חָבִית שֶׁל** יין **תְּרוּמָה** טהור **שֶׁנִּשְׁבְּרָה בַּגַּת הֶעֱלְיוֹנָה** - בכלי שבו דורכים את הענבים[יי], **וּבבור** הגת **הַתַּחְתּוֹנָה** שלתוכו נשפך היין נמצא יין **חוּלִּין טְמֵאִין**, ואם יפול יין התרומה לתוכו יִטְמָא ויאסור אף את יין החולין[יי], אף על פי שבאופן שאין אפשרות להצילה נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע כפי שיובא בסמוך, מכל מקום **מוֹדֶה** [-מודים] **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, שֶׁאִם יָכוֹל לְהַצִּיל מִמֶּנָּה** [-מהתרומה] לכל הפחות **רְבִיעִית** הלוג **בְּטָהֳרָה**, על ידי שיביא כלים טהורים ויקבל אותה בהם קודם שתיפול לתוך החולין, **יַצִּיל** - עליו לחזר אחר כלים אלו כדי להצילה מטומאה[יי]. ואפילו שעד שימצא כלים טהורים יפול חלק מן התרומה לתוך החולין ויאסרם, לא יקבלנה בכלים טמאים כדי להציל את החולין, שכן אסור לטמא תרומה לצורך הצלת החולין. **וְאִם לָאו** - ואם אינו יכול למצוא כלים טהורים, ועתידה התרומה ליפול כולה לתוך החולין ולהיטמא, נחלקו תנאים בדינו. **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, תֵּרֵד** התרומה **לבור וְתִטַּמֵּא** מאליה על ידי החולין הטמאים, **וְאַל יְטַמְּאֶנָּה בַּיָּד** על ידי קבלתה בכלים טמאים, ואפילו שמחמת כן יאסרו החולין שבבור, לפי שאין לטמא תרומה בידים כדי להציל חולין מהפסד. **וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר, אַף יְטַמְּאֶנָּה בַּיָּד**, כדי שלא תפול לתוך החולין ותאסרם, ואין בכך משום איסור לטמא תרומה, שהרי בין כך ובין כך היא עומדת להיטמא וללכת לאיבוד. נמצא שלדעת רבי יהושע מותר לטמא בידים תרומה שסופה לאיבוד, ומדבריו אלו למד רבי מאיר שמותר לטמא תרומת חמץ בשעה שישית של ערב פסח, ואפילו שמן התורה היא עדיין מותרת באכילה, לפי שסופה לאיבוד, שהרי מדרבנן היא אסורה באכילה וחייבת בביעור[יי].

מקשה הגמרא, **אִי הָכִי** - אם אכן למד רבי מאיר את דינו מדברי רבי יהושע, **הַאי** [-מה] שאמר רבי מאיר **'מִדִּבְרֵיהֶם** למדנו', קשה הוא, שהרי רק מדברי רבי יהושע למד כן, ו'**מִדְּבָרָיו** למדנו' בלשון יחיד **מִיבָּעֵי לֵיהּ** [-היה לו] לרבי מאיר לומר, ולא 'מדבריהם' בלשון רבים. מתרצת הגמרא, **הָכִי קָאָמַר** - כך אמר רבי מאיר, **מְמַחְלוֹקְתָּן שֶׁל רַבִּי אֱלִיעֶזֶר וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ לָמַדְנוּ**, שלהלכה שורפים טהורה עם הטמאה, כשיטת רבי יהושע, שהרי הלכה כרבי יהושע בטהרות, ולא כרבי אליעזר[כ].

הגמרא מוכיחה כפירושו של ריש לקיש בדברי רבי מאיר:

הֵיכָא נַמִּי - כך מדויק גם ממה **דְּקָתָנֵי** [-ששנינו] בהמשך משנתנו, שחלק רבי יוסי על רבי מאיר והשיב לו, **מוֹדֶה** [-מודים] **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ**, ששורפין זו לעצמה וזו לעצמה. ומשמע מכך, שגם כוונת רבי מאיר היא לדברי רבי אליעזר ורבי יהושע, ולא לדברי רבי חנינא סגן הכהנים ורבי עקיבא[כא]. מסיקה הגמרא, **שְׁמַע מִינָּהּ** - אכן מוכח מדברי רבי יוסי שלכך כוונת רבי מאיר.

הגמרא מביאה אמורא נוסף שפירש את דברי רבי מאיר כריש לקיש:

וְכֵן אָמַר רַב נַחְמָן אָמַר רַבָּה בַּר אֲבוּהּ, מַתְנִיתִין - דברי רבי חנינא סגן הכהנים במשנתנו אמורים בבשר אחד שנטמא **בְּאַב הַטּוּמְאָה דְּאוֹרַיְתָא**, ובבשר אחר שנטמא **בְּוָלָד הַטּוּמְאָה דְּאוֹרַיְתָא**, ואין להוכיח מדבריו על תרומת חמץ בשעה שישית שאינה אסורה אלא מדרבנן. **וּמַאי** - ומה היא כוונת רבי מאיר באומרו

תרומה ספק טמאה אפילו בידים, מותר גם להדליקה. אמנם לפי המסקנא שמודה רבי יהושע שאסור לטמאותה בידים, אף אסור להפסידה על ידי הדלקה.

רש"י (ד"ה ימינה - השמי) פירש, שטעמו של רבי יהושע הוא משום שלשיטתו 'יש אם למסורת', כלומר, הכתוב נדרש במשמעות כתיבתו ולא במשמעות קריאתו. ומאחר שנכתב 'תרומתי' בלשון יחיד, רק תרומה אחת חייבת בשמירה, והיא תרומה טהורה ולא תרומה ספק טמאה. אמנם כן הוא רק לפי ההוה אמינא בבכורות (לד.), אך למסקנת הגמרא שם לא בכך נחלקו, אלא שרבי יהושע דורש ממה שנאמר 'נתתי לך', שדווקא תרומה הראויה 'לך' לאכילה צריך לשומרה מטומאה, ולא תרומה שאינה ראויה לאכילה אלא להדלקה בלבד. ורבי אליעזר סובר, שאף תרומה ספק טמאה ראויה 'לך' אם יבוא אליהו ויטהרנה. ותמהו המהרי"ט אלגאזי (נכורות שם ד"ה ורמימי) והפני יהושע (נרש"י שם) מדוע פירש רש"י כאן את מחלוקתם לפי ההוה אמינא בבכורות, ולא לפי המסקנא. וראה שם בתירוצם. והאור חדש (נרש"י שם) תירץ, שמכיון שהמשא ומתן בסוגייתנו הוא בשיטת ריש לקיש ורב נחמן בשם רבה בר אבוה, והם עצמם פירשו בבכורות (שם) שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו האם יש אם למסורת או למקרא, על כן פירש רש"י את סוגייתנו על פי שיטתם שם.

הקשה המהרי"ט אלגאזי (שם סק"ח ד"ה ועוד יש), שלשיטת הרמב"ם שספיקא דאורייתא מן התורה לקולא, ורק מדרבנן יש להחמיר בו, הלא מן התורה מותר לאכול את התלויה, ואם כן איך התיר רבי יהושע לטמאותה. וראה שם בתירוצו. ובחידושי רבי שמואל (פסחים קכט) כתב ליישב על פי המבואר בשערי יושר (ש"ח פ"ג), שאף לשיטת הרמב"ם, אם באמת אכל איסור הרי הוא עובר מן התורה, אלא שמותר לו להכניס את עצמו בספק. שלפי זה אף שמותר להקל ולאוכלה, מכל מקום יש בה צד איסור, ועל כן לדעת רבי יהושע מותר לטמאותה. עוד כתב, שאפילו אם נאמר שלא עבר, מכל מקום אם באמת היא טמאה הרי יש כאן מציאות טומאה, ודין 'משמרת' לא תלוי באיסור או בהיתר, אלא במציאות הטומאה. ואדרבה, יש להקשות להיפך, שאם מדאורייתא ספק איסור הוא לקולא, למה אסר רבי אליעזר לטמאותה, הלא יתכן שהיא טמאה.

יד. אבל רבי יוסי מחלק במשנתנו בין תלויה לטהורה, וסובר שהתיר רבי יהושע לטמא דווקא תלויה ולא טהורה, ואפילו שגם היא הולכת לאיבוד. מהרש"א (נרש"י ד"ה יימה).

טו. ואף שבדין 'משמרת' מן התורה אין חילוק בין האיסור לטמא תרומה בידים לבין לגרום לה טומאה, מכל מקום בתרומה תלויה שהאיסור לטמאותה הוא רק מדרבנן, אסרו חכמים רק לטמאה בידים, ולא על ידי גרמא. פני יהושע (ד"ה מי דמי). והאחיעזר (ח"ג סי' מ אות ג) כתב, שיתכן שבידים ישנו ללאו של 'בכל קודש לא תגע' מלבד דין 'משמרת תרומתי' [ראה לעיל (יד.) בהערה], ואיסור זה נוהג גם בתרומה שאינה ראויה לאכילה. אך הפני יהושע (שם) הוכיח מדברי הגמרא להלן (ע"ב), שגם בידים אין איסורו אלא מדרבנן, וראה שם בהערה.

טז. היא העריבה הקרויה בברייתא בעבודה זרה (עה.) 'עדשה', על שם שהיא עגולה כעדשה. רש"י (ד"ה מניח) ורשב"ם (ב"ב פז: ד"ה טלפח).

יז. וחוּלִּין טמאים ראויים לשתיה למי שאינו נזהר לאכול חולין בטהרה, וכן אף למי שנזהר בדבר, ראוי יין זה לשתותו בימי טומאתו. אבל תרומה אסורה לישראל באכילה, ותרומה טמאה אסורה אף לכהנים באיסור עשה, כמבואר ביבמות (עג:). שכן נאמר בפסולי המוקדשין (זבחים קו כג) 'בשעריך תאכלנו הטמא והטהור יחדו', ודרשו, דווקא בפסולי המוקדשין יאכלו הטמא והטהור יחדו, ולא בתרומה, שכן אם נגע בה הטמא וטימא אותה הרי היא אסורה באכילה. ואם נתערבה תרומה בחולין, אם אין בהם מאה חלקים כנגדה נאסרת התערובת כולה באיסור 'מדומע'. ואם היא טהורה הרי היא נאסרת לישראל, ואם היא טמאה הרי היא נאסרת באכילה אף לכהנים.

יח. מכאן מוכח שבפחות מרביעית אין חיוב 'משמרת'. ותמה הראש יוסף (נרש"י ד"ה מודה), הלא משקים מקבלים טומאה בכל שהוא, ואם כן מדוע אין איסור לטמא פחות מרביעית. וכעין זה הקשה הקובץ שיעורים (חולין סט), והוסיף, שבודאי יש איסור באכילת תרומה טמאה גם בפחות מכשיעור, שהרי חצי שיעור אסור מן התורה, ומדוע אין צריכים לשומרו מטומאה. ותירץ, שבפחות מכשיעור אין מצות אכילת תרומה, ואין חיוב שמירה אלא בתרומה שיש מצוה באכילתה.

יט. מכאן יש להקשות על שיטת בעל המאור (לעיל ז. ד"ה והמ), שכתב שלשיטת רבי שמעון מותר לאכול חמץ בערב פסח עד הלילה, ואף שצריך להשביתו, אין לך השבתה גדולה מאכילה. שהרי לדבריו אין התרומה הולכת לאיבוד באותה שעה, ועדיין היא מותרת באכילה. ואין לומר שרבי מאיר סובר כרבי יהודה שחמץ אסור באכילה כבר משעה חמישית, שהרי מבואר בירושלמי (ה"ד) שאף רבי מאיר סובר כרבי שמעון, ואם כן אין סוף התרומה ללכת לאיבוד אף לאחר חצות היום. אמנם בעל המאור עצמו (לעיל יג: ד"ה ממר) כתב, שרבי מאיר סובר כרבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה, ולפי זה משעה שהגיעה שעת ביעורו בתחילת השעה השישית אסור לאוכלו אלא יש לשורפו, ועל כן נחשבת תרומת החמץ באותה שעה כהולכת לאיבוד ומותר לטמאותה. רבינו דוד (ד"ה ומכאן).

כ. שכן נמנו חכמים וגמרו שלא לקבוע הלכה כרבי אליעזר, מפני המעשה בתנור של עכנאי, שחכמים טימאוהו ורבי אליעזר טיהרו, ולא רצה רבי אליעזר לקבל את דעת חכמים, כמובא בבבא מציעא (נט:). וכן מובא במסכת נדה (ח.), שבסדר טהרות הלכה כרבי אליעזר בארבעה מקומות בלבד. צל"ח (פסחים נז).

כא. להלן (ע"ב) יבואר מדוע נחלק רבי יוסי על הוכחתו של רבי מאיר מדברי רבי יהושע בחבית שנשברה. אמנם במשנה לא הובאה תשובת רבי יוסי על הוכחה זו, אלא

ומאי מדבריהם. דר' מאיר: מדברי ר' חנינא. לתרומה טהורה כשם שעות למיא לההוא דשליחי דטהור לחורייתא וטמא דרבנן, והא נמי שריא מדחוריי' עד תחילת שבע ואסירא מדרבנן, וכיון דאשמעינן ר' חנינא דמטמינן טומאה דרבנן בטומאה דחורייתא למטמא ליה מדרבנן אוכל את אוכל, מטמינן נמי תרומה טהורה לאסירא מדרבנן בטומאה דתרומה טמאה לחורייתא דלא מטמיא לה אלא מדרבנן, דאין אוכל מטמא אוכל אלא מדרבנן: **ארשב"ל.** לא תדמק לאוקמא הכי, דמאי מדבריהן דקאמר מדברי רבי אליעזר ורבי יהושע קאמר, ולאו אמתני' קאי ר"מ אלא בעלמא קאי, והכי קאמר מדברי סופרים שמעו שסופרין כו' ומאן נינהו סופרים רבי אליעזר ור' יהושע. והאי עדות דר' חנינא ורבי עקיבא לא שייך גבי פסח, ואידי דבעי לאורויי שסופרים קדם טהור עם הטמא נקט לה: **שנולד.** שאירע, כגון שנכנס אדם טמא לפס שפק נגע בה שפק לא נגע: התורפה. הפקר: יניחנה במקום המוצנע. עדיין מוהר על שמירתה, וטעמא מפרש בגכורות בפ' עד כמה[ז], את משמרת תרומתי[ח] שמים כשמע אחת טהורה ואחת טמאה ואמר רחמנא עדיף לה שימור: יניחנה במקום התורפה. כלומר אם רצה יכול לגרוס לה טומאה, דקסבר יש אם למסורת[ט] ותרומתי כתיב, אלמא שמעינן ליה לרבי יהושע דכיון דאיכא אחויה אלא להדלקה יכול לגרוס לה טומאה, והא נמי אפי' טהורה בת ביעור היא ומטמאין אותה: חבית של תרומה בגת העליונה. היינו[י] עדשים של גת שקורין מייט"ש[יא] שהענבי' כמוכה: והתחתונה. דור שהיין יורד לתוכו: טמאין[יב]. חולין טמאין יש בה, ואלויין לו בימי טומאתו או למי שאינו אוכל חולין בטהרה, ואם תפול תרומה זו לתוכן ה"ל מדומע טמא, ואי אתי ליטרח למכור לכהן לכיון לטומאה היא אסורה, בימות החמה (דף עג:) נפקא לן שהאוכל תרומה טמאה עובר בעשה, בשעריך תאכלנו לזה[יג] הטמא והטהור יחדו ולא לאחר: **מודה ר"א ור' יהושע.** בזמן יכול להניל ממנה רביעית בטהרה, אם יכול לחזר אחר כלים טהורין ולקבל קודם שתרד כולה לתוך הטמאין ויקבל הימנה רביעית הלוג: **יציל.** יחזר אחריהן, ואל יקבלנה בכלים טמאין כדי להציל את החולין שלא יתערב ממנה בהן ויאסרו, ואע"פ שבתוך כך ירד ממנה לתוכם ויפסדם, לא מטמאין לה לתרומה משום הצלת חולין: **ואם לאו.** שלא ימצא כלי טהור, וסוף סוף לטומאה חוזא כולה, זו נחלקו רבי אליעזר ור' יהושע, דר' אליעזר אומר אע"פ שרד ותטמא מאליו ויפסיד החולין ואל יטמאנה ביד, כדי להנילן, ר' יהושע אומר יטמאנה ביד, שלמא לרבי יהושע כיון דסופה לחיזוד שרי לטוויה ביד, ובפסח נמי לא שנא, ור' מאיר דרבי יהושע יליף: ממחלוקתן למדנו. שהרי הלכה כרבי יהושע בטהרות, דרבי אליעזר נמנו עליו שלא לקבוע הלכה כמותו מפני תנורו של עכנאי בב"מ (דף נט:): **דיקא נמי.** דר"מ מדרבי יהושע יליף, מדקתא מהדר ליה רבי יוסי אינה היא המדה דמודה ר"מ ורבי יהושע בזו, ס"מ מינייהו הוה יליף לה. ולקמיה פריך אמאי אינה היא המדה: **א"ר יוסי** לר"מ, **אין הנדון דומה לראיה.** נדון שריפת חמץ בפסח שאתה דן ולמד מאלו אינו דומה לדברים שאתה מביא ראיה מהן עליו: **על מה העידו.** שתוכל ללמוד מהן: **זה טמא וזה טמא.** שליחי בקודם טמא הוא, והרחמן שהוא נשרף עמו טמא הוא: **שמא יבא אליהו.** לאחר זמן ויאמר טהורה היתה, ונמצא למפרע שטימאנו תרומה בידים, אף על פי שהיא טעונה שריפה מפני חיסור חמץ אסור לטומאה בידים:

הפיגול

ומאי מדבריהם מדברי ר' חנינא סגן הכהנים אמר ריש לקיש משום בר קפרא מתניתין באב הטומאה דאורייתא וולד הטומאה דאורייתא ומאי מדברי[אוצר החכמה] דברי ר"א ורבי יהושע הי ר' יהושע אילימא הא רבי יהושע דתנן[ט] חבית של תרומה שנולד לה ספק טומאה רבי אליעזר אומר אם היתה מונחת במקום התורפה יניחנה במקום המוצנע ואם היתה מגולה יכסנה רבי יהושע אומר אם היתה מונחת במקום המוצנע יניחנה במקום התורפה ואם היתה מכוסה יגלנה מי דמי התם גרמא בעלמא הבא בידים אלא הא ר' יהושע דתנן[י] חבית של תרומה שנשברה בגת העליונה ותחתונה חולין טמאין ר"א ורבי יהושע יש יכול להציל ממנה רביעית בטהרה יציל ואם לאו ר"א אומר תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד רבי יהושע אומר אף יטמאנה ביד[יא] אי הכי האי מדבריהם מדבריו מיבעי ליה ה"ק ממחלוקתן של ר"א ור"י למדנו דיקא נמי דקתני מודה ר"א ור' יהושע ש"מ וכן א"ר נחמן אמר רבה בר אבוה מתני' באב הטומאה דאורייתא וולד הטומאה דאורייתא ומאי מדבריהם מדברי ר"א ורבי יהושע. איתיביה רבא לרב נחמן[יב] אמר רבי יוסי אין הנדון דומה לראיה שכשהעידו רבותינו על מה העידו אם על הבשר שנטמא בוולד הטומאה ששורפין אותו עם הבשר שנטמא באב הטומאה זה טמא וזה טמא אם על השמן שנפסל בטבול יום שמדליקין אותו בנר שנטמא בטמא מת זה פסול וזה טמא אף אנו מודים בתרומה שנטמאת בוולד הטומאה ששורפין אותה עם התרומה שנטמאת באב הטומאה אבל היאך נשרוף התלויה[יג] עם הטמאה שמא יבא אליהו ויטהרנה

הפיגול

באב הטומאה דאורייתא. נראה לר"י דלהכי נקט לחורייתא משום דאיכא אב הטומאה דרבנן כגון מעת לעת שבנדה[יט] ובית הפרס ומרן העמים והרבה כיולא בהן והא לנקט לחורייתא לא נפקא מינה מידי למ"ד אין אוכל מטמא אוכל דמ"מ לא מטמא אלא מדרבנן ולא נקט לחורייתא אלא משום דצעי למימר ולד טומאה דרבנן דהוי דווקא דרבנן:

וולד טומאה דרבנן. פ"ה כגון כלי שנטמא בשקין והק' ה"ר יעקב לחולין"ם ת"כ היכי יליף רבי מאיר מדברי ר' חנינא הא בשר קודם שנטמא מכלי שנטמא בשקין אינו נשרף אלא בעיבור לורה כדמוכח בפ' תגיגה (דף כג: ושם) ובפ' על אלו מומין (בכורות דף לח. ושם) דקאמר כלי שנטמא בשקין מאחוריו תוכו ואזנו ואוגנו וידיו טהורין לעבוד בהו רבנן היכרא אלא ליטרוף עליה תרומה וקדשים ומאחר שנעש' נותר אפי' היה טהור לגמרי מותר לשורפו עם הטמא' כדמוכח לקמן (ע"ב) מיהו אי עיבור לורה היינו לינה בעלמא אע"ג אלא הוי נותר[יד] לא קאה מידי ולפרש"י אינה היא המדה דר' יוסי היינו אלא מדמינן איסור דרבנן לטומאה דרבנן ונראה לר"י דוולד טומאה דרבנן היינו כדמפרש ר' ירמיה[טו] הכא בשבר שנטמא בשקין ור' מאיר לטעמיה וכו' ור' יוסי לטעמיה דאמר טומאת מקדש לטמא לחרים לחורייתא אע"ג דכלי שנטמא בשקין אין שורפין קדשים אלא בעיבור לורה בשאר טומאה דרבנן שורפין אלא כל הטומאות שוות ואור"י דלמ"ד אוכל מטמא אוכל לא מיצטריך לאוקמא לעיל בולד ולד אלא לרבי יוסי דאמר[טז] (ה) מקשין בשקין מאחריו תוכו ואזנו ואוגנו וידיו טהורין לעבוד בהו רבנן היכרא אלא ליטרוף עליה תרומה וקדשים ומאחר שנעש' נותר אפי' היה טהור לגמרי מותר לשורפו עם הטמא' כדמוכח לקמן (ע"ב) מיהו אי עיבור לורה היינו לינה בעלמא אע"ג הוי נותר[יד] לא קאה מידי ולפרש"י אינה היא המדה דר' יוסי היינו אלא מדמינן איסור דרבנן לטומאה דרבנן ונראה לר"י דוולד טומאה דרבנן היינו כדמפרש ר' ירמיה[טו] הכא בשבר שנטמא בשקין ור' מאיר לטעמיה וכו' ור' יוסי לטעמיה דאמר טומאת מקדש לטמא לחרים לחורייתא אע"ג דכלי שנטמא בשקין אין שורפין קדשים אלא בעיבור לורה בשאר טומאה דרבנן שורפין אלא כל הטומאות שוות ואור"י דלמ"ד אוכל מטמא אוכל לא מיצטריך לאוקמא לעיל בולד ולד אלא לרבי יוסי דאמר[טז] (ה) מקש

מְדִבְרֵיהֶם למדנו, מִדִּבְרֵי [-ממחלוקת] רַבִּי אֱלִיעֶזֶר וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ למד זאת, שכשם שלדעת רבי יהושע מותר לטמא בידים תרומה שסופה להיטמא וללכת לאיבוד, כמו כן מותר לטמא בידים תרומת חמץ בשעה שישית משום שהיא עומדת לשריפה, והולכת לאיבוד.

רבא מקשה על פירושו של רב נחמן מברייתא:
אֵיתִיבֵיהּ [-הקשה] רָבָא לְרַב נַחְמָן, הלא שנינו בברייתא, אָמַר רַבִּי יוֹסֵי לרבי מאיר, אֵין הַנִּדּוֹן של שריפת תרומת חמץ טהורה עם טמאה דּוֹמֶה לְרְאָיָה - לעדויות של רבי חנינא סגן הכהנים ורבי עקיבא המובאות במשנתנו, שמהן אתה רוצה להוכיח לנידון האמור. שֶׁכֵּן כְּשֶׁהֵעִידוּ רַבּוֹתֵינוּ שמותר להוסיף טומאה לקדשים ותרומה טמאים, עַל מָה הֵעִידוּ בכדי שתוכל ללמוד מהם על תרומת חמץ. אִם כוונתך לעדותו של רבי חנינא סגן הכהנים עַל הַבָּשָׂר שֶׁנִּטְמָא בְּוַולַד הַטּוּמְאָה, שֶׁשּׂוֹרְפִין אוֹתוֹ עִם הַבָּשָׂר שֶׁנִּטְמָא בְּאַב הַטּוּמְאָה, אין משם ראיה, שהרי בשר זֶה שנטמא בולד הטומאה כבר טָמֵא הוא כדין שלישי לטומאה, וְכן בשר זֶה שנטמא באב הטומאה טָמֵא הוא כדין 'ראשון' לטומאה, ודווקא משום שכבר נטמא הבשר השלישי מותר להוסיף לו טומאה. וְאִם כוונתך לעדותו של רבי עקיבא עַל הַשֶּׁמֶן שֶׁנִּפְסַל בְּטִבּוּל יוֹם שֶׁמַּדְלִיקִין אוֹתוֹ בְּנֵר שֶׁנִּטְמָא בְּטֻמְאַת מֵת, גם משם אין ראיה, שהרי שמן זֶה פָּסוּל[נא] וְנר זֶה טָמֵא, ודווקא משום שכבר נפסל שמן זה מותר להוסיף לו טומאה. וְאַף אָנוּ מוֹדִים בִּתְרוּמָה שֶׁנִּטְמֵאת בְּוַולַד הַטּוּמְאָה, שֶׁשּׂוֹרְפִין אוֹתָהּ עִם הַתְּרוּמָה שֶׁנִּטְמֵאת בְּאַב הַטּוּמְאָה. אֲבָל הֵיאָךְ נִשְׂרוֹף בערב פסח תרומת חמץ הַתְּלוּיָה [-ספק טמאה ספק טהורה] עִם הַטְּמֵאָה, מכח עדויות אלו. הלא שֶׁמָּא יָבֹא אֵלִיָּהוּ לאחר זמן ויפשוט את הספק וְיִטַּהֲרֶנָּה, ויתברר שטימאנו תרומה טהורה בידים, ואף שצריך לבערה מכל מקום אסור לטמאותה[נב]. וכל שכן שאין ללמוד מדברי רבי חנינא סגן הכהנים ורבי עקיבא שמותר לשרוף תרומה טהורה עם טמאה ולטמאותה[נג].

אהח 19/06/2018

אוצר החכמה

רק את חילוקו בין דברי רבי יהושע בתרומת חמץ תלויה לבין תרומת חמץ טהורה.
כב. כלומר טמא בעצמו, אך אינו מטמא אחרים, שכן מה שנטמא על ידי מגע טבול יום נעשה שלישי לטומאה, ושלישי אינו עושה רביעי בתרומה.

כג. להלן (כ:) תקשה הגמרא על דברי רבי יוסי בברייתא, ממה ששנינו במשנתנו, שמודה רבי יוסי שלדברי רבי יהושע שורפים תלויה עם טמאה.
כד. מהרש"ל (ד"ה תנן).

ומאי מדבריהם. דר' מאיר: מדברי ר' חנינא. לתרומה טהורה כשם שעות למיא לההוא דשליחי דטהור לחורייתא וטמא דרבנן, והא נמי שריא מדחוריי' עד תחילת שבע ואסירא מדרבנן, וכיון דאשמעינן ר' חנינא דמטמינן טומאה דרבנן בטומאה דחורייתא למטמא ליה מדרבנן אוכל את אוכל, מטמינן נמי תרומה טהורה לאסירא מדרבנן בטומאה דתרומה טמאה לחורייתא דלא מטמיא לה אלא מדרבנן, דאין אוכל מטמא אוכל אלא מדרבנן: **ארשב"ל.** לא תדמק לאוקמא הכי, דמאי מדבריהן דקאמר מדברי רבי אליעזר ורבי יהושע קאמר, ולאו דאמתני' קאי ר"מ אלא בעלמא קאי, והכי קאמר מדברי סופרים שמעו שסופרין כו' ומאן נינהו סופרים רבי אליעזר ור' יהושע. והאי עדות דר' חנינא ורבי עקיבא לא שייך גבי פסח, ותיידי דבעי לאורויי שסופרים קדש טהור עם הטמא נקט לה: **שנולד.** שאילו, כגון שנכנס אדם טמא לפס שפק נגע זה שפק לא נגע: התורפה. הפקר: יניחנה במקום המוצנע. עדיין מוהר על שמירתה, וטעמא מפרש בגכורות בפ' עד כמה[ז], את משמרת תרומתי[ח] שמים כשמע אחת טהורה ואחת טמאה ואמר רחמנא עדיף לה שימור: יניחנה במקום התורפה. כלומר אם רצה יכול לגרוס לה טומאה, דקסבר יש אם למסורת[ט] ותרומתי כתיב, אלמא שמעינן ליה לרבי יהושע דכיון דאיכא רחויה אחת לא להדלקה יכול לגרוס לה טומאה, והא נמי אפי' טהורה בת שיעור היא ומטמאין אותה: חבית של תרומה בגת העליונה. היינו עדשים של גת שקורין מייט"ש[י] שהענבי' בתוכה: והתחתונה. דור שהיין יורד לתוכו: טמאין[יא]. חולין טמאין יש בה, ורחויין לו בימי טומאתו או למי שאינו אוכל חולין בטהרה, ואם תפול תרומה זו לתוכן ה"ל מדומע טמא, ואי אתי ליטרח אמשוש תרומה ואפי' טהורה, בימות החמה (דף עג:) נפקא לן שהאוכל תרומה טמאה עובר בעשה, בשעריך תאכלנו לזה[יב] הטמא והטהור יחדו ואין לאחר: מודה ר"א ור' יהושע. מ"ש שנאכלו בזאין יכול בשיפא, מודין ושוין הן בכך שאם יכול להניל ממנה רביעית בטהרה, אם יכול לחזר אחר כליס טהורין ולקבל קודם שתרד כולה לתוך הטמאין ויקבל הימנה רביעית הלוג: יציל. יחזר אחריהן, ואל יקבלנה בכליס טמאין כדי להציל את החולין שלא יתערב ממנה בהן ויאסרו, ומ"ש שבתוך כך ירד ממנה לתוכם ויפסדם, לא מטמאין לה לתרומה משום הצלת חולין: ואם לאו. שלא ימצא כלי טהור, ופוף פוף לטומאה חוזא כולה, זו נחלקו רבי אליעזר ור' יהושע, דר' אליעזר אומר מעפ"כ תרד ותטמא מאליו ויפסיד החולין ואל יטמאנה ביד כדי להניל, ר' יהושע אומר יטמאנה ביד, שלמא לרבי יהושע כיון דסופה לאיבוד שרי לטמוייה ביד, ובפסח נמי לא שנא, ור' אליעזר מדרבי יהושע יליף: ממחלוקתן למדנו. שהרי הלכה כרבי יהושע בטהרות, דרבי אליעזר נמנו עליו שלא לקבוע הלכה כמותו מפני תנורו של עכנאי בב"מ (דף נט:): דיקא נמי. דר"מ מדרבי יהושע יליף, מדקא מהדר ליה רבי יוסי מינה היא המדה דמודה ר"מ ורבי יהושע בזו, ס"מ מינייהו הוה יליף לה. ולקמיה פריך ממאי מינה היא המדה: א"ר יוסי לר"מ, אין הנדון דומה לראיה. נדון שריפת ממן בפסח שאתה דן ולמד מאלו אין דומה לדברים שאתה מביא ראיה מהן עליו: על מה העידו. שמוכל ללמוד מהן: זה טמא וזה טמא. שליחי בקודם טמא הוא, והרמשון שהוא נשרף עמו טמא הוא: שמא יבא אליהו. לאחר זמן ויאמר טהורה היתה, ונמצא למפרע שטימאתו תרומה בידים, אף על פי שהיא טעונה שריפה מפני חיסור חמץ חסור לטומאה בידים:

הפיגול

והא דנקט ר"ל ולד טומאה לחורייתא כלומר אפי' אם נאמר בולד טומאה לחורייתא איכא לפרושי מדבריהם דר' אליעזר ור' יהושע ס"ל נקט לחורייתא לאוקמא אפי' לר' יהושע אפי' שליחי דרבנן מותר לעשותו שני וכן חמץ בשם שעות שהוא חיסור דרבנן יליף ר"מ מדבריו של רבי יהושע: **מדברי** ר"א ור' יהושע. והא דתני במתני' מילתיה דר' חנינא ור"ע משום דר' יוסי קטני וסבר דר"מ מר' חנינא סגן הכהנים קאמר כדקאמר בסמוך: **חבית** שנולד לה בפק טומאה. פירש הקונטרס כגון שנכנס עם אדם טמא ולא

ק"א ב מי' פי"ב מהלי' תרומות הלכה ד:

רבינו חננאל

דמתני' סבר שיש לאדם לטמא התרומה הטהורה בידים לא שנא אב הטומאה ולא שנא ולד הטומאה הכל מדאורייתא. **ומאי מדבריהם מדברי** ר' יהושע דחבית של תרומה שנולד בה בפק טומאה ואמר ר' יהושע אם היתה מונחת במקום מוצנע יניחנה במקום תורפה ואם היתה מכוסה יגלנה כלומר יעשה אלו הדברים אולי יפול בה שרץ או יבא אדם טמא ויגע בה ותטמא כדי ליהנות ממנה כדכתיב (במדבר יח ח) ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי בשתי תרומות הכתוב מדבר אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה וכתיב ונתתי לך בשתיהן הכתוב מדבר. ומפורש ביבמות בפ' הערל דאמר ר' אבהו כתיב לא בערתי ממנו בטמא ממנו אי אתה מבעיר אבל אתה מבעיר בשמן של תרומה שנטמא. **ודחי'** אימור דאמר ר' יהושע לגרום לו טומאה בעלמא אבל לטמא בידים מי אמר. **אלא הא רבי יהושע** דתני בחבית של תרומה שנשברה בגת העליונה והתחתונה [רבי יהושע אומר] אף יטמאנה ביד. **ודחי** אי הכי מדבריו היה צריך לשנות התנא כלומר שהוא ר' יהושע. **וקשיא לן** ולמה לא דחה בזו התשובה בתיובתא דאותבי' למעלה מזו (אלא פרק לו כגון שנולד בה ספק טומאה). **ואית לן לשנויי** לפי שכך דרך התלמוד כל מקום שיש ראיות לדחות דברי המקשה שתים שלש דוחה באחת מהן ואע"פ שיש אחרות וכשישתבר אחת ישיב אחרת. **ופרקי'** עכשיו בזו הכי קאמר ממחלוקתן של ר' אליעזר ור' יהושע שמעי' הכי ואמרי' דיקא נמי דקתני מודה ר' אליעזר ורבי יהושע ש"מ: **וכן אמר רב נחמן** מתני' באב הטומאה דאורייתא ולד הטומאה דאורייתא ותרוייהו טמאה דאורייתא היא ומאי מדבריהם מדברי ר' אליעזר ור' יהושע: **איתיביה רבא אמר ר' יוסי אין הנדון דומה לראיה** שכשהעידו רבותינו לא העידו אלא על הבשר שנטמא בולד הטומאה ששורפין אותו עם הבשר שנטמא באב

עין משפט
נר מצוה

הגהות הב"ח

(ח) תוס' ד"ה ולד טומאה דרבנן וכו' לר' יוסי דאמר טומאת משקין:

הגהות וציונים

ח] [הך דר' יהושע ליתא במשנה ט דתרומות ועיין ר"ש שם] (גליון): ט] בכ"י **אפילו תלויה** עם הטמאה, וכ"ה לקמן כ ע"ב, ועיין מהרש"ל (ד"ס): י] החלק של הגת שבו אוצרים את הענבים (ר"ג ב"ב): יא] בדפו"י **טמאה**, וגי' רש"י בגמ' **והתחתונה טמאה**, וכ"ה בכת"י: יב] צ"ל תאכלנו הטמא והטהור יחדו לזה ולא לאחר (באה"מ): יג] שייך לעיל יד ע"ב:

משנת ראשונים

אוצר החכמה

רבי יהושע אומר אם היתה מונחת במקום המוצנע יניחנה במקום התורפה, ואם היתה מכוסה יגלנה. ואין הלכה כאחד מהם אלא כרבן גמליאל שאמר על זה במקומו אל יחדש בה דבר, כלומר שאם היתה במקום המוצנע שלא יניחנה במקום התורפה כדי לגרום לה טומאה או אם היתה מכוסה לא יגלנה, וכן בהפך אם היתה במקום התורפה או מגולה אינו צריך להניחה במקום המוצנע או לכסותה כדי לשמרה אלא יניחנה כמות שהיא עד שתטמא ודאי ותשרף. [מאירי]

מי דמי התם גרמא בעלמא הכא בידים. כלומר אי אפשר דמינה גמר ר' מאיר, דלא דמי כלל, אבל אי הוי הכא נמי בידים אכתי לא הוי מודה בה ר' יוסי, דשאני הכא דספק טמא וטמא אבל התם טהור וטמא, והיינו דבמתני' א"ר יוסי דרבי יהושע אית ליה שתיהן כאחת ואפי"ה לא יליף מיניה.

[מהר"ם חלאווה]

חבית של תרומה שנשברה בגת העליונה ותחתונה חולין טמאין. ונשפכה לתחתונה שהוא הבור ויש בבור יין של חולין טמאים והרי שתטמא התרומה ולא תהא ראויה אפי' לכהן טמא, ונמצא הכל אבד אם לישראל מצד הדמוע אם לכהן מצד טומאת התרומה. [מאירי]

מודה רבי אליעזר ורבי יהושע שאם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה יציל. כלומר שבעוד שהיא נשפכת והולכת הוא יכול לילך לכלי טהור ועדיין יוכל לקלוט בו עד רביעית או יתר מרביעית יציל ולא יחוש לפסידת החולין ויתבאר בסוף הפרק אפי' היה הכלי טמא מגבו הואיל ומתוכו הוא טהור ואין חוששין שמא נגע היין מגבו. [מאירי]

שמא יבא אליהו ויטהרנה. קשה דהא אמרינן לעיל (יג.) דאין אליהו בא לא בערבי שבתות ולא בערבי ימים טובים. וי"ל דה"פ שמא יבא אליהו לאחר זמן. [תוס' חכמי אנגלי']

מסורת הש"ס
עם הוספות

ז) לקמן כ: בכורות לג: תרומות פרק ח [משנה ח], ג) תרומות שם [משנה ט] [לקמן כ:] מנחות מח., ג) לקמן כ: תוספתא פסחים פרק ג הלכה ה, ד) [ל"ל בפרק כל פסולי המוקדשין דף לד.], ה) במדבר יח ח, ו) בכורות שם, ז) ע"ע רשב"ם ב"ב סז: ד"ה טלפחא ורש"י ע"ז עה. ד"ה עדשים, ח) עיין נדה ו., ט) ע' תוס' לקמן פב. ריש ד"ה בשלמא, י) עמוד ב, כ) יד. ד"ה עם, ל) יט. ד"ה לא, מ) לעיל יד ע"א, נ) בד"ה ולד טומאה דרבנן.

ומאי מדבריהם מדברי ר' חנינא סגן הכהנים אמר ריש לקיש משום בר קפרא מתניתין באב הטומאה דאורייתא וולד הטומאה דאורייתא ומאי מדבריהם מדברי ר"א ורבי יהושע אילימא הא רבי יהושע הי ר' יהושע אילימא הא רבי יהושע דתנן [ט] חבית של תרומה שנולד לה בפק טומאה רבי אליעזר אומר אם היתה מונחת במקום התורפה יניחנה במקום המוצנע ואם היתה מגולה יכסנה רבי יהושע אומר אם היתה מונחת במקום המוצנע יניחנה במקום התורפה ואם היתה מכוסה יגלנה מי דמי התם גרמא בעלמא הבא בידים אלא הא ר' יהושע דתנן [י] חבית של תרומה שנשברה בגת העליונה ותחתונה חולין טמאין מודה ר"א ורבי יהושע [יא] שאם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה יציל ואם לאו ר"א אומר תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד רבי יהושע אומר [יב] אף יטמאנה ביד [יג] אי הכי האי מדבריהם מדבריו מיבעי ליה ה"ק ממחלוקתן של ר"א ור"י למדנו דיקא נמי דקתני מודה ר"א ור' יהושע ש"מ וכן א"ר נחמן אמר רבה בר אבוה מתני' באב הטומאה דאורייתא וולד הטומאה דאורייתא ומאי מדבריהם מדברי ר"א ורבי יהושע. איתיביה רבא לרב נחמן [יג] אמר רבי יוסי אין הנדון דומה לראיה שכשהעידו רבותינו על מה העידו אם על הבשר שנטמא בוולד הטומאה ששורפין אותו עם הבשר שנטמא באב הטומאה זה טמא וזה טמא אם על השמן שנפסל בטבול יום שמדליקין אותו בנר שנטמא בטמא מת זה פסול וזה טמא אף אנו מודים בתרומה שנטמאת בוולד הטומאה ששורפין אותה עם התרומה שנטמאת באב הטומאה אבל היאך נשרוף התלויה [יד] עם הטמאה שמא יבא אליהו ויטהרנה

הפיגול

טומאה איכא כשסורפו עם הבשר שנטמא באב הטומאה לכיון דאיכא למיחש שמא יבא אליהו ויטהרנה ויהא מותר באכילה ואין שורפין קדשים אלא בדבר שאין בו היתר כלל, אבל הכא אף על פי שאין אנו יודעין אם יבא אם לא יבא הרי יש כאן היתר שמא יבא ואין שורפין קדשים אלא בדבר שאין בו היתר כלל, ומיהו אי בעי מצי שרפי לה דלמא לא אתי אליהו ולא מצי למיכל לה ולא מצי למיקם עלה בבל תותירו, ואי בעי מצי מנח לה עד דאתי אליהו ומטהר לה ומצי למיכל לה

ולא ידעינן לי נגע לי לא נגע וקסבר לריב"ח לי כרה"י ספיקו טמא ולי כרה"ר ספיקו טהור וגרסה לר"י לפרש כגון שמי חציות כרה"י ונגע בחמת מהן ואינו יודע בחיזה מהן נגע להשמא שחיהן תלויות דבר תורה ללא ילפינן מסוטה דכרשות היחיד ספיקו טמא[1] אלא דבר שיכול להיות חמת כעין סוטה אבל הכא דודאי חמת מהן מהורה אין לטמאות שחיהן מספק כלתנן בפרק שני נזירים (נזיר ד' נ.) ג' נזירים שחמר להם חחד רחיתי חחד מכם שנטמא מחיהן קרבן טומחה וטהרה ומפרש בגמ' להו ספק טומחה כרה"י ואפ"ה לא חמרי' לכל חחד יביח קרבן טומחה משום דודאי לא נטמא רק חחד מהן: **נימא** קסבר ר' יוחנן בן' מדברי ר' חנינא. פ"ה למשמע ליה מדקחמר מחלוקת בשם דמי מדברי יהושע מאי חיריח בשם אפי' בד' וה' נמי כיון דחזיל לחיזוד ואין גרסה לר"י דדילמא הא דנקט שם לאו למעוטי ד' וה' אלא משום דבעי למימר אבל בז' ד"ה שורפין ועוד דבד' וה' לא חזיל לחיזוד דכיון דברי נחכילה ימנא להן חוכלין הרבה וגרסה לר"י דדייק מדקחמר אבל בז' ד"ה שורפין ומי מדברי רבי יהושע קחמר מ"ב מנלן דבז' שורפין לרבי יוסי כיון דסבירא ליה דהשם שחי לחיכל הפסד חולין חבל בעלמא לא מע"ג לחיזוד מ"ב אפי' בז' לא יבערו עם הטמא ומ"ת הא דבז' שורפין אפילו לרבי יוסי משום דילוף מדברי רבי יהושע קאמר ובד' לא שרפו אלא משום דודאי לא נטמא רק חחד מהן: **נימא** קסבר ר' יוחנן בן' מדברי ר' חנינא. פ"ה למשמע ליה מדקחמר מחלוקת בשם דמי מדברי יהושע מאי חיריח בשם אפי' בד' וה' נמי כיון דחזיל לחיזוד ואין גרסה לר"י דדילמא הא דנקט שם למעוטי ד' וה' אלא משום דבעי למימר אבל בז' ד"ה שורפין ועוד דבד' וה' לא חזיל לחיזוד אלא משום גזירה דרבנן: **רבי** יוסי לטעמיה. קשה רבי יוסי גופיה חית ליה לקמן (דף יח:) טומחת מקדש מקיז לטומחת מחרים דרבנן והא דחית ליה הכא דחוריית הפסד חולין חבל בעלמא לא מע"ג לחיזוד מ"ב אפי' בז' לא יבערו עם הטמא ומ"ת הא דבז' שורפין אפילו לרבי יוסי משום דילוף מדברי רבי יהושע קאמר ובד' לא שרפו אלא משום גזירה דרבנן: **ניחא** לר' אסי נימא קסבר רבי יוחנן מתני' באב הטומאה דאורייתא וולד הטומאה דרבנן ומאי מדבריהם מדברי רבי חנינא סגן הכהנים א"ל אין איתמר נמי[3] אמר רבי יוחנן מתניתין באב הטומאה דאורייתא וולד הטומאה דרבנן ומאי מדבריהם מדברי רבי חנינא סגן הכהנים ומחלוקת בשש אבל בשבע דברי הכל שורפין. לימא מסייע ליה הפיגול והנותר והטמא ב"ש אומרים אין נשרפין כאחת וב"ה אומרים נשרפין כאחת ואי סלקא דעתך ר"מ מדברי רבי יהושע קאמר אמאי מהדר ליה ר' יוסי מדר' חנינא סגן הכהנים א"ל רב נחמן רבי יוסי לאו אדעתיה דהוא סבר ר"מ מדברי חנינא סגן הכהנים קא"ל וא"ל אנא מדר' יהושע קאמינ' וא"ל ואפילו לרבי יהושע נמי אינה היא המדה דהא מודה ר"א ורבי יהושע ששורף זו בפני עצמה וזו בפני עצמה ואמאי אינה היא המדה מדה ומדה היא שאני התם דאיכא הפסד חולין מתקיף לה רב[4] ירמיה מתניתין נמי איכא הפסד דעצים א"ל ההוא סבא[5] להפסד מרובה חששו להפסד מועט לא חששו. א"ר אסי א"ר יוחנן מחלוקת בשש[6] אבל בשבע דברי הכל שורפין א"ל רבי זירא לר' אסי נימא קסבר רבי יוחנן מתני' באב הטומאה דאורייתא וולד הטומאה דרבנן ומאי מדבריהם מדברי רבי חנינא סגן הכהנים א"ל אין איתמר נמי[7] אמר רבי יוחנן מתניתין באב הטומאה דאורייתא וולד הטומאה דרבנן ומאי מדבריהם מדברי רבי חנינא סגן הכהנים ומחלוקת בשש אבל בשבע דברי הכל שורפין. לימא מסייע ליה הפיגול והנותר והטמא ב"ש אומרים אין נשרפין כאחת וב"ה אומרים נשרפין כאחת שאני התם דאיכא להו טומאה מדרבנן[8] דתנן הפיגול והנותר מטמאין את הידים. לימא מסייע ליה[9] הפת שעיפשה ונפסלה מלאכול לאדם והכלב יכול לאכלה מטמאה טומאת אוכלין בכביצה ונשרפת עם הטמאה בפסח שאני התם דעפרא בעלמא הוא. אי הכי מאי מודה הכי קא"ל ר' יוסי לר"מ אפי' לר' יהושע דמיקל כי מיקל בתלויה וטמאה אבל בטהורה וטמאה לא אי הכי אמאי אינה היא המדה מדה ומדה היא א"ר ירמיה הכא בבשר שנטמא במשקין שנטמאו מחמת שרץ ואזדא ר"מ לטעמיה ורבי יוסי לטעמיה ר"מ לטעמיה דאמר[10] טומאת משקין לטמא אחרים דרבנן ור' יוסי לטעמיה דאמר[11] טומאת משקין לטמא אחרים דאוריי' דתניא ספק הפיגול. לא לריך הכא, אלא מסייע הבריימא: הפיגול והנותר. של קדשים: והטמא. בשר קודש שנטמא, דקיימא לן בפ' אחרון (ד' קכ:) דגזרו עליהן שיטמאו את הידים, ואע"פ שאין אוכל מטמא אדם גזרו עליהן לטמא מיהא את הידים ולא לטמא את הגוף משום חשדי כהונה ועגלי כהונה כדמפרשין התם, ואפילו הכי אלמי עלייהו טומאה דרבנן חמרי ב"ש אורפין פיגול ונותר שאין טמאים מן התורה עם הטמא שהוא טמא מן התורה, וב"ש בחרומה טהורה וטומאה, ואפ' ב"ה לא קאמרו אלא משום אלמי פיגול ונותר טומאי דרבנן, ורבי יוסי אומר מדבריהם. ואי"ת. אי כרבי יוסי אמאי אורפין פיגול ונותר עם הטמא ויל"ל כיון דמדרבי יהושע נמי אינה היא המדה אלא משום דודאי לא נטמא רק אחד מהן: **נימא** קסבר ר' יוחנן בן' מדברי ר' חנינא. פ"ה למשמע ליה מדקחמר מחלוקת בשם דמי מדברי יהושע מאי חיריח בשם אפי' בד' וה' נמי כיון דחזיל לחיזוד ואין גרסה לר"י דדילמא הא דנקט שם למעוטי ד' וה' אלא משום דבעי למימר אבל בז' ד"ה שורפין ועוד דבד' וה' לא חזיל לחיזוד אלא משום גזירה דרבנן: **רבי** יוסי לטעמיה. קשה רבי יוסי גופיה חית ליה לקמן (דף יח:) טומחת מקדש מקיז לטומחת מחרים דרבנן והא דחית ליה הכא דחוריית הפסד חולין חבל בעלמא לא מע"ג לחיזוד מ"ב אפי' בז' לא יבערו עם הטמא ומ"ת הא דבז' שורפין אפילו לרבי יוסי משום דילוף מדברי רבי יהושע קאמר ובד' לא שרפו אלא משום גזירה דרבנן: **ניחא** לר' אסי נימא קסבר רבי יוחנן מתני' באב הטומאה דאורייתא וולד הטומאה דרבנן ומאי מדבריהם מדברי רבי חנינא סגן הכהנים ומחלוקת בשש אבל בשבע דברי הכל שורפין. לימא מסייע ליה הפיגול והנותר והטמא ב"ש אומרים אין נשרפין כאחת וב"ה אומרים נשרפין כאחת שאני התם דאיכא להו טומאה מדרבנן[8] דתנן הפיגול והנותר מטמאין את הידים. לימא מסייע ליה[9] הפת שעיפשה ונפסלה מלאכול לאדם והכלב יכול לאכלה מטמאה טומאת אוכלין בכביצה ונשרפת עם הטמאה בפסח שאני התם דעפרא בעלמא הוא. אי הכי מאי מודה הכי קא"ל ר' יוסי לר"מ אפי' לר' יהושע דמיקל כי מיקל בתלויה וטמאה אבל בטהורה וטמאה לא אי הכי אמאי אינה היא המדה מדה ומדה היא א"ר ירמיה הכא בבשר שנטמא במשקין שנטמאו מחמת שרץ ואזדא ר"מ לטעמיה ורבי יוסי לטעמיה ר"מ לטעמיה דאמר[10] טומאת משקין לטמא אחרים דרבנן ור' יוסי לטעמיה דאמר[11] טומאת משקין לטמא אחרים דאוריי' דתניא ספק

עליהו שם טומאה דרבנן: **מטמאה טומאת אוכלין**. הואיל וממחלה נרחית לאדם לירוה לה תורת טומחה, ואין עולה ממנה עד שתפסל מאכילת כלב[12]: **ונשרפת עם הטמאה בפסח**. ואפילו היא תרומה טהורה, והא ודאי ר' יוסי היכא דלאו מעלייתא נפשה, אפי' מודה ר' יוסי היכא דלאו מעלייתא נפשה: **אי הכי**. דרבי מאיר מדקאי מודה ר' אליעזר דקאמר ליה ר' יוסי, הא קא יליף רבי מאיר מדרבנן ומהדר ליה מיהו מדרבי אליעזר ורבי יהושע: הכי קאמר ליה. הא דקא ילפת מדרבי חנינא היא מן המדה כדמפרש לקמיה, ואפילו לרבי יהושע נמי דשמעינן ליה דמיקל טפי גבי חבית דקאמר יטמאנה ביד, מודה בשריפה בפסח דאין שורפין, דהתם משום הפסד חולין הוא, וכי חיכא למימר דמיקל בשריפה, בחלויה וטומאה הוא דחיכא למימר דמיקל, כדשמעת ליה גבי חבית שנולד לה ספק טומאה לחמר יגלנה, ותנח גרמא והוא הדין בידים, אבל בטהורה ליכא למימר דמיקל: **אי הכי**. דרבי מאיר מדרבי חנינא לחמר דמטמחינן טומאה מדרבנן בטומאה דאורייתא, הכא נמי מטמינן חיסור דרבנן להיכא שליכא חיסורא דרבנן על הטהורה כי התם דחיכא טומאה דרבנן[13], והא ר' יוסי לא שני ליה בין שם טומאה לשם חיסור, דהא אמרת דמודה רבי יוסי בשבע הואיל וחיכא חיסור דאורייתא ואע"פ דליכא עלה שם טומאה, אלמא לא שני ליה, וכיון דלא שני ליה, שפיר יליף רבי מאיר מדרבי חנינא לחמר דמטמחינן טומאה מדרבנן בטומאה דאורייתא, הכא נמי מטמינן חיסור דרבנן בטומאה דאורייתא: א"ר ירמיה הבא. בשר שנטמא בוולד הטומאה דקתני, כגון שנטמא במשקין שנטמאו בשרץ: **ואזדא** ר' **מאיר לטעמיה**. דחמר משקין אין מטמחין מחרים ואפילו חוכלין אלא מדרבנן, והוה ליה מדאורייתא טהור מעליא, ושרפי ליה בהדי בשר שנטמא בחד מטומאה דטמא מדאורייתא, וגבי תרומה טהורה בשם דחיכא נמי חיסור דרבנן עלה לא שנא: **ורבי יוסי לטעמיה**. דמשקין טימאוהו לבשר זה מדאורייתא, הלכך חינה היא מן המדה דטמא וטמא הוא. ולר' ירמיה חיכא לאקשויי מ"ב אין לר"מ יוסי מאי מוסיפין לו[14] טומאתו קא משהיד ר' חנינא, מעיקרא דרחמנן נגע והשתא נמי בהדי דרחמנן שרפינן להו, ורחה בעיני דרבי ירמיה חוולד וולד דקאמר רב יהודה[15] סמיך, ולא חש למידק כולי האי, ונקט מילחיה בחר ליטמא דמתני' דתני בוולד הטומאה, ולעולם בבשר שנטמא במשקין שנטמאו בכלי שנטמא בשרץ דהוו להו משקין שניים והוא שליפי, ומשמעינן דשליפי מותר לעשותו שני: **אי הכי**. כיון דאין חוכל מטמא חוכל אלא מדרבנן, מאי קא משני ליה האי בשר לבשר שליפי, מי לשווייה שני מדרבנן, מעיקרא נמי שני מדרבנן **מיהו מדרבי אליעזר ורבי יהושע**: הכי קאמר ליה. הא דקא ילפת מדרבי חנינא היא מן המדה כדמפרש לקמיה, ואפילו לרבי יהושע נמי דשמעינן ליה דמיקל טפי גבי חבית דקאמר יטמאנה ביד, מודה בשריפה בפסח דאין שורפין, דהתם משום הפסד חולין הוא, וכי חיכא למימר דמיקל, בחלויה וטומאה הוא דחיכא למימר דמיקל, כדשמעת ליה גבי חבית שנולד לה ספק טומאה לחמר יגלנה, ותנח גרמא והוא הדין בידים, אבל בטהורה ליכא למימר דמיקל: **אי הכי**. דרבי מאיר מדרבי חנינא לחמר דמטמחינן טומאה מדרבנן בטומאה דאורייתא, הכא נמי מטמינן חיסור דרבנן להיכא שליכא חיסורא דרבנן על הטהורה כי התם דחיכא טומאה דרבנן[13], והא ר' יוסי לא שני ליה בין שם טומאה לשם חיסור, דהא אמרת דמודה רבי יוסי בשבע הואיל וחיכא חיסור דאורייתא ואע"פ דליכא עלה שם טומאה, אלמא לא שני ליה, וכיון דלא שני ליה, שפיר יליף רבי מאיר מדרבי חנינא לחמר דמטמחינן טומאה מדרבנן בטומאה דאורייתא, הכא נמי מטמינן חיסור דרבנן בטומאה דאורייתא: א"ר ירמיה הבא. בשר שנטמא בוולד הטומאה דקתני, כגון שנטמא במשקין שנטמאו בשרץ: **ואזדא** ר' **מאיר לטעמיה**. דחמר משקין אין מטמחין מחרים ואפילו חוכלין אלא מדרבנן, והוה ליה מדאורייתא טהור מעליא, ושרפי ליה בהדי בשר שנטמא בחד מטומאה דטמא מדאורייתא, וגבי תרומה טהורה בשם דחיכא נמי חיסור דרבנן עלה לא שנא: **ורבי יוסי לטעמיה**. דמשקין טימאוהו לבשר זה מדאורייתא, הלכך חינה היא מן המדה דטמא וטמא הוא. ולר' ירמיה חיכא לאקשויי מ"ב אין לר"מ יוסי מאי מוסיפין לו[14] טומאתו קא משהיד ר' חנינא, מעיקרא דרחמנן נגע והשתא נמי בהדי דרחמנן שרפינן להו, ורחה בעיני דרבי ירמיה חוולד וולד דקאמר רב יהודה[15] סמיך, ולא חש למידק כולי האי, ונקט מילחיה בחר ליטמא דמתני' דתני בוולד הטומאה, ולעולם בבשר שנטמא במשקין שנטמאו בכלי שנטמא בשרץ דהוו להו משקין שניים והוא שליפי, ומשמעינן דשליפי מותר לעשותו שני: **אי הכי**. דרבי מאיר מדרבי חנינא לחמר דמטמחינן טומאה מדרבנן בטומאה דאורייתא, הכא נמי מטמינן חיסור דרבנן בטומאה דאורייתא, הלכך חינה היא מן המדה, ורגינא לחית ליה מקרא מלא דבר הכתוב לא ס"ל לרבי ירמיה, ומוקי לה למוספת טומאה דרבנן דממניתין כדמוקימנא בריסא[16], ומאי מדבריהן מדברי ר' אליעזר ורבי יהושע:

קיא **א** מיי' פי"ט מהל' פסולי המוקדשין הלכה ה:

קיב **ב** מיי' פ"ג מהל' חמץ ומצה ה"ד:

קיג **ג** מיי' פ"ו מהל' מעות המומחה ה"ח:

רבינו חננאל

הטומאה כו' ואי ס"ד ר' מאיר מדברי ר' יהושע קאמר היכי מהדר ליה ר' יוסי מדברי ר' חנניה סגן הכהנים וכו'. **ופרקי' טעה** ר' **יוסי** דהוה סבר דר' מאיר מדברי ר' חנניה דייק ואמר ליה ר' מאיר מדברי ר' יהושע קאמינא והדר אמר ליה ר' יוסי גם לדברי ר' יהושע אינה היא המדה. [ופריך הרי] מדה אחת היא שהרי ר' יהושע בהדיא אמר יטמאנה ביד. **ודחי' שאני התם דאיכא הפסד חולין** כלומר כיון שהגת התחתונה יש בה יין שהוא חולין ואם תרד התרומה הזו עליהן תפסד לגמרי שאינו שמן שראוי להדלקה לפיכך אמר ר' יהושע יטמאנה ביד. **ואקשי' מתני' נמי אית בה הפסד** כי אם תשרף כל אחת במדורה בפני עצמה צריכות עצים הרבה. **ודחי'** הפסד של חולין שהוא מרובה חששו להפסד מועט כגון הפסד של עצים לא חששו: **אמר ר' אסי אמר ר' יוחנן מחלוקת בשעה ששית** שהיא גזירה מדרבנן דמדאוריי' שעה ששית שרי באכיל' אבל בשבע שהיא איסור מן התורה דברי הכל שורפין הכל כאחת לפי שהכל איסורא מדאוריי' היא ומאי מדבריהם מדברי ר' חנניה סגן הכהנים ומתני' באב הטומאה דאורייתא ולד הטומאה דרבנן. **נימא מסייע לי' הפיגול הנותר** והטמא ב"ש אומרי' אין נשרפין כאחת וב"ה אומרים נשרפין כאחת דייק' מדברי ב"ה כיון דמאחר דכולן השתא אסורין מדאוריי' הן אע"ג דהפיגול והנותר טהורין הן נשרפין כאחד אף הני בעידן איסורא מדאוריי' והיא משעה שביעית ולמעלה נשרפין כאחד. **ודחי'** לעולם לא מסייע ליה ושאני פיגול ונותר דאית בהו מיהו טומאה מדרבנן דתנן הפיגול והנותר מטמאין הידים. **ואתינן תוב** לסיועיה מן הפת שעפשה שהיא טהורה ונשרפת עם תרומה טמאה בפסח. **ודחי'** שאני פת שעפש' דכעפרא בעלמא היא. **ואקשי' לר' יוחנן** דאמר ר' מאיר מדברי ר' חנניה סגן הכהנים קאמר אי הכי אמאי אומר לו ר' יוסי לר' מאיר מודה ר' אליעזר ור' יהושע נימא ליה אנא אמינא לר' חנניה סגן הכהנים ואת אמרת לי מדברי ר' יהושע. **ושנינן** הכי קאמר לו ר' יוסי לר' מאיר לא מבעי' הני דמחמרי אלא אפי' ר' יהושע דמיקל לא מיקל אלא בתלויה וטמאה אבל טמאה וטהורה לא. **אי הכי** כי ר' מאיר מדברי ר' חנניה סגן הכהנים אמר לר' יוחנן דאמר אב הטומאה דאורייתא ולד הטומאה מדרבנן הוא טמא אבל מדאורייתא טהור הוא אמאי אמר ר' יוסי אינה היא המדה הלא האב טמא [דאורייתא] והולד מדאורייתא טהור ואמר ר' חנניה לא נמנעו לשורפן כאחת היא היא המדה ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה. **ופריק** ר' ירמיה הכי מתני' בבשר שנטמא בספק משקין הבאין מחמת שרץ שהוא ולד שאביו ספק כדתנן

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [שבת קנד: לקמן כ: נה: ביצה לו. בבא קמא קיז. בבא מציעא לח:], **ב)** לקמן פה. קכ:, **ג)** לקמן מה:, **ד)** [לעיל יד:], **ה)** טהרות פ"ח מ"ו, **ו)** לעיל יד., **ז)** נדה ג., **ח)** עי' רש"י לקמן יט. ד"ה א"ל באי"ד ואי קשיא וכו'.

הגהות וציונים

ט) צ"ל **רבי** ירמיה (ב"ש). בקצת כ"י רב ירמיה **בר אבא** (ד"ס, ומציין לב"ב קנג ע"א): **י)** בכ"י נוסף **א"ר חייא בר אבא**: **יא)** נדצ"ל **ולקמיה** (דקאי על הא דבסמוך ולא על הא דבסוף העמוד): **יב)** בכ"י נוסף **ואע"ג דליכא שום טומאה עליה** (נמוקי שזבנ"י): **יג)** יש להוסיף **מדאורייתא** (באה"מ): **יד)** יש להוסיף **על בשר שנטמא בולד ולד דרבנן והא** (נ"ש והכא) **ליכא למימר לר' יוסי שאני התם** (נ"ש **הבא**) **דאיכא שם טומאה דרבנן, דהא ר'** יוסי (כ"י והעתיקוהו ד"ס ונמוקי שזבנ"י): **טו)** בכת"י נוסף **טומאה על** טומאתו: **טז)** צ"ל **נגעו** (בארות המים): **יז)** צ"ל **דרבנן כדאוקימנא ברישא דמתניתין** (באה"מ): **יח)** צ"ל **יליף** (באה"מ): **יט)** **ומיהו יש לומר דר' מאיר מרבי חנינא ורבי עקיבא יליף [ו]שפיר שייך למעמיה ביון דעלייהו קיימי** ועוד כו'. העתק מחלופי גירסאות (גליון):

ליקוטי רש"י

הפיגול והנותר מטמאין את הידים. מדרבנן [לקמן פה.]. **הפת שעיפשה ונפסלה מלאכול לאדם.** ונתקלקלה בעיפושה ממלכול מדם. **מטמאה טומאת אוכלין.** לכל זמן שהיא ראויה לכלב לא פקע תורת אוכל מינה. **ונשרפת עם הטמאה בפסח.** אם תרומה טהורה היא דכיון דלא מיתר לטמא בידים ואפילו לרבי יוסי דאמר קמא נפרק קמא (דף יד.) זו לעצמה וזו לעצמה [לקמן מה:].

[מכאן שייך לדף טז.]

ספק משקין. לכל טומאת משקין קרי ספק משום דלית להו עיקר מן התורה לפי שלא מינו מטומאה למשקין בפירוש מן התורה והלי דכתיב וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא (ויקרא יא) הוה הכשר הוא. **ליטמא טמא.** לקבל טומאה לעצמן ולהלי עצמן [נדרים יט.]. **שהרי העיד וכו' ועל משקין בית מטבחיא.** הלא והמיס שהן בבית המטבחיים שבעזרה. דבן. לא גזרו עליהם טומאת משקין, ופלוגתא היא לקמן דר' אמר לכן ממש דשכר אין משקין מקבלין טומאה אלא מדרבנן ונהגי לא גזור, ושמואל אמר לכן מלטמא טומאת אחרים אבל טומאת עצמן יש שהן קשבר שמואל יש למשקין טומאה מן התורה להיטמא ולא מצו רבנן לגזרינהו [ע"ז לו.].

רבי יוסי מביא הוכחה נוספת לאיסור שריפת תרומת חמץ טמאה עם הטהורה[א]:

הַפִּיגּוּל - קרבן שנשחט במחשבה לזרוק את דמו או לאוכלו או להקטירו חוץ לזמנו או חוץ למקומו[ב], **וְהַנּוֹתָר** - קרבן שעבר זמן אכילתו או הקטרתו, **וְהַטָּמֵא** - בשר קרבנות טמא, שהם פסולים ויוצאים לשריפה, **בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים, אֵין הֵם נִשְׂרָפִין כְּאַחַת** - ביחד, אלא הבשר הטמא נשרף בפני עצמו, והפיגול והנותר נשרפים בפני עצמם, משום שאסור לטמא אף קדשים פסולים, ואם ישרף הטמא יחד עם הפיגול והנותר יטמא אותם[ג]. **וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים, נִשְׂרָפִין כְּאַחַת**, משום שאין איסור לטמא פיגול ונותר[ד]. ובהמשך הסוגיא תבואר מחלוקתם, וכיצד הוכיח מכאן רבי יוסי שלא כדברי רבי מאיר.

מסיק רבא את קושייתו, **וְאִי סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - ואם יעלה על דעתך לפרש כדברי רב נחמן, **שַׁרְבִּי מֵאִיר** שאמר 'מדבריהם למדנו ששורפים תרומה טהורה עם הטמאה בפסח', **מִדִּבְרֵי רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ** שהתיר לטמא תרומה טהורה בידים **קָאָמַר** - למד את דינו, **אַמַּאי מַהְדַּר לֵיהּ** [-מדוע השיב לו] **רַבִּי יוֹסֵי** שאין להוכיח **מֵעְדוּתוֹ דְּרַבִּי חֲנִינָא סְגַן הַכֹּהֲנִים** בבשר קודש 'שלישי' על תרומת חמץ. הרי לא מדברי רבי חנינא סגן הכהנים הוכיח רבי מאיר את דבריו, והיה לו לרבי יוסי לדחות את הוכחתו מדברי רבי יהושע בחבית של תרומה שנשברה, ולחלק בינה לבין תרומת חמץ.

רב נחמן מתרץ את קושיית רבא:

אָמַר לֵיהּ רַב נַחְמָן לרבא, **רַבִּי יוֹסֵי לָאו אַדַּעְתֵּיהּ** - רבי יוסי לא ירד לסוף דעתו של רבי מאיר, **דְּהוּא סָבַר שַׁרַבִּי מֵאִיר מִדבריו דְּרַבִּי חֲנִינָא סְגַן הַכֹּהֲנִים קָאָמַר לֵיהּ** [-אמר לו] שמוכח ששורפים תרומת חמץ טהורה עם הטמאה, ועל כן השיב לו שאין משם ראיה, לפי שאין לדמות תרומה אסורה לתרומה טמאה. **וְשׁוּב אָמַר לֵיהּ** רבי מאיר לרבי יוסי, **אֲנָא** [-אני] **מִדבריו דְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ קָאֲמִינָא** [-אמרתי] להוכיח ששורפים תרומת חמץ טהורה עם הטמאה, ולא מדברי רבי חנינא סגן הכהנים. **וְחָזַר וְאָמַר לֵיהּ** רבי יוסי, **וַאֲפִילּוּ לְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ** המתיר לטמא בידים תרומה שסופה להיטמא **נַמִּי אֵינָהּ הִיא הַמִּדָּה** - גם כן אין להוכיח מדבריו שמותר לטמא תרומת חמץ טהורה, **דְּהָא מוֹדֶה** [-שהרי מודים] **רַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ שֶׁשּׁוֹרֵף זוֹ** - תרומה טהורה **בִּפְנֵי עַצְמָהּ, וְזוֹ** - ותרומה טמאה **בִּפְנֵי עַצְמָהּ.**

הגמרא מפרשת את תשובת רבי יוסי במשנתנו, לשיטת ריש לקיש שהוכחת רבי מאיר היא מדברי רבי יהושע:

שואלת הגמרא, **וַאַמַּאי** [-מדוע] **אֵינָהּ הִיא הַמִּדָּה** להוכיח מדברי רבי יהושע בחבית תרומה שנשברה על תרומת חמץ טהורה, הלא **מִדָּה וּמִדָּה הִיא** להשוותן זו לזו. שהרי טעמו של רבי יהושע שהתיר לטמא בידים את יין התרומה הטהור, הוא משום שסופו ליפול לתוך החולין הטמאים שבבור וללכת לאיבוד. ואם כן מטעם זה יש להתיר גם לשרוף תרומה טהורה עם טמאה ולטמאותה בידים, שהרי סופה להשרף משום איסור חמץ וללכת לאיבוד.

משיבה הגמרא, **שָׁאנִי הָתָם** - שונה שם הדין בתרומה טהורה שסופה ליפול לתוך חולין טמאים, שהתיר רבי יהושע לטמאותה בידים משום **דְּאִיכָּא** [-שיש] **הֶפְסֵד חוּלִּין** בנפילתה לתוכם, שהרי בכך הם נאסרים מחמת תערובת התרומה, וכדי למנוע הפסד זה התירו לקבלה בכלים טמאים ולטמאותה. מה שאין כן בתרומת חמץ טהורה, שאין הפסד בכך שישרפוה בפני עצמה ולא עם הטמאה, ועל כן אף על פי שהיא הולכת לאיבוד לא התיר רבי יהושע לטמאותה[ה].

הגמרא מביאה קושיא על התירוץ האמור:

מַתְקִיף לָהּ [-הקשה] **רַב יִרְמְיָה**, הלא כשם שבחבית שנשברה יש הפסד של יין החולין, כמו כן **בְּמַתְנִיתִין** [-במשנתנו] בנידון שריפת תרומת חמץ טהורה, **נַמִּי אִיכָּא** [-גם כן יש] **הֶפְסֵד דְּעֵצִים**, שהרי אם נאסור עליו לשרוף את התרומה הטהורה עם הטמאה, יצטרך עצים בפני עצמם לשריפת כל אחת מהן לבדה[ו]. ואם כן לשיטת רבי יהושע יש להתיר את שריפת הטהורה יחד עם הטמאה, מאחר שהיא הולכת לאיבוד. מתרצת הגמרא, **אָמַר לֵיהּ הַהוּא סָבָא** [-אותו זקן] לרבי ירמיה, דווקא **לְהֶפְסֵד מְרוּבֶּה חָשְׁשׁוּ**, ועל כן התיר רבי יהושע לקבל את התרומה הטהורה בכלים טמאים כדי שלא תיפול לתוך החולין ותפסידם, אבל **לְהֶפְסֵד מוּעָט** של עצים **לֹא חָשְׁשׁוּ**, ועל כן אין להוכיח מדברי רבי יהושע שמשום הפסד זה מותר לשרוף תרומת חמץ טהורה עם הטמאה.

הגמרא מביאה את שיטת רבי יוחנן בביאור מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי במשנתנו:

אָמַר רַבִּי אַפִּי אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, מַחֲלוֹקֶת רבי מאיר ורבי יוסי היא **רַק בְּשֵׁשׁ** - בשעה השישית של ערב פסח, שלדעת רבי מאיר מותר לשרוף באותה שעה את תרומת החמץ הטהורה עם הטמאה, ולדעת רבי יוסי אסור לשורפן יחד, משום שמן התורה עדיין מותרת הטהורה באכילה, ואסור לטמאותה. **אֲבָל בְּשֶׁבַע** - בשעה השביעית, כשהתרומה הטהורה כבר נאסרה באכילה מן התורה, **לְדִבְרֵי הַכֹּל שׂוֹרְפִין** אותה יחד עם הטמאה ומטמאים אותה, משום שהיא כמו תרומה שכבר נטמאה, שכן אין לך טומאה גדולה יותר מאיסור תורה של חמץ, ועל כן אין מוזהרים על שמירתה מטומאה.

הגמרא מבררת את דברי רבי יוחנן:

אָמַר לֵיהּ רַבִּי זֵירָא לְרַבִּי אַפִּי, נֵימָא קָסָבַר - האם נאמר שסובר **רַבִּי יוֹחָנָן** שדברי רבי חנינא סגן הכהנים **בְּמַתְנִיתִין** אמורים **בְּבשר** אחד שנטמא **בְּאַב הַטּוּמְאָה דְּאוֹרַיְיתָא** ונעשה ראשון, **וּבבשר** אחר שנטמא **בְּוֹלַד הַטּוּמְאָה דְּרַבָּנָן** ונעשה שלישי לטומאה מדרבנן, ואפילו שבכך נוספת טומאה דאורייתא לבשר ה'שלישי'. **וּמַאי** [-ומה] שאמר רבי מאיר 'מִדִּבְרֵיהֶם למדנו', כוונתו שיש ללמוד זאת **מִדִּבְרֵי רַבִּי חֲנִינָא סְגַן הַכֹּהֲנִים'**, שממה שהתיר לטמא בשר קודש שעד עתה היה טמא רק מדרבנן, יש להוכיח שמותר לטמא תרומת חמץ בשעה שישית משום שהיא כבר אסורה, ואפילו שבאותה שעה אין איסורה

אוצר החכמה

א. **סיפא** זו אינה שייכת לקושיית רבא לרב נחמן, אלא מאחר שהקשה רבא מתחילת דברי הברייתא, הביא את כל דבריה. רש"י (ד"ה הפיגול - הרמ"ן).

ב. **זמן** זריקת דם כל הקרבנות הוא עד שקיעת החמה של יום שחיטתם, וזמן אכילת קדשים קלים [מלבד תודה] הוא שני ימים ולילה, ושל קדשי קדשים הוא ביום שחיטתם ובלילה שלאחריו עד הבוקר, וכן זמן הקטרת כל הקרבנות הוא עד הבוקר שלאחר יום שחיטתם. ואם חשב בשעת השחיטה לזרוק או לאכול או להקטיר לאחר זמנים אלו, נפסל הקרבן באיסור פיגול, וכל האוכל מבשרו חייב כרת. כמו כן נפסל הקרבן במחשבת חוץ למקומו, כגון שחשב בשעת השחיטה לזרוק את הדם או להקטיר את החלב מחוץ לעזרה, או לאכול את הבשר מחוץ למקום אכילתו [מקום אכילת קדשים קלים הוא בכל העיר, ושל קדשי קדשים בעזרה], ונאסר הבשר באכילה באיסור לאו, אך אין בו איסור כרת.

ג. **הקשו** הראש יוסף (ד"ה הפיגול) והצל"ח (חומ מח), שלשיטת רבינא שאף בקדשים אין אוכל מטמא אוכל מן התורה, מדוע אסרו בית שמאי לשרוף את הפיגול והנותר עם הטמא, הרי גזרו עליהם חכמים טומאה כמבואר להלן, ואם כן במה ששורפים אותם עם הטמא אין מוסיפים להם שום טומאה, שהרי אינם נטמאים בכך אלא מדרבנן, וגם קודם לכן היו טמאים מדרבנן. ותירץ הצל"ח, שאולי היו בקדשים פסולים אלו גם משקים וגם אוכלים, והרי הם מטמאים אלו את אלו מן התורה. וראה בילקוט ביאורים תירוצים נוספים.

ד. **רש"י** (ד"ה והטמא) מפרש במחלוקתם על פי המבואר בגמרא להלן, שגזרו חכמים טומאה על פיגול ונותר. שלדעת בית שמאי מאחר שאינם טמאים אלא מדרבנן אסור להוסיף עליהם טומאה דאורייתא, אך לדעת בית הלל מותר להוסיף טומאה דאורייתא על קדשים טמאים מדרבנן. והוכיח רבי יוסי מדבריהם שאסור לטמא תרומה טהורה שהולכת לאיבוד, שכן לא נחלקו בית הלל על בית שמאי אלא בקדשים טמאים מדרבנן, ואמרו שמותר להוסיף עליהם טומאה דאורייתא, אבל בקדשים טהורים או תרומה טהורה לדברי הכל אסור להוסיף טומאה. אמנם כן הוא רק לפי צד אחד למסקנת הגמרא, אך לשיטת רבי יוחנן להלן מתפרשת המחלוקת והוכחת רבי יוסי מדבריהם באופן אחר, ויבוארו הדברים במקומם.

ה. **מכאן** מוכח שהאיסור לטמא תרומה שסופה לאיבוד אינו אלא מדרבנן, שהרי אם הוא מן התורה לא יתכן שהתירוהו משום הפסד. פני יהושע (לעיל ע"ח ד"ה מי).

ו. **צריך עיון**, הלא לשיטת חכמים (להלן כח.) ביעור חמץ הוא בכל דבר, ואף על ידי פירורו וזרייתו לרוח, ואין כלל צורך בעצים בכדי להשביתו. קובץ שיעורים (חומ עד).

ז. **ולא** כדברי ריש לקיש לעיל (ע"ח) שהעמיד את דברי רבי חנינא סגן הכהנים בבשר שנטמא בולד הטומאה דאורייתא, ופירש שהוכחת רבי מאיר היא מדברי רבי יהושע, ולא מדברי רבי חנינא סגן הכהנים.

ולא ידעינן לי נגע לי לא נגע וקסבר לריב"ח לי ברה"י ספיקו טמא ולי ברה"ר ספיקו טהור וגרסה לר"י לפרש כגון שמי מציות ברה"י ונגע בחמת מהן ולינו יודע בלזיזה מהן נגע דהשתא שהיתן תלויות דבר תורה דלא ילפינן מסוטה דברשות היחיד ספקו טמא[ו] אלא דבר שיכול להיות חמת כעין סוטה אבל הכא דודאי חמת מהן טהורה אין לטמאות שהיתן מספק כדתנן בפרק שני נזירים (נזיר ד' נ.) ג' נזירים שמאר להם אחד רלתי אחד מכם שנטמא מצילין קרבן טומאה וטהרה ומפרש בגמ' דהוי ספק טומאה ברה"י ואפ"ה לא אמרי' לכל אחד יביא קרבן טומאה משום דודאי לא נטמא רק אחד מהן: **נימא** קסבר ר' יוחנן בן' מדברי ר' חנינא. פ"ה למשמע ליה מדקאמר מחלוקת בשם דאי מדברי יהושע מאי לריך בשם אפי' בד' וה' נמי כיון דאזיל לאיבוד ואין גרסה לר"י דדילמא הא דנקט שם לאו למעוטי ד' וה' אלא משום דנעי למימר אבל ג' ד"ה שורפין ועוד דבד' וה' לא אזיל לאיבוד דכיון דאתי נמלילה ימנא להן אוכלין הרבה וגרסה לר"י דדייק מדקאמר אבל ג' ד"ה שורפין ואי מדברי רבי יהושע קאמר מ"כ מנלן דבג' שורפין לרבי יוסי כיון דסבירא ליה דהשם שאני לאיבוד הפסד חולין אבל בשעת לא בעלמא לא מע"ג דאזיל לאיבוד מ"כ אפי' בג' לא יפרפו עם הטמא ומ"ת הא דבג' שורפין אפילו לרבי יוסי משום דיליף מדברי רבי עקיבא דאתי עם הטמא ויל"ל כיון דמדברי יהושע יליף ולא מלינו דר"מ יליף איסור מטומאה משכחת איך לנו ללמוד איסור מטומאה אבל אי מדבריה היינו מדברי רבי חנינא ויליף[ז] ר"מ איסור מטומאה ורבי יוסי לאמר חיישינן שמא יבוא לאכלו בטהרה ולא ילפינן מיניה: **ונשרפת** עם הטמאה. גרסה לו לדמות הא דאזיל לאיבוד לז' אבל בג' אין שורפין כיון דלא אזיל לאיבוד אלא משום גזירה לרבנן: **רבי** יוסי לטעמיה. קשה רבי יוסי גופיה אית ליה לקמן (דף יח:) טומאת משקין לטמא מחריס דרבנן והא לאית ליה הכא דאיכא בשעת ר' עקיבא דבו אמר[ח] ואין זה לטעמיה[ט] ועוד קשה

הפיגול והנותר והטמא בית שמאי אומרים אין נשרפין כאחת וב"ה אומרים [א]נשרפין כאחת ואי סלקא דעתך ר"מ מדברי רבי יהושע קאמר אמאי מהדר ליה ר' יוסי מדר' חנינא סגן הכהנים א"ל רב נחמן רבי יוסי לאו אדעתיה דהוא סבר ר"מ מדרבי חנינא סגן הכהנים קא"ל וא"ל אנא מדר' יהושע קאמינ' וא"ל ואפילו לרבי יהושע נמי אינה היא המדה דהא מודה ר"א ורבי יהושע ששורף זו בפני עצמה וזו בפני עצמה ואמאי אינה היא המדה מדה ומדה היא שאני התם דאיכא הפסד חולין מתקיף לה רב[ב] ירמיה מתניתין נמי איכא הפסד דעצים א"ל ההוא סבא[ג] להפסד מרובה חששו להפסד מועט לא חששו. א"ר אסי א"ר יוחנן מחלוקת בשש[ד] אבל בשבע דברי הכל שורפין א"ל רבי זירא לר' אסי נימא קסבר רבי יוחנן מתני' באב הטומאה דאורייתא וולד הטומאה דרבנן ומאי מדבריהם מדברי רבי חנינא סגן הכהנים א"ל אין איתמר נמי[ה] אמר רבי יוחנן מתניתין באב הטומאה דאורייתא וולד הטומאה דרבנן ומאי מדבריהם מדברי רבי חנינא סגן הכהנים ומחלוקת בשש אבל בשבע דברי הכל שורפין. לימא מסייע ליה הפיגול והנותר והטמא ב"ש אומרים אין נשרפין כאחת וב"ה אומרים נשרפין כאחת שאני התם דאי להו טומאה מדרבנן[ו] דתנן הפיגול והנותר מטמאין את הידים. לימא מסייע ליה[ז] הפת שעיפשה ונפסלה מלאכול לאדם והכלב יכול לאכלה מטמאה טומאת אוכלין בכביצה ונשרפת עם הטמאה בפסח שאני התם דאיכא בעלמא הוא. אי הכי מאי מודה הכי קא"ל ר' יוסי לר"מ אפי' לר' יהושע דמיקל כי מיקל בתלויה וטמאה אבל בטהורה וטמאה לא אי הכי אמאי אינה היא המדה מדה ומדה היא א"ר ירמיה הכא בבשר שנטמא במשקין שנטמאו מחמת שרץ ואזדא ר"מ לטעמיה ורבי יוסי לטעמיה ר"מ לטעמיה דאמר[ח] טומאת משקין לטמא אחרים דרבנן ור' יוסי לטעמיה דאמר[ט] טומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא דתניא

ספק

הפיגול[ב]. לא צריך הכא, אלא מסייע הברייתא: הפיגול והנותר. של קדשים: והטמא. בשר קודש שנטמא, דקיימא לן בפ' מחרון (ד' קכ:) דגזרו עליהן שיטמאו את הידים, ואע"פ שאין לוכל מטמא אדם גזרו עליהן לטמא מיהת את הידים ולא לטמא את הגוף משום חשדי כהונה ועגלי כהונה כדמפרשין התם, ואפילו הכי לאית עלייהו טומאה דרבנן חמרי ג"ם לאין שורפין פיגול ונותר שאין טמאים מן התורה עם הטמא שהוא טמא מן התורה, וכ"ש בתרומה טהורה וטומאה, ואפי' ג"ה לא קתרו אלא משום לאית לפיגול ונותר טומאת דרבנן: **וא"ל**. רבי יוסי לרבי מאיר, כי ילפת ליה מדרבי יהושע נמי אינה היא המדה, דמודין הן בזו, ולקמן[ג] פריך ממאי אינה היא המדה: מדה ומדה היא. דהא טהורה גמורה היא החבית הזאת, ומשום לסופה לאיבוד שרי לטמויי בידים: **דעצים**. שאין להיסק שמי היסקום: מחלוקת בשש. שעדיין אין על הטהורה אלא איסור דרבנן, אבל בשבע שנאסרה כבר מן התורה, אין לך טומאה גדולה מזו, ודברי הכל אף לר' יוסי שורפין: **נימא קסבר** ר' יוחנן. דמתני' דרבי חנינא בולד הטומאה דרבנן, ור"מ מיניה יליף, ודוקא נקט שם רבי יוחנן ומשום דאית עליה איסור דרבנן הוא טעמא דר' מאיר, אבל אם בא לשורפ' בראצר החמה[ד] דבשע מודה רבי מאיר לאין שורפין ואע"ג דסופה לאיבוד, אלא משום דאית לפיגול ונותר טומאת דרבנן: **וא"ל**. רבי יוסי לרבי מאיר, כי ילפת ליה מדרבי יהושע נמי אינה היא המדה

אלא מדרבנן[ח]. שכן ממה שאמר רבי יוחנן ׳מחלוקת בשש׳, משמע שדווקא בשעה ששית התיר רבי מאיר לטמאותה, אבל בשעה הרביעית או החמישית כשתרומת החמץ עדיין מותרת באכילה גם מדרבנן, מודה רבי מאיר שאסור לטמאותה, ואפילו שסופה ללכת לאיבוד. ואם כן מוכח שההיתר אינו משום דברי רבי יהושע שמותר לטמא תרומה שסופה לאיבוד[ט], אלא בהכרח שמקור ההיתר של רבי מאיר הוא מדברי רבי חנינא שמותר לטמא תרומה שטמאה מדרבנן, והוא הדין לתרומה שאסורה מדרבנן באיסור חמץ בשעה הששית. או שמא, גם לדעת רבי יוחנן הוכחת רבי מאיר היא מדברי רבי יהושע, שמותר לטמא תרומה שסופה לאיבוד, ומה שאמר ׳מחלוקת בשש׳ לאו דווקא הוא, אלא הוא הדין בשעה הרביעית והחמישית, שלשיטת רבי מאיר מותר לטמאותה משום שסופה לאיבוד, ונקט רבי יוחנן ׳מחלוקת בשש׳ משום שהדרך היא לבער את החמץ באותה שעה׳.

אָמַר לֵיהּ רבי אסי לרבי זירא, **אִין** - אכן כן הוא, שלדעת רבי יוחנן הוכיח רבי מאיר את דבריו מעדותו של רבי חנינא סגן הכהנים ולא מדברי רבי יהושע, והתיר לטמא תרומת חמץ דווקא משעה שישית, משום שהיא כבר אסורה מדרבנן מאותה שעה, אבל קודם לכן לא התיר רבי מאיר לטמאותה, ואפילו שסופה ללכת לאיבוד.

הגמרא מביאה כדברי רבי אסי בשם רבי יוחנן עצמו:
אִיתְּמַר נַמִּי - כך גם נאמר בבית המדרש, **אָמַר** רַבִּי יוֹחָנָן, דברי רבי חנינא סגן הכהנים **בְּמַתְנִיתִין**, לדעת רבי מאיר הם אמורים **בְּאַב הַטּוּמְאָה דְּאוֹרַיְיתָא וְוָלַד הַטּוּמְאָה דְּרַבָּנָן. וּמַאי** ׳מִדִּבְרֵיהֶם למדנו׳ שאמר רבי מאיר, **מִדִּבְרֵי רַבִּי חֲנִינָא סְגַן הַכֹּהֲנִים. וּמַחֲלוֹקֶת** רבי מאיר ורבי יוסי היא **בְּשֵׁשׁ, אֲבָל בְּשֶׁבַע**, לְדִבְרֵי הַכֹּל - בין לרבי מאיר ובין לרבי יוסי, **שׂוֹרְפִין** תרומת חמץ טהורה עם הטמאה.

הגמרא מבקשת להוכיח כדברי רבי יוחנן מברייתא שהובאו לעיל:
לֵימָא מְסַיַּיע לֵיהּ - האם יש סיוע לדברי רבי יוחנן, שלדברי הכל מותר לטמא תרומה שאסורה מן התורה, ממה שאמר רבי יוסי בברייתא, **הַפִּיגּוּל וְהַנּוֹתָר וְהַטָּמֵא, בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים אֵין נִשְׂרָפִין כְּאַחַת**, משום שאסור לטמא את הפיגול והנותר על ידי שריפתם עם הבשר הטמא, **וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים** כולם **נִשְׂרָפִין כְּאַחַת.** והוכיח רבי יוסי משם, שלא נחלקו בית שמאי ובית הלל אלא בקדשים פסולים מן התורה, אבל בתרומה בשעה שישית שאינה אסורה אלא מדרבנן, אף בית הלל מודים שאסור לטמאותה. הרי שמודה רבי יוסי בקדשים האסורים מן התורה, שלדעת בית הלל מותר לטמאותם אפילו שעדיין אין עליהם שם טומאה כלל. ואם כן הוא הדין לתרומת חמץ בשעה השביעית, שהרי באותה שעה היא אסורה מן התורה.

דוחה הגמרא, **שָׁאנִי הָתָם** - שונה שם הדין בפיגול ונותר, שמותר לטמאותם משום **דְּאִית לְהוּ** [-שיש להם] כבר שם **טוּמְאָה מִדְּרַבָּנָן**, מלבד מה שהם אסורים מן התורה. **דְּתַנְיָא** - שכן שנינו במשנה להלן (קכ:), **הַפִּיגּוּל וְהַנּוֹתָר מְטַמְּאִין אֶת הַיָּדַיִם**, שכן גזרו עליהם חכמים טומאה, כדי שלא יפגלו הכהנים את הקרבן בשביל להפסיד את הבעלים[יא], וכדי שלא יתעצלו הכהנים באכילתו ויביאוהו לידי נותר[יב]. ודווקא משום כן מותר לטמאותם, אבל תרומת חמץ טהורה בשעה שביעית, אפילו שהיא אסורה מן התורה יתכן שאסור לטמאותה, לפי שאין עליה שם טומאה כלל[יג].

הגמרא מבקשת להוכיח כדברי רבי יוחנן מברייתא אחרת:
לֵימָא מְסַיַּיע לֵיהּ - האם יש סיוע לדברי רבי יוחנן שלדברי הכל מותר לטמא תרומת חמץ בשעה שביעית, ממה ששנינו בברייתא, **הַפֶּת שֶׁעִיפְּשָׁה וְנִפְסְלָה מִלֶּאֱכוֹל לְאָדָם**, וְעדיין **הַכֶּלֶב יָכוֹל לֶאֱכָלָהּ**, עדיין יש עליה תורת אוכל לענין קבלת טומאה[יד], ואם נטמאה הרי היא **מְטַמְּאָה** דבר אחר **בְּטוּמְאַת אוֹכָלִין** בְּאופן שיש בה שיעור **כַּבֵּיצָה**[טו], כדין שאר אוכלים שמטמאים בשיעור זה. וְאם פת זו היא של תרומה טהורה, הרי היא **נִשְׂרֶפֶת** [-מותר לשורפה] יחד **עִם** הפת **הַטְּמֵאָה בַּפֶּסַח**, ואפילו שתוך כדי שריפתן יחד נוגעת הטמאה בטהורה ומטמאה אותה. הרי שמותר לטמא תרומה שאינה ראויה לאכילה אף לשיטת רבי יוסי, שכן ברייתא זו בהכרח שנויה בשיטתו, שהרי לשיטת רבי מאיר מותר לטמא בערב פסח גם תרומת חמץ שראויה לאכילה. והוא הדין לתרומת חמץ בשעה השביעית, שאף לשיטת רבי יוסי מותר לטמאותה, לפי שהיא אסורה מן התורה באיסור חמץ ואינה ראויה לאכילה[טז].

דוחה הגמרא, **שָׁאנִי הָתָם** - שונה שם הדין בפת שעיפשה, משום **דַּעֲפָרָא בְּעָלְמָא הוּא** - שהיא כעפר, ואינה ראויה לאכילה מחמת עיפושה, ועל כן מותר לשורפה עם הטמאה בפסח. מה שאין כן בתרומת חמץ טהורה בשעה השביעית, שמצד המציאות היא ראויה לאכילה, ורק מחמת דין התורה אסור לאוכלה, ועל כן יתכן שאסור לטמאותה.

הגמרא מבררת את דברי רבי יוסי במשנתנו לשיטת רבי יוחנן:
מקשה הגמרא, **אִי הָכִי** - אם אכן הוכחת רבי מאיר היא מעדותו של רבי חנינא סגן הכהנים, **מַאי** [-מה] השיב לו רבי יוסי ׳**מוֹדֶה** רבי אליעזר ורבי יהושע׳, הרי לא מדבריהם הוכיח רבי מאיר את דינו.

ח. **להלן** תפרש הגמרא מדוע דחה רבי יוסי ראיה זו.
ט. **שכן** יש לומר שלא התיר רבי יהושע אלא משום הפסד החולין, כמבואר לעיל.
י. **כן** היא דרך רש״י (ד״ה נימא) בביאור ספיקו של רבי זירא. אך תמהו התוספות (ד״ה נימא) על דבריו, מה ראיה היא ממה שנקט רבי יוחנן ׳מחלוקת בשש׳, הלא יתכן שאמר כן כדי למעט את השעה השביעית שלדברי הכל מותר לטמא בה את התרומה. ותירץ הפני יהושע (נמוק׳ סס), שלא כתב כן רש״י בתורת הוכחה, אלא כוונתו רק לבאר את ספיקו של רבי זירא, האם דברי רבי יוחנן הם בדווקא או לא. עוד הקשו התוספות על דברי רש״י, מדוע בשעה הרביעית והחמישית התרומה הולכת לאיבוד, הלא עדיין היא מותרת באכילה ואפשר למצוא לה אוכלים מרובים. ותמה הפני יהושע (סס) על קושייתם, הלא בהכרח מדובר שביקש לה אוכלים ולא מצא, שאם לא כן אסור לשורפה אפילו מבלי לטמאותה, שהרי אסור להפסיד תרומה.
והתוספות פירשו, שממה שאמר רבי יוחנן שבשעה השביעית לדברי הכל מותר לטמא את תרומת החמץ, הוכרח לרבי זירא שהוכחת רבי מאיר שמותר לטמאותה גם בשעה הששית היא מדברי רבי חנינא, ומשום שלדעת רבי מאיר התיר רבי חנינא לטמא גם בשר שאינו טמא אלא מדרבנן. ועל כך השיבו רבי יוסי, שאין מדבריו ראיה על שעה שישית, משום שלא התיר רבי חנינא להוסיף טומאה אלא על דבר שכבר נטמא מן התורה. אבל בשעה השביעית שאסורה מן התורה, מודה רבי יוסי שמוכח מדברי רבי חנינא שמותר לטמאותה. אבל אם נאמר שהוכחת רבי מאיר היא מדברי רבי יהושע שהתיר לטמא תרומה טהורה שהולכת לאיבוד, והשיב לו רבי יוסי שאין ראיה מדבריו משום שלא התיר אלא מחמת הפסד החולין, אם כן מנין לנו לומר שמודה רבי יוסי בשעה שביעית. הלא בשיטת רבי יהושע אין שום סברא לחלק בין אם הולכת התרומה לאיבוד משום שהיא אסורה מדאורייתא, או משום שהיא אסורה מדרבנן. וראה בילקוט ביאורים במובא מהצל״ח (סוף סס) בטעם מה שמיאן רש״י בפירוש התוספות.

יא. **ויאמרו** שוגגים היינו בכדי לפטור את עצמם מתשלומים, שכן שנינו בגיטין (נד:), הכהנים שפיגלו במקדש במזיד חייבים [בתשלומי הקרבן לבעלים], ובשוגג פטורים.
יב. **אך** אינם מטמאים אלא את ידי האדם הנוגע בהם ולא את כל גופו, שכן אין אוכל מטמא אדם.
יג. **ולפי** זה הוכיח רבי יוסי ממחלוקת בית שמאי ובית הלל, שלשיטת בית שמאי האוסרים להוסיף טומאה דאורייתא לקדשים פסולים שטמאים מדרבנן, כל שכן שאסור לטמא תרומת חמץ טהורה לגמרי. ואף בית הלל לא נחלקו עליהם אלא בפיגול ונותר שהם כבר טמאים מדרבנן, אבל תרומת חמץ טהורה לדברי הכל אסור לטמאותה. רש״י (ד״ה והטמא).
יד. **שכן** מאחר שכבר חלה עליה תורת טומאת אוכלים בזמן שהיתה עדיין ראויה לאכילה, שוב אינה מסתלקת ממנה עד שתפסל גם מאכילת כלב. אבל אוכל שמתחילתו היה ראוי לאכילת כלב בלבד, אינו מקבל טומאת אוכלים. רש״י (ד״ה מטמאה). ונחלקו הרמב״ם והראב״ד (טומאת אוכלין פ״ג ה״ד) בדין זה. לדעת הרמב״ם אם נפסל מאכילת אדם שוב אינו מקבל טומאה, אלא שאם נטמא בעודו ראוי לאכילת אדם אינו עולה מטומאתו עד שיפסל מאכילת כלב [ובאופן זה הוא מעמיד את דברי הברייתא]. אך הראב״ד כתב כרש״י, שאם היה בתחילתו ראוי לאכילת אדם הרי הוא מקבל טומאה אף לאחר שנפסל, כל זמן שהוא ראוי לאכילת כלב.
טו. **כן** הוא ביאור דברי הברייתא לפי שיטת רש״י להלן (לג: ד״ה נכניסה), שאוכל מקבל טומאה בכל שהוא מן התורה, אולם אינו מטמא אחרים אלא אם כן יש בו כביצה. אך התוספות (סס ד״ה נימא) כתבו, שרש״י חזר בו מדבריו, וסובר שבין לטמא אחרים ובין לקבלת טומאה צריך שיעור כביצה. ולפי זה יש לפרש את דברי הברייתא גם לענין טומאת הפת עצמה.
טז. **וסברה** הגמרא לדמות לפת שעיפשה רק חמץ שאסור מדאורייתא, אבל לא חמץ בשעה ששית שאיסורו הוא רק מדרבנן. תוספות (ד״ה ונשרפת).

ולא ידעינן לי נגע לי לא נגע וקסבר לריב"ח לי כרה"י ספיקו טמא ולי כרה"ר ספיקו טהור וגרסה לר"י לפרש כגון שמי מציות כרה"י ונגע בחמת מהן ולינו יודע בחיזה מהן נגע להשמא שחיהן תלויות דבר תורה ולא ילפינן מסוטה דברשות היחיד ספקו טמא[ו] אלא דבר שיכול להיות חמת כעין סוטה אבל הכא דודאי חמת מהן טהורה אין לטמאות שחיהן מספק כדתנן בפרק שני נזירים (נזיר ד' נ.) ג' נזירים שחמר להם אחד רחיתי אחד מכם שנטמא מביאין קרבן טומאה וטהרה ומפרש בגמ' להו ספק טומאה כרה"י ואפ"ה לא אמרי' לכל אחד יביא קרבן טומאה משום דודאי לא נטמא רק אחד מהן: **נימא** קסבר ר' יוחנן בן' מדברי ר' חנינא. פ"ה למשמע ליה מדקאמר מחלוקת בשם דאי מדברי יהושע מאי חיבא בשם אפי' בד' וה' נמי כיון דאזיל לאיבוד ואין נראה לר"י דדילמא הא דנקט שם אפי' למעוטי ד' וה' אלא משום דצעי למימר אבל ג' ד"ה שורפין ועוד דבד' וה' לא אזיל לאיבוד דכיון דאתי נאכלה ימצא להן אוכלין הרבה ונראה לר"י דדייק מדקאמר אבל ג' ד"ה שורפין ואי מדברי רבי יהושע קאמר מ"ב מנלן דג' שורפין ורבי יוסי כיון דאיכא לאיבוד חד מכח שנטמאו ומפרש בגמ' דהוי ספק טומאה כרה"י ואפ"ה לא אמרי' לכל אחד יביא קרבן טומאה משום דודאי לא נטמא רק אחד מהן: **נימא** קסבר ר' יוחנן בן' מדברי ר' חנינא. פ"ה למשמע ליה מדקאמר מחלוקת בשם דאי מדברי יהושע אמאי חיבא בשם אפי' בד' וה' נמי כיון דאזיל לאיבוד ואין נראה לר"י דדילמא הא דנקט שם דאפי' למעוטי ד' וה' אלא משום דצעי למימ

מתרצת הגמרא, **הָכִי קָאָמַר לֵיהּ** [-כך אמר לו] **רַבִּי יוֹסֵי לְרַבִּי** מֵאִיר, מה שהוכחת מעדותו של רבי חנינא סגן הכהנים על תרומת חמץ אינה הוכחה, כפי שיבואר להלן. **וְאַפִּילּוּ** לְשיטת **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ דְּמֵיקַל** יותר מרבי אליעזר ביין תרומה שעומד ליפול לתוך חולין טמאים ולהיטמא, ומתיר לקבלו בכלים טמאים, לא התיר לעשות כן אלא במקום הפסד, כדי שלא תיפול התרומה לתוך החולין ותאסרם. אבל בשריפת תרומת חמץ טהורה יחד עם הטמאה בערב פסח, שאין הפסד בכך שישרוף כל תרומה בפני עצמה, **כִּי מֵיקַל** - מתי יתכן לומר שהיקל בדבר, דווקא **בִּתרומת חמץ תְּלוּיָה** [-ספק טמאה] **וּבתרומת חמץ טְמֵאָה** היקל לשורפן יחד", **אֲבָל בִּתרומת חמץ טְהוֹרָה וּבתרומת חמץ טְמֵאָה לֹא** היקל לשורפן יחד.

עוד מקשה הגמרא, **אִי הָכִי** - אם אכן למד רבי מאיר את דינו מעדותו של רבי חנינא סגן הכהנים שמותר להוסיף טומאה על בשר שנטמא בולד הטומאה דרבנן, **אַמַּאי** [-מדוע] השיב לו רבי יוסי **שֶׁאֵינָהּ הִיא הַמִּדָּה** - שאין לדמות תרומת חמץ טהורה בשעה השישית לבשר זה, הלא **מִדָּה וּמִדָּה הִיא** - הלא דומים הם זה לזה. שהרי מכך שמודה רבי יוסי שמותר לטמאותה בשעה השביעית, מוכח שהוא מדמה איסור לטומאה, ואינו מחלק ביניהם. ואם כן יפה הוכיח רבי מאיר מדברי רבי חנינא, שכשם שמותר להוסיף טומאה דאורייתא[יח] לבשר טמא מדרבנן, כמו כן יש להתיר לטמא בטומאה דאורייתא תרומה בשעה שישית האסורה מדרבנן, ומדוע דחה רבי יוסי את דבריו.

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַבִּי יִרְמְיָה, הָכָא** [-כאן] בעדותו של רבי חנינא סגן הכהנים מדובר **בְּבָשָׂר שֶׁנִּטְמָא בְּמַשְׁקִין, שֶׁנִּטְמְאוּ מֵחֲמַת שֶׁרֶץ**[יט], ונחלקו רבי מאיר ורבי יוסי האם בשר זה טמא מדרבנן או מן התורה. **וְאָזְדָא** [-והולך] **רַבִּי מֵאִיר לְטַעְמֵיהּ** [-לשיטתו], **וְרַבִּי יוֹסֵי הולך לְטַעְמֵיהּ** [-לשיטתו]. **רַבִּי מֵאִיר לְטַעְמֵיהּ, דַּהרי אָמַר שטוּמאַת מַשְׁקִין לְמַטֵּא אֲחֵרִים** אינה אלא מִדְּרַבָּנָן, ומן התורה משקים אינם מטמאים אפילו אוכלים. נמצא שבשר זה שנגע במשקים נטמא רק מדרבנן, ואף על פי כן התיר רבי חנינא לטמאותו בטומאה דאורייתא, על ידי בשר שנטמא באב הטומאה. ומדבריו הוכיח רבי מאיר שמותר לטמא תרומת חמץ טהורה בשעה שישית בטומאה דאורייתא, ואפילו שבאותה שעה אין היא אסורה אלא מדרבנן. **וְרַבִּי יוֹסֵי לְטַעְמֵיהּ, דַּהרי אָמַר שטוּמאַת מַשְׁקִין לְמַטֵּא אֲחֵרִים** היא מִדְּאוֹרַיְיתָא[כ], ונמצא שבשר זה טמא מן התורה, ודווקא משום כן התיר רבי חנינא לשורפו עם בשר שהוא ראשון דאורייתא. לפיכך אין להוכיח מדברי רבי חנינא על תרומת חמץ בשעה שישית שאינה אסורה אלא מדרבנן, ואסור לשורפה עם תרומה טמאה.

הגמרא מביאה את מקור מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי בדין טומאת משקים לטמא אחרים:
דְּתַנְיָא - שכן שנינו בברייתא,

יז. **כמבואר** לעיל (ע"ח) לגבי חבית שנולד בה ספק טומאה, שהתיר רבי יהושע להניח את התלויה במקום התורפה. ואף שבכך הוא רק גורם לה להיטמא ואינו מטמאה בידים, מכל מקום יתכן שלאו דווקא הוא, אלא יתכן שהתיר רבי יהושע אף לטמאותה בידים, ועל כן אף מותר לשרוף תרומת חמץ תלויה עם הטמאה. רש"י (ד"ה הכי). אך להלן (כ:) מובא שנחלקו רבי יוסי ורבי שמעון בדבר זה, שלדעת רבי יוסי התיר רבי יהושע דווקא בגרמא, ולדעת רבי שמעון התיר רבי יהושע אף לטמא בידים. והשיב רבי יוסי במשנתנו לרבי מאיר, שאפילו אם תאמר כרבי שמעון שהתיר רבי יהושע לטמא אף בידים, מכל מקום לא התיר אלא בתלויה ולא בטהורה. וכתב המהרש"א (לעיל ע"ח ברש"י ד"ה דייקת) שזו היא אף כוונת רש"י.

יח. **רש"י** (ד"ה מי הכי - השני). אמנם כן הוא רק לשיטת אביי ורב אדא בר אהבה לעיל (יד.), אך לשיטת רבינא (שם) אין אוכל מטמא אוכל אפילו בקדשים, והבשר הראשון אינו עושה את הבשר השני לשלישי אלא מדרבנן. אך ראה לעיל (ע"ח) בהערה, שרש"י (שם ד"ה מדנפיל) מבאר את דברי רבי מאיר [על פי דברי הגמרא שם שהם כעין שיטת רבי יוחנן] גם לשיטת רבינא.

יט. **מפשטות** לשון רבי ירמיה משמע שהבשר הוא שני לטומאה. אך כתב רש"י (ד"ה ורבי יוסי) שבין לרבי מאיר ובין לרבי יוסי לא יתכן לפרש כן, שהרי אם הוא שני אין נוספת לו שום טומאה בכך שנשרף עם הבשר הראשון. ועל כן צריך לומר שנטמא הבשר במשקים שנגעו בכלי שנגע בשרץ, שהמשקים שהם שניים עושים את הבשר לשלישי. והשמיענו רבי חנינא שמותר לעשות שלישי לשני. אלא שלא חשש רבי ירמיה לדקדק כל כך בדבריו ולפרש זאת, אלא נגרר אחר לשון המשנה 'בשר שנטמא בולד הטומאה', וסמך על דברי רב יהודה לעיל (יד.), שפירש בכוונת המשנה, שהבשר נטמא בולד ולד הטומאה ואינו אלא שלישי.

עוד הוסיף רש"י (שם) שצריך לומר שסובר רבי יוחנן כשיטת אביי ורב אדא בר אהבה לעיל (יד.), שאוכל מטמא אוכל בקדשים מן התורה. שכן לשיטת רבינא (שם) שאף בקדשים אין אוכל מטמא אוכל מן התורה, הבשר הראשון שנטמא מאב הטומאה אינו מוסיף שום טומאה לבשר זה, שהרי מן התורה אינו מטמאו כלל, ומדרבנן הרי כבר נעשה בשר זה שני קודם לכן בנוגעו במשקים, שכן גזרו חכמים שהמשקים הם לעולם ראשונים, ואפילו כשנגעו בשני. והוסיף, שלפי זה צריך לומר שרבינא הסובר שגם בקדשים אוכל אינו מטמא אוכל מן התורה, בהכרח יפרש את דברי רבי מאיר במשנתנו שלא כרבי יוחנן ש'מדבריהם למדנו' היינו מדברי רבי חנינא סגן הכהנים, אלא כריש לקיש שרבי מאיר למד את דינו מדברי רבי יהושע, ואין מדובר במשנתנו בבשר שנטמא במשקים. אך לפי התוספות (לעיל ע"ח ד"ה ולד - הרמתון והשני, לעיל יד. ד"ה עם) שיטת רבי יוחנן מתבארת גם לפי רבינא, שכן כתבו שעדותו של רבי חנינא היתה על הזמן שלפני הגזירה שגזרו חכמים על המשקים להיות לעולם ראשונים לטומאה.

כ. **כך** סובר רבי יוסי בשיטת רבי עקיבא, אך הוא עצמו סובר שטומאת משקים לטמא אחרים אינה אלא מדרבנן. ורבי מאיר סובר שאף לשיטת רבי עקיבא היא רק מדרבנן. תוספות (ד"ה רבי) על פי הגמרא להלן (יח:). ותמה הפני יהושע (נמוק' שם), איך כתבו התוספות שנחלקו רבי יוסי ורבי מאיר בשיטת רבי עקיבא, הלא לעיל (יד:) הוכיח רבא מדברי רבי עקיבא במשנתנו, שלשיטתו טומאת משקים לטמא אחרים היא מדאורייתא. עוד תמה השפת אמת (נמוק' שם) על דברי התוספות, הלא הוכחת רבי מאיר היא מדברי רבי חנינא ולא מדברי רבי עקיבא, ואם כן מדוע דחה רבי יוסי את ראייתו, הלא גם רבי יוסי מודה שלהלכה טומאת משקים לטמא אחרים אינה אלא מדרבנן, ורק רבי עקיבא סובר שהיא מדאורייתא. וראה שם בתירוצו.

והצל"ח (חום' סו) כתב, שבקדשים סובר גם רבי יוסי עצמו שטומאת משקים לטמא אחרים היא דאורייתא, ומה שאמר להלן שהיא רק מדרבנן אין זה אלא בחולין. וראה עוד בדבריו (חום' סט) שהכריח כן בשיטת הרמב"ם.

סְפֵק טומאה שנולד בְּמַשְׁקִין, כגון שהושיט אדם טמא את רגלו למשקה טהור, וספק אם נגע בו או לא[א], לְיִטַּמֵּא - לענין טומאת עצמו הרי הוא טָמֵא, שכן טומאת משקים עצמם היא מן התורה, וספק טומאה דאורייתא ברשות היחיד מוכרע לחומרא[ב]. אבל ספק משקים לְטַמֵּא אֲחֵרִים - כשיש ספק האם נגע משקה טמא בדבר אחר, כגון שהחזיק אדם בידו מקל שבראשו משקה טמא וזרקו לבין ככרות טהורים, וספק אם נגע בהם המשקה או לא[ג], טָהוֹר - הככרות טהורים, לפי שטומאת משקים לטמא אחרים היא רק מדרבנן[ד], וספק דרבנן לקולא, שכן לא גזרו חכמים על טומאה זו אלא בודאי ולא בספק[ה]. דִּבְרֵי רַבִּי מֵאִיר, וְכֵן הָיָה רַבִּי אֶלְעָזָר אוֹמֵר כִּדְבָרָיו.

רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, ספק טומאת משקים לטמא אחרים, לְכֹל דבר הוא טָמֵא, בין לטמא אוכלים, ובין לטמא כלים. שכן סובר רבי יהודה שמשקים מטמאים אחרים מן התורה, בין אוכלים ובין כלים[ו], ועל כן יש להחמיר בספק גם לענין זה, כדין ספק טומאה דאורייתא ברשות היחיד שהוא טמא.

רַבִּי יוֹסֵי וְרַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמְרִים, אם הספק הוא לְגבי אוֹכָלִין, וכגון שנשפכו משקים טמאים לבין ככרות, וספק האם נגעו בהם או לא, הככרות טְמֵאִין, שכן משקים מטמאים אוכלים מן התורה, וספק טומאה דאורייתא ברשות היחיד טמא. אבל אם הספק הוא לְגבי כֵּלִים, וכגון שנשפכו המשקים לבין כלים, וספק אם נגעו בהם או לא, הכלים טְהוֹרִין, שכן משקים אינם מטמאים כלים מן התורה אלא מדרבנן[ז], ולא גזרו חכמים על הספק אלא על הודאי[ח].

הגמרא מקשה על מה ששנינו בברייתא שרבי אלעזר סובר כרבי מאיר, שמשקים מקבלים טומאה מן התורה, אך אינם מטמאים אחרים: מקשה הגמרא, וְכִי סָבַר רַבִּי אֶלְעָזָר שמַּשְׁקִין אִית לְהוּ [-יש להם] איזו שהיא טוּמְאָה בָּעוֹלָם מן התורה, וְהָתַנְיָא - והרי שנינו בברייתא, רַבִּי אֶלְעָזָר אוֹמֵר, אֵין טוּמְאָה לְמַשְׁקִין מן התורה כָּל עִיקָּר. תֵּדַע - וראיה לדבר שאינם מקבלים טומאה כלל, שֶׁהֲרֵי שנינו במסכת עדיות (פ״ח מ״ד), הֵעִיד (יוסף) [יוסי] בֶּן יוֹעֶזֶר אִישׁ צְרִידָה עַל מין חגב ששמו 'אַיָּל קַמְצָא' שהוא דָּכָן - טהור וכשר לאכילה. וְעוד העיד עַל מַשְׁקִין של בֵּית מִטְבְּחַיָּא - על הדם והמים שבבית המטבחים שבעזרה[ט], שהם דָּכָן - טהורים, ואינם מקבלים טומאה. ובהכרח שהוא משום שטומאת משקים היא מדרבנן, ובמקדש לא גזרו עליהם חכמים טומאה, כדי שלא יטמאו את הקדשים הנמצאים שם ויפסלום, שהרי אם טומאת משקים היא מן התורה, לא היה כח ביד חכמים לטהרם במקדש משום הטעם האמור. הרי שסובר רבי אלעזר שאף לענין טומאת עצמם אין המשקים מקבלים טומאה אלא מדרבנן, ואיך שנינו בברייתא שרבי אלעזר סובר כרבי מאיר שספק טומאת משקים לענין טומאת עצמם טמא משום שטומאת משקים היא מן התורה.

מפרשת הגמרא את קושייתה, הָנִיחָא - מובן הדבר לְשיטת שְׁמוּאֵל דְּאָמַר שעדותו של יוסי בן יועזר על משקי בית מטבחיא שהם דָּכָן [-טהורים], נאמרה רק לענין טהרתם מִלְּטַמֵּא טוּמְאַת אֲחֵרִים, שאם נטמאו ואחר כך נגעו בדבר אחר אין הם מטמאים אותו, אֲבָל טוּמְאַת עַצְמָן יֵשׁ לָהֶן - המשקים עצמם נטמאים[י], שלפי זה שַׁפִּיר [-יפה] אומרת הברייתא שסובר רבי אלעזר כרבי מאיר, ואין מכך סתירה על דברי רבי אלעזר בברייתא השניה. שהרי הוכיח רבי אלעזר את דבריו מעדותו של יוסי בן יועזר, ואם כן יש לפרש במה שאמר שאין למשקים טומאה מן התורה שכוונתו רק לעניין לטמא אחרים[יא], אבל טומאת עצמם יש להם, וכשיטת רבי מאיר. אֶלָּא [-אבל] לְשיטת רַב דְּאָמַר שהעיד יוסי בן יועזר על משקי בית מטבחיא שהם דָּכָן [-טהורים] מַמָּשׁ, ואף טומאת עצמם אין להם[יב], מַאי אִיכָּא לְמֵימַר - מה יש לנו לומר ביישוב הסתירה בין שתי ברייתות אלו, הלא רבי אלעזר הוכיח את דבריו מדברי יוסי בן יועזר, ואם כן בהכרח שלשיטתו אין משקים מקבלים טומאה מן התורה כלל.

מתרצת הגמרא, אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, מה שאמרה הברייתא שרבי אליעזר סובר כדברי רבי מאיר הוא רק אַחֲדָא - על דין אחד, שרבי אלעזר אמר כדברי רבי מאיר רק במה שאמר שספק משקין לטמא אחרים טהור, אבל חולק הוא על מה שאמר רבי מאיר שלענין טומאת עצמם ספיקם טמא, אלא סובר שגם לענין זה ספיקם טהור, שכן לשיטתו משקים אינם מקבלים טומאה מן התורה כלל, אלא רק מדרבנן, וספק דרבנן לקולא.

דוחה הגמרא תירוץ זה, וְהָא [-והרי] ׳וכן היה רבי אלעזר אומר כִּדְבָרָיו׳ קָאָמַר בברייתא, ו׳כדבריו׳ בלשון רבים משמע הִנְפִּישִׁי - כדברים רבים ולא כדבר אחד בלבד. ומכאן שסובר רבי אלעזר ככל דברי רבי מאיר, בין לענין שיש למשקים טומאת עצמם מן התורה, ובין לענין שאינם מטמאים אחרים מן התורה. וְעוֹד דוחה הגמרא, וְהָא ׳וְכֵן היה רבי אלעזר אומר׳ קָתָנֵי התנא בברייתא, ומלשון ׳וכן׳ משמע ששיטה אחת היא, וסובר רבי אלעזר ככל דברי רבי מאיר בדין טומאת

א. **רש״י** (ד״ה ספק) על פי המשנה במסכת טהרות (פ״ד מ״ט).

ב. **רש״י** (ד״ה ספק) על פי הראש יוסף (נדה״י שם), וכן מבואר ברש״י (ד״ה לכל) בשיטת רבי יהודה, וברש״י (ד״ה רבי יוסי) בשיטת רבי יוסי ורבי שמעון. אבל ספק טומאה ברשות הרבים טהור. ומקור דין זה הוא מסוטה, כמובא להלן (יט: בהערה) בהרחבה. וראה עוד בילקוט ביאורים ביאור אחר בדברי רש״י.

ג. **רש״י** (ד״ה ספק) על פי המשנה במסכת טהרות (שם). ופירש הפני יהושע (נדה״י שם), שהעמידה המשנה את הנידון בטומאת אחרים דווקא באופן זה, ולא באופן הקודם שפשט אדם טמא את רגלו לבין משקים וספק אם נגע בהם, ואחר כך נגעו משקים אלו בככר, משום שבאופן האמור כבר הוכרע דין המשקים לטומאה, כדין ספק טומאה ברשות היחיד שהוא טמא, והרי הם טמאים בתורת ודאי, ועל כן יש להחמיר עליהם גם לענין טומאת אחרים.

ד. **ומה** שנאמר בטומאת משקים (ויקרא יא לד) ׳וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יִטָּמֵא׳ הוא כמשמעות כתיבתו, ׳יִטָּמֵא׳ בעצמו, ואין רבי מאיר דורשו במשמעות ׳יְטַמֵּא׳ אחרים. רש״י (ד״ה טהור). אך התוספות (לעיל עו: ד״ה רבי יוסי) כתבו על פי דרכם שהובאה לעיל (שם), שרבי מאיר אמר את דבריו בשיטת רבי עקיבא, ובשיטתו לא יתכן לפרש כן, שהרי רבי עקיבא סובר להלן (יח.) שאוכל שני עושה שלישי גם בחולין, שכן נאמר באוכלים ׳מכל האוכל אשר יאכל וגו׳ יִטָּמֵא׳ ולא נאמר ׳טמא׳, ומשום כן דרש את ׳יטמא׳ במשמעות ׳יְטַמֵּא׳ אחרים. אלא בהכרח שלשיטת רבי מאיר ׳יטמא׳ האמור במשקים היינו הכשר אוכלים ולא טומאה, כמבואר להלן בשיטת רב. ומקור טומאת המשקים עצמם אינו מהכתוב האמור, אלא ממה שנאמר באוכל ׳יְטַמֵּא׳ אחרים, ובהכרח שהכוונה היא לכך שמטמא משקים, שהרי בחולין לדברי הכל אין אוכל מטמא אוכל מן התורה.

ה. **עַל** פי רש״י (ד״ה לכלים).

ו. **מקורו** של רבי יהודה הוא ממה שנאמר (שם) וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא׳. ודורש רבי יהודה את תיבת ׳יטמא׳ במשמעות ׳יְטַמֵּא׳, וממה שנאמר לפניו ׳בכל כלי׳ משמע שהוא מטמא אף את הכלי. תורת כהנים (שמיני פרשה ח ה״ה).

ז. **ואף** שגם רבי שמעון ורבי יוסי דורשים ׳יִטָּמֵא׳ במשמעות ׳יְטַמֵּא׳, מכל מקום לשיטתם תיבת ׳יטמא׳ אינה מוסבת על הכלי שנכתב לפניו, אלא על אוכלים.

ח. **נמצא** שרבי מאיר ורבי יוסי במשנתנו הם לשיטתם. לשיטת רבי מאיר שטומאת משקים לטמא אחרים אינה אלא דרבנן, בשר קודש שנטמא במשקים שנטמאו בשרץ אינו טמא אלא מדרבנן, ואף על פי כן העיד רבי חנינא סגן הכהנים שמותר לשורפו יחד עם בשר שנטמא באב הטומאה, ועל ידי כך לטמאותו בטומאה דאורייתא. ומכך למד רבי מאיר על תרומת חמץ בשעה שישית, שאפילו שהיא אסורה רק מדרבנן, מכל מקום מותר לטמאותה בטומאה דאורייתא. אך לשיטת רבי יוסי שטומאת משקים לטמא אחרים היא מן התורה, בשר זה טמא מדאורייתא, ועל כן סבר שלא התיר רבי חנינא אלא להוסיף טומאה על קדשים ותרומה שהם כבר טמאים מן התורה, ועל כן התיר לשרוף תרומת חמץ טהורה עם הטמאה רק בשעה השביעית, כשהחמץ אסור מדאורייתא, ולא בשעה השישית כשאינה אסורה אלא מדרבנן.

ט. **הוגה** על פי גירסת המשנה בעדיות (שם).

י. **׳צרידה׳** הוא שם מקום, ונקרא יוסי בן יועזר ׳איש צרידה׳ משום שהיה החכם והנכבד של מקום זה. רמב״ם (הקדמה לפירוש המשנה ד״ה הפרק השמיני).

יא. **כן** גורס רב בדברי המשנה, אך לוי גורס ׳משקי בית מדבחיא׳ [-משקי המזבח], כלומר יין ושמן הקרבים על גבי המזבח, כמובא להלן (יז.).

יב. **ודברי** רבי אלעזר ׳אין להם טומאה כל עיקר׳ מוסבים על דברי רבי שמעון שהובאו בתורת כהנים (שמיני פ״ח) לפני דבריו, שמשקים מטמאים אוכלים ולא כלים, ועל כך אמר רבי אלעזר שאינם מטמאים אחרים כל עיקר, לא אוכלים ולא משקים, אבל לא בא רבי אלעזר למעט מטומאת עצמם. תוספות (ד״ה נשלמה).

יג. **ומשום** שמשקים אינם מטמאים אחרים מן התורה אלא מדרבנן, לא גזרו חכמים על משקי בית מטבחיא שיטמאו אחרים, כדי שלא יטמאו את הקדשים.

יד. **ואף** שנאמר (ויקרא יא לד) ׳וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא׳, מפרש רב שמשמעות ׳יטמא׳ היא שיכשיר את האוכלים לקבלת טומאה, כפי שיבואר להלן, שכן אין אוכל מקבל טומאה עד שיבוא עליו משקה, ולא שיטמא המשקה עצמו.

19/06/2018 אהח

ספק משקה ליטמא טמא לטמא אחרים טהור. כשנולד ספק במשקה בתחילת טומאתו, כגון טמא שפשט רגלו במשקין טהורין ספק נגע ספק לא נגע, זהו ספק משקה ליטמא, שנולד לו ספק טומאה, טמא מן הספק, דקסבר טומאת משקין להיות עצמן טמאין לתוריית היא דכתיב[ט] וכל משקה אשר ישתה וגו', הלכך הויא ליה ספיקא לתוריית ולחומרא. ספק משקה לטמא לחרים, כגון (ה) הית' מקל בידו ונרמשה משקין טמאין וזרקה לבין הכלות טהורין ספק נגעה ספק לא נגעה, זה הוא ספק משקה לטמא לחרים, כך היא שניה במסכת טהרות: טהור. מותן הכלות טהורות הן, דקסבר משקין לטמא לחרים מדרבנן הוא ולא מדאורייתא, ולא דורש יטמא הלכך דכתיב גבי משקין בלשון יטמא, הלכך הויא ליה ספיקא דרבנן ולקולא. וגירסא הכי ליתא, ספק משקה ליטמא טמא לטמא לחרי' טהור: רבי אלעזר. גרסי': לכל טמא. ספק משקה לטמא לחרים קאי, כשנולד ספק נגיעת שוס דבר טהור במשקין טמאין, בין שנולד ספק זה בכלים בין שנולד באוכלין הרי הוא טמא מספק, דקסבר משקין מטמאין כלים מן התורה, ויליף טעמא מאשר יגעה בכל כלי יטמא ודרים יטמא יטמא ומדסמכיה לכלי משמע יטמא את הכלי, והכי דרשינן ליה בתורת כהנים[ט], הלכך כי הוי ספק הוי ליה ספיקא לתוריית, ורבה"י ספיקו טמא: ר' יוסי ור' שמעון אומרים לאוכלין טמאין. אם נולד ספק זה באוכלים, כגון משקין טמאין שנשפכו לבין הכלות ספק נגעו ספק לא נגעו, טמאין, דקא סברי משקין מטמאין אוכלין מדאורייתא, הלכך ספק נמי ברשות היחיד טמא: לכלים טהורים. אבל אם נולד ספק זה בכלים, כגון משקין טמאין שנשפכו לבין הכלים ספק נגעו ספק לא נגעו, טהורין, דקסברי משקין אין מטמאין כלי אלא מדרבנן ועל ספיקו לא גזרו, ורבי יוסי ור"ש דרשי יטמא יטמא כרבי יהודה, ומיהו כלים לא, כדלילף בפירקין[כ] יטמא לטמא את האוכלים, או אינו אלא לטמא את הכלי תלמוד לומר לא כך היה: טומאה בעולם. מדאורייתא, ואפילו לטומאת עצמן: ר' אלעזר אומר אין טומאה למשקין. מן התורה כל עיקר ואפילו לטומאת עצמן, והאי כל משקה אשר ישתה מוקי לה לקמן לענין הכשר דשמעתין: תדע. לאין להם טומאה מן התורה כל עיקר ואפילו לטומאת עצמן: שהרי העיד יוסף בן יועזר על איל קמצא דבן. אין חגב שמו אלא קמנא, דכן שהוא טהור וכשר לאכילה: ועל משקה בית מטבחיא דבן. על משקין של בית המטבחים שבעזרה כגון הדם והמים, שהן לכן שאין מקבלין טומאה, אלמא טומאת משקין דרבנן, ואהני לה גזרו משום הפסד קדשים, אלמא לתוריית היכי מצו רבנן לטהרינהו: הא ניחא. הא לאמרת לר' אלעזר יש להן טומאה, לשמואל לאמר הא לכן ליוסף בן יועזר לכן מלטומאת לחרים קאמר אבל טומאת עצמן יש בהן, מצית לתרוצי להאי אין טומאה למשקין דקאמר רבי אלעזר לטומאת לחרים קאמר, דהא מעלותו ליוסף בן יועזר מציית רמיא לדבריו ויוסף בן יועזר לטומאת לחרים קאמר: אלא לרב דאמר רבן שמש. קאמר יוסף בן יועזר ואפי' טומאת עצמן, על כרחך רבי אלעזר נמי טומאת עצמן קאמר: אחדא. הא דקאמר ר' אלעזר כדבריו דרבי מאיר, אלטומאת לחרים טהור דרבי מאיר קאי, אבל ליטמא טמא לא סבירא ליה כוותיה: ה"ג והא כדבריו דנפישי קאמר ועוד הא וכן קתני קשיא. דנפישי, כלומר כדבריו לשון דבים רבים משמע: קסבר. יוסף בן יועזר טומאת משקין דתוריית לעצמן מן וכל משקה אשר ישתה, אבל לטמא לחרים דרבנן, וכי גזור רבנן לטמא לחרים במשקין בעלמא, אבל משקין בית מטבחיא לא גזרו לטמא לחרים, אבל טומאת עצמן יש בהן, הא מדאורייתא רמיא עלייהו ולא מלו רבנן למשקליה: קרי באן והבשר אשר יגע בו'. ומהי למשקין לא מטמאו אוכלין לחולין, מיהו גבי קדשים אשר יגע בכל טמא כתיב, וכיון לאמר משקין מטמאין[ז] מדאורייתא לעצמן, בשר קודש הנוגע בהן הרי נגע בטמא: מידי דהוה ארביעי בקודש. להוא עצמו פסול, ואינו מטמא קודש: רביעי בקודש לא איקרי טמא. ומק"ו הוא דנפיק לן היה פסולה לקמן[ט], הלכך כי נגע היה קודש לא הבשר אשר יגע בכל טמא: ת"ש וכל משקה אשר ישתה בו'. דקא משמעי בכלי חרס שקיבל טומאה מן השרץ, וכתב כל אשר בתוכו יטמא מכל האוכל וגו' וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא וגו', וקס"ד דהכי קאמר אחד אוכלין שבתוכו ואחד משקין שבתוכו יטמאו, ומהי לא לרשת יטמא יטמא מיהו טומאת עצמן מיהא מיטמו: מאי יטמא הבשר. והכי קאמר, כל אשר בתוכו יטמא מכל האוכל אשר יגע עליו מים או שיגע עליו כל המשקה אשר ישתה בכל כלי הוו הבשר, ויטמא האוכל אחמת אויר כלי חרס טמא: בכל כלי היינו משקין תלושין: דאחשבינהו. הואיל ומלאן גילה דעתו שהוא צריך להם, וזהו משיגתן: אך מעין ובור יהיה טהור. למשמעינן הואיל ומחוברין מינהו לא מיטמו, הא תלושין מקבלין טומאה, ולקמיה לרב: יהיה טהור מטומאתו. והכי קאמר, אם יגע הטמא במעין ובור מקוה מים יהיה טהור הואיל וטבל, הא שאובין לא מטהרי ליה: ותלושין מי מבשרי. למים הוא דממעה, משום דמים תלושין לא חשיבי, אבל אשאר משקין לא מטמאה, אלמא הבשר תלושין דרבנן הוא, דאי מדאורייתא מאן שקליה ממשקי בית מטבחיא דלא ליכשרו: תירגמא. להא דקתני אין מכשירין, אבל משקה בית מטבחיא ולא למים, ודם קדשים רחמנא אפקיה דלא ליכשר כדרבי חייא: שנשפך במים. דם חולין אמין אמין מכשיר, לאיתקש למים, אבל דם קדשים מתקבל בכלי ונריך ממנו למזבח, ואינו נשפך למיבוד כמים, אינו מכשיר, דלא איתקש למים:

דם

ט) א ספק משקין ליטמא טמא לטמא אחרים טהור דברי ר"מ וכן היה רבי אלעזר אומר כדבריו רבי יהודה אומר לכל טמא רבי יוסי ור"ש אומרים לאוכלין טמאין לכלים טהורין. וסבר רבי אלעזר משקין אית להו טומאה בעולם והתניא [ב] ר"א אומר אין טומאה למשקין כל עיקר תדע שהרי [ג] העיד יוסף[ד] בן יועזר איש צרידה על איל קמצא דכן [ב] ועל [ז] משקין בית מטבחיא דכן הניחא לשמואל דאמר דכן מלטמא טומאת אחרים אבל טומאת עצמן יש להן קרי כאן [א] והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל אמר רב ששא ברי' דרב אידי מידי דהוה ארביעי בקדש מתקיף לה רב אשי רביעי בקדש לא איקרי טמא האי איקרי טמא קשיא. ת"ש [ב] וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא מאי יטמא הכשיר הכשיר[ג] מרישא דקרא שמעת ליה מכל האוכל אשר יאכל וגו' חד בתלושין וחד [ו] במחוברין וצריכי דאי אשמעינן בתלושין משום דאחשבינהו אבל מחוברין אימא לא ואי תנא[ג] מחוברין משום דקיימי בדוכתייהו חשיבי אבל תלושין אימא לא צריכי. ת"ש [ג] אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור מאי יהיה טהור מטומאתו ותלושין מי מכשירין [ו] והאמר ר' יוסי בר' חנינא [ד] משקין בית מטבחיא לא דיין שהן דכן אלא שאין מכשירין תירגמא על דם דאמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן [ט] [ה] מנין לדם קדשים שאינו מכשיר שנא' [ד] על הארץ תשפכנו כמים מכשיר דם

מן התורה כל עיקר ואפילו לטומאת עצמן, והאי כל משקה אשר ישתה מוקי לה לקמן לענין הכשר דשמעתין: תדע. לאין להם טומאה מן התורה כל עיקר ואפילו לטומאת עצמן: שהרי העיד יוסף בן יועזר על איל קמצא דכן. אין חגב שמו אלא קמנא, דכן שהוא טהור וכשר לאכילה: ועל משקה בית מטבחיא דכן. על משקין של בית המטבחים שבעזרה כגון הדם והמים, שהן לכן שאין מקבלין טומאה, אלמא טומאת משקין דרבנן, ואהני לה גזרו משום הפסד קדשים, אלמא לתוריית היכי מצו רבנן לטהרינהו: הא ניחא. הא לאמרת לר' אלעזר יש להן טומאה, לשמואל לאמר הא לכן ליוסף בן יועזר לכן מלטומאת לחרים קאמר אבל טומאת עצמן יש בהן, מצית לתרוצי להאי אין טומאה למשקין דקאמר רבי אלעזר לטומאת לחרים קאמר, דהא מעלותו ליוסף בן יועזר מציית רמיא לדבריו ויוסף בן יועזר לטומאת לחרים קאמר: אלא לרב דאמר רבן שמש. קאמר יוסף בן יועזר ואפי' טומאת עצמן, על כרחך רבי אלעזר נמי טומאת עצמן קאמר: אחדא. הא דקאמר ר' אלעזר כדבריו דרבי מאיר, אלטומאת לחרים טהור דרבי מאיר קאי, אבל ליטמא טמא לא סבירא ליה כוותיה: ה"ג והא כדבריו דנפישי קאמר ועוד הא וכן קתני קשיא. דנפישי, כלומר כדבריו לשון דבים רבים משמע: קסבר. יוסף בן יועזר טומאת משקין דתוריית לעצמן מן וכל משקה אשר ישתה, אבל לטומאת לחרים דרבנן, וכי גזור רבנן לטומאת לחרים במשקין בעלמא, אבל משקין בית מטבחיא לא גזרו לטומאת לחרים, אבל טומאת עצמן יש בהן, הא מדאורייתא רמיא עלייהו ולא מלו רבנן למשקליה: קרי באן והבשר אשר יגע בו'. ומהי למשקין לא מטמאו אוכלין לחולין, מיהו גבי קדשים אשר יגע בכל טמא כתיב, וכיון לאמר משקין מטמאין[ז] מדאורייתא לעצמן, בשר קודש הנוגע בהן הרי נגע בטמא: מידי דהוה ארביעי בקודש. להוא עצמו פסול, ואינו מטמא קודש: רביעי בקודש לא איקרי טמא. ומק"ו הוא דנפיק לן היה פסולה לקמן[ט], הלכך כי נגע היה קודש לא הבשר אשר יגע בכל טמא: ת"ש וכל משקה אשר ישתה בו'. דקא משמעי בכלי חרס שקיבל טומאה מן השרץ, וכתב כל אשר בתוכו יטמא מכל האוכל וגו' וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא וגו', וקס"ד דהכי קאמר אחד אוכלין שבתוכו ואחד משקין שבתוכו יטמאו, ומהי לא לרשת יטמא יטמא מיהו טומאת עצמן מיהא מיטמו: מאי יטמא הבשר. והכי קאמר, כל אשר בתוכו יטמא מכל האוכל אשר יגע עליו מים או שיגע עליו כל המשקה אשר ישתה בכל כלי הוו הבשר, ויטמא האוכל אחמת אויר כלי חרס טמא: בכל כלי היינו משקין תלושין: דאחשבינהו. הואיל ומלאן גילה דעתו שהוא צריך להם, וזהו משיגתן: אך מעין ובור יהיה טהור. למשמעינן הואיל ומחוברין מינהו לא מיטמו, הא תלושין מקבלין טומאה, ולקמיה לרב: יהיה טהור מטומאתו. והכי קאמר, אם יגע הטמא במעין ובור מקוה מים יהיה טהור הואיל וטבל, הא שאובין לא מטהרי ליה: ותלושין מי מבשרי. למים הוא דממעה, משום דמים תלושין לא חשיבי, אבל אשאר משקין לא מטמאה, אלמא הבשר תלושין דרבנן הוא, דאי מדאורייתא מאן שקליה ממשקי בית מטבחיא דלא ליכשרו: תירגמא. להא דקתני אין מכשירין, אבל משקה בית מטבחיא ולא למים, ודם קדשים רחמנא אפקיה דלא ליכשר כדרבי חייא: שנשפך במים. דם חולין אמין אמין מכשיר, לאיתקש למים, אבל דם קדשים מתקבל בכלי ונריך ממנו למזבח, ואינו נשפך למיבוד כמים, אינו מכשיר, דלא איתקש למים:

דם

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) נדרים יט ע"ב מוספתא דטהרות פרק ה ה"ה [ומשום דמשנה דטהרות מסנה ז ומשנה ט בפרק ד לא מזכר דברי ר' מאיר לכן שפיר איתא לתניא ספק משקין], ב) [לקמן יז:] תו"כ שמיני פרשתא ח ה"ה, ג) [לקמן יז:] עדיות פרק ח משנה ד נדרים יט. עבודה זרה לו. [ע"ש], ד) עיין תוס' זבחים לד. ד"ה והבשר וכתובות פד. סוד"ה לכתובת, ה) [לקמן יז. עבודה זרה לז:], ו) [עיין רש"י חולין טז. ד"ה לענין הכשר], ז) חולין לו: [לקמן כ.], ח) שם כ. וכך: [חולין לג. לו:], ט) ויקרא יא לד, י) פ' שמיני פרשתא ח ה"ה, כ) יח., ל) דף יח:, מ) [לקמן יח., נ) ע"ע תוס' חולין לא: ד"ה ופירות.

הגהות הב"ח

(ה) רש"י ד"ה ספק משקה וכו' כגון היה מקל בידו:

תורה אור השלם

א) וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר:
[ויקרא ז, יט]

ב) מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא:
[ויקרא יא, לד]

ג) אַךְ מַעְיָן וּבוֹר מִקְוֵה מַיִם יִהְיֶה טָהוֹר וְנֹגֵעַ בִּנִבְלָתָם יִטְמָא:
[ויקרא יא, לו]

ד) לֹא תֹאכַלְנוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם:
[דברים יב, כד]

הגהות וציונים

ט] [צ"ל רבי יוסי בן יועזר] (גליון): ג] צ"ל הכשר הכשר (חכמת מנוח, וכ"ה בקצת כ"י). בקצת כ"י יכשיר יכשיר, וכ"ה בילקוט וברי"ח (ד"ס): ג] בכת"י אשמעינן: ד] צ"ל מיטמאין:

ליקוטי רש"י

[ההתחלה בדף טו:]

ושמואל אמר דכן מלטמא טומאת אחרים. אבל טומאת עצמן מדאורייתא רמיא עלייהו אם נטמא [ע"ז לז:]. חד בתלושין וחד במחוברין. והא לתמרינן בפסחים מחוברין מכשירין היינו דניחא ליה שיפלו פירות לתוכן או להוסיפן ידיו להדיחן כשיולית הפירות מן המים [חולין טז. ד"ה לענין]. משקין בית מטבחיא. שהודחה בהן מינו מכשיר [לקמן כ.]. לא דיין שהן דכן. שאין מיטמאין [בכ"י (בשטמ"ק) שאינם מטמאין] כדתמרינן בפסחים גבי עדותו של יוסי בן יועזר [חולין לו:]. מנין לדם קדשים שאינו מכשיר. אם נפל על הזרעים. דם שנשפך כמים. הוי כמים ומכשיר [שם לג.].

עין משפט נר מצוה

קיד א מיי' פי"ד מהל' מאכלות אסורות הלכה ז:

קטו ב ג ד מיי' פי"י מהלכות טומאת מוקין הלכה טז:

קטז ה מיי' פי"ח מהל' פסולי המוקדשין הלכה ו:

רבינו חננאל

בטהרות פ"ד ר' יוסי אומ' ספק משקין לאוכלין טמאין לכלים טהורין (ר' מאיר) כיצד שתי חביות אחת טמאה ואחת טהור' עשה עיסה מאחת מהן ואין ידוע באיזה מהן עשה זהו ספק משקין לאוכלין טמאין לכלים טהורין. **ואזדא ר' מאיר לטעמיה** דאמר ספק משקה הוא טמא אבל לטמא אחרים טהורים וכיון שזה הבשר ששנינו במשנתנו ולד הטומאה שנטמא בספק משקה הוא אמר ר' מאיר זה טהור מאחר ששורפין אותו עם הבשר שנטמא באב הטומאה כך מותר לשרוף התרומה הטמאה והטהורה יחדו ואמר ליה ר' יוסי לא כי אלא ולד שנטמא מספק משקין לאוכלין טמא מן התורה הוא ונמצאת משנתנו לר' מאיר (היא) טמא וטהור לר' יוסי טמא וטמא. **לפיכך השיב ר' יוסי לטעמיה** אינה היא המדה שזה טמא וטמא וזה טמא וטהור ונמצאת לטעמא דר' מאיר מדה ולטעמא דר' יוסי אינה היא מדה. **ואקשי' אהא דתניא** ספק משקין ליטמא טמא לטמא אחרים טהור דברי ר' מאיר וכן היה ר' אליעזר אומר כדבריו אינו דר' אליעזר כר' מאיר סבירא ליה דאמר משקה ליטמא טמא לטמא אחרים טהור. **והתניא ר' אליעזר אומר** אין טומאה למשקין כל עיקר תדע שהרי העיד יוסף בן יועזר איש צרדה על משקה בית מטבחיא דכן הניחא לשמואל דאמר דכן מלטמא אחרים אבל טומאת עצמן יש בהן היינו דר' מאיר אלא לרב דאמר דכן ממש היכי אמרי' ר' אליעזר כר' מאיר סבירא ליה דטמא טמא אבל טומאת עצמן יש בהן. **ופרקי' אליבא דרב מאי כדבריו אחדא** פי' דמודה ר' אליעזר לר' מאיר אסיפא דאמר לטמא אחרי' טהור ופליג עליה אריש דאמר ליטמא טמא והא דרבינא דאמר וכן היה ר' אליעזר אומר כדבריו דנפשיה שאין טומאה למשקין כלל עלתה בקשיא: **אמר מר ועל משקה בית מטבחי' דכן** רב אמר דכן ממש קסבר טומאת משקין מדרבנן היא ובמשקה בית מטבחיא לא גזרו ושמואל אמר דכן שאין מטמאין אחרים אבל הן עצמן מטמאין דקסבר טומאת משקין לעצמן היא מדאורי' ולטמא אחרים דרבנן וכי גזור רבנן לטמא אחרים זולת משקה בית המטבחים. וקשיא לן אליבא דשמואל דאמר טומאת משקין עצמן יש בהן ואינן מטמאין אחרים מדאורייתא והכתיב והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל הנה כלל המקרא כל מגע טמא לא יאכל ואיך אמר שמואל הן עצמן טמאין והן דכן מלטמא אחרים. **ושנינן עשאוהו כרביעי** שהוא עצמו פסול והנוגע בו טהור. **ודחי' רביעי לא**

משקים, ואם כן סותרים דבריו אלו לדבריו בברייתא השניה. מסיקה הגמרא, אכן **קַשְׁיָא** על דברי רב מדברי הברייתא.

★

הגמרא דנה במחלוקת רב ושמואל במשקי בית מטבחיא:

גּוּפָא - נבאר את מחלוקת רב ושמואל בעדותו של יוסי בן יועזר. **רַב אָמַר**, מה ששנינו בעדותו של יוסי בן יועזר שמשקי בית מטבחיא שבעזרה טהורים, היינו **דָּכָן** [-טהורים] **מַמָּשׁ**, ואינם מקבלים טומאה כלל. **וּשְׁמוּאֵל אָמַר, דָּכָן** [-טהורים] הם רק **מִלְּטַמֵּא טוּמְאַת אֲחֵרִים, אֲבָל טוּמְאַת עַצְמָן יֵשׁ לָהֶן**. מפרשת הגמרא, **רַב אָמַר** שמשקי בית מטבחיא **דָּכָן** [-טהורים] **מַמָּשׁ**, משום שלשיטתו **קָסָבַר** [-סובר] יוסי בן יועזר שכל עיקר **טוּמְאַת מַשְׁקִין** היא **מִדְּרַבָּנָן, וְכִי** [-וכאשר] **גָּזְרוּ** עליהם **רַבָּנָן** טומאה, רק **בְּמַשְׁקִין דְּעָלְמָא** [שלא במקדש] גזרו, **וְאולם בְּמַשְׁקִין** של **בֵּית מִטְבְּחַיָּא** שבעזרה **לֹא גָּזוּר** [-לא גזרו], כדי שלא יטמאו את הקדשים שבעזרה ויביאום לידי הפסד. **וּשְׁמוּאֵל אָמַר, דָּכָן** [-טהורים] הם רק **מִלְּטַמֵּא טוּמְאַת אֲחֵרִים, אֲבָל טוּמְאַת עַצְמָן יֵשׁ לָהֶן**, משום שלשיטתו **קָסָבַר** [-סובר] יוסי בן יועזר **שטּוּמְאַת מַשְׁקִין עַצְמָן** היא **מִדְּאוֹרַיְיתָא**, שהרי נאמר (ויקרא יא לד) 'וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא', אבל **לְטַמֵּא אֲחֵרִים** הם מטמאים רק **מִדְּרַבָּנָן. וְכִי גָּזוּר** [-וכאשר גזרו] עליהם **רַבָּנָן** שיטמאו אחרים רק **בְּמַשְׁקִין דְּעָלְמָא** גזרו, ואולם **בְּמַשְׁקִין בֵּית מִטְבְּחַיָּא לֹא גָּזוּר** - לא גזרו כן, כדי שלא יטמאו קדשים. **וְכִי לֹא גָּזוּר רַבָּנָן** - ומה שלא גזרו חכמים עליהם בעזרה, הוא רק לענין **לְטַמּוּיֵי** [-לענין שיטמאו] **אֲחֵרִים, אֲבָל טוּמְאַת עַצְמָן יֵשׁ לָהֶן** גם בעזרה, שכן טומאה זו היא מן התורה, ואין כח ביד חכמים להפקיע טומאה דאורייתא.

הגמרא מביאה קושיא על שיטת שמואל:

אָמַר לֵיהּ רַב הוּנָא בַּר חִינְנָא לְבָרֵיהּ - לבנו, **כִּי עָיְילַת לְקַמֵּיהּ דְּרַב פָּפָּא רְמִי לֵיהּ** - כשתבוא לפני רב פפא תקשה לו, **מִי** [-וכי] **אָמַר שְׁמוּאֵל** שמשקי בית מטבחיא **דָּכָן** [-טהורים] **מִלְּטַמֵּא טוּמְאַת אֲחֵרִים אֲבָל טוּמְאַת עַצְמָן יֵשׁ לָהֶן**, הלא אם הם עצמם טמאים מן התורה **קְרֵי** [-יש לקרוא] **כָּאן** את מה שנאמר בבשר קדשים (ויקרא ז יט) 'וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יֵצֵא בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל', ומכאן שכל דבר טמא מטמא קדשים. אם כן אפילו אם נאמר שמשקה אינו מטמא חולין, מכל מקום לדבריו שהמשקה עצמו טמא מן התורה יש לו לטמא קדשים שנגעו בהם, שכן נגעו בדבר טמא, וכל דבר טמא מטמא קדשים כמוכח מהכתוב האמור, ואיך יתכן שמשקים אינם מטמאים קדשים מן התורה[טו].

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב שִׁישָּׁא בְּרֵיהּ** [-בנו] **דְּרַב אִידִי**, אין ללמוד מכתוב זה שכל דבר טמא מטמא קדשים, אלא יתכן שיהיה טמא ולא יטמא, **מִידֵּי דַּהֲוָה אַרְבִיעֵי בַּקֹּדֶשׁ** - כמו שמצאנו בדין רביעי לטומאה בקדשים, שהוא עצמו טמא ומכל מקום אינו מטמא קדשים אחרים. דוחה הגמרא תירוץ זה, **מַתְקִיף לָהּ** [-הקשה] **רַב אַשִׁי**[19/06/2018] **הָלָא רְבִיעֵי בַּקֹּדֶשׁ לֹא אִיקְרֵי** [-לא נקרא] **'טָמֵא'** בשום מקום בתורה, אלא מקור פסולו הוא מקל וחומר, כפי שיבואר להלן (יח:), ועל כן אינו בכלל מה שנאמר 'וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל', ואינו מטמא את בשר הקדשים שנגע בו. אבל **הַאי** - משקה זה שנטמא בטומאת שרץ הלא **אִיקְרֵי** [-נקרא] **'טָמֵא'**, שכן נאמר 'וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא'[יז], ואם כן יש לו לטמא את בשר הקדשים. מסיקה הגמרא, **קַשְׁיָא** - אכן קשה על דברי שמואל מהכתוב האמור[יז].

הגמרא מקשה על שיטת רב שאין למשקים טוּמאה מן התורה כלל: **תָּא שְׁמַע** - בוא ושמע קושיא על דברי רב ממקרא מפורש. הלא נאמר בכלי חרס שנטמא משרץ (ויקרא יא לג-לד), 'וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם[יח] אֶל תּוֹכוֹ, כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וגו', מִכָּל הָאוֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא, **וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא'**. ופשטות משמעות הכתוב היא, שכלי חרס טמא מטמא את כל אשר בתוכו[יט], בין אוכלים שהוכשרו על ידי מים ובין משקים[כ], ואם כן איך אומר רב שמשקה אינו מקבל טומאה כלל מן התורה.

מתרצת הגמרא, **מַאי** [-מהו] **'יִטְמָא'** שנאמר במשקים, **הַכְשִׁיר** את האוכלים לקבל טומאה, ולא שנטמא בעצמו. שכן עד שיבואו מים או שאר משקים[כא] על המאכל אין הוא ראוי לקבלת טומאה. וכך היא משמעות הכתוב לדעת רב, כל אוכל שיבוא עליו מים, או שיבוא עליו כל משקה אשר ישתה בכל כלי, יכשיר אותו המשקה להיטמא על ידי אויר כלי החרס הטמא[כב].

מקשה הגמרא, הלא דין זה **שֶׁהַכְשִׁיר** המשקה את האוכלים **מֵרִישָׁא דִּקְרָא שָׁמְעַתְּ לֵיהּ** - כבר שמענו מתחילת דברי הכתוב, שכן נאמר שם **'מִכָּל הָאוֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל** וגו' **אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא'**, ולמה הוצרך הכתוב לחזור וללמדנו שמשקה מכשיר את האוכלים[כג]. מתרצת הגמרא, **חַד** [-אחד] מכתובים אלו מדבר **בְּמַיִם תְּלוּשִׁין**[כד], **וְחַד** [-ואחד] מהם מדבר **בְּמַיִם מְחוּבָּרִין** לקרקע[כה] ששניהם מכשירים את האוכל. **וּצְרִיכִי** - ונצרכים שני כתובים אלו, משום **דְּאִי אַשְׁמְעִינַן** [-שאם היה משמיענו] הכתוב רק **בְּמַיִם תְּלוּשִׁין** שהם מכשירים, היינו אומרים שהוא **מִשּׁוּם דְּאַחְשְׁבִינְהוּ** - שהחשיבם למשקה בכך שתלשם מהקרקע ומילאם בכלי וגילה את דעתו שהוא צריך להם, **אֲבָל** במים

טו. **הקשו** התוספות הרא"ש (ד"ה מיקרי) ותוספות רבינו פרץ (ד"ה קרי), מדוע מקשה כן הגמרא דווקא על שמואל, הלא יש להקשות כן גם על דברי רבי מאיר בברייתא, שטומאת המשקין עצמם היא מן התורה, ואולם אינם מטמאים אוכלים אלא מדרבנן. ותירצו, שאת דברי רבי מאיר שאין משקין מטמאים אחרים יתכן להעמיד דווקא בחולין, אבל בקדשים הם מטמאים אחרים, אך מדברי שמואל מוכח שגם בקדשים אינם מטמאים אחרים, שהרי לדבריו לא גזרו על משקי בית מטבחיא כדי שלא יטמאו קדשים אף שהם עצמם טמאים. וראה בילקוט ביאורים תירוצים נוספים.

עוד הקשה הצל"ח (חומ עד), מדוע לא מקשה כן הגמרא על רבינא הסובר לעיל (ד.) שאין אוכל מטמא אוכל בקדשים, הלא יש לו לפסול משום 'אשר יגע בכל טמא לא יאכל' [וראה שם בתוספות (ד"ה מגע) שפירשו, שאכן זהו מקור אביי ורב אדא בר אהבה הסוברים שבקדשים אוכל מטמא אוכל]. ותירץ, שבאוכל ישנו מיעוט מפורש שאינו מטמא אוכל, ולדעת רבינא מקרא מלא דיבר הכתוב, ועל כן אין להקשות שיש לו לטמא בקדשים משום 'אשר יגע בכל טמא', שהרי מיעטו הכתוב במקום אחר. אבל במשקים לא מצינו שמיעטה אותם התורה מטומאת אחרים, אלא שאין מקור לכך שמטמאים, ועל כן בקדשים יש לרבותם לטומאת אחרים מהכתוב האמור.

טז. **ואף** אם נאמר ש'יטמא' שנאמר במשקים פירושו 'יכשיר' ואין הכתוב מדבר בטומאת משקין כלל [כדברי הגמרא להלן בדעת רב], ומקור טומאת משקים לשמואל הוא ממה שנאמר באוכל 'יטמא' ומשמעותו 'יְטַמֵּא' משקים [כמבואר בתוספות (לעיל טו: ד"ה רבי) בדעת רבי מאיר], מכל מקום מאחר שאמר הכתוב שהוא מטמא משקים בלשון 'יטמא', הרי הם קרויים 'טמאים'. מהרש"א (ד"ה מי).

יז. **ראה** להלן בהערה במובא מהשפת אמת, ביישוב תירוצו של רב שישא בריה דרב אידי על פי דברי הגמרא להלן.

יח. **מנחלת** אחד משמונת השרצים שנזכרו שם בפרשה.

יט. **כלי** חרס מטמא מאוירו, ואפילו אם לא נגע האוכל בדפנותיו אלא הוא תלוי בחללו הרי הוא נטמא מחמתו.

כ. **ואפילו** אם אין נדרש ה'יְטָמֵא' במשמעות 'יְטַמֵּא' ללמדנו שמשקה אף מטמא אחרים, מכל מקום טומאת עצמם בודאי יש ללמוד מכתוב זה.

כא. **ושבעה** משקים הם, הטל, המים, היין, השמן, הדם, החלב, ודבש דבורים. מכשירין (פ"ו מ"ד).

כב. **גם** לפי סברת המקשן מה שנאמר בתחילת הכתוב 'וכל משקה אשר ישתה' אמור לענין הכשר, שכן משם הוא המקור ששאר משקים מלבד מים מכשירים, אלא ש'יטמא' שנאמר בסוף הכתוב מדבר מטומאת משקים ולא מהכשר. מהרש"א (נדה"י ד"ה ומלוזין).

כג. **ואף** שנצרך הכתוב להשמיענו ששאר משקים מלבד מים מכשירים, כמבואר בתורת כהנים (שמיני פ"ח), מכל מקום ה'יטמא' השני שנאמר בסוף הכתוב מיותר. רש"ש (ד"ה הכשר). וכן עולה מדברי המהרש"א (נדה"י ד"ה ומלוזין) שהובאו לעיל.

כד. **והוא** הכתוב שנאמר בו 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי' [שכן לאחר שניתן בכלי כבר נתלש מהקרקע]. רש"י (ד"ה נכלו). אך התוספות הרא"ש (ד"ה ומי) כתב, שהיה די לה בגמרא בצריכותא אחת, שכן אם היה נאמר רק כתוב אחד היינו מעמידים אותו במשקה שיותר מסתבר בו שהוא מכשיר. ומשמע מדבריו שלא התבאר איזה מהכתובים מדבר בתלושים ואיזה במחוברים, ואת כל אחד מהם אפשר להעמיד בתלושים או במחוברים.

כה. **המים** מכשירים את האוכל על ידי שנדבקו בו בעודו בתוכם רק לאחר שהעלוהו מהמים, אבל כל זמן שהוא בתוכם אין הם מכשירים אותו. תוספות (ד"ה מד) על פי המשנה במסכת מכשירין (פ"ד מ"ו). וכתבו התוספות בחולין (נא: ד"ה ופירוש), שאף שמבואר בסוגייתנו שנצרך כתוב אחד לתלושים ואחד למחוברים, והרי עתה בשעת ההכשר גם המחוברים נעשים תלושים, מכל מקום היה מקום לומר שרק הם מכשירים,

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) גדרים יט ע"ש מוספתא דטהרות פרק ה ה"ה [ומשם דבמסנה דטהרות מסנה ז ומסנה ט בפרק ד לא נזכר דברי ר' מאיר לכן שפיר איתא דתניא ספק מסקין], ע) [לקמן יז:] תו"כ שמיני פרשתא ח ה"ה, ג) [לקמן יז:] עדיות פרק ח מסנה ל גדרים יט. עבודה זרה לז. [ע"ם], ד) ע"ין תוס' זבחים לד. ד"ה והבשר וכתובות פד. סוד"ה לכתובת, ה) [לקמן יז. עבודה זרה לז:], ו) [ע"ין רש"י חולין טז. ד"ה לענין הכשר], ז) חולין לו: [לקמן כ.], ח) שם כ. וכנ: [חולין לג. לו:], ט) ויקרא יא לד, י) פ' שמיני פרשתא ח ה"ה, כ) יח., ל) דף יח:, מ) לקמן יח., נ) ע"ע תוס' חולין לא: ד"ה ופירות.

הגהות הב"ח

(מ) רש"י ד"ה ספק מסקה וכו' כגון היה מקל בידו:

תורה אור השלם

א) וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר:
[ויקרא ז, יט]

ב) מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא: [ויקרא יא, לד]

ג) אַךְ מַעְיָן וּבוֹר מִקְוֵה מַיִם יִהְיֶה טָהוֹר וְנֹגֵעַ בְּנִבְלָתָם יִטְמָא:
[ויקרא יא, לו]

ד) לֹא תֹאכְלֶנּוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם:
[דברים יב, כד]

הגהות וציונים

מ] [צ"ל רבי יוסי בן יועזר] (גליון): נ] צ"ל הכשר הכשר (חכמת מנוח, וכ"ה בקצת כ"י). בקצת כ"י יכשיר יכשיר, וכ"ה בילקוט וברי"ח (ד"ס): ס] בכת"י אשמעינן: ע] צ"ל מיטמאין:

משנת ראשונים

ספק משקין ליטמא טמא. אי קשיא והא משקין אין בהן דעת לשאול וכל שאין בהן דעת לשאול ספיקו טהור מן התורה ואמאי מחמרינן אכתי בספק משקין ליטמא הא בעי' למימר בשלהי פירקין ספק טומאה הבאה בידי אדם אמר ר' יוחנן נשאלין עלי' אפילו בכלי המונח ע"ג קרקע בדבר שיש בו דעת לישאל. [תוספות רי"ד]

תדע שהרי העיד רבי יוסי בן יועזר איש צרידה. צרדה הוא שם מקום, כמו שנאמר (מלכים א' יא כו) בירבעם, מן הצרדה. ובדברי הימים (דבהי"ב ד יז), בין סכות ובין צרדתה. [מגן אבות לרשב"ץ, אבות א, ד]

על אי"ל קמצא דכן. כבר ידעת שהרבה מיני חגבים נמצאים בשדות ובכרמים והם מין עוף שיש בענינו הרבה מינים, והרבה שמות חלוקים מהם בלשון תורה כגון ארבה סלעם חגב חרגול מהם טמאים ומהם טהורים, והעידו בכאן על מין הקרוי איל קמצא שהוא כשר לאכילה ואנו אין סומכין על השם אלא על סימנים ידועים. [מאירי] מאי יטמא הכשיר. מי שרוצה לתת טעם במצות לפי דרך ארץ ולתשובת המינין לא הזקיק הק' טומאה למיני אוכלים ומשקין עד שתיקנם לצורך מאכל, ונתינת מים היא תחילת תיקונם ועיקר חשיבותם לצורך אכילה. [רשב"ם, ויקרא יא לד] וטעם הדבר שהליחות הוא מדביק לכלוך הטומאה ואם אנו גוזרים טומאה על הלחים ולא על היבשים נתת דבריך לשעורין, ואין ראוי שנגזור טומאה לחצאין, לפיכך גזרה תורה טומאה על הפירות אע"פ שהם יבשים עכשיו כיון שהיו לחים. [רבינו בחיי, ויקרא יא לח]

קיד א מיי' פי"ד מהל' מאכלות אסורות הלכה יז:
קטו ב ג ד מיי' פ"י מהלכות טומאת מוכלין הלכה טז:
קטז ה מיי' פ"ח מהל' פסולי המוקדשין הלכה יו:

רבינו חננאל

בטהרות פ"ד ר' יוסי אומ' ספק משקין לאוכלין טמאין לכלים טהורין (ר' מאיר) כיצד שתי חביות אחת טמאה ואחת טהורה עשה עיסה מאחת מהן ואין ידוע באיזה מהן עשה זהו ספק משקין לאוכלין טמאין לכלים טהורין. **ואזדא ר' מאיר** לטעמיה דשמעינן ליה דאמר ספק משקה הוא טמא אבל לטמא אחרים טהורים וכיון שזה הבשר ששנינו במשנתנו ולד הטומאה שנטמא בספק משקה הוא אמר ר' מאיר זה טהור מאחר ששורפין אותו עם הבשר שנטמא באב הטומאה כך מותר לשרוף התרומה הטמאה והטהורה יחדו ואמר ליה ר' יוסי לא כי אלא ולד שנטמא מספק משקין לאוכלין טמא מן התורה הוא ונמצאת משנתנו לר' מאיר (היא) טמא וטהור לר' יוסי טמא וטמא. **לפיכך השיב ר' יוסי** לטעמיה אינה היא המדה שזה טמא וטמא וזה טמא וטהור ונמצאת לטעמא דר' מאיר מדה ולטעמא דר' יוסי אינה היא מדה. **ואקשי' אהא דתניא** ספק משקין ליטמא טמא לטמא אחרים טהורים וכיון שזה הבשר ששנינו במשנתנו ולד הטומאה שנטמא בספק משקה הוא אמר ר' מאיר זה טהור מאחר ששורפין אותו עם הבשר שנטמא באב הטומאה כך מותר לשרוף התרומה הטמאה והטהורה יחדו ואמר ליה ר' יוסי לא כי אלא ולד שנטמא מספק משקין לאוכלין טמא מן התורה הוא ונמצאת משנתנו לר' מאיר (היא) טמא וטהור לר' יוסי טמא וטמא. **לפיכך השיב ר' יוסי** לטעמיה אינה היא המדה שזה טמא וטמא וזה טמא וטהור ונמצאת לטעמא דר' מאיר מדה ולטעמא דר' יוסי אינה היא מדה. **ואקשי' אהא דתניא** ספק משקין ליטמא טמא לטמא אחרים טהורים. **ופרקי' אליבא דרב מאי כדבריו אחדא** פי' דמודה ר' אליעזר לר' מאיר אסיפא דאמר לטמא אחרי' טהור ופליג עליה ארישא דאמר ליטמא טמא וזה דרבינא דאמר וכן היה ר' אליעזר אומר כדבריו דנפשיה שאין טומאה למשקין כלל עלתה בקשיא: **אמר מר ועל משקה בית מטבחי' דכן** רב ממש קסבר טומאת משקין מדרבנן היא ובמשקה בית מטבחיא לא גזרו ושמואל אמר דכן מלטמא אחרים אבל טומאת עצמן יש בהן היינו דר' מאיר אלא לרב דאמר דכן ממש היכי אמרי' ר' אליעזר כר' מאיר סבירא ליה דסבר ליטמא טמא אבל טומאת עצמן יש בהן. **ופרקי' אליבא דרב דרב מאי כדבריו אחדא** פי' דמודה ר' אליעזר לר' מאיר אסיפא דאמר לטמא אחרי' טהור ופליג עליה ארישא דאמר ליטמא טמא וזה דרבינא דאמר וכן היה ר' אליעזר אומר כדבריו דנפשיה שאין טומאה למשקין כלל עלתה בקשיא: **אמר מר ועל משקה בית מטבחי' דכן** רב ממש קסבר טומאת משקין מדרבנן היא ובמשקה בית מטבחיא לא גזרו ושמואל אמר דכן מלטמא אחרים אבל טומאת עצמן יש בהן קרי כאן **ואזדא ר' מאיר** לטעמיה דשמעינן ליה דאמר ספק משקה הוא טמא אבל לטמא אחרים טהורים וכיון שזה הבשר ששנינו במשנתנו ולד הטומאה שנטמא בספק משקה הוא אמר ר' מאיר זה טהור מאחר ששורפין אותו עם הבשר שנטמא באב הטומאה כך מותר לשרוף התרומה הטמאה והטהורה יחדו ואמר ליה ר' יוסי לא כי אלא ולד שנטמא מספק משקין לאוכלין טמא מן התורה הוא ונמצאת משנתנו לר' מאיר (היא) טמא וטהור לר' יוסי טמא וטמא. **לפיכך השיב ר' יוסי** לטעמיה אינה היא המדה שזה טמא וטמא וזה טמא וטהור ונמצאת לטעמא דר' מאיר מדה ולטעמא דר' יוסי אינה היא מדה. **ואקשי' אהא דתניא** ספק משקין ליטמא טמא

מְחוּבָּרִין אֵימָא [-היינו אומרים] שהם לֹא מכשירים את האוכלים, משום שאינם חשובים משקה. וְאִי תָּנָא [-ואילו נאמר] רק במים מְחוּבָּרִין שהם מכשירים, היינו אומרים שהוא מִשּׁוּם דְּקָרְיֵימִי בְּדוּכְתַּיְיהוּ חֲשִׁיבִי - שמאחר שהם עדיין עומדים במקומם הראשון הרי הם חשובים כמשקה ומכשירים את האוכלים, אֲבָל במים תְּלוּשִׁין שנעקרו ממקומם, אֵימָא [-היינו אומרים] שהם לֹא מכשירים, משום שאינם חשובים עוד כמים[יז]. על כן צְרִיכִי [-נצרכים] שני כתובים אלו ללמדנו, שבין מים תלושים ובין מחוברים מכשירים[יח].

הגמרא מקשה על שיטת רב מכתוב אחר:

תָּא שְׁמַע - בא ושמע קושיא על דברי רב ממקרא מפורש. הלא נאמר במים מחוברים (שם יא לו), 'אַךְ מַעְיָן וּבּוֹר מִקְוֵה מַיִם יִהְיֶה טָהוֹר'. ומשמע שדווקא מים אלו שהם מחוברים אינם מקבלים טומאה, אבל מים תלושים מקבלים טומאה, ולא כדברי רב שאין למשקים טומאה מן התורה כלל. מתרצת הגמרא, אין כוונת הכתוב לטהרת המים עצמם, אלא מַאי 'יִהְיֶה טָהוֹר', שהטמא הטובל בהם נטהר מִטּוּמְאָתוֹ, ובא הַכָּתוּב להשמיענו שדווקא מי מעין ומקוה מטהרים, ולא מים שאובים[יט].

הגמרא מקשה על המבואר לעיל בשיטת רב, ש'יטמא' שנאמר במשקה בא לרבות משקים תלושים להכשר אוכלים:

וּמים תְּלוּשִׁין מִי [-וכי] מַכְשְׁרִין אוכלים לקבלת טומאה מן התורה, וְהָאָמַר [-והרי אמר] רַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי חֲנִינָא, מַשְׁקִין של בֵּית מִטְבְּחַיָּא שבעזרה, לֹא הַיְינוּ שֶׁהֵן דָּכָן [-טהורים] ואין להם טומאה, אֶלָּא שֶׁגַּם אֵין מַכְשִׁירִין את האוכלים[כ]. ומוכח מזה שמים תלושים מכשירים רק מדרבנן, ובכדי למנוע טומאת קדשים לא גזרו חכמים על המשקים שבעזרה שיכשירו. שהרי אם תלושים מכשירים מן התורה, איך היה כח ביד חכמים להפקיע ממשקי בית מטבחיא דין הכשר דאורייתא.

מתרצת הגמרא, תִּירְגְּמָא [-תפרש] את דברי רבי יוסי ברבי חנינא שמשקי בית מטבחיא אין מכשירים עַל דָּם של קרבנות שאינו מכשיר, ולא על מים. שכן דם קרבנות נתמעט מדין הכשר, כמו דְּאָמַר רַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, מִנַּיִן לְדָמִים קְדָשִׁים שֶׁאֵינוֹ מַכְשִׁיר את האוכלים לקבלת טומאה, ממה שֶׁנֶּאֱמַר בדם (דברים יב כז) 'לֹא תֹאכַל עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם', ומכאן שדווקא דָּם שֶׁנִּשְׁפַּךְ כַּמַּיִם והולך לאיבוד ואין חוששים לקבלו בכלי הוקש למים, ומַכְשִׁיר כמותם.

משום שבתחילת דיבוקם לאוכל היו מחוברים. והקשה החזון איש (סי' קכד לדף סו סק"ד) מהמבואר בהמשך דברי הגמרא (שם), שאם היה נאמר הכשר רק במשקים מחוברים היינו אומרים שרק הם מכשירים משום חשיבותם, שכן הם עומדים במקומם, אבל תלושים שאינם במקומם אינם חשובים. ואם כדברי התוספות, הלא בין כך אינם מכשירים אלא לאחר תלישתם, ובאותה שעה אינם חשובים יותר משאר משקים תלושים. ורצה לפרש, שבאמת מציאות ההכשר נעשית במים, אלא שחלות ההכשר חלה רק לאחר שהעלם מהמים. ונפקא מינה, שאפילו אם ניגבום בתוך המים וכרכום במטפחת והעלום, הרי הם מוכשרים. וראה עוד בראב"ד (על המו"כ שמיני פ"ח ה"ג, והו"ד בממירי ד"ה המיס) שפירש, שאם חישב להדיח את הפירות במים קודם שנתחברו המים לארץ, הרי הם מכשירים גם לאחר שנעשו מחוברים, ולא כדברי התוספות.

כו. ראה להלן בהערה במובא מרש"י, שהצד לחלק בין תלושים למחוברים ולומר שתלושים אינם מכשירים הוא רק במים, אך שאר משקים הם לעולם תלושים, ובהכרח שהם חשובים משקה גם כשהם תלושים.

כז. כתוב נוסף נאמר בהכשר משקים (ויקרא יא לח), 'וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא לכם', ומבואר בחולין (לו:) שכתוב אחד נצרך לטומאת שרץ וכתוב אחד לטומאת מת. אך אין צורך בשני כתובים נוספים כדי לרבות תלושים ומחוברים גם בשרץ, אלא די שבאחת מטומאות אלו גילה הכתוב שגם תלושים וגם מחוברים מכשירים, ומכך יש ללמוד גם על הטומאה השניה. תוספות (ד"ה מד). אמנם בתורת כהנים (שמיני פ"ט) שנינו, שכתוב אחד נצרך לכלי שנטמא בשרץ וכתוב אחד לשרץ עצמו, שאף הוא אינו מטמא אלא אוכלים שהוכשרו.

כח. כתב השפת אמת (ד"ה ממקף), שאף שלדעת רב 'אך מעין ומקוה מים יהיה טהור' לא אמור לענין טהרת המים עצמם, אך בשיטת שמואל יש לפרש שאכן מקור טומאת משקים תלושים היא מכתוב זה, ולא ממה שנאמר בהם 'יטמא' [וגם שמואל מודה ש'יטמא' היינו יכשיר]. ולפי זה מיושב תירוצו של רב שישא בריה דרב אידי לעיל שדימה טומאת משקים לטומאת רביעי בקודש שאינו מטמא אחרים, מקושית רב אשי על דבריו, שמשקה טמא נקרא בתורה 'טמא' מה שאין כן ברביעי בקודש, שכן גם במשקה תלוש לא מצינו שקראו הכתוב 'טמא', אלא מקור טומאתו הוא מהדיוק האמור, שדווקא מעין ומקוה אינם מקבלים טומאה, ועל כן הבשר הנוגע בו אינו בכלל 'והבשר אשר יגע בכל טמא'.

כט. קושיית הגמרא אינה אלא ממים, שסברה שמים תלושים אינם חשובים משקה, אבל שאר משקים לעולם הם תלושים ולא מחוברים, ומכל מקום ודאי חשובים הם, שהרי הם מכשירים אפילו שהם תלושים. רש"י (ד"ה ומנוסין).

ספק משקה ליטמא טמא לטמא אחרים טהור. כשנולד ספק במשקה מתחילת טומאתו, כגון טמא שפשט רגלו במשקין טהורין ספק נגע ספק לא נגע, זהו ספק משקה ליטמא, שנולד לו ספק טומאה, טמא מן הספק, דקסבר טומאת משקין להיות עלמן טמאין לתוריית היא דכתיב[ט] וכל משקה אשר יאכל וגו', הלכך הויא ליה ספיקא לתוריית ולחומרא. ספק משקה לטמא לאחרים, כגון (ה) חית' מקל בידו ונראתה משקין טמאין וזרקה לבין הכלות טהורין ספק נגעה ספק לא נגעה, זה הוא ספק משקה לטמא לאחרים, כך היא שנויה במסכת טהרות: **טהור.** חומן הכלות טהורות הן, דקסבר משקין לטמא לאחרים מדרבנן הוא ולא מדאורייתא, ולא דורש טמא דכתיב גבי משקין בלשון טמא, הלכך הויא ליה ספיקא לרבנן ולקולא. וגירסא הכי איתא, ספק משקה ליטמא טמא לטמא לאחרי טהור: **רבי אלעזר. גרסי': לכל טמא.** משקה לטמא לאחרים קאי, כשנולד ספק נגיעת שום דבר טהור במשקין טמאין, בין שנולד ספק זה בכלים בין שנולד בחוכלין הרי הוא טמא מספק, דקסבר טומאת משקין מטמאין כלים מן התורה, ויליף טעמא מאשר יגתה בכל כלי יטמא ודרים יטמא יטמא ומדסמכיה לכלי משמע יטמא את הכלי, והכי דרשינן ליה בתורת כהנים[ו], הלכך כי הוי ספק הוי ליה ספיקא לתוריית, ודרש' ספיקו טמא: **ר' יוסי ור' שמעון אומרים לאוכלין טמאין.** אם נולד ספק זה בחוכלים, כגון משקין טמאין שנשפכו לבין הכלכות ספק נגעו ספק לא נגעו, טמאין, דקא סברי משקין מטמאין חוכלין מדאורייתא, הלכך ספק נמי ברשות היחיד טמא: **לכלים טהורים.** אבל אם נולד ספק זה בכלים, כגון משקין טמאין שנשפכו לבין הכלים ספק נגעו ספק לא נגעו, טהורין, דקסברי משקין אין מטמאין כלי אלא מדרבנן ועל ספיקו לא גזרו, ורבי יוסי ור"ש דרשי יטמא יטמא כרבי יהודה, ומיהו כלים לא, כדילף בפירקין[ב] יטמא לטמא את החוכלים, או אינו אלא לטמא את הכלי לטמא את הכלי אחרת לא כך היה: **טומאה בעולם.** מדאורייתא, ואפילו לטומאת עלמן: **ר' אלעזר אומר אין טומאה למשקין.** מן התורה כל עיקר ואפילו לטומאת עלמן, והאי כל משקה אשר יאכל לאו לאפוקי טומאת עלמן הוא: **שהרי העיד יוסף בן יועזר על איל קמצא דבן.** אין חגב שמו אלא קמצא, דבן שהוא טהור וכשר לאכילה: **ועל משקה בית מטבחיא דכן.** על משקין של בית המטבחים שבעזרה כגון הדם והחלב, שהן דבר שאינן מקבלין טומאה, אלמא טומאת משקין דרבנן, ואפילו הכי לא גזרו משום הפסד קדשים, אלמא לתוריית היכי מצו רבנן לטהרינהו: **הא ניחא.** הא לחמרת לר' אלעזר יש להן טומאה, לשמואל לחמר הא דבר דיוסף בן יועזר דבר מלטמא אחרים קאמר אבל טומאת עלמן יש בהן, אלא לחמרת להאי תנא טומאה למשקין דקאמר רבי אלעזר לטמא אחרים קאמר, הא מעלותו דיוסף בן יועזר אלא לדבריו ויוסף בן יועזר לטמא אחרים קאמר: **אלא לרב דאמר דכן ממש.** קאמר יוסף בן יועזר ואפי' טומאת עלמן, על כרחך רבי אלעזר נמי מטומאת עלמן קאמר: **אחדא.** הא דקאמר ר' אלעזר כדבריו דרבי מאיר, אלטמא אחרים טהור דרבי מאיר קאי, אבל ליטמא טמא לא סבירא ליה כוותיה: **ה"ג והא כדבריו דנפישי קאמר ועוד הא ובן קתני קשיא.** דנפישי, כלומר כדבריו לגון דברים רבים משמע: **קסבר.** יוסף בן יועזר טומאת משקין אפילו לטומאת עלמן דרבנן: **ושמואל אמר בו'.** קסבר יוסף בן יועזר טומאת משקין לחורייתא לעלמן מן וכל משקה אשר יאכל, אבל לטמא אחרים דרבנן, וכי גזור רבנן לטמא אחרים במשקין בית מטבחיא לא גזור אלא בטומאת עלמן, דהא מדאורייתא רמיא עלייהו ולא מלו רבנן למשקליה: **קרי באן והבשר אשר יגע בו'.** ונהי דמשקין לא מטמאו חוכלין לחולין, מיהו גבי קדשים אשר יגע בכל טמא כתיב, וכיון דאמר משקין מטמאין[ד] מדאורייתא לעלמן, בשר קודש הנוגע בהן הרי נגע בטמא: **מידי דהוה ארביעי בקודש.** דהוה עלמו פסול, ומיהו טומאת קודש: **רביעי בקודש לא איקרי טמא.** ומק"ו הוא דנפיק ליה פסולא לקמן[ה], הלכך כי נגע ביה קודש לא קרינן ביה הבשר אשר יגע בכל טמא: **ת"ש וכל משקה אשר ישתה בו'.** דקא משמעי בכלי חרס שקיבל טומאה מן השרץ, וכמה כל אשר בתוכו יטמא מכל האוכל וגו' וכל משקה אשר ישמה בכל כלי יטמא וגו', וקס"ד דהכי קאמר אחד חוכלין שבתוכו ואחד משקין שבתוכו יטמאו, ומהי דלא דרשת יטמא יטמא מיהו טומאת עלמן מיהת מיטמו: **מאי יטמא הכשר.** והכי קאמר, כל אשר בתוכו יטמא מכל האוכל אשר יגע עליו מים או שיגע עליו כל המשקה אשר ישמה בכל כלי הוו הכשר, ויטמא האוכל אחמת חויר כלי חרס טמא: בכל כלי היינו משקין תלושין: **דאחשבינהו.** הואיל ומלאן גילה דעתו שהוא צריך להם, וזהו משיגתן: **אך מעין ובור יהיה טהור.** למשמעינן הואיל ומחוברין נינהו לא מיטמו, הא תלושין משקבלין טומאה, ומקשינן לרב: יהיה טהור מטומאתו. והכי קאמר, אם יגע הטמא במעין ובור מקוה מים יהיה טהור הואיל ובטל, הא שאובין לא מטהרי ליה: **ותלושין מי מבשרי.** למים הוא דמתמה, משום דמים תלושין לא משיגי, אבל אשאר משקין לא מתמה, דכולהו תלושין נינהו: **אלא שאין מבשירין.** אלמא הכשר תלושין דרבנן הוא, דאי מדאורייתא אמן משקי בית המטבחיים דלא ליכשרו: **תירגמא.** להא דקתני אין מכשירין, אדם דמשקה בית מטבחיא ולא למים, ודם קדשים רחמנא אפקיה דלא ליכשר כדרבי חייא: **שנשפך כמים.** דס חולין אמין אמין לקבלו בכלי מכשיר, דאיתקש למים, אבל דם קדשים מתקבל בכלי ונריך ממנו למזבח, ואינו נשפך לחיבוד כמים, אינו מכשיר, דלא איתקש למים:

ס

חגבים נמצאים בשדות ובכרמים והם מין עוף שיש בענינו הרבה מינים, והרבה שמות חלוקים מהם בלשון תורה כגון ארבה סלעם חגב חרגול מהם טמאים ומהם טהורים, והעידו בכאן על מין הקרוי איל קמצא שהוא כשר לאכילה ואנו אין סומכין על השם אלא על סימנים ידועים. **[מאירי]** **מאי יטמא הכשיר.** מי שרוצה לתת טעם במצות לפי דרך ארץ ולתשובת המינין לא הזקיק הק' טומאה למיני אוכלים ומשקין עד שתיקנם לצורך מאכל, ונתינת מים היא תחילת תיקונם ועיקר חשיבותם לצורך אכילה. **[רשב"ם, ויקרא יא לד]** וטעם הדבר שהליחות הוא מדביק לכלוך הטומאה ואם אנו גוזרים טומאה על הלחים ולא על היבשים נתת דבריך לשעורין, ואין ראוי שנגזור טומאה לחצאין, לפיכך גזרה תורה טומאה על הפירות אע"פ שהם יבשים עכשיו כיון שהיו לחים. **[רבינו בחיי, ויקרא יא לח]**

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) נדרים יט ע"ש מוספתא דטהרות פרק ה ה"ה [ומשם דבמשנה דטהרות מסנה ז ומשנה ט בפרק ד לא נזכר דברי ר' מאיר לכן שפיר איתא דתניא ספק משקין], ב) [לקמן יז:] תו"כ שמיני פרשתא ח ה"ה, ג) [לקמן יז:] עדיות פרק ח משנה ד נדרים יט. עבודה זרה לז. [ע"ם], ד) ע"ין תוס' זבחים לד. ד"ה והבשר וכתובות פד. סוד"ה לכתובת, ה) [לקמן יז. עבודה זרה לז:], ו) [עיין רש"י חולין טז. ד"ה לענין הכשר], ז) חולין לו: [לקמן כ.], ח) שם כ. וכנ: [חולין לג. לו:], ט) ויקרא יא לד, י) פ' שמיני פרשתא ח ה"ה, כ) יח., ל) דף יח:, מ) לקמן יח., נ) ע"ש תוס' חולין לא: ד"ה ופירות.

הגהות הב"ח

(ה) רש"י ד"ה ספק משקה וכו' כגון היה מקל בידו:

תורה אור השלם

א) וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר:
[ויקרא ז, יט]

ב) מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא: [ויקרא יא, לד]

ג) אַךְ מַעְיָן וּבוֹר מִקְוֵה מַיִם יִהְיֶה טָהוֹר וְנֹגֵעַ בִּנִבְלָתָם יִטְמָא: [ויקרא יא, לו]

ד) לֹא תֹאכְלֶנּוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם: [דברים יב, כד]

הגהות וציונים

ט] [צ"ל רבי יוסי בן יועזר] (גליון): י] צ"ל הכשר הכשר (חכמת מנוח, וכ"ה בקצת כ"י). בקצת כ"י יכשיר יכשיר, וכ"ה בילקוט וברו"ח (ד"ס): יא] בכת"י אשמעינן: יב] צ"ל מיטמאין:

משנת ראשונים

ספק משקין ליטמא טמא. אי קשיא והא משקין אין בהן דעת לשאול וכל שאין בהן דעת לשאול ספיקו טהור מן התורה ואמאי מחמרינן אכתי בספק משקין ליטמא הא בעי' למימר בשלהי פירקין ספק טומאה הבאה בידי אדם אמר ר' יוחנן נשאלין עלי' אפילו בכלי המונח ע"ג קרקע בדבר שיש בו דעת לישאל. **[תוספות רי"ד]**

תדע שהרי העיד רבי יוסי בן יועזר איש צרידה. צרדה הוא שם מקום, כמו שנאמר (מלכים א יא כו) בירבעם, מן הצרדה. ובדברי הימים (דבהי"ב ד יז), בין סכות ובין צרדתה. **[מגן אבות לרשב"ץ, אבות א, ד]**

על איל קמצא דבן. כבר ידעת שהרבה מיני

עין משפט נר מצוה

קיד א מיי' פי"ד מהל' מאכלות אסורות הלכה יז:
קטו ב ג ד מיי' פ"י מהלכות טומאת מוכלין הלכה טז:
קטו ה מיי' פ"ח מהל' פסולי המוקדשין הלכה לו:

רבינו חננאל

בטהרות פ"ד ר' יוסי אומ' ספק משקין לאוכלין טמאין לכלים טהורין (ר' מאיר) כיצד שתי חביות אחת טמאה ואחת טהור' עשה עיסה מאחת מהן ואין ידוע באיזה מהן עשה זהו ספק משקין לאוכלין טמאין לכלים טהורין. **ואזדא ר' מאיר לטעמיה** דשמעינן ליה דאמר ספק משקה הוא טמא אבל לטמא אחרים טהורים וכיון שזה הבשר ששנינו במשנתנו ולד הטומאה שנטמא בספק משקה הוא אמר ר' מאיר זה טהור מאחר ששורפין אותו עם הבשר שנטמא באב הטומאה כך מותר לשרוף התרומה הטמאה והטהורה יחדו ואמר ליה ר' יוסי לא כי אלא ולד שנטמא מספק משקין לאוכלין טמא מן התורה הוא ונמצאת משנתנו לר' מאיר (היא) טמא וטהור לר' יוסי טמא וטמא. **לפיכך השיב** ר' יוסי **לטעמיה** אינה היא המדה שזה טמא וטמא וזה טמא וטהור ונמצאת לטעמא דר' מאיר מדה ולטעמא דר' יוסי אינה היא מדה. **ואקשי' אהא דתניא** ספק משקין ליטמא טמא לטמא אחרים טהור דברי ר' מאיר וכן היה ר' אליעזר אומר כדבריו איני דר' אליעזר כר' מאיר סבירא ליה דאמר משקה ליטמא טמא לטמא אחרים טהור. **והתניא ר' אליעזר אומר** אין טומאה למשקין כל עיקר תדע שהרי העיד יוסף בן יועזר איש צרדה על משקה בית מטבחיא דכן הניחא לשמואל דאמר דכן מלטמא אחרים אבל טומאת עצמן יש בהן היינו דר' מאיר אלא לרב דאמר דכן ממש היכי אמרי' ר' אליעזר כר' מאיר סבירא ליה דסבר ליטמא טמא אבל טומאת עצמן יש בהן. **ופרקי' אליבא דרב מאי כדבריו אחדא** פי' דמודה ר' אליעזר לר' מאיר אסיפא דאמר לטמא אחרי' טהור ופליג עליה ארישא דאמר ליטמא טמא והא דרבינא דאמר וכן היה ר' אליעזר אומר כדבריו דנפשיה שאין טומאה למשקין כלל עלתה בקשיא: **אמר מר ועל משקה בית מטבחי' דכן** רב אמר דכן ממש קסבר טומאת משקין מדרבנן היא ובמשקה בית מטבחיא לא גזרו ושמואל אמר דכן שאין מטמאין אחרים אבל הן עצמן מטמאין דקסבר טומאת משקין לעצמן היא מדאורי' ולטמא אחרים דרבנן וכי גזור רבנן לטמא אחרים זולת משקה בית המטבחים. וקשיא לן אליבא דשמואל דאמר טומאת משקין עצמן יש בהן ואינן מטמאין אחרים מדאורייתא והכתיב והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל הנה כלל המקרא כל מגע טמא לא יאכל ואין אמר שמואל הן עצמן טמאין והן דכן מלטמא אחרים. **ושנינן עשאוהו כרביעי** שהוא עצמו פסול והנוגע בו טהור. **ודחי'** רביעי לא

טז: אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים

דם שאינו נשפך כמים אינו מכשיר. הקשה ה"ר יעקב לחורלינ"ש ז"ל דם חיה ועוף לטעונים כיסוי לא יהיו מכשירים לכיון לטעונים כיסוי לא חשיב נשפך כמים לחמרינן בפ' כיסוי הדם (חולין פד. ושם) לחמריהו חיה בכלל בהמה לסימנים לימא נמי בהמה בכלל חיה לכיסוי ומשני אמר קרא[כד] על הארץ תשפכנו כמים מלמד דם חיה לא חשיב נשפך כמים ולמו פירכא היא דכל דם הנשפך כמים לארץ ואין צריך לקבלו בכלי כגון דם חיה הוקש למים לענין הכשר וגם לענין כיסוי היה רחוי להקישו למים מי לחו דגלי קרא[כה] להדיא: **מדרבנן** ודלא כרבי יוסי בן יועזר. ה"מ לתוקמת מלתוריתא וכמ"ד טומאת משקין לתוריתא מלא ניחא לתוקמת מדרבנן וקבר המי תנא מתי נטמא[כו] הכשר כמו שאמר רב: **על הבשר.** בפ' כיצד צולין (לקמן עח.) אמרינן לר"מ דאמר יש דם שאין בשר מרגיש עליו למתי הלכתא לתקדועי בפגול ולתפוקי מידי מעילה ולא כפ"ה דפי' לא חתי חלא כר' יהושע: **ה"ג** ר"ת **אם עון פיגול הוא נושא הרי כבר נאמר לא יחשב ואם עון נותר הרי כבר נאמר לא ירצה.** דהכי איתא בתוספתא דפ"ג דזבחים[כז] דדרים תרוייהו מחד קרא אריבא דפרשת צו וריבויה דקרא דכתיב ביום השלישי מוקי למחשב לאוכלו חוץ לזמנו ופיפח בחשב לאוכלו חוץ למקומו ובח"כ מהאי קרא דלגו[כח] איתא האי גירסא ורש"י הגיה איפכא על פי ת"כ דפרש' קדושים[כט] דהתם ודאי דריש מקרא זועטו ומותה בריית' נפשית לפי מה שהיה הגמרא בזבחים בתחל' ללמוד חוץ למקומו מקרא זועטו דקדושים ולכל הפי' ק"ק אמאי נקט עון פיגול בריש[ל]: **הא** אינו נושא אלא עון טומאה שהותרה מכללה. תימה לר"ת למ"ל שהותרה מכללה תיפוק ליה דליכא לתוקמת לקרא אלא נהכי כדמפרש אי עון פיגול וכו' ואור"ת משום דקרא משמע אלא מרבה אלא דבר שיש לו היתר בשום מקום דכתיב בפיפח דקרא לרצון להם ופיגול ונותר נמי הותרו מכללם בזמנח שנתכפרו בהקטרת אימורים ודם ועבודת כהנים דתנן בפ' ב"ש (זבחים מג. ושם) דאין חייבים עליהם משום פיגול[ג] ועוד דפיגול חוץ למקומו הותר מכללו כגמה וכן משמע בהקומץ רבה (מנחות כה.) דפריך אימא עון שנאכל שהותר מכללו ביום הכפורים לחמר קרא עון עון שהיה בו ולחימיו והייגו משום דלרצון סמיך וה"ק עון שהוא לרצון ול"ת להתם פריך נמי ואימא עון יוצא דהותר מכללו בגמה ומשני לרצון להם לפני ה' עון דלפני השם הוא נושא ולא יוצא ול"ש ליעל דיוצא ולאי חיגו לפני ה' אבל מחשב להוציא לפני השם קריגן ביה: **רביעי**

דם שאינו נשפך כמים אינו מכשיר מתקיף לה רב שמואל בר אמי הרי דם התמצית דנשפך כמים ואינו מכשיר אמר ליה ר' זירא הנח לדם התמצית "דאפי' בחולין נמי לא מכשיר קבלה מיניה רב שמואל בר אמי דאמר רחמנא[א] רק חזק לבלתי אכול הדם כי הדם הוא הנפש דם שהנפש יוצאה בו קרוי דם דם שאין הנפש יוצאה בו אינו קרוי דם. תא שמע[ב] דם שנטמא וזרקו בשוגג הורצה במזיד לא הורצה מדרבנן ודלא כר' יוסי בן יועזר איש צרידה. ת"ש[ג] על מה הציץ מרצה על הדם ועל הבשר ועל החלב שנטמא בין בשוגג בין במזיד בין באונס בין ברצון בין ביחיד בין בצבור מדרבנן ודלא כיוסף[ד] בן יועזר איש צרידה. ת"ש[ב] ונשא אהרן את עון הקדשים[ג] וכי איזה עון הוא נושא אם עון פיגול הרי כבר נאמר[ג] לא ירצה אם עון נותר הרי כבר נאמר[ד] לא יחשב הא אינו נושא אלא עון טומאה שהותרה מכללה בציבור מאי לאו טומאת דם אמר רב פפא לא טומאת קמצים. תא שמע[ה] הן ישא איש בשר קדש בכנף בגדו ונגע בכנפו אל הלחם ואל הנזיד ואל היין ואל שמן ואל כל מאכל היקדש ויענו הכהנים ויאמרו לא (יקדש) ואמר

דם התמצית. מינו רחוי לזריקה, דכתיב[ז] כי הדם הוא (הנפש) בנפש יכפר, דם שהנפש יוצאה בו מכפר ושאין הנפש יוצאה בו אינו מכפר[ח], מלמד נשפך כמים ואינו מכשיר כדרבי יוסי בר מינימ: **דאפי' בחולין לא מכשיר.** כדמפרש טעמא: **קיבלה מיניה ר' שמואל.** לפירושא דהאי טעמא מרבי זירא, אמאי לא מכשיר דם התמצית, לפי שאינו קרוי דם, והקרוי דם קרוי משק' כדכתיב (במדבר כג) ודם חלליס ישתה, ומכשיר כדכתיב[ט] וכל משקה וגו' ואוקימנא[י] מהכשר, ושאינו קרוי דם אינו קרוי משקה: **הורצה.** קרבן לגבעלים, דמרלה ליך כדלקמן: **במזיד לא הורצה.** להיות בשר קרבן נאכל לכהנים, דקנסא הוא, אבל בעלים נתכפרו כדאמרינן בימות בהמה רבה (ד' 5.) דכיון דמדאורייתא מרלי נמי אמזיד לא מלו רבנן למימר ליה זיל אייתי חולין לעזרה. קתני מיהת דם שנטמא, אלמא דם קדשים שהות משקין בית מטבחיא מקבל טומאה, אלמא משקין דאורייתא ודכן דיוסף בן יועזר מלטמא מחריס הוא, וקשיא לרב: **ומשני לעולם טומאת משקין דרבנן והך טומאת דם דרבנן היא,** ודקשיא לך הא העיד יוסף בן יועזר לגזירת רבנן לא לגזור למשקי בית מטבחיא, הא תנא ליה ליה ליוסף בן יועזר: **על הדם ועל הבשר ועל החלב.** בין שנטמא הדם בין שנטמא הבשר בין שנטמא החלב, הכין מרלה, ולא **שיהא** בשר טמא נאכל[יא], אלא לר' יהושע לאוקמיה כדברי הכל: **בשר קדש.** שרן, לשון קדש היה בארץ (מלכים ב ט.), טומאה, והיה חגי הנביא בודק את הכהנים בשאת שאיש לדרים שהיה נבנין בית שני לידע אם בקיאין בהלכות טומאה, לפי שנשתכחו מהן בגולה, שלא נתעסקו בה בקדשים: **ונגע בכנפו.** בחותו כנף שהשרן בו, כלומר השרן עלמו, ועל כרחך הכי הוא, דאי משום כנף הוא לאחון, כוליה בגד נמי לאחון הוא ומאי לריך כנף, אלא משום שרן, שהשרן עלמו נגע אל הלחם והלחם אל הנזיד והנזיד אל היין והיין אל השמן או אל כל מאכל, היקדש, כלום נטמא האחרון הזה שהוא רביעי בקודש, ללחם לאחון ונזיד שני ויין שלישי ושמן רביעי. נזיד תבשיל, כמו ונזיד עדשים (בראשית כה), יין ושמן של נסכים: **ואמר**

אם מינו ענין לאוכלו חוץ לזמנו תנהו ענין לאוכלו חוץ למקומו, הרי כבר נאמר לא ירלה בקדשים תהיו כדפרשינן, ומה עון נותר שנאמר בו על מנת להותיר ולאכלו חוץ לזמנו, הרי כבר נאמר לא יחשב, ומה האוכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי וגו'[יב] בפרשת צו או את אהרן ומתרת כהנים[יג] ובמסכת זבחים[יד] במחשב לאכול שלא בזמנו ביום השלישי הכתוב מדבר, וכתיב לא יחשב לו, אלמא ליח תקנתא. ורובא גרסי איפכא[טו], מה עון פיגול הרי כבר נאמר לא יחשב, ומוקמינן ליה לפיגול חוץ לזמנו שכן לשונו בכל הגמרא, ומה עון נותר הרי כבר נאמר לא ירלה, ומוקמי' ליה בנותר ממש[טז], ולא יתכן, אלא לא כתב לא ירלה אלא במחשבת חוץ למקומו וחוץ לזמנו, ועוד מי נותר ממש למאי לא ירלה, מי לאכשורי קרבן הרי כשר ועומד הוא מעשה שנעשו עבודות דמו בהכשר, כדאמרינן בתורת כהנים[יז] אי אינו אלא לא ירלה אלא במחשבת חוץ למקומו וחוץ לזמנו, ועוד מי נותר ממש למאי לא ירלה, אי לאכשורי קרבן הרי כשר ועומד הוא מעשה שנעשו עבודות דמו בהכשר, כדאמרינן בתורת כהנים[יז] אי אינו אלא לא ירלה במחשבת חוץ למקומו וחוץ לזמנו, ועוד מי נותר ממש למאי לא ירלה, חד אמר לא ירלה בהכי כדמפרש אי עון פיגול וכו' ואור"ת משום דקרא משמע אלא מרבה אלא דבר שיש לו היתר בשום מקום דכתיב בפיפח דקרא לרצון להם ופיגול ונותר נמי הותרו מכללם בזמנח שנתכפרו בהקטרת אימורים ודם ועבודת כהנים דתנן בפ' ב"ש (זבחים מג. ושם) דאין חייבים עליהם משום פיגול[ג] ועוד דפיגול חוץ למקומו הותר מכללו בגמה וכן משמע בהקומץ רבה (מנחות כה.) דפריך אימא עון שנאכל שהותר מכללו ביום הכפורים לחמר קרא עון עון שהיה בו ולחימיו והייגו משום דלרצון סמיך וה"ק עון שהוא לרצון ול"ת להתם פריך נמי ואימא עון יוצא דהותר מכללו בגמה ומשני לרצון להם לפני ה' עון דלפני השם הוא נושא ולא יוצא ול"ש ליעל דיוצא ולאי חיגו למקומו נמי נימא הכי ומאי קאמר אם עון פיגול וכו' וי"ל דיוצא ולאי חיגו לפני ה' אבל מחשב להוציא לפני השם קריגן ביה: **רביעי

אם מינו ענין לאוכלו חוץ לזמנו תנהו ענין לאוכלו חוץ למקומו, הרי כבר נאמר לא ירלה בקדשים תהיו כדפרשינן, ומה עון נותר שנאמר בו על מנת להותיר ולאכלו חוץ לזמנו, הרי כבר נאמר לא יחשב, ומה האוכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי וגו'[יב] בפרשת צו או את אהרן ומתרת כהנים[יג] ובמסכת זבחים[יד] במחשב לאכול שלא בזמנו ביום השלישי הכתוב מדבר, וכתיב לא יחשב לו, אלמא ליח תקנתא. ורובא גרסי איפכא[טו], מה עון פיגול הרי כבר נאמר לא יחשב, ומוקמינן ליה לפיגול חוץ לזמנו שכן לשונו בכל הגמרא, ומה עון נותר הרי כבר נאמר לא ירלה, ומוקמי' ליה בנותר ממש[טז], ולא יתכן, אלא לא כתב לא ירלה אלא במחשבת חוץ למקומו וחוץ לזמנו, ועוד מי נותר ממש למאי לא ירלה, אי לאכשורי קרבן הרי כשר ועומד הוא מעשה שנעשו עבודות דמו בהכשר, כדאמרינן בתורת כהנים[יז] אי אינו אלא לא ירלה במחשבת חוץ למקומו וחוץ לזמנו, ועוד מי נותר ממש למאי לא ירלה, חד אמר לא ירלה בהכי כדמפרש אי עון פיגול וכו' ואור"ת משום דקרא משמע אלא מרבה אלא דבר שיש לו היתר בשום מקום דכתיב בפיפח דקרא לרצון להם ופיגול ונותר נמי הותרו מכללם בזמנח שנתכפרו בהקטרת אימורים ודם ועבודת כהנים דתנן בפ' ב"ש (זבחים מג. ושם) דאין חייבים עליהם משום פיגול[ג] ועוד דפיגול חוץ למקומו הותר מכללו בגמה וכן משמע בהקומץ רבה (מנחות כה.) דפריך אימא עון שנאכל שהותר מכללו ביום הכפורים לחמר קרא עון עון שהיה בו ולחימיו והייגו משום דלרצון סמיך וה"ק עון שהוא לרצון ול"ת להתם פריך נמי ואימא עון יוצא דהותר מכללו בגמה ומשני לרצון להם לפני ה' עון דלפני השם הוא נושא ולא יוצא ול"ש ליעל דיוצא ולאי חיגו למקומו נמי נימא הכי ומאי קאמר אם עון פיגול וכו' וי"ל דיוצא ולאי חיגו לפני ה' אבל מחשב להוציא לפני השם קריגן ביה: **רביעי

ואמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי דם שנטמא וזרקו בשוגג הורצה במזיד לא הורצה מדרבנן ודלא כר' יוסי בן יועזר איש צרידה. ת"ש[ג] על מה הציץ מרצה על הדם ועל הבשר ועל החלב שנטמא בין בשוגג בין במזיד בין באונס בין ברצון בין ביחיד בין בצבור מדרבנן ודלא כיוסף[ד] בן יועזר איש צרידה. ת"ש[ב] ונשא אהרן את עון הקדשים[ג] וכי איזה עון הוא נושא אם עון פיגול הרי כבר נאמר[ג] לא ירצה אם עון נותר הרי כבר נאמר[ד] לא יחשב הא אינו נושא אלא עון טומאה שהותרה מכללה בציבור מאי לאו טומאת דם אמר רב פפא לא טומאת קמצים. תא שמע[ה] הן ישא איש בשר קדש בכנף בגדו ונגע בכנפו אל הלחם ואל הנזיד ואל היין ואל שמן ואל כל מאכל היקדש ויענו הכהנים ויאמרו לא (יקדש) ואמר

דם התמצית. מינו רחוי לזריקה, דכתיב[ז] כי הדם הוא (הנפש) בנפש יכפר, דם שהנפש יוצאה בו מכפר ושאין הנפש יוצאה בו אינו מכפר[ח], מלמד נשפך כמים ואינו מכשיר כדרבי יוסי בר מינימ: **דאפי' בחולין לא מכשיר.** כדמפרש טעמא: **קיבלה מיניה ר' שמואל.** לפירושא דהאי טעמא מרבי זירא, אמאי לא מכשיר דם התמצית, לפי שאינו קרוי דם, והקרוי דם קרוי משק' כדכתיב (במדבר כג) ודם חלליס ישתה, ומכשיר כדכתיב[ט] וכל משקה וגו' ואוקימנא[י] מהכשר, ושאינו קרוי דם אינו קרוי משקה: **הורצה.** קרבן לגבעלים, דמרלה ליך כדלקמן: **במזיד לא הורצה.** להיות בשר קרבן נאכל לכהנים, דקנסא הוא, אבל בעלים נתכפרו כדאמרינן בימות בהמה רבה (ד' 5.) דכיון דמדאורייתא מרלי נמי אמזיד לא מלו רבנן למימר ליה זיל אייתי חולין לעזרה. קתני מיהת דם שנטמא, אלמא דם קדשים שהות משקין בית מטבחיא מקבל טומאה, אלמא משקין דאורייתא ודכן דיוסף בן יועזר מלטמא מחריס הוא, וקשיא לרב: **ומשני לעולם טומאת משקין דרבנן והך טומאת דם דרבנן היא,** ודקשיא לך הא העיד יוסף בן יועזר לגזירת רבנן לא לגזור למשקי בית מטבחיא, הא תנא ליה ליה ליוסף בן יועזר: **על הדם ועל הבשר ועל החלב.** בין שנטמא הדם בין שנטמא הבשר בין שנטמא החלב, הכין מרלה, ולא **שיהא** בשר טמא נאכל[יא], אלא לר' יהושע לאוקמיה כדברי הכל: **בשר קדש.** שרן, לשון קדש היה בארץ (מלכים ב ט.), טומאה, והיה חגי הנביא בודק את הכהנים בשאת שאיש לדרים שהיה נבנין בית שני לידע אם בקיאין בהלכות טומאה, לפי שנשתכחו מהן בגולה, שלא נתעסקו בה בקדשים: **ונגע בכנפו.** בחותו כנף שהשרן בו, כלומר השרן עלמו, ועל כרחך הכי הוא, דאי משום כנף הוא לאחון, כוליה בגד נמי לאחון הוא ומאי לריך כנף, אלא משום שרן, שהשרן עלמו נגע אל הלחם והלחם אל הנזיד והנזיד אל היין והיין אל השמן או אל כל מאכל, היקדש, כלום נטמא האחרון הזה שהוא רביעי בקודש, ללחם לאחון ונזיד שני ויין שלישי ושמן רביעי. נזיד תבשיל, כמו ונזיד עדשים (בראשית כה), יין ושמן של נסכים: **ואמר**

**

אהח 19/06/2018

אבל דָּם קדשים שֶׁאֵינוֹ נִשְׁפָּךְ והולך לאיבוד כַּמַּיִם, אלא מתקבל בכלי כדי להזרק על גבי המזבח, לא הוקש למים, ואֵינוֹ מַכְשִׁיר כמותם[א].

אוצר החכמה

הגמרא מקשה על דברי רבי יוחנן שדם קדשים אינו מכשיר:
מַתְקִיף לָהּ [-הקשה] רַב שְׁמוּאֵל בַּר אַמִּי, הֲרֵי דַּם הַתַּמְצִית - דם שמתמצה ושותת מבהמת הקרבן לאחר מיתתה, דְּנִשְׁפָּךְ כַּמַּיִם ואינו נזרק על גבי המזבח[ב], ומדוע אֵינוֹ מַכְשִׁיר את האוכלים לקבלת טומאה[ג]. מתרצת הגמרא, אָמַר לֵיהּ רַבִּי זֵירָא לרב שמואל בר אמי, הַנַּח לְדַם הַתַּמְצִית, דַּאֲפִילּוּ בִּבהמת חוּלִּין נַמִּי לֹא מַכְשִׁיר, ועל כן אינו מכשיר בבהמת קדשים. קִבְּלָהּ מִינֵּיהּ [-קיבל ממנו] רַב שְׁמוּאֵל בַּר אַמִּי מרבי זירא, שטעם מה שדם התמצית אינו מכשיר, הוא משום שהמקור לכך שדם נחשב למשקה הוא ממה שנאמר בנבואת בלעם (במדבר כג כד) 'וְדַם חֲלָלִים יִשְׁתֶּה'[ד], ועל כן הוא בכלל מה שנאמר בהכשר 'וכל משקה אשר ישתה'. אבל דם התמצית אינו בכלל ריבוי זה, משום דְּאָמַר רַחֲמָנָא (דברים יב כג) 'רַק חֲזַק לְבִלְתִּי אֲכוֹל הַדָּם, כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ'. הרי שרק דָּם שֶׁהַנֶּפֶשׁ יוֹצְאָה בּוֹ קָרוּי דָּם, ואילו דָּם התמצית שֶׁאֵין הַנֶּפֶשׁ יוֹצְאָה בּוֹ אֵינוֹ קָרוּי דָּם, ועל כן אינו בכלל 'דם חללים ישתה' ואינו נחשב משקה לענין הכשר.

★

הגמרא חוזרת לדברי רב שמשקי בית מטבחיא אינם מקבלים טומאה כלל, משום שטומאת משקים אינה מן התורה, ומקשה עליהם מברייתא:
תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה מברייתא שלא כדברי רב. הציץ מרצה בדיעבד על קרבן שקרב בטומאה ומכשירו, ועל ידי כן הקרבן מכפר לבעלים. ושנינו בברייתא, דָּם הקרבן שֶׁנִּטְמָא וְזֻרְקוּ על גבי המזבח, אם נעשה הדבר בְּשׁוֹגֵג, הוּרְצָה [-כיפר] הקרבן[ה], אף לענין שבשרו מותר לכהנים באכילה[ו]. אבל אם נעשה בְּמֵזִיד, לֹא הוּרְצָה הקרבן לענין שיאכל בשרו[ז]. הרי שדם קרבן מקבל טומאה אפילו שהוא ממשקי בית מטבחיא, ואם כן מה שאמר יוסי בן יועזר על משקים אלו שהם טהורים בהכרח שכוונתו היא רק לענין לטמא אחרים, ולא כדברי רב הסובר שאינם נטמאים מן התורה כלל[ח].

מתרצת הגמרא, אכן טומאת הדם היא רק מִדְּרַבָּנָן וכדעת רב, ומה ששנינו שבמזיד אינו מרצה, אינו אלא מדרבנן, וְסוברת ברייתא זו דְּלֹא כְּרַבִּי יוֹסֵי בֶּן יוֹעֶזֶר אִישׁ צְרֵידָה שאמר שלא גזרו על טומאת משקים במקדש, אלא גזרו עליה בכל מקום, ועל כן דם נטמא אף במקדש, וצריך ריצוי ציץ כדי להכשירו[ט].

הגמרא מוסיפה להקשות על דברי רב מברייתא אחרת:
תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה שלא כדברי רב, ששנינו בברייתא, עַל מָה הַצִּיץ מְרַצֶּה, עַל הַדָּם של הקרבנות שנטמא, וְעַל הַבָּשָׂר של הקרבנות שנטמא[י], וְעַל הַחֵלֶב של הקרבנות[יא] שֶׁנִּטְמָא, בֵּין בְּשׁוֹגֵג וּבֵין בְּמֵזִיד[יב], בֵּין בְּאוֹנֶס וּבֵין בְּרָצוֹן[יג], בֵּין בְּקָרְבָּן יָחִיד וּבֵין בְּקָרְבַּן צִבּוּר. הרי שדם נטמא מן התורה[יד], ולולי ריצוי ציץ היה נפסל לזריקה, ולא כדברי רב הסובר שאין למשקים טומאה מן התורה כלל[טו]. מתרצת

א. **הקשו** התוספות (ד"ה דס), אם כן גם דם חיה ועוף לא יכשיר משום שהוא טעון כיסוי, שהרי ממה שנאמר בדם 'על הארץ תשפכנו כמים' דורשת הגמרא בחולין (פד.) שדם בהמה אינו טעון כיסוי, ונמצא שכל הטעון כיסוי אינו בכלל דם הנשפך כמים. ותירצו, שלענין הכשר הוקש למים כל דם של חולין שנשפך לארץ ואינו צריך להתקבל בכלי, ואף לענין כיסוי היה לנו להקיש דם חיה ועוף למים, אלא שגילתה התורה בפירוש שהם חייבים בכיסוי. ובחידושי הר"ן (ד"ה דס) כתב, שאכן דם חיה ועוף אינו מכשיר אלא מדרבנן. וראה בילקוט ביאורים בתירוצים נוספים.

ב. **שאין** נזרק על המזבח אלא דם הנפש [שהבהמה מתה ביציאתו] בלבד, שכן נאמר (ויקרא יז יא) 'כי הדם הוא בנפש יכפר', ודרשו משם להלן (סה.), שדווקא דם שהנפש יוצאה בו מכפר.

ג. **שכן** מסתימת דברי רבי יוסי בר חנינא משמע שכל דם של בית מטבחיא אינו מכשיר, ואף דם התמצית בכלל. על פי רש"י (ד"ה דס). אמנם התוספות הרא"ש (ד"ה והרי) התקשה בדבר זה, מנין לה לגמרא שדם התמצית של קדשים אינו מכשיר. והניח בקושיא.

ד. **שהמשיל** בלעם את ישראל לאריה ששותה את דם חלליו. חזקוני (שם). והנמשל הוא, שיירש עם ישראל את נכסי החללים שיפיל מאויביו. תרגום אונקלוס ואבן עזרא (שם).

ה. **בברייתא** שתובא להלן שנינו שהציץ מרצה בין על שוגג ובין על מזיד. ובגמרא להלן (פ:) ובמנחות (כה:) מבואר, שנחלקו אמוראים ביישוב סתירה זו. לדעת רבינא, מה ששנינו כאן 'במזיד לא הורצה' הכוונה היא לזריקת הדם על המזבח, שאם נזרק הדם במזיד [שנודע בשעת זריקתו שהוא טמא] לא הורצה הקרבן, ומה ששנינו להלן 'בין בשוגג בין במזיד' הכוונה היא לטומאה, שאם נזרק הדם בשוגג [שלא נודע בשעת זריקתו שהוא טמא], בין כשהיתה הטומאה במזיד ובין בשוגג הציץ מרצה. ולדעת רבי שילא הכל תלוי בטומאה, שאם נטמא הדם בשוגג הציץ מרצה בין אם היתה הזריקה בשוגג ובין במזיד, אך אם נטמא הדם במזיד אין הציץ מרצה, בין אם היתה הזריקה בשוגג ובין במזיד.

ו. **שכן** אין בשר הקרבן ניתר באכילה עד שיזרק דמו על המזבח.

ז. **אבל** הבעלים מתכפרים גם במזיד, שכן מה שבמזיד לא הורצה לענין אכילת הכהנים אינו אלא משום קנס שקנסו אותם חכמים, ומאחר שמן התורה הציץ מרצה אף במזיד וכבר נתכפר בקרבן זה, אין כח ביד חכמים לחייב את הבעלים להביא קרבן אחר שאינו מחויב בו מן התורה, שהרי בכך הוא מביא חולין לעזרה, כמבואר ביבמות (ג.).

ח. **תמה** הצל"ח (פסחים פו), מדוע הוצרכה הגמרא להקשות מברייתא, הלא משנה מפורשת היא להלן (פ:) 'הציץ מרצה על טומאת הדם'. וראה שם בתירוצו. והנימוקי הגרי"ב (ד"ה תירץ), שמהמשנה אין להקשות על רב, שכן סתם משנה רבי מאיר, ולשיטת רבי מאיר בברייתא לעיל (ע"ב) יש למשקים טומאת עצמם מן התורה.

ט. **כמו** כן יכלה הגמרא לתרץ שברייתא זו סוברת כאחד התנאים לעיל (ע"ב) שאמרו שטומאת משקים היא מן התורה, אלא שמעדיפה הגמרא ליישב ברייתא זו אף לשיטת רב. תוספות (ד"ה מדרבנן). והשפת אמת (ד"ה ת"ש) כתב, שלפי שיטת הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ב הל"ו) יש לפרש שקושיית הגמרא אינה על רב, אלא על דברי רבי יוחנן שהובאו לעיל, שדם קדשים אינו מכשיר. שכן כתב, שכשם שדם קדשים אינו נחשב משקה לענין הכשר משום שאינו נשפך כמים, כמו כן אינו נחשב משקה לענין קבלת טומאה [ראה במובא להלן (יז:) בהערה, שלכאורה כן היא גם שיטת התוספות (שם ד"ה מנלן)]. ולפי זה מקשה הגמרא, שאפילו אם טומאת משקים היא מן התורה מכל מקום אין לו לקבל טומאה, לפי שאינו נשפך כמים.
אך הצל"ח (שם פג) הקשה על דברי הרמב"ם מסוגייתנו, שלשיטתו אין מובן תירוץ הגמרא, שסוברת הברייתא שלא כיוסי בן יועזר, ואף דם של בית מטבחיא טמא מדרבנן. שהרי אף אם נאמר שגזרו חכמים טומאת משקים גם על משקי בית מטבחיא, מכל מקום לדברי הרמב"ם דם קדשים אינו נטמא אף מדרבנן, משום שאינו נחשב משקה כלל. וכתב ליישב, שמצינו טומאה בדם שנתערב ברוב מים, שעדיין כשר הוא לזריקה, ומכל מקום נטמאת התערובת כולה ונפסלת לזריקה מחמת המים הטמאים המעורבים בה. ולשיטת הרמב"ם (טומאת אוכלין פט"ז ה"ד), אפילו אם נתערב במיעוט מים, כל התערובת נחשבת משקה ומקבלת טומאה. ואם כן יש לומר, שעל אופן זה שנינו בברייתא שהציץ מרצה על דם שנטמא. ולא הקשתה הגמרא אלא על שיטת רב שמשקי בית מטבחיא אינם מקבלים טומאה, שלפי זה אף המים המעורבים עם הדם אינם טמאים.

י. **ריצוי** זה אינו מתיר את הבשר שנטמא באכילה, ואינו מטהרו ודוחה לא תעשה של 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל' (ויקרא ז יט) [שכן נאמר (שמות כח לח) 'ונשא את עון הקדשים', ולא את עון הכהנים האוכלים אותו. רש"י (ד"ה תירה)]. אלא הוא מרצה על טומאת הבשר רק לענין שיוכשר הדם לזריקה. שכן לדעת רבי יהושע (להלן עו.) אין זורקים את הדם כשאין בשר הראוי לאכילה, וכגון שנפסל על ידי שיצא מחוץ למחיצתו [שאין הציץ מרצה על פסול זה], או שאבד. ועל כך נאמר שמועיל ריצוי הציץ לטומאת הבשר, להחשיב את הבשר כמי שראוי לאכילה לענין זריקת הדם. רש"י (ד"ה על). אך התוספות (ד"ה על) הקשו על דבריו מהמבואר בדברי הגמרא להלן (עח.), שאף לדעת רבי אליעזר החולק על רבי יהושע, וסובר שזורקים את הדם גם אם אין בשר כלל, מכל מקום נצרך ריצוי ציץ לענין שיוכל לחול על הבשר הטמא דין פיגול. שכן הלכה בידינו, שאין בשר הזבח נקבע באיסור פיגול אלא אם כן הוא ראוי לאכילה ללא הפיגול, ועל ידי ריצוי הציץ הוא נחשב ראוי לענין זה אף כשנטמא. וכן מועיל ריצוי הציץ לענין שתועיל לו זריקת הדם להוציאו מידי חיוב מעילה, שכן עד שנזרק הדם יש על הבשר איסור מעילה, ומחמת הציץ נפקע איסור מעילה על ידי זריקה גם מבשר טמא. וראה בילקוט ביאורים במובא מהשער המלך (נימוקי מקדש פ"ד ה"ז) ועוד אחרונים, בטעם מה שביאר רש"י כאן את דברי הברייתא דווקא כשיטת רבי יהושע.

יא. **שמוקטר** על גבי המזבח.

יב. **ראה** לעיל בהערה במחלוקת האמוראים להלן בביאור דברי הברייתא.

יג. **מזיד** ורצון הם ענין אחד, אלא ששוגג ואונס שני עניינים הם, שכן שוגג הוא מי שלא ידע שעושה מעשה איסור, ואונס הוא מי שנאנס לעבור עליו בעל כרחו. והיפוכו של שוגג הוא מזיד, והיפוכו של אונס הוא רצון. רש"י (ד"ה בין). אמנם התוספות ביבמות (נג: ד"ה הנפ) פירשו במה ששנינו שם, 'הבא על יבמתו בין בשוגג בין במזיד, בין באונס בין ברצון', שבין שיהיו השוגג והמזיד ברצון, ובין שיהיו השוגג והמזיד באונס. ולכאורה יפרשו כן גם בדברי הברייתא כאן.

יד. **ואין** כח ביד חכמים לטהר טומאת משקי בית מטבחיא משום חשש הפסד קדשים, שהרי היא מן התורה. על פי רש"י (ד"ה בין). וכן הוא על פי גירסת בארות המים (הוצאת נהגהות וליונים) בדבריו, אך לפי הגירסא שלפנינו כתב רש"י, שמשום שטומאת משקים מן התורה לא רצו חכמים לטהר את הדם. וראה בילקוט ביאורים במובא מהצל"ח (פסחים פז) בביאור גירסא זו.

טו. **לכאורה** יש להקשות, הלא כבר הקשתה הגמרא כקושיא זו מהברייתא הקודמת,

דם שאינו נשפך כמים אינו מכשיר. הקשה ה"ר יעקב דלורלי"ש ז"ל דם שחיה ועוף דטעונים כיסוי לא יהיו מכשירים לכיון דטעונים כיסוי לא חשיב נשפך כמים לתמרינן בפ' כיסוי הדם (חולין פד. ושם) תמריתו חיה בכלל בהמה לסימנים תימא נמי בהמה בכלל חיה לכיסוי ומשני אמר קרא[כד] על הארץ תשפכנו כמים תלמוד לומר דם חיה לא חשיב נשפך כמים ולמה פירכא היא דכל דם הנשפך כמים לארץ ואין צריך לקבלו בכלי כגון דם חיה הוקש למים לענין הכשר וגם לענין כיסוי היה רשאי להקישו למים מי לא למדנו דגלי קרא[כה] להדיא: **מדרבנן** ודלא כרבי יוסי בן יועזר. ה"מ לתוקמא מדאורייתא וכמ"ד טומאת משקין לחוריתא הלא ניחא לתוקמא מדרבנן ומכאן המי תנא מתי נטמא[ז]: הכשר כמו שאמר רב: **על הבשר.** בפ' כיצד צולין (לקמן עח.) תמרינן לר"ת דאמר יש דם שמא יש להקשות לרב דאמר דכן ממש ת"ש וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא הנה משמע מטמא ושניה מאי יטמא דכתיב בהאי קרא יכשיר והאוכל זה המשקה שנפל עליו לקבל טומאה ודחי' ההכשרה של אוכלין כבר למדנהו מרישיה דקרא דכתיב מכל האוכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מים יטמא. **ושני' לעולם תרוייהו להכשיר** האי קרא דכתיב בכל כלי יטמא לתלושין מן הקרקע ונתונים בכלי דמכשרי והאי קרא דכתיב אשר יבוא עליו מים יטמא למחוברין בקרקע דמכשרי כגון המעינות והנהרות והבורות וכיוצא בהן וצריכי וכו': **ת"ש** אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור הוא תלושין מיטמו. **ודחי' מאי יהיה טהור** הכין פירושיה דקרא כל כלי (יטמא) [טמא] שיבוא במעין ובור מקוה מים יהיה טהור מטומאתו. **ואקשי' נמי לרב** דאמר כי כתיב קרא לתלושין דלא מטמו ואפילו משקה בית מטבחיא מכשרי והאמר ר' יוסי בר' חנינא משקה בית מטבחיא לא דיין שהן דכן אלא שאינן מכשירין.

[ע"כ שייך לדף טז.]

ושני' הדם אינו מכשיר כר' יוחנן דאמר דם הנשפך כמים מכשיר אבל דם קדשים שאינו נשפך כמים אלא מתקבל במזרק אינו מכשיר. **והרי דם התמצית שאין מתקבל.** כלומר שאין מתכפרין בו ואינו מכשיר. **ואסקי' הנח לדם התמצית** שאינו דם שנאמר כי הדם הוא הנפש דם שהנפש יוצא בו הוא קרוי דם ואמרינן התם איזהו דם הנפש כל זמן שמקלח ויצא דם התמצית שהוא שותת. **ואע"ג** דתנן ר' יהודה מחייב בדם התמצית הרי אמרינן עלה מודה היה ר' יהודה לענין כפרה שאינו מכפר. **והא** לא דיין שהן דכן קתני כלומר דכן משקין הרבה הוא ואיך תאמר תרגומה אדם לבדו ועלת' בקשיא: **ת"ש דם שנטמא וזרקו בשוגג הורצה במזיד לא הורצה** אלמא הדם מטמא. **ושניא'** טומאת הדם מדרבנן הוא ולא כיוסף שהעיד על משקה בית מטבחיא דכן: **ת"ש** על מה הציץ מרצה כו' ושנינן כדשנינן לעולא. **תוב אקשי' מיהא** ונשא אהרן את עון הקדשים וכו' מאי לאו טומאת הדם והנה הדם מטמא וצריך כפרה. **ודחי' לא טומאת קמצים** כלומר אם נטמא קומץ המנחה והקריבו אותו העון נושא הציץ כדתנינן נטמא הקומץ והקריבו הציץ מרצה יצא והקריבו אין הציץ מרצה: **ת"ש** הן ישא איש בשר קדש בכנפו וגו'.

משנת ראשונים

דם שנטמא וזרקו, בשוגג הורצה. דם שניטמא זריקתו אסורה, ואם זרקו שוגג כגון שהיה סבור שלא ניטמא הורצה שהציץ מרצה על הטמאות והבשר מותר באכילה במזיד לא הורצה ואין קונסין שוגג אטו מזיד. [מאירי, גיטין נד.] **במזיד לא הורצה.** בדין היה שאף בשר שניטמא אפילו במזיד יהא נאכל אחר שנזרק הדם שהרי הציץ מרצה עליו אלא שחכמים גזרו בניטמא במזיד שלא יהא נאכל ושמא תאמר היאך עקרו חכמים שלא לאכול הבשר והרי היא מצות עשה שנאמר ואכלו אותם אשר כופר בהם מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים שב ואל תעשה שאני. [מאירי, יבמות צ.] **ונשא אהרן את עון הקדשים.** לשון סליחה, ואף על פי כן אינו זז ממשמעו, אהרן נושא את המשא של עון, נמצא מסולק העון מן הקדשים. [רש"י, שמות כח לח] **את עון הקדשים.** וזה כתוב עליו קדש והוא יכפר על עון הקדשים. והטעם על המחשבה שתחלתה על המצח. [אבן עזרא שמות כח לח] **הא אינו נושא אלא עון מומאה שהותרה מבללה בציבור.** שהיא נדחית בקרבן צבור כדתני' במועדו אפי' בשבת ואפי' בטומאה, אבל אינו מרצה על עון פגול ונותר ר"ל מחשבת חוץ למקומו וחוץ לזמנו. [מאירי] אע"ג דבפ"ק דפסחים (טז:) ובפ' תמיד נשחט (סב:) אמרו בטומאה דהותרה מכללה בציבור לא איתמר האי לישנא בדוקא דהא אסיקנא בכל דוכתא דדחויה היא. [שו"ת תשב"ץ חלק ג סימן לז] **בצבור.** אין הדבר תלוי בציבור, כדאמרינן (יומא נ.) שהרי פר יוה"כ וחביתי כהן גדול ופסח, דקרבן יחיד הוא ודוחין שבת וטומאה, ופר העלם דבר של ציבור, ושעירי ע"ז וחגיגה דקרבן ציבור הם ואין דוחין, אלא נקוט האי כללא בידך, כל שזמנו קבוע דוחה ואפי' דיחיד, וכל שאין זמנו קבוע אינו דוחה ואפי' דציבור. [תוספות, סנהדרין יב:]

הגהות הב"ח

(א) גמ' הולכה מדרבנן ולמה לי' יועזר מים לריך כל"ל וכן לקמן:

הגהות וציונים

א] [צ"ל כר' יוסי בן יועזר] (גליון) ועי' הג' הב"ח: ב] ולא **מצו** (באה"מ). וכ"ה בכת"י: ג] בדפו"י וכי **אין** כפרה, ועי' רש"ש. ולפנינו ע"פ מהרש"ל: ד] צ"ל **יטמא** (בארות המים וב"ש). וכ"ה בכת"י, מאי **יטמא יכשיר:**

תורה אור השלם

א) רַק חֲזַק לְבִלְתִּי אֲכֹל הַדָּם כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר:
[דברים יב, כג]

ב) וְהָיָה עַל מֵצַח אַהֲרֹן וְנָשָׂא אַהֲרֹן אֶת עֲוֹן הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְכָל מַתְּנֹת קָדְשֵׁיהֶם וְהָיָה עַל מִצְחוֹ תָּמִיד לְרָצוֹן לָהֶם לִפְנֵי יְיָ: [שמות כח, לח]

ג) וְאִם הָאֹכֹל יֵאָכֵל בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי פִּגּוּל הוּא לֹא יֵרָצֶה:
[ויקרא יט, ז]

ד) וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יֵרָצֶה הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֶחְשָׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה וְהַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מִמֶּנּוּ עֲוֹנָהּ תִּשָּׂא: [ויקרא ז, יח]

ה) הֵן יֻשָּׂא אִישׁ בְּשַׂר קֹדֶשׁ בִּכְנַף בִּגְדּוֹ וְנָגַע בִּכְנָפוֹ אֶל הַלֶּחֶם וְאֶל הַנָּזִיד וְאֶל הַיַּיִן וְאֶל שֶׁמֶן וְאֶל כָּל מַאֲכָל הֲיִקְדָּשׁ וַיַּעַן הַכֹּהֲנִים וַיֹּאמְרוּ לֹא: [חגי ב, יג]

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) יומא ז. יבמות ל. גיטין נד. זבחים מה. מנחות כה., ז) [יומא ויבמות שם] לקמן פ: [מנחות כה:], ח) יומא ז. זבחים כג. מנחות כה., ט) ויקרא יז, ה) לקמן סה., י) ויקרא יא לד, יא) חולין לה:, יב) לקמן עו:, יג) ויקרא ז יט, יד) זבחים פב., טו) דף פ:, טז) עיין זבחים כג ע"א וע"ב, יז) ויקרא סוף פרשתא ג, יח) ויקרא יט ז, יט) ויקרא ז יח, כ) צו פרשתא ח ה"א, כא) וכ"ה הגי' במנחות כה., כב) עיין תוס' יומא ז: ד"ה אם, כג) צו פרש' ח ה"א [וכן בזבחים כט.], כד) במדבר כח ב, כה) לקמן דף עז., כו) מנחות דף כו:, כז) דברים יב טז, כח) ויקרא יז יג, כט) [דף כמ:], ל) ליתא שם אלא בת"כ ויקרא דיבורא דנדבה פ"ד ה"ט (יפה עינים), לא) פ"א ה"ד, לב) [ותוספות יומא ז. תירלו ד' תירוצים על זה. וכזבחים כג: וכן מנחות כה. כתבו תירוץ אחר], לג) ועיין תוס' זבחים כג: ד"ה הא.

הגמרא, טומאת הדם היא רק מִדִּרַבָּנָן, ואכן מן התורה אינו צריך ריצוי ציץ, וּדְלָא (כיוסף) [כְּרַבִּי יוֹסֵי] בֶּן יוֹעֶזֶר אִישׁ צְרִידָה הסובר שלא גזרו על טומאת משקים במקדש.

הגמרא מקשה על רב מברייתא נוספת:
תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה שלא כדברי רב, ששנינו בברייתא, נאמר בציץ (שמות כח לח), 'וְהָיָה עַל מֵצַח אַהֲרֹן, וְנָשָׂא אַהֲרֹן אֶת עֲוֹן הַקֳּדָשִׁים', מכאן שהציץ מכשיר את פסול הקרבנות ומרצה עליו. שואלת הברייתא, וְכִי אֵיזֶה עָוֹן הוּא נוֹשֵׂא [-מרצה], אִם תאמר שהוא מרצה על עֲוֹן פִּיגּוּל - שאם חישב הכהן בשעת שחיטת הקרבן לאוכלו מחוץ למקום ראוי לאכילתו[יז], או לזרוק את דמו או להקטיר את חלבו מחוץ לעזרה, ובכך הוא פוסלו, שהציץ מכשיר פסול זה, הֲרֵי כְּבָר נֶאֱמַר בפסול פיגול (ויקרא יט ז) 'פִּגּוּל הוּא לֹא יֵרָצֶה'[יח], ולא יתכן שהציץ ירצה עליו ויכשירו. וְאִם תאמר שהוא מכשיר עֲוֹן נוֹתָר - שאם חישב הכהן בשעת ההקרבה להותיר ממנו ולאוכלו או לזרוק את דמו או להקטיר את חלבו חוץ לזמנו[יט] ובכך הוא פוסלו, שהציץ מכשיר פסול זה, הֲרֵי כְּבָר נֶאֱמַר בפסול נותר (שם ז יח) 'לֹא יֵחָשֵׁב'[כ], הרי שאין לו תקנה, ולא יתכן שהציץ יכשירו. מסיקה הברייתא, מאחר שאין לנו פסול אחר שנוכל לומר עליו שהציץ מכשירו, הָא - הרי בהכרח עלינו לומר שהציץ אֵינוֹ נוֹשֵׂא אֶלָּא עֲוֹן טוּמְאָה, משום שמצינו שהקילה התורה באיסור זה, שֶׁהרי הוּתְּרָה טומאה מִפְּלָגָה [-מכלל איסורה] בְּקרבנות צִיבּוּר, שכן כאשר רוב הציבור טמאים הרי הם מקריבים לכתחילה את קרבנותיהם בטומאה[כא]. ומאחר שמצינו שהקילה התורה בפסול טומאה לענין ציבור[כב], יש לומר שכמו כן הקילה גם בקרבן יחיד, שאף שללא ריצוי ציץ אינו קרב בטומאה, מכל מקום מרצה הציץ על פסול טומאתו, והרי הוא מכפר לבעלים.

מסיקה הגמרא את קושייתה, מַאי לָאו - האם לא בְּטוּמְאַת הַדָּם הכתוב מדבר, שהציץ מכשיר את זריקת הדם הטמא שתכפר לבעלים, ואם כן מוכח מכאן שדם נטמא מן התורה, ולא כדברי רב שמן התורה אין למשקים אף טומאת עצמם. מתרצת הגמרא, אָמַר רַב פָּפָּא, לֹא בטומאת דם דיבר הכתוב, אלא בְּטוּמְאַת קְמָצִים של מנחות[כג], שהם אוכלים ולא משקים[כד]. שכשם שכפרת הקרבן היא בזריקת דמו, כן כפרת המנחה היא בהקטרת קומצה על המזבח. ואם נטמא הקומץ הרי הוא פסול להקטרה, אך הציץ מרצה על טומאתו ומכשירו, והקטרתו מכפרת לבעלים.

הגמרא מקשה סתירה בדברי רב:
תָּא שְׁמַע - בוא ושמע קושיא על דברי רב שאמר שאין למשקים טומאה מן התורה כלל, מדבריו במקום אחר. שכן נצטוה חגי הנביא מאת ה' לבדוק את הכהנים[כה], האם הם בקיאים בהלכות טומאת קדשים[כו], שנאמר (חגי ב יא) 'כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת שְׁאַל נָא אֶת הַכֹּהֲנִים תּוֹרָה לֵאמֹר'. ונצטוה לשאול אותם (שם ב יג), 'הֵן יִשָּׂא אִישׁ בְּשַׂר קֹדֶשׁ בִּכְנַף בִּגְדּוֹ, וְנָגַע בִּכְנָפוֹ אֶל הַלֶּחֶם, וְאֶל הַנָּזִיד, וְאֶל הַיַּיִן, וְאֶל שֶׁמֶן, וְאֶל כָּל מַאֲכָל, הֲיִקְדָּשׁ, וַיַּעֲנוּ הַכֹּהֲנִים וַיֹּאמְרוּ לֹא' (וְקִדָּשׁ). כלומר, כשאדם נושא בכנף בגדו בשר שרץ[כז], ונוגע השרץ בלחם[כח] ועושהו ראשון לטומאה, והלחם

אוצר החכמה 19/08/2018

ותירצה שהכוונה היא לטומאת דם מדרבנן, וכן גם מתרצת הגמרא לבסוף על קושיא זו, ומדוע עלה על דעת המקשן שלא יועיל תירוץ זה גם לברייתא זו. ויש לתרץ, שמלשון ברייתא זו 'על מה הציץ מרצה', משמע שבאה לפרש מהו ריצוי ציץ שנזכר בתורה, ולא מהו ריצוי ציץ מדרבנן. גור אריה (ד"ה עג). וראה בילקוט ביאורים בתירוצים נוספים.

טז. הוגה על פי גירסת המשנה בעדיות (פ"ח מ"ד).

יז. מקום אכילת קדשי קדשים הוא בעזרה, ושל קדשים קלים בכל העיר.

יח. שכן נאמר (שם) בשלמים, 'ואם האכל יאכל ביום השלישי פיגול הוא לא ירצה'. ומבואר בתורת כהנים (ע פרשה ח ה"ח), שלא יתכן שהכתוב מדבר בקרבן שנאכל בפועל חוץ לזמנו, שהרי כבר נרצה בשעת זריקת דמו, אלא בהכרח שכוונת הכתוב היא למחשבת האכילה שמחשב הכהן בשעת הקרבת הקרבן לאכלו חוץ למקומו. ואין להעמיד את הכתוב במחשב לאכול את הקרבן חוץ לזמנו, שהרי כבר נאמר (שם ז יח) 'ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה, המקריב אותו לא יחשב לו פיגול יהיה', הרי שמחשבת חוץ לזמנו כבר אמורה. ומאחר שאי אפשר להעמיד את הכתוב הראשון ['פיגול הוא לא ירצה'] במחשבת חוץ לזמנו, שהרי כבר נאמר דין זה בכתוב השני, בהכרח יש להעמידו במחשבת חוץ למקומו. רש"י (ד"ה לא ירצה) על פי התורת כהנים (קדושים פ"ח ה"ד) והגמרא בזבחים (כח:).

יט. זמן זריקת דם כל הקרבנות הוא עד שקיעת החמה של יום שחיטתם, וזמן אכילת קדשים קלים [מלבד תודה] הוא שני ימים ולילה, ושל קדשי קדשים הוא ביום שחיטתם ובלילה שלאחריו עד הבוקר, וכן זמן הקטרת כל הקרבנות הוא עד הבוקר שלאחר יום שחיטתם.

כ. ראה בהערה הקודמת, שבהכרח מדבר הכתוב בפסול מחשבת חוץ לזמנו, ולא באכילתו בפועל חוץ לזמנו.

כן היא גירסת הברייתא ופירושה לדרך רש"י (ד"ה לא יחשב). והוסיף רש"י, שגם מחשבת חוץ למקומו וגם מחשבת חוץ לזמנו הן מחשבות פיגול, שהרי מדובר בפסול מחשבה ולא מהו ריצוי ציץ מרצה, טומאת הדם היא רק מִדִּרַבָּנָן, ואכן מן התורה אינו צריך ריצוי ציץ, וּדְלָא (כיוסף) [כְּרַבִּי יוֹסֵי] בֶּן יוֹעֶזֶר אִישׁ צְרִידָה הסובר שלא גזרו על טומאת משקים במקדש.

הגמרא מקשה על רב מברייתא נוספת:
תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה שלא כדברי רב, ששנינו בברייתא, נאמר בציץ (שמות כח לח), 'וְהָיָה עַל מֵצַח אַהֲרֹן, וְנָשָׂא אַהֲרֹן אֶת עֲוֹן הַקֳּדָשִׁים', מכאן שהציץ מכשיר את פסול הקרבנות ומרצה עליו. שואלת הברייתא, וְכִי אֵיזֶה עָוֹן הוּא נוֹשֵׂא [-מרצה], אִם תאמר שהוא מרצה על עֲוֹן פִּיגּוּל - שאם חישב הכהן בשעת שחיטת הקרבן לאוכלו מחוץ למקום ראוי לאכילתו[יז], או לזרוק את דמו או להקטיר את חלבו מחוץ לעזרה, ובכך הוא פוסלו, שהציץ מכשיר פסול זה, הֲרֵי כְּבָר נֶאֱמַר בפסול פיגול (ויקרא יט ז) 'פִּגּוּל הוּא לֹא יֵרָצֶה'[יח], ולא יתכן שהציץ ירצה עליו ויכשירו. וְאִם תאמר שהוא מכשיר עֲוֹן נוֹתָר - שאם חישב הכהן בשעת ההקרבה להותיר ממנו ולאוכלו או לזרוק את דמו או להקטיר את חלבו חוץ לזמנו[יט] ובכך הוא פוסלו, שהציץ מכשיר פסול זה, הֲרֵי כְּבָר נֶאֱמַר בפסול נותר (שם ז יח) 'לֹא יֵחָשֵׁב'[כ], הרי שאין לו תקנה, ולא יתכן שהציץ יכשירו. מסיקה הברייתא, מאחר שאין לנו פסול אחר שנוכל לומר עליו שהציץ מכשירו, הָא - הרי בהכרח עלינו לומר שהציץ אֵינוֹ נוֹשֵׂא אֶלָּא עֲוֹן טוּמְאָה, משום שמצינו שהקילה התורה באיסור זה, שֶׁהרי הוּתְּרָה טומאה מִפְּלָגָה [-מכלל איסורה] בְּקרבנות צִיבּוּר, שכן כאשר רוב הציבור טמאים הרי הם מקריבים לכתחילה את קרבנותיהם בטומאה[כא]. ומאחר שמצינו שהקילה התורה בפסול טומאה לענין ציבור[כב], יש לומר שכמו כן הקילה גם בקרבן יחיד, שאף שללא ריצוי ציץ אינו קרב בטומאה, מכל מקום מרצה הציץ על פסול טומאתו, והרי הוא מכפר לבעלים.

מסיקה הגמרא את קושייתה, מַאי לָאו - האם לא בְּטוּמְאַת הַדָּם הכתוב מדבר, שהציץ מכשיר את זריקת הדם הטמא שתכפר לבעלים, ואם כן מוכח מכאן שדם נטמא מן התורה, ולא כדברי רב שמן התורה אין למשקים אף טומאת עצמם. מתרצת הגמרא, אָמַר רַב פָּפָּא, לֹא בטומאת דם דיבר הכתוב, אלא בְּטוּמְאַת קְמָצִים של מנחות[כג], שהם אוכלים ולא משקים[כד]. שכשם שכפרת הקרבן היא בזריקת דמו, כן כפרת המנחה היא בהקטרת קומצה על המזבח. ואם נטמא הקומץ הרי הוא פסול להקטרה, אך הציץ מרצה על טומאתו ומכשירו, והקטרתו מכפרת לבעלים.

הגמרא מקשה סתירה בדברי רב:
תָּא שְׁמַע - בוא ושמע קושיא על דברי רב שאמר שאין למשקים טומאה מן התורה כלל, מדבריו במקום אחר. שכן נצטוה חגי הנביא מאת ה' לבדוק את הכהנים[כה], האם הם בקיאים בהלכות טומאת קדשים[כו], שנאמר (חגי ב יא) 'כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת שְׁאַל נָא אֶת הַכֹּהֲנִים תּוֹרָה לֵאמֹר'. ונצטוה לשאול אותם (שם ב יג), 'הֵן יִשָּׂא אִישׁ בְּשַׂר קֹדֶשׁ בִּכְנַף בִּגְדּוֹ, וְנָגַע בִּכְנָפוֹ אֶל הַלֶּחֶם, וְאֶל הַנָּזִיד, וְאֶל הַיַּיִן, וְאֶל שֶׁמֶן, וְאֶל כָּל מַאֲכָל, הֲיִקְדָּשׁ, וַיַּעֲנוּ הַכֹּהֲנִים וַיֹּאמְרוּ לֹא' (וְקִדָּשׁ). כלומר, כשאדם נושא בכנף בגדו בשר שרץ[כז], ונוגע השרץ בלחם[כח] ועושהו ראשון לטומאה, והלחם

את קושיות רש"י הנותרות.

והתוספות (ד"ה ה"ג) גרסו כגירסא האמורה, אך לא כפי שפירשה רש"י, אלא פירשוה על פי מסקנת הגמרא בזבחים (שם), שמחשבת חוץ לזמנו ומחשבת חוץ למקומו נאמרו בכתוב אחד, 'ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה' זו היא מחשבת חוץ לזמנו, ו'לא יחשב לו פיגול יהיה', זו היא מחשבת חוץ למקומו. וכן היא הגירסא בתורת כהנים (דנורפ דמדפה פ"ד ה"ט) שלפנינו, אך רש"י (ד"ה לא יחשב) גרס בתורת כהנים כגירסתו שהובאה לעיל.

כא. שכן נאמר בקרבן תמיד (במדבר כח ג) 'תשמרו להקריב לי במועדו', וכן נאמר בפסח (שם ט ג) 'תעשו אותו במועדו', ודרשו להלן (עז.) מ'במועדו' שמקריבים אותו אפילו בשבת, ואפילו בטומאה.

הקשו התוספות (ד"ה הא), למה הוצרכה הברייתא לומר שציץ מרצה על הטומאה משום שטומאה הותרה בציבור, הלא בהכרח הוא מרצה על הטומאה, שהרי אין פסול אחר שהוא מרצה עליו, כפי שהוכיחה הברייתא בתחילת דבריה. ותירצו, שהברייתא מוסיפה זאת משום שנאמר בסוף הכתוב 'והיה על מצחו תמיד לרצון להם', ומשמע שהציץ נושא עון שיש לו ריצוי והיתר במקום אחר, ועל כן הוכרחה הברייתא להוסיף שטומאה הותרה מכללה בציבור. ומה שהוצרכה להוכיח מ'לא ירצה' ו'לא יחשב' שאין הציץ מרצה על מחשבת פיגול ונותר, הוא משום שאף הם הותרו מכללם במנחת כהנים ובמנחת נסכים שאין חייבים עליהם משום פיגול, כמבואר במסכת זבחים (מג.), וכן הותרה מחשבת חוץ למקומו בבמה.

כב. ובכך הוא שונה מפסול יוצא [בשר שיצא מחוץ למקום המותר באכילתו] ומשאר פסולי הקרבנות. רש"י (ד"ה הא). אך במנחות (כה.) מקשה הגמרא, מדוע אין הציץ מרצה אף על פסול יוצא, הרי גם פסול זה הותר מכללו שכן אינו נוהג בקרבנות שקרבו בבמה. ותירצה, שנאמר בריצוי ציץ 'לרצון להם לפני ה'', ומכאן שהוא מרצה רק על עונות שהם בעזרה לפני ה', וקרבן שיצא מחוץ למחיצתו שוב אינו לפני ה'.

כג. הכהן קומץ מן המנחה מלוא קומצו ומקטיר קומץ זה על המזבח, וההקטרה מכפרת לבעלים, ומתירה את שיירי המנחה לאכילת הכהנים.

כד. לשיטת רבי יהושע (להלן עו.) הסובר שאין זורקים את הדם אלא אם כן יש בשר לאכילה או חֵלֶב להקטרה [ראה לעיל בהערה], יש לתרץ שהכתוב מדבר בטומאת בשר או בטומאת חלב, שמועיל להם ריצוי הציץ לענין שיוכלו לזרוק עליהם את הדם. אך מכיון שעדיין יקשה על רבי אליעזר הסובר שזורקים את הדם אף על פי שאין בשר או חלב, העדיף רב פפא לתרץ שהכתוב מדבר בקמצים של מנחות. רש"י (ד"ה לא). וכתב המהרש"א (נמוק' ד"ה עג), שאף לפי המבואר להלן (עח.) שגם לרבי אליעזר מועיל ריצוי ציץ לטומאת הבשר כדי לקובעו בפיגול [ראה לעיל בהערה], מכל מקום משמעות 'נשיאת עון' שנאמרה בציץ היא להיתר ולא לאיסור.

כה. שלאחר שהתחיל בית שני להיבנות בימי כורש, פסקה מלאכת בנינו שנים רבות, ובשנה השניה למלכות דריוש מלך פרס נתנבא חגי לצוות על ישראל להשלים את בנין הבית, ולבדוק את הכהנים.

כו. משום שבזמן הגלות לא נתעסקו בקדשים ונשתכחו מהם הלכות אלו.

כז. בשר קודש' הוא שרץ, שכן 'קודש' הוא גם לשון טומאה, ככתוב (מלכים ו' ט מ) 'וגם קָדֵשׁ היה בארץ', שמשמעותו טומאה. רש"י (ד"ה נמצר). כל הפרשה והבדלה קרויה 'קידוש', בין מטומאה לטהרה ובין מטהרה לטומאה. ראש יוסף (גרס"י שם).

כח. ואף שנאמר 'ונגע בכנפו אל הלחם', אין הכוונה שהאדם נוגע עם הכנף בלחם,

דם שאינו נשפך כמים אינו מכשיר. הקשה ה"ר יעקב לוריא"ש ז"ל דטעונים כיסוי לא חזיב נשפך כמים לחמרינן נפ' כיסוי הדם (חולין פד. ושם) לחמריתו חיה בכלל בהמה לסימנים לימת נמי בהמה בכלל חיה לכיסוי ומשני חמר קרא[כד] על הארץ תשפכנו כמים חלמת דם חיה לא חזיב נשפך כמים ולחו פירכא היא דכל דם הנשפך כמים לארץ ואין צריך לקבלו בכלי כגון דם חיה הוקש למים לענין הכשר וגם לענין כיסוי היה לחוי להקישו למים מי לחו דגלי קרא[כה] להדיא: **מדרבנן** ודלא כרבי יוסי בן יועזר. ה"מ לחוקמת מדחורייתא וכמ"ד טומאת משקין לחורייתא חלא ניחא לחוקמת מדרבנן ושאר המי חתא חתי נטמא[ז] הכשר כמו שחמר רב: **על** הבשר. נפ' כיצד צולין (לקמן עח.) חמרינן לר"ח דחמר יש דס חע"פ שאין נשר הין מרלה על החכילות למאי הלכתא לחקנועי נפגול ולחפוקי מידי מעילה ולחו כפ"ה דפי' דלח חתי חלח כר' יהושע: **ה"ג** ר"ת אם עון פיגול הוא נושא הרי כבר נאמר לא יחשב ואם עון נותר הרי כבר נאמר לא ירצה. דהכי ליתא נמסקנא דהדיא נפ"ג דזבחים[כו] דדרים תרוייהו מחד קרא חריבא דפרשת צו וריבויה דקרא דכתיב ביום השליטי מוקי למחשב לאוכלו חוץ לזמנו ושיפא במחשב לאוכלו חוץ למקומו וכת"כ חהאי קרא[כז] חיתא המי גירסא ורש"י הגיה חיפכא על פי ת"כ דפרש' קדושים[כח] דהתם ודאי דרים מקרא זוטא ומותה בריית' נשנית לפי מה שרלה הגמרא בזבחים נתחל' ללמוד חוץ למקומו מקרא זוטא דקדושים ולכל הפי' ק"ק חמאי נקט עון פיגול ברישא[כט]: **הא** אינו נושא אלא עון טומאה שהותרה מכללה. תימה לר"ת למ"ל שהותרה מכללה תיפוק ליה דליכא לחוקמת לקרא חלא בהכי כדמפרש חי עון פיגול וכו' ומור"ת משום דקרא משמע דלא מרלה חלא דבר שיש לו היתר בשום מקום לכתיב בסיפא דקרא לרלון להם ופיגול ונותר נמי הותרו מכללם בזמנת כהנים ובמנחת נסכים דתנן בפ' ב"ש (זבחים מג. ושם) דחין חייבים עליהם משום פיגול[ל] ועוד דפיגול חוץ למקומו הותר מכללו בזמה וכן משמע בהקומץ רבה (מנחות כה.) דפריך חימת עון שמחל שהותר מכללו ביום הכפורים חמר קרא עון עון שהיה בו ודחיתיו והייט משום דחלרלון סמיך וה"ק עון שהוא לרלון וא"ת להתם פריך נמי ולימת עון יולא דהותר מכללו בזמה ומשני לרלון להם לפני ה' עון דלפני השם הוא נושא ולא יולא וא"כ בפיגול דחוץ למקומו נמי ניתת הכי ומתי קחמר חם עון פיגול וכו' וי"ל דיולא ולתי חינו לפני ה' חבל מחשב להוליא לפני השם קרינן ביה: רבינו

דם שאינו נשפך כמים אינו מכשיר מתקיף לה רב שמואל בר אמי הרי דם התמצית דנשפך כמים ואינו מכשיר אמר ליה ר' זירא הנח לדם התמצית [א]דאפי' בחולין נמי לא מכשיר קבלה מיניה רב שמואל בר אמי דאמר רחמנא [א]רק חזק לבלתי אכול הדם כי הדם הוא הנפש דם שהנפש יוצאה בו קרוי דם דם שאין הנפש יוצאה בו אינו קרוי דם. תא שמע [ו]דם שנטמא וזרקו בשוגג הורצה במזיד לא הורצה מדרבנן ודלא כר' [ו]יוסי בן יועזר איש צרידה. ת"ש [ב]על מה הציץ מרצה על הדם ועל הבשר ועל החלב שנטמא בין בשוגג בין במזיד בין באונס בין ברצון בין ביחיד בין בצבור מדרבנן ודלא כיוסף [ו]בן יועזר איש צרידה. ת"ש [ב]ונשא אהרן את עון הקדשים [ג]וכי איזה עון הוא נושא אם עון פיגול הרי כבר נאמר [ג]לא ירצה אם עון נותר הרי כבר נאמר [ד]לא יחשב הא אינו נושא אלא עון טומאה שהותרה מכללה בציבור מאי לאו טומאת דם אמר רב פפא לא טומאת קמצים. תא שמע [ה]הן ישא איש בשר קדש בכנף בגדו ונגע בכנפו אל הלחם ואל הנזיד ואל היין ואל שמן ואל כל מאכל היקדש ויענו הכהנים ויאמרו לא (יקדש) ואמר

דם התמצית. מינו רחוי לזריקה, דכתיב[ז] כי הדם הוא (הנפש) בנפש יכפר, דם שהנפש יולאה בו מכפר ושחין הנפש יולאה בו חינו מכפר[ח], חלמת נשפך כמים וחינו מכשיר כדרבי יוסי בר חנינא: **דאפי'** בחולין לא מכשיר. כדמפרש טעמא: **קיבלה מיניה** ר' שמואל. לפירושא דהאי טעמא מרבי זירא, חמאי לא מכשיר דם התמלית, לפי שחינו קרוי דם, והקרוי דם קרוי משק' כדכתיב (במדבר כג) ודם חלליס ישתה, ומכשיר כדכתיב[ט] וכל משקה וגו' וחוקימנא[י] מהכשר, ושחינו קרוי דם חינו קרוי משקה: **הורצה**. קרבן לבעלים, דמרלה לין כדלקמן: **במזיד לא הורצה**. להיות בשר קרבן נחכל לכהנים, דקנסת הוא, חבל בעלים נתכפרו כדחמרינן ביומת בהמה רבה (ד' ג.) דכיון דמדחורייתא מרלי נמי חמזיד לא חלו רבנן למימר ליה זיל חייתי חולין לעזרה. קתני מיהת דם שנטמא, חלמת דם קדשים שהוא משקין בית מטבחיא מקבל טומאה, חלמת משקין טומאת עלמן לחורייתא ודכן דיוסף בן יועזר מלטמא מחרים הוא, וקתני לרבי: ומשני **לעולם טומאת משקין דרבנן והך טומאת** דם דרבנן היא, ודקתני לך הא העיד יוסף בן יועזר לגזירת רבנן לא חגזור ממקי בית מטבחיא, הא תנא ליה ליוסף בן יועזר: **על** הדם **ועל הבשר ועל החלב**. בין שנטמא הדם בין שנטמא הבשר בין שנטמא החלב, הלין מרלה, ולא שיהא בשר טמא נחכל[יא]. חלא לר' יהושע (לקמן עז.) חס חין בשר חין דם, וקחמר חינטריך למחר בכיצד צולין הכא ה"מ כשיצא בשר חוץ למחיצתו שחין לין מרלה על היולא[יב], חו שחבד הבשר, חבל נטמא בשר קודש זריקת דם הלין מרלה עליו להחיר דם לזריקה: **בין בשוגג בין במזיד**. והאי דחני לעיל בשוגג הורלה במזיד לא הורלה, בכיצד צולין[יג] פליגי בה חמוראי, חד חמר טומאתו בין בשוגג בין במזיד חבל זריקתו בשוגג חין במזיד לא, וחד חמר חיפכא: **בין ביחיד**. בקרבן יחיד. מזיד ורלון לחד הוא, חבל גבי שוגג שייך מזיד וגבי חום שייך רלון, ושוגג וחום תרי מילי ניהו. וקתני מיהת על הדם, חלמת דם קדשים מקבל טומאה, וה"מ טומאת משקין לחורייתא ולא רבו[יד] רבנן לטהר משקי בית מטבחיא, וקתני לרבי: **מדרבנן**. וקשה האי תנא דמשקי בית מטבחיא נמי גזור, ולא קיוסף: **ונשא אהרן**. נלין כתיב: **את עון הקדשים**. פשוט הקרבן יכשיר וילרה, ומינו מכפר על המוכלין חותו טמא, דעון הקדשים כתיב ולא עון הכהנים[טו]: **איזה עון הוא נושא**. מיזה פשוט הוא מכשיר, חס עון פיגול הרי כבר נחמר לא ירלה גרסי' בפ"ב[טז], חס עון נותר הרי כבר נחמר לא יחשב, והכי פי', חס עון פיגול והוא מחשבת חוץ למקומו שנקרחת פיגול, כדכתיב בקדושים תהיו[יז] וחס החכל יחכל ביום השליטי פגול הוא לא ירלה ומוקמינן לה בזבחים בפ"ב (דף כח:) חס חינו ענין לחוץ לזמנו תנהו ענין לחוץ למקומו, הרי כבר נחמר לא ירלה בקדושים תהיו כדפרשינן, וחס עון נותר מחשבת נותר שחטו על מנת להותיר ולחכלו חוץ לזמנו, הרי כבר נחמר לא יחשב, וחס החכל יחכל מבשר זבח שלמיו ביום השליטי וגו'[יח] בפרשת צו חת מהרן וחמרינן בזבחים[יט] ובתורת כהנים[כ] במחשב לחכול חלת בזמנו ביום השליטי הכתוב מדבר, וכתיב לא יחשב לו, חלמת לית ליה תקנתא. ורובה גרסי מיפכא[כא], חס עון פיגול הרי כבר נחמר לא יחשב, ומוקמינן ליה לפיגול חוץ לזמנו שכן לשונו בכל הגמרא, וחס עון נותר הרי כבר נחמר לא ירלה, ומוקמי' ליה בנותר ממש[כב], ולא יתכן, חדא דלא כתב לא ירלה חלא במחשבת חוץ למקומו וחוץ לזמנו, ועוד מי נותר ממש למחי לא ירלה, מי לחכשורי קרבן הרי כשר ועומד הוא משעה שנעשו עבודות דמו בהכשר, כדחמרינן בתורת כהנים[כג] חו מינו חלא בחוכל מזבחו ביום השליטי הכתוב מדבר וכי חפשר לומר כן מחחר שהוכשר חוזר ויפסל, וחס לא ירלה לא יתכשר החוכל נותר קחמר, וכי יש[כד] כפרה לחייבי כריתות, ועוד לא ירלה הקרבן משמע, ותו מי מילטריך למימר דלין לא מכפר על המחייב כרת, והא עון הקדשים כתיב ולא עון המוכלים. וכליסמא קמא גרסי' בתורת כהנים ועיקר הוא, והאי דקרי ליה להאי פיגול ולהאי נותר, משום דתורת כהנים מדרש הוא ונקט ליסמא דקרא: **הא**. כמו הרי, כלומר הרי יש לך להבין על כרחך שאין לך עון הקדשים שיוכל לין לרלות עליו חלא עון טומאה, ומאי שנא טומאה מפסול יולא ושאר הפסולין: **שהותרה מכללה בצבור**. דנלחית מפני קרבן לבור, דכתיב[כה] במועדו ואפי' בטומאה[כו], וכיון דהיקלתה חלה לכך היקלתה אף ביחיד ולא נלטרכה חלא לין ירלה הלין עליה: **מאי עון טומאה**. לאו טומאת דם, דאין מלרין רבוי אחר מיעוט, ומיעט ר' יוסי בר' חנינא משקה בית מטבחיא לא דיין שהן דכן אלא שאינן מכשירין.

[ע"כ שיין לדף טז.]

ושני' הדם אינו מכשיר כר' יוחנן דאמר דם הנשפך כמים מכשיר אבל דם קדשים שאינו נשפך כמים אינו מכשיר. **והרי דם התמצית שאין מתקבל.** כלומר שאין מתכפרין בו ואינו מכשיר. **ואסקי' הנח לדם התמצית** שאינו דם שנאמר כי הדם הוא הנפש דם שהנפש יוצא בו הוא קרוי דם ואמרינן התם איזהו דם הנפש כל זמן שמקלח ויצא דם התמצית שהוא שותת. **ואע"ג** דתנן ר' יהודה מחייב בדם התמצית הרי אמרינן עלה מודה היה ר' יהודה לענין כפרה שאינו מכפר. **והא** לא דיין שהן דכן קתני כלומר דכן לשון משקין הרבה הוא ואיך תאמר תרגומה אדם לבדו ועלת' בקשיא: **ת"ש דם שנטמא וזרקו** בשוגג **הורצה** במזיד לא הורצה אלמא הדם מטמא. **ושנינ'** טומאת הדם מדרבנן הוא ולא כיוסף שהעיד על משקה בית מטבחיא דכן: **ת"ש** על מה הציץ מרצה כו' ושנינן כדשנינן לעולא. **תוב אקשי' מיהא** ונשא אהרן את עון הקדשים וכו' מאי לאו טומאת דם והנה הדם מטמא וצריך כפרה. **ודחי' לא טומאת קמצים** כלומר אם נטמא קומץ המנחה והקריבו אותו הען נושא הציץ כדתנינן נטמא הקומץ והקריבו הציץ מרצה יצא והקריבו אין הציץ מרצה: **ת"ש** הן ישא איש בשר קדש בכנפו וגו'.

אוצר החכמה
אהח 19:06:2018

עין משפט נר מצוה

קיז **א** מיי' פ"י מהל' טומאת מוכלין ה"ג:

רבינו חננאל

[ש"ך לדף טז.]

איקרי טמא פסול איקרי הא איקרי טמא ועלתה בקשיא לשמואל: **וחזרנו** להקשות לרב דאמר דכן ממש ת"ש וכל משקה אשר ישתה בכל כלי טמא הנה משמע מטמא ושניה מאי יטמא דכתיב בהאי קרא יכשיר והאוכל זה המשקה שנפל עליו לקבל טומאה ודחי' ההכשרה של אוכלין כבר למדנהו מרישיה דקרא דכתיב מכל האוכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מים יטמא. **ושני' לעולם תרוייהו להכשיר** האי קרא דכתיב בכל כלי יטמא לתלושין מן הקרקע ונתונים בכלי דמכשרי והאי קרא דכתיב אשר יבוא עליו מים יטמא למחוברין בקרקע דתרוייהו כגון המעינות והבורות וכיוצא בהן וצריכי וכו': **ת"ש** אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור הא תלושין מיטמו. **ודחי' מאי יהיה טהור** הכין פירושיה דקרא כל כלי (יטמא) [טמא] שיבוא במעין ובור מקוה מים יהיה טהור מטומאתו. **ואקשי' נמי לרב** דאמר כי כתיב קרא לתלושין דלא מטמו ואפילו משקה בית מטבחיא מכשרי והאמר ר' יוסי בר' חנינא משקה בית מטבחיא לא דיין שהן דכן אלא שאינן מכשירין.

[ע"כ שיין לדף טז.]

ושני' הדם אינו מכשיר כר' יוחנן דאמר דם הנשפך כמים מכשיר אבל דם קדשים שאינו נשפך כמים אינו מכשיר. **והרי דם התמצית שאין מתקבל.** כלומר שאין מתכפרין בו ואינו מכשיר. **ואסקי' הנח לדם התמצית** שאינו דם שנאמר כי הדם הוא הנפש דם שהנפש יוצא בו הוא קרוי דם ואמרינן התם איזהו דם הנפש כל זמן שמקלח ויצא דם התמצית שהוא שותת. **ואע"ג** דתנן ר' יהודה מחייב בדם התמצית הרי אמרינן עלה מודה היה ר' יהודה לענין כפרה שאינו מכפר. **והא** לא דיין שהן דכן קתני כלומר דכן לשון משקין הרבה הוא ואיך תאמר תרגומה אדם לבדו ועלת' בקשיא: **ת"ש דם שנטמא וזרקו** בשוגג **הורצה** במזיד לא הורצה אלמא הדם מטמא. **ושנינ'** טומאת הדם מדרבנן הוא ולא כיוסף שהעיד על משקה בית מטבחיא דכן: **ת"ש** על מה הציץ מרצה כו' ושנינן כדשנינן לעולא. **תוב אקשי' מיהא** ונשא אהרן את עון הקדשים וכו' מאי לאו טומאת דם והנה הדם מטמא וצריך כפרה. **ודחי' לא טומאת קמצים** כלומר אם נטמא קומץ המנחה והקריבו אותו הען נושא הציץ כדתנינן נטמא הקומץ והקריבו הציץ מרצה יצא והקריבו אין הציץ מרצה: **ת"ש** הן ישא איש בשר קדש בכנפו וגו'.

משנת ראשונים

דם שנטמא וזרקו, בשוגג הורצה. דם שניטמא זריקתו אסורה, ואם זרקו שוגג כגון שהיה סבור שלא ניטמא הורצה שהציץ מרצה על הטמאות והבשר מותר באכילה במזיד לא הורצה ואין קונסין שוגג אטו מזיד. [**מאירי, גיטין נד.**] **במזיד לא הורצה.** בדין היה שאף בשר שניטמא יהא נאכל אחר שנזרק הדם שהרי הציץ מרצה עליו אלא שחכמים גזרו בניטמא במזיד שלא יהא נאכל ושמא תאמר היאך עקרו חכמים שלא לאכול הבשר והרי היא מצות עשה שנאמר ואכלו אותם אשר כופר בהם מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים שב ואל תעשה שאני. [**מאירי, יבמות צ.**] **ונשא אהרן את עון הקדשים.** לשון סליחה, ואף על פי כן אינו זז ממשמעו, אהרן נושא את המשא של עון, נמצא מסולק העון מן הקדשים. [**רש"י, שמות כח לח**] **את עון הקדשים.** וזה כתוב עליו קדש והוא יכפר על עון הקדשים. והטעם על המחשבה שתחלתה על המצח. [**אבן עזרא שמות כח לח**] **הא אינו נושא אלא עון טומאה שהותרה מכללה בציבור.** שהיא נדחית בקרבן צבור כדכתי' במועדו אפי' בשבת ואפי' בטומאה, אבל אינו מרצה על עון פגול ונותר ר"ל מחשבת חוץ למקומו וחוץ לזמנו. [**מאירי**] אע"ג דבפ"ק דפסחים (טז:) ובפ' תמיד נשחט (סב:) אמרו בטומאה דהותרה מכללה בציבור לא איתמר האי לישנא בדוקא דהא אסיקנא בכל דוכתא דדחויה היא. [**שו"ת תשב"ץ חלק ג סימן לז**] **בצבור.** אין הדבר תלוי בציבור, כדאמרינן (יומא נ.) שהרי פר יוה"כ וחביתי כהן גדול ופסח, דקרבן יחיד הוא ודוחין שבת וטומאה, ופר העלם דבר של ציבור, ושעירי ע"ז וחגיגה דקרבן ציבור הם ואין דוחין, אלא נקוט האי כללא בידך, כל שזמנו קבוע דוחה ואפי' דיחיד, וכל שאין זמנו קבוע אינו דוחה ואפי' דציבור. [**תוספות, סנהדרין יב:**]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) יומא ז. יבמות ל. גיטין נד. זבחים מה. מנחות כה., **ב)** [יומא ויבמות שם] לקמן פ: [מנחות כה:], **ג)** יומא ז. זבחים כג. מנחות כה., **ד)** ויקרא יז, ה) לקמן סה., **ו)** ויקרא יא לד, **ז)** חולין לה:, **ח)** לקמן עו:, **ט)** ויקרא ז יט, **י)** זבחים פב., **יא)** דף פ:, **יב)** עיין זבחים כג ע"א וע"ב, **יג)** ויקרא סוף פרשתא ג, **יד)** ויקרא יט ז, **טו)** ויקרא ז יח, **טז)** כט., **יז)** צו פרשתא ח ה"א, **יח)** וכ"ה הגי' במנחות כה., **יט)** עיין תוס' יומא ז: ד"ה אם, **כ)** צו פרש' ח ה"א [וכן בזבחים כט.], **כא)** במדבר כח ב, **כב)** לקמן דף עז., **כג)** מנחות דף כו:, **כד)** דברים יב טז, **כה)** ויקרא יז יג, **כו)** [דף כח:], **כז)** ליתא שם אלא בת"כ ויקרא דיבורא דנדבה פ"ד ה"ט (יפה עינים), **כח)** פ"א ה"ד, **כט)** [ותוספות יומא ז. תירלו ב' תירולים על זה. וכזבחים כג: וכן מנחות כה. כתבו תירון אחר], **ל)** ועיין תוס' זבחים כג: ד"ה הא.

הגהות הב"ח

(ח) גמ' הולרה מדרבנן ולא כר' יוסף בן יועזר אפילו לריל' כל"ל וכן לקמן:

הגהות וציונים

ו) [צ"ל **כר' יוסי** בן יועזר] (גליון) ועי' הג' הב"ח: **ז)** ולא **מצו** (באה"מ). וכ"ה בכת"י: **ח)** בדפו"י וכי **אין** כפרה, ועי' רש"ש. ולפנינו ע"פ מהרש"ל: **ט)** צ"ל **יטמא** (בארות המים וב"ש). וכ"ה בכת"י, מאי **יטמא יכשיר:**

תורה אור השלם

א) רַק חַזֵּק לְבִלְתִּי אֲכֹל הַדָּם כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר:
[דברים יב, כג]

ב) וְהָיָה עַל מֵצַח אַהֲרֹן וְנָשָׂא אַהֲרֹן אֶת עֲוֹן הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְכָל מַתְּנֹת קָדְשֵׁיהֶם וְהָיָה עַל מִצְחוֹ תָּמִיד לְרָצוֹן לָהֶם לִפְנֵי יְיָ: [שמות כח, לח]

ג) וְאִם הָאָכֹל יֵאָכֵל בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי פִּגּוּל הוּא לֹא יֵרָצֶה:
[ויקרא יט, ז]

ד) וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יֵרָצֶה הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֶחְשָׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה וְהַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מִמֶּנּוּ עֲוֹנָהּ תִּשָּׂא: [ויקרא ז, יח]

ה) הֵן יִשָּׂא אִישׁ בְּשַׂר קֹדֶשׁ בִּכְנַף בִּגְדּוֹ וְנָגַע בִּכְנָפוֹ אֶל הַלֶּחֶם וְאֶל הַנָּזִיד וְאֶל הַיַּיִן וְאֶל שֶׁמֶן וְאֶל כָּל מַאֲכָל הֲיִקְדָּשׁ וַיַּעֲנוּ הַכֹּהֲנִים וַיֹּאמְרוּ לֹא: [חגי ב, יב]

נוגע בנזיד [-כתבשיל^כט] ועושהו שני לטומאה, והנזיד נוגע ביין קדשים^ל, האם הוא עושה אותם רביעי לטומאה ופוסלם. והשיבוהו נסכים ועושהו שלישי, והיין נוגע בשמן של נסכים או בכל מאכל הכהנים, שאינם נפסלים.

אסתר 19/06/2018

אוצר החכמה

אלא שהשרץ שבכנף נוגע בלחם [או שהאדם נוגע עם השרץ שבכנף בלחם. ראש יוסף (נרש"י ד"ה ונגע)]. שכן אם הכוונה היא שהכנף שנגע בשרץ ונעשה ראשון נוגע בלחם ועושהו שני, הלא כל הבגד נעשה ראשון, ומדוע אמר שנגע הכנף בדווקא.

כט. כלשון הכתוב (נרפסים כה לד) 'ונזיד עדשים'.

ל. רש"י (סס). והקשו התוספות (להלן יז. ד"ה רביעי) על פירושו, מדוע מתפרש 'אל כל מאכל' לצדדים, במובן 'או אל כל מאכל', ולא כשאר הדברים שהוזכרו בכתוב שנגעו זה בזה. ותירצו רבינו דוד וחידושי הר"ן (ד"ה הן), ש'ואל כל מאכל' לא בא להוסיף על סדר מקבלי הטומאה, אלא בא לומר שגם שאר המאכלים דינם כמאכלים שנזכרו קודם לכן. וראה עוד בילקוט ביאורים בתירוצים נוספים. עוד הקשו התוספות, למה קורא הכתוב לשרץ 'כנף'. ותירץ הפני יהושע (נמוסי סס), שדיבר הכתוב בהוה, שכן הכהנים זריזים הם, ואם היו רואים שנגע שרץ בלחם היו מסלקים מיד את הלחם ושורפים אותו מיד, ולא היו מניחים אותו שיגע בקדשים אחרים ויטמאם. ורק משום שנסתבך השרץ בכנף הבגד שלא במתכוין לא נודע להם שטימא את הלחם עד לאחר שהלחם טימא דבר אחר. וראה עוד להלן (סס) במה שהקשו התוספות על דברי רש"י מסוגיית הגמרא שם.

והתוספות פירשו, שהשרץ נגע בכנף ועשאו ראשון, והכנף נגע בלחם או בנזיד ועשאם שניים, ואחד מהם נגע ביין או בשמן ועשאם שלישיים, והם נגעו בכל מאכל ועשו אותו רביעי. והוסיפו התוספות, שנקט הכתוב כסדר הזה, שרץ, אוכל, משקה, אוכל, משום שאוכלים ומשקים אינם מטמאים כיוצא בהם, אלא אוכל מטמא רק משקה, ומשקה מטמא רק אוכל, כמבואר לעיל (יד.) בשיטת רבינא. אך לשיטת רש"י (יד. ד"ה מידי) נאמר בכתוב זה שאוכל מטמא אוכל, ומשקה מטמא משקה, שכן מדרבנן לדברי הכל אוכלים ומשקים מטמאים את הכיוצא בהם, וכבר נגזרה גזירה זו בזמן חגי. וכן מבואר בגמרא (סס), שלשיטת רב כתוב זה מדבר על טומאה דרבנן.

והרמב"ם בפירוש המשניות (הקדמה לסדר טהרות) פירש בנבואת חגי, שהכנף שנגע בשרץ ונעשה ראשון נגע בלחם, והלחם נגע בנזיד, והנזיד נגע ביין או בשמן או במאכל. וראה בצל"ח (חולין ג) בביאור שיטתו. ורבינו חננאל (להלן יז. ד"ה נתלמח) פירש, ש'בשר קודש' אינו בשר השרץ אלא הוא בשר הקרבן, שנעשה בשר זה שני על ידי שנגע בכנף שנעשה ראשון על ידי שנגע בשרץ, ונגע בשר שני זה בלחם או בנזיד או ביין או בשמן ועשאם שלישיים, ונגע אחד מהם במאכל ועשאו רביעי. וכעין זה מבואר בירושלמי בסוטה (פ"ה ה"ג). וכן פירש הרד"ק (מגי ג יג). והמהר"ם חלאווה (להלן יז. ד"ה ומשקה) פירש בשם רב האי גאון, שבתוך הכנף שבו היה לבוש האדם נמצא בשר קדשים, ונגע האדם בלחם או נזיד או שמן או יין או מאכל שנגעו בשרץ, ונמצא שכל אלו הם ראשונים, והאדם שני, והכנף שלישי, והבשר רביעי. וראה עוד באבן עזרא (מגי סס) שפירש באופן אחר.

וְאָמַר רַב להלן, **אִישְׁתַּבֵּשׁ כָּהֲנֵי** - טעו הכהנים בתשובתם, ולפי האמת נפסל השמן ונעשה רביעי לטומאה, שהרי רביעי בקדשים פסול. והרי דברי חגי אמורים ביין ושמן שבעזרה, ומכל מקום אמר רב שהם נטמאים, ונמצא שסותרים דבריו אלו לדבריו לעיל (טז.) שטומאת משקים היא מדרבנן[א]. ואפילו אם תאמר שבדק חגי את הכהנים בטומאה דרבנן, וכבר נגזרה בימיו גזירת טומאת משקים[ב], מכל מקום לא גזרו עליה במשקים שבעזרה[ג], ואם כן מדוע נפסל השמן[ד].

מתרצת הגמרא, **מִידֵּי הוּא טַעֲמָא אֶלָּא לְרַב** - הלא באת להקשות על שיטת רב, והרי רַב עצמו **'מַשְׁקֵי בֵּית מִטְבְּחַיָּא** דכן' **תָּנֵי** - שנה בעדותו של יוסי בן יועזר, שרק משקי בית המטבחיים שבעזרה טהורים[ה], ואלו הם דם הזבחים והמים שבעזרה[ו], שמאחר שטומאת משקים אינה אלא מדרבנן, לא גזרו עליהם חכמים טומאה. **אֲבָל מַשְׁקֵי בֵּי מִדְבְּחַיָּא** - שמן ויין של נסכים שהם משקים הקרבים למזבח, **מְטַמְּאִי** כמשקים חולין שגזרו עליהם חכמים טומאה, ובדק חגי את הכהנים בטומאה דרבנן זו שכבר נגזרה בימיו[ז].

★

הגמרא דנה בשיטת רב שהובאה לעיל ובשיטת שמואל שנחלק עליו בשאלת חגי לכהנים ותשובתם:

גּוּפָא - נבאר את דברי רב שהובאו לעיל ואת דברי שמואל. **רַב אָמַר, אִישְׁתַּבֵּשׁ כָּהֲנֵי** - טעו הכהנים בתשובתם שהשמן והמאכל שנגעו ביין, שנגע בנזיד, שנגע בלחם, שנגע בשרץ, אינם נפסלים. **וּשְׁמוּאֵל אָמַר, לֹא אִישְׁתַּבֵּשׁ כָּהֲנֵי** - לא טעו הכהנים אלא צדקו בתשובתם זו. מפרשת הגמרא את מחלוקתם, **רַב אָמַר, אִישְׁתַּבֵּשׁ כָּהֲנֵי** - טעו הכהנים, משום שעל **רְבִיעֵי** לטומאה **בַּקֹּדֶשׁ בְּעָא מִינַּיְיהוּ** [-שאל אותם] חגי האם טמא הוא או לא, שכן הלחם שנגע בשרץ הוא ראשון לטומאה, והנזיד שני לטומאה, והיין שלישי לטומאה, והשמן והמאכל הם רביעיים לטומאה. **וְאָמְרוּ לֵיהּ** [-לו] הכהנים שהוא **טָהוֹר**. והרי שיבוש הוא, שכן רביעי בקודש פסול. **וּשְׁמוּאֵל אָמַר, לֹא אִישְׁתַּבֵּשׁ כָּהֲנֵי** - לא טעו הכהנים, משום שעל **חֲמִישֵׁי בַּקֹּדֶשׁ בְּעָא מִינַּיְיהוּ** - שאל אותם, **וְאָמְרוּ לֵיהּ** [-לו] שהוא **טָהוֹר**, וכן היא האמת, שהרי אף בקדשים רביעי אינו עושה חמישי.

מקשה הגמרא על שמואל, **בְּשִׁלְמָא לְרַב הַיְינוּ דִּכְתִיב אַרְבָּעָה** - לפי רב מובן מדוע נאמרו בכתוב ארבעה דברים, **לֶחֶם, וְנָזִיד, וְיַיִן, וְשֶׁמֶן** [או כל מאכל][ח]. **אֶלָּא** [-אבל] **לְשִׁיטַת שְׁמוּאֵל** קשה, **חֲמִשָּׁה מְנָא לֵיהּ** - היכן מוזכר בדברי חגי שהיה שם דבר חמישי. מתרצת הגמרא, **מִי כְּתִיב** [-וכי נאמר] שם **'וְנָגַע כְּנָפוֹ** אל הלחם' שתהיה משמעות הדברים שהשרץ שנמצא בכנף נגע בעצמו בלחם ועשאו ראשון, הלא **'וְנָגַע בִּכְנָפוֹ** אל הלחם' **כְּתִיב**, שמשמעותו שנגע הלחם **בְּמַה שֶׁנָּגַע בִּכְנָפוֹ**. כלומר, דבר אחר נגע בשרץ שבכנפו ונעשה ראשון[ט], וראשון זה נגע בלחם ועשאו שני, והלחם נגע בנזיד ועשאו שלישי, והנזיד נגע ביין ועשאו רביעי, והיין נגע בשמן או במאכל ועשאו חמישי. ומאחר שחמישי בקודש טהור, צדקו הכהנים בתשובתם שהשמן והמאכל טהורים'.

הגמרא מקשה על רב מהמשך דברי חגי:

תָּא שְׁמַע - בוא ושמע קושיא על דברי רב. נאמר בכתוב שלאחריו (חגי ב יג), **'וַיֹּאמֶר חַגַּי, אִם יִגַּע טְמֵא נֶפֶשׁ בְּכָל אֵלֶּה, הֲיִטְמָא, וַיַּעֲנוּ הַכֹּהֲנִים וַיֹּאמְרוּ, יִטְמָא'**. וסברה הגמרא, שטמא נפש הוא אדם שנגע במת ונעשה אב הטומאה כשרץ. ושאלם חגי 'אם יגע טמא נפש בכל אלה', כאותו סדר ששאלם בטומאת שרץ, שנגע טמא מת בלחם[י], והלחם נגע בנזיד, והנזיד ביין, והיין בשמן או מאכל, האם נטמא השמן או המאכל, והשיבוהו שהוא טמא. ותשובתם זו היתה כדין, שהרי באופן זה השמן ודאי טמא, שכן הוא רביעי בקודש. וקשה, **בְּשִׁלְמָא לִשְׁמוּאֵל מִדְּהָכָא לֹא אִישְׁתַּבֵּשׁ הָתָם נַמִּי לֹא אִישְׁתַּבֵּשׁ** - לפי שמואל מובנת תשובת הכהנים, שכן כשם שלא השתבשו בתשובה זו והשיבו כדין על השמן הרביעי שהוא טמא[יא], כמו כן לא השתבשו בתשובתם הקודמת לענין טומאת שרץ והשיבו כדין שהשמן טהור, שכן שם היה השמן חמישי בקודש[יב]. **אֶלָּא** [-אבל] **לְרַב** הסובר שגם בשרץ היה השמן רביעי בקודש[יג], וטעו הכהנים בתשובתם וטיהרוהו,

---

א. **להלן** מבואר בדברי הגמרא, שגם שמואל בהכרח סובר שמשקי המזבח מטמאים אחרים, שכן לשיטתו בביאור הכתוב בחגי השיבו הכהנים כדין, ומה שלא נטמא השמן הוא משום שהיה חמישי. ואם משקי המזבח טהורים מלטמא אחרים, הלא אפילו אם היו היין והשמן ראשונים לא היו מטמאים. וכתב המהר"ם חלאווה (ד"ה ופמ"ר), שלפי זה יכלה הגמרא להשיב על הקושיא על רב 'וליטעמיך', שלא רק על רב קשה מדברי חגי, אלא גם על שמואל שמפרש לעיל (שם) בדברי יוסי בן יועזר שמשקי בית מטבחיא טהורים מלטמא אחרים. אלא שבהרבה מקומות מצינו שיכלה הגמרא להשיב 'וליטעמיך' ולא השיבה כן. וראה עוד בפני יהושע (ד"ה ופמ"ר) ובראש יוסף (ד"ה מידי) שביארו מדוע לא הקשתה כן הגמרא גם על שמואל.

ב. **שכן** היה חגי מאנשי כנסת הגדולה, וכבר תיקנו תקנות רבות בימיהם.

ג. **וכי** שכן שיקשה על רב אם נאמר שבדק חגי את הכהנים בטומאה דאורייתא, שהרי לשיטתו אין למשקים טומאה כלל מן התורה.

ד. **ואין** לתרץ כאן כמו שתירצה הגמרא לעיל (טז:), שהדברים אמורים לשיטת חכמים החולקים על יוסי בן יועזר, שהרי כתוב מפורש הוא בחגי שיש למשקים טומאה, או מן התורה או מדרבנן, ולא יתכן שיחלקו תנאים על דבריו. רש"י (ד"ה מישמנים). וראה בילקוט ביאורים במובא מהצל"ח (אות נז) בביאור דבריו.

ה. **להלן** תובא מחלוקת רב ולוי בענין זה.

ו. **כגון** מים שמדיחים בהם את הקרבים של הקרבנות.

ז. **וכן** מוכח לשיטת רבינא לעיל (יח.) שמן התורה אין אוכל מטמא אוכל ואין משקה מטמא משקה אפילו בקדשים, שהרי בסדר הטומאות שבכתוב זה מצינו שהלחם שהוא אוכל מטמא את הנזיד שאף הוא אוכל, וכן היין מטמא את השמן אפילו ששניהם משקים, אלא בהכרח שבדק חגי את הכהנים בטומאה דרבנן, ומדרבנן אוכלים ומשקים מטמאים את הכיוצא בהם, כמבואר לעיל (שם).

ח. **לדרך** התוספות בסוגיא, שהכנף שהוא ראשון נגע בלחם או בנזיד, ואחד מהם נגע ביין או בשמן [ראה לעיל (טז:) בהערה], אין לגרוס 'לחם ונזיד ויין ושמן', שהרי לא היו שם כל ארבעה מינים אלו, אלא רק שנים מהם. אלא יש לגרוס כגירסת מקצת הספרים, 'בשלמא לרב היינו דמשכחת לה ארבעה, אלא לשמואל חמשה מנא ליה'. רבינו דוד (ד"ה ורבנו) וחידושי הר"ן (לעיל טז: ד"ה הן). וראה בילקוט ביאורים במובא מהאחרונים, ביישוב הגירסא שלפנינו גם לשיטת התוספות.

ט. **רש"י** (ד"ה מי) על פי דרכו לעיל (טז: ד"ה ונגע), ש'כנף' הוא השרץ עצמו הנמצא בכנף. אך התוספות (ד"ה רביעי) פירשו על פי דרכם, שהכנף נגע בשרץ ונעשה ראשון, ודבר אחר נגע בכנף ונעשה שני, והלחם או הנזיד נגעו בדבר זה ונעשו שלישיים, ויין או שמן נגעו באחד מהם ונעשו רביעיים, והמאכל שנגע ביין או בשמן נעשה חמישי. וכתב התוספות רבינו פרץ (ד"ה מי) על פי שיטתם, שהדבר שנגע בכנף ונעשה לשני היה משקה. וכן הכריח המהרש"א (נמוק' ד"ה רביעי נ"ל ועקט), שלא יתכן שהדבר שנגע בכנף היה כלי, שהרי כלי אינו נטמא אלא מאב הטומאה, והכנף אינו אלא ראשון. וכן אין לומר שהיה דבר זה מאכל, שאם כן לפי רבינא הסובר שאין אוכל מטמא אוכל אף בקדשים, איך טימא את הלחם [כן הוא לשיטת התוספות שנבואת חגי נאמרה קודם שגזרו שאוכל מטמא אוכל, כמובא לעיל (טז:) בהערה, אך לשיטת רש"י שהובאה לעיל בהערה כבר נגזרה זו בימי חגי].

י. **הקשו** התוספות (ד"ה רביעי) על דברי רש"י (לעיל טז: ד"ה ונגע) שמפרש ש'אל כל מאכל' הוא לצדדים, ונגע היין או בשמן או בכל מאכל, מדוע נדחקה הגמרא לפרש בשיטת שמואל שהיה כאן דבר חמישי משום שנגע הלחם במה שנגע בשרץ, הלא יש לפרש שנגע היין השלישי בשמן ועשאו רביעי, והשמן נגע במאכל ועשאו חמישי. ותמה המהרש"א (נמוק' שם) על קושייתם, הלא אם נפרש כן יקשה על המשך דברי חגי המובאים בסמוך, שבטמא מת המאכל טמא, שהרי המאכל הוא חמישי, וחמישי בקודש טהור. ותירץ על פי דרכו בביאור שיטת התוספות, שהקשו התוספות לשיטתם, שלדברי הכל 'טמא נפש' האמור הוא מת עצמו ולא אדם שנגע במת [ראה להלן בהערה בהרחבת הדברים], שלפי זה אף אם נגע המאכל בשמן שנגע ביין ולא ביין עצמו הרי הוא רביעי. והרש"ש (נמוק' שם) כתב, שגם לשיטת רש"י להלן שנחלקו אמוראים מהו 'טמא נפש' האמור שם, יש לפרש שקושיית התוספות אינה אלא לשיטת רבינא שהוא המת עצמו. וראה עוד בפני יהושע (נמוק' שם) ובצל"ח (אות ק) ביישובים נוספים על קושיית התוספות.

יא. **ואף** שלשיטת שמואל שאלת חגי הראשונה היתה על לחם שנגע בדבר שנגע בשרץ ולא בשרץ עצמו, מכל מקום בשאלתו השניה היתה על לחם שנגע בטמא מת עצמו. ומה שנאמר 'אם יגע טמא נפש בכל אלה' מוסב רק על הדברים שנזכרו בפירוש בכתוב הקודם לענין שרץ, ולא על הדבר הנוסף שבין השרץ ללחם. תוספות הרא"ש (ד"ה מדהכא). וכן כתב המהרש"א (נמוק' ד"ה רביעי) בשיטת רש"י. אך בשיטת התוספות כתב, ש'בכל אלה' מוסב על כל מה שנאמר בטומאת שרץ, וגם על הדבר שבין השרץ ללחם, כפי שיובא להלן בהערה.

יב. **ככתוב** 'ויענו הכהנים ויאמרו יטמא'.

יג. **שכן** בטומאת מת שאלם על אופן שנגע הלחם בטמא מת עצמו ונעשה ראשון, ואילו בטומאת שרץ שאלם על לחם שלא נגע בשרץ עצמו אלא בדבר שנגע בשרץ, ואינו נעשה אלא שני, כמבואר לעיל בשיטת שמואל.

יד. **שכן** לשיטתו נגע הלחם בשרץ עצמו ונעשה ראשון.

ואמר רב. לקמן: אישתבש כהני. שטהרו רביעי בקודש, שלמא יין ושמן דמשקי בית מטבחיא ניהו ומיטמו, ומי טומאת משקין דרבנן הא אמרת לעיל גזור עליהו, ומי נמי בטומאות דרבנן קא בדיק להו חגי לכהני, וכבר נגזר טומאה על המשקין בימי חגי הנביא שהיה מאכיל כנסת הגדולה, קשיא לרב דהא אמר רב כהנא משמיה דרב, וכ"ש מי שלחוריית קא משמעי קשיא לרב. והא ליכא למימר מדרבנן ולעיל כיוסף בן יועזר, דלקרא לא פליג, דמשמע דאית עלייהו טומאה מי לחוריית מי דרבנן: מידי הוא טעמא אלא דרב. כלום אתה מקשה עליו לרב, רב לא קשיא ליה הא, לעולם חגי מדרבנן בדיק להו וכבר נגזרה גזירת טומאה על המשקין, ולרב עליה דיוסף בן יועזר לא תיקשי, דרב משקי בי מטבחיא בימי בעלותו של יוסף, משקה המטבחים דם ומים, אבל משקה מדבחיא היין והשמן שהם משקה המוצאם גזרו רבנן טומאה עלייהו, והיינו דבקדר טומאות דהאי קרא מיבא אוכל מטמא אוכל ומשק' מטמא משקה, דמדרבנן טומאה עושה כיוצא בה: מי כתיב ונגע בנפו. אל הלחם דמשמע שהשרץ נגע בלחם הוי לשון, מה שנגע בנפו נגע בלחם דה"ל לחם שני: טמא נפש. קס"ד טמא מת שהוא אב הטומאה כשרץ: בכל אלה. כקדר שפירשנו, טמא מת בלחם ובחם בגזיד וכו': מדהכא לא אישתבש. לאמרו ליה רביעי טמא כדכתיב ויאמרו יטמא: הכא נמי לא אישתבש. ומיהו כמה שנגע בנפו אמר להו דה"ל שמן חמיצי, ומשום הכי אמרי ליה טהור: אלא לרב. לאמר גבי שרץ נמי רביעי נעל מיניהו, מאי שנא לאמרו לעיל בטומאת מת. ויודעים שהשליחי עושה בה רביעי, ולא היו בקיאין בטומאת שרץ וסבורין שאין שליחי עושה בה רביעי: רבינא אמר. לא היו בקיאין ברביעי בקודש כלל, וגבי מת שליחי בקודש נעל מיניהו, דהאי טמא נפש דקרא לאו טמא מת ממש כלומר טומאת נפש, ומת אבי אבות ולחם אב ומזיד לשון אין שמן שליחי: ויען חגי ויאמר וגו'. סיפיה דקרא וכן כל מעשה ידיהם ואשר יקריבו שם טמא הוא: בשלמא לרב. לאמר מיתמם כהני, היינו דקרי למעשה ידיהם טמא: איתמודי קא מתמה. מאחר שבקיאין הן בהלכות טומאה, וכי כל מעשה ידיהם טמא הוא: וכן. לאו אמיתה מסתמע: שקלקלו מעשיהם. לאחר זמן היה מתגבה שיקלקלו מעשיהן בגזית שני בשאר עבירות: וללוי. דאני מדבחיא, והכא כתיב יין ושמן למטמאו, הא ניחא אי סבר ליה בהא מילתא כשמואל דלכן דיוסף בן יועזר לכן מלטמא אחרים הן אבל טומאת עצמן יש בהן, משכחת לה להאי דכתיב אם יגע טמא נפש בכל אלה דקאמר[ג] יטמא לנגעו כולהו גרשון, ולאו משקרא קמא נקט, ולא מישתבש כהני, שבאותה שאלת על הסדר, ואמרו לו על האחרון לא יטמא מפני שהיין לא יכול לטמאו לשמן, שאין משקין מדבחיא מטמאין שום דבר, ולבסוף שאלת אם יגע הטמא עצמו בכל אלה כלומר אוכל זה זה, ואמרו ליה יטמא: אלא אי סבר ליה כרב דאמר דכן ממש היכי משכחת לה. להאי יטמא דקרא, בשלמא לרב גופיה לא קשיא דמיהו תני מטבחיא, אבל משקה מדבחיא אחריני נמי מיטמאו, היינו דפריס למילתיה מסוס דחמיסי הוה השמן דמה שנגע בנפו כתיב, הא מי רביעי הוה השמן שאין עביד חמישי הוא שלישי עביד רביעי אלא אי סבר ליה כלוי דתני משקי בי מדבחיא מאי איריא רביעי דלא עביד חמישי אפילו שני ושלישי נמי לא עבדי על כרחך כרב סבירא ליה. תניא כוותיה דרב תניא כוותיה דלוי[ד] הדם והיין והשמן והמים משקי בי מדבחיא שנטמאו בפנים והוציאן לחוץ טהורין נטמאו בחוץ והכניסן בפנים טמאין איני והאמר רבי יהושע בן לוי משקי בי מדבחיא לא אמרו דכן אלא במקומן מאי לאו למעוטי נטמאו בפנים והוציאן לחוץ לא למעוטי נטמאו בחוץ והכניסן בפנים והא במקומן קאמר הכי קאמר לא אמרו דכן אלא שנטמאו במקומן. תניא כוותיה דרב הדם והמים משקי בית מטבחיא שנטמאו בין בכלים בין בקרקע טהורין רבן

רביעי בקודש בעא מינייהו. פ"ה דנגע בכנפו היינו שרץ של הלחם והלחם של הגזיד וכו' וקשה לר"ת דמאי שנא דומל כל מאכל יהיה פירוש או של כל מאכל יותר מכולם ועוד למה דחק שמואל לתרץ דמה שנגע בכנפו לימא של כל מאכל דוקא ועוד למה קורא הכתוב לשרץ כנף ועוד דמפרש רבינא התם רביעי בקדש הכא שליחי שהלחם נעשה של הטומאה כשנוגע במת [ה] והא קיימא לן בהמפלת (נדה כח:[ג]) דכל דבר שאין לו טהרה במקוה אינו נעשה של טומאה [ו] מיהו יש לומר דאין נעשה של הטומאה היינו דווקא לטמא אדם וכלים אבל לאוכלין ומשקין נעשה של הטומאה ומפר"ת דהשרץ נגע בכנף ונעשה לאוכלין והכנף של הלחם או של הגזיד וחד מהנך של היין או של השמן הרי שלשה[ז] ואל כל מאכל הרי מרובה ונקט סדר כנף מאכל משקה מאכל דלא בעי למינקט שיעשה כיוצא בו ולשמואל דייק מדכתיב בכנפו הרי חמש והשתא אתי שפיר לרבינא דאמר הכא שליחי שהכנף הנוגע במת נעשה של הטומאה כדין כל הכלים:

ואמר רב (אשי) אשתבוש כהני כלומר טעו הכהנים באמרם כי אלו כולם הזכורים לא נטמאו מכלל דטמאין הן מכלל דרב סבר כי היין והשמן שהן משקין ומטמ' ואין אמר דכן ממש. **ופרקי' מידי הוא טעמא אלא לרב** (כלומר) [כלום] תקשה אלא דרב אדרב הא בהדיא תני רב משקה בית מטבחיא דכן והן המים והדם כדבעינן למימר קמן אבל משקה בית מדבחי' כגון היין שמנסכין על המזבח והשמן שמקריבין עם הקמצין (מטמא) לא אמר רב שהן דכן אלא מטמא וטעו הכהני' שאמרו אין מטמא. **וכשהזכרנו** דברי רב דאמר אשתבש כהני הוצרכנו לבאר טעמו לפיכך אמרנו גופא רב אמר אשתבוש כהני שהשיבו על מגע רביעי בשלישי בקדשים שהוא טהור ואינו אלא פסול ושמואל אמר חמישי בקדש בעא מינייהו חגי הנביא והשיבו כהלכה טהור. **בשלמא לרב** משכחת לה מן המקרא כי רביעי שאל חגי הנביא מן הכהנים שנאמר הן ישא איש בשר קדש בכנף בגדו שנגע בו שרץ ונגע הבשר בכנף בגדו הטמא ונגע עוד הבשר בלחם או בנזיד או ביין או בשמן ונגעו אלו אל כל מאכל נמצא הכנף של בגדו שנגע בשרץ ולד ראשון כי השרץ הוא אב ונמצא הנוגע בו ולד ראשון והבשר שנגע בכנף ולד שני ואלו הלחם והנזיד והמשקין הללו שנגעו בבשר ולד שלישי והמאכל שנגע באלו נמצא ולד רביעי. **ושאל** ואמר להם היקדש המאכל או לאו וטעו והשיבו לא קדש כלומר לא נפסל המאכל והמוכיח שעל המאכל לבדו שאלם באמרו היקדש לשון יחיד ולא אמר היקדשו דמשמע דברים הרבה. **ושמואל אמר חמישי** ודייק מזה הכתוב שכתב בכנפו שמביא מגע דבר אחר באמצע יתר מאלו הארבעה שהזכרנו שנמצא ה' דברים ולדברי הכל החמישי בקדש טהור ולפיכך אמר לא אשתבוש כהני: **ומותבינן מהאי קרא** ויאמר חגי אם יגע טמא נפש בכל אלה היטמא ויענו הכהנים ויאמרו יטמא פי' אלו כולן באו מכח כנף הבגד שנטמא בשרץ וחזר שאלן אם תהיה הכנף טמאה טומאת נפש ונגע בו ונעש' בשר ולד ראשון ג) כי הטומאת נפש אב דתנן אבות הטומאות השרץ ושכבת זרע וטמא מת וכו' ונגעו הלחם והנזיד ושאר המשקין בבשר ונגע המאכל בלחם או באלו המשקין שנמצא הבשר ולד ראשון והללו ולד שני והמאכל ולד שלישי נמצאו כמו שאמר רבינא בטמא מת שלישי בעא מינייהו ולשמואל שאמר במה שנגע כנפו שמכניס בין הכנף לבשר דבר אחר הנה ארבעה ולדות ואמרו טמא נמצא לדברי שמואל דלא אשתבוש בתרווייהו אלא לרב אמאי טעו בראשון ולא [טעו] באחרון.

ופריק בקיאין הן בטומאת מת כי הרביעי בטמא מת פסול הוא בקדש ואין בקיאין הן בטומאת שרץ: **בשלמא לרב** דאמר אשתבוש כהני ואמרו על הטמא טהור היינו דמיקל להון חגי הנביא ואשר יקריבו שם טמא הוא כלומר מקריבין הטמא שהוא רביעי ואומר כי טהור הוא ואינם יודעים כי טמא הוא אלא לשמואל דאמר חמישי בעא מינייהו ובקיאין הן בטמאות למה אומר להם כי מה שמקריבין טמא הוא. **ודחי' שמואל אתמודהי קא מתמה הנביא** ואומר וכי אשר יקריבו שם טמא הוא חס ושלום אינו טמא. **ואקשי' עליה** וכי בשבחם מדבר והלא מוכיחם שנאמר וכן כל מעשה ידיהם מכלל שכל מעשיהם רעים הם. **ושנינן** הכי קאמר הואיל ומעשיהן מקולקלין ואשר יקריבו אינו לרצון כאלו טמא הוא. **ומצאנו** בתלמוד ארץ ישראל בסוף מס' סוטה[ד] קרוב לזה הפי' מיהו פירשנו מה שקבלנו וכתבנו מה שמצאנו. תמן אמרי שתי שאלות שאל חגי הנביא את הכהנים באחת השיבו כראוי ובאחת שלא כראוי הן ישא איש בשר קדש וגו' בכנף תחלה בשר קדש שני לחם ונזיד קמא נקט, ולא מישתבש כהני, שבתחלה שהלם על הסדר, ואמרו לו על האחרון לא יטמא מפני שהיין לא יכול לטמאו לשמן, שאין משקין מדבחיא מטמאין שום דבר, ולבסוף שהלם אם יגע הטמא עצמו בכל אלה כלומר אוכל זה זה, ואמרו ליה יטמא: **אלא אי סבר ליה כרב דאמר דכן ממש היכי משכחת לה.** להאי יטמא דקרא, בשלמא לרב גופיה לא קשיא דמיהו תני מטבחיא, אבל משקה מדבחיא אחריני נמי מיטמאו, היינו דפריס למילתיה מסוס דחמיסי הוה השמן דמה שנגע בכנפו כתיב, הא מי רביעי הוה השמן שאין עביד חמישי הוא שלישי עביד רביעי אלא אי סבר ליה כלוי דתני משקי בי מדבחיא מאי איריא רביעי דלא עביד חמישי אפילו שני ושלישי נמי לא עבדי על כרחך כרב סבירא ליה. תניא כוותיה דרב תניא כוותיה דלוי[ה] הדם והיין והשמן והמים משקי בי מדבחיא שנטמאו בפנים והוציאן לחוץ טהורין נטמאו בחוץ והכניסן בפנים טמאין איני והאמר רבי יהושע בן לוי משקי בי מדבחיא לא אמרו דכן אלא במקומן מאי לאו למעוטי נטמאו בפנים והוציאן לחוץ לא למעוטי נטמאו בחוץ והכניסן בפנים והא במקומן קאמר הכי קאמר לא אמרו דכן אלא שנטמאו במקומן. תניא כוותיה דרב הדם והמים משקי בית מטבחיא שנטמאו בין בכלים בין בקרקע טהורין רבן

ופריק בקיאין הן בטומאת מת כי הרביעי בטמא מת פסול הוא בקדש ואין בקיאין הן בטומאת שרץ: **בשלמא לרב** דאמר אשתבוש כהני ואמרו על הטמא טהור היינו דמיקל להון חגי הנביא ואשר יקריבו שם טמא הוא כלומר מקריבין הטמא שהוא רביעי ואומר כי טהור הוא ואינם יודעים כי טמא הוא אלא לשמואל דאמר חמישי בעא מינייהו ובקיאין הן בטמאות למה אומר להם כי מה שמקריבין טמא הוא. **ודחי' שמואל אתמודהי קא מתמה הנביא** ואומר וכי אשר יקריבו שם טמא הוא חס ושלום אינו טמא. **ואקשי' עליה** וכי בשבחם מדבר והלא מוכיחם שנאמר וכן כל מעשה ידיהם מכלל שכל מעשיהם רעים הם. **ושנינן** הכי קאמר הואיל ומעשיהן מקולקלין ואשר יקריבו אינו לרצון כאלו טמא הוא. **ומצאנו** בתלמוד ארץ ישראל בסוף מס' סוטה[ו] קרוב לזה הפי' מיהו פירשנו מה שקבלנו וכתבנו מה שמצאנו. תמן אמרי שתי שאלות שאל חגי הנביא את הכהנים באחת השיבו כראוי ובאחת שלא כראוי הן ישא איש בשר קדש וגו' בכנף תחלה בשר קדש שני לחם ונזיד קמא נקט, ולא מישתבש כהני, שבתחלה שהלם על הסדר, ואמרו לו על האחרון לא יטמא מפני שהיין לא יכול לטמאו לשמן, שאין משקין מדבחיא מטמאין שום דבר, ולבסוף שהלם אם יגע הטמא עצמו בכל אלה כלומר אוכל זה זה, ואמרו ליה יטמא: **אלא אי סבר ליה כרב דאמר דכן ממש היכי משכחת לה.** להאי יטמא דקרא, בשלמא לרב גופיה לא קשיא דמיהו תני מטבחיא, אבל משקה מדבחיא אחריני נמי מיטמאו, היינו דפריס למילתיה מסוס דחמיסי הוה השמן דמה שנגע בכנפו כתיב, הא מי רביעי הוה השמן שאין עביד חמישי הוא שלישי עביד רביעי אלא אי סבר ליה כלוי דתני משקי בי מדבחיא מאי איריא רביעי דלא עביד חמישי אפילו שני ושלישי נמי לא עבדי על כרחך כרב סבירא ליה. תניא כוותיה דרב תניא כוותיה דלוי[ז] הדם והיין והשמן והמים משקי בי מדבחיא שנטמאו בפנים והוציאן לחוץ טהורין נטמאו בחוץ והכניסן בפנים טמאין איני והאמר רבי יהושע בן לוי משקי בי מדבחיא לא אמרו דכן אלא במקומן מאי לאו למעוטי נטמאו בפנים והוציאן לחוץ לא למעוטי נטמאו בחוץ והכניסן בפנים והא במקומן קאמר הכי קאמר לא אמרו דכן אלא שנטמאו במקומן. תניא כוותיה דרב הדם והמים משקי בית מטבחיא שנטמאו בין בכלים בין בקרקע טהורין רבן

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [לעיל דף טו.], ז) עי' תוספתא כלים ב"מ פ"ה ה"ו, ג) ועיירובין דף קד:, ד) פ"ה ה"ב.

אהח2018/06/19
גליון הש"ס
אוצר החכמה

תוס' ד"ה רביעי בקודש וכו' והא קי"ל בהמפלת. עם לא נזכר כלום מזה ועי"ל כדמוכח סוף ערובין קד ע"ב עי' ב"ק כה ע"ב מוס' ד"ה וקמייתי: באי"ד מיהו י"ל. עי' מוהרי מגן מגיגה כג ע"ב ד"ה מת תמוה:

תורה אור השלם

א) הֵן יֵשָׁא אִישׁ בְּשַׂר קֹדֶשׁ בִּכְנַף בִּגְדּוֹ וְנָגַע בִּכְנָפוֹ אֶל הַלֶּחֶם וְאֶל הַנָּזִיד וְאֶל הַיַּיִן וְאֶל שֶׁמֶן וְאֶל כָּל מַאֲכָל הֲיִקְדָּשׁ וַיַּעֲנוּ הַכֹּהֲנִים וַיֹּאמְרוּ לֹא: [חגי ב, יב]

ב) וַיֹּאמֶר חַגַּי אִם יִגַּע טְמֵא נֶפֶשׁ בְּכָל אֵלֶּה הֲיִטְמָא וַיַּעֲנוּ הַכֹּהֲנִים וַיֹּאמְרוּ יִטְמָא: [חגי ב, יג]

ג) וַיַּעַן חַגַּי וַיֹּאמֶר כֵּן הָעָם הַזֶּה וְכֵן הַגּוֹי הַזֶּה לְפָנַי נְאֻם יְיָ וְכֵן כָּל מַעֲשֵׂה יְדֵיהֶם וַאֲשֶׁר יַקְרִיבוּ שָׁם טָמֵא הוּא: [חגי ב, יד]

הגהות וציונים

ג] מאי שנא הכא דלא אישתבש ומאי שנא התם דאישתבש (כת"י, וכ"ה בילקו"ש חגי רמז תקסח): **ד]** נדצ"ל מטמאו וכ"ה בכת"י: **ה]** צ"ל דקאמרי (בארות המים): **ו]** בתוס' שאנ"ץ הגי' וזחד מהנך אל כל מאכל: **ז]** נדצ"ל הקרביים:

ליקוטי רש"י

אם יגע טמא נפש. מת עצמו [חגי ב' י"ג]. **כן העם הזה.** כמו שמתם טועים כן אתם טועים ככמה הלכות [שם פסוק י"ד]. **הניחא אי סבירא ליה כשמואל דאמר דכן מלטמא טומאת אחרים.** אבל טומאת עצמן מדאורייתא רמיא עלייהו אם נטמא [ע"ז לז: ד"ה לטמא]. **אלא אי סבר לי' כרב דאמר דכן ממש.** קאמר יוסף בן יועזר ומפי' מטומאת עצמן [לעיל טז.].

חשק שלמה על ר"ח

ו) דברי רבינו ל"ע הא גם בשאלה זו שאל רביעי בקדש וכמו שמסיק בעצמו והיינך פי' בדברי המקשן כרביעי דשליחי בעי מינייהו ומצוה ל"ע.

מַאי שְׁנָא הָכָא דְּאִישְׁתַּבֵּשׁ - מה נשתנה כאן בטומאת שרץ שטעו הכהנים בתשובתם, **וּמַאי שְׁנָא הָתָם דְּלָא אִישְׁתַּבֵּשׁ** - ומה נשתנה שם בטמא מת שלא טעו, אלא השיבו כדין שהשמן הרביעי טמא, הלא בשתי השאלות שאלם על רביעי בקודש.

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב נַחְמָן אָמַר רַבָּה בַּר אֲבוּהּ, בְּקִיאִין הֵן [היו] הכהנים בְּטוּמְאַת מֵת, וְאֵין בְּקִיאִין הֵן בְּטוּמְאַת שֶׁרֶץ**[יט], וסברו שרק טומאת מת עושה רביעי בקודש, ולא טומאת שרץ.

הגמרא מביאה תירוץ נוסף:

רַבִּינָא אָמַר, הכהנים לא היו בקיאים בטומאת רביעי בקודש כלל, **וְהָתָם [-שם] בטומאת שרץ היה השמן רְבִיעִי**, ועל כן השיבו עליו שהוא טהור. ואילו **הָכָא [-כאן] בטומאת מת היה השמן שְׁלִישִׁי**, שכן 'טמא נפש' המוזכר בדברי חגי אינו אדם שנגע במת אלא הוא המת עצמו[יט], שהוא אבי אבות הטומאה[כ]. נמצא שהלחם שנגע בו הוא אב הטומאה[כא], והנזיד הוא ראשון, והיין הוא שני, והשמן הוא שלישי, וידעו הכהנים ששלישי בקודש טמא[כב].

אתר התכמה

הגמרא מקשה על שמואל מהמשך דברי חגי:

תָּא שְׁמַע - בוא ושמע קושיא על דברי שמואל. נאמר בכתוב שלאחריו (חגי ב יד), 'וַיַּעַן חַגַּי וַיֹּאמֶר, כֵּן הָעָם הַזֶּה וְכֵן הַגּוֹי הַזֶּה[כג] לְפָנַי נְאֻם ה' וגו', וְכֵן כָּל מַעֲשֵׂה יְדֵיהֶם וַאֲשֶׁר יַקְרִיבוּ שָׁם טָמֵא הוּא'. וקשה, **בְּשְׁלָמָא לְרַב הַיְינוּ דִּכְתִיב 'טָמֵא'** - לפי רב מובן מה שאמר חגי על מעשה ידיהם ועל קרבנותיהם שהם טמאים, שהרי לדבריו נשתבשו וטיהרו את הטמא[כא]. **אֶלָּא [-אבל] לְשְׁמוּאֵל, אַמַּאי [-מדוע] אמר שמעשה ידיהם וקרבנם טָמֵא**, הרי לא נשתבשו בהלכות טומאה. מתרצת הגמרא, **אִיתְּמוֹהֵי קָא מַתְמַהְּ** - בלשון תמיהה אמר חגי דברים אלו, וכי כל מעשה ידיהם וקרבנותיהם טמאים הם, הרי בקיאים הם בדיני טומאה. דוחה הגמרא תירוץ זה, **וְהָא [-והרי] 'וְכֵן כָּל מַעֲשֵׂה יְדֵיהֶם' כְּתִיב [-נאמר]** בתחילת הכתוב, ולשון 'וכן' אינה במשמעות תמיהה אלא היא לשון ניחותא.

הגמרא מתרצת תירוץ אחר:

אָמַר מַר זוּטְרָא, וְאִיתֵּימָא [-ויש אומרים] שאמר כן **רַב אַשִׁי**, לא משום שנשתבשו בהלכות טומאה קרא חגי על מעשה ידיהם וקרבנותיהם 'טמא', אלא שעל אחר זמן התנבא עליהם, שעתידים הם לקלקל את מעשיהם בבית שני בשאר עבירות[כג], **וּמִתּוֹךְ שֶׁקִּלְקְלוּ אֶת מַעֲשֵׂיהֶם** בזמן ההוא, **מַעֲלֶה עֲלֵיהֶם הַכָּתוּב כְּאִילּוּ הִקְרִיבוּ** את קרבנותיהם **בְּטוּמְאָה**, והרי הם כקרבנות טמאים שאינם עולים לרצון[כד].

★

הגמרא חוזרת לדון בדברי רב בביאור עדותו של יוסי בן יועזר, ובדברי לוי שנחלק עליו:

גּוּפָא - נשוב לדברי רב שהובאו לעיל ולדברי לוי שנחלק עליו. **רַב תָּנֵי [-שנה]** בדברי יוסי בן יועזר **'מַשְׁקֵי בֵּית מִטְבְּחַיָּא** דכן' - המים והדם שבבית המטבחיים שבעזרה טהורים, לפי שטומאת משקים אינה אלא מדרבנן, ולא גזרו חכמים על משקים אלו כדי שלא יטמאו את הקדשים. אבל שמן של מנחות שקרב על המזבח ויין נסכים שמתנסך על גביו, הרי הם בכלל גזירת חכמים האמורה, ויש להם טומאה מדרבנן[כה]. **וְלֵוִי תָּנָא [-שנה]** בדברי יוסי בן יועזר, **'מַשְׁקֵי בֵּי מִדְבְּחַיָּא** דכן' - משקים הקרבים על המזבח, כגון דם שנזרק על המזבח, ויין נסכים, ושמן של מנחות, אינם מקבלים טומאה[כה].

הגמרא מבררת את שיטת לוי:

לְלֵוִי הסובר שעל משקי המזבח העיד יוסי בן יועזר שהם טהורים, **הָנִיחָא אִי סְבִירָא לֵיהּ כִּשְׁמוּאֵל** - מובנת תשובת הכהנים לחגי רק אם נאמר שהוא סובר כשמואל **דְּאָמַר** לעיל (טז.) בביאור דברי יוסי בן יועזר, שמשקי העזרה **דָּכֵן [-טהורים] מִלְּטַמֵּא טוּמְאַת אֲחֵרִים, אֲבָל טוּמְאַת עַצְמָן יֵשׁ לָהֶן.** שכן לפי זה **מַשְׁכַּחַת לָהּ דְּנָגְעֵי כּוּלְּהוּ בָּרִאשׁוֹן** - מצינו לפרש שאלת חגי בטמא נפש, שנגעו הלחם או הנזיד **יְדֵיהֶם' כְּתִיב [-נאמר]** בתחילת הכתוב, ולשון 'וכן' אינה במשמעות או היין או השמן או כל מאכל בטמא מת עצמו[כו], ועל כך השיבוהו הכהנים כהוגן שהם טמאים, שהרי יש למשקי העזרה טומאת עצמם.

טו. **משום** שטומאת מת מצויה יותר מטומאת שרץ. גור אריה (ד"ה נקיטים). וראה בילקוט ביאורים בטעמים נוספים.

טז. **ומשמעות** 'טמא נפש' אינה אדם שנטמא על ידי מת, אלא 'טומאת נפש'.

יז. **הרמב"ם** בפירוש המשניות (הקדמה לסדר טהרות) מפרש את תירוץ רבינא על פי שיטתו [ראה לעיל (יד:) בהרחבת הדברים], שדין 'חרב הרי הוא כחלל', שכלי הנוגע במת או בטמא מת נעשה טמא באותה דרגת טומאה של הדבר המטמאו, נאמר בכל הכלים [מלבד כלי חרס], ולאו דווקא בכלי מתכת. שלפי זה גם לרבינא נגע הכנף בטמא מת ולא במת עצמו, אלא שנעשה אב הטומאה כמותו מדין חרב כחלל. עוד מבואר בדבריו, שרבינא לא בא לתרץ את שיטת רב, אלא שיטה שלישית לו בענין זה. שלדעת רב טעו הכהנים בתשובתם הראשונה בענין טומאת שרץ, וצדקו בתשובתם השניה בענין טומאת מת. ולדעת שמואל צדקו בשתי התשובות. ולדעת רבינא טעו בשתי התשובות, בראשונה טעו שטיהרו את הרביעי בקודש, ובשניה טעו משום שדימו את היין והשמן לרביעי וטימאוהו כדין רביעי בקודש, ובאמת הוא שלישי, שכן הכנף הוא אב הטומאה, והלחם הוא ראשון, והנזיד הוא שני, וממילא השמן והיין והמאכל הם שלישיים. וראה עוד בצל"ח (חולין נג) בביאור הסוגיא לשיטתו.

יח. **רש"י** (ד"ה רביעי). והקשו התוספות (ד"ה רביעי), הלא שנינו בנדה (נא:), שכל דבר שאין לו טהרה במקוה אינו נעשה אב הטומאה, ואם כן אוכלים שאינם נטהרים מטומאתם על ידי טבילה במקוה לעולם אינם נעשים אב הטומאה, ואפילו אם נגעו במת עצמו. ומכאן הוכיחו כשיטתם, שהכנף נגע בטומאה ולא הלחם, וכשנגע הכנף במת נעשה אב הטומאה, כדין כלי הנוגע במת. אמנם כתבו ליישב את שיטת רש"י, שאף שאוכלים שנגעו במת אינם נעשים אב הטומאה לטמא כלים [שכן כלי אינו נטמא אלא מאב הטומאה], מכל מקום הם נחשבים אב לעשות את האוכלים והמשקים הנוגעים בהם לראשונים. וכתבו התוספות יום טוב (חולין פ"ט מט"ז) והרש"ש (חולין שם ד"ה והא) ביישוב שיטת רש"י, שאף שאין אוכלים נעשים אב כלל, מכל מקום בעודם מחוברים למת הם נחשבים אב אף לטמא כלים, וכמו שכתב הר"ש (חולין פ"ט מט"ז) לענין כלי חרס. ולדעת רבינא אף בנבואת חגי מדובר שנגע הלחם בנזיד בעודו מחובר במת.

יט. **רש"י** (ד"ה טמא) מפרש, שבקושיא סברה הגמרא שהלחם נגע באדם שנגע במת, ובמסקנא מתרץ רבינא שנגע במת עצמו. אך בשיטת התוספות כתב המהרש"א (חולין ד"ה רביעי), שהיה נראה להם דוחק לפרש כן, משום שאם כן העיקר חסר מן הספר. אלא יש לפרש, שגם בקושיא ידעה הגמרא שנגע הכנף במת עצמו ונעשה אב הטומאה, ונגע בדבר אחר ועשאו ראשון, והלחם והנזיד שנגעו בדבר זה נעשו שניים, והיין והשמן שלישיים, והמאכל הוא רביעי. והקשתה הגמרא, שרק לדברי שמואל מובן מדוע טימאו הכהנים במת וטיהרו בשרץ, שכן השיבו כדין, לפי שבשרץ היה המאכל חמישי ואילו במת היה רביעי, אבל לדברי רב שמפרש שנגע הלחם עצמו בכנף, נמצא שבטומאת שרץ המאכל הוא רביעי, ובטומאת מת הוא שלישי, ואם כן בשני האופנים יש לו להיטמא, ומדוע טעו הכהנים רק בשרץ. ותירץ רבה בר אבוה, שהיו הכהנים בקיאים בטומאת מת ולא בטומאת שרץ. ורבינא תירץ, שידעו מטומאת שלישי ולא מטומאת רביעי.

כ. 'העם הזה' אלו הכהנים, ו'הגוי הזה' הוא כלל ישראל. רד"ק (שם) בפירושו השני.

כא. **שמכיון** שאינם בקיאין בהלכות טומאה וטהרה נמצא שכל מעשה ידיהם הם ספק טמאים. מהר"ם חלאווה (ד"ה מ"ם ויען).

כב. **רש"י** (ד"ה שקלקלו). והרד"ק (שם) פירש, שקרא על מעשה ידיהם 'טמא' משום שנתעצלו בבנין הבית.

המהר"ם חלאווה (ד"ה מ"ם ויען וד"ה אלא) הביא בשם רב האי גאון, שפירש את דברי הגמרא באופן אחר. שבתחילה סברה הגמרא, ששאלם חגי על דבר טמא כדי שישיבוהו שהוא טמא, ויוכל להשיב להם 'כן העם הזה טמא'. אך מאחר שנשתבשו והשיבו שהוא טהור, הוצרך לשואלם על דבר אחר כדי שישיבו עליו שהוא טמא, ויוכל להמשילם לדבר טמא זה. ועל כן הקשתה על שמואל הסובר שהתשובה על השאלה הראשונה היא 'טהור', מדוע הקדים לשואלם שאלה זו. ועתה מתרצת הגמרא, ששאלם תחילה על דבר שהוא טהור, ולאחר מכן שאלם על דבר שהוא טמא, כדי להראותם שאפילו קרבנותיהם הטהורים נחשבים כטמאים לפני ה'.

כג. **רבינו** חננאל (ד"ה ושמינן).

כד. **והקילו** רק במים ודם שבבית המטבחיים, לפי ששכיחה טומאתם ועל כן הוציאום חכמים מכלל טומאת משקים, כדי שלא להרבות טומאה בקדשים, אבל במשקי המזבח שלא שכיחה בהם טומאה לא חששו לכך. מהר"ם חלאווה (ד"ה גופא). והפני יהושע (ד"ה רב) פירש, שסובר רב שאף שטומאת משקים היא רק מדרבנן, מכל מקום טומאת משקים הקרבים על גבי המזבח היא מן התורה, ולא מדין טומאת משקים אלא מדין חיבת הקודש, וכמו שמצינו בעצים ולבונה העולים על המזבח, שאף על פי שאינם אוכל ולא משקה, הרי הם מקבלים טומאה מפני חשיבותם [אך כתב, שבשיטת רש"י הסובר שטומאה זו אינה אלא מדרבנן אי אפשר לפרש כן, וראה להלן (יט.) בענין זה. וכן לשיטת התוספות בחולין (לו: ד"ה עליס) לא יתכן לפרש כן, שהרי כתבו שטומאת עצים ולבונה שייכת רק בדבר עב וקשה כעין אוכל, ולא במשקים]. וראה עוד בצל"ח (חולין נג) ובעמודי אור (סי' קיט חולין ה) שביארו את החילוק שבין משקי בית מטבחיא למשקי בית מדבחיא באופנים אחרים.

כה. **אבל** משקי בית המטבחיים שבעזרה, כגון דם הזבחים והמים, יש להם טומאה מדרבנן. ודווקא על משקי המזבח לא גזרו חכמים, שכן יש לחשוש בהם לקלקול טומאה יותר מאשר במשקי בית המטבחיים. מהר"ם חלאווה (שם).

כו. **ולא** שנגעו זה בזה כסדר האמור בטומאת שרץ, שנגע הלחם בנזיד, והנזיד ביין, והיין בשמן, שהרי משקי המזבח אינם מטמאים, אלא שאחד מכל אלו נגע בטמא מת.

ואמר רב. לקמן: אישתבש כהני. שטהרו רביעי בקודש, שלמא יין ושמן דמשקי בית מטבחיא ניהו ומיטמו, ומי טומאת משקין דרבנן הא מחרת ללא גזור עלייהו, ומי נמי בטומאות דרבנן קא בדיק להו חגי לכהני, וכבר נגזר טומאה על המשקין בימי חגי הנביא שהיה מאכיל כנסת הגדולה, קשיא לרב דהא אמר כהן ממש, וכ"ש מי בדאוריימא קא משמעי קשיא לרב. והא ליכא למימר מדרבנן וללא כיוסף בן יועזר, דאקרא לא פליג, דמשמע דאית עלייהו טומאה מי דאוריימא מי דרבנן: מידי הוא טעמא אלא לרב. כלום אתה מקשה מלא לרב, רב לא קשיא ליה הא, לעולם חגי בדרבנן בדיק להו וכבר נגזרה גזירת טומאה על המשקין, ולרב מליבא דיוסף בן יועזר לא תיקשי, דרב משקי בי מטבחיא תני בעדותו של יוסף, משקה המטבחים דם ומים, מאכל משקה מדמיית היין והשמן שהם משקה המוצא גזרו רבנן טומאה עלייהו, והיינו דאשכר טומאות דהאי קרא מיבא טומאה על משק' מטמא משקה, דמדרבנן טומאה עושה ביומא דה: מי כתיב ונגע בלחם. שלא הלחם דמשמע שהשרץ נגע בלחם שנגע בכנפו, מה שנגע בכנפו נגע בלחם הוי לחשון, מה שנגע בכנפו נגע בלחם דה"ל למימר מדרבנן ודלמ כיוסף בן יועזר, דאקרא לא פליג, דמשמע דאית עלייהו טומאה מי דאוריימא מי דרבנן: מידי הוא טעמא אלא לרב. כלום אתה מקשה מלא לרב, רב לא קשיא ליה הא, לעולם חגי בדרבנן בדיק להו וכבר נגזרה גזירת טומאה על המשקין, ולרב מליבא דיוסף בן יועזר לא תיקשי, דרב משקי בי מטבחיא תני בעדותו של יוסף, משקה המטבחים דם ומים, מאכל משקה מדמיית היין והשמן שהם משקה המוצא גזרו רבנן טומאה עלייהו, והיינו דאשכר טומאות דהאי קרא מיבא טומאה על משק' מטמא משקה, דמדרבנן טומאה עושה ביומא דה: מי כתיב ונגע בלחם. שלא הלחם דמשמע שהשרץ נגע בלחם שנגע בכנפו, מה שנגע בכנפו נגע בלחם הוי לחשון, מה שנגע בכנפו דה"ל למימר מדרבנן ודלמ כיוסף בן יועזר, דאקרא לא פליג, דמשמע דאית עלייהו טומאה מי דאוריימא מי דרבנן: מידי הוא טעמא אלא לרב. כלום אתה מקשה מלא לרב, רב לא קשיא ליה הא, לעולם חגי בדרבנן בדיק להו וכבר נגזרה גזירת טומאה על המשקין, ולרב מליבא דיוסף בן יועזר לא תיקשי, דרב משקי בי מטבחיא תני בעדותו של יוסף, משקה המטבחים דם ומים, מאכל משקה מדמיית היין והשמן שהם משקה המוצא גזרו רבנן טומאה עלייהו, והיינו דאשכר טומאות דהאי קרא מיבא טומאה על משק' מטמא משקה, דמדרבנן טומאה עושה ביומא דה: מי כתיב ונגע בלחם. שלא הלחם דמשמע שהשרץ נגע בלחם שנגע בכנפו, מה שנגע בכנפו נגע בלחם הוי לחשון, מה שנגע בכנפו דה"ל למימר

ואמר רב אישתבש כהני מידי הוא טעמא אלא לרב רב משקי בית מטבחיא תני אבל משקי בי מדבחיא מטמא. גופא רב אמר אישתבש כהני ושמואל אמר לא אישתבש כהני רב אמר אישתבש כהני רביעי בקדש בעא מינייהו ואמרו ליה טהור ושמואל אמר לא אישתבש כהני חמישי בקדש בעא מינייהו ואמרו ליה טהור. בשלמא לרב היינו דכתיב ארבעה [א] לחם ונזיד ויין ושמן אלא לשמואל חמשה מנא ליה מי כתיב ונגע כנפו [א] ונגע בכנפו כתיב במה שנגע בכנפו. תא שמע [ב] ויאמר חגי אם יגע טמא נפש בכל אלה היטמא ויענו הכהנים ויאמרו יטמא בשלמא לשמואל מדהכא לא אישתבש התם נמי לא אישתבש אלא לרב מאי שנא הכא דאישתבש [ו] ומאי שנא התם דלא אישתבש אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה בקיאין הן בטומאת מת ואין בקיאין הן בטומאת שרץ רבינא אמר התם רביעי הכא שלישי. ת"ש [ג] ויען חגי ויאמר כן העם הזה וכן הגוי הזה לפני נאם ה' וגו' בשלמא לרב היינו דכתיב טמא אלא לשמואל אמאי טמא איתמוהי קא מתמה והא וכן כל מעשה ידיהם כתיב אמר מר זוטרא ואיתימא רב אשי מתוך שקלקלו את מעשיהם מעלה עליהם הכתוב כאילו הקריבו בטומאה. גופא רב תני משקי בית מטבחיא ולוי תנא משקי בי מדבחיא ללוי הניחא אי סבירא ליה כשמואל דאמר [ו] דכן מלטמא טומאת אחרים אבל טומאת עצמן יש להן משכחת לה דנגעי כולהו בראשון אלא אי סבר לי' כרב דאמר דכן ממש היכי משכחת לה על כרחך כשמואל סבירא ליה ולשמואל הניחא אי סבר לה כרב דתני משקי בית מטבחיא אבל משקי בי מדבחיא אחריני נמי מיטמאו [ז] רביעי הוא דלא עביד חמישי הא שלישי עביד רביעי אלא אי סבר ליה כלוי דתני משקי בי מדבחיא מאי אירא רביעי דלא עביד חמישי אפילו שני ושלישי נמי לא עבדי על כרחך כרב סבירא ליה. תניא כוותיה דרב תניא כוותיה דלוי [ח] הדם והיין והשמן והמים משקי בי מדבחיא שנטמאו בפנים והוציאן לחוץ טהורין נטמאו בחוץ והכניסן בפנים טמאין איני והאמר רבי יהושע בן לוי משקי בי מדבחיא לא אמרו דכן אלא במקומן מאי לאו למעוטי נטמאו בפנים והוציאן לחוץ לא למעוטי נטמאו בחוץ והכניסן בפנים והא במקומן קאמר הכי קאמר לא אמרו דכן אלא שנטמאו במקומן. תניא כוותיה דרב הדם והמים משקי בית מטבחיא שנטמאו בין בכלים בין בקרקע טהורין רבן

רביעי בקודש בעא מינייהו. פ"ה דנגע בכנפו היינו שרץ של הלחם והלחם של הנזיד וכו' וקשה לר"ת דמאי שנא דומאל כל מאכל יהיה פירוש אז אל כל מאכל יותר מכולם ועוד למה דחק שמואל לתרץ דמה שנגע בכנפו ליימא אל כל מאכל דוקא ועוד למה קורא הכתוב לשרץ כנף ועוד דמפרש רבינא התם רביעי בקדש הכא שלישי שהלחם נעשה אז הטומאה כשנוגע בו [ט] והא קיימא לן בהמפלת (נדה כח:[ג]) דכל דבר שאין לו טהרה במקוה אינו נעשה אז הטומאה [י] מיהו יש לומר דאין נעשה אז הטומאה היינו דווקא לטמא אדם וכלים אבל לאוכלין ומשקין נעשה אז הטומאה ומפר"ת דהשרץ נגע בכנף ונעשה לאוכלין והכנף אל הלחם או אל הנזיד ומזה מהנך אל היין או אל השמן הרי שלשה [ד] ואל כל מאכל הרי ארבעה ונקט סדר כנף מאכל משקה מאכל לאו בעי למינקט שיעשה כיוצא בו ושמואל דייק מדכתיב בכנפו הרי חמש והשתא אתי שפיר לרבינא דאמר הכא שלישי שהכנף הנוגע בהם נעשה אז הטומאה כדאין כל הכלים:

מאכל

ואמר רב (אשי) אשתבוש כהני כלומר טעו הכהנים באמרם כי אלו כולם הזכורים לא נטמאו מכלל דטמאין הן מכלל דרב סבר כי היין והשמן שהן משקין ומטמ' ואין אמר דכן ממש. ופרקי' מידי הוא טעמא אלא לרב (כלומר) [כלום] תקשה אלא דרב אדרב הא בהדיא תני רב משקה בית מטבחיא דכן והן המים והדם כדבעינן למימר קמן אבל משקה בית מדבחי' כגון היין שמנסכין על המזבח והשמן שמקריבין עם הקמצין (מטמא) לא אמר רב שהן דכן אלא מטמא וטעו הכהני' שאמרו אין מטמא. וכשהזכרנו דברי רב דאמר אשתבש כהני הוצרכנו לבאר טעמו לפיכך אמרנו גופא רב אמר אשתבוש כהני שהשיבו על מגע רביעי בשלישי בקדשים שהוא טהור ואינו אלא פסול ושמואל אמר חמישי בקדש בעא מינייהו חגי הנביא והשיבו כהלכה טהור. בשלמא לרב משכחת לה מן המקרא כי רביעי שאל חגי הנביא מן הכהנים שנאמר הן ישא איש בשר קדש בכנף בגדו שנגע בו שרץ ונגע הבשר בכנף בגדו הטמא ונגע עוד הבשר בלחם או בנזיד או ביין או בשמן ונגעו אלו או אל כל מאכל נמצא הכנף של בגדו שנגע בשרץ ולד ראשון כי השרץ הוא אב ונמצא הנוגע בו ולד ראשון והבשר שנגע בכנף ולד שני ואלו הלחם והנזיד והמשקין הללו שנגעו בבשר ולד שלישי והמאכל שנגע באלו נמצא ולד רביעי. ושאל ואמר להם היקדש המאכל או לאו וטעו והשיבו לא קדש כלומר לא נפסל המאכל והמוכיח שעל המאכל לבדו שאלם באמרו היקדש לשון יחיד ולא אמר היקדשו דמשמע דברים הרבה. ושמואל אמר חמישי שאלן ודי"ק מזה הכתוב שכתב בכנפו שמביא מגע דבר אחר באמצע יתר מאלו הארבעה שהזכרנו שנמצא ה' דברים ולדברי הכל החמישי בקדש טהור ולפיכך אמר לא אשתבוש כהני: ומותבינן מהאי קרא ויאמר חגי אם יגע טמא נפש בכל אלה היטמא ויענו הכהנים ויאמרו יטמא פי' אלו כולן באו מכח כנף הבגד שנטמא בשרץ וחזר שאלן אם תהיה הכנף טמאה טומאת נפש ונגע בו ונעש' בשר ולד ראשון ט) כי הטומאת נפש אב דתנן אבות הטומאות השרץ ושכבת זרע וטמא מת וכו' ונגעו הלחם והנזיד ושאר המשקין בבשר ונגע המאכל בלחם או באלו המשקין שנמצא הבשר ולד ראשון והלחם והללו ולד שני והמאכל ולד שלישי נמצאו כמו שאמר רבינא בטמא מת שלישי בעא מינייהו ולשמואל שאמר במה שנגע כנפו שמכניס בין הכנף לבשר דבר אחר הנה ארבעה ולדות ואמרו טמא נמצא לדברי שמואל דלא אשתבוש בתרווייהו אלא לרב אמאי טעו בראשון ולא [טעו] באחרון.

ופריק בקיאין הן בטומאת מת כי הרביעי בטמא מת פסול הוא בקדש ואין בקיאין הן בטומאת שרץ: בשלמא לרב דאמר אשתבוש כהני ואמרו על הטמא טהור היינו דמיקל להון חגי הנביא ואשר יקריבו שם טמא הוא כלומר מקריבין הטמא שהוא רביעי ואומר כי טהור הוא ואינם יודעים כי טמא הוא אלא לשמואל דאמר חמישי בעא מינייהו ובקיאין הן בטמאות למה אומר להם כי מה שמקריבין טמא הוא. ודחי' שמואל אתמוהי קא מתמה הנביא ואומר וכי אשר יקריבו שם טמא הוא חס ושלום אינו טמא. ואקשי' עליה וכי בשבחם מדבר והלא מוכיחם שנאמר וכן כל מעשה ידיהם מכלל שכל מעשיהם רעים הם. ושנינן הכי קאמר הואיל ומעשיהן מקולקלין ואשר יקריבו אינו לרצון כאלו טמא הוא. ומצאנו בתלמוד ארץ ישראל בסוף מס' סוטה [ז] קרוב לזה הפי' מיהו פירשנו מה שקבלנו וכתבנו מה שמצאנו. תמן אמרי שתי שאלות שאל חגי הנביא את הכהנים באחת השיבו כראוי ובאחת שלא כראוי הן ישא איש בשר קדש וגו' כנף תחלה בשר קדש שני לחם ונזיד שלישי יין ושמן וכל מאכל רביעי בקדש בעא מינייהו ואמרו לא לא השיבו כראוי שהרביעי בקדש פסול ויאמר חגי אם יגע טמא נפש וגו' אם תהיה הכנף טמא נפש ונגעה בכל אלו יטמא ויענו הכהנים ויאמרו יטמא השיבו כראוי. ואמרו משמה דר' יוחנן קודם שגזרו רביעי בקדש שאלם ובשתים כראוי השיבוהו: העיד על איל קמציא פי' איל קמציא דכי שם ממין חגב שהוא טהור. משקה בית מטבחיא המים שמדיחין בהן הקרקבנים [ט] בבית המטבחים. רב היה שונה עדות זו שהעיד יוסף בן יועזר משקה בית מטבחיא דכן והן המים והדם והן המצויין תמיד בבית המטבחים. ולוי היה שונה דברי יוסף בן יועזר משקה בית מדבחיא והן הדם והמים והיין והשמן הדם נזרק והמים מתנסך וכן היין והשמן קרב עם הקמצים ולוי סבר כשמואל דחני דכן מלטמא אחרים אבל טומאת עצמן יש בהן ומוקמינהו למאכל דאמרו הכהנים לחגי כי הוא טמא לאו דנגעו ביין ושמן ולא עליו אמרו טמא אלא על מאכל דנגע בכנף בגדו ומשום הכי אמרו טמא. ורב ושמואל לא חלקו אלא במשקה בית מטבחיא שהן הדם והמים שזה אומר דכן ממש וזה אומר דכן מלטמא אחרים אבל ביין ובשמן הכל מודים דאחריני נמי מטמא מדפירש שמואל חמישי בעא מינייהו ואמר טהור מכלל שהרביעי והוא המאכל הבא מכח היין והשמן טמא הוא שנטמא ממגעם: תניא כלוי הדם והמים והיין והשמן משקה בית מדבחיא שנטמא בפנים וכו' ואע"פ שיצאו לחוץ בטהרתן הן עומדין. ותניא כרב הדם והמים משקה בית מדבחיא שנטמאו בין בקרקע ובין בכלים טהור ר' שמעון אומר

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [לעיל דף טו.], ז) עי' תוספתא כלים ב"מ פ"ה ה"ו, ג) ובעירובין דף קד:, ד) פ"ה ה"ב.

גליון הש"ס

תום' ד"ה רביעי בקודש וכו' והא קיי"ל בהמפלת. עם לא נזכר כלום מזה וע"ל כדמוכח סוף ערובין קד ע"ב עי' ב"ק כה ע"ב מוס' ד"ה וקמיימי: בא"ד מידהו י"ל. עי' טורי אבן חגיגה כג ע"ב ד"ה מת מתוך:

תורה אור השלם

א) הֵן יִשָּׂא אִישׁ בְּשַׂר קֹדֶשׁ בִּכְנַף בִּגְדּוֹ וְנָגַע בִּכְנָפוֹ אֶל הַלֶּחֶם וְאֶל הַנָּזִיד וְאֶל הַיַּיִן וְאֶל שֶׁמֶן וְאֶל כָּל מַאֲכָל הֲיִקְדָּשׁ וַיַּעֲנוּ הַכֹּהֲנִים וַיֹּאמְרוּ לֹא: [חגי ב, יב]

ב) וַיֹּאמֶר חַגַּי אִם יִגַּע טְמֵא נֶפֶשׁ בְּכָל אֵלֶּה הֲיִטְמָא וַיַּעֲנוּ הַכֹּהֲנִים וַיֹּאמְרוּ יִטְמָא: [חגי ב, יג]

ג) וַיַּעַן חַגַּי וַיֹּאמֶר כֵּן הָעָם הַזֶּה וְכֵן הַגּוֹי הַזֶּה לְפָנַי נְאֻם יְיָ וְכֵן כָּל מַעֲשֵׂה יְדֵיהֶם וַאֲשֶׁר יַקְרִיבוּ שָׁם טָמֵא הוּא: [חגי ב, יד]

הגהות וציונים

ו] מאי שנא הכא דלא אישתבש ומאי שנא התם דאישתבש (כת"י, וכ"ה בילקו"ש חגי רמז תקסח): ז] נדצ"ל מטמאו וכ"ה בכת"י: ח] צ"ל דקאמרי (בארות המים): ט] בתוס' שאנ"ץ הגי' וחד מהנך אל כל מאכל: י] נדצ"ל הקרביים:

משנת ראשונים

ויען חגי ויאמר כן העם הזה וכן הגוי הזה. כן העם הזה וכן הגוי הזה הענין כפול במ"ש, או פי' כן העם הזה על הכהנים וכן הגוי הזה על ישראל אמר כלם אשמים על בנין הבית כי הכהנים היה להם להזהיר העם לבנות וכמו שאמרתם שיטמא כן כל מעשה ידיהם טמא לפני וכן מה שיקריבו הכהנים טמא הוא לפני כי הם מקריבים במזבח בלא בית ואינם חוששים לכבודי. [רד"ק, חגי ב יד]

(המשך בסוף המסכת)

חשק שלמה על ר"ח

ט) לכרי רבינו ל"ע הא גם בשלמא זו שאל רביעי בקדש וכמו שמסיק בעצמו והיינו פי' בדברי המקשן כרביעי לשלישי בעי מינייהו ומשוה ליה"ב.

אֶלָּא אִי סָבַר לֵיהּ [-אבל אם סובר] לוי **כְּרַב דְּאָמַר** שמשקי העזרה **דָּכֶן** [-טהורים] **מַמָּשׁ**, ואף טומאת עצמם אין להם, יקשה, **הֵיכִי מַשְׁכַּחַתְּ לָהּ** - איך מצינו שיהיו היין והשמן טמאים[כז]. אלא **עַל כָּרְחָךְ כִּשְׁמוּאֵל סְבִירָא לֵיהּ** - בהכרח שלוי סובר כשמואל.

הגמרא מוכיחה שאף שמואל סובר כרב, שהעיד יוסי בן יועזר על משקי בית מטבחיא:

וְלִשְׁמוּאֵל שפירש לעיל שצדקו הכהנים בתשובתם שהשמן טהור משום שאינו אלא חמישי[כח] שהוא טהור אפילו בקדשים, ומשמע מדבריו שאילו היה רביעי היה נטמא, **הָנִיחָא** - מובנים דבריו רק **אִי סָבַר לָהּ** [-אם סובר הוא] **כְּרַב, דְּתָנֵי** - ששונה בדברי יוסי בן יועזר **'מַשְׁקֵי בֵּית מִטְבְּחַיָּא** דכן' [-טהורים], **אֲבָל מַשְׁקֵי בֵּי מִדְבְּחַיָּא** [-משקי המזבח] כיין ושמן הנזכרים בנבואת חגי, **אַחֲרִינֵי נַמִּי מִיטַּמְּאוּ** - מטמאים גם אחרים. שלפי זה דווקא משום שהיין אינו אלא **רְבִיעִי** בקודש, **הוּא דְּלָא עָבִיד** [-משום כן אינו עושה] את השמן **לְחֲמִישִׁי** לטומאה, שכן חמישי בקודש טהור, **הָא** [-אבל] אילו היה היין **שְׁלִישִׁי, עָבִיד** [-היה עושה] את השמן **לִרְבִיעִי**, שכן משקי המזבח מטמאים אחרים. **אֶלָּא** [-אבל] **אִי סָבַר לֵיהּ** [-אם סובר] שמואל **כְּלֵוִי דְּתָנֵי** - ששונה בדברי יוסי בן יועזר **'מַשְׁקֵי בֵּי מִדְבְּחַיָּא** דכן' [-טהורים], יקשה, **מַאי אִירְיָא רְבִיעִי דְּלָא עָבִיד חֲמִישִׁי** - למה נצרך שמואל לפרש שהשמן טהור משום שהיין אינו אלא רביעי, ורביעי אינו עושה חמישי, **אֲפִילּוּ שֵׁנִי וּשְׁלִישִׁי נַמִּי לָא עָבְדִי** - הלא יין שהוא ממשקי המזבח אינו עושה אפילו שני ושלישי, שהרי לשיטת לוי משקי המזבח אינם מטמאים כלל. אלא **עַל כָּרְחָךְ** עליך לומר ששמואל **כְּרַב סְבִירָא לֵיהּ** - סובר כרב, שעדותו של יוסי בן יועזר היא על משקי בית המטבחיים, אבל משקי המזבח מטמאים אחרים, ועל כן אילו היה היין שלישי היה עושה את השמן לרביעי, ועל כן הוצרך שמואל לפרש את שאלת חגי ביין רביעי, והשיבוהו הכהנים שאינו עושה את השמן לחמישי.

הגמרא מביאה ברייתות שנחלקו במחלוקת רב ולוי:

תַּנְיָא כְּוָותֵיהּ דְּרַב, וְתַנְיָא כְּוָותֵיהּ דְּלֵוִי - שנינו בברייתא אחת כדברי רב, ושנינו בברייתא אחרת כדברי לוי. **תַּנְיָא כְּוָותֵיהּ דְּלֵוִי** - שנינו כדברי לוי שמשקי המזבח טהורים, **הַדָּם** הנזרק על גבי המזבח, **וְהַיַּיִן** המתנסך על גבי המזבח, **וְהַשֶּׁמֶן** של המנחה הקרב למזבח, **וְהַמַּיִם** המתנסכים בחג על גבי המזבח[כט], שהם **מַשְׁקֵי בֵּי מִדְבְּחַיָּא** [-משקי המזבח] שהעיד עליהם יוסי בן יועזר שהם טהורים, **שֶׁנִּטְמְאוּ בְּפָנִים** העזרה, ולאחר מכן **הוֹצִיאָן לַחוּץ**[ל], עדיין הם **טְהוֹרִין** מלטמא אחרים, שכן בשעה שנטמאו בעודם בתוך העזרה לא חלה עליהם תורת טומאה לענין שיטמאו אחרים[לא]. אולם אם **נִטְמְאוּ בַּחוּץ**[לב], **וְאחר כך הֶכְנִיסָן בְּפָנִים** העזרה, הרי הם **טְמֵאִין** אף לטמא אחרים, שהרי כבר חלה עליהם תורת טומאה לטמא אחרים, ושוב אינה נפקעת מהם. הרי מבואר בברייתא, שעדותו של יוסי בן יועזר על טהרת משקים נאמרה במשקי המזבח, וכדברי לוי.

הגמרא מקשה על מה ששנינו בתחילת דברי הברייתא, שאף לאחר שיצאו משקי המזבח מחוץ לעזרה הם נשארים בדינם הקודם:

מקשה הגמרא, **אֵינִי** - האם אכן הם נשארים בטהרתם גם לאחר שיצאו מהעזרה, **וְהָאָמַר** [-והרי אמר] **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, מַשְׁקֵי בֵּי מִדְבְּחַיָּא, לֹא אָמְרוּ** עליהם שהם **דָּכֶן** [-טהורים] **אֶלָּא** כשהם **בִּמְקוֹמָן** בעזרה. **מַאי** - מה היא כוונת דבריו, **לָאו** - האם לא בא **לְמַעוּטֵי** [-למעט], שדווקא בעוד המשקים בעזרה הם טהורים, אבל אם **נִטְמְאוּ בְּפָנִים וְהוֹצִיאָן לַחוּץ** חלה עליהם למפרע[לג] טומאה לטמא אחרים. מתרצת הגמרא, **לֹא** מיעט רבי יהושע בן לוי משקים שיצאו לחוץ, אלא בא **לְמַעוּטֵי** [-למעט] משקים **שֶׁנִּטְמְאוּ בַּחוּץ** וְאחר כך **הֶכְנִיסָן בְּפָנִים**, שאין להם דין משקי המזבח אלא הם נשארים בטומאתם, אבל נטמאו בפנים ויצאו לחוץ הרי הם טהורים.

מקשה הגמרא על תירוץ זה, וכי יתכן לפרש בדברי רבי יהושע בן לוי שאם נטמאו בפנים ויצאו לחוץ הם טהורים, **וְהָא** 'בִּמְקוֹמָן' **קָאָמַר** - והרי אמר רבי יהושע בן לוי שלא אמרו על משקי המזבח שהם טהורים אלא במקומם, ומשמע שרק בעודם בפנים הם טהורים, ולא לאחר שיצאו לחוץ. מתרצת הגמרא, **הָכִי קָאָמַר** - כך אמר רבי יהושע בן לוי, **לֹא אָמְרוּ** שהם **דָּכֶן** [-טהורים] **אֶלָּא** כשֶׁ**נִּטְמְאוּ בִּמְקוֹמָן**, ולא כשנטמאו מחוץ לעזרה ואחר כך נכנסו לתוכה[לד].

לפיכך בשאלת חגי הראשונה לגבי טומאת שרץ השיבוהו כהוגן שהשמן טהור משום שאין היין מטמאו, שכן משקי בית מדבחיא טהורים מלטמא אחרים. רש"י (ד"ה ולוי). ותמה המהרש"א (נרס"י ד"ה ולוי) על דבריו, שמסתימת דברי הגמרא משמע שבין בכתוב הראשון ובין בשני מדובר שנגעו כולם בראשון. עוד הקשה, למה שאלם בשרץ על אופן שנגעו כל דברים אלו זה בזה, ואילו במת שאלם על אופן שכולם נגעו בטמא מת. עוד הקשה, שבדברי הגמרא מבואר שכולם נגעו בראשון ולא בטמא מת שהוא אב הטומאה. עוד הקשה, מדוע שאלם בשרץ דווקא על משקה שלישי האם הוא עושה רביעי, הלא גם משקה ראשון ושני אינו מטמא אחרים. וכתב הראש יוסף (נרס"י שם) בישוב קושיא זו, שבשרץ היתה כוונת חגי לשואלם שתי שאלות, האם רביעי בקודש פסול, והאם משקה מטמא מטמא אחרים. והשיבוהו שרביעי בקודש פסול, אך בסדר האמור הוא טהור, מפני שהיין אינו מטמא את השמן, לפי שאין משקי המזבח מטמאים אחרים.

והמהרש"א כתב, שלולי דברי רש"י היה נראה לפרש, שלא שאלם על עיקר טומאת מת ושרץ, שכן טומאתם מפורשת בתורה, אלא שאלם על טומאת ראשון, האם הוא עושה שני או לא. ובטומאת מת היו בקיאים והשיבוהו כדין, אבל בטומאת שרץ נשתבשו וסברו שראשון אינו עושה שני.

כז. ולשיטת רב עצמו הסובר שמשקי בית מטבחיא טהורים לגמרי אין להקשות מדוע נטמאו היין והשמן, שכן הוא שונה בדברי יוסי בן יועזר 'משקי בית מטבחיא', אבל שמן ויין שהם משקי המזבח יש להם טומאה מדרבנן.

כח. שכן ממה שנאמר 'ונגע בכנפו' ולא 'ונגע כנפו' משמע, שדבר אחר שנטמא על ידי השרץ שבכנף נגע בלחם, ואם כן הלחם אינו אלא שני, ונמצא שהנזיד שלישי, והיין רביעי, והשמן חמישי.

כט. מלבד היין שהיה מתנסך על גבי המזבח כל ימות השנה, היו מנסכים מים על המזבח בכל שבעת ימי חג הסוכות בזמן הקרבת תמיד של שחר. וראה במסכת סוכה (מח ע"ב-ע"ג) בסדר ניסוך המים ובמקורו.

מבואר בדברי הברייתא, שדם ומים שקרבים על גבי המזבח נחשבים למשקי בית מדבחיא, ולא למשקי בית מטבחיא. והקשה התוספות רי"ד (ד"ה הדם), שאם כן מה מקשה הגמרא לעיל על רב ממה שדם שעומד ליזרק על המזבח מקבל טומאה, שנטמא, הלא לדעת רב הוא נטמא משום שהוא ממשקי המזבח. והניח בקושיא. [וראה בקובץ שיעורים (חוט פנ) שהקשה כעין זה מעצמו]. ולדברי המהר"ם חלאווה שהובאו לעיל, שלשיטת רב משקי בית מדבחיא מקבלים טומאה משום שטומאתם אינה שכיחה כטומאת משקי בית מטבחיא, יש ליישב, שאף שהם משקי בית מדבחיא ומשום כן לשיטת לוי אינם מקבלים טומאה, מכל מקום גם לפי רב אינם מקבלים טומאה כמו משקי בית מטבחיא, משום ששכיחה בהם טומאה. ברכת אברהם (נרס"י ד"ה מידי).

ל. ומכיון שיצאו חוץ למחיצתם שהיא חומת העזרה, נפסלו בפסול יוצא, ושוב אינם ראויים למזבח.

לא. אבל הם עצמם ודאי טמאים כמפורש בנבואת חגי, כמבואר לעיל.

לב. לפני שחל עליהם שם משקי בית מדבחיא. רש"י (ד"ה אבל). כלומר לפני שניתנו בכלי שרת ונתקדשו בקדושת הגוף [שכן עד שניתנו בכלי הרי הם קדושים בקדושת דמים בלבד]. וכתב הראש יוסף (נרס"י שם), שכתב כן משום שלהלן (פה.) מסתפקת הגמרא, האם גזרו חכמים טומאה על יוצא. ולפי הצד שגזרו עליו, בהכרח מדברת הברייתא במשקי מזבח שיצאו לפני שנתקדשו בקדושת הגוף, ועדיין לא חלים עליהם פסולי הקדשים, שאם לא כן הם נטמאים משום פסול יוצא, ואף מבלי שיגעו בטומאה אחרת. והשפת אמת (ד"ה הדם) כתב, שלכאורה היה נראה לפרש בדברי רש"י, שדווקא אם נטמאו לפני שנתקדשו בכלי הם טמאים, אבל אם נתקדשו בפנים בכלי שרת וכבר חל עליהם שם משקי בית מדבחיא, ואחר כך יצאו, הרי הם טהורים. אך כתב, שמדברי הברייתא לא משמע כן, שהרי אמרה 'נטמאו בחוץ ואחר כך הכניסן', ולא אמרה 'ואחר כך הקדישן'. וצריך לומר שדברי רש"י הם לאו בדווקא, ונקט שנטמאו בחוץ לפני שהתקדשו, משום שאין דרך להוציאם לאחר שנתקדשו.

לג. רש"י (ד"ה חיני). ואין לומר שרק מכאן ולהבא חלה עליהם טומאה לטמא אחרים, שהרי פירש רש"י לעיל (ד"ה טהורין) שבעזרה לא ירדה עליהם תורת טומאה לטמא אחרים, ואם כן לא יתכן שלאחר שיצאו תתחדש בהם טומאה זו, שהרי באותה שעה כבר אינם נוגעים בטומאה, ובהכרח שלאחר שיצאו חלה עליהם הטומאה למפרע משעה שנגעו בטומאה. דבר שמואל (ד"ה למעט).

לד. כך היה בדעת התרצן לפרש כבר בתחילת דבריו, אלא שקודם שסיים את דבריו הקשתה עליו הגמרא את קושייתה. רש"י (ד"ה לא).

אתח 19/06/2018 עכלעפו

ואמר רב. לקמן: **אישתבש כהני**. שטהרו רביעי בקודש, שלמת יין ושמן דמשקי בית מטבחיא ניהו ומיטמו, ומי טומאת משקין דרבנן הא למרת דלא גזור עלייהו, ומי נמי בטומאות דרבנן קא בדיק להו חגי לכהני, וכבר נגזר טומאה על המשקין בימי חגי הנביא שהיה מאכיל כנסת הגדולה, קשיא לרב דהא אמר כהן ממש, וכ"ש מי דאורייתא קא משתעי קשיא לרב. והא ליכא למימר מדרבנן ודלמ כיוסף בן יועזר, דאקרא לא פליג, דמשמע דאית עלייהו טומאה מי דאורייתא מי דרבנן: **מידי הוא טעמא אלא לרב**. כלום אתה מקשה מלמ לרב, רב לא קשיא ליה האי, לעולם חגי דדרבנן בדיק להו וכבר נגזרה גזירת טומאה על המשקין, ולרב מלידע דיוסף בן יועזר לא תיקשי, דרב משקי בי מטבחיא מני בעדותו של יוסף, משקה המטבחים דם ומים, אבל משקה מדמחית היין והשמן שהם משקה המוצא גזרו רבנן טומאה עלייהו, והיינו דנפדר טומאות דהאי קרא מיבא

אבל דם לא. [ס] וא"ת מדכתה בדם יש לטהר טפי מפי' בכלים דדם קדשים לא מיתקש למים כדלמרי' לעיל[1] שאינו נשפך כמים אין מכשיר וי"ל דהכי פי' אבל דם היכא דמטמא כגון דם חולין או בעלי מומין או זבח שנפסל לא: **אלא** דהוי רביעית דחזי להטביל בהו מחטין וצינורות. מכאן אומר ר"י שיש לדקדק למקוה שכולו שאוב שאינו פסול אלא מדרבנן[2] דמשקין דית מטבחיא שהן דכן ע"כ הן שאובין מדמפליג בין דם למים ולא מפליג בין שאובין למחוברין ואמר דחזי להטביל בהו מחטין וצינורות ועוד תניא בתוספתא דמסכת מקוואות (פ"ג) מקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר שהניחו חסר והא דתניא בת"כ[3] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[4] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[5] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[6] ת"כ[7] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[8] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[9] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[10] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[11] ת"כ[12] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[13] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[14] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[15] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[16] ת"כ[17] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[18] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[19] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[20] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[21] ת"כ[22] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[23] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[24] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[25] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[26] ת"כ[27] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[28] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[29] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[30] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[31] ת"כ[32] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[33] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[34] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[35] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[36] ת"כ[37] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[38] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[39] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[40] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[41] ת"כ[42] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[43] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[44] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[45] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[46] ת"כ[47] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[48] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[49] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[50] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[51] ת"כ[52] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[53] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[54] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[55] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[56] ת"כ[57] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[58] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[59] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[60] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[61] ת"כ[62] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[63] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[64] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[65] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[66] ת"כ[67] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[68] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[69] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[70] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[71] ת"כ[72] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[73] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[74] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[75] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[76] ת"כ[77] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[78] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[79] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[80] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[81] ת"כ[82] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[83] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[84] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[85] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[86] ת"כ[87] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[88] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[89] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[90] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[91] ת"כ[92] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[93] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[94] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[95] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[96] ת"כ[97] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[98] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[99] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[100] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[101] ת"כ[102] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[103] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[104] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[105] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[106] ת"כ[107] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[108] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[109] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[110] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[111] ת"כ[112] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[113] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[114] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[115] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[116] ת"כ[117] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[118] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[119] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[120] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[121] ת"כ[122] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[123] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[124] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[125] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[126] ת"כ[127] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[128] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[129] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[130] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[131] ת"כ[132] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[133] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[134] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[135] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[136] ת"כ[137] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[138] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[139] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[140] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[141] ת"כ[142] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[143] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[144] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[145] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[146] ת"כ[147] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[148] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[149] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[150] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[151] ת"כ[152] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[153] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[154] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[155] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[156] ת"כ[157] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[158] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[159] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[160] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[161] ת"כ[162] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[163] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[164] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[165] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[166] ת"כ[167] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[168] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[169] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[170] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[171] ת"כ[172] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[173] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[174] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[175] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[176] ת"כ[177] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[178] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[179] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[180] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[181] ת"כ[182] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[183] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[184] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[185] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[186] ת"כ[187] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[188] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[189] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[190] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[191] ת"כ[192] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[193] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[194] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[195] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[196] ת"כ[197] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[198] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[199] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[200] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[201] ת"כ[202] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[203] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול מדאורייתא[204] ואור"י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה[205] מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו מדרבנן[206] ת"כ[207] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה מרובעים סאה והא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כסר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלוס מלא קאמר והא דתניא בת"כ[208] אך מעין וגור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל"ל לאסמכתא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שאוב כסר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דשתוך הכלי ודלמא אסור לטבול

אהח 19/06/2018

(רבן) [רַבִּי] שִׁמְעוֹן **אוֹמֵר**, כשמשקי בית המטבחיים נמצאים **בְּתוֹךְ כֵּלִים** הרי הם **טְמֵאִין**, שכן טומאת משקים היא מן התורה[ב], ואין כח ביד חכמים לטהר משקים אלו. אבל כשהם **בַּקַּרְקַע** הרי הם **טְהוֹרִין**, שכן משקים מחוברים לקרקע אין להם טומאה מן התורה אלא מדרבנן[ג], ולא גזרו עליהם חכמים טומאה בעזרה, כדי שלא יטמאו את הקדשים. הרי מבואר מדברי תנא קמא שמשקי בית מטבחיא טהורים כדברי רב, ולא כדברי לוי הסובר שעל משקי בית מדבחיא העיד יוסי בן יועזר שהם טהורים.

★

עד עתה נקטה הגמרא שסיבת טהרתם של משקי בית מטבחיא היא משום שטומאת משקים אינה אלא מדרבנן, ועל משקים אלו לא גזרו חכמים משום הפסד קדשים. אך רב פפא מבאר טעם אחר לטהרת משקי בית מטבחיא:

אָמַר רַב פָּפָּא, אֲפִילּוּ לְמַאן דְּאָמַר טוּמְאַת מַשְׁקִין דְּאוֹרַיְיתָא, מכל מקום **מַשְׁקֵי בֵּית מִטְבְּחַיָּא** שבעזרה טהורים, משום **דִּהְלְכְתָא גְּמִירִי לָהּ** - שלמדנו בהלכה למשה מסיני שהם טהורים.

הגמרא מקשה על דברי רב פפא:

אָמַר לֵיהּ רַב הוֹנָא בְּרֵיהּ דְּרַב נָתָן לְרַב פָּפָּא, וְאֶלָּא [-אם כן] איך תפרש **הָא** [-את מה] **דְּאָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר** בברייתא שהובאה לעיל (טז.), שמן התורה **אֵין טוּמְאָה לְמַשְׁקִין כָּל עִיקָּר,** והביא רבי אלעזר ראיה לדבריו ואמר, **תֵּדַע** שכך הוא, **שֶׁהֲרֵי הֵעִיד (יוסף) [רַבִּי יוֹסֵי] בֶּן יוֹעֶזֶר אִישׁ צְרֵידָה עַל מַשְׁקֵי בֵּית מִטְבְּחַיָּא** שהם **דָּכֶן** [-טהורים], ואילו היתה טומאת משקים מן התורה לא היה כח ביד חכמים לטהר משקים אלו. **וְאִי** [-ואם] כדבריך **דִּהְלְכְתָא גְּמִירִי לָהּ** - שמהלכה למשה מסיני למדנו שהם טהורים, **מִי גָּמְרִינַן מִינָּהּ** - וכי אפשר ללמוד מהם שטומאת שאר משקים אינה אלא מדרבנן, הרי אמרת שאפילו אם היא מן התורה מכל מקום נאמרה הלכה במשקים אלו שהם טהורים, ואיך הוכיח משם רבי אלעזר כדבריו.

הגמרא מביאה קושיא נוספת על רב פפא:

אָמַר לֵיהּ רַבִינָא לְרַב אַשִׁי, וְהָא רַבִּי שִׁמְעוֹן הוּא דְּאָמַר שְׁטוּמְאַת מַשְׁקִין הִיא דְּאוֹרַיְיתָא. דְּתַנְיָא - שכן שנינו בברייתא, **רַבִּי יוֹסֵי וְרַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמְרִים,** כאשר נולד ספק במשקים האם טימאו אחרים או לא, אם הספק הוא **לְעִנְיַן כֵּלִים,** כגון שנשפכו משקים טמאים בין כלים, וספק אם נגעו בהם או לא, הכלים **טְהוֹרִין,** משום שמשקים מטמאים כלים רק מדרבנן, ולא גזרו חכמים טומאה זו אלא בודאי ולא בספק. ואולם אם הספק הוא **לְעִנְיַן אוֹכָלִין,** כגון שנשפכו משקים טמאים בין ככרות לחם, וספק אם נגעו בהם או לא, הככרות **טְמֵאִין,** משום שמשקים מטמאים אוכלים מן התורה, וספק טומאה דאורייתא ברשות היחיד טמא[ה]. **וּמשום כן הָכָא קָאָמַר** [-אמר כאן] **(רבן) [רַבִּי] שִׁמְעוֹן** לשיטתו שהובאה לעיל, שמשקי בית מטבחיא שנמצאים **בְּתוֹךְ כֵּלִים** הם **טְמֵאִין** משום שטומאתם מן התורה ואין כח ביד חכמים לטהרם, ורק כשהם נמצאים **בַּקַּרְקַע** הרי הם **טְהוֹרִין,** משום שגם שאר משקים שבקרקע אינם טמאים אלא מדרבנן, ובמשקי בית מטבחיא לא גזרו חכמים טומאה זו. **וְאִי** [-ואם] כדברי רב פפא, שאפילו אם טומאת משקים היא מן התורה מכל מקום **הִלְכְתָא** למשה מסיני **הִיא** שמשקי בית מטבחיא טהורים, **מַה לִּי** כשהם **בַּכֵּלִים וּמַה לִּי** כשהם **בַּקַּרְקַע,** הלא בכל אופן יש לטהרם משום ההלכה שנאמרה בהם, ואפילו באופן שבשאר משקים הטומאה היא מן התורה[ו]. מסיקה הגמרא, **קַשְׁיָא** - אכן קשה על דברי רב פפא מברייתות אלו ונדחים דבריו מפניהן, וכשאמר את דבריו לא זכר אותן[ח].

★

הגמרא חוזרת לבאר את דברי רבי שמעון בברייתא, שמשקי בית מטבחיא שבקרקע טהורים:

אָמַר רַב פָּפָּא, הָא דְּאָמְרַת - מה שאמר רבי שמעון שמשקי בית מטבחיא **בַּקַּרְקַע** הם **טְהוֹרִין, לָא שָׁנוּ** כן **אֶלָּא בְּמַיִם,** שכן מים המחוברים לקרקע יש להם תורת מקוה שאינו מקבל טומאה, שכן נאמר (ויקרא יא לו), 'אַךְ מַעְיָן וּבוֹר מִקְוֵה מַיִם יִהְיֶה טָהוֹר'. ואף שאין מקוה כשר לטבילת אדם אלא אם כן יש בו ארבעים סאה[ט], מכל מקום כדי להיחשב מקוה לענין טבילת כלים אין צורך בשיעור זה מן התורה. אלא שחכמים הצריכו שיעור ארבעים סאה אף לענין טבילת כלים[י], לפיכך מקוה שאין בו כשיעור זה, בטל ממנו דין מקוה מדרבנן, והרי הוא מקבל טומאה מדבריהם. אך במים שבעזרה לא גזרו חכמים לבטל מהם תורת מקוה, אלא השאירו אותם כדינם מן התורה שאינם מקבלים טומאה, כדי שלא יטמאו קדשים. **אֲבָל בְּדָם** שנמצא על גבי קרקע העזרה **לָא** טיהר רבי שמעון[יא],

---

א. **הוגה** על פי הגהות וציונים בשם גליון.

ב. **רבי** שמעון הולך לשיטתו בברייתא לעיל (טז.), שטומאת משקים מן התורה אף לטמא אחרים, ומשום כן אוכל שספק נטמא על ידי משקה טמא הרי הוא טמא, כדין ספק טומאה דאורייתא שברשות היחיד ספיקו טמא.

ג. **לְהלן** יבואר שמדובר במים מחוברים שיש בהם שיעור רביעית, שמן התורה הרי הם כמקוה שאינם מקבלים טומאה, וחכמים ביטלו מהם תורת מקוה עד שיהיה בהם שיעור ארבעים סאה.

ד. **הוגה** על פי גירסת המשנה בעדיות (פ"ח מ"ד).

ה. **רש"י** (לעיל ד"ה רבי יוסי).

ו. **על** פי הגהות וציונים בשם גליון.

ז. **כל** קושיית הגמרא מברייתא זו, היא רק מכח מה שהקדימה להוכיח מהברייתא הקודמת, שלדעת רבי שמעון טומאת משקים היא מן התורה. אך לולי זאת היה אפשר לומר שלדעת רבי שמעון טומאת משקין דרבנן, ולשיטתו רק במשקי בית מטבחיא שבקרקע לא גזרו חכמים, אבל בכלים גזרו. מהרש"א (ד"ה והא).

ח. **רש"י** (ד"ה והא). אך רבינו חננאל (ד"ה ומקשי) כתב, שאין נדחים דברי רב פפא, שכן לא העלתה הגמרא את דבריו ב'תיובתא' [וכן כתב הרא"ש בברכות (פ"ד סי' ג) בשם רב האי גאון, שבכל מקום שמסיקה הגמרא שיטה מסוימת ב'קשיא' אין זו שיטה משובשת, ויש תירוץ על קושיא זו, להבדיל מ'תיובתא' שהיא שיבוש]. וכן הרמב"ם פוסק כמותו להלכה, שכן כתב (ספר טהרת הטומאה פ"ז ה"ח) שמשקין יש להם טומאת עצמם מן התורה, אבל אינם מטמאים אחרים מן התורה. ואילו בהלכות טומאת אוכלין (פ"י הט"ז) כתב, שמשקי בית מטבחיא טהורים לגמרי, ודבר זה הלכה מפי הקבלה.

וכתב הפני יהושע (ד"ה שמכ), שלכאורה דברי רב פפא מוכרחים, שהרי כל מסכת עדיות נשנית להלכה, והלכה כרבי עקיבא שהעיד (ספ פ"ב מ"ט, וכן נמשנה לעיל יד.) על שמן שנפסל בטבול יום, שמדליקין אותו בנר שנטמא באב הטומאה. ומוכיחה הגמרא לעיל (יד:) מדבריו שטומאת משקין לטמא אחרים היא מן התורה. והרי גם עדותו של יוסי בן יועזר על משקי בית מטבחיא שהם טהורים נשנתה במשנה שם (עדיות פ"ח מ"ד), ובהכרח שהם טהורים אפילו לשיטת רבי עקיבא, ומשום שהיא הלכה למשה מסיני, כדברי רב פפא [וראה שם במה שכתב ליישב את קושיות הגמרא על שיטת רב פפא]. אך תמה השפת אמת (ד"ה אמת מר"פ) על דבריו, הרי אין הלכה כרבי עקיבא הסובר שמשקים אף מטמאים אחרים מן התורה, אלא רק טומאת עצמם יש להם מן התורה, אך אינם מטמאים אחרים, כמבואר ברמב"ם שהובא לעיל. ובהכרח שרק גופי הדינים שנשנו שם בפירוש הם להלכה, אבל לא כל הדיוקים שמשתמעים מאותן משניות.

ט. **שכן** נאמר בבעל קרי (ויקרא טו טז) 'ורחץ את כל בשרו במים', ודורשת הברייתא להלן (קט.) מכתוב זה, ששיעור מי מקוה הוא מים שכל בשרו עולה [-מתכסה] בהם, ושיערום חכמים בארבעים סאה.

י. **כמבואר** בנזיר (נא.), וכן שנינו בתוספתא (מקואות פ"ו ה"ו), 'זה הכלל, כל שאדם טובל בו, אף ידים וכלים טובלים בו'.

יא. **הקשו** התוספות (ד"ה אבל), הלא בדם של בית מטבחיא יש יותר לטהר מאשר במים, שכן דם קדשים שאינו נשפך כמים אינו נחשב משקה מן התורה כלל, כמבואר לעיל (טז.) לענין הכשר אוכלים. ותירצו, שכוונת רב פפא היא לדם של חולין או של קדשים פסולים שאינו ראוי לזריקה, ונשפך כמים. ומפשטות דברי התוספות נראה, שלשיטתם דם שנזרק על המזבח אינו מקבל טומאה [וכן היא שיטת הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ג הל"ו)]. אך המהרש"א (גליון הש"ס ד"ה מר"פ) נקט בשיטת רש"י (ד"ה אבל), שדם קדשים שאינו נשפך כמים נתמעט מתורת משקה רק לענין הכשר, אך מקבל הוא טומאת משקים, ואין ללמוד טומאה מהכשר. וראה בילקוט ביאורים במובא מחידושי רבי שמואל (סי' י אות ג), בביאור מחלוקת רש"י והרמב"ם.

ותמה רבי עקיבא איגר (גליון הש"ס גמ' שם) על סתירת דברי התוספות, שהרי לעיל (טז:) מקשה הגמרא על רב ממה ששנינו בברייתא שהציץ מרצה על טומאת דם, וכתבו התוספות (שם ד"ה מדרבנן) שיכלה הגמרא לתרץ שהברייתא שנויה כמאן דאמר 'טומאת משקין דאורייתא'. ומבואר מדבריהם שדם קדשים מקבל טומאה אפילו שאינו נשפך כמים, ואילו כאן נקטו בפשיטות שדם קדשים אינו מקבל טומאה. וכתב הקהלות יעקב (סי' יג) ליישב, שדברי התוספות כאן אמורים על דברי רבי שמעון שבברייתא, ולשיטתו בזבחים (מו: על פי רש"י שם) שחיבת הקודש [חביבות הקדשים] אינה מחשיבה קדשים

יז: אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים

עין משפט נר מצוה

קיח (א מיי׳ פ״י מהל׳ טומאת אוכלין הלכה טז) [א ע״ז מיי׳ שם פט״ז הל׳ ה. מהגאון מהר״י לנדא ז״ל]:
א מיי׳ (פ״ד) מהלכות טומאת אוכלין הלכה ג:
קיט ב ג מיי׳ פכ״ח מה׳ כלים הל׳ ג ג:
קכ ד מיי׳ פט״ו מהל׳ פרה אדומה הל׳ ז:

גליון הש״ס

ברש״י ד״ה אבל דית בהו רביעית וכו׳ הנ״מ לטמא אחרים. עי׳ לעיל יד ע״ת תוד״ה לחיכא מסקין: תום׳ ד״ה אבל דם לא. תמוה לי נמה דפסיעת להו לדפסיעת ליכא טומא׳ לחוריי׳ ומתמו טומאה להכשר והא לעיל דף טז ע״ב תמרינן ת״ס ונשמ מהרן וכו׳ מאי לאו טומאת דם הרי דמ טומא מדאורייתא׳ וכן מצאתי מדברי תום׳ שם ד״ה מדרבנן הוה מני לחוקמי מדאורייתא וכמ״ד וכו׳ הרי דס״ל דלמ״ד דטומאת משקין דאורייתא גם דס קדשים טומא דאורייתא ועע״ג:

רבינו חננאל

נטמאו בכלים טמאין [בקרקע טהורין]. סוגיא דשמעתא רב סבר עיקר טומאת משקה מדרבנן ומשקה בית מטבחיא אוקמינהו אדאוריי׳ ודכן ממש ולא גזרו בהו כלל. ושמואל אמר טומאת משקין לעצמן מדאורייתא לטמא אחרים מדרבנן ובמשקה בית מטבחיא לא גזרו לטמא אחרים. אמר רב פפא אפילו למאן דאמר טומאת משקין דאורייתא משקה בית מטבחיא דכן הלכתא גמירי לה. ואקשי עליה רב הונא בריה דר׳ נתן מר׳ אליעזר דאמר אין טומאה למשקין עיקר תדע שהרי העיד יוסף כו׳ ואי הלכתא היא מהלכתא מי גמרינן. ולא מצא רב פפא תשובה ולא דחינן לה דהא לא עלתה בתיובתא. אבל הא דאמ׳ רבינא והאמר ר׳ שמעון דאמר טומאת משקין דאורייתא דתני׳ ר׳ יוסי ור׳ שמעון אומר לאוכלין טמאים לכלים טהורין וקתני הכא בכלים טמאים בקרקע טהורים ואי הלכתא גמירו לה מה לי בכלים מה לי בקרקע. ב) הא פירק׳ רב פפא ואמר הא דאמר ר׳ שמעון בקרקע טהורין לא אמרן אלא במים שיש בהן כדי רביעית דחזי לאטבולי בהו מחטין וצינורות כגון מקוה מים שהוא טהור אבל אין בהן כדי רביעית לא. וזהו שאמר רב פפא בזבחים דגרסי׳ בשחיטת קדשים פ״ב מקוה שיש בו ארבעים סאה מכוונות ונתן סאה ונטל סאה הרי זה כשר ואמר משמיה דר׳ יוחנן עד רובו אמר רב פפא ואם קדח ממנו רביעית מטבילין בו מחטין וצינוריות דמהכשרא דמקוה קא אתו: אמר מר ר׳ יהודה אומר לכל טמא כלומר בין ליטמא לטמא בין לכלים בין לאוכלין. ואקשי׳ וכי ר׳ יהודה אית ליה טומאה למשקין מדאורייתא כלל ג) והא תניא כל הכלים שיש להם אחורי׳ ותוך כגון הכרים והכסתות והשקין והמרצופין שיש להם אחורים שפעמים ישן עליהם ויש להם תוך שפעמים טוען בתוכם כגון אלו נטמא גבן לא נטמא תוכם נטמא גבן אמר ר׳ יהודה במה דברים אמורים בטומאת משקין כלומר שהוא מדרבנן ואין טומאה מן התורה אבל טומאת שרץ נטמא תוכו נטמא גבו נטמא גבו [נטמא תוכו]. הא אשכחן לר׳ יהודה דשני ליה בין טומאת משקה לטומאת שרץ ואי טומאת משקין מדאורייתא היא מה לי טומאת משקין מה לי טומאת שרץ כולה טומאה דאורייתא היא. **ואמרינן חזר בו ר׳ יהודה** ואמר אין למשקין טומאה מדאורייתא ואע״ג דאמר רבינא לעולם לא הדר ביה ואוקמ׳ להאי דתני ר׳ יהודה לכל טמא במשקין הבאין מחמת שרץ והא דתני נטמא גבו לא נטמא תוכו במשקין הבאים מחמת ידים נדחו דבריו ועמדה השמועה ש״מ הדר ביה ואמר המשקין אין מטמאין את הכלים מן התורה אבל באוכל כר׳ יוסי ור׳ שמעון סבירא ליה דאמר לאוכלין טמאין או דלמא לגמרי הוא דהדר כר׳ מאיר דאמר לטמא אחרים טהור: **ת״ש פרה ששתתה מי חטאת** בשרה טמא מעת לעת ר׳ יהודה אומר טמאין אף במחובר, ה״נ טמאין. ודקיימא לן שיעור טומאת משקין ברביעית, ס הני מילי לטומאת אחרים, אבל לעצמן טמאין בכל שהן, כדתנן בטהרות (פ״ג מ״ג) ומייתינן לה בגמרא לכל שעה (דף לג:) טומאת מת שסמטו כו׳ כיון שיצתה טפה לחסונה נטומאת בכניסה: **אמר מר רבי יהודה אומר.** גבי קפק משקה לטומאת אחרים לכל טומאת ולפילו לכלים, אלמא ולמי נגיעתן מטומאת כלים מדאורייתא, מדמטמינן קפק לידהו: **שיש להם אחורים ותוך.** צריכין להסחמם בהן בתוכן ובאחוריהן: מרצופין. של עור: **שנטמאו** (ג) במשקין. **טומאתן לאו לחומרא.** אלא לטהרה. **דטומאתן לאורייתא:** חזר בו ר׳ יהודה. מהיות לטעיל: **הא במשקין הבאין מחמת ידים.** שגזרו חכמים טומאת שניות על ידים סתם ט״), וגזרו עליהן שיטמאו משקין להיות מחלה, והיות דרבנן הוא: **אי הכי.** הא דתני אבל נטמאו מחמת שרץ וכו׳ לא תסכת נטמא גבו נטמא תוכו אלא מדאורייתא לא גזרו: **אבל באוכלין כרבי יוסי ורבי שמעון סבירא ליה.** דמשקין מטמאין אוכלין מדאורייתא: **כרבי מאיר.** לחמר לא מיטמא ד] אפי׳ אוכלין אלא מדרבנן: **פרה.** של זכח או של חולין: **ששתתה מי חטאת.** ומחטוה נעודן נמעיה: **בשרה טמא.** שמקבלת טומאה מהן, דמי חטאת מטמאין אפי׳ אדם וכלים כדכתיב (במדבר יט) והנוגע נמי הנלה וגו׳: **נטלו**

מסורת הש״ס עם הוספות

ג) [לעיל דף טז. וש״נ], ג) [לעיל טז.], ג) [עיין תוספות עבודה זרה עה: ד״ה מים שהנדה כו׳], ד) כלים פרק כה משנה ג עיין ר״ש שם, ה) פרה פרק ט [משנה ה], ו) לעיל דף טז., ז) [לקמן דף קט.], ח) תוספתא מקואות פרק ג, ט) שבת יד., י) טז., כ) דלא כרשב״ם ור״ת בתוס׳ ב״ב סו סוע״א, ל) שמיני פרשתא ט ה״א, מ) [ועיין תוספות נזיר נמרא סו. ד״ה מכלל], נ) [כלתיתא נזיר לח.], ס) [ועיין תוספות נזיר לח. ד״ה נר מההוא].

הגהות הב״ח

(ג) רש״י ד״ה שנטמאו מחמת משקין:

הגהות וציונים

ג] [צ״ל רבי שמעון] (גליון): ב] [צ״ל ר׳ יוסי בן יועזר] (גליון): ג] ״טומאת״ נמחק (יעב״ץ): ד] צ״ל והתניא (רש״ש, דק״ס בשם ראשונים ועוד, וכ״ה בדפו״י). ולפנינו ע״פ חכמת מנוח: ה] [מעת לעת] (גליון): ו] צ״ל לבריתות הללו (קשות מיושב): ז] צ״ל מטמאי (רש״ש): ח] צ״ל מדתניא (ב״ש):

משנת ראשונים

רבי שמעון אומר בכלים טמאין בקרקע טהורין. הא דאמרינן בכלים טמאים הכי קאמר אותם שהיו בכלים טמאים אע״פ שהן עכשיו בקרקע. ובקרקע טהורין פירוש שמעולם היו בקרקע ולא באו לתוך כלי כלל כגון שהמשיכן מאמת המים לשם.

[רא״ש, הלכות מקוואות]

לא אמרן אלא דהוי רביעית דחזי להטביל ביה מחטין וצינורות. לא הצריכה תורה ארבעים סאה אלא לאדם ולשיעור גופו אבל מחטין וצנורות הואיל וגופם עולה ברביעית טהרו ומ״מ חכמים בטלו מקוה זה מחשש שמא יטבילו כלים הגדולים בפחות מארבעים סאה ואין להם טבילה במקוה אלא בשיעור ארבעים סאה. **[מאירי]**

כל הכלים שיש להן אחורים ותוך. כלים שנטמאו במשקין טמאים, אם נגעו המשקין מאחוריהן של כלים נטמאו אחוריהן ולא נטמא תוכן, משום דטומאת משקים לטמא כלים לאו דאורייתא, הקלו חכמים בטומאתן. אבל אם נטמא תוכן, כגון שנגעו משקין טמאין בתוכן, נטמאו אחוריהם. והיינו דתנן יש להן אחוריים ותוך, כלומר שחלוק דין אחוריהם מדין תוכן. **[רע״ב, כלים כה, א]**

כגון הכרים והכסתות. ואע״פ שמשתמשים בהן בתוכן ובאחוריהן, שראוי להפכן ולעשות תוכן אחוריהן ואחוריהן תוכן, אע״פ כן חלוק דין תוכן מדין אחוריהן. **[רע״ב, כלים כה, א]**

והשקין והמרצופין. שקין גדולין שנותנין בהן סחורות של ספינות וי״א של עור. **[ר״ש, כלים כה, א]**

שכן אין לו תורת מקוה, והוא מקבל טומאה מן התורה[יב].

עוד אמר רב פפא, וְאף בְּמַיִם נַמִּי **לֹא** אֲמָרָן שבקרקע העזרה הם טהורים, **אֶלָּא** רק דְּהָוֵי [-כשיש] בהם שיעור של **רְבִיעִית** הלוג[יג], משום דְּשיעור זה **חֲזִי** [-ראוי] הוא **לְהַטְבִּיל בֵּיהּ** [-בו] כלים קטנים כְּמָחָטִין **וְצִינּוֹרוֹת** שטווים בהם זהב, ויש בו תורת מקוה מן התורה, והעמידו חכמים את המים שבקרקע העזרה על דין תורה שלא יקבלו טומאה[יד]. **אֲבָל** אם **לֹא** הָוֵי [-היה] במים שיעור **רְבִיעִית**, אף מן התורה אינם ראויים לטבילת כלים ואין להם תורת מקוה כלל, ועל כן אף בקרקע העזרה הם **טְמֵאִין**[טו].

★

הגמרא חוזרת לדון בשיטת רבי יהודה שהובאה לעיל (טז.) בדין טומאת משקים לטמא אחרים:

אָמַר מַר - הובא לעיל בברייתא, **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר**, כשיש ספק האם משקים טמאים נגעו בדבר אחר וטימאוהו, **לְכֹל** ענין הוא **טָמֵא**, ובין אם ספק נגעו באוכלים, ובין אם ספק נגעו בכלים, האוכלים והכלים טמאים[טז]. ומוכח מדבריו, שאם ודאי נגעו המשקים בכלי הרי הם מטמאים אותו מן התורה, ועל כן אף בספק נטמא הכלי, שכן ספק טומאה דאורייתא ברשות היחיד טמא[יז]. מקשה הגמרא, **לֵימְרָא** - וכי אפשר לומר **דְּסָבַר רַבִּי יְהוּדָה שטוּמְאַת מַשְׁקִין לְטַמֵּא טוּמְאַת כֵּלִים** היא **מִדְּאוֹרַיְיתָא, (והתנן) [וְהָתַנְיָא**[יח]**]** - והרי שנינו בברייתא, **כָּל הַכֵּלִים שֶׁיֵּשׁ לָהֶן אֲחוֹרַיִם וְתוֹךְ** - שהם ראויים לשימוש גם בצידם הפנימי וגם בצידם החיצוני, **כְּגוֹן הַבָּרִים וְהַכְּסָתוֹת וְהַשַּׁקִּין וְהַמַּרְצוּפִין** [-שקי עור] שאפשר להופכם ולהשתמש בהם משני צידיהם, **נִטְמָא בְּתוֹכוֹ** - אם נגעה טומאה בצידו הפנימי של אחד מכלים אלו, **נִטְמָא** אף **גַּבּוֹ. נִטְמָא גַּבּוֹ** - אבל אם נגעה טומאה בצידו החיצוני, **לֹא נִטְמָא תּוֹכוֹ**[יט]. **אָמַר רַבִּי יְהוּדָה, בַּמֶּה דְּבָרִים אֲמוּרִים** שלא נטמא תוך הכלים כשנגעה טומאה בגבם, רק כש**ֶּׁנִּטְמְאוּ מֵחֲמַת מַשְׁקִין** שהם ראשונים לטומאה. שכן טומאת כלים אלו היא רק מדרבנן, שכן מן התורה אין הכלי נטמא אלא מאב הטומאה[כ], והקילו חכמים בטומאה זו לענין שלא יטמא תוכם באופן האמור, כדי שיהיה ניכר שהם טמאים רק מדרבנן, ולא ישרפו קדשים ותרומה שנגעו בהם[כא], כדרך ששורפים קדשים ותרומה הטמאים מן התורה[כב]. **אֲבָל** אם **נִּטְמְאוּ מֵחֲמַת שֶׁרֶץ** שהוא אב הטומאה ומטמא כלים מן התורה, בין אם **נִּטְמָא תּוֹכוֹ נִּטְמָא גַּבּוֹ**, ובין אם **נִּטְמָא גַּבּוֹ נִּטְמָא תּוֹכוֹ.**

מסיקה הגמרא את קושייתה, **וְאִי סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - ואם יעלה בדעתך לומר שלדעת רבי יהודה **טוּמְאַת מַשְׁקִין לְטַמֵּא כֵּלִים** היא **מִדְּאוֹרַיְיתָא, מַה לִּי** אם **נִּטְמָא** גבו **מֵחֲמַת מַשְׁקִין, וּמַה לִּי** אם **נִּטְמָא מֵחֲמַת שֶׁרֶץ**, הלא בשני האופנים טמא הכלי מן התורה, ואם כן כשנטמא גבו יטמא אף תוכו. מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, חָזַר בּוֹ רַבִּי יְהוּדָה** ממה שאמר בברייתא הראשונה שכלים שספק אם נטמאו על ידי משקים, הרי הם טמאים כדין ספק טומאה דאורייתא, ושב להורות שהם טהורים, משום שאין משקין מטמאים כלים מן התורה אלא מדרבנן בלבד, ולא גזרו חכמים אלא על ודאי טומאה ולא על ספק.

הגמרא מביאה תירוץ נוסף:

רַבִינָא אָמַר, לְעוֹלָם לֹא חָזַר - לא חזר בו רבי יהודה מדבריו שמשקים מטמאים כלים מן התורה. **וְהָא** [-ומה] שאמר בברייתא השניה שאם נטמא גב הכלי במשקים לא נטמא תוכו, הוא רק באופן שנטמא גבם **בְּמַשְׁקִין הַבָּאִין מֵחֲמַת יָדַיִם** - שהמשקים נטמאו על ידי שנגעו בהם ידים, שהמשקים עצמם אינם טמאים אלא מדרבנן. שגזרו חכמים על אדם שלא נטל את ידיו שיהיו ידיו שניות לטומאה, אפילו כשלא נגעו בשום טומאה[כג]. ואם נגעו הידים במשקים, נעשים המשקים ראשונים לטומאה מדרבנן. שכן שנינו במסכת פרה (פ"ח מ"ז), שכל דבר הפוסל את התרומה, ובכלל זה ידים שאינן נטולות[כד], גזרו חכמים שיטמא את המשקים ויעשה אותם תחילה [-ראשונים לטומאה][כה]. ומאחר שאין טומאת משקים אלו מן התורה אלא מדרבנן,

---

שאינם ראויים לאכילה [כגון עצים ולבונה] לאוכל מן התורה. אבל הסוגיא לעיל סוברת שחיבת הקודש מועילה מן התורה להחשיב עצים ולבונה לאוכל, והוא הדין שהיא מחשיבה את דם הקדשים למשקה למאן דאמר שטומאת משקים דאורייתא, ואף שמן הדין אין לו להיחשב למשקה לפי שאינו נשפך כמים.

והפני יהושע (נמוס' ד"ה מנל) כתב בביאור דברי התוספות, שלכאורה יש לתמוה בדבריהם, שהרי גם לענין הכשר רק דם קדשים שנתקבל בכלי כדי להיזרק על המזבח אינו נשפך כמים, אבל סתם דם שבבית מטבחיא שאינו ראוי לזריקה ודאי נחשב למשקה, ואף לענין הכשר. ובהכרח שאין כוונת התוספות כאן שלהלכה דם קדשים אינו מקבל טומאה, ולא כתבו אלא שמסברא יש לטהר בדם יותר מאשר במים, שכן מצינו שישנו דם קדשים שאינו מכשיר.

יב. **מכאן** יש להביא ראיה שמקוה שכולו מים שאובים אינו פסול אלא מדרבנן, שכן אם פסול מים שאובים הוא מן התורה, היה לו לרב פפא לחלק במים עצמם בין שאובים למחוברים. תוספות (ד"ה מנל).

יג. **הלכה** למשה מסיני היא, שאין למים תורת מקוה בפחות משיעור רביעית הלוג. וכתבו התוספות (ד"ה מנל), שכן הוא רק במקוה, אבל מעיין מטהר בכל שהוא גם מדרבנן. והעיר הקובץ שיעורים (מום פג) הלא לכאורה מדאורייתא מעיין ומקוה שוים, ולמה חילקו חכמים ביניהם. וכתב ליישב, שגם מן התורה חלוק דין מעין מדין מקוה, שכן במעין די בכל שהוא לטבילת כלים כאשר כל גופם מתכסה במימיו, אבל במקוה צריך רביעית בדווקא, ואפילו אם הם מתכסים בפחות משיעור זה. ומכיון שהחמירה התורה במקוה יותר מבמעיין, אף חכמים החמירו בו יותר מבמעיין להצריכו ארבעים סאה. [לכאורה לדעת הרמב"ם (מקוואות פ"ט ה"מ) והראב"ד (נעלי הגפת שער המים פי' ג הכ"ה) שאף אדם נטהר במעין כל שהוא, יתכן שהשוו חכמים בגזירתם דין טבילת כלים לטבילת אדם, ועל כן גזרו רק על מקוה שלא יטהר כלים בפחות מארבעים סאה. אמנם לדעת התוספות (מיר לח. ד"ה בר מינה) והרא"ש (הלכות מקוואות פי' ח), אף במעין אין האדם נטהר בפחות מארבעים סאה].

יד. **וסובר** רבי שמעון, שלא נאמרה עדותו של יוסי בן יועזר שמשקי בית מטבחיא טהורים אלא במים בשעור רביעית.

טו. **ושיעור** רביעית שנאמר בטומאת משקים אינו אלא לטמא אחרים, אבל טומאת עצמם יש להם אף בכל שהוא. שכן שנינו במסכת טהרות (פ"ג מ"ג), טמא מת שסחט זיתים וענבים שיש בהם יותר מכביצה, הטיפה הראשונה שיוצאת מהם נטמאת, שכן הטמא מטמא את הזיתים והענבים, והביצה שנותרה בהם מטמאת את הטיפה היוצאת, הרי שאף טיפה אחת מקבלת טומאה. רש"י (ד"ה מנל ליתא). וראה לעיל (יד.) בהערה, במובא מדברי התוספות (סס ד"ה לתיכף) בענין זה.

טז. **ולא** כשיטת רבי מאיר (לעיל טז.) הסובר שאין משקים מטמאים אחרים מספק, ולא כשיטת רבי יוסי ורבי שמעון (סס), שחילקו בין אוכלים לכלים.

יז. **אך** אילו היתה זו טומאה דרבנן לא היה לנו לטמא מספק, שכן לא גזרו חכמים אלא על הודאי, ולא על הספק, כמבואר לעיל.

יח. **הוגה** על פי הגהות וציונים בשם הרש"ש.

יט. **כן** היא גירסת רש"י ורוב הראשונים. וכתבו התוספות (ד"ה נטמא), שלפי גירסת רש"י דין זה אינו נוהג דווקא בכרים וכסתות, אלא בכל כלי שטף [-כלי שיש לו טהרה במקוה, למעט כלי חרס שאין לו טהרה]. אלא שנקטה הברייתא דווקא כלים אלו, משום שרבי מאיר נחלק במשנה (כלים פכ"ה מ"ח) על רבי יהודה, וסובר שדווקא בכלים שיש להם לולאות בצידם החיצוני יש חילוק בין אחוריהם לתוכם, משום שאין דרך להופכם, אבל בכלים שאין להם לולאות אין חילוק בין אחוריהם לתוכם, ואם נטמא גבם נטמא תוכם. וחילוק זה אינו אלא בכרים וכסתות ולא בשאר כלי שטף.

עוד גירסא הובאה בתוספות שאנץ (ד"ה נטמא) ובעוד ראשונים בסוגייתנו, 'נטמא תוכו לא נטמא גבו, נטמא גבו לא נטמא תוכו'. והיינו, שכרים וכסתות שראוי להופכם ולהשתמש בהם משני צידיהם נחשב כל צד לעצמו, ואין גבו נגרר אחר תוכו [מה שאין כן בשאר כלים, שאם נטמא תוכם נטמא אף גבם, משום שתוכם חשוב יותר מגבם, והגב נטפל לתוך]. אך דחו הראשונים גירסא זו, וקיימו את גירסת רש"י. אמנם הכסף משנה (כלים פכ"ח ה"ב) בשיטת הראב"ד (סס) גרס כגירסא זו. עוד פירש בכוונת הראב"ד, שאם נגעה טומאה מגבם אף גבם לא נטמא [וכן היא שיטת רבינו דוד (ד"ה כל), שנתנו חכמים לטומאה זו דין טומאת כלי חרס שאינם נטמאים אלא מתוכם]. אך ראה במשנה למלך (סס פ"ח מ"ג ד"ה ודע) שמיאן בשני פירושים אלו בדברי הראב"ד, ופירשם באופן אחר.

כ. **וגזרו** חכמים על כל המשקים הטמאים שיטמאו כלי, גזירה משום משקי הזב [רוקו ומי רגליו] שהם אב הטומאה ומטמאים כלי מן התורה.

כא. **שכן** מאחר שמן התורה הם טהורים אסור לשורפם, לפי שאסור להפסיד קדשים ותרומה טהורים, כמבואר בבכורות (לח.) לענין עדותו של חזקיה אבי עקש.

כב. **ראה** לעיל (יז.) בהערות, במקור דין זה.

כג. **שלמה** המלך גזר על טומאת ידים לענין קדשים, והוסיפו חכמים לגזור גם לענין תרומה. והגזירה השניה נגזרה בעליית חנניה בן חזקיה כשעלו חכמים לבקרו, ועל י"ח דבר גזרו באותו היום, כמבואר במשנה (שבת יג:) ובגמרא (סס טו.). ואין דין שתי הגזירות שוה, אלא לקדשים צריכות הידים טבילה במקוה, ואילו לתרומה די להן בנטילה, כמבואר בחגיגה (כ:). וטעם הגזירה הוא משום שידים עסקניות הן (שבת יד.). ופירש רש"י (סס ד"ה עסקניות), שהידים נוגעות בבשר ובמקום הטינופת, והן ממאיסות את התרומה כשהן נוגעות בה, וגנאי הוא לתרומה. אך ראה להלן (יט. בהערה שבסוף העמוד) בשיטה נוספת בטעם הגזירה.

כד. **שכן** ידים הן שניות, ושני עושה שלישי בתרומה ופוסלו.

כה. **שהחמירו** חכמים ביותר במשקים כדי שיזהרו הכהנים לשומרם בטהרה, משום

עין משפט נר מצוה

קיח (א מיי׳ פ״י מהל׳ טומאת אוכלין הלכה טז) [א ע״ז מיי׳ שם פט״ז הל׳ ה. מהגמון מהר״י לנדא ז״ל]:
א מיי׳ (פ״ד) מהלכות טומאת אוכלין הלכה ג:
קיט ב ג מיי׳ פכ״ח מה׳ כלים הל׳ ג ג:
קכ ד מיי׳ פט״ו מהל׳ פרה אדומה הל׳ ז:

גליון הש״ס

ברש״י ד״ה אבל דם לא. תום׳ לי נמה דפסיעת להו לתוספת דבדם ליכא טומא׳ דאורי׳ ומדמו טומאה להכשר והא לעיל דף טז ע״ב אמרינן ת״ש ונשמ אהרן וכו׳ מאי לאו טומאת דם הרי דבר טומא מדאורי׳ וכן מבואר מדברי תוס׳ שם ד״ה מדרבנן הוה מני לאוקמי מדאורייתא וכמ״ד וכו׳ הרי דס״ל דלמ״ד דטומאת משקין דאורייתא גם דם קדשים טומא דאורייתא וע״ג:

רבינו חננאל

נטמאו בכלים טמאין [בקרקע טהורין]. סוגיא דשמעתא רב סבר עיקר טומאת משקה מדרבנן ומשקה בית מטבחיא אוקמינהו אדאוריי׳ ודכן ממש ולא גזרו בהו כלל. ושמואל אמר טומאת משקין לעצמן מדאורייתא משקה בית מטבחיא דכן הלכתא גמירי לה הכי. ואקשי עליה רב הונא בריה דר׳ נתן מר׳ אליעזר דאמר אין טומאה למשקין עיקר תדע שהרי העיד כו׳ ואי הלכתא היא מהלכתא מי גמרינן. ולא מצא רב פפא תשובה ולא דחינן לה דהא לא עלתה בתיובתא. אבל הא דאמ׳ רבינא והאמר ר׳ שמעון דאמר טומאת משקין דאורייתא דתני׳ ר׳ יוסי ור׳ שמעון אומר לאוכלין טמאים לכלים טהורין וקתני הכא בכלים טמאים בקרקע טהורים ואי הלכתא גמירו לה מה לי בכלים מה לי בקרקע. ג) הא פירק׳ רב פפא ואמר הא דאמר ר׳ שמעון בקרקע טהורין לא אמרן אלא במים שיש בהן כדי רביעית דחזי לאטבולי בהו מחטין וצינורות כגון מקוה מים שהוא טהור אבל אין בהן כדי רביעית לא. וזהו שאמר רב פפא בזבחים דגרסי׳ בשחיטת קדשים פ״ב מקוה שיש בו ארבעים סאה מכוונות ונתן סאה ונטל סאה הרי זה כשר ואמר משמיה דר׳ יוחנן עד רובו אמר רב פפא ואם קדח ממנו רביעית מטבילין בו מחטין וצינוריות דמהכשרא דמקוה קא אתו: אמר מר ר׳ יהודה אומר לכל טמא כלומר בין ליטמא לטמא בין לכלים בין לאוכלין. ואקשי׳ וכי ר׳ יהודה אית ליה טומאה למשקין מדאורייתא כלל ג) והא תניא כל הכלים שיש להם אחורי׳ ותוך כגון הכרים והכסתות והשקין והמרצופין שיש להם אחורים שפעמים ישן עליהם ויש להם תוך שפעמים טוען בתוכם כגון אלו נטמא גבן לא נטמא תוכם נטמא גבן אמר ר׳ יהודה במה דברים אמורים בטומאת משקין כלומר שהוא מדרבנן ואין טומאה מן התורה אבל טומאת שרץ נטמא תוכו נטמא גבו נטמא גבו [נטמא תוכו]. הא אשכחן לר׳ יהודה דשני ליה בין טומאת משקה לטומאת שרץ ואי טומאת משקין מדאורייתא היא מה לי טומאת שרץ כולה טומאה דאורייתא היא. **ואמרינן חזר בו ר׳ יהודה** ואמר אין למשקין טומאה מדאורייתא ואע״ג דאמר רבינא לעולם לא הדר ביה ואוקמ׳ להאי דתני ר׳ יהודה לכל טמא במשקין הבאין מחמת שרץ והא דתני נטמא גבו לא נטמא תוכו במשקין הבאים מחמת ידים נדחו דבריו ועמדה השמועה ש״מ הדר ביה ואמר המשקין אין מטמאין את הכלים מן התורה אבל באוכל כר׳ יוסי ור׳ שמעון סבירא ליה דאמר לאוכלין טמאין או דלמא לגמרי הוא דהדר כר׳ מאיר דאמר לטמא אחרים טהור: **ת״ש פרה ששתתה מי חטאת** בשרה טמא מעת לעת ר׳ יהודה אומר טמאין אף במחובר, ה״נ טמאין. **חשק שלמה על ר״ח** ג) מדברי רבינו נראה דלא גרס נמי׳ קשיא ומפשר לזה רמז רש״י קשיא גרסינן למפוקי מגי׳ הר״ח. ג) ר״ל לטומאת מת הכלים וכן במסקנא דאמר דחזר בו ר״י ואמר דאין למשקין טומאה דאורייתא ר״ל לטומאת מת הכלים.

מסורת הש״ס עם הוספות

ג) [לעיל דף טז. וש״נ], ד) [לעיל טז.], ג) [עיין תוספות עבודה זרה עה: ד״ה מים שהנדה כו׳], ד) כלים פרק כה משנה ג ועיין ר״ש שם, ה) פרה פרק ט [משנה ה], ו) לעיל דף טז., ז) [לקמן דף קנ.], ח) תוספתא מקואות פרק ג, ט) שבת יד., י) טז., כ) דלא כרשב״ם ור״ת בתוס׳ ב״ב סו סוע״א, ל) שמיני פרשתא ט ה״א, מ) [ועיין תוספות נזיר נמרא סו. ד״ה מכלל], נ) [כלימתא נזיר לח.], ס) [ועיין תוספות נזיר לח. ד״ה נר מהמוע].

הגהות הב״ח

(מ) רש״י ד״ה שנטמאו מחמת משקין:

הגהות וציונים

ע] [צ״ל רבי שמעון] (גליון): פ] [צ״ל ר׳ יוסי בן יועזר] (גליון): צ] ״טומאת״ נמחק (יעב״ץ): ק] צ״ל והתניא (רש״ש, דק״ס בשם ראשונים ועוד, וכ״ה בדפו״י). ולפנינו ע״פ חכמת מנוח: ר] [מעת לעת] (גליון): ש] צ״ל לברייתות הללו (קשות מיושב): ת] צ״ל מטמאי (רש״ש): א] צ״ל מדתניא (ב״ש):

משנת ראשונים

רבי שמעון אומרבכלים טמאין בקרקע טהורין. הא דאמרינן בכלים טמאים הכי קאמר אותם שהיו בכלים טמאים אע״פ שהן עכשיו בקרקע. ובקרקע טהורין פירוש שמעולם היו בקרקע ולא באו לתוך כלי כלל כגון שהמשיכן מאמת המים לשם.

[רא״ש, הלכות מקוואות]

לא אמרן אלא דהוי רביעית דחזי להטביל ביה מחטין וצינורות. לא הצריכה תורה ארבעים סאה אלא לאדם ולשיעור גופו אבל מחטין וצנורות הואיל וגופם עולה ברביעית טהרו ומ״מ חכמים בטלו מקוה זה מחשש שמא יטבילו כלים הגדולים בפחות מארבעים סאה ואין להם טבילה במקוה אלא בשיעור ארבעים סאה. **[מאירי]**

כל הכלים שיש להן אחורים ותוך. כלים שנטמאו במשקין טמאים, אם נגעו המשקין מאחוריהן של כלים נטמאו אחוריהן ולא נטמא תוכן, משום דטומאת משקים לטמא כלים לאו דאורייתא, הקלו חכמים בטומאתן. אבל אם נטמא תוכן, כגון שנגעו משקין טמאין בתוכן, נטמאו אחוריהם. והיינו דתנן יש להן אחוריים ותוך, כלומר שחלוק דין אחוריהם מדין תוכן. **[רע״ב, כלים כה, א]**

כגון הכרים והכסתות. ואע״פ שמשתמשים בהן בתוכן ובאחוריהן, שראוי להפכן ולעשות תוכן אחוריהן ואחוריהן תוכן, אע״פ כן חלוק דין תוכן מדין אחוריהן. **[רע״ב, כלים כה, א]**

והשקין והמרצופין. שקין גדולין שנותנין בהן סחורות של ספינות וי״א של עור. **[ר״ש, כלים כה, א]**

אבל דם לא. ◦וא״ת מדרבה נדם יש לטהר טפי מפי׳ בכלים דדם קדשים לא מיתקש למים כדאמרי׳ לעיל[ו] שאינו נשפך כמים אין מכשיר וי״ל דהכי פי׳ אבל דם היכא דמטמא כגון דם חולין או בעלי מומין או זבח שנפסל לא: **אלא** דהוי רביעית דחזי להטביל בהו מחטין וצינורות. מכאן אומר ר״י שיש לדקדק למקוה שכולו שוב חיגו פסול אלא מדרבנן[ב] דמשקין בית מטבחיא שהן דכן ע״כ הן שחוטין מדמפליג בין דם למים ולא מפליג בין שחוטין למחוברין ואמר דחזי להטביל בהו מחטין וצינורות ועוד תניא בתוספתא דמסכת מקוואות (פ״ב) מקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כשר והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא וריקן נמי משמע שלא היה בו כלום מלא קאמר שהניחו מכאן והא דתניא בת״כ[ג] אך מעין ובור יכול אפילו מלא בכתף תלמוד לומר מעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ל״ל דמסתברא בעלמא הוא ואם תאמר כיון דכולו שוב כשר מדאורייתא אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא דמתוך הכלי ודלמי אסור לטבול מדאורייתא[ד] ואור״י דכי נמי בטלו רביעית למקוה[ה] מכל מקום כל שהוא טומאת משקין דאורייתא[ו] דמעין לא בטלו מדרבנן[ז] דת״כ[ח] דמעין מטהר בכל שהוא והמקוה נמדעים סאה והא למקוה היינו לכתר דבטלו רביעית ואפילו הכי קתני דמעין מטהר בכל שהוא הקשה ר״י נפס הרב רבינו שלמה לאמר בפרק חומר בקודש (מגיגה כב.) גבי מקוה שחלקו בסל תלע דבעי כשפופרת הנוד דהא מרעא חלחולי מחלחלה ובעינן מרבעים סאה במקום אחד ומרעא חלחולי מחלחלה לא סיים אלא נמעין ובעינן מרבעים סאה במקום שכל גופו עולה בפחות לפס לא כן מה לאיה לריך[ט]: ה״ג **נטמא תוכו נטמא גבו נטמא גבו לא נטמא תוכו.** וכן גרס רש״י ואף על גב דכל כלי שוף נמי היו כן מכל מקום נקט כרים וכסתות ומקין ומרצופין משום דרבי מאיר פליג דהני דווקא דקתני סיפא רבי מאיר לומר כל שיש לו מוברלות יש לו מחורים ותוך ושאין לו מוברלות וכו׳ מוברלות פירושו תפירות שפה לפיהן סביב כעין מכנסים דאז אין מהפכין אותן להשתמש בצד אחד ויש לו דין מחורים ותוך לענין שאם נטמא גבו לא נטמא תוכו כמו שאר כלי שוף: **ה״מ** ודקיימא לן שיעור טומאת משקין ברביעית, ◦הני מילי לטומאת מחרים, אבל לענין טמאין בכל שהן, כדתנן בטהרות (פ״ג מ״ג) ומייתינן לה בגמרא לכל שעה (דף לג:) טומאת מת שאמרו כו׳ כיון שיצאה טפה לאמונה נטמאת בכדילה: **אמר מר רבי יהודה אומר.** גבי קפק משקה לטומאת מחרים לכל טמא ואפילו לכלים, אלמא ודאי נגיעתן מטמא כלים מדאורייתא, מדמטמיגן קפק לידהו: **שיש להם אחורים ותוך.** שרשויין להשתמש בהן בתוכן ובאחוריהן: **מרצופין.** של עור: **שנטמאו** (ס) **במשקין.** לטומאתן לאו לטומאה דאורייתא, הקלו חכמים בטומאתן. **דטומאתן לטומאה: חזר בו ר׳ יהודה.** מהיות לטעיל: **הא במשקין הבאין מחמת ידים.** שגזרו חכמים טומאת שניות על ידים שאינן אלא מדרבנן, וגזרו עליהן שיטמאו משקין להיות מחלה, והיות דרבנן הוא: **אי הכי.** הא דתני אבל נטמאו מחמת שרץ וכו׳ דלא משכח נטמא גבו נטמא תוכו אלא בשרץ עלמו, ליטמעינן אפילו משקין: **אבל באוכלין כרבי יוסי ורבי שמעון סבירא ליה או דילמא לגמרי מדאורייתא: כרבי מאיר.** לחמר לא מיטמא[ת] אפי׳ אוכלין אלא מדרבנן: **פרה.** של זבח או של חולין: **ששתתה מי חטאת.** ושחטוה נעודן נמעיה: **בשרה טמא.** שמקבלת טומאה מהן, דמי חטאת מטמאין אפי׳ אדם וכלים כדכתיב (במדבר יט) והנוגע נמי הנלה וגו׳: **טמאין אף במחובר.** ה״נ טמאין.

נטמא תוכו נטמא גבו לא נטמא תוכו כמו שאר כלי שוף: **רבי שמעון אומר בכלים טמאין בקרקע טהורין.** א״ר פפא אפילו למ״ד טומאת משקין דאורייתא משקי בית מטבחיא (א) הלכתא גמירי לה א״ל רב הונא בריה דרב נתן לרב פפא ואלא הא דאמר ר״א [ע] אין טומאה למשקין כל עיקר תדע שהרי העיד יוסף[פ] בן יועזר איש צרידה על משקי בית מטבחיא דכן ואי הלכתא גמירי לה מי גמרינן מינה א״ל רבינא לרב אשי והא ר״ש דאמר טומאת משקין דאורייתא[ב] דתניא ר׳ יוסי ור׳ שמעון אומרים לכלים טהורין לאוכלין טמאין והכא קאמר רבן[ע] שמעון בכלים טמאין בקרקע טהורין ואי הלכתא היא מה לי בכלים מה לי בקרקע קשיא. אמר רב פפא הא דאמרת בקרקע טהורין לא שנו [א]אלא מים אבל דם לא ומים נמי לא אמרן אלא דהוי רביעית [ג] דחזי להטביל ביה מחטין וצינורות אבל [א]לא הוי רביעית טמאין: אמר מר רבי יהודה אומר לכל טמא למימרא דסבר רבי יהודה טומאת משקין לטמא טומאת[ג] כלים דאורייתא[ד] והתנן[ד] [ב]כל הכלים שיש להן אחורים ותוך כגון הכרים והכסתות והשקין והמרצופין נטמא תוכו נטמא גבו נטמא גבו לא נטמא תוכו א״ר יהודה [ג]במה דברים אמורים שנטמאו מחמת משקין אבל נטמאו מחמת שרץ נטמא תוכו נטמא גבו נטמא גבו נטמא תוכו ואי סלקא דעתך טומאת משקין לטמא כלים דאורייתא מה לי נטמא מחמת משקין מה לי נטמא מחמת שרץ אמר רב יהודה אמר שמואל חזר בו ר׳ יהודה רבינא אמר לעולם לא הדר הא במשקין הבאין מחמת ידים הא במשקין הבאין מחמת שרץ אי הכי אדתני במה דברים אמורים שנטמאו מחמת משקין ליפלוג וליתני בדידה במה דברים אמורים במשקין הבאין מחמת ידים אבל במשקין הבאין מחמת שרץ נטמא תוכו נטמא גבו נטמא גבו נטמא תוכו אלא מחוורתא כדשנין מעיקרא חזר בו רבי יהודה. איבעיא להו מכלים הוא דהדר ביה אבל באוכלין כרבי יוסי ורבי שמעון סבירא ליה או דילמא לגמרי הדר ביה כרבי מאיר אמר רב נחמן בר יצחק תא שמע [פ]פרה ששתתה מי חטאת בשרה טמא [ד]רבי יהודה אומר טמאין אף במחובר, ה״נ טמאין. ודקיימא לן שיעור טומאת משקין ברביעית, [ה]הני מילי לטומאת מחרים, אבל לענין טמאין בכל שהן, כדתנן בטהרות (פ״ג מ״ג) ומייתינן לה בגמרא לכל שעה (דף לג:) טומאת מת שאמרו כו׳ כיון שיצאה טפה לאמונה נטמאת בכדילה: **אמר מר רבי יהודה אומר.** גבי קפק משקה לטומאת מחרים לכל טמא ואפילו לכלים, אלמא ודאי נגיעתן מטמא כלים מדאורייתא, מדמטמיגן קפק לידהו: **שיש להם אחורים ותוך.** שרשויין להשתמש בהן בתוכן ובאחוריהן: **מרצופין.** של עור: **שנטמאו** (ס) **במשקין.** לטומאתן לאו לטומאה דאורייתא, הקלו חכמים בטומאתן. **דטומאתן לטומאה: חזר בו ר׳ יהודה.** מהיות לטעיל: **הא במשקין הבאין מחמת ידים.** שגזרו חכמים טומאת שניות על ידים שאינן אלא מדרבנן, וגזרו עליהן שיטמאו משקין להיות מחלה, והיות דרבנן הוא: **אי הכי.** הא דתני אבל נטמאו מחמת שרץ וכו׳ דלא משכח נטמא גבו נטמא תוכו אלא בשרץ עלמו, ליטמעינן אפילו משקין: **אבל באוכלין כרבי יוסי ורבי שמעון סבירא ליה או דילמא לגמרי הדר ביה כרבי מאיר אמר רב נחמן בר יצחק תא שמע** [פ]**פרה ששתתה מי חטאת בשרה טמא** [ד]**רבי יהודה אומר** טמאין אף במחובר, ה״נ טמאין

הקילו חכמים בכלי שנטמא מהם, שלא יטמא תוכו על ידי טומאת גבו. **וְהָא** [-ומה] שאמר רבי יהודה בברייתא הראשונה שספק טומאת משקים לטמא כלים טמא משום שטומאתו מן התורה, הוא **בְּמַשְׁקִין הַבָּאִין מֵחֲמַת שֶׁרֶץ** - שנטמאו על ידי שנגעו בשרץ, שטומאתם היא מן התורה, ואף לטמא כלים.

הגמרא דוחה את תירוץ רבינא:

מקשה הגמרא, **אִי הָכִי** - אם לא טיהר רבי יהודה את תוך הכלי אלא באופן שנטמא במשקים הטמאים מחמת ידים, אם כן **אַדְתָּנֵי** [-עד ששנה] **'בַּמֶּה דְּבָרִים אֲמוּרִים בכלים שֶׁנִּטְמְאוּ מֵחֲמַת מַשְׁקִין'** ולא בכלים שנטמאו מחמת שרץ, **לֵיפְלוֹג וְלֵיתְנֵי בְּדִידָהּ** - היה לו לחלק בכלים שנטמאו מחמת משקים עצמם, ולהשמיענו שגם בכלים שנטמאו במשקים מצינו אופן שיטמא תוכו על ידי טומאת גבו. וכך היה לו לשנות, **בַּמֶּה דְּבָרִים אֲמוּרִים** שאם נטמא גבו לא נטמא תוכו, כשנטמא **בְּמַשְׁקִין הַבָּאִין מֵחֲמַת יָדַיִם, אֲבָל** כשנטמא **בְּמַשְׁקִין הַבָּאִין מֵחֲמַת שֶׁרֶץ**, בין אם **נִטְמָא תּוֹכוֹ נִטְמָא גַּבּוֹ**, ובין אם **נִטְמָא גַּבּוֹ נִטְמָא תּוֹכוֹ**. ומכך שלא חילק רבי יהודה כחילוק [אהח 19/06/2018] מוכח שאף משקה שנטמא משרץ אינו מטמא כלים מן התורה.

הגמרא מכריחה מכח קושיא זו כתירוץ שמואל שהובא לעיל:

מסיקה הגמרא, **אֶלָּא מְחַוַּרְתָּא כִּדְשַׁנִּין מֵעִיקָּרָא** - התירוץ המחוור הוא התירוץ הראשון, **שחָזַר בּוֹ רַבִּי יְהוּדָה** מדבריו בברייתא הראשונה, וסובר שטומאת משקים לטמא כלים אינה אלא מדרבנן, כדבריו בברייתא השניה.

הגמרא מסתפקת בשיטת רבי יהודה לאחר חזרתו:

אִיבַּעְיָא לְהוּ - הסתפקו בני הישיבה, האם רק **מִכֵּלִים הוּא דַּהֲדַר בֵּיהּ** - האם חזר בו רבי יהודה רק ממה שאמר שמשקים מטמאים כלים מן התורה, **אֲבָל** בְּטומאת משקים לטמא **אוֹכָלִין** כְּדברי **רַבִּי יוֹסֵי וְרַבִּי שִׁמְעוֹן** בברייתא לעיל **סְבִירָא לֵיהּ** - עדיין הוא סובר שהיא מן התורה, ואם יש ספק האם נגעו המשקים באוכלים נטמאים האוכלים מספק. **אוֹ דִילְמָא** [-שמא], **לְגַמְרֵי הֲדַר בֵּיהּ** [-חזר בו] רבי יהודה מדבריו, ואף ממה שאמר שטומאת משקים לטמא אוכלים היא מן התורה, וסובר הוא כְּדברי **רַבִּי מֵאִיר** בברייתא (לעיל טז.), שטומאת משקים לטמא אחרים אינה אלא מדרבנן, ואם ספק נגעו באוכלים, האוכלים טהורים.

הגמרא מבקשת לפשוט ספק זה ממשנה:

אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה לפשוט את הספק האמור. שנינו במסכת פרה (פ"ט מ"ה), **פָּרָה** של קדשים או של חולין **שֶׁשָּׁתְתָה מֵי חַטָּאת**[כו], ושחטוה בתוך מעת לעת[כז] משתייתה בעוד המים במעיה, **בְּשָׂרָהּ טָמֵא** מחמת מים אלו[כח]. שכן מי חטאת הם אב הטומאה, ומטמאים אפילו אדם וכלים[כט]. **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר,**

אוצר החכמה

שהם מקבלים טומאה בנקל, מה שאין כן באוכלים שאינם מקבלים טומאה אלא על ידי הכשר מים. גמרא להלן (יח:).

כו. מים שעירבו בהם אפר פרה אדומה לצורך הזאתם על טמא מת.

כז. רבינו חננאל (ד"ה מ"ש). וכן היא הגירסא במשנה שם, 'בשרה טמא מעת לעת'.

אך המלאכת שלמה (שם) תמה על מה שלא הגיהו המפרשים בסוגייתנו והוסיפו תיבות אלו בגירסת הגמרא כאן. וכתב, שיתכן שגם רש"י לא גרס כן בדברי המשנה.

כח. אך בחייה אינה נטמאת, שכן בעלי חיים אינם מקבלים טומאה.

כט. שנאמר (נמדבר יט כא) 'והנוגע במי הנדה יטמא עד הערב'.

אין המים מטמאים את בשרה, משום שכבר בָּטְלוּ בְּמֵעֶיהָ, שהרי כבר אינם ראויים למי חטאת[א], ושוב אין שם מי חטאת עליהם[ב].

מוכיחה הגמרא, וְאִי סָלְקָא דַּעְתָּךְ - ואם יעלה בדעתך לומר שרק מִמה שמשקים מטמאים כֵּלִים הוּא דַּהֲדַר בֵּיהּ - חזר בו רבי יהודה, אֲבָל בְּאוֹכָלִין, כְּשיטת רַבִּי יוֹסֵי וְרַבִּי שִׁמְעוֹן סְבִירָא לֵיהּ - סובר רבי יהודה, ולשיטתו משקים מטמאים אוכלים, אם כן אַמַּאי בָּטְלוּ המים בְּמֵעֶיהָ לְגַמְרֵי ואינם מטמאים את בשרה. הלא נָהֵי [-אמנם] דְּטוּמְאָה חֲמוּרָה של אב הטומאה לטמא אדם וכלים לֹא מְטַמְּאוּ [-מטמאים] המים שבמעי הפרה לפי שכבר בטל מהם שם מי חטאת, מכל מקום מכח טוּמְאָה קַלָּה של ראשון לטומאה מִיהָא נִיטַמְּאוּ - על כל פנים יש להם לטמא את הבשר[ג]. שהרי עד שנפסלו היו ראויים לטמא כל דבר הנוגע בהם כדין מי חטאת, וכל שכן שטימאו את עצמם, שהרי אין לך נגיעה גדולה ממה שנגעו בעצמם[ד], וכשנפקע מהם שם מי חטאת הרי הם נעשים ראשון לטומאה מחמת נגיעה זו, ואם כן יש להם לטמא אוכלים אף לאחר שנפסלו מלהיות מי חטאת כדין שאר משקים שנגעו במי חטאת. ומכך שטיהר רבי יהודה את הבשר, מוכח שחזר בו לגמרי מדבריו הראשונים, ואינו סובר כרבי יוסי ורבי שמעון שמשקה מטמא אוכל, אלא כרבי מאיר שמשקים אינם מטמאים אוכל מן התורה אלא מדרבנן. אך על משקים שבמעי הפרה לא גזרו חכמים שיטמאו, משום שהם דבר לא שכיח.

דוחה הגמרא, מַאי 'בָּטְלוּ בְּמֵעֶיהָ' שאמר רבי יהודה, כוונתו נַמִּי [-גם כן] רק לכך שבָּטְלוּ מִטּוּמְאָה חֲמוּרָה של מי חטאת ואינם מטמאים אדם וכלים, אֲבָל בטוּמְאָה קַלָּה של טומאת משקה ראשון מְטַמְּאוּ - אכן הם מטמאים את הבשר. מקשה הגמרא על דחיה זו, הלא אם רבי יהודה מטהר את המים רק מטומאה חמורה, מִכְּלָל [-מוכח] דְּתַנָּא קַמָּא החולק עליו סָבַר שטּוּמְאָה חֲמוּרָה של מי חטאת נַמִּי [-גם כן] מְטַמְּאוּ [-מטמאים] המים, והרי לא יתכן לפרש כן, דהָא [-שכן] 'בְּשָׂרָהּ טָמֵא' קָתָנֵי בדברי תנא קמא, ומשמע שרק הבשר שהוא אוכל נטמא מהמים, ולא אדם וכלים שנוגעים בהם, ואם יש בהם טומאה חמורה של מי חטאת הלא היה לו לומר שאדם וכלים הנוגעים במים נטמאים.

מתרצת הגמרא, המשנה כּוֹלָּהּ מדברי רַבִּי יְהוּדָה הִיא, וְחַפּוּרֵי מִיחַפְּרָא וְהָכִי קָתָנֵי - יש לשנותה כאילו היא חסירה, וכך יש לשנות בה, פָּרָה שֶׁשָּׁתְתָה מֵי חַטָּאת בְּשָׂרָהּ טָמֵא. בַּמֶּה דְּבָרִים אֲמוּרִים שהמים שבמעיה מטמאים אחרים, רק מכח טוּמְאָה קַלָּה של משקה ראשון הם מטמאים, אֲבָל מכח טוּמְאָה חֲמוּרָה של מי חטאת הם לֹא מטמאים. שֶׁכֵּן רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, בָּטְלוּ המים בְּמֵעֶיהָ מתורת מי חטאת ואינם אלא ראשונים לטומאה, ועל כן אינם מטמאים אלא את בשרה בלבד, ולא אדם וכלים שנגעו בהם.

הגמרא מביאה דחיה נוספת להוכחה מדברי המשנה האמורה, שלדעת רבי יהודה משקה אינו מטמא אוכל מן התורה:
רַב אַשִׁי אָמַר, לְעוֹלָם לדעת רבי יהודה בָּטְלוּ המים בְּמֵעֶיהָ לְגַמְרֵי, ואינם מטמאים את הבשר כלל, ומכל מקום יתכן שהוא סובר שמשקה מטמא אוכל מן התורה, ומה שאין המים שבמעיה מטמאים הוא מִשּׁוּם דְּלאחר ששתתה אותם הפרה הֲוָה לֵיהּ [-נעשים המים] מַשְׁקֶה סָרוּחַ שאין בו שם משקה כלל, ואין נוהגת בו טומאת משקים. שכן נאמר בטומאת משקים (ויקרא יא לד) 'וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא', ומכאן שמשקה סרוח שאינו ראוי לשתיה אינו נחשב משקה[ה].

★

הגמרא חוזרת לבאר את שיטת רבי יוסי בברייתא לעיל (יז:) בדין טומאת משקים:
שנינו בברייתא, רַבִּי יוֹסֵי וְרַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמְרִים, משקה טמא שאנו מסופקים עליו האם טימא דבר אחר, אם הספק הוא לְענין שיטמאו אוֹכָלִין הרי האוכלים טְמֵאִין, משום שמשקה מטמא אוכל מן התורה, וספק טומאה דאורייתא ברשות היחיד טמא. אבל אם הספק הוא לְענין שיטמאו כֵּלִים, הרי הכלים טְהוֹרִים, משום שאין משקה מטמא כלי מן התורה אלא מדרבנן, ולא גזרו חכמים אלא על הודאי ולא על הספק. אָמַר רַבָּה בַּר בַּר חַנָּה אָמַר רֵישׁ לָקִישׁ, רַבִּי יוֹסֵי בְּשִׁיטַּת רַבִּי עֲקִיבָא רַבּוֹ אֲמָרָהּ להלכה זו, דְּדָרִישׁ [-שכן דורש] רבי עקיבא את מה שנאמר בטומאת אוכלים 'יִטְמָא', במשמעות 'יִטַּמֵּא'. דִּתְנַן - שכן שנינו במסכת סוטה (מ:), בּוֹ בַּיּוֹם שנתמנה רבי אלעזר בן עזריה לנשיא', דָּרַשׁ רַבִּי עֲקִיבָא את מה שנאמר בטומאת שרץ (ויקרא יא לג-לד), 'וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם וגו' אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִּשְׁבְּרוּ מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא, וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא'. שהשרץ הוא אב הטומאה, וכשנופל לכלי הרי הוא עושה אותו לראשון לטומאה, והכלי עושה את האוכל או את המשקה שבתוכו לשני לטומאה. ואמר רבי עקיבא,

---

א. **שהרי** נפסלו להזאה משום היסח הדעת, שכן היסח הדעת פוסל במי חטאת, ומשעה שבאו המים למעי הפרה הסיחו את הדעת מהם. תוספות (ד"ה נטלו). עוד הביאו בשם התוספתא (מקוואות פ"ו ה"ח), שמקור הפסול הוא ממה שנאמר במי חטאת (במדבר יט ט) 'למשמרת למי נדה', יצאו מים אלו ששתתה מהם הפרה ששוב אינם למשמרת. ולפי זה כתבו התוספות שנפסלו רק לאחר שנכנסו למעיה, אבל בעודם בפיה לא נפסלו. ורבינו דוד לעיל (יז: ד"ה נטלוה) פירש, שהמים נפסלים גם בעודם בפיה, משום שהם מתערבים במשקים שבפיה, ושנינו במסכת פרה (פ"ט מ"ח-ג) שמי חטאת שנתערב בהם משקה אחר נפסלים.

ב. **ואף** שנינו (שם פ"ט מ"ח) שגם לאחר שנפסלו הם מטמאים, הרי כתב הרע"ב (שם) שטומאה זו אינה אלא מדרבנן, ולא גזרו חכמים עליהם כשהם במעי הפרה, משום שהוא דבר שאינו שכיח. רש"ש (נמוק' ד"ה הא). והחזון איש (פרה סי' ה אות יז) תירץ, שמכיון שהמים ששתתה הפרה עומדים לעבור מן העולם לא גזרו עליהם חכמים טומאה.

ג. **שהרי** הבשר הוא אוכל, ואוכל נטמא גם מראשון לטומאה.

ד. **רש"י** (ד"ה נטלו). ותמה התוספות רבינו פרץ (ד"ה נהי) על דבריו, הרי לא מצינו בשום מקום שיטמא דבר את עצמו על ידי נגיעה בעצמו. והמקדש דוד (טהרות סי' מד אות ג) והקובץ שיעורים (אות פד) כתבו, שהתוספות שפירשו את דברי הגמרא שלא כרש"י [כמובא בסמוך] מיאנו בפירושו, משום ששנינו בנדה (מג:) שמגע בית הסתרים [במקום שאינו נראה לעין] אינו מטמא, ומבואר בחולין (עג.) שבדבר שלם נחשב מקום הנגיעה של חלקו האחד בחלקו האחר לנגיעת בית הסתרים. ובדעת רש"י כתבו, ששונה דין משקים מדין אוכלים לענין זה, ומגע של משקה בעצמו אינו נחשב למגע בית הסתרים, משום שאין נחשב כל חלק מהם כמחובר לחבירו. וראה עוד בילקוט ביאורים במובא מפתח הבית (אות קיח) והדברי יחזקאל (סי' ו ענף ג אות יג), בטעמים נוספים לכך שסוברים התוספות שאין המים נטמאים על ידי הנגיעה בעצמם.
והתוספות (ד"ה הא) פירשו, שהמים טמאים בטומאה קלה משום שכלל הוא בידינו, שכל שסופו לטמא טומאה חמורה מטמא כבר מעתה טומאה קלה [כגון נבלת עוף טהור שסופה לטמא טומאה חמורה בבית הבליעה, שאדם האוכלה נטמא ומטמא את בגדיו, הרי היא מטמאה מתחילתה טומאת אוכלים אף ללא הכשר משקים וללא נגיעת שרץ, כמבואר בחולין (קכא.)]. והוא הדין למי חטאת, שמאחר שחלה עליהם טומאה חמורה של אב הטומאה לטמא אדם וכלים, חלה עליהם אף טומאה קלה של משקים לטמא אוכלים. ואף לאחר שפרחה מהם הטומאה החמורה עדיין נשארת בהם הטומאה הקלה.

ה. **ואף** שנחלקו תנאים בתורת כהנים (שמיני פרשה ו ה"ד) בדין זה, ולדעת חכמים כל שהם ראויים לשתיית בהמה הם טמאים, מכל מקום לאחר שבטלו במעיה לדברי הכל הם כפרש בעלמא, ואין בהם תורת טומאה. ותנא קמא החולק על רבי יהודה וסובר שבשרה טמא, הוא משום חומר של מי חטאת. פירוש הראב"ד (שם).

ו. **רבי** יוסי היה תלמידו של רבי עקיבא, כדברי הברייתא ביבמות (קג:), שלאחר שמתו כל תלמידי רבי עקיבא היה העולם שמם מתורה, עד שבא רבי עקיבא אצל רבותינו שבדרום ושנה להם, ואלו הם, רבי מאיר, רבי יהודה, רבי יוסי, רבי שמעון, ורבי אלעזר בן שמוע. רש"י (ד"ה ר' יוסי). וכמו כן יכול היה ריש לקיש לומר שגם רבי שמעון אמר כן בשיטת רבי עקיבא רבו, שהרי אף הוא אמר כדברי רבי יוסי בברייתא, וגם הוא היה מתלמידי רבי עקיבא. תוספות חכמי אנגליה (ד"ה רבי). והצל"ח (אות קי) כתב, שנקט ריש לקיש 'רבי יוסי' ולא 'רבי יוסי ורבי שמעון', משום שרצה ליישב בכך את הסתירה בדברי רבי יוסי, שכן מבואר להלן (ע"ב) שרבי יוסי עצמו סובר שטומאת משקים לטמא אחרים אינה מן התורה, ולא כדבריו בברייתא. ותירץ ריש לקיש, שאכן דבריו בברייתא אינם בשיטת עצמו אלא בשיטת רבי עקיבא.

ז. **שנינו** בברכות (כח.), שכל מקום שנאמר בו 'בו ביום', הכוונה היא ליום זה. שכן כל זמן נשיאותו של רבן גמליאל, היה מכריז ואומר, כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש. ובאותו יום שהתמנה רבי אלעזר בן עזריה סילקו את שומר פתח בית המדרש, וניתנה רשות לתלמידים להיכנס, והתרבו ספסלי בית המדרש. ומתוך שהתרבו התלמידים התרבה החידוד והפלפול, ולא נותרה שום הלכה שהיתה תלויה בספק שלא פירשוה. גמרא ורש"י (שם ד"ה מלויה).

ח. **כלומר**, כל כלי חרס שיפול שרץ לתוכו, אפילו כשלא נגע השרץ בדפנותיו אלא נתלה באוירו, נטמא. רש"י (ד"ה מאחר). וראה בילקוט ביאורים במובא מהצל"ח (אות קיג), בביאור שייכות דין זה לסוגייתנו.

רבינו חננאל

בטלו במעיה. לחיון לחויין למי חטאת וחין עוד שמן עליהן, ומי חית ליה לרבי יהודה משקין בעלמא מטומחו חוכל, ניהי לבטולי מתורת מי חטאת לענין ללח הוי טמא חב הטומחה לטמא חלט וכליס, שם משקה טמא מי ליכא עלייהו כשאר משקין לטמא בשר זה שהוח חוכל, וחמאי בטלו במעיה לגמרי חפילו מלטמא בשר זה להיינו טומחת חוכלין קלה, ניהי לטומחה חמורה לח מטומחו חס נגעו חלט וכליס בהן בתוך המעיס, להח חין שם מי חטאת עליהן, טומחה קלה כגון חת הבשר לטומחו, להח משקין בעלמא ניהו, ושם טומחה לח פקע מינייהו, לניטומחו מחמת עלמן, לחין נגיעה גדולה ממה שהן נוגעין בעלמן, וכי חזיל שם מי חטאת מינייהו הוו להו משקין שנגעו במי חטאת, חלח ש"מ מכולהו הדר ביה, וכיון דבחוך לח מטומחו משקין חוכלין חלח מדרבנן, הכח למילתח ללח שכיחח לח גזור: **טומאה חמורה.** חלט וכליס, טומחה קלה חוכלין: **והא בשרה טמא קאמר.** חלח טימח חלח חת הבשר, ולח תנח חלט וכליס הנוגעין בהן טומחין: **אבל טומאה חמורה.** שיהח עליין שמן עליהן לטמח חלט הנוגע בהן, לח מטומחי, שר' יהודה חומר בטלו במעיה מתורת מי חטאת: **רב אשי אמר לעולם לגמרי.** לחפי' שם משקה בעלמא ליכא עלייהו, דה"ל משקה סרוח, ותניח בת"כ[ג] וכל משקה חשר ישתה בכל כלי יטמא פרט למשקה סרוח: ר' יוסי תלמידו של ר' עקיבא היה, כדתניא ביבמות בהבא על יבמתו (דף סב:) והיה העולם שמח עד שבא ר"ע חלל רבותינו שבדרום ושנאה להם וחלו הן ר"מ ורבי יהודה ור' יוסי ור"ש ור"ח בן שמוע: **דדריש יטמא.** לכתיב גבי חוכלין טומחין יטמח, וחיהו נמי דרים יטמח לכתיב גבי משקין טמחין יטמח: **בו ביום.** ביום שמינו חת ר"ח בן עזריה לנשיחות[ד]: **אשר יפול מהם אל תוכו.** תע"פ שלח נגע חלח נחלה בחוירו ה"ל כלי רחשון, וכתיב כל חשר בתוכו יטמח מחמת הכלי ה"ל חוכל שני, וחינו חומר טמח חלח יטמח לדרוס ביה יטמח: **לימד על הכבר שני.** להח קרח משמעי בחוכלין, כדכתיב בתריה מכל החוכל חשר יחכל והוח היה בתוך הכלי יטמח, חלמח ככר שני עושה שליסי וחף בחולין, דקרח סתמח כתיב. והח ליכח למימר לחוכלין שבו מקבלין טומחה מן הבשרן לליהוי חויר כלי כמחן דמלי טומחה וניהוו חוכל רחשון, דמ"כ חף כליס שבחוירו יטמחו, ובפרקין[ה] מפרשינן לה בהליה לעל כרחך שני הוח ומן הכלי הוח מקבלה[ו] שמטומח חת השליסי ככר עושה כיוצח בו, וחית ליה לר"ע חוכל מטומח חוכל, ות"ח לומר כן, משום ללח לחכחן לה בהדיה וע"י הדחק נחמר, ות"כ כי חקשי לעיל[ז] והח חין חוכל מטומח חוכל ודחיק נפשיה וחוקמה מדרבנן טמח, ניחח כר"ע ס"ל, להח ר"ע גופיה חיירי ביה והוסיף עדות על עדותו, ולקמן דקחמר לח כך היה ולח מלי לדחויה חלח ע"י טעס זה לח מלינו טומחה עושה כיוצח בה, הרי מלינו לר"ע, ועוד בהדיה חמר לקמן בההוח יטמח לטומח חת המשקין ולח חוכל כיוצח בו: **והבא.** גבי יטמח דמשקין דקחמר רבי יוסי דמטמח חוכל, היכי דרים ליה רבי יוסי דמוקי ליה לטומח חוכל ולח לטומח משקה כיוצח בו ולח כלי: **וכל משקה אשר ישתה בכל כלי.** חס היה המשקה הזה בתוכו של כלי חרס להח עלה קלי יטמח, ודרים ביה יטמח לטומח חת החוכל: **לא מצינו טומאה שעושה כיוצא בה.** כדלמרינן לקמן[ז] דלהכי קרינן יטמח למימר דהוח טמח ומין עושה כיוצח בו: **דאי ס"ד.** הלי יטמח דכתיב בשקה בסיפיה דקרח לטומח משקים קלמר, ויטמח דרישח דכתיב גבי חוכל ע"כ לטומח משקין מוקמי ליה לקמיה, דהכתיב [א] לעיל מהלי קרח טמח הוח ומרינן[ז] הוח טמח ומין עושה כיוצח בו ומדלינטריך למעוטי חוכל מכלל דמשקין מטמחי, ת"כ יטמח יטמח למה לי, ליערבינהו ונכתבינהו כו': **ואימא.** יטמח דסיפח לטומח חת הכלים, ולמלי קלמר רבי יוסי לכלים טהור: **ומה כלי.** שטימח חת המשקה הזה יוכל לטומח חת הכלי, כדלמרינן לקמן[ח] כל חשר בתוכו יטמח מכל החוכל חוכלין ומשקין מיטמחים מחויר כלי חרס ומין כלים מיטמחים מחויר כלי חרס, משקין חלו שבחין מחמת כלי חינו חל חוכל ומשקה כיוצח בו: **דינפקא לן.** מין משקה מטמח כלי (לימח כי לח מטומחו משקין כלי[ט]) הני מילי משקין הבחין מחמת כלי, חבל משקין שנגעו בשרץ יטמחוהו: **ומשני**

הא בשרה טמא קתני. משמע דוקח בשרה חבל חלס וכליס לח והיינו משום לנפסלו בהיסח הדעת ומס תלמר כיון לפרחה מהן טומחה חמורה חפי' טומחה קלה לח לטומחו דהח לחמרי' בפ' בח סימן (נדה נח.) ובפ' טבול יום (זבחים קה.) כל שמופו לטמח טומחה חמורה לח בעי הכשר שרץ וחציב כחילו נגע בשרץ והיינו דוקח בעוד שמופו לטומח טומחה חמורה חבל כשר לטומח טומחה חמורה בעי הכשר כדלמרינן בפרק בהמה המקשה (חולין עג:) **גבי בשר** הפורש מחבר מן החי דלח מהני ליה מה שמופו[ג] לטומח טומחה חמורה כשהיה עס חביו לשויה מוכשר כיון דלחחר שפירש ממנו חין רחוי לטומח טומחה חמורה וי"ל דשחני התם כשסימם מעשה עץ סימם כדלמרינן בהעור והרוטב (שם דף קכט.) ולכך כשפירש מחביו בעי הכשר חבל מי חטאת נריך שיהו רחויין מתחלה לשחיה ומעלה טומחה חמורה שלהן חינו מעשה עץ חלח מעשה שיהיו[ד] רחויין לשחיית חדם דבע"ח לח היו רחויין להזחה ולכך חף כשנפסלו לח פרחה טומחת משקין:

בטלו במעיה. חבל בעודם בפיה לח בטלו חע"ג דלמרינן במסכת פרה (פ"ט מ"ג) דכל העופות פוסלין מי חטאת חור"י דהתם מיירי קודם קדוש ונפסלים כדפ"ה דהמזקין[ט] (גיטין ע.) דבעינן שתהח חיותן בכלי חו משום מלאכה[י] והכח חיירי לחחר קידוש מדחשיב להו סופו[ה] לטומח טומחה חמורה ומלאכה חינה פוסלת חחר קידוש כדתנן במסכת פרה (פ"ד מ"ד) מיס מלאכה פוסלת בהן עד שיתן לתוכן חפר ונסיפא[יל] יליף לה מדכתיב למי נדה וכבר הס למי נדה ובטלו במעיה משום היסח הדעת ובתוספת' (דמקוואות פ"ח) מפרש טעמ' דר"י משום לכתיב למסמרת יגעו חלו שחינס למסמרת הוחיל שסתתה מהן הפרה: **לא מצינו טומאה עושה כיוצא בה.** פי' הקונט' כדדרשינן לקמן טמח שחין טומחה עושה כיוצח בה וחית ספרים לל"ג[יב] לקמן ולמון לח מלינו לח משמע כן דמשמע דמעלמח נפקח לן ממסמעות[יג] ומפרש ר"י לח מלינו טומחה עושה כיוצח בה כדדרשינן לעיל (דף יד.) מטמח הוח:

רבינא[יד] חמר מגופיה דקרח לח מלית חמרת דחי ס"ד לטומחת משקין לח לכתוב חלח חד טמח תרי זימני למה לי למעוטי שחין טומחה עושה כיוצח בה: **ומה** בלי שמטמא משקין. ות"ת משקין הבחין מחמת חוכל לח טמחו חוכל מהחי ק"ו וכן חוכל הבח מחמת משקין לח טמח משקין וי"ל דהכח עדיד ספיר ק"ו דמה כלי שחין מטמח כלי משום שהוח קל שחינו חב הטומחה לכשהוח חב הטומחה מטמח כלי וכ"ש משקין הבחים מחמת כלי דקילי טפי חבל מה שחין חוכל מטמח חוכל היינו לפי שחין עושה כיוצח בו ות"ת משקין הבחים מחמת כלי שנגע בחת מנלן לח מטמחו כלי למק"ו דכלי לח חמי דכלי שנגע בחת מטמח כלי וי"ל דהחי קרח בשרץ כתיב חבל משקין שנגעו בכלי שנגע בחת לח כתיב:

ולחו

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [לקמן כ.], ג) חולין דף לג: סוטה כז:, ד) שמיני פרשתא ח ה"ד, ה) ברכות כח., ה) כ., ו) דף יד., ז) עמוד ב, ח) דף כ:, ט) [לח מלחמי שם רק בהמגרש פו: רש"י ד"ה מפני שמוללת משמע כן ממנח גרש"י חולין ט: ד"ה חס מצוחר כן להדיח], י) [וע"ע תוספות גיטין פו: ד"ה כל ותוספות חולין ט: ד"ה חס יכולה].

הגהות מהר"ב רנשבורג

חוצר החכמה

חן] רש"י ד"ה ומי ס"ד וכו' להכחיב לעיל מהלי קרמ. חלח לעיל נמחק ונ"ב ל"ל בתר האי קרמ:

הגהות וציונים

ט] מכחן הוח דיבור חדש (נמוקי הגרי"ב) ולפי"ז צ"ל חני שמעתי, וכ"ה בדפו"י, ולפנינו ע"פ מהרש"ל: כ] [מראה חש מ"ז] (גליון): ג] [מה שטיטה לטמח כצ"ל מהר"מ] (גליון): ד] צ"ל שהיו (ב"ש) וכ"ה בכת"י: ה] תיבת "סופו" ל"ג (מצור דבש): ו] [צ"ל ובספרי (פ' חקת סי' קכד) כצ"ל] (גליון): ז] בכת"י דל"ג ליה לקמן: ח] מתוס' שאנן נדצ"ל ממשמעות דיטמא (ברכות שמים). ובכת"י, נפקא לן ולא ממשמעותיה דהכא: ט] מהר"מ כתב שדיבור זה עם דיבור הקודם הם דיבור אחד (גליון):

ליקוטי רש"י

דתנן. בפרק כשם שהמים (סוטה דף כז:) [חולין לג:]. **בו ביום דרש.** בסמ' ברכות (דף כח.) למרינן דכל היכח דמני בו ביום הוח יום שהוסיפו חת ר"ח בן עזריה לנשיחות שנתרבו תלמידים שנתנו רשות ליכנס לכל שהיה ר"ג חומר כל ת"ח שחין תוכו כברו חל יכנס לבהמ"ד ורבתה תורה בו ביום ולח היתה הלכה תלויה בבהמ"ד שלח פירשוה. כלי חרס הוח לשון שנטמח מן השרץ והחוכל שנתוכו שני שנטמח בכלי [סוטה כז:]. **שרץ שגפל לתוך תנור שהוח כלי חרס** נטמח תנור והרי הוח לשון והתנור מטמח מה שנתוכו והוי שני וכתיב יִטְמָא ומשמע יִטַּמֵּא חלמח עדיד שליסי [חולין לג:]. **אינו אומר טמא.** כל חשר בתוכו טמח חלח יטמח למדלם נמי יטמח שמטמח חחרים. **לימד על הכבר שני.** להכי נקט ככר לפי שהוח מלוי בתנור שהוח כלי חרס [סוטה כז:]. **דקתני תנור ככרות בתוכו** [חולין לג:]. **שעושה שלישי בחולין.** בתרומה ולפי' בחולין דקרח סתמח כתיב [סוטה כז:]. **וקרח משמע** בין חולין ובין תרומה [חולין לג:].

תורה אור השלם

א) וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ:
[ויקרא יא, לג]

ב) מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא:
[ויקרא יא, לד]

למשקין באוכלין וכי בהאי כר' יוסי ור' שמעון סבירא ליה נהי דלא מטמא טומאה חמורה כאב לטמא במשא כאשר עקר מי חטאת ותורתם שהן מאבות הטומאה מטמא אדם וכלים כדתנן למעלה מהן נבלה ומי חטאת שיש בהן כדי הזיה שמטמא האדם במשא לטמא בגדים טומאה קלה מטמא. **והא ת"ק נמי בשרה טמא קתני** ולא (היא) טומאת מי חטאת עצמן שהן טומאה חמורה אלא טומאה קלה והיא טומאת אוכלין הוא דמטמאה ואי הכי מאי בינייהו. **ואמרינן** חסורי מחסרי והכי קתני בשרה טמא טומאה קלה אבל טומאת מי חטאת שהיא חמורה שמטמ' במשא לא דברי ר' יהודה שר' יהודה אומר בטלו במעיה ולעולם באוכלין ר' יהודה כר' יוסי ור' שמעון סבירא ליה. **רב אשי אמר** לעולם בטלו לגמרי משום דהוי משקה סרוח: **אמר מר** ר' **יוסי ור"ש אומרים [לאוכלים טמאים] כו'.** אמרי' ר' יוסי ור"ש בשטת ר' עקיבא אמרה שהמשק' מטמ' האוכלין דדרש יטמא יטמא הנוגע בו דתנן בסוטה פ"ה בו ביום דרש ר' עקיבא וכל כלי חרש וגו' וכוותיה דרש הכא ר' יוסי וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא האוכל הנוגע במשקה הזה יטמא אתה אומר אוכל מטמא מן המשקה או אינו אלא המשקה מטמא מן המשקה ולא האוכל מן המשקה. **אמרת לא כך היה** כלומר אין טומאה עושה כיוצא בזה ומאי היא אין מטמא משקה ממשקה אלא האוכל הוא מטמא מן המשקה. **רבינא אמר אין טומאה עושה כיוצא בה מרישא** דקרא **נפקא** מכל האוכל אשר יאכל אשר יבא עליו מים יטמא טמא לא אמר אלא יטמא ללמדך כי הוא טמא וגם הנוגע בו יטמא ואי ס"ד כל האוכלין לעולם אין מטמאין (את) [מן] המשקין וכי יטמא דכתיב הכא במשקה אשר ישתה שניהן לטמא את המשקין באו הוה לי' לקרא למכתב חד יטמא תרי למה לי אלא יטמא דכתיב באוכל לטומאת משקין וטומאה דכתיב במשקין אשר ישתה לטומא' אוכלין. **ואימא** יטמא דכתיב במשקה אשר ישתה לטומא' כלי' הוא דאתי ולא לטומאת אוכלין. **ודחי' ומה כלי המטמא את המשקה** אינו מטמא כלי שאין כלי מטמא כלי דקיימא לן שאין טומאה עושה כיוצא בה משקין הבאין מחמת כלי דתנינן בספרא שהכלי' מטמאין את המשקין שנאמר וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא. **התינח משקין הבאין**

15/06/2018 אוניברסיטת

הרי כתוב זה **אֵינוֹ אוֹמֵר** על האוכל שבתוך הכלי הטמא שהוא 'טָּמֵא', **אֶלָּא** הוא אומר עליו 'יִטְמָא', כדי שנדרוש אותו במשמעות 'יְטַמֵּא' **אֲחֵרִים.** ובכך לְיַמֵּד הכתוב **עַל כָּכָר** שנפל לכלי הטמא ונעשה **שֵׁנִי** לטומאה, **שֶׁ**הוא מטמא דבר אחר במגעו **וְעוֹשֶׂה** אותו **לִשְׁלִישִׁי** לטומאה אף **בְּחוּלִּין**[ט]. וכשם שדרש רבי עקיבא את מה שנאמר בטומאת אוכלים 'מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל וגו' יִטְמָא' במשמעות 'יְטַמֵּא', כן יש לדרוש את מה שנאמר בטומאת משקים 'וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא' במשמעות 'יְטַמֵּא', ומכאן מקורו של רבי יוסי שמשקה מטמא אוכלים מן התורה.

הגמרא מבררת את דברי רבי יוסי:

שואלת הגמרא, **וְהָכָא** הֵיכִי דָּרִישׁ - כאן במשקה איך דורש רבי יוסי את ה'יטמא' שנאמר בסוף הכתוב בענין משקים, שהם מטמאים דווקא אוכל, ולא משקה אחר או כלים. משיבה הגמרא, כך הוא דורשו, 'וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא', שיִּטְמָא המשקה שנמצא בתוך כלי החרס הטמא[י] לענין לְטַמֵּא [-שיְטַמֵּא] מאכל **בְּטוּמְאַת אוֹכָלִין,** ולא משקים וכלים. מפרשת הגמרא את תשובתה, **אַתָּה אוֹמֵר** שהכוונה היא לְטַמֵּא אוכל **בְּטוּמְאַת אוֹכָלִין, אוֹ** [-שמא] **אֵינוֹ** בא **אֶלָּא** לְטַמֵּא משקים אחרים **בְּטוּמְאַת מַשְׁקִין**[יא], ולא אוכלים[יב]. מתרצת הגמרא, **אָמַרְתָּ לֹא כָּךְ הָיָה** - יש לך לומר, שלא יתכן לפרש כך את הכתוב.

שואלת הגמרא, **מַאי לֹא כָּךְ הָיָה** - מדוע לא יתכן לפרש שמשקה מטמא משקה. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב פָּפָּא, לֹא מָצִינוּ טוּמְאָה שֶׁעוֹשָׂה כֵּיוֹצֵא בָּהּ** - אין דבר טמא מטמא דבר אחר כמותו, אלא אוכל מטמא משקה ומשקה מטמא אוכל, ואין אוכל מטמא אוכל, ואין משקה מטמא משקה[יג].

הגמרא מביאה הכרח אחר לכך שמשקה מטמא רק אוכל ולא משקה:

רַבִינָא אָמַר, מִגּוּפֵיהּ דִּקְרָא [-מגוף הכתוב] המובא לעיל **נַמִי** [-גם כן] מוכרח **דְּלֹא מָצֵית אָמְרַת** [-שאינך יכול לומר] ש'יִּטְמָא' האמור במשקה בא ללמדנו שהוא טמא לְטַמֵּא משקה אחר **בְּטוּמְאַת מַשְׁקִין.** משום **דְּאִי סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - שאם יעלה בדעתך לומר ש'יִּטְמָא' **דְּסֵיפָא** [-שנאמר בסוף הכתוב] לגבי משקה הוא לְטַמֵּא **טוּמְאַת מַשְׁקִין,** הרי אף 'יִּטְמָא' **דְּרֵישָׁא** [-שנאמר בתחילת הכתוב] לגבי אוכל הוא **נַמִי** [-גם כן] לענין לְטַמֵּא **טוּמְאַת מַשְׁקִין**[יד], ואם כן **נֵיעָרְבִינְהוּ וְנֵיכְתְּבִינְהוּ** - היה לה לתורה לערב אוכל ומשקה יחד, ולכתוב 'מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם, וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא', ותְּרֵי [-ושני] 'יִּטְמָא' שנאמרו בכתוב זה, אחד לאוכל ואחד למשקה, **לָמָּה לִי,** הלא די ב'יטמא' אחד לשניהם[טז]. **אֶלָּא** בהכרח ש'יִּטְמָא' **דְּרֵישָׁא** [-שבתחילת הכתוב] שנאמר באוכל הוא לְטַמֵּא דווקא משקה **בְּטוּמְאַת מַשְׁקִין,** ו'יִּטְמָא' **דְּסֵיפָא** שנאמר במשקה הוא לְטַמֵּא דווקא אוכל **בְּטוּמְאַת אוֹכָלִין,** ומאחר ששונים הם זה מזה בדינם, על כן נכתב 'יטמא' לכל אחד מהם בפני עצמו.

שנינו בברייתא שהובאה לעיל, שלדעת רבי יוסי, כלים שספק נטמאו על ידי משקה הרי הם טהורים, משום שמשקה אינו מטמא כלי מן התורה אלא רק מדרבנן, ולא גזרו חכמים על הספק. הגמרא מבררת את מקורו של רבי יוסי:

מקשה הגמרא, **וְאֵימָא** ש'יטמא' שנאמר במשקה הוא לְטַמֵּא **אֶת הַכֵּלִים,** ומדוע סובר רבי יוסי שאינו מטמא את הכלים אלא מדרבנן[יז],

---

ט. **שהרי** הכתוב נאמר בסתם, ולא דווקא בקדשים ותרומה. וכן היא שיטת רבי עקיבא, אך לדעת חכמים אין שני עושה שלישי בחולין, אלא בתרומה וקדשים בלבד. ואין לומר שכאשר השרץ נמצא בתוך הכלי נחשב כל אוירו כמלא בטומאת שרץ, והככר שבכלי נטמא מהשרץ עצמו, והרי הוא ראשון לטומאה ועושה אוכל אחר לשני, שאם כן גם כלי אחר הנמצא בתוך הכלי שבו השרץ היה צריך להיטמא מהשרץ עצמו. והרי לא כן הוא, אלא מוכח מהכתובים שכלי אחר הנמצא באוירו של הראשון אינו נטמא, ובהכרח שאין אויר הכלי נחשב כמלא בשרץ. רש"י (ד"ה לימד) על פי הגמרא להלן (כ.).

יש מפרשים, שסובר רבי עקיבא שככר שני עושה ככר שלישי בחולין, ולשיטתם אוכל מטמא אוכל מן התורה אפילו בחולין [והיא שיטת רבינו גרשום (חולין לג: ד"ה לימד) והרמב"ם בפירוש המשניות (פוטה פ"ה מ"ג)]. וכתב רש"י (ד"ה לימד) שפירשו כן מתוך הדחק [ראה בילקוט ביאורים מדוע נדחקו לפרש כן]. אך הוכיח שלא כדבריהם ממה שמקשה הגמרא לעיל (יד.) על דברי רבי חנינא סגן הכהנים במשנתנו, הלא אין אוכל מטמא אוכל, ודחקה לתרץ שאכן לא דיבר רבי חנינא אלא בטומאה דרבנן. ואם סובר רבי עקיבא שאוכל מטמא אוכל היה לה לגמרא לתרץ שרבי חנינא סובר כרבי עקיבא, שהרי רבי עקיבא עצמו גם סובר את עדותו של רבי חנינא, אלא שהוסיף עליה עדות נוספת. עוד הוכיח רש"י שלא כדבריהם, ממה שנוקטת הגמרא להלן בפשיטות שלא מצינו שטומאה עושה כיוצא בה ומטמאת את מינה. עוד הוכיח כן מדברי רבינא להלן, שאמר בפירוש בשיטת רבי יוסי שמגוף הכתובים מוכח שאוכל מטמא רק משקה, ומשקה מטמא רק אוכל, ואין טומאה עושה כיוצא בה [והרי מבואר בגמרא להלן (ע"ב) ששיטת רבי יוסי שנויה בשיטת רבי עקיבא].

י. **ברש"י** (ד"ה דלימד) מבואר, שרבי עקיבא דורש את ה'יטמא' שנאמר בכתוב השני 'מכל האוכל אשר יאכל וגו' יטמא', ולא את ה'יטמא' שנאמר בכתוב הראשון 'כל אשר בתוכו יטמא'. וביאר הראש יוסף (נרס"י סס), שבכתוב הראשון היה אפשר לפרש שהככר שנמצא בתוך הכלי שבו נמצא השרץ נטמא מהשרץ עצמו והרי הוא ראשון לטומאה, ועל כן הוא מטמא אחרים, ומשום כך דרש רבי עקיבא את הכתוב השני בדווקא, שכן מוכח ממנו שהככר לא נטמא מהשרץ אלא מהכלי, שאם לא כן אף כלי שנמצא בתוך הכלי היה לו להיטמא מהשרץ, כפי שיובא להלן בהערה. אמנם בהמשך דבריו (ד"ה מאי) כתב רש"י, שה'יטמא' שנאמר בכתוב הראשון נדרש במשמעות 'יְטַמֵּא'. וראה בראש יוסף (נרס"י סס) שעמד על סתירה זו.

יא. **שהרי** על משקה זה נאמר 'יטמא', כנאמר בכתוב הקודם 'וכל כלי חרש וגו' כל אשר בתוכו יטמא'.

יב. **ואף** שעד עתה היה פשוט לגמרא שאין טומאה עושה כיוצא בה ואין מין אחד מטמא את מינו, כל מקום הקשתה שיתכן שכלל זה לא נאמר אלא באוכל, שאינו מטמא אוכל אחר אלא משקה בלבד, אבל משקים שעלולים בנקל לקבל טומאה [שכן אינם צריכים הכשר מים כמו אוכל], מטמאים את מינם. ומטעם זה סברה הגמרא לומר שמשקה מטמא דווקא משקה ולא אוכל. פני יהושע (ד"ה והכא).

יג. **וכן** מנין לו שלא בא הכתוב ללמדנו שמשקים מטמאים כלי, כפי שתקשה הגמרא להלן.

יד. **שכן** להלן (ע"ב) דורשת הגמרא מכך שאופן קריאתו של 'יטמא' הוא 'יִּטְמָא' ולא 'יְטַמֵּא', שדווקא הוא טמא, ואולם אינו עושה את הכיוצא בו [אוכל אחר] לטמא. רש"י (ד"ה מגופיה). אך התוספות (ד"ה מגופיה) כתבו, שלא משמע כן מלשון 'לא מצינו' [וראה להלן (סס) בהערה, שלשיטתם אין לגרוס כלל בדברי הגמרא שם את הדרשה האמורה]. על כן פירשו, שכוונת רב פפא היא לדרשת הברייתא לעיל (יד.), שממה שנאמר (ויקרא יא מ) 'כי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא לכם', ו'הוא' בא למעט, שדווקא הוא [הזרע, המאכל] טמא, אבל אינו עושה אוכל אחר כיוצא בו טמא.

טו. **שהרי** אוכל אינו עושה כיוצא בו, כדרשת הברייתא שהובאה לעיל בהערה. רש"י (ד"ה דלמ"ד). עוד כתב רש"י (סס), שמכך שנאמר באוכל שנגע בשרץ (סס) 'טמא הוא' כבר למדנו שהוא מטמא משקה, שהרי בא כתוב זה למעט שדווקא הוא טמא, אבל אינו מטמא אוכל אחר, ואם אינו מטמא אחרים כלל מה הוצרך הכתוב להשמיענו שאינו מטמא אוכל. וכתב המהרש"א (סס), שדברי רש"י אלו אינם נצרכים לעצם ראיית רבינא שמשקה אינו מטמא משקה, אלא ראייתו היא ממה שדרשו מ'טמא הוא' שאין אוכל מטמא אוכל, שהרי דבריו אמורים בשיטת רבי עקיבא הדורש 'יטמא' במשמעות 'יְטַמֵּא', ומאחר שאינו מטמא אוכל, בהכרח בא הכתוב להשמיענו שהוא מטמא משקה. אך ראה בפני יהושע ובשפת אמת (נרס"י סס) ובצל"ח (חולין קיד), שביארו את דברי רש"י באופנים אחרים, ולפי דרכם תוספת זו נצרכת לעצם ראיית רבינא.

טז. **ואפילו** אם נאמר שאוכל מטמא משקה בלבד ומשקה מטמא בין אוכל ובין משקה, מכל מקום די ב'יטמא' אחד לשניהם. שכן מה שאוכל אינו מטמא אוכל למדנו מ'טמא הוא' כמובא לעיל. ומכך שנכתב פעמיים 'יטמא' למדנו שבא הכתוב למעט שמשקה אינו מטמא משקה, שכן אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט. תוספות (ד"ה רבינא) על פי המהרש"א (נמוס' סס).

אך התוספות רבינו פרץ (ד"ה מגופיה) כתב, שלשיטת התוספות שגם ראיית רב פפא היא מ'טמא הוא' [ראה לעיל בהערה], אי אפשר לפרש שכל ראיית רבינא היא רק לאחר שנדרש מ'טמא הוא' שאוכל אינו מטמא אוכל, שהרי משמע מדברי הגמרא שרבינא סובר שאין צריך לראיית רב פפא כלל. על כן כתב, שלא יתכן שאוכל לא יטמא אוכל ואילו משקה יטמא בין אוכל ובין משקה, אלא אם משקה עושה כיוצא בו ומטמא גם משקה, אף אוכל מטמא גם אוכל, ועל כן די ב'יטמא' אחד לשניהם. אך עדיין תמה, שמא אוכל מטמא דווקא אוכל, ומשקה מטמא דווקא משקה, ועל כן נאמר 'יטמא' בכל אחד מהם בפני עצמו. ותירץ, שיותר מסתבר לומר שהם מטמאים רק את מה שאינו כיוצא בהם, מאשר לומר שהם מטמאים דווקא את הכיוצא בהם, שכן מצינו בכלי שהוא מטמא רק אוכלים ומשקים ולא כלי אחר כיוצא בו.

ובחידושי הר"ן (ד"ה לימד) כתב, שגם לרבינא צריך את המיעוט של 'טמא הוא' שנאמר באוכל, אלא שבא להוסיף, שאין צורך בתירוץ רב פפא שלמדים משקה מאוכל, שכשם שאוכל אינו מטמא כיוצא בו הוא הדין למשקה, אלא שלאחר שנאמר באוכל שאינו מטמא כיוצא בו אלא מטמא משקה, בהכרח ש'יטמא' שנאמר במשקה אין פירושו שמטמא דווקא משקה, שאם כן לא היה לתורה לכתוב פעמיים 'יטמא', אלא היה די ב'יטמא' אחד לשניהם.

יז. **רש"י** (ד"ה ואימא - הרמב"ן). וכתב הראש יוסף (נרס"י סס), שלא הוקשה לגמרא שמשקה יטמא רק כלי ולא אוכל, שהרי אין סברא לומר כן, אלא הקשתה שיטמא גם אוכל וגם כלי. אבל רבינו חננאל (ד"ה ואימא) פירש בקושיית הגמרא, מנין לנו ש'יְטַמֵּא' שנאמר במשקה הוא לענין אוכל, שמא אינו מטמא אלא כלי בלבד.

רבינו חננאל

בטלו במעיה. לחין רחוין למי חטאת ואין עוד שמן עליהן, ומי חית ליה לרבי יהודה משקין בעלמא מטומאו חוכל, ניהי לבטלי מתורת מי חטאת לעניו דלא הוי טמא מד הטומאה לטומא חלס וכליס, שם משקה טומא מי ליכא עלייהו כשאר משקין לטומא בשר זה שהוא חוכל, וחמאי בטלו במעיה לגמרי חפילו מלטומא בשר זה להיינו טומאת חוכלין קלה, ניהי לטומאה חמורה לא מטומאו חס נגעו חלס וכליס בהן בחוך המעיס, דהא חין שם מי חטאת עליהן, טומאה קלה כגון חת הבשר לטומאו, דהא משקין בעלמא ניהו, ושם טומאה לא פקע מיניהו, לניטומאו מחמת עלמן, לחין נגיעה גדולה ממה שהן נוגעין בעלמן, וכי חזיל שם מי חטאת מיניהו הוו להו משקין שנגעו במי חטאת, חלא ש"מ מכולהו הדר ביה, וכיון דבטיל לא מטומאו משקין חוכלין חלא מדרבנן, הכא דמילחא דלא שכיחא לא גזור: טומאה חמורה. חלס וכליס, טומאה קלה חוכלין: והא בשרה טמא קאמר. דלא טיימא חלא חת הבשר, ולא תנא חלס וכליס הנוגעין בהן טמאין: אבל טומאה חמורה. שיהא עדיין שמן עליהן לטמא חלס הנוגע בהן, לא מטמאי, שר' יהודה חומר בטלו במעיה מחורת מי חטאת: רב אשי אמר לעולם לגמרי. לחפי' שם משקה בעלמא ליכא עלייהו, דה"ל משקה סרוח, ותניא בת"כ[ג] וכל משקה חשר יהיה בכל כלי חשר בחוכו כל טומאת חוכלין חתה חומר לטמא טומאת חוכלין חו חינו חלא לטמא משקין חמורה חבל טומאה קלה מטמאו חמורה לגמי מטומאה חמורה חבל טומאה קלה מטמאו מכלל דתנא קמא סבר טומאה חמורה נמי מטמאו הא בשרה טמא קתני כולה ר' יהודה היא וחסורי מיחסרא והכי קתני פרה ששתתה מי חטאת בשרה טמא בד"א טומא' קלה חבל טומאה חמורה לא שרבי יהודה חומר בטלו במעיה רב אשי אמר לעולם בטלו במעיה לגמרי [ו]משום דהוה ליה משקה סרוח. ר' יוסי ורבי שמעון חומרים לחוכלין טמחין לכלים טהורים חמר רבה בר בר חנה חמר ריש לקיש רבי יוסי בשיטת ר"ע רבו חמרה הדריש יטמא יטמא [ב]דתנן בו ביום דרש ר"ע [א]וכל כלי חרש חשר יפול מהם וגו' חינו חומר טמא חלא יטמא יטמא חחרים לימד על כבר שני שעושה [ב]שלישי בחולין והכא היכי דריש [ב]וכל משק' חשר ישתה בכל כלי יטמא לטמא טומאת חוכלין חתה חומר לטמא טומאת חוכלין חו חינו חלא לטמא טומאת משקין חמרת לא כך היה מחי היה חמרה חלא טומאה חמורה חבל טומאה קלה מטמאו הא בשרה טמא קתני כולה ר' יהודה היא וחסורי מיחסרא והכי קתני פרה ששתתה מי חטאת בשרה טמא בד"א טומא' קלה חבל טומאה חמורה לא שרבי יהודה חומר בטלו במעיה רב חשי חמר לעולם בטלו במעיה לגמרי [ו]משום דהוה ליה משקה סרוח. ר' יוסי ורבי שמעון חומרים לחוכלין טמחין לכלים טהורים חמר רבה בר בר חנה חמר ריש לקיש רבי יוסי בשיטת ר"ע רבו חמרה הדריש יטמא יטמא [ב]דתנן בו ביום דרש ר"ע [א]וכל כלי חרש חשר יפול מהם וגו' חינו חומר טמא חלא יטמא יטמא חחרים לימד על כבר שני שעושה [ב]שלישי בחולין והכא היכי דריש [ב]וכל משק' חשר ישתה בכל כלי יטמא לטמא טומאת חוכלין חתה חומר לטמא טומאת חוכלין חו חינו חלא לטמא טומאת משקין [ג]משקין ניערבינהו וניכתבינהו [ב]מכל חחוכל חשר יחכל חשר יבוח עליו מים וכל משקה חשר ישתה בכל כלי יטמא תרי יטמא למה לי חלא יטמא דרישא לטמא טומאת משקין יטמא דסיפא לטמא טומאת חוכלין. ואימא לטמא חת הכלים ולחו ק"ו הוח ומה כלי שמטמא משקה חין מטמא כלי משקין הבחין מחמת כלי חינו דין שלח יטמחו חת הכלים ואימא כי לח מטמחו משקין הבחין מחמת כלי חבל משקין הבחין מחמת שרץ ה"נ דמטמחו משקין הבחין מחמת שרץ מי כתיבי ולחו

הא בשרה טמא קתני. משמע דוקא בשרה חבל חלס וכליס לח והיינו משום דנפסלו בהיסח הדעת וחס תחמר כיון לפרחה מהן טומחה חמורה חפי' טומחה קלה לח לטומחו דהח חמרי' בפ' בח סימן (נדה נח.) ובפ' טבול יום (זבחים קה.) כל שסופו לטמח טומחה חמורה לח נעי הכשר ברך וחשיב כחילו נגע בשרן והיינו דוקא בעוד שסופו לטמח טומחה חמורה חבל כשר לטמח טומחה חמורה נעי הכשר כדחמרינן בפרק בהמה המקשה (חולין עג:) גבי בשר הפורש מחבר מן החי דלח מהני ליה מה שסופו[ג] לטמח טומחה חמורה כשהיה עם חביו לשויה מוכשר כיון דלחחר שפירש ממנו חין רחוי לטמח טומחה חמורה וי"ל דשחני התם כשנימש מעשה עץ שימש כדחמרינן בהעור והרוטב (שם דף קכט.) ולכך כשפירש מחביו נעי הכשר חבל מי חטאת לריך שיהו רחויין מתחלה לשחיה ונמלח טומחה חמורה שלהן חינו מעשה עץ חלא מטעם שיהיו[ד] רחויין לשחיית חדם דבע"ח לח היו רחויין להזחה ולכך חף כשנפסלו לח פרחה טומחת משקין:

בטלו במעיה. חבל בעודם בפיה לח בטלו בע"ג דחמרינן במסכת פרה (פ"ט מ"ג) דכל העופות פוסלין מי חטאת חור"י להתם מיירי קודם קדוש ונפסלים כדפ"ה בהזקין[ט] (גיטין נג) דבעינן שתהא חיותן בכלי לו משום מלחכה[י] והכא חיירי לחחר קידוש מדחשיב להו סופו[ה] לטמח טומחה חמורה ומלחכה חינה פוסלת חחר קידוש כדחמרינן במסכת פרה (פ"ד מ"ד) מיס מלחכה פוסלת בהן עד שיתן לתוכן חפר ובסיפא[ו] יליף לה מדכתיב למי נדה וכבר הס למי נדה ובטלו במעיה משום היסח הדעת ובתוספת' (דמקוואות פ"ח) מפרש טעמ' דר"י משום דכתיב למשמרת יהיו להו חלו שחינם למשמרת הוחיל שסתתה מהן הפרה: **לא** מצינו טומאה עושה כיוצא בה. פי' הקונט' כדדרשינן לקמן יטמח שחין טומחה עושה כיולח בה וחית ספריס דל"ג[ז] לקמן ולטון לח מלינו לח משמע כן דמשמע דמעלמח נפקח לן ממשמעות[ח] ומפרש ר"י לח מלינו טומחה עושה כיולח בה כדדרשינן לעיל (דף ד.) מטמח הוח: **רבינא** [ט]חמר מגופיה דקרח לח מלית חמרת דלמי ס"ד לטומחת משקין לח לכתוב חלח חד יטמח תרי זימני למה לי למעוטי שחין טומחה עושה כיולח בה: **ומה** בלי שמטמא משקין. ות"ת משקין הבחין מחמת חוכל לח יטמחו חוכל מהחי ק"ו וכן חוכל הבח מחמת משקין לח יטמח משקין וי"ל דהכח עדיד ספיר ק"ו ומה כלי שחין מטמח כלי משום שהוח קל שחינו חב הטומחה דכשהוח חב הטומחה מטמח כלי וכ"ש משקין הבחים מחמת כלי דקילי טפי חבל מה שחין חוכל מטמח חוכל היינו לפי שחין עושה כיולח בו ות"ת משקין הבחים מחמת כלי שנגע בחת מגלן דלח מטמחו כלי דמק"ו דכלי לח חמי דכלי שנגע בחת מטמח כלי וי"ל דהחי קרח בשרן כחיב חבל משקין שנגעו בכלי שנגע בחת לח כחיב:

ולחו גבי טמח דמשקין דקחמר רבי יוסי דמטמח חוכל, היכי דרים ליה רבי יוסי דמוקי ליה לטמח חוכל ולח לטמח משקה כיולח בו ולח כלי: **וכל** משקה אשר ישתה בכל כלי. חס היה המשקה הזה בחוכו של כלי חרס דהח עלה קחי יטמח, ודרים ליה יטמח לטמח חת החוכל: **לא מצינו טומאה שעושה כיוצא בה.** כדחמרינן לקמן[י] דלהכי קרינה יטמח לחימר דהוה טמח ואין עושה כיולח בו: **דאי ס"ד.** החי יטמח דכתיב בחשקה בסיפיה דקרח לטמח משקים קחמר, ויטמח דרישח דכתיב גבי חוכל ע"כ לטמח משקין מוקמי ליה לקמיה, דהכתיב [א]לעיל מהחי קרח טמח הוח ואמרינן[י] הוח טמח ואין עושה כיולח בו ומדאינטריך למעוטי חוכל מכלל דמשקין מטמחי, ת"כ יטמח יטמח למה לי, ליערבינהו ונכתבינהו כו': **ואימא.** יטמח דסיפא לטמח חת הכלים, ואמאי קחמר רבי יוסי לכלים טהור: **ומה** בלי. שטימח חת המשקה הזה לח יוכל לטמח חת הכלי, כדאמרינן לקמן[ח] כל חשר בחוכו יטמח מכל החוכלין ומשקין מיטמחים מחויר כלי חרס ואין כלים מיטמחים מחויר כלי חרס, משקין חלו שבאין מחמת כלי חינו דין כו': **ואימא כי לא מטמאו משקין הבאים מחמת כלי.** דהחי קל ואומר הוח דנפקח לן דאין משקה מטמח כלי (אימא כי לח מטמאו משקין כלי[ט]) הני מילי משקין הבאין מחמת כלי, אבל משקין שנגעו בשרץ יטמאוהו:

ומשני

19.06.2018

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [לקמן כ.], ד) חולין דף לג: סוטה כז:, ג) שמיני פרשתא ח ה"ד, ו) ברכות כח., ה) כ., ו) דף יד., ז) עמוד ב, ח) דף כ:, ט) [לא מלחתי שם רק בהמגרש פו: רש"י ד"ה מפני שמוללת משמע קן ממנס ברש"י חולין ט: ד"ה שם מצולר קן להלילן], י) [וע"ע תוספות גיטין פו: ד"ה כל ותוספות חולין ט: ד"ה שם יכולה].

הגהות מהר"ב רנשבורג

א] רש"י ד"ה ומי ס"ד וכו' דהכתיב לעיל מהמי קכח. מלת לעיל נמחק וכ"כ ג"ל בתר האי קכח:

הגהות וציונים

ח] מכאן הוא דיבור חדש (נמוקי הגרי"ב) ולפי"ז צ"ל **אני** שמעתי, וכ"ה בדפו"י, ולפנינו ע"פ מהרש"ל: **ג]** [מראה אש מ"ז] (גליון): **ג]** [מה **שטימא** לטמא כצ"ל מהר"מ] (גליון): **ד]** צ"ל שהיו (ב"ש) וכ"ה בכת"י: **ה]** תיבת "סופו" ל"ג (מצור דבש): **ו]** [צ"ל **ובספרי** (פ' חקת סי' קכד) כצ"ל] (גליון): **ז]** בכת"י דל"ג ליה לקמן: **ח]** מתוס' שאנץ נדצ"ל ממשמעות **דיטמא** (ברכות שמים). ובכת"י, נפקא לן **ולא ממשמעותיה דהכא**: **ט]** מהר"מ כתב שדיבור זה עם דיבור הקודם הם דיבור אחד (גליון):

משנת ראשונים

בטלו במעיה. ואפילו שחטה בתוך מעת לעת בשרה טהור ודוקא במעיה בטלו ולא בפיה כדפרישית לעיל.
[ר"ש, פרה ט, ה]

פרה ששתת מי חטאת אף ע"פ שנשחטה בתוך כ"ד שעות בשרה טהור שנאמר למשמרת למי נדה, בזמן שהן שמורין אינן בטלין, אבל בזמן ששתאתן פרה בטלו שהרי אינם שמורין.
[רמב"ם, פרה אדומה פט"ו ה" ז]

פסק רבינו כרבי יהודה משום דאמרינן בספרי ובפירקא בתרא דמקואות דל"ח זקנים ור"י הגלילי ור"ט כולם סוברים כרבי יהודה. **[כסף משנה]**

לימד על כבר שני שעושה שלישי בחולין. להכי נקט ככר, לפי שהוא מצוי בתנור.
[רע"ב, סוטה ה, ב]

אמר רב פפא לא מצינו טומאה שעושה כיוצא בה. דליכא מאן דאמר אוכל מטמא אוכל בחולין, והכי דרשינן להו באוכל כתיב רבוי יטמא שמטמא לאחרים, ומיעוט וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא, דמשמע הוא טמא ואין מטמא אחרים. ובמשקין נמי כתיב רבוי יטמא והאי מיעוט דטמא הוא, דהא איתקש בהאי קרא מים לזרע. וליכא למימר דרבוי לטמא כיוצא בהן, משקה משקה, ואוכל אוכל, ומיעוט מלטמא אחרים, דכיון דאשכחן בכלים דאין כלי מטמא. כלי ומטמאין אחרים, ה"נ הכא אתיא לה במה מצינו, ורבוי לטמא אחרים ומיעוט מלטמא כיוצא בהן. **[מהר"ם חלאווה]**

תורה אור השלם

א) וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ:
[ויקרא יא, לג]

ב) מִכֹּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא:
[ויקרא יא, לד]

למשקין באוכלין וכי בהאי כר' יוסי ור' שמעון סבירא ליה נהי דלא מטמא טומאה חמורה כאב לטמא במשא כאשר עקר מי חטאת ותורתם שהן מאבות הטומאה מטמא אדם וכלים כדתנן למעלה מהן נבלה ומי חטאת שיש בהן כדי הזיה שמטמא האדם במשא לטמא בגדים טומאה קלה מטמא. **והא ת"ק נמי בשרה טמא קתני** ולא (היא) טומאת מי חטאת עצמן שהן טומאה חמורה אלא טומאה קלה והיא טומאת אוכלין הוא דמטמאה ואי הכי מאי בינייהו. **ואמרינן** חסורי מחסרי והכי קתני בשרה טמא טומאה קלה אבל טומאת מי חטאת שהיא חמורה שמטמ' במשא לא דברי ר' יהודה שר' יהודה אומר בטלו במעיה ולעולם באוכלין ר' יהודה כר' יוסי ור' שמעון סבירא ליה. **רב אשי אמר** לעולם בטלו לגמרי משום דהוי משקה סרוח: **אמר** מר ר' יוסי ור"ש **אומרים [לאוכלים טמאים] כו'.** אמרי' ר' יוסי ור"ש בשטת ר' עקיבא אמרה שהמשק' מטמ' האוכלין דדרש יטמא יטמא הנוגע בו דתנן בסוטה פ"ה בו ביום דרש ר' עקיבא וכל כלי חרש וגו' וכוותיה דרש הכא ר' יוסי וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא האוכל הנוגע במשקה הזה יטמא אתה אומר אוכל מטמא מן המשקה או אינו אלא המשקה מטמא מן המשקה ולא האוכל מן המשקה. **אמרת לא כך היה** כלומר אין טומאה עושה כיוצא בזה ומאי היא אין מטמא משקה ממשקה אלא האוכל הוא מטמא מן המשקה. **רבינא אמר אין טומאה עושה כיוצא בה מרישא דקרא נפקא** מכל האוכל אשר יאכל אשר יבא עליו מים יטמא טמא לא אמר אלא יטמא ללמדך כי הוא טמא וגם הנוגע בו יטמא ואי ס"ד כל האוכלין לעולם אין מטמאין (את) [מן] המשקין וכי יטמא דכתיב הכא במשקה אשר ישתה שניהן לטמא את המשקין באו הוה לי' לקרא למכתב חד יטמא תרי למה לי אלא יטמא דכתיב באוכל לטומאת משקין וטומאה דכתיב במשקין אשר ישתה לטומא' אוכלין. **ואימא** יטמא דכתיב במשקה אשר ישתה לטומא' כלי' הוא דאתי ולא לטומאת אוכלין. **ודחי' ומה כלי המטמא את המשקה** אינו מטמא כלי שאין כלי מטמא כלי דקיימא לן שאין טומאה עושה כיוצא בה משקין הבאין מחמת כלי דתנינן בספרא שהכלי' מטמאין את המשקין שנאמר וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא. **התינח** משקין הבאין

ומשום כן טיהר כלים שספק נטמאו במשקים. משיבה הגמרא, וְכִי לָאו קַל וָחוֹמֶר הוּא שמשקה אינו מטמא כלים, הלא יש לומר, וּמַה טְּלִי ראשון לטומאה שֶׁמְּטַמֵּא מַשְׁקֶה, ואף על פי כן אֵין הוא מְטַמֵּא כְּלִי אחר״, מַשְׁקִין שניים הַבָּאִין [-שנטמאו] מֵחֲמַת כְּלִי ראשון, וכי אֵינוֹ דִּין שֶׁלֹּא יְטַמְּאוּ אֶת הַכֵּלִים, שהרי לא יתכן שיהיו חמורים יותר מהכלי שהם באים מכוחו״.

מוסיפה הגמרא להקשות, וְאֵימָא - שמא נאמר, כְּי לֹא מְטַמְּאוּ - מתי אין המשקים מטמאים כלי, כאשר הם מַשְׁקִין שניים הַבָּאִין [-שנטמאו] מֵחֲמַת כְּלִי, שכן מאחר שהכלי שהם באים מכוחו אינו מטמא כלי, קל וחומר שאף הם אינם מטמאים כלי. אֲבָל מַשְׁקִין הַבָּאִין מֵחֲמַת שֶׁרֶץ שהם ראשונים לטומאה, הָכִי נָמֵי דִּמְטַמְּאוּ - אכן הם מטמאים כלי. מתרצת הגמרא, מַשְׁקִין הַבָּאִין [-שנטמאו] מֵחֲמַת שֶׁרֶץ מִי [-וכי] פְּתִיבִי כלל בתורה, הרי לא נזכרו בטומאת משקים אלא משקים שנטמאו בכלי, שנאמר ׳וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפּוֹל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וגו׳, וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא׳,

---

יח. שכן ממה שנאמר בכלי חרס ׳כל אשר בתוכו יטמא, מכל האוכל׳ וגו׳, דורשת הברייתא להלן (כ:), אוכלים ומשקים מיטמאים מאויר כלי חרס, ואין כלים מיטמאים מאויר כלי חרס.

יט. הקשו התוספות (ד״ה ומה), שאם כן אף משקים שנטמאו מאוכל לא יטמאו אוכלים משום קל וחומר זה, ומה אוכלים שמטמאים משקים אינם מטמאים אוכלים, משקים הבאים מחמתם וכי אינו דין שלא יטמאו אוכל. ותירצו, שסיבת מה שאין אוכל מטמא אוכל אינה מחמת קולתו, אלא משום שאין טומאה עושה כיוצא בה. מה שאין כן בכלי שסיבת מה שאינו מטמא כלי היא מחמת קולתו, שאין כלי נטמא אלא מאב הטומאה [וכלי שהוא אב הטומאה אכן יטמא כלי אחר], ועל כן קל וחומר שמשקים הבאים מכוחו לא יהיו חמורים ממנו.

עוד הקשה הבעל המאור (ד״ה יטמא), הלא כמו כן יש לדרוש מקל וחומר שאוכל לא יטמא משקה, ומה משקה שמטמא אוכל אינו מטמא משקה, אוכל שאינו מטמא אוכל לא כל שכן שלא יטמא משקה. ותירץ, שכמו כן אפשר לדרוש קל וחומר זה להיפך, ומה אוכל שמטמא משקה אינו מטמא אוכל, משקה שאינו מטמא משקה לא כל שכן שלא יטמא אוכל. נמצא שאם נדרוש קל וחומר זה לא יטמאו אוכל ומשקה כלום, והרי לא יתכן לומר כדבר הזה, שכן מ׳יטמא׳ למדנו שהם מטמאים אחרים, ובהכרח שאין זה קל וחומר. ותמה המהרש״א (ד״ה ודע) על תירוצו, הלא אפשר להעמיד את שני ה׳יטמא׳ לענין כלי, ולומר שאוכל ומשקה מטמאים רק כלים. ותירץ שהקל וחומר שדורשת הגמרא לענין כלי אלים מהקל וחומר לענין אוכלים ומשקים, שכן סברא היא שלא יהיו יותר חמורים מהכלי שהם באים מכוחו.

רבינו חננאל

בטלו במעיה. לחין לחוין למי חטאת ואין עוד שמן עליהן, ומי חית ליה לרבי יהודה משקין בעלמא מטומאו חוכל, ניהי לבטלי מתורת מי חטאת לעניז דלא הוי טמא מד הטומאה לטומא לחם וכלים, שם משקה טומא מי ליכא עלייהו כשאר משקין לטומא בשר זה שהוא חוכל, ואחאי בטלו במעיה לגמרי אפילו מלטומא בשר זה להיינו טומאת חוכלין קלה, ניהי לטומאה חמורה לא מטומאו אם נגעו אחם וכלים בהן בתוך המעיס, להא אין שם מי חטאת עליהן, טומאה קלה כגון אח הבשר לטומאו, להא משקין בעלמא נינהו, ושם טומאה לא פקע מיניייהו, לניטומאו מאחת עלמן, לאין נגיעה גדולה ממה שהן נוגעין בעלמן, וכי אזיל שם מי חטאת מיניייהו הוו להו משקין שנגעו בשאר חטאת, אלא ש"מ מכולהו הדר ניה, וכיון דאמון לא מטומאו משקין חוכלין אלא מדרבנן, הכא דמילחא דלא שכיחא לא גזור: טומאה חמורה. אחם וכלים, טומאה קלה חוכלין: והא בשרה טמא קאמר. דלא טיימא אלא אח הבשר, ולא תנא אחם וכלים הנוגעין בהן טומאין: אבל טומאה חמורה. שיהא עדיין שמן עליהן לטומאת אחם הנוגע בהן, לא מטומאי, שר' יהודה חומר בטלו במעיה מחורת מי חטאת: רב אשי אמר לעולם לגמרי. לאפי' שם משקה בעלמא ליכא עלייהו, ה"ל משקה קרוש, ותניא בפ"ב דמ"כ[ג] וכל משקה אשר ישאה בכל כלי טומאת אוכלין אתה אומר לטמא טומאת אוכלין או אינו אלא לטמא טומאת משקין אמרת לא כך היה מאי לא כך היה אמר רב פפא לא מצינו טומאה שעושה כיוצא בה רבינא אמר מגופיה דקרא נמי לא מצית אמרת יטמא לטמא טומאת משקין דאי סלקא דעתך יטמא דסיפא לטמא טומאת משקין יטמא דרישא נמי לטמא טומאת משקין ניערבינהו וניכתבינהו [ב]מכל האוכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מים וכל משקה אשר ישאה בכל כלי יטמא תרי יטמא למה לי אלא יטמא דרישא לטמא טומאת משקין יטמא דסיפא לטמא טומאת אוכלין. ואימא לטמא את הכלים ולאו ק"ו הוא ומה כלי שמטמא משקה אין מטמא כלי משקין הבאין מחמת כלי אינו דין שלא יטמאו את הכלים ואימא כי לא מטמאו משקין הבאין מחמת כלי אבל משקין הבאין מחמת שרץ ה"נ דמטמאו משקין הבאין מחמת שרץ מי כתיבי ולאו

בטלו במעיה ואי סלקא דעתך מכלים הוא דהדר ביה אבל באוכלין כר' יוסי ור' שמעון סבירא ליה אמאי בטלו במעיה לגמרי ניהי דטומאה חמורה לא מטמאו טומאה קלה מיהא ניטמאו מאי בטלו במעיה נמי בטלו מטומאה חמורה אבל טומאה קלה מטמאו מכלל דתנא קמא סבר טומאה חמורה נמי מטמאו הא בשרה טמא קתני כולה ר' יהודה היא וחסורי מיחסרא והכי קתני פרה ששתתה מי חטאת בשרה טמא בד"א טומא' קלה אבל טומאה חמורה לא שרבי יהודה אומר בטלו במעיה רב אשי אמר לעולם בטלו במעיה לגמרי [ו]משום דהוה ליה משקה סרוח. ר' יוסי ורבי שמעון אומרים לאוכלין טמאין לכלים טהורים אמר רבה בר בר חנה אמר ריש לקיש רבי יוסי בשיטת ר"ע רבו אמרה הדריש יטמא יטמא [ג]דתנן בו ביום דרש ר"ע [א]וכל כלי חרש אשר יפול מהם וגו' אינו אומר טמא אלא יטמא יטמא אחרים לימד על כבר שני שעושה [ב]שלישי בחולין והכא היכי דריש [ב]וכל משק' אשר ישתה בכל כלי יטמא יטמא לטמא טומאת אוכלין אתה אומר לטמא טומאת אוכלין או אינו אלא לטמא טומאת משקין אמרת לא כך היה מאי לא כך היה אמר רב פפא לא מצינו טומאה שעושה כיוצא בה רבינא אמר מגופיה דקרא נמי לא מצית אמרת יטמא לטמא טומאת משקין דאי סלקא דעתך יטמא דסיפא לטמא טומאת משקין יטמא דרישא נמי לטמא טומאת משקין ניערבינהו וניכתבינהו [ב]מכל האוכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מים וכל משקה אשר ישאה בכל כלי יטמא תרי יטמא למה לי אלא יטמא דרישא לטמא טומאת משקין יטמא דסיפא לטמא טומאת אוכלין. ואימא לטמא את הכלים ולאו ק"ו הוא ומה כלי שמטמא משקה אין מטמא כלי משקין הבאין מחמת כלי אינו דין שלא יטמאו את הכלים ואימא כי לא מטמאו משקין הבאין מחמת כלי אבל משקין הבאין מחמת שרץ ה"נ דמטמאו משקין הבאין מחמת שרץ מי כתיבי ולאו

הא בשרה טמא קתני. משמע דוקא בשרה אבל אחם וכלים לא והיינו משום דנפסלו בהיסח הדעת ואם תאמר כיון לפרחה מהן טומאה חמורה אפי' טומאה קלה לא לטומאו להא אמרי' בפ' בא סימן (נדה נא.) ובפ' טבול יום (זבחים קה.) כל שפופו לטמא טומאה חמורה לא נעי הכשר שרץ ומשיב כאילו נגע בשרץ והיינו דוקא נעוד שפופו לטמא טומאה חמורה אבל כשר אחין רחוי כבר לטמא טומאה חמורה נעי הכשר כלאמרינן בפרק בהמה המקשה (חולין עג:) גבי בשר הפורם מאבר מן החי לא מהני ליה מה שפופו[ג] לטמא טומאה חמורה כשהיה עם אביו לשויה מוכשר כיון לבאחר שפירש ממנו אין רחוי לטמא טומאה חמורה וי"ל דשאני התם כשנימש מעשה עץ שימש כלאמרינן בהעור והרוטב (שם דף קכט.) ולכך כשפירש מאביו נעי הכשר אבל מי חטאת שריך שיהו רחויין מתחלה לשמיה ונמלא טומאה חמורה שלהן אינו מעשה עץ אלא מטעם שיהיו[ד] רחויין להזאה ולכך אף כשנפסלו לא פרחה טומאת משקין:

בטלו במעיה. אבל נעודם שלא נטלו אע"ג לאמרינן בפסכת פרה (פ"ט מ"ג) לכל העופות פוסלין מי חטאת אור"י להאם מיירי קודם קדוש ונפסלים כדפ"ה דהנזקין[ט] (גיטין נג) דנעינן שהה חיותן בכלי אז משום מלאכה[י] והכא מיירי לאחר קידוש מדאחשיב להו סופו[ה] לטומאת טומאה חמורה ומלאכה אינה פוסלת אחר קידוש כלאמרינן בפסכת פרה (פ"ד מ"ד) מים מלאכה פוסלת בהן עד שיתן לאוכן אחר ובסיפא[יא] יליף לה מדאחשיב למי נדה וכבר הם למי נדה ובטלו במעיה משום היסח הדעת ובאוספתא' (דמקוואות פ"ח) מפרש טעמ' דר"י משום דכאשיב למשמרת יצאו אלו שאינם למשמרת הואיל שנאחה מהן הפרה: **לא** מצינו טומאה עושה כיוצא בה. פי' הקונט' כדדרשינן לקמן יטמא שאין טומאה עושה כיוצא בה ואית ספרים דל"ג[יב] לקמן ולשון זה מצינו לא משמע כן דמשמע דמעלמא נפקא לן ממשמעות[יג] ומפרש ר"י לא מצינו טומאה עושה כיוצא בה כדדרשינן לעיל (דף ז.) מטמא הוא: **רבינא** אמר מגופיה דקרא לא מצית אמרת דאי ס"ד לטומאת משקין לא לכתוב אלא חד יטמא תרי זימני למה לי למעוטי שאין טומאה עושה כיוצא בה: **ומה** בלי שמטמא משקין. ות"ת משקין הבאין מחמת אוכל לא יטמאו אוכל מהאי ק"ו וכן אוכל הבא מחמת משקין לא יטמא משקין וי"ל דהכא עדיד שפיר ק"ו ומה כלי שאין מטמא כלי משום שהוא קל שאינו אב הטומאה דכשהוא אב הטומאה מטמא כלי וכ"ש משקין הבאים מחמת כלי קילי טפי אבל מה שאין אוכל מטמא אוכל היינו לפי שאין עושה כיוצא בו ות"ת משקין הבאים מחמת כלי שנגע בשת מגען אלא טומאו כלי למ"ו לכלי לא אחי דכלי שנגע בשת מטמא כלי וי"ל דהאי קרא בשרץ כחיב אבל משקין שנגעו בכלי שנגע בשת לא כחיב:

ומה הבאין מחמת אוכל לא יטמאו אוכל מהאי ק"ו וכן אוכל הבא מחמת משקין לא יטמא משקין וי"ל דהכא עדיד שפיר ק"ו ומה כלי שאין מטמא כלי משום שהוא קל שאינו אב הטומאה דכשהוא אב הטומאה מטמא כלי וכ"ש משקין הבאים מחמת כלי קילי טפי אבל מה שאין אוכל מטמא אוכל היינו לפי שאין עושה כיוצא בו ות"ת משקין הבאים מחמת כלי שנגע בשת מגען אלא טומאו כלי למ"ו לכלי לא אחי דכלי שנגע בשת מטמא כלי וי"ל דהאי קרא בשרץ כחיב אבל משקין שנגעו בכלי שנגע בשת לא כחיב:

ולאו גבי יטמא למשקין דקאמר רבי יוסי למטמא אוכל, היכי דרים ליה רבי יוסי למוקי ליה לטמא אוכל ולא לטומאת משקה כיוצא בו ולא כלי: **וכל משקה אשר ישתה בכל כלי. אם היה המשקה הזה בתוכו של כלי חרס להא עלה קאי יטמא, ודרים ניה יטמא לטמא את האוכל: לא מצינו טומאה שעושה כיוצא בה.** כדאמרינן לקמן[יד] דלהכי קרינא יטמא למימר דהוא טמא ואין עושה כיוצא בו: **דאי ס"ד.** האי יטמא דכחיב במשקה בסיפא דקרא לטמא משקים קאמר, ויטמא דרישא דכחיב גבי אוכל ע"כ לטמא משקין מוקמי ליה לקמיה, דהכחיב [א]לעיל מהאי קרא טמא הוא ואין עושה כיוצא בו ומדאינטריך למעוטי אוכל מכלל דמשקין מטמאי, ה"כ יטמא יטמא למה לי, ליערבינהו ונכתבינהו כו': **ואימא.** יטמא לסיפא לטמא את הכלים, ואאאי קאמר רבי יוסי לכלים טהור: **ומה** בלי. שטימא את המשקה הזה לא יוכל לטמא את הכלי, כדאמרינן לקמן[טו] כל אשר בתוכו יטמא מכל האוכלין ומשקין מיטמאים מחויר כלי חרס ואין כלים מיטמאים מחויר כלי חרס, משקין אלו שאין מטמא כלי אינו דין כו': **ואימא כי לא מטמאו משקין הבאים מחמת כלי.** לדהאי קל ואומר הוא לנפקא לן לאין משקה מטמא כלי (אימא כי לא מטמאו משקין כלי[יז]) הני מילי משקין הבאין מחמת כלי, אבל משקין שנגעו בשרץ יטמאוהו: **ומשני**

זה עם דיבור הקודם הם דיבור אחד (גליון):

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [לקמן כ.], ג) חולין דף לג: סוטה כז:, ג) שמיני פרשתא ח ה"ד, ד) ברכות כח., ה) כ., ו) דף יד., ז) עמוד ב, ח) דף כ:, ט) [לא מצאתי שם רק בהמגרש פו: רש"י ד"ה מפני שמוצת משמע כן ממנ גרס"י חולין ט: ד"ה שם מצוחר כן להדיא], י) [וע"ע תוספות גיטין פו: ד"ה כל ותוספות חולין ט: ד"ה שם יכולה].

הגהות מהר"ב רנשבורג

א] רש"י ד"ה ומי ס"ד וכו' דהכחיב לעיל מהאי קרא. מלת לעיל נמחק וכ"כ נ"ל בתר האי קרא:

הגהות וציונים

ב] מכאן הוא דיבור חדש (נמוקי הגרי"ב) ולפי"ז צ"ל **אני** שמעתי, וכ"ה בדפו"י, ולפנינו ע"פ מהרש"ל: **ג]** [מראה אש מ"ז] (גליון): **ג]** [מה **שטימא** לטמא כצ"ל מהר"מ] (גליון): **ד]** צ"ל **שהיו** (ב"ש) וכ"ה בכת"י: **ה]** תיבת "סופו" ל"ג (מצור דבש): **ו]** [צ"ל **ובספרי** (פ' חקת סי' קכד) כצ"ל] (גליון): **ז]** בכת"י דל"ג ליה לקמן: **ח]** מחוס' שאנן נדצ"ל ממשמעות **דיטמא** (ברכות שמים). ובכת"י, נפקא לן **ולא ממשמעותיה דהכא**: **ט]** מהר"מ כתב שדיבור זה עם דיבור הקודם הם דיבור אחד (גליון):

משנת ראשונים

בטלו במעיה. ואפילו שחטה בתוך מעת לעת בשרה טהור ודוקא במעיה בטלו ולא בפיה כדפרישית לעיל. **[ר"ש, פרה ט, ה]**

פרה ששתת מי חטאת אף ע"פ שנשחטה בתוך כ"ד שעות בשרה טהור שנאמר למשמרת למי נדה, בזמן שהן שמורין אינן בטלין, אבל בזמן ששתאתן פרה בטלו שהרי אינם שמורין. **[רמב"ם, פרה אדומה פט"ו ה"ז]**

פסק רבינו כרבי יהודה משום דאמרינן בספרי ובפירקא בתרא דמקואות דל"ח זקנים ור"י הגלילי ור"ט כולם סוברים כרבי יהודה. **[כסף משנה]**

לימד על כבר שני שעושה שלישי בחולין. להכי נקט כבר, לפי שהוא מצוי בתנור. **[רע"ב, סוטה ה, ב]**

אמר רב פפא לא מצינו טומאה שעושה כיוצא בה. דליכא מאן דאמר אוכל מטמא אוכל בחולין, והכי דרשינן להו באוכל כתיב רבוי יטמא שמטמא לאחרים, ומיעוט וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא, דמשמע הוא טמא ואין מטמא אחרים. ובמשקין נמי כתיב רבוי יטמא והאי מיעוט דטמא הוא, דהא איתקש בהאי קרא מים לזרע. וליכא למימר דרבוי לטמא כיוצא בהן, משקה משקה, ואוכל אוכל, ומיעוט מלטמא אחרים, דכיון דאשכחן בכלים דאין כלי מטמא. כלי ומטמאין אחרים, ה"נ הכא אתיא לה במה מצינו, ורבוי לטמא אחרים ומיעוט מלטמא כיוצא בהן. **[מהר"ם חלאווה]**

תורה אור השלם

א) וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ:
[ויקרא יא, לג]

ב) מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא: [ויקרא יא, לד]

יח: אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים

ולאו מק"ו קאתי ומה משקין הבאין מחמת כלי. ומ"ת נילף מק"ו לאוכל ומה אוכל הבא מחמת שרץ מטמא משקין שרץ גופיה לא כל שכן והשתא נימא דבין משקין ובין אוכל מטמא כלי וי"ל דע"כ אין אוכל מטמא כלי אפילו בא מחמת שרץ מק"ו דמשקין הבאין מחמת כלי שמטמא אוכל ואין מטמא כלי אוכל הבא מחמת שרץ שאין מטמא אוכל [מהו טמא] אינו דין שלא יטמא כלי: **דין** הבא מן הדין להיות בנדון. הקשה הרב רבי יעקב דלוריל"ס מה כן יהיו משקין הבאין מחמת שרץ שנייס כמשקין הבאין מחמת כלי ותהני קל וחומר למטמו ותהני דיו דהוו שנייס דכה"ג אמרינן בכילד הרגל (נ"ק כה:) גבי קל וחומר דמפץ נמת ליטמ תהני קל וחומר לטומאת ערב ותהני דיו לאפוקי מטומאת ז' וגבי קרן נחצר הניזק[1] אמרינן נמי תהני קל וחומר לנזק שלם ותהני דיו למגופו ותומר ר"י דלא קשה דהכא לא מצכחן מידי שנגע בשרץ שלא יהיה רשאון הלכך אין לחלק אבל גבי מת מצכחן דבר הנוגע בו שלא יהיה אלא רשאון כגון אוכלים וכלי חרס ונזק שלם ומגופו תרי מילי ניתנו אבל אין לתרץ משום דאיכא למימר ק"ו הכי ומה אדם וכלים שאין מיטמא מאויר כלי חרס מיטמא משרץ משקין שמיטמא מאויר כלי חרס לא כל שכן שמיטמא משרץ דהשתא נמי איכא למימר דיו כדמוכח בכילד הרגל (שם): **וכי** תימא אוכל חמור דמטמא משקין. הוי מצי למילף דאין אוכל מטמא כלי מקל וחומר ומה כלי שמטמא אוכל אין מטמא אוכל להכי אין מטמא כלי הא מה אני מקיים יטמא לטמא את המשקין שהן עלולין לקבל טומאה מאי אירי משקין משום דעלולין לקבל טומאה תיפוק ליה משום דליכא מידי אחרינא ה"ק וכ"ת אוכל חמור דמטמא משקין ניטמייה לכלי ההוא חומרא דמשקין הוא משום דמשקין עלולין לקבל טומאה ומה היא עלילתן שמקבלין טומאה שלא בהכשר. יטמא דאין עושה כיוצא בה מהכא נפקא מהתם נפקא מ"ן א) וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא הוא טמא ואין עושה טומאה כיוצא בה חד במשקין הבאין מחמת שרץ וחד במשקין הבאין מחמת כלי וצריכי דאי אשמועינן במשקין הבאין מחמת כלי משום דלא חמירי אבל במשקין הבאין מחמת שרץ דחמירי אימא עושה טומאה כיוצא בה ולשמעינן משקין הבאין מחמת שרץ וכ"ש משקין הבאין מחמת כלי ב) מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא. א"ל רבינא לרב אשי והא אמר רבא לא ר' יוסי סבר כר' עקיבא ולא ר"ע סבר כר' יוסי אמר ליה ר' יוסי בשיטת ר"ע רבו אמרה וליה לא ס"ל אמר ליה רב אשי לרב כהנא בשלמא ר' יוסי לא סבר לה כר"ע ג) דתניא א"ר יוסי מניין לרביעי בקודש שהוא פסול ודין הוא ומה מחוסר כפורים שמותר בתרומה פסול[ד] בקודש שלישי שפסול בתרומה אינו דין שיעשה רביעי בקודש ולמדנו שלישי לקדש מן התורה ורביעי מקל וחומר שלישי מן התורה דכתיב ב) והבשר אשר יגע בכל

[2] ומשני משקין הבאין מחמת שרץ מי כתיבי. נתוריית'[3], ממשקין מחמת כלי הוא לתתו, ומה כו', וכיון דמיניהו הוא לילפי, דיו למשקין שנגעו בשרץ הנתין מן הדין למשקין שנגעו בכלי להיות כנדון, מה תלו תין מטמתין כלי תף תלו תין מטמתין כלי: **יטמא דרישא.** גבי תוכל, היכי דריש ליה ר"ע: **משקה שמטמא** אוכל. כדתמרן לעיל, תינו מטמא כלי כדתמרן, תוכל שתין מטמא תוכל לתין טומתה עושה כיוצא בה, תינו דין כו'. והוא הדין דתני למימר נמי קל וחומר מיניה וביה כדתמרן גבי משקין, דניתא הכי מה כלי שמטמא את התוכל הזה תינו מטמא כלי תוכל שבא מחמת כלי כו', תלא משום דהדר מצטריך ליה למימר כדלעיל ותימא הני מילי תוכל הבא מחמת כלי תבל תוכל הבא מחמת שרץ לטמא כלי, ותיתא ליה למילף ממשקה דתוקימנא בהו דלא שנא נגעו בשרץ לא שנא ניטמאו מן הכלי לא מטמאו כלי: **וכי תימא אוכל חמור.** ממשקה, למילו משקה תין מטמא משקה ותילו תוכל קתמרת מטמא משקה, הלכך תע"ג לתין משקה מטמא כלי יהא תוכל מטמא כלי: **ההוא.** לתוקימנא הני יטמא לתוכל לטמא משקה, תומרת דמשקין היא, דעלולין לקבל טומאה: **יטמא דאין עושה כיוצא בה.** כלומר הסתם דרשין יטמא יטמא, **והני**[ד] דקרינן בתרוייהו (ג) יטמא ללמדך מיעוט לתין מטמא כיוצא בו כגון תוכל ומשקה משקה: **הוא.** מיעוטא, ותוכל לכוותיה קא ממעט: **חד.** למעוטי (ג) משקין הבאין מחמת שרץ, תע"ג דלא כתיבי בהו ל

ומשקים שנטמאו משרץ וְכִי לָאו מִקַּל וָחוֹמֶר קָאָתֵי - וכי אינם נלמדים בקל וחומר ממשקים שנטמאו מכלי, וּמַה מַּשְׁקִין הַבָּאִין [-שנטמאו] מֵחֲמַת בְּלִי שנטמא משרץ מְטַמְּאִין, מַּשְׁקִין הַבָּאִין מֵחֲמַת שֶׁרֶץ לֹא כָּל שֶׁכֵּן שהם מטמאים[א]. ואם כן הַיְינוּ לָבָא מִן הַדִּין לִהְיוֹת כַּנְּדוֹן - די לו לדבר הנלמד בקל וחומר להיות כדבר המלמד, ולא להיות חמור ממנו. לפיכך כשם שמשקים הבאים מחמת כלי אינם מטמאים כלים, כמו כן משקים שנטמאו בשרץ שנלמדים מהם אינם מטמאים כלים[ב].

הגמרא חוזרת לדון בשיטת רבי עקיבא בדין טומאת אוכלים לטמא אחרים:

שואלת הגמרא, 'יִטְמָא' דְּרִישָׁא - שנאמר בתחילת הכתוב לענין אוכל טמא, הֵיכִי דָּרִישׁ [-איך דורשו] רבי עקיבא. משיבה הגמרא, כך הוא דורשו, 'מִכָּל הָאוֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא', יִטְמָא לענין לְטַמֵּא [-שיְטַמֵּא] אֶת הַמַּשְׁקִין. מקשה הגמרא, אַתָּה אוֹמֵר שטומאת אוכל היא לְטַמֵּא אֶת הַמַּשְׁקִין, אוֹ [-שמא] אֵינוֹ טמא אֶלָּא לְטַמֵּא אֶת הַכֵּלִי[ג]. מתרצת הגמרא, אָמַרְתָּ - יש לך לומר, שאוכל אינו מטמא כלי מקַל וָחוֹמֶר. וּמַה מַּשְׁקֶה שֶׁמְּטַמֵּא אוֹכֶל[ד] אֵינוֹ מְטַמֵּא כְּלִי כמבואר לעיל, אוֹכֶל שֶׁאֵין מְטַמֵּא אוֹכֶל[ה], וכי אֵינוֹ דִּין שֶׁלֹּא יְטַמֵּא כֵּלִי. הָא [-אלא] במֶּה אֲנִי מְקַיֵּים [-מעמיד] את 'יִטְמָא' שנאמר באוכל, בהכרח יש לפרשו לענין לְטַמֵּא אֶת הַמַּשְׁקִין[ז], שאוכל מטמא משקים משום שֶׁהֵן עֲלוּלִין [-עומדים] בנקל לְקַבֵּל טוּמְאָה. ויבוארו הדברים בסמוך.

מקשה הגמרא, מַאי אִירְיָא [-למה צריך לומר] ש'יטמא' שנאמר באוכל מתפרש לענין שיטמא מַשְׁקִין מִשּׁוּם סברא זו דְּמשקים עֲלוּלִין לְקַבֵּל טוּמְאָה, תִּיפּוֹק לֵיהּ מִשּׁוּם דְּלֵיכָּא מִידִי אַחֲרִינָא - הלא יש ללמוד זאת משום שאין שום דבר אחר שאפשר להעמיד בו את ה'יטמא' שנאמר באוכל, שלדעת רבי עקיבא משמעותו יְטַמֵּא אחרים, שהרי אינו מטמא כלים משום הקל וחומר ממשקה, ובהכרח שכוונת הכתוב היא לכך שהוא מטמא משקים.

מתרצת הגמרא, הָכִי קָאָמַר - כך היא כוונת התרצן, וְכִי תֵּימָא - ואם תאמר לדחות את הקל וחומר ממשקה, משום שאוֹכֶל חָמוּר ממשקה בכך דְּמְטַמֵּא מַשְׁקִין, מה שאין כן במשקה שאינו מטמא משקה, ועל כן אפילו שמשקה אינו מטמא כלי, מכל מקום אוכל נִיטַמְּיֵהּ [-יטמא] לַכֵּלִי, יש להשיב שאין זו פירכא על הקל וחומר. שכן הַהוּא [-מה] שדרשנו מ'יטמא' שאוכל מטמא משקה אינה חומרא של האוכלים, אלא חוּמְרָא דְּמַּשְׁקִין הוּא, מִשּׁוּם דְּמַּשְׁקִין עֲלוּלִין לְקַבֵּל טוּמְאָה, ועל כן הם נטמאים על ידי אוכל. הרי שמשקה חמור מאוכל, ואם משקה אינו מטמא כלי, כל שכן שאוכל אינו מטמא כלי[ח].

הגמרא חוזרת לפרש במה משקים עלולים לקבל טומאה יותר מאוכלים:

שואלת הגמרא, וּמַה הִיא עֲלִילָתָן של משקים, ובמה הם ממהרים להיטמא יותר מאוכלים. משיבה הגמרא, בכך שֶׁהם מְקַבְּלִין טוּמְאָה שֶׁלֹּא בְּהֶכְשֵׁר של דבר אחר, מה שאין כן באוכלים שאינם נטמאים על ידי מגע בטומאה אלא אם כן הוכשרו קודם לכן בנפילת משקים עליהם.

א. **ואף** מה שמשקים הבאים מחמת שרץ טמאים בעצמם מקורו מקל וחומר זה. רבינו דוד (ד"ה דיו). אמנם הביא בשם רש"י שנצרך הקל וחומר רק לענין שיטמאו אחרים, אך כתב שלא יתכן לומר כן, שהרי גם טומאת עצמם לא נזכרה בשום מקום בתורה, שכן נאמר (ויקרא יא לח) 'וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא', ואין צריך ללומדו מאוכל הבא מחמת כלי. וכן מבואר בתוספות (ד"ה ומהו), שתשובת הגמרא לענין משקה אינה מועילה לאוכל. מהרש"ל (נרש"י שם). אך המהרש"א (נרש"י שם) כתב, שגם לדעת רש"י אין מועילה תשובה זו לאוכל שנטמא מחמת שרץ.

הקשו התוספות (ד"ה ולמ), הלא יש ללמוד טומאת משקים הבאים מחמת שרץ מקל וחומר אחר, מה אוכל הבא מחמת שרץ מטמא משקים, שרץ עצמו לא כל שכן שיטמא משקים. ומעתה יש לנו לומר שבין אוכל ובין משקה שבאים מחמת שרץ יטמאו כלי. ותירצו, שאף אוכל הבא מחמת שרץ אינו מטמא כלי מקל וחומר, מה משקה הבא מחמת כלי שמטמא אוכל אינו מטמא כלי, אוכל הבא מחמת שרץ שאינו מטמא אוכל כל שכן שאינו מטמא כלי. וראה בילקוט ביאורים תירוצים נוספים.

ב. **הקשו** התוספות (ד"ה דיו), אם כן משקים הבאים מחמת שרץ לא יהיו אלא שניים לטומאה, כשם שמשקים הבאים מחמת כלי אינם אלא שניים. ותירצו, שלא מצינו דבר שנטמא באב הטומאה שלא יהיה ראשון.

ג. **הקשה** הפני יהושע (ד"ה מלמ), הלא יש לשאול שאלה זו גם על שיטת חכמים שאינם דורשים 'יטמא' במשמעות 'יְטַמֵּא', וסוברים ששני אינו עושה שלישי בחולין, מנין שאוכל ראשון מטמא דווקא משקה ולא כלי. אמנם כתב רש"י לעיל (ע"ב ד"ה דמ), שמכך שמיעט הכתוב בטומאת אוכלים 'טמא הוא' ואינו עושה כיוצא בו טמא, מוכח שהוא מטמא דבר אחר, שאם לא כן אין צורך במיעוט האמור, אך עדיין יש לשאול מנין שאינו מטמא כלי. אלא שדורשת הברייתא להלן (כ:) ממה שנאמר בכלי חרס (ויקרא יא לג) 'מכל האוכל' שדווקא אוכל נטמא מכלי חרס שנטמא משרץ והוא ראשון לטומאה, אבל כלי אינו נטמא מכלי חרס זה, וכתב רש"י לעיל (יד. ד"ה נגר), שמכאן למדנו שכלי אינו נטמא אלא מאב הטומאה בלבד, ולפי זה בהכרח שהדבר שנטמא מאוכל ראשון הוא משקה בלבד. אך אם כן גם לשיטת רבי עקיבא יש לומר שמ'מכל האוכל' למדנו שאין כלי נטמא אלא מאב הטומאה בלבד, ומדוע מקשה הגמרא לשיטתו מנין שאין אוכל שני מטמא כלי. ותירץ הפני יהושע, שהוקשה לגמרא, שלדעת רבי עקיבא הדורש 'יטמא' 'יְטַמֵּא', יש ללמוד מדרשה זו שאוכל מטמא גם כלים, ואין ללמוד מ'מכל האוכל' שאין כלי נטמא אלא מאב הטומאה, אלא יש לומר שרק מכלי ראשון אינו נטמא, אבל מאוכל ראשון הוא נטמא.

ד. **שכן** נדרש 'יטמא' שנאמר במשקים במשמעות 'יְטַמֵּא' אחרים, ומאחר שאינו מטמא משקה לפי שאין משקה עושה כיוצא בו, וכן אינו מטמא כלי כמבואר לעיל, בהכרח שהוא מטמא אוכל, כמבואר לעיל (ע"ב) בשיטת רבי יוסי.

ה. **שכן** דרשו ממה שנאמר באוכל שנטמא בשרץ (ויקרא יא לג) 'טמא הוא', שאינו מטמא כיוצא בו [אוכל אחר], כמבואר לעיל (יד.).

ו. **הגמרא** יכלה ללמוד בקל וחומר מאוכל עצמו שאינו מטמא כלי, כאותו קל וחומר שנדרש לעיל לענין משקים, מה כלי שנטמא משרץ אינו מטמא כלי, אוכל שנטמא מחמת כלי זה כל שכן שאינו מטמא כלי. אלא שעל קל וחומר זה עדיין יש להשיב, שאינו מלמד אלא על אוכל שנטמא מכלי, אבל אוכל הבא מחמת שרץ עדיין יש לו לטמא כלים, כפי שהשיבה הגמרא לעיל לענין משקים, ועל כן העדיפה הגמרא ללמוד שאוכל אינו מטמא כלי בקל וחומר ממשקה. רש"י (ד"ה מטמא). ומשמע מדבריו שגם על אוכל יכלה הגמרא לתרץ כמו שתירצה על משקה, שמכיון שטומאת אוכל הבא מחמת שרץ אינה מפורשת בתורה, אלא מקורה מקל וחומר מאוכל הבא מחמת כלי, דיו לבא מן הדין להיות כנידון. אך צריך עיון, שהרי אוכל הבא מחמת שרץ מפורש בתורה, שכן נאמר (ויקרא יא לה) 'וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא', ואין צריך ללומדו מאוכל הבא מחמת כלי. וכן מבואר בתוספות (ד"ה ומהו), שתשובת הגמרא לענין משקה אינה מועילה לאוכל. מהרש"ל (נרש"י שם). אך המהרש"א (נרש"י שם) כתב, שגם לדעת רש"י אין מועילה תשובה זו לאוכל שנטמא מחמת שרץ.

עוד כתבו התוספות (שם), שבנידון הגמרא לעיל מנין שמשקה אינו מטמא כלי, אין לומר שקל וחומר הוא מאוכל [מה אוכל שמטמא משקה אינו מטמא כלי, משקה שאינו מטמא משקה כל שכן שאינו מטמא כלי], שהרי כל המקור לכך שאוכל אינו מטמא כלי הוא ממשקה, וכל זמן שלא נתברר שמשקה אינו מטמא כלי, עדיין יתכן שאוכל מטמא כלי. עוד כתבו התוספות (ד"ה ומ), שיכלה הגמרא ללמוד שאוכל אינו מטמא כלי מכלי עצמו, מה כלי שמטמא אוכל אינו מטמא כלי, אוכל שאינו מטמא אוכל כל שכן שאינו מטמא כלי [וכעין זה כתבו התוספות שאנץ (לעיל ע"ב ד"ה ומה) ועוד ראשונים לענין משקה, שיכלה הגמרא ללמוד מכלי שאינו מטמא כלי, מה כלי המטמא משקה אינו מטמא כלי, משקה שאינו מטמא משקה כל שכן שאינו מטמא כלי]. אך הראב"ד (נהסגות על הרי"ף) כתב, שיש לפרוך קל וחומר זה, שכן מה לכלי שיש לו טהרה במקוה, מה שאין כן באוכל שאין לו טהרה במקוה, ויתכן שמשום חומרא זו הוא מטמא כלי. וראה בילקוט ביאורים תירוצים נוספים.

ז. **כאן** לא מקשה הגמרא מנין ש'יטמא' שנאמר באוכל בא ללמדנו שמטמא משקים ולא אוכלים, כמו שהקשתה לעיל (ע"ב) מנין ש'יטמא' שנאמר במשקים הוא לענין שיטמא אוכלים ולא משקים, שהרי כבר תירצה לעיל (שם), שמוכח מהכתובים שאין טומאה עושה כיוצא בה. רבינו דוד (ד"ה מתה). וראה עוד בילקוט ביאורים במובא מהצל"ח (פסח קיח) שתירץ באופן אחר.

ח. **הקשו** התוספות (ד"ה ומהו), הלא בהכרח שזו היא חומרא באוכלים המטמאים, שהרי מה שמשקה עלול לקבל טומאה אינו מועיל לו להיטמא ממשקה אלא רק מאוכל, נמצא שחומר המאכל הוא זה שגורם לו לטמא את המשקה. והניחו בקושיא. והתוספות הרא"ש (ד"ה ההוא) תירץ, שמכל מקום קולא היא לגבי אוכל שאינו מטמא אוכל, ומה שהוא מטמא משקה אינו משום חומרתו, אלא חומרת המשקים היא, שהם מקבלים טומאה בקל.

עוד הקשה התוספות רבינו פרץ (ד"ה וכי - הרפצון) על מה שסברה הגמרא בתחילה לומר שאוכל חמור יותר משום שמטמא משקה, הלא כשם שאוכל חמור ממשקה בכך שהוא מטמא משקים, כמו כן משקה חמור מאוכל בכך שהוא מטמא אוכלים ואילו אוכל אינו מטמא אוכלים. על כן כתב, שמה שמשקה אינו מטמא משקה ואוכל אינו מטמא אוכל אינו ענין לקולא וחומרא כלל, שכן אין זה משום קלישות הטומאה, כי אם משום שטומאה אינה עושה כיוצא בה. אלא שיש לפרש את דברי הגמרא מתחילתם באופן אחר. שבתחילה למדנו מקל וחומר, מה משקה שמכשיר אוכל ומביאו לידי טומאה אינו מטמא כלי, אוכל שאינו מכשיר וכי אינו דין שלא יטמא כלי. ועל כך אומרת הגמרא, שאם תאמר שאוכל חמור בכך שמטמא משקים בלא שום הכשר, מה שאין כן במשקים שאינם מטמאים אוכל בלא הכשר, לא כן הוא, שהרי זו היא חומרא של המשקים ולא של האוכלים, שמשום שהם עלולים לקבל טומאה אינם צריכים הכשר. ואין זה משום חומרא של האוכל.

והשפת אמת (ד"ה וכ"ת) כתב בביאור הקל וחומר, שמשקים חמורים מאוכלים משום שהם מטמאים גם דבר שאינו עלול לקבל טומאה [כגון אוכלים], מה שאין כן אוכלים שאינם מטמאים אלא דבר שעלול לקבל טומאה [כגון משקים].

ולאו מק"ו קאתי ומה משקין הבאין מחמת כלי. ומ"ת גילף מק"ו לאוכל ומה אוכל הבא מחמת ארץ מטמא משקין ארץ גופיה לא כל שכן והשתא גימא דבין משקין ובין אוכל מטמא כלי וי"ל דע"כ אין אוכל מטמא כלי אפילו בא מחמת ארץ מק"ו דמשקין הבאין מחמת כלי שמטמא אוכל ואין מטמא כלי אוכל הבא מחמת ארץ שאין [מהות טמא] אינו דין שלא יטמא כלי: **דין** לבא מן הדין לחיות בנדון. הקשה הרב רבי יעקב דולוביי"ם מה כן יהיו משקין הבאין מחמת ארץ שנייס כמשקין הבאין מחמת כלי ולהני קל וחומר למטמו ולהני דיו להוו שנייס דכה"ג אמרינן בכילד הרגל (נ"ק כה:) גבי קל וחומר דמפץ נמת ליטמ להני קל וחומר לטומאת ערב ולהני דיו לאפוקי מטומאת ז' וגבי קרן בחצר הניזק[1] אמרינן נמי להני קל וחומר לנזק שלם ולהני דיו למגופו ואומר ר"י דלא קשה דהכא לא משכחן מידי שנגע בארץ שלא יהיה לחשון הלכך אין לחלק אבל גבי מת משכחן דבר הנוגע בו שלא יהיה לחשון כגון אוכלים וכלי חרס ונזק שלם ומגופו תרי מילי נינהו אבל אין לתרץ משום דאיכא למימר ק"ו הכי ומה אדם וכלים שאין מיטמא מאויר כלי חרס מיטמא מארץ משקין שמיטמא מאויר כלי חרס לא כל שכן שמיטמא מארץ דהשתא נמי איכא למימר דיו כדמוכח בכילד הרגל (שם): **וכי** תימא אוכל חמור דמטמא משקין. הוי מצי למילף דאין אוכל מטמא כלי מקל וחומר ומה כלי שמטמא אוכל אין מטמא כלי אוכל שאינו מטמא אוכל הוי דין שלא יטמא כלי: **ומהו** עלילותן שמקבלין טומאה בלא הכשר. תימה לר"י דאכתי לא הוי קל וחומר להא עלילותן לא מהני להו לקבל טומאה ממשקין ולעניין אוכל מהני להו מ"כ אוכל חמור ולעיל דליף דמשקה לא מטמא כלי לא מצי למילף דק"ו מאוכל שמטמא משקה ואין מטמא כלי משקה דלא מטמא משקה לא כ"ש דהיה גופא מנלן דאוכל לא מטמא כלי ועוד דמשקין חמור מאוכל דמטמא אוכל והכא לא מצי למיעבד ק"ו כדלעיל דמה כלי שמטמא אוכל אין מטמא כלי אוכל הבא מאחת ארץ לא כ"ש דמ"מ אוכל הבא מאחת ארץ מנלן: **ומה** מחוסר כפורים. חפי' מאן דאית ליה דיו אפילו היכא דמיפרך קל וחומר[2] הכא מודה דצמה מצינו ילפינן שליחי ממחוסר כפורים דמחוסר כפורים כשליחי הוא שאינו עושה כלום בתרומה ופוסל בקודש והוא הדין בכל שליחי הלכך אליס קל וחומר דהכא ולא שייך למימר דיו מה התם שליחי ומו לא אף כאן שליחי ומו לא:

למדנו שלישי מן התורה. יאמ ליה להניח מקרא וה"מ למידרש שליחי לקודש קל וחומר מטבול יום ורש"י פירש דלהכי איצטריך למימר למדנו שליחי מן התורה דלא תימא דיו[3] אבל השתא למדנו מן התורה לא אמרינן דיו מקום דמיפרך קל וחומר: ניתני

[3] ומשני משקין הבאין מחמת שרץ מי כתיבי. בתוריית'[3], ממשקין מחמת כלי הוא דאתו, ומה כו', וכיון דמינייהו הוא דילפי, דיו למשקין שנגעו בארץ הנחין מן הדין דמשקין שנגעו בכלי להיות כנדון, מה אלו אין מטמאין כלי אף אלו אין מטמאין כלי: **יטמא דרישא.** גבי אוכל, היכי דריש ליה ר"ע: משקה שמטמא אוכל. כדאמרן לעיל, אינו מטמא כלי כדאמרן, אוכל שאין מטמא אוכל דאין עושה כיוצא בה, אינו דין כו'. והוא הדין דאתי למימר נמי קל וחומר מיניה וביה כדאמרן גבי משקין, דניחא הכי מה כלי שמטמא את האוכל הזה אינו מטמא כלי אוכל שנא מחמת כלי כו', אלא משום דהדר מצטריך ליה למימר כדלעיל ואיחא הכי מילי אוכל הבא מחמת כלי אוכל הבא מחמת ארץ לטמא כלי, ניטמאו מן הכלי לא מטמאו כלי: **וכי תימא אוכל חמור.** ממשקה, דאילו משקה אין מטמא אוכל ואילו אוכל מטמא משקה, הלכך אע"ג דאין משקה מטמא כלי יהא אוכל מטמא כלי: **דהוא.** דאוקימנא הכי יטמא לאוכל לטמא משקה, חומרא דמשקין היא, דעולין לקבל טומאה: **יטמא דאין עושה כיוצא בה.** כלומר הטמא דרסינן יטמא יטמא, והכי[2] דקרינן בתרוייהו (ג) יטמא ללמדך מיעוט לאין מטמא כיוצא בו כגון אוכל אוכל ומשקה משקה: **הוא.** מיעוטא, ואוכל לכוותיה קא ממעט: **חד.** למעוטי (ג) משקין הבאין מחמת ארץ, אע"ג דלא כמיני דהאי קרא משקין, דכי יותן מים על זרע וגו' דמשמע אפילו שנגע בהן ארץ לאחר שניגבו, מיהו גלי באוכל והוא הדין למשקה: **וחד** במשקין הבאין מחמת כלי. הוא יטמא לאוכל לטעון אחר דלעיל מיירי בבאין מחמת כלי: **והא אמר רבא לא רבי יוסי.** לקמן דדרים ק"ו ממחוסר כפורים **סבר** לה **בר' עקיבא** שיהא שני עושה שליחי בחולין, **ולא רבי עקיבא סבר** לה **כרבי יוסי** דאמי דמייתי לקמן רביעי בקודש מקל וחומר ממחוסר כפורים, ומילתיה דרבא פרשוה דב אמי ורב כהנא לקמן בסמוך, וכיון דאית ליה לרבי יוסי משקין מטמאין מחרים דאורייתא לא[3] משכח רמיה אלא מיטמא דדרים יטמא, על כרחך אית ליה שני עושה שליחי בחולין, דהא בין יטמא דמשקין אמני כמיני: **בשיטת** רבי עקיבא רבו אמרה. להא דאמר טומאת משקין לטמא מחרים דאורייתא ומיבעי ליה למדרש יטמא יטמא, אליבא דר"ע אמרה דדרים ליה גבי אוכלין, וקמ"ל רבי יוסי הואיל ודרים ר"ע יטמא אית ליה דמשקין מטמאין מחרים דאורייתא, אבל רבי יוסי לא סבירא ליה טומאת משקין לטמא מחרים דאורייתא ולא דרים יטמא יטמא: **בשלמא רבי יוסי לא סבר ליה כר"ע.** דשני עושה שליחי בחולין: **דתניא אמר רבי יוסי מניין לרביעי בקודש שפסול ודין הוא מה מחוסר כפורים שמותר בתרומה.** כדילפינן בימות פרק הערל (ד' עד:) מקרחי, טבל ועלה אוכל בשעת העריב שמש אוכל בתרומה, כדכתיב[7] ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים: **אשר בקודש.** שהיא טמאה עד עכשיו: **שלישי שפסול בתרומה.** לרבנן דפליגי אדר' עקיבא, ונפקא לן[1] בקל וחומר מטבול יום ומה טבול יום דמותר בחולין אסור בתרומה שני שפסול בחולין אינו דין שיעשה בתרומה, בשלמא רבי יוסי מקשה לרבנן דפליגי אדר' עקיבא, אלא לר' עקיבא דאמר שני עושה כיוצא בו מנלן דלא יעשה בתרומה, אלא מדלא תני בברייתא דמנו שלישי בקודש ולמדנו שלישי בקודש מן התורה ורביעי מקל וחומר[5], ובקודש דין הוא שיעשה כלום בתרומה ופוסל בקודש והוא הדין בכל שליחי הלכך אליס קל וחומר דהכא ולא שייך למימר דיו מה התם שליחי ומו לא אף כאן שליחי ומו לא: **למדנו** שלישי מן התורה. יאמ ליה להניח מקרא וה"מ למידרש שליחי לקודש קל וחומר מטבול יום ורש"י פירש דלהכי איצטריך למימר למדנו שליחי מן התורה דלא תימא דיו[3] אבל השתא למדנו מן התורה לא אמרינן דיו מקום דמיפרך קל וחומר: ניתני

ולאו מקל וחומר קאתי ומה משקין הבאין מחמת כלי מטמאין משקין הבאין מחמת שרץ לא כל שכן דיו לבא מן הדין להיות כנדון. יטמא דרישא היכי דריש מכל האוכל אשר יאכל אשר יבא עליו מים יטמא יטמא לטמא את המשקין אתה אומר לטמא את המשקין או אינו אלא לטמא את הכלי אמרת ק"ו ומה משקה שמטמא אוכל אינו מטמא כלי אוכל שאין מטמא אוכל אינו דין שלא יטמא כלי הא מה אני מקיים יטמא לטמא את המשקין שהן עלולין לקבל טומאה מאי איריא משקין משום דעלולין לקבל טומאה תיפוק ליה משום דליכא מידי אחרינא ה"ק וכ"ת אוכל חמור דמטמא משקין ניטמייה לכלי ההוא חומרא דמשקין הוא משום דמשקין עלולין לקבל טומאה ומה היא עלילתן שמקבלין טומאה שלא בהכשר. יטמא דאין עושה כיוצא בה מהכא נפקא מהתם נפקא מ"ם[6] א) וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא הוא טמא ואין עושה טומאה כיוצא בה חד במשקין הבאין מחמת שרץ וחד במשקין הבאין מחמת כלי וצריכי דאי אשמועינן במשקין הבאין מחמת כלי משום דלא חמירי אבל במשקין הבאין מחמת שרץ דחמירי אימא עושה טומאה כיוצא בה ולשמעינן משקין הבאין מחמת שרץ וכ"ש משקין הבאין מחמת כלי[3] מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא. א"ל רבינא לרב אשי והא אמר רבא לא ר' יוסי סבר כר' עקיבא ולא ר"ע סבר כר' יוסי אמר ליה ר' יוסי בשיטת ר"ע רבו אמרה וליה לא ס"ל אמר ליה רב אשי לרב כהנא בשלמא ר' יוסי לא סבר לה כר"ע[3] דתניא א"ר יוסי מניין לרביעי בקודש שהוא פסול ודין הוא ומה מחוסר כפורים שמותר בתרומה פסול[6] בקודש שלישי שפסול בתרומה אינו דין שיעשה רביעי בקודש ולמדנו שלישי בקודש מן התורה ורביעי מקל וחומר שלישי מן התורה דכתיב[3] והבשר אשר יגע בכל

מקורות הש"ס עם הוספות

ו) לעיל דף יד:. **ז)** [לקמן עז: יומא מג. יבמות כב: קדושין ד ע"ב ועי"ב סוטה כט. נדה מליעה לד: סנהדרין מ: מת. זבחים פג: קי: חולין קיח:]. **ח)** סוטה כט: מגיהה כד. [תוספתא דמגיהה פרק ג], **ט)** ויקרא כב ז, **י)** לף כט., **א)** שם יח:, **ב)** ב"ק כה ע"א.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה יטמא דמין וכו' דקרינן במרוייהו יִטְמָא. **(ב)** ד"ה מד למעוטי במשקין וכו' משמע מפילו:

תורה אור השלם

א) וְכִי יִתַּן מַיִם עַל זֶרַע וְנָפַל מִנִּבְלָתָם עָלָיו טָמֵא הוּא לָכֶם:
[ויקרא יא, לח]

ב) וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר:
[ויקרא ז, יט]

הגהות וציונים

ג) הרש"ש בחגיגה ובסוטה הגיה **פוסל** בקודש, וברש"י **אסור** בקודש: **ד)** תחילת הדיבור שייך לע"א: **ה)** בכת"י נוסף **לטמא אחרים: ו)** נדצ"ל **האי** דקרינן (בארות המים): **ז)** בכת"י **ולא: ח)** ונפקא **להו** (באה"מ): **ט)** בכ"י נוסף **כיון דלא מיפרך ק"ו דאהני ק"ו לענין שלישי אע"ג דאתי מק"ו אחר דטבול יום אפי' הכי ה"א דיו דמה לי ק"ו אחד מה לי שנים** (דק"ס):

משנת ראשונים

וכי תימא אוכל חמור דמטמא משקין. שמטמא משקין לעולם משא"כ משקין, דאוכל דיש עתים שאינו מטמא כל שלא הוכשר ההיא אינה חומרא של אוכל אלא של משקה המקבל שאינו טעון הכשר. **[מהר"ם חלאווה]**

מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא. ואפילו הכי היכא דאיכא למדרש דרשינן וכן בפרק כל שעה (פסחים דף כד:) כל היכא דאיכא למדרש לא מוקמינן ליה בלאוי יתירי. **[תוספות, סוטה ג.]**

כמה דברים יש בתורה שאפילו אם לא היו נכתבים היינו יכולים ללמדם באחד מן המדות שהתורה נדרשת בהן. וכבר אמרו בהדיא מלתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא. **[רבי אליהו מזרחי, שמות לד כא]**

ה"נ מילתא דאתיא בהיקישא אפשר טרח וכתב לה קרא ובריש איזהו נשך אמרי' מילתא דאתיא בג"ש טרח וכתב לה קרא. **[ר"ן, נדרים ג.]** **ומה מחוסר כפורים שמותר בתרומה פסול בקודש.** כדילפינן הביא כפרתו אוכל עליו הכהן וטהרה, טהרה השתא מכלל דעד השתא לא טהרה, ועל כרחין לקדשים הוא דאתי. **[מהר"ם חלאווה]**

רבינו חננאל

מחמת הכלי אין מטמאין את הכלי כדקאמרת משקין הבאין מחמת שרץ אמאי לא יטמא את הכלי. **ודחי'** וכי תמצא מן התורה בפי' כתוב שהשרץ מטמא משקין מק"ו מייתינן ליה הכי ומה כלי הבא מחמת שרץ מטמא את המשקין דתנינן בתורת כהנים אם כן למה נאמר משקה בכל כלי יטמא מלמד שהכלים מטמאין את המשקה שרץ שמטמא את הכלי אינו דין שיטמא משקין. **וכיון** דטומאת משקין מחמת שרץ בק"ו גמר מן הכלי אמרי' דיו לבא מן הדין הן משקין הבאין מחמת שרץ להיות כנדון והוא הכלי מה כלי אין מטמא כלי שאין טומאה עושה כיוצא בה אף משקין הבאין מחמת שרץ לא יטמאו את הכלי. **יטמא דרישא** לטמא האוכל את המשקה ואימא לטמא האוכל את הכלי אמרת ק"ו ומה משקה המטמא אוכל אין מטמא אוכל שאין מטמא אוכל כיוצא בו אינו דין שלא יטמא כלי הא מה אני מקיים יטמא דרישא דקרא לטמא את המשקין שהן עלולים לקבל טומאה. **ואמרינן** לא צריכי' לכולי האי חדא דליכא מידי אחרינא לרבוייה כי (מה יטמא) [שיטמאו] כלים מן אוכל הרי דחינום מק"ו שלא יטמאו מן האוכל וכל שכן אדם לא נשאר אלא אוכלין ומשקין אוכלין ליכא למימר דהא אין טומאה עושה כיוצא בה לא נשארו אלא המשקין ותו מפני שהן עלולין לקבל טומאה שלא בהכשר. **ואין טומאה עושה כיוצא בה** מהתם נפקא וכי יתן מים על זרע וגו' הוא טמא ואין עושה כיוצא בה ואוקמ' חד למשקין הבאין מחמת שרץ וחד למשקין הבאין מחמת כלי וצריכא וכו' זהו כלו לדברי ר' יוסי ור' שמעון דאמרי לאוכלין טמאין לכלים טהורין. **ואסקי' ר' יוסי בשיטת ר' עקיבא אמרה** ולא סבירא ליה כוותיה דיש טומאה שלישית בחולין כמו שדרש ר' עקיבא בו ביום. **וכן** ר' עקיבא לא סבירא ליה כר' יוסי. **דתניא** ר' עקיבא אומר למד על ככר שני שהוא עושה שלישי בחולין. **ור' יוסי תני** בתוספתא בסוף חגיגה מנין לרביעי בקודש שפסול ודין הוא ומה מחוסר כפורים שמותר בתרומ' כדקיימ' לן טבל ועלה אוכל במעשר העריב שמשו אוכל בתרומה הביא כפרתו אוכל בקדשים נמצא מעורב שמש מחוסר כפורים טהור בתרומה פסול בקדש שלישי שפסול בתרומה אינו דין שיעשה רביעי בקדש. **למדנו שלישי לקדש מן התורה** שנאמר והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל בטמא לא נאמר אלא בכל טמא אלו נאמר [בטמא] הייתי אומר זה טמא ראשון למה נאמר בכל טמא להוסיף טמא אחר זה טמא שני

אוצר החכמה 19-06-2018

הגמרא מביאה מקור נוסף לכך שאוכלים ומשקים אינם מטמאים דבר שהוא כיוצא בהם:

מפרשת הגמרא, ממה שנאמר 'יִטְמָא' באוכל ומשקה שנטמאו מכלי שנטמא משרץ, יש לדרוש דְּאִין טומאה עוֹשָׂה דבר אחר שהוא כַּיּוֹצֵא בָּהּ טמא. שכן אף שדורש רבי עקיבא 'יטמא' במשמעות 'יְטַמֵּא', מכל מקום מאחר שקריאת תיבה זו היא 'יִטְמָא', יש בה גם מיעוט, שאף שאוכל ומשקה מטמאים אחרים, מכל מקום אינם מטמאים דבר שהוא כיוצא בהם, ואין אוכל מטמא אוכל ולא משקה מטמא משקה.

מקשה הגמרא, וכי מֵהָכָא נָפְקָא [-מכאן נלמד] שטומאה אינה עושה כיוצא בה, מֵהָתָם נָפְקָא - הלא מקור דין זה הוא ממה שנאמר בטומאת שרץ (ויקרא יא לח) 'וְכִי יִתַּן מַיִם עַל זֶרַע וְנָפַל מִנִּבְלָתָם עָלָיו טָמֵא הוּא', ושנינו בברייתא שהובאה לעיל (יד.), ש'הוא' בא למעט, שדווקא 'הוא' [הזרע, המאכל] טָמֵא, ואולם אֵין עוֹשָׂה טוּמְאָה כַּיּוֹצֵא בָּהּ - אין אוכל טמא מטמא דבר אחר שהוא כיוצא בו, כלומר אוכל אחרט.

מתרצת הגמרא, חַד - אחד משני מיעוטים אלו, בא ללמד שבְּמַשְׁקִין הַבָּאִין [-שנטמאו] מֵחֲמַת שֶׁרֶץ עצמו אין טומאה עושה כיוצא בה. שכן ממה נאמר באוכל שנטמא בשרץ 'טמא הוא', ונתמעט משם שאוכל אינו מטמא דבר אחר שהוא כיוצא בו, למדנו אף על משקים שנטמאו משרץ שאינם מטמאים דבר אחר שהוא כיוצא בהם, כלומר משקה אחר. וְחַד - והמיעוט השני של 'יטמא' נאמר בְּמַשְׁקִין הַבָּאִין [-שנטמאו] מֵחֲמַת בְּלִי שנטמא מחמת שרץ, ללמד שאינם מטמאים משקה אחר.

מפרשת הגמרא את תירוצה, וּצְרִיכִי - ונצרכים שני מיעוטים אלו, משום דְּאִי אַשְׁמְעִינַן [-שאם היה משמיענו] הכתוב רק בְּמַשְׁקִין הַבָּאִין מֵחֲמַת בְּלִי שאינם מטמאים משקים, היינו אומרים שהוא מִשּׁוּם דְּלָא חֲמִירִי [-שלא חמורה] טומאתם, שהרי אינם אלא שניים לטומאה, אֲבָל בְּמַשְׁקִין הַבָּאִין מֵחֲמַת שֶׁרֶץ דַּחֲמִירִי [-שחמורה] טומאתם משום שהם ראשונים לטומאה, אֵימָא [-היינו אומרים] שעוֹשָׂה טוּמְאָה כַּיּוֹצֵא בָּהּ - שהם מטמאים אף דבר אחר שהוא כיוצא בהם.

מקשה הגמרא, וְלַשְׁמְעִינַן [-וישמיענו] הכתוב רק את מיעוט 'טמא הוא' שנאמר בְּמַשְׁקִין הַבָּאִין מֵחֲמַת שֶׁרֶץ שאינם עושים כיוצא בהם, ומהם נלמד שכָּל שֶׁכֵּן שְׁמַשְׁקִין הַבָּאִין מֵחֲמַת בְּלִי הקלים מהם אינם עושים כיוצא בהם. מתרצת הגמרא, מִילְּתָא דְּאָתְיָא בְּקַל וָחוֹמֶר טָרַח וְכָתַב לָהּ קְרָא - אף דבר שנלמד בקל וחומר טורח הכתוב וכותבוי, ועל כן נכתב 'יטמא', ללמד על משקים הבאים מחמת כלי שאינם מטמאים משקים, אפילו שאפשר ללמוד דין זה ממשקים הבאים מחמת שרץיב.

★

הגמרא חוזרת לברר את דברי ריש לקיש לעיל (ע"ח), שרבי יוסי הסובר שטומאת משקים לטמא אוכלים היא מן התורה, אמר כן על פי שיטת רבי עקיבא רבו, ש'יטמא' שנאמר באוכל שנטמא מכלי שנטמא משרץ והוא שני לטומאה, פירושו 'יְטַמֵּא', ושני עושה שלישי בחולין:

מקשה הגמרא, אָמַר לֵיהּ רַבִינָא לְרַב אַשִׁי, אין יתכן שדברי רבי יוסי אמורים בשיטת רבי עקיבא, וְהָא אָמַר רָבָא, לֹא רַבִּי יוֹסֵי סָבַר כְּרַבִּי עֲקִיבָא ששני עושה שלישי בחולין, וְלֹא רַבִּי עֲקִיבָא סָבַר כְּרַבִּי יוֹסֵי באותו קל וחומר שהוא דן בפסול רביעי בקודש, כפי שיובא להלן. ומאחר שסובר רבי יוסי שטומאת משקים לטמא אוכלים היא מן התורה, ומקור דין זה הוא ממה שנדרש 'יטמא' שנאמר במשקה במשמעות 'יְטַמֵּא', בהכרח שיסבור ששני עושה שלישי בחולין, שהרי ה'יטמא' נאמר במשקה ובאוכל שנגע בכלי שנגע בשרץ שאינו אלא שני לטומאה. ואילו לדברי רבא שרבי יוסי חולק על רבי עקיבא וסובר ששני אינו עושה שלישי בחולין, לא יתכן שהוא דורש את דרשת רבי עקיבא האמורה.

מתרצת הגמרא, אָמַר לֵיהּ [-לו] רב אשי לרבינא, אמנם רַבִּי יוֹסֵי בִּשִׁיטַת רַבִּי עֲקִיבָא רַבּוֹ אֲמָרָהּ לשמועה זו שמשקה שהוא שני לטומאה, מטמא אוכל מן התורה, ואמר שכשם שמשמעות 'יטמא' שנאמר באוכלים היא 'יְטַמֵּא' אחרים, הוא הדין ל'יטמא' שנאמר במשקים שמשמעותו היא 'יְטַמֵּא' אחרים, וְלֵיהּ לֹא סְבִירָא לֵיהּ - ואולם הוא עצמו אינו סובר כן, אלא לשיטתו משקה אינו מטמא אחרים אלא מדרבנן בלבד, ואינו דורש את ה'יטמא' במשמעות 'יְטַמֵּא' אחרים.

★

הגמרא חוזרת לפרש את דברי רבא שהובאו לעיל:

אָמַר לֵיהּ רַב אַשִׁי לְרַב כַּהֲנָא, בְּשִׁלְמָא - מובן מה שאמר רבא שרַבִּי יוֹסֵי לֹא סָבַר לָהּ כְּרַבִּי עֲקִיבָא, שהרי מוכרח כן מדברי רבי יוסי במקום אחר. דְּתַנְיָא - שכן שנינו בברייתא, אָמַר רַבִּי יוֹסֵי, מְנַיִן לָרְבִיעִי לטומאה בַּקּוֹדֶשׁ שֶׁהוּא פָּסוּלִיג, וְדִין הוּא - מקור דין זה הוא מקל וחומר. שכן נאמר ביולדת (ויקרא יב ו-ז), 'וּבְמִלֹאת יְמֵי טָהֳרָהּ לְבֵן אוֹ לְבַת תָּבִיא כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ לְעֹלָה וּבֶן יוֹנָה אוֹ תֹר לְחַטָּאת אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַכֹּהֵן, וְהִקְרִיבוֹ לִפְנֵי ה' וְכִפֶּר עָלֶיהָ וְטָהֲרָה'. הרי שאף לאחר שמלאו ימי טהרתהיד עדיין היא טמאה לענין קדשים, ואינה ניתרת באכילת קדשים ובכניסה למקדש עד שתביא את קרבנותיה. והוא הדין לכל הטמאים שנתחייבו בקרבנותטו, שכל זמן שלא הביאו את קרבנותיהם ועדיין הם מחוסרים כפרה, הרי הם אסורים בקדשים ובכניסה למקדש, וכן פוסלים הם את הקדשאוצר החכמה במגעעטז. ואם כן יש ללמוד מהם בקל וחומר על

ט. **שכן** מאחר שהכתוב מדבר באוכל, מסתבר שבא למעט אוכל אחר כמותו. רש"י (ד"ה טומ).

י. **ואף** שלא נזכרה בכתוב זה טומאת משקים, שהרי הכתוב מדבר אפילו באוכלים שכבר נוגבו מהם המים שנפלו עליהם בשעה שנגע בהם השרץ, ואין בהם אלא טומאת אוכלים בלבד ולא טומאת משקים, מכל מקום יש ללמוד מאוכל על משקה, שאף הוא אינו עושה כיוצא בו. רש"י (ד"ה מד). והתוספות רבינו פרץ (ד"ה מד) פירש בשם רבי יחיאל מפריי"ש, שכתוב זה מדבר בין באוכלים נגובים ובין באוכלים שאינם נגובים, ומיעוט 'טמא הוא' אמור גם על טומאת האוכלים וגם על טומאת המשקים. ואף שלעיל נתבאר שמשקים הבאים מחמת שרץ אינם כתובים בפירוש אלא נלמדים בקל וחומר, מכל מקום לאחר הקל וחומר שוב יש לומר שהם נכללים ב'כי יותן מים על זרע'.

יא. **דווקא** על קל וחומר אומרת כן הגמרא, ולא על י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, משום שכל המידות מקובלות מסיני ואין אדם דן אותן מעצמו, מה שאין כן בקל וחומר שהוא לימוד שכלי, ובכדי שנדע שהתורה היא רצונו וחכמתו יתברך למעלה מן השכל, על כן דבר שכלי טרחה התורה לכותבו. בני יששכר (מאמרי חדש מאמר ז אות ה).

יב. **התוספות** (לעיל ע"ח ד"ה לח) [על פי המהרש"א בתוס' שם] כתבו, שאין לגרוס כל קטע זה בדברי הגמרא, ואין דורשים כלל מ'יטמא' שאין טומאה עושה כיוצא בה, אלא רק מ'טמא הוא'. אך רבינו דוד (חס ד"ה וכיון) כתב שגם לשיטת התוספות הסוברים ש'יטמא' אינו מיעוט, יש לקיים גירסא זו בשיטת רבינא לעיל (חס), הסובר שמכך שנאמר פעמיים 'יטמא' מוכח שאוכל אינו מטמא אלא משקה, ומשקה אינו מטמא אלא אוכל, שאם לא כן היה לה לתורה לערב אוכל ומשקה יחד, ולכתוב 'יטמא' אחד על שניהם. ועל כך מקשה הגמרא, הלא מה שאוכל אינו מטמא אוכל כבר נלמד מ'טמא הוא'. והמהר"ם (חמוס' חס) פירש כן גם בכוונת התוספות. אך תמה בחידושי רבי עקיבא איגר (ד"ה ולשמעי), הלא בשיטת רבינא מבואר שאין ללמוד משקים מאוכלים לענין שאין טומאה עושה כיוצא בה, ואם כן מה מקשה הגמרא מדוע צריך מיעוט נוסף במשקה.

יג. **במעשר** שני ובחולין רק שני לטומאה טמא, אך שלישי טהור [כן הוא לשיטת חכמים, אך לדעת רבי עקיבא שהובאה לעיל גם אוכל ומשקה שלישי פסול], ובתרומה שני עושה שלישי, ואף שלישי לטומאה פסול ואסור באכילה כדין תרומה טמאה. ובקדשים שלישי עושה רביעי, ואף רביעי לטומאה פסול ונאסר באכילה כדין קדשים טמאים. 'פסול' הוא דבר טמא שאינו מטמא אחרים, ואילו 'טמא' הוא דבר המטמא אחרים.

יד. **שהם** ארבעים יום מלידתה ליולדת זכר, ושמונים יום ליולדת נקבה.

טו. **כגון** זב וזבה ומצורע.

טז. **שלשה** כתובים נאמרו בטהרת טמאים: א. 'ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים' (ויקרא כב ו), שמשמעו שמיד לאחר הטבילה הוא טהור. ב. 'ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים' (חס כב ז), שרק לאחר הערב שמש הוא טהור לתרומה. [ו'מן הקדשים' היינו תרומה, שכן דורשת הגמרא ביבמות (עד:) ממה שנאמר בתחילת הפרשה (חס כב ד) 'איש איש מזרע אהרן', איזהו דבר ששוה בכל זרע אהרן, הוי אומר זו תרומה, שכן קדשי קדשים אינם נאכלים אלא לזכרי כהונה בלבד, וכן חזה ושוק של שלמים אינם נאכלים לבת כהן שנישאת לישראל אף לאחר שנתגרשה או נתאלמנה

ולאו מק"ו קאתי ומה משקין הבאין מחמת כלי. ות"ת נילף מק"ו לאוכל ומה אוכל הבא מחמת ארץ מטמא משקין ארץ גופיה לא כל שכן והשתא נימא דבין משקין ובין אוכל מטמא כלי וי"ל דע"כ לא אוכל מטמא כלי אלא דוקא הבא מחמת ארץ מק"ו דמשקין הבאין מחמת כלי אוכל ואין מטמא כלי אוכל הבא מחמת ארץ אלא אוכל [מהות טומאה] אינו דין שלא יטמא כלי: **דין** לבא מן הדין לחיות בנדון. הקשה הרב רבי יעקב דולוביי"ם מה כן יהיו משקין הבאין מחמת ארץ שנייס כמשקין הבאין מחמת כלי ולהני קל וחומר למטמו ולהני דיו להוו שנייס דכה"ג אמרינן בכילד הרגל (נ"ק כה:) גבי קל וחומר דמפץ נמת ליימא להני קל וחומר לטומאת ערב ולהני דיו לאפוקי מטומאת ז' וגבי קרן בחצר הניזק[1] אמרינן נמי להני קל וחומר לנזק שלם ולהני דיו למגופו ואומר ר"י דלא קשה דהכא לא משכחן מידי שנגע בארץ שלא יהיה רשאי לחלוק הלכך אין לחלק אבל גבי מת משכחן דבר הנוגע בו שלא יהיה חלוק ונזק שלם ומגופו תרי מילי נינהו אבל אין לתרץ משום דאיכא למימר ק"ו הכי ומה אדם וכלים שאין מיטמא מאויר כלי חרס מיטמא משארץ משקין שמיטמא מאויר כלי חרס לא כל שכן שמיטמא משארץ להשתא נמי איכא למימר דיו כדמוכח בכילד הרגל (שם): **וכי** תימא אוכל חמור דמטמא משקין. הוי מלי למילף דאין אוכל מטמא כלי מקל וחומר ומה כלי שמטמא אוכל אין אוכל מטמא כלי אלא מדכתיב[2] ומשני משקין הבאין מחמת שרץ מי כתיבי. בתוריית[3], ממשקין מחמת כלי הוא דאתו, ומה כו', וכיון דמינייהו הוא דילפי, דיו למשקין שנגעו בארץ הבאין מן הדין למשקין שנגעו בכלי להיות כנדון, מה להלן אין מטמאין כלי אף הלן אין מטמאין כלי: **ימא דרישא.** גבי אוכל, היכי דריש ליה ר"ע: **משקה שמטמא** אוכל. כדאמרן לעיל, אינו מטמא כלי כדאמרן, אוכל שאין מטמא אוכל דאין מטמא טומאה עושה כיוצא בה, אינו דין כו'. והוא הדין דאי למימר נמי קל וחומר מיניה וביה כדאמרן גבי משקין, דניימא הכי מה כלי שמטמא את האוכל הזה אינו מטמא כלי אוכל שבא מחמת ארץ לטמא כלי, אלא משום דהדר מצטרין ליה למימר כדלעיל ואימא הני מילי אוכל הבא מחמת כלי אבל אוכל הבא מחמת ארץ לטמא כלי, ואיתא ליה למילף ממשקה דאוקימנא בהו דלא שנא נגעו בארץ לא שנא ניטמאו מן הכלי לא מטמאו כלי: **וכי תימא אוכל חמור.** ממשקה, דאילו משקה אין מטמא אוכל ואילו אוכל קאמרת מטמא משקה, הלכך אע"ג דאין משקה מטמא כלי אוכל יהא אוכל מטמא כלי: **ההוא.** דאוקימנא הכי יטמא לאוכל לטמא משקה, חומרת במשקין היא, דעולין לקבל טומאה: **ימא דאין עושה כיוצא בה.** כלומר הטמא דרסין יטמא, והכי[4] דקרינן בתרוייהו (ג) יטמא ללמדך מיעוט לאין מטמא כיוצא בו כגון אוכל אוכל ומשקה משקה: **הוא.** מיעוטא, ואוכל לכוותיה קא ממעט: **חד.** למעוטי (ג) משקין הבאין מחמת ארץ, אע"ג דלא כמיני דהני קרא משקין, דכי יותן מים על זרע וגו' דמשמע אפילו שנגע בהן ארץ לאחר שניגבו, מיהו גלי באוכל והוא הדין למשקה: **וחד במשקין הבאין מחמת כלי.** ההוא יטמא ללעיל מיירי בבאין מחמת כלי: **והא אמר רבא לא רבי יוסי.** לקמן דדרים ק"ו ממחוסר כפורים סבר לה כר' עקיבא שיהא שני עושה בליטי בחולין, ולא רבי עקיבא סבר לה כרבי יוסי בחמי דמייתי לקמן רביעי בקודש מקל וחומר ממחוסר כפורים, ומילתיה דרבא דג בחמי ורב כהנא לקמן בסמוך, וכיון דאית ליה לרבי יוסי משקין מטמאין מחריס לתוריתא לא[5] משכח רישא אלא מיטמא דדרים יטמא, על כרחך אית ליה שני עושה בליטי בחולין, **בשיטת** רבי עקיבא רבו אמרה. להא דאמר טומאת משקין לטמא מחריס דתוריתא ומיבעי ליה למדרש יטמא יטמא, אלישנא דר"ע אמרה דדרים ליה גבי חולין, וקמ"ל רבי יוסי הוחיל ודרים ר"ע יטמא יטמא אית ליה דמשקין מטמאין מחריס לתוריתא, אבל רבי יוסי לא סבירא ליה טומאת משקין לטמא מחריס לתוריתא ולא דרים יטמא יטמא: **בשלמא רבי יוסי לא סבר ליה כר"ע.** דשני עושה בליטי בחולין: **דתניא אמר רבי יוסי מניין לרביעי בקודש שפסול ודין הוא מה מחוסר כפורים שמותר בתרומה.** כדילפינן בימות פרק הערל (ד' עד:) מקרחי, טבל ועלה חוכל במעשר העריב שמשו חוכל בתרומה, כדכתיב[7] ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים: **אפור בקודש.** כדיליף התם מוכפר עליה הכהן וטהרה מכלל שהיה טמאה עד עכשיו: **שלישי שפסול בתרומה.** לרבנן דפליגי אדר' עקיבא, ונפקא לן[8] בקל וחומר מטבול יום ומה טבול יום דמותר בחולין אסור בתרומה שני שפסול בחולין אינו דין שיעשה בתרומה, בסמכת סוטה בפרק כשם שהמים בודקין[9], ובקודש דין הוא שיעשה בה רביעי מקל וחומר ממחוסר כפורים: **ולמדנו שלישי מן התורה** ורביעי בקודש מדרבנן, ולא תימא דאתי קל וחומר ומפיק לה מדאורייתא, דהא אין לך בו אלא שלישי בלבד, דהא מדאורייתא בעינן שיעור שלשה לוגין ומי יכיל למיעבד קל וחומר לשיעורין, אלא ודאי מדרבנן הוא דאתי וא

שלישי לטומאה, ומַה מְּחוּסַּר כִּפּוּרִים שֶׁהוּא מוּתָּר בַּתְּרוּמָה ומכל מקום הוא פָּסוּל בַּקּוֹדֶשׁ - הוא אסור באכילת קדשים ופוסלם במגעו, אוכל שְׁלִישִׁי לטומאה שֶׁהוּא פָּסוּל בַּתְּרוּמָה, וכי אֵינוֹ דִּין שאם נגע בדבר אחר של קודש שֶׁיֵּעָשֶׂה אותו רִבִיעִי בַּקּוֹדֶשׁ ויפסלנו.

והמשיך רבי יוסי ואמר, וְלָמַדְנוּ פסול של שְׁלִישִׁי בַּקּוֹדֶשׁ מִן הַכתוב המפורש בתוֹרָה, ואין צריך ללומדו מקל וחומר, וְרק מקור פסול רְבִיעִי בקודש הוא מִקַּל וָחוֹמֶר. מפרשת הגמרא, שְׁלִישִׁי בקודש מנין שהוא פסול מִן הַתּוֹרָה, ממה דִּכְתִיב בבשר קדשים (שם ז יט) 'וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע

אוצר החכמה

וחזרה לבית אביה]. ג. 'וכיפר עליה הכהן וטהרה' (שם יג ח) שמשמעו שהטהרה נגמרת רק לאחר הבאת קרבנות הטהרה [בטמאים שחייבים בקרבנות, כגון זב, זבה, יולדת, ומצורע]. ומבואר ביבמות (שם), שהכתוב הראשון אמור לענין אכילת מעשר שני [שאסור לטמאים], שהטבילה לבדה מתירה את הטמא לאוכלו, שכן טהרה למעשר שני היא כטהרת חולין. והכתוב השני מדבר לענין אכילת תרומה, שהיא ניתרת רק לאחר הערב שמש, אבל עד הלילה הוא אסור באכילת תרומה, ופוסלה במגעו אף לאחר הטבילה, והוא הקרוי 'טבול יום'. והכתוב השלישי מדבר לענין אכילת קדשים, שטמא המחויב בקרבנות כפרה אינו ניתר באכילת קדשים עד שמביא את קרבנותיו, ואף פוסל קדשים במגעו. על פי רש"י (ד"ה למנין). אך העיר הראש יוסף (נרש"י שם) על דבריו, שאין זו אלא ההוה אמינא בגמרא ביבמות (עד:), אך לבסוף מסיקה הגמרא שם שגם דין טבול יום נלמד מיולדת. שכן ממה שנאמר בה (שם יב ד) 'עד מלאת ימי טהרה' למדנו שהיא אסורה בתרומה עד ליל ארבעים ואחד ללידת זכר, וליל שמונים ואחד ללידת נקבה, וכל אותם הימים הרי היא כטבולת יום ארוך.

יז. **הרש"ש** (חגיגה כו. ד"ה גמרא) גורס 'פוסל בקודש', וכן מפורש בתוספתא (חגיגה פ"ג ה"ו) על פי נוסחאות כתב יד. וכתב הרש"ש (שם כג. ד"ה המוקן), שכן מוכח מדברי רבי יוסי, שלא זו בלבד שמחוסר כיפורים אסור באכילת קדשים, אלא שהוא גם פוסלם במגעו, שאם לא כן איך למדנו ממנו בקל וחומר ששלישי עושה רביעי בקודש ופוסלו. ומכאן תמה על התוספות יום טוב (נדה פ"ז מ"י) שנקט בשיטת הרמב"ם (משנה ומושג פ"ה ה"ד), שאף שמחוסר כיפורים אסור בקדשים מכל מקום אינו פוסלם. אמנם הגירסא ברש"י (ד"ה חמור) היא 'אסור בקודש', אך כתב הדבר שמואל (ד"ה ומה), שאף לפי גירסא זו יש לפרש, שאסור לו לגעת בקדשים משום שהוא פוסלם במגעו. וראה בילקוט ביאורים שיטות האחרונים בענין זה.

יח. **אף** חכמים החולקים על רבי עקיבא וסוברים ששני אינו עושה שלישי בחולין, מודים הם ששני עושה שלישי בתרומה. וגם מקור דין זה הוא מקל וחומר, מה לטבול יום שהוא טהור לחולין, ואף על פי כן הוא אסור באכילת תרומה ואף פוסלה במגעו עד שיעריב שמשו, שני שהוא פסול בחולין כל שכן שהוא פוסל את התרומה במגעו ועושה אותה שלישי, כמבואר במסכת סוטה (כט.).

יט. **שכן** אילו היה צריך ללמוד פסול שלישי בקודש בקל וחומר ממחוסר כיפורים, אי אפשר היה ללמוד ממנו על רביעי בקודש, שהרי הקל וחומר הוא גם ממה ששלישי פסול בתרומה [שהרי לולי דין זה לא היה לנו מקור ששלישי חמור ממחוסר כפורים], ומאחר שבתרומה רק שלישי פסול ולא רביעי, אי אפשר ללמוד ממנה שרביעי יפסל בקדשים, שכן דיו לבא מן הדין להיות כנידון. אך מאחר ששלישי בקודש אין צורך בקל וחומר אלא פסולו מפורש בתורה [כמבואר בגמרא להלן], שוב אפשר ללמוד מקל וחומר זה לרביעי בקודש, שהרי אם נאמר 'דיו' נמצא שאי אפשר לדרוש קל וחומר זה כלל, ואין אומרים 'דיו' במקום שאם נאמר אותו יתבטל הקל וחומר לגמרי. רש"י (ד"ה ולמדנו). וכן היא דעת רבי טרפון בבבא קמא (כה:), אך לדעת חכמים (שם) אומרים 'דיו' גם במקום שמתבטל הקל וחומר לגמרי. וכתב רש"י בחגיגה (מ: ד"ה מיעוט), שלשיטת חכמים אכן פסול רביעי בקודש אינו מן התורה, אלא מעלה היא שעשו חכמים בקדשים. אך התוספות (ד"ה ומה) כתבו, שכאן גם לדעת חכמים אין לומר 'דיו', שכן מכך שמחוסר כיפורים אינו פוסל תרומה מוכח שיש לו דין שלישי לטומאה, וכשם שהוא פוסל קדשים, הוא הדין לכל שלישי לטומאה שהוא עושה רביעי בקודש.

בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל׳. שהרי **מִי לֹא עָסְקִינַן** - וכי אין כתוב זה מדבר גם בשר **דְּנָגַע בְּשֵׁנִי** לטומאה ונעשה שלישי, הלא נאמר ׳יגע בכל טמא׳, ואף שני לטומאה הוא בכלל ׳טמא׳, שכן נאמר בכלי חרס שהוא ראשון לטומאה (ויקרא יא לג) ׳כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא׳, ומכאן שאוכל שנטמא מהכלי ונעשה שני נקרא ׳טמא׳. ואם כן מוכח מהכתוב האמור בשר קודש, שאם נגע בשני ונעשה שלישי הרי הוא פסול[א]. ואולם פסול **רְבִיעִי** בקודש אינו מפורש בכתוב, אלא מקורו **מִקַּל וָחוֹמֶר** ממחוסר כיפורים, **כְּדְאָמְרִינַן** - כפי שנתבאר לעיל (יח.)[ב].

מסיק רב אשי את הוכחתו שרבי יוסי חולק על רבי עקיבא, **וְאִי סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - ואם יעלה בדעתך לומר שרבי יוסי **סָבַר כְּרַבִּי עֲקִיבָא** ששלישי לטומאה פסול גם בחולין, **נִיתְנֵי נַמִּי** - היה לו לשנות שגם **רְבִיעִי בְּתְרוּמָה** פסול מקל וחומר[ג]. שכן מה לטבול יום שאפילו שהוא טהור לחולין מכל מקום הוא פסול תרומה, שלישי שהוא פסול בחולין כל שכן שיש לו לפסול תרומה ולעשותה רביעית. **וּלְפִי** זה יש לפסול אף **חֲמִישִׁי בַּקּוֹדֶשׁ** מקל וחומר, שכן מה למחוסר כיפורים שאפילו הוא טהור לתרומה מכל מקום הוא פסול לקדשים, רביעי שהוא פסול בתרומה כל שכן שיש לו לפסול קדשים ולעשותם חמישי לטומאה[ד]. ומכך שלא פסל רבי יוסי אלא שלישי בתרומה ורביעי בקודש, בהכרח שהוא חולק על רבי עקיבא, ואינו דורש את ה׳יטמא׳ שנאמר באוכלים ומשקים שניים במשמעות ׳יְטַמֵּא׳[ה], וסובר ששלישי בחולין טהור[ו].

א. רש״י (ד״ה נכל). ורבינו חננאל (לעיל יח: ד״ה למדנו) כתב, שהוכחת רב אשי היא מייתור תיבת ׳בכל׳, שכן היה די שיכתב ׳אשר יגע בטמא׳, ונכתב ׳בכל טמא׳, לרבות אף בשר הנוגע בשני לטומאה.

ב. לא מצינו רביעי בקודש מן התורה, אלא באופן שכלי ראשון טימא אוכל ועשאו שני, ואוכל זה טימא משקה ועשאו שלישי, ומשקה זה טימא אוכל ועשאו רביעי, שהרי מן התורה אין טומאה עושה כיוצא בה, ואין אוכל מטמא אוכל ואין משקה מטמא משקה. [כן הוא לשיטת רבינא לעיל (יח.), אך לשיטת אביי ורב אדא בר אהבה (שם) טומאה עושה כיוצא בה בקדשים]. אך זה אינו אלא לשיטת רבי עקיבא הסובר שטומאת משקים לטמא אחרים היא מן התורה, אך לדעת רבי מאיר ורבי אלעזר (לעיל טו.), ולפי המבואר בדברי רבא בסוגייתנו גם לדעת רבי יוסי, לא מצינו רביעי בקודש מן התורה כלל, אלא רק מדרבנן. שהרי אף שהכלי הראשון עשה את האוכל לשני והאוכל עשה את המשקה לשלישי, אין המשקה מטמא את האוכל הרביעי לשיטתם [וכן אם היה המשקה שני אינו עושה את האוכל לשלישי], וכן לא יתכן שכל שלשת האחרונים היו אוכל, שהרי אין אוכל מטמא אוכל. וכן יש להוכיח שרביעי בקודש אינו אלא מדרבנן ממה ששנתה המשנה בחגיגה (כ:) דין זה בין המעלות [החומרות] הנוהגות בקדשים יותר מבתרומה, ומבואר בגמרא (שם כא:) שכולן מדרבנן, אלא שבחמש המעלות הראשונות טעם התקנה הוא משום דררא [-חשש] של טומאה דאורייתא, ואילו טעם המעלות האחרונות אינו משום חשש טומאה דאורייתא כלל, ואף רביעי בקודש נשנה בין האחרונות. רש״י (ד״ה נכל).

אך התוספות (ד״ה נכל) כתבו, שאף ללא משקה מצינו רביעי בקודש מן התורה על ידי עצים ולבונה של קדשים, שאפילו שאינם משקה או אוכל מכל מקום הם מקבלים טומאה משום חיבת [חשיבות] הקודש. וכגון שכלי ראשון טימא אוכל ועשאו שני, והאוכל נגע בעצים או לבונה ועשאם שלישי, ונגעו אלו באוכל או משקה של קדשים ועשאום רביעי. ואף שלהלן (כ.) נסתפק ריש לקיש האם עצים ולבונה טמאים גם לטמא אחרים או שיש להם רק טומאת עצמם, יש לומר שריש לקיש סובר כשיטת אביי ורב אדא בר אהבה לעיל שאוכל מטמא אוכל בקדשים מן התורה, שלשיטתם מצינו רביעי בקודש על ידי אוכל שנטמא מאוכל. [וכתבו כן התוספות לשיטתם להלן (ד״ה אלמא), שטומאת עצים ולבונה היא מן התורה, אך לשיטת רש״י (להלן ד״ה אלמא) טומאתם אינה אלא דרבנן. וראה להלן בהערה בביאור מחלוקתם]. ודחו התוספות את ראיית רש״י מדברי הגמרא בחגיגה שדין רביעי בקודש נמנה בין מעלות הקודש שאין בהן חשש טומאה דאורייתא, שכן רבינו חננאל לא גורס שם ׳דררא דטומאה דאורייתא׳ אלא ׳דררא דטומאה׳ ותו לא. וגם לפי הגירסא שלפנינו יש לפרש בכוונת הגמרא שם, שלפי כללי הטומאה של חולין לא היה לה לתורה לטמא ברביעי בקודש ובשאר המעלות האחרונות השנויות שם, אלא חידוש הם בקודש בלבד.

עוד כתב רש״י (שם), שרבי יוסי שאמר לעיל שמצינו שלישי בקודש מן התורה ממה שנאמר ׳והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל׳, בהכרח סובר שאוכל מטמא אוכל בקדשים מן התורה [כשיטת אביי ורב אדא בר אהבה לעיל], שאם לא כן איך מצינו שיהיה הבשר שלישי. הלא לשיטת רבי יוסי משקים אינם מטמאים אחרים מן התורה, ובהכרח שנטמא הבשר מאוכל ולא ממשקה [וכן לא מכלי, שהרי אין לך כלי שיהיה שני מן התורה, ויעשה שלישי]. והקשה המהרש״ל (גרס״י שם), שאם כן מדוע כתב רש״י לעיל שלשיטת רבי יוסי לא מצינו לרביעי בקודש מן התורה, הלא לשיטתו אוכל מטמא אוכל בקדשים, ואם כן יתכן שאוכל שלישי יעשה משקה קודש לרביעי. ותירץ, על פי מה שכתב רש״י בהמשך דבריו, שלשיטת רבי מאיר ורבי יוסי שאינם דורשים ׳יטמא׳ ׳יְטַמֵּא׳ לא נזכר בפירוש בתורה שאוכל מטמא משקה, ומקור דין זה הוא רק ממה שהוצרכה התורה למעט ב׳טמא הוא׳ שאין אוכל מטמא כיוצא בו, שמכך משמע שהוא מטמא משקה [ראה להלן בהערה]. שלפי זה יש לומר, שדווקא אוכל שנטמא מכלי מטמא אוכל, אבל אוכל שנטמא מאוכל אינו מטמא משקה. שהרי בחולין אין אוכל זה נטמא כלל, ורק בקדשים נתחדש שאוכל מטמא אוכל, ולא נאמר חידוש זה אלא לענין טומאת עצמו, ולא לענין שיטמא אחרים. והצל״ח (חולין מו) הביא בשם מהר״פ מזלאטשוב בביאור דברי רש״י, שרבי יוסי סובר כשיטת רב אדא בר אהבה לעיל (יח.), שרק בקודש אוכל מטמא אוכל, אך לא בתרומה. ולפי זה לא מצינו לשיטתו אוכל שלישי בתרומה, שהרי אין לו ממי להיטמא, שכן משקה אינו מטמא מן התורה, ואף אוכל אינו מטמא אוכל. ומעתה שוב אי אפשר ללמוד בקל וחומר ממחוסר כיפורים ששלישי עושה רביעי בקדשים, שהרי כל קל וחומר זה הוא מכח מה ששלישי פסול לתרומה, ומאחר שאוכל שלישי אינו פסול בתרומה בטל הקל וחומר. וראה עוד בילקוט ביאורים במובא מהמהרש״א והפני יהושע (גרס״י שם) והצל״ח (חולין קן), שפירשו את דברי רש״י באופנים אחרים.

ג. **כמו** כן יכלה הגמרא להוכיח שרבי יוסי חולק על רבי עקיבא, משום שאם לא כן למה הוצרך לפסול רביעי בקודש מקל וחומר ממחוסר כיפורים, הלא יש לפוסלו ממה שנאמר ׳והבשר אשר יגע בכל טמא׳, שהרי לשיטת רבי עקיבא ששלישי טמא גם בחולין, אף הוא בכלל ׳אשר יגע בכל טמא׳. תוספות (ד״ה ניתני). וכן יכלה הגמרא להוכיח כן ממה שאמר רבי יוסי ששלישי פסול בתרומה, שהרי לשיטת רבי עקיבא לא רק בתרומה הוא פסול אלא גם בחולין. מהרש״א (גמוס׳ שם).

ד. **ואין** לומר ׳דיו לבא מן הדין להיות כנידון׳, ולא יהיה שלישי בתרומה חמור משלישי בחולין, שאם כן יתבטל הקל וחומר לגמרי, שהרי לפסול שלישי בתרומה אין צורך בקל וחומר, אלא הוא בכלל ׳יְטַמֵּא׳ שנאמר בחולין, ששני עושה שלישי, כמבואר בשיטת רבי עקיבא, ואין אומרים ׳דיו׳ במקום שעל ידו מתבטל הקל וחומר לגמרי [ראה לעיל (יח:) בהערה].

ה. **ואף** שאינו דורש ׳יטמא׳ ׳יְטַמֵּא׳, מכל מקום אוכל ראשון מטמא אחרים מן התורה, שכן נאמר בטומאת שרצים (ויקרא יא לה) ׳וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם טמא הוא׳, ודורשת הברייתא לעיל (יד.) מייתור ׳הוא׳, שדווקא הזרע [המאכל] טמא, אבל אינו מטמא אוכל אחר כיוצא בו. ומכך שהוצרך הכתוב למעט שאינו מטמא אוכל, משמע שדווקא אוכל אינו מטמא, אבל משקה הוא מטמא. ואין לומר שבא הכתוב למעט שאוכל אינו מטמא אחרים כלל, שהרי גם לולי המיעוט לא היינו אומרים מעצמנו שאוכל מטמא אחרים, ואם כן למה נכתב ׳הוא׳. רש״י (ד״ה ת״ל). וכתבו התוספות (ד״ה ת״ל), שדברי רש״י מובנים רק לשיטת אביי ורב אדא בר אהבה לעיל (שם) שאוכל מטמא אוכל בקדשים, אבל לשיטת רבינא (שם) שאוכל אינו מטמא אוכל אף בקדשים, אין ראיה מהמיעוט האמור שאוכל מטמא משקה. שהרי יתכן שבא הכתוב האמור למעט, שאפילו בקדשים שנאמר בהם ׳והבשר אשר יגע בכל טמא׳, שלכאורה יש ללמוד משם שכל דבר טמא מטמא קודש, מכל מקום גם בהם אין אוכל מטמא אחרים כלל. וראה בילקוט ביאורים במובא מהפני יהושע (תוספות שם ע״ד ועוד) ביישוב דברי רש״י.

ו. **ולפי** זה אין מקור לכך שמשקים ראשונים מטמאים אחרים מן התורה, ואכן לשיטת רבי יוסי כל עיקר טומאת משקים לטמא אחרים אינה אלא מדרבנן. ולכאורה לפי זה יש להקשות על דברי רבי ירמיה (לעיל טו:), שהעמיד את עדותו של רבי חנינא סגן הכהנים במשנתנו (לעיל יד.), בבשר שנטמא במשקים שנטמאו בכלי שנטמא משרץ, שהוא שלישי לטומאה, שמותר לשורפו עם בשר שנטמא באב הטומאה אפילו שבכך מוסיפים טומאה על טומאתו ועושים אותו שני. ומדבריו הוכיח רבי מאיר שאף מותר לשרוף תרומת חמץ טהורה בשעה שישית של ערב פסח יחד עם הטמאה ולטמאותה. ורבי יוסי נחלק עליו ואמר, שאין לדמות תרומת חמץ לבשר קדשים שלישי. ופירש רבי ירמיה במחלוקתם, שרבי מאיר ורבי יוסי הם לשיטתם, שכן נחלקו בברייתא שהובאה לעיל (טו.) באוכלים שספק נטמאו על ידי משקה טמא, שלדעת רבי מאיר הם טהורים משום שמשקה מטמא אוכל אינו אלא דרבנן, ולא גזרו חכמים על הספק, ורבי יוסי סובר שהם טמאים, משום שטומאת משקים לטמא אחרים היא מן התורה. ועל כן רבי מאיר לשיטתו סובר שמותר לטמא תרומת חמץ אפילו בשעה שאינה אסורה אלא מדרבנן, כשם שמותר לטמא בשר קודש שנטמא במשקים אפילו שטומאתו אינה אלא מדרבנן. ואילו רבי יוסי סובר שבשר זה טמא מן התורה, ועל כן אין ללמוד ממנו על תרומת חמץ בשעה שישית שאינה אסורה אלא מדרבנן. אך לפי המבואר בסוגייתנו שרבי יוסי עצמו סובר שטומאת משקים לטמא אחרים אינה אלא מדרבנן, שוב יקשה מדוע סובר רבי יוסי שאין לדמות בשר קודש שנטמא במשקים לתרומת חמץ בשעה שישית, הלא איסור שניהם אינו אלא מדרבנן. ויש לתרץ, שכוונת רבי ירמיה היא, שרבי יוסי במשנתנו הולך לשיטתו בברייתא האמורה, ששנאה בשיטת רבי עקיבא רבו, שהרי משם הביא רבי ירמיה ראיה לדבריו, ואף דברי רבי יוסי במשנתנו אינם לפי שיטת עצמו אלא לפי שיטת רבי עקיבא. רש״י (ד״ה ת״ל).

עוד הביא רש״י (שם), שיש מפרשים בדברי הגמרא, שגם לדעת רבי יוסי משקה מטמא אחרים, אלא שלדעת רבי עקיבא אוכל מטמא אוכל אף בחולין [כגירסא שהובאה ברש״י לעיל (יח. ד״ה ליימד) בדברי רבי עקיבא ׳ככר שני עושה כיוצא בו׳], ובדין זה רבי יוסי אינו סובר כמותו. אך דחה רש״י פירוש זה, משום שמוכח מכמה מקומות שאף לדעת רבי עקיבא אין אוכל מטמא אוכל. וראה לעיל (יח.) בהערה, בראיות רש״י. והתוספות הרא״ש (ד״ה ומנלמי) ותוספות רבינו פרץ (ד״ה לכן) הביאו בשם הר״ר שלמה מדרויו״ש, שאף שסובר רבי יוסי שטומאת משקים לטמא אחרים אינה אלא מדרבנן, מכל מקום בקדשים היא מן התורה משום קל וחומר, מה מחוסר כיפורים שהוא בתרומה מטמא אחרים, משקה שלישי שפסול בתרומה כל שכן שמטמא אחרים. וראה בצל״ח (חולין סו) ובשפת אמת (גרס״י ד״ה ת״ל) שכתבו כן מטעם אחר, שכן נאמר בקדשים ׳והבשר אשר יגע בכל טמא׳, ובכלל זה אף משקים טמאים, וכקושיית הגמרא לעיל (טז.) על דברי שמואל שאמר שמשקי בית מטבחייא טהורים מלטמא אחרים בקודש.

אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים יט.

בכל טמא מי לא משמע נמי דאי נגע בשני. דהא שני נקרא טמא, כל שאר בתוכו יטמא[ה]. והשתא דשמעינן ליה לר' יוסי דשליש לתרומה ולא רביעי ורביעי לקודש ולא חמישי, על כרחיך לית ליה שני עושה שלישי בחולין ולא דרים יטמא יטמא, דאי אית ליה שני עושה שלישי בק"ו מטבול יום, ומה טבול יום שמותר בחולין פסול בתרומה שליש שפסול בחולין אין דין שיעשה רביעי בתרומה, ודיו ליכא למימר דמ"כ מפריך ק"ו, דהא שליש לתרומה נפקא לן מקרא כי היכי דנפקא לן שלישי בחולין, ורביעי בקל וחומר, וחמישי בקודש בק"ו ממחוסר כפורים, אלא ולאי ליה לרבי יוסי שני עושה שלישי בחולין: **אלא** רבי עקיבא לא סבר לה כר' יוסי מנלן. דילמא ר"ע אית ליה נמי ק"ו דר' יוסי, ומייתי ליה מהאי ק"ו רביעי בתרומה וחמישי בקודש: **א"ל**. מה לחמה דיש חולקים בדבר הזה, וכי לא ליטמטיט שום תנא ומייתי רביעי בתרומה בחד דוכתא, וכי תיקשי לך מני נימא ר"ע היא, אלא ולאי ליה לר"ע ק"ו דרבי יוסי מטבול יום, ומה טבול יום שמותר בחולין פסול בתרומה שליש שפסול בחולין אין רביעי בתרומה, ודיו ליכא למימר דמ"כ מפריך ק"ו, דהא שליש לתרומה נפקא לן מקרא כי היכי דנפקא לן שלישי בחולין, ורביעי בקל וחומר, וחמישי בקודש בק"ו ממחוסר כפורים, אלא ולאי ליה לרבי יוסי שני עושה שלישי בחולין: **אלא** רבי עקיבא לא סבר לה כר' יוסי מנלן. דילמא ר"ע אית ליה נמי ק"ו דר' יוסי, ומייתי ליה מהאי ק"ו רביעי בתרומה וחמישי בקודש: **א"ל**. מה לחמה דיש חולקים בדבר הזה, וכי לא ליטמטיט שום תנא ומייתי רביעי בתרומה בחד דוכתא, וכי תיקשי לך מני נימא ר"ע היא, אלא ולאי ליה לר"ע ק"ו דרבי יוסי מטבול יום, ומה טבול יום שמותר בחולין פסול בתרומה שליש שפסול בחולין אין רביעי בתרומה, ודיו ליכא למימר דמ"כ מפריך ק"ו, דהא שליש לתרומה נפקא לן מקרא כי היכי דנפקא לן שלישי בחולין, ורביעי בקל וחומר, וחמישי בקודש בק"ו ממחוסר כפורים, אלא ולאי ליה לרבי יוסי שני עושה שלישי בחולין: **אלא** רבי עקיבא לא סבר לה כר' יוסי מנלן. דילמא ר"ע אית ליה נמי ק"ו דר' יוסי, ומייתי ליה מהאי ק"ו רביעי בתרומה וחמישי בקודש: **א"ל**. מה לחמה דיש חולקים בדבר הזה, וכי לא ליטמטיט שום תנא ומייתי רביעי בתרומה בחד דוכתא, וכי תיקשי לך מני נימא ר"ע היא, אלא ולאי ליה לרבי יוסי מטבול יום, ומה טבול יום שמותר בחולין פסול בתרומה שליש שפסול בחולין אין רביעי בתרומה, ודיו ליכא למימר דמ"כ מפריך ק"ו, דהא שליש לתרומה נפקא לן מקרא כי היכי דנפקא לן שלישי בחולין, ורביעי בקל וחומר, וחמישי בקודש בק"ו ממחוסר כפורים, אלא ולאי ליה לרבי יוסי שני עושה שלישי בחולין: **אלא** רבי עקיבא לא סבר לה כר' יוסי מנלן. דילמא ר"ע אית ליה נמי ק"ו דר' יוסי, ומייתי ליה מהאי ק"ו רביעי בתרומה וחמישי בקודש: **א"ל**. מה לחמה דיש חולקים בדבר הזה, וכי לא ליטמטיט שום תנא ומייתי רביעי בתרומה בחד דוכתא, וכי תיקשי לך מני נימא ר"ע היא

מסיים רב אשי את שאלתו, **אֶלָּא** מה שאמר רבא שרַבִּי **עֲקִיבָא לֹא סָבַר** כְּאותו קל וחומר שדרש **רַבִּי יוֹסֵי** מטבול יום לפסול שלישי בתרומה[ז], וכקל וחומר שדרש רבי יוסי ממחוסר כיפורים לפסול רביעי בקודש, **מְנָלָן** - מנין לו דבר זה, הלא יתכן שדורש רבי עקיבא קל וחומר זה ואכן פוסל מחמתו גם רביעי בתרומה וחמישי בקודש.

משיבה הגמרא, **אָמַר לֵיהּ** רב כהנא לרב אשי, הרי אם סובר רבי עקיבא שיש לדרוש קל וחומר זה, ופוסל גם רביעי בתרומה וחמישי בקודש, לא יתכן **דְּלֹא לִישְׁתַּמּוֹט תַּנָּא וְלֵיתְנֵי** - שלא ימצא שום תנא במשנה או בברייתא שישנה **שִׁרְבִיעֵי בַּתְּרוּמָה וַחֲמִישֵׁי בַּקּוֹדֶשׁ** פסולים, **וְכאשר** תשאל שיטת מי היא, **נֵימָא** [-נשיב] ששיטת **רַבִּי עֲקִיבָא הִיא** זו. ומאחר שלא מצינו כשיטה זו בשום מקום, מוכח שאף לדעת רבי עקיבא רביעי בתרומה וחמישי בקודש טהורים, ואם כן בהכרח שאינו דורש את הקל וחומר האמור[ח].

תמה רב אשי על ראיית רב כהנא, **וְאֲנַן אַהָכִי נִיקּוֹם וְנִסְמוֹךְ** - האם על כך אנו נעמוד ונסמוך, וכי משום שלא מצאנו שום משנה או ברייתא השונה שרביעי בתרומה וחמישי בקודש פסולים, יש להוכיח שרבי עקיבא חולק על הקל וחומר של רבי יוסי, וסובר שרביעי בתרומה וחמישי בקודש טהורים. על כן **גְּפַק** [-יצא] **רַב אַשִׁי, וְאִי תֵּימָא** [-ויש אומרים] שיצא **רַב כַּהֲנָא, דָּק וְאַשְׁכַּח** - ודקדק ומצא בפירוש שרבי עקיבא מטהר רביעי בתרומה וחמישי בקודש, **מַהָא דְּתָנַן** - ממה ששנינו במשנה בחגיגה (כ:), **הַכְּלִי מְצָרֵף אֶת מַה שֶּׁבְּתוֹכוֹ לַקּוֹדֶשׁ.** שאם היו שני מאכלי קודש בתוך עריבה ארוכה, וכל אחד מהם נמצא בצד אחר ולא נגעו זה בזה, ונגע אדם טמא באוכל שבצד אחד, נטמא גם האוכל שבצד האחר, משום שהכלי מצרף את שניהם להיחשב לדבר אחד, שאם נטמא מקצתו נטמא כולו[ט]. וחומר זה של צירוף כלי נאמר רק לענין קדשים, **אֲבָל לֹא לְענין תְּרוּמָה.** ועוד שנינו בהמשכה של משנה זו, **וְהָרְבִיעֵי בַּקּוֹדֶשׁ פָּסוּל, וְכן הַשְּׁלִישִׁי בַּתְּרוּמָה** פסול. **וְאָמַר רַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, מִכַּח עֵדוּתוֹ שֶׁל רַבִּי עֲקִיבָא נִשְׁנֵית מִשְׁנָה זוֹ** של צירוף כלי. **(דתניא) [דְּתָנַן]** - שכן שנינו במסכת עדיות (פ״ח מ״ח), **הוֹסִיף רַבִּי עֲקִיבָא** להעיד על **הַפּוֹלֶת** של המנחות, **וְעל הַקְּטוֹרֶת**[י] **וְהַלְּבוֹנָה**[יא] העומדים להיות מוקטרים על המזבח, **וְעל הַגְּחָלִים** של המזבח, **שֶׁאִם** היו מונחים בתוך כלי **וְנָגַע טָבוּל יוֹם**[יג] **בְּמִקְצָתָן, פָּסַל אֶת כּוּלָּן,** ולא את מקום מגעו בלבד. והוא משום שהכלי מצרף את כל הסולת או הקטורת או הלבונה או הגחלים שבתוכו לדבר אחד, שאם נטמא מקצת ממנו נטמא כולו[יד].

מסיק רב אשי [או רב כהנא] את ראייתו, הרי שרבי עקיבא הוא זה שחידש דין צירוף כלי השנוי במשנה בחגיגה, ומכך שבסופה של אותה משנה השנויה בשיטתו שנינו שרביעי בקודש פסול, משמע **רְבִיעֵי אִין** - פסול, אבל **חֲמִישֵׁי** בקודש **לֹא** פסול. וכן ממה ששנינו ששלישי בתרומה פסול, משמע **שְׁלִישֵׁי אִין** - פסול, אבל **רְבִיעֵי** בתרומה **לֹא** פסול. ומאחר שסובר רבי עקיבא שרביעי בתרומה וחמישי בקודש טהורים, בהכרח שאינו סובר את הקל וחומר שדרש רבי יוסי מטבול יום ומחוסר כיפורים, וכדברי רבא לעיל (י״ח:).

הגמרא מוכיחה מדברי רבי יוחנן, שלשיטתו צירוף כלי בקדשים אינו אלא מדרבנן, ונחלק בדין זה על רבי חנין הסובר שהוא מן התורה:

מוכיחה הגמרא, ממה שאמר רבי יוחנן שמקור המשנה בחגיגה הוא מעדותו של רבי עקיבא, **אַלְמָא קָסָבַר** - מוכח שהוא סובר שדין **צִירוּף** כלי הוא רק מִדְּרַבָּנָן ולא מן התורה. שהרי העיד רבי עקיבא גם על גחלים ולבונה שאם נטמאו מקצתם נטמאו כולם, והרי אלו אינם אוכל או משקה[טו], וכל עיקר טומאתם הוא משום 'חיבת הקודש' שאינה אלא מדרבנן[טז]. ומאחר שכל מקור דין צירוף הוא מעדות זו שבכללה גם טומאה דרבנן, אין לנו מקור לכך שדין זה הוא מן התורה, ואם כן אף בסולת שעיקר טומאתה מן התורה הכלי מצרפה רק מדרבנן[יז]. **וְנמצא דְּפָלִיגָא** [-שחולק] רבי יוחנן על דבריו **דְּרַבִּי חֲנִין**

ז. **שכן** מבואר בסוטה (כט.), שלדעת רבי יוסי דורשים בקל וחומר, מה טבול יום שטהור בחולין פסול לתרומה, שני שהוא פסול בחולין כל שכן שפוסל תרומה. ואף שרבי יוסי לא דורש בפירוש קל וחומר זה, מכל מקום מוכח כן ממה שדרש קל וחומר ממחוסר כיפורים על רביעי בקודש כמובא לעיל (י״ח:), שהרי כל הקל וחומר האמור הוא מכח מה ששלישי פסול בתרומה.

ח. **ואכן** שנינו במשנה סוטה (מ:), שאמר רבן יוחנן בן זכאי, עתיד דור אחרון לדחות את הקל וחומר מטבול יום, ולטהר שלישי בתרומה. ומבואר בגמרא (שם כט.-כט:), שהוא משום שיש לפרוך, מה לטבול יום שכן הוא אב הטומאה [שכן אינו נוהג אלא באדם וכלים ששייכת בהם טומאת אב הטומאה, ולא באוכלים ומשקים שלעולם אינם נעשים אב הטומאה, כמבואר בנדה (כח:)], ועל כן הוא פוסל תרומה, מה שאין כן באוכל שני שאינו עושה שלישי בתרומה, משום שאינו אלא ולד הטומאה, שהרי מין אוכל לעולם אינו נעשה אב הטומאה. ומטעם זה לשיטת רבי עקיבא הסובר ששלישי פסול גם בחולין, אין דורשים קל וחומר זה לענין פסול רביעי בתרומה.
וכתב רש״י (ד״ה מ״ל) שלרבי עקיבא אף חמישי בקודש אינו פסול בקל וחומר ממחוסר כיפורים, שכן מה למחוסר כיפורים שאינו אלא באב הטומאה, כגון יולדת וזב ומצורע, כדברי רבן יוחנן בן זכאי בטבול יום. והעיר המהרש״א (שם ס״ב), שלכאורה אין צורך בזה, שכן מאחר שרביעי בתרומה טהור הרי בטל הקל וחומר, שהרי שוב אין שום חומרא ברביעי יותר מאשר במחוסר כיפורים. וראה שם בתירוצו.
עוד כתב רש״י (שם), שלשיטת רבי עקיבא אף פסול רביעי בקודש אינו משום הקל וחומר האמור, אלא משום מה שנאמר 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל', שהרי לשיטתו גם שלישי קרוי 'טמא', שכן דורש רבי עקיבא את מה שנאמר באוכל שני 'יטמא' במשמעות 'יְטַמֵּא', ויעשה את השלישי הנוגע לטמא, ועל כן שלישי פוסל את בשר הקודש ועושהו רביעי.

ט. **אך** לולי צירוף זה לא היה האוכל שבצד השני נטמא שכן לא נגע בו הטמא, וגם לא נגע בכלי בכדי שנאמר שהכלי מטמא אותו. וכן אין הכלי נטמא מחמת האוכל הטמא, שכן אוכל אינו מטמא כלי כלל, ואף לא מדרבנן.

י. **הוגה** על פי הגהות וציונים בשם גליון.

יא. **הקטורת** מוקטרת על מזבח הזהב פעמיים ביום, בשחרית ובבין הערבים.

יב. **הלבונה** ניתנת על המנחה, ומוקטרת על מזבח העולה. וכן היו מניחים שני בזיכי לבונה על השלחן אצל לחם הפנים, ומידי שבת לאחר סילוק הלחם היו מקטירים את הלבונה על גבי מזבח העולה.

יג. **טבול** יום הוא טמא שטבל ונטהר מטומאתו לענין חולין, אך יש לו דין שני לטומאה לענין תרומה וקדשים, ואסור באכילתם ופוסל אותם במגעו עד הלילה.

יד. **ובהכרח** שהוא משום צירוף הכלי, שכן אם הוא משום שנגע האחד בשני, הלא אין להם להיטמא אלא עד הרביעי בלבד, שהגחלת שנגע בה הטבול יום נעשית שלישית, ומטמאה את הגחלת הסמוכה לה ועושה אותה רביעית, אבל הרביעית אינה מטמאה את החמישית. ולא יתכן שיטמאו כל הגחלים שבכלי לולי צירוף הכלי, שאם כן נמצא שיש שישי ושביעי בקודש עד מאה, והרי לא כן הוא, אלא אין יותר מרביעי בקודש. רש״י (ד״ה פסל). ולשיטת התוספות לעיל (יד: ד״ה ומילו), אף השני לא יטמא, שכן דבר שנגע בו טבול יום אינו מטמא אחרים. רש״ש (שם ס״ק ג).

טו. **ולא** מצינו קבלת טומאה מן התורה אלא באדם וכלים ואוכלים ומשקים.

טז. **תקנת** חכמים היא, שכל דבר שקדוש למזבח יטמא אפילו שאינו אוכל או משקה, שכן חביבות הקדשים מחשיבה אותם כאוכל. ואף שדורשת הברייתא להלן (להּ.) ממה שנאמר (ויקרא ז יט) 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל והבשר', שייתור 'והבשר' בא לרבות עצים ולבונה לקבלת טומאה, אין זו אלא אסמכתא בעלמא, שכן מבואר בדברי הגמרא (שם), שמעלה היא בקדשים, ואינה מן התורה. רש״י (ד״ה אלמא, ונמנחות כח. ד״ה עציס). אך התוספות (ד״ה אלמא) כתבו, שדין חיבת הקודש הוא מן התורה [ומה שנוקטת הגמרא להלן שהיא מעלה, כוונתה למעלה דאורייתא], והוכיחו כן מסוגיית הגמרא בחולין (לו.). [ראה עוד להלן (כ.) בשיטות הראשונים בדין חיבת הקודש]. על כן פירשו על פי דברי הגמרא בחגיגה (כג:), שהוכחת הגמרא מדברי רבי יוחנן שצירוף כלי הוא מדרבנן אינה מעצים ולבונה, אלא ממה ששנינו בתחילת אותה משנה שהובאה בה עדותו של רבי עקיבא על צירוף כלי, שהעיד רבי שמעון בן בתירא על אפר חטאת [פרה אדומה] שנגע טמא במקצתו, שטימא את כולו. והרי אף אם צירוף כלי מן התורה, מכל מקום אינו נוהג אלא בקודש ולא באפר חטאת, שהרי אינו קודש אלא חול, שכן מבואר במנחות (נב.) שאין מועלים בו. ואם כן באפר חטאת ודאי שצירוף אינו אלא מדרבנן. ומאחר ששנינו בעדיות ש'הוסיף' רבי עקיבא על דברי רבי שמעון והעיד על צירוף כלי בסולת וקטורת, משמע שגם בהם צירוף כלי אינו אלא מדרבנן. [לכאורה לדברי התוספות שהאפר אינו קודש, אין לו לאפר להיטמא כלל מן התורה, שהרי אינו אוכל ואף אין נוהג בו דין חיבת הקודש. אך הרשב״א (סוטה מ״ח סי׳ נב) הביא בשם הר״י מיגאש, שגם אפר חטאת נטמא משום חיבת הקודש]. והתוספות שאנץ ותוספות הרא״ש (ד״ה אלמא) בפירושם הראשון פירשו, שאין נוהג באפר צירוף כלי מן התורה, משום שדווקא כלי שרת מצרף, ואילו אפר חטאת אינו צריך כלי שרת.

יז. **אמנם** רבי חנין הסובר שצירוף כלי הוא מן התורה כמובא בסמוך, חולק על רבי יוחנן, וסובר שמקור דין צירוף אינו מעדותו של רבי עקיבא. רבינו דוד (ד״ה נרס). וכן נראה מפשטות דברי רש״י (ד״ה אלמא), שראיית הגמרא שצירוף הוא מדרבנן אינה מעצם דברי רבי עקיבא, אלא רק מדברי רבי יוחנן שאמר שמקור דין צירוף הוא מעדותו של רבי עקיבא. אך הראש יוסף (נרס״י שם) כתב, שדברי רש״י אינם בדווקא, אלא הראיה היא מעצם דברי רבי עקיבא, שכן מכך שכלל בדבריו סולת עם גחלים ולבונה משמע שלענין צירוף דינם אחד, וכשם שצירוף כלי בגחלים ולבונה אינו אלא מדרבנן [שהרי עיקר טומאתן אינה מן התורה], הוא הדין לסולת, שאף שעיקר טומאתה מן התורה

בכל טמא מי לא משמע נמי דאי נגע בשני. דהא שני נקרא טמא, כל **שאר בתוכו יטמא**[ה]. והשתא דשמעינן ליה לר' יוסי דשליש לתרומה ולא רביעי ורביעי לקודש ולא חמישי, על כרחיך לית ליה שני טומאה שליש בחולין ולא דרים יטמא יטמא, דאי איתא ליה לייתיה לרביעי בתרומה דק"ו מטבול יום, ומה טבול יום שמותר בחולין פסול בתרומה שליש שפסול בחולין אין דין שיעשה רביעי בתרומה, ודיו ליכא למימר דמ"כ מפריך ק"ו, דהא שליש לתרומה נפקא לן מקרא כי היכי דנפקא לן שליש בחולין, ורביעי בקל וחומר, וחמישי בקודש בק"ו ממחוסר כפורים, אלא ודאי לית ליה לרבי יוסי שני טומאה שליש בחולין: **אלא רבי עקיבא לא סבר להא כר' יוסי מנלן.** דילמא ר"ע אית ליה נמי ק"ו דר' יוסי, ומייתי ליה דהאי ק"ו רביעי בתרומה וחמישי בקודש: **א"ל**. אם איתא דיש חולקים בדבר הזה, וכי לא לישתמיט שום תנא וליתני רביעי בתרומה בחד דוכתא, וכי תיקשי לך מני נימא ר"ע היא, אלא ודאי לית ליה לר"ע ק"ו דרבי יוסי משום פירכא דדור מחרון[ג], כדאמר במסכת סוטה (דף כז:) עמיד דור מחרון לטהר את השליש בתרומה, שאנו מטמאין אותו בקל וחומר מטבול יום כדאמרן, ודור מחרון פריך מה לטבול יום שכן אב הטומאה הלכך לר"ע נמי דאית ליה שליש בחולין לא מייתי שום מעלה טפי לתרומה דק"ו מטבול יום משום הא פירכא, ושליש בין בתרומה בין בחולין נפקא לן[ד] מקרא דהיה לדרים יטמא יטמא, ורביעי בקודש נמי מהכתוב שאר יגע בכל טמא מי לא עסקינן דנגע בשני רביעי מקל וחומר כדאמרינן ואי ס"ד סבר כר"ע ניתני נמי רביעי בתרומה וחמישי בקודש אלא ר"ע לא סבר כר' יוסי מנלן א"ל דלא לישתמיט תנא וליתני רביעי בתרומה וחמישי בקודש ונימא ר"ע היא ואנן אהכי ניקום ונסמוך נפק רב אשי ואי תימא רב כהנא דק ואשכח הא[ו] דתנן[ב] הכלי מצרף את מה שבתוכו לקודש אבל לא לתרומה והרביעי בקודש פסול והשלישי בתרומה ואמר רבי חייא בר אבא א"ר יוחנן מעדותו של ר"ע נשנית משנה זו דתניא[ז] הוסיף ר"ע הסולת והקטורת והלבונה והגחלים שאם נגע טבול יום במקצתן פסל את כולן רביעי אין חמישי לא שלישי אין רביעי לא. אלמא קסבר צירוף דרבנן ופליגא דרבי חנין דאמר צירוף דאורייתא שנאמר[א] כף אחת עשרה זהב מלאה קטרת הכתוב עשה כל מה שבכף אחת. תנן התם על מחט שנמצאת בבשר שהסכין והידים טהורות והבשר טמא נמצאת בפרש הכל טהור אמר רבי עקיבא זכינו שאין טומאת ידים במקדש וניתני נמי רביעי בתרומה. וה"ה דהוה מני למימר מי סבר לה כר"ע נמי מיבעי ליה לר' יוסי דשליש לתרומה מני ליה למיתני בקל וחומר רביעי בקודש ממחוסר כפורים מגופיה דקרא שמעינן ליה כיון דשליש טמא בחולין קרי כאן והנסגר אשר יגע בכל טמא וגו' כי היכי דדרשינן התם לענין שליש: **לא** לישתמיט תנא וליתני רביעי בתרומה וחמישי בקודש. פ"ה דלמ"ד טומאת מגען לטמא מחרים דרבנן לא מצכחת רביעי בקודש מגע מדרבנן ועל ידי עניס ולבונה מצכחת לה שפיר כדפי' לעיל[ט] ור"ל דמיבעיא ליה[י] מי מהני חיצת הקודש למימני ליה לחמון ושני יסבור דאוכל מטמא אוכל[כ] ומה שפ"ה מדקתני לה גבי מעלות בפרק חומר בקודש (מגיגה כ: ושם) אם כן דרבנן היא מין נראה לר"י דהא מוקמת כר"ע ומיהו דרים יטמא יטמא ע"כ רביעי בקודש דאוריימא דקרי כאן והנסגר אשר יגע וגו' וליכוף נמי דאוריימא לרבי חנין והא דאמר בחגיגה (שם כא:) חמש מעלות אחרונות ליח להו דרים טומאה דאוריימא רבינו חננאל לא גרס דאוריימא ואפילו אי גרסינן ליה ה"פ ליח להו דרים טומאה דאוריימא שלא היה לכתוב לטמא לפי שהן רחוקין מן הטומאה דמן הדין היה להם להיות טהורים ועוד פ"ה דמאן דלא דרים יטמא יטמא נפקא ליה דאוכל מטמא אחרים מדאיצטריך טמא הוא למעוטי שאין טומאה עושה כיוצא בה מור"י הניחא לאחרי ולרבי מאיר מהכא[ל] אבל לרבינו האי מקרא מאי דרש הכתוב דילמא אחת הוא לקדשים דה"ת עושין כיוצא בהן מהכא שכל טמא: **אלמא** קסבר צירוף דרבנן. יש פי' מרש"י שמפרש דדייק לר"ע לצירוף דרבנן דמדאוריית' אין טומאה לגבוה וגחלים דהא לאו אוכל נינהו דמעלה דרבנן היא מה שמקבלין טומאה וצפ' כל שעה (נקמן לה.) קרי לה מעלה ואין זה נראה דהתם נמי קרי (לה) מעלה להניח כפרתו אוכל דקדשים אף על גב דהוי דאוריימא כדדרים בפרק הערל (יבמות עד:) ועוד דהניח מוכח בפרק שני דחולין (דף לו:) דהשגר לרבות עניס ולבונה לאו אוכל הוא דמוכח התם מינה דחיצת הקודש מכשר דאוריימא[מ] ונראה לר"י כמו שהוגה בפי' דדייק לצירוף דרבנן מהא דקתני ריש[נ] על חפר חטאת שהם נגע טמא במקצת טימא את כולו וזהו מדרבנן שחפר חטאת הוא קודש אלא חול כדמוכח בפרק התכלת (מנחות נג. ושם) שאין מועלין בחפר פרה וקתני הוסיף ר"ע משמע דהוי דרבנן כמו ריש: **שאין** טומאת ידים במקדש. תימה לר"י מאי היה להם להיות טמא הא אין נהנין היתה הדעת ואי משום דאמר בפ' בתרא דחגיגה (דף כד. ושם) כל הפוסל התרומה מטמא ידים להיות שניות מ"מ מאי קא פריך תרוייהו בר ביוס גזרו והא הנהו ידים שפוסלות התרומה לייתי

נסתם

טמא ואינו עושה כיוצא בו, ומדאיצטריך קרא למעוטי כיוצא בו מכלל דמטמא אחרים, וכ"ת טמא הוא הרי הוא טמא ואינו מטמא אחרים, מ"כ לשמוך קרא מיניה ולכתוב טמא ומהיכא תיתי לן טומאה לאחרים. ואי קשיא הואיל ומשקין לא מטמאי אחרינ לרבי יוסי, תו לא מיתוקמא מתני' כתרנתא דתריץ ר' ירמיה לעיל[ס] ומזדא ר' יוסי לטעמיה, והדר קושיין לדוכתה ממאי מינה היא המדה מדה ומדה היא, לא תיקשי, דכי מוקימנא ומזדא רבי יוסי לטעמיה דהא מתני' דר' יוסי שליש דר"ע מוקימנא דדרים יטמא יטמא, דהא מהא מייתינן מיעטא עליה. ואי שמעתי דר' יוסי חית ליה יטמא יטמא גבי משקין, והא דאמר לא ס"ל, דהיה דמוכלין דר"ע אמרן לענין טומאה עושה כיוצא בה, ועכשיו אתה בא לידי רביעי, שרץ כלי כלי אוכל ומוכל משקה ומשקה אוכל, ואי אפשר להעמידו מפני כמה תשובות, ומיהו לר"מ דאמר בהדיא טומאת משקין לטמא אחרים לאו דאוריימא לא מסתבר להו לרבנן שהרי אוכל נפסל בראשון ומשקין בשני, ומדלא קתני לה גבי מדרבנן, ומדע דקתני לה גבי מעלות דאמר בקודש (חגיגה כ:) דקי"ל התם דכולהו מדרבנן נינהו, וזהו מחמת מעלות האחרונות היא ואמר התם ה' אחרונות לית להו דרים טומאה דאוריימא, ובמסכת סוטה נמי סוגיא דשמעתא דרבי יוסי דשליש בקודש פסול, אלמא לר' יוסי בקודש לעיל ולמדנו שליש בקודש מן התורה, מהיכן קיבלה הואיל ואין משקה אוכל, על כרחיך מאוכל קיבלה, וס"ל טומאה עושה כיוצא בה בקדשים. ואוכל דטמא משקה, כיון דלא דרים יטמא יטמא לא ידענא מהיכא נפקא להו, אי לאו מהאי קרא[ע] וכי יתן מים על זרע וגו' ודרשינן הוא

דְּאָמַר שצִירוּף כלי הוא מִדְּאוֹרַיְיתָא, שֶׁכֵּן נֶאֱמַר בקרבנות הנשיאים (נמדבר ז יד) 'כַּף אַחַת עֲשָׂרָה זָהָב מְלֵאָה קְטֹרֶת'יח, ומכאן שהַכָּתוּב עָשָׂה כָּל מַה שֶּׁבַּכַּף ל'אַחַת', שאם נטמא מקצת מהקטורת נטמאה כולהיט.

★

הגמרא מביאה קולא שהקלו חכמים בטומאה במקדש:

תְּנַן הָתָם - שנינו שם במסכת עדיות (פ"ג מ"ג), העיד רבי חנינא סגן הכהניםכ, עַל מַחַט טמאהכא שֶׁנִּמְצֵאת בְּבֶשֶׂר קדשים, שֶׁהַפַּכִּין שנגע במחט, וְהַיָּדַיִם של הכהן שנגעו במחט, טְהוֹרוֹת, וְאולם הַבָּשָׂר טָמֵא. ואם נִמְצֵאת המחט בַּפֶּרֶשׁ [-בצואה] של בהמת

הקרבן, הַכֹּל טָהוֹר, וגם הבשר. וְאָמַר רַבִּי עֲקִיבָא, זָכִינוּ - זכות וטובה וריוח ותקנה היא לנו, שֶׁאֵין טוּמְאַת יָדַיִם בַּמִּקְדָּשׁ, לפי שבכך נמנע הפסד קדשיםכב. שמן התורה אין אדם נטמא אלא מאב הטומאה, אך גזרו חכמים טומאה על ידים שנגעו בראשון לטומאה, ואפילו על סתם ידים שאינן נטולות במים, או שהסיח דעתו מהן לאחר נטילתן, שיהיו שניות לטומאה, והרי הן פוסלות תרומה וקדשיםכג. ומשום כן היה לנו לטמא את ידי הכהן מחמת נגיעתן במחטכד, אלא שלא גזרו חכמים על טומאת ידים במקדש. ועל כך אמר רבי עקיבא, שזכות ותקנה היא לנו שלא גזרו עליה במקדש, שכן בכך נמנעת טומאה מבשר קודש שנגעו בו ידים, ואין אנו באים לידי הפסד קדשים.

מכל מקום אין הכלי מצרפם אלא מדרבנן. וכן הביאו התוספות (ד"ה אלמא) בשם רש"י. אך לפי זה נתקשה הראש יוסף (סס), איך יתכן שיחלוק רבי חנין על רבי עקיבא, ויאמר שצירוף כלי הוא מן התורה.

יח. כתוב זה נאמר בקטורת של קודש שקריבה על גבי המזבח. שכאשר נשלמה הקמת המשכן בראש חודש ניסן בשנה השניה לצאת בני ישראל ממצרים, החלו שנים עשר הנשיאים להביא את קרבנותיהם עד י"ב בניסן, וכל נשיא הקריב ביום אחר. והביאו קערת כסף במשקל שלשים ומאה שקלים ומזרק כסף במשקל שבעים שקלים מלאים סולת, וכף זהב במשקל עשרה שקלים מלאה קטורת, ופר ואיל וכבש לעולה, ושעיר לחטאת, ושני פרים ושני אילים וחמישה עתודים [עזים זכרים] וחמישה כבשים לשלמים.

יט. לשיטת רש"י צריך לומר, שקטורת מקבלת טומאת אוכלין משום שהיא תבלין, ולא משום חיבת הקודש שאינה אלא מדרבנן. ראש יוסף (נרס"י ד"ה קף).

כ. במשניות שם נשנו כמה הלכות שהעיד עליהם, ואחת מהן היא העדות שלפנינו.

כא. ובגמרא להלן (ע"ב) יבואר איזו טומאה יש במחט.

כב. רש"י (ד"ה זכינו). וכתב הרש"ש (ד"ה אלמא) על פירושו שהוא דחוק. ופירש, שלא זכינו ללמוד מעדותו של רבי חנינא סגן הכהנים שום דבר חידוש, זולת דין זה שאין טומאת ידים במקדש, שהרי מה שהבשר טמא והסכין טהורה הוא דבר פשוט.

כג. שלמה המלך גזר על טומאת ידים לענין קדשים, והוסיפו חכמים לגזור גם לענין תרומה. והגזירה השניה נגזרה בעליית חנניה בן חזקיה כשעלו חכמים לבקרו, ועל י"ח דברים גזרו באותו היום כמובא במשנה בשבת (יג:) ובגמרא (סס טו.). ואין דין שתי הגזירות שוה, אלא לקדשים צריכות הידים טבילה במקוה, ואילו לתרומה די להן בנטילה (חגיגה כ:). וטעם הגזירה הוא משום שידים עסקניות הן (שבת יד.). ופירש רש"י (סס ד"ה עסקניות), שהידים נוגעות בבשר ובמקום הטינופת, והן ממאיסות את התרומה כשהן נוגעות בה, וגנאי הוא לתרומה. עוד הביא רש"י (סס) בשם רבותיו בטעם גזירת ידים, שמכיון שידים עסקניות הן יש לחשוש שמא נגעו בטומאה. וכן פירשו רבינו חננאל (סס יג: ד"ה ידיס) והרמב"ם (פירוש המשניות זבים פ"ה מי"ג). אך הקשה רש"י על פירוש זה, שאם כן יש לחשוש שמא נגעו הידים באב הטומאה, ונמצא שהן ראשון לטומאה, ומדוע גזרו עליהן רק טומאת שניות. עוד הקשה, שאם נגע בטומאה הלא כל גופו נטמא ולא הידים בלבד. עוד הקשה, שאם אכן נגע בטומאה יהיה טעון כל גופו טבילה, ואין די בנטילת הידים בלבד. ובחידושי הר"ן (ד"ה זכינו) כתב, שלא חששו לנגיעת הידים באב הטומאה, מכיון שאין זה דבר מצוי, אלא חששו רק לנגיעתן בראשון לטומאה. ואף שמן התורה ראשון לטומאה אינו מטמא כלל, לא את הגוף ולא את הידים, גזרו חכמים על ידים הנוגעות בראשון ועשאום שניות. ומאחר שידים עסקניות הן חששו אף בסתם ידים שמא נגעו בראשון.

אך מדברי התוספות (ד"ה שמין) משמע שלא כדברי הר"ן, אלא גזירת ידים שהיה בהן היסח הדעת, וגזירת ידים שנגעו בראשון לטומאה, שתי גזירות משני טעמים שונים הן, אלא שנגזרו בבת אחת. עוד כתבו התוספות, שאמנם שנינו במסכת חגיגה (כ:), שאף ידים שנגעו בשני לטומאה נטמאות ופוסלות קדשים. אלא שגזירה זו נגזרה לאחר מכן, ואינה מכלל גזירת י"ח דבר.

כד. כן הוא לשיטת רבי יוסי ברבי אבין להלן (ע"ב), אך לשיטת רב היה להן להיטמא מחמת נגיעתם בבשר. ויבוארו הדברים במקומם.

בכל טמא מי לא משמע נמי דאי נגע בשני. דהא שני נקרא טמא, כל שאר בתוכו יטמא[ה]. והשתא דשמעינן ליה לר' יוסי דשליש לתרומה ולא רביעי ורביעי לקודש ולא חמישי, על כרחיך לית ליה שני טומאה שליש בחולין ולא דרים יטמא יטמא, דאי איתא ליה לרביעי לתרומה דק"ו מטבול יום, ומה טבול יום שמותר בחולין פסול בתרומה שליש שפסול בחולין אין דין שיעשה רביעי בתרומה, ודיו ליכא למימר דא"כ מפריך ק"ו, דהא שליש לתרומה נפקא לן מקרא כי היכי דנפקא לן שליש בחולין, ורביעי בקל וחומר, וחמישי בקודש בק"ו ממחוסר כפורים, אלא ודאי לית ליה לרבי יוסי שני טומאה שליש בחולין: **אלא רבי עקיבא לא סבר לה כר' יוסי מנלן.** דילמא ר"ע אית ליה נמי ק"ו דר' יוסי, ומייתי ליה מהאי ק"ו רביעי בתרומה וחמישי בקודש: **א"ל**. מה אית דיש חולקים בדבר הזה, וכי לא ליתמיט שוס תנא וליתני רביעי בתרומה בחד דוכתא, וכי תיקשי לך מני נימא ר"ע היא, אלא ודאי לית ליה לר"ע ק"ו דרבי יוסי משום פירכא דדור מחרון[ג], כדאמר במסכת סוטה (דף כז:) עמיד דור מחרון לטהר את השליש בתרומה, שאנו מטמאין זה את זה בקל וחומר מטבול יום כדאמרן, ודור מחרון פריך מה לטבול יום שכן מד' הטומאה, הלכך לר"ע נמי דאית ליה שליש בחולין לא מייתי שום מעלה טפי לתרומה דק"ו מטבול יום משום הא פירכא, ושליש בין בתרומה בין בחולין נפקא לן[ד] מקרא דהיה דרים יטמא יטמא, ורביעי בקודש נמי מהכתוב שאר יגע בכל טמא מי לא עסקינן דנגע בשני רביעי מקל וחומר כדאמרינן ואי ס"ד סבר כר"ע ניתני נמי רביעי בתרומה וחמישי בקודש אלא ר"ע לא סבר כר' יוסי מנלן א"ל דלא לישתמיט תנא וליתני רביעי בתרומה וחמישי בקודש ונימא ר"ע היא ואנן אהכי ניקום ונסמוך נפק רב אשי ואי תימא רב כהנא דק ואשכח הא [ה] דתנן הכלי מצרף את מה שבתוכו לקודש אבל לא לתרומה והרביעי בקודש פסול והשלישי בתרומה ואמר רבי חייא בר אבא א"ר יוחנן מעדותו של ר"ע נשנית משנה זו דתניא[ו] הוסיף ר"ע הסולת והקטורת והלבונה והגחלים שאם נגע בכל יום במקצתן פסל את כולן רביעי אין חמישי לא שלישי אין רביעי לא. אלמא קסבר [ז] צירוף דרבנן ופליגא דרבי חנין דאמר [ח] צירוף דאורייתא שנאמר [א] כף אחת עשרה זהב מלאה קטרת הכתוב עשה [ט] כל מה שבכף אחת. [י] תנן התם [ך] על מחט שנמצאת בבשר שהסכין והידים טהורות והבשר טמא נמצאת בפרש הכל טהור אמר רבי עקיבא [יא] זכינו שאין טומאת ידים במקדש ונימא

ניתני נמי רביעי בתרומה. וה"ה דהוה מני למימר מי סבר לה כר"ע אמאי מיצטריך למיתויי בקל וחומר רביעי בקודש ממחוסר כפורים מגופיה דקרא שמעינן ליה כיון דשליש טמא בחולין קרי כאן והנסגר אשר יגע בכל טמא וגו' כי היכי דדרשינן התם לעניין שליש: **לא** לישתמיט תנא וליתני רביעי בתרומה וחמישי בקודש. פ"ה דלמ"ד טומאת מגען לטמא מחרים דרבנן לא מסכחת רביעי בקודש חלא מדרבנן ועל ידי עניס ולבונה מסכחת לה שפיר כדפי' לעיל[ט] ור"ל דמיבעיא ליה[כ] מי מהני חיבת הקודש למימני ליה לחשון ושני יסבור דמוכל מטמא מוכל[כא] ומה שפ"ה מדקתני לה גבי מעלות בפרק חומר בקודש (מגיגה כ: ושם) אס כן דרבנן היא אין נראה לר"י דהא מוקמת ע"כ כר"ע ואיהו דרים יטמא יטמא ע"כ רביעי בקודש דמורייתא דקרי כאן והנסגר אשר יגע וגו' ולירוף נמי דמורייתא לרבי חנין והא דאמר בחגיגה (שם כא:) חמש מעלות אחרונות ליח להו דרבנן טומאה דמורייתא רבינו חננאל לא גרס דמורייתא ואפילו אי גרסינן ליה ה"פ ליח להו דרבנן טומאה דמורייתא אלא היה לכתוב לטמא לפי שהן רחוקין מן הטומאה דמן הדין היה להם להיות טהורים ועוד פ"ה דמאן דלא דרים יטמא יטמא נפקא ליה דמוכל מטמא אחרים מדאיטטריך טמא הוא למעוטי שאין טומאה עושה כיוצא בה מהבה[כב] אבל לרבינא דאמר מדלא כתיב הכתוב דילמא אחא הוא לקדשים דה"א עושין כיוצא בהן מוכהבין אשר יגע בכל טמא: **אלמא** קסבר צירוף דרבנן. יש פי' מרש"י שמפרש דדייק לר"ע לצירוף דרבנן דמדאוריית' אין טומאה לנדוה וגחלים דהא לאו מוכל ניהו דמעלה דרבנן היא מה שמקבלין טומאה וצפ' כל שעה (נקמן לה.) קרי לה מעלה ואין זה נראה דהתם נמי קרי (לה) מעלה להניח כפרתו מוכל בקדשים אף על גב דהוי דאוריית' כדדרים בפרק הערל (יבמות עד:) ועוד דהניח מוכח בפרק שני דחולין (דף לו:) דוהנסגר לרבות עניס ולבונה לאו מסכחת היא דמוכח התם מינה דחיבת הקודש מכשר דאוריית'[מ] ונראה לר"י כמו שהוגה בפי' דדייק לצירוף דרבנן מהא דקתני ריש[נ] על חפר חטאת שאם נגע טמא במקצת טיטא את כולו וזהו מדרבנן שאפר חטאת אינו קודש אלא חול כדמוכח בפרק התכלת (מנחות נג. ושם) שאין מועלין באפר פרה וקתני הוסיף ר"ע משמע דהוי דרבנן כמו ריש: **שאין** טומאת ידים במקדש. תימה לר"י אמאי היה להם להיות טמא הא אין נהנין היתם הדעת ואי משום דאמר בפ' בתרא דחגיגה (דף כד. ושם) כל הפוסל התרומה מטמא ידים להיות שניות מ"כ מאי קא פריך תרוייהו בו ביום גזרו והא הנהו ידים שפוסלות התרומה לייתי

אלמא קסבר צירוף דרבנן. מילתא בתמיה נפשה היא, מדמ"ר יוחנן מעדותו של ר"ע נשנית, אלמא קסבר ר' יוחנן לירוף דכלי לקודש דקתני גבי מעלות לאו דאוריית' הוא אלא מדרבנן, מעדותו של ר"ע דמדרבנן הוא, דגחלים ולבונה לאו בני קבולי טומאה נינהו אלא מדרבנן, ומ"ג דאמר מר והנסגר לרבות עניס ולבונה, אמרי' בכל שעה (שם) דמעלה מדרבנן היא: **ופליגא.** דר' יוחנן אדר' חנין: **כף אחת.** בקטורת כתיב, דקודם הוא: **תנן התם.** בעדיות, ועל המחט העיד עם אחר עדיות, שאם נמצאת בבשר קודם, שהסכין שנגע בה והידים של כהן שנגעו בה טהורין והבשר טמא, ולקמיה מפרש האי מחט מאי טומאה הוה ביה: **זכינו.**

זכות

ח) מגיגה כ: [מנחות כד.], ט) מגיגה כג: יומא מת. עדיות פרק ח משנה ג, ג) מגיגה שם, ד) [עדיות פרק ג משנה ג], ה) ויקרא יא לג, ו) לעיל יד:, ז) ויקרא יא לח, ח) טו: (עי"ש תוס' בד"ה ר"י לטעמיה), ט) טו. סוד"ה ולד טומאה דרבנן, י) לקמן כ., כ) עיין תוס' חגיגה כד. ד"ה ומנין, ל) לעיל יד., מ) [וע"ע מוספות חגיגה כג: ד"ה והא ומוספות וצמיס לד. ד"ה ומפי' הכי ומוספות מנחות כא. ד"ה ילמו ומוספות מולין לה. ד"ה מין לן], נ) עיין חגיגה כג ע"ב.

גליון הש"ס

גמ' כל מה שבכף אחת. עי' חולין לו ע"ח מוס' ד"ה לריך:

הגהות וציונים

ג] [צ"ל דתנן] (גליון): ד] בכ"י הגי' דור אחר וכן להלן ברש"י וכ"ה בגמ' סוטה: ג] צ"ל נפקא ליה (באה"מ): ז] צ"ל במסכת עדיות (נמוקי שזבנ"י): ה] צ"ל ושלישי (באה"מ):

משנת ראשונים

הכלי מצרף את מה שבתוכו לקודש. שאם יש בכלי זה אוכלין הנפרדין כגון חתיכות או סלת או צמוקין או גרוגרות וכיוצא באלו ונגע טבול יום או שאר הטמאים באחד מהם הרי הן כחתיכה אחת ונטמאו כלן ופי' בגמ' אפי' בכלי שאין לו תוך כגון שהיו צבורין על גבי השלחן, וגדולי המחברים פי' אפי' לא היו הפירות נוגעין זה בזה.

[מאירי, חגיגה כ:]

מבעיא לן בהקומץ רבה (מנחות דף כד.) אי דוקא דנגעי אהדדי או לא ואי נגיעה חשיב כמחובר א"כ פשיטא דבלא נגיעה איירי דבנגיעה לא היה צריך צירוף כלי.

[תוספות, חולין קיח:]

אבל לא לתרומה דדוקא אם היו האוכלין דתרומה נוגעים זה בזה אז הן מצטרפין אפילו בלא כלי אלא ע"ג קרקע אבל אם אין נוגעין אינן מצטרפין אפילו בכלי וכשהן נוגעין נמי שהן מצטרפין דוקא להשלים הביצה אבל לא שיהו כאוכל אחד שאם נגע הטמא במקצת טימא את כולו.

[תוספות רי"ד, חגיגה כג:]

והגחלים. אותן שכהן גדול חותה במחתה ביום הכיפורים. אם נגע טבול יום במקצתן, נפסלו כולן. ומעלה עשו בהן. שאין הגחלים בני קבולי טומאה.

[רע"ב, עדויות ח, א]

אמר רבי עקיבא זכינו שאין טומאת ידים במקדש. איכא למימר הני מילי בעבודות שאינן כשרות אלא בכהנים אבל באכילת בעלים יש טומאה לידים במקדש שאין בעלים זריזים לשמור ידיהם. **[הרמב"ן, חולין לג.]**

קכא א מיי' פי"ח מהל' מאכלות האסורות הלכה ל:
קכב ב ג מיי' פי"ב מהל' מאכלות האסורות הלכה ז:
קכג ד מיי' פ"י מהל' טומאת מוכלין הלכה י"ז:
קכד ה מיי' פ"ח מהל' מאכלות האסורות הלכה ו:

רבינו חננאל

וכתיב לא יאכל הנוגע בזה הטמא. הנה שלישי מן התורה. רביעי מקל וחומר כדאמרן ומה מחוסר כפורים שמותר בתרומה כו'. **ואי ס"ד דר' יוסי סבר לה כר' עקיבא** דאית ליה שלישי בחולין ליתני רביעי בתרומה וחמישי בקדש דהא מעלה לכל אחד ואחד נינהו מכאן למדנו דר' יוסי לית ליי' הא דר"ע. **ותו** אשכחנן בהדיא במסכת סוטה דר' יוסי סבר אין (שלישי) [שני] עושה שלישי בחולין ור' עקיבא נמי לית ליה הא דר' יוסי דתאני ר' יוסי שלישי שפסול בתרומה אינו דין שיעשה רביעי בקדש דאי ס"ד דאית ליה לר' עקיבא כיון דאית ליה לר' עקיבא דשני עושה שלישי בחולין כמפורש בתורת כהנים נימא שלישי שפסול בחולין אינו דין שיעשה רביעי בתרומה וכי האי דינא ניתי חמישי בקדש ולימא ר' יוסי אליבא דר' עקיבא רביה אמרה מדלא אשכחן תנא דתני הכי ש"מ דאפילו ר' עקיבא לית ליה רביעי בתרומה ולא חמישי בקדש ולית ליה האי דינא דדיין ר' יוסי. **ומתמהי וכי אהאי סברא נסמוך** ודק רב כהנא ואשכח הא דתניא במס' חגיגה הכלי מצרף מה שבתוכו לקדש אבל לא לתרומה הרביעי בקדש והשלישי בתרומ'. **ואמרי' מעדותו של ר' עקיבא נשנית משנה זו** דתנן הוסיף ר' עקיבא הסלת והקטורת והלבונ' והגחלים שנגע בכל יום במקצת פסל את כולן כלומר אם נגע בכל יום במקצת הסלת נפסלה כולה וכן הלבונה והקטורת כיוצא בה. ויש **אומרים** פי' אחר אם נגע בכל יום בסלת נעשה תחלת הסלת ראשון והקטורת שני והלבונה שלישי והגחלי' רביעי עד כאן של תורה פי' והוא דנגעי אהדדי אבל אי לא נגעי אהדדי או אם יש שם עוד חמישי והכלי הוא דמצרפן מדרבנן הוא דפסלו. **ופליגא דר' חנן דאמר צרוף דאורייתא** דכתיב כף אחת עשרה זהב עשה הכתוב כל מה שבכף אחד וקתני סיפא דהא דדייקינן עלה מעדותו של ר' עקיבא נשנית הרביעי בקדש פסול רביעי ולא חמישי: **תנן התם** בעדיות פ"ב ועל המחט שנמצאת בבשר שהסכין והידים טהורות מכלל שלא גזרו

תורה אור השלם

א) כַּף אַחַת עֲשָׂרָה זָהָב מְלֵאָה קְטֹרֶת:
[במדבר ז, יד]

אוצר החכמה

נסתם ידים והנהו ידים דכל הפוסל התרומה מטמא ידים להיות פיגולות מינו אלא לקדשים כדמוכח בחגיגה ומיהו ר"י דהך גזירה ודאי הויה דחגיגה אלא מסתמא כשגזרו מסתם ידים שיהיו פיגולות (ג) גזרו כמו כן מסתמא על ידים העוגעות ברמשון שיהיו פיגולות הלכך הני ידים שנגעו במחט שהוא רמשון היה להם להיות פיגולות אלא דמין טומאת ידים במקדש: **ונימא** אין **טומאת ידים** וכלים **במקדש**. תימה לר"י ממה היה לו ללמוד ליטמא מי ממשקין הא משקין בית מטבחיא דכן ויל"ל דר"ע היא דאמר טומאת משקין לטמא מחריס דמורייתא מ"כ לית ליה שיהא דכן וזה אין נראה לו דלר' עקיבא יהיו דכן מלטמא כלים ומ"ת דילמא כי אמר ר"ע זכינו עדיין לא נגזרה גזירה דכלים וגזירה דידים לקדש כבר נגזרה כדאמרינן בפ"ק דשבת (ד' טו. ושם) דשלמה גזר לקודש ומינהו גזרו למרומה ויל"ל דגזירה דכלים היינו בי"ח דבר וי"ח דבר קדמו לר"ע ומ"ת מנא ליה לגמרא דמין טומאת כלים בקדש דילמא בי"ח דבר גזרו על כלים אף בקדש והא דקתני דהסכין טהור היינו קודם שנגעו בו ביום גזרו. תימה דלר' חנינא סגן הכהנים ויל"ל דמשום דגזרו בי"ח דבר טומאה על הכלים בקדש ה"ל למיתני דהיינו משום מקום לשמעינן דהיינו דקתני דהסכין טהור קודם גזירה נשנית: **תרוייהו** בו ביום גזרו. תימה דידים לקודש (ד) שלמה גזר ויל"ל דר"ע מי"ח דבר קאי שהיתה מחדש וה"ק בי"ח דבר כשעסקו בידיו לא לגזור טומאת ידים בקדש (ה): **האי** סכין דנגע במאי. ום"ל דמיירי בלא משקין:

אין כלי מטמא כלי. ולית ליה דרב יהודה דמוקי לה במחט טמא מת דהוה כלי מטמא כלי אלא כרבי יוסי דאמר כגון שהיתה פרה חסומה: **הא** ברשות היחיד ספיקו טמא. תימה הא מיצטריך לאוקמא ברשות הרבים משום ידים דפרה"י טמא (ו): **מכדי** האי מחט דבר שאין בו דעת לישאל אלא. פי' האי מחט כלי שנגע במחט דטומאה לא נעשין שיהא בו דעת ליטמא אלא המיטמא לחודיה דאם לא כן כל טומאת מת ושרץ לפילו בהי"ת שפיקו טהור: **ואמר** רבי יוחנן וכו'. ה"מ לתתוי דזעירי דמשני (נדה ד' ה:) דמעת לעת שנגדה עושה משכב ומושב מע"ג דמשכב ומושב אין בו דעת ליטמל כשחברותיה טומאות אחרים: לא נלעתה, דהוו להו ספק כלים של מקומות אחרים: של שוק העליון. שם היו מתקבלין טמאין שלא לטמא את חבריהם: **ואע"ג** דאיתחזק זב. שרשיעהו עובר בשוק זה שמא בו רוק, משמעין שלא גזרו, דכולי האי לא שמעינן מינה: בדרך אחת היו יודעין לבית הטבילה ועולין בדרך אחרת. הגמלין בדרך הירידה טמאין, דמאי נעו התם, שלא טמאין היו והיה רוצה להטבילן ונפלו ממנו. דרך עליה טהורים שהטבילו: **ולטעמיך אימא סיפא בו'**. ומהא ליכא למשמע מינה, דליכא למידק מרישא הכי ומסיפא הכי, ומשמעין הכי מתוך דלעיל דאמרי לא גזרו, דרישא דוקא דקתני בדרך ירידה הוא דטמאין, הא דכל העיר טהור, וסיפא דקתני דרך עליה טהורין לא תידוק מינה הא דכל העיר טמאין, שלא לפוקי גזיית מדותות קטנים שהיו סמוך לדרך ירידה ועליה, ופעמים שהיו יורדין דרך מותן מדותות ופעמים עולין, והנהו טמאין מספק, שהרי מתחלה טמאין היו, ספק נפלו בירידה ספק בעליה, ומספיקא לא נפקי מטומאה, אבל שאר כלים ספק נטמאו ספק לא נטמאו, לא גזרו עליהן מספק: **כיון דאמר מר חרב הרי הוא בחלל**. וזו נגעה בטמא מת שהוא אב הטומאה ונעשה גם המחט אב הטומאה, ומשני הסכין והידים טהורות: **אדם וכלים נמי ליטמא**. דכל אב הטומאה מטמא מדרס וכלים, דין כלי דין מדרס את מדרס דין מדרס כלי וכלי מדרס, בפרשת זאת תקח התורה בספרי (ז): **עזרה רשות הרבים היא**. לטומאה, ומדרס וסכין ספק נגעו במחט זה ספק לא נגעו, והויא לה ספק טומאה ברה"ר לספיקו טהור: **ופרכינן הא רה"י הוי ספיקו טמא**. הא דבר שאין בו דעת ליטמל הוא הסכין, ול"ג האי מחט, שלא מכדי דבר שאין בו דעת ליטמל הוא, ומי גרסי' ליה הכי מפרכינן, מכדי האי עדות דמחט דבר שאין בו דעת ליטמל הוא הסכין, וכל מי שאין בו דעת ליטמל כו', דכל ספק טומאה מסוטה גמרי', מה סוטה רה"י ועל הספק טמאה, אף כל ספק טומאות ברשות היחיד ספיקו טמא, ומינה, מה סוטה ים בה דעת ליטמל אם נטמאה אף הוא, אף כל שים בו דעת ליטמל (ח), כגון מדם ספק נגע בשרץ ספק לא נגע שים בו דעת שיכולין לטהרו אם נגע והוא אינו יודע, ספיקו טמא: **הבאה בידי אדם**. מדם היה עסוק בה, ואם נגע בו הסכין במחט על ידי מדם נגע בו, הלכך אם עזרה רשות היחיד ספיקו טמא:

ונימא שאין טומאת ידים וכלים במקדש אמר רב יהודה אמר רב ואיתימא ר' יומי בר' חנינא ידים קודם גזירת כלים נשנו אמר רבא והא תרוייהו בו ביום גזרו (ט) דתנן הספר והידים והטבול יום והאוכלין והכלים שנטמאו במשקין אלא אמר רבא הנח לטומאת סכין דאפי' בחולין נמי לא מטמא האי סכין דנגע במאי אילימא דנגע בבשר הא אין אוכל מטמא כלי ואלא דנגע במחט והא (י) אין כלי מטמא כלי. האי מחט מאי עבידתיה אי נימא ספק מחט והא איתמר ר' אלעזר ור' יומי בר' חנינא חד אמר לא גזרו על ספק הרוקין שבירושלים וחד אמר לא גזרו על ספק הכלים שבירושלים אמר רב יהודה אמר רב כגון שאבדה לו מחט טמא מת והכירה בבשר ר' יומי ברבי אבין אמר כגון שהיתה פרה חסומה ובאה מחוץ לירושלים: גופא ר' אלעזר ור' יומי בר' חנינא חד אמר לא גזרו על ספק הרוקין שבירושלים וחד אמר לא גזרו על ספק הכלים שבירושלים רוקין תנינא כלים תנינא רוקין תנינא (כ) דתנן כל הרוקין הנמצאין בירושלים טהורין חוץ משל שוק העליון לא צריכא אף על גב דאיתחזק זב כלים תנינא (ל) דתנן כל הכלים הנמצאים בירושלים דרך ירידה לבית הטבילה טמאין הא דעלמא טהורין ולטעמיך אימא סיפא דרך עליה טהורין הא דעלמא טמאין אלא רישא דוקא וסיפא לאו דוקא ולאפוקי גזייתא. ולרב דאמר כגון שאבדה לו מחט טמא מת והכירה בבשר כיון דאמר מר (מ) בחלל חרב חרב הרי הוא כחלל אדם וכלים נמי ליטמא אמר רב אשי זאת אומרת (נ) עזרה רשות הרבים היא והוה ליה ספק טומאה ברשות הרבים וכל ספק טומאה ברשות הרבים ספיקו טהור הא ברשות היחיד ספיקו טמא הוא מכדי האי מחט דבר שאין בו דעת לישאל הוא (ס) וכל דבר שאין בו דעת לישאל בין ברה"ר בין ברה"י ספיקו טהור משום דהוי ספק טומאה הבאה בידי אדם ואמר רבי יוחנן (ע) ספק טומאה הבאה בידי אדם נשאלין

אוצר החכמה 19/06/2018

זכות וטובה וריוח ותקנה היה לנו מהפסד קדשים, שלא נגזרה גזירת ידים כמקדש ליטמא כדבר שאין מטמא מדם, דהאי מחט מוקמי ליה דלמו בר טמויי מדם הוא, דלילו חוץ למקדש מטמאים ידים כטומאה כל דהו אפילו (פ) סתמן משום ידים עסקניות (צ): **ונימא**. נמי זכינו שאין טומאת כלים כמקדש מדרבנן כדבר שאין מטמא מן התורה, דלילו בחולין גזור רבנן ביה טומאה ואף על גב דמלחורייתא טהור, כדתנן גבי י"ח דבר והמוכלים והכלים שנטמאו במשקין, והכא קתני סכין טהור: ידים קודם גזירת כלים נשנו. ליטמא מדרבנן, וכשהעידו עדות זו עדיין לא נגזרה גזירת מכמים על טומאת כלים דרבנן, לפיכך לא יוכל לומר זכינו שאין טומאת כלים כמקדש, דהתי סכין שעמא אפי' בעלמא נמי לא הוה: בו ביום. בעלייה מניה בן חזקיה בן גרון בילימות השמש (ק): **דתנן** אלו **פוסלין את התרומה הספר**. והתם (ר) מפרש טעמא משום תקנת ספרים, שהיו מניחין את הספרים עם התרומה ועכברים מוכלים מותם: והידים. לפילו סתמן, אם נגע בתרומה בלא נטילת ידים: והטבול יום. והתם (ש) פריך הא לחורייתא היא, ומשני סמי מכאן טבול יום: **אלא אמר רבא**. ודלמי כבר נגזרה על הכלים מדרבנן שיטמאו במשקין, ומיהו הכא ליכא משקין, והכא לטומאת סכין לפילו כמולין שלא חשו להספידן לא שייכא הכא הכא טומאה לסכין, דהאי סכין דנגע במאי שיטמאוהו, לא בשר ולא מחט אין יכולין לטמאו לחזן מוכל ולא כלי שאינו אב הטומאה מטמאין כלים לפילו מדרבנן, ולא גזרו חכמים מדבריהם טומאה על הכלים שלא שיטמאו מן המשקין ומשום משקה זב וזבה (ת): **מאי עבידתיה**. דמטמא בשר: ספק מחט. לא ידעינן מי טמא מי טהור, ועל מי היתה: על ספק הרוקין. לומר שמא על זב או על נדה הן, ורוקין (ב) אב הטומאה הן לטמא מדם (ג) דכתיב (ויקרא טו) וכי ירוק הזב: מחט של **טמא מת**. שהוא אב הטומאה, והמחט עלמו אב הטומאה לחרב הרי הוא כחלל. ולקמיה פריך לחמי הסכין והידים טהורין, אף גופו של כהן טמא הוא ולריך טבילה והערב שמש לחוריימא: **רבי יוסי בר' אבין אמר**. לעולם ספק מחט, וכגון שהיתה פרה חסומה ובאה מחוץ לירושלים, דודאי מעלמא אתי, דמשנכנסה לשם לא נלעתה, דהוו להו ספק כלים של מקומות אחרים: של שוק העליון. שם היו מתקבלין טומאין שלא לטמא את חבריהם: **ואע"ג** דאיתחזק זב. שרשיעהו עובר בשוק זה שמא בו רוק, משמעין שלא גזרו, דכולי האי לא שמעינן מינה: בדרך אחת היו יודעין לבית הטבילה ועולין בדרך אחרת. הגמלין בדרך הירידה טמאין, דמאי נעו התם, שלא טמאין היו והיה רוצה להטבילן ונפלו ממנו. דרך עליה טהורים שהטבילו: **ולטעמיך אימא סיפא בו'**. ומהא ליכא למשמע מינה, דליכא למידק מרישא הכי ומסיפא הכי, ומשמעין הכי מתוך דלעיל דאמרי לא גזרו, דרישא דוקא דקתני בדרך ירידה הוא דטמאין, הא דכל העיר טהור, וסיפא דקתני דרך עליה טהורין לא תידוק מינה הא דכל העיר טמאין, שלא לפוקי גזייתא מדותות קטנים שהיו סמוך לדרך ירידה ועליה, ופעמים שהיו יורדין דרך מותן מדותות ופעמים עולין, והנהו טמאין מספק, שהרי מתחלה טמאין היו, ספק נפלו בירידה ספק בעליה, ומספיקא לא נפקי מטומאה, אבל שאר כלים ספק נטמאו ספק לא נטמאו, לא גזרו עליהן מספק: **כיון דאמר מר חרב הרי הוא בחלל**. וזו נגעה בטמא מת שהוא אב הטומאה ונעשה גם המחט אב הטומאה, ומשני הסכין והידים טהורות: **אדם וכלים נמי ליטמא**. דכל אב הטומאה מטמא מדרס וכלים, דין כלי דין מדרס את מדרס דין מדרס כלי וכלי מדרס, בפרשת זאת תקח התורה בספרי (ז): **עזרה רשות הרבים היא**. לטומאה, ומדרס וסכין ספק נגעו במחט זה ספק לא נגעו, והויא לה ספק טומאה ברה"ר לספיקו טהור: **ופרכינן הא רה"י הוי ספיקו טמא**. הא דבר שאין בו דעת ליטמל הוא הסכין, ול"ג האי מחט, שלא מכדי דבר שאין בו דעת ליטמל הוא, ומי גרסי' ליה הכי מפרכינן, מכדי האי עדות דמחט דבר שאין בו דעת ליטמל הוא הסכין, וכל מי שאין בו דעת ליטמל כו', דכל ספק טומאה מסוטה גמרי', מה סוטה רה"י ועל הספק טמאה, אף כל ספק טומאות ברשות היחיד ספיקו טמא, ומינה, מה סוטה ים בה דעת ליטמל אם נטמאה אף הוא, אף כל שים בו דעת ליטמל (פ), כגון מדם ספק נגע בשרץ ספק לא נגע שים בו דעת שיכולין לטהרו אם נגע והוא אינו יודע, ספיקו טמא: **הבאה בידי אדם**. מדם היה עסוק בה, ואם נגע בו הסכין במחט על ידי מדם נגע בו, הלכך אם עזרה רשות היחיד ספיקו טמא:

כבה א מיי' פ"כ מהל' מאכות האסורות הלכה ג:
כבו ב מיי' שם פי"ו הלכה ג:
כבן ג שם הלכה ו:

רבינו חננאל

על הידים טומאה במקדש. אקשי' עלה והא על הסכין נמי קתני טהור ליתני ר"ע זכינו שאין טומאה במקדש לא לידים ולא לכלים. ודחי' בעת שנשנית משנה זו לא גזרו רבותינו טומאה על הכלים ואפילו בחוץ והכלים בכל מקום טהורים היו אם נגעו במשקין טמאין וכל שכן במקדש אבל הידים שבחוץ טמאות הוצרך ר"ע לומר כי במקדש לא גזרו עליהן טומאה. **ואתקיף עלה רבא** והא אשכחן דידים וכלים כאחת גזרו עליהן דתנינן (י"ד) [י"ח] דבר גזרו בו ביום ומהן הידים וטבול יום והאוכלין והכלים שנטמאו במשקין. **ומשני רבא הנח לסכין דאפי' בחולין לא מטמא** כי מאין תרד טומאה בסכין בו אם מנגיעת הבשר בסכין הא קיימא לן אין אוכל מטמא כלי והסכין כלי הוא ואם נאמר כיון שנגע בה המחט נטמא הסכין מן המחט המחט כלי ואין כלי מטמ' כלי ועמדו דברי רבא. **ובאנו לחקור על זה המחט** מאיזה דרך טמאה הבשר ואמרנו אם המחט עצמה מטמאתה מספק דחיישי' שמא מחט זו טמאה היתה הא אמרי' לא גזרו על ספק הנמצאים בירושלים. **ואוקמא רב** יהודי' במחט ידועה שנטמאת טמא מת ונמצא עכשיו בבשר שאינה ספק אלא ודאי. **ור' יוסי בר אבין אוקמא בפרה חסומי' ובאה מחוץ לירושלים** שנתברר כי זו המחט מחוץ לירושלים בלעתה וכי לא גזרו טומאה על ספק כלים הני מילי בירושלים אבל חוץ לירושלים גזרו וזו המחט מחוץ לירושלים היא. **וחזרנו** לדקדק על מי שאמר לא גזרו על ספק הרוקין שבירושלים למה הוצרך לומר זה והלא שנינו כל הרוקין הנמצאים בירושלים כו' ופשוטה היא. **ועוד** הא דאמרי' לא גזרו על ספק כלים הנמצאים בירושלים למה הוצרך לאמרו והרי משנה שלימה שנינו בשקלים פ"ח כל הכלים הנמצאין בירושלים דרך ירידה לבית הטבילה טמאים. **ודייקינן** הני ודאי טמאים דמוכחא מילתא בעי הא ספק טהורין. ואמרינן אדרבה דייק מסיפא דקתני דרך עליה טהורין דמוכחא מילתא דודאי הטבילן הא אחרים כולהי דאיכא למיחש שמא טמאין הן טמאין. **ואסקינן לעולם רישא דוקא וסיפא למעוטי גזיאתא** פי' הכלים הנמצאים דרך מעבר בבית הטבילי' דלא ידיע דרך עליה או דרך ירידה ואתיא סיפא לאשמעינן שהן טמאים וכי אינן טהורין אלא הנמצאין דרך עליה בלבד. **ופי' גזיאתא** כדכתיב (נחום א י"ב) וכן נגחו ועבר וכדמתרגמינן עברו גזו. והני מילי בבית הטבילה בלבד אבל בירושלים הכל טהור וגם מי שאמר לא גזרו על ספק כלים שבירושלים דוקא דהא מתניתין קמ"ל. **וחזרנו** להקשות כי מחט זו אם מחט טמא מת היא ודאי אי הכי אדם וכלים נמי תטמא דהא קיימא לן בחלל חרב חרב הרי הוא כחלל וכבר פי' למעלה בענין נר של מתכת שהוא טמא מת. **ודחי רב אשי עזרה כרשות הרבים היא** ותנן בטהרות פ"ו ספק טומאה ברשות הרבים טהור עד שיאמר נגעתי. **ואקשינן עליה מכלל דברשות היחיד כי האי גונא טמא** והתנן בפ"ג חרש שוטה וקטן שנמצאו במבוי שיש בו טומאה הרי זו בחזקת טהרה וכל הפקח בחזקת טומאה וכל שאין בו דעת לישאל ספקו טהור והא חרש שוטה וקטן מפני שאין בו דעת להשאיל ספקו טהור וכל שכן מחט. **ומשני כיון שהיא ספק טומאה הבאה בידי אדם** פי' שהמתעסק בבשר הרי פקח הוא כמי שיש בו

ס) שבת יג: [זבים פרק ה משנה יב], ב) [ברכות נב: מגיגה כ.], ג) שקלים פרק ח [משנה ח], ד) שם [משנה ג], ה) [לעיל יד: ומ"ש], ו) [סוטה כח: נדה ד: ה:], ז) נדה ה:, ח) שבת יד., ט) שבת יג:, י) יד., כ) שם ע"ב, ל) בכורות לח., מ) כלים פ"א מ"ג, נ) סי' קל, ס) סוטה כח:, ע) [שבת טו.], פ) [וע"ע תוספות שבת טו. ד"ה אלא], צ) עי' ידים פרק ב מ"ד, ק) ושם ד"ה כשחברותיה.

הגהות הב"ח

(ג) תוס' ד"ה שאין וכו' שמא יש שיהיו פיגולות לתרומה גזרו כמו כן מסתמא על ידי הנוגעו ברמשון שיהיו פיגולות לתרומה הלכך הני ידים שנגעו בבשר שהוא רמשון:

הגהות וציונים

ע] נדצ"ל ואפילו (ב"ש): ב] צ"ל ורוקן (רש"ש):

ליקוטי רש"י

והספר. כל כתבי הקודש מוכח בגילים וכמוכים פוסלין תרומה כמגען [שבת יג:]. **אין כלי**. שאינו אב הטומאה מטמא כלים ולא חדש [ברכות נב:]. **כיון דאמר מר בחלל חרב**. למידרש מיניה דכלי מתכת המיטמא כמת נעשה כיולא בזה שנגע בו [לקמן עט. ד"ה דרחמנא]. **הקיש** חרב לחלל, מתכת שנגע במת הרי הוא אב מכות הטומאה כמת עלמו ושנגע בטמא מת הרי הוא אב הטומאה כמותו גזירת הכתוב היא במתכת אלא טומאת מת ולא אהל שאר טומאות [לעיל יד:]. **אבל** רמשון ושני אין מטמאין כלים [חולין ג. ד"ה חרב]. **וכל דבר שאין בו דעת לישאל**. אם נגע או לא נגע. **ספיקו טהור**. דהא דקיי"ל ספקו טמא ברה"י משום דגמרינן מסוטה שסוטה ים בה דעת ליטמל אם נטמאה אם לאו [נדה ד:]. **ספק טומאה הבאה בידי אדם**. וכגון נוסח שרץ בידו ספק נגע בכלי המונח ע"ג קרקע ספק לא נגע, ומע"פ שאדם לא היה עסוק בכלי הוטיל והטומאה נלאה ע"י אדם ספק נגעה הטומאה בכלי ספק לא נגעה, משמעין לה כמו שים בה דעת ליטמל וברה"י ספקו טמא [שם ה:].

מקשה הגמרא, **וְנֵימָא** - הלא היה לו לומר, זכינו **שֶׁאֵין טוּמְאַת יָדַיִם וְכֵלִים בַּמִּקְדָּשׁ**, כלומר, היה לו להוסיף, שגם על כלים שנטמאו מדבר שאינו מטמא מן התורה לא גזרו חכמים טומאה במקדש. שמן התורה כלי נטמא רק מאב הטומאה, אלא שגזרו חכמים על משקה שהוא ולד הטומאה שיטמא כלים[א]. ואם כן אף לסכין היה להיטמא מחמת המשקים שעל הבשר שנטמא מהמחט[ב], ומכך שאמר רבי חנינא סגן הכהנים שהסכין טהור, מוכח שבמקדש לא גזרו על טומאת כלים. ואם כן, מדוע רק על טומאת ידים אמר רבי עקיבא שזכינו שלא גזרו עליה במקדש, ולא אמר כן גם על טומאת כלים[ג].

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, וְאִיתֵימָא** [-ויש אומרים] שאמר זאת **רַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי חֲנִינָא, יָדַיִם קוֹדֶם גְּזֵירַת כֵּלִים נִשְׁנוּ** - גזרו על טומאת ידים לפני שגזרו על טומאת כלים שנגעו במשקים, ועדות זו של רבי חנינא סגן הכהנים נאמרה לאחר גזירת ידים וקודם גזירת כלים, ועל כן לא יכול היה רבי עקיבא לומר שמעדות זו זכינו שאין טומאת כלים במקדש, שהרי באותה שעה אף בחולין לא נהגה טומאה זו.

דוחה הגמרא תירוץ זה, **אָמַר רָבָא, וְהָא תַּרְוַיְיהוּ** - והרי שתי גזירות אלו, טומאת ידים וטומאת כלים, **בְּיוֹם גָּזְרוּ** עליהן, **דִּתְנַן** - שהרי שנינו במסכת זבים (פ״ה מ״ג), אלו פוסלין את התרומה, **הַסֵּפֶר** - אחד מכ״ד ספרים של תורה נביאים וכתובים[ד], **וְהַיָּדַיִם** שאינן נטולות[ה], **וְהַטְּבוּל יוֹם** - טמא שטבל לטומאתו ועדיין לא העריב שמשו[ו], **וְהָאוֹכְלִין וְהַכֵּלִים שֶׁנִּטְמְאוּ בְּמַשְׁקִין.** והרי כל הגזירות שבמשנה זו הן מי״ח דברים שגזרו עליהם ביום אחד[ז], ואם כן, איך יתכן שטומאת ידים נגזרה לפני טומאת כלים.

משום דחיה זו מתרץ רבא תירוץ אחר:

אֶלָּא אָמַר רָבָא, ודאי כבר נגזרה טומאת כלים שיטמאו במשקים טמאים בשעה שהעיד רבי חנינא סגן הכהנים עדות זו, אך **הַנַּח לְטוּמְאַת סַכִּין, דַּאֲפִילּוּ בְּחוּלִּין נַמִּי לָא מְטַמֵּא** - שהרי גם בחולין שאין לחשוש להפסדם אין הסכין נטמא באופן שבו נאמרה עדות זו, לפי שלא היו משקים על הבשר שנמצאה בו המחט[ח], ועל כן לא היה לו לסכין במה להיטמא. שהרי **הַאי סַכִּין דְּנָגַע בְּמַאי** - סכין זה במה נגע בכדי שיטמא, **אִילֵימָא** [-אם תאמר] **דְּנָגַע בַּבָּשָׂר** שנטמא על ידי המחט, **הָא** [-הרי] **אֵין אוֹכֶל מְטַמֵּא כְּלִי** אפילו מדרבנן. **וְאֶלָּא** מה תאמר, **דְּנָגַע** הסכין **בְּמַחַט, וְהָא** [-והרי] המחט אינה אב הטומאה[ט], **וְאֵין כְּלִי** ראשון לטומאה **מְטַמֵּא כְּלִי** אחר אפילו מדרבנן. שכן מדין תורה אין כלי נטמא אלא על ידי אב הטומאה, ולא גזרו חכמים על ולד הטומאה שיטמא כלי אלא בולד שהוא משקה[י]. על כן לא אמר רבי עקיבא שמעדות זו שמענו שאין טומאת כלים במקדש, שהרי גם בחולין אין הסכין נטמא באופן האמור[יא].

הגמרא מבררת מה היא טומאת המחט שמחמתה נטמא הבשר, כעדותו של רבי חנינא סגן הכהנים במשנה האמורה:

שואלת הגמרא, **הַאי** [-אותה] **מַחַט** שנמצאה בבשר, **מַאי עֲבִידְתֵּיהּ** - מה מעשיה, כלומר, איזו טומאה יש בה, ומדוע היא מטמאת את הבשר. **אִי נֵימָא** [-אם נאמר] שמדובר **בְּסִפֵּק מַחַט** שאין ידוע האם היא טמאה או טהורה ושל מי היתה[יב], שגזרו עליה חכמים להיות ראשון לטומאה כדין ספק כלים הנמצאים שאין ידוע האם הם טהורים או לא[יג]. וַהרי אי אפשר לפרש כן, **דְּהָא אִיתְּמַר** - שהרי נאמר בבית המדרש, **רַבִּי אֶלְעָזָר וְרַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי חֲנִינָא** אמרו הלכות בספק טומאה. **חַד** [-אחד] מהם **אָמַר,** שאף שגזרו חכמים טומאה על רוק

א. **משנה** בזבים (פ״ה מ״ג). ומבואר בשבת (יד:), שטעם הגזירה הוא משום מעיינות הזב [רוקו, זובו, ומי רגליו] שהם אב הטומאה, ומטמאים אדם וכלים מן התורה, שנאמר (ויקרא טו ח) 'וכי ירק הזב בטהור וכבס בגדיו ורחץ במים וטמא עד הערב'. וטימאו חכמים לענין תרומה אף כלים שנגעו במשקה שהוא ולד הטומאה, כדי שלא יבואו לטהר כלים שנטמאו במשקי זב וזבה. וזו היא אחת מגזירות י״ח דבר [ראה להלן בהערה].

ב. **רש״י** ותוספות (ד״ה וימא). שהרי מדברי המשנה מוכח שהיו משקים על הבשר, שאם לא כן מה הוצרכה להשמיענו שהסכין טהור, הלא מכך ששנתה שהאדם טהור מוכח שהוא הדין לכלי. אלא בהכרח שהיו משקים על הבשר, שלכאורה היה לנו לומר שאפילו שהאדם טהור הסכין טמא מדרבנן משום גזירת כלים, ובאה המשנה להשמיענו שאין טומאת כלים במקדש. חידושי הר״ן (ד״ה וימא). אך ראה להלן בהערה בדרך בעל המאור בביאור הסוגיא.

ג. **הקשו** התוספות (ד״ה וימא) על קושיית הגמרא, הלא העיד יוסי בן יועזר על משקי בית מטבחייא שהם טהורים (עדויות פ״ח מ״ד, לעיל טז.), ואיך יטמאו את הסכין. ותירצו, שרבי עקיבא חולק על דין זה, שהרי לשיטתו טומאת משקים לטמא אחרים היא מן התורה, כמבואר לעיל (יד:). ואף שגם לדעת רבי עקיבא יתכן שמשקי בית מטבחיא אינם מטמאים כלי, לא היה נראה לגמרא לומר כן. וביאר בתוספות הרא״ש (ד״ה וימא) בטעם הדבר, שמכיון שלא יתכן שיסבור רבי עקיבא כעיקר דברי יוסי בן יועזר שמשקי בית מטבחיא טהורים לגמרי מלטמא אחרים, מסתבר שאינו סובר כמותו אף לענין שיטמאו כלים. והמהרש״א (נמוק׳ שם) פירש בדברי התוספות, שלא היה נראה לגמרא שיתקנו חכמים שמשקי בית מטבחיא טהורים רק כדי שלא יטמאו כלים. וראה עוד ברש״ש (נמוק׳ שם) שפירש את דבריהם באופן אחר. אך בחידושי הר״ן (ד״ה והקשו) כתב, שאין תירוץ התוספות מחוור. על כן תירץ על פי מסקנת הגמרא (להלן כ.), שהבשר הוכשר על ידי מי הנהר שעברה בו בהמה קודם שחיטתה, ובשעת השחיטה עדיין המים עליה, ומים אלו אינם משקי בית מטבחיא.

ד. **חכמים** גזרו עליהם שיהיו שני לטומאה ויפסלו תרומה, מפני שהיו רגילים להניח אצלם תרומה, והעכברים שבאו לאוכלה אכלו את הספרים. גמרא (שבת יד.).

ה. **ואפילו** סתם ידים שלא נגעו בשום טומאה, גזרו חכמים עליהן שאם נגעו בתרומה פסלוה, כדין שני לטומאה.

ו. **כלומר,** שיגיע צאת הכוכבים שאחר הטבילה. אמנם בגמרא בשבת (יד:) מבואר, שיש להסיר טבול יום ממנין י״ח דבר שזנכרו במשנה (שם יג:), שהרי הוא פוסל את התרומה מן התורה.

ז. **שכן** שנינו במשנה בשבת (יג:), 'ואלו מן ההלכות שאמרו בעליית חנניה בן חזקיה בן גרון, שעלו לבקרו. ונמנו ורבו בית שמאי על בית הלל, ושמונה עשר דברים גזרו בו ביום', ומבואר בגמרא שם, שאף הדברים שנשנו במשנה האמורה בזבים הם בכלל י״ח דבר אלו.

הקשו התוספות (ד״ה וימא), הלא גזירת ידים לקודש נגזרה על ידי שלמה המלך [בבשר שלמים שנאכל בכל ירושלים ואף מחוץ למקדש, שהרי במקדש לא גזרו על הידים. מהרש״א (נמוק׳ שם)], וגזירת ידים לענין תרומה וכן גזירת כלים לא נגזרו אלא בי״ח דבר, ואם כן מה מקשה הגמרא על רבי עקיבא שהיה לו לומר זכינו שאין טומאת כלים במקדש, הלא יתכן שדברי רבי עקיבא אמורים על הזמן שקדם לגזירת י״ח דבר, ועל כן לא הזכיר גזירת כלים. ותירצו, שמאחר שבזמנו של רבי עקיבא כבר נגזרה גזירה זו, היה לו להוסיף בדבריו שגם עליה לא גזרו במקדש. והוסיפו התוספות, שאין לומר שאכן גזרו גזירת כלים אף במקדש, אלא שעדותו של רבי חנינא סגן הכהנים נאמרה על הזמן שלפני גזירת י״ח דבר, שהרי קדם לגזירה זו [אך ראה בצל״ח (חולין כ) שהוכיח מדברי הגמרא ביומא (מ.) שהיה רבי חנינא בזמן גזירת י״ח דבר], שאם כן היה נשנה באיזה מקום בברייתא שמשנה זו נשנתה לפני גזירה זו, ולאחר הגזירה הסכין טמאה. עוד כתבו התוספות (ד״ה מרוייהו), שאף שהנידון במשנה הוא על גזירת ידים בבשר קודש שנגזרה על ידי שלמה, וגזירת כלים נגזרה בי״ח דבר, מכל מקום אמר רבא שעל שניהם גזרו באותו היום, שכן באותו יום גזרו על הידים לענין תרומה, וכשעסקו באותו יום בגזירת ידים, לא רצו לכלול בגזירה גם קדשים במקדש. וראה עוד בילקוט ביאורים בתירוצים נוספים.

וכתבו הפאר הלכה (לעיל יד: נרס״י ד״ה ממנימין) ועוד אחרונים, בביאור תירוץ רב יהודה בשם רב שידים קודם גזירת כלים נשנו, שדברי רבי עקיבא אכן אמורים רק לגבי זמן עדותו של רבי חנינא שהיתה קודם י״ח דבר, ועל כן לא הוסיף שגם גזירת כלים לא נגזרה במקדש.

ח. **תמהו** הפני יהושע (נמוק׳ ד״ה וימא) והראש יוסף (נרס״י ד״ה אלא), הלא עיקר תירוצו של רבא הוא שהמשנה מדברת באופן שאין משקים על הבשר, שלא כדעת המקשן שסבר שיש עליו משקים, ואם כן העיקר חסר מן הספר, שהרי ענין זה לא נזכר כלל בדברי המקשן ואף לא בדברי רבא. וראה בפני יהושע ביישוב קושיא זו.

כתב הר״ן (ד״ה וימא) על פי דרכו שהובאה לעיל בהערה, שאמנם המקשן היה סבור שמוכח מהמשנה שיש משקים על הבשר, שאם לא כן אין שום חידוש בדברי המשנה שהסכין טהור, שהרי כבר שנתה שהאדם טהור, ודין כלי הוא כדין אדם, אך רבא סובר, שאכן אם היתה המשנה מקדימה שהידים טהורות לא היתה צריכה להוסיף שהסכין טהור, אלא שבתחילה שנתה שמדין תורה אין הסכין נטמאת מהבשר, ולאחר מכן הוסיפה שאף הידים אינן נטמאות משום גזירת ידים, לפי שלא גזרו עליה במקדש.

ט. **כן** היא שיטת רבי יוסי בר אבין להלן, ואף רבא סובר כמותו. תוספות (ד״ה אין).

אך רב מעמיד את דברי המשנה במחט שהיא אב הטומאה, ויבוארו הדברים במקומם.

י. **ראה** לעיל בהערה בטעם גזירה זו.

יא. **כן** היא דרך רש״י בביאור הסוגיא, אך בעל המאור (ד״ה ומכ) פירשה בדרך אחרת, על פי המובא להלן שגזרו חכמים טומאה על ספק כלים הנמצאים שאין ידוע אם הן טהורים או לא. וסברה הגמרא בקושייתה, שיש לנו להסתפק עליהם שמא נטמאו בטמא מת ונעשו אב הטומאה, ועל כן יש להם לטמא אף כלים, ואם כן יש לה למחט לטמא את הסכין. ועל כן הקשתה הגמרא, שהיה לו לרבי עקיבא לומר, שמכך ששנינו שהסכין טהור מוכח שלא גזרו על ספק כלים במקדש. ותירץ רב, שבאותו זמן עדיין לא נגזרה גזירת ספק כלים, אלא רק גזירת ידים. והקשה עליו רבא, הלא כל גזירות אלו נגזרו באותו היום. על כן תירץ רבא תירוץ אחר, שלא עשו ספק כלים אלא ראשון לטומאה בלבד. וראה להלן בהערה בטעם הדבר, ובשיטת הראב״ד (כתוב שם ד״ה ולטומאת) שהוכיח שלא כדבריו.

יב. **כלומר,** האם היתה של אדם טמא והיא בחזקת טמאה.

יג. **מן** התורה אין לחשוש על כלים הנמצאים שמא הם טמאים, אך חכמים גזרו עליהם

עין משפט נר מצוה

קבה א מיי׳ פ״כ מהל׳ מעות הטומאה הלכה ג:

קבו ב מיי׳ שם פי״ו הלכה ג:

קבו ג שם הלכה ו:

רבינו חננאל

על הידים טומאה במקדש. אקשי׳ עלה והא על הסכין נמי קתני טהור ליתני ר״ע זכינו שאין טומאה במקדש לא לידים ולא לכלים. ודחי׳ בעת שנשנית משנה זו לא גזרו רבותינו טומאה על הכלים ואפילו בחוץ והכלים בכל מקום טהורים היו אם נגעו במשקין טמאין וכל שכן במקדש אבל הידים שבחוץ טמאות הוצרך ר״ע לומר כי במקדש לא גזרו עליהן טומאה. **ואתקיף עלה רבא** והא אשכחן גזרו עליהן דתנינן (י״ד) [י״ח] דבר גזרו בו ביום ומהן הידים וטבול יום והאוכלין והכלים שנטמאו במשקין. **ומשני רבא הנח לסכין דאפי׳ בחולין לא מטמא כי** מאין תרד טומאה בסכין בו אם מנגיעת הבשר בסכין הא קיימא לן אין אוכל מטמא כלי והסכין כלי הוא ואם נאמר כיון שנגע בה המחט נטמא הסכין מן המחט המחט כלי ואין כלי מטמ׳ כלי ועמדו דברי רבא. **ובאנו לחקור על זה המחט** מאיזה דרך טמאה הבשר ואמרנו אם המחט עצמה מטמאתה מספק דחיישי׳ שמא מחט זו טמאה היתה הא אמרי׳ לא גזרו על ספק כלים הנמצאים בירושלים. **ואוקמא רב יהוד׳** במחט ידועה שנטמאת טמא מת ונמצא עכשיו בבשר שאינה ספק אלא ודאי. **ור׳ יוסי בר אבין אוקמא בפרה חסומ׳ ובאה מחוץ לירושלים** שנתברר כי זו המחט מחוץ לירושלים בלטומ״ה וכי לא גזרו אתח 19/06/2018 טומאה על ספק כלים הני מילי בירושלים אבל חוץ לירושלים גזרו חז המחט מחוץ לירושלים היא. **וחזרנו** לדקדק על מי שאמר לא גזרו על ספק הרוקין שבירושלים למה הוצרך לומר זה והלא שנינו כל הרוקין הנמצאים בירושלים כו׳ ופשוטה היא. **ועוד** הא דאמרי׳ לא גזרו על ספק כלים הנמצאים בירושלים למה הוצרך לאמרו והרי משנה שלימה שנינו בשקלים פ״ח כל הכלים הנמצאים בירושלים דרך ירידה לבית הטבילה טמאים. **ודייקינן** הני ודאי טמאים דמוכחא מילתא דלאטבולינהו בעי הא ספק טהורין. ואמרינן אדרבה דייק מסיפא דקתני עליה טהורין דמוכחא מילתא דודאי הטבילן הא אחרים כולהי דאיכא למיחש שמא טמאין הן טמאין. **ואסקינן לעולם רישא** דוקא **וסיפא למעוטי גזיאתא** פי׳ הכלים הנמצאים דרך מעבר בבית הטבילי׳ דלא ידע׳ דרך עליה או דרך ירידה ואתיא סיפא לאשמעינן שהן טמאים וכי אינן טהורין אלא הנמצאין דרך עליה בלבד. **ופי׳ גזיאתא** כדכתיב (נחום א י״ב) וכן נגוזו ועבר וכדמתרגמינן עברו גזו. והני מילי בבית הטבילה בלבד אבל בירושלים הכל טהור וגם מי שאמר לא גזרו על ספק כלים שבירושלים דוקא דהא מתניתין קמ״ל. **וחזרנו** להקשות כי מחט זו אם מחט טמא מת היא ודאי אי הכי אדם וכלים נמי תטמא דהא קיימא לן בחלל חרב הרי הוא כחלל וכבר פי׳ למעלה בענין נר של מתכת שהוא טמא מת. **ודחי רב אשי עזרה כרשות הרבים היא** ותנן בטהרות פ״ו ספק טומאה ברשות הרבים טהור עד שיאמר נגעתי. **ואקשינן עליה מכלל דברשות היחיד כי האי גונא טמא** והתנן בפ״ג חרש שוטה וקטן שנמצאו במבוי שיש בו טומאה הרי זו בחזקת טהרה וכל הפקח בחזקת טומאה וכל שאין בו דעת לישאל ספקו טהור וכל שכן מחט. **ומשני כיון שהיא ספק טומאה הבאה בידי אדם** פי׳ שהמתעסק בבשר הרי פקח הוא כמי שיש בו

מסורת הש״ס עם הוספות

ע) שבת יג: [זבים פרק ה משנה יב], ג) [ברכות נב: חגיגה כ.], ג) שקלים פרק ח [משנה ג], ד) שם [משנה ג], ה) [לעיל יד: וש״נ], ו) [סוטה כח: נדה ד: ה:], ז) נדה ה:, ח) שבת יד., ט) שבת יג:, י) יד., כ) שם ע״ב, ל) בכורות לח., מ) כלים פ״א מ״ג, נ) סי׳ קל, ס) סוטה כח:, ע) [שבת טו.], פ) [וע״ע תוספות שבת טו. ד״ה אלמא], צ) עי׳ ידים פרק ב מ״ד, ק) ושם ד״ה כשחברותיה.

הגהות הב״ח

(ע) תום׳ ד״ה שמין וכו׳ אפתס ידיס שיהיו שניות לתרומה גזרו כמו כן מסתמא על ידי המוגעו׳ כרשות שיהיו שניות לתרומה הלכך הני ידיס שנגעו בבשר שהוא רשות:

הגהות וציונים

ע] נדצ״ל ואפילו (ב״ש): 3] צ״ל ורוקן (רש״ש):

משנת ראשונים

הספר. כל כתבי הקודש פוסלים את התרומה במגע. לפי שבתחלה היו מצניעים אוכלים דתרומה אצל ספר תורה, אמרי האי קודש והאי קודש, כיון דזו דקא אתו ספרים לידי פסידא שהעכברים המצויין אצל האוכלים היו מפסידים את הספרים, גזרו על תורה נביאים וכתובים שיהיו פוסלים במגען את התרומה.

[רע״ב, זבים ה, יב]

והידים. פירשו הראשונים ז״ל דדילמא נגע בטומאה ולאו אדעתיה, והקשה רש״י ז״ל דא״כ יהא צריך טבילה, ועוד שמא נגע בשרץ והוא ראשון לטומאה וראוי לטמא תרומה, ולאו קושיא [היא] דהכא חומר הוא שהחמירו ז״ל דיש לחוש, כדי שיהיה משמרם יפה, ולא רצו להחמיר לחוש יותר, וגם הספיק להם בטהרת נטילה, שאם לא כן יפסידו כל טהרות שבעולם, ורש״י ז״ל פירש עסקניות ליגע בגוף שהוא מזוהם אצל תרומה.

[הריטב״א, שבת יד.]

והטבול יום. אינו בכלל שמונה עשר דבר שהרי אף מן התורה הוא פסול לתרומה וכמו שיתבאר מכח המקראות ביבמות, ושמא תאמר דוקא לאכילה הא לנגיעה לא הרי אף בכלים נאמר כל כלי אשר יעשה למלאכה וכו׳ יובא במים וכו׳ עד הערב וטהר אלמא שכל שלא העריב שמשו אף בנגיעה פוסל את התרומה שאם לא כן מה ענין לומר עליו וטהר.

[מאירי, שבת יג:]

והאוכלין והכלים שנטמאו במשקין. דמדאורייתא אפילו נטמאו המשקים בשרץ אין מטמאין כלים, דאין

זכות וטובה וריוח ותקנה היא לנו מהפסד קדשים, שלא נגזרה גזירת ידים במקדש ליטמא בדבר שאין מטמא מדש, דהתי מחט מוקמי ליה דלמו בר טמויי מדש הוא, דאילו חוץ למקדש מטמאים ידים בטומאה כל דהו מפילו[ת] שתמן מטוס ידים עסקניות[ת]: ונימא. נמי זכינו שאין טומאת כלים במקדש מדרבנן בדבר שאין מטמא מן התורה, דאילו בחולין גזור רבנן ביה טומאה ואף על גב דמדאורייתא טהור, כדתנן גבי י״מ דבר והמוכלים והכלים שנטמאו במשקין, והכא קתני סכין טהור: ידים קודם גזירת כלים נשנו. ליטמא מדרבנן, וכשהעידו עדות זו עדיין לא נגזרה גזירת חכמים על טומאת כלים דרבנן, לפיכך לא יוכל לומר זכינו שאין טומאת כלים במקדש, דהתי שעתא מפי׳ בעלמא נמי לא הוי: בו ביום. בעליית חגיה בן חזקיה בן גרון בילאות השבת[ט]: דתנן אלו פוסלין את התרומה הספר. והתס[י] מפרש טעמא משום תקנת ספרים, שהיו מניחין את הספרים עם התרומה ועכברים מוכלים אותם: והידים. מפילו סתמן, אם נגע בתרומה בלח נטילת ידים: והטבול יום. והתס[כ] פריך הא לתוריתא היא, ומשני שמי מכאן טבול יום: אלא אמר רבא. ולמי כבר נגזרה על הכלים מדרבנן שיטמאו במקדש, ומיהו הכא ליכא מקדש, והכא לטומאת סכין לפילו בחולין שלא אמרו להפסידן לא שייכא דהו הכא טומאה לסכין, דהתי סכין דנגע במתי שיטמאוהו, לא נבר ולא מחט מין יכולין לטמאו לאין מוכל ולא כלי שאינו אב הטומאה מטמאין כלים לפילו מדרבנן, ולא גזרו חכמים מדבריהם טומאה על הכלים שלא שיטמאו מן המקדש ומטוס מקדש זב וזבה[ל]: מאי עבידתיה. למטמא נבר: ספק מחט. לא ידעינן מי טמא מי טהור, ומל מי היתה: על ספק הרוקין. לומר שמא על זב זו על נדה הן, ורוקין[ג] אב הטומאה הן לטמא מדם[מ] לכתיב (ויקרא טו) וכי ירוק הזב: מחט של טמא מת. שהוא אב הטומאה, והמחט עלמו אב הטומאה לחרב הרי הוא כחלל. ולקמיה פריך אמאי הסכין והידים טהורות: אדם וכלים נמי ליטמא. לכל אב הטומאה מטמא מדם וכלים, דין כלי את מדם אין מדם דין כלי וכלי מדם, דפרשת זאת חקת התורה נספרי[ס]: עזרה רשות הרבים היא. לטומאה, ומדם ומכין ספק נגעו במחט זה ספק לא נגעו, והויא לה ספק טומאה ברה״ר דספיקו טהור: ופרכינן הא רה״ר הוי ספיקו טמא. הא דבר שאין בו דעת לישאל הוא מכלל הוא הסכין, ול״ג האי מחט, אלא מכדי דבר שאין בו דעת לישאל הוא הסכין, וכל מי שאין בו דעת לישאל כו׳, דכל ספק טומאה מסוטה גמרי׳, מה סוטה רה״י ועל הספק טמאה, אף כל ספק טומאות ברשות היחיד ספיקו טמא, ומינה, מה סוטה יש בה דעת לישאל אם נטמאה אם לאו, אף כל שיש בו דעת לישאל[פ], כגון אדם ספק נגע בשרץ ספק לא נגע דיש בו דעת לישאל אם נגע והוא אינו יודע, ספיקו טמא: הבאה בידי אדם. אדם היה עסוק בה, ואם נגע בו הסכין במחט על ידי אדם נגע בו, הלכך אם עזרה רשות היחיד ספיקו טמא: נשאלין

ונימא שאין טומאת ידים וכלים במקדש אמר רב יהודה אמר רב ואיתימא ר׳ יוסי בר׳ חנינא ידים קודם גזירת כלים נשנו אמר רבא והא תרוייהו בו ביום גזרו[ע] דתנן הספר והידים והטבול יום והאוכלין והכלים שנטמאו במשקין אלא אמר רבא הנח לטומאת סכין דאפי׳ בחולין נמי לא מטמא האי סכין דנגע במאי אילימא דנגע בבשר הא אין אוכל מטמא כלי ואלא דנגע במחט והא[ג] אין כלי מטמא כלי. האי מחט מאי עבידתיה אי נימא ספק מחט והא איתמר ר׳ אלעזר ור׳ יוסי בר׳ חנינא חד אמר לא גזרו על ספק הרוקין שבירושלים וחד אמר גזרו על ספק הכלים שבירושלים אמר רב יהודה אמר רב כגון שאבדה לו מחט טמא מת והבירה בבשר ר׳ יוסי ברבי אבין אמר כגון שהיתה פרה חסומה ובאה מחוץ לירושלים: גופא ר׳ אלעזר ור׳ יוסי בר׳ חנינא חד אמר לא גזרו על ספק הרוקין שבירושלים וחד אמר לא גזרו על ספק הכלים שבירושלים רוקין תנינא כלים תנינא רוקין תנינא[ג] דתנן כל הרוקין הנמצאין בירושלים טהורין חוץ משל שוק העליון לא צריכא אף על גב דאיתחזק זב כלים תנינא[ד] דתנן כל הכלים הנמצאים בירושלים דרך ירידה לבית הטבילה טמאין הא דעלמא טהורין ולטעמיך אימא סיפא דרך עליה טהורין הא דעלמא טמאין אלא רישא דוקא וסיפא לאו דוקא ולאפוקי גזייתא. ולרב דאמר כגון שאבדה לו מחט טמא מת והבירה בבשר כיון דאמר מר[ה] בחלל חרב חרב הרי הוא כחלל אדם וכלים נמי ליטמא אמר רב אשי זאת אומרת אעזרה רשות הרבים היא והוה ליה ספק טומאה ברשות הרבים וכל ספק טומאה ברשות הרבים ספיקו טהור הא ברשות היחיד ספיקו טמא הוא מכדי האי מחט דבר שאין בו דעת לישאל הוא[ב] וכל דבר שאין בו דעת לישאל בין ברה״ר בין ברה״י ספיקו טהור משום דהוי ספק טומאה הבאה בידי אדם ואמר רבי יוחנן[ג] ספק טומאה הבאה בידי אדם נשאלין

(נדה ד׳ ה:[ק]) למעת לעת שנגדה עושה משכב ומושב מע״ג דמשכב ומושב אין בו דעת לישאל כשחברותיה עושות אותה כמטה: לא

גזרו, לכולי האי לא שמעינן ממתני׳: בדרך אחת היו יורדין לבית הטבילה ועולין בדרך אחרת. הנמלאין בדרך הירידה טמאין, דמאי נעו התם, אלא טמאין היו והיה רוצה להטבילן ונפלו ממנו. דרך עליה טהורים שהטבילן: ולטעמיך אימא סיפא בו׳. ומהא ליכא למשמע מינה, דליכא למידק מדיקת הכי ומסיפא הכי, ומשמעינן הכא דמורמי לעיל דאמרי לא גזרו, דרישא דוקא דקתני דרך עליה טהורין לא תידוק מינה הא דכל העיר טמאין, אלא לאפוקי גזייתא מבוחות קטנים שהיו סמוך לדרך ירידה ועליה, ופעמים שהיו יורדין דרך אותן מבוחות ופעמים עולין, והנהו טמאין מספק, שהרי מחללה טמאין היו, ספק נפלו בירידה ספק בעליה, ומספיקא לא נפקי מטומאה, אבל שאר כלים ספק נטמאו ספק לא נטמאו, לא גזרו עליהן מספק: כיון דאמר מר חרב הרי הוא כחלל. וזו נגעה בטמא מת שהוא אב הטומאה ונעשה גם המחט אב הטומאה, ומאי הסכין והידים טהורות: אדם וכלים נמי ליטמא. לכל אב הטומאה מטמא מדם וכלים, דין כלי את מדם אין מדם דין כלי וכלי מדם, דפרשת זאת חקת התורה נספרי[ס]: עזרה רשות הרבים היא. לטומאה, ומדם ומכין ספק נגעו במחט זה ספק לא נגעו, והויא לה ספק טומאה ברה״ר דספיקו טהור: ופרכינן הא רה״י הוי ספיקו טמא. הא דבר שאין בו דעת לישאל הוא הסכין, ול״ג האי מחט, אלא מכדי דבר שאין בו דעת לישאל הוא הסכין, וכל מי שאין בו דעת לישאל כו׳, דכל ספק טומאה מסוטה גמרי׳, מה סוטה רה״י ועל הספק טמאה, אף כל ספק טומאות ברשות היחיד ספיקו טמא, ומינה, מה סוטה יש בה דעת לישאל אם נטמאה אם לאו, אף כל שיש בו דעת לישאל[פ], כגון אדם ספק נגע בשרץ ספק לא נגע דיש בו דעת לישאל אם נגע והוא אינו יודע, ספיקו טמא: הבאה בידי אדם. אדם היה עסוק בה, ואם נגע בו הסכין במחט על ידי אדם נגע בו, הלכך אם עזרה רשות היחיד ספיקו טמא: נשאלין

שאין ידוע של מי הוא, שיש לחשוש בו שמא הוא רוק של זב או נדה שהוא אב הטומאה מן התורה ומטמא אדם וכלים[י], מכל מקום **לֹא גָּזְרוּ** טומאה **עַל סְפֵק הָרוּקִין שֶׁבִּירוּשָׁלַיִם. וְחַד** [-ואחד] מהם **אָמַר**, שאף שגזרו על סתם כלי הנמצא להחשיבו ראשון לטומאה, מכל מקום **לֹא גָּזְרוּ עַל סְפֵק הַכֵּלִים שֶׁבִּירוּשָׁלַיִם.** ואם כן, ספק מחט זו אינה מטמאה את הבשר, שהרי מדובר בבהמת קדשים שקריבה בירושלים, ושם בלעה מחט זו.

משיבה הגמרא, **אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב,** המשנה מדברת במחט שהיא ודאי טמאה, **וּכְגוֹן שֶׁאָבְדָה לוֹ מַחַט** של **טְמֵא מֵת,** שעל ידי נגיעתה בטמא מת נעשתה אב הטומאה כמותו[יא], **וְאַחַר כָּךְ הִכִּירָהּ** כשמצא אותה **בִּבְשָׂר** הקרבן, וראה שזו היא המחט הטמאה שאבדה לו[יב].

הגמרא מביאה תירוץ אחר:

רַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי [-בן רבי] **אָבִין אָמַר,** לעולם מדובר במחט שאין ידוע מה היא, **וּכְגוֹן שֶׁהָיְתָה הַפָּרָה** שנמצא בה המחט **חֲסוּמָה** בפיה, **וּבָאָה מִחוּץ לִירוּשָׁלַיִם,** וכך נשארה כשפיה חסום עד ששחטוה, ובהכרח בלעה מחט זו מחוץ לירושלים, ועל כן דינה כספק כלים מחוץ לירושלים שגזרו עליהם טומאה, והיא מטמאה את הבשר.

★

הגמרא דנה בדברי האמוראים שהובאו לעיל, בדין ספק רוקים וספק כלים בירושלים:

גּוּפָא - נשוב לעצם דברי רבי אלעזר ורבי יוסי ברבי חנינא ונבאר אותם. **רַבִּי אֶלְעָזָר וְרַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי חֲנִינָא, חַד** [-אחד] מהם **אָמַר, לֹא גָּזְרוּ עַל סְפֵק הָרוּקִין שֶׁבִּירוּשָׁלַיִם. וְחַד** [-ואחד] מהם **אָמַר, לֹא גָּזְרוּ עַל סְפֵק הַכֵּלִים שֶׁבִּירוּשָׁלַיִם.** מקשה הגמרא, הלא בספק **רוּקִין תְּנִינָא** - כבר שנינו במשנה שבירושלים הם טהורים, ומהו ספק **כֵּלִים תְּנִינָא** - כבר שנינו במשנה שבירושלים הם טהורים, ומהו החידוש בדברי אמוראים אלו.

אוצר החכמה

מפרשת הגמרא את קושייתה הראשונה, ספק **רוּקִין תְּנִינָא** [-שנינו], **דְּהָרֵי תְּנַן** במסכת שקלים (פ"ח מ"ה), **כָּל הָרוּקִין הַנִּמְצָאִין בִּירוּשָׁלַיִם טְהוֹרִין,** חוץ **מִשֶּׁל** רוקים הנמצאים **בְּשׁוּק הָעֶלְיוֹן** של ירושלים, משום ששם היו מתקבצים הטמאים כדי שלא לטמא את חבריהם הטהורים, ויש לחשוש שמא הרוק הוא של אדם טמא[יג].

מתרצת הגמרא, **לֹא צְרִיכָא** - לא הוצרך אחד מאמוראים אלו להשמיענו שרוקים שבירושלים טהורים, אלא לחדש **שֶׁאַף עַל גַּב דְּאִיתְחַזַּק** [-שהוחזק] **זָב** - שראינו שעבר זב באותו שוק שנמצא בו רוק, אף על פי כן הקלו בירושלים ולא חששו שמא הוא רוקו של הזב. שכן מדברי המשנה בשקלים לא שמענו חידוש זה.

מפרשת הגמרא את קושייתה השניה, הלא בספק **כֵּלִים** כבר **תְּנִינָא** [-שנינו] שבירושלים הם טהורים, **דְּהָרֵי תְּנַן** במשנה (שם מ"ג), **כָּל הַכֵּלִים הַנִּמְצָאִים בִּירוּשָׁלַיִם,** אם נמצאו **בְּדֶרֶךְ הִירִידָה לְבֵית הַטְּבִילָה,** הרי הם **טְמֵאִין.** שהיו לבית הטבילה שתי דרכים, באחת יורדים אליו ובשניה עולים וחוזרים ממנו[יד], וכלים שנמצאו בדרך הירידה ודאי הובאו לשם כדי להטבילם ולטהרם מטומאתם, ואבדו קודם שהספיקו לטובלם. מדייקת הגמרא מדברי המשנה, דווקא בדרך ירידה הכלים טמאים, **הָא דְּעָלְמָא** - אבל אם נמצאו בשאר העיר הרי הם **טְהוֹרִין,** ואם כן למה נצרך אחד מהאמוראים האמורים להשמיענו שספק כלים בירושלים טהורים.

מתרצת הגמרא, **וּלְטַעְמָיךְ** - הלא לשיטתך שיש לדייק מדברי המשנה שדווקא אם נמצאו בדרך ירידה הם טהורים, **אֵימָא סֵיפָא** - אם כן אמור ובאר את מה ששנינו בסוף דברי המשנה, אם נמצאו הכלים **בְּדֶרֶךְ הָעֲלִיָּה** מבית הטבילה הרי הם **טְהוֹרִין.** והרי יש לדייק משם להיפך, שדווקא אם נמצאו בדרך העליה הם טהורים, משום שמן הסתם אבדו לאחר שהוטבלו ונטהרו, **הָא דְּעָלְמָא** [-אבל בשאר העיר] הם **טְמֵאִין,** ונמצא שדיוק הרישא סותר לדיוק הסיפא, ובהכרח אחד מהם אינו בדווקא, ואם כן אין להוכיח מדברי המשנה על ספק כלים בירושלים כלל. **אֶלָּא** משמיענו אחד מהאמוראים שהובאו לעיל, שדברי **הָרִישָׁא** 'דרך ירידה לבית הטבילה טמאים' הם **בְּדָוְקָא,** וְדברי **הַסֵּיפָא** 'דרך עליה טהורים' הם **לָאו בְּדָוְקָא,** אלא הוא הדין לכלים הנמצאים בכל ירושלים שהם טהורים. ומה שנקטה הסיפא 'דרך עליה טהורין' לא באה אלא **לְאַפּוֹקֵי גְּזֵירְתָא** - למעט את המבואות הקטנים הסמוכים לדרכי העליה והירידה של בית הטבילה, שלפעמים יורדים בהם לבית הטבילה ולפעמים עולים בהם ממנו, ולהשמיענו שהכלים הנמצאים שם טמאים[טו]. שכן יש להסתפק בהם האם אבדו בדרכם לבית הטבילה קודם שהוטבלו או בדרכם חזרה ממנו לאחר טבילתם, אך משום שבתחילה ודאי היו טמאים, עלינו להעמידם מספק על חזקתם הראשונה ולטמאם, ואין לטהרם כשאר הכלים שבירושלים.

★

הגמרא חוזרת לדון בביאורו של רב במשנה בעדיות, לגבי מחט שנמצאת בבשר:

מקשה הגמרא, **וְלָרַב דְּאָמַר** שהמשנה מדברת במחט הטמאה בודאי, **וּכְגוֹן שֶׁאָבְדָה לוֹ מַחַט** שנגעה **בְּטְמֵא מֵת וְהִכִּירָהּ** שזו היא המחט שנמצאת **בַּבָּשָׂר,** הלא **מִכְּיוָן דְּאָמַר מַר** - ששנינו בברייתא, ממה שנאמר בטומאת מת (במדבר יט יח) 'וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה **בַּחֲלַל חֶרֶב** אוֹ בְּמֵת וגו' יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים', הרי שהקיש הכתוב את החרב לחלל [-להרוג] שנהרג על ידה, ומכאן למדנו **שֶׁחֶרֶב הֲרֵי הוּא כֶּחָלָל** - שחרב שנגעה במת היא אבי אבות הטומאה כמת עצמו, וכן חרב הנוגעת בטמא מת נעשית אב הטומאה כמותו, וכל כלי מתכות דינם כחרב[טז], אם כן **אָדָם וְכֵלִים נַמִּי לִיטַמֵּא** - גם כן ייטמאו מן התורה, שהרי המחט שנגעה בטמא מת נעשית אב הטומאה, ואב הטומאה מטמא אדם וכלים[יז], ומדוע שנתה המשנה שהסכין והידים טהורות[יח].

טומאה משום החשש שמא נגעו באב הטומאה. ולדעת רש"י (ד"ה זכינו) ותוספות (ד"ה אין) ועוד ראשונים, גזרו עליהם להיות ראשון לטומאה. וכתב הבעל המאור (ד"ה אמר) בטעם הדבר, שהוא משום ספק ספיקא, ספק שמא הכלי טהור, ואף אם הוא טמא, ספק שמא נטמא משרץ ולא ממת והוא ראשון לטומאה. והר"ן (ד"ה ורוקין) כתב בטעם הדבר, שהוא משום שאינו מצוי שיהיה הכלי אב הטומאה. אך הראב"ד (כמובא שם ד"ה ולטומאת) הוכיח מדברי המשנה בטהרות, שגזרו על כלים הנמצאים שיהיו אב הטומאה. וראה להלן בהערה בדרכו בביאור הסוגיא.

יד. מן התורה אין לחשוש לכך, משום שהולכים אחר הרוב. על פי הרע"ב (שקלים פ"ח מ"ה).

טו. כלי מתכת שנוגע במת או בטמא מת נעשה כמותו, ולהלן תבאר הגמרא מקור דין זה.

טז. להלן תקשה הגמרא מדוע הסכין והידים טהורים, הלא כל גופו של הכהן הנוגע בה נטמא מן התורה, כדין הנוגע באב הטומאה, והוא צריך טבילה והערב שמש לקדשים.

יז. נחלקו תנאים במשנה שם בדין רוקים בירושלים. לדעת רבי מאיר, בכל מקום מלבד השוק העליון הם טהורים. ולדעת רבי יוסי, בכל ימות השנה, הרוקים שבאמצע הדרך טמאים, משום שזבים וזבות מצויים שם, והרוקים שבצדדים טהורים, משום שדרך הטהורים ללכת שם כדי שלא להיטמא מהזבים. ובימות הרגל הוא להיפך, באמצע הדרך הם טהורים ובצדדים הם טמאים, משום שברגל רוב ישראל טהורים, והטמאים מסתלקים לצדדים.

יח. רש"י (ד"ה נדרך). והרמב"ם (פירוש המשניות שקלים שם) פירש, שמאופן הנחת הכלי ותוארו ניכר האם הונח שם בדרך עלייתו לבית הטבילה או בדרך ירידתו משם.

יט. רש"י (ד"ה ולטעמיך). וכתב להלן (קיג. ד"ה גזייתא) ובבבא מציעא (נט. ד"ה למיכל) ש'גזייתא' הוא מלשון השמטה. ולפי זה קרויים דרכים אלו כן על שם שהולכים בהם בני אדם שרוצים להשתמט מהדרך העיקרית. ורבינו חננאל (ד"ה ופי') פירש, ש'גזייתא' הוא מעבר, כלשון הכתוב (עמוס ו יג) 'נגוזו ועבר'. והערוך (ערך גז ה) פירש, שהם שבילים עקומים שאינם מיוחדים לעליה וירידה. והמאירי (ד"ה כליס) פירש, שאם נמצאו הכלים במבואות קטנים כשהם מוקצים, וניכר עליהם שפינה אותם אדם לשם מחמת טומאתם, הרי הם טמאים.

כ. גזירת הכתוב זו היא דווקא בטומאת מת, אבל בשאר הטומאות יורד הדבר הנטמא בדרגה אחת מדרגת טומאתו של הדבר המטמא. וראה עוד לעיל (יד:) בביאור דרשה זו, ובמחלוקת הראשונים בדין זה.

כא. כל אב הטומאה מטמא אדם וכלים, ועושה אותם ראשון לטומאה, בין כלי את הכלי ובין אדם את האדם, בין אדם את הכלי ובין כלי את האדם, כמבואר בספרי (מקצ פ"מ).

כב. קושיית הגמרא היא רק משום שהעמיד רב את דברי המשנה במחט שנגעה בטמא

נמתם ידיס והנהו ידיס דכל הפוסל המרומה מטמא ידיס להיות שניות אינו אלא לקדשים כדמוכח בחגיגה ותירץ ר"י דהך גזירה ודאי אינה ההיא דחגיגה אלא מסתמא כשגזרו מתחת ידיס שיהיו שניות (ע) גזרו כמו כן מסתמא על ידיס הנוגעות בתרומה שיהיו שניות הלכך הני ידיס שנגעו בתחט שהוא לתמון היה להס להיות שניות אלא לחין טומאת ידיס במקדש: **ונימא** אין טומאת ידיס וכלים במקדש. תימה לר"י ממה היה לו לכלי ליטמא מי ממקין הא מקין בית מטבחיא דכן ו"ל דר"ע היא דאמר טומאת מקדש לטמא אחריס דמוריתא ח"כ לית ליה שיהא דכן וזה אין נראה לו דלר' עקיבא יהיו דכן מלטמא כלים ות"ת דילמא כי אמר ר"ע זכינו עדיין לא נגזרה גזירה דכלים וגזירה דידיס לקדש כבר נגזרה כדאמרינן בפ"ק דשבת (ד' טו. ושס) דשלמה גזר לקודש ואינהו גזרו לתרומה ו"ל דגזירה דכלים היינו בי"ח דבר ו"ח דבר קדמו לר"ע ות"ת מנא ליה לגמרא שחין טומאת כלים במקדש דילמא בי"ח דבר גזרו על כלים אף במקדש והא דקתני שהכין טהור היא נמנית קודש י"ח דבר שהיא מעדותו של ר' חנינא סגן הכהנים ו"ל דחס חיתא דגזרו בי"ח דבר טומאה על הכלים במקדש ה"ל למיתני דהדיא שהכין טהור קודש גזירה נמנית: **תרוידהו** בו ביום גזרו. תימה לידיס לקודש (ע) שלמה גזר ו"ל דר"ע מי"ח דבר קאי שהיתה מחדש וה"ק בי"ח דבר כשעשקו בדיני ידיס לח לגו לגזור טומאת ידיס במקדש (פ): **האי** שכין דנגע במאי.

וס"ל דמיירי בלח משקין:

אין כלי מטמא כלי. ולית ליה לרבי יהודה דמוקי לה בתחט טמא מת דהחוח כלי מטמא כלי חלח לרבי יוסי דאמר כגון שהיתה פרה חסומה: **הא** ברשות היחיד ספיקו טמא. תימה הא מינטריך לאוקמא בנרשות הרבים (ויקרא טו) משום ידיס דספיקו נרה"י טמא (פ): **מכדי** האי מחט דבר שאין בו דעת לישאל הוא. פי' המי מחט כלי שנגע בתחט דטומאה לח נעיין שיהא בו דעת ליטאל חלא המיטמא לחודיה דמס לח כן כל טומאת מת ושרץ חפילו נרה"י יהא ספיקו טהור: **ואמר** רבי יוחנן וכו'. ה"מ לחתויי דזעירי דמשני (נדה ד' ה:(ק)) דמעת לעת שנגדה עושה משכב ומושב חע"ג דמשכב ומושב חין בו דעת ליטאל כשחברותיה נושאות חותה בטהרה: לח נלעתה, דהוו להו ספק כלים של מקומות אחרים: של שוק העליון. שס היו מתקנין טומאין שלא לטמא חת חבריהם: **ואע"ג** דאיתחזק זב. שרגיונהו עובר בשוק זה שנמלא בו רוק, משמעינן דלא גזרו, דכולי האי לא שמעינן ממתני': בדרך אחת היו יורדין לבית הטבילה ועולין בדרך אחרת. הנמלאין בדרך הירידה טומאין, דמאי נעו התם, אלא טומאין היו והיה רוצה להטבילן ונפלו ממנו. דרך עליה טהורים שהטבילן: **ולטעמיך אימא סיפא בו'.** ומהא ליכא למשמע מינה, דליכא למידק מרישא הכי ומסיפא הכי, ומשמעינן הכא דאורחי דלעיל דאמרי לא גזרו, דרישא דוקא דקתני בדרך ירידה הוא דלא גזרו, אבל בכל העיר טהור, וסיפא דקתני דרך עליה טהורים לא תידוק מינה הא בכל העיר טמאין, אלא לאפוקי גזיחתא מבוחות קטנים שהיו שמוך לדרך ירידה ועליה, ומספיקא לא נפקי מטומאה, חבל שאר כלים ספק נטמאו ספק לא נטמאו, לא גזרו עליהן מספק: **כיון דאמר מר חרב הרי הוא כחלל.** וזו נגעה בטמא מת שהוא חב הטומאה ונעשה גם המחט חב הטומאה, ומאי הסכין והידיס טהורות: **אדם וכלים נמי ליטמא.** לכל חב הטומאה מטמא מדס וכלים, בין כלי חת כלי בין מדס חת מדס בין מדס כלי וכלי מדס, בפרשת זאת תורת התורה בספרי (ז): **עזרה רשות הרבים היא.** לטומאה, ומדס ומכין ספק נגעו בתחט זה ספק לא נגעו, והויא לה ספק טומאה נרה"ר דספיקו טהור: **ופרכינן הא** רה"י הוי **ספיקו טמא.** הא דבר שאין בו דעת ליטאל הוא הסכין, ול"ג המי מחט, חלא מכדי דבר שאין בו דעת ליטאל הוא, ומי גרסי' ליה הכי מפרשינן, מכדי המי עדות דתחט דבר שאין בו דעת ליטאל הוא הסכין, וכל מי שאין בו דעת ליטאל כו', דכל ספק טומאה מסוטה גמרי', מה סוטה רה"י ועל הספק טמאה, חף כל ספק טומאות נרשות היחיד ספיקו טמא, ומינה, מה סוטה יש בה דעת ליטאל חס לחו, חף כל שיש בו דעת ליטאל(פ), כגון חדס ספק נגע בשרץ ספק לא נגע דיש בו דעת שיכולין לשוחלו חס נגע והוא חינו יודע, ספיקו טמא: **הבאה בידי אדם.** חדס היה עסוק בה, וחס נגע בו הסכין בתחט על ידי חדס נגע בו, הלכך חס עזרה רשות היחיד ספיקו טמא: נשחלין

ונימא שאין טומאת ידים וכלים במקדש אמר רב יהודה אמר רב ואיתימא ר' יוסי בר' חנינא ידים קודם גזירת כלים נשנו אמר רבא והא תרוייהו בו ביום גזרו (ג) דתנן הספר והידים והטבול יום והאוכלין והכלים שנטמאו במשקין אלא אמר רבא הנח לטומאת סכין דאפי' בחולין נמי לא מטמא האי סכין דנגע במאי אילימא דנגע בבשר הא אין אוכל מטמא כלי ואלא דנגע במחט והא (ד) אין כלי מטמא כלי. האי מחט מאי עבידתיה אי נימא ספק מחט והא איתמר ר' אלעזר ור' יוסי בר' חנינא חד אמר לא גזרו על ספק הרוקן שבירושלים וחד אמר גזרו על ספק הכלים שבירושלים רוקן תנינא כלים תנינא רוקן תנינא (ה) דתנן כל הרוקין הנמצאין בירושלים טהורין חוץ משל שוק העליון לא צריכא אף על גב דאיתחזק זב כלים תנינא (ו) דתנן כל הכלים הנמצאים בירושלים דרך ירידה לבית הטבילה טמאין הא דעלמא טהורין ולטעמיך אימא סיפא דרך עליה טהורין הא דעלמא טמאין אלא רישא דוקא וסיפא לאו דוקא ולאפוקי גזייתא. ולרב דאמר כגון שאבדה לו מחט טמא מת והכירה בבשר כיון דאמר מר (ז) בחלל חרב חרב הרי הוא כחלל אדם וכלים נמי ליטמא אמר רב אשי זאת אומרת (ח)עזרה רשות הרבים היא והוה ליה ספק טומאה ברשות הרבים וכל ספק טומאה ברשות הרבים ספיקו טהור הא ברשות היחיד ספיקו טמא הוא מכדי האי מחט דבר שאין בו דעת לישאל הוא (ט) וכל דבר שאין בו דעת לישאל בין ברה"ר בין ברה"י ספיקו טהור משום דהוי ספק טומאה הבאה בידי אדם ואמר רבי יוחנן (י)ספק טומאה הבאה בידי אדם נשאלין

זכות וטובה וריוח ותקנה היא לנו מהפסד קדשים, שלא נגזרה גזירת ידים במקדש ליטמא בדבר שאין מטמא מדס, דהאי מחט מוקמי ליה דלמא בר טמויי מדס הוא, דאיכא חוץ למקדש מטמאים ידים בטומאה דלמא (פ) סתמן מסוס ידים עסקניות(ק): **ונימא.** נמי זכינו שאין טומאת כלים במקדש מדרבנן בדבר שאין מטמא מן התורה, דאיכא בחולין גזור רבנן ביה טומאה ואף על גב דמדאורייתא טהור, כדתנן גבי י"ח דבר והאוכלים והכלים שנטמאו במשקין, והכא קתני סכין טהור: ידים קודם גזירת כלים נשנו. ליטמא מדרבנן, וכשהעידו עדות זו עדיין לא נגזרה גזירת חכמים על טומאת כלים דרבנן, לפיכך לא יוכל לומר זכינו שאין טומאת כלים במקדש, דההיא שעתא אפי' בעלמא נמי לא הוי: בו ביום. בעליית חנניה בן חזקיה בן גרון ביליאות השבת(ט): **דתנן אלו פוסלין את התרומה הספר.** והתס(י) מפרש טעמא משום תקנת ספרים, שהיו מניחין את הספרים עם התרומה ועכברים אוכלים אותם: והידים. אפילו סתמן, אם נגע בתרומה בלח נטילת ידים: והטבול יום. והתס(כ) פריך הא דאורייתא היא, ומאני אמי מכאן טבול יום: **אלא אמר רבא.** ודאי כבר נגזרה על הכלים מדרבנן שיטמאו במקדש, ומיהו הכא ליכא מקדש, והכא לטומאת סכין דאפילו בחולין שלא חזו להפסידן לא שייכא בהו הכא טומאה לסכין, דהאי סכין דנגע במאי שיטמאוהו, לא בשר ולא מחט אין יכולין לטמאו לאין אוכל ולא כלי שאינו אב הטומאה מטמאין כלים אפילו מדרבנן, ולא גזרו חכמים מדבריהם טומאה על הכלים שלא שיטמאו מן המקדש ומשום מקה זב וזבה(ל): **מאי עבידתיה.** למטמא בשר: ספק מחט. לא ידעינן אי טמא אי טהור, ואל מי היתה: על ספק הרוקין. לומר שמא אל זב או אל נדה הן, ורוקין(ס) אב הטומאה הן לטמא מדס(מ) דכתיב (ויקרא טו) וכי ירוק הזב: מחט של **טמא מת.** שהוא אב הטומאה, והמחט עלמו אב הטומאה דכתב הרי הוא כאהל. ולקמיה פריך אמאי הסכין והידיס טהורין, אף גופו של כהן טמא הוא ולריך טבילה והערב שמש לטורייתא: רבי יוסי בר' אבין אמר. לעולם ספק מחט, וכגון שהיתה פרה חסומה ובאה מחוץ לירושלים, דולמי מעלמא אתי, דמשנכנסה לשם לא בלעתה, דהוו להו ספק כלים של מקומות אחרים: של שוק העליון. שם היו מתקנין טומאין שלא לטמא את חבריהם: **ואע"ג** דאיתחזק זב. שרגיונהו עובר בשוק זה שנמלא בו רוק, משמעינן דלא גזרו, דכולי האי לא שמעינן ממתני': בדרך אחת היו יורדין לבית הטבילה ועולין בדרך אחרת. הנמלאין בדרך הירידה טומאין, דאתי נעו התם, אלא טומאין היו והיה רוצה להטבילן ונפלו ממנו. דרך עליה טהורים שהטבילן: **ולטעמיך אימא סיפא בו'.** ומהא ליכא למשמע מינה, דליכא למידק מרישא הכי ומסיפא הכי, ומשמעינן הכא דאורחי דלעיל דאמרי לא גזרו, דרישא דוקא דקתני בדרך ירידה הוא דלא גזרו, אבל בכל העיר טהור, וסיפא דקתני דרך עליה טהורים לא תידוק מינה הא בכל העיר טמאין, אלא לאפוקי גזייתא מבוחות קטנים שהיו שמוך לדרך ירידה ועליה, ומספיקא לא נפקי מטומאה, חבל שאר כלים ספק נטמאו ספק לא נטמאו, לא גזרו עליהן מספק: **כיון דאמר מר חרב הרי הוא כחלל.** וזו נגעה בטמא מת שהוא חב הטומאה ונעשה גם המחט חב הטומאה, ומאי הסכין והידיס טהורות: **אדם וכלים נמי ליטמא.** לכל חב הטומאה מטמא מדס וכלים, בין כלי חת כלי בין מדס חת מדס בין מדס כלי וכלי מדס, בפרשת זאת תורת התורה בספרי(ז): **עזרה רשות הרבים היא.** לטומאה, ומדס ומכין ספק נגעו בתחט זה ספק לא נגעו, והויא לה ספק טומאה נרה"ר דספיקו טהור: **ופרכינן הא** רה"י הוי **ספיקו טמא.** הא דבר שאין בו דעת ליטאל הוא הסכין, ול"ג המי מחט, חלא מכדי דבר שאין בו דעת ליטאל הוא, ומי גרסי' ליה הכי מפרשינן, מכדי המי עדות דתחט דבר שאין בו דעת ליטאל הוא הסכין, וכל מי שאין בו דעת ליטאל כו', דכל ספק טומאה מסוטה גמרי', מה סוטה רה"י ועל הספק טמאה, חף כל ספק טומאות נרשות היחיד ספיקו טמא, ומינה, מה סוטה יש בה דעת ליטאל חס לחו, חף כל שיש בו דעת ליטאל(פ), כגון חדס ספק נגע בשרץ ספק לא נגע דיש בו דעת שיכולין לשוחלו חס נגע והוא חינו יודע, ספיקו טמא: **הבאה בידי אדם.** חדס היה עסוק בה, וחס נגע בו הסכין בתחט על ידי חדס נגע בו, הלכך חס עזרה רשות היחיד ספיקו טמא: נשחלין

עין משפט נר מצוה

קכה **א** מיי' פ"כ מהל' מעות הטומאה הלכה ג:

קכו **ב** מיי' שם פי"ו הלכה ג:

קכז **ג** שם הלכה ו:

אוצר החכמה

רבינו חננאל

על הידים טומאה במקדש. אקשי' עלה והא על הסכין נמי קתני טהור ליתני ר"ע זכינו שאין טומאה במקדש לא לידים ולא לכלים. ודחי' בעת שנשנית משנה זו לא גזרו רבותינו טומאה על הכלים ואפילו בחוץ והכלים בכל מקום טהורים היו אם נגעו במשקין טמאין וכל שכן במקדש אבל הידים שבחוץ טמאות הוצרך ר"ע לומר כי במקדש לא גזרו עליהן טומאה. **ואתקיף עלה רבא** והא אשכחן גזרו עליהן דתנינן (י"ד) [י"ח] דבר גזרו בו ביום ומהן הידים וטבול יום והאוכלין והכלים שנטמאו במשקין. **ומשני רבא הנח לסכין דאפי' בחולין לא מטמא כי** מאין תרד טומאה בסכין בו אם מגיעת הבשר בסכין הא קיימא לן אין אוכל מטמא כלי והסכין כלי הוא ואם נאמר כיון שנגע בה המחט נטמא הסכין מן המחט המחט כלי ואין כלי מטמ' כלי ועמדו דברי רבא. **ובאנו לחקור על זה המחט** מאיזה דרך טמאה הבשר ואמרנו אם המחט עצמה מטמאתה מספק דחיישי' שמא מחט זו טמאה היתה הא אמרי' לא גזרו על ספק כלים הנמצאים בירושלים. **ואוקמא רב יהוד'** במחט ידועה שנטמאת טמא מת ונמצא עכשיו בבשר שאינה ספק אלא ודאי. **ור' יוסי בר אבין אוקמא בפרה חסום' ובאה מחוץ לירושלים** שנתברר כי זו המחט מחוץ לירושלים בלעתה וכי לא גזרו טומאה על ספק כלים הני מילי בירושלים אבל חוץ לירושלים גזרו וזו המחט מחוץ לירושלים היא. **וחזרנו** לדקדק על מי שאמר לא גזרו על ספק הרוקין שבירושלים למה הוצרך לומר זה והלא שנינו כל הרוקין הנמצאים בירושלים כו' ופשוטה היא. **ועוד** הא דאמרי' לא גזרו על ספק כלים הנמצאים בירושלים למה הוצרך לאמרו והרי משנה שלימה שנינו בשקלים פ"ח כל הכלים הנמצאין בירושלים דרך ירידה לבית הטבילה טמאים. **ודייקינן** הני ודאי טמאים דמוכחא מילתא דלאטבולינהו בעי הא ספק טהורין. **ואמרינן** אדרבה דייק מסיפא דקתני דרך עליה טהורין דמוכחא מילתא דודאי הטבילן הא אחרים כולהי דאיכא למיחש שמא טמאין הן טמאין. **ואסקינן לעולם רישא** דוקא **וסיפא למעוטי גזיאתא** פי' הכלים הנמצאים דרך מעבר בבית הטבילי' דלא ידע דרך עליה או דרך ירידה ואתיא סיפא לאשמעינן שהן טמאים וכי אינן טהורין אלא הנמצאין דרך עליה בלבד. **ופי' גזיאתא** כדכתיב (נחום א י"ב) וכן נגוזו ועבר וכדמתרגמינן עברו גזו. והני מילי בבית הטבילה בלבד אבל בירושלים הכל טהור וגם מי שאמר לא גזרו על ספק כלים שבירושלים דוקא דהא מתניתין קמ"ל. **וחזרנו** להקשות כי מחט זו אם מחט טמא מת היא ודאי אי הכי אדם וכלים נמי תטמא דהא קיימא לן בחלל חרב הרי הוא כחלל וכבר פי' למעלה בענין נר של מתכת שהוא טמא מת. **ודחי רב אשי עזרה כרשות הרבים היא** ותנן בטהרות פ"ו ספק טומאה ברשות הרבים טהור עד שיאמר נגעתי. **ואקשינן עליה מכלל דברשות היחיד כי האי גונא טמא** והתנן בפ"ג חרש שוטה וקטן שנמצאו במבוי שיש בו טומאה הרי זו בחזקת טהרה וכל הפקח בחזקת טומאה וכל שאין בו דעת לישאל ספקו טהור והא חרש שוטה וקטן מפני שאין בו דעת להשאיל ספקו טהור וכל שכן מחט. **ומשני כיון שהיא ספק טומאה הבאה בידי אדם** פי' שהמתעסק בבשר הרי פקח הוא כמי שיש בו אדם וכלים מקבלין טומאה אלא מאב הטומאה, ורבנן גזרו אפילו על משקין שנטמאו מחמת ידים שהן שניות, שיטמאו כלים, גזירה משום משקה דזב וזבה, כגון רוקן ומימי רגליהן שהן אב הטומאה ומטמאין כלים מדאורייתא. **[רע"ב, זבים ה, יב]** **ולטעמיך אימא סיפא.** כתב הר"ר יצחק קנפאנטו"ן ז"ל וכו', שההילוק שבין קושיית ולטעמיך לקושיית ולדידך מי ניחא, שכשהקושיא עצמה שהקשה לו קשה גם למקשה, אומר ולדידך מי ניחא, אבל כשאין קשה לו אותה קושיא עצמה אלא אחרת, אומר ולטעמיך. והוא דקדוק נאה. **[כללי הגמרא למהר"ר יוסף קארו]**

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) שבת יג: [זבים פרק ה משנה יב], ד) [ברכות נב: חגיגה כ.], ה) שקלים פרק ח [משנה ג], ו) שם [משנה ג], ז) [לעיל יד: וש"נ], ח) [סוטה כח: נדה ד: ה:], ט) נדה ה:, י) שבת יד., יא) שבת יג:, יב) יד., יג) שם ע"ב, יד) בכורות לח., טו) כלים פ"א מ"ג, טז) סי' קל, יז) סוטה כח:, יח) [שבת טו.], יט) [וע"ע תוספות שבת טו. ד"ה אלמ], כ) עי' ידים פרק ב מ"ד, ק) ושם ד"ה כשחברותיה.

הגהות הב"ח

(ע) תום' ד"ה שתין וכו' שתסתם ידיס שיהיו שניות לתרומה גזרו כמו כן מסתמא על ידי הטוגעו' שלמון שיהיו שניות לתרומה הלכך הני ידיס שנגעו בבשר שהוא לשון:

הגהות וציונים

פ] נדצ"ל ואפילו (ב"ש): 3] צ"ל ורוקן (רש"ש):

משנת ראשונים

הספר. כל כתבי הקודש פוסלים את התרומה במגע. לפי שבתחלה היו מצניעים אוכלים דתרומה אצל ספר תורה, אמרי האי קודש והאי קודש, כיון דזו דקא אתו ספרים לידי פסידא שהעכברים המצויין אצל האוכלים היו מפסידים את הספרים, גזרו על תורה נביאים וכתובים שיהיו פוסלים במגען את התרומה.

[רע"ב, זבים ה, יב]

והידים. פירשו הראשונים ז"ל דדילמא נגע בטומאה ולאו אדעתיה, והקשה רש"י ז"ל דא"כ יהא צריך טבילה, ועוד שמא נגע בשרץ והוא ראשון לטומאה וראוי לטמא תרומה, ולאו קושיא [היא] דהכא חומר הוא שהחמירו ז"ל דיש לחוש, כדי שיהיה משמרם יפה, ולא רצו להחמיר לחוש יותר, וגם הספיק להם בטהרת נטילה, שאם לא כן יפסידו כל טהרות שבעולם, ורש"י ז"ל פירש עסקניות ליגע בגוף שהוא מזוהם אצל תרומה.

[הריטב"א, שבת יד.]

והטבול יום. אינו בכלל שמונה עשר דבר שהרי אף מן התורה הוא פסול לתרומה וכמו שיתבאר מכח המקראות ביבמות, ושמא תאמר דוקא לאכילה הא לנגיעה לא הרי אף בכלים נאמר כל כלי אשר יעשה למלאכה וכו' יובא במים וכו' עד הערב וטהר אלמא שכל שלא העריב שמשו אף בנגיעה פוסל את התרומה שאם לא כן מה ענין לומר עליו וטהר.

[מאירי, שבת יג:]

והאוכלין והכלים שנטמאו במשקין. דמדאורייתא אפילו נטמאו המשקים בשרץ אין מטמאין כלים, דאין

מתאוצר החכמה הגמרא, **אָמַר רַב אַשִׁי, זֹאת אוֹמֶרֶת** - מוכח מזה, שהָעֲזָרָה שבה נשחטה הבהמה **רְשׁוּת הָרַבִּים הִיא** לענין טומאה, והמשנה מדברת באופן שספק הוא האם נגעו הסכין והידים במחט או לאנ, וְנִמְצָא דַּהֲוָה לֵיהּ [-שהרי זה] **סְפֵק טוּמְאָה בִּרְשׁוּת הָרַבִּים**, וְהלכה בידינו, **שכָּל סְפֵק טוּמְאָה בִּרְשׁוּת הָרַבִּים סְפֵיקוֹ טָהוֹר**, ועל כן הכהן העוסק בבשר והסכין טהוריםנב.

הגמרא מקשה על דברי רב אשי:

מדייקת הגמרא, ממה שהוצרך רב אשי להקדים שהעזרה היא רשות הרבים, מוכח שדווקא משום כן הספק טהור, **הָא** [-אבל] אם היה נולד ספק זה **בִּרְשׁוּת הַיָּחִיד, סְפֵיקוֹ טָמֵא הוּא**, ואף האדם והסכין שספק נגעו במחט היו נטמאים, משום שספק טומאה ברשות היחיד בבשר, הסכין שספק נגע במחט **דָּבָר שֶׁאֵין בּוֹ דַּעַת לְיִשָּׁאֵל** [-לשואלו] **הוּא**, שהרי אי אפשר לשואלו האם נטמא או לא, וְהלכה בידינו, **שכָּל דָּבָר שֶׁאֵין בּוֹ דַּעַת לְיִשָּׁאֵל** ונולד בו ספק טומאה, **בֵּין בִּרְשׁוּת הָרַבִּים בֵּין בִּרְשׁוּת הַיָּחִיד סְפֵיקוֹ טָהוֹר**נג. ולא נאמר שספק טומאה ברשות היחיד טמא, אלא באדם בר דעת שאפשר לשואלו האם נגע בטומאה או לא. ואם כן, למה הוצרך רב אשי לומר שהסכין טהור דווקא משום שספק טומאה ברשות הרבים הוא?נד

מתרצת הגמרא, אילו היה הספק ברשות היחיד היה הסכין נטמא, **מִשּׁוּם דְּהָוֵי** [-שהוא] **סְפֵק טוּמְאָה הַבָּאָה בִּידֵי אָדָם**, שהרי היה אדם עסוק בטומאה זו, ואם נגע הסכין במחט הרי על ידי האדם היתה נגיעה זו, **וְאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, סְפֵק טוּמְאָה הַבָּאָה בִּידֵי אָדָם** - כלי שנולד בו ספק האם נגע בשרץ על ידי מעשה האדם,

בו יותר משני בני אדם, כשם שבמקום הסֵתר שבסוטה לא היו כי אם האיש והאשה בלבד [שהרי אם היה שם אדם נוסף אין זו סתירה, ואינה נאסרת כלל]. לפיכך ספק טומאה ברשות הרבים שיש בה שלשה בני אדם או יותר ספיקו טהור (גזי מ.).

וכתב החזון איש (טהרות סי' ה אות כג ד"ה והנה שמענו), שרב אשי שאמר 'זאת אומרת עזרה רשות הרבים', בא לחדש שאף בזמן שאין בעזרה שלשה בני אדם דינה כרשות הרבים, משום שהיא מיוחדת לכל ישראל. וראה בנודע ביהודה (קו"א מהדו"ק יו"ד סי' ד) ורבי עקיבא איגר (חולין ג: ד"ה דרך ג') ומרומי שדה (ד"ה אמר) שכתבו, שלשיטת רבי יוסי בר אבין המפרש שהמחט טמאה משום גזירת ספק כלים, אין הכרח שהעזרה נחשבת לרשות הרבים, ויתכן שהוא חולק על רב אשי בדין זה.

כה. שכן מקור מה שספק טומאה ברשות היחיד טמא הוא מסוטה, וכשם שסוטה יש בה דעת לשאול אותה אם נטמאה או לא, אף בשאר טומאות דווקא אם נולד הספק במי שיש בו דעת לישאל אם נטמא ומשיב שאינו יודע, ספיקו טמא.

כתב רש"י (ד"ה ופרכינן), ששאלת הגמרא היא על הסכין ולא על המחט, שכן צריך שיהיה בדבר הנטמא דעת לישאל, ולא בדבר המטמא, כמו בסוטה שהיא המקור לכל דין זה. ומשום כן כתב, שאין לגרוס 'מכדי האי מחט דבר שאין בו דעת לישאל הוא', אלא 'מכדי דבר שאין בו דעת לישאל הוא'. וכתב עוד, שאף אם נגרוס 'האי מחט', עלינו לפרש שהכוונה לעדות זו של המחט, ואין הכוונה למחט עצמה. ומעין זה פירשו התוספות (ד"ה מכדי), וכתבו, שבהכרח אין צריך שיהיה בדבר המטמא דעת לישאל, שאם לא כן כל ספק טומאת מת ושרץ ברשות היחיד יהיה טהור.

כו. יש לתמוה על קושיית הגמרא, הלא הוצרך רב אשי לומר שהעזרה היא רשות הרבים, שאם לא כן יקשה על מה ששנינו שהידים טהורות, שהרי אילו היתה העזרה רשות היחיד, היה לנו לטמא את כל גופו של האדם, שכן ספק טומאה באדם שיש בו דעת לישאל ברשות היחיד טמא. תוספות (ד"ה הא) [על פי הפני יהושע (נמוס' סס)], והניחו בקושיא. ובתוספות הרא"ש (ד"ה מכדי - הרמזון) תירץ, שהיה משמע לגמרא שרב אשי אמר שעזרה רשות הרבים גם כדי לבאר מדוע הסכין טהור. ורבינו דוד וחידושי הר"ן (ד"ה הא נרמזת) תירצו, שאכן יכלה הגמרא לתרץ כן, אלא שרצתה להשמיענו בתירוצה שגם בסכין יש דין ספק טומאה ברשות היחיד. והפני יהושע ונימוקי הגרי"ב (נמוס' סס) תירצו, שמן הסתם לא נגע האדם במחט עצמה אלא רק בסכין, והסכין ספק נגע במחט, ואילו היה כאן דין ספק טומאה ברשות היחיד היה הסכין נעשה מספק אב הטומאה [מדין חרב כחלל], ומטמא את האדם. ועל כך הקשתה הגמרא, שמכיון שהסכין הוא דבר שאין בו דעת לישאל הרי הוא טהור, וממילא גם האדם הנוגע בו טהור.

מת, אך אילו היה מדובר במחט שנטמאה בשרץ, לא היתה נעשית אב, אלא ראשון לטומאה בלבד, ועושה את הבשר לשני, ואינה מטמאת אדם וכלים. שכן דין 'חרב הרי הוא כחלל' נאמר רק בטומאת מת. ולא העמיד רב את המשנה במחט שנטמאה בשרץ, משום שבאופן זה פשוט שאינה מטמאת את הסכין, ולא הוצרכה המשנה להשמיענו דין זה. תוספות הרא"ש (ד"ה כגון), מהרש"א (ד"ה הא).

הר"ש (מהלום פ"ח מ"ח) הביא בשם ר"י מסימפונט שאין לגרוס בדברי הגמרא 'חרב הרי הוא כחלל', משום שקושיית הגמרא קשה אף ללא דין זה. ופירש המשנה למלך (טומאת מת פ"ה ה"ג עוד כתב) בדבריו, שפירש במה שאמר רב 'מחט טמא מת' שכוונתו היא למחט שנטמאה במת עצמו, ואף ללא דין 'חרב הרי היא כחלל' היא נעשית אב הטומאה.

כג. רש"י (ד"ה עזרה). אמנם הבשר ודאי נגע במחט ונעשה ראשון לטומאה, ומחוץ למקדש היה לו לטמא את הידים שודאי נגעו בו, אלא שלא גזרו על טומאת ידים במקדש. וכן הוא לשיטת רב, אך לשיטת רבי יוסי ברבי אבין ודאי נגעו הסכין והידים במחט, אך המחט אינה אלא ראשונה לטומאה, וראשון אינו מטמא אדם וכלים, אלא שמחוץ למקדש המחט מטמאת את הידים משום גזירת ידים. תוספות רבינו פרץ (ד"ה מסוס). אך הראב"ד (בהשגות על הרי"ף) כתב על פי דרכו שהובאה לעיל, שגם לשיטת רבי יוסי ברבי אבין ספק הוא אם נגעה המחט בסכין, ולא גזרו על ספק כלים אלא כשודאי נגעו בדבר אחר, אך בספק מגע לא גזרו, שכן ספק ספיקא הוא, שמא הם טהורים, ואף אם הם טמאים שמא לא נגעו. אבל אם ודאי נגעה המחט בסכין הרי היא טמאה משום גזירת כלים, שכן חששו שמא נגעה בטמא מת ונעשתה אב הטומאה, מדין חרב כחלל.

ובעל המאור (ד"ה הא) פירש, שודאי נגעה הסכין במחט, אלא שהמחט היא ספק טמאה, ולא הכיר בה בודאות שזו היא המחט הטמאה. והקשה עליו הראב"ד (בתוד סס ד"ה ולטומאת), אם כן מדוע הבשר טמא, הלא ספק טומאה ברשות הרבים הוא, וספק טומאה ברשות הרבים טהור. והאור שמח (טומאת אוכלין פי"ז ה"ז) כתב לפרש מעצמו כדברי הבעל המאור, וביאר בטעם שהבשר טמא, על פי מה שכתב הרמב"ן (חולין ג: ד"ה אלא), שספק טומאה בקדשים פסול אפילו ברשות הרבים, משום שיש בהם דין 'משמרת', וכל שלא נשמרו מספק טומאה לא נתקיים בהם דין זה.

כד. מקור דין ספק טומאה, הוא ממה שנאמר בפרשת סוטה (במדבר ה יג-יד), שאם קינא הבעל לאשתו ואמר לה 'אל תסתרי עם פלוני', והלכה ונסתרה עמו, וספק הוא האם זינתה עמו או לא, הרי היא נאסרת לבעלה עד שישקה אותה מי סוטה. ומכאן למדנו לכל ספק טומאה ברשות היחיד שהוא טמא. אלא שחידוש זה שמקורו מסוטה לא התחדש אלא ברשות היחיד, כלומר מקום שבשעת לידת הספק לא היו

נִשְׁאֲלִין עָלֶיהָ, כלומר הכלי טמא[א], והבעלים צריך לשאול עליו בבית דין, מה יהיה עליו[ב]. **וְאֶפִילּוּ** שהספק הוא **בִּכְלִי** טהור **הַמּוּנָּח עַל גַּבֵּי קַרְקַע**, ואין בכלי דעת לישאל, ואף האדם אינו עוסק בו להוליכו ולהביאו אל השרץ, אלא החזיק האדם את השרץ בידו וספק אם הביאו על הכלי, מכל מקום ברשות היחיד הוא טמא, **כְּדִין דָּבָר שֶׁיֵּשׁ בּוֹ דַּעַת לִישָׁאֵל**, לפי שהאדם שעל ידו בא ספק הטומאה יש בו דעת לישאל[ג]. לפיכך הוצרך רב אשי לתרץ, שאין הסכין נטמא משום שהעזרה היא רשות הרבים, שהרי אילו היתה רשות היחיד, היה הסכין נטמא כדין ספק טומאה ברשות היחיד בדבר שיש בו דעת לישאל.

★

הגמרא ממשיכה לברר את דברי המשנה בעדיות שהובאה לעיל: שנינו במשנה, שאם נמצאה מחט טמאה בבשר הקרבן, הסכין והידים טהורות, **וְהַבָּשָׂר טָמֵא.** מקשה הגמרא, הלא אוכלים אינם מקבלים טומאה אלא אם כן הוכשרו על ידי ביאת משקים עליהם[ד], **וְהַאי בָּשָׂר דְּאִיתְכַּשַּׁר בְּמַאי** - ובשר זה במה הוכשר לקבלת טומאה[ה]. **אִי נֵימָא דְּאִיתְכַּשַּׁר** - אם נאמר שהוכשר **בְּדָם** שחיטתו, **וְהָא** [-והרי] **אָמַר רַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, מְנַיִן לְדָם קָדָשִׁים שֶׁאֵינוֹ מַכְשִׁיר** את האוכלים לקבלת טומאה, **שֶׁנֶּאֱמַר** בדם (דברים יב כד) **'לֹא תֹאכְלֶנּוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם'**, ומכאן שדווקא **דָּם שֶׁנִּשְׁפַּךְ כַּמַּיִם** הוקש למים, **וּמַכְשִׁיר** כמותם את האוכלים לקבלת טומאה, **וְאוֹלַם דם קרבנות שֶׁאֵינוֹ נִשְׁפָּךְ כַּמַּיִם** אלא נזרק על המזבח, **אֵינוֹ מַכְשִׁיר** כמים, משום שאינו נחשב למשקה. ואם כן, לא יתכן שבשר הקרבן הוכשר על ידי דם שחיטתו. **וְאֶלָּא** מה תאמר, **דְּאִיתְכַּשַּׁר** [-שהוכשר] הבשר **בְּמַשְׁקֵי בֵּית מִטְבְּחַיָּא** - במים שבבית המטבחיים שבעזרה שהודח בהם, **וְהָא** [-והרי] **אָמַר רַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי חֲנִינָא, מַשְׁקֵי בֵּית מִטְבְּחַיָּא, לָא דַיְּין שֶׁהֵן דְּכָן** - לא זו בלבד שהם טהורים[ו], **אֶלָּא שֶׁאַף אֵין הם מַכְשִׁירִין** את האוכלים לקבלת טומאה[ז].

ממשיכה הגמרא לברר במה הוכשר הבשר, **וְאֶלָּא** מה תאמר, **דְּאִיתְכַּשַּׁר** [-שהוכשר] **בְּחִיבַּת הַקּוֹדֶשׁ**, שהלכה בידינו שחביבות הקדשים מחשיבה אותם לאוכל אפילו כשאינם ראויים לאכילה[ח], ומטעם זה הם מקבלים טומאה אף בלא הכשר משקה, והרי לא יתכן לפרש כן, שהרי במשנה נאמר 'הבשר טמא' ולא 'פסול', ומשמעות 'טמא' היא גם לטמא אחרים, **וְאֵימוּר** - והרי מה שאנו אומרים **דְּמְהַנְיָא לֵיהּ** [-שמועילה] **חִיבַּת הַקּוֹדֶשׁ** להכשיר את הקדשים לקבלת טומאה, הוא רק **לְאִיפְּסוּלֵי גּוּפֵיהּ** - לענין שיפסל הקודש עצמו מחמת טומאתו, אך **לְמִימְנָא בֵּיהּ רִאשׁוֹן וְשֵׁנִי נַמִּי** - וכי מועילה לו חיבת הקודש לטמאותו גם לענין שנמנה ממנו והלאה סדר של ראשון ושני לטומאה ויטמא אחרים, שכאשר יגע הקודש באב הטומאה וייעשה ראשון, יטמא דבר אחר ויעשהו שני, ודאי שלא, כיון שאם תאמר שמועילה לו חיבת הקודש גם לענין שיטמא אחרים, אם כן **תִּיפְשׁוֹט** ממשנה זו את מה **דְּאָמְרִי** [-שנסתפק] **רֵישׁ לָקִישׁ, צְרִידֵי שֶׁל מְנָחוֹת** - גוש יבש של סולת מנחה שלא נגע בו השמן שנבלל במנחה, ולא הוכשר אלא על ידי חיבת הקודש', האם הוא מקבל טומאה גם לענין

א. **רש"י** בנדה (ה: ד"ה נשאלין).

ב. **רש"י** (ד"ה נשאלין) בפירושו השני. עוד פירש, שמשמעות 'נשאלין' היא שמחשיבים אותו כדבר שיש בו דעת לישאל.

ג. ומדמה הגמרא אדם המחזיק במטמא לאדם המחזיק בדבר הנטמא, שבשני האופנים הוא נחשב לספק בדבר שיש בו דעת לישאל. תוספות רבינו פרץ (יט: ד"ה נשאלין).

ד. **אוכל** אינו מקבל טומאה, עד שינתנו עליו מים, ככתוב (ויקרא יא לד) 'מכל האוכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מים יטמא', וכן נאמר (שם יא לח) 'וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא לכם'. ושנינו במסכת מכשירין (פ"ו מ"ד), שלא מים בלבד מכשירים אותו לקבלת טומאה, אלא כל אחד משבעה משקים, שהם יין, דבש, שמן, חלב, טל, דם, ומים.

ה. **כמו** כן יכלה הגמרא להקשות זאת על מה שנאמר בבשר קדשים (ויקרא ז יט) 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל', במה הוכשר בשר זה. אלא שאת הכתוב יש ליישב, שהלא הוא מדבר בבשר שלמים שנאכל בכל העיר ולכל אדם, והוכשר מחוץ לעזרה על ידי המים שמדיחים ומבשלים אותו בהם. אבל המשנה מדברת בקרבן שנטמא על ידי מחט שנמצאה בו בשעת שחיטתו בעזרה, והרי דמו אינו מכשיר כמבואר בסמוך. רש"י (ד"ה המ"ם). והמהרש"א (לעיל יט: ד"ה כמ"ב) כתב, שלכאורה בכתוב יש לפרש שהבשר מוכשר להפסל על ידי חיבת הקודש, אבל במשנה אי אפשר לפרש כן, כמבואר בגמרא בסמוך. אלא שדברי רש"י הם לשיטתו (לעיל יט. ד"ה מלמ"ת), שחיבת הקודש אינה מכשירה אלא מדרבנן, ועל כן אי אפשר לפרש בבשר שנזכר בכתוב שהוכשר על ידי חיבת הקודש. אך תמהו הפני יהושע (ד"ה המ"ם) והצל"ח (חומ קמ"ת, קמג) על רש"י, הלא הגמרא בחולין (לו:) אכן מקשה על עצם הכתוב האמור, איך הוכשר הבשר, וביקשה להוכיח משם שחיבת הקודש היא מן התורה. וראה שם בתירוצם, ובקצות החושן (סי' מו סק"ח) שביאר מדוע אכן אין הגמרא שם מתרצת כדברי רש"י, שהוכשר הבשר במים שמחוץ לעזרה.

ו. **כעדותו** של יוסי בן יועזר במשנה בעדיות שהובאה לעיל (טו.).

ז. **התוספות** (ד"ה לא) מפרשים, שהטעם שהמים של בית מטבחיא אינם מכשירים, הוא משום שמים תלושים אינם מכשירים מן התורה, ולא גזרו עליהם חכמים. וכתבו, שלא רצתה הגמרא לתרץ כפי שתירצה לעיל (טו.) שכוונת רבי יוסי ברבי חנינא היא לדם קדשים בלבד ולא למים, ולעולם אף מים תלושים מכשירים, שכן תירוץ זה דחוק [שהרי מלשון 'משקי בית מטבחיא' בלשון רבים, משמע שהכוונה היא למשקים נוספים מלבד דם. מהרש"א (חומ' שם)]. ולעיל תירצה כן הגמרא מתוך הכרח, כדי שיתיישבו דברי רבי יוסי ברבי חנינא עם שיטת רב הסובר שמשקים אין להם טומאה כלל מן התורה, שלשיטתו מה שנאמר (ויקרא יא יד) 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא', בא לרבות אף מים תלושים להכשר. אך לשיטת שמואל הסובר שמשקים יש להם טומאת עצמם מן התורה, מתפרש כתוב זה כפשוטו לענין טומאה, ולשיטתו אין ריבוי למים תלושים, ואכן אינם מכשירים מן התורה. ולפי זה דברי רבי יוסי ברבי חנינא אמורים גם במים, שמים תלושים של בית מטבחיא אינם מכשירים, לפי שלא גזרו חכמים עליהם בעזרה.

וכתבו התוספות בחולין (לו: ד"ה אלמא), שלפי זה יכלה הגמרא לתרץ, שהוכשר הבשר במים מחוברים. והמהר"ם חלאווה (ד"ה ונמצא) כתב, שכמו כן יכלה הגמרא לתרץ שהוכשר הבשר בשאר משקים, שכן רק מים צריכים להיות מחוברים בכדי שיכשירו, כמבואר ברש"י לעיל (טז. ד"ה ותלוסין).

אך מדברי רש"י (ד"ה המ"ם) שהובאו לעיל בהערה עולה, שטעם מה שמשקי בית מטבחייא אינם מכשירים, אינו משום שהם תלושים ומים תלושים אינם מכשירים מן התורה, שכן מבואר בדבריו שאותם מים שמכשירים מן התורה בשאר מקומות אינם מכשירים כשהם בבית מטבחיא שבעזרה, ולא ביאר את טעם הדבר. וכתבו הראש יוסף (נדפ"י שם) והצל"ח (חומ קמג), שרש"י מפרש סוגיא זו כשיטת רב פפא לעיל (יח:), שהלכה למשה מסיני היא שמשקי בית מטבחייא אינם טמאים ואינם מכשירים.

ח. **בגמרא** בחולין (לו:) מבואר, שמקור דין חיבת הקודש הוא ממה שנאמר (ויקרא ז יט), 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף, והבשר כל טהור יאכל בשר', ותיבת 'והבשר' השניה מיותרת, ובאה לרבות אף עצים ולבונה של קדשים לקבלת טומאת אוכלים, ואפילו שאינם ראויים לאכילה. שכן חביבות הקדשים וחשיבותם מחשיבה אותם כאוכל הראוי לקבלת טומאת אוכלים. ומכך אנו למדים שהיא גם מכשירה לקבלת טומאה אף בלא הכשר משקים.

ובפשטות מה שמועילה חיבת הקודש גם לענין הכשר, הוא משום שכל עיקר דין הכשר הוא כדי להחשיבם למאכל, כדברי רש"י (ויקרא יא לז) 'למדך הכתוב שלא הוכשר ונתקן לקרות אוכל לקבל טומאה עד שיבוא עליו מים', ועל ידי חיבת הקודש הוא נחשב אוכל אף בלא נתינת מים. אך בשם הגר"ח הובא (מידותי הגרי"ז סטנסיל, זבחים לד. נחום' ד"ה והנצר) בביאור הדברים, שכל דין הכשר לא נאמר אלא בדבר המקבל טומאה משום שהוא אוכל, אך לאחר שהתחדש בקדשים שמשום חיבת הקודש יש בהם טומאת אוכלין אף שאין בהם תורת אוכל כלל, ממילא אינם צריכים הכשר.

לשיטת רש"י (לעיל יט. ד"ה מלמ"ת, מנחות כח. ד"ה עניס) דרשה זו אינה אלא אסמכתא, ודין חיבת הקודש הוא רק מדרבנן. אך התוספות (לעיל יט. ד"ה מלמ"ת) הוכיחו מדברי הגמרא בחולין (לו.), שדין זה הוא מן התורה [ראה בהערה לעיל (יט.)]. ובתוספות בחגיגה (כג: ד"ה והמ"ם) מבואר, שעצים ולבונה שלא הוכשרו במים אינם מקבלים טומאה, ואין חיבת הקודש מועילה אלא להכשיר אוכל שלא הוכשר במים, וכן לדבר שאינו מין אוכל כלל שהוכשר במים, אבל דבר שגם אינו מין אוכל וגם לא הוכשר במים אין חיבת הקודש מכשירתו מן התורה. ולדעת הרמב"ם (טומאת אוכלין פ"י ה"ז ופסולי המוקדשין פי"ח ה"ג) [על פי המנחת חינוך (מצוה קמה אות ו)], חיבת הקודש מחשיבה מן התורה עצים ולבונה לאוכל, אך אינה מכשירה מן התורה אוכל [או עצים ולבונה] שלא הוכשר במים אלא מדרבנן. והרמב"ן בחולין (לה. ד"ה מלמ"ת) כתב להיפך, שחיבת הקודש מכשירה מן התורה אוכל שלא הוכשר במים, אבל אינה מחשיבה מן התורה עצים ולבונה לאוכל אלא מדרבנן.

ט. **'צריד'** הוא מלשון יובש, ומצינו דומה לו בלשון הברייתא לגבי שופר (ר"ה כז:) 'היה קולו דק או עבה או צרוד'. רש"י (ד"ה צריד - סנהי). ורבינו חננאל (ד"ה ומתרגמינן) והערוך (ערך צרד) פירשו, שצריד הוא פסולת הסולת, כגון מורסן וכיוצא בהם. והרמב"ם (פירוש המשניות מעשר שני פ"ג מ"ד) כתב, שצריד הוא קמח גס [שלא נטחן היטב].

י. **רש"י** (ד"ה צריד - הרמשון). והקשו התוספות בחולין (לו. ד"ה צריד) על דבריו, הלא שנינו לעיל (יט.) שבקדשים מצרף כלי שרת את כל מה שבתוכו להיחשב לגוף אחד לענין קבלת טומאה, ואם כן יש לומר גם לענין הכשר, שאם הוכשר מקצתו הוכשר כולו. ותירץ רבינו מאיר [הובאו דבריו בתוספות הרא"ש (חולין שם ד"ה צריד)], שלשיטת רש"י אין מועיל צירוף כלי אלא לענין טומאה ולא לענין הכשר. והתוספות (שם) פירשו, שנסתפק ריש לקיש באופן שעדיין לא ניתן השמן במנחה כלל, או במנחה חריבה כגון מנחת חוטא או מנחת סוטה שבאות בלא שמן. ותוספות הרא"ש (שם) פירש, שהספק הוא בקמח הנמצא בגודש הכלי [מעבר לשפתו], ואין הכלי מצרף אלא את מה שבתוכו.

נשאלין עליה. כלומר מסתברנן לה לטומאת אותה כמילו ים דה דעת ליסאל. לטון אחר, נסאלין לב"ד מה תהא עליו (ג), וזו עיקר, נסאלין עליה, בעליס יהו נסאלין בעל כרתן בסבילה לב"ד מה תהא עלה: ואפילו הוא כלי מונח על גבי קרקע. כלומר אע"ג דכלי טהור זה שנולד בו הספק אין בו דעת ליסאל, ובו לא היה אלא עוסק שיהא מוליכו ומביאו בידו, אבל אלא עסוק בטומאה שהיה נושא ארץ בידו ספק נגע בכלי ספק לא נגע, אם רה"י הוא ספיקו טמא: **האי בשר דאיתכשר במאי.** ה"ג מלי בעי מקרא (ד) והבשר אשר יגע בכל טמא במאי איתכשר', ואיבא למימר דבשר דקרא פשיטא לאיבא הבשר טובא, דבשר של שלמים נאכל בכל העיר ובכל אלא (ה) ואם מדיחין אותו ומבשלין אותו ואיבא הבשר טובא, אבל בהמה זו שנמצאת בשרה מחט בעזרה היא במקום שחיטה ומהיכן קבל הבשר הבשר, דמה אינו מבשיל מלר' חייא בר אבא אמר משקה בית מטבחיא. שהודאה בהן אינו מבשיר: **אלא דאיתכשר בחיבת הקודש.** חיבת הקודש מבשרתה לבוא לידי טומאה, דקיימא לן בפרק שני דשחיטת חולין (ו) חיבת הקודש משווה לה אוכל לקבולי טומאה: **למימרי ביה ראשון ושני.** שיהא הוא מטמא אחרים, דקתני הבשר טמא ולא קתני הבשר פסול: **נמי.** בתמיה, ס"ל מיפסוט מדקתני טמא משמע מטמא אחרים משום הבשר

שיהיו **מוּנָּח בּוֹ רִאשׁוֹן וְשֵׁנִי** ויטמא אחרים[יא], **אוֹ לֹא** הוכשר אלא לענין שיפסל הוא עצמו, אבל אינו מטמא אחרים[יב]. ואם טעם מה ששנתה המשנה שהבשר טמא לטמא אחרים הוא משום חיבת הקודש, הלא יש להוכיח ממנה שצריד של מנחות אף מטמא אחרים, ואיך הסתפק ריש לקיש בדין זה.

משום קושיא זו מביאה הגמרא ביאור אחר בדברי המשנה:
אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, מה ששנינו במשנה שהבשר טמא, הוא **בְּגוֹן שֶׁהָיְתָה זוֹ פָּרָה שֶׁל זִבְחֵי שְׁלָמִים, וְהֶעֱבִירָהּ בַּנָּהָר** כדי להשקותה, בשביל שיהיה נוח להפשיט את עורה ממנה לאחר שחיטתה[יג], ואחר כך **שְׁחָטָהּ**, **וַעֲדַיִן מַשְׁקֶה** של מי הנהר **טוֹפֵחַ עָלֶיהָ** בשעת שחיטתה, ולא יתכן שלא יפלו מים מהעור על הבשר בשעת הפשטת העור, והם המכשירים את הבשר לקבלת טומאה[יד].

★

הגמרא דנה בהמשך דברי המשנה בעדיות:
שנינו במשנה, אם **נִמְצֵאת** המחט **בַּפֶּרֶשׁ** [-בצואה] של הבהמה שבתוך מעיה, **הַכֹּל טָהוֹר** ואף הבשר. וסברה הגמרא שמדובר בפרש רך ולח, שהרי השקה אותה בנהר סמוך לשחיטתה, כמבואר לעיל. ולפי זה מקשה הגמרא, **וְנֵיהֲדַר** [-ויחזור] **הַפֶּרֶשׁ** שנטמא על ידי המחט **וְנִיטַמְּיֵיהּ** [-ויטמא] **לַבָּשָׂר**, שהרי תורת משקה עליו, ומשקה מטמא אוכלט[טו]. מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב אַדָּא בַּר אַהֲבָה**, המשנה מדברת **בְּפֶרֶשׁ עָבֶה** [-יבש] שאין לו תורת משקה.

הגמרא מביאה תירוץ נוסף:
רַב אַשִׁי אָמַר, אֲפִילּוּ תֵּימָא [-אם תאמר] שמדובר **בְּפֶרֶשׁ רַכָּה** שנחשב למשקה, מכל מקום אין הוא מקבל טומאה, **מִשּׁוּם דְּהָוֵי** [-שהוא] **מַשְׁקֶה סָרוּחַ** שאינו ראוי לשתיה, ומאחר שאינו בכלל מה שנאמר (ויקרא יא לד) 'וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא', אינו מקבל טומאהטז.

★

הגמרא מביאה ברייתא המפרשת את סדר טומאת שרץ האמורה בתורה, עד שלישי לטומאה:
תָּנֵי תַּנָּא קַמֵּיהּ דְּרַב שֵׁשֶׁת - שנה אחד החכמים [שהיה רגיל לשנות ברייתות] לפני רב ששת ברייתא זו. **שֶׁרֶץ מְטַמֵּא אֶת הַמַּשְׁקִין**יז, **וּמַשְׁקִין** אלו שנטמאו מהשרץ **מְטַמְּאִין אֶת הַכֵּלִיח**, **וּכְלִי** זה **מְטַמֵּא אֶת הָאוֹכָלִין**ט, **וְהָאוֹכָלִין** הללו **מְטַמְּאִין אֶת הַמַּשְׁקִין**כ. **וְלָמַדְנוּ שְׁלֹשׁ טוּמְאוֹת בְּשֶׁרֶץ**, שטומאתו נמשכת עד שלישי לטומאה. וסוברת ברייתא זו כרבי עקיבא, ששני עושה שלישי גם בחולין.

אמר לו רב ששת לאמורא ששנה לפניו ברייתא זו, הלא לפי גירסתך, **הָנֵי** - דברים אלו השנויים בברייתא **אַרְבָּעָה הֵן** ולא שלשה, שהרי המשקה שנגע בשרץ הוא ראשון, והכלי שנגע במשקה הוא שני, והאוכל שנגע בכלי הוא שלישי, והמשקה שנגע באוכל הוא רביעי. ואף לשיטת רבי עקיבא (לעיל יח.) הדורש את ה'יטמא' שנאמר באוכל ומשקה שניים במשמעות 'יְטַמֵּא' אחרים, מכל מקום לא מצאנו בכתובים אלא ששני עושה שלישי בחולין, ולא ששלישי עושה רביעי. ומדברי הברייתא עצמה מוכח כן, שהרי שנתה בסוף דבריה 'ולמדנו שלש טומאות בשרץ'. אלא **גּוּז מַשְׁקִין דְּרֵישָׁא** - חתוך מדברי הברייתא את המשקים ששנית בתחילת דבריה, וכך אמרה הברייתא, השרץ מטמא את הכלי ועושהו ראשון, והכלי עושה את האוכלים

יא. **יש** להקשות, אם מועילה חיבת הקודש גם לטמא אחרים מן התורה, לענין מה אמר רבי יוסי ברבי חנינא 'משקי בי מטבחיא אין מכשירין', הלא בין כך אין הקדשים צריכים הכשר. ויש לתרץ, שנפקא מינה לענין כמה דברים שהיו מביאים בעזרה שאין נוהג בהם דין חיבת הקודש, כגון ביכורים, וכן לענין חולין שהיו מביאים לעזרה בשביל לאוכלם עם הזבחים והמנחות, כדי שיהיו נאכלים על השובע. תוספות (ד"ה מונח). וכן לענין מנחות קודם שנתקדשו בכלי. תוספות הרא"ש (חולין לו: ד"ה והנשאר).

יב. **מדברי** התוספות לעיל (יט. ד"ה מונח) עולה, שכשם שהסתפק ריש לקיש במאכל קודש שלא הוכשר במשקה, כן הסתפק בעצים ולבונה המקבלים טומאה מדין חיבת הקודש, האם רק הם עצמם נפסלים, או שהם מטמאים גם אחרים. אך הרמב"ן (חולין לה. ד"ה מונח) כתב בשם רבינו תם, שלא הסתפק ריש לקיש אלא באוכל קודש או בעצים ולבונה שלא הוכשרו על ידי מים לקבלת טומאה, אבל עצים ולבונה שהוכשרו במים, ודאי מועילה להם חיבת הקודש להחשיבם כאוכל אף לטמא אחרים. ודחה הרמב"ן את דבריו, וכתב שריש לקיש הסתפק בכל דבר שטומאתו באה מחמת חיבת הקודש, בין בהכשר מים ובין שלא בהכשר מים. והשיטה מקובצת (הוי"ד נהגהות וגיונים סס ו. גרסי' ד"ה מונין) הביא גירסת כתב יד בדברי רש"י, שלפיה מבואר להיפך מדברי רבינו תם, שלא הסתפק ריש לקיש אלא במאכל קודש שלא הוכשר במים, אבל בעצים ולבונה שאינם אוכלים, פשוט שמועילה להם חיבת הקודש רק להפסל בעצמם ולא לטמא אחרים. וכן הוכיח החזון איש (זבחים סי' ט סק"ו) בשיטת הרמב"ם.

יג. **כמבואר** בביצה (מ.), שעל ידי שמשקים אותה נפרד העור מהבשר בנקל. רש"י (ד"ה לגריל). והר"ש (מכשירין פ"ה מ"ח) כתב, שהעבירה בנהר משום שהיו רגליה מלאות טיט ורצה לנקותן.

הגמרא מעמידה את דברי המשנה בפרת שלמים שהיא קדשים קלים, ולא בפרת קדשי קדשים, לפי שבשר בהמת קדשים קלים ועורה שייך לבעלים ולא לכהן, ועל כן הוא מתעסק לייפות את בשרה ועורה. רש"י (שם).

יד. **רש"י** (ד"ה ועדיין). והקשו התוספות (ד"ה ונשמעת) על פירושו, הלא באופן זה מים תלושים הם, ולשיטת שמואל מים תלושים אינם מכשירים. ובהכרח שאף סוגייתנו סוברת כן, שהרי משום כן העמידה הגמרא את דברי המשנה בפרה שהעבירה בנהר שהם מים מחוברים, ולא באופן שנתן על הבהמה מים תלושים מחוץ לעזרה. [אך ראה לעיל בהערה, שלדעת רש"י סוגייתנו אכן סוברת שמים תלושים מכשירים]. על כן פירשו התוספות, שאין צורך שיפלו המים מהעור על הבשר, אלא על ידי הכשר העור הוכשר אף הבשר, משום שהוא שומר לבשר, ונמצא שהוכשר הבשר במים מחוברים. והוסיפו רבינו דוד (ד"ה ומשי) ובחידושי הר"ן (ד"ה ונשמעת), שאף על פי שבאותה שעה היתה הבהמה חיה ובעלי חיים אינם בני הכשר, מכל מקום הואיל ואותו משקה מחובר שקיבלה בחייה עדיין טופח עליה, רואים אותה כמי שהוכשרה במים מחוברים לאחר שחיטתה.

טו. **ואין** לתרץ שהפרש אינו מטמא משום שמשקי בית מטבחיא טהורים, שכן משקים שאין בהם צורך לעזרה אינם נחשבים משקי בית מטבחיא. חזון איש (מכשירין סי' ד סק"ט). עוד כתב, שהקשתה הגמרא לפי השיטה הסוברת שמשקים מטמאים אוכל מן התורה, ואף משקי בית מטבחיא מטמאים.

טז. **כן** דרש רבי אליעזר בספרא (שמיני פ"ח), וראה בראב"ד (טומאת אוכלין פ"ג ה"ד) שאף חכמים שנחלקו עליו שם, מודים בפרש שהיה סרוח מתחילתו.

יז. **שכן** קל וחומר הוא, מה משקים שנגעו בכלי שנטמא משרץ טמאים [כאמור בתורה (ויקרא יא לד)], משקים שנגעו בשרץ עצמו כל שכן שהם טמאים, כמבואר לעיל (יח:).

יח. **כשיטת** רבי יהודה בברייתא לעיל (טו.), שמשקים מטמאים כלי מן התורה. ושנינו בתורת כהנים (שמיני פרשה ו ה"ה), שמקורו הוא ממה שנאמר (ויקרא יא לד) 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא', ומדובר במשקה שנטמא משרץ, ו'יטמא' מוסב על הכלי, שהוא נטמא מהמשקה [כן פירש רש"י כאן (ד"ה שרץ) על פי הראש יוסף (נרסי')]. אך לעיל (טו. ד"ה לכלי) פירש רש"י, ש'יטמא' שנאמר במשקה נדרש במשמעות 'יְטַמֵּא' אחרים כשיטת רבי עקיבא לעיל (יח.), ומכך שנסמכה תיבה זו לתיבת 'כלי', משמע שהמשקה מטמא את הכלי]. אמנם לעיל (יז:) מוכיחה הגמרא מברייתא אחרת שחזר בו רבי יהודה מדבריו, והודה שמשקה מטמא כלי רק מדרבנן. וצריך לומר, שלפי מה ששנה האמורא בדברי הברייתא כאן, הרי היא שנויה בשיטת רבי יהודה קודם חזרתו.

יט. **שנאמר** לגבי טומאת שרצים (ויקרא יא לג-לד) 'וכל כלי חרש אשר יפול מהם אל תוכו כל אשר בתוכו יטמא וגו', מכל האוכל אשר יאכל', שכלי שנטמא משרץ מטמא את האוכל שנמצא בתוכו.

כ. **משום** שנאמר (ויקרא יא לד) 'מכל האוכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מים יְטַמֵּא', ובברייתא זו דורשת 'יטמא' במשמעות 'יְטַמֵּא', ללמד שהאוכלים מטמאים משקים, כפי שדרש רבי עקיבא לעיל (יח.). וכמו כן יכלה הברייתא לומר, שהמשקים שנגעו בשרץ מטמאים כלי, והכלי מטמא משקים אחרים, ומשקים אלו מטמאים אוכלים, שכן כשם ש'יטמא' שנאמר באוכל נדרש במשמעות 'יְטַמֵּא', כמו כן אף 'יטמא' שנאמר במשקה (שם) נדרש לענין שיטמא אוכל, אלא שנקטה הברייתא אחד משני האופנים. [אך אין לומר שמכיון שברייתא זו סוברת כרבי עקיבא שבין במשקה ובין באוכל יְטַמֵּא משמעותו יְטַמֵּא, אם כן היתה יכולה לומר ששרץ מטמא את הכלי, וכלי את האוכל, ואוכל את המשקה, ומשקה את האוכל, שהרי באופן זה נמצא שהמשקה האחרון שהוא שלישי מטמא אוכל ועושה אותו רביעי, ואילו יְטַמֵּא שנאמר במשקים ובאוכלים מדבר במשקים ואוכלים שנטמאו מכלי שנטמא בשרץ שהם שני, ועושים שלישי, ואף לשיטת רבי עקיבא אין ללמוד ממנו ששלישי עושה רביעי].

אכן ברייתא זו אינה מיושבת, שהרי כתוב זה המלמד שאוכל מטמא משקה, לא נאמר באוכל הבא מחמת כלי שנטמא במשקה שיעשה את המשקה לרביעי, אלא באוכל הבא מחמת כלי שנטמא משרץ, שהוא עושה את המשקה לשלישי. [ואין לומר שאכן מה ששנינו בברייתא שאוכלים מטמאים משקים מדובר באוכלים שנטמאו מכלי שנטמא משרץ שהם שניים, שהרי מלשון הברייתא 'למדנו שלש טומאות בשרץ' משמע שבכל הדברים שנשנו בתחילתה, שהם משקה וכלי ואוכל ומשקה, הטומאה הולכת מדבר אחד לחבירו, ואם כן האוכל שנאמר עליו שהוא מטמא את המשקים הוא אוכל שנטמא מכלי שנטמא ממשקים]. והגמרא היתה יכולה להקשות זאת, אלא שלהלן מקשה רב ששת קושיא עדיפה, שהברייתא סותרת את דברי עצמה, ושתי הקושיות עולות בקנה אחד. רש"י (ד"ה שרץ), ע"פ מהרש"א (נרסי' שם).

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) לעיל דף טז. [וש"נ], ז) [לעיל טז. תולין לו:], ח) עיין תוס' מנחות קב: ד"ה כי, ט) תולין לו. מנחות קג:, י) תולין לו:, יא) [לעיל יח.], יב) שבת קלח: כליס פרק ח משנה ה, יג) שבת דף קלח:, יד) דיקדא ז יט, טו) כן מקשה בחולין לו: ע"ש (הגהות ר"ב פרנקיל), טז) זבחים נה., יז) לד:, יח) עיין תוס' חולין לו. ד"ה צריד, יט) זבחים קג:, כ) [דף מ.], כא) יח:, כב) יז:, כג) לעיל יח., כד) ויקרא יא לד, כה) [דף טו.], כו) [וע"ע מוספות חולין דף לו. סוף ד"ה כי], כז) לעיל טז ע"א.

הגהות הב"ח

(ו) רש"י ד"ה נשאלין וכו' מה תהא עליה וגו': (ז) ד"ה שרץ וכו' מטמאין אותן מכל שאר נמוכו:

תורה אור השלם

א) לֹא תֹאכֲלֶנּוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם: [דברים יב, כד]

הגהות וציונים

ח] "והבשר טמא" קאי אלעיל יט ע"א, והוא כמו אמר מר (ב"ש): ט] "נמצאת בפרש הכל טהור" קאי אלעיל יט ע"א, והוא כמו אמר מר (ב"ש): ג] צ"ל מיטמאין (מנחם משיב נפש) וכ"ה בשבת שם: ד] יש להוסיף את (באה"מ): ה] נדצ"ל ועל העור, ועי' דבר שמואל:

משנת ראשונים

על הארץ תשפכנו כמים. אעפ"י שע"י פדיון אני מתיר לך הבשר שהיתה אסורה מתחלה, הדם אין אני מתיר לך.
[חזקוני, דברים יב טז]

ואלא דאיתכשר בחיבת הקודש. כלומר תאוות אדם לקודש משווה הדבר שמקדיש אע"פ שלא הוכשר במים כאילו הוכשר.
[רבינו חננאל]

צריד של מנחות. פי' המורה יבש של מנחות מקום שלא נגע שם שמן, ואינו נ"ל דכיון דאמרי' דכלי מצרף מה שבתוכו לקודש, כי היכי דלגבי טומאה חשוב הכל כאוכל אחד ואם נגעה טומאה במקצתו כולו טמא ה"נ גבי הכשר חשיב כאוכל אחד ואם הוכשר מקצתו כולו מוכשר.
[תוספות רי"ד, פסחים כ.]

ורבינו נתן זצוק"ל פי', מנחה יבשה שאינה בלולה, וזהו פתרון יפה כגון מנחת חוטא שאין בה שמן. ודומה לו מאי דתנן בריש עדיות כרשיני תרומה וכו', שמאי אומר יאכלו צריד פי' בלי שום הכשר. [תוספות רי"ד, פסחים כ.] **שרץ שנמצא בתנור הפת שבתוכו שניה.** דלא חזינן לתנור כמאן דמלא טומאה וכאילו נגע השרץ בפת, אלא התנור תחילה, שהשרץ הוא אב הטומאה נפל אל תוכו ועשאו ראשון, וחזר התנור שהוא ראשון וטימא את הפת ונעשית שניה. [רע"ב, כלים ח, ה]

עין משפט נר מצוה

קכח א מיי' פ"ח מהל' מאכלות האסורות הלכה ג:

קכט ב ג מיי' פ"י מהל' טומאת מוקלין הלכה י:

קל ד מיי' פי"ח מהל' מאכלות האסורות ה"ב:

רבינו חננאל

דעת להשאל [דמי] כר' יוחנן דאמר נשאלין עליה אפילו בכלי המונח על [גבי] קרקע ולפיכך אמר ברשות הרבים ספיקו טהור ברשות היחיד כי האי גונא ספיקו טמא. **והאי ספק טומאה** ברשות הרבים ספיקו טהור ברשות היחיד ספיקא טמא גמרי' לה מסוטה דכתיב בה (במדבר ה יג) ונסתרה והיא נטמאה הנה כיון שנסתרה ספיקא הוא אלא כיון שברשות היחיד נסתרה אמרה תורה נטמאה וכו' ופשוטה היא וכבר פרשנוה בכמה מקומות לפיכך לא הארכנו בה: **ואקשי' זה הבשר היאך נטמא בלא הכשר משקה** הא אוקימנ' לדם קדשים ולמשקה בית מטבחיא דלא מכשרי היכן הוכשר שנטמא. **ושני' דאיתכשר בחיבת הקדש** כלומר תאות אדם לקדש משוה הדבר שמקדיש אע"פ שלא הוכשר במים כאלו הוכשר. ואמרי' אימור דמהניא חיבת הקדש כו'. **ואמרינן אי הכי תפשוט בעיא דריש לקיש דבעי צריר של מנחות** פי' שהוא פסולת הסלת כגון המורסן וכיוצא בו. **מונין בו ראשון ושני או לא** כלומר אם נגע השרץ בהאי צריר שלא הוכשר במים ונטמא אם יגע הוא באחרים מטמא או לא ולא איפשטא וכיון דלא איפשטא לא איתברר לן דמטמיא. **ושני'** דרך אחרת כגון בהמה של זבחי שלמים והעבירה בנהר ועדיין היה משקה טופח עליה ונשחטה והוכשר הבשר באותו משקה הטופח שהיה בעור. **נמצאת המחט בפרש הכל טהור** אוקימ' אפי' בפרש רך שהוא כמים כיון דהוה ליה משקה סרוח אינו מטמא ואפילו למאן דאית ליה טומאה למשקין נהי דמטמא משקין הראויין לשתיה דאינון מקרי משקין אבל הני דסרוחין נינהו לא: **תאני תנא** הא דתנינן בתורת כהנים שהן דברי ר' עקיבא היה התנא שונה סתם השרץ מטמא את המשקה והמשקה את הכלי והכלי את האוכל והאוכל את המשקה למדנו שלש טומאות בשרץ. **אמר ליה רב ששת** הני לפי מה שפירשת משקה וכלי ואוכל ומשקה ארבעה

נשאלין עליה. כלומר מסקינן לה לטמא מומה כמילו ים כה דעת ליסמל. לשון מחר, נשמלין לב"ד מה תהא עליו (ו), וזו עיקר, נשמלין עליה, בעלים יהו נשמלין בעל כרחן בשבילה לב"ד מה תהא עלה: **ואפילו הוא בכלי מונח על גבי קרקע.** כלומר אע"ג דכלי טהור זה שנולד בו הספק אין בו דעת ליסמל, ובו לא היה מדם עוסק שיהא מוליכו ומביאו בידו, אבל מדם עסוק בטומאה שהיה נוסע ארץ בידו ספק נגע בכלי ספק לא נגע, אם רה"י הוא ספיקו טמא: **האי בשר דאיתכשר במאי.** ה"ג מני דעי מקרא (ז) והבשר אשר יגע בכל טמא במאי מיתכשר (ח), ומיבא למימר בשר דקרא פשיטא לימא הכשר טובא, דבשר של שלמים נאכל בכל העיר ובכל מדם (ט) ואם מדיחין מומו ומבשלין מומו ומיבא הכשר טובא, אבל בהמה זו שנמלמת בשערה מאכ בעזרה היא במקום שחיטה ומהיכן קבל הבשר הכשר, דמה אינו מכשיר מדר' חייא בר אבא א"ר יוחנן כו': **משקה בית מטבחיא.** שהודמה בהן אינו מכשיר: **אלא דאיתכשר בחיבת הקודש.** חיבת הקודש מכשרתה לבוא לידי טומאה, דקיימא לן בפרק שני דשחיטת חולין (י) חיבת הקודש משווה לה לוכל לקבולי טומאה: **למימני ביה ראשון ושני.** שיהא הוא מטמא מחרים, דקתני הבשר טמא ולא קתני הבשר פסול: **נמי.** בתמיה, א"כ תיפשוט מדקתני טמא משמע מטמא מחרים משום הכשר חיבת הקודש, תיפשוט דבעי ריש לקיש בשחיטת חולין: **צריד של מנחות.** יבש של מנחות, מקום שלא נגע שם שמן: **צריד.** לשון יבש (יא), ודומה לו גבי שופר (ר"ה ד' כז:) היה קולו דק או עבה או צריד: **להכי נקט פרה של זכרי שלמים,** לפי שהעור והבשר לבעלים (יב), ומתעסק ליפות העור והבשר ומעבירה בנהר סמוך לשחיטה ומשקין אותה כדי שתהא נוחה להפשיט, כדתמרינן בסיומא דזיבה (יג): ועדיין משקה טופח עליה. ואי אפשר שלא יפול מן המשקה על הבשר כל שהוא בשעת הפשט: ונהדר פרש. דקא סלקא דעתך תורת משקה עליו, שהרי בשעה זו המשקה הוא: **בפרש עבה.** דלאו משקה הוא: **שרץ מטמא את המשקין.** מקל וחומר מכלי כדלעיל (יד), ומשקין שבאו מחמת שרץ מטמאין כלי, כדליף מבכל כלי יטמא וקא סבר יטמא הכלי מן המשקה כדהוה דריש לה ר' יהודה מיקמי דהדר ביה (טו), ודריש ביה נמי להאי יטמא יטמא, וליף מיניה לחוזר כלי זה ומטמא את האוכלין, כדמסקינן נהו דכלים מטמאין (ג) מכל אשר בתוכו יטמא מכל האוכל משמע שמטמא האוכל מאויר כלי חרס, ואוכלין את המשקין כו', ומיהו לא מיתרגמ היא, דהאי אוכל הבא מחמת כלי דקאמר קרא דמטמא משקה, לאו מכלי הבא מחמת משקה קאי אלא בבא מחמת שרץ, ותנא תני למדנו שאם טומאות בשרץ דמשמע דטומאה הולכת מזה לזה ומזה לזה, ומהכא הוה מצינו למיפרכיה למילתיה, אלא דמקשי ליה קושיא אחריתי מפורשת טפי, דקתני שאם ושקו חשיב מרבע, והיא היא: **ואוכלין מטמאין את המשקין.** דדרים יטמא דגבי אוכלין יטמא לטמא אוכלין (טז) המשקין כדדרים ליה ר"ע (יז), והוא הדין דמצי למיתני וכלי מטמא את המשקין ומשקין מטמאין אוכלין כיון דאית ליה יטמא יטמא, אלא אדתא מיניהו נקט. ותרוייהו לא מצי למיתני דנימא כלי מטמא את האוכלין ואוכלין את המשקין ומשקין שבאו מן האוכלין מטמאין את האוכלין, דהא ליתא בקרא אפי' לר' עקיבא, דהוה ליה שלישי עושה רביעי, דאכל משקה אשר יסתה (יח) מאחר שנפל המשקה הזה טומאה מן הכלי, וכי דרשת יטמא יטמא אכתי שני עושה שלישי מסכחת מיניה, אבל שלישי עושה רביעי לא יליף מיניה: **הני ארבעה הויין.** שלישי עושה רביעי לא מסכחת ליה בקרא, דכי כתיב אוכל הבא מחמת כלי מטמא משקה, לאו בכלי הבא מחמת משקה כתיב אלא בכלי הבא מחמת שרץ, ותנא גופיה מרבע ותני שלש: **גוז משקין דרישא.** מתוך משקין הרבוזים, ואימא שרץ מטמא את הכלי והכלי את האוכל ואוכל את המשקה, וכן הן סדורין במקרא ור' עקיבא הוא דדריש יטמא ושני עושה שלישי, והוא הדין דאי למיתני נמי שרץ כלי וכלי משקה ומשקה אוכל, דהוה שלישי עושה רביעי, דאכל משקה אשר יסתה שלישי נמוכין: **אדרבה גוז משקין דסיפא.** ואימא שרץ משקה ומשקה כלי מבכל כלי יטמא כדהוה דריש ליה ר' יהודה, וכלי אוכל דרוש דיה להאי יטמא דכלי יטמא, ומשקין דסיפא לא מיתני משום דרביעי לא כתיב, ומע"ג דאוכל ודאי מטמא משקה, הכא לא מתנייה, דהאי אוכל דהכא שלישי הוא: **אמר ליה לא אשכחן תנא כוותך.** ומי הכי מדרוש, כמאן תוקמיה: **ופימניך.** שלא מטעה בסדרן: **נזייתא.** סדר מטילי שכר שעורין, מחלה נותנין כלי ומח"כ אוכל ומח"כ משקה: **שרץ שנמצא בתנור.** ולא נגע בפת, הפת שבתוכו שני לטומאה ואינם מטמאים חולין לרבנן: **מפני שהתנור תחלה.** התנור קיבל טומאה מן השרץ, והפת מן התנור: **וליחזייה להאי תנור כמאן דמלי טומאה.** כיון דקיימא לן חויר כלי חרס מיטמא מן השרץ לף על פי שלא נגע, מלמא כמאן דמלי טומאה הוא, דהא לא נגע בו ומטמאו, ותיהוי נמי פת כאלו נוגעת בשרץ: **יכול יהו כל הכלים.** אם כלי שטף נתון בתוך כלי חרס ושרץ בחויר החיצון, יכול יהא כלי עץ או כלי מתכת שבתוכו טמא משום דכתיב כל אשר בתוכו יטמא: ת"ל

לא דיין שהן דבן אלא שאין מכשירין. לא בעי לשנויי תרגומא מדס לבעיל (ד) תירץ כן מחמת דוחק וזה שאין מכשירין משום דס"ל דחלוסים לא מכשירין דדרים יטמא דכתי' גבי משקין יטמא ממא ולא הכשר וליכא אלא חד קרא דהכשר וס"ל לחוקמי טפי דמחוברין מדחלוסין: **אלא** דאיתכשר בחיבת הקודש. ומ"ת מי חיבת הקודש מהניא למימני דיה רחסון ושני מאי נפקא מינה דהאי מסקין דית מטמחיא דכן ואין מכשירין ואוכ"ש דחיטרין לכמה דדרים שמדיחין בעזרה אלא שיך דהו חיבת הקודש כגון ביכורים או חולין שאוכלין בעזרה כדי לאכול המנחה והזבח על השובע כדאיתא בהקומץ רבה (מנחות כא:) (ב): **ובשעת** שחיטה עדיין משקה טופח עליה. פירש הקונטרס דאי אפשר אלא יפול מן העור על הבשר ואין נראה לאם כן הוי ליה חלוסין וחלוסין לא מכשירין כיון דדרים שמואל יטמא ממש (ג) ליכא אלא חד קרא דהכשר והוה מוקי לה בממוברים ולהכי נקט והעבירה בנהר אשר משום דבעי הכשר מן הנהר שהוא מחובר ואומר ר"י דעל ידי העור הוכשר הבשר דבהעור והרוטב (חולין קיח:) פליגי אי יש יד להכשיר אבל לכולי עלמא יש שומר להכשיר ובכל (ד) העור נאו מיס בעודם מחוברים:

מי

מטמאין את הכלי וכלי מטמא את האוכלין והאוכלין מטמאין את המשקין ולמדנו שלש טומאות בשרץ הני ארבעה הן גוז משקין דרישא אדרבה גוז משקין דסיפא לא אשכחן תנא דאמר משקין מטמאין כלי אלא רבי יהודה והדר ביה ומימניך נזייתא. (ה) תנן התם ד שרץ שנמצא בתנור הפת שבתוכו שניה מפני שהתנור תחלה אמר ליה רב אדא בר אהבה לרבא וניחזי להאי תנור כמאן דמלי טומאה דמי ותיהוי האי פת ראשונה אמר ליה לא סלקא דעתך (ו) דתניא יכול יהו כל הכלים מטמאין [ג] מאויר כלי חרס ת"ל

העור והבשר ומעבירה בנהר סמוך לשחיטה ומשקין אותה כדי שתהא נוחה להפשיט, כדתמרינן בסיומא דזיבה (ח): ועדיין משקה טופח עליה. ואי אפשר שלא יפול מן המשקה על הבשר כל שהוא בשעת הפשט: ונהדר פרש. דקא סלקא דעתך תורת משקה עליו, שהרי בשעה זו המשקה הוא: **בפרש עבה.** דלאו משקה הוא: **שרץ מטמא את המשקין.** מקל וחומר מכלי כדלעיל (ט), ומשקין שבאו מחמת שרץ מטמאין כלי, כדליף מבכל כלי יטמא וקא סבר יטמא הכלי מן המשקה כדהוה דריש לה ר' יהודה מיקמי דהדר ביה (י), ודריש ביה נמי להאי יטמא דחוזר כלי זה ומטמא את האוכלין, כדמסקינן נהו דכלים מטמאין (ג) מכל אשר בתוכו יטמא מכל האוכל משמע שמטמא האוכל מאויר כלי חרס, ואוכלין את המשקין כו', ומיהו לא מיתרגמ היא, דהאי אוכל הבא מחמת כלי דקאמר קרא דמטמא משקה, לאו מכלי הבא מחמת משקה קאי אלא בבא מחמת שרץ, ותנא תני למדנו שאם טומאות בשרץ דמשמע דטומאה הולכת מזה לזה ומזה לזה, ומהכא הוה מצינו למיפרכיה למילתיה, אלא דמקשי ליה קושיא אחריתי מפורשת טפי, דקתני שאם ושקו חשיב מרבע, והיא היא: **ואוכלין מטמאין את המשקין.** דדרים יטמא דגבי אוכלין יטמא לטמא אוכלין (יא) המשקין כדדרים ליה ר"ע (יב), והוא הדין דמצי למיתני וכלי מטמא את המשקין ומשקין מטמאין אוכלין כיון דאית ליה יטמא יטמא, אלא אדתא מיניהו נקט. ותרוייהו לא מצי למיתני דנימא כלי מטמא את האוכלין ואוכלין את המשקין ומשקין שבאו מן האוכלין מטמאין את האוכלין, דהא ליתא בקרא אפי' לר' עקיבא, דהוה ליה שלישי עושה רביעי, דאכל משקה אשר יסתה (יג) מאחר שנפל המשקה הזה טומאה מן הכלי, וכי דרשת יטמא יטמא אכתי שני עושה שלישי מסכחת מיניה, אבל שלישי עושה רביעי לא יליף מיניה: **הני ארבעה הויין.** שלישי עושה רביעי לא מסכחת ליה בקרא, דכי כתיב אוכל הבא מחמת כלי מטמא משקה, לאו בכלי הבא מחמת משקה כתיב אלא בכלי הבא מחמת שרץ, ותנא גופיה מרבע ותני שלש: **גוז משקין דרישא.** מתוך משקין הרבוזים, ואימא שרץ מטמא את המשקה ומשקה את הכלי והכלי את האוכל ואוכל את המשקה, וכן הן סדורין במקרא ור' עקיבא הוא דדריש יטמא ושני עושה שלישי, והוא הדין דאי למיתני נמי שרץ כלי וכלי משקה ומשקה אוכל, דהוה שלישי עושה רביעי, דאכל משקה אשר יסתה שלישי נמוכין: **אדרבה גוז משקין דסיפא.** ואימא שרץ משקה ומשקה כלי מבכל כלי יטמא כדהוה דריש ליה ר' יהודה, וכלי אוכל דרוש דיה להאי יטמא דכלי יטמא, ומשקין דסיפא לא מיתני משום דרביעי לא כתיב, ומע"ג דאוכל ודאי מטמא משקה, הכא לא מתנייה, דהאי אוכל דהכא שלישי הוא: **אמר ליה לא אשכחן תנא כוותך.** ומי הכי מדרוש, כמאן תוקמיה: **ופימניך.** שלא מטעה בסדרן: **נזייתא.** סדר מטילי שכר שעורין, מחלה נותנין כלי ומח"כ אוכל ומח"כ משקה: **שרץ שנמצא בתנור.** ולא נגע בפת, הפת שבתוכו שני לטומאה ואינם מטמאים חולין לרבנן: **מפני שהתנור תחלה.** התנור קיבל טומאה מן השרץ, והפת מן התנור: **וליחזייה להאי תנור כמאן דמלי טומאה.** כיון דקיימא לן חויר כלי חרס מיטמא מן השרץ לף על פי שלא נגע, מלמא כמאן דמלי טומאה הוא, דהא לא נגע בו ומטמאו, ותיהוי נמי פת כאלו נוגעת בשרץ: **יכול יהו כל הכלים.** אם כלי שטף נתון בתוך כלי חרס ושרץ בחויר החיצון, יכול יהא כלי עץ או כלי מתכת שבתוכו טמא משום דכתיב כל אשר בתוכו יטמא: ת"ל

טומאות הן. **אלא גוז משקין דרישא.** כלומר העבר אותו ולא תאמר משקין ברישא אלא שנה כלי אוכל ומשקה. ולמען שלא יתחלף לך שים לך סימן. **נזייתא.** פי' המשקין שאמרת מטמאין הכלים שהוא שם הכלי של משקין נזייתא כדגרסינן בערבי פסחים תמרי בהילוזך לבי נזייתא רהוט. יש אומרים נזייתא כדגרסינן הא מסובריא דנזייתא וסימן כשם שראשה של זו גזוזה כך משקין דברישא בהך ברייתא גזוזים. ולא סבירא לן. סמי אותן המשקין דלא אשכחן תנא דתני משקין מטמא כלים אלא ר' יהודה והדר ביה כדפרשינן לעילא. **תנן התם השרץ שנמצא בתנור** הפת שבתוכו שניה שהתנור תחלה ואמר ליה רבא לרב אדא בר אהבה הלא זה השרץ לא נגע בכותלי התנור אלא נתלה באוירו ואתה רואה אותו כאלו נגע בכותלי התנור וטמאהו כן נחזייה להא תנור כמאן דמלי שרצים ונימא כאלו השרץ עצמו נגע בפת ותהוי הפת תחלה.

לשניים, והאוכלים עושים את המשקים לשלישיים, ובאה הברייתא להשמיענו ששני עושה שלישי בחולין, כשיטת רבי עקיבא[כא].

שאל האמורא את רב ששת, מה ראית לחתוך מדברי הברייתא את המשקים שהוזכרו בתחילת דבריה, **אַדְּרַבָּה, גּוּז** [-חתוך] את **הַמַּשְׁקִין דְּסֵיפָּא** - שנזכרו בסוף דבריה[כב], וכך יש לשנות בדברי הברייתא, השרץ מטמא את המשקים, והמשקים את הכלי, והכלי את האוכלים[כג]. ואל תשנה לבסוף שאוכלים אלו מטמאים את המשקים, שכן לא מצינו בכתובים ששלישי עושה רביעי בחולין[כד].

השיבו רב ששת, אי אפשר לגרוס בתחילת דברי הברייתא 'ומשקין מטמאין את הכלי', משום ד**לֹא אַשְׁכְּחָן** [-לא מצינו] שום **תַּנָּא דְּאָמַר שמַּשְׁקִין מְטַמְּאִין כְּלִי** מן התורה, **אֶלָּא** רק **רַבִּי יְהוּדָה** אמר כן בב[אוצר החכמה] לעיל (טז.), **וְאַף הוּא הֲדַר בֵּיהּ** [-חזר בו] מדבריו, כפי שהוכיחה הגמרא לעיל (יז:)[כה]. ואם תגרוס כן בדברי הברייתא, בשיטת מי תעמידנה, ועל כן בהכרח יש למחוק את המשקים שנזכרו בתחילה, ולא את המשקים שנזכרו לבסוף.

הגמרא מביאה סימן לסדר שלש מדרגות הטומאה הבאות משרץ: **וְסִימָנָךְ, נָזָיְתָא** - חבית של שיכר, כלומר, סדר עשיית שיכר שעורים יהיה לך לסימן, כדי שלא תטעה בסדר הדברים הנטמאים זה מזה בטומאת שרץ[כו]. שכך היא דרכם של עושי השיכר, תחילה מניחים כלי, ואחר כך נותנים בו את השעורים שהם אוכל, ואחר כך נותנים בו את המים. וכמו כן הוא הסדר שבו מטמא השרץ עד שלישי לטומאה, השרץ נגע בכלי, והכלי נגע באוכל, והאוכל נגע במשקה.

★

הגמרא ממשיכה לדון בסדר טומאת שרץ:
תְּנַן הָתָם - שנינו שם במסכת כלים (פ"ח מ"ה), **שֶׁרֶץ שֶׁנִּמְצָא בְּתַנּוּר** חרס, ובאותו זמן נמצאת גם פת בתוך התנור ואינה נוגעת בשרץ, **הַפַּת שֶׁבְּתוֹכוֹ** נעשית **שְׁנִיָּה** לטומאה[כז], **מִפְּנֵי שֶׁהַתַּנּוּר** נטמא מהשרץ ונעשה **תְּחִלָּה** [-ראשון], והוא עושה את הפת שבתוכו לשניה. מקשה הגמרא, **אָמַר לֵיהּ רַב אֲדָא בַּר אַהֲבָה לְרָבָא, וְנֵיחֲזֵי לְהַאי תַּנּוּר כְּמַאן דְּמָלֵי טוּמְאָה דָּמֵי** - הלא יש לנו לראות את התנור כאילו כל חללו מלא בטומאת השרץ, שהרי כלי חרס נטמא מהשרץ התלוי באוירו אפילו כשאינו נוגע בו, ומוכח מזה שרואים את השרץ כאילו הוא ממלא את כל חלל הכלי, ומשום כן הוא נחשב כנוגע בדופן הכלי, **וְאִם כֵּן תֶּיהֱוֵי הַאי** [-תהיה אותה] **פַּת** הנמצאת בתוכו **רִאשׁוֹנָה** לטומאה, כאילו נגעה בשרץ עצמו.

מתרצת הגמרא, **אָמַר לֵיהּ** [-לו] רבא, **לָא סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - אל תעלה בדעתך לומר כן, **דְּתַנְיָא** - שהרי שנינו בברייתא, כלי חרס ששרץ בתוכו, **יָכוֹל יְהוּ** [-שמא יהיו] **כָּל הַכֵּלִים** של עץ או מתכת הנמצאים בתוכו **מְטַמְּאִין** [-נטמאים] **מֵאֲוִיר כְּלִי חֶרֶס** זה[כח], שהרי נאמר בכלי חרס שנטמא משרץ (ויקרא יא לג) 'כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא' ואף כלים במשמע,

---

כא. ופדר הדברים השנוי בברייתא הוא כסדר הטומאה שבכתובים. שכן נאמר (ויקרא יא לג-לד), 'וכל כלי חרש אשר יפול מהם אל תוכו, כל אשר בתוכו יטמא ואותו תשברו. מכל האוכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מים יטמא, וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא'. כלומר, שרץ שנפל לכלי חרס, הכלי נטמא ונעשה ראשון לטומאה, והאוכל שבתוכו נטמא על ידי הכלי ונעשה שני לטומאה, ודורש רבי עקיבא 'יטמא' במשמעות 'יְטַמֵּא', שאוכל שני זה מטמא משקה ועושהו שלישי. אבל אין המשקה השלישי מטמא אוכל, שכן לדברי הכל אוכל ומשקה שלישיים אינם עושים רביעי בחולין. ואף לשיטת רבי עקיבא הדורש את ה'יטמא' שנאמר בהם במשמעות 'יְטַמֵּא', אין זה אלא במשקה או אוכל שניים שנטמאו מחמת כלי, אבל לא באוכל ומשקה שלישיים, ואף לשיטתו שלישי אינו עושה רביעי.

וכמו כן יכלה הברייתא לומר, שהשרץ מטמא כלי, והכלי מטמא משקים אחרים, ומשקים אלו מטמאים אוכל אחר, שהרי גם במשקה נאמר 'יטמא' במשמעות 'יְטַמֵּא' ומטמא אוכל, אלא שנקטה הברייתא אחד משני האופנים.

ומה שלא אמר רב ששת שיש למחוק מדברי הברייתא את הכלי, הוא משום שרצה להעמיד את דבריו כסדר הטומאה שנזכר בכתוב, שהוא שרץ, כלי, אוכל, משקה. צל"ח (חומ קלט).

כב. כתב הראש יוסף (נרש"י ד"ה מדרבה), שנקט האמורא 'אדרבה', משום שהיה נראה לו יותר לחתוך את המשקים שבסיפא מאשר את המשקים שברישא, וראה שם בטעמו, אמנם הבית אהרן (מגיד, ערך מדרבה) הוכיח מהירושלמי ומכמה ראשונים, שלשון 'אדרבה' נאמרה גם במקום שאין עדיפות לשום צד, ומשמעותה שאפשר לומר באופן כזה כמו שאפשר לומר באופן אחר.

כג. שכן משמעות הכתוב 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא' היא, שהכלי נטמא מהמשקה, ו'יטמא' הוא במשמעות 'יְטַמֵּא' ועל כן הוא מטמא אוכל, כשיטת רבי יהודה לעיל (טז.).

כד. ואף שודאי אוכל מטמא משקה, אין זה אלא באוכל שני, ולא באוכל שלישי.

כה. שכן אמר רבי יהודה בברייתא שם, שכלים שראויים להשתמש בהם משני צידיהם, אם נטמאו מחמת משקים שנטמאו בשרץ, הקילו בהם שאם נטמא גבם לא נטמא תוכם. ומבואר בבכורות (לח.), שטעם קולא זו הוא משום שטומאת כלים אלו אינה אלא מדרבנן, והקילו חכמים בטומאה זו כדי שיהיה ניכר שהם טמאים רק מדבריהם, ולא ישרפו קדשים ותרומה שנגעו בהם.

כו. כלומר, שלא תטעה לומר בברייתא 'גוז משקין דסיפא'. על פי נחלת יהושע (נרש"י ד"ה גוז).

כז. ולשיטת חכמים (לעיל יח.) הסוברים ששני אינו עושה שלישי בחולין, אין פת זו מטמאת חולין אחרים.

כח. הברייתא דנה דווקא בכלי שטף [כלי עץ או מתכת שיש לו טהרה במקוה] הנמצא בכלי חרס, משום שכלי שטף נטמא מגבו, ועל כן היה מקום לומר שהשרץ ממלא את אויר הכלי החיצון ומטמא את הפנימי מגבו. אבל בכלי חרס הנמצא בתוך כלי חרס אחר אין מקום לנידון זה, שהרי אם מונח השרץ בתוך הכלי הפנימי ודאי נטמא, ואם הוא מונח באויר הכלי החיצון מחוץ לפנימי ודאי לא נטמא הפנימי, שהרי כלי חרס אינו נטמא מגבו. רש"י (ד"ה יכול), על פי ראש יוסף (נרש"י שם).

נשאלין עליה. כלומר מצינן לה לטמא אומה כמילו ים נה דעת ליטמל. לטון אחר, נשאלין לב"ד מה תהא עליו (ה), וזו עיקר, נשאלין עליה, בעלים יהו נשאלין בעל כרחן בשבילה לב"ד מה תהא עלה: **ואפילו הוא כלי מונח על גבי קרקע.** כלומר אע"ג דכלי טהור זה שעולד בו הספק אין בו דעת ליטמל, ובו לא היה אדם עוסק שיהא מוליכו ומביאו בידו, אבל אדם עסוק בטומאה שהיה עושה צרך בידו ספק נגע בכלי ספק לא נגע, אם רה"י הוא ספיקו טמא: **האי בשר דאיתכשר במאי.** ה"ג מני בעי מקרא (ו) והבשר אשר יגע בכל טמא במאי מיתכשר (ז), ואיכא למימר בשר דקרא פשיטא לאיכא הכשר טובא, דבשר של שלמים נאכל בכל העיר ובכל אדם (ח) ואם מדיחין אותו ומבלעין אותו ואיכא הכשר טובא, אבל בהמה זו שנמלאת בשדה מאט בעזרה היא במקום שחיטה ומהיכן קבל הבשר הכשר, דמה אינו מכשיר מדר' חייא בר אבא א"ר יוחנן: **משקה בית מטבחיא.** שהודחה בהן אינו מכשיר: **אלא דאיתכשר בחיבת הקודש.** חיבת הקודש מכשרתה לבוא לידי טומאה, דקיימא לן בפרק בני העיר (ט) חיבת הקודש משווה לה אוכל לקבולי טומאה: **למימני ביה ראשון ושני.** שיהא הוא מטמא אחרים, דקתני הבשר טמא ולא קתני הבשר פסול: **נמי.** בתמיה, א"כ תיפשוט מדקתני טמא משום הכשר חיבת הקודש, תיפשוט דבעי ריש לקיש בחיבת חולין: **צריד של מנחות.** יבש של מנחות (י), ומה מנחה שנעשית בכלי שרת אינה מקבלת טומאה אלא מן הכלי, חולין שאינן נעשין בכלי שרת לא כל שכן, אלא ודאי חיבת הקודש משווה לה אוכל לקבולי טומאה, ה"נ חיבת חולין משוה לה אוכל לקבולי טומאה: **אי בשר דאיתכשר במאי.** ה"ג מני בעי מקרא (ט) והבשר אשר יגע בכל טמא במאי מיתכשר (ז), ואיכא למימר בשר דקרא פשיטא לאיכא הכשר טובא, דבשר של שלמים נאכל בכל העיר ובכל אדם (ח) ואם מדיחין אותו ומבלעין אותו ואיכא הכשר טובא, אבל בהמה זו שנמלאת בשדה מאט בעזרה היא במקום שחיטה ומהיכן קבל הבשר הכשר, דמה אינו מכשיר מדר' חייא בר אבא א"ר יוחנן: **משקה בית מטבחיא.** שהודחה בהן אינו מכשיר: **אלא דאיתכשר בחיבת הקודש.** חיבת הקודש מכשרתה לבוא לידי טומאה, דקיימא לן בפרק בני העיר (ט) חיבת הקודש משווה לה אוכל לקבולי טומאה: **למימני ביה ראשון ושני.** שיהא הוא מטמא אחרים, דקתני הבשר טמא ולא קתני הבשר פסול: **נמי.** בתמיה, א"כ תיפשוט מדקתני טמא משום הכשר חיבת הקודש, תיפשוט דבעי ריש לקיש בחיבת חולין: **צריד של מנחות.** יבש של מנחות (י), ומה מנחה שנעשית בכלי שרת אינה מקבלת טומאה אלא מן הכלי, חולין שאינן נעשין בכלי שרת לא כל שכן, אלא ודאי חיבת הקודש משווה לה אוכל לקבולי טומאה: **אי בשר דאיתכשר במאי.** ה"ג מני בעי מקרא (ט) והבשר אשר יגע בכל טמא במאי מיתכשר (ז), ואיכא למימר בשר דקרא פשיטא לאיכא הכשר טובא, דבשר של שלמים נאכל בכל העיר ובכל אדם (ח) ואם מדיחין אותו ומבלעין אותו ואיכא הכשר טובא, אבל בהמה זו שנמלאת בשדה מאט בעזרה היא במקום שחיטה ומהיכן קבל הבשר הכשר, דמה אינו מכשיר מדר' חייא בר אבא א"ר יוחנן: **משקה בית מטבחיא.** שהודחה בהן אינו מכשיר: **אלא דאיתכשר בחיבת הקודש.** חיבת הקודש מכשרתה לבוא לידי טומאה, דקיימא לן בפרק בני העיר (ט) חיבת הקודש משווה לה אוכל לקבולי טומאה: **למימני ביה ראשון ושני.** שיהא הוא מטמא אחרים, דקתני הבשר טמא ולא קתני הבשר פסול: **נמי.** בתמיה, א"כ תיפשוט מדקתני טמא משום הכשר חיבת הקודש, תיפשוט דבעי ריש לקיש בחיבת חולין: **צריד של מנחות.** יבש של מנחות (י), ומה מנחה שנעשית בכלי שרת אינה מקבלת טומאה אלא מן הכלי, חולין שאינן נעשין בכלי שרת לא כל שכן, אלא ודאי חיבת הקודש משווה לה אוכל לקבולי טומאה:

לא דיין שהן דכן אלא שאין מכשירין. לא נעי לשנויי תרגומא מדלמ לטעיל[ה] תירץ כן מחמת דוחק וזה שאין מכשירין משום דס"ל דחלושים לא מכשירין דדרים יטמא דכתי' גבי משקין יטמא ממש ולא הכשר וליכא חלא חד קרא דהכשר וס"ל לחוקמי טפי דמחוברין מדחלושין: **אלא** דאיתכשר בחיבת הקודש. ות"ת מי חיבת הקודש מהניא למימני ביה רחשון ושני מאי נפקא מינה דהאי משקין דיה מטמאין דין ומכשירין ומור"י דלחיטריך לכמה דדריס שמביאין בעזרה דלא שייך בהו חיבת הקודש כגון ביכורים או חולין שאוכלין בעזרה כדי לאכול המנחה והזבח על השובע כדאיתא בהקומץ רבה (מנחות כח:): [ט] **ובשעת** שחיטה עדיין משקה טופח עליה. פירש הקונטרס דאי אפשר שלא יפול מן העור על הבשר ואין נרחה לאם כן הוי ליה תלושין ותלושין לא מכשירין כיון דדרים שמולל יטמא ממש[ח] ליכא חלא חד קרא דהכשר והחוא מוקי לה נמחוברים ולהכי נקט והעבירה בנהר שמוס דבעי הכשר מן הנהר שהוא מחובר ומומר ר"י דעל ידי העור הוכשר הבשר דבהעור והרוטב (חולין קיח:) פליגי אי יש יד להכשיר אבל לכולי עלמא יש שומר להכשיר ובכל[ט] העור נאו מיס בעודס מחוברים:

מי נשאלין עליה אפילו בכלי המונח על גבי קרקע כדבר שיש בו דעת לישאל. והבשר טמא[ט] האי בשר דאיתכשר במאי אי נימא דאיתכשר בדם והא [י] א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן מנין לדם קדשים שאינו מכשיר שנאמר [א] לא תאכלנו על הארץ תשפכנו כמים דם שנשפך כמים מכשיר ושאינו נשפך כמים אינו מכשיר ואלא דאיתכשר במשקי בית מטבחיא והא א"ר יוסי בר' חנינא [ב] משקי בית מטבחיא לא דיין שהן דכן אלא שאין מכשירין ואלא דאיתכשר בחיבת הקודש לאיפסולי אימור דמהניא ליה חיבת הקודש לאיפסולי גופיה למימנא ביה ראשון ושני נמי[ג] תיפשוט [ד] דבעי ריש לקיש צריד של מנחות [א] מונין בו ראשון ושני או לא [ה] אמר רב יהודה אמר שמואל [ב] כגון שהיתה פרה של זבחי שלמים והעבירה בנהר ושחטה ועדיין משקה טופח עליה. נמצאת בפרש הכל טהור[ד] וניהדר פרש וניטמייה לבשר אמר רב אדא בר אהבה בפרש עבה רב אשי אמר [ג] אפי' תימא בפרש רכה [ו] משום דהוי משקה סרוח. תני תנא קמיה דרב ששת שרץ מטמא את המשקין ומשקין מטמאין את הכלי וכלי מטמא את האוכלין והאוכלין מטמאין את המשקין ולמדנו שלש טומאות בשרץ הני ארבעה הן גוז משקין דרישא אדרבה גוז משקין דסיפא לא אשכחן תנא דאמר משקין מטמאין כלי אלא רבי יהודה והדר ביה ומימניך נזייתא. [ז] תנן התם [ד] שרץ שנמצא בתנור הפת שבתוכו שניה מפני שהתנור תחלה אמר ליה רב אדא בר אהבה לרבא וניחזי להאי תנור כמאן דמלי טומאה דמי ותיהוי האי פת ראשונה אמר ליה לא סלקא דעתך [ח] דתניא יכול יהו כל הכלים מטמאין[ג] מאויר כלי חרס ת"ל

דמ: ועדיין משקה טופח עליה. ומי מפסר מה יפול מן המשקה על הבשר כל שהוא בשעת הפסט: ונהדר פרש. דקא סלקא דעתך תורת משקה עליו, שהרי בשעה זו המשקה הוא: **בפרש עבה.** ללמו משקה הוא: **שרץ מטמא את המשקין.** מקל וחומר מכלי כדלעיל[ט], ומשקין שבאו מחמת שרץ מטמאין כלי, כדיליף מבכל כלי יטמא וקא סבר יטמא הכלי מן המשקה כדהוה דריס לה ר' יהודה מיקמי להדר ביה[ט], ודריס ביה נמי להאי יטמא, ויליף מיניה לחוזר כלי זה ומטמא את האוכלין, כדאסכמן בהו דכלים מטמאין (ג) מכל מסר בחוכו יטמא מכל האוכל מסמע שמטמא האוכל מאויר כלי חרס, ואוכלין את המשקין כו', ומיהו לא מיתרגמ היא, להאי אוכל הבא מחמת כלי דקאמר קרא דמטמא משקה, ללמו מכלי הבא מחמת משקה קאי אלא בבא מחמת שרץ, ותנא תני למדנו שלש טומאות בשרץ דטומאה הולכת מזה לזה ומזה לזה, ומהכא הוה מצינו למיפרכיה למילתיה, אלא דאקשי ליה קושיא אחריתי מפורסת טפי, דקתני שלש וקא חשיב אלא, והיא היא: **ואוכלין מטמאין את המשקין.** דדרים יטמא דגבי אוכלין יטמא לטמא אוכלין[ז] המשקין כדדרים ליה ר"ע[ט], והוא הדין למאי למיתני וכלי מטמא את המשקין ומשקין מטמאין אוכלין כיון דאית ליה יטמא יטמא, אלא אדא מיניהו נקט. ותרוייהו לא מצי למיתני דיימא כלי מטמא את האוכלין ואוכלין את המשקין ומשקין שבאו מן האוכלין מטמאין את האוכלין, דהא ליתא בקרא אפי' לר' עקיבא, דהוה ליה שלישי עושה רבעי, דוכל משקה אשר ישתה[ק] אמוכו דכלי חרס קאי שקיבל המשקה הזה טומאה מן הכלי, וכי דרשת יטמא יטמא אמאי שני עושה שלישי מאכאת מיניה, אבל שלישי עושה רביעי לא יליף מיניה: **הני ארבעה הויין.** שלישי עושה רביעי לא מאכאת ליה בקרא, דכי כתיב אוכל הבא מאמת כלי מטמא משקה, ללמו מכלי הבא מאמת משקה כתיב אלא בבא מאמת שרץ, ותנא גופיה מאיב מרבע ומני שלש: **גוז משקין דרישא.** מאוך משקין הראשונים, ומימא שרץ מטמא את הכלי והכלי את האוכל ואוכל את המשקה, וכן הן סדורין במקרא ור' עקיבא הוא דדרים יטמא ושני עושה שלישי, והוא הדין דאלי למיאני נמי שרץ כלי וכלי משקה ומשקה אוכל, דאלו ושלישי עושה רביעי נמי: **אדרבה גוז משקין דסיפא.** ומימא שרץ משקה ומשקה כלי מבכל כלי יטמא כדהוה דריס ליה ר' יהודה, וכלי אוכל דרוש ביה להאי יטמא דכלי יטמא, ומשקין דסיפא לא מיאני משום דרביעי לא כתיב, ומע"ג דאוכל ודאי מטמא משקה, הכא לא מאנייה, דהאי אוכל דהכא שלישי הוא: **אמר ליה לא אשכחן תנא כוותך.** ומי הכי מדרוש, כאאן תוקמיה: **ומימניך.** שלא מטעה בסדרן: **נזייתא.** סדר מטילי שכר שעורין, מחלה נותנין כלי ומח"כ אוכל ומח"כ משקה: **שרץ שנמצא בתנור.** ולא נגע בפת, הפת שבאוכו שני לטומאה ואינס מטמאים אולין לרבנן: **מפני שהתנור תחלה.** התנור קיבל טומאה מן השרץ, והפת מן התנור: **וליחזייה להאי תנור כמאן דמלי טומאה.** כיון דקיימא לן אויר כלי חרס מיטמא מן השרץ אף על פי שלא נגע, שלמא כאאן דמלי טומאה הוא, דהא לא נגע בו ומטמאו, ומיהוי נאי פת כאלו נוגעת בשרץ: **יכול יהו כל הכלים.** אם כלי שטף נאון בתוך כלי חרס ושרץ באויר החיצון, יכול יהא כלי עץ או כלי מתכת שבאוכו טמא משום דכאיב כל אאר בתוכו יטמא: ת"ל

טומאות הן. **אלא גוז משקין דרישא.** כלומר העבר אותו ולא תאמר משקין ברישא אלא שנה כלי אוכל ומשקה. ולמען שלא יתחלף לך שים לך סימן. **נזייתא.** פי' המשקין שאמרת מטמאין הכלים שהוא שם הכלי של משקין נזייתא כדגרסינן בערבי פסחים תמרי בהילוזך לבי נזייתא רהוט. יש אומרים נזייתא כדגרסינן הא מסובריא דנזייתא וסימן כשם שראשה של זו גזוזה כך משקין דברישא בהך ברייתא גזוזים. ולא סבירא לן. סמי אותן המשקין דלא אשכחן תנא דתני משקין מטמא כלים אלא ר' יהודה והדר ביה כדפרשינן לעילא. **תנן התם השרץ שנמצא בתנור** הפת שבתוכו שניה שהתנור תחלה ואמר ליה רבא לרב אדא בר אהבה הלא זה השרץ לא נגע בכותלי התנור אלא נתלה באוירו ואתה רואה אותו כאלו נגע בכותלי התנור וטמאהו כן נחזייה להא תנור כמאן דמלי שרצים ונימא כאלו השרץ עצמו נגע בפת ותהוי הפת תחלה.

ה) לעיל דף טז. [ומ"ש], ו) [לעיל טז. חולין לו:], ז) עיין תוס' מנחות קב: ד"ה כי, ח) חולין לו. מנחות קב:, ט) חולין לו:, י) [לעיל יח.], יא) שבת קלח: כלים פרק ח משנה ה, יב) שבת דף קלח:, יג) ויקרא ז יט, יד) כן מקשה בחולין לו: ע"ש (הגהות ר"ב פרנקיל), טו) זבחים נה., טז) לד:, יז) עיין תוס' חולין לו. ד"ה צריד, יח) זבחים קג:, יט) [דף מ.], כ) יח:, כא) יז:, כב) לעיל יח., כג) ויקרא יא לד, כד) [דף טו.], כה) [וע"ע מוספות חולין דף לו. סוף ד"ה כי], כו) לעיל טז ע"א.

הגהות הב"ח

(ה) רש"י ד"ה נשאלין וכו' מה תהא עליה וזו: (ג) ד"ה אלא וכו' מטמאין אותן מכל אשר בתוכו:

תורה אור השלם

א) לֹא תֹאכְלֶנּוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם: [דברים יב, כד]

הגהות וציונים

ט] "והבשר טמא" קאי אלעיל יט ע"א, והוא כמו אמר מר (ב"ש): ג] "נמצאת בפרש הכל טהור" קאי אלעיל יט ע"א, והוא כמו אמר מר (ב"ש): ג] צ"ל מיטמאין (מנחם משיב נפש) וכ"ה בשבת שם: ד] יש להוסיף את (באה"מ): ה] נדצ"ל ועל העור, ועי' דבר שמואל:

משנת ראשונים

על הארץ תשפכנו כמים. אעפ"י שע"י פדיון אני מתיר לך הבשר שהיתה אסורה אוצר החכמה הדם אין אני מתיר לך.

[חזקוני, דברים יב טז]

ואלא דאיתכשר בחיבת הקודש. כלומר תאוות אדם לקודש משווה הדבר שמקדיש אע"פ שלא הוכשר במים כאילו הוכשר.

[רבינו חננאל]

צריד של מנחות. פי' המורה יבש של מנחות מקום שלא נגע שם שמן, ואינו נ"ל דכיון דאמרי' דכלי מצרף מה שבתוכו לקודש, כי היכי דלגבי טומאה חשוב הכל כאוכל אחד ואם נגעה טומאה במקצתו כולו טמא הת"ג גבי הכשר חשיב כאוכל אחד ואם הוכשר מקצתו כולו מוכשר.

[תוספות רי"ד, פסחים כ.]

ורבינו נתן זצוק"ל פי', מנחה יבשה שאינה בלולה, וזהו פתרון יפה כגון מנחת חוטא שאין בה שמן. ודומה לו מאי דתנן בריש עדיות כרשיני תרומה וכו', שמאי אומר יאכלו צריד פי' בלי שום הכשר. [תוספות רי"ד, פסחים כ.] **שרץ שנמצא בתנור הפת שבתוכו שניה.** דלא חזינן לתנור כמאן דמלא טומאה וכאילו נגע השרץ בפת, אלא התנור תחילה, שהשרץ הוא אב הטומאה נפל אל תוכו ועשאו ראשון, וחזר התנור שהוא ראשון וטימא את הפת ונעשית שניה. [רע"ב, כלים ח, ה]

עין משפט נר מצוה

קכח א מיי' פ"ח מהל' מאכות האסורות הלכה ג:

קכט ב ג מיי' פ"י מהל' טומאת מוקין הלכה י:

קל ד מיי' פי"ח מהל' מאכות האסורות ה"ב:

רבינו חננאל

דעת להשאל [דמי] כר' יוחנן דאמר נשאלין עליה אפילו בכלי המונח על [גבי] קרקע ולפיכך אמר ברשות הרבים ספיקו טהור ברשות היחיד כי האי גונא ספיקו טמא. **והאי ספק טומאה** ברשות הרבים ספיקו טהור ברשות היחיד ספיקא טמא גמרי' לה מסוטה דכתיב בה (במדבר ה יג) ונסתרה והיא נטמאה הנה כיון שנסתרה ספיקא הוא אלא כיון שברשות היחיד נסתרה אמרה תורה נטמאה וכו' ופשוטה היא וכבר פרשנוה בכמה מקומות לפיכך לא הארכנו בה: **ואקשי' זה הבשר היאך נטמא בלא הכשר משקה הא** אוקימנ' לדם קדשים ולמשקה בית מטבחיא דלא מכשרי היכן הוכשר שנטמא. **ושני' דאיתכשר בחיבת הקדש** כלומר תאות אדם לקדש משוה הדבר שמקדיש אע"פ שלא הוכשר במים כאלו הוכשר. ואמרי' אימור דמהניא חיבת הקדש כו'. **ואמרינן אי הכי תפשוט בעיא דריש לקיש דבעי צריד של מנחות** פי' שהוא פסולת הסלת כגון המורסן וכיוצא בו. **מונין בו ראשון ושני או לא** כלומר אם נגע השרץ בהאי צריד שלא הוכשר במים ונטמא אם יגע הוא באחרים מטמא או לא ולא איפשטא וכיון דלא איפשטא לא איתברר לן דמטמיא. **ושני'** דרך אחרת כגון בהמה של זבחי שלמים והעבירה בנהר ועדיין היה משקה טופח עליה ונשחטה והוכשר בשותו משקה הטופח שהיה בעור. **נמצאת המחט בפרש הכל טהור** אוקימ' אפי' בפרש רך שהוא כמים כיון דהוה ליה משקה סרוח אינו מטמא ואפילו למאן דאית ליה טומאה למשקין נהי דמטמא משקין הראויין לשתיה דאינון מקרי משקין אבל הני דסרוחין נינהו לא: **תאני תנא** הא דתנינן בתורת כהנים שהן דברי ר' עקיבא היה התנא שונה סתם השרץ מטמא את המשקה והמשקה את הכלי והכלי את האוכל והאוכל את המשקה למדנו שלש טומאות בשרץ. **אמר ליה רב ששת** הני לפי מה שפירשת משקה וכלי ואוכל ומשקה ארבעה

מי אמר ר' יהושע שתיהן כאחת ורמינהו חבית. תומר ר"י הא דלא משני פסח אחני דמשמע ליה דפסח לא מעלה ולא מוריד מדשרי בתלויה ומסר בטהורות מ"ל מה שהיא תלויה הוי הטעם:

הא ר' שמעון אליבא דר' יהושע. תימה לר"י לר' שמעון כיון דשרי תלויה לטומאת ניד מ"ל שרי לשורפו ואחני קרי ליה תלויה דתלויה היינו לא תוכלין ולא שורפין וי"ל דתלויה לר"ש היינו לא מחייב לשורפו: **ראוי** לזילוף. אף על גב דתרומה טומאה בשריפה כיון דמסקינן בפ' בתרא דתמורה (ד' נ.) הראוי לשריפה שריפה הראוי לקבורה קבורה הוא הדין נכי האי גוונא הואיל וראוי לזילוף[ט]: מתני'

שנפסל בטבול יום שמדליקין אותו בנר שנטמא בטמא מת זה פסול וזה טמא אף אנו מודים בתרומה שנטמאת בולד הטומאה ששורפין אותה עם התרומה שנטמאת באב הטומאה אבל היאך נשרוף אפילו תלויה עם הטמאה שמא יבא אליהו ויטהרם ומשני הא ר"ש ואליבא דר' יהושע הא ר' יוסי ואליבא דר' יהושע [ג] דתניא י"ד שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת ושורפין תרומות טמאות תלויות וטהורות דברי ר' מאיר ר' יוסי אומר טהורה בפני עצמה ותלויה בפני עצמה וטמאה בפני עצמה אמר ר"ש [ג] לא נחלקו ר' אליעזר ור' יהושע על הטהורה ועל הטמאה שאין שורפין על התלויה ועל הטהורה ששורפין על מה נחלקו על התלויה ועל הטמאה שר' אליעזר אומר תישרף זו בעצמה וזו בעצמה ור' יהושע אומר שתיהן כאחת והא מתניתין ר' יוסי היא הכי קאמר ר' יוסי לר' מאיר אפילו ר"ש ואליבא דר' יהושע דמיקל כי מיקל בתלויה וטמאה אבל בטהורה וטמאה לא. רבי יוסי בר' חנינא רמי תרומה אפיסחא ומשני מי אמר ר' יהושע שתיהן כאחת ורמינהו [ד] חבית של תרומה שנולד בה ספק טומאה רבי אליעזר אומר אם היתה מונחת במקום התורפה יניחנה במקום המוצנע ואם היתה מגולה יכסנה רבי יהושע אומ' אם היתה מונח' במקום המוצנע יניחנה במקום התורפה ואם היתה מכוסה יגלנה גרמא אין בידים לא ומשני הא רבי שמעון אליבא דר' יהושע הא ר' יוסי אליבא דר' יהושע. ר' אלעזר רמי תרומה אתרומה ומשני מי אמר ר' יהושע גרמא אין בידים לא ורמינהו [ה] חבית של תרומה שנשברה בגת העליונה ותחתיה חולין טמאין מודה ר' אליעזר לר' יהושע שאם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה יציל ואם לאו תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד [ו] ר' יהושע אומר יטמאנה ביד ומשני שאני התם דאיכא הפסד חולין מתקיף לה רבא מתני' נמי איכא הפסד עצים א"ל אביי [ז] להפסד מרובה חששו להפסד מועט לא חששו ומנא תימרא דלהפסד מרובה חששו ולהפסד מועט לא חששו דתניא [ח] חבית של שמן תרומה שנשברה בגת העליונה ובתחתונה חולין טמאין מודה ר' אליעזר לר' יהושע שאם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה יציל ואם לאו תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד [ט] מ"ש שמן דראוי להדליק יין נמי ראוי לזילוף וכ"ת זילוף לאו מילתא היא והאמר שמואל משום ר' חייא שותין מלוג בסלע ומזלפין מלוג בשתים בחדש והא ראוי לישנו [י] אתי ביה לידי תקלה שמן נמי אתי ביה לידי תקלה [יא] דרמי ליה בכלי מאום יין נמי רמי ליה בכלי מאום לזילוף קא בעי ליה בכלי מאום רמי ליה. [יב] ותקלה עצמה תנאי היא דתניא חבית של יין של תרומה שנטמאת ב"ש אומרים תשפך חבל [יג] ובית הלל אומרים תעשה זילוף אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי אני אכריע בשדה תשפך חבל בבית תעשה זילוף איכא דאמרי בחדש תשפך חבל בישן תעשה זילוף אמרו לו אין

נמי איכא הפסד עצים. ומאי קאמר רבי יוסי מליגא דרבי יהושע דלא: מודה רבי אליעזר כו'. מסקנא קאי אמס לאו תרד ותטמא, ולקמן פריך מודה רבי יהושע לרבי אליעזר מנעי ליה, מכל מקום קאמר גבי שמן דכולהו מודו שלא יטמאנה בידים משום הפסד חולין, דשמן חולין שנתערב תרומה בהן יאסרו לכהן ולזר משום טומאה דתרומה, משום דהפסד מועט הוא כדמפרש דרמוי להדליק: **לאו מילתא היא.** לא תשיב, והרי הפסידו: שותין מלוג. שנמכר בסלע, ומזלפין מלוג הנמכר בשתים, נותן לקנות לוג בשתי סלעים לזילוף מלקנותו לשתים, ומי שהיו עשיר יקח יין בזול לשתייתו לוג בסלע, ויין היוקר לזילוף: בחדש. לשין ריחו נודף, ואין רמוי לזילוף: **אתי ביה לידי תקלה.** אם יבואו אלו עד שיתיישן אחי למשתי מיניה: לזילוף קבעי ליה. ולריך שיהא לו ריח טוב, וכלי מאום רמי ליה, בתמיה: **ותקלה עצמה.** מי חיישינן להו ואסור לשהויי מי לא, תנאי היא: תשפך חבל (ה). לשון חבילה, כלומר תשפך יחד ולא לזלף, דילמא מלזלף קלי קלי אפי' בו ביום אחי למשתי: בשדה תשפך חבל. שאין מזלפין בשדה, והא לא אמרינן שיבילנה בבית לזלפו, דלהכי אחי ליה לידי תקלה: **ואיכא דאמרי.** לשהייה מועטת (לא חיישינן) כי הא מן השדה לבית לא חיישינן, אלא בחדש תשפך חבל בר' (ג): [יד] **אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי.** כמה שנים אחר בית הלל וכ"ש היה: **אמרו לו.** בני לוטו:

ת"ל [א] כל אשר בתוכו יטמא וממיך ליה [ב] מכל האוכל [א] אוכל מטמא [ג] מאויר כלי חרס [ב] ואין כל הכלים מטמאין [ג] מאויר כלי חרס: רב חסדא רמי פיסחא אפיסחא ומשני מי א"ר יהושע שתיהן כאחת ורמינהו [ד] א"ר יוסי אין הנדון דומה לראיה כשהעידו רבותינו על מה העידו אם על הבשר שנטמא בולד הטומאה שששורפין אותו עם הבשר שנטמא באב הטומאה זה טמא וזה טמא אם על השמן שנפסל בטבול יום שמדליקין אותו בנר שנטמא בטמא מת זה פסול וזה טמא אף אנו מודים בתרומה שנטמאת בולד הטומאה ששורפין אותה עם התרומה שנטמאת באב הטומאה אבל היאך נשרוף אפילו תלויה עם הטמאה שמא יבא אליהו ויטהרם ומשני הא ר"ש ואליבא דר' יהושע הא ר' יוסי ואליבא דר' יהושע [ג] דתניא י"ד שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת ושורפין תרומות טמאות תלויות וטהורות דברי ר' מאיר ר' יוסי אומר טהורה בפני עצמה ותלויה בפני עצמה וטמאה בפני עצמה אמר ר"ש [ג] לא נחלקו ר' אליעזר ור' יהושע על הטהורה ועל הטמאה שאין שורפין על התלויה ועל הטהורה ששורפין על מה נחלקו על התלויה ועל הטמאה שר' אליעזר אומר תישרף זו בעצמה וזו בעצמה ור' יהושע אומר שתיהן כאחת והא מתניתין ר' יוסי היא הכי קאמר ר' יוסי לר' מאיר אפילו ר"ש ואליבא דר' יהושע דמיקל כי מיקל בתלויה וטמאה אבל בטהורה וטמאה לא. רבי יוסי בר' חנינא רמי תרומה אפיסחא ומשני מי אמר ר' יהושע שתיהן כאחת ורמינהו [ד] חבית של תרומה שנולד בה ספק טומאה רבי אליעזר אומר אם היתה מונחת במקום התורפה יניחנה במקום המוצנע ואם היתה מגולה יכסנה רבי יהושע אומ' אם היתה מונח' במקום המוצנע יניחנה במקום התורפה ואם היתה מכוסה יגלנה גרמא אין בידים לא ומשני הא רבי שמעון אליבא דר' יהושע הא ר' יוסי אליבא דר' יהושע. ר' אלעזר רמי תרומה אתרומה ומשני מי אמר ר' יהושע גרמא אין בידים לא ורמינהו [ה] חבית של תרומה שנשברה בגת העליונה ותחתיה חולין טמאין מודה ר' אליעזר לר' יהושע שאם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה יציל ואם לאו תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד [ו] ר' יהושע אומר יטמאנה ביד ומשני שאני התם דאיכא הפסד חולין מתקיף לה רבא מתני' נמי איכא הפסד עצים א"ל אביי [ז] להפסד מרובה חששו להפסד מועט לא חששו ומנא תימרא דלהפסד מרובה חששו ולהפסד מועט לא חששו דתניא [ח] חבית של שמן תרומה שנשברה בגת העליונה ובתחתונה חולין טמאין מודה ר' אליעזר לר' יהושע שאם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה יציל ואם לאו תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד [ט] מ"ש שמן דראוי להדליק יין נמי ראוי לזילוף וכ"ת זילוף לאו מילתא היא והאמר שמואל משום ר' חייא שותין מלוג בסלע ומזלפין מלוג בשתים בחדש והא ראוי לישנו [י] אתי ביה לידי תקלה שמן נמי אתי ביה לידי תקלה [יא] דרמי ליה בכלי מאום יין נמי רמי ליה בכלי מאום לזילוף קא בעי ליה בכלי מאום רמי ליה. [יב] ותקלה עצמה תנאי היא דתניא חבית של יין של תרומה שנטמאת ב"ש אומרים תשפך חבל [יג] ובית הלל אומרים תעשה זילוף אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי אני אכריע בשדה תשפך חבל בבית תעשה זילוף איכא דאמרי בחדש תשפך חבל בישן תעשה זילוף אמרו לו אין

נמי איכא הפסד עצים. ומאי קאמר רבי יוסי מליגא דרבי יהושע דלא: מודה רבי אליעזר כו'. מסקנא קאי אמס לאו תרד ותטמא, ולקמן פריך מודה רבי יהושע לרבי אליעזר מנעי ליה, מכל מקום קאמר גבי שמן דכולהו מודו שלא יטמאנה בידים משום הפסד חולין, דשמן חולין שנתערב תרומה בהן יאסרו לכהן ולזר משום טומאה דתרומה, משום דהפסד מועט הוא כדמפרש דרמוי להדליק: **לאו מילתא היא.** לא תשיב, והרי הפסידו: שותין מלוג. שנמכר בסלע, ומזלפין מלוג הנמכר בשתים, נותן לקנות לוג בשתי סלעים לזילוף מלקנותו לשתים, ומי שהיו עשיר יקח יין בזול לשתייתו לוג בסלע, ויין היוקר לזילוף: בחדש. לשין ריחו נודף, ואין רמוי לזילוף: **אתי ביה לידי תקלה.** אם יבואו אלו עד שיתיישן אחי למשתי מיניה: לזילוף קבעי ליה. ולריך שיהא לו ריח טוב, וכלי מאום רמי ליה, בתמיה: **ותקלה עצמה.** מי חיישינן להו ואסור לשהויי מי לא, תנאי היא: תשפך חבל (ה). לשון חבילה, כלומר תשפך יחד ולא לזלף, דילמא מלזלף קלי קלי אפי' בו ביום אחי למשתי: בשדה תשפך חבל. שאין מזלפין בשדה, והא לא אמרינן שיבילנה בבית לזלפו, דלהכי אחי ליה לידי תקלה: **ואיכא דאמרי.** לשהייה מועטת (לא חיישינן) כי הא מן השדה לבית לא חיישינן, אלא בחדש תשפך חבל בר' (ג): [יד] **אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי.** כמה שנים אחר בית הלל וכ"ש היה: **אמרו לו.** בני לוטו:

מי אמר ר' יהושע שתיהן כאחת ורמינהו חבית. תומר ר"י הא דלא משני פסח אחני דמשמע ליה דפסח לא מעלה ולא מוריד מדשרי בתלויה ומסר בטהורות מ"ל מה שהיא תלויה הוי הטעם:

הא ר' שמעון אליבא דר' יהושע. תימה לר"י לר' שמעון כיון דשרי תלויה לטומאת ניד מ"ל שרי לשורפו ואחני קרי ליה תלויה דתלויה היינו לא תוכלין ולא שורפין וי"ל דתלויה לר"ש היינו לא מחייב לשורפו: **ראוי** לזילוף. אף על גב דתרומה טומאה בשריפה כיון דמסקינן בפ' בתרא דתמורה (ד' נ.) הראוי לשריפה שריפה הראוי לקבורה קבורה הוא הדין נכי האי גוונא הואיל וראוי לזילוף[ט]: מתני'

ת"ל [א] כל אשר בתוכו יטמא וממיך ליה [ב] מכל האוכל [א] אוכל מטמא [ג] מאויר כלי חרס [ב] ואין כל הכלים מטמאין [ג] מאויר כלי חרס: רב חסדא רמי פיסחא אפיסחא ומשני מי א"ר יהושע שתיהן כאחת ורמינהו [ד] א"ר יוסי אין הנדון דומה לראיה כשהעידו רבותינו על מה העידו אם על הבשר שנטמא בולד הטומאה שששורפין אותו עם הבשר שנטמא באב הטומאה זה טמא וזה טמא אם על השמן שנפסל בטבול יום שמדליקין אותו בנר שנטמא בטמא מת זה פסול וזה טמא אף אנו מודים בתרומה שנטמאת בולד הטומאה ששורפין אותה עם התרומה שנטמאת באב הטומאה אבל היאך נשרוף אפילו תלויה עם הטמאה שמא יבא אליהו ויטהרם ומשני הא ר"ש ואליבא דר' יהושע הא ר' יוסי ואליבא דר' יהושע [ג] דתניא י"ד שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת ושורפין תרומות טמאות תלויות וטהורות דברי ר' מאיר ר' יוסי אומר טהורה בפני עצמה ותלויה בפני עצמה וטמאה בפני עצמה אמר ר"ש [ג] לא נחלקו ר' אליעזר ור' יהושע על הטהורה ועל הטמאה שאין שורפין על התלויה ועל הטהורה ששורפין על מה נחלקו על התלויה ועל הטמאה שר' אליעזר אומר תישרף זו בעצמה וזו בעצמה ור' יהושע אומר שתיהן כאחת והא מתניתין ר' יוסי היא הכי קאמר ר' יוסי לר' מאיר אפילו ר"ש ואליבא דר' יהושע דמיקל כי מיקל בתלויה וטמאה אבל בטהורה וטמאה לא. רבי יוסי בר' חנינא רמי תרומה אפיסחא ומשני מי אמר ר' יהושע שתיהן כאחת ורמינהו [ד] חבית של תרומה שנולד בה ספק טומאה רבי אליעזר אומר אם היתה מונחת במקום התורפה יניחנה במקום המוצנע ואם היתה מגולה יכסנה רבי יהושע אומ' אם היתה מונח' במקום המוצנע יניחנה במקום התורפה ואם היתה מכוסה יגלנה גרמא אין בידים לא ומשני הא רבי שמעון אליבא דר' יהושע הא ר' יוסי אליבא דר' יהושע. ר' אלעזר רמי תרומה אתרומה ומשני מי אמר ר' יהושע גרמא אין בידים לא ורמינהו [ה] חבית של תרומה שנשברה בגת העליונה ותחתיה חולין טמאין מודה ר' אליעזר לר' יהושע שאם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה יציל ואם לאו תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד [ו] ר' יהושע אומר יטמאנה ביד ומשני שאני התם דאיכא הפסד חולין מתקיף לה רבא מתני' נמי איכא הפסד עצים א"ל אביי [ז] להפסד מרובה חששו להפסד מועט לא חששו ומנא תימרא דלהפסד מרובה חששו ולהפסד מועט לא חששו דתניא [ח] חבית של שמן תרומה שנשברה בגת העליונה ובתחתונה חולין טמאין מודה ר' אליעזר לר' יהושע שאם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה יציל ואם לאו תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד [ט] מ"ש שמן דראוי להדליק יין נמי ראוי לזילוף וכ"ת זילוף לאו מילתא היא והאמר שמואל משום ר' חייא שותין מלוג בסלע ומזלפין מלוג בשתים בחדש והא ראוי לישנו [י] אתי ביה לידי תקלה שמן נמי אתי ביה לידי תקלה [יא] דרמי ליה בכלי מאום יין נמי רמי ליה בכלי מאום לזילוף קא בעי ליה בכלי מאום רמי ליה. [יב] ותקלה עצמה תנאי היא דתניא חבית של יין של תרומה שנטמאת ב"ש אומרים תשפך חבל [יג] ובית הלל אומרים תעשה זילוף אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי אני אכריע בשדה תשפך חבל בבית תעשה זילוף איכא דאמרי בחדש תשפך חבל בישן תעשה זילוף אמרו לו אין

נמי איכא הפסד עצים. ומאי קאמר רבי יוסי מליגא דרבי יהושע דלא: מודה רבי אליעזר כו'. מסקנא קאי אמס לאו תרד ותטמא, ולקמן פריך מודה רבי יהושע לרבי אליעזר מנעי ליה, מכל מקום קאמר גבי שמן דכולהו מודו שלא יטמאנה בידים משום הפסד חולין, דשמן חולין שנתערב תרומה בהן יאסרו לכהן ולזר משום טומאה דתרומה, משום דהפסד מועט הוא כדמפרש דרמוי להדליק: **לאו מילתא היא.** לא תשיב, והרי הפסידו: שותין מלוג. שנמכר בסלע, ומזלפין מלוג הנמכר בשתים, נותן לקנות לוג בשתי סלעים לזילוף מלקנותו לשתים, ומי שהיו עשיר יקח יין בזול לשתייתו לוג בסלע, ויין היוקר לזילוף: בחדש. לשין ריחו נודף, ואין רמוי לזילוף: **אתי ביה לידי תקלה.** אם יבואו אלו עד שיתיישן אחי למשתי מיניה: לזילוף קבעי ליה. ולריך שיהא לו ריח טוב, וכלי מאום רמי ליה, בתמיה: **ותקלה עצמה.** מי חיישינן להו ואסור לשהויי מי לא, תנאי היא: תשפך חבל (ה). לשון חבילה, כלומר תשפך יחד ולא לזלף, דילמא מלזלף קלי קלי אפי' בו ביום אחי למשתי: בשדה תשפך חבל. שאין מזלפין בשדה, והא לא אמרינן שיבילנה בבית לזלפו, דלהכי אחי ליה לידי תקלה: **ואיכא דאמרי.** לשהייה מועטת (לא חיישינן) כי הא מן השדה לבית לא חיישינן, אלא בחדש תשפך חבל בר' (ג): [יד] **אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי.** כמה שנים אחר בית הלל וכ"ש היה: **אמרו לו.** בני לוטו:

ת"ל כל אשר בתוכו יטמא וכו'. מולין ומסקין שבתוכו טמאים ולא כלים שמע מינה תרמי מדלא לא תמרי' חזייה כמאן דמלי טומאה דמס כן מס כלי שבתך הוא הפנימי שמטמא מגבו יהא טמא להא נגע בטומאה אלא לא תמרי' חזייה כמאן דמלי טומאה, ומולין ומסקין שבתוכו הוא דטמאי מחמת הכלי שהכלי רשאין והם שניים אבל כלים לא להוציל דאין טומאה זו באה אלא מחמת הכלי שאין מעמידין המי קרע שאין כלי שאינו אב הטומאה מטמא כלי [שבת קלח:]. א"ר יוסי. לר"מ אין הנדון דומה לרמיה נדון שריפת חמץ בפסח שאתה בן ולמד מאלו אינו דומה לדברים שאתה מניח רמיה מהן עליו. על מה העידו. שמוכל

ללמוד מהן. זה טמא וזה טמא. שלשי נקודם טמא הוא והרשון שהוא נשרף עמו טמא הוא. שמא יבא אליהו. לתמר זמן ויתמר טהורה היתה ונמלא למפרע שנטמאו תרומה בידים מע"פ שהיא טעונה שריפה מפני חיסור חמץ תסור לטומאה [לעיל טו.]. י"ד שחל להיות בשבת מבערין את הכל. כין חולין כין תרומה חוץ מכדי מכילתו נשבת אבל כל מה שעתיד לבער יבער [ולקמן מט.]. תלויות. שפק טמאות שפק טהורות [לעיל יג.]. שנולד. שהיה. שנולד. כגון שנכנס אדם טמא לשם שפק נגע נה שפק לא נגע. התורפה. השפל [לעיל טו.]. שמקום הגלוי ושיגו משומר [בכורות לג:]. יניחנה במקום המוצנע. עדיין מוזהר על שהיתה וטעמא מפרש בכורות גפ' כל פסולי המוקדשין (לד.) את משמרת תרומתי שמיס נמשמע אחת טהורה ואחת תלויה ואחד רשמנת עניד לה שימור [לעיל טו.]. [המשך בסוף המסכת]

קלא א מיי' פ"ה מהל' טומאת מת הל' ו ופי"ג מהל' כלים הל' ג:
קלב ב סמ הלכה ג:
קלג ג ד מיי' פי"ב מה' תרומות הלכה ה:
קלד ה סמ הלכה יג:

ו) לעיל טו., ג) לעיל יג. לקמן מט., ג) עיין בכורות לד., ד) לעיל טו. [וס"ק], ה) סס [וס"ק], ו) [ועיין מ"ש לעיל טו. על הגליון], ז) לעיל טו: וס"ג שבת קנד:, ח) בבא קמא קטו:, ט) [סס ע"ש לקמן לג: חולין נג:], י) [יומא סו.] עיין תוס' חולין נג: ד"ה אתי, כ) יח:, ל) ויקרא יא כד. כז לז, מ) כ"ז מבואר בכלים פ"א מ"ה וזבים פ"ה מ"ח וי', נ) [וע"ע תוספות שבת דף כה. ד"ה קן].

(ג) רש"י ד"ה תשפך חבל. נ"ב וכ"ק דף קטו גרס הכל וכן נ"ל נכון: (ד) רש"י ד"ה ומינהו לתמרי וכו' חבל וכו' הס"ד ומ"ק מ"ה אמרו לו לאו ב"ש וב"ה קאמרי דהא ר' ישמעאל בר' יוסי כמה שנים אחר ב"ה וב"ש היה אלא אמרו לו בני בתי דומו של בל"ל והד"ח:

א) וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִּשְׁבֹּרוּ:
[ויקרא יא, לג]

ב) מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא: [ויקרא יא, לד]

ט] צ"ל מיטמא (מנחם משיב נפש): י] צ"ל מיטמאין (מנחם משיב נפש): יא] [בבבא קמא איתא הכל ופי' רש"י כולה ביחד ובערוך גרס הכל פי' לאלתר] (גליון): יב] צ"ל אנן (באה"מ): יג] [נ"ל דזה הדבור הוא מיותר. מראה אש] (גליון) ועי' הג' הב"ח:

ת"ל כל אשר בתוכו יטמא וכו'. מולין ומסקין שבתוכו טמאים ולא כלים שמע מינה תרמי מדלא לא תמרי' חזייה כמאן דמלי טומאה דמס כן מס כלי שבתך הוא הפנימי שמטמא מגבו יהא טמא להא נגע בטומאה אלא לא תמרי' חזייה כמאן דמלי טומאה, ומולין ומסקין שבתוכו הוא דטמאי מחמת הכלי שהכלי רשאין והם שניים אבל כלים לא להוציל דאין טומאה זו באה אלא מחמת הכלי שאין מעמידין המי קרע שאין כלי שאינו אב הטומאה מטמא כלי [שבת קלח:]. א"ר יוסי. לר"מ אין הנדון דומה לרמיה נדון שריפת חמץ בפסח שאתה בן ולמד מאלו אינו דומה לדברים שאתה מניח רמיה מהן עליו. על מה העידו. שמוכל

אתר החשמונאים 19/06/2018

אמר ליה לא אמרינן כמאן דמלי שרצים ונימ' כאלו השרץ עצמו נגע בפת ותהרי הפת תחלה דתניא יכול יהו הכלים מטמאין מאויר כלי חרס ת"ל מכל האוכל אשר יאכל אוכלין ומשקין מטמאין מאויר כלי חרס ואין כלים מטמאין מאויר כ"ח. **ואי ס"ד** דאמרינן כמאן דמלי [שרצים] דמי הא קא נגעי שרצי בכלים אמאי לא מטמו אלא כיון דלא מיטמו הכלים מאויר כלי חרס ש"מ דלא אמרי' כמאן דמלי שרצים דמי. אחרי כל הדברים הללו חזרנו למשנתנו: **רב חסדא רמי פסחא אפסחא** תנן במתני' כי אמר ר' יוסי על התלויה ועל הטמאה נחלקו ר' אליעזר אומר תשרף זו בעצמה וזו בעצמה ר' יהושע אומר שתיהן כאחת ר' יוסי היא הכי קאמר ליה ר' יוסי לר' מאיר לדידי אפי' תלויה עם הטמאה אין שורפין אלא אפי' לר' שמעון אליבא דר' יהושע דמיקל לא מיקל אלא בתלויה וטמאה אבל טהורה וטמאה לא שרפינן: ר' יוסי בר' חנינא רמי תרומה אפסח ומשני איך אתה שונה שר' יהושע אומר שתים כא' שנמצא מטמא התלויה בידים והלא בחבית של תרומה שנולד בה ספק טומאה לא התיר לטמאותה בידים אלא ע"י גרמא. **ומשני כרב חסדא** כי זה ששנינו במשנה ר' יוסי אפי' לר' שמעון שמיקל אליבא דר' יהושע חשיב לר' מאיר. ומשנה דתרומה אליבא דר' יהושע שנאה ר' יוסי אליבא דידיה דמחמיר: **ר' אלעזר רמי תרומה אתרומה ומשני** איני דלא התיר ר' יהושע בתלויה לטמא בידים והא בחבית של תרומה שנשברה בגת העליונה

קלא א מיי' פ"ה מהל' טומאת מת הל' ו ופי"ג מהל' כלים הל' ג:
קלב ב סמ הלכה ג:
קלג ג ד מיי' פי"ב מה' תרומות הלכה ה:
קלד ה סמ הלכה יג:

ו) לעיל טו., ג) לעיל יג. לקמן מט., ג) עיין בכורות לד., ד) לעיל טו. [וס"ק], ה) סס [וס"ק], ו) [ועיין מ"ש לעיל טו. על הגליון], ז) לעיל טו: וס"ג שבת קנד:, ח) בבא קמא קטו:, ט) [סס ע"ש לקמן לג: חולין נג:], י) [יומא סו.] עיין תוס' חולין נג: ד"ה אתי, כ) יח:, ל) ויקרא יא כד. כז לז, מ) כ"ז מבואר בכלים פ"א מ"ה וזבים פ"ה מ"ח וי', נ) [וע"ע תוספות שבת דף כה. ד"ה קן].

(ג) רש"י ד"ה תשפך חבל. נ"ב וכ"ק דף קטו גרס הכל וכן נ"ל נכון: (ד) רש"י ד"ה ומינהו לתמרי וכו' חבל וכו' הס"ד ומ"ק מ"ה אמרו לו לאו ב"ש וב"ה קאמרי דהא ר' ישמעאל בר' יוסי כמה שנים אחר ב"ה וב"ש היה אלא אמרו לו בני בתי דומו של בל"ל והד"ח:

א) וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִּשְׁבֹּרוּ:
[ויקרא יא, לג]

ב) מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא: [ויקרא יא, לד]

ט] צ"ל מיטמא (מנחם משיב נפש): י] צ"ל מיטמאין (מנחם משיב נפש): יא] [בבבא קמא איתא הכל ופי' רש"י כולה ביחד ובערוך גרס הכל פי' לאלתר] (גליון): יב] צ"ל אנן (באה"מ): יג] [נ"ל דזה הדבור הוא מיותר. מראה אש] (גליון) ועי' הג' הב"ח:

ת"ל כל אשר בתוכו יטמא וכו'. מולין ומסקין שבתוכו טמאים ולא כלים שמע מינה תרמי מדלא לא תמרי' חזייה כמאן דמלי טומאה דמס כן מס כלי שבתך הוא הפנימי שמטמא מגבו יהא טמא להא נגע בטומאה אלא לא תמרי' חזייה כמאן דמלי טומאה, ומולין ומסקין שבתוכו הוא דטמאי מחמת הכלי שהכלי רשאין והם שניים אבל כלים לא להוציל דאין טומאה זו באה אלא מחמת הכלי שאין מעמידין המי קרע שאין כלי שאינו אב הטומאה מטמא כלי [שבת קלח:]. א"ר יוסי. לר"מ אין הנדון דומה לרמיה נדון שריפת חמץ בפסח שאתה בן ולמד מאלו אינו דומה לדברים שאתה מניח רמיה מהן עליו. על מה העידו. שמוכל

אתר החשמונאים 19/06/2018

אמר ליה לא אמרינן כמאן דמלי שרצים ונימ' כאלו השרץ עצמו נגע בפת ותהרי הפת תחלה דתניא יכול יהו הכלים מטמאין מאויר כלי חרס ת"ל מכל האוכל אשר יאכל אוכלין ומשקין מטמאין מאויר כלי חרס ואין כלים מטמאין מאויר כ"ח. **ואי ס"ד** דאמרינן כמאן דמלי [שרצים] דמי הא קא נגעי שרצי בכלים אמאי לא מטמו אלא כיון דלא מיטמו הכלים מאויר כלי חרס ש"מ דלא אמרי' כמאן דמלי שרצים דמי. אחרי כל הדברים הללו חזרנו למשנתנו: **רב חסדא רמי פסחא אפסחא** תנן במתני' כי אמר ר' יוסי על התלויה ועל הטמאה נחלקו ר' אליעזר אומר תשרף זו בעצמה וזו בעצמה ר' יהושע אומר שתיהן כאחת ר' יוסי היא הכי קאמר ליה ר' יוסי לר' מאיר לדידי אפי' תלויה עם הטמאה אין שורפין אלא אפי' לר' שמעון אליבא דר' יהושע דמיקל לא מיקל אלא בתלויה וטמאה אבל טהורה וטמאה לא שרפינן: ר' יוסי בר' חנינא רמי תרומה אפסח ומשני איך אתה שונה שר' יהושע אומר שתים כא' שנמצא מטמא התלויה בידים והלא בחבית של תרומה שנולד בה ספק טומאה לא התיר לטמאותה בידים אלא ע"י גרמא. **ומשני כרב חסדא** כי זה ששנינו במשנה ר' יוסי אפי' לר' שמעון שמיקל אליבא דר' יהושע חשיב לר' מאיר. ומשנה דתרומה אליבא דר' יהושע שנאה ר' יוסי אליבא דידיה דמחמיר: **ר' אלעזר רמי תרומה אתרומה ומשני** איני דלא התיר ר' יהושע בתלויה לטמא בידים והא בחבית של תרומה שנשברה בגת העליונה

תַּלְמוּד לוֹמַר (ויקרא יח גג), 'וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ, כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא', וְסָמִיךְ לֵיהּ - ונסמך לו בכתוב שלאחריו (שם יח גד), 'מִכָּל הָאוֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא'. ומסמיכות זו משמע, שדווקא אוֹכֶל מִטַּמֵּא [-נטמא] מִשרץ הנמצא בַּאֲוִיר כְּלִי חֶרֶס, ורק עליו נאמר 'כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא', וְאֵין כָּל הַכֵּלִים מִטַּמְּאִין מֵאֲוִיר כְּלִי חֶרֶס. ומכאן ראיה שאין רואים את הכלי כאילו הוא מלא כולו בשרץ[א], שאם כן, אף הכלי שנמצא בתוך כלי החרס היה נטמא מגבו, כמי שנגע בשרץ עצמו. אלא מה שנאמר 'כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא', טומאתו באה מחמת הכלי ולא מחמת השרץ עצמו[ב]. ולפיכך הפת הנמצאת בתנור החרס, כיון שטומאתה באה מחמת התנור, אינה אלא שניה לטומאה.

★

הגמרא חוזרת לבאר את משנתנו. שנינו במשנה, אמר רבי יוסי, מודים רבי אליעזר ורבי יהושע ששורפים בשעה שישית של ערב פסח תרומה טהורה בפני עצמה ותרומה טמאה בפני עצמה, בכדי שלא לטמא את הטהורה. ולא נחלקו אלא בתרומה תלויה [-ספק טמאה[ג]] וטמאה. שרבי אליעזר אומר, תשרף זו לעצמה וזו לעצמה, ורבי יהושע אומר, ישרפו שתיהן כאחת, ואין איסור לטמא את התלויה בטומאה ודאית.

הגמרא מקשה סתירה בדעת רבי יהושע, מדבריו במשנתנו על מקום אחר:

רַב חִסְדָּא וְרַמֵּי פִּיסְחָא אַפִּיסְחָא - הקשה סתירה בדעת רבי יהושע[ד], ממשנתנו בדין תרומה בערב פסח על ברייתא באותו ענין, וּמְשַׁנֵּי - ותירץ סתירה זו. וכך הקשה רב חסדא, מִי [-וכי] אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ ששורפים את שְׁתֵּיהֶן - את התלויה ואת הטמאה בְּאַחַת, כאמור במשנתנו, וְרָמֵינְהוּ - והלא יש להקשות, ששנינו בברייתא שרבי מאיר ביקש להוכיח מדברי רבי חנינא סגן הכהנים ורבי עקיבא במשנתנו, שמותר לשרוף תרומה טהורה עם טמאה בערב פסח. וְאָמַר לו רַבִּי יוֹסֵי לרבי מאיר, אֵין הַנִּדּוֹן של שריפת תרומת חמץ דּוֹמֶה לָרִאָיָה שאתה מביא מהעדות שנשנתה במשנתנו. שהרי בְּשֶׁהֵעִידוּ רַבּוֹתֵינוּ אלו, עַל מָה הֵעִידוּ שתוכל ללמוד מכך לשריפת תרומת חמץ, אִם כוונתך להוכיח מעדותו של רבי חנינא סגן הכהנים עַל הַבָּשָׂר של קדשים שֶׁנִּטְמָא בְּוָלָד הַטּוּמְאָה, שֶׁשּׂוֹרְפִין אוֹתוֹ עִם הַבָּשָׂר שֶׁנִּטְמָא בְּאַב הַטּוּמְאָה, הלא בשר זֶה טָמֵא וּבשר זֶה טָמֵא, ועל כן מותר לשורפם יחד אפילו שבכך נוספת טומאה לבשר שנטמא בולד[ה], ואין ללמוד משם להתיר לשרוף תרומה טהורה עם טמאה. וְאִם כוונתך להוכיח מעדותו של רבי עקיבא עַל הַשֶּׁמֶן של תרומה שֶׁנִּפְסַל בְּמגע טְבוּל יוֹם[ו], שֶׁמַּדְלִיקִין אוֹתוֹ בְּגֵר שֶׁנִּטְמָא בְּטֻמְאַת מֵת, הלא שמן זֶה פָּסוּל[ז] בעצמו מחמת טומאתו [אף שאינו מטמא אחרים] וְנר זֶה טָמֵא[ח], ומאחר שאף קודם לכן היה השמן פסול, לא חששו להוסיף לו טומאה[ט], ואין ללמוד משם להתיר לשרוף טהורה עם טמאה. הוסיף רבי יוסי ואמר, אַף אֲנוּ מוֹדִים בִּתְרוּמָה שֶׁנִּטְמֵאת בְּוָלַד הַטּוּמְאָה[י], שֶׁשּׂוֹרְפִין אוֹתָהּ עִם הַתְּרוּמָה שֶׁנִּטְמֵאת בְּאַב הַטּוּמְאָה, ואפילו שבכך אנו מוסיפים טומאה על טומאתה. אֶלָּא הֵיאַךְ נִשְׂרוֹף אֲפִילּוּ תרומה תְּלוּיָה עִם התרומה הַטְּמֵאָה בערב פסח, הלא שֶׁמָּא יָבֹא אֵלִיָּהוּ לאחר זמן וְיטַהֲרֵם - ויאמר שהתרומה התלויה טהורה היתה ולא נטמאה מעולם, ונמצא שעברנו על האיסור לטמא תרומה. וכל שכן שאסור לשרוף תרומת חמץ טהורה עם הטמאה, ואפילו שהיא הולכת לאיבוד וצריך לבערה משום איסור חמץ. מבואר אם כן בברייתא זו בדברי רבי יוסי, שלדברי הכל אין שורפים תרומה תלויה עם תרומה טמאה[יא], ואילו במשנתנו נאמר שלדעת רבי יהושע מותר לשורפן יחד ולטמאותה בטומאה ודאית.

אוצר החכמה

וּמְשַׁנֵּי - ותירץ רב חסדא על סתירה זו, מחלוקת תנאים היא בשיטת רבי יהושע. הָא - מה ששנינו במשנה שמותר לשרוף תרומה תלויה עם טמאה, זו היא דעת רַבִּי שִׁמְעוֹן וְאַלִּיבָּא [-ובשיטתו] דְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ. וְהָא - ומה ששנינו בברייתא שאסור לשורפה, זו היא שיטת רַבִּי יוֹסֵי וְאַלִּיבָּא [-ובשיטתו] דְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ[יא].

הגמרא מביאה ברייתא שנשנתה בה מחלוקת זו:

דְּתַנְיָא - שנינו בברייתא, אַרְבָּעָה עָשָׂר בניסן שֶׁחָל לִהְיוֹת בַּשַּׁבָּת, מְבַעֲרִין אֶת הַכֹּל [-את כל החמץ] מִלִּפְנֵי הַשַּׁבָּת, וְשׂוֹרְפִין יחד תְּרוּמוֹת טְמֵאוֹת ותרומות תְּלוּיוֹת וּתרומות טְהוֹרוֹת, דִּבְרֵי רַבִּי מֵאִיר. וכשיטתו במשנתנו, שמותר לטמא תרומת חמץ בערב פסח משום שסופה לאיבוד[יב]. רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, שורפים תרומה טְהוֹרָה בִּפְנֵי עַצְמָהּ, וּתְלוּיָה בִּפְנֵי עַצְמָהּ[יג], וּטְמֵאָה בִּפְנֵי עַצְמָהּ. אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן, לֹא נֶחְלְקוּ רַבִּי אֱלִיעֶזֶר וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ עַל הַטְּהוֹרָה

א. **ומה** שהשרץ מטמא את כלי החרס כשהוא באוירו אינו משום שטומאתו מתפשטת עד דפנות הכלי, אלא משום שאויר הכלי נחשב כמגוף הכלי, ומגע השרץ באויר נחשב כנגיעה בכלי. משנה אחרונה (כלים פ"ח מ"ה).

ב. **ומשמיענו** הכתוב בסמיכות זו, שרק אוכלים ומשקים מקבלים טומאה מוולד הטומאה, ולא כלים. וזהו מקור הדין האמור בכל מקום שכלי שהוא ראשון לטומאה אינו מטמא כלי אחר. וכן זהו מקור הדין שאוכלים ומשקים שהם ראשון לטומאה אינם מטמאים כלי, שהרי אף דין זה נלמד מכך שכלי ראשון אינו מטמא כלי. וכפי שנתבאר לעיל (יח.-:), שמשקה שנטמא מכלי אינו מטמא כלי מקל וחומר, מה כלי אינו מטמא כלי, משקה שבא מחמת כלי כל שכן שאינו מטמא כלי. ואף משקה שנטמא משרץ אינו מטמא כלי, שהרי לא נתפרשה טומאתו בתורה, וכל מקורה הוא מקל וחומר ממשקה שנטמא מכלי, ואם כן דיו לבא מן הדין להיות כנידון. ואף אוכל אינו מטמא כלי משום קל וחומר ממשקה, מה משקה שמטמא אוכל אינו מטמא כלי, אוכל שאינו מטמא אוכל כל שכן שאינו מטמא כלי. ואף אדם שהוא ראשון לטומאה [כגון שנגע בנבילה או בשרץ] אינו מטמא כלי, שכן נאמר בו (ויקרא יח כד) 'כל הנוגע בנבלתם יטמא עד הערב', ולא נאמר בו כיבוס בגדים כמו שנאמר באדם שהוא אב הטומאה (נמדבר יט יט) 'וכבס בגדיו', ואילו היה אדם הנוגע בנבלה ושרץ מטמא כלים, היה מטמא את הבגדים שהוא לבוש בהם והיו טעונים טבילה. [אמנם אדם הנושא נבילה טעון כיבוס בגדים אפילו שאינו אלא ראשון, וגזירת הכתוב היא רק בבגדים שעליו בשעת המשא, אבל בגדים שהוא לבוש בהם לאחר מכן אינם טמאים]. אם כן, לא מצינו בשום מקום שכלי נטמא מוולד הטומאה, חוץ מאדם או כלי הנטמא ממת, שאף שקיבל הטומאה מהמת הרי הוא אב הטומאה ומטמא כלים. רש"י (ד"ה מ"ן).

עוד כתב רש"י, שאין ראשון לטומאה מטמא אדם, שכן לא מצינו טומאה לאדם אלא מאב הטומאה, כגון שנטמא משרץ או מנבילה או משכבת זרע, או מזב ומעיינותיו [רוקו, זובו ומי רגליו] ומדרסו, או על ידי נדה ומעיינותיה ומדרסה, או שנטמא על ידי טמא מת.

ג. **והיא** קרויה 'תלויה' משום ש'לא אוכלין ולא שורפין' (קידושין פ: תוספות ו. ועוד). כלומר, אין אוכלים אותה שמא היא טמאה, ואף אין שורפים אותה שמא היא טהורה ואסור להפסיד בידים תרומה טהורה. וראה להלן בהערה בדעת רבי שמעון בשם רבי יהושע המתיר להפסידה, ביאור אחר מהו 'לא שורפין'.

ד. **מהר"ם** חלאווה (ד"ה נפ).

ה. **לעיל** (יז.) מבואר, שנטמא הבשר בולד ולד הטומאה [-בשני לטומאה] ונעשה שלישי לטומאה, ועתה על ידי שריפתו עם הבשר הראשון הוא נעשה שני לטומאה.

ו. **'טבול** יום' הוא טמא שטהרתו היא על ידי טבילה והערב שמש [-שיגיע צאת הכוכבים שאחר הטבילה], וטבל ועדיין לא העריב שמשו. ודינו כשני לטומאה ועושה את הנוגע בו שלישי.

ז. **'פסול'** היינו שיש בו טומאה [ואסור באכילה כדין תרומה טמאה] אך אינו מטמא אחרים. 'טמא' היינו שאף מטמא אחרים.

ח. **לעיל** (יז.) מבואר, שדברי רבי עקיבא אמורים בנר מתכת שנעשה אב הטומאה כטמא מת עצמו, מדין חרב כחלל. וטבול יום הוא כשני לטומאה, ועושה את השמן הנוגע בו לשלישי. והעיד רבי עקיבא, שמותר לטמאות את השמן על ידי הנר שהוא אב הטומאה ולעשותו ראשון, ואפילו שקודם לכן היה רק פסול בעצמו, ולא היה טמא לטמא אחרים, ועתה הוא נעשה טמא אף לטמא אחרים.

ט. **כלומר** בולד ולד הטומאה [ראה הערה לעיל].

י. **אמנם** בברייתא לא נאמר במפורש שרבי יוסי אמר זאת בדעת רבי יהושע, אך מסתימת לשונו של רבי יוסי משמע שאין בדבר מחלוקת.

יא. **ובאמור** בברייתא 'אמר רבי יוסי, אין הנדון דומה לראיה' וכו'. ולהלן תקשה הגמרא, הלא אף במשנתנו אלו דברי רבי יוסי, שנאמר בה 'אמר רבי יוסי אינה היא המידה' וכו', וכיצד אפשר לומר שמשנתנו היא שיטת רבי שמעון.

יב. **רש"י** (ד"ה ושורפין). ואף שהברייתא מדברת בי"ג בניסן שחל בערב שבת, ועדיין היא מותרת באכילה, מכל מקום לשיטת ריש לקיש לעיל (טו.) גם בשעה רביעית וחמישית קודם זמן האיסור התיר רבי מאיר לטמאותה, מכיון שלא ימצאו לה אוכלים וסופה לאיבוד, כמבואר בדברי רש"י (שם ע"ב ד"ה וימת), והוא הדין לי"ג ניסן שחל בערב שבת. צל"ח (פסחים קמז).

יג. **אין** שורפים אותה עם הטמאה, שמא טהורה היא, ותיטמא על ידי התרומה הטמאה. וכן אין שורפים אותה עם הטהורה, שמא טמאה היא, ותטמא את הטהורה. וכתב השפת אמת (ד"ה אר"ש), שיתכן שלדברי הכל שורפים תלויה אחת עם תלויה אחרת, ואף שיתכן שאחת טמאה ואחת טהורה, מכל מקום יש להקל משום שישנם שני ספיקות לקולא, שמא שתיהן טהורות, ושמא שתיהן טמאות. ועיין שם שדן בזה.

מי אמר ר' יהושע שתיהן כאחת ורמינהו חבית. לומר ר"י הא לא מצי פסח שחי למשמע ליה דפסח לא מעלה ולא מוריד מדשרי בתלויה ומסר בטהורות מ"ל מה שהיא תלויה הוי הטעם:

הא ר' שמעון אליבא דר' יהושע. תימה לר"י לר' שמעון כיון דשרי תלויה לטומאת ניד מ"ל שרי לשורפו ואמאי קרי ליה תלויה דתלויה היינו לא מוכלין ולא שורפין וי"ל דתלויה לר"ש היינו לא מחייב לשורפו: **ראוי** לזילוף. אף על גב דתרומה טמאה בשריפה כיון דמסקינן בפ' בתרא דתמורה (ד' ג:) הראוי לשריפה שריפה הראוי לקבורה קבורה הוא הדין נכי הא גוונא הוא לזילוף[ט]: **חבית** של תרומה שנטמאת בב"ש אומרים תשפך חבל[ג] ובית הלל אומרים תעשה זילוף אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי אני אכריע בשדה תשפך חבל בבית תעשה זילוף איכא דאמרי בחדש תשפך חבל בישן תעשה זילוף אמרו לו אין נמי איכא הפסד עצים. ואמאי קאמר רבי יוסי לרבי יהושע לימא: מודה רבי אליעזר בו'. לימסקינן הכי אמר ליה רבי יהושע לרבי אליעזר מדעי ליה, מכל מקום קתני גבי שמן דכולהו מודו שלא יטמאנה בידים משום הפסד עצים, דשמן חולין שנתערב תרומה נהן יאסרו לכהן ולזר משום טומאה דתרומה, משום דהפסד מועט הוא כדמפרש דראוי להדליק: **לאו** מילתא היא. לא תשיב, והרי הפסידו: שותין מלוג. שנמכר בשלש, ומזלפין מלוג הנמכר בשתים, וזה לקנות לוג בשתי סלעים לזילוף מלקנותו לשתיה, ומי שהיו עשיר יקח יין בזול לשתייתו לוג בשלש, ויין היוקר לזילוף: בחדש. לתין ריחו טוב, וכלי מתוס רמי ליה, בתמיה: ותקלה עצמה. מי חיישינן לה ומסור לשהויי מי לא, תנאי היא: **תשפך חבל** (ג). לשון חדילה, כלומר תשפך יחד ולא לזלף, דילמא מלמזלף קלי קלי מפי' בו ביום אתי למשמיה: בשדה תשפך חבל. שתין מזלפין בשדה, והא לא אמרינן שיהיאנה נבית לזלפו, דלהכי אתי ביה לידי תקלה: **ואיכא דאמרי**. לשהייה מועטת (לא חיישינן) כי הא מן השדה לבית לא חיישינן, אלא בחדש תשפך חבל כו' (ג): **אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי**. כמה שנים אחר בית הלל וב"ש היה: **אמרו לו**. בני לורו:

ת"ל [א] כל אשר בתוכו יטמא וסמיך ליה [ב] מכל האוכל [א] אוכל מטמא [ה] מאויר כלי חרס [ב] ואין כל הכלים מטמאין [ה] מאויר כלי חרס: רב חסדא רמי פיסחא אפיסחא ומשני מי א"ר יהושע שתיהן כאחת ורמינהו [ו] א"ר יוסי אין הנדון דומה לראיה כשהעידו רבותינו על מה העידו אם על הבשר שנטמא בולד הטומאה ששורפין אותו עם הבשר שנטמא באב הטומאה זה טמא וזה טמא אם על השמן שנפסל בטבול יום שמדליקין אותו בנר שנטמא בטמא מת זה פסול וזה טמא אף אנו מודים בתרומה שנטמאת בולד הטומאה ששורפין אותה עם התרומה שנטמאת באב הטומאה אבל היאך נשרוף אפילו תלויה עם הטמאה שמא יבא אליהו ויטהרם ומשני הא ר"ש ואליבא דר' יהושע הא ר' יוסי ואליבא דר' יהושע [ז] דתניא י"ד שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת ושורפין תרומות טמאות תלויות וטהורות דברי ר' מאיר ר' יוסי אומר טהורה בפני עצמה ותלויה בפני עצמה וטמאה בפני עצמה אמר ר"ש [ג] לא נחלקו ר' אליעזר ור' יהושע על הטהורה ועל הטמאה שאין שורפין על התלויה ועל הטהורה ששורפין על מה נחלקו על התלויה ועל הטמאה שר' אליעזר אומר תישרף זו בעצמה וזו בעצמה ור' יהושע אומר שתיהן כאחת והא מתניתין ר' יוסי היא הכי קאמר ר' יוסי לר' מאיר אפילו ר"ש ואליבא דר' יהושע דמיקל כי מיקל בתלויה וטמאה אבל בטהורה וטמאה לא. רבי יוסי בר' חנינא רמי תרומה אפיסחא ומשני מי אמר ר' יהושע שתיהן כאחת ורמינהו [ו] חבית של תרומה שנולד בה ספק טומאה רבי אליעזר אומר אם היתה מונחת במקום התורפה יניחנה במקום המוצנע ואם היתה מגולה יכסנה רבי יהושע אומ' אם היתה מונח' במקום המוצנע יניחנה במקום התורפה ואם היתה מכוסה יגלנה גרמא אין בידים לא ומשני הא רבי שמעון אליבא דר' יהושע הא ר' יוסי אליבא דר' יהושע. ר' אלעזר רמי תרומה אתרומה ומשני מי אמר ר' יהושע גרמא אין בידים לא ורמינהו [ה] חבית של תרומה שנשברה בגת העליונה ותחתיה חולין טמאין מודה ר' אליעזר ורבי יהושע שאם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה יציל ואם לאו ר' אליעזר אומר תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד [ו] ר' יהושע אומר יטמאנה ביד ומשני שאני התם דאיכא הפסד חולין מתקיף לה רבא מתני' נמי איכא הפסד עצים א"ל אביי [ז] להפסד מרובה חששו להפסד מועט לא חששו ומנא תימרא דלהפסד מרובה חששו ולהפסד מועט לא חששו דתניא [ד] חבית של שמן תרומה שנשברה בגת העליונה ובתחתונה חולין טמאין מודה ר' אליעזר לר' יהושע שאם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה יציל ואם לאו תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד [ח] מ"ש שמן דראוי להדליק יין נמי ראוי לזילוף וכ"ת זילוף לאו מילתא היא והאמר שמואל משום ר' חייא שותין מלוג בסלע ומזלפין מלוג בשתים בחדש והא ראוי לישנו [ט] אתי ביה לידי תקלה שמן נמי אתי ביה לידי תקלה [י] דרמי ליה בכלי מאום יין נמי רמי ליה בכלי מאום לזילוף קא בעי ליה בכלי מאום רמי ליה. [כ] ותקלה עצמה תנאי היא דתניא חבית של יין של תרומה שנטמאת ב"ש אומרים תשפך חבל[ג] ובית הלל אומרים תעשה זילוף אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי אני אכריע בשדה תשפך חבל בבית תעשה זילוף איכא דאמרי בחדש תשפך חבל בישן תעשה זילוף אמרו לו אין

ואמרי' גרמא אין בידים לא ואמאי אין מותר לשורפה מיד כשמסיח דעתו ממנה. [**תוספות, לקמן לד.**] **שותין מלוג בסלע, ומזלפין מלוג בשתים.** זילוף של יין נסך ודאי אסור דהויא הנאה גמורה כדאמרי' בפ"ק דפסחים (דף כ:) שותים מלוג בסלע ומזלפים מלוג בשתים, אבל כשתיה ודאי לא מחשבינן ליה לזילוף מדמתירין בפ"ק דפסחים (דף כ:) לזלף היין של תרומה טמאה, ואי כשתיה חשיב ה"ל שותה תרומה טמאה שבמיתה, אלא זילוף הנאה לחוד הוא דחשיב ומיתסר גבי יין נסך, ולא דמיא לבת תיהא שהריח יוצא דרך הנקב ונכנס בחוזק בגופו ומזיק אבל זילוף הריח מתפזר. [**תוספות, עבודה זרה סו:**] **ובית הלל אומרים תעשה זילוף.** ואם תאמר דאמר בספ"ק דפסחים (דף כ:) גבי תרומה טמאה שתעשה זילוף הא תנן בתמורה הראוי לקבורה קבורה פירוש כגון משקין. ויש לומר דלא קאי אלא אערלה וכלאי הכרם ולא אתרומה דשריא בהנאה. [**תוספות, שבת כה.**]

נמי איכא הפסד עצים. ואמאי קאמר רבי יוסי לרבי יהושע לימא: מודה רבי אליעזר בו'. לימסקינן הכי אמר ליה רבי יהושע לרבי אליעזר מדעי ליה, מכל מקום קתני גבי שמן דכולהו מודו שלא יטמאנה בידים משום הפסד עצים. ומאחר שמן חולין שנתערב תרומה נהן יאסרו לכהן ולזר משום טומאה דתרומה, משום דהפסד מועט הוא כדמפרש דראוי להדליק: **לאו** מילתא היא. לא תשיב, והרי הפסידו: שותין מלוג. שנמכר בשלש, ומזלפין מלוג הנמכר בשתים, וזה לקנות לוג בשתי סלעים לזילוף מלקנותו לשתיה, ומי שהיו עשיר יקח יין בזול לשתייתו לוג בשלש, ויין היוקר לזילוף: בחדש. לתין ריחו טוב, וכלי מתוס רמי ליה, בתמיה: ותקלה עצמה. מי חיישינן לה ומסור לשהויי מי לא, תנאי היא: **תשפך חבל** (ג). לשון חדילה, כלומר תשפך יחד ולא לזלף, דילמא מלמזלף קלי קלי מפי' בו ביום אתי למשמיה: בשדה תשפך חבל. שתין מזלפין בשדה, והא לא אמרינן שיהיאנה נבית לזלפו, דלהכי אתי ביה לידי תקלה: **ואיכא דאמרי**. לשהייה מועטת (לא חיישינן) כי הא מן השדה לבית לא חיישינן, אלא בחדש תשפך חבל כו' (ג): **אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי**. כמה שנים אחר בית הלל וב"ש היה: **אמרו לו**. בני לורו:

עין משפט נר מצוה

קלא **א** מיי' פ"ה מהל' טומאת מת הל' ו ופי"ג מהל' כלים הל' ג:
קלב **ב** שם הלכה ג:
קלג **ג** ד מיי' פי"ג מה' תרומות הלכה ה:
קלד **ה** שם הלכה יג:

רבינו חננאל

אמר ליה לא אמרינן כמאן דמלי שרצים ונימ' כאלו השרץ עצמו נגע בפת ותהוי הפת תחלה דתניא יכול יהו הכלים מטמאין מאויר כלי חרס ח"ל מכל האוכל אשר יאכל אוכלין ומשקין מטמאין מאויר כלי חרס ואין כלים מטמאין מאויר כ"ח. **ואי ס"ד** דאמרינן כמאן דמלי [שרצים] דמי הא קא נגעי שרצ' בכלים אמאי לא מטמו אלא כיון דלא מיטמו הכלים מאויר כלי חרס ש"מ דלא אמרי' כמאן דמלי שרצים דמי. אחרי כל הדברים הללו חזרנו למשנתנו: **רב חסדא רמי פסחא אפסחא** תנן במתני' כי אמר ר' יוסי על התלויה ועל הטמאה נחלקו ר' אליעזר אומר תשרף זו בעצמה וזו בעצמה ר' יהושע אומר שתיהן כאחת. **איני** והתניא אומר ר' יוסי אין הנדון דומה לראיה כו' אבל היאך נשרוף אפי' תלויה עם הטמאה שמא יבוא אליהו ויטהרנו פי' התלויה. **ומשני משנתנו כר' שמעון** דמתני ששורפין התלויה והטמאה יחדו דברי יהושע. **ובריית'** דקתני אבל היאך נשרוף אפילו תלויה וטמאה כאחת שמא יבא אליהו ויטהרנו ר' יוסי אליבא דר' יהושע. **ומקשי' והא ר' יוסי היא** דקתני במתני' כי ר' יהושע אומר התלויה והטמאה שתיהן כאחת ואיך מוקמת לה לברייתא כר' יוסי דתניא אבל היאך נשרוף אפי' תלויה וטמאה. **ושנינן הכי קאמר ליה ר' יוסי לר' מאיר** לדידי אפי' תלויה עם הטמאה אין שורפין אלא אפי' לר' שמעון אליבא דר' יהושע דמיקל לא מיקל אלא בתלויה וטמאה אבל טהורה וטמאה לא שרפינן: **ר' יוסי בר' חנינא רמי תרומה אפסח ומשני** איך אתה שונה שר' יהושע אומר שתים כא' שנמצא מטמא התלויה בידים והלא בחבית של תרומה שנולד בה ספק טומאה לא התיר לטמאותה בידים אלא ע"י גרמא. **ומשני כרב חסדא** כי זה ששנינו במשנה ר' יוסי אפי' לר' שמעון שמיקל אליבא דר' יהושע חשיב לר' מאיר. ומשנה דתרומה אליבא דר' יהושע שנאה ר' יוסי אליבא דידיה דמחמיר: **ר' אלעזר רמי תרומה אתרומה ומשני** איני דלא התיר ר' יהושע בתלויה לטמא בידים והא בחבית של תרומה שנשברה בגת העליונה תחתונה יש בה חולין טמאה אמר ר' יהושע אף יטמאנה ביד. **ומשני שאני התם דאיכא הפסד** כלומר כיון שהגת התחתונה בתוכה חולין טמאים אם הוריד התרומה עליהם יפסידם. **ואקשינן והא מתני' דאיכא הפסד עצים** שאתה מצריכו לעשות שתי מדורות ולשרוף הטהרות באחת והטמאות [באחת] ולא חיישינן אלא אמר זו לעצמה וזו לעצמה. **ושנינן להפסד מרובה** כגון הפסד של חולין ששו אבל הפסד מועט שהוא של עצים לא חששו. ושמעינן האי סברא מהא דתניא חבית של שמן של תרומה שנשברה בגת העליונה והתחתונה טמאה ולא התיר ר' יהושע לטמאה ביד כדרך שהתיר ביין אלא אמר תרד ותטמא ואל יטמא ביד לאו מכלל דכיון שאינו הפסד מרובה בשמן דהא ראוי להדליקו לפיכך לא חששו. **ואמרינן** למה בשמן אינו הפסד מרובה משום דראוי להדליקו בנר ובין שמן העומד לאכילה לשמן העומד להדלקה הפסדו מועט. גם היין הטמא נמי ראוי לזלף בו כשמן. ולא עוד אלא שהיין הטוב הוא הנמכר לזילוף ואין בו הפסד דהא אמרי' שותין מלוג בסלע אבל לזילוף אין מזלפין אלא מן המובחר הנמכר לוג בשני סלעים. **ודחי' זה היין חדש הוא** שאינו ראוי לזילוף כשמן. ואמרי' יניחנו עד שתישן. ודחינן חיישינן דלמא אינשי ושתי ליה. אי הכי שמן נמי ניחוש דלמא אכיל ליה ודחי' שמן רמי ליה בכלי מאוס אבל יין דבעי ליה לזילוף וריחו הוא דבעיא אי רמי ליה נמר ריחו חייס ולא שדי ליה ואתי ביה לידי תקלה. **ותקלה תנאי היא** דתניא חבית של יין של תרומה שנטמא. ב"ש אומר תשפך הכל וחייש לתקלה. וב"ה אומר תעשה זילוף ולא חייש לתקלה והלכה כב"ה. **ואע"ג** דאמר ר' ישמעאל בר' יוסי אני אכריע וקיימא לן כל מקום ששנים חלוקים ואחד מכריע הלכה כדברי המכריע. **ר' ישמעאל תלמיד הוא** ולא חשיב ר' ישמעאל בר' יוסי לאכרועי דהא ר' יוסי אביו של ר' ישמעאל שאמר שמועה זו משמו תלמיד שלישי לגבי ב"ה וב"ש הוא לכשתחשוב מרבן יוחנן בן זכאי שהוא תלמיד להלל עצמו עד ר' יוסי אתה מוצא אותם שלשה ר' יהושע ור' עקיבא ור' יוסי ולא עדיף ר' ישמעאל

מסורת הש"ס עם הוספות

א) לעיל טו., ב) לעיל יג. לקמן מט., ג) עיין בכורות לד., ד) לעיל טו. [וס"נ], ה) שם [וס"נ], ו) [ועיין מ"ש לעיל טו. על הגליון], ז) לעיל טו: וס"נ שבת קנד:, ח) בבא קמא קטו:, ט) [שם ע"ש לקמן לג: חולין נג:], י) [יומא סו.] עיין תוס' חולין נג: ד"ה אתי, כ) יח:, ל) ויקרא יא כד. כז לז, מ) כ"ז מבואר בכלים פ"א מ"ה וזבים פ"ה מ"ח וי', נ) [וע"ע תוספות שבת דף כה. ד"ה קן].

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה מספק מכל. נ"ב וכ"ק דף קטז גרס הכל וכן נ"ל נכון: (ב) רש"י ד"ה ומיכא דתמרי וכו' מכל וכו' הס"ד ומ"כ מ"ה אמרו לו לאו ב"ש וב"ה קאמרי דהא ר' ישמעאל בר' יוסי כמה שנים אחר כ"ה וב"ש היה אלא אמרו לו בני דורו כל"ל והד"ח:

תורה אור השלם

א) וְכָל כְּלִי חֶרֶשׁ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ:
[ויקרא יא, לג]

ב) מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא: [ויקרא יא, לד]

הגהות וציונים

ג] צ"ל מיטמא (מנחם משיב נפש): 3] צ"ל מיטמאין (מנחם משיב נפש): ג] [בבבא קמא איתא הכל ופי' רש"י כולה ביחד ובערוך גרס הבל פי' לאלתר] (גליון): ד] צ"ל אנן (באה"מ): ה] [נ"ל דזה הדבור הוא מיותר. מראה אש] (גליון) ועי' הג' הב"ח:

משנת ראשונים

תלמוד לומר כל אשר בתוכו יטמא וסמיך ליה מכל האכל אוכל מטמא מאויר כלי חרס. יש שלומדין דכלי חרס אינו נעשה אב הטומאה מדאמרינן סוף פרק קמא דפסחים יכול יהו כל הכלים מטמאין מאויר כלי חרס, תלמוד לומר מכל אשר יאכל אוכלים ומשקין מטמאין ואין כלים מטמאין מאויר כלי חרס, והקשה רבינו שמחה דילמא הא דלא מטמא כלי את הכלי היינו מאוירו אבל במגע יטמא כלי.

[**שיטה מקובצת, בבא קמא כה:**]

גרמא אין בידים לא. פסול הגוף הוי, תימה דלעיל (דף כ:) אמרינן אם היתה במקום המוצנע יניחנה במקום התורפה

וְעַל הַטְּמֵאָה, שֶׁלדברי הכל אֵין שׁוֹרְפִין אותן יחד. וכן לא נחלקו עַל הַתְּלוּיָה וְעַל הַטְּהוֹרָה, שֶׁלדברי הכל שׁוֹרְפִין אותן יחד, שמאחר שלא הוחזקה התרומה התלויה בטומאה ואינה אלא ספק, כששורפים אותה יחד עם התרומה הטהורה אין הדבר נראה כמו שמטמאים את הטהורה בידים[י]. עַל מָה נֶחְלְקוּ בענין שריפת תרומות יחדיו, עַל הַתְּלוּיָה וְעַל הַטְּמֵאָה. שֶׁרבי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, תִּישָׂרֵף זוֹ בִּפְנֵי עַצְמָהּ וְזוֹ בִּפְנֵי עַצְמָהּ, ולא ישרפן יחד, שהואיל ואין לתלויה טומאה ודאית, כששורפה יחד עם הטמאה הרי הוא מטמאה בידים, וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר, ישרפו שְׁתֵּיהֶן כְּאַחַת, משום שאין אנו מוזהרים בתרומה תלויה לשמרה בטהרה[יא]. מצאנו אם כן בברייתא זו, שנחלקו רבי יוסי ורבי שמעון בשיטת רבי יהושע אם מותר לשרוף בערב פסח תרומה תלויה עם הטמאה. ועל פי זה תירץ רב חסדא את הסתירה לעיל, שמה שהתיר רבי יהושע במשנתנו, הרי זה כשיטת רבי שמעון, והברייתא שאסרה היא בשיטת רבי יוסי.

מקשה הגמרא על תירוץ רב חסדא, וְהָא מַתְנִיתִין - והרי הסיפא של משנתנו דברי רַבִּי יוֹסֵי הִיא, ולא דברי רבי שמעון, כפי שנאמר בה 'אמר רבי יוסי אינה היא המידה' וכו', ואיך שנינו בה שלדעת רבי יהושע שורפים תלויה עם טמאה. מתרצת הגמרא, הָכִי קָאָמַר [-כך אמר] רַבִּי יוֹסֵי לְרַבִּי מֵאִיר שהתיר לשרוף תרומה טהורה עם טמאה בערב פסח, לשיטתי אסור לטמא אפילו תרומה תלויה[יז], וְאֶפִילּוּ לדעת רַבִּי שִׁמְעוֹן וְאַלִּיבָּא [-ובשיטתו] דְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ דְּמֵיקַל בשריפת תרומה בערב פסח, כִּי מֵיקַל - מתי הקל, רק בִּשריפת תְּלוּיָה וּטְמֵאָה כאחת, אֲבָל בִּטְהוֹרָה וּטְמֵאָה לֹא התיר לשורפן כאחת.

הגמרא מביאה סתירה נוספת בדברי רבי יהושע, ותירוץ על סתירה זו:

רַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי חֲנִינָא רָמֵי תְּרוּמָה אַפִּיסְחָא - הקשה סתירה בדעת רבי יהושע, מדבריו בענין תרומה של כל השנה, על דבריו בענין תרומה בערב פסח, וּמְשַׁנֵּי - ותירץ סתירה זו. וכך הקשה, מִי [-וכי] אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ במשנתנו לגבי תלויה וטמאה ששורפים את שְׁתֵּיהֶן כְּאַחַת, והיינו שמותר לטמא תרומה תלויה בידים, וּרְמִינְהוּ - והלא יש להקשות, ששנינו בתרומות (פ"ח מ"ח), חָבִית שֶׁל תְּרוּמָה שֶׁנִּשְׁבְּרָה בַּגַּת הָעֶלְיוֹנָה - במקום שבו דורכים את הענבים, וְתַחְתֶּיהָ חוּלִּין טְמֵאִין - ובבור הגת התחתונה שלתוכו היין יורד ומתקבץ, נמצא יין חולין טמא[יח], ואם יפול יין התרומה לתוכו יטמא יין התרומה ויאסר בשתיה, ויאסור אף את יין החולין משום שהוא מתערב עמו[יט], אף על פי שבאופן שאין אפשרות להציל מיין התרומה נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע כפי שיובא בסמוך, מכל בָּהּ סְפֵק טוּמְאָה[יז], רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, אִם הָיְתָה מוּנַּחַת בִּמְקוֹם הַתּוּרְפָּה [-הפקר[יח]] שאינו משתמר, יַנִּיחֶנָּה בִּמְקוֹם הַמּוּצְנָע, וְאִם הָיְתָה מְגוּלָּה יְכַסֶּנָּה, כדי שלא תיטמא[יט]. ואף שהיא ספק טמאה, מכל מקום אנו מוזהרים עליה לשומרה. רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר, אִם הָיְתָה מוּנַּחַת בִּמְקוֹם הַמּוּצְנָע, יַנִּיחֶנָּה [-רשאי להניחה] בִּמְקוֹם הַתּוּרְפָּה, וְאִם הָיְתָה מְכוּסָּה יְגַלֶּנָּה, כלומר, אם רצה רשאי לגרום לה טומאה[כ], שכיון שתרומה זו ספק טמאה היא, אין אנו מוזהרים על שמירתה[כא].

סיים רבי יוסי ברבי חנינא את קושייתו, משמע מדברי רבי יהושע במשנה זו, שדווקא על ידי גְּרָמָא אֵין [-כן], מותר לטמא את התלויה, כגון להניחה במקום התורפה או לגלותה, אבל לטמאותה בְּיָדַיִם לֹא התיר רבי יהושע[כב], ואם כן איך התיר במשנתנו לשרוף תלויה עם טמאה ולטמאותה בידים[כג]. וּמְשַׁנֵּי - ותירץ רבי יוסי ברבי חנינא, הָא - מה ששנינו במשנתנו שמותר לטמא תלויה בידים, זו היא שיטת רַבִּי שִׁמְעוֹן אַלִּיבָּא דְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ[כד], וְהָא - ומה ששנינו במשנה בתרומות שמותר לטמאותה רק על ידי גרמא, זו היא שיטת רַבִּי יוֹסֵי אַלִּיבָּא דְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, שאף בתרומה תלויה בערב פסח אסר לשורפה עם הטמאה ולטמאותה בידים, כפי ששנינו בברייתא שהובאה לעיל.

הגמרא מביאה סתירה נוספת בדברי רבי יהושע, ותירוץ על סתירה זו:

רַבִּי אֶלְעָזָר רָמֵי תְּרוּמָה אַתְּרוּמָה - הקשה סתירה בדעת רבי יהושע, מדבריו בענין תרומה בכל ימות השנה, על דבריו במקום אחר בענין זה, וּמְשַׁנֵּי - ותירץ סתירה זו. וכך הקשה, מִי [-וכי] אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ שדווקא על ידי גְּרָמָא אֵין - מותר לטמא תרומה תלויה, אבל בְּיָדַיִם לֹא התיר לטמאותה, כפי ששנינו במשנה בתרומות שהובאה לעיל, וּרְמִינְהוּ - והלא יש להקשות, ששנינו במשנה שאחריה (סס פ"ח מ"ט), חָבִית יַיִן שֶׁל תְּרוּמָה שֶׁנִּשְׁבְּרָה בַּגַּת הָעֶלְיוֹנָה - במקום שבו דורכים את הענבים, וְתַחְתֶּיהָ חוּלִּין טְמֵאִין - ובבור הגת התחתונה שלתוכו היין יורד ומתקבץ, נמצא יין חולין טמא[כה], ואם יפול יין התרומה לתוכו יטמא יין התרומה ויאסר בשתיה, ויאסור אף את יין החולין משום שהוא מתערב עמו[כו], אף על פי שבאופן שאין אפשרות להציל מיין התרומה נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע כפי שיובא בסמוך, מכל

יד. **רש"י** (ד"ה ה"ג). ומשמע מדבריו, שלדעת רבי שמעון אף לשיטת רבי אליעזר בסמוך שאסור לטמא תרומה טהורה ההולכת לאיבוד, אין זה אלא מדרבנן, שכן אילו היה האיסור מן התורה היה לנו להחמיר בספק זה. ראש יוסף (נרש"י שם).

טו. **נאמר** בתרומה (במדבר יח ח) 'משמרת תרומותי', ולמדנו מכך שיש לשמור את התרומה בטהרה, וסובר רבי שמעון בשיטת רבי יהושע שדין זה לא נאמר בתרומה תלויה. ולדעתו מותר גם לשורפה בפני עצמה בכל ימות השנה, ואין בזה משום איסור הפסד תרומה שישנו בתרומה טהורה. ואף שהיא קרויה 'תלויה' משום שאין אוכלין ואין שורפין אותה, צריך לומר בדעתו, שהכוונה היא שאין בה מצות שריפה שישנה בתרומה טמאה. תוספות (ד"ה הא). ולכאורה יש להוכיח מדבריהם, שמצות שריפת תרומה טמאה אינה אלא מדרבנן, שכן אם היא מן התורה מדוע לא יהיה חיוב שריפה בתלויה, הלא ספק דאורייתא לחומרא. וכבר נסתפקו התוספות בשבת (כה. ד"ה כן) בדבר זה. קובץ שיעורים (חוט עג).

טז. **רבינו** חננאל (ד"ה ומשני).

יז. **כגון** שנכנס אדם טמא למקום ששם נמצאת התרומה, וספק אם נגע בה או לא. רש"י (לעיל טו. ד"ה שמולך). ותמהו התוספות (שם ד"ה מניח), הלא ממה נפשך, אם היתה החבית ברשות היחיד דינה כודאי טמאה, ואם היתה ברשות הרבים דינה כודאי טהורה, שכן הלכה בידינו, ספק טומאה ברשות היחיד ספיקו טמא, וברשות הרבים ספיקו טהור. על כן פירשו, שמדובר בשתי חביות שהיו ברשות היחיד, ונגע טמא באחת מהן ואין ידוע באיזו, שלא אמרו שספק ברשות היחיד טמא בתורת ודאי אלא כשהדבר יכול להיות אמת, אבל כשידוע בודאי שאחת מהן טהורה אין מטמאים את שתיהן בתורת ודאי. וראה שם בהערה בקושיית הפני יהושע על דברי התוספות, ובתירוץ השפת אמת.

יח. **רש"י** (לעיל טו. ד"ה המורפה). ובבכורות (לג: ד"ה תורפה) פירש רש"י שהוא לשון גילוי [וראה בראש יוסף (נרש"י לעיל) ש'הפקר' הוא פירוש הענין, אך פירוש המילה הוא גילוי]. והערוך (ערך תרף ג) כתב, שהוא מלשון בזיון, ותרגום 'לעג וקלס' (מהלים מד יד) ממקנותא ותרפותא. והיינו מקום מבוזה שאינו מוצנע.

יט. **על** פי רש"י (לעיל טו. ד"ה ימיחנה) ורבינו חננאל (שם ד"ה ומתי). והרמב"ם בפירוש המשניות והרע"ב (תרומות פ"ח מ"ח) כתבו, כדי שלא תפסד.

כ. **רש"י** (לעיל טו. ד"ה ימיחנה - השני). אך רש"י בבכורות (לג: ד"ה כר' יהושע ס"ל, על פי גירסת הש"ס) פירש, שלא זו בלבד שמותר לגרום לה טומאה, אלא מוטב לעשות כן כדי שתיטמא בודאי, ועל ידי כן יוכלו לזלף ממנה כדי ליהנות מריח היין, ולא תלך לאיבוד מבלי שיהנו ממנה. שכן כל זמן שהתרומה טהורה צריך לאוכלה בדווקא, ואסור להפסידה בהנאה אחרת, אך לאחר שנטמאת מצוה על הכהנים ליהנות ממנה, שכן ניתנה להם גם להנאה. וכן משמע מדברי רבינו חננאל (לעיל טו. ד"ה ומתי).

כא. **רבי** יהושע דורש ממה שנאמר (במדבר יח ח) 'נתתי לך את משמרת תרומותי', שדווקא תרומה הראויה לך צריך לשומרה מטומאה, ולא תרומה שאינה ראויה לאכילה. ורבי אליעזר סובר, שאף תרומה ספק טמאה נחשבת ראויה, שמא יבוא אליהו ויטהרנה. גמרא (כתובות לד.). אך רש"י לעיל (טו. ד"ה ימיחנה) פירש את מחלוקתם על פי ההוה אמינא בסוגיית הגמרא בבכורות (שם), שנאמר בתרומה 'משמרת תְּרוּמָתִי', והכתיב הוא בלשון יחיד [בלא ו"ו], והקרי הוא 'תרומותי' בלשון רבים. וסובר רבי אליעזר 'יש אם למקרא', היינו שהכתוב נדרש במשמעות קריאתו שהיא שתי תרומות, אחת תרומה טהורה ואחרת תרומה תלויה, שאת שתיהן יש לשמר מפני הטומאה. ורבי יהושע סבר 'יש אם למסורת', והכתוב נדרש על פי כתיבתו שהוא לשון יחיד, ועל כן רק בתרומה אחת דיבר הכתוב שיש לשמרה, והיא תרומה טהורה. וראה בהערה לעיל (שם), מדוע לא פירש שם רש"י כמסקנת הגמרא בבכורות.

כב. **אמנם** בדין 'משמרת תרומותי' האמור בתורה אין חילוק בין בידים לגרמא, אולם בתרומה תלויה שהולכת לאיבוד האיסור לטמאה אינו אלא מדרבנן, ולא אסרו חכמים אלא לטמאותה בידים. פני יהושע (לעיל טו. ד"ה מי דמי). וראה להלן בהערה, שהוכיח מהמשך דברי הגמרא שהאיסור לטמא תרומה שהולכת לאיבוד אינו אלא מדרבנן. אך האחיעזר (שו"ת, ח"ב סי' מ אות ג) כתב, שיתכן שלטמא תרומה בידים ישנו איסור דאורייתא של 'בכל קודש לא תגע' (ויקרא יב ד) מלבד דין 'משמרת תרומותי' [ראה לעיל (יז. בהערה)], ואיסור זה נוהג גם בתרומה תלויה.

כג. **ואין** לתרץ שדווקא משום שהיא אסורה באיסור חמץ והולכת לאיבוד התיר רבי יהושע לטמאה בידים, שהרי תרומה טהורה אסר לטמא אף בערב פסח, ואם כן בהכרח לא משום איסור חמץ התיר לטמאותה, אלא משום שהיא תלויה. תוספות (ד"ה מי).

כד. **ואף** שבמשנתנו שנינו זאת בשם רבי יוסי, אך הוא אמר את דבריו בשיטת רבי שמעון, וכפי שתירצה הגמרא לעיל. רבינו חננאל (ד"ה ומשני כרבי).

כה. **והוא** ראוי לשתיה למי שאינו נזהר לאכול חולין בטהרה, ואף למי שנזהר בכך, ראוי יין זה לשתותו בימי טומאתו. רש"י (לעיל טו. ד"ה טמאין).

כו. **שכן** תרומה טמאה אסורה אף לכהנים באיסור עשה הנלמד מהכתוב (דברים טו כג) 'בשעריך תאכלנו', כמבואר ביבמות (עג:). ואם נתערבה בחולין הרי היא אוסרת את התערובת כולה, עד שיהיה בחולין מאה חלקים כנגדה.

מי אמר ר' יהושע שתיהן כאחת ורמינהו חבית. תומר ר"י הא לא משני פסח שחי דמשמע ליה דפסח לא מעלה ולא מוריד מדשרי בתלויה ומשר בטהורות מ"ל מה שהיא תלויה ומשר בטהורות: **הא** ר' שמעון אליבא דר' יהושע. תימה לר"י לר' שמעון כיון דשרי תלויה לטומאת ניד מ"ל שרי לשורפו ומאי קרי ליה תלויה דתלויה היינו לא מוכלין ולא שורפין וי"ל דתלויה לר"ש היינו לא מחייב לשורפו: **ראוי** לזילוף. אף על גב דתרומה טומאה בשריפה כיון דמשקין נפ' בתרא לתמורה (ד' נ.) הרחוי לשריפה שריפה הרחוי לקבורה קבורה הוא הדין נכי הפי גווע הוחל ורחוי לזילוף[ט]: מין

ת"ל[א] כל אשר בתוכו יטמא וטמיך ליה[ב] מכל האוכל[א] אוכל מטמא[ג] מאויר כלי חרס[ב] ואין כל הכלים מטמאין[ג] מאויר כלי חרס: רב חסדא רמי פיסחא אפיסחא ומשני מי א"ר יהושע שתיהן כאחת ורמינהו[ד] א"ר יוסי אין הנדון דומה לראיה כשהעידו רבותינו על מה העידו אם על הבשר שנטמא בולד הטומאה ששורפין אותו עם הבשר שנטמא באב הטומאה זה טמא וזה טמא אם על השמן שנפסל בטבול יום שמדליקין אותו בנר שנטמא בטמא מת זה פסול וזה טמא אף אנו מודים בתרומה שנטמאת בולד הטומאה ששורפין אותה עם התרומה שנטמאת באב הטומאה אבל היאך נשרוף אפילו תלויה עם הטמאה שמא יבא אליהו ויטהרם ומשני הא ר"ש ואליבא דר' יהושע הא ר' יוסי ואליבא דר' יהושע[ג] דתניא י"ד שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת ושורפין תרומות טמאות תלויות וטהורות דברי ר' מאיר ר' יוסי אומר טהורה בפני עצמה ותלויה בפני עצמה וטמאה בפני עצמה אמר ר"ש[ג] לא נחלקו ר' אליעזר ור' יהושע על הטהורה ועל הטמאה שאין שורפין על התלויה ועל הטהורה ששורפין על מה נחלקו על התלויה ועל הטמאה שר' אליעזר אומר תישרף זו בעצמה וזו בעצמה ור' יהושע אומר שתיהן כאחת והא מתניתין ר' יוסי היא הכי קאמר ר' יוסי לר' מאיר אפילו ר"ש ואליבא דר' יהושע דמיקל כי מיקל בתלויה וטמאה אבל בטהורה וטמאה לא. רבי יוסי בר' חנינא רמי אפיסחא ומשני מי אמר ר' יהושע שתיהן כאחת ורמינהו[ד] חבית של תרומה שנולד בה ספק טומאה רבי אליעזר אומר אם היתה מונחת במקום התורפה יניחנה במקום המוצנע ואם היתה מגולה יכסנה רבי יהושע אומ' אם היתה מונח' במקום המוצנע יניחנה במקום התורפה ואם היתה מכוסה יגלנה גרמא אין בידים לא ומשני הא רבי שמעון אליבא דר' יהושע הא ר' יוסי אליבא דר' יהושע. ר' אלעזר רמי תרומה אתרומה ומשני מי אמר ר' יהושע גרמא אין בידים לא ורמינהו[ה] חבית של תרומה שנשברה בגת העליונה ותחתיה חולין טמאין מודה ר' אליעזר ורבי יהושע שאם יכול להציל ממנה ביד[ו] ר' יהושע אומר יציל ואם לאו ר' אליעזר אומר תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד[ו] ר' יהושע אומר יטמאנה ביד ומשני שאני התם דאיכא הפסד חולין מתקיף לה רבא מתני' נמי איכא הפסד עצים א"ל אביי[ז] להפסד מרובה חששו להפסד מועט לא חששו ומנא תימרא דלהפסד מרובה חששו ולהפסד מועט לא חששו דתניא[ד] חבית של שמן תרומה שנשברה בגת העליונה ובתחתונה חולין טמאין מודה ר' אליעזר לר' יהושע שאם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה יציל ואם לאו תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד[ט] מ"ש שמן דראוי להדליק יין נמי ראוי לזילוף וכ"ת זילוף לאו מילתא היא והאמר שמואל משום ר' חייא שותין מלוג בסלע ומזלפין מלוג בשתים בהדי הדי אתי ביה לידי תקלה אתי ביה לידי תקלה[ח] דרמי ליה בכלי מאום יין נמי רמי ליה בכלי מאום לזילוף קא בעי ליה בכלי מאום רמי ליה. [י] ותקלה עצמה תנאי היא דתניא חבית של יין של תרומה שנטמאת ב"ש אומרים תשפך חבל[יא] ובית הלל אומרים תעשה זילוף אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי אני אכריע בשדה תשפך חבל בבית תעשה זילוף איכא דאמרי בחדש תשפך חבל בישן תעשה זילוף אמרו לו אין נמי איכא הפסד עצים. ומ"מ קאמר רבי יוסי לרבי יהושע לא: מודה רבי אליעזר כו'. מסקנא קאי אמתני' דלעיל ולקמן פריך מודה רבי יהושע לרבי אליעזר מדעתי ליה, מכל מקום קתני גבי שמן דכולהו מודו שלא יטמאנה בידים משום הפסד חולין, דשמן חולין שנתערב תרומה נהן יאסרו לכהן ולזר משום טומאה דתרומה, משום להפסד מועט הוא כדמפרש דרחוי להדליק: **לאו מילתא היא.** לא תשיב, והרי הפסידו: שותין מלוג. שנמכר בסלע, ומזלפין מלוג הנמכר בשתים, נוח לקנות לוג בשתי סלעים לזילוף מלקנותו לשתיה, ומי שאינו עשיר יקח יין בזול לשתייתו לוג בסלע, ויין היוקר לזילוף: בחדש. למין ריחו נודף, ומין רחוי לזילוף: **אתי ביה לידי תקלה.** שמ ישהנו שלנו עד שיתיישן אתי למשתי מיניה: לזילוף קבעי ליה. ולריך שיהא לו ריח טוב, וכלי מאום רמי ליה, נתמיה: ותקלה עצמה. מי מייתינן לה ומשור לשהויי מי לא, תנאי היא: **תשפך חבל** (ו). לשון מחילה, כלומר תשפך יחד ולא לזלף, דילמא מלמזלף קלי קלי אפי' בו ביום אתי למשתי: בשדה תשפך חבל. שאין מזלפין בשדה, והא לא אמרינן שיבילנה בבית לזלפו, דלהכי אתי ביה לידי תקלה: **ואיכא דאמרי.** לשהייה מועטת (לא חיישינן) כי הא מן השדה לבית לא חיישינן, אלא בחדש תשפך חבל כו' (ז): [יב] **אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי.** כמה שנים אחר בית הלל וב"ש היה: **אמרו לו.** בני לורו: אין

ואמרי' גרמא אין בידים לא ואמאי אין מותר לשורפה מיד כשמסיח דעתו ממנה. [**תוספות, לקמן לד.**] **שותין מלוג בסלע, ומזלפין מלוג בשתים.** זילוף של יין נסך ודאי אסור דהויא הנאה גמורה כדאמרי' בפ"ק דפסחים (דף כ:) שותים מלוג בסלע ומזלפים מלוג בשתים, אבל כשתיה ודאי לא מחשבינן ליה לזילוף מדמתירין בפ"ק דפסחים (דף כ:) לזלף היין של תרומה טמאה, ואי כשתיה חשיב ה"ל שותה תרומה טמאה שבמיתה, אלא זילוף הנאה לחוד הוא דחשיב ומיתסר גבי יין נסך, ולא דמיא לבת תיהא שהריח יוצא דרך הנקב ונכנס בחוזק בגופו ומזיק אבל זילוף הריח מתפזר. [**תוספות, עבודה זרה סו:**] **ובית הלל אומרים תעשה זילוף.** ואם תאמר דאמר בספ"ק דפסחים (דף כ:) גבי תרומה טמאה שתעשה זילוף הא תנן בתמורה הראוי לקבורה קבורה פירוש כגון משקין. ויש לומר דלא קאי אלא אערלה וכלאי הכרם ולא אתרומה דשריא בהנאה. [**תוספות, שבת כה.**]

רבינו חננאל

אמר ליה לא אמרינן כמאן דמלי שרצים ונימ' כאלו השרץ עצמו נגע בפת ותהוי הפת תחלה דתניא יכול יהו הכלים מטמאין מאויר כלי חרס ת"ל מכל האוכל אשר יאכל אוכלין ומשקין מטמאין מאויר כלי חרס ואין כלים מטמאין מאויר כ"ח. **ואי ס"ד** דאמרינן כמאן דמלי [שרצים] דמי הא קא נגעי שרצי' בכלים אמאי לא מטמו אלא כיון דלא מיטמו הכלים מאויר כלי חרס ש"מ דלא אמרי' במאן דמלי שרצים דמי. אוצר החכמה אחרי כל הדברים הללו חזרנו למשנתנו: **רב חסדא רמי פסחא אפסחא** תנן במתני' כי אמר ר' יוסי על התלויה ועל הטמאה נחלקו ר' אליעזר אומר חשרף זו בעצמה חו בעצמה ר' יהושע אומר שתיהן כאחת. **איני** והתניא אומר ר' יוסי אין הנדון דומה לראיה כו' אבל היאך נשרוף אפי' תלויה עם הטמאה שמא יבוא אליהו ויטהרנו פי' התלויה. **ומשני משנתנו כר' שמעון** דמתני ששורפין התלויה והטמאה יחדו דברי יהושע. **ובריי'תא** דקתני אבל היאך נשרוף אפילו תלויה וטמאה כאחת שמא יבא אליהו ויטהרנו ר' יוסי אליבא דר' יהושע. **ומקשי' והא ר' יוסי היא** דקתני במתני' כי ר' יהושע אומר התלויה והטמאה שתיהן כאחת ואיך מוקמת לה לבריי'תא כר' יוסי דתניא אבל היאך נשרוף אפי' תלויה וטמאה. **ושנינן הכי קאמר ליה** ר' יוסי לר' **מאיר** לדידי אפי' תלויה עם הטמאה אין שורפין אלא אפי' לר' שמעון אליבא דר' יהושע דמיקל לא מיקל אלא בתלויה וטמאה אבל טהורה וטמאה לא שרפינן: **ר' יוסי בר' חנינא רמי תרומה אפסח ומשני** איך אתה שונה שר' יהושע אומר שתים כא' שנמצא מטמא התלויה בידים והלא בחבית של תרומה שנולד בה ספק טומאה לא החיר לטמאותה בידים אלא ע"י גרמא. **ומשני כרב חסדא** כי זה ששנינו במשנה ר' יוסי אפי' לר' שמעון שמיקל אליבא דר' יהושע חשיב לר' מאיר. ומשנה דתרומה אליבא דר' יהושע שנאה ר' יוסי אליבא דידיה דמחמיר: **ר' אלעזר רמי תרומה אתרומה ומשני** איני דלא התיר ר' יהושע בתלויה לטמא בידים והא בחבית של תרומה שנשברה בגת העליונה תחתונה יש בה חולין טמאה אמר ר' יהושע אף יטמאנה ביד. **ומשני שאני התם דאיכא הפסד** כלומר כיון שהגת התחתונה בתוכה חולין טמאים אם הוריד התרומה עליהם יפסידם. **ואקשינן והא מתני' דאיכא הפסד עצים** שאתה מצריכו לעשות שתי מדורות ולשרוף הטהרות באחת והטמאות [באחת] ולא חייש אלא אמר זו לעצמה וזו לעצמה. **ושנינן להפסד מרובה** כגון הפסד של חולין ששו אבל הפסד מועט שהוא של עצים לא חששו. ושמעינן האי סברא מהא דתניא חבית של שמן של תרומה שנשברה בגת העליונה והתחתונה טמאה ולא התיר ר' יהושע לטמאה ביד כדרך שהתיר ביין אלא אמר תרד ותטמא ואל יטמא ביד מרובה בשמן דהא ראוי להדליקו לפיכך לא חששו. **ואמרינן** למה בשמן אינו הפסד מרובה משום דראוי להדליקו בנר ובין שמן העומד לאכילה לשמן העומד להדלקה הפסדו מועט. גם היין הטמא נמי ראוי לזלף בו כשמן. ולא עוד אלא שהיין הטוב הוא הנמכר לזילוף ואין בו הפסד דהא אמרי' שותין מלוג בסלע אבל לזילוף אין מזלפין אלא מן המובחר הנמכר לוג בשני סלעים. **ודחי' זה היין חדש הוא** שאינו ראוי לזילוף כשמן. ואמרי' יניחנו עד שתישן. ודחינן חיישינן דלמא אינשי ושתי ליה. אי הכי שמן נמי ניחוש דלמא אכיל ליה ודחי' שמן רמי ליה בכלי מאוס אבל יין דבעי ליה לזילוף וריחו הוא דבעיא אי רמי ליה נמר ריחו חייס ולא שדי ליה ואתי ביה לידי תקלה. **ותקלה תנאי היא** דתניא חבית של יין של תרומה שנטמא. ב"ש אומר תשפך הכל וחייש לתקלה. וב"ה אומר תעשה זילוף ולא חייש לתקלה והלכה כב"ה. **ואע"ג** דאמר ר' ישמעאל בר' יוסי אני אכריע וקיימא לן כל מקום ששנים חלוקים ואחד מכריע הלכה כדברי המכריע. **ר' ישמעאל תלמיד הוא** ולא חשיב ר' ישמעאל בר' יוסי לאכרועי דהא ר' יוסי אביו של ר' ישמעאל שאמר שמועה זו משמו תלמיד שלישי לגבי ב"ה וב"ש הוא לכשתחשוב מרבן יוחנן בן זכאי שהוא תלמיד להלל עצמו עד ר' יוסי אתה מוצא אותם שלשה ר' יהושע ור' עקיבא ור' יוסי ולא עדיף ר' ישמעאל

עין משפט נר מצוה

קל"א **א** מיי' פ"ה מהל' טומאת מת הל' ו ופי"ג מהל' כלים הל' ג:
קל"ב **ב** סמ"ג עשין הלכה ג:
קל"ג **ג** ד מיי' פי"ב מה' תרומות הלכה ה:
קל"ד **ה** סמ"ג עשין יג:

רבינו חננאל

מי אמר ר' יהושע שתיהן כאחת ורמינהו חבית. תומר ר"י הא לא משני פסח שחי דמשמע ליה דפסח לא מעלה ולא מוריד מדשרי בתלויה ומשר בטהורות מ"ל מה שהיא תלויה ומשר בטהורות: **הא** ר' שמעון אליבא דר' יהושע. תימה לר"י לר' שמעון כיון דשרי תלויה לטומאת ניד מ"ל שרי לשורפו ומאי קרי ליה תלויה דתלויה היינו לא מוכלין ולא שורפין וי"ל דתלויה לר"ש היינו לא מחייב לשורפו: **ראוי** לזילוף. אף על גב דתרומה טומאה בשריפה כיון דמשקין נפ' בתרא לתמורה (ד' נ.) הרחוי לשריפה שריפה הרחוי לקבורה קבורה הוא הדין נכי הפי גווע הוחל ורחוי לזילוף: מין

ת"ל[א] כל אשר בתוכו יטמא וטמיך ליה[ב] מכל האוכל[א] אוכל מטמא[ג] מאויר כלי חרס[ב] ואין כל הכלים מטמאין[ג] מאויר כלי חרס: רב חסדא רמי פיסחא אפיסחא ומשני מי א"ר יהושע שתיהן כאחת ורמינהו[ד] א"ר יוסי אין הנדון דומה לראיה כשהעידו רבותינו על מה העידו אם על הבשר שנטמא בולד הטומאה ששורפין אותו עם הבשר שנטמא באב הטומאה זה טמא וזה טמא אם על השמן שנפסל בטבול יום שמדליקין אותו בנר שנטמא בטמא מת זה פסול וזה טמא אף אנו מודים בתרומה שנטמאת בולד הטומאה ששורפין אותה עם התרומה שנטמאת באב הטומאה אבל היאך נשרוף אפילו תלויה עם הטמאה שמא יבא אליהו ויטהרם ומשני הא ר"ש ואליבא דר' יהושע הא ר' יוסי ואליבא דר' יהושע[ג] דתניא י"ד שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת ושורפין תרומות טמאות תלויות וטהורות דברי ר' מאיר ר' יוסי אומר טהורה בפני עצמה ותלויה בפני עצמה וטמאה בפני עצמה אמר ר"ש[ג] לא נחלקו ר' אליעזר ור' יהושע על הטהורה ועל הטמאה שאין שורפין על התלויה ועל הטהורה ששורפין על מה נחלקו על התלויה ועל הטמאה שר' אליעזר אומר תישרף זו בעצמה וזו בעצמה ור' יהושע אומר שתיהן כאחת והא מתניתין ר' יוסי היא הכי קאמר ר' יוסי לר' מאיר אפילו ר"ש ואליבא דר' יהושע דמיקל כי מיקל בתלויה וטמאה אבל בטהורה וטמאה לא. רבי יוסי בר' חנינא רמי תרומה אפיסחא ומשני מי אמר ר' יהושע שתיהן כאחת ורמינהו[ד] חבית של תרומה שנולד בה ספק טומאה רבי אליעזר אומר אם היתה מונחת במקום התורפה יניחנה במקום המוצנע ואם היתה מגולה יכסנה רבי יהושע אומ' אם היתה מונח' במקום המוצנע יניחנה במקום התורפה ואם היתה מכוסה יגלנה גרמא אין בידים לא ומשני הא רבי שמעון אליבא דר' יהושע הא ר' יוסי אליבא דר' יהושע. ר' אלעזר רמי תרומה אתרומה ומשני מי אמר ר' יהושע גרמא אין בידים לא ורמינהו[ה] חבית של תרומה שנשברה בגת העליונה ותחתיה חולין טמאין מודה ר' אליעזר ורבי יהושע שאם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה יציל ואם לאו ר' אליעזר אומר תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד[ו] ר' יהושע אומר יטמאנה ביד ומשני שאני התם דאיכא הפסד חולין מתקיף לה רבא מתני' נמי איכא הפסד עצים א"ל אביי[ז] להפסד מרובה חששו להפסד מועט לא חששו ומנא תימרא דלהפסד מרובה חששו ולהפסד מועט לא חששו דתניא[ד] חבית של שמן תרומה שנשברה בגת העליונה ובתחתונה חולין טמאין מודה ר' אליעזר לר' יהושע שאם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה יציל ואם לאו תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד[ט] מ"ש שמן דראוי להדליק יין נמי ראוי לזילוף וכ"ת זילוף לאו מילתא היא והאמר שמואל משום ר' חייא שותין מלוג בסלע ומזלפין מלוג בשתים בהדי הדי אתי ביה לידי תקלה אתי ביה לידי תקלה[ח] דרמי ליה בכלי מאום יין נמי רמי ליה בכלי מאום לזילוף קא בעי ליה בכלי מאום רמי ליה. [י] ותקלה עצמה תנאי היא דתניא חבית של יין של תרומה שנטמאת ב"ש אומרים תשפך חבל[יא] ובית הלל אומרים תעשה זילוף אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי אני אכריע בשדה תשפך חבל בבית תעשה זילוף איכא דאמרי בחדש תשפך חבל בישן תעשה זילוף אמרו לו אין נמי איכא הפסד עצים. ומ"מ קאמר רבי יוסי לרבי יהושע לא: מודה רבי אליעזר כו'. מסקנא קאי אמתני' דלעיל ולקמן פריך מודה רבי יהושע לרבי אליעזר מדעתי ליה, מכל מקום קתני גבי שמן דכולהו מודו שלא יטמאנה בידים משום הפסד חולין, דשמן חולין שנתערב תרומה נהן יאסרו לכהן ולזר משום טומאה דתרומה, משום להפסד מועט הוא כדמפרש דרחוי להדליק: **לאו מילתא היא.** לא תשיב, והרי הפסידו: שותין מלוג. שנמכר בסלע, ומזלפין מלוג הנמכר בשתים, נוח לקנות לוג בשתי סלעים לזילוף מלקנותו לשתיה, ומי שאינו עשיר יקח יין בזול לשתייתו לוג בסלע, ויין היוקר לזילוף: בחדש. למין ריחו נודף, ומין רחוי לזילוף: **אתי ביה לידי תקלה.** שמ ישהנו שלנו עד שיתיישן אתי למשתי מיניה: לזילוף קבעי ליה. ולריך שיהא לו ריח טוב, וכלי מאום רמי ליה, נתמיה: ותקלה עצמה. מי מייתינן לה ומשור לשהויי מי לא, תנאי היא: **תשפך חבל** (ו). לשון מחילה, כלומר תשפך יחד ולא לזלף, דילמא מלמזלף קלי קלי אפי' בו ביום אתי למשתי: בשדה תשפך חבל. שאין מזלפין בשדה, והא לא אמרינן שיבילנה בבית לזלפו, דלהכי אתי ביה לידי תקלה: **ואיכא דאמרי.** לשהייה מועטת (לא חיישינן) כי הא מן השדה לבית לא חיישינן, אלא בחדש תשפך חבל כו' (ז): [יב] **אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי.** כמה שנים אחר בית הלל וב"ש היה: **אמרו לו.** בני לורו: אין

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) לעיל טו., ג) לעיל יג. לקמן מט., ג) עיין בכורות לד., ד) לעיל טו. [וס"נ], ה) סס [וס"נ], ו) [ועיין מ"ש לעיל טו. על הגליון], ז) לעיל טו: וס"נ שבת קנד:, ח) בבא קמא קטו:, ט) [סס ע"ב לקמן לג: חולין נג:], י) [יומא סו.] עיין תוס' חולין נג: ד"ה אתי, כ) יח:, ל) ויקרא יא כד. כז לז, מ) כ"ז מבואר בכלים פ"א מ"ה וזבים פ"ה מ"ח וי', נ) [וע"ע תוספות שבת דף כה. ד"ה קן].

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה תסיק מסכל. נ"ב ובב"ק דף קטו גרס הכל וכן נ"ל נכון: (ב) רש"י ד"ה ומיכא דתמרי וכו' מכל וכו' הס"ד ומ"ש מ"ס אמרו לו לאו ב"ש וב"ה קאמרי דהא ר' ישמעאל בר' יוסי כמה שנים אחר ב"ה וב"ש היה אלא לאמרו לו בני דורו כנ"ל והד"ח:

תורה אור השלם

א) וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ:
[ויקרא יא, לג]

ב) מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא: [ויקרא יא, לד]

הגהות וציונים

ו] צ"ל מיטמא (מנחם משיב נפש): ז] צ"ל מיטמאין (מנחם משיב נפש): ג] [בבבא קמא איתא הכל ופי' רש"י כולה ביחד ובערוך גרס הכל פי' לאלתר] (גליון): ד] צ"ל אנן (באה"מ): ה] [נ"ל דזה הדבור הוא מיותר. מראה אש] (גליון) ועי' הג' הב"ח:

משנת ראשונים

תלמוד לומר כל אשר בתוכו יטמא וטמיך ליה מכל האכל אוכל מטמא מאויר כלי חרס. יש שלומדין דכלי חרס אינו נעשה אב הטומאה מדאמרינן סוף פרק קמא דפסחים יכול יהו כל הכלים מטמאין מאויר כלי חרס, תלמוד לומר מכל אשר יאכל אוכלים ומשקין מטמאין ואין כלים מטמאין מאויר כלי חרס, והקשה רבינו שמחה דילמא הא דלא מטמא כלי את הכלי היינו מאוירו אבל במגע יטמא כלי.

[**שיטה מקובצת, בבא קמא כה:**]

גרמא אין בידים לא. פסול הגוף הוי, תימה דלעיל (דף כ:) אמרינן אם היתה במקום המוצנע יניחנה במקום התורפה

מקום מוֹדֶה [-מודים] רַבִּי אֱלִיעֶזֶר וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, שֶׁאִם יָכוֹל לְהַצִּיל מִמֶּנָּה [-מהתרומה] לכל הפחות רְבִיעִית הלוג בְּטָהֳרָה על ידי שיביא כלים טהורים ויקבל אותה בהם, יַצִּיל אותה בטהרה, ועליו לחזר אחר כלים אלו כדי לקבלה בהם[כג]. ואף על פי שעד שימצא כלים טהורים תפול רובה לתוך יין החולין ותאסרנו, מכל מקום לא יקבלנה בכלים טמאים, לפי שאסור לטמא תרומה לצורך הצלת חולין מהפסד. וְאִם לָאו - אבל אם אינו יכול להצילה כלל בכלים טהורים, אלא רק בכלים טמאים, ואם יקבל אותה בהם יטמאנה, נחלקו התנאים בדינו. רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, תֵּרֵד לבור וְתִטַּמֵּא מאליה, וְאַל יְטַמְּאֶנָּה בַּיָּד על ידי קבלתה בכלים טמאים, ואפילו שמחמת כן יאסרו החולין שבבור. ורַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר, יְטַמְּאֶנָּה בַּיָּד ויקבלנה בכלים טמאים[כד] כדי שלא תפול לתוך החולין ותאסרם, ואין בכך משום איסור לטמא תרומה, שהרי בין כך ובין כך היא עומדת להיטמא וללכת לאיבוד. הרי שלדעת רבי יהושע מותר לטמא תרומה שסופה לאיבוד אפילו בידים, ואם כן מדוע אסר במשנה הקודמת לטמא תרומה תלויה בידים, הלא אף היא אסורה באכילה וסופה ללכת לאיבוד[כה].

וּמְשַׁנֵּי - ותירץ רבי אלעזר סתירה זו, שָׁאנִי הָתָם - שונה הדבר שם, בחבית שנשברה בגת העליונה, דְּאִיכָּא [-שיש] הֶפְסֵד של החוֹלִין אם לא יקבל את יין התרומה בכלים טמאים, שהרי יין התרומה עומד ליפול לתוך יין החולין הטמא ולאסרו בשתיה, ולכך התיר רבי יהושע לקבלו בכלים טמאים ולטמאותו בידים[ל]. אך באופן שאין הפסד לחולין, אוסר רבי יהושע לטמאות תרומה בידים, וכאמור במשנה הראשונה.

רבא מקשה על תירוצו של רבי אלעזר:
מַתְקִיף לָהּ [-הקשה עליו] רָבָא, הלא בְּמַתְנִיתִין [-במשנתנו], שאמר רבי יוסי בשיטת רבי יהושע שאסור לשרוף בערב פסח תרומה טהורה עם טמאה ולטמאותה[לא], נַמִּי אִיכָּא [-גם כן יש] הֶפְסֵד עֵצִים, שהרי אם נאסור לשרוף את שתי התרומות כאחת, יצטרך לשריפת כל אחת מהן עצים אחרים[לב]. וכיון שבמקום הפסד התיר רבי יהושע לטמא תרומה טהורה שהולכת לאיבוד, מדוע הצריך לשרוף תרומת חמץ טהורה בפני עצמה.

מתרצת הגמרא, אָמַר לֵיהּ אַבַּיֵי לרבא, דווקא לְהֶפְסֵד מְרוּבֶּה של יין החולין שבבור חָשְׁשׁוּ, ועל כן התיר רבי יהושע לטמא את יין התרומה כדי שלא יפול לתוכו ויאסרנו, אבל לְהֶפְסֵד מוּעָט של עצים לֹא חָשְׁשׁוּ, ולא התירו מחמתו לטמא את התרומה אפילו כשהיא הולכת לאיבוד[לג].

הגמרא מביאה ראיה לדברי אביי: אהח 19/06/2018
מוכיחה הגמרא, וּמְנָא תֵּימְרָא [-ומנין אתה אומר] דְּדווקא לְהֶפְסֵד מְרוּבֶּה חָשְׁשׁוּ וְאילו לְהֶפְסֵד מוּעָט לֹא חָשְׁשׁוּ, ממה דְּתַנְיָא [-ששנינו] בברייתא, חֲבִית שֶׁל שֶׁמֶן תְּרוּמָה שֶׁנִּשְׁבְּרָה בַּגַּת הָעֶלְיוֹנָה, וְבַגת הַתַּחְתּוֹנָה נמצא שמן של חוֹלִין טְמֵאִין, ואם יפול שמן התרומה לתוכו יטמא, ויאסור את כל התערובת באכילה כדין התרומה הטמאה[לד], אף שלגבי יין נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע באופן זה אם רשאי לטמא את יין התרומה ביד, מכל מקום לגבי שמן מוֹדֶה רַבִּי אֱלִיעֶזֶר לְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, שֶׁאִם יָכוֹל לְהַצִּיל מִמֶּנָּה רְבִיעִית בְּטָהֳרָה יַצִּיל בטהרה, ועליו לחזר אחר כלים טהורים כדי לקבלה בהם, ואפילו שעד שימצאם תפול רובה לתוך החולין ותאסרם, מכל מקום לא יקבלנה בכלים טמאים, וְאִם לָאו - שאינו יכול להצילה כלל בכלים טהורים, אלא רק בכלים טמאים, ואם יקבל אותה בהם יטמאנה, לדברי הכל תֵּרֵד התרומה לתוך החולין הטמאים וְתִטַּמֵּא מאליה, וְאַל יְטַמְּאֶנָּה בַּיָּד על ידי קבלתה בכלים טמאים, ואפילו שבכך יאסר שמן החולין באכילה[לה]. ואף רבי יהושע שהתיר לטמא יין ביד באופן זה, אסר בשמן, משום שאף אם יפול השמן לשמן החולין ויאסרנו באכילה לכהנים ולזרים, אין זה כי אם הפסד מועט, שהרי עדיין ראוי שמן זה להדלקת הנר, כדין תרומה טמאה שניתנה לכהנים להדלקה. ואילו ביין זהו הפסד מרובה, ולכך התיר רבי יהושע. ומוכח מכאן כדברי אביי, שיש לחלק בין הפסד מועט למרובה.

הגמרא מבררת את החילוק בין יין לשמן:
מקשה הגמרא, מַאי שְׁנָא [-במה שונה] שֶׁמֶן, שתערובת שמן תרומה בשמן חולין טמא אין זה הפסד מרובה, משום דְּעדיין הוא רָאוּי לְהַדְלִיק בו את הנר, הלא יַיִן שיש בו תערובת תרומה וחולין טמאים נַמִּי [-גם כן] רָאוּי הוא לְזִילּוּף - לשפוך ממנו בתוך הבית כדי לתת בו ריח טוב[לו], ומדוע התיר רבי יהושע לטמא את יין התרומה בידים כדי למנוע ממנו להתערב בחולין ולאוסרם באכילה. ממשיכה הגמרא לפרש את קושייתה, וְכִי תֵּימָא זִילּוּף לָאו מִילְּתָא הִיא - ואם תאמר לתרץ שזילוף אינו כלום משום שאינו תשמיש חשוב, ועל כן אם יאסר היין בשתיה הרי זה הפסד גמור, וְהָאָמַר [-והרי אמר] שְׁמוּאֵל מִשּׁוּם [-בשם] רַבִּי חִיָּיא, שׁוֹתִין מִיין שנמכר לוֹג [-מידת לח] בְּסֶלַע [-סוג מטבע], וּמְזַלְּפִין מִיין הנמכר לוֹג בְּשְׁתַּיִם - בשני סלעים. כלומר, מי שאין בידו לקנות הרבה יין משובח, עדיף לו לקנות את היקר והמשובח לזילוף ואת הזול לשתיה. הרי שזילוף הוא תשמיש חשוב, ואם כן מדוע תערובת יין תרומה טמא ביין חולין נחשבת להפסד מרובה, הלא עדיין הוא ראוי לזילוף.

מתרצת הגמרא, מה שהתיר רבי יהושע לטמא את היין, הוא בְּיַיִן חָדָשׁ שאין ריחו נודף ואינו ראוי לזילוף, ואם יפול לתוכו יין התרומה ויאסרנו לא יהיה ראוי לכלום ויפסד לגמרי.

שוב מקשה הגמרא, מדוע ביין חדש הוא הפסד מרובה, וְהָא [-והרי] רָאוּי יין זה לְיַשְׁנוֹ, ואחר כך יזלפו ממנו, ולא ילך לאיבוד. מתרצת הגמרא, אם ישהנו אצלו עד שיתיישן, יש לחשוש שמא אָתֵי בֵּיהּ [-יבוא בו] לִידֵי תַּקָּלָה, שכן הוא עלול לשתותו ולעבור על איסור אכילת תרומה טמאה, ולכך אסור ליישנו[לז].

כג. טעם שיעור רביעית, מפני שבפחות משיעור זה אין מצות אכילת תרומה, ואין חיוב שמירה אלא בתרומה שיש מצוה באכילתה. קובץ שיעורים (חוס סט).

כד. רש"י (לעיל טו. ד"ה יציל וד"ה ומס). אך הרמב"ם (תרומות פי"ג ה"ד) כתב 'אם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה יציל, ואם לאו יציל בידיו בלא נטילת ידים, ואף על פי שהוא מטמאה'. ומשמע מדבריו שלא התיר רבי יהושע לטמא את התרומה אלא בטומאה דרבנן. וראה באור שמח (שם ה"ה), במקדש דוד (מ"ג סי' מו סק"ז) ובאחיעזר (ח"ג סי' מ חוס ד) בביאור שיטתו.

כה. הירושלמי (תרומות פ"ח ה"ח) מתרץ גם על סתירה זו שמחלוקת תנאים היא בשיטת רבי יהושע, כפי שתירצה הגמרא לעיל על הסתירה שבין המשנה לברייתא. וראה בפני יהושע (ד"ה ר"ח) מדוע הגמרא כאן לא תירצה כן.

ל. מכאן מוכח, שלדעת רבי יהושע האיסור לטמא בידים תרומה שסופה לאיבוד אינו אלא מדרבנן, שכן אם הוא מן התורה לא יתכן שהתירוהו משום הפסד. פני יהושע (לעיל טו. ד"ה מי דמי).

לא. וכן מבואר בברייתות שהובאו לעיל, שרבי יוסי אוסר לדעת רבי יהושע לשרוף טהורה עם טמאה בערב פסח.

לב. צריך עיון, הלא לשיטת חכמים (להלן כח.) ביעור חמץ הוא בכל דבר ואף על ידי פירורו וזרייתו לרוח, ואין כלל צורך בעצים בכדי להשביתו. קובץ שיעורים (חוס עד).

לג. ואף תרומה תלויה אסר רבי יוסי בדעת רבי יהושע לטמא באופן זה, שמא יבא אליהו ויטהרנה, כמבואר בברייתא לעיל.

לד. כמבואר לעיל בהערה לגבי חבית יין.

לה. מה שאמרה הברייתא בתחילתה 'מודה רבי אליעזר לרבי יהושע', כוונתה על הדין השני שאם לא יכול להציל בטהרה תרד ותטמא. ולהלן (כח.) תקשה הגמרא, הלא היתה הברייתא צריכה לומר להפך, שרבי יהושע מודה לרבי אליעזר, שאף שהתיר ביין לטמא בידים מכל מקום בשמן הוא מודה לדברי רבי אליעזר. רש"י (ד"ה מודה). אמנם הגמרא מקשה כן על ברייתא אחרת, אך כוונתה להקשות כן גם על ברייתא זו, ותירוצי הגמרא שם מיישבים גם ברייתא זו. על פי תוספות רבינו פרץ (להלן כח. ד"ה מודה).

לו. ואף על פי שתרומה טמאה מצותה בשריפה (שבת כה.), אין זה אלא בדבר הראוי לשריפה, ולא ביין שאינו בר שריפה, שכן שנינו במשנה בתמורה (לג:) לענין איסורי הנאה, שהראוי לשריפה ישרף, והראוי לקבורה יקבר. והוא הדין ליין תרומה שאינו ראוי לשריפה אלא לזילוף, יזלפו אותו. תוספות (ד"ה ראוי). והוסיף בתוספות רבינו פרץ (ד"ה ראוי), שזילופו זו היא קבורתו, וכשם שמותר ליהנות משמן בדרך שריפתו, כן מותר ליהנות מהיין בדרך קבורתו. אמנם התוספות בשבת (כה. ד"ה קן) הקשו, איך מותר לזלפו, הלא דינו בקבורה. ותירצו, שדווקא ערלה וכלאי הכרם שאסורים בהנאה מצוותם בקבורה, אבל לא תרומה טמאה שמותרת בהנאה. וכן מבואר ברש"י בתמורה (שם ד"ה חמץ).

לז. רש"י (ד"ה חמץ). ומשמע שרק ביין חדש חוששים לתקלה כשמיישנו, אך ביין ישן

מי אמר ר' יהושע שתיהן כאחת ורמינהו חבית. תומר ר"י הא לא מצי פסח שחי דמשמע ליה דפסח לא מעלה ולא מוריד מדשרי בתלויה ומסר בטהורות מ"ל מה שהיא תלויה הוי הטעם:

הא ר' שמעון אליבא דר' יהושע. תימה לר"י לר' שמעון כיון דשרי תלויה לטומאת ניד מ"ל שרי לשורפו ואחר כך ליה תלויה דתלויה היינו לא מוכלין ולא שורפין וי"ל דתלויה לר"ש היינו לא מחייב לשורפו: **ראוי** לזילוף. אף על גב דתרומה טומאה בשריפה כיון דמסקינן בפ' בתרא דתמורה (ד' נג:) הרחוי לשריפה שריפה הרחוי לקבורה קבורה הוא הדין נכי הא גוונא הוחיל ורחוי לזילוף[ט]: ששורפין אותו עם הבשר שנטמא באב הטומאה זה טמא וזה טמא אם על השמן שנפסל בטבול יום שמדליקין אותו בנר שנטמא בטמא מת זה פסול וזה טמא אף אנו מודים בתרומה שנטמאת בולד הטומאה ששורפין אותה עם התרומה שנטמאת באב הטומאה אבל היאך נשרוף אפילו תלויה עם הטמאה שמא יבא אליהו ויטהרם ומשני הא ר"ש ואליבא דר' יהושע הא ר' יוסי ואליבא דר' יהושע[י] דתניא י"ד שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת ושורפין תרומות טמאות תלויות וטהורות דברי ר' מאיר ר' יוסי אומר טהורה בפני עצמה ותלויה בפני עצמה וטמאה בפני עצמה אמר ר"ש[יא] לא נחלקו ר' אליעזר ור' יהושע על הטהורה ועל הטמאה שאין שורפין על התלויה ועל הטהורה ששורפין על מה נחלקו על התלויה ועל הטמאה שר' אליעזר אומר תישרף זו בעצמה וזו בעצמה ור' יהושע אומר שתיהן כאחת והא מתניתין ר' יוסי היא הכי קאמר ר' יוסי לר' מאיר אפילו ר"ש ואליבא דר' יהושע דמיקל כי מיקל בתלויה וטמאה אבל בטהורה וטמאה לא. רבי יוסי בר' חנינא רמי תרומה אפיסחא ומשני מי אמר ר' יהושע שתיהן כאחת ורמינהו[יב] חבית של תרומה שנולד בה ספק טומאה רבי אליעזר אומר אם היתה מונחת במקום התורפה יניחנה במקום המוצנע ואם היתה מגולה יכסנה רבי יהושע אומ' אם היתה מונח' במקום המוצנע יניחנה במקום התורפה ואם היתה מכוסה יגלנה גרמא אין בידים לא ומשני הא רבי שמעון אליבא דר' יהושע הא ר' יוסי אליבא דר' יהושע. ר' אלעזר רמי תרומה אתרומה ומשני מי אמר ר' יהושע גרמא אין בידים לא ורמינהו[יג] חבית של תרומה שנשברה בגת העליונה ותחתיה חולין טמאין מודה ר' אליעזר ורבי יהושע שאם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה יציל ואם לאו ר' אליעזר אומר תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד[יד] ר' יהושע אומר יטמאנה ביד ומשני שאני התם דאיכא הפסד חולין מתקיף לה רבא מתני' נמי איכא הפסד עצים א"ל אביי[טו] להפסד מרובה חששו להפסד מועט לא חששו ומנא תימרא דלהפסד מרובה חששו ולהפסד מועט לא חששו דתניא[טז] חבית של שמן תרומה שנשברה בגת העליונה ובתחתונה חולין טמאין מודה ר' אליעזר לר' יהושע שאם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה יציל ואם לאו תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד[יז] מ"ש שמן דראוי להדליק יין נמי ראוי לזילוף וכ"ת זילוף לאו מילתא היא והאמר שמואל משום ר' חייא שותין מלוג בסלע ומזלפין מלוג בשתים בחדש והא ראוי לישנו[יח] אתי ביה לידי תקלה שמן נמי אתי ביה לידי תקלה[יט] דרמי ליה בכלי מאום יין נמי רמי ליה בכלי מאום לזילוף קא בעי ליה בכלי מאום רמי ליה.[כ] ותקלה עצמה תנאי היא דתניא חבית של יין של תרומה שנטמאת ב"ש אומרים תשפך חבל[כא] ובית הלל אומרים תעשה זילוף אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי אני אכריע בשדה תשפך חבל בבית תעשה זילוף איכא דאמרי בחדש תשפך חבל בישן תעשה זילוף אמרו לו אין נמי איכא הפסד עצים. ומ"מ קאמר רבי יוסי מלינא דרבי יהושע דלא: מודה רבי אליעזר בו'. מהקשה קמי מאי קאמר דרבי יהושע לרבי אליעזר מנא ליה, מכל מקום קשיא גבי שמן דכולהו מודו דלא יטמאנה ביד ולקמן פריך מודה רבי יהושע לרבי אליעזר מנא ליה, מכל מקום קשיא גבי שמן דכולהו מודו דלא יטמאנה ביד ולקמן פריך מודה רבי יהושע לרבי אליעזר מנא ליה, מכל מקום קשיא גבי שמן דכולהו מודו דלא יטמאנה ביד ומשני שאני התם דאיכא הפסד עצים א"ל אביי להפסד מרובה חששו להפסד מועט לא חששו ומנא תימרא דלהפסד מרובה חששו ולהפסד מועט לא חששו דתניא חבית של שמן תרומה שנשברה בגת העליונה ובתחתונה חולין טמאין מודה ר' אליעזר לר' יהושע שאם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה יציל ואם לאו תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד מ"ש שמן דראוי להדליק יין נמי ראוי לזילוף וכ"ת זילוף לאו מילתא היא והאמר שמואל משום ר' חייא שותין מלוג בסלע ומזלפין מלוג בשתים בחדש והא ראוי לישנו אתי ביה לידי תקלה דרמי ליה בכלי מאום יין נמי רמי ליה בכלי מאום לזילוף קא בעי ליה בכלי מאום רמי ליה. ותקלה עצמה תנאי היא דתניא חבית של יין של תרומה שנטמאת ב"ש אומרים תשפך חבל ובית הלל אומרים תעשה זילוף אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי אני אכריע בשדה תשפך חבל בבית תעשה זילוף איכא דאמרי בחדש תשפך חבל בישן תעשה זילוף אמרו לו אין

ת"ל[א] כל אשר בתוכו יטמא וטמיך ליה[ב] מכל האוכל[א] אוכל מטמא[ג] מאויר כלי חרס[ב] ואין כל הכלים מטמאין[ג] מאויר כלי הבד[ד] רב חסדא רמי פיסחא אפיסחא ומשני מי א"ר יהושע שתיהן כאחת ורמינהו[ה] א"ר יוסי אין הנדון דומה לראיה כשהעידו רבותינו על מה העידו אם על הבשר שנטמא בולד הטומאה שנפסל בטבול יום שמדליקין אותו בנר שנטמא בטמא מת זה פסול וזה טמא אף אנו מודים בתרומה שנטמאת בולד הטומאה ששורפין אותה עם התרומה שנטמאת באב הטומאה אבל היאך נשרוף אפילו תלויה עם הטמאה שמא יבא אליהו ויטהרם ומשני הא ר"ש ואליבא דר' יהושע[ו] דתניא י"ד שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת ושורפין תרומות טמאות תלויות וטהורות דברי ר' מאיר ר' יוסי אומר טהורה בפני עצמה ותלויה בפני עצמה וטמאה בפני עצמה אמר ר"ש[ז] לא נחלקו ר' אליעזר ור' יהושע על הטהורה ועל הטמאה שאין שורפין על התלויה ועל הטהורה ששורפין על מה נחלקו על התלויה ועל הטמאה שר' אליעזר אומר תישרף זו בעצמה וזו בעצמה ור' יהושע אומר שתיהן כאחת ואיתמר עלה אמר ר' יוסי לר' מאיר אפילו ר"ש ואליבא דר' יהושע דמיקל כי מיקל בתלויה וטמאה אבל בטהורה וטמאה לא. רבי יוסי בר' חנינא רמי תרומה אפיסחא ומשני מי אמר ר' יהושע שתיהן כאחת ורמינהו[ח] חבית של תרומה שנולד בה ספק טומאה רבי אליעזר אומר אם היתה מונחת במקום התורפה יניחנה במקום המוצנע ואם היתה מגולה יכסנה רבי יהושע אומ' אם היתה מונח' במקום המוצנע יניחנה במקום התורפה ואם היתה מכוסה יגלנה גרמא אין בידים לא ומשני הא רבי שמעון אליבא דר' יהושע הא ר' יוסי אליבא דר' יהושע. ר' אלעזר רמי תרומה אתרומה ומשני מי אמר ר' יהושע גרמא אין בידים לא ורמינהו[ט] חבית של תרומה שנשברה בגת העליונה ותחתיה חולין טמאין מודה ר' אליעזר ורבי יהושע שאם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה יציל ואם לאו ר' אליעזר אומר תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד[י] ר' יהושע אומר יטמאנה ביד ומשני שאני התם דאיכא הפסד חולין מתקיף לה רבא מתני' נמי איכא הפסד עצים א"ל אביי[יא] להפסד מרובה חששו להפסד מועט לא חששו ומנא תימרא דלהפסד מרובה חששו ולהפסד מועט לא חששו דתניא[יב] חבית של שמן תרומה שנשברה בגת העליונה ובתחתונה חולין טמאין מודה ר' אליעזר לר' יהושע שאם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה יציל ואם לאו תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד[יג] מ"ש שמן דראוי להדליק יין נמי ראוי לזילוף וכ"ת זילוף לאו מילתא היא והאמר שמואל משום ר' חייא שותין מלוג בסלע ומזלפין מלוג בשתים בחדש והא ראוי לישנו[יד] אתי ביה לידי תקלה שמן נמי אתי ביה לידי תקלה[טו] דרמי ליה בכלי מאום יין נמי רמי ליה בכלי מאום לזילוף קא בעי ליה בכלי מאום רמי ליה.[טז] ותקלה עצמה תנאי היא דתניא חבית של יין של תרומה שנטמאת ב"ש אומרים תשפך חבל[יז] ובית הלל אומרים תעשה זילוף אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי אני אכריע בשדה תשפך חבל בבית תעשה זילוף איכא דאמרי בחדש תשפך חבל בישן תעשה זילוף אמרו לו אין נמי איכא הפסד עצים. ומ"מ קאמר רבי יוסי מלינא דרבי יהושע דלא: מודה רבי אליעזר בו'. מהקשה קמי מאי קאמר דרבי יהושע לרבי אליעזר מנא ליה, מכל מקום קשיא גבי שמן דכולהו מודו דלא יטמאנה ביד ולקמן פריך מודה רבי יהושע לרבי אליעזר מנא ליה, מכל מקום קשיא גבי שמן דכולהו מודו דלא יטמאנה ביד ומשני שאני התם דאיכא הפסד חולין להדליק: לאו מילתא היא. לא משיב, והרי הפסידו: שותין מלוג. שנמכר בסלע, ומזלפין מלוג הנמכר בשתים, וזה לקנות לוג בשתי סלעים לזילוף מלקנותו לשתיה, ומי שחינו עשיר יקח יין בזול לשתייתו לוג בסלע, ויין היוקר לזילוף: בחדש. לחין ריחו נודף, ואין רחוי לזילוף: אתי ביה לידי תקלה. שם יהחנו חללו עד שיתיישן חתי למשתי מיניה: לזילוף קבעי ליה. ולריך שיהח לו ריח טוב, וכללי מחום רמי ליה, נחמיה: ותקלה עצמה. מי חיישינן לה ומסור לשהויי מי לח, תנאי היא: תשפך חבל (ו). לשון מחילה, כלומר תשפך יחד ולא לזלף, דילמא מלמזלף קלי קלי חפי' בו ביום חתי למשתי: בשדה תשפך חבל. שחין מזלפין בשדה, והא לח חמרינן שיבילנה בבית לזלפו, דלהכי חתי ביה לידי תקלה: ואיכא דאמרי. לשהייה מועטת (לח חיישינן) כי הח מן השדה לבית לח חיישינן, חלח בחדש תשפך חבל כו' (ז): [טז]אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי. כמה שנים חמר בית הלל וב"ש היה: אמרו לו. בני דורו: אין

מי אמר ר' יהושע שתיהן כאחת ורמינהו חבית. תומר ר"י הא לא מצי פסח שחי דמשמע ליה דפסח לא מעלה ולא מוריד מדשרי בתלויה ומסר בטהורות מ"ל מה שהיא תלויה הוי הטעם:

הא ר' שמעון אליבא דר' יהושע. תימה לר"י לר' שמעון כיון דשרי תלויה לטומאת ניד מ"ל שרי לשורפו ואחר כך ליה תלויה דתלויה היינו לא מוכלין ולא שורפין וי"ל דתלויה לר"ש היינו לא מחייב לשורפו: **ראוי** לזילוף. אף על גב דתרומה טומאה בשריפה כיון דמסקינן בפ' בתרא דתמורה (ד' נג:) הרחוי לשריפה שריפה הרחוי לקבורה קבורה הוא הדין נכי הא גוונא הוחיל ורחוי לזילוף[ט]: ששורפין אותו עם הבשר שנטמא באב הטומאה זה טמא וזה טמא אם על השמן שנפסל בטבול יום שמדליקין אותו בנר שנטמא בטמא מת זה פסול וזה טמא אף אנו מודים בתרומה שנטמאת בולד הטומאה ששורפין אותה עם התרומה שנטמאת באב הטומאה אבל היאך נשרוף אפילו תלויה עם הטמאה שמא יבא אליהו ויטהרם ומשני הא ר"ש ואליבא דר' יהושע הא ר' יוסי ואליבא דר' יהושע[י] דתניא י"ד שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת ושורפין תרומות טמאות תלויות וטהורות דברי ר' מאיר ר' יוסי אומר טהורה בפני עצמה ותלויה בפני עצמה וטמאה בפני עצמה אמר ר"ש[יא] לא נחלקו ר' אליעזר ור' יהושע על הטהורה ועל הטמאה שאין שורפין על התלויה ועל הטהורה ששורפין על מה נחלקו על התלויה ועל הטמאה שר' אליעזר אומר תישרף זו בעצמה וזו בעצמה ור' יהושע אומר שתיהן כאחת ואיתמר עלה אמר ר' יוסי לר' מאיר אפילו ר"ש ואליבא דר' יהושע דמיקל כי מיקל בתלויה וטמאה אבל בטהורה וטמאה לא. רבי יוסי בר' חנינא רמי תרומה אפיסחא ומשני מי אמר ר' יהושע שתיהן כאחת ורמינהו[יב] חבית של תרומה שנולד בה ספק טומאה רבי אליעזר אומר אם היתה מונחת במקום התורפה יניחנה במקום המוצנע ואם היתה מגולה יכסנה רבי יהושע אומ' אם היתה מונח' במקום המוצנע יניחנה במקום התורפה ואם היתה מכוסה יגלנה גרמא אין בידים לא ומשני הא רבי שמעון אליבא דר' יהושע הא ר' יוסי אליבא דר' יהושע. ר' אלעזר רמי תרומה אתרומה ומשני מי אמר ר' יהושע גרמא אין בידים לא ורמינהו[יג] חבית של תרומה שנשברה בגת העליונה ותחתיה חולין טמאין מודה ר' אליעזר ורבי יהושע שאם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה יציל ואם לאו ר' אליעזר אומר תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד[יד] ר' יהושע אומר יטמאנה ביד ומשני שאני התם דאיכא הפסד חולין מתקיף לה רבא מתני' נמי איכא הפסד עצים א"ל אביי[טו] להפסד מרובה חששו להפסד מועט לא חששו ומנא תימרא דלהפסד מרובה חששו ולהפסד מועט לא חששו דתניא[טז] חבית של שמן תרומה שנשברה בגת העליונה ובתחתונה חולין טמאין מודה ר' אליעזר לר' יהושע שאם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה יציל ואם לאו תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד[יז] מ"ש שמן דראוי להדליק יין נמי ראוי לזילוף וכ"ת זילוף לאו מילתא היא והאמר שמואל משום ר' חייא שותין מלוג בסלע ומזלפין מלוג בשתים בחדש והא ראוי לישנו[יח] אתי ביה לידי תקלה שמן נמי אתי ביה לידי תקלה[יט] דרמי ליה בכלי מאום יין נמי רמי ליה בכלי מאום לזילוף קא בעי ליה בכלי מאום רמי ליה.[כ] ותקלה עצמה תנאי היא דתניא חבית של יין של תרומה שנטמאת ב"ש אומרים תשפך חבל[כא] ובית הלל אומרים תעשה זילוף אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי אני אכריע בשדה תשפך חבל בבית תעשה זילוף איכא דאמרי בחדש תשפך חבל בישן תעשה זילוף אמרו לו אין

ואמרי' גרמא אין בידים לא ואמאי אין מותר לשורפה מיד כשמסיח דעתו ממנה. [**תוספות, לקמן לד.**] **שותין מלוג בסלע, ומזלפין מלוג בשתים.** זילוף של יין נסך ודאי אסור דהויא הנאה גמורה כדאמרי' בפ"ק דפסחים (דף כ:) שותים מלוג בסלע ומזלפים מלוג בשתים, אבל כשתיה ודאי לא מחשבינן ליה לזילוף מדמתירין בפ"ק דפסחים (דף כ:) לזלף היין של תרומה טמאה, ואי כשתיה חשיב ה"ל שותה תרומה טמאה שבמיתה, אלא זילוף הנאה לחוד הוא דחשיב ומיתסר גבי יין נסך, ולא דמיא לבת תיהא שהריח יוצא דרך הנקב ונכנס בחוזק בגופו ומזיק אבל זילוף הריח מתפזר. [**תוספות, עבודה זרה סו:**] **ובית הלל אומרים תעשה זילוף.** ואם תאמר דאמר בספ"ק דפסחים (דף כ:) גבי תרומה טמאה שתעשה זילוף הא תנן בתמורה הראוי לקבורה קבורה פירוש כגון משקין. ויש לומר דלא קאי אלא אערלה וכלאי הכרם ולא אתרומה דשריא בהנאה. [**תוספות, שבת כה.**]

נמי איכא הפסד עצים. ומ"מ קאמר רבי יוסי מלינא דרבי יהושע דלא: מודה רבי אליעזר בו'. מהקשה קמי מאי קאמר דרבי יהושע לרבי אליעזר מנא ליה, מכל מקום קשיא גבי שמן דכולהו מודו דלא יטמאנה ביד ולקמן פריך מודה רבי יהושע לרבי אליעזר מנא ליה, מכל מקום קשיא גבי שמן דכולהו מודו דלא יטמאנה ביד ומשני שאני התם דאיכא הפסד חולין להדליק: **לאו מילתא היא.** לא משיב, והרי הפסידו: **שותין מלוג.** שנמכר בסלע, ומזלפין מלוג הנמכר בשתים, וזה לקנות לוג בשתי סלעים לזילוף מלקנותו לשתיה, ומי שחינו עשיר יקח יין בזול לשתייתו לוג בסלע, ויין היוקר לזילוף: **בחדש.** לחין ריחו נודף, ואין רחוי לזילוף: **אתי ביה לידי תקלה.** שם יהחנו חללו עד שיתיישן חתי למשתי מיניה: **לזילוף קבעי ליה.** ולריך שיהח לו ריח טוב, וכללי מחום רמי ליה, נחמיה: **ותקלה עצמה.** מי חיישינן לה ומסור לשהויי מי לח, תנאי היא: **תשפך חבל** (ו). לשון מחילה, כלומר תשפך יחד ולא לזלף, דילמא מלמזלף קלי קלי חפי' בו ביום חתי למשתי: **בשדה תשפך חבל.** שחין מזלפין בשדה, והא לח חמרינן שיבילנה בבית לזלפו, דלהכי חתי ביה לידי תקלה: **ואיכא דאמרי.** לשהייה מועטת (לח חיישינן) כי הח מן השדה לבית לח חיישינן, חלח בחדש תשפך חבל כו' (ז): [טז]**אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי.** כמה שנים חמר בית הלל וב"ש היה: **אמרו לו.** בני דורו:

קלא **א** מיי' פ"ה מהל' טומאת מת הל' ו ופי"ג מהל' כלים הל' ג:
קלב **ב** שם הלכה ג:
קלג **ג** ד מיי' פי"ב מה' תרומות הלכה ה:
קלד **ה** שם הלכה יג:

רבינו חננאל

אמר ליה לא אמרינן כמאן דמלי שרצים ונימ' כאלו השרץ עצמו נגע בפת ותהוי הפת תחלה דתניא יכול יהו הכלים מטמאין מאויר כלי חרס ת"ל מכל האוכל אשר יאכל אוכלין ומשקין מטמאין מאויר כלי חרס ואין כלים מטמאין מאויר כ"ח. **ואי ס"ד** דאמרינן כמאן דמלי [שרצים] דמי הא קא נגעי שרצי' בכלים אמאי לא מטמו אלא כיון דלא מיטמו הכלים מאויר כלי חרס ש"מ דלא אמרי' כמאן דמלי שרצים דמי. אחרי כל הדברים הללו חזרנו למשנתנו: **רב חסדא רמי פסחא אפסחא** תנן במתני' כי אמר ר' יוסי על התלויה ועל הטמאה נחלקו ר' אליעזר אומר תשרף זו בעצמה זו בעצמה ר' יהושע אומר שתיהן כאחת. **איני** והתניא אומר ר' יוסי אין הנדון דומה לראיה כו' אבל היאך נשרוף אפי' תלויה עם הטמאה שמא יבוא אליהו ויטהרנו פי' התלויה. **ומשני משנתנו כר' שמעון** דמתני ששורפין התלויה והטמאה יחדו דברי יהושע. **ובריי'תא** דקתני אבל היאך נשרוף אפילו תלויה וטמאה כאחת שמא יבא אליהו ויטהרנו ר' יוסי אליבא דר' יהושע. **ומקשי' והא ר' יוסי היא** דקתני במתני' כי ר' יהושע אומר התלויה והטמאה שתיהן כאחת ואיך מוקמת לה כר' יוסי דתניא אבל היאך נשרוף אפי' תלויה וטמאה. **ושנינן הכי קאמר ליה ר' יוסי לר' מאיר** לדידי אפי' תלויה עם הטמאה אין שורפין אלא אפי' לר' שמעון אליבא דר' יהושע דמיקל לא מיקל אלא בתלויה וטמאה אבל טהורה וטמאה לא שרפינן: **ר' יוסי בר' חנינא רמי תרומה אפסח ומשני** איך אתה שונה שר' יהושע אומר שתים כא' שנמצא מטמא התלויה בידים והלא בחבית של תרומה שנולד בה ספק טומאה לא החיר לטמאותה בידים אלא ע"י גרמא. **ומשני כרב חסדא** כי זה ששנינו במשנה ר' יוסי אפי' לר' שמעון שמיקל אליבא דר' יהושע חשיב לר' מאיר. ומשנה דתרומה אליבא דר' יהושע שנאה ר' יוסי אליבא דידיה דמחמיר: **ר' אלעזר רמי תרומה אתרומה ומשני** איני דלא התיר ר' יהושע בתלויה לטמא בידים והא בחבית של תרומה שנשברה בגת העליונה יש בה חולין טמאה אמר ר' יהושע אף יטמאנה ביד. **ומשני שאני התם דאיכא הפסד** כלומר כיון שהגת התחתונה בתוכה חולין טמאים אם הוריד התרומה עליהם יפסידם. **ואקשינן והא מתני' דאיכא הפסד עצים** שאתה מצריכו לעשות שתי מדורות ולשרוף הטהרות באחת [באחת] ולא חייש אלא אמר זו לעצמה וזו לעצמה. **ושנינן להפסד מרובה** כגון הפסד של חולין חששו אבל הפסד מועט שהוא של עצים לא חששו. ושמעינן האי סברא מהא דתניא חבית של שמן של תרומה שנשברה בגת העליונה והתחתונה טמאה ולא התיר ר' יהושע לטמאה ביד כדרך שהתיר ביין אלא אמר תרד ותטמא ואל יטמא ביד לאו מכלל דכיון שאינו הפסד מרובה בשמן דהא ראוי להדליקו לפיכך לא חששו. **ואמרינן** למה בשמן אינו הפסד מרובה משום דראוי להדליקו בנר ובין שמן העומד לאכילה לשמן העומד להדלקה הפסדו מועט. גם היין הטמא נמי ראוי לזלף בו כשמן. ולא עוד אלא שהיין הטוב הוא הנמכר לזילוף ואין בו הפסד דהא אמרי' שותין מלוג בסלע אבל לזילוף אין מזלפין אלא מן המובחר הנמכר לוג בשני סלעים. **ודחי' זה היין חדש הוא** שאינו ראוי לזילוף כשמן. ואמרי' יניחנו עד שתישן. ודחינן חיישינן דלמא אינשי ושתי ליה. אי הכי שמן נמי ניחוש דלמא אכיל ליה ודחי' שמן רמי ליה בכלי מאוס אבל יין דבעי ליה לזילוף וריחו הוא דבעיא אי רמי ליה נמר ריחו חייס ולא שדי ליה ואתי ביה לידי תקלה. **ותקלה תנאי היא** דתניא חבית של יין של תרומה שנטמא. ב"ש אומר תשפך הכל וחייש לתקלה. וב"ה אומר תעשה זילוף ולא חייש לתקלה והלכה כב"ה. **ואע"ג** דאמר ר' ישמעאל בר' יוסי אני אכריע וקיימא לן כל מקום ששנים חלוקים ואחד מכריע הלכה כדברי המכריע. **ר' ישמעאל תלמיד הוא** ולא חשיב ר' ישמעאל בר' יוסי לאכרועי דהא ר' יוסי אביו של ר' ישמעאל שאמר שמועה זו משמו תלמיד שלישי לגבי ב"ה וב"ש הוא לכשתחשוב מרבן יוחנן בן זכאי שהוא תלמיד להלל עצמו עד ר' יוסי אתה מוצא אותם שלשה ר' יהושע ור' עקיבא ור' יוסי ולא עדיף ר' ישמעאל

א) לעיל טו., ב) לעיל יג. לקמן מט., ג) עיין בכורות לד., ד) לעיל טו. [ום"ן], ה) שם [ום"ן], ו) [ועיין מ"ש לעיל טו. על הגליון], ז) לעיל טו: ום"ן שנת קנד:, ח) נכח קמח קטו:, ט) [שם ע"ש לקמן לג: חולין נג:], י) [יומח סו.] עיין תוס' חולין נג: ד"ה אתי, כ) יח:, ל) ויקרא יא כד. כז לז, מ) כ"ז מבואר בכלים פ"א מ"ה וזבים פ"ה מ"ח וי', נ) [וע"ע תוספות שנת קף כה. ד"ה קן].

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה מספק מכל. נ"ב וכ"ק קף קטו גרס הכל וכן נ"ל נכון: (ב) רש"י ד"ה ומיכף לממרי וכו' מכל וכו' הס"ד ומ"ש אמרו לו לאו ב"ש וב"ה קאמרי דהא ר' ישמעאל בר' יוסי כמה שנים אחר ב"ה וב"ש היה אלא אמרו לו בני דורו כנ"ל והד"ח:

תורה אור השלם

א) וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִּשְׁבֹּרוּ:
[ויקרא יא, לג]

ב) מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא: [ויקרא יא, לד]

הגהות וציונים

ג] צ"ל מיטמא (מנחם משיב נפש): ד] צ"ל מיטמאין (מנחם משיב נפש): ה] [בבבא קמא איתא הכל ופי' רש"י כולה ביחד ובערוך גרס הבל פי' לאלתר] (גליון): ו] צ"ל אנן (באה"מ): ז] [נ"ל דזה הדבור הוא מיותר. מראה אש] (גליון) ועי' הג' הב"ח:

משנת ראשונים

תלמוד לומר כל אשר בתוכו יטמא וטמיך ליה מכל האכל אוכל מטמא מאויר כלי חרס. יש שלומדין דכלי חרס אינו נעשה אב הטומאה מדאמרינן סוף פרק קמא דפסחים יכול יהו כל הכלים מטמאין מאויר כלי חרס תלמוד לומר מכל האוכל אשר יאכל אוכלים ומשקין מטמאין ואין כלים מטמאין מאויר כלי חרס, והקשה רבינו שמחה דילמא הא דלא מטמא כלי את הכלי היינו מאוירו אבל במגע יטמא כלי.

[**שיטה מקובצת, בבא קמא כה:**]

גרמא אין בידים לא. פסול הגוף הוי, תימה דלעיל (דף כ:) אמרינן אם היתה במקום המוצנע יניחנה במקום התורפה

שוב מקשה הגמרא, **שֶׁמֶן** טמא **נִמְצֵי אָתֵי בֵּיהּ** [-גם כן יבוא בו] **לְיָדֵי תַּקָּלָה**, שכיון שמדליקים בו מעט מעט, שמא בתוך כך יבוא לאוכלו, ומדוע התירו להדליק בו[ח]. מתרצת הגמרא, אכן לא הותר להדליק בשמן זה אלא באופן **דְּרָמֵי לֵיהּ** [-שנותנו] **בִּכְלֵי מָאוּס**, כדי שלא יהיה ראוי לאכילה ולא יכשלו בו.

שוב מקשה הגמרא, **יַיִן** טמא **נִמְצֵי** [-גם כן] יש להתיר להשהותו באופן **דְּרָמֵי לֵיהּ** [-שנותנו] **בִּכְלֵי מָאוּס**, ובאופן זה אין לחשוש שמא יבואו לשתותו. מתרצת הגמרא, הרי **לְזִילּוּף קָא בָּעֵי לֵיהּ** - הוא רוצה אותו, ואם כן וכי **בִּכְלֵי מָאוּס רָמֵי לֵיהּ** [-הוא נותנו], הלא בכך יפגם ריחו, ואם נתיר לו להשהותו לזילוף ישהנו מבלי להניחו בכלי מאוס, ויבוא לאוכלו[ט].

הגמרא מביאה מחלוקת תנאים בחשש תקלה בתרומה טמאה:
אומרת הגמרא, **וְתַקָּלָה עַצְמָהּ**, מחלוקת **תַּנָּאֵי** [-תנאים] **הִיא**, האם יש לחשוש לה בתרומה טמאה או לא. **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, 19/06/2018אהח

חֲבִית שֶׁל יַיִן שֶׁל תְּרוּמָה שֶׁנִּטְמֵאת, בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים, תִּשָּׁפֵךְ כולה **חֻבָּל** - בחבילה אחת[מ], כלומר תשפך כולה יחד, ולא יזלפו ממנה מעט מעט, שכן אפילו אם יזלפו את כולה בו ביום יש לחשוש שמא יבואו לשתות ממנה[מא]. **וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים**, אין צריך לשפוך את כולה בבת אחת, אלא **תֵּעָשֶׂה זִילּוּף** - יזלפו ממנה מעט מעט. **אָמַר** רַבִּי **יִשְׁמָעֵאל בְּרַבִּי יוֹסֵי, אֲנִי אַכְרִיעַ** במחלוקתם זו. אם החבית היא **בַּשָּׂדֶה, תִּשָּׁפֵךְ חֻבָּל** - כולה כאחד, לפי שהזילוף נעשה בבית, ויש לחשוש שמא עד שיביאוה לבית יבואו בה בינתיים לידי תקלה וישתו ממנה. אבל אם היא כבר **בַּבַּיִת** ואפשר לזלף ממנה מיד, **תֵּעָשֶׂה זִילּוּף. אֵיכָּא דְּאָמְרִי** - ויש אומרים שכך הכריע רבי ישמעאל ברבי יוסי, **בְּחבית** של **יין חָדָשׁ** שנטמאה, **תִּשָּׁפֵךְ חֻבָּל**, ואסור להשהותה עד שתתיישן משום חשש תקלה, אבל **בְּיַיִן יָשָׁן, תֵּעָשֶׂה זִילּוּף** אפילו כשהחבית בשדה, שכן בזמן מועט כזה עד להבאתה לבית, אין לחשוש לתקלה. **אָמְרוּ לוֹ** בני דורו **לְרַבִּי** ישמעאל ברבי יוסי[מב],

---

שאפשר לזלף בו מיד, אין לחשוש שמא תוך כדי זילוף יבואו לשתותו. ואף שמבואר בגמרא בסמוך שגם בשמן יש לחשוש לתקלה [כשאין מניחים אותו בכלי מאוס], אפילו שהוא ראוי מיד להדלקה ואין צריך להשהותו, זהו משום שזילוף חבית יין ביין ישן נעשה בזמן מועט ואין לחשוש בינתיים לתקלה, אך הדלקת חבית שמן נעשית בזמן מרובה. משמרות כהונה (ד"ה ממי) בדעת רש"י. והרשב"א (נצמ קממ קטו: ד"ה ותקלה) כתב, שאף הזילוף ביין ישן נעשה בזמן מרובה, אך מכל מקום אין לחשוש בו לתקלה כשם שחוששים בשמן, משום שאחר שהתחילו לזלף שוב לא יבואו לשתותו, שהרי הזילוף חשוב משתיה, כדברי רבי חייא שהובאו לעיל.
אמנם לדעת תוספות רי"ד (נצמ קממ קטו: מום ממ) והמאירי (לעיל טו. ד"ה מניח שם יין), לא רק ביין חדש שצריך להשהותו חוששים לתקלה, אלא אף ביין ישן שאפשר לזלף בו מיד יש לחשוש שמא תוך כדי זילוף יבואו לשתותו. וכן הוכיח השפת אמת (ד"ה ממי) מדברי הרמב"ם (תרומות פי"ג ה"ה). וכתב בתוספות רי"ד, שלפי זה אין לגרוס בגמרא 'דאתי ביה לידי תקלה', אלא 'דאתי לידי תקלה' ללא תיבת 'ביה', שכן הדברים אינם מוסבים דווקא על יין חדש שנזכר קודם לכן, אלא על כל יין.

לח. רשב"א (ז"ק קטו: ד"ה ותקלה), וראה הערה לעיל.

לט. רבינו חננאל (ד"ה ותמי') [ראה טבלה לסיכום שיטת רבי יהושע].

מ. רש"י (ד"ה תשפך). והערוך (ערך הנל ג) גרס, 'תשפך הבל', כלומר לאלתר. ובהגהות הב"ח (מום מ) כתב, שנראה לו לגרוס 'תשפך הכל', כגירסת הגמרא בבבא קמא (קטז.).

מא. רש"י (ד"ה תשפך). ופירש כן כהבנת רבי ישמעאל ברבי יוסי בשיטתם, אך ראה ברש"י להלן (כמ. ד"ה מין), שלדברי חבריו של רבי ישמעאל ברבי יוסי, טעמם של בית שמאי אינו משום חשש תקלה. מהרש"א (נרס"י שם).

מב. ולא בית שמאי ובית הלל אמרו לו כן, שהרי רבי ישמעאל ברבי יוסי היה כמה דורות אחריהם. רש"י (ד"ה ממרו) על פי גירסת הב"ח (מום ג) בדבריו.

סיכום שיטת רבי יהושע בענין תרומה ההולכת לאיבוד

המשנה / הברייתא	הדין	כדעת	הטעם
משנתנו, הברייתא השניה	מותר לשרוף בערב פסח תלויה עם טמאה	רבי שמעון בדעת רבי יהושע[א]	אין חיוב שימור בתלויה
הברייתא הראשונה והשניה לגבי פסח	אסור לשרוף בערב פסח תלויה עם הטמאה	רבי יוסי בדעת רבי יהושע	שמא יבא אליהו ויטהרנה. ואף שהולכת לאיבוד, אסור מדרבנן[ב] לטמאה, ואף שיש בכך הפסד מועט
משנה ראשונה בתרומות	חבית יין של תרומה תלויה, רשאי לטמאה בגרמא ולא בידים	רבי יוסי בדעת רבי יהושע	כיון שהולכת לאיבוד אין איצטריך[אוצר החכמה] מאה מן התורה, אך אסרו חכמים לטמאה בידים והתירו על ידי גרמא
משנתנו, הברייתא הראשונה והשניה לגבי פסח	אסור לשרוף טהורה עם טמאה בערב פסח	רבי יוסי ורבי שמעון בדעת רבי יהושע	יש בטהורה חיוב שימור, ואף שהולכת לאיבוד, אסור לטמאה מדרבנן, ולא התירו זאת משום הפסד מועט[ג]
משנה שניה בתרומות	יין של תרומה טהורה שהולך לאיבוד, ועומד ליפול ליין חולין טמא ולאסרו, רשאי לקבל התרומה בכלים טמאים אף שמטמאה בידים	רבי יוסי בדעת רבי יהושע[ד]	כיון שהולכת לאיבוד אין איסור לטמאה מן התורה, ומשום הפסד חולין התירו לטמא בידים [וזהו הפסד מרובה, כיון שהיין יאסר אף בזילוף מחשש תקלה[ה]]
ברייתא לגבי תרומות	שמן של תרומה טהורה שהולך לאיבוד, ועומד ליפול לשמן חולין טמא ולאסרו באכילה, לא יקבלנו בכלים טמאים שמטמאה בידים	רבי יוסי בדעת רבי יהושע[ו]	כיון שתערובת שמן חולין ותרומה טמאה ראוי להדלקה, נמצא שאין בכך הפסד מרובה, ולכך לא התירו לטמא את התרומה בידים [ועליו ליתן את השמן בכלי מאוס שלא יבא לאוכלו]

א. ואף שרבי יוסי הוא שאמר דין זה במשנתנו, לא אמר זאת בשיטתו אלא בשיטת רבי שמעון.
ב. כן כתב בפני יהושע, שהאיסור לרבי יוסי הוא רק מדרבנן.
ג. כן מבואר בגמרא בדעת רבי יוסי. ואף בדעת רבי שמעון הוכיח בראש יוסף שאיסורו מדרבנן.
ד. בגמרא משמע שהבינה משנה זו כרבי יוסי, מכך שהקשתה ממנה על המשנה הראשונה בתרומות, שהיא ודאי כרבי יוסי. אמנם לכאורה גם רבי שמעון מודה לדין משנה זו.
ה. לרש"י מדובר דווקא ביין חדש, אך יין ישן מותר בזילוף, ונמצא שכשתפול התרומה לחולין לא יפסד היין, ולכך אסור לקבלה בכלים טמאים. וראה בהערה, שיש שכתבו שמדובר אף ביין ישן, שאף בו יש לחוש לתקלה והתערובת אסורה בזילוף, והיא נפסדת.
ו. בגמרא משמע שהבינה אף ברייתא זו כרבי יוסי, מכך שהקשתה ממנה על המשנה השניה בתרומות, שהעמדנוה כרבי יוסי [ראה הערה ד]. אמנם לכאורה גם רבי שמעון מודה לדין ברייתא זו.

אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים

אהח 19/06/2018

אֵין הַכְּרָעַת דיעה **שְׁלִישִׁית מַכְרַעַת**, כלומר, אף שכלל הוא בידינו שבכל מקום שנחלקו בו שני תנאים ובא השלישי ומכריע ביניהם, הלכה כדברי המכריע[א], מכל מקום דעתך בדין זה אינה נחשבת לדעה המכריעה בין בית שמאי לבית הלל. שכן אילו היו מזכירים בית שמאי ובית הלל בדבריהם שדה ובית, והיו אומרים בית שמאי בין בבית ובין בשדה תשפך חבל, ובית הלל היו אומרים בין בשדה ובין בבית תיעשה זילוף, היה משתמע מדבריהם שמחלוקתם היא בחשש תקלה, וכשהיה בא רבי ישמעאל ברבי יוסי ומכריע ביניהם, ואומר בשדה כבית שמאי ובבית כבית הלל, היתה זו הכרעה[ב]. אך מאחר שלא הזכירו זאת בית שמאי ובית הלל בדבריהם, משמע שלא עסקו כלל בחשש תקלה ומחלוקתם היא מחמת טעם אחר[ג], ונמצא שרבי ישמעאל המתיר בבית ואוסר בשדה משום תקלה, שיטה שלישית היא, ואינה הכרעה בין בית שמאי לבית הלל[ד]. וזהו מה שאמרה הגמרא לעיל (כ:) שמחלוקת תנאים היא האם חוששים לתקלה, שלחבריו של רבי ישמעאל אין חוששים כלל לתקלה, כפי שביארו בדעת בית שמאי ובית הלל, ואילו לרבי ישמעאל ברבי יוסי יש לחשוש לתקלה בשהיה לזמן מרובה [כלומר בשדה, ויש אומרים ביין חדש][ה].

הגמרא חוזרת למחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע, בחבית יין תרומה שנשברה בגת העליונה, ועומדת ליפול לחולין טמאים, ואי אפשר להציל את התרומה בכלים טהורים:

אָמַר רַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי חֲנִינָא, מַחֲלוֹקֶת רבי אליעזר ורבי יהושע, היא רק באופן **שֶׁנָּפְלָה** סאה תרומה **לְפָחוֹת מִמֵּאָה סְאָה חוּלִּין טְמֵאִין**, שכן באופן זה התרומה אינה בטלה בחולין אלא אוסרת אותם והם נפסדים לגמרי[ו], וכדי למנוע הפסד זה התיר רבי יהושע לקבל את התרומה בכלים טמאים ולטמאותה. **אֲבָל** אם **נָפְלָה** סאה תרומה **לְמֵאָה** סאה **חוּלִּין טְמֵאִין, לִדְבָרֵי הַכֹּל תֵּרֵד** התרומה לתוכם **וְתִטַּמֵּא, וְאַל יְטַמְּאֶנָּה בַּיָּד**, שכן באופן זה התרומה בטלה בחולין, ודין התערובת כדין החולין הטמאים שהיו מתחילה, ומותרת באכילה גם לזרים[ז]. ומאחר שאין הפסד לחולין בעירוב התרומה עמהם, לדברי הכל אסור לטמאה בידים בכדי שלא תיפול לתוכם.

הגמרא מביאה סיוע לרבי יוסי ברבי חנינא מברייתא:

תָּנְיָא נַמִּי הָכִי - שנינו כן בברייתא כדברי רבי יוסי ברבי חנינא, **חָבִית שֶׁנִּשְׁבְּרָה בַּגַּת הָעֶלְיוֹנָה, וְתַחְתֶּיהָ מֵאָה חוּלִּין טְמֵאִין, מוֹדֶה רַבִּי אֱלִיעֶזֶר לְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, שֶׁאִם יָכוֹל לְהַצִּיל מִמֶּנָּה רְבִיעִית בְּטָהֳרָה יַצִּיל[ח], וְאִם לָאו תֵּרֵד וְתִטַּמֵּא וְאַל יְטַמְּאֶנָּה בַּיָּד.**

הגמרא סברה עתה, שמה ששנינו בברייתא 'מודה רבי אליעזר' מוסב על סוף דבריה, שאם אינו יכול להציל רביעית מהתרומה בטהרה מודה רבי אליעזר שתרד ותיטמא ולא יטמאנה בידים, שהרי כל מחלוקתם במשנה היא באופן שאינו יכול להציל. ולפי זה מקשה הגמרא, **הַאי** - לשון זו 'מוֹדֶה רַבִּי אֱלִיעֶזֶר לְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ' שנקטה הברייתא תמוהה, שהרי 'מוֹדֶה רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ לְרַבִּי אֱלִיעֶזֶר' מִיבָּעֵי לֵיהּ - היה לה לומר, שהרי רבי יהושע הוא המתיר במשנה לטמא את התרומה בידים כדי שלא תפול לבור, והיתה הברייתא צריכה לומר שמודה הוא לרבי אליעזר שאסור לטמאותה בידים באופן שיש בחולין מאה חלקים כנגדה. מתרצת הגמרא, **אָמַר רָבָא, אֵיפוּךְ** - אכן יש להפוך את גירסת הברייתא, ולשנות בה 'מודה רבי יהושע לרבי אליעזר'.

הגמרא מביאה תירוץ נוסף:

רַב הוּנָא בְּרֵיהּ [-בנו] **דְּרַב יְהוֹשֻׁעַ אָמַר, לְעוֹלָם לֹא תֵּיפוּךְ** [-אל תהפוך] את גירסת הברייתא, שכן מה ששנינו 'מודה רבי אליעזר' אינו מוסב על סוף הדברים שאם אינו יכול להציל בטהרה תרד התרומה ותיטמא ולא יטמאנה בידים, אלא על תחילת הדברים, שאם יכול להציל רביעית ממנה בכלי טהור יציל, **וְהָכָא בְּמַאי עָסְקִינַן** - וכאן בברייתא במה מדובר, באופן שיכול להציל **בִּכְלֵי שֶׁתּוֹכוֹ טָהוֹר וְגַבּוֹ טָמֵא**[ט]. **מַהוּ דְּתֵימָא** - שמא תאמר שלדעת רבי אליעזר **נִיגְּזוֹר** [-יש לגזור] שלא יקבל בו את התרומה **דִּילְמָא נָגַע** [-שמא יגע] **גַּבּוֹ בַּתְּרוּמָה** ויטמאנה, **קָא מַשְׁמַע לָן** - משמיעה לנו הברייתא, שאפילו רבי אליעזר האוסר לטמא תרומה בידים אינו חושש לכך, אלא מתיר לקבלה בכלי זה, ועל כן אמרה הברייתא 'מודה רבי אליעזר לרבי יהושע'.

הדרן עלך אור לארבעה עשר

א. **גמרא** (נרכות מג:).

ב. **ובאופן** זה היתה הלכה כמותו, משום שבחבית הנמצאת בשדה היו בית הלל יחידים כנגד בית שמאי ורבי ישמעאל, וכן בחבית שבבית היו בית שמאי יחידים כנגד בית הלל ורבי ישמעאל, ויחיד ורבים הלכה כרבים. רש"י (ב"ק קטו. ד"ה אין).

ג. **רש"י** (ד"ה אין), ולא פירש מהו טעם המחלוקת. וכתבו התוספות בשבת (מ. ד"ה הלכה) בשיטתו, שנחלקו בית שמאי ובית הלל האם ריח של תרומה טמאה אסור כמו שתיה.

ד. **כלומר**, וכיון שאין זו הכרעה אין הלכה כן. ולפי דברי רש"י בבבא קמא שהובאו לעיל בהערה בביאור הטעם שהלכה כהכרעה שלישית, עולה מדברי רש"י בסוגייתנו, שכאשר דעת הרבים אינה מחשבים לשיטה אחת, ואין הלכה כמותם כנגד יחיד. אמנם המהרי"ק (שו"ת שרש נמ) והרמ"א (הו"מ סי' כה ס"ג) כתבו, שגם באופן זה הלכה כרבים. וראה בש"ך (יו"ד סי' רמב, סוף פלפול בהנהגת מיקור והיתר) שנחלק עליהם, וכתב שבאופן זה אין לסמוך על הרבים להתיר באיסורים.

ה. **רש"י** (ד"ה אין), וכפי שביאר בתוספות חכמי אנגליה (לעיל כ: ד"ה ומקלה). אמנם רבי ישמעאל ברבי יוסי חלק על חבריו גם בהבנת מחלוקת בית שמאי ובית הלל, וסובר שמחלוקתם היא בחשש תקלה, ולכך היה סבור שהכרעתו נחשבת הכרעה. תוספות הרא"ש ותוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה אין) בדעת רש"י.

והנה מסקנת הגמרא לעיל לדעת רש"י, שרבי יהושע שחשש במשנה לתקלה ביין טמא [ומחמת כן סבר שנפילת התרומה לחולין היא הפסד מרובה ומותר לקבלה בכלים טמאים], חשש רק ביין חדש ולא בישן. ואם כן משנה זו היא רק כרבי ישמעאל. ולפי ה'איכא דאמרי' שרבי ישמעאל מחלק בין חדש לישן, אכן אף רבי יהושע מחלק בכך. ולפי הדעה הראשונה שרבי ישמעאל מחלק בין בבית לבשדה, רבי יהושע ודאי חושש לתקלה ביין חדש [שהוא חמור יותר משדה], ומה שאמרנו שבישן אין לחשוש היינו דווקא בבית ולא בשדה.

וכל זה על פי ביאורו של רש"י, שלדעת חבריו של רבי ישמעאל לא נחלקו בית שמאי ובית הלל בתקלה, ואינם חוששים לתקלה כלל. אך בכמה ראשונים מבואר, שאף לדעת חבריו של רבי ישמעאל נחלקו בית שמאי ובית הלל בתקלה, וכשאמרה הגמרא 'כתנאי', כוונתה למחלוקת בית שמאי ובית הלל. ופירשו התוספות (ד"ה אין) בדעה זו, שאף אם טעם בית שמאי הוא משום תקלה, מכל מקום אמרו חבריו של רבי ישמעאל לרבי ישמעאל שדבריו אינם הכרעה במחלוקת בית שמאי ובית הלל. שהרי לא הזכירו בית שמאי ובית הלל שדה ובית, ולא גילו בדעתם שיש מקום לחלק ביניהם כלל, ורבי ישמעאל חידש מעצמו חילוק זה, ועל כן אין זו הכרעה אלא דעה שלישית [ורש"י עצמו לעיל (יג. ד"ה לימא) פירש כן בביאור ענין הכרעה שלישית]. ורבינו חננאל (לעיל כ: ד"ה ר' ישמעאל) פירש, שהכרעה היא רק אם המכריע הוא בן דורם של התנאים שנחלקו בדבר, אבל רבי ישמעאל ברבי יוסי אמר את דבריו בשם אביו רבי יוסי, ורבי יוסי היה דור שלישי מבית שמאי ובית הלל, והכרעת תלמיד אינה הכרעה.

ולפי ראשונים אלו, דברי רבי יהושע במשנה שחוששים לתקלה שנויים בשיטת בית שמאי. על פי תוספות רי"ד (ב"ק קטו: ותו מ) [וכתב כן לשיטתו שהובאה בהערה לעיל (כ:), שרבי יהושע חשש לתקלה בין ביין חדש ובין ביין ישן, ואם כן אי אפשר להעמידו כרבי ישמעאל שחשש רק בזמן מרובה]. אך הרשב"א (סוס ד"ה ומקלה) כתב, שלא מסתבר להעמיד את המשנה כבית שמאי, ונמצא שאינה להלכה. ולכך פירש, שמודים בית הלל לבית שמאי שחוששים לתקלה בזמן מרובה, כגון ביין חדש, ומה שאמרה הגמרא 'כתנאי' היינו רק בחשש תקלה בזמן מועט, שבזה נחלקו בית שמאי ובית הלל האם חוששים ביין ישן שבזמן שמזלף יבא לאוכלו, ורבי ישמעאל חילק ביין ישן בין בית לשדה. ונמצא שרבי יהושע המחלק בין יין ישן לחדש, הוא כבית הלל. [והרשב"א פירש כן על פי דרכו שהובאה בהערה לעיל (כ:), שלמסקנת הגמרא רבי יהושע מחלק בין חדש לישן].

ו. **מן** התורה תרומה בטלה בחולין מין במינו ברוב, אך אסרו חכמים תערובת תרומה, עד שיהיו בחולין מאה חלקים כנגד חלק אחד של התרומה.

ראה בתוספות (זבחים עג. ד"ה רבי יהודה) וברמב"ן (חולין קמ: ד"ה וזו), שדנו האם ברייתא זו היא אף כדעת רבי יהודה הסובר שמין במינו אינו בטל אפילו באלף.

ז. **ואף** מי שנזהר באכילת חולין בטהרה שותה אותה בימי טומאתו, כפי שהיה נוהג בחולין אלו קודם נפילת התרומה לתוכם. רש"י (ד"ה מחלוקת). וכן ראויים הם למי שלא נזהר באכילת חולין בטהרה. רש"י לעיל (טו. ד"ה טמאין).

ח. **מפני** שמחמת דין 'משמרת תרומותי' יש איסור אף לבטל תרומה, ולכן צריך להציל בטהרה שלא תבוא התרומה לידי ביטול. על פי האבני מילואים (סו"ס סי' יח).

ט. **מצינו** באופן שנגע כלי במשקים טמאים שטומאתו היא רק מדרבנן [שמן התורה כלי נטמא רק מאב הטומאה, כמבואר לעיל (כ.)], אם נגעו המשקים הטמאים בגבו נטמא רק גבו, אבל תוכו ואוגנו [-שפתיו] ואזנו [-המקום שתוחבים בו את ידית הכלי] וידיו [-ידיותיו] טהורים, כדברי המשנה בכלים (פכ"ה מ"ו). אבל כלי שנטמא בטומאה דאורייתא, אם נטמא גבו נטמא כולו.

י. **[כלומר**, לרבי יהושע ודאי אין לגזור זאת, שהרי הוא מתיר לקבל בידים אפילו בכלי טמא במקום הפסד, אך לרבי אליעזר האוסר לטמא בידים היה מקום לגזור, ומשמיעה הברייתא שאף הוא מודה לרבי יהושע ומתיר]. יש להקשות, אם זהו חידוש הברייתא, מדוע נקטה דווקא אופן שנפלה התרומה למאה סאים חולין טמאים, הלא היה לה להשמיענו חידוש זה אפילו כשנפלה לפחות ממאה. ויש לומר, שודאי עיקר הברייתא באה לחדש שבאופן שהתרומה מתבטלת במאה חולין טהורים לדברי הכל לא יקבלנה בכלים טמאים, אך מכל מקום שינה התנא בלשונו וכתב 'מודה רבי אליעזר לרבי יהושע', כדי להשמיענו חידוש ברישא בכלי שגבו טהור ותוכו טמא. על פי שרביט הזהב (ד"ה רב).

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) שבת לט: [ע"ש תוס' מ. ד"ה הלכה] נזיר נג. חולין קלו. [נדה קמח קטו.], ב) לעיל יג., ג) תמורה לד. [לעיל יב: לקמן כז:], ד) ע' תוס' לעיל יב: ד"ה אימתי, ה) לעיל ד: יח:, ו) [לעיל יג.], ז) [לעיל יח:], ח) שבת יח:, ט) עיין מהרש"א, י) כלים פכ"ה מ"ו (ועיין תש"ש), כ) עמוד ב, ל) [לקמן יג.], מ) [וע"ע תריכות בתוספות נדה קמח קטו. ד"ה הכרעה], נ) לעיל ה ע"ב.

הגהות הב"ח

(ס) רש"י ד"ה מן הכרעת וכו' עין בשלה תשפך חבל וכ"ה:

גליון הש"ס

בתוס' ד"ה לימא. אף לפי המסקנא. עי' גיל דקנ"ע ב[קוף]מד"ה ה"ג:

הגהות וציונים

ס] [ברב אלפס ובהרא"ש ליתא מלת "אף" ועיין מג"א ריש סימן תמה (גליון): ב] צ"ל תוכו אגנו אזניו וידיו טהורין (כת"י, וכ"ה בכלים): ג] ס"א ונהי דעבר בבל ימצא בבל יראה לא עבר (גליון) ע"פ מהרש"ל, ועי' אור חדש: ד] בדפו"י לבערו, והמהרש"ל הגיה כלפנינו, ועיין פני יהושע: ה] צ"ל דקאמרי (ב"ש): ו] כ"י בין חולדה לחיה המגדלת בבית דההיא (ד"ס). המראה כהן מגיה דחיה במקום "דההיא":

ליקוטי רש"י

אין הכרעת שלישית מכרעת. כל הכרעה שהיא במקלת כדברי זה ומקלת כדברי זה אינה הכרעה עד שתהא כולה כדברי ב', מהן דהכרעה לשון שיקול שמוקל דברי שניהם יומר מאחד (נדיר נג. ד"ה מכדי). טעם עצמך מאחד אומר ולא כדברי אחד מהן. שמניהם לא הזכירו בית ושדה, והיכי דמי הכרעה כגון מי הוה תני ב"ש בין נטמאת בבית בין בשדה תשפך הכל וב"ה אומרים בין בבית בין בשדה תשפך מעשה זילוף דטעמא דתרוייהו קמכרע והוו להו לגבי בית תרי ולגבי שדה תרי והלכתא כתרי אחין עומדין דברי יחיד במקום שניים לאחרי רבים להטות כחיב (שמות כג) כי תהוה דקולי מטלניות דשמה מדליקין (שבת דף כט.), אבל הכא לאחיהו לא גלו דעתייהו שום מידי מילוק בין בית לשדה טעמא דנפשיה קאמר [ב"ק קטז.]. כשזה אומר כך וזה אומר כך וזו שניים אפילו מאחד אין הכרעה כגון בתים של תרומה וכו', והיכי הויא הכרעה כגון שהיה דקולי מטלניות דשמה מדליקין (שבת דף כט.) ר' אליעזר אומר בין מן המוכן בין שלא מן המוכן טמא מת ר' יהושע אומר בין מן המוכן בין שלא מן המוכן טהור ר"ע אומר מן המוכן טמא שלא מן המוכן טהור ר"ש ר' יוחנן עלה כל מקום שאתה מוצא שנים חולקים ואחד מכריע כו', אלמא כה"ג קרי הכרעה היכא דגלו דעתייהו דשייך לפלוגי בין מוכן לשאינו מוכן אף"ה לא פליגינן ואמת ר"ע ונתן מילוק נדבר הוי הכרעה שהכריע במוכן כר"ש ונמלאו שנים מטמאים במוכן ור' יהושע יחיד מטהר ובשאינו מוכן כר"י והוו שנים מטהרים בשאינו מוכן, אבל גבי בתים וכו', הסם מין זה הכרע לדבריהם אלא דעת שלישית, דהכרע לשון כף משונים הוי בשנים חולקין ונפ שלישי ומכריע המשקל כאחד מהן או בכלל הדבר או בחציו כזה ובחציו כזה [חולין קלו.]. **ושורפין בתחילת שש.** ולא יתמין עד תחלת שבע שהוא שקוד מן התורה לפי שאלמא שעה בשעה [לעיל ד:]. ועע"ג דכל שעה שיטת מלתוייתא שריא גזור רבנן עלה לילמא טעי וסבור על השביעית שהיא שיטית אבל מחמיצין לא טעי למימר על השביעית שהיא חמיצית ומותר [לעיל יא:]. **רבי יהודה אומר.** טועה אדם יותר מכאן ונריך להתרחק מן העבירה יותר ולא יאכל מסוף תרבע ולמעלה. **תולין.** לא תוכלין ולא שורפין כלומר אין נריך לשרוף ומאכיל הוא לנהנותו כל חמש אבל הוא לא יאכל [לעיל ד:]. **תולין כל חמש.** ואינו תוכל לטעי וסבור על ז' שהוא ה' ומיהו לשרוף אינו נריך ומאכיל לנהנותו כל חמש ואבל הוא לא יאכל [לעיל ד:]. **ורבי יהודה אומר** לשון מחלוקת הוא אלא שלשון ראשון משמע דמחלוקת בכל ענין ולשון שני משמע דמחלוקת בשלישית בלבד. **ורבי יהושע אומר** אין הכרעת שלישית מכרעת. פ"ה הואיל ולא הזכירו בית ושדה אלא בשלישית משמע דבכל ענין הוי מחלוקת ולא הזכירו בית ושדה משום דבשלישית מכרעת לפי שלא גילו הרחמנים דעתן לחלק בין בית לשדה שלא הזכירו בדבריהם אחד בית ואחד שדה וכן פ"ה לעיל (ט) גבי ר"ג לאו מכריע הוא והיינו דקולי מטלניות בין מן המוכן ובין שלא מן המוכן דברי ר"ש ר' יהושע אומר מן המוכן בין שלא מן המוכן טמא דברי ר"ש ר' יהושע אומר מן המוכן בין שלא מן המוכן טהור ר"ע אומר מן המוכן טמא שלא מן המוכן טהור וכשאינו מוכן כר"י והוו שנים מטהרים בשאינו מוכן, אבל גבי בתים וכו', הסם מין זה הכרע לדבריהם אלא דעת שלישית, דהכרע לשון כף משונים הוי בשנים חולקין ונפ שלישי ומכריע המשקל כאחד מהן או בכלל הדבר או בחציו כזה ובחציו כזה [חולין קלו.]. **ושורפין בתחילת שש.** ולא יתמין עד תחלת שבע שהוא שקוד מן התורה לפי שאלמא שעה בשעה [לעיל ד:]. ועע"ג דכל שעה שיטת מלתוייתא שריא גזור רבנן עלה לילמא טעי וסבור על השביעית שהיא שיטית אבל מחמיצין לא טעי למימר על השביעית שהיא חמיצית ומותר [לעיל יא:]. **רבי יהודה אומר.** טועה אדם יותר מכאן ונריך להתרחק מן העבירה יותר ולא יאכל מסוף תרבע ולמעלה. **תולין.** לא תוכלין ולא שורפין כלומר אין נריך לשרוף ומאכיל לנהנותו כל חמש שהוא אינו אוכל ומאכיל לבהמה ומותר בהנאתו. אלא מאי ר' מאיר היא דקתני אוכלין כל חמש. אי הכי כל שעה שאוכלין מאכיל מבעי ליה למתנא ולא עמדה לא זו ולא זו. **ואוקמינן לר"ג** דתאני בפ"ק ר"ג אומר חולין נאכלין כל ארבע ותרומה כל חמש ושורפין בתחלת שש והכי קתני כל שעה שכהן מותר לאכול תרומה מאכיל ישראל חולין לבהמה ולחיה כו': **ומוכרו לנכרי.** מאחר דקתני ומותר בהנאתו מוכרו לנכרי למאי אתא. **ואוקימנא לאפוקי מהני תנאי** דתניא בסוף פ' יציאות השבת ב"ש אומר לא ימכור אדם חמצו לנכרי אלא אם כן יודע שכלה קודם הפסח ב"ה אומר כל שעה שמותר לאכול מותר למכור וקאי עליה בבל יראה. פי' אם לא ניטלו והוא הדין דהוה מלי למימר דילמא אתי למיכל מיניה:

עין משפט נר מצוה

קלה א מיי' פי"ב מהל' תרומות הלכה ה:
א ב מיי' פ"ו מהלכות חמץ הלכה י סמג לאוין עו טוש"ע או"ח סי' תמג סעיף ו:
ב [ג] מיי' פ"ג סה הלכה יא טוש"ע י"ד סי' תמה סעיף ו:
ג ג מיי' שם פ"ג הלכה יא טוש"ע או"ח סי' תמ"ג ס"ו וסי' תמה סעיף ב:

רבינו חננאל

לאכרועי על ב"ה. וזהו שאמר אין הכרעת שלישי מכרעת. **ושמועה** זו בהגוזל זוטא ופרקי' בפ' ראשית הגז תנא ר' ישמעאל בר' יוסי משום אביו ארבע שנאמר וארבע צאן תחת השה תניא אמר רבי אלמלא דבריהם דברי תורה ודברי ברבי קבלה אנו דברי ברבי שומעין וכל שכן שדבריהם דברי קבלה ודברי ברבי דברי תורה והאמר מר אין הכרעת שלישית מכרע' אמר ר' יוחנן מפי שמועה אמרוה מפי חגי זכריה ומלאכי: **ור' האי** ז"ל היה אומר בקבלה כי אינה הכרעה אלא בזמן ששנים חלוקים ואחד מכריע כאחד מהן שנמצאו שנים ואחד מכריע והלכה כרבים. **אבל** בזמן שאומר חצי דברי זה וחצי דברי זה אין זה מכריע טעם שלישי הוא ולפיכך כשאמר ר' ישמעאל בבית תעשה זילוף כב"ה בשדה תשתפך הכל כב"ש אמרו לו הכרעה שלישית היא זו ואין הכרעה שלישי' מכרע': **ועוד אמר ר' יוסי בר חנינא** מחלוקת שנפלה לפחות ממאה חולין דקא פסדי חולין לגמרי. אבל נפלה למאה חולין דלא פסדי להו לחולין דהא תרומה לדברי הכל עולה לאחד ומאה דברי הכל תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד. ותניא הכי דתניא חבית שנשברה בגת העליונה ותחתיה מאה חולין טמאין מודה ר' אליעזר לר' יהושע שאם יכול להציל רביעית בטהרה יציל ואם לאו תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד האי מודה רבי אליעזר לרבי יהושע מודה רבי יהושע לר' אליעזר מיבעי ליה אמר רבא איפוך רב הונא בריה דרב יהושע אמר לעולם לא תיפוך הכא במאי עסקינן בכלי שתוכו טהור וגבו טמא מהו דתימא ניגזור דילמא נגע וגבו בתרומה קמ"ל:

הדרן עלך אור לארבעה עשר

כל שעה ג) ב שמותר לאכול מאכיל לבהמה לחיה ולעופות ומוכר לנכרי ומותר בהנאתו עבר זמנו אסור בהנאתו ולא יסיק בו תנור וכירים. ג) ר' יהודה אומר ז) אין ביעור חמץ אלא שריפה [ג]וחכמים אומרים אף ח) מפרר וזורה לרוח או מטיל לים: **גמ'** כל שעה שמותר לאכול מאכיל הא כל שעה שאינו מותר לאכול אינו מאכיל לימא מתני' דלא כר' יהודה דאי ר' יהודה הא איכא חמש דאינו אוכל ומאכיל ט) דתנן ר' מאיר אומר אוכלין כל חמש ושורפין בתחלת שש רבי יהודה אומר אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש ושורפין בתחלת שש ואלא מאי ר' מאיר היא האי כל שעה י) שמותר לאכול מאכיל כל שעה שאוכל מאכיל מיבעי ליה אמר רבה בר עולא מתניתין רבן גמליאל היא י) דתנן רבן גמליאל אומר חולין נאכלין כל ארבע תרומה כל חמש ושורפין בתחלת שש והכי קאמר כל שעה שמותר לאכול כהן בתרומה ישראל מאכיל חולין לבהמה לחיה ולעופות. למה לי למיתנא בהמה למה לי למיתנא חיה צריכא דאי תנא בהמה דאי משוירא חזי לה אבל חיה דאי משוירא קמצנעא לה אימא לא ואי תנא חיה משום דאי משוירא מיהת מצנעא אבל בהמה זימנין דמשוירא ולא מסיק אדעתיה וקאי עליה בבל יראה ובבל ימצא אימא לא צריכא עופות ל"ל איידי דתנא בהמה וחיה תנא נמי עופות: ומוכרו לנכרי: פשיטא לאפוקי מהאי תנא י) דתניא ב"ש אומרים לא ימכור אדם חמצו לנכרי אא"כ יודע בו שיכלה קודם פסח וב"ה אומרים ג כל שעה שמותר לאכול מותר למכור

הדרן עלך אור לארבעה עשר

כל שעה שמותר לאכול מאכיל. לדוקיא מינטרין, דתידוק הא מעשה שהיו מותר לאכול היו מותר להאכיל: **ולא** יסיק בו תנור וכירים. דגמרא כ) פריך פשיטא, הא נמי הגמה היא: **גמ'** כל שעה שאוכל מאכיל מבעי ליה. אבל השתא דנקט לה בתרי ליתני משמע דאתרי גברי קאי. והא ליכא למימר דהכי קאמר כל שעה שמותר לאכול מן התורה מאכיל דאפילו מדרבנן ותיתוקס אליבא דר' יהודה, דהא איכא שם דמותר לאכול מן התורה ואסור להאכיל לדברי הכל: **אלא** הכי קאמר כל שעה. שיש היתר לשום אדם לאכול, מאכיל אף האסור לאכול לבהמתו כו': **בהמה** אי משוירא חזי ליה. שאין דרכה להגניע, אבל חיה כגון חולדה וגמיה ואחרת דרכן להגניע: **ואי תנא חיה.** הוה אימא היא עדיפא משום דאי משירא מצנעא לה, ולא עבר עליה בבל יראה [ג]: **ולאו אדעתיה.** לנטלו [ז]: קודם. שיבוא הפסח, דקסברי מצוה עליו לבערו מן העולם ולא שיהא קיים: **ר'**

וקאי עליה בבל יראה. פי' אם לא ניטלו והוא הדין דהוה מלי למימר דילמא אתי למיכל מיניה:

רבי

ויטמא קמ"ל מודה ר' אליעזר שמציל רביעית בטהרה בכלי שתוכו טהור וגבו טמא ולא חייש ר' אליעזר דלמא נגע גבו שהוא טמא ונמצא כאלו מטמא התרומה בידים: **הדרן עלך אור לארבעה עשר:**

כל שעה שמותר לאכול מאכיל לבהמה ולחיה וכו'. מתני' דלא כר' יהודה דאי ר' יהודה התנן ר' יהודה אומר אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש ושורפין בתחלת שש והא איכא שעה חמישית שהוא אינו אוכל ומאכיל לבהמה ומותר בהנאתו. אלא מאי ר' מאיר היא דקתני אוכלין כל חמש. אי הכי כל שעה שאוכלין מאכיל מבעי ליה למתנא ולא עמדה לא זו ולא זו. **ואוקמינן לר"ג** דתאני בפ"ק ר"ג אומר חולין נאכלין כל ארבע ותרומה כל חמש ושורפין בתחלת שש והכי קתני כל שעה שכהן מותר לאכול תרומה מאכיל ישראל חולין לבהמה ולחיה וכו': **ומוכרו לנכרי.** מאחר דקתני ומותר בהנאתו מוכרו לנכרי למאי אתא. **ואוקימנא לאפוקי מהני תנאי** דתניא בסוף פ' יציאות השבת ב"ש אומר לא ימכור אדם חמצו לנכרי אלא אם כן יודע שכלה קודם הפסח ב"ה אומר כל שעה שמותר לאכול

פרק שני - כל שעה

פרק זה, עיקרו עוסק בענייני הפסח, רובו באיסור חמץ והלכותיו, אך גם בדיני מצות אכילת מצה, ובמצות אכילת מרור. עיקרי הנידונים בפרק זה: א. זמן איסור חמץ באכילה ובהנאה. ב. כיצד יקיים מצות ביעור חמץ. ג. דין חמץ בתערובת ודין הגעלת כלים. ד. דין חמץ שעבר עליו הפסח, כשהיה בפסח ברשות ישראל, וכשהיה בפסח ברשות גוי. ה. דין גוי שהלוה לישראל ומשכן לו את חמצו, או ישראל שהלוה לגוי על חמצו. ו. דין חמץ שנפלה עליו מפולת. ז. דין אוכל תרומת חמץ בפסח. ח. מיני הדגן שבהם עוברים באיסור חמץ, ובהם מקיימים מצות מצה. ט. מצות מרור, מיני הירקות הכשרים למרור, והאופן בו נאכלים. י. דברים שאסרו חכמים משום סרך איסור חמץ.

משנה

במשנה זו יבוארו שתי הלכות: א. חמץ בזמן איסורו, נאסר לא רק באכילה, אלא גם בהנאה. ופרטי איסור ההנאה. ב. מחלוקת רבי יהודה וחכמים כיצד קיום מצות ביעור חמץ.

אוצר החכמה

כָּל שָׁעָה שֶׁמּוּתָּר האדם **לֶאֱכוֹל** חמץ, **מַאֲכִיל** הוא מהחמץ **לַבְּהֵמָה לַחַיָּה וְלָעוֹפוֹת**[א], **וּמוֹכֵר** - וכן מותר אז למכור את החמץ **לַנָּכְרִי**[ב], **וּמוּתָּר** האדם **בַּהֲנָאָתוֹ** - ליהנות מן החמץ[ג]. אך משעה **שֶׁעָבַר זְמַנּוֹ** [-זמן היתר אכילת חמץ] והגיעה שעת האיסור, **אָסוּר בַּהֲנָאָתוֹ** - אסור ליהנות מן החמץ[ד]. **וְאַף לֹא יַפִּיק בּוֹ תַּנּוּר וְכִירַיִם**, כיון שנהנה בכך מהחמץ[ה].

מלבד עצם האיסור שלא יראה ולא ימצא חמץ ברשות ישראל בפסח, התורה ציותה לבער ולכלות את החמץ בערב פסח מרשותו[ו]. ונחלקו התנאים כיצד יש לקיים מצוה זו:
רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, אֵין מצות **בִּיעוּר חָמֵץ** מתקיימת **אֶלָּא** על ידי **שְׂרֵיפָה**[ז], **וַחֲכָמִים אוֹמְרִים,** המצוה מתקיימת **אַף**[ח] **אִם מְפָרֵר** את החמץ **וְזוֹרֶה לָרוּחַ** - ומפזר[ט] אותו ברוח, **אוֹ מַטִּיל** החמץ **לַיָּם**.

★

גמרא

במשנה לעיל (יח:) שנינו שלש שיטות בזמן איסור חמץ וביעורו, הגמרא מבררת כדעת מי נשנתה משנתנו:
שנינו במשנה, **כָּל שָׁעָה שֶׁמּוּתָּר לֶאֱכוֹל מַאֲכִיל** לבהמה וכו'.

מדייקת הגמרא, משמע מכך, **הָא** - אבל **כָּל שָׁעָה שֶׁאֵינוֹ מוּתָּר לֶאֱכוֹל, אֵינוֹ מַאֲכִיל**. שואלת הגמרא, לפי זה, **לֵימָא** - האם יש לנו לומר, **מַתְנִיתִין דְּלָא כְּרַבִּי יְהוּדָה**[י] - שמשנתנו שנויה שלא כדעת רבי יהודה, **דְּאִי** - כי אם המשנה כדעת **רַבִּי יְהוּדָה**, מדוע אמר התנא

א. **כלומר** שמותר הוא בהנאה מהחמץ. והנה לכאורה פיסקה זו אין בה חידוש, כי ודאי שאם מותר לאכול מותר גם ליהנות. אלא נכתב הדבר לדייק מכך, שרק בשעה שמותר לאכול מותר להאכיל, אבל בשעה שאסור לאכול אסור גם להאכיל. רש"י (ד"ה כל שעה שמותר). ואף ששנינו בהמשך המשנה בפירוש 'עבר זמנו אסור בהנאתו', היה מקום לטעות ולפרש שזהו דווקא לאחר שעבר זמן איסור אכילת חמץ מן התורה, כלומר בשעה שביעית, אך בשעה ששית שאין האיסור אלא מדרבנן [ראה בגמרא להלן בסמוך] מותר להאכיל לבהמתו, לפיכך שנינו ברישא שדווקא בשעה שאוכל מאכיל, כדי ללמדנו ש'עבר זמנו' השנוי בהמשך, היינו כל זמן שאסור באכילה, ואף בזמן שאסור רק מדרבנן. ראש יוסף (נרש"י שם). ואמנם הגמרא להלן בסמוך מבארת שהמשנה שנויה כדעת רבן גמליאל, הסובר שבשעה חמישית חמץ חולין אסור באכילה, אבל חמץ של תרומה מותר באכילה לכהן, וכוונת התנא שבכל שעה שמותר לכהן לאכול בחמץ של תרומה, מותר ישראל להאכיל חמץ לבהמתו. אך רש"י סבר שכדי ללמדנו שבשעה חמישית מותר החמץ בהנאה לרבן גמליאל לא הוצרך התנא לשנות דין זה, שמסברא היינו יודעים זאת, שאם התירו תרומה לכהן, ודאי לא אסרו חולין בהנאה, ולכן פירש שעיקר כוונת התנא לדייק שאחר הזמן אסור בהנאה. מהרש"א (נרש"י שם).
ומהר"ם חלאווה (ד"ה כל) כתב שבאמת גם ברישא עצמה יש חידוש, כי בה למדנו שדין זה קיים גם בבהמה גם בחיה וגם בעוף, וכפי שהגמרא מבארת בצריכותא מדוע נכתב כל אחד מהם בפרטות. וראה בביאורי רש"י מה שהובא ליישב מדוע רש"י לא פירש כן. וראה בילקוט ביאורים פירושים נוספים בביאור חידוש המשנה.
בירושלמי (פ"ג ה"ח) דייק מלשון המשנה, שהאיסור להאכיל חמץ בפסח, הוא אפילו לבהמת הפקר. וראה בילקוט ביאורים מה שהובא בביאור דברי הירושלמי. וכך פסק בשלחן ערוך (או"ח סי' תמח ס"ו). וביאר במגן אברהם (שם סק"ט) שהטעם לזה, כיון שאף נתינה לבהמת הפקר, הנאה היא אצלו.
ובגמרא נתבאר מדוע נכתבו בפרטות, בהמה חיה ועוף, ולא די לכתוב אחד מהם. כתב בבית דוד (פ"ג מ"ח, פאה פ"ט מ"ו) שהטעם ששינה התנא לשונו וכתב 'בהמה וחיה' בלשון יחיד ו'עופות' בלשון רבים, כיון שנקט לשונו כפי מה שרגיל להיות, והרגילות היא שאין מגדלים עוף אחד בלבד, אך בהמה וחיה מגדלים גם בהמה או חיה אחת. וראה עוד בזה בילקוט ביאורים.

ב. **בגמרא** להלן בסמוך יבואר מה החידוש בדין זה.
הוא הדין גם ליתנו לנכרי במתנה, אלא כתב התנא מכירה, כדי לרמז לנו אגב דין זה, שאסור לתת מתנת חינם לגוי [ראה עבודה זרה (כ:)]. ריטב"א (ד"ה ומוכר).

ג. **לכאורה** דין זה מיותר, שהרי כבר אמרו שמותר הוא להאכיל לבהמתו דהיינו הנאה, ובגמרא להלן (כח:) יבואר מהי כוונת המשנה לחדש בזה.

ד. **ולכן** אסור אז גם למכור את החמץ לנכרי. אך אם עבר ומכר, דמיו מותרין, כיון שאיסור חמץ אינו 'תופס את דמיו', כלומר, איסור ההנאה אינו עובר אל הדמים שקיבל עבור האיסור. תוספות (ד"ה כל) על פי הגמרא בקידושין (נו:). וכך נפסק בשלחן ערוך (שם סי' תמג ס"ג). ודעת הרבה מהראשונים [ראה בילקוט ביאורים] שדווקא לאחרים מותר ליהנות מדמי החמץ שנמכר באיסור, אבל את בעל החמץ עצמו קנסו חכמים שלא יהנה מן הדמים כיון שעבר על האיסור. ורק אם אחרים מכרו או החליפו חמצו שלא בידיעתו, כגון עבדו או שפחתו, יהיה מותר לבעל החמץ עצמו ליהנות מהדמים. וכתב במשנה ברורה (שם ס"ק טז) שאמנם בשלחן ערוך נראה שלא פסק כאותם ראשונים, אך מכל מקום יש להחמיר כדבריהם שלא במקום הפסד מרובה. והוסיף המשנה ברורה (שם ס"ק יז) בשם כמה אחרונים, שכל זה לענין דמיו של החמץ, אבל החמץ עצמו, לעולם עומד באיסורו בכל מקום שהוא ואסור לכל אדם לקנותו מהגוי, ואפילו אם מכר הישראל לגוי אחר הפסח, אסור ליהנות מהחמץ, כי מאחר וחכמים הטילו עליו איסור 'חמץ שעבר עליו הפסח', הרי הוא חתיכה דאיסורא לעולם.

ה. **בגמרא** לקמן (ע"ג) הקשו שדין זה פשוט, שהרי כבר אמר התנא שאסור בהנאה.

ו. **שנאמר** (שמות יג טו) 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם'. וראה בגמרא לעיל (ד:-ה.) בראיות התנאים והאמוראים לכך ש'ביום הראשון' אין הכוונה ליום טוב ראשון, אלא זמן החיוב מן התורה הוא בערב פסח בחצות היום.

ז. **הגמרא** להלן (כז.) מבארת שיסוד מחלוקת רבי יהודה וחכמים הוא, האם יש ללמוד דין ביעור חמץ מאיסור 'נותר' [קדשים שעבר זמן אכילתם] שמצותו בשריפה, או לא. בגמרא לעיל (יג:) הובאה ברייתא, בה אמר רבי יהודה, שכל דבריו שאין ביעור חמץ אלא בשריפה, נאמרו רק שלא בשעת ביעורו, אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר. ונאמרו כמה דעות בראשונים בביאור דבריו: א. רש"י (שם ד"ה שלא) פירש, ש'שעת ביעורו' היא משעה שהוא מוזהר מן התורה בהשבתתו, דהיינו בתחילת שעה שביעית, ו'שלא בשעת ביעורו', היינו בשעה ששית. וכתב הרא"ש (סי' ג) שלפירוש זה דווקא בשעה ששית שחייב אז על כל פנים מדרבנן בביעור חמץ [או כשיוצא בשיירה בתוך שלשים יום קודם לפסח, שזקוק הוא לבערו (לעיל ו.). קרבן נתנאל (שם אות ח)], אז המצוה דווקא בשריפה, אבל בשעה שאינו זקוק לבערו, דהיינו בשעה חמישית וקודם לכן, ביעורו בכל דבר. ב. רבינו תם (נמוק' לעיל יג: ד"ה ליממי) פירש להיפך, ש'בשעת ביעורו' היינו בשעה ששית, שזהו זמן הביעור מדרבנן, וכיון שאינו מצווה אז מן התורה על ביעורו, השבתתו בכל דבר, ו'שלא בשעת ביעורו' היינו בשעה שביעית ואילך, שאז חייבים לבערו מן התורה, מצותו בשריפה. ונקרא 'שלא בשעת ביעורו' מפני שרוב העולם מבערים בשש כתקנת חכמים. ג. במאירי (שם ד"ה ביעור) הביא בשם יש מפרשים, שבאמת לרבי יהודה לעולם מצותו בשריפה, אלא שאם היה זה 'שלא בשעת ביעורו', דהיינו קודם זמן האיסור, אפילו אם אין לו עצים לשריפה, חייב לחזר אחר עצים עד שימצא, אך 'בשעת ביעורו', דהיינו משהגיע זמן האיסור, אם יש לו עצים, ביעורו בשריפה, ואם אין לו עצים השבתתו בכל דבר. והוכיח המאירי מהמכילתא כפירוש זה.

ח. **מלשון** זו נראה שחכמים מודים לרבי יהודה שעדיף לקיים את המצוה בשריפה, אלא שבאו להוסיף שיכול אף לפרר ולזרות לרוח. וכך דייק בב"ח (או"ח סי' תמה). אולם ברא"ש וברי"ף כשהביאו את דברי המשנה לא גרסו 'אף', ומשמע שדרך הביעור דווקא מפרר וכו' ולא בשריפה. וביאר במגן אברהם (סי' תמה ס"ק ח) שלפי חכמים באמת אסור לשרוף, מפני שלדעתם חמץ הוא מאותם איסורי הנאה 'הנקברים' שאפרן אסור בהנאה, ושנינו במשנה בתמורה (לד.) 'כל הנקברין לא ישרפו', כיון שגזרו שמא יבואו ליהנות באפרן. ואם כן גם חמץ שאפרו אסור לחכמים, אסור לשרפו שמא יהנה מאפרו. אולם בביאור הגר"א (סי' תמה ס"ח) הוכיח, שגם אם לא נגרוס 'אף', פשוט שגם לחכמים עיקר המצוה בשריפה. וראה בילקוט ביאורים הרחבת הענין.

ט. **'זריה'** פירושה פיזור למרחוק. ע"פ רש"י (כריתות ו: ד"ה נזורה) ומצודת ציון (יחזקאל ל כג ד"ה מזרם, שם ל כו ד"ה זורה). וכמו 'זורה' האמור בל"ט מלאכות שבת, שפירושו שמפזר את התבואה מול הרוח להפריח הפסולת.

י. **בגמרא** (להלן כח.) נחלקו רבה ורב יוסף האם מה שאמרו חכמים 'מפרר' עולה רק על 'זורה לרוח', אבל כשמטיל לים יכול להטילו כמות שהוא בלא פירור, או שכוונתם 'מפרר', ואחר הפירור או יזרה לרוח או יטיל לים, אבל להטילו לים כמות שהוא אסור. וטעם שתי השיטות נתבאר בגמרא (שם).

יא. **בדרך** כלל כשנוקטת הגמרא לשון 'לימא' הוא רק בדרך לכאורה ו'הוה אמינא', כשלמסקנא באמת אין הדבר כך, והנה כאן גם לפי המסקנא משנתנו שנויה שלא כרבי יהודה, אלא מכל מקום נקטה הגמרא לשון זו, כיון שעתה באה הגמרא לומר שאינה כרבי יהודה אלא כרבי מאיר, ולבסוף דוחה הגמרא שאף אינה כשיטת רבי מאיר, אלא כשיטת רבן גמליאל. תוספות (ד"ה ליממי).

מסורת הש"ס עם הוספות

א) שבת לט: [ע"ש תוס' מ. ד"ה הלכה] נזיר נג. חולין קלו. [נדה קמח קטו.], **ב)** לעיל יג., **ג)** תמורה לד. [לעיל יב: לקמן כז:], **ד)** עי' תוס' לעיל יב: ד"ה אימתי, **ה)** לעיל ד: יח:, ו) [לעיל יג.], **ז)** [לעיל יח:], **ח)** שבת יח:, **ט)** עיין מהרש"א, **י)** כלים פכ"ה מ"ו (רש"ש), **כ)** עמוד ב, **ל)** [לקמן יג.], **מ)** [וע"ע תריכות בתוספות נדה קמח קטו. ד"ה הכרעה], **נ)** לעיל ה ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה מן הכרעת וכו' עין נדה תשפך חבל וכ"ה:

גליון הש"ס

בתוס' ד"ה לימא. אף לפי המסקנא. עי' נזיר דף כ"ע ע"ב[סוף]מד"ה ה"ג:

הגהות וציונים

א) [ברב אלפס ובהרא"ש ליתא מלת "אף" ועיין מג"א ריש סימן תמה (גליון): **ב)** צ"ל **תוכו אגנו אזניו וידיו** טהורין (כת"י, וכ"ה בכלים): **ג)** ס"א **ונהי דעבר בבל ימצא בבל יראה לא עבר** (גליון) ע"פ מהרש"ל, ועי' אור חדש: **ד)** בדפו"י **לבערו**, והמהרש"ל הגיה כלפנינו, ועיין פני יהושע: **ה)** צ"ל **דקאמרי** (ב"ש): **ו)** כ"י בין **חולדה לחיה המגדלת בבית** דההיא (ד"ס). המראה כהן מגיה **דחיה** במקום "דההיא":

ליקוטי רש"י

אין הכרעת שלישית מכרעת. כל הכרעה שהיא במקלת כדברי זה ומקלת כדברי זה אינה הכרעה עד שתהא כולה כדברי ב', מהן דהכרעה לשון שיקול שמוקל דברי שנים יותר מאחד [נדה נג. ד"ה מכדי]. טעם עצמך אתה אומר ולא כדברי אחד מהן. שמניחם לו הזכירו בית ושמא, ויכיל דמי הכרעה כגון מי הוה תני ב"ש בין נטמאת בבית בין בשמא תשפך הכל וב"ה אומרים בין בבית בין בשמא ובין בשמא תעשה זילוף ר' ישמעאל אומר נטמאת בשמא תשפך הכל בבית תעשה זילוף דברי יחיד במקום שנים לאחרי רבים להטות בחיב (שבת כג) כי ההוא דקולי מטלניות דשמה מדליקין (שבת דף כט.), אבל הכא דאיכא לאוקמי שום מידי מילוק בין בית לשמא דנפשיה קאמר [ב"ק קטז.]. כשזה אומר כך וזה אומר כך וזה אומר דעת שלישית אפילו אחד מהן אין ניניהם אין זה הכרע כגון חבית של תרומה וכו', ויכיל הוה הכרעה כגון ההיא דקולי מטלניות דשמה מדליקין (שבת דף כט.) ר' אליעזר אומר בין מן המוכן בין שלא מן המוכן טמא שלא מן המוכן טהור ר"ע אומר מן המוכן טמא שלא מן המוכן טהור ר"י ביותן עלה כל מקום שאתה מוצא שנים חולקים ואחד מכריע כו', אלמא כה"ג קרי הכרעה היכא דגלו דעתייהו דשייך לפלוגי בין מוכן לשאינו מוכן אפ"ה לא פליגינן ואחת ר"ע ונתן חילוק בדבר הוי הכרעה שהכריע במוכן כר"י ונמלאו שנים מטמאים במוכן ור' יהושע יחיד מטהר ובשאינו מוכן כר"י והוו שנים מטהרים בשאינו מוכן, אבל גבי חבית וכו', הסם אין זה הכרע לדבריהם אלא דעת שלישית, דהכרע לשון כף משונים הוי בשנים חולקין ואת שלישי ומכריע המשקל כאחד מהן או בכלל הדבר או בחציו כזה וחציו כזה [חולין קלו.]. **ושורפין בתחילת שש.** ולא יתכן עד תחלת שבע שהוא לסוף לפי שאסור בשעה טועה בשעה [לעיל ד:]. ועל"ג דכל שעה שיש מלאוייתא שריא גזור רבנן עלה לימא טעי וקבור על הספיעית שהיא שיש אבל מחמיצים לא טעי למימר על הספיעית שהיא חמיצים ומותר [לעיל יא:]. **רבי יהודה אומר.** טועה אחר מכאן ואילך להתרחק מן העבירה יותר ולא יאכל מסוף מרובע ולמעלה. **תולין.** לא אוכלין ולא שורפין כלומר אין צריך לשרוף ומאכיל הוא להנאתו כל חמץ אבל הוא לא יאכל [לעיל ד:]. **תולין כל חמש.** ואינו אוכל טבעי וקבור על ז' שהוא ה' ומיהו לשרוף אינו צריך ומאכיל לנכרי שהרי אף כהנאה אסור מדרבנן גזירה משום ז'. **ר"ג אומר וכו' ותרומה כל חמש.** לאסור להפסיד קדשים בידים כל זמן שיכול לאוכלן. **ושורפין בתחלת שש.** דהא ודאי רובא טעו בין שש

עין משפט נר מצוה

קלה **א** מיי' פי"ב מהל' תרומות הלכה ה:

א ב מיי' פ"ו מהלכות חמץ הלכה י סמג לאוין עו טוש"ע או"ח סי' תמג סעיף ו:

ב [ג] מיי' פ"ג סם הלכה יא טוש"ע י"ד סי' תמה סעיף ו:

ג מיי' שם פ"ג הלכה יא טוש"ע או"ח סי' תמ"ג ס"ו וסי' תמה סעיף ב:

רבינו חננאל

לאכרועי על ב"ה. וזהו שאמר אין הכרעת שלישי מכרעת. **ושמועה זו** בהגוזל זוטא ופרקי' בפ' ראשית הגז תנא ר' ישמעאל בר' יוסי משום אביו ארבע שנאמר וארבע צאן תחת השה תניא אמר רבי אלמלא דבריהם דברי תורה ודברי ברבי קבלה אנו דברי ברבי שומעין וכל שכן שדבריהם דברי קבלה ודברי ברבי דברי תורה והאמר מר אין הכרעת שלישית מכרע' אמר ר' יוחנן מפי שמועה אמרוה מפי חגי זכריה ומלאכי: **ור' האי** ז"ל היה אומר בקבלה כי אינה הכרעה אלא בזמן ששנים חלוקים ואחד מכריע כאחד מהן שנמצאו שנים ואחד מכריע והלכה כרבים. **אבל** בזמן שאומר חצי דברי זה וחצי דברי זה אין זה מכריע טעם שלישי הוא ולפיכך כשאמר ר' ישמעאל בבית תעשה זילוף כב"ה בשדה תשתפך הכל כב"ש אמרו לו הכרעה שלישית היא זו ואין הכרעה שלישי' מכרע': **ועוד אמר ר' יוסי בר חנינא** מחלוקת שנפלה לפחות ממאה חולין דקא פסדי חולין לגמרי. אבל נפלה למאה חולין דלא פסדי להו לחולין דהא תרומה לדברי הכל עולה לאחד ומאה דברי הכל תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד. ותניא הכי דתניא חבית שנשברה בגת העליונה ותחתיה מאה חולין טמאין מודה ר' אליעזר לר' יהושע שאם יכול להציל רביעית בטהרה יציל ואם לאו תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד האי מודה רבי אליעזר לרבי יהושע מודה רבי יהושע לר' אליעזר מיבעי ליה אמר רבא איפוך רב הונא בריה דרב יהושע אמר לעולם לא תיפוך הכא במאי עסקינן בכלי שתוכו טהור וגבו טמא מהו דתימא ניגזור דילמא נגע גבו בתרומה קמ"ל:

הדרן עלך אור לארבעה עשר

כל שעה שמותר לאכול מאכיל לבהמה לחיה ולעופות ומוכר לנכרי ומותר בהנאתו עבר זמנו אסור בהנאתו ולא יסיק בו תנור וכירים. ר' יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה וחכמים אומרים אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים: **גמ'** כל שעה שמותר לאכול מאכיל הא כל שעה שאינו מותר לאכול אינו מאכיל לימא מתני' דלא כר' יהודה דאי ר' יהודה הא איכא חמש דאינו אוכל ומאכיל דתנן ר' מאיר אומר אוכלין כל חמש ושורפין בתחלת שש רבי יהודה אומר אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש ושורפין בתחלת שש ואלא מאי ר' מאיר היא האי כל שעה שמותר לאכול מאכיל כל שעה שאוכל מאכיל מיבעי ליה אמר רבה בר עולא מתניתין רבן גמליאל היא דתנן רבן גמליאל אומר חולין נאכלין כל ארבע תרומה כל חמש ושורפין בתחלת שש והכי קאמר כל שעה שמותר לאכול כהן בתרומה ישראל מאכיל חולין לבהמה לחיה ולעופות. למה לי למיתנא בהמה למה לי למיתנא חיה צריכא דאי תנא בהמה דאי משוירא חזי לה אבל חיה דאי משוירא קמצנעא לה אימא לא ואי תנא חיה משום דאי משוירא מיהת מצנעא אבל בהמה זימנין דמשוירא ולא מסיק אדעתיה וקאי עליה בבל יראה ובבל ימצא אימא לא צריכא עופות ל"ל אידי דתנא בהמה וחיה תנא נמי עופות: ומוכרו לנכרי: פשיטא לאפוקי מהאי תנא דתניא ב"ש אומרים לא ימכור אדם חמצו לנכרי אא"כ יודע בו שיכלה קודם פסח וב"ה אומרים כל שעה שמותר לאכול מותר למכור

אין הכרעת שלישית מכרעת. פ"ה הואיל ולא הזכירו בית שמאי ובית הלל בית ושדה מ"מ טעמא מחרינא הוא ולא משום תקלה ולר"י נהגה מע"ג דטעמא דבית שמאי משום תקלה לא משיך הכרעה לפי שלא גילו הרשעים דעתן לחלק בין בית לשדה שלא הזכירו בדבריהם אחד בית ואחד שדה וכן פ"ה לעיל ו) גבי ר"ג לאו מכריע הוא והיינו דקולי מטלניות בין מן המוכן ובין שלא מן המוכן טמא דברי ר"א מ"ר יהושע אומר בין מן המוכן ובין שלא מן המוכן טהור ר"ע אומר מן המוכן טמא שלא מן המוכן טהור וחסיך ליה בפ' כירה (שבת לט:) מדברי עקיבא ור"מ פ' הכרעת שלישית דור שלישי דהיינו הכרעת תלמיד כדלמר בפ' כירה (שבת לט:): **הדרן עלך אור לארבעה עשר**

כל שעה. עבר זמנו אסור בהנאה. ומקור למכור ומס מכר דמיו מותרין לחין מופס את דמיו כדתנן בפ"ב דקדושין (דף נו:)

מכרן וקידש בדמיהן מקודשת:

לימא מתניתין דלא כר' יהודה. אף לפי המסקנא לא תימא כר' יהודה שלא הכי קאמר לימא מתני' דלא כר' יהודה שלא כר' מאיר ומסיק דכר' מאיר נמי לא תימא:

ואי אשמעינן חיה משום דמצנעא לה. ומין עובר משום כל יטמין דכל יטמין נפקא לן מלא ימצא ומין זה מלוי כיון שאין ידוע היכן הוא וכן משמע בפ"ק (דף ו:) דפריך וכי משכחת לה ליבטלה משמע דכל כמה דלא משכחת לא עבר בבל ירלה הק' דשב"א היכי שרי להאכיל לחיה שדרכה להטמין הא מנן בפ"ק (דף י:) מה שמשייר יניחנו בניענע כדי שלא תטול חולדה בפניו ויהא נריך בדיקה אחריו וכ"ש שמסור ליתן בפניהם ויש לחלק בין חיה לחולדה המגדלים בתים דההיא לא מנענע כולי האי כמו חולדה הטומנת בחורים ובסדקין: **וקאי** עליה בבל יראה. פי' אם לא ניטלו והוא הדין דהוה מצי למימר דילמא אתי למיכל מיניה:

רבי

ויטמא קמ"ל מודה ר' אליעזר שמציל רביעית בטהרה בכלי שתוכו טהור וגבו טמא ולא חייש ר' אליעזר דלמא נגע גבו שהוא טמא ונמצא כאלו מטמא התרומה בידים: **הדרן עלך אור לארבעה עשר:**

כל שעה שמותר לאכול מאכיל לבהמה ולחיה וכו'. מתני' דלא כר' יהודה דאי ר' יהודה התנן ר' יהודה אומר אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש ושורפין בתחלת שש והא איכא שעה חמישית שהוא אינו אוכל ומאכיל לבהמה ומותר בהנאתו. אלא מאי ר' מאיר היא דקתני אוכלין כל חמש. אי הכי כל שעה שאוכלין מאכיל מבעי ליה למתנא ולא עמדה לא זו ולא זו. **ואוקמינן לר"ג** דתאני בפ"ק ר"ג אומר חולין נאכלין כל ארבע ותרומה כל חמש ושורפין בתחלת שש והכי קתני כל שעה שכהן מותר לאכול תרומה מאכיל ישראל חולין לבהמה ולחיה כו': **ומוכרו לנכרי.** מאחר דקתני ומותר בהנאתו מוכרו לנכרי למאי אתא. **ואוקימנא לאפוקי מהני תנאי** דתניא בסוף פ' יציאות השבת ב"ש אומר לא ימכור אדם חמצו לנכרי אלא אם כן יודע שכלה קודם הפסח ב"ה אומר כל שעה שמותר לאכול

כל שעה פרק שני פסחים

19/06/2018אחח

במשנה שרק בשעה שמותר לאכול מותר להאכיל, **הָא אֵיכָא חָמֵשׁ** - והרי יש את השעה החמישית **דְּאֵינוֹ אוֹכֵל** - שאז אינו אוכל חמץ לדעת רבי יהודה, **וְאַף** על פי כן **מַאֲכִיל** בשעה זו חמץ לבהמתו. **דְּתָנַן** - שכך שנינו במשנה לעיל (כט), **רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר, אוֹכְלִין** חמץ **כָּל חָמֵשׁ** שעות ראשונות של ערב פסח, **וְשׂוֹרְפִין** את החמץ לאחר גמר חמש שעות, שזהו **בְּתְחִלַּת שֵׁשׁ**[יב]. **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, אוֹכְלִין** חמץ **כָּל אַרְבַּע** שעות, **וְתוֹלִין כָּל חָמֵשׁ** - וכל השעה החמישית, נוהגים בחמץ כ׳ספק׳, אין אוכלים אותו, אך גם אין שורפים אותו, ומותר ליהנות ממנו[יג], **וְשׂוֹרְפִין** אותו **בְּתְחִלַּת שֵׁשׁ** שעות. נמצא שלפי רבי יהודה, בשעה חמישית אינו אוכל חמץ, ואף על פי כן מותר הוא ליהנות ממנו ולהאכיל לבהמה, ואילו משנתנו סברה שבשעה שאינו מותר לאכול אינו מאכיל, אם כן משנתנו כדעת רבי מאיר.

אוצר החכמה משיבה הגמרא בקושיא, **וְאֶלָּא מַאי** - ואלא מה תאמר, משנתנו בשיטת **רַבִּי מֵאִיר הִיא** שנויה, ולכן רק בשעה שמותר לאכול מותר להאכיל, והלא מלשון המשנה מוכח לא כך, כי יש לדקדק, **הַאי** - לשון זו של התנא ׳**כָּל שָׁעָה שֶׁמּוּתָּר לֶאֱכוֹל מַאֲכִיל**׳ מדוע שינה בלשונו, שלגבי אכילת האדם, נקט לשון ׳מותר׳ לאכול, ואילו לגבי להאכיל לבהמתו שינה וכתב רק ׳מאכיל׳, הרי ׳**כָּל שָׁעָה שֶׁאוֹכֵל מַאֲכִיל**׳ **מִבָּעֵי לֵיהּ** - התנא היה צריך לכתוב ׳כל שעה שאוכל מאכיל׳ כלומר, לשון אחת בשני הדברים. ומכך ששינה התנא לשונו ולא נקט לשון אחת בשניהם, נראה שכוונתו לשני מיני בני אדם, שבשעה שהאחד מותר לאכול, אף השני שאסור באכילה מותר לו להאכיל לבהמה[יד]. אם כן משנתנו לא מיושבת גם לדעת רבי מאיר.

מבארת הגמרא, **אָמַר רַבָּה בַּר עוּלָּא, מַתְנִיתִין** - משנתנו כדעת **רַבָּן גַּמְלִיאֵל הִיא, דְּתָנַן** - שכך שנינו בהמשך אותה המשנה, **רַבָּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר**, מאכלי חמץ של **חוֹלִין נֶאֱכָלִין כָּל אַרְבַּע** שעות **רִאשׁוֹנוֹת**[טו], ואילו **תְּרוּמָה** של חמץ נאכלת **כָּל** שעה **חָמֵשׁ**[טז], **וְשׂוֹרְפִין** את החמץ **בְּתְחִלַּת שֵׁשׁ. וְהָכִי קָאָמַר** - וכך נתכוין התנא לומר, **כָּל שָׁעָה שֶׁמּוּתָּר לֶאֱכוֹל כֹּהֵן בִּתְרוּמָה** של חמץ, דהיינו כל חמש שעות, אף **יִשְׂרָאֵל מַאֲכִיל** בה חמץ של **חוֹלִין לַבְּהֵמָה לַחַיָּה וְלָעוֹפוֹת**, שלא נאסר ישראל אלא באכילת החמץ, ולא בהנאתו[יז].

★

שנינו במשנה, ׳כל שעה שמותר לאכול מאכיל לבהמה לחיה ולעופות׳. מקשה הגמרא, **לָמָּה לִי לְמֵיתְנָא בְּהֵמָה, לָמָּה לִי לְמֵיתְנָא חַיָּה** - מדוע האריך התנא בלשונו לפרט גם בהמה וגם חיה, והלא די לשנות אחת מהן וממנה נבין על האחרת. משיבה הגמרא, **צְרִיכָא** - אכן, הוצרך התנא לשנות שתיהן, **דְּאִי תָּנָא בְּהֵמָה**, היה מקום לומר שדווקא את הבהמה מותר להאכיל, משום **דְּאִי מְשַׁיְּירָא חָזֵי לָהּ** - שאף אם תשייר מהחמץ יראנו הבעלים ויבערנו קודם זמן איסורו, כיון שאין דרך הבהמה להצניע את שיירי מאכלה. **אֲבָל חַיָּה** כגון חולדה ונמיה וחתול שדרכן להצניע ממאכלן, יש לחשוש **דְּאִי מְשַׁיְּירָא קָמַצְנְעָא לָהּ** - שאם תשייר מהחמץ תצניענו, ולא ימצאנו הבעלים ולא יבערנו, ואם כן **אֵימָא לָא** - שמא נאמר שלא הותר להאכילה חמץ בשעה החמישית, לפיכך הוצרך התנא לשנות ׳חיה׳.

ממשיכה הגמרא לבאר, **וְאִי תָּנָא** - ואם לא היה התנא כותב בהמה, אלא רק **חַיָּה**, לא היינו למדים ממנה על בהמה, כיון שהיה מקום לומר שדווקא לחיה מותר להאכיל, **מִשּׁוּם דְּאִי מְשַׁיְּירָא מִיהַת מַצְנְעָא** - שאף אם תשייר מהחמץ תצניענו, ואמנם יעבור עליו ב׳בל ימצא׳, אך לא יעבור עליו ב׳בל יראה׳ כיון שהחמץ מוצנע, ובעליו אינו רואהו[יח], **אֲבָל בְּהֵמָה זִימְנִין דְּמְשַׁיְּירָא** - לפעמים תשייר מהחמץ ולא תצניענו, **וְלָא מַפְקְא אַדַּעְתֵּיהּ** - ולא יעלה על דעתו לבטלו[יט], **וְקָאֵי עֲלֵיהּ** - ויעבור עליו ב׳בל יֵרָאֶה׳ ו׳בַל יִמָּצֵא׳, אם כן **אֵימָא** - שמא נאמר **לָא** התירו חכמים להאכיל לבהמתו מהחמץ, על כן **צְרִיכָא** - צריכה המשנה להשמיענו שמותר להאכיל חמץ קודם שעה ששית, גם לחיה וגם לבהמה[כ].

יב. **ואף** שמן התורה מותר לאוכלו עד סוף שש שעות, הקדימו חכמים את זמן ביעורו בשעה אחת, משום שאדם עלול לטעות בשעה אחת. גמרא לעיל (יג:).

יג. **רבי** יהודה חשש גם לטעות של שתי שעות. גמרא (שם) ורש״י (לעיל יג: ד״ה מולין). והטעם שדווקא לענין אכילה חשש רבי יהודה לטעות של שתי שעות, אבל לא לענין הנאה. כיון שבשעה אחת טועים רוב בני אדם, אבל בשתי שעות רק מיעוט טועים, ואילו לגבי איסור הנאה, שיש הפסד ממון כשנאסר לגמרי בהנאה, חשש רבי יהודה רק לטעות הרוב. פני יהושע (שם ד״ה ומולין). או מפני שאיסור אכילה חמור מאיסור הנאה, שבאיסור אכילה יש חיוב כרת מה שאין כן באיסור הנאה, לפיכך החמירו יותר באיסור אכילה. צל״ח (ד״ה ממני ר״ג היפ).

יד. **רש״י** (ד״ה כל שעה שמוכן). וזה הרי לא שייך לא בדעת רבי מאיר ולא בדעת רבי יהודה כי לא מצאנו בדבריהם חילוק בין אדם אחד לשני לענין זמן איסור חמץ. ולכאורה היה אפשר לפרש שהמשנה שנויה בשיטת רבי יהודה, ופירוש דבריה, שכל שעה שמותר לאכול חמץ מן התורה מאכילים ממנו אפילו מדרבנן, ועל כן בשעה חמישית שהחמץ מותר מן התורה באכילה הוא מותר מדרבנן בהנאה. אך אין לפרש כן, שהרי אין זה כלל גמור, שבכל שעה שמותר לאכול מן התורה מותר להאכיל מדרבנן, שהרי בשעה ששית מותר החמץ באכילה מן התורה ואסור בהנאה מדרבנן. רש״י (שם).

טו. **אבל** בשעה החמישית אסור לאכול, וכדברי רבי יהודה שיש לחשוש לטעות של שתי שעות.

טז. **כיון** שאסור להפסיד תרומה המותרת באכילה, והרי מן התורה מותר לאכול כל שעה ששית. ומכל מקום שורפים בתחילת שש, למרות שגם בשעה ששית מותר מן התורה לאכול חמץ, כיון שבשעה אחת טועים רוב בני אדם. רש״י (לעיל יפ: ד״ה ותרומה).

יז. **הטעם** לכך שכתב התנא בלשון זו, וכביכול תלה את היתר ההנאה של ישראל בהיתר אכילת תרומה לכהן, כדי לומר שכשם שבכהן הקילו להתיר לו שעה נוספת באכילה, וזהו מפני קדושת התרומה, כך גם בישראל הוסיפו שעה נוספת להתירו בהנאה מהחמץ, כדי שלא להפסיד ממונו של ישראל. חידושי רבינו דוד (ד״ה ומתרי׳).
אף על פי שנשנתה כאן סתם משנה כרבן גמליאל, אך באמת אין הלכה כן, אלא הלכה כרבי יהודה. וכמפורש בגמרא לעיל (יג.). ולמרות שידוע הכלל (ירמוז מג:) ׳מחלוקת ואחר כך סתם, הלכה כסתם׳, וגם כאן נשנתה סתם משנה כרבן גמליאל, אחר ששנינו במשנה לעיל את מחלוקת התנאים, זהו ברוב המקומות, אבל במקום שנפסק בגמרא בפירוש כדעה אחרת, לא נאמר כלל זה. ריטב״א (ד״ה מתניתין רבן גמליאל).

יח. **רש״י** (ד״ה ומי) ע״פ הגירסא בהגהה המובאת במהרש״ל ובגליון. ובספר אור חדש (ד״ה ומי) תמה על כך, מה נפקא מינה אם עובר בלאו אחד או בשני לאוין, הרי מכל מקום עובר עליו באיסור תורה, ואם לא גזרו בחיה שלא להאכיל, הוא הדין בבהמה. ובאמת בתוספות (ד״ה ומי) כתבו שאין עוברים לא על ׳בל יראה׳ ולא על ׳בל ימצא׳ אלא בחמץ מצוי, וחמץ זה אינו נחשב מצוי משום שאין ידוע היכן הוא. וכתב באור חדש (שם) שיותר נראה לפרש בדברי רש״י כגירסא שלפנינו [׳ולא עבר עליה בבל יראה׳], וכוונת רש״י כדברי התוספות, שכיון שאין החמץ ידוע אינו עובר עליו לא ב׳בל יראה׳ ולא ב׳בל ימצא׳.
אמנם דעת מהר״ם חלאווה (ד״ה ומי) שעל חמץ המוצנע עובר גם על ׳בל יראה׳ וגם על ׳בל ימצא׳, ופירש את ה׳צריכותא׳ בגמרא כאן, שאילו כתב התנא רק חיה, היה מקום לומר שרק בה התירו להאכיל, כיון שגם אם תשייר ותצניע, הגם שיעבור ב׳בל יראה׳ וב׳בל ימצא׳, אולם כיון שהחמץ מוצנע, אין לחשוש שמא ימצאנו בפסח ויכשל בו, אבל בהמה שאינה מצניעה ממזונה, יש לחוש שמא תשייר במקום גלוי, והוא לא ידע מכך ולא יבער, ושמא בתוך ימי הפסח ימצאנו ויבוא לאכול ממנו. לכך כתב התנא שמותר להאכיל גם לבהמה, כדי ללמד שבאמת אין לחוש לכך כי ודאי יבדוק אחריה ויבער החמץ הנותר. וראה עוד שיטות ראשונים והרחבת דברים בזה בילקוט ביאורים.

יט. **רש״י** (ד״ה ונפקו). ואף שהבודק צריך שיבטל, וכבר ביטלו מאמש, אין חמץ זה בכלל הביטול שמאתמול, שהרי שיירו על דעת להאכילו לבהמתו. פני יהושע (נרש״י שם). והתוספות (ד״ה וקמ״ל) כתבו, שיכלה הגמרא לומר שאף אם ביטלו היה לנו לאסור מחשש שמא יבוא לאכלו. וכעין זה כתב המאירי (ד״ה ממר). והטעם שכתב רש״י ׳לבטלו׳ ולא כתב ׳לבערו׳, ראה ביאורי רש״י.

כ. **הקשו** הראשונים, כיצד הותר להאכיל לחיה שדרכה להטמין, הלא שנינו לעיל (ט:) ׳מה שמשייר [החמץ שמשייר אחר הבדיקה שעושה באור לי״ד, לצורך מאכלו] יניחנו בצינעא, שלא תבוא חולדה ותיטול בפנינו ויהא צריך בדיקה אחריו׳, ואם כן כל שכן שאסור ליתן חמץ לפניהם. ותירצו בזה כמה תירוצים, א. שדווקא בחולדה אמרו כן, אבל חיה שבבית אין דרכה כל כך להצניע בחורים וסדקים כמו חולדה. תוספות (ד״ה ומי). אך מדברי רש״י (ד״ה בהמה) נראה שמותר גם להאכיל לחולדה. ב. יש להעמיד בבהמה כפותה שאין חשש שתצניענו, ומכל מקום לולי דברי משנתנו היינו אוסרים להאכילה, שמא יבוא להאכיל גם את שאינה כפותה. תוספות רבי שמשון משאנץ [הובא גם בראש (סי׳ ג)]. ג. לא חששו במשנה לעיל (י:) שמא תטול חולדה ותצניע אלא כשלוקחת מעצמה, אבל כשאדם מאכילה אין דרכה להצניע. חידושי הר״ן (ד״ה ומי). ד. אכן צריך הוא להזהר שלא יצניעו, ומה שאמר התנא ׳ומאכיל לבהמה לחיה ולעופות׳ הכוונה שיאכילם כשהוא עומד עליהם ולא יעלים עיניו מהם עד שיאכלום ויבער את הנותר. הרא״ש (שם). וכתירוץ זה פסקו להלכה בטור ובשלחן ערוך (או״ח סי׳ תמ״ג ס״ג).

אור לארבעה עשר פרק ראשון פסחים כא.

מסורת הש"ס עם הוספות

אין הכרעת שלישית מכרעת. לעת שלישית היא זו, שבית שמאי ובית הלל לא הזכירו לגלות לעמס לניהוי חיישינן לתקלה כלל, דלמי הוו אמרו הכי ב"ש מודים בין בבית בין בשדה חבל תשפך (מ) וב"ה מודים בין בבית בין בשדה תיעשה זילוף, ואמה בא להכריע ולומר בבית כב"ה בשדה כבית שמאי, הויא הכרעה, אבל השתא דלא הזכירו בית ושדה טעמא מחרינן הוא ולאו משום תקלה[ט], ור' ישמעאל חייש לתקלה, והיינו תנאי: מחלוקת. ר' אליעזר ור' יהושע שנפלה לפחות ממאה חולין טמאים, שיש בגת התחתונה פחות ממאה חולין טמאים דאין תרומה בטילה בהן ופסדי לגמרי, דתרומה צריך אחד ומאה לבטלה, אבל היו בתחתונה מאה חולין, מאה חביות כמו זו שלו תרומה, דבדי הכל לא יטמאה ביד, הואיל ולא פסדי חולין, דתרומה עולה בהן, וחזו דימי טומאה כדמעיקרא לזר: מודה ר' אליעזר בו'. קס"ד למסקנא קאי אאם לאו, דלהם פלוגתייהו באם לאו הוא, ולהכי פריך מודה ר' יהושע דאמר לעיל יטמאנה ביד אבל לר' אליעזר דאמר לא יטמאנה ביד מיבעי ליה למיתני: בכלי שתוכו טהור וגבו טמא. והאי מודה לאו למיפק קאי, אלא מריפא דקתני אם יכול להניל רביעית בטהרה יניל, ואפי' כלי זה שהוא בא להניל רביעית זו בתוכו תוכו טהור וגבו טמא, ושמעינן ליה לר' אליעזר דאמר אל יטמא, ושמעינן ליה לר' יהושע דאמר יטמא ביד, מודה הוא דמותר להניל זה, ולא חיישינן דילמא נגע גבו בתרומה ומטמא לה בידים, ובכלי שתוכו במקין לטומאתן דרבן היא דמסכחת לה, כדתניא[י] כלי שטומאתו במקין, אחוריו טמאין, תוכו או[כ] לוגנו או מזנו או ידיו טהורין:

הדרן עלך אור לארבעה עשר

כל שעה שמותר לאכול מאכיל. לדוקיא מינטריך, דתידוק הא מעשה שמינו מותר לאכול אינו מותר להאכיל: **ולא יסיק בו תנור וכירים.** בגמרא[כ] פריך פשיטא, הא נמי הנאה היא: **גמ' כל שעה שאוכל מאכיל מבעי ליה.** אבל השתא דנקט לה בתרי ליסני משמע דאחרי גברי קאי. והא ליכא למימר דהכי קאמר כל שעה שמותר לאכול מן התורה מאכיל אפילו מדרבנן ותיתוקס אליבא דר' יהודה, דהא אינא שם דמותר לאכול מן התורה ואסור להאכיל לדברי הכל: **אלא הכי קאמר כל שעה.** שיש היתר לשום אדם לאכול, מאכיל אף האסור לאכול לבהמתו כו': **בהמה אי משיירא חזי ליה. שאין דרכה להניע, אבל היה כגון חולדה וגמיה וחמול דרכן להניע: ואי תנא חיה.** הוה אמינא היא עדיפא משום דאי משיירא מנגעא לה, ולא עבר עליה בבל ירלה[נ]: **ולאו אדעתיה.** לבטלו[ד]: קודם. שיבוא הפסח, דקסברי מלוה עליו לבערו מן העולם ולא שיהא קיים:

ר'

עין משפט נר מצוה

קלה א מיי' פי"ב מהל' תרומות הלכה ה:
א ב מיי' פ"ל מהלכות חמץ הלכה י סמג לאוין עו טוש"ע או"ח סי' תמג סעיף ג:
ב [ג] מיי' פ"ג מהלכה יא טוש"ע או"ח סי' תמה סעיף ג:
ג ג מיי' שם פ"ג הלכה יא טוש"ע או"ח סי' תמ"ג ס"ו ופי' תמה סעיף ב:

רבינו חננאל

לאכרועי על ב"ה. וזהו שאמר אין הכרעת שלישי מכרעת. **ושמועה** זו בהגוזל זוטא ופרקי' בפ' ראשית הגז תנא ר' ישמעאל בר' יוסי משום אביו ארבע שנאמר וארבע צאן תחת השה תניא אמר רבי אלמלא דבריהם דברי תורה ודברי ברבי קבלה אנו דברי ברבי שומעין וכל שכן שדבריהם דברי קבלה ודברי ברבי דברי תורה והאמר מר אין הכרעת שלישית מכרע' אמר ר' יוחנן מפי שמועה אמרוה מפי חגי זכריה ומלאכי: **ור' האי** ז"ל היה אומר בקבלה כי אינה הכרעה אלא בזמן ששנים חלוקים ואחד מכריע כאחד מהן שנמצאו שנים ואחד מכריע והלכה כרבים. **אבל** בזמן שאומר חצי דברי זה וחצי דברי זה אין זה מכריע טעם שלישי הוא ולפיכך כשאמר ר' ישמעאל בבית תעשה זילוף כב"ה בשדה תשתפך הכל כב"ש אמרו לו הכרעה שלישית היא זו ואין הכרעה שלישי' מכרע': **ועוד אמר ר' יוסי בר חנינא** מחלוקת שנפלה לפחות ממאה חולין דקא פסדי חולין לגמרי. אבל נפלה למאה חולין דלא פסדי להו לחולין דהא תרומה לדברי הכל עולה לאחד ומאה דברי הכל תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד. ותניא הכי דתניא חבית שנשברה בגת העליונה ותחתיה מאה חולין טמאין מודה ר' אליעזר לר' יהושע שאם יכול להציל רביעית בטהרה יציל ואם לאו תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד. ואיכא דאמרי אליבא דר' יהושע. **ואמר רב פפא אפיך** ואימר מודה ר' יהושע לר' אליעזר. **רב הונא בריה דרב יהושע אמר לעולם לא תפיך** והכא בבא להציל רביעית בטהרה בכלי שגבו טמא ותוכו טהור מהו דתימא גזר ר' אליעזר להציל בכלי שגבו טמא כי ההיא דתנן כלי שנטמא אחוריו במשקה תוכו ואוגנו ואזנו וידיו טהורין. מהו דתימא גזר ר' אליעזר דלמא אתי למנגע בהו בתרומה

הגהות הב"ח

(מ) רש"י ד"ה אין הכרעת וכו' בין בשדה תשפך חבל וכ"ה:

גליון הש"ם

בתום' ד"ה לימא. אף לפי המסקנא. עי' ניל דף כ"ע"ב[סוף]תד"ה ה"ג:

הגהות וציונים

ג] [ברב אלפס ובהרא"ש ליתא מלת "אף" ועיין מג"א ריש סימן תמה] (גליון): **ד]** צ"ל **תוכו אגנו אזניו וידיו** טהורין (כת"י, וכ"ה בכלים): **ג]** ס"א **ונהי דעבר בבל ימצא בבל יראה לא עבר** (גליון) ע"פ מהרש"ל, ועי' אור חדש: **ז]** בדפו"י **לבערו**, והמהרש"ל הגיה כלפנינו, ועיין פני יהושע: **ה]** צ"ל דקאמרי (ב"ש): **ו]** כ"י בין **חולדה לחיה המגדלת בבית** דההיא (ד"ס). המראה כהן מגיה דחיה במקום "דההיא":

משנת ראשונים

אין הכרעה שלישית מכרעת. ר"ח ז"ל פי' דהכרעה שלישית מקריא כשאין המכריע בדורו של חולקין דכל שלא אמרה בפניהם לא מיקריא הכרעה, בין שיהא אחרון כר' ישמעאל לגבי ב"ש וב"ה, בין שיהא ראשון כר"ג לגבי ר' מאיר ור' יהודה שלא שמע מחלוקתם מעולם ולא בא להכריע ביניהם, ומשום הכי אמרינן לעיל דר"ג לאו מכריע הוא. [חידושי הר"ן]

ומוכר לנכרי. כתב הרי"ט ז"ל הוא הדין ליתנו אלא דמילתא אגב אורחיה קמ"ל דאסור ליתן לגוי מתנת חנם, וכן הדין בשהפקידו כראוי דודאי אינו עובר עליו אבל חייב להוציאו מרשותו מדרבנן, וכל שזכו בו הגוים קודם זמן איסורו ודאי מותר הוא לאחר הפסח כחמץ של נכרי. [**הריטב"א**] **לימא מתניתין דלא כרבי יהודה.** דלדידיה הא איכא חמש דתולין ולא אוכלין, ובודאי מותר להאכיל דאי לא, תולין למה. מיהו סתמא לאו להאי דיוקא בלחוד איצטריכא, דא"כ תקשה לן היכי קיי"ל כר' יהודה הא סתם לן תנא דלא כוותיה, אלא דעיקרא דמתניתין לטעמא דבהמה וחיה הוא דאיצטריכא. [**מהר"ם חלאווה**] **אמר רבה בר עולא מתניתין רבן גמליאל היא.** כתב הרי"ט ואפי' [הכי] כרבי יהודה קיי"ל דפסק רב כוותיה כדאיתא בפ"ק (יג.) ואע"ג דבעלמא מחלוקת ואח"כ סתם הלכה כסתם לא נאמר[ו] הכלולות אלא היכא דליכא פיסקא דאמוראי ועל הרוב. [**הריטב"א**] **אבל חיה דאי משיירא קמצנעא לה אימא לא.** נ"ל דהכי פירושא דכיון שדרכה להצניע הוה ליה כמטמין, שאע"פ שאם מצא חמץ בביתו לאחר בדיקה אינו עובר עליו למפרע מדאמרינן לעיל וכי משכח לה נבטלה היינו כשנשאר שם שלא מדעתו אבל כשנותן אותו לפני חיה שדרכה להצניע הרי הוא כמטמין, קמ"ל דלא דדילמא לא משיירא ולא מצנעא. [**הריטב"א**]

[1] אין הכרעת שלישית מכרעת. אמר ר' יוסי בר' חנינא [א]מחלוקת שנפלה לפחות ממאה סאה חולין טמאין אבל נפלה למאה חולין טמאין דברי הכל תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד תניא נמי הכי חבית שנשברה בגת העליונה ותחתיה מאה חולין טמאין מודה רבי אליעזר לרבי יהושע שאם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה יציל ואם לאו תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד האי מודה רבי אליעזר לרבי יהושע מודה רבי יהושע לר' אליעזר מיבעי ליה אמר רבא איפוך רב הונא בריה דרב יהושע אמר לעולם לא תיפוך הכא במאי עסקינן בכלי שתוכו טהור וגבו טמא מהו דתימא ניגזור דילמא נגע גבו בתרומה קמ"ל:

הדרן עלך אור לארבעה עשר

כל שעה [ב]שמותר לאכול מאכיל לבהמה לחיה ולעופות ומוכר לנכרי ומותר בהנאתו עבר זמנו אסור בהנאתו ולא יסיק בו תנור וכירים. [ג]ר' יהודה אומר[ד] אין ביעור חמץ אלא שריפה [ה]וחכמים אומרים אף[ו] מפרר וזורה לרוח או מטיל לים: **גמ'** כל שעה שמותר לאכול מאכיל הא כל שעה שאינו מותר לאכול אינו מאכיל לימא מתני' דלא כר' יהודה דאי ר' יהודה הא איכא חמש דאינו אוכל ומאכיל [ז]דתנן ר' מאיר אומר אוכלין כל חמש ושורפין בתחלת שש רבי יהודה אומר אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש ושורפין בתחלת שש ואלא מאי ר' מאיר היא האי כל שעה [ח]שמותר לאכול מאכיל כל שעה שאוכל מאכיל מיבעי ליה אמר רבה בר עולא מתניתין רבן גמליאל היא [ט]דתנן רבן גמליאל אומר חולין נאכלין כל ארבע תרומה כל חמש ושורפין בתחלת שש והכי קאמר כל שעה שמותר לאכול כהן בתרומה ישראל מאכיל חולין לבהמה לחיה ולעופות. למה לי למיתנא בהמה למה לי למיתנא חיה צריכא דאי תנא בהמה דאי משיירא חזי לה אבל חיה דאי משיירא קמצנעא לה אימא לא ואי תנא חיה משום דאי משיירא מיהת מצנעא אבל בהמה זימנין דמשיירא ולא מסיק אדעתיה וקאי עליה בבל יראה ובבל ימצא אימא לא צריכא עופות ל"ל אידי דתנא בהמה וחיה תנא נמי עופות: ומוכרו לנכרי: פשיטא לאפוקי מהאי תנא [י]דתניא ב"ש אומרים לא ימכור אדם חמצו לנכרי אא"כ יודע בו שיכלה קודם פסח וב"ה אומרים [יא]כל שעה שמותר לאכול מותר למכור **וקאי** עליה בבל יראה. פי' אם לא ניטלו והוא הדין דהוה מלי למימר דילמא מחי למיכל מיניה:

רבי

ויטמא קמ"ל מודה ר' אליעזר שמציל רביעית בטהרה בכלי שתוכו טהור וגבו טמא ולא חייש ר' אליעזר דלמא נגע גבו שהוא טמא ונמצא כאלו מטמא התרומה בידים: **הדרן עלך אור לארבעה עשר:**

כל שעה שמותר לאכול מאכיל לבהמה ולחיה וכו'. מתני' דלא כר' יהודה דאי ר' יהודה התנן ר' יהודה אומר אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש ושורפין בתחלת שש והא איכא שעה חמישית שהוא אינו אוכל ומאכיל לבהמה ומותר בהנאתו. אלא מאי ר' מאיר היא דקתני אוכלין כל חמש. אי הכי כל שעה שאוכלין מאכיל מבעי ליה למתנא ולא עמדה לא זו ולא זו. **ואוקמינן לר"ג** דתאני בפ"ק ר"ג אומר חולין נאכלין כל ארבע ותרומה כל חמש ושורפין בתחלת שש והכי קתני כל שעה שכהן מותר לאכול תרומה מאכיל ישראל חולין לבהמה ולחיה כו': **ומוכרו לנכרי.** פשיטא כלומר מאחר דקתני ומותר בהנאתו מוכרו לנכרי למאי אתא. **ואוקימנא לאפוקי מהני תנאי** דתניא בסוף פ' יציאות השבת ב"ש אומר לא ימכור אדם חמצו לנכרי אלא אם כן יודע שכלה קודם הפסח ב"ה אומר כל שעה שמותר לאכול

מכרעת. לעמס מכרעת. פ"ה הואיל ולא הזכירו בית שמאי ובית הלל בית ושדה מ"כ טעמא מחרינן הוא ולא משום תקלה ולר"י נראה מע"ג דטעמא דבית שמאי משום תקלה לא משיב הכרעה לפי שלא גילו הרמשנים דעתן לחלק בין בית לשדה שלא הזכירו בדבריהם אחד בית ואחד שדה וכן פ"ה לעיל [ט]גבי ר"ג לאו מכריע הוא וההיא דקולי מטלניות בין מן המוכן ובין שלא מן המוכן טמא דברי ר"מ ר' יהושע אומר בין מן המוכן ובין שלא מן המוכן טהור ר"ע אומר מן המוכן שלא מן המוכן טמא ומשיב ליה בפ' כירה (שבת לט: ושם) הכרעה שהרי גילו ר' אליעזר ור' יהושע דשייך לחלק בין מן המוכן ובין שלא מן המוכן והיינו בפ' כילד מברכין (ברכות מג:) דקאמר[ט] ר"ש מברכים על השמן וקאמר ר"ג אני מכריע שמן זכינו לריחו וזכינו לסיכתו הדם לריחו זכינו לסיכתו לא זכינו וקאמר רבי יוחנן הלכה כדברי המכריע לאו משום דמכריע גמור הוא אלא מפרש ונותן טעם לדבריו ומדע דאי מכריע הוא למה הוצרך לפסוק הלכה כמותו הא כבר מ"ר יוחנן בפרק כירה הלכה כדברי המכריע וק"ק לפי' זה דהכא מאי חיריא הכרעה שלישית שאין הכרעה מיפוק ליה דהכרעת תלמיד לאו הכרעה היא כדאמר בפ' כירה (שבת לט:) מרבי עקיבא ור"מ פי' הכרעת שלישית דור שלישי דהיינו הכרעת תלמיד כדאמר בפ' כירה[מ]:

הדרן עלך אור לארבעה עשר

כל שעה. עבר זמנו אסור בהנאה. ומקור למכור ומס מכר דמיו מותרין לחין תופס את דמיו כדתנן בפ"ג דקדושין (דף נ:) מכרן וקידש בדמיהן מקודשת:

ליטא מתניתין דלא כר' יהודה. [י]אף לפי המסקנא לא אתיא כר' יהודה אלא כר' יהודה אלא דתנא בהמה וחיה ואע"ג דבעלמא מחלוקת ואח"כ סתם הלכה כסתם לא נאמר[ו] הכלולות אלא היכא דליכא פיסקא דאמוראי ועל הרוב. [**הריטב"א**] **אבל חיה דאי משיירא קמצנעא לה אימא לא.** נ"ל דהכי פירושא דכיון שדרכה להצניע הוה ליה כמטמין, שאע"פ שאם מצא חמץ בביתו לאחר בדיקה אינו עובר עליו למפרע מדאמרינן לעיל וכי משכח לה נבטלה היינו כשנשאר שם שלא מדעתו אבל כשנותן אותו לפני חיה שדרכה להצניע הרי הוא כמטמין, קמ"ל דלא דדילמא לא משיירא ולא מצנעא. [**הריטב"א**]

אוצר החכמה

שוב מקשה הגמרא, תירצנו מדוע נשנו גם בהמה וגם חיה, אבל **עופות, לָמָּה לִי** לפרט שמותר להאכילם.

משיבה הגמרא, אכן אין שום חידוש בעופות, אלא **אַיְידִי דְּתָנָא** - אגב ששנה התנא **בְּהֵמָה וְחַיָּה, תָּנָא נַמִּי** - שנה גם **עוֹפוֹת.**

★

שנינו במשנה, **וּמוֹכְרוֹ לַנָּכְרִי** - מותר למכור החמץ לנכרי קודם זמן איסורו.

מקשה הגמרא, **פְּשִׁיטָא** - הלא פשוט הוא דין זה, כיון ששנינו שבאותה שעה מותר ליהנות מהחמץ, ודאי שמותר בשעה זו למכור את החמץ לנכרי.

משיבה הגמרא, המשנה באה **לְאַפּוֹקֵי מֵהַאי תַּנָּא** - להוציא משיטת אותו תנא, הסובר שאסור למכור חמץ אף קודם זמן איסורו. **דְּתַנְיָא** - שכך שנינו בברייתא, **בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים, לֹא יִמְכּוֹר אָדָם חֲמֵצוֹ לְנָכְרִי** קודם הפסח, **אֶלָּא אִם כֵּן** המוכר **יוֹדֵעַ בּוֹ שֶׁיִּכָּלֶה** אותו החמץ **קוֹדֶם פֶּסַח**, משום שסוברים בית שמאי שמצוה עליו שיבוער חמצו מן העולם, ובפסח לא יהיה קיים כלל[א]. **וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים, כָּל שָׁעָה שֶׁמּוּתָּר לֶאֱכוֹל** מהחמץ, **אף מוּתָּר לִמְכּוֹר** אותו לנכרי, ודי בכך שבשעת האיסור אינו ברשות הישראל[ב].

19/06/2018 אהח

כא. לדעת בית שמאי, כיון שמצוה על ישראל להשבית חמצו, דהיינו שלא יהיה קיים בשעת האיסור, מוטל עליו חיוב זה עוד קודם זמן האיסור. רש"י (ד"ה קודם), ולהלן (ע"ב, ד"ה שלשים), ובשבת (יט. ד"ה שלשים). וכן נראה שפירש ר"י מלוניל (ד"ה ומוכרו) וכן בפסקי הרי"ד (ד"ה ומוכרו).

בתוספות רבינו פרץ (ד"ה שלח) תמה על פירוש רש"י, שהרי כיון שמכר החמץ לנכרי, שוב אינו עובר עליו, וכמו ששנינו לעיל (ה:) שאין עוברים ב'בל יראה' על חמץ שביד הנכרי. ובחידושי ריבב"ן (שבת יח: ד"ה שלח) כתב על כך, שאכן בית שמאי לא דרשו דרשה זו, וסברו שעובר על חמצו גם כשהוא ברשות הגוי.

והרבה ראשונים פירשו בדעת בית שמאי שאסרו למכור לנכרי, שכל זה מדרבנן, שגזרו מפני החשד, מאחר והיה חמץ זה של ישראל, וגם ניכר בו הרושם שהיה של ישראל, חששו שמא יאמרו שהוא מערים ומפקיד את חמצו בבית הנכרי ואחר הפסח יטלנו, שזה אסור באיסור גמור. תוספות רבינו פרץ (שם). וגם הרמב"ן (לעיל ד: ד"ה ומשלח) וכן בחידושי רבינו דוד (ע"ב, ד"ה ר' יהודה) פירשו שחומרא דרבנן היא שחששו להערמה. ואילו בחידושי הר"ן (ע"ב, ד"ה רבי יהודה) הביא בשם רש"י, שאף הוא פירש שאיסור זה מדרבנן מפני חשש הערמה, שמוכרו לו כדי שיחזירנו לו אחר הפסח. וראה מה שהובא בזה בביאורי רש"י. וראה עוד מדברי הראשונים בזה בילקוט ביאורים.

יש שכתב שלדעת בית שמאי, חיוב זה קיים משלשים יום קודם הפסח, שמאז שואלין ודורשין בהלכות הפסח, כמבואר בגמרא לעיל (ו.), ומאז חלה עליו חובת ביעור [וראה בגמרא (שם) לענין המפרש והיוצא בשיירא, וכן העושה ביתו אוצר, אם היה זה קודם שלשים יום לפסח אין זקוק לבער את החמץ, ואם היה תוך שלשים יום זקוק לבער. ומבואר שם בגמרא שהטעם לזמן זה של שלשים יום, כיון שמאז שואלין ודורשין בהלכות הפסח]. ולכן אמרו בית שמאי שמזמן זה לא ימכור ישראל חמצו לנכרי אלא אם יודע שיאכלנו קודם הפסח. ואם אכן הנכרי אכל את החמץ קודם זמן האיסור, הרי החמץ כלה מן העולם. אך אם לא אכל, נמצא שלא נתבער חמץ זה כדין. חידושי ריבב"ן (שם). אולם בראש יוסף (ע"ב, נרשם"י ד"ה שלשים), ובשפת אמת (ד"ה לאפוקי) נסתפקו בזה, שמא לבית שמאי אסור אף קודם ל' יום, ובזה נחלקו על רבי יהודה בן בתירא שאוסר להלן (ממילא ע"ב) למכור לגוי בתוך שלשים יום קודם הפסח. וראה עוד בזה בילקוט ביאורים.

כתב בקובץ שיעורים (חומ קנ) שמבואר כאן, שאילו אכן יאכל הנכרי את החמץ קודם הפסח, מותר למכור לו, ויש ללמוד מכך שניתן לקיים מצות ביעור חמץ על ידי גוי, ואף שגוי אינו בר שליחות, ואיך יקיים ישראל מצות ביעור על ידי מעשה הגוי, אלא מוכח מכאן שאין צריך לדיני שליחות לקיום מצות ביעור.

כב. ולדעת בית הלל במכירה עצמה מקיים מצות 'תשביתו', כיון שמוציאו מרשותו. מאירי (ד"ה מוכרו). וכך גם דעת הרא"ש (סי' ד) שבמכירה לנכרי קיים מצות 'תשביתו'. אמנם בקובץ שיעורים (שם) כתב שאפילו בלאו הכי, דעת בית הלל שלמרות שחובת ביעור כבר חלה עליו, אך זה דווקא אם יש חמץ ברשותו, וכמו חיוב מזוזה שאינו קיים אלא בשעה שדר בבית, וכשיוצא מהבית פקע חיובו, כך גם כשמכר חמצו פקע חיובו, ונפטר מהביעור ואע"פ שאינו מקיים בזה מצות 'תשביתו'.

ואף שהלכה כבית הלל ורשאי למכור לנכרי את כל חמצו, מכל מקום נכון לנהוג שלא למכור לו את כל חמצו, אלא יניח ממנו לכל הפחות כזית כדי לקיים מצות 'תשביתו' כתיקונה. משנה ברורה (סי' תמה סק"י) בשם כמה אחרונים.

אין הכרעת שלישית מכרעת. לעת שלישית היא זו, שבית שמאי ובית הלל לא הזכירו לגלות לעתם לניהוי חיישינן לתקלה כלל, דלמי הוו אמרו הכי ב"ש מודים בין בבית בין בשדה חבל תשפך (מ) וב"ה מודים בין בבית בין בשדה תיעשה זילוף, ואתה בא להכריע ולומר בבית כב"ש בשדה כבית שמאי, הויא הכרעה, אבל השתא דלא הזכירו בית ושדה טעמא מחרינן הוא ולאו משום תקלה[ט], ור' ישמעאל חייש לתקלה, והיינו תנאי: מחלוקת. ר' אליעזר ור' יהושע שנפלה לפחות ממאה חולין טמאים, שיש בגת התחתונה פחות ממאה חולין טמאים לרבי יהושע שאם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה יציל ואם לאו תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד האי מודה רבי אליעזר לרבי יהושע מודה רבי יהושע לר' אליעזר מיבעי ליה אמר רבא איפוך רב הונא בריה דרב יהושע אמר לעולם לא תיפוך הכא במאי עסקינן בכלי שתוכו טהור וגבו טמא מהו דתימא ניגזור דילמא נגע גבו בתרומה קמ"ל:

הדרן עלך אור לארבעה עשר

כל שעה[ג] שמותר לאכול מאכיל לבהמה לחיה ולעופות ומוכר לנכרי ומותר בהנאתו עבר זמנו אסור בהנאתו ולא יסיק בו תנור וכירים. [ג]ר' יהודה אומר[ד] אין ביעור חמץ אלא שריפה [ג]וחכמים אומרים אף[ה] מפרר וזורה לרוח או מטיל לים: **גמ'** כל שעה שמותר לאכול מאכיל הא כל שעה שאינו מותר לאכול אינו מאכיל לימא מתני' דלא כר' יהודה דאי ר' יהודה הא איכא חמש דאינו אוכל ומאכיל[ו] דתנן ר' מאיר אומר אוכלין כל חמש ושורפין בתחלת שש רבי יהודה אומר אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש ושורפין בתחלת שש ואלא מאי ר' מאיר היא האי כל שעה[ז] שמותר לאכול מאכיל כל שעה שאוכל מאכיל מיבעי ליה אמר רבה בר עולא מתניתין רבן גמליאל היא דתנן רבן גמליאל אומר חולין נאכלין כל ארבע תרומה כל חמש ושורפין בתחלת שש והכי קאמר כל שעה שמותר לאכול כהן בתרומה ישראל מאכיל חולין לבהמה לחיה ולעופות. למה לי למיתנא בהמה למה לי למיתנא חיה צריכא דאי תנא בהמה דאי משיירא חזי לה אבל חיה דאי משיירא קמצנעא לה אימא לא ואי תנא חיה משום דאי משיירא מיהת מצנעא אבל בהמה זימנין דמשיירא ולא מסיק אדעתיה וקאי עליה בבל יראה ובבל ימצא אימא לא צריכא עופות ל"ל איידי דתנא בהמה וחיה תנא נמי עופות: ומוכרו לנכרי: פשיטא לאפוקי מהאי תנא[ח] דתניא ב"ש אומרים לא ימכור אדם חמצו לנכרי אא"כ יודע בו שיכלה קודם פסח וב"ה אומרים[ג] כל שעה שמותר לאכול מותר למכור וקאי עליה בבל יראה. פי' אם לא ניטלו והוא הדין להוה מלי למימר דילמא אתי למיכל מיניה:

רבי

אין הכרעת שלישית מכרעת. פ"ה הואיל ולא הזכירו בית שמאי ובית הלל בית ושדה מ"כ טעמא מחרינן הוא ולא משום תקלה ולר"י נראה מע"ג דטעמא דבית שמאי משום תקלה לא מסיד הכרעה לפי שלא גילו הרמשונים דעתן לחלק בין בית לשדה שלא הזכירו בדבריהם אחד בית ואחד שדה וכן פ"ה לעיל[ט] גבי ר"ג לאו מכריע הוא וההיא דקולי מטלניות בין מן המוכן ובין שלא מן המוכן טמא דברי ר"מ ר' יהושע אומר בין מן המוכן ובין שלא מן המוכן טהור ר"ע אומר מן המוכן טמא שלא מן המוכן טהור ומסיד ליה בפ' כירה (שבת לט: ושם) הכרעה שהרי גילו ר' אליעזר ור' יהושע דסיין לחלק בין מן המוכן ובין שלא מן המוכן והיינו דפ' כילד מבדכין (ברכות מג:) דקאמר[ט] ר"ש מבדכים על השמן וקאמר ר"ג אני מכריע שמן זכינו לריחו וזכינו לסיכתו הדם לריחו זכינו לסיכתו לא זכינו וקאמר רבי יוחנן הלכה כדברי המכריע לאו משום דמכריע גמור הוא אלא מפרש ונותן טעם לדבריו ומדע דאי מכריע הוא למה הוצרך לפסוק הלכה כמותו הא כבר מ"ר יוחנן בפרק כירה הלכה כדברי המכריע וק"ק לפי' זה דהכא מאי מיריא הכרעה שלישית שאין הכרעה מיפוק ליה דהכרעת תלמיד לאו הכרעה היא כדאמר בפ' כירה (שבת לט:) מרבי עקיבא ור"מ פי' הכרעת שלישית דור שלישי דהיינו הכרעת תלמיד כדאמר בפ' כירה[מ]:

הדרן עלך אור לארבעה עשר

כל שעה שמותר לאכול מאכיל. לדוקיא מינטרין, דתידוק הא מעשה שמינו מותר לאכול מינו מותר להאכיל: **ולא יסיק בו תנור וכירים.** בגמרא[כ] פריך פשיטא, הא נמי הנאה היא: **גמ'** כל שעה שאוכל מאכיל מבעי ליה. אבל השתא דנקט להו בתרי לישני משמע דאחרי גברי קאי. והא ליכא למימר דהכי קאמר כל שעה שמותר לאכול מן התורה מאכיל תפילו מדרבנן ותיתוקס מליגא דר' יהודה, דהא מיכא שם דמותר לאכול מן התורה ואסור להאכיל לבהמי הכל: **אלא הכי קאמר כל שעה.** שיש היתר לשום אדם לאכול, מאכיל אף האסור לאכול לבהמתו כו': **בהמה אי משיירא חזי ליה.** שאין דרכה להניע, אבל חיה כגון חולדה וגמיה וחמול דרכן להניע: **ואי תנא חיה.** הוה אמינא היא עדיפא משום דאי משיירא מצנעא לה, ולא עבר עליה בבל ירלה[נ]: **ולאו אדעתיה.** לבטלו[ז]: קודם. שיבוא הפסח, דקסברי מצוה עליו לבערו מן העולם ולא שיהא קיים:

ר'

עין משפט נר מצוה

קלה א מיי' פי"ב מהל' תרומות הלכה ה:
א ב מיי' פ"א מהלכות שמן הלכה י סמג לאוין עו טוש"ע או"ח סי' תמג סעיף ג:
ב [ג] מיי' פ"ג מה הלכה יא טוש"ע או"ח סי' תמה סעיף ג:
ג ג מיי' שם פ"ג הלכה יא טוש"ע או"ח סי' תמ"ג ס"א ופי' תמה סעיף ב:

רבינו חננאל

לאכרועי על ב"ה. וזהו שאמר אין הכרעת שלישי מכרעת. **ושמועה** זו בהגוזל זוטא ופרקי' בפ' ראשית הגז תנא ר' ישמעאל בר' יוסי משום אביו ארבע שנאמר וארבע צאן תחת השה תניא אמר רבי אלמלא דבריהם דברי תורה ודברי ברבי קבלה אנו דברי ברבי שומעין וכל שכן שדבריהם דברי קבלה ודברי ברבי דברי תורה והאמר מר אין הכרעת שלישית מכרע' אמר ר' יוחנן מפי שמועה אמרוה מפי חגי זכריה ומלאכי: **ור' האי** ז"ל היה אומר בקבלה כי אינה הכרעה אלא בזמן ששנים חלוקים ואחד מכריע כאחד מהן שנמצאו שנים ואחד מכריע והלכה כרבים. **אבל** בזמן שאומר חצי דברי זה וחצי דברי זה אין זה מכריע טעם שלישי הוא ולפיכך כשאמר ר' ישמעאל בבית תעשה זילוף כב"ה בשדה תשתפך הכל כב"ש אמרו לו הכרעה שלישית היא זו ואין הכרעה שלישי' מכרע': **ועוד אמר ר' יוסי בר חנינא** מחלוקת שנפלה לפחות ממאה חולין דקא פסדי חולין לגמרי. אבל נפלה למאה חולין דלא פסדי להו לחולין דהא תרומה לדברי הכל עולה לאחד ומאה דברי הכל תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד. ותניא הכי דתניא חבית שנשברה בגת העליונה ותחתיה מאה חולין טמאין מודה ר' אליעזר לר' יהושע שאם יכול להציל רביעית בטהרה יציל ואם לאו תרד ותטמא ואל יטמאנה בידים. **ומקשינן** והא ר' יהושע הוא דתני אף יטמא ביד והוא היה צריך עכשיו להודות לר' אליעזר שלא יטמא ביד והיכי קתני דר' אליעזר הוא שמודה לר' יהושע. **ואמר רב פפא אפיך** ואימר מודה ר' יהושע לר' אליעזר. **רב הונא בריה דרב יהושע אמר** לעולם לא תפיך והכא בבא להציל רביעית בטהרה בכלי שגבו טמא ותוכו טהור מהו דתימא גזר ר' אליעזר להציל בכלי שגבו טמא כי ההיא דתנן כלי שנטמא אחוריו במשקה תוכו ואוגנו ואזנו וידיו טהורין. מהו דתימא גזר ר' אליעזר דלמא אתי למנגע בהו בתרומה

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) שבת לט: [ע"ש תוס' מ. ד"ה הלכה] נזיר נג. חולין קלו. [נכח קמח קטז.], י) לעיל יג., ג) תמורה לד. [לעיל יב: לקמן מז:], ד) ע' תוס' לעיל יב: ד"ה אימתי, ה) לעיל ד: יח:, ו) [לעיל יג.], ז) [לעיל יח:], ח) שבת יח:, ט) עיין מהרש"א, י) כלים פכ"ה מ"ו (רש"ש), כ) עמוד ב, ל) [לקמן יג.], מ) [וע"ע תרומות בתוספות נכח קמח קטז. ד"ה הכרעה], נ) לעיל ה ע"ב.

הגהות הב"ח

(מ) רש"י ד"ה אין הכרעת וכו' בין בשדה תשפך חבל וכ"ה:

גליון הש"ם

בתוס' ד"ה לימא. אף לפי המסקנא. ע' נזיר דף ג"ע[סוף]מד"ה ג':

הגהות וציונים

ג] [ברב אלפס ובהרא"ש ליתא מלת "אף" ועיין מג"א ריש סימן תמה] (גליון): ד] צ"ל תוכו אגנו אזניו וידיו טהורין (כת"י, וכ"ה בכלים): ג] ס"א ונהי דעבר בבל ימצא בבל יראה לא עבר (גליון) ע"פ מהרש"ל, ועי' אור חדש: ז] בדפו"י לבערו, והמהרש"ל הגיה כלפנינו, ועיין פני יהושע: ה] צ"ל דקאמרי (ב"ש): ו] כ"י בין חולדה לחיה המגדלת בבית ההיא (ד"ס). המראה כהן מגיה דחיה במקום "דההיא":

משנת ראשונים

אין הכרעה שלישית מכרעת. ר"ח ז"ל פי' דהכרעה שלישית מקריא כשאין המכריע בא[אוצר החכמה] של חולקין דכל שלא אמרה בפניהם לא מיקריא הכרעה, בין שיהא אחרון כר' ישמעאל לגבי ב"ש וב"ה, בין שיהא ראשון כר"ג לגבי ר' מאיר ור' יהודה שלא שמע מחלוקתם מעולם ולא בא להכריע ביניהם, ומשום הכי אמרינן לעיל דר"ג לאו מכריע הוא. [חידושי הר"ן]

ומוכרו לנכרי. כתב הרי"ט ז"ל הוא הדין ליתנו אלא דמילתא אגב אורחיה קמ"ל דאסור ליתן לגוי מתנת חנם, וכן הדין בשהפקידו כראוי דודאי אינו עובר עליו אבל חייב להוציאו מרשותו מדרבנן, וכל שזכו בו הגוים קודם זמן איסורו ודאי מותר הוא לאחר הפסח כחמץ של נכרי. [הריטב"א] **לימא מתניתין דלא כרבי יהודה.** דלדידיה הא איכא חמש דתולין ולא אוכלין, ובודאי מותר להאכיל דאי לא, תולין למה. מיהו סתמא לאו להאי דיוקא בלחוד איצטריכא, דא"כ תקשה לן היכי קיי"ל כר' יהודה הא סתם לן תנא דלא כוותיה, אלא דעיקרא דמתניתין לטעמא דבהמה וחיה הוא דאיצטריכא. [מהר"ם חלאווה] **אמר רבה בר עולא מתניתין רבן גמליאל היא.** כתב הרי"ט ואפי' [הכי] כרבי יהודה קיי"ל דפסק רב כוותיה כדאיתא בפ"ק (יג.) ואע"ג דבעלמא מחלוקת ואח"כ סתם הלכה כסתם לא נאמר[ו] הכללות אלא היכא דליכא פיסקא דאמוראי ועל הרוב. [הריטב"א] **אבל חיה דאי משיירא קמצנעא לה אימא לא.** נ"ל דהכי פירושא דכיון שדרכה להצניע הוה ליה כמטמין, שאע"פ שאם מצא חמץ בביתו לאחר בדיקה אינו עובר עליו למפרע מדאמרינן לעיל וכי משכח לה נבטלה היינו כשנשאר שם שלא מדעתו אבל כשנותן אותו לפני חיה הוא כמטמין, קמ"ל דלא דדילמא לא משיירא ולא מצנעא. [הריטב"א]

ר' יהודה בן בתירא אומר בותח וכל מיני כותח אסור למכור שלשים יום קודם לפסח: ומותר בהנאה: פשיטא לא צריכא שחרכו קודם זמנו וקמ"ל כדרבא (ה) **דאמר רבא א חרכו קודם זמנו מותר בהנאה אפילו לאחר זמנו: עבר זמנו אסור בהנאתו: פשיטא ב לא צריכא לשעות דרבנן** ו **דאמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף א"ר יוחנן המקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדניתא אין חוששין לקדושין: ולא יסיק בו תנור וכירים: פשיטא לא צריכא** (ז) **לר' יהודה דאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה סלקא דעתך אמינא הואיל ואמר ר' יהודה מצותו בשריפה בהדי דקא שריף ליה ג ליתהני מיניה קמ"ל: אמר חזקיה** [19/06/2018 אה"ח] **מנין לחמץ בפסח שאסור בהנאה שנאמר** (א) **לא יאכל חמץ לא יהא בו היתר אכילה טעמא דכתב רחמנא לא יאכל חמץ הא לא כתב לא יאכל הוה אמינא איסור אכילה משמע איסור הנאה לא משמע ופליגא דר' אבהו** (ט) **דא"ר אבהו ד כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה משמע** [ח] **עד שיפרט לך הכתוב** (ג) **כדרך שפרט לך בנבילה** (ב) **לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי וגו' אין לי אלא לגר בנתינה ולנכרי במכירה לגר במכירה מנין ת"ל לגר אשר בשעריך תתננה או מכור לנכרי בנתינה מנין תלמוד לומר תתננה ואכלה או מכור לנכרי נמצאת אומר אחד גר ואחד נכרי בין במכירה בין בנתינה דברי ר' מאיר** (ס) **ר' יהודה אומר** ה **דברים כתבתן לגר בנתינה ולנכרי במכירה מאי טעמא דרבי יהודה אי סלקא דעתך כדאמר ר' מאיר ליכתוב רחמנא לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה ומכור או למה לי שמע מינה לדברים כתבתן ור' מאיר או להקדים נתינה דגר למכירה דנכרי ורבי יהודה הא לא** (ו) **צריך קרא ביון דגר אתה מצווה להחיותו ונכרי אי אתה מצווה להחיותו לא צריך קרא סברא הוא. בשלמא לר' מאיר דאמר אחד גר ואחד נכרי בין במכירה בין בנתינה מדאיצטריך קרא למישרא נבילה בהנאה הא כל איסורין שבתורה אסורין בין באכילה בהנאה אלא לרבי יהודה דאמר לדברים כתבתן הוא דאתא הא כל איסורים שבתורה מנא ליה דאסורין בהנאה נפקא ליה** (ג) **מלכלב תשליכון אותו אותו**

רבי יהודה אומר כותח וכל מיני כותח. תוי"ט בפס ר"פ דר"י אמי כב"ה ומפר בכותח מפום דפס בעליו עליו ויודעים שהוא כותח של פלוני ויפברו שמכרו בפפח ע"י נכרי אי נמי יפברו שבפפח מכרו ישראל לנכרי ולכן חופר ר' יהודה למכור כותח לנכרי ומ"ם אף לר"ת דמפרש בריש חלו עוברים (לקמן מב.) דמותר להשהות כותח בפפח:

חרכו קודם זמנו מותר בהנאה **אף לאחר זמנו.** וכגון שנפפל מלאכול לכלב דבעינן מאר לא הוי שרי דומיא דפת שעיפשה בפ"ק (דף טו:) **עבר** זמנו **אסור בהנאה פשיטא.** רש"י ל"ג פשיטא להא דבי יוסי הגלילי פליג ושרי חמץ בהנאה כל שבעה ואין לפרש פשיטא לאסור בהנאה מדיוקא דריפא ד דרך התנא בכמה מקומות לכפול את דבריו ועוד דלא משני שפיר ונראה לפרש פשיטא משום דתנא בפ"ק (דף יפ:) דשורפין חמץ בלמא לאור בהנאה לר' יוסי הגלילי ס"ל לשורפו בלא ירינו לפני כלבו או ימכרנו לנכרי:

בהדי דקשריף ליה ליתהני מיניה. משום דלר' יהודה לאמר חמץ בשריפה לאפרו מותר דתניא בפ' בתרא דתמורה (ד' לב.[ט]) כל הנשרפין לאפרן מותר וקס"ד בהדי דקשריף ליה ליתהני מיניה אבל לרבנן לאין בשריפה והוי מן הנקבריס לאמרינן בפרק בתרא דתמורה לאפרן אסור ופשיטא [כ] לדידהו דבהדי דקשריף ליה אסור ליהנות ממנו:

כל מקום שנאמר **לא יאכל.** ומ"ת יהא נהנה מחמץ בפפח בכרת דהא כתיב[ט] כי כל אוכל חמץ ונכרתה וכי תימא אין הכי נמי מ"מ לקמן (דף כג:) דבעי מאי מיכא בין חזקיה לר' אבהו לימא דהיכא דאיכא הא ואור"י דלא יאכל ולא תאכל ילפינן מלא תאכלו אבל כי כל אוכל לא ילפינן מלא תאכלו:

ליכתוב רחמנא **תתננה ואכלה ומכור.** משמע דאי הוי כתב הכי לא הוה דרשינן מלא כר"מ וכן בזיזהו נשך (ב"מ פא.) גבי נשך ותרבית והא דאמרי' בקדושין (ד' לב.[ט]) כל הנשרפין לאפרן מותר וקס"ד בהדי דקשריף ליה ליתהני מיניה אבל לרבנן אין בשריפה משום שיבה תקוס והדרת תקוס והדרת פני זקן היינו משום לשון והדרת לא שייך אאפני ולשון פני לא שייך אתקוס והכי קאמר אאן בהכרעה שאת אחור מאר משוקדים וקס (יומא ד' ע.) אין ענינס לכאן דהתס מני קאי אלעיל או אלאחת אבל הכא תרוייהו לא מני קיימי אגר לאוליה או אנכרי לאוליה ובפ"ב דזבחים (ד' כד.) פליגי תנאי גבי ולקח הכהן מדס החטאת בתגבו ותתן אכיא דאוקי אתגבו לפני אלקיחה ולא אתגיה משום דפפטיה דקרא קאי אלקיחה דלפניו ואכיא דאוקי לה אתגיה לאתריו ולא אלקיחה משום דמשכחת בדוכתא אחריתא ולקחת מדס הפר ושאת על קרנות המזבח בתגבו דקאי אתגבו אתגיה ואכיא דאוקי לה אתרוייהו משום דמשמע ליה אלקיחה כפשטיה דקרא ואתגיה שמי כדאוקי בקרא אחריתא[ס]:

בשלמא לרבי מאיר. תימה לר"מ שמי יקשה להא אינטריך לאקדומי נתינה דגר ותי' ר"י דודאי אי לא הוה כתב קרא כל עיקר הוה ידעינן מסברא לאקדומי אבל השתא דכתב נתינה[ג] תתננה ואכלה ומכור אי לא הוה ס"א דאתא למידרש שאין צריך להקדים ושריך ליכתב שמי גר ושכרי דאי לא הוה כתב אלא תתננה ואכלה לגר אשר בשעריך תתננה ולא כתב ומכור הוה אמינא דוקא שאין לו אחוזה בארץ אבל גר שיש לו אחוזה בארץ אימא לא ליתן לו אלא לאכול אבל למכור לנכרי לא קמ"ל ומכור:

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) לעיל ז., ג) קדושין נו: [ע"ס] נבא קמא מא. [ע"ס] חולין קיד: [ע"ס], ד) עי' תוס' נדרים מז. ד"ה אמר, ה) עבודה זרה כ., ה) שם [לקמן כג:], ו) [ועיין בתוספות שבועות כב: ד"ה מיבעי מימא], ז) לעיל דף ו., ח) דף כג., ט) עיין תוס' לעיל דף ו: ד"ה משש, י) עי' חולין קיד: תוד"ה כדרך שמבואר למה רש"י לא גרס לה, כ) ע"ז דף סד: עיי"ש, ל) תו"כ שם פרשתא ה ה"א, מ) [ולקמן כז:], נ) שמות יב יט, ס) [וע"ע תוספות יומא לא: ד"ה אמר, ד] עבודה זרה כ. חולין קיד:].

עין משפט נר מצוה

ג א מיי' פ"ג מה הלכה יח סמג עה טוש"ע או"ח סי' תמה ס"ב וסי' תמב סעיף ט:

ד ב מיי' פ"ו מה הל' ט סמג עה טוש"ע או"ח סי' תמג סעיף ה:

ה ג מיי' שם הלכה ב:

ו ד מיי' פ"ח מהלכות מאכלות אסורות הל' טו סמג לאוין קלט:

ז ה מיי' פ"י מהל' ע"ז הלכה ד [ופ"ג מהל' זכיה ומתנה הי"ח]:

גליון הש"ס

גמ' ליתהני מיניה קמ"ל. עי' לעיל דף ה ע"ח תד"ה ואומר: תוס' ד"ה עבר זמנו וכו' דדרך התנא. עי' עירובין ל ע"ב תד"ה וליפרוס עליה. ועיין לקמן לה ע"ב ולע"ב:

רבינו חננאל

מותר למכור ר' יהודה בן בתירא אומר כותח וכל מיני כותח אסור למכור שלשים יום קודם לפסח: **והלכתא כסתמא דמתני'** ואם חרכו לפני זמנו מותר בהנאתו אפי' לאחר זמן איסורו: **עבר זמנו אסור בהנאתו.** אוקימנא בזמן איסורו משש שעות ולמעלה. **תנן סתמא כרב** המקדש משש שעות ולמעלה [בחיטין שנתן בהן מים] אפילו בחיטי קרדניתא שהן חזקות ולא מחמעי היא אין חוששין לקדושין: אמר חזקיה מנין לחמץ שאסור בהנאה שנאמר לא יאכל חמץ לא יהא בו היתר אכילה ומתוך דבריו שמענו דכל איסורא דלא כתיב בהו לא יאכל מותרים בהנאה. **ופליגא דר' אבהו** דאמר כל היכא דכתיב לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אסור בין באכילה בין בהנאה עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט בנבלה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה. וחלקו במקרא הזה ר' מאיר אומר אחד גר ואחד נכרי בין במכירה בין בנתינה ר' יהודה אומר דברים ככתבן כלומר כדכתיב קרא לגר במתנה ולנכרי במכירה. **ואמרינן לר' מאיר** דאמר הנכרי והגר דינם אחד הוא התורה התירה לך אמרי' מדאצטריך קרא למישרא נבלה בהנאה מכלל דשאר איסורין שבתורה אסורין אפילו בהנאה. **אלא לר' יהודה דאמר דברים ככתבן** כלומר לא איצטריך קרא [אלא] למיסר מתנה דנכרי ומכירה [דגר] ולגופיה הוא דאתי שאר אסורין שבתורה מנא ליה דאסירי בהנאה. **ואמרינן** מהאי קרא נפקא ליה ובשר בשדה טרפה לא תאכלו לכלב תשליכון אותו. ודייקינן אותו אתה משליך לכלב פי' זה מותר לך בהנאה שהרי

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיא יְיָ אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ: [שמות יג, ג]

ב) לֹא תֹאכְלוּ כָל נְבֵלָה לַגֵּר אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה וַאֲכָלָהּ אוֹ מָכֹר לְנָכְרִי כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַיְיָ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ: [דברים יד, כא]

ג) וְאַנְשֵׁי קֹדֶשׁ תִּהְיוּן לִי וּבָשָׂר בַּשָּׂדֶה טְרֵפָה לֹא תֹאכֵלוּ לַכֶּלֶב תַּשְׁלִכוּן אֹתוֹ: [שמות כב, ל]

הגהות הב"ח

(ה) גמ' כדרבה דאמר רבה מרכו קודם זמנו: (ו) שם לא לריכא אלא לר' יהודה: (ז) רש"י ה"ג עבר זמנו וכו' דרבנן ולא גרסינן כל"ל:

הגהות וציונים

ח] [צ"ל במשמע וכן איתא בבבא קמא מא ע"א] (גליון): ט] צ"ל פשיטא (בארות המים, וכ"ה במלאכ"ש): י] יש להוסיף ומכירה (באה"מ):

ליקוטי רש"י

ר' יהודה אומר בותח. נותנין בו חמץ כדאמרינן בפ"ק עוברין בפלו ואינו עשוי לאכול יחד אלא לטעול בו ואינו כלה עד זמן מרובה. שלשים יום. מפמתחילין לדרוש בהלכות הפפח אלא מזהירת פפח עליו [שבת יט.]. המקדש משש שעות ולמעלה. מתחלת שם לאיסורא דרבנן הוא. חיטי קורדניתא. הלומחים בהרי ארנט קשים הס מאד ואפ"ה אין מושמין לקילושין אס בלו עליהס מים, ואע"ג דאתי לאיסור הנאת חמץ דרבנן דשם ומפקע קילושי תורה ושרי אשם אים לעלמא הא מתני' בכמה דוכתין כל דמקדש מדעתא דרבנן מקדש והפקר ב"ד הפקר והס הפקירו ממונו [לעיל ז.]. עד שיפרט לך הכתוב. דמדאיצטריך לפרט בנעילה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה למשריה בהנאה ולא נכתב בו אלא לא תאכלו ש"מ לא תאכלו איסור הנאה הוא ובפסחים פרכינן עלה טובא [קידושין נו:]. כדרך שפרט לך בנבילה. שמע"ס שלא כתב לך אלא לא תאכל הואיל ופרט לך בה היתר הנאה הוי במשמע איסור הנאה מלא תאכל [חולין קיד: ד"ה עד]. לגר בתינה ולעובד כוכבים במכירה ל"ג בפילתיה דרבי אבהו, דאי הוה בדריס ככתבן דוקא מו לא אתא אלא שבא אלאסר ליה אבל אלאתיר לא אתא להיתר הנאה אלא לאתר אכילה [קידושין נו: ד"ה עד]. לגר אשר בשעריך. גר תושב שקבל עליו שבע מלות שנטלוו בני נח ונבילה מותרת לו ואתה מלווה להחיותו דכתיב גבר ותושב (ויקרא כה) ומי עמך. לגר בבמכירה מנין ת"ל לגר אשר בשעריך תתננה או מכור. וקאי אגר דלעיל מיניה לגר אתננה ואכלה או מכור. לנכרי בנתינה מנין ת"ל תתננה ואכלה או מכור לנכרי. ולרום לתרוייהו אנכרי דאי אגר לאתר ג"ש לגר אשר בשעריך או מכור לנכרי דלא מני לאוקומי קרייה לנתינה אנכרי [ע"ז כ.]. נמצאת אומר אחד גר ואחד נכרי וכו'. מדכתיב מכירה ונתינה בשמע מינה אחד מכירה ואחד נתינה קיימי בין אגר ובין לעובד כוכבים דאי הוה כתיב הכי אתננה לגר ומכרנה לעובד כוכבים [חולין קיד: ד"ה מדכתיב]. ר' יהודה אומר דברים ככתבן בו' ולנכרי במכירה. אבל נתנו אאור הוא. אור. אלוק הוא. להקדים נתינה דגר. אס יש גר בשעריך לו ימכרנה לעו"ג ולהכי אתא או למשמע הכי לגר אשר בשעריך אתננה והוא עיקר אלוה או אס אין גר מוכרה לעו"ג [ע"ז כ.].

כל שעה פרק שני פסחים

רַבִּי יְהוּדָה בֶּן בְּתֵירָא[א] אוֹמֵר, פּוֹתֵחַ - מאכל גבינה שנותנים בו פירורי לחם[ב] ואסור משום חמץ, וְכֵן כָּל מִינֵי פּוֹתֵחַ[ג], אָסוּר לְמְכּוֹר לנכרי שִׁלֹּשִׁים יוֹם קוֹדֶם לַפֶּסַח, משום שאינו נאכל מהר, כיון שאין אוכלים אותו בפני עצמו אלא מטבילים בו את המאכל, ולפיכך מן הסתם לא יכלה עד הפסח. וסבר רבי יהודה כבית שמאי, שחייב האדם שיבוער החמץ, ולא יהיה בעולם בזמן האיסור, ולכן אסר רבי יהודה למכור הכותח, כיון שודאי יהיה בעולם בזמן האיסור[ד].

והתנא נתכוין במילים 'ומוכרו לנכרי' ללמדנו שמותר למכור לנכרי עד זמן האיסור ממש, ולהוציא מדברי בית שמאי האוסרים למכור חמץ לנכרי קרוב לפסח, וכן מדברי רבי יהודה בן בתירא האוסר כן בכותח[ה].

★

שנינו במשנה, וּמוּתָּר האדם בַּהֲנָאָה מהחמץ.

בפשוטו נראה שכוונת התנא לשעה שהוא עדיין מותר באכילה[ו], ועל כן מקשה הגמרא, פְּשִׁיטָא - הלא פשוט הדבר שהוא מותר בהנאה, שהרי כבר שנה התנא מקודם, שבאותה שעה מותר להאכיל חמץ לבהמה ולמוכרו לנכרי, דהיינו הנאה[ז]. ולמה חזר התנא ושנה שמותר בהנאה.

מתרצת הגמרא, לֹא צְרִיכָא - לא הוצרך התנא להשמיענו שהוא מותר בהנאה, אלא באופן שֶׁחֲרָכוֹ - כשהעביר חמץ זה באש, ונחרך עד שבטל טעמו ומראהו, ועשה זאת קוֹדֶם זְמַנּוֹ של איסור אכילת חמץ, וְקָא מַשְׁמַע לָן - ובא התנא להשמיענו בזה כְּדְרָבָא - כדינו של רבא, דְּאָמַר רָבָא, אם חֲרָכוֹ - חרך את החמץ קוֹדֶם זְמַנּוֹ של האיסור[ח], מוּתָּר אותו חמץ בַּהֲנָאָה[ט] אֲפִילּוּ לְאַחַר זְמַנּוֹ - אפילו בשעת האיסור, משום שבטל מן החמץ טעמו ומראהו[י]. וזה באה המשנה לחדש במילים 'ומותר בהנאתו', שלא רק בזמן ההיתר, אלא אפילו בזמן האיסור מותר בהנאה, אם חרכו קודם זמנו[יא].

★

שנינו במשנה, עָבַר זְמַנּוֹ של היתר החמץ, הרי הוא אָסוּר בַּהֲנָאָתוֹ.

מקשה הגמרא, פְּשִׁיטָא - הלא פשוט שחמץ לאחר שש שעות אסור בהנאה[יב], ולמה הוצרכה המשנה להשמיעו.

א. **בגמרא** בשבת (יח:) גם הובאהברייתא זו, ושם הגירסא 'רבי יהודה' ללא 'בן בתירא'. וכן נראה שגרסו גם ברש"י ובתוספות כאן. וכתב הרש"ש (ד"ה ריב"ג) שזו הגירסא הנכונה.

ב. **רש"י** (ד"ה ר' יהודה, לקמן מג. ד"ה קומיתפ דלמת). 'כותח' היה מאכל נפוץ בזמן הגמרא, ונזכר בש"ס פעמים רבות. וראה גם בגמרא להלן (מג.) 'שלשה דברים נאמרים בכותח הבבלי, מטמטם את הלב ומסמא את העינים ומכחיש את הגוף'.

ג. **יש** כמה מינים בכותח, כגון 'כותח הבבלי', הנזכר במשנה להלן (מג.). ובגמרא בשבת (יט.) שם הובאו דברי רבי יהודה אלו, הגירסא 'כותח הבבלי וכל מיני כותח'.

ד. **רש"י** (ד"ה שלשים). והטעם שדווקא משלשים יום קודם הפסח אסור למכור, כיון שמאותו הזמן חלה עליו החובה לעסוק בביעור החמץ. שכן שלשים יום קודם הפסח שואלים ודורשים בהלכות הפסח, כמבואר לעיל (ו:). רש"י (ד"ה שלשים).

הב"ח (או"ח סי' תמג ד"ה ומ"ש ומפילו) הקשה על פירוש רש"י, אם כן מה הוסיף רבי יהודה על דברי בית שמאי, הלא כל חמץ אסור לבית שמאי, אם לא שיודע בודאי שיכלה קודם הפסח. וכבר עמדו בזה הראשונים וכתבו, שהוסיף רבי יהודה שהחמירו בכותח יותר משאר חמץ, שאפילו אם מוכר כמות מועטת, אסור למכור בתוך שלשים יום לפסח, כיון שהדרך לקיימו לזמן רב. מהר"ם חלאוה (ד"ה י"מ), חידושי רבינו דוד (ד"ה ר' יהודה).

אך התוספות (ד"ה רבי יהודה) ועוד ראשונים כתבו בשם רבינו תם, שדברי רבי יהודה בן בתירא כשיטת בית הלל המתירים למכור כל זמן שמותר לאכול, ומודה רבי יהודה בכותח שאסור למוכרו קודם הפסח משום ש'כותח' הוא מאכל שניכר בו מי הכינו ושם בעליו עליו, והכל יודעים שהוא של פלוני, ושמא יסברו שהישראל מכרו לנכרי בפסח. והטעם שלא אסר רבי יהודה אלא שלשים יום קודם לפסח, הוא משום שבתוך שלשים יום עדיין נראה הכותח בריא וטוב ושם הבעלים ידוע על הכותח והרי זה כאילו נמכר היום. מהרש"ל (נמוק' ד"ה רבי). וראה בילקוט ביאורים עוד מדברי הראשונים בזה.

והוסיפו התוספות, שלפי פירוש רבינו תם יתיישבו דברי רבי יהודה גם לשיטת רבינו תם עצמו (נמוק' להלן מג. ד"ה ומלו), הסובר שאף על פי שאסור לאכול כותח בפסח, אולם מותר להשהותו ברשותו, לפי שאינו אלא תערובת חמץ, אם כן לכאורה קשה מה סבר רבי יהודה כאן, וכי מדוע ייאסר למוכרו לנכרי, הלא אף ישראל עצמו מותר להשהותו. אכן לדברי רבינו תם כאן, הדבר מיושב, שכן גזירה דרבנן היא, לפי ששמו של בעליו עליו [ואף על פי שאין עוברים עליו ב'בל יראה', מכל מקום הוא אסור בהנאה בפסח, ולכן גזרו שלא ימכור לגוי קודם פסח שמא יבואו לחושדו שמכר בפסח עצמו. מהרש"א (נמוק' ד"ה ר"י)].

ה. **חידושי** רבינו דוד (ד"ה ויש שפירשו). והוסיף, שבאמת עיקר החידוש שבדברי המשנה זה לאפוקי מרבי יהודה, כי לאפוקי מבית שמאי, אין צריך, שהרי ידוע הכלל (יבמות ט.) 'בית שמאי במקום בית הלל אינה משנה'. וראה גם בדקדוקי סופרים שהביא שיש שגרסו בגמרא לעיל 'לאפוקי מהני תנאי' [ולא 'מהאי תנא' כהגירסא שלפנינו], והכוונה גם לבית שמאי וגם לרבי יהודה בן בתירא. אולם הרע"ב וכן הרמב"ם בפיה"מ (פ"ג מ"ג) הזכירו רק שמדברי בית שמאי בא התנא לאפוקי.

ו. **רש"י** (ד"ה ומותר). שהרי על זמן זה דיבר התנא מקודם 'כל שעה שמותר לאכול' וכו'.

ז. **רש"י** (ד"ה פשיטא).

ח. **אבל** אם חרכו לאחר זמנו, מאחר שכבר חל איסורו שוב לא פקע עד שישרפנו לגמרי וייעשה אפר. ר"ן (ד"ה ודלמרנן). וכך פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' תמה ס"ג). וכתב בספר המנהיג, (הלכות פסח עמ' תמת), שאיסור ההנאה של חמץ שנחרך בזמן האיסור, הוא משום קנס כיון שהשהה אותו באיסור. אולם בפרי מגדים (סי' תמג מ"מ סוף ס"ק יד) נסתפק בזה אם האיסור מן התורה או מדרבנן. ואילו בחזון איש (או"ח סי' קטז ס"ק ג) נסתפק בזה אם האיסור מן התורה או מדרבנן. ואילו בחזון איש (או"ח סי' קטז ס"ק ג) נסתפק בזה אם חיוב הביעור בזה מדאורייתא או מדרבנן.

ט. **הוא** הדין שמותר באכילה, כיון שהוא כעפר בעלמא [ראה גמרא לעיל (טו:)]. כך כתבו הרבה ראשונים, וביארו שנקטה הגמרא לשון 'הנאה' כיון שאינו ראוי לאכילה כלל, ואפילו אם יאכלנו אינו נחשב 'אכילה' אלא הנאה בלבד. בעל המאור (ד"ה הא), ר"ן (ד"ה ודלמרנן), מאירי (ד"ה ומוכרה), רבינו דוד (ד"ה והמ). אולם הרא"ש (פ"ל) נחלק עליהם וכתב שאסור באכילה, כי מכיון שאכלו הרי זה מחשיבו, ומגלה שנחשב אצלו כאוכל. אמנם גם לדעת הרא"ש אין איסור זה אלא מדרבנן, שהרי מצאנו לענין יום כיפור, שאם אכל אכילה שאינה ראויה פטור. ט"ז (או"ח סי' תמג סק"ח, והובא במשנה ברורה שם ס"ק מג).

י. **רש"י** (ד"ה לפ).

יא. **רש"י** (ד"ה לפ נריכא). ולכאורה תמוה, איך שייך לפרש כן בכוונת המשנה, הלא המילים 'ומותר בהנאתו' הם מהרישא, וכהמשך לדין הפותח את משנתנו 'כל שעה שמותר לאכול' וכו' דהיינו שבשעה שמותר לאכול מותר להנות, ורק אחר 'ומותר בהנאתו' ממשיך התנא 'עבר זמנו אסור בהנאתו', ואיך ניתן לפרש 'מותר בהנאתו' היינו בזמן האיסור. ובחתם סופר (ד"ה מרכו) פירש, שכוונת המשנה לפי התירוץ, שכל זמן שמותר לאכול, יכול לעשות תחבולה שיהיה מותר בהנאתו אפילו לאחר זמנו.

יב. **שהרי** כבר שנינו ברישא שבכל שעה שמותר לאכול מותר להנות מהחמץ, ומובן מכך שבשעה שאסור לאכול אסור להנות ממנו. מהר"ם חלאווה (ד"ה עבר).

בתוספות (ד"ה עבר) הקשו על פירוש זה, כי אם משום כך, לא היה לגמרא להקשות 'פשיטא', כיון שדרך התנא בהרבה מקומות לכפול דבריו ולשנות דברים שכבר נתבארו מקודם. וכתב על כך הרמב"ן במלחמות (לעיל ו: ד"ה והה), שבאמת מצאנו בש"ס שהקשו 'פשיטא' והכוונה שכבר שנינו כן ברישא. וכן רמז בגליון הש"ס כאן. עוד הקשו התוספות על פירוש זה, שאם לזו כוונת הגמרא בקושיא, לא נתיישב דבר זה בתירוץ [מפני שגם דין זה שחמץ בשעות דרבנן אסור בהנאה משתמע מהרישא]. לכן פירשו התוספות, שכוונת הגמרא בקושיא, כיון ששנינו במשנה לעיל (יג:) ששורפים את החמץ, פשיטא שאסור בהנאה, ואילו היה מותר בהנאה, למה ישרפנו, הרי יכול למוכרו לנכרי או ליתנו לכלבו.

אולם רש"י (ד"ה עבר) כתב שאין לגרוס כלל בגמרא כאן 'פשיטא', מפני שבאמת נצרך עצם הדין לגופו ואינו פשוט כלל, שהרי מצאנו את דעת רבי יוסי הגלילי (להלן דף כג.) שחמץ בפסח מותר בהנאה. ואם כן, הוצרך התנא לשנות במשנה שאסור בהנאה, לאפוקי מדעה זו.

בראשונים תמהו על דברי רש"י, לפי דבריו איך אמרו בגמרא כאן שממשנתנו נלמד לדינו של רב גידל [להלן], הלא דין המשנה נצרך לגופו, דהיינו לאסור את החמץ בהנאה, ושלא כדברי רבי יוסי הגלילי. חידושי רבינו דוד (ד"ה עבר), חידושי הר"ן (ד"ה פשיטא). וכתב הר"ן ליישב את דברי רש"י, שבאמת גם רש"י מודה שעצם הדין שהחמץ אסור בהנאה, פשוט הוא, כיון שכבר מהרישא נשמע שבשעה שאינו אוכל אינו מאכיל, או מפני שכבר שנינו שחמץ בשריפה [וכדברי התוספות הנ"ל], אלא סבר רש"י שמכל

רבי יהודה אומר כותח וכל מיני כותח. תוי"ט בפס ר"פ דר"י לחמי כ"ה ומקר בכותח מפוס דפס בעליו עליו ויודעים שהוא כותח של פלוני ויקברו שמכרו בפסח ע"י נכרי לי נמי יקברו שבפסח מכרו ישראל לנכרי ולכן חוסך ר' יהודה למכור כותח לנכרי ומ"ש אף לר"ת דמפרש בריש אלו עוברים (לקמן מב.) דמותר להשהות כותח בפסח:

חרכן קודם זמנו מותר בהנאה אף לאחר זמנו. וכגון שנפסל מלאכול לכלב דבעינן לאחר קודם זמנו מותר בהנאה אפילו לאחר זמנו: פשיטא לא צריכא שחרכו קודם זמנו וקמ"ל כדרבא (ה) דאמר רבא [א] חרכו קודם זמנו מותר בהנאה אפילו לאחר זמנו: עבר זמנו אסור בהנאתו: פשיטא [ב] לא צריכא לשעות דרבנן [ו] דאמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף א"ר יוחנן המקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדניתא אין חוששין לקדושין: ולא יסיק בו תנור וכירים: פשיטא לא צריכא (ז) לר' יהודה דאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה סלקא דעתך אמינא הואיל ואמר ר' יהודה מצותו בשריפה בהדי דקא שריף ליה [ג] ליתהני מיניה קמ"ל: אמר חזקיה [ג] מנין לחמץ בפסח שאסור בהנאה שנאמר (א) לא יאכל חמץ לא יהא בו היתר אכילה מעמא דכתב רחמנא לא יאכל חמץ הא לא כתב לא יאכל הוה אמינא איסור אכילה משמע איסור הנאה לא משמע ופליגא דר' אבהו (ג) דא"ר אבהו [ד] כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה משמע [ה] עד שיפרט לך הכתוב (ג) כדרך שפרט לך בנבילה (ו) דתניא (ב) לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי וגו' אין לי אלא לגר בנתינה ולנכרי במכירה לגר במכירה מנין ת"ל לגר אשר בשעריך תתננה או מכור לנכרי בנתינה מנין תלמוד לומר תתננה ואכלה או מכור לנכרי נמצאת אומר אחד גר ואחד נכרי בין במכירה בין בנתינה דברי ר' מאיר (ה) ר' יהודה אומר [ה] דברים כתבן לגר בנתינה ולנכרי במכירה מאי מעמא דרבי יהודה אי סלקא דעתך כדאמר ר' מאיר ליכתוב רחמנא לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה ומכור או למה לי שמע מינה לדברים כתבן ור' מאיר או להקדים נתינה דגר למכירה דנכרי ורבי יהודה הא לא [ו] צריך קרא כיון דגר אתה מצווה להחיותו ונכרי אי אתה מצווה להחיותו לא צריך קרא סברא הוא. בשלמא לר' מאיר דאמר אחד גר ואחד נכרי בין במכירה בין בנתינה מדאיצטריך קרא למישרא נבילה בהנאה הא כל איסורין שבתורה אסורין בין באכילה בין בהנאה אלא לרבי יהודה דאמר לדברים כתבן הוא דאתא הא כל איסורים שבתורה מנא ליה דאסורין בהנאה נפקא ליה [ג] מלכלב תשליכון אותו אותו

כל מקום שנאמר לא יאכל. ומ"מ יהא נהנה מחמץ בפסח בכרת דהא כתיב [ג] כי כל אוכל חמץ ונכרתה וכי תימא מין הכי נמי מ"מ לקמן (דף כג:) דבעי מאי חיכא בין חזקיה לר' אבהו לימא דחיכא ביניייהו הא ומו"י דלא יאכל ולא תאכל ילפינן מלא תאכלו חמץ כי כל אוכל לא ילפינן מלא תאכלו:

ליכתוב רחמנא תתננה ואכלה ומכור. משמע למי הוי כתב הכי לא הוה דרשינן מלא כר"מ וכן בחיזהו נקט (ב"מ סא.) גבי נשך ומרבית והא דאמרי' בקדושין (ד' נב:) ורבנן מי ס"ד כרבי יוסי הגלילי ליכתוב רחמנא מפני שיבה תקום והדרת תקום והדרת פני זקן היינו משום לשון והדרת לא שייך אפני ולשון פני לא שייך אתקום והיך קאמי דאין להן הכרעה אאת מרור מחר משוקדים וקס (יומא ד' נב.) אין עניים לכאן דהתם מצי קאי אדלעיל או אלתחת אבל הכא תרוייהו לא מצי קיימי אגר לחודיה או אנכרי לחודיה ד' [ד] פליגי תנאי גבי ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו ונתן היכא דמוקי מאצבעו אלקיחה ולא אנתינה משום דפסקינן דקרא קאי אלקיחה לעניו והיכא דמוקי לה אנתינה דלאחריו ולא אלקיחה משום דמשכחת בדוכתא אחריתא ולקחת מדם הפר ונתת על קרנות המזבח באצבעך דקאי אמאצבע אנתינה והיכא דמוקי לה אתרוייהו משום דמשמע ליה אלקיחה כפשטיה דקרא ואנתינה נמי כדמוכח בקרא אחריתא [ה]:

בשלמא לרבי מאיר. תימה לר"מ נמי יקשה להא דאיצטריך לאקדומי נתינה דגר ותי' ר"י דודאי אי לא הוה כתב קרא כל עיקר הוה ידעינן מסברא לאקדומי אבל השתא דכתב תתננה ואכלה ומכור אי לא הוה כתב אלא ה"א דאתא למידרש שאין צריך להקדים וצריך ליכתב נמי גר ונכרי דאי לא הוה כתב אלא גר הוה אמינא דאתא למעוטי נתינה דנכרי ואי הוה כתב נכרי לחודיה הוה אמינא דאתא למעוטי מכירה דגר:

מותו

עין משפט נר מצוה

ג א מיי' פ"ג מה' מלכה יא סמג עה טוש"ע או"ח סי' תמה ס"ב וסי' תמב סעיף ט:

ד ב מיי' פ"ו מה' מ"ל ט סמג עה טוש"ע י"ד סי' תמג סעיף ו:

ה ג מיי' עה הל' מלכה ב: ו ד מיי' פ"ח מהלכות מאכלות אסורות הל' טו סמג לאוין קלט:

ז ה מיי' פ"י מהל' ע"ז הלכה ד [ופ"ג מהל' זכיה ומתנה ה"ט]:

גליון הש"ס

גמ' ליתהני מיניה קמ"ל. עי' לעיל דף ה ע"ח מ"ה ותומר: תוס' ד"ה עבר זמנו וכו' דדרך התנא. עי' עירובין ל ע"ב מ"ה וליפרש עליה. ועיין לקמן לה ע"ב וע"ש:

רבינו חננאל

מותר למכור ר' יהודה בן בתירא אומר כותח וכל מיני כותח אסור למכור שלשים יום קודם לפסח: והלכתא כסתמא דמתני' ואם חרכו לפני זמנו מותר בהנאתו אפי' לאחר זמן איסורו: עבר זמנו אסור בהנאתו. אוקימנא בזמן איסורו משש שעות ולמעלה. תנן סתמא כרב המקדש משש שעות ולמעלה [בחיטין שנתן בהן מים] אפילו בחיטי קרדניתא שהן חזקות ולא מחמעי היא אין חוששין לקדושין: אמר חזקיה מנין לחמץ שאסור בהנאה שנאמר לא יאכל חמץ לא יהא בו היתר אכילה ומתוך דבריו שמענו דכל איסורא דלא כתיב בהו לא יאכל מותרים בהנאה. ופליגא דר' אבהו דאמר כל היכא דכתיב לא יאכל לא תאכל אסור בין באכילה בין בהנאה עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט בנבלה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה. וחלקו במקרא הזה ר' מאיר אומר אחד גר ואחד נכרי בין במכירה בין בנתינה ר' יהודה אומר דברים כתבן כלומר כדכתיב קרא לגר במתנה ולנכרי במכירה. ואמרינן לר' מאיר דאמר הנכרי והגר דינם אחד הוא התורה התירה לך אמרי' מדאצטריך קרא למישרא נבלה בהנאה מכלל דשאר איסורין שבתורה אסורין אפילו בהנאה. אלא לר' יהודה דאמר דברים כתבן כלומר לא איצטריך קרא [אלא] למיסר מתנה דנכרי ומכירה [דגר] ולגופיה הוא דאתי שאר אסורין שבתורה מנא ליה דאסירי בהנאה. ואמרינן מהאי קרא נפקא ליה ובשר בשדה טרפה לא תאכלו לכלב תשליכון אותו. ודייקינן אותו אתה משליך לכלב פי' זה מותר לך בהנאה שהרי

מסורת הש"ס עם הוספות

ה) לעיל ז., ג) קדושין נו: [ע"ש] נבא קמא מא. [ע"ש] חולין קיד: [ע"ש], ג) עי' תוס' נדרים מז. ד"ה אמר, ד) עבודה זרה כ., ה) שם [לקמן כג:], ו) [ועיין בתוספות שבועות כג: ד"ה מיבעית ליימ], ז) לעיל דף ו., ח) דף כג., ט) עיין תוס' לעיל דף ו: ד"ה משש, י) עי' חולין קיד: תוד"ה כדרך שמבואר למה רש"י לא גרס לה, כ) ע"ז דף סד: עיי"ש, ל) תו"כ שם פרשתא ה ה"א, מ) [ולקמן כז:], נ) שמות יב יט, ס) [וע"ע תוספות יומא לח: ד"ה נבא מציעא קמ. עבודה זרה כ. חולין קיד:].

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיא יְיָ אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ: [שמות יג, ג]

ב) לֹא תֹאכְלוּ כָל נְבֵלָה לַגֵּר אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה וַאֲכָלָהּ אוֹ מָכֹר לַנָּכְרִי כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַיְיָ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ: [דברים יד, כא]

ג) וְאַנְשֵׁי קֹדֶשׁ תִּהְיוּן לִי וּבָשָׂר בַּשָּׂדֶה טְרֵפָה לֹא תֹאכְלוּ לַכֶּלֶב תַּשְׁלִכוּן אֹתוֹ: [שמות כב, ל]

הגהות הב"ח

(ה) גמ' כדרבה דאמר רבה מרכו קודם זמנו: (ו) שם לא ליכא אלא לר' יהודה: (ז) רש"י ה"ג אבר זמנו וכו' דרבנן ולא גרסינן כל"ל:

הגהות וציונים

ה] [צ"ל במשמע וכן איתא בבבא קמא מא ע"א] (גליון): ו] צ"ל פשיטא (בארות המים, וכ"ה במלאכ"ש): ז] יש להוסיף ומכירה (באה"מ):

משנת ראשונים

כותח וכל מיני כותח אסור למכור שלשים יום קודם לפסח. קא פסיק למלתיה שלשים יום לפני הפסח אסור לעולם בין רב למעט כיון שדרך לטבול בו ומתקיים, אבל אם היה מרובה אפילו קודם שלשים יום נמי אסור אא"כ יודע שיכלה קודם הפסח וכב"ש אית ליה [מהר"ם חלאווה]

עבר זמנו אסור בהנאתו פשיטא. פי' ברישא תני כל שעה שמותר לאכול מאכיל דמשמע מותר שאפי' איסור דרבנן אין בו והדר תני עבר זמנו דמשמע זמן תורה פשיטא ודאי דאיסור דרבנן לא נצרכה אלא לשעות דרבנן וכאלו אמר וכל שעה שאין מותר לאכול אסור בהנא' דמי. [תוספות ר"ד] המקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדניתא אין חוששין לקדושין. חטין קשין מלשון הרי ארט דמתרגמינן טורי קרדומין והחיטים אינן מתבשלים לעולם בקרקע מעצמן עד קרוב לקציר שעושין עוגיאות וממלאים מים והחיטים נשורין ולוקחים קצת חמץ במחובר והוא כעין חמץ נוקשה דמדרבנן. [מהר"ם חלאווה, לעיל ז.] שמעינן מינה דבחיטין נמי שייך חימוץ, וכן משמע בפרק שני גבי ההיא ארבא דטבעא ובכמה דוכתי. [ראבי"ה סימן תלח] אין חוששין לקידושין. ולא קי"ל הכי אלא כר"ש דאמר בין לפני זמנו בין לאחר זמנו אינו עובר עליו בולא כלום הלכך חוששין לקידושיו. [בעל המאור דף ג. מדפי הרי"ף] לא יאכל חמץ לא יהא בו היתר אכילה. וכל שנהנה בכלל היתר אכילה הוא, דהא משתרשי ליה זוזי באיזה עני ן שיהיה. [מהר"ם חלאווה] רבי יהודה אומר דברים כתבן לגר בנתינה ולנכרי במכירה. הגוים ר"ל שהם מעובדי האלילים שאינם גדורים בגדר שום דת בעולם אין אנו מצווים להחיותם ומאחר שכן אף מה שאסור לנו אין נותנין להם בחנם שהרי אנו גוזלין בכך גר תושב שאנו מצווים להחיותו אחר שהוא מקיים שבע מצות של בני נח. [מאירי]

מתרצת הגמרא, **לֹא צְרִיכָא** - לא הוצרך התנא להשמיענו דין זה, אלא **לְשָׁעוֹת דְּרַבָּנָן** - לשעה שבה איסור החמץ רק מדרבנן, כלומר בשעה ששית של ערב פסח[ג], וללמדנו שבשעה זו אסרוהו חכמים גם בהנאה[ד].

הגמרא מוכיחה שמתחילת שעה ששית אסור החמץ בהנאה:
דְּאָמַר רַב גִּידֵל, אָמַר רַב חִנְיָא בַּר יוֹסֵף, אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן[ט], **הַמְקַדֵּשׁ** אשה בחמץ[ט] בערב פסח **מֵשֵׁשׁ שָׁעוֹת וְלְמַעְלָה** - מתחילת שעה ששית שהחמץ אסור מדרבנן[ז], **אֲפִילּוּ** אם קידשה **בְּחִיטֵּי קוֹרְדִּנְיָתָא** [-חיטים קשות[ח] הצומחות בהרי אררט[ט]] שבאו עליהן מים וספק הוא שמא החמיצו[ז], **אֵין חוֹשְׁשִׁין לְקִדּוּשִׁין** אלו, כלומר, שאינה מקודשת כלל[בא], משום שהן אסורות בהנאה[בב]. הרי שאף בשעה דרבנן החמץ אסור בהנאה[בג].

★

שנינו במשנה, **וְלֹא יַפִּיק בּוֹ תַּנּוּר וְכִירַיִם** משהגיע זמן איסורו.

מקשה הגמרא, **פְּשִׁיטָא** - פשוט הוא דין זה, כי הלא כבר שנינו במשנה שהחמץ אסור בהנאה, ואם כן ודאי שגם לא יסיק בו, שהרי בכך הוא נהנה מהחמץ, ומדוע הוצרך התנא לשנות דין זה.

מתרצת הגמרא, **לֹא צְרִיכָא** - לא הוצרך התנא לשנות דין זה, אלא[ד] **לְרַבִּי יְהוּדָה דְּאָמַר** - שאמר במשנתנו **אֵין** מקיימים מצות **בִּיעוּר חָמֵץ אֶלָּא** על ידי **שְׂרֵיפָה**, ואם כן **סָלְקָא דַּעְתָּךְ אָמִינָא** - היה עולה בדעתך לומר, **הוֹאִיל וְאָמַר רַבִּי יְהוּדָה שִׂרֵיפָה**, אם כן **בַּהֲדֵי דְּקָא שָׁרִיף לֵיהּ לִיתְהֲנֵי מִינֵּיהּ** - תוך כדי קיום מצות שריפתו יהיה החמץ מותר בהנאה בהסקתו[בד]. **קָא מַשְׁמַע לָן** - לכך באה המשנה להשמיענו שאין הדבר כן, אלא אף לפי רבי יהודה אסור להסיק בו[בה].

★

מקום אין ראוי להקשות בזה 'פשיטא', כי 'פשיטא' שייך להקשות כאשר הדין פשוט מצד עצמו, או שנלמד הוא מדין דומה, אבל כשהדין עצמו יש בו חידוש [כיון שהוא שנוי במחלוקת], אלא שכבר נשנה במקום אחר, היה ראוי להקשות 'הא תנא ליה רישא', לפיכך מחק רש"י את המילה 'פשיטא'.

יג. שכן מן התורה אין החמץ נאסר אלא בתחילת השעה שביעית. ואף על פי שמדובר רק בשעה אחת נקטה הגמרא בלשון רבים 'שעות' דרבנן, כיון שמדרבנן הוסיפו שתי שעות לאיסור, אחת לאיסור אכילה, ואחת להנאה [לדעת רבן גמליאל שכדבריו נשנתה משנתנו, כמבואר בגמרא לעיל (ע"ב)], לכן אמרו 'שעות דרבנן' אף על פי שכאן מדובר רק על שעה אחת. מהר"ם חלאווה (ד"ה ענכ). וראה בילקוט ביאורים עוד ביאורים בזה מהראשונים.

יד. 'עבר' זמנו' הנזכר במשנה לענין איסור הנאה משמע שעוסק בזמן האכילה הנזכר בתחילת המשנה, ובריש הרי הכוונה לשעה דרבנן, וכמבואר בגמרא (לעיל ע"ב) שהעמידו את המשנה כרבן גמליאל ובשעה חמישית שאסור ישראל לאכול חמץ של חולין מדרבנן, אם כן בהכרח גם 'עבר זמנו' הנזכר בסיפא עוסק בשעות דרבנן. רש"י (ד"ה לשעות) עפ"י אוצר שיטות לרבני שאלוניקי בביאור שיטתו.

טו. בגמרא לעיל (ז.) הגירסא 'אמר רב גידל אמר רבי חייא בר יוסף אמר רב'. ועיין צל"ח (ד"ה ואמר) שכתב ליישב את שתי הגירסאות.

טז. שכן אשה נקנית בכסף ובשוה כסף (קידושין ג.), וכאן הוא נותן לה את חמצו בתורת קידושי כסף.

יז. בהכרח כוונת רב גידל כשאמר 'משש שעות ולמעלה' היינו מתחילת שעה ששית, כי אם תפרש כפשוטו, דהיינו לאחר סוף שש שעות, הרי בשעה זו החמץ כבר אסור מן התורה, ופשיטא שלא יחולו קידושיו [שהרי אסור לקדש באיסורי הנאה, וכמבואר להלן]. רש"י (ד"ה משש), שאילתות דרב אחאי גאון (סו, סוף שאילתא עד). אך ראה בהערה להלן שיש בראשונים שביארו שהכוונה אחר סוף שש שעות.

יח. רש"י (ד"ה חיטי). וערוך (ערך קרדן). בחיטה יש מינים רבים. ומצאנו על הכתוב בפסוק (יחזקאל מ יז) 'בְּחַטֵּי מְנִית' שדרשו חכמים (מיכה נצה ג ו) שיש חמש מאות מינים בחיטה כמנין הגימטריא של המלה 'מנית' הנזכרת בפסוק.

יט. רש"י (לעיל ז. ד"ה אפילו). 'הרי אררט' נזכרו כידוע בפרשת נח (בראשית ח ד) 'ותנח התבה בחדש השביעי בשבעה עשר יום לחדש על הרי אררט', ובתרגום אונקלוס ויונתן (שם) נקראו הרים אלו הרי 'קרדו', וזה כנראה לשון 'קורדניתא' הנזכר כאן.

כ. ומשום שהן קשות אין חימוצן ודאי אלא ספק, ומכל מקום הוא נחשב לחמץ האסור מן התורה, משום שספיקא דאורייתא לחומרא. כך ביאר בפני יהושע (בראשית ד"ה משם) בדעת רש"י. ויש שכתבו, שלדעת רש"י חטים אלו באמת אינן חמץ מן התורה אלא חמץ דרבנן הוא. העמק שאלה (סו שאילתא עד). וראה עוד להלן בסמוך.

כא. לשון 'אין חוששין' היינו שאין כאן אפילו ספק. וראה בהערה להלן בסמוך שהבאנו מהראשונים שיש אופן של מקדש בחמץ, שחוששים לקידושיו והיא ספק מקודשת.

כב. דבר שהתורה אסרתו בהנאה נחשב בהלכה כדבר שאין בו שוויות ממונית, ולכן שנינו (קידושין ו:) שהמקדש אשה באיסורי הנאה, אינה מקודשת. כאן חידש רב גידל שגם המקדש בדבר שאיסור ההנאה רק מדרבנן, אינה מקודשת.

ואף על פי שנמצא שמחמת איסור דרבנן פוקעים קידושין דאורייתא, מכל מקום הכח ביד חכמים להפקיע הקידושין, שכן מבואר בגמרא (גיטין לג.), שכל המקדש על דעת חכמים הוא מקדש, ואם מדרבנן אין קידושיו נחשבים לקידושין אינו חפץ בהם כלל, ועל דעת כן לא קידשה. ומלבד זאת, ידוע הכלל 'הפקר בית דין הפקר', וכיון שמדבריהם הדבר אסור בהנאה הפקירוהו חכמים, וכיון שאין החמץ שייך לו, ממילא אף מן התורה לא חלו קידושיו. רש"י (לעיל ז. ד"ה אפילו).

כג. כאמור, לדעת רש"י (ד"ה משם) רב גידל דיבר בחמץ האסור מן התורה, ובשעה שאינו אסור אלא מדרבנן. ומה שאמר 'משש שעות ולמעלה' כוונתו לתחלת שש. אך רבינו תם הקשה על פירוש רש"י כי מצאנו בלשון הגמרא (לעיל ד:) 'חמץ משש שעות ולמעלה אסור' ושם הכוונה מסוף שש. הרי שהלשון 'משש שעות ולמעלה' הכוונה אחר גמר שש שעות. לכן פירש רבינו תם, שרב גידל דיבר בשעה שביעית האסורה מן התורה, אלא שחיטי קורדנייתא כיון שהן קשות, הן בכלל 'חמץ נוקשה' שאינו חמץ גמור, ואין איסורו אלא מדרבנן. ומוכיחה הגמרא כאן, שכשם ש'חמץ דרבנן' בשעות דאורייתא אסור בהנאה, אף 'חמץ דאורייתא' בשעות דרבנן אסור בהנאה. הובא בתוספות (לעיל ו: ד"ה משם) ובר"ן (לעיל ז. ד"ה המקדש) וכן דעת המאירי (לעיל ז. ד"ה ומ"כ) והרא"ש (קידושין פ"ג סי' לח) ועוד ראשונים. גם בשאילתות דרב אחאי גאון (סו שאילתא עד ועי"פ העמק שאלה שם) כתב שאיסורן מדרבנן, אלא שפירש שבאמת אינן מחמיצות כלל, אלא גזרו להחמיר בהן שמא יבוא להחליפן בשאר חטים המחמיצות.

וכתב הר"ן (שם) שלפי פירוש זה, שלא אמר רב גידל את דינו אלא בחמץ דרבנן בשעות דאורייתא, משמע שמדובר דווקא באופן שהיה זה איסור דרבנן אחד, כלומר או 'חמץ מדרבנן' בשעות דאורייתא או 'חמץ דאורייתא' בשעות דרבנן, אך אילו קידש ב'חמץ דרבנן' ובשעות שמדרבנן, יתכן שיחולו קידושיו, כיון שיש כאן 'תרי דרבנן', שהרי מן התורה גם החמץ עצמו אינו אסור, וגם הזמן אינו זמן האיסור, על כן איסור קל יותר הוא, ויתכן שאינו ככל מקדש באיסורי הנאה. וכן כתבו התוספות בחולין (ד: ד"ה מומר מיד), אך הוסיפו שזהו רק בגדר 'חוששין לקידושיו', כלומר, שאינם קידושי ודאי, ואם בא אחר וקידשה חוששים לקידושי שניהם. אולם דעת המאירי (לעיל ז. ד"ה ומ"כ) שגם בחמץ דרבנן בשעות דרבנן אין חוששין לקדושיו. והנה בדעת רש"י בסוגייתנו, אם נפרש שסבר שמדובר גם בחמץ דרבנן [ראה בהערה לעיל מה שהובא בזה], נמצא שגם לרש"י אפילו ב'תרי דרבנן' אינה מקודשת כלל.

כד. בהגהות הב"ח גרס 'אלא' בתוך דברי הגמרא.

כה. בדקדוקי סופרים הובא שבאחד מכתבי היד לא גרס כאן את המלים 'הואיל ואמר רבי יהודה מצותו בשריפה'. ואכן בראשונים נתקשו בדברי הגמרא, מה ענין דעת רבי יהודה לכאן, ומדוע דווקא לדבריו היה מקום להתיר את ההנאה מהחמץ בעת שריפתו, ולא לדעת חכמים. וביארו, שמכיון שדעת רבי יהודה שמצות ביעור חמץ בשריפה, והדין בכל איסורי הנאה שמצותם בשריפה, שמשעה שנשרפו אפרם מותר [כמבואר במשנה ובגמרא בתמורה (לב.), והטעם לזה, כתבו התוספות (שם לג: ד"ה הנשרפין) משום שלאחר שנתקיימה מצוותם פקע איסורם, כשם שמצינו בקדשים שלאחר שנעשתה מצוותם שוב אין מועלים בהם], אם כן יהיה מותר להנות מהחמץ בשעה שנשרף ונעשה אפר כמו שמותר להנות ממנו לאחר שריפתו. אבל לחכמים שמצותו גם בפירור וזריה לרוח, לא נחשב חמץ מן הנשרפים, אלא הוא כשאר איסורי הנאה ['הנקברים' כלשון המשנה (שם), מפני שמצוה לקברם שלא יכשלו בהנאתם] שאפילו אם נשרפו אפרם אסור. ולדבריהם פשיטא שאסור להסיק בחמץ תנור וכיריים. תוספות (ד"ה נהדי), תוספות רבינו פרץ (ד"ה נהדיה), תוספות הרא"ש (ד"ה נהדי), מאירי (לעיל כא. ד"ה ענכ) בשם יש מפרשים, מהר"ם חלאוה (ד"ה ולח). ואע"פ שכאן מדובר כשמסיק בחמץ ממש, ובשעת הסקת החמץ הרי עדיין אינו אפר, אך עיקר הנאתו משנעשה גחלים שדינן כאפר. ע"פ מאירי (שם).

אולם רבים מהאחרונים נחלקו על כך, וכתבו שאף לפי חכמים חמץ שנשרף אפרו מותר, ואין זה דומה לשאר איסורי הנאה הנקברים, כיון שבהם לא נאמרה מצוה לכלותם מן העולם, ומה שהצריכו לקברם, זהו כדי שלא יהיו מצויים ויבואו להנות בהם, לפיכך איסור ההנאה נשאר בהם לעולם, אך בחמץ נצטוינו להשביתו, ודומה הוא לנשרפים, אלא שלדעת חכמים מצות השבתתו אינה רק בשריפה אלא בכל דבר. אבל משהושבת נעשית מצותו, ודינו כדין הנשרפים אחר שריפתן. רבי עקיבא איגר (בהגהותיו המסומנות על השו"ע או"ח סי' תמה ס"ק ח), אבני מילואים (שו"ת סי' יט), מקור חיים (סי' תמה סק"ח), תוספות חדשים (על המשניות מ"ח) בשם רבי לוי יצחק מברדיטשוב.

ויש בראשונים ביאור אחר בתירוץ הגמרא, שכשם שמצאנו בתרומה טמאה שמצוה לשורפה, ודרשו חכמים (שבת כה.) שמותר להנות ממנה בשעת ביעורה, כך היינו מתירים בחמץ להנות ממנו בשעת שרפתו. תוספות רבינו פרץ (ד"ה נהדיה) בשם רש"י, תוספות הרא"ש (ד"ה נהדי) בשם ריב"א. אך הקשו בראשונים על פירוש זה, כי אם כן גם לפי חכמים היה מקום לתרץ כן ולא רק לרבי יהודה. תוספות רבינו פרץ (שם), תוספות הרא"ש (שם). ובאבני מילואים (שם) כתב בזה, שדווקא לפי יהודה היה מקום להתיר הנאה בשעת שריפה, כיון שלדבריו שיש מצוה בשריפה, יש מקום לדמות חמץ לתרומה טמאה שאף בה יש מצוה לשורפה, אך לחכמים שאין מצוה דווקא בשריפה, אין שום דמיון ושייכות לתרומה טמאה ופשוט שלא היינו מתירים להסיקו תחת התנור. וראה עוד בענין זה בילקוט ביאורים.

כו. שני דרכים יש בראשונים מה הטעם שאכן יש איסור להנות בהסקתו: א. שהדבר אסור מדאורייתא, משום שבשעת הנאת ההיסק עדיין החמץ קיים ואינו אפר. חידושי הר"ן (ד"ה לח) בתירוץ הראשון ומהר"ם חלאווה (ד"ה ולח). ב. באמת מדאורייתא מותר

רבי יהודה אומר כותח וכל מיני כותח. תוי"ט בפס ר"פ דר"י לחמי כ"ה ומקר בכותח מפוס דפס בעליו עליו ויודעים שהוא כותח של פלוני ויקברו שמכרו בפסח ע"י נכרי לי נמי יקברו שבפסח מכרו ישראל לנכרי ולכן חוסך ר' יהודה למכור כותח לנכרי ומ"ש אף לר"ת דמפרש בריש אלו עוברין (לקמן מב.) דמותר להשהות כותח בפסח:

חרכו קודם זמנו מותר בהנאה אף לאחר זמנו. וכגון שנפסל מלאכול לכלב דבעינן לאחר קודם זמנו מותר בהנאה אפילו לאחר זמנו: פשיטא לא צריכא שחרכו קודם זמנו וקמ"ל כדרבא (ג) דאמר רבא [א] חרכו עבר זמנו אסור בהנאתו: פשיטא [ב] לא צריכא לשעות דרבנן [ג] דאמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף א"ר יוחנן המקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדניתא אין חוששין לקדושין: ולא יסיק בו תנור וכירים: פשיטא לא צריכא (ד) לר' יהודה דאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה סלקא דעתך אמינא הואיל ואמר ר' יהודה מצותו בשריפה בהדי דקא שריף ליה [ה] ליתהני מיניה קמ"ל: אמר חזקיה [ו] מנין לחמץ בפסח שאסור בהנאה שנאמר (א) לא יאכל חמץ לא יהא בו היתר אכילה טעמא דכתב רחמנא לא יאכל חמץ הא לא כתב לא יאכל הוה אמינא איסור אכילה משמע איסור הנאה לא משמע ופליגא דר' אבהו (ז) דא"ר אבהו [ד] כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה משמע [ח] עד שיפרט לך הכתוב [ט] כדרך שפרט לך בנבילה [י] דתניא [ב] לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי וגו' אין לי אלא לגר בנתינה ולנכרי במכירה לגר במכירה מנין ת"ל לגר אשר בשעריך תתננה או מכור לנכרי בנתינה מנין תלמוד לומר תתננה ואכלה או מכור לנכרי נמצאת אומר אחד גר ואחד נכרי בין במכירה בין בנתינה דברי ר' מאיר [ה] ר' יהודה אומר [ה] דברים בכתבן לגר בנתינה ולנכרי במכירה מאי טעמא דרבי יהודה אי סלקא דעתך כדאמר ר' מאיר ליכתוב רחמנא לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה ומכור או למה לי שמע מינה לדברים בכתבן ור' מאיר או להקדים נתינה דגר למכירה דנכרי ורבי יהודה הא לא [ו] צריך קרא כיון דגר אתה מצווה להחיותו ונכרי אי אתה מצווה להחיותו לא צריך קרא סברא הוא. בשלמא לר' מאיר דאמר אחד גר ואחד נכרי בין במכירה בין בנתינה מדאיצטריך קרא למישרא נבילה בהנאה הא כל איסורין שבתורה אסורין בין באכילה בין בהנאה אלא לרבי יהודה דאמר לדברים בכתבן הוא דאתא הא כל איסורים שבתורה מנא ליה דאסורין בהנאה נפקא ליה [ז] מלכלב תשליכון אותו אותו

בהדי דקשריף ליה ליתהני מיניה. מפוס דלר' יהודה לחמר חמץ בשריפה אפרו מותר דתניא בפ' בתרא דתמורה (ד' לד.[מ]) כל הנשרפין אפרן מותר וקס"ד בהדי דקשריף ליה ליתהני מיניה אבל לרבנן דאין הנקבריס מלוחו בשריפה והוי מן הנקבריס דאמרינן בפרק בתרא דתמורה אפרן אסור ופסיטא [ז] לידיהו דהדי דקשריף ליה אסור ליהנות ממנו:

כל מקום שנאמר לא יאכל. ומ"ת יהא נהנה מחמץ בפסח בכרת דהא כתיב [ט] כי כל אוכל חמץ ונכרתה וכי תימא אין הכי נמי מ"ל לקמן (דף כג:) דבעי מאי איכא בין חזקיה לר' אבהו לימא דאיכא בייניהו הא ואור"י דלא יאכל ולא תאכל ילפינן מלא תאכלו אבל כי כל אוכל לא ילפינן מלא תאכלו:

ליכתוב רחמנא תתננה ואכלה ומכור. משמע דאי הוי כתב הכי לא הוה דרשינן אלא כר"מ וכן בחיזהו נשך (ב"מ סח.) גבי נשך ומרבית והא דאמרי' בקדושין (ד' נב:) ורבנן אי ס"ל כרבי יוסי הגלילי ליכתוב רחמנא מפני שיבה תקום והדרת תקום והדרת פני זקן היינו משום לשון והדרת לא שייך אפני ולשון פני לא שייך אתקום והך קראי דאין להן הכרעה שמת אחור מחר משוקדים וקס (יומא ד' נב.) אין עניים לכאן להם אלי קאי אדלעיל או אתחת אבל הכא תרוייהו לא אלי קיימי אגר לחודיה או אנכרי לחודיה וכפ"ב דזבחים (ד' כה.) פליגי תנאי גבי ולקח הכהן מדם החטאת בחנכתו ונתן היכא דמוקי חנכתו אלקיחה ולא אחנינה משום דפסיטה דקרא קאי אלקיחה דלפניו והיכא דמוקי לה אחנינה אלקיחה משום דמשכחת בדוכתא אחרינא ולקחת מדם הפר ונתת על קרנות המזבח בחנכתך דקאי אחנכתך אחנינה והיכא דמוקי לה אתרוייהו משום דמשמע ליה אלקיחה כפסיטה דקרא ואחנינה נמי כדמוכח בקרא אחרינא [ט]: **בשלמא** לרבי מאיר. תימה לר"מ נמי יקשה להא דאיצטריך לאקדומי נתינה דגר ותי' ר"י דודאי אי לא הוה כתב קרא כל עיקר הוה ידעינן מסברא לאקדומי אכל השתא דכתב נתינה [ג] תתננה ואכלה ומכור אי לא הוה כתב אי ה"א דאתא למידרש שאין צריך להקדים וצריך ליכתב נמי גר ונכרי דאי לא הוה כתב אלא גר הוה אמינא דאתא למעוטי נתינה דנכרי ואי הוה כתב נכרי לחודיה הוה אמינא דאתא למעוטי מכירה דגר:

אותו

ר' יהודה אומר כותח. נותנין בו פירורי לחם, ואסור משום חמץ: שלשים יום. דס"ל כר"ש, וזה אינו נאכל מהר שאין אוכלין אותו אלא מטבילין בו. והני אלמים יום אחת שהל עליו חובת ביעור משמולין בהלכות הפסח [י]: ומותר בהנאתו. קס"ל אחת שמותר לאכול קאי: **פשיטא.** להא אמרת מאכיל ומוכר, היינו הנאה: **לא צריכא בו'.** והאי מותר אלאחר זמן קאי, וכגון שחרכו באור יפה קודם זמנו שבטל טעמו ומראיתו: **עבר** (ג) **זמנו אסור בהנאה לשעות דרבנן** ה"ג ולא גרסי' פשיטא, להא אפי' בפסח איצטריך לאשמעי' להא אינא רבי יוסי הגלילי דאמר אחד גר ואחד נכרי בהנאה כל שבעה לקמן [ח]: **לשעות דרבנן.** כלומר אאי זמנו זמן אכילתו משמע, ואפילו שעה אסית שאין איסורו אלא מדרבנן הוי לאסור אף בהנאה: משש שעות. על כרחך מתחלת שם משמע, דאי לאחר שם לאסור מדאורייתא אאי לאשמעין, פשיטא לאין מקדשין בהאי הנאה [יא]: **חיטי קורדניתא.** קשות הן, ומפ"ה אם בא לחשם אחד כגון שנפלו עליהן מים אסור: **פשיטא.** להא אמרת אאכיל ומוכר, מותר אלאחר זמן קאי, וכגון שחרכו באור יפה קודם זמנו שבטל טעמו ומראיתו: **עבר** (ג) **זמנו אסור בהנאה לשעות דרבנן** ה"ג ולא גרסי' פשיטא, להא אפי' בפסח אילטריך לאשמעי' דאע"ג דאיכא כל שבעה לקמן [ח]: **לשעות דרבנן.** כלומר אאי זמנו זמן אכילתו משמע, ואפילו שעה אסית שאין איסורו אלא מדרבנן הוי לאסור אף בהנאה: משש שעות. על כרחך מתחלת שם משמע, דאי לאחר שם לאסור מדאורייתא אאי לאשמעין, פשיטא לאין מקדשין בהאי הנאה [יא]: **חיטי קורדניתא.** קשות הן, ומפ"ה אם בא לחשם אחד כגון שנפלו עליהן מים אסור: **פשיטא.** להא אמרת אאכיל ומוכר, היינו הנאה: **לא צריכא בו'.** והאי

שנינו במשנה, שבשעת האיסור, החמץ אסור בהנאה. הגמרא דנה מה המקור לאיסור הנאה מחמץ בפסח:

אָמַר חִזְקִיָּה, מִנַּיִן לְחָמֵץ בַּפֶּסַח שֶׁהוּא אָסוּר בַּהֲנָאָה, שֶׁנֶּאֱמַר (שמות יג ג) **'לֹא יֵאָכֵל חָמֵץ'**, מכך שנקט הכתוב את איסור האכילה בלשון 'לא יֵאָכֵל'[כ], משמע ש**לֹא יֵהָא בּוֹ** שום **הֵיתֵר** הנאה המביאה לידי **אֲכִילָה**, ומן הסתם, הנאה מהחמץ תביא לידי אכילה, שהוא מוכרו וקונה בדמיו דברי מאכל[כא].

הגמרא מבארת שחזקיה נחלק בדבריו אלו על רבי אבהו:

מדייקת הגמרא מדברי חזקיה, **טַעֲמָא** - כל הטעם שחמץ אסור בהנאה, הוא רק משום **דִּכְתַב רַחֲמָנָא** - שכתבה התורה את איסור חמץ בלשון 'לֹא יֵאָכֵל חָמֵץ' ומכך דרש חזקיה שהכוונה להנאה המביאה לאכילה. משמע מכך, **הָא** - אבל אילו **לָא כָּתַב** הפסוק בלשון 'לֹא יֵאָכֵל' אלא בלשון אחרת של איסור אכילה, **הָוֶה אָמִינָא** - הייתי יכול לומר, רק **אִיפּוּר אֲכִילָה מַשְׁמַע** מדברי הכתוב, אבל **אִיפּוּר הֲנָאָה לָא מַשְׁמַע** מכך. **וּפְלִיגָא דְּרַבִּי אַבָּהוּ** - אם כן נמצא שחולק חזקיה על דברי רבי אבהו, **דְּאָמַר רַבִּי אַבָּהוּ, כָּל מָקוֹם** בתורה **שֶׁנֶּאֱמַר** בו איסור אכילה בלשון 'לֹא יֵאָכֵל', או 'לֹא תֹאכַל', או 'לֹא תֹאכְלוּ', **אֶחָד אִיפּוּר אֲכִילָה וְאֶחָד אִיפּוּר הֲנָאָה [בְּ]מַשְׁמַע**[כב] - משמעותו, שבא לאסור בין באכילה ובין בהנאה, **עַד שֶׁיְּפָרֵט לְךָ הַכָּתוּב** במפורש שההנאה מותרת, **כְּדֶרֶךְ שֶׁפֵּרֵט לְךָ בִּנְבֵילָה** שאינה אסורה אלא באכילה ומותרת בהנאה, כפי שיבואר בסמוך[ל]. ואף שלא נאמר בנבילה אלא 'לא תאכלו', ובכל זאת הוצרכה התורה להתירה בפירוש בהנאה, מוכח שבשאר מקומות שנאמר איסור אכילה, ולא מפורש שההנאה מותרת, אף ההנאה אסורה[לא]. ובדברי חזקיה שהוצרך לדרוש שהחמץ אסור בהנאה מכך שנקט הכתוב לשון 'לא יֵאָכֵל', מוכח שסבר שבשאר לשונות איסור אכילה, לא נכלל איסור הנאה, ושלא כדברי רבי אבהו.

הגמרא מביאה ברייתא שנשנתה בענין היתר הנאה בנבילה:

דְּתַנְיָא - שנינו בברייתא, נאמר בתורה (דברים יד כא) **'לֹא תֹאכְלוּ כָּל נְבֵלָה, לַגֵּר**[לב] **אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה וַאֲכָלָהּ, אוֹ מָכוֹר לָנָכְרִי' וגו'.** והנה מלשון הפסוק **אֵין לִי** ללמוד **אֶלָּא לֵגֵר בִּנְתִינָה** - שהותר לישראל לתת את הנבילה במתנה לגר, **וְלָנָכְרִי בִּמְכִירָה** - ואילו לתת לגוי, לא הותר לישראל, אלא למכור לו תמורת תשלום. אבל להיפך, דהיינו לתת את הנבילה **לְגֵר בִּמְכִירָה** תמורת תשלום, **מִנַּיִן** שמותר, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב **'לַגֵּר אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה אוֹ מָכוֹר'**, כלומר, דורשים אנו את המלים 'או מכור' לא רק על נכרי הנזכר אחר כך, אלא גם על הגר הנאמר קודם, ולשניהם רשאי הוא למכור. ולענין הנאה מנבילה על ידי שימסרנה לנכרי, לא שמענו בפסוק אלא שרשאי למוכרה לו, אבל לתת **לְנָכְרִי בִּנְתִינָה** [-במתנה], **מִנַּיִן** שמותר, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב **'תִּתְּנֶנָּה וַאֲכָלָהּ אוֹ מָכוֹר לָנָכְרִי'**, ונדרוש את המילה 'תתננה' גם על הנכרי הנזכר לאחריו[לג]. **נִמְצֵאתָ אוֹמֵר, אֶחָד גֵּר וְאֶחָד נָכְרִי** - בין גר ובין נכרי, מותר לתת להם את הנבילה **בֵּין בִּמְכִירָה בֵּין בִּנְתִינָה, דִּבְרֵי רַבִּי מֵאִיר. רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר**, אין לדרוש את הפסוק כן, אלא **דְּבָרִים כִּכְתָבָן** - כפשוטו של מקרא, שמותר לתת את הנבילה **לְגֵר** רק **בִּנְתִינָה, וְלָנָכְרִי** רק **בִּמְכִירָה**, אבל אסור לתתה במתנה לנכרי ולמוכרה בדמים לגר[לד].

הגמרא מבארת מדוע נחלק רבי יהודה על רבי מאיר:

מבררת הגמרא, **מַאי טַעְמָא** [-מהו טעמו] **דְּרַבִּי יְהוּדָה** ומדוע נחלק על רבי מאיר[לה].

משיבה הגמרא, **אִי סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - אם תעלה בדעתך שהדין **כְּדְאָמַר** [-כמו שאמר] **רַבִּי מֵאִיר**, שבמלים 'או מכור' כוונת התורה גם על גר, ובמילים 'תתננה ואכלה' הכוונה גם על נכרי, אם כן **לֵיכְתוֹב רַחֲמָנָא** - היה על התורה לכתוב **'לַגֵּר אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה וַאֲכָלָהּ וּמָכוֹר** לנכרי' ללא המילה 'או', והמילה **'אוֹ'** שמשמעה לשון חילוק[לו] **מָה לִי** - מה באה התורה ללמדנו בזה, אלא **שְׁמַע מִינָּהּ** - מוכח מכך כדברי רבי יהודה שכוונת הכתוב **לְדָבָרִים כִּכְתָבָן**, כיון שלמדנו מהמילה 'או' לחלק בין גר לנכרי, לא הותר לתת נבילה אלא דווקא לגר במתנה ולנכרי במכירה[לז].

מבררת הגמרא, **וְרַבִּי מֵאִיר** מה ישיב על סברת רבי יהודה. משיבה הגמרא, רבי מאיר סבר, שהמילה 'או' נכתבה, ללמדנו **לְהַקְדִּים נְתִינָה דְּגֵר לִמְכִירָה דְּנָכְרִי** - שאם יש לפנינו גר, מצוה לתת לו את הנבילה

להנות בהסקתו אלא מדרבנן אסרוהו. חידושי הר"ן (שם) בתירוץ השני, ותוספות (לעיל ה. ד"ה ומומר).

כז. ולא נקט הכתוב בחול"ם, ככתוב בנבלה (דברים יד כא) 'לא תאכלו'. ר"י מלוניל (ד"ה שנאמר). שאילו כתב בחול"ם היה משמע שהכוונה על האדם שלא יאכל חמץ, אבל כשכתב בציר"י 'לא יֵאָכֵל' משמע שהוא איסור על הפעול, כלומר, על החמץ עצמו, ולפיכך דרשו שכל הנאה המביאה לידי מאכל אסורה, שבכל צד שבעולם לא יהיה החמץ נאכל. ראש יוסף (ד"ה שנאמר).

כח. רש"י (ד"ה לא יאכל). כלומר, וכיון שלמדנו שהתורה אסרה הנאה המביאה לאכילה, לכך אסרו להנות מן החמץ כיון שמן הסתם היא תביא לידי אכילה.

ומהר"ם חלאווה (ד"ה לא) פירש, שכל הנאה מביאה לידי אכילה, משום שבכך שנהנה מהאיסור נחסכים לו הדמים שהיה צריך להוציא על הנאה זו באופן של היתר, ודמים אלו ראויים לקניית דבר מאכל. ובמדרש שכל טוב (שמות, לא פרק יג) הובאה דרשת חזקיה בלשון זו, 'מנין לחמץ בפסח שאסור בהנאה, שנאמר לא יאכל חמץ, לא יהא בו היתר אכילה, היינו דלא יעשה בו דבר לצורך אכילה, כגון להסיקו תחת תבשילו'. וראה עוד בילקוט ביאורים מדברי המפרשים בביאור דרשת חזקיה.

כט. על פי הגהות וציונים בשם גליון.

ל. איסור 'נבילה' נאמר בבהמה או עוף מהמינים המותרים באכילה אלא שלא נשחטו כדין אלא 'נתנבלו', כלומר מתו מאליהם. התורה אסרה את הנבילה באכילה והתירתה בהנאה כמבואר בברייתא דלהלן בסמוך.

לא. עפ"י רש"י (ד"ה עד), ובחולין (קיד: ד"ה עד). בביאור הדבר איך ומדוע כתבה התורה לשון איסור אכילה כשהכוונה לאסור כל הנאה, מצאנו כמה דרכים ברבותינו הראשונים. בספר המצוות לרמב"ם (לא תעשה קפז) ביאר בזה, כי מפני שהאכילה היא אחת ממיני ההנאה, נקט הכתוב לשון לא ייאכל כדוגמא לדבר שהוא הנאה, והכוונה שלא יהנה בו לא באכילה ולא בכל הנאה. ואילו בספר החינוך (מצוה קיג) ביאר, שבלשון התורה 'אכילה' היא כינוי לכל ההנאות, לפי שהיא הנאה תמידית לאדם ונצרך הוא לה. ומצאנו כן בלשון הכתוב (שמות כב יט) 'ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו', ושם הכוונה להנאה וכינה אותה הכתוב 'אכילה'. ובחידושי הר"ן (ד"ה ולי) ביאר, שבאמת לשון אכילה שנאמרה בתורה, היינו רק אכילה ממש ולא הנאה, אלא שהואיל ומצינו שהוצרך הכתוב להתיר בפירוש הנאה מנבילה, בהכרח שבשאר מקומות שנאמר איסור אכילה, אף ההנאה אסורה. וראה בילקוט ביאורים האם לרבי אבהו אכילה והנאה הם שני איסורים נפרדים אלא שלמדנו שלשון איסור אכילה שאמרה תורה כולל גם איסור הנאה, או שלרבי אבהו כל איסור אכילה שנאמר בתורה היינו שלא יהנה ממנו באכילה והוא הדין שאסרה תורה גם את שאר ההנאות. ומה שנקטה התורה הנאת אכילה הוא משום שהיא הנאה המצויה יותר.

האחרונים נחלקו מהו שיעור איסור הנאה שנלמד לרבי אבהו מלשון אכילה לענין חיוב מלקות, האם שיעורו בכזית כמו באיסור אכילה, או בפרוטה, או שמתחייב אף בכל שהוא. ראה בילקוט ביאורים השיטות והראיות בענין.

לב. הכוונה ל'גר תושב' דהיינו נכרי שקיבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה, והוא אוכל נבילות. רש"י (ד"ה להקדיש). אכן זו דעת רבי מאיר (ע"ז סד:), אך דעת חכמים (שם), שגר תושב הוא מי שקיבל על עצמו שבע מצוות בני נח. ואילו לדעת 'אחרים' (שם), איזהו גר תושב, זה גר אוכל נבילות שקיבל עליו לקיים כל מצות האמורות בתורה חוץ מאיסור נבילות. ופסק הרמב"ם (מלכים פ"ח ה"י) כחכמים. ונקרא שמו 'תושב' לפי שמותר לנו להושיבו בינינו בארץ ישראל. רמב"ם (מיסורי מיאה פי"ד ה"ז).

לג. כלומר, יש לדרוש את הפסוק כמו שנכתב בשני פנים, 'לגר תתננה או מכור', וכן 'תתננה או מכור לנכרי'. והטעם שראו חכמים לדרוש כך בפסוק זה, מפני שאילו היתה כוונת התורה לגר בנתינה ולעובד כוכבים במכירה דווקא, לא היתה כותבת 'תתננה או מכור' ומסמיכה את תיבת 'תתננה' לתיבת 'מכור', אלא היתה כותבת 'תתננה לגר ותמכרנה לנכרי', שלא היה אפשר לדרוש נתינה לנכרי ומכירה לגר. רש"י (מולין קיד: ד"ה עד).

לד. כך כתב רש"י (ד"ה דגריס) בדעת רבי יהודה. אבל הרמב"ם (זמיה ומתנה פ"ג ה"ח) פסק שאסור לתנה לגוי, אבל לגר מותר בין במכירה ובין בנתינה.

הקשו התוספות (ע"ז כ. ד"ה רבי), לפי המתבאר כאן שרבי יהודה למד איסור נתינה לנכרי מ'מכור לנכרי', אם כן מדוע בברייתא (שם) דרשו מהפסוק (דברים ז ג) 'לא תחנם' לא תתן להם מתנת חינם, שילמד זאת מ'מכור לנכרי'. ותירצו, שמ'לא תחנם' למדים איסור לאו, וכאן דרש רבי יהודה שעובר גם ב'עשה'. עוד כתבו, שלא נצרך הכתוב 'מכור לנכרי' אלא ללמד על נתינת גר שהיא בחינם ולא בדמים.

לה. בגמרא בעבודה זרה (כ.) שגם שם הובאה סוגיא זו, הגמרא מבררת את טעמו של רבי יהודה בדרך תמיהה על דבריו, והרי 'שפיר קאמר רבי מאיר'.

לו. רש"י (ד"ה לו).

לז. מבואר, שמקרא שיש משמעות לדרשו על שלפניו ועל שלאחריו, יש לדרשו על שניהם [שאף רבי יהודה לא נחלק על רבי מאיר אלא משום שנכתב 'או']. וכתבו התוספות (ד"ה ליכתוב, מולין קיד: ד"ה לו), שכמו כן מצאנו שדרשו בגמרא (ב"מ סא.) על הפסוק (ויקרא כה לז) 'את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך', למדנו איסור נשך בכסף ואיסור ריבית באוכל, מנין לאסור ריבית בכסף ונשך באוכל, שיש לדרוש

רבי יהודה אומר כותח וכל מיני כותח. תוי"ט בפס ר"פ דר"י לחמי כר"ה ותמר בכותח מפוס דפס בעליו עליו ויודעים שהוא כותח של פלוני ויקברו שמכרו בפסח ע"י נכרי לי נמי יקברו שבפסח מכרו ישראל לנכרי ולכן חוסך ר' יהודה למכור כותח לנכרי ות"ח אף לר"ת דמפרש בריש חלו עוברים (לקמן מב.) דמותר להשהות כותח בפסח:

חרכו קודם זמנו מותר בהנאה אף לאחר זמנו. וכגון שנפסל מלאכול לכלב דבעינן לאחר קודם זמנו מותר בהנאה אפילו לאחר זמנו: פשיטא לא צריכא שחרכו קודם זמנו וקמ"ל כדרבא (ה) דאמר רבא [א] חרכו עבר זמנו אסור בהנאתו: פשיטא [ב] לא צריכא לשעות דרבנן [ו] דאמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף א"ר יוחנן המקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדניתא אין חוששין לקדושין: ולא יסיק בו תנור וכירים: פשיטא לא צריכא (ז) לר' יהודה דאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה סלקא דעתך אמינא הואיל ואמר ר' יהודה מצותו בשריפה בהדי דקא שריף ליה [ג] ליתהני מיניה קמ"ל: אמר חזקיה [ג] מנין לחמץ בפסח שאסור בהנאה שנאמר (א) לא יאכל חמץ לא יהא בו היתר אכילה טעמא דכתב רחמנא לא יאכל חמץ הא לא כתב לא יאכל הוה אמינא איסור אכילה משמע איסור הנאה לא משמע ופליגא דר' אבהו (ג) דא"ר אבהו [ד] כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה משמע [ה] עד שיפרט לך הכתוב (ג) כדרך שפרט לך בנבילה (ו) דתניא (ב) לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי וגו' אין לי אלא לגר בנתינה ולנכרי במכירה לגר במכירה מנין ת"ל לגר אשר בשעריך תתננה או מכור לנכרי בנתינה מנין תלמוד לומר תתננה ואכלה או מכור לנכרי נמצאת אומר אחד גר ואחד נכרי בין במכירה בין בנתינה דברי ר' מאיר (ה) ר' יהודה אומר [ה] דברים בכתבן לגר בנתינה ולנכרי במכירה מאי טעמא דרבי יהודה אי סלקא דעתך כדאמר ר' מאיר ליכתוב רחמנא לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה ומכור או למה לי שמע מינה לדברים בכתבן ור' מאיר או להקדים נתינה דגר למכירה דנכרי ורבי יהודה הא לא [ו] צריך קרא כיון דגר אתה מצווה להחיותו ונכרי אי אתה מצווה להחיותו לא צריך קרא סברא הוא. בשלמא לר' מאיר דאמר אחד גר ואחד נכרי בין במכירה בין בנתינה מדאיצטריך קרא למישרא נבילה בהנאה הא כל איסורין שבתורה אסורין בין באכילה בין בהנאה אלא לרבי יהודה דאמר לדברים בכתבן הוא דאתא הא כל איסורים שבתורה מנא ליה דאסורין בהנאה נפקא ליה [ג] מלכלב תשליכון אותו אותו

כל מקום שנאמר לא יאכל. ות"ת יהא נהנה מחמץ בפסח בכרת דהא כתיב [ג] כי כל אוכל חמץ ונכרתה וכי תימא מין הכי נמי מ"כ לקמן (דף כג:) דבעי מאי חיכא בין חזקיה לר' אבהו ליימא דחיכא ביניייהו הא ואור"י דלא יאכל ולא תאכל ילפינן מלא תאכלו אבל כי כל אוכל לא ילפינן מלא תאכלו:

ליכתוב רחמנא תתננה ואכלה ומכור. משמע דמי הוי כתב הכי לא הוה דרשינן אלא כר"מ וכן בחיזקו נמך (ב"מ סא.) גבי נמך ומרבית והא דאמרי' בקדושין (ד' נב:) ורבנן מי ס"ד כרבי יוסי הגלילי ליכתוב רחמנא מפני שיבה תקום והדרת תקום והדרת פני זקן היינו משום לשון והדרת לא שייך אמפני ולשון פני לא שייך אתקום והנך קראי דמין להן הכרעה שאת אלוה אחר מחר משוקדים וקס (יומא ד' נב.) מין עניים לכאן להתם מצי קאי אדלעיל או אלתתא אבל הכא תרוייהו לא מצי קיימי אגר לחודיה או אנכרי לחודיה וכפ"ב דזבחים (ד' כה.) פליגי תנאי גבי ולקח הכהן מדם החטאת בתנצעו ונתן היכא דמוקי מתנצעו אלקיחה ולא אתנינה משום דפסטיה דקרא קאי אלקיחה ללפיו והיכא דמוקי לה אתנינה אלקיחה משום דמשכחת בדוכתא אחריתא ולקחת מדם הפר ונתת על קרנות המזבח בתנצעך דקאי אתנינה והיכא דמוקי לה אתרוייהו משום דמשמע ליה אלקיחה כפסטיה דקרא ואתנינה נמי כדמוכח בקרא אחרינא [ט]:

בשלמא לרבי מאיר. תימה לר"מ נמי יקשה להא דיעקב לאחמיו נתינה [ג] תתננה ואכלה ומכור אי לא הוה כתב קרא כל עיקר הוה ידעינן מסברא לאקדומי אבל השתא דכתב נמי אגר ואי נכרי אי הוה כתב אגר הוה אמינא לאחמיו דאחמיו לא מיחזי כמוכר ליה אלא כנותן לו במתנה ולא מיחייב בדמים קמ"ל דאגר מיחזי כמוכר ליה ומיחייב בדמים ואי נכרי אי הוה כתב נכרי

במתנה ולא למוכרה לנכרי[לח]. אבל כשאין לפנינו גר, מותר ליתנה לנכרי ואפילו במתנה.

ממשיכה הגמרא לברר, **וְרַבִּי יְהוּדָה** מה ישיב על כך. משיבה הגמרא, לדעת רבי יהודה, **הָא** - דין זה שיש להקדים נתינה לגר למכירה לנכרי, **לֹא צָרִיךְ קְרָא** - לא צריך פסוק להשמיענו, **כֵּיוָן דְּגֵר** [-שגר תושב] **אַתָּה מְצַוֶּה** מן התורה **לְהַחֲיוֹתוֹ** - להחזיקו ולפרנסו, שנאמר (ויקרא כה לה) 'גֵּר וְתוֹשָׁב וָחַי עִמָּךְ'. **וְאילו** סתם **נָכְרִי** שלא קיבל על עצמו שלא לעבוד עבודה זרה, **אִי** [-אין] **אַתָּה מְצַוֶּה לְהַחֲיוֹתוֹ**, לפיכך **לֹא צָרִיךְ קְרָא** - לא צריך פסוק ללמדנו להקדים את הגר, כי **סְבָרָא הוּא**, שהרי בנתינה לגר יש מצוה, ואילו במכירה לנכרי אין שום מצוה[לט]. לפיכך בהכרח שנכתב 'או' לדברים ככתבן, כדי לאסור מכירה לגר ונתינה לנכרי.

הגמרא חוזרת לדון בדברי רבי אבהו:

מקשה הגמרא, **בְּשִׁלָּמָא** - דברי רבי אבהו מובנים **לְפִי רַבִּי מֵאִיר דְּאָמַר אֶחָד גֵּר וְאֶחָד נָכְרִי** - גם גר וגם נכרי, מותר לתת להם את הנבילה **בֵּין בִּמְכִירָה בֵּין בִּנְתִינָה**, ולדבריו יש ללמוד **מִדְּאִיצְטְרִיךְ**

מתרצת הגמרא, לשיטת רבי יהודה רבי אבהו **נָפְקָא לֵיהּ** - הוציא דין זה **מִמָּה** שנאמר בטריפה[מב] שנאסרה באכילה, כנאמר (שמות כב ל) 'וּבָשָׂר בַּשָּׂדֶה טְרֵפָה לֹא תֹאכֵלוּ' וממשיך הפסוק **'לַכֶּלֶב תַּשְׁלִיכוּן אוֹתוֹ'**,

קְרָא לְמִישְׁרָא - מכך שהוצרך הפסוק להתיר **נְבֵילָה בַּהֲנָאָה**, מוכח מזה שרק נבילה הותרה בהנאה, ומשמע **הָא** - אבל **כָּל אִיפּוּרִין שֶׁבַּתּוֹרָה** שנאמרו בלשון אכילה ולא נאמר בהם היתר הנאה, **אֲסוּרִין בֵּין בַּאֲכִילָה בֵּין בַּהֲנָאָה** וכדברי רבי אבהו. **אֶלָּא לְפִי רַבִּי יְהוּדָה דְּאָמַר לְדָבָרִים כִּכְתָבָן הוּא דַּאֲתָא** - שבא הכתוב בנבילה להתיר נתינה לגר רק במתנה ולנכרי רק במכירה, קשה לרבי אבהו **הָא** - אותם[מ] **כָּל אִיפּוּרִים שֶׁבַּתּוֹרָה** שנאמר בהם סתם לשון איסור אכילה, **מְנָא לֵיהּ** - מנין לו לרבי אבהו **דַּאֲסוּרִין גַּם בַּהֲנָאָה**, הרי ראייתו של רבי אבהו היתה מכך שבנבילה פירט הכתוב שמותרת בהנאה, ולפי רבי יהודה הרי מה שכאן פירט הכתוב את היתר ההנאה אין זה מיותר, כי נצרך הוא ללמד שהותר לגר רק בנתינה ולנכרי רק במכירה. ואם כן בשאר איסורים שלא נזכר אלא איסור אכילה, יתכן שבאמת מותרת ההנאה[מא].

אהח 19/06/2018

'את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית, ובנשך ובמרבית לא תתן אכלך' [ואמרו שם בגמרא שאם היה נכתב 'את כספך לא תתן בנשך ואכלך במרבית' לא היה ניתן לדרוש כן].

והקשו התוספות (ד"ה ליכמוך), שבמסכת יומא (נב.) מצאנו שאין דורשים גם על שלפניו וגם על שלאחריו, שנאמר בברייתא שם, איסי בן יהודה אומר חמש מקראות שבתורה אין להם הכרע [אם תיבות אלו עולות על שלפניהם או על שלאחריהם], שאת (בראשית ד ז), משוקדים (שמות כה לד), מחר (שם יז ט), ארור (בראשית מט ו-ז), וקם (דברים לג טז), וקשה, מדוע אינם נדרשים הן על שלפניהם והן על שלאחריהם. ובפרט שאיסי בן יהודה עצמו דורש בקידושין (נב:) את הפסוק 'תקום והדרת' על שלפניו ועל שלאחריו. ותירצו, שלענין נבילה נכתבו שתי תיבות, דהיינו 'תתננה' ו'מכור', ובודאי תיבה אחת עולה על שלפניה ותיבה אחת על שלאחריה, והיכן שהסמיך הכתוב שתי תיבות אלו זו לזו, יש לדרוש את שתי התיבות הן על שלפניהן והן על שלאחריהן, אבל בחמש פסוקים שאין להם הכרע, נכתב בפסוק רק תיבה אחת, ושמא אינה עולה אלא רק על שלפניה או רק על שלאחריה, ולא על שניהם [שאין מסתבר לומר שקיצר הכתוב בלשונו כל כך וכתב תיבה אחת שתהא נדרשת כשתי תיבות לפניה ולאחריה. תוספות הרא"ש (מולין קסז)]. וראה שם שהקשו התוספות עוד מכמה מקומות שמצאנו שלא דרשו כן, ויישבו זאת. אמנם כתבו התוספות, שצריך עיון אם נוכל לפרש בכל מקום שנאמר מקרא נדרש לפניו ולאחריו במה נשתנה מאותם חמש מקראות שאין להם הכרע.

לח. וכך היא משמעות הכתוב, 'לגר אשר בשעריך תתננה', והיא עיקר המצוה, 'או' אם אין גר אז 'מכור לנכרי'. רש"י (ע"ז כ. ד"ה להקדיש).

בראשונים תמהו, וכי אם יש לאדם חפץ למוכרו, מחויב הוא ליתנו לגר קודם שימכרנו לנכרי, הלא אפילו ליתנו לישראל חבירו אינו מחויב. ויש לומר, שדין זה הוא רק בנבילה בארץ ישראל שאין גויים מצויים שם ודמיה מועטין, ולגר היא שוה הרבה כשאר בשר, נמצא שאצל אותו ישראל ההפסד מועט, ואילו אצל הגר התועלת גדולה, לכן אמרה תורה להעדיף את הנתינה לגר. אבל אם יש לאדם דבר השוה לכל, וחפץ הוא למוכרו, ודאי ימכור לנכרי ואין אומרים לו ליתנה אפילו לישראל חבירו. תוספות (מולין קיד: ד"ה עד, עבודה זרה כ. ד"ה ורבי), תוספות הרא"ש (ד"ה להקדיש), מהר"ם חלאווה (ד"ה ור' יהודה). ובתוספות הרא"ש תירץ עוד, שאין כוונת רבי מאיר שיש להקדים נתינת גר למכירת נכרי, אלא שיש להקדים נתינת גר לנתינת נכרי ומכירת גר למכירת נכרי, ונקט בלשונו 'להקדים נתינה דגר למכירה דנכרי' משום לשון הפסוק. ועיין עוד בילקוט ביאורים.

לט. התוספות בעבודה זרה (כ. ד"ה להקדיש) הקשו לדעת רבי יהודה, מדוע בכלל הוצרכה התורה לכתוב נתינת גר, הלא כיון שיודעים מסברא להקדים נתינת גר למכירת נכרי, די במה שכתבה התורה מכירת נכרי ומסברא נדע נתינת גר [אמנם לפי רש"י (ד"ה דנכרים) הנ"ל שלרבי יהודה מכירה לגר אסורה, לא קשה כלל קושיא זו, שכן התורה צריכה לכתוב נתינת גר כדי ללמד שמכירה לגר אסורה, אבל התוספות שהקשו כן מוכח שסברו שלרבי יהודה מכירה לגר מותרת, ולא אסר רבי יהודה אלא נתינה לנכרי וכדעת הרמב"ם הנ"ל. בית הלוי (ח"ב סי' כ מוס ד). וראה בהערה לעיל]. ותירצו התוספות, שאם היה כתוב רק מכירת גוי היינו סבורים שבאה התורה למעט נתינת גר, כי היה מקום לומר, שכיון שקיבל על עצמו שבע מצוות בני נח, ייאסר לישראל להאכילו כדי שיתן לבו להתגייר לגמרי.

מ. המילה 'הא' בארמית, פעמים פירושה 'אבל' כגון לעיל בסמוך, וכן בתחילת הפרק 'הא כל שעה שאינו מותר לאכול אינו מאכיל'. ולעתים פירושה 'זה' כמו כאן, וכגון 'הא כיצד' או 'הא גופא קשיא'.

מא. בתוספות (ד"ה בשלמא) תמהו, הרי גם לרבי מאיר אין הפסוק מיותר, שהרי ממנו דרש רבי מאיר להקדים נתינה לגר למכירה לגוי. ותירצו, שודאי אם לא היה נכתב כלל היתר הנאה בנבילה, היינו יודעים מסברא להקדים גר לגוי. אבל כיון שנכתב ההיתר ונזכר שאפשר למסור הנבילה לגר ולגוי, הוה אמינא שבא ללמד שאין צריך להקדים את הגר אלא שניהם שוים. לפיכך אחר שנכתב ההיתר, ועיקרו בא ללמד שדווקא נבילה הותרה וכדברי רבי אבהו, הוצרך לכתוב 'או' ללמדנו שצריך להקדים את הגר. וכן כתבו בתוספות הרא"ש ובחידושי הר"ן (ד"ה בשלמא).

מב. 'טריפה' זו בהמה או עוף המותר באכילה, אלא שיש באחד מאבריו מכה שסופה להמית אותו. ובפסוק זה נאמר שאסורה הטריפה באכילה מן התורה.

כל שעה פרק שני פסחים

ודייקו חכמים מייתור המילה 'אותו' שבא הכתוב למעט, שדווקא 'אותו', את בשר הטריפה **אַתָּה מַשְׁלִיךְ לַכֶּלֶב**, כלומר, רשאי אתה להנות ממנו, **וְאִי** [-ואין] **אַתָּה מַשְׁלִיךְ לַכֶּלֶב כָּל אִיפּוּרִין שֶׁבַּתּוֹרָה** שנאמר בהם איסור אכילה. כלומר אסור אתה להנות מהם[א]. ולפי רבי יהודה, מכאן המקור שבכל מקום בתורה שנאמר איסור אכילה, הרי הוא אסור גם בהנאה[ב].

הגמרא מבררת מה דורש רבי מאיר מהמילה 'אותו':
שואלת הגמרא, **וּלְפִי רַבִּי מֵאִיר** שלמדים מנבילה לאסור בהנאה בכל איסורי תורה, מה ידרוש במילה 'אותו'[ג]. משיבה הגמרא, לפי רבי מאיר דורשים אנו מפסוק זה דין אחר, דווקא **'אוֹתוֹ' אַתָּה מַשְׁלִיךְ לַכֶּלֶב, וְאִי** [-ואין] **אַתָּה מַשְׁלִיךְ לַכֶּלֶב** בשר חוּלִּין **שֶׁנִּשְׁחֲטוּ בָּעֲזָרָה**[ד] שאסורים הם מן התורה באכילה, וכאן למדנו שאף בהנאה נאסרו[ה].

הגמרא מבררת מה סובר רבי יהודה לגבי חולין שנשחטו בעזרה: שואלת הגמרא **וְאִידָךְ** - ורבי יהודה החולק על רבי מאיר, ודורש את 'אותו' לכל איסורים שבתורה, מנין ילמד דין זה שחולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה[ו]. משיבה הגמרא, לדעת רבי יהודה, אין צריך מקור לזה בתורה, כיון שלשיטתו איסור הנאה מבשר **חוּלִּין שֶׁנִּשְׁחֲטוּ בָּעֲזָרָה לָאו דְּאוֹרַיְיתָא הִיא**, אלא רבנן גזרו לאוסרם בהנאה[ז].

א. **כאן** הוכיחה הגמרא מדרשת המילה 'אותו', ולא מעצם ההיתר שהוצרכה התורה לפרט שטריפה מותרת בהנאה, משמע שבשאר איסורים אסורה ההנאה, וכמו שדייקו בגמרא לעיל (כא:) מנבילה. והטעם לזה, כיון שמעצם ההיתר אין ראיה שבמקום אחר אסורה ההנאה, מפני שאפשר לומר שבאמת גם בכל האיסורים מותרת ההנאה, ומה שהוצרך הכתוב לפרש בטריפה 'לכלב תשליכון אותו', כדי ללמדנו שדווקא באופן זה יהנה ממנה, כי מצוה לתת הטריפה לכלב, שכך דרשו חכמים בפסוק זה (מכילתא משפטים פרשה כ ד"ה לכלב תשליכון) 'לכלב תשליכון אותו', ללמדך שאין הקדוש ברוך הוא מקפח שכר כל בריה, שנאמר (שמות יח ז) 'ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו', אמר הקדוש ברוך הוא, תן לו שכרו. ובזה הכלב מכובד מן הגוי, שהתורה נתנה טריפה לכלב ונבלה לגוי [וטריפה חשובה מנבילה, שהיא נשחטה כדין, ואילו נבילה נתנבלה מאליה]. רש"י (ד"ה אותו).

אמנם כל זה רק כ'הוה אמינא', כלומר, אילו לא כתבה התורה 'אותו' והיינו רוצים לדרוש מעצם ההיתר שנכתב בטריפה, אך אין כוונת רש"י שבאמת מצוה להשליך טריפה לכלב, כי דבר זה לא מצינו בשום פוסק, ומעשים בכל יום שמוכרים טריפות ואין משליכים לכלבים, אלא באמת אחר שנכתב 'אותו' ממילא משמע שלא נאמרה כאן מצוה אלא רק היתר הנאה. שפת אמת (ד"ה אותו). אך הוסיף בשפת אמת, שמדברי המכילתא הנ"ל משמע שבאמת זה בא הפסוק ללמדנו שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה.

ובתוספות הרא"ש (ד"ה אותו) נראה שלמד בדעת רש"י שכך הוא לפי האמת, ולכן הקשה על רש"י שאם כן ייאסר למכור טריפה לגוי כיון שמצותה בנתינה לכלב. ובמנחת חינוך (מצוה עג אות ג) דן בענין זה, וכתב שגם בדברי התוספות ביומא (לו: ד"ה לאו) מבואר שיש מצות עשה ליתן את הטריפה לכלב. אך תמה מדוע שאר מוני המצוות לא מנו מצוה זו. וראה עוד בענין זה בילקוט ביאורים.

בראשונים הובא תירוץ נוסף מדוע הוצרכו לדייק מ'אותו' ולא הוכיחו מעצם ההיתר המפורש בטריפה. כיון שחכמים דרשו בפסוק זה דינים נוספים מלבד איסור טריפה, מפני שדייקו בלשון 'בשדה' הנזכר בפסוק שהוא מיותר (רש"י מכות יח. ד"ה כיון), שבא לרבות בשר שיצא 'מחוץ למחיצתו' [והוא כאילו מונח בשדה שהוא מקום ללא מחיצות (רש"י סח, זבחים פג: ד"ה בשדה, קידושין נח. ד"ה ומי)], כלומר שאם יצא מחוץ למחיצתו המתירתו באכילה, נאסר, ולכן דרשו (חולין קח.) בענין עובר הניתר בשחיטת אמו, שאם הוציא העובר את אחד מאבריו מחוץ למעי אמו והחזירה, מותר העובר באכילה ללא שחיטה, אך האבר עצמו אסור באכילה, כיון שהוא בכלל בשר שיצא 'מחוץ למחיצתו'. וכן דרשו (סח ע"ב) מפסוק זה על בשר קדשים, שאם יצא בשר חוץ למחיצתו, דהיינו מחוץ לעזרה, נאסר. ואם כן היה מקום לומר שהפסוק בא להתיר בהנאה עובר שהוציא את ידו ממעי אמו בשעה שנשחטה, ומשום שהיה מקום לומר שהואיל ומצינו שלמדו מאותו הפסוק גם איסור קדשים שיצאו חוץ ממחיצתם, והוה אמינא שהוקש לקדשים אלו ואסור הוא בהנאה כמותם, והשמיענו הפסוק שאין הדבר כן אלא מותר בהנאה. הרי שהיתר ההנאה שנזכר בפסוק זה אינו מיותר, ואין להוכיח ממנו ששאר איסורי אכילה יאסרו גם בהנאה. ר"י מאורלינ"ש. הובא בתוספות, בתוספות רבינו פרץ, בתוספות הרא"ש ובחידושי הר"ן (ד"ה אותו).

ב. **ולפי** זה צריך לומר שלשון הגמרא לעיל (כא:) בדברי רבי אבהו 'עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבילה' אין זה מדברי רבי אבהו, אלא הוספת הגמרא על דבריו, שהרי לפי תירוץ הגמרא כאן, רבי אבהו למד כן מטריפה ולא מנבילה. אלא רבי אבהו רק אמר 'עד שיפרט לך הכתוב', ולא פירש היכן פירט הכתוב, ובעלי הגמרא הם שהוסיפו בתחילה שהכוונה לנבילה, ואח"כ דקדקו והוכיחו שדבר זה יתכן רק לרבי מאיר, ולפי התירוץ הכוונה אכן לפירוט הכתוב בטריפה. וכך הוא לפי האמת, כיון שבגמרא להלן (כג:) אמרו שרבי אבהו סבר שאיסור חולין שנשחטו בעזרה אינו מדאורייתא וכרבי יהודה. אם כן בהכרח שמקור דבריו הוא מ'אותו' שנאמר לגבי טריפה. חידושי רבינו דוד (לעיל כא: ד"ה עד).

ג. **כיון** שרבי מאיר לומד מנבילה שכל איסורי אכילה אסורים גם בהנאה, מובן מדוע צריכה התורה לכתוב היתר הנאה בטריפה, משום שאם לא כן, היינו לומדים מנבילה שהיא אסורה, אולם המילה 'אותו' מיותרת. רש"י (ד"ה ורבי מאיר).

ד. **אין** שוחטין בעזרה אלא קדשי מזבח בלבד, אבל החולין אסור לשוחטן בעזרה בין בהמה ובין חיה ועוף. רמב"ם (שחיטה פ"ג ה"ח). מקור האיסור מן הפסוק (דברים יב כא) 'כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשום שמו שם וזבחת מבקרך ומצאנך אשר נתן ה' לך כאשר צויתך ואכלת בשעריך בכל אות נפשך', ודרשו חכמים (קידושין ז:) 'בריחוק מקום אתה זובח ואי אתה זובח במקום קרוב', ובא למעט בהמות חולין שלא ישחטן בעזרה. ואם שחט חולין בעזרה, נאסר בשרן באכילה, שכן בפסוק זה נאמר גם 'ואכלת', ודרשו חכמים (סח) מה שאתה זובח בריחוק מקום אתה אוכל, ואי אתה אוכל מה שאתה זובח במקום קרוב.

ה. **ביאור** הדרשה, לפי שחכמים דרשו בפסוק זה דינים נוספים מלבד איסור טריפה, וכמובא בהערה לעיל, שדייקו חכמים בלשון 'בשדה' הנזכר בפסוק, שבא לרמז על שדה שהוא מקום ללא מחיצות. ודרשו מכך שבא למעט בשר שיצא 'מחוץ למחיצתו' שנאסר, ולכן דרשו (חולין סח.) בענין עובר הניתר בשחיטת אמו, שאם הוציא העובר את אחד מאבריו מחוץ למעי אמו והחזירה, מותר העובר באכילה ללא שחיטה, אך האבר עצמו אסור באכילה, כיון שהוא בכלל בשר שיצא 'מחוץ למחיצתו'. וכן דרשו (סח ע"ב) מפסוק זה על בשר קדשים, שאם יצא בשר חוץ למחיצתו, דהיינו מחוץ לעזרה, נאסר. וכיון שבפסוק זה נאסר בשר היוצא ממחיצתו, יש לדייק בלשון 'אותו' שבא למעט כעין זה, דהיינו דבר הנאסר משום מחיצה, ודרשו 'אותו' תשליכו לכלב, את הנאסר מחמת שיצא מחוץ למחיצתו, ולא את הנאסר ע"י כניסה לתוך מחיצה, וזהו חולין שנשחטו בעזרה. רש"י (ד"ה ואי ומי).

והנה מבואר כאן, שהוצרכו חכמים לדרשה מיוחדת בחולין שנשחטו בעזרה לאוסרם בהנאה, ואין אומרים בזה שמכך שלא פרט בהם הכתוב היתר הנאה ודאי שאסורים הם בהנאה וכדברי רבי אבהו. והטעם לזה, כיון שבאיסור זה לא נכתב בתורה בפירוש לשון 'לא תאכל' או 'לא תאכלו' אלא מדרשה הוא נלמד וכנ"ל, ואין זה בכלל שאמר רבי אבהו 'כל מקום שנאמר לא יאכל וכו' אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע', שהרי כאן לא נאמרה אחת מהלשונות הללו. רש"י (ד"ה ואי). תוספות רבינו פרץ (ד"ה ואי).

ו. **יש** לשאול, מה הוקשה לגמרא, הרי לכאורה יכול רבי יהודה ללמוד דין זה כמו רבי מאיר מדרשת 'אותו' הנ"ל, ואמנם לפי רבי יהודה דרשו מכך ששאר איסורי תורה אסורים בהנאה, אבל מדוע לא נכלול במיעוט זה גם איסור של חולין שנשחטו בעזרה שאף הוא אסור מן התורה. והניחא לרבי מאיר שהוצרך למיעוט מיוחד לדין זה, זהו מפני שלשיטתו הכלל של רבי אבהו דווקא במקום שנזכר לשון 'לא תאכלו', ובחולין שנשחטו בעזרה לא נזכר לשון זו. אבל לרבי יהודה שהמקור מ'אותו' הרי זה מיעוט כללי לכל איסורים שבתורה, ומה נשתנה חולין שנשחטו בעזרה משאר איסורים. ובשפת אמת (ד"ה ומיהו) ביאר, שסברה הגמרא שמ'אותו' לא נתמעטו אלא איסורים הדומים לו, דהיינו איסורים שנזכר בהם לשון לאו כמו בטריפה, אבל חולין שנשחטו בעזרה שלא מפורש בהם לאו לא נתמעטו מ'אותו'. ומה שאמרו שלרבי מאיר אכן נתמעטו מ'אותו', זהו מפני שלדבריו המילה 'אותו' מיותרת, ובהכרח שבא למעט חולין שנשחטו בעזרה. אבל לרבי יהודה שהמילה 'אותו' אינה מיותרת כיון שכבר דרשוה למעט איסורים הדומים, דהיינו שנאמר בהם לשון לאו, מנין לו למעט חולין שנשחטו בעזרה. ותירצה הגמרא שבאמת לרבי יהודה אין מקור לזה בתורה, ובהכרח שאיסורו מדרבנן. והוסיף בשפת אמת (סח), שזה הביאור דווקא לדעת רש"י בסוגייתנו, שביאר בתירוץ הגמרא שבחולין שנשחטו בעזרה רק איסור ההנאה מדרבנן [ראה בהערה להלן], אך לפירוש התוספות שביארו שלפי התירוץ עיקר איסור חולין שנשחטו בעזרה הוא רק מדרבנן, כוונת הגמרא בקושיא, איך דרש רבי יהודה מ'אותו' למעט כל איסורים שבתורה, הרי צריך לדרשה זו למעט חולין שנשחטו בעזרה, וזה יותר מסתבר למעט בו, שזהו מענין פסוק זה שדיבר בבשר היוצא חוץ למחיצתו [כמו שפירש רש"י, ראה בהערה לעיל], ואם כן מנין לו לשאר איסורי תורה. ותירצה הגמרא שעיקר איסור זה אינו מן התורה, ואפילו אכילתו. ואין זה ענין לפסוק זה.

ז. **הטעם** שגזרו על כך, מפני שחששו שיבואו לטעות ולומר שבשר זה הוא מקדשים שנפסלו לאחר שחיטה, שלא נזרק דמן, ואם נתיר להנות מהם, יבואו להנות גם מקדשים שלא נזרק דמן. רש"י (קידושין נח. ד"ה ונמולין).

בדברי רש"י (ד"ה חולין) מבואר שרק איסור ההנאה אינו מדאורייתא. אולם התוספות (ד"ה חולין) הוכיחו שלדעה זו לא רק ההנאה אינה אסורה מדאורייתא, אלא עיקר איסור שחיטת חולין בעזרה אינו מן התורה. גם רש"י עצמו בקידושין (נח. ד"ה ונמולין) כתב בדעת רבי שמעון שאמר שהמקדש אשה בהם מקודשת, מפני שסבר שאיסורו אינו מדאורייתא, לא איסור שחיטתו ולא איסור הנאתו, אלא מדרבנן הוא.

אולם בראשונים בקידושין (נח.) נסתפקו, שיתכן שלשון הגמרא 'חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא היא' אין הכוונה שאכן מדרבנן אסורים הם בהנאה. כיון שבגמרא בקידושין (נח.) אמרו כן בדעת רבי שמעון שאמר שהמקדש אשה בהם מקודשת, שטעמו מפני שסבר שאיסור חולין שנשחטו בעזרה אינו מדאורייתא. ונתקשו הראשונים, שאפילו אם האיסור רק מדרבנן, היאך מקודשת, הלא שנינו לעיל (כא:) את דבריו הידועים של רב גידל 'המקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדניתא אין חוששין לקידושין' ואע"פ שאין איסורם אלא מדרבנן. ותירצו הראשונים בכמה דרכים: א. דווקא באיסור חמץ אמרו כן מפני שיש לו עיקר בתורה, אבל חולין שנשחטו בעזרה למאן דאמר לאו דאורייתא, כיון שאין להם עיקר בתורה, ומדאורייתא מותרים הם לגמרי, לפיכך אע"פ שהם אסורים מדבריהם, מקודשת. רמב"ן (קידושין סח ד"ה הא). ב. יתכן שלפי דברי הגמרא שם רבי שמעון אכן נחלק על דברי רב גידל וסבר שהמקדש באיסור דרבנן מקודשת. רמב"ן (סח), רשב"א (סח ד"ה ורבי) וריטב"א (סח ד"ה מיהו). ג. כוונת הגמרא 'לאו דאורייתא', ואף רבנן לא אסרום בהנאה אלא רק באכילה. רמב"ן (סח). ד. כוונת

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) קדושין נח., ב) [לקמן כג: קדושין נח. גיר כט. בבא קמא עב.], ג) מולין דף לג:, ד) [לקמן כג:], ה) מולין ק:, ו) עבודה זרה מד. יומא נח:, ז) מכילתא משפטים פר' כ, ח) [קדושין דף נז:], ט) חולין צב:, י) זבחים פז., כ) [לקמן כד.] פב:, ל) כג:, מ) פרשתא ט ה"ה, נ) [בתוספתא פרק ג], ס) סנהדרין דף נט., ע) דף כג., פ) [וע"ע בתוספות מנחות קד. ד"ה הואיל] ובתוס' סנהדרין ד. ד"ה מנין, צ) לקמן כב:, ק) כעי"ז בתוס' לקמן כג: ד"ה בבהמה, ר) כריתות דף ד:, ש) [וע"ע תוספות חולין לג. ד"ה סס] וע"ע תוס' סנהדרין ד. ד"ה מנין, ת) עין הקדמת בני רע"א לדרו"ח ח"ב ד"ה והנה כבר.

גליון הש"ס

גמ' ור"מ אותו אתה משליך לכלב. תמוה לי למאן דלמד מה למ' ר"מ דלמד גר ועבד נכרי בין במכירה ובין בנתינה הויגו לפי המעם לכתיב לותו דלא משליך לכלב כל איסורין שבתורה ממילא משמע דלא מיירי קרא גבי נבילה לגר משרין להמיר נבילה בהנאה מ"ס לא אמר לדבריס ככתבן כיון דלא מייתר קרא. מבל אנו לא היה כתוב לותו מהדיוק מקרא דנבילה דלא תאכל לגר תשכר בהנאה משמע הויגו תומריס בעמת דמיתור' דקרא אתי לדבריס ככתבן ול"ע: ר"ש"י ד"ה ור"מ. ומשום דאין מפורש בהן לאו וכו'. ק"ל הא מכל מקום ניתף מקרא דלא תאכל כל תועבה דגם הנאה במשמע לר"מ. וכן קשה לר"י דס"ל חולין שנשחטו בעזרה לאו לתורייתא לפירוש רש"י דשמיטתו לתוריי' ליאסר בהנאה משום לא תאכל כל תועבה ול"ע[ת]: תוס' ד"ה ור' שמעון וכו' שהוא במובנו לו. ע' עירובין סד ע"ג תוס' ד"ה ולמדנו: **באי"ד היכי מצי אתיא כר"י.** תמוה לי הא זהו ליכא קושי' כ"כ ד"ל דמתני' דיבך ס"ל כר"י וזה דג"ה מותר בהנאה מבל זה לא ס"ל כר"י דמבני יעקב נאסר. ואמאי לא התילמו קושייתם יותר דתיך ס"ל לר"י דבשהותרה נבילה היא וחלבה וגידה הותרו הא ע"ב לגר אסר בשעריך לא קאי אגיד אלא לכל מאכל ומשום הבי לא מייתר קרא דגיד אסור משום לפני עור ול"ע: **באי"ד א"נ חזקיה לא אסר בר"ש.** ע' חולין ל"ה ע"ב תד"ה למאי:

הגהות וציונים

ס] בדפו"י ליתא, ונוסף בדפו"ח ע"י הצענזור: נ] גי' רש"א **בפרק** וע"ש (גליון) שצ"ל **ואי** אפשר לפרש בע"א **בפרק** מי שאמר וכו', וקאי "וא"א לפרש בע"א" אפרק מי שאמר וכו' (ע"ש), ולפי גירסתו צריך להגיה גם להלן **דפריך** למ"ד וכו' (ב"ש): ג] "איקרו בני נח" ליתא בדפו"י [ובתוס' שאנץ ורבינו פרץ] ונוסף ע"פ מהרש"ל. וצריך להוסיף **ועוד** דהא לא וכו' (והוא אלא **לבני נח דקודם מתן תורה** דהא לא: ל] בתוס' הרשב"א **גבילה**, ועיין מהרש"א:

עין משפט נר מצוה

ח א מיי' פ"ג מהלכות שמיטה הלכה ג]:
ח א מיי' פ"ח מהלכות מאכלות אסורות הל' יד סמג לאוין קלט טוש"ע י"ד סי' סה סעיף יא:
ט ב מיי' פט"ו שם הל' ו סמג שם טוש"ע שם סעיף ט:
י ג מיי' פ"ד שם הלכה יח ופ"ח הלכה ה:
יא ד מיי' פ"ח שם הל' (טו) [יד] טוש"ע שם ס"ק:
יב ה מיי' פ"ג מהלכות מעילה הלכה יא:

רבינו חננאל

אתה משליכו לכלבך ואינך משליך שאר איסורין שבתורה. מיהא שמעינן לכל שאר איסורין דאסירי ואפילו בהנאה וקרא דנבלה הוא דאתי למיסר שאר אסורין אפילו בהנאה ור' יהודה אומר חולין שנשחטו בעזרה אינו מן התורה: **ומותבינן לר' אבהו** הרי גיד הנשה דכתיב ביה לא יאכל והוא מותר בהנאה דתנן שולח אדם ירך לנכרי שגיד הנשה בתוכה וכו'. **ושנינן קסבר ר' אבהו** כשהותרה הנבלה היא וחלבה וגידה הותרה כי הנבלה כמות שהיא בחלבה וגידה הותרה להמכר לנכרי. **ואקשי'** איני שהגידים הותרו בנבלה והא תתנה ואכלה כתיב לא הותר אלא מידי דבר אכילה וגידים לאו בני אכילה נינהו דלית בהו בנותן טעם (איני) והתנן ירך שנתבשל בה גיד הנשה וכו'. **ואמרינן מאן איתי ליה האי סברא** דאין בגידין בנותן טעם דתניא ר"ש הכי נמי דאוסר בהנאה דתניא גיד הנשה מותר בהנאה דברי ר' יהודה ור' שמעון אוסר: **הרי דם** דכתיב לא תאכל דם ומותר בהנאה [דתנן] ונמכרין לזבל ומועלין בהן. **ודחי' שאני דם דאיתקש למים** שנאמר על הארץ תשפכנו כמים כו'.

תורה אור השלם

א) עַל כֵּן לֹא יֹאכְלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת גִּיד הַנָּשֶׁה אֲשֶׁר עַל כַּף הַיָּרֵךְ עַד הַיּוֹם הַזֶּה כִּי נָגַע בְּכַף יֶרֶךְ יַעֲקֹב בְּגִיד הַנָּשֶׁה:
[בראשית לב, לג]

ב) עַל כֵּן אָמַרְתִּי לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל נֶפֶשׁ מִכֶּם לֹא תֹאכַל דָּם וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָכֶם לֹא יֹאכַל דָּם:
[ויקרא יז, יב]

ג) לֹא תֹאכְלֻנּוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם:
[דברים יב, כד]

ד) אֲשֶׁר חֶלֶב זְבָחֵימוֹ יֹאכֵלוּ וְיִשְׁתּוּ יֵין נְסִיכֶם יָקוּמוּ וְיַעֲזְרֻכֶם וְיִהְיוּ עֲלֵיכֶם סִתָּרָה:
[דברים לב, לח]

ליקוטי רש"י

ואי אתה משליכו לכלב חולין שנשחטו בעזרה. והכי משמעי מולין מיניה דאילו הכי קרא מיירי בנבר היוצא חוץ ממחיצתו כגון עובר שהוציא את ידו בשחיטה ואמו יליפי לה (חולין דף קח.) מהכי קרא לאיסורא ובנבר בגון שיצא בנבר חוץ למחיצתו בגלוי כשהיא שחוטה ואין בשחיטה כלום ולא מחיצה הרי הוא כטרפה ולא תאכלו ומיעט בשיפיה לכלב תשליכון אותו למעוטי חולין שנשחטו בעזרה ודרים הכי אותו הוא דנאסר בילידת מחיצה לר"ש דס"ל חולין שנשחטו בעזרה לאו לתורייתא הוא. **שולח אדם ירך לנכרי.** ואין מוסרין חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא. מלא מדקנון דילמא אתי למיתר קדשים שנפסלו לאחר שחיטה הן שלא נזרק דמן וקא מתהני מינייהו ואתי ליהנות מקדשים שלא נזרק דמן [קידושין נח. ד"ה ובחולין]. **שולח אדם ירך לנכרי.** ואין מוסרין שמא יחזור ויתכרנה ליטרפל ואילנה נגידה דכיון דשלימה היא מקומו של גיד הנשה היה ניכר אם נחטט הימנה והלוקח מבין שלא ניטל ונוטלו, ובגמרא פריך היכי זבני ישראל בשר מעופד כוכבים [חולין צג:]. **אין בגידין בנותן טעם.** ומשליכו והשאר מותר [שם צט:]. וכין נתבשל וכין נמלח וכין נצלה משליכו ומותר, ודוקא בו מבל שמנו יש בו בי"ט ואם לא נטל שמנו מסור [שם ד"ה והילבתא]. **אלו ואלו.** למיס החילוקים ודמיס הפנימיים שבירקון נאסרין על יסוד מזבח החילון והן יורדין מן היסוד לרצפה. **מתערבין באמה.** סילון של מיס שהיה בעזרה היוצא קאמר לתין מעילה בדס קדשים כדאמרינן בפרק הוליאו לו, שלא מסור ליהנות מהן שלא בדמיס [ע"ז מד.].

אותו אתה משליך בו' בל איסורין. שנאמר בהן לא תאכל בגון זה, ומדאינטריך קרא למשריה לא מצי למילף טעמא, דאי לאו אותו הוה אמינא קרא למצותיה אינטריך, שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה[ת], ונאמר במצרים לא יחרץ כלב לשונו (שמות יא) לפיכך הקפידה תורה ליתן שכרו, וככתב [שכר[פ]] הכלב מן העובד כוכבים שהגבלה ימכור לנכרי וטרפה לכלב: ור"מ. דנפקא ליה מיסור הנאה בשאר איסורים מדפרט בנבילה, בשלמא פרט היתר דטריפה לגופיה אינטריך למיפרט בה היתר, משום דאי לאו דפרט בה היה הוה אמינא ליתסר בהנאה, אלא אותו למה לי, ומשני לאיסור הנאה חולין שנשחטו בעזרה, דנפקא לן[פ] בהו איסור אכילה מדכתב (דברים יב) כי ירחק ממך המקום וזבחת ואכלת בריחוק מקום להיינו חוץ למחנה שכינה אתה זובח ואוכל ואי אתה זובח ואוכל בקרוב מקום, [ש] ומשום דאין מפורש בהן לאו בהדיא בהלכה אינטריך למילף להו מיסור הנאה מהכא, והכי משמע אותו שנאסר משום חוץ למחיצתה אתה משליך לכלב, דהא מהאי קרא ובשר בשדה טרפה נפקא לן איסור מחיצה כגון הושיט העובר את ידו בשעת שחיטה בפרק בהמה המקשה לילד (חולין סח:), אבל יש לך אחר הנאסר משום מחיצה ואי אתה משליכו לכלב, ואיזה זה, זה חולין שנשחטו בעזרה. לאסירי בהנאה לאו לתורייתא. בפרק שני דקדושין (דף נח.) מיפליגו בה: שולח אדם ירך לנכרי. ולא מצרכינן ליטול גידה, ולא גזרינן שמא ירחה ישרטל בעזרה, ומשני לאיסור הנאה חולין שנשחטו בעזרה, דנפקא לן[פ] בהו איסור אכילה מדכתב (דברים יב) כי ירחק ממך המקום וזבחת ואכלת בריחוק מקום להיינו חוץ למחנה שכינה אתה זובח ואוכל ואי אתה זובח ואוכל בקרוב מקום, [ש] ומשום דאין מפורש בהן לאו בהדיא בהלכה אינטריך למילף להו מיסור הנאה מהכא, והכי משמע אותו שנאסר משום חוץ למחיצתה אתה משליך לכלב, דהא מהאי קרא ובשר בשדה טרפה נפקא לן איסור מחיצה כגון הושיט העובר את ידו בשעת שחיטה בפרק בהמה המקשה לילד (חולין סח:), אבל יש לך אחר הנאסר משום מחיצה ואי

הגמרא חוזרת לדון בדברי רבי אבהו שאמר שבכל מקום שנאמר בתורה איסור אכילה, נכלל בזה גם איסור הנאה:

מֵתִיב [-הקשה] **רַבִּי יִצְחָק נַפָּחָא** על דברי רבי אבהו, **וַהֲרֵי** איסור **גִּיד הַנָּשֶׁה**ח **דִּרַחֲמָנָא אָמַר** - שהתורה אמרה (בראשית לב לג) **'עַל כֵּן לֹא יֹאכְלוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת גִּיד הַנָּשֶׁה'**, וכיון שנכתב בו לשון 'לא יאכלו' הרי לרבי אבהו היה צריך להאסר גם בהנאה, **וְתָנַן** - ואילו במשנה (חולין נג:) שנינו, **שׁוֹחֵט אָדָם יָרֵךְ** של בהמה **לְנָכְרִי וְגִיד הַנָּשֶׁה בְּתוֹכוֹ**, ואינו צריך אותו ישראל השולח, ליטול את הגיד מן הירך קודם לכן, שהרי הנכרי מותר באכילת גיד הנשה. ואף שהיה מקום לחייבו ליטול את הגיד מקודם, שמא ימכור הנכרי את הירך לישראל אחר ויסבור אותו הקונה שודאי ניטל הגיד מן הירך, שהרי מישראל הגיע אותו ירך, ויבוא לאוכלה עם הגיד שבתוכה, לא חששו חכמים לכך, **מִפְּנֵי שֶׁמְּקוֹמוֹ** של הגיד **נִיכָּר** בירך, וניתן להכיר אם ניטל משם או לא. הרי מפורש במשנה זו שמותר להנות מגיד הנשה בנתינה לנכרי, וקשה לרבי אבהו.

מתרצת הגמרא, **קָסָבַר** [-סובר] **רַבִּי אַבָּהוּ, כְּשֶׁהוּתְּרָה נְבֵילָה** בהנאה, שנאמר בה (דברים יד כא) 'לַגֵּר אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה וַאֲכָלָהּ אוֹ מָכֹר לְנָכְרִי', לא רק בשר הנבילה הותר בהנאה, אלא **הֵיא** - בשרה, **וְחֶלְבָּהּ וְגִידָהּ הוּתְּרָה**ט בהנאה. כלומר, גם חֵלֶב הנבילה וגם גיד הנשה שלה קרויים 'נבילה', ולפיכך בהיתר נבילה נכלל היתר הנאה גם לחלבה וגידה. וכיון שמצאנו היתר הנאה בגיד הנשה של נבילה, אין לחלק בין גיד של נבילה לגיד של בהמה שחוטה ושניהם מותרים בהנאה'.

אדרת 19/06/2018

מקשה הגמרא, **הָנִיחָא** - מובן הדבר **לְמַאן דְּאָמַר** - לפי דעת רבי יהודהי"א האומר **יֵשׁ בְּגִידִין בְּנוֹתֵן טַעַם** - יש טעם בשר בגידים'ב, לפיכך שייך לומר שכשהותרה נבילה בהנאה הותר גם גיד הנשה שלה, **אֶלָּא לְמַאן דְּאָמַר** - אך לפי דעת רבי שמעון"ג האומר **אֵין בְּגִידִין בְּנוֹתֵן טַעַם** - אין טעם בשר בגידים, אלא הם חסרי טעם כעצמות וכעץ בעלמא'ד, **מַאי אִיכָּא לְמֵימַר** - מה יש לומר, כלומר, איך נבאר את דעת רבי אבהו, הרי גיד הנשה אין בו טעם בשר, ואינו בכלל 'נבילה' שאסרה התורה באכילה, וממילא גם לענין היתר הנאה בנבילה, אין הגיד בכלל ההיתרט'. ואם כן שוב יקשה על רבי אבהו איך יתכן שגיד הנשה שנאמר בו 'לא יאכלו' יהיה מותר בהנאה.

מתרצת הגמרא, **מַאן שָׁמְעַתְּ לֵיהּ דְּאָמַר** - מי הוא ששמעת עליו שאמר **אֵין בְּגִידִין בְּנוֹתֵן טַעַם**, זהו **רַבִּי שִׁמְעוֹן**, דְּתַנְיָא - ששנינו בברייתא, **הָאוֹכֵל מִגִּיד הַנָּשֶׁה שֶׁל בְּהֵמָה טְמֵאָה, רַבִּי יְהוּדָה מְחַיֵּיב שְׁתַּיִם** - שני חיובי מלקות, אחת משום שעבר על איסור אכילת בהמה טמאה, והשניה מפני שעבר על איסור אכילת גיד הנשה. **וְרַבִּי שִׁמְעוֹן פּוֹטֵר** לגמרי ממלקות, על איסור אכילת בהמה טמאה אינו לוקה, מפני שסבר רבי שמעון שאין בגידים בנותן טעם, ואין זה בכלל בשר בהמה טמאה שאסרה תורהט'. וגם על איסור אכילת גיד הנשה אינו לוקה, כיון שסבר רבי שמעון שלא אסרה התורה אלא גיד הנשה של בהמה טהורהי'. הרי שרבי שמעון הוא שאמר אין בגידים בנותן טעם. ומה שהקשינו אם כן איך מותר להנות מהגיד לפי רבי אבהו, **רַבִּי שִׁמְעוֹן הָכִי נַמִּי דְּאָמַר** - רבי שמעון אכן סבר שגיד הנשה מבהמה טהורה אסור אפילו **בַּהֲנָאָה, דְּתַנְיָא** - וכמו ששנינו בברייתא, **גִּיד הַנָּשֶׁה מוּתָּר בַּהֲנָאָה, דִּבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה, וְרַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹסֵר** בהנאה. ואכן לרבי שמעון נאסר הגיד בהנאה מפני שנאמר בו 'לא יאכלו', וכדברי רבי אבהו שבכל איסור אכילה נכלל גם איסור הנאה, ואין לומר שהותר הגיד כשהותרה נבילה בהנאה, כיון שאין בגיד טעם בשר ואינו בכלל 'נבילה'יא.

הגמרא מביאה קושיא נוספת על רבי אבהו:

מקשה הגמרא, **וַהֲרֵי דָּם, דְּרַחֲמָנָא אָמַר** - שהתורה אמרה (ויקרא יז יג) **'כָּל נֶפֶשׁ מִכֶּם לֹא תֹאכַל דָּם'**, ואם כן לפי רבי אבהו לכאורה ייאסר הדם גם בהנאה, **וְתָנַן** - ואילו במשנה (נמ:) שנינו, **אֵלּוּ וָאֵלּוּ** - שיירי דם חטאות הפנימיות הנשפכים על יסוד מערבי של מזבח החיצוניי"ט, וגם שיירי דם חטאות החיצונות הנשפכים על יסוד דרומיי', הגמרא 'חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא' ואפילו מדרבנן אין בהם איסור כלל ועיקר. ומצאנו כעין לשון זו בגמרא (יבמות קכ.) 'סימנין לאו דאורייתא' לענין עדות על אדם שמת להתיר את אשתו לאחר, ושם אין הכוונה שאינם מדאורייתא אלא מדרבנן, אלא פירושו שסימנים אינם דבר של עיקר לסמוך עליהן כלל. ריטב"א (שם). אולם כתב הריטב"א על תירוץ זה 'ולא נהירא'.

ח. **'גיד הנשה'** הוא גיד פנימי שעל כף הירך של בהמה וחיה, ואסור הוא באכילה, ומקורו כמובא בגמרא כאן מהפסוק (בראשית לב לג) 'על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה אשר על כף הירך עד היום הזה כי נגע בכף ירך יעקב בגיד הנשה'.

ט. **בדקדוקי** סופרים הביא להגיה כאן 'הותרו'. וכך הובא גם בתוספות (שבת עז. ד"ה הואיל). וכך הגירסא גם בילקוט שמעוני (ויצא רמז קלג ד"ה על כן).

י. **רש"י** (ד"ה היא). מכיון שלפי התירוץ שבכלל היתר הנאה של נבילה הותר גם גידה, למדנו מכך, שלשון 'לא יאכלו' שנאמר בגיד הנשה כולל רק איסור אכילה, ולא איסור הנאה, ולא שייך לחלק ולפרש שלגבי נבילה הכוונה רק לאכילה, ואילו בשחוטה נתכוין הפסוק גם להנאה. אלא ודאי שניהם נאסרו רק באכילה. ע"פ מהרש"א (בחי' שם).

יא. **בברייתא** להלן בסמוך.

יב. **הלשון** 'בנותן טעם', לפי שנפקא מינה בזה לענין גיד הנשה בתערובת, וכגון ירך שנתבשלה בלא שניטל ממנה הגיד, ששנינו בחולין (צו:) שאם יש בה בנותן טעם, כלומר כשיעור הראוי לתת טעם בתערובת, הרי זו אסורה. ודעת רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה (שם צט:), שאין בגידין בנותן טעם, ולדבריו משליך את הגיד והשאר מותר באכילה.

יג. **בברייתא** להלן בסמוך.

יד. **בגמרא** בחולין (צג:) אמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא אמר רב, שלא אסרה תורה בגיד הנשה אלא את הקנוקנות שבו [כלומר גידים דקים ההולכים באורך הירך מתחת הבשר מגיד החיצון לגיד הפנימי, והן האסורין, לפי שהן רכין ונותנין טעם, אבל גיד עצמו קשה הוא וכעץ בעלמא הוא, ולא מסתבר שהתורה אסרתו. רש"י (שם ד"ה קנוקנות)], ועולא אמר אע"פ שחסר טעם הוא, וכעץ בעלמא הוא, התורה חייבה עליו.

כתבו בראשונים שודאי אין לפרש שנחלקו במציאות אם יש בהם טעם, שהרי ניתן לברר דבר זה על ידי נתינה לנכרי שיטעמנו, וכמו שמצאנו בגמרא שאמרו כן בענייני ספיקות באיסורים שונים. אלא לדברי הכל בגיד עצמו אין טעם כלל, ומחלוקתם האם אסרה תורה את הקנוקנות שבהם יש טעם, שהסובר שיש בגידין בנותן טעם, סבר שאין מסתבר שאסרה תורה את הגיד עצמו שאין בו טעם והוא כעץ, ובהכרח שאסרה תורה את הקנוקנות שבהם יש טעם, אך הסובר שאין בגידין בנותן טעם, סבר שאסרה תורה את הגיד עצמו, וגזירת הכתוב היא שאסור אע"פ שאין בו טעם. רשב"א (חולין צג: ד"ה הא).

עוד פירש הרשב"א (שם) שנחלקו האם יש טעם בגיד עצמו. ומכל מקום אין לברר דבר זה על ידי שיטעמנו גוי, משום שזהו טעם קלוש ואין סומכים בזה על טעימת הגוי. ומהר"ם חלאווה (ד"ה המיחם) כתב, שלפי הסובר יש בגידין בנותן טעם, אסרה התורה את הקנוקנות וכל שכן את הגיד עצמו אע"פ שאין בו טעם. וראה עוד בענין זה בילקוט ביאורים.

טו. **רש"י** (ד"ה אלא) וע"פ שפת אמת (ד"ה והכי גיד הנשה). ורבינו חננאל (ד"ה ומקשי) ביאר את קושיית הגמרא, כיון שלשון הפסוק 'תתננה ואכלה' משמע שלא הותר אלא מה שהא בר אכילה, ואם אין בגיד בנותן טעם, הרי אינו בר אכילה.

טז. **ראה** רש"י (ויקרא יז ח) על הפסוק 'מבשרם לא תאכלו' שפירש 'על בשרם באזהרה, ולא על עצמות וגידין וקרנים וטלפים'.

יז. **שכך** דרש רבי שמעון 'על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה, מי שגידו אסור ובשרו מותר, יצתה זו שגידו אסור ובשרו אסור'. גמרא (חולין קא.) והובא ברש"י (ד"ה ור"ש). אולם רבי יהודה סובר שגיד הנשה נוהג גם בבהמה טמאה, וכמבואר בחולין (ק:).

יח. **רש"י** (ד"ה ור"ש). ונמצא לפי זה, שגם רבי שמעון סבר שבכל מקום שנאמר 'לא יאכלו' הכוונה גם לאיסור הנאה, שהרי מנין לו שהגיד אסור בהנאה, אלא ודאי מכך שנאמר בו 'לא יאכלו' נכלל בזה גם איסור הנאה, וככללו של רבי אבהו. ואם כן לכאורה יקשה מדברי רבי שמעון על חזקיה, שכפי ששנינו לעיל (כה:) נחלק חזקיה על רבי אבהו, וסבר שכשנזכר סתם איסור אכילה לא נכלל בזה גם איסור הנאה. וכתבו בראשונים לתרץ: א. חזקיה סובר שרבי שמעון אינו אוסר משום שאיסור אכילה כולל איסור הנאה, אלא כיון שסבר רבי שמעון שאין בגידין בנותן טעם, אם כן לא שייכת בו אכילה, ולכן מסתבר שכשהתורה אסרתו היא אסרתו לגמרי אפילו בהנאה. תוספות (ד"ה ורבי שמעון), תוספות הרא"ש (ד"ה ר"ש). ב. באמת חזקיה לא סבר כרבי שמעון אלא כרבי יהודה, שהרי בלאו הכי דברי חזקיה לא יתיישבו גם כרבי מאיר, כיון שלפי רבי מאיר היה פשוט לגמרא לעיל שמכך שהתירה התורה נבילה בפירוש, מוכח שכל איסורים אסורים בהנאה. תוספות (שם), חידושי רבינו דוד (ד"ה ורבי שמעון). אך בדעת רבי יהודה יכול חזקיה לומר שבאמת איסור אכילה לא משמע גם איסור הנאה, ולכן מותר גיד הנשה בהנאה, ולא משום שכשהותרה נבילה הותר גם גידה. תוספות הרא"ש (שם).

יט. **'חטאות** הפנימיות' הן אותן קרבנות חטאת שדמן טעון הזאה ונתינה בפנים, דהיינו בהיכל, על הפרוכת ועל מזבח הזהב, כגון פר כהן משיח ופר העלם דבר של ציבור [ראה ויקרא (פרק ד)], ושעירי עבודה זרה, שעברו הציבור בהוראת בית דין הגדול (נמדבר פרק טו), ויש מהן שדמן טעון גם הזאה 'לפני ולפנים' דהיינו בקודש הקדשים, על 'בין הבדים', והן פר ושעיר של יום הכפורים (ויקרא פרק טז).

כ. **'חטאות** החיצונות' הן סתם חטאות, בין של יחיד בין של ציבור, שדמן טעון ארבע

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) קדושין נח.‏ ג) [לקמן כג: קדושין נח. גזיר כט. נכח קמח עב.], ג) חולין דף נג:‏ ד) [לקמן כג:], ה) חולין ק:‏ ו) עבודה זרה מד. יומא נח:‏ ז) מכילתא משפטים פר' כ:‏ ח) [קדושין דף מז:], ט) חולין צב:‏ י) זבחים פז.‏ כ) [לקמן כד.] פב:‏ ל) כג:‏ מ) פרשתא ט ה"ה, נ) [מוספתא פרק ג], ס) סנהדרין דף נט.‏ ע) דף כג.‏ פ) [וע"ע במוספות מנחות קד. ד"ה הומיל] ובתוס' סנהדרין ד. ד"ה מנין, צ) לקמן כב:‏ ק) כע"ז בתוס' לקמן כג: ד"ה בבהמה, ר) כריתות דף ד:‏ ש) [וע"ע מוספות חולין לג. ד"ה סס] וע"ע תוס' סנהדרין ד. ד"ה מנין, ת) עיין הקדמת בני רע"א לדרו"ח ח"ב ד"ה והנה כבר.

גליון הש"ס

גמ' ור"מ אותו אתה משליך לכלב. תמוה לי למאן מה למ' ר"מ דלמאן גר ולמאן נכרי הוי במכירה ובין בנתינה היינו לפי המתת דכתיב תומו דאי אתה משליך לכלב כל איסורין שבתורה ממילא מדאיטריך קרא גבי נבילה לגר תשר בשעריך להמיר נבילה בהנאה מ"ה לא אמר לדכרים ככתבן כיון דלא מייתר קרא. אבל אלו לא היה כתוב תומו מדיוק מקרא דנבילה דלא תאכל איסור הנאה משמע היינו תומרים בהמת דמיתור' דקרא אתי לדכרים ככתבן וע"ע: רש"י ד"ה ור"מ. ומשום דאין מפורש בהן לאו וכו'. ק"ל הא מכל מקום נילף מקרא דלא תאכל כל תועבה דגם בהנאה משמע לר"ת. וכן קשה לר"י דס"ל מולין שנשחטו בעזרה לתוריתא דלפירוש רש"י דשמיטתו לתוריי' ליתסר בהנאה משום לא תאכל כל תועבה וע"ע): תוס' ד"ה ור' שמעון וכו' שהוא במוכרו לו. ע' עירובין סד ע"ב תוס' ד"ה ולמדנו: באי"ד היכי מצי אתיא כר"י. תמוה לי הא זהו ליכא קושי' כ"כ די"ל דממני' דילך ס"ל כר"י כזה דג"ה מותר בהנאה אבל בזה לא ס"ל כר"י דמצני יעקב נאמר. ואמאי לא התלמוד קושייתם יותר דלמ"ל לר"י דכשהותרה נבילה היא וחלבה וגידה הותרו הא ע"כ לגבי תסר בשעריך לא קאי אגיד דהא תסור משום לפני עור ע"ש: באי"ד א"נ חזקיה לא סבר כר"ש. ע' מולין ל"ה ע"ב תד"ה למשרי:

הגהות וציונים

מ] בדפו"י ליתא, ונוסף בדפו"ח ע"י הצענזור: נ] גי' רש"א בפרק וע"ש (גליון) שצ"ל ואי אפשר לפרש בע"א בפרק מי שאמר וכו', וקאי "וא"א לפרש בע"א" אפרק מי שאמר וכו' (ע"ש), ולפי גירסתו צריך להגיה גם להלן דפריך למ"ד וכו' (ב"ש): ג] "איקרו בני נח" ליתא בדפו"י [ובתוס' שאנץ ורבינו פרץ] ונוסף ע"פ מהרש"ל. וצריך להוסיף ועוד דהא לא וכו' (והוא תירוץ שני, ועי' תוס' חולין צ ע"א ד"ה קדשים, נמוקי הגרי"ב עי"ש בילקו"מ). בכת"י (מובא בדק"ס) דלא קאסר אלא לבני נח דקודם מתן תורה דהא לא: ד] בתוס' הרשב"א נבילה, ועיין מהרש"א:

[ח א מיי' פ"ג מהלכות שחיטה הלכה ג]:
ח א מיי' פ"ח מהלכות מאכלות אסורות הל' יד סמג לאוין קלט טוש"ע י"ד סי' סה סעיף יג:
ט ב מיי' פט"ו שם הל' ו סמג שם טוש"ע שם סעיף ט:
י ג מיי' פ"ד שם הלכה יח ופ"ח הלכה ה:
יא ד מיי' פ"ח שם הל' (טו) [יד] טוש"ע שם ס"ק:
יב ה מיי' פ"ג מהלכות מעילה הלכה יג:

רבינו חננאל

אתה משליכו לכלבך ואינך משליך שאר איסורין שבתורה. מיהא שמעינן לכל שאר איסורין דאסירי ואפילו בהנאה וקרא דנבלה הוא דאתי למיסר שאר אסורין אפילו בהנאה ור' יהודה אומר חולין שנשחטו בעזרה אינו מן התורה: **ומותבינן לר' אבהו** הרי גיד הנשה דכתיב ביה לא יאכל והוא מותר בהנאה דתנן שולח אדם ירך גיד הנשה בתוכה וכו'. **ושנינן קסבר ר' אבהו** כשהותרה הנבלה היא וחלבה וגידה הותרה כי הנבלה כמות שהיא בחלבה וגידה הותרה להמכר לנכרי. **ואקשי'** איני שהגידים הותרו בנבלה והא תתנה ואכלה כתיב לא הותר אלא מידי דבר אכילה וגידים לאו בני אכילה נינהו דלית בהו בנותן טעם (איני) והתנן ירך שנתבשל בה גיד הנשה וכו'. **ואמרינן מאן** איתי ליה האי סברא דאין בגידין בנותן טעם ר"ש ר"ש הכי נמי דאוסר בהנאה דתניא גיד הנשה מותר בהנאה דברי ר' יהודה ור' שמעון אוסר: **הרי דם** דכתיב לא תאכל דם ומותר בהנאה [דתנן] ונמכרין לזבל ומועלין בהן. **ודחי' שאני דם דאיתקש למים** שנאמר על הארץ תשפכנו כמים כו'.

תורה אור השלם

א) עַל כֵּן לֹא יֹאכְלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת גִּיד הַנָּשֶׁה אֲשֶׁר עַל כַּף הַיָּרֵךְ עַד הַיּוֹם הַזֶּה כִּי נָגַע בְּכַף יֶרֶךְ יַעֲקֹב בְּגִיד הַנָּשֶׁה:
[בראשית לב, לג]

ב) עַל כֵּן אָמַרְתִּי לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל נֶפֶשׁ מִכֶּם לֹא תֹאכַל דָּם וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכֶכֶם לֹא יֹאכַל דָּם:
[ויקרא יז, יב]

ג) לֹא תֹאבֶלְנוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם:
[דברים יב, כד]

ד) אֲשֶׁר חֵלֶב זְבָחֵימוֹ יֹאכְלוּ וְיִשְׁתּוּ יֵין נְסִיכָם יָקוּמוּ וְיַעְזְרֻכֶם וְיִהְיוּ עֲלֵיכֶם סְתָרָה:
[דברים לב, לח]

משנת ראשונים

על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה. משרשי מצוה זו, כדי שתהיה רמז לישראל שאף על פי שיסבלו צרות רבות בגליות מיד העמים ומיד בני עשו, שיהיו בטוחים שלא יאבדו, אלא לעולם יעמוד זרעם ושמם, ויבוא להם גואל ויגאלם מיד צר. ובזכרם תמיד ענין זה על יד המצוה שתהיה לזכרון, יעמדו באמונתם ובצדקתם לעולם. ורמז זה הוא לפי שאותו מלאך שנלחם עם יעקב אבינו, שבא בקבלה שהיה שרו של עשו, רצה לעקרו ליעקב מן העולם הוא וזרעו ולא יכול לו, וציערו בנגיעת הירך, וכן זרע עשו מצער לזרע יעקב, ולבסוף תהיה להם ישועה מהם, כמו שמצינו באב שזרחה לו השמש של משיח וירפאנו מצערנו ויגאלנו, אמן במהרה בימינו. [ספר החינוך מצוה ג]

אוצר החכמה 19/06/2018

אותו אתה משליך כו' כל איסורין. שנאמר בהן לא תאכל כגון זה, ומדאיטריך קרא למשריה לא מצי למילף טעמא, דאי לאו אותו הוה אמינא קרא למצותיה אילטריך, שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה[ת], ונאמר במצרים לא יחרך כלא לשונו (שמות יח) לפיכך הקפידה תורה ליתן שכרו, ונכבד [שכר[ע]] הכלב מן העובד כוכבים שהנבלה ימכור לנכרי וטרפה לכלב: ור"מ. דנפקא ליה מיקור הנאה דשאר איסורים מדפרט בנבילה, דשלמא פרט היתר דטריפה לגופיה אילטריך למיפרט בה היתר, משום דאי לאו דפרט בה היה אמינא, הלא אותו למה לי, ומשני לאיסור הנאה חולין שנשחטו בעזרה, דנפקא לן[פ] בהו איסור אכילה מדכתב (דברים יב) כי ירחק ממך המקום וזבחת ואכלת בריחוק מקום דהיינו חוץ למחנה שכינה אתה זובח ואוכל ואי אתה זובח ואוכל בקרוב מקום, [ב]ומשום דאין מפורש בהן לאו דהדיא נאכילה אילטריך למילף להו איסור הנאה מהכא, והכי משמע לותו שנאסר משום חוץ למחיצתה אתה משליך לכלב, דהא מהאי קרא ובשר בשדה טרפה נפקא לן לאיסור מחיצה כגון הושיט העובר את ידו בשעת שחיטה בפרק בהמה המקשה (חולין סח:), אבל יש לך אחר הנאסר משום מחיצה ואי אתה משליכו לכלב, ואיזה זה, זה חולין שנשחטו בעזרה: **חולין שנשחטו בעזרה.** לאסירי בהנאה לאו דאורייתא הוא. בפרק שני דקדושין (דף נח.) איפליגו בה: שולח אדם ירך לנכרי. ולא מצרכינן ליטול גידה, ולא גזרינן שמא ירחה ישראל בגידו כשיתננה לו וילך ויקנה אותה מן הנכרי, וכשבור שניטל גידה הוחל ומתחת יד ישראל יצתה, ויאכלנה בגידה: מפני שמקומו ניכר. שם הוא נטול ושם לאו. שמעינן מינה מיהא דגיד מותר בהנאה, וקשיא לר' אבהו: **היא וחלבה וגידה הותרה.** לפיכך כל חלב וכל גיד מותרין בהנאה, שהן בכלל לגר תשר בשעריך תתננה ואכלה שגם הן קרויין עמה נבלה, והכי לך היתר הנאה בלאו דגיד ל"ק נבילה ול"ק כשירה: **הניחא למ"ד יש בגידין.** טעם בשר, הרי הוא בכלל נבילה: **אלא למ"ד אין בגידין.** לאיסור נותן טעם בשר אם נתבשלו עם הבשר, אלמא לאו טעם בשר הוא בהו, ולאו נבילה מיקרו אלא כעצמות דהן עץ בעלמא ולא איסתרי בכלל נבילה, ועץ הוא והתורה חייבה עליו[ט], מאי איכא למימר, ופלוגתייהו בגיד הנשה (חולין קט:): **ור"ש פוטר.** לגמרי, מדהמה טמאה פטור דקסבר אין בגידין בנותן טעם בשר, ומגיד נמי פטור דכי אזהריה רחמנא לגיד היכא דבשרה מותר דהיינו בהמה טהורה, דהכי משמע גיד לא תאכל הא בשר תאכל, אבל טמאה לא אזהיר על גידה, והכי מפרש' לה בגיד הנשה (שם קח.), ולרבי שמעון הכי נמי לאסור גיד הטהורה אפילו בהנאה, אלמא לא תאכלו איסור הנאה משמע, וכשהותרה נבילה בהנאה היא לא הותרה לר"ש אלא בכלל נבילה היא, אבל לרבי יהודה מותר, משום דקסבר יש בגידים בנותן טעם כדקתני רבי יהודה מחייב שתים, הלכך גיד בכלל בשר, וכשהותרה נבילה הותרה גם היא: **אלו ואלו.** שירי הבהמה הפנימיות הנשפכין על יסוד מערבי של מזבח החיצון, ושירי הם חטאות החיצונות הנשפכין על יסוד דרומי, יולאין מן היסוד לרגלה דרך שני נקבים קטנים, ומתערבין בחמה, שיהיה עובר בעזרה: ויוצאין לנחל קדרון. כמו לנחל איתן (דברים כא), עמק: **לגננים.** בעלי גנות, לזבל: ומועלין בהן. כלומר אסור להנות מהן בלא דמים מפני שהן של הקדש, מכל מקום הם מותר בהנאה: **במים המתנסכין.** שחסורות בהנאה, שהרי קדש הן, שקדשו בכלי שרת וכמיד (שמות ג) כל הנוגע בהם יקדש[ס]:

ולחזקיה

(חולין ק:) דגיד הנשה אסור לבני נח וקעבר משום לפני עור לא תתן וגו' ואומר ר"י בלא קשה מידי בלא קשה אסר לבני יעקב דוקא דקודם מתן תורה מיקרו בני נח[ג] דהא לא ניתנית בפיני[פ] ות"ת מיקשי לחזקיה מדבי שמעון דקשרה ליה בלא תאכלו איסור הנאה משמע מדאסר גיד הנשה וי"ל כיון דסבר אין בגידין בנ"ט סברא הוא דכי אסור בהנאה נמי אסור בלא שייכא ביה מכילה [ס]ת"ל חזקיה לא סבר כרבי שמעון בלא אתיא יהודה לבכורה נמי לא אתיא חזקיה כרבי מאיר דלרבי מאיר פשיטא לן לעיל מדאיטריך למיפרי נבילה דכל איסורים אסורים בהנאה וכן לקמן (דף כג:) גבי יתיב ההוא מרגנן פשיטא ליה לגמרא דלרבי מאיר גמר מנבילה והא דקאמר לקמן[ע] לימת כתנאי הייגו לרבי אבהו דחזקיה לא מצי אתי כר"ש: **והרי דם דרחמנא אמר.** משמע דדם לא הוי בכלל בהמה מדלא משני כשהותרה בהמה[ק] דמה נמי הותרה וקשה לר"ת דאמר בהמוליה יין (שבת עז. ושם) דם נבילה ד"ה אלא מטמא וקאמר התם ר' יוסי ברבי יהודה דלא בכלל נבילה היא, אבל לרבי יהודה מחיל ויכול לקרום ולעמוד על כזית אלמא מחייב ליה בכשר ותי' ר"י דהתם לאו משום דחשיב ליה כבשר אלא יש פסוק דדרשינן מיניה דדם נבילו' טמא ומסברא מצערין ברביעי' כדאמר התם אבל בלא ריבוי לא חשבינן דם כבשר ובמעילה (דף יז. ושם) נמי מפיק דם הארץ מזה לכם הטמא ומארץ גופיה לא ידעינן ליה[ר]:

מועלין בהן. מדרבנן ולא מדאורייתא דבסוף הועילו לו (יומא נט: ושם) אמר מין לך דבר שנעשה מצותו ומועלים בו ואור"י דבמעילה בפרק ולד חטאת (דף יח.) ת"ר מועלים בדמים בדברי רבי מאיר ורבי שמעון וחכמים אומרים אין מועלין ופלוגתתם אמר שילא לנחל קדרון דקודם זריקה קתני ר"ש התם דאין מועלין בו והיה שם בספרים מאי טעמא דמ"ד אין מועלין ול"ג דמ"ד דא"כ הוה משמע לברבי מאיר ורבי שמעון מועלין בו מן התורה אלא ה"ג מאי טעמא אין מועלין ומתני' קאי דקתני דם בתחלה אין מועלין בו: **מה** מים מותרים אף דם מותר. אף על גב דדם קדשים שאין נשפך כמים לא הוקש למים[ש] מ"מ כיון דמשמע קרא בדם חולין דבהנאה ולא תאכל הוא הדין לדם קדשים[ת] ואף על גב דאיכא תרי לאוי[ב] אד לדם חולין ואד לקדשים מ"מ גילוי מילתא בעלמא הוא דכולהו לאוי אילו דדם הוי איסור אכילה דוקא[ג]: **ואימא במים הניסכים על גבי המזבח.** לא פריך למילף שיהא דם איסור בהנאה דממילא ידעינן מלא תאכל כלומר מהכא לא מצי למילף דשרי בהנאה: **ומאי**

שניהם יוצאין מן היסוד לרצפה דרך שני נקבים קטנים[כא], וּמִתְעָרְבִין שני הדמים **בְּאַמָּה** - אמת המים שהיתה עוברת בעזרה[כב], **וְיוֹצְאִין** משם **לְנַחַל קִדְרוֹן** - מקום שהיה מחוץ לירושלים[כג], **וְנִמְכָּרִין** שם **לַגַּנָּנִין לְזֶבֶל** - הגזברים מוכרים את שירי הדם לבעלי גינות לזבל בהם את שדותיהם[כד], והמעות להקדש, **וּמוּעָלִין בּוֹ**[כה] - אסור להנות מהדמים בלא לשלם תמורתם, מפני שהם של הקדש. הרי מוכח משם שדם מותר בהנאה למרות שכתוב 'לא תאכל' וקשה לרבי אבהו[כו].

מתרצת הגמרא, **שָׁאנִי דָּם** - שונה הדבר בדם, שאף על פי שנאמר בו 'לא תאכל', לא נכלל בזה איסור הנאה, כיון **דְּאִיתְקַשׁ**[כז] - שהוקש **דָּם לַמַּיִם, דִּכְתִיב** - שכתוב בפסוק על איסור דם (דברים יב כד) 'לֹא **תֹאכְלֶנּוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם**', הקיש הפסוק את הדם למים כדי ללמדנו שדומה הוא למים, **מַה מַּיִם מוּתָּרִין** בהנאה, **אַף דָּם מוּתָּר** בהנאה[כח].

הגמרא דנה בתירוץ זה שדם הוקש למים:

מקשה הגמרא, מנין לנו להקיש את הדם לסתם מים, **וְאֵימָא** - הרי ניתן לומר שהכוונה להקישו **כַּמַּיִם הַמִּתְנַסְּכִים עַל גַּבֵּי הַמִּזְבֵּחַ** שאסורים הם בהנאה[כט].

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַבִּי אַבָּהוּ**, 'כַּמָּיִם' הנאמר בפסוק, הכוונה מן הסתם **לְרוֹב מַיִם** שבעולם[ל], והרי רוב המים שבעולם מותרים בהנאה.

מקשה הגמרא על תירוץ זה, **מִידֵּי רוֹב מַיִם כְּתִיב** - וכי בפסוק נכתב 'רוב מים', ומנין לנו לומר כן.

מתרצת הגמרא, **אֶלָּא אָמַר רַב אַשִׁי** תירוץ אחר מדוע יש להקיש את דם למים המותרים, מפני שבפסוק נאמר 'תשפכנו כמים', ולשון זו מלמדת שיש לדרוש ולדמות דם **כַּמַּיִם הַנִּשְׁפָּכִין** לארץ, דהיינו מים המותרים, **וְלֹא** להקישו **כַּמַּיִם הַנִּיסָּכִין** על המזבח.

מקשה הגמרא, גם על תירוץ זה יש לשאול, מנין שהכוונה להקיש למים הנשפכים לארץ, **וְאֵימָא** - והרי אפשר לומר שכוונת הפסוק שדם הוא **כַּמַּיִם הַנִּשְׁפָּכִין לִפְנֵי עֲבוֹדָה זָרָה**, שאסורים הם בהנאה[לא]. אוצר החכמה

מתרצת הגמרא, אין לומר כן, כי **הָתָם נַמִּי** - גם שם, בעבודה זרה, **נִיפּוּךְ אִיקְּרֵי** - שפיכת המים לפניה נקראת 'ניסוך' ולא 'שפיכה', **דִּכְתִיב** - שכן מצאנו בענין עבודה זרה לשון ניסוך, ככתוב (דברים לב לח) 'יִשְׁתּוּ יֵין נְסִיכָם'[לב] ואם כן יש לקיים את תירוצו של רב אשי שיש לדרוש לשון 'תשפכנו' שהכוונה למים הנשפכים לארץ, ולהקיש את דם למים המותרים בהנאה.

מתנות על ארבע קרנות מזבח החיצון, ולא על קרנות המזבח הפנימי. הטעם ששיירי דמן של חטאות הפנימיות היה נשפך על יסוד מערבי של מזבח החיצון, ואילו של החיצונות היה נשפך על היסוד הדרומי, זהו מגזירת הכתוב, בגמרא ביומא (נט.) דרשו חכמים כן מן הפסוקים.

כא. רש"י (ד"ה מלט). וראה משנה במסכת מידות (פ"ג מ"ג) 'ובקרן מערבית דרומית היו שני נקבים כמין שני חוטמין דקין שהדמים הניתנין על יסוד מערבי ועל יסוד דרומי יורדין בהן ומתערבין באמה ויוצאין לנחל קדרון'.

כב. עפ"י רש"י (שם) ורשב"ם להלן (קט: ד"ה היכי מצי). באותה אמת המים שבעזרה היו מטבילים כלי שרת שנטמאו, והיתה רחבה אמה, ועל שם כך נקראת 'אמה'. רשב"ם (שם).

כג. כנאמר בפסוק (מלכים ב' כג ו) 'וַיֹּצֵא את האשרה מבית ה' מחוץ לירושלם אל נחל קדרון' וגו'. 'נחל קדרון' לא היה נחל מים, אלא הכוונה בלשון 'נחל' שהיה עמק ומישור. ומצאנו בכתוב שנקרא עמק בשם 'נחל' כמו 'נחל איתן' (דברים כא ד). רש"י (ד"ה ויוצאין) ורלב"ג (מלכים שם פסוק יג). וראה עוד בענין זה בילקוט ביאורים.

נחל קדרון היה חמוך לירושלים, והיה סימן לאחד מגבוליה, ככתוב שאמר המלך שלמה לשמעי (מלכים א' ב לו-לז) 'בנה לך בית בירושלם וישבת שם ולא תצא משם אנה ואנה, והיה ביום צאתך ועברת את נחל קדרון' וגו'. אוצר החכמה 19/06/2018

כד. רע"ב (מידות פ"ג מ"ג ד"ה יוכלין).

כה. גירסת רש"י ותוספות 'בהן'. וכן הגירסא במשנה ביומא (נח:).

בדרך כלל, הלשון 'מועלין בו' משמעותו שהנהנה עבר על איסור מעילה, וחייב קרבן מעילה ותשלום חומש. אולם כאן אין הכוונה כן, כיון שאין מעילה בדם קדשים כמו שאמרו ביומא (נט:). אלא הפירוש בזה, שאסור להנות ממנו אלא בתשלום דמים. רש"י (ד"ה ומועלין, ע"ז מד. ד"ה ומועלין) ותוספות (יומא שם ד"ה ומועלין). ואף 'מעילה' זו אינה אלא מדרבנן, מפני שאמרו (יומא שם) שכלל הוא 'אין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו', וכיון שכבר נתכפר בדם הרי נעשית מצותו. ואמרו שם שהוקש דם שלפני כפרה כדם שלאחר כפרה, מה לאחר כפרה אין בו מעילה, אף לפני כפרה אין בו מעילה. רש"י (מעילה יח. ד"ה יצתה), תוספות (ד"ה מועלין). אולם יש בראשונים שנחלקו וכתבו שמעילה זו מן התורה, כיון שלאחר שיצא לנחל קדרון מקדישים בית דין את הדם שלא יהנו ממנו בלא לפדותו. ראה בילקוט ביאורים.

כו. כתבו הפני יהושע והשפת אמת (ד"ה והרי), שהוכחת הגמרא שמותר להנות מהדם, אינה מכך שהקדש מוכר את הדם ונוטל את דמיו, שהרי להקדש מותר להנות מאיסור הנאה, אלא הוכחת הגמרא מכך שהגננים מותרים להנות מהדם לזבל שדותיהם. אך הקשה בפני יהושע על כך, שהרי הנאה זו של הגננים היא שלא כדרך הנאתו, ואם כן אפשר שאף על פי שאסור להנות מדם אך הנאה זו מותרת. ראה הרחבה בענין זה בילקוט ביאורים.

כז. 'היקש' הוא מן הדרכים שהתורה נדרשת בהם. ונזכר פעמים רבות בדברי חז"ל. בדרך כלל 'היקש' המובא במשנה ובגמרא הכוונה לשני דברים שונים שנכתבו בתורה באותו פסוק, ובאה התורה ללמדנו בזה ששווים הם בדיניהם. 'היקש' נחשב בגמרא לראיה מכרעת, ואמרו במנחות (פג:) 'אין משיבים על ההיקש', ואף על פי שיש פירכא נגדו. והטעם לזה, לפי שאין אדם דן היקש מעצמו אלא אם כן קיבלה מרבו, ורבו מרבו, הלכה למשה מסיני, ולכן אין משיבים עליו. רש"י (מנחות שם ד"ה זמח מומרת). ואפילו בשני דברים שאינם דומים זה לזה, שהאחד הוא להיפך מהשני, כגון שזה שוגג ופטור וזה מזיד וחייב, בעל כרחם הקישם הכתוב (שבת סה: ורש"י שם ד"ה מאי, ד"ה מקיש). ואע"פ ש'היקש' לא נזכר בברייתא של שלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן, זהו מפני שהיקש הוא ככתוב מפורש בתורה. או מפני שהוא נכלל במידות 'דבר הלמד מענינו' ו'דבר הלמד מסופו' שנזכרו באותה ברייתא. ספר כריתות (לר"ח מקימון, נמי מידות בית שני חדר יג-יד).

כח. ואף על פי שדם קדשים לא הוקש למים [כמבואר להלן (ע"ב)] ובכל אופן הוא מותר בהנאה, מכל מקום מאחר שהפסוק לימד ש'לא תאכל' האמור בדם חולין אינו כולל איסור הנאה, הרי זה גילוי שכל איסורי דם אסורים רק באכילה ולא בהנאה. תוספות (ד"ה מה).

כאן לא תירצה הגמרא על קושיא זו, שכשהותרה נבילה הותר עמה דמה בהנאה, וכפי שתירצה כן למעלה על הקושיא מגיד. ומוכח מכך שודאי דם אינו בכלל בהמה. ומה שמצאנו (שבת עז.) שדם נבילה מטמא, אין זה מפני שנחשב כבשר נבילה, אלא מפני שיש דרשה לטמא בדם כמו בבשר. תוספות, תוספות הרא"ש, תוספות הרשב"א משאנץ וחידושי הר"ן (ד"ה והרי). וראה עוד בענין זה בילקוט ביאורים.

יש להקשות, מדוע לא הוכיח רבי אבהו כדבריו מאיסור דם, שהוצרכה התורה להתירו בהנאה, מוכח מכך שבשאר איסורי אכילה אסורה גם ההנאה. ומדוע נצרך להוכיח כן מנבילה, שזה מתיישב רק לדעת רבי מאיר, ולא לרבי יהודה, ומפני כך הוצרכו לומר שלדעת רבי יהודה חולין שנשחטו בעזרה אין איסורם מדאורייתא. הרי יכל רבי אבהו ללמוד כן מאיסור דם ולדברי הכל. ויש לתרץ שמכאן אין ראיה, כיון שלא נכתב כאן היתר במפורש אלא חכמים למדוה מהיקש, והיקש זה אינו מוכרח, כי אפשר שההיקש נצרך לדינו של רבי חייא בר אבא וכדברי הגמרא להלן (נג:). מהר"ם חלאווה (ד"ה שמיני).

כט. מצות ניסוך המים היתה נוהגת במקדש בכל שבעת ימי חג הסוכות. והיא הלכה למשה מסיני (סוכה מד.). המים שמתנסכים אסורים בהנאה משום שנתקדשו על ידי כלי שרת, שהרי נאמר (שמות ל כט) 'כל הנוגע בהם יקדש'. רש"י (ד"ה כמיס). באחרונים נתקשו בדברי רש"י אלו מדוע לא נתקדשו מצד עצמם שהרי הוקדשו לכך. עיין בילקוט ביאורים.

בראשונים תמהו, מה הוקשה לגמרא, היתכן לומר שההיקש בא ללמדנו שדם אסור בהנאה כמים הניסכים, הלא לרבי אבהו הדם אסור בהנאה משום שנאמר בו לשון אכילה ובכל איסורי אכילה נכלל גם איסור הנאה. ותירצו, שעיקר ההיקש בא ללמדנו שהמים מכשירים וכפי שאמרו להלן (כג:), וכוונת הגמרא רק לומר שמפסוק זה אין ללמוד שהדם מותר בהנאה, ומשום שאפשר שפסוק זה לא נאמר במים המותרים, אלא במים המתנסכים שהם אסורים בהנאה. תוספות, תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות רבינו פרץ, חידושי הר"ן וחידושי רבינו דוד (ד"ה ומימא).

ל. הואיל ונאמר 'כַּמים' בפת"ח תחת הכ"ף, משמע כמו 'המים' בה"א הידיעה, כלומר כמים הידועים, לפיכך יש לפרש ש'כמים' הם רוב המים. הגהות יעב"ץ (ד"ה כמיס). וראה מה שהובא בזה בילקוט ביאורים.

לא. כשנשפכו לשם עבודתה. ראה בהערה להלן.

לב. בגמרא (ע"ז נט:) דרשו שיין של עבודה זרה אסור בהנאה, מהנאמר בתחילת פסוק זה 'אשר חלב זבחימו יאכלו' מה זבח אסור בהנאה אף יין הנאמר באותו פסוק אסור בהנאה. ופסק הרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ח ה"ח) שכן הדין גם בכל תקרובת עבודה זרה, ואפילו מים ומלח, אסורים בהנאה, וחייב מלקות האוכל מהם כל שהוא [וכן הנהגה מהם. לחם משנה (שם)].

מסורת הש"ס עם הוספות

אותו אתה משליך כו' כל איסורין. שנאמר בהן לא תאכל כגון זה, ומדאיצטריך קרא למשריה לא מצי למילף טעמא, דאי לאו אותו הוה אמינא קרא למצותיה איצטריך, שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה[ו], ונאמר במנחה לא יחרץ כלב בשורו (שמות יח) לפיכך הקפידה תורה ליתן שכרו, ונכבד [שכר[ח]] הכלב מן העובד כוכבים שהנבלה ימכור לנכרי וטרפה לכלב: ור"מ. דנפקא ליה מיקור הנאה דשאר איסורים מדפרט בנבילה, דשלמא פרט היתר דטריפה לגופיה איצטריך למיפרט בה היתר, משום דאי לאו לפרט בה היה אמינא ליתסר בהנאה, אלא אותו למה לי, ומשני לאיסור הנאה חולין שנשחטו בעזרה, דנפקא לן[ט] מהכא מלכת (דברים יג) כי ירחק ממך המקום וזבחת ואכלת בריחוק מקום דהיינו חוץ למחנה שכינה תהא זובח ואוכל ואי תהא זובח ואוכל בקרוב מקום, [י]ומשום דאין מפורש בהן לאו דהדיא בחלבה איצטריך למילף להו איסור הנאה מהכא, והכי משמע אותו שנאסר משום חוץ למחיצתה תהא משליך לכלב, דהא מהאי קרא ובשר בשדה טרפה נפקא לן לאיסור מחילה כגון הושיט העובר את ידו בשעת שחיטה בפרק בהמה המקשה לילד (חולין סח:), אבל יש לך אחר הנאסר משום מחילה ואי אתה משליכו לכלב, ואיזה זה, זה חולין שנשחטו בעזרה: **חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא.** פ"ה איסור הנאה ולא משמע פשט ההלכה כן אלא לגמרי קאמר לאו דאורייתא וכן בניהו חולין שנאסרו משום חצר ובפרק[כ] מי שאמר הריני נזיר ושמע חבירו ואמר ואני (נזיר כט. ושם) פריך למ"ד כדי לאכזו כמלוה הא קמייתי חולין לעזרה ומאי קסבר חולין שנאסרו בעזרה לאו דאורייתא ואי לענין איסור אכילה הוו דאורייתא אכתי תיקשי ליה היאך הקדנן נאכל דמשמע התם שנאכל וקאמר לרשב"ח דבמ"כ בפ' [ל] גבי נותר דרש רבי יהודה לא יאכל כי קודש הוא יכול אפילו על הספק ומשם חלוי וחולין שנאסרו בעזרה יצאו ת"ל הוא מדאיצטריך למעוטי שאינם בשריפה מכלל דאסירי בהנאה מדאורייתא: **ורבי** שמעון נמי מיפר אפר בהנאה. משמע דהיית דהשולח יד לנכרי אתית כר' יהודה הק' דיב"ח דהא רבי יהודה אית ליה בפ"ק דמס' ע"ז (דף כ. ושם) דאסור ליתן להם מתנת חנם וי"ל דהא דאמר התם[ט] אם היה שכיבו מותר מפני [י]שהוא כמוכרו לו הקשה הר"י דאולינ"ש [כ]היכי מצי אתי כר' יהודה ורבי יהודה אית ליה בפ' גיד הנשה (חולין ק:) דגיד הנשה אסור לבני נח וקעבר משום לפני עור לא תתן וגו' ומוקי ר"י דלא קשה מידי דלא קאסר אלא לבני יעקב דוקא דקודם מתן תורה ליקרו בני נח[ג] דהא לא ניתנית בשיני[ם] ות"ת תיקשי לחזקיה מרבי שמעון דסבירא ליה דלא תאכלו חיסור הנאה משמע מדאסר גיד הנשה וי"ל כיון דסבר אין בגידין בנ"ט סברא הוא דכי אסור בהנאה נמי אסור דלא שייכא בהו אכילה [ס]ת"ג חזקיה לא סבר כרבי יהודה דלכתורה נמי לא אתיא חזקיה כרבי שמעון אלא כרבי מאיר פשיטא לן לעיל מדאיצטריך למיסרי נבילה דכל איסורים אסורין בהנאה וכן לקמן (דף כג:) גבי יתיב ההוא מרבנן פשיטא ליה לגמרא דלרבי מאיר גמר מנבילה והא דקאמר לקמן[ע] לימא כתנאי הויגו דרבי אבהו דחזקיה לא אלא אתי כר"ע: **והרי** דם דרחמנא אמר. משמע דדם לא הוי בכלל בהמה מדלא משני כשהותרה בהמה[ז] דמה נמי הותרה וקשה לר"ת דאמר בהמוניא יין (שבת עז. ושם) דם נבילה ד"ה אלא אתי כר' יוסי ברבי יהודה דאמר נבילה היא, אבל לרבי יהודה היא וחלבה וגידה הותרה. לפיכך כל חלב וכל גיד מותרין בהנאה, שהן בכלל לגר אשר בשעריך תתננה ומכלה שגם הן קרויין עמה נבלה, והרי לך היתר הנאה בלאו דגיד ל"ת ונבילה ול"ת כשירה: **הניחא למ"ד יש בגידין.** טעם נשר, הרי הוא בכלל נבילה: **אלא למ"ד אין בגידין.** לאיסור נותן טעם נשר אם נתבשלו עם הנשר, אלמא לאו טעם נשר הוא, ולאו נבילה מיקרו אלא כעצמות דהן עץ בעלמא ולא איסתרי בכלל נבילה, ועץ הוא והתורה חייבה עליו[ע], מאי איכא למימר, ופלוגתייהו בגיד הנשה (חולין קט:): ור"ש פוטר. לגמרי, מדהמה טומאה פטור דקסבר אין בגידין בנותן טעם נשר, ומגיד נמי פטור דכי אזהריה רחמנא לגיד היכא דנשרה מותר דהיינו בהמה טהורה, דהכי משמע גיד לא תאכל הא נשר תאכל, אבל טומאה לא הזהיר על גידה, והכי מפרש' לה בגיד הנשה (שם קח.), ולרבי שמעון הכי נמי דאסור גיד דטהורה אפילו בהנאה, אלמא לא תאכלו איסור הנאה משמע, וכשהותרה נבילה בהנאה היא לא הותרה לר"ש אלא לאו בכלל נשר, אבל לרבי יהודה מותר, משום דקסבר יש בגידין טעם כדקתני רבי יהודה מחייב שתים, הלכך גיד בכלל נשר, וכשהותרה נבילה הותרה גם היא: **אלו ואלו.** שירי דם חטאות הפנימיות הנשפכין על יסוד מערבי של מזבח החיצון, ושירי דם חטאות החיצונות הנשפכין על יסוד דרומי, יוצאין מן היסוד לרצפה דרך שני נקבים קטנים, ומתערבין בחמה, שיהיה עובר בעזרה: **ויוצאין לנחל קדרון.** כמו לנחל איתן (דברים כא), עמק: **לגננים.** בעלי גנות, לזבל: **ומועלין בהן.** כלומר אסור להנות מהן בלא דמים מפני שהן של הקדש, מכל מקום דם מותר בהנאה: **במים המתנסכין.** שאסורות בהנאה, שהרי קדש הן, שקדשו בכלי שרת וכתיב (שמות ל) כל הנוגע בהם יקדש[פ]:

ולחזקיה

(חולין ק:) דגיד הנשה אסור לבני נח וקעבר משום לפני עור לא תתן וגו' ומוקי ר"י דלא קשה מידי דלא קאסר אלא לבני יעקב דוקא דקודם מתן תורה ליקרו בני נח[ג] דהא לא ניתנית בשיני[ם] ות"ת תיקשי לחזקיה מרבי שמעון דסבירא ליה דלא תאכלו איסור הנאה משמע מדאסר גיד הנשה וי"ל כיון דסבר אין בגידין בנ"ט סברא הוא דכי אסור בהנאה נמי אסור דלא שייכא בהו אכילה [ס]ת"ג חזקיה לא סבר כרבי יהודה דלכתורה נמי לא אתיא חזקיה כרבי שמעון אלא כרבי מאיר פשיטא לן לעיל מדאיצטריך למיסרי נבילה דכל איסורים אסורין בהנאה וכן לקמן (דף כג:) גבי יתיב ההוא מרבנן פשיטא ליה לגמרא דלרבי מאיר גמר מנבילה והא דקאמר לקמן[ע] לימא כתנאי הויגו דרבי אבהו דחזקיה לא אלא אתי כר"ע: **ורבי** שמעון נמי מיפר אפר בהנאה. משמע דהיית דהשולח יד לנכרי אתית כר' יהודה הק' דיב"ח דהא רבי יהודה אית ליה בפ"ק דמס' ע"ז (דף כ. ושם) דאסור ליתן להם מתנת חנם וי"ל דהא דאמר התם[ט] אם היה שכיבו מותר מפני [י]שהוא כמוכרו לו הקשה הר"י דאולינ"ש [כ]היכי מצי אתי כר' יהודה ורבי יהודה אית ליה בפ' גיד הנשה (

ואבר מן החי לבני נח. תימה כיון דנאכר מן החי של נכרי מיירי כדאמר בפ"ק דמסכת ע"ז (דף ו:[ט]) ומסקינן לה יושיט ולא קתני לה יתן ש"מ היכי דייק דשרי בהנאה אי לאו דקתני עור וי"ל דכיון דנאכר היה אסור להושיט דאסור להשתכר בחיסורי הנאה אף על גב דליעבד שכרו מותר כדמשמע בפ' בתרא דמס' ע"ז (ד' סב.) מכל מקום אסור לכתחלה ובמנחם[ע] נמי אסור דמה שמחזיק לו העכו"ס טובה חשיב כמשתכר והא דאמר בסוף חלו מליאו' (ב"מ לב:) גבי אם היתה טעונה יין נסך אין זקוק לה ואי אמרת טעונה בעלי חייס דאורייתא אמאי אין זקוק לה מ"ג דחשיב כמשתכר בחיסורי הנאה ואסור אפילו בחנם מ"מ כיון דאינו מתכוון שיחזיק לו טובה ומשום נער בעל חיים חשיב כמו[מ] לא אפשר ולא מיכוון דשרי ח"י אין זקוק לה משמע ליה אפילו בחנם מחזיק לו טובה:

סלקא דעתך אמינא בשרו אין עורו לא. ומ"ת ליאסוק מעורו ומבשרו ויש לומר דאיצטריך בשרו מע"ג דעבדיה כעין בשר ומשן דלית ליה הא דרשה בפ' שור שנגח ד' וה' (ב"ק מא.) אתא לדרשה מחרינא[ס]: **מנין** שלא יצבע. ומ"ת כיון דנפקא לן לאסור בהנאה אמאי איצטריך לאסור לצביעה והלקה ואור"י דס"ד לצביעה לא חשיב הנאה אלא חזותא בעלמא כדאמר בהגוזל (שם קא. ושם) אהך מילתא גופא וכן הלקה שלקה דעתך דשריא כיון דהוי דרך ביעורו ולמ"ד[פ] אין שבח עושה בפת דשרי עושה בהלקה הא דאסר קרא הכא היינו משום דהוי בעין כשדולק בגר אבל עושה נעשה גחלים ואם תאמר אהלהבת נמי מן הגחלים ואם תאמר אמאי איצטריך קרא גבי תרומה טומאה להתיר דדרשי[ע] לך שלך תהא להסיקה אחת תבשילך דהכא[ז] איצטריך קרא למיסר ויש לומר דשלקה דעתך דילף ממעשר הקל דאסר ביה הבעל' דכתיב לא נערתי ממנו כדאמר בפ' כמה מדליקין (שבת כה. ושם) ומה מעשר הקל אמרה תורה וכו':

לכם למ"ל לכדתניא. הקשה הר"י מקורבל אמאי איצטריך ג' עולים ליכתוב תרי עולים לצביעה והלקה ועל כרחך אחי' לכם לנטוע לרבים דאי להיתר הלקה אתא לא לכתוב לכם ולא אחד מהנך עולים ונאסור מלא יאכל הנאה ואחד עולים לצביעה והלקה אין קרא לאסור ואין לומר דמלא יאכל משמע לאסור אפילו לצביעה והלקה ואי הוה כתיב לא יאכל ואחד עולים הוה אסרינן מלא יאכל כל הנאה ועולים לשום דרשה והא דמצרכי' קרא לצביעה והלקה היינו משום דכתיב לכם לכם משמע להתיר כל הנאה ולהכי אי הוה כתיב תרי עולים ולכם הוה אסרינן הלקה אי אפשר לומר כן דמלא יאכל לא שמעינן לצביעה דהא חזותא בעלמא הוא כדאמר בהגוזל (ב"ק קא. ושם):

נטוע [כריתות כב.]. **איני יודע שהיא נבלה.** הואיל ושקלו וגבלה כבר למדנו מלא תאכלו כל נבלה (דברים יד) שאסורה באכילה [קידושין נו:]. **שאם שחטו לאחר שנגמר דינו.** דהכי משמע קרא משנח שור לידי סקילה יקקל ושוב לא יאכל את בשרו [ב"ק מא.]. ותרתי משמעינן קרא שקול השור ואם נשחט לא יאכל. **ולהנך תנאי דמפקי ליה לחצי כופר.** שאם הרג את האדם נקי מחצי כופר ומע"ג דמועד סקילה יקקל ושוב לא יאכל את בשרו ואם נשחט לא יאכל. ולדמי וולדות. אם נגף אשה הרה וילחו ילדיה אינו משלם דמי ולדות כמו שהאדם הנוגף משלם כדכתיב (שמות כא) משלם כופר שלם לא למעוטי מה ישלם חצי כופר כי היכי דגבי נזקין משלם חצי נזק. **ולדמי וולדות.** אם נגף אשה הרה וילחו ילדיה אינו משלם דמי ולדות כמו שהאדם הנוגף משלם כדכתיב (שמות כא) עונש יענש וגו' [קידושין נו:]. **תמין ונמין** ריבויין [ב"ק מא:]. **היה דורש כל אתים שבתורה.** לריבוי [קידושין נו.]. **כיון שהגיע לאת ה' אלהיך תירא.** לא ידע מה לרבות [ב"ק מא:]. **תירא** סוס יענש וגו' [קידושין נו:]. **תמין ונמין** ריבויין [ב"ק מא:]. **היה דורש כל אתים שבתורה.** לריבוי [קידושין נו.]. **כיון שהגיע לאת ה' אלהיך תירא.** לא ידע מה לרבות [ב"ק מא:]. **תירא** סוס יענש וגו' [קידושין נו:]. **פירש.** מכל דרשות שדרש דכל תמין נמין לרבות וזה אין מה לרבות בו [בכורות ו:]. **ערלים לא יאכל וכו' מנין שלא יהנה ממנו.** כגון שלא ינטע בו כגון קליפי מגוזין ושומר לפירי מסור כפירי [קידושין נו:]. מכל קליפת העץ לא תמין ערלה מלא נפילות [ב"ק קא. ד"ה בקליפי].

ולחזקיה למאי הלכתא איתקש דם למים לכדר' חייא בר אבא דאמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן [פ] מנין לדם קדשים שאינו מכשיר שנאמר [א] **לא תאכלנו על הארץ תשפכנו כמים דם שנשפך כמים מכשיר שאינו נשפך כמים אינו מכשיר. והרי אבר מן החי** [ב] **לא תאכל הנפש עם הבשר ותניא** [ג] **רבי נתן אומר** [ה]**מנין שלא יושיט אדם כום יין לנזיר ואבר מן החי לבני נח ת"ל** [ג] **ולפני עור לא תתן מכשול הא לכלבים שרי שאני אבר מן החי דאיתקש לדם דכתיב** [ב] **רק חזק לבלתי אכול הדם כי הדם הוא הנפש ולחזקיה למאי הלכתא איתקש אבר מן החי לדם אמר לך דם הוא דאיתקש לאבר מן החי מה אבר מן החי אסור אף דם מן החי אסור ואי זה** [ב] **זה דם הקזה שהנפש יוצאה בו. והרי שור הנסקל דרחמנא אמר** [ד] **לא יאכל את בשרו** [ג] **ותניא** [ג] **ממשמע שנאמר** [ד] **סקול יסקל השור איני יודע שהיא נבלה ונבלה אסורה באכילה ומה ת"ל לא יאכל מגיד לך הכתוב שאם שחטו לאחר שנגמר (את) דינו אסור אין לי אלא באכילה בהנאה מנין ת"ל** [ד] **ובעל השור נקי מאי משמע שמעון בן זומא אומר כאדם שאומר לחבירו יצא פלוני נקי מנכסיו ואין לו בהם הנאה של כלום טעמא דכתב ובעל השור נקי דאי מלא יאכל איסור אכילה משמע איסור הנאה לא משמע לעולם לא יאכל איסור אכילה ואיסור הנאה משמע ובעל השור נקי להנאת עורו הוא דאתא ואיצטריך ס"ד אמינא לא יאכל את בשרו כתיב בשרו אין עורו לא קמ"ל ולהנך תנאי דמפקי ליה להאי קרא לדרשה אחרינא לחצי כופר ולדמי וולדות הנאת עורו מנא להו נפקא להו מאת בשרו את הטפל לבשרו ואידך** [ז] **את לא דריש** [ס] **כדתניא שמעון העמסוני** [ו] **ואמרי לה נחמיה העמסוני** [ו] **היה דורש כל אתים שבתורה כיון שהגיע** [ה] **לאת ה' אלהיך תירא פירש אמרו לו תלמידיו רבי כל אתים שדרשת מה תהא עליהן אמר להם כשם שקבלתי שכר על הדרישה כך אני מקבל שכר על הפרישה עד שבא ר"ע ודרש את ה' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים. והרי ערלה דרחמנא אמר** [ט] **ערלים לא יאכל ותניא** [ט] **ערלים לא יאכל אין לי אלא איסור אכילה** [ד] **מנין שלא יהנה ממנו שלא יצבע בו ולא ידליק בו את הנר ת"ל** [ט] **וערלתם ערלתו ערלים לא יאכל לרבות את כולם טעמא דכתב רחמנא וערלתם ערלתו ערלים הא לאו הכי הוה אמינא איסור אכילה משמע איסור הנאה לא משמע לעולם לא יאכל משמע בין איסור אכילה בין איסור הנאה ושאני התם דכתיב** [י] **לכם ואצטריך סלקא דעתך אמינא הואיל וכתב לכם שלכם יהא קמשמע לן ואלא השתא דכתיבי הנך קראי לכם למה לי לכדתניא** [ה] **לכם לרבות את הנטוע לרבים**

ולחזקיה. דאמר לעיל איסור הנאה דחמץ מלא יאכל, הא לא תאכל ולא תאכלו לא משמע ליה הנאה: **למאי הלכתא איתקש דם למים.** למשרייה בהנאה, ומהיכא תיתי לך דניתסרו. ומנדילה לא מוכחינן לחזקיה למאי מיצטריך קרא למשרייה, דאי כר' יהודה סבר לדדרים ככתבן הוא לחתך, ואי כר"מ סבר לה מצטריך להקדיש נתינה דגר למכירה דנכרי: **לא תאכל הנפש עם הבשר.** נעוד שהנפש בו: בני נח נתסר להם מכר מן החי, דכתיב (בראשית ט) אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו[ט]: **לפני עור.** אלמא לא מיתסר אלא משום לפני עור לא תתן מכשול, אבל בהנאה מחריתי כגון לכלב שרי: **לבלתי אבול הדם.** מיפיה דקרא לא תאכל הנפש וגו': מה אבר מן החי אסור. בחיסורי האמור בו אף דם מן החי אסור, בחיסורי האמור בו, כלומר כרת משום דם גמור, מהו דתימא רק חזק לבלתי אכול הדם מחוזחת מבקרך ומצאנך דכתיב לעיל[ט] קאי, ודם זביחה הוא לחסור אבל דם הקזה מותר: **ואיזה זה.** כלומר על איזה דם מן החי אסור משום דם, הא דם הנפש כתיב, על דם הקזה של בהמה שהנפש יוצאה בו. יש ד' מיני דמים בהיקז כדאמרינן בכריתות (דף כב.) בתחלה אותה ולבסוף מקלח ואח"כ משחיר וסופו אותה, יש מהן שאין הנפשה יוצאה בו, ויש מהן שהנפשה יוצאה בו, והתם תניא איזהו דם היקז שהנפשה יוצאה בו כל זמן שמקלח כוי': **שאם שחטו בו.** והכי אמר קרא שקול השור יסקל השור, ואי לא שקלו מעפ"כ לא יאכל את בשרו: **איסור הנאה לא משמע.** וקשיא אפילו לחזקיה, וכ"ש לרבי אחאי: **ולהנך תנאי.** דנמ"ק פ' שור שנגח (דף מח: ומב.) דמפקי ליה להאי נקי לדרשה אחרינא, לאסמעי' דאם פטור אחאי כופר דקאמר נקי אחאי כופר אם המית אין, דאילו מועד משלם כופר אלא והאם אפי' אחי כופר לא משלם, ואיכא דמפיק ליה לדאי וולדות אם נגח אשה הרה וילחו ילדיה: **ואידך.** דנפקא ליה הנאת עור מנקי: **את לא דריש.** לריבוי, דסבר לה כשמעון העמסוני שפירש כל אתים שבתורה לרבות, כיון שהגיע לאת ה' אלהיך תירא אמרו לו תלמידיו רבי כל אתים שדרשת מה תהא עליהן אמר להם כשם שקבלתי שכר על הדרישה כך אני מקבל שכר על הפרישה עד שבא ר"ע ודרש את ה' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים. **והרי ערלה דרחמנא אמר ערלים לא יאכל ותניא ערלים לא יאכל אין לי אלא איסור אכילה מנין שלא יהנה ממנו שלא יצבע בו ולא ידליק בו את הנר ת"ל וערלתם ערלתו ערלים לא יאכל לרבות את כולם טעמא דכתב רחמנא וערלתם ערלתו ערלים הא לאו הכי הוה אמינא איסור אכילה משמע איסור הנאה לא משמע לעולם לא יאכל משמע בין איסור אכילה בין איסור הנאה ושאני התם דכתיב לכם ואצטריך סלקא דעתך אמינא הואיל וכתב לכם שלכם יהא קמשמע לן ואלא השתא דכתיבי הנך קראי לכם למה לי לכדתניא לכם לרבות את הנטוע לרבים**

19/06/2018 אהחח

עין משפט נר מצוה

יג א סמג לאוין קמח: יד ב מיי' פ"ו מהלכות מאכלות אסורות הל' ג סמג לאוין קלו: טו ג מיי' פ"ד מה הל' כג סמג לאוין קלה: טז ד מיי' פ"י מה הל' ט סמג לאוין קמד טוש"ע י"ד סימן נד סעיף ג: יז ה שם סעיף כה:

רבינו חננאל

ולחזקיה דאמר כל איסור דלא כתיב ביה לא יאכל מותר בהנאה הרי דם דלא כתיב בהו לא יאכל למה לי למתני כמים למשריה הא שרי וקאי. ושני' לא אתא למשרי לדם בהנאה דהא פשיטא ולא צריך קרא ולא אתא לאשמעי' אלא האי מנין לדם קדשים שאינו מכשיר שאין אני קורא בו תשפכנו כמים אלא על המזבח: **הרי אבר מן החי** שנא' לא תאכל הנפש עם הבשר ותניא ר' נתן אומר מנין שלא יושיט אדם כוס לנזיר ואבר מן החי לבני נח כו'. **ולחזקיה למאי הלכתא איתקש לדם** אמר לך חזקיה הדם למד מן אבר [מן] החי שנאמר רק חזק לבלתי אכול הדם כי הדם הוא הנפש לא תאכל הנפש עם הבשר מה אבר מן החי אסור אף דם מן החי אסור להאכילו לבני נח ואיזה זה דם הקזה שהנשמה יוצא בו וענוש כרת: **הרי שור הנסקל** דכתיב ולא יאכל את בשרו ונטעמא דכתיב ובעל השור נקי לאסרו אפי' בהנאה מכלל דלא יאכל איסור הנאה לא משמע וקשיא לתרוייהו. **ושנינן** לעולם מלא יאכל נפקא ליה אפילו איסורי הנאה והאי ובעל השור נקי מבעי ליה דאסור אפי' להנאת עורו כו'. **והרי ערלה** דכתיב ערלים לא יאכל כו' וקשיא לתרוייהו. **ושני'** לעולם לא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע ואצטריך סלקא דעתך אמינא הואיל וכתב שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל הוי אמינא שלכם הוא ומותר בהנאה קמ"ל הני קראי למיסר. **ואמרי' לכם מבעי ליה** לכדתניא לכם להביא

הגהות וציונים

ע] בדפו"י בחנם, ולפנינו ע"פ המהרש"ל: ז] צ"ל והכא (ב"ש), וכ"ה בכת"י:

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) חולין [לג.] לו: לעיל טז. [כ.], ו) עבודה זרה ו., ג) בבא קמא מא. קדושין נו., ד) [קדושין נז. ועיר סה: סוטה יז. בבא קמא מא: מנחות יא: בכורות ו: נדה לה:], ה) בבא קמא מא: קדושין נז. בכורות ו: [ע"ש], ו) [מגיגה יב.], ז) קדושין נו: בבא קמא קא., ח) סנהדרין דף נד., ט) דברים יב כא, י) אבות פרק ד מי"ב, כ) ברכות לו:, ל) [ע"ז בתוספות ד"ה מנין], מ) [לקמן דף כה:], נ) [בעבודה זרה לד:], ס) [לקמן כו:], ע) [שבת כה.].

תורה אור השלם

א) לֹא תֹאכְלֶנּוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם:
[דברים יב, כד]

ב) רַק חֲזַק לְבִלְתִּי אֲכֹל הַדָּם כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר:
[דברים יב, כג]

ג) לֹא תָקֵלֵל חֵרֵשׁ וְלִפְנֵי עִוֵּר לֹא תִתֵּן מִכְשֹׁל וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ אֲנִי יְיָ:
[ויקרא יט, יד]

ד) וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה וָמֵת סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי:
[שמות כא, כח]

ה) אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ תִּירָא וְאֹתוֹ תַעֲבֹד וּבִשְׁמוֹ תִּשָּׁבֵעַ:
[דברים י, כ]

ו) וְכִי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ וּנְטַעְתֶּם כָּל עֵץ מַאֲכָל וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ אֶת פִּרְיוֹ שָׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים לֹא יֵאָכֵל:
[ויקרא יט, כג]

ליקוטי רש"י

מנין לדם קדשים שאינו מכשיר. מס נפל על הזרעים. **דם שנשפך כמים.** הוי כמים ומכשיר [חולין לג.]. דס חולין שמין מקין לקבלו בכלי מכשיר לחיתקם למים מאל דס קדשים ממקבל בכלי ולריך ממנו למוצם ומינו נשפך למיגוד כמים מינו מכשיר דלא מיתקם למים [לעיל טז.]. **והרי אבר מן החי דכתיב לא תאכל הנפש עם הבשר.** למאר מן החי מקריגן נפש שאם יחתכנו מינו עושה מליפין שלא יגוד עוד כנפש הנטולה שמינה מוזרת והכי משמע לן מאכל הנפש בעודו עם הבשר בחיות עם הבשר [חולין קב:]. **שלא יושיט אדם כום יין לנזיר.** שמא יבא לשמותו [ע"ז ו:]. **דם הקזה.** בתחלה שחור ואחר כך יולא מדוש ושמיהן בשמיתה בלא קילוח ברחוק ואחר כך מקלח וסוף כשהדם מתמעט שותת ויורד בשמוך

הגמרא שואלת על חזקיה שחולק על רבי אבהו וסובר שכל איסור אכילה אינו כולל איסור הנאה:
שואלת הגמרא, **וְלֶחְזְקָיָה** שדרש לאיסור אכילת חמץ מלשון הכתוב 'לא **יֵאָכֵל**', וסבר שבכל מקום שנאמר איסור אכילה, לא נכלל בזה גם איסור הנאה, **לְמַאי הִלְכְתָא אִיתְקַשׁ** - לצורך איזו הלכה הוקש **דָּם לְמַיִם**, שהרי אין לומר שהוקש ללמדנו שדם מותר בהנאה, כיון שגם בלאו הכי לא היינו אוסרים את הדם בהנאה, שהרי לא נאמר בו אלא איסור אכילה[א].

משיבה הגמרא, לפי חזקיה, ההיקש נצרך **לְכִדְבְרִיו** של **רַבִּי חִנְיָא בַּר אַבָּא**, **דְּאָמַר רַבִּי חִנְיָא בַּר אַבָּא אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, מִנַּיִן לְדָמִים** של **קָדָשִׁים** שאם נשפך על מאכלים, **שֶׁאֵינוֹ מַכְשִׁיר** אותם לקבל טומאת אוכלים[ב]. **שֶׁנֶּאֱמַר** באיסור דם 'לֹא **תֹאכְלֻנּוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם**', הקיש הפסוק דם לשפיכת מים, כדי ללמדנו, **דָּם שֶׁנִּשְׁפַּךְ כַּמַּיִם**, כלומר, דם חולין שמניחים אותו להשפך לארץ, ואין מקפידים לקבלו בכלי, דם זה **מַכְשִׁיר** אוכל לקבל טומאה, אבל דם של קדשים **שֶׁאֵינוֹ נִשְׁפַּךְ** לאיבוד **כַּמַּיִם** אלא מתקבל בכלי, וצריך ממנו למזבח[ג], **אֵינוֹ מַכְשִׁיר**.

הגמרא מקשה על רבי אבהו מהדין שאבר מן החי מותר בהנאה: **וַהֲרֵי אֵבֶר** שנחתך **מִן הַחַי**[ד], **דִּכְתִיב** בו (דברים יב כג) 'וְ**לֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר**', כלומר, לא תאכל את האבר, בעוד שהנפש נמצאת בבשר[ה]. ולדעת רבי אבהו שכל דבר שנאמר בו 'לא תאכל' אסור בהנאה, יש לנו לומר שאבר מן החי אסור בהנאה, **וְאִילּוּ** בברייתא **תַּנְיָא, רַבִּי נָתָן אוֹמֵר, מִנַּיִן שֶׁלֹּא יוֹשִׁיט אָדָם פּוֹס יַיִן לְנָזִיר** כדי שישתה ממנו, **וְכֵן, מִנַּיִן** שלא יושיט אדם **אֵבֶר מִן הַחַי לִבְנֵי נֹחַ** כדי שיאכלוהו, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב (ויקרא יט יד) 'וְ**לִפְנֵי עִוֵּר לֹא תִתֵּן מִכְשׁוֹל**', ומכאן שאסור להכשיל אחרים בעבירה[ח]. מדייקת הגמרא מדברי רבי נתן, שרק מפני שלבן נח אסור לאכול אבר מן החי, אסור לתיתו לו ולהכשילו בעבירה, **הָא לִכְלָבִים שָׁרֵי** - אבל לכלבים מותר להאכיל ממנו, אף על פי שהאדם נהנה בכך, שאינו צריך לתת לכלבים אוכל אחר[ט]. הרי מבואר, שאבר מן החי מותר בהנאה, וקשה על רבי אבהו שאמר שכל דבר שנאמר בו 'לא תאכל' אסור אף בהנאה, שלדבריו יש לאסור אבר מן החי בהנאה.

מתרצת הגמרא, **שָׁאנֵי** [-שונה] **אֵבֶר מִן הַחַי**, שאף על פי שנאמר בו 'לא תאכל' מותר בהנאה, משום **דְּאִיתְקַשׁ** [-שהוקש] **לְדָם, דִּכְתִיב** באותו פסוק שנאמר בו איסור אבר מן החי (דברים יב כג), 'רַק חֲזַק **לְבִלְתִּי אֲכוֹל הַדָּם, כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ**, וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר', ומהיקש זה יש ללמוד, שכשם שדם מותר בהנאה, כמבואר לעיל (ע"ח), כך אבר מן החי מותר בהנאה.

הגמרא מקשה על חזקיה, שלדעתו אין צריך פסוק לומר שאבר מן החי מותר בהנאה, מה ההיקש בא ללמד:
מקשה הגמרא, **וְלֶחְזְקָיָה** שסובר שרק במקום שנאמר 'לא **יֵאָכֵל**' איסור הנאה במשמע, אבל במקום שנאמר 'לא תֹאכַל' אין איסור הנאה

א. **הוקשה** לרש"י (ד"ה למאי) מדוע דווקא כאן הקשו כן, ולעיל כשהוכיח רבי אבהו מנבילה לא הקשו לחזקיה למה נצרך היתר זה. ותירץ, ששם בנבילה ההיתר אינו מיותר, כי לפי רבי יהודה הרי נצרך ההיתר להכתב כדי ללמדנו שדברים ככתבן ולגר בנתינה ולנכרי במכירה דווקא. ולרבי מאיר נצרך הפסוק להכתב כדי ללמדנו להקדים נתינה לגר למכירה לנכרי. אבל כאן לפי חזקיה לכאורה אין צורך בהיקש זה כלל.

ב. **דין** 'הכשר' לקבל טומאה, כבר נידון כמה וכמה פעמים בגמרא לעיל בפרק ראשון, ואף דין זה עצמו של רבי חייא בר אבא כבר הובא פעמיים לעיל (ט: כ.). תמצית דין זה בקצרה: 'טומאת אוכלין' הוא דין מאכל שנגע בדבר המטמאו, בין טומאת מת או טומאת שרץ. ודרשו חכמים בגמרא (חולין לו.) מן הפסוקים, שאין אוכל נטמא אלא אם קודם לכן באו עליו פעם אחת מים או אחד משבעת המשקים [הידועים בסימן 'י"ד שח"ט ד"ם', והם ראשי תיבות של 'יין ד'בש ש'מן ח'לב ט'ל ד'ם מ'ים], וכיון שכאמור דם הוא אחד משבעת המשקים המכשירים לקבל טומאה, הוצרכו חכמים לדרשא שדם של קדשים אינו מכשיר לקבל טומאה.
בירושלמי (פ"ח ה"ח) דרשו מהיקש דם למים, לעיקר הדבר שדם נחשב משקה להכשיר אוכלים לקבל טומאה. וכתב בתוספות רבינו פרץ (ד"ה למאי) שקושיית הגמרא כאן לא היתה על עצם ההיקש, כי ודאי נצרך הוא כנ"ל, אלא הקושיא היתה על הדרשא מלשון 'תשפכנו' למה היא נצרכת.

ג. **רש"י** (לעיל טו. ד"ה שנשפך). ואפילו דם הטעון מצוות 'כיסוי הדם' ואין משליכים אותו לאיבוד, הרי זה בכלל 'נשפכים' כיון שאין מקפידים לקבלו בכלי כדם קדשים. מאירי (ד"ה דם).

ד. **כלומר**, שנחתך מבהמה או חיה או עוף קודם שחיטתם. איסור זה נלמד מהפסוק (דברים יב כג) 'ולא תאכל הנפש עם הבשר', וכדלהלן. דיני אבר מן החי מבוארים ברמב"ם (מאכלות אסורות פ"ה) ובטור ובשלחן ערוך (יו"ד סי' סג).
איסור זה הוא אחד מהמצוות שאף בני נח מצווים בהם, שכן נאמר לנח ולבניו (בראשית ט ד), 'אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו' [כלומר, בעוד שנפשו בו, לא תאכלוהו (רש"י סנהדרין נו:)]. רש"י (ד"ה לא), על פי הגמרא בסנהדרין (נו.).

ה. **על** פי רש"י (ד"ה לא). בחולין (קנ: ד"ה לא) ביאר רש"י, שאבר מן החי נקרא 'נפש', משום שכאשר הוא ניטל מהגוף אין לו חליפין, כשם שנפש שניטלה מהגוף אינה חוזרת, ומשמעות הכתוב היא, לא תאכל את הנפש בעוד שיש חיות בבשר. ובפרישה (יו"ד סי' סג אות ו) ביאר בכוונתו, שהמילה 'נפש' נדרשת לפניה ולאחריה, כלומר 'לא תאכל הנפש', אבר מן החי שנקרא נפש, בעוד ש'הנפש עם הבשר', שיש חיות בשאר בשר הבהמה.

ו. **הנודר** להיות נזיר, אסור במשך ימי נזרו לאכול דברים הבאים מגפן היין, וכן לגלח שער ראשו, וכן להטמא למתים, כמו שנאמר (במדבר ו ג-ו) 'איש או אשה כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה', מיין ושכר יזיר וגו' מכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים ועד זג לא יאכל, כל ימי נדר נזרו תער לא יעבר על ראשו וגו', כל ימי הזירו לה' על נפש מת לא יבוא'.

ז. **הברייתא** כתבה כדוגמא לאיסור 'לפני עור', את הדין שלא יושיט אדם אבר מן החי לבני נח, אע"פ שאיסור אבר מן החי נוהג גם בישראל, כדי להשמיענו שאיסור 'לפני עור' נוהג גם בבני נח, שאסור לישראל להכשילם בעבירה. רא"ש (ע"ז פ"ק סי' ג). וראה עוד בהערה להלן.

ח. **איסור** 'לפני עור', שלא להכשיל את חבירו באיסור, נוהג גם בשאר איסורים. והטעם שהברייתא נקטה דווקא את הדין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר כדוגמא לאופן שעובר בו על איסור לפני עור, הוא משום שביין לנזיר יש חשש גדול יותר שמא יבוא לשתותו, שהרי שאר אנשים שאינם נזירים, מותרים בשתיית יין, ואם כן יש לחשוש שמא שכח שהוא נזיר, ולכן אסור להושיט לו כוס יין גם אם לא ידוע שדעתו לשתותו. אבל בשאר איסורים, מותר להושיט לאדם את האיסור, ואין חשש שמא יבוא לאוכלו, ורק אם ידוע שדעתו לאכול את האיסור, אסור להושיטו לו. תוספות (ע"ז ו: ד"ה מיין). ובתוספות רבינו אלחנן (סנ ד"ה לפ) הוסיף, שבזה מיושב גם מדוע הברייתא כתבה את הדין שלא יושיט אדם אבר מן החי דווקא לבן נח, והיינו משום שבן נח אינו רגיל להזהר באבר מן החי, וכשאומר לישראל להושיטו לו, יש לישראל לחוש שמא הבן נח רוצה לאוכלו [וראה בהערה לעיל].
ומבואר מדברי התוספות, שגם אם הנזיר לא אמר שרוצה לשתות את היין, אסור להושיט לו את הכוס משום לפני עור. אמנם בדברי רש"י בעבודה זרה (ו: ד"ה לפ יוסיט, עפ"י הגירסא שבהגהות שנהגו"ע סנ) מבואר, שהאיסור הוא רק אם הנזיר בא לשתות את היין שבכוס, אבל אם אינו רוצה לשתות את היין, אין איסור להושיטו לו.
לפי פשוטו, הפסוק 'לפני עור לא תתן מכשול' מזהיר שלא לתת מכשול בדרכו של העור, שאינו יכול לראות את המכשול. אולם חז"ל (תורת כהנים קדושים פ"ג, הובא בגרסא"ו ויקרא יט יד) דרשו, ש'עור' האמור בפסוק הוא 'סומא בדבר' [כלומר שהענין אינו גלוי לנגד עיניו, ואינו רואה אותו נכוחה, כסומא זה שאינו רואה מה שלפניו], והפסוק בא להזהיר שלא לתת עצה שאינה הוגנת לאדם שהוא סומא בדבר [וראה ברא"ם ובגור אריה (ויקרא שם) בביאור הטעם שחז"ל לא פירשו פסוק זה כפשוטו]. והוסיפו חז"ל ואמרו, שהוא הדין במי שמכשיל את חבירו בעבירה, שאף הוא עובר באיסור 'לפני עור' [והיינו שהפסוק מזהיר ש'מי שסגרה עיניו התאוה ויצר הרע, אל תעזור אותו להוסיף בעיורונו ותוסיף להרחיקו מן היושר'. רמב"ם בפירוש המשניות (סנהדרין פ"ח מ"ו)].
ט. **הקשו** הראשונים [תוספות שאנץ ותוספות ותוספות הרא"ש (ד"ה ומבן), רבינו דוד וחידושי הר"ן (ד"ה הא)], כיצד הגמרא מוכיחה מכאן שאבר מן החי מותר בהנאה, הרי במסכת עבודה זרה (ו:) מבואר שדברי הברייתא אמורים באבר מן החי של הנכרי [לביאור ראיית התוספות מהסוגיא בעבודה זרה, ראה במהרש"א ובפני יהושע (בתוספות), ודבריהם הובאו בילקוט ביאורים], ואם כן אין לשאול מדוע רק לנכרי אסור לתיתו ואילו לכלבים מותר לתיתו, שהרי מותר לתת אבר מן החי של נכרי לכלבו של הנכרי, ורק לנכרי עצמו אסור לתיתו משום 'לפני עור', ולעולם יש לומר, שאבר מן החי אסור בהנאה, ואסור לתיתו לכלבו של ישראל [ואילו היה מדובר באבר מן החי של ישראל, היתה מובנת הוכחת הגמרא, משום שאילו אבר מן החי אסור בהנאה, אסור לתיתו לכלבו של נכרי, שהרי הנכרי מחזיק לו טובה במה שנותן משלו לכלבו]. ותירצו, שהוכחת הגמרא היא ממשמעות הברייתא שמותר לתת אבר מן החי לכלבו של הנכרי, וכיון שאסור להשתכר באיסורי הנאה, אילו אבר מן החי היה אסור בהנאה, היה אסור לתיתו לכלבו של הנכרי ולקבל שכר על פעולה זו, ואף בחינם היה אסור לתת לו, הואיל והנכרי יכיר לו טובה על כך שנתן אבר מן החי לכלבו, ודבר זה נחשב כשכר [ואע"פ שהנכרי מכיר לו טובה על הטירחא, ולא על האבר מן החי עצמו, שהרי האבר מן החי אינו של הישראל, מכל מקום נחשב שנהנה מהאבר מן החי, הואיל ובלעדיו לא היה יכול לגרום לכך שהנכרי יחזיק לו טובה. קובץ שיעורים (סוס"ס ד)]. וראה בשפת אמת (ד"ה והרי מגן) שהקשה על תירוץ התוספות, שאיסור זה שלא להשתכר באיסורי הנאה אינו אלא איסור מדרבנן, ונמצא שגם אם אבר מן החי אסור בהנאה, האיסור לתיתו לכלבו של הנכרי הוא רק מדרבנן, ואם כן יש לומר שלעולם אבר מן החי אסור בהנאה, והטעם שהברייתא כתבה רק שאסור לתיתו לנכרי ולא כתבה גם דין זה שאסור לתיתו לכלבו של הנכרי, הוא משום שהברייתא עוסקת רק באיסורים מדאורייתא, כגון 'לפני עור', ולא באיסורים מדרבנן. אמנם בקובץ שיעורים (שם) באמת הוכיח מכאן שלדעת התוספות האיסור להשתכר מאיסורי הנאה הוא איסור דאורייתא.

ואבר מן החי לבני נח. תימה כיון דנאכר מן החי של נכרי מיירי כדאמר בפ"ק דמסכת ע"ז (דף ו:[ט]) ומסקינן לה יומיט ולא קתני לה יתן ת"כ היכי דייק דשרי בהנאה אי לאו דכיון דנאכר היה אסור להומיט דאסור להשתכר בחמיסורי הנאה אף על גב דליעבד שכרו מותר כדמשמע בפ' בתרא דמס' ע"ז (ד' סב.) מכל מקום אסור לכתחלה ובמנחם[פ] נמי אסור דמה שמחזיק לו העכו"ס טובה חשיב כמשתכר והא דאמר בסוף חלו מליחו' (ב"מ לב:) גבי מס היתה טעונה יין נסך אין זקוק לה ואי אמרת טעונה בעלי חייס לחורייתא אמאי אין זקוק לה מע"ג דחשיב כמשתכר בחמיסורי הנאה ואסור אפילו בחנם מ"מ כיון דאינו מתכוון שיחזיק לו טובה ומשום טער בעל חייס חשיב כמו[מ] לא אפשר ולא מיכוון דשרי ח"י אין זקוק לה משמע ליה אפילו בחנם מ"מ כיון דאינו מתכוון שיחזיק לו טובה:

סלקא דעתך אמינא בשרו אין עורו לא. ומ"ת ליאסוק מעורו ומבשרו ויש לומר דאיצטריך בשרו מע"ג דעבדיה כעין בשר ומלח דליית ליה הא דרשה בפ' שור שנגח ד' וה' (ב"ק מח.) אתא לדרשה אחרינא[ס]: **מנין** שלא יצבע. ומ"ת כיון דנפקא לן לאסור בהנאה אמאי איצטריך לאסור בציעה והדלקה ואור"י דס"ד לבציעה לא חשיב הנאה אלא חזותא בעלמא כדאמר בהגוזל (בס קא. ושם) אהך דיעבד מילתא גופא וכן הדלקה סלקא דעתך דשריא כיון דהוי דרך ביעורו ולמ"ד[פ] אין שבח עניס בפת דשרי עניס בהדלקה הא דאסר קרא הכא היינו בשמן דהוי בעין כשדולק בגר אבל עניס נעשה גחלים ואם תאמר אמאי איצטריך קרא גבי תרומה טומאה להתיר דדרש'[ע] לך שלך תהא להסיקה תחת תבשילך דהכא[ק] איצטריך קרא למיסר ויש לומר דסלקא דעתך דילף ממעשר הקל דאסר ביה הבער' דכתיב לא בערתי ממנו כדאמר בפ' בתרא (שבת כה. ושם) ומה מעשר הקל אמרה תורה וכו':

לכם למ"ל לכדתניא. הקשה הר"י מקורבל אמאי איצטריך ג' עדיים ליכתוב תרי עדיים לנציעה והדלקה ועל כרחך אתי' לכם לנטוע לרבים דאי להיתר הדלקה אתא לא לכתוב לכם ולא אד מהנך עדיים ונאסור מלא יאכל הנאה ואחד עדיים והדלקה אין קרא לאסור מלא יאכל ואחד עדיים לנציעה והדלקה היינו משום דכתיב לכם דלכם משמע להתיר כל הנאה ולהכי אי הוה כתיב תרי עדיים ולכם הוה משמע הדלקה אי אפשר לומר כן דמלא יאכל לא שמעינן נציעה דהא חזותא בעלמא הוא כדאמר בהגוזל (ב"ק קא. ושם): נטוע

ולחזקיה למאי הלכתא איתקש דם למים לכדר' חייא בר אבא דאמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן[ו] מנין לדם קדשים שאינו מכשיר שנאמר[א] לא תאכלנו על הארץ תשפכנו כמים דם שנשפך כמים מכשיר שאינו נשפך כמים אינו מכשיר. והרי אבר מן החי דכתיב[ב] לא תאכל הנפש עם הבשר ותניא[ג] רבי נתן אומר "מנין שלא יושיט אדם כום יין לנזיר ואבר מן החי לבני נח ת"ל[ג] ולפני עור לא תתן מכשול הא לכלבים שרי שאני אבר מן החי דאיתקש לדם דכתיב[ד] רק חזק לבלתי אכול הדם כי הדם הוא הנפש ולחזקיה למאי הלכתא איתקש אבר מן החי לדם אמר לך דם הוא דאיתקש לאבר מן החי מה אבר מן החי אסור אף דם מן החי אסור ואי זה[ה] זה דם הקזה שהנפש יוצאה בו. והרי שור הנסקל דרחמנא אמר[ז] לא יאכל את בשרו[ח] ותניא[ט] "משמע שנאמר[י] סקול יסקל השור איני יודע שהיא נבלה ונבלה אסורה באכילה ומה ת"ל לא יאכל מגיד לך הכתוב שאם שחטו לאחר שנגמר (את) דינו אסור אין לי אלא באכילה בהנאה מנין ת"ל[כ] ובעל השור נקי מאי משמע שמעון בן זומא אומר כאדם שאומר לחבירו יצא פלוני נקי מנכסיו ואין לו בהם הנאה של כלום טעמא דכתב ובעל השור נקי דאי מלא יאכל איסור אכילה משמע איסור הנאה לא משמע לעולם לא יאכל איסור אכילה ואיסור הנאה משמע ובעל השור נקי להנאת עורו הוא דאתא ואיצטריך ס"ד אמינא לא יאכל את בשרו כתיב בשרו אין עורו לא קמ"ל ולהנך תנאי דמפקי ליה להאי קרא לדרשה אחרינא לחצי כופר ולדמי וולדות הנאת עורו מנא להו נפקא להו מאת בשרו את הטפל לבשרו ואידך[ל] את לא דריש[מ] כדתניא שמעון העמסוני[נ] ואמרי לה נחמיה העמסוני[ס] היה דורש כל אתים שבתורה כיון שהגיע[ע] לאת ה' אלהיך תירא פירש אמרו לו תלמידיו רבי כל אתים שדרשת מה תהא עליהן אמר להם כשם שקבלתי שכר על הדרישה כך אני מקבל שכר על הפרישה עד שבא ר"ע ודרש את ה' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים. והרי ערלה דרחמנא אמר[פ] ערלים לא יאכל ותניא[צ] ערלים לא יאכל אין לי אלא איסור אכילה מנין שלא יהנה ממנו שלא יצבע בו ולא ידליק בו את הנר ת"ל[ק] וערלתם ערלתו ערלים לא יאכל לרבות את כולם טעמא דכתב רחמנא וערלתם ערלתו הא לאו הכי הוה אמינא איסור אכילה משמע איסור הנאה לא משמע לעולם לא יאכל משמע בין איסור אכילה בין איסור הנאה ושאני התם דכתיב[ר] לכם ואצטריך סלקא דעתך אמינא הואיל וכתב לכם שלכם יהא קמשמע לן ואלא השתא דכתיבי הנך קראי לכם למה לי לכדתניא[ש] לכם לרבות את הנטוע לרבים

ולחזקיה למאי הלכתא איתקש דם למים. למאי הלכתא דמחמת מלח יאכל, הא לא תאכל ולא תאכלו לא משמע ליה הנאה: למאי הלכתא איתקש דם למים. למשרייה בהנאה, ומהיכא תיתי לך דניתסרו. ומגילה לא מוכחיא לחזקיה. דאמר לעיל מיסור הנאה דחמץ מלח יאכל, הא לא תאכל ככתבן הוא דאתא, ואי כר"מ סבר לה איצטריך להקדיש נתינה דגר למכירה דנכרי: לא תאכל הנפש עם הבשר. נעוד שהנפש בו: בני נח נאסר להם אבר מן החי, דכתיב (בראשית ט) אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו[ת]: לפני עור. אלמא לא מיתסר אלא משום לפני עור לא תתן מכשול, אבל בהנאה אחריתי כגון לכלב שרי: לבלתי אבול הדם. מיפיה דקרא לא תאכל הנפש וגו': מה אבר מן החי אסור. אמיסור החמור בו אף דם מן החי אסור אמיסור החמור בו, כלומר כרת משום דם גמור, מהו דתימא רק חזק לבלתי אכול הדם מחוזחת מבקרך ומצאנך דכתיב לעיל[ט] קאי, ודם זביחה הוא דאסור אבל דם הקזה מותר: ואיזה זה. כלומר על איזה דם מן החי אסור משום דם, הא דם הנפש כתיב, על דם הקזה של בהמה שהנפש יוצאה בו. יש ד' מיני דמים בהיקז כדאמרינן בכריתות (דף כב.) בתחלה אותה ולבסוף אקלח ואח"כ משחיר וסופו אותה, יש מהן שאין הנשמה יוצאה בו ויש מהן שהנשמה יוצאה בו, והתם תניא איזהו דם היקז שהנשמה יוצאה בו כל זמן שמקלח כו': שאם שחטו כו'. והכי אמר קרא שקול יפקל השור, ואי לא שקלו אעפ"כ לא יאכל את בשרו: איסור הנאה לא משמע. ואקשית אפילו לחזקיה, וכ"ש לרבי אחרון: ולהנך תנאי. דבב"ק פ' שור שנגח (דף מח: ומב.) דמפקי ליה להאי נקי לדרשה אחרינא, לאשמעי' דאם פטור מאחי כופר דקאמר נקי מאחי כופר אם המית אין, דאילו מועד משלם כופר אלא והאם אחי כופר ואחי דמיפיק ליה לדמי וולדות אם נגח אשה הרה ויצאו ילדיה: ואידך. דנפקא ליה הנאת עור מנקי: את לא דריש. לריבוי, דסבר לה כשמעון העמסוני שפירש כל אתים שבתורה לרבות, כיון שהגיע לאת ה' אלהיך תירא אמר מה אראה לירא עמו, פירש מכולן וחזר בו ומכל ריבויין שדרש, דמדהא לאו לרבויי אתא כולהו נמי לאו לרבויי אתו: לרבות תלמידי חכמים. שיהא מורא רבך כמורא שמים[ע]: ולא יצבע בו. כגון בקליפי אגוזים, שהשומר אסור משום ערלה כפרי עצמו[פ]: ולא ידליק בו את הנר. כגון בשמן של ערלה: והשתא דכתיבי הני קראי. לאסריה לכם. דמשמע התירא למאי אתא: לרבים

עין משפט נר מצוה

יג א סמג לאוין קמח:
יד ב מיי' פ"ו מהלכות מאכלות אסורות הל' ג סמג לאוין קלו:
טו ג מיי' פ"ד שם הל' כג סמג לאוין קלה:
טז ד מיי' פ"י שם הל' ט סמג לאוין קמד טוש"ע י"ד סימן נלד סעיף ג:
יז ה שם סעיף כה:

רבינו חננאל

ולחזקיה דאמר כל איסור דלא כתיב ביה לא יאכל מותר בהנאה הרי דם דלא כתיב בהו לא יאכל למה לי למתני כמים למשריה הא שרי וקאי. ושני' לא אתא למשרי לדם בהנאה דהא פשיטא ולא צריך קרא ולא אתא לאשמעי' אלא האי מנין לדם קדשים שאינו מכשיר שאין אני קורא בו תשפכנו כמים אלא על המזבח: הרי אבר מן החי שנא' לא תאכל הנפש עם הבשר ותניא ר' נתן אומר מנין שלא יושיט אדם כוס לנזיר ואבר מן החי לבני נח כו'. ולחזקיה למאי הלכתא איתקש לדם אמר לך חזקיה הדם למד מן אבר [מן] החי שנאמר רק חזק לבלתי אכול הדם כי הדם הוא הנפש לא תאכל הנפש עם הבשר מה אבר מן החי אסור אף דם מן החי אסור להאכילו לבני נח ואיזה זה דם הקזה שהנשמה יוצא בו וענוש כרת: הרי שור הנסקל דכתיב ולא יאכל את בשרו וטעמא דכתיב ובעל השור נקי לאסרו אפי' בהנאה מכלל דלא יאכל איסור הנאה לא משמע וקשיא לתרוייהו. ושנינן לעולם מלא יאכל נפקא ליה אפילו איסורי הנאה והאי ובעל השור נקי מבעי ליה דאסור אפי' להנאת עורו כו'. והרי ערלה דכתיב ערלים לא יאכל כו' וקשיא לתרוייהו. ושני' לעולם לא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע ואצטריך סלקא דעתך אמינא הואיל וכתב שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל הוי אמינא שלכם הוא ומותר בהנאה קמ"ל הני קראי למיסר. ואמרי' לכם מבעי ליה לכדתניא לכם להביא

הגהות וציונים

ט] בדפו"י בחנם, ולפנינו ע"פ המהרש"ל:
י] צ"ל והכא (ב"ש), וכ"ה בכת"י:

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) חולין [לג.] לו: לעיל טז. [כ.], י) עבודה זרה ו., ג) נבא קמא מא. קדושין נו., ד) [קדושין נז. ניר סה: סוטה יז. נבא קמא מא: מנחות יא: בכורות ו: נדה לה:], ה) נבא קמא מא: קדושין נז. בכורות ו: [ע"ס], ו) [חגיגה יב.], ז) קדושין נו: נבא קמא קא., ח) סנהדרין דף נד., ט) דברים יב כא, י) אבות פרק ד מי"ב, כ) ברכות לו:, ל) [ע"ס בתוספות ד"ה מנין], מ) [לקמן דף כה:], נ) [נעבודה זרה לד:], ס) [לקמן כו:], ע) [שבת כה.].

תורה אור השלם

א) לֹא תֹאכְלֶנּוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם:
[דברים יב, כד]

ב) רַק חֲזַק לְבִלְתִּי אֲכֹל הַדָּם כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר:
[דברים יב, כג]

ג) לֹא תַקֵּלֵל חֵרֵשׁ וְלִפְנֵי עִוֵּר לֹא תִתֵּן מִכְשֹׁל וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ אֲנִי יְיָ:
[ויקרא יט, יד]

ד) וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה וָמֵת סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי:
[שמות כא, כח]

ה) אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ תִּירָא וְאֹתוֹ תַעֲבֹד וּבִשְׁמוֹ תִּשָּׁבֵעַ:
[דברים י, כ]

ו) וְכִי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ וּנְטַעְתֶּם כָּל עֵץ מַאֲכָל וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ אֶת פִּרְיוֹ שָׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים לֹא יֵאָכֵל:
[ויקרא יט, כג]

משנת ראשונים

מנין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר ואבר מן החי לבני נח. דוקא נקיט הכי משום דלא בדילי מינייהו, ולאפוקי נבלה לישראל דבדיל מינה דכי שאיל לה יהבינן לה ניהליה ולא חיישינן דלאכילה בעי לה, וכן פירש ר"ת ז"ל.
[הריטב"א, עבודה זרה ו:]

שמעון בן זומא אומר. בעבור שלא נסמכו קראום בן עזאי ובן זומא.
[ספר יוחסין]
[מאמר ראשון]

כאדם שאומר לחבירו יצא פלוני נקי מנכסיו ואין לו בהם הנאה של כלום. פי' הנקי אם שטית, תצא רוחך ונפשיך מגופך וישאר הגוף בלא נפש, כדכתיב נקי כפים (תהלים כד, ד), ופירושו בלא עון כמו נקיות, וכן נקיון שינים (עמוס ד, ו), וכן יצא פלוני נקי מנכסיו (ב"ק מא.).
[הרמב"ן, קידושין סב.]

במשמע, ולשיטתו לא היה עולה בדעתנו לאסור בהנאה אבר מן החי שנאמר בו 'לא תאכל', **לְמַאי הִלְכְתָא אִיתְקַשׁ** - לאיזה דין הוקש **אֵבֶר מִן הַחַי לְדָם**, הרי גם בלא היקש לא היינו אוסרים אבר מן החי בהנאה.

מתרצת הגמרא, **אָמַר לָךְ** חזקיה, **דָּם הוּא דְּאִיתְקַשׁ לְאֵבֶר מִן הַחַי** - ההיקש לא בא כדי ללמוד אבר מן החי מדם, אלא כדי ללמוד דם מאבר מן החי, ולדין זה הוא נאמר, **מָה אֵבֶר מִן הַחַי אָסוּר** באיסור לאו האמור בו, **אַף דָּם מִן הַחַי** - דם שיצא מהבהמה בחייה **אָסוּר** באיסור האמור בו, כלומר שיש בו חיוב כרת'. שכן מפשטות הפסוקים משמע שרק בדם שיצא מהבהמה בשעת שחיטה יש חיוב כרת, אבל בדם שיצא מהבהמה בחייה, קודם שחיטה, אין חיוב כרת[א], ולכן צריך להיקש זה, כדי לרבות שגם בדם שיצא מהבהמה בחייה יש חיוב כרת[ב]. מבררת הגמרא, **וְאִי** זה הוא דם מן החי שיש בו חיוב כרת, הרי מלשון הפסוק 'כי הדם הוא הנפש' משמע שרק דם שיצא בשעה שנפשה של הבהמה יוצאת אסור משום דם. מבארת הגמרא, **זֶה דַּם הַקָּזָה שֶׁהַנֶּפֶשׁ** של הבהמה **יוֹצְאָה בּוֹ** - דם המוקז מגוף הבהמה בחייה, שנפשה של הבהמה יוצאת בשעת הקזתו[ג], אבל דם הקזה שאין נפשה של הבהמה יוצאת בשעת הקזתו, אין חייבים עליו משום דם[ד].

הגמרא מקשה על חזקיה ורבי אבהו מדברי הברייתא בדין שור הנסקל שאסור בהנאה:

וַהֲרֵי שׁוֹר הַנִּסְקָל[ה], **דְּרַחֲמָנָא אָמַר** - שהתורה אמרה בו (שמות כא כח) 'וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה וָמֵת סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר **וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ**', **וְתַנְיָא** בברייתא, **מִמַּשְׁמַע שֶׁנֶּאֱמַר** בשור הנסקל 'סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר', וכי **אֵינִי יוֹדֵעַ** שֶׁכיון שנסקל ולא נשחט, גויתו **הֵיא נִבֵּלָה, וּנְבֵלָה אֲסוּרָה בַּאֲכִילָה**[ו], **וּמַה תַּלְמוּד לוֹמַר** - ואם כן מה מלמדנו הכתוב באומרו 'לֹא יֵאָכֵל'[ז], אלא **מַגִּיד לָךְ הַכָּתוּב, שֶׁאִם שְׁחָטוֹ לְאַחַר שֶׁנִּגְמַר (אֶת) דִּינוֹ** בבית דין לסקילה, קודם שהספיקו בית דין לסוקלו, אף על פי שנשחט ואינו נבילה, הרי הוא **אָסוּר** באכילה[ח]. **וְאֵין לִי** ללמוד מכאן **אֶלָּא** ששור הנסקל אסור **בַּאֲכִילָה**, אבל **בַּהֲנָאָה מִנַּיִן** שהוא אסור, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב 'וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי', הרי שהוא אסור אף בהנאה.

מבררת הגמרא, **מַאי** [-כיצד] **מַשְׁמַע** מפסוק זה שהשור אסור בהנאה.

מבארת הגמרא, **שִׁמְעוֹן בֶּן זוֹמָא אוֹמֵר, כְּאָדָם שֶׁאוֹמֵר לַחֲבֵירוֹ** על מי שהפסיד כל רכושו, **'יָצָא פְּלוֹנִי נָקִי מִנְּכָסָיו, וְאֵין לוֹ בָּהֶם הֲנָאָה שֶׁל כְּלוּם'**, הרי שלשון 'נקי' מורה על כך שאין שום הנאה

ו. באכילת דם יש איסור כרת, כמו שנאמר (ויקרא ז כז) 'כל נפש אשר תאכל כל דם ונכרתה הנפש ההיא מֵעַמֶּיהָ'.

יא. שכן הפסוק 'רק חזק לבלתי אכול הדם' (דברים יב כג) כתוב לאחר הפסוק (שם יב כא) 'וזבחת מבקרך ומצאנך', ומשמע שדווקא דם שיצא מהבהמה בשעת זביחה [-שחיטה] אסור באכילה, אבל דם שיצא מהבהמה בחייה מותר.

יב. רש"י (ד"ה מה) על פי גירסת המהרש"ל בדבריו. ומבואר בדברי רש"י, שההיקש בא לרבות שגם בדם מן החי יש חיוב כרת, אבל לומר שדם מן החי אסור באכילה כבשר של אבר מן החי אין צריך היקש, שהרי קל וחומר הוא, אם בשר של אבר מן החי, שהוא מין היתר [שמותר לאוכלו לאחר שחיטה], אסור באכילה בעודו מן החי, דם שהוא מין איסור, קל וחומר שאסור באכילה גם בעודו מן החי. מהרש"ל (נרש"י). ואע"פ שאין מזהירין מן הדין, כאן אינו לימוד דין חדש, אלא הוא רק גילוי מילתא שגם דם מן החי הוא בכלל אבר מן החי, ולכן אפשר ללמוד דין זה בקל וחומר. למודי ה' (לימוד לנ), ועיין שם עוד בזה.

אמנם ביד דוד ובחידושי מהר"י שפירא (נרש"י) כתבו שמלשון רש"י 'ודם זביחה הוא דאסור, אבל דם הקזה מותר', לא משמע כפירוש המהרש"ל, אלא משמע שללא היקש היינו אומרים שדם מן החי מותר לגמרי. וכתבו עוד, שגם מדברי הברייתא בסנהדרין (נט.) מבואר שלא כדברי המהרש"ל, שנחלקו שם תנאים בפירוש הפסוק 'רק חזק לבלתי אכול הדם', לדעת רבי חנינא בן גמליאל פסוק זה בא להזהיר שלא לאכול דם מן החי, ולדעת חכמים פסוק זה בא להזהיר שלא לאכול דם הקזה, וכתב שם רש"י (ד"ה ולנגן), שדווקא לאסור דם הקזה שהנפש יוצאת בו בא הכתוב, אבל בדם הקזה שאין הנפש יוצאת בו, וכן בשאר מיני דמים, אין שום איסור משום חיות. ומבואר אם כן שלא כדברי המהרש"ל, שהרי לדברי המהרש"ל דם הבא מן החי אסור משום חיות מחמת הקל וחומר. והוסיף ביד דוד, שאם אפשר ללמוד מקל וחומר שדם מן החי אסור, אם כן מדוע רבי חנינא בן גמליאל צריך את הפסוק 'רק חזק' וגו' כדי ללמד שדם מן החי אסור, הרי אפשר ללמוד דין זה מקל וחומר. ומה שכתב רש"י 'כלומר כרת משום דם גמור', ביאר המהר"י שפירא שכתב כן משום שאע"פ שאין כרת אלא בדם שהנפש יוצאה בו, מכל מקום לאו יש גם בדם שאין הנפש יוצאה בו, משום שהוא כדם האיברים שאסור באיסור לאו [ראה בכריתות (כז:) וברמב"ם (מאכלות אסורות פ"ו ה"ד)], ובהכרח שההיקש בא רק לענין כרת ולדם שהנפש יוצאה בו. וראה עוד ביד דוד (שם).

יג. בלא ההיקש לא היינו אומרים שחייב בזה, כי בשעת יציאת הדם עדיין הבהמה חיה, ורק מחמת יציאתו נפשה יוצאת והיא מתה, ואינו דומה לדם זביחה, שהבהמה כבר מתה על ידי חיתוך הסימנים.

יד. במשנה במסכת כריתות (כ:) מבואר שדם הקזה שהנפש של הבהמה יוצאת בו, חייבים עליו כרת. ובגמרא שם (כג.) מבואר, שיש ארבעה שלבים ביציאת הדם מהבהמה בשעת הקזה, בתחילה, צבעו של הדם שחור, והוא שותת ויורד בסמוך לבהמה, ואחר כך צבעו של הדם מאדים, והוא שותת, ואחר כך הוא מקלח למרחוק, ואחר כך הוא שוב שותת. ונחלקו שם רבי יוחנן וריש לקיש באיזה שלב של יציאת הדם יוצאת נפשה של הבהמה, לדעת רבי יוחנן, נפשה של הבהמה יוצאת בזמן שהדם מקלח, ולדעת ריש לקיש, נפשה של הבהמה יוצאת כבר בזמן שהדם האדום מתחיל לצאת. רש"י (ד"ה ומיהו) כתב, שבמסכת כריתות מבואר שבתחילה הדם שותת ואחר כך הוא מקלח ואחר כך הוא משחיר. אמנם הרש"ש (נרש"י) העיר, שבגמרא שם וברש"י עצמו (שם ד"ה דם הקזה) מבואר, שהדם שיוצא בתחילה הוא שחור ואחר כך נעשה אדום, ולא להיפך. והביא, שגם בחולין (לו. ד"ה פרט) כתב רש"י כדבריו כאן, והתוספות (שם ד"ה ודם) הקשו עליו מסוגיית הגמרא בכריתות. וראה בזה בחתם סופר (חולין שם ד"ה תנא), ובילקוט ביאורים בכריתות (שם).

נחלקו הראשונים בדין דם שחיטה ודם נחירה ודם עיקור. דעת התוספות (כריתות כ: ד"ה דם הקזה), שגם בהם אינו חייב אלא על דם שהנפש יוצאה בו. אבל בלחם משנה (מאכלות אסורות פ"ו ה"ג) כתב בדעת הרמב"ם (שם), שבאלו חייב גם על דם שאין הנפש יוצאה בו.

טו. שור תם שהרג אדם, דינו בסקילה, כמו שנאמר (שמות כא כח) 'וכי יגח שור את איש או את אשה ומת, סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו, ובעל השור נקי'. ואם הרג שלשה בני אדם קודם שסקלוהו, נעשה מועד להרוג בני אדם, וחוץ ממה שחייב סקילה צריך גם לשלם כופר ליורשי אותו שהרגו כשהועד, כמו שנאמר (שם כא כט-ל) 'ואם שור נגח הוא מתמול שלשום והועד בבעליו ולא ישמרנו והמית איש או אשה, השור יסקל וגו', אם כופר יושת עליו, ונתן פדיון נפשו ככל אשר יושת עליו' [ונחלקו תנאים (ב"ק מ.) כיצד שמים את דמי הכופר, לדעת תנא קמא, הכופר הוא בשווי דמי ההרוג, ולדעת רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא, הכופר הוא בשווי דמי בעל השור].

טז. בהמה שמתה בלא שחיטה, נבלתה אסורה באכילה, כמו שנאמר (דברים יד כא) 'לא תאכלו כל נבלה, לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה, או מכור לנכרי, כי עם קדוש אתה לה' אלהיך'.

יז. לכאורה, מדוע הברייתא לא אומרת שהפסוק נצרך לבן פקועה, שהוא עובר שבמעי הבהמה, שדינו שאינו צריך שחיטה אלא ניתר בשחיטת אמו [כדעת חכמים (חולין עד.)], ואם הלך ולד זה ונגח, ונגמר דינו לסקילה, וסקלוהו בית דין, אינו אסור משום נבילה, שהרי אינו צריך שחיטה, ובא הפסוק לומר שמכל מקום הוא אסור באכילה. ויש לומר, שאף על פי שבן פקועה ניתר בשחיטת אמו ואינו צריך שחיטה, מכל מקום צריך לנוחרו [-להורגו על ידי חיתוך הסימנים שלו. אמרי בינה (יו"ד, שחיטה סוף סי' יג)], וכיון שנסקל ומת בלא נחירה, הרי הוא אסור משום נבילה, ואין צריך פסוק מיוחד לומר שאסור באכילה. תוספות חכמי אנגליה (ד"ה מה). אמנם באמרי בינה (שם) העיר, שמדברי הפוסקים נראה שבן פקועה ניתר בשחיטת אמו ואינו צריך נחירה. ועוד יש לומר, שלא מסתבר שהפסוק מדבר בבן פקועה בלבד, ולא בשאר שוורים. תוספות שאנץ (הוי"ד נשיטמ"ק ב"ק מג. ד"ה מיני, נמי' ג') ותוספות הרא"ש (כתן, ד"ה מגיד, נמי' ו'). ועוד יש לומר, שאפילו אם הפסוק מדבר בבן פקועה, יש ללמוד ממנו את הדין שאם שחטו לאחר שנגמר דינו אסור בהנאה, שהרי בן פקועה דינו כשחוט אפילו קודם שנגמר דינו, וכשם שהוא אסור בהנאה, כך שור שנשחט לאחר שנגמר דינו אסור בהנאה. תוספות הרא"ש (שם, נמי' ג'). וראה עוד בזה במהר"ם חלאווה (ד"ה מיני), ובתוספות (ב"ק שם ד"ה מיני) ובשיטה מקובצת (ב"ק שם).

לכאורה, מדוע הברייתא לא אומרת שלולא הפסוק 'לא יאכל' היינו אומרים שכיון שהתורה צותה לסקול את השור, סקילתו זו היא שחיטתו, ואינו נחשב לנבילה, וכמו שאמרו ביומא (סד.) לגבי שעיר המשתלח ביום הכיפורים, שדחייתו מן הצוק זו היא שחיטתו. רש"ש (ד"ה ממשמע) ומנחת חינוך (מצוה נג אות טז). ובשם החזו"א הובא (שיח השדה, להגר"ח קנייבסקי, מ"ג עמ' קד) לתרץ, שדווקא בדבר שיש עלינו מצוה לעשותו, ואם לא ישלחו שעיר זה, יהיה מצוה להביא שעיר אחר, בזה אמרו שקיום המצוה במה שדחוהו מן הצוק נחשב כשחיטה, אבל בשור הנסקל, שענין המצוה בסקילתו הוא כדי לבערו מן העולם, שהתורה אינה חפצה בקיומו, והסקילה היא רק לרעתו, בזה לא שייך לומר שסקילתו זו היא שחיטתו. וראה עוד בזה באחיעזר (סו"ת, מ"ג סי' ז אות ד).

יח. וכוונת הפסוק היא, 'סקול יסקל השור', ואף אם שחטוהו קודם שסקלוהו, מכל מקום 'לא יאכל את בשרו'.

בשפת אמת (ד"ה והרי שור) הקשה, מנין לתנא שהפסוק 'ולא יאכל את בשרו' בא ללמד רק שאם שחטו לאחר שנגמר דינו אסור, והרי יתכן שכוונת הפסוק היא שמצוה לסקול את השור, ואם לא סקלו, ביטל מצות עשה. שחטו ואכלו, אפילו קודם שנגמר דינו, עובר בלאו, וכפי שמשמע מלשון הפסוק 'סקול יסקל', וגם לא יאכל על ידי שחיטה כשאר שוורים. והגרי"מ בידרמן ז"ל חתן השפת אמת (נשפת אמת שם), כתב, שמדברי

אוצר החכמה

כב: כל שעה פרק שני פסחים

ואבר מן החי לבני נח. תימה כיון דנאסר מן החי של נכרי מיירי כדאמר בפ"ק דמסכת ע"ז (דף ו:[ט] ושם) מדקתני לה יושיט ולה קתני לה יתן ש"מ היכי דייק דשרי בהנאה אי לאו דכיון דנאסר היה אסור להושיט לאסור להשתכר בחיסורי הנאה אף על גב דליעבד שכרו מותר כדמשמע בפ' בתרא דמס' ע"ז (ד' סב.) מכל מקום אסור לכתחלה ובמנחם[פ] נמי אסור דמה שמחזיק לו העכו"ס טובה חשיב כמשתכר והא דאמר בסוף אלו מציאות (ב"מ לב:) גבי אם היתה טעונה יין נסך אין זקוק לה ואי אמרת טעה בעלי חייס לאורייתא אמאי אין זקוק לה מע"ג דחשיב כמשתכר בחיסורי הנאה ואסור אפילו בחנם מ"מ כיון דאינו מתכוון שיחזיק לו טובה ומשום לעגר בעל חייס חשיב כמו[מ] לא אפסיד ולא מיקוון דשרי ח"נ אין זקוק לה משמע ליה אפילו בחנם מ"מ כיון דאינו מתכוון שיחזיק לו טובה ומשום לעגר בעל חייס חשיב כמו[מ] לא אפסיד ולא אפסיד

בדבר, ואף כאן משמעות הכתוב 'ובעל השור נקי' היא, שבעל השור נקי מהשור ואין לו בו שום הנאה. מסיימת הגמרא את קושייתה, **טַעֲמָא** - הטעם שהשור אסור בהנאה הוא רק משום **דִּכְתַב** הפסוק 'וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי', ופסוק זה נצרך, משום **דְּאִי** מִמה שנאמר 'לֹא יֵאָכֵל', רק **אִיפּוּר אֲכִילָה מַשְׁמַע**, אבל **אִיפּוּר הֲנָאָה לָא מַשְׁמַע**יט, וקשה על חזקיה שאמר שמ'לא יֵאָכֵל' משמע גם איסור הנאה, וכל שכן שקשה גם על רבי אבהו שאמר שגם במקום שכתוב 'לא תֹאכַל', או 'לא תֹאכְלוּ', משמע גם איסור הנאהכ.

מהגמרא, **לְעוֹלָם** מהפסוק 'לֹא יֵאָכֵל', גם **אִיפּוּר אֲכִילָה** וְגם **אִיפּוּר הֲנָאָה מַשְׁמַע**, וְהפסוק 'וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי', שהברייתא לומדת ממנו איסור הנאה בשור הנסקל, **לְאוסר** את **הֲנָאַת עוּרוֹ** של שור הנסקל **הוּא דַּאֲתָא** [-שבא].

הגמרא מבארת מדוע לדעה זו צריך פסוק לאסור את הנאת עורו: **וְאִיצְטְרִיךְ** [-והוצרך] הכתוב להשמיענו שגם עורו של השור אסור בהנאה, משום **דְּסָלְקָא דַּעְתָּךְ אָמִינָא** - שהיה עולה בדעתנו לומר, שכיון ש'לֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ' כָּתִיב, ולשון הפסוק 'את בשרו' משמע **דִּבְשָׂרוֹ אִין** - רק בשרו אסור בהנאה, אבל **עוֹרוֹ לָא** נאסר בהנאה, שהרי לא נאמר בו 'לא יאכל', **קָא מַשְׁמַע לָן** - משמיענו הכתוב שגם עורו אסור בהנאהכא.

הגמרא מבררת לפי דעת אותם תנאים שדורשים את הכתוב 'ובעל השור נקי' לדרשות אחרות, מנין שעורו של שור הנסקל אסור בהנאה:
וְלָהָנָךְ תַּנָּאֵי דְּמַפְקִי לֵיהּ לְהַאי קְרָא לִדְרָשָׁה אַחֲרִינָא - ולאותם תנאים שדורשים מהפסוק 'ובעל השור נקי' דרשות אחרות, לשיטת רבי אליעזר בבבא קמא (מח:) פסוק זה נדרש **לְפטור** את הבעלים מֵחֲצִי **כּוֹפֶר**, ששור **תם** שהרג אדם, אינו משלם חצי כופר, ואין אומרים שדין כופר כדין תשלומי נזק, ששור מועד **משלם** נזק שלם ושור תם משלם חצי נזק, אלא מועד משלם כופר שלם, ותם אינו משלם כופר כלל. **וְלִדְמֵי וְוָלָדוֹת** - לפי דעת רבי יוסי הגלילי פסוק זה נדרש (סנ מג.) לומר ששור שנגח אשה הרה ויצאו וולדותיה, בעל השור אינו משלם את דמי הוולדותכב, **הֲנָאַת עוּרוֹ מְנָא לְהוּ** - מנין להם שהיא אסורהכג.

משיבה הגמרא, **נָפְקָא לְהוּ** - לומדים הם שהנאת עורו אסורה מֵהפסוק **'אֶת בְּשָׂרוֹ'**, שהמילה **'אֶת'** באה לרבות שאף דבר הַטָּפֵל **לִבְשָׂרוֹ** כעורו, אסור בהנאה כבשרו.

מוסיפה הגמרא לפרש, **וְאִידָךְ** - והתנא ששנה בברייתא לעיל שהדין שהנאת עורו אסורה נלמד מהפסוק 'ובעל השור נקי', לא למד דין זה מהמילה 'את' בשרו, משום ש**'אֶת' לֹא דָרִישׁ** - שלדעתו אין לדרוש דרשות מהתיבה 'את', וכדעת התנא המובאת להלן, שאין לדרוש דרשות מתיבת 'את'.

הגמרא מביאה את דעת התנא שסובר שאין לדרוש דרשות מתיבת 'את', ואת דעת התנא שחולק עליו בזה:
כִּדְתַנְיָא בברייתא, **שִׁמְעוֹן הָעַמְסוֹנִי, וְאָמְרִי לָהּ** [-ויש אומרים] שהיה זה **נְחֶמְיָה הָעַמְסוֹנִי, הָיָה דּוֹרֵשׁ כָּל 'אֶתִּים' שֶׁבַּתּוֹרָה**, שבאים לרבות שום דבר. **כֵּיוָן שֶׁהִגִּיעַ לְפסוק 'אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ תִּירָא'** (דנ"ס ו יג) **פֵּירַשׁ**, ולא דרש את תיבת 'את', לפי שהיה ירא לרבות שום דבר ולהשוותו למורא מהקדוש ברוך הואכד. וכיון שראה שתיבת 'את'

רש"י בבבא קמא (מח. ד"ה לאחר) נראה שהרגיש בקושיא זו, שביאר שמשמעות הכתוב היא שכיון שבא השור לידי סקילה, שוב לא יאכל את בשרו. וכיון שקודם שנגמר דינו לסקילה, עדיין לא בא השור לידי סקילה, אם כן הרי משמעות הכתוב היא שרק לאחר שנגמר דינו בשרו אסור באכילה, שאז בא לידי סקילה.

יט. לכאורה, מדוע הגמרא אומרת שמהפסוק 'ולא יאכל', לא משמע שהשור אסור בהנאה [ורק מהפסוק 'ובעל השור נקי' יש ללמוד כן], הרי לעולם יש לומר שגם מ'ולא יאכל' משמע שהשור אסור בהנאה, אלא שהיינו אומרים שפסוק זה בא לומר רק שאם סקל את השור בשרו אסור בהנאה [ולא כששחטו לאחר שנגמר דינו], ולכן צריך את הפסוק 'ובעל השור נקי', לומר שגם אם לא סקלו, אלא שחטו לאחר שנגמר דינו, אסור בהנאה. ויש לומר, שקושיית הגמרא כאן היא על פי דברי הגמרא בבבא קמא (מח.), שהגמרא שם מקשה על הברייתא (אוצר החכמה) המובאת כאן, מנין לברייתא שהפסוק 'ולא יאכל את בשרו' בא לומר שאם שחטו לאחר שנגמר דינו אסור באכילה, הרי אפשר לומר שאם שחטו לאחר שנגמר דינו באמת מותר באכילה, והפסוק 'ולא יאכל' וגו' בא לומר שאם סקלו אסור בהנאה, וכרבי אבהו שכל מקום שנאמר 'לא יאכל' משמע גם איסור הנאה. והגמרא שם תירצה, שאילו הפסוק היה בא רק לומר שאם סקלו אסור בהנאה, אם כן היה לפסוק לומר בפירוש 'לא יהנה', או 'לא יאכל' בלבד, בלא ההמשך 'את בשרו', וכיון שהפסוק כתב 'ולא יאכל את בשרו', משמע שבא לומר שאף אם עשאו לשור 'כעין בשר', כלומר ששחטו, אסור. וקושיית הגמרא כאן היא על פי דברי הגמרא בבבא קמא, שכיון שלא כתוב 'לא יהנה' או 'לא יאכל' בלבד, מוכח שהפסוק בא לומר שאם שחטו לאחר שנגמר דינו אסור. פני יהושע (ד"ה והרי), וחידושי מהר"י שפירא (ד"ה טעמא).

לכאורה קשה, מדוע הגמרא לא מתרצת שהפסוק 'ובעל השור נקי' בא לומר שמשעה שנגמר דינו של השור לסקילה, אסור בהנאה, גם בעודנו חי. וכתב השפת אמת (ד"ה להגמ) שמכאן ראיה לשיטת רבינו תם (הו"ד בתוספות סנהדרין עט: ד"ה נשור, ובתוספות זבחים ע: ד"ה מפילו), ששור הנסקל אינו נאסר בהנאה מחיים, ולכן אי אפשר לומר שהפסוק בא לומר שהשור אסור בהנאה גם בעודנו חי. וכתב שבאמת צ"ע לפי דעת הראשונים [ראה בתוספות סנהדרין וזבחים שם, ועוד] שחולקים על רבינו תם וסוברים ששור הנסקל נאסר בהנאה משעה שנגמר דינו לסקילה, גם בעודנו חי, מדוע הגמרא לא מתרצת שהפסוק בא לומר שהשור אסור מחיים.

כ. דברי הגמרא נתבארו על פי רש"י (ד"ה מיסור) שכתב שקושיית הגמרא היא גם על חזקיה וגם על רבי אבהו. אך הראש יוסף (נרש"י שם) כתב, שאפשר לפרש שקושיית הגמרא מהברייתא אינה אלא על חזקיה, אבל לשיטת רבי אבהו יש ליישב, שהברייתא כאן סוברת כרבי יהודה (לעיל כח:) שסובר שהפסוק שנאמר בנבילה (דברים יד כא) 'לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי', בא ללמד שלא הותרה אלא נתינת הנבילה לגר או מכירתה לנכרי ולא להיפך, ומבואר בגמרא לעיל (שם) שלשיטתו שאר איסורי אכילה מותרים בהנאה, ואין ללמוד שאסורים בהנאה ממה שהתיר הכתוב נבילה בהנאה, משום שהפסוק שנאמר בנבילה נצרך לגופו, לומר שלא הותרה אלא נתינה לגר ומכירה לנכרי. ואע"פ שהגמרא לעיל (שם) ביארה שלדעה זו שהכתוב בנבילה נצרך לגופו, דינו של רבי אבהו נלמד מהפסוק (שמות כג ג) 'לכלב תשליכון אותו' האמור לגבי טריפה, וממעטים, 'אותו' אתה משליך לכלב, אבל שאר איסורי אכילה אין אתה משליך לכלב, לפי שאסורים גם בהנאה, מכל מקום הברייתא כאן סוברת שפסוק זה בא ללמד על חולין שנשחטו בעזרה שאסורים בהנאה ולא על שאר איסורי אכילה, כמבואר לעיל (ע"ח) שלסוברים שחולין שנשחטו בעזרה אסורים מן התורה, פסוק זה בא ללמד על חולין שנשחטו בעזרה בלבד, ולא על שאר איסורים, ונמצא שלשיטת הברייתא אין לנו שום פסוק ללמוד ממנו את דינו של רבי אבהו. וראה עוד בדבריו וכן בשפת אמת (ד"ה והרי שור) [הובא בילקוט ביאורים], ליישובים נוספים לשיטת רבי אבהו.

כא. ואין להקשות שלא יכתב 'בשרו', וממילא לא יצטרך להכתב 'נקי', שכן 'בשרו' בא ללמדנו שאף לאחר ששחט את השור ונעשה בשר כשר, הרי הוא אסור באכילה. תוספות (ד"ה סלקא) על פי הגמרא בבבא קמא (מח.).

ומה שאמרו בברייתא לעיל שהדין שאם שחטו אסור באכילה נלמד מהמילים 'לא יאכל', היינו רק לפי ההוה אמינא ש'לא יאכל' משמע רק איסור אכילה, אבל לפי תירוץ הגמרא ש'לא יאכל' משמע גם איסור הנאה, אם כן פסוק זה נצרך ללמד ששור הנסקל אסור גם בהנאה, והדין שאם שחטו לאחר שנגמר דינו אסור בהנאה, נלמד מ'את בשרו', שמשמע שנאסר אף אם שחטו ועשאו כעין בשר, ו'בעל השור נקי' בא ללמד שאף העור אסור בהנאה. רבינו דוד וחידושי הר"ן (ד"ה סד"ח). [והוסיף הר"ן, שלפי זה כוונת הברייתא 'תלמוד לומר לא יאכל מגיד לך הכתוב שאם שחטו' וכו', היא שהלימוד הוא מהמילים 'את בשרו' שכתובות בהמשך הפסוק 'לא יאכל'. וכוונת הברייתא 'אין לי אלא באכילה' וכו', אינה שמ'לא יאכל' יש ללמוד רק איסור אכילה, שהרי למסקנא באמת לומדים מ'לא יאכל' אף איסור הנאה, וכאמור, אלא כוונת הברייתא היא 'אין לי אלא באכילה', כלומר לבשר ששייכת בו אכילה, אבל מנין שגם דבר שאי אפשר לאוכלו, ושייכת בו הנאה בלבד, אף הוא אסור, 'תלמוד לומר' וכו'].

כב. אדם שהכה אשה הרה ומחמת המכה הפילה וולדותיה, המכה חייב לשלם לבעל האשה את דמי הוולדות [והם ההפרש שבין שווי האשה כשפחה בעוד הוולדות במעיה, לבין שווי האשה לאחר שיצאו הוולדות. רש"י (שמות כא כב)]. ורבי יוסי הגלילי דורש מהפסוק 'ובעל השור נקי', שרק אדם חייב בדמי וולדות, אבל שור שנגח אשה הרה והפילה וולדותיה, בעל השור אינו משלם את דמי הוולדות [ואע"פ שפסוק זה מדבר בשור תם, הוא הדין למועד, לפי שלא חייב הכתוב במועד אלא במקום שחייב בתם, כמבואר בתוספות (ב"ק מב. ד"ה כמה - השני). רש"ש (ב"ק מח: נרש"י ד"ה שור), וראה בזה גם בחידושי רעק"א (ב"ק שם ד"ה פטור)].

רבי יוסי הגלילי חולק על האמור לעיל, וסובר ששור תם משלם חצי כופר, כמבואר בבבא קמא (טו.).

כג. לגמרא היה פשוט שגם תנאים אלו סוברים שהנאת עורו אסורה, ולכן הקשתה מהו המקור לדין זה לדעתם. שפת אמת (ד"ה ולהנ).

כד. רש"י (קידושין נ. ד"ה פירש). ובבבא קמא (מח: ד"ה שהגיע) כתב רש"י שהטעם שפירש, הוא משום שלא ידע מה לרבות עוד מפסוק זה.

הגמרא בקידושין (נ:) דורשת, נאמר (ויקרא יט ג) 'איש אמו ואביו תיראו', ונאמר 'את ה' אלהיך תירא', הרי שהשוה הכתוב מורא אב ואם למורא שמים. ולכאורה קשה, שאם כן יש לומר שהמילה 'את' שבפסוק 'את ה' אלהיך תירא', באה לרבות שיש לירא גם מאביו ומאמו. ויש לומר, שכיון שהתורה כבר הזהירה על מורא אב ואם בפסוק 'איש אמו ואביו תיראו', לא נח לגמרא לומר שהפסוק בא לומר שיש עשה

ואבר מן החי לבני נח. תימה כיון דנאכר מן החי של נכרי מיירי כדאמר בפ"ק דמסכת ע"ז (דף ו:[ט]) ומסקינן לה יושיט ולא קתני לה יתן ש"כ היכי דייק דשרי בהנאה אי לאו דאי"ל דכיון דנאכר היה אסור להושיט דאסור להשתכר בחיסורי הנאה אף על גב דליעבד שכרו מותר כדמשמע בפ' בתרא דמס' ע"ז (ד' סב.) מכל מקום אסור לכתחלה ובמנחם[ק] נמי אסור דמה שמחזיק לו העכו"ס טובה חשיב כמשתכר והא דאמר בסוף חלו מליחו' (ב"מ לב:) גבי מס היתה טעונה יין נסך אין זקוק לה ואי אמרת טעונה בעלי חייס לחורייתא אמאי אין זקוק לה אע"ג דחשיב כמשתכר בחיסורי הנאה ואסור אפילו בחנם מ"מ כיון דאינו מתכוון שיחזיק לו טובה ומשום לעגר בעל חייס חשיב כמו[ר] לא אפשר ולא מיכוון דשרי ח"ל אין זקוק לה משמע ליה אפילו בחנם לו טובה:

סלקא דעתך אמינא בשרו אין עורו לא. ות"ת ליתסוק מעורו ומבשרו ויש לומר דאיצטריך בשרו אע"ג דעבדיה כעין בשר ומלח לית ליה הא דרשה בפ' שור שנגח ד' וה' (ב"ק מא.) אתא לדרשה אחרינא מחרינא[ס]: **מנין** שלא יצבע. ות"ת כיון דנפקא לן לאסור בהנאה אמאי איצטריך לאסור בציעה והדלקה ואור"י דס"ד לבציעה לא חשיב הנאה אלא חזותא בעלמא כדאמר בהגוזל (בס קא. ושם) אהך דיעבד ולמ"ד[פ] אין שבח עליס בפת דשרי עליס בהדלקה הא דאסר קרא הכא היינו בשמן דהוי בעין כשדולק בגר אבל עליס נעשה גחלים והשלהבת בא מן הגחלים ושם תאמר אמאי איצטריך קרא גבי תרומה טמאה להחיר דדרשי'[ע] לך שלך תהא להסיקה אתת תבשילך דהכא[ב] איצטריך קרא למיסר ויש לומר דסלקא דעתך דלילף ממעשר הקל דאסר ניה הבער' דכתיב לא בערתי ממנו כדאמר בפ' במה מדליקין (שבת כה. ושם) ומה מעשר הקל אמרה תורה וכו':

לכם למ"ל לכדתניא. הקשה הר"י מקורבל אמאי איצטריך ג' עדיס ליכתוב תרי עדיס לבציעה והדלקה ועל כרחך אתי' לכם לנטוע לרבים דאי להיתר הדלקה אתא לא לכתוב לכם ולא אד מהנך עדיס ומאסור מלא יאכל בהנאה ואחד עדיס לבציעה והדלקה אין קרא לאסור ואין לומר דמלא יאכל משמע לאסור אפילו בציעה והדלקה ואי הוה כתיב לא יאכל ואד עדיס הוה אסרינן מלא יאכל כל הנאה ועדיס לשום דרשה והא דמנרכי' קרא לבציעה והדלקה היינו משום דכתיב לכם לכם משמע להתיר כל הנאה ולהכי אי הוה כתיב תרי עדיס ולכם הוה אסרינן הדלקה אי אפשר לומר כן דמלא יאכל לא שמעינן לבציעה דהא חזותא בעלמא הוא כדאמר בהגוזל (ב"ק קא. ושם):

ולחזקיה למאי הלכתא איתקש דם למים לכדר' חייא בר אבא דאמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן [פ] מנין לדם קדשים שאינו מכשיר שנאמר [א] לא תאכלנו על הארץ תשפכנו כמים דם שנשפך כמים מכשיר שאינו נשפך כמים אינו מכשיר. והרי אבר מן החי דכתיב [ב] לא תאכל הנפש עם הבשר ותניא [ג] רבי נתן אומר [ה] מנין שלא יושיט אדם כום יין לנזיר ואבר מן החי לבני נח ת"ל [ד] ולפני עור לא תתן מכשול הא לכלבים שרי שאני אבר מן החי דאיתקש לדם דכתיב [ב] רק חזק לבלתי אכול הדם כי הדם הוא הנפש ולחזקיה למאי הלכתא איתקש אבר מן החי לדם אמר לך דם הוא דאיתקש לאבר מן החי מה אבר מן החי אסור אף דם מן החי אסור ואי זה [ב] זה דם הקזה שהנפש יוצאה בו. והרי שור הנסקל דרחמנא אמר [ד] לא יאכל את בשרו [ג] ותניא [ג] ממשמע שנאמר [ד] סקול יסקל השור איני יודע שהיא נבלה ונבלה אסורה באכילה ומה ת"ל לא יאכל מגיד לך הכתוב שאם שחטו לאחר שנגמר (את) דינו אסור אין לי אלא באכילה בהנאה מנין ת"ל [ד] ובעל השור נקי מאי משמע שמעון בן זומא אומר כאדם שאומר לחבירו יצא פלוני נקי מנכסיו ואין לו [אבדה] בהם הנאה של כלום טעמא דכתב ובעל השור נקי דאי מלא יאכל איסור אכילה משמע איסור הנאה לא משמע לעולם לא יאכל איסור אכילה ואיסור הנאה משמע ובעל השור נקי להנאת עורו הוא דאתא ואיצטריך ס"ד אמינא לא יאכל את בשרו כתיב בשרו אין עורו לא קמ"ל ולהנך תנאי דמפקי ליה להאי קרא לדרשה אחרינא לחצי כופר ולדמי וולדות הנאת עורו מנא להו נפקא להו מאת בשרו את הטפל לבשרו ואידך [ה] את לא דריש [ס] כדתניא שמעון העמסוני ואמרי לה נחמיה העמסוני [ו] היה דורש כל אתים שבתורה כיון שהגיע [ה] לאת ה' אלהיך תירא פירש אמרו לו תלמידיו רבי כל אתים שדרשת מה תהא עליהן אמר להם כשם שקבלתי שכר על הדרישה כך אני מקבל שכר על הפרישה עד שבא ר"ע ודרש את ה' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים. והרי ערלה דרחמנא אמר [ו] ערלים לא יאכל ותניא [ז] ערלים לא יאכל אין לי אלא איסור אכילה [ד] מנין שלא יהנה ממנו שלא יצבע בו ולא ידליק בו את הנר ת"ל [ס] וערלתם ערלתו ערלים לא יאכל לרבות את כולם טעמא דכתב רחמנא וערלתם ערלתו ערלים הא לאו הכי הוה אמינא איסור אכילה משמע איסור הנאה לא משמע לעולם לא יאכל משמע בין איסור אכילה בין איסור הנאה ושאני התם דכתיב [ס] לכם ואצטריך סלקא דעתך אמינא הואיל וכתב לכם שלכם יהא קמשמע לן ואלא השתא דכתיבי הנך קראי לכם למה לי לכדתניא [ה] לכם לרבות את הנטוע לרבים

כיון שהגיע לאת ה' אלהיך תירא פירש. אבל מואהבת את ה' אלהיך לא פירש, דמאת דכתוב אצל מורא הקדוש ברוך הוא לא היה נראה לו לדרוש מורא בשר ודם. **[שיטמ"ק בשם הרא"ש, בבא קמא מא:]**
וה"ר ישעיה ז"ל תירץ,ומה שלא פירש מכי הגיע לואהבת את ה' אלהיך שהוא קודם, דאיכא למדרש ואהבת את עבודת ה' אלהיך. **[שיטמ"ק, בבא קמא מא:]** **כל אתים שדרשת מה תהא עליהן.** דכיון דמההיא לא נפקא לן מידי אם כן מאחריני נמי ליכא למדרש מידי. **[תלמיד הרו"פ, בבא קמא מא:]** **עד שבא רבי עקיבא ודרש את ה' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים.** ואיכא למידק א"כ מפני שיבה תקום למה לי תיפ"ל מהכא, י"ל דאי מהא הוה אמינא דוקא רבו דאמרינן מורא רבך כמורא שמים וא"נ רב מובהק אבל שאר ת"ח לא, כתב רחמנא מפני שיבה תקום כל שקנה חכמה. **[הרשב"א, בבא קמא מא:]**
הזכיר בכאן מורא לרב ולשמים שצריך לירוא אותם, כי מורא הרב יסוד מורא שמים הוא, על כי למדו תורה ולירוא את ה' אלהיו. **[רבינו יונה, אבות פ"ד מי"ב]** שכך מצינו המזלזל בכבוד הרב כאילו זלזל בכבוד השכינה, שכך מצינו שהשוה אותם הכתוב שאמר וידבר העם באלהים ובמשה (במדבר כא ה), ומצינו שהזהיר הש"י על מורא הרב שנאמר ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה (במדבר יב ח).
[מרכבת המשנה לר"י אלאשקר, אבות פ"ד מט"ו]

יג א סמג לאוין קמח: יד ב מיי' פ"ו מהלכות מאכלות אסורות הל' ג סמג לאוין קלו: טו ג מיי' פ"ד שם הל' כג סמג לאוין קלה: טז ד מיי' פ"י שם הל' ט סמג לאוין קמד טוש"ע י"ד סימן נלד סעיף ו: יז ה שם סעיף כה:

ולחזקיה דאמר כל איסור דלא כתיב ביה לא יאכל מותר בהנאה הרי דם דלא כתיב בהו לא יאכל למה לי למתני כמים למשריה הא שרי וקאי. ושני' לא אתא למשרי לדם בהנאה דהא פשיטא ולא צריך קרא ולא אתא לאשמעי' אלא האי מנין לדם קדשים שאינו מכשיר שאין אני קורא בו תשפכנו כמים אלא על המזבח: הרי **אבר מן החי** שנא' לא תאכל הנפש עם הבשר ותניא ר' נתן אומר מנין שלא יושיט אדם כוס לנזיר ואבר מן החי לבני נח כו'. **ולחזקיה למאי הלכתא איתקש לדם** אמר לך חזקיה הדם למד מן אבר [מן] החי שנאמר רק חזק לבלתי אכול הדם כי הדם הוא הנפש לא תאכל הנפש עם הבשר מה אבר מן החי אסור אף דם מן החי אסור להאכילו לבני נח ואיזה זה דם הקזה שהנשמה יוצא בו וענוש כרת: הרי שור הנסקל דכתיב ולא יאכל את בשרו וטעמא דכתיב ובעל השור נקי לאסרו אפי' בהנאה מכלל דלא יאכל איסור הנאה לא משמע וקשיא לתרוייהו. **ושנינן** לעולם מלא יאכל נפקא ליה אפילו איסורי הנאה והאי ובעל השור נקי מבעי ליה דאסור אפי' להנאת עורו כו'. **והרי** ערלה דכתיב ערלים לא יאכל כו' וקשיא לתרוייהו. **ושני'** לעולם לא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע ואצטריך סלקא דעתך אמינא הואיל וכתב שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל הוי אמינא שלכם הוא ומותר בהנאה קמ"ל הני קראי למיסר. **ואמרי' לכם מבעי ליה** לכדתניא לכם להביא

אהת 19/06/2018

ס] בדפו"י בחנם, ולפנינו ע"פ המהרש"ל: ב] צ"ל והכא (ב"ש), וכ"ה בכת"י:

ט) חולין [לג.] לו: לעיל טז. [כ.], ג) עבודה זרה ו., ג) בבא קמא מא. קדושין נו., ד) [קדושין נז. ניר שם: סוטה יז. בבא קמא מא: מנחות יא: בכורות ו: נדה לה:], ה) בבא קמא מא: קדושין נז. בכורות ו: [ע"ש], ו) [חגיגה יב.], ז) קדושין נו: בבא קמא קא., ח) סנהדרין דף נד., ט) דברים יב כא, י) אבות פרק ד מי"ב, כ) ברכות לו:, ל) [ע"ש בתוספות ד"ה מנין], מ) [לקמן דף כה:], נ) [בעבודה זרה לד:], ס) [לקמן כו:], ע) [שבת כה.].

א) לֹא תֹאכְלֶנּוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם:
[דברים יב, כד]

ב) רַק חֲזַק לְבִלְתִּי אֲכֹל הַדָּם כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר:
[דברים יב, כג]

ג) לֹא תְקַלֵּל חֵרֵשׁ וְלִפְנֵי עִוֵּר לֹא תִתֵּן מִכְשֹׁל וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ אֲנִי יְיָ:
[ויקרא יט, יד]

ד) וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה וָמֵת סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי:
[שמות כא, כח]

ה) אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ תִּירָא וְאֹתוֹ תַעֲבֹד וּבִשְׁמוֹ תִּשָּׁבֵעַ: [דברים י, כ]

ו) וְכִי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ וּנְטַעְתֶּם כָּל עֵץ מַאֲכָל וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ אֶת פִּרְיוֹ שָׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים לֹא יֵאָכֵל:
[ויקרא יט, כג]

מנין שלא יושיט אדם כום יין לנזיר ואבר מן החי לבני נח. דוקא נקיט הכי משום דלא בדילי מיניהו, ולאפוקי נבלה לישראל דבדיל מינה דכי שאיל לה יהבינן לה ניהליה ולא חיישינן דלאכילה בעי לה, וכן פירש ר"ת ז"ל.
[הריטב"א, עבודה זרה ו:]

שמעון בן זומא אומר. בעבור שלא נסמכו קראום בן עזאי ובן זומא.
[ספר יוחסין]
[מאמר ראשון]

כאדם שאומר לחבירו יצא פלוני נקי מנכסיו ואין לו בהם הנאה של כלום. פי' הנקי אם שטית, תצא רוחך ונפשיך מגופך וישאר הגוף בלא נפש, כדכתיב נקי כפים (תהלים כד, ד), ופירושו בלא עון כמו נקיות, וכן נקיון שינים (עמוס ד, ו), וכן יצא פלוני נקי מנכסיו (ב"ק מא.).
[הרמב"ן, קידושין סב.]

שבפסוק זה לא באה לדרשה, חזר בו משאר המקומות שדרש בהם תיבת 'את', שכשם ש'את' זה לא בא לרבות דבר, כך שאר 'את' שבתורה אינם באים לרבות דבר[כה].

ממשיכה הברייתא, **אָמְרוּ לוֹ תַּלְמִידָיו** לשמעון [או נחמיה] העמסוני, **רַבִּי, כָּל 'אֶתִּים' שֶׁדָּרַשְׁתָּ** עד עתה **מַה תְּהֵא עֲלֵיהֶן** - על דרשות אלו, וכי לחינם יגעת. **אָמַר לָהֶם** שמעון [או נחמיה] העמסוני לתלמידיו, **כְּשֵׁם שֶׁקִּבַּלְתִּי שָׂכָר עַל הַדְּרִישָׁה** של ה'אתים' שדרשתי עד עתה, **כָּךְ אֲנִי מְקַבֵּל שָׂכָר עַל הַפְּרִישָׁה** שפרשתי מלדרוש ה'אתים'[כו]. ומאותו זמן לא דרשו החכמים כל 'אתים' שבתורה. **עַד שֶׁבָּא רַבִּי עֲקִיבָא וְדָרַשׁ** גם את תיבת 'את' שבפסוק **'אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ תִּירָא'**, שבאה **לְרַבּוֹת תַּלְמִידֵי חֲכָמִים**, לומר שיהיה מורא רבך כמורא שמים[כז], וכיון שדרש 'את' זה, חזרו ודרשו גם שאר 'אתים' שבתורה.

נמצא, שהתנא ששנה בברייתא שהדין שהנאת עורו של שור הנסקל אסורה נלמד מהפסוק 'ובעל השור נקי', ולא מ'את' בשרו, סובר כשמעון [או נחמיה] העמסוני שנמנע מלדרוש כל 'אתים' שבתורה, ואילו התנאים האחרים שלמדו דין זה מהפסוק 'את' בשרו, סוברים כרבי עקיבא שדרש כל 'אתים' שבתורה.

הגמרא מקשה עוד על חזקיה ורבי אבהו ממה שצריכים ריבוי לאסור ערלה בהנאה:

מקשה הגמרא, **וַהֲרֵי עָרְלָה, דִּרַחֲמָנָא אָמַר** - שהתורה אמרה בו (ויקרא יט כג) 'וְכִי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ וּנְטַעְתֶּם כָּל עֵץ מַאֲכָל, וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ אֶת פִּרְיוֹ, שָׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים, **לֹא יֵאָכֵל**', **וְתַנְיָא** בברייתא, ממה שנאמר **'עֲרֵלִים לֹא יֵאָכֵל', אֵין לִי** ללמוד **אֶלָּא אִיסּוּר אֲכִילָה, מִנַּיִן שֶׁאַף לֹא יֵהָנֶה מִמֶּנּוּ** - מפרי הערלה, וכן **שֶׁלֹּא יִצְבַּע בּוֹ** - בערלה, כגון בקליפות אגוזים של ערלה[כח], **וְכֵן שֶׁלֹּא יַדְלִיק בּוֹ** - בשמן של זיתי ערלה[כט] **אֶת הַנֵּר, תַּלְמוּד לוֹמַר 'וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ** וגו' **עֲרֵלִים לֹא יֵאָכֵל'**, וממה שחזרה התורה שלשה פעמים על ענין הערלה, 'וערלתם' 'ערלתו' 'ערלים', **יש לנו לְרַבּוֹת אֶת כּוּלָּם** - כל

נוסף שמזהיר על מורא אב ואם. תוספות (ב"ק מג: ד"ה כיון). והתוספות בבכורות (ו. ד"ה פירצו) תירצו, ששמעון [או נחמיה] העמסוני סבר שמ'את' וגו' יש לרבות יראה הדומה ליראה מהקב"ה, וזה דבר שאי אפשר [והיינו שאם נרבה מ'את' מורא אב ואם, נמצא שבמורא אב ואם יש שני עשין, וכיון שבמורא מהקב"ה יש רק עשה אחד, אם כן יהיה מורא אב ואם חמור ממורא מהקב"ה, וזה דבר שאי אפשר. צאן קדשים (תוספות סה, ב"ד). וראה גם ביד דוד (תוספות סה)]. ולכאורה לפי דברי רש"י בקידושין שהטעם שפירש, הוא משום שהיה ירא לרבות שום דבר ולהשוותו למורא מהקב"ה, יש לומר שמטעם זה לא פירש שהפסוק בא לרבות מורא אביו ואמו, לפי שהיה ירא להשוות מוראם למורא מהקב"ה.

שמעון [או נחמיה] העמסוני פירש רק כשהגיע לפסוק 'את ה' אלהיך תירא', אבל כשהגיע לפסוק 'ואהבת את ה' אלקיך' (דברים ו ה) הקודם לו בסדר הפסוקים, לא פירש, משום שיש לומר שהמילה 'את' שבפסוק זה באה לרבות שכשם שמצוה לאהוב את הקב"ה כך מצוה לאהוב גם תלמידי חכמים. אבל מהמילה 'את' שבפסוק 'את ה' אלהיך תירא' לא רצה לרבות תלמידי חכמים, מפני שהיראה מהקב"ה היא יראת העונש, ואי אפשר להשוות לו תלמיד חכם לענין זה, שהרי אין השכר והעונש מסורים בידו. מהרש"א (ב"ק ד"ה כיון), בשם הגאון מהר"ש מפראג, וראה גם בתוספות הרא"ש (ד"ה כיון).

ובחדושי גור אריה (ד"ה כיון) ביאר, שכשהגיע ל'ואהבת' וגו' לא פירש, משום ששם יש לרבות תלמידי חכמים וכל אדם שהוא צדיק, שכשם שיש לאהוב את הקב"ה שהוא צדיק, כך יש לאהוב תלמיד חכם וצדיק. אבל לענין היראה, המורא מהקב"ה הוא מפני שהוא אלוקי, ואין דבר שדומה להקב"ה בזה, שנאמר שיש ליראה גם ממנו. ורבי עקיבא דרש לרבות תלמידי חכמים, שהם דומים להקב"ה בכך שיש להם מעלה נבדלת [והיינו שכשם שהקב"ה מובדל לגמרי מן החומר, כך התלמידי חכמים בדלים מן החומר, ואינם כשאר בני אדם], וכל שיש בו מעלה נבדלת ראוי ליראה ממנו.

כה. רש"י (ד"ה אמ). וביאר בראש יוסף (נרש"י סה), שרש"י פירש כן משום שמלשון הגמרא 'כיון' שהגיע וכו', משמע שכיון שהגיע לפסוק זה, חזר בו מכל דרשות ה'את' שדרש. ועוד, שמלשון הגמרא 'פירש', משמע שפרש וחזר בו מכל הדרשות, שאם לא כן היה לגמרא לומר שכיון שהגיע לפסוק זה לא דרשו.

כו. המהרש"א (קידושין מ"ב ע. ד"ה דריש) מפרש שכוונת שמעון [או נחמיה] העמסוני היא, שכשם שקיבל שכר על הדרישה, מפני שכיבד בכך את התורה, שהראה שאין בה שום אות מיותרת, כך יקבל שכר על הפרישה, שגם בה כיבד את הקב"ה, בכך שהראה שאין להשוות שום דבר ולרבות שיש ליראה ממנו כמו מהקב"ה [והוסיף, שרבי עקיבא שריבה שיש ליראה מתלמידי חכמים לא חשש לסברא זו, לפי שסבר שגם במורא מתלמידי חכמים, שהם לומדי התורה, יש כבוד להקב"ה ולתורתו].

וראה עוד בנתיבות עולם (נתיב התוכחה פ"ג) שלמד מדברי הגמרא שקיבל שכר על הדרישה אע"פ שלבסוף חזר בו, שכאשר אחד מן החכמים מפרש פירוש על איזה פסוק, ואותו פירוש נדחה לבסוף, אין עמלו בתורה לבטלה.

הקשה בבן יהוידע (ד"ה כסס), מדוע אמר 'כשם שקיבלתי' וכו', הרי קבלת השכר היא בעולם הבא, ואם כן עדיין לא קיבלו. ועוד הקשה, מדוע הזכיר את ענין השכר, וכי דרש את דרשותיו על מנת לקבל פרס. וביאר, שכיון שאמרו חז"ל (תנחומא פ"ד מ"ג) ששכר מצוה מצוה, והיינו שכאשר האדם מקיים מצוה, הקב"ה נותן לו מצוה נוספת כשכר על קיום המצוה הראשונה, והצדיקים מצפים לשכר זה, לכן חשב שלאחר שטרח לדרוש את תיבת 'את' הראשונה, נתן לו הקב"ה שכרו בכך שזיכהו לדרוש תיבת 'את' נוספת, וכן הלאה, ועל שכר זה אמר 'כשם שקיבלתי שכר' וכו', וכן הוא מקוה שהקב"ה יתן לו שכר זה גם על הפרישה, שיזכה לדרוש דרשות נוספות [וראה כעין זה בחתם סופר (ד"ה כסס)].

כז. רש"י (ד"ה לרבות). וכן שנינו באבות (סה מ"ג), שרבי אלעזר בן שמוע אומר, יהי מורא רבך כמורא שמים.

הקשו התוספות (ב"ק מג: ד"ה לרבות), אם כן, שהמילה 'את' באה לרבות תלמידי חכמים, מדוע צריך את הפסוק (ויקרא יט לב) 'מפני שיבה תקום' [ואע"פ שפסוק זה מדבר גם בזקן שאינו תלמיד חכם, כמבואר בקידושין (לג:), עדיין קשה מדוע צריך את המשך הפסוק 'והדרת פני זקן' לצוות על כבוד תלמידי חכמים, כמבואר בקדושין (סה) שאין זקן אלא מי שקנה חכמה. דבר משה (ב"ק סה תוס' תקלג)], והרי יש ללמוד דין זה מכאן [ואע"פ שהפסוק 'מפני שיבה תקום' מדבר על כבוד תלמידי חכמים, והפסוק 'את' מדבר רק על מוראם ולא על כבודם, מכל מקום לענין תלמידי חכמים שני דינים אלו נכללים במצוה אחת, ולא כמו בכיבוד אב ואם שלגביהם הן שתי מצוות, כמבואר בספר המצוות להרמב"ם (עשה רי ועשה ריח), ולכן הקשו התוספות מדוע צריך את שני הפסוקים. בשם הגרי"ז הלוי (פטנטיל, נכורות ו: ד"ה תם). וראה גם בחידושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם (ת"ת פ"ה הי"ג)]. ותירצו, שדברי הגמרא שלומדים מ'את' שיש ליראה מתלמידי חכמים, אמורים דווקא ברבו מובהק, שעליו שנינו (פאות פ"ד מי"ג) שיהיה מורא רבך כמורא שמים, או ברב מופלג בחכמה שהוא כעין רבו מובהק, אבל בשאר תלמידי חכמים לא נאמר דין זה, ולכן צריך את הפסוק 'מפני שיבה תקום', ללמד שיש לכבדם. וכתב באור חדש (ד"ה כדתניא), שבדברי רש"י הנ"ל שכתב שהמילה 'את' באה לרבות שיש ליראה מרבו, מבואר שסובר כדעת התוספות שמפסוק זה לומדים רק שיש ליראה מרבו, ולא שיש ליראה משאר תלמידי חכמים, ורש"י פירש כן כדי ליישב את קושיית התוספות מדוע צריך גם את הפסוק 'מפני שיבה תקום'. וכן כתב בדבר שמואל (ד"ה כתב).

שמעון [או נחמיה] העמסוני פירש ולא רצה לרבות תלמידי חכמים, משום שסבר שכיון שהמילה 'את' נאמרה בסמוך לדין יראה מהקב"ה, מסתבר שבאה לרבות יראה שהיא בדומה ליראה מהקב"ה, ולא יראה מתלמיד חכם, שאינה דומה ליראה מהקב"ה. רשב"א (קידושין נז. ד"ה עד). והמהרי"ל (שו"ת, סי' ח) כתב, ששמעון [או נחמיה] לא רצה לרבות תלמידי חכמים, משום שרחוק מן הדעת שיש ליראה מבשר ודם. ועוד, שחשש שאם יאמר שהפסוק מרבה שיש ליראה משום דבר, יבואו לטעות ולומר כאילו שתי רשויות הן ח"ו, ויעשוהו עבודה זרה, כיון שהתורה ציותה ליראה ממנו. והוסיף, שאע"פ שכתוב (ויקרא יט ג) 'איש אמו ואביו תיראו', ואביו ואמו הם בשר ודם, יש לומר, שלגבי אביו ואמו אין חשש שישתחוה להם לשם אלוהות [וכמו שכתבו התוספות (יבמות ו: ד"ה יכול), שדווקא לגבי בית המקדש הגמרא (סה) אומרת 'יכול ממקדש אתה מתירא', משום שהוא דבר שבקדושה, וצריך פסוק לומר שלא ישתחוה לו לשם אלוהות, אבל באביו ואמו לא צריך לכך פסוק], אבל תלמידי חכמים, שהם דבר שבקדושה מחמת דברי תורה שבלבבם, אם היינו אומרים שהפסוק בא לרבות תלמידי חכמים, היו באים לכלל טעות ולעשותם עבודה זרה [שהרי רק לגבי מקדש התורה מיעטה שלא ליראה ממנו משום אלוהות, ולא לגבי תלמידי חכמים], ולכן פירש ולא רצה לרבותם. אבל רבי עקיבא חידש שהפסוק מרבה שיש ליראה מתלמידי חכמים, ואין לחשוש שמא יטעו בהם, שכיון שהפסוק 'את' שבא לרבות תלמידי חכמים כתוב בסמוך למורא מהקב"ה, משמע שהם טפלים אל הקב"ה, ומורא הקב"ה הוא למעלה ממורא תלמידי חכמים שהם בשר ודם, ולכן אין חשש שיבואו לעשותם עבודה זרה. וראה עוד במה שהובא ליעיל בשם המהרש"א והגור אריה, שבדבריהם נתבארו טעמים נוספים מדוע שמעון [או נחמיה] העמסוני לא רצה לרבות תלמידי חכמים.

כח. קליפות הפרי אסורות כמו פירות הערלה עצמם, משום שהם שומר לפרי. רש"י (ד"ה ולא ילפינן). דין זה נלמד מייתור הכתוב 'את פריו', לרבות את הטפל לפרי, והיינו הקליפות שהם שומר לפרי. גמרא ברכות (לו:).

איסור ההנאה מפירות ערלה הוא דווקא כשצובע בקליפות הפרי שאינן עומדות לאכילה, והדרך לצבוע בהן, אבל אין איסור מן התורה לצבוע בפרי עצמו העומד לאכילה, משום שזה נחשב שלא כדרך הנאה, ולהלן (כד:-כה:) מבואר שאין איסור תורה ליהנות שלא כדרך הנאתו. פני יהושע (נרש"י ד"ה ולא) בביאור כוונת רש"י. אמנם הביא שבירושלמי (ערלה פ"ג ה"ו) מבואר, שאף שאין איסור לאו כשנהנה מפרי ערלה שלא כדרך הנאתו, מכל מקום יש בזה איסור עשה. ופירש, שהירושלמי סבר שמה שדרשו בברייתא מ'וערלתם ערלתו', והייתור לאסור צביעה, בא לרבות איסור עשה על הנאה שלא כדרכה, והיינו כשצובע בפרי עצמו.

כט. רש"י (ד"ה ולא ילפינן). להלן (כו:) נחלקו תנאים באופן שהסיק תנור בעצים האסורים בהנאה, כגון בקליפות של פירות ערלה, אם הם אוסרים את הפת שנאפה בהיסק זה. ומבארת הגמרא שם בטעם המתירים, לפי שהם סוברים ש'אין שבח עצים בפת', דהיינו שהשבח של אפיית הפת אינו בא מחמת העצים האסורים, לפי שבשעת ההסקה העצים מתבערים, וההנאה של ההיסק הוא רק לאחר שהעצים כבר נעשים גחלים, והאיסור

ואבר מן החי לבני נח. תימה כיון דנאכר מן החי של נכרי לא יושיט ולא קתני לה יתן ח"כ היכי דייק דשרי בהנאה אי לאו דכתיב עור וי"ל דכיון דנאכר היה אסור להושיט לאסור להשתכר בחיסורי הנאה אף על גב דליעבד שכרו מותר כדמשמע בפ' בתרא דמס' ע"ז (ד' סג.) מכל מקום אסור לכתחלה ובמנחם[ע] נמי אסור דמה שמחזיק לו העכו"ס טובה חשיב כמשתכר והא דאמר בסוף חלו מליחו' (ב"מ לב:) גבי מס היתה טעונה יין נסך אין זקוק לה ואי אמרת טעונה בעלי חייס לחורייתא אמאי אין זקוק לה מע"ג דחשיב כמשתכר בחיסורי הנאה ואסור אפילו בחנם מ"מ כיון דאינו מתכוון שיחזיק לו טובה ומשוס לער בעל חיים חשיב כמו[מ] לא אפשר ולא מיכוון דשרי ח"י אין זקוק לה משמע ליה

כל שעה פרק שני פסחים

מיני ההשתמשות, הנאה, צביעה והדלקה, מלבד איסור אכילה[ל]. מסיקה הגמרא את קושייתה, **טַעֲמָא** - הלא מוכח מדברי הברייתא שהטעם שערלה אסורה בהנאה הוא רק משום **דִּכְתַב רַחֲמָנָא** 'וַעֲרַלְתֶּם', 'עָרְלָתוֹ', 'עֲרֵלִים', **הָא לָאו הָכִי** - אבל אילו לא היה ריבוי מיוחד לאסור ערלה בהנאה, **הַוָה אָמִינָא** - הייתי יכול לומר שמהפסוק 'לא יאכל' **אִיפּוּר אֲכִילָה מַשְׁמַע**, אבל **אִיפּוּר הֲנָאָה לָא מַשְׁמַע**, וקשה בין על חזקיה ובין על רבי אבהו, שלדעת שניהם 'לא יֵאָכֵל' משמעו אף איסור הנאה.

מתרצת הגמרא, **לְעוֹלָם**, בכל מקום שנאמר **'לֹא יֵאָכֵל', מַשְׁמַע בֵּין אִיפּוּר אֲכִילָה וּבֵין אִיפּוּר הֲנָאָה, וְשָׁאנִי הָתָם** - ושונה הדבר שם בערלה, שלולא הריבוי לא היינו לומדים איסור הנאה מהכתוב 'לא

יאכל', כיון **דִּכְתִיב** 'שלש שנים יהיה **לָכֶם** ערלים', **וְלכן אִצְטְרִיךְ** - צריך את הריבוי לאסור בהנאה, **דְּלָקָא דַּעְתָּךְ אָמִינָא** - שהיה עולה בדעתך לומר, **הוֹאִיל וְכָתַב** 'לָכֶם', יש ללמוד מכך שפרי הערלה **שֶׁלָּכֶם יְהֵא** ליהנות ממנו, **קָמַשְׁמַע לָן** ייתור הכתוב 'וערלתם', 'ערלתו', 'ערלים', שהוא אסור אף בהנאה.

שואלת הגמרא, **וְאֶלָּא הַשְׁתָּא דִּכְתִיבִי הָנָךְ קְרָאֵי** - מאחר שכתבה התורה ייתורים אלו בפסוק ללמוד מהם שערלה אסורה בהנאה, אם כן מה שנאמר **'לָכֶם'** בערלה **לָמָּה לִי** - מה למדנו מכך.

מבארת הגמרא, **לְכִדְתַנְיָא** - תיבה זו באה ללמדנו את הדין ששנינו בברייתא, **'לָכֶם', בא לְרַבּוֹת אֶת** האילן **הַנָּטוּעַ**

אוצר החכמה

כבר כלה [שהרי ערלה הוא מאיסורי הנאה הנשרפים, כמו ששנינו בתמורה (לג:), וכל הנשרפים אפרם מותר כמבואר בברייתא (להלן מ:)]. ולשיטה זו שהפת מותרת, כתבו התוספות (ד"ה מנין) שהאיסור להדליק נר בערלה, הוא רק בשמן של פרי ערלה, מכיון שהנאת ההדלקה היא בעוד שהשמן בעין [שבשעה שהנר דולק עדיין יכול לקחת את השמן ולהשתמש בה לתשמיש אחר, מה שאין כן כשמבעיר עצים שאינו יכול עוד להשתמש בהם. מאירי (ד"ה ערלה)], אבל בקליפות של פירות ערלה מותר להדליק [מן התורה], כיון שההנאה מהעצים באה רק לאחר שנעשים גחלים.

ומדברי התוספות מבואר, שלדעת הסוברים שכשאפה פת בהיסק של קליפות ערלה הפת מותרת, הוא הדין שמן התורה מותר לכתחילה להסיק את התנור ולהדליק נר בעצים אלו. שפת אמת (נמוק' ד"ה מנין). וראה שם שביאר מהיכן דייקו התוספות לומר כן.

ל. אף שהתרבה איסור הנאה, צריכים לרבות גם איסור מיוחד לצביעה וגם להדלקה, לפי שהיה מקום לומר שצביעה אינה נחשבת הנאה, משום שאין בה אלא מראה בעלמא. וכן היה מקום לומר שהדלקה מותרת, משום שמצות הערלה בשריפה, והיינו אומרים שמותר ליהנות ממנה תוך כדי קיום מצות ביעורה. תוספות (ד"ה מנין). ורבינו דוד (ד"ה מנין) ביאר בשם רבינו תם, שהיה מקום לומר שהמים היוצאים מפירות הערלה כבר כלה [שהרי ערלה הוא מאיסורי הנאה הנשרפים, כמו ששנינו בתמורה (לג:), וכל הנשרפים אפרם מותר כמבואר בברייתא (להלן מ:)]. ולשיטה זו שהפת מותרת, כתבו התוספות (ד"ה מנין) שהאיסור להדליק נר בערלה, הוא רק בשמן של פרי ערלה, מכיון שהנאת ההדלקה היא בעוד שהשמן בעין [שבשעה שהנר דולק עדיין יכול לקחת את השמן ולהשתמש בה לתשמיש אחר, מה שאין כן כשמבעיר עצים שאינו יכול עוד להשתמש בהם. מאירי (ד"ה ערלה)], אבל בקליפות של פירות ערלה מותר להדליק [מן התורה], כיון שההנאה מהעצים באה רק לאחר שנעשים גחלים.

ומדברי התוספות מבואר, שלדעת הסוברים שכשאפה פת בהיסק של קליפות ערלה הפת מותרת, הוא הדין שמן התורה מותר לכתחילה להסיק את התנור ולהדליק נר בעצים אלו. שפת אמת (נמוק' ד"ה מנין). וראה שם שביאר מהיכן דייקו התוספות לומר כן.

ל. אף שהתרבה איסור הנאה, צריכים לרבות גם איסור מיוחד לצביעה וגם להדלקה, לפי שהיה מקום לומר שצביעה אינה נחשבת הנאה, משום שאין בה אלא מראה בעלמא. וכן היה מקום לומר שהדלקה מותרת, משום שמצות הערלה בשריפה, והיינו אומרים שמותר ליהנות ממנה תוך כדי קיום מצות ביעורה. תוספות (ד"ה מנין). ורבינו דוד (ד"ה מנין) ביאר בשם רבינו תם, שהיה מקום לומר שהמים היוצאים מפירות הערלה וראויים לצביעה לא יהיו אסורים מן התורה, משום שאין הם אלא כמים סתם [כמו שאמרו להלן (מ:) שאין חייבים מן התורה על שתיית משקין של כל הפירות מלבד של זיתים וענבים]. וכן היינו אומרים שאין דרך הנאתו של שמן אלא באכילה, והדלקה בשמן אינה נחשבת כדרך הנאתו. ולכן הוזקקה הברייתא לרבות הן הנאה והן צביעה והן הדלקה. ובתוספות הרשב"א (ד"ה מנין) הביא בשם רבינו תם, שהריבוי בצביעה בא לענין צובע במי תותים ורימונים שאין דרך לצבוע בהם. והריבוי בהדלקה בא לענין מדליק בשמן שאינו עומד להדלקה. וכן הביאו בשמו התוספות בבבא קמא (קמ. ד"ה ולמ) [אך הקשו על דבריו, שבגמרא (נ"ק סט) מבואר, שהחידוש באיסור הצביעה הוא משום שאין זה אלא מראה בלבד שאין בו ממשות].

והתוספות רי"ד (נ"ק סט ד"ה מנין) כתב, שהייתורים לאסור אף צביעה והדלקה בערלה, באו לאסור את ההנאה מבגד שנצבע בקליפות של ערלה ומנר שדולק בשמן של ערלה, שממה שריבתה התורה לאסור את הפרי עצמו בהנאה, עדיין לא היינו לומדים איסור הנאה אלא על הפרי עצמו ולא על הנאה בהנעשה ממנו, כגון ההשתמשות בהאור שיוצא על ידי הדלקה בשמן, או ההשתמשות בבגד שנצבע במה שיוצא מפרי של ערלה, שאין בבגד זה אלא מראה בלבד ולא ממשות של איסור.

לְצורך הָרַבִּים, כגון אילן הנטוע באמצע הדרך לצורך העוברים ושבים[א], שאף בו נוהג איסור ערלה. רַבִּי יְהוּדָה חולק **ואומֵר**, שהכתוב 'לכם' בא לְהוֹצִיא אֶת האילן הַנָּטוּעַ לָרַבִּים מאיסור ערלה ולהתירו. ונמצא שבין לדעת תנא קמא ובין לדעת רבי יהודה, הכתוב 'לכם' אינו בא להתיר ערלה בהנאה, אלא להורות את דין אילן הנטוע לרבים.

הגמרא מבארת את מחלוקתם של תנא קמא ורבי יהודה בדין אילן הנטוע לרבים:

שואלת הגמרא, מַאי טַעְמָא דְתַנָּא קַמָּא הדורש מהכתוב 'לכם' לאסור אילן הנטוע לרבים. מבארת הגמרא, משום דִּכְתִיב בתחילת הפסוק המדבר מדין ערלה 'וּנְטַעְתֶּם כָּל עֵץ מַאֲכָל' (ויקרא יט כג), ולשון 'ונטעתם', עץ הנטוע לְיָחִיד מַשְׁמַע, שדרך היחידים לנטוע עצים[ב], ואילו עץ הנטוע לָרַבִּים לֹא מַשְׁמַע מפסוק זה לחייב בערלה, שהרי אין דרך רבים לנטוע עצים[ג], וממה שבהמשך הפסוק כָּתַב רַחֲמָנָא 'לָכֶם', יש לנו ללמוד לְהָבִיא [-לרבות] ולאסור אף אֶת הַנָּטוּעַ לָרַבִּים.

מבארת הגמרא את טעמו של רבי יהודה:

וְרַבִּי יְהוּדָה סובר, שהכתוב 'וּנְטַעְתֶּם', מַשְׁמַע בֵּין כשהוא נטוע לָרַבִּים, כיון שנאמר בלשון רבים, וּבֵין כשהוא נטוע לְיָחִיד, שהרי הכתוב מדבר לכל יחיד ויחיד הנוטע אילן. וְכן תיבת 'לָכֶם' שבהמשך הפסוק, בֵּין עץ שנטע יָחִיד וּבֵין עץ שנטעו לצורך רַבִּים מַשְׁמַע[ד], הָוֵי - נעשו שני כתובים אלו, המרבים עץ שנטוע לרבים לחייבו בערלה, רִבּוּי אַחַר רִבּוּי, וְכלל הוא שֵׁאֵין רִבּוּי אַחַר רִבּוּי אֶלָּא לְמַעֵט - כשריבתה התורה לדבר אחד פעמיים, בא הריבוי הנוסף למעט את אותו הדבר[ה], ולפיכך מתמעט אילן הנטוע לרבים מאיסור ערלה.

★

הגמרא מקשה עוד על רבי אבהו מתרומה המותרת בהנאה לזר:

מקשה הגמרא, וַהֲרֵי תְּרוּמָה, דְּרַחֲמָנָא אָמַר - שהתורה אמרה (ויקרא כב י) 'וְכָל זָר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ', ולדעת רבי אבהו היה לנו לאסור התרומה לזר אף בהנאה, וְאף על פי כן תְּנַן - שנינו בעירובין (כו:), מְעָרְבִין עירובי תחומין לְנָזִיר בְּיַיִן, אף שהוא[ו] אסור בשתיית יין, והיינו משום שבידו להישאל על נזירותו ולהיות מותר ביין, ועל כן נחשב היין כסעודה הראויה לו, וְכן מערבין עירוב תחומין לְיִשְׂרְאֵל בְּמאכל תְּרוּמָה, הואיל ובידו להישאל על התרומה, ותחזור להיות טבל ויחזור ויתרום חלק אחר ממנה, והשאר יהיה ראוי לו לאכילה[ז]. ולדברי רבי אבהו, איך התירו לישראל לערב בתרומה, הרי התרומה אסורה לו בהנאה, וכשמערב בה הרי נהנה ממנה בזה שמתיר לעצמו לצאת מחוץ לתחום[ח].

מתרצת הגמרא, אָמַר רַב פָּפָּא, שָׁאנִי הָתָם בתרומה, דְּאָמַר קְרָא - שאמר הכתוב (במדבר יח כט), 'וְנֶחְשַׁב לָכֶם תְּרוּמַתְכֶם'[ט], והלשון 'תרומתכם' משמעה שֶׁלָּכֶם תֶּהֱוֵא ליהנות בה. ולכן אף לדעת רבי אבהו, תרומה מותרת בהנאה לישראל, ויכול לערב בה.

הגמרא מבררת לדעת חזקיה למה נצרך הכתוב 'תרומתכם':

שואלת הגמרא, וְאִידָךְ - וחזקיה הסובר ש'לא יֹאכַל' אינו כולל איסור הנאה, מה ידרוש מהכתוב 'תרומתכם', הלא גם לולי דרשה זו מותרת

א. **רש"י** (ד"ה לרבים). והקשו התוספות (ד"ה נטוע), הלא שנינו במסכת ערלה (פ"ג מ"ג), הנוטע 'לרבים' חייב [בערלה], ורבי יהודה פוטר, ובהמשך (שם) שנינו, הנוטע 'ברשות הרבים' חייב בערלה. הרי שנוטע לרבים ונוטע ברשות הרבים שני עניינים שונים הם. וכתבו הפני יהושע (נמוק' שם, נמוקי הרמב"ן) והראש יוסף (נרש"י שם) ביישוב דברי רש"י, שהנוטע לרבים היינו רק כשמתקיימים שני תנאים, הן שנוטע לצורך רבים והן שהנטיעה היא ברשות הרבים, ובזה מחייבים חכמים בערלה ורבי יהודה פוטר. והנוטע ברשות הרבים, היינו שנטע ברשות הרבים לצורך היחיד, ובזה לדברי הכל חייב בערלה. וכן כשנטע ברשות היחיד לצורך הרבים חייב בערלה לדברי הכל.

והתוספות פירשו, שנטוע לרבים היינו הנוטע ברשות היחיד לצורך הרבים [ומפקיר את הנטיעה לרבים. חידושי הר"ן (לעיל כג: ד"ה להפיק)], אבל נוטע ברשות הרבים לדברי הכל חייב בערלה. ונראה מדבריהם, שהנוטע ברשות הרבים שחייב בערלה, היינו בנוטע לצורך עצמו, אבל בנוטע ברשות הרבים לצורך הרבים [שיש בזה שתי חסרונות, גם ברשות הרבים וגם לצורך הרבים] לדברי הכל פטור מערלה, שהרי בנוטע ברשות היחיד לצורך הרבים נחלקו, שלדעת תנא קמא חייב בערלה, ורבי יהודה פוטר אפילו כשנטע ברשות היחיד, אבל כשנטע ברשות הרבים לצורך הרבים לדברי הכל פטור. וכן פירש הפני משה בדברי הירושלמי (ערלה פ"ג ה"ג).

באופן נוסף ביאר הפני יהושע (שם) את דברי רש"י, שמה שכתב 'באמצע הדרך לכל עובר', היינו שנטע את האילן בקצה רשותו לצד הדרך, ונופו נוטה לרשות הרבים ומסתמא נוטלים העוברים והשבים מהפירות, ובזה נחלקו רבי יהודה וחכמים. ולפי זה, אין כל מחלוקת בין רש"י להתוספות, שגם לרש"י מדובר שנטע את האילן ברשות היחיד.

ב. **ומה** שנאמר 'ונטעתם' בלשון רבים, היינו לכל בני ישראל, לכל אחד ואחד מהם כשנוטע עץ. רש"י (ד"ה ונטעתם).

ג. **רש"י** (שם). וכלל גדול הוא בכל התורה, שאין התורה מדברת אלא על דברים שנעשים כדרך עשייתם. וכשם שבכל איסורי אכילה והנאה, אין בכללם אלא האוכל והנהנה כדרך אכילתו והנאתו. קובץ שעורים (סוף סו).

ד. **כשנאמרת** הלשון 'בין כך ובין כך', נוקטים את הדבר המחודש בתחילה ואת הפשוט בסוף, כמו שכתב הסמ"ע (סוסן משפט סי' עג סק"ז). ולכן בתיבת 'ונטעתם' שמובנת יותר על יחיד, שהרי דרך היחיד לנטוע, נקטה הגמרא קודם רבים, שזהו הדבר המחודש. ובתיבת 'לכם' שמובנת יותר על הרבים [אלא שאפשר לפרשו גם על יחיד, שהכתוב מדבר על כל אחד מישראל], נקטה קודם יחיד. נמוקי הגרי"ב (ד"ה ונטעתם).

ה. **כך** ניתנה התורה לדרוש במדת ריבוי, שאם ישנם שני ריבויים על דבר אחד, משמעותם למעט. ואף שלולי שניהם היה דבר זה מתמעט ממילא, מכל מקום הוצרכה התורה למעטו באופן מפורש, משום שהיה אפשר לדרוש בדרשה אחרת כלשהי לרבות את הדבר, ולכן פירשה התורה למעט דבר זה, על ידי ריבוי אחר ריבוי. כללי הגמרא (מהר"י קמרו) בהליכות עולם (שער ריבוי פ"ד ד"ה דין ריבוי) על פי התוספות ביומא (ס. ד"ה תרי).

ו. **אסור** לצאת בשבת מחוץ לתחום, שהוא אלפיים אמה מחוץ למקום ששבת בו או מחוץ לעירו. ואם רצה לצאת בשבת יותר משיעור זה, תיקנו חכמים שיעשה עירוב תחומין מערב שבת, והיינו שמניח דבר מאכל בערב שבת לפני גבול האלפיים אמה המותרים לו, ועל ידי כך נחשב שהוא קבע שם את דירתו, ומשם ואילך יוכל ללכת אלפיים אמה נוספים. רש"י (עירובין כו: ד"ה חוץ).

ז. **רש"י** (ד"ה מערבין). במסכת עירובין (כו:) נחלק סומכוס על דין זה, וסובר שרק לנזיר מערבין ביין, אבל לישראל אין מערבין ביין, לפי שיכול להישאל על נזירותו, אבל לישראל בתרומה אין מערבין, שאף שיכול להישאל על התרומה, מכל מקום כיון שגם כשיחזור ויישאל על התרומה, יהיה אסור לו לאכלה, כיון שהיא תחזור להיות טבל, ואינו יכול להפריש ממנו בשבת, ואף לא בבין השמשות של כניסת השבת, לפי שחכמים אסרו להפריש תרומות ומעשרות בשבת, וסומכוס סובר שאף בבין השמשות של כניסת השבת אסור לעשות זאת, ולכן אין מערבין לישראל בתרומה. וביאר רש"י כאן בדעת חכמים הסוברים (שם כו:) שאף ישראל יכול לערב בתרומה, שדעתם שגם בתרומה יוכל להשתמש בדרך היתר, והיינו על ידי שיישאל על התרומה, ויפריש עליה תרומה ומעשר ממנה בעצמה. ובפשטות כוונתו שחכמים החולקים על סומכוס סוברים שאף שבשבת אין מפרישין תרומות ומעשרות, בבין השמשות של כניסת השבת יכול להפריש [כדעת רבי (שם לג.) שלא גזרו על שבות בבין השמשות], ולפיכך יש לו דרך של היתר לאכול מעירוב זה בבין השמשות של כניסת השבת, ודי בכך כדי שהעירוב יתיר לו את התחום לכל השבת.

אכן בעירובין (כח.) מבואר טעם אחר, בדעתם של חכמים הסוברים שמערבים לנזיר ביין ולישראל בתרומה, לפי שאף שלהעושה העירוב בעצמו אין זה ראוי למאכל, מכל מקום כיון שהוא ראוי לאנשים אחרים, שהיין ראוי לכולם [מלבד להנזיר עצמו] והתרומה ראויה לכהנים, יכול לערב בהם אף מי שאסור לו לאכול מהם. והתוספות כאן (ד"ה מערבין) הביאו טעם זה. ורבי עקיבא איגר (על המשנה עירובין פ"ג מ"ח סוף כ) הניח את דברי רש"י בתימה, שפירש שלא כדברי הגמרא.

והחתם סופר (ד"ה והרי) יישב דברי רש"י, שסבר שאם התרומה אינה ראויה לו, ומה שמועילה לעירוב הוא רק משום שראויה לאחרים, לא היתה הגמרא מקשה על מה שמותר לערב בה שהלא הוא נהנה ממנה בזה שיכול ללכת למקום שהוא רוצה, משום שהנאה זו נחשבת שלא כדרך. אמנם כיון שהוא עצמו יכול להשתמש בתרומה זו על ידי שיישאל עליה, נמצא שהוא קובע את דירתו במקום שמניח את העירוב, שזה עיקר טעם עירוב, שליבו של האדם הוא במקום שבו מונחת סעודתו, ודעתו לשבות שם, וזה נחשב דרך הנאתו של המאכל, ולכן מקשה הגמרא כיצד יכול לערב בתרומה. וראה בילקוט ביאורים דרך נוספת ביישוב שיטת רש"י בשם האחיעזר (מ"ג סי' פג אות יז). וראה גם בתפארת ירושלים (משנה עירובין שם) ביישוב דברי רש"י.

ח. **קושיית** הגמרא היא למאן דאמר 'מערבין אף לדבר הרשות', אבל למאן דאמר 'אין מערבין אלא לדבר מצוה' אין העירוב נחשב להנאה, שכן מצוות לאו ליהנות ניתנו. תוספות (ד"ה מערבין). ויש להוכיח מדבריהם, שמותר לכתחילה להשתמש באיסורי הנאה לצורך מצוה, משום טעם זה שמצוות לאו ליהנות ניתנו, שהרי בלשון המשנה מבואר שמערבים לכתחילה בתרומה. שדי חמד (כללים, מערכת המ"ם כלל נה ד"ה מצות).

ט. **פסוק** זה נאמר בתרומת מעשר שנותנים הלויים לכהנים מהמעשר שלהם, והוא הדין לתרומה גדולה שמוטל על כל ישראל להפריש מטבלם, שהוקשו שתי תרומות אלו זו לזו, שכן נאמר בכתוב 'ונחשב לכם תרומתכם כדגן מן הגורן וכמלאה מן היקב', כלומר תרומה זו תיחשב כתרומה גדולה. רש"י (ד"ה תרומתכם).

כל שעה פרק שני פסחים כג.

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) [נדה קמא דף מה:], ע) עירובין כו: [כח.], ג) קדושין נז:, ד) מנחות עא., ה) שביעית [פרק ז משנה ד], ו) [לקמן כח: לב.], ז) [לעיל ה: וש"נ], ח) [עיין תוספות לעיל כב. ד"ה וכ' שמעון], ט) עירובין ל:, י) ביצה דף יג:, כ) במדבר ו יח, ל) ויקרא כג י, מ) דברים טז ד, נ) מנחות דף ו:, ס) ויקרא ג יז, ע) [ועיין תוספות מנחות עא: ד"ה לימול], פ) צ"ל פ"ז ה"א (יפה עינים), צ) ל ע"ב.

הגהות הב"ח

(ס) רש"י ד"ה טעמא לילי וכו' דאי לאו:

גליון הש"ס

גמ' תמה על עצמך היאך חמץ. היינו היכך אתה אומר ממך אמסור בהגאה וכן ממה על עצמך היכך מוספת בגדה שם ע"ש תום' שם ד"ה כך ממכו בפד"ה: תום' ד"ה נזרו. ואינו מגיה על נזירות אביו. ק"ל הא לר"י ור"ת דס"ל נפ"ד דנזיר ג) דכל ענין מגלח על נזירות אביו ס"ל יהא מוכח מדאיצטריך נזרו דלא יאכל אסור בהגאה כמשמע ות"ל היכך אסור ממרי דס"ל מולין שנשחטו בעזרה לר"י ור"ע:

הגהות וציונים

ג] "ורבי יוסי הגלילי לטומאה וכו' לאיסור ולהיתר" ליתא בכת"י ובדפו"י והמהרש"ל הוסיפו, ועיין פנ"י: ג] נראה דיש להוסיף **ואידך** על נזרו וכו' (וכ"ה בתוס' הרא"ש ובתוס' שאנץ, וכן נוסף נוסח זה בגמ' בכמה כת"י, עי' דק"ס אות י וע"ע תוס' חכמי אנגליה): ג] צ"ל **ויאביך** (מלא הרועים): ז] בתרומת הדשן (סי' ר) מביא גליון תוס' דההיא דרשה דיהיו אינה אלא אסמכתא. ועי' ט"ז יו"ד סי' קיז ס"ק א, שו"ת חת"ס יו"ד סי' קד וסי' קה, שו"ת רע"א ח"א סי' עד, וראה חי' רע"א כאן: ט] נדצ"ל **דלא לכתוב** לא יאכל, וכ"ה בתוס' רבינו פרץ: ו] בכת"י נוסף **וי"ל דרבי יוסי הגלילי ע"כ דלא בחזקיה בדאמ' בפמוד ואינו מחלק בין ויאכל ליאכל ואצטריך למכתב לך.** וכעי"ז בתור"פ, ועי' מהרש"א:

עין משפט נר מצוה

יח **א** מיי' פ"ו מהלכות עירובין הל' יד סמג עשין דרבנן ו טוש"ע או"ח סי' שפו סעיף ח:
יט **ב** מיי' פ"ז מהלכות תמידין הלכה טו:
כ **ג** מיי' פ"ח מהלכות מאכלות אסורות הל' יז סמג לאוין קלט טוש"ע י"ד סימן קיז:

רבינו חננאל

הנטוע לרבים שחייב בערלה ר' יהודה אומר לכם פרט לנטוע לרבים: והרי תרומה דכתיב וכל זר לא יאכל קדש ותנן מערבין לנזיר ביין ושנינן שאני התם דכתי' תרומתכם שלכם תהא: והרי נזיר דכתיב מחרצנים ועד זג לא יאכל ותנן מערבין לנזיר ביין ושנינן שאני התם דכתיב נזרו נזרו שלו יהא כו': והרי חדש דכתיב ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו ותנן קוצר לשחת ומאכיל לבהמה (נהנה בזמן אכילתו ומותר בהנאתו) [ואף שנהנה באכילתה אלמא דמותר בהנאה] ושנינן שאני התם דכתיב קצירכם [שלכם] יהא להתיר בהנאה: והרי שרצים דכתיב בהו וכל השרץ השורץ על הארץ לא יאכל ותנן בשביעי' פ"ו ציידי חיה עופות ודגים שנתמנו להם מינין טמאין מותר למכרן וקשיא לתרוייהו. **ושני'** שאני התם דכתי' לכם להתיר בהנאה. **אי הכי אפי' לכתחלה** אמאי תאני שנתמנה דאיעבד אפי' לכתחלה יהיו מותרין לצודן ודחי' אמר קרא שקץ הוא בהוייתו יהא. **ואקשי' לחזקיה** למה לי למכתב בשרצים לא יאכל דמשמע אפילו איסור הנאה והוצרך לכתוב לכם להתיר בהנאה היה כותב ולא יאכל ולא יכתוב לכם להתיר ואנא ידענא דכל היכא דכתי' לא יאכל מותר בהנאה. **ואמר חזקיה אדרבה טעמא דידי מהכא** מדאצטריך קרא למכתב לכם להתירו בהנאה ש"מ דכל היכא דכתיב לא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע: **והרי חמץ** דכתיב לא יאכל ואמר ר' יוסי הגלילי תמה על עצמך היאך חמץ אסור בהנאה כל שבעה ודחי' שאני התם דכתיב לך שלך יהא כו': **נימא כתנאי** וחלב נבלה וחלב טרפה יעשה לכל מלאכה [מה ת"ל לכל מלאכה] ר' יוסי הגלילי אומר בין למלאכת גבוה בין למלאכת הדיוט מותר שנאמר לכל מלאכה ר' עקיבא אומר שיכול למלאכת הדיוט הוא טהור למלאכת גבוה יהא טמא ת"ל לכל מלאכה יהא טהור אם לגבוה הוא טהור ת) קל וחומר להדיוט. **דיקי'** מדדרש ר' עקיבא לקרא בטומאה וטהרה מכלל דפשיטא ליה דמותר

חשק שלמה על ר"ח

ת) [נראה למפר כאן אחה תיבות ואולי דקאי על הא דאמרינן ור"י הגלילי לטומאה ולטהרה לא איצטריך קרא ודו"ק].

לרבים. לנזרך רבים, כגון באמצע הדרך לכל עובר: **ונטעתם** ליחיד משמע. דאין דרך רבים לנטוע, ולכל חד וחד קאמר **ונטעתם**: **מערבין** לנזיר. עירובי תחומין ביין, אע"פ שאסורה באיסה רואיה לו היא, הואיל ואי אתעביל באמירתיה שריא ליה, מערבין, וכן ליטרחל בתרומה, דאי בעי אתעביל עליה, דתרומת טעות אינה תרומה והדרא לטיבלה, והדר מפרים עלה מינה ובה[ע]: **תרומתכם.** ואתעד לכם תרומתכם, ובתרומת מעשר דמפרשי לוים כתיב, ותרומה גדולה אתקש בההוא קרא כדכתיב כדגן מן הגורן דהיינו תרומה גדולה[פ]: **ואידך.** חזקיה דאמר לא תאכלו לא משמע הנאה, האי תרומתכם לאו למיסרי הנאה אתא אלא לומר תרומתכם דכל ישראל קאמר, ואורחיה דקרא למישתעויי הכי. ישראל לאו דוקא, דהא גלוים כתיב: **גידולו.** שיער שלו אסור בהנאה, וטעון שריפה, כדכתיב[צ] ונתן על האש אשר תחת זבח השלמים: **מידי ואין דבר אחר בתיב.** דילמא גידולו והוא הדין לדבר אחר, דאי מיעוטא כתב הכא: חדש. לפני העומר: **קוצר לשחת.** אע"ג דכתיב[ק] עומר ראשית קצירכם אל הכהן דמשמע דאסור לקצור לפני העומר, מותר לקצור לשחת כשהוא עצמו, דלאו קציר הוא: **ומאכיל לבהמה.** אף מיטין גמורין על ידי קיטוף, מכל מקום אדם מותר בהנאה: **ואידך.** חזקיה דלא נפקא ליה הנאה מלא תאכלו ולא מיצטריך קציכם למיסרי, אמר לך קציכם דכל ישראל קאמר, ואורחיה דקרא למיסתעויי הכי: **שנזדמנו.** דווקא שנזדמנו, דלא מצרכינן להו להפקירן, אבל לכתחלה אסור לחזר אחריהן, כדתנן התם בפ' שביעית (פ"ז מ"ג) אין עושין אחורה לא בשלוש ורמשים ועריפות ולא בשקעים ורמשים: **יהיו.** ושקץ יהיו לכם: **ולחזקיה למה לי למכתב לא יאכל ומייתי לכם למישרייה.** בשלמא לרבי מאיר דאמר לא תאכלו לא תאכלו לא תאכלו

תרומה בהנאה. משיבה הגמרא, לדעתו משמעות הפסוק 'תְּרוּמַתְכֶם' דְּכָל יִשְׂרָאֵל קָאָמַר - על התרומה של כל אחד מישראל הוא מדבר, ודרך הכתוב לדבר בלשון זו.

★

הגמרא מקשה עוד על רבי אבהו מיין המותר לנזיר בהנאה:
מקשה הגמרא, וַהֲרֵי נָזִיר האסור באכילת ענבים וכל היוצא מהם, דְּרַחֲמָנָא אָמַר - שהתורה אמרה (במדבר ו ד) 'כֹּל יְמֵי נִזְרוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מִגֶּפֶן הַיַּיִן מֵחַרְצַנִּים וְעַד זָג לֹא יֹאכֵל'[יא], ולדעת רבי אבהו משמעו שהם אסורים על הנזיר אף בהנאה, וְאף על פי כן תָּנַן במשנה בעירובין (סה) מְעָרְבִין לְנָזִיר בְּיַיִן, והרי נזיר זה שמערבין לו בו נהנה ממנו בכך שיכול הוא לצאת מחוץ לתחום על ידו[יב].

מתרצת הגמרא, אָמַר מַר זוּטְרָא, שָׁאנִי הָתָם בנזיר, דְּאָמַר קְרָא (סה) 'כֹּל יְמֵי נִזְרוֹ', והלשון 'נזרו' משמעותה שהוא שלו, ובאה לומר שאף מה שאסור עליו מחמת נזירותו, שֶׁלּוֹ יְהֵא ליהנות בו[יג].

19/06/2018 אהח

הגמרא מביאה תירוץ נוסף:
רַב אַשִׁי אָמַר, נאמר בנזיר (סס ו ה) 'קָדֹשׁ יִהְיֶה, גַּדֵּל פֶּרַע שְׂעַר רֹאשׁוֹ', ובא פסוק זה ללמדנו ששערות הנזיר קדושות ואסורות בהנאה[יד]. וממה שנאמר כך לגבי שערות הנזיר, יש ללמוד, שרק גִּידּוּלוֹ [-השער שגידל הנזיר] קָדוֹשׁ[טו], וְאֵין דָּבָר אַחֵר שנאסר עליו מחמת הנזירות קָדוֹשׁ להיות אסור בהנאה, ומכאן שהיין מותר לו בהנאה.

הגמרא דוחה את תירוצו של רב אשי:
דוחה הגמרא, מִידֵי [-וכי] וְאֵין דָּבָר אַחֵר קדוש כְּתִיב, הרי הפסוק בא ללמד את דין השערות, ואין לשון מיותרת בפסוק למעט ממנה שדברים אחרים שהנזיר אסור בהם אינן אסורות לו בהנאה. מסיקה הגמרא, אֶלָּא מְחַוְורְתָּא [-התירוץ הברור הוא] כְּתִירוצו דְּמַר זוּטְרָא, שמהלשון 'נזרו' משמע שהיין יהיה שלו, ויכול ליהנות בו.

★

הגמרא מקשה על רבי אבהו מאיסור חדש המותר בהנאה:
שואלת הגמרא, וַהֲרֵי חָדָשׁ - תבואה חדשה, דְּרַחֲמָנָא אָמַר בה (ויקרא כג יד) 'לֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה' - עד יום ט"ז ניסן שבו מקריבים את קרבן העומר[טז]. ולדעת רבי אבהו, מלשון זו משמע לאסור אף בהנאה. ומלבד איסור האכילה של התבואה החדשה, אסור אף לקצור מהתבואה החדשה לפני העומר[יז], וּתְנַן במשנה במנחות (עא.), שאף שאסור לקצור תבואה חדשה, מכל מקום קוֹצֵר לַשַּׁחַת - מותר לקצור כשהתבואה עדיין עשב[יח], וקוצר אותה למאכל בהמה[יט], לפי שקצירת שחת אינה נחשבת קצירה, ולא נאסרה קודם העומר[כ]. וכן מותר לקטוף חטים גמורות מתבואה חדשה, שקטיפה אינה נחשבת קצירה, וּמַאֲכִיל מהחטים הקטופות לַבְּהֵמָה, אבל הוא עצמו אינו יכול לאכול מהם מאחר שהן גמורות ואסורות באכילה באיסור חדש[כא]. הרי שאף שנאמר באיסור חדש 'לא תאכלו', הוא מותר בהנאה, שאם לא כן כיצד מאכיל לבהמה, וקשה על דברי רבי אבהו ש'לא יאכלו' כולל גם איסור הנאה[כב].

מתרצת הגמרא, אָמַר רַב שְׁמַעְיָה, שָׁאנִי הָתָם - שונה הדבר שם באיסור חדש, דְּאָמַר קְרָא - שאמר הכתוב (סס כג י) 'וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם', והלשון 'קְצִירְכֶם' משמע שֶׁלָּכֶם יְהֵא ליהנות בו[כג].

יא. החרצנים הם גרעיני הענבים, והזג הוא קליפתם.

יב. לפי סדר לשון המשנה בעירובין, היה ראוי להקדים את הקושיא מנזיר לפני הקושיא מתרומה, שהרי שנינו שם 'מערבין לנזיר ביין ולישראל בתרומה'. אמנם הגמרא שאלה קודם מתרומה ואחר כך מנזיר, לפי שבתורה נאמר האיסור לזר לאכול תרומה [בפרשת אמור] לפני האיסור לנזיר לאכול ענבים [בפרשת נשא]. חתם סופר (ד"ה והרי).

יג. הקשו התוספות (ד"ה מהו), לחזקיה הסובר שהלשון 'לא יאכל' אין במשמעה איסור הנאה, לאיזה צורך כתבה התורה 'נזרו'. והביאו שיש גורסים בדברי הגמרא 'ואידך, על נזרו מגלח ואינו מגלח על נזירות אביו'. והיינו שלדעת חזקיה הכתוב 'נזרו' בא ללמד שהנזיר מגלח רק על נזירות עצמו ולא על נזירות אביו. ופירוש הדבר שאם היו הוא ואביו נזירים והניח האב מעות לקרבנות נזירותו ומת, יפלו המעות לנדבה, ואין הבן יכול להביאם לחובתו. וכתב הרש"ש (נמוק"ס סס) שדרשה זו מובאת בספרי (נשא פיסקא נ), שדרשו 'קרבנו לה' על נזרו' ולא קרבן אחרים על נזרו. ותמה רבי עקיבא איגר (גליון הש"ס נמוק"ס סס) על דבריהם, שהרי נחלקו תנאים במסכת נזיר (ל ע"ב ועי"ג) בדין זה, ולדעת רבי יהודה נזיר מגלח על קרבנות אביו, ונמצא שבהכרח הוא סובר כרבי אבהו שלומד מ'נזרו' היתר הנאה, שאם לא כן, תקשה עליו למה נאמר 'נזרו', והרי להלן (ע"ג) אמרו 'איכא בינייהו חולין שנשחטו בעזרה', ופירש רש"י (סס ד"ה מיכף) שבדעת רבי יהודה נחלקו חזקיה ורבי אבהו, ומבואר שחזקיה אמר את דבריו גם בשיטת רבי יהודה. ותירץ הרש"ש (ד"ה גמ"ס), שגם לרבי יהודה יכול הבן להביא קרבנו דווקא במעות סתומות שהניח האב לקרבן [כלומר, שלא פירש על המעות לאיזה קרבן כל אחד מהם עומד], אבל אם הניח מעות מפורשות, או שהפריש בהמות לקרבנות נזירותו, אין הבן יוצא בהן, ודין זה הוא ממעט מהכתוב 'נזרו'. וראה בילקוט ביאורים תירוצים נוספים על קושיית התוספות.

יד. הכתיב בתורה הוא 'קדש' חסר ו', ומשמעו כאילו נאמר 'קודש', ונלמד מזה שהשער של הנזיר אסור בהנאה, אך ממה שהקרי הוא 'קדוש' ולא 'קודש', נלמד שאין דינו כ'קודש', ורק שערותיו קדושות ואסורות בהנאה, אבל אם נמכרו שערותיו אין דמיהם נתפסים בדין איסור ההנאה של השערות. קידושין (מ:) ורש"י (סס ד"ה קדוש).

טו. לאחר מלאת ימי הנזירות, מגלח הנזיר את שער ראשו, ושורפים אותו על האש שמבשלים בו את שלמי הנזירות, ככתוב (במדבר ו יח) 'ולקח את שער ראש נזרו ונתן על האש אשר תחת זבח השלמים'. רש"י (ד"ה גידולו). הואיל והוא קדוש, זקוק הוא להיות נשרף תחת הסיר שמבשלים בו השלמים. חזקוני (במדבר סס).

טז. תבואה שהשרישה לאחר ט"ז בניסן, אסורה באכילה עד ט"ז בניסן של שנה שלאחריה, שבו מקריבים את קרבן העומר מהשעורים החדשים של שנה זו, כפי המבואר בפסוק שהביאה הגמרא. ובזמן הזה שאין בית המקדש קיים, האיסור הוא עד שיעבור יום ט"ז בניסן [ראה במנחות (סה:) ובסוכה (מז:) אם דין זה שצריכים להמתין עד סוף היום, הוא מן התורה, או רק מדרבנן, ומן התורה מותר מתחילת היום]. איסור זה קרוי 'חדש', כלומר שהתבואה החדשה של שנה זו, אסורה עד יום הקרבת העומר.

יז. שנאמר (ויקרא כג י) 'והבאתם את עומר ראשית קצירכם', ודרשו מזה (מנחות ע.) שהעומר תהיה הראשונה לכל הקצירות.
איסור זה הוא רק על המקומות הראויים להביא מהם את העומר כמבואר שם (עא.).

יח. רש"י (ד"ה קוצר). ובמנחות (סס) שנינו, שלדעת רבי יהודה משהתחיל לקצור קודם שהביאה התבואה שליש, מותר אף להמשיך לקצור ממנה לאחר מכן לבהמתו. ולדעת רבי שמעון, מותר אף כשהתבואה הביאה יותר משליש להתחיל לקצור ממנה לצורך בהמה, שקצירה לבהמה קרויה קצירת שחת, ואינה חשובה קצירה.

יט. תוספות (ד"ה קוצר) על פי הגמרא במנחות (סס:). והתוספות במנחות (סס ד"ה מימור) הביאו בשם רש"י בסוגייתנו, שהקוצר לשחת מותר אף להאכיל ממנה לאדם. וראה בהערה הסמוכה.

כ. רש"י (ד"ה קוצר). ותבואה זו [קודם הבאת שליש] אינה אסורה כלל באיסור חדש, שאין איסור חדש אלא משהביאה התבואה שליש. תוספות (ד"ה קוצר). וראה במנחת חינוך (מצוה סג סוף ו ד"ה ובגוף), שתמה מנין יש ללמוד שאין איסור חדש על תבואה שלא הביאה שליש. וכמו כן תמה בשפת אמת (נמוק"ס סס) על דבריהם, והוכיח שאיסור חדש נוהג אף קודם שהביאה שליש. ואמנם בתוספות רבינו פרץ (ד"ה קוצר) כתב, שאיסור חדש נוהג אף בתבואה שלא הביאה שליש, ולפי זה פירש את הוכחת הגמרא בפשיטות, שכיון שמותר לקצור לשחת ולהאכיל לבהמה, מוכח שחדש מותר בהנאה, שהשחת אף הוא יש בו איסור חדש.

כא. כך פירשו רש"י (ד"ה קוצר) והתוספות (ד"ה קוצר, נפילופ לפקון), שהמשך המשנה 'ומאכיל לבהמה', אינו שייך לדין הקודם 'קוצר לשחת'. וביאר המהר"ם (נמוקופ סס) שהוכרחו לומר שהמשך המשנה 'ומאכיל לבהמה' אינו כהמשך למה ששנינו ש'קוצר לשחת', שהרי סתם קצירת שחת היא לבהמה, ולצורך מה שנתה המשנה שמאכיל לבהמה. אך התוספות במנחות (סס) פירשו, שהכל הוא המשך אחד, שקצירה לשחת מותר רק לבהמה, והוכחת הגמרא שחדש מותר בהנאה, הוא ממה ששנינו בהמשך המשנה שם שרבי יהודה מתיר לקצור לאחר שהביאה התבואה שליש כל שהתחילו לקצור קודם שהביאה שליש, הרי שאף לאחר שכבר הביאה שליש ונאסרה באיסור חדש, שכבר אינה קרויה שחת, מכל מקום מותר לקצור אותה לצורך האכלת בהמה. וכעין זה פירשו התוספות בסוגייתנו (ד"ה קוצר, נפילופ שני) לפי פירושו של המהרש"ל (נמוק"ס סס), אלא שבמנחות דייקו כן מדברי רבי יהודה, וכאן דייקו כן מדברי רבי שמעון.

כב. הירושלמי (עירובין פ"ג ה"ח) מתרץ קושיא זו, ששונה איסור חדש שקבוע לו זמן, ואינו אסור אלא עד לאחר הקרבת העומר. וכתב הצל"ח (ד"ה ועיקר) שתירוץ הירושלמי הוא רק לפי שיטת רבי יהודה (לעיל כח:) שלדבריו לומדים איסור הנאה בכל מקום שנאמר 'לא יאכלו', ממה שנאמר לגבי נבלה 'אותו' שרק נבלה משליכים לכלב ולא שאר איסורים, וממעטים מכך רק איסורים שדומים לנבלה, שקבועים לעולם. אבל לפי שיטת רבי מאיר שדורשים לאסור בהנאה ממשמעות הלשון 'לא יאכלו', והיינו שממה שהוצרכה התורה לפרט שנבלה מותרת בהנאה מוכח שכל לשון איסור אכילה כולל בה גם איסור הנאה, אם כן אין מקום לחלק בין האיסורים. והאור שמח (ממן ומלה פ"ו ה"ז ד"ה מוסף) ביאר סברת הירושלמי, שאיסור חדש אינו דומה לכל איסורי התורה, ואינו איסור על החפצא אלא על האדם האוכלו, וכמו איסור אכילה ביום הכיפורים, ולכן על כרחך החדש מותר בהנאה, כיון שהחפצא אינו דבר אסור כלל. וביאר שהבבלי חולק על הירושלמי וסובר שהחדש אסור באיסור חפצא, ולכן לא תירץ תירוץ זה.

כג. הכתוב 'קצירכם' אמור על קציר העומר, ואף שהוא עצמו נאסר באיסור חדש עד הקרבתו, מכל מקום הוא מותר בהנאה אף לפני הקרבתו. שפת אמת (ד"ה קצירכם). וראה גם בצל"ח (ד"ה עוד) שהירושלמי (ה"ח) חולק על הבבלי, וסובר שאין ללמוד מהכתוב

לרבים. לגורך רבים, כגון בחמלא הדרך לכל עובר: ונטעתם ליחיד משמע. לחין דרך רבים לנטוע, ולכל חד וחד קחמר ונטעתם: מערבין לנזיר. עירובי תחומין ניין, מ"ש שעשודה שחיה רחויה לו היה, הואיל ואי מתשיל למזירותיה שריא ליה, מערבין, וכן ליטרחל בתרומה, לחי נעי מיתשל עליה, לתרומת טעות חיכה תרומה והדרל לטיבלה, והדר מפרים עלה מינה וכה[ט]: תרומתכם. ונחשב לכם תרומתכם, ונתרומת מעשר למפרסי לויס כתיב, ותרומה גדולה מיתקש בההוח קרח כדכתיב כדגן מן הגורן להיינו תרומה גדולה[י]: ואידך. חזקיה לחמר לח תחכלו לח משמע הנחה, החי תרומתכם לחו למיסרי הנחה חתח חלח תרומתכם דכל ישרחל קחמר, ומורחיה דקרח למישתעוי הכי. ישרחל לחו דוקח, דהח גלוים כתיב: גידולו. שיער שלו חסור בהנחה, וטעון שריפה, כדכתיב[כ] ונתן על החם חסר תחת זבח השלמים: מידי ואין דבר אחר בתיב. דילמח גידולו והוח הדין לדבר חחר, דמחי מיעוט כתב הכח: חדש. לפני העומר: קוצר לשחת. מ"ג דכתיב[ל] עומר רחשית קצירכם חל הכהן דמשמע דחסור לקצור לפני העומר, מותר לקצור לשחת כשהוח עשב, דלחו קציר הוח: ומאכיל לבהמה. חף חיטין גמורין על ידי קיטוף, מכל מקום חדם מותר בהנחה: ואידך. חזקיה דלח נפקח ליה הנחה מלח תחללו ולח חינטריך קצירכם למיסרי, חמר לך קצירכם דכל ישרחל קחמר, ומורחיה דקרח למישתעוי הכי: שנזדמנו. דווקח שנזדמנו, דלח מלרכינן להו להפקירן, חבל לכתחלה חסור לחזר חחריהן, כדתנן התם נמס' שביעית (פ"ז מ"ג) חין עושין סחורה לח בנחילות ועריפות ולח בשקלים ורמשים: יהיו. ושקץ יהיו לכם: ולחזקיה למה לי למכתב לא יאכל ומייתי לכם למישרייה. בשלמח לרבי חנחו לח מלרכינן להו, חלח לרבי יוסי הגלילי דחמר חיכח למיסר חפילו בכל שהוח, ולרבי חנחו חיכח למיסר חפילו בכזית, חלח לרבי יוסי הגלילי דחמר חיכח למיסר חפילו בכל שהוח, חי לחו משום דחמר לח תחכלו לח משמע הנחה, חלח משום דחמר לכם למישרייה לח לכתוב רחמנח לח יחכל ולח בעי לכם חמר לך חזקיה טעמח דידי נמי מהכח. והרי חמץ דרחמנח חמר[י] לח יחכל חמץ ותניח[יח] ר' יוסי הגלילי חומר[כ] תמה על עצמך היחך חמץ חסור בהנחה כל שבעה שחני התם דחמר קרח[כח] ולח יחרה לך שחור שלך יהח ורבנן[כט] שלך חי חתה רוחה חבל חתה רוחה של חחרים ושל גבוה ואידך תרי לך כתיבי ואידך חד בנכרי שכיבשתו וחד בנכרי שלח כיבשתו ואידך תלתח לך כתיבי ואידך חד בשחור וחד בחמץ וצריכי.[ל] לימח כתנחי[לח] יעשה לכל מלחכה מה ת"ל לכל מלחכה שיכול למלחכת גבוה יהח מותר למלחכת הדיוט יהח חסור תלמוד לומר לכל מלחכה דברי רבי יוסי הגלילי רבי עקיבח חומר שיכול למלחכת הדיוט יהח טהור למלחכת גבוה יהח טמח תלמוד לומר לכל מלחכה ורבי יוסי הגלילי לטומחה ולטהרה לח חיצטריך קרח כי חיצטריך קרח לחיסור ולהיתר[לט] ורבי עקיבח חיסור והיתר לח צריך קרח כי חיצטריך קרח לטומחה ולטהרה מחי

נטוע לרבים. נרס"י לגורך רבים ולח כמו שפ"ה בחמלח הדרך משמע דקחני בחסכת ערלה (פ"ח מ"ב) הנוטע לרבים חייב ורבי יהודה פוטר והלר קחני הנוטע נרס"ר והנכרי שנטע והגזלן כו' מדקחני בחרי בבי ס"ם חרי מילי ניהו:

מערבין לנזיר ביין. נפ' בכל מערבין (עירובין כח.) מפרש טעמח משום לחע"ג ללח חזי להחי חזי להחי ולח פריך הכח חלינח דמ"ד (שם דף לח.) חין מערבין חלח לדבר מלוה ומלות לחו ליהנות ניתנו:

נזרן שלו יהא. תימה לחזקיה נזרו למחי חתח וחית ספרים דגרסי[ג] על נזרו מגלח[מ] וחינו מגלח על נזירות חביו:

קוצר לשחת ומאכיל לבהמה. חף על גב דהח דקוצר לשחת היינו דווקח לבהמה כדמוכח במנחות נפ' רבי ישמעחל (ד' עח:) מ"מ ומחכיל לבהמה לח משמע ליה דקחי חקוצר לשחת דמ"ל לח פריך מידי דחמר חסר הכחוב היינו חבוחה גמורה חלח מחכיל לבהמה היינו חפילו חיטין גמורין ועל ידי קיטוף כפ"ה ועוד דקחני סיפח רבי שמעון חומר יקצור ויחכל[ג] חף מספיח עלים[ע]:

קצירכם שלכם יהא. תימה לרשב"ח מנ"ל לחחת להכי הח חינטריך לכדדרשינן במנחות בפרק ר' ישמעחל (דף עב. ושם) קצירכם ולח קציר מלוה וחזקיה נמי ליטני הכי ות"ל מדלח כחב לחסיף קציר והוי מני למיכחב קציך וכחב קצירכם שמע מינה תרתי:

אמר קרא יהיו בהוייתן יהו. ומ"ח ח"כ סוסיס וחמוריס היכי זבנינן ות"ל דבמידי דחכילה מיירי דווקח ובירושלמי דמסכת שביעית ספ"ח[פ] פריך והרי חמור וגמל ומטני למלחכתן הן גדילים ומ"ח דחמרי' במרובה (ב"ק פג: ושם) חמור המגדל חזירים מיפוק ליה דמדחורייתח חסור ות"ל דנפקח מינה למיקס בחמור חי נמי הח דחסור מדחורייתח היינו להסחכר ולמכור לנכרי לחכול חבל להסחכר בשומנן חו בעורן לח חו שמגדל שלח למכור חלח למשוח ולהדליק חפילו הכי בחזירים חסור ח"ל בנזדמנו לו כגון שנפלו בירושה חין לגדלן[ק]:

שאני התם דאמר קרא לא יראה לך. תימה לליכתב[ר] לח יחכל למזקיה ולח בעי לך[ש]:

ומה

משנת ראשונים כתב רחמנא לכם להביא את הנטוע לרבים. וליכא למימר הכי גבי לולב דכתיב ולקחתם לכם לא כת"ק ולא כרי יהודה, דכל היכא דאיכא למדרש לכם שלבם יהא דרשינן, דהוא ממשמעותיה דקרא, ובאיסורי דרשינן שלכם יהא להיתר הנאה כל דאפשר, ובמצות עשה דרשינן משלכם והכי נמי גבי לולב. [מהר"ם חלאווה] הוי רבוי אחר רבוי ואין רבוי אחר רבוי אלא למעט. ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, תימה לא ליכתוב שום מיעוט וממילא אתרבי וכן יש להקשות גבי אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט. [תוספות, בבא קמא פו:] [המשך בסוף המסכת]

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [נכף קמג דף מה:], ד) עירובין כו: [כח.], ג) קדושין נו:, ו) מנחות עח., ה) שביעית [פרק ז משנה ל], ו) [לקמן כח: לב.], ז) [לעיל ה: וש"נ], ח) [עיין תוספות לעיל כב. ד"ה וכ' שמעון], ט) עירובין ל:, י) ביצה דף יג:, כ) במדבר ו יח, ל) ויקרא כג י, מ) דברים טז ד, נ) מנחות דף ו:, ס) ויקרא ג יז, ע) [ועיין תוספות מנחות עא: ד"ה תימור], פ) צ"ל פ"ז ה"א (יפה עינים), צ) ל ע"ב.

הגהות הב"ח

(ג) רש"י ד"ה טעמא לידי וכו' דאי לאו:

גליון הש"ם

גמ' תמה על עצמך היאך חמץ. היינו היכך אתה אומר ממך אסור בהנאה וכן תמה על עצמך היכך מוסיפת בנדה שם ע"ש תוס' שם ד"ה כך ממרו בפ"ה: תוס' ד"ה נזרו. ואינו מגלח על נזירות אביו. ק"ל הא לר"י ור"ת דס"ל בפ"ד דנזיר[ג] דבכל ענין מגלח על נזירות אביו ס"ל יהא מוכח מדאינטריך נזרו הא יאכל אסור בהנאה ומ"ש היכך אתי דס"ל מולין שנשחטו בעזרה לר"י ור"ע:

הגהות וציונים

ס] "ורבי יוסי הגלילי לטומאה וכו' לאיסור ולהיתר" ליתא בכת"י ובדפו"י והמהרש"ל הוסיפו, ועיין פנ"י:
ק] נראה דיש להוסיף ואידך על נזרו וכו' (וכ"ה בתוס' הרא"ש ובתוס' שאנץ, וכן נוסף נוסח זה בגמ' בכמה כת"י, עי' דק"ס אות י וע"ע תוס' חכמי אנגליה): ר] צ"ל ויאכיל (מלא הרועים):
ש] בתרומת הדשן (סי' ר) מביא גליון תוס' דההיא דרשה דיהיו אינה אלא אסמכתא. ועי' ט"ז יו"ד סי' קיז ס"ק א, שו"ת חת"ס יו"ד סי' קד וסי' קה, שו"ת רע"א ח"א סי' עד, וראה חי' רע"א כאן: ת] נדצ"ל דלא לכתוב לא יאכל, וכ"ה בתוס' רבינו פרץ: ו] בכת"י נוסף וי"ל דרבי יוסי הגלילי ע"כ דלא בחזקיה בדאמ' בפמוך ואינו מחלק בין יאכל לאכל ואצטריך למכתב לך. וכעי"ז בתור"פ, ועי' מהרש"א:

תורה אור השלם

א) וְכִי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ וּנְטַעְתֶּם כָּל עֵץ מַאֲכָל וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ אֶת פִּרְיוֹ שָׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים לֹא יֵאָכֵל: [ויקרא יט, כג]

ב) וְכָל זֶה לֹא יֵאָכֵל קֹדֶשׁ תּוֹשָׁב כֹּהֵן וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ: [ויקרא כב, י]

ג) וְנֶחְשַׁב לָכֶם תְּרוּמַתְכֶם כַּדָּגָן מִן הַגֹּרֶן וְכַמְלֵאָה מִן הַיָּקֶב: [במדבר יח, כז]

ד) כֹּל יְמֵי נִזְרוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מִגֶּפֶן הַיַּיִן מֵחַרְצַנִּים וְעַד זָג לֹא יֹאכֵל: [במדבר ו, ד] ה) כָּל יְמֵי נֶדֶר נִזְרוֹ תַּעַר לֹא יַעֲבֹר עַל רֹאשׁוֹ עַד מְלֹאת הַיָּמִם אֲשֶׁר יַזִּיר לַיי קָדֶשׁ יִהְיֶה גַּדֵּל פֶּרַע שְׂעַר רֹאשׁוֹ: [במדבר ו, ה] ו) וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה עַד הֲבִיאֲכֶם אֶת קָרְבַּן אֱלֹהֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם: [ויקרא כג, יד] ז) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַכֹּהֵן: [ויקרא כג, י] ח) וְכָל הַשֶּׂרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ שֶׁקֶץ הוּא לֹא יֵאָכֵל: [ויקרא יא, מא] ט) וְשֶׁקֶץ יִהְיוּ לָכֶם מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכֵלוּ וְאֶת נִבְלָתָם תְּשַׁקְּצוּ: [ויקרא יא, יא] י) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיא יְיָ אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ: [שמות יג, ג] כ) מַצּוֹת יֵאָכֵל אֵת שִׁבְעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ: [שמות יג, ז] ל) וְחֵלֶב נְבֵלָה וְחֵלֶב טְרֵפָה יֵעָשֶׂה לְכָל מְלָאכָה וְאָכוֹל לֹא תֹאכְלֻהוּ: [ויקרא ז, כד]

עין משפט נר מצוה

יח א מיי' פ"ו מהלכות עירובין הל' יד סמג עשין דרבנן ו טוש"ע או"ח סי' שפו סעיף ח:
יט ב מיי' פ"ז מהלכות תמידין הלכה טו:
כ ג מיי' פ"ח מהלכות מאכלות אסורות הל' יז סמג לאוין קלט טוש"ע י"ד סימן קיז:

רבינו חננאל

הנטוע לרבים שחייב בערלה ר' יהודה אומר לכם פרט לנטוע לרבים: והרי תרומה דכתיב וכל זר לא יאכל קדש ותנן מערבין לנזיר ביין ושנינן שאני התם דכתי' תרומתכם שלכם תהא: והרי נזיר דכתיב מחרצנים ועד זג לא יאכל ותנן מערבין לנזיר ביין ושנינן שאני התם דכתיב נזרו נזרו שלו יהא כו': והרי חדש דכתיב ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו ותנן קוצר לשחת ומאכיל לבהמה (נהנה בזמן אכילתו ומותר בהנאתו) [ואף שנהנה באכילתה אלמא דמותר בהנאה] ושנינן שאני התם דכתיב קצירכם [שלכם] יהא להתיר בהנאה: והרי שרצים דכתיב בהו וכל השרץ השורץ על הארץ לא יאכל ותנן בשביעי' פ"ו ציידי חיה עופות ודגים שנתמנו להם מינין טמאין מותר למכרן וקשיא לתרוייהו. ושני' שאני התם דכתי' לכם להתיר בהנאה. אי הכי אפי' לכתחלה אמאי תאני שנתמנה דאיעבד אפי' לכתחלה יהיו מותרין לצורך ודחי' אמר קרא שקץ הוא בהוייתו יהא. ואקשי' לחזקיה למה לי למכתב בשרצים לא יאכל דמשמע אפילו איסור הנאה והוצרך לכתוב לכם להתיר בהנאה היה כותב ולא יאכל ולא יכתוב לכם להתיר ואנא ידענא דכל היכא דכתי' לא יאכל מותר בהנאה. ואמר חזקיה אדרבה טעמא דידי מהכא מדאצטריך קרא למכתב לכם להתירו בהנאה ש"מ דכל היכא דכתיב לא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע: והרי חמץ דכתיב לא יאכל ואמר ר' יוסי הגלילי תמה על עצמך היאך חמץ אסור בהנאה כל שבעה ודחי' שאני התם דכתיב לך שלך יהא כו': נימא כתנאי וחלב נבלה וחלב טרפה יעשה לכל מלאכה [מה ת"ל לכל מלאכה] ר' יוסי הגלילי אומר בין למלאכת גבוה בין למלאכת הדיוט מותר שנאמר לכל מלאכה ר' עקיבא אומר שיכול למלאכת הדיוט הוא טהור למלאכת גבוה יהא טמא ת"ל לכל מלאכה יהא טהור אם לגבוה הוא טהור ח) קל וחומר להדיוט. דיקי' מדדרש ר' עקיבא לקרא בטומאה וטהרה מכלל דפשיטא ליה דמותר

חשק שלמה על ר"ח

ח) [נרחה למפר כחן מיהו מיעוט ומולי דקחי על הח דחמרינן ור"י הגלילי לטומחה ולטהרה לח חיצטריך קרח ודו"ק].

שואלת הגמרא, **וְאִידָךְ** - וחזקיה הסובר ש'לא יאכלו' אין משמעו איסור הנאה, ואין צריך פסוק להתיר חדש בהנאה, מה הוא דורש מהכתוב 'קצירכם'. משיבה הגמרא, חזקיה סובר שהלשון 'קְצִירְכֶם' **דְּכָל יִשְׂרָאֵל מַשְׁמַע**, ודרך הכתוב לדבר בלשון רבים, ואין זה בא לדרשה.

★

הגמרא מקשה על חזקיה ורבי אבהו משרצים המותרים בהנאה: מקשה הגמרא, **וַהֲרֵי שְׁרָצִים, דִּרַחֲמָנָא אָמַר** - שאמרה התורה בהם (ויקרא יא מג) 'וְכָל הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ **שֶׁקֶץ הוּא לֹא יֵאָכֵל**', ותְנַן במשנה במסכת שביעית (פ"ו מ"ד), **צְנִידֵי חַיָּה וְעוֹפוֹת וְדָגִים שֶׁנִּזְדַּמְּנוּ לָהֶם** בעת הצידה, **מִינִין** של בעלי חיים **טְמֵאִין, מוּתָּרִין** הציידים **לְמוֹכְרָן לָנָכְרִים**. הרי שמותר ליהנות מבעלי חיים האסורים באכילה, אפילו שנאמר בהם 'לא יֵאָכֵל'[כד], ולא כדברי חזקיה ורבי אבהו שכל דבר שנאמר בו 'לא יאכל' אסור אף בהנאה.

מתרצת הגמרא, **שָׁאנִי הָתָם** - שונה הדבר שם בשרצים שהם מותרים בהנאה אף שהאיסור נאמר בלשון 'לא יֵאָכֵל', לפי **דְּאָמַר קְרָא** - שאמר בהם הכתוב (שם יא י) 'שֶׁקֶץ הֵם **לָכֶם**', והלשון 'לכם' משמעו **שֶׁשָּׁלָכֶם יְהֵא** ליהנות מהם.

מקשה הגמרא, **אִי הָכִי** - אם התיר הכתוב ליהנות ממינים טמאים, **אֲפִילּוּ לְכַתְּחִלָּה נַמִּי** - גם יש להתיר לצוד אותם כדי למוכרם, ומדוע התירה המשנה למוכרם רק באופן שהזדמנו לו באקראי כשרצה לצוד מינים טהורים, ולא התירה לצודם לכתחילה, וכמו ששנינו (שם פ"ז מ"ג) 'אין עושין סחורה לא בנבילות וטריפות ולא בשקצים ורמשים'[כה].

מתרצת הגמרא, **שָׁאנִי הָכָא** - שונה הדבר כאן שאסור לצוד מינים טמאים לכתחילה, משום **דְּאָמַר קְרָא** - שאמר בהם הכתוב, 'וְשֶׁקֶץ יִהְיוּ לָכֶם', והלשון 'יהיו' משמעו שבַּהֲוָיָתָן יְהוּ, כלומר שישארו באיסורם ולא יעשו בהם סחורה כדי להשתכר בהם[כו], ורק אם נזדמנו לו מותר לו למוכרם[כז].

שואלת הגמרא, **וְלֶחְזְקִיָּה** הסובר שרק דבר שנאמר בו 'לא יֵאָכֵל' אסור בהנאה, **לָמָּה לִי לְמִיכְתַּב** - למה הוצרכה התורה לכתוב בשרצים 'לֹא יֵאָכֵל', שמשמעו לאסרם אף בהנאה, **וּמַיְיתֵי 'לָכֶם' לְמִישְׁרְיֵיהּ** - ומשום כך הוצרכה לכתוב 'לכם' כדי להתירם בהנאה, **לֹא לְכְתּוֹב רַחֲמָנָא** - שלא תכתוב התורה 'לֹא יֵאָכֵל', אלא 'לא יאכַל', וממילא נדע שהם מותרים בהנאה[כח], **וְלֹא בָּעֵי** - ולא תצטרך התורה לכתוב 'לָכֶם' כדי להתירם בהנאה[כט].

משיבה הגמרא, **אָמַר לָךְ חִזְקִיָּה, טַעֲמָא דִּידִי נַמִּי מֵהָכָא** - דין זה ש'לא יֵאָכֵל' בכל התורה כולל בו איסור הנאה, גם אני למדתי אותו מכאן, שממה שנאמר בשרצים 'לא יֵאָכֵל', והוצרכה התורה לומר 'לכם' כדי להתירו בהנאה, יש ללמוד שמשמעות 'לא יֵאָכֵל' בכל מקום הוא לאסור אף בהנאה, שאילו היה כתוב בשרצים 'לא יאכַל' ולא היה כתוב 'לכם', לא היינו יודעים שבכל מקום שנאמר 'לא יֵאָכֵל' משמעו לאסור אף בהנאה[ל].

★

קצירכם להתיר חדש בהנאה, כיון שפסוק זה מדבר רק על קציר העומר ולא על החדש. הקשו התוספות (ד"ה קנירכם), למה לא תירצה הגמרא שהכתוב 'קצירכם' בא ללמד שמותר לקצור קודם הבאת העומר לצורך מצוה, שרק על קצירת רשות הקרויה 'קצירכם' נאמר שהעומר תהיה ראשית, כמבואר במנחות (עג.). ותירצו, שאילו היה הכתוב בא לומר רק דין זה שהאיסור הוא רק על קצירת רשות, היה די בזה שלא נאמר 'קצירך' אלא 'קצירכם', וממה שנאמר 'קצירכם' יש לדקדק שבא להתיר דבר נוסף. ובמהרש"א (נמוק' שם) הקשה על תירוצם, שלפי זה גם לגבי תרומה שדרשו לעיל מהלשון 'תרומתכם' שלכם תהא, לכאורה היה לנו לדרוש שתי דרשות מלשון הכתוב, ולא מצינו שדרשו אלא דרשה אחת. ותירץ שאכן רק במקום שיש מה לדרוש מלשון הכתוב, דורשים אותו לשתי דרשות, ולכן כאן שאנו זקוקים לשתי דרשות, אנו דורשים את שתיהם מהכתוב 'קצירכם'.

כד. יש להבין, שהגמרא פתחה בקושיא משרצים שנאמר בהם 'לא יֵאָכֵל', והביאה על כך את מה ששנינו בענין חיות ועופות ודגים טמאים שאסורים באכילה ומותרים בהנאה, ולמה לא הביאה את הפסוק האמור באיסור אכילת חיות ועופות ודגים טמאים. וכתב הפני יהושע (ד"ה והרי) שמחיות ודגים טמאים לא היתה הגמרא יכולה להקשות על חזקיה, כיון שבהם לא נאמר הלשון 'לא יֵאָכֵל', אלא 'לא תאכלו', והיה קשה רק על רבי אבהו הסובר שכל לשון של איסור אכילה אף איסור הנאה במשמע. אבל עדיין קשה, למה לא הביאה את הפסוק האמור לגבי עופות טמאים 'ואת אלה תשקצו מן העוף לא יֵאָכְלוּ שקץ הם' (ויקרא יא יג), שמפסוק זה קשה גם לדעת חזקיה מדוע עופות טמאים מותרים בהנאה. ותירץ, שמבהמות וחיות ועופות טמאים לא קשה כלל, שכשהם חיים הרי הם אסורים באיסור אבר מן החי, ועל אבר מן החי כבר התבאר לעיל (כג:) שהכתוב התירו בהנאה, ורק מדגים ושרצים שאין בהם איסור אבר מן החי יש להקשות, ולכן הקשתה הגמרא משרצים שבהם נאמר הלשון 'לא יֵאָכֵל' שמפסוק זה קשה אף על חזקיה, ומה שנאמר במשנה ציידי חיה ועופות ודגים טמאים שנזדמנו להם מינים טמאים, כולל הדבר אף אם הזדמנו להם שרצים. והמהרש"ם (שו"ת, מ"ד סי' מה) הביא לתמוה על דברי הפני יהושע, שהרי הדין הוא שאבר מן החי אינו נוהג במינים טמאים אלא במינים טהורים, כמבואר בחולין (קמ:). ובאוצר חיים (קיצה, מ"כ, נמחזשים על סדר המסכת, ד"ה והרי) כתב, שמחיה ועופות טמאים לא רצו להקשות, שהיה אפשר לתרץ שמשנה זו סוברת כדעת רבי יהודה הסובר (חולין שם) שאיסור אבר מן החי נוהג בטמאים, וכיון שהותר איסור הנאה באבר מן החי, הותר גם איסור ההנאה לגבי האיסור בטמאים, ולכן הקשו משרצים שלכל הדעות אין שייך בהם איסור אבר מן החי.

וכתב השפת אמת (ד"ה והרי), שלפי מה שכתב הפני יהושע שקושיית הגמרא היא רק משרצים ודגים שאין בהם איסור אבר מן החי לכל הדעות, מיושבת קושיא נוספת, שכן איך יתכן לומר שבעלי חיים טמאים אסורים בהנאה מחיים, הרי מפורש בתורה שחמור מותר בהנאה, שכן נאמר בתורה (דברים כב י) 'לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו', ומובן מזה שבחמור לבד מותר לחרוש. ולדברי הפני יהושע מיושב, שהקושיא היא רק משרצים ודגים, ועליהם לא מצינו גילוי בתורה שמותרים בהנאה.

כה. הקושיא היא רק לאחר שתירצנו שהיתר הנאה בשרצים נלמד מהכתוב 'לכם'. אך לולי דרשה זו, יש לומר שבאמת מן התורה מותרים בהנאה, ומדרבנן אסור לצוד אותם כדי למוכרם. אך מאחר שהתורה התירה בפירוש בכתוב 'לכם' ליהנות מהם, אין לומר שמדרבנן אסור ליהנות מהם לכתחילה, שהרי איך יכולים חכמים לאסור את מה שהתירה התורה בפירוש. תוספות הרא"ש ותוספות רבינו פרץ (ד"ה מי הכי). וכן כתבו הפני יהושע (ד"ה מי הכי), והט"ז (יו"ד סי' קיז סק"ח).

והשפת אמת (ד"ה מי הכי) ביאר, שהגמרא סברה בתחילה שאף שלשון 'לא יאכל' אין משמעו לאיסור הנאה, מכל מקום יש לדרוש איסור סחורה מהאמור 'לא יֵאָכֵל', שמשמעו שהאיסור לא יביא ולא יגרום לו אכילה, ולכן יש ללמוד ממנו איסור סחורה, שהרי הסוחר בדבר מסוים כדי להרויח בו נחשב הדבר שמביא לידי מאכל, שעל ידי סחורתו הרויח ממון לקנות בו דברי מאכל. ומובן שאסור לצוד אותם כדי לסחור בהם, אבל שאר הנאות אין ללמוד מלשון אכילה, ולכן אם יש כבר ברשותו חיות אלו מותר לו למכור אותם לאחרים שאין זו הנאה אסורה. אבל לאחר שהתבאר בדברי חזקיה ורבי אבהו שכל הנאות נכללות בלשון 'לא יאכל', והטעם שההנאה מותרת מבעלי חיים טמאים הוא משום שנאמר 'לכם', אם כן קשה מדוע אסור לסחור בהם לכתחילה.

כו. ריטב"א (ד"ה והרי).

כז. בירושלמי (שביעית פ"ז ה"ו) הקשו, איך מוכרים חמורים וגמלים. ותירצו, שאין הם עומדים לאכילה, אלא למלאכה, ובזה לא נאמר האיסור לעשות בהם סחורה. והתוספות (ד"ה ממר) הוסיפו עוד [בתירוץ אחר], שהאיסור מן התורה הוא רק כשמוכר את הבהמה לגוי כדי לאכול, אבל להשתכר בשומנן או בעורן אין איסור לסחור בהם. אבל הרשב"א (שו"ת ח"ג סי' רכג) כתב, שכל שהוא מהדברים שמגדל אותם לאכילה, אסור לעשות בהם סחורה, שחוששים שמא יבא לאוכלם, ורק דברים שאין עומדים לאכילה מותר לסחור בהם. ומתבאר מדברי הרשב"א (שם), שהאיסור לעשות סחורה במיני בעלי חיים טמאים, הוא מחשש שמא יבא לאוכלם. והקשה הט"ז (יו"ד סי' קיז סק"ח), שבגמרא כאן מבואר שהאיסור הוא מן התורה ולא משום גזירה. ותירץ, שמאחר שבכתוב 'לכם' התירה התורה את הנאתם, ובכתוב 'יהיו' אסרה התורה לעשות בהם סחורה, הרי הדבר מסור לחכמים שהם יכריעו מה יהיה אסור ומה יהיה מותר, והכריעו חכמים שיש לאסור רק בעומדות לאכילה שמא יבא לאכלו. ושוב הביא שהתרומת הדשן (סי' ר) כתב בשם גליון התוספות, שאכן איסור סחורה אינו אלא מדרבנן, והדרשה מהכתוב 'יהיו' היא אסמכתא. והמשנה למלך (מאכלות אסורות פ"ח הי"ח) הביא בשם הפני משה (מ"ח סי' ג), שהסכמת כל הפוסקים שאיסור סחורה בדברים האסורים באכילה הוא דבר תורה, ודברי הגליון תוספות שהביא התרומת הדשן הוא דעת יחיד. וראה עוד בנודע ביהודה (מהדו"ת יו"ד סי' סנ) וברבי עקיבא איגר (שו"ת, מהדו"ת סי' נב) שדנו בזה בהרחבה.

כח. הקשה בתוספות הרא"ש (ד"ה נכמוס), הלא אם היה כתוב 'לא יאכַל', היינו אומרים שמותר לסחור בהם אף לכתחילה, שהרי אין מקור לאסור כלל בהנאה, כדי שנדרוש מהכתוב 'יהיו' שאסור לסחור בהם [מה שאין כן כשנאמר 'לא יֵאָכֵל' שמשמעו לאסור בהנאה, אף שהתורה התירה בכתוב 'לכם' את ההנאה, אפשר לדרוש מהכתוב 'יהיו' שמשמעו לאסור את ההנאה לכתחילה, והיינו לסחור בהם]. ותירץ, שגם אילו לא היה מקור לאסור בהנאה, היינו לומדים ממה שהוסיף הכתוב תיבת 'יהיו' על איסור האכילה שנאמר קודם לכן, לאסור את הסחורה בהם ומכל מקום לא היינו אוסרים את הסחורה באופן שנזדמנו לו מינים אלו בדיעבד, שאם כן לא היתה התורה צריכה לאסור את האכילה בנפרד ואת ההנאה בנפרד.

כט. על רבי אבהו אין להקשות כן, מדוע כתבה התורה 'לא תאכל' בכל הדברים שהותרו בהנאה והוצרכה לחזור ולהתירם, שהרי הוכרחה לכתוב עליהם שהם אסורים באכילה. אבל על חזקיה קשה, מדוע שינה הכתוב בלשונו באיסור שרצים לכתוב 'לא יֵאָכֵל' במקום 'לא תאכל'. רש"י (ד"ה ולחזקיה).

ל. וכל אותם מקומות שנאמר בהם 'לא תאכל' או 'לא תאכלו', ונאמר בהם ייתור

אהח 19/06/2018

לרבים. לגורך רבים, כגון בחמץ בדרך לכל עובר: ונטעתם ליחיד משמע. לחין דרך רבים לנטוע, ולכל חד וחד קאמר ונטעתם: מערבין לנזיר. עירובי תחומין ניין, מ"ש שמעודה שמיה רחויה לו היה, הואיל ואי מתשיל למזירותיה שריא ליה, מערבין, וכן ליטרחל בתרומה, לחי נעי מיתשל עליה, לתרומת טעות חיגה תרומה והדרת לטיבלה, והדר מפרים עלה מינה ובה[ט]: תרומתכם. ונחשב לכם תרומתכם, ובתרומת מעשר למפרסי לויס כתיב, ותרומה גדולה מיתקש בההוא קרא כדכתיב כדגן מן הגורן דהייגו תרומה גדולה[י]: ואידך. חזקיה לחמר לח תחכלו לח משמע הנחה, החי תרומתכם לאו למיסרי הנחה אחת חלח תרומתכם דכל ישרחל קחמר, ואורחיה דקרא למישתעוי הכי. ישרחל לאו דוקא, דהח גלויס כתיב: גידולו. שיער שלו חסור בהנחה, וטעון שריפה, כדכתיב[כ] ונתן על החם חשר תחת זבח השלמים: מידי ואין דבר אחר בתיב. דילמח גידולו והוח הדין לדבר חחר, דמחי מיעוט כתב הכח: חדש. לפני העומר: קוצר לשחת. מ"ג דכתיב[כ] עומר למצית קלירכם חל הכהן דמשמע לחסור לקצור לפני העומר, מותר לקצור לשחת כשהוח עצמ, דלאו קלירן הוח: ומאכיל לבהמה. חף חיטין גמורין על ידי קיטוף, מכל מקום חדם מותר בהנחה: ואידך. חזקיה דלח נפקח ליה הנחה מלח תחכלו ולח חינטריך קלירכם למיסרי, חמר לך קלירכם דכל ישרחל קחמר, ואורחיה דקרא למישתעוי הכי: שנזדמנו. דווקח שנזדמנו, דלח מלרכינן להו להפקירן, חבל לכתחלה חסור לחזר חחריהן, כדתנן התם נמס' שביעית (פ"ז מ"ג) חין עושין סחורה לח בנפילות ועריפות ולח בשקלים ורמשים: יהיו. ושקץ יהיו לכם: ולחזקיה למה לי למכתב לא יאכל ומייתי לכם למישרייה. בשלמח לרבי חנחו לח מלטרכי נהו לח תחכלו לחכילה ומינטריך היתירח להנחה, חלח לחזקיה כיון דסוף סוף שרי ליה רחמנח בהנחה, למה לי קרח דשני בדיבורח וכתב לח יחכל דמשמע הנחה ומינטריך לכם למיסרייה בהנחה, ליכתוב לח תחכל ותו לח חינטריך לכם: טעמא דידי. דחמינח לח יחכל משמע הנחה, מהח נפקח לי, (ה) ומי לחו הכי קרח דכתיב לח יחכל ותו כתב לכם למיסרייה לח הוה ידעינח דלח יחכל חיסור הנחה הוח, וכל הנך קרחי דהיתר הנחה דכתיבי גבי לח תחכל הח דרשינהו חזקיה למילתח חחרינח, כדחמרן לעיל תרומתכם קלירכם דכל ישרחל: תמה על עצמך היאך נאסר חמץ בהנאה. דס"ל מותר בהנחה כל שבעה וכ"ש לחמר חמץ שעבר עליו הפסח חסור בהנחה, לקמן בפירקין (דף כח:): תלתא לך בתיבי. לח ירחה לך חמץ ולח ירחה לך שחור בכל גבולך, ועוד קרח מחרינח ולח ירחה לך שחור בכל גבולך שבעת ימים[מ]: וצריבי. דלמ כתב שחור, משום דחימעו קשה, חבל חמץ חימח מותר, ומי כתב חמץ, משום דרחוי למכילה, חבל שחור לח חחי למיכליה חימח לח עבר עליה, הכי מפרש להו בפ"ק דביצה (דף ז:): לימא כתנאי. לח תחכל דרבי חבהו: יעשה למלחכה הוה מצי למיכתב גבי חבל דגבילה: שיבול. מי לח הוה כתב לכל הוה חמינח למלחכת גבוה יהח מותר, חס נרין למשוח ממנו עורות למלחכת נדק הבית יהח מותר, דהח מישחרי חבל בחכילה לגבי גבוה למזבח[ס], חבל למלחכת הדיוט יהח חסור, שהרי נחמר בו[ם] לח תחכלו וחיסור הנחה נמשמע, ת"ל לכל מלחכה: רבי עקיבא אומר כו'. כלומר לח הוינן הכתוב להתיר דלח הוה ס"ד לחיסור, ולח בח חלח לטהרו מכלל טומחת הנבר, ולומר שחין חבל בכלל גבילה וחינו חושש לטומחה חלח מותר ליטמחם טהרות בעור המשוח בחבל גבילה, ומס לח ריבה לכל מלחכה הייתי חומר למלחכת הדיוט להטמחם בו חולין יהח טהור חבל למלחכת גבוה להטמחם קדשים יהח טמח:

נטוע לרבים. דרש"י לגורך רבים ולח כמו שפ"ה בחמץ בדרך משמע דקחני במסכת ערלה (פ"ח מ"ב) הנוטע לרבים חייב ורבי יהודה פוטר והלר קחני הנוטע ברש"ר והנכרי שנטע והגזלן כו' מדקחני בחרי בבי ס"ם חרי חילי ניהו:

מערבין לנזיר ביין. בפ' בכל מערבין (עירובין כח.) מפרש טעמח משום לחע"ג דלח חזי להחי חזי להחי ולח פריך הכח חלינח דמ"ד (שם דף לח.) חין מערבין חלח לדבר מצוה ומצות לחו ליהנות ניתנו:

נזרן שלו יהא. חימה לחזקיה נזרו למחי חתח וחית ספרים דגרסי[ב] על נזרו מגלח[ע] וחינו מגלח על נזירות חביו:

קוצר לשחת ומאכיל לבהמה. חף על גב דהח דקוצר לשחת היינו דווקח לבהמה כדמוכח במנחות בפ' רבי ישמעחל (ד' עח:) מ"מ ומחכיל לבהמה לח משמע ליה דקחי קוצר לשחת דמ"ל לח פריך מידי דחדם שחסר הכתוב היינו תבואה גמורה חלח מחכיל לבהמה היינו חפילו חיטין גמורין ועל ידי קיטוף כפ"ה ועוד דקחני סיפח רבי שמעון חומר יקצור ויחכל[ג] חף מסהניח שליס[ע]:

קצירכם שלכם יהא. חימה לרשב"ח מנ"ל לחתח להכי הח חינטריך לכדדרשינן במנחות בפרק ר' ישמעחל (דף עב. ושם) קלירכם ולח קליר מלוה וחזקיה נמי ליטני הכי וי"ל מדלח כתב רחמנח קלירן וכתב קליר והוי מני למיכתב קלירך וכתב קלירכם שמע מינה תרתי:

אמר קרא יהיו בהוייתן יהו. ומ"ת ת"ל סוסים וחמורים היכי זבנינן וי"ל דבמידי דחכילה מיירי דווקח ודירושלמי דמסכת שביעית ספ"ח[פ] פריך והרי חמור וגמל ומטני למלחכתן הן גדילים ומ"ת דחמרי' במרובה (ב"ק פג: ושם) חמור המגדל מזירים תיפוק ליה דמדחורייתח חסור וי"ל דנפקח מינה למיקס בחמור חי נמי הח דחסור מדחורייתח היינו להסחכר ולמכור לנכרי לחכול חבל להסחכר בשומנן חו בעורן לח חו שמגדל שלח למכור חלח למטוח ולהדליק חפילו הכי בחזירים חסור ת"ל דנזדמנו לו כגון שנפלו בירושה חין לגדלן[ק]:

שאני התם דאמר קרא לא יראה לך. תימה לליכתב[ר] לח יחכל למזקיה ולח נעי לך[ו]:

ומה **משנת ראשונים** **כתב רחמנא לכם להביא את הנטוע לרבים.** וליכא למימר הכי גבי לולב דכתיב ולקחתם לכם לא כת"ק ולא כרי יהודה, דכל היכא דאיכא למדרש לכם שלבם יהא דרשינן, דהוא ממשמעותיה דקרא, ובאיסורי דרשינן שלכם יהא להיתר הנאה כל דאפשר, ובמצות עשה דרשינן משלכם והכי נמי גבי לולב. [מהר"ם חלאווה] **הוי רבוי אחר רבוי ואין רבוי אחר רבוי אלא למעט.** ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, תימה לא ליכתוב שום מיעוט וממילא אתרבי וכן יש להקשות גבי אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט. [תוספות, בבא קמא פו:] [המשך בסוף המסכת]

רבי יהודה אומר להוציא את הנטוע לרבים מאי טעמא דתנא קמא דכתיב א) **ונטעתם ליחיד משמע לרבים לא משמע כתב רחמנא לכם להביא את הנטוע לרבים ורבי יהודה ונטעתם משמע בין לרבים בין ליחיד ולכם בין יחיד בין רבים משמע הוי רבוי** ב) **אחר רבוי ואין רבוי אחר רבוי אלא למעט. והרי תרומה דרחמנא אמר** ג) **וכל זר לא יאכל קדש ותנן** ד) **מערבין לנזיר ביין וישראל בתרומה אמר רב פפא שאני התם דאמר קרא** ה) **תרומתכם שלכם תהא ואידך תרומתכם דכל ישראל קאמר. והרי נזיר דרחמנא אמר** ו) **מחרצנים ועד זג לא יאכל ותנן מערבין לנזיר ביין אמר מר זוטרא שאני התם דאמר קרא נזרו שלו יהא רב אשי אמר** ז) **קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו** ח) **גידולו קדוש ואין דבר אחר קדוש מידי ואין דבר אחר כתיב אלא מחוורתא כדמר זוטרא. והרי חדש דרחמנא אמר** ט) **ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה ותנן** י) **קוצר לשחת ומאכיל לבהמה אמר רב שמעיה שאני התם דאמר קרא** יא) **קצירכם קצירכם שלכם יהא ואידך קצירכם דכל ישראל משמע. והרי שרצים דרחמנא אמר** יב) **שקץ הוא לא יאכל ותנן** יג) **ציידי חיה ועופות ודגים שנזדמנו להם מינין טמאין מותרין למוכרן לנכרים שאני התם דאמר קרא** יד) **לכם שלכם יהא אי הכי אפי' לכתחלה נמי שאני הכא דאמר קרא** טו) **יהיו בהוייתן יהו ולחזקיה למה לי למיכתב לא יאכל ומייתי לכם למישרייה לא לכתוב רחמנא לא יאכל ולא בעי לכם אמר לך חזקיה טעמא דידי נמי מהכא. והרי חמץ דרחמנא אמר** טז) **לא יאכל חמץ ותניא** יז) **ר' יוסי הגלילי אומר** יח) **תמה על עצמך היאך חמץ אסור בהנאה כל שבעה שאני התם דאמר קרא** יט) **ולא יראה לך שאור שלך יהא ורבנן** כ) **שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה ואידך תרי לך כתיבי ואידך חד בנכרי שכיבשתו וחד בנכרי שלא כיבשתו ואידך תלתא לך כתיבי ואידך חד בשאור וחד בחמץ וצריכי.** כא) **לימא כתנאי** כב) **יעשה לכל מלאכה מה ת"ל לכל מלאכה שיכול למלאכת גבוה יהא מותר למלאכת הדיוט יהא אסור תלמוד לומר לכל מלאכה דברי רבי יוסי הגלילי רבי עקיבא אומר שיכול למלאכת הדיוט יהא טהור למלאכת גבוה יהא טמא תלמוד לומר לכל מלאכה ורבי יוסי הגלילי לטומאה ולטהרה לא איצטריך קרא כי איצטריך קרא לאיסור ולהיתר** כג) **ורבי עקיבא איסור והיתר לא צריך קרא כי איצטריך קרא לטומאה ולטהרה מאי**

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [נכף קמא דף מה:], ב) עירובין כו: [כח.], ג) קדושין נו:, ד) מנחות עח., ה) שביעית [פרק ז משנה ד], ו) [לקמן כח: לב.], ז) [לעיל ה: ום"נ], ח) [עיין תוספות לעיל כב. ד"ה וכ' שמעון], ט) עירובין ל:, י) ביצה דף יג:, כ) במדבר ו יח, ל) ויקרא כג י, מ) דברים טז ד, נ) מנחות דף ו:, ס) ויקרא ג יז, ע) [ועיין תוספות מנחות עא: ד"ה תימור], פ) צ"ל פ"ז ה"א (יפה עינים), צ) ל ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה טעמא לידי וכו' דאי לאו:

גליון הש"ם

גמ' תמה על עצמך היאך חמץ. ריטו היאך אתה אומר ממך אסור בהנאה וכן תמה על עצמך תיקן תוספת בגדה שם ע"ש תום' שם ד"ה כך אמרו בפד"ה: תום' ד"ה נזרו. ואינו מגלח על נזירות אביו. ק"ל הא לר"י ור"ת דס"ל בפ"ד דנזיר[ג] דבכל ענין מגלח על נזירות אביו ל"ל יהא מוכח מדאיצטריך נזרו דלא יאכל אסור בהנאה בשמע ול"ל תיקן אתה אומר ד"ה אסור אתה אומר ד"ה אסור אתה אומר ד"ה אסור

הגמרא מקשה על חזקיה ורבי אבהו מדברי רבי יוסי הגלילי שחמץ מותר בהנאה:

מקשה הגמרא, **וַהֲרֵי חָמֵץ, דְּרַחֲמָנָא אָמַר** - שהתורה אמרה בו 'ולֹא יֵאָכֵל חָמֵץ' (שמות יג ג), **וְתַנְיָא** בברייתא (לקמן כח:), חמץ וכו' משעה שאסור באכילה אסור בהנאה. **רַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי אוֹמֵר, תְּמַהּ עַל עַצְמְךָ** - יש לך לתמוה[לא], **הֵיאָךְ** אתה אומר **שֶׁחָמֵץ אָסוּר בַּהֲנָאָה כָּל שִׁבְעָה** ימים של פסח, הלא לא נאסר החמץ בפסח כי אם באכילה בלבד ובאיסור 'לא יראה', אך לא מצינו בו שנאסר בהנאה[לב]. הרי שאף שנאמר בכתוב 'לא יֵאָכֵל' אין במשמעותו איסור הנאה[לג].

מתרצת הגמרא, **שָׁאנִי הָתָם** - שונה הדבר שם בחמץ, שאף שנאמר בו 'לא יֵאָכֵל' שמשמעו לאסור בהנאה, מכל מקום יש לדרוש מהכתוב שהוא מותר בהנאה, **דְּאָמַר קְרָא** - שאמר הכתוב (שם יג ז) **'וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאוֹר'**, ומתיבת 'לך' יש לדרוש, **שֶׁלְּךָ יְהֵא** ליהנות בו[לד].

הגמרא מפרשת את מחלוקת חכמים ורבי יוסי הגלילי מה דורשים מתיבת 'לך':

שואלת הגמרא, **וְרַבָּנָן** האוסרים חמץ בהנאה, מה למדו מתיבת 'לך'. משיבה הגמרא, הם סוברים שתיבת 'לך' בא ללמד, **שחמץ שֶׁלְּךָ אִי אַתָּה רוֹאֶה** - אסור שיימצא בפסח ברשותך, **אֲבָל אַתָּה רוֹאֶה** חמץ **שֶׁל אֲחֵרִים** [-של נכרים][לה], **וְשֶׁל גָּבוֹהַּ** [-של הקדש] המופקד ברשותך ונמצא בביתך.

שואלת הגמרא, **וְאִידָךְ** - ורבי יוסי הגלילי, איך דורש מתיבת 'לך' להתיר חמץ בהנאה, הלא הפסוק הוצרך ללמדנו שאין עוברים ב'לא יראה' על חמץ של גוים ושל הקדש הנמצא ברשות הישראל. משיבה הגמרא, **תְּרֵי 'לְךָ' כְּתִיבִי** - נאמר בתורה פעמיים 'לך' לגבי חמץ בפסח, שבשני מקומות נאמר בתורה 'וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאוֹר'[לו], אחד מהם בא לומר שאין הישראל עובר על חמץ של גוי ושל הקדש המצויים ברשות הישראל, והשני בא להתיר את החמץ בהנאה.

חוזרת הגמרא ושואלת, **וְאִידָךְ** - וחכמים שאוסרים חמץ בהנאה, מה הם דורשים ממה שנאמר 'לך' פעמיים. משיבה הגמרא, שניהם באים ללמד דיני חמץ של גוי המצוי ברשותו של ישראל, **חַד** [-אחד] מהם בא למעט שאין אתה עובר על 'לא יראה' גם **בְּחמץ של נָכְרִי שֶׁכִּיבַּשְׁתּוֹ** תחת ידך, והיינו שגם באופן שהגוי נמצא תחת שליטת ידי הישראל וממונו נחשב כממון הישראל[לז], אף על פי כן אין הישראל עובר על החמץ שלו. **וְחַד** [-ואחד] מהם בא למעט שאין אתה עובר על 'לא יראה' **בְּחמץ של נָכְרִי שֶׁלֹּא כִּיבַּשְׁתּוֹ** תחת ידך, והחמץ שלו נמצא בביתך, שאין אתה עובר עליו[לח].

שואלת הגמרא, **וְאִידָךְ** - ורבי יוסי הגלילי, מהיכן דורש להתיר את החמץ בהנאה, הלא התורה הוצרכה לכתוב תיבת 'לך' פעמיים כדי למעט חמץ של גוי הן בגוי שכיבשתו תחת ידך והן בשלא כיבשתו. משיבה הגמרא, **תְּלָתָא 'לְךָ' כְּתִיבִי** - שלשה פעמים נאמר בתורה תיבת 'לך' בענין חמץ, שכן בפסוק הראשון שנאמר בו 'וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאוֹר' (שמות יג ז), נאמר בו גם 'וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ'[לט], ומה שנאמר 'לך' פעם שלישית, בא להתיר חמץ בהנאה.

חוזרת הגמרא ושואלת, **וְאִידָךְ** - וחכמים המתירים חמץ בהנאה, מה הם דורשים ממה שנאמר בתורה פעם שלישית 'לך'. משיבה הגמרא, התורה הוצרכה לכתוב בפסוק זה תיבת 'לך' פעמיים, **חַד** - אחד מהם ['ולא יראה לך שאור'] **בְּשְׂאוֹר, וְחַד** - ואחד מהם ['ולא יראה לך חמץ'] **בְּחָמֵץ**, כדי למעט את שניהם מלעבור עליהם ב'לא יראה' בחמץ של אחרים. **וְצָרִיכִי** - והוצרכו שני מיעוטים הללו, שאם היה נאמר המיעוט שאין הישראל עובר רק בשאור של גוי המצוי ברשות הישראל, היינו אומרים שעל חמץ של גוי המצוי ברשות הישראל כן עובר ב'לא יראה', שהרי חמץ חמור משאור בכך שהוא ראוי לאכילה, מה שאין כן שאור אינו ראוי לאכילה בעצמו[מ]. ואם היה נאמר המיעוט שאין הישראל עובר רק בחמץ של גוי המצוי ברשות הישראל, היינו אומרים שעל שאור של גוי המצוי ברשות הישראל כן עובר ב'לא יראה', שהרי שאור חמור מחמץ בכך שראוי לחמץ בו עיסות אחרות, מה שאין כן חמץ שאינו ראוי לכך[מא]. ומה שנאמר פעם שלישית 'לך' בא לומר שאינו עובר אף על חמץ של נכרי שכיבשתו תחת ידך.

★

הגמרא דנה האם מחלוקת חזקיה ורבי אבהו שנויה במחלוקת תנאים:

שואלת הגמרא, **לֵימָא כְּתַנָּאֵי** - האם נאמר שמחלוקת זו אם כשנאמר בכתוב 'לא תאכל' או 'לא תאכלו' נכלל בזה גם איסור הנאה, היא תלויה במחלוקת תנאים. נאמר בתורה באיסור חֵלֶב (ויקרא ז כג-ד) 'כָּל חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב וָעֵז לֹא תֹאכֵלוּ. וְחֵלֶב נְבֵלָה וְחֵלֶב טְרֵפָה יֵעָשֶׂה לְכָל מְלָאכָה, וְאָכֹל לֹא תֹאכְלֻהוּ'. ושנינו בברייתא, **מַה תַּלְמוּד לוֹמַר** - מה מלמדנו ריבוי הכתוב **'לְכָל מְלָאכָה'**, הלא היה ניתן לכתוב 'יעשה

ללמוד ממנו היתר הנאה, לדעת חזקיה אכן לא באו ייתורים אלו להתירם בהנאה, כמו שנתבאר בגמרא לעיל. רש"י (ד"ה טעמא).

לא. עַל פי תוספות בנדה (סא. ד"ה כך) ומצוין בגליון הש"ס. וראה בהגהות מצפה איתן (ד"ה ר"ג) **ובפני יהושע** (לקמן כח: ד"ה רבי יוסי) וצל"ח (שם ד"ה ממנס קשה) למי היו מכוונים דברים אלו של רבי יוסי שיש לו לתמוה על עצמו, אם הוא לשיטת עצמו, כלומר רבי יוסי הגלילי אומר כן לעצמו שלשיטתו תמוה הוא לאסור חמץ בהנאה, או שאמר כן לדעת התנאים החולקים עליו שיש להם לתמוה משיטת עצמם איך הם אוסרים חמץ בהנאה.

לב. בברייתא מתבאר, שרבי יהודה סובר שחמץ אסור בהנאה מן התורה בין בפסח ובין לפני הפסח ובין לאחריו, ורבי שמעון סובר שהחמץ בפסח אסור בהנאה, אבל לפני הפסח ולאחריו מותר מן התורה אף באכילה. ורבי יוסי הגלילי תמה על שניהם ואמר, כיצד יתכן לאסור בהנאה את החמץ אף בפסח עצמו, וכל שכן שלאחר הפסח הוא מותר בהנאה.

לג. אף רבי יהודה ורבי שמעון החולקים על רבי יוסי וסוברים שחמץ בפסח אסור בהנאה, אין זה משום משמעות הכתוב 'לא יֵאָכֵל', שאם כן מה תמה רבי יוסי הגלילי על תנא קמא האוסר בהנאה, הרי הוא דורש כן מהכתוב 'לא יֵאָכֵל', והיה לו לחלוק ולומר שמלשון זו אין משמע איסור הנאה, ולא לומר בלשון 'תמה על עצמך'. מהר"ם חלאווה (ד"ה והרי). וסברה הגמרא בהוה אמינא, שטעמם של התנאים האוסרים חמץ בהנאה הוא משום קל וחומר מערלה שלא נעשה בו איסור. ראש יוסף (ד"ה והרי ממן).

לד. אמנם עדיין יש להקשות על חזקיה, שלא היתה התורה צריכה לכתוב 'לא יֵאָכֵל' אלא 'לא יאכַל', וממילא לא תצטרך לכתוב 'לך', תוספות (ד"ה שמני). והניחו בקושיא. ובחידושי הר"ן (ד"ה שמני) תירץ, שנידון הגמרא הוא בשיטת רבי יוסי הגלילי, ולהלן (ע"ב) מבואר שאכן אינו סובר כחזקיה, וממילא אף אם היה כתוב 'לא יאכַל' היה במשמעותו איסור הנאה והיתה צריכה התורה לכתוב 'לך' להתיר הנאה. וראה גם במהרש"א (גמ' שם) שתמה על קושיית התוספות, שהרי הנידון כאן הוא בשיטת רבי יוסי הגלילי, והוא אינו סובר כחזקיה, שהרי הצריך להלן פסוק להתיר חלב בהנאה אף שלא כתוב בו 'לא יֵאָכֵל'.

לה. רש"י (לעיל ה: ד"ה לפי). ומשמע מדבריו, שחמץ של ישראל המופקד אצל ישראל אחר, עובר עליו השומר ב'לא יראה'. וראה צל"ח ופני יהושע (גרסי שם) שדייקו כן מדבריו, וכן שיטת הגר"א (סי' תמג ס"ב) להלכה.

לו. האחד בפרשת בא (שמות יג ז) 'ולא יראה לך שאור בכל גבולך', והשני בפרשת ראה (דברים טז ד) 'ולא יראה לך שאור בכל גבולך שבעת ימים'.

לז. רש"י (לעיל ה: ד"ה נכרי). לביאור מה נחשב 'כיבשתו תחת ידך' ראה מה שהתבאר בהערות לעיל שם.

לח. היתור הנוסף של הכתוב 'לך' בפעם הנוספת, בא למעט נכרי שכיבשתו תחת ידך, שהוא חידוש גדול יותר שאין עובר עליו ב'לא יראה'. וראה בסוגיית הגמרא לעיל (שם) במחלוקת אביי ורבא בדין זה, והגמרא כאן היא כדברי רבא שם בביאור הדרשה ממה שנאמר פעמיים 'לך'.

לט. אף שפסוק זה נאמר ראשון, פירשנו את הדרשות על המיעוט שאינו עובר בחמץ של גוי בשני האופנים, משני הפסוקים שנאמר בהם 'ולא יראה לך שאור', שכך מתבאר בסוגיית הגמרא לעיל (שם) וברש"י שם (ד"ה ומריבוי). וכן מתבאר מתירוץ הגמרא בהמשך.

מ. שאור הוא בצק חמוץ ביותר שאינו ראוי לאכילה מרוב חמיצותו, ונותנים אותו בתוך בצק אחר כדי לחמצו.

מא. רש"י (ד"ה וצריכי) הביא את דברי הגמרא בביצה (ז.) המבארת בצריכותא זו, מדוע הוצרכה התורה לכתוב את האיסור גם בחמץ וגם בשאור, ושם הצריכותא היא להיפוך, שאם היה נאמר האיסור בחמץ, היינו אומרים שרק חמץ אסור ב'לא יראה', אבל שאור לא, כיון שחמץ חמור משאור בכך שהוא ראוי לאכילה. ואם היה נאמר האיסור בשאור, היינו אומרים שרק שאור אסור, שהרי שאור חמור מחמץ בכך שהוא מחמץ אחרים. והוא הדין שיש לדרוש כך לגבי המיעוט שממעטים מהכתוב 'לך' שאין עוברים על של גוי, ובאופן הפוך, שאם היה המיעוט נאמר רק בחמץ, לא היינו ממעטים שאור, כיון שחמץ קל משאור בכך שאינו מחמיץ אחרים. ואם היה נאמר המיעוט רק בשאור, לא היינו ממעטים חמץ, כיון ששאור קל מחמץ בכך שאינו ראוי לאכילה. מנחם משיב נפש (גרסי שם) עפ"י מהרש"ל (שם).

לרבים. לעורך רבים, כגון בחמלא הדרך לכל עובר: ונטעתם ליחיד משמע. לחין דרך רבים לנטוע, ולכל חד וחד קחמר ונטעתם: מערבין לנזיר. עירובי תחומין ניין, מ"ם שחעודה שחיה רחויה לו היה, הואיל ואי מתחיל חמזירותיה שריא ליה, מערבין, וכן ליטרחל בחרומה, לחי בעי מיחחל עליה, לחרומת טעות חיכה חרומה והדרא לטיבלה, והדר מפרים עלה מינה ובה[ט]: תרומתכם. ומחחד לכם תרומתכם, ובתרומת מעשר למפרסי לויס כחיב, ותרומה גדולה מיתקח בההוח קרח כדכחיב כדגן מן הגורן דהייגו תרומה גדולה[י]: ואידך. חזקיה לחמר לח תחכלו לח משמע הנחה, החי תרומתכם לחו למיסרי הנחה חחת חלח תרומתכם דכל ישרחל קחמר, ומורחיה דקרח למיסחעוי הכי. ישרחל לחו דוקח, דהח גלוים כחיב: גידולו. שיער שלו חסור בהנחה, וטעון שריפה, כדכחיב[כ] ונתן על המם חסר תחת זנח המלמים: מידי ואין דבר אחר בתיב. דילמח גידולו והוח הדין לדבר חחר, דחחי מיעוט כחב הכח: חדש. לפני העומר: קוצר לשחת. מ"ג דכחיב[ל] עומר רחשית קצירכם חל הכהן דמשמע לחסור לקצור לפני העומר, מותר לקצור לשחת כשהוח עצמ, דלחו קציר הוח: ומאכיל לבהמה. חף חיטין גמורין על ידי קיטוף, מכל מקום חדם מותר בהנחה: ואידך. חזקיה דלח נפקח ליה הנחה מלח תחכלו ולח חינטריך קצירכם למיסרי, חמר לך קצירכם דכל ישרחל קחמר, ומורחיה דקרח למיסחעוי הכי: שנזדמנו. דווקח שנזדמנו, דלח מלרכינן להו להפקירן, חבל לכחחלה חסור לחזר חחריהן, כדתנן התם נמס' שביעית (פ"ז מ"ג) חין עושין סחורה לח בנכילות ועריפות ולח בשקלים ורמשים: יהיו. ושקץ יהיו לכם: ולחזקיה למה לי למכתב לא יאכל ומייתי לכם למישרייה. בשלמח לרבי חנינח לח מלינו למקשוי בכל הנך דכחיב בהו לח תחכל והדר כחיב בו היתר הנחה, דחינטריך לח תחכלו לחכילה ואינטריך היתרח להנחה, חלח לחזקיה כיון דסוף סוף שרי ליה רחמנח בהנחה, למה לי קרח דשני בדיבורח וכחב לח יחכל דמשמע הנחה ואינטריך לכם למיסרייה בהנחה, ליכחוב לח תחכל ותו לח חינטריך לכם: טעמא דידי. דחמינח לח יחכל משמע הנחה, מהח נפקח לי, (ה) ואי לחו הכי קרח דכחיב לח יחכל ותו כחב לכם למיסרייה לח הוה ידענח דלח יחכל חיסור הנחה הוח, וכל הנך קרחי דהיתר הנחה דכחיבי גבי לח תחכל והדר כחיב בו היתר הנחה, חלח לחמרינח, כדחמרן לעיל תרומתכם קצירכם דכל ישרחל: תמה על עצמך היאך נאסר חמץ בהנאה. דס"ל מותר בהנחה כל שבעה וכ"ש לחחר חמץ דחמר בפסח, ופליגח דרבי יהודה דחמר חמץ שעבר עליו הפסח חסור בהנחה, לקמן בפירקין (דף כח:): תלתא לך בתיבי. לח ירחה לך חמץ ולח ירחה לך שחור בכל גבולך, ועוד קרח חחריתח ולח ירחה לך שחור בכל גבולך שבעת ימים[מ]: וצריבי. דחי כתב שחור, משום דחימולו קשה, חבל חמץ חיתח מותר, ומי כתב חמץ, משום דרחוי לחכילה, חבל שחור דלח חחי למיכליה חיתח לח עבר עליה, הכי מפרש להו בפ"ק דביצה (דף ז:): לימא כתנאי. לח תחכל דרבי חבהו: יעשה למלחכה הוה מצי למיכתב גבי חלב דנבילה: שיבול. מי לח הוה כתב לכל הוה חיתיה למלחכת גבוה יהח מותר, חס כרין למשוח ממנו עורות למלחכת בדק הבית יהח מותר, דהח מישחרי חלב בחכילה לגבי גבוה למזבח[ס], חבל למלחכת הדיוט יהח חסור, שהרי נחמר בו[ע] לח תחכלו וחיסור הנחה בחשמש, ת"ל לכל מלחכה: רבי עקיבא אומר כו'. כלומר לח הוכרך הכחוב להחיר דלח הוה ס"ד לחיסור, ולח בח חלח לטהרו מכלל טומחת הבשר, ולומר שחין חלב בכלל נבילה וחיגו חושש לטומחה חלח מומר ליטחמם טהרות בעור המשוח בחלב נבילה, וחס לח ריבה לכל מלחכה הייתי חומר למלחכת הדיוט להשחמם בו חולין יהח טהור חבל למלחכת גבוה להשחמם קדשים יהח טמח:

נטוע לרבים. דרש"י לעורך רבים ולח כמו שפ"ה בחמלח הדרך משמע. דחין דרך רבים לנטוע, ולכל חד וחד קחמר ונטעתם: **מערבין לנזיר.** עירובי תחומין ניין, מ"ם שחעודה שחיה רחויה לו היה, הואיל ואי מתחיל חמזירותיה שריא ליה, מערבין, וכן ליטרחל בחרומה, לחי בעי מיחחל עליה, לחרומת טעות חיכה חרומה והדרא לטיבלה, והדר מפרים עלה מינה ובה[ט]: **תרומתכם.** ומחחד לכם תרומתכם, ובתרומת מעשר למפרסי לויס כחיב, ותרומה גדולה מיתקח בההוח קרח כדכחיב כדגן מן הגורן דהייגו תרומה גדולה[י]: **ואידך.** חזקיה לחמר לח תחכלו לח משמע הנחה, החי תרומתכם לחו למיסרי הנחה חחת חלח תרומתכם דכל ישרחל קחמר, ומורחיה דקרח למיסחעוי הכי. ישרחל לחו דוקח, דהח גלוים כחיב: גידולו. שיער שלו חסור בהנחה, וטעון שריפה, כדכחיב[כ] ונתן על המם חסר תחת זנח המלמים: מידי ואין דבר אחר בתיב. דילמח גידולו והוח הדין לדבר חחר, דחחי מיעוט כחב הכח: חדש. לפני העומר: קוצר לשחת. מ"ג דכחיב[ל] עומר רחשית קצירכם חל הכהן דמשמע לחסור לקצור לפני העומר, מותר לקצור לשחת כשהוח עצמ, דלחו קציר הוח: ומאכיל לבהמה. חף חיטין גמורין על ידי קיטוף, מכל מקום חדם מותר בהנחה: ואידך. חזקיה דלח נפקח ליה הנחה מלח תחכלו ולח חינטריך קצירכם למיסרי, חמר לך קצירכם דכל ישרחל קחמר, ומורחיה דקרח למיסחעוי הכי: שנזדמנו. דווקח שנזדמנו, דלח מלרכינן להו להפקירן, חבל לכחחלה חסור לחזר חחריהן, כדתנן התם נמס' שביעית (פ"ז מ"ג) חין עושין סחורה לח בנכילות ועריפות ולח בשקלים ורמשים: יהיו. ושקץ יהיו לכם: ולחזקיה למה לי **למכתב לא יאכל ומייתי לכם למישרייה.** בשלמח לרבי חנינח לח מלינו למקשוי בכל הנך דכחיב בהו לח תחכל והדר כחיב בו היתר הנחה, דחינטריך לח תחכלו לחכילה ואינטריך היתרח להנחה, חלח לחזקיה כיון דסוף סוף שרי ליה רחמנח בהנחה, למה לי קרח דשני בדיבורח וכחב לח יחכל דמשמע הנחה ואינטריך לכם למיסרייה בהנחה, ליכחוב לח תחכל ותו לח חינטריך לכם: **טעמא דידי.** דחמינח לח יחכל משמע הנחה, מהח נפקח לי, (ה) ואי לחו הכי קרח דכחיב לח יחכל ותו כחב לכם למיסרייה לח הוה ידענח דלח יחכל חיסור הנחה הוח, וכל הנך קרחי דהיתר הנחה דכחיבי גבי לח תחכל והדר כחיב בו היתר הנחה, חלח לחמרינח, כדחמרן לעיל תרומתכם קצירכם דכל ישרחל: **תמה על עצמך היאך נאסר חמץ בהנאה.** דס"ל מותר בהנחה כל שבעה וכ"ש לחחר חמץ דחמר בפסח, ופליגח דרבי יהודה דחמר חמץ שעבר עליו הפסח חסור בהנחה, לקמן בפירקין (דף כח:): **תלתא לך בתיבי.** לח ירחה לך חמץ ולח ירחה לך שחור בכל גבולך, ועוד קרח חחריתח ולח ירחה לך שחור בכל גבולך שבעת ימים[מ]: **וצריבי.** דחי כתב שחור, משום דחימולו קשה, חבל חמץ חיתח מותר, ומי כתב חמץ, משום דרחוי לחכילה, חבל שחור דלח חחי למיכליה חיתח לח עבר עליה, הכי מפרש להו בפ"ק דביצה (דף ז:): **לימא כתנאי.** לח תחכל דרבי חבהו: **יעשה למלחכה הוה מצי למיכתב גבי חלב דנבילה: שיבול.** מי לח הוה כתב לכל הוה חיתיה למלחכת גבוה יהח מותר, חס כרין למשוח ממנו עורות למלחכת בדק הבית יהח מותר, דהח מישחרי חלב בחכילה לגבי גבוה למזבח[ס], חבל למלחכת הדיוט יהח חסור, שהרי נחמר בו[ע] לח תחכלו וחיסור הנחה בחשמש, ת"ל לכל מלחכה: **רבי עקיבא אומר כו'.** כלומר לח הוכרך הכחוב להחיר דלח הוה ס"ד לחיסור, ולח בח חלח לטהרו מכלל טומחת הבשר, ולומר שחין חלב בכלל נבילה וחיגו חושש לטומחה חלח מומר ליטחמם טהרות בעור המשוח בחלב נבילה, וחס לח ריבה לכל מלחכה הייתי חומר למלחכת הדיוט להשחמם בו חולין יהח טהור חבל למלחכת גבוה להשחמם קדשים יהח טמח:

מערבין לנזיר ביין. בפ' בכל מערבין (עירובין כח.) מפרש טעמח משום דחע"ג דלח חזי להחי חזי להחי ולח פריך הכח חלידח דמ"ד (שם דף לח.) חין מערבין חלח לדבר מצוה ומצות לחו ליהנות ניתנו: **נזרו** שלו יהא. חימה לחזקיה נזרו למחי חתח וחית ספרים דגרסי[ב] על נזרו מגלח[פ] וחיגו מגלח על נזירות חבין:

קוצר לשחת ומאכיל לבהמה. חף על גב דהח דקוצר לשחת היינו דווקח לבהמה כדמוכח במנחות בפ' רבי ישמעאל (ד' עח:) מ"מ ומחכיל לבהמה לח משמע ליה דקחי חקוצר לשחת דמ"כ לח פריך מידי דחדם שחסר הכחוב היינו חבוחה גמורה חלח מחכיל לבהמה היינו חפילו חיטין גמורין ועל ידי קיטוף כפ"ה ועוד דקחני סיפח רבי שמעון חומר יקצור ויחכל[ג] חף מסהדית שלים[ע]:

קצירכם שלכם יהא. חימה לרמב"ח מנ"ל לחתח להכי הח חינטריך לכדדרשינן במנחות בפרק ר' ישמעאל (דף עב. ושם) קצירכם ולח קציר מלוה וחזקיה נמי ליטני הכי ות"ל מדלח כחב לחטים קציר והוי מצי למיכחב קציך וכחב קצירכם שמע מינה תרתי:

אמר קרא יהיו בהוייתן יהו. ומ"ח מ"כ סוסים וחמורים היכי זבנינן ות"ל דבמידי דחכילה מיירי דווקח ודילמלמי דמסכת שביעית ספ"ח[פ] פריך והרי חמור וגמל ומטני למלחכתן הן גדילים ומ"ח דחמרי' במרובה (ב"ק פג: ושם) חמור המגדל חזירים חיפוק ליה דמדחורייתח חסור ות"ל לנפקח מינה למיקס בחמור חי נמי הח דחסור מדחורייתח היינו להסחכר ולמכור לנכרי לחכול חבל להסחכר בטומנן חו בעורן לח חו שמגדל שלח למכור חלח למטוח ולהדליק חפילו הכי בחזירים חסור מ"ט בנזדמנו לו כגון שנפלו בירושה חין לגדלן[ק]:

שאני התם דאמר קרא לא יראה לך. תימה לליכחב[ר] לח יחכל למזקיה ולח בעי לך[ו]:

ומה **משנת ראשונים** **כתב רחמנא לכם להביא את הנטוע לרבים.** וליכא למימר הכי גבי לולב דכחיב ולקחתם לכם לא כת"ק ולא כרי יהודה, דכל היכא דאיכא למדרש לכם שלבם יהא דרשינן, דהוא ממשמעותיה דקרא, ובאיסורי דרשינן שלכם יהא להיתר הנאה כל דאפשר, ובמצות עשה דרשינן משלכם והכי נמי גבי לולב. **[מהר"ם חלאווה]** **הוי רבוי אחר רבוי ואין רבוי אחר רבוי אלא למעט.** ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, תימה לא ליכתוב שום מיעוט וממילא אתרבי וכן יש להקשות גבי אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט. **[תוספות, בבא קמא פו:]** [המשך בסוף המסכת]

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) [נכף קמא דף מה:], ב) עירובין כו: [כח.], ג) קדושין נו:, ד) מנחות עח., ה) שביעית [פרק ז משנה ל], ו) [לקמן כח: לב.], ז) [לעיל ה: ום"ג], ח) [עיין תוספות לעיל כב. ד"ה וכ' שמעון], ט) עירובין ל:, י) ביצה דף יג:, כ) במדבר ו יח, ל) ויקרא כג י, מ) דברים טז ד, נ) מנחות דף ו:, ס) ויקרא ג יז, ע) [ועיין תוספות מנחות עא: ד"ה לימול], פ) צ"ל פ"ז ה"א (יפה עינים), צ) ל ע"ב.

הגהות הב"ח

(ע) רש"י ד"ה טעמא לידי וכו' דאי לאו:

גליון הש"ס

גמ' תמה על עצמך היאך חמץ. היינו היכך אתה אומר ממך אסור בהנאה וכן אתה על עצמך תיכך תופסת נגדה שם ע"ש תום' שם ד"ה כך אמרו בפד"ה: תום' ד"ה נזרו. ואינו מגלח על נזירות אביו. ק"ל הא לר"י ור"ת דס"ל נפקד"ד דנזיר[ג] דכתיב מגלח על נזירות אביו מ"מ יהא מותר מדאיצטריך נזרו דלא יאסור הנאה במשמע ומ"מ תיכך אסור ע"ש: תום' ד"ה ואידך (וכ"ה בתוס' הרא"ש ובתוס' שאנץ, וכן נוסח בכמה כת"י, עי' דק"ס אות י וע"ע תוס' חכמי אנגליה): ג] צ"ל ויאביך (מלא הרועים): ד] בתרומת הדשן (סי' ר) מביא גליון תוס' דההיא דרשה דיהיו אינה אלא אסמכתא. ועי' ט"ז יו"ד סי' קיז ס"ק א, שו"ת חת"ס יו"ד סי' קד וסי' קה, שו"ת רע"א ח"א סי' עד, וראה חי' רע"א כאן: ה] נדצ"ל דלא לכתוב לא יאכל, וכ"ה בתוס' רבינו פרץ: ו] בכת"י נוסף ויש"ל דרבי יוסי הגלילי ע"כ דלא בחזקיה בדאמ' בספור ואינו מחלק בין ויאכל ליאכל ואצטריך למכתב לך. וכעי"ז בתור"פ, ועי' מהרש"א:

תורה אור השלם

א) וְכִי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ וּנְטַעְתֶּם כָּל עֵץ מַאֲכָל וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ אֶת פִּרְיוֹ שָׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים לֹא יֵאָכֵל: [ויקרא יט, כג]

ב) וְכָל זֶה לֹא יֵאָכֵל קֹדֶשׁ תּוֹשָׁב כֹּהֵן וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ: [ויקרא כב, י]

ג) וְנֶחְשַׁב לָכֶם תְּרוּמַתְכֶם כַּדָּגָן מִן הַגֹּרֶן וְכַמְלֵאָה מִן הַיָּקֶב: [במדבר יח, כז]

ד) כֹּל יְמֵי נִזְרוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מִגֶּפֶן הַיַּיִן מֵחַרְצַנִּים וְעַד זָג לֹא יֹאכֵל: [במדבר ו, ד] ה) כָּל יְמֵי נֶדֶר נִזְרוֹ תַּעַר לֹא יַעֲבֹר עַל רֹאשׁוֹ עַד מְלֹאת הַיָּמִם אֲשֶׁר יַזִּיר לַיי קָדֶשׁ יִהְיֶה גַּדֵּל פֶּרַע שְׂעַר רֹאשׁוֹ: [במדבר ו, ה] ו) וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה עַד הֲבִיאֲכֶם אֶת קָרְבַּן אֱלֹהֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם: [ויקרא כג, יד] ז) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַכֹּהֵן: [ויקרא כג, י] ח) וְכָל הַשָּׂרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ שֶׁקֶץ הוּא לֹא יֵאָכֵל: [ויקרא יא, מא] ט) וְשֶׁקֶץ יִהְיוּ לָכֶם מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכֵלוּ וְאֶת נִבְלָתָם תְּשַׁקְּצוּ: [ויקרא יא, יא] י) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיא יְיָ אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ: [שמות יג, ג] כ) מַצּוֹת יֵאָכֵל אֵת שִׁבְעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ: [שמות יג, ז] ל) וְחֶלֶב נְבֵלָה וְחֶלֶב טְרֵפָה יֵעָשֶׂה לְכָל מְלָאכָה וְאָכוֹל לֹא תֹאכְלֻהוּ: [ויקרא ז, כד]

עין משפט נר מצוה

יח א מיי' פ"ו מהלכות עירובין הל' יד סמג עשין דרבנן ו טוש"ע או"ח סי' שפו סעיף ו:

יט ב מיי' פ"ז מהלכות תמידין הלכה טו:

כ ג מיי' פ"ח מהלכות מאכלות אסורות הל' יז סמג לאוין קלט טוש"ע י"ד סימן קי:

רבינו חננאל

הנטוע לרבים שחייב בערלה ר' יהודה אומר לכם פרט לנטוע לרבים: והרי תרומה דכתיב וכל זר לא יאכל קדש ותנן מערבין לנזיר ביין ושנינן שאני התם דכתי' תרומתכם שלכם תהא: והרי נזיר דכתיב מחרצנים ועד זג לא יאכל ותנן מערבין לנזיר ביין ושנינן שאני התם דכתיב נזרו נזרו שלו יהא כו': והרי חדש דכתיב ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו ותנן קוצר לשחת ומאכיל לבהמה (נהנה בזמן אכילתו ומותר בהנאתו) [ואף שנהנה באכילתה אלמא דמותר בהנאה] ושנינן שאני התם דכתיב קצירכם [שלכם] יהא להתיר בהנאה: והרי שרצים דכתיב בהו וכל השרץ השורץ על הארץ לא יאכל ותנן בשביעי' פ"ו ציידי חיה עופות ודגים שנתמנו להם מינין טמאין מותר למכרן וקשיא לתרוייהו. ושני' שאני התם דכתי' לכם להתיר בהנאה. אי הכי אפי' לכתחלה אמאי תאני שנתמנה דאיעבד אפי' לכתחלה יהיו מותרין לצורך ודחי' אמר קרא שקץ הוא בהוייתו יהא. ואקשי' לחזקיה למה לי למכתב בשרצים לא יאכל דמשמע אפילו איסור הנאה והוצרך לכתוב לכם להתיר בהנאה היה כותב ולא יאכל ולא יכתוב לכם להתיר ואנא ידענא דכל היכא דכתי' לא יאכל מותר בהנאה. ואמר חזקיה אדרבה טעמא דידי מהכא מדאצטריך קרא למכתב לכם להתירו בהנאה ש"מ דכל היכא דכתיב לא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע: והרי חמץ דכתיב לא יאכל ואמר ר' יוסי הגלילי תמה על עצמך היאך חמץ אסור בהנאה כל שבעה ודחי' שאני התם דכתיב לך שלך יהא כו': נימא כתנאי וחלב נבלה וחלב טרפה יעשה לכל מלאכה [מה ת"ל לכל מלאכה] ר' יוסי הגלילי אומר בין למלאכת גבוה בין למלאכת הדיוט מותר שנאמר לכל מלאכה ר' עקיבא אומר שיכול למלאכת הדיוט הוא טהור למלאכת גבוה יהא טמא ת"ל לכל מלאכה יהא טהור אם לגבוה הוא טהור מ) קל וחומר להדיוט. דיקי' מדדרש ר' עקיבא לקרא בטומאה וטהרה מכלל דפשיטא ליה דמותר

חשק שלמה על ר"ח

מ) [נרצה למסר כאן מיני מיעוט ומולי דקאי על הא דאמרינן ור"י הגלילי לטומאה ולטהרה לא איצטריך קרא ודו"ק].

למלאכה'[מב]. ומבארת הברייתא, שֶׁיָּכוֹל הייתי לומר, שדווקא לְמֶלֶאכֶת גָּבוֹהַּ - הקדש, כגון למשוח בו עורות לצורך בדק הבית, יְהֵא החלב מוּתָּר, שכן הותר לאכילת הקדש, שחלב הקרבנות קרב על גבי המזבח והאש אוכלת אותו[מג], ולכן מסתבר לומר שהתירה התורה להקדש ליהנות מחלב אף לצרכים אחרים[מד]. אבל לְמֶלֶאכֶת הֶדְיוֹט יְהֵא אָסוּר להשתמש בחלב, כשם שאסור לו באכילה, שנאמר 'לא תאכלו', ואף איסור הנאה במשמע. תַּלְמוּד לוֹמַר - מלמדנו הכתוב 'לְכָל מְלָאכָה', שהחלב מותר אף למלאכת הדיוט, ולא נאסר בהנאה, דִּבְרֵי רַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי. רַבִּי עֲקִיבָא חולק ואומֵר, אין אנו זקוקים לריבוי מיוחד שחלב מותר בהנאה להדיוט[מה], ומה שכתבה התורה 'וחלב נבלה וגו' יעשה לכל מלאכה', היינו לענין טומאה, שאין החלב מטמא כבשר נבלה, שלכן הוצרכה התורה לומר שיכול להשתמש בו 'לכל מלאכה' אף לדברים שצריכים לשמור עליהם בטהרה, משום שֶׁיָּכוֹל הייתי לומר, שרק לְמֶלֶאכֶת הֶדְיוֹט יְהֵא חלב נבלה טָהוֹר, ואינו מטמא חולין כבשר נבלה, אבל לְמֶלֶאכֶת גָּבוֹהַּ - לקדשים, יְהֵא אף חלב נבלה טָמֵא בטומאת נבלה, ויפסול קדשים במגעו[מו]. תַּלְמוּד לוֹמַר - מלמדנו הכתוב 'לְכָל מְלָאכָה', שחלב נבלה אין בו כלל טומאת נבלה, בין לחולין ובין לקדשים[מז].

לפני שהגמרא מבררת במה נחלקו, היא מפרשת שלא נחלקו להלכה, אלא שניהם סוברים שחלב מותר בהנאה, וכן הם סוברים שחלב נבלה אינו מטמא כלל, ונחלקו רק מה בא הפסוק לומר[מח]: אומרת הגמרא, וְרַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי שביאר את הכתוב לענין היתר הנאה, סובר שלְּטוּמְאָה וּלְטָהֳרָה - לגבי דיני טומאה וטהרה לֹא אִיצְטְרִיךְ קְרָא - אין צריך פסוק שחלב נבלה אינו מטמא קדשים[מט], ומשום כך הוא סובר שכִּי אִיצְטְרִיךְ קְרָא - מה שהוצרך הכתוב ללמדנו, הוא לְאִיסּוּר וּלְהֶיתֵּר - לגבי דיני איסור והיתר הנאה מחלב הנבלה. וְרַבִּי עֲקִיבָא שביאר את הכתוב לענין טהרה מטומאת נבלה, סובר להיפוך, שאוצר החכמה דיני אִיסּוּר וְהֶיתֵּר לֹא צָרִיךְ קְרָא - פסוק מיוחד להתיר את החלב בהנאה להדיוט[נ], ומשום כך הוא סובר שכִּי אִיצְטְרִיךְ קְרָא - מה שנצרך הפסוק, הוא רק לְטוּמְאָה וּלְטָהֳרָה - לגבי דיני טומאה וטהרה, וללמדנו שהוא טהור אף בקדשים.

מב. רש"י (ד"ה יעשה). הנודע ביהודה (מגיני, יו"ד סי' סג) הקשה, שלכאורה היתה הגמרא יכולה להקשות על עיקר מה שהוצרכה התורה ללמד שמותר לעשות מלאכה בחלב, שמהיכי תיתי לומר שיהיה אסור לעשות בו מלאכה, ועל כרחך שהיה מקום לומר שאף איסור הנאה במשמע. ולכן הוכיח מסוגייתנו, שעיקר הפסוק בא להתיר לעשות סחורה בחלב, ואין זה דומה לשאר מאכלות אסורות, כמו בעלי חיים טמאים, שאסור לסחור בהם, וכמו שהתבאר בגמרא לעיל. ולכן דייקה הגמרא רק מייתור הכתוב 'לכל' מלאכה.

מג. הקרבת הקרבן על המזבח, נקראת אכילת מזבח. זבחים (יג:).

מד. רש"י (ד"ה שיכול). ובקובץ שעורים (מות נח) הקשה, מה צריך להגיע לסברא זו לומר שחלב יהיה מותר בהנאה להקדש מאחר שהתירה התורה להקריב את החלב על המזבח, הלא גם בלא זה מובן שחלב מותר בהנאה להקדש, שלא שייך לומר שלהקדש יש איסור הנאה, שהרי על מי יחול האיסור. וכמו שכתבו התוספות (להלן כט: ד"ה רבי מאיר) שהקדש יכול למכור לנכרי חמץ האסור בהנאה. ובחידושי רבי שמואל (מות קלח) הוכיח מדברי רש"י, שאכן שייך אזהרה שלא ליהנות מאיסורי הנאה גם לצורך הקדש, שכך הוא הדין של איסורי הנאה, שאין להשתמש בהם גם להנאת הקדש.

ובנודע ביהודה (מגיני, יו"ד סי' סג ד"ה ומה) הקשה, מה בכך שמצינו שהחלב הותר להקרבה למזבח, הרי לגבי אכילת המזבח זהו מצותו של הקרבן, אמנם הלא גם להקדש אסורים כל איסורי ההנאה, ואסור למשוח עורות בדק הבית בהם, ומדוע שיהיה דין החלב שונה מערלה או שאר איסורי הנאה שבודאי אסור להקדש להשתמש בהם. ותירץ, שאכן סברא זו מועילה רק לענין שמאחר שמצאנו שהתורה מתירה ליהנות מחלב, נאמר שהוא מותר להקדש לגמרי, לפי שמצינו בו היתר אחר של אכילת מזבח, אף שזהו מצותו של החלב, מכל מקום לא נוכל ללמוד להתיר בהנאה גם להדיוט, שיתכן שהתורה התירה רק להקדש.

מה. הגמרא בהמשך (ע"ב) תבאר את טעמו של רבי עקיבא מדוע אין צריכים פסוק להתיר חלב בהנאה להדיוט.

מו. שכן מצאנו במקומות אחרים בדיני טומאה וטהרה, שקדשים חמורים יותר מחולין, שהרי קדשים נפסלים אף מטומאה של שלישי, כגון מתרומה שנפסלה מטבול יום, מה שאין כן חולין שאין בו אלא שני לטומאה, ולכן היינו אומרים שהקדש חמור יותר מהדיוט לענין טומאה, ולגבי טומאת נבלה יחשב החלב כבשר נבלה רק לגבי הקדש ולא לגבי הדיוט. תוספות רבינו פרץ (ד"ה ר' עקיבא). וראה עוד בהערה הסמוכה.

מז. המהר"ם חלאווה (ד"ה שיכול) תמה, איך יתכן לומר שמותר להשתמש בחלב נבלה לטהרות, הלא אף אם אין החלב אב הטומאה כבשר נבלה, מכל מקום הוא נטמא משום מגע הנבלה, שהרי הוא נגע בנבלה, ולא גרע מאדם הנוגע בנבלה שנטמא במגעו, ואם כן הוא חוזר ומטמא את הקדשים. עוד הקשה, היכן מצינו חילוק בין קדשים לחולין לגבי עיקר הטומאה, שדבר מסוים יהא טמא רק לגבי קדשים ולא לגבי חולין. עוד הקשה, שלפי רבי יוסי הגלילי שהפסוק בא להתיר חלב בהנאה להדיוט, האיך הוא הותר למלאכת קדשים, הלא אין לו לימוד מיוחד שחלב נבלה אין בו טומאה אף לקדשים. ולכן פירש שמחלוקת רבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי נאמרה לענין חלב טריפה, שלדעת רבי עקיבא אף שלהדיוט אין בו טומאת נבלה, היה מקום לומר שלגבוה הוא טמא כנבלה [ולא נתבאר בדבריו מה היה הצד לומר כך. וראה ברמב"ם (מאכלות אסורות פ"ד ה"ז) שטריפה הוא תחילת נבלה]. והפני יהושע (ד"ה ורבי עקיבא) ביאר, שלפי מה שסברנו לומר שחלב נבלה טהור רק להדיוט, אין הכוונה שלא יהא בו טומאת נבלה, אלא הכוונה היא שיכול להשתמש בו רק לחולין, שהרי לא איכפת לנו בטומאה וטהרה שלהם, אבל לגבוה לא יוכל להשתמש בחלב נבלה למשוח בו כלים, שהרי הוא יגרום טומאה לקדשים. ולזה בא הריבוי ללמד, שהוא יכול להשתמש בחלב הנבלה אף לגבוה, ומוכח מכאן שאין חלב הנבלה טמא בטומאת נבלה, ולכן יכול להשתמש בו לכלי של גבוה.

מח. פני יהושע (ד"ה ורבי יוסי). אך ראה שם שדייק מדברי רש"י (ע"ב ד"ה מלמד) שביאר באופן אחר בצורך להקדמה זו לפני ביאור המחלוקת, וכתב על כך שהוא דוחק.

מט. רבי יוסי הגלילי סובר שחלב אינו בכלל בשר ואף בלא ריבוי לא היה מקור לומר שדינו כנבילה. רש"י (ע"ב ד"ה מלמד).

נ. הגמרא בהמשך (ע"ב) תבאר מהו טעמו של רבי עקיבא בדבר זה.

לרבים. לעורך רבים, כגון בממלא הדרך לכל עובר: ונטעתם ליחיד משמע. למין דרך רבים לנטוע, ולכל אחד ואחד קאמר ונטעתם: מערבין לנזיר. עירובי תחומין ניין, מ"ש שמעודה שמינה רואה לו היא, הואיל ואי מתכיל למזירותיה שריא ליה, מערבין, וכן לישראל בחרומה, דאי בעי מיתכל עליה, דחרומת טעות מינה תרומה והדר לטיבלה, והדר מפרים עלה מינה ובה[ט]: תרומתכם. ומחשב לכם תרומתכם, ובתרומת מעשר דמפרשי לוים כתיב, ותרומה גדולה מיתקש בההוא קרא כדכתיב כדגן מן הגורן דהיינו תרומה גדולה[י]: ואידך. חזקיה דאמר לא תאכלו לא משמע הנאה, האי תרומתכם לאו למיפרי הנאה אחת אלא תרומתכם כל ישראל קאמר, ואורחיה דקרא למישמעויי הכי. ישראל לאו דוקא, דהא כלוים כתיב: גידולו. שיער שלו אסור בהנאה, וטעון שריפה, כדכתיב[כ] ונתן על האש אשר תחת זבח השלמים: מידי ואין דבר אחר בתיב. דילמא גידולו והוא הדין לדבר אחר, דמאי מיעוט כתב הכא: חדש. לפני העומר: קוצר לשחת. מע"ג דכתיב[ל] עומר לשבת קלירכם אל הכהן דמשמע לאסור לקצור לפני העומר, מותר לקצור לשחת כשהוא עצמו, דלאו קלי הוא: ומאכיל לבהמה. אף מיטין גמורין על ידי קיטוף, מכל מקום אחד מותר בהנאה: ואידך. חזקיה דלא נפקא ליה הנאה מלא תאכלו ולא מיעטריך קלירכם למיפרי, אמר לך קלירכם דכל ישראל קאמר, ואורחיה דקרא למישמעויי הכי: שנזדמנו. דווקא שנזדמנו, דלא מלרכינן להו להפקירן, אבל לכתחלה אסור לאחר אחריהן, כדתנן התם בפ' שניעית (פ"ז מ"ג) אין עושין אמורה לא בנפילות ועריפות ולא בשקלים ורמשים: יהיו. ושקץ יהיו לכם: ולחזקיה למה לי למכתב לא יאכל ומייתי לכם למישרייה. בשלמא לרבי מאיר דאמר מיני למקשוי בכל הנך דכתיב בהו לא תאכל והדר כתיב בו היתר הנאה, דמיעטריך לא תאכלו לאכילה ומיעטריך היתירא להנאה, אלא לחזקיה כיון דסוף סוף שרי ליה רחמנא בהנאה, למה לי קרא דשני בדיבורא וכתב לא יאכל דמשמע הנאה ומיעטריך לכם למישרייה בהנאה, ליכתוב לא תאכל ותו לא מיעטריך לכם: טעמא דידי. דחמינא לא יאכל משמע הנאה, מהא נפקא לי, (מ) ומי לאו האי קרא דכתיב לא יאכל ותו כתב לכם למישרייה לא הוה ידענא דלא יאכל איסור הנאה הוא, וכל הנך קראי דהיתר הנאה דכתיבי גבי לא תאכל הא דרשינהו חזקיה למילתא אחרינא, כדאמרן לעיל תרומתכם קלירכם דכל ישראל: תמה על עצמך היאך נאסר חמץ בהנאה. דס"ל מותר בהנאה כל שבעה וכ"ש לאחר הפסח, ופליגא דרבי יהודה דאמר חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה, לקמן בפירקין (דף כח:): תלתא לך בתיבי. לא ירחה לך חמץ ולא ירחה לך שאור בכל גבולך, ועוד קרא אחרינא ולא ירחה לך שאור בכל גבולך שבעת ימים[מ]: וצריבי. דלמא כתב שאור, משום דחימעו קשה, אבל חמץ חימעו מותר, ומי כתב חמץ, משום דרחוי לאכילה, אבל שאור דלא אתי למיכליה חימעו לא עבר עליה, הכי מפרש להו בפ"ק דביצה (דף ז:): לימא כתנאי. לא תאכל דרבי אחאו מצי למיכתב גבי חלב דנבילה: שיבול. מי לא הוה כתב לכל הוה אימעו למלאכת גבוה יהא מותר, אם כרין למשוח ממנו עורות למלאכת בדק הבית יהא מותר, דהא מישתרי חלב באכילה לגבי גבוה למזבח[ס], אבל למלאכת הדיוט יהא אסור, שהרי נאמר בו[ע] לא תאכלו ואיסור הנאה בשמעיה, ת"ל לכל מלאכה: רבי עקיבא אומר כו'. כלומר לא הוצרך הכתוב להתיר דלא הוה ס"ד לאיסור, ולא בא אלא לטהרו מכלל טומאת הנבר, ולומר שאין חלב בכלל נבילה ואינו חוצץ לטומאה אלא מותר לשתמש בחלב נבילה, ואם לא ריבה לכל מלאכה הייתי אומר למלאכת הדיוט להשתמש בו חולין יהא טהור אבל למלאכת גבוה להשתמש קדשים יהא טמא:

נטוע לרבים. דרמ"י לעורך רבים ולא כמו שפ"ה בממלא הדרך דקאמר במסכת ערלה (פ"ו מ"ב) הנוטע לרבים חייב ורבי יהודה פוטר והלר קאמר הנוטע דרמ"ר והנכרי שנטע והגזלן כו' מדקאמר בתרי בבי ש"מ תרי מילי ניהו:

מערבין לנזיר ביין. בפ' בכל מערבין (עירובין כח.) מפרש טעמא משום לאע"ג דלא חזי להאי חזי להאי ולא פריך הכא תלינא דמ"ד (שם דף לא.) אין מערבין אלא לדבר מצוה ומצות לאו ליהנות ניתנו:

נזרן שלו יהא. תימה לחזקיה נזרו למאי חתא וחית ספרים דגרסי[ב] על נזרו מגלח[פ] וחינו מגלח על נזירות אביו:

קוצר לשחת ומאכיל לבהמה. אף על גב דהא דקוצר לשחת היינו דווקא לבהמה כדמוכח במנחות בפ' רבי ישמעאל (ד' עח:) מ"מ ומאכיל לבהמה לא משמע ליה דקאי אקוצר לשחת דמ"ל לא פריך מידי דחדש שאסר הכתוב היינו תבואה גמורה אלא מאכיל לבהמה היינו אפילו חיטין גמורין ועל ידי קיטוף כפ"ה ועוד דקאמר סיפא רבי שמעון אומר יקצור ויאכל[ג] אף משהניח שליש[ע]:

קצירכם שלכם יהא. תימה לרשב"ג מנ"ל לאתא להכי הא אינטריך לכדדרשינן במנחות בפרק ר' ישמעאל (דף עב. ושם) קלירכם ולא קליר מלוה וחזקיה נמי ליתני הכי ו"ל מדלא כתב רחמנא קלירכם וכתב קליר והוי מצי למיכתב קלירך וכתב קלירכם שמע מינה תרתי:

אמר קרא יהיו בהוייתן יהו. ומ"ת מ"ל סוסים וחמורים היכי שנינן ו"ל דנמידי דאכילה מיירי דווקא ודילמלמי דמסכת שניעית ספ"ק[פ] פריך והרי חמור וגמל ומצי למלאכתן הן גדילים ומ"ת דאמרי' במרובה (ב"ק פב: ושם) חרור המגדל חזירים חיפוק ליה דמדאוריימא אסור ו"ל דנפקא מינה למיקס בחרור אי נמי הא דאסור מדאורייתא היינו להסחכר ולמכור לנכרי לאכול אבל להסחכר בשומנן או בעורן לא או שמגדל שלא למכור אלא למשוח ולהדליק אפילו הכי אזירים אסור מ"מ בנזדמנו לו כגון שנפלו בירושה אין לגדלן[ק]:

שאני התם דאמר קרא לא יראה לך. תימה דליכתב[ר] לא יאכל לחזקיה ולא נצי לך[ר]: ומה

משנת ראשונים

כתב רחמנא לכם להביא את הנטוע לרבים. וליכא למימר הכי גבי לולב דכתיב ולקחתם לכם לא כת"ק ולא כרי יהודה, דכל היכא דאיכא למדרש לכם שלבם יהא דרשינן, דהוא ממשמעותיה דקרא, ובאיסורי דרשינן שלכם יהא להיתר הנאה כל דאפשר, ובמצות עשה דרשינן משלכם והכי נמי גבי לולב. [מהר"ם חלאווה] **הוי רבוי אחר רבוי ואין רבוי אחר רבוי אלא למעט.** ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, תימה לא ליכתוב שום מיעוט וממילא אתרבי וכן יש להקשות גבי אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט. [תוספות, בבא קמא פו:] [המשך בסוף המסכת]

מאי

ורבי עקיבא איסור והיתר לא צריך קרא כי איצטריך קרא לטומאה ולטהרה

מאי

לרבים רבי יהודה אומר להוציא את הנטוע

לרבים מאי טעמא דתנא קמא דכתיב

א) **ונטעתם ליחיד משמע לרבים לא משמע**
כתב רחמנא לכם להביא את הנטוע לרבים
ורבי יהודה ונטעתם משמע בין לרבים בין
ליחיד ולכם בין יחיד בין רבים משמע הוי
רבוי ב) **אחר רבוי ואין רבוי אחר רבוי אלא**
למעט. והרי תרומה דרחמנא אמר ג) **וכל זר**
לא יאכל קדש ותנן ד) **מערבין לנזיר ביין**
ולישראל בתרומה אמר רב פפא שאני התם
דאמר קרא ה) **תרומתכם שלכם תהא ואידך**
תרומתכם דכל ישראל קאמר. והרי נזיר
דרחמנא אמר ו) **מחרצנים ועד זג לא יאכל**
ותנן מערבין לנזיר ביין אמר מר זוטרא שאני
התם דאמר קרא נזרו שלו יהא רב אשי אמר
ז) **קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו** ח) **גידולו**
קדוש ואין דבר אחר קדוש מידי ואין דבר
אחר כתיב אלא מחוורתא כדמר זוטרא. והרי
חדש דרחמנא אמר ט) **ולחם וקלי וכרמל לא**
תאכלו עד עצם היום אוצר החכמה **ותנן** י) **קוצר**
לשחת ומאכיל לבהמה אמר רב שמעיה
שאני התם דאמר קרא יא) **קצירכם קצירכם**
שלכם יהא ואידך קצירכם דכל ישראל
משמע. והרי שרצים דרחמנא אמר יב) **שקץ הוא**
לא יאכל ותנן יג) **ציידי חיה ועופות ודגים**
שנזדמנו להם מינין טמאין מותרין למוכרן
לנכרים שאני התם דאמר קרא יד) **לכם שלכם**
יהא אי הכי אפי' לכתחלה נמי שאני הכא
דאמר קרא טו) **יהיו בהוייתן יהו ולחזקיה למה לי**
למיכתב לא יאכל ומייתי לכם למישרייה לא
לכתוב רחמנא לא יאכל ולא בעי לכם אמר
לך חזקיה טעמא דידי נמי מהכא. והרי חמץ
דרחמנא אמר טז) **לא יאכל חמץ ותניא** יז) **ר' יוסי**
הגלילי אומר יח) **תמה על עצמך היאך חמץ**
אסור בהנאה כל שבעה שאני התם דאמר
קרא יט) **ולא יראה לך שאור שלך יהא ורבנן**
כ) **שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של**
אחרים ושל גבוה ואידך תרי לך כתיבי ואידך
חד בנכרי שכיבשתו וחד בנכרי שלא
כיבשתו ואידך תלתא לך כתיבי ואידך חד
בשאור וחד בחמץ וצריכי. כא) **לימא כתנאי**
כב) **יעשה לכל מלאכה מה ת"ל לכל מלאכה**
שיכול למלאכת גבוה יהא מותר למלאכת
הדיוט יהא אסור תלמוד לומר לכל מלאכה
דברי רבי יוסי הגלילי רבי עקיבא אומר שיכול למלאכת הדיוט יהא
טהור למלאכת גבוה יהא טמא תלמוד לומר לכל מלאכה ורבי יוסי
הגלילי לטומאה ולטהרה לא איצטריך קרא כי איצטריך קרא לאיסור ולהיתר[ע]
ורבי עקיבא איסור והיתר לא צריך קרא כי איצטריך קרא לטומאה ולטהרה

מאי

שבעת ימים (דף כח:): **תלתא לך בתיבי. לא ירחה לך חמץ ולא ירחה לך שאור בכל גבולך, ועוד קרא אחרינא ולא ירחה לך שאור בכל גבולך**
שבעת ימים[מ]: **וצריבי.** דלמא כתב שאור, משום דחימעו קשה, אבל חמץ חימעו מותר, ומי כתב חמץ, משום דרחוי למכילה, אבל שאור דלא
אתי למיכליה חימעו לא עבר עליה, הכי מפרש להו בפ"ק דביצה (דף ז:): **לימא כתנאי. לא תאכל דרבי אחאו: יעשה למלאכה הוה**
מצי למיכתב גבי חלב דנבילה: שיבול. מי לא הוה כתב לכל הוה אימעו למלאכת גבוה יהא מותר, אם כרין למשוח ממנו עורות למלאכת
בדק הבית יהא מותר, דהא מישתרי חלב בהכילה לגבי גבוה למזבח[ס], **אבל למלאכת הדיוט יהא אסור, שהרי נאמר בו**[ע] **לא תאכלו ואיסור**
הנאה בשמעיה, ת"ל לכל מלאכה: רבי עקיבא אומר כו'. כלומר לא הוצרך הכתוב להתיר דלא הוה ס"ד לאיסור, ולא בא אלא לטהרו
מכלל טומאת הנבר, ולומר שאין חלב בכלל נבילה ואינו חוצץ לטומאה אלא מותר לשתמש בחלב נבילה, ואם
לא ריבה לכל מלאכה הייתי אומר למלאכת הדיוט להשתמש בו חולין יהא טהור אבל למלאכת גבוה להשתמש קדשים יהא טמא:

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) [נכף קמא דף מה:], ב) עירובין כו: [כח.], ג) קדושין נו:, ד) מנחות עא., ה) שביעית [פרק ז משנה ד], ו) [לקמן כח: לב.], ז) [לעיל ה: ום"נ], ח) [עיין תוספות לעיל כב. ד"ה וכ' שמעון], ט) עירובין ל:, י) ביצה דף יג:, כ) במדבר ו יח, ל) ויקרא כג י, מ) דברים טז ד, נ) מנחות דף ו:, ס) ויקרא ג יז, ע) [ועיין תוספות מנחות עא: ד"ה לימור], פ) צ"ל פ"ז ה"א (יפה עינים), צ) ל ע"ב.

הגהות הב"ח

(מ) רש"י ד"ה טעמא לידי וכו' דאי לאו:

גליון הש"ם

גמ' תמה על עצמך היאך חמץ. היינו היכך אתה אומר ממך אסור בהנאה וכן תמה על עצמך היכך מופקת נגדה שם ע"ש תום' שם ד"ה כך אמרו בפ"ק: תום' ד"ה נזרו. ואינו מגלח על נזירות אביו. ק"ל הא לר"י ור"ת דס"ל נפק"ד דנזיר[ב] דבכל ענין מגלח על נזירות אביו ל"ל יהא מוכח מדאינטריך נזרו דלא יאכל אסור הנאה בשמע ול"ל היכך אמר חולין שנשחטו בעזרה לר"י ול"ע:

הגהות וציונים

ק] "ורבי יוסי הגלילי לטומאה וכו' לאיסור ולהיתר" ליתא בכת"י ובדפו"י והמהרש"ל הוסיפו, ועיין פנ"י:
ר] נראה דיש להוסיף **ואידך** על נזרו וכו' (וכ"ה בתוס' הרא"ש ובתוס' שאנץ, וכן נוסף נוסח זה בגמ' בכמה כת"י, עי' דק"ס אות י וע"ע תוס' חכמי אנגליה): ש] צ"ל **ויאכיל** (מלא הרועים):
ת] בתרומת הדשן (סי' ר) מביא גליון תוס' דההיא דרשה דיהיו אינה אלא אסמכתא. ועי' ט"ז יו"ד סי' קיז ס"ק א, שו"ת חת"ס יו"ד סי' קד וסי' קה, שו"ת רע"א ח"א סי' עד, וראה ח' רע"א כאן: ם] נדצ"ל **דלא לכתוב** לא יאכל, וכ"ה בתוס' רבינו פרץ: ן] בכת"י נוסף **וי"ל דרבי יוסי הגלילי ע"כ דלא בחזקיה בדאמ' בממוך ואינו מחלק בין **יאכל** ל**יאכל** ואצטריך **למכתב** לך. וכעי"ז בתור"פ, ועי' מהרש"א:

תורה אור השלם

א) וְכִי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ וּנְטַעְתֶּם כָּל עֵץ מַאֲכָל וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ אֶת פִּרְיוֹ שָׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים לֹא יֵאָכֵל:
[ויקרא יט, כג]

ב) וְכָל זָר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ תּוֹשָׁב כֹּהֵן וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ:
[ויקרא כב, י]

ג) וְנֶחְשַׁב לָכֶם תְּרוּמַתְכֶם כַּדָּגָן מִן הַגֹּרֶן וְכִמְלֵאָה מִן הַיְקָב:
[במדבר יח, כז]

ד) כֹּל יְמֵי נִזְרוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מִגֶּפֶן הַיַּיִן מֵחַרְצַנִּים וְעַד זָג לֹא יֹאכֵל:
[במדבר ו, ד]

ה) כָּל יְמֵי נִזְרוֹ תַּעַר לֹא יַעֲבֹר עַל רֹאשׁוֹ עַד מְלֹאת הַיָּמִם אֲשֶׁר יַזִּיר לַיי קָדֹשׁ יִהְיֶה גַּדֵּל פֶּרַע שְׂעַר רֹאשׁוֹ:
[במדבר ו, ה]

ו) וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה עַד הֲבִיאֲכֶם אֶת קָרְבַּן אֱלֹהֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם:
[ויקרא כג, יד]

ז) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַכֹּהֵן:
[ויקרא כג, י]

ח) וְכָל הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ שֶׁקֶץ הוּא לֹא יֵאָכֵל:
[ויקרא יא, מא]

ט) וְשֶׁקֶץ יִהְיוּ לָכֶם מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכֵלוּ וְאֶת נִבְלָתָם תְּשַׁקְּצוּ:
[ויקרא יא, יא]

י) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיא יְיָ אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ:
[שמות יג, ג]

כ) מַצּוֹת יֵאָכֵל אֵת שִׁבְעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ:
[שמות יג, ז]

ל) וְחֶלֶב נְבֵלָה וְחֶלֶב טְרֵפָה יֵעָשֶׂה לְכָל מְלָאכָה וְאָכוֹל לֹא תֹאכְלֻהוּ:
[ויקרא ז, כד]

עין משפט נר מצוה

יח **א** מיי' פ"ו מהלכות עירובין הל' יד סמג עשין דרבנן ו טוש"ע או"ח סי' שפו סעיף ו:
יט **ב** מיי' פ"ז מהלכות תמידין הלכה טו:
כ **ג** מיי' פ"ח מהלכות מאכלות אסורות הל' יז סמג לאוין קלט טוש"ע י"ד סימן קיז:

רבינו חננאל

הנטוע לרבים שחייב בערלה ר' יהודה אומר לכם פרט לנטוע לרבים: והרי תרומה דכתיב וכל זר לא יאכל קדש ותנן מערבין לנזיר ביין ושנינן שאני התם דכתי' תרומתכם שלכם תהא: והרי נזיר דכתיב מחרצנים ועד זג לא יאכל ותנן מערבין לנזיר ביין ושנינן שאני התם דכתיב נזרו נזרו שלו יהא כו': והרי חדש דכתיב ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו ותנן קוצר לשחת ומאכיל לבהמה (נהנה בזמן אכילתו ומותר בהנאתו) [ואף שנהנה באכילתה אלמא דמותר בהנאה] ושנינן שאני התם דכתיב קצירכם [שלכם] יהא להתיר בהנאה: והרי שרצים דכתיב בהו וכל השרץ השורץ על הארץ לא יאכל ותנן בשביעי' פ"ו ציידי חיה עופות ודגים שנתמנו להם מינין טמאין מותר למכרן וקשיא לתרוייהו. **ושני'** שאני התם דכתי' לכם להתיר בהנאה. **אי הכי אפי' לכתחלה** אמאי תאני שנתמנה דאיעבד אפי' לכתחלה יהיו מותרין לצורך ודחי' אמר קרא שקץ הוא בהוייתו יהא. **ואקשי' לחזקיה למה לי** למכתב בשרצים לא יאכל דמשמע אפילו איסור הנאה והוצרך לכתוב לכם להתיר בהנאה היה כותב ולא יאכל ולא יכתוב לכם להתיר ואנא ידענא דכל היכא דכתי' לא יאכל מותר בהנאה. **ואמר חזקיה אדרבה טעמא דידי מהכא** מדאצטריך קרא למכתב לכם להתירו בהנאה ש"מ דכל היכא דכתיב לא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע: **והרי חמץ** דכתיב לא יאכל ואמר ר' יוסי הגלילי תמה על עצמך היאך חמץ אסור בהנאה כל שבעה ודחי' שאני התם דכתיב לך שלך יהא כו': **נימא כתנאי** וחלב נבלה וחלב טרפה יעשה לכל מלאכה [מה ת"ל לכל מלאכה] ר' יוסי הגלילי אומר בין למלאכת גבוה בין למלאכת הדיוט מותר שנאמר לכל מלאכה ר' עקיבא אומר שיכול למלאכת הדיוט הוא טהור למלאכת גבוה יהא טמא ת"ל לכל מלאכה יהא טהור אם לגבוה הוא טהור ם) קל וחומר להדיוט. **דיקי'** מדדרש ר' עקיבא לקרא בטומאה וטהרה מכלל דפשיטא ליה דמותר

חשק שלמה על ר"ח

ם) [נרלה למסר כתן מיטה מיטות ומולי דקאי על הא דאמרינן ור"י הגלילי לטומאה ולטהרה לא איצטריך קרא ודו"ק].

ומה חלב שענוש כרת מותר בהנאה. ת"ח לימא שור הנסקל ומאי מיסורי הנאה יוכיחו שחינן בכרת ואפ"ה מסורין בהנאה וי"ל דה"פ ומה חלב (ע) שענוש כרת ומסור בחלבה ומותר בהנאה כמו נבילה עלמה גיד שחין ענוש כרת לכ"ש שיהא בכלל היתר נבילה והשתא לא שייך למימר תוכיח ולא מצי למיעבד נמי ק"ו מדם דדם חיגו בכלל נבילה ואפילו טומאה חין בו מטעם נבילה כדפריש' לעיל (דף כב) אבל חלב הוה שפיר בכלל נבילה לטומאה לא הוה לריך קרא לאחרבה לטהרו מידי נבילה מלריך קרא והא דקאמר היא הותרה וחלבה לא הותרו לאו משום דלא הוי בכלל נבילה אלא משום דלא הוחר הומר בנבילה אלא מה שהומר בטהורה בחיים והשתא ת"ש הא דקאמר ואידך אין בבהמה קיימין דלא יליפינן אלא שיהא בכלל היתר נבילה אבל בעלמא מודה לפריך שפיר"): **בבהמה** מיהא לא אישתרי. אין להקשות לגיד מיה מיהא ליתסר לכיון דאל בהמה לא מיתסר בהנאה אם כן לא יאכלו דכתיב גבי גיד הנשה בחיים דוקא קאמר ומהיכא תיתי לן לאסור אל חיה בהנאה: **מאי** ביניהו. תימה לרשב"ח לימא לאיכא בינייהו חמץ נוקשה וחמץ דגן גמור ע"י תערובת דמדעין בריש אלו עובדין (לקמן מג.) מכל מחמת לא תאכלו לחזקיה מומר בהנאה ולרבי אבהו כל מקום שנאמר לא תאכלו משמע אפילו בהנאה הנאה הומר בהנאה מה להומר שהומר לאיסור אף הנבלה שהומרה לאיסור אי נמי הא קמ"ל דאע"ג דאיכא בינייהו חולין שנשחטו בעזרה חזקיה סבר לא יאכל למעוטי הני אותו למעוטי חולין שנשחטו בעזרה רבי אבהו סבר אותו למעוטי הני [ו]חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא נינהו. יתיב ההוא מרבנן קמיה דרבי שמואל בר נחמני ויתיב וקאמר משמיה דר' יהושע בן לוי מנין לכל איסורין שבתורה דבי היכי דאסורין באכילה הבי נמי אסורין בהנאה ומאי ניהו חמץ בפסח ושור הנסקל מנין תיפוק ליה מלא יאכל לא יאכל איסור אכילה משמע ליה איסור הנאה לא משמע ליה תיפוק ליה מנבילה סבר לה כר' יהודה דאמר [ח] דברים בכתבן אי סבר לה כר' יהודה תיפוק ליה מהיכא דנפקא ליה לר' יהודה [א] מלכלב תשליכון אותו קסבר חולין שנשחטו בעזרה דאורייתא מנין דכתיב [ב] כל חטאת אשר יובא מדמה וגו' שאין ת"ל באש תשרף ומה ת"ל באש תשרף אם אינו ענין לגופו דכתיב [ג] והנה שורף תנהו ענין לכל איסורין שבתורה ואם

מאי לאו בהא קמיפלגי דר' יוסי הגלילי סבר לא תאכלו משמע בין איסור אכילה בין איסור הנאה וכי אתא קרא למישרייה לנבילה [ט] בהנאה הוא דאתא ורבי עקיבא סבר איסור אכילה משמע איסור הנאה לא משמע וכי אתא קרא לטומאה וטהרה לא דכ"ע לא תאכלו משמע בין איסור אכילה בין איסור הנאה והכא בהא קמיפלגי רבי יוסי הגלילי סבר כשהותרה נבילה היא הותרה חלבה וגידה לא הותרו וכי איצטריך קרא להיתר הנאה ורבי עקיבא סבר כשהותרה נבילה חלבה וגידה נמי הותרו וכי איצטריך קרא לטומאה וטהרה. ור' יוסי הגלילי אשכחן חלב דשרייה רחמנא בהנאה [י] אלא גיד נימא דאסור איבעית אימא הכי נמי דאסור איבעית אימא מיתי לה בק"ו ומה חלב שענוש כרת מותר בהנאה גיד שאינו ענוש כרת לא כל שכן ור"ש דאסר איכא למיפרך [יא] [יב] מה לחלב שכן הותר מכללו אצל חיה תאמר בגיד שלא הותר מכללו אצל חיה ואידך בבהמה קאמרינן בבהמה מיהת לא אישתרי. מכדי אותבינהו כל הני קראי ושנינהו חזקיה ורבי אבהו במאי פליגי בחמץ בפסח ואליבא דרבנן בשור הנסקל ואליבא דדברי הכל חזקיה נפיק ליה מלא יאכל ורבי אבהו נפיק ליה מנבילה מכדי בין למר ובין למר אסורין בהנאה מאי בינייהו איכא בינייהו חולין שנשחטו בעזרה חזקיה סבר לא יאכל למעוטי הני אותו למעוטי חולין שנשחטו בעזרה רבי אבהו סבר אותו למעוטי הני [יג] חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא נינהו. יתיב ההוא מרבנן קמיה דרבי שמואל בר נחמני ויתיב וקאמר משמיה דר' יהושע בן לוי מנין לכל איסורין שבתורה דבי היכי דאסורין באכילה הבי נמי אסורין בהנאה ומאי ניהו חמץ בפסח ושור הנסקל מנין תיפוק ליה מלא יאכל לא יאכל איסור אכילה משמע ליה איסור הנאה לא משמע ליה תיפוק ליה מנבילה סבר לה כר' יהודה דאמר [יד] דברים בכתבן אי סבר לה כר' יהודה תיפוק ליה מהיכא דנפקא ליה לר' יהודה [א] מלכלב תשליכון אותו קסבר חולין שנשחטו בעזרה דאורייתא מנין דכתיב [ב] כל חטאת אשר יובא מדמה וגו' שאין ת"ל באש תשרף ומה ת"ל באש תשרף אם אינו ענין לגופו דכתיב [ג] והנה שורף תנהו ענין לכל איסורין שבתורה ואם

חלבה וגידה לא הותרו. דחלב חיגו בכלל בשר, הלכך לא הוה בחשמע תחנה ואכלה, וגבי נוגע בנבלתה נמי לאו חלב בחשמע, הלכך יעשה לכל מלאכה לא הוברו לטהרו חלא להתירו מכלל הנאות לא תאכל חלב: ורבי עקיבא סבר. חלב בכלל נבילה בין להיתר הנאה בין לטומאה, הלכך כי חיטטרין קרא לטהרו חיטטרין: ורבי שמעון. דאמר לעיל [ו] גיד אסור בהנאה משום דסבירא ליה חין בגידין בנותן טעם ולא הותר בכלל נבילה, מאי טעמא לא מייתי ליה כרבי יוסי [הגלילי] להתיר הנאה מקל וחומר מחלב: מבללו. אף בחכילה: ואידך. רבי יוסי [הגלילי] אמר לך חנא בחלב בהמה קא מייתינא קרא להתיר בהנאה, דקרא בחלב שור וכשב קאי וקא שרי ליה בהנאה, ובבהמה לא הומר מכללו בחכילה, הלכך אחי גיד הנשה מיניה: מבדי אותבינהו כל הנך קראי. לכל איסורין שנאמר בהן לא תאכל ומותרין בהנאה: ושנינהו. רבי אבהו ומשכח בהו פרטא להיתר, לא מצינו בחחד מכולם שהחמיר בו רבי אבהו ויאמר שאסור בהנאה ולחזקיה ליתברו, אלא דבר האסור לבני שניהן והומר מותר לבני שניהן: במאי פליגי. לאין לך איסורי הנאה [ג] בבבר שנאמר בהאכילתו שלא נאמר בו פרט להתיר, אלא הנך שני דבריס דכתיב בהן לא יאכל כגון שור הנסקל וחמץ בפסח, ובין למר ובין למר אסורין: ואליבא דרבנן. לפליגי עליה לרבי יוסי [הגלילי] דאמר לעיל [ו] חמץ בפסח מותר בהנאה: מנבילה. מדחיטטרין קרא למיברי נבילה, ומי הוה כתיב לא תאכל ומי הוה מיתסרי: **איבא** ביניהו חולין שנשחטו בעזרה. ואליבא דר' יהודה דאמר מנבילה לא מצי למיגמר לבבריס ככתבן אתא, דחזקיה סבר הני מרי מבשני בבידוריה אימסר, ולכלב תשליכון אותו לא הוברו ולאוסרן בהנאה, ואי סבר חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא נינהו, אמאי לא אתי מכלל דכתיב כל חטאת אשר יובא מדמה ואל פתח אהל מועד לא יובא לכפר בקדש, ואי סבר חולין שנשחטו בעזרה דאורייתא, אמאי לא אתי מכלל דכתיב לא תאכל בין לא תאכלו [בין לא תאכל] כולו אחד הוא ובא לא תאכלו כל נבלה למעוטי שאר אסורין ובא אותו למעוטי חמץ בפסח ושור הנסקל אבל חולין שנשחטו בעזרה אסורין ואי סבר לה כר' מאיר דאמר חולין שנשחטו בעזרה דאורייתא: **יתיב** ההוא מרבנן וקאמר מנין לחמץ ושור הנסקל שאסורין בהנאה ואמרי' ותיפוק ליה מלא יאכל כדחזקיה. קסבר לא יאכל ולא תאכל ולא תאכלו חד הוא. ותיפוק ליה מנבלה כר' אבהו. סבר לה כר' יהודה דאמר (ארבעה) דברים בכתבן. ותיפוק ליה מאותו כר' יהודה. קסבר חולין שנשחטו בעזרה מדאוריי'. **ואלא מנא ליה** ופרשי' מדכתי' וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד לכפר בקדש לא תאכל באש תשרף. **שאין ת"ל באש תשרף** דנפקא ליה מוהנה שורף דכתיב (ויקרא י' יז) מדוע לא אכלתם את החטאת במקום הקודש (שם יח) הן לא הובא את דמה אל הקודש פנימה ודאי בת שריפה היא. מה ת"ל באש תשרף אם אינו ענין לגופו תנהו ענין לכל איסורין

בהנאה נמצא חזקיה כר' עקיבא ור' אבהו כר' יוסי הגלילי. **לא לעולם ר' עקיבא נמי לא תאכלהו איסור הנאה נמי משמע** ולמה דרש הפסוק לטומאה וטהרה משום [דהיתר הנאה] כבר (למה) [למד] מנבלה קסבר כשהותרה הנבלה הבשר והחלב והגידים הותרו מ"ט שנא' ואכלה כולה משמע כמות שהיא ולא איצטריך קרא אלא לטהרה וטומאה ור' יוסי הגלילי סבר היא הותרה חלבה וגידה לא הותרו כר': **ואמרינן** מכדי אותבי' כל הני תיובתא ושני כל חד לנפשיה חזקיה ור' אבהו במאי פליגי ואמרינן פליגי בחמץ בפסח ואליבא דרבנן דאל בהמה לא מיתסר אפילו בהנאה ולא כר' יוסי הגלילי דשרי ובשור הנסקל ואליבא דדברי הכל ורבי אמרי' מכדי חזקיה ור' אבהו בחמץ בפסח ובשור הנסקל מיסר אסרי בין באכילה בין בהנאה מאי בינייהו. **ואמרי' איבא בינייהו חולין שנשחטו [בעזרה]** דקיי"ל אמרה תורה עאיצר החכמה]ין [בחוץ וקדשים בפנים וזה פירש שחוט שלי כלומר שחוט חולין] במקדש בגבולך מה קדשים בחוץ אסורין אפילו בהנאה אף חולין בפנים כך אסורין. חזקיה סבר איסו' שור הנסקל ואיסו' שניהם אסורין בהנאה מלא יאכל נפקא והנבלה לדברים ככתבן הוא דאתי בא אותו למעוטי חולין שנשחטו בעזרה שיהיו אסורין בהנאה דדרשינן הכי אותו ובשר טריפה אתה משליכו לכלבך ונהנה בו ואי אתה משליך חולין שנשחטו בעזרה. **ור' אבהו סבר** בין לא יאכל בין לא תאכל [בין לא תאכלו] כולו אחד הוא ובא לא תאכלו כל נבלה למעוטי שאר אסורין ובא אותו למעוטי חמץ בפסח ושור הנסקל אבל חולין שנשחטו בעזרה אסורין ואי סבר לאו דאורייתא ור' אבהו לא סבר לה כר' מאיר דאמר חולין שנשחטו בעזרה דאורייתא: **יתיב** ההוא מרבנן וקאמר **מנין לחמץ ושור הנסקל שאסורין בהנאה** ואמרי' ותיפוק ליה מלא יאכל כדחזקיה. קסבר לא יאכל ולא תאכל ולא תאכלו חד הוא. ותיפוק ליה מנבלה כר' אבהו. סבר לה כר' יהודה דאמר (ארבעה) דברים בכתבן. ותיפוק ליה מאותו כר' יהודה. קסבר חולין שנשחטו בעזרה מדאוריי'. **ואלא מנא ליה** ופרשי' מדכתי' וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד לכפר בקדש לא תאכל באש תשרף. **שאין ת"ל באש תשרף** דנפקא ליה מוהנה שורף דכתיב (ויקרא י' יז) מדוע לא אכלתם את החטאת במקום הקודש (שם יח) הן לא הובא את דמה אל הקודש פנימה ודאי בת שריפה היא. מה ת"ל באש תשרף אם אינו ענין לגופו תנהו ענין לכל איסורין

ניהו חמץ בפסח ושור הנסקל: ותיפוק ליה מהיכא דנפקא ליה לרבי יהודה. לעיל מלינה לרבי אבהו, דמייתי ליה מאותו אתה מצליך ומי אתה מצליך אתה מיסורי: קא סבר. המי תנא: חולין שנשחטו בעזרה מדאוריימא ונפקא ליה מאותו, ומיבעי ליה קרא אחרינא לשאר איסורין: **כל חטאת אשר יובא מדמה.** לאו בחטאות הפנימיות שהוא דמן כמלוותן לפנים כתיב, דהא בהדיא כתיב בהן [טו] בפר כהן משיח והעלם דבר שריפתן מחוץ למחנה, אלא ללמד על חטאת החילונה דאם הכנים דמה לפנים פקולה: **אם אינו ענין לגופו דהא כתיב והנה שורף.** בשעיר נחשון בשני ביום השמיני, וקאמר להו משה למה שרפתם אותו הן לא הוא את דמה אל הקדש פנימה, מכלל דאם הוא שפיר עבוד דשרפוה, אלמא את שריפה היא: לכל איסורין. שנאמר בהן לאו בהאכילתן כזה, ועל כרחין לא מיתי אלא חמץ בפסח ושור הנסקל, דבשאר איסורים כתיב פרטא להיתירא:

ומס

שהן בכלל לגר בשעריך תתננה ואכלה שגם הן קרויין עמה נבלה. חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא. לאסירי בהנאה לאו דאורייתא, בפרק שני דקדושין (דף נח.) מיפליגו בה [לעיל כב.]. אלא מדרבנן דילמא אתי למימר קדשים שנפסלו לאחר שחיטה הן שאף אזרק דמן וקא מתכני מיניהו ואתי ליהנות מקדשים שלא בזמן דמן [קידושין נח. ד"ה ובחולין]. **דברים בכתבן.** כך מנותה לו ימננה לנכדי ולא ימכרנה לגר [לעיל כא:]. **תיפוק ליה מהיכא דנפקא ליה לר' יהודה וכו'.** לרבי אבהו ואליבא דרבי יהודה מדכתב בטרפה לא תאכלו משליכון אותו [שם ד"ה נפקא]. דנפקא לן בהו מיסור אכילה מדכתב (דברים יב) כי ירחק ממך המקום וזבחת וכלת בריבוי מקום להיינו חוץ למחנה שכינה אתה זובח ואוכל בקרוב מקום, ומשום לאחין מפורש בהן לאו בהדיא בחכילה מינטרין למילף להו מיסור הנאה מהכא, והכי משמע לאותו שנאמר משום חוץ למחנה לכלב, דהא מהאי קרא ובשר בשדה טרפה נפקא לן מיסור מחילה כגון הוסיט העובר את ידו בשעת שחיטה בפרק בהמה המקשה לולד [חולין סח.], אבל יש לך אחר הנאמר משום מחילה ואי אתה משליכו לכלב ואיזה זה הוא חולין שנשחטו בעזרה [לעיל כב. ד"ה ור"מ]. והכי משמעי מולין מיניה, דלולו האי קרא מיירי בשאר היולא חוץ ממחיצתו כגון עובר שהולילו את ידו בשחיטת אמו ילפינן לה מהאי קרא לאיסורא ובשאר בשדה כגון שילא בשאר חוץ למחיצתו בגלוי כשדה שאין לו מחילה הרי הוא כטרפה ולא תאכלו ומיעט בפיפיה לכלב תשליכון אותו למעוטי חולין שנשחטו בעזרה, ודריש הכי אותו הוא דנאמר בילילת מחילה ולכלב תשליכון אותו דאמר בהנאה ולא חולין שנשחטו בעזרה

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) [לעיל כב.], ג) עיין תוס' חולין קטו: ד"ה כלאי, ג) [חולין דף קכ.], ד) [לעיל דף כב. ום"נ], ה) [לעיל דף כח: ום"נ], ו) כב., ז) עמוד א, ח) כב. ד"ה ור"מ, ט) ויקרא ד יב וכא, י) [עיין תוספות חולין קכ. ד"ה חלב], כ) עי' מהרש"א לקמן כח ע"ב (ב"ש), ל) פ' שמיני פ"ב ה"ב, מ) [וכן הוא להדיא בתוספתא ט: וכרש"י שם וכן בזבחים קא: וכן פירש"י במומס להדיא חלב ר"ח וכן פירש"י לקמן פג: ד"ה לכך נאמר וכן כתב רש"י יומא ה: ד"ה כאשר עוה וכן כתב רש"י חולין סח: ד"ה הכל היו].

הגהות הב"ח

(ע) תוס' ד"ה ומה חלב וכו' וי"ל דה"פ ומה חלב נבילה שענוש: (ב) ד"ה לכתיב וכו' דמכפר על עון טומאת כל"ל:

גליון הש"ם

גמ' **אלא** גיד נימא דאסור. ק"ל לפמ"ש תוס' חולין ר"פ ג"ה דחלב הוא דחדשים גרמי דכתי' חלב שור חלב גיד חל מיד ג"כ י"ל דדוקא בחלב ל"ת כדהוחרה דהא משכחת לה הקדש בטרפה דהא בחמה המקשה לילד [חולין סח.], אבל יש לך אחר הנאסר משום מחילה ואי אתה מצליכו לכלב ואיזה זה מולין שנשחטו בעזרה [לעיל כב. ד"ה ור"מ]. והכי משמעי מולין מיניה, דלולו האי קרא מיירי בשאר היולא חוץ ממחיצתו כגון עובר שהולילו את ידו בשחיטת אמו ילפינן לה מהאי קרא לאיסורא ובשאר בשדה כגון שילא בשאר חוץ למחיצתו בגלוי כשדה שאין לו מחילה הרי הוא כטרפה ולא תאכלו ומיעט בפיפיה לכלב תשליכון אותו למעוטי חולין שנשחטו בעזרה, ודריש הכי אותו הוא דנאמר בילילת מחילה ולכלב תשליכון אותו דאמר בהנאה ולא חולין שנשחטו בעזרה

תורה אור השלם

א) וְאַנְשֵׁי קֹדֶשׁ תִּהְיוּן לִי וּבָשָׂר בַּשָּׂדֶה טְרֵפָה לֹא תֹאכֵלוּ לַכֶּלֶב תַּשְׁלִכוּן אֹתוֹ:
[שמות כב, ל]

ב) וְכָל חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ לֹא תֵאָכֵל בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף:
[ויקרא ו, כג]

ג) וְאֵת שְׂעִיר הַחַטָּאת דָּרֹשׁ דָּרַשׁ מֹשֶׁה וְהִנֵּה שָׂרֹף נִיקָּצֹף עַל אֶלְעָזָר וְעַל אִיתָמָר בְּנֵי אַהֲרֹן הַנּוֹתָרִם לֵאמֹר:
[ויקרא י, טז]

הגהות וציונים

ד) תיבת "לנבילה" ליתא בכת"י וכ"ה נכון דאחלב קאי (דק"ס): ה) נדצ"ל דאין לך **איסורים** בדבר שנאמר בו לאו באכילתו שלא נאמר בו פרט להתיר **הנאה** אלא (רש"ש): ו) בדפו"י **וחולין** והד"א, ולפנינו דיבור חדש ע"פ מהרש"ל:

ליקוטי רש"י

בשהותרה נבילה חלבה וגידה נמי הותרו. לפיכך כל חלב וכל גיד מותרין בהנאה

הגמרא מבררת מה הוא שורש המחלוקת של רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא על מה צריכים את הפסוק:
מַאי לָאו בְּהָא קָמִיפְּלְגִי - האם לא בכך נחלקו רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא, **דְּרַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי** שסבר שהייתור 'לכל מלאכה' בא להתיר חלב בהנאה, **סָבַר** כרבי אבהו שכל מקום שנאמר בתורה איסור אכילה משמעו גם איסור הנאה, ולכן כיון שנאמר באיסור חלב, **'לֹא תֹאכְלוּ'**, היה **מַשְׁמַע** מכך **בֵּין אִיסּוּר אֲכִילָה וּבֵין אִיסּוּר הֲנָאָה, וְכִי אַתָּא קְרָא** - וכשבא הכתוב 'יעשה לכל מלאכה', **לְמִישְׁרְיֵיהּ** [-להתיר] **לְחֵלֶב של נְבֵילָה דַּהֲנָאָה הוּא דַּאֲתָא** - הוא בא, כדי שלא נאמר שאסור בהנאה כפי שכן מתבאר מהכתוב 'לא תאכלו'. **וְרַבִּי עֲקִיבָא סָבַר** שהלשון 'לא תאכלו' רק **אִיסּוּר אֲכִילָה מַשְׁמַע, וְאִיסּוּר הֲנָאָה לֹא מַשְׁמַע** בלשון זה, ואין צריך לימוד מיוחד להתיר חלב בהנאה, **וְכִי אַתָּא קְרָא** - וכשבא הכתוב 'יעשה לכל מלאכה', **לְעִנְיַן טוּמְאָה וְטָהֳרָה** הוא בא, ולהשמיענו שאין בחלב טומאת נבילה כלל. נמצא שהכלל של רבי אבהו שאיסור אכילה משמעו גם איסור הנאה תלוי במחלוקת תנאים.

הגמרא דוחה, שאין הכרח לומר שמחלוקת רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא תלויה במחלוקת חזקיה ורבי אבהו[ב]:
דוחה הגמרא, **לֹא** בכך נחלקו רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא, אלא **דְּכוּלֵּי עָלְמָא** מודים שבכל מקום שכתוב **'לֹא תֹאכְלוּ' מַשְׁמַע בֵּין אִיסּוּר אֲכִילָה וּבֵין אִיסּוּר הֲנָאָה**, כדברי רבי אבהו. **וְהָכָא** - וכאן לגבי חלב נבילה, **בְּהָא קָמִיפְּלְגִי** - בדבר זה נחלקו. **רַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי** אוצר החכמה **סָבַר, שִׁפְשׁוּהּ תּוֹרָה נְבֵילָה** בהנאה[ג], **הֵיא** עצמה **הוּתְּרָה**, כלומר הבשר שלה, אבל **חֶלְבָּהּ וְגִידָהּ** - וגיד הנשה שלה, **לֹא הוּתְּרוּ** בכלל זה בהנאה, כיון שאין הם נחשבים בשר, ומטעם זה אף אין צריכים פסוק לומר שחלב אינו מטמא בטומאת נבילה[ד], **וְעל כרחך כִּי אִיצְטְרִיךְ קְרָא** - מה שצריך את הפסוק האמור בחלב נבילה 'יעשה לכל מלאכה', **לְהֵיתֵּר הֲנָאָה הוּא דַּאֲתָא** - הוא בא להתירו בהנאה, שהיה מקום לאסרו מחמת האמור 'לא תאכלו'. **וְרַבִּי עֲקִיבָא סָבַר, שִׁפְשׁוּהּ תּוֹרָה נְבֵילָה** בהנאה, **אַף חֶלְבָּהּ וְגִידָהּ נַמִּי הוּתְּרוּ** עמה, לפי שהוא סבר שאף חלב וגיד הוא בכלל הבשר, ואם כן אין צריכים לימוד מיוחד להתיר חלב בהנאה, שכבר למדנו זאת ממה שהתירה התורה את הנבילה בהנאה שאף החלב שלה מותר[ה]. וכיון שחלב בכלל בשר היה מקום לומר שחלב של נבילה יטמא בטומאת נבילות, **וְכִי אִיצְטְרִיךְ קְרָא** - ומה שצריך את הפסוק 'יעשה לכל מלאכה', **לְעִנְיַן טוּמְאָה וְטָהֳרָה** הוא נצרך, ולהשמיענו שחלב נבילה אין בו טומאת נבילה כלל, אף שנחשב בשר.

הגמרא מקשה על שיטתו של רבי יוסי הגלילי:
שואלת הגמרא, ולשיטת **רַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי** הסובר שחלב וגיד אינם חשובים בשר ואינם נכללים במה שהתירה התורה נבילה בהנאה, אמנם **אַשְׁכְּחַן חֵלֶב דְּשַׁרְיֵיהּ רַחֲמָנָא בַּהֲנָאָה** - מצאנו שהתירה התורה חלב בהנאה בפסוק 'לכל מלאכה', **אֶלָּא גִּיד** הנשה שהלשון 'לא יאכלו' האמור בו', כולל גם איסור הנאה, ולא מצאנו שהתירו הכתוב בהנאה, **הָאֵי נִימָא** [-נאמר] שרבי יוסי הגלילי סובר **דְּאָסוּר** בהנאה[ז].

עונה הגמרא, שתי תשובות בדבר, **אִיבָּעֵית אֵימָא** - אם תרצה אמור, שלדעת רבי יוסי הגלילי **הָכִי נַמִּי דְּאָסוּר** - אכן כן הדין שגיד הנשה אסור בהנאה, כפי שיטת רבי שמעון (לעיל כג.). **וְאִיבָּעֵית אֵימָא** - ואם תרצה אמור באופן אחר, שרבי יוסי הגלילי סובר שגיד הנשה מותר בהנאה כדעת רבי יהודה (לעיל סח), **וּמַיְיתֵי לָהּ** - והוא לומד היתר זה, **בְּקַל וָחוֹמֶר** מחלב. **וּמָה חֵלֶב** החמור **שֶׁעָנוּשׁ כָּרֵת** על אכילתו[ח], מכל מקום **מוּתָּר בַּהֲנָאָה, גִּיד** הקל **שֶׁאֵינוֹ עָנוּשׁ כָּרֵת** על אכילתו, ואינו אלא באיסור לאו, **לֹא כָּל שֶׁכֵּן** שהוא מותר בהנאה[ט].

הגמרא מפרשת את דעת הסובר שגיד הנשה אסור בהנאה מדוע אינו לומד קל וחומר מחלב:
שואלת הגמרא, **וְרַבִּי שִׁמְעוֹן דְּאָסַר** גיד הנשה בהנאה משום שהוא סובר שאין בגידין בנותן טעם, ואין גיד הנשה נחשב בשר, ולכן לא הותר בכלל ההיתר של נבילה, מדוע לא למד שהגיד מותר בהנאה בקל וחומר מחלב, שאף הוא אינו בכלל נבילה והתורה התירתו בהנאה[י].

עונה הגמרא, משום **דְּאִיכָּא לְמִיפְרַךְ** - יש לפרוך את הקל וחומר, **מַה לְּאִיסּוּר חֵלֶב שֶׁכֵּן** מצאנו בו קולא **שֶׁהוּתַּר מִכְּלָלוֹ** - שהכלל

א. בהגהות וציונים הובא שבכתבי היד אין תיבה זו, וכן הוא נכון, שהרי לא מדובר כאן על נבילה, אלא על חלב [וצריכים את הפסוק אף להתיר כל חלב בהנאה, ולא רק חלב של נבילה]. אמנם במשך חכמה (ויקרא ז מ) כתב לבאר את גירסת הגמרא שלפנינו, שעצם הדין שחלב מותר בהנאה, יכולים ללמוד זאת ממה שנאמר בפסוק על חלב נבילה 'וְאָכֹל לֹא תֹאכְלֻהוּ', ובתורת כהנים (סח) דרשו מהלשון 'ואכול', מאכילו אתה לאחרים, והרי פסוק מפורש שהחלב מותר בהנאה. אך אם היה רק פסוק אחד, היינו אומרים שדווקא חלב של נבילה מותר בהנאה, שכמו שהחלב לא נטמא בטומאת נבילה מחמת איסור החלב שבו, הוא הדין שדין הנבילה שעליו מפקיעה ממנו את איסור ההנאה של חלב [כעין סברת 'הואיל ואישתרי אישתרי' ביבמות (ז:)], אבל חלב של שחוטה כשרה באמת יהיה אסור בהנאה, ועל זה צריכים עוד פסוק שאף חלב של שחוטה מותר בהנאה. ונמצא שהפסוק הראשון 'יעשה לכל מלאכה' בא להתיר חלב של נבילה, והפסוק השני 'ואכול' בא להתיר חלב של שחוטה. ולכן הגמרא כאן נוקטת שהפסוק 'לכל מלאכה' בא להתיר נבילה, כלומר חלב של נבילה.

ב. אמנם מדברי רבי יוסי הגלילי ודאי מוכח כדעת רבי אבהו, אך הגמרא דוחה שאין הכרח לומר שרבי עקיבא חולק על כך וסובר כחזקיה. ראש יוסף (לעיל ע"ח נרס"י ד"ה לימא).

ג. **שכן** נאמר בה (דברים יד כא), 'לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה, או מכור לנכרי', וכפי שהובא לעיל (כא:).

ד. **רש"י** (ד"ה מלגה). אך תוספות (ד"ה ומה) כתבו, שגם לרבי יוסי הגלילי חלב הוא בכלל נבילה, אלא שכשהותרה נבילה בהנאה לא נכלל בזה כי אם מה שהותר בכשירה לאכילה, ולא חלב וגיד שאסורים באכילה אף בכשירה. וביאר המהרש"ל (נמוקות סח), שאף לשיטתם רבי יוסי הגלילי מודה שחלב נבילה אינו מטמא טומאת נבילות, שלומדים כך ממה שהתיר הכתוב לעשות מלאכות בחלב, אלא שהוא סובר שאין צריכים ריבוי מיוחד 'לכל מלאכה' ללמדנו שאף לגבי קדשים אין בו טומאת נבילות, שאין סברא לחלק בזה בין קדשים לחולין, ולכן הוא דורש את הכתוב להתיר חלב בהנאה. וכן הסכימו הפני יהושע והצל"ח (נמוקות סח נח"ד ולטומאה). אמנם המהרש"א (נמוקות סח) פירש, שלדבריהם רבי יוסי הגלילי סובר שאכן בחלב נבילה יש טומאת נבילות.

ה. **וכל** שכן שחלב של שחוטה טהורה אינו אסור בהנאה, שהוא לא יותר חמור מחלב של נבילה שמותר בהנאה.

ו. **נאמר** בפסוק (ויקרא יא לג), 'על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה אשר על כף הירך עד היום הזה'.

ז. **רבי** עקיבא איגר (גליון הש"ס) הקשה, שלפי המבואר בתוספות בחולין (פט: ד"ה נולדות) יש לחלק בין חלב לגיד, שכן חלב מלכתחילה לא נאסר אלא לאחר שנגמרה יצירת הבהמה במעי אמה, שהתורה אסרה רק 'חלב שור' שמשמעותו בהמה שנגמרה יצירתה, ולכן אין הכרח לומר שחלב הותר בהנאה יחד עם כל הנבילה, שיתכן שמה שאמרה התורה שמותר להשליך בהמת נבילה לפני הכלבים, מדובר על עובר שהפילתו אמו קודם שנגמרה יצירתו, ולכן מותר להשליכו לפני הכלבים, שאין בו עדיין איסור חלב. אבל בגיד הנשה אין סברא זו, שכן מיד עם יצירת העובר נחשב הגיד שלו לגיד, ואם כן מוכח מזה שהתורה אמרה שמותר להשליך בהמת נבילה לפני הכלבים, שאף הגיד מותר בהנאה, שאם לא כן לעולם אי אפשר להשליך את כל הבהמה לפני הכלבים, שתמיד יש בה את הגיד שהוא אסור מתחילת יצירתו. הרש"ש (ד"ה אלא) יישב קושיא זו, שאם אפשר לבאר את הפסוק שמתיר לתת נבילה לפני הכלבים באופן של בהמה שהפילה עובר, אם כן אפשר להעמיד בעובר כזה שעדיין לא נקשרו אבריו בגידין, שגידים אלו אינם נחשבים גידים, ואין בהם איסור גיד הנשה. וראה שם אופנים נוספים ליישב את הקושיא.

ח. **שנאמר** (ויקרא ז כה) 'כי כל אכל חלב וגו' ונכרתה הנפש האכלת מעמיה'.

ט. **תוספות** (ד"ה ומה) מקשים, שיש לפרוך את הקל וחומר, שכן שור הנסקל ושאר דברים שנאסרו בתורה בהנאה, הוא על אף שאין ענושים כרת על אכילתם, הרי שאיסור הנאה אינו תלוי בכך שאיסור אכילתו חמור שענושים עליו כרת. ותירצו, שכך דורשים את הקל וחומר, ומה חלב נבילה החמור שאסור באכילה ונענשים כרת על אכילתו, התירה אותו התורה בהנאה כמו הנבילה עצמה, כל שכן גיד הנשה הקל שאין ענושים כרת על אכילתו, שהוא יהיה נכלל בהיתר הנאה שהתורה כתבה לגבי נבילה. ואם כן אין לפרוך על כך משור הנסקל ושאר איסורי הנאה, שאינם נכללים בכלל היתר הנאה של נבילה. דברים אלו של התוספות, הם לפי דרכם שאף רבי יוסי הגלילי סובר שחלב הוא בכלל נבילה. אך רש"י (ד"ה מלגה) סובר שלשיטת רבי יוסי הגלילי חלב וגיד אינם בכלל נבילה. ולשיטתו עדיין קשה קושיית התוספות. והשפת אמת (ד"ה ומה) יישב את קושיית התוספות בדרך אחרת, שיש ללמוד גיד מחלב, לפי שחלב וגיד דומים זה לזה, שנהנים מהם בחיי הבהמה, ולכן אין סברא לומר שנאסרו בהנאה לאחר שחיטה, ואין הם דומים לשאר איסורים שאין בהם כרת ואסורים בהנאה.

י. **הפני** יהושע (נמוק' ד"ה ומה) הקשה, לפי שיטת התוספות (סח) שהקל וחומר הוא ללמוד מחלב שהוא בכלל היתר של נבילה, הרי לשיטת רבי שמעון שאין בגידין בנותן טעם על כרחך אין הגיד נכלל בכלל היתר של נבילה בהנאה, ואי אפשר ללמדו בקל וחומר מחלב. וראה גם בצל"ח (נמוקות סח) ובשפת אמת (ד"ה וכ"ם) מה שכתבו על קושיא זו.

ומה חלב שענוש כרת מותר בהנאה. ומ"ת לימא שור הנסקל ושמר מיקורי הנאה יוכיחו שמין בכרת ומפ"ה מקורין בהנאה וי"ל דה"פ ומה חלב (מ) שענוש כרת ומקור בהכילה ומותר בהנאה כמו נבילה עצמה גיד שמין ענוש כרת לכ"ש שיהא בכלל היתר נבילה והשתא לא שייך למימר תוכיח ולא מצי למיעבד נמי ק"ו מדם דדם חינו בכלל נבילה ומפילו טומאה חין בו מטעם נבילה כדפריס' לעיל (דף כב.) מבל חלב הוה שפיר בכלל נבילה לטומאה לא הוה לריך קרא לסדרבה לטהרו מידי נבילה מלריך קרא והא דקאמר היא הותרה ומלבה לא הותרה נלו מקום דלא הוי בכלל נבילה חלא מקום דלא הותר בטהורה בהכילה והשתא ס"ס הא דקאמר ומידך חצן בבהמה קיימינן דלא ילפינן חלא שיהא בכלל היתר נבילה סדרך שפיר[ס]: **בבהמה** מידא לא אישתרי. חין להקשות דגיד חיה מיהא ליתסר לכיון דשל בהמה לא מיתסר בהנאה חס כן לא יהכלו דכתיב גבי גיד הנשה בהכילה דוקא קאמר ומהיכא תיתי לן לאסור של חיה בהנאה: **מאי** בינייהו. תימה לרשב"ם ליתא לסיכא בינייהו חתך נוקשה וחתך דגן גמור ע"י תערובת דמרבינן בריס חלו עובדין (לקמן מג.) מכל מחתלת לא תאכלו לחזקיה מותר בהנאה ולרבי אבהו כל מקום שנאמר לא תאכלו משמע סיסור הנאה וכי תימא כיון דמרבינן ליה לסכילה ה"ה להנאה חס כן כרת נמי ליקייב[ס]: **דכתיב** והנה שורף. פרש"י בשעיר נחשון וכת"כ[ס] דריס בהדיא בשעיר דראש חודש מדכתיב ואותה נתן לכס וגו' והיינו של ר"ח דמכפר עון (ג) על טומאת מקדש וקדשיו[מ]: **דהא** בתיב והנה שורף. פרש"י ואמר להו משה הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה מכלל דאס הובא שפיר עבוד דאשרפוה הקשה הרב רבינו שלמה מטרוים הא על כרחיך לאו שפיר עבוד דאשרפוה דהא אשרפוה בלא עיבור לורה ואמר בפרק כילד לולין (לקמן פד:) כל שאסלולו בגופו יאשרף מיד בדם ובבעליס תעובר לורתו ויצא לשריפה וקרא ה"ק מדוע לא אכלתם את החטאת הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה אס הובא שפיר עבוד דלא אכלוה ואומר ר"י דה"פ אס היינו ענין לגופה דהא קיי"ל בפרק כילד לולין (גס זה אס) כל שאסלולו בקדש בשריפה וחטאת דאהרן מסוס מעשה שהיה תנהו לכל איסורים:

ומס

מאי לאו בהא קמיפלגי דר' יוסי הגלילי סבר לא תאכלו משמע בין איסור אכילה בין איסור הנאה וכי אתא קרא למישרייה לנבילה[ס] בהנאה הוא דאתא ורבי עקיבא סבר איסור אכילה משמע איסור הנאה לא משמע וכי אתא קרא לטומאה וטהרה לא דכ"ע לא תאכלו משמע בין איסור אכילה בין איסור הנאה והכא בהא קמיפלגי רבי יוסי הגלילי סבר כשהותרה נבילה היא הותרה חלבה וגידה לא הותרו וכי איצטריך קרא להיתר הנאה דחלב כשהותרה נבילה סבר הנאה מיהא ליתסר כיון דשל בהמה לא מיתסר בהנאה חס כן לא יהכלו דכתיב גבי גיד הנשה בהכילה דוקא קאמר ומהיכא תיתי לן לאסור של חיה בהנאה: **מאי** בינייהו. תימה לרשב"ם ליתא לסיכא בינייהו חתך נוקשה וחתך דגן גמור ע"י תערובת דמרבינן בריס חלו עובדין (לקמן מג.) מכל מחתלת לא תאכלו לחזקיה מותר בהנאה ולרבי אבהו כל מקום שנאמר לא תאכלו משמע איסור הנאה וכי תימא כיון דמרבינן ליה לסכילה ה"ה להנאה חס כן כרת נמי ליקייב[ס]: **דכתיב** והנה שורף. פרש"י בשעיר נחשון וכת"כ[ס] דריס בהדיא בשעיר דראש חודש מדכתיב ואותה נתן לכס וגו' והיינו של ר"ח דמכפר עון (ג) על טומאת מקדש וקדשיו[מ]: **דהא** בתיב והנה שורף. פרש"י ואמר להו משה הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה מכלל דאס הובא שפיר עבוד דאשרפוה הקשה הרב רבינו שלמה מטרוים הא על כרחיך לאו שפיר עבוד דאשרפוה ואמר מורה הוראה בשעת הדחק כדאמרינן בפרק כילד לולין (לקמן פד:) כל שאסלולו בגופו יאשרף מיד בדם ובבעליס תעובר לורתו ויצא לשריפה וקרא ה"ק מדוע לא אכלתם את החטאת הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה מכלל דאס הובא שפיר עבוד דאשרפוה אלא ודאי לא הובא שפיר עבוד דאשרפוה ואמר מורה הוראה בשעת הדחק כדאמרינן בפרק כילד לולין (לקמן פד:) כל שאסלולו בגופו יאשרף מיד בדם ובבעליס תעובר לורתו ויצא לשריפה וקרא ה"ק מדוע לא אכלתם את החטאת הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה אס הובא שפיר עבוד דאשרפוה הקשה הרב רבינו שלמה מטרוים הא על כרחיך לאו

שחלב אסור הותר **אֵצֶל חַיָּה** אפילו באכילה, שרק חלב בהמה נאסר בכתוב (ויקרא ז כג) 'כָּל חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב וָעֵז לֹא תֹאכֵלוּ', **תֹּאמַר** - האם תלמד מזה להתיר **בְּאִיסּוּר גִּיד** שמצאנו בו חומרא **שֶׁלֹּא הוּתַּר מִכְּלָלוֹ אֵצֶל חַיָּה** - שלא מצאנו שהתורה חילקה בו בין בהמה לחיה, ואם כן יתכן שאף לגבי איסור הנאה גיד הנשה חמור יותר מחלב.

שואלת הגמרא, **וְאִידָךְ** - ורבי יוסי הגלילי מה יענה לפירכא זו. משיבה הגמרא, הוא יסבור שאין זו פירכא, משום שכשאמרנו שהפסוק 'לכל מלאכה' בא להתיר חלב בהנאה, **בִּבְהֵמָה קָאָמְרִינַן** - בחלב של בהמה דיבר הפסוק[א], **וּבִבְהֵמָה מִיהַת לֹא אִישְׁתְּרִי** - ובבהמה על כל פנים לא הותר חלב כלל, ואצלה חמור יותר החלב מגיד הנשה, שכן על אכילת החלב ענושים כרת, וכיון שאותו התירה התורה בהנאה, קל וחומר שהגיד הנשה שלה שאין בו איסור כרת מותר בהנאה[ב].

★

הגמרא דנה מה ההבדל להלכה בין דעת חזקיה לדעת רבי אבהו:
שואלת הגמרא, **מִכְּדִי** - הרי **אוֹתְבִינְהוּ כָּל הָנֵי קְרָאֵי** - הקשינו על רבי אבהו מכל אותם פסוקים שנאמר בהם 'לא תאכל' ומצאנו שהם מותרים בהנאה, **וְשַׁנְּינְהוּ** - ותירץ אותם רבי אבהו, שבכל אחד מהם יש דרשה שבאה להתירו, ולדעת חזקיה הם מותרים בהנאה משום שאין במשמעות הכתוב של איסור אכילה לאסור בהנאה, ולא מצאנו אפילו איסור אכילה אחד שרבי אבהו מחמיר בו ואוסרו בהנאה וחזקיה מתירו[ג]. ונמצא **שֶׁחִזְקִיָּה וְרַבִּי אַבָּהוּ בְּמַאי פְּלִיגִי** - במה נחלקו, הלא נחלקו רק **בְּחֶמֶץ בַּפֶּסַח וְאַיְּיבָא דְּרַבָּנָן** - לפי דעת חכמים החולקים על רבי יוסי הגלילי וסוברים שהוא אסור בהנאה[ד], וכן נחלקו **בְּשׁוּר הַנִּסְקָל, וְאַיְּיבָא דְּדִבְרֵי הַכֹּל** - ולדעת הכל, שאין חולק על כך שהוא אסור בהנאה[ה]. ונחלקו מה המקור לאיסורם, **שֶׁחִזְקִיָּה נָפִיק לֵיהּ מִ'לֹא יֵאָכֵל'** שנאמר בחמץ ובשור הנסקל, ודורשים מזה שהתורה אמרה בלשון זה שמשמעותו שלא יהיה לך בו היתר אכילה, והיינו איסור הנאה. **וְרַבִּי אַבָּהוּ** סובר שאין בלשון 'לא יֵאָכֵל' משמעות מיוחדת לאסור בהנאה, **וְנָפִיק לֵיהּ** - ויצא לו איסור הנאתם **מִגְּבִילָה** - ממה שהוצרך הכתוב בנבילה להתיר נתינה לגר ומכירה לנכרי, ומזה לומדים שבכל מקום שאסרה התורה באכילה נכלל גם איסור הנאה, עד שיפרט לך הכתוב שהם מותרים. אם כן יש להקשות, **מִכְּדִי** [-הרי] **בֵּין לְמַר וּבֵין לְמַר** - בין לחזקיה ובין לרבי אבהו, חמץ ושור הנסקל **אֲסוּרִין בַּהֲנָאָה**, ואם כן **מַאי בֵּינַיְיהוּ** - מה ההבדל ביניהם להלכה[ו].

משיבה הגמרא, **אִיכָּא בֵּינַיְיהוּ** - יש נפקא מינה ביניהם, בדין **חוּלִּין שֶׁנִּשְׁחֲטוּ בָּעֲזָרָה** לשיטת רבי יהודה, שלדבריו מה שנאמר בנבילה 'לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה או מכור לנכרי', הדברים ככתבם, שלא התירה תורה אלא לתת נבילה לגר תושב ולמכור לנכרי, ואין למכור נבילה לגר תושב אלא צריך לתת לו אותה בחינם, ואסור לתת לנכרי בחינם[ז]. ולפי שיטתו אין לומדים מנבילה שכל איסורי אכילה אסורים בהנאה[ח], שהרי נצרך הכתוב לגופו שאין למכור לגר ולא לתת לגוי. **חִזְקִיָּה סָבַר**, שהלשון 'לֹא יֵאָכֵל' שנאמר בחמץ ובשור הנסקל, ולא נאמר בהם לשון רגילה של איסור אכילה, כגון 'לא יאכַל', בא **לְמַעוּטֵי הָנֵי** - למעט אותם ולאסור אותם אף בהנאה, ולשיטתו מה שנאמר באיסור טריפה 'לַכֶּלֶב תַּשְׁלִיכוּן אותו', תיבת 'אותו' באה **לְמַעוּטֵי** [-למעט] שרק טריפה מותר להשליך לכלב, אבל חוּלִּין **שֶׁנִּשְׁחֲטוּ בָּעֲזָרָה** אסור להשליך לכלב לפי שאסור בהנאה[ט]. אבל **רַבִּי אַבָּהוּ סָבַר**, מה שנאמר באיסור טריפה 'אותו', בא לומר שרק טריפה שנאסר באכילה מותר להשליכו לכלב **וּלְמַעוּטֵי הָנֵי** - למעט חמץ ושור הנסקל שנאסרו בתורה באכילה, שאסורים גם בהנאה[י]. ואין מקור לומר שחולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה[יא], ולשיטתו **חוּלִּין שֶׁנִּשְׁחֲטוּ בָּעֲזָרָה** האסורים בהנאה, **לָאו דְּאוֹרַיְיתָא נִינְהוּ** - אין איסורם מן התורה[יב].

יא. שהפסוק שבו נאמר 'יעשה לכל מלאכה' מדבר על 'חלב שור כשב ועז' הנאמר בפסוק שלפניו. רש"י (ד"ה ומילף). אמנם התוספות (ד"ה ומה, נסוף הדיבור) פירשו לפי שיטתם שאף לפי רבי יוסי הגלילי חלב בכלל נבילה, שזה גופא כוונת הגמרא לומר שאנו באים ללמוד מהיתר של חלב שהוא בכלל נבילה להתירו בהנאה, שאף גיד יהיה נכלל בהיתר זה.

יב. ואין לומר שמכל מקום גיד הנשה של חיה יהיה אסור בהנאה, שכיון שגיד הנשה של בהמה מותר בהנאה, אם כן הפירוש של הכתוב 'לא יאכלו' שנאמר לגבי גיד הנשה, אינו כולל איסור הנאה, שהרי גיד של בהמה מותר בהנאה, ואם כן אין מקור לומר שגיד הנשה של חיה יהיה אסור בהנאה. תוספות (ד"ה נגהמה). ומהר"ם חלאווה (ד"ה נגהמה) כתב בשם תוספות באופן נוסף, שלומדים בקל וחומר מחלב בהמה, שמה חלב בהמה שענושים כרת על אכילתו, ולא הותר מכללו אצל בהמה, מותר בהנאה, גיד הקל שאין ענושים בו כרת, לא כל שכן שיהיה מותר בהנאה בכל מקום בין בבהמה ובין בחיה.

יג. שדבר האסור בהנאה אסור לדברי שניהם, ודבר המותר בהנאה מותר לדברי שניהם. רש"י (ד"ה ושניהם).

יד. כמו שהתבאר לעיל (ע"ח).

טו. כפי שהתבאר בגמרא לעיל (כב:). רק בשתי מקומות אלו נאמר איסור אכילה ללא שפירט בהם הכתוב היתר הנאה, ובשתיהם נאמר האיסור בלשון 'לא יֵאָכֵל', ולכן אסורים בהנאה לדברי שניהם. רש"י (ד"ה נמלח).

טז. תוספות (ד"ה מלא) הקשו, הרי יש לומר שהנפקא מינה בין חזקיה לרבי אבהו הוא לגבי חמץ נוקשה ותערובת חמץ, שלומדים את איסורם מהפסוק (שמות יג כ) 'כל מחמצת לא תאכלו', כמבואר להלן (מג.). ואם כן לדעת חזקיה אין הם אסורים בהנאה, משום שלא נאמר בהם 'לא יֵאָכֵל', ולדעת רבי אבהו אסורים בהנאה ככל איסורי אכילה שלא פירט בהם הכתוב היתר הנאה. ואין לומר, שלאחר שהתרבו שאסורים באכילה כדין חמץ, ממילא דינם כחמץ אף לגבי כך שהם אסורים אף בהנאה, שאם כן יהיה דינם לגמרי כחמץ שיתחייבו על אכילתם בכרת, והרי אין זה כך. והניחו בקושיא. אמנם בחידושי הר"ן (ד"ה מלא) כתב, שאף לחזקיה הם אסורים בהנאה, שמאחר שגילה הכתוב שחמץ אסור בהנאה, יש לומר שכל איסורי חמץ בכלל איסור זה. אך זה הוא דווקא לענין הנאה, שאכילה והנאה עניינם אחד, אבל לענין העונש אין להשוותם, ולכן אין בהם עונש כרת. ובתוספות הרא"ש (ד"ה מלא) תירץ, שיתכן שגם לרבי אבהו חמץ נוקשה ותערובת חמץ מותרים בהנאה, שרק איסורי אכילה שנכתבו בפירוש בתורה אסורים בהנאה, ולא אלו שנדרשים מייתור הכתובים.

יז. רש"י (לעיל כח: ד"ה דגריס).

יח. ומה שאמר רבי אבהו שכל מקום שנאמר בתורה לשון של איסור אכילה, אף איסור הנאה במשמע, והיינו שמשמעות הלשון של איסור אכילה כוללת אף איסור הנאה, הוא רק לשיטת רבי מאיר הסובר שהאמור בנבילה 'לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי', בא ללמד שהנבילה מותרת בהנאה, ומזה לומדים שבשאר מקומות שנאמר איסור אכילה, אף איסור הנאה נכלל בזה, שאם לא כן לא היה צריך פסוק ללמד שנבילה מותרת בהנאה. רש"י (ד"ה מולין). [ואף שגם לפי רבי יהודה אוסר רבי אבהו חמץ ושור הנסקל בהנאה, ולומד זאת מטריפה, מכל מקום הלימוד אינו מעצם הדין שהתירה התורה טריפה בהנאה, אלא הוא מייתור המילה 'אותו' שבא ללמד שכל איסורים שבתורה שנאמר בהם איסור אכילה הרי הם אסורים גם בהנאה. נמצא שאיסור ההנאה אינו נכלל במשמעות האיסור אכילה, אלא הוא איסור נפרד שנלמד ממקום אחר]. וראה בצל"ח (ד"ה רבי) שהקשה, מנין לרבי אבהו שלדעת רבי מאיר כל לשון אכילה משמעותו גם איסור הנאה, ולכן צריכים פסוק להתיר נבילה בהנאה. אולי הסיבה שצריכים פסוק להתיר נבילה בהנאה, הוא כדי שלא נלמד מהמיעוט 'אותו' האמור בטריפה, שבשאר מקומות איסור אכילה כולל גם איסור הנאה, ולכן בא הפסוק לומר שנבילה מותרת בהנאה. ראה שם כמה דרכים ליישוב.

יט. לשיטת חזקיה, על כרחך המיעוט בטריפה בא ללמד שחולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה, שעל איסורים אחרים אין צריכים פסוק לומר שהם אסורים בהנאה. האיסור של חולין שנשחטו בעזרה נלמד מהכתוב בטריפה שהוא מותר בהנאה, לפי שהפסוק אומר 'ובשר בשדה טריפה לכלב תשליכון אותו', והמשמעות של 'ובשר בשדה' הוא על כל מי שנשחט מחוץ למחיצתו, וכגון עובר שהושיט את ידו מחוץ למעי אמו, שדינו כטריפה, ובא הפסוק לומר שרק אלו שנאסרו משום שנשחטו מחוץ למחיצתם מותרים להשליכם לכלבים, אבל חולין שנשחט בעזרה שהוא חוץ למחיצת ההיתר שלו, שהרי אסור לשחוט חולין בתוך העזרה, אינו מותר בהנאה. רש"י (לעיל כג. ד"ה ור"מ).

כ. רבי אבהו סובר שאין בלשון 'לא יֵאָכֵל' משמעות לאסור בהנאה יותר משאר לשון אכילה, וכיון שלשיטת רבי יהודה אין ללמוד מנבילה שבכל מקום שנאסר באכילה, מובן גם לאסור בהנאה, אין מקור לאסור חמץ בפסח ושור הנסקל בהנאה, ולכך צריך את המיעוט מ'אותו' ללמד שאסורים בהנאה. רש"י (ד"ה מיבעי).

כא. בחולין שנשחטו בעזרה לא מצאנו שהתורה אמרה לאו על אכילתם, ולכן אין דורשים את המיעוט של 'אותו' האמור בטריפה על חולין שנשחטו בעזרה, אלא על חמץ ושור הנסקל שנאמר בהם לאו על אכילתם, ודורשים שנכלל בהם אף איסור הנאה, ואינם כמו טריפה שנאמר בה איסור על אכילתה והתירה אותה התורה בהנאה. רש"י (כג. ד"ה ור"מ). מלשון רש"י משמע, שאמנם לא מצאנו לאו מפורש בתורה על אכילת חולין בעזרה, אך מכל מקום אסורים הם באכילה מן התורה. וכן משמעות לשון רש"י שם בד"ה חולין. אמנם התוספות (שם ד"ה מולין) חולקים וסוברים שלשיטה זו אף איסור אכילתם אינו מן התורה.

כב. אמנם לשיטת רבי מאיר שלדבריו סבר רבי אבהו שלמדים שבכל מקום שנאמר בתורה איסור אכילה, נכלל בכך אף איסור הנאה, שאם לא כן לא היתה התורה צריכה להתיר נבילה בהנאה. לשיטתו אין צריכים את המיעוט של 'אותו' האמור בטריפה, ללמוד שחמץ ושור הנסקל אסורים בהנאה, שהרי נאמר בהם בתורה שאסורים באכילה,

★

ומה חלב שענוש כרת מותר בהנאה. ומ"ת לימא קור הנסקל בהנאה וי"ל דה"פ ומה חלב (ג) שענוש כרת ומקור בהנאה כמו נבילה עלמה גיד שמין ענוש כרת לכ"ש שיהא בכלל היתר נבילה והשתא לא שייך למימר תוכיח ולא מצי למיעבד נמי ק"ו מדם דדם חיגו בכלל נבילה ומפילו טומאה חין בו מטעם נבילה כדפריס' לעיל (דף כב.) מבל חלב הוה שפיר בכלל נבילה לטומאה לא הוה לריך קרא לחלרבה לטהרו מידי נבילה מלריך קרא והא דקאמר היא הותרה ומלבה לא הותרה לאו אשתו לא הוה בכלל נבילה אלא אשתו הותר בנבילה ומה ת"ש הותרה בטהורה בחכילה והשתא ת"ש הא דקאמר ולידך אמן בבהמה קיימינן דלא ילפינן אלא שיהא בכלל היתר נבילה אבל בעלמא מודה לפריך שפיר[ס]: **בבהמה** מידא לא אישתרי. אין להקשות דגיד חיה מיהא ליתסר לכיון דאל בהמה לא מיתסר בהנאה אם כן לא יאכלו דכתיב גבי גיד הנשה בחכילה דוקא קאמר ומהיכא תיתי לן לאסור אל חיה בהנאה: **מאי** בינייהו. תימה לרשב"ח ליתא לחיכא בינייהו חמץ נוקשה וחמץ דגן גמור ע"י תערובת דמרבינן בריש אלו עובדין (לקמן מג.) מכל מחמלת לא תאכלו לאזקיה מותר בהנאה ולרבי אבהו כל מקום שנאמר לא תאכלו משמע איסור הנאה וכי תימא כיון דמרבינן ליה לחכילה ה"ה להנאה אם כן כרת נמי ליקייב[ב]: **דכתיב** והנה שורף. פרש"י בשעיר נחשון וכמ"ל[ג] דריש בהדיא משעיר דראש חודש מלכתיב ואותה נתן לכס וגו' והיינו אל ר"ח דמכפר עון (ג) על טומאת מקדש וקדשיו[מ]: **דהא** כתיב והנה שורף. פרש"י ואמר להו משה הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה מכלל דאם הובא שפיר עבוד דאפרוה הקשה הרב רבינו שלמה מטרוים הא על כרחיך לאו שפיר עבוד דאפרוה דאמר אפרוה בלא עיבור לורה ואמר בפרק כילד לולין (לקמן פד:) כל שאפשולו בגופו יארף מיד בדם ובבעלים תעובר לורתו ויצא לאריפה וקרא ה"ק מדוע לא אכלתם את החטאת הן לא הובא את דמה אם הובא שפיר עבוד אלא אכלוה ואומר ר"י דה"פ אם היגו ענין לגופה דהא קיי"ל בפרק כילד לולין (גם זה שם) כל שאפשולו בקדש בשריפה ואטאת לאהרן משום מעשה שהיה תהו לכל איסורים:

ומס

מאי לאו בהא קמיפלגי דר' יוסי הגלילי סבר לא תאכלו משמע בין איסור אכילה בין איסור הנאה וכי אתא קרא למישרייה לנבילה[מ] בהנאה הוא דאתא ורבי עקיבא סבר איסור אכילה משמע איסור הנאה לא משמע וכי אתא קרא לטומאה וטהרה לא דכ"ע לא תאכלו משמע בין איסור אכילה בין איסור הנאה והכא בהא קמיפלגי רבי יוסי הגלילי סבר כשהותרה נבילה היא הותרה חלבה וגידה לא הותרו וכי איצטריך קרא להיתר הנאה ורבי עקיבא סבר[ס] כשהותרה נבילה חלבה וגידה נמי הותרו וכי איצטריך קרא לטומאה וטהרה. ור' יוסי הגלילי אשכחן חלב דשרייה רחמנא בהנאה[ע] אלא גיד נימא דאסור איבעית אימא הכי נמי דאסור איבעית אימא מייתי לה בק"ו ומה חלב שענוש כרת מותר בהנאה גיד שאינו ענוש כרת לא כל שכן ור"ש דאסר איכא למיפרך[פ] מה לחלב שכן הותר מכללו אצל חיה תאמר בגיד שלא הותר מכללו אצל חיה ואידך בבהמה קאמרינן בבהמה מידת לא אישתרי. מכדי אותבינהו כל הני קראי ושנינהו חזקיה ורבי אבהו במאי פליגי בחמץ בפסח ואליבא דרבנן בשור הנסקל ואליבא דדברי הכל חזקיה נפיק ליה מלא יאכל ורבי אבהו נפיק ליה מנבילה מכדי בין למר ובין למר אסורין בהנאה מאי בינייהו איכא בינייהו חולין שנשחטו בעזרה חזקיה סבר לא יאכל למעוטי הני אותו למעוטי חולין שנשחטו בעזרה רבי אבהו סבר אותו למעוטי הני[ד] חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא נינהו. יתיב ההוא מרבנן קמיה דרבי שמואל בר נחמני ויתיב וקאמר משמיה דר' יהושע בן לוי מנין לכל איסורין שבתורה דבי היכי דאסורין באכילה הכי נמי אסורין בהנאה ומאי ניהו חמץ בפסח ושור הנסקל מנין תיפוק ליה מלא יאכל לא יאכל איסור אכילה משמע ליה איסור הנאה לא משמע ליה תיפוק ליה מנבילה סבר לה כר' יהודה דאמר[ס] דברים ככתבן אי סבר לה כר' יהודה תיפוק ליה מהיכא דנפקא ליה לר' יהודה[א] מלכלב תשליכון אותו קסבר חולין שנשחטו בעזרה דאורייתא מנין דכתיב[ב] כל חטאת אשר יובא מדמה וגו' שאין ת"ל באש תשרף ומה ת"ל באש תשרף אם אינו ענין לגופו דכתיב[ג] והנה שורף תנהו ענין לכל איסורין שבתורה ואם חלבה וגידה לא הותרו. דחלב חיגו בכלל נבר, הלכך לא הוה במשמע תחנה ומכלה, וגבי נוגע בנבלתה נמי לאו חלב במשמע, הלכך יעשה לכל מלאכה לא הוצרך לטהרו אלא להחירו מכלל הנאות לא מאכל חלב: ורבי עקיבא סבר. חלב בכלל נבילה בין להיתר הנאה בין לטומאה, הלכך כי מיצטריך קרא לטהרו מיצטריך: ורבי שמעון. דאמר לעיל[ו] גיד אסור בהנאה משום דסבירא ליה אין בגידין בנותן טעם ולא הותר בכלל נבילה, מאי טעמא לא מייתי ליה כרבי יוסי [הגלילי] להתיר הנאה מקל וחומר מחלב: מכללו. אף בחכילה: ואידך. רבי יוסי [הגלילי] אמר לך אנא בחלב בהמה קא מייתינא קרא להתיר בהנאה, דקרא בחלב שור וכשב קאי ואצל שרי ליה בהנאה, ובהמה לא הותרה אלא מכללו בחכילה, הלכך אחי גיד הנשה מיניה: מכדי אותבינהו כל הנך קראי. דכל אישתרי מדאי' דהן לא תאכל ומותרין בהנאה: ושנינהו. רבי אבהו ומשכח דהו פרטא להיתר, לא מצינו בחלב מכולם שהחמיר בו רבי אבהו ויאמר שאסור בהנאה ולחזקיה ליתסרו, אלא דבר האסור לדברי שניהן והמותר מותר לדברי שניהן: **במאי פליגי.** למין לך אישתרי הנאה[ב] דבבר שנאמר בו באכילתו אלא בהנאה הוא דאתא קרא לטומאה וטהרה, דקרא בחלב שור וכשב קאי ואצל שרי ליה בהנאה, ובהמה לא הותרה אלא מכללו בחכילה, הלכך אחי גיד הנשה מיניה: מכדי אותבינהו כל הנך קראי. דכל אישתרי מדאי' דהן לא תאכל ומותרין בהנאה: ושנינהו. רבי אבהו ומשכח דהו פרטא להיתר, לא מצינו בחלב מכולם שהחמיר בו רבי אבהו ויאמר שאסור בהנאה ולחזקיה ליתסרו, אלא דבר האסור לדברי שניהן והמותר מותר לדברי שניהן: **במאי פליגי.** למין לך אישתרי הנאה[ב] דבבר שנאמר בו באכילתו אלא בהנאה הוא דאתא קרא לטומאה וטהרה, דקרא בחלב שור וכשב קאי ואצל שרי ליה בהנאה, ובהמה לא הותרה אלא מכללו בחכילה, הלכך אחי גיד הנשה מיניה: **מכדי אותבינהו כל הנך קראי.** דכל אישתרי מדאי' דהן לא תאכל ומותרין בהנאה: **ושנינהו.**

הגמרא מביאה שיטה אחרת למקור איסור הנאה מחמץ בפסח ומשור הנסקל:
יָתִיב הַהוּא מְרַבָּנָן - ישב אחד מהחכמים קַמֵּיהּ [-לפני] דְּרַבִּי **שְׁמוּאֵל בַּר נַחְמָנִי, וְיָתִיב וְקָאָמַר מִשְּׁמֵיהּ דְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי** - וישב ואמר משמו של רבי יהושע בן לוי כדברים הבאים. **מַנִּין לְכָל אִיסּוּרִין שֶׁבַּתּוֹרָה, דִּכְתִיב** [-שכשם] **דַּאֲסוּרִין בַּאֲכִילָה, הָכִי נַמִּי** [-כמו כן] **אֲסוּרִין בַּהֲנָאָה, וּמַאי נִיהוּ** - ומה הם איסורים אלו שיש לנו ללמוד שאסורים אף בהנאה, הם **חָמֵץ בַּפֶּסַח וְשׁוֹר הַנִּסְקָל.**

הגמרא מפסיקה באמצע דברי רבי יהושע בן לוי, ותמהה עליו:
וכי שואל אתה **מַנִּין** שהם אסורים בהנאה, **תִּיפּוֹק לֵיהּ** - הלא יש ללמוד אותם מִמה שנאמר בהם **'לֹא יֵאָכֵל'**, שמשמעותו איסור הנאה, כדברי חזקיה.

מתרצת הגמרא, רבי יהושע בן לוי אינו סובר כדברי חזקיה, משום שהלשון **'לֹא יֵאָכֵל'** רק **אִיפּוּר אֲכִילָה מַשְׁמַע לֵיהּ**, אבל **אִיפּוּר הֲנָאָה לֹא מַשְׁמַע לֵיהּ**[כג].

הגמרא מקשה קושיא נוספת על דברי רבי יהושע בן לוי:
מקשה הגמרא, **תִּיפּוֹק לֵיהּ** - הלא יש ללמוד שהם אסורים בהנאה **מִגְּבִילָה** - ממה שהוצרכה התורה להתיר נבילה בהנאה, מוכח ששאר איסורי אכילה אסורים אף בהנאה, וכמו שלמד רבי אבהו לדעת רבי מאיר. מתרצת הגמרא, רבי יהושע בן לוי **סָבַר לָהּ כְּרַבִּי יְהוּדָה, דְּאָמַר דְּבָרִים** שנאמרו בנבילה הם **כְּתָבָן**, ובא הכתוב לאסור מכירה לגר ונתינה לנכרי, ואין לומדים מכך ששאר איסורים אסורים אף בהנאה.

הגמרא מקשה עוד קושיא על דברי רבי יהושע בן לוי:
מקשה הגמרא, **אִי** רבי יהושע בן לוי **סָבַר לָהּ כְּרַבִּי יְהוּדָה, תִּיפּוֹק לֵיהּ** - הלא יכול ללמוד שהם אסורים בהנאה **מֵהֵיכָא דְּנָפְקָא לֵיהּ** אסורים בהנאה.

לְרַבִּי יְהוּדָה - מהיכן שלמד כך רבי יהודה לפי דעת רבי אבהו, מִהאמור בטריפה **'לַכֶּלֶב תַּשְׁלִיכוּן אוֹתוֹ'**, ודורשים מכך שבא הכתוב למעט שרק אותו [טריפה] אתה משליך לכלב, ואי אתה משליך לכלב כל איסורים שבתורה, לפי שהם אסורים אף בהנאה[כד]. מתרצת הגמרא, **קָסָבַר** רבי יהושע בן לוי שחוֹלִין **שֶׁנִּשְׁחֲטוּ בָּעֲזָרָה** אסורים בהנאה **מִדְּאוֹרַיְיתָא**, ודרש דין זה מהמיעוט 'אותו' אתה משליך לכלב, ואין אתה משליך לכלב חולין שנשחטו בעזרה[כה], ואין הכתוב 'אותו' מיותר ללמד שחמץ ושור הנסקל אסורים בהנאה[כו].

לאחר שהתבארה שאלתו של רבי יהושע בן לוי, חוזרת הגמרא לדבריו:
מִנַּין לַחמץ (אוצר החכמה) בפסח ושור הנסקל שאסורים בהנאה. לומדים זאת ממה **דִּכְתִיב** (ויקרא ו כג) לגבי חטאות החיצוניות, כלומר חטאות שהדם שלהן טעון זריקה על המזבח החיצון, **'וְכָל חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ וגו' אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ לֹא תֵאָכֵל בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף'**, ובא הפסוק לומר, שאם הכניסו מדמה לפנים ההיכל, הרי היא פסולה ויוצאת לשריפה[כז]. ועל פי פשוטו כתוב זה מיותר, **שֶׁאֵין תַּלְמוּד לוֹמַר** - אין הכתוב צריך ללמדנו ולומר **'בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף'**, שיכולים אנו ללמוד ממקום אחר שהיא טעונה שריפה[כח], **וְאִם כֵּן מַה תַּלְמוּד** [-הוצרך הכתוב] **לוֹמַר 'בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף'. אִם** הפסוק **אֵינוֹ עָנְיָן** [-נצרך] **לְגוּפוֹ** ללמדנו את דינה של החטאת שהכניסו מדמה לפנים, שאנו לומדים את זה ממה **דִּכְתִיב** בשעיר החטאת של יום השמיני למילואים (שם י טז), **'וְאֵת שְׂעִיר הַחַטָּאת דָּרֹשׁ דָּרַשׁ מֹשֶׁה וְהִנֵּה שׂרוּף'**[כט], ומשה רבינו תמה מדוע שרפו אותה ואמר על כך (שם י יח) **'הֵן לֹא הוּבָא אֶת דָּמָהּ אֶל הַקֹּדֶשׁ פְּנִימָה'**, ומכאן שאילו היה נכנס דמה לפנים מובן למה שרפו אותה, הרי שחטאת שדמה נכנס לפנים דינה בשריפה[ל]. ומאחר שפסוק זה **'באש תשרף'** מיותר, **תְּנֵהוּ עָנְיָן לְכָל אִיסּוּרִין שֶׁבַּתּוֹרָה** שנאמר איסור על אכילתם[לא], כלומר לחמץ בפסח ושור הנסקל[לב], ובא ללמדנו שהם אסורים בהנאה.

ומובן ממילא שאסורים אף בהנאה, ומהמיעוט 'אותו' לומדים שחולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה מן התורה, וכפי שהתבאר בגמרא לעיל (כב.).
כג. רבי יהושע בן לוי סובר שאין חילוק בין הלשון לא יֵאָכֵל לשאר לשונות של אכילה, ומשום כך אין ללמוד איסור הנאה משינוי הלשון. רבינו חננאל (ד"ה ימיב).
כד. וכלול בכך רק חמץ בפסח ושור הנסקל, שבהם אין לימוד להתירם בהנאה כמו שלמדו על איסורי אכילה אחרים.
כה. וכמבואר לעיל בדעת חזקיה.
כו. יש להקשות, הרי לעיל התבאר שהטעם שחזקיה דורש מהכתוב 'אותו' למעט חולין שנשחטו בעזרה שאסורים בהנאה, הוא משום שאין הוא צריך לימוד על איסור חמץ ושור הנסקל מחמת שהוא סובר ש'לא יֵאָכֵל' משמעותו איסור הנאה. אבל אם סוברים ש'לא יֵאָכֵל' אינו כולל איסור הנאה, עדיף לדרוש את המיעוט של 'אותו' ללמוד שחמץ ושור הנסקל אסורים בהנאה, שבהם נאמר בתורה איסור אכילה, מלדרוש את הפסוק לענין חולין שנשחטו בעזרה שאסורים בהנאה מדאורייתא, כיון שבהם לא מפורש בתורה איסור אכילה. תירץ השפת אמת (ד"ה קסנב), שאין כוונת הגמרא לומר שמחמת שהוא סובר שחולין שנשחטו בעזרה דאורייתא, לכן אינו יכול ללמוד מכאן שחמץ ושור הנסקל אסורים בהנאה, משום שלולא הדרשה מ'באש תשרף' [כפי שדורשת הגמרא בסמוך] היה ממעט חמץ ושור הנסקל מ'אותו', ואכן היה סובר שחולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא, אלא כוונת הגמרא לומר שכיון שלפי האמת יש לו מקור אחר ללמוד שחמץ ושור הנסקל אסורים בהנאה, ממילא מיותר לו המיעוט 'אותו' ללמד על חולין שנשחטו בעזרה שהם אסורים בהנאה.
כז. אין כוונת הכתוב לחטאות הפנימיות, כלומר חטאות שדין הדם שלהן להכנס לפנים ההיכל וזורקים אותם על המזבח הפנימי, כגון פר כהן משיח ופר העלם דבר של ציבור, שבשרם אינו נאכל אלא נשרף בבית הדשן, שכן כבר נכתב בהן דין זה במקומם. ועל כרחך שפסוק זה בא לומר על חטאת חיצונה, שאם הכניסו את דמה שלא כדין לתוך ההיכל, החטאת נפסלת. רש"י (ד"ה כל).
כח. כפי שתבאר הגמרא בסמוך.
כט. ביום השמיני לאחר שבעת ימי המילואים כשהוקם המשכן, לאחר פטירת נדב ואביהוא, נצטווה משה בהוראת שעה, שעל אף שעל פי דין, בני אהרן היו אסורים לאכול קדשים כדין מי שמת לו אחד מקרוביו שאסור כל אותו יום באכילת קדשים, מכל מקום באותו יום יאכלו משיירי המנחה ושלמי המילואים. ולאחר מכן כשראה משה רבינו שנשרף שעיר החטאת, בירר את הסיבה מדוע שרפו את החטאת ולא אכלו אותה כפי שציוה לאכול את קרבנות אותו יום על אף היותם אוננים. רש"י בסוגייתנו (ד"ה שם) מבאר ששעיר חטאת זה שנשרף, היה השעיר שהקריב נחשון בן עמינדב באותו יום של חנוכת המשכן (במדבר ז טז). אך התוספות (ד"ה דכתיב) הביאו שבתורת כהנים (שמיני פ"ג) נאמר בפירוש שהשעיר שנשרף היה שעיר של מוסף של ראש חודש [אותו היום היה ראש חודש ניסן], שהוא מכפר על עוון טומאת מקדש וקדשיו (שבועות ג.), ועל שעיר זה אמר משה רבינו (ויקרא י יז) 'ואתה נתן לכם לשאת את עון העדה לכפר עליהם לפני ה''. הפני יהושע (ד"ה שם) מעיר, שאמנם כן מפורש גם בזבחים (קא:) [וכן פירש רש"י עצמו בפירוש התורה (שם) ולקמן (פג: ד"ה לכך) ובמקומות נוספים, כמובא במסורת הש"ס], אך על כרחנו אין זה דבר מוסכם, שהרי יש תנא הסובר שיום השמיני למילואים שבו נפטרו נדב ואביהוא היה בשמיני בניסן, ולא בראש חודש, כפי המתבאר בסוכה (כה:), ולשיטתו על כרחך שאותו שעיר היה השעיר של נחשון, שלא היה שעיר ראש חודש באותו יום. וראה שם מה שביאר בטעם הדבר שרש"י פירש את הגמרא כאן כפי שיטה זו.
ל. רש"י (ד"ה שם). התוספות (ד"ה דהא) הקשו, שגם אם דמה היה נכנס לפנים, לא היה מובן למה שרפו אותה מיד, הרי הכלל הוא שכל קרבן שאירע פסול בדם, אין בשר הקרבן נשרף אלא לאחר שעבר זמן והשתנה צורת הבשר ['עיבור צורה'], כפי המבואר בסוגיא לקמן (פג:) [וראה ברש"י לקמן (לג. ד"ה ומעובר) מהו שיעור 'עיבור צורה'], וכאן מדובר עוד באותו יום שבו הקריבו את הקרבן, ועדיין אין דינה בשריפה. ולכן פירשו התוספות, שאין צריכים פסוק לומר שחטאת חיצונה שהכניסו מדמה לפנים טעונה שריפה, שכן הכלל בכל קרבן שאירע בו פסול לאחר שבא לקודש, הרי הוא טעון שריפה, ואף האמור בחטאת של שמיני למילואים שנשרף, לא בא ללמדנו הלכות שריפת קדשים פסולים, אלא בא לומר מעשה שהיה, כפי שמבואר כן בסוגיא שם (פג:). וראה עוד בילקוט ביאורים בביאור שיטתו.
הקובץ שיעורים (חומ נט) יישב את שיטת רש"י, שדם של חטאת חיצונה שנכנס לפנים, נחשב שהפסול הוא בגוף הקרבן, שכן מצינו שבדין חטאת חיצונה שנכנס מדמה לפנים, שנפסל כל הדם של הקרבן, אף הדם שנשאר בחוץ [כמבואר בזבחים (פג.) לשיטת חכמים], בשונה מפסול אחר שאירע בחלק מהדם, כגון שיצא קצת מהדם מחוץ לעזרה, ששאר הדם לא נפסל, ויכולים להכשיר את הקרבן על ידי הדם שנשאר. וכיון שרואים שבכניסת מקצת דם לפנים כל הדם נפסל, הוא הדין שהבשר של הקרבן נפסל, ואם כן דינו כמו שאירע פסול בגוף הבשר, שדינו להישרף מיד, ואין טעון עיבור צורה. אולם תוספות סוברים שרק הדם נפסל ולא הבשר, ועל כן הוא טעון עיבור צורה.
לא. מידה היא בתורה, שדבר שלא הוצרך לגופו בא ללמד על ענין אחר, והיא הלכה למשה מסיני ככל המידות שהתורה נדרשת בהן. מידה זו מנויה בברייתא של ל"ב מידות שהתורה נדרשת בהן [המידה העשרים].
לב. אין לומר שנלמד מכאן על איסורים אחרים, שכן בכל שאר האיסורים התיר הכתוב את הנאתם, כפי שהתבאר בסוגיא לעיל. ועל כרחך לא בא ללמד אלא על חמץ בפסח ועל שור הנסקל, שלא התבאר בתורה איך דינם בהנאה. רש"י (ד"ה לכלב). והפני יהושע (לקמן מד. ד"ה ומש) ביאר, שהטעם ללמוד מפסוק זה דווקא לחמץ בפסח ושור הנסקל, משום שבפסוק זה נאמר על החטאת 'לא תֵאָכֵל', ומכאן לומדים לכל מקום שנאמר בלשון זו 'לא יֵאָכֵל' כמו בחמץ ובשור הנסקל, שמשמעותו לאסור גם בהנאה.

וְאִם פסוק זה **אֵינוֹ עִנְיָן לַאֲכִילָה** - אין אנו צריכים אותו ללמד אותנו שהם אסורים באכילה[א], שהרי איסור אכילתם כבר נכתב בדינם בפירוש, **תְּנֵהוּ עִנְיָן לְאִיפּוּר הֲנָאָה** באיסורים אלו. **אִי** - ואם תאמר, מאחר שלמדים את איסור ההנאה מחטאת, אם כן **מַה כָּאן** - כשם שבחטאת שהובא דמה פנימה דינה **בְּשְׂרֵיפָה, אַף כָּל אִיפּוּרִין שֶׁבַּתּוֹרָה** הנלמדים ממנה לאוסרם בהנאה, יהיה דינם **בְּשְׂרֵיפָה**. יש לך ללמוד שאין זה כך, שכן **אָמַר קְרָא** בחטאת, 'כַּקֹּדֶשׁ וגו' **בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף**', ובא הכתוב למעט שדווקא איסור שבקדש דינו **בְּשְׂרֵיפָה, וְאֵין כָּל אִיפּוּרִין שֶׁבַּתּוֹרָה** האסורים בהנאה, דהיינו חמץ בפסח ושור הנסקל, **בְּשְׂרֵיפָה**.

רבי שמואל בר נחמני הקשה לאותו חכם שאמר בפניו דרשה זו משמו של רבי יהושע בן לוי:

וְהַאי - וכי פסוק זה, 'כַּקֹּדֶשׁ וגו' **בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף**', **לְהָכִי הוּא דַּאֲתָא** - ללמדנו דבר זה הוא בא, לאסור חמץ בפסח ושור הנסקל בהנאה ושאינם טעונים שריפה, הרי **הַאי מִיבָּעֵי לֵיהּ לְכִדְרַבִּי שִׁמְעוֹן** - פסוק זה נצרך למה שדרש ממנו רבי שמעון. **דְּתַנְיָא, רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר**, מה שנאמר 'כַּקֹּדֶשׁ וגו' **בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף**', **לִימֵּד עַל חַטָּאת** פסולה **שֶׁשּׁוֹרְפִין אוֹתָהּ כַּקֹּדֶשׁ** - בבית הדשן שבתוך העזרה[ב]. **וְאֵין לִי אֶלָּא** [-חטאת פסולה] **בִּלְבָד** שנשרפת בקודש, **פְּסוּלֵי** שאר **קָדְשֵׁי קָדָשִׁים**[ג] **וְכֵן אֲמוּרֵי קָדָשִׁים קַלִּים**[ד] שנטמאו, **מִנַּיִן** שגם בהם דין שריפתם הוא בקודש, **תַּלְמוּד לוֹמַר** [-מלמדנו הכתוב], 'וְכָל חַטַּאת וגו' **כַּקֹּדֶשׁ** וגו' **בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף**', וממה שנאמר בתחילת הכתוב 'וכל', דורשים כאילו נאמר בפסוק 'וכל בקודש, בקודש באש תשרף'[ה], והיינו כל פסולי הקדשים שמקום הקטרתם או אכילתם בעזרה, אף שריפתם הוא בקודש, כלומר בעזרה[ו]. ואם כן כיצד אמר רבי יהושע בן לוי שאם אינו ענין לגופו תנהו ענין לכל איסורים שבתורה ללמדנו שאסורים בהנאה, מאחר שפסוק זה בא לגופו ללמדנו שכל קדשים פסולים טעונים שריפה בקודש.

החכם קיבל את קושייתו של רבי שמואל בר נחמני ומביא מקור אחר לאיסור הנאה מחמץ בפסח ומשור הנסקל:

אָמַר לֵיהּ אותו חכם לרבי שמואל בר נחמני, אכן **רַבִּי יוֹנָתָן רַבָּךְ מֵהַאי קְרָא קָאָמַר לָהּ** - מפסוק זה שיובא בסמוך למד שחמץ בפסח ושור הנסקל אסורים בהנאה, ולא מהדרשה של רבי יהושע בן לוי, משום שהוא סבר שאין ללמוד מדרשה זו, מחמת קושייתך שהפסוק בא לגופו ללמדנו ששאר קדשים פסולים טעונים שריפה בקודש. ומקורו הוא ממה שנאמר באיל השלמים שהובא בשבעת ימי המילואים[ז] (שמות כט לד), 'וְאִם יִוָּתֵר מִבְּשַׂר הַמִּלֻּאִים וּמִן הַלֶּחֶם עַד הַבֹּקֶר וגו' וְשָׂרַפְתָּ אֶת הַנּוֹתָר בָּאֵשׁ לֹא יֵאָכֵל כִּי קֹדֶשׁ הוּא'. **שֶׁאֵין תַּלְמוּד** - אין הכתוב צריך ללמדנו ולומר בנותר ש'**לֹא יֵאָכֵל**', כפי שיבואר בסמוך, **וּמַה תַּלְמוּד לוֹמַר** [-מה מלמדנו הכתוב כשאומר] 'לֹא יֵאָכֵל', **אִם אֵינוֹ עִנְיָן לְגוּפֵיהּ** ללמדנו את דין הנותר שאסור באכילה, **דְּהָא** [-שהרי] כבר **כְּתִיב** 'וְשָׂרַפְתָּ אֶת הַנּוֹתָר בָּאֵשׁ', ומזה שהוא טעון שריפה מוכח שאין בו דין אכילה[ח], **תְּנֵהוּ עִנְיָן לְשְׁאָר אִיפּוּרִין שֶׁבַּתּוֹרָה** הדומים לו שנאמר איסור באכילתם, והיינו חמץ בפסח ושור הנסקל[ט]. **וְאִם אֵינוֹ עִנְיָן לְאִסּוּר בַּאֲכִילָה**, שהרי כבר נכתב איסור אכילתם בדינם, **תְּנֵהוּ עִנְיָן** ללמוד מכאן **לְאִיפּוּר הֲנָאָה** של חמץ בפסח ושור הנסקל. **אִי** - ואם תאמר, מאחר שלמדים את איסור ההנאה מנותר, אם כן **מַה כָּאן** בנותר דינו **בְּשְׂרֵיפָה, אַף כָּל אִיפּוּרִין שֶׁבַּתּוֹרָה** שלומדים מנותר, דהיינו חמץ בפסח ושור הנסקל, יהיה דינם **בְּשְׂרֵיפָה**. יש לך ללמוד שאין הדבר כן, שהרי **אָמַר קְרָא** 'וְשָׂרַפְתָּ אֶת הַנּוֹתָר'[י], ותיבת 'הנותר' מיותרת, שהרי היה די שיכתוב הפסוק 'ושרפתו באש'[יא], ובא למעט, שדווקא **נוֹתָר בְּשְׂרֵיפָה, וְאֵין כָּל אִיפּוּרִין שֶׁבַּתּוֹרָה** שנלמדים ממנו, **בְּשְׂרֵיפָה**.

רבי שמואל בר נחמני הקשה לאותו חכם אף על דרשה זו שאמר משמו של רבי יונתן רבו:

וְהַאי - וכי פסוק זה, 'לֹא יֵאָכֵל', **לְהָכִי הוּא דַּאֲתָא** - לדבר זה הוא בא לאסור בהנאה חמץ בפסח ושור הנסקל, **הַאי מִיבָּעֵי לֵיהּ לְכִדְרַבִּי אֶלְעָזָר** - הרי פסוק זה צריכים אותו למה שדרש ממנו רבי אלעזר. **דְּאָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר**, נאמר בנותר 'לֹא יֵאָכֵל כִּי קֹדֶשׁ הוּא', והמילים 'כי קדש הוא' מיותרים, אלא בא ללמדנו **שֶׁכָּל שֶׁבַּקֹּדֶשׁ פָּסוּל** - כל קדשי קדשים שנפסלו[יב], כגון פיגול [שחשבו בהם בשעת עבודת הקרבן לאכלם חוץ לזמנן] או שיצא דמם מחוץ לעזרה או שנשפך דמם, **בָּא הַכָּתוּב לְיתֵּן לֹא תַעֲשֶׂה עַל אֲכִילָתוֹ**, ואף על אכילת נותר צריכים פסוק זה שעוברים עליו בלאו לחייבו מלקות[יג], שמהכתוב 'ושרפת את הנותר' אין לומדים אלא איסור עשה על אכילתו[יד]. ואם כן אין פסוק זה מיותר ללמוד ממנו שחמץ בפסח ושור הנסקל אסורים בהנאה, שהרי הוא נצרך לגופו.

א. **הקשו** התוספות (ד"ה ומס), איך יעלה על הדעת לומר שכוונת הכתוב היא ללמדנו שחמץ בפסח ושור הנסקל אסורים באכילה, הלא ממה שנאמר 'באש תשרף' משמע איסור הנאה. ואכן, רבינו חננאל לא גרס מילים אלו בגמרא, וגרס במקום זה 'שיהיו אסורין אפי' בהנאה'. וכן כתב מהר"ם חלאווה (כג: ד"ה שאין) שאין לגרוס כן. ובאבני נזר (או"ח סי' שעו, נהגה"ה) יישב [וביתר ביאור בדברי מרדכי (סי' מז סק"ג)], שמזה שהתורה ציוותה לשרוף את החטאת, עדיין אין להוכיח שהיא אסורה בהנאה, שיתכן שמצוותה בשריפה כדי שלא יבואו לאוכלה, אבל לא משום שאסורה בהנאה [ואמנם קדשים פסולים אסורים בהנאה, אבל לא משום שנפסלו, אלא משום שקדשים אסורים בהנאה מאחר שהם שייכים לגבוה]. ומכל מקום מוכח מזה שהם אסורים באכילה, שאם לא כן כיצד ציוותה התורה לשרוף את הקדשים שנפסלו, הרי מצוה לאכול אותם. ומזה שהתורה אמרה שצריכים לשרוף את החטאת שהובא מדמה לפנים, מוכח שאסור לאכול אותה. ואם אין זה ענין ללמד אותנו על איסור אכילת החטאת, שכבר התפרש במקום אחר שמצוה לשרוף אותה, יכולים אנו ללמוד מזה לאסור דברים אחרים באכילה. וכיון שאין הם נצרכים ללמד על איסור אכילתם שכבר התפרש דינם במקומם, לומדים מזה לאסור אותם בהנאה.

ב. **שמהפסוק** 'והנה שורף' לא היינו למדים היכן מקום שריפתה. רש"י (ד"ה לימד). נאמר בפסוק 'וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד לכפר בקדש לא תאכל באש תשרף', וסובר רבי שמעון שאם כוונת הפסוק רק ללמד על מקום הבאת הדם שבכך נפסל הקרבן, היה לפסוק לסמוך את בקדש לאהל מועד ולומר 'אשר יובא מדמה אל אהל מועד בקדש לכפר' וגו', כיון ששניהם עוסקים במקום הבאת הדם, ואחר כך לומר 'לכפר' שמבאר לצורך איזה ענין יובא הדם, ומכך שנאמר 'לכפר בקדש' משמע שהפסוק רוצה לסמוך את 'בקדש' ל'באש תשרף' וללמד ששורפין אותה בקדש. קרבן אהרן (תורת כהנים נו פ"ח תוס' ה).

ג. **כגון** מנחה, עולה ואשם, שנטמאו או שנשפך דמם, או מנחה שלא נקטר קומצה, שכשהם כשרים מקום אכילתם והקטרתם של קרבנות אלו הוא בתוך העזרה.

ד. **חלבי** השלמים ושאר הקרבנות הדומים לו, שהם מוקטרים על גבי המזבח. אבל בשר קדשים קלים מקום אכילתו הוא בכל ירושלים, ולכן גם כשנפסל אין דין שריפתו בקודש בעזרה, אלא מחוץ לעזרה, והיה שם בית הדשן מיוחד לשריפת בשר קדשים קלים שנפסלו, כמבואר להלן (מט.) ובזבחים (קד:).

ה. **מהר"ם** חלאווה (ד"ה כל). והיינו שהמילה 'בקודש' נדרשת גם כהמשך למה שנאמר קודם, וגם למה שנאמר לאחר מכן.

ו. **הפסוק** מלמד שכל קודש שנפסל נשרף במקום אכילתו. רש"י (להלן מט. ד"ה ומס, פח: ד"ה שורפו).

ז. **בעת** חנוכת המשכן, נצטווה משה להקריב כל יום פר אחד לחטאת, ושני אילים אחד לעולה ואחד לשלמים. וכן שלשה מיני מנחות, לחם מצות, חלות מצות, ורקיקי מצות. בשר איל השלמים, והלחמים שנשארו בסל לאחר שהרימו מהם תרומה, נאכלו על ידי אהרן ובניו בחצר אוהל מועד, כמפורט בפרשת תצוה (שמות פט). קרבנות אלו קרויים קרבנות המילואים [וכן ימים אלו קרויים שבעת ימי המילואים], לפי שבהם התחנכו אהרן ובניו לכהונה ['מילאו את ידם'].

ח. **רש"י** (ד"ה דהא). שאם היו יכולים לאכלו, לא היתה התורה מצריכה לשרוף אותו.

ט. **רש"י** (ד"ה נכנ). וראה גם ברש"י לעיל (כג: ד"ה נכנ) ובמה שהובא שם בשם הפני יהושע (ד"ה ומס).

י. **גירסת** רש"י (ד"ה ממר) 'אמר קרא הנותר' [כן הגיה המנחם משיב נפש ברש"י, כמובא בהגהות וציונים].

יא. **שכן** כבר נאמר בתחילת הכתוב 'ואם יותר מבשר המילואים' וגו' ועל זה ממשיך הפסוק שצריכים לשרפו באש, ודי אם היה אומר 'ושרפתו'.

יב. **רש"י** (ד"ה כל). והקשה הרש"ש (כרס"י סס), מדוע נקט דווקא קדשי קדשים, הלא מלשון הגמרא משמע שלאו זה אמור בכל קדשים שנפסלו, גם בקדשים קלים, וכן משמע מדברי הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ח ה"י). וכן מבואר ברש"י עצמו (לקמן פה. ד"ה הרי).

יג. **בהמשך** הגמרא יתבאר לכאורה שאין לוקים מחמת לאו זה שנאמר 'לא יאכל', לפי שהוא לאו שבכללות, שכולל את כל פסולי הקדשים. אך התוספות (ד"ה הא) הביאו, שבמכות (יג.) מבואר שלוקים על אכילת נותר מחמת לאו זה.

יד. **רש"י** (ד"ה מיבעי). ומבואר מדבריו שהקושיא היא שצריכים את הפסוק גם לאיסור לאו על אכילת נותר. ובאמת התוספות הרא"ש (ד"ה והא) הקשה, מדוע הוצרכה הגמרא להקשות מדברי רבי אלעזר שהלאו נצרך לפסולי קדשים אחרים, הלא היה לה להקשות

אהח 19/06/2018

ואם אינו ענין. לאוסרם באכילה, דהא איסור אכילה בגופייהו כתיב. זו מדה בתורה, דבר שלא הוצרך לגופו תנהו ענין לענין אחר ותלמוד דבר לדבר אחר, וכל המדות הלכה למשה מסיני: לימד על חטאת. פסולה שסריפתה בקדש בעזרה, דמוהנה שורף לא הוה שמעינן מקום סריפתה היכן: פסולי. כל שאר קדשי קדשים, כגון מנחה ועולה ושאר שנטמאו, או שנשפך דמן, ומנחה שלא נקטר קומצה, ושיירי קדשים קלים שנטמאו. ודוקא נקט הכי שמחילתן בתוך חומת העזרה, אבל פסולי בשר קדשים קלים שמחילתן בכל העיר אף סריפתן שם נפסלו חוץ לעזרה הן, והכי נמי תנן בשלו עובדין (לקמן מט.) שורפן לפני הבירה והיינו חוץ לעזרה, ושם היה בית הדשן לכך, וכן מפורש בזבחים בפרק טבול יום (דף קד:): אמר ליה. ההוא מרבנן לרבי שמואל בר נחמני לשקולי ליה האי קושיא: רבי יונתן רבך. נמי לא הוה מייתי שיעור הנאה לכל איסורין מבקדש בשאין תשרף, דמבעי ליה לכדאמרת שתשרף בעזרה, אלא מהאי קרא אתי להו: דהא כתיב ושרפת. אלמא לאו בר אכילה הוא: לכל איסורין. דוגמתן שנאמר בהן לאו באכילתן: ואם אינו ענין לאכילה. דהא בגופייהו כתיב, תנהו ענין להנאה: אמר קרא והנותר[ג]. להוה ליה למכתב ושרפתו בשאש: מיבעי ליה לכדרבי אלעזר. ליתן לא תעשה, דאי מוסרפת לא הוה ידעינן דיה איסור לאו למלקות: כל שבקודש פסול. מדכתיב כי קודש הוא ימירה, לרבות על[ג] שאר פסולי קדשי קדשים בלאו, כגון פיגול ויותא ונשפך דמו: מקרא קמא. וכל מטמא, ולאו מהשש תשרף, דאיצטריך לומר שיסרף בעזרה, אלא מלמד שלא תאכל, ליכתוב בהם תשרף ושלמא לאו בר אכילה הוא, וממילא נפקא לן דיה שאר איסור לאו מהא דרבי אלעזר דמפיק מלא יאכל כי קודש הוא כל פסולי קדשים: לאו שבכללות. כגון זה שנכלל כל הפסולין יחד: לא בערתי. מזהרה נפקא לן דיה ביבמות בהערל (דף עג:): אין מזהירין. מדין קל וחומר, אף על פי שאלמד דין קל וחומר, מעצמו אינה מזהרה ללאו, בשאכת מכות (דף ה:) נפקא לן: היקשא הוא. ולאו קל וחומר, דאיתקש נדריך ונדבותיך דהיינו שלמים למעשר דגן דכתיב דיה לא בערתי ממנו בטמא, ותייתי לן מינה לשאר קדשים לא יאכלו בטומאה. ולא בערתי ממנו בטמא אע"ג דוידוי בעלמא הוא ואינו לאו, הא נפקא לן דיה איסור לאו מדרבי אלעזר[ד] אין לוקין על לאו שבכללות אלא אמר רב פפא מהכא[ה] והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף שאין תלמוד לומר לא יאכל מה תלמוד לומר לא יאכל אם אינו ענין לגופיה[ו] דהא נפקא ליה מקל וחומר ממעשר הקל[ז] ומה מעשר הקל אמרה תורה[ח] לא בערתי ממנו בטמא בשר קדש חמור לא כל שכן וכי תימא[ט] אין מזהירין מן הדין[י] הקישא הוא דכתיב[יא] לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכורות בקרך וגו' מה תלמוד לומר לא יאכל אם אינו ענין לגופו תנהו ענין לכל איסורין שבתורה ואם אינו ענין לאכילה תנהו ענין להנאה אי מה כאן בשריפה אף כל איסורין שבתורה בשריפה אמר קרא הנותר בשריפה ואין כל איסורין שבתורה בשריפה. אמר לי' רבינא לרב אשי ואימא לעבור עליו בשני לאוין לאו מי[יב] אמר אבי[יג] אכל פוטיתא לוקה ארבע נמלה לוקה חמש צירעה יחלוקו לאו שבכללות הוא ותירץ לגבי נותר שמפורש בהדיא דכתיב ושרפת את הנותר בשאש תנהו ענין לשאר איסורין שבתורה ואם אינו ענין לאכילה תנהו ענין לאיסור הנאה אי מה כאן בשריפה שבתורה בשריפה אמר קרא[א] בקדש באש תשרף בקדש בשריפה ואין כל איסורין שבתורה בשריפה ואי בקדש באש תשרף להכי הוא דאתא האי מיבעי ליה לכדרבי שמעון[ו] דתניא רבי שמעון אומר בקדש באש תשרף לימד על חטאת ששורפין אותה בקדש ואין לי אלא זו בלבד פסולי קדשי קדשים ואמורי קדשים קלים מנין[א] תלמוד לומר וכל בקדש באש תשרף[ו]. אמר ליה רבי יונתן רבך מהאי קרא קאמר לה[ב] ואם יותר מבשר המלואים ומן הלחם עד הבקר וגו' שאין תלמוד לומר לא יאכל ומה תלמוד לומר לא יאכל אם אינו ענין לגופיה דהא כתיב[ב] ושרפת את הנותר באש תנהו ענין לשאר איסורין שבתורה ואם אינו ענין לאכילה תנהו ענין לאיסור הנאה אי מה כאן בשריפה אף כל איסורין שבתורה בשריפה אמר קרא ושרפת את הנותר נותר בשריפה ואין כל איסורין שבתורה בשריפה והאי לא יאכל להכי הוא דאתא האי מיבעי ליה לכדרבי אלעזר[ד] דאמר ר' אלעזר[ג] לא יאכל כי קדש הוא[ב] כל שבקדש פסול בא הכתוב ליתן לא תעשה על אכילתו. מדכתיב כי קודש הוא ימירה, לרבות על[ג] שאר פסולי קדשי קדשים בלאו, כגון פיגול ויותא ונשפך דמו: מקרא קמא. וכל מטמא, ולאו מהשש תשרף, דאיצטריך לומר שיסרף בעזרה, אלא מלמד שלא תאכל, ליכתוב בהם תשרף ושלמא לאו בר אכילה הוא, וממילא נפקא לן דיה איסור לאו מהא דרבי אלעזר דמפיק מלא יאכל כי קודש הוא כל פסולי קדשים: לאו שבכללות. כגון זה שנכלל כל הפסולין יחד: לא בערתי. מזהרה נפקא לן דיה ביבמות בהערל (דף עג:): אין מזהירין. מדין קל וחומר, אף על פי שאלמד דין קל וחומר, מעצמו אינה מזהרה ללאו, בשאכת מכות (דף ה:) נפקא לן: היקשא הוא. ולאו קל וחומר, דאיתקש נדריך ונדבותיך דהיינו שלמים למעשר דגן דכתיב דיה לא בערתי ממנו בטמא, ותייתי לן מינה לשאר קדשים לא יאכלו בטומאה. ולא בערתי ממנו בטמא אע"ג דוידוי בעלמא הוא ואינו לאו, הא נפקא לן דיה איסור לאו מדרבי אלעזר[ד] אין לוקין על לאו שבכללות אלא אמר רב פפא מהכא[ה] והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף שאין תלמוד לומר לא יאכל מה תלמוד לומר לא יאכל אם אינו ענין לגופיה[ו] דהא נפקא ליה מקל וחומר ממעשר הקל[ז] ומה מעשר הקל אמרה תורה[ח] לא בערתי ממנו בטמא בשר קדש חמור לא כל שכן וכי תימא[ט] אין מזהירין מן הדין[י] הקישא הוא דכתיב[יא] לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכורות בקרך וגו' מה תלמוד לומר לא יאכל אם אינו ענין לגופו תנהו ענין לכל איסורין שבתורה ואם אינו ענין לאכילה תנהו ענין להנאה אי מה כאן בשריפה אף כל איסורין שבתורה בשריפה אמר קרא הנותר בשריפה ואין כל איסורין שבתורה בשריפה. אמר לי' רבינא לרב אשי ואימא לעבור עליו בשני לאוין לאו מי[יב] אמר אבי[יג] אכל פוטיתא לוקה ארבע נמלה לוקה חמש צירעה יחלוקו לאו שבכללות הוא ותירץ לגבי נותר שמפורש בהדיא דכתיב ושרפת את הנותר באש תנהו ענין לשאר איסורין שבתורה ואם אינו ענין לאכילה תנהו ענין לאיסור הנאה אי מה כאן בשריפה אף כל איסורין שבתורה בשריפה אמר קרא הנותר בשריפה ואין כל איסורין שבתורה בשריפה. אמר לי' רבינא לרב אשי ואימא לעבור עליו בשני לאוין לאו מי[יב] אמר אבי[יג] אכל פוטיתא לוקה ארבע נמלה לוקה חמש צירעה

ואם אינו ענין לאכילה. להא מיסור מכילה בגופייהו כתיב. זו מדה בתורה, דבר שלא הוצרך לגופו תנהו ענין לענין אחר ותלמוד דבר לדבר אחר, וכל המדות הלכה למשה מסיני: לימד על חטאת. פסולה שסריפתה בקדש בעזרה, דמוהנה שורף לא הוה שמעינן מקום סריפתה היכן: פסולי. כל שאר קדשי קדשים, כגון מנחה ועולה ושאר שנטמאו, או שנשפך דמן, ומנחה שלא נקטר קומצה, ושיירי קדשים קלים שנטמאו. ודוקא נקט הכי שמחילתן בתוך חומת העזרה, אבל פסולי בשר קדשים קלים שמחילתן בכל העיר אף סריפתן שם נפסלו חוץ לעזרה הן, והכי נמי תנן בשלו עובדין (לקמן מט.) שורפן לפני הבירה והיינו חוץ לעזרה, ושם היה בית הדשן לכך, וכן מפורש בזבחים בפרק טבול יום (דף קד:): אמר ליה. ההוא מרבנן לרבי שמואל בר נחמני לשקולי ליה האי קושיא: רבי יונתן רבך. נמי לא הוה מייתי שיעור הנאה לכל איסורין מבקדש בשאש תשרף, דמבעי ליה לכדאמרת שתשרף בעזרה, אלא מהאי קרא אתי להו: דהא כתיב ושרפת. אלמא לאו בר אכילה הוא: לכל איסורין. דוגמתן שנאמר בהן לאו באכילתן: ואם אינו ענין לאכילה. להא בגופייהו כתיב, תנהו ענין להנאה: אמר קרא והנותר[ג]. להוה ליה למכתב ושרפתו בשאש: מיבעי ליה לכדרבי אלעזר. ליתן לא תעשה, דאי מוסרפת לא הוה ידעינן דיה איסור לאו למלקות: כל שבקודש פסול. מדכתיב כי קודש הוא ימירה, לרבות על[ג] שאר פסולי קדשי קדשים בלאו, כגון פיגול ויותא ונשפך דמו: מקרא קמא. וכל מטמא, ולאו מהשש תשרף, דאיצטריך לומר שיסרף בעזרה, אלא מלמד שלא תאכל, ליכתוב בהם תשרף ושלמא לאו בר אכילה הוא, וממילא נפקא לן דיה איסור לאו מהא דרבי אלעזר דמפיק מלא יאכל כי קודש הוא כל פסולי קדשים: לאו שבכללות. כגון זה שנכלל כל הפסולין יחד: לא בערתי. מזהרה נפקא לן דיה ביבמות בהערל (דף עג:): אין מזהירין. מדין קל וחומר, אף על פי שאלמד דין קל וחומר, מעצמו אינה מזהרה ללאו, בשאכת מכות (דף ה:) נפקא לן: היקשא הוא. ולאו קל וחומר, דאיתקש נדריך ונדבותיך דהיינו שלמים למעשר דגן דכתיב דיה לא בערתי ממנו בטמא, ותייתי לן מינה לשאר קדשים לא יאכלו בטומאה. ולא בערתי ממנו בטמא אע"ג דוידוי בעלמא הוא ואינו לאו, הא נפקא לן דיה איסור לאו מדרבי אלעזר[ד] אין לוקין על לאו שבכללות אלא אמר רב פפא מהכא[ה] והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף שאין תלמוד לומר לא יאכל מה תלמוד לומר לא יאכל אם אינו ענין לגופיה[ו] דהא נפקא ליה מקל וחומר ממעשר הקל[ז] ומה מעשר הקל אמרה תורה[ח] לא בערתי ממנו בטמא בשר קדש חמור לא כל שכן וכי תימא[ט] אין מזהירין מן הדין[י] הקישא הוא דכתיב[יא] לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכורות בקרך וגו' מה תלמוד לומר לא יאכל אם אינו ענין לגופו תנהו ענין לכל איסורין שבתורה ואם אינו ענין לאכילה תנהו ענין להנאה אי מה כאן בשריפה אף כל איסורין שבתורה בשריפה אמר קרא הנותר בשריפה ואין כל איסורין שבתורה בשריפה. אמר לי' רבינא לרב אשי ואימא לעבור עליו בשני לאוין לאו מי[יב] אמר אבי[יג] אכל פוטיתא לוקה ארבע נמלה לוקה חמש צירעה יחלוקו לאו שבכללות הוא ותירץ לגבי נותר שמפורש בהדיא דכתיב ושרפת את הנותר באש תנהו ענין לשאר איסורין שבתורה ואם אינו ענין לאכילה תנהו ענין לאיסור הנאה אי מה כאן בשריפה שבתורה בשריפה אמר קרא[א] בקדש באש תשרף בקדש בשריפה ואין כל איסורין שבתורה בשריפה ואי בקדש באש תשרף להכי הוא דאתא האי מיבעי ליה לכדרבי שמעון[ו] דתניא רבי שמעון אומר בקדש באש תשרף לימד על חטאת ששורפין אותה בקדש ואין לי אלא זו בלבד פסולי קדשי קדשים ואמורי קדשים קלים מנין[א] תלמוד לומר וכל בקדש באש תשרף[ו]. אמר ליה רבי יונתן רבך מהאי קרא קאמר לה[ב] ואם יותר מבשר המלואים ומן הלחם עד הבקר וגו' שאין תלמוד לומר לא יאכל ומה תלמוד לומר לא יאכל אם אינו ענין לגופיה דהא כתיב[ב] ושרפת את הנותר באש תנהו ענין לשאר איסורין שבתורה ואם אינו ענין לאכילה תנהו ענין לאיסור הנאה אי מה כאן בשריפה אף כל איסורין שבתורה בשריפה אמר קרא ושרפת את הנותר נותר בשריפה ואין כל איסורין שבתורה בשריפה והאי לא יאכל להכי הוא דאתא האי מיבעי ליה לכדרבי אלעזר[ד] דאמר ר' אלעזר[ג] לא יאכל כי קדש הוא[ב] כל שבקדש פסול בא הכתוב ליתן לא תעשה על אכילתו. מדכתיב כי קודש הוא ימירה, לרבות על[ג] שאר פסולי קדשי קדשים בלאו, כגון פיגול ויותא ונשפך דמו: מקרא קמא. וכל מטמא, ולאו מהשש תשרף, דאיצטריך לומר שיסרף בעזרה, אלא מלמד שלא תאכל, ליכתוב בהם תשרף ושלמא לאו בר אכילה הוא, וממילא נפקא לן דיה איסור לאו מהא דרבי אלעזר דמפיק מלא יאכל כי קודש הוא כל פסולי קדשים: לאו שבכללות. כגון זה שנכלל כל הפסולין יחד: לא בערתי. מזהרה נפקא לן דיה ביבמות בהערל (דף עג:): אין מזהירין. מדין קל וחומר, אף על פי שאלמד דין קל וחומר, מעצמו אינה מזהרה ללאו, בשאכת מכות (דף ה:) נפקא לן: היקשא הוא. ולאו קל וחומר, דאיתקש נדריך ונדבותיך דהיינו שלמים למעשר דגן דכתיב דיה לא בערתי ממנו בטמא, ותייתי לן מינה לשאר קדשים לא יאכלו בטומאה. ולא בערתי ממנו בטמא אע"ג דוידוי בעלמא הוא ואינו לאו, הא נפקא לן דיה איסור לאו מדרבי אלעזר[ד] אין לוקין על לאו שבכללות אלא אמר רב פפא מהכא[ה] והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף שאין תלמוד לומר לא יאכל מה תלמוד לומר לא יאכל אם אינו ענין לגופיה[ו] דהא נפקא ליה מקל וחומר ממעשר הקל[ז] ומה מעשר הקל אמרה תורה[ח] לא בערתי ממנו בטמא בשר קדש חמור לא כל שכן וכי תימא[ט] אין מזהירין מן הדין[י] הקישא הוא דכתיב[יא] לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכורות בקרך וגו' מה תלמוד לומר לא יאכל אם אינו ענין לגופו תנהו ענין לכל איסורין שבתורה ואם אינו ענין לאכילה תנהו ענין להנאה אי מה כאן בשריפה אף כל איסורין שבתורה בשריפה אמר קרא הנותר בשריפה ואין כל איסורין שבתורה בשריפה. אמר לי' רבינא לרב אשי ואימא לעבור עליו בשני לאוין לאו מי[יב] אמר אבי[יג] אכל פוטיתא לוקה ארבע נמלה לוקה חמש צירעה

יחלוקו בטומאה. ולא בערתי ממנו בטמא מע"ג דוידוי בעלמא הוא ואינו לאו, הא נפקא לן דיה איסור לאו מדרבי אלעזר[ד] אין לוקין על לאו שבכללות אלא אמר רב פפא מהכא[ה] והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף שאין תלמוד לומר לא יאכל מה תלמוד לומר לא יאכל אם אינו ענין לגופיה[ו] דהא נפקא ליה מקל וחומר ממעשר הקל[ז] ומה מעשר הקל אמרה תורה[ח] לא בערתי ממנו בטמא בשר קדש חמור לא כל שכן וכי תימא[ט] אין מזהירין מן הדין[י] הקישא הוא דכתיב[יא] לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכורות בקרך וגו' מה תלמוד לומר לא יאכל אם אינו ענין לגופו תנהו ענין לכל איסורין שבתורה ואם אינו ענין לאכילה תנהו ענין להנאה אי מה כאן בשריפה אף כל איסורין שבתורה בשריפה אמר קרא הנותר בשריפה ואין כל איסורין שבתורה בשריפה. אמר לי' רבינא לרב אשי ואימא לעבור עליו בשני לאוין לאו מי[יב] אמר אבי[יג] אכל פוטיתא לוקה ארבע נמלה לוקה חמש צירעה

פסולין שבקדש [וכל לאו] שבכללות אין לוקין עליו. **אלא** א"ר פפא מהכא והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל שאין ת"ל (באש ישרף) [לא יאכל] כו' עד וכי מזהירין מן הדין. **ודחי' הקישא הוא** כלומר התורה הקישה הקדש למעשר שנאמר לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך וגו' וכל נדריך אלו קדשים: **אמר ליה רבינא לרב אשי ואימא לעבור עליו בשני לאוין** כלומר לא בא מופנה שתדרוש בו ואם אינו ענין לגופו תנהו ענין לשאר איסורין אלא לגופיה בא. וא"ת [והלא] כבר הוקש למעשר דכתי' ביה לאו שנאמר לא תוכל לאכול בשעריך לא יאכל עוד למה בא לחייבו בשני לאוין. **מי לא אמר אביי** אכל פוטיתא לוקה ארבע נמלה לוקה חמש צרעה

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) לקמן פב:, ג) עיין מהרש"ל בביאור הדרשה, ג) מכות יח. מעילה יז:, ד) [לקמן מא: מזיר לח: בבא מציעא קטו: קנהלרין סג. מנחות נח: תמורה ז: כריתות ד. ה.], ה) עיין תוס' יבמות עג ע"ב ד"ה והיכן, ו) [שבת כה.], ז) [יבמות כב: מכות ה:], ח) מכות טז: עירובין כח. ועיין תוס' מו"ק ב: ד"ה חייב, ט) עג:, י) יא יא, כ) יד י, ל) יא מג, מ) ויקרא יא מא, נ) שם פסוק מב, ס) שם פסוק מד, ע) כריתות ה., פ) [ועיין תוספות יומא לו: ד"ה לאו ותוספות מכות יח: ד"ה כל], צ) מכות יח ע"א.

הגהות הב"ח

(ג) רש"י ד"ה לוקה מרבע וכו' בשלשים סמס אל משקלו:

גליון הש"ס

גמרא הקישא הוא. עיין זבחים לד ע"ח תד"ה והשתא:

הגהות וציונים

ג] [במכות ובמעילה איתא אליעזר ביו"ד ודע עוד דבמעילה ברייתא היא דתניא ר"א אומר לא יאכל כו'] (גליון): ד] צ"ל הנותר, וגירסת רש"י בגמרא אמר קרא הנותר כדלקמן (ד"ס ומנחם משיב נפש): ה] "על" ליתא בכת"י (ד"ס). נדצ"ל כל (באה"מ וב"ש):

ליקוטי רש"י

לימד על חטאת ששורפין אותה בקדש. בעזרה. פסולי שאר קדשים. שמחילתן בשחרותן בעזרה לכתיב בהן (ויקרא ו) בחלר אהל מועד. ואמורי קדשים קלים. שנפסלו בשחרותן היתה חומת העזרה מחילתן דהא הקטרה בעו. מנין. שלא כשנפסלו תהא שם שריפתן, ולהכי נקט לימורים דאי בעומת בשרן של קדשים קלים דנאכל בכל העיר, שריפתן נמי בכל העיר כדתנן (לעיל פא:) שורפין אותו בחלרותיהן או על גגותיהן [לקמן פב:]. בא הכתוב ליתן לא תעשה על אכילתו. דכתיב בעומר לא יאכל כי קדש הוא נתן טעם לדבר כי קדש הוא שנפסל וכמו כן כל הקדשים שנפסלו [מכות יח:]. אין לוקין על לאו שבכללות. ומלינא למתן לשאר מילי מהא דאמרינן לקי מלמו שבכללות בשילהי פרק שני דפסחים (דף מג:) [תמורה ז: ד"ה על]. לא בערתי ממנו. נמעשר שני כתיב. בטמא. אין שמני טמא אין שהוא טמא [שבת כה.]. הוא מתודה שלא בערו בשם ולא הסליק בו את הגר וכל שכן בטהור דלא ניתן אלא לאכילה ושמיה ושיכה [ביבמות עג: ד"ה והיכן]. שנאמר לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך וגו' וכל נדריך אלו קדשים: אמר אכל פוטיתא. גלע שרץ המים [מכות טז:]. שרץ המים קטן שאין בו כזית ופ"ה כיון דבריה היא אכילה היא ולוקה ד' מלקיות, בשרץ המים כתיב מבשרם לא תאכלו בת"כ בויהי ביום השמיני, ולאו שני בשאינה תורה וכל מאכר אין לו שנפיל בקשקשם לא תאכלו, וכתיב בת"כ את שקצתם את נפשותיכם בכל השרץ השורץ ולא תטמאו בהן, והכא לא כתיב על השרץ אין שרץ המים ושין שרץ השרץ, הרי מרבע: נמלה. שהוא שרץ השרץ: לוקה חמש. שהוא שרץ השרץ השורץ על השרץ בשקץ הוא לא יאכל[ט], וחד לכל השרץ השורץ על השרץ לא תאכלוס כי שקץ הוא[י], וחד ולא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ הרומס על השרץ[יא]: צירעה

עין משפט נר מצוה

כא א מיי' פי"ט מהל' פסולי המוקדשין הלכה ח ב: כב ב מיי' פי"ח שם הלכה ג ד: כג ג מיי' פ"ב מהלכות מאכלות אסורות הל' כג [רב אלפס חולין סוף פ"ג דף רפ"ב: הלריך בפירושו]:

תורה אור השלם

א) וְכָל חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ לֹא תֵאָכֵל בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף: [ויקרא ו, כג]

ב) וְאִם יִוָּתֵר מִבְּשַׂר הַמִּלֻּאִים וּמִן הַלֶּחֶם עַד הַבֹּקֶר וְשָׂרַפְתָּ אֶת הַנּוֹתָר בָּאֵשׁ לֹא יֵאָכֵל כִּי קֹדֶשׁ הוּא: [שמות כט, לד]

ג) וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר: [ויקרא ז, יט]

ד) לֹא אָכַלְתִּי בְאֹנִי מִמֶּנּוּ וְלֹא בִעַרְתִּי מִמֶּנּוּ בְּטָמֵא וְלֹא נָתַתִּי מִמֶּנּוּ לְמֵת שָׁמַעְתִּי בְּקוֹל יְיָ אֱלֹהָי עָשִׂיתִי כְּכֹל אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי: [דברים כו, יד]

ה) לֹא תוּכַל לֶאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ וְכָל נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר וְנִדְבֹתֶיךָ וּתְרוּמַת יָדֶךָ: [דברים יב, יז]

רבינו חננאל

שבתורה שיהו אסורין אפי' בהנאה. ואם תאמר כל איסורין שבתורה בשרפה תלמוד לומר [בקדש] באש תשרף כל פסול שהוא בקדש בשרפה ולא שאר איסורין שבתורה: **והאי בקדש** מבעי ליה לכדתניא בקדש באש תשרף לימד על חטאת כו'. **והא דאמר ר' יונתן** ואם יותר מבשר המלואים וגו' נדחו דבריו. **ותרצה אביי** לעולם מקרא קמא והוא וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד. וא"כ נימא קרא בקדש באש תשרף ונשתוק לא תאכל למה לי אם אינו ענין לגופיה דנפק' ליה מדר' אלעזר דאמר לא יאכל כי קדש הוא כל שבקדש פסול ליתן לא תעשה על אכילתו תנהו ענין לשאר איסורין שבתורה. **ודחי' תוב ואימא ליחודי** ליה לאו לגופיה דאי מדר' אלעזר הוה ליה לאו שבכללות כדפירש כל שבקדש כלל כל

הגמרא דחתה את הלימוד מהאמור 'לא יאכל' לגבי נותר, ולפיכך חוזרת הגמרא לפרש את הלימוד שחמץ בפסח ושור הנסקל אסורים בהנאה, מהפסוק שנאמר בחטאת שהובא דמה לפנים:

אָמַר אַבַּיֵי, לְעוֹלָם המקור לאסור חמץ בפסח ושור הנסקל בהנאה הוא **מִקְרָא קַמָּא** - מהפסוק הראשון שדרשנו בשם רבי יהושע בן לוי, שנאמר 'וְכָל חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ לֹא תֵאָכֵל בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף', **וְאֵיפוּךְ** - ויש להפוך את הדרשה ממה שהובא בשמו, שאין דורשים ממה שנאמר 'באש תשרף', שהרי זה נצרך ללמדנו ששאר פסולי קדשים טעונים שריפה בקודש, אלא יש לדרוש ממה שאמר הכתוב 'לא תאכל', **דְּלֵיכְתּוֹב** - שיכתוב הפסוק רק 'בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף', **וְלֹא בָּעֵי** [-ואין צריך] לכתוב 'לֹא תֵאָכֵל', שהרי אם היא טעונה שריפה ממילא יודעים אנו שאסורה באכילה. **אלא מַה תַּלְמוּד לוֹמַר** - מה הכתוב מלמדנו כשאומר 'לֹא תֵאָכֵל', **אִם אֵינוֹ עִנְיָן לְגוּפוֹ** ללמד על איסור אכילתה, **דִּנָפְקָא לֵיהּ** - שיוצא לנו איסור לאו באכילתה **מִדְּרַבִּי אֶלְעָזָר** - ממה שדרש רבי אלעזר מהכתוב 'לא יאכל' האמור לגבי נותר, שכל שפסולו בקודש יש לאו על אכילתו, אין לוקים על כך, שכן הכלל הוא **שֶׁאֵין לוֹקִין עַל לָאו שֶׁבִּכְלָלוֹת**, כלומר שכל לאו שכלולים בו כמה דברים, אין לוקים עליו[יז]. ואף כאן הלאו של 'לא יאכל כי קודש הוא', כולל את כל סוגי הקדשים הפסולים, ואין לוקים עליו, ולכן נצרך הפסוק 'לא תאכל' על בשר חטאת שנכנס דמה לפנים, ללמד שיש לאו נפרד על אכילתו, כדי שילקו עליו. ואם כן אין ללמוד מהפסוק שחמץ בפסח ושור הנסקל אסורים בהנאה.

מאחר שרב פפא דחה את לימודו של אביי הוא מביא מקור אחר ללמוד שחמץ בפסח ושור הנסקל אסורים בהנאה:

אֶלָּא אָמַר רַב פָּפָּא, מֵהָכָא - מכאן יש ללמוד איסור הנאה בחמץ בפסח ובשור הנסקל, שנאמר לגבי בשר קדשים שנטמא (ויקרא ז יט), 'וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל, בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף'. **שֶׁאֵין תַּלְמוּד** - אין הכתוב צריך ללמדנו ולומר 'לֹא יֵאָכֵל' מהטעם שיבואר בסמוך, **וּמַה תַּלְמוּד לוֹמַר** - מה מלמדנו הכתוב באמרו 'לֹא יֵאָכֵל', **אִם אֵינוֹ עִנְיָן לְגוּפוֹ**, ללמוד ממנו על בשר קדשים שנטמא שאסור לאכלו[יח], **דְּהָא** - שהרי כבר **נָפְקָא לֵיהּ** - יצא לנו איסור אכילת בשר קדשים שנטמא **מִקַּל וָחוֹמֶר מִמַּעֲשֵׂר שני** הַקַּל ממנו[יט], **וּמַה מַּעֲשֵׂר שני** הַקַּל, **אָמְרָה בו התּוֹרָה** (דברים טו יד) 'לֹא בִעַרְתִּי מִמֶּנּוּ בְּטֻמְאָה', הרי שאסור לאכול אותו כשהוא טמא[כ], **בְּשַׂר קֹדֶשׁ** החָמוּר ממעשר שני, **לֹא כָּל שֶׁכֵּן** שהוא אסור באכילה כשהוא טמא. נמצא שהכתוב 'לא יאכל' על בשר קדשים שנטמא, מיותר.

מנסה הגמרא לדחות, **וְכִי תֵּימָא** - ואם תאמר, שצריך הכתוב לומר איסור על אכילת בשר קודש שנטמא, משום **שֶׁאֵין מַזְהִירִין מִן הַדִּין** - אין לומדים אזהרה לאיסור לאו כדי ללקות עליו מקל וחומר, שאף שהתורה ניתנה לדרוש אותה בקל וחומר שאדם דן מעצמו, מכל מקום

בפשיטות שנצרך הכתוב כדי לאסור באיסור לאו על אכילת נותר עצמו, שמהכתוב 'ושרפת את הנותר באש' אין לומדים איסור לאו על נותר. והמהר"ם חלאווה (ד"ה שמין) תירץ, שזה כוונת הגמרא להקשות, שהרי פסוק זה נצרך לאיסור לאו, בין על אכילת נותר עצמו, ובין על אכילת שאר פסולי קדשים. וכיוצא בזה כתב המהרש"א (תוספות ד"ה היקפא). והצל"ח (ד"ה והא) תירץ, שמנותר עצמו אין קושיא, שיש ללמוד לאו על נותר בקל וחומר מבשר קדשים שנטמא, שאינו בכרת והוא רק בלאו, כל שכן נותר שיש בו עונש כרת על אכילתו, שיש בו אזהרה. ואף שאין לומדים אזהרה בקל וחומר, שאין מזהירין מן הדין, מכל מקום כיון שכבר נאמר בו עשה לשרפו, ויודעים ממילא שאסור באכילה, יכולים ללמוד את הלאו בקל וחומר [כמבואר במגיד משנה (מאכלות אסורות פ"ג ה"ח)]. ולכן שאלו ממה שצריכים פסוק זה ללמד על איסור אכילה לשאר פסולי קדשים.

אך הצל"ח (שם) הקשה עוד, שמהדרשה של רבי אלעזר אין קושיא על הדרשה של רבי יונתן, שכן מבואר ברמב"ם (הל' פסולי המוקדשין פי"ח ה"ג) שהלאו על אכילת שאר פסולי קדשים נלמד מהפסוק (דברים יד ג) 'לא תאכל כל תועבה', ומקורו מהספרי (פרשת שמיני פיסקא נט), ואם כן יתכן שרבי יונתן סובר כדרשת הספרי שאין צריכים את הדרשה מהכתוב 'לא יאכל' האמור בנותר ללמוד על איסור שאר פסולי קדשים. אבל על נותר לא יכלו ללמוד מהכתוב 'לא תאכל כל תועבה', שלא נעשתה בו מעשה תועבה בידים, אלא ממילא נשאר ועבר על האיסור רק בשב ואל תעשה, ועל זה צריכים את הפסוק 'לא יאכל' שיש בו לאו. אמנם החינוך (מצוה תפט) כתב, שהלאו של 'לא תאכל כל תועבה' כולל איסור גם על נותר, וכתב המנחת חינוך (שם אות ד) שבאמת יעברו על שני לאוין, גם על 'לא יאכל' וגם על 'לא תאכל כל תועבה'. אך שוב פקפק שמא בנותר אין עוברים על 'לא תאכל כל תועבה', כיון שלא עשה מעשה איסור במה שהשאירו, וכסברת הצל"ח. ובשו"ת מהרא"ש (סי' ג אות ד) כתב להיפך מסברת הצל"ח, שנותר לומדים מהכתוב 'לא תאכל כל תועבה', שבכל נותר כיון שכבר עבר עליו לילה, ניכרת התועבה בבשר, שכבר עברה צורתו (רמב"ם פסולי המוקדשין ה"ב. ד"ה ותעובר), ואין צריכים את הפסוק 'לא יאכל' על נותר. אבל בשאר פסולי קדשים, כגון פיגול ושיצא דמה, אין ניכר הפסול בבשר, והיה מקום לומר שזה אינו כלול בכלל האיסור של 'לא תאכל כל תועבה', ולכן צריכים את דרשת רבי אלעזר מהכתוב 'לא יאכל כי קודש הוא' ללמוד שאף הם אסורים באכילה.

טו. מכך שנאמר 'באש תשרף' מובן שהקרבן אסור באכילה, וכיון שהוא פסול ממילא למדים מדרשתו של רבי אלעזר שיש גם איסור לאו באכילתו. רש"י (ד"ה מקרא).

טז. בכלל זה שאין לוקים על לאו שבכללות, יש כמה סוגים [ראה תוספות רי"ד (לקמן מא. ד"ה עוד), מאירי (לקמן מב. ד"ה לאו) וספר המצוות לרמב"ם (שורש ט)]. האופן הפשוט הוא לאו שיש בו אזהרה לכמה מיני איסורים, כגון אזהרת 'לא תאכלו על הדם' (ויקרא יט כו) שכולל כמה איסורים שונים (רמב"ם סנהדרין פג.). ודומה לזה הוא לאו של 'לא יאכל' הכולל בו הרבה מיני איסורים, שלא לאכול את הנותר, שלא לאכול את הפיגול, שלא לאכול את הקדשים שלן דמה, וכל שאר הפסולים (רמב"ם ממרים בהשגתו על ספר המצוות שם ד"ה ועוד שם שנו). וכיון שאין האזהרה מיוחדת לאסור דבר אחד, אין לוקים על אזהרה זו.

יז. שאין לוקים על לאו שבכללות למדים ממה שסמכה התורה את פרשת מלקות ללאו של 'לא תחסום שור בדישו' (דברים כה ג-ד), ללמד שאין לוקים אלא על לאו המיוחד ומפורש לדבר אחד, כמו לאו של חסימה. [ראה רש"י לקמן (מד: ד"ה ומיכף)].

יז. לעיל (יט.) התבאר, שמפסוק זה 'והבשר אשר יגע בכל טמא' לומדים ששלישי לטומאה עושה רביעי בקודש ופוסלו. אמנם עדיין לא היה צריך הכתוב לומר 'לא יאכל', ודי במה שאמר 'באש ישרף'. תוספות (ד"ה שם).

יח. מעשר שני [הוא המעשר הנוסף שצריכים להפריש מהפירות, מלבד המעשר הראשון שניתן ללוי], צריך להעלותו לירושלים ולאוכלו שם בטהרה. ואמנם נחלקו תנאים בכמה מקומות, אם מעשר שני נחשב ממון גבוה, או שהוא ממון הבעלים, אך לכל הדעות אינו הקדש, ואין מביאים אותו לבית המקדש כקרבן. [זה הדין בפירות של השנה ראשונה והשניה ושל השנה הרביעית והחמישית משנות השמיטה, אך בשנה שלישית ובשנה שישית, במקום מעשר שני מפרישים מעשר עני, והוא חולין גמורים].

יט. הלשון 'לא בערתי' מתפרש שלא בערו באש ולא הדליק בו את הנר, ובוודאי שאף טהור אסור להשתמש במעשר טהור להדליק בו נר, שלא הותר המעשר אלא לאכול אותו או לשתות אותו [או לסוך בשמן שלו, שסיכה כשתיה], ובא הכתוב לומר שאפילו בשעה שלא היה ניתן לאוכלו, כגון שהמעשר נטמא או שהבעלים נטמאו, מכל מקום לא השתמש בו לבער אותו. ומזה לומדים שהמעשר שני אסור באכילה בטומאה, שאם לא כן מה החידוש שלא ביער ממנו בטומאה. רש"י (יבמות עג: ד"ה טהור). והריטב"א (מכות יט: ד"ה ומיהו) פירש, שהלשון 'לא בערתי' מתפרש לא כיליתי, כלומר לא נהניתי ממנו בטומאה לא באכילה ולא בשתיה ולא בסיכה, והלשון 'בטמא' מתפרש בין כשהאדם האוכל טמא, ובין כשהמאכל טמא.

פסוק זה עוסק בוידוי מעשרות. אדם חייב לבער מרשותו אחת לשלש שנים את כל התרומות והמעשרות על ידי נתינתם לבעליהם או על ידי איבודם מן העולם. זמן הביעור הוא עד הפסח של השנה הרביעית לשמיטה ובשנה השביעית. לאחר שקיים את הביעור, מצות עשה להתודות ולומר את פרשת וידוי מעשרות (דברים כו יג-טו), והיא

אתרוג 19/06/2018

ואם אינו ענין. לאוסרם באכילה, דהא איסור אכילה בגופייהו כתיב. זו מדה בתורה, דבר שלא הולרך לגופו תנהו ענין לענין אחר ותלמוד דבר לדבר אחר, וכל המדות הלכה למשה מסיני: לימד על חטאת. פסולה שסריפתה בקדש בעזרה, דמוהנה שורף לא הוה שמעינן מקום סריפתה היכן: פסולי. כל שאר קדשי קדשים, כגון מנחה ועולה ושאר שנטמאו, או שנשפך דמן, ומנחה שלא נקטר קומצה, ושימורי קדשים קלים שנטמאו. ודוקא נקט הכי שמחילתן בתוך חומת העזרה, אבל פסולי בשר קדשים קלים שמחילתן בכל העיר אף סריפתן שם נפסלו חוץ לעזרה הן, והכי נמי תנן בזבחים עובדין (לקמן מט.) שורפן לפני הבירה והיינו חוץ לעזרה, ושם היה בית הדשן לכך, וכן מפורש בזבחים בפרק טבול יום (דף קד:): אמר ליה. ההוא מרבנן לרבי שמואל בר נחמני לשקפי ליה המי קושיא: רבי יונתן רבך. נמי לא הוה מייתי שיסור הנאה לכל איסורין מבקדש בשאר תשרף, דמבעי ליה לכדתמרת שתשרף בעזרה, אלא מהאי קרא אתר לה: דהא כתיב ושרפת. אלמא לאו בר אכילה הוא: לכל איסורין. דוגמתן שנאמר בהן לאו בהכילתן: ואם אינו ענין לאכילה. דהא בגופייהו כתיב, תנהו ענין להנאה: אמר קרא והנותר[ג]. דהוה ליה למכתב ושרפתו בשאר: מיבעי ליה לכדרבי אלעזר. ליתן לא תעשה, דאי מושרפת לא הוה ידעינן בית איסור לאו למלקות: כל שבקודש פסול. מדכתיב כי קודש הוא יהיה, לרבות על[ג] שאר פסולי קדשי קדשים בלאו, כגון פיגול ויותא ונשפך דמו: מקרא קמא. וכל חטאת, ולאו מבשר תשרף, דאיטריך לומר שישרף בעזרה, אלא תאכל בשאר אלא תאכל, ליכתוב בשר תשרף ומילתא לאו בר אכילה הוא, וממילא נפקא לן בית נמי איסור לאו מהא דרבי אלעזר דמפיק אלא יאכל כי קודש הוא כל פסולי קדשים: לאו שבכללות. כגון זה שנכלל כל הפסולין יחד: לא בערתי. מזהרה נפקא לן בית ביצמות בהערל (דף עג:): אין מזהירין. מדין קל וחומר, אף על פי שאתה דן קל וחומר, מעצמו אינה מזהרה אלא, בתסבת מכות (דף ה:) נפקא לן: היקשא הוא. ולאו קל וחומר, דאיתקש נדרין ונדבותיך דהיינו שלמים למעשר דגן דכתיב בית לא בערתי ממנו בטמא, ותייתי לן מינה לתף קדשים לא יאכלו בטומאה. ולא בערתי ממנו בטמא אע"ג דוידוי בעלמא הוא ואינו אלא, הא נפקא לן בית איסור לאו מהמי קרא דלא תוכל לאכול בשעריך, ולהלן הוא אומר בפסולי המוקדשים שנפדו (דברים טו) בשעריך תאכלנו הטמא והטהור יחדיו, טמא וטהור אוכלין בקערה אחת, ים כאן טומאת בשר לטהור וטומאת הגוף לטמא, וקא אמר לחמנא גבי מעשר וקדשים, ההוא בשעריך דשרלי לך בית טומאה התם בפסולי המוקדשין, הכא לא תאכל: אכל פוטיתא. שרץ המים: לוקה ארבע. מד אלא בשרץ המים בתורת כהנים דהוה ספר ויקרא[ד], וחד במשנה תורה[ה], ושני אוין כתובים בתורת כהנים[ו] בשקצים שתם (ויקרא יא) לא תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ ולא תטמאו בהן, והכא לא כתיב על השרץ ומשמע בין שרץ המים ובין שרץ הארץ, הרי ארבע: נמלה. שהוא שרץ הארץ: לוקה חמש. הני תרי דשתם שרצים, וחד ובכל השרץ השורץ על הארץ שקץ הוא לא יאכל[ז], וחד בכל השרץ השורץ על הארץ לא תאכלוס כי שקץ הס[ח], וחד ולא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ הרומש על הארץ[ט]:

צירעה

ואם אינו ענין לאכילה. לא אתי שפיר דהיכי מצי לאוקמי' בשיסור אכילה דהא כתיב בהם תשרף: **הא** אין לוקין על לאו שבכללות. הקשה הר"ר אליעזר ממיץ דבאלו הן הלוקין (מכות יג.) אמר דלאו דנותר ופיגול הוה בכלל הלוקין ואמאי והא לאו שבכללות הוא ותירץ לגבי נותר שמפורש בהדיא דכתיב ושרפת את הנותר בשאר בהם לא יאכל כי קדש הוא לא אתיא לאו שבכללות ופיגול נמי גמרינן עון עון מנותר[ע] אך קשה דבפרק בתרא דמכות (דף יז: יח.) גבי זר שאכל עולה לפני זריקה לוקה חמש מלקיות ולילקי נמי מדרבי אלעזר דאמר כל שבקודש פסול ואמאי והא לאו שבכללות הוא[פ]: **אם** אינו ענין לגופו דאתי בכל וחומר ממעשר. ואם תאמר והא מיניטריך לרבויי בקל וחומר דבפרק קמא (דף יט.) וי"ל דלא ליכתוב לא יאכל אלא משרף: **הקישא** הוא. תימה אמאי קרי ליה הקישא תיפוק ליה דקודש כתיב בהדיא בקרא ובכורות בקרן ובחלב ומזהרה למעשר נמי ליף מהאי קרא וי"ל דלריך הקישא משום איסור הנאה דלא תוקי קרא דוהבשר לאיסור הנאה שיהא בלאו דבפ' שני דשבת (דף כה.) לא ילפי' איסור הנאה בשאר קדש שנטמא אלא ממעשר: **דכתיב** לא תוכל לאכול בשעריך. האי לא אתיא לאו שבכללות אלא כתיב מעשר דבחל ובכורות בשאר בשעריך. ואם תאמר והא מיניטריך לרבויי בקל וחומר דבפרק קמא (דף יט.) וי"ל דלא ליכתוב לא יאכל אלא משרף: **הקישא** הוא. תימה אמאי קרי ליה הקישא תיפוק ליה דקודש כתיב בהדיא בקרא ובכורות בקרן ובחלב ומזהרה למעשר נמי ליף מהאי קרא וי"ל דלריך הקישא משום איסור הנאה דלא תוקי קרא דוהבשר לאיסור הנאה שיהא בלאו דבפ' שני דשבת (דף כה.) לא ילפי' איסור הנאה בשאר קדש שנטמא אלא ממעשר: **דכתיב** לא תוכל לאכול בשעריך. האי לא אתיא לאו שבכללות אלא כתיב מעשר דבחל ובכורות בשאר בשעריך. **אם** אינו ענין לגופו דאתי בכל וחומר ממעשר. ואם תאמר והא מיניטריך לרבויי בקל וחומר דבפרק קמא (דף יט.) וי"ל דלא ליכתוב לא יאכל אלא משרף: **הקישא** הוא. תימה אמאי קרי ליה הקישא תיפוק ליה דקודש כתיב בהדיא בקרא ובכורות בקרן ובחלב ומזהרה למעשר נמי ליף מהאי קרא וי"ל דלריך הקישא משום איסור הנאה דלא תוקי קרא דוהבשר לאיסור הנאה שיהא בלאו דבפ' שני דשבת (דף כה.) לא ילפי' איסור הנאה בשאר קדש שנטמא אלא ממעשר: **דכתיב** לא תוכל לאכול בשעריך. האי לא אתיא לאו שבכללות אלא כתיב מעשר דבחל ובכורות בשאר בשעריך. **אם** אינו ענין לגופו דאתי בכל וחומר ממעשר. ואם תאמר והא מיניטריך לרבויי בקל וחומר דבפרק קמא (דף יט.) וי"ל דלא ליכתוב לא יאכל אלא משרף: **הקישא** הוא. תימה אמאי קרי ליה הקישא תיפוק ליה דקודש כתיב בהדיא בקרא ובכורות בקרן ובחלב ומזהרה למעשר נמי ליף מהאי קרא וי"ל דלריך הקישא משום איסור הנאה דלא תוקי קרא דוהבשר לאיסור הנאה שיהא בלאו דבפ' שני דשבת (דף כה.) לא ילפי' איסור הנאה בשאר קדש שנטמא אלא ממעשר: **דכתיב** לא תוכל לאכול בשעריך. האי לא אתיא לאו שבכללות אלא כתיב מעשר דבחל ובכורות בשאר בשעריך.

ו) לקמן פג:, ג) עיין מהרש"ל בביאור הדרשה, ג) מכות יח. מעילה יז:, ד) [לקמן מא: מיר לח: בבא מציעא קטו: סנהדרין סג. מנחות נח: תמורה ז: כריתות ד. ה.], ה) עיין תוס' יבמות עג ע"ב ד"ה והיכן, ו) [שבת כה.], ז) [יבמות כב: מכות ה:], ח) מכות טז: עירובין כח. ועיין תוס' מו"ק ב: ד"ה חייב, ט) עג:, י) יא יא, כ) יד י, ל) יא מג, מ) ויקרא יא מא, נ) שם פסוק מב, ס) שם פסוק מד, ע) כריתות ה., פ) [ועיין תוספות יומא לו: ד"ה לאו ותוספות מכות יח: ד"ה כל], צ) מכות יח ע"א.

הגהות הב"ח

(ע) רש"י ד"ה לוקה מרבע וכו' בשקצים שתם אל תשקצו:

גליון הש"ס

גמרא הקישא הוא. עיין זבחים לד ע"ח תד"ה והכשר:

הגהות וציונים

אוצר החכמה

ג] [במכות ובמעילה איתא אליעזר ביו"ד ודע עוד דבמעילה ברייתא היא דתניא ר"א אומר לא יאכל כו'] (גליון): ג] צ"ל הנותר, וגירסת רש"י בגמרא אמר קרא הנותר כדלקמן (ד"ס ומנחם משיב נפש): ג] "על" ליתא בכת"י (ד"ס). נדצ"ל כל (באה"מ וב"ש):

משנת ראשונים

ואם אינו ענין לאכילה. אם אינו ענין לא חשיב דרשה אלא מקרא מלא כמו יתור ומלה מיותרת דרשיה מינה, והוי יותר מהיקש דלא חשיב ר' ישמעאל, משום דחשיב כאילו נכתב בהדיא.

[נתיבות עולם לבעל הכריתות סימן ב']

פסולי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים מנין. בפרק כל שעה (ג"ז שם) לא מרבינן אלא פסולי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים אבל שאר קדשים שנאכלים לזרים לא מרבינן ומה שהצריכו חכמים לשרוף הני דהכא לפני הבירה היינו גזירה אטו קדשי קדשים.

[תוספות, לקמן מט.]

תלמוד לומר (וכל) בקדש באש תשרף. כל דרישא שדי לסופיה ודריש ביה הכי, כל בקדש בקדש באש תשרף.

[מהר"ם חלאווה]

אם אינו ענין לגופיה, דהא כתיב ושרפת את הנותר באש. ד' וא"ת והא אצטריך לגופיה דכיון דאמר ושרפת את הנותר משמע דוקא בשריפה ולא באכילה הא אצטריך ללאו באכילה ולמלקות. א"ל דהיינו דקא פריך והאי מבע"ל לכדר' אלעזר דהיינו לגופיה ולאחריני. דאי מדר' אלעזר אין לוקין על לאו שבכללות. **[מהר"ם חלאווה]**

לא בערתי ממנו בטמא. ד' בין שאני טמא והוא טהור, בין שאני טהור והוא טמא. והיכן הוזהר על כך (לעיל יב יז) לא תוכל לאכול בשעריך, זו אכילת טומאה, כמו שנאמר בפסולי המקודשים (לעיל טו כב) בשעריך תאכלנו הטמא והטהור וגו', אבל זה לא תוכל לאכול דרך אכילת שעריך האמור במקום אחר. **[רש"י, דברים כו יד]**

עין משפט נר מצוה

כא א מיי' פי"ט מהל' פסולי המוקדשין הלכה ח ג:
כב ב מיי' פי"ח שם הלכה ג ד:
כג ג מיי' פ"ב מהלכות מאכלות אסורות הל' כג [רב אלפס חולין סוף פ"ג דף רפ"ב: המלרין בפירושו]:

תורה אור השלם

א) וְכָל חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ לֹא תֵאָכֵל בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף:
[ויקרא ו, כג]

ב) וְאִם יִוָּתֵר מִבְּשַׂר הַמִּלֻּאִים וּמִן הַלֶּחֶם עַד הַבֹּקֶר וְשָׂרַפְתָּ אֶת הַנּוֹתָר בָּאֵשׁ לֹא יֵאָכֵל כִּי קֹדֶשׁ הוּא:
[שמות כט, לד]

ג) וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר:
[ויקרא ז, יט]

ד) לֹא אָכַלְתִּי בְאֹנִי מִמֶּנּוּ וְלֹא בִעַרְתִּי מִמֶּנּוּ בְּטָמֵא וְלֹא נָתַתִּי מִמֶּנּוּ לְמֵת שָׁמַעְתִּי בְּקוֹל יְיָ אֱלֹהָי עָשִׂיתִי כְּכֹל אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי:
[דברים כו, יד]

ה) לֹא תוּכַל לָאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ וְכָל נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר וְנִדְבֹתֶיךָ וּתְרוּמַת יָדֶךָ:
[דברים יב, יז]

רבינו חננאל

שבתורה שיהו אסורין אפי' בהנאה. ואם תאמר כל איסורין שבתורה בשרפה תלמוד לומר [בקדש] באש תשרף כל פסול שהוא בקדש בשרפה ולא שאר איסורין שבתורה: **והאי בקדש** מבעי ליה לכדתניא בקדש באש תשרף לימד על חטאת כו'. **והא דאמר ר' יונתן** ואם יותר מבשר המלואים וגו' נדחו דבריו. **ותרצה אביי לעולם מקרא קמא** והוא וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד. וא"כ נימא קרא בקדש באש תשרף ונשתוק לא תאכל למה לי אם אינו ענין לגופיה דנפק' ליה מדר' אלעזר דאמר לא יאכל כי קדש הוא כל שבקדש פסול ליתן לא תעשה על אכילתו תנהו ענין לשאר איסורין שבתורה. **ודחי' תוב ואימא ליחודי ליה לאו לגופיה** דאי מדר' אלעזר הוה ליה לאו שבכללות כדפירש כל שבקדש כלל כל פסולין שבקדש [וכל לאו] שבכללות אין לוקין עליו. **אלא** א"ר פפא מהכא והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף שאין תלמוד לומר לא יאכל ת"ל (באש ישרף) [לא יאכל] כו' עד וכי מזהירין מן הדין. **ודחי' הקישא הוא** כלומר התורה הקישה הקדש למעשר שנאמר לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך וגו' וכל נדריך אלו קדשים: **אמר ליה רבינא לרב אשי ואימא לעבור עליו בשני לאוין** כלומר לא בא מופנה שתדרוש בו ואם אינו ענין לגופו תנהו ענין לשאר איסורין אלא לגופיה בא. וא"ת [והלא] כבר הוקש למעשר דכתי' ביה לאו שנאמר לא תוכל לאכול בשעריך לא יאכל עוד למה בא לחייבו בשני לאוין. **מי לא אמר אביי** אכל פוטיתא לוקה ארבע נמלה לוקה חמש צרעה

דבר שלמדו אותו בקל וחומר אינו נחשב כאזהרה לאיסור לאו שילקו ממנו[ב]. דוחה הגמרא, הלימוד על קדשים ממעשר הוא לא רק מהקל וחומר, אלא הֶקֵּישָׁא הוּא - הוקשו קדשים למעשר, דִּכְתִיב (דברים יג יז) 'לֹא תוּכַל לֶאֱכוֹל בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ תִּירוֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכוֹרוֹת בְּקָרְךָ וגו' וְצֹאנֶךָ וְכָל נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר וְנִדְבֹתֶיךָ[גא]. הרי שהקיש הכתוב מעשר שני לקרבן שנדר או נדב, דהיינו קרבן שלמים, ומהיקש זה יש ללמוד שכשם שיש איסור לאו באכילת מעשר שני טמא, כמו כן יש איסור לאו באכילת בשר קודש טמא[גב], ואם כן מַה תַּלְמוּד לוֹמַר - מה בא הכתוב ללמדנו כשאמר על בשר קודש שנטמא 'לֹא יֵאָכֵל'. אִם אֵינוֹ עִנְיָן לְגוּפוֹ ללמד על דין בשר קודש שנטמא, תְּנֵהוּ עִנְיָן לְכָל אִיסּוּרִין שֶׁבַּתּוֹרָה הדומים לו שאסורים באכילה, והיינו חמץ בפסח ושור הנסקל. וְאִם אֵינוֹ עִנְיָן לַאֲכִילָה - ללמד על איסור אכילתם, שהרי כבר נכתב בדינם, תְּנֵהוּ עִנְיָן לְאסור אותם בֶּהֱנֶאָה. אִי - ואם תאמר, מאחר שלמדים את איסור ההנאה מבשר קודש שנטמא, אם כן מַה לָּאו בבשר טמא דינו בִּשְׁרֵיפָה, אַף כָּל אִיסּוּרִין שֶׁבַּתּוֹרָה שלמדו ממנו יהיה דינם בִּשְׁרֵיפָה. אין לך ללמוד כן, שכן אָמַר קְרָא 'וְשָׂרַפְתָּ אֶת הַנּוֹתָר', ולא הוצרך לומר 'הנותר' שהרי בנותר דיבר הכתוב, ובא הכתוב למעט, שדווקא הַנּוֹתָר בִּשְׁרֵיפָה, וכן שאר קדשים שנפסלו שדינם כנותר, וְאֵין כָּל אִיסּוּרִין שֶׁבַּתּוֹרָה שנלמדים מקדשים פסולים לאוסרם בהנאה, בִּשְׁרֵיפָה.

הגמרא מביאה להקשות על לימודו של רב פפא:

אָמַר לֵיהּ רַבִינָא לְרַב אַשִׁי, וְאִימָּא - אמור, שפסוק זה על בשר קודש שנטמא יש בו ענין לגופו, כדי לַעֲבוֹר עָלָיו בִּשְׁנֵי לָאוִין, וללקות פעמיים שלושים ותשע מלקות, אחד משום הלאו של 'לא יאכל' האמור בעצמו, ואחד משום הלאו האמור במעשר שני שממנו למדו על כל קדשים פסולים.

רבינא מביא מקור לכך שכשנאמרה בתורה כמה אזהרות על דבר אחד, לוקים על כל אזהרה:

לָאו מִי [-וכי לא] אָמַר אַבַּיֵי, אדם שֶׁאָכַל פּוּטִיתָא - מין שרץ מים [דג טמא], לוֹקֶה אַרְבַּע מלקיות, כלומר שמקבל ארבעה עונשי מלקות על אכילה אחת[גג], שכן על כל מיני השרצים נאמרו בתורה שתי אזהרות[גד], ובשרץ המים פירטה התורה עוד שתי אזהרות[גה]. ואם אכל נְמָלָה שהיא שרץ הארץ, לוֹקֶה חָמֵשׁ מלקיות על אכילה אחת, שני עונשי מלקות הוא לוקה משום שעבר על שתי האזהרות שנאמרו בכלל מיני השרץ, ועוד שלשה עונשי מלקות על האזהרות שחזרו ונאמרו בתורה שלושה פעמים על שרץ הארץ[גו].

הודאת האדם לפני ה' שהוציא את כל המעשרות כתיקונם. לשיטת רש"י (דברים שם יג) הביעור הוא עד ערב פסח, ולשיטת הרמב"ם (מעשר שני ונטע רבעי פי"ח ה"ג) הביעור הוא עד ערב אחרון של פסח, והוידוי הוא ביום אחרון של פסח במנחה.

רש"י (ד"ה לפ ועד"ה היקפא) מבאר, שעצם האזהרה שלא לאכול מעשר שני כשהוא טמא, אינה נדרשת מהפסוק 'לא בערתי ממנו בטמא', שהרי פסוק זה הוא הוידוי שהאדם מתוודה בשעת ביעור המעשרות, שלא נהג בו שלא כדין. והאזהרה עצמה מתבארת בגמרא ביבמות (עג:) שלומדים אותה ממה שנאמר (דברים יג יז) 'לא תוכל לאכל בשעריך מעשר דגנך', ואף שפשטות הכתוב משמעו שאסור לאוכלו מחוץ לירושלים, מכל מקום הלשון 'בשעריך' כולל גם אכילה בטומאה, שכן נאמר על פסולי המוקדשין שנפדו (שם טו כג) 'בשעריך תאכלנו הטמא והטהור יחדיו', וכאשר הטמא והטהור אוכלים יחד בקערה אחת נטמא האוכל, נמצא שהתורה התירה לטהור לאכול בשר טמא, ואמרה התורה לגבי מעשר 'לא תוכל לאכל בשעריך' וגו', היינו אכילת 'בשעריך' שהתרתי לך בפסולי המוקדשין, כלומר בטומאה, נאסרה במעשר שני. והגמרא הביאה את הפסוק 'לא בערתי ממנו בטמא' מפני שבו נאמר בפירוש שאסור לאכול מעשר שני בטומאה. מהר"ם חלאווה (ד"ה ומה). אבל התוספות (יומא שם ד"ה והיכן) הקשו, שאמנם בגמרא ביבמות שם מבואר שמהפסוק 'לא בערתי ממנו בטמא' אין לומדים את האזהרה, והאזהרה היא מהכתוב 'לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך', אך מהגמרא כאן מוכח שהאזהרה היא מהכתוב 'לא בערתי ממנו בטמא', ולא נצרך הכתוב 'לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך' אלא להקיש מעשר שני לקדשים. וכתב המהרש"א (תוספות שם) שרש"י כאן יישב את קושייתם. וראה גם בתוספות הרא"ש (שם ד"ה והיכן) ומה שכתב הערוך לנר (שם תוספות) על דבריהם. ודעת הרמב"ם (ספר המצוות שורש שמיני) שמהפסוק 'לא בערתי ממנו בטמא' לומדים האזהרה, והרמב"ן (השגות שם ד"ה מצא) חלק עליו.

כ. בגמרא במכות (ה:) למדו דבר זה ממה שהוצרכה התורה לחזור ולפרט אזהרה על אחותו שהיא גם בת אביו וגם בת אמו, שהיו יכולים ללמוד בקל וחומר מאחות שהיא בת אביו בלבד או בת אמו בלבד שהזהירה עליה התורה (ויקרא יח ט), ולמדנו שאין מזהירין מן הדין, והיינו שאין מחייבים בעונש על איסור שלומדים אותו רק בקל וחומר ולא נאמרה האזהרה בפירוש בתורה, שכן הכלל הוא ש'אין עונשין אלא אם כן מזהירין', וכשלא נאמרה האזהרה בפירוש בתורה אין מענישים עליה, ולכן הוצרכה התורה לפרט לאו על אחותו שהיא בת אביו ובת אמו [אמנם ללמוד את עצם האיסור יכולים ללמוד בקל וחומר, כמבואר במכות (יז:)].

כא. בפסוק זה מתבאר האיסור לאכול מחוץ לירושלים או מחוץ לחומת העזרה, על כל הדברים שדינם לאכול בירושלים או בעזרה (רמב"ם מעשה יז.). אף שנכללים בכתוב זה כמה איסורים, לוקים עליו, ואין זה לאו שבכללות, שכן מכך שהקדים הכתוב 'לא תוכל לאכול' ולא כתב 'מעשר דגנך ובכורות צאנך וגו' לא תוכל לאכלם', משמע שבא לייחד לאו בפני עצמו לכל אחד ואחד מהם. תוספות (ד"ה דכמיני). והמהרש"א (גמ' שם) העיר, שבגמרא במכות (יח., ורמב"ם גם כרימות ד:) מבואר טעם אחר לכך שאין זה לאו שבכללות, לפי שכבר נאמר קודם לפסוק זה המצוה לאכול את כל אלו בירושלים ובמקום המקדש, ואם כן לשם מה הוצרכה התורה לחזור ולפרט את כל אחד מהם שאסור לאכלם מחוץ למקום הראוי לאכילתם, אלא כדי לייחד לאו לכל אחד ואחד מהם.

כב. בלימוד מהיקש נחשב הדבר כאילו האזהרה נכתבה בפירוש על שניהם, ששניהם הוקשו לגמרי זה לזה, ולכן מענישים על פי אזהרה זו. אף שגם קל וחומר היא מדה שהתורה ניתנה לדרוש בה, מכל מקום קל וחומר אדם יכול לדרוש מעצמו אף שלא קיבלה מרבו, ולכן אין זה נחשב כמפורש בתורה. מה שאין כן היקש שאין אדם יכול לדרוש מעצמו, הרי זה כאילו התפרשה האזהרה בתורה. רש"י (סנהדרין עג. ד"ה הקיפא).

יש לעיין, מה צריך ללמוד איסור על קודש טמא בהיקש ממעשר שני, הלא פסוק זה עצמו הוא המקור לאזהרת לאו באכילת מעשר שני טמא [ראה לעיל בהערה שהתבאר המקור לכך שבפסוק זה מבואר האיסור לאכול מעשר שני טמא], ובו נזכרו בפירוש גם קדשים, ואם כן מבואר בפסוק האיסור לאכול קדשים שנטמאו. תירצו התוספות (ד"ה הקיפא), שמהפסוק 'לא תוכל לאכול בשעריך' לא שמענו אלא איסור אכילה, ולא איסור הנאה, ולולא ההיקש למעשר שני, היינו מעמידים את הפסוק 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל' לאיסור הנאה בבשר קודש שנטמא, ושוב לא היה זה מיותר ללמוד מזה לאיסור הנאה בכל איסורים שבתורה. אבל מההיקש למעשר שני לומדים שבשר שנטמא אסור גם בהנאה, שהרי במעשר שני מבואר שאין ליהנות ממנו בטומאה, כמו שנאמר 'לא בערתי ממנו בטמא', והיינו שלא נהניתי ממנו דרך ביעורו כשהיה טמא. וראה בצל"ח (ד"ה ומה) שהאריך לדון על דבריהם, אם המדליק בשמן טמא של מעשר שני לוקה.

כג. אמנם כל אכילה האמורה בתורה היא בשיעור כזית, ולכן גם על אכילת שרצים אין לוקים אלא כשאכל כזית, אף על פי כן האוכל פּוּטִיתָא שלם, אף שאין בו כזית, לוקה על אכילתו, כיון שהוא 'בריה', והדין הוא שהאוכל בריה שלמה לוקה אף בפחות מכזית [כמו ששנינו במסכת מכות (יג.)]. רש"י (עירובין כח. ד"ה פוטיתא).

כד. שתי האזהרות נאמרו בפרשת שמיני בפסוק אחד (ויקרא יא מג), שנאמר 'אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ ולא תטמאו בהם', והאמור 'אל תשקצו' הוא אזהרה שלא לאוכלם, והאמור 'ולא תטמאו בהם' הוא אזהרה נוספת, ולא נאמר בפסוק זה 'השורץ על הארץ' אלא 'השורץ', והוא כולל בין אם שורץ על הארץ ובין אם שורץ במים. רש"י (ד"ה לוקה). ובפירושו על התורה (ויקרא שם) ביאר עוד, שאין לפרש שכוונת הפסוק להזהיר ממגע בשרצים, שהרי נאמר 'אל תשקצו את נפשותיכם', ואין שיקוץ נפש על ידי מגע [שאף השרצים שמטמאים בנגיעתם אינם מטמאים אלא את הגוף ולא את הנפש], אלא בהכרח שהכוונה לאכילה שבה יש שיקוץ נפש.

אף שהלאוים כוללים כל מיני שרצים אין זה נחשב 'לאו שבכללות', שאין לוקים עליו, שדווקא לאו הכולל שני איסורים נפרדים הוא הנחשב לאו שבכללות, כגון אכילת בשר קדשים פיגול, ואכילת בשר קדשים שנטמא, אבל כשהלאו כולל כמה מינים של איסור אחד, אין זה נחשב ללאו שבכללות. מאירי (מכות טז: ד"ה כגון). וראה דרך נוספת ביראים (סי' ע) וסמ"ג (לאוין קלג).

כה. אזהרה אחת בפרשת שמיני (ויקרא שם י-יא), 'וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת בימים ובנחלים מכל שרץ המים ומכל נפש החיה אשר במים שקץ הם לכם. ושקץ יהיו לכם מבשרם לא תאכלו', ואזהרה נוספת בפרשת ראה (דברים יד י) 'וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת לא תאכלו טמא הוא לכם'.

כו. שלושתם נאמרו בפרשת שמיני (ויקרא שם), אזהרה אחת בפסוק (שם פסוק מא) 'וכל השרץ השורץ על הארץ שקץ הוא לא יאכל'. אזהרה שניה בפסוק (שם פסוק מב) 'לכל השרץ השורץ על הארץ לא תאכלום כי שקץ הם'. אזהרה שלישית בפסוק (שם פסוק מד) 'ולא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ הרומש על הארץ'.

ואם אינו ענין. לאוסרם באכילה, דהא איסור אכילה בגופייהו כתיב. זו מדה בתורה, דבר שלא הולרך לגופו תנהו ענין לענין אחר ותלמוד דבר לדבר אחר, וכל המדות הלכה למשה מסיני: לימד על חטאת. פסולה שסריפתה בקדש בעזרה, דמוהנה שורף לא הוה שמעינן מקום סריפתה היכן: פסולי. כל שאר קדשי קדשים, כגון מנחה ועולה ושאר שנטמאו, או שנשפך דמן, ומנחה שלא נקטר קומצה, ושימורי קדשים קלים שנטמאו. ודוקא נקט הכי שמחילתן בתוך חומת העזרה, אבל פסולי בשר קדשים קלים שמחילתן בכל העיר אף סריפתן שם נפסלו חוץ לעזרה הן, והכי נמי תנן בזבחים עובדין (לקמן מט.) שורפן לפני הבירה והיינו חוץ לעזרה, ושם היה בית הדשן לכך, וכן מפורש בזבחים בפרק טבול יום (דף קד:): אמר ליה. ההוא מרבנן לרבי שמואל בר נחמני לשקפי ליה אמי קושיא: רבי יונתן רבך. נמי לא הוה מייתי איסור הנאה לכל איסורין מבקדש בשאר מסרף, דמבעי ליה לכדאמרת שאר מסרף בעזרה, אלא מהאי קרא אמר להו: דהא כתיב ושרפת. אלמא לאו בר אכילה הוא: לכל איסורין. דוגמתן שנאמר בהן לאו באכילתן: ואם אינו ענין לאכילה. דהא בגופייהו כתיב, תנהו ענין להנאה: אמר קרא והנותר[ג]. להוה ליה למכתב ושרפתו בשאר: מיבעי ליה לכדרבי אלעזר. ליתן לא תעשה, אמי מוסרפת לא הוה ידעינן ביה איסור לאו למלקות: כל שבקודש פסול. מדכתיב כי קודש הוא ימירה, לרבות על[ג] שאר פסולי קדשי קדשים בלאו, כגון פיגול ויותא ונסנף דמו: מקרא קמא. וכל חטאת, ולאו מבשר מסרף, לחינטריך לומר שיסרף בעזרה, אלא שיהא נאכל תאכל, ליכתוב בשר מסרף שלמא לאו בר אכילה הוא, וממילא נפקא לן בי נמי איסור לאו מהא דרבי אלעזר דמפיק מלא יאכל כי קודש הוא כל פסולי קדשים: לאו שבכללות. כגון זה שנכלל כל הפסולין יחד: לא בערתי. מזהרה נפקא לן בי ניממות בהערל (דף עג:): אין מזהירין. מדין קל וחומר, אף על פי שאלמד לן קל וחומר מעצמו היה מזהיר ללאו, בסמכת מכות (דף ה:) נפקא לן: היקשא הוא. ולאו קל וחומר, דאיתקש נדרין ונדבותיך דהיינו שלמים למעשר דגן דכתיב בי לא בערתי ממנו בטמא, ותייתי לן מינה דאף קדשים לא יאכלו בטומאה. ולא בערתי ממנו בטמא אע"ג דוידוי בעלמא הוא ואינו לאו, הא נפקא לן בי איסור לאו בי ניממות בהערל[ד] מהאי קרא דלא תוכל לאכול בשעריך, ולהלן הוא אומר בפסולי המוקדשים שנפדו (דברים טו) בשעריך תאכלנו הטמא והטהור יחדיו, טמא וטהור אוכלין בקערה אחת, ים כאן טומאת בשר לטהור וטומאת הגוף לטמא, וקא אמר רחמנא גבי מעשר וקדשים, ההוא בשעריך דשרלי לך בי טומאה התם בפסולי המוקדשין, הכא לא תאכל: אכל פוטיתא. שרץ המים: לוקה ארבע. מד לאו בשרץ המים בתורת כהנים דהוא ספר ויקרא[ה], ואד במשנה תורה[ו], ושני לאוין כתובים בתורת כהנים[ז] בשקלים שתם (ח) לא תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ ולא תטמאו בהן, והכא לא כתיב על השרץ ומשמע בין שרץ המים ובין שרץ הארץ, הרי ארבע: נמלה. שהוא שרץ הארץ: נמלה חמש. הני תרי דשתם שרצים, ואד וכל השרץ השורץ על הארץ[ט], שקץ הוא לא יאכל[י], ואד לכל השרץ השורץ על הארץ לא תאכלוס כי שקץ הס[כ], ואד ולא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ הרומס על האדמה[ל]:

לירעה

ואם אינו ענין לאכילה. לא אתי שפיר דהיכי מצי למוקמי' בחיסור אכילה דהא כתיב בהם תשרף: **הא** אין לוקין על לאו שבכללות. הקשה הר"ר אליעזר ממיץ דבאלו הן הלוקין (מכות יג.) אמר דלאו דנותר ופיגול הוה בכלל הלוקין ואמאי והא לאו שבכללות הוא ותירץ לגבי נותר שמפורש בהדיא דכתיב ושרפת את הנותר בהם לא יאכל כי קדש הוא לא אתיב לאו שבכללות ופיגול נמי גמרינן עון עון מנותר[ע] אך קשה דבפרק בתרא דמכות (דף יז: יח.) גבי זר שאכל עולה לפני זריקה לוקה חמש מלקיות דלמר כל שבקודש פסול ומאי קושיא והא לאו שבכללות הוא[פ]: **אם** אינו ענין לגופו דאתי בכל וחומר ממעשר. ואם תאמר והא מיצטריך לרבויי בקודש מקודש לקודש כדאמרינן בפרק קמא (דף יט.) וי"ל דלא ליכתוב לא יאכל אלא משרף: **הקישא** הוא. תימה אמאי קרי ליה הקישא מיפוק ליה דקודש כתיב בהדיא בקרא ובכורות בקרן ולחם ושזהרה למעשר נמי ליפוק מהאי קרא וי"ל דלריך הקישא מסוס איסור הנאה דלא תוקי קרא דוהבשר לאיסור הנאה אי מה כאן בשריפה דכתיב דבפ' שני דשבת (דף כה.) לא ילפי' איסור הנאה בשאר קדש שנטמא אלא ממעשר: **דכתיב** לא תוכל לאכול בשעריך. האי לא משמע לאו שבכללות אלא כתיב מעשר דגנך ובכורות וכו' אלא לאו שבכללות הוא[צ]:

ואם אינו ענין לאכילה תנהו ענין לאיסור הנאה אי מה כאן בשריפה אף כל איסורין שבתורה בשריפה אמר קרא [א]בקדש באש תשרף בקדש בשריפה ואין כל איסורין שבתורה בשריפה והאי בקדש באש תשרף להכי הוא דאתא האי מיבעי ליה לכדרבי שמעון [ב]דתניא רבי שמעון אומר בקדש באש תשרף לימד על חטאת ששורפין אותה בקדש ואין לי אלא זו בלבד פסולי קדשי קדשים ואמורי קדשים קלים מנין [א]תלמוד לומר וכל בקדש באש תשרף[ג]. אמר ליה רבי יונתן רבך מהאי קרא קאמר לה [ב]ואם יותר מבשר המלואים ומן הלחם עד הבקר וגו' שאין תלמוד לומר לא יאכל ומה תלמוד לומר לא יאכל אם אינו ענין לגופיה דהא כתיב [ב]ושרפת את הנותר באש תנהו ענין לשאר איסורין שבתורה ואם אינו ענין לאכילה תנהו ענין לאיסור הנאה אי מה כאן בשריפה אף כל איסורין שבתורה אמר קרא ושרפת את הנותר בשריפה ואין כל איסורין שבתורה בשריפה והאי לא יאכל להכי הוא דאתא האי מיבעי ליה לכדרבי אלעזר[ד] דאמר ר' אלעזר [ג]לא יאכל כי קדש הוא [ב]כל שבקדש פסול בא הכתוב ליתן לא תעשה על אכילתו. אמר אביי לעולם מקרא קמא ואיפוך דליכתוב באש תשרף ולא בעי לא תאכל מה תלמוד לומר לא תאכל אם אינו ענין לגופו דנפקא ליה מדרבי אלעזר תנהו ענין לכל איסורין שבתורה ואם אינו ענין לאכילה תנהו ענין לאיסור הנאה אי מה כאן בשריפה אף כל איסורין שבתורה אמר קרא הנותר בשריפה ואין כל איסורין שבתורה בשריפה. אמר ליה רב פפא לאביי ואימא ליחודי ליה לאו לגופיה הוא דאתא דאי מדרבי אלעזר [ד]אין לוקין על לאו שבכללות אלא אמר רב פפא מהכא [ג]והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף שאין תלמוד לומר לא יאכל מה תלמוד לומר לא יאכל אם אינו ענין לגופו[ה] דהא נפקא ליה מקל וחומר ממעשר הקל [ו]ומה מעשר הקל אמרה תורה [ז]לא בערתי ממנו בטמא בשר קדש חמור לא כל שכן וכי תימא [ח]אין מזהירין מן הדין [ט]הקישא הוא דכתיב [ה]לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכורות בקרך וגו' מה תלמוד לומר לא יאכל אם אינו ענין לגופו תנהו ענין לכל איסורין שבתורה ואם אינו ענין לאכילה תנהו ענין להנאה אי מה כאן בשריפה אף כל איסורין שבתורה בשריפה אמר קרא הנותר בשריפה ואין כל איסורין שבתורה בשריפה. אמר לי' רבינא לרב אשי ואימא לעבור עליו בשני לאוין לאו מי [י]אמר אביי [יא]אכל פוטיתא לוקה ארבע ונמלה לוקה חמש

לירעה

מתני' כל שנטמאו בידוע בטומאת מת ומיטו לתוכו, הם נפקא לן בי היקשא דכתיב בהו בי ניממות בהערל[יב] מהאי קרא דלא תוכל לאכול בשעריך, ולהלן הוא אומר בפסולי המוקדשים שנפדו (דברים טו) בשעריך תאכלנו הטמא והטהור יחדיו, טמא וטהור אוכלין בקערה אחת, ים כאן טומאת בשר לטהור וטומאת הגוף לטמא, וקא אמר רחמנא גבי מעשר וקדשים, ההוא בשעריך דשרלי לך בי טומאה התם בפסולי המוקדשין, הכא לא תאכל: **אכל פוטיתא.** שרץ המים: לוקה ארבע. מד לאו בשרץ המים בתורת כהנים דהוא ספר ויקרא[יג], ואד במשנה תורה[יד], ושני לאוין כתובים בתורת כהנים[טו] בשקלים שתם (ח) לא תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ ולא תטמאו בהן, והכא לא כתיב על השרץ ומשמע בין שרץ המים ובין שרץ הארץ, הרי ארבע: נמלה. שהוא שרץ הארץ: נמלה חמש. הני תרי דשתם שרצים, ואד וכל השרץ השורץ על הארץ[טז], שקץ הוא לא יאכל[יז], ואד לכל השרץ השורץ על הארץ לא תאכלוס כי שקץ הס[יח], ואד ולא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ הרומס על האדמה[יט]:

לירעה

פסולין שבקדש [וכל לאו] שבכללות אין לוקין עליו. **אלא** א"ר פפא מהכא והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל שאין ת"ל (באש ישרף) [לא יאכל] כו' עד וכי מזהירין מן הדין. **ודחי' הקישא הוא** כלומר התורה הקישה הקדש למעשר שנאמר לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך וגו' וכל נדריך אלו קדשים: **אמר ליה רבינא לרב אשי ואימא לעבור עליו בשני לאוין** כלומר לא בא מופנה שתדרוש בו ואם אינו ענין לגופו תנהו ענין לשאר איסורין אלא לגופיה בא. וא"ת [והלא] כבר הוקש למעשר דכתי' ביה לאו שנאמר לא תוכל לאכול בשעריך לא יאכל עוד למה בא לחייבו בשני לאוין. **מי לא אמר אביי** אכל פוטיתא לוקה ארבע נמלה לוקה חמש צירעה

אם אינו ענין לגופיה, דהא כתיב ושרפת את הנותר באש. ר ואע"ת והא אצטריך לגופיה דכיון דאמר ושרפת את הנותר משמע דוקא בשריפה ולא באכילה הא אצטריך ללאו באכילה ולמלקות. א"ל דהיינו דקא פריך והאי מבע"ל לכדר' אלעזר דהיינו לגופיה ולאחריני. דאי מדר' אלעזר אין לוקין על לאו שבכללות. [מהר"ם חלאווה] לא בערתי ממנו בטמא. ר בין שאני טמא והוא טהור, בין שאני טהור והוא טמא. והיכן הוזהר על כך (לעיל יב יז) לא תוכל לאכול בשעריך, זו אכילת טומאה, כמו שנאמר בפסולי המקודשים (לעיל טו כב) בשעריך תאכלנו הטמא והטהור וגו', אבל זה לא תוכל לאכול דרך אכילת שעריך האמור במקום אחר. [רש"י, דברים כו יד]

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) לקמן פג:, ג) עיין מהרש"ל בביאור הדרשה, ג) מכות יח. מעילה יז:, ד) [לקמן מג: נזיר לח: נגע מליעה קטו: סנהדרין סג. מנחות נח: תמורה ז: כריתות ד. ה.], ה) עיין תוס' יבמות עג ע"ב ד"ה והיכן, ו) [שבת כה.], ז) [יבמות כב: מכות ה:], ח) מכות טז: עירובין כח. ועיין תוס' מו"ק ב: ד"ה חייב, ט) עג:, י) יא יא, כ) יד י, ל) יא מג, מ) ויקרא יא מא, נ) שם פסוק מב, ס) שם פסוק מד, ע) כריתות ה., פ) [ועיין תוספות יומא לו: ד"ה לאו ותוספות מכות יח: ד"ה כל], צ) מכות יח ע"א.

הגהות הב"ח

(ו) רש"י ד"ה לוקה מרבע וכו' בשקלים שתם אל תשקלו:

גליון הש"ס

גמרא הקישא הוא. עיין זבחים לד ע"ח תד"ה והכשר:

הגהות וציונים

ג] [במכות ובמעילה איתא אליעזר ביו"ד ודע עוד דבמעילה ברייתא היא דתניא ר"א אומר לא יאכל כו'] (גליון): ד] צ"ל הנותר, וגירסת רש"י בגמרא אמר קרא הנותר כדלקמן (ד"ס ומנחם משיב נפש): ה] "על" ליתא בכת"י (ד"ס). נדצ"ל כל (באה"מ וב"ש):

משנת ראשונים

ואם אינו ענין לאכילה. אם אינו ענין לא חשיב דרשה אלא מקרא מלא כמו יתור ומלה מיותרת דרשיה מינה, והוי יותר מהיקש דלא חשיב ר' ישמעאל, משום דחשיב כאילו נכתב בהדיא. **[נתיבות עולם לבעל הכריתות סימן ב']**

פסולי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים מנין. בפרק כל שעה (ג"ז שם) לא מרבינן אלא פסולי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים אבל שאר קדשים שנאכלים לזרים לא מרבינן ומה שהצריכו חכמים לשרוף הני דהכא לפני הבירה היינו גזירה אטו קדשי קדשים. **[תוספות, לקמן מט.]**

תלמוד לומר (וכל) בקדש באש תשרף. כל דרישא שדי לסופיה ודריש ביה הכי, כל בקדש בקדש באש תשרף. **[מהר"ם חלאווה]**

עין משפט נר מצוה

כא א מיי' פי"ט מהל' פסולי המוקדשין הלכה ח ב:
כב ב מיי' פי"ח שם הלכה ג ד:
כג ג מיי' פ"ב מהלכות מאכלות אסורות הל' כג [רב אלפס חולין סוף פ"ג דף רפ"ב: המרכן בפירושו]:

תורה אור השלם

א) וְכָל חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ לֹא תֵאָכֵל בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף:
[ויקרא ו, כג]

ב) וְאִם יִוָּתֵר מִבְּשַׂר הַמִּלֻּאִים וּמִן הַלֶּחֶם עַד הַבֹּקֶר וְשָׂרַפְתָּ אֶת הַנּוֹתָר בָּאֵשׁ לֹא יֵאָכֵל כִּי קֹדֶשׁ הוּא:
[שמות כט, לד]

ג) וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר:
[ויקרא ז, יט]

ד) לֹא אָכַלְתִּי בְאֹנִי מִמֶּנּוּ וְלֹא בִעַרְתִּי מִמֶּנּוּ בְּטָמֵא וְלֹא נָתַתִּי מִמֶּנּוּ לְמֵת שָׁמַעְתִּי בְקוֹל יְיָ אֱלֹהָי עָשִׂיתִי כְּכֹל אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי:
[דברים כו, יד]

ה) לֹא תוּכַל לָאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ וְכָל נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר וְנִדְבֹתֶיךָ וּתְרוּמַת יָדֶךָ:
[דברים יב, יז]

רבינו חננאל

שבתורה שיהו אסורין אפי' בהנאה. ואם תאמר כל איסורין שבתורה בשרפה תלמוד לומר [בקדש] באש תשרף כל פסול שהוא בקדש בשרפה ולא שאר איסורין שבתורה: **והאי בקדש** מבעי ליה לכדתניא בקדש באש תשרף לימד על חטאת כו'. **והא דאמר ר' יונתן** ואם יותר מבשר המלואים וגו' נדחו דבריו. **ותרצה אביי לעולם מקרא קמא** והוא וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד. וא"כ נימא קרא בקדש באש תשרף ונשתוק לא תאכל למה לי אם אינו ענין לגופיה דנפק' ליה מדר' אלעזר דאמר לא יאכל כי קדש הוא כל שבקדש פסול ליתן לא תעשה על אכילתו תנהו ענין לשאר איסורין שבתורה. **ודחי' תוב ואימא ליחודי ליה לאו לגופיה** דאי מדר' אלעזר הוה ליה לאו שבכללות כדפירש כל שבקדש כלל כל

צירעה לוקה שש. פ״ה דהא (ג) דכתיב בקדושים לא תטמאו את נפשותיכם בבהמה ובעוף וכל אשר תרמוש האדמה וגו׳ לא תאכל אלא דבר שהותר מן הדרך ואינו נראה אלא ע״י צירועו מפני קטנו וקשה דבפ׳ ד׳ מיתות (סנהדרין נט:) דרשינן וכל חיה הרומסת זה הנחש משמע דרמיסה הוה נמי בדבר הרומס כמו נחש שהולך על גחונו ותי׳ הר״י לחולין״ס דההוא קרא מיירי בח׳ שרצים דלתרין בתעילה בפרק קדשי מזבח (דף טז: ושם) במובדלים ממך דיבר הכתוב דכתיב בסיפא דקרא אשר הבדלתי לכם לטמא והיינו ח׳ שרצים שהן טמאים: **לרבות** את האימורים. דסד״א אין מייתין עליהם משום טומאה הואיל ואין ניתרים ודרשינן במנחות בפרק הקומץ את המנחה (דף כה:) הניתר לטהורי׳ מייתי עליהם משום טומאה להכי אינטריך לרבויינהו מיהו קשה דבמעילה בפ׳ חטאת העוף (דף י:) דריש התם מאשר יקריב כל הקדשים הכתוב מדבר ויליף התם חימורים וכל שאין ניתר לטהורים[ג] ורבינו שמשון מירץ דאינטריך לרבויי דסד״א דלא יבא מיסור טומאה ויחול על איסור חלב: **פרט** לאוכל חלב חי. והא דאמר בגיד הנשה (חולין קב:) אכל נפוח טהורה בחייה בכל שהוא כדמיתחה בזבחים שאני עוף דרך הנאתו והא דאמר בהקומץ רבה (מנחות כח.) דם שנשלו חיגו עובר עליו ופריך מדיי מהא דתניא הקפה את הדם ואכלו או שהמחה את החלב וגמעו חייב ומשני כאן שהקפה בחוט וכאן שהקפה בחמה ולפי הך דהכא ס״ל שהקפה בחמה מבדייתא לגדדים קאני הקפה את הדם בחמה ואת החלב בחוט דאי בחוט דאי בחמה חי הוא ופטור: **אלא** הבא משום דזיעה בעלמא הוא. תימה לר״י דבהעור והרוטב (חולין קכח. ושם) יליף מקרא דאין חייב משום ערלה אלא על היוצא מזיתים וענבים דגמר ערלה פרי פרי מבכורים ובכורים מתרומה ובתרומה כתיב תירוש ויהר אם כן אמאי אינטריך למימר הכא זיעה בעלמא הוא ו״ל דהא לאינטריך למילף התם פרי פרי מבכורים לאו למעוטי שאר משקין אינטריך דמן הדין אפילו תירוש ויהר לא היה (ה) ליחשב למשקין פרי דזיעה בעלמא הוא כדאמרינן הכא והתם אינטריך למילף שמשוב משקה של תירוש ויהר כמו הפרי והשתא ס״ד הא דאמר בשמעתין דזיעה בעלמא הוא דמהאי טעמא הוא דשמעינן למשקה אינו כפרי מיהו תימה אמאי אמר **אמרת** קל דזיעה בעלמא הוא והא טעם כעיקר לחורייתא[מ]: וחומר. תימה היכי אלים ק״ו לאפוקי מג״ם[ס] דילף מנדילה בג״ם שלא תאסר בהנאה כמו נדילה ובפרק כל הבשר (חולין קטז.) אית תנא דילף הכי ומבר דבשר בחלב לא אסור בהנאה ואור״ת דבההוא קרא לאשמי קדש כתיב ביה נמי איסורי הנאה דאשמי קדשים[ס] קדשים שיאכלו חוץ למחיצה וגלי לן ק״ו דגמרינן מקדשים ולא מנדילה[ד] ות״ת בלא ק״ו נמי מקשינן לחומרא[ע] וי״ל דהכא ס״ד לאקשויי לקולא משום דמפורש בהדיא בקרא היתר הנאה דכתיב לכלב תשליכון אותו הקשה הר״י לחולין״ס אמאי לא ילפינן מנותר איסור אכילה ואיסור הנאה מקדש קדש דההוא קדש דנותר דרים ג״ם בפ׳ לולב וערבה (סוכה מט:) ובפרק כל הזבחים (זבחים כח:) וי״ל דהכא עם קדוש מאשי קדש דרשי׳ שהן עיון אחד דקיימא קדושה לגבדי אי נמי דגין חולין מחולין ואין דגין מקדשים[פ]: (לעיל) **הכל** מודים בבלאי הכרם. הא דלא קאמר הכל מודים בחולין שנשחטו בעזרה משום דכתיב בהו אכילה דמוזמת ואכלת נפקא לן[ק] ועוד דאיכא מאן דאמר נאו הא דלא קאמר הכל מודים בנשר וחלב שמא משום דאין מזהירין מזין הדין: **אמרת** ק״ו. איסור אכילה לא אמי למילף בק״ו מערלה דכתיב בכל הנשר (חולין קטו:) משום דאיכא למימר מורם בשר וחמור וחוסס פי פרה יוכיח דנעבדה בהו עבירה ואכילה אחל השתא דילף מקרא איסור אכילה ליכא למימר תוכיח להנהו אבל ערלה

צירעה לוקה שש א״ל כל היכא [ס] דאיכא למדרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי. (א) והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל דרישיה (ס) למה לי [ג] א״ר לרבות עצים ולבונה והבשר כל טהור יאכל בשר דסיפיה למה לי לרבות אימורין אימורין מהתם נפקא [ג] דתניא [ב] והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה׳ לרבות את האימורין [ב] התם טומאת הגוף בכרת [ג] הכא טומאת בשר בלאו. א״ר אבהו א״ר יוחנן [ד] כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך אכילתן למעוטי מאי אמר רב שימי בר אשי למעוטי שאם אכל חלב חי שפטור איכא דאמרי א״ר אבהו אמר ר׳ יוחנן [ד] כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן למעוטי מאי אמר רב שימי בר אשי למעוטי [ס] שאם הניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו שהוא פטור וכל שכן אוכל חלב חי שהוא פטור אתמר נמי אמר רב אחא בר [ס] עויה אמר רב אסי א״ר יוחנן הניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו פטור לפי שכל איסורין שבתורה אין לוקין עליהם אלא דרך הנאתן. אמר ר׳ זירא אף אנן נמי תנינא [ס] ה אין סופגין את האש משום ערלה אלא על היוצא מן הזיתים ומן הענבים בלבד ואילו מתותים תאנים ורמונים לא מאי טעמא לאו משו׳ דלא קאכיל להו דרך הנאתן אמר ליה אביי בשלמא אי אשמעינן פרי גופא דלא קאכיל ליה דרך הנאתו שפיר אלא הכא משום דזיעה בעלמא הוא. אמר אביי [ו] הכל מודים בבלאי הכרם שלוקין עליהן אפילו שלא כדרך הנאתן [ז] מאי טעמא משום דלא כתיב בהו אכילה מיתיבי אימי בן יהודה אומר [ז] מנין לבשר בחלב שהוא אסור נאמר כאן [ג] כי עם קדוש אתה ונאמר להלן [ד] ואנשי קדש תהיון לי מה להלן אסור אף כאן אסור ואין לי אלא באכילה בהנאה מנין אמרת ק״ו ומה ערלה שלא נעבדה בה עבירה אסורה בהנאה בשר בחלב שנעבדה בו עבירה אינו דין שיהא אסור בהנאה

מה צירעה. שרץ העוף היא, וגם שורצת על הארץ, ויש בה אלו חמש לחוץ, ומוסיף עליה לאו דשרץ העוף במשנה תורה (ד) וכל שרץ העוף טמא הוא לכם לא יאכלו. שרץ לשון רחוש ונענוע ואינו נראה, ואין בהמה ואיה הגדוהין מן הארץ בכלל שרץ, הלכך לא תשקלו את נפשותיכם בבהמה ובעוף וגו׳ לכתיב בקדושים תהיו [ס] אינו מן המנין, ללאו דשרצים כתיב: והבשר למה לי. השתא דאמרת קרא לאו לגופיה אתא אלא לאם אינו ענין, תניח ואשר יגע בכל טמא לא יאכל, והבשר למה לי. ומשני לרבות עצים ולבונה לקבל טומאה ומ״ג ללאו אוכלה הוא: והבשר כל טהור יאכל למה לי. והבשר יתירה מבעיא ליה, לאילו כל טהור יאכל בשר דרים ליה במנחות (דף כה:) כל טהור יאכל בשר והנפש אשר תאכל בשר וגו׳ הניתר לטהורין מייתין עליו משום טומאה [ס] יצא בשר שנטמא לפני זריקת דם. לאון אחר, בין בריסא בין בסיפא ו׳ יתירה מיבעי׳ ליה: **לרבות את האימורין.** אם נטמאו ואכלן טהור שיעבור עליהן משום ל׳ לאוין, לאו דזרות אף הכהן זר אכלם, ולאו דטומאת בשר, ומדלעיל קאי והכי קאמר, לא יאכל, והבשר נמי שנטמא לא יאכל: **אשר לה׳.** קרא יתירה הוא, דה״ל למכתב מזבח השלמים וטומאתו עליו, וכתיב אשר לה׳, לרבות אף בשר הקרב לה׳ אם אכלו בטומאה עונש כרת: ומשני התם בטומאת הגוף ליירי, (ג) והאי וטומאתו עליו מוקמינן לה בזבחים בפרק ג״ם (דף מג:) בטומאת הגוף הכתוב מדבר, והכא רבינהו למזהרת טומאת בשר כשנטמאו הם והוא טהור שיהא מוזהר עליהן, והכא ליכא כרת אלא לאו דאימעט מכרת בזבחים בפרק ג״ם [ט]: **אלא דרך אכילתן.** אלא מן כן אכלן דרך אכילתן: **איבא דאמרי.** הא דכי אתהו מהנאה מיתמר, ומהנך דאמרי בהנאה: **חלב.** אין דרך הנאתו אלא בהבערה ולמאור עורות ולא לרפואה, וכ״ם אוכל חלב מי: **אין סופגין את הארבעים בו׳.** גבי משקין קאי בתמכת תרומות, ומקמר דאין כל מי פירות קרויין משקין אלא אלו בלבד. אין סופגין את המרבעים על גוש מי פירות של ערלה, משום דכולהו אלא כדרך הנאתן הוא אלא: **בשלמא אי אשמעינן בפרי גופא.** דאי אכיל אלא כדרכו כגון שבישל מגוזים או אפרסקין ואכלן ואשמעינן אלא מחייב: **שפיר.** אמעינן מינה דאין לוקין אלא כדרך אכילתן, אבל השתא טעמא דפטור משום דלאו פרי אכל: **כלאי הכרם.** כתיב (דברים כב) פן תקדש המלאה [י] דמשמע לא תהנה ממנו אלא תשרפנו, ופן לאו הוא [כ]: **שהוא אסור.** מאכילה: **ערלה שלא נעבדה בה עבירה.** בניטיעותה: **בשר בחלב שנעבדה בו עבירה.** כשבישלו, ועבר עליו על לאו לא תבשל [ל]: **ערלה**

אמרת קל וחומר. תימה היכי אלים ק״ו לאפוקי מג״ם [מ] דילף מנדילה בג״ם שלא תאסר בהנאה כמו נדילה ובפרק כל הבשר (חולין קטז.) אית תנא דילף הכי ומקבר דבשר בחלב לא אסור בהנאה ואור״ת דבההוא קרא לאשמי קדש כתיב ביה נמי איסורי הנאה דאשמי קדשים [ס] קדשים שיאכלו חוץ למחיצה וגלי לן ק״ו דגמרינן מקדשים ולא מנדילה [ד] ות״ת בלא ק״ו נמי מקשינן לחומרא [ע] וי״ל דהכא ס״ד לאקשויי לקולא משום דמפורש בהדיא בקרא היתר הנאה דכתיב לכלב תשליכון אותו הקשה הר״י לחולין״ס אמאי לא ילפינן מנותר איסור אכילה ואיסור הנאה מקדש קדש דמההוא קדש דנותר דרים ג״ם בפ׳ לולב וערבה (סוכה מט:) ובפרק כל הזבחים (זבחים כח:) וי״ל דהכא עם קדוש מאשי קדש דרשי׳ שהן עיון אחד דקיימא קדושה לגבדי אי נמי דגין חולין מחולין ואין דגין מקדשים [פ]: (לעיל) **הכל** מודים בבלאי הכרם. הא דלא קאמר הכל מודים בחולין שנשחטו בעזרה משום דכתיב בהו אכילה דמוזמת ואכלת נפקא לן [ק] ועוד דאיכא מאן דאמר נאו הא דלא קאמר הכל מודים בנשר וחלב שמא משום דאין מזהירין מזין הדין: **אמרת** ק״ו. איסור אכילה לא אמי למילף בק״ו מערלה דכתיב בכל הנשר (חולין קטו:) משום דאיכא למימר מורם בשר וחמור וחוסס פי פרה יוכיח דנעבדה בהו עבירה ואכילה אחל השתא דילף מקרא איסור אכילה ליכא למימר תוכיח להנהו אלא כדרך הנאתן: **חשק שלמה על ר״ח** ס) דכרי רבינו תמוהים דהא בהאי קרא כתיב בהדיא לכל הנשרן השורץ על הארץ וגו׳ ובתמת הר״ף פ״ו מלי טרפות וברש״י כתן ובתוספות ט״ז הניחו בצ״ע ד׳ הך קרא דמשנה תורה וכל אשר אין לו וגו׳. ג) גם זה צ״ע דקרא דוקא יהיה לכם מבשרם לא תאכלו אבל נמלה שהיא שקץ היבשה עובר ג) בארבעה לאוין הללו והוסיפה התורה על שקץ של יבשה לאו חמישי שנא׳ (שם מד) ולא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ על הארץ הלכך לוקה חמש. **אכל צרעה** שהיא שרץ העוף עובר על חמשה לאוין הללו הוסיפה עליו התור׳ לאו אחד שנא׳ [דברים יד יט] וכל שרץ העוף טמא הוא לכם לא (יאכלו) [יאכל] הלכך לוקה שש מלקיות. **ופרקי׳** הני מילי דמוקמי׳ ליה בלאו יתירי היכא דליכא למדרש [אבל אי איכא למדרש] כי האי גונא דרשי׳. **מכדי** כתיב ואם האכל יאכל מבשר זבח השלמים וגו׳ והבשר אשר יגע בכל טמא למה לי. **לרבות עצים ולבונה** שאם נטמאו ישרפו. והבשר כל טהור יאכל בשר תוב למה לי. **לרבות אימורין שנטמאו** סד״א כל טהור יאכל בשר כתיב מידי דכהן טהור מצי למיכליה אם אכלו בטומאה חייב אבל חלבים דלא יכול למיכליהו אפי׳ הוא טהור אימא ליתי להו חיוב משום טומאה קמ״ל. שנינו בתוספתא פ׳ הזרוע והלחיים והקבה נוהגין בכלאים כו׳. **ואסיקנא** מהאי קרא דכתיב והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה׳ ונכרתה ואמרי׳ לה׳ לרבות האוכל אימורין בטומאת הגוף שהוא בכרת. ובא הבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל לרבות בשר קדש שנטמא אכלו כהן טהור בלאו: **אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן** כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך אכילתן למעוטי אכל חלב חי ודרך הנאתן למעוטי [אם הניח] חלב של שור הנסקל על מכתו שפטור. **אמר ר׳ זירא** אף אנן נמי תנינא אין סופגין ארבעים משום ערלה אלא על היוצא מן הזיתים ומן הענבים הא מן התותים ומן (הענבים) אכילתן למעוטי אכל חלב חי ודרך הנאתן למעוטי. ושני אביי שאני התם דזיעה בעלמא הוא: **אמר אביי הכל מודים בכלאי הכרם** כיון דלא כתיב בהו אכילה לוקה עליהן אפי׳ שלא כדרך הנאתן. **ומותיב עליהן** איסי בן יהודה [הרמונים] לא משום דאינו דרך הנאתן. ושני אביי שאני התם דזיעה בעלמא הוא: **אמר אביי הכל מודים בכלאי הכרם** כיון דלא כתיב בהו אכילה לוקה עליהן אפי׳ שלא כדרך הנאתן. **ומותיב עליהן** איסי בן יהודה

עין משפט נר מצוה

כד א מיי׳ פי״ו מהלכות מיאוסי מזבח הלכה ח ופי״ח מהל׳ פסולי המוקדשין הלכה יג: כה ב שם הלכה יח: כו ג שם הלכה יג: כז ד מיי׳ פי״ד מהל׳ מאכלות אסורות הל׳ י [ופי״ה מהל׳ יסודי התורה הלכה ח] טוש״ע י״ד סי׳ קנה סעיף ג: כח ה מיי׳ פי״ב שם הלכה כב: כט ו מיי׳ פי״ד שם הלכה י טוש״ע י״ד סי׳ קנה סעיף ג:

תורה אור השלם

א) וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר: [ויקרא ז, יט]

ב) וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַיי וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ: [ויקרא ז, כ]

ג) לֹא תֹאכְלוּ כָל נְבֵלָה לַגֵּר אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה וַאֲכָלָה אוֹ מָכֹר לַנָּכְרִי כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַיי אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ: [דברים יד, כא]

ד) וְאַנְשֵׁי קֹדֶשׁ תִּהְיוּן לִי וּבָשָׂר בַּשָּׂדֶה טְרֵפָה לֹא תֹאכְלוּ לַכֶּלֶב תַּשְׁלִכוּן אֹתוֹ: [שמות כב, ל]

רבינו חננאל

לוקה שש הכא נמי לוקה על שני לאוין. והא דאביי מפורש בפ׳ אלו הן הלוקין. **פוטיתא** הוא דג טמא וכתיב בדגים (ויקרא יא יא) ושקץ יהיו לכם מבשרם לא תאכלו ג) וכתיב (עוד לכל השרץ השורץ לא יאכל כי שקץ הם) ועוד כתיב (שם מג) אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ ולא תטמאו בהם נמצאו ארבעה לאוין באוכל שרץ סתם ולא פירש באחד מהם בארץ ודרשי׳ הלאוין בכל שרץ בין שרץ של ים ובין שרץ של יבשה. **לפיכך** אמר אביי **אכל** **פוטיתא** שהיא שרץ הים לוקה עליה הללו ארבעה לאוין כלם. **אכל נמלה** שהיא שקץ היבשה עובר ג) בארבעה לאוין הללו והוסיפה התורה על שקץ של יבשה לאו חמישי שנא׳ (שם מד) ולא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ על הארץ הלכך לוקה חמש. **אכל צרעה** שהיא שרץ העוף עובר על חמשה לאוין הללו הוסיפה עליו התור׳ לאו אחד שנא׳ [דברים יד יט] וכל שרץ העוף טמא הוא לכם לא (יאכלו) [יאכל] הלכך לוקה שש מלקיות. **ופרקי׳** הני מילי דמוקמי׳ ליה בלאו יתירי היכא דליכא למדרש [אבל אי איכא למדרש] כי האי גונא דרשי׳. **מכדי** כתיב ואם האכל יאכל מבשר זבח השלמים וגו׳ והבשר אשר יגע בכל טמא למה לי. **לרבות עצים ולבונה** שאם נטמאו ישרפו. והבשר כל טהור יאכל בשר תוב למה לי. **לרבות אימורין שנטמאו** סד״א כל טהור יאכל בשר כתיב מידי דכהן טהור מצי למיכליה אם אכלו בטומאה חייב אבל חלבים דלא יכול למיכליהו אפי׳ הוא טהור אימא ליתי להו חיוב משום טומאה קמ״ל. שנינו בתוספתא פ׳ הזרוע והלחיים והקבה נוהגין בכלאים כו׳. **ואסיקנא** מהאי קרא דכתיב והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה׳ ונכרתה ואמרי׳ לה׳ לרבות האוכל אימורין בטומאת הגוף שהוא בכרת. ובא הבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל לרבות בשר קדש שנטמא אכלו כהן טהור בלאו: **אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן** כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך אכילתן למעוטי אכל חלב חי ודרך הנאתן למעוטי [אם הניח] חלב של שור הנסקל על מכתו שפטור. **אמר ר׳ זירא** אף אנן נמי תנינא אין סופגין ארבעים משום ערלה אלא על היוצא מן הזיתים ומן הענבים הא מן התותים ומן (הענבים) אכילתן למעוטי אכל חלב חי ודרך הנאתן למעוטי. ושני אביי שאני התם דזיעה בעלמא הוא: **אמר אביי הכל מודים בכלאי הכרם** כיון דלא כתיב בהו אכילה לוקה עליהן אפי׳ שלא כדרך הנאתן. **ומותיב עליהן** איסי בן יהודה

מסורת הש״ס עם הוספות

ב) [בכורות דף ו:], ג) [לקמן לה. וס״ג ע״ש בפירש״י] ד״ה והבשר ועי׳ רש״י חולין לו: ד״ה והבשר, ד) [זבחים לו: כריתות כג: לקמן נו.], ה) [עיין תוספות עבודה זרה יג: ד״ה חלש] עיין תוס׳ לקמן כו. ד״ה שאני וכט: סוד״ה אין ושבועות כב: ד״ה אהיתרא וע״ז מג: ד״ה אמרו, ו) חולין קכ: תרומות פרק יא [משנה ג], ז) [עיין תוספות עבודה זרה יג ע״ב ד״ה חלש וכו׳ לתפסר דה״ה בעבודה זרה לוקין עליו שלא כדרך הנאתן ע״ש], ח) חולין קטו:, ט) ויקרא כ כה, ע) שם, י) קידושין דף נו: ע״ש, כ) עירובין דף צו:, ל) דברים יד כא, מ) לקמן דף מד:, נ) עי׳ חולין כד. תוד״ה טעמא (ב״ש), ס) [מכות יח.], ע) יבמות ח:, פ) [וע״ע תוספות בכורות י. ד״ה מה להלן], צ) קדושין נז:, ק) לעיל כב ע״א.

הגהות הב״ח

(א) גמרא לא יאכל דריסיה דקרא למה לי: (ב) רש״י ד״ה ומשני וכו׳ מייתי דהאי: (ג) תוס׳ ד״ה ליעה וכו׳ פ״ב דהא. ג״ב פ׳ בכל מערבין ד׳ כח: (ד) **בא״ד** דלא כתיב בהו שרץ ולשון שרץ וכו׳ ומינו נראה מפני קוטנו אלא על ידי שירוצו וקשה כ״ל: (ה) ד״ה אלא וכו׳ לא מי׳ ליה ליחשב:

גליון הש״ם

גמ׳ שאם הניח חלב של שור הנסקל. עיין נדה לב ע״ל תד״ה וכשמן: תוס׳ ד״ה אלא וי״ל בו׳ דהא דאיצטריך למילף. עי׳ נספר כתנות אור להגאון בעל פנים מאירות סוף פ׳ בראשית: תוס׳ ד״ה הכל מודים. והא דלא קאמר וכו׳ משום דאין מזהירין מן הדין. עי׳ ע״ז יג ע״ב תד״ה אלא ועט״ק:

ליקוטי רש״י

[נדפס בדף כה.]

הגהות וציונים

ס] [בר רב עויא וכן איתא לקמן לג ע״ב] (גליון): ג] בכ״י נוסף **ושאינו ניתר לטהורין אינם חייבים עליו משום טומאה** (דק״ס): ג] וכל שאין ניתר לו מתירין כצ״ל. מהרש״ל (גליון) ועי׳ מהרש״א שמקיים הגירסא: ד] [ולא **מטרפה** כצ״ל] (גליון) ועי׳ רש״ש שמקיים הגירסא:

אם אכל **צִירְעָה** שהיא גם שרץ הארץ וגם שרץ העוף[א], **לוֹקֶה שֵׁשׁ** מלקיות, חמש כמו שהתבאר בנמלה, ועוד אחת משום הלאו שנאמר בשרץ העוף[ב]. מוכח מדברי אביי שבדבר שהתורה חזרה ואמרה בו כמה אזהרות, לוקים על אותו דבר כפי מספר האזהרות שנאמרו בו בתורה[ג]. ואם כן יתכן שאף הלאו של 'לא יאכל' שנאמר בבשר קודש טמא בא כדי לעבור עליו בשני לאוים, ואין הוא מיותר ללמוד ממנו לאסור חמץ בפסח ושור הנסקל בהנאה.

מתרצת הגמרא, **אָמַר לֵיהּ** רב אשי לרבינא, **כָּל הֵיכָא דְּאִיכָּא לְמִדְרַשׁ דָּרְשִׁינַן** - כל לאו שנשנה בתורה ואפשר לדרשו לדבר אחר, דורשים אותו, **וְלָא מוֹקְמִינַן בְּלָאוֵי יְתֵירֵי** - ולא אומרים שבא לחייב לאו נוסף על אותו מעשה עבירה. ורק במקום שאין להעמידו בענין אחר, אנו אומרים שבא הכתוב לחייב בשני לאוים[ד].

לאחר שהתבאר שהאיסור 'לא יאכל' שנאמר בבשר קדשים שנטמא, אין בו ענין לגופו, אלא בא ללמד על חמץ בפסח ושור הנסקל שאסורים בהנאה, הגמרא חוזרת לדרוש את כל הפסוק מה הוא בא ללמד:

שואלת הגמרא, מה שנאמר בפסוק 'וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף', תיבת 'והבשר' דְּרֵישֵׁיהּ - שבתחילת הפסוק, **לָמָּה לִי** - למה נכתב כן, הלא די שיכתב 'אשר יגע בכל טמא לא יאכל'[ה]. עונה הגמרא, תיבת 'והבשר' באה **לְרַבּוֹת עֲצִים**[ו] **וּלְבוֹנָה** [-מין בושם שמקטירים אותו על גבי המזבח עם שאר סממני הקטורת, וכן על גבי המנחות] שהתקדשו לעלות על גבי המזבח, שאף שאין הם ראויים לאכילה, מכל מקום מקבלים טומאה[ז].

עוד שואלת הגמרא על מה שנאמר בהמשך הפסוק, 'וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר', תיבת 'והבשר' דְּסֵיפֵיהּ - שנאמר בסוף הפסוק, **לָמָּה לִי** - מה באה ללמדנו[ח]. עונה הגמרא, הכתוב בא **לְרַבּוֹת אֵימוּרִין** - אברי וחלבי הקרבנות הקרבים על המזבח, ולומדים מכאן

א. **ציון** שהיא גם שורצת על הארץ וגם מעופפת. רש"י (ד"ה צירעה). והריטב"א (עילוזין כח. ד"ה והתניא) פירש, שכל שרץ העוף היא גם בכלל שרץ הארץ, לפי שהיא ניזונית מצמחים הגדלים על הארץ, ולפיכך נקראת שרץ הארץ. והמאירי (מכות טז: ד"ה אבל צירעה) פירש, שבתחילת בריאתה הצירעה שורצת על הארץ כמין תולעת, ואחר כך נבראים לה כנפיים, ולכן נחשבת גם לשרץ הארץ [אף אחר צמיחת כנפיה] וגם לשרץ העוף.

ב. 'וכל שרץ העוף טמא הוא לכם לא יאכלו' (דברים יד יט). שרץ הוא מלשון ריחוש ונענוע, והוא בדבר נמוך שמפני קוטנו אינו נראה לעין אלא רק כשהוא מתנועע. אבל בהמה וחיה הגבוהים מן הארץ אינם בכלל שרץ, ועל כן מה שנאמר (ויקרא כ כה) 'ולא תשקצו את נפשותיכם בבהמה ובעוף ובכל אשר תרמוש האדמה' אינו בכלל מנין הלאוים האמור על שרצים. רש"י (ד"ה צירעה).

והקשו התוספות (ד"ה צירעה), הלא נאמר לאדם הראשון (בראשית ט ג כח) 'ורדו וגו' ובכל חיה הרומשת על הארץ', ושנינו בסנהדרין (נט:) שזה הוא הנחש, הרי שכל בעל חי נמוך ההולך על גחונו כנחש נקרא רמש, ואם כן מדוע לא ילקו על כל השרצים גם משום 'ולא תשקצו וגו' בכל אשר תרמוש האדמה'. ולכן פירשו שכתוב זה מדבר דווקא בשמונה שרצים שמטמאים בטומאת שרץ [ולפי זה בשמונה שרצים אכן יעברו על ששה לאוים, אף שאינם שרץ העוף, אלא שכיון שכבר אמר שעל צירעה לוקה שש, לא פירט שגם על שמונה שרצים לוקה שש, שנקט דוגמא אחת לכך. רבינו דוד (ד"ה ונמוקפות)]. והריטב"א בעירובין (כח. ד"ה ונמצ) יישב את דברי רש"י, שבשעה שנאמר על הנחש 'חיה הרומשת' עדיין לא נתקלל, והלך על רגליו ולא על גחונו.

ג. **ביארנו** את מאמרו של אביי על פי פירושו של רש"י, וכן פירשו כל הראשונים [כפי שהעיד הרמב"ן (השגות לספר המצוות שורש תשיעי ד"ה ולפיזי)]. אמנם הרמב"ם (ספר המצות לאוין קעו-קעט), יש לו שיטה אחרת בריבוי הלאוים שנאמרו בתורה לענין שרצים, ולדעתו כל לאו בא על מין מסוים, לאו אחד על שרץ הארץ, ולאו על שרץ המתהוה מעיפוש פירות וירקות שאינו פרה ורבה, ולאו על תולעים הנוצרים בפירות ובזרעים ופירשו מהם והרי הם שורצים על הארץ, ולאו על שרץ המים, ולאו על עוף טמא. והוסיף הרמב"ם, ששרץ שהוא מורכב מכמה מינים חייב האוכלו כמה מלקיות כפי ענין הרכבתו, ועל פי זה פירש את המבואר כאן שהאוכל פוטיתא לוקה ארבע, שהוא מפני שהפוטיתא הוא מין עוף טמא, כיון שהוא מעופף, וגם שרץ העוף [שיש לו גם את תכונותיו של 'עוף', וגם של 'שרץ העוף'], והוא גם שרץ הארץ, כיון שלפעמים הוא שורץ על הארץ, והוא גם שרץ המים, לפי ששורץ גם במים, ולכך לוקה עליו ארבע, משום ארבעה לאוים אלו. ומה שאמרו שהאוכל נמלה לוקה חמש, מדובר בנמלה שפורחת באויר והיא נוצרת מעיפושי הפירות ואינה פרה ורבה, ולכך חייב עליה חמש, אחת משום איסור הלאו שנאמר על שרץ שנוצר מעיפושי הפירות, והשנית משום שהיא נוצרת מן הפירות ופירשה עליהם, ולכן היא אסורה באיסור שרץ הפורש מן האוכל, ושלישית משום שרץ הארץ, שכיון שפירשה על הארץ מאותה שעה נאסרה משום שרץ הארץ, ורביעית משום שרץ העוף שכיון שהיא פורחת, וחמישית משום שרץ המים, ששורצת גם במים [והראב"ד (בהשגות, מלכות מאכולות פ"ב הכ"ג) השיג עליו, שלא שמענו על נמלה שגדלה במים], והרי חמש מלקות. והאוכל צירעה לוקה שש, שגם היא נולדת מן העיפושים, ודומה לנמלה, אלא שיש לה גם את תכונות העוף, ולכך נוסף בה לאו של עוף טמא. והטעם שפירש כך, משום שהרמב"ם סובר שלעולם אין לוקים על איסור אחד שני פעמים, אף אם האזהרה שלו נכפלה בתורה. והרמב"ן (השגות לספר המצות שורש תשיעי) השיג על חידושו זה [מלבד מה שהשיג בכמה השגות על עיקר פירושו בדברי אביי], שמהגמרא כאן מוכח בפירוש דברי אביי, כפי פירושו של רש"י וכל הראשונים האחרים, שהרי הגמרא הביאה מכאן הוכחה שלוקים על איסור אחד שהתורה כפלה בו לאוין, כמנין הלאוין שנכפלו בו, ולכן רצו לומר שהאיסור שלא לאכול בשר קודש שנטמא בא לעבור עליו בשני לאוין, כדי שילקה פעמיים, הרי שזה עצמו התחדש בדברי אביי, שאכן לוקים כמה פעמים על דבר אחד שהתורה חזרה וכפלה בו את האיסורים. וראה בילקוט ביאורים ביישוב שיטת הרמב"ם.

ד. **הרמב"ם** (ספר המצות שורש תשיעי) הוכיח מכאן כשיטתו שאין לוקים על איסור אחד שהתורה חזרה בו על האזהרה כמה פעמים, שאם לא כן למה עדיף ללמוד את האיסור על דבר אחר שלא מענייננו, ולא לפרש כפשוטו שבא להרבות באיסור כדי ללקות עליו שוב. אכן לשיטת שאר הראשונים שכן לוקים על איסור אחד שהתורה ריבתה בו אזהרות, התחדש בגמרא כאן שעדיף לומר שהתורה באה לומר איסור חדש, מאשר לומר שהתורה החמירה באותו איסור. וכן הוכיחו מכאן התוספות (מכות יח. מיסורג).

ה. **פירוש** אחר, מה באה התורה לרבות במה שאמרה 'והבשר' עם ו' הריבוי. רש"י (ד"ה והנשאר כל). לחילוק בין הפירושים, ראה ראש יוסף (חולין לו: בתוספות ד"ה והנשאר).

ו. **היינו** עצי המערכה שעל גבי המזבח. ראה רש"י במנחות (קמ. ד"ה ועציס). וראה עוד ברש"י (זבחים לה. ד"ה שקדמו) ותוספות (זבחים סה ד"ה שקדמו, מנחות קמ. ד"ה מעיג) שדנו באיזה עצים מדובר.

ז. **רש"י** (ד"ה והנשאר). ואם נטמאו טעונים שריפה. רבינו חננאל (ד"ה לרבות עציס) [ומדבריו נראה שלא גרס בגמרא כאן שהביא את הפסוק את המילים 'לא יאכל', שהרי לדבריו עיקר הלימוד הוא על דין השריפה, ולא על איסור האכילה]. ונפסלו מלהקריבם על גבי המזבח. רמב"ם (מיסורי מזבח פ"ו ה"מ). והטעם שהם מקבלים טומאה אף שאינם ראויים לאכילה מבואר בגמרא בחולין (לו:), שחיבת הקודש [-חביבות הקדשים וחשיבותם] מחשיבה אותם לאוכל ומכשירה אותם לקבל טומאה.

בגמרא זבחים (לד.) נחלקו אביי ורבא אם לוקים על אכילתם כשהם נטמאו, כמו על אכילת בשר קדשים טמאים. והתוספות (זבחים סה ד"ה והנשאר) הקשו לדעת אביי הסובר שלוקים על אכילתם, אולי כל הפסוק בא לומר שהאוכל עצים ולבונה שנטמאו לוקה על אכילתם אף שאינם ראויים לאכילה, ויש בו ענין לגופו, ואינו מיותר ללמוד ממנו לחמץ בפסח ושור הנסקל שאסורים בהנאה. ותירצו, שמכל מקום הפסוק 'לא יאכל' מיותר אף לגבי עצים ולבונה, שכיון שהתרבה בפסוק 'והבשר' שהם מקבלים טומאה, ממילא מובן שלוקים על אכילתם, שהם בכלל הפסוק 'לא תוכל לאכול בשעריך' שלמדו ממנו איסור לאכול קדשים שנטמאו.

עוד מבואר בגמרא חולין (לו:), שמחידוש זה לומדים דין נוסף, שקדשים שראויים לאכילה, אך לא הוכשרו לטומאה על ידי ביאת מים, מקבלים טומאה אף שבחולין אין מקבלים טומאה, משום ש'חיבת הקודש' מכשרתם. ותמהו התוספות (זבחים סה, ובחולין סה ד"ה והנשאר) מנין שהייתור בא לרבות שעצים ולבונה מקבלים טומאה אף שאינם ראויים לאכילה, אולי הייתור בא לרבות על הבשר עצמו, שאף אם לא קיבל הכשר משקין, ובשר חולין שלא הוכשר אינו ראוי לקבלת טומאה, מכל מקום בשר קדשים מקבל טומאה, שחיבת הקודש נחשבת כהכשר. והמנחת חינוך (מלוה קמה אות ד) יישב, שסברא היא לומר שחיבת הקודש יכולה להחשיב דבר שאינו ראוי לאכילה, שיהיה לו חשיבות כמו אוכל. אבל אין סברא לומר שדבר שהוא אוכל וחסר לו הכשר משקין, שחיבת הקודש תיחשב כאילו באו עליו משקין, שאין זה חיסרון בקודש אם הוא מאכל שאין בו מים. אמנם ריש לקיש (חולין סה) סובר, שחיבת הקודש מועילה לגבי בשר שלא הוכשר שיקבל טומאה, שהוא לומד מסברא שגם אוכל שלא הוכשר חסר לו בחשיבות המאכל, ולכן מועיל לו חיבת הקודש שייחשב כמו אוכל מוכשר. וראה גם בחידושי הגרי"ז (זבחים סה) בשם הגר"ח.

בגמרא כאן התבאר, שהלימוד על עצים ולבונה שמקבלים טומאה משום חיבת הקודש, נלמד מהכתוב 'והבשר' שבתחילת הפסוק. אמנם רש"י (להלן לה. ד"ה והנשאר) כתב, שהלימוד על עצים ולבונה הוא מהכתוב 'והבשר' שבסוף הפסוק. וכן מתבאר בגמרא בחולין (לו:). הצל"ח (ד"ה והנשאר) יישב את סתירת הסוגיות, שכאן הגמרא הולכת לפי מה שדרש רב פפא שעיקר הפסוק בא ללמד על איסורי אכילה אחרים שאסורים בהנאה, ואם כן מיותר גם תיבת 'והבשר' הראשון, מאחר שאינו נדרש לגופו כלל, ולכן דורשים ממנו על עצים ולבונה. אך הגמרא בחולין הולכת לפי ההלכה, בין אם סוברים כחזקיה שאיסור הנאה הוא רק במקום שנאמר לא יֵאָכֵל, ובין אם סוברים כרבי אבהו שכל איסורי אכילה משמעותם לאסור גם בהנאה, ואם כן הפסוק על בשר קודש שנטמא על כרחך נדרש לגופו, ולומדים מזה שעובר בשני לאוין, ואם כן תיבת 'והבשר' שבתחילת הפסוק אינה מיותרת, שהרי נדרשת לגופה ללקות על בשר קודש שנטמא משום לאו זה.

ח. **שאלת** הגמרא היא רק על תיבת 'והבשר' [או על האות ו' בתיבת והבשר, לפי לשון אחר], אבל מה שנאמר 'כל טהור יאכל בשר' נצרך ללמד על איסור אכילת קדשים לאדם טמא שנאמר בכתוב שלאחריו שענושים עליו כרת, ולומדים מכאן שטמא שאכל בשר קדשים אינו חייב כרת אלא אם כן מותר בשר זה לטהורים, אבל אם נטמא הבשר קודם זריקת הדם שלא היה מותר לטהורים, אין טמא נענש עליו, כמבואר במנחות (כה:). רש"י (ד"ה והנשאר). ועיין ברש"י במנחות (סה ד"ה יכול) שהביא בשם התורת כהנים, שלומדים מזה שטמא אינו חייב אף על אכילת בשר טהור קודם זריקה, כיון שעדיין לא ניתר לטהורים.

כל שעה פרק שני פסחים כד:

עין משפט נר מצוה

כד א מיי׳ פ״ו מהלכות מיקורי מזבח הלכה ח ופי״ח מהל׳ פסולי המוקדשין הלכה יב: כה ב סם הלכה יח: כו ג סם הלכה יב: כז ד מיי׳ פי״ל מהל׳ מאכלות אסורות הל׳ י [ופ״ה מהל׳ יסודי התורה הלכה ח] טוש״ע י״ד סי׳ קנה סעיף ג: כח ה מיי׳ פ״י סם הלכה כב: כט ו מיי׳ פי״ד סם הלכה י טוש״ע י״ד סי׳ קנה סעיף ג:

תורה אור השלם

א) וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר: [ויקרא ז, יט]

ב) וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַיי וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ: [ויקרא ז, כ]

ג) לֹא תֹאכְלוּ כָל נְבֵלָה לַגֵּר אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה וַאֲכָלָהּ אוֹ מָכֹר לְנָכְרִי כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַייָ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ: [דברים יד, כא]

ד) וְאַנְשֵׁי קֹדֶשׁ תִּהְיוּן לִי וּבָשָׂר בַּשָּׂדֶה טְרֵפָה לֹא תֹאכֵלוּ לַכֶּלֶב תַּשְׁלִכוּן אֹתוֹ: [שמות כב, ל]

רבינו חננאל

לוקה שש הכא נמי לוקה על שני לאוין. והא דאביי מפורש בפ׳ אלו הן הלוקין. פוטיתא הוא דג טמא וכתיב בדגים (ויקרא יא יא) ושקץ יהיו לכם מבשרם לא תאכלו ס) וכתיב (עוד לכל השרץ השורץ לא יאכל כי שקץ הם) ועוד כתיב (שם מג) אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ ולא תטמאו בהם נמצאו ארבעה לאוין באוכל שרץ סתם ולא פירש באחד מהם בארץ ודרשי׳ הלאוין בכל שרץ בין שרץ של ים ובין שרץ של יבשה. לפיכך אמר אביי אכל פוטיתא שהיא שרץ הים לוקה עליה הללו ארבעה לאוין כלם. אכל נמלה שהיא שקץ היבשה עובר ג) בארבעה לאוין הללו והוסיפה התורה על שקץ של יבשה לאו חמישי שנא׳ (שם מד) ולא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ על הארץ הלכך לוקה חמש. אכל צרעה שהיא שרץ העוף עובר על חמשה לאוין הללו הוסיפה עליו התור׳ לאו אחד שנא׳ [דברים יד יט] וכל שרץ העוף טמא הוא לכם לא (יאכלו) [יאכל] הלכך לוקה שש מלקיות. ופרקי׳ הני מילי דמוקמי׳ ליה בלאו יתידי היכא דליכא מידי למדרש [אבל אי איכא למדרש] כי האי גונא דרשי׳. מכדי כתיב ואם האכל יאכל מבשר זבח השלמים וגו׳ והבשר אשר יגע בכל טמא

מפורת הש״ם עם הוספות

ס) [נכורות דף ו:], ע) [לקמן לה. וש״נ ע״ש נפרש״י] ד״ה והבשר ועי׳ רש״י חולין לו: ד״ה והבשר, ג) [זבחים לו: כריתות כג: לקמן לו.], ד) [עיין תוספות עבודה זרה יג: ד״ה אלא] עיין תוס׳ לקמן כו. ד״ה שאני וכט: סוד״ה אין ושבועות כב: ד״ה אהיתרא וע״ז מג: ד״ה אמרו, ה) חולין קכ: תרומות פרק יא [משנה ג], ו) [עיין תוספות עבודה זרה יג ע״ב ד״ה אלא וכו׳ דאפשר דה״ה נעבודה זרה לוקין אפילו אלא כדרך הנאתן ע״ם], ז) חולין קטו:, ח) ויקרא כ כה, ט) שם, י) קידושין דף נו: ע״ש, כ) עירובין [אוצר החכמה] דף צו:, ל) דברים יד כא, מ) לקמן דף מד:, נ) עי׳ חולין כד. תוד״ה טעמא (ב״ש), ס) [מכות יח.], ע) יבמות ח:, פ) [וע״ע תוספות נכורות י. ד״ה מה להלן], צ) קדושין נז:, ק) לעיל כב ע״א.

הגהות הב״ח

(א) גמרא לא יאכל לריסיה דקרא למה לי: (ב) רש״י ד״ה ומצני וכו׳ מיירי דהאי: (ג) תום׳ ד״ה צירעה וכו׳ פ״ה דחמ׳. ג״כ עי׳ פ׳ בכל מערבין ד׳ כח: (ד) בא״ד דלא כתיב בהו שרץ ושקון שרץ וכו׳ ומיהו גרסה מפני קוטנו אלא על ידי שירוצו וקשה כל״ל: (ה) ד״ה אלא וכו׳ לא מיירי ליה ליחסב:

גליון הש״ם

גמ׳ שאם הניח חלב שלו שור הנסקל. עיין נזה לב ע״ל תד״ה וכשמן: תוס׳ ד״ה אלא וי״ל כו׳ דהא דאיצטריך למילף. עי׳ נספר כתנות אור להגהות נעל פניס מאירות סוף פ׳ נרמנים: תוס׳ ד״ה הכל מודים. והא דלא קאמר וכו׳ משום דאין מזהירין מן הדין. עי׳ ע״ז יב ע״ב תד״ה אלא ונע״ק:

הגהות וציונים

ע) [בר רב עויא וכן איתא לקמן לג ע״ב] (גליון): ב] בכ״י נוסף ושאינו ניתר לטהורין אינם חייבים עליו משום טומאה (דק״ס): ג] וכל שאין לו מתירין כצ״ל. מהרש״ל (גליון) ועי׳ מהרש״א שמקיים הגירסא: ד] [ולא מטרפה כצ״ל] (גליון) ועי׳ רש״ש שמקיים הגירסא:

משנת ראשונים

צירעה לוקה שש. ויראה לי שהיא בריאה שאין הכנפים נבראים עמה אלא שמתחדשים בה לאחר זמן, כענין הזבוב שהוא מתחלתו תולעת ומתחדשים עליו לאחר זמן כנפים וכך הוא בזו, ומתוך שהיא בלא כנפים מתחלתה היא בכלל שרץ הארץ ומתוך שכנפים מתחדשים בה לאחר זמן, ולכשנתחדשו בה ניתוסף בה איסור שרץ העוף. [**מאירי, מכות טז:**] **אשר לה׳ לרבות את האימורין.** אימורין, הוא שם הנאמר על הדברים הנקטרים על גבי המזבח מן החטאת והאשם והשלמים. וכל אלו נקראין אמורין. כלומר הדברים שצוה להקטירם. [**פיהמ״ש להרמב״ם, הקדמה למסכת זבחים**] **אימורין.** על שם שהם מורים ואדונים על כל האיברים, ועולים ע״ג המזבח לחלק אדון העולם. והאל״ף הוא נוסף כאל״ף אמרכל. [**הערוך**] [המשך בסוף המסכת]

צירעה לוקה שש א״ל כל היכא ו) **דאיכא למדרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי.** א) **והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל דרישיה** (ו) **למה לי** ב) **לרבות עצים ולבונה והבשר כל טהור יאכל בשר דסיפיה למה לי לרבות אימורין אימורין מהתם נפקא** ג) **דתניא** ב) **והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה׳ לרבות את האימורין** ג) **הכא טומאת בשר בלאו. א״ר אבהו א״ר יוחנן** ד) **כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך אכילתן למעוטי מאי אמר רב שימי בר אשי למעוטי שאם אכל חלב חי שפטור איכא דאמרי א״ר אבהו אמר ר׳ יוחנן** ד) **כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן למעוטי מאי אמר רב שימי בר אשי למעוטי** ס) **שאם הניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו וכל שכן אוכל חלב חי שהוא פטור אתמר נמי אמר רב אחא בר״ש** ו) **עויה אמר רב אסי א״ר יוחנן הניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו פטור לפי שכל איסורין שבתורה אין לוקין עליהם אלא דרך הנאתן. אמר ר׳ זירא אף אנן נמי תנינא** ה) **אין סופגין את הארבעים משום ערלה אלא על היוצא מן הזיתים ומן הענבים בלבד ואילו מתותים תאנים ורמונים לא מאי טעמא לאו משו׳ דלא קאכיל להו דרך הנאתן אמר ליה אביי בשלמא אי אשמעינן פרי גופא דלא קאכיל ליה דרך הנאתו שפיר אלא הכא משום דזיעה בעלמא הוא. אמר אביי** ו) **הכל מודים בכלאי הכרם שלוקין עליהן אפילו שלא כדרך הנאתן** ו) **מאי טעמא משום דלא כתיב בהו אכילה מיתיבי אימי בן יהודה אומר** ז) **מנין לבשר בחלב שהוא אסור נאמר כאן** ג) **כי עם קדוש אתה ונאמר להלן** ד) **ואנשי קדש תהיון לי מה להלן אסור אף כאן אסור ואין לי אלא באכילה בהנאה מנין אמרת ק״ו ומה ערלה שלא נעבדה בה עבירה אסורה בהנאה בשר בחלב שנעבדה בו עבירה אינו דין שיהא אסור בהנאה**

מה

צירעה. שרץ העוף היא, וגם שורצת על הארץ, ויש בה אלו חמש לאוין, ומוסיף עליה לאו דשרץ העוף במשנה תורה (י) וכל שרץ העוף טמא הוא לכם לא יאכלו. שרץ לשון רחום וענוע ואינו נראה, ואין נהמה ומיה הגדוחין מן הארץ בכלל שרץ, הלכך לא תסקנו את נפשותיכם בבהמה ובעוף וגו׳ לכתיב נקדושים תהיו ס) אינו מן המנין, דלאו בשרלים כתיב: **והבשר למה לי.** השתא דאמרת קרא לאו לגופיה אתא אלא לאפוקי מינה עניין, תינח ומשר יגע בכל טומאת לא יאכל, והבשר למה לי. ומשני לרבות עלים ולבונה לקבל טומאה ומע״ג דלאו מוכלא הוא: **והבשר כל טהור יאכל למה לי.** והכתיב לא תאכלו כל נפש אשר בקרבך תשקצו ונו׳ לרבות את האימורין. ד״א **והבשר כל טהור יאכל למה לי.** והכתיב לא תאכלו כל נבלה (דף כה:) כל טהור יאכל בשר והנפש אשר תאכל בשר וגו׳ הניתר לטהורין חייבין עליו משום טומאה ע) יצא בשר שנטמא לפני זריקת דם. לאו לאחר, אין בריאה בין בריאה ופיכה ו׳ יתירה מיבעי׳ ליה: **לרבות את האימורין.** שאם נטמאו ואכלן טהור שיעבור עליהן משום ג׳ לאוין, לאו דזרות שאף הכהן זר אוכלם, ולאו דטומאת בשר, ומדלעיל קאי והכי קאמר, לא יאכל, והבשר נמי שנטמא לא יאכל: **אשר לה׳.** קרא יתירה הוא, דה״ל למכתב מזבח השלמים וטומאתו עליו, וכתיב אשר לה׳, לרבות אף בשר הקרב לה׳ שאם אכלו בטומאה עונש כרת: ומשני התם בטומאת הגוף חיירי, (ג) והאי וטומאתו עליו מוקמינן לה בזבחים בפרק ג״ש (דף מג:) בטומאת הגוף הכתוב מדבר, והכא רבינהו לאזהרת טומאת בשר כשנטמאו הם והוא טהור שיהא מוזהר עליהן, והכא ליכא כרת אלא לאו דלימעטו מכרת בזבחים בפרק ג״ש ע): **אלא דרך אכילתן.** אלא כן אכלן דרך אכילתן: **איכא דאמרי.** הא דרבי אבהו מהתם מיתמר, ומהכא דלעיל מהתם: **חלב.** אין דרך הנאתו אלא להדליק בו ולמשוח עורות ולא לרפואה, וכ״ש אוכל חלב חי: **אין סופגין את הארבעים בו׳.** גבי מסקין קאי בתמכת תרומות, וקאמר להן כל מי פירות קרויין מסקין אלא אלו בלבד. אין סופגין את המרגעים על סוס מי פירות על ערלה, משום דכולהו אלא אלו כדרך הנאתן הוא אלא אלו: **בשלמא אי אשמעינן בפרי גופא.** דאי אכיל אלא כדרכו כגון שבישל אגוזים או אפרסקין ואכלן ואשמעינן אלא מתניתין: **שפיר.** אשמעינן מינה דאין לוקין אלא כדרך אכילתן, אבל השתא טעמא דפטור משום דלאו פרי אכל: **בלאי הכרם.** כתיב (דברים כב) פן תקדש המלאה ו) דמשמע לא תהנה ממנו אלא תשרפנו, ופן לאו הוא ו): **שהוא אסור.** דאכילה: **ערלה שלא נעבדה בה עבירה.** דנטיעותה: **בשר בחלב שנעבדה בו עבירה.** כשבישלו, ועבר עליו על לאו לא תבשל ו): **ערלה**

מה

דההוא קרא לאנשי קדש כתיב ביה נמי מיסורי הנאה דמבשר בשדה דרשינן ס) **קדשים שיהו חוץ למחיצה וגלי לן ק״ו דגמרינן מקדשים ולא מנדילה** ד) **ות״ת נלא ק״ו נמי מקשינן לחומרא** ע) **וי״ל דהכא ס״ד לאקשויי לקולא משום דמפורש בהדיא בקרא היתר הנאה דכתיב לכלב תשליכון אותו הקשה הר״י דאורליג״ם אמאי לא ילפינן מנותר מיסור אכילה ומיסור הנאה מקדש קדש דההוא קדש דנותר דריש ג״ש בפ׳ לולב וערבה (סוכה מט:) ובפרק כל הזבחים (זבחים כח:) וי״ל דהכא עם קדוש מאנשי קדש דרשי׳ שהן ענין אחד דקיימא קדושה מגברי אי נמי דנין חולין מחולין ומין דנין חולין מקדשים** פ): (לעיל) **הכל מודים בכלאי הכרם.** הא דלא קאמר הכל מודים בחולין שנשחטו בעזרה משום דכתיב בהו אכילה דמוזהרת ואכלת נפקא לן ק) **ועוד דאיכא מאן דאמר לאו דתורייתא** ק) **והא דלא קאמר הכל מודים בנבר ואבל שמא משום דאין מזהירין מן הדין: אמרת** ק״ו. מיסור אכילה לא מצי למילף בק״ו מערלה כדאמר בכל הנבר (חולין קטו:) **משום דאיכא למימר חומר בזבח שלמים דאיכא למיפרך מה לשלמים שכן נאכלין לשני ימים ולאחד ומותרין בלינה אבל ערלה שאינה נאכלת אלא ליום אחד ואסורה בלינה תאמר בה קולא וכן בכל דבר שבקדושה אי אתה יכול לדון דבר שיש בו קולא ואין בו חומר ואי אתה יכול לדון דבר שיש בו חומר ואין בו קולא ואי אתה יכול לדון דבר שאין בו לא חומר ולא קולא ואי אתה יכול לדון דבר שיש בו חומר ואין בו

שאם נטמאו ואכלן אדם טהור לוקה על אכילתם גם משום טומאה[ט]. ותיבת 'והבשר' נדרשת כהמשך למה שנאמר בפסוק קודם לכן, 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף והבשר', כלומר שאף על האימורים עובר באיסור זה אם נטמאו.

מקשה הגמרא, והלא לעבור על **אֵימוּרִין** טמאים **מֵהָתָם נָפְקָא** - מדרשה אחרת היא נדרשת. **דְּתַנְיָא**, נאמר באיסור אכילת קדשים בטומאה (ויקרא ז כ) 'וְהַנֶּפֶשׁ **אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר** לַה' וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו, וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ', והמילים 'אשר לה'' מיותרים, ובאים **לְרַבּוֹת אֶת הָאֵימוּרִין** שהם החלקים בקרבן הקרבים לה', ללמד שעובר על איסור אם אכלם בטומאה. ואם כן מה נצרך 'והבשר' לרבות אימורים לטומאה. מתרצת הגמרא, **הָתָם** - שם בייתור 'אשר לה'', בא הכתוב לרבות אימורים לאוכלם **בְּטוּמְאַת הַגּוּף** - לאוכל אותם כשגופו טמא, לחייבו **בְּכָרֵת**, כדין אדם טמא האוכל בשר קדשים טהורים'. אבל **הָכָא** - כאן בכתוב 'והבשר', בא הכתוב לרבות אימורים **לְטוּמְאַת בָּשָׂר** - כשהאימורים עצמם טמאים, ולחייב את האדם האוכל אותם **בְּלָאו**, כדין אדם טהור שאוכל קדשים טמאים שאינו אלא בלאו ואינו ענוש כרת[יא].

★

הגמרא מביאה כלל בדין מאכלות אסורות:

אָמַר רַבִּי אֶבָּהוּ אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, כָּל אִיסּוּרִין של אכילה **שֶׁבַּתּוֹרָה, אֵין לוֹקִין עֲלֵיהֶן אֶלָּא** אם כן אכל אותם **כְּדֶרֶךְ אֲכִילָתָן** - כדרך שרגילים לאוכלם[יב].

מבררת הגמרא, **לְמַעוּטֵי מַאי** - איזו אכילה שלא כדרך ניתן למעט ממלקות על פי דברי רבי יוחנן אלו[יג]. מבארת הגמרא, **אָמַר רַב שִׁימִי בַּר אַשִׁי, לְמַעוּטֵי שֶׁאִם אָכַל חֶלֶב** חי [לא מבושל[יד]] **שֶׁהוּא פָּטוּר**[טו], מפני שאין דרך בני אדם לאוכלו חי[טז].

הגמרא מביאה את הכלל של רבי יוחנן באופן אחר:

אִיבָּא דְּאָמְרִי - יש שאמרו שמועה זו בלשון אחרת, שלא על אכילה נאמרה אלא על הנאה, **אָמַר רַבִּי אֲבָהוּ אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, כָּל אִיסּוּרִין** של הנאה **שֶׁבַּתּוֹרָה אֵין לוֹקִין עֲלֵיהֶן, אֶלָּא** אם כן נהנים מהם **כְּדֶרֶךְ הֲנָאָתָן** - כדרך שרגילים להשתמש בהם וליהנות מהם[יז].

מבררת הגמרא, **לְמַעוּטֵי מַאי** - כלומר, איזו הנאה שלא כדרך ניתן למעט ממלקות על פי דברי רבי יוחנן. מבארת הגמרא, **אָמַר רַב שִׁימִי בַּר אַשִׁי, לְמַעוּטֵי שֶׁאִם הִנִּיחַ חֶלֶב שֶׁל שׁוֹר הַנִּסְקָל** [-שור שהרג אדם ונגמר דינו להסקל, שהוא אסור בהנאה[יח]] **עַל גַּבֵּי מַכָּתוֹ, שֶׁהוּא פָּטוּר**[יט], משום שאין רגילים להשתמש בחלב לרפואה, אלא משתמשים בו לאכילה או להבערה או למשיחת עורות[כא]. **וְכָל שֶׁכֵּן** שאם **אוֹכֵל חֶלֶב חַי שֶׁהוּא פָּטוּר**, שאם הנאה שלא כדרכה אינה חשובה הנאה, כל שכן שאכילה שלא כדרכה אינה חשובה אכילה, ולפיכך ודאי שהאוכל חלב חי, שאין זו דרך אכילתו, פטור[כב].

ט. **מלבד** מה שעוברים עליהם משום איסור זרות [ואף כהן נחשב לגביהם כזר, שכן לא ניתנו לאכילת כהנים אלא להקטרה], עוברים עליהם גם משום איסור טומאה. רש"י (ד"ה לרבות). והוצרך הכתוב לרבות את האימורים באיסור טומאה, לפי שבכל בשר קדשים הדין הוא שבבשר שלא הותר לטהורים אין עוברים עליו משום טומאה, כמובא בהערה לעיל. וכאן התחדש שאימורים אינם בכלל זה, ועוברים עליהם משום טומאה אף שאינם ניתרים באכילה. תוספות (ד"ה לרבות). עוד הביאו בשם רבינו שמשון, שהוצרכה התורה לאוסרו משום שהיה מקום לומר שאיסור מוקדשים לא חל על איסור חלב, שכן אין איסור חל על איסור.

י. **הגמרא** בזבחים (מג:) דורשת מהפסוק 'וטומאתו עליו' שמדובר על הטומאה של האדם, שעל זה נאמר עונש כרת אם אוכל קדשים, שטומאה של האדם יכולה לפרוח ממנו שיכול להיטהר על ידי מקוה, ולכן הדגישה התורה שאוכל כשעדיין הטומאה עליו. מה שאין כן כשהטומאה בקדשים, אין להם אפשרות טהרה.

יא. **הגמרא** בזבחים (סה) ממעטת מכרת אדם טהור שאכל בשר קדשים טמאים.

יב. **שהתורה** אסרה אכילה, ואכילה שלא כדרך הרגילה אין שמה 'אכילה', ולא אסרתה תורה. רבינו דוד ור"ן (ד"ה מיכף). ויש מוסיפים, שכל דיני התורה לא נאמרו אלא כפי הדרך הרגילה, ולפיכך כשאסרה התורה באכילה, לא אסרה אלא אכילה כדרך. קובץ שעורים (חוס' נו וכתובות חוס' נב) ושו"ת הרי"מ (יו"ד סימן יד ד"ה וגם), ראה גם אגלי טל (פתיחה חוס' ג ומלאכת חופה חוס' מד).

יג. **לכאורה** אין כוונת הגמרא להקשות על דברי רבי יוחנן [שלא בא ר' יוחנן למעט אופן מסויים של אכילה שלא כדרך, אלא אמר דרך כלל, שכל אכילה שלא כדרך אין לוקים עליה] אלא הכוונה לבאר איזה אופנים נכללים באכילה שלא כדרך, ואפשר שלא נאמרו הדברים דרך קושיא, אלא הוא חלק מדברי רב שימי, שבא לחדש שאף אופן זה בכלל 'אכילה שלא כדרכה', ראה בהערה להלן מר"ן.

יד. **התורה** אסרה לאכול חלב, בכתוב (ויקרא ז כג) 'כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו'. חלב הוא שומן הבהמה שאינו מעורב בבשר וניתן לקלפו ולהפרידו ממנו [ראה חולין (מט:) שחלב הוא כל שהוא 'קרום ונקלף', ונחלקו שם תנאים אם יש תנאי נוסף כדי שיהא בכלל חלב האסור, שיהיה 'תותב', כלומר פרוש על הבשר כשמלה, שניתן ליטלו כולו בבת אחת].

טו. **ואפילו** המחהו בחמה, עדיין חלב חי הוא, ואם שתאו פטור. תוספות (ד"ה פרט). אבל בשפת אמת (ד"ה למעוטי שם) צידד שכל ששותה חלב שהמחהו בחמה, חשוב דרך אכילתו בכך, ודווקא האוכל חלב חי, חשוב אוכל שלא כדרך אכילה [ועוד מצדד שם, שאפילו ריככו בחמה ואכלו, חשוב דרך אכילה, ודווקא כשלא נתרכך אין זו דרך אכילה].

טז. **כתב** המרדכי (רמז תקמה) ש'פטור' לאו דוקא, אלא מותר [שלא כמו דיני שבת, שכל מקום ששנינו פטור, הכוונה היא שלכתחילה אסור] ומכל מקום אדם שהוא בריא יזהר בדבר (והגיהו הש"ך יו"ד סי' קנה ס"ק יד). אמנם בתוספות (שבועות כג: ד"ה מהיתרא, ושם כג: ד"ה למוקי) מבואר שמדרבנן אסורה אכילה שלא כדרך. ובמגיד משנה (מאכלות אסורות פ"ו הט"ז) ובלחם משנה (מאכלות אסורות פ"י הכ"ג) ובמשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח, ד"ה אך לפי) כתבו שלדעת הרמב"ם יש בזה אף איסור תורה [ובמגיד משנה (שם) מדמהו לחצי שיעור שאסור מן התורה, וראה תוספות ומשנה למלך שם].

יז. **בדברי** רב שימי יש תוספת בהבנת דברי רבי יוחנן, שלא רק באכילת דבר שאין דרך לאכול ממנו [כגון משקים שזבו מתותים או רמונים, שאין דרך לשתות משקים אלו] פטור, אלא אף באכילת דבר שדרך לאוכלו, כגון חלב, שהדרך לאוכלו על ידי בישול, כל שאכלו חי הרי זו אכילה שלא כדרכה, ופטור. חידושי הר"ן (ד"ה למעוטי).

וראה שפת אמת (ד"ה נגמ' למעוטי) שמפרש בענין אחר.

יח. **מדברי** רבי יוחנן נראה שהנהנה מאיסורי הנאה כדרך הנאתם, לוקה. וכן כתבו בפסקי ריא"ז (הלכה ו אות ט) ושערי תשובה לרבינו יונה (ס"ג אות פג). אמנם דעת החינוך (מוף מצוה קיג) שאין לוקים על הנאה, מפני שאפשר ליהנות בלי מעשה, וכן כתב המשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ודע דלמר) בדעת הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ח הט"ז). והוסיף טעם, שאין לוקים אלא על איסור המפורש בתורה, ורוב איסורי הנאה לא נכתב איסורם בפירוש, אלא למדים אותו מריבוי הכתוב, ולכן אין לוקים עליהם. וראה בהערות להלן ממגיד משנה, שסובר שאף לרמב"ם לוקים על הנאה, ודוקא במאכלים אין לוקים על הנאה מהם, כי כל הנאה ממאכלים, חוץ מאכילה, היא שלא כדרך, ומכמה אחרונים שסוברים שמחלוקת הלשונות בדברי רבי יוחנן כאן [אם מדובר על אכילה או על הנאה], היא אם לוקים על הנאה.

יט. **כך** למדים מן הכתוב בשור הנסקל (שמות כא כח) 'סקול יסקל השור וגם בעל השור ינקי', כמבואר לעיל (כג:).

כ. **משמע** בגמרא, שהטעם שהוצרכו להתיר להניח חלב של שור הנסקל משום שאין דרך הנאתו בכך, הוא משום ששור הנסקל, ובכלל זה חלבו, אסור בהנאה. אבל חלב שאינו של שור הנסקל, שאסור באכילה ומותר בהנאה, מותר להניחו על גבי מכתו אפילו אם היתה כך דרך הנאתו. ותמהו על כך הראשונים, שהרי 'סיכה כשתיה' (שבת פו.), כלומר סיכת דבר על גבי בשר האדם כמוה כשתיה, ואם כן אסור לסוך בדבר האסור באכילה, ואף בסתם חלב, שאינו של שור הנסקל, אין להתיר להניח על גבי המכה אלא משום שאין דרך הנאתו בכך. על הביאורים השונים שנאמרו בזה ראה ילקוט ביאורים.

כא. **ראה** רש"י (ד"ה מלבד), ומשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה גד"מ) ופרי תואר (או"ח סי' תקנ"ג ס"ק ד"ה גרסינן). אמנם המגיד משנה (מאכלות אסורות פ"ח הט"ז) כתב, כל דבר הראוי באכילה אין דרך הנאתו אלא דרך אכילה כתקנו, ולדעתו (על פי רמב"ם שם) אין לוקים על הנאה ממאכל אלא רק על אכילתו, ואין לוקים על הבערת חלב או משיחה בו.

כב. **רבינו** דוד (ד"ה מיכף) פירש את המחלוקת בין שני הלשונות, שדוקא אכילה שלא כדרך אין שמה 'אכילה', אבל הנאה, אפילו שלא כדרך, לעולם הנאה היא. ולפיכך ללשון ראשון באיסורי הנאה חייב על הנאה שלא כדרך. ולפי לשון שני, גם על הנאה שלא כדרך פטור, שכן באיסורי הנאה [ברוב איסורי הנאה, כגון חמץ בפסח ושור הנסקל] בדרך כלל נאמר האיסור בתורה בלשון אכילה ['לא יאכל'], וכיון שנאמר בלשון זה, הרי שהוקשה הנאה לאכילה, ולפיכך ההנאה דינה כאכילה, שאין לוקים עליה אלא כדרכה [וזה ביאור לשון הגמרא 'כל שכן', שאילו היה חייב על אכילה שלא כדרכה, שאין למעטה משום לשון 'אכילה' האמורה בה, ודאי היה חייב גם על הנאה שלא כדרכה, שמנין למעטה, ואם פטור על הנאה שלא כדרכה, הרי זה משום שאנו למדים מאכילה שלא כדרכה, ואם כן כל שכן שפטור על אכילה שלא כדרכה]. וכעין זה כתב בחידושי הר"ן (ד"ה מיכף), אלא שכתב שללשון שני הנאה שלא כדרך אינה נקראת הנאה. הרש"ש (גרסת ד"ה שפיר) מפרש (על פי דקדוק נפלא רס"י), את המחלוקת באופן אחר, שלפי לשון ראשון פטור רק באופן שבהנאה זו עצמה אין זו דרך הנאתה. וכגון אוכל חלב חי וכדומה, שאין דרך לאוכלו חי אלא לאוכלו מטוגן וכיוצא. אבל המניח חלב על גבי מכתו, אין זה שינוי בהנאה זו שבא ליהנות בה, וכל הרוצה להשתמש בחלב לרפואה, מניחו על מכתו, ואף על פי שהחלב עומד להנאה אחרת, להבערה ולמשיחת עורות, חייב על הנאה זו של רפואה. והלשון השני סובר שאף שינוי זה, שנהנה בדרך שאין החפץ עומד להנאה זו, אין זו דרך הנאה ופטור. וכעין זה פירש המשנה למלך (שם ד"ה גד"מ). ופירוש נוסף כתבו בבאר היטב על התורה (ויקרא יט כג)

אהח 19/06/2018

עין משפט נר מצוה

כד א מיי׳ פ״ו מהלכות מיקורי מזבח הלכה ח ופי״ח מהל׳ פסולי המוקדשין הלכה יב: כה ב סם הלכה יח: כו ג סם הלכה יב: כז ד מיי׳ פי״ד מהל׳ מאכלות אסורות הל׳ י [ופ״ה מהל׳ יסודי התורה הלכה ח] טוש״ע י״ד סי׳ קנה סעיף ג: כח ה מיי׳ פ״י סם הלכה כב: כט ו מיי׳ פי״ד סם הלכה י טוש״ע י״ד סי׳ קנה סעיף ג:

תורה אור השלם

א) וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר: [ויקרא ז, יט]

ב) וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַיי וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ: [ויקרא ז, כ]

ג) לֹא תֹאכְלוּ כָל נְבֵלָה לַגֵּר אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה וַאֲכָלָהּ אוֹ מָכֹר לְנָכְרִי כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַיי אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ: [דברים יד, כא]

ד) וְאַנְשֵׁי קֹדֶשׁ תִּהְיוּן לִי וּבָשָׂר בַּשָּׂדֶה טְרֵפָה לֹא תֹאכֵלוּ לַכֶּלֶב תַּשְׁלִכוּן אֹתוֹ: [שמות כב, ל]

רבינו חננאל

לוקה שש הכא נמי לוקה על שני לאוין. והא דאביי מפורש בפ׳ אלו הן הלוקין. פוטיתא הוא דג טמא וכתיב בדגים (ויקרא יא יא) ושקץ יהיו לכם מבשרם לא תאכלו ג) וכתיב (עוד לכל השרץ השורץ לא יאכל כי שקץ הם) ועוד כתיב (שם מג) אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ ולא תטמאו בהם נמצאו ארבעה לאוין באוכל שרץ סתם ולא פירש באחד מהם בארץ ודרשי׳ הלאוין בכל שרץ בין שרץ של ים ובין שרץ של יבשה. לפיכך אמר אביי אכל פוטיתא שהיא שרץ הים לוקה עליה הללו ארבעה לאוין כלם. אכל נמלה שהיא שקץ היבשה עובר ג) בארבעה לאוין הללו והוסיפה התורה על שקץ של יבשה לאו חמישי שנא׳ (שם מד) ולא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ על הארץ הלכך לוקה חמש. אכל צרעה שהיא שרץ העוף עובר על חמשה לאוין הללו הוסיפה עליו התור׳ לאו אחד שנא׳ [דברים יד יט] וכל שרץ העוף טמא הוא לכם לא (יאכלו) [יאכל] הלכך לוקה שש מלקיות. ופרקי׳ הני מילי דמוקמי׳ ליה בלאו יתירי היכא דליכא מידי למדרש [אבל אי איכא למדרש] כי האי גונא דרשי׳. מכדי כתיב ואם האכל יאכל מבשר זבח השלמים וגו׳ והבשר אשר יגע בכל טמא למה לי. לרבות עצים ולבונה שאם נטמאו ישרפו. והבשר כל טהור יאכל בשר תוב למה לי. לרבות אימורין שנטמאו סד״א כל טהור יאכל בשר כתיב מידי דכהן טהור מצי למיכליה אם אכלו בטומאה חייב אבל חלבים דלא יכול למיכליהנו אפי׳ הוא טהור אימא לית להו חיוב משום טומאה קמ״ל. שנינו בתוספתא פ׳ הזרוע והלחיים והקבה נוהגין בכלאים כו׳. ואסיקנא מהאי קרא דכתיב והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה׳ ונכרתה ואמרי׳ לה׳ לרבות האוכל אימורין בטומאת הגוף שהוא בכרת. ובא הבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל לרבות בשר קדש שנטמא אכלו כהן טהור בלאו: אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן למעוטי אכל חלב חי ודרך הנאתן למעוטי [אם הניח] חלב של שור הנסקל על מכתו שפטור. אמר ר׳ זירא אף אנן נמי תנינא אין סופגין ארבעים משום ערלה אלא על היוצא מן הזיתים ומן הענבים הא מן התותים ומן הענבים [הרמונים] לא משום דאינו דרך הנאתן. ושני אביי שאני התם דזיעה בעלמא הוא: אמר אביי הכל מודים בכלאי הכרם כיון דלא כתיב בהו אכילה לוקה עליהן אפי׳ שלא כדרך הנאתן. ומותיב עליהן איסי בן יהודה חשך שלמה על ר״ח

ציר׳ לוקה שש. פ״ה להא (ג) לכתיב נקדושים לא תשקצו את נפשותיכם בבהמה ובעוף ובכל אשר תרמוש האדמה וגו׳ לא תצייב ליה דבגדולים מיירי לא כתיב (ד) שרץ ולעון שרץ דבר שהוא גד בארץ ויש גרמה אלא ע״י שירוצו מפני קטנו וקשה דבפ׳ ד׳ מיתות (סנהדרין נט:) דרשינן וכל חיה הרומשת זה הנחש משמע דרמיסה הוה נמי בדבר הרומש כמו נחש שהולך על גחונו ותי׳ הר״י דלעולין״ם דהוה קרא מיירי בח׳ שרצים דלעיל דמרבין במעילה בפרק קדשי מזבח (דף טז: ושם) במודלים ממך דיבר הכתוב דכתיב בסיפא דקרא אשר תגדלמי לכם לטמא והיינו ח׳ שרצים שהן טמאים: **לרבות** את האימורים. דקד״ם אין חייבין עליהם משום טומאה הואיל ואין ניתרים ודרשינן במנחות בפרק הקומץ את המנחה (דף כה:) הניתר לטהורי׳ חייבים עליהם משום טומאה להכי איצטריך לרבויינהו מיהו קשה דבמעילה בפ׳ חטאת העוף (דף י:) דריש התם מאשר יקרב מכל הקדשים הכתוב מדבר וליף התם לימורים וכל שאין ניתר לטהורים[ג] ורבינו שמשון תירץ דאיצטריך לרבויי דקד״ם דלא יצא חיסור טומאה ויחול על חיסור חלב: **פרט** לאובל חלב חי. והא דאמר בגיד הנשה (חולין קב:) מכל נפור טהורה בחייה בכל שהוא במיתתה בזית שאני עוף שהוא רך ומזיז לחומצא ומשיב כדרך הנאתו והא דאמר בהקומץ רבה (מנחות כח.) דס שבשלו חיגו עובר עליו ופריך תיבי מהא דתניא הקפה את הדם ואכלו אם שהמה את החלב וגמעו חייב ומשני כאן שהקפה בחור וכאן שהקפה בחמה ולפי הך דהכא ל״ל שהבריחתו לגדיים קאמר הקפה את הדם בחמה ואת החלב בחור דאי בחמה חי הוא ופטור: **אלא** הבא משום דזיעה בעלמא הוא. תימה לר״י דבהעור והרוטב (חולין קכא. ושם) יליף מקרא דאין חייב משום ערלה אלא על היוצא מזיתים ועגבים דגמר ערלה פרי פרי מבכורים ובכורים מתרומה ובתרומה כתיב תירוש ויצהר אם כן אמאי איצטריך למימר הכא זיעה בעלמא הוא ופ״ל דהא דאיצטריך למילף התם פרי פרי מבכורים לאו למעוטי שאר משקין איצטריך דמן הדין אפילו תירוש ויצהר לא היה (ה) ליחשב למשקין פרי זיעה בעלמא הוא דלאמרינן הכא והתם איצטריך למילף שמשום משקה של תירוש ויצהר כמו הפרי והשתא ק״ם הא דאמר בשמעתין זיעה בעלמא הוא דמהאי טעמא הוא דשמעינן דמשקה הוא כפרי מיהו אמאי אמר דזיעה בעלמא הוא והא טעם כעיקר דאורייתא[ו]: **אמרת** קל וחומר. תימה היכי חליס ק״ו לאפוקי מג״ם[ז] דילוף מנזילה (חולין קטז.) שלא מאכל בהנאה כמו נזילה ובפרק כל הבשר מיבא תנא דיליף הכי ומאכל לא מאכל בהנאה ומו״ת דבהוה קרא לאנשי קדש כתיב היה נמי מיסורי הנאה דמאכל בשר נבלות דרשינן[ח] קדשים שילאו חוץ למחילה וגלי לן ק״ו דגמרינן מקדשים ולא מנזילה[ט] ות״ת גלה ק״ו נמי מקשינן לחומרא[י] וי״ל דהכא ס״ד לאקשויי לקולא משום דמפורש בהדיא בקרא היתר הנאה דכתיב לכלב תשליכון אותו הקשה הר״י דאורליג״ם אמאי לא ילפינן מנותר מיסור מכילה ומיסור הנאה מקדש קדש דהוה קדש לנותר דריש ג״ם בפ׳ לולב וערבה (סוכה מט:) ובפרק כל הזבחים (זבחים כח:) וי״ל דהכא עם קדוש מאנשי קדש דרשי׳ שהן ענין אחד דקיימא קדושה אגברי אי נמי דנין חולין ואין דנין חולין מקדשים[כ]: (לעיל) **הכל** מודים בבלאי הכרם. הא דלא קאמר הכל מודים בחולין שנשחטו בעזרה משום דכתיב דהו מכילה דמוקמת ומכלת נפקא לן[ל] ועוד דאיכא מאן דאמר לאו דאורייתא[מ] והא דלא קאמר הכל מודים בנשר וחלב שמא משום דאין מזהירין מזהירין מן הדין: **אמרת** ק״ו. מיסור מכילה לא מצי למילף בק״ו מערלה כדאמר בכל הבשר (חולין קטו:) משום דאיכא למימר חורם בשור וחמור וחוסס פי פרה יוכיח לנעבדה בהו עבירה ושרו בהכילה אבל השתא דיליף מקרא מיסור מכילה ליכא למימר תוכיח להנהו שרו בהכילה מה

ציר׳ לוקה שש א״ל כל היכא [ט] דאיכא למדרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי. [א] והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל דרישיה (ט) למה לי [ג] א׳לרבות עצים ולבונה והבשר כל טהור יאכל בשר דסיפיה למה לי לרבות איסורין אימורין מהתם נפקא [ג] דתניא [ב] והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה׳ לרבות את האימורין [ב]התם טומאת הגוף בכרת [ג]הכא טומאת בשר בלאו. א״ר אבהו א״ר יוחנן [ד] כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך אכילתן למעוטי מאי אמר רב שימי בר אשי למעוטי שאם אכל חלב חי שפטור איכא דאמרי א״ר אבהו אמר ר׳ יוחנן [ד]כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן למעוטי מאי אמר רב שימי בר אשי למעוטי [ה] שאם הניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו שהוא פטור וכל שכן אוכל חלב חי שהוא פטור אתמר נמי אמר רב אחא בר[ח] עויה אמר רב אסי א״ר יוחנן הניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו פטור לפי שכל איסורין שבתורה אין לוקין עליהם אלא דרך הנאתן. אמר ר׳ זירא אף אנן נמי תנינא [ט] ה׳אין סופגין את הארבעים משום ערלה אלא על היוצא מן הזיתים ומן הענבים בלבד ואילו מתותים תאנים ורמונים לא מאי טעמא לאו משו׳ דלא קאכיל להו דרך הנאתן אמר ליה אביי בשלמא אי אשמעינן פרי גופא דלא קאכיל ליה דרך הנאתו שפיר אלא הכא משום דזיעה בעלמא הוא. אמר אביי [ו]הכל מודים בבלאי הכרם שלוקין עליהן אפילו שלא כדרך הנאתן [ו] מאי טעמא משום דלא כתיב בהו אכילה מיתיבי אימי בן יהודה אומר [ז] מנין לבשר בחלב שהוא אסור נאמר כאן [ג] כי עם קדוש אתה ונאמר להלן [ד] ואנשי קדש תהיון לי מה להלן אסור אף כאן אסור ואין לי אלא באכילה בהנאה מנין אמרת ק״ו ומה ערלה שלא נעבדה בה עבירה אסורה בהנאה בשר בחלב שנעבדה בו עבירה אינו דין שיהא אסור בהנאה מה

ציר׳ צרעה לוקה שש. פ״ה להא (ג) לכתיב נקדושים לא תשקצו את נפשותיכם בבהמה ובעוף וגו׳ לא תצייב ליה דבגדולים מיירי לא כתיב (ד) שרץ ולעון שרץ דבר שהוא גד בארץ ויש גרמה אלא ע״י שירוצו מפני קטנו וקשה דבפ׳ ד׳ מיתות (סנהדרין נט:) דרשינן וכל חיה הרומשת זה הנחש משמע דרמיסה הוה נמי בדבר הרומש כמו נחש שהולך על גחונו ותי׳ הר״י דלעולין״ם דהוה קרא מיירי בח׳ שרצים דלעיל דמרבין במעילה בפרק קדשי מזבח (דף טז: ושם) במודלים ממך דיבר הכתוב דכתיב בסיפא דקרא אשר תגדלמי לכם לטמא והיינו ח׳ שרצים שהן טמאים: **לרבות** את האימורים. דקד״ם אין חייבין עליהם משום טומאה הואיל ואין ניתרים ודרשינן במנחות בפרק הקומץ את המנחה (דף כה:) הניתר לטהורי׳ חייבים עליהם משום טומאה להכי איצטריך לרבויינהו מיהו קשה דבמעילה בפ׳ חטאת העוף (דף י:) דריש התם מאשר יקרב מכל הקדשים הכתוב מדבר וליף התם לימורים וכל שאין ניתר לטהורים[ג] ורבינו שמשון תירץ דאיצטריך לרבויי דקד״ם דלא יצא חיסור טומאה ויחול על חיסור חלב: **פרט** לאובל חלב חי. והא דאמר בגיד הנשה (חולין קב:) מכל נפור טהורה בחייה בכל שהוא במיתתה בזית שאני עוף שהוא רך ומזיז לחומצא ומשיב כדרך הנאתו והא דאמר בהקומץ רבה (מנחות כח.) דס שבשלו חיגו עובר עליו ופריך תיבי מהא דתניא הקפה את הדם ואכלו אם שהמה את החלב וגמעו חייב ומשני כאן שהקפה בחור וכאן שהקפה בחמה ולפי הך דהכא ל״ל שהבריחתו לגדיים קאמר הקפה את הדם בחמה ואת החלב בחור דאי בחמה חי הוא ופטור: **אלא** הבא משום דזיעה בעלמא הוא. תימה לר״י דבהעור והרוטב (חולין קכא. ושם) יליף מקרא דאין חייב משום ערלה אלא על היוצא מזיתים ועגבים דגמר ערלה פרי פרי מבכורים ובכורים מתרומה ובתרומה כתיב תירוש ויצהר אם כן אמאי איצטריך למימר הכא זיעה בעלמא הוא ופ״ל דהא דאיצטריך למילף התם פרי פרי מבכורים לאו למעוטי שאר משקין איצטריך דמן הדין אפילו תירוש ויצהר לא היה (ה) ליחשב למשקין פרי זיעה בעלמא הוא דלאמרינן הכא והתם איצטריך למילף שמשום משקה של תירוש ויצהר כמו הפרי והשתא ק״ם הא דאמר בשמעתין זיעה בעלמא הוא דמהאי טעמא הוא דשמעינן דמשקה הוא כפרי מיהו אמאי אמר דזיעה בעלמא הוא והא טעם כעיקר דאורייתא[ו]: **אמרת** קל וחומר. תימה היכי חליס ק״ו לאפוקי מג״ם[ז] דילוף מנזילה (חולין קטז.) שלא מאכל בהנאה כמו נזילה ובפרק כל הבשר מיבא תנא דיליף הכי ומאכל לא מאכל בהנאה ומו״ת דבהוה קרא לאנשי קדש כתיב היה נמי מיסורי הנאה דמאכל בשר נבלות דרשינן[ח] קדשים שילאו חוץ למחילה וגלי לן ק״ו דגמרינן מקדשים ולא מנזילה[ט] ות״ת גלה ק״ו נמי מקשינן לחומרא[י] וי״ל דהכא ס״ד לאקשויי לקולא משום דמפורש בהדיא בקרא היתר הנאה דכתיב לכלב תשליכון אותו הקשה הר״י דאורליג״ם אמאי לא ילפינן מנותר מיסור מכילה ומיסור הנאה מקדש קדש דהוה קדש לנותר דריש ג״ם בפ׳ לולב וערבה (סוכה מט:) ובפרק כל הזבחים (זבחים כח:) וי״ל דהכא עם קדוש מאנשי קדש דרשי׳ שהן ענין אחד דקיימא קדושה אגברי אי נמי דנין חולין ואין דנין חולין מקדשים[כ]: (לעיל) **הכל** מודים בבלאי הכרם. הא דלא קאמר הכל מודים בחולין שנשחטו בעזרה משום דכתיב דהו מכילה דמוקמת ומכלת נפקא לן[ל] ועוד דאיכא מאן דאמר לאו דאורייתא[מ] והא דלא קאמר הכל מודים בנשר וחלב שמא משום דאין מזהירין מזהירין מן הדין: **אמרת** ק״ו. מיסור מכילה לא מצי למילף בק״ו מערלה כדאמר בכל הבשר (חולין קטו:) משום דאיכא למימר חורם בשור וחמור וחוסס פי פרה יוכיח לנעבדה בהו עבירה ושרו בהכילה אבל השתא דיליף מקרא מיסור מכילה ליכא למימר תוכיח להנהו שרו בהכילה מה

אשמעינן בפרי גופא. דאי מכיל שלא כדרכו כגון שבישל מגוזים או מפרכדי[איצר הקטנה] אכלן ומשמעינן דלא מחייב: שפיר. שמעינן מינה דאין לוקין שלא כדרך אכילתן, אבל השתא טעמא דפטור משום דלאו פרי אכל: בלאי הכרם. כתיב (דברים כב) פן תקדש המלאה[י] דמשמע לא תהנה ממנו שלא תשרפנו, ופן לאו הוא[כ]: שהוא אסור. בהכילה: ערלה שלא נעבדה בה עבירה. בטיעותה: בשר בחלב שנעבדה בו עבירה. כשבישלו, ועבר עליו על לאו לא תבשל[ל]:

ערלה

דההוא קרא לאנשי קדש כתיב היה נמי מיסורי הנאה דמאכל בשר נבלות דרשינן [ס] קדשים שילאו חוץ למחילה וגלי לן ק״ו דגמרינן מקדשים ולא מנזילה[ר] ות״ת גלה ק״ו נמי מקשינן לחומרא[ש] וי״ל דהכא ס״ד לאקשויי לקולא משום דמפורש בהדיא בקרא היתר הנאה דכתיב לכלב תשליכון אותו הקשה הר״י דאורליג״ם אמאי לא ילפינן מנותר מיסור מכילה ומיסור הנאה מקדש קדש דהוה קדש לנותר דריש ג״ם בפ׳ לולב וערבה (סוכה מט:) ובפרק כל הזבחים (זבחים כח:) וי״ל דהכא עם קדוש מאנשי קדש דרשי׳ שהן ענין אחד דקיימא קדושה אגברי אי נמי דנין חולין ואין דנין חולין מקדשים[ת]: (לעיל) **הכל** מודים בבלאי הכרם. הא דלא קאמר הכל מודים בחולין שנשחטו בעזרה משום דכתיב דהו מכילה דמוקמת ומכלת נפקא לן[ל] ועוד דאיכא מאן דאמר לאו דאורייתא[מ] והא דלא קאמר הכל מודים בנשר וחלב שמא משום דאין מזהירין מזהירין מן הדין: **אמרת** ק״ו. מיסור מכילה לא מצי למילף בק״ו מערלה כדאמר בכל הבשר (חולין קטו:) משום דאיכא למימר חורם בשור וחמור וחוסס פי פרה יוכיח לנעבדה בהו עבירה ושרו בהכילה אבל השתא דיליף מקרא מיסור מכילה ליכא למימר תוכיח להנהו שרו בהכילה מה

שאין הכנפים נבראים עמה אלא שמתחדשים בה לאחר זמן, כענין הזבוב שהוא מתחלתו תולעת ומתחדשים עליו לאחר זמן כנפים וכך הוא בזו, ומתוך שהיא בלא כנפים מתחלתה היא בכלל שרץ הארץ ומתוך שכנפים מתחדשים בה לאחר זמן, ולכשנתחדשו בה ניתוסף בה איסור שרץ העוף. [**מאירי, מכות טז:**] **אשר לה׳ לרבות את האימורין.** אימורין, הוא שם הנאמר על הדברים הנקטרים על גבי המזבח מן החטאת והאשם והשלמים. וכל אלו נקראין אמורין. כלומר הדברים שצוה להקטירם. [**פיהמ״ש להרמב״ם, הקדמה למסכת זבחים**] **אימורין.** על שם שהם מורים ואדונים על כל האיברים, ועולים ע״ג המזבח לחלק אדון העולם. והאל״ף הוא נוסף כאל״ף אמרכל. [**הערוך**] [המשך בסוף המסכת]

מפורת הש״ס עם הוספות

ס) [זכורות דף ו:], ע) [לקמן לה. וש״נ ע״ש נפירש״י] ד״ה והבשר ועי׳ רש״י חולין לו: ד״ה והבשר, ג) [זבחים לו: כריתות כג: לקמן לו.], ד) [עיין תוספות עבודה זרה יג: ד״ה אלא] עיין תוס׳ לקמן כו. ד״ה שאני וכט: סוד״ה אין ושבועות כב: ד״ה אהיתרא וע״ז מג: ד״ה אמרו, ה) חולין קכ: תרומות פרק יא [משנה ג], ו) [עיין תוספות עבודה זרה יג ע״ב ד״ה אלא וכו׳ למפסר דה״ה בעבודה זרה לוקין אפילו אלא כדרך הנאתן ע״ש], ז) חולין קטו:, ח) ויקרא כ כה, ט) שם, י) קידושין דף נו: ע״ש, כ) עירובין דף צו:, ל) דברים יד כא, מ) לקמן דף מד:, נ) עי׳ חולין כד. תוד״ה טעמא (ב״ש), ס) [מכות יח.], ע) יבמות ח:, פ) [וע״ע תוספות כתובות י. ד״ה מה להלן], צ) קדושין נז:, ק) לעיל כב ע״א.

הגהות הב״ח

(א) **גמרא** לא יאכל דריסיה דקרא למה לי: (ב) רש״י ד״ה ומשני וכו׳ מיירי דהאי: (ג) **תוס׳** ד״ה ציר׳ וכו׳ פ״ה להא. נ״ב עי׳ פ׳ כל מערכין ד׳ כח: (ד) **בא״ד** דלא כתיב בהו שרץ ושקץ שרץ וכו׳ ומינו נרמה מפני קוטנו אלא על ידי שירוצו וקשה כל״ל: (ה) ד״ה אלא וכו׳ לא מיי׳ ליה ליחסב:

הגהות וציונים

ו) [בר רב עויא וכן איתא לקמן לג ע״ב] (גליון): ז) בכ״י נוסף **ושאינו ניתר לטהורין אינם חייבים עליו משום טומאה** (דק״ס): **ג)** וכל שאין **לו מתירין** כצ״ל. מהרש״ל (גליון) ועי׳ מהרש״א שמקיים הגירסא: **ד)** [ולא **מטרפה** כצ״ל] (גליון) ועי׳ רש״ש שמקיים הגירסא:

משנת ראשונים

ציר׳ לוקה שש. ויראה לי שהיא בריאה

גליון הש״ם

גמ׳ **שאם הניח חלב** שלו שור הנסקל. עיין נזה לג ע״ל תד״ה וכמן: תוס׳ ד״ה **אלא** וי״ל כו׳ דהא **דאיצטריך למילף.** עי׳ נספר כתנות אור להגמון בעל פניס מאירות סוף פ׳ נהמצים: תוס׳ ד״ה הכל מודים. והא **דלא קאמר** וכו׳ **משום** דאין מזהירין מן הדין. עי׳ ע״ז יב ע״ב תד״ה אלא ועע״ק:

ט) דנרי רבינו תמוהים להא דהכא קרא כתיב בהדיא לכל השרץ השורץ על הארץ וגו׳ ובפרק הרי״ם קו״ח אלו טרפות וברש״י כתן ובמכות ט״ז הניחו לגלות ד׳ הך קרא למעוטי תורא וכל שכן מין לו וגו׳. י) גם זה ל״ע לקרא לוסקן יהיה לכם מבשרם לא תאכלו כתיב רק בשרן המיס ושרן החרן לא נכלל כלל בהך קרא ועי׳ נרי״ף וברש״י ודברי רבינו מבוה ליחסב.

הגמרא מביאה אמורא נוסף ששנה כן בשם רבי יוחנן:
אִתְּמַר נַמִּי, אָמַר רַב אֲחָא בַּר עַוְיָה, אָמַר רַב אַסִּי, אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, הִנִּיחַ חֵלֶב שֶׁל שׁוֹר הַנִּסְקָל עַל גַּבֵּי מַכָּתוֹ פָּטוּר, לְפִי שֶׁכָּל אִיסּוּרִין שֶׁבַּתּוֹרָה אֵין לוֹקִין עֲלֵיהֶם אֶלָּא דֶּרֶךְ הֲנָאָתָן.

רבי זירא מביא ראיה לדין האמור:
אָמַר רַבִּי זֵירָא, אַף אֲנַן נַמִּי תְּנִינָא - גם אנו שנינו במשנה (תרומות פי"ו מ"ג) כדברי רבי יוחנן, **אֵין סוֹתְמִין אֶת הָאַרְבָּעִים** - אין נענשים בעונש מלקות **מִשּׁוּם** שתיית משקה של פירות **עֲרָלָה**, שאסורה בהנאה, **אֶלָּא עַל** משקה **הַיּוֹצֵא מִן הַזֵּיתִים** [-שמן] **וּמִן הָעֲנָבִים** [-יין] **בִּלְבָד. וְאֵילּוּ** על משקה היוצא **מִתּוֹתִים תְּאֵנִים וְרִמּוֹנִים** של ערלה **לֹא** לוקים. מכאן מסיק רבי זירא את ראייתו, **מַאי טַעְמָא** אין לוקים על משקים אלו, **לָאו** - האם אין טעם הדבר **מִשּׁוּם דְּלֹא קָאָכֵיל לְהוּ דֶּרֶךְ הֲנָאָתָן** - שאינו אוכלם כדרך הנאתם, שכן פירות אלו דרכם להיאכל כמות שהם, ואין דרך לסוחטם ולהוציא מהם משקה לשתיה. הרי שאין חייבים משום ערלה אלא על אכילה והנאה כדרכן[ג], וכדברי רבי יוחנן.

אביי דוחה את הראיה:
אָמַר לֵיהּ אַבַּיֵי לרבי זירא, **בְּשְׁלָמָא אִי אַשְׁמְעִינַן פְּרִי גּוּפָא דְּלֹא קָאָכֵיל לֵיהּ דֶּרֶךְ הֲנָאָתוֹ שַׁפִּיר** - מובן היה הדבר אילו היתה הברייתא משמיעה לנו שאין לוקים על אכילת גוף הפרי עצמו אם אכלו שלא כדרך אכילה[ד], שאכן היתה בכך ראיה לדברי רבי יוחנן. **אֶלָּא** [-אבל] **הָכָא** במשקה היוצא מהפרי, יש טעם אחר שאין לוקין עליו, **מִשּׁוּם דְּזֵיעָה בְּעָלְמָא הוּא**[ה], שהמשקה אינו נחשב לפרי, ולכן אין חייבים עליו, ולא משום שאין זו דרך הנאה[ו].

הגמרא מביאה שיש איסורי הנאה שחייבים עליהם גם שלא כדרך הנאתם:
אָמַר אַבַּיֵי, הַכֹּל חַיָּבִים בִּכְלְאֵי הַכֶּרֶם[ח], שֶׁלּוֹקִין עֲלֵיהֶן אֲפִילּוּ כשנהנה מהם **שֶׁלֹּא כְּדֶרֶךְ הֲנָאָתָן[ט]**. מבאר אביי, **מַאי טַעְמָא, מְשׁוּם דִּלְאוּ כְּתִיב בְּהוּ** בכלאי הכרם לשון **אֲכִילָה**, אלא מקור איסורם הוא ממה שנאמר בהם (דברים כב ט), 'לֹא תִזְרַע כַּרְמְךָ כִּלְאָיִם פֶּן תִּקְדַּשׁ הַמְּלֵאָה הַזֶּרַע אֲשֶׁר תִּזְרָע וּתְבוּאַת הַכָּרֶם', ו'תקדש' הוא נוטריקון 'תוקד אש', כלומר שלא תהנה מן הכלאים, אלא תשרפם[ל]. ודווקא כאשר נכתב איסור ההנאה בלשון אכילה [כגון בחמץ[א]], אין לוקים עליו אלא דרך אכילה או דרך הנאה, שכשהאיסור בלשון אכילה, הוקשה הנאה לאכילה, ולפיכך דינה כאכילה, שאין לוקים עליה אלא כדרכה[לב].

הגמרא מקשה על דברי אביי:
מֵיתִיבִי, שנינו בברייתא, **אִיסִּי בֶּן יְהוּדָה אוֹמֵר, מִנַּיִן לְבָשָׂר** שנתבשל **בֶּחָלָב שֶׁהוּא אָסוּר** באכילה, **שֶׁנֶּאֱמַר בָּאן** בבשר **וחלב** (שם יד כו) 'כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ', **וְנֶאֱמַר לְהַלָּן**[לג] באיסור טריפה (שמות כב ל) 'וְאַנְשֵׁי קֹדֶשׁ תִּהְיוּן לִי וּבָשָׂר בַּשָּׂדֶה טְרֵפָה לֹא תֹאכֵלוּ', ויש לנו ללמוד בגזירה שוה בשר בחלב מטריפה, **מַה** בשר טריפה הנזכר **לְהַלָּן אָסוּר** באכילה, **אַף** בשר בחלב הנזכר **כָּאן, אָסוּר** באכילה[לד]. ממשיכה הברייתא ושואלת, **וְאֵין לִי** איסור בבשר בחלב **אֶלָּא בַּאֲכִילָה**, אבל **בַּהֲנָאָה מִנַּיִן** לנו שהוא אסור. משיבה הברייתא, **אָמַרְתָּ** - יש לך ללמוד דין זה **בְּקַל וָחוֹמֶר. וּמָה עֲרָלָה שֶׁלֹּא נֶעֱבְדָה בָּהּ שׁוּם עֲבֵירָה** בנטיעתה **אֲסוּרָה בַּהֲנָאָה, בָּשָׂר** שנתבשל **בֶּחָלָב שֶׁנֶּעֱבְדָה בּוֹ עֲבֵירָה** של 'לא תבשל גדי בחלב אמו'[לה], **וכי אֵינוֹ דִּין שֶׁיְּהֵא** אף הוא **אָסוּר בַּהֲנָאָה.**

ובהעמק שאלה (שמילמ"ן עה מות ח), שאין חילוק בין אכילה והנאה, אלא שלשון ראשון סובר שאין לוקים כלל על הנאה, ולפיכך לא נזכרה בלשון ראשון אלא אכילה, ולא הנאה.

בג. כיון שמדובר בערלה, האסורה גם בהנאה, הרי שיש מכאן ראיה גם שאין לוקים אלא על הנאה כדרך, כלשון השני [ושלא כדעת לשון ראשון שבאיסורי הנאה לוקים אף על הנאה שלא כדרך, ראה הערה לעיל], שאילו היו לוקים על הנאה שלא כדרך, אף על פי שמשום עצם האכילה אין לוקים, כיון שהיא אכילה שלא כדרכה ואינה אכילה, היו לוקים על אכילת ערלה שלא כדרך, משום שחשובה היא הנאה. וראה ברש"ש שבהערה הקודמת, שמפרש בענין אחר, על פי שיטתו שם.

כד. כגון שבישל אגוזים או אפרסקים [שדרכם להיאכל חיים] ואכלם. רש"י (ד"ה כשלמ"ן).

כה. ומכל מקום לוקים על היוצא מזיתים וענבים, ובחולין (קכ:) דורשת הגמרא מיתור הכתוב שבביכורים משקים היוצאים מפרי ביכורים דינם כפרי עצמו, ולמדים מתרומה שאין הדברים אמורים אלא ביין ושמן, ושוב למדים לערלה בגזירה שוה מביכורים. אמנם נחלקו ראשונים בגדר הדבר, יש סוברים שמהכתוב למדנו ששמן ויין חשובים פרי [ולא זיעה בעלמא]. רא"ש (ברכות פ"ו סי' ג), וכן משמע בתוספות ותוספות הרשב"א ותוספות הרא"ש (כאן ד"ה אלא), ובחידושי הר"ן (ד"ה אלא). ויש סוברים שאינם חשובים פרי [אלא הם 'זיעה בעלמא', כמשקה היוצא משאר פירות], וגזירת הכתוב היא שדינם כפרי לכמה דברים. ר"א ממיץ (מובא ברא"ש שם ובשו"ת חוט זהוב ומהר"ם בן חביב מ"ח סי' ג, ובשיורי ברכה או"ח סי' רנ דין ו בשם תשב"ץ).

כו. אף על פי שאין לוקים על שתיית משקה תותים תאנים ורימונים, אסור לשתות משקים אלו. רמב"ם (מאכלות אסורות פי"י הכ"ג). האיסור הוא איסור תורה, משום 'יוצא מן הטמא' [קרן אורה (נדרים נג: ד"ה ורמיתי) ומנחת ברוך (סי' נט ופי' קפ), ועוד], ולרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ג ה"ו), אין לוקים עליו [ומדמה זאת לחצי שיעור], ויש אומרים שלוקים על איסור זה, ראה תוספות בחולין (קד. ד"ה שמש), ועוד. ויש סוברים שהאיסור מדרבנן, ראה רמב"ן (חולין קכ: ד"ה ומיהו).

כז. כלומר, גם ללשון שני, שהנהנה מאיסורי הנאה שלא כדרך הנאתם פטור, בכלאי הכרם מודה אותו לשון שחייבים. רבינו דוד (ד"ה איכא) ופני יהושע (ד"ה אמר אביי).

כח. כלאי הכרם הם צמחים מסוגים שונים שצמחו סמוך לגפן, שאותם צמחים, וכן הגפן עצמה, נאסרים בהנאה, כדלהלן.

אוצר החכמה

כט. הבאנו לעיל שיש ראשונים הסוברים שאין לוקים על הנאה מאיסורי הנאה. והנה כאן מבואר שלוקים על הנאה מכלאי הכרם. וביאר בפרי תואר (יו"ד סי' פז סק"ח ד"ה ומה שכתב) שהטעם שאין לוקים על מאכל של איסורי הנאה הוא מפני שהדרך לאוכלם ולא ליהנות מהם, וההנאה לעולם חשובה שלא כדרכה, אמנם בכלאי הכרם כיון שחייב על אכילה שלא כדרכה, כמבואר בגמרא כאן שאין כתוב בהם אכילה, ממילא אף על הנאה חייב אפילו היא שלא כדרכה. ולדעת המשנה למלך שהובאה לעיל, שאין לוקים על איסורי הנאה כיון שאיסורם אינו מפורש בתורה אלא נלמד מריבוי, הרי זה דוקא באיסורי הנאה שלמדים לאיסור הנאה מהם מן הכתוב לא תאכל, אבל כלאי הכרם איסור הנאה מהם הוא כמפורש, ולכן לוקים על הנאה מהם. ראה זכר יצחק (סי' כו ד"ה הן שמנם). אמנם המשנה למלך עצמו (יסודי התורה פ"ה ה"ח) סובר שלדעת הרמב"ם אין לוקים על הנאה מכלאי הכרם, וכוונת אביי כאן היא לאוכל כלאי הכרם שלא כדרך הנאתם, ולא לנהנה מהם בלי אכילה.

ל. רש"י (ד"ה כלומר) [על פי קדושין (נו:) וחולין (קטו.)]. ולמדים מהכתוב שיש איסור לאו בהנאה מהם, שכן כל מקום שנאמר בו 'פן' היא אזהרת לאו. רש"י (שם). ותמה הרש"ש (ברכות שם), הלא ה'פן' מוסב על הזריעה, ולא על ההנאה, שלא תזרע כלאים פן יהיה דינה בשריפה. וכתב, שאולי אם לאו זה אינו ענין לזריעה, שהרי כבר נאמר 'לא תזרע', תנהו ענין לאכילה.

לא. כמו שלמדנו לעיל (כא:).

לב. רבינו דוד (ד"ה איכא) וחידושי הר"ן (ד"ה איכא).

לג. הלשון 'להלן' משמש לעתים לדבר הנאמר במקום אחר, ולא דוקא לדבר הנאמר יותר מאוחר.

לד. וראה בחולין (קיד:-קטו:) כמה שיטות תנאים ואמוראים נוספות, במקור איסור אכילה והנאה מבשר בחלב.

לה. בשר שנתבשל בחלב אסור באכילה ובהנאה אפילו אם לא נעשתה בו עבירה, כגון שנתבשל על ידי נכרי, או שנפל הבשר מאליו לתוך קדירת חלב שעל האש ונתבשל [ראה רש"י בחולין (קיד: ד"ה הרי) ותוספות בתמורה (ד: ד"ה רבא)]. אין כוונת הגמרא שנעשתה בפועל עבירה, אלא שמעשה הבישול של בשר בחלב מתועב בעיני הקב"ה, ולכן נאסר על ישראל, ולכן בשר בחלב אינו דומה לערלה, שהוא נוצר במעשה המתועב לפניו ואילו ערלה נוצרת בלא שום מעשה איסור.

ואם תפרוך, **מַה לְּעֵרְלָה שֶׁכֵּן לֹא הָיְתָה לָהּ שְׁעַת הַכּוֹשֶׁר** - שעת היתר, שפירות ערלה אסורים משעת יצירתם[א], ואין **תֹּאמַר** ללמוד מערלה לאסור הנאה **בְּבָשָׂר בֶּחָלָב שֶׁהָיְתָה לוֹ שְׁעַת הַכּוֹשֶׁר**, שהרי עד שנתבשל בחלב היה מותר באכילה, וכיון שהוא קל בענין זה מערלה, אי אפשר ללמוד ממנה שיהא בשר בחלב אסור בהנאה. יש להשיב על פירכא זו, **חָמֵץ בַּפֶּסַח יוֹכִיחַ, שֶׁהָיָה לוֹ שְׁעַת הַכּוֹשֶׁר**, שהיה מותר באכילה לפני פסח, ואף על פי כן משעה שנאסר הרי הוא **אָסוּר בַּהֲנָאָה**, והוא הדין לבשר בחלב, שאף על פי שמתחילתו היה מותר, משנאסר באכילה יהא אסור אף בהנאה. ואם תפרוך, **מַה לְּחָמֵץ בַּפֶּסַח שֶׁכֵּן** חמור הוא מבשר בחלב, שהוא **עָנוּשׁ כָּרֵת** על אכילתו, ואין **תֹּאמַר** ללמוד ממנו לאסור הנאה **בְּבָשָׂר בֶּחָלָב שֶׁאֵינוֹ עָנוּשׁ כָּרֵת** על אכילתו[ב]. יש להשיב על פירכא זו, **כְּלֵאי הַכֶּרֶם יוֹכִיחוּ, שֶׁאֵין עָנוּשׁ כָּרֵת** על אכילתם, שאין בהם אלא לאו, ואף על פי כן הוא **אָסוּר בַּהֲנָאָה**, ואם כן הוא הדין לבשר בחלב.

מסיקה הגמרא את קושייתה, **וְאִם אִיתָא** - ואם יש לנו לומר כדברי אביי, שכלאי הכרם חמורים משאר האיסורים ואסורים אף שלא כדרך הנאתם, **נִיפְרוֹךְ** - הלא יש לפרוך את הלימוד מכלאי הכרם לאסור בשר בחלב בהנאה, **מַה לְּכִלְאֵי הַכֶּרֶם שֶׁכֵּן לוֹקִין עֲלֵיהֶן אֲפִילּוּ שֶׁלֹּא כְּדֶרֶךְ הֲנָאָתָן**, ובזה חמורים הם מבשר וחלב שאין לוקים על אכילתו אלא בדרך אכילה[ג], ואם כן אי אפשר ללמוד לאסור בשר בחלב בהנאה מכלאי הכרם.

מתרצת הגמרא, **וְאַבָּיֵי** ישיב על פירכא זו, **תֹּאמַר בְּמַאי** - איך תסיים פירכא זו, וכי אפשר לפרוך ולומר 'תֹּאמַר **בְּבָשָׂר בֶּחָלָב שֶׁאֵין לוֹקִין עָלָיו אֶלָּא** כשאכלו **כְּדֶרֶךְ הֲנָאָתוֹ**', והרי לא כן הוא, אלא לוקים על אכילתו גם שלא כדרך הנאת אכילתו, שכן **אָמְרוּ** [-וכי] **בְּבָשָׂר בֶּחָלָב** לשון **אֲכִילָה תְּתִיבָה בֵּיהּ**, הרי איסור אכילתו לא נאמר בלשון אכילה, אלא למדים בגזירה שוה מטריפה. אם כן, כשם שעל אכילת כלאי הכרם לוקים גם על אכילה שלא כדרך הנאתם, משום שלא נאמר בהם לשון אכילה, הוא הדין לבשר וחלב.

הגמרא מפרשת את המחלוקת שבין המקשן לאביי:
וְאִידָךְ דְּקָא מוֹתִיב לָהּ - המקשן שהקשה כן על דברי אביי **סָבַר** שיש לפטור בשר בחלב שלא כדרך אכילתו, שהרי **לְהָכִי קָא גָּמַר מִגְּבִילָה** - לכן לימד הכתוב את איסור האכילה של בשר בחלב בגזירה שוה מנבילה, היינו טריפה[ד], כמבואר לעיל, כדי ללמוד ממנה גם באיזה אופן חייב, **מַה גְּבִילָה** אין חייבים על אכילתה אלא **בְּדֶרֶךְ הֲנָאָתָהּ** [דרך אכילתה], שהרי נאמר באיסורה לשון אכילה, **אַף בָּשָׂר בֶּחָלָב** אין חייבים עליו אלא כשאכלוהו **בְּדֶרֶךְ הֲנָאָתוֹ**. ועל כן לשיטתו חמורים כלאי הכרם מבשר בחלב בדבר זה, ואי אפשר להוכיח מהם לאסור בשר בחלב בהנאה. **וְאַבָּיֵי** סובר, שאף על פי שמקור איסור אכילת בשר בחלב הוא בגזירה שוה מנבילה, מכל מקום **לְהָכִי** [-לכן] **לֹא כָּתַב** הכתוב **אֲכִילָה בְּגוּפוֹ** של איסור בשר בחלב, כדי **לוֹמַר שֶׁלּוֹקִין עָלָיו אֲפִילּוּ שֶׁלֹּא כְּדֶרֶךְ הֲנָאָתוֹ**.

הגמרא חוזרת לדברי הברייתא הלומדת איסור הנאה בבשר בחלב מכלאי הכרם, ומקשה עליהם:
מקשה הגמרא, **וַהֲרֵי יֵשׁ לְיַפְרוֹךְ** על הוכחה זו, **מַה לְּכִלְאֵי הַכֶּרֶם שֶׁכֵּן לֹא הָיְתָה לוֹ שְׁעַת הַכּוֹשֶׁר**. והרי גידולים אלו נאסרו מרגע שבאו לעולם[ה], מה שאין כן בבשר בחלב, שעד שנתבשל בחלב היה מותר, ונמצא שכלאים חמורים מבשר בחלב, ואיך אפשר ללמוד מהם שאף הוא אסור בהנאה.

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב אַדָּא בַּר אַהֲבָה, זֹאת אוֹמֶרֶת** - מכאן ראיה, **שִׁכְלְאֵי הַכֶּרֶם** אף **עִיקָּרָן** [-הזרעים] **נֶאֱסָרִין** משעה שנזרעו והשרישו בקרקע סמוך לגפן[ו], ומעתה אינם חמורים מבשר בחלב, **הוֹאִיל וְהָיְתָה לָהֶן שְׁעַת הַכּוֹשֶׁר קוֹדֶם הַשְׁרָשָׁה** - שהרי גם הזרעים של כלאי הכרם היו מותרים לפני שהשרישו יחד בקרקע[ז], ולכן יש ללמוד מהם לבשר בחלב שאף על פי שהיתה לו שעת הכושר, ייאסר בהנאה.

רב שמעיה מקשה על דברי רב אדא בר אהבה ממשנה:
מֵתִיב רַב שְׁמַעְיָה, הלא שנינו במסכת כלאים (פ"ז מ"ח), **הַמַּעֲבִיר עָצִיץ נָקוּב** שבו זרועים זרעים שכבר צמחו, **בְּתוֹךְ הַכֶּרֶם**, ומחמת הנקב ינקו הזרעים שבעציץ דרך האויר מקרקע הכרם, ונמצא שהגפנים והזרעים גדלים יחד, **אִם הוֹסִיף** הזרע שבעציץ אחד **מֵאָתַיִם** על מה שהיה בו תחילה[ח], הרי הזרע **אָסוּר** כולו, שהתוספת אסורה משום כלאים, וכיון שהתוספת מעורבת בזרע, הזרע כולו אסור, שכלאים אינם

א. **היינו** משעה שנעשו פרי, כלומר משעת חנטה [כשנופל הפרח ומתחיל לצמוח פרי במקומו, ראה רש"י במדבר (יז כג)]. רש"י (ד"ה ערלה).

ב. **הגמרא** בחולין (קטו:-קטז.) הקשתה, הלא על פירכא זו היה לברייתא להשיב, ערלה תוכיח, שאף על פי שאין חייבים עליה כרת היא אסורה בהנאה. ואם תחזור ותאמר מה לערלה שלא היתה לה שעת הכושר, חמץ יוכיח. ואם כן יש ללמוד מהצד השוה שבשניהם [ערלה וחמץ], שמשום שהם אסורים באכילה הם נאסרים גם בהנאה, הוא הדין בשר בחלב שאסור באכילה, אסור אף בהנאה. ותירצה, שאילו היה הלימוד מהצד השוה של חמץ וערלה, היה לנו לפרוך, מה לצד השוה שבשניהם שהם גידולי קרקע, מה שאין כן בבשר בחלב שאינו גידולי קרקע. ואף על פי שאין בכך משום חומרא, מכל מקום לימוד מהצד השוה של שני דברים פורכים אפילו בפירכא כל שהיא [ואף על פי שכשלמדים מדבר אחד לא די בפירכא כל דהו, כשנזקקים ללמוד משני דברים יחד, די בפירכא כל שהיא לדחות את הלימוד]. מה שאין כן כשהצד השוה הוא משלשה דברים [היינו כשאמרנו שכלאי הכרם יוכיחו, נמצא שלמדים בשר בחלב מערלה וחמץ וכלאי הכרם], יש אופנים שאין פורכים אותו אלא על ידי חומרא או קולא [אף על פי שנמצא שאנו באים ללמוד בשר בחלב מערלה וחמץ וכלאי הכרם, ולכאורה היה לנו לפרוך אף לימוד זה בפירכא כל שהיא, כדבר הנלמד משני כתובים, ביאר רש"י בחולין (שם ד"ה אנן) שכך המדות מסורות בידינו מסיני].

ג. **מלשון** הגמרא נראה, שהחילוק בין בשר וחלב לכלאי הכרם, הוא שכלאי הכרם לוקין עליהם שלא כדרך הנאתם, ואילו בשר בחלב אין לוקים עליו אלא כדרך הנאתו. אבל אי אפשר לפרש כן, שהרי כאן מדובר קודם שלמדנו שבשר בחלב אסור בהנאה, ואיך אפשר לומר שיש הבדל באיסור הנאתו בין דרך הנאה לבין שלא כדרך. ואכן המהר"ם חלאווה (ד"ה מה לכלאי הכרם) נתקשה בזה, ולכן פירש שאף שכאן עדיין לא נשלם הלימוד שבשר בחלב אסור בהנאה, כוונת הגמרא היא שאפילו אם יהיה בשר בחלב אסור בהנאה מכל מקום לא יאסר אלא בדרך הנאה, ועל כן אי אפשר ללומדו כלל מכלאי הכרם שאסורים אף שלא כדרך הנאה [אמנם ראה סוף דבריו]. אמנם במהרש"א (לעיל כד: נמוסי' ד"ה הכל) נראה שקושיית הגמרא היא מאיסור אכילה, שכאן עדיין לא ידעה הגמרא את דברי אביי שבסמוך, וסברה שאיסור אכילה של בשר בחלב חשוב כמי שנכתב בו לשון אכילה [שהרי הוא נלמד מאיסור טריפה שנאמר בו אכילה], ואין אכילתו אסורה אלא כדרך אכילה, וכך פירשנו בפנים.
אין להקשות הלא יש ללמוד במה מצינו מכלאי הכרם שאף על אכילת בשר בחלב שלא כדרך הנאתו ילקו, שכן יש לפרוך, שור הנסקל וחמץ שעבר עליו ב'בל יראה'

יוכיחו, שאף על פי שנעשתה בהם עבירה מכל מקום אין אכילתם אסורה אלא כדרך הנאתם, שהרי נאמר בהם לשון אכילה. תוספות (ד"ה מה לכלאי).

ד. **רש"י** (ד"ה מגבילה), וכמבואר בגמרא לעיל (כד:) שלמדים מטריפה. רש"י מביא פירוש נוסף, על פי הגמרא בחולין (עג:), שם מבואר שהכתוב 'ובשר בשדה טרפה לא תאכלו', ממנו למדנו לעיל בגזרה שוה לאיסור בשר בחלב, מדבר על אבר ובשר מדולדלים של בהמה או חיה, שנחשבים כמי שכבר נתלשו ממנה, ואינם ניתרים בשחיטתה. אבר תלוש זה הגמרא מכנה בשם 'נבילה', כיון שהוא דומה לנבילה בזה ששחיטה אינה מתירתו. אמנם רש"י דוחה פירוש זה, שאין סיבה לכנות אבר זה בשם 'נבילה' יותר משם 'טריפה', שהרי אף טריפה אינה ניתרת על ידי שחיטה, ואף על פי שטריפה שונה מנבילה, שהשחיטה מטהרת אותה, שלא כנבילה ממש שטמאה היא, הרי אף אבר מדולדל זה נטהר על ידי השחיטה כמבואר בחולין (עג.). וראה פני יהושע (ד"ה נפרש"י), ושפת אמת (לעיל כד: ד"ה מיין), שמפרשים הגמרא בענין אחר, שהכוונה באמת לאיסור נבילה.

ה. **הגמרא** סברה עתה, שהזרעים והגפן שנזרעו יחד, הם עצמם אינם נאסרים באיסור כלאים, אלא רק מה שגדל מהם לאחר מכן, שמעולם לא היה בו היתר. רש"י (ד"ה וליפרוך).

ו. **אבל** קודם השרשה הרי הם כמונחים בכד, ואינם בכלל מה שנאמר (דברים כב ט) 'לא תזרע כרמך כלאים'.

ז. **רש"י** (ד"ה זמ"מ). ומביא פירוש נוסף, שאף המקשה ידע שהזרע נאסר, אלא היה סבור שנאסר משעת זריעה, ואם כן לא היה לו שעת הכושר, כיון שמשעה שנעשה כלאים נאסר [ואינו חשוב 'היתה לו שעת הכושר' אלא כשלאחר שכבר יש עליו שם כלאים, עדיין הוא מותר], ואילו בשר בחלב היתה לו שעת הכושר, שאינו נאסר עד שיתבשלו יחד, אבל כל זמן שלא נעשה בהם בישול, אפילו הבשר שרוי בחלב [ואם כן כבר נקרא 'בשר בחלב'], מן התורה אינו נאסר, ועל זה תירץ שאף כלאים אינם נאסרים מיד, שאינם נאסרים משעת זריעה, אלא משעת השרשה. אך רש"י דוחה פירוש זה, שכן קודם בישול או השרשה, אין זה בשר בחלב ולא כלאים, ואין להחשיבו משום כך כמי שהיתה לו שעת הכושר לאחר שנעשה בשר בחלב וכלאים, ועל כרחך אף כשהיה מותר קודם שנעשה בשר בחלב או כלאים, חשוב כמי שהיתה לו שעת הכושר. עוד הקשה רש"י שלעיל מבואר בגמרא שחמץ בפסח היתה לו שעת הכושר, והרי משעה שנקרא 'חמץ בפסח', אסור הוא. וראה ברש"י קושיא נוספת, וראה בביאורי רש"י.

ח. **מאתים** האמורים כאן, היינו שהתוספת היא עתה אחד ממאתים מהכל, שמתחילה היה שם מאה ותשעים ותשע חלקים, ועתה יש מאתים, ונמצא שהגדל הוא אחד ממאתים מכל הזרע. רש"י (ד"ה המעניר).

ערלה לא היתה לה שעת הבושר. שהפרי הזה חנט בחיסור ונגמר בחיסור: **תאמר בבשר בחלב שיש לו שעת הבושר.** קודם שניתן בחלב: **כלאי הכרם יוביחו.** ובשחיטת חולין[ד] פריך ונימא ערלה תוכיח וחזר הדין, והתם מתרץ לה בכל הבשר, ולקמן פריך ונימא מה לכלאי הכרם שכן לא היתה להם שעת הכושר: **ואם איתא.** לכלאי הכרם חלוקין להחמיר משאר איסורין, ליפרוך הכי: **ואביי.** אמר לך היכי ניפרוך, היכי נסיימה למילתיה דלא נילף בשר בחלב מיניה, נימא תאמר בבשר בחלב כו', אטו בשר בחלב מכילה כתיבה ביה, התם נמי לוקין עליו משום שלא כדרך הנאתה: מנבילה. ונבילה מכילה כתיבה ביה. נגילה לאו דוקא קאמר, דהא מטריפה גמרינן לה, ויש מפרשים דמשום דהאי טריפה דקרא חיירי בחבר ובשבר המדולדל דה ושחטה כדאמרינן בהמה המקשה לילד (חולין עג:), קרי ליה נבילה, דדמי לנבילה דלא מיסתרו בשחיטה, ואין נראה לי, דטריפה נמי לא מיסתרי בשחיטה, ומי משום דלא מיטמאי[ה] הוא נמי לא מיטמאו: **ואידך.** מהכי לך להכי לא כתיב מכילה בגופו ללמדך שלוקין, הלכך לא מצי פריך תאמר בשבר בחלב כו': **וליפרוך מה לכלאי הכרם שכן לא היתה להם שעת הכושר.** ולקא סלקא דעתך שאין נאסרין אלא משום גידוליהן, ולכן לא היתה להן שעת הכושר: **זאת אומרת.** מדלא פריך הכי, שמע מינה כלאי הכרם עיקרן נאסר, אף עיקר הזריעה עשתה נאסרת, וכל שעתיד להיות נאסר משעת זריעה נאסרת, וכך שמעתי, אבל ר"ח להעמידה, דמיבעי ליה לפרוכי הכי, מה לכלאי הכרם שכן לא היתה להן שעת הכושר משעה שנזרעו לכלל כלאים, תאמר בשבר בחלב שהיתה לו שעת הכושר משעה שנזרעו לכלל זה, דהם שורהו כל היום בחלב היו נאסרו[ו], ומשני עיקרן נאסרו משנזרעו ולא משנזרעו, וכמה גמגומים יש בה, אבל דטעמא דלא מיתסר[ז] משום דלכתי לא בשר בחלב מכיל ליה והרי הוא כאילו זה לבד וזה לבד, וכן כלאים כ"ז אלא נאסרו הרי הן כמונחין בכלי[ח], ועוד כי תאמר לעיל חמץ בפסח יוכיח מיבעי ליה למימר שהיתה לו שעת הכושר משנקרח ממץ בפסח, והא ליתא, ועוד מדמותיב רב שמעיה הוסיף חין לא הוסיף לא מכלל דליכא מאן דסליק לדעתיה משעת זריעה, אבל הוה סלקא לדעתיה תוספת אין עיקר לא, ולשון עיקרן משמע כדפרישית, דלישנא בתרא הכי הוה ליה למימר ואת אומרת כלאי הכרם בהשרשה נאסרו: **המעביר עציץ נקוב בכרם.** וזרעים בתוכו שכבר נאסרו: **הוסיף אמות בכרם מאתים.** אחד מן המאתים שים בו עכשיו, שמתחלה היו בו ק"ט שיעורים כתוספת זו ועכשיו יש בו מאתים, אסורין, לפי שאין בהיתר הרשאון כדי לבטל התוספת האסור, שהערלה והכלאים אין בטלין אלא במאתים[ט] של היתר לבד התיסור, לא הוסיף מאתים אלא פחות כל שהוא מותר[י] דיש בו כדי להעלות באחד ומאתים, ובספרי[יא] יליף ליה מתרומה שעולה באחד ומאה, וכלאים שכפל את אסוריו אסורין בהנאה כפל את עלייתן. ודוקא נקט נקוב, דיונק מקרקע דרך חוור: **לא הוסיף לא.** אלמא אין הזריעה נאסרת: **מלאה.** גידולין: **הזרע.** הרשאון: **זרוע מעיקרו.** נכרס, בהשרשה, כדאמרינן הזרע משמע שאף הזריעה נאסרת, מיהו קודם השרשה כמאן דמנחת בכלאי דמי[יב]: **זרוע ובא.** קודם לכן: **הוסיף אין לא הוסיף לא.** דכאיב מלאה: **בכל מתרפאין.** אפילו באיסורי הנאה: **למה נאמר בכל מאודך.** יאמר החביב מאיניהן וליו, ומפרש לפי שפעמים שזה חביב ופעמים שזה חביב, לכך הוצרכו שניהן לומר להוב את בוראך יותר מן החביב עליך, והמתרפא בעלי לאחיה נראה כמודה בה:

ושפיכות

מה לערלה שכן לא היתה לה שעת הכושר. הקשה ריב"ן נילף מערלה שהיתה לה שעת הכושר כגון [ב] נטל ענף מחילן של היתר שלח נגמרו פירותיו והרכיבו או נטעו ואומר ר"י דאיני חושר אלא מה שגדל אחר שהרכיבו או נטעו וזה לא היה לו שעת הכושר והענף עצמו אינו נאסר אלא מפני תערובת האיסור ואם היה יכול להבדיל אותו הענף ממה שגדל אחרי כן היה מותר וכן כלאי הכרם אי לא היה עיקרו נאסר או מעדיר עליו נקוד חשוב לא היה לו שעת הכושר שהאיסור הגדל אחרי כן לא היה לו מעולם שעת הכושר: **מה** לחמץ בפסח שכן ענוש כרת. ומשור הנסקל לא מצי למימר יוכיח דמה לערלה ולשור הנסקל שכן לא היה להם שעת הכושר לאכילה:

כלאי הכרם יוביחו. בפ' כל הבשר (חולין קטו:) פריך ונימא ערלה תוכיח ומשני ונרמה לר"י דהוה מצי למילף דמה כלאי הכרם שכן נעבדה בו עבירה ומאורה באכילה ובהנאה אף אני אביא בשר בחלב וכו' אלא ניחא ליה למילף מכל היני דק"ו דאלים טפי: **מה** לכלאי הכרם שכן לוקים עליו שלא כדרך כו'. תימה לרשב"ם היא גופא נילף דמה מצינו מכלאי הכרם שילקו על בשר בחלב אלא כדרך הנאה ומשני ר"י ליכא למילף למיתר דשור הנסקל ומשני שעבר עליו בגל ירמה יוכיח שנעבד בו עבירה ומאור אלא כדרך הנאתו לאכילה כתיב בהו:

עיקרן נאסרין. תימה לר"י שגם הגבעולים והקש שגדל ממנו נאסר כדאמרינן לקמן (ד' כו:) תנור שהסיקו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם אסור יותן וקשה לר"י דבפרק האשה שנפלו (כתובות דף פ. ושם) גבי מוציא הוללות על נכסי אשתו וכו' מפרש רב יהודה אפי' לא אכל אלא מדילי זמורות רב יהודה לטעמיה דאמר אכלה ערלה וכלאים ומביעית הוי חזקה פי' תע"פ שבכל אלו אין יכול לאכול רק העניס שהפירות מאורין אלמא עני כלאים שרו ותימה ר"ת דהתם מיירי בחותן עניס שהיו קודם זריעת כלאים וקודם שהוסיף מאתים אבל חותן שגדילין אחרי כן מאורין מאחר שהוסיף מאתים:

הואיל והיתה לו שעת הכושר קודם השרשה. והא דאמרינן בפ"ק דמנחות (דף ו. ושם) גבי טריפה דכלאים לא היה להם שעת הכושר התם קאי על משקה ישראל ומשקה לא היה לו לעולם שעת הכושר:

חוץ מעצי אשירה. נראה לר"י דמיירי כגון שאין יכול להתרפא אלא על ידי שדיס או שום דבר אחר משום דאחי למיתני בתר ע"ז וגבי בן דמת בע"ז פרק שני (דף כז: ושם) שנשכו נחש ואין יעקב איש כפר סכניא לרפואתו ולא הניחו ר' ישמעאל משום דמינות משכח ומפרש בירושלמי בפ' שנה שרניס[כ] שהיה רוצה ללחוש לו בשם זר[כא] אבל ע"י מחבושת שרי כדאמרי' התם (דף כח.) דר' אבהו רמז ליה יעקב מינאה שמא משקיה:

עין משפט נר מצוה

ל א מיי' פי"ד מהלכות מאכלות אסורות הל' י טוש"ע שם:

לא ב מיי' פ"ה מהל' כלאים הל' יג טוש"ע י"ד סי' רלו סעיף טו:

לב ג מיי' שם הל' כג טוש"ע שם סעיף יז:

לג ד מיי' פ"ה מהלכות יסודי התורה הל' ו סמג עשין ה טוש"ע י"ד סי' קנה סעיף ג [רב אלפס כאן וברא"ז פ"ב ד' שלח:]:

רבינו חננאל

מהא ברייתא דמייתי איסור בשר בחלב בק"ו מערלה. ודחי' **מה לערל' שכן** וכו' חמץ בפסח יוכיח ופרכי' מה לחמץ שכן ענוש כרת כלאי הכרם יוכיחו ואם איתא נפרוך מה לכלאי הכרם שכן לוקין עליהן אפי' שלא כדרך הנאתן. **ופריק אביי** הכי בשר בחלב נמי לוקה עליו אפי' שלא כדרך אכילתו דהא לא כתיבא ביה אכילה. (ואיסי) **[ואידך] אמר לך** כיון דבשר בחלב איתקש לנבלה שנאמר כי עם קדוש אתה לה' אלהיך לא תבשל גדי בחלב אמו וכתי' ואנשי קדש תהיון לי [ובשר בשדה טרפה לא תאכלו] הנה נאמר בכאן כי עם קדוש ונאמ' להלן ואנשי קדש תהיון לי וכתיב בטרפה לא תאכלו הרי אכילה כתיבא ביה בשר בחלב [נמי כאלו] אכילה כתיב' ביה. **ואביי** אדרבה נימא להכי לא כתיב ביה אכילה בגופו לומר שלוקה שלא כדרך הנאתו. **ונפרוך מה לכלאי הכרם** שכן לא היתה להם שעת הכושר תאמר בבשר בחלב שאם שרה בשר בחלב היום כולו מותר ואינו אסור אלא בישולו. ודחי' כלאי הכרם נמי מדלא פריך הכי שמע' מינה דהיתה להם שעת הכושר משעת זריעה עד שעת השרשה ו) כי לא נאסר אלא עיקרן. **ומהאי [טעמא]** דייק רב אדא בר אהבה ואמ' זאת אומר' כלאי הכרם עיקרן נאסרו. **איני** דכלאי הכרם בהשרשה נאסרין. **והתניא המעביר עציץ נקוב בכרם אם הוסיף מאתים אסור** כלומר אם הוסיף עציץ זה בכרם כשיעור שיש בו חלק אחד במאתים חלקים כמה שיש בו נאסר. דייק' מינה מדקתני הוסיף נאסר מכלל שאם לא הוסיף אפי' השריש לא נאסר. **ופריק רבא כתיב המלאה וכתיב הזרע** הא כיצד אם היה זרוע עד שימלא כדכתי' המלאה לא היה זרוע אלא עכשיו נזרע בהשרשה בעת שנזרע הזרע בהשרשה נאסר שנאמר הזרע: **אמר רבי יוחנן בכל מתרפאין** חוץ מע"ז וגלוי עריות

חשק שלמה על ר"ח

ו) דברי רבינו הוא כפי' הי"מ שהובא בתס"י כאן ד"ה זאת אומרת ותולי דבס"י כוון בזה על דברי הר"ח ז"ל שלנו.

מסורת הש"ס עם הוספות

ד) חולין קטז. כלאים פרק ז משנה ח, ג) ברכות סב: יומא פב. סנהדרין עד., ג) [עיין תוספות סוטה י: ד"ה עוף], ד) דף קטז:, ה) חולין קטז., ו) לקמן דף מד:, ז) מנחות סט., ח) ערלה פרק ב מ"א, ט) סו"פ קרח, י) ערלה פ"א מ"ה, כ) ה"ד (עו:) ע"ש.

הגהות הב"ח

(ו) גמ' ואם יש מדס שממונו חביב:

גליון הש"ם

ברש"י זאת אומרת. משום דאכתי לאו בשר בחלב. עי' מנחות קט: ברש"י ד"ה הואיל וכמוספו' שם ד"ה פיגול:

תורה אור השלם

א) לֹא תִזְרַע כַּרְמְךָ כִּלְאָיִם פֶּן תִּקְדַּשׁ הַמְלֵאָה הַזֶּרַע אֲשֶׁר תִּזְרָע וּתְבוּאַת הַכָּרֶם: [דברים כב, ט]

ב) וְאָהַבְתָּ אֵת יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ: [דברים ו, ה]

הגהות וציונים

ג] בכמה כת"י ובחולין קטז ע"א ליתא תיבת "הואיל": ד] [המלאה וכתיב הזרע וכן איתא בחולין קטז ע"א וכן כתב בפירש"י דהכא] (גליון): ג] נדצ"ל פחות כל שהוא דיש בו כדי להעלות באחד ומאתים מותר (רש"ש): ז] דפו"י בשם ישו:

ליקוטי רש"י

[שייך לדף כד:]

צירעה לוקה שש. ממם משום שרץ העוף ואחד משום שרץ השרץ וכמיב בשמנה תורה וכו', אבל לא תעקצו את נפשותיכם בשמה ובעוף וגו' הכתוב בפרשת קדושים מהיו אינו מן המנין דלמה נשרץ כתיב ואע"ג דכתיב ביה בשר מרמם המלמה לשון גדיות גדולות הוא ושרץ לשון קטנה ומשוכה שנכרת בהלוכה בקושי ונרמית כרומשת [מכות טז:]. **שרץ**, לשון שרץ דבר שהוא גדל בארץ ואינו נראה אלא ע"י שיגדל וירבה מפני קוטנו [עירובין כח.]. **לרבות עצים ולבונה.** לקבל טומאת אוכלין [חולין לו:]. לטומאת עצמן דמיבא הקדש מכשירתם לשוייהו אוכלא ואע"ג דהני גבי אכילה גינהו [זבחים לד.]. והבשר כל טהור יאכל וגו' וי"ו יתירה לרבות עצים ולבונה על קודם לטומאה וקמי מלעיל והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל והבשר [לקמן לה. ד"ה והבשר].

והבשר כל טהור וגו', והאי והבשר יתירא הוא להא דיתיה דקתני בשבר משמעי [חולין לו:]. **לרבות את האימורין.** להתחייב כרת המוכלן בטומאת הגוף דאשר לה' יתירא הוא למילרש ביה דבר שהוא עולה לגבוה [זבחים לו: ד"ה לטומאה]. **אין סופגין את הארבעים משום ערלה.** משום משקה הבא מפירות ערלה [חולין קכ:]. [ע"כ שייך לדף כד:].

מה לערלה שכן לא היתה לה שעת הכושר. פרי הערלה בחיסור גדל אבל בשר בחלב היתה לו שעת הכושר קודם שניתן בשר בחלב [חולין קטז:]. **וליפרוך מה לכלאי הכרם שכן לא היתה לו שעת הכושר.** דקס"ד אין הזריעה נאסרת אלא הגידולים ולהם לא היתה שעת הכושר. **עיקרן נאסרין.** השרשתן נאסרת ולזריעה הזאת היתה לה שעת היתר כל ימים משאתה לעולם עד שנשרשה. **עציץ נקוב.** ווזרעים בו והעציצו בכרם וכיון דנקוב הוא יונק מן הכרם. **אם הוסיף מאתים אסור.** הוסיף כמוך הכרם אחד ממאתים שגדל הירק או גרעיני הזרעים בתוכו דהוי להו מאה ומשעים ומשעה להיתר ואחד המאתים הוי איסור אחור וכל שכן אם הוסיף יותר. דכלאי הכרם אין בטלים עד שיהו בו מאתים להיתר ואחד של איסור. מאתים אלא פחות כל דהו וכגון שים בהיתר מאתים בו דהוי אחד ומאתים מותר. **כתיב הזרע.** דמשמע זריעה עלמה. **וכתיב המלאה.** משמע מילוי ותוספתו. **זרוע מעיקרו.** נמוך הכרם נאסר מיד בהשרשה. **זרוע ובא.** שהיה נשרש כבר בהיתר חוץ לכרם נעיץ מלאה [שם קטז.]. **למה נאמר בכל מאודך.** יאמר החביב שבהן וכ"ש שאינו חביב [יומא פב.]. **לכך נאמר בכל מאודך.** מן החביב עליך [ברכות סא:]. כלומר מהא מהכתו חביבה לך יותר מכל החביב לך [סנהדרין עד.].

בטלים בתערובת אלא כשיש מאתים של היתר כנגדם[ט]. מסיק רב שמעיה את קושייתו, הרי מבואר בדברי המשנה שדווקא מה שהוֹסִיף הזרע שבעציץ **אֵין** [-אכן] נאסר, ואוסר את החלק שהיה מתחילה משום שמעורב עמו', אבל אם **לֹא** הוֹסִיף **לֹא** נאסר, ושלא כדברי רב אדא בר אהבה שסובר שמשעה שנשרשו יחד הזרעים והגפן נאסר אף עיקרם שהיה בעולם קודם לכן, ולא רק התוספת שגדלה לאחר שנשרשו.

מתרצת הגמרא, **אָמַר רָבָא, תְּרֵי קְרָאֵי כְּתִיבִי** - שני כתובים נאמרו בכלאי הכרם, שכך נאמר (דברים כב ט), 'לֹא תִזְרַע כַּרְמְךָ כִּלְאָיִם, פֶּן תִּקְדַּשׁ הַמְּלֵאָה, הַזֶּרַע אֲשֶׁר תִּזְרָע וּתְבוּאַת הַכָּרֶם'. הרי ששני דברים הזכיר הכתוב שנאסרים[י], **כְּתִיב** 'הַזֶּרַע' שהוא עיקר הזרע שנזרע באיסור, **וּכְתִיב** 'הַמְּלֵאָה' שהם הגידולים שגדלו לאחר זריעת האיסור. **הָא כֵּיצַד** מתקיימים שני כתובים אלו, הרי לכאורה הם סותרים זה את זה, שמלשון 'המלאה' משמע שדווקא היא נאסרת, ולא הזרע [שאם הזרע אסור, ודאי אף הגדל אחר כך נאסר, שהרי אף הוא נעשה זרע[יא]. אלא תשובת הדבר היא, **שְׁרוּעַ מֵעִיקָּרוֹ, בְּהַשְׁרָשָׁה** - אם תחילת הזריעה היתה בכרם, נאסר עיקר הזרע מיד בהשרשתו בקרקע[יג], אבל **זָרוּעַ וּבָא** - אם היה הזרע זרוע קודם לכן בהיתר, ורק לאחר מכן החל לינוק מהכרם ולגדול עם הגפנים, כמו במעביר עציץ שיש בו זרע בכרם, באופן זה דווקא אם הוֹסִיף הגידול אחד ממאתים **אֵין** - אותו זרע כולו אסור, אבל אם **לֹא הוֹסִיף לֹא** נאסר. על כן עציץ נקוב שכבר היה זרוע בהיתר קודם שהעבירוהו בכרם אינו נאסר אלא מחמת תוספת גידולו בשעת העברתו בכרם, ואילו דברי רב אדא בר אהבה שאסר גם את עיקר הזרע אמורים בזרע שתחילת זריעתו היתה בכרם.

★

הגמרא דנה באיסור רפואה מדבר האסור[יד]:

אָמַר רַבִּי יַעֲקֹב אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, בְּכָל מִתְרַפְּאִין, ואפילו באיסורי הנאה מותר להתרפא, **חוּץ מֵעֲצֵי אֲשֵׁירָה** - עצים שנטעום כדי לעבדם עבודה זרה, או שעבדו להם עבודה זרה[טו]. שואלת הגמרא, **הֵיכִי דָּמֵי** - באיזה אופן אמורים דברי רבי יוחנן, **אִי נִימָא דְּאִיכָּא** - אם נאמר שיש בחולי זה **סַכָּנָה** של מיתה, **אֲפִילּוּ בַּעֲצֵי אֲשֵׁירָה נַמִּי** - גם כן יהיה מותר להתרפא, שהרי פיקוח נפש דוחה את כל האיסורים שבתורה[טז]. **וְאִי דְּלֵיכָּא** - ואם אין בו **סַכָּנָה**, **אֲפִילּוּ בְּכָל אִיפּוּרִין שֶׁבַּתּוֹרָה נַמִּי** [-גם כן] **לֹא** יתרפא. משיבה הגמרא, **לְעוֹלָם** מדובר בחולי **דְּאִיכָּא** - שיש בו **סַכָּנָה**, ועל כן מותר להתרפא מחולי זה בכל איסורי הנאה שבתורה, **וַאֲפִילּוּ הָכִי בַּעֲצֵי אֲשֵׁירָה לֹא**, שאיסור עבודה זרה אינו נדחה מפני פיקוח נפש. **דְּתַנְיָא, רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר**, נאמר בתורה (דברים ו ה) 'וְאָהַבְתָּ אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ', ו'מאודך' פירושו ממונך. ויש לשאול, **אִם נֶאֱמַר 'בְּכָל נַפְשְׁךָ'** לומר שחייב במסירות נפש לצורך אהבת ה', **לָמָּה נֶאֱמַר 'בְּכָל מְאֹדֶךָ'**, הרי אם יש למסור את הנפש ודאי שיש למסור גם את ממונו על אהבת ה', **וְאִם נֶאֱמַר 'בְּכָל מְאֹדֶךָ'** מפני שיש איזה טעם להחשיבו יותר, הרי לכאורה יש לנו ללמוד מזה שצריך לאהבו אף בכל נפשו **וְלָמָּה נֶאֱמַר 'בְּכָל נַפְשְׁךָ'**, הרי די שיכתוב על החביב שבין שניהם שצריך למוסרו למען אהבת ה', ונדע בקל וחומר שכל שכן שצריך למסור את הדבר הפחות חביב למען אהבתו. **אֶלָּא** בא הכתוב **לוֹמַר לְךָ, אִם יֵשׁ אָדָם שֶׁגּוּפוֹ חָבִיב עָלָיו** יותר **מִמָּמוֹנוֹ, לְכָךְ נֶאֱמַר 'בְּכָל נַפְשְׁךָ'**, שעליך לאהוב את ה' יותר מאשר את נפשך, ולהמנע מלהודות בעבודה זרה אפילו שבכך תאבד את נפשך ותמות[יז]. **וְאִם יֵשׁ אָדָם שֶׁמָּמוֹנוֹ חָבִיב עָלָיו** יותר **מִגּוּפוֹ, לְכָךְ נֶאֱמַר 'בְּכָל מְאֹדֶךָ'**, שיש לאהוב את ה' יותר מממונו, ולא לעבור על האיסורים שאסר אפילו יפסיד בכך כל ממונו[יח]. ואף ריפוי על ידי אשירה נראה כהודאה בעבודה זרה, ועל כן הוא אסור אפילו במקום פיקוח נפש[יט].

הגמרא מביאה עבירות נוספות שאינן נדחות מפני פיקוח נפש:

כִּי אָתָא - כשבא **רָבִין** מארץ ישראל לבבל, **אָמַר** בשם **רַבִּי יוֹחָנָן, בְּכָל** האיסורים **מִתְרַפְּאִין** במקום סכנה, **חוּץ מֵעֲבוֹדָה זָרָה, וְגִילּוּי עֲרָיוֹת,**

ט. **ואין** התוספת בטילה ברוב היתר ככל איסורים שבתורה שבטלים ברוב, שכן הלכה בידינו, שערלה וכלאים אינם בטלים ברוב רגיל, אלא רק ברוב של מאתים חלקי היתר כנגדם, כמבואר במשנה (ערלה פ"ג מ"ט), ורש"י (ד"ה המעניר) מביא דרשה לזה מספרי [שכן למדים מתרומה, שאינה אסורה אלא באכילה, ועולה באחד ומאה, ולפיכך כלאים שאיסורם כפול, שאסורים באכילה ובהנאה, השיעור שיתבטלו בו כפול], ובתוספות בבבא מציעא (נג. ד"ה ועולה), ועוד, כתבו שאותה דרשה אינה אלא אסמכתא, ומן התורה כלאי הכרם בטלים ברוב כשאר איסורים. ואף מדרבנן אין האיסור אלא כשאין מאתים של היתר כנגדו, אבל אם הוסיף העציץ מעט ויש בזרעים יותר ממאתים חלקים כנגד תוספת האיסור, האיסור בטל, וכל הזרעים שבעציץ מותרים.

י. **רש"י** (ד"ה המעניר). מכיון שאיסור הזרעים הוא רק בגלל התוספת המעורבת בהם, הרי שאיסורם אינו אלא מדרבנן, שהרי רק מדרבנן כלאי הכרם אוסרים באחד ומאתים, כמבואר בהערה לעיל. ראב"ן (שו"ת מהלכות הספר סי' נג), ומנחת חינוך (מצוה תקמט). אמנם יש ראשונים המפרשים בענין אחר. היראים (ירמיה הלכות סי' שפט) כתב שבתוספת אחד ממאתים אסור מן התורה, ומדרבנן אסור אפילו לא הוסיף מאתים, וכתב בחזון יחזקאל (כלאים פ"ד ה"ו ד"ה המעניר) שמן הכתוב 'פן תקדש המלאה' למדים שהכלאים נאסרים כאשר יש 'מלאה' [כלומר תוספת], ואחר ממאתים הוא שיעור 'מלאה', שבו נאסר כל הצמח מן התורה, ובכלל ההלכה למשה מסיני של כל השיעורים, נאמר גם שכך שיעור 'מלאה'. ובתוספות ישנים (נ"ב ב: ד"ה ממילתא), כתב שמן התורה אין הכלאים נאסרים אלא בנזרעו יחד, אבל אם נזרעו בהיתר, שוב אינם נאסרים אלא מדרבנן. לדעה נוספת, ראה מנחת שלמה (מ"ת סי' פט אות ה).

יא. **הכתוב** הזכיר שגם תבואת הכרם נאסרת, והיינו הענבים, שכשם שהזרע נאסר, כך הענבים נאסרים, ולשון 'תבואת הכרם' אינו מדבר על הגידולים, אלא [בדומה ל'זרע'] על הענבים שנמצאים בכרם בשעת הזריעה [והגמרא היתה יכולה להזכיר עם 'זרע' גם את 'תבואת הכרם', אלא שקיצרה].

יב. **על** פי רש"י (ד"ה מליאה), שמשמע ש'הזרע' או 'המלאה' מדבר על הדבר הנאסר, והסתירה בין הכתובים היא אם נאסר הזרע שכבר היה, או רק התוספת. אמנם ברבינו גרשום (מולין קטז. ד"ה אמר), וכן ברבינו חננאל כאן (ד"ה ופריך רבא), נראה שמפרשים שלשון 'המלאה' משמע שזמן חלות האיסור הוא משעה שנתמלא, היינו כשנוסף עליו, ואילו לשון 'הזרע' משמע שנאסר מיד משעת זריעה, וסתירת הכתובים היא לענין זמן חלות האיסור.

יג. **אבל** קודם ההשרשה ודאי אינו נאסר, שהוא כמונח בכד. רש"י (ד"ה זרוע).

יד. **בסוף** הסוגיא הדברים יתקשרו לענין שלא כדרך הנאה, הנידון לעיל.

טו. **שני** סוגי עצים אלו, היינו אילן שנטעוהו כדי לעבדו עבודה זרה, ואילן שנטעוהו סתם ועבדו אותו עבודה זרה, נקראים בשם 'אשירה'. שני סוגי אשירה אלו נאסרים בהנאה, ואסור לישב בצל האשירה או לעבור תחתיה. ספרי דברים (פרשת ראה פיסקא סא), ומשנה (ע"ז פ"ג מ"ח). דיני האשירות, ובאיזה תנאים הן נאסרות, נתבארו במסכת עבודה זרה (מה: ומז.-מט:). אף רפואה מאשירה [במקום שאין האיסור נדחה מפני פיקוח נפש] היא בכלל הנאה האסורה ממנה.

טז. **כן** למדים מן הכתוב (ויקרא יח ה) 'וחי בהם' שדרשו חכמים 'וחי בהם, ולא שימות בהם'. יומא (פה:). וראה שם דרשות נוספות, וראה צל"ח שם שעיקר דרשה זו של 'וחי בהם' מוסכמת על הכל, וביאר הטעם שנזקקו לדרשות נוספות.

יז. **אף** על פי שבקיום כל המצוות יש משום אהבת ה', מכל מקום כתוב זה מתפרש דווקא בעבודה זרה, שהרי למדנו מן הכתוב ששאר מצוות ואיסורים נדחים מפני פיקוח נפש [כמבואר בהערה לעיל], ועל כן מה שנאמר 'בכל נפשך' בהכרח מדבר רק בעבודה זרה, שכל הכופר בה הוא כמודה בכל התורה [ראה שבועות (כט.) ולכאורה היא מליצה, והכוונה להיפך, שכל המודה בה הוא כופר בכל התורה, ראה רש"י דברים (יג כח) ורא"מ שם], ובכפירה בעבודה זרה תלוי עיקר אהבת ה'. ר"ן (ד"ה והיינו).

יח. **אף** על פי שהכתוב מדבר על איסור עבודה זרה, החיוב להפסיד את ממונו כדי לא לעבור על איסור, נוהג אף בשאר איסורים שבתורה, שחייב אדם להפסיד את כל ממונו בכדי שלא לעבור על שום עבירה. אמנם 'בכל נפשך' אינו אמור אלא על עבודה זרה, שכן בשאר איסורים נאמר 'וחי בהם'. על פי הר"ן [ראה לעיל בהערה]. וראה קובץ שעורים (אות קה).

אין הכוונה שבאמת אפשר שממונו חמור יותר מנפשו, אלא כוונת הכתוב לא לתת פתחון פה למי שירצה לחלוק בזה. קובץ שעורים (שם).

יט. **רש"י** (ד"ה למה). לדעתו עצם ההנאה מאשירה, כיון שההנאה עצמה אינה עבודה זרה, היה ראוי שהאיסור ידחה מפני פיקוח נפש, אבל כיון שהמתרפא ממנה נראה כמודה בעבודה זרה, הרי זה אסור. ואף על פי שאינו עובד עבודה זרה, אף 'אביזרייהו' של עבודה זרה דינו יהרג ואל יעבור [ראה שערי תשובה לרבינו יונה (שער ג אות קלז), שההנאה היא 'אבק עבודה זרה', וראה מהר"ם חלאווה (ד"ה נכל), ופני מבין (סנהדרין סא: קונטרס יהרג ואל יעבור אות ד ד"ה אף)]. וכתבו התוספות (ד"ה מוץ) והמכתם (ד"ה נכל), שמדובר באופן שאינו יכול להתרפא על ידי עצים אחרים כדוגמת האשירה, וכח רפואתה הוא משום היותה עבודה זרה, כגון על ידי שדים או שום דבר אחר, שמתוך כך יבואו לטעות אחר עבודה זרה ולעשותה אלהות, ולפי זה אם רפואתו היא בעץ מסוג מסוים, ואינו ענין כלל לעבודה זרה, אלא שלא הצליח למצוא עץ אחר, ואין בידו אלא אשירה, מותר להתרפא בה. אמנם הר"ן (ד"ה נכל) כתב על פי הירושלמי, שאפילו יכול להתרפא בעצים דוגמתם אסור, שהוא עובר ברפואה זו על האיסור 'ולא ידבק בידך מאומה מן החרם' (דברים יג יח), ודין 'יהרג ואל יעבור' נוהג לא רק בעבודה זרה עצמה, אלא אף בכל האיסורים הנלוים עליה [וכן דעת רבינו דוד (ד"ה נכל), וכן כתב הרמב"ן בתורת האדם (שער המיתות אות ה)].

ערלה לא היתה לה שעת הכושר. שהפרי הזה חנטו בחיסור ונגמר בחלב: **תאמר בבשר בחלב שיש לו שעת הכושר.** קודם שניתן בחלב: **בלאי הכרם יוכיחו.** ובשחיטת חולין[ד] פריך ונימא ערלה תוכיח וחזר הדין, והתם מתרץ לה בכל הבשר, ולקמן פריך ונימא מה לכלאי הכרם שכן לא היתה להם שעת הכושר: **ואם איתא.** לכלאי הכרם חלוקין להחמיר משאר איסורין, ליפרוך האי: **ואביי.** אמר לך היכי ניפרוך, היכי נסיימה למילתיה דלא נילף בשר בחלב מיניה, ונימא תאמר בבשר בחלב כו', אטו בשר בחלב אכילה כתיבה ביה, התם גמי לוקין עליו אפי' שלא כדרך הנאתה: מנבילה. ונבילה אכילה כתיבה ביה. ונבילה לאו דוקא קאמר, דהא מטריפה גמרינן לה, ויש מפרשים דמשום דהאי טריפה דקרא חיירי באדם ובשאר המדולדל בה ואחטה כדאמרינן בפרק המקשה לילד (חולין עג:), קרי ליה נבילה, דלמי לנבילה דלא מיסתרו בשחיטה, ואין נראה לי, דטריפה נמי לא מיסתרי בשחיטה, ואי משום דלא מיטמאי[ה] הנך נמי לא מיטמאו: ואידך. אמר לך להכי לא כתיב אכילה בגופו ללמדך שלוקין עליו אפי' שלא כדרך הנאתו. ולפרוך מה לכלאי הכרם שכן לא היתה לו שעת הכושר א"ר אדא בר אהבה זאת אומרת כלאי הכרם עיקרן נאסרין הואיל[ו] והיתה להן שעת הכושר קודם השרשה מתיב רב שמעיה[ז] המעביר עציץ נקוב בכרם אם הוסיף מאתים אסור הוסיף אין לא הוסיף לא אמר רבא תרי קראי כתיבי כתיב[א] הזרע וכתיב המלאה[ח] הא כיצד[ט] זרוע מעיקרו בהשרשה[י] זרוע ובא הוסיף אין לא הוסיף לא. א"ר יעקב א"ר יוחנן בכל מתרפאין חוץ מעצי אשירה היכי דמי אי נימא דאיכא סכנה אפילו עצי אשירה נמי ואי דליכא סכנה אפילו כל איסורין שבתורה נמי לא לעולם דאיכא סכנה ואפי' הכי עצי אשירה לא[יא] דתניא ר' אליעזר אומר אם נאמר[יב] בכל נפשך למה נאמר בכל מאודך ואם נאמר בכל מאודך למה נאמר בכל נפשך אלא לומר לך אם יש אדם שגופו חביב עליו מממונו לכך נאמר בכל נפשך (ו) ויש אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר בכל מאודך. כי אתא רבין אמר רבי יוחנן [יב]בכל מתרפאין חוץ מע"ז וגילוי עריות ושפיכות

מה לערלה שכן לא היתה לה שעת הכושר תאמר בבשר בחלב שהיתה לו שעת הכושר חמץ בפסח יוכיח שהיה לו שעת הכושר ואסור בהנאה מה לחמץ בפסח שכן ענוש כרת תאמר בבשר בחלב שאינו ענוש כרת כלאי הכרם יוכיחו שאין ענוש כרת ואסור בהנאה ואם איתא ניפרוך מה לכלאי הכרם שכן לוקין עליהן אפילו שלא כדרך הנאתן ואבי תאמר במאי תאמר בבשר בחלב שאין לוקין עליו אלא דרך הנאתו[יא] אטו בבשר בחלב אכילה כתיבה ביה ואידך דקא מותיב לה סבר להכי קא גמר מנבילה מה נבילה דרך הנאתה אף בשר בחלב דרך הנאתו ואבי להכי לא כתב אכילה בגופו לומר שלוקין עליו אפי' שלא כדרך הנאתו. וליפרוך מה לכלאי הכרם שכן לא היתה לו שעת הכושר א"ר אדא בר אהבה זאת אומרת כלאי הכרם עיקרן נאסרין הואיל[ו] והיתה להן שעת הכושר קודם השרשה מתיב רב שמעיה[ז] המעביר עציץ נקוב בכרם אם הוסיף מאתים אסור הוסיף אין לא הוסיף לא אמר רבא תרי קראי כתיבי כתיב[א] הזרע וכתיב המלאה[ח] הא כיצד[ט] זרוע מעיקרו בהשרשה[י] זרוע ובא הוסיף אין לא הוסיף לא. א"ר יעקב א"ר יוחנן בכל מתרפאין חוץ מעצי אשירה היכי דמי אי נימא דאיכא סכנה אפילו עצי אשירה נמי ואי דליכא סכנה אפילו כל איסורין שבתורה נמי לא לעולם דאיכא סכנה ואפי' הכי עצי אשירה לא[יא] דתניא ר' אליעזר אומר אם נאמר[יב] בכל נפשך למה נאמר בכל מאודך ואם נאמר בכל מאודך למה נאמר בכל נפשך אלא לומר לך אם יש אדם שגופו חביב עליו מממונו לכך נאמר בכל נפשך (ו) ויש אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר בכל מאודך. כי אתא רבין אמר רבי יוחנן [יב]בכל מתרפאין חוץ מע"ז וגילוי עריות ושפיכות

והענף עצמו היינו נחשר אלא מפני תערובת החיסור ואם היה יכול להבדיל אותו הענף ממה שגדל אחרי כן היה מותר וכן כלאי הכרם אי לא היה עיקרו נאסר או מעביר עליו נקוד חשוב לא היה לו שעת הכושר שהחיסור הגדל אחרי כן לא היה לו מעולם שעת הכושר: **מה** לחמץ בפסח שכן ענוש כרת. ומשור הנסקל לא מצי למימר יוכיח דמה לערלה ולשור הנסקל שכן לא היה להם שעת הכושר לאכילה:

כלאי הכרם יוכיחו. גפ' כל הבשר (חולין קטו:) פריך ונימא ערלה תוכיח ומשני ונראה לר"י דהוה מצי למילף דמה כלאי הכרם שכן נעבדה בו עבירה ואסורה באכילה ובהנאה אף אני אביא בשר בחלב וכו' אלא ניחא ליה למילף מכל הני נק"ו דחלים טפי: **מה לכלאי הכרם שכן לוקים עליו שלא בדרך כו'.** תימה לרשב"ם היאך גופא נילף דמה מצינו מכלאי הכרם שילקו על בשר בחלב אלא כדרך הנאה ומומר ר"י דליכא למילף דאיכא למימר דשור הנסקל ומחמת שנגר עליו בגל ירמה יוכיח שנעבד בו עבירה ואסור באכילה ואינו אסור אלא כדרך הנאתו דחלבה כתיב בה:

עיקרן נאסרין. מומר ר"י שגם הגבעולים והקש שגדל ממנו נאסר כדאמרינן לקמן (ד' כו:) תנור שהסיקו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם חדש יותן וקשה לר"י דבפרק החשה שנפלו (כתובות דף פ. ושם) גבי מוגית הנחלות על נכסי מאחיו וכו' מפרש רב יהודה אפי' לא אכל אלא חבילי זמורות רב יהודה לטעמיה דאמר אכלה ערלה וכלאים ומביאת הוי חזקה פי' אע"פ שאכל אלו אין יכול לאכול רק העליונות שהפירות אסורין אלמא עלי כלאים שרו ומומר ר"ת דהתם מיירי באותן עליונות שהיו קודם זריעת כלאים וקודם שהוסיף מאתים אבל אותן שגדלין אחרי כן אסורין מאחר שהוסיף מאתים:

והיתה לו שעת הכושר קודם השרשה. והא לאמרינן גפ"ק דמנחות (דף ו. ושם) גבי טריפה דכלאים לא היה להם שעת הכושר התם קאי על משקה ישראל ומשקה לא היה לו לעולם שעת הכושר:

חוץ מעצי אשירה. נראה לר"י דמיירי כגון שאין על הגזע אלא זה בגון על ידי שדים או סוס דבר אחר שסוס לאחי למיטעי בתר ע"ז וגבי בן דמת בע"ז פרק שני (דף כז: ושם) שנשכו נחש ומת יעקב אים כפר סכנית לרפואתו ולא הניחו ר' ישמעאל מסוס דמינות משכח ומפרש בירושלמי בפ' שמנה שרצים[כ] שהיה רופא ללחוש לו בשם זר[כא] אבל ע"י תחבושת שרי כדאמרי' התם (דף כח.) דר' אבהו רמה ליה יעקב מינאה שמא אשקיה: **אף**

ערלה לא היתה לה שעת הכושר. שהפרי הזה חנטו בחיסור ונגמר בחלב: **תאמר בבשר בחלב שיש לו שעת הכושר.** קודם שניתן בחלב: **בלאי הכרם יוכיחו.** ובשחיטת חולין[ד] פריך ונימא ערלה תוכיח וחזר הדין, והתם מתרץ לה בכל הבשר, ולקמן פריך ונימא מה לכלאי הכרם שכן לא היתה להם שעת הכושר: **ואם איתא.** לכלאי הכרם חלוקין להחמיר משאר איסורין, ליפרוך האי: **ואביי.** אמר לך היכי ניפרוך, היכי נסיימה למילתיה דלא נילף בשר בחלב מיניה, ונימא תאמר בבשר בחלב כו', אטו בשר בחלב אכילה כתיבה ביה, התם גמי לוקין עליו אפי' שלא כדרך הנאתה: מנבילה. ונבילה אכילה כתיבה ביה. ונבילה לאו דוקא קאמר, דהא מטריפה גמרינן לה, ויש מפרשים דמשום דהאי טריפה דקרא חיירי באדם ובשאר המדולדל בה ואחטה כדאמרינן בפרק המקשה לילד (חולין עג:), קרי ליה נבילה, דלמי לנבילה דלא מיסתרו בשחיטה, ואין נראה לי, דטריפה נמי לא מיסתרי בשחיטה, ואי משום דלא מיטמאי[ה] הנך נמי לא מיטמאו: ואידך. אמר לך להכי לא כתיב אכילה בגופו ללמדך שלוקין כו', הלכך אכילה בגופו ללמדך שלוקין כו', הלכך לא מצי פריך תאמר בבשר בחלב כו': ולפרוך מה לכלאי הכרם שכן לא היתה להם שעת הכושר. וקא סלקא דעתך שאין נאסרין אלא כדרך הנאתה: מנבילה. ונבילה אכילה כתיבה ביה. ונבילה לאו דוקא קאמר, דהא מטריפה גמרינן לה, ויש מפרשים דמשום דהאי טריפה דקרא חיירי באדם ובשאר המדולדל בה ואחטה כדאמרינן בפרק המקשה לילד (חולין עג:), קרי ליה נבילה, דלמי לנבילה דלא מיסתרו בשחיטה, ואין נראה לי, דטריפה נמי לא מיסתרי בשחיטה, ואי משום דלא מיטמאי[ה] הנך נמי לא מיטמאו: ואידך. אמר לך להכי לא כתיב אכילה בגופו ללמדך שלוקין כו', הלכך אכילה בגופו ללמדך שלוקין כו', הלכך לא מצי פריך תאמר בבשר בחלב כו': ולפרוך מה לכלאי הכרם שכן לא היתה להם שעת הכושר. וקא סלקא דעתך שאין נאסרין אלא כדרך הנאתה: מנבילה. ונבילה אכילה כתיבה ביה. ונבילה לאו דוקא קאמר, דהא מטריפה גמרינן לה, ויש מפרשים דמשום דהאי טריפה דקרא חיירי באדם ובשאר המדולדל בה ואחטה כדאמרינן בפרק המקשה לילד (חולין עג:), קרי ליה נבילה, דלמי לנבילה דלא מיסתרו בשחיטה, ואין נראה לי, דטריפה נמי לא מיסתרי בשחיטה, ואי משום דלא מיטמאי[ה] הנך נמי לא מיטמאו: הכא. שרו ואומר ר"ת דהתם מיירי בחותן עליונות שהיו קודם זריעת כלאים וקודם שהוסיף מאתים אבל אותן שגדלין אחרי כן אסורין מאחר שהוסיף מאתים:

הואיל והיתה לו שעת הכושר קודם השרשה. והא לאמרינן גפ"ק דמנחות (דף ו. ושם) גבי טריפה דכלאים לא היה להם שעת הכושר התם קאי על משקה ישראל ומשקה לא היה לו לעולם שעת הכושר:

חוץ מעצי אשירה. נראה לר"י דמיירי כגון שאין על הגזע אלא זה בגון על ידי שדים או סוס דבר אחר שסוס לאחי למיטעי בתר ע"ז וגבי בן דמת בע"ז פרק שני (דף כז: ושם) שנשכו נחש ומת יעקב אים כפר סכנית לרפואתו ולא הניחו ר' ישמעאל מסוס דמינות משכח ומפרש בירושלמי בפ' שמנה שרצים[כ] שהיה רופא ללחוש לו בשם זר[כא] אבל ע"י תחבושת שרי כדאמרי' התם (דף כח.) דר' אבהו רמה ליה יעקב מינאה שמא אשקיה: **אף**

מסורת הש"ס עם הוספות

ד) חולין קטז. כלאים פרק ז משנה ח, ה) ברכות סא: יומא פב. סנהדרין עד., ו) [עיין תוספות סוטה י: ד"ה נומ], ז) דף קטו:, ח) חולין קטז., ט) לקמן דף מד:, י) מנחות סט., יא) ערלה פרק ב מ"א, יב) סו"פ קדר, יג) ערלה פ"א מ"ה, כ) ה"ד (עו:) ע"ש.

הגהות הב"ח

(ו) גמ' ואם יש מדם שממנו מכניס:

גליון הש"ם

ברש"י זאת אומרת. משום דאכתי לאו בשר בחלב. עי' מנחות קמ: ברש"י ד"ה הואיל ובמוסקפו' שם ד"ה פינגול:

תורה אור השלם

א) לֹא תִזְרַע כַּרְמְךָ כִּלְאָיִם פֶּן תִּקְדַּשׁ הַמְלֵאָה הַזֶּרַע אֲשֶׁר תִּזְרָע וּתְבוּאַת הַכָּרֶם: [דברים כב, ט]

ב) וְאָהַבְתָּ אֵת יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ: [דברים ו, ה]

הגהות וציונים

ג] בכמה כת"י ובחולין קטז ע"א ליתא תיבת "הואיל": ד] [המלאה וכתיב הזרע וכן איתא בחולין קטז ע"א וכן כתב בפירש"י דהכא] (גליון): ג] נדצ"ל פחות כל שהוא דיש בו כדי להעלות באחד ומאתים מותר (רש"ש): ז] דפו"י בשם ישו:

משנת ראשונים

זאת אומרת כלאי הכרם עיקרן נאסרין. לא קאמר זאת אומרת, אלא כשהדבר מבואר קצת במשנה.

[מהר"י קארו, על הליכות עולם]

הואיל והיתה להן שעת הכושר קודם השרשה. פירש דהוה ס"ד שלא אסר הבורא אלא הגידולין שיגדלו בכלאי הכרם אבל העיקרין שהיו מותרין קודם זריעה לעולם אינן נאסרין אך אם יתוסף האיסור בהם באחד ומאתים כדין כל תערובת כל הכרם שמתערבין בדבר המותר ואוסרן אותן, והשתא אמר שגם העיקרין שהיו מותרין נאסרין בהשרשה בלי שום גידול איסור שיתוספו בהם.

[תוספות רי"ד, פסחים כד.]

המעביר עציץ נקוב בכרם, אם הוסיף מאתים אסור. פירשו בתלמוד המערב בידיעת דבר זה עוקר אחד ומניח אחד כל מה שזה פוחת זה מוסיף כלומר עוקר אגודה של ירק בשיעור אותה שבעציץ ושוקלן בשעת עקירה ומניחם להתיבש כשיעור מה שעמד העציץ נקוב לשם, ואם פיחתו ממשקל שבשעת עקירה ליטרא ידע שבשיעור זמן זה הוסיף במשקל ליטרא גם כן, וכל שהוא במאתים ליטראות קדש ויתר מכאן לא קדש. **[מאירי]** וגדולי המחברים כתבו שמניחם להתיבש מכל וכל, ואם יבשו מכל וכל עד שלא נשאר בו שום לחות למאה שעות הרי יש שם מאתים חצאי שעות ובשיעור זה היה גידולם, ואם עמד שם חצי שעה הרי הוסיף במאתים וקדש. **[מאירי]** **בכל מתרפאין חוץ מעצי אשירה.** כל אילן הנטוע על פתחי בית אלהים יקרא אשרה, אולי בעבור שהוא שם דרך מראה אותו לעם יקרא כן, מלשון תמוך אשורי במעגלותיך (תהלים יז ה). **[רמב"ן, דברים טז כא]** ידוע כי עבודת האשרה היתה לאותו המלאך הממונה על האילנות שהיה מליץ יושר בעדם למעלה, דוגמת העובדים לשמש ולירח ולכל צבא השמים. ושמעתי שהיו חוקקים באילן צורת העבודה זרה שהיו עובדין, וכשהיה האילן מתגדל היו טועין ואומרים שהיא מתגדלת מאיליה. **[ריקאנטי, דברים טז כא]**

עין משפט נר מצוה

ל א מיי' פי"ד מהלכות מאכלות אסורות הל' י טוש"ע שם:

לא ב מיי' פ"ה מהל' כלאים הל' יג טוש"ע י"ד סי' רלו סעיף ט:

לב ג מיי' שם הל' כג טוש"ע שם סעיף יז:

לג ד מיי' פ"ה מהלכות יסודי התורה הל' ו סמג עשין ה טוש"ע י"ד סי' קיה סעיף ג [רב אלפס כאן ובע"ז פ"ב ד' עלח:]:

רבינו חננאל

מהא ברייתא דמייתי איסור בשר בחלב בק"ו מערלה. **ודחי' מה לערל' שכן וכו' חמץ בפסח יוכיח ופרכי' מה לחמץ שכן ענוש כרת כלאי הכרם יוכיחו ואם איתא נפרוך מה לכלאי הכרם שכן לוקין עליהן אפי' שלא כדרך הנאתן. **ופריק אביי** הכי בשר בחלב נמי לוקה עליו אפי' שלא כדרך אכילתו דהא לא כתיבא ביה אכילה. (ואיסי) **[ואידך] אמר לך** כיון דבשר בחלב איתקש לנבלה שנאמר כי עם קדוש אתה לה' אלהיך לא תבשל גדי בחלב אמו וכתי' ואנשי קדש תהיון לי [ובשר בשדה טרפה לא תאכלו] הנה נאמר בכאן כי עם קדוש ונאמ' להלן ואנשי קדש תהיון לי וכתיב בטרפה לא תאכלו הרי אכילה כתיבא ביה בשר בחלב [נמי כאלו] אכילה כתיב' ביה. **ואביי** אדרבה נימא להכי לא כתיב ביה אכילה בגופו לומר שלוקה שלא כדרך הנאתו. **ונפרוך מה לכלאי הכרם** שכן לא היתה להם שעת הכושר תאמר בבשר בחלב שיש לו שעת הכושר כדתני' מה לחמץ שכן ענוש כרת ואינו אסור אלא בישולו. **ודחי'** כלאי הכרם נמי מדלא פריך הכי שמע' מינה דהיתה להם שעת הכושר משעת זריעה עד שעת השרשה ו) כי לא נאסר אלא עיקרן. **ומהאי [טעמא]** דייק רב אדא בר אהבה ואמ' זאת אומר' כלאי הכרם עיקרן נאסרו. **איני** דכלאי הכרם בהשרשה נאסרין. **והתניא המעביר עציץ נקוב בכרם אם הוסיף מאתים אסור** כלומר אם הוסיף עציץ זה בכרם כשיעור שיש בו חלק אחד במאתים חלקים כמה שיש בו נאסר. דייקי' מינה מדקתני הוסיף נאסר מכלל שאם לא הוסיף אפי' השריש לא נאסר. **ופריק רבא כתיב המלאה וכתיב הזרע** הא כיצד אם היה זרוע עד שימלא כדכתי' המלאה לא היה זרוע אלא עכשיו נזרע בהשרשה בעת שנזרע הזרע בהשרשה נאסר שנאמר הזרע: **אמר רבי יוחנן בכל מתרפאין** חוץ מע"ז וגלוי עריות

חשק שלמה על ר"ח

ו) דברי רבינו הוא כפי' הי"מ שהובא בשם"י כאן ד"ה זאת אומרת ותולי דבשם"י כוון בזה על דברי הר"ח ז"ל פלו.

אף נערה המאורסה יהרג ואל יעבור. פי' הטועל אבל היא תיבעל ולא תיהרג דקרקע עולם היא כדאמרינן בגמ' סורר ומורה (סנהדרין עד:) ובריש כתובות (דף ג:) גמי פריך ולידלוס להו דאומנ שרי ור"י תומר דשפיר גר' תיהרג דהא דמשמע בגמ' סורר ומורה ובריש כתובות דאומנ שרי היינו היכא שהיא קרקע עולם ולא עבדה מעשה אבל לעשות מעשה כגון שאומר לה שתביא הערוה עליה תיהרג ואל תעשה מעשה דמרומה ילפינן ורומה לא מייחיב למימסר נפשיה אלא כשאומר לו להרוג בידים אבל אם אומר הנח לזרוק עצמך על התינוק או תיהרג אינו חייב למסור עצמו כדי להציל חבירו דאדרבה איכא למימר מאי חזית דדמיה סומק טפי דילמא דמך בידי[ג] סומק טפי ומיהו לדידיה אם אומרים לו הנח לתקוע אומך בערוה יהרג ואל יעבור אלא מני למימר לא עבידנא מעשה כיון שתוקעין אותו אין קישוי אלא לדעת כדאמרי' בריש הבא על יבמתו (יבמות נג:) ומה שהוא מתקשה הוי מעשה[ט]:

לא אפשר ולא מיכוין כולי עלמא לא פליגי. לישנא קמא נראה לפרש דכ"ע קאי אחבירו ורבא ולא פליגי דאמרי היינו לרבי שמעון דרבי יהודה סבר דהא רבא מוקי לה כרבי יהודה ור' שמעון אלא לפי זה אין לפרש דרבי שמעון דאמר לא אפשר ולא מיכוין דאסור[י] לא אפשר ולא מיכוין כולי עלמא לא פליגי דרבי יהודה ור' שמעון ומ"ש דבריש אחרי' לא אפשר ולא מיכוין כולי עלמא היינו לר' יהודה ור' שמעון מפני שהוא מתכוין לשחוט את הולד ואין כוונתו להמית את האם ואפילו הכי אסור ומ"ש דבריש אחרי' כי פליגי דאפשר ולא מיכוין[כ] דאמר דבר שאין מתכוין מותר אליבא דר"ש דאמר דבר שאין מתכוין מותר אבל אליבא דר' יהודה ור' שמעון דאמרי דבר שאין מתכוין אסור כולי עלמא לא פליגי דאסור כי פליגי דאפשר ולא מיכוין דלכ"ע לא אפשר ולא מיכוין כולי עלמא לא א

וּשְׁפִיכוּת דָּמִים[א].

הגמרא מפרשת את המקור לכך ששלושת האיסורים הללו אינם נדחים מפני פיקוח נפש:
המקור לכך שאיסור עֲבוֹדָה זָרָה אינו נדחה מפני פיקוח נפש, הוא מהָא דַּאֲמָרַן - מזו שאמרנו לעיל (ע"ב), שכן למדים מהכתוב 'בכל נפשך'.

והמקור לכך שאיסורי גִּילּוּי עֲרָיוֹת וּשְׁפִיכוּת דָּמִים אינם נדחים מפני פיקוח נפש, הוא כִּדְתַנְיָא בברייתא, רַבִּי אוֹמֵר, נאמר באונס נערה המאורסה (דברים כב כו), 'כִּי כַּאֲשֶׁר יָקוּם אִישׁ עַל רֵעֵהוּ וּרְצָחוֹ נֶפֶשׁ כֵּן הַדָּבָר הַזֶּה'. ויש לשאול, וְכִי מָה עִנְיַן רוֹצֵחַ אֵצֶל נַעֲרָה הַמְאוֹרָסָה, ולאיזה ענין דימתה התורה את דיניהם, הרי לפוטרה מעונש סקילה משום שהיא אנוסה אין צורך בדמיון זה, שכבר נאמר שם 'ולנערה לא תעשה דבר'[ב]. אלא הֲרֵי זֶה - רוצח בָּא לְלַמֵּד על נערה המאורסה, שכן התורה מדמה אותה אליו, וְנִמְצָא שאף הוא לָמֵד ממנה[ג]. והיינו שמַקִּישׁ הכתוב רוֹצֵחַ לְנַעֲרָה הַמְאוֹרָסָה, ויש ללמוד בהיקש זה, מַה נַּעֲרָה הַמְאוֹרָסָה נִיתָּן רשות לכל הרואה את הרודף אחריה לְהַצִּילָהּ בְּנַפְשׁוֹ של הרודף, שאם אי אפשר להצילה באופן אחר, כגון לפגוע באחד מאיבריו, מותר להורגו כדי להצילה[ד], אַף רוֹצֵחַ הרודף אחר חבירו להורגו, נִיתָּן רשות לכל הרואה לְהַצִּילוֹ לנרדף בְּנַפְשׁוֹ של הרודף ולהורגו. ומצד שני יש ללמוד נַעֲרָה הַמְאוֹרָסָה מֵרוֹצֵחַ, מָה רוֹצֵחַ איסורו הוא בֵּיהָרֵג וְאַל יַעֲבוֹר, שאם אמרו לו הרוג את פלוני ואם לא נהרגך, עליו להיהרג ולא לעבור על איסור רציחה, אַף נַעֲרָה הַמְאוֹרָסָה תֵּהָרֵג וְאַל תַּעֲבוֹר על איסור עריות[ה].

שואלת הגמרא, וּשְׁפִיכוּת דָּמִים גּוּפֵיהּ [-עצמו] מְנָלָן - מנין לנו שהיא ביהרג ואל יעבור. משיבה הגמרא, סְבָרָא הוּא. כִּי הַהוּא דַּאֲתָא לְקַמֵּיהּ דְּרָבָא - כאותו מעשה באדם שבא לפני רבא, ואָמַר לֵיהּ, מָרֵי הוֹרַאי [-מושל העיר שאני דר בה] אָמַר לִי, זִיל קַטְלֵיהּ לְפְלָנְיָא, וְאִי לָא קָטְלִינָא לָךְ - לך הרוג את פלוני, ואם לא תעשה כן אהרוג אותך. אָמַר לֵיהּ רבא, לִיקְטְלוּךְ וְלָא תִּיקְטוֹל - יהרגך מושל העיר, ואתה אל תהרוג את אותו פלוני, משום דְּמַאי חָזֵית דְּדָמָא דִּידָךְ סוּמָק טְפֵי, דִּילְמָא דְּמָא דְּהַהוּא גַּבְרָא סוּמָק טְפֵי - מה ראית שדמך אדום יותר, שמא דמו של אותו פלוני אדום יותר. כלומר, איך סבור אתה שמשום פיקוח נפשך תותר לך עבירת רציחה, הרי לא התירה התורה לעבור על איסור במקום פיקוח נפש אלא מפני חביבות נפשו של אדם מישראל, אבל במקרה זה אם תציל את נפשך ותהרוג ישראל אחר יהיה בזה איבוד נפש, ובנוסף גם יהא מעשה עבירה, ומנין לך שנפשך חביבה לפני המקום יותר מנפשו של האחר.

הגמרא מביאה מעשה ברבינא שהתיר הנאת רפואה מערלה:
מַר בַּר רַב אַשִׁי אַשְׁכְּחֵיהּ לְרַבִינָא, דְּשָׁיֵיף לֵיהּ לְבִרְתֵּיהּ בְּגוּהֲרַקִי דְּעָרְלָה - שהיה מושח את בתו בשמן של זיתי בוסר קטנים של ערלה לצורך רפואתה[ז]. אָמַר לֵיהּ מר בר רב אשי, אֵימוּר - מה שיכולים אנו לומר דְּאָמוּר רַבָּנַן שמתרפאים בכל האיסורים, הוא דוקא בְּשַׁעַת הַסַּכָּנָה, ומשום פיקוח נפשו של החולה, אבל שֶׁלֹּא בְּשַׁעַת הַסַּכָּנָה מִי אָמוּר [-וכי אמרו] רבנן שהדבר מותר. אָמַר לֵיהּ רבינא, הַאי אִישְׁתָּא צְמִירְתָּא - חום קדחת זה שאחז בבתי נַמִּי כְּשַׁעַת הַסַּכָּנָה דָּמְיָא - לשעת הסכנה הוא דומה, שיש בו משום פיקוח נפש. אִיכָּא דְּאָמְרִי - ויש אומרים שכך אָמַר לֵיהּ רבינא למר בר רב אשי, מִידֵּי דֶּרֶךְ הַנָּאָה קָא עָבְדְנָא - וכי משיחה זו שעשיתי לה היא כדרך ההנאה מזיתים, הלא אין דרך להשתמש בהם אלא לאחר שנתבשלו הזיתים כל צרכם, ויוצא שמנם בבית הבד[ח]. ומאחר שאין זו דרך הנאתם, מותר הדבר לצורך רפואה, ואפילו לחולי שאין בו סכנה[ט].

★

א. **כגון** אמרו לו הרוג ישראל חבירך ואם לא תיהרג. רש"י (ד"ה ושפיכות).
ב. **רש"י** (ד"ה מה).
ג. **שבן** מה שנאמר 'כאשר יקום איש על רעהו וגו' כן הדבר הזה' הוא כאילו נכתב 'כרוצח כנערה', שבא הכתוב להשוות את דיניהם זה לזה, כעין מה שנאמר (ישעיה מ ג) 'והיה כעם ככהן' ולא נאמר 'והיה העם ככהן'. שדימה הנביא את העם לכהן לפי שהיו מתגאים כמותו, ואת הכהן לעם הפחות לפי שהיה מתנהג ברשעות כמותם. רש"י (ד"ה מה) וראש יוסף (גרסי' שם) בביאורו [וראה רד"ק (ישעיה שם) המפרש באופן אחר]. וראה רש"י סנהדרין (עג. ד"ה וכי) ותוספות (שם ד"ה הרי), שודאי אין הכוונה שרק זה שבא ללמד נמצא למד, אלא שני הדברים למדים זה מזה.
ד. **דין** זה שמותר להרוג את הרודף אחרי נערה המאורסה, כדי להצילה, למדו בגמרא (סנהדרין עג.) ממה שנאמר בה (שם כב כז), 'כי בשדה מצאה, צעקה הנערה המאורשה ואין מושיע לה', משמע שאם יש שם מי שיושיעה, עליו להושיעה בכל אשר יוכל, ואם אינו יכול להצילה על ידי הכאת הרודף באחד מאבריו, רשאי הוא אף להורגו.
ה. **כתבו** התוספות (ד"ה אף), שיש לגרוס 'יהרג ואל יעבור', משום שרק איש שאמרו לו אם לא תבוא על הערוה נהרגך מחויב למסור את נפשו ולא לעבור, אבל האשה אינה מחויבת בכך משום שהיא כ'קרקע עולם' כלומר שאינה עושה שום מעשה, כמבואר בסנהדרין (עד:). שהרי מקור דין 'יהרג ואל יעבור' בעריות הוא מרציחה, וגם ברציחה לא נאמר דין זה אלא כשאומרים לו אם לא תהרוג את פלוני נהרגך, אבל אם אמרו לו הנח לנו לזרוק אותך על התינוק ולהורגו ואם לא נהרגך, שאינו עושה שום מעשה בהריגה זו, אינו מחויב למסור את עצמו כדי להציל את התינוק. שכן כל דין 'יהרג ואל יעבור' ברציחה הוא משום סברת 'מאי חזית דדמך דידך סומק טפי' כמבואר בסמוך, ואין לאסור משום כך אלא הריגה בידים, אבל כשאינו עושה מעשה יש לו לומר להיפך, 'מאי חזית דדמא דחברי סומק טפי מדמא דידי', ומדוע עלי להיהרג כדי להצילו. עוד פירשו, שיש לקיים את הגירסא 'תיהרג ואל תעבור', ובאופן שאומרים לה הביאי עליך את הערוה ואם לא נהרגך, שעליה להיהרג ולא לעשות מעשה זה בידים.
ו. **על** פי רש"י (ד"ה מאי). ונראה מלשון רש"י שאילו היה הדבר מוכרע שנפשו חביבה יותר מנפש חבירו, היה רשאי להורגו, ואף על פי שעבירה נעשית ונפש אבודה, מכל מקום כיון שהתורה התירה לדחות את המצוה לצורך חיבת נפשו, ונפשו חביבה יותר, רשאי להרוג את חבירו. וביד רמה (סנהדרין עד.) כתב כדברי רש"י ביתר ביאור, שלא ניתנו מצות לידחות אצל פיקוח נפש משום דכתיב (ויקרא יח ה) וחי בהם, אלא מפני חיבוב נפשן של ישראל לפני המקום, אבל לגבי רוצח שבין כך יש איבוד נשמה לא ניתנה מצות המקום לידחות, ואם תאמר אני ראוי להאריך ימים יתר מזה ומתקיים בי 'וחי בהם' יותר, מה ראית לומר שנפשך יקרה בעיני המקום ואתה ראוי לחיות יותר מחבירך כדי שתאמר מוטב ידחו חייו של זה שהם מועטים מפני חייך שהם מרובים, שמא חברך ראוי לחיות ולהאריך ימים יותר ממך ונפשו יקרה בעיני המקום יתר מחייך. ועוד הוסיף שיש לפרש שלא ניתנו מצות לידחות אצל פיקוח נפש אלא כדי שיחיה ויקיים מצות הרבה, אבל לגבי רציחה מנין לומר שאתה ראוי להאריך ימים יתר מחבירך כדי שתאמר ידחו חייו שהם מועטים ולא יספיקו לקיים בהם מצות הרבה מפני חיי שהם מרובים וראויים לקיים בהם מצות הרבה, שמא חברך ראוי יותר. ומדברי רש"י והיד רמה נראה שהדבר ספק נפשו של מי חביבה יותר, ורק מספק הוא שאין לדחות את נפש חבירו לצורך נפשו. וברש"י ביומא (פג: ד"ה מאי) פירש בלשון אחר קצת, למה ייטב בעיני המקום לעבור על מצותו, למה יהיה דמך חביב עליו יותר מדם חבירך ישראל. ובספר אור גדול (פי' ח) מאריך בזה, וכתב (עמוד 20-19) שדעת התוספות (יומא פג. ד"ה מה) שלעולם הדבר ספק איזו נפש יותר חביבה, אבל בדעת הרמב"ם (יסודי התורה פ"ה ה"ו) כתב שאינו ספק, לפי שכתב הרמב"ם שמי שנתרפא באיסור שפיכות דמים, בית דין עונשים אותו בעונש הראוי לו, ואם אינו אלא ספק, כשעבר ונתרפא ספק הוא אם עשה כדין, ואין לעונשו.
ז. **שהיה** סבור שמותר להתרפאות באיסורי הנאה. רש"י (ד"ה גוהרקי). טעם ההיתר מבואר בגמרא להלן.
ח. **רש"י** (ד"ה דרך). והמשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה ונפי מה, ד"ה אך לפי) כתב בדעת הרמב"ם, שכל סיכת שמן חשובה הנאה שלא כדרכה, כיון שהשמן ראוי למאכל, דרך הנאתו היא באכילה דוקא.
ט. **כבר** הבאנו לעיל (כד:) שנחלקו ראשונים באכילה ובהנאה שלא כדרכה, אם אסורה. לסוברים שהנאה שלא כדרכה אסורה רק מדרבנן, הרי שלצורך רפואה התירוה חכמים. ריטב"א (ד"ה מיכל). וכתב שדוקא הנאה התירו, אבל אכילת מאכל האסור מדרבנן, אסורה אף לחולה. וכן כתב בחידושי הר"ן (ד"ה מידי). והוסיף הר"ן, וכן הוא בבדק הבית (בית ג שער ז), שאף איסורים דרבנן לא הותרו לרפואה, אלא דוקא שלא כדרך הנאה, שהוא קל משאר איסורים דרבנן, אמנם בחידושי הרא"ה (ע"ז כח.) כתב שאין לחלק בזה. ולסוברים שהנאה שלא כדרכה מותרת לכתחילה, הרי שאין כאן היתר מיוחד משום החולי, אלא בכל ענין מותר למשוח שמן של זיתי בוסר. וראה משנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה ודע שעדיין) שמצדד בדעת הרמב"ם שאף על פי שהאיסור של הנאה שלא כדרך הוא איסור תורה, מכל מקום הותר משום חולי.
המשנה למלך (שם ד"ה אבל) ביאר את המחלוקת בין שני הלשונות בשני אופנים: א. לדעת לשון ראשון אף זיתי בוסר לאחר שיצא מהם שמן, חשובה משיחה בהם דרך הנאתו, כשמן היוצא מזיתים גדולים, ולכן לא הותר לסוך בשמנם אלא במקום סכנה, ורק ללשון שני חשוב שמן של זיתי בוסר שלא כדרך הנאתם. ב. לדברי הכל משיחה בשמן של זיתי בוסר הוא הנאה שלא כדרכה, אלא שלשון ראשון סובר שאף הנאה שלא כדרך אסורה לחולה שאין בו סכנה, שלדעה זו האיסור בהנאה שלא כדרך הוא איסור תורה, כמו חצי שיעור, וללשון שני האיסור בהנאה שלא כדרך אינו אלא מדרבנן, ולפיכך הותר במקום חולי אפילו אין בו סכנה.

אף נערה המאורסה יהרג ואל יעבור. פי' הבועל אבל היא מיבעל ולא מיהרג דקרקע עולם היא כדאמרינן בגמ' סורר ומורה (סנהדרין עד:) ובריש כתובות (דף ג:) גבי פריך ולידלום להו דאונס אבי ור"י מוקי דאפיר גר' מיהרג דהא דמשמע בגמ' סורר ומורה ובריש כתובות דאונס אבי היינו היכא שהיא קרקע עולם ולא עבדה מעשה אבל לעשות מעשה כגון שאומר לה שחציף הערוה עליה מיהרג ואל תעשה מעשה דמרומה ילפינן ורומה לא מיחייב למימסר נפשיה אלא כשאומר לו להרוג בידים אבל אם אומר הנח לזרוק עצמך על התינוק או מיהרג אינו חייב למסור עצמו כדי להציל חבירו דאדרבה איכא למימר מאי חזית דדמיה סומק טפי דילמא דמך בידי[ג] סומק טפי ומיהו לדידיה אם אומרים לו הנח לתקוע אותך בערוה יהרג ואל יעבור אלא מני למימר לא עבידנא מעשה כיון שתוקעין אותו אין קישוי אלא לדעת כדאמרי' בריש הנח על יצמתו (יומא נג:) ומה שהוא מתקשה הוי מעשה[ט]:

לא אפשר ולא מיכוין כולי עלמא לא פליגי. לישנא קמא נראה לפרש דכ"ע קאי אחדדי ורבא ולא פליגי דאי היינו לרבי שמעון דרבי יהודה אסור אפילו בשעת הסכנה ורבי יהודה אוסר אפילו בשעת הסכנה ורבי שמעון אוסר אפילו בשעת הסכנה דמיא ולא פליגי אלא לרבי יהודה ורבי שמעון דרבי יהודה אוסר אפילו בשעת הסכנה ורבי שמעון מתיר אלא בשעת הסכנה ולישנא קמא נראה לפרש דכ"ע קאי אחדדי ורבא ולא פליגי דאי היינו לרבי שמעון דרבי יהודה ורבי שמעון אוסר אפילו בשעת הסכנה ורבי יהודה אוסר אפילו בשעת הסכנה דמיא ולא פליגי אלא לרבי יהודה ורבי שמעון דרבי יהודה אוסר אפילו בשעת הסכנה ורבי שמעון מתיר אלא בשעת הסכנה ולישנא בתרא נראה לר"י דלא אפשר והא דתנן בכתובות (דף ה:) גבי מהו לבעול בתחלה בשעת דקאמר לר' יהודה דאסור משום דבר שאין מתכוון מע"ג דהוי לה אפשר ולא מיכוין[ט] וצריך לומר דהתם סוגיא כרבי ירמיה דבעי מדליקין[י] לר' יהודה לא אפשר ולא מיכוון מע"ג דמיתומב דמי דאמר דקטנים אסורים אפילו לר"ש (מיתומב) מ"מ דמי דאפילו בגדולים לר' יהודה לא מיתומב: **אביי** ברבי יהודה. נראה דאסר מבני הוחיל ואפשר ולא מיכוין אסור ובלא אפשר ולא מיכוין שרי אלמא דאיסורא משום דאפשר הוא ומה שהיה בשפרים בשבת מדליקין (שבת כט:) ופליגא דעולא דאמר עולא מחלוקת בקטנים אבל בגדולים ד"ה אסור שיעור הוא דבבולי שמעתא שרי טפי לא אפשר מהיכא דאפשר ובגדולים היינו לא אפשר אלא גרם ד"ה מותר והיינו כלישנא בתרא דהכא דבלא אפשר ולא מיכוין כ"ע ל"פ דשרי: שמני

מינה לא משבחין[כ] ליה כוונה, אלא בדאפשר ולא אפשר תליא טעמא, הלכך היכא דלא אפשר ולא אפשר אע"ג דקא מיכוין לא מיכפת ליה לרבי יהודה: ורבא

ושפיכות דמים ע"ז הא דאמרן גילוי עריות ושפיכות דמים דתניא[ח] רבי אומר[א] כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה וכי מה ענין רוצח אצל נערה המאורסה[ב] הרי זה בא ללמד ונמצא למד מקיש רוצח לנערה המאורסה מה נערה המאורסה ניתן להצילה בנפשו[א] אף רוצח ניתן להצילו בנפשו ונערה המאורסה מרוצח[ב] מה רוצח יהרג ואל יעבור אף נערה המאורסה תהרג ואל תעבור ושפיכות דמים גופיה מנלן סברא הוא[ג] כי ההוא דאתא לקמיה דרבא א"ל מרי דוראי אמר לי זיל קטליה לפלניא ואי לא קטלינא לך א"ל ליקטלוך ולא תיקטול מאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי. מר בר רב אשי אשכחיה לרבינא דשייף לה לברתיה בגוהרקי דערלה אמר ליה[ד] אימור דאמור רבנן בשעת הסכנה שלא בשעת הסכנה מי אמור א"ל האי אישתא צמירתא נמי כשעת הסכנה דמיא איכא דאמרי א"ל[ה] מידי דרך הנאה קא עבידנא. איתמר הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו אביי אמר מותרת ורבא אמר אסורה אפשר וקא מיכוין לא אפשר וקמיכוין כולי עלמא לא פליגי דאסור[ו] לא אפשר ולא מיכוין כולי עלמא לא פליגי דשרי[ה] כי פליגי דאפשר ולא מיכוין ואליבא דר' יהודה דאמר[ט] דבר שאין מתכוין אסור כולי עלמא לא פליגי דאסור כי פליגי אליבא דר"ש דאמר דבר שאין מתכוין מותר אביי כרבי שמעון ורבא אמר עד כאן לא קא א"ר שמעון אלא היכא דלא אפשר אבל היכא דאפשר לא. איכא דאמרי אפשר ולא מיכוין היינו פלוגתייהו דר' יהודה ור' שמעון לא אפשר ולא קא מיכוין כולי עלמא לא פליגי דשרי כי פליגי דלא אפשר וקא מיכוין ואליבא דר' שמעון דאזיל בתר כוונה כולי עלמא לא פליגי דאסור כי פליגי אליבא דר' יהודה דאמר לא שנא מתכוין ולא שנא שאין מתכוין אפשר אסור אביי כרבי יהודה

ושפיכות דמים. כגון ממרו לו להרוג ישראל מבניך ומס לאו תיהרג: מה למדנו מרוצח לנערה המאורסה. והלא פירש בה חוסס פטור כדכתיב ולנערה לא תעשה דבר, אלא נראה כמי שרוצה בא ללמד כאן, וגמלא שהוקש כאן להיות למד מכאן, והכי קאמר כרוצח בנערה שניהן שוין, כמו והיה כעם ככהן (ישעיה כד) ולא נאמר והיה העם ככהן: ניתן להצילה. ניתן רשות לרוצח שהוא רודף מחבירו שילינה ממנו בנפשו של רודף, כדכתיב (דברים כב) ואין מושיע לה הא אם יש מושיע לך להושיעה בכל אשר יכול אפילו בהריגתו, אם אין יכול להציל בזה אחד מאחריו יהרגנו[ו]: יהרג. אם אמר לו עו"ג הרוג או תיהרג, יהרג ואל יעבור עבירה זו: מרי דוראי. מושל עירי: מאי חזית דדמא דידך סומק. כלומר כלום בא להציל בשפיכות דמים על כך אלא מפני שאתה יודע שאין מלוה עומדת בפני פיקוח נפש, וסבור אתה שאף זו תדחה מפני פיקוח נפשך, אין זו דומה לשאר עבירות, דמ"מ יש כאן אבוד נפש, והתורה לא התירה לדחות את המצוה אלא מפני חיבת נפשו של ישראל, וכאן עבירה נעשית ונפש אבודה, מי יאמר שנפשך חביבה לפני המקום יותר משל זה לילמד שלא זה חביבה טפי עליו, ונמצא עבירה נעשית ונפש אבודה: שייף. מושך: גוהרקי דערלה. בוסר זיתים קטנים, משום רפואה, דקשבר מותר להתרפאות בתיקוני הגלה: אישתא צמירתא. חולי שקורין מלוי"ר[ז]. למירתא מס, כמו דלמרה למורי בנבא קמא (דף ס.): דרך הנאתו. לאחר שיתפשלו ויולא שמן בבית הבד: מותרת. אין לריך לפרוש הימנה, כדמפרש: הכי גרסינן **אפשר וקא מיכוין לא אפשר וקא מיכוין עלמא לא פליגי דאסיר.** אפשר לו ליבדל, וקא מיכוין להתקרב כדי ליהנות כגון ריח של ע"ז, או אפילו מי אפשר לו ליבדל, ומיהו מתכוין הוא ומביא הוא לו ליהנות: **לא אפשר.** לו ליבדל, ולא קא מיכוין ליהנות, דאיכא תרתי להיתר, לכ"ע אסיר: **כי פליגי דאפשר.** לו ליבדל ולא נבדל, ומיהו לא קא מיכוון: פלוגתא דרבי יהודה ורבי שמעון במסכת שבת (דף כג.) בגרירת מטה וכסא ופסקל, ובמסכת בילה (דף כג:): **דלא אפשר.** כגון שאריך לאותן כלים ואין יכול להגביהן על כתיפו, ואבי אסר בקטנים נמי אסיר רבי שמעון אע"פ שאפשר להגביהן על כתיפו והכי אמרינן במסכת שבת[ט], ולרבא לא אסיר ר' שמעון אלא בגדולים: **איכא דאמרי.** מודה רבא היכא דלא קא מיכוין אע"ג שאפשר אסיר ר' שמעון, דהכי פלוגתייהו דר' יהודה ור' שמעון, ואין לאבי ואין לרבא ר' יהודה אסור לרבי שמעון אסיר: כולי עלמא. אבי ורבא לא פליגי דאסיר ואפי' לרבי יהודה: **כי פליגי דלא אפשר וקא מיכוין.** ומיהו אליבא דר' שמעון הלכך היכא דלא אפשר אע"ג דקא מיכוין לא מיכפת ליה לרבי יהודה: ורבא דאפשר לא. איכא דאמרי אפשר ולא מיכוין. דמתיר אפי' בדאפשר הוחיל ולא קא מיכוין אלמא מכוונה קפיד, היכא דקא מכוין אע"ג דלא אפשר אסור: ה"ג **כי פליגי אליבא דר' יהודה דאמר לא שנא מתכוין ולא שנא אין מתכוין אפשר אסור.** ולא גרסינן ולא אפשר אסיר, דהא לא אמרינן ליה דאמר הכי, דמי אמרינן ליה הכי היכי פליג רבא למימר: **אביי כר' יהודה.** דקאמר כיון דאסר רבי יהודה בדאפשר אע"ג דלא קא מיכוין, אמר אביי אע"ג דלא אפשר ולא קא מיכוין אסור, דכיון דאפשר הוא כאילו מיכוין דמי, ואפי' לרבי יהודה: ורבא

בשרי וכן כתב רבינו ירוחם (נ"ב ח"ט עח ע"ב) אישתא צמירתא פירוש קדחת עם קרירות מלשון תסמר שערת בשרי. **[בית יוסף אורח חיים סימן שכח]** **איכא דאמרי אמר ליה מידי דרך הנאה קא עבידנא.** ואע"ג דאין לוקין אמרו אבל איסורא דרבנן מיהא איכא, במקום חולי לא גזרו בה רבנן. ולעיל גבי מכתו שאמרו פטור דמשמע אבל אסור, מכה שאני שאינה כחולי אחר. **[מהר"ם חלאווה]**

עין משפט נר מצוה

לד א מיי' פ"ח מהל' רוצח הל' ו ז סמג לאוין קסד:

לה ב מיי' פ"ה מהלכות יסודי התורה הל' ז סמג עשין ה טוש"ע י"ד סימן קנז סעיף ה:

לו ג ד מיי' שם הלכה ח סמג שם טוש"ע יו"ד סי' קנה סעיף ג [ורבינו חלפס כאן ובמסכת ע"ג פ"ג דף שלח:]:

רבינו חננאל

ושפיכות דמים. ע"ז הא דאמרן. **ערירות ושפיכות דמי'** מנא לן כדתניא רבי אומר [כתיב] אין לנערה חטא מות כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש וכי מה למדנו לרוצח מעתה וכי יש לומר אם יקום על רעהו ורצחו אין לו דין מות כמו זו הנערה שכתוב בה אין לנערה חטא מות. **אלא הרי זו הנערה באת ללמד לאחרים ונמצאת היא למדה** הוקשה זו הנערה לרוצח מה רוצח יהרג ואל יעבור כך נערה המאורסה אם יאמר לה הישמעאלי השמעי לי ואם לאו הנני הורגך תהרג ואל תשמע לו ואם תפסה ונתחזק עליה אין לה חטא מות. **ורוצח גופיה** שלמדה ממנו הנערה מנא לן דדינו ליהרג ואל יהרוג. סברא [הוא] כההוא דאתא קמי' דרבא א"ל אמר לי מרי דוראי זיל קטליה לפלניא ואי לא קטלינא לך וכו': **מר בר רב אשי הוה שייף גרקי ערלה** פי' גרגרים של ערלה לברתיה דהוה בה אישתא צמירתא ואמר ליה האי אישתא צמירתא סכנה היא ובמקום סכנה שרי. **איכא דאמרי** מידי דרך הנאתן קא עבידנא ושלא כדרך הנאתן שרי: **איתמר הנאה הבאה לו בעל כרחו** כגון שהיה עובר והריח ריח בשמים של ע"ז אביי אמר מותר רבא אמר אסור. **כל היכא דאפשר** פי' יש דרך אחרת ואפשר לו שלא יעבור דרך שם ומתכוין לעבור שם כדי ליהנות מן הריח של ע"ז כולי עלמא לא פליגי דאסור כי פליגי דאפשר לו שלא יעבור שם וכשעובר שם אינו מתכוין ליהנות. ועלתה זו בתיובתא דרבא אבל אי לא אפשר ומתכוין קיימא לן דאסור כרבא.

תורה אור השלם

א) וְלַנַּעֲרָ לֹא תַעֲשֶׂה דָּבָר אֵין לַנַּעֲרָ חֵטְא מָוֶת כִּי כַּאֲשֶׁר יָקוּם אִישׁ עַל רֵעֵהוּ וְרָצָחוֹ נֶפֶשׁ כֵּן הַדָּבָר הַזֶּה:
[דברים כב, כו]

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) [יומא פב. סנהדרין עג. עד.], ג) [סה חולין כח. קיז. ערכין כט.], ג) סנהדרין עד. יומא פב:, ד) עיין תוס' לעיל כב: ד"ה ואבר, ה) עיין תוס' קידושין נב. ד"ה ביע"ל, ו) שבת מג: [ג. פא: קלג. בילה כג. יומא לד: כתובות ה: נבא קמא קיג. כריתות כ:], ז) סנהדרין עג., ח) [דף כט:], ט) [ויומא פב. תמיכו תוספות טובא וע"ע תוספות יבמות נג: ד"ה אין לנו תוספות ג], י) [בפרק כירה מו: כל"ל], כ) עי' מהרש"א, ל) [דף כט:].

גליון הש"ס

גמ' מידי דרך הנאה קעבידנא. עי' נב"ק קל. תוס' ד"ה ולא יצא: שם כי פליגי דאפשר ולא מיכוין. עי' בחידושי הרמב"ן ע"ז ד' יג ע"ח מהא דאמרינן שם דמיתהני מריח ע"ז:

הגהות וציונים

ח] קדחת: ג] צ"ל לא חשיבא (בארות המים): ג] צ"ל דידיה (ב"ש):

משנת ראשונים

אמר ליה מרי דוראי. בעל דירתי, ויש אומרים שכך היה נקרא כלומר אמר לי אדוני פלוני. **[יד רמה, סנהדרין עד.]**

אמר ליה ליקטלוך ולא תיקטול. איכא מאן דאמר דוקא בכי האי גוונא אסור דאמר ליה קטליה לפלניא ואי לא קטלינא לך כלומר ומחיינא ליה, אבל אי אמר ואי לא קטלינא לתרווייכו מותר דאין כאן דוחין נפש מפני נפש, כיון דבין כך ובין כך חבירו אינו ניצול. **[מהר"ם חלאווה]**

מר בר רב אשי אשכחיה לרבינא דשייף לה לברתיה בגוהרקי דערלה. פי' בפירות שאינן מבושלין, דליכא לפרושי דעצי ערלה הוא דבערלה לא [מיתסר] אלא פריו והטפל לפריו ולא עצים. **[הריטב"א]**

האי אישתא צמירתא נמי כשעת הסכנה דמיא. קשה היא] הרבה ומיתיראין ממנה, כדקא אמרינן (נדרים מא סע"א) האי אישתא צמירתא פרונקא דמלאך המות היא, כלומר שלוחו שלמלאך המות היא. **[תשובות רב נטרונאי גאון סימן תסט]**

פירש רש"י צמירתא חם ואם כן יהיה פירוש אישתא צמירתא קדחת חם ביותר והרמב"ם כתב בפרק ב' (ה"ה) החום שמסמר הבשר ולפי זה יהיה כמו בסמ"ך מלשון (איוב ד טו) תסמר שערת

אהח19/06/2018
אוצר התכמה

הגמרא דנה אם מותרת הנאה מאיסורי הנאה, כאשר האדם נהנה מהם שלא בכוונה תחילה':

אִיתְּמַר - נאמר בבית המדרש, **הֲנָאָה** מדברים האסורים בהנאה, כגון להריח מריח עבודה זרה[א], **הַבָּאָה לוֹ לָאָדָם בְּעַל כָּרְחוֹ, אַבַּיֵי אָמַר**, הנאה זו **מוּתֶּרֶת**, ואינו צריך לפרוש ממנה, **וְרָבָא אָמַר**, ההנאה **אֲסוּרָה**[ב], ואף שהיא באה לו בעל כרחו, עליו לפרוש ממנה ולא להנות.

הגמרא מפרשת במה נחלקו[ג]:

באופן ש**אָפְשָׁר** לו לאדם שלא לבוא לידי הנאה אסורה זו, כגון שלא להתקרב למקומה, **וְקָא מִיכַּוֵּין** - והוא מתכוין להתקרב ולהנות[ד], או אפילו באופן ש**לֹא אָפְשָׁר** לו שלא לבוא לידי הנאה זו, **וְקָמִיכַּוֵּין** - ומכל מקום הוא מתכוין וחביב עליו להנות[ה], **כּוּלֵּי עָלְמָא לָא פְּלִיגִי** - בין אביי ובין רבא אינם חולקים בדבר, **דְּאָסוּר** - שאסור הדבר ועליו לפרוש מן ההנאה[ו]. וכן באופן ש**לֹא אָפְשָׁר** לו שלא לבוא לידי הנאה זו, ו**מכל מקום הוא לֹא מִיכַּוֵּין** להנות ממנה, **כּוּלֵּי עָלְמָא לָא פְּלִיגִי דְּשָׁרֵי** - הכל מודים שמותר הדבר ואינו צריך לפרוש מההנאה[ז]. **כִּי פְּלִיגִי** - ומה שנחלקו אביי ורבא, הרי זה באופן **דְּאָפְשָׁר** לו שלא לבוא לידי הנאה זו, **וְאף** שאינו נמנע מכך, מכל מקום הוא גם **לֹא** מִיכַּוֵּין להנות ממנה.

הגמרא מפרשת לפי איזו דעה נחלקו, ומה הם טעמי מחלוקתם:

אומרת הגמרא, **וְאַלִּיבָּא** [-ובשיטתו] **דְּרַבִּי יְהוּדָה דְּאָמַר דָּבָר שֶׁאֵין מִתְכַּוֵּין** - דבר שלא התכוין האדם לעשותו ונעשה אגב מעשה היתר שעשה[ח], **אָסוּר**[ט], **כּוּלֵּי עָלְמָא לֹא פְּלִיגִי** - מודים אביי ורבא **דְּאָסוּר** הוא להנות, ועליו לפרוש משם, שכשם שאין לעשות מעשה איסור גם כאשר אין כוונה לעשייתו, כמו כן אין לעשות מעשה שכרוכה בו הנאה מאיסורי הנאה, גם כאשר אינו עושה את המעשה לשם כך אלא למטרה אחרת וההנאה ממילא באה. **כִּי פְּלִיגִי** - ומה שנחלקו אביי ורבא, הרי זה **אַלִּיבָּא** [-בשיטתו] **דְּרַבִּי שִׁמְעוֹן דְּאָמַר דָּבָר שֶׁאֵין מִתְכַּוֵּין מוּתָּר**. ובכך נחלקו, **אַבַּיֵי** שאמר שההנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו, באופן של 'אפשר ולא מיכוין', מותרת, אמר זאת **דְּעַת רַבִּי שִׁמְעוֹן**,

---

א) **הסוגיא** דלהלן עוסקת באופנים שונים של קבלת הנאה אסורה, כאשר היא באה על ידי מעשה שנעשה לצורך אחר ומתוך כוונות אחרות. ויש להקדים לכך את מה שיסדו האחרונים [השערי יושר (ש"ג פכ"ה ד"ה ובעיקר), האבני נזר (או"ח סי' שלג אות כג), והקובץ שיעורים (אות קטז)], כי ברור שאין איסור בהנאה הבאה לאדם מאליה ללא כל מעשה מצידו, כגון הליכה למקום שהוא עתיד ליהנות בו או נטילת הדבר להנות ממנו וכדומה, שלא אסרה תורה את ההנאה כשלעצמה אלא כאשר היא באה על ידי מעשה. לולא כן, לא היה מקום לכל הנידונים דלהלן, שכיון שסוף סוף האדם נהנה, הרי הוא עובר איסור ועליו לפרוש משם. [ובשערי יושר שם כתב, שאסרה התורה הנאה רק כאשר היא באה על ידי השתמשות בדבר, וקבלו כן חז"ל ממה שנכתב בתורה איסור ההנאה בלשון אכילה, כמבואר בגמרא לעיל לדעת רבי אליעזר (כא:) וכן הלכה, ומכאן למדו שכשם שאיסור אכילה הוא השתמשות באופן אכילה, כן ההנאה לבדה אינה אסורה אלא כאשר היא נעשית כהשתמשות בדבר]. ומעתה יש לדון איזהו מעשה נחשב מעשה לקיחת ההנאה, ובכך דנה הסוגיא. [וראה עוד בפני יהושע (ד"ה גמרא - השני) ובשפת אמת (ד"ה גמרא) מה שביארו בגדר היתר 'לא אפשר', והובאו בילקוט ביאורים].

יא. **רש"י** (ד"ה הכי גרסינן) ורבינו חננאל (ד"ה גמרא) ועוד. ובפסקי הריא"ז (ה"ג אות יג, הובא בשלטי הגיבורים אות ג) הוסיף שהנידון הוא גם על ראיית נוי עבודה זרה, וכן שמיעת נגינות הכמרים המנגנים לפניה. ובכסף משנה (מלכות אסורות פי"ד ה"ב) כתב בדעת הרמב"ם עוד, שנידון הסוגיא הוא גם בשאר איסורי הנאה, וכן נראה מדברי רבינו דוד (ד"ה גמרא). וכתב החפץ חיים (כלל ו נאמר מיס חיים אות יד) שכן מוכח מכל הסוגיא דלהלן, שמחלוקתם היא גם בשאר הנאות ולא רק בריח, וכן שמחלוקתם היא גם בשאר איסורים ולא רק בעבודה זרה, והביא שכן נפסק להלכה (או"ע יו"ד סי' קמג סט"ו, ש"ך ס"ק נג). [אמנם ראה בפני יהושע (ד"ה גמרא - השני) שיטה אחרת בכל זה].

יב. **הקשו** הראשונים [רמב"ן (ע"ז סו: ד"ה אפיי) רשב"א (שם ד"ה נפק) מהר"ם חלאווה (כאן ד"ה כי) ועוד], שבעבודה זרה (שם) מבואר שדעת רבא שהנאת ריח מותרת, וכיצד אמר כאן שאסור להריח בעבודה זרה. ותירצו קושיא זו בכמה אופנים, או ששם מדובר על דבר שאינו עומד לריח, או שמדובר שם בהרחה דרך הפה, או שמדובר שם בריח המזיק. וראה עוד בזה בילקוט ביאורים.

יג. **להלן** מבארת הגמרא שני מצבים שבהם תלוי מעשה האדם הנהנה מן האיסור, אם הוא מותר או אסור:

א. 'אפשר' ו'לא אפשר', היינו אם אפשר לו שלא לבוא לידי ההנאה, או שאי אפשר לו. יש הסוברים שכאשר אי אפשר לו שלא לעשות את המעשה שאגב עשייתו באה ההנאה לידו, מותר לו שלא לפרוש מן ההנאה. טעם היתר זה הוא, שכאשר האדם עושה את המעשה המביאו לידי ההנאה האסורה משום הכרח [כגון להמנע מלטרוח טורח גדול], אין מעשה זה שעשה נקרא על שם ההנאה שבאה לו, והרי הוא כנהנה בלא מעשה שאין איסור בדבר, וכאמור בהערה לעיל. יש להוסיף, שאין הגמרא מתכוונת ב'לא אפשר', לאופן בו הדבר אינו אפשר כלל, או שהוא אפשר רק באופן של פיקוח נפש וכדומה, אלא כוונתה לאופן בו ההימנעות כרוכה בטורח גדול. ראה על כך בתוספות (ד"ה גמ'). [ויש ראשונים שהוסיפו, שאין צורך שיהיה דוקא 'טורח גדול' במניעת המעשה כדי להגדירו כ'אי אפשר', ודי שהאופן האחר קשה יותר, ראה בריטב"א בשם הרא"ה ובמהר"ם חלאווה (ד"ה גמרא)].

ב. 'מיכוין' ו'לא מיכוין', היינו אם הוא מתכוין להנאה זו, או שאינו מתכוין לה. יש הסוברים שאם אינו מתכוין להנאה זו, מותר לו שלא לפרוש ממנה, שלא נאסרה הנאה הבאה מאליה ללא כוונה. אמנם בהגדרת 'מיכוין' ו'לא מיכוין' מצינו בראשונים כמה לשונות. רש"י (ד"ה הכי) כתב לגבי 'לא אפשר ומיכוין' ש'מיכוין' היינו שחביב לו ליהנות. [ולגבי 'אפשר וקא מיכוין' (ד"ה גמרא), פירש באופן אחר, ש'מיכוין' היינו שהוא מתכוין לעבור אצל עבודה זרה כדי להנות, וכן משמע גם בדברי רבינו חננאל (ד"ה כל), ולפי זה 'לא מיכוין' היינו רק שלא עבר לשם כך, אף שבעוברו הוא מתכוין להנות, אלא שבדבריו הנ"ל, וכן בדיבור להלן (ד"ה גמ'), משמע שהדבר תלוי בכוונתו להנות, ולא בכוונתו לעבור כדי להנות]. ורבינו דוד (ד"ה גמרא) ביאר, שאינו נותן דעתו לקבל את הריח, אלא שהריח בא לו מאליו ואחר שבא לו הוא מתכוין להנות ממנו, ולדבריו 'לא מיכוין' היינו שאינו מתכוין להנות. ולשון הריא"ז (ה"ג אות יג, הובא בשלטי הגיבורים אות ג) לגבי 'לא מיכוין' היא, 'שאינו חפץ בהנאה זו ואינו צריך לה'. אמנם הריטב"א (ד"ה גמרא) כתב בשם הרא"ה, ש'מיכוין' היינו שהוא נהנה מהריח והוא ערב לו, ולפי זה 'לא מיכוין' היינו שאינו נהנה ממנו כלל, שאינו ערב לו, אף שהוא מריחו.

יד. **רש"י** (ד"ה הכי). וקשה, שהלא אין אופן זה בכלל 'הנאה הבאה לו לאדם בעל כורחו', אחר שהוא בא למקום ההנאה מדעתו ומרצונו, ומדוע הוצרכה הגמרא לפרש את דינו. והפני יהושע (ד"ה גמרא) האריך לבאר שהביאה זאת הגמרא רק אגב 'לא אפשר ומיכוין', כדי לבאר שאי אפשר שאביי ורבא יחלקו ב'לא אפשר ומיכוין', משום שדין 'לא אפשר ומיכוין' כדין 'אפשר ומיכוין' ואסור לדעת הכל. [וראה שם שביאר מדוע אכן סברה הגמרא להעמיד את מחלוקתם ב'לא אפשר ומיכוין']. אמנם דעת רבינו דוד (ד"ה גמרא) [וכעין זה בר"ן (מידושים ד"ה הנאה, על הרי"ף ד"ה גמרא)], שב'אפשר ומיכוין' אין הכוונה שבא לשם כדי להריח, שאם כן אכן אין אופן זה שייך לסוגיא וכאמור, אלא מדובר שהוא עובר שם לפי דרכו ואינו מתכוין לקבל את הריח, אף שלמעשה אחר שהוא מריח הוא מתכוין להנאה זו.

טו. **רש"י** (ד"ה הכי). וראה לעיל בהערה שהובאו לשונות הראשונים בהגדרת 'מיכוין' ו'לא מיכוין'.

טז. **כאמור** לעיל בהערה, אף באופן של 'לא אפשר', אין הכוונה שלא היה יכול להמנע מלהנות כלל, אלא שהיה הדבר כרוך בטורח. כיון שכך, חובה עליו להמנע מלהנות או מלעשות את המעשה המביאו לידי ההנאה, מאחר שהוא מתכוין להנות מן האיסור.

יז. **כתבו** התוספות (ד"ה לגבי), שכוונת הגמרא ב'כולי עלמא', היינו אביי ורבא, שרבא מודה בכך לאביי שהדבר מותר לדעת רבי שמעון, שבשיטתו נחלקו, וכדלהלן, אבל אין הכוונה שאין כל חולק בדבר, שלדעת רבי יהודה הדבר אסור, ולשיטתו [לפי לשון זה] אין שום אופן בו מותרת ההנאה. [וראה בהערה להלן, שעל פי דברים אלו פירשו התוספות את דברי הגמרא בלשון השני].

תוספות (שם) מוכיחים שלרבא אוסר רבי יהודה ב'לא אפשר ולא מיכוין', משום שהלא ב'אפשר ולא מיכוין' דעת רבא לאסור אף לרבי שמעון, ואם ב'לא אפשר ולא מיכוין' מותר אף לרבי יהודה, אם כן באיזה אופן נחלקו, ועל כרחך שנחלקו באופן של 'לא אפשר ולא מיכוין', שרבי יהודה אוסר ורבי שמעון מתיר.

הוכחה זו היא לרבא בלבד, שלאביי הלא הם חולקים ב'אפשר ולא מיכוין', שרבי יהודה אוסר ורבי שמעון מתיר. ודנו האחרונים אם אכן לאביי נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון רק ב'אפשר ולא מיכוין', אבל ב'לא אפשר ולא מיכוין' מתיר רבי יהודה, או שהוא מודה בכך לרבא, ולדבריו נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון בין ב'אפשר ולא מיכוין' ובין ב'לא אפשר ולא מיכוין'. ונחלקו בכך המהרש"א והרש"ש (נמוקפות שם), שדעת המהרש"א שלאביי לא נחלקו ב'לא אפשר ולא מיכוין', ודעת הרש"ש שאביי מודה שנחלקו גם בזה. וראה גם בפני יהושע (שם).

בגמרא לעיל (ע"ח) אמרו שאין להתרפא בעצי אשירה, וקשה שהרי ריפוי זה הוא 'לא אפשר ולא מיכוין', שאי אפשר לו בלעדיו וכן אינו מתכוין להנות אלא להתרפא, ומדוע אסרו זאת. ותירץ הפני יהושע (ד"ה גמרא - השני), שהריפוי עצמו הוא גוף ההנאה האסורה, ונמצא שהוא מתכוין.

יח. **'דבר** שאין מתכוין' היינו עבירה הנעשית בלא שהעושה אותה כיון לה, אלא אגב מעשה אחר שעשה. כגון שגרר בשבת מיטה או כסא או ספסל על גבי האדמה, והוא עשוי על ידי כך לחרוץ בה חריץ [עשיית חריץ בקרקע בית אסורה משום בונה, ובקרקע שדה אסורה משום חורש]. עשיית החריץ נעשית ללא כוונה, שהרי דעתו לגרירה בלבד.

יט. **בכמה** מקומות בש"ס (שבת כב. ביצה כג: ועוד) מבואר שנחלקו רבי יהודה ורבי שמעון אם יש לאסור 'דבר שאין מתכוין', כגון בדוגמא האמורה בגורר בשבת מיטה או כסא או ספסל ואגב כך עושה חריץ בקרקע, שרבי יהודה אוסרו, שהרי הוא עושה חריץ, ולדעת רבי שמעון, כיון שאין כוונתו לעשיית החריץ, מותר. הלכה כרבי שמעון [שבת (שם.) ועירובין (ק:), רמב"ם (שבת פ"ו ה"ה) ושו"ע (או"ח סי' שמ"ו)].

כאמור לעיל, אין הנאה מאיסור אסורה כאשר היא באה מאליה, אלא כשהיא באה על ידי מעשה, וכאשר המעשה נעשה ללא כוונה ליהנות או כשאי אפשר להמנע ממנו, הרי זה תלוי בנידון 'דבר שאין מתכוין', שהוא עשיית מעשה איסור ללא כוונה למעשה או כשאי אפשר להמנע ממנו.

אף נערה המאורסה יהרג ואל יעבור. פי' הבועל אבל היא מיבעל ולא מיהרג דקרקע עולם היא כדאמרינן בגמ' סורר ומורה (סנהדרין עד:) ובריש כתובות (דף ג:) גבי פריך ולידלום להו דאונס אבי ור"י מוקי לה בגר מיהרג דהא דמשמע בגמ' סורר ומורה ובריש כתובות דאונס אבי היינו היכא דהיא קרקע עולם ולא עבדה מעשה אבל לעשות מעשה כגון שאומר לה שתניח הערוה עליה מיהרג ואל תעשה מעשה דמרומה ילפינן ורומה לא מייחייב למימסר נפשיה אלא כשאומר לו להרוג בידים אבל אם אומר הנח לזרוק עצמך על התינוק או מיהרג אינו חייב למסור עצמו כדי להציל חבירו דאדרבה היכי למימר מי חזית דדמיה סומק טפי דילמא דמך בידי[ג] סומק טפי ומיהו לדידיה אם אומרים לו הנח לתקוע אותך בערוה יהרג ואל יעבור אלא מני למימר לא עבידנא מעשה כיון שתוקעין אותו למין קישוי אלא לדעת כדאמרי' בריש הנח על יצמתו (יבמות נג:) ומה שהוא מתקשה הוי מעשה[ט]:

לא אפשר ולא מיכוין כולי עלמא לא פליגי. לישנא קמא נראה לפרש דכ"ע קאי אחדדי ורבא ולא פליגי דשרי היינו לרבי שמעון דרבי יהודה אוסר אפילו בשעת הסכנה ולא אפשר ולא מיכוין דאסור משום דבר שאין מתכוין אע"ג דהוי לה מפשר ולא מיכוין[ך] ונריך לומר דהיינו סוגיא כרבי ירמיה דאמר לר' יהודה לא מפשר ולא מיכוין אע"ג דמיתותב ממאי דאמר קטנים מקורים אפילו לר"ש (מיתותב) מ"מ ממאי דאמר אפילו בגדולים לר' יהודה לא מיתותב: **אביי** ברבי יהודה. נראה דסבר מצי הוחיל ומפשר ולא מיכוין אסור ובלא מפשר ולא מיכוין שרי אלמא דאיסורא משום דאפשר הוא ומה שהיה נפרים נמהר מדליקין (שבת כט:) ופליגא דעולא דאמר עולא מחלוקת בקטנים אבל בגדולים ד"ה אסור שיעור הוא דנכולי עלמא שרי טפי לא מפשר מהיכא דמפשר וגדולים היינו לא מפשר אלא גרם ד"ה מותר והיינו כליטנא בתרא דהכא דבלא מפשר ולא מיכוין כ"ע ל"פ דשרי: **אמר** ליה מרי דוראי.

ושפיכות דמים ע"ז הא דאמרן גילוי עריות ושפיכות דמים דתניא[פ] רבי אומר[א] כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה וכי מה ענין רוצח אצל ערוה המאורסה[ב] הרי זה בא ללמד ונמצא למד מקיש רוצח לנערה המאורסה מה נערה המאורסה ניתן להצילה בנפשו[א] אף רוצח ניתן להצילו בנפשו ונערה המאורסה מרוצח[ב] מה רוצח יהרג ואל יעבור אף נערה המאורסה תהרג ואל תעבור ושפיכות דמים גופיה מנלן סברא הוא[ג] כי ההוא דאתא לקמיה דרבא א"ל מרי דוראי אמר לי זיל קטליה לפלניא ואי לא קטלינא לך א"ל ליקטלוך ולא תיקטול מאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי. מר בר רב אשי אשכחיה לרבינא דשייף לה לברתיה בגוהרקי דערלה אמר ליה אימור דאמור רבנן בשעת הסכנה שלא בשעת הסכנה מי אמור א"ל האי אישתא צמירתא נמי כשעת הסכנה דמיא איכא דאמרי א"ל[ד] מידי דרך הנאה קא עבידנא. איתמר הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו אביי אמר מותרת ורבא אמר אסורה אפשר וקא מיכוין לא אפשר וקמיכוין כולי עלמא לא פליגי דאסור[ך] לא אפשר ולא מיכוין כולי עלמא לא פליגי דשרי[ה] כי פליגי דאפשר ולא מיכוין ואליבא דר' יהודה דאמר[ו] דבר שאין מתכוין אסור כולי עלמא לא פליגי דאסור כי פליגי אליבא דר"ש דאמר דבר שאין מתכוין מותר אביי כרבי שמעון ורבא אמר עד כאן לא קא א"ר שמעון אלא היכא דלא אפשר אבל היכא דאפשר לא. איכא דאמרי אפשר ולא מיכוין היינו פלוגתייהו דר' יהודה ור' שמעון לא אפשר ולא קא מיכוין כולי עלמא לא פליגי דשרי כי פליגי דלא אפשר וקא מיכוין ואליבא דר' שמעון דאזיל בתר כוונה כולי עלמא לא פליגי דאסור כי פליגי אליבא דר' יהודה דאמר לא שנא מתכוין ולא שנא שאין מתכוין אפשר אסור אביי כרבי יהודה

ושפיכות דמים. כגון שאמרו לו הרוג ישראל אחד ואם לאו הרוגים: מה למדנו מרוצח לנערה המאורסה. והלא פירש בה שהוא פטור כדכתיב ולנערה לא תעשה דבר, אלא נראה כמי שרוצה בא ללמד כאן, ומצינו שהוקש כאן להיות למד מכאן, והכי קאמר כרוצח בנערה שניהן עון, כמו והיה כעם ככהן (ישעיה כד) ולא נאמר והיה העם ככהן: ניתן להצילה. ניתן רשות לרוצח שהוא רודף לחבירו שיצילנה ממנו בנפשו של רודף, כדכתיב (דברים כב) ואין מושיע לה הא אם יש מושיע לה יש לריך להושיעה בכל אשר יכול אפילו בהריגתו, אם אין יכול להציל באחד מאבריו יהרגנו[ו]: יהרג. אם אמר לו עו"ג הרוג או תיהרג, יהרג ואל יעבור עבירה זו: מרי דוראי. מושל עירי: מאי חזית דדמא דידך סומק. כלומר כלום באתה ליטול על כך אלא מפני שאתה יודע שאין מאן מצוה עומדת בפני פיקוח נפש, וסבור אתה שאף זו תדחה מפני פיקוח נפשך, אין זו דומה לשאר עבירות, דמ"מ יש כאן אבוד נפש, והתורה לא התירה לדחות את המצוה אלא מפני חיבת נפשו של ישראל, וכאן עבירה נעשית ונפש אבודה, מי יאמר שנפשך חביבה לפני המקום יותר משל זה לילמד על זה חביבה טפי עליו, ומצינו עבירה נעשית ונפש אבודה: שייף. מושך: גוהרקי דערלה. בוסר זיתים קטנים, משום רפואה, דקסבר מותר להתרפאות באיסורי הנאה: **אישתא צמירתא.** חולי שקורין מלוי"ר[פ]. למירתא מס, כמו דאמרה לאורי בצבא קמאי (דף ס.): **דרך הנאתו.** לאחר שיתפשטו ויולא שמן בצית הבד: מותרת. אין לריך לפרוש הימנה, כדאמרינן: הכי גרסינן **אפשר וקא מיכוין לא אפשר וקא מיכוין עלמא לא פליגי דאסור.** מפשר ולא מיכוין לישראל, וקא מיכוין להתקרב כדי ליהנות כגון ריח של ע"ז, או מפילו מי מפשר לו לישראל, ומיהו מתכוין הוא ומביא הוא לו ליהנות: **לא אפשר.** לו לישראל, ולא קא מיכוין ליהנות, דאיכא תרתי להיתר, לכ"ע שרי: **כי פליגי דאפשר.** לו לישראל ולא נהנה, ומיהו לא קא מיכוין: פלוגתא דרבי יהודה ורבי שמעון במסכת שבת (דף כג.) בגרירת מטה וכסא ופפסל, ובמסכת בילה (דף כג:): **דלא אפשר.** כגון שאריך לאותן כלים ואין יכול להגביהן על כתיפו, ואבי סבר בקטנים נמי שרי רבי שמעון אע"פ שאפשר להגביהן על כתיפו והכי אמרינן במסכת שבת[פ], ולרבא לא שרי ר' שמעון אלא בגדולים: **איכא דאמרי.** מודה רבא היכא דלא קא מיכוין אע"ג דאפשר שרי ר' שמעון, דהכי פלוגתייהו דר' יהודה ור' שמעון, ואין לאביי ואין לרבא ר' יהודה אסור לרבי שמעון שרי: כולי עלמא. אביי ורבא לא פליגי דשרי ואפי' לרבי יהודה: **כי פליגי דלא אפשר וקא מיכוין.** ומיהו אליבא דר' שמעון דאסור הכא נמי לא מיכוין לו לישראל, דמתיר אפי' דאפשר הוחיל ולא קא מיכוין אלא מכוונה קפיד, היכא דקא מכוין אע"ג דלא אפשר אסור: ה"ג **כי פליגי אליבא דר' יהודה דאמר לא שנא מתכוין ולא שנא אין מתכוין אפשר אסור.** ולא גרסינן ולא אפשר שרי, דהא לא שמעינן ליה דאמר הכי, דאי שמעינן ליה הכי היכי פליג רבא למימר: **אביי כר' יהודה.** דקסבר כיון דאפשר רבי יהודה דאע"ג דלא קא מיכוין, שמע מינה לא אפשר. הלכך היכא דלא אפשר אע"ג דקא מיכוין לא אסיפת ליה לרבי יהודה: ורבא

עין משפט נר מצוה

ל"ד א מיי' פ"ו מהל' רוצח הל' ו ז סמג לאוין קסד:

ל"ה ב מיי' פ"ה מהלכות יסודי התורה הל' ז סמג עשין ה טוש"ע י"ד סימן קנז סעיף ה:

ל"ו ג ד מיי' שם הלכה ח סמג שם טוש"ע יו"ד סי' קנה סעיף ג [ורבינו חננאל כאן ובמסכת ע"ג פ"ג דף עלח:]:

רבינו חננאל

ושפיכות דמים. ע"ז הא דאמרן. ערירות **ושפיכות דמי'** מנא לן כדתניא רבי אומר [כתיב] אין לנערה חטא מות כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש וכי מה למדנו לרוצח מעתה וכי יש לומר אם יקום על רעהו ורצחו אין לו דין מות כמו זו הנערה שכתוב בה אין לנערה חטא מות. **אלא הרי זו הנערה באת ללמד לאחרים ונמצאת היא למדה** הוקשה זו הנערה לרוצח מה רוצח יהרג ואל יעבור כך נערה המאורסה אם יאמר לה הישמעאלי השמעי לי ואם לאו הנני הורגך תהרג ואל תשמע לו ואם תפסה ונתחזק עליה אין לה חטא מות. **ורוצח גופיה** שלמדה ממנו הנערה מנא לן דדינו ליהרג ואל יהרוג. סברא [הוא] כההוא דאתא קמי' דרבא א"ל אמר לי מרי דוראי זיל קטליה לפלניא ואי לא קטלינא לך וכו': **מר בר רב אשי הוה שאיף גרקי דערלה** פי' גרגרים של ערלה לברתיה דהוה בה אישתא צמירתא ואמר ליה האי אישתא צמירתא סכנה היא ובמקום סכנה שרי. **איכא דאמרי** מידי דרך הנאתן קא עבידנא ושלא כדרך הנאתן שרי: **איתמר הנאה הבאה לו בעל כרחו** כגון שהיה עובר והריח ריח בשמים של ע"ז אביי אמר מותר רבא אמר אסור. **כל היכא דאפשר** פי' יש דרך אחרת ואפשר לו שלא יעבור דרך שם ומתכוין לעבור שם כדי ליהנות מן הריח של ע"ז כולי עלמא לא פליגי דאסור כי פליגי דאפשר לו שלא יעבור שם וכשעובר שם אינו מתכוין ליהנות. ועלתה זו בתיובתא דרבא אבל אי לא אפשר ומתכוין קיימא לן דאסור כרבא.

תורה אור השלם

א) וְלַנַּעֲרָ לֹא תַעֲשֶׂה דָּבָר אֵין לַנַּעַר חֵטְא מָוֶת כִּי כַּאֲשֶׁר יָקוּם אִישׁ עַל רֵעֵהוּ וְרָצָחוֹ נֶפֶשׁ כֵּן הַדָּבָר הַזֶּה:
[דברים כב, כו]

מסורת הש"ס עם הוספות

פ) [יומא פב. סנהדרין עג. עד.], ג) [סה חולין כח. קיז. ערכין כט.], ג) סנהדרין עד. יומא פב:, ד) עיין תוס' לעיל כב: ד"ה ואבר, ה) עיין תוס' קידושין נב. ד"ה ביע"ל, ו) שבת מג: [ג. פא: קלב. בילה כג. יומא לד: כתובות ה: נבא קמא קיג. בריתות כ:], ז) סנהדרין עג., ח) [לף כט:], ט) [ויומא פב. תמיכו תוספות טובא וע"ע תוספות יבמות נג: ד"ה מין חומס], י) [נפרק בירה מו: כל"ל], כ) עי' מהרש"א, ל) [לף כט:].

גליון הש"ס

גמ' מידי דרך הנאה קעבידנא. עי' נב"ק קל. תוס' ד"ה ולא יצטע: שם כי פליגי דאפשר ולא מיכוין. עי' במילואי הרמב"ן ע"ז ד' יג ע"ח מהא דלמרינן שם דמיתהני מריח ע"ז:

הגהות וציונים

פ] קדחת: בז עשל לא חשיבא (בארות המים): ג] צ"ל דידיה (ב"ש):

משנת ראשונים

אמר ליה מרי דוראי. בעל דירתי, ויש אומרים שכך היה נקרא כלומר אמר לי אדוני פלוני.
[יד רמה, סנהדרין עד.]

אמר ליה ליקטלוך ולא תיקטול. איכא מאן דאמר דוקא בכי האי גוונא אסור דאמר ליה קטליה לפלניא ואי לא קטלינא לך כלומר ומחיינא ליה, אבל אי אמר ואי לא קטלינא לתרווייכו מותר דאין כאן דוחין נפש מפני נפש, כיון דבין כך ובין כך חבירו אינו ניצול.
[מהר"ם חלאווה]

מר בר רב אשי אשכחיה לרבינא דשייף לה לברתיה בגוהרקי דערלה. פי' בפירות שאינן מבושלין, דליכא לפרושי דעצי ערלה הוא דבערלה לא [מיתסר] אלא פריו והטפל לפריו ולא עצים.
[הריטב"א]

האי אישתא צמירתא נמי כשעת הסכנה דמיא. קשה היא] הרבה ומיתיראין ממנה, כדקא אמרינן (נדרים מא סע"א) האי אישתא צמירתא פרונקא דמלאך המות היא, כלומר שלוחו שלמלאך המות היא.
[תשובות רב נטרונאי גאון סימן תסט]

פירש רש"י צמירתא חם ואם כן יהיה פירוש אישתא צמירתא קדחת חם ביותר והרמב"ם כתב בפרק ב' (ה"ה) החום שמסמר הבשר ולפי זה יהיה כמו בסמ"ך מלשון (איוב ד טו) תסמר שערת בשרי וכן כתב רבינו ירוחם (נ"ב ח"ט עח ע"ב) אישתא צמירתא פירוש קדחת עם קרירות מלשון תסמר שערת בשרי. [בית יוסף אורח חיים סימן שכח] **איכא דאמרי אמר ליה מידי דרך הנאה קא עבידנא.**
ואע"ג דאין לוקין אמרו אבל איסורא דרבנן מיהא איכא, במקום חולי לא גזרו בה רבנן. ולעיל גבי מכתו שאמרו פטור דמשמע אבל אסור, מכה שאני שאינה כחולי אחר. [מהר"ם חלאווה]

שכשם שמתיר רבי שמעון לעשות מעשה איסור כאשר הוא נעשה ללא כוונה, כך הוא מתיר גם לעשות מעשה המביא להנאת איסור, כאשר אינו מתכוין למעשה זה[ב]. **וְרָבָא אָמַר, עַד כָּאן לֹא קָא אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן** שדבר שאינו מתכוין מותר, **אֶלָּא הֵיכָא** [-באופן] **דְּלֹא אֶפְשָׁר** לו שלא לעשות את אותו מעשה שאגב עשייתו בא מעשה האיסור[כא], **אֲבָל הֵיכָא דְּאֶפְשָׁר** לו שלא לעשות מעשה זה, **לֹא** אמר שמותר, אלא צריך הוא להמנע מלעשותו, ואף כאן, כיון שאפשר לו שלא לבוא לידי ההנאה, עליו להמנע ולפרוש ממנה[כב].

הגמרא מביאה דעה אחרת בביאור מחלוקתם:

אִיכָּא דְּאָמְרִי - יש שאמרו שמועה זו בלשון אחרת, שבאופן שאֶפְשָׁר לו שלא לבוא לידי הנאה זו[כג] **וְהוּא לֹא מִיכַּוֵּין** להנות מהאיסור[כד], **הֵיכִי דָּמֵי פְּלוּגְתַּיְיהוּ** - זו היא מחלוקתם **דְּרַבִּי יְהוּדָה וְרַבִּי שִׁמְעוֹן**, שרבי יהודה האוסר לעשות מעשה איסור גם ללא כוונה אליו, אוסר גם להנות מאיסור אף שלא כיון להנות, ורבי שמעון המתיר זאת, מתיר גם להנות מאיסור כאשר לא התכוין לכך, ולא בכך נחלקו אביי ורבא[כה]. וכן באופן ש**לֹא אֶפְשָׁר** לו שלא לבוא לידי האיסור **וְלֹא קָא מִיכַּוֵּין** - ואינו מתכוין להנות ממנו, **כּוּלֵּי עָלְמָא לֹא פְּלִיגִי דְּשָׁרֵי** - מודים אביי ורבא שהדבר מותר אפילו לרבי יהודה, ואינו צריך לפרוש משם[כו]. **כִּי פְּלִיגִי** - ומה שנחלקו, הרי זה באופן **דְּלֹא אֶפְשָׁר** לו שלא לבוא לידי האיסור, **וְקָא מִיכַּוֵּין** - והוא מתכוין להנות מהאיסור והדבר חביב עליו, **וְאַלִּיבָּא** [-ובשיטתו] **דְּרַבִּי שִׁמְעוֹן דְּאָזִיל בָּתַר כַּוָּונָה** - ההולך אחר כוונתו של אדם, **כּוּלֵּי עָלְמָא לֹא פְּלִיגִי דְּאָסוּר** - מודים אביי ורבא שאסור הדבר, שכיון שהתיר ב׳אפשר ולא מיכוין׳, הרי שלדעתו תלויים האיסור וההיתר בכוונת העושה, ויש ללמוד מכך גם להחמיר ולאסור באופן ההפוך, ב׳לא אפשר ומיכוין׳. **כִּי פְּלִיגִי** - ומה שנחלקו אביי ורבא, הרי זה **אַלִּיבָּא** [-בשיטתו] **דְּרַבִּי יְהוּדָה, דְּאָמַר לֹא שְׁנָא מִתְכַּוֵּין וְלֹא שְׁנָא שֶׁאֵין מִתְכַּוֵּין אֶפְשָׁר אָסוּר** - אסור לאדם לעשות מעשה איסור אם הוא יכול להמנע ולא לעשותו, בין אם הוא מתכוין לאיסור ובין אם אינו מתכוין לו, ובכך נחלקו, **אַבַּיֵי** שאמר שהנאה זו מותרת, **כְּרַבִּי יְהוּדָה** אמר זאת, שכיון שאסר רבי יהודה ב׳אפשר ולא מיכוין׳, הרי שהאיסור וההיתר תלויים במעשה בלבד, ולא בכוונה, אם אפשר לו להמנע ולא לעשותו או שאי אפשר לו להמנע, ויש ללמוד מכך גם להקל ולהתיר באופן ההפוך, ב׳לא אפשר ומיכוין׳[כז].

כ. **בשבת** (קג. ועוד) אמרו, שאף רבי שמעון המתיר ב׳דבר שאין מתכוין׳, מודה שיש לאסור זאת כאשר מעשה האיסור נעשה באופן של ׳פסיק רישיה׳ [כלומר, לא הותר ׳דבר שאין מתכוין׳ אלא כאשר אין המלאכה מוכרחת מתוך מעשיו ויתכן שלא תיעשה, אולם כאשר ודאי שתיעשה, כגון שהוא גורר ספסל כבד שודאי יעשה חריץ, אסור הדבר. ענין זה נקרא בשם ׳פסיק רישיה׳, שפירושו ׳חתוך ראשו׳, על פי המבואר בגמרא שם שאם אדם אומר הריני חותך ראשה של בהמה זו ואיני רוצה שתמות, כיון שאי אפשר שלא תמות הרי הוא כמתכוין להמיתה (רמ״י סוכה לג: ד״ה והא), וכיוצא בזה בכל מקום שהמלאכה מוכרחת מתוך מעשיו הרי הוא כמתכוין למלאכה וחייב עליה]. וכתבו תוספות (ד״ה לא) ותוספות הרשב״א משאנץ (ד״ה כי) והרא״ש (פ״ג סי׳ ג), שיש להעמיד את כל האופנים של ׳לא מיכוין׳ שבסוגיא דווקא כאשר אין בהם ׳פסיק רישיה׳, כלומר שאין ההנאה האסורה מוכרחת מתוך מעשיו, שאם לא כן אפילו לרבי שמעון אין להתירה.

לגבי הנאת הריח, כתבו תוספות הרשב״א והרא״ש (שם), שאכן אינה ׳פסיק רישיה׳, שהלא הוא יכול לסתום את נחיריו, ונמצא שאין הכרח שיהנה מן הריח, וראה שם גם כן גם כלפי שאר ההנאות המוזכרות בסוגיא. וראה עוד בילקוט ביאורים.

[כאשר אין הנאתו מוכרחת על ידי מעשיו ואינה בגדר ׳פסיק רישיה׳, הרי שמותר לו להנות ואינו צריך לפרוש מן ההנאה, כמשמעות הסוגיא. שאף אם בסופו של דבר הוא נהנה מן האיסור, מכל מקום לא בא הדבר על ידי מעשיו, כיון שלא כיון לכך מתחילה בעת שעשה את המעשה שהביא עליו את ההנאה, ואף לא היה זה ׳פסיק רישיה׳ שעל ידי כך יחשב כאילו כיון במעשהו להביא עליו את ההנאה, נמצא שהוא נהנה מבלי לעשות מעשה, וכאמור לעיל בתחילת הסוגיא, אין איסור בדבר. וראה בחפץ חיים (סי׳ ו נמר מיס מיים מוס יד נהגהה) שהאריך לתמוה על החכמת אדם (הל׳ עכו״ס כלל פז סט״ז) שכתב שבהגיעו למקום ההנאה יעצום עיניו ויסתום נחיריו וכו׳, שהלא בסוגיא נראה שאין צורך בכך, עיין שם באורך].

דעה אחרת היא דעת הר״ן (על הרי״ף, חולין נב. ד״ה מתני׳), הסובר ש׳דבר שאינו מתכוין׳ באיסורי הנאה, מותר גם ב׳פסיק רישיה׳, ולדבריו אין צורך להעמיד את הסוגיא באופן שאין ההנאה ׳פסיק רישיה׳. בשערי ישר (ס״ג פכ״ה) ביאר את דעת הר״ן, שמה ש׳דבר שאין מתכוין׳ מותר לרבי שמעון, הרי זה משום שהמעשה אינו מוגדר מעשה איסור, מאחר שלא נעשה מתוך כוונה לעשות את האיסור, ומה ש׳פסיק רישיה׳ אסור גם לשיטתו, הרי זה משום שכשהתוצאה מוכרחת, נחשב המעשה בדעת בני אדם כמעשה איסור אף שלא נעשה מתוך כוונה לכך. וכל זה באופן שהנידון אודות מעשה איסור, שאז נקבע שם המעשה על פי דעת בני אדם, אולם כשהנידון הוא אודות מעשה הנאה וכיוצא בכך שאר שימושים בחפץ, כיון שהאיסור הוא השתמשותו בחפץ, אין תלויה הגדרת המעשה אלא בדעתו שלו, וכיון שלא התכוין להנאה מן האיסור, אין מעשהו מוגדר כמעשה הנאה מאיסור. [וראה בחידושי רבינו חיים הלוי (סנמ פ״י ה״ז ד״ה והנה נכריתות) ובקובץ שיעורים (ס״ב סי׳ כג אות טז) שנחלקו בדעת הרמב״ם בזה].

כא. **כגון** בגרירת ספסל כשאגב כך נעשה חריץ בקרקע, כאשר הוא צריך לספסל והספסל גדול ואינו יכול להגביהו על כתיפו מפני כובדו [ולאביי התיר רבי שמעון גם בספסל קטן שהוא יכול להגביהו על כתיפו].

כב. **סיכום** לשון זו במחלוקת אביי ורבא: לדעת הכל, ׳מיכוין׳ לעולם אסור, בין ׳אפשר׳ ובין ׳לא אפשר׳. רבא סובר שגם ׳אפשר׳ לעולם אסור, בין ׳מיכוין׳ ובין ׳לא מיכוין׳, ולשיטתו נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון באופן שגם ׳לא אפשר׳ וגם ׳לא מיכוין׳, שרבי יהודה אוסר אפילו באופן זה, ואילו רבי שמעון מתיר זאת. לדעת אביי, כאשר גם ׳לא אפשר׳ וגם ׳לא מיכוין׳, הכל מודים להיתר, ונחלקו אם ׳אפשר׳ לבדו הוא סיבה לאסור [מה שלפי רבא אין בו מחלוקת והכל אוסרים], שרבי יהודה אוסר ורבי שמעון מתיר.

סוגיא דומה נמצאת בשבת (כט:), שם נחלקו רבי ירמיה רבה ועולא, לדעת רבי ירמיה רבה, אף על פי שהתיר רבי שמעון גרירת מיטה בשבת כשהיא עושה חריץ בקרקע, לא התיר זאת אלא בכלים גדולים שאי אפשר לטלטלם בלא לגוררם [׳לא אפשר ולא מיכוין׳], אך בכלים קטנים [׳אפשר ולא מיכוין׳] לא התיר. לדעת עולא, לא התיר רבי שמעון אלא בכלים קטנים שאפשר לטלטלם בלא לגוררם [׳אפשר ולא מיכוין׳] אבל בכלים גדולים שאי אפשר להמנע מכך [׳לא אפשר ולא מיכוין׳] לא התיר. דברי רבי ירמיה רבה, שרבי יהודה ורבי שמעון נחלקו ב׳לא אפשר ולא מיכוין׳, הם כדעת רבא לפי לשון הראשון, ודברי עולא, לפיו נחלקו ב׳אפשר ולא מיכוין׳, הם כדעת אביי לפי הלשון הראשון ולדעת הכל לפי לישנא בתרא דלהלן. [וראה בתוספות (ד״ה מגיי) שהגיהו בגמרא שם על פי האמור כאן].

לפי האמור שמחלוקת זו של אביי ורבא שייכת גם בכל ׳דבר שאין מתכוין׳, לא היו צריכים אביי ורבא לדון על הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו, אלא גם על שאר איסורי תורה. אמנם ביאר הפני יהושע (ד״ה מתמר) שקבעו את מחלוקתם אודות איסורי הנאה, כדי ללמד שגם בהם יש פטור של ׳אינו מתכוין׳, שלא נאמר שבאיסורי הנאה חייב אפילו מתעסק ואין צריך כוונה כלל, כפי שאמרו בגמרא (סנהדרין סג: ועוד) לגבי איסורי חלבים ועריות.

כג. **וכאמור** לעיל, היינו שיכול הוא לעשות זאת בלא לטרוח טורח גדול.

כד. **אלא** שבאה הנאה לידו אף שאינה חביבה לו.

כה. **רש״י** (ד״ה מיכוין). וכתב הפני יהושע (ד״ה מיכוין), שאין לומר שנחלקו כמי הלכה [ראה שם שהוכיח שרבא סובר כדעת רבי שמעון ולכן היה אפשר לומר שבא לפסוק כמותו], שאם כן היה להם לומר זאת בפירוש, ׳אביי אמר הלכה כרבי שמעון ורבא אמר הלכה כרבי יהודה׳. וראה שם עוד בזה.

כו. **בלשון** זו השמיטה הגמרא ולא פירשה את דינו של האופן ׳אפשר ומיכוין׳, וביארו התוספות (ד״ה לא), שהגמרא לא פירשה אלא את מה ששינתה לשון זו מהלשון הקודמת, ו׳אפשר ומיכוין׳ נתפרש לאיסור כבר בלשון הראשונה, ואין צורך לחזור על כך בלשון השניה. ואמנם הן בלשון הראשונה והן בלשון השניה פירשה הגמרא ש׳לא אפשר ולא מיכוין׳ מותר לדעת הכל, אולם אין זו חזרה, לפי שבלשון הראשונה הכוונה היא שאופן זה מותר לדעת אביי לדברי הכל ולדעת רבא לדברי רבי שמעון, ואילו בלשון השניה הכוונה היא שבאופן זה מודים הכל שהוא מותר ואפילו לדעת רבי יהודה.

כז. **לעיל** בהערה הובא, שאף שהתיר רבי שמעון ׳דבר שאין מתכוין׳, לא התיר זאת באופן של ׳פסיק רישיה׳, ועל כן מה שמבואר בגמרא לעיל ללשון הראשון, שרבי שמעון מתיר ב׳אפשר ולא מיכוין׳, הוא רק באופן שאינו ׳פסיק רישיה׳, שאם לא כן הרי הוא כ׳אפשר ומכוין׳ שהוא ודאי אסור. אמנם כאן, שהנידון הוא אודות ׳לא אפשר ומיכוין׳, לכאורה אין שייך כל הנידון האמור, וההיתר [לרבי יהודה] הוא אפילו אם הוא ׳פסיק רישיה׳, שהרי עניינו של ׳פסיק רישיה׳ הוא לעשות את ׳אינו מתכוין׳ כ׳מתכוין׳, וכאן הלא הוא כבר מתכוין ממש. ואכן כך כתב הפני יהושע (נמוד״ה לא). אמנם בתוספות הרשב״א ותוספות הרא״ש (ד״ה כי) מבואר שגם באופן זה צריך שלא יהיה פסיק רישא. [וראה עוד בזה בשפת אמת (ד״ה מימר), והובא בילקוט ביאורים, וראה שם עוד בזה].

כל שעה פרק שני פסחים

כו. [א]

וְרָבָא שאמר שהנאה זו אסורה, **אָמַר לָךְ**, **עַד כָּאן לֹא קָאָמַר רַבִּי יְהוּדָה** שיש לדון את זה **שֶׁאֵין מִתְכַּוֵּין** למעשה האיסור **כְּמִתְכַּוֵּין** אליו, ואין חשובה לו הכוונה במעשה, **אֶלָּא לְחוּמְרָא**, לאסור מעשה שנעשה גם ללא כוונה, **אֲבָל** לדון את זה שהוא **מִתְכַּוֵּין** למעשה האיסור **כָּזֶה שֶׁאֵין מִתְכַּוֵּין** אליו **לְקוּלָּא** - להקל ולומר שאין חשובה הכוונה כלל ויהיה מותר לו הדבר כיון שאי אפשר לו להמנע, **לֹא** אמר רבי יהודה[א].

לפי הלשון השניה, נחלקו אביי ורבא ב'לא אפשר ומיכוין'. הגמרא מביאה ראיות שהביאו אביי ורבא לדבריהם, לפי לשון זו.

ראיית אביי לשיטתו:

אָמַר אַבַּיֵי, מְנָא אָמִינָא לָהּ - מנין למדתי את דברי, ש'לא אפשר ומיכוין' מותר לרבי יהודה, **דְּתַנְיָא** בברייתא, **אָמְרוּ עָלָיו עַל רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי, שֶׁהָיָה יוֹשֵׁב בְּצִילּוֹ שֶׁל הֵיכָל** בית המקדש[ב], **וְדוֹרֵשׁ** את הלכות החג לרבים, במשך **כָּל הַיּוֹם כּוּלּוֹ**. **וְהָא הָכָא** - והלא כאן, **דְּלָא אֶפְשָׁר** לו להמנע מלדרוש לרבים את הלכות החג, **וּמִיכַּוֵּין** הוא להנות מצל ההיכל האסור בהנאה ושיש מעילה בהנאתו[ג], **וְשָׁרֵי** - ומותר הדבר כיון שלא אפשר לו להמנע מכך, הרי ש'לא אפשר ומיכוין' מותר, ושלא כדברי רבא[ד].

הגמרא מביאה את דחיית רבא:

וְרָבָא אָמַר שיש לדחות ראיה זו, **שָׁאנִי** [-שונה] **הֵיכָל, דְּלִתּוֹכוֹ** הוא **עֲשׂוּי** - שלשם השימוש בתוכו נעשה, וההנאה מצילו שהוא מחוצה לו היא שלא דרך הנאתו[ה], ולכך לא היה כלל איסור בדבר, ואפילו אם היה אפשר להמנע מכך.

ראיית רבא לשיטתו:

אָמַר רָבָא, מְנָא אָמִינָא לָהּ - מנין למדתי את דברי, ש'לא אפשר ומיכוין' אסור לרבי יהודה, **(דתניא) [דְּתַנְיָא]** - ששנינו במשנה (מדות

א. **לכאורה** ניתן היה לומר בפשיטות יותר, שלא התיר רבי יהודה אלא בצירוף שני היתרים, 'לא אפשר' ו'לא מתכוין', וצ"ע. ראש יוסף (ד"ה עד).

סיכום הדברים: לפי לשון זו, לדעת הכל אין מקום לאסור אלא אם 'אפשר' או אם 'מיכוין' [ושלא כלשון הקודמת לפיה סובר רבא שזו דעת רבי שמעון אבל רבי יהודה מחייב גם ב'לא אפשר ולא מיכוין']. כמו כן לפי לשון זו, רק רבא סובר ש'מיכוין' לבד הוא סיבת איסור לדברי הכל בין 'אפשר' ובין 'לא אפשר' [מה שלפי הלשון הקודמת מוסכם גם על אביי], ונחלקו רבי יהודה ורבי שמעון רק ב'אפשר' לבדו, שרבי יהודה אוסר ורבי שמעון מתיר [בעוד ללשון הקודמת סובר רבא שבזו כולם אוסרים]. לדעת אביי מחלוקתם של רבי יהודה ורבי שמעון היא לשני הצדדים: מלבד שנחלקו ב'אפשר' לבדו, נחלקו גם להיפך ב'מיכוין' לבדו, שרבי יהודה מתיר ורבי שמעון אוסר. מאחר שהגמרא מדמה את מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון אודות גרירת ספסל ללא כוונה לעשות חריץ, לנידון סוגייתנו אודות מעשה שכרוכה בו הנאה מאיסור אך ללא כוונה, וחילקה הגמרא באיסורי הנאה בין 'אפשר' ל'לא אפשר', הרי שלכאורה יש לחלק כן גם בשאר מעשי איסור שנחלקו בהם רבי יהודה ורבי שמעון, ולאו דווקא באיסורי הנאה. ומעתה יש ללמוד שלישנא בתרא, מודה רבי יהודה ב'לא אפשר ולא מיכוין' שמותר. אולם ראה בחזון איש (או"ח סי' נ סק"ו) שהוכיח שרבי יהודה אוסר גם ב'לא אפשר ולא מיכוין', ועל כן חידש שלא הותר אופן זה אלא באיסורי הנאת גוף האדם או בדברים התלויים בהסכמתו [כדלהלן בעגלה ערופה], שהנאה נוחה להתבטל כל שאין לו רצון בה שאז אינה חשובה, ולא בשאר איסורים.

להלן טבלאות לסיכום הדעות:

סיכום הדינים והדעות בכל ארבעת האופנים

	אפשר	לא אפשר
מיכוין	אסור	ללישנא קמא - אסור ללישנא בתרא - לרבי שמעון אסור יהודה: לאביי מותר לרבא אסור
לא מיכוין	ללישנא קמא - לרבי יהודה אסור לרבי שמעון: לאביי מותר לרבא אסור ללישנא בתרא - לרבי יהודה אסור לרבי שמעון מותר	ללישנא קמא - [לאביי מותר, למהרש"א. והרש"ש סובר שבזה אביי כרבא] לרבא לרבי יהודה אסור ולרבי שמעון מותר ללישנא בתרא - מותר

סיכום השיטות בדעת רבי יהודה ורבי שמעון

	לישנא קמא		לישנא בתרא	
	אביי	רבא	אביי	רבא
רבי יהודה מחייב ב-	'מיכוין' ואפילו 'לא אפשר', או 'אפשר' ואפילו 'לא מיכוין' [ולפי הרש"ש - בכל אופן שהוא, אפילו 'לא אפשר ולא מיכוין']	בכל אופן שהוא, אפילו 'לא אפשר ולא מיכוין'	'אפשר' ואפילו 'לא מיכוין'	'מיכוין' ואפילו 'לא אפשר', או 'אפשר' ואפילו 'לא מיכוין'
רבי שמעון מחייב ב-	'מיכוין' ואפילו 'לא אפשר'	'מיכוין' ואפילו 'לא אפשר', או 'אפשר' ואפילו 'לא מיכוין'	'מיכוין' ואפילו 'לא אפשר'	'מיכוין' ואפילו 'לא אפשר'

ב. **ההיכל** הוא שמו של היכל בית המקדש ובו הקודש וקודש הקדשים, יחד עם האולם שלפניו ועם התאים שלצידו, וגודל כל אלו היה מאה אמה אורך על מאה אמה רוחב, ובגובה מאה אמה (מידות פ"ד מ"ו ומ"ן). מפני גובהו, הלך צילו של ההיכל למרחוק והגיע אל מחוץ לעזרה ולהר הבית שהקיפוהו, עד הרחוב שלפני ההר. מאחר שבאו רבים לדרשה ולא היה בבית המדרש די מקום עבורם, היה דורש רבן יוחנן בן זכאי ברחוב זה שהכיל עם רב, והיה מוצל מן החמה על ידי ההיכל. על פי רש"י (ד"ה ההיכל).

ג. **אסור** להדיוט ליהנות מקדשי ה', בין מדברים הקרבים על גבי המזבח, בין מקדשי בדק הבית, וכל הנהנה בשוה פרוטה מקדשי ה', מעל. כל המועל בזדון, לוקה ומשלם מה שפגם מן ההקדש. מעל בשגגה, משלם מה שנהנה ומוסיף חומש, ומביא איל בשני סלעים ומקריבו אשם ומתכפר לו, והוא הנקרא אשם מעילות. רמב"ם (מעילה פ"ו הלכה ו, ג).

יש להקשות, שהלא אין מעילה בקרקע של הקדש [כמבואר במעילה (יח:)], והוא הדין בבית שהוא מחובר לקרקע, ואם כן מדוע יש מעילה בהיכל. ותירץ בתוספות רבינו פרץ (ד"ה ודוקא) שההיכל הוא תלוש ולבסוף חיברו, שלענין מעילה נחשב לתלוש. מדברי הגמרא מוכח שגם במעילה אינו עובר אלא אם התכוין להנות, וכן פסק הרמב"ם (מעילה פ"ו ה"ו), ולכן תלויים דיני מעילה במבואר בסוגיא אודות הנאה הבאה לו לאדם בעל כורחו. ואף שלהלן (נג.) נאמר שבמעילה 'עשה שאינו מתכוין כמתכוין', ברש"י שם (ד"ה מלמד) מבואר שהכוונה למתעסק [היינו שלא התכוין לעשות מעשה איסור כלל והלכה ידו אל האיסור בלא דעתו, וכיוצא בזה], שאמנם 'אינו מתכוין' פטור במעילה, אך מתעסק חייב. ומה שאין פוטרים את המתעסק משום 'אינו מתכוין', הרי זה משום שהוא 'פסיק רישיה', שלפי מעשיו [שהלכה ידו על גיזי הקדש וכדומה, ראה להלן שם] ודאי שיעבור איסור. קובץ שיעורים (אות קו).

ד. **יש** להקשות כיצד תתבאר הברייתא ללישנא קמא, שהכל מודים ש'לא אפשר ומיכוין' אסור. אמנם יש לומר שהגמרא לא הקשתה זאת ללישנא קמא, כיון שהיא דנה עתה בלישנא בתרא, ובאמת לאחר תירוץ הגמרא, מתורצת הקושיא גם ללישנא קמא. והפני יהושע (ד"ה אמר מר אביי) חידש שללישנא קמא סובר אביי ש'לא אפשר ומיכוין' מותר לרבי יהודה, כפי שהוא סובר בלשון השניה, ומה שאמרו בגמרא שללשון הראשון הכל סוברים שאסור, אין זה אלא לדעת רבי שמעון [בדומה למה שאמרו ש'לא אפשר ולא מיכוין' מותר, שאין זה אלא לדעת רבי שמעון, כמו שנתבאר שם], ונמצא שראיית אביי היא לשני הלשונות.

כאמור בהערה לעיל, פירש רש"י, שלא רק שהיה רבי יוחנן מתכוין להנות מן הצל, אלא שגם הלך לשם לשם כך. ובהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה והא) כתב שההכרח לכך שהתכוין להנות מן הצל, הוא ממה שנאמר שישב בצל ההיכל 'כל היום כולו', וכיון שהצל סובב לפי מהלך השמש, בהכרח שכדי לשבת בצל היה מעתיק את מקומו ממקום למקום במשך כל היום, והרי שהתיישב שם לשם כוונת הנאה מן הצל. אמנם רבינו דוד (ד"ה והא) פירש שלא הלך לשם אלא משום גודלו של המקום, והנאת הצל באה ממילא [אלא שנהנו ממנה והתכוונו לה ועל כן נחשב הדבר 'מיכוין'], שהלא נתבאר לעיל (כה:) שאין להתיר 'מיכוין' גמור כאשר בא למקום לשם ההנאה האסורה, ודברי רש"י צ"ע.

ה. **ומשום** שמעילה נלמדת בגזירה שוה 'חטא' 'חטא' מתרומה, מה בתרומה נאמר 'אכילה' ואין עוברים עליה אלא באכילה כדרך אכילה, אף איסור הנאה שבמעילה אין עוברים עליו אלא כאשר הוא נהנה כדרך ההנאה דווקא. תוספות (ד"ה שמעי). זוהי שיטת רש"י, שהיתר ההנאה מן הצל הוא משום שהיא הנאה שלא כדרכה. ורבינו דוד (ד"ה שמעי) הקשה על דבריו, שהנאה שלא כדרך אסורה מדברי חכמים, ואיך נהנה רבן יוחנן בן זכאי מן הצל. ואין לומר שכיון שהוא איסור מדברי חכמים בלבד, לא נאסר במקום ש'לא אפשר', שהרי להלן אמרו 'מעילה הוא דליכא הא איסורא איכא' והקשו משם על רבא, ולא אמרו שכיון שאינו איסור גמור הותר ב'לא אפשר'. אמנם תירץ שיש לומר ששם איסור תורה הוא ועל כן אין לתרץ כן, ואילו 'שלא כדרך' הוא ודאי איסור מדברי חכמים, והותר ב'לא אפשר', וראה שם עוד. והר"ן (מידושין, ד"ה שמעי) תירץ, שצורך הרבים מתיר את איסור ההנאה שלא כדרך. וראה עוד בילקוט ביאורים.

ורבינו חננאל (ד"ה ודמי) ביאר באופן אחר מה שאין מעילה מחוץ להיכל, שהוא משום שאין קדושה בצילו. וכן כתב רבינו דוד (שם), שאין הנאת צילו נחשבת הנאה כלל. וכתב שמעתה אפשר לומר למסקנא [כפי שביאר רש"י גם בהוה אמינא] שרבן יוחנן בן זכאי הלך מלכתחילה לשבת בצל ההיכל, שאין איסור בדבר, אחר שהוא עשוי לתוכו בלבד. ומכל מקום הסיק שאין ללמוד מכך להקל להנות מבית עבודה זרה [מאחר שאין איסור להנות מבחוץ], כיון שלא פירשו זאת הראשונים.

ו. **הוגה** עפ"י הגהות וציונים.

ורבא אמר לך עד כאן. לא שמעת ליה לרבי יהודה דלא חזיל בתר כוונה אלא דלא פטר ליה משום חין מתכוין דאפסר, דמתכוין לאסור לדברי הכל ומשוי שאין מיכוין כמתכוין לאומרא לאסור, אבל דלא משיבא ליה כוונה דמשוי מכוין כשאין מתכוין לקולא, כגון דלא אפסר בשאין מתכוין שרי וישרי נמי רבי יהודה במתכוין דלא חשיב כוונה כלל, הא לא שמעת ליה: ההיכל גופהו מאה אמה [ט] ולילו הולך למרחוק מאד ברחוב שלפני הר הבית, ומתוך ברחוב גדול היה ומחזיק בני אדם הרבה היה דורס עם מפני החמה, שאין לך בית המדרש מחזיקן: דלא אפשר. מלדרוס לרבים הלכות החג: וקא מיכוין. ליהנות מצל הקודש: דלתובו עשוי. ואין הגאת לילו נאסרה, לאין זה דרך הנאתו: לוֹז. מרובה שבעלייה היורדת לבית קרי לול: האומנין. כשיש בדק בחומת בית קדשי קדשי הקדשים: יזונו. לשון הנאה, כמזונות, שמשביע עצמו ממרחית נוי המלאכה ונהנה: והא הכא דלא אפשר. שלא ירדו לתקן, ואפילו הכי לריך לתת חותן בחיבות שלא יוכלו להסתכל אנה ואנה, דילמא מיכווני ליהנות ואסור: קוֹל. של כלי שיר שהן הקדש: וריח. הקטורת: אין בהן משום מעילה. לאוריימת, הואיל ואין בהם ממש, וכיון דלאוריימת שרו, כי לא אפשר כגון הכא אאחי מטרחינהו רבנן, שלא מעלה בעלמא הוא: העומדים בפנים. לשמש, דלא אפשר מלעמוד שם, ואסור להו להיות מתכווגים: לאותן העומדים בחוץ. קאמר אין מעילה הא איסורא איכא, אבל לעומדין בפנים אפילו אסור: המפטם את הקטורת. קטורת זרה שאינה של ניבור: אם לדתלמד בה או למוסרה. אאר פיטומה לניבור, פטור מכרת, אבל אם דעתו להנגיע לעורכו להריח בה ועשאה בממנין הכתובים, חייב כרת, דכתיב (שמות ג) אים אשר יעשה כמוה להריח בה ונכרת: והמריח בה. בקטורת של ניבור, פטור מכרת ומחטאת, דלא חייבה תורה אלא מפטם להריח: אלא שמעל. שנהנה מן הקודש, ומביא אשם מעילות: קוֹל ומראה. אין בהם ממש, ופטור לעולם: וריח. יש בו ממש בממנין לפיכך חייב, ודקא אאר רבי יהושע פטור, לאאר שמעלה אארתו מקדש קאאר, דאשם שלא יעמדו ולפיכך מעילה (איכא) [ליכא] איסורא איכא. ואיני דריח אין בו מעילה [והא תנן] המפטם קטרת להתלמד בה [או] למוסרה לצבור [פטור] להריח בה חייב המריח פטור אלא שמעל. ושני׳ הא דתני ריח אין בו מעילה לאחר שתעלה תמרתו היא שנויה מאי טעמא דהא אתעבידא מצותה והא דתני המריח פטור אלא שמעל בשלא עלתה תמרתו. איני והרי תרומ׳ הדשן דאתעבידא מצותה ומועלין בה. ושני׳ משום דכתיב בתרומת הדשן ושמו אצל המזבח ובבגדי כהונה נמי אחר שנעשה מצוותן [יש בהם מעילה] כדכתיב והניחם שם לאו משום דטעונין גניזה הוא. [ולמ״ד דראוים הם לכהן הדיוט] מפיק מיעט רחמנא בגדי כהונה[ו] בגדי כהונה ומעייל עגלה ערופה כתיב וערפו שם את העגלה בנחל. ולמאן דאמר מלמדין ושמו אצל המזבח זה טעון גניזה ולא זולתו ובעגלה ערופה כתיב וערפו שם את העגלה הני אין מידי אחרינא לא:

אמר רב פפא וכו׳. ומשני ריש דקאאר אין זו מעילה לאחר שעלתה תמרתו שנעשה מצוותו וכי קאאר מעל קודש לכן [כריתות ו.]. הואיל ונעשית מצותו. לאין לך בזר שנעשה מצותו ומועלין בו שהרי כבר נעשה לורך גבוה ממנו ולאו קדשי ה׳ קרינא ביה [חולין קיז. ד״ה מה]. והרי תרומת הדשן. בכל יום מוסיף במחתה ומורם אם הדשן מלא המחתה ממנה ונותן במזרחו של ככש כדכתיב ושמו משמע שאם גניזתו ולא נצלע במקומו מלמד שאסור בהנאה [זבחים מו.]. כל נקב מוסיף מדשן מזבח מלא מחתה ונותנו בגדי המזבח כדכתיב והריס את הדשן אשר תאכל האש ובגו׳ ושמו אצל המזבח מלמד שטעון גניזה [חולין קיז.] דנעשית מצותה ויש בה משום מעילה. וכיון דבהנאה אסור משום קדושתו מעילה נמי אית ביה [יומא נט:]. ונגמר מיניה בכל, ומשני משום הכי לא גמרינן מיניה לשוי תרומת הדשן כו׳ [מעילה יא:]. וגניזה מלמד אסור בהנאה [חולין קיז.] דנעשית מצותה ויש בה משום מעילה. וכיון דבהנאה אסור משום קדושתו מעילה נמי אית ביה [יומא נט:]. ונגמר מיניה בכל, ומשני משום הכי לא גמרינן מיניה לשוי תרומת הדשן כו׳ [מעילה יא:]. בגדי כהונה. מרבעה בגדי לבן שכהן גדול נכנס בהם לפני ולפנים ביום הכפורים, לאסורין שוב להשתמש בהן כדכתיב והניחם שם: הא ניחא לרבנן. פלוגתייהו במסכת יומא (דף כד.): כשירין הם לכהן הדיוט. כל השנה, שהן הן הבגדים הראויין לשימוש הדיוט, כתונת ומכנסים ומצנפת ואבנט: עגלה ערופה. כתיב שם למשמע שם תהא קבורתה: אלא למ״ד מלמדין. ר׳ יהודה, במסכת סנהדרין בשלהי מרבע מיתות (סז:): הבא מיעוטי כתיבי. בהני למימרא דלא מיגמר מיניה, ושמו לזה ולא לאחר, הערופה ולא דבר אחר: הבניסה לרבקה. עגלה ערופה. דבקה קופל״ת [ג] בלע״ז, שבוסרין מרבע פרות ביחד [ד]: ודשה. מבואה עם חבירותיה: בשירה. שלא נאאון לבן, ולאו עבודה היא: ואם נתבוין שתינק ותדוש פסולה. והכא לא לאסר שלא יבניסנה שתינק, וכי מאאון שתינק ותדוש פסולה: אשר לא עובד בה מבל מקום. למע״ג דבעלמא לא מיאסר, הכא לאסור: הא

ו) מדות ג:. [פרק ד משנה ה], ב) כריתות ו., ג) עיין תוס׳ כריתות ו. ד״ה קול, ד) עיין תוס׳ מעילה י: ד״ה הכל ותוס׳ ישנים יומא לט: ד״ה כלה ושם ס., ה) תמורה לד. לקמן כז: [ע״ש], ו) כריתות ו. חולין קיז. מעילה יא: זבחים מו. יומא יב. כד. ס., ז) [לקמן מה. יומא ס. קדושין כד. לד: לה. לז: מב: מג. נח. גיטין עו. נזיר לז: עבודה זרה נד: סנהדרין מה: סז: עב: שבועות כו: זבחים כד. מו. נז. נכורות מט. ערכין יד: חולין סא: קיג: קיז. כריתות ו. מעילה יא:], ח) נדה מניעת דף ל., ט) מדות פרק ד ה״ו, י) תמיד פרק א מ״ד, כ) עיין תוס׳ יומא כא. ד״ה נבלעין, ל) עירובין יז:, מ) לקמן לג., נ) [ועיין תוספות עבודה זרה מח: ד״ה לא יאכל], ס) סוכה פרק ה ה״ג, ע) עיין תוס׳ שבת דף כא. ד״ה שמחת, פ) [בתוספות חולין קיג: ד״ה עזים כו׳ עוד שם קיז: וכן בזבחים מו. הגיהו דבר זה בחימה. ממנס במעילה יא. תירלו נשם ה״ר פרץ ע״ש, וכן ביומא ס. המהיכו בגיליון זה], ק) פרה פ״ב ה״ב.

תורה אור השלם

א) וְלָבַשׁ הַכֹּהֵן מִדּוֹ בַד וּמִכְנְסֵי בַד יִלְבַּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ וְהֵרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ: [ויקרא ו, ג]

ב) וּבָא אַהֲרֹן אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וּפָשַׁט אֶת בִּגְדֵי הַבַּד אֲשֶׁר לָבַשׁ בְּבֹאוֹ אֶל הַקֹּדֶשׁ וְהִנִּיחָם שָׁם: [ויקרא טז, כג]

ג) וְכֹל זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא הַקְּרֹבִים אֶל הֶחָלָל יִרְחֲצוּ אֶת יְדֵיהֶם עַל הָעֶגְלָה הָעֲרוּפָה בַּנָּחַל: [דברים כא, ו]

ד) וְהָיָה הָעִיר הַקְּרֹבָה אֶל הֶחָלָל וְלָקְחוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא עֶגְלַת בָּקָר אֲשֶׁר לֹא עֻבַּד בָּהּ אֲשֶׁר לֹא מָשְׁכָה בְּעֹל: [דברים כא, ג]

הגהות וציונים

ט] [צ״ל דתנן] (גליון): י] גירסת מהרש״ל ושמו אצל המזבח שלא ימעלו בה אחרים אלא שיהא כולו אצל המזבח משום (גליון): יא] צמד: יב] בכת״י נוסף וכי תימא דאיכא חילוק הא בירושלמי דייק: יג] אולי צ״ל ר״פ כל הזבחים ד״ה אפילו (זבחים עא.): יד] צ״ל תרומת הדשן:

ליקוטי רש״י

קול. הנהגה מקול הכנורות ונגלים של כלי שרת. וריח. הקטורת. אלא אמר רב פפא וכו׳. ומשני ריש דקאאר אין זו מעילה לאחר שעלתה תמרתו שנעשה מצוותו וכי קאאר מעל קודש לכן [כריתות ו.]. הואיל ונעשית מצותו. לאין לך בזר שנעשה מצוותו ומועלין בו שהרי כבר נעשה לורך גבוה ממנו ולאו קדשי ה׳ קרינא ביה [חולין קיז. ד״ה מה]. והרי תרומת הדשן. בכל יום מוסיף במחתה ומורם אם הדשן מלא המחתה ממנה ונותן במזרחו של ככש כדכתיב ושמו משמע שאם גניזתו ולא נצלע במקומו מלמד שאסור בהנאה [זבחים מו.]. כל נקב מוסיף מדשן מזבח מלא מחתה ונותנו בגדי המזבח כדכתיב והריס את הדשן אשר תאכל האש ובגו׳ ושמו אצל המזבח מלמד שטעון גניזה [חולין קיז.] דנעשית מצותה ויש בה משום מעילה. וכיון דבהנאה אסור משום קדושתו מעילה נמי אית ביה [יומא נט:]. ונגמר מיניה בכל, ומשני משום הכי לא גמרינן מיניה לשוי תרומת הדשן כו׳ [מעילה יא:]. בגדי כהונה. מרבעה בגדי לבן שכהן גדול נכנס בהם לפני ולפנים ביום הכפורים, לאסורין שוב להשתמש בהן כדכתיב והניחם שם: הא ניחא לרבנן. פלוגתייהו במסכת יומא (דף כד.): כשירין הם לכהן הדיוט. כל השנה, שהן הן הבגדים הראויין לשימוש הדיוט, כתונת ומכנסים ומצנפת ואבנט: עגלה ערופה. כתיב שם למשמע שם תהא קבורתה: אלא למ״ד מלמדין. ר׳ יהודה, במסכת סנהדרין בשלהי מרבע מיתות (סז:): הבא מיעוטי כתיבי. בהני למימרא דלא מיגמר מיניה, ושמו לזה ולא לאחר, הערופה ולא דבר אחר: הבניסה לרבקה. עגלה ערופה. דבקה קופל״ת [ג] בלע״ז, שבוסרין מרבע פרות ביחד [ד]: ודשה. מבואה עם חבירותיה: בשירה. שלא נאאון לבן, ולאו עבודה היא: ואם נתבוין שתינק ותדוש פסולה. והכא לא לאסר שלא יבניסנה שתינק, וכי מאאון שתינק ותדוש פסולה: אשר לא עובד בה מבל מקום. למע״ג דבעלמא לא מיאסר, הכא לאסור: הא

עין משפט נר מצוה

לז א מיי׳ פי״ד מהל׳ מאכלות אסורות הל׳ יב [רב אלפס כאן ובע״ז פ״ב ד׳ שלח:]:
לח ב מיי׳ פ״ה מהלכות מעילה הלכה ה:
לט ג מיי׳ פ״ז מהלכות בית הבחירה הל׳ כג:
מ ד מיי׳ פ״ה מהלכות מעילה הל׳ טז סמג עשין רי:
מא ה מיי׳ פ״ג מהל׳ כלי המקדש הל׳ י:
מב ו שם הלכה ט:
מג ז מיי׳ פ״ה מהלכות מעילה הלכה טז:
מד ח מיי׳ פ״ג מהל׳ תמידין ומוספין הלכה טו:
מה ט מיי׳ פ״ח מהל׳ כלי המקדש הל׳ ה:
מו י מיי׳ פ״ח מהלכות פרה הלכה ז:

הגהות הב״ח

(מ) גמ׳ דפליג עלייהו ואמר מצל:

גליון הש״ס

תום׳ ד״ה שאני. חטא חטא מתרומה. עי׳ שמגת תריה סי׳ עו ונמוק׳ ר״פ כל הלמים ד״ה ימומו[ס]:

רבינו חננאל

וסמיך אביי אהא דרבן יוחנן בן זכאי שהיה יושב ודורש כל היום בצלו של היכל. ודחי רבא שאני התם דהיכל לתוכו עשוי ואין קדושה בצלו. רבא אמר מהא דתנן לולין היו פתוחין בעליית קדשי קדשים שבהן היו משלשלין את האומנין בתיבות כדי שלא יזונו עיניהם מבית קדשי הקדשים ש״מ דהנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו אסור. ודחי אביי מעלה עשו דהא קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה. איכא דאמרי רבא הוה מסתייע מזה דהוה דאיק אין בהן משום מעילה הא איסורא איכא מאי לאו באותם העומדים בפנים דלא אפשר וכיון דמכווני אסיר. ודחינן לא באותן העומדים בחוץ דאפשר שלא יעמדו ולפיכך מעילה (איכא) [ליכא] איסורא איכא. ואיני דריח אין בו מעילה [והא תנן] המפטם קטרת להתלמד בה [או] למוסרה לצבור [פטור] להריח בה חייב המריח פטור אלא שמעל. ושני׳ הא דתני ריח אין בו מעילה לאחר שתעלה תמרתו היא שנויה מאי טעמא דהא אתעבידא מצותה והא דתני המריח פטור אלא שמעל בשלא עלתה תמרתו. איני והרי תרומ׳ הדשן דאתעבידא מצותה ומועלין בה. ושני׳ משום דכתיב בתרומת הדשן ושמו אצל המזבח ובבגדי כהונה נמי אחר שנעשה מצוותן [יש בהם מעילה] כדכתיב והניחם שם לאו משום דטעונין גניזה הוא. [ולמ״ד דראוים הם לכהן הדיוט] מפיק מיעט רחמנא בגדי כהונה[ו] בגדי כהונה ומעייל עגלה ערופה כתיב וערפו שם את העגלה בנחל. ולמאן דאמר מלמדין ושמו אצל המזבח זה טעון גניזה ולא זולתו ובעגלה ערופה כתיב וערפו שם את העגלה הני אין מידי אחרינא לא:

שאני היכל דלתובו עשוי. פ״ה ואין הנאת לילו נאסרת שאין זה דרך הנאתו ומ״מ והא לא כתיב אכילה ואפילו שלא כדרך הנאתו יהא אסור ויל דמעילה ילפינן [מ] חטאת חטאת מתרומה ומתרומה כתיב אכילה והא לאסר בפ׳ כל העלמים (ע״ז מח:) ליכא תחת אשירה משום לאשירה לגל עשויה והיא דרך הנאה ועוד דגבי ע״ז לא כתיב אכילה [נ]: והא הבא דלא אפשר וקמיבוין ואסור. ה״מ אבל לאסר אפשר בשאין מיכוין לקולא. אמר אביי מנא אמינא לה דתניא אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שהיה [ב] יושב בצילו של היכל ודורש כל היום כולו והא הכא דלא אפשר ומיכוין ושרי ורבא אמר שאני היכל דלתובו עשוי. אמר רבא מנא אמינא לה דתניא [מ] [ג] לולין היו פתוחין בעליית בית קדשי הקדשים שבהן משלשלין את האומנין בתיבות כדי שלא יזונו עיניהם מבית קדשי הקדשים והא הכא דלא אפשר וקא מיכוין ואסור ותסברא [ג] והאמר ר׳ שמעון בן פזי א״ר יהושע בן לוי משום בר קפרא [ד] קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה אלא מעלה עשו בבית קדשי הקדשים. איכא דאמרי אמר רבא מנא אמינא לה (דתניא) [ד]אמר ר׳ שמעון בן פזי אמר ר׳ יהושע בן לוי משום בר קפרא קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה הוא דליכא [ג] הא איסורא איכא מאי לאו לאותן העומדין בפנים דלא אפשר וקא מיכוין ואסור ותסברא [ג] והאמר ר׳ שמעון בן פזי א״ר יהושע בן לוי משום בר קפרא [ד] קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה אלא מעלה עשו בבית קדשי הקדשים. איכא דאמרי אמר רבא מנא אמינא לה (דתניא) [ד]אמר ר׳ שמעון בן פזי אמר ר׳ יהושע בן לוי משום בר קפרא קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה הוא דליכא [ג] הא איסורא איכא מאי לאו לאותן העומדין בפנים דלא אפשר וקא מיכוין ואסור לא לאותן העומדין בחוץ. גופא א״ר שמעון בן פזי אמר ריב״ל משום בר קפרא קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה וריח אין בו משום מעילה והא תניא [ה] המפטם את הקטורת להתלמד בה או למוסרה לציבור פטור [ו] להריח בה חייב והמריח בה פטור אלא שמעל אלא אמר רב פפא קול [ז] [אוצר החכמה] הא אין בהן משום מעילה לפי שאין בהן ממש [ז] וריח לאחר שתעלה תמרותו אין בו משום מעילה הואיל ונעשית מצותו. למימרא דכל היכא דנעשית מצותו אין בו משום מעילה והרי תרומת הדשן דנעשית מצותה [ח] ויש בה משום מעילה [ט] דכתיב [א] ושמו אצל המזבח שלא יפזר [ב] ושמו שלא יהנה משום דהוו תרומת הדשן ובגדי כהונה שני כתובין הבאין כאחד וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין תרומת הדשן הא דאמרן בגדי כהונה דכתיב [ב] והניחם שם [י] מלמד [י] שטעונין גניזה הניחא לרבנן דאמרי מלמד שטעונין גניזה אלא לר׳ דוסא דפליג עלייהו דאמר (מ) אבל ראויין הן לכהן הדיוט ומאי והניחם שם שלא ישתמש בהם ביום כפורים אחר מאי איכא למימר משום דהוו תרומת הדשן ועגלה ערופה שני כתובין הבאין כאחד [יא] וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין אלא למאן דאמר מלמדין מאי איכא למימר תרי מיעוטי כתיבי כתיב ושמו וכתיב [ג] הערופה. ת״ש [יב] הבניסה לרבקה ודשה בשירה בשביל שתינק ותדוש פסולה והא הכא דלא אפשר וקא מיכוין וקתני פסולה שאני התם דכתיב [ד] אשר לא עובד בה מכל מקום אי הכי אפילו רישא נמי הא

ומועלין בה, כדכתיב ושמו אצל המזבח מלמד טעונה גניזה: ובגדי כהונה. מרבעה בגדי לבן שכהן גדול נכנס בהם לפני ולפנים ביום הכפורים, לאסורין שוב להשתמש בהן כדכתיב והניחם שם: הא ניחא לרבנן. פלוגתייהו במסכת יומא (דף כד.): כשירין הם לכהן הדיוט. כל השנה, שהן הן הבגדים הראויין לשימוש הדיוט, כתונת ומכנסים ומצנפת ואבנט: עגלה ערופה. כתיב שם למשמע שם תהא קבורתה: אלא למ״ד מלמדין. ר׳ יהודה, במסכת סנהדרין בשלהי מרבע מיתות (סז:): הבא מיעוטי כתיבי. בהני למימרא דלא מיגמר מיניה, ושמו לזה ולא לאחר, הערופה ולא דבר אחר: הבניסה לרבקה. עגלה ערופה. דבקה קופל״ת [ג] בלע״ז, שבוסרין מרבע פרות ביחד [ד]: ודשה. מבואה עם חבירותיה: בשירה. שלא נאאון לבן, ולאו עבודה היא: ואם נתבוין שתינק ותדוש פסולה. והכא לא לאסר שלא יבניסנה שתינק, וכי מאאון שתינק ותדוש פסולה: אשר לא עובד בה מבל מקום. למע״ג דבעלמא לא מיאסר, הכא לאסור: הא

פ״ד מ״ה), לוּלִין [-ארובות] הָיוּ פְּתוּחִין בַּעֲלִיַּית בֵּית קָדְשֵׁי הַקָּדָשִׁים אל קדש הקדשים שתחתיה[ז], שֶׁבָּהֶן מְשַׁלְשְׁלִין אֶת הָאוּמָנִים הבאים לתקן את חומת בית קדש הקדשים כאשר נתגלה בה נזק, כשהם סגורים בְּתֵיבוֹת[ח], כְּדֵי שֶׁלֹּא יָזוּנוּ [-ישביעו את] עֵינֵיהֶם מִבֵּית קָדְשֵׁי הַקָּדָשִׁים, כלומר שחוששים שמא יתכוונו להנות בראייתם את נויו[ט], וימעלו בקדשים'. וְהָא הָכָא - והלא אופן זה הוא דְּלֹא אֶפְשָׁר לאומן שלא להכנס לבית קדש הקדשים, שהרי עליו לתקנו, וְקָא מִיכַּוֵּין האומן להנות, ומבואר במשנה שֶׁאָסוּר הדבר, שעל כן שלשלו את האומנים בתיבות, הרי ש׳לא אפשר ומיכוין׳ אסור, ושלא כדברי אביי.

הגמרא דוחה את הראיה[י]:

וְתִסְבְּרָא - וכי סבור אתה שמעיקר הדין אסור הדבר, וְהָאָמַר [-והלא אמר] רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן פָּזִי, אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי מִשּׁוּם בַּר קַפָּרָא, קוֹל כלי שיר של המשוררים במקדש, וּמַרְאֶה המקדש, וְרֵיחַ הקטורת, אֵין בָּהֶן [-בהנאה מהם] מִשּׁוּם מְעִילָה מן התורה[יב], שאין הנהנה מכל אלו עובר על איסור מעילה בקדשים ואינו חייב בקרבן מעילה[יג], הואיל ואין בהם ממש, ואמנם חכמים אסרו להנות מהקדשים גם באופנים אלו, אך כאן, שמוטל על האומנים לתקן את קדש הקדשים, לא היה לחכמים להטריחם להשתלשל בתיבות, ומדוע עשו זאת[יא]. אֶלָּא על כרחך, מַעֲלָה עָשׂוּ בְּבֵית קָדְשֵׁי הַקָּדָשִׁים שלא יהנו ממנו אף במקום שהדבר מותר, ולכן אין ללמוד מכאן ש׳לא אפשר ומיכוין׳ אסור, שיתכן שהוא מותר, וכדעת אביי, ואף על פי כן מעלה עשו בדבר.

יש אומרים שאדרבה, מדברי רבי יהושע בן לוי הביא רבא ראיה לדבריו:

אִיכָּא דְּאָמְרִי - יש שאמרו שמועה זו בלשון אחרת, כך אָמַר רָבָא, מְנָא אֲמִינָא לָהּ - מנין למדתי ש׳לא אפשר ומיכוין׳ אסור, **(דתניא)** **[דְ]אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן פָּזִי, אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי מִשּׁוּם בַּר קַפָּרָא, קוֹל** כלי שיר של המשוררים במקדש, **וּמַרְאֶה** המקדש, **וְרֵיחַ** הקטורת, **אֵין בָּהֶן מִשּׁוּם מְעִילָה, שאין הנהנה מהם מחויב בקרבן** מעילה, ויש לדייק שדווקא **מְעִילָה הוּא דְּלֵיכָּא** - אין הנהנה מהם מחויב בקרבן מעילה, **הָא אִיפּוֹרָא אִיכָּא** - אבל יש בידו איסור במה שנהנה. ועל מי המדובר שהוא אסור להנות מכל אלו, **מַאי לָאו** - והאם אין הכוונה **לְאוֹתָן** הכהנים **הָעוֹמְדִין בִּפְנִים** - בתוך העזרה לעבודה[יד], **דְּלֹא אֶפְשָׁר** להם שלא להיות שם, **וְקָא מִיכַּוֵּין** - ומתכוונים הם להנות, **וְאָסוּר** להם להנות, הרי ש׳לא אפשר ומיכוין׳ אסור.

הגמרא דוחה את הראיה:

לֹא תוכל להוכיח מדברי רבי יהושע בן לוי כדבריך, שאפשר להעמיד את דבריו שכוונתו **לְאוֹתָן הָעוֹמְדִין בַּחוּץ** ואינם צריכים להיות שם, שאם הם נהנים מן המקדש, אמנם אין בידם חיוב מעילה לקרבן ולתשלומים, אבל יש איסור בידם, שהרי זה ׳אפשר ומיכוין׳[טו], אבל אותם העומדים בפנים אין בידם איסור כלל, משם שהם נחשבים ׳לא אפשר ומיכוין׳, ומותר הדבר, כדברי אביי.

★

הגמרא שבה לבאר את דברי רבי יהושע בן לוי, אודות מעילה בקול ומראה וריח:

גּוּפָא - נשוב לדברי רבי יהושע בן לוי דלעיל ונבארם, **אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן פָּזִי, אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, מִשּׁוּם בַּר קַפָּרָא, קוֹל** כלי שיר של המשוררים במקדש, **וּמַרְאֶה** המקדש, **וְרֵיחַ** הקטורת, **אֵין בָּהֶן מִשּׁוּם מְעִילָה**, שאין הנהנה מהם מחויב בקרבן מעילה.

הגמרא מבררת את דינו של הריח:

מקשה הגמרא, וְרֵיחַ **אֵין בּוֹ מִשּׁוּם מְעִילָה**, וְהָא תַּנְיָא - והלא שנינו בברייתא, יחיד **הַמְפַטֵּם אֶת הַקְּטוֹרֶת** שאינה של ציבור[טז] כדי **לְהִתְלַמֵּד בָּהּ** כיצד היא נעשית, **אוֹ** שהוא מפטמה כדי **לְמוֹסְרָהּ לַצִּיבּוּר**[יז], **פָּטוּר** מכרת, ואילו המפטם את הקטורת כדי **לְהָרִיחַ בָּהּ, חַיָּיב** כרת[יח], **וְהַמֵּרִיחַ בָּהּ** - בקטורת של ציבור, **פָּטוּר** מכרת[יט], **אֶלָּא** שֶׁמַּעַל וחייב קרבן מעילה, שהרי נהנה מקדשים. הרי שיש מעילה בריח, ושלא כדברי רבי יהושע בן לוי.

אומרת הגמרא, **אֶלָּא אָמַר רַב פָּפָּא**, כך אמר רבי יהושע בן לוי, **קוֹל וּמַרְאֶה לעולם אֵין בָּהֶן מִשּׁוּם מְעִילָה, לְפִי שֶׁאֵין בָּהֶן מַמָּשׁ** [-ממשות][כא], וְאילו **רֵיחַ** הקטורת, **לְאַחַר שֶׁתַּעֲלֶה תִּמְרוּתוֹ** - לאחר שכבר הוקטרה במקדש ועלה עשנה, **אֵין בּוֹ מִשּׁוּם מְעִילָה, הוֹאִיל וְנַעֲשֵׂית מִצְוָתוֹ**. שטעם הדין שאין מעילה בריח, אינו משום שאין בו

ז. **מעל** ההיכל [הקדש וקדש הקדשים] היתה עלייה, וראה במידות (פ״ד מ״ה) כיצד עלו אליה. המשנה מלמדת כי במקום שמעל קדש הקדשים היו פתחים בקרקעיתה של העלייה, בהם ירדו למטה, לקדש הקדשים, לצורך תיקון כתליו.

ח. **והתיבה** היתה פרוצה לצד החומה אותה היו צריכים לתקן. תוספות חכמי אנגליה (ד״ה נמיבה).

לא היו עושים כן אלא כשאפשר היה לתקן באופן זה, אבל כאשר אי אפשר היה לתקן אלא כשיכנסו ללא תיבות, מותר להכניסם באופן רגיל. תוספתא (כלים פ״ת ה״ט) ורמב״ם (בית הבחירה פ״ז הכ״ג).

ט. **רש״י** (ד״ה יזונו). וראה בפירוש רבינו שמעיה (מידות שם).

י. **ומה** שלא הכניסום בתיבות דרך פתח קדש הקדשים, ביאר השפת אמת (ד״ה לולין) שהוא כדי שלא תהא ביאתם לקדש הקדשים בדרך ביאה, שדבר זה אסור מן התורה. ועיין שם עוד. ובחידושי הגר״ח על הש״ס (סי׳ שכת) כתב להיפך, שממה שאמרו במשנה ששלשלום בלולים רק מפני שלא יזונו עיניהם, ולא אמרו שהוא משום שלא יכנסו בדרך ביאה, מוכח שאין איסור להכנס בדרך ביאה אם באים לתקן את בית המקדש ולחזק בדקו.

יא. **אף** שרבא הביא מכאן ראיה לדבריו לאסור, אין זו ראיה גמורה, שהלא גם אביי מודה שרבי שמעון אוסר ב׳לא אפשר ומיכוין׳, ולא נחלקו אלא בשיטת רבי יהודה, ויכול היה אביי לדחות את הראיה על ידי שיעמיד את המשנה כרבי שמעון. ראה תוספות (ד״ה והא). וכתב הר״ן (ד״ה והא) שאף שיכלה הגמרא לדחות כן, העדיפה לדחות באופן אחר, בכדי לפרש את המשנה כדעת הכל. והצל״ח (בתוספות שם) הקשה על דבריהם, כיצד יתכן לומר שצורת הבית נעשתה רק כדעת רבי שמעון, שאם כן קשה על רבי יהודה, שעשו במקדש לולים שלא כמותו, שהרי לדבריו אין צורך בכך.

יב. **דברי** רבי יהושע בן לוי יתבארו בהמשך.

יג. **דיני** מעילה נתבארו בהערה לעיל. [הלשון ׳יש בו מעילה׳ בדברי חז״ל, פירושו שהנהנה ממנו בשוגג חייב בקרבן מעילה ובתשלומי קרן וחומש. ׳אין בו מעילה׳ פירושו שאין בו חיובים אלו, ולפעמים גם ההנאה מותרת לגמרי].

יד. **רש״י** (ד״ה מין). והקשו תוספות (ד״ה ומפקנא) שמשמע שבכל איסור דרבנן יש להתיר ׳לא אפשר ומיכוין׳, וקשה, שאם כן יש להתיר גם גרירת מיטה וכסא וספסל, לפי שאין בכך אלא איסור דרבנן, כיון שאינו אלא חופר כלאחר יד. [ובהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (בתוספות שם) ביאר ששאלת הגמרא היא שכיון ש׳לא איפשר ומיכוין׳ אסור, אין לחשוש שמא יזונו האומנים את עיניהם מן הקודש]. ותירצו תוספות, שכוונת הגמרא לומר שכיון שאינו אלא איסור דרבנן, יש להתירו כשהוא לצורך, כגון לצורך תיקון קדש הקדשים.

טו. **על** פי רש״י (ד״ה העומדים). ובתוספות חכמי אנגליה (ד״ה מאי) ביארו שכוונת הגמרא היא לבעלים הצריכים לעמוד על קרבנם.

טז. **ולגבי** הנאה מריח הקטורת, מדובר שהם מקרבים את עצמם לעזרה כדי להריח יותר, אבל אם אינם מקרבים עצמם אין איסור, שהלא בין כך ובין היה הולך, ריח הקטורת היה מתפשט בכל ירושלים, עד שאמרו (יומא לט:) שלא היתה כלה צריכה להתבשם בירושלים מפני ריח הקטורת. תוספות (ד״ה לאומן). אמנם המהרש״א (בתוספות שם) כתב שלמסקנא להלן שאין מעילה בריח אחר שעלתה תמרתו, יש לבאר את הגמרא ביומא שבריח זה היו מתבשמות, שכבר אין בו מעילה [וראה שם מה שכתב בביאור דעת תוספות].

יז. **הקטורת** היתה נעשית מאחד עשר סממנים, ומוקטרת מדי יום בבוקר ובערב. עשיית הקטורת נקראת ׳פיטום׳. אסרה התורה ליחיד לפטם כדוגמת הקטורת לשם הרחה בה, והעובר ומפטם חייב כרת, כפי שנאמר (שמות ל לד-לה), ׳והקטורת אשר תעשה, במתכונתה לא תעשו לכם וגו׳, איש אשר יעשה כמוה להריח בה ונכרת מעמיו׳.

יח. **בפשטות** הכוונה שהוא מוסרה להם להשתמש בה למצות הקטורת. והקשה המשנה למלך (כלי המקדש פ״ג ה״ו), כיצד ישתמשו בה הציבור, והלא מעשיה של הקטורת צריכים להיות בקודש [כמבואר בכריתות (ו.)]. וביאר, שכוונת הברייתא היא שמוסרה לציבור להתלמד בה. אמנם בהר המוריה (כלי המקדש פ״ג אות יז) ובערוך השלחן העתיד (כלי המקדש סי׳ יט סכ״ה) כתבו שאכן פסולה קטורת זו, ומכל מקום כך היתה דעתו.

יט. **כאמור** בפסוק שהובא בהערה לעיל.

כ. **שאין** חיוב כרת אלא על עשייתה לשם הרחה [אך בהרחה עצמה אין כרת, ואפילו בקטורת של ציבור אין כרת אלא איסור מעילה].

כא. **אף** שאין מעילה בקול, מצינו שהתוקע בשופר של עולה מעל (ר״ה כח.). וביאר האבני מילואים (שו״ת, סוף סי׳ כח), שכאשר הוא צריך את השופר כדי לצאת בו ידי מצות תקיעה, נחשבת שמיעתו כשימוש בשופר עצמו. [יש להוסיף, שאם נטל את השופר לתקוע בו, פשיטא שמעל, שהלא השתמש בגוף השופר, וכן כתב ביום תרועה (ר״ה שם ד״ה הדר), ודברי האבני מילואים באים לבאר שמעל אף כאשר יצא ידי חובה בשמיעה מאחר].

ורבא אמר לך עד כאן. לא שמעת ליה לרבי יהודה דלא מזיל בתר כוונה מלא דלא פטר ליה משום מין מתכוין דלמפסר, דמתכוין לקול לדברי הכל ומשום שמין מיכוין כמתכוין לחומרא לאסור, מכל דלא חשיבא ליה כוונה דמשוי מכוין כשמין מתכוין לקולא, כגון דלא מפסר בשמין מתכוין שרי ומיברי נמי רבי יהודה במתכוין דלא חשיב כוונה כלל, הא לא שמעת ליה: ההיכל גופהו מאה אמה[ט] ולילו הולך למרחוק מאד ברחוב שלפני הר הבית, ומתוך שרחוב גדול היה ומחזיק בני מאה הרבה היה דורס שם מפני החמה, שמין לך בית המדרש מחזיקן: דלא אפשר. מלדרוס לרבים הלכות המג: וקא מיבוין. ליהנות מצל הקודם: דלתותיו עשוי. ולין הנאת לילו נאסרה, לשין זה דרך הנאתו: לול. מרובה שבעלייה היורדת לבית קרי לול: האומנין. כשים בדק בחומת בית קדשי הקדשים: יזונו. לשון הנאה, כמזונות, שמשביע עלמו ממרחית נוי המלאכה ונהנה: והא הכא דלא אפשר. שלא ירדו לתקן, ואפילו הכי לריך לאת אותן בחיבות שלא יוכלו להסתכל מנה ומנה, דילמא מיכווני ליהנות ומסור: קול. של כלי שיר שהן הקדש: וריח. הקטורת: אין בהן משום מעילה. לחולייתא, הואיל ואין בהם ממש, וכיון דמדחולייתא שרו, כי לא אפשר כגון הכא ממבי,

ממש, שהרי יש ממש בסממני הקטורת[כב], אלא שכיון שכבר נעשתה מצות הקטורת ואין בה עוד צורך לגבוה, יצאה מכלל 'קדשי ה'' שיש בהם מעילה[כג], ש'קדשי ה'' הם דברים העומדים לשימוש של קודש, ולא דברים שכבר השתמשו בהם[כד]. ולכן, קודם שהוקטרה הקטורת יש בה מעילה, וזהו ששנינו שהמריח בקטורת מעל, והיינו שהריח בה קודם שנעשתה מצותה, והיינו שנתן קטורת בביתו על גבי גחלים והריח בה[כה].

הגמרא מבררת את דברי רב פפא, שאמר כי דבר שנעשתה מצותו אין בו מעילה:

מקשה הגמרא, **לֵימְרָא** - האם אכן ניתן לומר **דְּכָל** [-שכל דבר] **דְּנַעֲשֵׂית מִצְוָתוֹ** שוב **אֵין בּוֹ מְשׁוּם מְעִילָה**, **וַהֲרֵי תְּרוּמַת הַדֶּשֶׁן**[כו], **דְּנַעֲשֵׂית מִצְוָתָהּ** בכך שהורם הדשן והונח במקומו, **וְאַף עַל פִּי כֵן יֵשׁ בָּהּ** [-בדשן] **מְשׁוּם מְעִילָה** גם לאחר שהורם והונח במקומו, **דִּכְתִיב** (ויקרא ו ג) 'וְהֵרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוֹ **אֵצֶל** הַמִּזְבֵּחַ', ודורשים מ'ושמו'[כז] שֶׁלֹּא יְפַזֵּר את הדשן, ועוד דורשים מ'וְשָׂמוֹ' שֶׁלֹּא יֶהֱנֶה ממנו, שכיון שהוא צריך גניזה[כח], יש ללמוד מכך שהוא אסור בהנאה ויש בו מעילה[כט] אף שכבר נעשתה מצותו. כיון שנאמר כן בתרומת הדשן, יש ללמוד שיש מעילה גם בדבר שנעשתה מצותו, וכיצד אמר רב פפא בביאור דברי רבי יהושע בן לוי, שאין מעילה בריח הקטורת לאחר שנעשתה מצותה.

מתרצת הגמרא, אכן דבר שנעשתה מצותו אין בו משום מעילה, ואף על פי שאמרה תורה בתרומת הדשן שיש בה מעילה גם לאחר שנעשתה מצותה, אין ללמוד ממנה למקום אחר, **מְשׁוּם דְּהָווּ תְּרוּמַת הַדֶּשֶׁן וּבִגְדֵי כְּהוּנָּה**[ל], **שְׁנֵי כְּתוּבִין הַבָּאִין כְּאֶחָד** - שני פסוקים המלמדים דין אחד, שבשניהם נאמר שאין להנות מהם גם לאחר שנעשתה מצותם[לא], **וְכָל שְׁנֵי כְּתוּבִין הַבָּאִין כְּאֶחָד** [-ללמד דין אחד], **אֵין מְלַמְּדִין** לאחרים דבר, שאנו אומרים שרק בהם נאמר דין זה ולא באחרים[לב]. ועל כן, דין מיוחד הוא בתרומת הדשן ובבגדי כהונה שיש בהם מעילה גם לאחר שנעשתה מצותם, ואין ללמוד מהם לדברים אחרים, שבהם אכן אין מעילה לאחר שנעשתה מצותם.

הגמרא מבארת מה הם שני הכתובים בתרומת הדשן ובבגדי כהונה: **תְּרוּמַת הַדֶּשֶׁן**, נאמר בה שיש בה מעילה גם לאחר שנעשתה מצותה, **הָא דַּאֲמָרַן** - הדרשה שהובאה לעיל, 'ושמו שלא יהנה'. **וּבִגְדֵי כְהוּנָּה** נאמר בהם שיש בהם מעילה לאחר שנעשתה מצותם, **דִּכְתִיב** (ויקרא טז כג) 'וּבָא אַהֲרֹן אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וּפָשַׁט אֶת בִּגְדֵי הַבָּד אֲשֶׁר לָבַשׁ בְּבֹאוֹ אֶל הַקֹּדֶשׁ **וְהִנִּיחָם שָׁם**'[לג], **וּמְלַמֵּד** הכתוב **שֶׁבִּגְדִים** אלו **טְעוּנִין גְּנִיזָה** כדי שלא יהנו מהם, הרי שההנאה מהבגדים אסורה אף שכבר נעשתה מצותם[לד]. וכאמור, דין מיוחד הוא בתרומת הדשן ובגדי כהונה, ועל כן בשאר דברי קודש, כגון ריח הקטורת, אין בהנאה מהם לאחר שנעשתה מצותם משום מעילה.

הגמרא מבארת מה הם שני הכתובים לדעות שבגדי כהונה מותרים בהנאה:

שואלת הגמרא, **הָנִיחָא** - מובנים הדברים **לְרַבָּנָן**, **דְּאָמְרִי** - הדורשים

כב. רש"י (ד"ה וריח - הסמ). ובתוספות הרא"ש (ד"ה קול) הקשה על פירושו, שהלא גם לדבר שאותו הוא רואה וכן למקור הקול שהוא שומע יש ממש, ומדוע אין מעילה בקול ובמראה. ולכן ביאר באופן אחר, שמה שיש ממש בריח זהו בכך שהוא נכנס לגוף והנשמה נהנית ממנו, וכמו שאמרו בברכות (מג:). ובתוספות חכמי אנגליה (ד"ה קול) ביאר בשם מורו, שהקול אינו יוצא מגוף כלי השיר, וכן המראה אינו יוצא מגוף המקדש אלא הוא תלוי ברואה, ואלו הם עניינים חיצוניים בלבד, מה שאין כן בריח שיוצא מגוף הסממנים עצמם, ועל כן הוא נחשב שיש בו ממשות.

כג. כפי שנאמר (ויקרא ה טו-טז) 'נפש כי תמעול מעל וחטאה בשגגה מקדשי ה', והביא את אשמו לה' וגו', ואת את אשר חטא מן הקודש ישלם ואת חמישיתו יוסף עליו' וגו'.

כד. על פי רש"י (ד"ה וריח - הסמ), וכן כתב רש"י ביומא (נט: ד"ה הוא). ובתוספות ישנים ביומא (שם ד"ה אין) כתבו שמקור הדבר מחטאות המתות, שדרשו בתורת כהנים (ויקרא דמובא פ"כ ה"ח) שאין מועלים בהן לפי שאינן עומדות למצוה.

כה. רש"י (ד"ה וריח - הסמ). וכתב הערוך לנר (כריתות ו. ד"ה אלא) שאין זה בדווקא, שבכל אופן שנהנה בהרחתה מעל, אף אם הריח את הסממנים עצמם, אלא שכן הדרך להנות מקטורת על ידי הקטרתה. אמנם רש"י בכריתות שם (ד"ה ומזני) כתב שהאופן של מעילה בקטורת, הוא שנהנה מריח הקטורת קודם שעלתה תמרתו. וכן כתב גם הרמב"ם (מעילה פ"ה הט"ז). ומה שנטה כאן רש"י מפירוש זה, ביאר הרש"ש (נדה"י כאן), שזהו משום שכבר נתבאר בגמרא שלאביי אין מעילה בריח אלא לעומדים בחוץ, שאילו לעומדים בפנים הוא 'לא אפשר ומיכוין' שהוא מותר, ולעומדים בחוץ אין מגיע הריח אלא לאחר שעלתה תמרתו, שכבר נעשית מצותו ואין בו מעילה. ועיין בילקוט ביאורים מה שהובא עוד מדברי האחרונים בזה.

יש לשאול, מדוע הוזכר הריח, שאין בו מעילה רק לאחר שעלתה תמרתו משום שנעשתה מצותו, יחד עם קול ומראה שאין בהם מעילה לעולם ומשום שאין בהם ממש, והלא טעמיהם שונים. וכתבו האחרונים לבאר זאת בכמה אופנים: א. החזון איש (זבחים סי' כ (ס) סק"ד ד"ה ויש) כתב שיש ללמוד מהזכרת קול מראה וריח יחד, שאף שאין בהם מעילה, אבל יש מעילה בדבר שמהם הם מגיעים, דהיינו הכלי המנגן והבית שאותו רואים, והיינו שגם הקטורת עצמה יש בה מעילה אף לאחר שעלתה תמרתה, עד שתגמר הקטרתה, ואף שבריחה כבר אין מעילה. ב. בשם הגרי"ז מבריסק הובא (קונטרס, כריתות ו. ד"ה ומי), שמה שנתבאר בגמרא שאין מעילה בריח לאחר שעלתה תמרתו משום שנעשית מצותה, אין זה אלא בריח הבא מן הקטורת עתה, אך הטעם שאין מעילה בריח שנותר במקום משעת ההקטרה, אינו משום שנעשתה מצותו, כיון שיצא מהקטורת קודם שעלתה תמרתה, אלא הוא משום שאין בו ממש. נמצא שגם בריח יש אופן שבו הוא דומה לקול ומראה, שאין בכל אלו מעילה לפי שאין בהם ממש, ולכן נשנו יחד. ג. בחידושי רבי אריה לייב (מגילה, ח"ב סי' נט) האריך בביאור הסוגיא, ובתוך דבריו כתב שודאי שריח אין בו מעילה משום שאין בו ממש ודין אחד לו עם קול ומראה, ועל כן המריח בהדס של הקדש לא מעל, ומשום כך נשנה ריח עם קול ומראה שבכולם אין מעילה משום שאין בהם ממש. ומה שדנה הגמרא בריח הקטורת, אין זה אלא בה לפי שמצותה לריח, ועל כן יש בה מעילה לפי שחל על הריח העולה למצותה תורת הקדש, ואחר שנתקיימה מצותה שוב אין בו מעילה משום שהוא דבר שאין בו ממש. וראה שם מה שכתב עוד בזה.

כו. בכל יום היה כהן נוטל דשן בשיעור מלוא מחתה מהמערכה שעל המזבח [המקום בו הקטירו את הקרבנות], ונתנו בצד המזבח, והיה נבלע במקומו בדרך נס. רש"י (ד"ה מרומת). [אמנם הרמב"ם (ממידין ומוספין פ"ג הט"ו) פירש שהאמור כאן בסוגיא מוסב על הוצאת הדשן מהמזבח אל מחוץ למחנה, שנעשתה מזמן לזמן. והמאירי (להלן מ: ד"ה הרמת) כתב שבסוגיות שבתלמוד מוכח כרש"י].

כז. ממה שלא נאמר 'ושם'. רבינו גרשום בתמורה (לד. ד"ה כדתניא), עיי"ש. וראה עוד בילקוט ביאורים.

כח. כן מבואר ברש"י (ד"ה תרומת) שהדרשה היא להצריכה גניזה, ומכך למדים שלא יהנה ממנה. ואכן בכריתות (ו.) מובאת רק הדרשה 'ושמו אצל המזבח שטעונין גניזה'. [וכתב הרש"ש (ד"ה דכתיב) שדרשה זו נלמדת על ידי קריאת 'ושמו' בשי"ן ימנית, לומר שתשאר שם במקומה, כשם שנאמר בבגדי כהונה 'והניחם שם' וכמובא להלן]. וראה עוד בילקוט ביאורים אודות דרשות אלו.

כט. רש"י (ד"ה תרומת). וכן כתב ביומא (נט: ד"ה והרי). אמנם תוספות ביומא (שם ד"ה והרי) הביאו מחלוקת בדבר, שלדעת ר"י יש בה מעילה, אך לדעת ריצב"א אין בה אלא איסור הנאה, והלשון מעילה אינו בדווקא. וראה עוד את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד (פסולי המוקדשין פי"ט הי"ג), ומה שכתב בזה בחידושי הגרי"ז (כריתות ו. ד"ה מלמה).

ל. ארבעת בגדי הלבן [כתונת, מכנסיים, מצנפת ואבנט] שלובש כהן גדול לעבודת יום הכפורים, כאשר הוא נכנס לקדש הקדשים, לעומת שאר עבודותיו ביום זה, וכן עבודותיו בשאר ימות השנה, בהן הוא לובש שמונה בגדים [ארבעת אלו ועוד נוספים עליהם חושן ואפוד ומעיל וציץ], המכונים 'בגדי זהב'.

בבגדי הזהב אין מעילה ולא בהם דיברה הגמרא. טעם הדבר מבואר בקידושין (נד.), שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, שאין הכהנים יכולים להזהר שלא להשהות את הבגדים עליהם שלא לצורך עבודה אפילו רגע אחד ולפושטם מיד בסיומה, ועל כן סברא היא שאין בהם מעילה כלל. [ובמקדש דוד (קדמיס סי' לו סק"ג) ביאר, שבבגדי כהן גדול ביום הכיפורים אין חשש זה, שהרי גם פשיטת הבגדים היא בכלל העבודה, שהוא מקדש ידיו ורגליו עם פשיטתם, ועל כן אם הוא משהה אותם עליו מעט, שהייה זו היא צורך העבודה, ואינו עובר עליה].

סוגייתנו מובאת גם במעילה (יג:), ושם תירצה הגמרא שתרומת הדשן ואיברי שעיר המשתלח [שאף בהם מועלים לאחר שנעשתה מצותם] הם שני כתובים הבאים כאחד, וראה שם מה שדנו בדבר. ולא הובא כל זה כאן, לפי שלא חפצה הגמרא להאריך. תוספות הרא"ש (ד"ה משום).

לא. בתרומת הדשן לאחר שהונח הדשן במקומו, ובבגדי כהונה לאחר שכבר אינם ראויים ללבישה. המקורות לדינים אלו יתבארו להלן.

לב. אילו היתה חפצה התורה ללמד דין זה לכל מקום, היתה כותבת אותו במקום אחד, ודי היה בכך ללמוד משם לשאר מקומות. מאחר שהתורה חזרה וכתבה דין זה במקום נוסף, יש ללמוד מכך שאין ללמוד מאלו למקום אחר, ורק בהם נאמר הדין. [יש הנוקטים כי שני כתובים הבאים כאחד, לא רק שאינם מלמדים את דינם למקומות אחרים, אלא שהם מלמדים לשם את ההיפך, כלומר יש ללמוד מהם למקומות אחרים, שבהם הדין להיפך ממה שנאמר באלו, ובענייננו, יש ללמוד משני כתובים אלו שבשאר מקומות דבר שנעשתה מצותו אין מועלים בו. וכן מבואר בתוספות ישנים המובאים במהרש"א בקידושין (לה. ד"ה אלא). ברם מדברי רש"י בקידושין (שם ד"ה ולמ"ד) נראה שרק אין ללמוד משני הכתובים, אך אין לדעת מה הוא הדין במקומות אחרים. ואף שיטת התוספות ישנים ביומא (נט: ד"ה אין) כשיטת רש"י, עיין בקובץ שיעורים (ח"ב סי' כה אות ג)].

לג. הפסוקים שם עוסקים בעבודת הכהן גדול ביום הכפורים, ונאמר שם שבסיום העבודה יפשוט את הבגדים המיוחדים שלבש לעבודתו זו, ויניחם באהל מועד.

לד. לכאורה אין דברי הגמרא מובנים, שהלא הפסוק נצרך כדי ללמד שלא ישתמש

מסורת הש"ס
עם הוספות

19/06/2018 אהח

ורבא אמר לך עד כאן. לא שמעת ליה לרבי יהודה דלא חזיל בתר כוונה אלא דלא פטר ליה משום חין מתכוין דלאפסר, דמתכוין לאסור לדברי הכל ומשום שאין מיכוין כמתכוין לחומרא לאסור, אבל דלא חשיבא ליה כוונה דמשוי מכוין כשאין מתכוין לקולא, כגון דלא אפסר בשאין מתכוין שרי ומיברי נמי רבי יהודה במתכוין דלא חשיב כוונה כלל, הא לא שמעת ליה: ההיכל גופהו מאה אמה [ט] ולילו הולך למרחוק מאד ברחוב שלפני הר הבית, ומתוך שרחוב גדול היה ומחזיק בני אלפים הרבה היה דוחק שם מפני החמה, שאין לך בית המדרש מחזיקן: דלא אפשר. מלדחוס לרבים הלכות המג: וקא מיכוין. ליהנות מצל הקודש: דלתובו עשוי. ואין הנאת לילו נאסרה, לאין זה דרך הנאתו: לול. מרובה שבעלייה היורדת לבית קרי לול: האומנין. כשים בדק בחומת בית קדשי הקדשים: יזונו. לשון הנאה, כמזונות, שמשביע עלמו ממרחית נוי המלאכה ונהנה: והא הכא דלא אפשר. שלא ירדו לתקן, ואפילו הכי צריך לתת לותן בתיבות שלא יוכלו להסתכל לנה ולנה, דילמא מיכווני ליהנות ואסור: קול. של כלי שיר שהן הקדש: וריח. הקטורת: אין בהן משום מעילה. לאוריימא, הואיל ואין בהם ממש, ויכון דמלאוריימא שרו, כי לא אפשר כגון הכא אחמי אטרחינהו רבנן, אלא מעלה בעלמא הואי: העומדים בפנים. לשמש, דלא אפשר מלעמוד שם, ואסור להו להיות מתכווינים: לאותן העומדים בחוץ. קאמר אין מעילה הא מיקורת היכא, אבל לעומדין בפנים אפילו מיקורת ליכא: המפטם את הקטורת. קטורת זרה שאינה של ניבור: אם לדתלמד בה או למוסרה. אחר פיטומה לניבור, פטור מכרת, אבל אם דעתו להנגיע לעורכו להריח בה ועשאה בסממנין הכתובים, חייב כרת, דכתיב (שמות ל) אים אשר יעשה כמוה להריח בה ונכרת: והמריח בה. בקטורת של ניבור, פטור מכרת ומחטאת, דלא חייבה תורה אלא מפטם להריח: אלא שמעל. שנהנה מן הקודש, ומביא אשם מעילות: קול ומראה. אין בהם ממש, ופטור לעולם: וריח. יש בו ממש בסממנין לפיכך חייב, ודקא אמר רבי יהושע פטור, לאחר שאעלה תמרתו בתקדש קאמר, דמשום דנעשית מלותו ואין לורך גבוה עוד בה יאתה מכלל קדשי ה', ובריימא במריח בה בביתו, שנותן ממנה על הגחלים: תמרתו. עמוד עשנו: תרומת הדשן. בכל יום היה נוטל מלא מחתה ונותנה אצל המזבח [י] והיה נלעט בתקומה [כ] כדכתיב והריס את הדשן וגו', ומסורה בהנאה ומועלין בה, כדכתיב ושמו אצל המזבח אלמא טעונה גניזה: ובגדי כהונה. מרבעה בגדי לבן שבהן גדול נכנס בהם לפני ולפנים ביום הכפורים, לאסורין שוב להסתפק בהן כדכתיב והניחם שם: הא ניחא לרבנן. פלוגתייהו בסכת יומא (דף מ.): בשירין הם לבהן הדיוט. כל השנה, שהן הבגדים הרחוין לשימוש הדיוט, כתונת ומכנסים ומצנפת ואבנט: עגלה ערופה. כתיב שם דמשמע שם תהא קבורתה: אלא למ"ד מלמדין. ר' יהודה, דסכת סנהדרין דשלהי מרבע מיתות (סז:): הבא מיעוטי כתיבי. נהני למימרא דלא תיגמר מיניה, ושמו לזה ולא לאחר, הערופה ולא לבר אחר: הבניסה לרבקה. עגלה ערופה. רבקה קופל"ח [ג] בלע"ז, שקוסרין מרבע פרות ניחד [ב]: ודשה. תבואה עם מבורותיה: בשירה. שלא נתכוין לכך, ולאו עבודה היא: ואם נתכוין שתינק ותדוש פסולה. והכא לא אפשר שלא יכניסנה שתינק, וכי מתכוין שתינק ותדוש פסולה: אשר לא עובד בה מבל מקום. דלמ"ג דבעלמא לא מיתסר, הכא אסור:

ורבא [ט] אמר לך עד כאן לא קאמר ר' יהודה שאין מתכוין כמתכוין אלא לחומרא אבל מתכוין כשאין מתכוין לקולא. אמר אביי מנא אמינא לה דתניא אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שהיה [כ] יושב בצילו של היכל ודורש כל היום כולו והא הכא דלא אפשר ומיכוין ושרי ורבא אמר שאני היכל דלתובו עשוי. אמר רבא מנא אמינא לה דתניא [מ] [ג] לולין היו פתוחין בעליית בית קדשי הקדשים שבהן משלשלין את האומנים בתיבות כדי שלא יזונו עיניהם מבית קדשי הקדשים והא הכא דלא אפשר וקא מיכוין ואסור ותסברא [נ] והאמר ר' שמעון בן פזי א"ר יהושע בן לוי משום בר קפרא [ד] קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה אלא מעלה עשו בבית קדשי הקדשים. איבא דאמרי אמר רבא מנא אמינא לה (דתניא) [ד]אמר ר' שמעון בן פזי אמר ר' יהושע בן לוי משום בר קפרא קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה מעילה הוא דליבא [ג] הא איסורא איבא מאי לאו לאותן העומדין בפנים דלא אפשר וקא מיכוין ואסור לא לאותן העומדין בחוץ. גופא א"ר שמעון בן פזי אמר ריב"ל משום בר קפרא קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה וריח אין בו משום מעילה והא תניא [ה] המפטם את הקטורת להתלמד בה או למוסרה לציבור פטור [ו] להריח בה חייב והמריח בה פטור אלא שמעל אלא אמר רב פפא קול ומראה אין בהן משום מעילה לפי שאין בהן ממש [ז] וריח לאחר שתעלה תמרותו אין בו משום מעילה הואיל ונעשית מצותו. למימרא דכל היכא דנעשית מצותו אין בו משום מעילה והרי תרומת הדשן דנעשית מצותה [ח] ויש בה משום מעילה [ט] דכתיב [א] ושמו אצל המזבח שלא יפזר [ס] ושמו שלא יהנה משום דהוו תרומת הדשן ובגדי כהונה שני כתובין הבאין כאחד וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין תרומת הדשן הא דאמרן בגדי כהונה דכתיב [ב] והניחם שם [ט] מלמד [ו] שטעונין גניזה הניחא לרבנן דאמרי מלמד שטעונין גניזה אלא לר' דוסא דפליג עלייהו דאמר [פ] אבל ראויין הן לכהן הדיוט ומאי והניחם שם שלא ישתמש בהם ביום כפורים אחר מאי איכא למימר משום דהוו תרומת הדשן ועגלה ערופה שני כתובין הבאין כאחד [י] וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין הניחא למ"ד אין מלמדין אלא למאן דאמר מלמדין מאי איכא למימר תרי מיעוטי כתיבי כתיב ושמו וכתיב [נ] הערופה. ת"ש [מ] הבניסה לרבקה ודשה כשירה בשביל שתינק ותדוש פסולה והא הכא דלא אפשר וקא מיכוין וקתני פסולה שאני התם דכתיב [ר] אשר לא עובד בה מכל מקום אי הכי אפילו רישא נמי הא

שאני היכל דלתובו עשוי. פ"ה ואין הנאת לילו נאסרת שאין זה דרך הנאתו וע"ת והא לא כתיב אהילה ואפילו שלא כדרך הנאה יהא אסור וי"ל דמעילה ילפינן [מ] מטה מטה מתרומה ומתרומה כתיב אהילה והא דאסר בפ' כל הבלמים (ע"ז מח:) ליהב תחת אסירה משום דאסירה לגבי עשויה והיא דרך הנאה ועוד דגבי ע"ז לא כתיב אהילה [ס]: **והא** הכא דלא אפשר וקמיכוין ואסור. ה"מ אבני למחוקמת כרבי שמעון דאליבא דרבי יהודה פליגי:

ותסברא והאמר רבי שמעון בן פזי קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה. פ"ה וכיון דמלאורייתא שרי כי לא אפסר אמאי אטרחוה רבנן וקאמר לר"י הא בגבירה דליכא מיקורת ופליג רבא ואסר בלא אפסר ומיכוון ומאי קא מוכית אדבי לרבא וי"ל דה"פ כיון דלא אסירי אלא מדרבנן מ"מ כשהוא לצורך כגון לתקן בית קדשי הקדשים שבנה הוא לאפילו מיקורת דרבנן ליכא:

מעילה הוא דליבא הא איסורא איבא. תימה דבפרק החליל (סוכה נג. ושם) תניא אשה בורית מטיס לאור של בית השואבה והשמן והפתילה היו של קודש כדתנן התם [ד] ובירושלמי [ם] דייק מינה דקול ומראה וריח אין בהן משום מעילה [ע]: **לאותן** העומדים בחוץ. ליכא מיקורת אלא שלא יקדו עצמן לעזרה כדי להריח יותר דהא ממרינן (יומא דף לט:) לא היתה כלה לריכה להתבשם בירושלים מפני ריח הקטורת: **כתיב** הבא ושמו וכתיב התם הערופה. תימה לר"י אמאי מיצטריך תרי מיעוטי נמד מגי דלהכי כתבי אלא למילף מייעויה [פ] וי"ל דאי לא כתיב אלא מד מיעוטא לא הוה אלי למעוטי אלא מילתא דלא דמי כל כך למיסר אבל מילתא דדמי למיסר לא להכי מיצטריך תרוייהו:

הבניסה לרבקה. בתוספתא [צ] תני ליה גבי פרה:

הא

לז א מיי' פי"ד מהל' מלכות הל' יב [רכ אלפס כאן ובע"ז פ"ב ד' אלח:]:
לח ב מיי' פ"ה מהלכות מעילה הלכה ה:
לם ג מיי' פ"ז מהלכות בית הבחירה הל' כג:
מ ד מיי' פ"ה מהלכות מעילה הל' טז סמג עשין רי:
מא ה מיי' פ"ב מהל' כלי המקדש הל' י:
מב ו שם הלכה ט:
מג ז מיי' פ"ה מהלכות מעילה הלכה טז:
מד ח מיי' פ"ב מהל' תמידין ומוספין הלכה טו:
מה ט מיי' פ"ח מהל' כלי המקדש הל' ה:
מו י מיי' פ"ו מהלכות פרה הלכה ז:

(מ) גמ' דפליג עלייהו ואמר מבל:

תום' ד"ה שאני. חטא חטא מתרומה. עי' שמגת מריה סי' עו ונמוס' ר"פ כל הבלמים ד"ה ימותו [ס]:

וסמיך אביי אהא דרבן יוחנן בן זכאי שהיה יושב ודורש כל היום בצלו של היכל. ודחי **רבא שאני התם דהיכל לתוכו עשוי** ואין קדושה בצלו. **רבא אמר** מהא דתנן לולין היו פתוחין בעליית קדשי קדשים שבהן היו משלשלין האומנין בתיבות כדי שלא יזונו עיניהם מבית קדשי הקדשים ש"מ דהנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו אסור. **ודחי אביי** מעלה עשו דהא קול ומראה אין בהן משום מעילה. **איבא דאמרי רבא הוה** מסתייע מזה דהוה דאיק אין בהן משום מעילה הא איסורא איבא מאי לאו באותם העומדים בפנים דלא אפשר וכיון דמכווני אסיר. **ודחינן לא באותן העומדים בחוץ** דאפשר שלא יעמדו ולפיכך מעילה (איבא) [ליבא] איסורא איבא. **ואיני** דריח אין בו מעילה [והא תנן] המפטם קטרת להתלמד בה [או] למוסרה לצבור [פטור] להריח בה חייב המריח פטור אלא שמעל. **ושני'** הא דתני ריח אין בו מעילה לאחר שתעלה תמרתו היא שנויה מאי טעמא דהא אתעבידא מצותה והא דתני המריח פטור אלא שמעל בשלא עלתה תמרתו. **איני והרי** תרומ' הדשן דאתעבידא מצותה ומועלין בה. **ושני'** משום דכתיב בתרומת הדשן ושמו אצל המזבח ובבגדי כהונה נמי אחר שנעשה מצוותן [יש בהם מעילה] כדכתיב והניחם שם לאו משום דטעונין גניזה הוא. **[ולמ"ד דראוים הם לכהן הדיוט]** מפיק

א) וְלֶבֶשׁ הַכֹּהֵן מִדּוֹ בָד וּמִכְנְסֵי בָד יִלְבַּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ וְהֵרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ: [ויקרא ו, ג]

ב) וּבָא אַהֲרֹן אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וּפָשַׁט אֶת בִּגְדֵי הַבָּד אֲשֶׁר לָבַשׁ בְּבֹאוֹ אֶל הַקֹּדֶשׁ וְהִנִּיחָם שָׁם: [ויקרא טז, כג]

ג) וְכֹל זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא הַקְּרֹבִים אֶל הֶחָלָל יִרְחֲצוּ אֶת יְדֵיהֶם עַל הָעֶגְלָה הָעֲרוּפָה בַּנָּחַל: [דברים כא, ו]

ד) וְהָיָה הָעִיר הַקְּרֹבָה אֶל הֶחָלָל וְלָקְחוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא עֶגְלַת בָּקָר אֲשֶׁר לֹא עֻבַּד בָּהּ אֲשֶׁר לֹא מָשְׁכָה בְּעֹל: [דברים כא, ג]

ט] [צ"ל דתנן] (גליון):
כ] גירסת מהרש"ל ושמו אצל המזבח שלא ימעלו בה אחרים אלא שיהא כולו אצל המזבח משום (גליון):
ל] צמד: מ] בכת"י נוסף וכי תימא דאיכא חילוק הא בירושלמי דייק: ס] אולי צ"ל ר"פ כל הזבחים ד"ה אפילו (זבחים עא.): ע] צ"ל תרומת הדשן:

להריח בה חייב והמריח בה פטור אלא שמעל. הקשה ראב"י היאך מצינו שיהא טפל חמור מן העיקר. וכה"ג פריך באיזהו מקומן לענין לקוח במעשר שני להוציאו בפדיון. וכן יש לתמוה בע"ז עצמה דיש לה ביטול ותקרובת ע"ז אינה בטילה עולמית. ותירץ רא"ם דלא פרכינן הכי אלא היכא שנכנס זה תחת זה, כגון לקוח במעשר שני שנכנס במקום מעשר שני והוא חמור ממעשר עצמו. אבל גבי תקרובת ע"ז ולהריח בו, איסורא בהדיא כתיבא. **[ליקוטי רבי בצלאל אשכנזי]** **ושמו שלא יהנה.** פרש"י ז"ל שנעשית מצותו ומועלין בו, מדאמרינן ושמו בנחת שלא יתפזר אלמא אסור בהנאתו, ושמע מינה דבקדושתיה קאי כדמעיקרא ומועלין בו. **[הריטב"א, יומא נט:]** **וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין.** דכיון דאין מלמדין הוו כמו מיעוטא, דוקא הני וכו', אבל אחריני לא. **[תוספות, קדושין לה.]** **אין מלמדין.** היינו משום דמצי חד יליף מחבריה בבנין אב, ומדטרח קרא למיכתב תרוייהו, גלי לן דדוקא הני בלחוד הוא דאית להו האי דינא אבל אחריני לא. **[שו"ת מהר"ם אלשקר סי' כט]** **אלא למאן דאמר מלמדין.** ס"ל דאע"ג דאתיא חד מחבריה, מכל מקום מילתא דאתיא בבנין אב טרח וכתב ליה קרא, כמ"ש בריש קידושין גבי קל וחומר, מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא, הילכך שפיר קאמר ליה דמלמדים. אבל ג' כתובים הבאים כאחד דכל האי לא טרח קרא לדברי הכל אין מלמדים, דודאי גלי לך קרא בהני ג' לאפוקי כולהו אחריני דעלמא, כך הטעם בכריתות. **[הליכות עולם שער רביעי פרק ד]** **תרי מיעוטי כתיבי.** הוה מצי לשנויי דמאן דאמר מלמדין סבר לה כרבנן דרבי דוסא, דהוו להו השתא שלשה כתובין, אלא בעי לשנויי אפי' אם תמצא לומר דסבר כרבי דוסא. **[תוספות, יומא ס.]**

כתיב ושמו וכתיב הערופה. אע"ג דבמסכת חולין (כד.) דרשינן מיניה דעגלה בעריפה ולא בשחיטה, תרוייהו שמעת מינה דכוליה הערופה מיותר ודרשא דהתם מגופיה דקרא ודרשא דהכא מייתורא דקרא. **[הריטב"א, יומא ס.]**

את הדרשה דלעיל ׳והניחם שם מִלַּמֵּד שֶׁטְּעוּנִין גְּנִיזָה׳, שמכאן למדנו שיש מעילה בהנאה מבגדי כהונה אף לאחר שנעשתה מצותם, ונמצא שיש שני כתובים המלמדים שיש מעילה בדבר שנעשתה מצותו, ואין ללמוד מהם למקום אחר. **אֶלָּא** לְרַבִּי דּוֹסָא, דְּפָלִיג עֲלַיְיהוּ - החולק על רבנן, דְּאָמַר שרק לכהן גדול אינם ראויים עוד, **אֲבָל** רְאוּיִין הֵן לְכֹהֵן הֶדְיוֹט בעת עבודתו במקדש[ה], **וּמַאי** - ומה יש לדרוש מן הא[אוצר החכמה]׳וְהִנִּיחָם שָׁם׳, שמשמע שלא ילבשם עוד, יש לדרוש שֶׁלֹּא יִשְׁתַּמֵּשׁ בָּהֶם הכהן הגדול בְּיוֹם כִּפּוּרִים אַחֵר, אבל כהן הדיוט משתמש בהם, ונמצא שלא נאמר כאן כלל שדבר שנעשתה מצותו מועלים בו[ו], ומעתה נותר הפסוק בתרומת הדשן כתוב אחד בלבד, וקשה, **מַאי אִיבָּא** לְמֵימַר - מה יש לומר, כלומר, מדוע לא נלמד ממנו לכל מקום שיש מעילה גם בדבר שנעשתה מצותו.

משיבה הגמרא, אין ללמוד מתרומת הדשן למקום אחר, **מְשׁוּם** דְּהָווּ תְּרוּמַת הַדֶּשֶׁן וְעֶגְלָה עֲרוּפָה[ז], **שְׁנֵי כְּתוּבִין הַבָּאִין כְּאֶחָד** - שני פסוקים המלמדים דין אחד, שבשניהם נאמר שאין להנות מהם לאחר שנעשתה מצותם [תרומת הדשן לאחר שהונחה במקומה ועגלה ערופה לאחר עריפתה][ח], וְכָל **שְׁנֵי כְּתוּבִין הַבָּאִין כְּאֶחָד** - ללמד דין אחד, **אֵין** מְלַמְּדִין למקום אחר, שרק בהם נאמר כן[ט].

הגמרא מבארת מדוע לא נלמד מתרומת הדשן ועגלה ערופה למקום אחר, לדעה החולקת על הכלל ששני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים: שואלת הגמרא, הָנִיחָא - מובנים הדברים לְמַאן דְּאָמַר - לדעת הסובר ששני כתובים הבאים כאחד **אֵין** מְלַמְּדִין, שעל כן אין ללמוד מאלו למקום אחר, **אֶלָּא** לְמַאן דְּאָמַר - לדעת הסובר ששני כתובים הבאים כאחד מלמדים זה את זה, **מַאי אִיבָּא** לְמֵימַר - מה יש לומר, כלומר, מדוע לא נלמד מהם לכל מקום שיש מעילה גם בדבר שנעשתה מצותו.

משיבה הגמרא, תְּרֵי מִיעוּטֵי כְּתִיבִי - בשתי הפרשיות, של תרומת הדשן ושל עגלה ערופה, כתבה התורה מיעוטים מיוחדים לבל נלמד מהם למקומות אחרים. בתרומת הדשן כְּתִיב ׳וְשָׂמוֹ׳, וממה שלא נאמר ׳ושם׳[מא] אלא ׳ושמו׳, יש לדרוש שבאה התורה למעט שרק בתרומת הדשן נאמר הדין שלא יהנה מהאפר לאחר שנעשתה מצותו, ובעגלה ערופה כְּתִיב (דברים כא ו) ׳וְכָל זְקֵנֵי הָעִיר הַהִוא הַקְּרֹבִים אֶל הֶחָלָל יִרְחֲצוּ אֶת יְדֵיהֶם עַל הָעֶגְלָה הָעֲרוּפָה בַּנָּחַל׳, וממה שלא נאמר ׳ערופה׳ יש לדרוש שבאה התורה למעט שרק בה נאמר שלא להנות ממנה לאחר שנעשתה מצותה, ועל כן אין ללמוד מהם למקומות אחרים[מב].

הגמרא שבה לדון במחלוקתם של אביי ורבא אודות הנאה הבאה לאדם בעל כורחו (לעיל כה:), האם אפשר להכריע במחלוקתם ממשניות ומברייתות:

תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה לדבר, שנינו בברייתא, עגלה ערופה[מג] שֶׁהִכְנִיסָהּ לִרְבָקָה [-לצמד הבקר בו נקשרות ארבע בהמות יחד][מד], וְדָשָׁה תבואה עם חברותיה בלא שהתכוין שתעשה זאת, **פְּשִׁירָה**, שאין המלאכה פוסלת בה עד שיתכוין שתעשה אותה[מה], ואולם אם הכניסה לרבקה **בִּשְׁבִיל שֶׁתִּינַק** מאמה וְשיחד עם זאת גם **תָּדוּשׁ** עם אמה הדשה[מו], **פְּסוּלָה**[מז]. **וְהָא הָכָא** - והלא כאן **דְּלָא אֶפְשָׁר** שלא יכניסנה לינק, **וְקָא מִיכַּוֵּין** שתדוש, **וְקָתָנֵי** - ונאמר בברייתא שפְּסוּלָה, הרי בהם כהן גדול ביום כפורים אחר, אף שבלבישתו אותם אינו מועל בהם, שהרי הוא לובשם לעבודה, ומנין לדרוש ממנו שגם יש בהם מעילה. וביאר השפת אמת (ד״ה מצוס), שב׳והניחם שם׳ נכלל גם זאת שלא ישתמשו בהם שאר שימושים ולא יהנו מהם שאר הנאות, ואיסורים אלו ודאי שאינם אלא משום שיש בהם מעילה, שאם לא כן היו הנאות אלו מותרות.

לה. כהן הדיוט לובש תמיד רק ארבעה בגדים [ולא שמונה ככהן גדול], ועל כן יכול הוא ללבוש בעת עבודתו את הבגדים הללו שפשט הכהן הגדול. הגמרא ביומא (יג:) אומרת כי רב חסדא סובר שהאבנט שלובש הכהן הגדול, עשוי כאבנטו של הכהן ההדיוט, ולכן יכול הכהן ההדיוט ללבוש את בגדי הכהן הגדול כולם. אולם ראה שם דעה אחרת, לפיה אין האבנטים שוים.

לו. משום שאין דורשים שהם טעונים גניזה, ועוד, שהלא לא נעשתה מצותם, שהרי הם ראויים לכהן הדיוט. [וראה ברש״י ביומא (ס. ד״ה לשמש) ובמיוחס לרש״י במעילה (יח: ד״ה אלא) שביארו באופן אחר, שכיון שראויים הם לכהן הדיוט אין בהם מעילה כלל, משום שלא ניתנה תורה למלאכי השרת שיהיו זריזים לפושטם מיד, וראה מקדש דוד (סי׳ לו אות ק״נ)].

לז. כאשר נמצא הרוג בדרך, ולא נודע מי הכהו, באים אנשי העיר הקרובה ומביאים עגלת בקר, מורידים אותה לנחל איתן [קשה שלא נעבד, רש״י בדברים (כא ד)], ועורפים אותה שם. דבר זה נעשה כדי לכפר על דמו של ההרוג. ראה בדברים (כא ו-ט). העגלה הערופה נקברת במקומה בנחל, שנאמר (שם) ׳וערפו שם את העגלה בנחל׳, ו׳שם׳ היינו שתקבר שם, ולא יהנו ממנה. [דרשה זו מובאת גם בכריתות (ו.), וראה בקידושין (נז.) ובעבודה זרה (כט:) שהביאו לכך דרשה אחרת. וראה בילקוט ביאורים מה שהאריכו הראשונים לבאר את הצורך בשתי הדרשות].

נחלקו בגמרא (כריתות כד:-כה.) אם עגלה ערופה אסורה מחיים או רק לאחר עריפתה. וכתבו תוספות ישנים ביומא (ס. ד״ה ועגלה - הרמשון), שהסוגיא כאן סוברת כדעה שאסורה מחיים, שאם לא כן אין לומר שנחשבת דבר שנעשתה מצותו ומועלים בו, שאדרבה, כל איסורה הוא רק לאחר מיתתה, ואינה שייכת כלל לשאר הדברים שהובאו בסוגיא.

עגלה ערופה אינה קדושה, אולם כיון שנאמר בה כפרה כקדשים, על כן היא נכללת עמהם לדינים שונים (רמב״ם מגילה כא: קידושין נ. זבחים ע: ועוד). וכיוצא בדבר כתב בתוספות הרא״ש (ד״ה משום) שהגמרא לא הביאה את ציפור מצורע השחוטה שיש בה איסור גם לאחר שנעשתה מצותה, לפי שאין בה קדושה כלל, והיא שונה גם מעגלה ערופה שנאמר בה כפרה כקדשים.

לח. אולם אינן שוות, שבתרומת הדשן יש מעילה, ואילו בעגלה ערופה, שאינה בהמת קדשים, אין מעילה, וכאמור בהערה לעיל. וראה לעיל בהערה שיש מן הראשונים האומרים שגם בתרומת הדשן אין מעילה, ובהערה הסמוכה להלן, שיש דנים לומר שגם בעגלה ערופה תהא מעילה.

לט. כפי שנתבאר לעיל, מה ששני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים, הרי זה משום שלא היו צריכים שניהם להכתב ודי היה באחד מהם כדי ללמד על הכל, ומאחר שכתבה התורה את שניהם, באה לומר שדווקא באלו הדין כן ואין ללמוד מהם למקום אחר. אמנם קשה, שהגמרא כאן אומרת שעגלה ערופה ותרומת הדשן הם שני כתובים הבאים כאחד, וכאן אין לומר שדי היה באחד מהם כדי ללמד על השאר, שבעגלה ערופה אין מעילה ואין בה אלא איסור הנאה בלבד, ואילו בתרומת הדשן יש מעילה, ואם היינו למדים מעגלה ערופה למקומות אחרים שנעשתה מצותם, לא היינו יודעים שבתרומת הדשן יש מעילה לאחר שנעשתה מצותה, וכמו כן לא היינו למדים מתרומת הדשן שהיא קדושה ויש בה מעילה, לעגלה ערופה שאינה קדושה. וראה בשפת אמת (ד״ה ועגלה) שהקשה כן, וכתב לתרץ בדרכים שונות, וביניהן כי לפי תירוץ הגמרא עתה, אכן גם בעגלה ערופה יש מעילה.

מ. ראה בסנהדרין (פז:) שהוכיחה הגמרא שכן היא דעת רבי יהודה.

יש להקשות, לדעה זו ששני כתובים הבאים כאחד מלמדים, מדוע כתבה התורה את הפסוק השני. וביארו תוספות ביומא (ס. ד״ה מרי) שמצוי הוא בתורה שנשנית פרשה שלימה בשביל דבר שנתחדש בה, וכיוצא בכך כאן, נשנה הדין פעם נוספת אגב חידוש אחר שנאמר באותה פרשה.

מא. רש״י בזבחים (מו. ד״ה ושמו). או שהיה נכתב ׳וישם׳. תוספות חכמי אנגליה (ד״ה כמ׳).

מב. הקשו תוספות (ד״ה כמיב) מדוע הוצרכו שני המיעוטים, והלא די באחד מהם ללמד שאין ללמוד מהם למקומות אחרים. ותירצו שאילו היה רק מיעוט אחד, היינו ממעטים רק דבר שאינו דומה להם כלל, ואילו דברים הדומים להם במקצת, עדיין היינו דורשים שדינם כמותם שיש בהם מעילה לאחר שנעשתה מצותם, ובא המיעוט השני ומיעט את הכל. וביומא (ס. ד״ה מרי) תירצו תוספות באופן אחר, עיין שם.

מג. רש״י (ד״ה הכניסה). וכתב רבינו דוד (ד״ה הכניסה) שאפשר שלמד כן משום שאמרו בסתם ׳שאני התם דכתיב אשר לא עובד בה׳, ופסוק זה נאמר בעגלה ערופה. אבל תוספות (ד״ה הכניסה) כתבו שבתוספתא (פרה פ״ג ה״ג) שנו זאת לגבי פרה אדומה. וכתב רבינו דוד (שם), שלפירוש זה אפשר לגרוס בהמשך (להלן ע״ב) ׳הא לא דמיא אלא לסיפא׳, והיינו שהדברים אודות פרה אדומה שעלה עליה זכר הם הסיפא של הברייתא המובאת כאן. ומה שהגמרא מביאה את הפסוק ׳אשר לא עובד בה׳ הכתוב בעגלת ערופה, ראה להלן (ע״ב) בהערה שעגלה ערופה ופרה אדומה למדות זו מזו בגזירה שוה.

מד. רש״י (ד״ה הכניסה). ורבינו חננאל (להלן ע״ב ד״ה מ״ם - הרמשון) פירש שהוא לשון פיטום. ומדברי רבינו דוד (ד״ה הכניסה) נראה שנחלקו באופן קריאת המילה, שלרש״י יש לקרוא ׳לִרְבָקָה׳, והוא שם עצם, ואילו לרבינו חננאל יש לקרוא ׳לְרַבְקָהּ׳, היינו לפטמה. וכתב רבינו דוד שפירושו של רבינו חננאל נראה יותר, שכיון שהכניסה לפיטום, ודאי שלא רצה שתדוש.

מה. עגלה ערופה נפסלת אם נעשתה בה מלאכה, שנאמר (דברים כא ג) ׳ולקחו זקני העיר ההיא עגלת בקר אשר לא עובד בה אשר לא משכה בעול׳.

בסוטה (מו.) מבואר שעגלה אינה נפסלת אלא אם משכה בעול. לשיטה זו, הנידון בברייתא אודות הדישה, הוא רק כאשר הונחו עליה כלי הדישה, או שנאמר שמשיכה לדוש נחשבת כמשיכה בעול. חזון איש (פרה סי׳ ג ס״ק יד). אמנם המאירי (ד״ה כל) כתב, שאין צורך במשיכה דווקא כדי לפוסלה, אלא שמשיכה בעול חמורה בכך שהיא פוסלת בה גם ללא שעשתה מלאכה. וראה ביפה עינים (להלן ע״ב ד״ה ועגלה) שכיון לתירוץ זה, וביאר על פיו את הסוגיא בסוטה שם.

מו. רש״י בבבא מציעא (נ. ד״ה ומס).

מז. החילוק בין הרישא לסיפא הוא רק בכך, שברישא לא הכניסה על מנת שתדוש,

19/06/2018אחח

מסורת הש"ס
עם הוספות

ורבא אמר לך עד כאן. לא שמעת ליה לרבי יהודה דלא מזיל בתר כוונה מלא דלא פטר ליה משום מין מתכוין דלאפסר, דמתכוין לשמור לדבר הכל ומשוי שמין מיכוין כמתכוין לחומרא לאסור, אבל דלא מציבא ליה כוונה דמשוי מכוין כשמין מתכוין לקולא, כגון דלא לאפסר בשמין מתכוין שרי ומיבעי נמי רבי יהודה במתכוין דלא מציב כוונה כלל, הא לא שמעת ליה: ההיכל גופיה מאה אמה[ט] ולילו הולך למרחוק מאד ברחוב שלפני הר הבית, ומתוך שרחוב גדול היה ומחזיק בני אדם הרבה היה דורס שם מפני החמה, שמין לך בית המדרש מחזיקן: דלא אפשר. מלדרוס לרבים הלכות המג: וקא מיבעיין. ליהנות מצל הקודש: דלתותיו עשוי. ומין הנאת לילו נאסרה, לאין זה דרך הנאתו: לול. מרובה שבעלייה היורדת לבית קרי לול: האומנין. כשים בדק בחומת בית קדשי הקדשים: יזונו. לשון הנאה, כמזונות, שמציע עצמו ממרחית נוי המלאכה ונהנה: והא הכא דלא אפשר. שלא ירדו לתקן, ומפילו הכי צריך לתת לותן בתיבות שלא יוכלו להסתכל מנה ומנה, דילמא מיכווני ליהנות ומסור: קול. של כלי שיר שהן הקדש: וריח. הקטורת: אין בהן משום מעילה. לחורייתא, הואיל ולית ביה ממש, וכיון דמדחורייתא שרו, כי לא לאפסר כגון הכא לחמי מטרחינהו רבנן, אלא מעלה בעלמא הוא: העומדים בפנים. לשמש, דלא לאפסר מלעמוד שם, ומסור להו להיות מתכוונים: לאותן העומדים בחוץ. קשמר מין מעילה הא מיסורא ליכא, אבל לעומדין בפנים מפילו מיסורא ליכא: המפטם את הקטורת. קטורת זרה שמיה של ניבור: אם לדתלמד בה או למוסרה. אחר פיטומה לניבור, פטור מכרת, אבל שם דעתו להנגיע לעורכו להריח בה ועשאה בסממנין הכתובים, חייב כרת, דכתיב (שמות ל) לים אשר יעשה כמוה להריח בה ונכרת: והמריח בה. בקטורת של ניבור, פטור מכרת ומחטאת, דלא חייבה תורה אלא מפטם להריח: אלא שמע. שהיה מן הקודש, ומביא משם מעילות: קול ומראה. מין בהם ממש, ופטור לעולם: וריח. יש בו ממש בסממנין לפיכך חייב, ודקא אמר רבי יהושע פטור, לאחר שמעלה תמרתו בקטר, דמשום דנעשית מלותו ואין לורך גבוה עוד בה יאתה מכלל קדשי ה', ובריחא בעלמא בה בביתו, שנותן ממנה על הגחלים: תמרתו. עמוד עשנו: תרומת הדשן. בכל יום היה נוטל מלא מחתה ונותנה אצל המזבח[כ] והיה נלעט בקומה[כא] כדכתיב והריס את הדשן וגו', ומסורה בהגהה ומועלין בה, כדכתיב ושמו אצל המזבח אלמא טעונה גניזה: ובגדי כהונה. מרבעה בגדי לבן שכהן גדול נכנס בהם לפני ולפנים ביום הכפורים, לאסורין שוב להשתמש בהן כדכתיב והניחם שם: הא ניחא לרבנן. פלוגתייהו בסמכת יומא (דף מ.): בשירין הם לכהן הדיוט. כל השנה, שהן הבגדים הרחוין לשימוש הדיוט, כתונת ומכנסים ומצנפת ואבנט: עגלה ערופה. כתיב שם דמשמע שם תהא קבורתה: אלא למ"ד מלמדין. ר' יהודה, בסמכת סנהדרין בשלהי מרבע מיתות (סז:): הבא מיעוטי כתיבי. נהני למימרא דלא תיגמר מיניה, ושמו לזה ולא לאחר, הערופה ולא לבר אחר: הבניסה לרבקה. עגלה ערופה. לבקה קופל"ח[ג] בלע"ז, שקוסרין מרבע פרות ניחד[כב]: ודשה. תבואה עם מברומיה: בשירה. שלא נתכוין לכך, ולאו עבודה היא: ואם נתכוין שתינק ותדוש פסולה. והכא לא לאפסר שלא יבניסנה שתינק, וכי מתכוין שתינק ותדוש פסולה: אשר לא עובד בה מבל מקום. למ"ג דבעלמא לא מיתסר, הכא אסור:

אוצר החכמה

שאני היכל דלתוכו עשוי. פ"ה ומין הנאת לילו נאסרת שמין זה דרך הנאתו ומ"ת והא לא כתיב מכילה ומפילו שלא כדרך הנאה יהא מסור וי"ל דמעילה ילפינן[מ] מחטא מחטא מתרומה ומתרומה כתיב מכילה והא לאסר בפ' כל הבלמים (ע"ז מח:) ליתב תחת מסירה מסוס לאסירה לגל עשויה והיא דרך הנאה ועוד דגבי ע"ז לא כתיב מכילה[כ]: **והא** הכא דלא אפשר וקמיכוין ואסור. ה"מ לאוכי לאוקמא כרבי שמעון דאליבא דרבי יהודה פליגי:

ותסברא והאמר רבי שמעון בן פזי קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה. פ"ה וכיון דמדאורייתא שרי כי לא לאפסר לאמי מטרחוה רבנן וקאמר לר"י הא בגרירה דליכא ליסורא דאורייתא ופליג רבא ואסר בלא לאפסר ומיכוון ומאי קא מוכית מאני לרבא וי"ל דה"פ כיון דלא לאסירי אלא מדרבנן מ"כ כשהוא לצורך כגון לתקן בית קדשי הקדשים שברא הוא לאפילו

מיסורא דרבנן ליכא:

מעילה הוא דליכא הא איסורא איבא. תימה דבפרק החליל (סוכה נג. ושם) תניא לאה בורית מטיס לאור של בית השואבה והשמן והפתילה היו של קודש כדתנן התם[ד] ובירושלמי[ס] דייק מינה דקול ומראה וריח אין בהן משום מעילה[ע]: **לאותן** העומדים בחוץ. **מיסורא** אלא שלא יקרבו עצמן לעזרה כדי להריח יותר דהא אמרינן (יומא דף לט:) לא היתה כלה לריכה להתבשם בירושלים מפני ריח הקטורת: **כתיב** הבא ושמו ובתיב התם הערופה. תימה לר"י אמאי מילטריך תרי מיעוטי בחד סגי דלהכי כתיבי דלא למילף מיניה[פ] וי"ל דאי לא כתיב אלא חד מיעוטא לא הוה אלי למיעוטי אלא מילתא דלא דמי כל כך למיסר אבל מילתא דדמי למיסר לא להכי **מילטריך תרוייהו:**

הבניסה לרבקה. בתוספתא[פא] תני ליה גבי פרה:

הא

לז א מיי' פי"ד מהל' מלכות הל' יב [רב אלפס כאן ובע"ז פ"ב ד' אלמ:]:
לח ב מיי' פ"ה מהלכות מעילה הלכה ה:
לט ג מיי' פ"ז מהלכות בית הבחירה הל' כג:
מ ד מיי' פ"ה מהלכות מעילה הל' טז סמג עשין רי:
מא ה מיי' פ"ב מהל' כלי המקדש הל' י:
מב ו שם הלכה ט:
מג ז מיי' פ"ה מהלכות מעילה הלכה טז:
מד ח מיי' פ"ב מהל' תמידין ומוספין הלכה טו:
מה ט מיי' פ"ח מהל' כלי המקדש הל' ה:
מו י מיי' פ"ח מהלכות פרה הלכה ז:

הגהות הב"ח

(ע) גמ' דפליג עלייהו ואמר מכל:

גליון הש"ם

תום' ד"ה שאני. חטא חטא מתרומה. עי' שמגת מריה סי' עו ובמוס' ר"פ כל הבלמים ד"ה ימותו[פב]:

רבינו חננאל

וסמיך אביי אהא דרבן יוחנן בן זכאי שהיה יושב ודורש כל היום בצלו של היכל. ודחי רבא שאני התם דהיכל לתוכו עשוי ואין קדושה בצלו. רבא אמר מהא דתנן לולין היו פתוחין בעליית בית קדשי קדשים שבהן משלשלין את האומנים בתיבות כדי שלא יזונו בעיניהם מבית קדשי הקדשים ש"מ דהנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו אסור. ודחי אביי מעלה עשו דהא קול ומראה ריח אין בהן משום מעילה. איכא דאמרי רבא הוה מסתייע מזה דהוה דאיק אין בהן משום מעילה הא איסורא איכא מאי לאו באותם העומדים בפנים דלא אפשר וכיון דמכווני אסיר. ודחינן לא באותן העומדים בחוץ דאפשר שלא יעמדו ולפיכך מעילה (איכא) [ליכא] איסורא איכא. ואיני דריח אין בו מעילה [והא תנן] המפטם קטרת להתלמד בה [או] למוסרה לצבור [פטור] להריח בה חייב המריח פטור אלא שמעל. ושני' הא דתני ריח אין בו מעילה לאחר שתעלה תמרתו היא שנויה מאי טעמא דהא אתעבידא מצותה והא דתני המריח פטור אלא שמעל בשלא עלתה תמרתו. איני והרי תרומ' הדשן דאתעבידא מצותה ומועלין בה. ושני' משום דכתיב בתרומת הדשן ושמו אצל המזבח ובבגדי כהונה נמי אחר שנעשה מצוותן [יש בהם מעילה] כדכתיב והניחם שם לאו משום דטעונין גניזה הוא. [ולמ"ד דראוים הם לכהן הדיוט] מפיק

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) מזות לו. [פרק ד משנה ה], ג) כריתות ו., ג) עיין תוס' כריתות ו. ד"ה קול, ד) עיין תוס' מעילה י: ד"ה הכל ותוס' ישנים יומא לט: ד"ה כלה ושם ס., ה) תמורה לד. לקמן כז: [ע"ש], ו) כריתות ו. חולין קיו. מעילה יג: ובחים מו. יומא יב. כד. ס., ז) [לקמן מה. יומא ס. קדושין כד. לד: לה. לז: מב: מג. נח. גיטין עו. נזיר לז: עבודה זרה נד: סנהדרין מה: סז: עב: שבועות כו: זבחים כד. מו. נז. נכורות מט. ערכין יד: חולין סא: קיג: קיז. כריתות ו. מעילה יג:], ח) נגע מלישע דף ל., ט) מדות פרק ד ה"ו, י) תמיד פרק א מ"ד, כ) עיין תוס' יומא כא. ד"ה נבלעין, ל) עירובין יז:, מ) לקמן לג., נ) [ועיין תוספות עבודה זרה מח: ד"ה לא יסב], ס) סוכה פרק ה ה"ג, ע) עיין תוס' שבת דף כא. ד"ה שמחת, פ) [בתוספות חולין קיג: ד"ה עזיס כו' עול שם קיז: וכן בזבחים מו. הניחו דבר זה בתימה. ממנס במעילה יג. מילטו בשם ה"ר פרץ ע"ס, וכן ביומא ס. המריכו בגיליון זה], צ) פרה פ"ב ה"ב.

תורה אור השלם

א) וְלָבַשׁ הַכֹּהֵן מִדּוֹ בַד וּמִכְנְסֵי בַד יִלְבַּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ וְהֵרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ: [ויקרא ו, ג]

ב) וּבָא אַהֲרֹן אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וּפָשַׁט אֶת בִּגְדֵי הַבָּד אֲשֶׁר לָבַשׁ בְּבֹאוֹ אֶל הַקֹּדֶשׁ וְהִנִּיחָם שָׁם: [ויקרא טז, כג]

ג) וְכֹל זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא הַקְּרֹבִים אֶל הֶחָלָל יִרְחֲצוּ אֶת יְדֵיהֶם עַל הָעֶגְלָה הָעֲרוּפָה בַּנָּחַל: [דברים כא, ו]

ד) וְהָיָה הָעִיר הַקְּרֻבָה אֶל הֶחָלָל וְלָקְחוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא עֶגְלַת בָּקָר אֲשֶׁר לֹא עֻבַּד בָּהּ אֲשֶׁר לֹא מָשְׁכָה בְּעֹל: [דברים כא, ג]

הגהות וציונים

ע] [צ"ל דתנן] (גליון): פ] גירסת מהרש"ל ושמו אצל המזבח שלא ימעלו בה אחרים אלא שיהא כולו אצל המזבח משום (גליון): ק] צמד: ר] בכת"י נוסף וכי תימא דאיכא חילוק הא בירושלמי דייק: ש] אולי צ"ל ר"פ כל הזבחים ד"ה אפילו (זבחים עא.): ת] צ"ל תרומת הדשן:

משנת ראשונים

להריח בה חייב והמריח בה פטור אלא שמעל. הקשה ראב"י היאך מצינו שיהא טפל חמור מן העיקר. וכה"ג פריך באיזהו מקומן לענין לקוח במעשר שני להוציאו בפדיון. וכן יש לתמוה בע"ז עצמה דיש לה ביטול ותקרובת ע"ז אינה בטילה עולמית. ותירץ רא"ם דלא פרכינן הכי אלא היכא שנכנס זה תחת זה, כגון לקוח במעשר שני שנכנס במקום מעשר שני והוא חמור ממעשר עצמו. אבל גבי תקרובת ע"ז ולהריח בו, איסורא בהדיא כתיבא. [ליקוטי רבי בצלאל אשכנזי] **ושמו שלא יהנה.** פרש"י ז"ל שנעשית מצותו ומועלין בו, מדאמרינן ושמו בנחת שלא יתפזר אלמא אסור בהנאתו, ושמע מינה דבקדושתיה קאי כדמעיקרא ומועלין בו. [הריטב"א, יומא נט:] **וכל שני בתובין הבאין כאחד אין מלמדין.** דכיון דאין מלמדין הוו כמו מיעוטא, דוקא הני וכו', אבל אחריני לא. [תוספות, קדושין לה.] **אין מלמדין.** היינו משום דמצי חד יליף מחבריה בבנין אב, ומדטרח קרא למיכתב תרוייהו, גלי לן דדוקא הני בלחוד הוא דאית להו האי דינא אבל אחריני לא. [שו"ת מהר"ם אלשקר סי' כט] **אלא למאן דאמר מלמדין.** ס"ל דאע"ג דאתיא חד מחבריה, מכל מקום מילתא דאתיא בבנין אב טרח וכתב ליה קרא, כמ"ש בריש קידושין גבי קל וחומר, מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא, הילכך שפיר קאמר ליה דמלמדים. אבל ג' כתובים הבאים כאחד דכל האי לא טרח קרא לדברי הכל אין מלמדים, דודאי גלי לך קרא בהני ג' לאפוקי כולהו אחריני דעלמא, כך הטעם בכריתות. [הליכות עולם שער רביעי פרק ד] **תרי מיעוטי כתיבי.** הוה מצי לשנויי דמאן דאמר מלמדין סבר לה כרבנן דרבי דוסא, דהוו להו השתא שלשה כתובין, אלא בעי לשנויי אפי' אם תמצא לומר דסבר כרבי דוסא. [תוספות, יומא ס.]

כתיב ושמו וכתיב הערופה. אע"ג דבמסכת חולין (כד.) דרשינן מיניה דעגלה בעריפה ולא בשחיטה, תרוייהו שמעת מינה דכוליה הערופה מיותר ודרשא דהתם מגופיה דקרא ודרשא דהכא מייתורא דקרא. [הריטב"א, יומא ס.]

ש׳לא אפשר ומכוין׳ נחשב ככוונה, ואם כן גם באיסורי הנאה יש לאסור ׳לא אפשר ומכוין׳, ושלא כדברי אביי לפי הלשון השניה לעיל[מח].

דוחה הגמרא, **שָׁאנֵי הָתָם** - שונה עגלה ערופה, **דִּכְתִיב בה** (דנריס כמ ג) ׳וְלָקְחוּ זְקֵנֵי הָעִיר הַהִוא עֶגְלַת בָּקָר אֲשֶׁר לֹא עֻבַּד בָּהּ׳ **מִבָּל מָקוֹם**, שבכל ענין שעוּבַּד בה נפסלת, ועל כן אף שבשאר דיני התורה ׳לא אפשר ומיכוין׳ מותר, כאן אין לומר כן ויש לפוסלה.

מקשה הגמרא, **אִי הָכִי** - אם כך שהיא נפסלת אף אם לא התכוין שתדוש, מעתה, **אֲפִילּוּ רֵישָׁא נַמִי** - גם באופן האמור ברישא של הברייתא, כאשר דשה מעצמה, תפסל.

ואילו בסיפא הכניסה על מנת כן. אמנם המשנה שינתה בין הרישא לסיפא, שברישא נקטה שהכניסה לרבקה ובסיפא נקטה שהכניסה שתינק. ואף שיכלה המשנה לנקוט גם ברישא וגם בסיפא שהכניסה לרבקה או שהכניסה שתינק, נקטה באופן זה דווקא, שברישא באה לחדש שאפילו באופן שהכניסה לרבקה ושלא לצורכה [לפירוש רש״י שהכניסה לצמד הבקר, ולא כפירוש רבינו חננאל שהכניסה לפיטומה, ראה בהערה לעיל] כשירה, ובסיפא באה לחדש שאפילו שהכניסה לינק, והיינו שהכניסה לצורכה, כיון שהכניסה גם לצורכו, פסולה. ריטב״א (נ״מ ל. ד״ה מ״ם). וראה עוד בתוספות הרשב״א משאנץ (להלן ע״ב ד״ה עגלה).

מח. **לעיל** (כה:) בתחילת הסוגיא ביארנו שהנידון בסוגיא הוא בדברים התלויים במעשה, כיצד לדון בדבר שנפעל אגב עשיית מעשה לכוונה אחרת, אם שֵׁם התוצאה על המעשה באופן ש׳אפשר׳ וש׳מיכוין׳ וכו׳. נידון זה אינו רק לענין איסורים, כפי שהיה מדובר בסוגיא עד עתה, אלא גם לענין שאר דינים התלויים במעשה, כמו פסולה של עגלה ערופה, שאם העגלה נפסלת רק במעשה, כפי שהגמרא מבינה עתה, יש לדון אם עשתה מעשה שאינו פוסלה ואגב כך עשתה דבר הפוסלה, אם שם התוצאה הפוסלת על המעשה שעשתה, והיא נפסלת על ידו. על פי קובץ שיעורים (מו״ת קנח). וראה בשפת אמת (ד״ה מ״ם) שביאר באופן אחר.

ורבא אמר לך עד כאן. לא שמעת ליה לרבי יהודה דלא חזיל בתר כוונה אלא דלא פטר ליה משום חיץ מתכוין דלאפסר, דמתכוין לשמור לדברי הכל ומשוי שמין מיכוין כמתכוין לחומרא לאסור, אבל דלא חשיבא ליה כוונה דמשוי מכוין כשמין מתכוין לקולא, כגון דלא אפסר בשמין מתכוין שרי ומיברי נמי רבי יהודה במתכוין דלא חשיב כוונה כלל, הא לא שמעת ליה: **ההיכל** גופיה מאה אמה[ט] ולילו הולך למרחוק מאד ברחוב שלפני הר הבית, ומתוך שרחוב גדול היה ומחזיק בני אלפים הרבה היה דורס שם מפני החמה, שמין לך בית המדרש מחזיקן: **דלא אפשר.** מלדרוס לרבים הלכות החג: **וקא מיכוין.** ליהנות מצל הקודש: **דלתוכו עשוי.** ומין הנאת לילו נאסרה, לאין זה דרך הנאתו: **ולו.** מרובה שבעלייה היורדת לבית קרי לול: **האומנין.** כשים בדק בחומת בית קדשי קדשים: **יזונו.** לשון הנאה, כמזונות, שמצניע עצמו ממרחית נוי המלאכה ונהנה: **והא הכא דלא אפשר.** שלא ירדו לתקן, ואפילו הכי צריך לתת אותן בתיבות שלא יוכלו להסתכל מנה ומנה, דילמא מיכווני ליהנות ואסור: **קול.** של כלי שיר שהן הקדש: **וריח.** הקטורת: **אין בהן משום מעילה.** לאוריימיה, הואיל ואין בהם ממש, וכיון דמדאוריימיה שרו, כי לא אפסר כגון הכא אאמי שרו, שלא אאסרוהו רבנן, שלא יעלמו העומדים בפנים. לשמש, שלא אפסר שלעמוד שם, ואסור להו להיות מתכווינים: **לאותן העומדים בחוץ.** קאמר אין מעילה הא איסורא איכא, אבל לעומדין בפנים אפילו הקטורת. קטורת זרה שמיה של ניבור: **אם לדתלמד בה או למוסרה.** אאר פיטומה לניבור, פטור מכרת, אבל אם דעתו להנגיע לעורכו להריח בה ועשאה בסממנין הכתובים, חייב כרת, דכתיב (שמות ל) איש אשר יעשה כמוה להריח בה ונכרת: **והמריח בה.** בקטורת של ניבור, פטור מכרת ומחטאת, שלא חייבה תורה אלא מפטם להריח: **אלא שמעת.** שהיה מן הקודש, ומדיה שם מעילות: **קול ומראה.** אין בהם ממש, ופטור לעולם: **וריח.** יש בו ממש בסממנין לפיכך חייב, ודקא אאר רבי יהושע פטור, לאאר שאארה תמרתו ואין קרמר, דמשום דנעשית מלותו ואין נורך גבוה עוד בה יאאה מכלל קדשי ה', וכרייתא נמריח בה בניתו, שנותן ממנה על הגאלים: **תמרתו.** עמוד עשן: **תרומת הדשן.** נכל יום היה נוטל מלא מחתה ונותנה אצל המזבח[כ] כדכתיב והיה נגלעת במקומה[כא] כדכתיב והריס את הדשן וגו', ומקורה בהנאה ומועלין בה, כדכתיב ושמו אצל המזבח אאמא טעונה גניזה: **ובגדי כהונה.** מרבעה בגדי לבן שכהן גדול נכנס בהם לפני ולפנים ביום הכפורים, לאקורין שוב להשתמש בהן כדכתיב והניחם שם: **הא ניחא לרבנן.** פלוגתייהו בסכת יומא (דף מ.): **בשירין הם לכהן הדיוט.** כל השנה, שהן הבגדים הרחוין לשימוש הדיוט, כתונת ומכנסים ומצנפת ומאנט: **עגלה ערופה.** כתיב שם דשמע שם תהא קבורתה: **אלא למ"ד מלמדין.** ר' יהודה, דסכת סנהדרין בשלהי מרבע מיתות (סז:): **הבא מיעוטי כתיבי.** נהני למימרא דלא תיגמר מיניה, ושמו לזה ולא לאחר, הערופה ולא לבר אחר: **הכניסה לרבקה.** עגלה ערופה. לבקה קופל"ח[כג] בלע"ז, שקוסרין מרבע פרות ניחד[כד]: **ודשה.** תבואה עם מברומיה: **בשירה.** שלא נתכוין לכך, ולאו עבודה היא: **ואם נתכוין שתינק ותדוש פסולה.** ולא לאפסר שלא יכניסנה שתינק, וכי מתכוין שתינק ותדוש פסולה: **אשר לא עובד בה מכל מקום.** לאע"ג דבעלמא לא מיתסר, הכא אסור:

ורבא [א]**אמר לך עד כאן לא קאמר ר' יהודה שאין מתכוין כמתכוין אלא לחומרא אבל מתכוין כשאין מתכוין לקולא. אמר אביי מנא אמינא לה דתניא אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שהיה** [ב]**יושב בצילו של היכל ודורש כל היום כולו והא הכא דלא אפשר ומיכוין ושרי ורבא אמר שאני היכל דלתוכו עשוי. אמר רבא מנא אמינא לה דתניא**[ג] [ג]**לולין היו פתוחין בעליית בית קדשי הקדשים שבהן משלשלין את האומנים בתיבות כדי שלא יזונו עיניהם מבית קדשי הקדשים והא הכא דלא אפשר וקא מיכוין ואסור ותסברא** [ד] **והאמר ר' שמעון בן פזי א"ר יהושע בן לוי משום בר קפרא** [ה]**קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה אלא מעלה עשו בבית קדשי הקדשים. איבא דאמרי אמר רבא מנא אמינא לה (דתניא) [ד]אמר ר' שמעון בן פזי אמר ר' יהושע בן לוי משום בר קפרא קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה מעילה הוא דליבא**[ג] **הא איסורא איבא מאי לאו לאותן העומדין בפנים דלא אפשר וקא מיכוין ואסור לא לאותן העומדין בחוץ. גופא א"ר שמעון בן פזי אמר ריב"ל משום בר קפרא קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה וריח אין בו משום מעילה והא תניא** [ה]**המפטם את הקטורת להתלמד בה או למוסרה לציבור פטור** [ו] **להריח בה חייב והמריח בה פטור אלא אמר רב פפא קול ומראה אין בהן משום מעילה לפי שאין בהן ממש**[ז] [ו]**וריח לאחר שתעלה תמרותו אין בו משום מעילה הואיל ונעשית מצותו. למימרא דכל היכא דנעשית מצותו אין בו משום מעילה והרי תרומת הדשן דנעשית מצותה** [ח] **ויש בה משום מעילה** [ט] **דכתיב** [א] **ושמו אצל המזבח שלא יפזר**[ב] **ושמו שלא יהנה משום דהוו תרומת הדשן ובגדי כהונה שני כתובין הבאין כאחד וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין תרומת הדשן הא דאמרן בגדי כהונה דכתיב** [ב] **והניחם שם** [ט] **מלמד** [ו] **שטעונין גניזה הניחא לרבנן דאמרי מלמד שטעונין גניזה אלא לר' דוסא דפליג עלייהו דאמר** (ח) **אבל ראויין הן לכהן הדיוט ומאי והניחם שם שלא ישתמש בהם ביום כפורים אחר מאי איכא למימר משום דהוו תרומת הדשן ועגלה ערופה שני כתובין הבאין כאחד** [ז] **וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין אלא למאן דאמר מלמדין מאי איכא למימר תרי מיעוטי כתיבי כתיב ושמו וכתיב** [ג] **הערופה. ת"ש** [ח] **הכניסה לרבקה ודשה כשירה בשביל שתינק ותדוש פסולה והא הכא דלא אפשר וקא מיכוין וקתני פסולה שאני התם דכתיב** [ד] **אשר לא עובד בה מכל מקום אי הכי אפילו רישא נמי הא**

שאני היכל דלתוכו עשוי. פ"ה ומין הנאת לילו נאסרת שמין זה דרך הנאתו ות"ת והא לא כתיב אכילה ואפילו שלא כדרך הנאה יהא אסור וי"ל דמעילה ילפינן[מ] מטמא מטמא מתרומה ובתרומה כתיב אכילה והא דאסר בפ' כל הבלמים (ע"ז מח:) ליהב תחת אסירה מסוס לאסירה לגל עשויה והיא דרך הנאה ועוד דגבי ע"ז לא כתיב אכילה[ט]: **והא** הכא **דלא אפשר** וקמיכוין ואסור. ה"מ אאיי לאוקמא כרבי שמעון דאליבא דרבי יהודה פליגי:

ותסברא והאמר רבי שמעון בן פזי קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה. פ"ה וכיון דמדאורייתא שרי כי לא אפסר אאאי אתורחוה רבנן וקאה לר"י הא בגרירה דליכא איכוין דאורייתא דלוייתא ופליג רבא ואסר בלא אפסר ומיכוון ומאי קא מוכיח אאיי לרבא וי"ל דה"פ כיון דלא אסירי אלא מדרבנן מ"כ כשהוא לצורך כגון לתקן בית קדשי הקדשים שברא הוא לאפילו מיכוין אתורחוה רבנן:

מעילה הוא דליבא הא איסורא איבא. תימה דבפרק החליל (סוכה נג. ושם) תניא אאה בורית מטיס לאור של בית השואבה והשמן והפתילה היו של קודש כדתנן התם[ז] ובירושלמי[ס] דייק מינה דקול ומראה וריח אין בהן משום מעילה[ע]: **לאותן** העומדים בחוץ. ליכא מיסורא אלא שלא יקרבו עצמן לעזרה כדי להריח יותר דהא אמרינן (יומא דף נט:) לא היתה אלא צריכה להתבשם בירושלים מפני ריח הקטורת: **כתיב** הבא **ושמו וכתיב התם הערופה.** תימה לר"י אאאי אינטריך תרי מיעוטי נאד סגי דלהכי כתיבי אלא למילף מייהו[ס] וי"ל דאי לא כתיב אלא אאד מיעוטא לא הוה אני למיעוטי אלא מילתא דלא דמי כל כך למיסר אבל מילתא דדמי למיסר לא להכי אינטריך תרוייהו:

הכניסה לרבקה. בתוספתא[ע] תני ליה גבי פרה:

הא

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) מדות פ. [פרק ד משנה ה], י) כריתות ו., יא) עיין תוס' כריתות ו. ד"ה קול, יב) עיין תוס' מעילה י: ד"ה הכל ותוס' ישנים יומא לט: ד"ה כלה ושם ס., יג) תמורה לד. לקמן כז: [ע"ש], יד) כריתות ו. חולין קיז. מעילה יא: ובחים מו. יומא יב. כד. ס., טו) [לקמן מה. יומא ס. קדושין כד. לד: לה. לז: מב: מג. נח. גיטין עו. נזיר לז: עבודה זרה נד: סנהדרין מה: סז: עב: שבועות כו: זבחים כד. מו. נז. נכורות מט. ערכין יד: חולין סא: קיג: קיז. כריתות ו. מעילה יא:], טז) נצא מלניעא דף ל., יז) מדות פרק ד ה"ו, יח) תמיד פרק א מ"ד, יט) עיין תוס' יומא כא. ד"ה נבלעין, כ) עירובין יז:, מ) לקמן לג., נ) [ועיין תוספות עבודה זרה מח: ד"ה לא ישכן], ס) סוכה פרק ה ה"ג, ע) עיין תוס' שבת דף כא. ד"ה שמחת, פ) [בתוספות חולין קיג: ד"ה עזיס כו' עול שם קיז: וכן בזבחים מו. הניחו דבר זה בתימה. ממנ בתעילה יא. מילתו בשם ה"ר פרץ ע"ש, וכן ביומא ס. תלריכו בניתור זה], צ) פרה פ"ב ה"ב.

תורה אור השלם

א) וְלָבַשׁ הַכֹּהֵן מִדּוֹ בַד וּמִכְנְסֵי בַד יִלְבַּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ וְהֵרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ: [ויקרא ו, ג]

ב) וּבָא אַהֲרֹן אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וּפָשַׁט אֶת בִּגְדֵי הַבָּד אֲשֶׁר לָבַשׁ בְּבֹאוֹ אֶל הַקֹּדֶשׁ וְהִנִּיחָם שָׁם: [ויקרא טז, כג]

ג) וְכֹל זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא הַקְּרֹבִים אֶל הֶחָלָל יִרְחֲצוּ אֶת יְדֵיהֶם עַל הָעֶגְלָה הָעֲרוּפָה בַּנָּחַל: [דברים כא, ו]

ד) וְהָיָה הָעִיר הַקְּרֹבָה אֶל הֶחָלָל וְלָקְחוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא עֶגְלַת בָּקָר אֲשֶׁר לֹא עֻבַּד בָּהּ אֲשֶׁר לֹא מָשְׁכָה בְּעֹל: [דברים כא, ג]

הגהות וציונים

ט] [צ"ל דתנן] (גליון): כ] גירסת מהרש"ל ושמו אצל המזבח שלא ימעלו בה אחרים אלא שיהא כולו אצל המזבח משום (גליון): ל] צמד: מ] בכת"י נוסף וכי תימא דאיכא חילוק הא בירושלמי דייק: נ] אולי צ"ל ר"פ כל הזבחים ד"ה אפילו (זבחים עא.): ס] צ"ל תרומת הדשן:

משנת ראשונים

להריח בה חייב והמריח בה פטור אלא שמעל. הקשה ראב"י היאך מצינו שיהא טפל חמור מן העיקר. וכה"ג פריך באיזהו מקומן לענין לקוח במעשר שני להוציאו בפדיון. וכן יש לתמוה בע"ז עצמה דיש לה ביטול ותקרובת ע"ז אינה בטילה עולמית. ותירץ רא"ם דלא פרכינן הכי אלא היכא שנכנס זה תחת זה, כגון לקוח במעשר שני שנכנס במקום מעשר עצמו. אבל גבי תקרובת ע"ז ולהריח בו, איסורא בהדיא כתיבא. [ליקוטי רבי בצלאל אשכנזי] **ושמו שלא יהנה.** פרש"י ז"ל שנעשית מצותו ומועלין בו, מדאמרינן ושמו בנחת שלא יתפזר אלמא אסור בהנאתו, ושמע מינה דבקדושתיה קאי כדמעיקרא ומועלין בו. [הריטב"א, יומא נט:] **וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין.** דכיון דאין מלמדין הוו כמו מיעוטא, דוקא הני וכו', אבל אחריני לא. [תוספות, קדושין לה.] **אין מלמדין.** היינו משום דמצי חד יליף מחבריה בבנין אב, ומדטרח קרא למיכתב תרוייהו, גלי לן דדוקא הני בלחוד הוא דאית להו האי דינא אבל אחריני לא. [שו"ת מהר"ם אלשקר סי' כט] **אלא למאן דאמר מלמדין.** ס"ל דאע"ג דאתיא חד מחבריה, מכל מקום מילתא דאתיא בבנין אב טרח וכתב ליה קרא, כמ"ש בריש קידושין גבי קל וחומר, מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא, הילכך שפיר קאמר ליה דמלמדים. אבל ג' כתובים הבאים כאחד דכל האי לא טרח קרא לדברי הכל אין מלמדים, דודאי גלי לך קרא בהני ג' לאפוקי כולהו אחריני דעלמא, כך הטעם בכריתות. [הליכות עולם שער רביעי פרק ד] **תרי מיעוטי כתיבי.** הוה מצי לשנויי דמאן דאמר מלמדין סבר לה כרבנן דרבי דוסא, דהוו להו השתא שלשה כתובין, אלא בעי לשנויי אפי' אם תמצא לומר דסבר כרבי דוסא. [תוספות, יומא ס.] **כתיב ושמו וכתיב הערופה.** אע"ג דבמסכת חולין (כד.) דרשינן מיניה דעגלה בעריפה ולא בשחיטה, תרוייהו שמעת מינה דכוליה הערופה מיותר ודרשא דהתם מגופיה דקרא ודרשא דהכא מייתורא דקרא. [הריטב"א, יומא ס.]

עין משפט נר מצוה

לז א מיי' פי"ד מהל' מלכות הל' יב [רכ מלפס כאן ובע"ז פ"ב ד' שלח:]:
לח ב מיי' פ"ה מהלכות מעילה הלכה ה:
לט ג מיי' פ"ז מהלכות בית הבחירה הל' כג:
מ ד מיי' פ"ה מהלכות מעילה הל' טז סמג עשין רי:
מא ה מיי' פ"ב מהל' כלי המקדש הל' י:
מב ו שם הלכה ט:
מג ז מיי' פ"ה מהלכות מעילה הלכה טז:
מד ח מיי' פ"ב מהל' תמידין ומוספין הלכה טו:
מה ט מיי' פ"ח מהל' כלי המקדש הל' ה:
מו י מיי' פ"ח מהלכות פרה הלכה ז:

אוצר החכמה

הגהות הב"ח

(ע) גמ' דפליג עלייהו ואמר מכל:

גליון הש"ם

תום' ד"ה שאני. חטא חטא מתרומה. עי' שמגת מריה סי' עו ונמוס' ר"פ כל הבלמים ד"ה ימומו[ס]:

רבינו חננאל

וסמיך אביי אהא דרבן יוחנן בן זכאי שהיה יושב ודורש כל היום בצלו של היכל. **ודחי רבא שאני התם דהיכל לתוכו עשוי** ואין קדושה בצלו. **רבא אמר** מהא דתנן לולין היו פתוחין בעליית קדשי קדשים שבהן משלשלין את האומנין בתיבות כדי שלא יזונו עיניהם מבית קדשי הקדשים ש"מ דהנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו אסור. **ודחי אביי** מעלה עשו דהא קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה. **איכא דאמרי רבא הוה מסתייע מזה** דהוה דאיק אין בהן משום מעילה הא איסורא איכא מאי לאו באותם העומדים בפנים דלא אפשר וכיון דמכווני אסיר. **ודחינן לא באותן העומדים בחוץ** דאפשר שלא יעמדו ולפיכך מעילה (איכא) [ליכא] איסורא איכא. **ואיני** דריח אין בו מעילה [והא תנן] המפטם קטרת להתלמד בה [או] למוסרה לצבור [פטור] להריח בה חייב המריח פטור אלא שמעל. **ושני'** הא דתני ריח אין בו מעילה לאחר שתעלה תמרתו היא שנויה מאי טעמא דהא אתעבידא מצותה והא דתני המריח פטור אלא שמעל בשלא עלתה תמרתו. **איני והרי** תרומ' הדשן דאתעבידא מצותה ומועלין בה. **ושני'** משום דכתיב בתרומת הדשן ושמו אצל המזבח ובבגדי כהונה נמי אחר שנעשה מצוותן [יש בהם מעילה] כדכתיב והניחם שם לאו משום דטעונין גניזה הוא. **[ולמ"ד דראוים הם לכהן הדיוט]** מפיק בגדי כהונה ומעייל עגלה ערופה כתיב וערפו שם את העגלה בנחל. **ולמאן דאמר מלמדין** מיעט רחמנא בגדי כהונה[ו] ושמו אצל המזבח זה טעון גניזה ולא זולתו ובעגלה ערופה כתיב וערפו שם את העגלה הני אין מידי אחרינא לא:

הא עלה לא דמיא אלא להא שכן עליה עוף. מייתי לה מסוס דרב פפא אמר מילתיה עלה לפי שהיה מצוי

עליה זכר פסולה. ומ"ת אמאי פסולה הא ודאי לא ניחא ליה להפסיד פרה שדמיה יקרים כשקיל דכר מועט וי"ל דמסס נאמר כשירה הוה ניחא ליה ולכך אין להכשירה ומ"ת הכניסה לרבקה ודסה אמאי כשירה מ"ס מעלה עליה זכר דפסולה וי"ל דהתם לא ניחא ליה דדיעתה שאין מרויח כלום דדיעתה דנלאו הכי נידוסה התדוסה וה"ר יהודה פירש דמתם פרה נחורה היא ומסתמא אין מדס רוצה להטריחה ומ"ת והא תנן[ט] פרה מעוברת ר' אליעזר מכשיר וחכמים פוסלין והכא אמר עלה עליה זכר פסולה וי"ל דהכא אחכמים דפוסלין דה"ג ר' יהודה פליג ואמר דוקא העלה עליה זכר אבל עלה מעצמו כשירה אי נמי הא דאמר הכא פסולה היינו כשרוחה בשעת עלייה וניחא ליה כדאמר גבי הכשר בפ"ק דחולין[י] (דף יג.) עודהו הטל עליהן ושמח הרי זה בכי יומן נגדו אין בכי יומן דבעינן יומן דומיא דיתן לף על פי שאם היה יודע בעוד הטל עליהן היה שמח והא דאמרינן בפרק עגלה ערופה (סוטה מו.) עול פוסל בין בשעת עבודה ובין שלא בשעת עבודה שאר דברים אין פוסלין אלא בשעת עבודה מה שאין כן בעול שעבודה: **מגוד.** פירש ר"ח כמו נגוד ליה גלימא (ב) (עירובין ד' נד.):

חדש יותן. קסבר יש שאם עלים בפת וה"ג יש שאם עלים בתנור וזה וזה גורם אסור ויש שאם עלים בפת היינו העלים שהן גורמים לפיית הפת כשאדוקה כנגדו ורבנן סברי אין שאם עלים בפת לף על פי שהאדוקה כנגדו דשלהבת אינה נאה מן העלים אלא מחמת משהו הנשרף וה"ק היא כמו גחלת לחין האיסור בעין וכן פירש"י[ב] הקשה ה"ר אהרן לרבי[ג] הא דאמר (תרומות פ"ב מ"ג) המבשל בשאם בשוגג יאכל ואפילו בשאם ואחרי נימא יש שאם מוקנה בפת דגחלים מוקנין הן ואומר ר"י דלא שייך אלא באיסורי הנאה דווקא וכן פי' הקונטרס בפרק בתרא דע"ז (דף סו: ושם) גבי תנור שהסיקו בכמון של תרומה:

בישלה על גבי גחלים. בישלה דווקא בדיעבד לף על גב דכל הנשרפין אפרן מותר[מ] אפילו לכתחלה יש לחלק בין אפרן לגחלים:

בין חדש בין ישן יוצן. דזה וזה גורם מותר לף על גב דזה וזה גורם דווקא בדיעבד מותר כדמוכח בסוף פרק כל הבלמים (ע"ז מח:) דאמר רבי יוסי אין מוטעין אגוז של ערלה ומודה ר' יוסי שאם נטע שהוא מותר ומשיב ליה זה וזה גורם דהכא [נמי] הוי כדיעבד דאם נאמר מדם יותן יפסיד מידי אלא מיסור הנאה לחודה לכך נראין הדברים:

בין חדש ובין ישן יוצן. ולף על גב דזה וזה גורם מותר מ"מ יש כיון דאגי ליה בניון ולא מפסיד מידי אלא מיסור הנאה לחודה לכך נראין הדברים:

הא לא דמיא. תירוצא הוא: שבן עליה עוף. בפרה אדומה דקאי אפרה ועד על גבה, אע"ג דכתיב לא עלה עליה עול דמשמע עליה אפילו עליית בעלמא, ואי אסוס דכתיב[ד] עול הא מרבינן ליה מדכתיב (דף מו.), אף"ה בהא עלייה כשרה דלא ניחא ליה, והוא הדין להכניסה לרבקה ודסה: עלה עליה זבר פסולה. דניחא ליה, והוא הדין לתינק ותיבום: עובד. משמע ממילא, עבד משמע בידים. ולף על גב דהאי בעגלה כתיב, תרוייהו ילפינן מהדדי בגזרה שוה דעול עול, בסוטה (דף מו.): לא ישטחנה. בסוגא בגד אבודה קאי: מגוד. קבילי"ח[ג]: לצורבה. כדי שלא יאכלנו עם: נזדמנו לו אורחין וכו'. אלמא אף על גב דלצורכה הוא והיינו לא אפשר, הואיל ומתכוין להתכבד בשל אחרים בזמירו באורחין אסיר ליה גזל ואסיר: ומצי למו אסוס כוותה הוא, אלא אסוס דבשטיחה זו קלי לה כלומר מאבדה בידים, אי אסוס בשעינא בידים, אי אסוס דלמא אורחין גנבי נינהו וגנבי לה: מוכרי כסות בדרכן. מעוטפין בכסות כלאים, דאין מתכוין להנאת לבישה: והצנועים. פרושים שמתרחקין מן הכיעור ומן הדומה לו: **לישנא קמא דרבא.** אפשר ולא מתכוין מילתא, עבד משמע בידים. ואף על גב דהאי בעגלה כתיב, תרוייהו ילפינן מהדדי בגזרה שוה דעול עול, בסוטה (דף מו.): לא ישטחנה. בסוגא בגד אבודה קאי: מגוד. קבילי"ח[ג]: לצורבה. כדי שלא יאכלנו עם: נזדמנו לו אורחין וכו'. אלמא אף על גב דלצורכה הוא והיינו לא אפשר, הואיל ומתכוין להתכבד בשל אחרים בזמירו באורחין אסיר ליה גזל ואסיר: ומצי למו אסוס כוותה הוא, אלא אסוס דבשטיחה זו קלי לה כלומר מאבדה

מתרצת הגמרא, **הָא לֹא דָּמְיָא** - אין דומה דין זה **אֶלָּא לְהָא** - למה ששנינו במשנה[א] לגבי פרה אדומה[ב] (פרה פ"ג מ"ד), שאם **שָׁכַן עָלֶיהָ עוֹף** - פרח עוף ונח על גבה, **כְּשֵׁירָה**, ואילו אם **עָלָה עָלֶיהָ זָכָר פְּסוּלָה**[ג], **וּמַאי טַעֲמָא** - מהו החילוק בין הרישא לסיפא, שמכיון שאנו אומרים שכל מה שעלה עליה פוסלה ועל כן אם עלה עליה זכר נפסלת, אף אם שכן עליה עוף יש לפוסלה, **וְאָמַר רַב פָּפָּא**, חילוק זה יש ללומדו מדרשת הכתובים בעגלה ערופה [ממנה למדים לפרה אדומה[ד]], וכך היא הדרשה, נאמר בתורה להביא עגלה 'אשר לא עבד בה', **וְאִי כְּתִיב** - אם היה נכתב 'עָבַד', היה הדין שאין נפסלת **עַד דְּעָבִיד בָּהּ אִיהוּ** - עד שהוא עצמו עשה בה מלאכה, וכן **אִי כְּתִיב** - אם היה נכתב 'עוּבַּד', **וְקָרִינַן** - וכן הקריאה היתה כפי הכתיבה 'אשר לא עוּבַּד בה', היה הדין **שֶׁאֲפִילּוּ** אם עשתה מלאכה **מִמֵּילָא** [-מעצמה] **נַמִּי** - גם כן היא נפסלת, אולם **הַשְׁתָּא דִּכְתִיב** - עתה שנכתב 'עָבַד', שיש לקוראו 'אשר לא עָבַד בה', שמשמע שנפסלת רק אם עשה בה מלאכה בעצמו, **וְקָרִינַן** - והקריאה היא 'אשר לא עוּבַּד בה', שמשמע שנפסלת גם אם עשתה מלאכה מעצמה, כיצד יתפרשו יחד המשמעויות הסותרות שיש בקריאה 'עובד' ובכתיבה 'עבד'[ה], אלא יש לדרוש שמה שנאמר 'עוּבַּד', אין זה בא לרבות שהיא נפסלת בכל אופן שעשתה מלאכה, אלא רק **דּוֹמְיָא** [-כמו] באופן **דְּ'עָבַד', מָה 'עָבַד'**, כלומר כשעשה בה מלאכה בעצמו, ודאי **דְּנִיחָא לֵיהּ** - שנוח לו במלאכה שעשתה, **אַף 'עוּבַּד'** - שעשתה מלאכה מעצמה, אינו פוסלה אלא באופן **דְּנִיחָא לֵיהּ** - שנוח לו במלאכתה. כלומר, כדי ליישב את הקרי והכתיב, יש לפרש שבאה התורה ללמד שהעגלה נפסלת כאשר עשתה מלאכה מעצמה ['עובד'] רק כאשר יש בה בחינה של מלאכה בידים ['עבד'], והיינו שנוח לו במלאכה שעשתה.

דין זה נאמר בעגלה ערופה, ולמדים אותו ממנה לפרה אדומה[ו], ועל כן חילקה המשנה בין אם עלה עליה עוף שאינה נפסלת בכך, וזהו משום שלא נוח לבעליה בכך, לבין אם עלה עליה זכר שהיא פסולה, לפי שנוח לו בכך[ז]. ובכך מבוארת הברייתא ששנינו לעיל (ע"ח) לגבי עגלה ערופה, שאף שאם הכניסה לרבקה ודשה בלא דעתו, כשרה[ח], מכל מקום אם הכניסה לינק ודשה פסולה, ואין זה משום שהתכוון לכך ו'לא אפשר ומיכוין' נחשב ככוונה, כפי שסברנו להוכיח לעיל, אלא שאף אם אין הדבר נחשב ככוונה, כיון שנח לו בדישתה הרי היא נפסלת בכך[ט].

ראיה אחרת לנידון של הנאה הבאה לאדם על כורחו:

תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה לדבר, **אֲבִידָה** - בגד שאבד ומצאו אדם, ועדיין לא השיבו לבעליו והוא שומר על אבידתו עבורו, **לֹא יִשְׁטְחֶנָּה לֹא עַל גַּבֵּי מִטָּה וְלֹא עַל גַּבֵּי מָגוֹד** [-יתד"א] **לְצוֹרְכּוֹ**, כגון להתכבד בה, שכיון שאינה שלו, נמצא שבשימוש זה הרי הוא גוזלה. **אֲבָל שׁוֹטְחָהּ לְצוֹרְכָּהּ** - כדי שלא יאכלנה עש, ומניחה לשם כך **עַל גַּבֵּי מִטָּה וְעַל גַּבֵּי מָגוֹד. נִזְדַּמְּנוּ לוֹ אוֹרְחִין** לביתו, **לֹא יִשְׁטְחֶנָּה לֹא עַל גַּבֵּי מִטָּה וְלֹא עַל גַּבֵּי מָגוֹד, בֵּין לְצוֹרְכָּהּ בֵּין לְצוֹרְכּוֹ.** טעם הדין שבסיפא, הוא, בפשטות, משום שכאשר באים לביתו אורחים, הוא מתכבד בה, ונמצא שהוא שוטחה גם לצורכו. והלא כאן אי אפשר לו שלא לשוטחה לצורכה, שהרי היא זקוקה שישטחוה[י], ואף על פי כן אסור הדבר משום גזל הואיל והוא מכוין להנות מכך, הרי ש'לא אפשר ומכוין' אסור, ושלא כדברי אביי לפי הלשון השניה[יג].

מתרצת הגמרא, **שָׁאנִי הָתָם** - שונה הדין בסיפא ואין להוכיח ממנו, שמה שאסרה הברייתא לשטוח את האבידה כאשר מזדמנים לו

א. הגמרא מביאה עתה משנה לגבי פרה אדומה, שאף בה נאמר חילוק בין מלאכה הפוסלת למלאכה שאינה פוסלת, בדומה לחילוק הנאמר בברייתא דלעיל לגבי עגלה ערופה, ואת דברי רב פפא המבאר חילוק זה.

הגמרא יכלה להביא את ביאורו של רב פפא גם בלא להביא את דברי המשנה, אלא שמאחר שדבריו נאמרו כביאור למשנה, הביאה הגמרא גם את המשנה. תוספות (ד"ה הא) כמו כן, יכול היה רב פפא לקבוע את דבריו על הברייתא דלעיל, ולבאר את החילוק האמור בה בעגלה ערופה בין מלאכה הפוסלת למלאכה שאינה פוסלת, אלא שהעדיף לקבוע אותם על משנה מאשר על ברייתא. תוספות בבבא מציעא (ל. ד"ה נמצינו).

ב. כדי לטהר אדם שנטמא במת, יש להזות עליו מאפר פרה אדומה. הפרה היתה נשחטת, גופה היה נשרף, ואת אפרה היו מערבים במים חיים, ומזים מהם על הטמא, כמבואר בבמדבר (יט ט-כב). כבעגלה ערופה, גם בפרה אדומה נאמר (שם יט ג) 'ויקחו אליך פרה אדומה תמימה אשר אין בה מום אשר לא עלה עליה עול'. חז"ל (סוטה מו.) דרשו שלא רק עול שעלה עליה פוסלה, אלא גם כל דבר שהונח עליה.

ג. בסוטה (שם) מבואר ששני דברים פוסלים בה, אם עבדה עבודה, ואם עלה עליה עול. [הגמרא מחלקת ביניהם ואומרת, שעול פוסל אף אם הונח עליה שלא לשם עבודה אלא באקראי בעלמא, ואילו שאר עבודות אינן פוסלות אלא אם נעשה הדבר לשם עבודה, וכגון שהניח עליה שק, שאינה נפסלת אם הנחה זו באה מתוך שחפץ להקל את משא השק מעליו, ולא על מנת שתוליכנו]. ונחלקו הראשונים בטעם הפסול של עליית זכר, תוספות (ד"ה עלה) כתבו שהדבר נחשב כעבודה, ואילו תוספות בבבא מציעא (ל. ד"ה אף) ובעבודה זרה (כג: ד"ה עלה) נקטו שעליית זכר היא כעליית עול.

ד. הגמרא (סוטה שם) דורשת שיש ללמוד פרה אדומה ועגלה ערופה בגזירה שוה זו מזו, ועל כן הדרשה דלהלן לגבי עגלה ערופה, מלמדת גם על פרה אדומה. רש"י (ד"ה עובד). והתוספות בבבא מציעא (ל. ד"ה אף) כתבו שהדבר תלוי במחלוקת בסוטה שם, ולסובר שאין למדים זו מזו, יש להשוותן מסברא, שכיון שהן שוות לגבי פסול עבודות ועול, אף לדין זה של ניחותא יש להשוותן.

ה. נידון זה, כאשר יש סתירה בין אופן הקריאה של התיבה לאופן כתיבתה כאיזה מהם יש לנקוט, הוא מחלוקת תנאים בכמה מקומות (להלן פו: ועוד), אם 'יש אם למקרא' או 'יש אם למסורת'. אמנם הכל מודים שאם אפשר ליישב את הדברים באופן שלא יסתרו זה את זה, שיש לעשות כן, וכאשר מבאר רב פפא להלן. תוספות שאנץ (נזיטמ"ק שם ד"ה כמיני).

ו. ראה בהערה לעיל.

ז. יש לשאול, שהלא ודאי שאין נוח לו להפסיד את דמיה היקרים של הפרה האדומה, עבור עליית זכר זו, שריוחה [שתתעבר ממנו] הוא ריוח מועט, ומדוע היא נפסלת בכך. ותירצו תוספות (ד"ה עלה) שכיון שלולא שהיתה נפסלת בכך, היה נוח לו בעליית הזכר, ולכן אין להכשירה. והתוספות הרא"ש (נזיטמ שם ד"ה עלה) והתוספות שאנץ (נזיטמ מקובצת שם ד"ה עלה) כתבו שכדי לקבוע אם נוח לו בכך או שאין נוח לו בכך, יש לבדוק את השימוש מצד עצמו, לולא שהיתה פרה אדומה נפסלת בכל שימוש, ואם באופן רגיל נוח לו בכך, אין הדין משתנה מפני שכאן אין נוח לו בדבר משום דמיה היקרים של הפרה. ועוד כתבו תוספות (שם), שאפשר לומר שהיה בעליה נוכח בעת שעלה עליה זכר, והיה נוח לו בכך. ובתוספות רבנו פרץ (ד"ה עלה) ביאר בזה עוד, שכיון שהיה שם ולא סילקו, יש לומר שמא היה נוח לו בכך, ואף שעל ידי כך הוא מפסיד את דמיה היקרים, שמא לא היתה אז דעתו עליהם. אבל אם עלה עליה עוף, שאין לו שום טובת הנאה בכך, אין לומר שהיה נוח לו בעלייה זו. וראה עוד בתוספות שם, שדנו בפרטים שונים בדין עליית זכר, כגון אם יש תנאים החולקים על פסול זה, וכן אם צריך שידע על כך ויהא נוח לו בשעת מעשה, או שהיא נפסלת אפילו אם נודע לו והסכים על כך רק לאחר זמן. וראה עוד בילקוט ביאורים.

ח. שאין נוח לו בדישתה, או מפני שבין כך היתה התבואה נידושת על ידי הפרות האחרות שברבקה, או מפני שמדובר בפרה צעירה, שכן הוא בדרך כלל בפרה אדומה [וכל שכן לשיטת רש"י שמדובר בעגלה ערופה שהיא בת שנה, תוספות רבינו פרץ (ד"ה עלה)] ואינו רוצה להטריחה. תוספות (ד"ה עלה). וכתב בתוספות רבנו פרץ (שם) שלפי פירוש רבינו חננאל (ד"ה מ"ם, והובא לעיל ע"ח) שהכניסה לרבקה היינו שהכניסה לפיטום, ודאי שאין נוח לו בדישתה, שכן היא מכחישה בכך.

ט. כאמור לעיל, קיימים בפרה אדומה ובעגלה ערופה שני דברים הפוסלים אותם, עבודה ועליית עול. דין זה שאינן נפסלות אלא כאשר יש לבעלים ניחותא במעשיה, נאמר בעבודה [שהרי הפסוק שמשם נדרש דין זה הוא 'אשר לא עובד בה']. מאחר שמבואר בסוגיא שדין זה נאמר גם לגבי עליית זכר, שאינה נפסלת בכך אלא כאשר נוח לבעלים בעלייה זו, הרי שלשיטת הראשונים הסוברים שעליית זכר נחשבת כעליית עול, יש ללמוד שהתנאי של ניחותא נאמר גם לגבי פסול עליית עול. אולם, לשיטת הסוברים שעליית זכר נחשבת כעבודה, אין ראיה לכך, ואכן דעת הר"ש (פרה פ"ג מ"ג, ונמצאת שמען ג"מ ג. הו"ד נזיטמ מקובצת שם ד"ה עלה) שהתנאי בניחותא של הבעלים אינו אלא בפסול של עבודה, אך לא בפסול של עול, וכשם שעול פוסל גם שלא בשעת עבודה כמבואר בסוטה (מו.), והיינו כשאינו זקוק לו, פוסל גם כשאין נוח לו בו. וכן כתבו בתוספות הרא"ש (סוטה שם ד"ה שאני), ובשיטה מקובצת (נ"מ שם ד"ה וכמו נגליון) בשם גליון תוספות.

י. מי שמצא אבידה, עליו לשומרה לבעליה, עד שימצאם. בכלל חובת השמירה גם לטפל באבידה, כגון לשוטחה שלא תתעפש וכדומה. במשנה בבבא מציעא (כט:) נאמר 'מצא כסות, מנערה אחד לשלושים יום, ושוטחה לצורכה [שישלוט בה האויר, שלא תכלה ושלא יאכלנה עש, רש"י (שם ד"ה שוטחה)], אבל לא לכבודו'.

יא. רש"י (ד"ה מגוד). וראה עוד בתוספות (ד"ה מגוד) ובילקוט ביאורים.

יב. ואף שהוא יכול לשוטחה במקום אחר, אין זה נחשב 'אפשר', מאחר שעצם השטיחה מוכרחת. על פי חזון יחזקאל (נ"מ פ"ג ה"ט ד"ה שוטחה).

יג. נידון זה של אבידה, שונה מנידון הסוגיא כאן, שבאבידה היה מקום להתיר לשוטחה לצורכה ולצורכו, כיון שהבעלים אינם נחסרים בכך, והרי 'כופין על מידת סדום'. שאלת הגמרא היא באופן של כל שכן, שאם שם שישנה סיבה להתיר לשוטחה לצורכה ולצורכו אסרו זאת, כל שכן שבשאר איסורים שיש לאסור משום הכוונה האסורה. [ולמסקנת הגמרא אכן האיסור באבידה הוא רק משום שהוא שורפה ומאבדה, כדלהלן]. שפת אמת (ד"ה מ"ם).

הא עלה לא דמיא אלא להא שכן עליה עוף. מייתי לה מסוס דרב פפא אמר מילתיה עלה לפי שהיה מסינה:

עלה עליה זכר פסולה. ומ"ת אימר פסולה הוא ודמי לא ניחא ליה להפסיד פרה שדמיה יקרים נשכיל דכר מועט וי"ל דאם נאמר כשירה הוה ניחא ליה ולכך אין להכשירה ומ"ת הכניסה לרבקה ודאי אימר כשירה מ"מ מעלה עליה זכר דפסולה וי"ל דהתם לא ניחא ליה דדישתה שאין מרויח כלום דדישתה דבלאו הכי נידושה התבואה וה"ל יהודה פירש דאפילו פרה בחורה היא ומסתמא אין אדם רוצה להטריחה ומ"ת והא תנן[ט] פרה מעוברת ר' אליעזר מכשיר וחכמים פוסלין והכא אימר עלה עליה זכר פסולה וי"ל דהכא כחכמים דפוסלין דה"ג ר' יהודה פליג ואימר דוקא העלה עליה זכר אבל עלה מעצמו כשירה אי נמי הא דאימר הכא פסולה היינו כשרוחה בשעת עלייה וניחא ליה כדאימר גבי הכשר בפ"ק דחולין[י] (דף יג.) עודהו הטל עליהן ושמא הרי זה בכי יותן נגבו אין בכי יותן דבעינן יותן דומיא דיתן אף על פי שאם היה יודע בעוד הטל עליהן היה שמא והא דאימרינן בפרק עגלה ערופה (סוטה מו.) עול פוסל בין בשעת עבודה ובין שלא בשעת עבודה שאר דברים אין פוסלין אלא בשעת עבודה: מה שהזכר משמש בה חשוב עבודה:

מגוד. פירש ר"ח כמו נגוד ליה גלימא (כ) (עירובין ד' נד.):

חדש יותן. קשבר יש שאם עלים בפת וה"ג יש שאם עלים בתנור וזה וזה גורם אסור ויש שאם עלים בפת היינו העלים שהן גורמים לפיית הפת כשאפוקה כנגדו ורבנן סברי אין שאם עלים בפת אף על פי שהאפוקה כנגדו דשלהבת אינה באה מן העלים אלא מחמת משהו הנשרף ומ"ש היא כמו גחלת דאין האיסור בעין וכן פירש"י (תרומות פ"ב מ"ג) המבשל בשאם בשוגג יאכל ואפילו בשאם ואפילו אימא יש שאם מוקלה בפת דגחלים מוקלין הן ומומר ר"י דלא שייך אלא באיסורי הנאה דווקא וכן פי' הקונטרס בפרק בתרא דע"ז (דף סו: ושם) גבי תנור שהסיקו בכמון של תרומה:

בישלה על גבי גחלים. בישלה דווקא בדיעבד אף על גב דכל הנשרפין אפרן מותר[מ] אפילו לכתחלה יש לחלק בין אפרן לגחלים:

בין חדש בין ישן יוצן. זה וזה גורם אף על גב דזה וזה גורם דווקא בדיעבד מותר כדמוכח בסוף פרק כל הגלמים (ע"ז מח:) דאמר רבי יוסי אין מוטעין אגוז של עלה ומודה ר' יוסי שאם נטע שהוא מותר ומשיב ליה זה וזה גורם להכא [נמי] הוי כדיעבד דאם נאמר אדם יותן יפסיד התנור:

בין חדש ובין ישן יוצן. ואף על גב דזה וזה גורם מותר מ"מ יש כיון דסגי ליה בנינון ולא מפסיד מידי אלא איסור הנאה לחודיה לכך נריך לינון:

עד הא לא דמיא אלא להא[ס] א שכן עליה עוף כשירה עלה עליה זכר פסולה מ"ט אמר רב פפא אי כתיב[א] עבד וקרינן עבד עד דעביד בה איהו אי כתיב עובד וקרינן עובד אפילו ממילא נמי השתא דכתיב עבד וקרינן עובד עובד דומיא דעבד מה עבד דניחא ליה אף עובד דניחא ליה. ת"ש[ב] אבידה לא ישטחנה לא על גבי מטה ולא על גבי מגוד לצורכו אבל שוטחה לצורכה על גבי מטה ועל גבי מגוד נזדמנו לו אורחין לא ישטחנה לא על גבי מטה ולא על גבי מגוד בין לצורכה בין לצורכו שאני התם דקלי לה אי משום עינא בישא אי משום גנבי. ת"ש[ג] מוכרי כסות מוכרין כדרכן ובלבד שלא יתכוין בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים והצנועין מפשילין לאחוריהם במקל והא הכא דאפשר למעבד בצנועין וכי לא מכוין שרי תיובתא למאן דמתני לישנא קמא דרבא תיובתא. ולא יסיק בו וכו': [ד] ת"ר תנור שהסיקו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם חדש יותן ישן יוצן אפה בו את הפת ר' אומר הפת אסורה וחכמים אומרים הפת מותרת בישלה על גבי גחלים דברי הכל מותרת. ואפילו לרבי, דכי מיתהני פת מאיסור כגר כלה ובטל, וגחלים מינטריכא ליה לעולם תימא מכתי מיסורא בעיניה, וכל שכן בתנור גרוף ואין מאוקה כנגדו: הא רבי. דקתני חדש יותן רבי היא דאמר הפת מסורה משום דגמרה בפיסור, והוא הדין לתנור חדש שנמצא עצים של היתר והתנור [של] איסור [שטעון] נתיצה גורמין אפיית הפת [מי] שמעת לרבי שאוסר בזה. **ואתיין לאוקמינהו** לר' אליעזר ורבנן דפליגי בשאור של חולין ושל תרומה שנפלו בעיסה ואין באחד מהן שיעור לחמץ הוא לבדו העיסה ונצטרפו וחימצו ר' אליעזר אומר אחר אחר בא וחכמים

חשק שלמה על ר"ח ס) דכרי רבינו שלו משולני הכנה הס ומולי לחה ט"ס נפל כדכרינו. ובכת"י אחר, פי' שכבר יצאו מתורת כלי עצים.

דוקא בשקדם וסלק את האיסור, ואע"ג שהועיל קצת שסייע לאחרון דהיתר לגמור החמוץ אעפ"כ נתבטל טעמו ואינו חוזר וניעור, אבל לא קדם וסילק האיסור ונתחמץ ע"י שניהם אסור דקסבר זה וזה גורם אסור. **[רא"ש, ערלה פ"ב מי"א]** בירושלמי (הל' א) משמע דטעמא דר' אליעזר כדבעי למימר בפסחים משום דאחר אחרון אני בא ואפי' לא קדם תמן תנינן יין נסך אסור ואוסר כל שהוא חזקיה אמר כוס שמזגו מן האיסור ומן ההיתר נפל איסור [לבסוף אסור] והיתר בסוף מותר, אמר שמואל בר יצחק רבי אליעזר היא דר' אליעזר אומר אחר אחרון אני בא. **[ר"ש, ערלה פ"ב מי"א]**

עין משפט נר מצוה

מז א מיי' פ"ו מהל' פרה הלכה ז:
מח ב מיי' פי"ג מהל' אבידה הל' יא סמג עשין עד טוש"ע חו"מ סי' רסז סעיף יז:
מט ג מיי' פ"י מהל' כלאים הל' טו סמג לאוין רעג טוש"ע י"ד סי' שמ סעיף ו:
נ ד מיי' פט"ז מהלכות מאכלות אסורות הלכה כג טוש"ע י"ד סי' קמג סעיף ד:
נא ה מיי' שם הל' כד טוש"ע שם סעיף ו:
נב ו ז מיי' שם הל' כה ופ"ז מהלכות ע"ז הל' יב טוש"ע שם ס"ד:

רבינו חננאל

ת"ש כסות המופקדת אצלו לא ישטחנה לא על גבי מטה ולא על גבי מגוד לצורכו אבל שטח' לצרכה נזדמנו לו אורחין בין לצורכו בין לצרכה לא ישטחנה הנה אפי' לצרכה אסור. **ושנינן שאני התם דקא קלא ליה.** כלומר כיון שרואין אותה האורחין באין בלילה וגונבין אותה נמצא כששוטחה כאלו שורפה באש: ת"ש **הכניסה לפרה אדומה בגורן לרבקה** פי' לפטום' מלשון (ירמיה מו כא) עגלי מרבק ודשה כשרה. בשביל שתינק ותדוש פסולה הנה כיון שנתכוין לדוש פסלה. **ואוקימ' מה עבד דניחא ליה** [אף עובד דניחא ליה] אע"פ שעובד בה מלאכה שלא על ידיו אלא ניחא ליה עבודה היא ונפסלת בה. ת"ש מהא דתנן בסוף כלאים **מוכרי כסות מוכרין כדרכן** כלומר נושאין בגדי כלאים על כתפיהן ומהנין מהן ובלבד שלא יתכוין בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים והצנועין מפשילין לאחוריהן במקל והא הכא דאפשר למעבד כצנועין ואע"ג דלא עביד כצנועין כי לא מיכוין שרי ותיובתא למאן דתאני לישנא קמא דרבא תיובתא. **וקיימא לן** אפי' אפשר ולא קא מיכוין שרי: **ולא יסיק בו תנור וכירים.** ת"ר תנור שהסיקו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם חדש יותן ישן יוצן אפה בו את הפת ר' אומר הפת אסורה וחכמים אומרים הפת מותרת בשלה על גבי גחלים דברי הכל מותרת (ג) פי' יוצאי מותר עצים). **איני והתניא** אחד ישן ואחד חדש יוצן ושניה הא דתני [אפילו חדש] יוצן רבנן והא דתני [חדש] יותן רבי. **ואקשי' אימור דשמעת ליה לר' דיש שבח עצים בפת** כלומר שבח עצי האיסור שרוי בפת והוא אפיית הפת הנה הוא ידוע בפת לפיכך שנה הפת אסורה. אבל עצי היתר אסורה חדש [בתנור של איסור] שנמצאו עצים של היתר והתנור [של] איסור [שטעון] נתיצה גורמין

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) פרה פרק ג משנה ד, ג) נזיר מציעא ל. [ע"ס], ג) שבת כט: מו: כלאים פרק ט משנה ה, ד) לקמן עה., ה) עבודה זרה מט. עג: תמורה יב. ערלה פרק ג משנה יא, ו) במדבר יט ב, ז) לקמן דף מ:, ח) דף כז., ט) [פרה פרק ג משנה ג], י) [ל"ל בפרק ג דנזיר מציעא כב.], כ) [ויותר מפורש בכורות מד:], ל) לקמן כז. ד"ה יוליך, מ) [תמורה לד. ולקמן כז:].

הגהות הב"ח

(ס) רש"י ד"ה מימר וכו' היפך דאיסור שבה:

גליון הש"ס

גמ' בישלה על גבי גחלים. עי' לקמן דף עה ע"ב תוס' ד"ה וגרפו ובתשובת פני יהושע סי' י"ח:

תורה אור השלם

א) וְהָיָה הָעִיר הַקְּרֹבָה אֶל הֶחָלָל וְלָקְחוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא עֶגְלַת בָּקָר אֲשֶׁר לֹא עֻבַּד בָּהּ אֲשֶׁר לֹא מָשְׁכָה בְּעֹל:
[דברים כא, ג]

הגהות וציונים

ע] צ"ל בתחלה, וכן איתא במשנה (גליון): ג] יתד: ג] [צ"ל דהם סברי] (גליון) וברש"י על הרי"ף דקסבר: ל] מהרש"ל גרס לר"י, ועיין מהרש"א (גליון):

משנת ראשונים

שכן עליה שוף כשירה, עלה עליה זכר פסולה. וי"מ עלה עליה זכר באדם ולרכיבה ואין הדברים נראין שאם כן לא היה מוציאו בלשון זכר ועוד שעליית אדם לרכוב עליה מן הסתם אין זה לרצונו אבל עליית זכר נוח לו כדי לחממה ולהביאה לידי עבור הא אם שכן עליה עוף כשירה שאין זה לרצון. **[מאירי]**

מוכרי כסות מוכרין כדרכן. יש שפי' דכדרכן היינו על כתפיהן דהשתא אפשר דלא מתהנו והטורח מרובה על ההנאה, אבל בדרך מלבוש הא ודאי מתהנו להתחמם או להגן מן החום ושמתכבדין בו וכפסיק רישיה ולא ימות דמי, אבל בפירושין התירו אפילו דרך מלבוש, עכ"ל הרי"ט ז"ל. **[הריטב"א]**

תנור שהסיקו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם. בקליפי ערלה או בקשיו של כלאי הכרם. דוקא

אוצר החכמה

אורחים, אין זה משום שהוא מתכבד בה ונהנה ממנה, אלא משום **דְּקָלֵי לָהּ** - שבשטיחה זו הוא שורפה ומאבדה בידים כאשר הוא שוטחה בפני האורחים, **אִי מִשּׁוּם עֵינָא בִּישָׁא** - אם משום שהם עשויים להטיל בה עין הרע, **אִי מִשּׁוּם גַּנָּבֵי** - ואם משום שחוששים שגנבים הם ויגנבוה[יז].

ראיה נוספת לנידון האמור:

תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה לדבר, שנינו במשנה (כלאים פ"ט מ"ה), **מוֹכְרֵי פְּסוּת** - מוכרי בגדים שיש בהם כלאים[יח], **מוֹכְרִין** אותה **כְּדַרְכָּן**, כלומר כשהם לבושים בה, כדרך המוכרים הלובשים את הבגדים כדי להראותם לקונים[יט], לפי שאינם מתכוונים להנאת לבישה[כ], **וּבִלְבַד שֶׁלֹּא** יִתְכַּוֵּין להנות מהכסות בִּימות הַחַמָּה [-בקיץ] שתגן עליו **מִפְּנֵי** הַחַמָּה **וּבִימות** הַגְּשָׁמִים [-בחורף] שתגן עליו **מִפְּנֵי** הַגְּשָׁמִים, **וְהַצְּנוּעִין** - הפרושים המתרחקים מדבר הדומה לאיסור, אינם מקילים בכך ללבוש כסות שיש בה שעטנז אפילו באופן זה, אלא הם **מַפְשִׁילִין** אותה **לַאֲחוֹרֵיהֶם** כשהיא תלויה **בַּמַּקֵּל**, וכך הם מראים אותה לקונים. היתר לבישת הכלאים באופן האמור, היא לדעת רבי שמעון שדבר שאין מתכוין מותר, ואף כאן אינו מתכוין בלבישת הכסות להנאת לבישה, ועל כן היא מותרת. **וְהָא הָכָא** - והלא כאן **דְּאָפְשָׁר לְמֶעְבַּד** [-לעשות] **כִּצְנוּעִין** ולהראותה לקונים כשהיא מופשלת לאחריו מבלי ללובשה, **וְאַף** על פי כן **כִּי לָא מְכַוֵּין שָׁרֵי** - כאשר אינו מתכוין ללבישה, מותר הדבר, מוכח איפוא ש'אפשר ולא מיכוין' מותר. וללשון השניה לעיל, שנחלקו בכך רבי יהודה ורבי שמעון, רבי יהודה אוסר ורבי שמעון מתיר, אפשר להעמיד את המשנה כרבי שמעון. אולם ללשון הראשונה שם, אמנם לאביי נחלקו בכך רבי יהודה ורבי שמעון, ויוכל אביי להעמיד את המשנה כדעת רבי שמעון, אולם הלא דעת רבא היא שבאופן זה של 'אפשר ולא מיכוין' הכל מודים שאסור, וקשה, כדעת מי יעמיד את המשנה, והאם אין זו **תִּיּוּבְתָּא** - פירכא **לְמַאן דְּמַתְנֵי לֵישָׁנָא קַמָּא דְּרָבָא** - למי ששנה את דעת רבא לפי הלשון הראשונה.

אוסף 19/06/2018

מסיקה הגמרא, **תִּיּוּבְתָּא** - אכן פירכא היא, ונדחית דעה זו, שודאי ש'אפשר ולא מיכוין' מותר לדעת רבי שמעון, וכמותו נשנתה המשנה[יח].

★

שנינו במשנה, **וְלֹא יַפִּיק בּוֹ וכו'** תנור וכירים, שמשעה שהחמץ אסור בהנאה, אסור להסיק בו תנור וכירים, לפי שנהנה מהחמץ.

הגמרא מביאה ברייתא הדנה לגבי תנור שהוסק באיסורי הנאה, מה דינו:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **תַּנּוּר שֶׁהִפִּיקוּ בִּקְלִיפֵּי** אגוזים ורימונים של **עָרְלָה**[יט], **אוֹ** שהסיקו **בְּקַשִּׁין** מתבואה **שֶׁל כִּלְאֵי הַכֶּרֶם**[כ] האסורים בהנאה[כא], אם התנור **חָדָשׁ, יוֹתֵץ** - צריך לשוברו, כיון שהיסק זה מחזק את התנור ומקיימו שיוכלו לאפות בו, נמצא שהתנור התקיים כולו מחמת ערלה או כלאים, וניכר בו איסור ההנאה שקיים אותו[כב], לפיכך צריך לנתצו[כג]. ואם התנור **יָשָׁן** שאין ההיסק מועיל לו, אלא לאפיית הפת בלבד, **יוֹצֵן** - יש להמתין שיתקרר, שלא יאפה הפת בחום שנוצר על ידי ערלה וכלאים. ולאחר שנתקרר מותר לאפות בו בעצים מותרים.

יד. **היינו** שיבואו בלילה ויגנבוה. רבינו חננאל (ד"ה ושמינן). כלומר, החשש מפני הגניבה אינו דווקא שהאורחים יגנבוה בעת ביקורם אצלו, אלא הוא גם שמא יבואו אחר כך ויגנבוה.

טו. **אסרה** התורה ללבוש בגד שיש בו צמר ופשתים יחדיו. כמבואר בדברים (כב יא). לבישה שלא להנאת לבישה, אינה בכלל האיסור והיא מותרת, כפי שיתבאר בהמשך. המשנה דנה אודות לבישת בגד כלאים כדי להראותו לקונים. ויש להקשות כיצד מותרת מכירת כלאים, הלא שנינו בברייתא (להלן מ:) שבגד שאבד בו כלאים אין למוכרו לנכרי, וכל שכן לישראל. רש"י (ד"ה יפ) מביא קושיא זו, וכותב שהיא טעות, שדווקא כאשר אבד בו כלאים אין למוכרו, משום שחוששים שיחזור הנכרי וימכרנו לישראל בלא שהישראל ידע שהוא בגד כלאים, אבל בגד שהכלאים ניכרים בו, אין איסור למוכרו. [יש להקשות עוד, כיצד מותר למכור לישראל בגד כלאים, והלא יש בכך משום הכשלת הקונה באיסור לבישת שעטנז. אמנם בפירוש רבינו נתן אב הישיבה למשנה (כלאים פ"ח), כתב שהמשנה עוסקת במכירת הבגד לנכרי].

טז. **שיוכלו** לראות את מידות אורכם ורוחבם, אם הם לפי מידתם. הרא"ש בכלאים (פ"ט מ"ה).

יז. **ראה** לעיל (כה:) בהערה בשם תוספות (סד"ה לפ), שאף שהתיר רבי שמעון דבר שאין מתכוין, מכל מקום יש להזהר שלא יהיה הדבר בגדר 'פסיק רישיה' [מצב מוכרח] שיהנו ממנו, ומאידך הובא שם כי לדעת הר"ן מותרת הנאה הבאה ללא כוונה גם באופן של 'פסיק רישיה'. ולשיטת תוספות קשה, שהלא המוכר לובש את הבגד ועל כרחו הוא נהנה, ויש כאן 'פסיק רישיה' הנחשב ככוונה ואסור. וכתבו רבינו דוד (ד"ה והצנועין) והר"ן (חידושים, ד"ה והא) שמכאן למד הערוך (ערך פסק ה) ש'פסיק רישיה' אינו אסור אלא באופן שהדבר נעשה להנאתו ולתועלתו, ומה שאין כן 'פסיק רישיה' שלא נוח לו בו ['פסיק רישיה דלא ניחא ליה'] מותר, ואף כאן, אף אם הוא נהנה מן הבגד, מכל מקום אין הלבישה להנאתו, ועל כן אינה אסורה. אמנם הביא רבינו דוד שהרמב"ן (שבת קיח. ד"ה וז) דחה ראיה זו ותירץ את הקושיא באופן אחר, שכיון שלא נאסרה לבישת שעטנז אלא באופן שיש בה הנאה, הרי שכאשר אינו נהנה מן הבגד אינו אלא משא ואין בדבר איסור כלל. וראה עוד בילקוט ביאורים.

יח. **בתוספות** בקידושין (נב. ד"ה ביע"ל) הביאו בשם בני נרבונא שמחלוקת זו בין אביי ורבא, היא משש המחלוקות בהן פוסקים כאביי לגבי רבא [וסימנן של המחלוקות הוא 'יע"ל קג"ם' (ב"מ כב:), ולדעה זו האות למ"ד היא 'לא מיכוין', ראה שם ברש"ש (נמוק' שם)]. כלומר, הסימן כולל את מה שפוסקים כאביי בלישנא קמא שלרבי שמעון מותר 'אפשר ולא מיכוין', ושלא כרבא שדבריו נדחו כאמור כאן בגמרא על פי המשנה בכלאים.

סוגיא דומה להוכחת הגמרא כאן ממשנה זו, נמצאת גם בשבת (כט:), שם נחלקו רבי ירמיה רבה ועולא אם רבי יהודה אסר רק ב'אפשר ולא מיכוין' ובכך נחלקו, אבל ב'לא אפשר ולא מיכוין' לדעת הכל מותר [כדעת אביי ללשון הראשונה לעיל (כה:) וכדעת הלשון השניה שם], או לאידך גיסא שרבי שמעון התיר רק ב'לא אפשר ולא מיכוין' ובכך נחלקו אבל ב'אפשר ולא מיכוין' לדעת הכל אסור [כדעת רבא ללשון הראשונה שם], והגמרא מוכיחה ממשנה זו שרבי שמעון התיר גם ב'אפשר ולא מיכוין'.

למעשה, כיון שהלכה כרבי שמעון לגבי רבי יהודה במחלוקת אודות 'דבר שאין מתכוין', וכפי שהובא בהערות לעיל (כה:), ואביי ורבא לא נחלקו אלא לפי רבי יהודה [ללישנא בתרא, ואמנם ללישנא קמא נחלקו לפי רבי שמעון אולם דברי רבא נדחו כאמור כאן בגמרא], נמצא שאין צורך לפסוק במחלוקת אביי ורבא כלל, שהכל מודים שלרבי שמעון הכל תלוי ב'מיכוין' בלבד, שאם התכוין אסור אפילו ב'לא אפשר' ואם לא התכוין מותר אפילו ב'אפשר'. וכן כתבו הראשונים [רבינו חננאל (ד"ה והריטב"א (לעיל כה: ד"ה מיכף - הסמ"ק ורבינו דוד (סד"ה ומיון) ועוד].

יט. **פירות** אילן בשלש השנים הראשונות לנטיעתו קרויים 'ערלה', ואסורים בהנאה, שנאמר (ויקרא יט כג) 'וערלתם ערלתו את פריו שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל', ודרשו (לעיל נב:) שהכתוב בא לאסור את הפירות אף בהנאה. ולא רק הפירות עצמם אסורים, אלא אף קליפתם בכלל פרי היא, ואסורה בהנאה. רש"י (ד"ה נקליפי). ודרשו כך (נדרים לו:) מיתור הכתוב (שם) 'את פריו' לרבות את הטפל לפרי, והיינו הקליפה שהיא שומר של הפרי.

כ. **מיני** תבואה או ירקות שזרען בכרם, אסורים בהנאה, שנאמר (דברים כב ט) 'לא תזרע כרמך כלאים פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם', ודרשו (קידושין נו:) את לשון הפסוק 'תקדש' מלשון 'תוקד אש', והיינו שכלאי הכרם טעונים שריפה ואסורים בהנאה. באיסור כלאי הכרם נאסר אף הקש שבתבואה, שכן לא נאמר 'פרי' באיסור כלאים. רש"י (ד"ה נקליפי).

כא. **בטעם** הדבר שנקטה הברייתא קליפי פירות של ערלה וקשים של כלאי הכרם ולא שהסיק בפירות עצמם או באופנים אחרים של איסורי הנאה, ביאר הפני יהושע (ד"ה ולפ), שכל הנידון לאסור את התנור והפת הוא רק כשהסיק באלו שעומדים להסקה, והנאה זו היא דרך הנאתם, שהוא אסור מן התורה. אבל אם הסיק את התנור בפירות עצמם או בשאר איסורי הנאה שאין עומדים להסקה, נחשבת הנאה זו שלא כדרך הנאתם, ואינו אסור אלא מדרבנן, כפי שהתבאר בגמרא לעיל (כה:), ואין זה אוסר בדיעבד את התנור והפת. וראה טעם נוסף בצל"ח (ד"ה מ"ר).

כב. **ר"ן** (ד"ה מדפ).

כג. **הטעם** שצריך לנתצו, היינו כדי שלא יאפה בו פת לאחר מכן ותיאסר, ואף על גב שאז ישתמש בעצים מותרים, מכל מקום התנור מסייע באפיית הפת, וסובר תנא זה שכשיש גורם אחד של איסור הוא אוסר, אף שיש גם גורם של היתר ['זה וזה גורם אסור']. תוספות (ד"ה מדפ) על פי המתבאר בהמשך הגמרא.

עיקר הטעם שהתנור אוסר את הפת הנאפית בו, היינו משום שהתנור שנחשב איסור הנאה גורם את אפיית הפת, וכל דבר שנגרם מחמת איסור הנאה, הוא עצמו נאסר. שכאשר נהנה מהדבר הנגרם מאיסור ההנאה, נחשב שנהנה מהדבר האסור בעצמו שגרם את עשייתו. על פי תוספות (עבודה זרה סו: ד"ה אמר) וקובץ שיעורים (חולין קיט). אמנם ראה בשערי יושר (ש"ג פכ"ה ד"ה ובעיקר) שביאר את דין 'גורם' האוסר את הדבר הנגרם, באופן אחר.

בעצם האיסור להשהות את התנור שמא יאפה בו וצריך לנתצו, יש להקשות מה זה שונה משאר איסורים שרשאי אדם להשהותם בביתו, ואין חוששים שיבוא לאוכלם. ויש לומר שהדבר תלוי במחלוקת התנאים לעיל (כ:) אם חוששים לתקלה, ובברייתא זו היא כדעת הסובר שחוששים לתקלה. שפת אמת (ד"ה מ"ר).

הא לא דמיא אלא להא שכן עליה עוף. מייתי לה מסוס דרב פפא אמר מילתיה עלה לפי שהיה מסופק:

עלה עליה זכר פסולה. ומ"ת אמאי פסולה הא ודאי לא ניחא ליה להפסיד פרה שהמיה יקריס נשפיל דבר מועט וי"ל דאם נאמר כשירה הוה ניחא ליה ולכך אין להכשירה ומ"ת הכניסה לרבקה ודאה אמאי כשירה מ"מ מעלה עליה זכר לפסולה וי"ל דהתם לא ניחא ליה דדישתה שאין מרויח כלום דדישתה דבלאו הכי נידושה התבואה וה"ל יהודה פירש דאתם פרה בחורה היא ומשתמא אין אדם רואה להטריחה ומ"ת והא תנן[ט] פרה מעוברת ר' אליעזר מכשיר וחכמים פוסלין והכא אמר עלה עליה זכר פסולה וי"ל דהכא כחכמים דפוסלין דה"ג ר' יהודה פליג ואמר לוקח העלה עליה זכר אבל עלה מעלמו כשירה אי נמי הא דאמר הכא פסולה היינו כשרואה נשעת עלייה וניחא ליה כדאמר גבי הכשר נפ"ק דחולין[י] (דף יג.) עודהו הטל עליהן ושמח הרי זה נכי יותן נגדו אינן נכי יותן דנשעין יותן דומיא דיתן לף על פי שאם היה יודע נעוד הטל עליהן היה שמח והא דאמרינן נפרק עגלה ערופה (סוטה מו.) עול פוסל נין נשעת עבודה ובין שלא נשעת עבודה שאר נבריס אינן פוסלין אלא נשעת עבודה מה שהזכר משמש נה חשוב עבודה:

מגוד. פירש ר"ח כמו נגוד ליה גלימא[כ] (עירובין ד' נד.):

חדש יותן. קשכר יש שאם עלים נפת וה"ל יש שאם עלים נתנור וזה וזה גורם אסור ויש שאם עלים נפת היינו העלים שהן גורמים אפיית הפת כשאוקה כנגדו ורבנן סברי אין שאם עלים נפת אף על פי שאוקה כנגדו דשלהבת אינה נאה מן העלים אלא מחמת משהו הנשרף וה"ל כיון כמו גחלת דאין האיסור נעין וכן פירש"י[ל] הקשה ה"ר אהרן לרבי[מ] הא דאמר (תרומות פ"ב מ"ג) המנשל נשאת ונשוגג יאכל ואפילו נשאת ואמאי נימא יש שאם עלים נפת מוקלה נפת דגחלים מוקלין הן ומוכח ר"י דלא אייך אלא נאיסורי הנאה דווקא וכן פי' הקונטרס נפרק נמרא דע"ז (דף סו: ושם) גבי תנור שהסיקו נכמון של תרומה:

בישלה על גבי גחלים. בישלה דווקא נדיעבד אף על גב דכל הנשרפין אפרן מותר[מ] אפילו לכתחלה יש לחלק נין אפרן לגחלים:

בין חדש בין ישן יוצן. זה וזה גורם מותר אף על גב דזה וזה גורם דווקא נדיעבד מותר כדמוכח נסוף פרק כל הנלמים (ע"ז מח:) דאמר רבי יוסי אין נוטעין אגוז של ערלה ומודה ר' יוסי שאם נטע שהוא מותר ומשיב ליה זה וזה גורם להכא [נמי] הוי כדיעבד דאם נאמר אדם יותן יפסיד התנור:

בין חדש ובין ישן יוצן. ואף על גב דזה וזה גורם מותר מ"מ יש כיון דאגי ליה נציונו ולא מפסיד מידי אלא איסור הנאה למודה לכך אריך לינון:

על אדם שהי דיש שאם עלים בו מיהו הוא עצמו אין נאכל אלא להיסק אחר עומד ויאפו בו ונמלאת פת הנאפת בו ואגמרת ע"י איסור והיתר, עני איסור שגמרו (בו) את התנור ועני היתר שגמרו את הפת, והא היכא שמעינן ליה דאסר רבי אליעזר. דשמעינן ליה זה וזה גורם אסור, דבר שאיסור והיתר גרמו לו שיצא אסור נהנאה: לתוך עיסה. של חולין: אחר אחרון אני בא. אם סילק את הראשון, כדאתרן ליה אכיי:

לא

הא לא דמיא אלא להא [פ] א שכן עליה עוף כשירה עלה עליה זכר פסולה מ"ט אמר רב פפא אי כתיב [א] עבד וקרינן עבד עד דעביד בה אידו אי כתיב עובד וקרינן עובד אפילו ממילא נמי השתא דכתיב עבד וקרינן עובד עובד דומיא דעבד מה עבד דניחא ליה אף עובד דניחא ליה. ת"ש [ב] אבידה לא ישטחנה לא על גבי מטה ולא על גבי מגוד לצורכו אבל שוטחה לצורכה על גבי מטה ועל גבי מגוד נזדמנו לו אורחין לא ישטחנה לא על גבי מטה ולא על גבי מגוד בין לצורכה בין לצורכו שאני התם דקלי לה אי משום עינא בישא אי משום גנבי. ת"ש [ג] מוכרי כסות מוכרין כדרכן ובלבד שלא יתכוין בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים והצנועין מפשילין לאחוריהם במקל והא הכא דאפשר למעבד כצנועין וכי לא מכוין שרי תיובתא למאן דמתני לישנא קמא דרבא תיובתא: ולא יסיק בו וכו': [ד] ת"ר תנור שהסיקו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם חדש יותן ישן יוצן אפה בו את הפת ר' אומר הפת אסורה וחכמים אומרים הפת מותרת בישלה על גבי גחלים דברי הכל מותרת. [ה] בין חדש ובין ישן יוצן לא קשיא הא רבי והא רבנן אימור דשמעת ליה לרבי [ו] משום דיש שבח עצים בפת זה וזה גורם מי שמעת ליה אלא לא קשיא הא ר' אליעזר הא רבנן. הי רבי אליעזר אילימא רבי אליעזר דשאור [ח] דתנן שאור של חולין ושל תרומה שנפלו לתוך עיסה ואין בזה כדי להחמיץ ואין בזה כדי להחמיץ ונצטרפו וחמצו רבי אליעזר אומר אחר אחרון אני בא וחכמים אומרים בין שנפל איסור לכתחלה [ט] ובין שנפל איסור לבסוף לעולם אינו אוסר עד שיהא בו פת כהיסק זה: אפה בו פת. כהיסק זה, לקמן [י] מוקי לה כשאוקה כנגדו, שכל שעה שהיתה פת נתנור היה דולק האור ומופיהו, שהיה נהנה מן האיסור נשעה שהאיסור נעין: רבי אומר הפת אסורה. לים שאם עני איסור נפת: וחכמים אומרים הפת מותרת. דהא [יא] סברי אין שאם עלים נפת ממש, והוא הדין דלית להו נמי אדם יותן אלא יוצן, והכי אמרי' נשמעתין: בישלה על גבי גחלים דברי הכל הפת מותרת. ואפילו לרבי, דכי אתהני פת מאיסור כגר כלה ונטל, וגחלים אינטריכא ליה דלא תימא מכחי איסורא נעיניה, וכל שכן נתנור גרוף ואין מאוקה כנגדו: הא רבי. דקתני אדם יותן רבי היא דאמר הפת אסורה משום דגמרה נאיסור, והוא הדין לתנור אדם שנגמר נמי ע"י האיסור: אימור דשמעת ליה לרבי דיש שבח עצים בפת. כי שמעת ליה דפליג רבי אדרבנן, דיש שאם עלים נפת לחודא הוא דשמעת ליה, דרבנן הוו מקילי טפי ושרו אפי' פת לאכול, דאמרי אין שאם עלים בה אלא שאם היסק ואיסור (א) שבה כאן כלה הוא, ורבי אגר הוחיל ואאוקה כנגדו יש שאם עלים ואיסור גמור בה, וגבי תנור אדם נהי דיש שאם עלים בו מיהו הוא עצמו אין נאכל אלא להיסק אחר עומד ויאפו בו ונמלאת פת הנאפת בו ואגמרת ע"י איסור והיתר, עני איסור שגמרו (בו) את התנור ועני היתר שגמרו את הפת, והא היכא שמעינן ליה דאסר רבי אליעזר. דשמעינן ליה זה וזה גורם אסור, דבר שאיסור והיתר גרמו לו שיצא אסור נהנאה: לתוך עיסה. של חולין: אחר אחרון אני בא. אם סילק את הראשון, כדאתרן ליה אכיי:

נקטינהו, שהן מן הנשרפין ואפרן מותר, והיינו דתני סיפא נשלה על גבי גחלים הפת מותרת, דגחלים כאפר דמו, אבל שאר האסורין שהן מן הנקברים אפילו על גבי גחלים אסור, דלא גרע מאפרן. [תלמיד הרשב"א] **ואין בזה כדי להחמיץ ואין בזה כדי להחמיץ.** דוקא שאין בזה כדי להחמיץ ולא בזה כי מצטרפי ה"ל זה וזה גורם, אבל כשיש בכל אחד כדי להחמיץ אין שייך זוז"ג, ואפי' מאן דשרי התם אסר הכא. [תוספות, עבודה זרה סח:] **רבי אליעזר אומר אחר אחרון אני בא.** בפרק כל שעה מוקי לה אביי הא דשרי רבי אליעזר כשנפל היתר בסוף היינו דווקא בשקדם וסלק את האיסור, ואע"ג שהועיל קצת שסייע לאחרון דהיתר לגמור החמוץ אעפ"כ נתבטל טעמו ואינו חוזר וניעור, אבל לא קדם וסילק האיסור ונתחמץ ע"י שניהם אסור דקסבר זה וזה גורם אסור. [רא"ש, ערלה פ"ב מי"א] בירושלמי (הל' א) משמע דטעמא דר' אליעזר כדבעי למימר בפסחים משום דאחר אחרון אני בא ואפי' לא קדם תמן תנינן יין נסך אסור ואוסר כל שהוא חזקיה אמר כוס שמזגו מן האיסור ומן ההיתר נפל איסור [לבסוף אסור] והיתר בסוף מותר, אמר שמואל בר יצחק רבי אליעזר היא דר' אליעזר אומר אחר אחרון אני בא. [ר"ש, ערלה פ"ב מי"א]

חשק שלמה על ר"ח פ) דנרי רבינו מלו מסוללי הגנה הם ומולי מחה ט"ס נפל נדנרינו. ובכת"י אחר, פי' שכבר יצאו מתורת כלי עצים.

עין משפט נר מצוה

מז א מיי' פ"ו מהל' פרה הלכה ז:
מח ב מיי' פי"ג מהל' תמידין הל' יא סמג עשין עד טוש"ע חו"מ סי' רסז סעיף יז:
מט ג מיי' פ"י מהל' כלאים הל' טו סמג לאוין רעג טוש"ע י"ד סי' שמ סעיף ו:
נ ד מיי' פט"ז מהלכות מאכלות אסורות הלכה כג טוש"ע י"ד סי' קמג סעיף ד:
נא ה מיי' שם הל' כד טוש"ע שם סעיף ו:
נב ו ז מיי' שם הל' כב ופ"ז מהלכות ע"ז הל' יב טוש"ע שם ס"ד:

רבינו חננאל

ת"ש כסות המופקדת אצלו לא ישטחנה לא על גבי מטה ולא על גבי מגוד לצורכו אבל שטח' לצרכה נזדמנו לו אורחין בין לצורכו בין לצרכה לא ישטחנה הנה אפי' לצרכה אסור. ושנינן שאני התם דקא קלא ליה. כלומר כיון שרואין אותה האורחין באין בלילה וגונבין אותה נמצא כששוטחה כאלו שורפה באש: ת"ש הכניסה לפרה אדומה בגורן לרבקה פי' לפטום' מלשון (ירמיה מו כא) עגלי מרבק ודשה כשרה. בשביל שתינק ותדוש פסולה הנה כיון שנתכוין לדוש פסלה. ואוקימ' מה עבד דניחא ליה [אף עובד דניחא ליה] אע"פ שעובד בה מלאכה שלא על ידיו אלא ניחא ליה עבודה היא ונפסלת בה. ת"ש מהא דתנן בסוף כלאים מוכרי כסות מוכרין כדרכן כלומר נושאין בגדי כלאים על כתפיהן ומהנין מהן ובלבד שלא יתכוין בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים והצנועין מפשילין לאחוריהן במקל והא הכא דאפשר למעבד כצנועין ואע"ג דלא עביד כצנועין כי לא מיכוין שרי ותיובתא למאן דתאני לישנא קמא דרבא תיובתא. וקיימא לן אפי' אפשר ולא קא מיכוין שרי: ולא יסיק בו תנור וכירים. ת"ר תנור שהסיקו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם חדש יותן ישן יוצן אפה בו את הפת ר' אומר הפת אסורה וחכמים אומרים הפת מותרת בשלה על גבי גחלים דברי הכל מותרת (פי' יוצאי מותר עצים). איני והתניא אחד ישן ואחד חדש יוצן ושניה הא דתני [אפילו חדש] יוצן רבנן והא דתני [חדש] יותן רבי. ואקשי' אימור דשמעת ליה לר' דיש שבח עצים בפת כלומר שבח עצי האיסור שרוי בפת והוא אפיית הפת הנה הוא ידוע בפת לפיכך שנה הפת אסורה. אבל עצי היתר אסורה חדש [בתנור של איסור] שנמצאו עצים של היתר והתנור [של] איסור [שטעון] נתיצה גורמין אפיית הפת [מי] שמעת לרבי שאוסר בזה. ואתינן לאוקמינהו לר' אליעזר ורבנן דפליגי בשאור של חולין ושל תרומה שנפלו בעיסה ואין באחד מהן שיעור לחמץ הוא לבדו העיסה ונצטרפו וחימצו ר' אליעזר אומר אחר אחרון אני בא וחכמים

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) פרה פרק ג משנה ד, ג) נצה מציעא ל. [ע"ש], ג) שבת כט: מו: כלאים פרק ט משנה ה, ד) לקמן עה., ה) עבודה זרה מט. עג: תמורה יב. עלה פרק ג משנה יח, ו) במדבר יט ב, ז) לקמן דף מ:, ח) דף כז., ט) [פרה פרק ג משנה ח], י) [ל"ל בפרק ג דנצה מציעא כב.], כ) [ויותר מפורש בכורות מד:], ל) לקמן כז. ד"ה יוליך, מ) [תמורה לד. ולקמן כז:].

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה מימר וכו' היקל דאיסור שבה:

גליון הש"ם

גמ' בישלה על גבי גחלים. עי' לקמן דף עה ע"ב תוס' ד"ה וגרפו וכמשנת פני יהושע סי' י"ח:

תורה אור השלם

א) וְהָיָה הָעִיר הַקְּרֹבָה אֶל הֶחָלָל וְלָקְחוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא עֶגְלַת בָּקָר אֲשֶׁר לֹא עֻבַּד בָּהּ אֲשֶׁר לֹא מָשְׁכָה בְּעֹל:
[דברים כא, ג]

הגהות והציונים

ס] צ"ל בתחלה, וכן איתא במשנה (גליון): ג] [צ"ל דהם סברי] (גליון) וברש"י על הרי"ף דקסבר: ל] מהרש"ל גרס לר"י, ועיין מהרש"א (גליון):

משנת ראשונים

שכן עליה שוף כשירה, עלה עליה זכר פסולה. וי"מ עלה עליה זכר באדם ולרכיבה ואין הדברים נראין שאם כן לא היה מוציאו בלשון זכר ועוד שעליית אדם לרכוב עליה מן הסתם אין זה לרצונו אבל עליית זכר נוח לו כדי לחממה ולהביאה לידי עבור הא אם שכן עליה עוף כשירה שאין זה לרצון. [מאירי]

מוכרי כסות מוכרין כדרכן. יש שפי' דכדרכן היינו על כתפיהן דהשתא אפשר דלא מתהנו והטורח מרובה על ההנאה, אבל בדרך מלבוש הא ודאי מתהנו להתחמם או להגן מן החום ושמתכבדין בו וכפסיק רישיה ולא ימות דמי, אבל בפירושין התירו אפילו דרך מלבוש, עכ"ל הרי"ט ז"ל. [הריטב"א]

תנור שהסיקו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם. בקליפי ערלה או בקשיו של כלאי הכרם. דוקא

הברייתא ממשיכה לבאר מה דין הפת שנאפתה בתנור באופן האסור:

אם **אָפָּה בּוֹ** - בהיסק זה[כג] **אֶת הַפַּת, רַבִּי אוֹמֵר, הַפַּת אֲסוּרָה,** משום שנשתבחה על ידי עצים האסורים, ושבח של העצים קיים בה[כד]. **וַחֲכָמִים אוֹמְרִים, הַפַּת מוּתֶּרֶת,** שאף שנשתבחה מחמת ההיסק שהסיק בעצים האסורים, אין זה אוסר אותה, שהם סוברים שאין זה נחשב שיש בפת את שבח העצים ממש, שכן האש באה מן החלק השרוף שבעץ [-הגחלת] ואז כבר בטל איסור ההנאה[כה]. וכמו כן לשיטתם תנור חדש שהוסק בעצי ערלה או כלאים, לא יותץ, כיון שאין נחשב שקיים שבח העצים האסורים בתנור, ומותר לאפות בו פת לאחר שהצטנן[כו].

הברייתא מוסיפה לבאר מה הדין באופן שאפה פת לאחר שהעצים כבר נשרפו:

אם **בִּישְׁלָהּ** - אפה את הפת **עַל גַּבֵּי גֶּחָלִים** של ערלה וכלאים, **לִדְבָרֵי הַכֹּל מוּתָּר** - אף רבי מודה שהפת מותרת, משום שבשעה שהפת משתבחת מההיסק, כבר כלה ובטל האיסור, שהעצים האסורים נעשו גחלים[כז]. וכל שכן בתנור שגרף ממנו את הגחלים, ואין שלהבת בוערת בו, שאם אפה בו את הפת, היא מותרת לדברי הכל, ולא נקטה הברייתא שבישלה על גבי גחלים, אלא לחדש שאף בהם הפת מותר, ואין אומרים שהאיסור עדיין בעין[כח].

הגמרא מקשה מברייתא הסותרת לדברי ברייתא זו:

מקשה הגמרא, **וְהָא תַּנְיָא,** תנור שהסיקו בקליפות של ערלה או בקש של כלאים, **בֵּין** אם התנור **חָדָשׁ** והיסק זה מקיים אותו, **וּבֵין** אם הוא **יָשָׁן, יוֹצֵן** - יש להמתין שיתקרר, ואחר כך מותר לאפות בו. ואילו בברייתא הראשונה שנינו שאם הסיקו תנור חדש באיסורי הנאה אלו, צריכים לנתצו.

מתרצת הגמרא, **לֹא קַשְׁיָא, הָא** - הברייתא הראשונה ששנינו שתנור חדש יותץ, היא כשיטת **רַבִּי** הסובר שפת שנאפתה באש של עצים האסורים, אסורה, משום שנאפתה ונגמרה באיסור, והוא הדין שתנור חדש שהוסק ונגמר על ידי העצים האסורים, התנור נאסר, ולכן צריך לנתצו[כט]. **וְהָא** - והברייתא השניה ששנינו שתנור חדש יוצן, היא כשיטת **רַבָּנָן** הסוברים שפת שנאפתה בעצים האסורים, מותרת, והוא הדין שתנור חדש אף שנגמר מחמת איסור, אינו נאסר, ודי בזה שיצטנן.

דוחה הגמרא תירוץ זה:

דוחה הגמרא, **אֵימוֹר** [-הרי יש לנו לומר] **דְּשָׁמְעַתְּ לֵיהּ לְרַבִּי** - שכל מה ששמענו שרבי חולק על חכמים, היינו דווקא לגבי פת, **מִשּׁוּם** שהוא סובר **דְּיֵשׁ שְׁבַח עֵצִים בַּפַּת** - העצים המשביחים את הפת באפייתה ניכרים בה, ולכן פת שנאפתה בהיסק של עצים אסורים, אסורה באכילה, שכל אפייתה נגרמה רק מחמת החום שנוצר על ידי העצים האסורים, ונחשב שהאיסור עצמו קיים בה[ל]. אבל לגבי תנור חדש שהוסק ונגמר בעצים האסורים, למה צריך לנתצו, הגם שיש בו שבח עצים האסורים, הוא עצמו הרי אינו נאכל, ואינו עומד אלא להיסק אחר שיאפו בו. נמצא שפת שתיאפה בו לאחר מכן בעצים מותרים, לא תהא מושבחת מהתנור בלבד, אלא גם מחמת היסק עצים מותרים, ויש כאן שני גורמים לאפיית הפת[לא], וכאשר **זֶה וָזֶה גּוֹרֵם** - איסור והיתר גורמים לאפיית פת, **מִי שָׁמְעַתְּ לֵיהּ** - וכי שמענו שבזה אסר רבי, והלא הלכה היא ש'זה וזה גורם' מותר[לב], ומסתבר שרבי אינו חולק על כך[לג]. ועדיין

כד. רש"י (ד"ה אם) והשפת אמת (ד"ה ניתנה) כתב, שלשון הברייתא 'אפה בו' מתבאר על התנור, והיינו שאפה בתנור זה את הפת.

כה. מדובר שבכל שעת אפיית הפת היתה האש דולקת מחמת האיסורי הנאה ונמצא שנהנה מן האיסור בשעה שהוא בעין. רש"י (שם) על פי הגמרא להלן (מז.), אבל כשהעצים כבר נשרפו ונעשו גחלים, אף שהגחלים עדיין בוערות [-לוחשות], אין הפת נאסרת לפי שהאיסור כבר אינו בעין. אמנם יש שיטה בגמרא (להלן שם) שאף הגחלים אוסרות את הפת כשהן עדיין בוערות.

תוספות לקמן (עה. ד"ה וגרפו) הביאו בשם ר"י, שרבי האוסר את הפת, היינו מדרבנן, ואפילו כשאבוקה כנגדו אין הפת אסורה מן התורה. אך תוספות כתבו, שלא משמע כן מסוגיית הגמרא שם. וכתב המגן אברהם (סי' תמה סק"ו) שמשמע מדבריהם שהם סוברים שבאבוקה כנגדו הפת אסורה מן התורה. אך החזון איש (עולה סי' ט סק"ז) כתב, שגם התוספות מודים שדבר הנגרם מאיסור הנאה, אינו אסור מן התורה. וראה עוד מה שדנו בענין זה בתבואות שור (סי' י סק"ה) ובשער המלך (ממן ומלה פ"ג הי"ח ד"ה ודע) ובאבני מלואים (סו"ס סי' ו ד"ה ופשטה).

כו. רש"י (ד"ה וחכמים ולהלן ד"ה אימור) ותוספות (ד"ה מדשם). החלק השרוף אינו אוסר את הפת, שהרי ערלה וכלאי הכרם הם מאיסורי הנאה שדינם בשריפה, וכל איסורי הנאה שדינם בשריפה אפרם מותר, כמבואר לקמן (מז:). ולכן נקטה הברייתא איסורי הנאה אלו, שהם טעונים שריפה ואפרם מותר. ולא איסורי הנאה שטעונים קבורה שאפרם אסור. ר"ן (ד"ה ונקטין). אמנם הראש יוסף (נרש"י ד"ה וחכמים) מדייק מלשון רש"י שלדעת חכמים אף כשאפה את הפת באיסור הנאה שהוא מהנקברים ולא מהנשרפים, אין אוסר את הפת, כיון שאין נחשב שיש ממשות של איסור ההנאה בפת.

כז. רש"י (שם) על פי המתבאר בהמשך הגמרא. דווקא לאחר שנצטנן התנור מותר לאפות בו את הפת, אבל בעודו חם אסור, שאף חכמים מודים שלכתחילה אין לאפות בהיסק של עצי איסור. רש"י (לקמן מו. ד"ה יולין).

פירשנו מחלוקת רבי וחכמים על פי רש"י, שרבי סובר שיש שבח עצים בפת, וחכמים סוברים שאין שבח עצים בפת. וכן תבאר הגמרא בסמוך את מחלוקתם. אמנם לכאורה היה מקום לבאר מחלוקתם באופן אחר, שלכולי עלמא יש שבח עצים בפת, ולכן רבי אוסר, וחכמים סוברים שאמנם יש שבח עצים בפת, אבל העצים אינם הגורם היחיד לאפייתה, שהרי התנור גם הוא גורם לכך, ומדובר שאפה בתנור ישן שאין בו שום איסור, וכיון שיש שני גורמים באפיית הפת, האחד מותר והאחד אסור, אין בזה כדי לאסור את הפת ['זה וזה גורם מותר'], כפי שמביאה הגמרא בסמוך. וכמו כן תנור חדש לחכמים יהיה מותר לכשיצטנן, שהרי אז יאפה בו בעצים המותרים. אמנם אם יאפה פת בתנור חדש בעצי איסור, זו תהיה אסורה לכולי עלמא, שכן העצים אוסרים גם את התנור, ואם כן שני הגורמים לאפיית הפת, דהיינו התנור והעצים, שניהם של איסור הם. פני יהושע (ד"ה תימר), ועיין שם שפירש מדוע למעשה הגמרא לא פירשה את מחלוקתם בכך.

כח. רק בדיעבד אם אפה את הפת בגחלים היא מותרת, אבל לכתחילה אין ליהנות מהגחלים, ואף על פי שאפר של איסורי הנאה שדינם בשריפה מותר בהנאה אף לכתחילה, כמבואר בברייתא לקמן (מז:), וערלה וכלאי הכרם הם מהנשרפים, מכל מקום חלוק דין גחלים מדין אפר, והגחלים אסורים בהנאה לכתחילה. תוספות (ד"ה ניתנה) והטעם הוא, לפי שגחלת חשובה יותר בעין מאפר. שפת אמת (גמוס שם). אך ראה שם, שהתקשה בדבריהם, וביאר באופן אחר מה טעם אסור לכתחילה לאפות על גבי גחלים.

כט. רש"י (ד"ה ניתנה). מלשון הברייתא היה ניתן לדייק שדווקא כשבישל בכירה על הגחלים הפת מותרת, אבל אם אפה את הפת בתנור גרוף הפת אסורה מחמת חום התנור שנוצר באיסור. לכן פירש רש"י שאדרבה הברייתא נקטה גחלים להשמיע חידוש שאף שהגחלים באים מכח העצים, אף על פי כן הפת מותרת, וכל שכן בתנור גרוף שהפת מותרת, ואין אומרים שהחום שיש בתנור מחמת ההיסק בזמן שהיו העצים קיימים, נחשב גורם של איסור לאסור את הפת, כיון שהאיסור כבר אינו בעין. ראש יוסף (נרש"י שם). אמנם תוספות לקמן (עה. ד"ה וגרפו) כתבו שגחלים עדיפים מחום התנור, וחום התנור אוסר את הפת אף לאחר שגרפו את הגחלים, כיון שהחום בא על ידי השלהבת שהיתה בזמן שהעצים היו קיימים. ועיין אור חדש (נרש"י שם).

ל. בעת מבינה הגמרא שלפי רבי, כיון שהתנור נגמר על ידי היסק של עצים אסורים, פת שתיאפה בו אף שתיאפה בהיסק של עצים מותרים, תהיה אסורה, משום שהתנור הוא גורם של איסור ['זה וזה גורם אסור'], ולכן צריך לנתץ את התנור. לפי זה, מה שאמר רבי שאפה בו את הפת, אסורה, מדובר הן בתנור חדש בהיסק שני, והפת אסורה מחמת התנור, והן בתנור ישן בהיסק ראשון, והיא אסורה מחמת העצים. מהרש"א (ד"ה תימר).

לא. וחכמים מקילים ביותר ומתירים אפילו לאכול פת שנאפתה בעצי איסור, שכן לשיטתם שבח הפת לא מחמת העצים הוא בא, אלא מחמת ההיסק הבא מהחלק השרוף שבעץ, ואז הרי כלה האיסור ונתבער. אולם רבי סובר שהואיל והאבוקה בוערת כנגד הפת, שבח הפת מחמת העצים עצמם הוא בא, והרי יש בה איסור גמור. רש"י (ד"ה תימר). ולהלן יובא בשם רבינו דוד פירוש אחר למחלוקת רבי וחכמים.

לב. אי אפשר לאפות את הפת בלא שהתנור ישמור על חום ההיסק, ואם כן התנור הוא גורם איסור באפיית הפת, שהתנור עצמו אסור מחמת שנגמר ונתקיים על ידי היסק בעצים האסורים. אך התנור לבדו אינו גורם את אפיית הפת בלא ההיסק שמסיקים כעת בעצים מותרים.

לג. הר"ן (עבודה זרה מח: ד"ה ולתמרינן) ביאר ביסוד ההיתר של 'זה וזה גורם', שהוא מדין ביטול, שהאיסור מתבטל בהיתר, שהיתר הבא בגרמת איסור, אם איסור והיתר גרמו לו לבוא, הרי זה כאילו התבטל האיסור. וכתב באבני מלואים (סו"ס סי' ו), שאף שערלה וכלאים אינם בטלים אלא במאתים, מכל מקום כיון שישנם בתורת ביטול, הגורם האסור מתבטל בגורם המותר. ואף שבכל איסורים אין איסור בטל אלא ברוב, מכל מקום כשאינו אלא גורם בטל האיסור כל שיש עמו היתר, אף שההיתר אינו מרובה מהאיסור. וראה בשערי יושר (ג"ג פכ"ה ד"ה וגלענ"ד) מה שכתב בביאור דברי הר"ן. וראה בתורת חסד (סו"ת, סו"ס סי' כח) בבירור שיטות הראשונים בטעם ההיתר של 'זה וזה גורם'.

לד. על פי תוספות רבינו פרץ (ד"ה זה). מסתבר היה לגמרא, שהרישא של הברייתא ששנינו שתנור חדש יותץ, אינו מדברי רבי עצמו, שאם כן היו צריכים חכמים לחלוק בפירוש על דין זה, כמו שחלקו על מה שאמר רבי שהפת אסורה. אלא תנא אחר שנה זאת, לכן שואלת הגמרא שאין הוכחה מדברי רבי שאמר שהפת אסורה, שהוא מודה לדין שנשנה ברישא שתנור חדש יותץ. על פי הראש יוסף (לקמן מו. ד"ה יולין).

הא לא דמיא אלא להא שכן עליה עוף. מייתי לה מסוס דרב פפא אמר מילתיה עלה לפי שהיה מסופק:

עלה עליה זכר פסולה. ומ"ת אמאי פסולה הא ודאי לא ניחא ליה להפסיד פרה שדמיה יקרים בשביל דבר מועט וי"ל דאם נאמר כשירה הוה ניחא ליה ולכך אין להכשירה ומ"ת הכניסה לרבקה ודאה אמאי כשירה מ"מ מעלה עליה זכר לפסולה וי"ל דהתם לא ניחא ליה בדיעבד שאין מרויח כלום בדיעבד דלאו הכי נידונה התבואה וה"ל יהודה פירש דאם פרה בחורה היא ומסתמא אין אדם רוצה להטריחה ומ"ת והא תנן[ט] פרה מעוברת ר' אליעזר מכשיר וחכמים פוסלין והכא אמר עלה עליה זכר פסולה וי"ל דהכא כחכמים דפוסלין דה"ק ר' יהודה פליג ואמר דוקא העלה עליה זכר אבל עלה מעצמו כשירה אי נמי הא דאמר הכא פסולה היינו כשרוחה בשעת עלייה וניחא ליה כדאמר גבי הכשר בפ"ק דחולין[י] (דף יג.) עודהו הטל עליהן ושמח הרי זה בכי יותן נגבו אינן בכי יותן דבעינן יותן דומיא דיתן אף על פי שאם היה יודע בעוד הטל עליהן היה שמח והא דאמרינן בפרק עגלה ערופה (סוטה מו.) עול פוסל בין בשעת עבודה ובין שלא בשעת עבודה שאר דברים אין פוסלין אלא בשעת עבודה מה שהזכר משמש בה חשוב עבודה:

מגוד. פירש ר"ח כמו נגוד ליה גלימא (כ) (עירובין ד' נה.):

חדש יותן. קשבר יש שאם עלים בפת וה"ג יש שאם עלים בתנור וזה וזה גורם אסור ויש שאם עלים בפת היינו העלים שהן גורמים אפיית הפת כשאוקה כנגדו ורבנן סברי אין שאם עלים בפת אף על פי שהאוקה כנגדו דשלהבת אינה באה מן העלים אלא מחמת משהו הנשרף וה"ק היא כמו גחלת דאין האיסור בעין וכן פירש"י (תרומות פ"ב מ"ג) המבשל בשאם בשוגג יאכל ואפילו בשאם ואפאי נימא יש שאם מוקלה בפת דגחלים מוקלין הן ומאי ר"י דלא אתי אלא באיסורי הנאה דווקא וכן פי' הקונטרס בפרק בתרא דע"ז (דף סו: ושם) גבי תנור שהסיקו בכמון של תרומה:

בישלה על גבי גחלים. בישלה דווקא בדיעבד אף על גב דכל הנשרפין אפרן מותר[מ] אפילו לכתחלה יש לחלק בין אפרן לגחלים:

בין חדש בין ישן יוצן. זה וזה גורם אותר אף על גב דזה וזה גורם דווקא בדיעבד אותר כדאמרינן בסוף פרק כל הבשר (ע"ז מח:) דאמר רבי יוסי אין נוטעין אגוז של ערלה ומודה ר' יוסי שאם נטע שהוא מותר ומשני ליה זה וזה גורם להכא [נמי] הוי כדיעבד דאם נאמר אדם יותן יפסיד התנור:

בין חדש ובין ישן יוצן. ואף על גב דזה וזה גורם אותר מ"מ יש כיון דשגי ליה בשינוי ולא מפסיד מידי אלא איסור הנאה לחודיה לכך נריך לינון:

עד אדם נהי דיש שאם עלים בו מיהו הוא עצמו אין נאכל אלא להיסק אחר עומד ויאפו בו ונמלאת פת הנאפת בו ונגמרת ע"י איסור והיתר, עני איסור שנאמרו (בו) את התנור ועני היתר שנאמרו את הפת, והא היכא דאמרינן ליה לאסר רבי: הא ר' אליעזר. דאמרינן ליה זה וזה גורם לאסור, דבר שאיסור והיתר גרמו לו שיצא לאסור בהנאה: לתוך עיסה. של חולין: אחר אחרון אני בא. אם סילק את הראשון, כדאמרינן ליה לעיל לא

הא לא דמיא. תירוצא הוא: שכן עליה עוף. בפרה אדומה קאי שפרח ועף על גבה, אע"ג דכתיב לא עלה עליה עול דאמאי עליה אפילו עלייה בעלמא, ואי משום דכתיב[ו] עול הא מרבינן ליה מעבודות בפרק סוטה (דף מו.), אפ"ה בהא עלייה כשרה דלא ניחא ליה, והוא הדין להכניסה לרבקה ודאה: עלה עליה זכר פסולה. דניחא ליה, והוא הדין לתינוק ותינוקת: עובד. משמע ממילא, עבד משמע דינים. ואף על גב דהאי נעגלה כתיב, תרוייהו ילפינן מהדדי בגזרה שוה דעול עול, בפרק סוטה (דף מו.): לא ישטחנה. בעומא בגד אדומה קאי: מגוד. קבילי"ן[ג]: לצורכה. כדי שלא יאכלנו עם: נזדמנו לו אורחין וכו'. אלמא אף על גב דלצורכה הוא והיינו לא אפשר, הואיל ומתכוין להתכבד בשר אחרים אסיר ליה גזל ומקח: ומשני לאו משום כוונה הוא, אלא משום דבשטיחה זו קלי לה לאומר מאבדה בידים, אי משום שאין עינה בישה, אי משום לאמר אורחין גנבי נינהו וגנבי לה: מוכרי כסות כדרכן. מעוטפין בכסות כלאים, דאין מתכוין להנאת לבישה: והצנועים. פרושים שמתרחקין מן הכיעור ומן הדומה לו: **לישנא קמא דרבא.** אפשר ולא מתכוין לו אלא מסור לפי שהיה מכירו בקלי ערלה: בקליפי ערלה. ומן הדין למינק ותינוק: עובד. משמע ממילא, עבד משמע בידים. ואף על גב דהאי נעגלה כתיב, תרוייהו ילפינן מהדדי בגזרה שוה דעול עול, בפרק סוטה (דף מו.): לא ישטחנה. בעומא בגד אדומה קאי: מגוד. קבילי"ן[ג]: לצורכה. כדי שלא יאכלנו עם: נזדמנו לו אורחין וכו'. אלמא אף על גב דלצורכה הוא והיינו לא אפשר, הואיל ומתכוין להתכבד בשר אחרים אסיר ליה גזל ומקח: ומשני לאו משום כוונה הוא, אלא משום דבשטיחה זו קלי לה לאומר מאבדה בידים, אי משום שאין עינה בישה, אי משום לאמר אורחין גנבי נינהו וגנבי לה: מוכרי כסות כדרכן. מעוטפין בכסות כלאים, דאין מתכוין להנאת לבישה: והצנועים. פרושים שמתרחקין מן הכיעור ומן הדומה לו: **לישנא קמא דרבא.** אפשר ולא מתכוין לו אלא מסור לפי שהיה מכירו בקלי ערלה: בקליפי ערלה. ומן הדין למינק ותינוק: עובד. משמע ממילא, עבד משמע בידים. ואף על גב דהאי נעגלה כתיב, תרוייהו ילפינן מהדדי בגזרה שוה דעול עול, בפרק סוטה (דף מו.): לא ישטחנה. בעומא בגד אדומה קאי: מגוד. קבילי"ן[ג]: לצורכה. כדי שלא יאכלנו עם: נזדמנו לו אורחין וכו'. אלמא אף על גב דלצורכה הוא והיינו לא אפשר, הואיל ומתכוין להתכבד בשר אחרים אסיר ליה גזל ומקח: ומשני לאו משום כוונה הוא, אלא משום דבשטיחה זו קלי לה לאומר מאבדה בידים, אי משום שאין עינה בישה, אי משום לאמר אורחין גנבי נינהו וגנבי לה: מוכרי כסות כדרכן. מעוטפין בכסות כלאים, דאין מתכוין להנאת לבישה: והצנועים. פרושים שמתרחקין מן הכיעור ומן הדומה לו: **לישנא קמא דרבא.** אפשר ולא מתכוין לו אלא מסור לפי שהיה מכירו בקלי ערלה: בקליפי ערל

קשה מי הוא התנא ששנה את הברייתא הראיזנבך שתנור חדש יותץ[לה].

הגמרא מתרצת תירוץ אחר בסתירת הברייתות בדין תנור חדש:
אֶלָּא, לָא קַשְׁיָא סתירת הברייתות, **הָא** הברייתא הראשונה ששנינו שתנור חדש יותץ, היא כשיטת **רַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר** הסובר שגם 'זה וזה גורם' אסור[לי], כלומר דבר שאיסור והיתר גרמו את עשייתו, אסור בהנאה. ולכן תנור שנגמר ונתקיים על ידי איסור, אסור לאפות בו את הפת אף כשנצטנן ובעצים המותרים, לפי שאפייתה נגרמת גם מהתנור האסור. לכן תנור חדש יותץ, שלא יאפו בו פת[לי]. **וְהָא** - הברייתא השניה ששנינו שגם תנור חדש יוצן, ואין צריכים לנתצו, היא כשיטת **רַבָּנָן** החולקים על רבי וסוברים ש'אין שבח עצים בפת', וכמו כן לשיטתם תנור חדש אף שנגמר בעצי איסור, אין בו שבח עצים, ומותר לאפות בו כשיצטנן[לח].

הגמרא מבררת היכן אמר רבי אליעזר ש'זה וזה גורם' אסור:
הֵי רַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר - איזו שיטת רבי אליעזר מלמדתנו שזה וזה גורם אסור.
אִילֵּימָא [-אם נאמר] שיטת **רַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר דְּשָׁאוֹר** - לגבי דין שאור[לט].
דְּתָנַן במסכת ערלה (פ"ג מי"ח), **שְׁאוֹר שֶׁל חוּלִּין** ושאור **שֶׁל תְּרוּמָה שֶׁנָּפְלוּ** בזה אחר זה **לְתוֹךְ עִיסָּה** של חולין, **וְאֵין בָּזֶה** - בכח השאור הראשון **לְבַדּוֹ כְּדֵי לְהַחְמִיץ** את העיסה של חולין שנפלו לתוכה, **וְאֵין בָּזֶה** - בכוחו של השאור השני לבדו **כְּדֵי לְהַחְמִיץ** העיסה, **וְנִצְטָרְפוּ** שניהם **וְחִמְּצוּ** את העיסה, נחלקו תנאים מה דינה של עיסה זו[מ]. **רַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר אוֹמֵר, אַחַר** השאור שנפל **אַחֲרוֹן אֲנִי בָּא**, והוא קובע את דין העיסה, שאם השאור של תרומה נפל אחרון, נחשבת עיסה של תרומה, ואסורה לזרים. ואם השאור של חולין נפל אחרון, נחשבת עיסה של חולין, ומותרת לזרים[מא]. **וַחֲכָמִים אוֹמְרִים, בֵּין שֶׁנָּפַל אִיפּוּר** [-שאור התרומה] **לְכַתְּחִלָּה** - ראשון לתוך העיסה, **וּבֵין שֶׁנָּפַל אִיפּוּר לְבַסּוֹף**, לאחר שנפל שאור החולין, **לְעוֹלָם אֵינוֹ אוֹסֵר** את העיסה לעשותה תרומה,

---

מבואר בגמרא שהברייתא 'בין חדש ובין ישן יוצן', היינו משום שזה וזה גורם מותר. ואף שזה וזה גורם אינו מותר אלא בדיעבד, כמו שמוכח בעבודה זרה (מח:), מכל מקום כאן מותר לכתחילה לאפות בתנור חדש שנצטנן, כיון שאם יהא דינו בנתיצה הרי הוא מפסיד את התנור, וזה נחשב כדיעבד. תוספות (ד"ה בין - הרמתון). והרא"ש (סי' ג) כתב טעם נוסף להתיר לכתחילה, משום שהתנור אינו איסור הנאה בעצמו, אלא רק נגמר מאיסור הנאה, הלכך איסורו קל יותר. ורבינו דוד (ד"ה ונריכין) כתב טעם נוסף, שהפת נאפית יותר בגרימת העצים מאשר בגרימת התנור, לכן מותר לכתחילה לאפות בתנור חדש שנצטנן ובעצים המותרים.
ולגבי תנור ישן אף שזה וזה גורם מותר, מכל מקום צריך צינון, כיון שאין מפסיד בכך אלא את ההיסק של איסור ההנאה. תוספות (ד"ה בין - השני).
לה. מבואר בגמרא שרבי אוסר רק באופן שגורם האיסור הוא הגורם לאפיית הפת בלא גורם אחר של היתר. והקשה המהרש"א (ד"ה תימור), שלפי זה על כרחך שאין הפת נאסרת אלא אם כן אפה אותה בתנור חדש בהיסק האסור, שאם לא כן תמיד יש גם גורם של היתר. וכיון שמדובר בתנור חדש בהיסק האסור, מדוע כשאפה בו את הפת על גבי גחלים הפת מותרת, הרי אין גורם של היתר. ותירץ שלפי הבנת הגמרא כעת ש'זה וזה גורם' גם לרבי מותר, מה שנחלקו רבי וחכמים לגבי פת, לא מדובר כלל שאפה בתנור, אלא אפה על גבי קרקע, וכאשר האבוקה כנגד הפת, בזה נחלקו האם 'יש שבח עצים בפת' או לא, אבל כשבישלה על גבי גחלים לכולי עלמא 'אין שבח עצים בפת' ומותרת.
הנה כעת שבאנו לסברת 'זה וזה גורם' ניתן לבאר מחלוקת רבי וחכמים לגבי 'שבח עצים בפת' באופן אחר [לא כרש"י (ד"ה תימור) שפירש שרבי סובר שההיסק בא מחמת העצים שבעין, וחכמים סוברים שבא מהגחלת שאינה בעין], שלכולי עלמא ההיסק בא מחמת העצים שבעין, אלא שחכמים סוברים שההיסק אינו אלא גורם אחד באפיית הפת, והרי זה וזה גורם מותר, ואילו רבי סובר ש'יש שבח עצים בפת' כלומר שבח העצים אינו רק גורם לאפיית הפת, אלא נחשב שהאיסור מעורב ממש בתוך פת, הלכך היא אסורה. רבינו דוד (ד"ה ונריכין נסס הרמב"ן).
לו. בסמוך תבאר הגמרא, היכן אמר רבי אליעזר ש'זה וזה גורם' אסור.
לז. ברייתא זו, מלבד שהיא סוברת 'זה וזה גורם' אסור, בהכרח צריכה לסבור גם כרבי ש'יש שבח עצים בפת', שאם לא כן אין כאן בכלל גורם של איסור, ועיין צל"ח (ד"ה תילימא).
לח. רש"י (לקמן כו. ד"ה יולין). וכתב המהרש"א (נרש"י שם ד"ה תימה), שהיה אפשר לבאר גם שהכוונה לרבנן החולקים על רבי אליעזר, וסוברים שזה וזה גורם מותר, ולכן תנור חדש יוצן, שהפת שתיאפה בו לא תיאסר, כיון שיש לה גם גורם של היתר בהיסק השני. והראש יוסף (נרש"י שם ד"ה יולין) כתב, שכן צריכים לבאר לדעת הסובר (נגמרא לקמן שם) שרבנן מודים שאם אפה את הפת כנגד אבוקה של עצי איסור, הפת אסורה, ואם כן אף הם סוברים שיש שבח עצים בפת, ולא נחלקו על רבי אלא בגחלים לוחשות, האם זה נחשב שהאיסור עדיין בעין. ולשיטתו הברייתא ששנינו שתנור חדש יוצן, בהכרח כדעת רבנן החולקים על רבי אליעזר וסוברים ש'זה וזה גורם' מותר.
לט. שאור הוא עיסה חמוצה מאוד, שיש בכוחה להחמיץ עיסות אחרות.
מ. תרומה שנתערבה בחולין, אם יש בחולין פי מאה כנגדה, הרי היא בטלה. אבל שאור של תרומה שנפל לעיסה של חולין והחמיצה, אינו בטל בה אפילו שיש בה פי אלף כנגדו, שמאחר שהוא מתקן ומשביח את העיסה גזרו חכמים שלא יתבטל. משנה ראשונה (ערלה פ"ג מ"ד ד"ה כל המחמץ). משנתנו עוסקת בשאור של תרומה שאין בו כדי להחמיץ לבדו, ויש פי מאה חולין כנגדו, ונחלקו התנאים האם הוא כשאר תרומה כיון שאין בו כדי להחמיץ ובטל בחולין, או שמאחר שבצירוף עם שאור החולין יש בו כדי להחמיץ אינו בטל.
מא. מדובר שלפני שהחמיצה העיסה קדם וסילק את השאור של תרומה, כפי שמעמיד אביי [בסמוך]. רש"י (ד"ה תמר).

עַד שֶׁיְּהֵא בּוֹ - בשאור התרומה לבדו כְּדֵי לְהַחְמִיץ את העיסה שנפל לתוכה[א]. מוסיפה הגמרא, וְאָמַר אַבַּיֵי בביאור דברי רבי אליעזר, לֹא שָׁנוּ שהולכים אחר האחרון, ואם נפל שאור החולין אחרון, העיסה מותרת, אֶלָּא באופן שֶׁקָּדַם וְסִילֵּק אֶת שאור הָאִיפּוּר מהעיסה מיד לאחר נפילת שאור החולין עוד לפני שהספיקה העיסה להתחמץ[ב], ונמצא ששאור החולין גמר להחמיץ אותה לבדו, לכן העיסה אינה נאסרת[ג]. אֲבָל אם לֹא קָדַם וְסִילֵּק מהעיסה אֶת שאור הָאִיפּוּר, ושניהם יחד גמרו להחמיץ אותה, אָסוּר לזרים לאכול את העיסה, כדין תרומה, ששאור התרומה אסר את העיסה, אפילו ששאור החולין נפל אחרון. מסיקה הגמרא, אַלְמָא - הרי שרבי אליעזר סובר 'זֶה וָזֶה גּוֹרֵם' אָסוּר, שאף ששאור התרומה לא גרם לבדו לחימוץ העיסה, אלא רק בצירוף שאור החולין, מכל מקום העיסה נאסרת[ד].

הגמרא דוחה שאין ראיה מדברי רבי אליעזר ש'זה וזה גורם' אסור:

דוחה הגמרא, וּמַאי דְּטַעֲמָא דְּרַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר - ומנין שטעמו של רבי אליעזר הוא כְּדברי אַבַּיֵי, שרק אם סילק את האיסור לפני שהחמיץ את העיסה היא מותרת, אבל אם נשאר בה שאור האיסור בשעת החימוץ היא נאסרת אף שיש גם גורם של היתר, דִּילְמָא טַעֲמָא דְּרַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר - אולי טעמו של רבי אליעזר שמתיר את העיסה כששאור החולין נפל אחרון, הוא מִשּׁוּם דְּאַחַר אַחֲרוֹן אֲנִי בָּא - שהשאור האחרון שגמר את החימוץ הוא הקובע את דינו, אף שיש לו סיוע מהשאור הראשון שנפל, וְלֹא שְׁנָא קָדַם וְסִילֵּק אֶת הָאִיפּוּר, לֹא שְׁנָא לֹא קָדַם וְסִילֵּק אֶת הָאִיפּוּר - ואין חילוק בין אם קדם וסילק

א. רק אם יש באיסור לבדו כדי להחמיץ ובהיתר לבדו אין כדי להחמיץ אוסרים חכמים, שרק האיסור נחשב ה'גורם' לחימוץ, כיון שרק הוא יכול לבדו להחמיץ. אבל אם יש בכל אחד מהם כדי להחמיץ, אין אוסרים חכמים, כיון ששניהם נחשבים גורמים, ו'זה וזה גורם' מותר. תוספות (ד"ה עד) בשם רשב"א. אבל בעבודה זרה (מט. ד"ה עד) כתבו, שלדעת חכמים אפילו אם יש גם בהיתר כדי לחמץ, כיון שבאיסור יש כדי לחמץ לבדו, הרי הוא אוסר, ואין זה נחשב 'זה וזה גורם' כיון שיש באיסור כדי להחמיץ לבדו. וכתב הפני יהושע (בתוספות כאן) שרש"י (ממורא יג. ד"ה ואין המתומן) סובר כשיטת תוספות בעבודה זרה, ולא כשיטת הרשב"א שהביאו התוספות בסוגייתנו.

ב. **רש"י** (ד"ה לא). ובמסכת עבודה זרה (מט.) פירש (ד"ה ואמר), שסילק את שאור התרומה עוד לפני שנפל לתוכה שאור החולין, ולכן אינם מצטרפים יחד להחשיב את שניהם כגורמים בהחמצת העיסה.

ג. **אף** שלולי שאור התרומה שהיה בה קודם לכן, לא היה השאור של חולין לבדו מחמיץ אותה, מכל מקום כיון שסילק את שאור התרומה לפני שהעיסה הוחמצה, כבר התבטל גרימת החימוץ של שאור התרומה בעיסת החולין, שכל זמן שלא הורגש חימוץ בעיסה, אין השאור של התרומה אוסר אותה, ואף לאחר שמורגש החימוץ אין חוזר ומתעורר כוחה של שאור התרומה בחימוץ זה. רש"י (ד"ה לא).

ד. **אבל** חכמים סוברים 'זה וזה גורם מותר', ועל כן רק אם יש בשאור התרומה לבדו כדי להחמיץ, העיסה אסורה.

ה. **אף** שכעת נוקטים שרבי אליעזר סובר ש'זה וזה גורם' מותר, מכל מקום כשהשאור של תרומה נפל לעיסה אחרון, הוא אוסר אותה, אף שיש לו סיוע מהשאור של החולין שעדיין בתוכה, שהגורם האחרון שגומר את החימוץ, הוא נחשב עיקר הגורם, ואין זה כמו שני דברים שגורמים יחד. שפת אמת (ד"ה וממילא). אך כתב, שהטעם לכך שמחשיבים את הגורם האחרון עיקר, צריך עיון. והראש יוסף (ד"ה לא שנא) כתב, שבאמת כל מה שרבי אליעזר אוסר באופן שהשאור של תרומה נפל אחרון, הוא רק באופן שסילק את שאור החולין לפני ששאור התרומה החמיץ את העיסה, אבל אם השאיר את שאור החולין, אין העיסה נאסרת, כיון שגם שאור החולין גמר את החימוץ, ו'זה וזה גורם' מותר. ומה שאמרה הגמרא שאין חילוק אם קדם וסילק או לא קדם וסילק, הוא רק לגבי סילוק שאור התרומה, שגם באופן שלא סילק את שאור התרומה, אין העיסה נאסרת ממנה, כיון ששאור החולין גם גומר את החימוץ.

ו. **אביי** שהעמיד את דברי רבי אליעזר שאם שאור החולין נפל אחרון העיסה מותרת, רק בסילק את שאור התרומה קודם, העמיד כך לפי האמת שהגמרא מסיקה מברייתא מפורשת ששנינו שרבי אליעזר סבר שבכל איסורי התורה 'זה וזה גורם' אסור. הגמרא כאן מקשה קודם שהתברר שכך הוא שיטת רבי אליעזר, שממשנה זו אין הוכחה שכך סבר רבי אליעזר. פני יהושע (ד"ה וממילא). אך ראה שפת אמת (ד"ה אלא) שהניח בצריך עיון, מנין היה פשוט לאביי שרבי אליעזר אוסר 'זה וזה גורם' אף בדין זה של מחמץ בשאור של תרומה, שאין זה איסור הנאה, אולי רק באיסורי הנאה סובר רבי אליעזר ש'זה וזה גורם' אסור. וראה בקובץ שיעורים (חלק קיט) ובקהלות יעקב (פי' יח) שביארו מה טעם דין מחמץ תלוי בדין 'זה וזה גורם' אף שהוא רק איסור אכילה.

ז. **אשירה** האמורה בתורה (דברים יג ג) שצריכים לגדעו, הוא אילן שנטעו אותו מתחילה לשם עבודה זרה. רמב"ם (עבודת כוכבים פ"ח ה"ג). [ומלשון רש"י (דברים שם) נראה שלשון אשירה מתבאר על אילן שעבדו אותו. וראה במשנה בעבודה זרה (מח.) באיזה אופן נאסר אילן שעבדו אותו ולא נטעו אותו מתחילה לכך].

את שאור התרומה קודם ששאור החולין גמר והחמיץ, ובין אם לא סילק את שאור התרומה קודם לכן. ורק אם שאור התרומה נפל אחרון הוא אוסר את העיסה[ה], אֲבָל אם יפלו בה שניהם בְּבַת אַחַת, שאז החימוץ לא נגמר על ידי האיסור בדווקא, הָכִי נַמִּי דְּשָׁרֵי - אכן גם תהיה העיסה מותרת, משום ש'זה וזה גורם' מותר[ו].

הגמרא מביאה מקור אחר מדברי רבי אליעזר ש'זה וזה גורם' אסור: אֶלָּא יש ללמוד שזה וזה גורם אסור, מדברי רַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר דַּעֲצֵי אֲשֵׁירָה - בדין עצי אשירה של עבודה זרה[ז]. דִּתְנַן - ששנינו במשנה במסכת עבודה זרה (מט:), אם נָטַל הַיְּמָנָה [-מן האשירה] עֵצִים - ענפים, הרי הם אֲסוּרִין בַּהֲנָאָה[ח]. הִפִּיק בָּהֶן [-באותן עצים] אֶת הַתַּנּוּר, אם התנור חָדָשׁ, והיסק זה מחזקו ומקיימו, יוֹתֵץ - צריך לשברו, שאסור ליהנות מתנור זה שהתקיים מעבודה זרה. ואם התנור יָשָׁן, יוֹצֵן - יש להמתין עד שיצטנן מהיסק זה של עצי עבודה זרה, ואחר כך מותר לאפות בו בעצים המותרים. ואם אָפָה בּוֹ - בהיסק זה אֶת הַפַּת, אֲסוּרָה הפת בַּהֲנָאָה. נִתְעָרְבָה הפת האסורה בהנאה, בְּככרות פת אֲחֵרוֹת, וַאֲחֵרוֹת - ומאותן ככרות שנתערבה בהן הפת האסורה בהנאה, פירשה מהן ככר אחת וחזרה והתערבה בְּככרות אֲחֵרוֹת[ט], כּוּלָּן - כל הככרות, בין בתערובת הראשונה ובין בתערובת השניה, אֲסוּרִין בַּהֲנָאָה, לפי שעבודה זרה אינה מתבטלת ברוב, אפילו כשיש אלף פעמים היתר כנגדה[י]. רַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר חולק ואומר שיש לתערובת ככרות הפת תקנה, על ידי שיוֹלִיךְ את שווי הַהֲנָאָה שנהנה מעצי האשירה, כלומר את דמי העצים שהסיק בהם[יא], וישליכם לַיָּם הַמֶּלַח[יב], ובכך ניתרת הפת[יג]. אָמְרוּ לוֹ חכמים לרבי אליעזר,

---

ח. דין אשירה ככל עבודה זרה שאסורה בהנאה, שנאמר (דברים יג יח) 'ולא ידבק בידך מאומה מן החרם'. ומדובר באשירה השייכת לישראל, שעבודה זרה של ישראל אין לה ביטול. אבל באשירה של גוי, הענפים מותרים משקצץ אותם, שביטל אותם מעבודה זרה. ואם קצץ את הענפים לצרכו ולא לצורך האילן, אף האילן עצמו ניתר. מאירי (ד"ה ממרחם) על פי המבואר בעבודה זרה (מג.).

ט. **תוספות** (ד"ה נמצינו) הביאו בשם רבינו תם שלא גרס במשנה זו תיבות 'ואחרות באחרות' [וכן אין גורסים כן במקור המשנה בעבודה זרה (מט:)]. וכן כתבו הרמב"ן (עבודה זרה שם ד"ה אפה), הריטב"א והר"ן (שם ד"ה נמצינו) שגירסא משובשת היא. וטעמם, שבאופן זה שנפלה ככר אחת מתערובת הככרות שהתערבה בהם ככר אסורה, והתערבה בככרות אחרות, הככרות האחרות מותרות, משום שיש על כל אחת מהן 'ספק ספיקא', ספק אחד שמא זו מהככרות שהיו כאן קודם לכן, ואפילו אם נאמר שזו אותה ככר שנפלה לכאן, יש עוד להסתפק שמא ככר פת זו אינה זו שנאפתה באיסור, ומצינו בגמרא (זבחים עד.) שנחלקו אמוראים אם עבודה זרה אסורה גם בספק ספיקא, ואם מדובר כאן באופן זה שהתערבה אחת מהככרות בככרות אחרות, הרי מתבאר במשנה שספק ספיקא בעבודה זרה אסורה. ואמנם, רש"י בזבחים (שם: ד"ה ומי נעית) כתב בפירוש אחד, שממשנה זו יש מקור לכך שבעבודה זרה אסור אף ספק ספיקא, ולכן תערובת הככרות השניה גם אסורה. ותוספות (ביצה ג: ד"ה ואחרות, ועבודה זרה מט. ד"ה נמצינו) הביאו פירוש אחר לגירסא שגורסים 'ואחרות באחרות', שאין הכוונה שהתערבה ככר אחת מתערובת הככרות הראשונה בככרות אחרות, אלא הכוונה שכל הככרות שהתערבה בהן פת אחת שנאפתה בעבודה זרה, או רובן, התערבו בככרות אחרות, ואם כן אין כאן 'ספק ספיקא' בתערובת השניה, כיון שכל ככר שנוציא מהתערובת יש מקום לחשוש שאולי זו הככר שנאפתה בעבודה זרה. וחידוש המשנה הוא, שאף שהתערבה ככר זו שני פעמים ברוב ככרות מותרות, אין זה מתיר אותה. וכן פירש רבינו דוד (ד"ה נמצינו).

י. **ר"ן** (עבודה זרה מט: ד"ה נמצינו) בשם אחרים. ובשם יש מפרשים הביא לבאר, שהטעם שכולן אסורות, משום שמדובר בככרות של בעל הבית שהן נמכרות במנין, ו'דבר שבמנין' אינו מתבטל [כפי שסובר רבי עקיבא בערלה (פ"ג מ"ז)]. ולפי דבריהם ככרות של נחתום שאינן חשובות, בטלות ברוב.

יא. **רש"י** (ד"ה יולין). ורש"י סובר שכן הוא הדין גם באופן שלא התערבה ככר פת זו בככרות אחרות, שיכול להתיר אותה על ידי שיוליך את דמי הנאת העצים לים המלח [כן מבואר מדבריו בעבודה זרה (מט. ד"ה אפה) וכן הביאו הראשונים (רמב"ן ור"ן שם ע"ב ד"ה רבי) בשמו]. וכן דעת בעל המאור בסוגייתנו (ד"ה ואף). אך התוספות (שם מט. ד"ה יולין) הקשו שבמשנה משמע שרק כשהתערבה יכול להתיר על ידי הולכת הנאה לים המלח. ולכן פירשו, שצריך להוליך לים המלח את דמי הפת שנאפתה בעצים אלו, כיון שמחשיבים שהאיסור ניכר בה בעין, שיש שבח עצים בפת. וכן שיטת הרמב"ם (עבודת כוכבים פ"ו ה"ג). והרא"ש (שם פ"ג סי' ט) כתב שאמנם בלא תערובת אין מועילה הולכת הנאת העצים לים המלח להתיר את הפת, שהפת נחשבת כאילו היא איסור בעין, אבל אם התערבה באחרות די בהולכת דמי העצים כדברי רש"י.

יב. **בים** המלח אין ספינה עוברת בו [רש"י (לקמן כח. ד"ה יס)], ואין חשש שיבואו ליהנות ממה שהושלך בו. על פי פירוש המשניות לרמב"ם (עבודה זרה פ"ג מ"ט). והוא הדין כשנפל לנהר עמוק וכיוצא בו, שהוא אבוד ואינו יכול להימצא. כסף משנה (עבודת כוכבים פ"ו ה"י).

יג. **בעל** המאור (עבודה זרה מט: ד"ה ההוא) כתב שלא התיר רבי אליעזר על ידי הולכת

לא שנו. דאחר אחרון אני בא, וטעמא משום דלמא נמי נמצא ואם נפל היתר בסוף מותר, אלא שקידש את האיסור וסילקו מכיון שנפל בו היתר מיד, להוציל וסילקו ועדיין לא החמיץ בטל והלך לו, ואע"ג דהועיל בה קצת איכול זה האחרון לגמור חימוץ על ידו, אעפ"כ כבר בטל לו ושוב אין מוזר ומיעור בו, אבל לא קדש וסילק ונגמר על ידי שניהם ואינו יכול ליבטל לאסור, אלמא זה וזה גורם לאסור: דאחר אחרון אני בא. וטעמא משום דלמא נמר גמר מעשה, גמרו בהיתר מותר ואפי' לא קדש וסילק, דאיכא זה וזה גורם, גמרו באיסור לאסור (ואפילו קדש וסילק את האיסור): אבל בבת אחת. אם נפלו כאחת, דליכא גמרו באיסור, הכי נמי דשרי, זה וזה גורם מותר: הימנה. מן המשירה: יוליך הנאה לים המלח. דמי עלים[ו], מכל מקום שמעינן ליה כל כמה דלא ממטי הנאה ליס המלח מודה הוא לת"ק בין מחדש יותר בין מישן יותן[ז] בין באיסור פת, אלמא כיון דקאתי מחדש יותר ליה זה וזה גורם לאסור, והא דתניא לעיל מחדש א

אֵין פִּדְיוֹן לַעֲבוֹדָה זָרָה - אין איסור עבודה זרה ניתר על ידי פדיון, ולכן אי אפשר להפקיע את איסור הפת שנאפה מעצי עבודה זרה, על ידי הולכת דמי הנאת העבודה זרה לים המלח[יד].

התבאר אם כן בשיטת רבי אליעזר, שכל שלא הולין את שווי ההנאה לים המלח, אף הוא מודה לתנא קמא בין לגבי תנור חדש שיותץ, בין לגבי תנור ישן שיוצן, ובין לגבי פת שאסורה. ומהדין שתנור חדש שהוסק בעצי עבודה זרה יותץ, אף שכשיאפו בו פת, היא תיאפה גם מעצים המותרים, מוכח שלרבי אליעזר 'זה וזה גורם' אסור[טו]. ואם כן הברייתא הראשונה ששנינו לעיל (כו:) שתנור שהסיקו בקליפי ערלה ובקשין של כלאים, חדש יותץ, שיטת רבי אליעזר היא[טז]. והברייתא השניה ששנינו שבין תנור חדש ובין תנור ישן יוצן, היא כדעת חכמים החולקים על רבי בברייתא הראשונה, וסוברים שאף הפת מותרת, שכן לשיטתם ההיסק בא מן הגחלת שכבר אינה בעין, והיסק בעצי איסור אינו נחשב הנאת היסק אפילו שאין כאן אלא גורם אחד, וכל שכן שתנור חדש מותר לכשיצטנן, שהרי אינו נאכל ואינו עומד אלא לאפייה ולעולם אין נהנים ממנו בלא גורם אחר של היתר[יז].

אוצר החכמה

הגמרא מנסה לדחות הוכחה זו:

דוחה הגמרא, **אֵימוֹר** [-הרי יש לנו לומר] **דִּשְׁמַעַת לֵיהּ לְרַבִּי אֱלִיעֶזֶר** - שכל מה ששמענו שרבי אליעזר סובר ש'זה וזה גורם' אסור היינו רק **בַּעֲבוֹדָה זָרָה**, משום **דַּחֲמִיר אִיפּוּרָהּ** - שאיסורה חמור, אבל **בְּשְׁאָר אִיפּוּרִין שֶׁבַּתּוֹרָה מִי שָׁמַעַת לֵיהּ** - האם שמעת מדבריו שאכן[יח] כן אף בשאר איסורי הנאה[יח].

משיבה הגמרא, **אֶלָּא אִם כֵּן** שלא אמר רבי אליעזר ש'זה וזה גורם' אסור, אלא בעבודה זרה בלבד, **אַמַּאן תִּרְמְיֵהּ** - בשיטת מי תעמיד את הברייתא הראשונה ששנינו שתנור שהסיקו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם יותץ, הרי לא מצינו תנא אחר שיאמר ש'זה וזה גורם' אסור, אלא רבי אליעזר ותנא קמא החולק עליו. ובהכרח עלינו לומר שברייתא זו היא שיטת רבי אליעזר, ולא חילק רבי אליעזר בין עבודה זרה לשאר איסורים. מוסיפה הגמרא, **וְעוֹד** יש להוכיח שרבי אליעזר לא מחלק כן, **דְּהָא תַּנְיָא בְּהֶדְיָא** - שהרי שנינו בפירוש בברייתא, **וְכֵן הָיָה רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹסֵר** תנור שהוסק **בְּכָל אִיפּוּרִין** - בעצים של כל איסורי הנאה **שֶׁבַּתּוֹרָה**[יט], לפי ש'זה וזה גורם' אסור[כ].

★

הגמרא מבררת לדעת רבי מה דינם של כלי חרס שנצרפו בתנור שהוסק באיסור:

אומרת הגמרא, **אָמַר אַבַּיֵי, אִם תִּמְצָא לוֹמַר** - אם תמצא ברייתא מפורשת שכשם שאסר רבי בפת, כך אסר בתנור, אף על פי שהתנור עצמו אינו נאכל אלא להיסק הוא עומד, ויתבאר שרבי סובר ש'זֶה וְזֶה גּוֹרֵם' **אָסוּר**, והוא גם זה ששנה את הרישא של הברייתא הראשונה (לעיל כו:) שתנור שהסיקו בקליפי ערלה חדש יותץ, אם כן שיטת **רַבִּי הַיְינוּ** כשיטת **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר**, ושוב אין מקום לדון, שכל מה שיעשו בהיסק של איסור הנאה, יאסר. ומוסיף אביי, **וְאִם תִּמְצֵי לוֹמַר** - אבל אם נאמר שרבי סובר ש'זֶה וְזֶה גּוֹרֵם' **מוּתָּר**, והברייתא ששנינו שתנור חדש יותץ היא כשיטת רבי אליעזר ולא כשיטת רבי, **וְהָכָא** - ומה שרבי אסר פת שנאפתה בהיסק של קליפי ערלה, **מִשּׁוּם דְּיֵשׁ שָׁבַח עֵצִים בַּפַּת הוּא** - שהשבח שהעצים האסורים השביחו באפיית הפת נמצא בתוך הפת עצמה, ונמצא שגוף האדם נהנה באכילתה מגורם אחד של איסור שהשביח אותה[כא]. אבל תנור חדש שהוסק בעצי איסור וציננו מותר לאפות בו ד'זה וזה גורם' מותר. מכל מקום, **הָנֵי** - אותן **קְעָרוֹת וְכוֹסוֹת וּצְלוֹחִיּוֹת** [-צנצנות של משקה שפיהם צר] מחרס,

---

יד. **אין פדיון** - הנאה לים המלח אלא בהנאה, דהיינו למוכרם לגוי, אבל אין זה מתיר את התערובת באכילה. אבל הרא"ש (סס) והריטב"א (סס ד"ה והס) הביאו בשם רבינו יונה, שכל ככרות הפת מותרים בכך אף באכילה, שאיסור הפת הוא רק מחמת שקיים בהם הנאת עבודה זרה, וכיון שהוליך את הנאת העבודה זרה לים המלח שוב אינו נהנה מעבודה זרה.

יד. **בעל** המאור (סס) ביאר בדעת רבי אליעזר הסובר שהפת ניתרת על ידי השלכת דמי ההנאה לים המלח, שבאמת מצינו פדיון לעבודה זרה, שהדין הוא שעבודה זרה תופסת את דמיה, והמוכר עבודה זרה הדמים נאסרים (עבודה זרה נד:), ומשום כך כשמוליך את דמי שווי ההנאה לים המלח, דמים אלו נתפסו באיסור העבודה זרה, ולכן הככרות מותרים בהנאה [אבל באכילה אסורים כפי שהתבאר לעיל בשיטתו, שאין הפדיון מועיל להתיר את האיסור עצמו]. אבל הרמב"ן (מלחמת ה' סס) כתב שרבי אליעזר סבר שההיתר של הולכת דמי שווי ההנאה לים המלח אינו מדין פדיון, אלא כיון שהשליך את שווי ההנאה, אין כאן הנאה מהעבודה זרה. וחכמים סברו, שנראה הדבר כאילו פודה את העבודה זרה, וכיון שאין פדיון לעבודה זרה אין להתיר באופן זה.

טו. **רש"י** (ד"ה יולין). ובעבודה זרה (מט. ד"ה אפה) ביאר, שההוכחה שרבי אליעזר סובר ש'זה וזה גורם' אסור, הוא ממה ששנינו במשנה שאפה בו פת אסורה, ומודה רבי אליעזר שהפת אסורה עד שיוליך את דמי הנאת העצים לים המלח. [לשיטתו התנור נחשב 'גורם' באפיית הפת, ואם 'זה וזה גורם' מותר, אין פת נאסרת בין אם אפו אותה בתנור חדש שנגמר בעצי עבודה זרה ובהיסק של עצי היתר, ובין אם אפו אותה בתנור ישן בהיסק של עצי עבודה זרה, מלבד כשאפו אותה בתנור חדש בהיסק הראשון של עצי האיסור שיש רק גורם של איסור]. אבל התוספות רי"ד (נקוגייתנו ובעבודה זרה סס ד"ה אפה) כתב שגם אם אפה בתנור חדש שנגמר בעצי עבודה זרה וציננו אותו והוסק בעצי היתר, הפת אינה נאסרת אף אם 'זה וזה גורם' אסור, שהתנור אינו נחשב 'גורם' באפיית הפת כשיש היסק של היתר. וכן כשאפה בתנור ישן בהיסק עצי עבודה זרה הפת אסורה, אף אם 'זה וזה גורם' מותר, שהתנור אינו נחשב 'גורם' של היתר, כנגד ההיסק של איסור. ולשיטתו ההוכחה ש'זה וזה גורם' אסור, הוא ממה שתנור חדש יותץ, לפי שאסור לכתחילה לאפות בתנור זה משום שהוא נחשב דבר איסור, אף שהפת שתיאפה בו בהסקה של עצי היתר תהיה מותרת, ואם 'זה וזה גורם' מותר, אין צריכים לנתוץ את התנור, כיון שאין משתמשים בו כשהוא לבדו בלא עצים אחרים.

טז. **הגמרא** יכלה להעמיד ברייתא זו כשיטת תנא קמא במשנה זו של עצי אשירה שגם הוא אוסר את התנור, אך מאחר שאין ידוע מי הוא, הזכירה הגמרא את רבי אליעזר, וכוונתה לרבי אליעזר ובעלי מחלוקתו. רש"י (ד"ה יולין).

יז. **ואם** תאמר לרבנן מדוע חדש וישן צריכים צינון, הלא הם מתירים פת שנאפית מעצי איסור. ויש לומר שרק בדיעבד התירו רבנן את הפת, אבל לכתחילה אין לאפות בהיסק זה של עצי איסור הנאה. רש"י (סס).

יח. **בדברי** המגן אברהם (סי' תמה סק"ה) מתבאר שהחומרא של עבודה זרה הוא בכך שאין לו ביטול, מה שאין כן באיסורי הנאה אחרים שיש להם ביטול. ולפי זה כתב, שאף בחמץ הדין ש'זה וזה גורם' אסור, כיון שחמץ אין לו ביטול. ועיין בביאור הגר"א (סס סק"ט) ובאבני מלואים (שו"ת סי' ו ד"ה ומנס לפי).

יט. **השפת** אמת (ד"ה אלא) הקשה על גירסת הגמרא שלפנינו, שהרי לא שנינו במשנה לגבי עבודה זרה שרבי אליעזר אסר, אלא אדרבה הוא מיקל מתנא קמא, והיאך אומרת הברייתא 'וכן היה רבי אליעזר אוסר בכל איסורין שבתורה'. ולכן כתב שצריך לומר 'וכן היה רבי אליעזר אומר בכל איסורין שבתורה', כלומר כשם ששנינו במשנה שרבי אליעזר אומר שמועיל להוליך את ההנאה לים המלח, כך היה רבי אליעזר אומר אף בשאר איסורין שבתורה, שמועיל להוליך את דמי הנאת האיסור לים המלח כדי להתיר אותם. ומזה הוכיחה הגמרא שרבי אליעזר סובר ש'זה וזה גורם' אסור אף בשאר איסורי התורה, שאם לא כן מה צריכים להוליך את ההנאה לים המלח.

כ. **לפי** ברייתא זו, מובן מה טעם העמידה הגמרא את הברייתא כשיטת רבי אליעזר ולא כשיטת תנא קמא, שמדברי תנא קמא אין הוכחה שאף בשאר איסורים 'זה וזה גורם' אסור, ורק מדברי רבי אליעזר בברייתא מתבאר כן. מהרש"א (נדה"י ד"ה היימנה). להלכה פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' קמג ס"ד) שאם הסיק תנור בעצי אשירה, בין חדש ובין ישן יוצן, לפי ש'זה וזה גורם' מותר. אבל אם אפו את הפת כנגד ההיסק האסור, הרי זה אסור בהנאה, לפי ש'יש שבח עצים בפת', והיינו כפי שהתבאר בגמרא לעיל (כו:) שאף אם 'זה וזה גורם' מותר, מכל מקום הפת אסורה. אבל הט"ז (סס סק"ד) פסק שבעבודה זרה 'זה וזה גורם' אסור, ותנור חדש יותץ, ואף אם אפה את הפת שלא כנגד אבוקת ההיסק, הפת אסורה. והש"ך (סס סק"י) פסק שגם תנור חדש יוצן, ש'זה וזה גורם' מותר אף בעבודה זרה, ומכל מקום הפת אסורה אף כשאפה שלא כנגד האבוקה, כיון שעבודה זרה הוא מהנקברים ולא מהנשרפים, ואפרה אסור, ולכן אף חום הבא מאפר עבודה זרה אוסר את הפת. וכן פסק המשנה ברורה (סי' תמה ס"ק יג) לגבי פת שנאפתה בהיסק של חמץ משעה ששית של ערב פסח, שהפת אסורה, אף כשאין החמץ עצמו בעין בשעת האפיה. וראה בביאור הלכה (סס ד"ה אמוריס) לגבי אפה בתנור ישן שהוסק בחמץ, אם התנור נחשב גורם של היתר להתיר את הפת.

כא. **רש"י** (ד"ה ומבואר). ומבואר בדבריו שפת שנאפתה בהיסק של עצי איסור, נחשב שיש כאן רק 'גורם' אחד של איסור. ובדברי הגמרא לעיל (כו:) בצד זה שטעמו של רבי לאיסור הפת הוא משום ש'יש שבח עצים בפת', התבאר מדברי המהרש"א (סס ד"ה אימור) שזה רק באופן שאפה אותה בתנור חדש, או בלא תנור כלל, אבל אם אפה אותה בתנור ישן, התנור נחשב 'גורם' נוסף של היתר באפיית הפת, ואם 'זה וזה גורם' מותר, אין הפת אסורה, אף שההיסק שכנגדו אופה את הפת הוא של עצי איסור. אך בשם רבינו דוד (סס ד"ה ולריכין) והר"ן (ד"ה ולענין) התבאר, שאם 'יש שבח עצים בפת', אף כשיש גורם נוסף של היתר נאסר הפת, ששבח עצים חמור יותר מסתם 'גורם'. והצל"ח (ד"ה ומס) הוכיח מלשון הגמרא כאן כדברי אותם ראשונים הסוברים ששבח עצים בפת אוסר גם כשיש 'גורם' אחר של היתר, שאם לא כן מה אומרת הגמרא שלפי הצד ש'זה וזה גורם מותר' הטעם שרבי אוסר את הפת הוא משום ש'יש שבח עצים בפת', הרי גם אם 'זה וזה גורם' אסור, הטעם לאסור את הפת הוא משום שבח העצים, שבלא זה אין כאן גורם איסור כלל. אך אם נאמר ש'יש שבח עצים בפת' אוסר אפילו כשיש 'גורם' נוסף של היתר, מובן שהגמרא נוקטת שזה טעם האיסור רק אם אומרים ש'זה וזה גורם' מותר, לפי שאם 'זה וזה גורם' אסור, אין צריך לומר

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) [סנהדרין דף פ. ום"ע], ע) עבודה זרה דף מט:, ג) [עבודה זרה מט. סנהדרין פ. אצר החכמה נח. תמורה לג.], ד) [עירובין מו: כתובות כא. לג. נדה נב. מכות כב:], ה) עיין לקמן דף עה. תוד"ה וגרפו, ו) עיין תוס' ע"ז מט. ד"ה יוליך שחולק ומקשה ע"ז, ז) ע"ב, ח) מט:, ט) ויקרא יג כא, י) [ועיין תוספות עבודה זרה דף סח: ד"ה [ל]רבי שמעון], כ) [ועיין תוספות עבודה זרה מט. ד"ה נתערבו], ל) [ועיין תמורה ל: מה שתירצו תוס' ד"ה אבל].

הגהות וציונים

מ] [נראה שהוא טעות הדפוס] (גליון) וכן מחקו החכמת מנוח: נ] "בין אישן יוצן" ליתא בכ"י וכ"ה נכון (דק"ס): ס] רש"י על הרי"ף ור"ן בעצי **איסור**, ועיין רש"ש ופנ"י: ע] צ"ל **והא דבפרק** (מהרש"א, עיי"ש):

משנת ראשונים

רבי אליעזר אומר יוליך הנאה לים המלח. רבינו שמואל פירש שם, דה"ה בכל איסורין ונראה דדוקא גבי עבודת כוכבים אית ליה הכי משום דתופסת את דמיה וכשמוליך הנאה נראה כאילו הוליך האיסור. **[תוספות, יבמות פא:]**

י"מ כי יוליך הנאה לים המלח קאי אנתערבה דוק' אבל אפה בו אין מועיל בו הולכת הנאה וזה עקר. י"מ שפי' יוליך הנאה מה ששוה הפת שנאפה באיסור. וי"מ יוליך הנאה לא הנאת הפת אלא הנאת עצים לבד וכן עקר וכן פרש"י. **[רבינו ירוחם, נתיב יז חלק ד]**

ורז"ה כתב שאפי' בהולכת הנאה אין הפת מותר באכילה אלא בהנאה, דומיא דחבית דסתם יינם שנתערב באחרות דיוליך הנאה לים המלח ומותר בהנאה ולא בשתיה. וה"ר יונה כתב בשם רבני צרפת, שהפת מותר באכילה ולא דמי לחבית שאסור משום מגע גוי אבל פת אינו נאסר אלא בשביל שנאפה באיסור כגון תנור שהסיקוהו בכמון של תרומה ואפה בו הפת שמותר, שאין כאן טעם רמון ולא ריח רמון והכא משום הנאה הוא, וכיון שהוליך הנאה לים המלח לא מתהני מע"ז. **[רבינו ירוחם, נתיב יז חלק ד]**

למאן דאמר זה וזה גורם מותר שרי. יש אומרים דלעולם לא אמרינן זוז"ג מותר אלא כששני גורמין עושין פעולה אחת, אבל אם אינם עושין פעולה אחת אע"פ שפועלין בדבר אחד גורם חשיב, ולפיכך אשרה שזורעין תחתיה בימות החמה והרי הזרעים נהנין מצילה דכו"ע אסורין דאילו ארעא דהוא גורם דהתירא פעולתה לגדל וצל האשירה מציל מחום השמש שלא יתיבשו. **[הריטב"א]** **אבל גחלים לוחשות אסורין.** פירש הרי"ט ז"ל לוחשות שמניחין בהם קיסם ודולקת מאיליה. **[הריטב"א]**

עין משפט נר מצוה

נג א מיי' שם טוש"ע שם:

נד ב מיי' פט"ז מהל' מאכלות אסורות הל' כג טוש"ע שם סעיף ה: **נה ג ד** מיי' שם הלכה כד טוש"ע שם סעיף ו ז:

רבינו חננאל

אומרים בין שנפל בתחלה בין שנפל בסוף לעולם אין אסור עד שיהא בשאור של תרומ' כדי לחמץ. **ואמר אביי לא שנו** שאם יהיה האחרון שאור של חולין שהעיסה מותרת. אלא שקדם וסלק את האיסור שיחמיץ. אבל לא קדם וסלק את האיסור אע"ג שהאחרון חולין אסור ש"מ לר' אליעזר זה וזה גורם אסור. **ודחי' וממאי דכדאביי היא** דלמא טעמא דר' אליעזר דסבר הכל אחר גמרו אי גמר באיסורא אסור אי גמר בהיתרא מותר בין סלקו בין לא סלקו לא שנא לפיכך שנה אחר אחרון אני בא אבל הכא שנתערבו שבח עצים ושבח תנור ובבת אחת הן באין על הפת דברי הכל שרי. **אלא הא ר' אליעזר** דתנן בע"ז פ"ג נטל הימנה מן האשרה עצים והסיק בה התנור (כו') עד ר' אליעזר אומר יוליך הנאה לים המלח כו'. **פי'** כשיעור שכר אפיית הפת יפדה הפת ויוליך דמיה לים המלח. קתני מיהת הפת אסורה ש"מ לר' אליעזר זה וזה גורם אסור. **ודחי'** שאני התם משום חומרא דע"ז. **אם כן** הערלה וכלאי הכרם לאיזה איסור נדמה אותם. **ועוד תניא בהדיא** וכן היה ר' אליעזר אוסר בכל איסורין שבתורה אליבא דמאן דאמר דלרבי זה וזה [גורם] מותר והכא בפת אמאי אסר משום דיש שבח עצים בפת סבירא ליה ומש"ה קתני הפת אסורה. **קערות וכוסות** וקיתונות וצלוחיות שנתבשלו בעצים של איסור דברי הכל אסורות דחד גורם הוא. **בתנור וקדרה פליגי** כי התנור אינו אופה אלא ע"י הדלקת עצים וכן הקדרה אינה מבשלת אלא בעצים שנמצאו התנור והקדרה איסור והעצים שמדליקין בהן תוך התנור ותחת הקדרה של היתר והרי שניהם גורמין לאפיית הפת ולבישול מאן דאמר זה וזה גורם מותר גם אלו מותרות ומאן דאמר אסור גם אלו אסורות. **איכא דאמרי** בקדרה דברי הכל אסור מאי טעמא דהא קדים עייל ביישולא מכח הקדרה מקמי דניתי כח עצים. **שמואל הוה מהפיך דברי רבי לרבנן** ואמר וחכמים אומרים הפת אסורה וגם הברייתא דתניא וחכמים אומרים הפת מותרת הוה מהפיך לה ותאני וחכמים אומרים הפת אסורה כי היכי דתיקום דרבנן לאיסורא

עד שיהא בו כדי להחמיץ. פי' בחיקור דלמי יש בחיקור וגם בהיתר כדי להחמיץ נראה לרשב"ם דשרי להא בפ' בתרא דמסכת ע"ז (דף סח.) תניא שמור של חולין ושל תרומה שנפלו לעיסה וזה כדי להחמיץ וזה כדי להחמיץ ומימנו מסור ור' שמעון מתיר והשתא הוי ר' שמעון כרבנן [ה] דהכא והא דתנן בסוף פ"ק דתמורה (דף יב.) חין ממחן מחר ממחן [מוסר] חלח לפי חשבון שבה שחם נפל שמור של תרומה בעיסה וחימצה וחזרה ונפלה לעיסה אחרת גדולה מזחת חם יש בשמור כדי להחמיץ השניה מסורה מע"פ שנתחמצה על ידי שמור של חיסור ועל ידי עיסה רחשונה שהיה של היתר ומוקמינן לה התם כרבנן דהכא מור"י מני למימר דהתם מיירי כגון שמין בעיסה כדי להחמיץ ושמור של תרומה יש כדי להחמיץ: **נתערבו** באחרות. מור"ת דלא גרסי' ומחרות דחחרות דנסדר המשנה לא גרס ליה לא במסכת ע"ז ולא בסדר זרעים [ו]: **וכן** היה רבי אליעזר אומר בכל איסורין שבתורה. השתא משמע דבכל מקום חית ליה לרבי אליעזר דזה וזה גורם אסור ותימה לרשב"ם דחיקשי מהכא לרב הונא בר חינוא דתניא בתמורה בפרק כל האסורין (דף ל: ושם) כל האסורין לגבי מזבח ולדותיהן מותרין ותניא עלה ר"ח אוסר וקאמר רב הונא בר חינוא מחלוקת בשעיברו ולבסוף נרבעו דרבי אליעזר סבר עובר ירך אמו הוא אבל נרבעו ולבסוף עיברו ד"ה מותרין אלמא לרבי אליעזר זה וזה גורם אסור [ז]: **ובהא** אפילו מחביריו. וטעמא דרבי משום דיש שבח עצים בפת ולא מטעם זה וזה גורם דשמואל פסיק ליה בהדיא בפרק כל הבלמים (ע"ז מט.) הלכה כר' יוסי

זה וזה גורם מותר:

מכלל

עד שיהא בו כדי להחמיץ ואמר אביי לא שנו אלא שקדם וסילק את האיסור אבל לא קדם וסילק את האיסור אסור אלמא [ח] זה וזה גורם אסור ומאי דטעמא דר' אליעזר כאביי דילמא טעמא דר' אליעזר משום דאחר אחרון אני בא לא שנא קדם וסילק את האיסור לא שנא לא קדם וסילק את האיסור אבל בבת אחת ה"נ דשרי אלא ר' אליעזר דעצי אשירה [ט] דתנן נטל הימנה עצים אסורין בהנאה הסיק בהן את התנור חדש יותין ישן יוצן אפה בו את הפת אסורה בהנאה נתערבה באחרות ואחרות באחרות כולן אסורין בהנאה רבי אליעזר אומר [י] יוליך הנאה לים המלח אמרו לו אין פדיון לע"ז אימור דשמעת ליה לר' אליעזר בע"ז דחמיר איסורה בשאר איסורין שבתורה מי שמעת ליה אלא אם כן אמאן תרמייה ועוד הא תניא בהדיא וכן היה ר' אליעזר אוסר בכל איסורין שבתורה. אמר אביי אם תמצא לומר זה וזה גורם אסור רבי היינו ר' אליעזר ואם תמצי לומר זה וזה גורם מותר והכא משום דיש שבח עצים בפת הוא [יא] הני קערות וכוסות וצלוחיות אסירי כי פליגי בתנור וקדירה למ"ד זה וזה גורם אסור למאן דאמר [יב] זה וזה גורם מותר שרי איכא דאמרי אפי' למ"ד זה וזה גורם מותר [יג] קדירה אסורה דהא קבלה בישולא מקמי דניתן עצים דהיתירא. א"ר יוסף א"ר יהודה אמר שמואל תנור שהסיקו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם חדש יותין ישן יוצן אפה בו את הפת רבי אומר הפת מותרת וחכמים אומרים הפת אסורה והתניא איפכא שמואל איפכא תני ואב"א בעלמא קסבר שמואל [יד] הלכה כרבי מחבירו ולא מחבירו ובהא אפי' מחביריו וסבר אתנייה איפכא כי היכי דניקום רבנן לאיסורא: בישלה על גבי גחלים דברי הכל הפת מותרת: (אמר [טו]) רב יהודה אמר שמואל ור' חייא בר אשי א"ר יוחנן חד אמר לא שנו אלא גחלים עוממות אבל גחלים לוחשות אסורין וחד אמר [טז] אפילו גחלים לוחשות נמי מותרין בשלמא למ"ד לוחשות אסורין משום דיש שבח עצים בפת אלא למ"ד אפילו לוחשות מותרות פת דאסר דיש שבח עצים בפת לרבי היכי משכחת ליה א"ר פפא כשאבוקה כנגדו [יח]

מכלל

וקיימא לן הכי: **בשלה על גבי גחלים דברי הכל הפת מותרת** יש מי שאומר לא שנו אלא גחלים עוממות קרובות לכבוי מלשון (יחזקאל ל"א ח') ארזים לא עממוהו וכמוהו (איכה ד' א') איכה יועם זהב דהא קלי ליה איסורא אבל גחלים לוחשות הפת אסורה. **ויש מי שאומר** אפי' לוחשות הפת מותרת אי הכי לרבי קסבר יש שבח עצים בפת היכי

שנצרפו ונגמרו בהיסק של עצי אשירה[נב], **אֲסִירִי** בהנאה גם לשיטת רבי, כיון שנשתבחו מעצי האיסור, והוא משתמש בהם בגופו בלא גורם נוסף של היתר, ואינו דומה לתנור שאין גופו נהנה ממנו עד שיהיה גורם שני, הלכך צריך לשוברם[נג]. **כִּי פְּלִיגִי** - מחלוקתם של רבי שלא אסר אלא בפת ורבי אליעזר שסובר 'זה וזה גורם' אסור, היא רק **בְּתַנּוּר וְקְדֵירָה** חדשים, שנצרפו ונגמרו בהיסק של עצי איסור, שאין גופו של אדם נהנה מהם עצמם, אלא רק על ידי צירוף גורם נוסף, והוא היסק של עצי היתר[נד]. **שְׁמַאן דְּאָמַר 'זֶה וָזֶה גּוֹרֵם' אָסוּר** [-רבי אליעזר], **אָסוּר** להשתמש בהם, ולפיכך תנור חדש יותץ, וכן קדירה חדשה שצירפו אותה בהיסק של עצים אסורים הקדירה אסורה וצריך לשוברה. **וּלְמַאן דְּאָמַר 'זֶה וָזֶה גּוֹרֵם' מוּתָּר** [-רבי], **שָׁרֵי** - מותר להשתמש בהם בצירוף גורם של היתר.

הגמרא מביאה דעה החולקת על דברי אביי לגבי קדירה:

אִיכָּא דְּאָמְרִי - יש אומרים, **שֶׁאִם פְּלִיגוּ לְמַאן דְּאָמַר 'זֶה וָזֶה גּוֹרֵם' מוּתָּר** [-רבי], **קְדֵירָה** שצירפו וגמרו אותה בהיסק של עצי איסור, **אֲסוּרָה** וצריך לשוברה, **דְּהָא קְבָלָה בִּישׁוּלָא מִקַּמֵּי דְּנִיתַּן עֵצִים דְּהֶיתֵּירָא** - שהרי יש לאדם הנאת תשמיש ממנה לבדה, שמשתמש בה בלא גורם אחר, שכן נותן בתוכה את מה שרוצה לבשל בה, ונהנה במה שמחזיקה את התבשיל עוד לפני שנותן תחתיה עצי היתר לבשל בה. מה שאין כן בתנור שאין נותנים בו את הפת אלא לאחר שהסיקו את התנור בעצי היתר, אין התנור נאסר בהנאה זו של אפיה שהיא בצירוף גורם של היתר[נה].

★

הגמרא מביאה גירסא אחרת בברייתא לגבי תנור שהסיקו באיסורי הנאה:

אָמַר רַב יוֹסֵף אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, תַּנּוּר שֶׁהִפְּיקוּ בְּקְלִיפֵּי עָרְלָה אוֹ בְּקַשִּׁין שֶׁל כִּלְאֵי הַכֶּרֶם, אִם הַתַּנּוּר חָדָשׁ ונגמר **על ידי היסק זה, יוּתָּץ. ואם התנור יָשָׁן, יוּצַן, ולאחר מכן יכול לאפות בו. ואם אָפָה בּוֹ בהיסק זה אֶת הַפַּת, רַבִּי אוֹמֵר, הַפַּת מוּתֶּרֶת, וַחֲכָמִים אוֹמְרִים, הַפַּת אֲסוּרָה.**

מקשה הגמרא על דברי שמואל, **וְהָתַנְיָא אִיפְּכָא** - והרי בברייתא לעיל (כו:) שנינו להיפך, שרבי אומר הפת אסורה וחכמים אומרים מותרת. מתרצת הגמרא, **שְׁמוּאֵל אִיפְּכָא תָּנֵי** - שמואל שנה את הברייתא דלעיל להיפך ממה ששנו אותה בבית המדרש.

הגמרא מביאה יישוב נוסף מה טעם שמואל שנה להיפך:

וְאִבָּעֵית אֵימָא - ואם תרצה אמור כך ליישב, שבאמת שמואל שנה ברייתא זו כפי ששנו אותה בבית המדרש שרבי אוסר וחכמים מתירים, אלא שהפך את הדעות כדי שיפסקו להלכה לאסור את הפת, ולא ילכו בני אדם אחר הרבים להתיר. שכן **בְּעַלְמָא קָסָבַר שְׁמוּאֵל הֲלָכָה כְּרַבִּי מֵחֲבִירוֹ וְלֹא מֵחֲבִירָיו** - בדרך כלל סבר שמואל, שבמקום שרבי חולק עם תנאים אחרים, הלכה כמותו במקום שהחולק עליו הוא תנא יחיד, ואין הלכה כמותו כשחולקים עליו כמה תנאים. **וּבְהָא אֲפִילּוּ מֵחֲבִירָיו** - ובמחלוקת זו בדין הפת, הלכה כרבי שהפת אסורה, אפילו שחכמים חלקו עליו והתירו את הפת, בשונה מהכלל הרגיל שאין הלכה כרבי כשרבים חולקים עליו. **וְסָבַר** שמואל **אֲתָנְיֵיהּ אִיפְּכָא** - אשנה את הברייתא בהיפוך, שרבי אומר הפת מותרת וחכמים אומרים הפת אסורה, **כִּי הֵיכִי דְּנֵיקוּם רַבָּנָן לְאִיפּוּרָא** - כדי שנעמיד את דברי חכמים לאיסור, ויעשו בני אדם כמותם ויאסרו את הפת, לפי שיאמרו שהלכה כמו התנאים הרבים האוסרים את הפת, ולא כדעת רבי שהוא יחיד. אבל אם אשנה את הברייתא כפי שהיא, שרבי הוא האוסר, ואומר שהלכה כמותו אף שהוא יחיד כנגד רבים, לא יקבלו את דבריו[נו].

★

הגמרא עוברת לדון על מה ששנינו בסיפא של הברייתא:

שנינו בהמשך הברייתא, **בִּישְׁלָהּ** - אפה את הפת **עַל גַּבֵּי גֶּחָלִים** של ההיסק שהסיק בקליפי ערלה ובקשין של כלאי הכרם, **לְדִבְרֵי הַכֹּל הַפַּת מוּתֶּרֶת.**

הגמרא מביאה מחלוקת בדין זה:

(אָמַר) רַב יְהוּדָה אָמַר בשם שְׁמוּאֵל ביאור אחד בדין זה, **וְרַב חִיָּיא בַּר אַשִׁי אָמַר בשם רַבִּי יוֹחָנָן** ביאור אחר. **חַד** מהם **אָמַר, לֹא שָׁנוּ** שהפת מותרת, **אֶלָּא** כשאפה **על גבי גֶּחָלִים עוֹמְמוֹת** - שהאור שבהם כבה[נז], שהעצים כבר התבערו לגמרי, ושוב אין כאן איסור הנאה לאסור את הפת[נח]. **אֲבָל גֶּחָלִים** שהן עדיין **לוֹחֲשׁוֹת** -

---

ש"יש שבח עצים בפת', שגם בלי סברא זו די בכך שהעצים נחשבים 'גורם' איסור לפת.

כב. רש"י (ד"ה הני). וכתב הראש יוסף (נרש"י) שאם דין עצי אשירה שונה משאר איסורי הנאה, שכשאפה בעצי אשירה הפת אסורה אפילו כשאין אבוקה כנגדו [כמו שפסקו הט"ז (יו"ד סי' קמג סק"ה) והש"ך (שם סק"י)], מובן שרש"י נקט דוגמא זו שאפילו כשאין אבוקה כנגדו נאסר. אך אם נאמר שגם בעצי אשירה אין נאסר אלא כשאבוקה כנגדו [כמו שפסקו הבית יוסף והרמ"א (שם ס"ד)], דין זה הוא לא רק בעצי אשירה, אלא אף בשאר איסורי הנאה כמו ערלה וכלאי הכרם, אלא שרש"י פירש את דברי אביי כהמשך לדברי רבי אליעזר שדן על עצי אשירה. ואף שאמרו בברייתא שרבי אליעזר עצמו אסר כן אף בכל איסורין שבתורה, מכל מקום במשנה דיבר רבי אליעזר על עצי אשירה. והרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו הכ"ג) הביא דין זה לגבי קערות וכוסות שבישלן היוצר בקליפי ערלה. והשולחן ערוך (יו"ד סי' קמג ס"ה) העתיק את דברי הרמב"ם לגבי בישלן היוצר בעצי עבודה זרה. וראה רש"ש (נרש"י) שהעיר על רש"י למה פירש דווקא באשירה, ורש"י עצמו בהמשך (ד"ה קדירה) סתם וכתב בעצי איסור.

כג. אך אם עבר והשתמש בקערות וכוסות אלו לאוכלים ומשקים, האוכלים והמשקים אינם נאסרים, ויכול להוציאם ולהשתמש בהם בכלי אחר, שאין האיסור אלא השימוש בכלי שהוא אסור בהנאה, וכל שסילק את הנאתו מהכלי, מותר. מאירי (לעיל כו: ד"ה קערות).

כד. השימוש בתנור הוא באפייה על ידי הסקה נוספת, וכן בקדירה אינו נהנה ממנה בבישול אלא בצירוף ההסקה שמסיק בעצי היתר תחת הקדירה כדי לבשל בה.

כה. רש"י (ד"ה דהא). כתב המאירי (לעיל כו: ד"ה קערות) שלכאורה היה נראה שאם עבר והניח אוכל בקדירה ועדיין לא בישל בה, האוכל לא נאסר. אבל אם בישל בקדירה, התבשיל אסור, כיון שהוכשרה אכילתו על ידי הקדירה האסורה בהנאה, ויש שבח קדירה בתבשיל. אך הביא בשם תלמידי הרשב"ם) שהתירו את התבשיל, שכיון שקודם הבישול לא נאסר מה שהניחו בקדירה, לא יתכן שעל ידי הבישול שבא על ידי הסקה בעצי היתר התבשיל ייאסר, שאדרבה הרי הוסיף גורם בהיתר, וכיון שהאוכל אינו מוכשר על ידי הקדירה בלא צירוף ההיסק שמסיק תחתיה, יש כאן 'זה וזה גורם', והתבשיל מותר. והש"ך (יו"ד סי' קמג ס"ק יח) כתב, שאם ברור לו שלא השתמש בה עד לאחר שהעמיד אותה על ההסקה בעצי ההיתר, התבשיל מותר.

הרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו הכ"ד) פירש שהנידון הוא לא על הקדירה עצמה, אלא על מה שבישל בקדירה, וכתב להלכה שאם בישל בהסקה של עצי איסור יחד עם עצי היתר, התבשיל אסור, ואין על זה היתר של 'זה וזה גורם', כיון שבשעה שהתבשלה מחמת עצי האיסור, עדיין לא באו עצי ההיתר, ונמצא מקצת בישול בעצי היתר ומקצתו באיסור. וכתב הכסף משנה (שם), שהרמב"ם ביאר את דברי הגמרא, שמדובר שבתחילה העמיד את הקדירה על עצי איסור, ואחר כך הביא עצי היתר ונגמר הבישול בצירוף עצי ההיתר, ועל זה אמרה הגמרא בשם איכא דאמרי שהתבשיל אסור, כיון שהקדירה קיבלה בישול עוד לפני שהביא את עצי ההיתר, ואף שגמר הבישול היה בצירוף עצי היתר אין על זה היתר של 'זה וזה גורם', כיון שתחילת הבישול היה על ידי עצי איסור בלבד. אך הקשה, שאף אם לא יהיו כאן עצי היתר בכלל, יש להתיר את התבשיל מדין 'זה וזה גורם' מאחר שאף הקדירה מסייעת בבישול. ותירץ הט"ז (יו"ד סי קמג ס"ק ט), שכשם שלגבי אפה פת בתנור, הדין להלכה (נקו"ע שם ס"ד) שאם אבוקה של עצי איסור כנגד הפת, הפת אסורה, ואין התנור נחשב 'גורם' של היתר כנגד שבח העצים שמשביחים את הפת [כפי שביאר הר"ן (ד"ה ולעניין)]. כך גם לגבי בישול בקדירה, אין הקדירה נחשבת 'גורם' של היתר, כנגד החום שבא מההסקה בעצי איסור, וכיון שבתחילה היה רק עצי איסור הם אסרו את התבשיל.

כו. כדי להעמיד את הדין לאמיתה של תורה, מותר לאדם לשנות מהאמת כדי שיקבלו את הדברים, וכעין מה שאמרו בגמרא (להלן קיג.) אם בקשת ליחנק היתלה באילן גדול, ופירש רש"י (שם ד"ה תלה) שאם אדם מבקש לומר דבר שיהיה נשמע לבריות ויקבלו ממנו, יאמר כן בשם אדם גדול. יוסף אומץ לחיד"א (שו"ת סי' סג).

להלכה פסקו הרי"ף והרא"ש (סי' ג) כרבי שהפת אסורה, שהרי משום כך הפך שמואל את דברי הברייתא כדי שיפסקו להלכה כדברי האוסרים. אך לגבי תנור פסקו שאין צריכים לשברו, וגם תנור חדש יוצן, שלהלכה 'זה וזה גורם' מותר. וכן פסק הרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו הכ"ג).

כז. בלשון הפסוק (יחזקאל לט ח) 'ארזים לא עממוהו' [כלומר לא החשיכו את מראיתו. על פי רש"י להלן (עה: ד"ה מרזיח)], וכן על הפסוק (ויקרא יג ו) 'וראה הכהן אתו ביום השביעי שנית והנה כהה הנגע' וגו', מתרגם אונקלוס 'ויחזי כהנא יתיה ביומא שביעאה תנינות והא עמא מכתשא'. רש"י (ד"ה נמליס).

כח. כפי שהתבאר (לעיל כו:), ערלה וכלאי הכרם הם מאיסורי הנאה שדינם בשריפה,

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) [סנהדרין דף פ. ום"ע], ע) עבודה זרה דף מט:, ג) [עבודה זרה מט. סנהדרין פ. חולין נח. תמורה לא.], ד) [עירובין מו: כתובות כא. נא. נדה נחמ קכד:], ה) עיין לקמן דף עה. תוד"ה וגרפו, ו) עיין תוס' ע"ז מט. ד"ה יוליך שחולק ומקשה ע"ז, ז) ע"ב, ח) מט:, ט) ויקרא יג כא, י) [ועיין תוספות עבודה זרה דף סח: ד"ה [נ]רבי שמעון], כ) [ועיין תוספות עבודה זרה מט. ד"ה נתערבו], ל) [ועיין תמורה ל: מה שתירצו תוס' ד"ה אבל].

הגהות וציונים

ס] [נראה שהוא טעות הדפוס] (גליון) וכן מחקו החכמת מנוח: ב] "בין אישן יוצן" ליתא בכ"י וכ"ה נכון (דק"ס): ג] רש"י על הרי"ף ור"ן בעצי **איסור**, ועיין רש"ש ופנ"י: ד] צ"ל **והא דבפרק** (מהרש"א, עיי"ש):

משנת ראשונים

רבי אליעזר אומר יוליך הנאה לים המלח. רבינו שמואל פירש שם, דה"ה בכל איסורין ונראה דדוקא גבי עבודת כוכבים אית ליה הכי משום דתופסת את דמיה וכשמוליך הנאה נראה כאילו הוליך האיסור.

[תוספות, יבמות פא:]

י"מ כי יוליך הנאה לים המלח קאי אנתערבה דוק' אבל אפה בו אין מועיל בו הולכת הנאה וזה עקר. י"מ שפי' יוליך הנאה מה ששוה הפת שנאפה באיסור. וי"מ יוליך הנאה לא הנאת הפת אלא הנאת עצים לבד וכן עקר וכן פרש"י.

[רבינו ירוחם, נתיב יז חלק ד]

ורז"ה כתב שאפי' בהולכת הנאה אין הפת מותר באכילה אלא בהנאה, דומיא דחבית דסתם יינם שנתערב באחרות דיוליך הנאה לים המלח ומותר בהנאה ולא בשתיה. וה"ר יונה כתב בשם רבני צרפת, שהפת מותר באכילה ולא דמי לחבית שאסור משום מגע גוי אבל פת אינו נאסר אלא בשביל שנאפה באיסור כגון תנור שהסיקוהו בכמון של תרומה ואפה בו הפת שמותר, שאין כאן טעם רמון ולא ריח רמון והכא משום הנאה הוא, וכיון שהוליך הנאה לים המלח לא מתהני מע"ז.

[רבינו ירוחם, נתיב יז חלק ד]

למאן דאמר זה וזה גורם מותר שרי. יש אומרים דלעולם לא אמרינן זוז"ג מותר אלא כששני גורמין עושין פעולה אחת, אבל אם אינם עושין פעולה אחת אע"פ שפועלין בדבר אחד גורם חשיב, ולפיכך אשרה שזורעין תחתיה בימות החמה והרי הזרעים נהנין מצילה דכו"ע אסורין דאילו ארעא דהוא גורם דהתירא פעולתה לגדל וצל האשירה מציל מחום השמש שלא יתיבשו. **[הריטב"א]** **אבל גחלים לוחשות אסורין.** פירש הרי"ט ז"ל לוחשות שמניחין בהם קיסם ודולקת מאיליה. **[הריטב"א]**

עין משפט נר מצוה

נג א מיי' שם טוש"ע שם:

נד ב מיי' פט"ז מהל' מאכלות אסורות הל' כג טוש"ע שם סעיף ה: **נה ג ד** מיי' שם הלכה כד טוש"ע שם סעיף ו ז:

רבינו חננאל

אומרים בין שנפל בתחלה בין שנפל בסוף לעולם אין אסור עד שיהא בשאור של תרומ' כדי לחמץ. **ואמר אביי לא שנו** שאם יהיה האחרון שאור של חולין שהעיסה מותרת. אלא שקדם וסלק את האיסור שיחמיץ. אבל לא קדם וסלק את האיסור אע"ג שהאחרון חולין אסור ש"מ לר' אליעזר זה וזה גורם אסור. **ודחי' וממאי דכדאביי היא** דלמא טעמא דר' אליעזר דסבר הכל אחר גמרו אי גמר באיסורא אסור אי גמר בהיתרא מותר בין סלקו בין לא סלקו לא שנא לפיכך שנה אחר אחרון אני בא אבל הכא שנתערבו שבח עצים ושבח תנור ובבת אחת הן באין על הפת דברי הכל שרי. **אלא הא ר' אליעזר** דתנן בע"ז פ"ג נטל הימנה מן האשרה עצים והסיק בה התנור (כו') עד ר' אליעזר אומר יוליך הנאה לים המלח כו'. **פי'** כשיעור שכר אפיית הפת יפדה הפת ויוליך דמיה לים המלח. קתני מיהת הפת אסורה ש"מ לר' אליעזר זה וזה גורם אסור. **ודחי'** שאני התם משום חומרא דע"ז. **אם כן** הערלה וכלאי הכרם לאיזה איסור נדמה אותם. **ועוד תניא בהדיא** וכן היה ר' אליעזר אוסר בכל איסורין שבתורה אליבא דמאן דאמר דלרבי זה וזה [גורם] מותר והכא בפת אמאי אסר משום דיש שבח עצים בפת סבירא ליה ומש"ה קתני הפת אסורה. **קערות וכוסות** וקיתונות וצלוחיות שנתבשלו בעצים של איסור דברי הכל אסורות דחד גורם הוא. **בתנור וקדרה פליגי** כי התנור אינו אופה אלא ע"י הדלקת עצים וכן הקדרה אינה מבשלת אלא בעצים שנמצאו התנור והקדרה איסור והעצים שמדליקין בהן תוך התנור ותחת הקדרה של היתר והרי שניהם גורמין לאפיית הפת ולבישול מאן דאמר זה וזה גורם מותר גם אלו מותרות ומאן דאמר אסור גם אלו אסורות. **איכא דאמרי** בקדרה דברי הכל אסור מאי טעמא דהא קדים עייל ביה איסורא מכח הקדרה מקמי דניתי כח עצים. **שמואל הוה מהפיך דברי רבי לרבנן** ואמר וחכמים אומרים הפת אסורה וגם הברייתא דתניא וחכמים אומרים הפת מותרת הוה מהפיך לה ותאני וחכמים אומרים הפת אסורה כי היכי דתיקום דרבנן לאיסורא

עד שיהא בו כדי להחמיץ. פי' בחיקור דאי יש בחיקור וגם בהיתר כדי להחמיץ נראה לרשב"ם דשרי להא בפ' בתרא דמסכת ע"ז (דף סח.) תניא שמור של חולין ושל תרומה שנפלו לעיסה ובזה כדי להחמיץ ובזה כדי להחמיץ וחיישנו לשור ור' שמעון מתיר והשתא הוי ר' שמעון כרבנן [ב] דהכא והא דתנן בסוף פ"ק דתמורה (דף יב.) חין ממחן אחר ממחן [שוסר] חלח לפי חשבון שבה שחם נפל שחור של תרומה בעיסה וחיישנה וחזרה ונפלה לעיסה אחרת גדולה מזחת חם יש בשחור כדי להחמיץ השניה אסורה אע"פ שנתחמצה על ידי שחור של חיסור ועל ידי עיסה רחשונה שהיה של היתר ומוקמינן לה התם כרבנן דהכא חור"י מני למימר דהתם מיירי כגון שחין בעיסה כדי להחמיץ ובשחור של תרומה יש כדי להחמיץ: **נתערבו** באחרות. חור"ת דלא גרסי' ואחרות באחרות דנסדר המשנה לא גרס ליה לא במסכת ע"ז ולא בסדר זרעים [ג]: **וכן** היה רבי אליעזר אומר בכל **איסורין שבתורה.** השתא משמע דבכל מקום חית ליה לרבי אליעזר זה וזה גורם אסור ואיכא לרשב"ם דתיקשי מהכא לרב הונא בר חיננא דתניא בתמורה בפרק כל האסורין (דף ל: ושם) כל האסורין לגבי מזבח ולדותיהן מותרין ותניא עלה ר"ח אוסר וקאמר רב הונא בר חיננא מחלוקת כשעיברו ולבסוף נרבעו דרבי אליעזר סבר עובר ירך אמו הוא אבל נרבעו ולבסוף עיברו ד"ה מותרין אלמא לרבי אליעזר זה וזה גורם אסור [ד]: **ובהא אפילו** מחביריו. וטעמא דרבי משום דיש שבח עצים בפת ולא מטעם זה וזה גורם דשמואל פסיק ליה בהדיא בפרק כל הגלמים (ע"ז מט.) הלכה כר' יוסי

זה וזה גורם מותר:

מכלל

עד שיהא בו כדי להחמיץ ואמר אביי לא שנו אלא שקדם וסילק את האיסור אבל לא קדם וסילק את האיסור אסור אלמא [ס] **זה וזה גורם אסור וממאי דטעמא דר' אליעזר כאביי דילמא טעמא דר' אליעזר משום דאחר אחרון אני בא לא שנא קדם וסילק את האיסור לא שנא לא קדם וסילק את האיסור אבל בבת אחת ה"נ דשרי אלא ר' אליעזר דעצי אשירה** [ע] **דתנן נטל הימנה עצים אסורין בהנאה הסיק בהן את התנור חדש יותץ ישן יוצן אפה בו את הפת אסורה בהנאה נתערבה באחרות ואחרות באחרות כולן אסורין בהנאה רבי אליעזר אומר** [א] **יוליך הנאה לים המלח אמרו לו אין פדיון לע"ז אימור דשמעת ליה לר' אליעזר בע"ז דחמיר איסורה בשאר איסורין שבתורה מי שמעת ליה אלא אם כן אמאן תרמייה ועוד הא תניא בהדיא וכן היה ר' אליעזר אוסר בכל איסורין שבתורה. אמר אביי אם תמצא לומר זה וזה גורם אסור רבי היינו ר' אליעזר ואם תמצי לומר זה וזה גורם מותר והכא משום דיש שבח עצים בפת הוא** [ב] **הני קערות וכוסות וצלוחיות אסירי כי פליגי בתנור וקדירה למ"ד זה וזה גורם אסור למאן דאמר** [ג] **זה וזה גורם מותר שרי איכא דאמרי אפי' למ"ד זה וזה גורם מותר** [ד] **קדירה אסורה דהא קבלה בישולא מקמי דניתן עצים דהיתירא. א"ר יוסף א"ר יהודה אמר שמואל תנור שהסיקו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם חדש יותץ ישן יוצן אפה בו את הפת רבי אומר הפת מותרת וחכמים אומרים הפת אסורה והתניא איפכא שמואל איפכא תני ואב"א בעלמא קסבר שמואל** [ה] **הלכה כרבי מחבירו ולא מחביריו ובהא אפי' מחביריו וסבר אתנייה איפכא כי היכי דניקום רבנן לאיסורא: בישלה על גבי גחלים דברי הכל הפת מותרת: (אמר** [ו]**) רב יהודה אמר שמואל ור' חייא בר אשי א"ר יוחנן חד אמר לא שנו אלא גחלים עוממות אבל גחלים לוחשות אסורין וחד אמר** [ז] **אפילו גחלים לוחשות נמי מותרין בשלמא למ"ד לוחשות אסורין משום דיש שבח עצים בפת אלא למ"ד אפילו לוחשות מותרות פת דאסר דיש שבח עצים בפת לרבי היכי משכחת ליה א"ר פפא בשאבוקה כנגדו** [ח]

מכלל

ורמינן דערלה לטעל דערלה רבי קאמר לה כולה: היינו ר' אליעזר. בניחותא, וליכא למידעי מידי: ואם תמצי לומר. לסבירא ליה זה וזה גורם מותר, ורישא דההוא לאו רבי הוא אלא רבי אליעזר הוא, והתם בפת הוא דאסר רבי משום דיש שבח עצים בפת ונמצא כשאוכלה גופו הוא הנהנה מן האיסור בגורם מחד, אבל בתנור מחד ולינו שרי: הני קערות כוסות וצלוחיות. של חרס שנרפן בעני מסירה [ג] **אסירי אפילו לרבי, דהא יש שבח עצים בהן והנאתן בלא גורם שני הוא, ועל ידי גורם ראשון הוא משתמש בהן הנאת גופו, ולא דמו לתנור דלא מטיא הנאה לגוף מייה עד דאיכא גורם שני: כי פליגי. רבי דלא אסר אלא בפת ור' אליעזר אית ליה זה וזה גורם אסור, בתנור וקדירה, שאין הגוף נהנה מהן עד שיבא גורם שני והוא של היתר: קדירה. שנרפה כשהיא אסורה דהא מקבלה בישולה. ואיכא הנאת משמים שמשתמש בה בלא גורם אחר, אבל תנור אין נותנין בו פת אלא לאחר הסיקה של גורם היתר: איפכא תני לה. להא דרייתא לעיל, ואיפכא אתנייה: ואי בעית אימא. שמואל נמי הכי אתנייה ואית ליה דר' אסר ורבנן שרו, ואיהו הפך לה כדי שלא יהו בני אדם אחר רבים להתיר, דבעלמא בשחלקו אחרות שנחלקו רבים על רבי סבירא ליה לשמואל דאע"ג דהלכה כרבי מחבירו במקום יחיד אין הלכה כמותו מחביריו כלומר במקום רבים, והא סבירא ליה דהלכה כמותו ואע"ג דרבים פליגי עליה אפבה ואתנייה. אפכה ואסניה, כי היכי דתיקו הא מילתא לאיסורא בשם רבנן ויעשו בני אדם כמותן שהכל הולכין אחרי רבים, שאם אני אומר הלכה כרבי שהוא יחיד לא ימיינו לי: גחלים עוממות. כבויות, כדכתיב** (יחזקאל לז) **חרזים לא עממוהו ומתרגמינן כהה** [ט] **עמית: לוחשות. גחלים בוערות, גרמות כשמנענעות ולוחשות זו לזו: אסורין. לרבי: בנגדו. כנגד הפת מבעיר העליס בפי התנור:**

עליס

כז. [ד]

בוערות[כט], כל מה שאפה עליהן **אֲסוּרִין** לדעת רבי, כדין אפה בהיסק של עצים. וְחַד מהם **אָמַר**, **אֲפִילּוּ** אם אפה ככרות פת על גבי **גֶּחָלִים לוֹחֲשׁוֹת**, **נַמִּי מוּתָּרִין**[ל].

שואלת הגמרא, **בְּשֶׁלָּמָא** [-מובן הדבר] **לְמַאן דְּאָמַר** שכשאפה ככרות פת על גבי גחלים **לוֹחֲשׁוֹת**, הן **אֲסוּרִין** לדברי רבי, היינו **מְשׁוּם** שרבי סובר **דְּיֵשׁ שְׁבַח עֵצִים בַּפַּת** - שבח העצים האסורים נמצא בפת. **אֶלָּא לְמַאן דְּאָמַר שֶׁאֲפִילּוּ** כשאפה על גבי גחלים **לוֹחֲשׁוֹת** מודה רבי שהן **מוּתָּרוֹת**, אם כן **פַּת** שנאפתה בהיסק של קליפי ערלה וקשין של כלאי הכרם **דְּאָסַר** אותה, משום **דְּיֵשׁ שְׁבַח עֵצִים** האסורים **בַּפַּת**, **לְרַבִּי הֵיכִי מַשְׁכַּחַת לַיהּ** - באיזה אופן מצינו שהעצים אוסרים את הפת לשיטת רבי, הלא מיד שנעשו גחלים כבר פקע איסורם.

משיבה הגמרא, **אָמַר רַב פָּפָּא**, האופן שבו אוסר רבי את הפת הוא **בְּשֶׁאֲבוּקָה כְּנֶגְדּוֹ** - שהאש בוערת בעצים שהניחם בפי התנור כנגד הפת, ואפיית הפת היא בעוד שהעצים קיימים ובוערים, ושבח העצים האסורים קיים בפת ואוסר אותה. אבל באופן שהעצים כבר נעשו גחלים, אף שהן עדיין בוערות, אין הגחלים אוסרות את הפת.

ולכן האפר שלהם מותר בהנאה. לדעה זו, רק משעה שנעשו גחלים עוממות, נחשבות לאפר שמותר בהנאה.

כט. כשהאש עדיין בוערת בגחלים, נראה הדבר כאילו הן מתנענעות ולוחשות זו לזו. רש"י (ד"ה לוחשות). שיעור לוחשות, כל שמניח ביניהן קיסם והיא דולקת מאליה. ברכות (נג:).

ל. לדעה זו, נחשב שהאיסור כבר התבער אף שהגחלים עדיין לוחשות, והגחלים אינן אסורות בהנאה.

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [סנהדרין דף פ. ום"ע], ב) עבודה זרה דף מט:, ג) [עבודה זרה מט. סנהדרין פ. חולין נח. תמורה יג.], ד) [עירובין מו: כתובות כא. נא. נדה נח. מכות קכד:], ה) עיין לקמן דף עה. תוד"ה וגרפו, ו) עיין תוס' ע"ז מט. ד"ה יוליך שחולק ומקשה ע"ז, ז) ע"ב, ח) מט:, ט) ויקרא יג כא, י) [ועיין תוספות עבודה זרה דף סח: ד"ה [נ]רבי שמעון], כ) [ועיין תוספות עבודה זרה מט. ד"ה נתערבו], ל) [ועיין תמורה ל: מה שתירצו תוס' ד"ה מבעי].

הגהות וציונים

מ] [נראה שהוא טעות הדפוס] (גליון) וכן מחקו החכמת מנוח: נ] "בין אישן יוצן" ליתא בכ"י וכ"ה נכון (דק"ס): ס] רש"י על הרי"ף ור"ן בעצי **איסור**, ועיין רש"ש ופנ"י: ע] צ"ל **והא דבפרק** (מהרש"א, עיי"ש):

משנת ראשונים

רבי אליעזר אומר יוליך הנאה לים המלח. רבינו שמואל פירש שם, דה"ה בכל איסורין ונראה דדוקא גבי עבודת כוכבים אית ליה הכי משום דתופסת את דמיה וכשמוליך הנאה נראה כאילו הוליך האיסור. **[תוספות, יבמות פא:]**

י"מ כי יוליך הנאה לים המלח קאי אנתערבה דוק' אבל אפה בו אין מועיל בו הולכת הנאה וזה עקר. י"מ שפי' יוליך הנאה מה ששוה הפת שנאפה באיסור. וי"מ יוליך הנאה לא הנאת הפת אלא הנאת עצים לבד וכן עקר וכן פרש"י. **[רבינו ירוחם, נתיב יז חלק ד]**

ורז"ה כתב שאפי' בהולכת הנאה אין הפת מותר באכילה אלא בהנאה, דומיא דחבית דסתם יינם שנתערב באחרות דיוליך הנאה לים המלח ומותר בהנאה ולא בשתיה. וה"ר יונה כתב בשם רבני צרפת, שהפת מותר באכילה ולא דמי לחבית שאסור משום מגע גוי אבל פת אינו נאסר אלא בשביל שנאפה באיסור כגון תנור שהסיקוהו בכמון של תרומה ואפה בו הפת שמותר, שאין כאן טעם רמון ולא ריח רמון והכא משום הנאה הוא, וכיון שהוליך הנאה לים המלח לא מתהני מע"ז. **[רבינו ירוחם, נתיב יז חלק ד]**

למאן דאמר זה וזה גורם מותר שרי. יש אומרים דלעולם לא אמרינן זוז"ג מותר אלא כששני גורמין עושין פעולה אחת, אבל אם אינם עושין פעולה אחת אע"פ שפועלין בדבר אחד גורם חשיב, ולפיכך אשרה שזורעין תחתיה בימות החמה והרי הזרעים נהנין מצילה דכו"ע אסורין דאילו ארעא דהוא גורם דהתירא פעולתה לגדל וצל האשירה מציל מחום השמש שלא יתיבשו. **[הריטב"א]** **אבל גחלים לוחשות אסורין.** פירש הרי"ט ז"ל לוחשות שמניחין בהם קיסם ודולקת מאיליה. **[הריטב"א]**

עין משפט נר מצוה

נג א מיי' שם טוש"ע שם:
נד ב מיי' פט"ז מהל' מאכלות אסורות הל' כג טוש"ע שם סעיף ה: **נה ג ד** מיי' שם הלכה כד טוש"ע שם סעיף ו ז:

רבינו חננאל

אומרים בין שנפל בתחלה בין שנפל בסוף לעולם אין אסור עד שיהא בשאור של תרומ' כדי לחמץ. **ואמר אביי לא שנו** שאם יהיה האחרון שאור של חולין שהעיסה מותרת. אלא שקדם וסלק את האיסור שיחמיץ. אבל לא קדם וסלק את האיסור אע"ג שהאחרון חולין אסור ש"מ לר' אליעזר זה וזה גורם אסור. **ודחי' וממאי דכדאביי היא** דלמא טעמא דר' אליעזר דסבר הכל אחר גמרו אי גמר באיסורא אסור אי גמר בהיתרא מותר בין סלקו בין לא סלקו לא שנא לפיכך שנה אחר אחרון אני בא אבל הכא שנתערבו שבח עצים ושבח תנור ובבת אחת הן באין על הפת דברי הכל שרי. **אלא הא ר' אליעזר** דתנן בע"ז פ"ג נטל הימנה מן האשרה עצים והסיק בה התנור (כו') עד ר' אליעזר אומר יוליך הנאה לים המלח כו'. **פי'** כשיעור שכר אפיית הפת יפדה הפת ויוליך דמיה לים המלח. קתני מיהת הפת אסורה ש"מ לר' אליעזר זה וזה גורם אסור. **ודחי'** שאני התם משום חומרא דע"ז. **אם כן** הערלה וכלאי הכרם לאיזה איסור נדמה אותם. **ועוד תניא בהדיא** וכן היה ר' אליעזר אוסר בכל איסורין שבתורה אליבא דמאן דאמר דלרבי זה וזה [גורם] מותר והכא בפת אמאי אסר משום דיש שבח עצים בפת סבירא ליה ומש"ה קתני הפת אסורה. **קערות וכוסות** וקיתונות וצלוחיות שנתבשלו בעצים של איסור דברי הכל אסורות דחד גורם הוא. **בתנור וקדרה פליגי** כי התנור אינו אופה אלא ע"י הדלקת עצים וכן הקדרה אינה מבשלת אלא בעצים שנמצאו התנור והקדרה איסור והעצים שמדליקין בהן תוך התנור ותחת הקדרה של היתר והרי שניהם גורמין לאפיית הפת ולבישול מאן דאמר זה וזה גורם מותר גם אלו מותרות ומאן דאמר אסור גם אלו אסורות. **איכא דאמרי** בקדרה דברי הכל אסור מאי טעמא דהא קדים עייל ביה איסורא מכח הקדרה מקמי דניתי כח עצים. **שמואל הוה מהפיך דברי רבי לרבנן** ואמר וחכמים אומרים הפת אסורה וגם הברייתא דתניא וחכמים אומרים הפת מותרת הוה מהפיך לה ותאני וחכמים אומרים הפת אסורה כי היכי דתיקום דרבנן לאיסורא

עד שיהא בו כדי להחמיץ. פי' בחיקור דלמי יש בחיקור וגם בהיתר כדי להחמיץ נראה לרשב"ם דשרי להא בפ' בתרא דמסכת ע"ז (דף סח.) תניא שמור של חולין ושל תרומה שנפלו לעיסה ובזה כדי להחמיץ ובזה כדי להחמיץ וחיימנו לסור ור' שמעון מתיר והשתא הוי ר' שמעון כרבנן [ה] דהכא והא דתנן בסוף פ"ק דתמורה (דף יב.) חין ממחן [מוסר] חלח לפי חשבון שבה שחם נפל שחור של תרומה בעיסה וחימצה וחזרה ונפלה לעיסה אחרת גדולה מזחת חם יש בשחור כדי להחמיץ השניה חסורה חע"פ שנתחמצה על ידי שחור של חיסור ועל ידי עיסה רחשונה שהיה של היתר ומוקמינן לה התם כרבנן דהכא חור"י מני למימר דהתם מיירי כגון שחין בעיסה כדי להחמיץ ובשחור של תרומה יש כדי להחמיץ: **נתערבן** באחרות. חור"ת דלח גרסי' ומחרות בחרות דנפלר המשנה לח גרס ליה לח במסכת ע"ז ולח בפלר זרעים [ו]: **וכן** היה רבי אליעזר אומר בכל איסורין שבתורה. השתח משמע דבכל מקום חית ליה לרבי חליעזר זה וזה גורם לחסור ותימה לרשב"ם דתיקשי מהכח לרב הונח בר חינוח דתניח בתמורה בפרק כל החסורין (דף ל: ושם) כל החסורין לגבי מזבח ולדותיהן מותרין ותניח עלה ר"ח חוסר וקחמר רב הונח בר חינוח מחלוקת כשעיברו ולבסוף נרבעו דרבי חליעזר סבר עובר ירך חמו הוח חבל נרבעו ולבסוף עיברו ד"ה מותרין חלמח לרבי חליעזר זה וזה גורם מותר [ז]: **ובהא** אפילו מחביריו. וטעמח דרבי משום דיש שבח עצים בפת ולח מטעם זה וזה גורם דשמואל פסיק ליה בהדיח בפרק כל הגלמים (ע"ז מט.) הלכה כר' יוסי דזה וזה גורם מותר:

מכלל עד שיהא בו כדי להחמיץ ואמר אביי לא שנו אלא שקדם וסילק את האיסור אבל לא קדם וסילק את האיסור אסור אלמא [ח] זה וזה גורם אסור וממאי דטעמא דר' אליעזר כאביי דילמא טעמא דר' אליעזר משום דאחר אחרון אני בא לא שנא קדם וסילק את האיסור לא שנא לא קדם וסילק את האיסור אבל בבת אחת ה"נ דשרי אלא ר' אליעזר דעצי אשירה [ט] דתנן נטל הימנה עצים אסורין בהנאה הסיק בהן את התנור חדש יותץ ישן יוצן אפה בו את הפת אסורה בהנאה נתערבה באחרות ואחרות באחרות כולן אסורין בהנאה רבי אליעזר אומר [י] יוליך הנאה לים המלח אמרו לו אין פדיון לע"ז אימור דשמעת ליה לר' אליעזר בע"ז דחמיר איסורה בשאר איסורין שבתורה מי שמעת ליה אלא אם כן אמאן תרמייה ועוד הא תניא בהדיא וכן היה ר' אליעזר אוסר בכל איסורין שבתורה. אמר אביי אם תמצא לומר זה וזה גורם אסור רבי היינו ר' אליעזר ואם תמצי לומר זה וזה גורם מותר והכא משום דיש שבח עצים בפת הוא [כ] הני קערות וכוסות וצלוחיות אסירי כי פליגי בתנור וקדירה למ"ד זה וזה גורם אסור למאן דאמר [ל] זה וזה גורם מותר שרי איכא דאמרי אפי' למ"ד זה וזה גורם מותר [מ] קדירה אסורה דהא קבלה בישולא מקמי דניתן עצים דהיתירא. א"ר יוסף א"ר יהודה אמר שמואל תנור שהסיקו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם חדש יותץ ישן יוצן אפה בו את הפת רבי אומר הפת מותרת וחכמים אומרים הפת אסורה והתניא איפכא שמואל [נ] הלכה כרבי מחבירו ולא מחבירו ובהא אפי' ואב"א בעלמא קסבר שמואל מחבירו ובבר אתנייה איפכא כי היכי דניקום רבנן לאיסורא: בישלה על גבי גחלים דברי הכל הפת מותרת: (אמר [ס]) רב יהודה אמר שמואל ור' חייא בר אשי א"ר יוחנן חד אמר לא שנו אלא גחלים עוממות אבל גחלים לוחשות אסורין וחד אמר [ע] אפילו גחלים לוחשות נמי מותרין בשלמא למ"ד לוחשות אסורין משום דיש שבח עצים בפת אלא למ"ד אפילו לוחשות מותרות פת דאסר דיש שבח עצים בפת לרבי היכי משכחת ליה א"ר פפא כשאבוקה בנגדו [פ]

מכלל דבריית לעיל דערלה רבי קאמר לה כולה: היינו ר' אליעזר. בניחותא, וליכא למידעי מידי: **ואם תמצי לומר.** לסגירה ליה זה וזה גורם מותר, וריש דההוא לאו רבי הוא אלא רבי אליעזר הוא, והתם בפת הוא דאסר רבי משום דיש שבח עצים בגופה ונמצא כשאוכלה גופו הוא הנהנה מן החיקור בגורם מחד, אבל בתנור מחד ולינו שרי: הני קערות כוסות וצלוחיות. של חרס שנרפן בעני חסירה [ג] חסירי חפילו לרבי, דהח יש שבח עצים בהן והנחתן בלח גורם שני הוא, ועל ידי גורם לחסון הוא משחמש בהן הנחת גופו, ולח דמו לתנור דלח מטיח הנחה לגוף מיניה עד דחיכא גורם שני: **כי פליגי.** רבי דלח חסר חלח בפת ור' חליעזר חית ליה זה וזה גורם חסור, בתנור וקדירה, שחין הגוף נהנה מהן עד שיבח גורם שני והוח של היתר: קדירה. שנרפה כשהיח מחדשה בעני חיקור: **דהא מקבלה בישולה.** וחיכח הנחת חשמים שמשחמש בה בלח גורם אחר, חבל תנור חין נותנין בו פת חלח לחחר הסיקה של גורם לתנור דלח מטיח הנחה לגוף מיניה עד דחיכא גורם שני: **כי פליגי.** רבי דלח חסר חלח בפת ור' חליעזר חית ליה זה וזה גורם חסור, בתנור וקדירה, שחין הגוף נהנה מהן עד שיבח גורם שני והוח של היתר: קדירה. שנרפה כשהיח מחדשה בעני חיקור: **דהא מקבלה בישולה.** וחיכח הנחת חשמים שמשחמש בה בלח גורם אחר, חבל תנור חין נותנין בו פת חלח לחחר הסיקה של גורם שני: **איפכא תני לה.** להח בריית לעיל, וחיפכח חתנייה: **ואי בעית אימא.** שמואל נמי הכי חתנייה וחית ליה לר' חסר ורבנן סברו, וחיהו הפך לה כדי שלח ילכו בני חדם חחר רבים להתיר, דבעלמח בחלוקות חחרות שנחלקו רבים על רבי סבירח ליה לשמואל דחע"ג דהלכה כרבי מחבירו בחיקור יחיד חין הלכה כמותו מחבירו בחיקור כלומר בחקום רבים, ובהח סבירח ליה דהלכה כמותו ומע"ג דרבים פליגי עליה: **אפכה ואתנייה.** חפכנה ומשנינה, כי היכי דתיקום הח מילתח דחיסורח בשם רבנן ויעשו בני חדם כמותן שהכל הולכין חחרי רבים, שחם חני חומר הלכה כרבי שהוח יחיד לח יחמינו לי: **גחלים עוממות.** כבויות, כדכתיב (יחזקחל לח) חרזים לח עממוהו ומתרגמינן כהה [ע] עמית: **לוחשות.** גחלים בוערות, נרחות כמתגעגעות ולוחשות זו לזו: **אסורין.** לרבי: **בנגדו.** כנגד הפת מבעיר העליס בפי התנור: **עליס**

וקיימא לן הכי: **בשלה על גבי גחלים דברי הכל הפת מותרת** יש מי שאומר לא שנו אלא גחלים עוממות קרובות לכבוי מלשון (יחזקאל ל"א ח') ארזים לא עממוהו וכמוהו (איכה ד' א') איכה יועם זהב דהא קלי ליה איסורא אבל גחלים לוחשות הפת אסורה. **ויש מי שאומר** אפי' לוחשות הפת מותרת אי הכי לרבי קסבר יש שבח עצים בפת היכי

מכלל דרבנן שרו בשאבוקה בנגדו. ואם תאמר לרבנן הואיל ובמבוקה כנגדו מסיד כמו שלהבת בזה מן הגחלים מתי פריך בסוף לולב הגזול (סוכה מ.) ובהגוזל עלים (ב"ק קא:) והא מיכא עלים דמשתן שהנאתן ודיעורן שוה הא בשעת הנאה מצוערין הן כבר במקום שלהבת ויש לומר משום (א) דשיעור כזה לא מסיד הנאה אחר דיעורן לעין שביעית שהרי בהלכה למינה ילפינן התם ליכא לגמרי הנאה ודיעורן שוה ולא ממעטינן אלא אחר עלים שאין הנאתן אלא אחר שנעשו גחלים לגמרי ולרבי עלים אלא משתן נמי הוה ליה למיסר לדידיה כשאבוקה כנגדו הנאתן ודיעורן שוה ואיכא למימר הואיל ורוב הנאה אחר דיעור איכא למימר דלא אסרה תורה אהן אבל תימה למאן דאמר לוחשות לרבי אסורים אמאי לא אסר בכל עלים בשביעית שהרי הנאתן ודיעורן שוה הואיל ולא מסיד להו מצוערות כשהן לוחשות דבהמות הוי עיקר הנאה:

הקדש אפי' באלף לא בטיל. תימה מה תומר היא זו הלא הקדש דבר שיש לו ממירין הוא ע"י חילול ומטעם זה אין דינו להיות בטל אפילו באיסור קל ואפילו מדרבנן[ב] כדאמרינן גבי ביצה (דף ל.):

בעצי שלמים. ה"מ לאוקמי בעצי הקדש ובמזיד ואליבא דרבי יהודה אלא לאמאי אוקמה במזיד:

ורמינהו כל הנשרפין וכו'. ה"מ לאוקמי בעצי שלמים: **חוץ** מעצי אשירה. תימה לרשב"ג[ג] תיהוי כעבודה זרה שנשתברה מאליה דאמרינן בפרק כל השלמים (ע"ז מג:) ואין לומר דהכא מיירי בתיבול יונתית[ג] דהא בסוף תמורה (ד' לד.) מפרש דלהכי לא עריב ותני אפר הקדש ומשירה לעולם אסורין משום דמשירה יש לה היתר אם שורפה עו"ג דבטלה: **אין** ביעור חמץ אלא שריפה. נראה דהלכה כרבי יהודה דאמר בתמורה (ד' לג:) ות"ח ש"כ דהא דאמר[ב] ר' יהודה סוכה מינה נוהגת אלא בארבע מינין שבלולב יהא נמי הלכה כמותו דהתם נמי לא פליגי רבנן אלא מטעם דכל דין שתחלתו להחמיר וסופו להקל (ג) אין דין ובפ"ק דסוכה (ד' יא.) אמר בן תגא כרבנן דקתני הלכה עליה את הגפן ואת הלענת אם קנאן כשירה וי"ל דהכא קיימא לן כרבי יהודה משום דין אחר דיליף דמה מצינו אף על גב דאמרו לו אטחת העוף ומשם תלוי יוכיחו ומשיק מ"מ לדידן סבירא לן כרבנן דאמרי בשירה ומשם בשריפה וליכא תוכיח: **מה** נותר בשריפה אף חמץ בשריפה. ות"ת למאן דדרים לעיל (ד' כד.) הנותר בשריפה ואין דבר אחר בשריפה היכי יליף רבי יהודה חמץ בשריפה מנותר ותירץ רשב"ג דלית לן למעוטי מנותר אלא אחר שיסורין אבל חמץ דדמי לנותר בכרת ובבל תותירו לא ממעטינן וה"ת לעיל היכי יליף שאר אסורין בהם אינו ענין נוקי קרא בחמץ בפסח דוקא דדמי ליה טפי וי"ל ללמוד בפסח לא צריך [קרא] דמצי למילף בהא מצינו: **חלבן** של שור הנסקל יוכיח. הקשה ריב"ן היאך גופה ילף מנותר שיהא בשריפה דדמי ליה ותירץ אלא אי לאו דבל תותירו:

מכלל דרבנן דפליגי עליה שרו אפי' כשאבוקה כנגדו אלא עצים דאיסורא לרבנן היכי משכחת להו א"ר אמי בר חמא בשרשיפא. בעא מיניה רמי בר חמא מרב חסדא תנור שהסיקו בעצי הקדש ואפה בו הפת לרבנן דשרו בקמייתא מאי א"ל הפת אסורה ומה בין זו לערלה אמר רבא הכי השתא ערלה בטילה במאתים הקדש אפילו באלף לא בטיל אלא אמר רבא אי קשיא ליה[ה] הא קשיא והלא מעל המסיק וכל היכא דמעל המסיק נפקו להו לחולין[ו] אמר רב פפא הכא בעצי שלמים עסקינן ואליבא דר' יהוד' דאמר הקדש בשוגג מתחלל במזיד אינו מתחלל במזיד מאי טעמא לא כיון דלאו בר מעילה הוא לא נפיק לחולין שלמים נמי כיון דלאו בר מעילה נינהו לא נפקא לחולין. וכל היכא דמעל המסיק נפקי לחולין והא [ז] תניא כל הנשרפין אפרן מותר [א] חוץ מעצי אשירה [ב] ואפר הקדש לעולם אסור אמר רמי בר חמא כגון שנפלה דליקה מאיליה בעצי הקדש דליכא אינש דנמעול[ג] רב שמעי' אמר [ג] באותן שטעונין גניזה [ד] דתניא [א] ושמו בנחת ושמו כולו ושמו שלא יפזר: ר' יהודה אומר אין ביעור וכו': תניא [ט] א"ר יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה והדין נותן ומה נותר שאינו בבל יראה ובל ימצא טעון שריפה חמץ שישנו בבל יראה ובל ימצא לא כל שכן שטעון שריפה אמרו לו [י] כל דין שאתה דן תחלתו להחמיר וסופו להקל אינו דין לא מצא עצים לשורפו יהא יושב ובטל והתורה אמרה [ב] תשביתו שאור מבתיכם בכל דבר שאתה יכול להשביתו חזר ר' יהודה ודנו דין אחר נותר אסור באכילה וחמץ אסור באכילה מה נותר בשריפה אף חמץ בשריפה אמרו לו גבילה תוכיח שאסורה באכילה ואינה טעונה שריפה אמר להן הפרש נותר אסור באכילה ובהנאה וחמץ אסור באכילה ובהנאה מה נותר טעון שריפה אף חמץ טעון שריפה אמרו לו שור הנסקל יוכיח שאסור באכילה ובהנאה ואינו טעון שריפה אמר להן הפרש נותר אסור באכילה ובהנאה וענוש כרת וחמץ אסור באכילה ובהנאה וענוש כרת מה נותר בשריפה אף חמץ בשריפה אמרו לו חלבו של שור הנסקל יוכיח שאסור באכילה ובהנאה וענוש כרת ואין טעון שריפה

חזר

ויבטל. בתמיה, ואף על גב דחמרי' בפרק קמא (דף יג:) לרבי יהודה אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר, גבי פלוגתייהו מיהא קולא היא כמי שהוא רוצה לשתות בשירה (מו) בתוך שלשים לחמרין [ט] זקוק לבער, וכשאין עלים לשורפו יהא יושב ובטל ולא יבערנו: ודנו דין אחר. שאינו קל ומותר אלא גזירה שוה, ואין לקולא ואין לחומרא בתרה חזלינן, דגזירת הכתוב הוא, ואין להשיב עליו תחלתו להחמיר וסופו להקל:

חמץ

יליף שאר אסורין בהם אינו ענין נוקי קרא בחמץ בפסח דוקא דדמי ליה טפי וי"ל ללמוד בפסח לא צריך [קרא] דמצי למילף בהא מצינו: **חלבן** של שור הנסקל יוכיח. הקשה ריב"ן היא גופה ילף מנותר שיהא בשריפה דדמי ליה ותירץ לא דמי ליה בבל תותירו:

חזר

עין משפט נר מצוה

נו א מיי' פ"ז מהלכות ע"ז הל' י טוש"ע י"ד סי' קמב סעיף ו:

נז ב ג מיי' פי"ט מהל' פסולי המוקדשין הלכה יג:

רבינו חננאל

משכחת לה. ושני' בשאבוקה כנגדה ומכח האבוקה נאפת. ורבנן דשרי אפי' כשאבוקה כנגדו עצי איסור היכי משכחת לה. ושני' בשרשפא פי' כסא לשבת בו כגון זה אסרה תורה: בעי מיניה רמי בר חמא מרב חסדא תנור שהוסק בעצי הקדש ואפה בו פת לר' המתיר [מהו] וא"ל הפת אסורה ומה בין עצי הקדש לעצי ערלה אמר רבא משום דערלה בטלה במאתים והקדש אפי' באלף לא בטיל. קשיא ליה לרבא והא קיי"ל כי המסיק בעצי הקדש מעל וכיון דמעל נפקי להו העצים לחולין [ואמאי] הפת אסורה. ומשני רב פפא בעצי הקדש שאמרנו במאי עסקינן כגון שהקדישם בתורת שלמים וכר' יהודה [דתני] בקדושין פ"ב הקדש בשוגג מתחלל במזיד אין מתחלל במזיד מאי טעמא אינו מתחלל משום דלאו בר מעילה הוא הכא נמי בעצי הקדש המוקדשים בתורת שלמים כיון דשלמים לאו בני מעילה נינהו לא נפקי לחולין. ומקשי' וכל היכי דמעל המסיק נפקי לחולין והתניא כל הנשרפין אפרן מותר חוץ מעצי אשרה ואפר הקדש דלעולם אסור ואי אמרת מעל המסיק ונפקי לחולין אמאי אסור. ושני' כגון שנפלה דליקה מאיליה דליכא אינש דלימעול לפיכך תאני אפר הקדש לעולם אסור. רב שמעיה אמר האי דקתני אפר הקדש לעולם אסור כגון תרומת הדשן שטעון גניזה. ושמועה זו תרומת הדשן שהוא טעון גניזה בסוף תמורה כדתניא ושמו אצל המזבח ושמו בנחת ושמו כלו (בנחת) ושמו שלא יפזר: ר' יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה. תניא אמר ר' יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה והדין נותן ומה נותר שאינו בבל יראה ובבל ימצא וכו' עד

תורה אור השלם

א) וְלָבַשׁ הַכֹּהֵן מִדּוֹ בַד וּמִכְנְסֵי בַד יִלְבַּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ וְהֵרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ: [ויקרא ו, ג]

ב) שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשִּׁבְעִי: [שמות יב, טו]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ענין כזה תמצא לקמן הענה כח.], ב) תמורה דף לד., ג) עיין תוס' מנחות דף נב. ד"ה ואין, ד) תמורה לד. לעיל כו. [ע"ש], ה) [לעיל ה: יב: כח. תמורה לד.], ו) מעילה יח:, ז) דף ז:, ח) דף לג:, ט) [לעיל ו.], י) סוכה לא:, כ) [סוכה לו: וסס].

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה מכלל וכו' ויש לומר דמשום שיעור מועט כזה לא מסיד: (ב) ד"ה אין ביעור וכו' וסופו להקל אינו דין:

גליון הש"ס

גמ' כל דין שאתה דן תחלתו להחמיר. עי' שבת קלו ע"ב תוס' ד"ה למניח וזבחים יג ע"ב מד"ה בן עזאי:

הגהות וציונים

ג] בכת"י אי קשיא לי הא קשיא לי (וכ"ה נכון, דק"ס): ב] צ"ל בדרבנן (כת"י, וכן הגיה היעב"ץ בפסקי תוס' סי' ע'): ג] אולי צ"ל לריש לקיש (מראה כהן):

ליקוטי רש"י

כל הנשרפין. כגון חמץ ותרומה וערלה וכלאי הכרם אפרן מותר לכיסוס נגדיס. בגון שנפלה דליקה מאיליה בעצי הקדש דליכא אינש דנמעול. דאי הליקה מעל המסיק ונפק אפר למולין, והיך דטעונין שריפה נמי אפר מעילה יצא אפרן למולין דקלישא קדושתייהו הואיל ונפסלו, והא דקתני אפר הקדש מאור היכא דליכא מעילה ולא הוה מיים למעול ונעלי הקדש קתמר. רב שמעי' אמר באותן שטעונין גניזה. לאפר הקדש אסור במלא קומץ של הדשן קתמר, שהכהן מורס בכל יום שחרית ונותנו אצל המזבח כדתמר בפ"ב דיומא (דף כד.) נתמר כאן והריס ונתמר להלן והריס מה להלן בקומצו אף כאן בקומצו [תמורה לד.]. דתניא ושמו אצל המזבח ושמו כולו. אלמא טעונה גניזה [לעיל כו. ד"ה תרומת]. וכיון דטעון גניזה אסור בהנאה [תמורה לד.].

אומרת הגמרא, לפי ביאור זה שרבי לא אסר פת אלא באופן שאבוקה כנגדו, **מִכְּלָל** - מתבאר מכך, **דְּרַבָּנָן דִּפְלִיגִי עֲלֵיהּ** - שרבנן החולקים על רבי, **שָׁרוּ** מתירים את הפת כשאפה אותה בעצי איסורי הנאה **אֲפִילּוּ כְּשֶׁאֲבוּקָה כְּנֶגְדּוֹ**, לפי שהחום שאופה את הפת מגיע מהעצים כשהם מתבערים, וזה נחשב שהאיסור אינו קיים בעין, ואין שבח העצים האסורים קיים בפת[א].

ומקשה הגמרא, **אֶלָּא** אם כן, **עֵצִים דְּאִיפּוֹרָא לְרַבָּנָן הֵיכִי מַשְׁפַּחַת לְהוּ** - באיזה אופן נמצא לדעת רבנן שעצי איסור יהיו אסורים בהנאה[ב]. שכך שנינו בעבודה זרה (מט:)[ג] 'נטל הימנה [מאשירה] עצים, אסורין בהנאה', ומשמע שכל התנאים מודים בזה[ד].

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב אַמִּי בַּר חָמָא**, האופן שבו העצים אסורים בהנאה אף לדעת רבנן הוא **בְּשַׁרְשִׁיפָא** - שעשה מהעצים כסא לשבת עליו, או הדום להניח עליו את רגליו, שנהנה מהעצים כשהם עדיין בעין ויש בהם ממשות, ועל זה שנינו שעצים של אשירה אסורים בהנאה. אבל אם הסיק איסורי הנאה ואפה בהם פת, לדעת רבנן הפת מותרת, לפי שההנאה מהם באה לו רק לאחר ביעורם של העצים משנעשו גחלים, או בשעת ביעורם בעוד האבוקה בוערת[ה].

אוצר החכמה

★

הגמרא דנה בדין פת שנאפתה בהיסק של עצי הקדש:
בָּעָא מִינֵּיהּ רָמִי בַּר חָמָא מֵרַב חִסְדָּא, תַּנּוּר שֶׁהִפְּיקוּ בַּעֲצֵי הֶקְדֵּשׁ, וְאָפָה בּוֹ את **הַפַּת, לְרַבָּנָן דְּשָׁרוּ בְּקַמְיֵיתָא** - לשיטת חכמים כפי ששנינו בתחילה (לעיל כו:) שמתירים פת שנאפתה בקליפי ערלה משום שאין שבח עצים בפת, **מַאי** - מה דינה של פת זו שנאפתה בהיסק של עצי הקדש[ו]. **אָמַר לֵיהּ** רב חסדא לרמי בר חמא, באופן זה **הַפַּת אֲסוּרָה** אף לשיטת חכמים.

מקשה הגמרא, **וּמַה בֵּין** פת זו שנאפתה בהיסק של עצי הקדש **לְבֵין** פת שנאפתה בהיסק של קליפי **עָרְלָה**[ח]. משיבה הגמרא, **אָמַר רָבָא, הָכִי הַשְׁתָּא** - וכי כך נראה עתה בעיניך שדומים זה לזה, הלא **עָרְלָה** שנתערבה בהיתר, **בְּטֵילָה** הערלה **בְּמָאתַיִם** חלקים של היתר המרובים עליה[ט], וכיון ששייך בה ביטול, לא החמירו חכמים שתאסור פת לאחר שכלה ונתבער איסורה. אבל **הֶקְדֵּשׁ** שהתערב בהיתר, **אֲפִילּוּ בְּאֶלֶף** חלקי חולין **לָא בָּטֵיל**, וכשם שהוא חמור לגבי ביטול, כך הוא חמור לאסור את הפת אפילו שנתבער[י].

רבא מקשה קושיא אחרת על דברי רב חסדא:
אֶלָּא אָמַר רָבָא, אִי קַשְׁיָא לֵיהּ, הָא קַשְׁיָא - אם יש מקום למקשן להקשות על דברי רב חסדא, כך יש להקשות, מדוע הפת שנאפתה בעצי הקדש אסורה, **וְהָלֹא מָעַל הַמַּפִּיק** - והלא מיד כשהתחיל להסיק בהם מעל המסיק בעצי ההקדש והתחייב להביא קרבן אשם ולשלם קרן וחומש על מעילה זו[יא], **וְכָל הֵיכָא דְּמָעַל הַמַּפִּיק נָפְקוּ לְהוּ לְחוּלִּין** - וכל מקום שמועל המסיק בעצי הקדש, יצאו אותם עצים לחולין, שכן עצי הקדש אין בהם קדושת הגוף כמו קרבן או כלי שרת, וכל שאין בו קדושת הגוף, אם מעלו בו, ההקדש מתחלל במעילה זו[יב], ואם כן מדוע הפת אסורה, הרי בשעת האפיה הם כבר עצי חולין.

א. **תוספות** (ד"ה מכלל). אבל רבי סובר, שכשהאבוקה כנגדו זה נחשב שהעצים גורמים את אפיית הפת לפי שהם עדיין קיימים, ורק כשהעצים נעשו גחלים הותר איסורם ואין אוסרים את הפת. רש"י לעיל (כו: ד"ה מפה) ותוספות (שם ד"ה מדש).

ב. **ואף** שמודים חכמים שאסור לאפות בתנור עד שיוצן, איסור זה אינו אלא מדרבנן, ואין לוקים עליו, שהרי האיסור כבר התבער, ואין לוקים אלא כשנהנה מהאיסור כשהוא בעין, ואם גם כשאבוקה כנגדו אין נחשב שנהנה מהאיסור בעין, באיזה אופן ימצא שאסור יהיה מן התורה שימוש בעצים של איסורי הנאה שילקה עליהם. תוספות רי"ד (ד"ה מלמ). ועוד ביאר שם שקושית הגמרא רק לפי הסובר שרבי מתיר רק בגחלים עוממות, ובגחלים לוחשות נחשב שעדיין האיסור קיים, שאין הם נחשבים מבוערים לגמרי. בזה חולקים רבנן וסוברים שאף כשהגחלים לוחשות, אין האיסור קיים, ולכן הפת מותרת. אבל כשאבוקה כנגדו שהעצים עדיין קיימים, מודים רבנן שהפת אסורה.

ג. **המשנה** הובאה לעיל (ע"ב).

ד. **פני יהושע** (ד"ה מכלל). אך הקשה שעבודה זרה היא מאיסורי הנאה שדינה בקבורה ולא בשריפה, ואם כן אפרה אסור (כמבואר בגמרא להלן הגמרא), ואף רבנן מודים שעצים אלו אסורים בהנאה אף לאחר הסקתם. ותירץ, שלדעת הסובר שחכמים מתירים אף כשאבוקה כנגדו, טעמם הוא משום שאף באופן זה אין נחשב ששבח העצים האסורים נמצא בפת, ואם כן אף במקום שהגחלים אסורים, אין הם אוסרים את הפת.

ה. **רש"י** (ד"ה בשרשיפא). אבל המהר"ם חלאווה (ד"ה למאן) ביאר שנידון הגמרא הוא, באיזה אופן אף לדעת חכמים אם אפה פת באיסור הנאה, הפת אסורה מחמת שבח העצים. ומעמידה הגמרא שמדובר כשהסיק שרשיפא שהוא כלי, וכיון שהוא כלי אף כשהוא דולק נחשב עדיין שהאיסור בעין. מה שאין כן בעצים סתם שאין להם תורת כלי, כשהם בוערים נחשב שהאיסור כבר אינו בעין, ולכן אין הפת אסורה.

ו. **דהיינו** שבהיסק זה של איסור אפה את הפת, תוספות הרא"ש (ד"ה תנור) בשם רש"י. וראה להלן שהוא מפרש שמדובר בתנור חדש שהסיקו בהקדש ונצטנן, ואפה בו את הפת בעצי היתר.

ז. **הגמרא** מדגישה בשאלתה 'לרבנן דשרו בקמייתא', משום ששמואל שנה את הברייתא להיפך (לעיל ע"ב), שחכמים אוסרים, וכוונת הגמרא לפי חכמים שהתירו בקמייתא, קודם שהפך שמואל את הברייתא. תוספות רבינו פרץ (ד"ה לרבנן) בשיטת רש"י. וראה להלן ביאור אחר בזה.

ח. **בתוספות** רבינו פרץ (ד"ה וכי) ובתוספות הרא"ש (שם) תמהו על קושיית הגמרא במה שונה עצי הקדש מערלה, הרי ערלה היא מאיסורי הנאה הנשרפים, שלאחר שנעשית אפר היא מותרת, ולכן מתירים חכמים את הפת שאפה בהיסק של קליפי ערלה שאין שבח עצים בפת. מה שאין כן בהקדש שאין האפר מותר, ולכן הפת אסורה, שהאיסור עדיין קיים. לכן ביארו, שכאן מדובר בתנור חדש שהסיקו בעצי הקדש, ונגמר על ידי איסור, וחזרו והסיקוהו בעצי היתר ואפו בו את הפת, והסתפק רמי בר חמא האם כשם שחכמים התירו בעצי ערלה בכהאי גוונא מטעם 'זה וזה גורם', כך מתירים הם בהקדש, או לא. והשיבו רב חסדא שבזה חכמים אוסרים. ומקשה על זה הגמרא מה החילוק בין עצי ערלה להקדש, כיון שההיתר הוא מטעם 'זה וזה גורם', שאפיית הפת נגרם גם מעצים המותרים שמסיק בהם את התנור לאחר מכן. וכן ביאר המהרש"ל (ד"ה לרבנן) שנידון הגמרא הוא בדין 'זה וזה גורם' כשאפה את הפת בהיסק של עצי היתר לאחר שצינן את היסק האיסור, ולכן שואלת הגמרא מה בין זה לערלה. ולפי ביאור זה מובנת הדגשת הגמרא 'לרבנן דשרו בקמייתא', שכוונתה לדין הראשון בברייתא לעיל (כו:) 'תנור שהסיקו וכו' חדש יותץ ישן יוצן', שבזה חולקים חכמים וסוברים שאף חדש יוצן משום ש'זה וזה גורם' מותר. תוספות הרא"ש ומהרש"ל (שם). אבל המהרש"א (ד"ה לרבנן) כתב, שאין לבאר שנידון הגמרא הוא בדין 'זה וזה גורם' לגבי הקדש, שאם כן מדוע הסתפקה הגמרא לדעת חכמים, הרי לעיל (כו:) הסיקה הגמרא שאף רבי סובר ש'זה וזה גורם' מותר, ומחלוקת רבי וחכמים הוא רק אם יש שבח עצים בפת. ועוד, אם הספק הוא בדין 'זה וזה גורם' לגבי הקדש, והצד לומר שאין בהקדש היתר של 'זה וזה גורם' הוא משום שאין להקדש ביטול, הרי לגבי עבודה זרה אף שאין לו ביטול לעולם נחלקו חכמים ורבי אליעזר אם 'זה וזה גורם' מותר או אסור. ולכן יישב, שבאמת נידון הגמרא הוא אם עצי ההקדש אוסרים את הפת בביעורם, ואף שלפי האמת בעצי הקדש גם אפרם אסור, הגמרא כאן עדיין לא סברה כך, ולכן שאלה הגמרא מה החילוק בין עצי הקדש לערלה. וראה עוד מה שדנו בזה בפני יהושע (ד"ה ומעתה), שער המלך (ממץ ומנה פ"ג ה"ח ד"ה והרמ"ם), שפת אמת (ד"ה נעמ) ומנחת ברוך (סו"מ סי' ו).

ט. **פירות** ערלה וכלאי הכרם שהתערבו בפירות היתר, אין הערלה וכלאי הכרם מתבטלים ברוב רגיל של היתר, כפי שכן הדין בכל איסורי התורה שאיסור בטל ברוב היתר, אלא צריכים שיהיה בהיתר מאתים כנגדם. משנה ערלה (פ"ג מ"ח). בטעם הדבר אמרו בירושלמי (שם ה"ח) שלומדים גזירה שוה כלאים מתרומה, ותרומה מתבטלת במאה היתר כנגדו, וכיון שבכלאי הכרם החמירה התורה לאוסרה אף בהנאה, ואילו תרומה אינה אסורה אלא באכילה, החמירו אף לגבי ביטול ששיעורה יהיה כפול מתרומה. וכיון שערלה וכלאי הכרם איסורם שוה בחומרתם, אף ערלה אינה מתבטלת אלא כשיש מאתים היתר כנגדה.

י. **תוספות** (ד"ה הקדש) תמהו, שהטעם שהקדש אינו בטל, אין זה משום שהקדש חמור יותר, אלא משום שיש להקדש היתר על ידי פדיון וחילול ההקדש, וכל דבר שיש לו היתר בדרך אחרת אין בו דין ביטול, אפילו אם איסורו הוא איסור קל מדרבנן. והפני יהושע (בתוספות שם) יישב את תמיהתם, שאף כאן יש לפת היתר על ידי פדיון וחילול, שכשם שעצי ההקדש ניתרים על ידי פדיון, כך הפת אינה חמורה מהם, ומטעם זה יש להחמיר ולאסור את הפת כיון שיש לה היתר. מה שאין כן אם נאסור אותה כשנאפתה בעצי ערלה, אין לה היתר. והמנחת ברוך (שם ד"ה והוא) יישב, לפי מה שכתב הראב"ד (השגות על הרי"ף) שחכמים המתירים פת שנאפתה בעצי ערלה, הוא מטעם ביטול, שכיון שאין שבח עצים בפת אין זה נחשב שהאיסור עצמו בעין, ולכן הוא בטל בפת עצמו שהוא היתר. וזה שייך רק באיסור ערלה וכלאי הכרם ששייך בהם דין ביטול, אבל בהקדש שאין בו דין ביטול מאיזה טעם שהוא, הפת אסורה מטעם זה. וראה עוד שם (ענף ג) שיישב את תמיהת התוספות בדרך אחרת.

יא. **נאמר** בתורה (ויקרא ה טו-טז) 'נפש כי תמעל מעל וחטאה בשגגה מקדשי ה' והביא את אשמו לה' איל תמים מן הצאן בערכך כסף שקלים בשקל הקדש לאשם. ואת אשר חטא מן הקדש ישלם ואת חמישתו יוסף עליו ונתן אתו לכהן והכהן יכפר עליו באיל האשם ונסלח לו'. מכאן, שהמועל בהקדש, חייב להביא קרבן אשם על חטאו, וכן לשלם להקדש את החפץ שמעל בו והוציא אותו לחולין, ולשלם חומש נוסף על שויו, ובכך מתכפר.

יב. **שכן** שנינו במסכת מעילה (יט:) 'אין מועל אחר מועל אלא בהמה וכלי שרת בלבד', והיינו שבבהמה העומדת להקרבה או בכלי שרת שהם קדושים קדושת הגוף, שגוף

מכלל דרבנן שרו בשאבוקה בנגדו. ואם תאמר לרבנן הואיל ובמבוקה כנגדו מסיד כמו שלהבת נחה מן הגחלים מאי פריך נסוף לוקב הגזול (סוכה מ.) ובהגוזל עליס (ב"ק קא:) והא איכא עליס דמשתן שהנאתן ודיעורן שוה הא בשעת הנאה מצוערין הן כבר במקום שלהבת ויש לומר משום (ה) דשיעור כזה לא מסיד הנאה אחר ביעורן לעין שביעית שהרי בתלילה דמינה ילפינן התם ליכא לגמרי הנאה ודיעורן שוה ולא ממעטינן אלא אחר עליס שאין הנאתן אלא אחר שנעשו גחלים לגמרי ולרבי עליס אלא משתן נמי הוה ליה למיסר לדידיה כשאבוקה כנגדו הנאתן ודיעורן שוה ואיכא למימר הואיל ורוב הנאה אחר ביעור איכא למימר אלא מעתה תורה נהן אגל תימה למאן דאמר לוחשות לרבי אסורים אמאי לא אסר כלל עליס בשביעית שהרי הנאתן ודיעורן שוה הואיל ולא מסיד להו מצוערות כשהן לוחשות דשאתן הוי עיקר הנאה:

הקדש אפי' באלף לא בטיל. תימה מה תומר היא זו הלא הקדש דבר שיש לו מתירין הוא ע"י חילול ומטעם זה אין דינו להיות בטל אפילו באיסור קל ואפילו מדרבנן [ס] כדאמרינן גרים בילה (דף ל.):

בעצי שלמים. ה"מ לאוקמי בעלי הקדש ובשביד ואליבא דרבי יהודה אלא לאמאי אורחא דמלתא לעבור בשביד:

ורמינהו כל הנשרפין וכו'. ה"מ לאוקמי בעלי שלמים: **חוץ** מעצי אשירה. תימה לרשב"ג [ג] תיהוי כעבודה זרה שנשתנית מאליה דאמרינן בפרק כל הבשר (ע"ז מג:) ואין לומר דהכא מיירי בשל יחיד [ד] דהא בפרק תמורה (ד' לב.) מפרש דלהכי לא עריב ותני אפר הקדש ואשירה לעולם אסורין משום דאשירה יש לה היתר אם שורפה עו"ג בטולה: **אין** ביעור חמץ אלא שריפה. נראה דהלכה כרבי יהודה דאמרינן לקמן בפרק בתרא דתמורה (ד' לג:) ות"ת ס"ל [ה] דאמר [ו] ר' יהודה סוכה אינה נוהגת אלא בארבע מינין שבלולב יהא נמי הלכה כמותו דהתם נמי לא פליגי רבנן אלא מטעם דכל דין שתחלתו להחמיר וסופו להקל (ג) אין דין ובפ"ק דסוכה (ד' יא.) אמרינן כרבנן דקתני הלכה עליה את הגפן ואת הלולב אם קנאן כאשירה וי"ל דהכא קיימא לן כרבי יהודה משום דין אחר דיליף בשמה מצינו אף על גב דאמרו לו מטתת העוף ואסם תלוי יוציאו ואסיק מ"מ לדידן סבירא לן כרבנן דאמרי מטתת ואסם בשריפה ולילף תוכיח: **מה** נותר בשריפה אף חמץ בשריפה. ות"ת למאן דדרים לעיל (ד' כד.) הנותר בשריפה ואין דבר אחר בשריפה היכי יליף רבי יהודה חמץ בשריפה מנותר ותירץ רשב"ח דלית לן למעוטי מנותר אלא אחר שיקורין אבל חמץ דאמי לנותר בכרת ובכל תותירו לא ממעטינן ות"ת לעיל היכי יליף שאר שקורין בהם מינו ענין נוקי קרא בחמץ בפסח לוקה דאמי ליה טפי וי"ל לחמץ בפסח לא נריך [קרא] דאמי למילף בשה מצינו **חלבן** של שור הנסקל יוכיח. הקשה ריב"ח היא גופה נילף מנותר שיהא בשריפה דאמי ליה ותירץ אלא אמי ליה בבל תותירו:

מכלל דרבנן דפליגי עליה שרו אפי' כשאבוקה כנגדו אלא עצים דאיסורא לרבנן היכי משכחת להו א"ר אמי בר חמא בשרשיפא. בעא מיניה רמי בר חמא מרב חסדא תנור שהסיקו בעצי הקדש ואפה בו הפת לרבנן דשרו בקמייתא מאי א"ל הפת אסורה ומה בין זו לערלה אמר רבא הכי השתא ערלה בטילה במאתים הקדש אפילו באלף לא בטיל אלא אמר רבא אי קשיא ליה [ס] הא קשיא והלא מעל המסיק וכל היכא דמעל המסיק נפקו להו לחולין [ס] אמר רב פפא הכא בעצי שלמים עסקינן ואליבא דר' יהוד' דאמר הקדש בשוגג מתחלל במזיד אינו מתחלל במזיד מאי טעמא לא כיון דלאו בר מעילה הוא לא נפיק לחולין שלמים נמי כיון דלאו בר מעילה נינהו לא נפקא לחולין. וכל היכא דמעל המסיק נפקי לחולין והא [ב] תניא כל הנשרפין אפרן מותר [א] חוץ מעצי אשירה [ב] ואפר הקדש לעולם אסור אמר רמי בר חמא כגון שנפלה דליקה מאיליה בעצי הקדש דליכא אינש דנמעול [ג] רב שמעי' אמר [ג] באותן שטעונין גניזה [ד] דתניא [א] ושמו בנחת ושמו כולו ושמו שלא יפזר: ר' יהודה אומר אין ביעור אלא שריפה והדין נותן ומה נותר שאינו בבל יראה ובל ימצא טעון שריפה חמץ שישנו בבל יראה ובל ימצא לא כל שכן שטעון שריפה אמרו לו [ס] כל דין שאתה דן תחלתו להחמיר וסופו להקל אינו דין לא מצא עצים לשורפו יהא יושב ובטל והתורה אמרה [ב] תשביתו שאור מבתיכם בכל דבר שאתה יכול להשביתו חזר ר' יהודה ודנו דין אחר נותר אסור באכילה וחמץ אסור באכילה מה נותר בשריפה אף חמץ בשריפה אמרו לו נבילה תוכיח שאסורה באכילה ואינה טעונה שריפה אמר להן הפרש נותר אסור באכילה ובהנאה וחמץ אסור באכילה ובהנאה מה נותר טעון שריפה אף חמץ טעון שריפה אמרו לו שור הנסקל יוכיח שאסור באכילה ובהנאה ואינו טעון שריפה אמר להן הפרש נותר אסור באכילה ובהנאה וענוש כרת וחמץ אסור באכילה ובהנאה וענוש כרת מה נותר בשריפה אף חמץ בשריפה אמרו לו חלבו של שור הנסקל יוכיח שאסור באכילה ובהנאה וענוש כרת ואין טעון שריפה חזר

19/06/2018

בפרק קמא (דף יב:) לרבי יהודה אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר, גבי פלוגתייהו מיהא קולא היא כמי שהוא רוצה לגחת בסירא (שם) בתוך שלשים לתמרין [ט] זקוק לנבר, וכשהין עליס לשורפו יהא יוצא ובטל ולא יבערנו: ודנו דין אחר. שהינו קל ומומר אלא גזירה שוה, ודין לקולא ודין לחומרא בתרה לחולין, דגזירת הכתוב הוא, ודין להצריך עליו תחלתו להחמיר וסופו להקל:

חמץ

אמר רבי יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה. האי דקאמר ר"י אין ביעור חמץ אלא שריפה זהו בשעת איסורו. כדקתני עבר זמנו אסור בהנאה ולא יסיק בו תנור וכירים ועלה קאי פלוגתא דר"י ורבנן. והיינו דקאמרי רבנן מפזר וזורה לרוח וכו'. דאי קודם שעת הביעור בביטול בעלמא סגי ליה הול"ל. וכי האי גוונא רווחא שמעתא. וכן לשון הספרים מוכיח דקאמר ליה לר"י הוה ליה למימר. וגם בתמורה מוכיח כן דקתני חמץ בפסח בשריפה ואי קודם שעת בעורו בעי שריפה אין זה חמץ בפסח דהא שעת היתר הוא. [ספר הישר לר"ת סימן שלט] בתוספות פסקו הלכה כרבי יהודה, משום דסתם לן תנא כותיה בתמורה (לג:), וכתב הרי"ט דאינו הגון דיחיד ורבים הלכה כרבים, ואההיא סתמא לא סמכינן דילמא סתם ואח"כ מחלוקת היא. [הריטב"א]

עין משפט נר מצוה

נז א מיי' פ"ז מהלכות ע"ז הל' י טוש"ע י"ד סי' קמב סעיף ג:

נז ב ג מיי' פי"ט מהל' פסולי המוקדשין הלכה יג:

רבינו חננאל

משכחת לה. ושני' בשאבוקה כנגדה ומכח האבוקה נאפת. ורבנן דשרי אפי' כשאבוקה כנגדו עצי איסור היכי משכחת לה. ושני' בשרשפא פי' כסא לשבת בו כגון זה אסרה תורה: בעי מיניה רמי בר חמא מרב חסדא תנור שהוסק בעצי הקדש ואפה בו פת לר' המתיר [מהו] וא"ל הפת אסורה ומה בין עצי הקדש לעצי ערלה אמר רבא משום דערלה בטלה במאתים והקדש אפי' באלף לא בטיל. קשיא ליה לרבא והא קי"ל כי המסיק בעצי הקדש מעל וכיון דמעל נפקי להו העצים לחולין [ואמאי] הפת אסורה. ומשני רב פפא בעצי הקדש שאמרנו במאי עסקינן כגון שהקדישם בתורת שלמים וכר' יהודה [דתני] בקדושין פ"ב הקדש בשוגג מתחלל במזיד אין מתחלל במזיד מאי טעמא אינו מתחלל משום דלאו בר מעילה הוא הכא נמי בעצי הקדש המוקדשים בתורת שלמים כיון דשלמים לאו בני מעילה נינהו לא נפקי לחולין. ומקשי' וכל היכי דמעל המסיק נפקי לחולין והתניא כל הנשרפין אפרן מותר חוץ מעצי אשרה ואפר הקדש דלעולם אסור ואי אמרת מעל המסיק ונפקי לחולין אמאי אסור. ושני' כגון שנפלה דליקה מאיליה דליכא אינש דלימעול לפיכך תאני אפר הקדש לעולם אסור. רב שמעיה אמר האי דקתני אפר הקדש לעולם אסור כגון תרומת הדשן שטעון גניזה. ושמועה זו תרומת הדשן שהוא טעון גניזה בסוף תמורה כדתניא ושמו אצל המזבח ושמו בנחת ושמו כולו (בנחת) ושמו שלא יפזר: ר' יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה. תניא אמר ר' יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה והדין נותן ומה נותר שאינו בבל יראה ובל ימצא וכו' עד

תורה אור השלם

א) וְלָבַשׁ הַכֹּהֵן מִדּוֹ בַד וּמִכְנְסֵי בַד יִלְבַּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ וְהֵרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ: [ויקרא ו, ג]

ב) שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי: [שמות יב, טו]

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [ענין כזה תמצא לקמן הסנה כח.], ב) תמורה דף לד., ג) עיין תוס' מנחות דף נב. ד"ה ואין, ד) תמורה לד. לעיל כו. [ע"ס], ה) [לעיל ה: יב: כא. תמורה לד.], ו) מעילה יח:, ז) דף ז:, ח) דף לג:, ט) [לעיל ו.], י) סוכה לא:, כ) [סוכה לו: ושם].

הגהות הב"ח

(ג) תוס' ד"ה מכלל וכו' ויש לומר דמשום שיעור מועט כזה לא מסיד: (ב) ד"ה אין ביעור וכו' וסופו להקל אינו דין:

גליון הש"ם

גמ' כל דין שאתה דן תחלתו להחמיר. עי' שבת קלו ע"ב תוס' ד"ה למניח וזבחים יב ע"ב מד"ה בן עזאי:

הגהות וציונים

[ס] בכת"י אי קשיא לי הא קשיא לי (וכ"ה נכון, דק"ס): [ג] צ"ל בדרבנן (כת"י, וכן הגיה היעב"ץ בפסקי תוס' סי' ע'): [ד] אולי צ"ל לריש לקיש (מראה כהן):

משנת ראשונים

ומה בין זו לערלה. אע"ג דחלופי ערלה מותרין וחלופי הקדש אסורין הני מילי כשנתכוין להחליף ההקדש אז תופס חליפי' בקדושה אבל זה שלא נתכוין להחליפם למה נאסור הפת.

[תוספות רי"ד]

דתניא ושמו בנחת. אחר שתרמו את הדשן וכו' היו גורפין את הנשאר במגרפות ועושין אותו ערימה על גבי התפוח וגורפין מתחת אותה ערימה בפסכתר והוא כלי גדול המחזיק לתך ומורידין אותו למטה ואח"כ בא אחד מן הכהנים ומוציא חוץ לעיר. [מאירי]

ושמו כולו. ר"ת אומר דלא היתה נבלעת ולהכי דרשינן ושמו בנחת ושמו כולו ושמו שלא יפזר מהאי קרא כיון דטעון גניזה ומועלין בו אף לאחר שנעשה מצותו ואי נבלעת מה שייך בה איסור מעילה, ולאו ראייה היא דקרא אניסא לא סמיך.

[תוספות הרא"ש, יומא כא.]

ושמו שלא יפזר. צריך להזהר שלא יניחנו במקום שהרוחות מנשבות או הזרמים שוטפים כדי שלא יתפזר הנה והנה ונמצא שאין כולו לשם, ומפני זה גם כן צריך שיוציאוה בנחת שלא תשפך בידיו והוא שדרשו ושמו בנחת ושמו כולו ושמו שלא יתפזר. [מאירי]

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב פָּפָּא, הָכָא בְּעֵצֵי שְׁלָמִים עָסְקִינַן** - כאן מדובר בעצים שהקדישו אותם כדי למוכרם ולהביא בדמיהם קרבן שלמים, וקדושתם היא כקדושת קרבן שלמים שאין בו דין מעילה[יג]. וְדברי רב חסדא שאסר פת שנאפתה בהיסק עצים אלו, לפי שאין יוצאים לחולין, הם **אַלְּיבָּא דְּרַבִּי יְהוּדָה** - לפי דעת רבי יהודה דְּ**אָמַר הֶקְדֵּשׁ** שמעלו בו **בְּשׁוֹגֵג מִתְחַלֵּל**, אבל אם מעלו בו **בְּמֵזִיד אֵינוֹ מִתְחַלֵּל**[יד], ולפי דבריו יש לנו לומר שאף עצים אלו שהוקדשו לצורך שלמים, אין יוצאים לחולין במעילה זו, שכן כשמועל **בְּמֵזִיד מַאי טַעֲמָא לֹא** יוצא לחולין, **כֵּיוָן דְּלָאו בַּר מְעִילָה הוּא** - כיון שכשמעל במזיד אין חיוב קרבן אשם וחומש על מעילה זו[טו], **לֹא נָפְקָא לְחוּלִּין**, שרק במקום שחייבה אותו התורה בקרבן וחומש על מעילתו, יצא לחולין במעילה זו. ואם כן **שְׁלָמִים נַמִּי** - אף הקדש של שלמים, **כֵּיוָן דְּלָאו בַּר מְעִילָה נִינְהוּ** - כיון שאין בהם חיוב מעילה, **לֹא נָפְקָא לְחוּלִּין** על ידי מעילה זו. משום כך מובן שהאופה את הפת בעצי הקדש, והיינו בעצים שהוקדשו לצורך שלמים, הפת אסורה, כיון שהעצים לא יצאו לחולין בהיסק זה, ונשארו הקדש ואסורים בהנאה, ואיסור זה אוסר את הפת אף לדעת חכמים[טז].

הגמרא מקשה על קושייתו של רבא שכל שמעל המסיק יוצאים העצים לחולין:

מקשה הגמרא, **וְכָל הֵיכָא** - ובכל מקום **דְּמָעַל הַמַּסִּיק** בעצי הקדש **נָפְקִי** - יוצאים הם **לְחוּלִּין** במעילה זו, **וְהָא תַּנְיָא** בברייתא, **כָּל הַנִּשְׂרָפִין** - כל איסורי הנאה שמצוותם בשריפה[יז], **אֶפְרָן מוּתָּר**[יח], **חוּץ מֵעֲצֵי אֲשֵׁרָה** - עצי עבודה זרה[יט], שאף שמצוותם בשריפה[כ], אפרם אסור[כא], **וְכֵן אֵפֶר** של עצי **הֶקְדֵּשׁ לְעוֹלָם אָסוּר**[כב]. ואם נאמר שהקדש יוצא לחולין לאחר מעילה, מדוע אפר הקדש אסור, הרי השורף מעל בו והוציאו לחולין[כג].

מתרצת הגמרא, **אָמַר רָמִי בַּר חָמָא**, בברייתא מדובר **כְּגוֹן שֶׁנָּפְלָה דְּלֵיקָה מֵאֵילֶיהָ בַּעֲצֵי הֶקְדֵּשׁ** ונעשה אפר, **דְּלֵיכָּא אִינָשׁ דְּנָמְעוֹל** - שלא היה אדם שמעל בהם, ולכן לא יצאו לחולין. תירוץ נוסף מביאה הגמרא, **רַב שְׁמַעְיָה אָמַר**, מה ששנינו שאפר הקדש אסור, הוא **בְּאֵפֶר** של **אוּתָּן** קדשים **שֶׁטְּעוּנִין גְּנִיזָה**, והיינו אפר של תרומת הדשן שההסקה היתה בהיתר, והאפר טעון גניזה ולא יצא לחולין, **דְּתַנְיָא**, נאמר בפרשת תרומת הדשן (ויקרא ו ג) 'וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ'[כד], ודורשים ממה שנאמר 'וְשָׂמוֹ' ולא נאמר 'והשליך'[כה], שיש להניח אותו אצל המזבח **בְּנַחַת** ולא בדרך השלכה. וכן דורשים ממה שנאמר 'וְשָׂמוֹ' ולא 'ושם', שיש להניח שם את **כּוּלּוֹ** - את כל שיעור התרומה[כו], ולא די להניח שם את מקצתו[כז]. וכן דורשים ממה שנאמר 'וְשָׂמוֹ' ולא 'ושם', **שֶׁלֹּא יְפַזֵּר** אותו בשנים ושלשה מקומות, אלא ישים את כולו במקום אחד. ומכאן שתרומת הדשן טעונה גניזה אצל המזבח, וכיון שכך אסור בהנאה[כח], וזהו ששנינו בברייתא אפר הקדש לעולם אסור[כט].

★

שנינו במשנה (לעיל כא.), **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, אֵין בִּיעוּר** וכו' חמץ אלא שריפה, וחכמים אומרים, אף מפרר וזורה לרוח, או מטיל לים.

הגמרא מביאה ברייתא המבארת את טעם המחלוקת של רבי יהודה וחכמים:

תַּנְיָא בברייתא, **אָמַר רַבִּי יְהוּדָה, אֵין בִּיעוּר חָמֵץ** - אין מקיים מצות 'תשביתו' שמשביעו לבער את החמץ **אֶלָּא בִּשְׂרֵיפָה. וְהַדִּין נוֹתֵן** - ויש ללמוד דבר זה מן הדין במידת 'קל וחומר', **וּמַה נוֹתָר** - בשר הנותר מן הקרבנות לאחר זמן אכילתם[ל], **שֶׁאֵינוֹ בְּאִיסּוּר** 'כַּל יֵרָאֶה'

הדבר יש בו קדושה לצורך גבוה, אין ההקדש מתחלל במעילה, ולכן אף המועל השני מתחייב בקרבן כשמעל. אבל דבר שקדוש בקדושת דמים בלבד, כגון בהמה שאינה של קרבן וכלי שאינו כלי שרת, שאין גופו קדוש לצורך שימוש לגבוה, והשימוש של הקדש בו הוא רק בדמיו ושויו [כמו בעלות ממונית של הדיוט], המועל הראשון הוציא אותו לחולין, ושוב אין אחר יכול למעול בו מאחר שהוא חולין, שכל גדר מעילה הוא שינוי, שמשנה את הדבר מקדושתו. רש"י (ד"ה והלא). עצים אין גופן קדוש לצורך גבוה, שאין הם עצמם נעשים קרבן או עובדים עמם עבודה, אלא יש להקדש שימוש בו לצורך הבערת האש במזבח, וזה נחשב קדושת דמים. אכן, לדעת רבי (מעילה טס) יש אופנים שעצים אין יוצאים מידי מעילה, כגון שהקדיש עצים כדי להקריב אותם כקרבן למזבח, אך כאן על כרחנו לא מדובר בעצים של קרבן, שבעצים שהוקדשו לקרבן מיד כשנשרפו על ידי הדיוט ואין ראויים עוד לקרבן, יצאו מידי מעילה, שהרי הם כמו בעל חי שהוקדש לקרבן ומת ששנינו (מעילה ג.) שיצא מידי מעילה מדין תורה. מנחת ברוך (טס ענף ג ד"ה ופשטה).

יג. באיסור מעילה נאמר בתורה (ויקרא טס) 'מקדשי ה'', כלומר שמעל בקדשים המיוחדים לה', וקדשים קלים, כמו שלמים, אינם קרויים 'קדשי ה'', שכן הבשר עתיד להיות נאכל לבעלים, ולגבוה יש בהם רק את האימורים שמוקטרים לאחר זריקת הדם. משום כך, אף בעצים שהקדיש לצורך קניית שלמים, אין העצים נחשבים 'קדשי ה'', ואין בהם דין מעילה. רש"י (ד"ה נעצי, על פי מעילה ז:).

אף ששלמים אין בהם דין מעילה, מכל מקום אסורים בהנאה להדיוט מן התורה, שהרי הם הקדש, ולא התמעטו אלא מדיני מעילה בלבד. רש"י (טס). בטעם איסור הנאה בשלמים מן התורה אף שאין בהם מעילה, כתב בשיטה מקובצת (מנחות ד: ד"ה יח) בשם תוספות חדשים, שהוא משום 'לא יחל דברו' (במדבר ל ג), שהרי הוא משנה מהנדר שהחיל על זה קדושה. וכתב האור שמח (מעילה פ"ה הט"ז) שלדעת הרמב"ם (מלכים פ"ה ה"ח) שרק המדיר עובר באיסור 'לא יחל', אם כן אין שייך טעם זה על מי שלא הקדיש. ולכן כתב שהאיסור ליהנות משלמים מן התורה הוא משום גזל, שגוזל את ההקדש, או מהבעלים. וכן בעצים אלו שהקדישם לצורך הקרבת שלמים, הוא גוזל מההקדש או מהבעלים שהקדישו את העצים לצורך שלמים שלהם. וראה בדבר שמואל (ד"ה נעצי) מה שדן בכל זה.

יד. כן היא שיטת רבי יהודה בקידושין (נה.), אך רבי מאיר (טס) סובר להיפך, שדווקא במזיד הוא מתחלל ולא בשוגג.

טו. שנאמר (ויקרא טס) 'נפש כי תמעול מעל וחטאה בשגגה'.

טז. רב פפא היה יכול לתרץ את דברי רב חסדא, שמדובר שהסיק במזיד שאין בו דין מעילה, ועל כן אין העצים יוצאים לחולין, אלא שמלשון 'שהסיקו בעצי הקדש' משמע בין בשוגג ובין במזיד, ולכן העדיף להעמיד את דברי רב חסדא בעצי שלמים שאין בהם מעילה אף בשוגג. רש"י (ד"ה נעצי) וכתבו שלא רצה להעמיד באופן שהסיק בהם במזיד, שאין זה דבר רגיל לעבור במזיד על איסור הנאה מהקדש.

יז. כגון ערלה וכלאי הכרם ותרומה טמאה, וכן חמץ בפסח לשיטת רבי יהודה במשנה (לעיל כא.).

יח. שכיון שנעשתה מצוותו לשורפו, פקע איסורו, כשם שמצינו בכל הקדש (לעיל כו.) שדבר שנעשה מצוותו אין מועלים בו. מה שאין כן דבר שאסרה התורה בהנאה ואין מצוותו בשריפה, לעולם נשאר באיסורו. תוספות (תמורה לג: ד"ה הנשרפין).

יט. ראה לעיל (ע"ח) מה הם עצי אשירה.

כ. שנאמר (דברים יג ג) 'ואשריהם תשרפון באש'.

כא. שנאמר בה (טס יג יח) 'ולא ידבק בידך מאומה מן החרם', לפיכך אף לאחר שנעשה אפר נשאר באיסורו. תוספות (תמורה טס).

כב. הטעם שהתנא לא כלל במשפט אחד את עצי הקדש ועצי אשירה, משום שלעצי אשירה יש אופן שאפרם מותר, שגוי ששבר את העבודה זרה שלו, היא ניתרת, ואם כן כשגויים שרפו עצי אשירה הם מותרים. מה שאין כן להקדש אין אופן של היתר, ולכן חילק אותם התנא ושנה על הקדש שלעולם אסור. רש"י (ד"ה ופשיטא, על פי הגמרא בתמורה לד.).

כג. הגמרא יכלה לתרץ שמדובר באפר של עצי שלמים שאין מועלים בו. תוספות (ד"ה ורמינהו).

השפת אמת (ד"ה וכל) ביאר, שודאי אף המקשן ידע שבכל הנאה שנהנה מהקדש הוא מעל ויוצא לחולין, אלא שסבר שהנאת היסק שונה משאר הנאות, כיון שהנאת ההיסק בא לאחר כילוי העצים, ושוב אין בו ממשות שייצא לחולין כמו בחילול, שחילול שייך רק כשההקדש בעין, וכן הנאה מוציאה הקדש לחולין רק כשהיא בעין, ומטעם זה אפר הקדש לעולם אסור.

כד. בכל יום מצוה להרים תרומה מהדשן של המזבח, ולהניחו אצל המזבח. מלבד זאת, כשמצטבר דשן על המזבח, מוציאים את הדשן אל מחוץ למחנה.

כה. כדרך שנאמר במוראת ונוצת עולת העוף (ויקרא ו טז) 'והשליך אותה אצל המזבח'. פירוש הראב"ד על תורת כהנים (צו פ"ג ה"ד).

כו. שיעור תרומת הדשן הוא מלוא קומצו של הכהן, כפי שאמרו בגמרא יומא (מ.).

כז. ראב"ד (טס).

כח. רש"י בתמורה (טס ד"ה ושמו), וראה לעיל (כו.) שהגמרא מביאה דרשה מפורשת 'ושמו' - שלא יהנה.

כט. רש"י בתמורה (לד. ד"ה כי) מפרש, שדרשות אלו מהכתוב 'ושמו' הן על תרומת הדשן של כל יום. גם מלשון רש"י בסוגייתנו (ד"ה נמצאו) מבואר שמדובר באפר של תרומת הדשן. וכן ביאר הראב"ד (מורת כהניס טס, והשגות הל' תמידין ומוספין פ"ג הט"ו). על פי דבריהם פירשנו את דרשות הגמרא. אך מדברי הרמב"ם (תמידין ומוספין טס, פירוש המשנה תמורה פ"ו מ"ו) מבואר שביאר דרשות אלו על הדשן שמוציאים אל מחוץ לעיר, וביאר שצריך להניחו במקום שאין הרוחות מנשבות שם בחזקה שלא יתפזר, ולא במקום שהזרמים גורפים אותו, אלא יש להניחו במקום מוצנע. ולפי דבריו גורסים 'ושמו שלא יתפזר', וכן העתיקו התוספות ביומא (נט: ד"ה והרי). וכתב הרש"ש (ד"ה ושמו), שלפי גירסא זו, מובן יותר לשון הגמרא 'שטעונין גניזה', אבל הדשן של תרומת הדשן אין גונזים אותו, אלא מניחים אותו לצד המזבח.

ל. מן התורה, זמן אכילת קדשי קדשים [חטאת, אשם, שלמי ציבור ומנחה] הוא ליום

כז: כל שעה פרק שני פסחים

מכלל דרבנן שרו בשאבוקה כנגדו. ואם תאמר לרבנן הואיל ובמבוקה כנגדו מציד כמו שלהבת גחה מן הגחלים מאי פריך בסוף לולב הגזול (סוכה מ.) ובהגוזל עלים (ב"ק קא:) והא איכא עלים דמשתן שהנאתן ודיעורן שוה הא בשעת הנאה מצוערין הן כגר במקום שהלהבת ויש לומר משום (א) דשיעור כזה לא מציד הנאה אחר ביעורן לענין שביעית שהרי בתחילה דמינה ילפינן התם ליכא לגמרי הנאה ודיעורן שוה ולא ממעטינן אלא אחר עלים שאין הנאתן אלא אחר שנעשו גחלים לגמרי ולרבי עלים אלא משתן נמי הוה ליה למיסר לדידיה כשאבוקה כנגדו הנאתן ודיעורן שוה ואיכא למימר הואיל ורוב הנאה אחר ביעור איכא למימר דלא אמרינן הואיל ולא מציד להו מצוערות כשהן לוחשות דבשתן הוי עיקר הנאה:

הקדש אפי' באלף לא בטיל. תימה מה תומר היא זו הלא הקדם דבר שיש לו מתירין הוא ע"י חילול ומטעם זה אין דינו להיות בטל אפילו באיסור קל ואפילו מדרבנן [ב] כדאמרינן גבי זית (דף ל.):

בעצי שלמים. ה"מ לאוקמי בעלי הקדש ובמזיד ומליבא דרבי יהודה אלא לאתויי מורמא דמלתא לעבור במזיד:

ורמינהו כל הנשרפין וכו'. ה"מ לאוקמי בעלי שלמים: **חוץ** מעצי אשירה. תימה לרשב"ם [ג] תיהוי כעבודה זרה שנשתברה מאליה דאמרינן בפרק כל הבשר (ע"ז מז:) ואין לומר דהכא מיירי בתרי שלא יכירנו דאין לה ביטול עולמית [ד] דהא בפרק תמורה (ד' לב.) מפרש דלהכי לא עריך ותני אפר הקדש ואשירה לעולם אסורין משום דאשירה יש לה היתר אם שורפה עו"ג דבטלה:

אין ביעור חמץ אלא שריפה. גראה דהלכה כרבי יהודה דאמר בפרק בתרא דתמורה (ד' לג:) ות"ת ק"ל דהא דאמר [ה] ר' יהודה סוכה מינה נוהגת אלא בתרגא מילי שבלולב יהא נמי הלכה כמותו דהתם נמי לא פליגי רבנן אלא מטעם דכל דין שתחלתו להתמיר וסופו להקל (ג) אין דין ונפ"ק דסוכה (ד' יא.) אם אין תנא כרבנן דקתני הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת אם קטנן כשירה וי"ל דהכא קיימא לן כרבי יהודה משום דין אחר דיליף נמי מה שאין כן בשאר מיני אילנות שהרי אין מתירין בהם אלא מה שנתלש מן האילן ואם כן אין לך בו אלא מה שנתלש בשעת הבאת שלמים דהא בשעת הבאת שלמים אין לך בו אלא מה שנתלש בשעת הבאת שלמים ואם כן

וּ׳בַל יִמָּצֵא׳[א], אף על פי כן החמירה בו תורה בביעורו שהוא **טָעוּן** שְׂרֵיפָה[לב], **חָמֵץ** החמור שֶׁנִּשְׁנוּ בְּ׳בַל יֵרָאֶה׳ וּ׳בַל יִמָּצֵא׳ - שכל רגע שמשאירו ברשותו לאחר זמן איסורו עובר בלאו, **לֹא כָל שֶׁכֵּן** שנחמיר בביעורו שֶׁהוא **טָעוּן** שְׂרֵיפָה.

דוחים חכמים את לימודו של רבי יהודה, **אָמְרוּ לוֹ** חכמים לרבי יהודה, **כָּל דִּין** [-קל וחומר] **שֶׁאַתָּה דָּן** אותו בְּתְחִלָּתוֹ כדי **לְהַחְמִיר** בדין הדבר הנלמד, **וְסוֹפוֹ** אתה בא על ידי חומרא זו גם **לְהָקֵל** בדינו, **אֵינוֹ דִּין** - אין דנים אותו, שהרי הקל וחומר בא ללמד על הדבר הנלמד שיהא חמור, ונמצא שהוא מיקל בו, והלא אי אפשר ללמוד מקל וחומר זה להקל. וב׳קל וחומר׳ זה שאתה לומד מנותר לחמץ, אתה בא בתחילה להחמיר על חמץ ולהטעינו ביעור דווקא על ידי שריפה, אך על ידי כך אתה בא להקל בו, שאם **לֹא מָצָא עֵצִים לְשׂוֹרְפוֹ** [-את החמץ], **יְהֵא יוֹשֵׁב וּבָטֵל** ולא יבער את החמץ[לג], **וַהֲתוֹרָה אָמְרָה** (שמות יג טו) ׳**תַּשְׁבִּיתוּ שְׂאוֹר מִבָּתֵּיכֶם**׳, ומשמעות הכתוב שיש להשבית את החמץ **בְּכָל דָּבָר שֶׁאַתָּה יָכוֹל לְהַשְׁבִּיתוֹ**[לד], נמצא שסופו של ה׳קל וחומר׳ מיקל עליו ופוטרו מהשבתה שאינה דרך שריפה[לה].

כיון שחכמים דחו את הלימוד מה׳קל וחומר׳, **חָזַר רַבִּי יְהוּדָה וְדָנוֹ** לחיוב ביעור חמץ שאינו אלא בשריפה, **מִדִּין אַחֵר** - מלימוד במידה אחרת ולא בקל וחומר, אלא ב׳בנין אב׳[לו], ומלימוד זה אנו למדים בין להחמיר ובין להקל, כיון שאין זה לימוד של חומרא וקולא אלא גזירת הכתוב להשוות את הדינים, ועל כן אין להקשות מצד שאתה בא להחמיר עליו וסופו להקל. וכך דן רבי יהודה, מצינו בנותָר שֶׁאָסוּר בַּאֲכִילָה, וְכן מצינו בחָמֵץ שֶׁאָסוּר בַּאֲכִילָה, וממה שהם דומים בדין אחד יש ללמוד זה מזה גם לשאר דינים, ויש ללמוד מַה - כשם **שנּוֹתָר** דינו **בִּשְׂרֵיפָה**, **אַף חָמֵץ** דינו **בִּשְׂרֵיפָה**. **אָמְרוּ לוֹ** חכמים, יש לפרוך לימוד זה, שכן **נְבֵילָה תּוֹכִיחַ שֶׁאֲסוּרָה בַּאֲכִילָה**, ומכל מקום **אֵינָהּ טְעוּנָה שְׂרֵיפָה**, ואם כן יתכן שאף חמץ אינו טעון שריפה, אף שהוא אסור באכילה.

חזר **וְאָמַר לָהֶן** רבי יהודה לחכמים, **הָפְרֵשׁ** יש בין נותר וחמץ לבין נבילה, שכן **נוֹתָר אָסוּר בַּאֲכִילָה וּבַהֲנָאָה**, וכמו כן **חָמֵץ אָסוּר בַּאֲכִילָה וּבַהֲנָאָה**, וכיון שהושוו זה לזה גם באכילה וגם בהנאה, יש ללמוד זה מזה ב׳בנין אב׳, **מַה** - כשם **שנּוֹתָר טָעוּן שְׂרֵיפָה**, **אַף חָמֵץ טָעוּן שְׂרֵיפָה**, מה שאין כן נבילה מותרת בהנאה, ואין לפרוך ממנה. **אָמְרוּ לוֹ** חכמים לרבי יהודה, עדיין יש לפרוך ממקום אחר, שכן **שׁוֹר הַנִּסְקָל יוֹכִיחַ** שֶׁהוא **אָסוּר בַּאֲכִילָה וּבַהֲנָאָה**[לז], ומכל מקום **אֵינוֹ טָעוּן שְׂרֵיפָה**, ואם כן יתכן שאף חמץ לא יהיה טעון שריפה, אף שהוא אסור באכילה ובהנאה.

שוב חזר **וְאָמַר לָהֶן** רבי יהודה לחכמים, **הָפְרֵשׁ** יש בין נותר וחמץ לבין שור הנסקל, שכן **נוֹתָר אָסוּר בַּאֲכִילָה וּבַהֲנָאָה** וְהאוכלו **עָנוּשׁ כָּרֵת**, **וְכֵן חָמֵץ אָסוּר בַּאֲכִילָה וּבַהֲנָאָה** וְהאוכלו **עָנוּשׁ כָּרֵת**,

---

ולילה. וזמן אכילת קדשים קלים [שלמי יחיד, בכור ומעשר] הוא לשני ימים ולילה שביניהם, מלבד תודה שזמן אכילתה ליום ולילה, וקרבן פסח שזמן אכילתו בלילה, ולדעת רבי אלעזר בן עזריה (לקמן קכ:) עד חצות.

לא. אף שאסרה התורה להשאיר את הבשר עד לאחר זמן אכילה, שנאמר (שמות יג י) ׳ולא תותירו ממנו עד בקר׳, מכל מקום לאחר שעבר והשאיר, לא החמירה בו התורה לעבור בלאו על כל רגע שמשאירו בביתו. תוספות (לקמן כמ. ד״ה ומחמץ).

לב. בקרבן שלמים נאמר (ויקרא ז טו) ׳והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף׳, ובקרבן פסח נאמר (שמות יב י) ׳והנותר ממנו עד בקר באש תשרופו׳, והוא מצות עשה על כל בשר קדשים שנותר לאחר זמן אכילתו, שצריך לשורפו. רמב״ם (ספר המצוות עשה נח) וספר החינוך (מצוה קמג).

לג. הקשה רש״י (ד״ה שמא), הלא שנינו לעיל (יג:) שמודה רבי יהודה שבשעת ביעורו השבתתו בכל דבר, והיינו שמשעה שביעית שנאסר החמץ מן התורה, חייב להשבית בכל אופן שהוא, ולא הצריך הכתוב לבער על ידי שריפה אלא קודם שעת ביעורו, דהיינו בשעה שישית, ואם כן אף כשלא ימצא עצים ימתין עד שעת ביעורו וישביתנו בכל דבר, ומה קולא יש בכך שקודם שעת ביעורו צריך לקיים את הביעור רק בשריפה. ותירץ, שהקולא היא במי שרוצה לצאת בשיירה תוך שלשים יום קודם הפסח [שכבר חלה עליו חובת ביעור, כמו שהתבאר בגמרא לעיל (ו.)], שלדעת רבי יהודה אם אין לו עצים יהיה יושב ובטל ולא יבערנו כלל. ודברי רש״י אלו הם לשיטתו בביאור הברייתא (לעיל יג: ד״ה שלמא), שדברי רבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא בשריפה, הם לגבי השבתת החמץ קודם זמן איסורו.

אך רבינו תם (הו״ד בתוספות לעיל שם ד״ה מימי) ביאר שם את הברייתא להיפך, שרק במבער את החמץ לאחר שהגיע זמן איסורו [לאחר שעה שישית], סובר רבי יהודה שביעורו בשריפה, וכמו נותר שחיוב הביעור הוא לאחר שנאסר. אבל כשמבער בשעה שישית, שהוא קודם זמן איסור החמץ, מודה רבי יהודה שיכול לבער בכל אופן שהוא, שעדיין לא חל על החמץ חיוב ביעור מן התורה. ועל זה הקשו חכמים, שלדברי רבי יהודה אדם שיש לו חמץ לאחר זמן איסורו, כיון שחייב לבער את החמץ רק על ידי שריפה, יבוא לידי קולא באופן שאין לו עצים.

והט״ז (סי׳ תמה סק״ג) ביאר את דברי רש״י, שלפי רבי יהודה לעולם אין מקיים מצות ביעור [׳תשביתו׳] אלא בשריפה, רק שלאחר זמן איסורו אף אם אין לו עצים חייב לבער בכל דבר כדי שלא יעבור על ׳בל יראה׳ ו׳בל ימצא׳, ומטעם זה היה קשה לרש״י על דברי הגמרא, כיצד אמרו חכמים שאם אין לו עצים יהא יושב ובטל, הרי חייב לבער בכל דבר כדי שלא לעבור עליו ב׳בל יראה׳ ו׳בל ימצא׳, אף שאינו מקיים בכך חובת ביעור. ועל זה תירץ רש״י, שכשיוצא בשיירא שלושים יום קודם פסח, יהא יושב ובטל, כיון שעדיין לא מוטל עליו כלל איסור ׳בל יראה׳, ואם כן לא יבער את החמץ בכל דבר, וכדי לקיים מצות ׳תשביתו׳ שכבר חלה עליו, הוא צריך דוקא עצים. אבל בערב פסח עצמו, מוטל על אדם לבער חמץ בכל דבר, כדי שכשיגיע זמן איסורו לא יעבור עליו ב׳בל יראה׳ ו׳בל ימצא׳. ומשום כך לא העמיד רש״י שמדובר בשעה השישית, כיון שאף בשעה השישית אם אין לו עצים מחוייב לבער בכל דבר, שאף שלא יקיים בכך מצות ביעור חמץ, אסור לו להשאיר את החמץ אצלו, כדי לא לעבור ב׳בל יראה׳ ו׳בל ימצא׳. וראה בהערה בסמוך בשם הצל״ח.

לד. משמעות הכתוב היא, שהאדם מצווה להביא לכך שיהא השאור מושבת וכלה מן הבית. וכיון שבכל דרך שמבערו הרי הוא מושבת, נמצא שהציווי הוא להשביתו בכל דבר.

לה. רבי יהודה עצמו אינו סובר כלל זה, ולשיטתו אף כשיוצא מכך קולא דנים ׳קל וחומר׳. וכמו כן נחלקו בכך חכמים ורבי יהודה בסוכה (לו:). תוספות (ד״ה מין). אף שרבי יהודה לא סובר כלל זה, חזר ולמד באופן אחר שביעור חמץ הוא רק בשריפה, כמובא בהמשך הברייתא, כדי ללמוד כן אף לשיטת חכמים הסוברים כלל זה. מהר״ם חלאווה (ד״ה מזכ).

הכלבו (סי׳ מח ד״ה כתב) הוכיח מכאן, שאין מועיל מן התורה לבטל את החמץ כשהחמץ ידוע לו, ולא אמרו (לעיל ד:) שמן התורה די בביטול החמץ, אלא על חמץ שאינו ידוע לאדם. שאם אף על חמץ ידוע מועיל ביטול, מה הקשו חכמים שיש קולא כשאין לו עצים ויהא יושב ובטל, הרי יכול לבטל את החמץ. וראה גם בשאגת אריה (סי׳ עו), שדן להוכיח מכאן שיש אופנים שאין מועיל ביטול מן התורה.

וכתב הצל״ח (ד״ה לפי), שכל ההוכחה היא רק לשיטת רש״י שדברי רבי יהודה שביעור חמץ הוא רק על ידי שריפה, הם קודם זמן איסור החמץ. אבל לשיטת התוספות (לעיל יג: ד״ה מימי) שדברי רבי יהודה הם לאחר שחל איסור החמץ, אין להקשות שיבטל את החמץ, שהרי לאחר שחל איסור חמץ אין יכול לבטלו. אמנם כתב עוד, שגם בשיטת רש״י אין מכאן הוכחה, לפי שכל מה שמועיל ביטול מן התורה, הוא רק שלא לעבור עליו ב׳בל יראה׳ ו׳בל ימצא׳, אבל אינו יוצא בכך ידי חובת ביעור חמץ מדין ׳תשביתו׳. ולכן הקשו חכמים, שכשיוצא בשיירה ולא יבער את החמץ כשלא ימצא עצים, יגיע לידי קולא, שמבטל בכך את המצוה לבער את החמץ. ומעין זה כתב הפני יהושע (ד״ה יהא).

לכאורה חכמים יכלו להקשות על רבי יהודה, מקולא אחרת מצויה יותר הנובעת מכך שחייבים לבער את החמץ, שכן אפר איסורי הנאה הנשרפים מותר, ואילו אפר איסורי הנאה הנקברים אסור, ומבואר בתמורה (לד.) שלדעת רבי יהודה שביעור חמץ הוא רק בשריפה, נחשב חמץ מאיסורי הנאה הנשרפים, ואם כן יש מ׳קל וחומר׳ זה קולא שמותר להנות מאפרו. וכתב הראש יוסף (ד״ה דלמא), שאם נאמר שמן התורה אף אפר איסורי הנאה הנקברים מותר, ורק מדרבנן אסור, מובן מדוע חכמים לא אמרו קולא זו [וראה גם בפני יהושע (ד״ה רבי יהודה)]. ובזרע יצחק (חיות, פ״ב מ״ח, מונח נמוך מדם ד״ה ממן) יישב, שרבי יהודה עצמו סובר (תמורה שם) שאף איסורי הנאה הנקברים מותר לשורפם, והיינו שלשיטתו אף אפר איסורי הנאה הנקברים מותר, ונמצא שלשיטתו אין בענין זה קולא בנשרפים מבנקברים, ולכן חכמים לא הקשו עליו מכך. ובשאגת אריה (סי׳ פז ד״ה ומחזור) יישב קושיא זו לפי שיטת רש״י לעיל (יג: ד״ה שלמא), שכל דברי רבי יהודה שמצות ביעור הוא בשריפה זהו רק קודם זמן איסורו, וקודם איסורו אפילו רבנן מודים שאפרו מותר, שבשעה שחל איסור חמץ כבר אינו בעין.

לו. ראש יוסף (נרשם״י ד״ה ודנו). אמנם רש״י (שם) כתב שהוא גזירה שוה. אך כתב הראש יוסף שאין לו ביאור, שהלימוד אינו גזירה שוה אלא במה מצינו שהוא בנין אב. וכן מבואר בתוספות (ד״ה מין). והרש״ש ובליקוטי חבר בן חיים (נרשם״י שם) כתבו, שאף רש״י מתכוון ל׳מה מצינו׳, וציינו שכעין זה כתב רש״י בביצה (יג: ד״ה גזרה) במשנה שם.

׳בנין אב׳ היא אחת משלוש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן (ברייתא דרבי ישמעאל בתחילת מורת הנחש), וגדר המדה הוא, שכשיש דברים שדומים זה לזה בדבר אחד, יכולים ללמוד מדין שפירשה התורה באחד מהם, שגם בדברים האחרים הדומים לו יש דין זה. ונקרא ׳בנין אב׳, שהדין שגילתה התורה באותו מקום, בנה אב ללמוד ממנו למקומות אחרים. [וזו היא מידת ׳מה מצינו׳ שבגמרא. רש״י (שבת כו: ד״ה ופרט, ב״ק סג: ד״ה היקיש). וראה גם בספר הכריתות (בית מידות בית ג)].

לז. שור שדינו בסקילה מחמת שנגח והרג אדם, אסור באכילה ובהנאה, כמו שדרשו לעיל (כב:).

מכלל דרבנן שרו בשאבוקה בנגדו. ואם תאמר לרבנן הוחיל ובמבוקה בנגדו מציד כמו שלהבת גמה מן הגחלים מאי פריך בסוף לולב הגזול (סוכה מ.) ובהגוזל עלים (ב"ק קא:) והא מיכא עלים דמשתן שהנאתן ודיעורן שוה הא בשעת הנאה מצוערין הן כאן במקום שהלהבת ויש לומר משום (א) דשיעור כזה לא מציד הנאה אחר ביעורן לענין שביעית שהרי בתחילה דמינה ילפינן התם ליכא לגמרי הנאה ודיעורן שוה ולא ממעטינן אלא אחר עלים שאין הנאתן אלא אחר שנעשו גחלים לגמרי ולרבי עלים אלא משתן נמי הוה ליה למיסר לדידיה כשאבוקה בנגדו הנאתן ודיעורן שוה ואיכא למימר הוחיל ורוב הנאה אחר ביעור איכא למימר אלא מאי דאמרת אחר עלים דאיכא למימר אלא מאי דאמרת אחר ביעורן שהרי הנאתן ודיעורן שוה הוחיל ולא מציד להו אלא מדעתין כשהן לוחשות דבשתן הוי עיקר הנאה:

הקדש אפי' באלף לא בטיל. תימה מה תומר היא זו הלא הקדש דבר שיש לו מתירין הוא ע"י חילול ומטעם זה אין דינו להיות בטל אפילו באיסור קל ואפילו מדרבנן [ב] כדאמרינן גבי גיזה (דף ל.):

בעצי שלמים. ה"מ לאוקמי בעלי הקדש ובמזיד ומליגא דרבי יהודה אלא לאתו לוחשת למזיד:

ורמינהו כל הנשרפין וכו'. ה"מ לאוקמי בעלי שלמים: **חוץ** מעצי אשירה. תימה לרשב"ג [ג] תיהוי כעבודה זרה שנשתנית מאליה דאמרינן בפרק כל הבשר (ע"ז מז:) ואין לומר דהכא מיירי בתשירה של ישראל דאין לה ביטול עולמית [ד] דהא בסוף תמורה (ד' לב.) מפרש דלהכי לא עריב ותני אפר הקדש ותשירה לעולם אסורין משום דתשירה יש לה היתר אם שורפה עו"ג דבטלה: **אין** ביעור חמץ אלא שריפה. גראה דהלכה כרבי יהודה דאמר בפרק בתרא דתמורה (ד' לג:) ות"ת ס"ל דהא דאמר [ה] ר' יהודה סוכה שינה נוהגת אלא בתרבע מינין שבלולב יהא נמי הלכה כמותו דהתם נמי לא פליגי רבנן אלא מטעם דכל דין שתאלתו להחמיר ומופו להקל (ג) אין דין ונפ"ק דסוכה (ד' יא.) אתם לן תנא כרבנן דקתני הלה עליה את הגפן ואת הלענת אם קנאן כשירה וי"ל דהכא קיימא לן כרבי יהודה משום דין אחר דיליף נמה מינהו אף על גב דאמרו לו מטאת העוף ואשם תלוי יוציאו ושחיק מ"מ לדידן סבירא לן כרבנן דאמרי מטאת ואשם בשריפה ולימא תוכיח: **מה** נותר בשריפה אף חמץ בשריפה. ות"ת למאן דדרים לעיל (ד' כד.) הנותר בשריפה ואין דבר אחר בשריפה היכי יליף רבי יהודה חמץ בשריפה מנותר ותירץ רשב"ח דלית לן למעוטי מנותר אלא אחר אישורין אבל חמץ דאמי לנותר בכרת ובבל תותירו לא ממעטינן ות"ת לעיל היכי יליף שאר אסורין בהא ענין נוקי קרא בחמץ בפסח לוקה דאמי ליה טפי וי"ל לאחמץ בפסח לא צריך [קרא] דאתי למילף בשאר אסורין **חלבן** של שור הנסקל יוציא. הקשה ריב"ח היא גופה גילף מנותר שיהא בשריפה דאמי ליה טפי ותירץ אלא אי לא כתיב קרא בחמץ בפסח לוקה אי לא כתיב קרא בחמץ בפסח לוקה הוה אמינא הואיל ואיכא בהא בהא ליתי חמץ בשריפה דאמי ליה טפי ונילף מיניה שאר אסורין בפסח לוקה דאמי ליה טפי ונילף מיניה

וכיון שהושוו זה לזה באיסור אכילה והנאה ובכרת, יש ללמוד זה מזה ב׳בנין אב׳, מַה - כמו שמצינו בנוֹתָר שדינו בִּשְׂרֵיפָה אַף חָמֵץ דינו בִּשְׂרֵיפָה, מה שאין כן שור הנסקל שהאוכלו אינו חייב כרת, ואין לפרוך ממנו. אָמְרוּ לוֹ חכמים, עדיין יש לפרוך, שכן חֶלְבּוֹ שֶׁל שׁוֹר הַנִּסְקָל יוֹתֵר, שֶׁאָסוּר בַּאֲכִילָה וְכן הוא אסור בַּהֲנָאָה כדין שור הנסקל, וְהאוכלו עָנוּשׁ כָּרֵת כדין אוכל חלב, ומכל מקום אֵין הוא בָּעוֹן שְׂרֵיפָה[ח], ואם כן יתכן שאף חמץ לא יהיה טעון שריפה, אף שהוא אסור באכילה ובהנאה וחייבים כרת על אכילתו[ט].

לח. הקשו תוספות (ד״ה מלמד), שנלמד אף על חלב של שור הנסקל בבנין אב מנותר שיהיה טעון שריפה, שהרי הוא דומה לו בכל הדברים. ותירצו, שאינו דומה לו באיסור להותירו.

לט. בקובץ שיעורים (סוס קכז) הקשה, שאין דמיון בין חלב של שור הנסקל לנותר וחמץ, שבנותר וחמץ, חיוב הכרת ואיסור ההנאה שבהם הוא מחמת חומרת איסורם, ומחמת חומרתם חייבה בהם התורה שריפה. אך בחלב של שור הנסקל, חיוב הכרת בא מצד איסור חלב השייך בכל חלב בהמה, ואיסור הנאה מדין שור הנסקל, ובכל איסור בפני עצמו אין מצות שריפה, ומנין לומר שעל ידי הרכבתם תבוא מצות שריפה. ובאתוון דאורייתא (כללי סז ד״ה עוד יש - השמי) הקשה מכאן על מה שמבואר בתוספות בכריתות (ג. ד״ה לומר), ששתי חומרות משני שמות של איסור, אינן חמורות כמו שתי חומרות משם אחד של איסור. שאם כדברי תוספות, מה פרכו מחלב של שור הנסקל שחייבים כרת על אכילתו ואסור גם בהנאה, הרי איסור ההנאה וחיוב הכרת הם משני שמות של איסור, ואין הם חמורים כמו חמץ בפסח ונותר שחיוב הכרת הוא מאותו שם איסור. אלא מוכח שאף שני שמות של איסור מצטרפים, ודברי תוספות צריכים עיון. ובכלי חמדה (מסוי פ׳ ג סוס ד) תירץ קושיות אלו, שכל הקדשים אסורים בהנאה מצד עצמם, אלא שזיכתה התורה לכהנים את האכילה משולחן גבוה, אך כשיש על הקדשים איסור אכילה, שוב חוזר עליהם איסור הנאה מצד מה שהם קדשים. ועל כן איסור הנאה שבנותר אינו מצד חומר איסור נותר, אלא כיון שנאסר באכילה חוזר עליו איסור הנאה שישנו בכל הקדשים. אך הכרת שבנותר ודאי בא מצד איסור נותר. ונמצא שאף בנותר הכרת ואיסור ההנאה באים משני שמות, ולכך חכמים מדמים אותו לחלבו של שור הנסקל.

כיון שחכמים לא קיבלו את הלימוד של רבי יהודה בדרך זו, חָזַר רַבִּי יְהוּדָה וְדָנוֹ לחמץ שטעון שריפה בִּדְין אַחֵר - למד זאת ב׳בנין אב׳ מנותר בדרך אחרת[א]. וכך דן רבי יהודה, מצינו בנוֹתָר שֶׁיִּשָּׁנוֹ בְּ׳כָל תּוֹתִירוּ׳ - שבבשר קודש יש איסור לא להשאיר ממנו עד אחר זמן אכילתו[ב], וְכן חָמֵץ ישנו בְּ׳כָל תּוֹתִירוּ׳, שהמשאיר ברשותו חמץ בפסח עובר על ׳כל יראה׳ ו׳כל ימצא׳[ג], ויש ללמוד אותם זה מזה, מַה - כשם שנּוֹתָר דינו בִּשְׂרֵיפָה, אַף חָמֵץ דינו בִּשְׂרֵיפָה.

אוצר החכמה

אָמְרוּ לוֹ חכמים, יש לפרוך לימוד זה, שכן **אָשָׁם תָּלוּי** - אשם שחייבים להביאו על ספק שגגה[ד], בחטא שחייבים עליו כרת כשעושהו במזיד, ושחטו ואירע בו פסול או נותר, וְחַטַּאת הָעוֹף הַבָּא עַל הַפֶּפֶק - כשהביא חטאת העוף באופן שיש לו ספק אם יש עליו חיוב להביאו[ה], לְדִבְרֵיךָ - לפי שיטתך בדין הביעור שלהם, יוֹכִיחוּ שלא כל מה שישנו ב׳כל תותירו׳ טעון שריפה, שֶׁהרי הֵן - קדשים אלו, ישנם בְּ׳כָל תּוֹתִירוּ׳, שכן הם בכלל הקדשים שאסור להותיר מבשרם לאחר זמן אכילתם[ו], שֶׁאָנוּ [-חכמים] אוֹמְרִים שדין ביעורם בִּשְׂרֵיפָה כמו כל בשר קדשים שנפסל, וְאילו אַתָּה [-רבי יהודה] אוֹמֵר שדין ביעורם אינו בשריפה, אלא חטאת העוף הבא על הספק דין ביעורו על ידי השלכתו לאמת המים שבעזרה[ז], ובשר אשם תלוי שנפסל דין ביעורו בִּקְבוּרָה[ח], ונמצא שלשיטתך מצינו דבר שיש בו ׳בל תותירו׳ ומכל מקום אין דינו בשריפה, ואם כן יש לפרוך את הלימוד על חמץ מנותר שדין ביעורו בשריפה[ט]. שָׁתַק רַבִּי יְהוּדָה, שלא היה לו מה להשיב על טענה זו.

הגמרא מביאה אמירות השגורות בפי העולם על אופן כזה, שבו פורכים דברי אדם על פי דברי עצמו:

אומרת הגמרא, אָמַר רַב יוֹסֵף, מה שחכמים דחו את דברי רבי יהודה על פי דברי עצמו, הַיְינוּ דְּאָמְרִי אִינָשֵׁי - זהו מה שאנשים אומרים, כַּפָּא דַּחֲטָא נַגְּרָא - כף בזד״א שחקק אותה אומן חרש עצים[י], בְּגַוֵּוהּ נְשָׁרוֹף חַרְדְּלָא - בתוכו ישרוף את לשונו ואת חכו, כשיאכל בו חרדל[יא]. **(אמר אביי) [אַבַּיֵי אָמַר]**[יב], הדבר דומה למשל אחר שאנשים אומרים, סַדָּנָא - נגר העושה סדים שתופסים בהם את רגלי האסירים[יג], בְּסִדְנֵי יָתִיב - יושב בסד שהכין בעצמו, מְדַוֵּיל יְדֵיהּ - מהרמת ידיו וממלאכתו, מְשַׁתַּלִּים שכרו כשנמצא גנב, כלומר מקבל את עונשו

א. **אף** שגם בלימוד זה לומד רבי יהודה חמץ במה מצינו מנותר, מכל מקום הוא נחשב ׳דין אחר׳ מהדין הקודם, כיון שלפי דרך זו אין צריך ללמוד ממה ששניהם אסורים באכילה והנאה וחייבים עליהם כרת, אלא די בכך שבשניהם יש איסור להותירם. תוספות (ד״ה מזר). ואמנם מהר״ם חלאווה (ד״ה מזר) כתב, שהברייתא היתה יכולה לומר שרבי יהודה למד דין זה מנותר שדומה לחמץ בכל הדברים הללו, ששניהם אסורים באכילה והנאה ויש בהם כרת ושניהם ב׳בל תותירו׳, והביא שכן הוא בתוספתא. ובירושלמי (ה״ח) הובא חלק זה של הברייתא בנוסח זה, ׳אמר להן חמץ אסור באכילה ובהנייה וחייבין עליו כרת ויש לו זמן. ונותר אסור באכילה ובהנייה וחייבין עליו כרת ויש לו זמן. אל יוכיח חלב שור הנסקל שאין לו זמן׳, והיינו שרבי יהודה הביא דין זה ששניהם יש להם זמן לאיסורם [׳ישנו בבל תותירו׳] כתשובה לדברי חכמים, וזהו טעם מדוע אין לפרוך את הבנין אב מחלב שור הנסקל.

ב. **בקרבן** פסח נאמר (שמות יב י) ׳ולא תותירו ממנו עד בוקר׳, ובקרבן תודה נאמר (ויקרא ז טו) ׳לא יניח ממנו עד בוקר׳, וכן נאמר בו (ויקרא כב ל) ׳לא תותירו ממנו עד בוקר׳. ולמדים מקרבן תודה לשאר קדשים שאסור להותירם עד לאחר זמן אכילתם.

ג. **אין** זה אותו איסור כמו בנותר, שבנותר האיסור הוא לא להשאיר עד סוף הזמן, ומרגע שהשאירו ועבר על האיסור, אינו עובר על כל רגע שמשאירו. מה שאין כן בחמץ, משעה שנאסר החמץ, עובר על כל רגע שמשאירו ברשותו, ולכן לעיל אמרו שחמץ חמור יותר מנותר שבנותר אין איסור ׳בל יראה׳. ומכל מקום כיון שמצינו שבשניהם נאמר איסור להותירם אחר זמן אכילתם, יש ללמוד אותם זה מזה ב׳בנין אב׳. תוספות (ד״ה ומתן).

ד. **כגון**, שהיו לפניו שתי חתיכות, אחת של חלב ואחת של שומן, ואכל אחת מהן בשגגה, ואינו יודע אם החתיכה שאכל היא של חלב וחייב חטאת, או שהיא של שומן ואינו צריך כפרה. אדם זה צריך להביא אשם, ואשם זה מכפר על הספק ותולה לו עד שיתברר לו מה אכל, ואם יתברר שאכל חלב יביא חטאת לכפר. דיני ׳אשם תלוי׳ מתבארים במסכת כריתות מפרק רביעי (יז.) ואילך.

ה. **כגון** אשה שילדה, חייבת להביא קרבן יולדת שהוא עוף אחד לעולה ועוף אחד לחטאת. וכשהפילה ויש ספק אם נפל זה הוא ולד שמחייב אותה להביא קרבן [ראה בברייתא (נדה מד:) מה אינו נחשב ׳ולד׳], מביאה את העוף לעולה על תנאי, אם ילדתי הרי זו לחובתי, ואם לא ילדתי תהא נדבה, כיון שאם לא ילדה ומביאה עולה לקרבן יולדת, הרי היא חולין ואסור להקריבה בעזרה. אבל את העוף לחטאת היא מביאה בלא תנאי, שגזירת הכתוב היא בחטאת העוף, שהיא באה אפילו כשיש רק ספק אם היא חייבת בקרבן, כמו שדרשו בנזיר (כט.). אך אסור לאכול חטאת זו, כיון שאם אינה חייבת בקרבן, הרי זו חולין, ומליקתה עושה אותה נבילה [שחטאת העוף אינה נשחטת בסכין אלא נמלקת בציפורן, ורק בקרבנות המליקה מתירה באכילה]. ומכל מקום אסורה בהנאה, שיתכן שהיא קדושה, ונמצא שאסורה באכילה ובהנאה. רש״י (ד״ה מטעמם).

ו. **אף** בחטאת העוף שבא על הספק, לפי הצד שהוא חטאת, יש בו איסור בל תותירו, אלא שאי אפשר לאוכלו מחמת הספק שמא הוא נבילה. וראה בשפת אמת (ד״ה משם) אם צריך לאבדו קודם זמן איסור אכילתו כדי שלא יעברו עליו ב׳בל תותירו׳.

ז. **משנה** בתמורה (לד.). בשר עוף הוא דבר רך, והוא נימוח במים ויוצא עם קילוח המים שבאמה ונשפך עמהם. רש״י (שם ד״ה יטילנה).

ח. **רש״י** (ד״ה משם). הקשה הצל״ח (ברכ״י שם), שלא מצינו שנחלקו רבי יהודה וחכמים בדין ביעור של בשר אשם תלוי שאירע בו פסול, אלא מחלוקתם היא באופן שלפני זריקת הדם של האשם התברר לאדם שלא חטא, כגון שהתברר לו שהחתיכה שאכל היתה שומן של היתר ולא חלב, ובזה סובר רבי יהודה שאין דינו כמו ביעור של כל הקדשים, כיון שהתברר שהוא חולין שנשחט בעזרה ואינו קרבן כלל, שהרי לא היה צריך כפרה. וכן פירש רש״י עצמו במסכת תמורה (לד. ד״ה משם). ומנין לרש״י לפרש שאף באשם תלוי שנזרק דמו במזבח, ואירע פסול בבשר, אין דינו כשאר הקדשים שנפסלו שטעונים שריפה. ותירץ, שאם מחלוקתם היא רק באופן שהתברר שהקרבן חולין, מה טענו חכמים לרבי יהודה שיש לפרוך משיטתו בדין אשם תלוי שאינו בשריפה, הרי באשם תלוי זה גם אין איסור ׳בל תותירו׳, שהרי התברר שאינו קרבן כלל. ולכך הוכרח רש״י לבאר, שלשיטת רבי יהודה אף כשהקרבן קרב כדינו ולא התברר שלא חטא, אם נפסל הבשר אין שורפים אותו. [וראה בסמוך בשם השפת אמת].

טעמו של רבי יהודה מבואר בתורת כהנים (ו פ״ט), שנאמר בדין שריפת נותר בקרבן המילואים (שמות כט לד) ׳ושרפת את הנותר באש לא יאכל כי קדש הוא׳, ודורש רבי יהודה מהאמור ׳כי קדש הוא׳, למעט חטאת העוף הבא על הספק ואשם תלוי, שאין שורפים את הנותר שלהם [לפי שבאים על הספק ואינם דומים לקרבן המילואים. ביאור החפץ חיים (ספרו שם)]. תוספות (ד״ה ומתה). וכתב השפת אמת (ד״ה משם), שמדרשה זו הבינה הגמרא, שהמיעוט של אשם תלוי משריפה, הוא גם באופן שנזרק הדם כדינו ונעשה בו פסול או שנעשה נותר, ולא רק באופן שנודע לו שלא חטא. אך הקשה, שבחטאת העוף הבא על הספק, לפי הצד שבאמת חייב בקרבן, הרי הוא כמו כל חטאת העוף, ומדוע אין טעון שריפה כמו כל ספק תורה שהולכים לחומרא. ומשום כך צידד, שבחטאת העוף שבא על הספק, אם אירע בו פסול או שנעשה נותר באמת טעון שריפה, והמחלוקת של רבי יהודה וחכמים היא קודם שנעשה נותר, שאסור לאכלו מספק ואף אסור להותירו עד שיעשה נותר שעובר על ׳בל תותירו׳, ועל זה סבר רבי יהודה שאין מבער בשריפה, אלא מטילו לאמה כדי שיהיה נימוח קודם שיבוא לידי נותר. וחכמים סוברים ששורפים אותו, כיון שאינו ראוי לאכילה כבר עכשיו. ודינו כמו בשר קרבן שכבר נפסל. ובדבר שמואל (ד״ה יל״ע) כתב, שכיון שלמד רבי יהודה את דינו מגזירת הכתוב ׳קודש היא׳, ולמד מכך אפילו לאשם תלוי שאין שורפים אותו אף שהוא ודאי קרבן, והטעם הוא משום ששונה משאר הקרבנות שבא על ספק חטא, כל שכן בחטאת העוף שהקרבן עצמו ספק, יש ללמוד מגזירת הכתוב זו שאין דינו בשריפה.

ט. **יש** לתמוה, לשיטת חכמים הסוברים שאף חטאת העוף הבא על הספק ואשם תלוי דינם בשריפה, אם כן אין פירכא על לימודו של רבי יהודה, ומדוע הם סוברים שאפשר לבער חמץ בכל דבר ולא למדו מנותר שביעורו רק בשריפה. ותירצו התוספות (ד״ה ממרו) בשם ר״י, שבדין שריפת נותר נאמר (שמות כט לד) ׳ושרפת את הנותר באש׳, ודרשו מכך לעיל (כד.) שרק נותר טעון שריפה ולא שאר איסורים, ומשמע לחכמים שפסוק זה ממעט אפילו חמץ שאינו טעון שריפה. ורבינו דוד (מו: ד״ה רבי) תירץ, שחכמים סברו שאין הלימוד מנותר עוקר את משמעות הפסוק ׳תשביתו׳, שמשמעו להשביתו בכל דבר שאפשר להשביתו.

י. **אף** על פי שחכמים הפריכו לימוד זה של רבי יהודה לשיטתו, לא חזר בו רבי יהודה, לפי שלדעתו אפשר לדון ׳קל וחומר׳ אף באופן שתחילתו להחמיר וסופו להקל, ולכך הוא נשאר בלימוד הראשון, שלמדים חמץ שביעורו בשריפה ב׳קל וחומר׳ מנותר. מהר״ם חלאווה (מו: ד״ה מזר).

להלכה, לדעת רש״י (הו״ד בנתי״ם סי׳ ג) תוספות (לעיל כו: ד״ה מין) וסמ״ג (עשין לט), הלכה כרבי יהודה, כסתימת המשנה בתמורה (לג:) שמנתה חמץ בפסח בכלל איסורי הנאה הנשרפים. ואף שרבי יהודה הופרך, היינו רק לשיטתו, אבל לשיטת חכמים שחטאת העוף ואשם תלוי בשריפה, דבריו לא הופרכו. ועוד הוכיח כן הרא״ש (שם) בשם הרב הברצלוני, מדברי רבא לעיל (ה.) ׳שמע מינה אין ביעור חמץ אלא שריפה׳, הרי שכך הלכה. אך הביא הרא״ש, שהגאונים ועוד ראשונים פסקו כחכמים שביעור חמץ בכל דבר, לפי שיחיד ורבים הלכה כרבים. וכן פסק הרמב״ם (חמץ ומצה פ״ג ה״ח). וכן פסק השולחן ערוך (או״ח סי׳ תמה ס״ח). אך כתב הרמ״א שהמנהג לשורפו. וביאר המשנה ברורה (שם סק״ו), שחוששים לדעת הפוסקים שפסקו כרבי יהודה, שאין ביעור חמץ אלא שריפה.

יא. **רש״י** (ד״ה כפפא) [׳בזך׳ הוא כף גדולה כמין קערה, ראה רש״י (יומא מט: ד״ה כילה, תמיד לח: ד״ה הפסי) ורמב״ם (פיה״מ תמיד פ״ד מ״ד)].

יב. **ע״פ** רש״י (שבת כג:).

יג. **רש״י** (ד״ה כפפא). בפירוש נוסף ביאר, שהלשון ׳נשרוף׳ אינו מלשון שריפה, אלא מלשון גמיעה [כלשון ׳שורפה חיה׳ המוזכר בעבודה זרה (כט:)], והיינו שבכף שחקק האומן בו יגמע חרדל שהוא חריף.

יד. **הגהות** וציונים בשם גליון [וכן גירסת כת״י. דקדוקי סופרים (אות י)].

טו. **כענין** שנאמר (מיכה יג כז) ׳ותשם בסד רגלי׳.

מסורת הש"ס
עם הוספות

הגהות הב"ח

(ח) רש"י ד"ה בין לפני וכו' שמחצה בין לאחר זמנו כל"ל והד"ח:

תורה אור השלם

א) מִצּוֹת יֵאָכֵל אֶת שִׁבְעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ: [שמות יג, ז]

הגהות וציונים

ח] [צ"ל אביי אמר] (גליון): ג] בגמ' משום שנאמר וכ"ה כאן בכת"י וברש"י ורע"ב, ועיין גיטין כו ע"א סוף העמוד: ד] ברי"ף וברא"ש הגי' חמץ וכ"ה בקצת כת"י ועיין בפנ"י: ה] לבלוע בשאיפת אויר: ו] נדצ"ל שאם יזרקנו שלם שמא ימצאנו: ז] "ים קפוא", ים שלא עוברים בו: ח] נדצ"ל ראיה מואכות אותו טחון וגו' ואשליך עפרו אל הנחל (דברים ט כא, מראה כהן):

ליקוטי רש"י

סדנא בסדני יתיב. עץ גדול שנותנין בו רגלי המסורים ובלי יוצי משמ"ק [איוב יג, כז]. שוחק וזורה לרוח. המוגה עצומת כוכבים של מחכת [ע"ז מב.]. שלא יכשל בה ישראל ליהנות ממנה [שם מג:].

עין משפט
נר מצוה

נח א מיי' פ"ג מהלכות חמץ הלכה יא סמג עשין לט טוש"ע או"ח סימן תמה סעיף ג:

נט ב מיי' פ"ח מהלכות ע"ז הלכה ו טוש"ע י"ד סי' קמו סעיף יד:

ם ג מיי' שם הל' ו ופ"ג מהל' חמץ הלכה יא סמג עשין לט טוש"ע ג"ח סי' תמה סעיף ג:

סא ד מיי' פ"ד מהלכות חמץ הלכה ג ד טוש"ע ג"ח סי' תמח סעיף ג:

סב ה מיי' פ"ג מהל' חמץ ל סמג לאוין עו טוש"ע שם סעיף ג: סג ו מיי' שם הלכה ח:

רבינו חננאל

חזר ר' יהודה ודנו דין אחר נותר הרי הוא בבל תותירו וחמץ הרי הוא בבל תותירו מה נותר טעון שריפה אף חמץ טעון שריפה. אמרו לו חטאת העוף הבאה על הספק ואשם תלוי לדבריך יוכיחו שהן בבל תותירו כדכתיב (ויקרא ז טו) לא יניח ממנו עד בקר. **ואנו אומרים בשריפה ואתה אומר בקבורה** דתנן בסוף תמורה אשם תלוי ישרף [ר"י אומר יקבר] חטאת העוף הבא על הספק ישרף ר' יהודה אומר יטילנה לאמה ותניא כיצד אמר רבי יהודה יטילנה לאמה מנתחה אבר אבר ומשליכה לפני אמה ומתגלגלת ויורדת לנחל קדרון: ת"ר אשם תלוי וחטאת [העוף] הבאה על הספק וחולין שנשחטו בעזרה ר' יהודה אומר יקברו ר' שמעון אומר ישרפו. שתק ר' **יהודה** ירושלמי אשם תלוי בשיטתך יוכיח שאסור באכילה ובהנאה וחייבין עליו ויש בו זמן ואתה אומר בקבורה ולא בשרפה. פירושו אשם תלוי שנודע לו אחר שחיטה וחטאת העוף הבאה על הספק שנודע לו אחר מליקתה דתנן בכריתות פ' [המביא אשם (ד' כה)] חטאת העוף הבאה על הספק אם משנמלקה נודע לו הרי זו תקבר. **שתק ר' יהודה היינו דאמרי אינשי כפא דחט נגרא כו'** פירוש כמו משל אומרין בני אדם הכף שחטטו בני אדם וחקקו כי חטט וחקק אחד הוא כגון החוטט בגדיש לעשות לו סוכה בתוכו שורפין חרדל שלו כלומר שאלו לא מצא הכף שחקקו לא היו שורפין החרדל שלו וכן היה ר' יהודה אומר אילולי לא השיבוהו מדבריו לא היו משתקין אותו. **פי' סדנא** כמו היה יושב בספינה או באסדא והם כבלים שנותנין ברגלי הכלואים בבית הכלא. **גיראה** האומן העושה החצים: **וחכמים אומרים מפרר וזורה לרוח או מטיל לים.** ותנן נמי גבי ע"ז כי האי גוונא ר' יוסי אומר שוחק וזורה לרוח ומטיל לים. **[ואיבעיא לן היכי קאמר** מפרר ושוחק

חזר ר' יהודה ודנו דין אחר. הא דקרי ליה הכא דין אחר טפי מהני למעיל לומר ריב"ח מכוס להכא אין צריך לאיסור אכילה והנאה ועוד כרת אלא נגד כל תותירו לחודיה מצינו למילף דליתיה בכולהו: **וחמץ** הרי הוא בבל תותירו. תימה לר"י היכי עביד למעיל קל וחומר מנותר אחינו כגון ירמה וכל ימלח והא מציד הכא כל תותירו כמו כל ירמה ומומר ר"י דמכל מקום נרמה לעציד שפיר קל וחומר לנותר אינו כגון ירמה דמיד שהותיר עובר ומוך אינו עובר מכל חמץ אפי' לאחר שהותיר עובר כל שעה כגון ירמה:

אמרו לו אשם תלוי יוכיח. תימה לרשב"ם לדבריהם דרבנן לימרו שהם בשריפה חמץ אי יליפינן חמץ מנותר שהוא בשריפה ומומר ר"י למשמע להו[ו] הנותר בשריפה ולא כל איסורין שבתורה בשריפה ואפי' חמץ: **ואתה** אומר בקבורה. מעשה דר' יהודה לריש נת"כ[ז] מכי קדם הוא בשריפה ולא חטאת עוף ואשם תלוי בשריפה:

ותנן נמי גבי ע"ז. מומר ר"י דרבנן דמתניתין היינו רבי יוסי דפרק כל הגלמים (ע"ז מג:) אי נמי מתני' דהכא ר"ש כרבנן דהתם לימרו לו לף היא נעשה זבל ומגדל למחים ורחמנא לימר לא ידבק בידך וגו' והא דשרו הכא היינו משום דבחמץ כתיב לא יאכל ואינו אסור אלא כדרך הנאה וכי האי גוונא לאו דרך הנאה היא אבל בע"ז לא כתיב אכילה[ח] ומסור אפי' אלא כדרך הנאה:

חמץ דשאר נהרות. דלא מצינו שהיה שוה בשום מקום גבי חמץ יש המלח אבל גבי ע"ז מסתמן בכמה דוכתין כי האי לעיל[ט] יוליך הנאה ליש המלח הלכך אסם יש דתני גבי ע"ז הוי יש המלח מיהו לרבה מועלת שחיקה בשאר נהרות כדקאמר בסמוך כאן ליש המלח אבל מטיל לים בעיניה אמר רבה

איפכא מסתברא. לשון איפכא אינו מיושב דמה שייך איפכא כיון שרבה משוה לומס: **ע"ז** דלא ממיסה בעי שחיקה. לכאורה משמע לרב יוסף בעי שחיקה אפילו ליש המלח דמסתמא מאי דקאמר רבה אין לריך שחיקה להיינו ליש המלח קאמר רב יוסף לרב יוסף בעי שחיקה ועוד מי בשאר נהרות דוקא קאמר רב יוסף בעי שחיקה ולא ליש המלח ולא פליג ארבה בע"ז אלא בחמץ מ"ל מאי קאמר רב יוסף בעי שחיקה אי משום דלא ממיס ליש המלח אפילו בשאר נהרות נמי בעי שחיקה ואי משום דלא ממיס בשאר נהרות אפילו ליש המלח נמי לא בעי שחיקה ולפי זה לרב יוסף בשאר נהרות לא מהני שחיקה מדקאמרינן להולין ליש המלח ואין נראה להא ר' יוסי מייתי ראיה מויזר על פני המים[יא] משמע דמהניא שחיקה בשאר נהרות ועוד דבכל מקום דמזכיר יש המלח בע"ז ובשאר דוכתין לא מזכיר שחיקה ובכמה דוכתין מצינו דקתני יש המלח ואפי' הכי מהני בשאר נהרות דבסוף כל הגלמים (ע"ז מט:) תנן ר' אליעזר אומר יוליך הנאה ליש המלח ואמרינן התם בגמרא גבי חבית שקול ד' זוזי ושדי לנהרא וכן בויזר (דף יא.) ובמעילה (דף יא.) תנן גבי מפרים מעות לנזיר ומת יוליך ליש המלח אלמא הקדש בעי יש המלח ובערכין (דף כט.) אמרינן גבי הקדש שקול אלפא זוזי ושדי בנהרא[יב] לכך נראה דגם לרב יוסף לא בעי שחיקה אלא בשאר נהרות כמו לרבה אלא דרבה סבירא ליה דמטיל ליש התם דע"ז היינו יש המלח ואלא שחיקה כדתנא ריש[יג] גבי זורת לבנה וזורת חמה ובכמה דוכתי יוליך ליש המלח ורב יוסף מוקי לה בשאר נהרות ועל ידי שחיקה מדלא תני דהדיח יטיל ליש המלח וליכא דין רבה לרב יוסף אלא בשאר נהרות ומ"ת לרבנן דלית להו בע"ז [מפרר] (שוחק) וזורה לרוח מה יעשו מע"ז אלו כל שעה יוליך ליש המלח לרבנן לא מהני שחיקה בשאר נהרות דקתני התם אמרו לו משם רבי היה הרי הוא אומר ויזר על פני המים לא נתכוין משה אלא לנודקן כמוהו ומדאילטריך להאי טעמא מכלל דלא מהני שחיקה בשאר נהרות וטעמא לפי שהמים מוליכים אותו על ידות הנהר ויש לומר לרבנן מפרר וזורה לרוח במקום שאין מגדל נמחים[יג] וכן אמרינן התם:

רבי

חמץ ישנו בבל תותירו. לא ירמה ולא ימלח: **אשם תלוי.** בא על ספק כרת, כגון חלב ושומן לפניו וגבג באחד מהן ואינו יודע איזה מהן אכל. ואם שחטו ואירע בו פסול או נותר, פליגי ר' יהודה ורבנן בשלהי פרק בתרא דתמורה[ג], לר' יהודה בקבורה לרבנן בשריפה: **חטאת העוף הבא על הספק.** כגון הפילה ספק ולד ספק אינו ולד, אינה אוכלת בקדשים שמא ולד הוא עד שתביא כפרתה, העולה באה על תנאי, אם ילדתי הרי היא לאוכלי ואם לאו הרי היא נדבה, וחטאת העוף מביאתו על הספק ואין כאן משום חולין בעזרה דמקרבי נפיק במסקנת זיר בפרק מי שאמר (דף כט.), ואסורה באכילה שמא חולין היא ומליקתה שויה גבילה, ופליגי בה רבי יהודה ורבנן בפרק בתרא דתמורה[ד] חטאת העוף הבא על הספק תשרף רבי יהודה אומר יטילנה לאמה: **ואתה אומר בקבורה.** אשם תלוי קאי דקאמר ר' יהודה יקבר, ואע"ג שהנותר ממנו אסור באכילה והנאה ועונש כרת אלא הוא נדל תותירו: **כפא דחטא נגרא.** כף זנך שחקק האומן, כאומנו ישרוף את לשונו ואת אכו בתרבל. ליפוא מחרינא, ישרוף הומי"ר[ה] בלע"ז, כמו שורפה היה בע"ז (דף כט:): **סדנא.** נגר עושה סך לשום בו רגלי מסירים, כמו ואשם בסך רגלי (איוב יג): **מדויל ידיה משתלים.** מהרמת ידו וממלאכתו משתלם שכרו כשמנמנ גנב: **גיראה.** עושה חנים: **או דילמא.** לרוח הוא דבעי פירור, שמא יזרקנו שלם וימלאנו[ו] מחר ויאכלנו, אבל ליש מטיל בעיניה, דממיס וימוק מאליו. לשון שחיקה שייך בממכת, ולשון פירור שייך בפת: **ים המלח.** [הנקרא מי"ר בלעז"ה[ז]] אין ספינה עוברת בו: **בעי פירור.** שמא תפגע בו ספינה ותבלענו ולאו מלבענתייהו[19/06/2018] **לא ממסה.** אין המים ממסות לאחו: **תניא בוותיה דרבה.** לחמץ בעי פירור: **תניא בוותיה דרב יוסף.** לע"ז בעי שחיקה: **בחיטי.** שהחמילו בעי פירור, כלומר פיזור, שלא יתנס בשק ויזרקס, שלא יפזרס על פני המים שלא יוכל לאכס ללקטן מעל פני המים: **מתני'** משום שנאמר **לא יראה לך.** בגמרא[ז] מפרש לה משום קנסא לעבר עליה משום בל ירמה: **גמ'** בין לפני זמנו. משם שעות עד שתחשך: (ט) **לאחר זמנו.** משעבר הפסח, עובר עליו בלאו, ואם אכלו אינו עונש כרת. ולקמן[ח] מפרש ללאו: תוך זמנו. בזמועד: ומשעה

ליש המלח ואין נראה להא ר' יוסי מייתי ראיה מויזר על פני המים[יא] משמע דמהניא שחיקה בשאר נהרות ועוד דבכל מקום דמזכיר יש המלח בע"ז ובשאר דוכתין לא מזכיר שחיקה ובכמה דוכתין מצינו דקתני יש המלח ואפי' הכי מהני בשאר נהרות דבסוף כל הגלמים (ע"ז מט:) תנן ר' אליעזר אומר יוליך הנאה ליש המלח ואמרינן התם בגמרא גבי חבית שקול ד' זוזי ושדי לנהרא וכן בויזר (דף כא.) ובמעילה (דף יא.) תנן גבי מפרים מעות לנזיר ומת יוליך ליש המלח אלמא הקדש בעי יש המלח ובערכין (דף כט.) אמרינן גבי הקדש שקול אלפא זוזי ושדי בנהרא[יב] לכך נראה דגם לרב יוסף לא בעי שחיקה אלא בשאר נהרות כמו לרבה אלא דרבה סבירא ליה דמטיל ליש התם דע"ז היינו יש המלח ואלא שחיקה כדתנא ריש[יג] גבי זורת לבנה וזורת חמה ובכמה דוכתי יוליך ליש המלח ורב יוסף מוקי לה בשאר נהרות ועל ידי שחיקה מדלא תני דהדיח יטיל ליש המלח וליכא בין רבה לרב יוסף אלא בשאר נהרות ומ"ת לרבנן דלית להו בע"ז [מפרר] (שוחק) וזורה לרוח מה יעשו מע"ז אלו כל שעה יוליך ליש המלח לרבנן לא מהני שחיקה בשאר נהרות דקתני התם אמרו לו משם רבי היה הרי הוא אומר ויזר על פני המים לא נתכוין משה אלא לנודקן כמוהו ומדאילטריך להאי טעמא מכלל דלא מהני שחיקה בשאר נהרות וטעמא לפי שהמים מוליכים אותו על ידות הנהר ויש לומר לרבנן מפרר וזורה לרוח במקום שאין מגדל נמחים (ג) וכן אמרינן התם:

רבי

חזר רבי יהודה ודנו דין אחר נותר ישנו בבל תותירו וחמץ בבל תותירו מה נותר בשריפה אף חמץ בשריפה אמרו לו אשם תלוי וחטאת העוף הבא על הספק לדבריך יוכיחו שהן בבל תותירו שאנו אומרים בשריפה ואתה אומר בקבורה שתק ר' יהודה אמר רב יוסף היינו דאמרי אינשי כפא דחטא נגרא בגווה נשרוף חרדלא אמר אביי[ח] סדנא בסדני יתיב מדויל ידיה משתלים רבא אמר גיראה בגיריה מקטיל מדויל ידיה משתלים: וחכ"א מפרר וזורה וכו': איבעיא להו היכי קאמר מפרר וזורה לרוח ומפרר ומטיל לים או דילמא מפרר וזורה לרוח אבל מטיל לים בעיניה[ט] ותנן נמי גבי ע"ז כי האי גוונא ר' יוסי אומר[י] שוחק וזורה לרוח או מטיל לים ואיבעיא להו היכי קאמר שוחק וזורה לרוח ושוחק ומטיל לים או דילמא שוחק וזורה לרוח אבל מטיל לים בעיניה אמר רבה מסתברא ע"ז דלים המלח קא אזלא לא בעי שחיקה חמץ דלשאר נהרות קאזיל בעי פירור א"ל רב יוסף[יא] אדרבה איפכא מסתברא ע"ז דלא ממיסה בעי שחיקה חמץ דממיס לא בעי פירור. תניא כוותיה דרבה תניא כוותיה דרב יוסף דרבה היה מהלך במדבר מפרר וזורה לרוח דרב יוסף היה מהלך בספינה מפרר ומטיל לים תניא כוותיה דרב יוסף היה מהלך במדבר שוחק וזורה לרוח היה מהלך בספינה שוחק ומטיל לים. שחיקה קשיא לרבה פירור קשיא לרב יוסף שחיקה לרבה לא קשיא הא לים המלח הא לשאר נהרות פירור לרב יוסף לא קשיא הא בחיטי הא בנהמא: **מתני'**[יב] חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה ושל ישראל[יג] אסור בהנאה שנאמר[יד] (א) לא יראה לך שאור[טו]: **גמ'** מני מתניתין לא רבי יהודה ולא רבי שמעון ולא רבי יוסי הגלילי מאי היא דתניא חמץ[טז] בין לפני זמנו בין לאחר זמנו עובר עליו בלאו תוך זמנו עובר עליו בלאו וכרת דברי רבי יהודה רבי

חזור ובדוק בתוך שלשים יום לפסח בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובמקומות שדרכן של בני אדם לאכול שם ובמקומות שדרכן של בני אדם לישן שם ובמקומות שדרכן של בני אדם לשתות שם ובמקומות שדרכן של בני אדם לשחק שם ובמקומות שדרכן של בני אדם לעשות צרכיהן שם ובמקומות שדרכן של בני אדם לעשות מלאכתן שם ובמקומות שדרכן של בני אדם לעשות מלאכתן שם ובמקומות שדרכן של בני אדם לעשות מלאכת

בכלי שהכין בעצמו. **רָבָא אָמַר**, הדבר דומה למשל אחר שאנשים אומרים, **גִּירָאָה בְּגִירֵיהּ מְקַטֵּיל** - עושה החיצים בחץ שלו נהרג, **מְדָוֵיל יְדֵיהּ** - מהרמת ידיו וממלאכתו, **מִשְׁתַּלִּים** שכרו, כלומר מקבל את עונשו בכלי שהכין בעצמו[ט].

★

שנינו במשנה לגבי מחלוקת רבי יהודה וחכמים כיצד מבערים את החמץ, **וַחֲכָמִים אוֹמְרִים**, אף[י] **מְפָרֵר וְזוֹרֶה** וכו' לרוח [את פירורי החמץ], או מטיל לים. כלומר, אינו חייב לשרפו, אלא רשאי לכלותו בדרך אחרת.

הגמרא דנה בדעת חכמים, כיצד מבערים על ידי הטלה לים:

אִיבַּעְיָא לְהוּ - הסתפקו בני הישיבה, **הֵיכִי קָאָמַר** - איך אמר התנא, האם כוונתו לומר[יא] **שְׁמָפֵרר** את החמץ **וְזוֹרֶה** את הפירורים **לָרוּחַ**, וְכן יכול לבער על ידי **שְׁמָפֵרר וּמַטֵּיל** את הפירורים **לַיָּם**, כלומר שתיבת 'מפרר' חוזרת גם על מה שאמר 'או מטיל לים', והיינו שיש שתי אפשרויות איך לבער את הפירורים, או על ידי שמפזרם ברוח, או שמטילם לים, לפי שרק על ידי כך מתבער החמץ כראוי[יב]. **אוֹ דִילְמָא** - או שמא כך כוונתו לומר, **מְפָרֵר וְזוֹרֶה לָרוּחַ** את הפירורים, ואין מועיל שישליך את החמץ שלם, שמא ימצאנו אחר ויאכלנו[יג]. **אֲבָל** מה שאמר התנא 'או **מַטֵּיל לַיָּם**', כוונתו **בְּעֵינֵיהּ** - בעוד החמץ בעין כמות שהוא, ואין צריך לפוררו קודם שמטילו לים, לפי שהוא נמס ונימוח במים ונאבד מעצמו.

הגמרא מביאה ספק דומה בנידון ביעור עבודה זרה:

וְתָנַן נַמִּי - וכן שנינו (ע"ז מג:) לְגַבֵּי ביעור **עֲבוֹדָה זָרָה**[יד] **כִּי הַאי גַּוְונָא** - באופן זה כמו ששנינו לגבי ביעור חמץ, **רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר**, **שׁוֹחֵק** את כלי המתכת שעשה מהם עבודה זרה[טו], **וְזוֹרֶה** את הפירורים **לָרוּחַ** כדי שיתפזרו ויאבדו, **אוֹ מַטִּיל לַיָּם**[טז]. **וְאִיבַּעְיָא לְהוּ** - והסתפקו בני הישיבה, **הֵיכִי קָאָמַר** - איך אמר רבי יוסי, האם כוונתו **שְׁשׁוֹחֵק** את העבודה זרה **וְזוֹרֶה** את הפירורים **לָרוּחַ**, וְכן יכול לבער על ידי **שְׁשׁוֹחֵק וּמַטִּיל** את הפירורים **לַיָּם**, כלומר שתיבת 'שוחק' חוזרת גם על מה שאמר 'או מטיל לים', ואין מועיל להטיל לים בלא שחיקה. **אוֹ דִילְמָא** - או שמא כך כוונתו לומר, **שׁוֹחֵק** את העבודה זרה **וְזוֹרֶה** את הפירורים **לָרוּחַ**, **אֲבָל** מה שאמר רבי יוסי 'או **מַטִּיל לַיָּם**', כוונתו **בְּעֵינֵיהּ** - כשהיא בעין, כלומר שלימה, ואין צריך לשוחקה קודם ההטלה לים.

הגמרא פושטת את שני הספיקות:

אָמַר רַבָּה, מִסְתַּבְּרָא - מסתבר לומר שיש חילוק בין שני הדינים, שלגבי **עֲבוֹדָה זָרָה**, **דִּלְיָם הַמְּלַח קָא אָזְלָא** [-היא הולכת], כלומר שמטילה לים המלח, שסתם ים שהוזכר לגבי ביעור עבודה זרה היינו בים המלח[יז], **לֹא בָּעֵי** [-צריך] **שְׁחִיקָה** לפני שמטיל אותה לים אלא מטילה כמות שהיא, כיון שבים המלח אין עוברים ספינות, ואין חשש שאדם ימצא את הכלי ויבוא להשתמש בו. אבל לגבי **חֲמֵץ דִּלְשָׁאַר נְהָרוֹת קָאָזְלִי** [-הוא הולך], כלומר שמטילו לים או לשאר נהרות[יח], שהרי לא הוזכר בו שמטילו דווקא לים המלח[יט], **בָּעֵי פֵּירוּר** - צריך לפוררו לפני שמטילו, כיון שבשאר נהרות עוברות ספינות, ויש לחשוש שאחד מהעוברים בספינות ימצאנו, ויבוא לאוכלו, לפי שלא ידע שהוא חמץ[כ].

אָמַר לֵיהּ רַב יוֹסֵף לרבה, **אַדְרַבָּה, אֵיפְכָא מִסְתַּבְּרָא** - מסתבר להיפך, שלגבי **עֲבוֹדָה זָרָה**, **דְּלָא מְמִיסָה** - שהמים אינם ממיסים את המתכת, **בָּעֵי שְׁחִיקָה** - צריך לשחוק את הכלי לפני שמטיל אותה לים[כא]. אבל לגבי **חָמֵץ**, **דְּמֵמִיס** - שהמים ממיסים את הפת,

---

טז. בילקוט הגרשוני (ד"ה שמק) ביאר, שאביי סבר שהמשל של כף שהביא רב יוסף אינו דומה לכאן, ששם הכף אינו השורף, אלא החרדל השורף, והוא עשה את הכף ולא את החרדל. ולכן הביא אביי משל אחר שאומרים אנשים על דבר שאדם ניזוק ממה שעשה בעצמו. ולרבא לא היה נוח במשלים של רב יוסף ואביי המדברים על גנבים, ואיך אפשר לדמות דברי תורה לעניינים אלו. ולכן הביא משל אחר על חיצים, שדברי תורה של תלמיד חכם מחודד דומים לחיצים שנונים, כמאמר הכתוב (משלי כה יא) 'חציך שנונים'.

הגר"א (משלי יג ד) ביאר, ששלושה משלים אלו שרגילים הבריות לומר, מרמזים על שלושת ענשי שמים, גיהנום, גלגול ומיתה, ובאו לומר ששלושתם באים מדה כנגד מדה. המשל על השריפה הוא כנגד אש הגיהנום. המשל על הסד שמושיבים את הגנב, הוא כנגד הגלגול. והמשל על החיצים הוא כנגד המיתה. ושלושתם באים מדה כנגד מדה לפי מה שעשה האדם עצמו.

יז. כך היא הגירסא במשנה (לעיל כט.) לפנינו. והב"ח (או"ח סי' תמה ס"ק) והמגן אברהם (שם סק"ק) דייקו מלשון זו, שאף לחכמים לכתחילה יש לשרוף, אלא שיכול גם לפרר ולזרות לרוח. אמנם הרי"ף והרא"ש (סי' ג) העתיקו את המשנה כפי שהיא בגמרא כאן ללא המילה 'אף'. וכתב המגן אברהם (שם) שלפי זה משמע שלדעת חכמים יש דוקא לפרר, ולא לשרוף. וביאר בטעם הדבר, שכיון שלשיטתם חמץ בפסח אינו מאיסורי הנאה הנשרפים אלא מהנקברים, אם כן אפרו אסור, ואסור לשורפו שמא יהנה מאפרו [כפי ששנינו בתמורה (לד.) לגבי איסורי הנאה הנקברים]. אך בביאור הגר"א (שם ד"ה שלפי) כתב, שאף אם אין גורסים 'אף', הכוונה שיכולים גם לפרר, שכן מלשונו של רבי יהודה שאמר 'אין ביעור חמץ אלא שריפה', משמע שבא לחלוק על חכמים הסוברים שאפשר לבער גם בשריפה וגם באופנים אחרים.

יח. אף שהחמץ נמס ונימוח מאליו במים, חוששים שימצאנו אדם קודם לכן, ולכך צריך לפוררו קודם ההטלה לים. ראש יוסף (נמק"י ד"ה אף).

יט. רש"י (ד"ה אף) אך השפת אמת (ד"ה מפרר) הקשה על דבריו, שזהו חשש רחוק שמישהו יאכל את מה שהשליך, ובפרט שבלחם ודאי ניכר שהוא חמץ, ואין חשש שיבוא לאוכלו. ולכן פירש לולי דברי רש"י, שהטעם שצריך לפרר קודם שמשליכו לרוח, שכיון שיכול להגיע לידי אדם, אין זה נחשב עדיין מבוער מהעולם, ולכן צריך לפוררו כדי שלא ישאר בו ממשות. וכן ביאר המקור חיים (פתיחה לסי' תלג, ד"ה ממנס לולי) שבלא פירור החמץ, אין מקיים בכך מצות תשביתו, שהחמץ צריך להיות מושבת מהעולם לגמרי. ובמעיל שמואל (נמק"י שם) כתב בביאור סברת רש"י, שכמו שמקיים 'תשביתו' על ידי ביטול [ראה רש"י לעיל (ד: ד"ה בניטול)] אף שעצם החמץ קיים, לפי שדי בכך שהחמץ מושבת ממנו, כך גם בביעור אם זורה לרוח והרוח מגלגלו ומאבדו ממנו, הרי החמץ מושבת ממנו, ומקיים בזה 'תשביתו' אף שהחמץ עדיין קיים. ולכן ביאר רש"י שהטעם שצריך לפוררו הוא כדי שלא יבואו לאוכלו.

כ. מצות עשה לאבד עבודה זרה ומשמשיה וכל הנעשה בשבילה, שנאמר (דברים יג ג-ג) 'אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים וגו', ונתצתם את מזבחותם ושברתם את מצבותם ואשריהם תשרפון באש ופסילי אלהיהם תגדעון' וגו'. רמב"ם (עבודה זרה פ"ו ה"ח).

כא. במתכת שייך לשון שחיקה, ולכן נקט כן התנא לגבי עבודה זרה, ובפת נקט התנא לשון מפרר.

כב. חכמים במשנה (שם) חולקים על רבי יוסי, ואומרים שאסור לבער את העבודה זרה על ידי שחיקתה ופיזור הפירורים ברוח, לפי שהפירורים נעשים זבל לשדות ונהנים מהם.

וכתבו התוספות (ד"ה ומקן), שחכמים שבמשנתנו המתירים לבער חמץ על ידי פירור וזריה לרוח, היינו כשיטת רבי יוסי שאינו חושש שהפירורים נעשים זבל לשדות, ואין זה אותם חכמים החולקים על רבי יוסי בעבודה זרה. ובאופן נוסף כתבו, שאף חכמים האוסרים לבער עבודה זרה על ידי שחיקה וזריה לרוח, מתירים לגבי חמץ לפרר ולזרות לרוח, לפי שעבודה זרה אסורה בכל הנאה שהיא ולכך אסור להנות מכך שהפירורים נעשים זבל לשדות, אך איסור חמץ מוזכר בתורה בלשון איסור אכילה, ולכן האיסור הוא רק כשנהנה ממנו כדרך הנאה, והנאה מהפירורים שנעשים זבל לשדות אינה נחשבת כדרך הנאה.

כג. כפי ששנינו במשנה שלפניה (ע"ז מב:), המוצא כלים ועליהם צורת חמה צורת לבנה צורת דרקון [שדרך הגויים לעשותם עבודה זרה], יוליכם לים המלח. וכן מצינו במקומות נוספים, שביעור עבודה זרה הוא בים המלח. תוספות (ד"ה ממן).

כד. מה שנאמר במשנתנו 'מטיל לים', לאו דווקא ים, אלא כל מקום כינוס מים קרוי ים, כמאמר הכתוב (בראשית א י) 'ולמקווה המים קרא ימים'. רבינו דוד (ד"ה ממ').

כה. שלא מצינו שהתנא שונה באיזה מקום על ביעור חמץ שמטילו לים המלח. תוספות (שם). ומהר"ם חלאווה (ד"ה ממן) ביאר, שבחמץ לא יתכן שצריך לבערו בים המלח דוקא, שהרי חייב לבערו מיד, ואינו יכול לעכבו עד שילך לים המלח. מה שאין כן בעבודה זרה, יכול לעכבו אצלו עד שילך לים המלח.

כו. רש"י (ד"ה נעי) [ואף שדרך החמץ להתפורר מאליו במים, יש לחשוש שתטלנו ספינה קודם שיתפורר. ע"פ ראש יוסף (נמק"י ד"ה אף)]. והמקור חיים (פתיחה לסי' תלג, ד"ה ממנס לולי) לדרכו פירש את החילוק בין אם מטיל לים המלח או לשאר נהרות, שאם מטיל לים המלח שאינו יכול להגיע לידי אדם, החמץ נחשב מבוער מהעולם, אך כשמטילו לשאר נהרות שיכול לבוא לידי אדם, אינו נחשב מבוער מהעולם עד שיפוררו. והחזון איש (יו"ד סי' ס ס"ק יט) צידד לפרש כן אף בדברי רש"י.

אף שאמר רבה שעבודה זרה הולכת לים המלח, ודאי מודה הוא שרשאי לבערה אף בשאר נהרות, כמבואר בגמרא בסמוך, אלא שבשאר נהרות צריך לשוחקה קודם הטלתה. וכמו כן, אם משליך את החמץ לים המלח מודה רבה שאינו צריך לפרר. ונמצא, שלשיטת רבה אין כלל חילוק בין עבודה זרה לחמץ, ובשניהם כשמטיל לים המלח אין צריך פירור ושחיקה, וכשמטיל לשאר נהרות צריך. חידושי הר"ן (ד"ה ממר) ועוד ראשונים.

כז. ביארו הראשונים [רבינו דוד (ד"ה ממ'), מהר"ם חלאווה (ד"ה ממן), חידושי הר"ן (ד"ה ממר), ועוד], שלדעת רב יוסף אין חילוק בין ים המלח לשאר נהרות, ולעולם

חמץ ישנו בבל תותירו. לח ירמה ולח ימנה: אשם תלוי. נח על ספק כרת, כגון חלב ושומן לפניו ושגג בחחד מהן ואינו יודע היזה מהן חכל. ואם שחטו ואירע בו פסול או נותר, פליגי ר' יהודה ורבנן בשילהי פרק בחרא דחמורה[ג], לר' יהודה בקבורה לרבנן בשריפה: **חטאת העוף הבא על הספק.** כגון הפילה ספק ולד ספק אינו ולד, אינה חוכלת בקדשים שמא ולד הוא עד שתביא כפרתה, העולה בחה על חנחי, אם ילדתי הרי היא לחובתי ואם לאו הרי היא נדבה, וחטאת העוף מביאתו על הספק ואין כאן משום חולין בעזרה דמקרחי נפיק במסכת זיר בפרק מי שחמר (דף כט.), ואקורה בחכילה שמא חולין היא ומליקתה שויה גבילה, ופליגי בה רבי יהודה ורבנן בפרק בחרא דחמורה[ד] חטאת העוף הבא על הספק תשרף רבי יהודה חומר יטילנה לחמה: **ואתה אומר בקבורה.** אחשס חלוי קאי דקאמר ר' יהודה יקבר, ואע"ג שהנותר ממנו אשור בחכילה ובהנאה ועונש כרת אינו למילף מיניה דליתיה בכולהו: **וחמץ** הרי הוא בבל תותירו. תימה לר"י היכי עביד לעיל קל וחומר מנותר שאינו בבל ירמה ובל ימנה והא מצית הכא בל תותירו מה נותר בשריפה ואומר ר"י דמכל מקום נרמה לעביד שפיר קל וחומר לנותר שאינו בבל ירמה דמיד שהותיר עובר ושוב אינו עובר אבל חמץ אפי' לאחר שהותיר עובר בבל שעה בבל ירמה:

אמרן לו אשם תלוי יוביח. תימה לרשב"ם לדנרייהס דרבנן דאמרו שהס בשריפה אחאי לא ילפינן חמץ מנותר שהוא בשריפה ואומר ר"י דמשמע להו[ו] הנותר בשריפה ולא כל איסורין שבתורה בשריפה ואפי' חמץ: **ואתה** אומר בקבורה. טעמא דר' יהודה דריש בת"כ[ז] מכי קדש הוא בשריפה ולא חטאת עוף ואשם תלוי בשריפה:

ותנן נמי גבי ע"ז. תומר ר"י דרבנן דאתניתין היינו רבי יוסי דפרק בל הגלמים (ע"ז מג:) אי נמי אתני' דהבא ס"ס בדרבן דהאש לאאמרו לו אף היא נעשה זבל ומגדל למחים ורחמנא אמר לא ידבק בידך וגו' והא דשרו הבא היינו אשום דבאאמן בחיב לא יאבל ואינו אשור אלא משום גזירה אטו בדרך הנאה היא דאתי לאשויי בבל תותירו[ח] ואשור אפי' חמץ: **ואתה** אומר בקבורה. מכי טעמא דר' יהודה דריש בת"כ[ז] מכי קדש הוא בשריפה ולא חטאת עוף ואשם תלוי בשריפה:

ותנן נמי גבי ע"ז. תומר ר"י דרבנן דאתניתין היינו רבי יוסי דפרק בל הגלמים (ע"ז מג:) אי נמי אתני' דהבא ס"ס בדרבן דהאש לאאמרו לו אף היא נעשה זבל ומגדל למחים ורחמנא אמר לא ידבק בידך וגו' והא דשרו הבא היינו אשום דבאאמן בחיב לא יאבל ואינו אשור אלא משום גזירה אטו בדרך הנאה היא דאתי לאשויי בבל תותירו[ח] ואשור אפי' חמץ: **ואתה** אומר בקבורה. מכי טעמא דר' יהודה דריש בת"כ[ז] מכי קדש הוא בשריפה ולא חטאת עוף ואשם תלוי בשריפה:

חמץ דלשאר נהרות. דלא מצינו שהיה שוה בשום מקום גבי חמץ יש המלח אבל גבי ע"ז אאאמן בבמה דוכתין כי האי לגעיל[ט] יולין בהנאה ליש המלח הלבך אאס יש דתני גבי ע"ז הוי יש המלח מיהו לרבה מועלת שחיקה בשאר נהרות בדקאמר בסמוך בחן ליש המלח בחן בשאר נהרות: **איפבא** מתברא. לשון חיפבה חינו מיושב דמה שייך חיפבה בין שרבה משוה לחוש: **ע"ז** דלא ממיסה בעי שחיקה. לבאורה משמע דלרב יוסף בעי שחיקה חפילו ליש המלח דמשמע חמאי דקאמר רבה חין לריך שחיקה להיינו ליש המלח קאמר רב יוסף דבעי שחיקה ועוד מי בשאר נהרות דוקא קאמר רב יוסף דבעי שחיקה ולא ליש המלח ולא פליג אדרבה בע"ז אלא בחמץ מ"ל מאי קאמר תניא כוותיה דרב יוסף ומאי קאמר נמי שחיקה קשיא לרבה ולפי זה לרב יוסף בשאר נהרות לא מהני שחיקה מדקאמרינן להולין ליש המלח וחין נראה דהא ר' יוסי מייתי ראיה מויזר על פני המים[יז] משמע דמהניא שחיקה בשאר נהרות ועוד דבבל מקום דמוכיר ליש המלח בע"ז ובשאר דוכתין לא מוכיר שחיקה ובבמה דוכתין מצינו דקאמרי ליש המלח ואפי' הבי מהני שחיקה בשאר נהרות בבסוף בל הגלמים (ע"ז מט:) תנן ר' אליעזר אומר יולין ליש המלח וחכמים אוסרין בחמץ בגמרא גבי חבית שקול ד' זוז ושדי לנהרא וכן בזיר (דף כד.) ובמעילה (דף יח.) תנן גבי מפרים מעות לנזיר ומת יולין ליש המלח חלמא הקדש בעי ליש המלח ובערכין (דף כט.) אמרינן גבי הקדש שקול אראבעה זוזי ושדי בנהרא[יח] לבך נראה דגם לרב יוסף לא בעי שחיקה חלא בשאר נהרות בדרבה שבירה ליה דמטיל ליש אאס ע"ז היינו יש המלח ובלא שחיקה בדאמרי[יט] גבי זורת לבנה וזורת חמה ובבמה דוכתי יולין ליש המלח ורב יוסף אוקי לה בשאר נהרות ועל ידי שחיקה מדלא אתי דהדיא יטיל ליש המלח ולילא בין רבה לרב יוסף חלא חמץ בשאר נהרות ומ"ת לרבנן דלית להו בע"ז (מפרר) [שוחק] וזורה לרוח מה יעשו מע"ז אאו כל שעה יולין ליש המלח לרבנן לא מהני שחיקה בשאר נהרות דאאמרי לך בהנאה הוא חומר ויזר על פני המים לא אאכין לבודקן בסוטה ומדאינטריך להאי טעמא מבלל דלא מהני שחיקה בשאר נהרות וטעמא לפי שהמים מוליכים אותו על ידות הנהר ויש לומר דלרבנן מפרר וזורה לרוח במקום שאין מגדל לאאכים (ג) וכן אארינן אאס:

רבי

חזר רבי יהודה ודנו דין אחר נותר ישנו בבל תותירו וחמץ בבל תותירו מה נותר בשריפה אף חמץ בשריפה אמרו לו אשם תלוי וחטאת העוף הבא על הספק לדבריך יוכיחו שהן בבל תותירו שאנו אומרים בשריפה ואתה אומר בקבורה שתק ר' יהודה אמר רב יוסף היינו דאמרי אינשי כפא דחטא נגרא בגווה נשרוף חרדלא אמר אביי[ה] סדנא בסדני יתיב מדויל ידיה משתלים רבא אמר גיראה בגיריה מקטיל מדויל ידיה משתלים: וחב"א מפרר וזורה וכו': איבעיא להו היבי קאמר מפרר וזורה לרוח ומפרר ומטיל לים או דילמא מפרר וזורה לרוח אבל מטיל לים בעיניה[ט] ותנן נמי גבי ע"ז בי האי גוונא ר' יוסי אומר[י] שוחק וזורה לרוח או מטיל לים ואיבעיא להו היבי קאמר שוחק וזורה לרוח ושוחק ומטיל לים או דילמא שוחק וזורה לרוח אבל מטיל לים בעיניה אמר רבה מסתברא ע"ז דלים המלח קא אזלא לא בעי שחיקה חמץ דלשאר נהרות קאזיל בעי פירור א"ל רב יוסף[יא] אדרבה איפכא מסתברא ע"ז דלא ממיסה בעי שחיקה חמץ דממיס לא בעי פירור. תניא כוותיה דרבה תניא כוותיה דרב יוסף תניא כוותיה דרבה היה מהלך במדבר מפרר וזורה לרוח היה מהלך בספינה מפרר ומטיל לים תניא כוותיה דרב יוסף היה מהלך במדבר שוחק וזורה לרוח היה מהלך בספינה שוחק ומטיל לים. שחיקה קשיא לרבה פירור קשיא לרב יוסף שחיקה לרבה לא קשיא הא לים המלח הא לשאר נהרות פירור לרב יוסף לא קשיא הא בחיטי הא בנהמא: **מתני'**[יב] חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה ושל ישראל[יג] אסור בהנאה שנאמר[יד] לא יראה לך שאור[טו]: **גמ'** מני מתניתין לא רבי יהודה ולא רבי שמעון ולא רבי יוסי הגלילי מאי היא דתניא חמץ[טז] בין לפני זמנו בין לאחר זמנו עובר עליו בלאו תוך זמנו עובר עליו בלאו וכרת דברי רבי יהודה רבי

חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה. לאו למימר דבאכילה אסור אלא משום דבעי למיתני של ישראל אסור בהנאה תנא נמי גבי נכרי מותר בהנאה אבל מותר אפי' באכילה. [רא"ש סימן ד] **ושל ישראל אסור בהנאה.** כתב הרי"ט ז"ל מתני' מילתא פסיקתא קתני דלכל ישראל אסור, ואע"ג דלרבי שמעון משום קנסא הוא, אסר ליה לכל העולם ואפילו בשלא מדעת בעלים ושלא בהנאתן, וכן פירשו גדולי המפרשים ז"ל. [הריטב"א] ודבר ברור הוא שכל שהיה ברשות ישראל שזכה בו שעה אחת תוך הפסח נדון כדין זה, וכל חמץ שיש עליו חובת ביעור הוא בכלל זה ואפילו חמץ שהוא ע"י תערובת ובלבד שיש בו כזית בכדי אכילת פרס שזה חייב לבער בלבד, אבל אם אין בתערובת כל כך מותר לשהותו ויאכלנו לאחר הפסח ויצניעהו במקום שלא להכשל בו שום אדם לאכול ממנו בפסח. [הריטב"א]

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) עבודה זרה דף מג:, ד) [עירובין דף סד:], ה) [דף לד.], ו) דף כט., ז) עמוד ב, ח) [לעיל כד.], ט) פ' צו פרשתא ט ה"ה, י) עי' תוס' ע"ז יב: ד"ה אלא ולעיל כו. ד"ה שאני, יא) כז., יב) שמות לב כ, יג) עי"ן תוס' בכורות נג. ד"ה נעות, יד) ע"ז מב ע"ב.

הגהות הב"ח

(ה) רש"י ד"ה בין לפני וכו' שמתוך בין לאחר זמנו כל"ל והד"ה: (ו) תוס' ד"ה ע"ז וכו' למחים והבי אמרינן התם:

תורה אור השלם

א) מַצּוֹת יֵאָבֵל אֶת שִׁבְעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ: [שמות יג, ז]

הגהות וציונים

(ז) [צ"ל אביי אמר] (גלירון): ג] בגמ' משום שנאמר וכ"ה כאן בכת"י וברש"י ורע"ב, ועיין גיטין כו ע"א סוף העמוד: ד] ברי"ף ובראש הגי' חמץ וכ"ה בקצת כת"י ועיין בפנ"י: ל] לבלוע בשאיפת אויר: ם] נדצ"ל שאם יזרקנו שלם שמא ימצאנו: ו] "ים קפוא", ים שלא עוברים בו: ז] נדצ"ל ראיה מואכות אותו מחון וגו' ואשליך עפרו אל הנחל (דברים ט כא, מראה כהן):

משנת ראשונים

אשם תלוי. נקרא אשם תלוי לפי שהוא תלוי ועומד אם עבר אם לא עבר. ולא נקרא זה אשם תלוי מאותה בחינה שזכרתי למעלה שנקרא האשם אשם כי שם נקרא בערך השם יתברך וכאן נקרא אשם בערך עצמו שהוא מאשים עצמו בעבור שלא ידע אם עבר אם לא. [אברבנאל ויקרא, הקדמה]

עבודה זרה דלא ממיסה בעי שחיקה חמץ דממיס לא בעי פירור. אם יהיה פירושו מלשון מאוס, ג"כ נפרש בדרך זו, ע"ז אף אם יטילנה לים שלמה, לא תמאס ויש לחוש שמא ימצאנה איש ויטילנה ומש"ה בעיא שחיקה. אבל חמץ, שאף אם יטילנו לים בעינו, אין לחוש שיטלנו איש. שכיון שיעמד מעט במים, יהיה מאוס בעיני מוצאו. ומש"ה לא בעי פרור. אבל עיקר הפירוש כפרש"י ז"ל. [שו"ת הריב"ש סימן תא]

עין משפט נר מצוה

נח א מיי' פ"ג מהלכות חמץ הלכה יא סמג עשין לט טוש"ע או"ח סימן תמה סעיף ג:

נט ב מיי' פ"ח מהלכות ע"ז הלכה ו טוש"ע י"ד סי' קמו סעיף יד:

ם ג מיי' שם הל' ו ופ"ג מהל' חמץ הלכה יא סמג עשין לט טוש"ע ג"ח סי' תמה סעיף ג:

סא ד מיי' פ"ד מהלכות חמץ הלכה ג ד טוש"ע ג"ח סי' תמח סעיף ג:

סב ה מיי' פ"ג מהל' חמץ הל' ד סמג לאוין עו טוש"ע שם סעיף ג: סג ו מיי' שם הלכה ח:

ומעצמו נאבד, **לֹא בָּעֵי פֵּירוּר** - אין צריך לפוררו לפני שמטיל אותו לים[כח].

הגמרא מביאה שתי ברייתות, שהאחת מסייעת לדברי רבה, והאחת מסייעת לדברי רב יוסף:

תַּנְיָא כְּוָותֵיהּ דְּרַבָּה - שנינו בברייתא כדברי רבה שצריך לפורר את החמץ לפני שמטילו לים, **וְתַנְיָא כְּוָותֵיהּ דְּרַב יוֹסֵף** - ושנינו בברייתא כדברי רב יוסף שצריך לשחוק את העבודה זרה לפני שמטילה לים. ומביאה הגמרא את הברייתות, **תַּנְיָא כְּוָותֵיהּ דְּרַבָּה, הָיָה** אדם **מְהַלֵּךְ בַּמִּדְבָּר** בערב פסח בזמן הביעור, וברשותו יש חמץ, **מְפָרֵר** את הפת **וְזוֹרֶה** את הפירורים **לָרוּחַ**, ואם **הָיָה מְהַלֵּךְ בִּסְפִינָה** - נוסע בספינה שבים, **מְפָרֵר וּמַטִּיל** את הפירורים **לַיָּם**. הרי שלפני שמטיל את החמץ לים, צריך לפוררו, כדברי רבה. **תַּנְיָא כְּוָותֵיהּ דְּרַב יוֹסֵף, הָיָה** אדם **מְהַלֵּךְ בַּמִּדְבָּר** וברשותו עבודה זרה הטעונה ביעור, **שׂוֹחֵק** את כלי המתכת, **וְזוֹרֶה** את הפירורים **לָרוּחַ**. ואם **הָיָה מְהַלֵּךְ בִּסְפִינָה, שׂוֹחֵק** את הכלי **וּמַטִּיל** את הפירורים **לַיָּם**. הרי שלפני שמטיל את העבודה זרה לים כדי לבערה, צריך לשוחקה, כדברי רב יוסף.

מקשה הגמרא, הברייתא של **שְׁחִיקָה** - ששוחק את העבודה זרה ומטיל לים, **קַשְׁיָא לְרַבָּה** - קשה על דברי רבה הסובר שאין צריך לשחוק עבודה זרה לפני שמטילה לים. והברייתא של **פֵּירוּר** - שמפרר את החמץ לפני שמטילו לים, **קַשְׁיָא לְרַב יוֹסֵף** - הסובר שאין צריך לפורר חמץ לפני שמטילו לים.

מתרצת הגמרא, הברייתא של **שְׁחִיקָה** - ששוחק את העבודה זרה ומטילו לים, **לְרַבָּה לָא קַשְׁיָא** - אינה קשה על דברי רבה, **שכן הָא** - דברי רבה בביאור המשנה בעבודה זרה, שמטיל לים בלא ששוחק, מדובר שמטילה **לְיָם הַמֶּלַח**, כיון שסתימת המשנה העוסקת בביעור עבודה זרה והולכתה לים, מדברת על ים המלח[כט], ואין חשש שיבוא אדם ויטלו. אך **הָא** - הברייתא שצריך לשחוק את הכלי לפני שמטילו לים, יש להעמידה באופן שמטילו **לְשְׁאָר נְהָרוֹת** שספינות עוברות בהם[ל], ואם לא ישחוק את הכלי, חוששים שיעבור שם אדם בספינה ויטול אותו[לא].

הגמרא מיישבת את הקושיא על רב יוסף:

הברייתא של **פֵּירוּר** - שמפרר את החמץ ומטיל לים, **לְרַב יוֹסֵף לָא קַשְׁיָא** - אינה קשה על רב יוסף שלא הצריך לפוררו קודם הטלתו לים, שכן יש לומר **דְּהָא** - שהברייתא ששנינו שצריך לפוררו, מדברת **בְּחִיטֵּי** - באדם הנוסע בספינה עם חיטים שהחמיצו, שאינן נמסות במים, ועל זה שנינו שמפרר ומטיל לים, כלומר שמפזר את החיטים על פני המים שלא יוכל אדם ללקטן מעל פני המים[לב], אבל לא יתנם לשק ויזרקם למים, שיש לחשוש שאדם יטלם ולא ידע שהם חמץ ויבוא לאוכלם[לג]. **וְהָא** - והמשנה ששנינו שמטיל את החמץ לים, מדברת **בְּנַהֲמָא** - בלחם, שנמס במים, ולכן סובר רב יוסף שאין צריך לפוררו לפני שמטילו לים, שאין חשש שיבואו לאוכלו[לד].

★ ★ ★

משנה

שנינו בתחילת הפרק (לעיל כח.), שחמץ אסור בפסח אף בהנאה[לה], ועוד נתבאר (לעיל ד:-ה.), שציותה התורה לבער את החמץ לפני הפסח. ואם לא ביער את החמץ ושהה ברשותו בפסח, עובר בלא תעשה[לו]. משנתנו דנה אודות חמץ שעבר עליו הפסח, אם מותר בהנאה לאחר הפסח[לז]:

חָמֵץ שֶׁל נָכְרִי, שֶׁעָבַר עָלָיו הַפֶּסַח, מוּתָּר בַּהֲנָאָה[לח], **וְחָמֵץ שֶׁל יִשְׂרָאֵל** שעבר עליו הפסח, **אָסוּר בַּהֲנָאָה** לאחר הפסח, משום שֶׁנֶּאֱמַר (שמות יג ז), 'וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ **וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר** בְּכָל

אוצר החכמה
אוחח 19/06/2018

בעבודה זרה צריך לשוחקו קודם הטלתו לים. וכן משמע ברש"י (ד"ה תניא - הסמ"ג). ובראש יוסף (גרס"י ד"ה מ) מבואר, שלפעמים עוברת ספינה בים המלח, כפי שמוכח בברייתא בסמוך, ולכך סובר רב יוסף שאף בים המלח צריך שחיקה, שאם ישליכנו שלם יש לחוש שספינה זו תמצא את העבודה זרה ותטלנו.

אך התוספות (ד"ה ע"ז) הסיקו, שרב יוסף לא נחלק על רבה בדין עבודה זרה, ומודה שכשמטילה לים המלח אין צריך שחיקה וכשמטילה לשאר נהרות צריך שחיקה. אך סובר רב יוסף, שדברי רבי יוסי 'שוחק וזורה לרוח או מטיל לים' הם במטיל את העבודה זרה לשאר נהרות ולא לים המלח, לפי שבמשנה זו לא נזכר ים המלח כפי שנזכר במשניות אחרות בעבודה זרה, וכיון שמטילו לשאר נהרות צריך לשוחקו לפני שמטילו. ולפי זה מחלוקתם של רבה ורב יוסף לגבי עבודה זרה, היא רק על איזה ים דיבר רבי יוסי.

כח. התוספות (ד"ה מיפכח) הקשו על לשונו של רב יוסף שאמר 'איפכא מסתברא', שהרי אין זה הפוך מדברי רבה, שרבה גם משוה אותם. וביאר המהרש"ל (נמוק' שם) את דבריהם, שרבה אינו מחלק בין חמץ לעבודה זרה, אלא החילוק הוא לאיזה ים משליך אותם, ובין בעבודה זרה ובין בחמץ אם משליך לים המלח אין טעון לפרר ולשחוק, ואם משליך לשאר נהרות צריך לפרר ולשחוק. ואילו רב יוסף בא לחלק בין עבודה זרה לחמץ, ואין הדבר תלוי היכן מטיל את החמץ.

כט. שכן שנינו במשנה שלפניה שיוליך את העבודה זרה לים המלח, כפי שהתבאר לעיל בדברי רבה.

ל. ברייתא אין הכרח לומר שמדובר בים המלח כמו שהכרחנו במשנה. ויותר מסתבר שאין הכוונה לים המלח, שהרי בברייתא מדובר שהוא מהלך בספינה, ובים המלח אין מצוי ספינות. ע"פ ראש יוסף (גרס"י ד"ה מ).

לא. כפי שביאר רש"י (ד"ה נעי) לגבי חמץ, שבשאר נהרות צריכים פירור, כדי שלא יבוא אדם ויטלנו.

לב. רש"י (ד"ה נמיטי). וראה בסמוך בדעת הרמב"ם.

לג. ומדובר שחלק מהחיטים שלימות ואינן מבוקעות, ואף כשנמצאות בתוך המים אין מחמיצות, אבל ישנן חלק מבוקעות שהן החמיצו, וחוששים שאדם שימצא אותן ימכור את כולן שיסבור שכולן שלימות ולא חמוצות, ולא יבחין שחלקן חמוצות, ונמצא שנהנה מחמץ בפסח. חידושי מהר"י שפירא (גרס"י ד"ה מ). אך כתב, שלדעת רבינו אפרים שהביא הרא"ש (סי' מ), שאף חיטים שאינן מבוקעות המונחות במים באות לידי חימוץ, על כרחך צריכים לבאר, שהטעם שצריך לפזר את החיטים הוא, משום שכשהן מכונסות ויכול אדם לאכלן, אינן נחשבות כמבוערות מהעולם, מה שאין כן כשמטילן למים מפוזרות, הן נחשבות מבוערות.

לד. ביארנו את הסוגיא כפי הגירסא שלפנינו בדברי רב יוסף 'עבודה זרה דלא ממיסה בעי שחיקה חמץ דממיס בעי פירור'. והיינו שהטעם שאין צריך לפרר חמץ לפני ההטלה לים, הוא מפני שנימוח ונמס מאליו. וכן נראה שפירש רש"י. אמנם ישנן גירסאות 'ממאיסה' ו'דממאיס', ומשמע שהוא מלשון מאיסות, היינו שהטעם שאין צריך לפרר

קודם ההטלה לים, מפני שהחמץ נמאס במים ואין לחשוש שיטלנו אדם. ונפקא מינה בין הטעמים, בחמץ קשה שאינו נמס במים אך נמאס במים, האם לרב יוסף צריך פירור או לא. ע"פ ראש יוסף (גרס"י ד"ה מ), וראה שם שדן בדעת רש"י בזה. ומבואר עוד בדבריו, שאם נאמר שחמץ אף נמאס במים, מיושב מדוע הגמרא העמידה את הברייתא המצריכה פירור, בחיטים, ולא העמידה בחמץ קשה שאינו נמס במים [ואזי היה מתפרש לשון 'פירור' כפשוטו ולא מלשון פיזור], לפי שאף שאינו נמס במים הרי הוא נמאס במים ואין צריך לפוררו, מה שאין כן חיטים שאינן נמאסות במים, צריך לפזרם.

הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ח) פסק להלכה, שאם זורק את החמץ לים אין צריך פירור, אך אם היה החמץ קשה ואין הים מחתכו במהרה, צריך לפוררו ואחר כך זורקו לים. ומדברי המגיד משנה (שם) מבואר בכוונת הרמב"ם, שהגמרא הצריכה לפורר את החיטים משום שהן קשות ואינן נמסות במים, ולכך כתב הרמב"ם שחמץ קשה צריך פירור. וכתב המגן אברהם (סי' תמה סק"ג), שלדבריו צריך לחתוך כל חיטה לכמה חלקים, ולא כדברי רש"י שדי לפזרן על פני המים.

אך הכסף משנה (שם) כתב, שהרמב"ם מפרש בדברי הגמרא 'הא בחיטי הא בנהמא' להיפך מרש"י, שחיטים שהחמיצו אין צריך לפוררן, אלא זורקן לתוך המים אף כשהן מכונסות, שהמים יפזרו אותן. אבל לחם [שהוא קשה] צריך לפוררו לפני שמשליכו, שאין המים חותכים אותו.

ומכל מקום למדנו מדבריהם שהרמב"ם פסק להלכה כדעת רב יוסף. אבל הטור (או"ח סי' תמה ס"ק) כתב, שצריך לפורר לפני שמטיל לים, והיינו כדעת רבה, והט"ז (שם סק"ק) ובראש יוסף (גרס"י ד"ה מ) כתבו, שאף הרמב"ם פסק כדעת רבה, אלא שהרמב"ם מפרש שאף רבה מודה בחמץ רך שאין צריך לפוררו, מפני שהוא נימוח ונתפורר מאליו. וכל מחלוקת רבה ורב יוסף לגבי חמץ היא רק בחמץ קשה, שלרבה צריך פירור מפני שאינו מתפורר מאליו, ולרב יוסף אינו צריך פירור מפני שהוא נמאס במים. והט"ז הוסיף לבאר, שלדעת הרמב"ם טעמו של רבה שחילק בין ים המלח לשאר ימים ונהרות, אינו כדברי רש"י שחילק אם ספינות עוברות בו, אלא החילוק הוא, שהמים בים המלח חדים בטבעם מחמת המלח, והם חותכים את החמץ במהירות, מה שאין כן בשאר מים. וכיון שהחילוק לדברי רבה הוא האם החמץ נחתך ומתפורר במים, לכן סבר הרמב"ם שבחמץ רך אף רבה מודה שאין צריך לפוררם אף כשמטילם לשאר ימים, וכל דברי רבה הם בחמץ קשה.

לה. ראה בגמרא שם (ע"ב) המקור לדין זה מן התורה, שלדעת חזקיה הוא מהפסוק 'ולא יֵאָכֵל חמץ' (שמות יג ג), ו'יֵאָכֵל' משמע גם איסור הנאה. ולדעת רבי אבהו, כל מקום שנאמר איסור בלשון אכילה, אפילו איסור הנאה במשמע, כמבואר שם שמוכח כן מפסוקים. וראה להלן (ע"ב) שיש מי שחולק על דין זה של איסור הנאה.

לו. שנאמר (שמות יג יט) 'שבעת ימים שאר לא ימצא בבתיכם', ועוד נאמר 'ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאר בכל גבלך' (שם יג ז). רמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ב, פ"ד ה"ג).

לז. והוא הדין לגבי אכילה, כפי שיבואר להלן בהערה.

לח. ומותר אף באכילה, ולא נקט התנא היתר הנאה אלא אגב הדין שבסיפא שבה

חמץ ישנו בבל תותירו. לח ירמה ולח ימנה: אשם תלוי. נח על ספק כרת, כגון חלב ושומן לפניו ושגג בחלב מהן ואינו יודע היזה מהן תכל. ואם שחטו ואירע בו פסול או נותר, פליגי ר' יהודה ורבנן בשילהי פרק בתרא דתמורה[ג], לר' יהודה בקבורה לרבנן בשריפה: **חטאת העוף הבא על הספק.** כגון הפילה ספק ולד ספק אינו ולד, אינה תוכלת בקדשים שמא ולד הוא עד שתביא כפרתה, העולה בחה על תנאי, אם ילדתי הרי היא לתובתי ואם לאו הרי היא נדבה, וחטאת העוף מביאתו על הספק ואין כאן משום חולין בעזרה דמקרחי נפיק במסכת זיר בפרק מי שאחר (דף כט.), ואסורה בתכילה שמא חולין היא ומליקתה שויה גבילה, ופליגי בה רבי יהודה ורבנן בפרק בתרא דתמורה[ד] **חטאת העוף הבא על הספק תשרף לדבריך יוכיחו שהן בבל תותירו שאנו אומרים בשריפה ואתה אומר בקבורה** שתק ר' יהודה אמר רב יוסף היינו דאמרי אינשי כפא דחטא נגרא בגווה נשרוף חרדלא אמר אביי[ה] סדנא בסדני יתיב מדויל ידיה משתלים רבא אמר גיראה בגיריה מקטיל מדויל ידיה משתלים: וחכ"א מפרר וזורה וכו': איבעיא להו היכי קאמר מפרר וזורה לרוח ומפרר ומטיל לים או דילמא מפרר וזורה לרוח אבל מטיל לים בעיניה[ו] **ותנן נמי גבי ע"ז כי האי גוונא** ר' יוסי אומר[ב] שוחק וזורה לרוח או מטיל לים ואיבעיא להו היכי קאמר שוחק וזורה לרוח ושוחק ומטיל לים או דילמא שוחק וזורה לרוח אבל מטיל לים בעיניה אמר רבה מסתברא ע"ז דלים המלח קא אזלא לא בעי שחיקה חמץ דלשאר נהרות קאזיל בעי פירור א"ל רב יוסף[ג] אדרבה איפכא מסתברא ע"ז דלא ממיסה בעי שחיקה חמץ דממיס לא בעי פירור. תניא כוותיה דרבה תניא כוותיה דרב יוסף תניא כוותיה דרבה היה מהלך במדבר מפרר וזורה לרוח היה מהלך בספינה מפרר ומטיל לים תניא כוותיה דרב יוסף היה מהלך במדבר שוחק וזורה לרוח היה מהלך בספינה שוחק ומטיל לים. שחיקה קשיא לרבה פירור קשיא לרב יוסף שחיקה לרבה לא קשיא הא לים המלח הא לשאר נהרות פירור לרב יוסף לא קשיא הא בחיטי הא בנהמא: **מתני'**[ד] חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה ושל ישראל[ה] אסור בהנאה שנאמר[ו] (שמות יג) לא יראה לך שאור[ז]: **גמ'** מני מתניתין לא רבי יהודה ולא רבי שמעון ולא רבי יוסי הגלילי מאי היא דתניא חמץ[ח] בין לפני זמנו בין לאחר זמנו עובר עליו בלאו תוך זמנו עובר עליו בלאו וכרת דברי רבי יהודה רבי

חזר ר' יהודה ודנו דין אחר. הא דקרי ליה השתא דין אחר טפי מהני לאעיל אומר ריב"ח משום דהשתא אין נריך לאיסור אכילה והנאה ועונש כרת אלא בגד דבל תותירו אבל למילף לגיתיה בכולהו: **וחמץ** הרי הוא בבל תותירו. תימה לר"י היכי עביד לעיל קל וחומר מנותר שאינו בבל ירחה ובל ימנה והא מציב הכא בל תותירו מה נותר בשריפה ומוכר ר"י דמכל מקום נרחה לעציד שפיר קל וחומר לנותר שאינו בבל ירחה דמיד שהותיר עובר ומוך שאינו עובר מבל חמץ אפי' לאחר שהותיר עובר בכל שעה בבל ירחה:

אמרו לו אשם תלוי יוביח. תימה לרשב"ח לדבריהם דרבנן דאמרו שהם בשריפה אמאי לא יליפינן חמץ מנותר שהוא בשריפה ומוכר ר"י[ו] הנותר בשריפה ולא כל איסורין שבתורה בשריפה ואפי' חמץ: **ואתה** אומר בקבורה. טעמא דר' יהודה דריש בת"כ[ז] מבי קדש הוא הוא בשריפה ולא חטאת עוף ואשם תלוי בשריפה:

ותנן נמי גבי ע"ז. מוכר ר"י דרבנן דממיתין היינו רבי יוסי דפרק בל הגלמים (ע"ז מג:) אי נמי מתני' דהבא מ"ם בדרבנן דתנם למדו לו מף היא נעשה זבל ומגדל למחים ורחמנא אמר לא ידבק בידך וגו' והא דשרו הבא היינו משום דבמחן בתיב לא יאבל ואינו אסור אלא בדרך האבלה וכי האי גוונא לדרך האבלה[ח] ואסור אפי' אלא בדרך האבלה: **חמץ** דלשאר נהרות. אלא מניגו שהיה שוה בשוה אסור מקום גבי חמץ יש להלא גבי ע"ז אסרחן בכמה דוכתין כי האי לגעיל[ט] יולין האבלה ליש להלא אלא בדרך האבלה אסר יש דתני גבי ע"ז הוי יש להלא מיהו לרבה מועלת שחיקה בשאר נהרות בדקאמר בשמוך בתן ליש להלא בתן בשאר נהרות: **איפבא** מסתברא. לשון חיפבא אינו מיושב דמה שייך חיפבא בין שרבה משוה אלא לומר: **ע"ז** דלא ממיסה בעי שחיקה. לבאורה משמע דלרב יוסף בעי שחיקה אפילו ליש להלא דמשמע אמאי דקאמר רבה אין לריך שחיקה להיינו ליש להלא קאמר רב יוסף בעי שחיקה ועוד אי בשאר נהרות דוקא קאמר רב יוסף בעי שחיקה ואפילו ליש להלא בעי שחיקה כדאמר רבה ולא פליג אלא לגבי חמץ ש"מ אאי קאמר תניא כוותיה דרב יוסף ואמי קאמר נמי שחיקה קשיא לרבה ולפי זה לרב יוסף בשאר נהרות לא אמרינן שחיקה מדקאמרינן להולין ומעשה ליש להלא ואין נראה להא ר' יוסי מייתי ראיה מויזר על פני המים[י] משמע דמהניא שחיקה בשאר נהרות ועוד דבבל מקום דמוכיר יש להלא בע"ז ובשאר דוכתין לא מוכיר שחיקה ובכמה דוכתין מצינו דקתני יש להלא ואפי' הכי מהני בשאר נהרות דבסוף בל הגלמים (ע"ז מט:) תנן ר' אליעזר אומר יולין האבלה ליש להלא ואמרינן התם בגמרא גבי חבית שקול ד' זוזי ושדי לנהרא וכן בזיר (דף כד.) ובמעילה (דף יח.) תנן גבי מפרים מעות לגזיר ומת יולין ליש להלא אלמא הקדש בעי יש להלא ובערכין (דף כט.) אמרינן גבי הקדש שקול אראבעה זוזי ושדי בנהרא[כ] לבן נראה דגם לרב יוסף לא בעי שחיקה אלא בשאר נהרות בדבה אלא לרבה סבירא ליה דמטיל ליש התם דע"ז היינו יש להלא ובלא שחיקה בדתנן ריש[ל] גבי זורת לבנה וזורת חמה ובכמה דוכתי יולין ליש להלא ורב יוסף מוקי לה בשאר נהרות ועל ידי שחיקה מדלא תני בהדיא יטיל ליש להלא ולישה בין רבה לרב יוסף אלא חמץ בשאר נהרות ומ"ת לרבנן דלית להו בע"ז (מפרר) [שוחק] וזורה לרוח מה יעשו מע"ז אלו כל שעה יולין ליש להלא לרבנן לא אמרינן שחיקה בשאר נהרות דקתני התם אמרו לו משום רבי היה הוא אומר ויזר על פני המים לא נתכוין משה אלא לבודקן כסוטה ומדאינטריך להאי טעמא מכלל דלא אמרינן שחיקה בשאר נהרות וטעמא לפי שהמים מוליכים אותו על ידות הנהר ויש לומר דלרבנן מפרר וזורה לרוח במקום שאין מגדל למחים (ג) וכן אמרינן התם: רבי

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) עבודה זרה דף מג:, ד) [עירובין דף סד:], ה) עמוד ב, ו) [לעיל כד.], ז) פ' צו פרשתא ט ה"ה, ח) עי' תוס' ע"ז יב: ד"ה אלא ולעיל כו. ד"ה שאני, ט) כז., י) שמות לב כ, כ) עיין תוס' בכורות נג. ד"ה נעות, ל) ע"ז מב ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה בין לפני וכו' שמחלק בין לאחר זמנו כל"ל והל"ג: (ב) תוס' ד"ה ע"ז וכו' למחים והבי אמרינן התם:

תורה אור השלם

א) מַצּוֹת יֵאָבֵל אֶת שִׁבְעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ: [שמות יג, ז]

הגהות וציונים

ג] [צ"ל אביי אמר] (גלירון): ד] בגמ' משום שנאמר וכ"ה כאן בכת"י וברש"י ורע"ב, ועיין גיטין כו ע"א סוף העמוד: ג] ברי"ף ובראש הגי' חמץ וכ"ה בקצת כת"י ועיין בפנ"י: ד] לבלוע בשאיפת אויר: ה] נדצ"ל שאם יזרקנו שלם שמא ימצאנו: ו] "ים קס"ח 19.06.2018 שלא עוברים בו: ז] נדצ"ל ראיה מואכות אותו מחון וגו' ואשליך עפרו אל הנחל (דברים ט כא, מראה כהן):

משנת ראשונים

אשם תלוי. נקרא אשם תלוי לפי שהוא תלוי ועומד אם עבר אם לא עבר. ולא נקרא זה אשם תלוי מאותה בחינה שזכרתי למעלה שנקרא האשם אשם כי שם נקרא בערך השם יתברך וכאן נקרא אשם בערך עצמו שהוא מאשים עצמו בעבור שלא ידע אם עבר אם לא. [אבובנאל ויקרא, הקדמה]

עבודה זרה דלא ממיסה בעי שחיקה חמץ דממיס לא בעי פירור. אם יהיה פירושו מלשון מאוס, ג"כ נפרש בדרך זו, ע"ז אף אם יטילנה לים שלמה, לא תמאס ויש לחוש שמא ימצאנה איש ויטילנה ומש"ה בעיא שחיקה. אבל חמץ, שאף אם יטילנו לים בעינו, אין לחוש שיטלנו איש. שכיון שיעמד מעט במים, יהיה מאוס בעיני מוצאו. ומש"ה לא בעי פרור. אבל עיקר הפירוש כפרש"י ז"ל. [שו"ת הריב"ש סימן תא]

חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה. לאו למימר דבאכילה אסור אלא משום דבעי למיתני של ישראל אסור בהנאה תנא נמי גבי נכרי מותר בהנאה אבל מותר אפי' באכילה. [רא"ש סימן ד] **ושל ישראל אסור בהנאה.** כתב הרי"ט ז"ל מתני' מילתא פסיקתא קתני דלכל ישראל אסור, ואע"ג דלרבי שמעון משום קנסא הוא, אסר ליה לכל העולם ואפילו בשלא מדעת בעלים ושלא בהנאתן, וכן פירשו גדולי המפרשים ז"ל. [הריטב"א] ודבר ברור הוא שכל שהיה ברשות ישראל שזכה בו שעה אחת תוך הפסח נדון כדין זה, וכל חמץ שיש עליו חובת ביעור הוא בכלל זה ואפילו חמץ שהוא ע"י תערובת ובלבד שיש בו כזית בכדי אכילת פרס שזה חייב לבער בלבד, אבל אם אין בתערובת כל כך מותר לשהותו ויאכלנו לאחר הפסח ויצניעהו במקום שלא להכשל בו שום אדם לאכול ממנו בפסח. [הריטב"א]

עין משפט נר מצוה

נח א מיי' פ"ג מהלכות חמץ הלכה יא סמג עשין לט טוש"ע או"ח סימן תמה סעיף ג:

נט ב מיי' פ"ח מהלכות ע"ז הלכה ו טוש"ע י"ד סי' קמו סעיף יד:

ס ג מיי' שם הל' ו ופ"ג מהל' חמץ הלכה יא סמג עשין לט טוש"ע ג"ח סי' תמה סעיף ג:

סא ד מיי' פ"ד מהלכות חמץ הלכה ג טוש"ע ג"ח סי' תמח סעיף ג:

סב ה מיי' פ"ג מהל' חמץ ל סמג לאוין עו טוש"ע שם סעיף ג: סג ו מיי' שם הלכה ח:

רבינו חננאל

חזר ר' יהודה ודנו דין אחר נותר הרי הוא בבל תותירו וחמץ הרי הוא בבל תותירו מה נותר טעון שריפה אף חמץ טעון שריפה. **אמרו לו** חטאת העוף הבאה על הספק ואשם תלוי לדבריך יוכיחו שהן בבל תותירו כדכתיב (ויקרא ז טו) לא יניח ממנו עד בקר. **ואנו אומרים בשריפה ואתה אומר בקבורה** דתנן בסוף תמורה אשם תלוי ישרף [ר"י אומר יקבר] חטאת העוף הבא על הספק ישרף ר' יהודה אומר יטילנה לאמה ותניא כיצד אמר רבי יהודה יטילנה לאמה מנתחה אבר אבר ומשליכה לפני אמה ומתגלגלת ויורדת לנחל קדרון: ת"ר אשם תלוי וחטאת [העוף] הבאה על הספק וחולין שנשחטו בעזרה ר' יהודה אומר יקברו ר' שמעון אומר ישרפו. **שתק ר' יהודה** ירושלמי אשם תלוי בשיטתך יוכיח שאסור באכילה ובהנאה וחייבין עליו ויש בו זמן ואתה אומר בקבורה ולא בשרפה. פירושו אשם תלוי שנודע לו אחר שחיטה וחטאת העוף הבאה על הספק שנודע לו אחר מליקתה דתנן בכריתות פ' [המביא אשם (ד' כה)] חטאת העוף הבאה על הספק אם משנמלקה נודע לו הרי זו תקבר. **שתק ר' יהודה היינו דאמרי אינשי כפא דחט נגרא כו'** פירוש כמו משל אומרין בני אדם הכף שחטטו בני אדם וחקקו כי חטט וחקק אחד הוא כגון החוטט בגדיש לעשות לו סוכה בתוכו שורפין חרדל שלו כלומר שאלו לא מצא הכף שחקקו לא היו שורפין החרדל שלו וכן היה ר' יהודה אומר אילולי לא היו משתקין מדבריו לא היו משתקין אותו. **פי' סדנא** כמו היה יושב בספינה או באסדא והם כבלים שנותנין ברגלי הכלואים בבית הכלא. **גיראה** האומן העושה החצים: **וחכמים אומרים מפרר וזורה לרוח או מטיל לים.** ותנן נמי גבי ע"ז כי האי גוונא ר' יוסי אומר שוחק וזורה לרוח ומטיל לים. **[ואיבעיא לן היכי קאמר** מפרר ושוחק וזורה לרוח או מפרר ושוחק ומטיל לים] או כשמטיל לים לא בעי פרירה ולא שחיקה. **ופשיט רבא** כי החמץ דאזיל באפילו בשאר נהרות לעולם צריך פירור אבל ע"ז דלים המלח הוא דאזיל לא בעי פירור. **ואקשי' עלה** והתניא היה מהלך במדבר שוחק וזורה לרוח בספינה שוחק ומטיל לים. **ומשני** הא דתניא שוחק בשאר נהרות כי קאמינא אנא דע"ז לא צריכה שחיקה שמשליכה לים הגדול. **רב יוסף אמר** חמץ כשמשליכין אותו לים לא בעי פירור אבל ע"ז לעולם בעי שחיקה. **ואקשי'** עלה והתניא היה מהלך במדבר מפרר וזורה לרוח בספינה מפרר ומטיל לים ומשני' הא דתניא מפרר בחטים כי קאמינא דלא בעי פרירה בנהמא. והלכתא כרבה דאמר חמץ בעי פירור: **מתני' חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר כו'.** מני מתני' לא ר' יהודה ולא ר' שמעון ולא ר' יוסי הגלילי מאי היא דתניא חמץ לפני זמנו ולאחר זמנו וכו'.

גְּבֵלֵךְ׳לט, דהיינו, שאסור להשהות חמץ בפסח, וכיון שעבר על לאו זה והשהה את החמץ, קנסו חכמים ואסרו בהנאה את החמץ אף לאחר הפסחמ.

★

גמרא

האוכל חמץ בפסח, עובר על איסור לאו [-לא תעשה]מא האמור בתורה (שמות יג ג) ׳וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ׳מב, ונענש בכרת, כפי שנאמר (שם יב טו) ׳כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל׳ וגו׳מג. ונחלקו תנאים, אם יש איסור לאו אף על אכילת חמץ בערב פסח לאחר חצות היום. וכן בחמץ שעבר עליו הפסח, או רק בפסח. ועוד נחלקו, אם אסרה התורה חמץ אף בהנאה, או רק באכילה. הגמרא מבררת כדעת מי מתנאים אלו שנויה משנתנו, שאסרה בהנאה חמץ שעבר עליו הפסח אם הוא של ישראל, והתירה בשל נכרי:

מבררת הגמרא, **מַנִּי מַתְנִיתִין** - כדעת מי שנויה משנתנו, שלכאורה יש לתמוה, שנראה שהיא **לֹא** כדעת **רַבִּי יְהוּדָה, וְלֹא** כדעת **רַבִּי שִׁמְעוֹן, וְלֹא** כדעת **רַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי** שנחלקו בברייתא. **מַאי הִיא** - מה היא, כלומר איזוהי הברייתא שנחלקו בה תנאים אלו, **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, האוכל **חָמֵץ, בֵּין לִפְנֵי זְמַנּוֹ** - בין לפני פסח, דהיינו בערב פסח מחצות היום עד שתחשך, **וּבֵין** חמץ שעבר עליו הפסח, ואכלו **לְאַחַר זְמַנּוֹ** - לאחר הפסח, **עוֹבֵר עָלָיו בְּלָאו** [-בלא תעשה]מד, אך אין ענשו כרת. אמנם, אם אכל חמץ **תּוֹךְ זְמַנּוֹ** - בחג הפסח, **עוֹבֵר עָלָיו בְּלָאו, וְנֶעֱנָשׁ בְּכָרֵת, דִּבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה.**

אהח 19/06/2018

השמיענו שחמץ של ישראל אסור אף בהנאה. ועוד נתבאר בירושלמי (פ״ג ה״ג), שהתנא נקט היתר הנאה משום שנהגו איסור אכילה בפת נכרי, ולכן נמנע התנא מלשנות היתר אכילה בחמץ של נכרי שבכללו אף פת, אבל במקומות שמתירים באכילה פת נכרי, יהיה מותר החמץ לאחר הפסח אף באכילה. פי׳ המשניות לרמב״ם (פ״ג מ״ג).

לט. יש להעיר, מדוע נקטה המשנה את סוף הפסוק, ולא את תחילת הפסוק ׳לא יראה לך חמץ׳. ויש ליישב, שלעיל (ה:) נדרש מכך שנאמר לגבי שאור ׳לך׳ בשני מקומות, שהלאו של בל יראה לא נוהג בחמץ של נכרי אף אם שהה אצל ישראל, ואפילו כשהנכרי כבוש תחת ידי הישראל, ולכן נקטה המשנה ׳שאור׳ שבו נדרש היתר חמץ של נכרי אף באופן זה, להשמיענו שאף חמץ כזה מותר לאחר הפסח. צל״ח (ד״ה חמץ). אך ראה בהגהות וציונים שאכן יש גורסים במשנה ׳ולא יראה לך חמץ׳. ובשינויי נוסחאות שבמשניות הביא שיש שגרסו במשנה ׳לא יראה לך׳ בלבד.

מ. רש״י (ד״ה משום), וכדעת רבא להלן (כט.) שמסקנת הגמרא כדבריו. וגזרו חכמים לאסור חמץ זה לא רק לבעליו שעבר על איסור ׳בל יראה׳, אלא אף לאחרים, ואפילו באופן שלא עבר בעליו על האיסור במזיד, כגון שלא ידע מקיומו של החמץ. ריטב״א (ד״ה ומן). וכן כתב הרמב״ן (להלן לח: ד״ה ה״ג), שאסור אף אם היה שוגג או אונס שלא ידע מקיומו של החמץ [וראה עוד בהערה להלן (כט.)].

וחמץ של נכרי מותר אף אם שהה ברשות ישראל, משום שלא שייך בו הלאו של בל יראה, כמבואר בגמרא לעיל (ה:). פי׳ המשניות לרמב״ם (שם). והיינו באופן שלא קיבל הישראל אחריות שאינו עובר עליו בבל יראה. צל״ח (שם) [וראה עוד בהערה לעיל]. אך הריטב״א (להלן כט. ד״ה ונפ) כתב, שאף אם קיבל הישראל אחריות ועבר על החמץ בבל יראה, מותר לאחר הפסח, ולא אסרו לאחר הפסח אלא חמץ של ישראל.

מא. העובר על אחד מהלא תעשה האמורים בתורה שלא נאמרו בהם עונש מיתה או כרת, אם התרו בו לפני שעבר, ועבר בפני שני עדים, ענשו מלקות, כלומר, שמלקים אותו בית דין שלשים ותשע מלקות. אמנם, ישנם לא תעשה שענשה עליהם התורה בכרת [כלומר, שיכרת וימות מחיי העולם הזה, וגם יכרת מחיי העולם הבא. רמב״ם (תשובה פ״ו ה״ו). וראה עוד ברש״י להלן (כט. ד״ה חמץ), שכרת פירושו שימות הוא ובניו].

מב. רמב״ם (חמץ ומצה פ״ו ה״ז).

מג. רמב״ם (שם פ״ו ה״ו).

מד. ולהלן (ע״ג) יבואר המקור ללאו לפני ואחרי זמנו.

חמץ ישנו בבל תותירו. לח ירחה ולח ימלח: אשם תלוי. נח על ספק כרת, כגון חלב ושומן לפניו ושגג בחחד מהן ואינו יודע היזה מהן חכל. ואם שחטו ואירע בו פסול או נותר, פליגי ר' יהודה ורבנן בשילהי פרק בחרא דחמורה[ג], לר' יהודה בקבורה לרבנן בשריפה: **חטאת העוף הבא על הספק.** כגון הפילה ספק ולד ספק אינו ולד, אינה חוכלת בקדשים שמא ולד הוא עד שתביא כפרתה, העולה בחה על חנחי, אם ילדתי הרי היח בחוכחי ואם לאו הרי היח נדבה, וחטאת העוף מביאתו על הספק ואין כאן מקום חולין בעזרה דמקרבי נפיק בחסכת זיר בפרק מי שחמר (דף כט.), ואקורה בחכילה שמא חולין היח ומליקתה שויה גבילה, ופליגי בה רבי יהודה ורבנן בפרק בחרא דחמורה[ד] חטאת העוף הבא על הספק חשרך רבי יהודה אומר יטילנה לאמה: **ואתה אומר בקבורה.** אחאם חלוי קאי דקאמר ר' יהודה יקבר, ואע"ג שהנותר ממנו אקור בחכילה ובהנאה ועונש כרת והוא בבל תותירו: **כפא דחטא נגרא.** כף בזך שחקק האומן, בחוכו ישרוף חת לשונו ואת אכו בחרבל. ליאנח אחריונא, ישרוף הומי"ר[ה] בלע"ז, כמו שורפה היה בע"ז (דף כט:): **סדנא.** נגר עושה סד לשום בו רגלי אקירים, כמו ואשם בסד רגלי (איוב יג): **מדויל ידיה משתלים.** מהרמת ידו וממלאכתו משתלם שכרו כשנאנח נגב: **גיראה.** עושה אלים: **או דילמא.** לרוח הוא בעני פירור, שמא יזרקנו שלם וימלאנו[ו] אחר ויאכלנו, אבל ליס מטיל בעיניה, דממיס וניאוק אאליו. לשון שחיקה שייך בחחכת, ולשון פירור שייך בפת: **ים המלח.** [הנקרא מי"ר בטיא"ה[ז]] אין ספינה עוברת בו: **בעי פירור.** שמא אפגע בו ספינה ואטלנו ולאו אדעתייהו: **לא ממסה.** אין המיס ממסות לאחו: **תניא כוותיה דרבה.** לחמן בעי פירור: **תניא כוותיה דרב יוסף.** לע"ז בעי שחיקה: **בחיטי.** שהחמילו בעי פירור, כלומר פיזור, שלא יהנס בשק ויזרקס, שלא יפזרס על פני המיס שלא יוכל אדס ללקטן מעל פני המיס: **מתני' משום שנאמר לא יראה לך.** בגמרא[ח] מפרש לה משום קנסא דעבר עליה משום בל ירחה: **גמ'** בין **לפני זמנו.** משם שעות עד שתחשך: (ח) **לאחר זמנו.** משעבר הפסח, עובר עליו בלאו, ואם אכלו אינו ענוש כרת. ולקמן[ט] מפרש בלאו: תוך זמנו. בזמועד:

ומשנה

ליס המלח ואין נראה דהא ר' יוסי מייתי ראיה מויזר על פני המיס[י] משמע דמהניא שחיקה בשאר נהרות ועוד דבבל מקום דמזכיר יס המלח בע"ז ובשאר דוכתין לא מזכיר שחיקה ובכמה דוכתין מצינו דקתני יס המלח ואפי' הכי מהני בשאר נהרות דבסוף כל הבלמים (ע"ז מט:) תנן ר' אליעזר אומר יוליך הנאה ליס המלח ואמרינן התם בגמרא גבי חבית שקול ד' זוזי ושדי לנהרא וכן בזיר (דף כד.) ובמעילה (דף יח.) תנן גבי מפרים מעות לנזיר ומת יוליך ליס המלח אלמא הקדש בעי יס המלח ובערכין (דף כט.) אמרינן גבי הקדש שקול אראבעה זוזי ושדי בנהרא[כ] לכך נראה דגם לרב יוסף לא בעי שחיקה אלא בשאר נהרות כאן לרבה אלא שבירה ליה דמטיל ליס התם דע"ז היינו יס המלח ואלא שחיקה כדתנא דישמ[ל] גבי זורת חמה ובכמה דוכתי יולין ליס המלח ורב יוסף מוקי לה בשאר נהרות ועל ידי שחיקה מדלא תני בהדיא יטיל ליס המלח ולילא בין רבה לרב יוסף אלא חמץ בשאר נהרות ות"ת לרבנן דלית להו בע"ז (מפרר) [שוחק] וזורה לרוח מה יעשו מע"ז אלו כל שעה יולין ליס המלח לרבנן לא מהני שחיקה בשאר נהרות דקתני התם אמרו לו מאי היה הכי הוא אומר ויזר על פני המיס לא נתכוין אלא לבודקן כאוטה ומדאילטריך להאי טעמא מכלל דלא מהני שחיקה בשאר נהרות וטעמא לפי שהמיס מוליכים אותו על ידות הנהר ויש לומר דלרבנן מפרר וזורה לרוח בשאקום שאין מגדל לאחים (ג) וכן אמרינן התם:

רבי

חזר רבי יהודה ודנו דין אחר נותר ישנו בבל תותירו וחמץ בבל תותירו מה נותר בשריפה אף חמץ בשריפה אמרו לו אשם תלוי וחטאת העוף הבא על הספק לדבריך יוכיחו שהן בבל תותירו שאנו אומרים בשריפה ואתה אומר בקבורה שתק ר' יהודה אמר רב יוסף היינו דאמרי אינשי כפא דחטא נגרא בגווה נשרוף חרדלא אמר אביי[מ] סדנא בסדני יתיב מדויל ידיה משתלים רבא אמר גיראה בגיריה מקטיל מדויל ידיה משתלים: וחכ"א מפרר וזורה וכו': איבעיא להו היכי קאמר מפרר וזורה לרוח ומפרר ומטיל לים או דילמא מפרר וזורה לרוח אבל מטיל לים בעיניה[נ] ותנן נמי גבי ע"ז כי האי גוונא ר' יוסי אומר[ס] שוחק וזורה לרוח או מטיל לים ואיבעיא להו היכי קאמר שוחק וזורה לרוח ושוחק ומטיל לים או דילמא שוחק וזורה לרוח אבל מטיל לים בעיניה אמר רבה מסתברא ע"ז דלים המלח קא אזלא לא בעי שחיקה חמץ דלשאר נהרות קאזיל בעי פירור א"ל רב יוסף[ע] אדרבה איפכא מסתברא ע"ז דלא ממיסה בעי שחיקה חמץ דממיס לא בעי פירור. תניא כוותיה דרבה תניא כוותיה דרב יוסף תניא כוותיה דרבה היה מהלך במדבר מפרר וזורה לרוח היה מהלך בספינה מפרר ומטיל לים תניא כוותיה דרב יוסף היה מהלך במדבר שוחק וזורה לרוח היה מהלך בספינה שוחק ומטיל לים. שחיקה קשיא לרבה פירור קשיא לרב יוסף שחיקה לרבה לא קשיא הא לים המלח הא לשאר נהרות פירור לרב יוסף לא קשיא הא בחיטי הא בנהמא: **מתני'**[פ] חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה ושל ישראל[צ] אסור בהנאה שנאמר[ק] לא יראה לך שאור[ר]: **גמ'** מני מתניתין לא רבי יהודה ולא רבי שמעון ולא רבי יוסי הגלילי מאי היא דתניא חמץ[ש] בין לפני זמנו בין לאחר זמנו עובר עליו בלאו תוך זמנו עובר עליו בלאו וכרת דברי רבי יהודה

חזר ר' יהודה ודנו דין אחר. הא דקרי ליה השתא דין אחר טפי מהני לאעיל אומר ריב"ח משום דהשתא אין נריך לאיסור אכילה והנאה ועונש כרת אלא בבל דבל תותירו אאינו למילף דאיתיה בכולהו: **וחמץ** הרי הוא בבל תותירו. תימה לר"י היכי עביד לאעיל קל וחומר מנותר שאינו בבל ירחה ובל ימלח והא מציב הכא בל תותירו מה נותר בשריפה ומוקר ר"י דמכל מקום נרחה לעציד שפיר קל וחומר לנותר אינו בבל ירחה דמיד שהותיר עובר ואוב אינו עובר אבל חמץ אפי' לאחר שהותיר עובר בבל שעה בבל ירחה:

אמרו לו אשם תלוי יוביח. תימה לרשב"ח לדבריהם דרבנן לאמרו שהם בשריפה אאמי דאינו חמץ מנותר שהוא בשריפה ואומר להו[ו] הנותר בשריפה ולא בל חיקורין שבתורה בשריפה ואפי' חמץ: **ואתה** אומר בקבורה. טעמא דר' יהודה דריש בת"כ[ז] מבי קדש הוא בשריפה ולא חטאת העוף בשריפה:

ותנן נמי גבי ע"ז. אומר ר"י דרבנן דמתניתין היינו רבי יוסי דפרק בל הצלמים (ע"ז מג:) אי נמי אאני דהבא ח"ש בדבנן דאמרו לו אף היא נעשה זבל ומגדל אאחים ורחמנא אאר לא ידבק בידך וגו' והא דשרו הבא היינו אשום דבאאר חיקורין אינו אלא בעי שחיקה חמץ דלשאר נהרות קאזיל בעי פירור א"ל רב יוסף[ע] אדרבה איפכא מסתברא ע"ז דלא ממיסה בעי שחיקה חמץ דממיס לא בעי פירור. תניא כוותיה דרבה תניא כוותיה דרב יוסף תניא כוותיה דרבה היה מהלך במדבר מפרר וזורה לרוח היה מהלך בספינה מפרר ומטיל לים תניא כוותיה דרב יוסף היה מהלך במדבר שוחק וזורה לרוח היה מהלך בספינה שוחק ומטיל לים. שחיקה קשיא לרבה פירור קשיא לרב יוסף שחיקה לרבה לא קשיא הא לים המלח הא לשאר נהרות פירור לרב יוסף לא קשיא הא בחיטי הא בנהמא: **מתני'**[פ] חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה ושל ישראל[צ] אסור בהנאה שנאמר[ק] לא יראה לך שאור[ר]: **גמ'** מני מתניתין לא רבי יהודה ולא רבי שמעון ולא רבי יוסי הגלילי מאי היא דתניא חמץ[ש] בין לפני זמנו בין לאחר זמנו עובר עליו בלאו תוך זמנו עובר עליו בלאו וכרת דברי רבי יהודה רבי

חמץ דלשאר נהרות. דלא מציו שהיה שוה בשום מקום גבי חמץ יש המלח אבל גבי ע"ז אשכחן בכמה דוכתין כי האי לגעיל[ט] יוליך הנאה ליס המלח הלכך אשם יש דתני גבי ע"ז הוי יש המלח מיהו לרבה מועלת שחיקה בשאר נהרות בדקאמר בשמוך בתן ניס המלח בתן בשאר נהרות: **איפכא** מסתברא. לשון חיפכא אינו מיושב דמה שייך חיפכא בין שרבה משוה לתוסי: **ע"ז** דלא ממיסה בעי שחיקה. לכאורה משמע דלרב יוסף בעי שחיקה אפילו ניס המלח דמשמע אאאי דקאמר רבה אין בריך שחיקה להיינו ניס המלח קאמר רב יוסף לעבד שחיקה ועוד אי בשאר נהרות דוקא קאמר רב יוסף דבעי שחיקה ולא ניס המלח ולא פליג אברבה בע"ז אלא בחמץ ק"ל אאי קאמר תניא כוותיה דרב יוסף ואאי קאמר נמי שחיקה קשיא לרבה ולפי זה לרב יוסף בשאר נהרות לא אהני שחיקה אדאקמלריך להולין ליס המלח ואין נראה דהא ר' יוסי מייתי ראיה מויזר על פני המיס[י] משמע דמהניא שחיקה בשאר נהרות ועוד דבבל מקום דמזכיר יס המלח בע"ז ובשאר דוכתין לא מזכיר שחיקה ובכמה דוכתין מצינו דקתני יס המלח ואפי' הכי מהני בשאר נהרות דבסוף כל הבלמים (ע"ז מט:) תנן ר' אליעזר אומר יוליך הנאה ליס המלח ואמרינן התם בגמרא גבי חבית שקול ד' זוזי ושדי לנהרא וכן בזיר (דף כד.) ובמעילה (דף יח.) תנן גבי מפרים מעות לנזיר ומת יוליך ליס המלח אלמא הקדש בעי יס המלח ובערכין (דף כט.) אמרינן גבי הקדש שקול אראבעה זוזי ושדי בנהרא[כ] לכך נראה דגם לרב יוסף לא בעי שחיקה אלא בשאר נהרות כאן לרבה אלא שבירה ליה דמטיל ליס התם דע"ז היינו יס המלח ואלא שחיקה כדתנא דישמ[ל] גבי זורת חמה ובכמה דוכתי יולין ליס המלח ורב יוסף מוקי לה בשאר נהרות ועל ידי שחיקה מדלא תני בהדיא יטיל ליס המלח ולילא בין רבה לרב יוסף אלא חמץ בשאר נהרות ות"ת לרבנן דלית להו בע"ז (מפרר) [שוחק] וזורה לרוח מה יעשו מע"ז אלו כל שעה יולין ליס המלח לרבנן לא מהני שחיקה בשאר נהרות דקתני התם אמרו לו מאי היה הכי הוא אומר ויזר על פני המיס לא נתכוין אלא לבודקן כאוטה ומדאילטריך להאי טעמא מכלל דלא מהני שחיקה בשאר נהרות וטעמא לפי שהמיס מוליכים אותו על ידות הנהר ויש לומר דלרבנן מפרר וזורה לרוח במקום שאין מגדל לאחים (ג) וכן אמרינן התם:

רבי

וזורה לרוח או מפרר ושוחק ומטיל לים] או כשמטיל לים לא בעי פירורה ולא שחיקה. **ופשיט רבא** כי החמץ דאזיל אפילו בשאר נהרות לעולם צריך פירור אבל ע"ז דלים המלח הוא דאזיל לא בעי פירור. **ואקשי' עלה** והתניא היה מהלך במדבר שוחק וזורה לרוח בספינה שוחק ומטיל לים. **ומשני** הא דתניא שוחק בשאר נהרות כי קאמינא אנא דע"ז לא צריכה שחיקה שמשליכה לים הגדול. **רב יוסף אמר** חמץ כשמשליכין אותו לים לא בעי פירור אבל ע"ז לעולם בעי שחיקה. **ואקשי'** עלה והתניא היה מהלך במדבר מפרר וזורה לרוח בספינה מפרר ומטיל לים ומשני' הא דתניא מפרר בחטים כי קאמינא דלא בעי פירורה. והלכתא כרבה דאמר חמץ בעי פירור: **מתני' חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר כו'.** מני מתני' לא ר' יהודה ולא ר' שמעון ולא ר' יוסי הגלילי מאי היא דתניא חמץ לפני זמנו ולאחר זמנו וכו':

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) עבודה זרה דף מג:, ד) [עירובין דף סד:], ה) [דף לד.], ו) דף כט., ז) עמנד"ב, ח) [לעיל כד.], ט) פ' צו פרשתא ט ה"ה, י) עי' תוס' ע"ז יב: ד"ה אלא ולעיל כו. ד"ה שאני, יא) כז., יב) שמות לב כ, יג) עיין תוס' בכורות נג. ד"ה נעות, יד) ע"ז מב ע"ב.

הגהות הב"ח

(מ) רש"י ד"ה בין לפני וכו' שמתחך בין לאחר זמנו כל"ל והד"מ: (נ) תום' ד"ה ע"ז וכו' למחים והכי אמרינן התם:

תורה אור השלם

א) מַצּוֹת יֵאָכֵל אֶת שִׁבְעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ: [שאוצר החכמה]

הגהות וציונים

מ] [צ"ל אביי אמר] (גלילון): נ] בגמ' משום שנאמר וכ"ה כאן בכת"י וברש"י ורע"ב, ועיין גיטין כו ע"א סוף העמוד: ס] ברי"ף ובראש הגי' חמץ וכ"ה בקצת כת"י ועיין בפנ"י: ע] לבלוע בשאיפת אויר: פ] נדצ"ל שאם יזרקנו שלם שמא ימצאנו: צ] "ים קפוא", ים שלא עוברים בו: ק] נדצ"ל ראיה מואכות אותו מחון וגו' ואשליך עפרו אל הנחל (דברים ט כא, מראה כהן):

משנת ראשונים

אשם תלוי. נקרא אשם תלוי לפי שהוא תלוי ועומד אם עבר אם לא עבר. ולא נקרא זה אשם תלוי מאותה בחינה שזכרתי למעלה שנקרא האשם אשם כי שם נקרא בערך השם יתברך וכאן נקרא אשם בערך עצמו שהוא מאשים עצמו בעבור שלא ידע אם עבר אם לא. [אברבנאל ויקרא, הקדמה]

עבודה זרה דלא ממיסה בעי שחיקה חמץ דממיס לא בעי פירור. אם יהיה פירושו מלשון מאוס, ג"כ נפרש בדרך זו, ע"ז אף אם יטילנה לים שלמה, לא תמאס ויש לחוש שמא ימצאנה איש ויטילנה ומש"ה בעיא שחיקה. אבל חמץ, שאף אם יטילנו לים בעינו, אין לחוש שיטלנו איש. שכיון שיעמד מעט במים, יהיה מאוס בעיני מוצאו. ומש"ה לא בעי פרור. אבל עיקר הפירוש כפרש"י ז"ל. [שו"ת הריב"ש סימן תא]

חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה. לאו למימר דבאכילה אסור אלא משום דבעי למיתני של ישראל אסור בהנאה תנא נמי גבי נכרי מותר בהנאה אבל מותר אפי' באכילה. [רא"ש סימן ד] **ושל ישראל אסור בהנאה.** כתב הרי"ט ז"ל מתני' מילתא פסיקתא קתני דלכל ישראל אסור, ואע"ג דלרבי שמעון משום קנסא הוא, אסר ליה לכל העולם ואפילו בשלא מדעת בעלים ושלא בהנאתן, וכן פירשו גדולי המפרשים ז"ל. [הריטב"א] ודבר ברור הוא שכל שהיה ברשות ישראל שזכה בו שעה אחת תוך הפסח נדון כדין זה, וכל חמץ שיש עליו חובת ביעור הוא בכלל זה ואפילו חמץ שהוא ע"י תערובת ובלבד שיש בו כזית בכדי אכילת פרס שזה חייב לבער בלבד, אבל אם אין בתערובת כל כך מותר לשהותו ויאכלנו לאחר הפסח ויציעהו במקום שלא להכשל בו שום אדם לאכול ממנו בפסח. [הריטב"א]

עין משפט נר מצוה

נח א מיי' פ"ג מהלכות חמץ הלכה יא סמג עשין לט טוש"ע או"ח סימן תמה סעיף ג:

נט ב מיי' פ"ח מהלכות ע"ז הלכה ו טוש"ע י"ד סי' קמו סעיף יד:

ם ג מיי' שם הל' ו ופ"ג מהל' חמץ הלכה יא סמג עשין לט טוש"ע ג"ח סי' תמה סעיף ג:

סא ד מיי' פ"ד מהלכות חמץ הלכה ג טוש"ע ג"ח סי' תמח סעיף ג:

סב ה מיי' פ"ג מהל' חמץ הל' ד סמג לאוין עו טוש"ע או"ח סי' תמה סעיף ג:

סג ו מיי' שם הלכה ח:

רבי שמעון אומר חמץ לפני זמנו ולאחר זמנו אינו עובר עליו **בלא בלום.** נראה לרבי שמעון נהי לחין עובר עליו בלאו דחמץ לפני זמנו מודה הוא דאסור בתחילה משום שעות ומשעה שאסור באכילה. היינו משום שעות ולמעלה, דחמרן לפני זמנו בלאו. והא מילתא רבי יהודה קאמר לה, כדמפרש בגמרא לחמן לתנא קמא: **תמה על עצמך וכו'.** דאפילו בתוך המועד קאמר למומר בהנאה, וקא מתמה מהני לחסרי: **לא תאכל עליו.** משעת שחיטה, דהיינו משום שעות ולמעלה שחמה נוטה להעריב: הכי גרסינן חמץ, אין לי אלא שנתחמץ מאליו: מנין לפסח מצרים. שלא נהגו בו איסור חמץ אלא יום אחד: ת"ל **לא יאכל חמץ וסמיך ליה היום אתם יוצאים.**[ד] לא יאכל חמץ היום: **ואי בעית אימא סמוכין לא דריש.** רבי יהודה אלא נמשנה תורה לחוד, והכי שמעינן ליה בפרק קמא דיבמות (ד' ל.[ה]), הלכך לית ליה מהאי שבעת ימים (ג) תאכלו מצות לאו לאקושי איסור חמץ למצות אכילת מצה לחתא, אלא לאקושי אכילת מצה לאזהרת חמץ, לקבוע אכילת מצה חובה לדורות כל זמן שהוא מוזהר על החמץ ואפילו בזמן שאין פסח, דלא תימא על מצות ומרורים יאכלוהו כתיב מהי איכא פסח מיחייב באכילת מצה ואי לא: **בערב תאכלו מצות.** קרא יתירה הוא, דהא כתיב על מצות ומרורים יאכלוהו: **לטמא ושהיה בדרך רחוקה.** אלף על פי שאינו עושה פסח חייב באכילת מצה: **לא ניכול.** לא נתחייב: **ערל.** שמתו אחיו מחמת מילה: **בן נכר.** משומד שנתנכרו מעשיו לאחיו שבשמים[ו], ולא לכל התורה: **כתיב בהאי.** ערל ובן נכר, וכתיב טמא ושהיה בדרך רחוקה לגיכול מצות, ואף על גב דמצי ליף מיניה, הלכך מיעטריך היקישא לקושטו חובה. ומקראי אחריני טובא כגון שבעת ימים מצות תאכלו[ט] וכגון מצות יאכל את שבעת הימים[י] לא נפקא ליה קציעות חובה, דהנהו לאו חובה נינהו אלא מצות יאכל ולא חמץ, ואם רצה ליתן אלא מחמץ ואלא ממצה הרשות בידו, ותדע דהא בכולהו כתיב את שבעת הימים[יא] ומובטח מצה אינו אלא לילה הראשון כדילפינן בפרק בתרא[יב], אבל מהאוא קרא נפקא לן חובה לילה הראשון מדכתיב להיקישא גבי פסח, וכדכתיב[יג] תאכל עליו מצות כי פסח לילה הראשון, אף היקישא אלא בזמן פסח לגילה ראשונה, ואהני היקישא לקושטו חובה בזמן הזה, ואהני עליו למימרא דקציעת חובה להיקישא לאו לכל שבעה אלא לגילה הראשון:

כל ערל לא יאכל בו וכל בן נכר לא יאכל בו בו הוא אינו אוכל אבל אוכל הוא במצה ומרור. תימה גבי בן נכר שהוא מומר לחמי מיעטריך קרא פציטא שחייב לאכול מצה דהא חייב בכל מצות האמורות בתורה ואי קשמעינן לן דמצי לאכול מצה מע"ג דאסור בפסח הא נמי פציטא לאטו מצה קדושה אית בה וי"ל דמיעטריך להיכא דנשחט הפסח כשהיה מומר ועשה תשובה דאף על גב דאין לאכול בפסח דאין נאכל אלא למנויו[ט] אבל מקום חייב לאכול מצה ומרור[ק]:

ערל. פי' הקונטרס שמתו אחיו מחמת מילה ולפירושו פסול נמי בתרומה דכתיב ערל (יבמות ע. ושם) יליף תרומה מפסח בגז"ש דתושב ושכיר והא דמיבעיא לן התם (דף עח.) ערל קטן מהו לאוכלו שמן של תרומה ערלה שלא בזמנה פוסלת או לא יש לחלק בין שלא בזמנה לקטן שאין חייב למול כיולא בו לשמתו אחיו מחמת מילה דלכולא בו חייבין ותדע דהא טומטום אינו אוכל בתרומה בפרק הערל (שם עב.) אף על גב דמסברא אין חייב לקרוע הוא הדין שמתו אחיו מחמת מילה דאינו אוכל אף על גב דאינו חייב למול:

מתניתין אי רבי יהודה חמץ סתמא קאמר אפילו דנכרי ואי רבי שמעון דישראל

עין משפט נר מצוה

סד א מיי' פ"ו מהל' חמץ הל' ד:
סה ב מיי' שם הלכה ו סמג לאוין עו:

רבינו חננאל

מני אי ר' יהודה חמץ סתמא קתני דאסור ואפי' דנכרי אי ר' שמעון הא אמר לאחר

תורה אור השלם

א) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ:
[דברים טז, ג]

ב) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיא יְיָ אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ: [שמות יג, ג]

ג) כָּל מַחֲמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת:
[שמות יב, כ]

ד) הַיּוֹם אַתֶּם יֹצְאִים בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב:
[שמות יג, ד]

ה) בָּרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב: [שמות יב, יח]

ו) וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר וְעָשָׂה פֶסַח לַיְיָ הִמּוֹל לוֹ כָּל זְכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשׂתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ:
[שמות יב, מח]

19/06/2018

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [לעיל כג. לקמן לב. ע"ב], ד) לקמן מג., ג) לקמן לו:, ל) [נרכות כח: יבמות ל. סנהדרין סז:], ה) לקמן קכ., ו) לקמן לו. וקכ. יבמות עח., ז) [וכן בנרכות כח:], ח) עיין זבחים כב:, ט) שמות יב טו, י) שם יג ז, כ) [קכ.], ל) דברים טז ג, מ) [עיין בהרא"ש לתמכרת טפי דמוקמינן לה כרבי שמעון להך מתניתין בדף כ ע"ב], נ) לעיל ה., ס) לעיל כא:, ע) לקמן לה. וע"ש ע"ב בתוד"ה ומי פירות, פ) [וע"ע מוספות לקמן קכ. ד"ה רב אחא בר יעקב], צ) זבחים נו:, ק) [וע"ע מוספות לקמן קכ. ד"ה כל בן נכר].

הגהות הב"ח

(ג) גמרא לכתיב חמץ אין לי: (ד) רש"י ד"ה לקושטו וכו' שבעת ימים תאכל עליו מצות לאו:

הגהות וציונים

ו] יש להוסיף ודרשינן (באה"מ):
ז] בכת"י כתיב שבעת ימים (דק"ס):

ליקוטי רש"י

תמה על עצמך היאך חמץ אסור בהנאה כל שבעה. דס"ל מומר בהנאה כל שבעה וכ"ש לאחר הפסח, ופליג' דרבי יהודה לאמר חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה [לעיל כג.]. ור' יהודה מיבעי לי' לטמא ושהיה בדרך רחוקה. וכזמן שביהמ"ק קייס [רשב"ם לקמן קכ.].

רַבִּי שִׁמְעוֹן חולק וְאוֹמֵר, האוכל חָמֵץ, בין לְפָנֵי זְמַנּוֹ - בערב פסח, ובין אם עבר עליו הפסח ואכלו לְאַחַר זְמַנּוֹ - לאחר הפסח, אֵינוֹ עוֹבֵר עָלָיו בְּלֹא בַּל יֵרָאֶה - לא עבר על איסור כרת, ולא על איסור לאו, שלא נאמר איסור לאו על אכילת חמץ בזמנים אלו[א], אבל אם אכל חמץ תּוֹךְ זְמַנּוֹ - בחג הפסח, עוֹבֵר עָלָיו בְּכָרֵת וּבְלָאו - עבר בכך על איסור לאו, ונענש בכרת[ב].

מוסיפה הברייתא, וּמִשָּׁעָה שֶׁאָסוּר החמץ בַּאֲכִילָה בלאו, דהיינו מערב פסח לאחר חצות היום, הרי הוא אָסוּר אף בַּהֲנָאָה[ג].

הגמרא קוטעת את הברייתא ומפרשת לפי מי נשנה דין זה:

אֶתָּאן - דין זה שהחמץ אסור בהנאה משעה שאסור באכילה, נאמר לְדעת תַּנָּא קַמָּא - התנא הראשון בברייתא דהיינו רבי יהודה, שלדעתו אסור החמץ באכילה החל מחצות היום של ערב פסח, ולשיטתו מפרשת הברייתא שמאותה שעה אסור החמץ אף בהנאה[ד].

הברייתא מביאה את דברי רבי יוסי הגלילי, שתמה על הדעה האוסרת חמץ בהנאה[ה]:

אהח 19/06/2018

רַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי אוֹמֵר, תְּמַהּ עַל עַצְמְךָ, הֵיאָךְ - כיצד אתה אומר[ו] שֶׁחָמֵץ אָסוּר בַּהֲנָאָה כָּל שִׁבְעָה [-שבעת הימים של פסח], אין הדין כן אלא מותר בהנאה אפילו בפסח[ז].

הברייתא מביאה משא ומתן בין רבי יהודה לרבי שמעון בנידון שנחלקו בו לעיל:

וּמִנַּיִן לְאוֹכֵל חָמֵץ מִשֵּׁשׁ שָׁעוֹת וּלְמַעְלָה - מנין שהאוכל חמץ[ח] בערב פסח לאחר חצות היום, שֶׁהוּא עוֹבֵר בְּלֹא תַעֲשֶׂה[ט], שֶׁנֶּאֱמַר (דברים טז ג), 'לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ', ו'עליו', פירושו על קרבן הפסח[י], כלומר בשעת שחיטתו, וזמן שחיטת הפסח הוא בערב פסח החל מחצות היום[יא], ומכאן שהאוכל חמץ בערב פסח לאחר חצות היום עובר בלאו, דִּבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה. אָמַר לוֹ רַבִּי שִׁמְעוֹן לרבי יהודה, וְכִי אֶפְשָׁר לוֹמַר כֵּן ש'עליו' פירושו על הפסח בשעת שחיטתו, וַהֲלֹא כְּבָר נֶאֱמַר באותו פסוק 'לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת', ו'עליו' השני האמור לגבי אכילת מצה שזמנה בפסח, פירושו על הפסח בשעת אכילתו, שהיא בליל חג הפסח, וממילא אף ה'עליו' האמור לגבי איסור חמץ היינו שעת אכילת הפסח[יב], וְאִם כֵּן, מַה תַּלְמוּד לוֹמַר - כיצד ניתן ללמוד בפירוש הכתוב 'לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ' שהכוונה לשעת שחיטת הפסח[יג]. ועוד ראיה לכך שהלאו על אכילת חמץ הוא רק מליל חג הפסח, שהרי הוקשו בפסוק זה איסור חמץ ואכילת מצה זה לזה, ולמדנו מכך שִׁבְעָה שֶׁיִּשְׁנוֹ בְּקוּם אֱכוֹל מַצָּה - שנוהג דין אכילת מצה, דהיינו בחג הפסח, יֶשְׁנוֹ בְּבַל תֹּאכַל חָמֵץ - נוהג הלאו של אכילת חמץ, וּבְשָׁעָה שֶׁאֵינוֹ בְּקוּם

א. **מבואר** שלדעת רבי שמעון אין איסור לאו על אכילת חמץ בערב פסח, אך לא נתבאר בברייתא אם מותר לדעתו לכתחילה לאכול או ליהנות מחמץ בערב פסח, ונאמרו בזה כמה שיטות בראשונים. א. שיטת התוספות (ד"ה רבי), שאסור לאכול אך מותר ליהנות, שכן מוכח מהגמרא להלן שביארה את הדין שמשעה שאסור החמץ באכילה אסור אף בהנאה, שהוא לפי רבי יהודה, הרי שלדעת רבי שמעון אין הדין כן, אלא בערב פסח אסור החמץ באכילה על אף שמותר בהנאה [וראה שם הוכחה נוספת לדבריהם]. והמקור לכך הוא ממה שנאמר (שמות יג טו) 'אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם', והיינו בערב פסח מחצות היום [כמבואר לעיל (ה.)], והשבתה פירושה להשבית את החמץ שלא כדרך הנאתו, דהיינו שלא באכילה שהיא דרך הנאתו, נמצא שאסור החמץ באכילה, אך מותר ליהנות ממנו בשעת ביעורו בערב פסח. וכתב השפת אמת (שמות שם), שלדעת התוספות איסור האכילה לפני זמנו לרבי שמעון הוא מהתורה, אלא שהוא בעשה ולא בלאו. ב. שיטת בעל המאור (לעיל ז. ד"ה והא), שלדעת רבי שמעון מותר החמץ אף באכילה בערב פסח, והשבתתו יכולה להיעשות על ידי אכילתו. וראה ילקוט ביאורים אם לשיטתו יש איסור מדרבנן על אכילה והנאה בערב פסח. ג. שיטת הרמב"ן (מלחמת ה' לעיל שם ד"ה והא), שלדעת רבי שמעון אסור החמץ אף בהנאה בערב פסח מדרבנן. ד. שיטת הר"ן בחידושים (ד"ה ר' שמעון), שמודה רבי שמעון שאסור החמץ לפני זמנו מהתורה אף בהנאה, ומה שאמר 'אינו עובר עליו בלא כלום' היינו כלפי הלאו שאמר רבי יהודה, שבכך חלק עליו וסבר שלפני זמנו אינו באיסור לאו, אלא בעשה הנלמד מ'תשביתו' [וראה בהערה להלן מה שדחה את הוכחת התוספות]. וראה מה שכתב עוד לעיל (ו: ד"ה שני).

ב. **ונקטה** הברייתא 'כרת' לפני 'לאו', משום שבתורה נכתב כרת (שמות יג טו) 'ונכרתה הנפש ההוא' וגו', לפני הלאו (שם יג ג) 'ולא יאכל חמץ'. והטעם שרבי יהודה שינה בדבריו מהסדר האמור בתורה, הוא מפני שבתחילת דבריו לגבי האיסור לפני ואחרי זמנו שאין בו כרת נקט רק לאו, ולפיכך גם לגבי תוך זמנו פתח בלאו. צל"ח (ד"ה מן).

ג. **בגמרא** לעיל (כא:) נתבאר המקור לאיסור הנאה מן התורה בפסח [הובא לעיל (ע"ח) בהערה], וראה להלן בהערה לגבי ערב פסח.

ד. **הראשונים** ביארו על פי דרכם [כמבואר בהערה לעיל] מדוע לא ביארה הגמרא פיסקה זו כדעת רבי שמעון. תוספות (ד"ה רבי) כתבו, שלדעת רבי שמעון אין פיסקה זו נכונה, שכן יש שעה שהחמץ אסור באכילה ומותר בהנאה, והיא ערב פסח אחרי חצות. הבעל המאור (ד"ה מני) ביאר, שאין לפרש את דברי הברייתא על פסח עצמו, שמשעה שאסור באכילה דהיינו מתחילת חג הפסח אסור גם בהנאה, וכדעת רבי שמעון, שאם כן היתה הברייתא שונה בתוך דברי רבי שמעון 'תוך זמנו עובר עליו וכו' ואסור בהנאה', ומכך ששנתה דין זה בנפרד, משמע שבאה לחדש שאסור בהנאה אף לפני פסח, וזה דווקא לדעת רבי יהודה שהחמץ אסור אף לפני פסח. לדעת הרמב"ן, כתב בחידושי הר"ן (לעיל ו: ד"ה שני), שאף על פי שאסור החמץ בהנאה מדרבנן בערב פסח, אי אפשר לומר על ערב פסח שהוא שעה שאסור בהנאה, משום שהברייתא עוסקת באיסורי תורה, ומהתורה אסור רק באכילה. ובחידושי הר"ן (ד"ה ר' שמעון ולעיל שם) כתב לשיטתו שגם לדעת רבי שמעון אסור החמץ בהנאה בערב פסח, הטעם שהגמרא מעמידה דין זה דווקא כדעת רבי יהודה, הוא משום שהברייתא עוסקת באיסור לאו, ובאה לחדש שלא נאמר שמאחר ולמדנו שלפני זמנו עובר בלאו מהפסוק 'לא תאכל עליו חמץ' (דברים טז ג) כדלהלן, שהוא דווקא על אכילה כפי המשמעות הפשוטה של הפסוק, ואילו הלימוד מ'לא יאכל חמץ' לאסור אף בהנאה [כדעת חזקיה (לעיל כא:)] מסתבר שהוא דווקא לפסח עצמו, ולפיכך משמיעה לנו הברייתא שהלאו בערב פסח הוא אף להנאה, ואף לרבי אבהו (שם) שסובר שבכל מקום שנאמר 'אכילה', אף איסור הנאה במשמע, הוזקקה הברייתא להשמיענו שלא נאמר כדעת חזקיה ונעמיד את הפסוק שמלמד איסור הנאה דווקא בפסח. וכל זה שייך דווקא לדעת רבי יהודה שיש לאו גם בערב פסח, אבל לדעת רבי שמעון שאין איסור לאו על אכילה בערב פסח, מובן מאליו שגם להנאה אין לאו, ואין לומר שבאה הברייתא לחדש שהעשה של תשביתו בערב פסח הוא אף לאיסור הנאה, שפשוט הדבר שמאחר שציותה התורה להשבית את החמץ הוא אסור אף בהנאה, ולכן מעמידה הגמרא דין זה כרבי יהודה.

ה. **ראה** בהערה להלן אם תמיהתו של רבי יוסי הגלילי היא על רבי יהודה או על רבי שמעון.

ו. **כן** פירשו תוספות בנדה (סה. ד"ה כך, נסוף הדיבור) בשם רבינו תם [והובא בגליון הש"ס לעיל (כג. ד"ה תמה)], ש'תמה על עצמך היאך' וכו', פירושו, כיצד אתה אומר דבר זה וכו'.

ז. **לעיל** (כג.) נתבאר בגמרא טעמו של רבי יוסי הגלילי, שדורש בפסוק (שמות יג ז) 'ולא יראה לך שאר' וגו', ש'לך' משמע שהחמץ הוא שלך, דהיינו שמותר לך ליהנות ממנו. ומה שנקט רבי יוסי הגלילי בלשון 'תמה על עצמך', משום שלדעתו השיטה האוסרת חמץ בהנאה תמוהה, שאם כן לא שייך האיסור של 'ולא יראה לך חמץ', שמאחר שהחמץ אסור בהנאה אין לו שייכות לבעליו, וממילא אינו עובר עליו בבל יראה, והוא לא סבר את החידוש שאמר רבי אלעזר לעיל (ו:), שאף על פי שאין החמץ ברשותו עשתה אותו התורה כאילו הוא ברשותו כדי לעבור עליו בבל יראה. המקנה (קידושין ו: נמוס' ד"ה המקדש גפ"ד והא) ושפת אמת (לעיל כג. ד"ה שמני). וכן ביאר במלא הרועים (ד"ה תמה, נפירוש הגליון), והוסיף על פי ביאור זה, שתמיהתו של רבי יוסי הגלילי היא רק על רבי יהודה שאסר חמץ בהנאה אף לאחר הפסח, אבל לדעת רבי שמעון שמותר לאחר הפסח, נמצא שיש לחמץ שייכות לבעליו כיון שיהיה ראוי לו לאחר הפסח, והרי הוא דבר הגורם לממון הנחשב כממון לדעת רבי שמעון (ב"ק עח:), ובזה נחשב גם כאילו הוא ברשותו לגבי איסור בל יראה, כפי שכתב השאגת אריה (סי' עז), אבל לדעת רבי יהודה הרי החמץ לא יהיה ראוי אף לאחר הפסח, ועליו מקשה רבי יוסי שלדבריו תמוה כיצד ניתן לומר שחמץ אסור בהנאה, שאם כן לא יתכן לאסור ב'בל יראה' [וראה בשפת אמת (שם), שאף על פי שהוכיח רבי יוסי הגלילי את שיטתו מצד הסברא, הוזקק ללימוד מ'לך', שאם לא כן, היינו אומרים שכיון שמשמעותם הפשוטה של הפסוקים היא לאסור אף הנאה וכמבואר לעיל (כא:), על כרחנו נחדש שעשתה התורה את החמץ כברשותו אף שאינו מסתבר, ולכן דרש מ'לך' שמותר בהנאה, ושוב לא נצטרך לחדש כן]. וראה עוד בילקוט ביאורים.

אף על פי שחמץ מותר בהנאה לדעת רבי יוסי הגלילי, גזרו חכמים לבערו בערב פסח שמא יבוא לאוכלו, ומותר דווקא ליהנות ממנו בשעת ביעורו, אבל אסור להשאיר חמץ ברשותו כדי ליהנות ממנו מעט מעט, שכן מסתמא מודה רבי יוסי הגלילי לדין השנוי לעיל (ג.) 'אור לארבעה עשר בודקין את החמץ' וכו' [ואם לא היתה חובת ביעור, לא היה צריך בדיקה]. תוספות (ד"ה רבי). וכתב הצל"ח (נמוס' שם, גפ"ד דמקמפ), שמשמע מתוספות שלדעת רבי יוסי הגלילי מותר החמץ בהנאה בפסח אף מדרבנן, וכן מוכח להלן (כט.) בקושיית הגמרא 'ואי רבי יוסי הגלילי וכו' מישרא קא שרי בהנאה', משמע שמותר לכתחילה.

ח. **והוא** הדין לנהנה מהחמץ בערב פסח שעובר בלא תעשה, ולהלן בהערה יבואר המקור לכך.

ט. **בגמרא** להלן יתבאר המקור לאיסור בחמץ שעבר עליו הפסח לדעת רבי יהודה.

י. **המוזכר** בפסוק הקודם 'וזבחת פסח' וגו'.

יא. **שנאמר** לגבי הקרבת קרבן הפסח (שמות יג ו), 'ושחטו אתו וגו' בין הערבים', ובין הערבים פירושו משעה שנוטה השמש לצד שקיעתה, דהיינו מחצות היום ואילך. רש"י (לעיל ה. ד"ה לפ תמחט). והתוספות (שם ד"ה לפ) הקשו, שהרי מבואר להלן (מח:) שאין הפסח קרב אלא לאחר התמיד של בין הערבים, והתמיד קרב אף הוא רק לאחר חצות, ואם כן לא יתכן שקרב הפסח מיד לאחר חצות אלא זמן מה אחר כך. ותירצו, שכיון שבדיעבד אם קרב הפסח לפני התמיד מיד לאחר חצות כשר, כפי ששנינו להלן (מח.), נחשב כאילו זמנו מיד לאחר חצות.

יב. **תוספות** (ד"ה שם).

יג. **מנחם** משיב נפש (ד"ה אמר).

כח: כל שעה פרק שני פסחים

רבי שמעון אומר חמץ לפני זמנו ולאחר זמנו אינו עובר עליו בלא בלום. גרסה לרבי שמעון נהי דחמץ עובר עליו בלאו דחמץ לפני זמנו מודה הוא דאסור בהנאה משום שעות ומשעה שאסור באכילה. היינו משום שעות ולמעלה, דחמרן לפני זמנו בלאו. והא מילתא רבי יהודה קאמר לה, כדמפרש בגמרא מתוך לתנא קמא: תמה על עצמך וכו'. דאפילו בתוך המועד קאמר דמותר בהנאה, וקא מתמה אהני דאסרי: לא תאכל עליו.

רבי שמעון אומר חמץ לפני זמנו [א] ולאחר זמנו אינו עובר עליו בלא בלום תוך זמנו עובר עליו בברת ובלאו ומשעה שאסור באכילה אסור בהנאה אתאן לתנא קמא [ב] ר' יוסי הגלילי אומר תמה על עצמך היאך חמץ אסור בהנאה כל שבעה ומנין לאוכל חמץ משש שעות ולמעלה שהוא עובר בלא תעשה שנאמר [א] לא תאכל עליו חמץ דברי רבי יהודה אמר לו ר' שמעון וכי אפשר לומר כן והלא כבר נאמר לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות אם כן מה ת"ל לא תאכל עליו חמץ בשעה שישנו בקום אכול מצה ישנו בבל תאכל חמץ ובשעה שאינו בקום אכול מצה אינו בבל תאכל חמץ. מ"ט דר' יהודה תלתא קראי כתיבי [ב] לא יאכל חמץ [ג] וכל מחמצת לא תאכלו [א] לא תאכל עליו חמץ חד לפני זמנו וחד לאחר זמנו וחד לתוך זמנו ורבי שמעון חד לתוך זמנו וכל מחמצת מבעי ליה [ג] לכדתניא (מ) [ב] אין לי אלא שנתחמץ מאליו מחמת דבר אחר מנין תלמוד לומר כל מחמצת לא תאכלו לא יאכל חמץ מיבעי ליה [ג] לכדתניא רבי יוסי הגלילי אומר לפסח מצרים שאין חימוצו נוהג אלא יום אחד תלמוד לומר לא יאכל חמץ וממיך ליה [ד] היום אתם יוצאים ור' יהודה מחמת דבר אחר מנא לי' מדאפקיה רחמנא בלשון מחמצת דר' יוסי הגלילי מנא ליה אי בעית אימא מדסמיך ליה היום אי בעית אימא [ד] סמוכין לא דריש. אמר מר ומנין לאוכל חמץ משש שעות ולמעלה שהוא עובר בלא תעשה שנאמר לא תאכל עליו חמץ דברי רבי יהודה אמר לו ר' שמעון וכי אפשר לומר כן והלא כבר נאמר לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות ורבי יהודה שפיר קאמר ליה רבי שמעון ורבי יהודה אמר לך ההוא לקובעו חובה אפילו בזמן הזה הוא דאתא ור' שמעון לקובעו חובה מנא ליה נפקא ליה [ה] מבערב תאכלו ור' יהודה [ו] מיבעי לי' לטמא ושהיה בדרך רחוקה סלקא דעתך אמינא הואיל ובפסח לא יאכל מצה ומרור נמי לא ניכול קמ"ל ור' שמעון טמא ושהיה בדרך רחוקה לא איצטריך קרא דלא גרע מערל ובן נכר דכתיב [ז] וכל ערל לא יאכל בו [ח] בו הוא אינו אוכל אבל אוכל הוא במצה ובמרור ורבי יהודה כתיב בהאי וכתיב בהאי. מני מתניתין אי רבי יהודה חמץ סתמא קאמר אפילו דנכרי ואי רבי שמעון דישראל

אם כן מה תלמוד לומר לא תאכל עליו. הלשון דחוק ונרמה לרשב"ם דהכי פירושו והלא כבר נאמר תאכל עליו מצות וההוא עליו ע"כ מאכילת פסח קאי הכי נמי לא תאכל עליו חמץ קאי נמי משעת אכילת פסח וקשה אמאי איצטריך קרא להכי מהיכא תיתי שיהא נבל תאכל חמץ בי"ד דהא כולהו קראי מצרכינן לקמן לגלויה דרבי שמעון: **וחד** לפני זמנו. ומ"ת ולחזקיה [ד] מנלן איסור הנאה לפני זמנו דליכא אלא חד לא יאכל והוא מסברא מוקמינן לתוך זמנו ומור"י כיון דחד מהנהו קראי משמע איסור הנאה לא נחלק ביניהם:

מחמת דבר אחר. פי' ריב"ם מחמת דבר אחר דלמא מינו דעל ידי שאור מיקרי חמץ טפי משנתחמץ מאליו כדמוכח בפרק כל המנחות (מנחות נג:) אלא כגון שנתחמץ על ידי שמרי יין שמייצאין השמרים בתנור כאשר עושין בארץ משכנו ול"ד לעיסה שנילושה ביין [ט] דליכא ביה כרת ויש בה לאו:

ואידך נפקא לה מבערב תאכלו מצות. תימה לר"י דבפ' קמא דקדושין (ד' נ:) נפקא לן בזמן הזה ממושבותיכם דכתיב גבי מלה והיינו דלא כחד ועוד תימה לרב אחא בר יעקב דאית ליה בשילהי ערבי פסחים (לקמן קכ.) מלה בזמן הזה דרבנן ודרים התם לכולהו קראי דלא ככל התנאים [י]:

כל ערל לא יאכל בו וכל בן נכר לא יאכל בו בו הוא אינו אוכל אבל אוכל הוא במצה ומרור. תימה גבי בן נכר שהוא מומר לחמי מיטרין קרא פסיטא שחייב לאכול מלה דהא חייב בכל מצות התורה ואי קמשמע לן דמני לאכול מלה מע"ג לחסור בפסח הא נמי פסיטא לחטו מלה קדושה אית בה וי"ל דמיטרין להיכא דנשחט הפסח כשהיה מומר ועשה תשובה דאף על גב דלא מכיל בפסח דאין נאכל חלא למעוין [כ] מכל מקום חייב לאכול מלה ומרור [ק]:

ערל. פי' הקונטרס שמתו אחיו מחמת מילה ולפירושו פסול נמי בתרומה דבהערל (יבמות ע. ושם) יליף תרומה מפסח בגז"ש דתושב ושכיר והא דמיבעיא לן התם (דף עח.) ערל קטן מהו לסוכו שמן של תרומה ערלה שלא בזמנה פוסלת או לא יש לחלק בין שלא בזמנה דקטן שאין חייב למול כיולא בו למתו אחיו מחמת מילה דכיולא בו חייבין ומדע דהא טומטום אינו חוכל בתרומה בפרק הערל (שם עב.) אף על גב דמסברא אין חייב לקרוע הוא הדין מתו אחיו מחמת מילה דאינו חוכל אף על גב דאינו חייב למול:

נדרים

עין משפט נר מצוה

סד א מיי' פ"ו מהל' חמץ הל' ד:
סה ב מיי' שם הלכה ו סמג לאוין עו:

רבינו חננאל

מני אי ר' יהודה חמץ סתמא קתני דאסור ואפי' דנכרי אי ר' שמעון הא אמר לאחר 19/06/2018 אהה

משנת ראשונים

ומשעה שאסור באכילה אסור בהנאה אתאן לתנא קמא. פי' דאי לר"ש לא היה צריך לומר אלא תוך זמנו עובר עליו בלאו וכרת ואסור בהנאה ומדאיצטריך ליה למיתנא ומשעה שאסור באכילה לא בא אלא לרבות לפני זמנו, ואתאן לת"ק דהוא ר' יהודה. [בעל המאור דף ז . מדפי הרי"ף]

אין לי אלא שנתחמץ מאליו, מחמת דבר אחר מנין. לאו על ידי שאור קאמר דההוא טפי מיקרי חמץ מנתחמץ מאליו והכי מוכח בפרק כל המנחות באות מצה, אלא כגון שנתחמץ על ידי דבר אחר. [חידושי הר"ן]

ומנין לאוכל חמץ משש שעות ולמעלה שהוא עובר בלא תעשה. תמיהא לי אמאי קאמר ומנין ללפני זמנו טפי מלאחר זמנו, דכיון דר' יהודה מתלתא לאוי מפיק לה על כרחין חד ללפני זמנו וחד לתוך זמנו וחד לאחר זמנו, וניחא לי דאין הכי נמי אלא דבעינן למימר לפני זמנו מאיזו שעה הוא מתחיל, ומפיק לה מעליו דהיינו זמן שחיטת הפסח. [חידושי הר"ן]

וכל ערל לא יאכל בו. וכל ערל לא יאכל בו. וסמיך ליה תורה אחת. רמז לק"ו שנשא משה במעשה העגל, ומה פסח שהוא מצוה אחת אמרה תורה וכל ערל לא יאכל בו, כל התורה לא כל שכן, כדאיתא בפרק ר' עקיבא (שבת פז.). [בעל הטורים, שמות יב, מח]

פי' גדולי הדורות בשעשה תשובה ואעפ"כ נדחה מפסח ואף על פי שהערל כל שמל חייב בפסח זהו מפני שלא נדחה אלא מצד ערלתו, וכיון שמל הרי הוא כישראל גמור אבל בן נכר שנתנכרו מעשיו אף על פי שעשה תשובה מאוס הוא אצל הקדשים והרי הוא ככהנים ששמשו בבית חוניו שאסורין לעבוד לעולם. [מאירי]

בו הוא אינו אוכל אבל אוכל הוא במצה ובמרור. מרור לאו דוקא ודאי קושטא דמילתא דמדאורייתא לא מחייב במרור אלא כדאכיל לפסח כדכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, ומצה הוא דאהדרה קרא בלא פסח אבל מרור לא אהדריה קרא, ומש"ה אמרי' בפרק ערבי פסחים דמצה בזמן הזה מדאורייתא ומרור מדרבנן, אלא ודאי מרור אשגרת לישן הוא. [חידושי הר"ן]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לעיל כג. לקמן נב. ע"ב], ב) לקמן מג., ג) לקמן לו:, ד) [ברכות כא: יבמות ד. סנהדרין סז:], ה) לקמן קכ., ו) לקמן לו. וקכ. יבמות עח., ז) [וכן בברכות כא:], ח) עיין זבחים כב:, ט) שמות יב טו, י) שם יג ז, כ) [קכ.], ל) דברים טז ג, מ) [עיין בהרמ"ם לחמנרת טפי דמוקמינן לה כרבי שמעון להך מתניתין בדף כ ע"ב], נ) לעיל ה., ס) לעיל כא:, ע) לקמן לה. וע"ש ע"ב בתוד"ה ומי פירות, פ) [וע"ע מוספות לקמן קכ. ד"ה רב מחמ בר יעקב], צ) זבחים נו:, ק) [וע"ע מוספות לקמן קכ. ד"ה כל בן נכר].

הגהות הב"ח

(מ) גמרא לכדתניא חמץ מין לי: (נ) רש"י ד"ה לקובעו וכו' שבעת ימים תאכל עליו מצות לחו:

תורה אור השלם

א) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: [דברים טז, ג]

ב) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיא יְיָ אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ: [שמות יג, ג]

ג) כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת: [שמות יב, כ]

ד) הַיּוֹם אַתֶּם יֹצְאִים בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב: [שמות יג, ד]

ה) בָּרִאשֹׁן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב: [שמות יב, יח]

ו) וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר וְעָשָׂה פֶסַח לַיי הִמּוֹל לוֹ כָּל זְכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ: [שמות יב, מח]

הגהות וציונים

ל] יש להוסיף ודרשינן (באה"מ): נ] בכת"י כתיב **שבעת ימים** (דק"ס):

אוצר החכמה

אֲכוֹל מַצָּה - אבל בזמן שאין נוהג דין אכילת מצה, **אֵינוֹ בְּבַל תֹּאכַל חָמֵץ** - אין נוהג הלאו של אכילת חמץ, ונמצא שאין לאו על אכילת חמץ אלא בתוך חג הפסח[יד].

לפני שהגמרא תדון כדעת מי מהתנאים שהוזכרו בברייתא שנויה משנתנו, היא מבארת את שיטותיהם של רבי יהודה ורבי שמעון. ובתחילה מבררת לדעת רבי יהודה את המקור לאיסור לאו על אכילת חמץ לפני פסח[טו], ובחמץ שעבר עליו הפסח:

שואלת הגמרא, **מַאי טַעְמָא** [-מהו טעמו] **דְּרַבִּי יְהוּדָה**, כלומר מנין למד רבי יהודה איסור לאו על אכילת חמץ לפני ואחרי פסח. משיבה הגמרא, **תַּלְתָּא קְרָאֵי כְּתִיבִי** - בשלושה פסוקים נכתב איסור לאו על אכילת חמץ, ואלו הם הפסוקים, א. 'וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ' (שמות יג ג). ב. 'וְכָל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ' (שם יג כ). ג. 'לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ' (דברים טז ג). וסובר רבי יהודה שדורשים את שלושת הפסוקים, **חַד** - אחד מהם, לחמץ **לְפָנֵי זְמַנּוֹ** - בערב פסח לאחר חצות היום[טז], **וְחַד** - ואחד מהם, נדרש **לְאַחַר זְמַנּוֹ** - לחמץ שעבר עליו הפסח, **וְחַד** - ואחד מהם, נדרש **לְתוֹךְ זְמַנּוֹ** - לחמץ בפסח, ונמצינו למדים איסור לאו אף לערב פסח ולחמץ שעבר עליו הפסח[יז].

הגמרא מבררת לשם מה נצרכים שלושת פסוקים אלו לדעת רבי שמעון:

וְרַבִּי שִׁמְעוֹן שלא דרש מן הפסוקים איסור לאו בערב פסח ואחר הפסח, יפרש שנצרכים שלושת הפסוקים לדרוש מהם דינים אחרים, **חַד** - אחד מהם נצרך ללמוד ממנו **לְתוֹךְ זְמַנּוֹ** - לאיסור לאו על אכילת חמץ בפסח[יח], והפסוק 'וְכָל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ', **מִבָּעֵי לֵיהּ** - נצרך לו, **לְכִדְתַנְיָא** - להשמיענו את השנוי בברייתא, ששנינו לגבי איסור חמץ בפסח, **אֵין לִי** שאסרה התורה בפסח **אֶלָּא** חמץ **שֶׁנִּתְחַמֵּץ מֵאֲלָיו**, אבל חמץ שנתחמץ **מֵחֲמַת דָּבָר אַחֵר**, **מִנַּיִן** שאף הוא אסור[יט], **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב, 'כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ', ומכך לומדים לאסור גם חמץ שנתחמץ על ידי דבר אחר[כ]. והפסוק 'וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ', **מִיבָּעֵי לֵיהּ** - נצרך לו לרבי שמעון, **לְכִדְתַנְיָא** - להשמיענו את הדין השנוי בברייתא, ששנינו, **רַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי אוֹמֵר, מִנַּיִן לְפֶסַח מִצְרַיִם** - לחג הפסח שנהגו בני ישראל במצרים בשנה שיצאו משם, **שֶׁאֵין חֲמוּצוֹ נוֹהֵג** - שלא נהג בו איסור אכילת חמץ **אֶלָּא יוֹם אֶחָד** בלבד, והוא היום שבו יצאו ממצרים, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב, שנאמר בדברי משה רבינו אל בני ישראל כשיצאו ממצרים, 'וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ', **וְסָמִיךְ לֵיהּ** - ולאחר פסוק זה בסמוך לו נאמר (שמות יג ד) 'הַיּוֹם אַתֶּם יֹצְאִים', ודורשים את שני הפסוקים כאילו נכתבו יחד 'ולא יאכל חמץ היום', כלומר שהיום הזה בו אתם יוצאים ממצרים, לא יאכל בו חמץ, ומכאן שלא נהג איסור חמץ באותה שנה אלא באותו יום בו יצאו ממצרים.

הגמרא מבררת את המקור לאיסור חמץ שנתחמץ מחמת דבר אחר לדעת רבי יהודה:

שואלת הגמרא, **וְרַבִּי יְהוּדָה** שדורש את שלושת הפסוקים לאיסור חמץ לפני ותוך ואחר זמנו, אם כן נתחמץ **מַחֲמַת דָּבָר אַחֵר, מְנָא לֵיהּ** - מנין לו שאסור, הלא הפסוק 'כל מחמצת לא תאכלו' אינו מיותר לכך. משיבה הגמרא, אף על פי שאין הפסוק מיותר לדרשה זו, מכל מקום **מִדְּאַפְקֵיהּ רַחֲמָנָא** - כיון שביטאה התורה את החמץ **בִּלְשׁוֹן 'מַחְמֶצֶת'**, שמשמעותו נתחמץ מחמת דבר אחר, למדנו לאסור אף חמץ שנתחמץ מחמת דבר אחר[כא].

יד. **דברי** רבי שמעון התבארו על פי המנחם משיב נפש (שם) שכתב כן בשם היד דוד. והוסיף לבאר, שעולה מכאן שישנם שתי דרשות שיש ללמוד מהם שאין החמץ אסור לפני פסח, א. 'לא תאכל עליו חמץ', ו'עליו' פירושו משעת אכילת הפסח כמו 'עליו' שנאמר לגבי אכילת מצה. ב. שהוקשו אכילת מצה ואיסור חמץ זה לזה, ללמדנו שנוהג איסור חמץ רק בשעת אכילת מצה. אך יש להבין מדוע אין די בלימוד מ'עליו' שנקט רבי שמעון בתחילת דבריו. וכתב ליישב, שהלימוד מ'עליו' אינו מוכרח כל כך, שיתכן לפרש את ה'עליו' האמור לגבי איסור חמץ שהוא על הפסח בשעת שחיטתו ושלא כ'עליו' האמור לגבי אכילת מצה, ומשום כך הוסיף רבי שמעון ואמר שמכך שהקישה התורה את שני הענינים בפסוק זה בודאי מוכח כדעתו.

ומה שהוזקקה התורה לכתוב 'עליו' ללמדנו שהכוונה לזמן אכילת הפסח, ולא היה די בהיקש בלבד, כתב הפני יהושע (ד"ה ממר ליה), שלולא ה'עליו', היינו אומרים שההיקש בא ללמדנו שאין יוצאים ידי חובת מצה אלא בחמשת המינים הבאים לידי חימוץ, כמבואר להלן (לה.), ולא היינו מקישים אכילת מצה לאיסור חמץ גם לגבי זמן האיסור, ואף על פי שאין היקש למחצה וניתן ללמוד מאותו היקש כמה דינים, מכל מקום מכיון שמצאנו שהוקש איסור חמץ גם לדין השבתה כמבואר לעיל (ה.), היינו אומרים שיש להעדיף היקש זה וללמוד ממנו שנוהג איסור חמץ אף בזמן ההשבתה שהוא ערב פסח [וכמו שכתב במגיני שלמה (ד"ה ע"כ)], ולכן כתבה התורה 'עליו', ללמדנו שההיקש בפסוק זה בא ללמד גם את זמן איסור החמץ, וממילא אין להקיש איסור חמץ להשבתה לגבי זמן איסורו.

והתוספות (ד"ה שם) הקשו, לשם מה נצרך מקור ללמדנו שאין איסור חמץ נוהג לפני פסח, הרי מאחר ולדעת רבי שמעון אין פסוק מיותר ללמוד ממנו הלכה זו כמבואר בגמרא להלן, לא נאסור מעצמנו, והניחו בקושיא. ובתוספות הרא"ש (ד"ה נשמעה) תירץ, שלא נקט רבי שמעון את ההיקש אלא להוכיח שאי אפשר לדרוש את הפסוקים כרבי יהודה שלמד מהם איסור חמץ בערב פסח, שהרי מההיקש מוכח שאין איסור חמץ נוהג אלא בזמן שיש מצות אכילת מצה, ואכן לעצם הדין שאין איסור בערב פסח אין צריך את ההיקש.

לכאורה נראה מדברי רבי שמעון 'בשעה שישנו בקום אכול מצה' וכו', שכוונתו לבאר שמשעה שנוהגת חובת אכילת מצה שהיא בליל ט"ו, מאותה שעה מתחיל איסור אכילת חמץ, ומכאן למדנו שאין איסור אכילת חמץ נוהג בערב פסח, אך להיתר חמץ שעבר עליו הפסח אין צריך לימוד, אמנם, מהמשך דבריו 'ובשעה שאינו בקום אכול מצה אינו בבל תאכל חמץ', משמע שבא ללמוד מהיקש זה אף היתר חמץ שעבר עליו הפסח, ולכן אמר שמשעה שפסק דין אכילת מצה דהיינו לאחר הפסח, פסק איסור אכילת חמץ. אך לפי זה יש לדייק, כיצד אמר שבשעה שאינו בקום אכול מצה אינו בבל תאכל חמץ, הרי בכל שבעת הימים מלבד הלילה הראשון אין חובת אכילת מצה אלא רשות היא [כמבואר להלן (קכ.)], ואם כן הם אינם נחשבים כ'שעה שישנו בקום אכול מצה'. ויש לפרש, שאף על פי שאין בהם חובת מצה, מכל מקום כיון שנאמר עליהם בפסוק 'שבעת ימים תאכל עליו מצות', אפשר לכנות ימים אלו כ'שעה שישנו בקום אכול מצה' וישנו גם בבל תאכל חמץ, אך אחר הפסח שכלל אינו בקום אכול מצה אף אינו בבל תאכל חמץ. פני יהושע (ד"ה נשמעה) [וראה מה שכתב שם עוד בענין זה].

טו. **ראה** בהערה הבאה שנתבאר מדוע אין די בלימוד שפירש רבי יהודה בברייתא לגבי איסור חמץ בערב פסח מ'לא תאכל עליו חמץ'.

טז. **אף** שכבר למדנו בברייתא איסור חמץ בערב פסח לרבי יהודה מ'עליו' שבפסוק 'לא תאכל עליו חמץ', כפי שנתבאר לעיל ש'עליו' היינו בשעת שחיטת הפסח, מכל מקום צריך פסוק נוסף ללימוד זה, כי לולא זה היינו מפרשים ש'עליו' היינו על הפסח בשעת אכילתו דהיינו בליל יום טוב, וכפי שמפרש רבי שמעון בברייתא, ולא היינו יודעים איסור חמץ בערב פסח, ורק מחמת הייתור של הפסוק אנו לומדים לרבות איסור חמץ בערב פסח. אלא שגם אחר הייתור שבפסוק עדיין לא היינו יודעים מאיזה זמן בערב פסח מתחיל האיסור, ולכן הוצרך הפסוק לכתוב גם 'עליו', ללמד שהאיסור חל מזמן שחיטת הפסח ואילך. תוספות רבינו פרץ (ד"ה תלתא).

יז. **כתב** בחידושי הר"ן (ד"ה מאי), שהפסוק 'כל מחמצת לא תאכלו' נאמר על תוך הפסח, שכן מסתבר להעמיד פסוק זה שנאמר בו בסמוך 'בכל מושבותיכם תאכלו מצות' על תוך הפסח שבו אוכלים מצות, והפסוק 'לא תאכל עליו חמץ' נאמר על לפני זמנו, שהרי 'עליו' פירושו על שחיטת הפסח שהיא בערב פסח כמבואר לעיל, והפסוק השלישי 'לא יאכל חמץ' שלא מוזכר בו אכילת מצות, נאמר על לאחר זמנו, וכן מוכח להלן (כט.) שהקשתה הגמרא לגבי חמץ לאחר זמנו 'משום לא יאכל חמץ מיבעי ליה'. ואף שהפסוק 'לא יאכל חמץ' שממנו למדנו איסור הנאה [לדעת חזקיה לעיל (כה:)] נאמר על אחרי פסח, הוא הדין בפסח ובערב פסח, שכיון שגילתה התורה איסור הנאה באחד משלושת הזמנים, הוא הדין בשאר הזמנים. ומעין זה כתבו רבינו חננאל (להלן כט. ד"ה מלמד) והמהר"ם חלאווה (ד"ה מלמד). ובדקדוקי סופרים (מות ג) הביא גירסא שסדר הבאת הפסוקים שונה מהגירסא כאן, והוא, לא תאכל עליו חמץ, כל מחמצת, ולא יאכל חמץ, וכתב, שאף שאינו כסדר כתיבתם בתורה, הובאו באופן זה על פי סדר זמני האיסור הנלמדים מהם [כפי שביארו הראשונים הנ"ל], לפני זמנו, תוך זמנו, ואחר זמנו. ובתוספות (ד"ה ומד) כתבו, שמסתבר שהפסוק 'לא יאכל חמץ' שממנו למדנו איסור הנאה נאמר על תוך הפסח [והקשו מנין לנו איסור הנאה לפני זמנו, ותירצו כפי שכתב הר"ן], אך כתב השפת אמת (נמוס' שם), שגם לדעת התוספות, מעמידים את הפסוק 'לא יאכל חמץ' לאחר זמנו כפי שמוכח להלן (כט.), אלא שהתקשו התוספות לדעת חזקיה שאיסור הנאה נלמד מ'לא יאכל חמץ', שהיה לנו להעדיף להעמיד פסוק זה לתוך זמנו, אך לאחר שתירצו שאין מסתבר לחלק בין זמני האיסור, אכן מעמידים את הפסוק 'לא יאכל חמץ' בלאחר זמנו.

יח. **הכוונה** לפסוק 'לא תאכל עליו חמץ', שכן שני הפסוקים האחרים נדרשו בסמוך לדברים אחרים.

יט. **נתחמץ** מחמת דבר אחר אין הכוונה מחמת שאור, שבאופן זה נחשב חמץ יותר מאשר בנתחמץ מאליו משום שכך דרכו, וכפי שמוכח במנחות (נג:), אלא הכוונה נתחמץ על ידי שמרי יין שהתייבשו בתנור. תוספות (ד"ה מחמת).

כ. **הלימוד** הוא מגוף הפסוק שמיותר לדרשה זו [שהרי איסור חמץ שנתחמץ מאליו כבר למדנו מהפסוק 'לא תאכל עליו חמץ']. מהרש"א (להלן מג. גרסי' ד"ה לענין).

כא. **יש** להעיר, שיתכן שהפסוק בא ללמדנו רק חמץ שנתחמץ מחמת דבר אחר, ושוב נותרו שני פסוקים בלבד, ואיך למד רבי יהודה שלשה זמני איסור. אך אין זו קושיא, שאף שמהפסוק 'כל מחמצת' למדנו נתחמץ מחמת דבר אחר מתוך משמעות המילה 'מחמצת', הרי אמור בפסוק זה גם עצם איסור חמץ בפסח, אם כן למדנו מכאן אף

רבי שמעון אומר חמץ לפני זמנו ולאחר זמנו אינו עובר עליו בלא בלום. נראה לרבי שמעון נהי לחין עובר עליו בלאו לחמץ לפני זמנו מודה הוא לחסור בהכילה משם שעות ולמעלה מדאמרינן בפ"ק (לעיל דף י.) לין שורפין תרומה טהורה עם הטמאה[מ] משמע הא לבדה שורפין בשם ואי מותרת לאכול יאכלנה עד הלילה ועוד דקאמר משעה שאסור בהכילה אסור בהנאה אתאן לת"ק מכלל לרבי שמעון אסור בהכילה אע"פ שאינו אסור בהנאה דהיינו אחר שם ונראה לנפקא ליה מתשביתו ומאך חלק[ס] ומשמע תשביתו אלא כדרך הנאה דהיינו אכילה אבל להסיקו אחת תשביתו מותר לרבי שמעון וא"ת למה שורפין בשם לרבי שמעון יסיקנו עד הלילה מעט מעט אחת אחת תשביתו וי"ל דגזרינן שמא יאכלנו וכן לרבי יוסי הגלילי דשרי חמץ להסיקו אחת אחת תשביתו היינו הכל ביחד אבל מעט מעט לא שמא יאכלנו דמסתמא אית ליה אור לארבעה עשר בודקין וכו': **אם** כן מה תלמוד לומר לא תאכל עליו. הלשון לחוק ונראה לרשב"ם דהכי פירושו והלא כבר נאמר אכל מצות והחוא עליו ע"כ אכילת פסח קאי הכי נמי לא תאכל עליו חמץ קאי אשעת אכילת פסח וקשה אמאי איצטריך קרא להכי מהיכא אימי שיהא בבל תאכל חמץ בי"ד דהא כולהו קראי מצרכין לקמן לגלידא דרבי שמעון: **וחד** לפני זמנו. וא"ת ולחזקיה[פ] מנלן איסור הנאה לפני זמנו דליכא אלא חד לא יאכל והחוא מסברא מוקמינן לתוך זמנו ואור"י כיון דאד מהנהו קראי משמע איסור הנאה לא נחלק ביניהם: **מחמת** דבר אחר. פי' ריב"ח מחמת דבר אחר דאמו מינו דעל ידי שאור מיקרי חמץ טפי משנתחמץ מאליו כדמוכח בפרק כל המנחות (מנחות נג:) אלא כגון שנתחמץ על ידי שאור יין שמייצאין השמרים בתנור כאשר עושין בארץ מסכנו ול"ד לעיסה שנילושה ביין[ע] דליח ביה כרת ויש בה לאו: **ואידך** נפקא לה מבערב תאכלו מצות. תימה לר"י דבפ' קמא דקדושין (ד' נ:) נפקא לן בזמן הזה ממשמותיכם דכתיב גבי מלה והיינו אלא כאד ועוד תימה לרב אחא בר יעקב דאית ליה בשילהי ערבי פסחים (לקמן קכ.) מלה בזמן הזה דרבנן ודרים התם לכולהו קראי משמע ליה ככל התגאים[פ]: **כל** ערל לא יאכל בו וכל בן נכר לא יאכל בו בו הוא אינו אוכל אבל אוכל הוא במצה ומרור. תימה גבי בן נכר שהוא מומר אאמי מיצטריך קרא פשיטא שאיב לאכול מלה דהא איב בכל מלות התורה ואי קאמשע לן דאי אכיל מלה אע"ג דאסור בפסח הא שאי פשיטא לאטו מלה קדושה אית בה וי"ל דאיצטריך להיכא דנשאט הפסח כשהיה מומר ועשה תשובה דאף על גב דאלא אכיל בפסח דאין נאכל אלא למעיו[ק] אכל מקום איב לאכול מלה ומרור[ק]:

ערל. פי' הקונטרס שאאו אחיו מאמת מילה ולפירושו פשוט שאי בתרומה דבהערל (יבמות ע. ושם) יליף תרומה מפסח בגז"ש דתושב ושכיר והא דמיבעיא לן התם (דף עח.) ערל קטן מהו לאוכו שאן של תרומה ערלה אלא בזמנה פוסלת או לא אם לאלק בין אלא בזמנה דקטן שאין אייב למול כיולא בו לאחיו מאמת מילה דכיולא בו אייבין ותדע דהא טומטום אינו אוכל בתרומה בפרק הערל (שם עב.) אף על גב דמסברא אין אייב לקרוע הוא הדין אאו אחיו מאמת מילה דאינו אוכל אף על גב דאינו אייב למול:

נדרים

רבי שמעון אומר חמץ לפני זמנו [א] ולאחר זמנו אינו עובר עליו בלא בלום תוך זמנו עובר עליו בברת ובלאו ומשעה שאסור באכילה אסור בהנאה אתאן לתנא קמא [ב] ר' יוסי הגלילי אומר תמה על עצמך היאך חמץ אסור בהנאה כל שבעה ומנין לאוכל חמץ משש שעות ולמעלה שהוא עובר בלא תעשה שנאמר [א] לא תאכל עליו חמץ דברי רבי יהודה אמר לו ר' שמעון וכי אפשר לומר כן והלא כבר נאמר לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות אם כן מה ת"ל לא תאכל עליו חמץ בשעה שישנו בקום אכול מצה ישנו בבל תאכל חמץ ובשעה שאינו בקום אכול מצה אינו בבל תאכל חמץ. מ"ט דר' יהודה תלתא קראי כתיבי [ב] לא יאכל חמץ [ג] וכל מחמצת לא תאכלו [א] לא תאכל עליו חמץ חד לפני זמנו וחד לאחר זמנו וחד לתוך זמנו ורבי שמעון חד לתוך זמנו וכל מחמצת מבעי ליה [ג] לכדתניא (מ) [ב] אין לי אלא שנתחמץ מאליו מחמת דבר אחר מנין תלמוד לומר כל מחמצת לא תאכלו לא יאכל חמץ מיבעי ליה [ג] לכדתניא רבי יוסי הגלילי אומר מנין לפסח מצרים שאין חימוצו נוהג אלא יום אחד תלמוד לומר לא יאכל חמץ וממיך ליה [ד] היום אתם יוצאים ור' יהודה מחמת דבר אחר מנא לי' מדאפקיה רחמנא בלשון מחמצת דר' יוסי הגלילי מנא ליה אי בעית אימא מדממיך ליה היום אי בעית אימא [ד] ממוכין לא דריש. אמר מר ומנין לאוכל חמץ משש שעות ולמעלה שהוא עובר בלא תעשה שנאמר לא תאכל עליו חמץ דברי רבי יהודה אמר לו ר' שמעון וכי אפשר לומר כן והלא כבר נאמר לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות ורבי יהודה שפיר קאמר ליה רבי שמעון ורבי יהודה אמר לך ההוא לקובעו חובה אפילו בזמן הזה הוא דאתא ור' שמעון לקובעו חובה מנא ליה נפקא ליה [ה] מבערב תאכלו ור' יהודה [ה] מיבעי לי' לטמא ושהיה בדרך רחוקה סלקא דעתך אמינא הואיל ובפסח לא יאכל מצה ומרור נמי לא ניכול קמ"ל ור' שמעון טמא ושהיה בדרך רחוקה לא איצטריך קרא דלא גרע מערל ובן נכר דכתיב [ו] וכל ערל לא יאכל בו [ו] בו הוא אינו אוכל אבל אוכל הוא במצה ובמרור ורבי יהודה כתיב בהאי וכתיב בהאי. מני מתניתין אי רבי יהודה חמץ סתמא קאמר אפילו דנכרי ואי רבי שמעון דישראל

ומשעה שאסור באכילה. היינו משם שעות ולמעלה, דחמרן לפני זמנו בלאו. והא מילתא רבי יהודה קאמר לה, כדמפרש בגמרא חתאן לתנא קמא: תמה על עצמך וכו'. דאפילו בתוך המועד קאמר דמותר בהנאה, וקא מתמה אהני לאסרי: **לא תאכל עליו.** משעת שחיטה, דהיינו משם שעות ולמעלה שאמה נוטה להעריב: הבי גרסינן חמץ, אין לי אלא שנתחמץ מאליו: מנין לפסח מצרים. שלא נהגו בו איסור חמץ אלא יום אחד: ת"ל **לא יאכל חמץ וממיך ליה היום אתם יוצאים.** [ד] לא יאכל חמץ היום: **ואי בעית אימא ממוכין לא דריש.** רבי יהודה אלא נמשנה תורה לאוד, והכי שמעינן ליה בפרק קמא דיבמות (ד' ד.[ו]), הלכך ליח ליה אי בעית אימא מדממיך ליה היום אי בעית אימא ממוכין לא דריש. רבי יוסי הגלילי: **לקובעו חובה.** אי בעית אימא מדממיך ליה היום אי בעית אימא ממוכין לא דריש. רבי יוסי הגלילי: לקובעו חובה. הא שבעת ימים (ג) תאכלו מצות לאו לאקושי איסור חמץ למצות אכילת מצה אחת, אלא לאקושי אכילת מצה לאזהרת חמץ, לקבוע אכילת מצה חובה לדורות כל זמן שהוא מוזהר על החמץ ואפילו בזמן שאין פסח, דלא תימא על מצות ומרורים יאכלוהו כתיב אי אכילת פסח מייתי בהכילת מצה ואי לא: **בערב תאכלו מצות.** קרא יתירה הוא, דהא כתיב על מצות ומרורים יאכלוהו: לטמא ושהיה בדרך רחוקה. אלף על פי שאינו עושה פסח חייב בהכילת מצה: **לא ניכול.** לא נתחייב: ערל. אחיו מאמת מילה: בן נכר. משומד שנתנכרו מעשיו לאחיו שבשמים[ח], ולא לכל התורה: **כתיב בהאי.** ערל וכן נכר, וכתיב טמא ושהיה בדרך רחוקה לאיכול מצות, ואף על גב דאי ליף מיניה, הלכך איצטריך היקישא לקובעו חובה. ומקראי אחריני טובא כגון שבעת ימים מצות תאכלו[ט] וכגון מצות יאכל את שבעת הימים[י] לא נפקא ליה קציעות חובה, דהיכו לאו חובה ניהו אלא מצות יאכל ולא חמץ, ואם רצה ליתן אלא מחמץ ואלא מאלה הרשות בידו, ומדע דהא בכולהו כתיב את שבעת הימים[י] וחובת אלה אינו אלא לילה הראשון כדילפינן בפרק בתרא[כ], אבל מההוא קרא נפקא לן חובת לילה הראשון מדכתיב להיקישא גבי פסח, וכדכתיב [ל] תאכל עליו מצות כי פסח לילה הראשון, אף היקישא אלא בזמן פסח בלילה ראשונה, ואהני היקישא לקובעו חובה בזמן הזה, ואהני עליו לאחיו מאמת מילה דהיקישא לאו לכל שבעה אלא לילה הראשון:

דיקדמל

מסורת הש"ס עם הוספות

ה) [לעיל כג. לקמן לב. ע"ב], ג) לקמן מג., ג) לקמן לו:, ד) [ברכות כח: יבמות ד. סנהדרין סז:], ה) לקמן קכ., ו) לקמן לו. וקכ. יבמות עח., ז) [וכן בברכות כח:], ח) עיין זבחים כב:, ט) שמות יב טו, י) שם יג ז, כ) [קכ.], ל) דברים טז ג, מ) [עיין בהרא"ש לחסברא טפי דמוקמינן לה כרבי שמעון להך מתניתין בדף כ ע"ב], נ) לעיל ה., ס) לעיל כא:, ע) לקמן לה. וע"ש ע"ב בתוד"ה ומי פירות, פ) [וע"ע מוספות לקמן קכ. ד"ה רב אחא בר יעקב], צ) זבחים נו:, ק) [וע"ע מוספות לקמן קכ. ד"ה כל בן נכר].

הגהות הב"ח

(מ) גמרא לכדתניא חמץ אין לי: (נ) רש"י ד"ה לקובעו וכו' שבעת ימים תאכל עליו מצות לאו:

תורה אור השלם

א) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ:
[דברים טז, ג]

ב) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיא יְיָ אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ: [שמות יג, ג]

ג) כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת:
[שמות יב, כ]

ד) הַיּוֹם אַתֶּם יֹצְאִים בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב:
[שמות יג, ד]

ה) בָּרִאשׁן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב: [שמות יב, יח]

ו) וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר וְעָשָׂה פֶּסַח לַיְיָ הִמּוֹל לוֹ כָּל זְכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ:
[שמות יב, מח]

הגהות וציונים

מ] יש להוסיף ודרשינן (באה"מ):
נ] בכת"י כתיב **שבעת ימים** (דק"ס):

עין משפט נר מצוה

סד א מיי' פ"ג מהל' חמץ הל' ד:
סה ב מיי' שם הלכה ו סמג לאוין עו:

רבינו חננאל

מני אי ר' יהודה חמץ סתמא קתני דאסור ואפי' דנכרי אי ר' שמעון הא אמר לאחר

משנת ראשונים

ומשעה שאסור באכילה אסור בהנאה אתאן לתנא קמא. פי' דאי לר"ש לא היה צריך לומר אלא תוך זמנו עובר עליו בלאו וכרת ואסור בהנאה ומדאיצטריך ליה למיתנא ומשעה שאסור באכילה לא בא אלא לרבות לפני זמנו, ואתאן לת"ק דהוא ר' יהודה. [בעל המאור דף ז . מדפי הרי"ף]

אין לי אלא שנתחמץ מאליו, מחמת דבר אחר מנין. לאו על ידי שאור קאמר דההוא טפי מיקרי חמץ מנתחמץ מאליו והכי מוכח בפרק כל המנחות באות מצה, אלא כגון שנתחמץ על ידי דבר אחר. [חידושי הר"ן]

ומנין לאוכל חמץ משש שעות ולמעלה שהוא עובר בלא תעשה. תמיהא לי אמאי קאמר ומנין ללפני זמנו טפי מלאחר זמנו, דכיון דר' יהודה מתלתא לאוי מפיק לה על כרחין חד ללפני זמנו וחד לתוך זמנו וחד לאחר זמנו, וניחא לי דאין הכי נמי אלא דבעינן למימר לפני זמנו מאיזו שעה הוא מתחיל, ומפיק לה מעליו דהיינו זמן שחיטת הפסח. [חידושי הר"ן]

וכל ערל לא יאכל בו. וכל ערל לא יאכל בו. וסמיך ליה תורה אחת. רמז לק"ו שנשא משה במעשה העגל, ומה פסח שהוא מצוה אחת אמרה תורה וכל ערל לא יאכל בו, כל התורה לא כל שכן, כדאיתא בפרק ר' עקיבא (שבת פז.). [בעל הטורים, שמות יב, מח]

פי' גדולי הדורות בשעשה תשובה ואעפ"כ נדחה מפסח ואף על פי שהערל כל שמל חייב בפסח זהו מפני שלא נדחה אלא מצד ערלתו, וכיון שמל הרי הוא כישראל גמור אבל בן נכר שנתנכרו מעשיו אף על פי שעשה תשובה מאוס הוא אצל הקדשים והרי הוא ככהנים ששמשו בבית חוניו שאסורין לעבוד לעולם. [מאירי]

בו הוא אינו אוכל אבל אוכל הוא במצה ובמרור. מרור לאו דוקא ודאי קושטא דמילתא דמדאורייתא לא מחייב במרור אלא כדאכיל לפסח כדכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, ומצה הוא דאהדרה קרא בלא פסח אבל מרור לא אהדריה קרא, ומש"ה אמרי' בפרק ערבי פסחים דמצה בזמן הזה מדאורייתא ומרור מדרבנן, אלא ודאי מרור אשגרת לישן הוא. [חידושי הר"ן]

אוצר החכמה

הגמרא מבררת מנין שפסח מצרים נהג חימוצו רק יום אחד לדעת רבי יהודה:

שואלת הגמרא, לפי רבי יהודה שדורש את שלושת הפסוקים לאיסור חמץ לפני ותוך ואחר זמנו, אם כן **דְּרַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי מְנָא לֵיהּ** - מנין לו מה שדרש רבי יוסי הגלילי מהפסוק 'ולא יאכל חמץ', שבשנה שיצאו ישראל ממצרים נהג איסור חמץ רק יום אחד. משיבה הגמרא, **אִי בָּעֵית אֵימָא** - אם תרצה תוכל ליישב, שלמד זאת **מִדְּסָמִיךְ לֵיהּ** - מכך שלפסוק זה נסמך הפסוק '**הַיּוֹם** אתם יוצאים', ואף על פי שאין הפסוק מיותר לדרשה, ניתן לדרוש את שני הפסוקים כאילו נכתבו 'ולא יאכל חמץ היום' כפי שדרשם רבי יוסי הגלילי, ומכאן שנהג האיסור באותה שנה רק יום אחד[ב]. **וְאִי בָּעֵית אֵימָא** - ואם תרצה תוכל ליישב, שרבי יהודה **סָמוּכִין לֹא דָרִישׁ** - סובר שלא ניתן לדרוש דינים מכוח סמיכותם של פסוקים זה לזה[ג], ואכן הוא חולק על דרשתו של רבי יוסי הגלילי, וסובר שגם בפסח מצרים נהג איסור חמץ שבעה ימים.

אוצר החכמה

★

הגמרא מצטטת את דברי רבי יהודה ורבי שמעון ומוסיפה לבאר את שיטתם:

אָמַר מַר - הובא לעיל בברייתא, **וּמִנַּיִן לְאוֹכֵל חָמֵץ** - שהאוכל חמץ בערב פסח **מִשֵּׁשׁ שָׁעוֹת וְלְמַעְלָה** - מחצות היום ואילך, **שֶׁהוּא עוֹבֵר בְּלֹא תַעֲשֶׂה, שֶׁנֶּאֱמַר** (דברים טז ג), **'לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ'**, ו'עליו' פירושו על קרבן הפסח, דהיינו בשעת שחיטתו שהיא בערב פסח מחצות היום ואילך, **דִּבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה. אָמַר לוֹ רַבִּי שִׁמְעוֹן, וְכִי אֶפְשָׁר לוֹמַר כֵּן, וַהֲלֹא כְּבָר נֶאֱמַר 'לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת'**, וכיון שהוקש איסור חמץ לאכילת מצה, יש ללמוד מכך שרק בשעה שנוהג דין אכילת מצה, נוהג איסור חמץ.

הגמרא מבארת כיצד נדרש המשך הפסוק 'שבעת ימים תאכל עליו מצות' לדעת רבי יהודה:

שואלת הגמרא, **וְרַבִּי יְהוּדָה** שדרש את הפסוק 'לא תאכל עליו חמץ' לאסור חמץ בערב פסח, לכאורה קשה על דרשה זו, שהרי **שַׁפִּיר קָאָמַר לֵיהּ** - אמת הוא מה שטען לו **רַבִּי שִׁמְעוֹן**, שמשמעות הפסוק היא לאסור חמץ דווקא בתוך הפסח, שהרי הוקש איסור חמץ לאכילת מצה. משיבה הגמרא, **וְרַבִּי יְהוּדָה אָמַר לָךְ** - יאמר לך, **שֶׁהֲהוּא** - מה שנאמר בפסוק 'שבעת ימים תאכל עליו מצות', לא בא להקיש איסור חמץ לאכילת מצה, אלא **לְקוּבְעוֹ חוֹבָה אֲפִילּוּ בִּזְמַן הַזֶּה הוּא** - הוא בא להקיש אכילת מצה לאיסור חמץ, וללמד שחובת אכילת מצה בליל יום טוב הראשון[ד] נוהגת אף בזמן הזה שאין בית המקדש קיים, כשם שנוהג איסור חמץ, שהיה מקום לומר שכיון שנאמר לגבי אכילת קרבן הפסח (במדבר ט יא) 'עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֵהוּ', כלומר, שיש לאכול את קרבן הפסח יחד עם מצה ומרור[ה], אם כן בזמן הזה שאין קרבן פסח לא תנהג חובת אכילת מצה, ולכן הוזקק הכתוב להשמיענו שנוהגת חובה זו אף בזמן הזה[ו].

הגמרא מבררת מנין שחובת אכילת מצה נוהגת אף בזמן הזה לדעת רבי שמעון:

שואלת הגמרא, **וְרַבִּי שִׁמְעוֹן** שדרש מההיקש שאין נוהג איסור חמץ אלא בתוך הפסח, **לְקוּבְעוֹ חוֹבָה מְנָא לֵיהּ** - מנין לו שחובת אכילת מצה נוהגת אף בזמן הזה, הרי לדעתו לא ניתן ללמוד דין זה מכך שהוקש אכילת מצה לאיסור חמץ, משום שכבר דרש מהיקש זה שאין איסור חמץ נוהג לפני פסח[ז]. משיבה הגמרא, **נָפְקָא לֵיהּ** - הוא למד דין זה **מִמה** שנאמר לגבי חובת אכילת מצה בלילה הראשון של פסח (שמות יב יח) **'בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצּוֹת'**, ולא הוזקקה התורה להשמיענו חובת אכילת מצה בזמן בית המקדש, שהרי כבר נאמר לגבי אכילת קרבן הפסח 'על מצות ומרורים יאכלהו', ולמדנו מכאן חובת אכילת מצה עם קרבן הפסח, אלא בא הכתוב להשמיענו שנוהגת חובה זו אף בזמן הזה[ח].

הגמרא מבארת מה דורש רבי יהודה מ'בערב תאכלו מצות':

מבארת הגמרא, **וְרַבִּי יְהוּדָה** שלמד חובת מצה בזמן הזה מההיקש ולא מ'בערב תאכלו מצות', **מִיבָּעֵי לֵיהּ** - נצרך לו פסוק זה לדרשה אחרת, **לְטָמֵא** - ללמד על מי שהוא טמא שאסור לו לאכול בשר קדשים ואינו משתתף בהקרבת הפסח[ט], וכן אדם **שֶׁהָיָה** בערב פסח **בְּדֶרֶךְ רְחוֹקָה** מבית המקדש, ולא יכל להשתתף בהקרבת הפסח ולאכול ממנו[י], **סָלְקָא דַּעְתָּךְ אָמִינָא** - שהיה עולה בדעתנו לומר, **שֶׁהוֹאִיל וּבַפֶּסַח לֹא יֹאכַל** - שמאחר שאינו אוכל מקרבן הפסח, **מַצָּה וּמָרוֹר נַמִּי לֹא נֵיכוֹל** - לא יתחייב אף באכילת מצה ומרור, שהרי נאמר 'על מצות ומרורים יאכלהו', **קָא מַשְׁמַע לָן** - משמיענו הפסוק 'בערב תאכלו מצות' שאף הטמא ומי שהיה בדרך רחוקה, חייבים באכילת מצה[יא].

הגמרא מבררת את המקור לחובת אכילת מצה בטמא ושהיה בדרך רחוקה לדעת רבי שמעון:

מבארת הגמרא, **וְרַבִּי שִׁמְעוֹן** שלמד מן הפסוק 'בערב תאכלו מצות' לקובעו חובה בזמן הזה ואינו מיותר ללמד על טמא ושהיה בדרך

איסור תוך זמנו, ומכך שכתבה התורה שני פסוקים נוספים, ניתן ללמוד גם לפני ואחרי זמנו. ראש משביר (ד"ה ור"י).

הלכה זו שאף נתחמץ על ידי דבר אחר אסור, נוהגת לדעת רבי יהודה בין בפסח, ובין לפני ואחרי פסח, שכיון שגילתה התורה במקום אחד לאסור, הוא הדין בכל זמני האיסור. חידושי הר"ן (ד"ה מאי) ורבינו דוד (ד"ה והא).

כב. אך אין לומר שהפסוק בא רק לדרשה זו, שאם כן היה כתוב הכל מפורש בפסוק אחד 'ולא יאכל חמץ היום'. חידושי רבינו משה מאימראן (ד"ה מאי).

כג. מלבד במשנה תורה [-חומש דברים] ששם דורשים סמוכים, וכן מבואר ביבמות (ד.) בדעת רבי יהודה. רש"י (ד"ה ומאי).

כד. כמבואר בגמרא להלן (קכ.) שזמנה של חובת אכילת מצה היא בלילה הראשון של פסח, וראה עוד בהערה להלן.

כה. רש"י (ד"ה לקובעו), וכלשון הגמרא להלן (שם). וראה שם שמפסוק זה למדנו חובת אכילת מצה בלילה הראשון [בזמן שיש קרבן פסח]. למעשה נאמר פסוק זה לגבי פסח שני, ואילו לגבי פסח ראשון נאמר בדומה לכך (שמות יב ח) 'ואכלו את הבשר וגו' ומצות על מררים יאכלהו', וכתב הרש"ש להלן (קטו. ד"ה מ"ע) [על הלימוד בגמרא שם לגבי אכילת המצה והמרור בכריכה עם הפסח], שבפסוק הנאמר בפסח ראשון, המילה 'ואכלו' מוסבת על הבשר ועל המצות, ומוכח שאכילת המצה היא מצוה בפני עצמה כאכילת הפסח, ואילו אכילת המרור מוזכרת בנפרד 'על מררים יאכלהו', דהיינו שאין אכילת המרור מצוה בפני עצמה אלא דווקא יחד עם הפסח, וכפי שביאר הרמב"ן על התורה (שם), ולכן נקטה הגמרא את הפסוק שנאמר בפסח שני, שנאמר בו 'על מצות ומררים יאכלהו', שמשמע שאף אכילת המצה היא דווקא יחד עם הפסח, ומזה נלמד גם לפסח ראשון.

כו. הגמרא מיישבת כאן מה ילמד רבי יהודה מההיקש שבפסוק, אך למעשה רבי שמעון הוכיח כדבריו גם מ'עליו' האמור בפסוק לגבי אכילת מצה, שאף 'עליו' שאמור לגבי איסור חמץ היינו משעת אכילת הפסח, כמבואר לעיל, אלא שהגמרא לא נזקקה ליישב מה יענה רבי יהודה על כך, משום שאין זו הוכחה ברורה לדעת רבי שמעון, שכן ניתן לפרש את 'עליו' האמור לגבי איסור חמץ בשונה מפירוש ה'עליו' האמור לגבי אכילת מצה, ועיקר ההוכחה שהביא לשיטתו היא מההיקש. מנחם משיב נפש (ד"ה ומכ) [בשם היד דוד].

ויש להקשות, שהרי מבואר בכריתות (כג:) שאין היקש למחצה, כלומר ששני דינים שהוקשו זה לזה, יש להקישם לכל דבר, ואם כן מאחר והוקש דין אכילת מצה לאיסור חמץ לגבי החיוב בזמן הזה, היה לנו להקישם אף לגבי זמן איסורם ולומר שאין נוהג איסור חמץ אלא בזמן אכילת מצה וכדעת רבי שמעון. ויש לומר, שאין שייך כאן הכלל שאין היקש למחצה, משום שלגבי החיוב בזמן הזה, למדנו מההיקש אכילת מצה מאיסור חמץ, ואילו לגבי תחילת זמן האיסור, יש ללמוד איסור חמץ מאכילת מצה, והכלל שאין היקש למחצה הוא רק כשמקישים את שני הדינים באותו אופן. ויתכן שזו כוונת רש"י כאן (ד"ה לקובעו), שמדגיש שלדעת רבי יהודה לא הוקש איסור חמץ לאכילת מצה, אלא אכילת מצה לאיסור חמץ, שבכך מיושב מדוע אין אומרים אין היקש למחצה. צל"ח (ד"ה מ"ע ומכ).

כז. ראה בצל"ח (ד"ה מ"ע ומכ), שביאר מדוע אין אומרים אין היקש למחצה, ונאמר שאף שדרש רבי שמעון את ההיקש לגבי זמן איסור החמץ, נדרוש מאותו היקש גם לקובעו חובה בזמן הזה [וכתב, שכאן בדעת רבי שמעון אין ליישב כפי שהובא בשמו בהערה הקודמת בדעת רבי יהודה].

כח. ראה להלן (קכ.) שמבואר בברייתא שחובת אכילת מצה בזמן הזה לומדים מ'בערב תאכלו מצות', וזה כדעת רבי שמעון.

כט. אדם שנטמא על ידי שנגע במת או בשרץ, וכן שאר הטומאות המטמאות אדם, אסור לאכול בבשר קדשים ובכללם קרבן פסח כפי שנאמר (ויקרא כב ד) 'בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר', ומשום כך אם בלילה הראשון של פסח עדיין לא נטהר מטומאתו, אינו יכול להימנות ולהשתתף בקרבן הפסח ולאכול מבשרו, וצריך להשלים ולעשות פסח שני ביום י"ד באייר, כמפורש בתורה (במדבר ט י-יא).

ל. ועליו להשלים ולעשות פסח שני כמו מי שהיה טמא בפסח הראשון, כמפורש בתורה (שם).

לא. אך הפסוק מלמד זאת רק על הזמן שבית המקדש היה קיים [וממילא חובת

רבי שמעון אומר חמץ לפני זמנו ולאחר זמנו אינו עובר עליו בלא בלום. גרסה לרבי שמעון נהי לחין עובר עליו בלחו לחמץ לפני זמנו מודה הוא לחסור בהכילה משם שעות ולמעלה מדאמרינן בפ"ק (לעיל דף יד.) לחין שורפין תרומה טהורה עם הטמאה[מ] משמע הא לגבי שורפין בשם ושי מותרת לאכול יאכלנה עד הלילה ועוד דקאמר משעה שאסור בהכילה אסור בהנאה אתאן לת"ק מכלל לרבי שמעון אסור בהכילה מ"ש דלגבי שמעון אסור בהכילה דהיינו אחר שם וגרסה בנפקא ליה מתשביתו ומאך חלק[נ] ומשמע תשביתו אלא כדרך הנאה דהיינו הכילה אבל להסיקו אחת תדשילו מותר לרבי שמעון ומ"ת למה שורפין בשם לרבי שמעון יסיקנו עד הלילה מעט מעט אחת תדשילו וי"ל דגזרינן שמא יאכלנו וכן לרבי יוסי הגלילי דשרי חמץ להסיקו אחת תדשילו היינו הכל ביחד אבל מעט מעט לא שמא יאכלנו דמסתמא אית ליה אור לאחרעה עשר בודקין וכו': **אם** כן מה תלמוד לומר לא תאכל עליו. הלשון דמוק וגרסה לרשב"ם דהכי פירושו והלא כבר נאמר תאכל עליו מצות והוה עליו ע"כ הכילת פסח קאי הכי נמי לא תאכל עליו חמץ קאי נמי משעת הכילת פסח וקשה למאי אינטריך קרא להכי מהיכא תיתי שיהא נבל תאכל חמץ בי"ד דהא כולהו קראי מצרכין לקמן לגלויה דרבי יוסי הגלילי: **וחד** לפני זמנו. ומ"ת ולחזקיה[ס] מנלן איסור הנאה לפני זמנו דליכא אלא חד לא יאכל והוה משברא מוקמינן לתוך זמנו ומזו"י כיון דחד מהנהו קראי משמע איסור הנאה לא נחלק ביניהם:

מחמת דבר אחר. פי' ריב"ם מחמת דבר אחר דלמו מינו דעל ידי שאור מיקרי חמץ טפי משתחמץ מאליו כדמוכח בפרק כל המנחות (מנחות נג:) אלא כגון שנתחמץ על ידי שמרי יין שמייצאין השמרים בתנור כשאר עושין במרץ משכנז ול"ד לעיסה שנילושה ביין[ע] דליח ביה כרת ויש בה למו:

ואידך נפקא לה מבערב תאכלו מצות. תימה לר"י דבפ' קמא דקדושין (ד' נ:) נפקא לן בזמן הזה ממשמתיכם דכתיב גבי מלה והיינו דלא כחד ועוד תימה לרב אחא בר יעקב דאית ליה בשילהי ערבי פסחים (לקמן קכ.) מלה בזמן הזה דרבנן ודרים התם לכולהו קראי משלא ככל התנאים[פ]:

כל ערל לא יאכל בו וכל בן נכר לא יאכל בו בו הוא אינו אוכל אבל אוכל הוא במצה ומרור. תימה גבי בן נכר שהוא מומר אמאי אינטריך קרא פשיטא דאיכא למכול מלה דהא חייב בכל מלות התורה ואי קמשמע לן דאמי אכיל מלה אע"ג דאשור בפסח הא נמי פשיטא דאשור אלא אית לה דאינטריך להיכא דנשחט הפסח כשהיה מומר ועשה תשובה דאף על גב דלא אכיל בפסח דאין נאכל אלא למניו[ק] אכל מקום חייב לאכול מלה ומרור[ר]:

ערל. פי' הקונטרס שאחו אחיו מחמת מילה ולפירושו פשוט נמי בתרומה דבהערל (יבמות ע. ושם) יליף תרומה מפסח בגז"ש דתושב ושכיר והא דמייצעין לן התם (דף עא.) ערל קטן מהו לשוכו שמן של תרומה ערלה שלא בזמנה פוסלת או לא יש לחלק בין שלא בזמנה דקטן שאין חייב למול כיונה בו לאחו אחיו מחמת מילה דכיונה בו חייבין ואדע דהא טומטום אינו חוכל בתרומה בפרק הערל (שם עב.) אף על גב דמסברא אין חייב לקרוע הוא הדין אחו אחיו מחמת מילה דאינו חוכל אף על גב דאינו חייב למול:

רבי שמעון אומר חמץ לפני זמנו [א] **ולאחר זמנו אינו עובר עליו בלא בלום תוך זמנו עובר עליו בברת ובלאו ומשעה שאסור באכילה אסור בהנאה אתאן לתנא קמא**[ס] **ר' יוסי הגלילי אומר תמה על עצמך היאך חמץ אסור בהנאה כל שבעה ומנין לאוכל חמץ משש שעות ולמעלה שהוא עובר בלא תעשה שנאמר** [א] **לא תאכל עליו חמץ דברי רבי יהודה אמר לו ר' שמעון וכי אפשר לומר כן והלא כבר נאמר לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות אם כן מה ת"ל לא תאכל עליו חמץ בשעה שישנו בקום אכול מצה ישנו בבל תאכל חמץ ובשעה שאינו בקום אכול מצה אינו בבל תאכל חמץ. מ"ט דר' יהודה תלתא קראי כתיבי** [ב] **לא יאכל חמץ** [ג] **וכל מחמצת לא תאכלו** [א] **לא תאכל עליו חמץ חד לפני זמנו וחד לאחר זמנו וחד לתוך זמנו ורבי שמעון חד לתוך זמנו וכל מחמצת מבעי ליה** [ג] **לכדתניא** (פ) [ב] **אין לי אלא שנתחמץ מאליו מחמת דבר אחר מנין תלמוד לומר כל מחמצת לא תאכלו לא יאכל חמץ מיבעי ליה** [ג] **לכדתניא רבי יוסי הגלילי אומר מנין לפסח מצרים שאין חימוצו נוהג אלא יום אחד תלמוד לומר לא יאכל חמץ וממיך ליה** [ד] **היום אתם יוצאים ור' יהודה מחמת דבר אחר מנא לי' מדאפקיה רחמנא בלשון מחמצת דר' יוסי הגלילי מנא ליה אי בעית אימא מדממיך ליה היום אי בעית אימא** [ד] **ממוכין לא דריש. אמר מר ומנין לאוכל חמץ משש שעות ולמעלה שהוא עובר בלא תעשה שנאמר לא תאכל עליו חמץ דברי רבי יהודה אמר לו ר' שמעון וכי אפשר לומר כן והלא כבר נאמר לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות ורבי יהודה שפיר קאמר ליה רבי שמעון ורבי יהודה אמר לך ההוא לקובעו חובה אפילו בזמן הזה הוא דאתא ור' שמעון לקובעו חובה מנא ליה נפקא ליה** [ה] **מבערב תאכלו ור' יהודה** [ו] **מיבעי לי' לטמא ושהיה בדרך רחוקה סלקא דעתך אמינא הואיל ובפסח לא יאכל מצה ומרור נמי לא ניכול קמ"ל ור' שמעון טמא ושהיה בדרך רחוקה לא איצטריך קרא דלא גרע מערל ובן נכר דכתיב** [ז] **וכל ערל לא יאכל בו** [ח] **בו הוא אינו אוכל אבל אוכל הוא במצה ובמרור ורבי יהודה כתיב בהאי וכתיב בהאי. מני מתניתין אי רבי יהודה חמץ סתמא קאמר אפילו דנכרי ואי רבי שמעון דישראל**

עין משפט נר מצוה

סד א מיי' פ"ו מהל' חמץ הל' ד:
סה ב מיי' שם הלכה ו סמג לאוין עו:

רבינו חננאל

מני אי ר' יהודה חמץ סתמא קתני דאסור ואפי' דנכרי אי ר' שמעון הא אמר לאחר

משנת ראשונים

ומשעה שאסור באכילה אסור בהנאה אתאן לתנא קמא. פי' דאי לר"ש לא היה צריך לומר אלא תוך זמנו עובר עליו בלאו וכרת ואסור בהנאה ומדאיצטריך ליה למיתנא ומשעה שאסור באכילה לא בא אלא לרבות לפני זמנו, ואתאן לת"ק דהוא ר' יהודה. [בעל המאור דף ז . מדפי הרי"ף]

אין לי אלא שנתחמץ מאליו, מחמת דבר אחר מנין. לאו על ידי שאור קאמר דההוא טפי מיקרי חמץ מנתחמץ מאליו והכי מוכח בפרק כל המנחות באות מצה, אלא כגון שנתחמץ על ידי דבר אחר. [חידושי הר"ן]

ומנין לאוכל חמץ משש שעות ולמעלה שהוא עובר בלא תעשה. תמיהא לי אמאי קאמר ומנין ללפני זמנו, דכיון דר' יהודה מתלתא לאוי מפיק לה על כרחין חד ללפני זמנו וחד לתוך זמנו וחד לאחר זמנו, וניחא לי דאין הכי נמי אלא דבעינן למימר לפני זמנו מאיזו שעה הוא מתחיל, ומפיק לה מעליו דהיינו זמן שחיטת הפסח. [חידושי הר"ן]

וכל ערל לא יאכל בו. וכל ערל לא יאכל בו. וסמיך ליה תורה אחת. רמז לק"ו שנשא משה במעשה העגל, ומה פסח שהוא מצוה אחת אמרה תורה וכל ערל לא יאכל בו, כל התורה לא כל שכן, כדאיתא בפרק ר' עקיבא (שבת פז.). [בעל הטורים, שמות יב, מח]

פי' גדולי הדורות בשעשה תשובה ואעפ"כ נדחה מפסח ואף על פי שהערל כל שמל חייב בפסח זהו מפני שלא נדחה אלא מצד ערלתו, וכיון שמל הרי הוא כישראל גמור אבל בן נכר שנתנכרו מעשיו אף על פי שעשה תשובה מאוס הוא אצל הקדשים והרי הוא ככהנים ששמשו בבית חוניו שאסורין לעבוד לעולם. [מאירי]

בו הוא אינו אוכל אבל אוכל הוא במצה ובמרור. מרור לאו דוקא ודאי קושטא דמילתא דמדאורייתא לא מחייב במרור אלא כדאכיל לפסח כדכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, ומצה הוא דאהדרה קרא בלא פסח אבל מרור לא אהדריה קרא, ומש"ה אמרי' בפרק ערבי פסחים דמצה בזמן הזה מדאורייתא ומרור מדרבנן, אלא ודאי מרור אשגרת לישן הוא. [חידושי הר"ן]

מסורת הש"ס עם הוספות

מ) [לעיל כג. לקמן נב. ע"ב], נ) לקמן מג., ס) לקמן לו:, ע) [נרכות כח: יבמות ד. סנהדרין סז:], פ) לקמן קכ., צ) לקמן לו. וקכ. יבמות עח., ק) [וכן נרכות כח:], ר) עיין זבחים כב:, ש) שמות יב טו, ת) שם יג ז, כ) [קכ.], ל) דברים טז ג, מ) [עיין בהרא"ש לחסנרא טפי דמוקמינן לה כרבי שמעון להך מתניתין נדף כ ע"ב], נ) לעיל ה., ס) לעיל כא:, ע) לקמן לה. וע"ש ע"ב בתוד"ה ומי פירות, פ) [וע"ע מוספות לקמן קכ. ד"ה רב אחא בר יעקב], צ) זבחים נו:, ק) [וע"ע מוספות לקמן קכ. ד"ה כל בן נכר].

הגהות הב"ח

(מ) גמרא לכדתניא חמץ אין לי: (נ) רש"י ד"ה לקובעו וכו' שבעת ימים תאכל עליו מצות לחו:

תורה אור השלם

א) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: [דברים טז, ג]

ב) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיא יְיָ אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ: [שמות יג, ג]

ג) כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת: [שמות יב, כ]

ד) הַיּוֹם אַתֶּם יֹצְאִים בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב: [שמות יג, ד]

ה) בָּרִאשׁן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב: [שמות יב, יח]

ו) וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר וְעָשָׂה פֶּסַח לַיְיָ הִמּוֹל לוֹ כָּל זְכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ: [שמות יב, מח]

הגהות וציונים

מ] יש להוסיף ודרשינן (באה"מ): נ] בכת"י כתיב **שבעת ימים** (דק"ס):

רחוקה, סובר שחובת אכילת מצה בְּטָמֵא וְשֶׁהָיָה בְּדֶרֶךְ רְחוֹקָה, **לֹא אִיצְטְרִיךְ קְרָא** - אינה צריכה לימוד מפסוק, **דְּלֹא גָּרַע** - משום שטמא ושהיה בדרך רחוקה אינם פחותים **מֵעָרֵל** שמתו אחיו מחמת המילה[לב] ולא נימול מחשש שימות אף הוא[לג], והוא אסור באכילת קרבן הפסח, כפי שנאמר (שמות יב מח) 'וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ', **וּבֶן נֵכָר** - וכן מי שמתנכר במעשיו לאביו שבשמים[לד], שאסור באכילת קרבן הפסח כפי שנאמר (שם יב מג) 'כָּל בֶּן נֵכָר לֹא יֹאכַל בּוֹ'[לה], ואף על פי כן הם מחויבים באכילת מצה, **דִּכְתִיב** - כפי שנדרש מהכתוב לגבי אכילת קרבן פסח (שם יב מח), 'וְכָל עָרֵל **לֹא יֹאכַל בּוֹ**', ודורשים, דווקא **בּוֹ**, בקרבן פסח, **הוּא אֵינוֹ אוֹכֵל, אֲבָל אוֹכֵל הוּא בְּמַצָּה וּבְמָרוֹר** - אבל מחויב הוא באכילת מצה ומרור בליל יום טוב הראשון[לו]. והוא הדין טמא ושהיה בדרך רחוקה, שאף על פי שאינם אוכלים בקרבן הפסח, מחויבים באכילת מצה ומרור, ואין צריך פסוק מיוחד לדרשה זו.

הגמרא מבארת את דעת רבי יהודה שדרש מהמקרא לחייב טמא ושהיה בדרך רחוקה:

מבארת הגמרא, **וְרַבִּי יְהוּדָה** שדרש את הפסוק 'בערב תאכלו מצות' לטמא ושהיה בדרך רחוקה, ולא למד דין זה מערל ובן נכר, יאמר **שִׁכְתִיב בְּהַאי** - נכתבה חובת אכילת מצה בערל ובן נכר, **וּכְתִיב בְּהַאי** - ונכתבה גם בטמא ושהיה בדרך רחוקה, אף על פי שניתן ללמוד זה מזה[לז]. ולדעתו כיון שלא למדנו עדיין חובת מצה בזמן הזה, הוזקקנו להיקש בפסוק (דברים טז ג) 'לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת' ללמדנו שכשם שנוהג בזמן הזה איסור חמץ, כך נוהגת חובת מצה[לח], ולא ניתן ללמוד מכאן שאין איסור חמץ נוהג בערב פסח כפי שסבר רבי שמעון[לט].

הגמרא חוזרת לבאר כדעת מי מהתנאים שהוזכרו בברייתא שנויה משנתנו:

מקשה הגמרא, **מַנִּי מַתְנִיתִין** - כדעת מי שנויה משנתנו שאסרה בהנאה חמץ שעבר עליו הפסח אם הוא של ישראל, והתירה בשל נכרי, **אִי** - אם כדעת **רַבִּי יְהוּדָה** שחמץ אסור בהנאה אף לפני ואחרי פסח, לא יתכן לפרש כן, שהרי **חֲמֵץ סְתָמָא קָאָמַר** - רבי יהודה נקט בדבריו חמץ סתם, ולא חילק בין חמץ של ישראל לשל נכרי, ולדעתו **אֲפִילּוּ** חמץ **דְּנָכְרִי** אסור בהנאה לאחר הפסח, ולא יתכן לפרש את המשנה כדעתו, **וְאִי** - ואם תרצה לפרש את המשנה כדעת **רַבִּי שִׁמְעוֹן** שחמץ מותר בהנאה אחרי פסח, לא יתכן לפרש כן, שהרי רבי שמעון

רחוקה, סובר שחובת אכילת מצה בטמא ושהיה בדרך רחוקה, לא איצטריך קרא - אינה צריכה לימוד מפסוק, דלא גרע - משום שטמא ושהיה בדרך רחוקה אינם פחותים מערל שמתו אחיו מחמת המילה[לב] ולא נימול מחשש שימות אף הוא[לג], והוא אסור באכילת קרבן הפסח, כפי שנאמר (שמות יב מח) 'וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ', ובן נכר - וכן מי שמתנכר במעשיו לאביו שבשמים[לד], שאסור באכילת קרבן הפסח כפי שנאמר (שם יב מג) 'כָּל בֶּן נֵכָר לֹא יֹאכַל בּוֹ'[לה], ואף על פי כן הם מחויבים באכילת מצה, דכתיב - כפי שנדרש מהכתוב לגבי אכילת קרבן פסח (שם יב מח), 'וְכָל עָרֵל **לֹא יֹאכַל בּוֹ**', ודורשים, דווקא בו, בקרבן פסח, **הוא אינו אוכל, אבל אוכל הוא במצה ובמרור** - אבל מחויב הוא באכילת מצה ומרור בליל יום טוב הראשון[לו]. והוא הדין טמא ושהיה בדרך רחוקה, שאף על פי שאינם אוכלים בקרבן הפסח, מחויבים באכילת מצה ומרור, ואין צריך פסוק מיוחד לדרשה זו.

הגמרא מבארת את דעת רבי יהודה שדרש מהמקרא לחייב טמא ושהיה בדרך רחוקה:

מבארת הגמרא, ורבי יהודה שדרש את הפסוק 'בערב תאכלו מצות' לטמא ושהיה בדרך רחוקה, ולא למד דין זה מערל ובן נכר, יאמר

אכילת מצה בזמן הזה עדיין לא למדנו]. רשב"ם (להלן קכ. ד"ה ההיא).

מה שנקטה הגמרא לעיל בסמוך 'מרור' הוא לאו דווקא אלא מחמת שגרת לשון, שאכן לא חייבה התורה אכילת מרור אלא עם אכילת הפסח כמפורש בפסוק 'על מצות ומררים יאכלהו', והריבוי המבואר בגמרא הוא דווקא לגבי מצה שנוהגת אף ללא הפסח, וכן מוכח להלן (שם) שלדעת רבא דורשים מפסוק זה שמצה בזמן הזה מהתורה, ואילו מרור בזמן הזה מדרבנן. חידושי הר"ן (ד"ה הומ"ל). אכן ראה בילקוט ביאורים שיש שדייקו מכאן שטמא ושהיה בדרך רחוקה חייבים אף במרור.

לב. רש"י (ד"ה ערל). אמנם בתוספות הרא"ש (ד"ה כל) כתב בשם רבינו תם שהכוונה למשומד לערלות.

לג. על פי רש"י במועד קטן (ה. ד"ה כל).

לד. ואפילו אינו מומר לכל התורה. רש"י (ד"ה בן נכר). ובפירושו על התורה (שמות יב מג) הוסיף רש"י בשם המכילתא, שאחד נכרי ואחד ישראל מומר במשמע. וכתב הרא"ם (מזרחי, שם יב מג, מח), דהיינו מומר לאחת ממצוות התורה. אך הרמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ז) כתב שבן נכר היינו משומד לעבודה זרה, ובתוספות הרא"ש (ד"ה כל) כתב בשם רבינו תם שהכוונה למשומד לכל התורה.

לה. וכתבו התוספות (להלן קכ. ד"ה כל), שישראל זה אינו פטור מאכילת קרבן פסח, שהרי מחויב בכל המצוות. ולפי זה אין לפרש 'בו אינו אוכל' שאינו מחויב בפסח, אלא שאף אם הוא רוצה לאכול מהפסח, אסור לאחרים להאכיל אותו כל זמן שהוא עדיין בן נכר. כן פירש הרא"מ הורוויץ (להלן תוספות שם). אמנם למסקנת דברי התוספות (שם, וכמ"ל ד"ה כל) מבואר, שבא הפסוק לומר שפטור מאכילת הפסח, והיינו באופן שבשעת שחיטתו היה מומר ולא נמנה עליו, ואחר כך חזר בתשובה לפני זמן אכילתו, ומלמדנו הכתוב שאינו מחויב [וגם אינו יכול] לאכול מהפסח, משום שהפסח אינו נאכל אלא למי שנמנה עליו קודם שחיטתו כפי ששנינו בזבחים (נו:). וכן ביאר בדבריהם השערי יצחק (סי' מה). ולדעת הרמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ז) הלימוד מהפסוק הוא שאסור לאחרים להאכילו [כפי שהתבאר בקושיית התוספות]. אך בקרן אורה (יבמות ע: ד"ה אפילו) כתב, שאיסור זה הוא גם לבן נכר עצמו, שאסור לו לאכול מהפסח. וראה מה שדן בכך המנחת חינוך (מצוה יג אות ג).

לו. משמע מלשון הגמרא כאן, שגם לגבי בן נכר דורשים ממה שנאמר 'בו', שבו אינו אוכל אבל אוכל במצה ומרור, שהרי הגמרא אמרה שניתן ללמוד מערל ובן נכר חובת אכילת מצה. וכן מוכח במהר"ם חלאווה (ד"ה כמיצ). אך ראה להלן (קו.) שמבואר בגמרא שמ'בו' האמור לגבי בן נכר, דורשים דרשה אחרת, וכתב בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה לפ), שלפי רש"י שגרס כן בגמרא שם, הלימוד שחייב במצה ומרור הוא רק מ'בו' הכתוב לגבי ערל, ונקטה הגמרא בן נכר אגב ערל שנכתב בסמוך לו. אמנם התוספות ביבמות (עמ. ד"ה בו) כתבו, שיש שגורסים בגמרא להלן גם לגבי בן נכר 'בו אינו אוכל אבל אוכל במצה ומרור', וכפי שמוכח מסוגייתנו. וכתבו התוספות להלן (קכ. ד"ה כל) לבאר על פי גירסא זו, שלכך התכוונה הגמרא להלן (קו.) בביאור הצריכותא של שני הפסוקים, שאין די לכתוב 'בו' בערל ללמד שגם בן נכר חייב במצה ומרור, משום שהיינו סוברים שדווקא ערל חייב משום שליבו לשמים, אבל בן נכר שאינו מקיים את המצוות ואין ליבו לשמים אינו אוכל אף מצה ומרור, ואילו היה כתוב 'בו' רק בבן נכר, היינו סוברים שערל אינו אוכל מצה ומרור משום שמאוס מחמת ערלותו.

הקשו התוספות (ד"ה כל) [וביתר הרחבה בתוספות רבינו פרץ (ד"ה נו)], מדוע צריכה התורה לחדש שבן נכר חייב במצה ומרור, הלא הוא חייב בכל המצוות, וגם בפסח הוא חייב [שחייב לחזור בתשובה ולהקריב פסח. שערי יצחק (סי' מה)], אלא שאינו עושה כן מפני רשעותו, ואם כן בודאי שחייב גם במצה ומרור. ואין לומר שבא הפסוק לחדש שמותר להאכילו מהמצה והמרור אם רוצה [אף על פי שאסור להאכילו מהפסח כל זמן שלא חזר בתשובה. שערי יצחק (שם)], שהרי דווקא בפסח שהוא קדשים ניתן לומר שהוא אסור, אבל מצה ומרור אין בהם קדושה ואין שייך לאסור אותו באכילתם. ואמנם לגבי ערל מובן, שהוזקק הכתוב להשמיענו שחייב במצה ומרור אף על פי שאסור בפסח מחמת ערלותו. ותירצו התוספות, שהחידוש הוא באופן שהיה בן נכר בשעת שחיטת הפסח ומשום כך לא השתתף בהקרבת הפסח, ולאחר מכן חזר בתשובה לפני זמן אכילתו, ודינו שאינו אוכל מהפסח משום שלא השתתף בהקרבתו, והפסח אינו נאכל אלא למנוייו כפי ששנינו בזבחים (נו:), והיה מקום לומר שכיון שאינו אוכל מן הדין מהפסח, לא יתחייב לאכול מצה ומרור, לכן משמיענו הכתוב שחייב במצה ומרור.

לז. רש"י (ד"ה כמיצ). אמנם בגמרא להלן (קכ.) נוסף כאן 'וצריכי', ופירש הרשב"ם (שם ד"ה כמיצ), שלא ניתן ללמוד חיוב אכילת מצה בטמא ומי שהיה בדרך רחוקה מערל ובן נכר, שמאחר שלטמא ושהיה בדרך רחוקה יש תשלומין בפסח שני, היינו סוברים שישלימו באותו זמן גם את חובת מצה ומרור, וכן אילו היה כתוב רק 'בערב תאכלו מצות' שממנו למדנו טמא ומי שהיה בדרך רחוקה, היינו מעמידים דרשה זו לערל ובן נכר, ולא היינו יודעים שאף טמא ושהיה בדרך רחוקה חייבים במצה. וראה בחידושי הרא"מ הורוויץ (ד"ה כמיצ), שביאר הטעם שכאן לא אמרו 'וצריכי'. וראה עוד במהר"ם חלאווה (ד"ה כמיצ) שביאר גם כאן שנצרכים שני הפסוקים.

לח. ואמנם יש פסוקים נוספים שנאמר בהם חובת אכילת מצה, שנאמר (שמות יג טו) 'שבעת ימים מצות תאכלו', ועוד נאמר (שם יג ז) 'מצות יאכל את שבעת הימים', אלא שאין ללמוד מפסוקים אלו חובת מצה בזמן הזה, שהרי נאמר בהם שבעה ימים, וחובת מצה אינה אלא בלילה הראשון כמבואר להלן (קכ.), אלא הביאור בפסוקים אלו הוא שהרוצה לאכול בשבעת ימי הפסח, לא יאכל חמץ אלא מצה, אבל אם רוצה לא יאכל מצה ולא חמץ, ולפיכך הוזקקנו לפסוק זה שהוזכר בגמרא שמוכח מתוכו שעוסק בחובת אכילת מצה בלילה הראשון, שהרי נאמר בו 'תאכל עליו מצות', ו'עליו' היינו על קרבן הפסח שזמנו בלילה הראשון, ומעתה ניתן ללמוד מפסוק זה חובת אכילת מצה בלילה הראשון בזמן הזה, שמכך שהוקשה אכילת מצה לאיסור חמץ למדנו שנוהגת חובה זו אף בזמן הזה, ומה'עליו' למדנו שלא בא ההיקש ללמדנו אלא ללילה הראשון. רש"י (ד"ה כמיצ).

לט. להלן סיכום הדינים והדרשות מהפסוקים לדעת רבי יהודה ולדעת רבי שמעון. לדעת רבי יהודה, הפסוק 'ולא יאכל חמץ', נדרש לאיסור חמץ שעבר עליו הפסח, ולפי דעה אחת בגמרא, מכך שלפסוק זה נסמך הפסוק 'היום אתם יוצאים' וגו', למדנו גם שפסח מצרים נהג רק יום אחד. הפסוק 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות', נדרש לאיסור חמץ בערב פסח לאחר חצות, ומכך שהוקשו בפסוק זה אכילת מצה לאיסור חמץ, למדנו גם שחובת אכילת מצה בליל חג הפסח נוהגת אף בזמן הזה [ולזמן בית המקדש נלמד להלן (קכ.) מהפסוק 'על מצות ומררים יאכלהו']. הפסוק 'כל מחמצת לא תאכלו', נדרש לעצם איסור חמץ בפסח, ומכך שנקטה התורה בלשון 'מחמצת', למדנו גם לאסור חמץ שנתחמץ מחמת דבר אחר. הפסוק 'בערב תאכלו מצות', נדרש לטמא ומי שהיה בדרך רחוקה, שחייבים באכילת מצה בליל חג הפסח אף שפטורים מאכילת הפסח, ומ'כל ערל לא יאכל בו' [ויש דעה שגם מ'כל בן נכר לא יאכל בו', כמבואר בהערה לעיל] למדנו דין זה לערל ומומר.

לדעת רבי שמעון, הפסוק 'ולא יאכל חמץ' מלמד שפסח מצרים נהג רק יום אחד, מכך שנסמך לפסוק 'היום אתם יוצאים'. הפסוק 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות', נדרש לגוף איסור חמץ בפסח, ומכך שהוקש לאכילת מצה, למדנו שאין איסור חמץ נוהג בערב פסח. הפסוק 'כל מחמצת לא תאכלו' נדרש לחמץ שנתחמץ מחמת דבר אחר. הפסוק 'בערב תאכלו מצות' נדרש לחובת אכילת מצה בליל פסח אף בזמן הזה, ומ'כל ערל לא יאכל בו' [ולפי דעה נוספת גם מ'כל בן נכר לא יאכל בו'], למדנו שערל ומומר חייבים במצה, ומהם למדנו אף לטמא ומי שהיה בדרך רחוקה.

דְּיִשְׂרָאֵל נַמִּי מִישְׁרָא קָא שָׁרֵי - אף חמץ של ישראל התיר בהנאה לאחר הפסח[א], ואילו המשנה אוסרת בהנאה חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, וְאִי - ואם תפרש את המשנה כדעת רַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי שהתיר חמץ בפסח בהנאה, גם זה לא יתכן, שהרי אֲפִילּוּ תּוֹךְ זְמַנּוֹ נַמִּי מִישְׁרָא קָא שָׁרֵי בַּהֲנָאָה - הוא מתיר חמץ של ישראל בהנאה אפילו בפסח עצמו.

הגמרא מיישבת את המשנה:

אָמַר רַב אַחָא בַּר יַעֲקֹב, לְעוֹלָם, רַבִּי יְהוּדָה הִיא - המשנה שנויה כדעת רבי יהודה, ולא למד מהפסוקים לאסור חמץ לאחר הפסח אלא בשל ישראל אבל של נכרי מותר, וְטַעְמוֹ הוּא דְּלֵיף שְׁאוֹר דַּאֲכִילָה מִשְּׁאוֹר דְּרְאִיָּיה - שלומד את דין איסור אכילת חמץ[ב] מהדין של בל יראה שאור[ג], מַה שְּׁאוֹר דְּרְאִיָּיה - שכשם שלגבי איסור בל יראה, נאמר (שמות יג ז) 'וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר' וגו', ונתבאר לעיל (ה:) שדורשים מ'לך', שדווקא שאור שֶׁלְּךָ, אִי אַתָּה רוֹאֶה - אסור שיראה ברשותך בפסח, אֲבָל אַתָּה רוֹאֶה - אבל מותר שיראה שאור שֶׁל אֲחֵרִים, כגון נכרים[ד], וְשֶׁל גָּבוֹהַּ [-הקדש], אַף שְׁאוֹר דַּאֲכִילָה - הוא הדין לגבי אכילת חמץ, דווקא חמץ שֶׁלְּךָ, אִי אַתָּה אוֹכֵל - אסור באכילה בפסח, אֲבָל אַתָּה אוֹכֵל - אבל מותר לאכול חמץ שֶׁל אֲחֵרִים וְשֶׁל גָּבוֹהַּ, הרי שחמץ של נכרי מותר אף באכילה ומן התורה אפילו בפסח[ה], ולכן התירה אותו המשנה לאחר הפסח.

רב אחא בר יעקב מוסיף לבאר לשיטתו, מדוע לא שנתה המשנה היתר חמץ של נכרי לגבי אכילה, ולגבי תוך זמנו:

וּבְדִין הוּא דְּאִיבָּעֵי לֵיהּ לְמִיתְנָא דַּאֲפִילּוּ בַּאֲכִילָה נַמִּי שָׁרֵי - ולפי זה, המשנה היתה צריכה לשנות שחמצו של נכרי מותר אף באכילה לאחר הפסח, וְתָנָא נַמִּי דְּנָכְרִי לְאַחַר זְמַנּוֹ - ונקטה גם לגבי נכרי באותו לשון שמותר לאחר הפסח, אבל למעשה מותר חמצו אף בתוך הפסח.

רבא מבאר את המשנה באופן אחר:

רָבָא אָמַר, לְעוֹלָם, המשנה כדעת רַבִּי שִׁמְעוֹן הִיא, שסובר שמן התורה חמץ לאחר הפסח מותר[ז], ולכן התירה המשנה חמץ של נכרי, וְרַבִּי שִׁמְעוֹן קְנָסָא קָנַס - סובר שקנסו חכמים ואסרו חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, הוֹאִיל וְעָבַר עֲלֵיהּ בְּבַל יֵרָאֶה וּבַל יִמָּצֵא - משום שעבר עליו הישראל בלא תעשה של 'וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר' וגו' (שמות יג ז), ובלא תעשה של 'שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם' (שם יג יט), בכך שהשהה אותו בפסח[ח], ומשום כך אסרה המשנה חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח. אולם בחמץ של נכרי לא קנסו, שהרי אינו מצווה ב'בל יראה ובל ימצא'[ט], ולכן מותר לאחר הפסח.

הגמרא מפרשת את סוף המשנה על פי ביאורם של רבא ושל רב אחא בר יעקב:

מקשה הגמרא, בְּשֶׁלָּמָא - המשנה מובנת לְרָבָא שהאיסור בחמץ שעבר עליו הפסח הוא משום קנס על שעבר על הלאו של 'לא יראה', הַיְינוּ

א. **רש"י** (ד"ה ליתסר). ומשמע שאף רבי שמעון לא התיר חמץ שעבר עליו הפסח אלא בהנאה, אבל אסור באכילה. והצל"ח והרש"ש (נרש"י) תמהו מנין לו לרש"י כן, והוסיף הרש"ש להקשות מלשון הגמרא שנקטה כאן 'מישרא קא שרי', ואילו בדעת רבי יוסי הגלילי הוסיפה 'מישרא קא שרי בהנאה', משמע שלדעת רבי שמעון מותר אף באכילה. וכתב הצל"ח, שרש"י למד כן מכך שנקט רבי שמעון 'אינו עובר עליו', שמשמע שאינו עובר עליו בלאו אך יש בו איסור, והיינו איסור אכילה [וראה שם שביאר המקור לאיסור זה, והובא בביאורי רש"י], ואין לומר שמותר באכילה ונקט 'אינו עובר עליו' משום שאסור מדרבנן, שכן הגמרא בקושייתה לא סברה שיש מקום לאסור מדרבנן חמץ המותר מן התורה, ורק רבא בתירוצו חידש כן. ואמנם, לפי ביאורו של רבא בסמוך שמודה רבי שמעון שהחמץ אסור לאחר הפסח מדרבנן, ניתן לומר שמשום כך לא נקט בלשון 'מותר' אלא 'אינו עובר עליו', ושוב נוכל לומר שמן התורה מותר אף באכילה.

ב. **'שאור** דאכילה' האמור כאן היינו חמץ, שבו נאמר איסור אכילה [כמובא לעיל (כמ. ע"ב) בביאורנו]. רש"י (ד"ה ויליף). ורבינו חננאל (ד"ה ופוקמא) פירש, ש'שאור דאכילה' היינו שאור האמור בפסוקים (שמות יג יט) 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת' וגו', ועוד נאמר (שם יג טו) 'תשביתו שאור מבתיכם כי כל אכל חמץ', הרי שנאמר שאור בסמוך לאכילה.

ג. **שלומדים** 'שאור' מ'שאור' בגזירה שוה. יד דוד (ד"ה ויליף).

ד. **רש"י** לעיל (ה: ד"ה נפיק).

ה. **רש"י** (ד"ה ויליף). וראה בראש יוסף ובצל"ח (נרש"י שם) שדייקו מרש"י, שמדרבנן אסור חמץ של נכרי באכילה בפסח [וראה עוד בהערה הבאה]. והקשו התוספות (ד"ה נדין), כיצד שייך היתר אכילה בחמץ של נכרי, הלא אם הנכרי נתן לישראל רשות לאוכלו, קנה הישראל את החמץ והרי הוא חמץ של ישראל, ואף אם הישראל גזל אותו מהנכרי, כיון שהוא חייב באחריותו של החמץ כשאר גזלן שאחראי על הגזילה, עובר עליו בבל יראה, כמבואר לעיל (ה:) לגבי חמץ של נכרי שבאחריותו של ישראל, והוא הדין שאסור באכילה. ומשום כך כתבו התוספות בשם הריב"א, שבפסח עצמו מותר חמצו של נכרי רק בהנאה [ובאופן שאינו חסר כלום על ידי ההנאה וממילא נשאר החמץ ברשות הנכרי. מהרש"א (במוקפות שם)], ומה שנקטה הגמרא 'אבל אתה אוכל של אחרים', אין הכוונה דווקא 'אוכל', או שהכוונה לגבי אחר זמנו [שמותר לישראל, כיון שבפסח היה החמץ של נכרי]. והבעל המאור (להלן ע"ג ד"ה רב ממא) כתב כעין מה שכתבו התוספות [בשינוי מעט, שכתב שכאשר הישראל לעס את החמץ קנאו בכך, ולא בכך שנתנו לו הנכרי או שחייב הישראל באחריותו]. והשיג עליו הראב"ד בהשגות (שם פוס ג), שמוכח כדעת רש"י, שהרי ההיתר בחמץ של אחרים נלמד מאיסור בל יראה שאינו נוהג בחמץ של אחרים, ואיסור בל יראה שייך רק בתוך הפסח, כפי שנאמר (דברים טז ד) 'ולא יראה לך שאר בכל גבלך שבעת ימים', ואם כן אף ההיתר אכילה ודאי נאמר בתוך הפסח. וכתב ליישב את שיטת רש"י, ששייך היתר זה באופן שתחב את החמץ לישראל לתוך גרונו ואינו יכול לפולטו אלא על ידי הדחק, שלא קנאו הישראל [כמבואר בכתובות (נ:)]. ובחתם סופר בכתובות (שם ד"ה כגון) הוסיף לבאר, שהנכרי תחב את החמץ לישראל בעל כרחו ולכן לא קנאו, כיון שאינו מחויב לפולטו על ידי הדחק, ומכל מקום שייך בו איסור חמץ, שמצד איסור חמץ היה עליו לפולטו אם היה איסור בחמץ של נכרים. וראה עוד בילקוט ביאורים ביישוב דעת רש"י.

עוד הקשו התוספות, שלגבי חמץ של הקדש אין שייך אף היתר הנאה בתוך הפסח, שהרי אם לא פדה אותו אסור בהנאה מפני קדושתו, ואם פדה אותו שוב אינו של הקדש. ותירצו, שאכן מצד קדושתו אסור החמץ של הקדש בהנאה, וכוונת הגמרא שמצד איסור חמץ אין בו איסור הנאה. ורא"מ הורוויץ (במוקפות שם) כתב ליישב, ששייך היתר אכילה בחמץ של הקדש בלחמי תודה, שסובר רבי יהודה שאף שעומדים לאכילה הם ממון הקדש, והאוכלם זכה משולחן גבוה.

ו. **הרש"ש** (ד"ה נדין) כתב שמוכח מתוספות (ד"ה נדין) שאין גורסים כאן 'בהנאה', וראה בהערה לעיל אם מותר אף באכילה.

ויש להקשות, לדעת רש"י שחמץ של נכרי מותר בפסח אף באכילה [כמבואר בהערה שם], מדוע נקטה הגמרא כפל לשון ולא כללה את שניהם יחד 'בדין הוא דליתני מותר באכילה תוך זמנו'. ותירץ הצל"ח (נרש"י ד"ה ויליף), שמכך למד רש"י שאף שמותר חמץ של נכרי באכילה, אסרוהו חכמים בפסח, ומדרבנן מותר רק לאחר הפסח, ולכן לא היתה המשנה יכולה לומר 'מותר באכילה תוך זמנו', שהרי אסור מדרבנן.

ז. **ראה** בהערה לעיל בשם הצל"ח, שלפי רבא לדעת רבי שמעון חמץ לאחר הפסח מותר מן התורה אף באכילה.

ח. **כתב** הריטב"א (ד"ה רבנן) בשם הרא"ה שפירש בשם הרמב"ן, שלאו דווקא כשעבר על הלאו, אלא כיון שראוי לעבור עליו, אסור, וכן מוכח בבבא קמא (נו:), שאם גזל חמץ ועבר עליו הפסח, אסור החמץ בהנאה אף על פי שהנגזל [שהחמץ שלו] לא יכל לבערו ולא עבר עליו. וכן כתב רבינו דוד (ד"ה ורבי) שקנסו אף כשלא עבר עליו, כגון שהפקיר הישראל את החמץ, וכפי שמוכח בבבא קמא, והוכיח כן גם מהברייתא להלן (נ:), שחמץ שנמצא לאחר הפסח בחנות של נכרים שנכנסים בה פועלים ישראל, אסור בהנאה, משום שתולים שנפל החמץ מהפועלים לפני פסח, ואף שנתייאשו מהחמץ ונהיה כהפקר, אסור הוא בהנאה כיון שעדיין לא זכו בו הנכרים ונחשב כחמץ של ישראל [כך הגירסא והביאור בברייתא שם על פי רבינו דוד שם (ד"ה כך)], שכן לא התירו אלא חמץ של נכרי, אבל בחמץ של ישראל, כיון שלא קיים בו מצות ביעור אסרו אותו חכמים. והטעם לכך, כתב רבינו דוד להלן (שם), שחששו שמא יבואו להערים ולהפקיר את החמץ כדי לזכות בו לאחר הפסח. וכן כתב הרמב"ן (להלן שם ד"ה ה"ג), שקנסו אף אם לא עבר על הלאו, שהשהה את החמץ בפסח בשוגג או באונס, וכתב כהוכחת רבינו דוד מהברייתא ומבבא קמא הנ"ל, והביא שכן מצאנו בירושלמי (פ"ג ה"ג) שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בחמץ שהפקירו לפני הפסח, ולדעת רבי יוחנן אסור בהנאה לאחר הפסח שמא יערים [וראה גם לעיל (כמ.) בהערה במשנה]. וגם הרא"ש (פ"ג סי' ד) הביא את הירושלמי, וביאר שחשש הערמה הינו שמא לא יפקיר ויאמר שהפקיר. ועוד כתב הרמב"ן (שם), שאסור החמץ אף לאחרים שלא עברו עליו בבל יראה, כשם שאסור לבעליו אף באופן שלא עבר עליו. אך ראה בילקוט ביאורים שיש סוברים שלא קנסו אלא כשעבר בפועל על בל יראה.

ט. **ואף** אם שהה החמץ ברשות ישראל מותר, כמבואר לעיל (כמ.) בהערה על המשנה, וראה עוד מה שנתבאר שם.

י. **גם** לדעת רבא, מה ששנתה המשנה 'מותר בהנאה' הוא לאו דווקא ומותר אף באכילה, וכמבואר לעיל (כמ.) בהערה על המשנה.

לכאורה היה רבא יכול להעמיד את המשנה גם כדעת רבי יוסי הגלילי שהתיר חמץ

דישראל נמי מישרא שרי. בהנאה לחמר זמנו: לעולם ר' יהודה היא. דלע"ג דנפקא ליה מקראי ללחמר זמנו מסר קרא, בשאור דישראל קאמר, אבל לנכרי שרי: ויליף שאור דאכילה. כלומר חמץ דגבי לא יאכל משאור דרחייה, ומותר חמנו של נכרי אף בשעה שפסח מן התורה: לעולם ר' שמעון היא. דאמר מדאורייתא לא מיתסר חמץ אחר זמנו, הלכך לנכרי שרי, ומיהו דישראל אסור מקנסא, דקנסוהו רבנן משום דעבר בבל יראה: בשלמא לרבא. דאמר טעמא דאסור בהנאה משום קנסא דעבר בבל יראה הוא, היינו דמנח ליה לאסור משום לא יראה לך: ואזדו לטעמייהו. רבא ורב אחא בר יעקב: מעל. מייב קרבן מעילה, דקסבר חמץ דהקדש בפסח בר דמים הוא ואפקדיה להקדש, כר' שמעון דאמר חמץ לאחר הפסח מותר, ומע"ג דקנסא קנים, ה"מ בחמנו של נכרי הדיוט הואיל ועבר עליו בבל יראה, דאמר מר (לעיל דף ה:) מבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה אף שאור דאכילה שלך אי אתה אוכל אבל אתה אוכל של אחרים ושל גבוה ובדין הוא דאיבעי ליה למיתנא דאפי' באכילה נמי שרי ואידי דתנא דישראל אסור בהנאה תנא נמי דנכרי מותר בהנאה ובדין הוא דאיבעי ליה למיתנא דאפילו בתוך זמנו מותר בהנאה ואידי דתנא דישראל לאחר זמנו תנא נמי דנכרי לאחר זמנו. רבא אמר לעולם רבי שמעון היא [ג] ורבי שמעון [א] קנסא קנים הואיל ועבר עליה בבל יראה ובל ימצא. בשלמא לרבא היינו דקתני של ישראל אסור משום שנאמר לא יראה אלא לרב אחא בר יעקב משום לא יאכל חמץ מיבעי ליה מי סברת אסיפא קאי ארישא קאי והכי קאמר חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה משום שנאמר לא יראה לך שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה ויליף שאור דאכילה משאור דראייה. ואזדו לטעמייהו דאיתמר האוכל שאור [ד] של נכרי שעבר עליו הפסח לדברי ר' יהודה רבא אמר לוקה ורב אחא בר יעקב אמר אינו לוקה רבא אמר לוקה לא יליף רבי יהודה שאור דאכילה משאור דראייה ורב אחא בר יעקב אמר אינו לוקה יליף שאור דאכילה משאור דראייה. והדר ביה רב אחא בר יעקב מההיא דתניא האוכל חמץ של הקדש במועד מעל ויש אומרים לא מעל [ה] מאן יש אומרים אמר רבי יוחנן רבי נחוניא בן הקנה היא [ו] דתניא ר' נחוניא בן הקנה היה עושה את יום הכפורים כשבת לתשלומין מה שבת מתחייב בנפשו ופטור מן התשלומין אף יום הכפורים מתחייב בנפשו ופטור מתשלומין. רב יוסף אמר בפודין את הקדשים להאכילן לכלבים קמיפלגי מאן דאמר מעל קסבר [ז] פודין את הקדשים להאכילן לכלבים ומאן דאמר לא מעל קסבר [ח] אין פודין. רב אחא בר רבא תנא לה להא

בדין הוא דאפי' תוך זמנו מותר [ט]. פרש"י מותר בהכילה וקסה לחי חפסר חס לח [י] יהח שלו בשעת חכילה לחס נתן לו הנכרי הרי הוח שלו וחס גזל מנכרי הרי חייב בחחריותו ולח גרע מחמץ שחייב בחחריותו דהוי כשלו [כ] ועוד לקמן דקחמר וחזדו לטעמייהו דפליגי בחמץ שעבר עליו הפסח ליפלגו בפסח גופיה ורחה לריב"ח דהח דקחמר חפי' תוך זמנו מותר היינו בהנאה והח דקחמר חבל חתה חוכל של חחריס לחו לוקח חי נמי חחר זמנו קחמר ומיהו בשל נבוה קסה לפרש בתוך הפסח לחס לח פלחו חסור בהנאה וחס פלחו הרי הוח שלו ושמח י"ל חבל חתה בהנאה משל נבוה שלח יהח חיסור חמץ חבל חיסור הקדש ים:

מאן יש אומרים ר' נחוניא. תימה לר"י למחן דליף חסון חסון ברים חלו נערו' (כחובו' ל.) (ח) ולית ליה מיתה בידי שמים פטור מן התשלומים לר' נחוניא חס כן לרבי לחמר לקמן (דף נג.) הזיד בחעילה בחיתה חחתי פוטר כרת חתשלומים והח חע"ג דבשלמא פוטר מיתה חתשלומין הכח לח פטר דגלי לן קרא דבשוגג חייב וה"ה כרת חע"ג דבכרת הוח בחוד בשוגג יתחייב ותור"י דבחיתה דגלי לן קרא דלח פטרה הכח חתשלומים גלי בכרת דלח גלי לח גלי ות"ח והח חחר לקמן (דף נג.) החוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג חשלם קרן ותומש ומוקמי' לה כר' נחוניא ותפ"ה מיחייב בתשלומין חשום דכי היכי דלח מיפטר חתשלומין חשום חיוב חיתה דתרומה הכי נמי לח מיפטר חשום כרת של חמץ ותור"י דתשלומי תרומה מחמת כפרה הס כדחוכח בחסכת תרומות (פ"ו מ"ח [ט]) דתנן חס רלה כהן לחחול חינו יכול לחחול וכיון דכפרה הוח אוצר בית דין כרת פוטרו חשום קס ליה בדרבה מיניה ותדע דהח חתן דלח יליף חסון חסון [י] ולח פטר חיתה בידי שמים חתשלומין חס כן חוכל תרומת חמץ חחתי חשלם דלח שייך למימר כיון שחיתה חינה פוטרת ה"ה כרת דהח חיתה לח פטרה בשום חקום חלח ע"כ חטעם כפרה הוח ועוד תור"י דהכח חתי חליגח דרבנן דחחתי (שם יד:) **רבי** נחוניא היא. חע"ג דהכח בשוגג חייבי חדקתני חעל ולח חעל מ"מ קיימת לן כחזקיה דחחר [י] חייבי חיתות שוגגין פטורים חן התשלומין וה"ה כרת לר' נחוניא הקשה ריב"ח חחתי פטורין הכח חדקתני חעלה חשום דקס ליה בדרבה חיינה הח חחר בהחנית (שבת לד.) החוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג חשלם קרן ותומש ומוקמי' לה כר' נחוניא ותפ"ה מיחייב בתשלומין חשום דכי היכי דלח מיפטר חתשלומין חשום חיוב חיתה דתרומה הכי נמי לח מיפטר חשום כרת של חמץ ותור"י דתשלומי תרומה מחמת כפרה הס כדחוכח בחסכת תרומות (פ"ו מ"ח [ט]) דתנן חס רלה כהן לחחול חינו יכול לחחול וכיון דכפרה הוח אוצר בית דין כרת פוטרו חשום קס ליה בדרבה חיינה ותדע דהח חתן דלח יליף חסון חסון [י] ולח פטר חיתה בידי שמים חתשלומין חס כן חוכל תרומת חמץ חחתי חשלם דלח שייך למימר כיון שחיתה חינה פוטרת ה"ה כרת דהח חיתה לח פטרה בשום חקום חלח ע"כ חטעם כפרה הוח ועוד תור"י דהכח חתי חליגח דרבנן דחחתי חזיד בחעילה בחזהרה [יא]:

רבי נחוניא היא. חע"ג דהכח בשוגג חייבי חדקתני חעל ולח חעל מ"מ קיימת לן כחזקיה דחחר [י] חייבי חיתות שוגגין פטורים חן התשלומין וה"ה כרת לר' נחוניא הקשה ריב"ח חחתי פטורין הכח חדקתני חעלה חשום דקס ליה בדרבה חיינה הח חחר בהחנית (שבת לד.) החוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג חשלם קרן ותומש ומוקמי' לה כר' נחוניא ותפ"ה מיחייב בתשלומין חשום דכי היכי דלח מיפטר חתשלומין חשום חיוב חיתה דתרומה הכי נמי לח מיפטר חשום כרת של חמץ ותור"י דתשלומי תרומה מחמת כפרה הס כדחוכח בחסכת תרומות (פ"ו מ"ח [ט]) דתנן חס רלה כהן לחחול חינו יכול לחחול וכיון דכפרה הוח אוצר בית דין כרת פוטרו חשום קס ליה בדרבה מיניה ותדע דהח חתן דלח יליף חסון חסון [י] ולח פטר חיתה בידי שמים חתשלומין חס כן חוכל תרומת חמץ חחתי חשלם דלח שייך למימר כיון שחיתה חינה פוטרת ה"ה כרת דהח חיתה לח פטרה בשום חקום חלח ע"כ חטעם כפרה הוח ועוד תור"י דהכח חתי חליגח דרבנן דחחתי חזיד בחעילה בחזהרה [יא]:

רבי נחוניא היא. חע"ג דהכח בשוגג חייבי מדקתני מעל ולח מעל מ"מ קיימת לן כחזקיה דחמר [יב] חייבי חיתות שוגגין פטורים חן התשלומין וה"ה כרת לר' נחוניא הקשה ריב"ח חחתי פטורין הכח מקרבן מעיל

דְּקָתָנֵי - שלכך שנתה המשנה שֶׁל יִשְׂרָאֵל אָסוּר והטעם הוא מִשּׁוּם שֶׁנֶּאֱמַר ׳לֹא יֵרָאֶה׳, כלומר, שקנסוהו משום שעבר על הלאו של ׳לא יראה׳ וגו׳, אֶלָּא לְרַב אֶחָא בַּר יַעֲקֹב שהאיסור לאחר הפסח הוא מן התורה כדעת רבי יהודה, אם כן מִשּׁוּם ׳לֹא יֵאָכֵל חָמֵץ׳ (שמות יג ג) מִיבָּעֵי לֵיהּ - היתה המשנה צריכה לנקוט את הפסוק ׳ולא יאכל חמץ׳, שממנו למדנו את האיסור בחמץ לאחר הפסח[א]. מתרצת הגמרא, מִי סָבְרַת אַסֵּיפָא קָאֵי - וכי סבור אתה שהמשנה נקטה את הפסוק ׳לא יראה׳ על הסיפא, וכוונתה לבאר בזה את טעם האיסור בחמץ של ישראל, לא כך, אלא אַרֵישָׁא קָאֵי - המשנה נקטה פסוק זה לבאר את הדין השנוי ברישא, וְהָכִי קָאָמַר - וכך כוונתה, חָמֵץ שֶׁל נָכְרִי שֶׁעָבַר עָלָיו הַפֶּסַח מוּתָּר בַּהֲנָאָה, וטעם ההיתר הוא מִשּׁוּם שֶׁנֶּאֱמַר ׳לֹא יֵרָאֶה לְךָ׳ וגו׳, ודורשים מ׳לך׳, שדווקא חמץ שֶׁלְּךָ אִי אַתָּה רוֹאֶה - אסור שיראה בפסח, אֲבָל אַתָּה רוֹאֶה חמץ שֶׁל אֲחֵרִים כגון נכרים וְשֶׁל גָּבוֹהַּ [-הקדש], וְלֵיתֵי שְׁאוֹר דַּאֲכִילָה מִשְּׁאוֹר דְּרַאֲיָיה - ולומדים איסור אכילת חמץ מאיסור בל יראה שאור, שאין נוהג איסור אכילת חמץ בשל נכרי, ולכן מותר חמצו.

הגמרא מביאה מחלוקת נוספת בין רבא ורב אחא בר יעקב התלויה במחלוקתם בביאור המשנה:

מבארת הגמרא, וְאָזְדוּ לְטַעְמַיְיהוּ - ומה שאמרו רבא ורב אחא בר יעקב במקום אחר, לשיטתם בביאור המשנה אמרוהו, דְּאִיתְּמַר - שנאמר בבית המדרש, הָאוֹכֵל שְׁאוֹר [-חמץ[ב]] שֶׁל נָכְרִי שֶׁעָבַר עָלָיו הַפֶּסַח, לְדִבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה שיש איסור לאו על חמץ שעבר עליו הפסח, רָבָא אָמַר לוֹקֶה, ככל לא תעשה שענשו מלקות[ג], וְרַב אֶחָא בַּר יַעֲקֹב אָמַר, אֵינוֹ לוֹקֶה. והטעם לדבריהם הוא כשיטתם בביאור המשנה, רָבָא אָמַר לוֹקֶה, משום שלדעתו לֹא יָלְפִינַן רַבִּי יְהוּדָה שְׁאוֹר דַּאֲכִילָה מִשְּׁאוֹר דְּרַאֲיָיה - רבי יהודה סובר שאין לומדים איסור אכילת חמץ מאיסור בל יראה האמור בשאור, ואף שאיסור בל יראה אינו נוהג בשל נכרי, איסור אכילה נוהג גם בשל נכרי, ומשום כך לא פירש רבא את המשנה שהתירה חמץ של נכרי כדעת רבי יהודה, ולשיטתו זו אמר שהאוכל חמץ של נכרי לאחר הפסח לוקה לדעת רבי יהודה. וְרַב אֶחָא בַּר יַעֲקֹב שאָמַר אֵינוֹ לוֹקֶה, לשיטתו, שרבי יהודה יָלְפִינַן שְׁאוֹר דַּאֲכִילָה מִשְּׁאוֹר דְּרַאֲיָיה - לומד איסור אכילת חמץ מאיסור בל יראה שנאמר בשאור, שכשם שאיסור בל יראה אינו נוהג בשל נכרי, כך חמץ של נכרי מותר באכילה, ולשיטתו זו אמר שהאוכל חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח אינו לוקה[ד].

הגמרא מביאה ברייתא העוסקת בדין האוכל חמץ של הקדש בפסח אם מעל או לא[ט], ותבאר שמתוך ביאורו של רב אחא בר יעקב לברייתא זו, מוכח שחזר בו:

אומרת הגמרא, וַהֲדַר בֵּיהּ - וחזר בו רַב אֶחָא בַּר יַעֲקֹב מֵהַהִיא - ממה שאמר שלדעת רבי יהודה חמץ של נכרי והקדש מותר בפסח, כפי שמוכח מתוך ביאורו לברייתא שלפנינו[ט]. דְּתַנְיָא - ששנינו, הָאוֹכֵל חֲמֵץ שֶׁל הֶקְדֵּשׁ בַּמּוֹעֵד - בפסח, ושגג בכך שלא ידע שהוא של הקדש, מָעַל, וחייב לשלם להקדש את דמי הקרן של החמץ בתוספת חומש, ולהביא קרבן מעילה. ואין לומר שכיון שהחמץ אסור בהנאה בפסח אין לו ערך ואין שייך בו מעילה[י], שהרי לאחר הפסח החמץ מותר באכילה כדעת רבי שמעון[יא], ואם כן היה החמץ ראוי להמכר לישראל לאכילה, והיה ההקדש נהנה מדמיו, ואם כן יש לו ערך, וזה שאכל אותו הפסיד להקדש ומעליט. וְיֵשׁ אוֹמְרִים, לֹא מָעַל - פטור מלשלם להקדש הן את הקרן והן את החומש, ופטור גם מקרבן מעילה, מכח ההלכה של ׳קם ליה בדרבה מיניה׳, כלומר, שמי שעשה איסור שיש עליו גם חיוב מיתה וגם חיוב תשלומי ממון, מענישים אותו רק במיתה שהיא החמורה מבין שני החיובים, ופטור מתשלומי הממון[יב], וכמו כן האוכל חמץ של הקדש בפסח, כיון שחייב כרת על אכילה זו[יג], פטור מלשלם להקדש את דמי אכילתו, וכיון שפטור על הקרן פטור אף על החומש ומקרבן מעילה[יד].

נחלקו תנאים בכתובות (נ.), אם ההלכה של ׳קם ליה בדרבה מיניה׳ לפטור מתשלומי ממון כשיש חיוב מיתה, נאמרה דווקא במי שנתחייב מיתה בידי אדם, או גם במי שנתחייב מיתה בידי שמים או כרת[טו]. על

בהנאה מן התורה אף בתוך הפסח, ולפרש שמדרבנן אסור אף לאחר זמנו משום שעבר עליו בבל יראה. והטעם שלא פירש כן, משום שלדעת רבי יוסי הגלילי לא מסתבר שרבנן חידשו איסור הנאה בחמץ, ולכן פירש כדעת רבי שמעון שמן התורה אסור החמץ בהנאה בפסח, וחכמים רק גזרו שישאר האיסור אף לאחר הפסח. צל״ח (ד״ה ולפ״ז).

יא. ראה לעיל (כח:) בגמרא ובהערות שם, שפסוק זה דרש רבי יהודה לחמץ שעבר עליו הפסח.

יב. ראה בהערה לעיל שרש״י פירש (ד״ה ויליף) ששאור דאכילה היינו חמץ, וראה בהגהות וציונים כאן שיש גורסים ׳האוכל חמץ׳, ושכך יותר מיושב.

יג. ראה לעיל (כח. סוף העמוד) בהערה.

יד. הקשו התניתוה (ד״ה נדון), לדעת רש״י שלדעת רב אחא בר יעקב התיר רבי יהודה חמץ של נכרי באכילה אף בפסח, מדוע לא נחלקו רבא ורב אחא בר יעקב באוכל חמץ של נכרי בתוך הפסח. ולשיטת התוספות לא קשה, שלדעתם לא התיר רבי יהודה באכילה אלא לאחר הפסח. ותירצו המגיני שלמה והיעב״ץ (נמוס׳ שם), שהגמרא רצתה להשמיענו כחו של רבא, שלדעתו אף לאחר הפסח אסור מן התורה ולוקה.

הצל״ח (ד״ה ומזדו - הרמתון) העיר, שלכאורה מכך שלא פירש רבא את המשנה כדעת רבי יהודה, אין הוכחה שסובר שהאוכל חמץ של נכרי בפסח לוקה, משום שיתכן שהעדיף לפרש את המשנה כרבי שמעון, אך מודה שרבי יהודה מתיר חמץ של נכרי באכילה, ואם כן מדוע תלתה הגמרא את המחלוקת באוכל חמץ של נכרי במחלוקתם בביאור המשנה. וראה שם מה שביאר. אך השם שלמה (ד״ה ומזדו) כתב, שאין כוונת הגמרא שמחלוקתם בדין אוכל חמץ של נכרי תלויה במחלוקתם בפירוש המשנה, אלא להיפך, שמחלוקתם בביאור המשנה תלויה במחלוקתם באוכל חמץ של נכרי, שמתוך סברותיהם שם, פירשו את המשנה כאן לשיטתם.

טו. הנהנה מרכוש של הקדש בשוגג, כלומר שלא ידע שהוא של הקדש, מעל, ודינו שחייב לשלם להקדש את דמי הקרן בתוספת חומש, וכן עליו להביא קרבן אשם מעילות, כמפורש בתורה (ויקרא ה טו-טז). ושייך דין מעילה הן בקדשי מזבח, והן בקדשי בדק הבית שאינם קרבים למזבח, כמבואר במשנה במעילה (טו.).

טז. הגמרא תביא כמה ביאורים לברייתא, ולהלן (ע״ב) יובא ביאורו של רב אחא בר יעקב שבו מצאנו שחזר בו.

יז. שאין מעילה באיסורי הנאה משום שאינם שוים פרוטה, כפי שיבואר בהערה להלן.

יח. ואף על פי שכדברי רבא לעיל קנסו חכמים ואסרו חמץ שעבר עליו הפסח, לא אסרו אלא חמץ של הדיוט שעבר עליו בבל יראה, אבל חמץ של הקדש שאין עוברים עליו בבל יראה כמבואר לעיל (ה:) [והובא כאן לעיל בסמוך] ׳אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה׳, לא אסרוהו לאחר הפסח. רש״י (ד״ה מעל).

יט. רש״י (שם). ולפירושו סברה הברייתא שדבר הגורם לממון כממון דמי, כלומר, שדבר שאין לו ערך אך יכול לגרום לרווח ממון, כחמץ זה שיהיה ראוי לשימוש לאחר הפסח, נחשב כממון, וכפי שיתבאר להלן (ע״ב). מהרש״א (נרפ״י שם). וכן כתב המהר״ם חלאווה (ד״ה המוכל). והבעל המאור (ד״ה והמ) ביאר את הברייתא כדעת רבי יוסי הגלילי (לעיל כח:) שמותר החמץ בהנאה אף בפסח, ומשום כך יש לו ערך והפסיד את הקדש. וראה בביאורי רש״י מדוע רש״י לא פירש כן.

כ. המקור לדין זה נתבאר במשנה בכתובות (לו:), שנאמר לגבי אדם שהכה אשה הרה (שמות כא כב) ׳ולא יהיה אסון ענוש יענש׳, כלומר, שאם לא מתה האשה ואין המכה חייב מיתה, יענש בתשלום דמי הולדות שנפלו. ודרשו מכאן שאם היה אסון, כלומר שמתה האשה ונתחייב מיתה, פטור מדמי הולדות, ומכאן, שכל המחויב מיתה, אין מחייבים אותו בתשלומי ממון על אותו מעשה המחייבו מיתה. הלכה זו מוכרת בשם ׳קם ליה בדרבה מיניה׳, כלומר, שמעמידים את ענשו בעונש החמור יותר שקיים על מעשה זה. וסוברים היש אומרים שבברייתא, שאף במקום שיש חיוב כרת שהיא מיתה בידי שמים, פטור מתשלומים על אותו מעשה המחייבו כרת, וכפי שיבואר בסמוך [וראה גם בהערה שם].

כא. כמבואר בגמרא לעיל (כח. סוף העמוד), וראה בהערה שם.

כב. רש״י (ד״ה ויש). והטעם לכך, כפי שמבואר [בבבא קמא (קיא. סוף העמוד)] שנדרש מהכתובים שאם הביא אשם ולא שילם את הקרן, לא יצא ידי חובתו, ומוכח שאין אשם מעילות בא במקום שאין תשלום קרן [וכן מוכח שם שאינו יוצא ידי חובתו בחומש ללא קרן, ומוכח שאין החומש בא ללא קרן]. תוספות רבינו פרץ (ד״ה שם). ומשמע מרש״י שמצד ההלכה של ׳קם ליה בדרבה מיניה׳ היה ניתן לחייבו חומש וקרבן מעילה, ורק מפני שפטור מן הקרן פטור גם מחומש וקרבן. וביאר הצל״ח (בתוספות ד״ה רבי), שחומש וקרבן מטרתם לכפרה על החטא ולא כתשלום עבור ההפסד שגרם, ותשלום של כפרה אינו עונש שניתן לפוטרו מפני שכבר נתחייב מיתה.

ביאורו של רש״י לברייתא הוא כשיטת רבי יוחנן המובאת בסמוך, אך להלן בגמרא יובאו ביאורים נוספים. ובביאורנו לשיטת רבי יוחנן יבואר טעמו של תנא קמא לדעתו.

כג. כן דעת רבי נחוניא בן הקנה שתבואר בסמוך. וטעמו, שאף מיתה בידי שמים נקראת ׳אסון׳, כפי שנאמר בדברי יעקב אבינו לבניו אודות בנימין, שאם יבוא איתם למצרים הוא עלול למות בדרך (בראשית מב לח) ׳וקראהו אסון׳, ומוכח שגם מיתה בידי שמים קרויה ׳אסון׳, ואם כן כשלמדנו מ׳ולא יהיה אסון׳ לפטור מתשלום דמי ולדות כשיש חיוב מיתה, היינו אף בחיוב מיתה בידי שמים, וכמבואר בכתובות (נ.). רש״י (ד״ה שם) [ומבואר לפי זה ש׳אסון׳ האמור בפסוק אינו מכוון להריגת האשה, אלא לעונש המיתה של הרוצח, וכן כתב רש״י (שם נ. ד״ה שמא - הרמתון)]. וזו דעת אביי

דישראל נמי מישרא שרי. דהנאה לחבר זמנו: לעולם ר' יהודה היא. דמע"ג דנפקא ליה מקראי דלחבר זמנו חסר קרא, דכתוב דישראל קאמר, אבל נכרי שרי: ויליף שאור דאכילה. כלומר חמץ דגבי לא יאכל מצות דרחייה, ומותר חמנו של נכרי אף בהכילה ואפי' בפסח מן התורה: לעולם ר' שמעון היא. דאמר מדאורייתא לא מיתסר חמץ אחר זמנו, הלכך נכרי שרי, ומיהו דישראל אסור מקנסא, דקנסוהו רבנן משום דעבר בבל ילחה: בשלמא לרבא. דאמר טעמא דאסור בהנאה משום קנסא דעבר בבל ילחה הוא, היינו דתנן מתני' אסור משום לא ירלה לך: ואזדו לטעמייהו. רבא ורב אחא בר יעקב: מעל. חייב קרבן מעילה, דקסבר חמץ להקדש בפסח בר דמים הוא ואפסדיה להקדש, כר' שמעון דאמר חמץ לאחר הפסח מותר, ומע"ג דקנסא קנים, ה"מ בחמנו של הדיוט הוחיל ועבר עליו בבל ילחה, אבל הני דבבל ילחה, מעל הני דבהתירא שהייה גדיה, דאמר מר (לעיל דף ה:) אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, אחר הפסח הוה מזבין ליה גיזבר לישראל ואכלי ליה: ויש אומרים לא מעל. כדמפרש דהואיל ונתחייב כרת משום אכילה פטור מן התשלומין כרבי נחוניא, ובמקוש שאין קרן חין חומש ואין מעילה: את יוה"כ בשבת. המדליק גדיש ביוה"כ ומתחייב כרת, פטור מן התשלומין כאילו הדליקו בשבת שהוא מתחייב בנפשו מיתת ב"ד דפשיטא לן דפטור מלשלם, כדכתיב (שמות כא) ולא יהיה אסון עונש יענש הא אם אסון יהיה לא יענש[ו], אלא יוה"כ שמיתתו בידי שמים שנכרתים חייו ובניו אסון הוא קרוי שנא' (ירמיה מב) וקרהו אסון[ח], הלכך פטור מלשלם, והכי פרשינן לה בחלו נערות. ים טועים דקאמינן להו כי פטר ר' נחוניא דמזיד פטר דגר כרת הוא, והכא בשוגג עסקינן מדקתני מעל ושוגג לאו גר כרת הוא, וטעות הוא זה, דגבי חמץ מזיד הוא, וגבי הקדש שוגג הוא לאו לא ידע שהוא של הקדש: ורב יוסף אמר. מי הוה סבירא להנך תנאי כרבי שמעון דלחבר תוך זמנו אסור בהנאה, דכולי עלמא מודו דפטור הואיל והשתא מיהא לא חזי ולאו ממונא הוא, ומע"ג דסופו גורם הוא לממון לאחר הפסח, אלא אליבא דר' יוסי הגלילי דלחבר תוך זמנו מותר בהנאה אמר רב אחא בר יעקב לעולם ר' יהודה היא ויליף שאור דאכילה משאור דראייה מה שאור דראייה[ט] שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה אף שאור דאכילה שלך אי אתה אוכל אבל אתה אוכל של אחרים ושל גבוה ובדין הוא דאיבעי ליה למיתנא דאפי' באכילה נמי שרי ואיידי דתנא דישראל אסור בהנאה תנא נמי דנכרי מותר בהנאה ובהני הוא דאיבעי ליה למיתנא דאפילו בתוך זמנו מותר בהנאה ואיידי דתנא דישראל לאחר זמנו תנא נמי דנכרי לאחר זמנו. רבא אמר לעולם רבי שמעון היא[י] ורבי שמעון אקנסא קנים הואיל ועבר עליה בבל יראה ובל ימצא. בשלמא לרבא היינו דקתני של ישראל אסור משום שנאמר לא יראה אלא לרב אחא בר יעקב משום לא יאכל חמץ מיבעי ליה מי סברת אסיפא קאי ארישא קאי והכי קאמר חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה משום שנאמר לא יראה לך שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה ויליף שאור דאכילה משאור דראייה. ואזדו לטעמייהו דאיתמר האוכל שאור[יא] של נכרי שעבר עליו הפסח לדברי ר' יהודה רבא אמר לוקה ורב אחא בר יעקב אמר אינו לוקה לא יליף רבי יהודה שאור דאכילה משאור דראייה ורב אחא בר יעקב אמר אינו לוקה יליף שאור דאכילה משאור דראייה. והדר ביה רב אחא בר יעקב מההיא דתניא האוכל חמץ של הקדש במועד מעל ויש אומרים לא מעל[יב] מאן יש אומרים אמר רבי יוחנן רבי נחוניא בן הקנה היא[יג] דתניא ר' נחוניא בן הקנה היה עושה את יום הכפורים כשבת לתשלומין מה שבת מתחייב בנפשו ופטור מן התשלומין אף יום הכפורים מתחייב בנפשו ופטור מתשלומין. רב יוסף אמר בפודין את הקדשים להאכילן לכלבים קמיפלגי מאן דאמר מעל קסבר[יד] פודין את הקדשים להאכילן לכלבים ומאן דאמר לא מעל קסבר[טו] אין פודין. רב אחא בר רבא תנא לה להא

בדין הוא דאפי' תוך זמנו מותר[טז]. פרש"י מותר בהכילה וקסבר אפי' לחבר אסי לא[יז] יהא שלו בשעת הכילה דאסי נתן לו הנכרי הרי הוא שלו ואסי גזל מנכרי הרי חייב בחבריותו ולא גרע ממחן שחייב בחבריותו דהוי כשלו[יח] ועוד לקמן דקאמר וחזרו לטעמייהו דפליגי בחמץ שעבר עליו הפסח ליפלגו בפסח גופיה ונרחה לריב"ח דהא דקאמר אפי' תוך זמנו מותר היינו בהנאה והא דקאמר אבל אתה חוכל של אחרים לוקה לי נמי אחר זמנו קאמר ומיהו בשל גבוה קסבר לפרש בתוך הפסח אסי לא פלחו אסור בהנאה ואסי פלחו הרי הוא שלו ושמע י"ל אבל אתה בהנאה אבל גבוה שלא יהא מיקור חמץ אבל מיקור הקדש ים:

מאן יש אומרים ר' נחוניא. תימה לר"י דאמאן דיליף אסון אסון נזיר אלו נערו' (במדבר ו.) (ה) ואית ליה מיתה בידי שמים פטור מן התשלומין לר' נחוניא אם כן לרבי דאמר לקמן (דף נג.) הזיד בשעילה במיתה אחתי פטור כרת מתשלומין והא ע"ג דבשלמא פטור מיתה מתשלומין הכא לא פטור דגלי לן קרא דבשוגג חייב וה"ה כרת אע"ג דבכרת הוא בזיד בשוגג יתחייב ואור"י דבמיתה דגלי לן קרא דלא פטרה הכא מתשלומין גלי בכרת דלא גלי לא גלי וא"ת והא אמר לקמן (דף נג.) האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש ומוקמי' לה כר' נחוניא ואפ"ה מיחייב בתשלומין משום דכי היכי דלא מיפטר מתשלומין משום חיוב מיתה דתרומה הכי נמי לא מיפטר משום כרת של חמץ ואור"י דתשלומי תרומה כפרה הם כדאוכח בפרק תרומות (פ"ו מ"ח[כ]) דתנן הם רלה כהן לאכול בחולין יכול לאכול ולין דכפרה הוא אין כרת פוטרו משום קס ליה בדרבה מיניה ומדע דהא מאן דלא יליף אסון אסון[כא] ולא פטר מיתה בידי שמים מתשלומין אם כן אוכל תרומת חמץ אמאי משלם דלא שייך למימר כיון שמיתה אינה פוטרת ה"ה כרת דהא מיתה לא פטרה בשום מקום אלא ע"כ מטעם כפרה הוא ועוד אור"י דהאי אאמאי אילימא דרבנן דאמאן דלא יליף אסון אסון[כב]:

הזיד בשעילה בחזרה[כג]:

רבי נחוניא היא. אע"ג דהאי בשוגג אירי מדקתני מעל ולא מעל מ"מ קיימא לן כחזקיה דאמר[כד] חייבי מיתות שוגגין פטורים מן התשלומין וה"ה כרת לר' נחוניא הקשה ריב"ח אמאי פטורין הכא מקרבן מעילה משום דקס ליה בדרבה מיניה הא אמר בהמלניע (שבת נד.) המוליא אוכלין בכלי שבת בחוכלין והזיד בכלי חייב על האוכלין אטחת ועל הכלי אקילה[כה] אלמא קס ליה בדרבה מיניה לא פטר מקרבן ואירץ כיון דפטר מקרבן וחומש פטר נמי מקרבן אחין אחס מעילות בא אלא כאים קרבן וחומש: אין פודין את הקדשים וכו'. הקשה הר"ר חייס דבפ"ב דבכורות (דף יד:) משמע דלא פליגי אלא היכא שקדש הקדשין למומן אבל קדש מומן להקדשין הואיל ומעולם לא קדשו קדושת הגוף כ"ע מודים דפודים והכא משמע דפליגי אפי' בקדושת דמים ואי ר"י דהכא קאמר אין פודין מדרבנן ואין לתמוה אטו משום חשש דרבנן נפקיע מעילה לאוריימא דכיון דאמרו רבנן אין פודין לא שויא מידי והא דאמרינן בהתערובות (זבחים עח:[כו]) נתערבו בשור שנעבדה וכו' בכלאים וטריפה ירעו עד שיסתאבו וימכרו והשתא ע"כ יאכיל לכלבים דליכא טריפה אמורה ליה אי שפיר אפילו למאן דאמר אין פודין דהא דאין פודין היינו היכא דלא חזו לאכילה אבל הכא חזו לאדם אם היו ניכרים דהא רבי עקיבא אמר בבכורות (דף לב:) לזמן נכרי על הבכור ובזבחים בפ' טבול יום (דף קד.[כז]) מוכח אר' עקיבא אוסר בכור טריפה בעל מום להאכיל לכלבים שאפילו העור אסור כשנמלא טריפה קודם הפסח והיכא דאר' ליכא לאתקש לנבי ולאיל: אין פודין. תימה לר"י אע"ג דאין פודין נמעול דהא לאחר שנשרף ונעשה אפר יכול לפדותו

ומאן דאמר לא מעל סבר אין פודין. הלכך לא חזי. ופלוגתא דתנאי היא בתמורה (דף לא.), מזבח[כז] ולא גיזה בבר ולא חלב ואכלת ולא לכלבים, מכאן אחס פודין, ואיכא דדרים מזבח ואכלת אין לך בהן היתר אכילה אלא לאחר זריחה, למעוטי גיזה וחלב, אבל לא לכלבים לא דרים: להא

פליגי. פי' החמץ אע"פ שהוא קדש בין בפסח בין לאחר הפסח אסור באכילה מיהו פודין אותו להאכילו לכלבים והרי ממון הוא והנהנה מממון של הקדש מעל ת"ק סבר פודין ולפיכך מעל ויש אומרים סבר אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים.

מסורת הש"ס
עם הוספות

ח) [לעיל ה: כג.], ט) [לקמן ל.], י) [ע"פ מ"ם מוספות בבא בחרא נג: ד"ה מאן וכו' יתבאר במי הכתם], יא) כתובות ל. שבועות לו. לקמן לב. [מגילה ז: מוספתא בבא קמא פרק ז] כתובות פרק ג ה"ו, יב) [נכורות טו: ממורה יז. לא. לב:] ועי' מע"ש פ"ג מי"א ובפיהמ"ש שם, יג) [נכורות טו. שבועות יא:] ממורה יז. ל: לא., יד) כתובות לו:, טו) שם ל., טז) דברים יב טו, יז) לעיל ה:, יח) עי' ר"ש שם שחולק על התוס' דהכא, יט) כתובות ל:, כ) [וע"ע מוספות כתובות ל: ד"ה זר] וע"ע תוספות יבמות צ. ד"ה אבל, כא) [כתובות לה.], כב) כפרש"י שם ודלא כפי' הר"י בתוס' שם צג: ד"ה ששגג, כג) [וע"ע מוספות ד"ה וטריפה], כד) [וע"ע מוספות ד"ה אמר רבי עקיבא].

הגהות הב"ח

(ה) תום' ד"ה מאן וכו' נזירים אלו נערות. נ"ב וע"ש בדף ל תוס' ד"ה זר שמכל:

הגהות וציונים

ח] בפי' ר"ח וכ"י חמץ (דק"ס, וכבר אמרו בביצה ז ע"ב דשאור אינו ראוי לאכילה): ט] מדברי התוס' מוכח דל"ג בגמ' מותר "בהנאה" (רש"ש ודס שמביא כן גם מכ"י): י] נדצ"ל דאי אפשר שלא (ב"ש) וכ"ה בכת"י:

משנת ראשונים

ורבי שמעון קנסא קנים הואיל ועבר עליה בבל יראה ובל ימצא. כלומר אי משום דעבר עליה מדאורייתא בשהשההו בביתו, אי משום דעבר עליה מדרבנן אם הפקידו אצל גוי, שכבר כתבתי למעלה (ו.) דחמצו של ישראל המופקד אצל גוי צריך ביעור ומשום הכי לאחר הפסח אסור, וכך אמרו בירושלמי הפקיד חמצו לאחר הפסח אסור. [חידושי הר"ן]

ואזדו לטעמייהו. מצאתי פירוש אחר בדברי ר' סעדיא גאון וכו', דמילת אזדא הוא לשון תוקפא כמו זדון ויתכן ואזדא רבא לטעמייהו לשון חזוק ע"כ. וכלומר וחיזק רבא לטעמיה במה שחזר ושנה אותו במקום אחר. [יד מלאכי כללי התלמוד כלל רמד]

ומאן דאמר לא מעל קסבר אין פודין. בהמה של קדשים שנולד בה טרפות האוסרה באכילה, והרי נמצא שאסורה למזבח אין פודין אותה שהרי אין פדיונה מתירה באכילה ואין אתה פודה אותה כדי להאכילה לכלבים לכשתמות אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, שנאמר בפסולי המוקדשין תזבח ואכלת ודרשו בו תזבח ולא גיזה ואכלת ולא לכלביך. [מאירי] מידי דלא חזי לישראל אסור להאכילו לכלב ולעובדי כוכבים אבל מידי דחזי לישראל כיון שנפדו שרי ליתן לכלב, והיינו טעמא דדרשינן ואכלת ולא לכלביך כלומר דבר שאין עומד אלא לכלביך, אבל היכא דחזי לדידיה אישתרו לגמרי דאיתקש לצבי ואיל. [תוספות, זבחים עא:]

עין משפט
נר מצוה

פו א מיי' פ"ג מהלכות ממץ הל' ד סמג לחוין עו:

רבינו חננאל

זמנו דישראל נמי שרי בהנאה אי ר' יוסי הגלילי כו'. ואוקמה רב אחא בר יעקב כר' יהודה ואמר דר' יהודה יליף שאור דאכילה שנאמר (שמות יב יט) שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת וכתיב (שם טו) תשביתו שאור מבתיכם כי כל אוכל חמץ וגו' ויליף האי שאור דאכילה משאור דראיה שנאמר ולא יראה לך שאור ומפרש בשאור דראיה לך ודרשי' ביה שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. ובדין הוא דליתני במתני' הכי חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר באכילה ובתוך זמנו נמי מותר בהנאה ואיידי דבעי מיתנא סיפא ושל ישראל אסור דאפי' בהנאה נמי חמץ ישראל שעבר עליו הפסח אסור תנא רישא נמי של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה. רבא אמר מתני' ר' שמעון היא דסבירא ליה דלפני זמנו ולאחר זמנו אינו עובר עליו בלא כלום ומתני' דקתני ושל ישראל אסור לאחר זמנו קנסא הוא דקניס ליה משום דשהיי' גביה ועבר עליה על לא יראה ועל לא ימצא. בשלמא לרבא דאומקה למתני' לר' שמעון ומשום דעבר על לא יראה קנסוהו היינו דקתני במתני' ושל ישראל אסור משום שנאמר לא יראה לך אלא לרב אחא דמוקים כר' יהודה משום לא תאכל מבעי ליה למיתנא. ומשני רב אחא בר יעקב מי סברת אסיפא דקתני ושל ישראל אסור קאי. לא אריסא קאי והכי קתני חמץ של נכרי מותר שנאמר לא יראה לך שאור ויליף שאור דאכילה משאור דראיה כדאמרן. ואזדו לטעמייהו דאיתמר האוכל חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח לדברי ר' יהודה רבא אמר לוקה ורב אחא בר יעקב אמר אינו לוקה לא יליף רבי יהודה שאור דאכילה משאור דראיה ורב אחא בר יעקב אמר אינו לוקה יליף שאור דאכילה משאור דראיה. והדר ביה רב אחא בר יעקב מההיא דתניא האוכל חמץ של הקדש במועד מעל ויש אומרים לא מעל. מאן יש אומרים אע"ר חסדא ר' נחוניא הוא דפטר מחויב כרת מן תשלומין כמחויב מיתת ב"ד וכיון שאוכל חמץ בפסח חייב כרת הוא ופטור מלשלם קרבן מעילה. רב יוסף אמר בפודין קדשים להאכילם לכלבים

פי מחלוקת זו, תבאר הגמרא את המחלוקת שבברייתא לגבי האוכל חמץ של הקדש בפסח:

מבררת הגמרא, **מַאן** [-מי הוא] התנא שנשנתה דעתו כאן בשם **יֵשׁ אוֹמְרִים.** משיבה הגמרא, **אָמַר** רַבִּי יוֹחָנָן, רַבִּי נְחוּנְיָא בֶּן הַקָּנָה הִיא, **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, רַבִּי נְחוּנְיָא בֶּן הַקָּנָה הָיָה עוֹשֶׂה **אֶת יוֹם הַכִּפּוּרִים** - רבי נחוניא בן הקנה סבר, שדינו של יום הכפורים כְּדִינָה של **שַׁבָּת לְתַשְׁלוּמִין** - לגבי תשלומי ממון שנתחייב אדם על ידי מלאכה שעשה בהם, **מַה שַּׁבָּת** - שכשם שהעושה מלאכה בשבת **מִתְחַיֵּיב בְּנַפְשׁוֹ** - חייב מיתה בידי אדם[כד], **וּפָטוּר מִן הַתַּשְׁלוּמִין** - מתשלומי ממון הבאים על אותה מלאכה, משום ׳קם ליה בדרבה מיניה׳, וכגון המדליק גדישו של חבירו בשבת, שכיון שנתחייב מיתה על ההבערה, פטור מלשלם לחבירו על נזקי הגדיש, **אַף** המדליק גדיש ביום **הַכִּפּוּרִים, מִתְחַיֵּיב בְּנַפְשׁוֹ** - חייב כרת על ההבערה[כה], **וּפָטוּר מִתַּשְׁלוּמִין** - מלשלם לחבירו על נזקי הגדיש, מפני שכבר נתחייב כרת על הבערה זו[כו]. וכמו כן האוכל חמץ של הקדש בפסח, כיון שחייב כרת על אכילתו, לא מעל ופטור מתשלום דמי החמץ, ומאחר שנפטר מתשלום הקרן, נפטר גם מתשלום החומש ומקרבן מעילה[כז]. אמנם תנא קמא סבר, שדווקא מי שנתחייב מיתה בידי אדם פטור מתשלומי ממון על אותו מעשה[כח], אבל מי שנתחייב כרת אינו נפטר מתשלומי ממון, ולכן האוכל חמץ של הקדש בפסח שענשו כרת, מעל וחייב בתשלומים ובקרבן[כט].

הגמרא מביאה ביאור נוסף במחלוקת בדין האוכל חמץ של הקדש. בהמה שהוקדשה לשם קרבן ונפל בה מום, נפסלה מלהיקרב על גבי המזבח, ופודים אותה ואחר כך מותרת באכילה, אלא שעדיין אינה כבהמת חולין לכל דבר, ואסור לגוז את צמרה ולהשתמש בה, וגם החלב שלה אסור בהנאה, שנאמר לגבי קרבן שנפדה מחמת מומו (דברים יג טו) ׳תִּזְבַּח וְאָכַלְתָּ בָּשָׂר׳, ודרשו מכאן (תמורה לא.) שהותר רק אכילת בשרה, אבל גיזתה וחלבה אסורים. ונחלקו תנאים אם רק גיזתה וחלבה אסורים, או שדורשים מפסוק זה שאסור גם לפדותה על מנת להאכילה לכלבים[ל]. על פי מחלוקת זו, תבאר הגמרא את הברייתא:

רַב יוֹסֵף אָמַר, התנאים שנחלקו בדין האוכל חמץ של הקדש בפסח, סוברים שניהם כדעת רבי יוסי הגלילי (לעיל כמ:) שחמץ מותר בהנאה אפילו בפסח[לא], **וּבְפוֹדִין אֶת הַקָּדָשִׁים לְהַאֲכִילָן לִכְלָבִים** - נחלקו אם מותר לפדות בהמת קדשים בעלת מום על מנת להאכילה לכלבים, **מַאן דְּאָמַר** - התנא שאמר **מָעַל,** קָסָבַר [-סובר], **פּוֹדִין אֶת הַקָּדָשִׁים לְהַאֲכִילָן לִכְלָבִים**[לב], וכמו כן חמץ של הקדש, אף על פי שאינו ראוי לאכילה בפסח, ראוי לפדותו ולהאכילו לכלבים ויש לו ערך, וזה שאכלו הפסיד להקדש, ולכן דינו שמעל וחייב בתשלומים ובקרבן[לג]. **וּמַאן דְּאָמַר** - והתנא שאמר **לֹא מָעַל,** קָסָבַר **אֵין פּוֹדִין** את הקדשים להאכילם לכלבים[לד], ואם כן אין החמץ של הקדש בפסח ראוי לשימוש מחמת קדושתו, והאוכלו לא הפסיד להקדש, ופטור מלשלם ולא מעלה[לה].

הגמרא מביאה ביאור נוסף במחלוקת לגבי האוכל חמץ של הקדש בפסח. נחלקו תנאים (ב"ק עד:) אם דבר הגורם לממון נחשב כממון, כלומר, דבר שאין לו ערך, אך בכחו לגרום לבעליו רווח ממון, אם נחשב כממון[לו]. הגמרא תבאר את הברייתא על פי מחלוקת זו:

רַב אֲחָא בַּר רָבָא, תָּנָא לָהּ [-שנה] באופן אחר

בכתובות (סה) בביאור שיטת רבי נחוניא בן הקנה. אך עיין שם (נ:) שרבא ביאר את שיטת רבי נחוניא בן הקנה באופן אחר [ולדעתו דיבר רבי נחוניא בן הקנה דווקא בכרת ולא בשאר מיתה בידי שמים].

כד. כפי שנאמר (שמות לא יד) ׳מחלליה מות יומת׳.

כה. כפי שנאמר (ויקרא כג ל) ׳וכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה בעצם היום הזה והאבדתי את הנפש ההוא מקרב עמה׳. וכרת פירושו שנכרתים חייו ובניו. רש"י (ד"ה מת).

כו. טעמו של רבי נחוניא בן הקנה נתבאר בהערה לעיל.

כז. ואין להקשות, שהפטור מתשלומי ממון שייך רק במזיד שיש בו חיוב כרת, ואילו כאן מדובר בשוגג, שהרי רק אז יש דין מעילה, שכן אמנם מדובר ששגג לגבי מעילה בכך שלא ידע שהוא של הקדש, אבל לגבי איסור חמץ היה מזיד, ונענש בכרת. רש"י (ד"ה מת). אמנם התוספות (ד"ה רבי) פירשו ששגג גם לגבי חמץ, ואף על פי כן פטור מתשלומים, וכדעת חזקיה שאמר (כתובות לה.) שכל איסור שיש בו חיוב מיתה, פטור מתשלומי ממון אפילו בשוגג שאינו מחויב מיתה בפועל, והלכה כמותו. והמהרש"א (נדרים) האריך ליישב את דעת רש"י שלא פירש כן, אך מסקנת דבריו שמצאנו תנאים שנחלקו על חזקיה כפי שהוכיחו התוספות בכתובות (סה ד"ה ומי), ונקט רש"י כדעתם, כפי שמוכח גם בדבריו להלן (נג. ד"ה נרני). והפני יהושע (נדרים סה) כתב, שלדעת רש"י הדין שחידש חזקיה שאף השוגג פטור, לא נאמר אלא בחיוב מיתה בידי אדם, אבל במיתה בידי שמים דווקא מזיד פטור.

כח. וכשיטת המשנה בכתובות (פט.), כמבואר בגמרא שם (נ.).

כט. אין להקשות לפי ביאורו של רבי יוחנן, מדוע לא נקטה הברייתא את המחלוקת באוכל סתם חמץ של חבירו אם חייב לשלם לחבירו או שפטור מצד ׳קם ליה בדרבה מיניה׳, שהרי לפי ביאורו של רבי יוחנן סברה הברייתא כרבי שמעון שלדעתו חמץ אסור בהנאה בפסח ומדרבנן אף לאחר הפסח [כמבואר לעיל וכפי שכתב רש"י (ד"ה מעל)], ואם כן אין החמץ ראוי לשימוש והאוכלו לא הפסיד את חבירו כלום, ולכל הדעות פטור, אבל חמץ של הקדש מותר לאחר הפסח כפי שכתב רש"י (סה), והאוכלו הפסיד להקדש. צל"ח (ד"ה ממר).

ל. מהותו של איסור זה הוא, שקדשים שאינם ראויים לאכילת אדם לאחר פדייתם [כגון טריפה], וניתן להאכילם רק לכלבים, אסור לפדותם לשם כך. אבל אם ראויים לאדם ונפדו לשם כך, מותר להאכילם לכלבים. תוספות בזבחים (עמ: ד"ה וכטריפה). וכן מוכח בתוספות כאן (ד"ה מן - הרמתון). ולפי דעה זו בהמת קדשים טריפה שנפל בה מום, דינה שיפרישוה למיתה. רש"י בתמורה (יח. ד"ה שמע). ולהלן בהערה יתבאר המקור לשתי הדעות.

לא. שאילו היו סוברים כרבי שמעון שחמץ אסור בהנאה בפסח, לכל הדעות לא היה בו דין מעילה, שהרי אין החמץ ראוי לשימוש בפסח, ומשום כך שיהיה ראוי לאחר הפסח אין שייך מעילה, משום שדבר הגורם לממון לאו כממון דמי [ראה להלן בביאורנו]. רש"י (ד"ה ורבנן). אך הרש"ש (נדרים סה) תמה, מדוע אי אפשר לפרש שסוברים כולם כרבי שמעון ושדבר הגורם לממון כממון דמי. ותירץ, שסובר רב יוסף שלגבי הקדש מודים כולם שדבר הגורם לממון לאו כממון דמי, כפי ששנינו בערכין (כד.) ׳אין להקדש אלא מקומו ושעתו׳, כלומר, שאין מעריכים דבר לגבי הקדש אלא כערכו בשעה זו, ומכאן שאין להחשיב דבר כממון מכח השימוש שיהיה לו לאחר זמן.

לב. ונתבאר בתמורה (לא.) שלפי דעה זו דורשים מהפסוק (דברים יב טו) ׳תזבח ואכלת בשר׳, שאין לך בו היתר [הנאה] אלא משעת זביחה [שחיטה] ואילך, ומכאן שגיזה וחלב שהנאתם לפני השחיטה, אסורים, אבל איסור האכלה לכלבים לא דרשנו. רש"י (ד"ה ומן) ובתמורה (סה ד"ה מיכל) כתב רש"י, שלפי דעה זו יש אף הוכחה מלשון הפסוק שמותר לפדות לכלבים, שמשמע שלא הותר לאדם הנאה ממנה אלא לאחר שחיטתה ולא בחייה, אבל כלביך שהנאתם ממנה היא לאחר מיתתה, מותר לפדותה לצורכם אף ללא שחיטה.

לג. ואין לפוטרו מצד ׳קם ליה בדרבה מיניה׳ מפני שחייב כרת על אכילת החמץ, שכן לדעת רב יוסף סוברת הברייתא שההלכה של ׳קם ליה בדרבה מיניה׳ נוהגת רק במיתה בידי אדם, ושלא כדעת רבי נחוניא בן הקנה. רש"י (ד"ה ורבנן).

לד. ונתבאר בתמורה (סה) שלפי דעה זו דורשים את הפסוק ׳תזבח ואכלת בשר׳, ׳תזבח׳ ולא גיזה, ׳ואכלת׳ ולא לכלבים, ׳בשר׳ ולא חלב. רש"י (ד"ה ומן). וכתבו התוספות בזבחים (עמ: ד"ה וכטריפה) לפי דרכם שבהמת קדשים הראויה לאכילת אדם, מותרת לכלבים לאחר פדייתה [ראה בהערה לעיל], שהדרשה ׳ולא לכלבים׳ היינו שאין לפדות בהמה הראויה רק לכלבים.

לה. שכיון שאסור בהנאה, אין בו שוה פרוטה ואין מועלים בו [כמבואר במעילה (יח.) שאין מעילה בפחות משוה פרוטה]. תוספות ישנים בכריתות (יג: ד"ה ומסה). עיקר הדין שאין פודין את הקדשים להאכילם לכלבים, נאמר בקדשי הגוף, דהיינו בהמות שהוקדשו להיקרב על גבי המזבח ואחר כך נפל בהם מום כמבואר בבכורות (יח.), אכן גם בקדושת דמים, כלומר הקדש שאינו קרב על גבי המזבח כחמץ שאינו ראוי למזבח, גזרו חכמים שלא יפדו אותם להאכילם לכלבים. ואף על פי שמן התורה ראוי החמץ לשימוש, מכל מקום אין מועלים בו, מאחר וסוף סוף אין בו שימוש מפני גזירת חכמים. תוספות (ד"ה מן - הרמתון).

וכשם שאין פודים את ההקדש להאכילו לכלבים, כך אין פודים אותו לצרכים אחרים, כגון להסיקו תחת תבשילו, ונמצא שאין לחמץ של הקדש שום שימוש ראוי. ואף שלהלן (ע"ב) יתבאר ברש"י ותוספות (ד"ה רב סמי) שלכל הדעות מותר לפדות את החמץ לצורך היסק, מכל מקום רב יוסף לא סבר כך. מהרש"א (נדרים ד"ה ורב) [וראה בהערות על המהרש"א בשם החלקת יואב, שכן מפורש בתוספות בבבא קמא (נג: ד"ה לעניין כלים)].

ויש להעיר, שלכאורה היה אפשר לפרש את דברי רב יוסף אף לפי רבי יהודה ורבי שמעון שאסור החמץ בהנאה בפסח, שלדעת תנא קמא שפודין את הקדשים להאכילם לכלבים, יכול ההקדש עצמו למכור את החמץ לנכרים וכפי שמוכח בתוספות להלן (ע"ב ד"ה רב), ולדעת היש אומרים שסוברים שאין פודים להאכיל לכלבים, אי אפשר למוכרו לנכרים. ויש לומר, שרש"י העדיף לפרש את דברי רב יוסף אפילו בכלבים של ישראל, וזה שייך רק לפי רבי יוסי הגלילי. מהרש"א (להלן ע"ב תוספות ד"ה רב) [וראה עוד בביאורי רש"י].

לו. נתבאר בגמרא (ב"ק עו.), שהמשנה (סה עד:) עוסקת בדין הגונב מחבירו בהמת קדשים שהיא ממון הקדש, וטבחה או מכרה, וסובר רבי שמעון שקדשים שחייב באחריותם, כלומר שאם יגנבו או יאבדו חייב המקדיש להביא קרבן אחר, הגונב ממנו חייב לשלם לו קרן וכפל ותשלומי ארבעה וחמשה הנוהגים בשור ושה, שכיון שחייב באחריותה, הרי שבהמה זו היא לגביו גורם לממון, משום שעל ידה הוא נפטר מלהביא אחרת, ונחשבת כממונו. וחכמים פוטרים את הגנב מלשלם לו, שלדעתם דבר הגורם לממון אינו נחשב כממון, ואין הבהמה נחשבת ממונו של המקדיש, וכמבואר שם (סמ:) [ופטור גם מלשלם להקדש משום שנאמר לגבי תשלומי קרן וכפל (שמות כב ו) ׳וגונב מבית האיש׳, ודורשים מבית האיש ולא מבית הקדש].

דישראל נמי מישרא שרי. דהנאה לחבר זמנו: לעולם ר' יהודה היא. דמע"ג דנפקא ליה מקראי דלחבר זמנו מסר קרא, בשאור דישראל קאמר, אבל דנכרי שרי: ויליף שאור דאכילה. כלומר חמץ דגבי לא יאכל משאור דראייה, ומותר חמנו של נכרי אף בהכילה ואפי' בפסח מן התורה: לעולם ר' שמעון היא. דאמר מדאורייתא לא מיתסר חמץ אחר זמנו, הלכך דנכרי שרי, ומיהו דישראל אסור מקנסא, דקנסוהו רבנן משום דעבר בבל ילראה: בשלמא לרבא. דאמר טעמא דאסור בהנאה משום קנסא דעבר בבל ילראה הוא, היינו דאמר אסור משום לא יראה לך: ואזדו לטעמייהו. דבא ורב אחא בר יעקב: מעל. חייב קרבן מעילה, דקסבר חמץ דהקדש בפסח בר דמים הוא ואפסליה להקדש, כר' שמעון דאמר חמץ לאחר הפסח מותר, ומע"ג דקנסא קנים, ה"מ בחמנו של הדיוט הואיל ועבר עליו בבל ילראה, אבל חמי דבהתירא שהייה גדיה, דאמר מר (לעיל דף ה:) אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, אחר הפסח הוה מזדין ליה גיזבר לישראל ואכלי ליה: ויש אומרים לא מעל. כדמפרש דהואיל ונתחייב כרת משום אכילה פטור מן התשלומין כדבי נחוניא, ובמקוש שאין קרן חין חומש ואין מעילה: את יוה"כ בשבת. המדליק גדיש ביוה"כ ומתחייב כרת, פטור מן התשלומין כאילו הדליקו בשבת שהוא מתחייב בנפשו מיתת ב"ד דפשיטא לן דפטור מלשלם, כדכתיב (שמות כא) ולא יהיה אסון עונש יענש הא אם אסון יהיה לא יענש[ו], אלמא יוה"כ שמיתתו בידי שמים שנכרתים חייו ובניו אסון הוא קרוי שנא' (בראשית מב) וקרהו אסון[ח], הלכך פטור מלשלם, והכי פרשינן לה בחלו נערות. ים טועים דקסבר להו כי פטר ר' נחוניא דמזיד פטר דבר כרת הוא, והכא בשוגג עסקינן מדקתני מעל ושוגג לאו בר כרת הוא, וטעות הוא זה, דגבי חמץ מזיד הוא, וגבי הקדש שוגג הוא לא ידע שהוא של הקדש: ורבי יוסף אמר. מי הוה סבירא להנך תנאי כרבי שמעון דלחבר תוך זמנו אסור בהנאה, דכולי עלמא מודו דפטור הואיל והשתא מיהא לא חזי ולאו ממונא הוא, ומע"ג דקופו גורם הוא לממון לאחר הפסח, אלא אליבא דר' יוסי הגלילי פליגי דאחבר תוך זמנו נמי שרי בהנאה, ובפוליו קדשים להאכילן לכלבים קא מיפלגי, מאן דאמר מעל קסבר דלאחר היה בהמה שעה לפדות לאכילת כלבים וכר דמיס הוא, ודר' נחוניא לית ליה: ומאן דאמר לא מעל סבר אין פודין. הלכך לא חזי. ופלוגתא דתנאי היא בתמורה (דף לא.), תזבח[ט] ולא גיזה בבר ולא חלב ואכלת ולא לכלבים, מכאן שאין פודין, ואיכא דדרים תזבח ואכלת אין לך בהן היתר אכילה אלא לאחר זביחה, למעוטי גיזה וחלב, אבל לא לכלבים לא דרים: להא למומן אבל קדש מומן להקדישן הואיל ומעולם לא קדשו קדושת הגוף כ"ע מודים דפודים והכא משמע דפליגי אפי' בקדושת דמיס ואי ר"י דהכא קאמר אין פודין מדבדן ואין לתמוה אטו משום חשש חבבן דבבן נפקיע מעילה דאוריימא דכיון דאחבר בבן אין פודין לא שויא מידי והא דאחבר בהתערובות (זבחים עח:[ע]) נתערבו בשור שנעבדה וכו' בכלאים וטריפה ירעו עד שיסתאבו וימכרו והשתא ע"כ יאכיל לכלבים לישראל טריפה אסורה ליה אחי שפיר אפילו למאן דאחבר אין פודין להא דאין פודין היינו היכא דלא חזו לאכילה אבל הכא חזו לאדם אם היו ניכרים להא דבי עקיבא שרי בבכורות (דף לב:) לומן נכרי על הבכור ובובחים בפ' טבול יום (דף קד.[פ]) מוכח שר' עקיבא חוסר בכור טריפה בעל מום להאכיל לכלבים שאפילו העור אסור כשנמלא טריפה קודם הפסח והיכא דשרי לישראל מיתקם לנבי ולאיל: **אין** פודין. תימה לר"י מע"ג דאין פודין נמעול דהא לאחר שנשרף ונעשה אפר יכול לפדותו

בדין הוא דאפי' תוך זמנו מותר[ב]. פרש"י מותר בהכילה וקסבר אפי' אחבר אסי לא[ג] יהא שלו בשעת אכילה דאסי נתן לו הנכרי הרי הוא שלו ואסי גזל מנכרי הרי חייב באחריותו ולא גרע מאחמן שחייב באחריותו דהוי כשלו[ד] ועוד לקמן דקאמר ואחדו לטעמייהו דפליגי באחמן שעבר עליו הפסח ליפלגו בפסח גופיה ונראה לריב"ן דהא דקאמר אפי' תוך זמנו מותר היינו בהנאה והא דקאמר אבל אתה אוכל של אחרים לוקח לו חי נמי אחר זמנו קאמר ומיהו בשל גבוה קאה לפרש באחך הפסח אסי לא פדאו אסור בהנאה ואסי פדאו הרי הוא שלו ושמע י"ל אבל אתה בהנאה מאל גבוה שלא יהא איסור

אחמן אבל איסור אחמן דלילף אסון אסון בריס אלו נערו' (כאובו' ג.) (ה) ואית ליה אחה בידי שמים פטור אן האשלומין לר' נחוניא אסי כן לרבי דאחר לקאן (דף לג.) הזיד בשעילה בחיה אחמי פוטר כרת אחשלומין והא אע"ג דבשלמא פוטר אחה אחשלומין הכא לא פטר דגלי לן קרא דבשוגג חייב וה"ה כרת אע"ג דבכרת הוא בזיד בשוגג יחייב ואור"י דבחיה דגלי לן קרא לגא פטרה הכא אחשלומין גלי בכרת לגא גלי לא גלי ואי"ת והא אחר לקאן (דף לג.) האוכל תרומת אחמן בפסח בשוגג אשלם קרן ואומס ואוקאי לה לר' נחוניא דמיפטר אשלומין משום דכי היכי לגא אחשלומין משום חיוב מיתה דתרומה הכי נאי לא אפטר משום כרת של אחמן ואור"י דאשלומי תרומה אחמת כפרה הס כדאוכא בשקלים תרומות (פ"ו מ"ה[כ]) דאחן אס לגה כהן לאחלל ואין יכול לאחלל וכיון דכפרה הוא אין כרת פוטרו משום קס ליה בדרבה מיניה ואדע דהא אחן לגא יליף אסון אסון[ו] ולא פטר חיחה בידי שמים אשלומין אס כן אוכל ארומת אחמן אחמי אשלם לגא יליף אייך לאחיר כיון שחיחה אינה פוטרת ה"ה כרת דהא חיחה לא פטרה בשום אקום אגא ע"כ אטעם כפרה הוא ועוד אור"י דהכא אחי אליבא דרבנן דאשום אקדשים (שבאות ג.) האוכל אחמץ בפסח בשוגג אייב אקרבן ואין אחמץ בכלל אקרבן אלא אלחם אבל אחמץ בכלל אזבחים ואין אחם בכלל אקרבן אלא אלחם ואין אחמץ בכלל אזבחים ואין אחם בכלל אקרבן אלא אלחם

רבי נחוניא היא. אע"ג דהכא בשוגג חייבי מדקתני מעל ולא מעל מ"מ קיימא לן כחזקיה דאחמר[ז] חייבי חיחות שוגגין פטורים אן האשלומין וה"ה כרת לר' נחוניא הקסה ריב"ן אחמי פטורין הכא אקדן מעילה משום דקס ליה בדרבה מיניה הא אחמר בהמלניע (שבת נד.) המוליא אוכלין בכלי שגג בחוכלין והזיד בכלי חייב על האוכלין אחטאת ועל הכלי קקילה[ס] אלמא קס ליה בדרבה מיניה לגא פטר אקדן אמי אקדן אשום אחיר אחם אעשה בחוכלין ואין אחם בכלל אזבחים ואין אחם בכלל אקרבן אלא אלחם ואין אחמץ בכלל אזבחים ואין אחם בכלל אקרבן אלא אלחם **אין** פודין את הקדשים וכו'. הקסה הר"ר חיים דבפ"ג דבכורות (דף יד:) משמע דלא פליגי אלא היכא שקדש הקדישן

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) [לעיל ה: כג.], ג) [לקמן ל.], ד) [ע"פ מ"ס מוספות בבא בחרא לג: ד"ה אחן וכו' יבמאר נמי הכא], ה) כחובות ל. שבועות לו. לקמן לב. [מגילה ז: מוספחא בבא קמא פרק ז] כחובות פרק ג ה"ו, ו) [בכורות טו: ממורה יז. לא. לב:] ועי' מע"ש פ"ג מי"א ובפיהמ"ש שם, ז) [בכורות טו. שבועות יא:] ממורה יז. ל: לא., ח) כחובות לו:, ט) שם ל., י) דברים יב טו, כ) לעיל ה:, כ) עי' ר"ש שם שחולק על התוס' דהכא, ל) כחובות ל:, מ) [אהרון 19.06.2018 מוספות כחובות ל: ד"ה זר] ועי"ע חוספות יבמות צ. ד"ה אכל, נ) [כחובות לה.], ס) כפרש"י שם ודלא כפי' הר"י בחוס' שם צג: ד"ה ששגג, ע) [וע"ם מוספות ד"ה וכטריפה], פ) [וע"ם חוספות ד"ה אמר רבי עקיבא].

הגהות הב"ח

(ה) חום' ד"ה אחן וכו' בדים אלו נערות. נ"ב וע"ם בדף ל חוס' בד"ה זר שאכל:

הגהות וציונים

ו] בפי' ר"ח וכ"י חמץ (דק"ס, וכבר אמרו בביצה ז ע"ב דשאור אינו ראוי לאכילה): ג] מדברי התוס' מוכח דל"ג בגמ' מותר "בהנאה" (רש"ש ודס שמביא כן גם מכ"י): ד] נדצ"ל דאי אפשר **שלא** (ב"ש) וכ"ה בכת"י:

משנת ראשונים

ורבי שמעון קנסא קנים הואיל **ועבר עליה בבל יראה ובל ימצא.** כלומר אי משום דעבר עליה מדאורייתא בשהשהו בביתו, אי משום דעבר עליה מדרבנן אם הפקידו אצל גוי, שכבר כתבתי למעלה (ו.) דחמצו של ישראל המופקד אצל גוי צריך ביעור ומשום הכי לאחר הפסח אסור, וכך אמרו בירושלמי הפקיד חמצו לאחר הפסח אסור. [חידושי הר"ן]

ואזדו לטעמייהו. מצאתי פירוש אחר בדברי ר' סעדיא גאון וכו', דמילת אזדא הוא לשון תוקפא כמו זדון ויתכן ואזדא רבא לטעמייהו לשון חוזק ע"כ. וכלומר וחיזק רבא לטעמיה במה שחזר ושנה אותו במקום אחר. [יד מלאכי כללי התלמוד כלל רמד]

ומאן דאמר לא מעל קסבר אין פודין. בהמה של קדשים שנולד בה טרפות האוסרה באכילה, והרי נמצא שאסורה למזבח אין פודין אותה שהרי אין פדיונה מתירה באכילה ואין אתה פודה אותה כדי להאכילה לכלבים לכשתמות אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, שנאמר בפסולי המוקדשין תזבח ואכלת ודרשו בו תזבח ולא גיזה ואכלת ולא לכלביך. [מאירי] מידי דלא חזי לישראל אסור להאכילו לכלב ולעובדי כוכבים אבל מידי דחזי לישראל כיון שנפדו שרי ליתן לכלב, והיינו טעמא דדרשינן ואכלת ולא לכלביך כלומר דבר שאין עומד אלא לכלביך, אבל היכא דחזי לדידיה אישתרו לגמרי דאיתקש לצבי ואיל. [תוספות, זבחים עא:]

עין משפט נר מצוה

סו א מיי' פ"ג מהלכות חמץ הל' ד סמג לאוין עו:

רבינו חננאל

זמנו דישראל נמי שרי בהנאה אי ר' יוסי הגלילי כו'. **ואוקמה רב אחא בר יעקב כר' יהודה** ואמר דר' יהודה יליף שאור דאכילה שנאמר (שמות יב יט) **שבעת ימים** שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת וכתיב (שם טו) תשביתו שאור מבתיכם כי כל אוכל חמץ וגו' ויליף האי שאור דאכילה משאור דראיה שנאמר ולא יראה לך שאור ומפרש בשאור דראיה לך ודרשי' ביה שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. **ובדין הוא דליתני במתני' הכי** חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר באכילה ובתוך זמנו נמי מותר בהנאה ואידי דבעי מיתנא סיפא ושל ישראל אסור דאפי' בהנאה נמי חמץ ישראל שעבר עליו הפסח אסור תנא רישא נמי של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה. **רבא** אמר מתני' ר' שמעון **היא** דסבירא ליה דלפני זמנו ולאחר זמנו אינו עובר בלאו. **ואמרי' מאי טעמיה דר' יהודה תלתא קראי כתיבי** חד לפני זמנו שנאמר לא תאכל עליו חמץ והוא משעה ששית עד שחיטת הפסח וחד לאחר זמנו לא יאכל חמץ וחד תוך זמנו שחייב לאו וכרת שנאמר כי כל אוכל מחמצת ונכרתה וגו' ולא יליף שאור דאכילה משאור דראיה. **רב** אחא בר יעקב אומר אינו לוקה יליף שאור כו'. **והדר ביה רב אחא בר יעקב** דתניא האוכל חמץ של הקדש במועד מעל ויש אומרים לא מעל. **מאן יש אומרים** א"ר חסדא ר' נחוניא הוא דפטר מחויב כרת מן תשלומין כמחויב מיתת ב"ד וכיון שאוכל חמץ בפסח חייב כרת הוא ופטור מלשלם קרבן מעילה. **רב יוסף אמר בפודין קדשים להאכילם לכלבים**

לפדותו ומותר בהנאה וים לומר לכיון דכמו שהוא עכשיו לא שוי מידי לא שייכא ביה מעילה והיינו נמי טעמא דכל מיסורי הנאה[ט] אין מקדשין בהן המשה[י] אע"ג דכל הנשרפין אפרן מותר[כ] ואפילו אי דבר הגורם לממון כממון דמי ומעל לא דמי להתם חזי לאחר הפסח כמו שהוא בעין ועוד יש לומר הא דאין מקדשין במיסורי הנאה היינו היכא דלית ביה שום פרוטה לכשיהא אפר ולתירוץ קמא קשה (ה) הא חזי בעיניה שלא כדרך הנאה[ל]: **הדר** ביה רב אחא. תימה דבפרק קמא דחולין (דף ד:) אמר סברוה הא מני ר' יהודה[מ] דאמר חמנן של עובדי עבירה לאחר הפסח מותר מיד מפני שמחליפים והכא מסקינן לר' יהודה אפילו חמץ של נכרי אסור לאחר הפסח ויש לומר דהתם סברוה כס"ד דהכא לרב אחא מעיקרא ורבינו תם מפרש לתו דווקא מיד דהא לריך שיהא שיעור להחליף והוא הדין שיהא חמץ זה לחוי לעשות לאחר הפסח:

רב אשי אמר דכולי עלמא. וקשה לר"י היכי גרסינן מי גרסינן דכולי עלמא פודין אם כן לרבנן אמאי לא מעל אף על גב דליסרחל אסור בהנאה מכל מקום ימכרנו לנכרי ההקדש עלמו ואי גריס אין פודין אפילו לרבי יוסי הגלילי אמאי מעל ויש לומר דגרסי אין פודין ואף על גב דאין פודין להאכיל לכלבים מכל מקום שרי להסיק תחת תבשילו וכדפריסית[ס] דהכא דקדוסת דמים אין פודין מדרבנן ולא גזרו רבנן אלא שלא להאכילו לכלבים אבל היכא דאין פודין מדאורייתא דהיינו היכא דאיכא קדושת הגוף אין פודין אפי' להסיק דהא תניא בפ"ק[ם] דבכורות (דף טו.) אם ממו יקבדו וקאמר התם ממאי דהאי אם ממו יקבדו משום דבעי העמדה והערכה דילמא משום דאין פודין הקדשים להאכילן לכלבים והשתא אי טעמא משום לאין פודין אמאי יקבדו והא רחוי להסיקו תחת תבשילו אלא ודאי מדאורייתא אין חילוק וכן לעיל (דף כב.) דרשינן ואי אתה מצילך לכלב כל איסורין שבתורה ומסירי אפילו להסקה אלמא מדאורייתא אין לחלק בהנאה ואם תאמר לרבנן אמאי לא מעל הלא הקדש יכול למכור לנכרי על מנת שיסיקנו לפניו ויש לומר דגזרינן שמא יאכלנו הנכרי וכהאי גוונא אמר בפסחים ע"ז (דף כ:) אין מוכרין בהמה לנכרי על מנת לשוחטה וכו' ומכאן מוכיח ר"י שהמשהה חמץ בפסח ודעתו לבערו אינו עובר בשעה שהייה דאי אמרת עובר בשעה שהייה אמאי אמר רב אשי אמר דכולי עלמא אין פודין הדבר ומה יפה אמר רב אשי אלא ודאי אפילו מעל נמי שרי. ולקמן פריך והא אמר ליה ר' שמעון משום קנסא: ומודה רבי יוסי דשלך אי אתה רואה אלא ודאי לא עבר וטעמא משום דלא ירחה[ע] ניתק לעשה ולכך אינו עובר כשמבערו לבסוף:

אמר להא שמעתא משמיה דרב יוסף בהא לישנא דכולי עלמא אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים והכא בהא קמיפלגי בדבר הגורם לממון כממון דמי מאן דאמר מעל[ס] קסבר דבר הגורם לממון כממון דמי ומאן דאמר לא מעל קסבר דבר הגורם לממון לאו כממון דמי. רב אחא בר יעקב אמר דכולי עלמא בדבר הגורם לממון כממון דמי והכא בפלוגתא דרבי יהודה ורבי שמעון קמיפלגי מאן דאמר לא מעל כרבי יהודה ומאן דאמר מעל כר"ש והא רב אחא בר יעקב הוא דאמר דר' יהודה יליף שאור דאכילה משאור דראייה אלא הדר ביה רב אחא בר יעקב מההיא. רב אשי אמר דכולי עלמא אין פודין ודבר הגורם לממון לאו כממון דמי והכא בפלוגתא דרבי יוסי הגלילי ורבנן קמיפלגי מאן דאמר מעל כרבי יוסי ומאן דאמר לא מעל כרבנן: אמר רב חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור שלא בזמנו במינו אסור שלא במינו מותר במאי עסקינן אילימא בנותן טעם שלא בזמנו שלא במינו מותר הא יהיב טעמא אלא במשהו חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור לטעמיה[ג] דרב ושמואל דאמרי תרוייהו כל איסורין שבתורה במינו במשהו שלא במינו בנותן טעם רב גזר חמץ בזמנו שלא במינו אטו מינו ושלא בזמנו במינו אסור כרבי יהודה[ג] ושלא במינו מותר דשלא בזמנו ושלא במינו אטו מינו כולי האי לא גזרינן. שמואל אמר חמץ בזמנו במינו אסור שלא במינו מותר שלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו מותר חמץ בזמנו במינו אסור שמואל לטעמיה דרב ושמואל דאמרי תרוייהו כל איסורין שבתורה במינו אסורין במשהו שלא במינו בנותן טעם שלא במינן אטו מינן לא גזר שלא בזמנו בין במינן בין שלא במינן מותרין כר' שמעון. ורבי יוחנן אמר חמץ בזמנו בין במינו ובין שלא במינו אסור בנותן טעם שלא בזמנו בין במינן בין שלא במינן מותר חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו בנותן טעם ר' יוחנן לטעמיה[ד] דר' יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו[ב] כל איסורין שבתורה בין במינן בין שלא במינן בנותן טעם שלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו מותרין כר' שמעון.

אמר להא שמעתא. דרב יוסף: דכולי עלמא אין פודין. ומקשה דר' שמעון הוא דפליגי דתרי ליה לאחר פסח אף לאכילת ישראל, ודהא פליגי, מאן דאמר מעל סבר אף על גב דהשתא לא חזי הוחיל ולקמיה גורס לממון הוא כממון דמי: הכי גרסינן רב אחא בר יעקב אמר דכולי עלמא כממון דמי: ומאן דאמר לא מעל. כרבי יהודה דאמר[ה] אף לאחר הפסח אסור בהנאה וכל שכן בפסח עלמו, הלכך לאו ממון הוא דליסרחל לא חזי, ולאו גורס לממון הוא דשרי ליה לאחר הפסח אלא הדר ביה רב אחא בר יעקב מההיא. רב אשי אמר דכולי עלמא אין פודין ודבר הגורם לממון לאו כממון דמי. כלומר דכולי עלמא לנכרי לא מזדנין ליה בפסח, ומשום דלאחר הפסח דחזי ליסרחל לא מחייבי ליה דדבר הגורם לממון לאו כממון דמי, והכא בטעמא דמעילה משום דשבר לה כרבי יוסי הגלילי דאמר אף תוך זמנו מותר בהנאה, הלכך חזי למפרקיה ולהסיקו תחת תבשילו, ומאן דאמר לא מעל כרבנן דאמרי חמץ בפסח אסור בהנאה, ואי משום דאי לאהוויי לאחר זמן כר"ש, השתא מיהא לאו ממון הוא: חמץ בזמנו וכו'. מפרש כוליה לקמיה: **אי נימא בנותן טעם שלא בזמנו שלא במינו מותר.** בתמיה, הא יהיב טעמא, ורב מדקאמר שלא בזמנו במינו אסור גלי דעתיה דכר' יהודה סבירא ליה דאמר אף לאחר הפסח אסור: שלא במינו. נמי בזמנו אסור, ואע"ג דאית ליה לרב בכל איסורין שלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו מותר בזמנו הואיל ובכרת הוא שלא במינו אטו מינו, ואע"ג דבחלב ודם לא גזר שלא במינו אטו מינו, התם הוא דבדילי מיניה[ו] הואיל ואוכלו כל ימות השנה[ז]: **שלא בזמנו במינו אסור כרבי יהודה.** דאמר לאחר הפסח דאורייתא, הלכך אף תערובתו אסור: **שלא במינו מותר.** דשלא בזמנו לאינו בכרת, שלא במינו אטו מינו לא גזר, כי היכי דלא גזר בחלב ודם אטו חלב: **ושמואל אמר כו'.** בשאר איסורין, שלא במינו מותר כשאר איסורין, דלא גזר שמואל בחמץ שלא במינו אטו מינו: **כרבי שמעון.** דלאחר זמנו שרי, ואפי' בנותן טעם נמי שרי. ולקמן פריך והא אמר ליה ר' שמעון משום קנסא:

עין משפט נר מצוה

סז א מיי' פ"ז מהלכות מאכל האל' ז טוש"ע י"ד סי' שפו סעיף ג:

סח ב מיי' פט"ו מהל' מאכלות אסורות הלכה ו סמג לאוין קמא טוש"ע י"ד סימן לה סעיף ג:

רבינו חננאל

פי' דבר הגורם לממון כגון מי שגזל חמץ זה של הקדש אם הוא בעינו מחזירו לו לנגזל ופטור דתנן גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך וכיון שאכלו נתחייב הגזלן לשלם לו ממון ואע"פ שחמץ בפסח אינו ממון השבתתו גורם ממון. **רב אחא בר יעקב אומר** כולי עלמא דבר הגורם לממון לאו כממון דמי והכא בפלוגתא דר' שמעון ורבנן פליגי ת"ק כר' שמעון דאמר תוך זמנו הוא דעבר עליו בלאו לאחר זמנו אינו עובר עליו בלא כלום וממון מעליא הוא לפיכך מעל ויש אומרים כר' יהודה דאמר אפי' לאחר זמנו עובר בלאו. ואמרינן והא רב אחא הוא דאמר דר' יהודה יליף שאור דאכילה משאור דראיה מה שאור דראיה של גבוה מותר בראיה כך שאור דאכילה של גבוה מותר לאחר זמנו אפי' באכילה ולמה לא מעל אלא ודאי הדר ביה. **רב אשי אמר** כולי עלמא אין פודין קדשים להאכילן לכלבים ודבר הגורם לממון לאו כממון דמי והכא בפלוגתא דר' יוסי הגלילי ורבנן קא מיפלגי ת"ק כר' יוסי הגלילי דקתני ותמה על עצמך האיך חמץ אסור בהנאה כל שבעה ויש אומרים כרבנן. ירושלמי מתני' דקתני חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה במקום שלא נהגו לאכול פת של גוים אבל במקום שנהגו לאכלו מותר אפי' באכילה פי' כגון שהיה ישראל רואהו ומסייעו באפיית אותה הפת וקיי"ל בזמן שישראל רואהו כגון הבצקת של גוים דאמור רבנן אדם ממלא כרסו מהן אלו וכיוצא בהן. **אם** היה גגו של נכרי סמוך לגגו של ישראל הרי זה דוחפו בקנה היתה שבת או יום טוב כופה עליו כלי. **רב אמר** צריך שיאמר בשעה שיבער בא"י אמ"ה אקב"ו על בעור חמץ וצריך נמי שיאמר כל חמץ שישנו ברשותי ואיני יודע בו יהא בטל: **אמר רב** חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור אפי' במשהו רב לטעמיה דאמר כל איסורין שבתורה במינו במשהו וגזרה שלא במינו אטו במינו. שלא בזמנו כלומר אחר הפסח. במינו אסור במשהו סבר לה כר' יהודה. שלא במינו לאחר הפסח מותר דלא גזר. **ושמואל אמר** חמץ בפסח במינו אסור במשהו שמואל לטעמיה דאמר כל איסורין שבתורה במינן במשהו. שלא במינו שרי ולא גזר שלא במינו אטו מינו. שלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו מותר כר' שמעון. **ור' יוחנן אמר** חמץ בפסח בין במינו בין שלא במינו אסור בנותן טעם ר' יוחנן לטעמיה דאמר כל איסורין שבתורה בין במינן בין שלא במינן אסור בנותן טעם. לאחר הפסח בין במינן בין שלא במינן מותר כר' שמעון:

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) [לעיל ה:] כתובות לד. נדה קמא עא: לח: [קה.] שבועות לב. לג:, ג) עבודה זרה עג:, ד) עיין תוס' ע"ז סו: סוד"ה רבא, ה) ע"ז עג:, ו) כח., ז) כח:, ח) לעיל יא., ט) עי' תוס' חולין צז. ד"ה אמר שכי טעם אחר, י) עי' קידושין דף נו: ובתוס' שם ובע"ז דף סב. תוד"ה בדמיהן, כ) קידושין נו:, ל) תמורה לד., מ) [וע"ע מוספות קדושין נו: ד"ה המקדש וכו'] ובע"ז סב. ד"ה בדמיהן, נ) עיין חכמת מנוח ותוס' ר"פ, ס) עמוד א ד"ה אין (א') [ועיין תוספות נדה קמא נג: ד"ה לענין כליס], ע) [ל"ל נפ"ב], פ) [עיין לקמן דף לה. תוד"ה בפרטיה].

הגהות הב"ח

(ה) תום' ד"ה אין פודין וכו' ולתירוץ קמא קשה. נ"ב עיין בתום' פ' המים מקדם דף נו בד"ה המקדש בערלה:

ליקוטי רש"י

קסבר דבר הגורם לממון כממון דמי. דר' שמעון בנדה קמא בפרק מרובה [דף עח:] קדשים שחייב בחטריותן משלם מרבעה וחמשה משום דגורם לממון הוא ומע"ג דהקדש לאו ממון בעלים הוא והקדש לא שייך קנס דלרעהו כחיב [כתובות לד.]. **בנותן טעם.** אם יש נמין [המוכר] כדי ליתן טעם בשל היתר [ר"ן נדרים נב. ד"ה ונתערב]. וכל היכא דאיתמר נותן טעם ואין טעמו ניכר הוה שיעורא בששים [ע"ז סו. ד"ה חמרא].

כל שעה פרק שני פסחים

לְהָא שְׁמַעְתָּא מִשְּׁמֵיהּ דְּרַב יוֹסֵף - שמועה זו שאמרנו בשמו של רב יוסף לפרש את הברייתא, בְּהָא לִישְׁנָא [-בזו הלשון], דְּכוּלֵּי עָלְמָא - כל התנאים שבברייתא סוברים שאֵין פּוֹדִין אֶת הַקָּדָשִׁים לְהַאֲכִילָן לִכְלָבִים[א], ואין החמץ ראוי לשימוש בפסח, וכן סוברים כולם כרבי שמעון שחמץ בפסח אסור בהנאה, אך מותר לאחר הפסח אף לאכילת ישראל[ב], וְהָכָא בְּהָא קָמִיפַּלְגִי - וכאן בברייתא בזה נחלקו, בְּדָבָר הַגּוֹרֵם לְמָמוֹן כְּמָמוֹן דָּמֵי - אם דבר שאין לו ערך, אך יכול לגרום לרווח ממון, נחשב כממון בעל ערך, מַאן דְּאָמַר - התנא שסובר שהאוכל חמץ של הקדש מָעַל, קָסָבַר דָּבָר הַגּוֹרֵם לְמָמוֹן כְּמָמוֹן דָּמֵי - סובר שדבר הגורם לרווח ממון, נחשב בכך כממון, וכן חמץ בפסח, אף על פי שאסור בהנאה ואין לו ערך, מכל מקום כיון שלאחר הפסח יהיה מותר באכילה, הוא ראוי להיפדות לאחר הפסח על מנת להיאכל וההקדש יהנה מדמיו, וכיון שעתיד לגרום להקדש לרווח ממון נחשב גם עתה כממון בעל ערך, ולכן האוכלו מעל. וּמַאן דְּאָמַר לֹא מָעַל, קָסָבַר דָּבָר הַגּוֹרֵם לְמָמוֹן לָאו כְּמָמוֹן דָּמֵי - סובר שדבר שאין לו ערך, אף על פי שעתיד לגרום לרווח ממון אינו נחשב כממון, ומשום כך האוכל חמץ של הקדש שאינו ראוי לשימוש בפסח לכלום, לא הפסיד ממון להקדש ולא מעל[ג].

הגמרא מביאה ביאור נוסף במחלוקת שבברייתא:

אוצר החכמה

רַב אֲחָא בַּר יַעֲקֹב אָמַר, דְּכוּלֵּי עָלְמָא - כל התנאים שבברייתא סוברים שדָּבָר הַגּוֹרֵם לְמָמוֹן כְּמָמוֹן דָּמֵי - שדבר הגורם לרווח ממון נחשב כממון אף על פי שאין לו ערך, וְהָכָא - וכאן בברייתא, בְּפַלּוּגְתָּא דְּרַבִּי יְהוּדָה וְרַבִּי שִׁמְעוֹן קָמִיפַּלְגִי - נחלקו במחלוקתם של רבי יהודה ורבי שמעון בדין חמץ שעבר עליו הפסח (לעיל כח ע"ב ועי"ג), מַאן דְּאָמַר - התנא שסובר לֹא מָעַל, סובר כְּרַבִּי יְהוּדָה שחמץ שעבר עליו הפסח אסור מן התורה בהנאה, וכל שכן בפסח, ואין החמץ ראוי בפסח לכלום, ואף אינו גורם לממון שהרי אף לאחר הפסח לא יוכל להיפדות על מנת ליהנות ממנו, ואם כן אין החמץ נחשב כממון ואין בו מעילה[ד], וּמַאן דְּאָמַר מָעַל, סובר כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן שמתיר חמץ לאחר הפסח, והיה החמץ של הקדש ראוי להיפדות לאחר הפסח אף לאכילת ישראל, והיה ההקדש נהנה מדמיו, ואם כן הרי זה דבר הגורם לממון שנחשב כממון.

הגמרא מבארת שמתוך ביאורו של רב אחא בר יעקב מוכח שחזר בו ממה שאמר לעיל (ע"ב) שרבי יהודה מתיר חמץ של נכרי והקדש: מברורת הגמרא, וְהָא [-והרי] רַב אֲחָא בַּר יַעֲקֹב הוּא דְּאָמַר - הוא זה שאמר דְּרַבִּי יְהוּדָה יָלִיף שְׁאוֹר דַּאֲכִילָה מִשְּׁאוֹר דִּרְאִיָּיה - שרבי יהודה לומד איסור אכילת חמץ מאיסור בל יראה שבשאור, שכשם שאין איסור בל יראה בחמץ של הקדש, כך מותר חמץ של הקדש באכילה אף בפסח[ה], ואם כן יש לו ערך, ומדוע אמר רב אחא בר יעקב שלדעת רבי יהודה האוכל חמץ של הקדש לא מעל, אֶלָּא, אכן מוכח מדבריו כאן דהַדַּר בֵּיהּ [-שחזר בו] רַב אֲחָא בַּר יַעֲקֹב מֵהָהִיא - ממה שאמר לעיל שלרבי יהודה חמץ של הקדש מותר, וסובר שנוהג איסור אכילה אף בחמץ של הקדש, ולכן אינו נחשב כממון בפסח ואין בו מעילה[ו].

הגמרא מביאה ביאור נוסף במחלוקת בדין האוכל חמץ של הקדש בפסח:

רַב אַשִׁי אָמַר, דְּכוּלֵּי עָלְמָא - כל התנאים שבברייתא סוברים, שאֵין פּוֹדִין קדשים על מנת להאכילם לכלבים, ולכן אין החמץ ראוי בפסח אף למוכרו לנכרים[ז], וְכן סוברים כולם שדָּבָר הַגּוֹרֵם לְמָמוֹן לָאו כְּמָמוֹן דָּמֵי - דבר שאין לו ערך אך יכול לגרום לרווח ממון, אינו נחשב בכך כממון, ומשום כך אין החמץ בפסח נחשב כממון בכך שיהיה ראוי לישראל לאחר הפסח, וְהָכָא - וכאן בברייתא, בְּפַלּוּגְתָּא דְּרַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי וְרַבָּנָן קָמִיפַּלְגִי - נחלקו במחלוקת של רבי יוסי הגלילי עם רבי יהודה ורבי שמעון (לעיל כח:) אם חמץ בפסח מותר בהנאה, מַאן דְּאָמַר - התנא שאמר שהאוכל חמץ של הקדש בפסח מָעַל, סבר כְּרַבִּי יוֹסֵי הגלילי, שחמץ מותר בהנאה אף בפסח, והיה החמץ של הקדש ראוי להיפדות ולהשתמש בו להיסק תחת תבשילו[ח], והרי זה ממון בעל ערך ויש בו מעילה, וּמַאן דְּאָמַר לֹא מָעַל, סובר כְּרַבָּנָן - כרבי יהודה ורבי שמעון, שחמץ בפסח אסור בהנאה, וכיון שאין החמץ ראוי בפסח לשום הנאה, וגם אסור למוכרו לנכרים, אינו נחשב ממון ואין בו מעילה[ט].

★

להבנת הסוגיא שלפנינו נקדים בקצרה את יסודות דיני ביטול איסור שנתערב בהיתר:

א. **יש** להעיר, שרב אחא בר רבא היה יכול לפרש את הברייתא אף לפי הדעה שפודין את הקדשים להאכילן לכלבים, שהרי חמץ זה אינו ראוי להיפדות בפסח, משום שמיד לאחר פדייתו הוא יהיה חמץ של ישראל, והישראל שיפדה אותו יצטרך לבערו מיד כדי שלא יעבור בבל יראה, ואינו יכול ליהנות ממנו אף בשעת ביעורו, שהרי לדעת רב אחא בר רבא הברייתא סוברת כרבי שמעון שחמץ בפסח אסור בהנאה, כמבואר בסמוך [ודווקא לדעת רבי יוסי הגלילי כתבו התוספות (ד"ה נ) שמותר ליהנות ממנו בשעת ביעורו]. וכתב הצל"ח (ד"ה דכולי), שאם היינו סוברים שפודין את הקדשים להאכילן לכלבים, היה מותר אף למכור קדשים לנכרים, כפי שמוכח מרש"י (ד"ה ומאן) וכפי שכתבו התוספות (ד"ה נ) [וראה גם בהערה להלן], ואם כן היה החמץ ראוי להמכר לנכרי בפסח ולכל הדעות מעל, ומשום כך הוזקק רב אחא בר רבא לומר שאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, ולפיכך אסור למוכרו אף לנכרים, והדעה שמעל סוברת שראוי החמץ אף לאכילת ישראל כמבואר בסמוך. אך ראה מה שכתב הבעל המאור (ד"ה והא).

ב. **רש"י** (ד"ה דכולי). ואף על פי שקנסו חכמים על חמץ שעבר עליו הפסח, לא קנסו בחמץ של הקדש שלא נעשתה בו עבירה, כמבואר בהערה לעיל (ע"ב).
ומה שלא פירש רש"י שסוברים התנאים שבברייתא כרבי יוסי הגלילי שחמץ מותר בהנאה בפסח, משום שסבר שלדעת רבי יוסי הגלילי אסור החמץ באכילה אף לאחר הפסח, ובכך הוא מחמיר יותר מרבי שמעון שמתיר חמץ לאחר הפסח, ואם כן אין החמץ גורם לממון. פרי דוד (רפינוביץ, לעיל כח: ד"ה דקאמר) [וראה עוד בביאורי רש"י]. וראה מהר"ם חלאווה (לעיל ע"ב ד"ה המוכל) שביאר [בדעת רבי יוחנן] שעדיף להעמיד את הברייתא כרבי שמעון שהלכה כמותו.

ג. **עַל** פי רש"י (לעיל ע"ב ד"ה ורבנן). והקצות החושן (סי' שפו סק"ז) הוכיח מדבריו, שדבר שאין לו ערך אף שיהיה לו ערך בעתיד, נחשב כדבר הגורם לממון בלבד. אך ראה בילקוט ביאורים שיש שסברו שאין ללמוד מכאן לשאר מקומות.
לדעת רב אחא בר רבא, אין הנידון של חמץ של הקדש דומה למה ששנינו בערכין (כז.) שאין מעריכים לגבי הקדש אלא כערכו בשעה זו [כמבואר בהערה לעיל (ע"ב)], משום ששם מדובר בדבר שניתן להעלות את ערכו על ידי שיקחנו ליום השוק וכדומה, ועל כך שנינו שאין מעריכים אותו אלא כפי ששוה עתה, שהוא ערכו האמיתי, אבל חמץ בפסח, ערכו האמיתי הוא כפי שיהיה אחרי פסח שיהיה ראוי לאכילה, משום שמה שאינו עומד לאכילה בפסח הוא רק מחמת שאסרתו התורה, ולכן מכוח ערכו שיהיה לו לאחר הפסח נחשב כגורם לממון, אלא שעדיין אינו אלא גורם לממון כיון שסוף סוף בשעה זו אי אפשר לשום אותו ולפדותו משום שאינו ראוי, ולפיכך תלוי דינו במחלוקת אם דבר הגורם לממון כממון. שערי יצחק (סי' מז אות ג) [וראה שם ביתר הרחבה].

ד. **ואין** לומר שהיה ההקדש יכול למכור את החמץ לנכרים, שסובר רב אחא בר יעקב שאין פודין את הקדשים להאכילם לכלבים, והוא הדין לנכרים. רש"י (ד"ה ומאן).

ה. **כמבואר** לעיל (ע"ב) [וראה שם בהערה שלדעת התוספות מותר באכילה רק לאחר הפסח].

ו. **ואין** לומר להיפך שחזר בו רב אחא בר יעקב ממה שאמר כאן, ולאחר מכן אמר שחמץ של הקדש מותר, שיותר מסתבר לקיים את דבריו כאן ולומר ששם הודה לרבא שחלק עמו, מאשר לקיים את דבריו שחמץ של הקדש מותר, ונצטרך לומר שנשאר במחלוקתו על רבא בדין זה. ואף שגם כאן חלק על האמוראים בביאור הברייתא, ונוגעת מחלוקת זו לגבי ההלכות שהוזכרו בסוגיא [דבר הגורם לממון, פטור מתשלומים בחיוב כרת, ופודין את הקדשים להאכילן לכלבים], מכל מקום אין זו מחלוקת שנתחדשה בדבריו, שכבר נחלקו בהלכות אלו תנאים במקומות אחרים, וכאן רק נחלקו האמוראים באיזה הלכה נחלקו בברייתא. צל"ח (ד"ה ומאן) [וראה שם יישוב נוסף].

ז. **רש"י** (ד"ה רבי יוסי). אבל אם היו סוברים שפודין את הקדשים להאכילם לכלבים, ראוי החמץ לנכרים והיה ההקדש עצמו יכול למכור את החמץ לנכרים. תוספות (ד"ה נ). וכתב התוספות רי"ד (ד"ה נ), שאין לומר שאסור למכור קדשים לנכרים משום זלזול בקדשים, שכן מוכח מהמשנה בבכורות (יג:) שלדעת בית הלל מותר אף להאכיל בכור לנכרי. ועוד ביאר, שהגיזבר של הקדש אינו עובר על איסור הנאה מהחמץ כשמוכרו בפסח, כיון שאין הנאת המכירה שלו, ואילו לגבי ההקדש אין שייך כלל האיסור.

ח. **רש"י** (שם). וביארו התוספות (שם), שכיון שהחמץ קדוש רק בקדושת דמים, האיסור לפדותו הוא רק מדרבנן, והם לא אסרו את השימוש בו להיסק אלא להאכילו לכלבים בלבד [משום בזיון קדשים. תוספות רבינו פרץ (ד"ה מ"ד)], ואמנם בקדושת הגוף שנלמד איסורו מהתורה כמבואר לעיל (ע"ב), אסור אף להשתמש בו להיסק.
ואין להקשות שאין החמץ ראוי להיפדות, שהרי מיד לאחר פדייתו הוא של הפודה ועובר עליו בבל יראה, שמאחר ודעתו לבערו, אינו עובר עליו בבל יראה. תוספות (שם).

ט. **ובכך** שיהיה ראוי לאחר הפסח לדעת רבי שמעון אינו נחשב כממון, שכן לדעת

להא שמעתא משמיה דרב יוסף בהא לישנא דכולי עלמא אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים והכא בהא קמיפלגי בדבר הגורם לממון כממון דמי מאן דאמר מעל [ט] קסבר א דבר הגורם לממון כממון דמי ומאן דאמר לא מעל קסבר דבר הגורם לממון לאו כממון דמי. רב אחא בר יעקב אמר דכולי עלמא דבר הגורם לממון כממון דמי והכא בפלוגתא דרבי יהודה ורבי שמעון קמיפלגי מאן דאמר לא מעל כרבי יהודה ומאן דאמר מעל כר"ש והא רב אחא בר יעקב הוא דאמר דר' יהודה יליף שאור דאכילה משאור דראייה אלא הדר ביה רב אחא בר יעקב מההיא. רב אשי אמר דכולי עלמא אין פודין ודבר הגורם לממון לאו כממון דמי. כלומר דכולי עלמא לנכרי לא מזדנין ליה בפסח, ומשום דלמחר הפסח דחזי ליתרחל לא מחייבי ליה דדבר הגורם לממון לאו כממון דמי, והכא טעמא דמעילה משום דקבר לה כרבי יוסי הגלילי דאמר אף תוך זמנו מותר בהנאה, הלכך חזי למפרקיה ולהסיקו תחת תבשילו, ומאן דאמר לא מעל כרבנן דאמרי חמץ בפסח אסור בהנאה, ומי משום דמצי למיהוי למחר זמן כר"ש, הואיל ומיהא לאו ממון הוא: חמץ בזמנו וכו'. מפרש קושיא לקמיה: **אי נימא בנותן טעם שלא בזמנו שלא במינו מותר.** דמיה, הא יהיב טעמא, ורב מדקאמר שלא בזמנו במינו אסור גלי דעתיה דכר' יהודה סבירא ליה דאמר אף למחר הפסח אסור: **שלא במינו.** נמי בזמנו אסור, ואע"ג דאית ליה לרב בכל איסורין שלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו מותר בזמנו במינו אסור שמואל לטעמיה דרב ושמואל דאמרי תרוייהו כל איסורין שבתורה במינו אסורין במשהו שלא במינו בנותן טעם שלא במינן אסו מינן לא גזר שלא בזמנו בין במינן בין שלא במינן מותרין כר' שמעון. ורבי יוחנן אמר חמץ בזמנו בין במינו ובין שלא במינו אסור בנותן טעם שלא בזמנו בין במינן בין שלא במינן מותר בזמנו במינו בין במינן בין שלא במינו בנותן טעם ר' יוחנן לטעמיה [ז] דר' יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו [ב] כל איסורין שבתורה בין במינן בין שלא במינן בנותן טעם שלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו מותרין כר' שמעון.

אמר

לפדותו ומותר בהנאה ויש לומר דכיון דכמו שהוא עכשיו לא שוי מידי לא שייכא ביה מעילה והיינו נמי טעמא דכל מיסורי הנאה [ט] אין מקדשין בהן המשה [י] מע"ג דכל הנשרפין אפרן מותר [כ] ואפילו מי דגר הגורס לממון כממון דמי ומעל לא דמי להתם חזי לאחר הפסח כמו שהוא בעין ועוד יש לומר הא לחין מקדשין במיסורי הנאה היינו היכא לית ביה שום פרוטה לכשיהא אפר ולתירוץ קמא קשה [מ] הא חזי בעיניה שלא כדרך הנאה [נ]: **הדר** ביה רב אחא. תימה דבפרק קמא דחולין (דף ד:) אמר סברוה הא מני ר' יהודה [ס] דאמר חמצן של עובדי עבירה לאחר הפסח מותר מיד מפני שמחליפים והכא מסקינן לר' יהודה אפילו חמץ של נכרי אסור לאחר הפסח ויש לומר דהתם סברוה כם"ד דהכא לרב אחא מעיקרא ורבינו תם מפרש לשו דווקא מיד דהא לריך שיהא שיעור להחליף והוא הדין שיהא חמץ זה לשוי לעשות לאחר הפסח:

רב אשי אמר דכולי עלמא. וקשה לר"י היכי גרסינן מי גרסינן דכולי עלמא פודין אם כן לרבנן אמאי לא מעל אף על גב דליתרחל אסור בהנאה מכל מקום יתכרנו לנכרי ההקדש עצמו ואי גרים אין פודין אפילו לרבי יוסי הגלילי אמאי מעל ויש לומר דגרסי אין פודין ואף על גב דאין פודין להאכיל לכלבים מכל מקום שרי להסיק תחת תבשילו וכדפריכית [ע] דהכא דקדושת דמים אין פודין מדרבנן ולא גזרו רבנן אלא שלא להאכילו לכלבים אבל היכא דאין פודין מדאורייתא דהיינו היכא דאיכא לאחר מיד אפילו חמץ של נכרי אסור לאחר הפסח ויש לומר דהתם סברוה כם"ד דבכורות [פ] (דף טו.) אם מתו יקברו וקאמר התם ממאי דהאי אם מתו יקברו משום דבעי העמדה והערכה דילמא משום לאחר פודין הקדשים להאכילן לכלבים והשתא אי טעמא משום לאחר פודין ממאי יקברו והא לאוי להסיקו תחת תבשילו אלא ודאי מדאורייתא אין חילוק וכן לעיל (דף כג.) דרסינן ואי אתה מצילך לכלב כל איסורין שבתורה ואסירי אפילו להסקה אלמא מדאורייתא אין לחלק בהנאה ואם תאמר לרבנן ממאי לא מעל הלא הקדש יכול למכור לנכרי על מנת שיסיקנו לפניו ויש לומר דגרסינן שמא יאכלנו הנכרי ואהאי גוונא אמר במסכת ע"ז (דף כ:) אין מוכרין בהמה לנכרי על מנת לשוחטה וכו' ומכאן מוכיח ר"י שהמשהה חמץ בפסח ודעתו לבערו אינו עובר בשעה שהיה דאי אמרת עובר מכאי ממאי מעל לרבי יוסי הא מיד כשיפדה אותו הוא שלו ומודה רבי יוסי דשלך אי אתה רואה אלא ואי לא עבר ובטעמא לבטוף: אמר

לקמיה: **אי נימא בנותן טעם שלא בזמנו שלא במינו מותר.** דמיה, הא יהיב טעמא, ורב מדקאמר שלא בזמנו במינו אסור גלי דעתיה דכר' יהודה סבירא ליה דאמר אף למחר הפסח אסור: **שלא במינו.** נמי בזמנו אסור, ואע"ג דאית ליה לרב בכל איסורין שלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו מותר בזמנו במינו אסור שמואל לטעמיה דרב ושמואל דאמרי תרוייהו כל איסורין שבתורה במינו אסורין במשהו שלא במינו בנותן טעם שלא במינן אסו מינן לא גזר שלא בזמנו בין במינן בין שלא במינן מותרין כר' שמעון. ורבי יוחנן אמר חמץ בזמנו בין במינו ובין שלא במינו אסור בנותן טעם שלא בזמנו בין במינן בין שלא במינן מותר בזמנו במינו בין במינן בין שלא במינו בנותן טעם ר' יוחנן לטעמיה [ז] דר' יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו [ב] כל איסורין שבתורה בין במינן בין שלא במינן בנותן טעם שלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו מותרין כר' שמעון.

אמר

טעם נמי שרי. ולקמן פריך והא אמר ליה ר' שמעון משום קנסא:

אמר

ניתק לעשה ולכך אינו עובר כשמבערו לבסוף: משום דלא ירמה [ע]

לאקשויי אי לימא בנותן טעם והא רב ושמואל דאמרי תרוייהו כל איסורין שבתורה במינן במשהו אלא דניחא ליה לאקשויי מיניה וביה. **[מהר"ם חלאווה]** **רב גזר חמץ בזמנו שלא במינו אטו מינו.** משום חומרא דחמץ דעוברין עליו בבל יראה ובל ימצא ולא בדילי אינשי מניה משא"כ בשאר איסורין, אבל שלא בזמנו דלא עבר עלי' לא גזר. **[מהר"ם חלאווה]**

עין משפט
נר מצוה

סז א מיי' פ"ז מהלכות מעבד הל' ז טוש"ע י"ד סי' שפו סעיף ה:

סח ב מיי' פט"ו מהל' מאכלות אסורות הלכה ו סמג לאוין קמח טוש"ע י"ד סימן לח סעיף ה:

רבינו חננאל

פי' דבר הגורם לממון כגון מי שגזל חמץ זה של הקדש אם הוא בעינו מחזירו לו לנגזל ופטור דתנן גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך וכיון שאכלו נתחייב הגזלן לשלם לו ממון ואע"פ שחמץ בפסח אינו ממון השבתתו גורם ממון. **רב אחא בר יעקב אומר** כולי עלמא דבר הגורם לממון לאו כממון דמי והכא בפלוגתא דר' שמעון ורבנן פליגי ת"ק כר' שמעון דאמר תוך זמנו הוא דעבר עליו בלאו לאחר זמנו אינו עובר עליו בלא כלום וממון מעליא הוא לפיכך מעל ויש אומרים כר' יהודה דאמר אפי' לאחר זמנו עובר בלאו. **ואמרינן** והא רב אחא הוא דאמר דר' יהודה יליף שאור דאכילה משאור דראיה מה שאור דראיה של גבוה מותר בראיה כך שאור דאכילה של גבוה מותר לאחר זמנו אפי' באכילה ולמה לא מעל אלא ודאי הדר ביה. **רב אשי אמר** כולי עלמא אין פודין קדשים להאכילן לכלבים ודבר הגורם לממון לאו כממון דמי והכא בפלוגתא דר' יוסי הגלילי ורבנן קא מיפלגי ת"ק כר' יוסי הגלילי דקתני ותמה על עצמך האיך חמץ אסור בהנאה כל שבעה ויש אומרים כרבנן. **ירושלמי** מתני' דקתני חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה במקום שלא נהגו לאכול פת של גוים אבל במקום שנהגו לאכלו מותר אפי' באכילה פי' כגון שהיה ישראל רואהו ומסייעהו באפיית אותה הפת וקיי"ל בזמן שישראל רואהו כגון הבצקת של גוים דאמור רבנן אדם ממלא כרסו מהן אלו וכיוצא בהן. **אם** היה גגו של נכרי סמוך לגגו של ישראל הרי זה דוחפו בקנה היתה שבת או יום טוב כופה עליו כלי. **רב אמר** צריך שיאמר בשעה שיבער בא"י אמ"ה אקב"ד על בעור חמץ וצריך נמי שיאמר כל חמץ שישנו ברשותי ואיני יודע בו יהא בטל: **אמר רב** חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור אפי' במשהו רב לטעמיה דאמר כל איסורין שבתורה במינו במשהו וגזרה שלא במינו אטו במינו. שלא בזמנו כלומר אחר הפסח. במינו אסור במשהו סבר לה כר' יהודה. שלא במינו לאחר הפסח מותר דלא גזר. **ושמואל אמר** חמץ בפסח במינו אסור במשהו שמואל לטעמיה דאמר כל איסורין שבתורה במינן במשהו. שלא במינו שרי ולא גזר שלא במינו אטו מינו. שלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו מותר כר' שמעון. **ור' יוחנן אמר** חמץ בפסח בין במינו בין שלא במינו אסור בנותן טעם ר' יוחנן לטעמיה דאמר כל איסורין שבתורה בין במינן בין שלא במינן אסור בנותן טעם. לאחר הפסח בין במינן בין שלא במינן מותר כר' שמעון:

מסורת הש"ס
עם הוספות

ס) [לעיל ה:] כתובות לד. נדה קמח עא: לח: [קה.] שבועות לב. לג:, ג) עבודה זרה עג:, ד) עיין תוס' ע"ז סו: סוד"ה רבא, ה) ע"ז עג:, ו) כח., ז) כח:, ח) לעיל יא., ט) עי' תוס' חולין צז. ד"ה אמר שכ' טעם אחר, י) עי' קידושין דף נו: ובתוס' שם ובע"ז דף סב. תוד"ה בדמיהן, יא) קידושין נו:, כ) תמורה לד., ל) [וע"ע מוספות קדושין ו: ד"ה המקדש וכו'] ובע"ז סב. ד"ה בדמיהן, מ) עיין חכמת מנוח ותוס' ר"פ, נ) עמוד א ד"ה אין (א') [ועיין תוספות נדה קמח נג: ד"ה לענין כלים], ס) [ל"ל נפ"ב], ע) [עיין לקמן דף לה. תוד"ה נפרטיה].

הגהות הב"ח

(מ) תום' ד"ה אין פודין וכו' ולתירוץ קמא קשה. נ"ב עיין בתוס' פ' התם מקדש דף ו ד"ה המקדש בעלה:

משנת ראשונים

רב אשי אמר דכולי עלמא אין פודין. ואין לתמוה מ"ש אכילת כלב משאר הנאות דדלמא כיון דמיעטיה מואכלת ולא לכלביך לית לן למעוטי אלא כיוצא בה אכילה.

[תוספות, בבא קמא נג:]

אמר רב חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור. פי' באכילה אבל בהנאה אפשר שאינו אוסר תערובתו במשהו, וכמו שכתבתי בפרק השוכר את הפועל (עד.) בס"ד. **[חידושי הר"ן]**

שלא בזמנו במינו אסור שלא במינו מותר. פי' כל שלא בזמנו דאמרינן בהאי שמעתא היינו לאחר הפסח בלחוד אבל לפני הפסח בכלל זמנו הוא, דאי לא תימא הכי היכי לימרו שמואל ור' יוחנן דשלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו מותר וכר' שמעון, שכבר כתבנו למעלה דאפילו ר' שמעון מודה דחמץ לפני זמנו אסור באכילה, ואי אפשר לומר שיהא אסור באכילה ולא יאסור בנותן טעם.

[חידושי הר"ן]

אי לימא בנותן טעם שלא בזמנו שלא במינו מותר הא יהיב טעמא. כלומר דכיון דאמר במינו אסור שלא בזמנו אלמא כר' יהודה אית ליה וכיון שכן שלא במינו אמאי מותר והא קא יהיב טעמא וה"ה דהוה מצי לאקשויי אי לימא בנותן טעם והא רב ושמואל דאמרי תרוייהו כל איסורין שבתורה במינן במשהו אלא דניחא ליה לאקשויי מיניה וביה. **[מהר"ם חלאווה]** **רב גזר חמץ בזמנו שלא במינו אטו מינו.** משום חומרא דחמץ דעוברין עליו בבל יראה ובל ימצא ולא בדילי אינשי מניה משא"כ בשאר איסורין, אבל שלא בזמנו דלא עבר עלי' לא גזר. **[מהר"ם חלאווה]**

איסור שנתערב בהיתר וההיתר מרובה מן האיסור, התורה אמרה (שמות כג ב) 'אַחֲרֵי רַבִּים לְהַטֹּת', להורות שהמיעוט בטל לרוב', והיינו כשנתערב איסור יבש בהיתר יבש[א]. אבל בתערובת לח בלח[ב], אם נתערב מין בשאינו מינו כגון בשר נבילה שנתערב בירקות ונתבשלו יחד ואין ניכר האיסור בתוך התערובת, כל זמן שנרגש טעמו של איסור אינו בטל, שטעמו של האיסור נאסר כעיקרו של האיסור[ג]. ושיערו חכמים שכשיש שישים בהיתר כנגד האיסור ודאי אין טעם האיסור נרגש ובטל, ומותר.

ואם נתערב תערובת לח בלח מין במינו כגון בשר נבילה שנתערב בבשר שחוטה ונתבשלו, שאי אפשר לעמוד על טעמו של איסור שהרי טעמם שוה, יהיה תלוי במחלוקת רבי יהודה וחכמים במשנה (זבחים עז:), שרבי יהודה סובר שמין במינו אינו בטל לעולם, וחכמים סוברים שמן התורה הוא בטל ברוב, אלא שחכמים הצריכו שישים לבטלו גזירה אטו מין בשאינו מינו[ד].

ולהלכה נחלקו אמוראים בגמרא (עבודה זרה עג:), ששנינו במשנה (שם עג.) גבי יין נסך שנתערב בהיתר, 'זה הכלל מין במינו במשהו ושלא במינו בנותן טעם', ונחלקו רב ושמואל עם רבי יוחנן וריש לקיש בפירוש המשנה, רב ושמואל למדו ש'זה הכלל' בא לרבות 'שאר איסורים' שכל האיסורים שבתורה אוסרים בתערובת במינו במשהו ושלא במינו בנותן טעם. אולם רבי יוחנן וריש לקיש למדו, ש'זה הכלל' בא לרבות 'טבל' שדינו כיין נסך[ה], אבל שאר איסורים מין במינו בטל בשישים.

בסוגיא שלפנינו נלמד מה דינו של חמץ שנתערב בהיתר בפסח או לאחר פסח.

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים בדין חמץ שנתערב בהיתר:

אָמַר רַב, חָמֵץ שנתערב בִּזְמַנּוֹ - בתוך הפסח, **בֵּין** אם נתערב **בְּמִינוֹ** דהיינו במצה שהיא מאותו מין של החמץ, **וּבֵין** אם נתערב **שֶׁלֹּא בְּמִינוֹ** כגון חמץ שנתערב בירקות, אינו בטל **וְאָסוּר**. וחמץ שנתערב **שֶׁלֹּא בִּזְמַנּוֹ** - לאחר הפסח, אם נתערב **בְּהיתר** שהוא **מִמִּינוֹ** הרי הוא **אָסוּר**, אבל אם נתערב **שֶׁלֹּא בְּמִינוֹ** הרי הוא בטל ומותר[ו]. הגמרא להלן תבאר את טעמי דינים אלו.

הגמרא מבררת באיזה שיעור תערובת אסר רב:

שואלת הגמרא, **בְּמַאי עָסְקִינַן** - באיזה אופן דיבר רב, כלומר מה שיעור החמץ בתערובת כנגד ההיתר. **אִילֵּימָא בְּנוֹתֵן טַעַם** - אם נאמר שרב דיבר באופן שטעם החמץ מורגש בתערובת, הדבר תמוה מאוד, וכי האם חמץ שנתערב **שֶׁלֹּא בִּזְמַנּוֹ** בתערובת **שֶׁלֹּא בְּמִינוֹ** ונותן טעם, **מוּתָּר, הָא יָהִיב טַעֲמָא** - והרי הוא נותן טעם בתערובת, וכל שמורגש טעמו, אינו בטל[ז].

משיבה הגמרא, **אֶלָּא** דברי רב אמורים **בְּמַשֶּׁהוּ** חמץ שנתערב בשיעור מרובה של היתר, ואינו נותן בו טעם[ח].

וממשיכה הגמרא לפרש את דברי רב:

לפי הדרך שביארנו שדברי רב הם בנתערב חמץ שיעור משהו בהיתר, יתפרשו דבריו כך, **חָמֵץ** שנתערב **בִּזְמַנּוֹ, בֵּין** כשנתערב **בְּמִינוֹ** וּבֵין כשנתערב **שֶׁלֹּא בְּמִינוֹ, אָסוּר**, משום **שֶׁרַב לְטַעֲמֵיהּ** - דברי רב אלו הם לשיטתו במקום אחר **דְּרַב וּשְׁמוּאֵל דְּאָמְרִי תַּרְוַיְיהוּ** - שניהם אמרו במסכת עבודה זרה (עג:), **כָּל אִיפּוּרִין שֶׁבַּתּוֹרָה** אם נתערבו **בְּהיתר** שהוא **מִמִּינוֹ** של האיסור, נאסרת התערובת אפילו **בְּנתערב** שיעור **מַשֶּׁהוּ** בלבד, וכשיטת רבי יהודה שמין במינו אינו בטל לעולם, ואם נתערב האיסור בהיתר **שֶׁלֹּא בְּמִינוֹ**, אינו אסור אלא **בְּאופן שנוֹתֵן טַעַם** בהיתר, ואם לאו הוא בטל ברוב. ולכך אסר רב בנתערב חמץ בזמנו במינו, והוסיף **רַב** לאסור גם בנתערב שלא במינו משום **שְׁנָזַר** על **חָמֵץ בִּזְמַנּוֹ** שנתערב **שֶׁלֹּא בְּמִינוֹ, אָטוּ** [-משום] חמץ שנתערב **בְּמִינוֹ**[ט]. **וְחמץ** שנתערב **שֶׁלֹּא בִּזְמַנּוֹ**, אם נתערב **בְּמִינוֹ אָסוּר** כְּשיטת **רַבִּי יְהוּדָה** (לעיל כח.) שחמץ שלא בזמנו אסור מן התורה, ועל כן

רב אשי דבר הגורם לממון לאו כממון דמי. רש"י (שם). ואין להקשות שראוי החמץ בפסח להימכר לנכרי שיסיקנו תחת תבשילו [שדווקא לאכילה אסור למוכרו לו], ונמצא שהפסיד ההקדש באכילתו, משום שגזרו חכמים שלא למכור לנכרי קדשים אף להיסק, שמא יאכלנו. תוספות (שם).
ואין להקשות מדוע לא נקטה הברייתא את אותה מחלוקת בחמץ של הדיוט, שלדעת רבי יוסי הגלילי הוא ראוי לשימוש בפסח וחייב לשלם לבעליו, ולדעת רבי יהודה ורבי שמעון אינו ראוי ופטור, שכן רצתה הברייתא להשמיענו אף בשל הקדש שראוי הוא לאחר הפסח [לדעת רבי שמעון], שאף על פי כן לא מעל משום שדבר הגורם לממון לאו כממון דמי. צל"ח (לעיל ע"ח ד"ה ולפמ"ש).

י. כמבואר ברש"י (חולין נח: ד"ה דמדאורייתא).

יא. כך הוא מדין תורה אבל חכמים גזרו על יבש שנתערב ביבש בשאינו מינו שיאסור עד שישים כיון שאם יבשלם יתן בהם טעם, וכפי שנבאר בסמוך בלח בלח שצריך שישים. טור (יו"ד סי' קט).

יב. לאו דווקא לח בלח, אלא אפילו בשר שנתערב בירקות ונתבשלו יחד הרי זה כמו לח בלח כיון שהטעמים של שניהם מתערבים ונבלע טעם האיסור בהיתר.

יג. התוספות (חולין נח: ד"ה רבא ממה) ועוד ראשונים כתבו שטעם כעיקר הוא מן התורה, וכן נפסק בשולחן ערוך (יו"ד סי' צח ס"ג). אבל רש"י (שם ד"ה טעם כעיקר) והרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו ה"ג) סוברים, שטעם כעיקר דרבנן ומן התורה בטל ברוב.

יד. בגמרא מנחות (כג.) מבואר מקורו של רבי יהודה ממה שנאמר גבי הזאה מדם פר ושעיר של כהן גדול ביום הכיפורים (ויקרא טז יח) 'ולקח מדם הפר ומדם השעיר', שאף ששניהם מעורבים זה בזה והדבר ידוע שדמו של פר מרובה משל שעיר, מכל מקום קראו הכתוב 'דם השעיר', הרי שמין במינו אינו בטל. וחכמים מבארים שלא קראה התורה לדם השעיר שנתערב בדם הפר בשם דם השעיר אלא מפני ששניהם עולים למזבח ואין מבטלים זה את זה, ומכאן למדים שהעולין למזבח אינם מבטלים זה את זה, אבל שאר מין במינו בטל.

טו. טעמו של דבר שיאסור במינו במשהו ביארה הגמרא (עבודה זרה עג:) יין נסך משום חומרא דעבודה זרה, וטבל כהתירו כך איסורו כמו שחטה אחת פוטרת את כל הכרי כך גם חטה אחת אוסרת את כל הכרי.

טז. המפרשים דנו כיצד נחשב 'קודם זמנו' דהיינו בערב פסח מחצות עד הלילה [שיש בו איסור אכילת חמץ כמבואר בגמרא לעיל (כח:)], האם כיון שכבר אסור בו אכילת חמץ נחשב כב'תוך זמנו', או שמא כיון שעדיין אין באכילתו איסור כרת נחשב כלאחר זמנו. רבינו דוד וחידושי הר"ן (ד"ה שלא) כתבו, שקודם זמנו דינו כבתוך זמנו, והלשון 'בזמנו' כולל גם את ערב פסח מחצות ואינו כלשון 'תוך זמנו' שכולל רק את ימי הפסח עצמו. והוכיחו כן מדברי שמואל ורבי יוחנן להלן שחמץ שלא בזמנו שנתערב בין במינו ובין שלא במינו מותר כרבי שמעון, ועל כרחך אין 'קודם זמנו' בכלל דבריהם שהרי קודם זמנו גם לרבי שמעון חמץ אסור באכילה [ראה לעיל (כח:) שלדעת רוב הראשונים אפילו לרבי שמעון אסור לאוכלו, משום שבכך מתבטל עשה של 'תשביתו']. ואם כן אפשר לומר שגם לדברי רב אין 'קודם זמנו' נכלל ב'לאחר זמנו'. אולם התוספות (ע"ז סו: ד"ה רבא) והרא"ש (סי' ה) כתבו ש'חמץ בזמנו' היינו דווקא תוך הפסח עצמו שיש בו איסור כרת, אבל בערב פסח מחצות ולמעלה שאין באכילת חמץ איסור כרת, דין תערובת חמץ כשאר איסורים. וכן הוכיחו הפני יהושע והצל"ח (ד"ה שמר) מדברי רש"י (ד"ה שלא נמצאו), וכן נפסק בשו"ע (סי' תמז ס"ג). ובדעת הרמב"ם ראה להלן (נ.) בהערה. וראה באריכות בילקוט ביאורים.

יז. ואין לומר שרב סבר שחמץ אחר הפסח מותר מן התורה וכרבי שמעון [ויבואר שיטתו להלן] ולכך התיר אף בנותן טעם, שהרי מכך שאסר חמץ שלא בזמנו שנתערב במינו הרי שסובר כרבי יהודה שאף לאחר פסח איסורו מן התורה [שהרי אם סובר כרבי שמעון שאין איסורו אלא מדרבנן, הרי לא אסרו מדרבנן אלא כשהוא בעין ולא כשהוא בתערובת], ואם כן כשנותן טעם אף בנתערב באינו מינו דינו שאינו בטל ככל איסורים שבתורה. רש"י (ד"ה לח). פירשנו את רש"י כפי שביאר בראש יוסף (נרקיס) שמפשטות דברי רש"י שכתב שרב סבר כרבי יהודה ולא כרבי שמעון, מוכח כשיטת המגן אברהם (או"ח סי' תמז סקמ"ד) שלרבי שמעון חמץ לאחר הפסח בתערובת מותר אפילו בנותן טעם, ולכך אי אפשר להעמיד דברי רב כרבי שמעון. אמנם מהטור והשו"ע (שם סי"ח) מבואר שלרבי שמעון גם לאחר הפסח אינו בטל אלא בששים, ואם כן אפשר להעמיד דברי רב גם כרבי שמעון, ואכן כך כתב המהרש"א על דברי רש"י, לאו דווקא כרבי יהודה שגם אם רב סבר כרבי שמעון שלאחר הפסח אינו אסור אלא משום קנס, יהיה קשה מדוע מותר שלא במינו הרי הוא נותן טעם בתערובת, אלא בא להוציא משיטת רבי יוסי הגלילי שלשיטתו מותר לגמרי לאחר הפסח.

יח. נחלקו הראשונים בדין איסור משהו אם אוסר את התערובת גם בהנאה, הרא"ש (ע"ז פ"ב סי' ל) כתב שמשהו חמץ אוסר גם בהנאה, וכן ביאר הרמב"ן (ע"ז עד. ד"ה ומה שכתב רבינו) בדעת הרי"ף. אולם הראב"ד [הובא ברא"ש (שם)] הרמב"ן (שם ד"ה ומקשינן) והרשב"א (שם ד"ה תנן) כתבו שאינו אוסר אלא באכילה אבל לענין איסור הנאה בטל ברוב.
עוד נחלקו הראשונים אם איסור משהו שייך גם בתערובת יבש ביבש, הרי"ף (ע"ז עד.) כתב שחמץ בפסח אסור במשהו, בין בתערובת לח בלח ובין בתערובת יבש ביבש. והרא"ש (שם פ"ב סי' ל) חילק וכתב שבתערובת לח בלח החמירו חכמים לאוסרו במשהו אפילו בהנאה, משום שבכהאי גוונא בשאר איסורים הוא בנותן טעם, אבל תערובת חמץ יבש ביבש שבשאר איסורים בטל ברוב, גם בחמץ אינו נאסר במשהו אפילו לענין אכילה. ורש"י (שם ד"ה מרמז) אוסר באכילה ומתיר בהנאה, אלא שמצריך להשליך לנהר מתוך התערובת כשיעור האיסור.

יט. הטעם שהחמיר רב בחמץ לגזור אינו מינו אטו מינו יותר משאר איסורי תורה,

לפדותו ומותר בהנאה ויש לומר דכיון דכמו שהוא עכשיו לא שוי מידי לא שייכא ביה מעילה והיינו נמי טעמא דכל מיסורי הנאה[ט] אין מקדשין בהן המשה[י] אע"ג דכל הנשרפין אפרן מותר[כ] ואפילו אי דבר הגורם לממון כממון דמי ומעל לא דמי להתם חזי לאחר הפסח כמו שהוא בעין ועוד יש לומר הא דאין מקדשין במיסורי הנאה היינו היכא דלית ביה שום פרוטה לכשיהא אפר ולתירוץ קמא קשה (ג) הא חזי בעיניה שלא כדרך הנאה[ל]: **הדר** ביה רב אחא. תימה דבפרק קמא דחולין (דף ד:) אמר סברוה הא מני ר' יהודה[מ] דאמר חמצן של עובדי עבירה לאחר הפסח מותר מיד מפני שמחליפים והכא מסקינן לר' יהודה אפילו חמצן של נכרי אסור לאחר הפסח ויש לומר דהתם סברוה כס"ד דהכא לרב אחא מעיקרא ורבינו תם מפרש לתו דווקא מיד דהא לריך שיהא שיעור להחליף והוא הדין שיהא חמצן זה לאחר הפסח כמו שהוא בעין ועוד יש לומר הא דאין מקדשין במיסורי הנאה היינו היכא דלית ביה שום פרוטה לכשיהא אפר ולתירוץ קמא קשה (ג) הא חזי בעיניה שלא כדרך הנאה[ל]:

הדר ביה רב אחא. תימה דבפרק קמא דחולין (דף ד:) אמר סברוה הא מני ר' יהודה[מ] דאמר חמצן של עובדי עבירה לאחר הפסח מותר מיד מפני שמחליפים והכא מסקינן לר' יהודה אפילו חמצן של נכרי אסור לאחר הפסח ויש לומר דהתם סברוה כס"ד דהכא לרב אחא מעיקרא ורבינו תם מפרש לתו דווקא מיד דהא לריך שיהא שיעור להחליף והוא הדין שיהא חמצן זה לאחר הפסח כמו שהוא בעין ועוד יש לומר הא דאין מקדשין במיסורי הנאה היינו היכא דלית ביה שום פרוטה לכשיהא אפר ולתירוץ קמא קשה (ג) הא חזי בעיניה שלא כדרך הנאה[ל]:

רב אשי אמר דכולי עלמא. וקשה לר"י היכי גרסינן מי גרסינן דכולי עלמא פודין חס כן לרבנן חמצי לא מעל אף על גב דליסרחל אסור בהנאה מכל מקום ימכרנו לנכרי ההקדש עלמו ומי גריס אין פודין אפילו לרבי יוסי הגלילי חמצי מעל ויש לומר דגרסי' אין פודין ואף על גב דאין פודין להאכיל לכלבים מכל מקום שרי להסיק תחת תבשילו וכדפריסית[ס] דהכא דקדושת דמים אין פודין מדרבנן ולא גזרו רבנן אלא שלא להאכילו לכלבים אבל היכא דאין פודין מדאורייתא דהיינו היכא דאיכא קדושת הגוף אין פודין אפי' להסיק דהא תניא בפ"ק[ם] דבכורות (דף טו.) אם מתו יקברו וקאמר התם ממאי דהאי אם מתו יקברו משום דבעי העמדה והערכה דילמא משום דאין פודין הקדשים להאכילן לכלבים והשתא אי טעמא משום דאין פודין ממאי יקברו והא רליך להסיקו תחת תבשילו אלא ודאי מדאורייתא אין חילוק וכן לעיל (דף כג.) דרסינן ומי אמה מסלק לכלב כל איסורין שבתורה ואפילו להסיקה אלמא מדאורייתא אין לחלק בהנאה ואם תאמר לרבנן חמצי לא מעל אלא הקדש יכול למכור לנכרי על מנת שיסיקנו לפניו ויש לומר דגזרינן שמא יאכלנו הנכרי וכהאי גוונא אמר בפסכת ע"ז (דף כ:) אין מוכרין בהמה לנכרי על מנת לשחטה וכו' ומכאן מוכיח ר"י שהשחטה חמץ בפסח ודעתו לבערו אינו עובר בשעה שהיה לו למכרו שהרי אינו יכול למכרו אלא בהפסד מרובה ומודה רבי יוסי דשלך אי אתה רואה אלא עבר ואי לא עבר וטעמא דלא גזרו שלא יאכלנו הנכרי וכהאי גוונא אמר בפסכת ע"ז (דף כ:) אין מוכרין בהמה לנכרי על מנת לשחטה וכו' ומכאן מוכיח ר"י שהשחטה חמץ בפסח ודעתו לבערו אינו עובר בשעה שהיה לו למכרו שהרי אינו יכול למכרו אלא בהפסד מרובה ומודה רבי יוסי דשלך אי אתה רואה אלא עבר וטעמא דלא גזרו שלא יאכלנו הנכרי וכהאי גוונא

להא שמעתא משמיה דרב יוסף בהא לישנא דכולי עלמא אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים והכא בהא קמיפלגי בדבר הגורם לממון כממון דמי מאן דאמר מעל[ס] קסבר אדבר הגורם לממון כממון דמי ומאן דאמר לא מעל קסבר דבר הגורם לממון לאו כממון דמי. רב אחא בר יעקב אמר דכולי עלמא דבר הגורם לממון כממון דמי והכא בפלוגתא דרבי יהודה ורבי שמעון קמיפלגי מאן דאמר לא מעל כרבי יהודה ומאן דאמר מעל כר"ש והא רב אחא בר יעקב הוא דאמר דר' יהודה יליף שאור דאכילה משאור דראייה אלא הדר ביה רב אחא בר יעקב מההיא. רב אשי אמר דכולי עלמא אין פודין ודבר הגורם לממון לאו כממון דמי והכא בפלוגתא דרבי יוסי הגלילי ורבנן קמיפלגי מאן דאמר מעל כרבי יוסי ומאן דאמר לא מעל כרבנן: אמר רב חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור שלא בזמנו במינו אסור שלא במינו מותר במאי עסקינן אילימא בנותן טעם שלא בזמנו שלא במינו מותר הא יהיב טעמא אלא במשהו חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור רב לטעמיה[ע] דרב ושמואל דאמרי תרוייהו כל איסורין שבתורה במינו במשהו שלא במינו בנותן טעם רב גזר חמץ בזמנו שלא במינו אטו מינו ושלא בזמנו במינו אסור כרבי יהודה[ג] ושלא במינו מותר דשלא בזמנו ושלא במינו אטו מינו כולי האי לא גזרינן. שמואל אמר חמץ בזמנו במינו אסור שלא במינו מותר שלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו מותר חמץ בזמנו במינו אסור שמואל לטעמיה דרב ושמואל דאמרי תרוייהו כל איסורין שבתורה במינו אסורין במשהו שלא במינו בנותן טעם שלא במינן אטו מינן לא גזר שלא בזמנו בין במינן בין שלא במינן מותרין כר' שמעון. ורבי יוחנן אמר חמץ בזמנו בין במינו ובין שלא במינו אסור בנותן טעם שלא בזמנו בין במינן בין שלא במינן מותר חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו בנותן טעם ר' יוחנן לטעמיה[ף] דר' יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו כל[ב] איסורין שבתורה בין במינן בין שלא במינן בנותן טעם שלא בזמנו בין במינו בין שלא במינן מותרין כר' שמעון.

אמר טעם נמי שרי. ולקמן פריך והא אמר ליה ר' שמעון משום קנסא:

אמר ניתק לעשה[ע] משום דלא ירמה ולכך אינו עובר כשמצערו לצפון:

להא שמעתא. דרב יוסף: דכולי עלמא אין פודין. ומלידא דר' שמעון הוא דפליגי דשרי ליה לאחר פסח אף לאכילת ישראל, ובהא פליגי, מאן דאמר מעל סבר אף על גב דהשתא לא חזי הואיל ולקמיה גורס לממון הוא כממון דמי: הכי גרסינן רב אחא בר יעקב אמר דכולי עלמא כממון דמי: ומאן דאמר לא מעל. כרבי יהודה דאמר[ד] אף לאחר הפסח אסור בהנאה וכל שכן בפסח עלמו, הלכך לאו ממון אינה לישראל לא חזי, ולאו גורס לממון אינה שאם יפלה לא יהנה ממנו ולנכרי לא מזדבן, לתין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים: ומ"ד מעל בר"ש. לאמר[ו] לאו הוא לאחר הפסח אסור (לאכלם) [ליסרחל], והו"ל גורס לממון: משאור דראייה. ושל הקדש אף בפסח מותר, והכא אמר לרבי יהודה לא מעל: הכי גרסינן רב אשי אמר דכולי עלמא אין פודין ודבר הגורם לממון לאו כממון דמי. כלומר דכולי עלמא לנכרי לא מזדבנין ליה בפסח, ומשום דלאחר הפסח דחזי ליסרחל לא מחייבי ליה דדבר הגורם לממון לאו כממון דמי, והכא טעמא דמעילה משום דסבר לה כרבי יוסי הגלילי דאמר אף תוך זמנו מותר בהנאה, הלכך חזי למפרקיה ולהסיקו תחת תבשילו, ומאן דאמר לא מעל כרבנן דאמרי חמצי מותר בפסח אסור בהנאה, ומי משום דמצי לסהויי לאחר זמן כר"ש, הסתם מיהא לאו ממון הוא: חמץ בזמנו וכו'. מפרש כוליה לקמיה: **אי נימא בנותן טעם שלא בזמנו שלא במינו מותר.** דמיה, הא יהיב טעמא, ורב מדקאמר שלא בזמנו במינו אסור גלי דעתיה דכר' יהודה סבירא ליה דאמר אף לאחר הפסח אסור: **שלא במינו.** נמי בזמנו אסור, ומע"ג דאית ליה לרב בכל איסורין שלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו מותר חמץ בזמנו במינו אסור שמואל לטעמיה דרב ושמואל דאמרי תרוייהו כל איסורין שבתורה במינו אסורין במשהו שלא במינו בנותן טעם שלא במינן אטו מינן לא גזר שלא בזמנו בין במינן בין שלא במינן מותרין כר' שמעון. ורבי יוחנן אמר חמץ בזמנו בין במינו ובין שלא במינו אסור בנותן טעם שלא בזמנו בין במינן בין שלא במינן מותר חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו בנותן טעם ר' יוחנן לטעמיה[ף] דר' יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו כל[ב] איסורין שבתורה בין במינן בין שלא במינן בנותן טעם שלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו מותרין כר' שמעון.

אמר

רב אשי אמר דכולי עלמא. וקשה לר"י היכי גרסינן מי גרסינן דכולי עלמא פודין חס כן לרבנן חמצי לא מעל אף על גב דליסרחל אסור בהנאה מכל מקום ימכרנו לנכרי ההקדש עלמו ומי גריס אין פודין ואף על גב דאין פודין להאכיל לכלבים מכל מקום שרי להסיק תחת תבשילו וכדפריסית[ס] דהכא דקדושת דמים אין פודין מדרבנן ולא גזרו רבנן אלא שלא להאכילו לכלבים אבל היכא דאין פודין מדאורייתא דהיינו היכא דאיכא קדושת הגוף אין פודין אפי' להסיק דהא תניא בפ"ק[ם] דבכורות (דף טו.) אם מתו יקברו וקאמר התם ממאי דהאי אם מתו יקברו משום דבעי העמדה והערכה דילמא משום דאין פודין הקדשים להאכילן לכלבים והשתא אי טעמא משום דאין פודין ממאי יקברו והא רליך להסיקו תחת תבשילו אלא ודאי מדאורייתא אין חילוק וכן לעיל (דף כג.) דרסינן ומי אמה מסלק לכלב כל איסורין שבתורה ואפילו להסיקה אלמא מדאורייתא אין לחלק בהנאה ואם תאמר לרבנן חמצי לא מעל אלא הקדש יכול למכור לנכרי על מנת שיסיקנו לפניו ויש לומר דגזרינן שמא יאכלנו הנכרי וכהאי גוונא אמר בפסכת ע"ז (דף כ:) אין מוכרין בהמה לנכרי על מנת לשחטה וכו' ומכאן מוכיח ר"י שהשחטה חמץ בפסח ודעתו לבערו אינו עובר בשעה שהיה לו למכרו שהרי אינו יכול למכרו אלא בהפסד מרובה ומודה רבי יוסי דשלך אי אתה רואה אלא עבר ואי לא עבר וטעמא דלא גזרו שלא יאכלנו הנכרי וכהאי גוונא

לאקשויי אי לימא בנותן טעם והא רב ושמואל דאמרי תרוייהו כל איסורין שבתורה במינן במשהו אלא דניחא ליה לאקשויי מיניה וביה. **[מהר"ם חלאווה]** **רב גזר חמץ בזמנו שלא במינו אטו מינו.** משום חומרא דחמץ דעוברין עליו בבל יראה ובל ימצא ולא בדילי אינשי מניה משא"כ בשאר איסורין, אבל שלא בזמנו דלא עבר עלי' לא גזר. **[מהר"ם חלאווה]**

עין משפט נר מצוה

סז א מיי' פ"ז מהלכות מעבל הל' ז טוש"ע י"ד סי' שפו סעיף ה:

סח ב מיי' פט"ו מהל' מאכלות אסורות הלכה ו סמג לאוין קמח טוש"ע י"ד סימן לה סעיף ה:

רבינו חננאל

פי' דבר הגורם לממון כגון מי שגזל חמץ זה של הקדש אם הוא בעינו מחזירו לו לנגזל ופטור דתנן גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך וכיון שאכלו נתחייב הגזלן לשלם לו ממון ואע"פ שחמץ בפסח אינו ממון השבתתו גורם ממון. **רב אחא בר יעקב אומר** כולי עלמא דבר הגורם לממון לאו כממון דמי והכא בפלוגתא דר' שמעון ורבנן פליגי ת"ק כר' שמעון דאמר תוך זמנו הוא דעבר עליו בלאו לאחר זמנו אינו עובר עליו בלא כלום וממון מעליא הוא לפיכך מעל ויש אומרים כר' יהודה דאמר אפי' לאחר זמנו עובר בלאו. **ואמרינן** והא רב אחא הוא דאמר דר' יהודה יליף שאור דאכילה משאור דראיה מה שאור דראיה של גבוה מותר בראיה כך שאור דאכילה של גבוה מותר לאחר זמנו אפי' באכילה ולמה לא מעל אלא ודאי הדר ביה. **רב אשי אמר** כולי עלמא אין פודין קדשים להאכילן לכלבים ודבר הגורם לממון לאו כממון דמי והכא בפלוגתא דר' יוסי הגלילי ורבנן קא מיפלגי ת"ק כר' יוסי הגלילי דקתני ותמה על עצמך האיך חמץ אסור בהנאה כל שבעה ויש אומרים כרבנן. **ירושלמי** מתני' דקתני חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה במקום שלא נהגו לאכול פת של גוים אבל במקום שנהגו לאכלו מותר אפי' באכילה פי' כגון שהיה ישראל רואהו ומסייעהו באפיית אותה הפת וקיי"ל בזמן שישראל רואהו כגון הבצקת של גוים דאמור רבנן אדם ממלא כרסו מהן אלו וכיוצא בהן. **אם** היה גגו של נכרי סמוך לגגו של ישראל הרי זה דוחפו בקנה היתה שבת או יום טוב כופה עליו כלי. **רב אמר** צריך שיאמר בשעה שיבער בא"י אמ"ה אקב"ד על בעור חמץ וצריך נמי שיאמר כל חמץ שישנו ברשותי ואיני יודע בו יהא בטל: **אמר רב** חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור אפי' במשהו רב לטעמיה דאמר כל איסורין שבתורה במינו במשהו וגזרה שלא במינו אטו במינו. שלא בזמנו כלומר אחר הפסח. במינו אסור במשהו סבר לה כר' יהודה. שלא במינו לאחר הפסח מותר דלא גזר. **ושמואל אמר** חמץ בפסח במינו אסור במשהו שמואל לטעמיה דאמר כל איסורין שבתורה במינן במשהו. שלא במינו שרי ולא גזר שלא במינו אטו מינו. שלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו מותר כר' שמעון. **ור' יוחנן אמר** חמץ בפסח בין במינו בין שלא במינו אסור בנותן טעם ר' יוחנן לטעמיה דאמר כל איסורין שבתורה בין במינן בין שלא במינן אסור בנותן טעם. לאחר הפסח בין במינן בין שלא במינן מותר כר' שמעון:

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) [לעיל ה:] כתובות לד. בבא קמא עח: לח: [קה.] שבועות לב. לג:, ג) עבודה זרה עג:, ד) עיין תוס' ע"ז סו: סוד"ה רבא, ז) ע"ז עג:, ה) כח., ו) כח:, ז) לעיל יא., ח) עי' תוס' חולין צז. ד"ה אמר שכ' טעם אחר, ט) עי' קידושין דף נו: ובתוס' שם ובע"ז דף סב. תוד"ה בדמיהן, י) קידושין נו:, כ) תמורה לד., ל) [וע"ע מוספות קדושין נו: ד"ה המקדש וכו'] ובע"ז סב. ד"ה בדמיהן, מ) עיין חכמת מנוח ותוס' ר"פ, נ) עמוד א ד"ה אין (א') [ועיין תוספות בבא קמא נג: ד"ה לענין כליס], ס) [ל"ל בפ"ב], ע) [עיין לקמן דף לה. תוד"ה בפרטיה].

הגהות הב"ח

(ג) תוס' ד"ה אין פודין וכו' ולתירוץ קמא קשה. נ"ב עיין בתוס' פ' התים מקדש דף ו בד"ה המקדש בערלה:

משנת ראשונים

רב אשי אמר דכולי עלמא אין פודין. ואין לתמוה מ"ש אכילת כלב משאר הנאות דדלמא כיון דמיעטיה מואכלת ולא לכלביך לית לן למעוטי אלא כיוצא בה אכילה.

[תוספות, בבא קמא נג:]

אמר רב חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור. פי' באכילה אבל בהנאה אפשר שאינו אוסר תערובתו במשהו, וכמו שכתבתי בפרק השוכר את הפועל (עד.) בס"ד. **[חידושי הר"ן]**

שלא בזמנו במינו אסור שלא במינו מותר. פי' כל שלא בזמנו דאמרינן בהאי שמעתא היינו לאחר הפסח בלחוד אבל לפני הפסח בכלל זמנו הוא, דאי לא תימא הכי היכי לימרו שמואל ור' יוחנן דשלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו מותר וכר' שמעון, שכבר כתבנו למעלה דאפילו ר' שמעון מודה דחמץ לפני זמנו אסור באכילה, ואי אפשר לומר שיהא אסור באכילה ולא יאסור בנותן טעם.

[חידושי הר"ן]

אילימא בנותן טעם שלא בזמנו שלא במינו מותר הא יהיב טעמא. כלומר דכיון דאמר במינו אסור שלא בזמנו אלמא כר' יהודה אית ליה וכיון שכן שלא במינו אמאי מותר והא קא יהיב טעמא וה"ה דהוה מצי

19/06/2018 אתרח

בנתערב במינו אינו בטל ואסור ככל איסורים שבתורה שאינם בטלים בתערובת מין במינו. וְאם נתערב בשֶׁלֹּא בְּמִינוֹ ואין נותן בו טעם, הרי הוא מותָּר, משום דְּחמץ שֶׁלֹּא בִּזְמַנּוֹ וְשֶׁלֹּא בְּמִינוֹ אָטוּ מִינוֹ כּוּלֵּי הַאי לָא גָּזְרִינַן - שכשנתערב חמץ שלא בזמנו בשאינו מינו ואינו נותן טעם לא גזרו בו אטו מינו כמו שגזרו על חמץ בזמנו, שכן שלא בזמנו אין איסורו חמור כל כך שאין בו כרת, ודינו ככל איסורים שבתורה שלא גזרו בהם.

הגמרא מביאה שיטה נוספת בדין חמץ שנתערב בהיתר:
שְׁמוּאֵל אָמַר, חָמֵץ בִּזְמַנּוֹ, אם נתערב שיעור משהו ממנו בְּמִינוֹ אָסוּר, ואם נתערב בשֶׁלֹּא בְּמִינוֹ מותָּר. וחמץ שֶׁלֹּא בִּזְמַנּוֹ, בֵּין אם נתערב בְּמִינוֹ ובֵּין אם נתערב בשֶׁלֹּא בְּמִינוֹ מותָּר.

ומפרשת הגמרא את דבריו:
חָמֵץ בִּזְמַנּוֹ כשנתערב בְּמִינוֹ אָסוּר, משום ששְׁמוּאֵל לְטַעְמֵיהּ - דברי שמואל אלו הם לשיטתו במקום אחר, דְּרַב וּשְׁמוּאֵל דְּאָמְרִי תַּרְוַיְיהוּ - שניהם אמרו במסכת עבודה זרה (עג:), כָּל אִיסּוּרִין שֶׁבַּתּוֹרָה שנתערבו בְּהיתר שהוא מִינוֹ אֲסוּרִין אפילו בְּמַשֶּׁהוּ, ואם נתערבו בשֶׁלֹּא בְּמִינוֹ אינם אסורים אלא כשיש בהם בְּנוֹתֵן טַעַם. ולכך אסר שמואל חמץ בזמנו שנתערב במינו. וכשנתערב שלא במינו מותר, משום שעל נתערבו שֶׁלֹּא בְּמִינָן אָטוּ [-משום] נתערבו בְּמִינָן לָא גָּזַר שמואל. וחמץ שֶׁלֹּא בִּזְמַנּוֹ, בֵּין שנתערבו בְּמִינָן ובֵּין שנתערבו שֶׁלֹּא בְּמִינָן מוּתָּרִין, משום שסובר שמואל כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן (לעיל כמ:) שחמץ שלא בזמנו אינו אסור מן התורה אלא רק משום קנס חכמים, ולא קנסו חכמים אלא על חמץ בעין ולא על תערובת חמץ.

הגמרא מביאה שיטה נוספת בדין חמץ שנתערב בהיתר:
וְרַבִּי יוֹחָנָן אָמַר, חָמֵץ בִּזְמַנּוֹ, בֵּין שנתערב בְּמִינוֹ ובֵּין שנתערב שֶׁלֹּא בְּמִינוֹ אָסוּר, בְּאופן שהוא נותֵן טַעַם בהיתר. וחמץ שֶׁלֹּא בִּזְמַנּוֹ, בֵּין כשנתערב בְּמִינָן ובֵּין כשנתערב בשֶׁלֹּא בְּמִינָן מותָּר אף בנותן טעם.

ומפרשת הגמרא את דבריו:
חָמֵץ בִּזְמַנּוֹ, בֵּין כשנתערב בְּמִינוֹ ובֵּין שֶׁלֹּא בְּמִינוֹ, אסור רק בְּנותֵן טַעַם, שכן רַבִּי יוֹחָנָן לְטַעְמֵיהּ - דברי רבי יוחנן אלו הם לשיטתו במקום אחר דְּרַבִּי יוֹחָנָן וְרֵישׁ לָקִישׁ דְּאָמְרִי תַּרְוַיְיהוּ - שניהם אמרו במסכת עבודה זרה (עג:), כָּל אִיסּוּרִין שֶׁבַּתּוֹרָה, בֵּין שנתערבו בְּמִינָן, אסורים כשיש בהם בְּנותֵן טַעַם בהיתר[ב], וכשיטת חכמים החולקים על רבי יהודה וסוברים שמין במינו בטל. וחמץ שֶׁלֹּא בִּזְמַנּוֹ, בֵּין שנתערב בְּמִינוֹ ובֵּין שֶׁלֹּא בְּמִינוֹ, מוּתָּרִין, משום שסובר רבי יוחנן כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן (לעיל כמ:) שחמץ שלא בזמנו אסור רק משום קנס חכמים, ולא אסרו אלא חמץ בעין.

נמצא לפנינו שלוש שיטות בחמץ משהו שנתערב בהיתר:
א. שיטת רב, שחמץ בזמנו אסור אפילו במשהו בין במינו ובין באינו מינו, במינו הוא אסור מעיקר הדין, ובשאינו מינו גזר אטו מינו. ושלא בזמנו, במינו אסור אפילו במשהו, ובשאינו מינו מותר אם אינו נותן טעם. ב. שיטת שמואל, שחמץ בזמנו, במינו אסור אפילו במשהו ובשלא במינו מותר אם אינו נותן טעם, ושלא בזמנו מותר בין במינו ובין שלא במינו[א]. ג. שיטת רבי יוחנן, שחמץ בזמנו, בין במינו ובין שלא במינו מותר [כל שאינו נותן טעם], ושלא בזמנו מותר בין במינו ובין שלא במינו [אפילו בנותן טעם].

כתב רש"י (ד"ה שלא נמינו - הרמטון) שהוא משום חומרא דחמץ שהוא בכרת. וגזר דווקא באיסור כרת של חמץ, ולא בכרת של חלב ודם, משום שאין בני אדם בדלים מהחמץ כל ימות השנה, ועל כן יש לעשות לו סייג כדי שלא יבואו להיכשל בו. והמהר"ם חלאווה (ד"ה רב) כתב שחומרתו היא משום שעוברים עליו ב'בל יראה', ואין בני אדם בדלים מהחמץ כל ימות השנה.

כ. **אף** שבאופן שנתערב מין במינו לא שייך נתינת טעם, הכוונה לביטול בששים שהוא שיעור שאם היה אינו מינו היה נותן טעם. טור (יו"ד סי' צח).

כא. **ונחלקו** הפוסקים אם מותר אף בנותן טעם, רש"י (ד"ה כרבי) ובחידושי הר"ן ורבינו דוד (להלן ל. ד"ה אפילו) כתבו שאף בנותן טעם מותר. אולם בטור (סי' תמז) ובשולחן ערוך (שם סי"ח) נפסק, שגם לאחר זמנו מותר רק אם אינו נותן טעם [אמנם ראה בביאורי רש"י דרך אחרת בביאור שיטתו, וראה להלן (ל.) באריכות בילקוט ביאורים].

כל שעה פרק שני פסחים

הגמרא מביאה את הכרעת ההלכה בדין זה:
אָמַר רָבָא, **הִלְכְתָא** - הכרעת ההלכה היא, **חָמֵץ בְּזְמַנּוֹ**, **בֵּין** שנתערב **בְּמִינוֹ** ו**בֵּין** שנתערב **שֶׁלֹּא בְּמִינוֹ אָסוּר** אפילו **בְּאֵין** בתערובת אלא **מַשֶּׁהוּ** מהחמץ, וּכְשיטת **רַבִּי**[א]. אבל חמץ **שֶׁלֹּא בְּזְמַנּוֹ**, **בֵּין** שנתערב **בְּמִינוֹ** ו**בֵּין** שנתערב **שֶׁלֹּא בְּמִינוֹ מוּתָּר** ואפילו שיש בו בנותן טעם[ב], שכן הלכה **כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן**, שחמץ לאחר הפסח מותר מן התורה.

מקשה הגמרא, **וּמִי אָמַר רָבָא הָכִי** - וכי האם כך סבר רבא שתערובת חמץ מותרת לאחר הפסח, **וְהָאָמַר רָבָא**, **רַבִּי שִׁמְעוֹן קְנָסָא קָנִים** - קנס לאסור חמץ שעבר עליו הפסח **הוֹאִיל וְעָבַר עָלָיו בְּאִיסּוּר** 'בַּל יֵרָאֶה וּבַל יִמָּצֵא', ואם כן יש לאוסרו אף לאחר שנתערב בהיתר.

מתרצת הגמרא, **הָנֵי מִילֵּי בְּעֵינֵיהּ** - הקנס שקנסו חכמים אין זה אלא על חמץ שהוא בעינו, **אֲבָל** על חמץ **שֶׁעַל יְדֵי תַּעֲרוֹבֶת לֹא** קנסו[ג].

הגמרא מביאה שרבא אמר בשם רב נחמן כשיטת רבי שמעון:
וְאָזְדָא רָבָא לְטַעְמֵיהּ - רבא שהתיר תערובת חמץ לאחר הפסח כשיטת רבי שמעון, פסק כן לשיטתו, **דְּאָמַר רָבָא**, **כִּי הֲוֵינַן בֵּי רַב נַחְמָן** - כשהיינו בבית רב נחמן, **כִּי הֲווּ נָפְקִי שִׁבְעָה יוֹמֵי דְּפִסְחָא** - לאחר שעברו שבעת ימי הפסח[ד] **אָמַר לָן** - אמר לנו **פּוּקוּ וְזִבְּינוּ חֲמִירָא דִּבְנֵי חֵילָא** - צאו וקנו חמץ של אנשי הצבא הנכרים שנאפה בפסח[ה], שכן חמץ שעבר עליו הפסח מותר מן התורה, ולא קנסו חכמים אלא על חמץ של ישראל שעוברים עליו ב'בל יראה'.

★

נחלקו רב ושמואל אם קדירות חרס הבלועים מחמץ מותרים בשימוש לאחר הפסח:
אָמַר רַב, **קְדֵירוֹת** של חרס[ו] שנתבשל בהן חמץ, **בְּפֶסַח יִשָּׁבְרוּ**, הואיל ואין להם תקנה כיון שאף לאחר הפסח אסור לבשל בהן משום שבלוע בהם חמץ ובשעת בישול יפלט טעם החמץ[ז] ויתערב בתוך התבשיל, ורב אוסר תערובת חמץ אף לאחר הפסח[ח], כמבואר לעיל (כט:)[ט].

שואלת הגמרא, **וְאַמַּאי** - מדוע ישברו, הלא אפשר **לְשַׁהֵינְהוּ** [-להשהותן] עד **לְאַחַר הַפֶּסַח**, **וְלֵיעֲבַד בְּהוּ שֶׁלֹּא בְּמִינָן** - ויבשלו בהן תבשיל שאינו ממין החמץ הבלוע בהן, שהרי גם לשיטת רב בטל החמץ לאחר הפסח בהיתר שאינו מינו[י], כמבואר

א. **בביאור** דברי רבא נאמרו כמה שיטות:
א. רש"י (ד"ה ממר רבא) ביאר שרבא פסק להלכה כרב שנקט להלכה כרבי יהודה שבכל איסורים שבתורה מין במינו אינו בטל, ובחמץ גזר גם על מין בשאינו מינו אטו מינו.
ב. רבינו תם (הובא בתוספות ד"ה ממר רבא) דחה דברי רש"י, וכתב שאף אם גורסים 'חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור **במשהו כרב**' אכן פסק רבא כרב אך לא מטעמו, דרב סבר שבכל האיסורים שבתורה מין במינו במשהו, אבל רבא סובר בשאר איסורים כרבי יוחנן שמין במינו בנותן טעם ומכל מקום בחמץ אסור במשהו משום חומרתו. וכן ביאר הרמב"ן (מלחמת ה' ד"ה ומה) וכתב שחומרת חמץ היא בכך שהוא בכרת ועוברים עליו ב'בל יראה' ואין בני אדם בדלים ממנו כל ימות השנה.
ג. עוד כתב רבינו תם (הובא בתוספות ד"ה ממר רבא) שאין לגרוס 'במשהו כרב', אלא רבא פוסק לגמרי כרבי יוחנן, שחמץ בזמנו בין במינו ובין בשאינו מינו אינו אוסר אלא בנותן טעם. אלא שלא סמך ר"ת על הוראתו זו לעשות מעשה להתיר תערובת חמץ משהו בפסח. והטעם שלא פסק במפורש 'הלכה כרבי יוחנן', משום שאם כן היה אפשר לומר שלא פסק כמותו אלא בזמנו, אבל שלא בזמנו לא, שלא יקשה מדברי רבא שאמר שרבי שמעון קנס בחמץ לאחר זמנו.
ד. מדברי הרמב"ם (מלכות מאכלות אסורות פט"ו ה"ט) והרמב"ן (מלחמת ה' ד"ה ומה) [הובא שיטתם גם בר"ן (ד"ה ומתרים)] מבואר, שרבא פסק כרב אך לא מטעמו, שרב סבר שבכל האיסורים שבתורה מין במינו במשהו אבל רבא סובר בשאר איסורים כרבי יוחנן שמין במינו בנותן טעם ומכל מקום בחמץ אסור במשהו משום שהוא דבר שיש לו מתירין שהרי לאחר הפסח מותר מן התורה, ולכך אינו בטל [כל דבר האסור ויהיה מותר לאחר זמן שנתערב בהיתר, אינו בטל]. ואף שהחמץ אסור לאחר הפסח משום קנס, מכל מקום הוא נחשב כדבר שיש לו מתירין, שהרי מן התורה הוא מותר לאחר הפסח, ולא אסרוהו חכמים אלא להחמיר עליו ולא להקל עליו ולעשותו כדבר שאין לו מתירין. ואף שמה שדבר שיש לו מתירין אינו בטל אין זה אלא בנתערב במינו, אבל בנתערב בשאינו מינו בטל, מכל מקום גזר רבא כרב על שאינו מינו אטו מינו. וראה בילקוט ביאורים מה שתמהו הראשונים על ביאור זה.
על פי שיטת הרמב"ם הנזכרת שחמץ אסור במשהו משום שהוא דבר שיש לו מתירין, הוכיח המגיד משנה (ממץ ומצה פ"ו ה"ה) שהרמב"ם יסבור שגם בערב פסח מחצות נחשב לחמץ בזמנו ואסור כבתוך הפסח [וכן כתב הריטב"א (ד"ה ממר)]. מה שאין כן לראשונים שביארו שהוא משום חומר כרת, אין זה אלא תוך הפסח. אמנם מצינו חולקים על דברי המגיד משנה, הכסף משנה כתב שגם לשיטת הרמב"ם הטעם של יש לו מתירין שייך רק במין במינו אבל בתערובת מין באינו מינו כשאינו נותן טעם אינו אסור אלא משום 'כל מחמצת לא תאכלו' (שמות יב כ) וכמש"כ הרמב"ם (מלכות מאכלות אסורות פט"ו הי"ג), ואיסור זה אינו אלא בתוך הפסח. ובמקור חיים (סי' תמז סק"ה) כתב, שאף טעם 'יש לו מתירין' אינו נוהג אלא בתוך הפסח, וראה שם בטעמו. ובשו"ע (סי' תמז ס"ג) פסק 'חמץ שנתערב משש שעות ולמעלה עד הלילה אינו אוסר במשהו אלא דינו כשאר איסורין'. וכתב בביאור הלכה (שם ד"ה תמץ) שמסתימת השו"ע משמע שאפילו בתערובת מין במינו לא ייאסר במשהו ולא נחשב חמץ לדבר שיש לו מתירין עפ"י דברי הרמ"א (יו"ד סי' ק"ג ס"ד) שהביא דברי המרדכי שמשום שלשנה הבאה חוזר איסורו אין לו מתירין מיקרי. ודלא כמ"ש הש"ך (יו"ד סי' קנ סקי"ג) שהשו"ע בהלכות פסח מדבר רק באינו מינו.
ב. **רש"י** (ד"ה שלמ). אמנם הטור והשו"ע (סי' תמז ס"ו) כתבו, שגם לאחר הפסח אינו בטל אלא בששים. וראה במגן אברהם (שם סקמ"ד) שכתב, שמפשטות סוגייתנו נראה שלא כדבריהם, שהרי רבי יוחנן אומר חמץ בזמנו בנותן טעם ולאחר זמנו מותר כרבי שמעון ואם כן ודאי שמותר אפילו בנותן טעם. ועוד שאם דווקא בששים אם כן גם לרבי יהודה שחולק על רבי שמעון בטל שאין סברא להחמיר בו לאחר פסח יותר משאר איסורים. וראה באריכות בילקוט ביאורים.
ג. **בין** שנתערב קודם הפסח או תוך הפסח או לאחר הפסח. אלא שאם נתערב בפסח או קודם הפסח בשיעור שעוברים עליו ב'בל יראה', כגון שיש בחמץ שיעור של כזית בכדי אכילת פרס, הרי הוא אסור לאחר הפסח. חידושי הר"ן (ד"ה מנן). וביאר הרע"א (ד"ה ומונם) שהסברא היא, שכיון שעבר בזה שהשהה את התערובת באיסור הרי הוא בכלל הקנס שאסור גם לאחר הפסח, ואף שאת ההיתר שבו לא היה צריך לבער מכל מקום כיון שהיה מוטל עליו לבער את כל התערובת הרי הוא אסור לאחר הפסח מטעם קנס.
ד. **לאו** דווקא 'שבעה יומי', שהרי אף באחרון של פסח [יו"ט שני של גלויות] אסור לקיים חמץ ברשותו, כמבואר במגן אברהם (סי' תמז סקי"ד). וכן אסור לקנותו משום איסור מקח וממכר ביום טוב. וכן כתבו התוספות בבבא בתרא (ו: ד"ה עד) על כגון זה. רש"ש (ד"ה כי). וראה בראש יוסף (ד"ה כי) שכבר עמד על קושי זה. והחתם סופר (ד"ה ממר) כתב, שיתכן שהיה רב נחמן במקום שהגיעו שלוחי בית דין להעיד על קידוש חודש ניסן, ולא עשו אלא שבעה ימי פסח.
ה. **אף** שבעבודה זרה (לה:) מבואר שרב נחמן עצמו אסר לאכול פת נכרים ואם כן איך אמר להם לקנות פת מן הנכרים, ביארו הראשונים [תוספות ריי"ד מהר"ם חלאווה רבינו דוד (ד"ה פוקו)] שלא אמר להם אלא לקנות שאור מהנכרים כדי לחמץ בו את העיסה. עוד פירש רבינו דוד (שם) שישראל אפה את הפת לפני פסח ומכרו לגוי, וכעת קנו מן הגוי.
ו. **מבואר** להלן (לי:) שדינו של רב הוא דווקא בקדירות של חרס, שכן החרס אינו פולט את כל בליעותיו על ידי הגעלה.
ז. **אף** שהבלוע בכלי חרס אינו יוצא על ידי הגעלה, מכל מקום בכל בישול יוצא מעט. מרדכי (סי' תקמג).
ח. **ואף** שעל בליעות אלו לא עבר ב'בל יראה' בפסח, מכל מקום לאחר הפסח הרי הם אסורים כחמץ שעבר עליו הפסח. מאירי (ד"ה ומאחר).
ט. **ואף** שלאחר שעבר מעת לעת נפגם הטעם הבלוע בכלים, מכל מקום סובר רב שנותן טעם לפגם אסור. ואין הלכה כדבריו אלא נותן טעם לפגם מותר. רש"י (ד"ה ממר רב). אמנם התוספות (ד"ה ממר רב) כתבו שאפשר לומר שרב סבר נותן טעם לפגם מותר, ומכל מקום קדירות בפסח ישברו, כיון שגם למ"ד נותן טעם לפגם מותר אין זה אלא בדיעבד אבל לכתחילה אסור משום שגזרו שאם תתיר לו לבשל בקדירה שאינה בת יומה יבוא לבשל גם בקדירה בת יומה, וכאן שבא לבשל הרי זה כלכתחילה. ובתוספות שאנץ ותוספות הרא"ש (ד"ה ממר רב) ביארו את שיטת רש"י שסבר שיש הכרח לומר שרב סבר שנותן טעם לפגם אסור משום שסבר שבקדירות בפסח אין מקום לגזור אטו קדירה בת יומה, משום שבין כך צריך להמתין עימהם עד לאחר הפסח, ואז לעולם לא תהיה הקדירה בת יומה. והר"ן (ד"ה ממר רב) הביא בשם הראשונים, שדבר האוסר במשהו כיון שאין הולכים בו אחר נתינת הטעם, הרי הוא אוסר גם בנותן טעם לפגם. אך דחה את דבריהם שהרי המתיר נותן טעם לפגם לומד זאת מ'נבילה שאינה ראויה לגר' שאין בה איסור, ואם איסור בעין לא נקרא נבילה כשאינו ראוי לגר לא יתכן שתערובת איסור שאינו בעין תהיה יותר חמורה.
י. **מבואר** להלכה הוכיח הר"י מיגאש (שו"ת, סי' רה) שבחמץ הבלוע בכלים אין עוברין ב'בל יראה', שאם נאמר שגם בטעם הבלוע יש 'בל יראה' האיך הקשתה הגמרא שישהה את הכלי לאחר הפסח הרי עובר עליו ב'בל יראה', ואם כן מוכח שאין איסור 'בל יראה' בטעם חמץ הבלוע בכלים. ובמג"א (או"ח סי' תנ"ו סק"ו) ביאר הטעם משום שאינו נראה ומצוי.
יא. **הלכה** בידינו (יו"ד סי' נה ס"ד ונפ"ן סקי"ו) המבשל בקדירה שבלעה איסור צריך לשער שיהיה בהיתר כנגד כל הקדירה שאין אנו יודעים כמה בלע, ולפיכך אסור התבשיל שבקדירה שאין בתבשיל שבכלי שישים כנגד הכלי עצמו. וכתבו התוספות (ד"ה לשהינהו), שמכל מקום הקשתה הגמרא שיבשל בהם ויתבטל החמץ הבלוע בכלי, משום שחמץ הבלוע בקדירות אינו נחשב אלא כמשהו, שאין רגילות להשתמש בהן הרבה ביחד. וביאר החזון איש (או"ח סי' קיז ס"ק ט"ו) כוונתם, שאין רגילות שיהיה כל התבשיל בקדירה חמץ אלא מערבים חמץ בתוך תבשיל של בשר או ירקות וכדו'. וגם לפעמים אף דבר מחמשת מיני דגן שמערבים בתבשיל אינו בא לידי חימוץ לפני

אמר רבא הלכתא חמץ בזמנו בין במינו ובין שלא במינו אסור בכל שהוא כרב. פסק רמ"י בחולין[ח] למין במינו כרבי יהודה דאמר בפ' כל הבשר (חולין קט.) מין במינו לא בטיל ואף רבי קאמר התם גרוגין דברי רבי יהודה מכלל דהלכתא הכי ועוד הביא ראיה מהא דפליגי אדרבה בפרק בתרא דע"ז (דף סו.) אלא דאמרא ואלא דאמרת חמירא דאיסורא מקמיה כל איסורין שבתורה כרב מו או כרבי יוחנן והשיב מדאמר רבה חמץ בזמנו אין במינו בין שלא במינו [מיהו] הלכה כרב בשאר איסורין בע"ט כר' יוחנן וכר"ל ועוד מוסיף ר"ת אלא גרסי' בשאר איסורין וכן משמע בה"ג אלא גרס ליה וסבר רבה גם בחמץ כר' יוחנן והא אלא פסק בהדיא הלכה כר' יוחנן משום דה"ל אלא פסק כוותיה אלא בזמנו אבל שלא בזמנו לא תקשי דרבה אדרבה קשיא ליה לרבה (חולין נז: ושם) מין במינו בשאר איסורין למיקם אטעמא כו' מין במינו לאיכא למיקם אטעמא מי נמי מין במינו אלא קפילה בשאר ואין לדחות דמיירי בחמרא חדתא ועיינתי דהוי טעמא אחד והוי בשאר דרבה בתר שמא אזיל ולא חשיב מינו דל"ש אחתי קרי ליה מין במינו ובהקומץ רבה (מנחות כג. ושם) משני רבה דסבר ר' יהודה מין במינו ור"ח וכו' מכלל דאיכא לית ליה ובפ' המערובת (זבחים עט: ושם) קסבר ר"ח בן יעקב מין במינו בטל ומתמה דגמרא קאמר בשילהי מסכת בילה (ד' לח: ושם) שפיר עבוד דאחיכו עליה חיטי בחיטי נהי דלרבי יהודה לא בטל לרבנן מיבטל בטיל מכלל דהכי הלכתא ורש"י גופיה פסק בפרק בתרא דמס' ע"ז (ד' סו.[ט]) גבי פלוגתא דאבדי כרבי יוחנן דסבר בע"ט ובה"ג של מקפיה פסק דאחיכה בחיכוכי בע"ט ומייתי מדרבה בפ' גיד הנשה (חולין נז.) ויין נסך דקאמר התם במשהו חומר ר"ת דוקא כשנתנסך לפני ע"ז דאחתי' קאי דבעי תרתי דבר שבמנין ואיסורי הנאה [י]אבל סתם יינן דשרי בהנאה בפ' והמשונת הגלונים שכתב רבינו יוסף טוב עלם מלא ר"ת יין נסך שנתנסך ממנו לפני ע"ז לאסור בהנאה ואינו בטל אפילו באלף כמו שמצינו[כ] אלו אסורין ואיסורן איסור הנאה בכל שהוא יין נסך וכו' מכלל דשאר איסורין וסתם יינן חוץ מבטל ויין נסך בין במינו ובין שלא במינו בע"ט ובחמץ בפסח לא עשה ר"ת מעשה אע"ג דבשאלתות דרב אחאי[כא] נמי איתא דרבה אית ליה גם בחמץ בע"ט: [וע"ע תוס' חולין נז. ד"ה אמר רבה]

אמר רב קדירות בפסח ישברו. בפ' בתרא דמס' ע"ז (דף סח: ושם) גבי עכברא דשיכרא מספקא ליה אי קסבר רב נותן טעם לפגם אסור או מותר ועכבר' דשיכרא משמע ואי ס"ל מותר אפ"ה קאמר הכא שפיר ישברו דבע"ט לפגם אסור ובחמלה אסור דגזרינן שמא יתן בו יומא אטו בת יומא[כב] ועוד דהתם שרי לפי שפוגם טעמו כמו שהוא בעין אבל הכא אינו פוגם אלא מחמת שהוא בדופני הכלי: **לשהינהו** עד אחר הפסח וליעבד בהו שלא במינן. תימה לר"י נהי דקדירה לן דטעמא דחמץ בקדירה חשיב משהו אחין דגילין להשתמש הרבה ביחד מ"מ הא תנן[כג] אין מבטלין איסור לכתחלה ואפי' איסורא דרבנן אין מבטלין לחם לא כן מה הועילו חכמים בתקנתם שתקנו עד שיש הוחיל איכול להוסיף ולבטל האיסור ולא דמי לעניס שנשרו מן הדקל לתנור די"ט שמרבה עליהן עניס מוכנים ומסיקין (ביצה ד' ד:) דהתם איסור מוקלה אין לו שורש מן התורה אבל מידי דאית ליה שורש מן התורה לא ומפרש ה"ר יוסף הוחיל ואיכא תרתי לטיבותא שהוא נותן טעם לפגם ומשהו שלא במינו אכה"ג מבטלין ולדבריו ל"ל דה"פ ולעבד שלא במינו אי ס"ל לרב נותן טעם לפגם מותר ור"י מפרש לכיון שהקדירות של חרס הן אם יהיו אסורין ואין להם תקנה זה משום דיעבד ומע"ג לבעלים איסור קדירה שאין בת יומא אסורין לה מ"מ אין לה תקנה משום דהתם בלע איסור הרבה אבל הכא ליכא אלא משהו והוחיל ושלא במינו הוא יכול לבטל וכדיעבד דמי:

דילמא אתי למיעבד במינו. לעיל לא גזר שלא במינו אטו מינו דהא לא שכיח שיתערב לו חמץ אבל הכא להחיר לבשל בהן איכא למיגזר:

ואפילו במלחא. והא דאמרינן בכילד בולין (נקמן עו:) פת שאפאה עם הגלי בתנור אסור לאוכלו בכותח אבל במלח שרי התם לא אסירא אלא מטעם ריח דליכא איסור כולי האי: **דילמא** אתי למיכליה בכותח. ותימה ולילף בכותח דהא נותן טעם בע"ט הוא כדאמרינן בפ' כל הבשר (חולין קיח: ושם) דגיס שעלו בקערה מותר לאוכלן בכותח וי"ל דקאמר התם שמי שנון שחתכו בסכין אסור לאוכלו בכותח ופירש"י משום חורפא דשנון בלע טפי מדגיס רותחים שעלו בקערה ולפי זה דגיס שנתבשלו בקדירה אסור לאוכלן בכותח דע"י דיעבד בלעי יותר מדאי וכן שמי הכא מחוס התנור בלעי טפי ולפי' אחר שפ"ה שם לשון אסור לפי שפעמים שהשמנונית קרוש על הסכין ואינו ניכר ואיכא בשון טעם בשר ממש קשה הכא כיון שנתקנח התנור יפה או הוסק פעם אחרת אמאי אסור לאוכלו בכותח וי"ל דשומן שעל החרס אינו יכול [כד]לקנח יפה:

והלכתא

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) [לעיל כט.], ג) זבחים לה: ג) [שם], ד) לקמן לו. זבחים לה: בבא מציעא לא., ה) ע"ז סט., ו) ע"ז סז:, ז) כט:, ח) קט. ד"ה ותו, ט) שם דף עג:, י) ד"ה וכל מין. ועיין שם בהגהות הב"ח, כ) [עבודה זרה עד. ע"ש], ל) [פרשת לו סימן פ], מ) ע"ז דף עו רע"א, נ) תרומות פ"ה מ"ט (ע"ש ר"ש ד"ה ואם ותוס' ביצה ד: ד"ה ותנן).

גליון הש"ס

גמ' אין לשין את העיסה בחלב. עי' שבת עח ע"ב מד"ה מתה מיקפוגי: רש"י ד"ה בני חילא כו' שאופיהו. עי' ב"י יו"ד סי' קיב: תוס' ד"ה אמר רבא אבל פתם יינם דשרי בהנאה. תמוה לי הא פתם יינם אסור בהנאה כדמוכח בכמה דוכתי בפ' ע"ג ופ' ובמולין בפרק תו' פתם אבל פתם יינם בטל בס'. וכתן בלע"ד דע"ס הוא בתוס': תוס' ד"ה דלמא אתי כו' אינו יכול לקנח יפה. עי' מ"ק דף יז ע"ח בגש"י ד"ה ומהניא לי טחינה:

הגהות וציונים

ח) חֵלֶב (חכמת מנוח ועי' מהרש"ל): ט) ברוב הספרים נוסף במינו (מהרש"ל):

ליקוטי רש"י

רבי שמעון קנסא קנים. לפי שמדקדק בדבריו לא מיתסר חמץ אחר זמנו וכו' ומיהו דיקא דסבר מקנח מקנח דקנסוהו רבנן משום דעבר בבל ירלה [לעיל כט. ד"ה לעולם]. דטחו ביה טיחיא. מין טיגון הוא שעושין מלחם וטוחין התנור בחליה ומופין את הלחם לחם שטחוהו וכמ' שבת (דף קיט.) גמי אמרי' מלחא סמוי טחוי. לעולם. ואפילו המיקוהו ואפו בו דקסבר מין יוצא מידי דופנו [זבחים צה:]. אין לשין את העיסה בחלב. כל ימות השנה שלא יאכל בשר עמה [לקמן לו.]. ואם לש כל הפת כולה אסורה. ואפילו לאכלה במלח [ב"מ צא.]. מפני הרגל עבירה. שלא יאכל הפת עם הבשר [זבחים צה:].

עין משפט נר מצוה

פט א מיי' פ"ו מהל' חמץ ומצה ה ופט"ו מהל' מאכלות אסורות הל' ט סמג לאוין עח טוש"ע ח"מ סי' תמז סעיף ו: ע ב מיי' שם טוש"ע שם סעיף יא: עא ג מיי' פ"ה מהל' מו"מ הל' כה סמג שם טוש"ע ח"מ סי' תנח סעיף ו: עב ד מיי' פ"ט מהל' מאכלות אסורות הל' כב סמג לאוין קמג טוש"ע י"ד סימן נז סעיף ו:

רבינו חננאל

אמר רבא הלכתא חמץ בפסח שהוא זמן איסורו בין במינו בין שלא במינו אסור במשהו כרב לאחר הפסח שלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו מותר כר' שמעון דהא רב ושמואל ור' יוחנן שלא בזמנו שלא במינו כולן שוין בזה שמותר. **ואקשינן ומי אמר רבא הכי** והא רבא הוא דאוקים למתני' כר' שמעון דאמר אע"ג דסבר ר' שמעון דחמץ לאחר הפסח שרי קנס משום דעבר עליו בבל יראה ובל ימצא. **ושני' אין** ר' שמעון לעולם קניס לאחר הפסח מיהו לא קניס אלא היכא דאיתיה לחמץ שעבר עליו הפסח בעיניה אבל על ידי תערובות אפי' במינו לא קניס. **ואזדא רבא לטעמיה** דאמר כי הוינא בי רב נחמן כי הוו נפקו יומי דפסחא הוה אמר לן פוקו אייתו חמירא דבני חילא. מראין הדברים דחמירא ט) דא דבני חילא ברשות ישראל הות ואע"ג דכדידהו הות דמיא הוה שרי רב נחמן דהא על ידי תערובות היא: **אמר רב קדרות בפסח ישברו** חיישינן לשהויינהו לאחר הפסח ולבשל בהו שלא במינן גזרה דלמא אתי לבשל בהו במינן. **ושמואל אמר** אחר זמנן מותר לבשל בהו בין במינן בין שלא במינן. **ואזדא שמואל לטעמיה דאמר שמואל להני דמזבני כנדי** פי' כנדי כגון אגני דפחרא. **אשוו זבינו** כלומר מכרו בזול ולא תמכרו ביוקר. **ואי לא דרשינא לכו כר' שמעון** דשרי בישינים לאחר הפסח בין במינו בין שלא במינן. **והאי דלא דרש להו** דמשום אתריה דרב [הוה] ולא הוה בעי לאורוי קמיה רב וקיי"ל בהא כשמואל: **ההוא תנורא** דטחיה בשומן של בשר אסריה (רבא) [רבה] בר אהילאי למיפא ביה פת לעולם אע"פ שמסיקין אותו חיישינן דלמא אתו למיכל הפת ההוא בחלב. **ומותבינן** עליה אין לשין העיסה

חשק שלמה על ר"ח

ט) עיין לעיל דף ה ע"ב ס"ל רבה לבני מחוז בעירו ממירה דבמי חלה וכו' וע"ע היטב בהגהות הרמב"ד בפ"ד מהל' מו"מ הלכה ג' וכב"מ ובלח"מ שם ועי' בח"י סי' ת"מ סק"ד בשם הירושלמי וד"ק.

אהח19/06/2018

לעילי׳. משיבה הגמרא, רב אסר לקיים את הקדירות משום גְּזֵירָה דִּילְמָא אָתוּ לְמֵיעְבַּד בְּהוּ בְּמִינוֹ - שמא יבואו לבשל בהן תבשיל ממינו של החמץ׳ג, ותערובת מין במינו אסורה גם לאחר הפסח.

וּשְׁמוּאֵל אָמַר, אף על פי שאי אפשר להשתמש בקדירות אלו בפסח מכל מקום לֹא יִשְׁבְּרוּ, אֲבָל מַשְׁהֵי לְהוּ לְאַחַר זְמַנּוֹ - אלא ישהה אותן עד לאחר הפסח, וְעָבִיד בְּהוּ בֵּין בְּמִינוֹ בֵּין שֶׁלֹּא בְּמִינוֹ - ויבשל בהן בין תבשיל שהוא ממין החמץ הבלוע בהן, ובין תבשיל שהוא ממין אחר, שכן לשיטת שמואל תערובת חמץ לאחר הפסח מותרת בין במינו ובין באינו מינו, כמבואר לעיל (כט:).

וְאָזְדָא שְׁמוּאֵל לְטַעְמֵיהּ - ודברי שמואל אלו הם כדבריו במקום אחר, דְּאָמַר שְׁמוּאֵל לְהַנְהוּ דְּמָזְבְּנִי כַּנְדֵי - לאותם מוכרי קדירות, אַשְׁווּ זְבִינֵי אַכַּנְדֵיכִי - תשוו את מחיר קדירותיכם לשוויים האמיתי כלומר אל תייקרו את מחירם, וְאִי לֹא - ואם לא תצייתו לי, דָּרְשִׁינָא לְכוּ כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן - אדרוש ברבים שהלכה כרבי שמעון הסובר שחמץ לאחר הפסח אינו אסור אלא משום קנס חכמים, ולשיטתו לא קנסו אלא בחמץ בעין ולא בתערובת ולכך הקדירות שעבר עליהן הפסח מותרות, ושוב לא יצטרכו בני אדם לקנות מכם קדירות חדשות.

שואלת הגמרא, וְלִידְרוֹשׁ לְהוּ - מדוע אכן לא דרש שמואל ברבים שהקדירות מותרות, דְּהָא שְׁמוּאֵל כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן סְבִירָא לֵיהּ - שהרי שמואל סובר כרבי שמעון שרק חמץ בעין נאסר משום קנס לאחר הפסח, ולא תערובת חמץ. משיבה הגמרא, אַתְרֵיהּ דְּרַב הֲוָה - מעשה זה היה במקומו של רב, ולכך לא פסק שמואל שם שלא כמותו״.

הגמרא מביאה נידון בתנור שמרחו אותו בשומן, וממסקנת הדברים תקשה הגמרא על דברי רב שאמר ׳קדירות בפסח ישברו׳:

הַהוּא תַּנּוּרָא דְּטָחוּ בֵּיהּ טִיחֲיָא - מעשה בתנור שמרחו בקרקעיתו שומן [בשרי], ואפו בו לחם, והשומן נתן טעם בלחם שאפו בו״, אֲסָרֵהּ רָבָא בַּר אַהִילַאי לְמֵיכְלֵיהּ לְרִיפְתָּא - אסר רבא בר אהילאי לאכול פת זו לא רק עם מאכלי חלב אלא אֲפִילּוּ בְּמִילְחָא - במלח בלבד״, לְעוֹלָם - אפילו אם יחזרו ויסיקו את התנור בהיסק חדש קודם שיאפו בו את הפת, משום גזירה דִּילְמָא אָתֵי לְמֵיכְלֵיהּ בְּכוּתְחָא - שמא יבואו לאכול פת זו שנאפתה בתנור שהיה מרוח בו שומן בשרי, יחד עם כותח שהוא מאכל שיש בו חלב״, ומאחר שבלעה הפת טעם בשר אסור לאוכלה עם חלב״.

הגמרא מקשה על דברי רבא בר אהילאי מברייתא, ודוחה את דבריו:

מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה, אֵין לָשִׁין אֶת הָעִיסָּה בֶּחָלָב, וְאִם לָשׁ אותה בחלב כָּל הַפַּת כּוּלָּהּ אֲסוּרָה, והטעם, מִפְּנֵי שעלולים לבוא על ידה לְהֶרְגֵּל עֲבֵירָה ולאוכלה עם בשר.

כַּיּוֹצֵא בּוֹ,

שנתבשל. והפני יהושע (נמוק׳ לשהיגהו) ביאר בכוונתם, שאיסור חמץ כחוש מטבעו, ואין בליעת טעמו נרגשת בקדירה. והרמב״ן (ד״ה הא) כתב, שאף שכלי חרס אינו יוצא מיד דפיו לעולם, מכל מקום על ידי שיגעיל אותו בחמין יוצא הרוב ולא נותר בו אלא משהו בלבד.

יב. הקשו התוספות (ד״ה לשהיגהו), הלא אפילו אם נאמר שחמץ הבלוע בקדירות אינו אלא כמשהו לפי שאין רגילות להשתמש בהן הרבה ביחד, מכל מקום אסור לבשל בה, שהרי אסור לבטל איסור לכתחילה. ותירצו, שמאחר שיש כאן שתי סיבות להקל, גם שהוא נותן טעם לפגם לצד שסבר רב שנותן טעם לפגם מותר וגם שהאיסור הוא רק משהו שלא במינו, לא אסרו לבטלו לכתחילה. עוד תירצו, שבישול בקדירות חרס אין זה נחשב ביטול איסור לכתחילה אלא דיעבד, כיון שאם נאסור שימוש בקדירה לא יהיה לה תקנה ויצטרכו לשוברם לכך והרי זה כדיעבד. ואף שבכל קדירה שאינה בת יומא אנו אוסרים להשתמש בקדרה אף שלא יהיה לה תקנה, היינו משום שבלעה הרבה איסור אבל כאן שלא בלעה אלא משהו הרי זה כדיעבד ויכול לבטל. והרמב״ן (ד״ה הא) תירץ, שמאחר שבשעה שבלעה הקדירה מטעם החמץ עדיין היה החמץ מותר, וגם עתה אין בו אלא טעם בלבד ואינו בעין, מותר לבטלו לכתחילה.

יג. ואף שמבואר לעיל (כט:) שלא גזר רב לאחר זמנו שלא במינו אטו מינו, אין זה אלא בתערובת שאינו שכיח שיתערב לו חמץ בהיתר, אבל בחמץ הבלוע בקדירות שהוא שכיח גזר. תוספות (ד״ה דילמא אתי למיעבד).

יד. במקום רב גדול וחשוב אין להורות הלכה ואפילו להחמיר, כיון שאינו גדול ממנו. אמנם אין איסור אלא בדבר התלוי בשיקול הדעת, אבל בדבר משנה אין לו לשתוק כלל ולא יניחו לעשות מעשה ואפילו הוא רבו. ריטב״א (עירובין נד. ד״ה אמרת).

טו. כך היה להם מין טיגון שעשו מלחם, היו מורחים בתנור שומן ואופים אחריו לחם. רש״י (זבחים נה: ד״ה טמו).

טז. הגמרא נוקטת ׳במילחא׳, משום שאין דרך לאכול את הפת בלא מלח או לפתן.

יז. ׳כותח׳ עשוי מפת מעופש וחלב, ורגילים לטבל בו את המאכל. רע״ב (פ״ג מ״ח).

יח. הקשו התוספות (ד״ה דילמא אתי למיכליה), וכי משום שהפת קיבלה טעם בשר הרי היא נאסרת לאכלה עם חלב, והלא נחלקו בזה רב ושמואל בגמרא (חולין קיח:), גבי דגים רותחים שניתנו בתוך קערה שנתבשל בה בשר, רב אסר לאכלם עם חלב ושמואל התיר, שכיון שטעם הבשר שנבלע מהקערה לתוך הדגים הרי הוא טעם שני, שכן הבשר נתן תחילה טעם בקערה, והקערה פלטה ונתנה את טעם הבשר בדגים, והרי זה נ״ט בר נ״ט [-נותן טעם בר נותן טעם], ונ״ט בר נ״ט ממאכל היתר מותר [כגון טעם הבשר שנבלע בכלי הוא טעם ראשון והוא טעם של היתר, והדגים שבולעים טעם מהכלי ועדיין זה מותר שהרי היה טעם ראשון והיה אסור לאכול את הדגים עם הבשר, מתבשלים עם בשר הרי זה היה טעם ראשון והיה אסור לאכול את הדגים עם הבשר, אך כיון שבלעו טעם שני של היתר מותר לאוכלו בחלב]. אולם נ״ט בר נ״ט דאיסורא כגון אם נתבשל איסור בכלי ונכנס בו טעם האיסור, ואחר כך נתן לתוכו דגים רותחים, הרי הדגים אסורים אף שלא קיבלו אלא נ״ט בר נ״ט. ואם כן מדוע אסור לאכול את הפת שנאפתה בתנור שניטוח בשומן עם כותח, והלא טעם השומן שנבלע בה אינו אלא נ״ט בר נ״ט של היתר. ותירצו, א. שאין היתר נ״ט בר נ״ט אלא בדגים רותחים שקיבלו טעם בשר על ידי שניתנו בקערה אבל באופן שקיבלו טעם בשר על ידי שנתבשלו בקדירה אסור לאכלם בחלב, וכאן בפת שנאפית בתנור מחמת חום התנור הרי זה כבישול [אמנם מדברי רש״י (חולין קיח: ד״ה נותן טעם) מדויק [ראה בתוס׳ (שם ד״ה הלכתא)] שאף בנתבשלו בקדירה מותר לאכלם בחלב. וראה להלכה בשו״ע ורמ״א (יו״ד סי׳ צה ס״ג)]. ב. שהשומן שבתוך התנור אינו טעם הבלוע בלבד אלא הוא כבשר בעין, לפי שאי אפשר לקנח היטב את השומן שעל חרס התנור. אך תמה בקובץ שיעורים (חולין קמג), שאם כן מדוע אסר רבא בר אהילאי גם לאחר היסק, הלא על ידי היסק ודאי נשרף השומן המרוח בעין, ושומן הבלוע תוך החרס הרי הוא מותר מדין נ״ט בר נ״ט. וראה בחידושי רבינו דוד (ל: ד״ה הכא) שכתב שהוא משום גזירה שמא מתוך שהוא שומן היתר יפשע ולא יסיקנו, וכשם שאסרו לאכול את הפת אפילו במלח שמא יבא לאכלו בחלב.

כל שעה פרק שני פסחים ל.

אמר רבא הלכתא כו'. משמעון מינה דפסק רבה הלכתא לכל מיסורין שבתורה במינן במשהו, ולא שני לן בין חמץ למשהו מיסורי חלה בהא מילתא דגזר שלה במינן אטו מינן, משמעון מינה חלב[ח] שנפל לקדירה[ג] חוסר במשהו, וכן הלכה. והא דקי"ל[ב] כל מיסורין שבתורה בששים, שלה במינן הוא: **שלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו מותר. אבל ע"י תערובת לא.** ומפי' שהייה בעיניה ועבר עליה, לא קנים למיסר תערובת דיליה: **ואזדא רבא.** למאר הלכה כר' שמעון, **לטעמיה** למאר נמי בעלמא חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר לף בהכילה הואיל וליכא למיקנס ביה מידי, ומי רבי יהודה חמץ שמת קאמר ומפילו לנכרי: **בני חילא.** נכריס, מע"פ[ט] שמופיהו יוס זה שעבר והוא פסח: **אמר רב קדירות בפסח ישברו.** רב לטעמיה דאמר חמץ לף לאחר זמנו אסור בהנאה כר' יהודה, ומית ליה במשהו, וקסבר נותן טעם לפגם אסור. ולית הלכתא כוותיה מתרי טעמי, חדא לחוקי רבה הלכתא דתערובת לאחר זמנו מותר כר"ש, והאי פחות מתערובת הוא, ועוד דקי"ל[י] נותן טעם לפגם מותר, וזה משעבדו עליו ימי הפסח הופג טעמו בדופני הכלי: **וליעבד בהו שלא במינו.** דהא מודי רב לעיל דאמר חמץ שלה בזמנו שלה במינו במשהו מותר, והאי משהו חשיב להו: בנדי. קדרות, לאחר הפסח: **אשוו זביניכו.** חל תעלו דמיהן יותר משויין: **ר"ש.** דמותרות הקדרות היאנות לאחר הפסח: **ר"ש פ"ל.** כדאמרן לעיל[יא]: **דבוה ביה טיהא.** שומן נתנו בו בקרקעיתו, ונותן טעם בלחס: **לעולם.** אפילו חזר והוסק: **אפילו במילחא.** להכי נקט אפילו במילחא, שאין דרך לאכול פת בלא מלח או ליפתן: טעין

אמר רבא הלכתא חמץ בזמנו בין במינו ובין שלא במינו אסור בכל שהוא כרב. פסק רמ"י בחולין[יב] למין במינו במשהו כרבי יהודה דאמר בפ' כל הבשר (חולין קט.) מין במינו לא בטיל ואף רבי קאמר התם גרמין דגרי רבי יהודה מכלל דהלכתא הכי ועוד הביא ראיה מהא דפליגי אדבי ורבה בפרק במרא דע"ז (דף סו.) חלה דאמרה וחלה דשיכרה אמירה דחיטי ואמירה דשערי רבה אמר במשהו אבי אמר נותן טעם משום דמר סבר בתר טעמא אזלינן ומר סבר בתר טעמא אזלינן אלמא בי אין לאבי כלום אין במינו במשהו ועוד פסק רבה בשמעתין מין במינו במשהו כרב ור"ת אומר לכל אלו אינם לאיות למין הלכה כר' יהודה ולא כרבי וההיא דפ' במרא דמס' ע"ז פלוגתא לאבי ורבה אבי למימר לאמירה וחלה דטבל ויין נסך דמודו ר' יוחנן ור"ל שהם במשהו[טו] ודשמעתין אי גר' במשהו כרב י"ל שפוסק במחן כרב ולא מטעמי' דרב ס"ל בכל איסורין שבתורה במינו במשהו ורבה אית ליה אבל לוקה במחן משום חומרא לחמץ וגם רב יהודאי גאון פסק כן דלוקה בחמץ פסק רבה כרב דאמרו מקמיה כל איסורין שבתורה במשהו כרב אי נותן טעם כר' יוחנן והשיב מדאמר רבה חמץ בזמנו אין במינו אין שלה במינו מ"כ הכא [מיהו] הלכה כרב במשהו אבל בשאר איסורין בע"ט כר' יוחנן וכר"ל ועוד אומר ר"ת אלה גרסי' במשהו כרב וכן משמע בה"ג אלה גרס ליה ורבה אבל גם בחמץ כר' יוחנן והא אלה פסק בהדיא הלכה כר' יוחנן משום דה"א אלה פסק כוותיה אלא בזמנו אבל שלה בזמנו לא שכיח איסורא ולא אסרה תורה אלא בדבר שכיח ומצוי ולא בדבר שאינו שכיח ומצוי ואלו בחמץ בזמנו שכיח ומצוי הוא ולפיכך אסרה תורה אפילו במשהו ואפילו שלא בזמנו ואפילו שלא במינו ואפילו בהנאה ואפילו בשעת איסורו ואפילו בשאר ימות השנה ואפילו בשאר כל האיסורין שבתורה אפילו במשהו אסורין בהנאה חוץ מחמץ בפסח שהוא מותר בהנאה לאחר הפסח ואפילו בזמנו ושלא במינו ואפילו בשעת איסורו

והלכתא אידי ואידי ברותחין. תימה דתניא בתוספתא דע"ז [ע] הסכין והשפוד והמקלה מלבן באור ובפרק קמא דחולין (דף ח: ושם) אמר כגון שלבנה באור אחר ואינה צריך ליבון ותירץ ר"ת דאמר בירושלמי [ט] דמיירי בסכינים מרוכים שעולין בהם בשר דומיא דשפוד וכן ההיא דחולין ועוד יש לחלק בין התירא בלע ובין מיסורא בלע כדמחלק רב אחי בשילהי מסכת ע"ז [י] והא דאמריך להו רב אחי הכא ליבון מחמיר על עצמו היה:

התורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם. לכאורה ניחא דאמר ור"ת תיפוק ליה לחזיק להו דמידייתי והיינו אחר הגעלה דאי לפני הגעלה אמאי כלים נמי מידייתי וי"ל דלעולם מיירי קודם הגעלה וכמו שפ"ה בע"ז (דף לד.) דמידייתי בחזק וכיון דמידייתי מבחוץ בלעי טפי ות"ת והלא יוצא מידי דופיו ע"י כבשונות דבזמיס בפ' בתרא (דף נו. ושם) פריך ולידרינהו לכבשונות ואמאי קדירות בזמקדם יבשרו ומשני לפי שאין כבשונות בירושלים הא ים כבשונות שרו בחזרה לכבשונות וכן לעיל אמר (מבלי) קדירה לא לשמח חיים עלה הא לאו הכי שרי קדירות בהיסק מבפנים וכן אמר אי מליח גומרי שפיר דמי ולאור"ת דזה לא מסיב יוצא מידי דופיו דכיון שהסיקו נעשה ככלי חדש שכן דרך כלי חרס כשעושין אותו נותנין אותו בכבשן להסיקו ות"ת והיכי מייתי ראיה מדכתיב יבשר דילמא גזירת הכתוב הוא דאפי' תלאו בחוץ התנור בעי המס רבה [כ] בר אמת אי קפיד רחמנא מבישול בלא בלוע או לא וי"ל [מ] דלכלי נחושת מועיל שטיפה ומריקה אפילו בניסול ובלוע מ"כ מה שהקפיד בכלי חרס מניסול בלא בלוע היינו לפי שעשאו כניסול ובלוע ולר"ת יש להקשות תנור שנטמא ממאי חולקו למלמה [כ] כיון דמסיב כאחד [א] ליעבד ליה היסק ואו לא ורמה לרשב"ם דמיירי [ס] בקדרה שמין דרכה להסיק כשמחזירין אותה לכבשונות אז פניס חדשות בלו לכאן אבל תנור כל שעה ושעה מסיקו מבפנים ולאו כפניס חדשות דמי ולריך שבירה:

גמ' אין טשין את התנור באליה ואם טש כל הפת כולה אסורה עד שיסיק את התנור הא הוסק התנור מיהא שרי תיובתא דרבא בר אהילאי תיובתא. אמר ליה רבינא לרב אשי וכי מאחר דאיתותב רבא בר אהילאי אמאי קאמר רב קדירות בפסח ישברו אמר ליה התם תנור של מתכת הכא בקדיר' של חרס ואיבעית אימא הא והא בשל חרס זה הסיקן מבפנים וזה הסיקן מבחוץ וכי תימא ה"נ ליעבד ליה הסקה מבפנים [א] חיים עליה משום דפקעה הלכך האי בוכיא [ס] הסיקו מבחוץ הוא ואסור ואי מליה גומרי שפיר דמי. א"ל רבינא לרב אשי הני סכיני [פ] בפסחא היכי עבדינן להו אמר ליה לדידי חדתא קא עבדינן אמר ליה תינח מר דאפשר ליה דלא אפשר ליה מאי אמר ליה אנא בעין חדתא קאמינא קתייהו בטינא ופרזלייהו בנורא והדר מעיילנא לקתייהו ברותחין [ב] והלכתא אידי ואידי ברותחין ובכלי ראשון אמר רב הונא בריה דרב יהושע עץ פרור מגעילו ברותחין ובכלי ראשון קסבר כבולעו כך פולטו.

[ג] בעו מיניה [ג] מאמימר הני מאני דקוניא מהו לאישתמושי בהו בפסחא ירוקא לא תיבעי לך דודאי אסירי כי תיבעי לך אוכמי וחיורי מאי והיכא דאית בהו קרטופני לא תיבעי לך דודאי אסירי כי תיבעי לך דשיעי מאי א"ל [ג] חזינא להו דמידייתי אלמא בלעי ואסירי [ג] והתורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם ומאי שנא [ג] לעניין נסך דדריש מרימר [ד] מאני דקוניא בין אוכמא בין חיורי ובין ירוקי שרי וכי תימא יין נסך דרבנן חמץ דאורייתא [ד] [ז] כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון אמר ליה זה תשמישו על ידי חמין וזה תשמישו על ידי צונן. אמר רבא בר אבא אמר רב חייא בר אשי אמר שמואל [ה] כל הכלים שנשתמשו בהן חמץ בצונן משתמשו בהן חמץ בצונן משתמש בהן מצה חוץ מן בית שאור הואיל שחימוצו קשה אמר רב אשי [ו] ובית חרוסת כבית שאור שחימוצו קשה דמי אמר רבא [ז] הני אגני דמחוזא הואיל ותדירי למילש בהו חמירא ומשהו בהו חמירא כבית שאור שחימוצו קשה דמי פשיטא מהו דתימא כיון דרויחא שליט בהו אוירא ולא בלעי קמ"ל: **מתני'** [ח] נכרי שהלוה את ישראל על חמצו אחר הפסח מותר בהנאה [ט] וישראל שהלוה את נכרי על חמצו אחר הפסח אסור בהנאה: **גמ'** איתמר בעל חוב אביי אמר למפרע הוא גובה ורבא אמר מכאן ולהבא הוא גובה כל היכא דאקדיש לוה וזבין לוה כולי עלמא לא פליגי דאתי מלוה וטריף ואתי יוסי פלוגי גבה מנכסי, והגיע זמן ולא פרע: **אביי אמר למפרע הוא גובה.** [י] גזייתו שגדה עכשיו מיגלמי מילתא למשעה שהלווהו עמדו נכסיו הללו בחזקתו: **ורבא אמר.** מיגן בחזקתו אלא מיכן ולהבא, ולקמיה מפרש למאי נפקא מינה: **כל היכא דאקדיש לוה.** נכסיו בתוך הזמן: **או זבין לוה.** מכרן לאחרים: **כולי עלמא לא פליגי.** מפילו לרבא דאמר עד עכשיו היו ברשות לוה, מודה הוא דמיגן מכירתו לאחרים מכירה ומיגן הקדישו הקדש, שהרי ממושכנין הן למלוה, ואף על גב שהן [פ] מיגן ברשותו, ורחמנא אמר (ויקרא מ) ומיגן כי יקדיש את ביתו קדש מה ביתו ברשותו [י] אף כל ברשותו: **ומאי** קשה דמי אמר רבא [י] הני אגני דמחוזא הואיל ותדירי למילש בהו חמירא ומשהו בהו חמירא כבית שאור שחימוצו קשה דמי פשיטא מהו דתימא כיון דרויחא שליט בהו אוירא ולא בלעי קמ"ל: **מתני'** [ח] נכרי שהלוה את ישראל על חמצו אחר הפסח מותר בהנאה [ט] וישראל שהלוה את נכרי על חמצו אחר הפסח אסור בהנאה: **גמ'** איתמר בעל חוב אביי אמר למפרע הוא גובה ורבא אמר מכאן ולהבא הוא גובה כל היכא דאקדיש לוה וזבין לוה כולי עלמא לא פליגי דאתי מלוה וטריף ואתי יוסי פלוגי גבה מנכסי, והגיע זמן ולא פרע: **אביי אמר למפרע הוא גובה.** [י] גזייתו שגדה עכשיו מיגלמי מילתא למשעה שהלווהו עמדו נכסיו הללו בחזקתו: **ורבא אמר.** מיגן בחזקתו אלא מיכן ולהבא, ולקמיה מפרש למאי נפקא מינה: **כל היכא דאקדיש לוה.** נכסיו בתוך הזמן: **או זבין לוה.** מכרן לאחרים: **כולי עלמא לא פליגי.** מפילו לרבא דאמר עד עכשיו היו ברשות לוה, מודה הוא דמיגן מכירתו לאחרים מכירה ומיגן הקדישו הקדש, שהרי ממושכנין הן למלוה, ואף על גב שהן [פ] מיגן ברשותו, ורחמנא אמר (ויקרא מ) ומיגן כי יקדיש את ביתו קדש מה ביתו ברשותו [י] אף כל ברשותו: **נמחריות**

עין משפט
נר מצוה

עג א מיי' פ"ה מהל' חו"מ הל' כב טוש"ע ח"מ סי' תנח ס"ק:
עד ב מיי' פ"ה מהל' חו"מ הל' כד סמג לאוין עח טוש"ע ח"מ סי' תנח סעיף ג:
עה ג מיי' שם הל' כה טוש"ע שם סעיף כג:
עו ד מיי' פי"ל מהל' מלכות תמורות הל' יט סמג לאוין קמח טוש"ע י"ד סי' קלה סעיף ו:
עז ה ו מיי' פ"ה מהל' חמץ הל' כח סמג לאוין עח טוש"ע או"ח סי' תנח סעיף כב:
עח ז מיי' שם טוש"ע שם סעיף יז:
עט ח מיי' פ"ד מהלכות חמץ הל' ה טוש"ע או"ח סי' תמח ס"ח:
פ ט שם סעיף ב:

גליון הש"ס

גמ' אין טשין. ועי' ב"ב קי ע"ח תוד"ה נשוט:

רבינו חננאל

בחלב מפני הרגל עבירה כלומר שלא יאכל הפת ההוא בבשר ואם לש כל הפת אסורה. **כיוצא בו** אין (שטין) [טשין] את התנור באליה מפני הרגל עבירה שלא יאכל הפת בחלב ואם (שט) [טש] כל הפת שתאפה באותו תנור אסורה עד שיוסק התנור ש"מ שאם הוסק מותר ועלתה בתיובת' (לרבא) [לרבה] בר אהילאי. **ואקשי'** לרב נמי נסקינהו להני קדרות מבפנים ויבשל בהו. **ומשני** תנור היינו דרך תשמישו והסיקו מבפנים אבל קדרות דלאו היינו אורחייהו ואי אמרת לי' לאסוקינהו מבפנים חאיס עלייהו חאיס דלמא פקעי ולא עביד הלכך גזרי' בהו. **פי' בוכיא** כגון טגן של חרס שאופין עליו עוגו' אי מלייה גחלי' וארתחה שפיר דמי למיפא עליה מצה. **ואסקינא הסכינין ויורותיהן הלכתא ברותחין בכלי ראשון** פי' ביורה מלאה מים רותחין והיא על גבי כירה. **וכן** עץ פרור והוא התרווד שמנער בו הקדרות רותחו'. **דקיימ'** לן כבולען כך פולטן כשם שבליעתן ברותחין כך פליטתן ברותחין: **ואסיקנא הני מאני דקוניא** פי' כלי חרס שנשתמש בהן נכרי אפי' בשאר ימות השנה אסירי לאשתמושי בהו ישראל בין אוכמי בין חיוארי וכל שכן ירוקא ולא תימא הני דאית בהו קרטופני כגון סדקין [אלא] אע"ג דשיעי כיון דמדייתו כלומר ג) נשחורים משחל שחלי וכלהו אסירי להשתמש בהן כל ימות השנה וכל שכן בפסח. **אבל** הני מאני דקוניא דאשתמשו בהו נכרים ביין נסך שרו כדדריש מרימר ואע"ג דחמץ דאורייתא ויין נסך דרבנן

מסורת הש"ס
עם הוספות

ע) [עיין תוספות נזיר נזמרא קי. ד"ה נשוט], ז) עבודה זרה לג: כתובות קז:, ג) [ע"ז שם], ד) [לקמן לט: קטז: יומא לא. יבמות יא. גיטין סד: סה. עבודה זרה לד. נכורות נ.], ה) במדבר לא כג, ו) ויקרא ו כא, ז) ב"ק דף סט:, ח) פ"ט ה"ב, ט) סוף ע"ז, י) דף עו., כ) כלים פ"ה מ"ז.

הגהות הב"ח

(ע) גמרא הני סכיני דפיסחא: (ב) שם נעו מיניה ממרימר הני מאני דקוניא: (ג) שם נלעי ומסיקי מ"ט התורה העידה: (ד) שם ממץ דאוריימא והא כל דמקון:

הגהות
מהר"י לנדא

אן תום' ד"ה התורה העידה וכו' כיון דמסיב כאחד. ל"ל כיון דמסיב כאחד:

הגהות מהר"ב
רנשבורג

א) תום' ד"ה התורה העידה כו' כיון דמסיב כאחד. נמחק מלת כאחד וכ"כ ל"ל דמסיב ע"י היסק ככלי אחר וכ"ה בתום' זבחים לו ע"א יעו"ש:

הגהות וציונים

ס) [וכן איתא בערוך, אמנם בזבחים איתא כובא, וכן הוא בשאלתות פרשת מטות סימן קלז וכן הוא בפרישה בי"ד סימן (צו) [צז אות ו]) (גליון) ובדפו"י בגמ' וברש"י **בוביא** וכן איתא בערוך ערך בביא: ג] בכת"י פנים מירתת וסמיך (נמוקי שזבנ"י): ד] לוחות חרס המשמשים לחיפוי הגגות: ה] להתיך ציפוי עופרת: ו] מלח בצורת גבישים עשוי ממין גופרית: ז] מחלחל: ח] "ישטף" נ"ל למחוק וכן ליתיה ברש"י שסביב הרי"ף (רש"ש): ט] חמיצות: י] כלים שלשים בהם את הבצק: י] יש להוסיף ע"י גבייתו (בארות המים): כ] צ"ל ואע"ג שהן ברשותו אינן שלו וכו' מה ביתו שלו אף כל שלו (חת"ס): ל] שם (זבחים צה ע"ב) איתא רמי (גליון): מ] וי"ל כיון דלכלי, מהר"ם (גליון), וכ"ה בכת"י: נ] י"ג דדווקא (גליון):

ליקוטי רש"י

טשין. טמין [ב"מ צא.]. **וכי מאחר דאיתותב רבא בר אהילאי אמאי קאמר רב כו'.** הא אית להו מקנחת בהיסק. **אמר ליה התם.** דקתני על סיוסק המנור בשל מתכת. **בוביא (כוביא).** רעפים מלולין כמין שפיתה קדירה ופעמים שמחין מוסס ומופין בו לחם הקרוי טיחיא [זבחים צה:]. **מאני דקוניא.** כלי חרס מלופה בחבר וקורין פולמי"ד [ע"ז לג:]. כלי חרס שמחפין עליהם עופרת שקורין פלומבלי"ר בלע"ז [כתובות קז:]. **ירוקא אסור.** משום דמלריף שיש בו קרקע מחפורת של לריף ובלעי טפי. **קרטופני.** נקעים ושלקים. **לא תיבעי לך דודאי אסירי.** שיש בהן לריף ובלעי טפי [ע"ז לג:]. **דמדייתי.** מזיעין לפניהם מבחוץ מחמת בליעתן. **התורה העידה.** דבחיב יבשר דמין לו טהרה מלא שבירה. **זה תשמישו ע"י חמין.** לעניין חמץ נשחמשו כל ימות השנה חמין ובלעי טפי [שם לד.]. **מחוזא.** עירו של רבא [לעיל ה:].

חשק שלמה על ר"ח ע) מימות מלו משולי הגה ומולי לע"ל פי' כמו משחילין (בציצה ד' לה) ומשחל שחלי (ביומא ד' עח) כע"ל.

ג) נרמה למפרש דמיירי בכלים שמכניסין לקיוס והולין כן מהא דאמר רבא בע"ז דף עד ע"ב נעוה מרחמו ויומר נרמה דט"ס יש כאן ול"ל ובהדחה שגי להו ועי' היטב בע"ז יו"ד סי' קל"ה וסי' קל"ח ודו"ק.

אֵין טָשְׁשִׁין - טחים [מורחים], **אֶת הַתַּנּוּר בְּאַלְיָה** - בשומן העשוי מזנב הכבש שהוא שומן בשרי, **וְאִם טָשׁ** - טח בה את התנור ואפה בו פת, **כָּל הַפַּת כּוּלָּהּ אֲסוּרָה** באכילה, שמא יבואו לאוכלה בחלב. אולם האיסור לאכול מהנאפה בתנור הוא רק **עַד שֶׁיַּפִּיק שוב אֶת הַתַּנּוּר**, אבל לאחר שהסיק את התנור מותר.

מסיימת הגמרא את קושייתה, **הָא הוּפַּק הַתַּנּוּר מִיהָא שָׁרֵי** - משמע מהברייתא שאם הסיקו את התנור, הפת שנאפית בו מותרת. **תְּיוּבְתָּא** - הרי פירכא היא על מה **דְּאָמַר רָבָא בַּר אַהֲילַאי** שהפת אסורה לעולם.

מסיקה הגמרא, אכן **תְּיוּבְתָּא** - פירכא היא, ונדחים דבריו.

הגמרא מקשה ממסקנא זו על דברי רב שהובאו לעיל שקדירות בפסח ישברו:

שואלת הגמרא, **אָמַר לֵיהּ רַבִינָא לְרַב אַשִׁי, וְכִי מֵאַחַר דְּאִיתּוֹתַב** - מאחר והגמרא דחתה את מה שאמר **רָבָא בַּר אַהֲילַאי**, ואפשר להכשיר תנורים על ידי היסק, אם כן, **אַמַּאי קָאָמַר רַב** - מדוע פסק רב שקְּדֵירוֹת שבישל בהם חמץ כל השנה, **בַּפֶּסַח יִשָּׁבְרוּ** כיון שאין להם תקנה, הלא כשם שמועיל היסק לתנור כמו כן יש להתיר את הקדירות על ידי הסקתן וליבונן באש, ועל ידי כך ישרף החמץ הבלוע בהן[א].

משיבה הגמרא, **אָמַר לֵיהּ** רב אשי לרבינא, **הָתָם** - בברייתא שמבואר בה שמועיל ליבון לתנור מדובר **בְּתַנּוּר שֶׁל מַתֶּכֶת** שמועיל לו ליבון באש, אבל **הָכָא** - כאן בדברי רב מדובר **בִּקְדֵירָה שֶׁל חֶרֶס** שאין מועיל הגעלה וליבון לשרוף את מה שבלוע בה[ב].

רב אשי מתרץ תירוץ נוסף, **וְאִיבָּעֵית אֵימָא** - אם תרצה תוכל ליישב זאת כך, **הָא וְהָא** - גם הברייתא וגם רב עוסקים **בְּתנור** וכלי **שֶׁל חֶרֶס**, אלא שזֶּה **הֶפְקֵר מִבִּפְנִים** - תנור מסיקים אותו על ידי שמניחים את הגחלים בתוך התנור, **וְזֶה הֶפְקֵר מִבַּחוּץ** - אבל קדירות מסיקים אותם על ידי שהאש מחממת אותם מבחוץ, וזה אינו היסק שראוי להכשיר.

מוסיף רב אשי ומבאר, **וְכִי תֵּימָא הָכָא נַמִּי לֵיעֲבַד לֵיהּ הַפָּקָה מִבִּפְנִים** - ואם תאמר למה ישברו הקדירות, הלא אפשר להכשירן על ידי נתינת גחלים בתוכן וליבונן מבפנים, ויועיל כמו בתנור, אין להתיר זאת, משום **דְּחַיִּים עֲלֵיהּ מִשּׁוּם דְּפָקְעָה** - שאדם חס על קדירותיו שלא יתפקעו מחום הגחלים הנתונים בתוכן, ואם תתיר לו להשתמש בהן על ידי הסקתן מבפנים, יבוא להתירן על ידי הסקתן מבחוץ[ג].

הגמרא מסיקה דין להלכה לפי התירוץ השני:

הִלְכָךְ מכיון שאמרנו שכל שהסיקו מבחוץ אינו מועיל להכשירו, **הַאי בּוּכְיָא** [-כלי העשוי מרעפים] שאופים ומטגנים בו את הפת, **הֶפְקֵיר מִבַּחוּץ הוּא** - הדרך לחממו הוא על ידי שמסיקים אותו מבחוץ, **וְאָסוּר** להשתמש בו בפסח. **וְאוּלַם אִי מַלְּיֵיהּ גּוּמְרֵי** - אם מילא אותו בגחלים מבפנים, **שַׁפִּיר דָּמֵי** - הרי הוא מותר בפסח, ואין חוששים שמא יחוס עליו ויכשירו על ידי היסק מבחוץ, משום שהבוכיא הוא עבה[ד], ולא מצוי שיפקע על ידי היסק מבפנים.

★

הגמרא מביאה דינים שונים בענין הגעלת כלים לפסח:

אָמַר לֵיהּ רַבִינָא לְרַב אַשִׁי, הָנֵי סַכִּינֵי - אותם סכינים שהשתמשו בהם בחמץ כל השנה, **בְּפִסְחָא הֵיכִי עָבְדִינַן לְהוּ** - כיצד מכשירים אותם שיוכלו להשתמש בהם בפסח. **אָמַר לֵיהּ** רב אשי, **לְדִידִי, חַדְתָּא קָא עָבְדִינַן** - לצורכי, עושים לי סכינים חדשים לפסח. **אָמַר לֵיהּ** רבינא לרב אשי, **תִּינַח מַר דְּאֶפְשָׁר לֵיהּ** - הדבר טוב עבורך שהינך עשיר ובידך לקנות סכינים חדשים, אך **דְּלָא אֶפְשָׁר לֵיהּ** - מי שאין באפשרותו, **מַאי** - כיצד יכשירם לפסח. **אָמַר לֵיהּ** רב אשי, **אֲנָא כְּעֵין חַדְתָּא קָאֲמִינָא** - לא היתה כוונתי שעושים לי סכינים חדשים ממש אלא כעין חדשים, והיינו על ידי שמכשירים אותם שיהיו ראויים לשימוש בפסח, וכך מכשירים אותם, **קָתַנְיְהוּ בְּטִינָא** - תחילה מצפים את ידית הסכין העשויה מעץ בטיט כדי להגן עליהם שלא ישרפו **וּפַרְזְלַיְהוּ בְּנוּרָא** - ואז מעבירים את הברזל שלהן באש כדי לשרוף את החמץ הבלוע בו, **וַהֲדַר מְעַיְּילָנָא לְקָתַיְהוּ בְּרוֹתְחִין** - ואחר כך מסירים את חיפוי הטיט מעל הידית ומכניסים אותן למים רותחים, כדי להפליט את החמץ הבלוע בהן[ה].

מסיקה הגמרא להלכה, **וְהִלְכְתָא** - ולהלכה אין צריך להעביר את הברזל באש ללבנו, אלא **אִידֵי וְאִידֵי** - גם הידיות וגם הברזל די להם להגעילן **בְּהכנסה למים רוֹתְחִין וּבַכְלִי רִאשׁוֹן**[ו] - ודווקא בתוך הכלי הראשון שבו הורתחו המים, ולא בכלי שהועברו איליו מהכלי שהורתחו בו דהיינו כלי שני[ז].

א. **לפי** דברי התוספות לעיל (ע"ב ד"ה דילמא - הגני) בתירוצם השני, שנ"ט בר נ"ט של היתר אינו אוסר אפילו בנתבשלו, ואין צריך להסיק את התנור אלא משום השומן בעין שאינו מתקנח יפה, לכאורה לא מובנת קושיית הגמרא, שהרי יתכן שההיסק מועיל רק לשרוף את השומן בעין, אבל לא לטעם הבלוע בתנור, אלא שלטעם הבשר לא חששו משום שהוא נ"ט בר נ"ט דהיתר, אבל טעם החמץ שהוא איסור אוסר אף בנ"ט בר נ"ט. והביא בחידושי הר"ן (לעיל ע"ב ד"ה דילמא) בשם הרמב"ן שצריך לומר, שהגמרא הקשתה על רב לפי שיטתו בחולין (קיג:) שגם נ"ט בר נ"ט של היתר אוסר, שלפי זה בהכרח שמועיל ההיסק גם לשרוף את טעם השומן הבלוע בתנור.

ב. **שכן** התורה העידה על כלי חרס שאין בליעותיו יוצאות ממנו לעולם, כפי שיובא להלן.

הטעם שלא תירצו כן על רבא בר אהילאי שהמעשה שאסר בו היה בתנור העשוי מחרס שאי אפשר להכשירו בהיסק, ובברייתא מדובר בתנור מתכת שאפשר להכשירו בהיסק, כתב בחידושי רבינו דוד (ד"ה הכא), משום שהיה ידוע להם שהמעשה היה בשל מתכת. ואף שודאי בשל מתכת מועיל היסק, מכל מקום טעמו של רבא בר אהילאי שאסר גזירה שמא מתוך שהוא שומן היתר יפשע ולא יסיקנו, וכשם שאסרו לאכול את הפת אפילו במלח שמא יבא לאכלה בחלב. והצל"ח (לעיל ע"ב ממוס' ד"ה דלמא) והשפת אמת (גרסי' ד"ה ג"ל) ביארו, שמה שהעמידו בגמרא את הברייתא בתנור של מתכת נכון רק לדעת רב האוסר נ"ט בר נ"ט, ולדבריו הטעם הבלוע בתנור אוסר ולכן אין לו תקנה אלא על ידי היסק, אבל להלכה שנ"ט בר נ"ט מותר אי אפשר להעמיד בשל מתכת שהרי אם כן די לו בקינוח, ורק בשל חרס לא מועיל קינוח כיון שאין השומן שעל החרס מתקנח יפה, כמבואר בתוספות (לעיל ע"ב ד"ה דילמא).

ג. **רש"י** (ד"ה חיים). והרא"ש (סי' ז) כתב, שחוששים שמא לא ילבנן כראוי, כלומר שמא יסלק מתוכם את הגחלים קודם שיתלבנו.

ד. **מאירי** (ד"ה נוכל).

ה. **יש** שני שימושים לסכין, האחד באש כמו שפוד, והשני ברותחין, והתשמיש שמשתמשים באש אינו מגיע אלא לברזל ולא לקת אבל התשמיש ברותחין מגיע אף לקת, ועל כן הברזל צריך ליבון והקת די בהגעלה בכלי ראשון. חידושי הר"ן (ד"ה ממר).

ומכך שחלק הסכין הנכנס בתוך הקת אינו צריך ליבון באש מוכח שכלי שהשתמשו בו לאיסור רק במקצתו אין צריך להכשיר אלא את המקצת הזה ולא את כולו. אך אחרים (רשב"ם ע"ז עה: ד"ה אלא) אמרו, שצריך להכשיר את כולו, וליבון מקצתו אינו כלום, כיון שכלי של מתכת ברגע שחם מקצתו חם כולו. ולשיטתם צריך לפרש שסמך רב אשי על ההגעלה שלבסוף שעשה לקת ולברזל ולא על הליבון, ויש לגרוס בדברי הגמרא 'מעיילנא להו ולקתייהו ברותחין'. אך לדבריהם תמוה מה ראה רב אשי ללבן בתחילה את הברזל, הרי לא ליבן את כולו ולא הועיל בזה כלום. חידושי הר"ן (ד"ה ממר) חידושי רבינו דוד (ד"ה והלכך).

ו. **הטעם** שלא הסתפקה הגמרא לומר 'בכלי ראשון' אלא כפלה ואמרה 'ברותחין ובכלי ראשון', ביארו הרמב"ן (ע"ז עד: ד"ה והו) ותלמיד הרשב"א (ד"ה סכינא) שהיינו לומר שצריך שיהיה הכלי שמגעילים בו על האש. וראה להלן בהערה גבי עץ הפרור, שיטות הראשונים בכלי שהשתמשו בו בכלי ראשון שלא על גבי האש האם צריך להגעילו דווקא בכלי שנמצא על האש או שאפשר להגעילו גם בכלי שכבר לא נמצא על האש.

ז. **הראשונים** ביארו באופנים שונים הטעם שסכינים די להם בהגעלה בכלי ראשון:
א. התוספות (ד"ה והלכתא) הביאו הא דאיתא בתוספתא (ע"ז פ"ט ה"ג) שהסכינים מלבנן באש, וביארו על פי הירושלמי (ע"ז פ"ה ה"ו) שזה דווקא בסכינים ארוכים שצולים בהם בשר, שכן כל כלי שתשמישו הוא באש עצמה, אף הכשרו הוא על ידי העברה באש. אבל הסכינים המוזכרות כאן תשמישם הוא רק ברותחים ולא באש, ועל כן די להן בהגעלה ברותחין.
ב. התוספות (שם) בתירוצם השני והראב"ד (ע"ז עו. ד"ה רב מתי) ביארו, דדוקא לענין חמץ די להם בהגעלה, משום שבשעה שנבלע בהן החמץ קודם הפסח עדיין לא נאסר, ולבליעת היתר די בהגעלה ואינה צריכה ליבון, כשם שמבואר בעבודה זרה (עו.) ששפוד שנצלה בו בשר קדשים די לו בהגעלה, משום שבשעה שנבלע היה עדיין היתר, ורק לאחר מכן נאסר משום נותר. אמנם רב אשי החמיר על עצמו וליבן גם בליעת היתר. אבל סכינים הבלועים משאר איסורים צריכים ליבון, וראיה לכך ממה ששנינו בתוספתא (ע"ז פ"ט ה"ג) 'דבר שתשמישו על ידי האור כגון השפודין והסכינין והאסכלאות מלבנן באור'.
ג. הרמב"ן (ע"ז עו. ד"ה רב מתי) דחה דברי הראב"ד וכתב, שבליעת חמץ קודם זמן

והלכתא אידי ואידי ברותחין. תימה לתניא בתוספתא דע"ז [ט] הסכין והשפוד והאסכלה מלבנן בחור ובפרק קמא דחולין (דף ח: ושם) אמר כגון שליבנה בחור אלמא צריך ליבון ותירץ ר"ת דאמר בירושלמי [י] דמיירי בסכינים מרוכים שלולין בהם בשר דומיא דשפוד וכן היה לחולין ועוד יש לחלק בין התירא בלע ובין חיסורא בלע כדמחלק רב אשי בפרק קמא דמסכת ע"ז [יא] והא דאמרינן להו רב אשי הכא ליבון מחמיר על עלמו היה:

התורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם. לכתיב ביה יאבד ומ"מ תיפוק ליה דמחזין להו דמידייתי והייט אחר הגעלה דאי לפני הגעלה אמאי כלים נמי מידייתי וי"ל לעולם מיירי קודם הגעלה וכמו שפ"ה בע"ז (דף נד.) דמידייתי בחוץ וכיון דמידייתי מבחוץ בלעי טפי ומ"מ והלא יוצא מידי דופיו ע"י כבשונות דבזמיס בפ' בא סמוך (דף נו. ושם) פריך וליהדרינהו לכבשונות וממי קדירות דמקדש יאבדו ומשני לפי שאין כבשונות בירושלים הא ים כבשונות שרו בחזרה לכבשונות וכן לעיל אמר (אבל) קדירה לא לממ חיים עלה הא לאו הכי שרי קדירות בהיסק מבפנים וכן אמר אי מליה גומרי שפיר דמי ומ"מ דזה לא מסיב יוצא מידי דופיו לכיון שהסיקו נעשה ככלי חדש שכן דרך כלי חרס כשעושין אותו נותנין אותו בכבשן להסיקו ומ"מ והיכי מייתי ראיה מדכתיב יאבד דילמא גזירת הכתוב הוא לאפוי תלאו בחור התנור בעי התם רבא [יב] בר חמא אי קפיד רחמנא אבישול בלא בלוע או לא וי"ל [יג] לולכי מחוסר מועיל שטיפה ומריקה אפילו בבישול ובלוע מ"כ מה שהקפיד בכלי חרס שבישלו בלא בלוע היינו לפי שעשאו בבישול וכבלוע ור"ת יש להקשות תנור שנטמא ממאי חולקו לשלשה [יד] כיון דמסיב כמאן א' [טו] ליעבד ליה היסק ואו לא ונראה לרבא"ח [טז] דמיירי בקדרה שמין דרכה להסיק כשמחזירין אותה לכבשונות אז פנים מדשות בלאו לכאן אבל תנור כל שעה ושעה מסיקו מבפנים ולאו כפנים מדשות דמי ולריך שבירה:

נמחריות קשה דמי אמר רבא [יז] הני אגני דמחוזא הואיל ותדירי למילש בהו חמירא ומשהו בהו חמירא כבית שאור שחימוצו קשה דמי פשיטא מהו דתימא כיון דרויחא שליט בהו אוירא ולא בלעי קמ"ל: **מתני'** [יח] נכרי שהלוה את ישראל על חמצו אחר הפסח מותר בהנאה [יט] וישראל שהלוה את נכרי על חמצו אחר הפסח אסור בהנאה: **גמ'** איתמר בעל חוב אביי אמר למפרע הוא גובה ורבא אמר מכאן ולהבא הוא גובה כל היכא דאקדיש לוה וזבין לוה כולי עלמא לא פליגי דאתי מלוה וטריף ואתי יוס פלוני גבה מנכסי, והגיע זמן ולא פרע: **אביי אמר למפרע הוא גובה.** [כ]גזיימו שגבה עכשיו מיגלמי מילתא דמשעה שהלוהו עמדו נכסיו הלנו בחזקתו: **ורבא אמר.** מיכן בחזקתו אלא מיכן ולהבא, ולקמיה מפרש למאי נפקא מינה: **כל היכא דאקדיש לוה.** נכסיו בתוך הזמן: **או זבין לוה.** מכרן לאחרים: **כולי עלמא לא פליגי.** אפילו לרבא דאמר על עכשיו היו נרשות לוה, מודה הוא דאין מכירתו לאחרים מכירה ואין הקדישו הקדש, שהרי ממושכנין הן למלוה, ואף על גב שהן שלו [כא] אין נרשותו, ורחמנא אמר (ויקרא כ) ואיש כי יקדיש את ביתו קדש מה ביתו נרשותו [כב] אף כל נרשותו: **דאתי מלוה וטריף.** מן הלקוחות בתחלה: **ואתי**

אבל הני מאני דקוניא דאשתמשו בהו נכרים ביין נסך שרו כדדריש מרימר ואע"ג דחמץ דאורייתא ויין נסך דרבנן וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון חמץ בפסח תשמישו בחמין הלכך לעולם אסור אבל יין נסך תשמישו בצונן ובהרתחה סגי להו. **אמר רב זביד** הלכתא משמיה דשמואל כל הכלים של חרש שנשתמשו בהן בצונן משתמש בהן בפסח חוץ מבית שאור והוא כלי חרש שמצניעין בו שאור מפני שחימוצו קשה ונבלע כח החימוץ בכלי ובית חרוסת דינו כגון בית שאור דאסור. **אמר רבא** אגאני דמשהו בהו חמירא אע"ג דרויחי ושליט בהו אוירא כבית שאור דמי ואסירי ולא שרינן מאני דקוניא אלא החדשים וכל שכן כלי חרס אחרים דלא שרו אלא חדשים: **מתני' נכרי שהלוה את ישראל על חמצו לאחר הפסח מותר בהנאה.** אוקימנה בשהרהינו אצלו להאי חמץ אצל הנכרי והוא אצל הנכרי וקבע לו זמן קודם הפסח דכיון דעבר הזמן קנייה הנכרי ונעשה כחמצו של נכרי: **איתמר בעל חוב אביי אמר למפרע הוא גובה** משעת ההלואה ואם מכר המלוה או הקדיש נכסיו של לוה והגיע הזמן ולא פרעו נתברר כי מאותה העת של מלוה היה ומה שעשה מאותה העת עשוי. **ורבא אמר מכאן ולהבא הוא גובה** ומה שהקדיש או מכר המלוה לא עשה כלום שלא היו שלו הלא תראה שאלו היה לו מעות ללוה היה מסלקו במעות ולא היה יכול לומר לו הקרקע הוא קנוי לו ונמצא כי עכשיו קנה הנכסים. **אבל** אם מכר הלוה הכל מודים דאתי מלוה וטריף ואתי

עין משפט נר מצוה

עג **א** מיי' פ"ה מהל' חו"מ הל' כב טוש"ע ח"מ סי' תנא ס"ח:

עד **ב** מיי' פ"ה מהל' חו"מ הל' כד סמג לאוין עח טוש"ע ח"מ סי' תנא סעיף ג:

עה **ג** מיי' שם הל' כה טוש"ע שם סעיף כג:

עו **ד** מיי' פי"ח מהל' מלכות תלמוד הל' יט סמג לאוין קמח טוש"ע י"ד סי' קלה סעיף ו:

עז **ה** ו מיי' פ"ה מהל' חמץ הל' כא סמג לאוין עח טוש"ע או"ח סי' תנא סעיף כב:

עח **ז** ג"י עט"ש טוש"ע שם סעיף י"ז:

עט **ח** מיי' פ"ד מהלכות חמץ הל' ה טוש"ע או"ח סי' תמח ס"ח:

פ **ט** שם סעיף ג:

גליון הש"ס

גמ' אין טשין. ועי' ב"ב קי ע"ח תוד"ה נשוט:

רבינו חננאל

בחלב מפני הרגל עבירה כלומר שלא יאכל הפת ההוא בבשר ואם לש כל הפת אסורה. **כיוצא בו** אין (שטין) [טשין] את התנור באליה מפני הרגל עבירה שלא יאכל הפת בחלב ואם (שט) [טש] כל הפת שתאפה באותו תנור אסורה עד שיוסק התנור ש"מ שאם הוסק מותר ועלתה בתיובתי' (לרבא) [לרבה] בר אהילאי. **ואקשי'** לרב נמי נסקינהו להני קדרות מבפנים ויבשל בהו. **ומשני** תנור היינו דרך תשמישו והסיקו מבפנים אבל קדרות דלאו היינו אורחייהו ואי אמרת לי' לאסוקינהו מבפנים חאיס עלייהו חאיס דלמא פקעי ולא עביד הלכך גזרי' בהו. **פי' בוכיא** כגון טגן של חרס שאופין עליו עוגו' אי מלייה גחלי' וארתחה שפיר דמי למיפא עליה מצה. **ואסקינא הסכינין ויורותיהן הלכתא ברותחין בכלי ראשון** פי' ביורה מלאה מים רותחין והיא על גבי כירה. **וכן עץ פרור** והוא התרווד שמנער בו הקדרות רותחו'. דקיימ' לן כבולען כך פולטן כשם שבליעתן ברותחין כך פליטתן ברותחין: **ואסיקנא הני מאני דקוניא** פי' כלי חרס שנשתמש בהן נכרי אפי' בשאר ימות השנה אסירי לאשתמושי בהו ישראל בין אוכמי בין חיוארי וכל שכן ירוקא ולא תימא הני דאית בהו קרטופני כגון סדקין [אלא] אע"ג דשיעי כיון דמדייתו כלומר נשחורים משחל שחלי וכלהו אסירי להשתמש בהן כל ימות השנה וכל שכן בפסח.

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) [עיין תוספות נגע במרע קי. ד"ה נשוט], **י)** עבודה זרה לג: כתובות קז:, **יא)** [ע"ז סה], **יב)** [לקמן לט: קטו: יומא לג. יבמות יא. גיטין סד: סה. עבודה זרה לד. נכורות מד.], **יג)** במדבר לא כג, **יד)** ויקרא ו כא, **טו)** ב"ק דף סט:, **טז)** פ"ט ה"ב, **יז)** סוף ע"ז, **יח)** דף עו., **יט)** כלים פ"ה מ"ז.

הגהות הב"ח

(ט) גמרא הני מכיני דפיסחא: **(י)** שם נעו מייתי ממרימר הני מאני דקוניא: **(יא)** שם בלעי ומסיקי מ"ט התורה העידה: **(יב)** שם ממן דלמוייתא והא כל דמקון:

הגהות מהר"י לנדא

אן תום' ד"ה התורה העידה וכו' כיון דמסיב כמחמ. נ"ל כיון דמסיב כחדש:

הגהות מהר"ב רנשבורג

אן תום' ד"ה התורה העידה כו' כיון דמסיב כמחמ. נמחק מלא כמחמ וכ"ב נ"ל **כאחר** ור"ל דמסיב ע"י ההיסק ככלי מחר וכ"ה בתום' זבחים נו ע"ש יעו"ש:

הגהות וציונים

טז) [וכן איתא בערוך, אמנם בזבחים איתא **כוביא**, וכן הוא בשאלתות פרשת מטות סימן קלז וכן הוא בפרישה בי"ד סימן (צו) [צז אות ו]) (גליון) ובדפו"י בגמ' וברש"י **בוביא** וכן איתא בערוך ערך בביא: **יז)** בכת"י פנים **מירתת** וסמיך (נמוקי שזבנ"י): **יח)** לוחות חרס המשמשים לחיפוי הגגות: **יט)** להתיך ציפוי עופרת: **כ)** מלח בצורת גבישים עשוי ממין גופרית: **כא)** מחלחל: **כב)** "ישטף" נ"ל למחוק וכן ליתיה ברש"י שסביב הרי"ף (רש"ש): **כג)** חמיצות: **כד)** כלים שלשים בהם את הבצק: **כה)** יש להוסיף **ע"י** גבייתו (בארות המים): **כו)** צ"ל ואע"ג שהן **ברשותו** אינן **שלו** וכו' מה ביתו **שלו** אף כל **שלו** (חת"ס): **כז)** שם (זבחים צה ע"ב) איתא **רמי** (גליון): **כח)** וי"ל כיון דלכלי, מהר"ם (גליון), וכ"ה בכת"י: **כט)** י"ג דדווקא (גליון):

משנת ראשונים

חיים עליה משום דפקעה. במס' זבחים פרכינן קדרות במקדש אמאי ישברו נהדרינהו לכבשונות ומתרץ לפי שאין עושין כבשונות בירושלים, ולא מתרץ כי הכא דחייס עלייהו דילמא פקען משום דכהנים לא חייסי עלייהו: **[חידושי הר"ן] האי בוכיא הסיקו מבחוץ הוא ואסור.** הוא כלי רעפים שאופין בו עוגות של חמץ כל השנה אין אופין בה מצה בפסח, שהרי היסקה מבחוץ ואין בה בכדי לבון הראוי. **[מאירי] ואי מליה גומרי שפיר דמי.** ואם מלאה גחלים למעלה עד שנתלבנה כראוי הרי נעשה היסקה מבפנים כתנור ומותר לאפות בה מצה, ואין לומר חייס עלה דילמא פקעה שמתוך עובי שבה אין בקיעתה מצויה. **[מאירי] עץ פרור מגעילו ברותחין ובכלי ראשון.** פי' הרמב"ן ז"ל דלאו היינו כף שמנערין בו את הקדרה בעודה על גבי האור, אלא הוא עץ שתוקעין בו עצים ובולטין ממנו אילך ואילך וממחין ומפררין בו כל מאכל עבה ועל שם כך נקרא פרור, ועיקר תשמישו לאחר שמסלקין את הקדרה מן האור ומניחין אותה על גבי קרקע, ואתא לאשמועינן שאע"פ שמשתמשין בו לפעמים בעוד שהקדרה על גבי האור ברותחין ובכלי ראשון סגי, דהיינו לאחר שהעבירוהו מעל האור דבכי האי גונא מיקרי כלי ראשון. **[חידושי הר"ן] והתורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם.** היכא דתשמישו בחמין, א"נ באיסורא דאורייתא. אבל באיסור דרבנן די לו בהגעלה. **[הרוקח, הלכות איסור והיתר סימן תפד] וכי תימא יין נסך דרבנן חמץ דאורייתא.** וכמה פעמים בגמרא קורין סתם יינן לבדו יי"נ, כאמרם (ע"ז נו.) שאני יי"נ דאחמירו ביה רבנן, ואמרם (שם לד.) וכי תימא חמץ דאורייתא יי"נ דרבנן כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, וברוב המקומות לשון יי"נ כולל המתנסך לעבודה זרה וסתם יינם. **[השגות הרמב"ן לסהמ"צ, מצות לא תעשה קצד] זה תשמישו בחמין, וזה תשמישו בצונן.** ושמעינן נמי מהכא דכי אמרינן נמי בענין פסח דירוקי וחיורי ואוכמי כולהו אסירי דוקא כשתשמישן בחמין, אבל כשתשמישן בצונן חיורי ואוכמי שרו ירוקי אסירי משום דמצריף, ואי ליח בהו צריף אפילו ירוקי שרו, מעתה כוסות וצלוחיות של שאר ימות השנה שנשתמש בהן חמץ בצונן מותרים להשתמש בהן בפסח. **[הריטב"א, עבודה זרה לד.]**

חשק שלמה על ר"ח **ח)** תימה מלו מסולני הכנה ומולי לע"ל פי' כמו מסחילין (בציצה ד' לה) ומסחל שחלי (ביומא ד' עח) כע"ל. **ג)** נרחה למפרש דמיירי בכלים שמכניסין לקיוס והוציא כן מהא דאמר בפ"ג בע"ז דף עד ע"ב נעוה מרחמו ויותר נרחה לע"ם יש כאן ול"ל ובהלחה סגי להו ועי' ביטב בפ"י יו"ד סי' קל"ה וסי' קל"ח ודו"ק.

אָמַר רַב הוּנָא בְּרֵיהּ דְּרַב יְהוֹשֻׁעַ, עֵץ פָּרוּר[ח] - כף מעץ שמְעָרְבִים בה את התבשיל שבקדירה, שעירבו בו תבשיל של חמץ בכלי ראשון, **מַגְעִילוֹ**[ט] [-מכשירו] **בְּרוֹתְחִין וּבִכְלֵי רִאשׁוֹן.**

מבארת הגמרא, **קָסָבַר** - סבר רב הונא, **כְּבוֹלְעוֹ כָּךְ פּוֹלְטוֹ** - כפי האופן שהכלי בולע לטעם האיסור כך הוא פולטו. לפיכך כפי שנבלע הטעם בכלי על ידי כלי ראשון, כן בכדי להפליט ממנו טעם זה צריך הגעלה בכלי ראשון'.

★

הגמרא דנה בכלי חרס המצופים בעופרת אם מועיל להם הגעלה: מסתפקת הגמרא, **בָּעוּ מִינֵּיהּ מֵאֲמֵימַר** - שאלו בני הישיבה את אמימר, **הָנֵי מָאנֵי דְּקוּנְיָא** - אותם כלי חרס המצופים בעופרת, שהשתמשו בהם בחמץ[י], **מַהוּ לְאִישְׁתַּמּוּשֵׁי בְּהוּ בְּפִסְחָא** - האם מותר להשתמש בהם בפסח, כלומר האם הם ככלי מתכות ויועיל להם הגעלה או שמא הם ככלי חרס ולא יועיל להם הגעלה.

ומפרשת הגמרא את אופן הספק, **יְרוֹקָא לֹא תִיבָּעֵי לָךְ** - אם היא עופרת ירוקה העשויה מקרקע שמעורב בה מין עפר שקורין 'צריף'[יב], אין להסתפק **דְּוַדַּאי אֲסִירִי** [-אסורים] בפסח כלי חרס המצופים בציפוי זה, שכן עופרת זו עזה ובולעת לעולם[יג]. **כִּי תִיבָּעֵי לָךְ** - מתי יש לך להסתפק, בעופרת **אוּכְמֵי וְחִיוְרֵי** - שחורה או לבנה, **מַאי** - מה דינם של הכלים המצופים בה, האם הם מונעים מהחמץ להיבלע בחרס, או לא.

וְאַף בעופרת שחורה ולבנה, **הֵיכָא דְּאִית בְּהוּ קַרְטוֹפָנֵי לֹא תִיבָּעֵי לָךְ** - אם יש בכלים בקעים וסדקים אין לך להסתפק בהם, **דְּוַדַּאי אֲסִירִי** [-אסורים] הם בפסח, **כִּי תִיבָּעֵי לָךְ** - מתי יש לך להסתפק **דְּשִׁיעֵי** - בכלים חלקים שאין בהם סדקים, **מַאי** - מה דינם בפסח.

משיבה הגמרא, **אָמַר לְהוּ** אמימר, **חֲזִינָא לְהוּ דְּמִידַּיְיתֵי** - רואים אנו שכלים אלו פולטים משקה מצידם החיצוני[יד], **אַלְמָא בָּלְעֵי וַאֲסִירִי** - הרי מוכח שהם בולעים וכיון שהבליעות יבלעו דרך הציפוי לתוך החרס לכן אסורים, **וְהַגְעָלָה לֹא תוֹצִיא** את הבליעות שהרי **הַתּוֹרָה הֵעִידָה עַל כְּלִי חֶרֶס שֶׁאֵינוֹ יוֹצֵא מִידֵי דּוֹפְיוֹ** [-פגמו][טו] **לְעוֹלָם** ואף לא על ידי הגעלה. שכן נאמר בבשר חטאת (ויקרא ו כא) 'וּכְלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר תְּבֻשַּׁל בּוֹ יִשָּׁבֵר, וְאִם בִּכְלִי נְחֹשֶׁת בֻּשָּׁלָה וּמֹרַק[טז] וְשֻׁטַּף בַּמָּיִם'[יז]. הרי שדווקא לכלי מתכת מועילה הגעלה, ולא לכלי חרס.

הגמרא מקשה על דברי אמימר:

מקשה הגמרא, **וּמַאי שְׁנָא** - מה שונה **לְעִנְיַן יֵין נֶסֶךְ, דְּדָרִישׁ מְרֵימַר, מָאנֵי דְּקוּנְיָא** - כלי חרס המצופים בעופרת שהשתמשו בהם ביין נסך, **בֵּין אוּכְמָא בֵּין חִיוְרֵי וּבֵין יְרוֹקֵי שָׁרֵי** - בין שחורים בין לבנים ובין ירוקים, מותר להשתמש בהם ואין חוששים שבלוע בהם יין נסך[יח]. ומדוע כאן לענין חמץ בפסח אמר אמימר שאסור להשתמש בהם בפסח. **וְכִי תֵּימָא** - ושמא תאמר לחלק, שיין **נֶסֶךְ** אסור רק **מִדְּרַבָּנָן**[יט] ואילו **חָמֵץ** אסור **מִדְּאוֹרַיְיתָא**, ועל כן החמירו בחמץ יותר מביין נסך. אין לחלק כן, שהרי **כָּל דְּתָקוּן רַבָּנָן** - כל מה שתיקנו חכמים, **כְּעֵין דְּאוֹרַיְיתָא תָּקוּן** - כמו דין תורה תיקנוהו, וכשם שבאיסור תורה חוששים לטעם האיסור הבלוע בכלי, כמו כן יש לחשוש באיסור דרבנן.

איסורו אינה דומה לבליעת בשר קדשים, שכן הקדשים נבלעו בקדירה קודם שנעשו נותר ועדיין אין שם האיסור עליהם, אבל חמץ גם קודם הפסח שמו עליו, ואפילו שעדיין לא נאסר. ורבינא שאל מרב אשי בין על כלי חמץ ובין על כלי איסור כיצד מכשירם. והטעם שדי להם בהגעלה, אף שמשתמשים בהם לפעמים באור מכל מקום אנו הולכים אחר רוב תשמישו ואין רוב תשמישו באור, לכך די לו בהגעלה ברותחין בכלי ראשון. ואף שאין עיקר תשמישו בכלי ראשון אלא בכלי שני, מכל מקום כיון שלפעמים משתמשים בסכינים אלו על ידי כלי ראשון ולפעמים על ידי האש, על כן חייבו חכמים להגעילם בכלי ראשון שהוא הכשר בינוני וממוצע בין הכשר כלי שני לליבון.

ח. הראשונים נחלקו בביאור מהו 'עץ פרור', ומחלוקת זו קשורה לדיני הגעלה אם בכלי שנשתמשו בו בכלי ראשון שלא על גבי האש, צריך להגעילו בכלי ראשון שעל האש, או שדי להגעילו בכלי ראשון שהורד מהאש. רבינו חננאל (ד"ה ופסיקנא, ד"ה וכן) פירש ש'עץ פרור' הוא כף מעץ שמערבים בו את התבשיל שבקדירה, וצריך להגעיל אותו בכלי ראשון שעל האש. וכן סברו הריטב"א (ד"ה ונכלי) ותלמיד הרשב"א (ד"ה פסיקנא). אמנם בחידושי הר"ן (ד"ה עץ) הביא בשם הרמב"ן, שעץ פרור אינו הכף שמנערים בה את הקדירה בעודה על האש, שאם כן היה צריך הגעלה בכלי ראשון הנמצא על גבי האש, ואילו מדברי הגמרא משמע שדי לו בהגעלה ברותחין של כלי ראשון אף שכבר אינו על גבי האש [ששם 'כלי ראשון' היינו לאחר שהורידוהו מהאש, כמבואר בשבת (מג:) שמלח לא מתבשל אפילו בכלי ראשון משום שמלח צריך בישול כבשר השור ואם נאמר שכלי ראשון הכוונה כשהוא נמצא על האש הרי ודאי שבשר השור מתבשל בכלי שהוא על האש], אלא הוא עץ שתוקעים בו עצים ובולטים ממנו אילך ואילך וממחין ומפררין בו כל מאכל עב ועל שם כך נקרא 'עץ פרור'. ועיקר השימוש בו הוא לאחר שסילקו את הקדירה מעל האש. ומשמיענו רב הונא בריה דרב יהושע, שאף שלפעמים משתמשים בו כשהכלי עדיין על גבי האש, די להגעילו בכלי ראשון שלא על גבי האש, לפי שרוב תשמישו אינו על גבי האש. וכתב בחידושי רבינו דוד (ד"ה עץ), שנמצא לדברי הרמב"ן שלושה סוגי הגעלה, מה שתשמישו בכלי שני הגעלתו בכלי שני ומה שתשמישו בכלי ראשון לאחר שסילקוהו מן האש הגעלתו בכלי ראשון שסילקוהו מן האש, ומה שתשמישו בכלי ראשון שעומד על האש הגעלתו דווקא בכלי ראשון שעומד על האש. ואין זה נכון, שלא מצאנו בגמרא אלא אופן אחד של הגעלה, ואין הגעלה אלא בכלי העומד על האש [וכמו שמצינו שאינו חייב על בישול בשבת או בישול בשר בחלב אלא בכלי שעומד על האש שהוא בישול גמור], וכל שאינו על האש אינו חזק להפליט את כל הבליעה כיון שמצטנן והולך לו. וזהו מה שחידשו ב'עץ פרור' שאף על פי שתשמישו בכלי ראשון שאינו על האש מכל מקום הגעלתו צריך שתהיה דווקא בכלי ראשון שעומד על האש.

ט. הרד"ק בספר השרשים (שרש געל) מבאר שלשון גיעול הוא לשון הרחקה, 'וגעלה נפשי אתכם' (ויקרא כו ל), ודומה לזה הוא הפסוק (מיכה ב י) 'ולא יגעיל' שהוא לשון הפלטה, ולכן קראו חז"ל את ההגעלה ברותחין 'הגעלה' שהוא לשון הפלטה והרחקה. וכן על הפסוק (ויקרא כו יא) 'ולא תגעל נפשי' כתב רש"י 'כל געילה לשון פליטת דבר הבלוע בדבר אחר'.

י. לעיל התבאר ששיטת רבינו דוד שאין הגעלה אלא בכלי ראשון שעל גבי האש, ולשיטתו ביאר (ד"ה ומה שמלמדנו) את לשון הגמרא כאן 'כבולעו כך פולטו' כשם שהבליעה היתה בכלי ראשון [אפילו שלא היה על גבי האש] כך פולטו גם בכלי ראשון [דווקא על האש].

יא. רש"י (ד"ה קונייא). ותמהו התוספות (ע"ז לג: ד"ה קונייא) על דבריו, הלא כלי העשוי כולו עופרת אינו בולע, ומדוע כלי חרס המחופה בה יגרע מכלי העשוי כולו ממנה. על כן פירשו כפירוש הערוך (ערך קנייא), שהוא כלי חרס המצופה בהיתוך זכוכית. ואף שכלי זכוכית לא בלע כאן כיון שאינו אלא ציפוי על החרס בלע [אבל בציפוי עופרת לא רצו לומר שגרע מכלי העשוי כולו עופרת, משום שדווקא בציפוי זכוכית שתחילת ברייתו מן החול והוא ממין החרס, שייך לומר שבולע על אף שכלי זכוכית לא בלע. מהרש"א (תוספות שם)].

ובייישוב דברי רש"י כתב המתרגם, שיש חילוק בין אבר לקוניא ורש"י ז"ל ידע היטיב איכות מלאכת הקוניא. והשפת אמת (ד"ה הני מתני) יישב דברי רש"י, שהטעם שכלי חרס אינו יוצא מידי דופיו לעולם, הוא משום שבולע רוב לחלוחית, ולא רק טעם בעלמא כמו כלי מתכת. ועל כן הסתפקה הגמרא, שמא כשהוא מצופה בעופרת אינו בולע אלא רק את הטעם העובר דרך העופרת, ועל כן תועיל לו הגעלה.

יב. רש"י (ד"ה ירוקי) כתב ש'צריף' הוא אלו"ם בלע"ז, ובכתובות (עט:) פירש רש"י (ד"ה פיר) שאלו"ם מוציאים אותו מתוך חפירה באדמה וצובעים בהם בגדים ומשי.

יג. רש"י (ד"ה ירוקי). ובכתובות (קז: ד"ה מיומי) פירש רש"י, שסתם עופרת מחליקה את החרס ואינה מניחה אותו לבלוע, אבל כשמעורבת בה צריף מחלחלת הצריף את החרס וגורמת לו לבלוע.

יד. רש"י (ד"ה דמידייתי). ורש"י בעבודה זרה (לד. ד"ה דמדייתי) וכן בערוך (ד"ת) פירשו 'דמדייתי' שמזיעין.

טו. כלומר, אינו יוצא מידי הדופי והריעותא שלו. ספר המכתם (ד"ה והמורה). אמנם בעבודה זרה (לד.) הגירסא היא 'אינו יוצא מידי דפנו' כלומר הבליעה אינה יוצאת מדופני הכלי.

טז. בזבחים (נג.) נחלקו רבי וחכמים אם מריקה ושטיפה שניהם בצונן ומריקה מבפנים ושטיפה מבחוץ, או מריקה בחמין ושטיפה בצונן.

יז. שכן טעם הבשר שנבלע בכלי נעשה נותר לאחר שעובר זמן אכילתו ונאסר באכילה, וכשמבשלים בכלי נפלט טעם זה ונבלע בתבשיל ואוסר אותו באכילה. וכן נאמר בכלי מדין שנלקחו בשלל המלחמה (במדבר לא כב-כג), 'אך את הזהב ואת הכסף ואת הנחושת וגו', כל אשר יבוא באש תעבירו באש וגו' וכל אשר לא יבוא באש תעבירו במים'. שכלי אוכל של מתכת שדרך תשמישם היא באש ללא מים אף הכשרם מגיעולי הנכרים הבלועים בהם הוא על ידי ליבון באש, וכלי מתכת ועץ שדרך תשמישם היא במים רותחים אף הכשרם הוא על ידי הגעלה ברותחים.

יח. כך סבר מרימר שבין אוכמא בין חיורא ובין ירוקא מותר, אבל רב זביד סבר שחיורא ואוכמא מותר וירוקא אסור כדאיתא בעבודה זרה (לג:). וכדברי רב זביד נפסק ברמב"ם (מאכלות אסורות פי"ט ה"ט) ובשו"ע (יורה דעה סי' קלה ס"ו).

יט. אין הכוונה ליין שנתנסך לעבודה זרה שהוא אסור מן התורה כמבואר בעבודה זרה (כט:), אלא הכוונה על סתם יינם של נכרים שאינו ידוע אם נתנסך, כמבואר איסורו בעבודה זרה (לו:), ונפסק כן בשו"ע (יו"ד סי' קכג ס"ח).

והלכתא אידי ואידי ברותחין. תימה לתניא בתוספתא דע"ז [ט] הסכין והשפוד והאסכלה מלבנן בחור ובפרק קמא דחולין (דף ח: ושם) אמר כגון שליבנה בחור אלמא צריך ליבון ותירץ ר"ת דאמר בירושלמי [י] דמיירי בסכינים מרוכים שלולין בהם בשר דומיא דשפוד וכן היה לחולין ועוד יש לחלק בין התירא בלע ובין חיסורא בלע כדמחלק רב אשי בשילהי מסכת ע"ז [יא] והא דאמרינן להו רב אשי הכא ליבון מחמיר על עלמו היה:

התורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם. לכתיב ביה יבשר ומ"מ תיפוק ליה דחזינן להו דמידייתי והייטו אמר הגעלה דמי לפני הגעלה אמר כליס נמי מידייתי וי"ל דלעולם מיירי קודם הגעלה וכמו שפ"ה בע"ז (דף נד.) דמידייתי בחוץ וכיון דמידייתי מבחוץ בלעי טפי ומ"מ והלא יוצא מידי דופיו ע"י כבשונות דבזמיס בפ' בא מטעמא (דף לו. ושם) פריך וליהדרינהו לכבשונות וממי קדירות במקדש יבשרו ומשני לפי שאין כבשונות בירושלים הא ים כבשונות שרו בחזרה לכבשונות וכן לעיל אמר (אבל) קדירה לא לממ חיים עלה הא לאו הכי שרי קדירות בהיסק מבפנים וכן אמר מי מליח גומרי שפיר דמי ומ"מ דזה לא מסיב יוצא מידי דופיו דכיון שהסיקו שהסיקו נעשה ככלי חדש שכן דרך כלי חרס כשעושין אותו נותנין אותו בכבשן להסיקו ומ"מ והיכי מייתי לליה מדכתיב יבשר דילמא גזירת הכתוב הוא לאפוי תלתו בחור התנור בעי התם רבא [יב] בר חמא קפיד רחמנא אבישול בלא בלוע או לא וי"ל [יג] דלכלי נחושת מועיל שטיפה ומריקה אפילו בבישול ובלוע מ"כ מה שהקפיד בכלי חרס שעשאו כלי בישול בלא בלוע היינו לפי שעשאו בישול וכבלוע ולר"ת יש להקשות תנור שנטמא ממאי מולקו לשלשה [כ] כיון לחסיב כאחד [א] ליעבד ליה היסק ואו לא ונראה לרבא"ח דמיירי [ב] בקדרה שאין דרכה להסיק כשמחזירין אותה לכבשונות אז פניס מלאות בשר ושעה מסיקו מבפנים ולאו כפניס מלאות דמי ולריך שבירה:

נמחקיות קשה דמי אמר רבא [ג] הני אגני דמחוזא הואיל ותדירי למילש בהו חמירא ומשהו בהו חמירא כבית שאור שחימוצו קשה דמי פשיטא מהו דתימא כיון דרויחא שליט בהו אוירא ולא בלעי קמ"ל: **מתני'** [ד] נכרי שהלוה את ישראל על חמצו אחר הפסח מותר בהנאה [ה] וישראל שהלוה את נכרי על חמצו אחר הפסח אסור בהנאה: **גמ'** איתמר בעל חוב אביי אמר למפרע הוא גובה ורבא אמר מכאן ולהבא הוא גובה כל היכא דאקדיש לוה וזבין לוה כולי עלמא לא פליגי דאתי מלוה וטריף ואתי

יוסי פלוגי גבה מנכסי, והגיע זמן ולא פרע: **אביי אמר למפרע הוא גובה.** [ו]גזיימו שגבה עכשיו מיגלגי מילתא דמשעה שהלוהו עמדו נכסיו הלוו נמשכו: **ורבא אמר.** מיגן נמשכו ולא מיכן ולהבא, ולקמיה מפרש למאי נפקא מינה: **כל היכא דאקדיש לוה.** נכסיו בתוך הזמן: **או זבין לוה.** מכרן למחרים: **כולי עלמא לא פליגי.** אפילו לרבא דאמר על עכשיו היו גרשות לוה, מודה הוא דמן מכירתו למחרים מכירה ומן הקדישו הקדש, שהרי ממושכנין הן למלוה, ואף על גב שהן שלו [ח] מיגן גרשותו, ורחמנא אמר (ויקרא כז) ואיש כי יקדיש את ביתו קדש מה ביתו גרשותו [ט] אף כל גרשותו: **דאתי מלוה וטריף.** מן הלקוחות בחנם: **ומאי**

לכבשונות ומתרץ לפי שאין עושין כבשונות בירושלים, ולא מתרץ כי הכא דחייס עלייהו דילמא פקען משום דכהנים לא חייסי עלייהו: [חידושי הר"ן] **האי בוכיא הסיקו מבחוץ הוא ואסור.** הוא כלי רעפים שאופין בו עוגות של חמץ כל השנה אין אופין בה מצה בפסח, שהרי היסקה מבחוץ ואין בה בכדי לבון הראוי. [מאירי] **ואי מלייה גומרי שפיר דמי.** ואם מלאה גחלים למעלה עד שנתלבנה כראוי הרי נעשה היסקה מבפנים כתנור ומותר לאפות בה מצה, ואין לומר חייס עלה דילמא פקעה שמתוך עובי שבה אין בקיעתה מצויה. [מאירי] **עין פרור מגעילו ברותחין ובכלי ראשון.** פי' הרמב"ן ז"ל דלאו היינו כף שמנערין בו את הקדרה בעודה על גבי האור, אלא הוא עץ שתוקעין בו עצים ובולטין ממנו אילך ואילך וממחין ומפררין בו כל מאכל עבה ועל שם כך נקרא פרור, ועיקר תשמישו לאחר שמסלקין את הקדרה מן האור ומניחין אותה על גבי קרקע, ואתא לאשמועינן שאע"פ שמשתמשין בו לפעמים בעוד שהקדרה על גבי האור ברותחין ובכלי ראשון סגי, דהיינו לאחר שהעבירוהו מעל האור דבכי האי גונא מיקרי כלי ראשון. [חידושי הר"ן] **והתורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם.** היכא דתשמישו בחמין, א"נ באיסורא דאורייתא. אבל באיסור דרבנן די לו בהגעלה. [הרוקח, הלכות איסור והיתר סימן תפד] **וכי תימא יין נסך דרבנן חמץ דאורייתא.** וכמה פעמים בגמרא קורין סתם יינן לבדו יי"נ, כאמרם (ע"ז נו.) שאני יי"נ דאחמירו ביה רבנן, ואמרם (שם לד.) וכי תימא חמץ דאורייתא יי"נ דרבנן כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, וברוב המקומות לשון יי"נ כולל המתנסך לעבודה זרה וסתם יינם. [השגות הרמב"ן לסהמ"צ, מצות לא תעשה קצד] **זה תשמישו בחמין, וזה תשמישו בצונן.** ושמעינן נמי מהכא דכי אמרינן נמי בענין פסח דירוקי וחיורי ואוכמי כולהו אסירי דוקא כשתשמישן בצונן חיורי ואוכמי שרו ירוקי אסירי משום דמצריף, ואי לית בהו צריף אפילו ירוקי שרו, מעתה כוסות וצלוחיות של שאר ימות השנה שנשתמש בהן חמץ בצונן מותרים להשתמש בהן בפסח. [הריטב"א, עבודה זרה לד.]

עין משפט נר מצוה

עג **א** מיי' פ"ה מהל' חו"מ הל' כב טוש"ע ח"מ סי' תנג ס"ג:

עד **ב** מיי' פ"ה מהל' חו"מ הל' כד סמג לאוין עח טוש"ע ח"מ סי' תנג סעיף ג:

עה **ג** מיי' שם הל' כה טוש"ע שם סעיף כג:

עו **ד** מיי' פי"ח מהל' מלכות הל' יט סמג לאוין קמח טוש"ע י"ד סי' קלה סעיף ו:

עז **ה ו** מיי' פ"ה מהל' חמץ הל' כא סמג לאוין עח טוש"ע או"ח סי' תנח סעיף כב:

עח **ז** מיי' שם טוש"ע שם סעיף י:

עט **ח** מיי' פ"ד מהלכות חמץ הל' ה טוש"ע או"ח סי' תמח ס"ג:

פ **ט** שם סעיף ג:

גליון הש"ס

גמ' אין טשין. ועי' ב"ב קי ע"ח תוד"ה נשוט:

רבינו חננאל

בחלב מפני הרגל עבירה כלומר שלא יאכל הפת ההוא בבשר ואם לש כל הפת אסורה. **כיוצא בו** אין (שטין) [טשין] את התנור באליה מפני הרגל עבירה שלא יאכל הפת בחלב ואם (שט) [טש] כל הפת שתאפה באותו תנור אסורה עד שיוסק התנור ש"מ שאם הוסק מותר ועלתה בתיובת' (לרבא) [לרבה] בר אהילאי. **ואקשי'** לרב נמי נסקינהו להני קדרות מבפנים ויבשל בהו. **ומשני** תנור היינו דרך תשמישו והסיקו מבפנים אבל קדרות דלאו היינו אורחייהו ואי אמרת לי' לאסוקינהו מבפנים חאיס עלייהו חאיס דלמא פקעי ולא עביד הלכך גזרי' בהו. **פי' בוכיא** כגון טגן של חרס שאופין עליו עוגו' אי מלייה גחלי' וארתחה שפיר דמי למיפא עליה מצה. **ואסקינא הסכינין ויורותיהן הלכתא ברותחין בכלי ראשון** פי' ביורה מלאה מים רותחין והיא על גבי כירה. **וכן עין פרור** והוא התרווד שמנער בו הקדרות רותחו'. דקיימ' לן כבולען כך פולטן כשם שבליעתן ברותחין כך פליטתן ברותחין: **ואסיקנא הני מאני דקוניא** פי' כלי חרס שנשתמש בהן נכרי אפי' בשאר ימות השנה אסירי לאשתמושי בהו ישראל בין אוכמי בין חיוארי וכל שכן ירוקא ולא תימא הני דאית בהו קרטופני כגון סדקין [אלא] אע"ג דשיעי כיון דמדייתו כלומר נשחורים משחל שחלי וכלהו אסירי להשתמש בהן כל ימות השנה וכל שכן בפסח.

אבל הני מאני דקוניא דאשתמשו בהו נכרים ביין נסך שרו כדדריש מרימר ואע"ג דחמץ דאורייתא ויין נסך דרבנן וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון חמץ בפסח תשמישו בחמין הלכך לעולם אסור אבל יין נסך תשמישו בצונן ובהרתחה סגי להו. **אמר רב זביד** הלכתא משמיה דשמואל כל הכלים של חרש שנשתמשו בהן בצונן משתמש בהן בפסח חוץ מבית שאור והוא כלי חרש שמצניעין בו שאור מפני שחימוצו קשה ונבלע כח החימוץ בכלי ובית חרושת דינו כגון בית שאור דאסור. **אמר רבא** אגאני דמשהו בהו חמירא אע"ג דרויחי ושליט בהו אוירא כבית שאור דמי ואסירי ולא שרינן מאני דקוניא אלא החדשים וכל שכן כלי חרס אחרים דלא שרו אלא חדשים: **מתני' נכרי שהלוה את ישראל על חמצו לאחר הפסח מותר בהנאה.** אוקימנה בשהרהינו אצלו להאי חמץ אצל הנכרי והוא אצל הנכרי וקבע לו זמן קודם הפסח דכיון דעבר הזמן קנייה הנכרי ונעשה כחמצו של נכרי: **איתמר בעל חוב אביי אמר למפרע הוא גובה** משעת ההלואה ואם מכר המלוה או הקדיש נכסיו של לוה והגיע הזמן ולא פרעו נתברר כי מאותה העת של מלוה היה ומה שעשה מאותה העת עשוי. **ורבא אמר מכאן ולהבא הוא גובה** ומה שהקדיש או מכר המלוה לא עשה כלום שלא היו שלו הלא תראה שאלו היה לו מעות ללוה היה מסלקו במעות ולא היה יכול לומר לו הקרקע הוא קנוי לו ונמצא כי עכשיו קנה הנכסים. **אבל** אם מכר הלוה הכל מודים דאתי מלוה וטריף ואתי

חשק שלמה על ר"ח ו) תימה מלו משולי הנהי ומולי דע"ל פי' כמו משמילין (בגילה ד' לה) ומשמל שחלי (ביומא ד' עח) כנ"ל.

ג) נראה למפרש דמיירי בכלים שמכניסין לקיוס והוציא כן מהא דאמר בפ"ג בע"ז דף עד ע"ב נעוה מרתפו ויותר נראה לט"ס יש כאן ול"ל ובהלהה מגי להו ועי' היטב בפ"י יו"ד סי' קל"ה וסי' קל"ח ודו"ק.

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) [עיין תוספות בבא מתרא קי. ד"ה נשוטן], **י)** עבודה זרה לג: כתובות קז:, **יא)** [ע"ז שם], **יב)** [לקמן לט: קטו: יומא לג. יבמות יא. גיטין סד: סה. עבודה זרה לד. בכורות מד.], **יג)** במדבר לא כג, **יד)** ויקרא ו כא, **טו)** ב"ק דף סט:, **טז)** פ"ט ה"ב, **יז)** סוף ע"ז, **יח)** דף עו., **יט)** כלים פ"ה מ"ז.

הגהות הב"ח

(ה) גמרא הני מכיני דפיסחא: **(ו)** שם נעו מייניה ממרימר הני מאני דקוניא: **(ז)** שם נלעי ומסיקי מ"ט התורה העידה: **(ח)** שם ממן דלוולייתא והא כל דתקון:

הגהות מהר"י לנדא

אן תום' ד"ה התורה העידה וכו' כיון דמסיב כאחד. נ"ל כיון דמסיב כחדש:

הגהות מהר"ב רנשבורג

אן תום' ד"ה התורה העידה כו' כיון דמסיב כאחד. נמחק מלת כאחד וכ"ג נ"ל כאחר וכ"ל דמסיב ע"י ההיסק ככלי אחר וכ"ה בתום' זבחים פו ע"ש יעו"ש:

הגהות וציונים

מ) [וכן איתא בערוך, אמנם בזבחים איתא **כוביא**, וכן הוא בשאלתות פרשת מטות סימן קלז וכן הוא בפרישה בי"ד סימן (צו) [צז אות ו]) (גליון) ובדפו"י בגמ' וברש"י **בוביא** וכן איתא בערוך ערך בביא: **נ)** בכת"י פנים **מירתת** וסמיך (נמוקי שזבנ"י): **ס)** לוחות חרס המשמשים לחיפוי הגגות: **ע)** להתיך ציפוי עופרת: **פ)** מלח בצורת גבישים עשוי ממין גופרית: **צ)** מחלחל: **ק)** "ישטף" נ"ל למחוק וכן ליתיה ברש"י שסביב הרי"ף (רש"ש): **ר)** חמיצות: **ש)** כלים שלשים בהם את הבצק: **ת)** יש להוסיף **ע"ז** גבייתו (בארות המים): **כ)** צ"ל ואע"ג שהן **ברשותו** אינן **שלו** וכו' מה ביתו **שלו** אף כל **שלו** (חת"ס): **ל)** שם (זבחים צה ע"ב) איתא **רמי** (גליון): **מ)** וי"ל כיון דלכלי, מהר"ם (גליון), וכ"ה בכת"י: **נ)** י"ג דדווקא (גליון):

משנת ראשונים

חיים עליה משום דפקעה. במס' זבחים פרכינן קדרות במקדש אמאי ישברו נהדרינהו

כל שעה פרק שני פסחים

מיישבת הגמרא, **אָמַר לֵיהּ** אמימר, החילוק בין חמץ ליין נסך הוא **שׁזֶה** [-חמץ] **שנשתמשו בכלי קוניא היה תַּשְׁמִישׁוֹ כל השנה עַל יְדֵי חַמִּין**, ואין בליעתו יוצאת אלא על ידי הגעלה ברותחין, ולכלי חרס אין מועילה הגעלה כאמור, **וְאילו זֶה** [-יין נסך] **תַּשְׁמִישׁוֹ היה עַל יְדֵי צוֹנֵן**, ועל כן אינו נבלע בכלי כלל.

★

אוצר החכמה

הגמרא דנה בדין כלים שהשתמשו בהם חמץ בצונן:

אָמַר רָבָא בַּר אַבָּא אָמַר רַב חִיָּיא בַּר אַשִׁי אָמַר שְׁמוּאֵל, כָּל הַכֵּלִים שֶׁנִּשְׁתַּמְּשׁוּ בָּהֶן כל ימות השנה בְּחָמֵץ בְּצוֹנֵן, מִשְׁתַּמֵּשׁ בָּהֶן מַצָּה - יכול להשתמש ולהניח בהם בפסח מצה[ב], חוּץ מִן בֵּית שַׁאוֹר - כלי ששורים ומניחים בו את השאור[בא], הוֹאִיל שֶׁחִימּוּצוֹ של השאור קָשֶׁה [-חזק] ולפעמים הוא שוהה שם כל הלילה, על כן הוא נבלע בכלי אפילו שהוא צונן[בב].

אָמַר רַב אַשִׁי, וּבֵית חֲרוֹסֶת - כלי שנותנים בו חומץ או כל דבר שיש בו חמיצות ומערבים בו קמח ורגילים לטבל בו את הפת, אף הוא **בְּבֵית שַׁאוֹר שֶׁחִימּוּצוֹ קָשֶׁה דָּמֵי**, ובולע הכלי מהקמח אפילו בצונן[בג].

אָמַר רָבָא, הָנֵי אַגְנֵי דְּמָחוֹזָא - אותן קערות בצק שבעיר מחוזא, **הוֹאִיל וּתְדִירִי לְמֵילַשׁ בְּהוּ חַמִירָא וּמַשְׁהוּ בְּהוּ חֲמִירָא** - מאחר ורגילים תמיד ללוש ולהשהות בהן חמץ, אף הן **בְּבֵית שַׁאוֹר שֶׁחִימּוּצוֹ קָשֶׁה דָּמֵי**, ואסור להשתמש בהן בפסח.

שואלת הגמרא, **פְּשִׁיטָא** - הלא פשוט שהן אסורות, שכן הן כבית שאור ממש. עונה הגמרא, **מַהוּ דְּתֵימָא, כֵּיוָן דְּרִוַּיחָא שָׁלְטָה בְּהוּ אֲוִירָא וְלָא בָּלְעִי** - שמא תאמר מאחר שקערות אלו מרווחות הן, נכנס לתוכן אויר ומונע מהם לבלוע ואינן כבית שאור שמלא כולו בשאור, **קָא מַשְׁמַע לָן** - לכך השמיע לנו רבא, שגם הן כבית שאור, ובולעות מהחמץ גם בצונן.

★ ★ ★

משנה

שנינו במשנה לעיל (כמ.), שחמץ של נכרי שעבר עליו הפסח, מותר בהנאה[בד], ואילו חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, אסור בהנאה. המשנה שלפנינו מבארת את דינם של חמץ השייך לנכרי ומשועבד לישראל לפרעון חובו, ושל חמץ השייך לישראל ומשועבד לנכרי לפרעון חובו, שעבר עליהם הפסח.

נָכְרִי שֶׁהִלְוָה מעות **אֶת יִשְׂרָאֵל** לפני פסח **עַל חֲמֵצוֹ** - והניח הישראל חמצו בבית הנכרי כמשכון[בה], ואמר לנכרי שאם לא יפרע חובו כשיגיע זמן הפרעון, יהא החמץ קנוי לו מעכשיו[בו], **אַחַר הַפֶּסַח**, אם הגיע זמן הפרעון ולא פרע לו הישראל חובו[בז], **מוּתָּר** החמץ **בַּהֲנָאָה**, משום שכאשר לא פרע את חובו, התברר למפרע שמשעה שהגיע החמץ ליד הנכרי, היה זה שלו[בח], וחמץ של נכרי שעבר עליו הפסח, מותר בהנאה[בט].

וְאילו יִשְׂרָאֵל שֶׁהִלְוָה מעות **אֶת נָכְרִי** לפני פסח, **עַל חֲמֵצוֹ** - והניח הנכרי חמצו בבית הישראל כמשכון[ל], ואמר לישראל שאם לא יפרע חובו כשיגיע זמן הפרעון, יהא החמץ שלו מעכשיו[לא], **אַחַר הַפֶּסַח**, אם הגיע זמן הפרעון ולא פרע לו הנכרי חובו, **אָסוּר בַּהֲנָאָה**, משום שכאשר לא פרע את חובו, התברר למפרע שמשעת ההלואה, היה זה של הישראל, וחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, אסור בהנאה[לב].

★

גמרא

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים בדין גביית בעל חוב מנכסים משועבדים:

אִיתְּמַר - נאמר בבית המדרש, **בַּעַל חוֹב** - המלוה מעות לחברו, ושיעבד לו הלוה נכסיו[לג], ואמר למלוה שאם לא יפרע חובו עד זמן מסוים יגבה מהם חובו, והגיע הזמן ולא פרעו, גובה המלוה את חובו מנכסי הלוה המשועבדים לו, **אַבַּיֵי אָמַר, לְמַפְרֵעַ הוּא גּוֹבֶה** - בגביה זו שגובה המלוה כעת בחובו, מתגלה הדבר שכבר משעת ההלואה היו

כ. **ראה** בהערה להלן שיטות הראשונים אם מותר להשתמש רק בצונן או אף בחמין.

כא. **שאור** הוא חתיכת בצק מחומצת ביותר, ונותנים אותו בתוך עיסות אחרות כדי להתפיחם, וכן איתא בתוספתא (פיאה פ"ח ה"ג) איזהו שאור, המחמץ את האחרים.

כב. **הראשונים** נחלקו במה התירו השימוש בכלים אלו, הרא"ש (סי' ט) ורבינו דוד והר"ן (ד"ה כל הכלים) כתבו שכל הכלים שנשתמש בהם בחמץ רק בצונן, לא בלעו, ומותר להשתמש בהם מצה אף בחמין. חוץ מבית שאור הואיל וחימוצו קשה אסור להשתמש בו מצה בחמין, אבל מצה בצונן מותר. וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' תנ סכ"ג). אמנם הרי"ף גורס, 'כל כלי חרס שנשתמש בהם חמץ בצונן מותר להשתמש בהם מצה בצונן, חוץ מבית שאור הואיל וחימוצו קשה'. ובר"ן (ד"ה תמה) תמה עליו, אם נשתמשו חמץ בצונן מדוע שלא ישתמשו שם מצה בחמין. ועוד, לגירסתו עולה שבבית שאור אינו יכול להשתמש בפסח אף בצונן, וקשה מה בכך שחימוצו קשה ולכן נבלע בכלי אפילו בצונן, הרי אין החמץ יכול להיפלט ע"י שמשתמש בו עתה מצה בצונן, שצונן אינו מפליט הבליעה. וכתב שאולי חמץ דינו כיין נסך שלשניהם יש חריפות וכשם שבכלי חרס שנשתמש בו ליין נסך אסור להשתמש בלא הכשר אפילו אם תשמישו בצונן, גם בחמץ נאמר שאגב חריפותו בולע הכלי גם בצונן, ולכן יכול להשתמש בהם מצה רק בצונן, אבל בחם אסור שיש לחשוש שיפלוט. אבל בית שאור שחימוצו קשה, נחשב כאילו נבלע בו חמץ בחמין, ואסור להשתמש בו בצונן מב' טעמים: א. גזרו שמא ישתמש בהם בחמין, וכמו כלי חרס שהשתמש בו בחמין אסור להשהותו כדי להשתמש בו בצונן, משום שחוששים שמא יבוא להשתמש בו בחמין ולכן צריך שבירה, כמו כן בית שאור אסור להשתמש בו אפילו במצה צונן [אבל בכלי שאינו בית שאור, אף שמחמת חריפות החמץ בולע הכלי גם בצונן מכל מקום לא גזרינן שיבוא להשתמש בחמין כיון שעל בליעה כזו מועיל הגעלה אף בשל חרס. שו"ת רעק"א (תנייגא סי' קנג)]. ב. כיון שנחשב שנבלע בו רותח ואין חרס יוצא מידי דופיו, נחשב כאילו הכלי הוא גוף האיסור, וכל היתר שנגע בו צריך הדחה כאילו נגע באיסור עצמו.

כג. **הרא"ש** (סי' ט) הביא בשם רש"י, שכל נידון הגמרא לאסור בית שאור הוא בלא הגעלה, אבל ע"י הגעלה מותר. ושוב חזר בו רש"י, ופירש שכיון שחימוצו קשה אינו יוצא גם ע"י הגעלה. אך הר"י כתב שלא מסתבר שהגעלה לא תועיל בדבר שכל בליעתו ע"י צונן. והביא פוסקים רבים שסוברים שודאי ע"י הגעלה מותר להשתמש בו, וכן כתב בערוך (ערך בית שאור) 'בית שאור, כיון דחריף הוא הוי כרותח ואין משתמש בו אלא בהגעלה'.
אמנם לדעת הרי"ף כפי שנתבאר בהערה לעיל מהרע"א בכל כלי חרס שנשתמש בו חמץ בצונן מועיל להם הגעלה, אבל בית שאור וחרוסת גם הגעלה לא תועיל לו.

כד. **לעיל** (כט.) הסיקה הגמרא שכך הדין רק לשיטת רבי שמעון הסובר שחמץ שעבר עליו הפסח אסור משום קנס, ולא קנסו חכמים אלא דווקא חמץ של ישראל שעברו עליו בפסח משום 'בל יראה', אבל בחמץ של נכרי שלא היה בו איסור בפסח, לא קנסו חכמים. אך לשיטת רבי יהודה הסובר שחמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה מהתורה, אין הבדל בין חמץ של ישראל לחמץ של נכרי.

כה. **רש"י** (ד"ה נכרי), על פי מסקנת הגמרא להלן (לג:).

כו. **רמב"ם** (פירוש המשניות מ"ג), על פי מסקנת הגמרא להלן (לג:). אך רש"י (ד"ה נכרי) לא הזכיר שאמר לו 'מעכשיו', אף על פי שכך מפורש במסקנת הגמרא. וראה בביאורי רש"י מה שהתבאר בזה.

כז. **פירשנו** על פי משמעות דברי רש"י (ד"ה נכרי), שמדובר שזמן הפרעון היה לאחר הפסח. וכן כתבו הראב"ד (ממן ומנה פ"ד ה"ה) והרא"ש (סי' י) והוסיפו לבאר שאם זמן הפרעון היה לפני פסח, יהא החמץ מותר בהנאה אף אם לא אמר לו 'מעכשיו'. אך הרמב"ם (ממן ומנה פ"ד ה"ה) כתב שדין זה נאמר דווקא אם היה זמן הפרעון לפני פסח, וצריך לומר 'מעכשיו', אבל אם היה זמן הפרעון לאחר פסח, אסור בהנאה, הואיל ובפסח היה ביד הישראל לפדותו מהגוי. ואילו השלחן ערוך כתב (או"ח סי' תמח ס"ג) שבין אם היה זמן הפרעון לפני פסח ובין אם היה זמן הפרעון לאחר הפסח, אם אמר לו 'מעכשיו', מותר בהנאה.

כח. **הואיל** והיה החמץ בבית הנכרי, אינו מחוסר גביה, ועל כן אפשר לומר שהתברר למפרע שקנה אותו משעת ההלואה. רש"י (ד"ה נכרי). ולכאורה תמוה מדוע הוצרך להגיע לסברא זו. וראה בביאורי רש"י מה שהתבאר בזה.

כט. **אך** אם לבסוף פרעו הלוה בדמים, אסור החמץ בהנאה, משום שאף כשאמר לו 'מעכשיו', אינו מועיל אלא אם כן בא לידי גביה לבסוף. תוספות (להלן לג: ד"ה אלמא). לכאורה תמוה מדוע נקטה המשנה שמותר בהנאה, הרי החמץ נחשב של הנכרי ויהיה מותר לאחר הפסח אף באכילה. ויש לבאר שנקטה כך, אגב הדין שמובא בסוף המשנה, שאסור החמץ אף בהנאה. מהר"ם חלאווה (ד"ה עכו"ס). אך הפני יהושע (ד"ה עכו"ס) כתב שדוחק לומר כן, ולכן כתב שנקטה כך אגב המשנה הקודמת שהוצרכה לנקוט לשון הנאה. וראה שם שיישב עוד באופן אחר.

ל. **רש"י** (ד"ה ישראל), על פי מסקנת הגמרא להלן (לג:).

לא. **תפארת** ישראל (יכין אות טו) על פי מסקנת הגמרא. וראה בתחילת המשנה מה שהובא בדברי רש"י שלא הזכיר ענין זה.

לב. **הרמב"ם** (ממן ומנה פ"ד ה"ה) לא פסק דין זה, וראה במגיד משנה (שם) מה שביאר בדבריו.

לג. **רש"י** (ד"ה נעל). ולכאורה תמוה הרי נפסקה ההלכה שקרקעות הלוה משועבדים למלוה מהתורה או מתקנת חכמים שלא ינעלו דלת בפני לווים, ומדוע הוצרך לפרש

והלכתא אידי ואידי ברותחין. תימה לתניא בתוספתא דע"ז [ט] הסכין והשפוד והאסכלה מלבנן בחור ובפרק קמא דחולין (דף ח: ושם) אמר כגון שליבנה בחור אלמא צריך ליבון ותירץ ר"ת דאמר בירושלמי [י] דמיירי בסכינים מרוכים שלולין בהם בשר דומיא דשפוד וכן היה לחולין ועוד יש לחלק בין התירא בלע ובין חיסורא בלע כדמחלק רב אשי בשילהי מסכת ע"ז [יא] והא דאמרינן להו רב אשי הכא ליבון מחמיר על עלמו היה:

התורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם. לכתיב ביה יבשר ות"מ תיפוק ליה דחזינן להו דמידייתי והייטו אמר הגעלה דמי לפני הגעלה אמר כליס נמי מידייתי וי"ל לעולם מיירי קודם הגעלה וכמו שפ"ה בע"ז (דף נד.) דמידייתי בחוץ וכיון דמידייתי מבחוץ בלעי טפי ות"מ והלח יוצא מידי דופיו ע"י כבשונות דבזמיס בפ' דס תטמא (דף נו. ושם) פריך וליהדרינהו לכבשונות וחמתי קדירות במקדש יבשרו ומשני לפי שאין כבשונות בירושלים הם יש כבשונות שרו בחזרה לכבשונות וכן לעיל אמר (אבל) קדירה לא לתמ חיים עלה הא לאו הכי שרי קדירות בהיסק מבפנים וכן אמר אי מליה גומרי שפיר דמי ואור"ת דזה לא מסיב יוצא מידי דופיו לכיון שהסיקו נעשה ככלי חדש שכן דרך כלי חרס כשעושין אותו נותנין אותו בכבשן להסיקו ות"ת והיכי מייתי רמיה מדכתיב יבשר דילמא גזירת הכתוב הוא לחפי' תלאו בחויר התנור בעי החם רבה [יב] בר חמא קפיד רחמנא אבישול בלא בלוע או לא וי"ל [יג] ללכלי מחושת מועיל שטיפה ומריקה אפילו בבישול ובלוע ת"כ מה שהקפיד בכלי חרס שעשאו כבישול בלא בלוע היינו לפי שעשאו כבישול ובבלוע ולר"ת יש להקשות תנור שנטמא ממאי חולקו לשלשה [יד] כיון דחסיב כחד [טו] ליעבד ליה היסק ואו לא ונרמה לרשב"א דמיירי [טז] בקדרה שאין דרכה להסיק כשמחזירין אותה לכבשונות אז פניס מלשות באו לכאן אבל תנור כל שעה ושעה מסיקו מבפנים ולאו כפניס:

מלשות דמי וגריך שבירה:

נמחריות

[יא] אין טשין את התנור באליה ואם טש כל הפת כולה אסורה עד שיסיק את התנור הא הוסק התנור מיהא שרי תיובתא דרבא בר אהילאי תיובתא. אמר ליה רבינא לרב אשי וכי מאחר דאיתותב רבא בר אהילאי אמאי קאמר רב קדירות בפסח ישברו אמר ליה התם תנור של מתכת הכא בקדיר' של חרס ואיבעית אימא הא והא בשל חרס זה הסיקן מבפנים וזה הסיקן מבחוץ וכי תימא ה"נ ליעבד ליה הסקה מבפנים [א] חיים עליה משום דפקעה הלכך האי בוכיא [ב] הסיקו מבחוץ הוא ואסור ואי מליה גומרי שפיר דמי. א"ל רבינא לרב אשי הני סכיני (ג) בפסחא היכי עבדינן להו אמר ליה לדידי חדתא קא עבדינן אמר ליה תינח מר דאפשר ליה דלא אפשר ליה מאי אמר ליה אנא כעין חדתא קאמינא קתייהו בטינא ופרזליהו בנורא והדר מעיילנא לקתייהו ברותחין [ב] והלכתא אידי ואידי ברותחין ובכלי ראשון אמר רב הונא בריה דרב יהושע עץ פרור מגעילו ברותחין ובכלי ראשון קסבר כבולעו כך פולטו.

[ג] בעו מיניה (ג) מאמימר הני מאני דקוניא מהו לאישתמושי בהו בפסחא ירוקא לא תיבעי לך דודאי אסירי כי תיבעי לך אוכמי וחיורי מאי והיכא דאית בהו קרטופני לא תיבעי לך דודאי אסירי כי תיבעי לך דשיעי מאי א"ל [ג] חזינא להו דמידייתי אלמא בלעי ואסירי (ג) והתורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם ומאי שנא [ג] לעניין נסך דדריש מרימר [ד] מאני דקוניא בין אוכמא בין חיורי ובין ירוקי שרי וכי תימא יין נסך דרבנן חמץ דאורייתא (ד) [ה] כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון אמר ליה זה תשמישו על ידי חמין וזה תשמישו על ידי צונן. אמר רבא בר אבא אמר רב חייא בר אשי אמר שמואל [ה] כל הכלים שנשתמשו בהן חמץ בצונן משתמש בהן מצה חוץ מן בית שאור הואיל שחימוצו קשה אמר רב אשי [ו] ובית חרוסת כבית שאור שחימוצו קשה דמי אמר רבא [ז] הני אגני דמחוזא הואיל ותדירי למילש בהו חמירא ומשהו בהו חמירא כבית שאור שחימוצו קשה דמי פשיטא מהו דתימא כיון דרויחא שליט בהו אוירא ולא בלעי קמ"ל: **מתני'** [ח] נכרי שהלוה את ישראל על חמצו אחר הפסח מותר בהנאה [ט] וישראל שהלוה את נכרי על חמצו אחר הפסח אסור בהנאה: **גמ'** איתמר בעל חוב אביי אמר למפרע הוא גובה ורבא אמר מכאן ולהבא הוא גובה כל היכא דאקדיש לוה וזבין לוה כולי עלמא לא פליגי דאתי מלוה וטריף ואתי יוסי פלוגי גבה מנכסי, והגיע זמן ולא פרע: **אביי אמר למפרע הוא גובה.** [י] גזיימו שגבה עכשיו מיגלגי מילתא דמשעה שהלוהו עמדו נכסיו הללו בחזקתו: **ורבא אמר.** מיגן בחזקתו אלא מיכן ולהבא, ולקמיה מפרש למאי נפקא מינה: **כל היכא דאקדיש לוה.** נכסיו בתוך הזמן: **או זבין לוה.** מכרן למחריס: **כולי עלמא לא פליגי.** אפילו לרבא דאמר על עכשיו היו גרשות לוה, מודה הוא דמיגן מכירתו למחריס מכירה ומיגן הקדישו הקדש, שהרי ממושכנין הן למלוה, ואף על גב שהן שלו [כ] מיגן גרשותו, ורחמנא אמר (ויקרא כו) ואיש כי יקדיש את ביתו קדש מה ביתו גרשותו [יא] אף כל גרשותו: **דאתי מלוה וטריף.** מן הלקוחות בתחלה ואתי לכבשונות ומתרץ לפי שאין עושין כבשונות בירושלים, ולא מתרץ כי הכא דחייס עלייהו דילמא פקען משום דכהנים לא חייסי עלייהו: [**חידושי הר"ן**] **האי בוכיא הסיקו מבחוץ הוא ואסור.** הוא כלי רעפים שאופין בו עוגות של חמץ כל השנה אין אופין בה מצה בפסח, שהרי היסקה מבחוץ ואין בה בכדי לבון הראוי. [**מאירי**] **ואי מליה גומרי שפיר דמי.** ואם מלאה גחלים למעלה עד שנתלבנה כראוי הרי נעשה היסקה מבפנים כתנור ומותר לאפות בה מצה, ואין לומר חייס עלה דילמא פקעה שמתוך עובי שבה אין בקיעתה מצויה. [**מאירי**] **עץ פרור מגעילו ברותחין ובכלי ראשון.** פי' הרמב"ן ז"ל דלאו היינו כף שמנערין בו את הקדרה בעודה על גבי האור, אלא הוא עץ שתוקעין בו עצים ובולטין ממנו אילך ואילך וממחין ומפררין בו כל מאכל עבה ועל שם כך נקרא פרור, ועיקר תשמישו לאחר שמסלקין את הקדרה מן האור ומניחין אותה על גבי קרקע, ואתא לאשמועינן שאע"פ שמשתמשין בו לפעמים בעוד שהקדרה על גבי האור ברותחין ובכלי ראשון סגי, דהיינו לאחר שהעבירוהו מעל האור דבכי האי גונא מיקרי כלי ראשון. [**חידושי הר"ן**] **והתורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם.** היכא דתשמישו בחמין, א"נ באיסורא דאורייתא. אבל באיסור דרבנן די לו בהגעלה. [**הרוקח, הלכות איסור והיתר סימן תפד**] **וכי תימא יין נסך דרבנן חמץ דאורייתא.** וכמה פעמים בגמרא קורין סתם יינן לבדו יי"נ, כאמרם (ע"ז נו.) שאני יי"נ דאחמירו ביה רבנן, ואמרם (שם לד.) וכי תימא חמץ דאורייתא יי"נ דרבנן כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, וברוב המקומות לשון יי"נ כולל המתנסך לעבודה זרה וסתם יינם. [**השגות הרמב"ן לסהמ"צ, מצות לא תעשה קצד**] **זה תשמישו בחמין, וזה תשמישו בצונן.** ושמעינן נמי מהכא דכי אמרינן נמי בענין פסח דירוקי וחיורי ואוכמי כולהו אסירי דוקא כשתשמישן בחמין, אבל כשתשמישן בצונן חיורי ואוכמי שרו ירוקי אסירי משום דמצריף, ואי ליח בהו צריף אפילו ירוקי שרו, מעתה כוסות וצלוחיות של שאר ימות השנה שנשתמש בהן חמץ בצונן מותרים להשתמש בהן בפסח. [**הריטב"א, עבודה זרה לד.**]

[יב] **ואסקינא הסכינין ויורותיהן הלכתא ברותחין בכלי ראשון** פי' ביורה מלאה מים רותחין והיא על גבי כירה. וכן עץ פרור והוא התרווד שמנער בו הקדרות רותחו'. דקיימ' לן כבולען כך פולטן כשם שבליעתן ברותחין כך פליטתן ברותחין: **ואסיקנא הני מאני דקוניא** פי' כלי חרס שנשתמש בהן נכרי אפי' בשאר ימות השנה אסירי לאשתמושי בהו ישראל בין אוכמי בין חיוארי וכל שכן ירוקא ולא תימא הני דאית בהו קרטופני כגון סדקין [אלא] אע"ג דשיעי כיון דמדייתו כלומר נ) נשחורים משחל שחלי וכלהו אסירי להשתמש בהן כל ימות השנה וכל שכן בפסח.

אבל הני מאני דקוניא דאשתמשו בהו נכרים ביין נסך שרו כדדריש מרימר ואע"ג דחמץ דאורייתא ויין נסך דרבנן וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון חמץ בפסח תשמישו בחמין הלכך לעולם אסור אבל יין נסך תשמישו בצונן ג) ובהרתחה סגי להו. **אמר רב זביד** הלכתא משמיה דשמואל כל הכלים של חרש שנשתמשו בהן בצונן משתמש בהן בפסח חוץ מבית שאור והוא כלי חרש שמצניעין בו שאור מפני שחימוצו קשה ונבלע כח החימוץ בכלי ובית חרוסת דינו כגון בית שאור דאסור. **אמר רבא** אגאני דמשהו בהו חמירא אע"ג דרויחי ושליט בהו אוירא כבית שאור דמי ואסירי ולא שרינן מאני דקוניא אלא החדשים וכל שכן כלי חרס אחרים דלא שרו אלא חדשים: **מתני' נכרי שהלוה את ישראל על חמצו לאחר הפסח מותר בהנאה.** אוקימנה בשהרהינו אצלו להאי חמץ אצל הנכרי והוא אצל הנכרי וקבע לו זמן קודם הפסח דכיון דעבר הזמן קנייה הנכרי ונעשה כחמצו של נכרי: **איתמר בעל חוב אביי אמר למפרע הוא גובה** משעת ההלואה ואם מכר המלוה או הקדיש נכסיו של לוה והגיע הזמן ולא פרעו נתברר כי מאותה העת של מלוה היה ומה שעשה מאותה העת עשוי. **ורבא אמר מכאן ולהבא הוא גובה** ומה שהקדיש או מכר המלוה לא עשה כלום שלא היו שלו הלא תראה שאלו היה לו מעות ללוה היה מסלקו במעות ולא היה יכול לומר לו הקרקע הוא קנוי לו ונמצא כי עכשיו קנה הנכסים. **אבל** אם מכר הלוה הכל מודים דאתי מלוה וטריף ואתי

חשק שלמה על ר"ח ח) תימה מלו משולי הנהי ומולי לע"ל פי' כמו משמילין (בגילה ד' לה) ומשמל שחלי (ביומא ד' עח) לע"ל.

ג) נרמה למפרש דמיירי בכלים שמכניסין לקיוס והוליח כן מהא דאמר בפ"ג דף עד ע"ב נעוה מרחמו ויותר נרמה לט"ס יש כאן ול"ל ובהדחה סגי להו ועי' היטב בפ"י יו"ד סי' קל"ה וסי' קל"ח ולו"ק.

עין משפט נר מצוה

עג א מיי' פ"ה מהל' חו"מ הל' כב טוש"ע ח"מ סי' תנא ס"ח:

עד ב מיי' פ"ה מהל' חו"מ הל' כד סמג לאוין עה טוש"ע ח"מ סי' תנא סעיף ג:

עה ג מיי' שם הל' כה טוש"ע שם סעיף כג:

עו ד מיי' פי"ח מהל' מאכלות אסורות הל' יט סמג לאוין קמה טוש"ע י"ד סי' קלה סעיף ו:

עז ה ו מיי' פ"ה מהל' חמץ הל' כח סמג לאוין עה טוש"ע או"ח סי' תנח סעיף כב:

עח ז מיי' שם טוש"ע שם סעיף י:

עט ח מיי' פ"ד מהלכות חמץ הל' ה טוש"ע או"ח סי' תמח ס"ח:

פ ט שם סעיף ג:

גליון הש"ס

גמ' אין טשין. ועי' ב"ב קי ע"ח תוד"ה נשוט:

רבינו חננאל

בחלב מפני הרגל עבירה כלומר שלא יאכל הפת ההוא בבשר ואם לש כל הפת אסורה. **כיוצא בו** אין (שטין) [טשין] את התנור באליה מפני הרגל עבירה שלא יאכל הפת בחלב ואם (שט) [טש] כל הפת שתאפה באותו תנור אסורה עד שיוסק התנור ש"מ שאם הוסק מותר ועלתה בתיובת' (לרבא) [לרבה] בר אהילאי. **ואקשי'** לרב נמי נסקינהו להני קדרות מבפנים ויבשל בהו. **ומשני** תנור היינו דרך תשמישו והסיקו מבפנים אבל קדרות דלאו היינו אורחייהו ואי אמרת לי' לאסוקינהו מבפנים חאיס עלייהו חאיס דלמא פקעי ולא עביד הלכך גזרי' בהו. **פי' בוכיא** כגון של חרס שאופין עליו עוגו' אי מלייה גחלי' וארתחה שפיר דמי למיפא עליה מצה. **ואסקינא הסכינין ויורותיהן הלכתא ברותחין בכלי ראשון** פי' ביורה מלאה מים רותחין והיא על גבי כירה. וכן עץ פרור והוא התרווד שמנער בו הקדרות רותחו'. דקיימ' לן כבולען כך פולטן כשם שבליעתן ברותחין כך פליטתן ברותחין: **ואסיקנא הני מאני דקוניא** פי' כלי חרס שנשתמש בהן נכרי אפי' בשאר ימות השנה אסירי לאשתמושי בהו ישראל בין אוכמי בין חיוארי וכל שכן ירוקא ולא תימא הני דאית בהו קרטופני כגון סדקין [אלא] אע"ג דשיעי כיון דמדייתו כלומר נ) נשחורים משחל שחלי וכלהו אסירי להשתמש בהן כל ימות השנה וכל שכן בפסח.

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) [עיין תוספות נגע במתני' קי. ד"ה נשוט], ז) עבודה זרה לג: כתובות קז:, ג) [ע"ז שם], ד) [לקמן לט: קטו: יומא לג. יבמות יח. גיטין סד: סה. עבודה זרה לד. נכורות מד.], ה) במדבר לא כג, ו) ויקרא ו כא, ז) ב"ק דף סט:, ח) פ"ט ה"ב, ט) סוף ע"ז, י) דף עו., כ) כלים פ"ה מ"ז.

הגהות הב"ח

(ג) גמרא הני סכיני דפיסחא: (ג) שם נעו מייניה ממרימר הני מאני דקוניא: (ג) שם בלעי ואסירי מ"ט התורה העידה: (ד) שם ממן דתוריימא והא כל דתקון:

הגהות מהר"י לנדא

אן תום' ד"ה התורה העידה וכו' כיון דחסיב כאחד. ל"ל כיון דחסיב כחדש:

הגהות מהר"ב רנשבורג

אן תום' ד"ה התורה העידה כו' כיון דחסיב כאחד. נמחק מלת כאחד וכ"ג ל"ל כאחר וכ"ל דחסיב ע"י ההיקף ככלי אחר וכ"ה בתום' זבחים נו ע"ש יעו"ש:

הגהות וציונים

ט) [וכן איתא בערוך, אמנם בזבחים איתא כוביא, וכן הוא בשאלתות פרשת מטות סימן קלז וכן הוא בפרישה בי"ד סימן (צו) [צז אות ו]] (גליון) ובדפו"י בגמ' וברש"י **בוביא** וכן איתא בערוך ערך בביא: ג) בכת"י פנים **מירתת** וסמיך (נמוקי שזבנ"י): ג) לוחות חרס המשמשים לחיפוי הגגות: ד) להתיך ציפוי עופרת: ה) מלח בצורת גבישים עשוי ממין גופרית: ו) מחלחל: ז) "ישטף" נ"ל למחוק וכן ליתיה ברש"י שסביב הרי"ף (רש"ש): ח) חמיצות: ט) כלים שלשים בהם את הבצק: י) יש להוסיף **ע"ז** גבייתו (בארות המים): כ) צ"ל ואע"ג שהן **ברשותו** אינן **שלו** וכו' מה ביתו **שלו** אף כל **שלו** (חת"ס): ל) שם (זבחים צה ע"ב) איתא רמי (גליון): מ) וי"ל כיון דלכלי, מהר"ם (גליון), וכ"ה בכת"י: נ) י"ג דדווקא (גליון):

משנת ראשונים

חיים עליה משום דפקעה. במס' זבחים פרכינן קדרות במקדש אמאי ישברו נהדרינהו

נכסים אלו שלו, **וְרָבָא אָמַר, מִכָּאן וּלְהַבָּא הוּא גּוֹבֶה** - המלוה קונה את הנכסים רק משעה שגובה אותם, ואין נכסים אלו שלו משעת ההלואה[לד].

הגמרא מבארת באלו מקרים נחלקו אביי ורבא ובאלו מקרים מודים זה לזה:

כָּל הֵיכָא דְּאַקְדִּישׁ - כאשר הקדיש הלָוֶה נכסיו המשועבדים קודם שהגיע זמן הפרעון, **וְזַבִּין** - או מכר הלָוֶה נכסיו המשועבדים קודם זמן הפרעון[לה], **כּוּלֵּי עָלְמָא לָא פְּלִיגִי** - הכל מודים שאין מכירתו מכירה ואין הקדישו הקדש, משום שאף רבא הסובר שהמלוה קונה את הנכסים רק בשעת הגביה, ועד אז היו ברשות הלוה, מודה שהואיל ובזמן המכירה היו הנכסים ממושכנים למלוה, אינם ברשות הלוה למוכרם או להקדישם[לו], ומחמת כן סוברים **דְּאָתֵי מַלְוֶה וְטָרִיף** - שיכול המלוה לבוא ולטרוף את הנכסים מהלקוחות ללא תמורה,

הדפסה 19/06/2018

ששיעבד לו נכסיו בפירוש. וביאר הפני יהושע (ד"ה מימר), שהואיל ורוצה הגמרא לדמות את מחלוקת אביי ורבא למשנתנו שמדובר בה גם בנכרי שהלוה לישראל, ובהלואה כזו אין שיעבוד נכסים, לא מהתורה וכל שכן שלא מתקנת חכמים, לכן פירש ששיעבד לו נכסיו בפירוש, שבאופן כזה, כולם מודים ששיעבוד הנכסים חל מהתורה. וראה בפני יהושע (סס) שביאר באופן נוסף.

מדברי רש"י (ד"ה נעל) משמע שמדובר ששיעבד לו הלוה כל נכסיו, אבל לא שיעבד לו נכס מסוים. אך המאירי (ד"ה נעל) כתב שנחלקו דווקא באפותיקי [אפותיקי היא קרקע שיחד הלוה למלוה כדי לגבות ממנה את חובו. מצאנו שני סוגי אפותיקי: א. אפותיקי סתם, שיחד לו קרקע לפרעון חובו, שתהא קרקע זו מיוחדת לו לגביית החוב, אך אם נסתחפה שדהו, יכול לגבות ממקום אחר. ב. אפותיקי מפורש, שהתנה עמו בפירוש שלא יהיה לו פרעון אלא מקרקע זו]. אביי סובר שאף באפותיקי סתם, גובה למפרע, ורבא סובר שאף באפותיקי מפורש, גובה רק מכאן ולהבא. והמהר"ם חלאווה (ד"ה מימר) כתב, שאף באפותיקי לא נחלקו אביי ורבא משום שאין זה שלו, שהרי טעון שומא והכרזת בית דין, אלא נחלקו רק כאשר אמר לו בפירוש, אם לא אפרע לך עד יום פלוני, מעכשיו תהא קרקע זו קנויה לך.

לד. **אביי** ורבא נחלקו דווקא במלוה בשטר ובקרקעות, שמן הדין טורף המלוה את הקרקע בשטר ההלואה, אף על פי שמכרו הלוה. אביי סובר, שכיון שהלוה לא יכול להפקיע את שיעבוד המלוה, וגובה המלוה מהלקוחות אם מכרו הלוה, אף כאשר מכרו המלוה קודם שהגיע זמן הפרעון, לאחר שגבה אותה בחובו, התברר שמכר דבר שלו. אך רבא סובר שאף שהלוה לא יכול להפקיע את שיעבוד המלוה, אין זה קנין גמור, שהרי יכול הלוה לסלקו בדמים, ולכן אם מכרו המלוה קודם שהורידוהו בית דין לנכסי הלוה, הרי זה כמוכר דבר שלא בא לעולם. אך במלוה בעל פה או במלוה בשטר ושיעבד לו מטלטלין, כולם מודים שגובה מכאן ולהבא, משום שהלוה יכול להפקיע שיעבודו של המלוה, שהרי אין שיעבוד במלוה בעל פה או במטלטלין. חידושי רבינו דוד (ד"ה מימר). [וראה מה שיתבאר בדבריו להלן (לג.) בקושיית הגמרא ממשנתנו העוסקת בחמץ, אף שמדובר בה במטלטלין]. והמהרש"א (להלן לג. ד"ה אמ"ג) כתב לחלק שדווקא לגבי ממונות סבר אביי שבקרקעות גובה למפרע, ובמטלטלין גובה מכאן ולהבא. אך לגבי איסורים, כגון חמץ, סבר אביי שאף במטלטלין נחשבים כשלו למפרע. וראה בקובץ ענינים (לג. ד"ה מ) מה שביאר בדבריו. וראה בשפת אמת (ד"ה מימר) שביאר כיצד קונה את המטלטלין, הרי מטלטלין אינם נקנים בכסף.

בחידושי רבי שמעון (מערכת הקניינים סי' יח) כתב בביאור מחלוקתם שהואיל ויש למלוה זכות בחפץ לקנותו לאחר זמן אם לא יפרע לו בזמנו, נחלקו אביי ורבא האם זכות נחשבת כקנין ממש או לא. אביי סובר שכיון שלבסוף לא פרעו ממקום אחר, התברר למפרע שהיה למלוה זכות גמורה על הזמן שלאחר מכן, והרי זה כקנין גמור, ולכן יכול למוכרו או להקדישו. אך רבא סובר שהואיל ויכול הלוה לסלקו במעות, אין זה נחשב כקנין על הזמן שלאחר מכן, אלא שיעבוד בלבד, ושיעבוד אינו נקדש ואינו נמכר. וראה שם מה שהאריך עוד לבאר בענין זה.

לה. **ביארו** האחרונים שהביאה הגמרא שני דינים היוצאים למעשה ממחלוקת זו, גם לגבי הקדש וגם לגבי מכירה, כדי להשמיענו שאף אם הקדיש הלוה, סובר רבא שההקדש אינו מפקיע את השיעבוד, ומוציאו המלוה בלא פדיון ערכו. ואף אם מכר המלוה להדיוט, סובר אביי שמועילה המכירה, ולמפרע הוא גובה.

לו. **משום** שהתורה אמרה (ויקרא כז יד) 'איש כי יקדיש את ביתו קדש', ודורשת הגמרא (ג"ק סט:) כשם שביתו ברשותו, שהרי קרקע אינה נגזלת, אף כל דבר שמקדיש צריך להיות ברשותו. רש"י (ד"ה כולי).

וראה בחתם סופר (נדרים ד"ה כו"ע) שכתב שטעות דפוס נפלה בדברי רש"י וצריך לגרוס אחרת בדבריו.

וְכן **אָתֵי מַלְוֶה וּפָרִיק** - יכול המלוה לבוא ולפדות את הנכסים מההקדש בדבר מועט בלבד. **דְּתְנַן** במסכת ערכין (כג:), שאם הקדיש הלוה את נכסיו ששוים פחות מחובו, **מוֹסִיף** המלוה[א] להלוות ללוה **עוֹד דִּינָר** על הלואתו, **וּפוֹדֶה** בדינר זה **אֶת הַנְּכָסִים הָאֵלּוּ** מההקדש, ונוטל אותם בחובו. שכן מעיקר הדין אין הלוה יכול להקדיש נכסיו, משום שהם ממושכנים למלוה לפרעון חובו, ויכול המלוה להוציאם מההקדש בלא פדיון כלל, אלא שתיקנו חכמים שיפדה אותם המלוה בדבר מועט, כדי שלא יאמרו שהקדש יוצא לחולין בלא פדיון[ב].

אֲלָא כִּי פְּלִיגִי - מחלוקתם היא באופן **דְּזַבִּין** - שמכר **הַמַּלְוֶה**, **וְקַדִּישׁ** - או שהקדיש **הַמַּלְוֶה** את הקרקע המשועבדת לו בחובו, קודם שהגיע זמן הפרעון, ולאחר שהגיע זמן הפרעון ולא פרעו הלוה, בא המלוה לגבות חובו מהקרקע וחוזר בו מההכירה או מההקדש. **אַבַּיֵי אָמַר**, בעל חוב **לְמַפְרֵעַ הוּא גּוֹבֶה**, **וּכְיוָן דְּמָטָא זְמָנֵיהּ וְלָא פַּרְעֵיהּ** - שהגיע זמן הפרעון ולא פרעו הלוה, **אִיגְּלַאי מִילְּתָא לְמַפְרֵעַ דְּמֵעִיקָּרָא בִּרְשׁוּתֵיהּ הֲוָה קָאֵי** - התגלה הדבר למפרע שכבר משעת ההלואה עמדה הקרקע ברשות המלוה, **וְשַׁפִּיר אַקְדִּישׁ** - ויפה הקדיש, **וְשַׁפִּיר זַבִּין** - ויפה מכר, הואיל וכבר באותו הזמן היתה הקרקע שלו, ולכן אינו יכול לחזור בו. **וְרָבָא אָמַר**, בעל חוב **מִכָּאן וּלְהַבָּא הוּא גּוֹבֶה** - קונה את הנכסים רק משעה שגובה אותם, ואין הנכסים עומדים ברשותו מזמן ההלואה, **כֵּיוָן דְּאִילּוּ הֲוּ לֵיהּ זוּזֵי הֲוָה מְסַלֵּיק לְהוּ בְּזוּזֵי** - שהרי אילו היו ללוה מעות, היה יכול לפרוע חובו במעות, ולהפקיע את שיעבוד המלוה מהנכסים, **אִישְׁתְּכַח דְּהַשְׁתָּא קָא קָנֵי** - נמצא שרק עכשיו קונה המלוה את הקרקע, והמכירה או ההקדש לא חלו משום שבאותו זמן לא היתה עדיין שלו, ויכול לגבותה בחובו[ג].

הגמרא מקשה על דברי רבא מדבריו במקום אחר:

וּמִי אָמַר רָבָא הָכִי - האם אפשר לומר שרבא אמר שבעל חוב קונה רק משעת הגביה ואילך, **וְהָאָמַר רָמִי בַּר חָמָא, רְאוּבֵן שֶׁמָּכַר שָׂדֶה לְשִׁמְעוֹן בְּאַחֲרָיוּת**[ד], שאם יבוא בעל חובו ויטול את הקרקע משמעון, מחמת חוב שמשועבדת לו קרקע זו תמורתו, ישלם ראובן לשמעון את מחיר השדה[ה] [ולא היו לראובן נכסים אחרים שישתעבדו לשמעון עבור אחריות זו]. **וְזָקְפָן עָלָיו בְּמַלְוֶה** - ולא היה לשמעון מעות לשלם לראובן את דמי השדה[ו], וכתב לראובן שטר חוב על הדמים[ז], ושיעבד לו נכסיו לפרעון חובו, **וּמֵת רְאוּבֵן** המוכר, ועדיין לא שילם שמעון את דמי השדה למוכר או ליורשיו, **וַאֲתָא** - ובא **בַּעַל חוֹב דִּרְאוּבֵן וּטְרִיף לֵיהּ מִשִּׁמְעוֹן** - ורצה לטרוף משמעון את הקרקע שקנה מראובן, בפרעון חובו של ראובן, **וַאֲתָא** - ובא **שִׁמְעוֹן וּפַיְיסֵיהּ בְּזוּזֵי** - ופייס את בעל חובו של ראובן, בדמים שהיה חייב לראובן תמורת השדה, והניח בעל החוב את השדה ביד שמעון[ח]. ועתה טוען שמעון שאינו צריך לשלם לבני ראובן את חובו בדמי השדה, הואיל וכבר פרעו בשעה ששילם לבעל חובו של אביהם את דמי השדה. **דִּינָא הוּא דְּאָתוּ בְּנֵי רְאוּבֵן וְאָמְרִי לֵיהּ לְשִׁמְעוֹן** - הדין הוא שאף שקיבל ראובן על עצמו אחריות על מכירת השדה לשמעון, יכולים בני ראובן לבוא לשמעון ולומר לו, **אֲנַן מִטַּלְטְלֵי שְׁבַק אֲבוּן גַּבָּךְ** - לנו הותיר אבינו אצלך רק את המעות שאתה חייב לו, והרי הם מטלטלין, **וּמִטַּלְטְלֵי דְּיַתְמֵי לָבַעַל חוֹב לָא מִשְׁתַּעְבְּדִי** - ומטלטלין של יתומים אינם משתעבדים לבעל חוב של אביהם, ואין בעל חוב גובה אותם אלא מהלוה עצמו ולא מיורשיו[ט]. לפיכך לא היה לך לפייס את בעל חובו של אבינו בדמי השדה לפרעון חובו, מכיון שלא השתעבדו לבעל חוב, ואינך יכול לעכבם בידיך משום אחריות הנכסים שקיבל אבינו על עצמו, מפני שלא חל שיעבוד נכסים על מעות אלו, ועל כן מוטל עליך לפרוע לנו את דמי השדה שמכר לך אבינו.

א. **רש"י** (ד"ה ומי, ערכין כג: ד"ה מוסיף). ואילו תוספות (ערכין שם ד"ה מוסיף) פירשו שהלוה יוסיף ללוות עוד דינר ויפדה נכסיו מההקדש, ויפרע בהם את חובו. אך התוספות יום טוב (ערכין פ"ו מ"ג) כתב שגם רש"י סובר שהלוה פודה מההקדש, והמלוה מוסיף לתת לו עוד דינר, משום שלא מצוי שמישהו אחר ילוה לו, שהרי הקדיש את כל נכסיו. והוסיף שמלשון הגמרא 'ואתי מלוה ופריק', נראה שהדין עם רש"י. ומדברי הרמב"ם (מלוה ולוה פי"ח ה"ז) משמע שאדם אחר פודהו מההקדש בדינר, ולאחר מכן יכול המלוה לטרוף ממנו. וראה בלחם משנה (ערכין ותרומין פ"ז ה"ד) מה שביאר בדבריו.

ב. **אף** שרבא סובר בכתובות (נט:) שהקדש מפקיע מידי שיעבוד, ואם כן בשעה שהקדיש הלוה את נכסיו, פקע מהם שיעבוד המלוה, ומדוע מעיקר הדין אין ההקדש חל ויכול להוציאו בלא פדיון כלל. יש לומר שהיינו דווקא בקדושת הגוף, כגון שהקדיש בהמה לקרבן, אבל כשמקדיש נכסיו בקדושת דמים, אינו מפקיע מידי שיעבוד, ובסוגייתנו מדובר שהקדיש נכסיו בקדושת דמים. רש"י (ד"ה ומי), וכן כתב ר"י בגיטין (מ: תוס' ד"ה הקדש). והוסיף לבאר בענין זה, שדווקא קדושת הגוף שאין לה פדיון מפקיעה מידי שיעבוד, הואיל ואין עדיפות לשיעבוד על נתינת דמים, וכשם שאם היה נותן דמים להקדש, לא היה מפקיעו, אף השיעבוד אינו מעכב ההקדש. אבל בקדושת דמים, לא עדיף כח ההקדש מכח המקדיש, וכשם שהוא יכול לפדותו בדמים, אף השיעבוד מעכבו מלחול, וצריך לפדותו בדבר מועט רק כדי שלא יאמרו שהקדש יוצא בלא פדיון. אך הרמב"ם (מלוה ולוה פי"ח ה"ז) פסק שכל הקדש מפקיע שיעבוד, אף אם הקדישו קדושת דמים. וצריך לתת מעות להקדש כדי לפדותו, ולא די לתת דבר מועט רק כדי שלא יאמרו שהקדש יוצא בלא פדיון. וראה במגיד משנה (שם) מה שכתב בזה.

ג. **הגמרא** ביארה את טעמו של רבא שמכאן ולהבא הוא גובה, משום שהיה ביד הלוה לסלקו במעות. ולפי זה באופן שאין יכול לסלקו במעות, כגון בשור המזיק ששיעבדה התורה לניזק דווקא את השור, אף רבא יודה לאביי שלמפרע הוא גובה. תוספות (גיטין מ: ד"ה הקדש).

ראה מה שהובא לעיל (ל:) בהערה בביאור מחלוקת אביי ורבא.

ד. **ראה** בסמוך בהערה שיתבאר מדוע הוצרך רמי בר חמא לנקוט שהמכירה היתה באחריות.

ה. **רש"י** (ד"ה באחריות). משמע מדבריו שהתחייב ראובן לשלם לשמעון את מה ששילם על הקרקע, ואף אם כשיטרוף ממנו הבעל חוב את השדה, תוזל הקרקע ותהיה שוה פחות ממה ששילם בשעה שקנה אותה, ישלם לו כשיעור מעותיו ששילם, ולא את שוויה כיום. והיינו כמו שכתב הרמב"ן (כתובות נג: ד"ה דינא), וכן פסק בשלחן ערוך (חו"מ סי' קטז ס"ח). אך הר"ן (נ"מ טו: ד"ה נקיטי') כתב שנותן לו המוכר את שווי הקרקע כיום, ולא כשיעור המעות ששילם בשעת הקניה. [והיינו דווקא אם טרף ממנו בעל חוב את הקרקע. אך אם נמצאת גזולה בידו, התגלה הדבר למפרע שלא היתה מכורה מעולם, ומחזיר את כל מה שנתן לו].

ו. **הקשה** החזון איש (חו"מ ליקוטים סי' טו סק"ג), לדעת הראשונים בבבא מציעא (עמ.) הסוברים שאין התחייבות ממונית יוצרת קנין על דבר אחר, כיצד קנה הלוקח את האחריות, הרי לא נתן מעות למוכר אלא זקף אותם בהלואה, ואין המוכר מקבל כלום. ולכן כתב החזון איש שיש לומר שמדובר שכתב לו שטר עבור האחריות, או שנתן לו הלוקח מקצת מהדמים בשעת הקנין.

ז. **רמי** בר חמא נקט שהמכירה היתה באחריות, משום שאם מכר לו השדה שלא באחריות, צריך הלוקח לשלם את המעות ליתומים אף אם לא זקף את מעות המכירה במלוה. ולאחר שנקט שהמכירה היתה באחריות, הוצרך לומר שזקף עליו הלוקח את מעות הקרקע בהלואה, ועדיין לא הגיע זמן הפרעון של הקונה לשלם את מעותיו, משום שאם לא כן, היה יכול הלוקח לטעון שתפס במעות בחיי האב בשביל אחריות הנכסים שנתן לו המוכר, ובני ראובן לא יוכלו לטעון לו שאבינו הותיר לנו מטלטלין אצלך. ואף שמבואר בכתובות (פה.) שצריך הוכחה שמעכב המעות לצורך תפיסה מחיים, הואיל ומעות המכירה עומדים להפרע מיד ללא איחור, הרי זו הוכחה שתופס עבור האחריות. אבל לאחר שהעמידה הגמרא שמדובר שזקף עליו מעות אלו בהלואה, אינו יכול לומר שתפס אותם עבור האחריות, משום שכך אין הוכחה. תוספות (ד"ה נמחריות), תוספות רבינו פרץ (ד"ה וזקפן). וראה בתוספות בכתובות (נא: ד"ה למוכן) ובתוספות הרא"ש כאן (ד"ה למוכן) ובמאירי (ד"ה ומשום) בשם גדולי המפרשים שביארו באופנים אחרים.

פירשנו על פי רש"י (ד"ה וזקפן) שכתב שטר על הלואה זו. ולכאורה תמוה מדוע הוצרך לפרש שכתב לו שטר, וכי לא די במלוה בעל פה. וכתב בקצות החושן (סי' פה סק"ו) שדברי רבי נתן המובאים בסמוך, לא נאמרו אלא במלוה בשטר, אך במלוה בעל פה הרי הוא כמטלטלין, ודינו של רבי נתן לא נאמר בזה, ומחמת כן פירש רש"י שמדובר במלוה בשטר.

ח. **הוא** הדין אף אם מלכתחילה גבה בעל חובו של ראובן משמעון את מעותיו שהיה חייב לראובן. אלא חידשה הגמרא שאף שנתן לו מעותיו משום הקרקע שקנה מראובן, ובעל החוב טרף ממנו את הקרקע, אף על פי כן יכולים היתומים לבוא עמו בדין כמבואר בסמוך, וכל שכן אם מלכתחילה בא בעל החוב וגבה ממנו את מעותיו, שיכולים היתומים לומר לו, הפסדת עצמך, משום שבעל חוב אינו יכול ליטול מעות אלו. תוספות (ד"ה ופייסיה), מהר"ם חלאווה (ד"ה ופייסיה).

רש"י בכתובות (נג. ד"ה ופייסיה) כתב שפייס שמעון את בעל חובו של ראובן במעות, משום שקנה את הקרקע באחריות. ודייק המהרש"א (שם ורש"י ד"ה ופייסיה) שמשמע מדבריו שלכך יכול לפייס את בעל חובו של ראובן במעות, אך אם לא היה קונה את הקרקע מראובן באחריות, לא היה יכול לסלק את הבעל חוב במעות. ובביאור הדברים כתב, שכאשר קונה את הקרקע באחריות, הרי הוא עומד במקום הלוה, וכשם שהלוה יכול לסלקו במעות, כך יכול גם הלוקח לסלקו במעות. וראה בפני יהושע (שם ורש"י ד"ה ופייסיה) מה שכתב לדון בדברי המהרש"א ובכוונת רש"י.

ט. **חכמים** שיעבדו לבעל חוב רק קרקעות של יתומים, כיון שהשתעבדו לו מחיי האב, וגובה אותם מדין 'ערב', משום שנכסיו של אדם ערבים לו, אך מטלטלין לא השתעבדו מחיי האב לבעל חוב, ואין עליהם אף דין 'ערב', משום שאין הבעל חוב סומך עליהם,

ואתי מלוה ופריק. מן ההקדש נדבר מועט, כדי שלא יתמרו הקדש יונח בלא פדיון, וגובה חובו, כלתנן בערכין בפרק שור הימומים[1] הקדיש בתשעים מנה והיה חובו מאה מנה מוסיף מלוה זה על הלוואתו דיניר ופודה את הנכסים הללו מיד הקדש בדינר זה ונוטלן בחובו, ודינר דיהיב מפרש טעמא התם שלא יתמרו הקדש יונח בלא פדיון. ואף על גב דלמר רבא (תמורות דף נט:) הקדש חתן ושיחרור מפקיעין מידי שיעבוד[2], לוקח קדושת הגוף קאמר רבא כגון קונמות או בהמה לקרבן, או נגד שפירסו על המת כי ההיא דיבמות (דף סו:) גבי מיעוטא דמילתא דפירסוה יתמי אמיתנא דהוה משתעבדא לכתובת האשה לאמר רבא קנייה מיתנא, אבל קדושת דמים לא אמרינן: כי פליגי דאקדיש מלוה. בתוך הזמן את הקרקע המשועבד לו, ולא הקדיש את החוב אלא את הקרקע, והשתא כשהגיע הזמן ולא פרעו זה, והוא בא לגבותה מן הלוה, חוזר הוא מן ההקדש: כיון דאילו הוה ליה זוזי. ללוה ביום הזמן הוה מסלק ליה למלוה מן הקרקע בזוזי, אישתכח שלא היה הקרקע קנוי לו עדיין, אלא עכשיו כשהוא גובה חובה ממנו היא נקנית לו: באחריות. שמא יטלנה בעל חוב דלחובן משמעון בשביל חוב שמיעבדה לו לחובן, שישלם לו לחובן זה מעותיו לשמעון, ולא היו לו נכסים עוד על דבר אחריות זה: וזקפן עליו במלוה. שלא היו מעות לשמעון שפסק על שדה זו, וכתב לרחובן שטר עליהן ושיעבד נכסיו לו עליהן: ומת ראובן. המוכר, ונא בעל חובו וטורפה משמעון, ועדיין לא נתן שמעון המעות לרחובן ולא ליתומיו, ופייסיה שמעון לבעל חוב דלחובן בחותן מעות: דינא הוא. אע"ג דאחובן קניל עליה אחריות מכירה זו, אפילו הכי יכולין בני לחובן לבא על שמעון ולומר אין מטלטלי שבק אבון גבך, לא היית חייב עליו אלא משתעבדי לאבוכון נתתי לו:

משתעבדנא לב"ח דאבוכון מדרבי נתן.

ור"ת גבי מטלטלים נמי ניחא הכי ונראה לר"י דדוקא גבי קרקע שייך למימר הכי דבא שיעבוד היא דכשהקרקע זו משועבדת לרחובן מסתיגין ליה כאילו היא בידו דהא אם מכרה או משכנה חוזר לחובן וגובה אותה ולכך משועבדת נמי לבע"ח אבל מטלטלים אין להסתיפס כאילו הם בידו לחובן כיון שאילו מכרם או משכנם אין גובה מהן ומכאן יש להוכיח דהלכה כרבי נתן דהא רבא קאי כוותיה בשמעתין[3]:

ואתי מלוה ופריק[4] דתנן[א] מוסיף עוד דינר ופודה את הנכסים האלו כי פליגי דזבין מלוה וקדיש מלוה אביי אמר למפרע הוא גובה כיון דמטא זמניה ולא פרעיה איגלאי מילתא למפרע דמעיקרא ברשותיה הוה קאי ושפיר אקדיש ושפיר זבין ורבא אמר מכאן ולהבא הוא גובה[ב] כיון דאילו הוו ליה זוזי הוה מסליק ליה בזוזי אישתכח דהשתא קא קני. ומי אמר רבא הכי[ג] והאמר רמי בר חמא[ב] ראובן שמכר שדה לשמעון באחריות וזקפן עליו במלוה ומת ראובן ואתא בעל חוב דראובן וטריף ליה משמעון ואתא שמעון ופייסיה בזוזי דינא הוא דאתו בני ראובן ואמרי ליה לשמעון אנן מטלטלי שבק אבון גבך ומטלטלי דיתמי לבעל חוב לא משתעבדי ואמר רבא אי פיקח שמעון מגבי להו ארעא והדר גבי לה מינייהו[ד] דאמר רב נחמן[ג] יתומים שגבו קרקע בחובת אביהם בעל חוב חוזר וגובה אותה מהן אי אמרת בשלמא למפרע הוא גובה אמטו להכי חוזר וגובה אותה מהן דכמאן דגבו מחיים דאבוהון דמי אלא אי אמרת מכאן ולהבא הוא גובה אמאי חוזר וגובה אותה מהן הא הוי כמאן דזבין יתמי נכסי דמי ואילו קני יתמי נכסי מי קא משתעבדי לבעל חוב שאני התם דאמר להו כי היכי דמשתעבדנא ליה לאבוכון משתעבדנא נמי לבעל חוב דאבוכון מדר' נתן[ה] דתניא רבי נתן אומר[ד] מנין לנושה בחבירו מנה וחבירו בחבירו שמוציאין מזה ונותנין לזה ת"ל[א] ונתן לאשר אשם לו. תנן נכרי שהלוה את ישראל על חמצו אחר הפסח מותר בהנאה אי אמרת בשלמא למפרע הוא גובה אמטו להכי מותר בהנאה אלא אי אמרת מכאן ולהבא הוא גובה אמאי מותר בהנאה ברשותא דישראל הוה קאי הכא במאי עסקינן כשהרהינו אצלו. לימא כתנאי ישראל שהלוה לנכרי על חמצו לאחר הפסח אינו עובר משום רבי מאיר אמרו עובר מאי לאו בהא קמיפלגי דמר סבר למפרע הוא גובה ומר סבר מכאן ולהבא הוא גובה ותסברא אימא סיפא אבל נכרי שהלוה לישראל על חמצו לאחר הפסח דברי הכל עובר והא איפכא מיבעי ליה למאן דאמר התם אינו עובר הכא עובר למאן דאמר התם עובר הכא אינו עובר

באחריות. שלא בתחריות פשיטא דיתן ליורשיו אפילו לא זקפן עליו במלוה אבל בתחריות קמ"ל דה"א יעכבם לעצמו דה"ל כתופס מחייב[ו] קמ"ל דלא אמרינן ליה כתופס מחייב כיון ופייסיה בזוזי. רבותא נקט אף על פי שנתן מעות לא מצי למימר המעות שנתחייבתי לאדיכם נתתי לו:

פא א מיי' פ"ז מהלכות ערכין הלכה טז:
פב ב מיי' פי"ח מהל' מלוה הלכה י סמג עשין לד:
פג ג מיי' שם הלכה ט וסמג שם טוש"ע מ"מ סי' קז סעיף ג:
פד ד מיי' פ"ג שם הלכה ו סמג עשין נג טוש"ע מ"מ סי' פו סעיף ג:

אקדיש לוה אתי מלוה ופריק להנהו נכסי דתנן בערכין פ"ו מוסיף עוד דינר ופודה את הנכסים האלו. ומקשי' ומי אמר רבא הכי והאמרי' ראובן שמכר שדה לשמעון באחריות וזקפן עליו במלוה ומת ראובן ואתי בעל חוב למטרף משמעון ופייסיה שמעון בזוזי דינא הוא דלימרו בני ראובן אנן מטלטלי שבק אבון גבך כלומר האי מלוה דאית לאבונא גבך מטלטלי הוא ומטלטלי לבעל חוב לא משתעבדי. אמר רבא ואי שמעון פקח הוא מגבי להו ליתמי קרקע בחובייהו והדר שמעון תבע להו באחריות דקבל עליה אבוהון וטרף ליה להאי ארעא. מדרב נחמן דאמר יתומים שגבו קרקע בחובות אביהם בעל חוב חוזר וגובה מהן אי אמרת בשלמא רבא סבר למפרע הוא גובה שפיר דאמרינן מחיי אבוהון הות קניא הא ארעא דגבו להו בניה אלא אי אמרת מכאן ולהבא הוא גובה וכאלו זבני יתמי האידנ' ארעא [ומ"ש] משתעבדא לבעל [חוב] דאבוהון. ושני' הכא טעמא אחרינא היא דאמר להו שמעון ליתמי דראובן בההיא שעתא דזקפי עלי אבוכון מלוה כי היכי דאשתעבדי לאבוכון הכי אשתעבדי לבעל חוב דיליה כדר' נתן דתני מנין שמוציאין מן הלוה של ראובן ונותנין למלוה של ראובן שנאמר ונתן לאשר אשם לו. ואקשי' לרבא ממתני' דקתני נכרי שהלוה את ישראל על חמצו כו'. אי אמרת למפרע הוא היינו דמותר בהנאה דאמרי' מההיא שעתא דיזיף ישראל מנכרי על חמצו [לאו] ברשו' ישראל קאי וחמץ של נכרי קרינא ביה לפיכך שרי. אלא אי אמרת מכאן ולהבא הוא גובה וכו'. ושני' בשהרהינו אצל הנכרי: נימא כתנאי ישראל שהלוה את נכרי על חמצו וקבע לו זמן לפרעו אחר הפסח אינו עובר עליו משום ר' מאיר אמרו עובר מאי לאו בהא קא מיפלגי וכו' ופשוטה היא.

א) ערכין כג:, ג) עיין תוס' גיטין מא. סוד"ה הקדש, ג) כתובות נב., ד) נבא קמא מג. כתובות נב. קי. נבא בתרא קכה., ה) קדושין טו. כתובות יט. ופב. גיטין לז. נבא קמא מ:, ו) כג: (ע"ש ברש"י ד"ה אלא), ז) עיין תוס' גיטין מ: ד"ה הקדש, ח) [דף קי.], ט) כתובות פד:, י) עיין תוס' קדושין טו. ד"ה ואידך.

א) וְהִתְוַדּוּ אֶת חַטָּאתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ וְהֵשִׁיב אֶת אַשְׁמוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִישִׁתוֹ יֹסֵף עָלָיו וְנָתַן לַאֲשֶׁר אָשַׁם לוֹ: [במדבר ה, ז]

מוסיף עוד דינר. נעל מוכ יוסיף עוד להלוותו דינר לזה ופודה את הנכסים האלו [ערכין כג:]. וזקפן עליו במלוה. שלא נתן לו שמעון דמי השדה שלא כתב לו שטר חוב עליהם. ופייסיה בזוזי. כשעות דמי השדה שהיה חייב ליתמי פייס את הנושה בשביל לחובן שבאחריות מכירה לו. מטלטלי שבק אבון גבך. והיה נעל חוב של אבינו מסולק ממנו שאין לו קרקע והשעות לא היה לך ליתן דמטלטלי דיתמי לא משתעבדי לבע"ח, ועתה גם אתה אין לך לחזור עלינו על האחריות לפי שאין לנו קרקע מאבינו. מגבי להו ארעא. כשמצאוהו היתומים יפרע להן קרקע בדמי השעות והדר גבי מנייהו בשביל אחריות אבותיהם ולא אנו למימר לא ירשנו קרקע זה מאבינו אלא לקחנוהו בשעות דאמר להו ע"י שעבוד חוב אביכם בא לכם והרי היא לכם כירושת קרקע שלקח אביכם בחייו [כתובות צב.]. יתומים שגבו קרקע בחובת אביהם. בני מלוה שגבו קרקע מן הלוה בחובת אביהם. בעל חוב. של אביהן שנתחייב לו אביהן מעות [רשב"ם ב"ב קכה.]. חוזר וגובה אותה מהן. כאילו נפלה להם ממש בירושה [כתובות צב.]. ונתן לאשר אשם לו. לאחר הקרן שלו ולא כאיש לאחר עושה בו [שם פב.]. תנן נכרי שהלוה את ישראל. מעות על חמצו קודם הפסח ועבר עליו הפסח מותר בהנאה [לעיל ל:].

וְאָמַר רָבָא, אִי פִּיקֵּחַ שִׁמְעוֹן, יכול הוא להפטר מהתשלום שתבעו ממנו בני ראובן, שכאשר יתבעוהו את דמי השדה, מַגְבֵּי לְהוּ אַרְעָא - יטען ויאמר לבני ראובן שאין לו מעות לפרוע להם את החוב שחייב לאביהם תמורת השדה, אלא רק קרקע', ויתן להם את הקרקע לפרעון חובו, וְהָדַר גָּבֵי לָהּ מִינַּיְיהוּ - ולאחר מכן יחזור ויגבה אותה מהם מחמת אחריות הנכסים שקיבל עליו אביהם על דמי השדה, אם בעל חובו יטרוף ממנו את השדה, דְּאָמַר רַב נַחְמָן, יְתוֹמִים שֶׁגָּבוּ קַרְקַע בְּחוֹבַת אֲבִיהֶם - ממי שלוה מאביהם, בַּעַל חוֹב - המלוה שהלוה לאביהם מעות, חוֹזֵר וְגוֹבֶה אוֹתָהּ מֵהֶן, ואם כן שמעון הנחשב לבעל חוב של אביהם, יכול לחזור ולגבות מהיתומים את השדה.

עתה הבינה הגמרא שרב נחמן סובר שבעל חוב אחר חוזר וגובה מהיתומים קרקע שגבו ממי שלוה מאביהם, משום שבשעה שגובים היתומים את הקרקע מבעל חובו של אביהם, התגלה הדבר שקרקע זו היתה קנויה לאביהם משעת ההלואה, וחל עליה שיעבוד נכסים, ולכן בעל חוב אחר חוזר וגובה אותה מהם. אם כן שואלת הגמרא, אִי אָמְרַתְּ בְּשְׁלָמָא - מובן הדבר אם תאמר שבעל חוב לְמַפְרֵעַ הוּא גּוֹבֶה, ומתגלה הדבר שהיתה הקרקע קנויה לו משעת ההלואה, אַמְטוּ לְהָכִי - משום כך חוֹזֵר בעל חוב אחר וְגוֹבֶה אוֹתָהּ מֵהֶן, מכיון דְּכִמְאַן דְּגָבוּ מֵחַיִּים דַּאֲבוּהוֹן דָּמֵי - שקרקע זו נחשבת כמי שנגבתה בחיי אביהם, שבעל חוב אחר חוזר וגובה אותה. אֶלָּא אִי אָמְרַתְּ - אם תאמר שבעל חוב מְצָאן וּלְהַבָּא הוּא גּוֹבֶה, והקרקע קנויה לו רק משעת הפרעון, אַמַּאי חוֹזֵר בעל חוב אחר וְגוֹבֶה אוֹתָהּ מֵהֶן, הָא הָוֵי כְּמַאן דְּזָבִין יַתְמֵי נִכְסֵי דָּמֵי - הרי זה נחשב כמי שקנו יתומים נכסים במעותיהם לאחר מיתת אביהם, וְאִילּוּ קָנֵי יַתְמֵי נִכְסֵי - ואילו היו קונים היתומים נכסים במעותיהם, מִי קָא מִשְׁתַּעְבְּדִי לְבַעַל חוֹב - האם היו משתעבדים הנכסים הללו לבעל חוב של אביהם, הרי בודאי אינם משתעבדים לבעל חוב. אלא מוכח מדברי רב נחמן שבעל חוב גובה למפרע, ורבא סובר כמותו, שיתומים שגבו קרקע בחוב אביהם, בעל חוב אחר של אביהם חוזר וגובה מהם. אם כן נמצא שסובר שבעל חוב גובה למפרע, והרי זה סותר לדבריו לעיל (ל:) שבעל חוב גובה מכאן ולהבא.

משיבה הגמרא, לעולם סובר רבא שבעל חוב גובה מכאן ולהבא, וּשְׁאנִי הָתָם - והטעם שמכל מקום יתומים שגבו קרקע בחוב אביהם, בעל חוב אחר יכול לחזור ולגבותה מהם, היינו משום דְּאָמַר לְהוּ - שאמר להם הבעל חוב, הרי כל מה שגביתם קרקע זו הוא מחמת שיעבוד שהיה לאביכם בה, וְכִי הֵיכִי דְּמִשְׁתַּעְבְּדָא לֵיהּ לַאֲבוּכוֹן - וכשם שקרקע זו של הלוה משועבדת לאביכם המלוה לפרעון חובו, כך מִשְׁתַּעְבְּדָא נַמִּי לְבַעַל חוֹב דַּאֲבוּכוֹן - היא משועבדת גם לי משום שהייתי מלוה של אביכם[א], מִדְּרַבִּי נָתָן - מחמת הדין שחידש רבי נתן, דְּתַנְיָא - ששנינו בברייתא, רַבִּי נָתָן אוֹמֵר, מְנַיִן לְנוֹשֶׁה בַּחֲבֵירוֹ - למי שהיה תובע את חבירו מָנֶה בחובו, וַחֲבֵירוֹ בַּחֲבֵירוֹ - וחבירו היה תובע את חבירו מנה בחובו, כגון שהיה בעל חוב תובע מנה מראובן, וראובן היה תובע מנה משמעון, שֶׁמּוֹצִיאִין מִזֶּה - משמעון וְנוֹתְנִין לָזֶה - לבעל חובו של ראובן, אף על פי ששמעון אינו בעל חובו, תַּלְמוּד לוֹמַר - מלמדנו הכתוב (נחמיה ה ז), 'וְנָתַן לַאֲשֶׁר אָשַׁם לוֹ', וממה שלא נאמר 'ונתן לאשר הלוהו לו', משמע שאינו חייב דווקא לזה שהלוה לו, אלא למי שהקרן שלו[ב], דהיינו למלוה של בעל חובו, ולכן יכול המלוה לגבות את המעות ממי שחייב אותם ללוה[ג]. ואם כן יש לומר שרב נחמן סובר שיכול בעל חוב אחר של אביהם לחזור ולגבות מהיתומים את הקרקע שגבו לאחר מיתתו, משום שכבר השתעבדה לו הקרקע בחיי אביהם, אף שאביהם לא קנה אותה בחייו, מחמת דינו של רבי נתן. וכן יש לומר בדברי רבא, שיכול שמעון לומר לבני ראובן, כשם שנכסי משועבדים לאביכם מחמת מכירת הקרקע, כך הם משועבדים גם לעצמי מחמת האחריות שקיבל אביכם עליה, משום דינו של רבי נתן, ולכן אף שלא היתה הקרקע קנויה לאביכם מחיים, יכול אני לגבותה, מחמת חוב האחריות[ד].

הגמרא שואלת ממשנתנו על דברי רבא:

תְּנַן - שנינו במשנתנו (לעיל ל:), נָכְרִי שֶׁהִלְוָה מעות אֶת יִשְׂרָאֵל עַל חֲמֵצוֹ - ושיעבד לו הישראל חמצו, ואמר לנכרי שאם לא יפרע לו חובו עד זמן הפרעון, יוכל לבוא לביתו ולגבות חובו מחמץ זה[ה], אַחַר הַפֶּסַח אם הגיע זמנו ולא פרע לו[ו], מוּתָּר החמץ בַּהֲנָאָה. שואלת הגמרא, אִי אָמְרַתְּ בְּשְׁלָמָא - מובן הדבר אם תאמר שלְמַפְרֵעַ הוּא גּוֹבֶה, ולאחר שגבה הנכרי חמצו, התברר כי משעת ההלואה היה החמץ קנוי לו, אַמְטוּ לְהָכִי - משום כך מוּתָּר בַּהֲנָאָה, מפני שחמץ של נכרי שעבר עליו הפסח, מותר בהנאה[ז]. אֶלָּא אִי אָמְרַתְּ - אם תאמר שמְצָאן וּלְהַבָּא הוּא גּוֹבֶה, ורק משעת הגביה קנה הנכרי את

שהרי בידו של הלוה להצניעם או לאבדם קודם שנפטר, ולכך אין הבעל חוב גובה אותם מהיתומים. רש"י (ב"מ סז: ד"ה מיקח).

א. **הרמב"ם** (מלוה ולוה פי"ח ה"י) כתב שנותן להם שמעון את אותה הקרקע שלקח מראובן. וכתב המגיד משנה (שם) שמדבריו נראה שגרס כאן 'מגבי להו ניהלייהו', והיינו את אותה הקרקע. אך הוסיף שודאי אין כוונתו דווקא לאותה קרקע, והוא הדין לכל קרקע.

לכאורה תמוה, הרי מבואר בכתובות (פו.) שכל מי שיש לו מעות לא יכול לסלק בעל חובו בקרקע, ואם כן כיצד יכול לומר ליתומים שאין לו מעות ולפרוע חובו בקרקע. ומחמת כן הוכיחו תוספות (שם נב. ד"ה מי) שכאשר יש ללוה הפסד אם יפרע במעות, יכול לפרוע בקרקע, אף אם יש לו מעות. והמהר"ם חלאווה (ד"ה ומ"ר) בשם הראב"ד ביאר, שהואיל ומעות אלו הם מחמת הקרקע שקנה מהם, שונה הדין ויכול לומר להם כך.

יא. **על** פי רש"י (ד"ה שמני). ולפירושו נראה שגרס בגמרא 'דמשתעבדא', שפירושו שהשדה משועבדת, והגובה טוען טענה זו, ולא הלוה. מה שאין כן 'משתעבדנא' משמע 'משועבד אני'. אך רבינו חננאל פירש את דברי הגמרא על דינו של רבא, ולפירושו שייך לגרוס 'משתעבדנא', שפירושו 'משועבד אני'. וראה בבית שלמה (ד"ה שמני) מה שביאר בדברי רש"י.

יב. **בבבא** קמא (קי.) לגבי גזל הגר פירשה הגמרא ש'אשם' פירושו, 'הקרן'.

יג. **לכאורה** תמוה מדוע הוצרך רבי נתן ללמוד את דינו ממה שנאמר 'ונתן לאשר אשם לו', הרי אף ללא הפסוק היה לנו לומר שכל מה שיש ללוה משתעבד למלוה, ואף חובותיו בכלל זה. ותירץ הרשב"א (קידושין טו. ד"ה ומידך נעלמא) ששיעבוד חל על נכסי הלוה ממש, אבל נכסים שהשתעבדו ללוה ואין גופן ממון הלוה, לולי הפסוק לא היו משתעבדים לבעל חובו. וכעין זה כתב הר"ן בכתובות (על הרי"ף יט. ד"ה נעוס). הקשו תוספות (ד"ה משתעבדנא), הרי גם לגבי מטלטלין אפשר לומר את דינו של רבי נתן שמטלטלין של שמעון משתעבדים לבעל חובו של ראובן, הואיל ויכול ראובן לגבותם משמעון. ותירץ ר"י, שדינו של רבי נתן נאמר דווקא לגבי קרקעות, משום שכשהיא משועבדת לראובן, היא נחשבת כאילו היא בידו, שהרי אם מכרה או משכנה שמעון, חוזר ראובן וגובה אותה, ולכן היא משועבדת גם לבעל חובו של ראובן. אבל מטלטלין אינם נחשבים כאילו הם ביד ראובן, שהרי יכול שמעון למכרם ולמשכנם, ואין ראובן יכול לגבותם, ומחמת כן אינה משועבדת לבעל חובו של ראובן. וביאר המהרש"א (גיטין ד"ה משתעבדנא), שקושיית התוספות היא, שהואיל ומי שלוה מאביהם, משועבד לבעל חובו של אביהם כמו אביהם כשהיה חי, אם כן אין המטלטלין נחשבים כמטלטלין של יתומים, משום שהלוה מאביהם חי, ומשועבד לבעל חובו של אביהם לשלם לו אף מטלטלין, כמו שאביהם היה חייב לשלם אף מטלטלין אם היה חי. ועל זה תירץ ר"י, שאין כוונת רבי נתן לומר שהרי זה כאילו הלוה מאביהם חייב לבעל חובו של אביהם, אלא שהקרקע המשועבדת לאביהם, נחשבת כאילו היא ביד אביהם, שהרי אם מכרה הלוה, יכול אביהם לחזור ולגבותה, ולכן היא משועבדת גם לבעל חובו של אביהם. מה שאין כן במטלטלין שאם מכרה הלוה, אין אביהם יכול לחזור ולגבותה, ולכן אין לומר שהם משועבדים לאביהם. ואף שעיקר דינו של רבי נתן נאמר גם לגבי מטלטלין, היינו כאשר אביהם חי, יכול בעל חובו לגבות מהלוה של אביהם אף מטלטלין, ואינו יכול לטעון הלוה, שאינו בעל דברים שלו. אך ראה בחידושי רבינו דוד (ד"ה שמני) שהבין בדברי תוספות שסוברים שדינו של רבי נתן לא נאמר כלל במטלטלין. וראה בילקוט ביאורים מה שהובא בזה.

יד. **לכאורה** תמוה אם גובה את הקרקע משום דינו של רבי נתן, הרי יכול להשאיר את הקרקע אצלו ולגבות חובו ממנה, ומדוע הוצרך להחזירה ליתומים, ולשוב ולגבותה. וכתב הרשב"א בקידושין (טו. ד"ה ומידך נעלמא) שגביה זו לאו דווקא היא, ואף אם לא יתן להם את הקרקע, יוכל לגבות אותה.

טו. **הגמרא** הבינה בקושייתה שלא מדובר שהישראל מסר את החמץ לרשות הנכרי, אלא השאירו בביתו, ורק שיעבדו לו בחובו ואמר לנכרי שאם לא יפרע חובו עד יום פלוני, יוכל לבוא לביתו וליטול חובו מחמץ זה.

טז. **פירשנו** כדעת רש"י ושאר ראשונים. אך ראה בהערה במשנתנו (לעיל ל:) שהבאנו שיטות נוספות בענין זה. ועיין בראש יוסף (ד"ה עוד שם נכרי) שהאריך לבאר את סוגייתנו לפי כל השיטות.

יז. **יש** להקשות מדוע אם נאמר שלמפרע הוא גובה, מותר החמץ בהנאה, והרי החמץ ביד הישראל, ואם נגנב או נאבד ממנו יצטרך לפרוע לנכרי חובו ממקום אחר, ואם כן הרי זה כחמצו של נכרי שהופקד ביד הישראל, וקיבל עליו הישראל אחריות, שחייב

ואתי מלוה ופריק. מן ההקדש בדבר מועט, כדי שלא יתמרו הקדש יונח בלא פדיון, וגובה חובו, כלתנן בערכין בפרק שור הימומים[1] הקדיש בתשעים מנה והיה חובו מאה מנה מוסיף מלוה זה על הלוואתו דינר ופודה את הנכסים הללו מיד הקדש בדינר זה ומוטלין בחובו, ודינר דיהיב מפרש טעמא התם שלא יתמרו הקדש יונח בלא פדיון. ואף על גב דאמר רבא (כתובות דף נט:) הקדש חמץ ושיחרור מפקיעין מידי שיעבוד[2], לוקח קדושת הגוף קאמר רבא כגון קונמות או דהמה לקרבן, או נגד שפירסו על המת כי ההיא דיבמות (דף סו:) גבי מילתא דמילתא דפירסוה יתמי חמיתנא דהוה משתעבדא לכתובת האשה אמר רבא עשיר מיתנא, אבל קדושת הגוף ממרינן: כי פליגי דאקדיש מלוה. בתוך הזמן את הקרקע המשועבד לו, ולא הקדיש את החוב אלא הקרקע, והשתא כשהגיע הזמן ולא פרעו זה, והוא זה לגבותה מן הלוה, חוזר בו מקדשו[3]: כיון דאילו הוה ליה זוזי. ללוה ביום הזמן הוה מסלק ליה למלוה מן הקרקע בזוזי, משתכח אלא היה הקרקע קנוי לו עדיין, אלא עכשיו כשהוא גובה מותה בחובו היא נקנית לו: באחריות. שמא יטלנה בעל חוב לרחובן משמעון בשביל חוב שיעבדה לו לרחובן, שישלם לו לרחובן זה מעותיו לשמעון, ולא היו לו נכסים עוד על כך אחריות זה: וזקפן עליו במלוה. אלא היו מעות לשמעון שפסק על שדה זו, וכתב לרחובן שטר עליהן ושיעבד נכסיו לו עליהן: ומת ראובן. המוכר, ובא בעל חובו וטורפה משמעון, ועדיין לא נתן שמעון המעות לרחובן ולא ליתומיו, ופייסיה שמעון לבעל חוב דרחובן בתותן מעות: דינא הוא. תע"ג דאחיון קביל עליה אחריות מכירה זו, אפילו הכי יכולין בני רחובן לבא על שמעון ולומר אין מטלטלי שבק אבון גבך, לא היית חייב עליו אלא משתעבדי ואמר רבא אי פיקח שמעון מגבי להו ארעא והדר גבי לה מינייהו[4] דאמר רב נחמן[5] יתומים שגבו קרקע בחובת אביהם בעל חוב חוזר וגובה אותה מהן אי אמרת בשלמא למפרע הוא גובה אמטו להכי חוזר וגובה אותה מהן דכמאן דגבו מחיים דאבוהון דמי אלא אי אמרת מכאן ולהבא הוא גובה אמאי חוזר וגובה אותה מהן הא הוי כמאן דזבין יתמי נכסי דמי ואילו קני יתמי נכסי מי קא משתעבדי לבעל חוב שאני התם דאמר להו כי היכי דמשתעבדנא ליה לאבוכון משתעבדנא נמי לבעל חוב דאבוכון מדרבי נתן[6] דתניא רבי נתן אומר[7] מנין לנושה בחבירו מנה וחבירו בחבירו שמוציאין מזה ונותנין לזה ת"ל[8] ונתן לאשר אשם לו. תנן נכרי שהלוה את ישראל על חמצו אחר הפסח מותר בהנאה אי אמרת בשלמא למפרע הוא גובה אמטו להכי מותר בהנאה אלא אי אמרת מכאן ולהבא הוא גובה אמאי מותר בהנאה ברשותא דישראל הוה קאי הכא במאי עסקינן כשהרהינו אצלו. לימא כתנאי ישראל שהלוה לנכרי על חמצו לאחר הפסח אינו עובר משום רבי מאיר אמרו עובר מאי לאו בהא קמיפלגי דמר סבר למפרע הוא גובה ומר סבר מכאן ולהבא הוא גובה ותסברא אימא סיפא אבל נכרי שהלוה לישראל על חמצו לאחר הפסח דברי הכל עובר והא איפכא מיבעי ליה למאן דאמר התם אינו עובר הכא עובר למאן דאמר התם עובר הכא אינו עובר

מתני' באחריות. שלא בתחריות פשיטא דיתן ליורשיו אפילו לא זקפן עליו במלוה אבל בתחריות קמ"ל דה"א יעכבם לעצמו דה"ל כתופס מחייס[9] קמ"ל דלא אזיד ליה כתופס מחייס כיון דזקפן עליו במלוה: ופייסיה בזוזי. רבותא נקט אף על פי שנתן מעות לא מצי למימר המעות שנתחייבתי לאדיכם נתתי לו:

משתעבדנא לב"ח דאבוכון מדרבי נתן.

וא"ת גבי מטלטלים נמי נימא הכי ומרמה לר"י דדוקא גבי קרקע שייך למימר הכי דכח שיעבוד היא דכשהקרקע זו משועבדת לרחובן משעבדין ליה כאילו היא בידו דהא אם מכרה או משכנה מוזר רחובן וגובה מותה ולכך משועבדת נמי לבע"ח אבל מטלטלים אין להשיבם כאילו הם בידו דרחובן כיון שאילו מכרם או משכנם אין גובה מהן ומכאן יש להוכיח דהלכה כרבי נתן דהא רבא קאי כוותיה דשמעתין[10]:

גמ' שבק אבון גבך ומטלטלי דיתמי לבעל חוב לא משתעבדי ואמר רבא אי פיקח שמעון מגבי להו ארעא והדר גבי לה מינייהו[7] דאמר רב נחמן[8] יתומים שגבו קרקע בחובת אביהם בעל חוב חוזר וגובה אותה מהן אי אמרת בשלמא למפרע הוא גובה אמטו להכי חוזר וגובה אותה מהן דכמאן דגבו מחיים דאבוהון דמי אלא אי אמרת מכאן ולהבא הוא גובה אמאי חוזר וגובה אותה מהן הא הוי כמאן דזבין יתמי נכסי דמי ואילו קני יתמי נכסי מי קא משתעבדי לבעל חוב שאני התם דאמר להו כי היכי דמשתעבדנא ליה לאבוכון משתעבדנא נמי לבעל חוב דאבוכון מדרבי נתן[9] דתניא רבי נתן אומר[10] מנין לנושה בחבירו מנה וחבירו בחבירו שמוציאין מזה ונותנין לזה ת"ל[11] ונתן לאשר אשם לו. תנן נכרי שהלוה את ישראל על חמצו אחר הפסח מותר בהנאה אי אמרת בשלמא למפרע הוא גובה אמטו להכי מותר בהנאה אלא אי אמרת מכאן ולהבא הוא גובה אמאי מותר בהנאה ברשותא דישראל הוה קאי הכא במאי עסקינן כשהרהינו אצלו. לימא כתנאי ישראל שהלוה לנכרי על חמצו לאחר הפסח אינו עובר משום רבי מאיר אמרו עובר מאי לאו בהא קמיפלגי דמר סבר למפרע הוא גובה ומר סבר מכאן ולהבא הוא גובה ותסברא אימא סיפא אבל נכרי שהלוה לישראל על חמצו לאחר הפסח דברי הכל עובר והא איפכא מיבעי ליה למאן דאמר התם עובר הכא אינו עובר למאן דאמר התם עובר הכא אינו עובר מעות, ולא היה לך ליתן לנבל חוב ולא לעכבן בשביל מחריות מכירתך, דמטלטלי דיתמי לא שיעבדום חכמים לנבל חוב, דקרקע של יתומים הוא דמרינן בעל חוב גובה אותה מחביהן משום דמחיים חל שיעבודא עליהן, אבל על מעות שלא היו בעין לא חיילי שיעבודו מחייס עליהן, וכשהן בעין אין כאן לוה, ולבעלי המעות דהיינו יתומים לא הלוה זה כלום: ואמר רבא. גרסינן: אי פיקח. זה שמעון, יטעון ויאמר להם אין לי מעות לפרוע לכם אלא קרקע יש לי, ונותנה להם בחובותם, וחוזר וגובה אותה מהם בשביל מחריות מכירה שקבל מחביהן עליו, דהשתא כי גבי להו הא מרעא מיגלגלי מילתא דלאו מטלטלי הוא דשביק גבייה אלא קרקע: בעל חוב. אחר של מחביהן חוזר וגובה אותה מהן, אלמא מתרין הנוטל קרקע בחובו מאותה שעה שנתן לו המעות נקנית לו: אא"ב. מתרין מיגלגלי מילתא למפרע שהיתה קנויה למחביהן קרקע זה שגבו בחוב מחביהן, משום הכי בע"א אחר של מחביהן חוזר וגובה אותה מהן, דכמאן דגבי לה מחייס למחביהן דמי: אלא אי אמרת. כל הגובה קרקע בחובו אינה קנויה לו אלא מגבייה ואילך, אמאי בעל אחר חוזר וגובה אותה מהן, לא יהא דבר זה אלא כאלו שקנו יתומים קרקע במעות שלהן מי הוה משתעבדא לבעל חוב: שאני התם דאמר להו כי היכי דמשתעבדנא לאבוכון משתעבדנא נמי לבעל חוב דאבוכון מדרבי נתן. לעולם מכאן ולהבא הוא גובה, ואמאי אחר בעל חוב חוזר וגובה אותה מהן, משום דאמר להן בעל חוב ליתומים מכח מי נחתם וגבית קרקע זו מכח שיעבוד של אבוכן, וכי היכי דמשתעבדא לאבוכון קרקע זו של לוה שלוה מאבוכם משתעבדא נמי לדידי שהייתי מלוה של אבוכן, והמחויב לו כלום משועבד לי מדרבי נתן, הלכך קדם שיעבודי עליה אפי' אחר שהיתה ברשותו, ושמעון נמי אחר להו לבני רחובן כי היכי דהוי נכסיי משועבדין לאבוכם בשביל חובו היו משועבדין גם לעצמי מכח אבוכם שהיה לוה אלא מחמת מחריות המכירה מדרבי נתן, דמה לי אני מה לי אחר, הלכך אע"פ שלא היתה קנויה לאבוכם מחייס של שיעבודי עליה אלא לאשר אשם לו. לאחר הלוהו לו לא נאמר אלא לאחר אשם לו, כדכתי קמא[11] אמרינן אחר אשם זה קרן: תנן נכרי שהלוה לישראל על חמצו. קס"ד השתא דשלא מקרו לו, אלא שיעבדו לו כשאר לווים שאם לא אתן לך עד יום פלוני כא לבימי וגבה מאתן זה: כשהרהינו אצלו. בביתו של נכרי נתנו, קס"ד השתא דטעמא משום דהוה ליה תורת משכון, ובעל חוב קונה משכון: ישראל שהלוה את הנכרי על חמצו. קודם הפסח, לאחר הפסח חינו עובר אם נהנה ממנו: מאי לאו. בשלא הרהינו, ובהא קמיפלגי דמ"ק סבר מכאן ולהבא הוא גובה כו': אימא סיפא דברי הכל עובר. ומי טעמא משום להבא ולמפרע הוא, חיפכא הוה ליה לאפוקי פלוגתייהו דהא ולא לאשויי דעתייהו, דלמאן דאמר לעיל בריש עובר אלמא למפרע הוא גובה, הכא הוה ליה למימר חינו עובר, משום דבשעת הלוחה קס ליה ברשות נכרי, ולמאן דאמר התם כו': אלא

משום רבי מאיר אמרו עובר לאו עובר בלאו קאמר דהא אמרן דבחמץ שאינו שלו אינו עובר. אלא מתבער קאמר דאסור הוא [תוספות רי"ד]
הואיל ואיגלאי מילתא דברשותיה הוה קאי ואי הוה ידעינן הכי מעיקרא הוה עובר בבל יראה ובל ימצא. וכלישנא דאלו עוברין בפסח וכן פי' הראב"ד ז"ל. [מהר"ם חלאווה]

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) ערכין כג:, ג) עיין תוס' גיטין מא. סוד"ה הקדש, ג) כתובות נב., ד) נבח קמח מג. כתובות נב. קי. נבח בתרא קכה., ה) קדושין טו. כתובות יט. ופב. גיטין לז. נבח קמח מ:, ו) כג: (ע"ש ברש"י ד"ה אלא), ז) עיין תוס' גיטין מ: ד"ה הקדש, ח) [דף קי.], ט) כתובות פד:, י) עיין תוס' קדושין טו. ד"ה ואידך.

תורה אור השלם

א) וְהִתְוַדּוּ אֶת חַטָּאתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ וְהֵשִׁיב אֶת אַשְׁמוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִישִׁתוֹ יֹסֵף עָלָיו וְנָתַן לַאֲשֶׁר אָשַׁם לוֹ: [במדבר ה, ז]

משנת ראשונים

ואמר רבא אי פיקח שמעון מגבי להו ארעא. ואף ע"ג דכל היכא דאית ליה זוזי לא מצי סלוקי בארעא. הכא שאני דכיון דהני זוזי משום האי ארעא נינהו כיון דמהדר להו ארעא שפיר דמי כן כ' הראב"ד ז"ל. [מהר"ם חלאווה]

דאמר להו כי היכי דמשתעבדנא ליה לאבוכון משתעבדנא נמי לבעל חוב דאבוכון מדרבי נתן. כלומר ולאו משום דכגבוי דמי אלא דמ"מ שיעבודא אית לאבי יתומים מחיים דידיה עליה. ואי זבין אבי יתומי לההוא ארעא מקמי דגבי לה אתי בעל חוב דידיה וטריף לה דלא עדיפא מארעא דידי' ממש כדאמרן בזבין לוה ואקדיש לוה. הלכך כי נפלה ארעא קמי יתמי נמי לא עדיפי מלוקח דזבין ליה אבוהון ארעא דידיה דהני נמי מכח אבוהון קא אתו. וכי תימא אפי' גבו מטלטלי נמי איתי' להאי טעמא. הא ליתא דלא אלים שעבודיה עלייהו דאי זבניהו בעל חוב לא טריף מלוה הלכך לגבי יתומי' נמי הוו כלקוחות. [מהר"ם חלאווה]

דתניא רבי נתן אומר. הא דר' נתן ודאי הלכה היא דהא דרבא תליא ביה והלכתא כרבא, וכן בפ"ב דכתובות (יט.) ובפרק החובל (עי' ב"ק מב:) מסקינן שמעתתא כותיה ושלא כדברי ר"ת ז"ל דאפקיה להא דרבי נתן מהלכתא. [הריטב"א]

הכא במאי עסקינן כשהרהינו אצלו. טעמא משום דהרהינו אצלו ומשום דבע"ח קונה משכון אבל אם לא הרהינו אצלו אף על פי שעשאו לו אפותיקי בחובו אסור דרבא לטעמיה דאמר חמץ ושיחרור מפקיעין עצמן מיד שיעבוד.

עין משפט נר מצוה

פא א מיי' פ"ז מהלכות ערכין הלכה טז:
פב ב מיי' פי"ח מהל' מלוה הלכה י סמג עשין לד:
פג ג מיי' שם הלכה ט וסמג שם טוש"ע ח"מ סי' קז סעיף ג:
פד ד מיי' פ"ג שם הלכה ו סמג עשין נג טוש"ע ח"מ סי' פו סעיף ג:

רבינו חננאל

אקדיש לוה אתי מלוה ופריק להנהו נכסי דתנן בערכין פ"ו מוסיף עוד דינר ופודה את הנכסים האלו. **ומקשי' ומי אמר רבא הכי** והאמרי' ראובן שמכר שדה לשמעון באחריות וזקפן עליו במלוה ומת ראובן ואתי בעל חוב למטרף משמעון ופייסיה שמעון בזוזי דינא הוא דלימרו בני ראובן אנן מטלטלי שבק אבון גבך כלומר האי מלוה דאית לאבונא גבך מטלטלי הוא ומטלטלי לבעל חוב לא משתעבדי. **אמר רבא ואי שמעון פקח הוא** מגבי להו ליתמי קרקע בחובייהו והדר שמעון תבע להו באחריות דקבל עליה אבוהון וטרף ליה להאי ארעא. מדרב נחמן דאמר יתומים שגבו קרקע בחובות אביהם בעל חוב חוזר וגובה מהן אי אמרת בשלמא הא ארעא דגבו להו בניה אלא אי אמרת מכאן ולהבא הוא גובה וכאלו זבני יתמי האידנ' ארעא [ומי] משתעבדא לבעל [חוב] דאבוהון. **ושני' הכא טעמא אחרינא היא** דאמר להו שמעון ליתמי דראובן בההיא שעתא דזקפי עלי אבוכון מלוה כי היכי דאשתעבדי לאבוכון הכי אשתעבדי לבעל חוב דיליה כדר' נתן דתני מנין שמוציאין מן הלוה של ראובן ונותנין למלוה של ראובן שנאמר ונתן לאשר אשם לו. **ואקשי'** לרבא ממתני' דקתני נכרי שהלוה את ישראל על חמצו כו'. **אי אמרת למפרע הוא גובה היינו דמותר בהנאה** דאמרי' מההיא שעתא דיזיף ישראל מנכרי על חמצו [לאו] ברשו' ישראל קאי וחמץ של נכרי קרינא ביה לפיכך שרי. **אלא אי אמרת מכאן ולהבא הוא גובה וכו'. ושני' בשהרהינו אצל הנכרי: נימא כתנאי** ישראל שהלוה את נכרי על חמצו וקבע לו זמן לפרעו אחר הפסח אינו עובר עליו משום ר' מאיר אמרו עובר מאי לאו בהא קא מיפלגי וכו' ופשוטה היא.

כל שעה פרק שני פסחים

לא. [ג]

החמץ, **אַמַּאי** - מדוע **מוּתָּר בַּהֲנָאָה**, הרי **בִּרְשׁוּתָא דְיִשְׂרָאֵל הֲוָה** קָאֵי - החמץ עמד ברשות הישראל בפסח, וחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, אסור בהנאה[יח].

משיבה הגמרא, **הָכָא בְּמַאי עָסְקִינַן** - כאן במשנתנו, במה מדובר, **בְּשֶׁהִרְהִינוּ** - כשמשכנו[יט] **אֶצְלוֹ**, והניח חמצו בבית הנכרי, והואיל ובעל חוב קונה משכון, הרי זה חמצו של הנכרי, ומותר בהנאה.

★

הגמרא דנה האם אפשר לתלות את מחלוקת אביי ורבא במחלוקת תנאים:

שואלת הגמרא, **לֵימָא פְּתַנָּאֵי** - שמא נאמר שמחלוקת אביי ורבא לגבי גביית בעל חוב תלויה במחלוקת תנאים זו ששנינו בברייתא, **יִשְׂרָאֵל שֶׁהִלְוָה לְנָכְרִי** מעות **עַל חֲמֵצוֹ** קודם הפסח, והתנה עמו שאם לא יפרע לו חובו עד יום פלוני יגבה את החמץ בחובו, **לְאַחַר הַפֶּסַח אֵינוֹ עוֹבֵר** על איסור אם נהנה ממנו[כ]. **מִשּׁוּם רַבִּי מֵאִיר אָמְרוּ, עוֹבֵר. מַאי** - מה היא כוונת הברייתא, **לָאו** - האם אין מדובר שלא הניח הנכרי חמצו בבית הישראל, **וּבְהָא קָמִיפַּלְגִי** - ובזה נחלקו, **דְּמַר** - שרבי מאיר **סָבַר, לְמַפְרֵעַ הוּא גּוֹבֶה**, והתברר שמשעת ההלואה היה החמץ של הישראל, ולכן עובר על איסור אם נהנה ממנו, **וּמַר** - ותנא קמא **סָבַר, מִכָּאן וּלְהַבָּא הוּא גּוֹבֶה**, ועד שעת הגביה היה החמץ של הנכרי, ולכן אינו עובר על איסור אם נהנה ממנו[כא].

משיבה הגמרא, **וְתִסְבְּרָא** - וכי סבור אתה לומר שנחלקו האם למפרע הוא גובה או מכאן ולהבא גובה, אם כן **אֵימָא סֵיפָא** - אמור ובאר את סוף הברייתא, **אֲבָל נָכְרִי שֶׁהִלְוָה לְיִשְׂרָאֵל** מעות **עַל חֲמֵצוֹ** קודם הפסח, **לְאַחַר הַפֶּסַח דִּבְרֵי הַכֹּל עוֹבֵר** על איסור אם נהנה ממנו. **וְהָא אִיפְּכָא מִיבָּעֵי לֵיהּ** - והרי היה לברייתא להפוך את המחלוקת ששנינו בתחילת הברייתא, ולומר **שֶׁלְּמַאן דְּאָמַר הָתָם** - לתנא קמא הסובר שם, **שֶׁאֵינוֹ עוֹבֵר**, משום שמכאן ולהבא הוא גובה, ועד שעת הגביה היה החמץ של הנכרי, **הָכָא** - כאן **עוֹבֵר**, משום שמכאן ולהבא הוא גובה, והרי היה חמץ ברשות הישראל עד שעת הגביה, **וּלְמַאן דְּאָמַר הָתָם** - ולרבי מאיר הסובר שם **שֶׁעוֹבֵר**, משום שלמפרע הוא גובה, ומשעת ההלואה היה החמץ של הישראל, **הָכָא** - כאן **אֵינוֹ עוֹבֵר**, משום שלמפרע הוא גובה, והרי חמץ של הנכרי כבר משעת ההלואה. ומדוע נקטה הברייתא שלפי כולם עובר על איסור אם נהנה ממנו.

הישראל לבערו, כמבואר לעיל (ה:). וכתב השפת אמת (ד"ה תנן) ליישב, שבכל משכון שמקבל עליו אחריות, אם נאבד המשכון, חייב לשלם משום שהמשכון נעשה כשלו והתחייב לשלם עבורו, ולכן עובר עליו באיסורי חמץ, אבל כאן אם יאבד החמץ, חיוב התשלומים שיתחייב לנכרי אינו משום שהמשכון נעשה כשלו והתחייב לשלם עבורו אם יאבד, אלא משום המעות שלוה ממנו ולא פרעו, ולכן אין חיוב התשלומים מחשיב את החמץ כשלו לענין איסורי חמץ. וראה בפני יהושע (ד"ה תנן) שיישב באופן אחר.

יח. לעיל (ו:) במחלוקת אביי ורבא הובאה בהערה דעת רבינו דוד (סס ד"ה ויתמר) שלא נחלקו אביי ורבא אלא לגבי קרקעות, משום שלמלוה יש עליהן שעבוד, אבל במטלטלין כולם מודים שמכאן ולהבא הוא גובה, הואיל ואין שעבוד למלוה כלל עליהם. ולדבריו תמוה כיצד מקשה כאן הגמרא ממשנתנו, הרי במשנתנו מדובר במטלטלין, ובזה לא נחלקו כלל. וביאר רבינו דוד (סס) שאפשר לומר שגם במשנתנו מדובר שיש שיעבוד בחמץ, אף שהוא מטלטלין, וכגון שהיה זה מלוה בשטר, והקנה לו את החמץ אגב קרקע, שבמקרה כזה מבואר בבבא בתרא (מד:) שיכול לגבות גם את המטלטלין. וראה לעיל (ו:) מה שהובא בשם המהרש"א (ד"ה אלא) לחלק לגבי מטלטלין בין ממונות לאיסורים.

הגמרא בקושייתה הבינה שהחמץ נשאר ביד הישראל, וראה בצל"ח (ד"ה תנן) שהקשה כיצד קונה הנכרי את החמץ, והרי לא משך אותו, ומה שיישב בזה.

יט. רמב"ם (פירוש המשניות, עדיות פ"ג מ"ח).

כ. פירשנו על פי רש"י (ד"ה ישראל). וכן כתב במאירי (ד"ה ויתמר) בתירוצו השלישי. ואף שמשמע מפשטות הלשון שהכוונה שעובר על 'בל יראה', לא פירש רש"י כן משום שמדובר בברייתא לאחר הפסח, ואיסור 'בל יראה' שייך רק בתוך הפסח. מהרש"ל (נרש"י סס). והוסיף המהרש"א (נרש"י סס) לבאר, שהואיל ותנא קמא ורבי מאיר סוברים כרבי שמעון שחמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה, אם כן מחלוקתם לאחר הפסח תלויה האם עבר על 'בל יראה' בפסח או לא. אך נקטה הברייתא את מחלוקתם לאחר הפסח, להשמיענו שאף בכזה מקרה שהחמץ לא היה ממש של ישראל בפסח, כיון שעדיין לא הגיע זמן הפרעון, סובר רבי מאיר שקונסים אותו לאחר הפסח, אף שבפסח עבר רק על ספק 'בל יראה'.

מפשטות הלשון 'עובר' ו'אינו עובר', משמע שתנא קמא סובר שאינו עובר על איסור 'בל יראה', ורבי מאיר סובר שעובר על איסור 'בל יראה'. וקשה, כיצד אפשר לומר שעובר על איסור 'בל יראה', הרי אין האיסור מתברר עד לאחר הפסח שהגיע זמן הפרעון ולא פרעו. מחמת כן ביאר המאירי (ד"ה ויתמר), שכוונת הגמרא עובר היינו מתבער, שהוא אסור. וכן כתב המהר"ם חלאווה (ד"ה מסוס). ועוד כתב המאירי (ד"ה ויתמר) שאפשר לומר שכוונת הגמרא שעובר על ספק איסור 'בל יראה', שמא כשיגיע הזמן לאחר הפסח לא יפרענו, ויגבה את החמץ בחובו, ויתברר למפרע שהיה זה שלו משעת ההלואה, ועבר עליו בפסח משום 'בל יראה'.

כא. דווקא לרבא יש לומר שנחלקו התנאים האם למפרע הוא גובה או מכאן ולהבא הוא גובה, אך לאביי אפשר לומר שכולם סוברים שלמפרע הוא גובה, ונחלקו רבי מאיר ותנא קמא האם נכרי קונה במעות או במשיכה. תנא קמא סובר שנכרי קונה במשיכה, ואין הישראל יכול לקנות ממנו בכסף, ואם כן כיון שעדיין לא משך, אינו עובר. אך רבי מאיר סובר שנכרי קונה בכסף, ואם כן גם ישראל קונה מנכרי בכסף, ומכיון שלמפרע הוא גובה, עובר עליו אם נהנה ממנו. צל"ח (ד"ה ליתא).

ואתי מלוה ופריק. מן ההקדש בדבר מועט, כדי שלא יתמרו הקדש יוצא בלא פדיון, וגובה חובו, כלתנן בערכין בפרק שור הימומים[1] הקדיש בתשעים מנה והיה חובו מאה מנה מוסיף מלוה זה על הלוואתו דיניר ופודה את הנכסים הללו מיד הקדש בדינר זה ונוטלן בחובו, ודינר דיהיב מפרש טעמא התם שלא יתמרו הקדש יוצא בלא פדיון. ואף על גב דאמר רבא (כתובות דף נט:) הקדש חמץ ושיחרור מפקיעין מידי שיעבוד[2], לוקח קדושת הגוף קאמר רבא כגון קונמות או בהמה לקרבן, או נגד שפירסו על המת כי היכא דיבמות (דף סו:) גבי מיעוטא דמילתא דפירסוה יתמי תמימתא דהוה משתעבדא לכתובת האשה אמר רבא לקוחות מיתמת, אבל קדושת דמים לא קנייה מימתא, ואמרינן: כי פליגי דאקדיש מלוה. בתוך הזמן את הקרקע המשועבד לו, ולא הקדיש את החוב אלא הקרקע, והשתא כשהגיע הזמן ולא פרעו זה, והוא בא לגבותה מן הלוה, חוזר הוא מן ההקדש: כיון דאילו הוה אחח 19/06/2018 זוזי. לגוה ביום הזמן הוה מסלק ליה למלוה מן הקרקע בזוזי, השתא שלא היה הקרקע קנוי לו עדיין, אלא עכשיו כשהוא גובה מותה בחובו היא נקנית לו: באחריות. שמא יטלנה בעל חוב דרחובן משמעון בשביל חוב שיעבדה לו רחובן, שישלם לו רחובן זה מעותיו לשמעון, ולא היו לו נכסים עוד על דבר אחריות זה: וזקפן עליו במלוה. שלא היו מעות לשמעון שפסק על שדה זו, וכתב לרחובן שטר עליהן ושיעבד נכסיו לו עליהן: ומת ראובן. המוכר, ובא בעל חובו וטורפה משמעון, ועדיין לא נתן שמעון המעות לרחובן ולא ליתומיו, ופייסיה שמעון לבעל חוב דרחובן בחותן מעות: דינא הוא. אע"ג דאחובן קניל עליה אחריות מכירה זו, אפילו הכי יכולין בני רחובן לגבות על שמעון ולומר אין מטלטלי שבק אבון גבך, לא היית חייב עליו אלא משתעבדי לאבונך נתחייבתי לאדיכם נתתי לו:

משתעבדנא לב"ח דאבוכון מדרבי נתן.

וא"ת גבי מטלטלים נמי נימא הכי ומרתה לר"י דדוקא גבי קרקע שייך למימר הכי דכמ שיעבוד היא דכשהקרקע זו משועבדת לרחובן משעבדין ליה כאילו היא בידו דהא אם מכרה או משכנה חוזר רחובן וגובה מותה ולכך משועבדת נמי לבע"ח אבל מטלטלים אין להשיבם כאילו הם בידו רחובן כיון שאילו מכרם או משכנם אין גובה מהן ומכאן יש להוכיח דהלכה כרבי נתן דהא רבא קאי כוותיה דשמעתין[3]:

אלא

ואתי מלוה ופריק[4] דתנן[א] מוסיף עוד דינר ופודה את הנכסים האלו כי פליגי דזבין מלוה וקדיש מלוה אביי אמר למפרע הוא גובה כיון דמטא זמניה ולא פרעיה איגלאי מילתא למפרע דמעיקרא ברשותיה הוה קאי ושפיר אקדיש ושפיר זבין ורבא אמר מכאן ולהבא הוא גובה[ב] כיון דאילו הוו ליה זוזי הוה מסליק ליה בזוזי אישתכח דהשתא קא קני. ומי אמר רבא הכי[ג] והאמר רמי בר חמא[ב] ראובן שמכר שדה לשמעון באחריות וזקפן עליו במלוה ומת ראובן ואתא בעל חוב דראובן וטריף ליה משמעון ואתא שמעון ופייסיה בזוזי דינא הוא דאתו בני ראובן ואמרי ליה לשמעון אנן מטלטלי שבק אבון גבך ומטלטלי דיתמי לבעל חוב לא משתעבדי ואמר רבא אי פיקח שמעון מגבי להו ארעא והדר גבי לה מינייהו[ד] דאמר רב נחמן[ג] יתומים שגבו קרקע בחובת אבידם בעל חוב חוזר וגובה אותה מהן אי אמרת בשלמא למפרע הוא גובה אמטו להכי חוזר וגובה אותה מהן דכמאן דגבו מחיים דאבוהון דמי אלא אי אמרת מכאן ולהבא הוא גובה אמאי חוזר וגובה אותה מהן הא הוי כמאן דזבין יתמי נכסי דמי ואילו קני יתמי נכסי מי קא משתעבדי לבעל חוב שאני התם דאמר להו כי היכי דמשתעבדנא ליה לאבוכון משתעבדנא נמי לבעל חוב דאבוכון מדר' נתן[ה] דתניא רבי נתן אומר[ד] מנין לנושה בחבירו מנה וחבירו בחבירו שמוציאין מזה ונותנין לזה ת"ל[א] ונתן לאשר אשם לו. תנן נכרי שהלוה את ישראל על חמצו אחר הפסח מותר בהנאה אי אמרת בשלמא למפרע הוא גובה אמטו להכי מותר בהנאה אלא אי אמרת מכאן ולהבא הוא גובה אמאי מותר בהנאה ברשותא דישראל הוה קאי הכא במאי עסקינן כשהרהינו אצלו. לימא כתנאי ישראל שהלוה לנכרי על חמצו לאחר הפסח אינו עובר משום רבי מאיר אמרו עובר מאי לאו בהא קמיפלגי דמר סבר למפרע הוא גובה ומר סבר מכאן ולהבא הוא גובה ותסברא אימא סיפא אבל נכרי שהלוה לישראל על חמצו לאחר הפסח דברי הכל עובר והא איפכא מיבעי ליה למאן דאמר התם אינו עובר הכא עובר למאן דאמר התם עובר הכא אינו עובר

באחריות. שלא בתחריות פשיטא דיתן ליורשיו תפילו לא זקפן עליו במלוה אבל בתחריות קמ"ל דה"א יעכשם לעצמו דה"ל כתופס מחייב[ט] קמ"ל דלא תשיב ליה כתופס מחייב כיון **ופייסיה** בזוזי. רבותא נקט אף על פי שנתן מעות לא מצי למימר המעות שנתחייבתי לאדיכם נתתי לו:

משתעבדנא לב"ח דאבוכון מדרבי נתן.

וא"ת גבי מטלטלים נמי נימא הכי ומרתה לר"י דדוקא גבי קרקע שייך למימר הכי דכמ שיעבוד היא דכשהקרקע זו משועבדת לרחובן משעבדין ליה כאילו היא בידו דהא אם מכרה או משכנה חוזר רחובן וגובה מותה ולכך משועבדת נמי לבע"ח אבל מטלטלים אין להשיבם כאילו הם בידו רחובן כיון שאילו מכרם או משכנם אין גובה מהן ומכאן יש להוכיח דהלכה כרבי נתן דהא רבא קאי כוותיה דשמעתין[3]:

אלא

שבק אבון גבך ומטלטלי דיתמי לבעל חוב לא משתעבדי ואמר רבא אי פיקח שמעון מגבי להו ארעא והדר גבי לה מינייהו[ד] דאמר רב נחמן[ג] יתומים שגבו קרקע בחובת אבידם בעל חוב חוזר וגובה אותה מהן אי אמרת בשלמא למפרע הוא גובה אמטו להכי חוזר וגובה אותה מהן דכמאן דגבו מחיים דאבוהון דמי אלא אי אמרת מכאן ולהבא הוא גובה אמאי חוזר וגובה אותה מהן הא הוי כמאן דזבין יתמי נכסי דמי ואילו קני יתמי נכסי מי קא משתעבדי לבעל חוב שאני התם דאמר להו כי היכי דמשתעבדנא ליה לאבוכון משתעבדנא נמי לבעל חוב דאבוכון מדר' נתן[ה] דתניא רבי נתן אומר[ד] מנין לנושה בחבירו מנה וחבירו בחבירו שמוציאין מזה ונותנין לזה ת"ל[א] ונתן לאשר אשם לו. תנן נכרי שהלוה את ישראל על חמצו אחר הפסח מותר בהנאה אי אמרת בשלמא למפרע הוא גובה אמטו להכי מותר בהנאה אלא אי אמרת מכאן ולהבא הוא גובה אמאי מותר בהנאה ברשותא דישראל הוה קאי הכא במאי עסקינן כשהרהינו אצלו. לימא כתנאי ישראל שהלוה לנכרי על חמצו לאחר הפסח אינו עובר משום רבי מאיר אמרו עובר מאי לאו בהא קמיפלגי דמר סבר למפרע הוא גובה ומר סבר מכאן ולהבא הוא גובה ותסברא אימא סיפא אבל נכרי שהלוה לישראל על חמצו לאחר הפסח דברי הכל עובר והא איפכא מיבעי ליה למאן דאמר התם עובר הכא אינו עובר למאן דאמר התם עובר הכא אינו עובר

מלא

מעות, ולא היה לך ליתן לבעל חוב ולא לעכבן בשביל מחריות מכירתך, דמטלטלי דיתמי לא שיעבדוס חכמים לבעל חוב, דקרקע של יתומים הוא דאמרינן בעל חוב גובה אותה מבניהן משום דמחיים חל שיעבודא עליהן, אבל על מעות שלא היו בעין לא חייל שיעבודו מחייס עליהן, וכשהן בעין אין כאן לוה, ולבעלי המעות דהיינו יתומים לא הלוה זה כלום: **ואמר רבא.** גרסינן: **אי פיקח.** זה שמעון, יטעון ויאמר להם אין לי מעות לפרוע לכם אלא קרקע יש לי, ונותנה להם בחובותם, ומוכר וגובה אותה מהם בשביל מחריות מכירה שקבל מבניהן עליו, דהשתא כי מגבי להו הא מרעא מיגלגי מילתא דלאו מטלטלי הוא דשביק גבייה אלא **בעל חוב.** אחר של מבניהן מוכר וגובה אותה מהן, אלמא אחרינן הנוטל קרקע בחובו מחותה שעה שנתן לו המעות נקנית לו: **אא"ב.** אחרינן מיגלגי מילתא למפרע שהיתה קנויה לאבניהן קרקע זה שגבו בחוב אבניהן, משום הכי בע"ח אחר של אבניהן מוכר וגובה אותה מהן, דכאילו לגבי לה אחיים לאבוהון דמי: **אלא אי אמרת.** כל הגובה קרקע בחובו אינה קנויה לו אלא מגבייה ואילך, אחאי בעל חוב אחר מוכר וגובה אותה מהן, לא יהא דבר זה אלא כאילו אבניהן מכרו קרקע בחובו שמשועבדת לבעל חוב: **שאני התם דאמר להו כי היכי דמשתעבדנא לאבוכון משתעבדנא נמי לבעל חוב דאבוכון מדרבי נתן.** לעולם אבניהן ולהבא הוא גובה, ואאי דאחר רב נחמן בעלמא בעל חוב חוזר וגובה אותה מהן, משום דאחר להן בעל חוב ליתומים אכא אי בחתם וגבייתם קרקע זו אכא שיעבוד של אבניהן, וכי היכי דמשתעבדא לאבוכון קרקע זו של לוה שלוה אבניהן משתעבדא נמי לדידי שהייתי אלוה של אבניהן, והאחויב לו כלום משועבד לי אדרבי נתן, הלכך קדם שיעבודי עליה אפי' אחל לוה שהיתה בדשותו, ושמעון נמי אחר להו לבני רחובן כי היכי דהוי נכסיי משועבדין לאבניהן בשביל חובו היו משועבדין גם לעצמי אכא אבניהן שהיה לוה אלגי אחחת אכא אבניהן אדרבי נתן, דאם לי אחי אם לי אחר, הלכך אע"פ שלא היתה קנויה לאבניהן אחיים אל שיעבודי עליה אלא אל עצמי: **לאשר אשם לו.** לאחר הלוהו לו לא נאחר אלא לאחר אחם לו, לאחר הקרן שלו, ובבא קאחא[ט] אחרינן אחם זה קרן: **תנן נכרי שהלוה בו'.** קס"ד השתא בשלא אחרו לו, אלא שיעבדו לו כשאר לווים שאם לא אחן לך עד יום פלוני בא לבימי ובבה אחאן זה: **כשהרהינו אצלו.** בניאו של נכרי נאנו, קס"ד השתא בטעמא דטעמא אחום שיה שהוה שיה אחרת אשכון, ובעל חוב קונה אשכון: **ישראל שהלוה את הנכרי על חמצו.** קודם הפסח, לאחר הפסח אינו עובר אם נהנה ממנו: **מאי לאו.** בשלא הרהינו, ובהא קאיפלגי דא"ק שכר אכבן ולהבא הוא גובה בו': **אימא סיפא דברי הכל עובר.** ואי בעאא אחום להבא ולאחרים הוה לן לאפוקי פלוגאייהו דהא ולא לאשוי דעאייהו, דלאאן דאחר לעיל בריאא עובר אלאא למפרע הוא גובה, הכא הוה ליה למיאר אינו עובר, אחום דבשעת הלוואה אס ליה בריאות נכרי, ולאאן דאחר התם אינו עובר בו':

מלא

[תוספות רי"ד] **משום רבי מאיר אמרו עובר** לאו עובר בלאו קאמר דהא אמרן דבחמץ שאינו שלו אינו עובר. אלא מתבער קאמר דאסור הואיל ואיגלאי מילתא דברשותיה הוה קאי ואי הוה ידעינן הכי מעיקרא הוה עובר בבל יראה ובל ימצא. וכלישנא דאלו עוברין בפסח וכן פי' הראב"ד ז"ל. [מהר"ם חלאווה]

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) ערכין כג:, ג) עיין תוס' גיטין מא. סוד"ה הקדש, ג) כתובות נב., ד) בבא קמא מג. כתובות נב. קי. בבא בתרא קכה., ה) קדושין טו. כתובות יט. ופב. גיטין לז. בבא קמא מ:, ו) כג: (ע"ש ברש"י ד"ה אלא), ז) עיין תוס' גיטין מ: ד"ה הקדש, ח) [דף קי.], ט) כתובות פד:, י) עיין תוס' קדושין טו. ד"ה ואידך.

תורה אור השלם

א) וְהִתְוַדּוּ אֶת חַטָּאתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ וְהֵשִׁיב אֶת אַשְׁמוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִישִׁתוֹ יֹסֵף עָלָיו וְנָתַן לַאֲשֶׁר אָשַׁם לוֹ: [במדבר ה, ז]

משנת ראשונים

ואמר רבא אי פיקח שמעון מגבי להו ארעא. ואף ע"ג דכל היכא דאית ליה זוזי לא מצי סלוקי בארעא. הכא שאני דכיון דהני זוזי משום האי ארעא נינהו כיון דמהדר להו ארעא שפיר דמי כן כ' הראב"ד ז"ל. [מהר"ם חלאווה]

דאמר להו כי היכי דמשתעבדנא ליה לאבוכון משתעבדנא נמי לבעל חוב דאבוכון מדרבי נתן. כלומר ולאו משום דכגבוי דמי אלא דמ"מ שיעבודא אית לאבי יתומים מחיים דידיה עליה. ואי זבין אבי יתומי להההוא ארעא מקמי דגבי לה אתי בעל חוב דידיה וטריף לה דלא עדיפא מארעא דידי' ממש כדאמרן בזבין לוה ואקדיש לוה. הלכך כי נפלה ארעא קמי יתמי נמי לא עדיפי מלוקח דזבין ליה אבוהון ארעא דידיה דהני נמי מכח אבוהון קא אתו. וכי תימא אפי' גבו מטלטלי נמי איתי' להאי טעמא. הא ליתא דלא אלים שעבודיה עלייהו דאי זבניהו בעל חוב לא טריף מלוה הלכך לגבי יתומי' נמי הוו כלקוחות. [מהר"ם חלאווה]

דתניא רבי נתן אומר. הא דר' נתן ודאי הלכה היא דהא דרבא תליא ביה והלכתא כרבא, וכן בפ"ב דכתובות (יט.) ובפרק החובל (עי' ב"ק מב:) מסקינן שמעתתא כותיה ושלא כדברי ר"ת ז"ל דאפקיה להא דרבי נתן מהלכתא. [הריטב"א]

הכא במאי עסקינן כשהרהינו אצלו. טעמא משום דהרהינו אצלו ומשום דבע"ח קונה משכון אבל אם לא הרהינו אצלו אף על פי שעשאו לו אפותיקי בחובו אסור דרבא לטעמיה דאמר חמץ ושיחרור מפקיעין עצמן מיד שיעבוד.

עין משפט נר מצוה

פא א מיי' פ"ז מהלכות ערכין הלכה טז:
פב ב מיי' פי"ח מהל' מלוה הלכה י סמג עשין לד:
פג ג מיי' שם הלכה ט וסמג שם טוש"ע ח"מ סי' קז סעיף ג:
פד ד מיי' פ"ג שם הלכה ו סמג עשין נג טוש"ע ח"מ סי' פו סעיף ג:

רבינו חננאל

אקדיש לוה אתי מלוה ופריק להנהו נכסי דתנן בערכין פ"ו מוסיף עוד דינר ופודה את הנכסים האלו. **ומקשי' ומי אמר רבא הכי** והאמרי' ראובן שמכר שדה לשמעון באחריות וזקפן עליו במלוה ומת ראובן ואתי בעל חוב למטרף משמעון ופייסיה שמעון בזוזי דינא הוא דלימרו בני ראובן אנן מטלטלי שבק אבון גבך כלומר האי מלוה דאית לאבונא גבך מטלטלי הוא ומטלטלי לבעל חוב לא משתעבדי. **אמר רבא ואי שמעון פקח הוא** מגבי להו ליתמי קרקע בחובייהו והדר שמעון תבע להו באחריות דקבל עליה אבוהון וטרף ליה להאי ארעא. מדרב נחמן דאמר יתומים שגבו קרקע בחובות אביהם בעל חוב חוזר וגובה מהן אי אמרת בשלמא רבא סבר למפרע הוא גובה שפיר דאמרינן מחיי אבוהון הות קניא הא ארעא דגבו להו בניה אלא אי אמרת מכאן ולהבא הוא גובה וכאלו זבני יתמי האידנ' ארעא [ומ'] משתעבדא לבעל [חוב] דאבוהון. **ושני' הכא טעמא אחרינא היא** דאמר להו שמעון ליתמי דראובן בההיא שעתא דזקפי עלי אבוכון מלוה כי היכי דאשתעבדי לאבוכון הכי אשתעבדי לבעל חוב דיליה כדר' נתן דתני מנין שמוציאין מן הלוה של ראובן ונותנין למלוה של ראובן שנאמר ונתן לאשר אשם לו. **ואקשי'** לרבא ממתני' דקתני נכרי שהלוה את ישראל על חמצו כו'. **אי אמרת למפרע הוא גובה היינו דמותר בהנאה** דאמרי' מההיא שעתא דיזיף ישראל מנכרי על חמצו [לאו] ברשו' ישראל קאי וחמץ של נכרי קרינא ביה לפיכך שרי. אלא אי אמרת מכאן ולהבא הוא גובה וכאלו בשהרהינו אצל הנכרי: **נימא כתנאי** ישראל שהלוה את נכרי על חמצו וקבע לו זמן לפרעו אחר הפסח אינו עובר עליו משום ר' מאיר אמרו עובר מאי לאו בהא קא מיפלגי וכו' ופשוטה היא.

אלא הב"ע שהרהינו אצלו וקמיפלגי בדרבי יצחק. תימה לריב"ח מדיי היאך יתרץ הך דע"כ בדרבי יצחק קמיפלגי וסיפא דקתני נכרי שהלוה את ישראל על חמצו אחמי דברי הכל עובר מע"ג דלא קנה כיון דלמפרע הוה גובה וריש"ג נמי אחמי מינו עובר למ"ד [ג] כיון דלמפרע הוה גובה ומפרש ריב"ח דהסתם כי מוקי פלוגתייהו בדרבי יצחק מיירי שלא נתן ישראל לידי גבייה שפדאו נכרי לבסוף דלא שייך הסתם פלוגתא דחדיי ורבה כלל אלא בהא קמיפלגי דלמאן דאמר עובר ס"ל דקני ליה ישראל מנכרי וה"ל נרשות ישראל ומ"ד אינו עובר ס"ל דלא קני ליה והרי לא היה נרשותו ובסיפא ד"ה עובר דלא קני ליה נכרי לכ"ע והרי היה נרשות ישראל ומיהו מתניתין דקתני נכרי שהלוה וכו' מותר בהנאה מיירי שלא פדאו ישראל דאי פדאו אע"ג דמוקי לה בסמוך דאחמר ליה מעכשיו מכל מקום מאי מהני:

בדרבי יצחק קמיפלגי. תימה הא ר' יצחק לא קאמר דקני משכון אלא בשעת הלואה כדמוכח בהאומנין (בבא מציעא פב.[ח]) והכא ישראל שהלוה לנכרי על חמצו מן דמסתמא בשעת הלואה כדמסתמא בהאומנין[ט] דקתני הלוהו על המשכון שומר שכר והתניא שומר חנם ומשני הא דמשכנו בשעת הלואתו והא אלא בשעת הלואתו ופריך והא מידי ומידי על המשכון קתני ויש לומר דהכי פירושו כיון דאלא בשעת הלואה קונה לגמרי כדרבי יצחק ס"כ לעניין חמץ לנו לחושבו כאילו הוא אלו לעבור אלא אף בשעת הלואה דמשכנין ליה מצוי וכן יש לפרש בהסולא (גיטין לג.[י]) גבי המלוה על המשכון אינו מסתמא מדרבי יצחק כיון דקני ליה אלא בשעת הלואה בשעת הלואה

נמי מיקרי של אחיך בידך[כ]:

שקונה משכון. פ"ה קונה משכון לעניין חיוב חומשין ור"י לומר דבהאומנין (ב"מ פב.) מסתמא אלא הוי אלא אומר שכר דהלוהו על המשכון אומר שכר נעי למימר התם בגמרא דסבר לה כרבי יצחק וכולה שמעתין חמצו של נכרי ביד ישראל מיירי שלא קבל עליו ישראל מחריות דאי קבל הרי הוא שלו ועובר עליו כדמוכח בפ"ק (דף ה:):

ואם אמר הגעתיך עובר. לאחיי ריש"ג כשפדאו וסיפא כי אמר הגעתיך היינו שאינו רוצה לפדותו:

לנכר

אלא הכא במאי עסקינן כגון שהרהינו אצלו וקמיפלגי בדר' יצחק [ט] דא"ר יצחק אמנין לבעל חוב שקונה משכון שנאמר [א] ולך תהיה צדקה אם אינו קונה משכון צדקה מנין מכאן לבעל חוב שקונה משכון ת"ק סבר הני מילי ישראל מישראל הוא דקרינא ביה ולך תהיה צדקה אבל ישראל מנכרי לא קני ור"מ סבר קל וחומר ישראל מישראל קני ישראל מנכרי לא כל שכן אבל נכרי שהלוה את ישראל על חמצו אחר הפסח דברי הכל עובר התם ודאי נכרי מישראל לא קני. תנן נכרי שהלוה [ח] ישראל על חמצו אחר הפסח מותר בהנאה נהי נמי דהרהינו אצלו הא אמרת נכרי מישראל לא קני לא קשיא [ב] הא דאמר ליה מעכשיו הא דלא אמר ליה מעכשיו ומנא תימרא דשני ליה בין היכא דאמר מעכשיו ובין היכא דלא אמר מעכשיו דתניא נכרי שהרהין פת פורני אצל ישראל אינו עובר ואם אמר לו הגעתיך עובר מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא אלא לאו שמע מינה שאני היכא דא"ל מעכשיו להיכא דלא אמר ליה מעכשיו שמע מינה. ת"ר [ג] חנות של ישראל ומלאי של ישראל ופועלי נכרים נכנסין לשם חמץ שנמצא שם אחר הפסח אסור בהנאה ואין צריך לומר באכילה חנות של נכרי ומלאי של נכרי ופועלי ישראל נכנסין ויוצאין לשם חמץ שנמצא שם אחר הפסח מותר באכילה ואין צריך לומר בהנאה: **מתני'** [ד] חמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער רבן שמעון בן גמליאל אומר כל שאין הכלב יכול לחפש אחריו: **גמ'** אמר רב חסדא [ה] וצריך שיבטל בלבו תנא כמה חפישת הכלב שלשה טפחים אמר ליה רב אחא בריה דרב יוסף לרב אשי הא דאמר שמואל [ו] כספים אין להם שמירה אלא בקרקע מי בעינן שלשה טפחים או לא אמר ליה הכא משום ריחא בעינן שלשה טפחים התם משום איכסויי מעינא הוא ולא בעי שלשה וכמה [ז] אמר רפרם בר פפא מסיכרא טפח: **מתני'** האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש במזיד פטור מתשלומין ומדמי עצים: **גמ'** תנן התם [ט] [ח] האוכל תרומה בשוגג משלם קרן וחומש [י] אחד האוכל ואחד השותה

לנכר

אלא. ריש"ג וסיפא כשהרהינו, אבל גלח הרהינו לכולי עלמא מכאן ולהבא הוא גובה: קונה משכון. כל ימי הלואה המשכון קנוי לו, ואם נתנם חייב בתומסין, אחינו עליו לא כשומר חנם ולא כשומר שכר שפטורין בתומסין, אלא כולו ברשותיה ובשמירתו עומד: ולך תהיה צדקה. בהסתת העבוט כתיב, מי אמרת קונה משכון, ליכא לצדקה בהא שכיחה שכיב בשמלתו, שהשחיל לו זה דבר הקנוי לו, ואם אינו קונה, לצדקה בהסתה זו מניין, על שלו שכב: **אבל ישראל מנכרי לא.** הלכך לא עבר עליה, דאמר מר (לעיל דף כט.) אבל אתה רואה של אחרים: **תנן נכרי שהלוה וכו'.** ומותיבנא לרבא לעיל ומניין בשהרהינו אצלו, והא אמרת השתא דברי הכל נכרי מישראל לא קני: לא קשיא. מתניתין דאמר ליה כשהרהינו אצלו אם לא אתן לך עד יום פלוני יהא שלך מעכשיו, הלכך נכרי שהלוה את ישראל קם ליה חמץ נרשות נכרי, וישראל שהלוה את הנכרי קם ליה נרשות ישראל, גרייתא דלא אמר ליה מעכשיו, אלא כשאר משכון נתנו לו וקבע לו זמן שאם עד יפרע לו יגבה חובו ממשכונו ויעשו אותו בדמים, הלכך נכרי שהלוה לישראל דברי הכל אפילו לא פרע ליה אסור לישראל ליהנות ממנו, דכל יומות הפסח של ישראל היה למכמן ולהבא הוא גובה, ומי אמרינן שהרהינו, נכרי מישראל לא קני. וישראל שהלוה פליגי, מאן דאסר סבר כיון שהרהינו בעל חוב קונה משכון, וליכא למימר הכא מכאן ולהבא גובה, ומאן דשרי קסבר ישראל מנכרי ליכא לצדקה ולא קני משכון: **ומנא תימרא.** דאפילו כשהרהינו אמרי לן אין אמר מעכשיו לא אמר מעכשיו: **פת פורני.** פת גדולה החפויה בתנור גדול כעין תנורים שלנו, שהתנורים שלהם היו קטנים ומיטלטלין ופיהם למעלה ומדביקין הפת בדפנות, אחין חופין בה אלא פתים קטנים, ואורחא למילתא נקט, דלאידי דאסיק שקיל ליה במשכון: **אינו עובר.** בפסח, דקסבר ישראל מנכרי לא קני משכון: הגעתיך. מעכשיו קאמר אם לא אפרע לך עד יום פלוני, עובר, ואף על פי שלא הגיע הזמן, אמת כשיגיע לא יפרע ונמצא עובר למפרע בגלל ירלה: **מאי שנא רישא בו'.** מי הגעתיך לאו מעכשיו הוא, מאי קא מהני, שלא הגעתיך נמי כי מטא זמניה ולא פרע שקיל ליה בחובו: **ומלאי של ישראל.** פת ויין הנמכר בתוכה: **אסור בהנאה.** שלא תלוין ליה בפועלין, שלא מן של מלאי היה ושל ישראל הוא: **גמ' צריך שיבטל בלבו.** אמת יפקח הגל בתועד ונמצא עובר עליו: **כספים.** של פיקדון אין להם שמירה אלא בקרקע, ואם לא נתנן בקרקע ואבדו פשיעה היא אצלו וחייב, דאמר חנם חייב בפשיעה: **משום ריחא.** שהכלב מריחו ומחטטו ומוליאו: **מיבעי ליה.** **מתני'** בשוגג. שאגג בתרומה, ואפילו הזיד בחמץ, משלם קרן וחומש, ואף על גב דלא הוה שויא מידי, דחמץ בפסח אסור בהנאה, מיהו שוגג לתרומה לכתיב ביה[ט] וחמישיתו יוסף עליו ונתן לכהן את הקודש דבר הראוי להיות קודש, שאינו יכול לשלם לו המעות אלא הפירות והמשלומין נעשין תרומה כדלקמן[י], לאו לפי דמים משלם אלא לפי מדה משלם, הלכך לאו בתר דמים אזלינן: במזיד. פטור מן המשלומין: **ומדמי עצים.** אם תרומה טמאה היא אין משלם לו דמי עלים שהיתה ראויה להיסק תחת תבשילו, אבל תרומה מזיד אין בה חומש ואין משלומיה לכפרה ואין נעשין תרומה, דגבי חומש בשגגה כתיב, אבל מזיד אינו אלא כשאר גזלן בעלמא ומשלם מעות ולפי דמים ולא לפי המדה, וחמץ בפסח לאו בר דמים לאסור בהנאה ואף להיסק לא הוי חזי ליה, ולאו מידי אפקדיה:

ואחד

בהנאה. אלא תלוין ליה בפועלין, אלא מן של מלאי היה ושל ישראל הוא: **גמ' צריך שיבטל בלבו.** שמא יפקח הגל בתועד ונמצא עובר עליו: **כספים.** של פיקדון אין להם שמירה אלא בקרקע, ואם לא נתנן בקרקע ואבדו פשיעה היא אצלו וחייב, דאמר חנם חייב בפשיעה: **משום ריחא.** שהכלב מריחו ומחטטו ומוליאו: **מיבעי ליה.** **מתני'** בשוגג. שאגג בתרומה, ואפילו הזיד בחמץ, משלם קרן וחומש, ואף על גב דלא הוה שויא מידי, דחמץ בפסח אסור בהנאה, מיהו שוגג לתרומה לכתיב ביה[ט] וחמישיתו יוסף עליו ונתן לכהן את הקודש דבר הראוי להיות קודש, שאינו יכול לשלם לו המעות אלא הפירות והמשלומין נעשין תרומה כדלקמן[י], לאו לפי דמים משלם אלא לפי מדה משלם, הלכך לאו בתר דמים אזלינן: **במזיד.** פטור מן המשלומין: **ומדמי עצים.** אם תרומה טמאה היא אין משלם לו דמי עלים שהיתה ראויה להיסק תחת תבשילו, אבל תרומה מזיד אין בה חומש ואין משלומיה לכפרה ואין נעשין תרומה, דגבי חומש בשגגה כתיב, אבל מזיד אינו אלא כשאר גזלן בעלמא ומשלם מעות ולפי דמים ולא לפי המדה, וחמץ בפסח לאו בר דמים לאסור בהנאה ואף להיסק לא הוי חזי ליה, ולאו מידי אפקדיה:

ואחד

אבל צריך לבטלו. **ולא תימא** אפי' בשמירת הפקדון כך כי הא דאמר שמואל כספים אין להם שמירה אלא בקרקע ולא בעינן כולי האי אלא טפח בלבד סגי דכיון דמשום אכסויי מעינא הוא דיו דהא משום ריחא לא חיישי' הלכך אפי' הוא טמון בקרקע טפח סגי ליה: **מתני' האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש** במזיד הואיל וחייב כרת פטור מן התשלומי' ומדמי העצים. **פי'** לא תאמר חשוב זו התרומה שאכלת אתה כאלו שרפת אותה ונהנת ממנה ואתה חייב לשלם כפי הנאתך אלא אפי' כעצים העומדין לשרפה אין חייב לשלם שהחמץ בפסח איסורי הנאה הוא ולית ליה לכהן לשרפה וליהנות ממנה אי הכי אפי' בשוגג יהא פטור מן התשלומי' דהא לית דמים דאיסורא הנאה הוא ואמרי' מתני' ר' יוסי הגלילי הוא דאמר ותמה על עצמך האיך חמץ אסור בהנאה כל שבעה כדבעי' למימר קמן. **תנן התם** בתרומה פ"ו האוכל תרומה שוגג

חשק שלמה על ר"ח ט) מסתמא דרבינו הי' לו גי' במתני' בגמ' דמעיקרא ס"ל דפליגי בדר' יצחק גופא מ"מ ג"כ קונה משכון מ"ו ל"ק. ג) במסנה שם לא החכר במיירי מעכשיו אלא בגמ"ש שם ד' סו ע"ב מוקמינן דאמר ליה קני מעכשיו.

עין משפט נר מצוה

פה א מיי' פ"י מהלכות שכירות הלכה ו סמג עשין לד טוש"ע ח"מ סי' שמ סעיף ג:

פו ב מיי' פ"ד מהלכות חמץ הל' ה טוש"ע או"ח סי' תמז סעיף ג:

פז ג טוש"ע או"ח סי' תמט:

פח ד ה מיי' פ"ג מהל' חמץ הל' יא סמג עשין לט טוש"ע או"ח סי' תלג סעיף ח:

פט ו ז מיי' פ"ד מהל' שאלה ופקדון הלכה ד סמג עשין פח טוש"ע ח"מ סי' רלח סעיף (יח) [טו]: צ ח מיי' פ"י מהלכות תרומות הל' ו:

צא ט שם הל' ג:

רבינו חננאל

ואוקימנה בשהרהינו אצלו ואמר לו קנה מעכשיו וכדר' יצחק דאמר בעל ו) חוב קונה משכון ופליגי ת"ק לית ליה הא דר' יצחק ור' מאיר אית ליה. **ומתמהי'** וכי דר' יצחק תנאי היא. **ושני'** [דכ"ע] אית להו דר' יצחק[ג] והכא בהא קא מיפלגי ת"ק סבר ישראל מישראל דבר צדקה הוא קני אבל משכון דנכרי דלאו בר צדקה הוא לא קני ור' מאיר סבר ק"ו משכון דישראל קני ליה המלוה משכון דנכרי לא כל שכן. **אבל נכרי שהלוה את ישראל על חמצו** וקבע לו זמן לפרעו אחר הפסח דברי הכל עובר דלא קני הנכרי חמצו של ישראל אלא ברשות ישראל קאי ועובר עליו. **ומקשי'** תנן נכרי שהלוה את ישראל על חמצו אחר הפסח מותר בהנאה והאמרת נכרי מישראל לא קני ואפי' הרהינו אצלו. **ושני'** **משנתינו בשפירש לו קני מעכשיו** כדתניא נכרי שהרהין פת פורני אצל ישראל אינו עובר בפסח ואם אמר לו הגעתיך כלומר קני מעכשיו עובר. **וכך** סוגיא דשמעתא זו סלקא והוא כגון הא דתנן (בב"מ דף סה) הלוהו על שדהו ואמר לו אם איני מביא לך עד שלש שנים הרי הוא [שלך] מעכשיו נ) כו': **ת"ר חנות של נכרי ומלאי של נכרי** כלומר הסחורה שבתוך החנות לנכרי ופועלי ישראל נכנסין לשם ועושין מלאכתן חמץ שנמצא שם אחר הפסח אסור בהנאה[ג] ואין צריך לומר באכילה כללא דמילתא בתר פועלין אזלינן אם פועלין ישראל הן חמצן הוא ואסור ואם של נכרים מותר: **חמץ שנפלה** עליו מפולת ונטמן בעפר אם הוא טמון שלשה טפחים בכדי שאין הכלב יכול לחפש אחריו כלומר אינו מריח ריח החמץ הרי הוא כמבוער ואין חייב לחפור ולהוציאו ולשרפו

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) גמ' שהלוה את ישראל על חמצו:

ט) בגמ' מציעא פב. גיטין לו. שבועות מד. [קדושין מ:], י) [תוספתא פרק ג ה"ד ע"ש], ג) בגמ' מציעא מב. לעיל ח., ד) בגמ' מציעא סה, ה) תרומות פרק ו [משנה ג] בגמ' מציעא נד:, ו) ויקרא כב יד, ז) לב., ח) ושם (ע"ב), ט) [דף פג:], י) ושם, כ) ספרי פרשת ראה פיסקא קיג.

הגהות הב"ח

(ג) גמ' שהלוה את ישראל על חמצו:

תורה אור השלם

א) הָשֵׁב תָּשִׁיב לוֹ אֶת הָעֲבוֹט כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ וְשָׁכַב בְּשַׂלְמָתוֹ וּבֵרֲכֶךָּ וּלְךָ תִּהְיֶה צְדָקָה לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים כד, יג]

הגהות וציונים

ג] צ"ל לת"ק (ריא חבר) ובתוס' הרשב"א הגי' ולאחד מ"ד:

ד] לר"ח היה גי' אחרת בגמרא, ועיין דק"ס:

ה] כ"ה הגי' לפנינו בתוספתא, ועי' חידושי הרמב"ן:

ליקוטי רש"י

קונה משכון. לכל מילי להתחייב בתומשין [ב"מ פב.]. הרי הוא כמבוער. ואין צריך לנעלו דאין כאן עוד כל ירלה. משום ריחא. שהכלב מריח וחופס למעלה ונרלה [שם מב.].

אֶלָּא לעולם סוברים תנא קמא ורבי מאיר שגובה מכאן ולהבא[א], ואין מחלוקת אביי ורבא תלויה במחלוקתם, **וְהָכָא בְּמַאי עָסְקִינַן** - כאן, בשני הדינים המוזכרים בברייתא במה מדובר, **כְּגוֹן שֶׁהִרְהִינוּ** - שמשכנו **אֶצְלוֹ**, והניח הלוה את החמץ הממושכן בבית המלוה, **וְקָמִיפְּלְגִי** - ונחלקו תנא קמא ורבי מאיר **בְּדְרַבִּי יִצְחָק** בדין משכון. **דְּאָמַר רַבִּי יִצְחָק, מְנַיִן לְבַעַל חוֹב שֶׁקּוֹנֶה מַשְׁכּוֹן** למשך כל תקופת ההלואה, ואם נאנס המשכון חייב המלוה לשלמו[ב], משום שהוא ברשותו, **שֶׁנֶּאֱמַר** לגבי מלוה המשיב את המשכון ללוה (דברים כד יג), 'הָשֵׁב תָּשִׁיב לוֹ אֶת הַעֲבוֹט כְּבֹא הַשֶּׁמֶשׁ, וְשָׁכַב בְּשַׂלְמָתוֹ וּבֵרַכֶךָּ, וּלְךָ תִּהְיֶה צְדָקָה', אם נאמר שהמלוה קנה את המשכון, מובן מדוע השבה זו נחשבת כצדקה, משום שמשאיל לו המלוה דבר השייך לו, אבל **אִם** נאמר שהמלוה **אֵינוֹ קוֹנֶה** את המַּשְׁכּוֹן, **צְדָקָה מִנַּיִן** - מדוע נחשבת השבת המשכון כצדקה, הרי הוא נותן ללוה דבר השייך ללוה[ג], אלא **מִכָּאן לְבַעַל חוֹב שֶׁקּוֹנֶה מַשְׁכּוֹן.** מבארת הגמרא את מחלוקת התנאים שבברייתא[ד], **תַּנָּא קַמָּא סָבַר, הֲנֵי מִילֵּי** - דברים אלו אינם אלא **בְּיִשְׂרָאֵל** שנטל משכון **מִיִּשְׂרָאֵל**, משום **דְּהָווּ קָרִינָא בֵּיהּ** - שרק במקרה כזה אפשר לקרוא בו, 'וּלְךָ תִּהְיֶה צְדָקָה'[ה], **אֲבָל יִשְׂרָאֵל** שנטל משכון **מִנָּכְרִי**, שאינו שייך בצדקה, **לֹא קָנֵי** - לא קנה את המשכון, ונשאר החמץ ברשות הנכרי, ולכן סובר שאינו עובר עליו אם נהנה ממנו לאחר הפסח. **וְרַבִּי מֵאִיר סָבַר** שיש לדון בדין זה **קַל וָחוֹמֶר**, ומה **אִם יִשְׂרָאֵל** שנטל משכון **מִיִּשְׂרָאֵל, קָנֵי** - קנה את המשכון, **יִשְׂרָאֵל** שנטל משכון **מִנָּכְרִי, לֹא כָל שֶׁכֵּן** שיקנה את המשכון, והרי החמץ ברשות הישראל, ולכן סובר שאם עבר ונהנה ממנו לאחר הפסח, עובר עליו[ו]. **אֲבָל נָכְרִי שֶׁהִלְוָה אֶת יִשְׂרָאֵל עַל חֲמֵצוֹ**, ונטל הנכרי מהישראל את חמצו כמשכון, אם נהנה ממנו **לְאַחַר הַפֶּסַח, דִּבְרֵי הַכֹּל עוֹבֵר** עליו, משום **דְּהָתָם** - שם, במקרה שהנכרי נטל משכון מישראל, **וַדַּאי** יש לומר **שֶׁנָּכְרִי מִיִּשְׂרָאֵל לֹא קָנֵי** את המשכון, ונשאר החמץ ברשות הישראל, ולכן כולם מודים שעובר אם נהנה ממנו לאחר הפסח.

★

לאחר שהתבאר שלדברי הכל נכרי לא קונה משכון מישראל, חוזרת הגמרא להקשות על האופן שבו יישבה לעיל (לא.) את משנתנו לשיטת רבא:

הגמרא הקשתה לעיל, **תְּנַן** - שנינו במשנתנו (לעיל ל:), **נָכְרִי שֶׁהִלְוָה** מעות **לְיִשְׂרָאֵל עַל חֲמֵצוֹ, אַחַר הַפֶּסַח** אם הגיע זמנו ולא פרע לו, **מוּתָּר** החמץ **בַּהֲנָאָה**, וקשה על רבא הסובר שמכאן ולהבא הוא גובה, מדוע מותר החמץ בהנאה, הרי הנכרי קנה אותו רק משעת הגביה, ובפסח עמד החמץ ברשות הישראל, וחמץ שעבר עליו הפסח, אסור בהנאה. ותירצה הגמרא שמדובר שמשכנו הישראל בבית הנכרי והניח חמצו אצלו.

עתה מקשה הגמרא, **נֵהֵי נַמִּי** - האף אומנם שהעמידה הגמרא שמדובר **דְּהִרְהִינוּ אֶצְלוֹ** - שמשכנו הישראל בבית הנכרי, **הָא אָמְרַת** - הרי אמרת שלדברי הכל **נָכְרִי** שנטל משכון **מִיִּשְׂרָאֵל לֹא קָנֵי** את המשכון, ואף שהיה החמץ מונח בפסח בבית הנכרי, הרי זה שייך לישראל, ואם כן חוזרת הקושיא ממשנתנו על רבא מדוע מותר החמץ בהנאה. מתרצת הגמרא, **לֹא קַשְׁיָא, הָא דְּאָמַר לֵיהּ מֵעַכְשָׁיו** - במשנתנו מדובר שבשעה שהניח הלוה חמצו בבית המלוה, אמר לו שאם לא יפרע חובו עד יום פלוני, יהא החמץ[ז] קנוי לו מעכשיו, ולכן נכרי שהלוה לישראל מעות, והניח הישראל חמצו ברשות הנכרי, כאשר שלא פרע הישראל חובו, התברר כי החמץ קנוי לו משעה שהניחו ברשותו, ולכן מותר בהנאה. ואילו ישראל שהלוה לנכרי מעות, והניח הנכרי חמצו ברשות הישראל, כאשר לא פרע הנכרי חובו, התברר כי החמץ קנוי לישראל משעה שהניחו ברשותו, ואסור בהנאה. **וְהָא דְּלָא אָמַר לֵיהּ מֵעַכְשָׁיו** - ובברייתא מדובר שבשעה שנתן הלוה למלוה את המשכון, לא אמר לו שיקנה את המשכון מעכשיו, אלא נתנו כשאר משכון, ואמר לו שאם לא יפרע חובו, יגבה אותו ממשכונו. ולכן לגבי נכרי שהלוה מעות לישראל, ונתן לו הישראל חמצו כמשכון, כולם מודים שאף לאחר שלא פרע לו חובו, אסור להנות ממנו, משום שמכאן ולהבא הוא גובה, ובפסח היה החמץ של הישראל. ואף שהניחו אצלו,

---

א. **הֵיינוּ** כרבא. רש"י (ד"ה מאן) אך לשיטת אביי הסובר שלמפרע הוא גובה, יש להקשות מדוע סובר תנא קמא שישראל שהלוה לנכרי על חמצו, אינו עובר לאחר הפסח אם נהנה ממנו, והרי למפרע הוא גובה, ונחשב החמץ של הישראל משעת ההלואה. וכן מדוע בנכרי שהלוה לישראל על חמצו, כולם סוברים שעובר אם נהנה ממנו לאחר הפסח, והרי למפרע הוא גובה, ונחשב כחמצו של נכרי משעת ההלואה. וביארו תוספות (ד"ה מאן) שאביי יפרש שמדובר שהלוה פרע את חובו במעות ולא גבה המלוה מהמשכון לבסוף, ובמקרה כזה לא נחלקו כלל אביי ורבא. ונחלקו תנא קמא ורבי מאיר כאשר ישראל הלוה לנכרי על חמצו, האם בעל חוב קונה משכון או לא, תנא קמא סובר שאינו קונה משכון, ונחשב החמץ של הנכרי ולכן אינו עובר, ורבי מאיר סובר שקונה משכון, ונחשב המשכון של הישראל ולכן עובר. ואילו כאשר נכרי הלוה לישראל, לפי כולם לא קנה הנכרי את המשכון, ונשאר החמץ ברשות הישראל, ולכן סוברים שעובר. וראה בר"ן (ד"ה מאן) שכתב שאביי מעמיד את הברייתא שלא הקנה לו את החמץ אגב קרקע, ובמטלטלין לא נחלקו אביי ורבא, כמבואר בהערה לעיל (ע"ח) לגבי קושיית הגמרא ממשנתנו על דברי רבא. וראה בילקוט ביאורים עוד תירוצים בזה.

ב. **רש"י** (ד"ה קונה). וכן כתבו בעל המאור (שבועות מד: ד"ה כמצ) והראב"ד בהשגות (שם אות ח). אך תוספות (ד"ה קונה) כתבו שאין המלוה אלא כשומר שכר, וחייב בגניבה ואבידה, אבל פטור מאונסין. וכן כתב הרמב"ן (מלחמת ה' שבועות מד: ד"ה ושמעת). ואף שאין שביעית משמטתו, ויכול המלוה לקדש בו את האשה, ואם כן משמע שהוא שלו, מכל מקום, הואיל והוא חייב להחזירו, ואינו משתמש בזה, הרי אין כל הנאה שלו, ואינו מתחייב באונסין. ריטב"א (ד"ה ומקנרח). ובשלחן ערוך (חו"מ סי' ענ ס"ג) פסק כשיטת תוספות. וראה בש"ך (שם סק"ט) שהאריך ליישב שיטת רש"י. ובקובץ ענינים (במוד"ה שקונה) ביאר את מחלוקת רש"י ותוספות, שרש"י סובר שקונה את המשכון קנין גמור, וכיון שקנה אותו, אין בו פטור אונסין, אך תוספות סוברים שאין קנין המשכון קנין גמור, ומפני שנהנה מהמשכון חייב כשומר שכר.

בטעם הדבר כתבו תוספות בבבא מציעא (פג: ד"ה אימור), שהואיל ויכול המלוה לקדש בו אשה ולקנות בו עבדים וקרקעות, נחשב כשומר שכר מחמת הנאה זו. [וראה בקידושין (ח: ד"ה משכון) שנחלקו תוספות האם יכול המלוה לקדש אשה ולקנות בו עבדים וקרקעות דווקא במשכון שלא בשעת הלואתו, או אף במשכון שבשעת הלואתו]. מצאנו שני סוגי משכון: א. משכון בשעת הלואה, כלומר, שבשעת ההלואה חושש המלוה שהלוה ישתמט ממנו, ומחמת כן מבקש ממנו משכון, ונותן לו אותו הלוה מדעתו, אך אין בדעתו לגבות חובו מהמשכון, אלא שהלוה יפרע לו מעות. ב. משכון שלא בשעת הלואה, כלומר, לאחר שהגיע זמן הפרעון ולא פרעו הלוה, חושש המלוה שלא יפרע חובו, ונוטל מהלוה משכון [מדעתו של הלוה, או שבית דין נוטלים מהלוה בעל כרחו], וכשנוטל המשכון מיד הלוה בדעתו לגבות ממנו חובו, אם לא ישלם הלוה לבסוף את מעותיו. וכתבו תוספות (ד"ה נמי) שדברי רבי יצחק שבעל חוב קונה משכון, לא נאמרו אלא כשנטל משכון שלא בשעת הלואתו, אבל כשנטל משכון בשעת הלואתו, לא אמר רבי יצחק שקונה, כמבואר בבבא מציעא (פג.). ואם כן קשה כיצד אפשר לומר שנחלקו תנא קמא ורבי מאיר בדברי רבי יצחק, והרי שם מדובר שנטל את המשכון בשעת הלואתו, ובמקרה כזה לא אמר רבי יצחק את דבריו. ופירשו תוספות שכוונת הגמרא לומר שכיון שאם נטל משכון שלא בשעת הלואתו, קונה לגמרי כרבי יצחק, לגבי חמץ יש להחשיבו כאילו הוא שלו כדי לעבור עליו באיסור 'לא ימצא', משום שזה נחשב כמצוי אף כשנטלו בשעת הלואתו. אך הר"ן (ד"ה וקא) כתב שרבי יצחק סובר שבעל חוב קונה משכון בין במשכון שנטל בשעת הלואתו ובין במשכון שנטל שלא בשעת הלואתו. ומה שנקטה הגמרא בבבא מציעא (פג.) שדברי רבי יצחק נאמרו רק כשנטל משכון שלא בשעת הלואתו, היינו דרך דחיה בעלמא. ולדבריו, מובנים דברי הגמרא שתנא קמא ורבי מאיר נחלקו בדברי רבי יצחק. וראה עוד מה שהובא בזה בילקוט ביאורים.

ג. **יש** להקשות מנין למדים שקונה משכון, שמא אינו קונה המלוה את המשכון, אך עצם השבת המשכון ללוה לשכב עליו בלילה, למרות שהוא משכון בידו, נחשבת צדקה. ויש לומר שמדייקים ממה שנאמר בפסוק שהלוה מברך את המלוה על השבת המשכון, ואם נאמר שהמלוה לא קנה את המשכון, הרי ברכה זו נחשבת לרבים דברים, ולא היה זה צדקה אלא איסור. ועוד יש לפרש שצדקה נחשבת רק כאשר נותן דבר שלו, וממה שהחשיבה התורה את ההשבה כצדקה, משמע שהמלוה נותן לו דבר שלו, כלומר, שקנה את המשכון. תוספות (קידושין ח: ד"ה צדקה).

ד. **ביארנו** לפי גירסת הגמרא שלפנינו. אך ברבינו חננאל (ד"ה ונכרי ושני [דכ"ע]) ובתוספות (ג"מ פג: ד"ה אימור) גרסו כאן 'אי נמי', ולגירסתם יש לבאר, שבתחילה תירצה הגמרא שנחלקו תנא קמא ורבי מאיר האם פוסקים כרבי יצחק או לא. ולאחר מכן מביאה הגמרא תירוץ נוסף שאף אם נאמר שכולם סוברים כרבי יצחק, נחלקו האם דינו נאמר דווקא בישראל או אף בגוי.

ה. **מפני** שדין צדקה נאמר רק מיהודי ליהודי. רבינו חננאל (ד"ה ונכרי ושני [דכ"ע]).

ו. **בכל** המקרים בסוגיא בה מצאנו שהנכרי נתן לישראל חמצו כמשכון, יש לומר שלא קיבל עליו הישראל אחריות. משום שאם קיבל עליו אחריות, הרי נחשב החמץ שלו, ועובר עליו משום 'לא ימצא', כמבואר לעיל (ה:). תוספות (ד"ה שקונה). אך בחידושי רבינו דוד (ד"ה וכן) כתב שהואיל וחייב המלוה בגניבה ואבידה כשומר שכר, חייב לבערו בפסח, ואף על פי כן לא קנסו חכמים לאסור חמץ זה לאחר הפסח, כיון שגופו של החמץ הוא של הנכרי.

ז. **יש** ספרים שגורסים 'קני מעכשיו' [וכן הוא ברבינו חננאל]. אך יש לבאר שגם לפי הגירסא שלפנינו מסתמא כוונת הגמרא לקנין ולא לשעבוד. חידושי רבינו דוד (ד"ה הא).

אלא הב"ע שהרהינו אצלו וקמיפלגי בדרבי יצחק. תימה לריב"ח מדיי הימך יתרץ הך דע"כ בדרבי יצחק קמיפלגי וסיפא דקתני נכרי שהלוה את ישראל על חמצו אחמי דברי הכל עובר אע"ג דלא קנה כיון דלמפרע הוה גובה וריפא נמי אחמי מינו עובר למ"ד[ב] כיון דלמפרע הוה גובה ומפרש ריב"ח דהשתא כי מוקי פלוגתייהו בדרבי יצחק מיירי שלא נתן ישראל לידי גבייה שפדאו נכרי לצפוף דלא שייך השתא פלוגתא דאחמי ורבא כלל אלא דהא קמיפלגי למאן דאמר עובר ס"ל דקני ליה ישראל מנכרי וה"ל נכרשות ישראל ומ"ד אינו עובר ס"ל דלא קני ליה והרי לא היה נכרשות ישראל ומיהו מתניתין דקתני נכרי שהלוה וכו' מותר בהנאה מיירי שלא פדאו ישראל דאי פדאו אע"ג דמוקי לה בצמוך דאחמר ליה מעכשיו מכל מקום מאי מהני:

בדרבי יצחק קמיפלגי. תימה הא ר' יצחק לא קאמר דקני משכון אלא בשעת הלואה כדמוכח בהמומנין (בצא מציעא פב.[ג]) והכא ישראל שהלוה לנכרי על חמצו מיירי דמשמע בשעת הלואה כדמשמע בהמומנין[ד] דקתני הלוהו על המשכון שומר שכר והתניא שומר חנם ומשני הא דמשכנו בשעת הלואתו והא אלא בשעת הלואתו ופריך והא אידי ואידי על המשכון קתני ויש לומר דהכי פירושו כיון דאלא בשעת הלואה קונה לגמרי כדרבי יצחק מ"כ לעניין חמץ יש לנו לחוששו כאילו הוא אלו לעבור אלא ימצא אף בשעת הלואה דחשדינן ליה מלוי וכן יש לפרש בהשולא (גיטין נ.[ה]) גבי המלוה על המשכון מינו משמע מדרבי יצחק כיון דקני ליה אלא בשעת הלואה בשעת הלואה נמי מיקרי של אחיך בידך[ו]:

שקונה משכון. פ"ה קונה משכון לעניין חיוב חונסין ור"י אומר דבהמומנין (ב"מ פב.) משמע דלא הוי אלא אומר אכר הלוהו על המשכון שומר שכר נעי למימר התם בגמרא דסבר לה כרבי יצחק וכולה שמעתין אמאי אל נכרי ניד ישראל אחריות דאי קבל הרי הוא אלו ועובר עליו כדמוכח בפ"ק (דף ה:): **ואם** אמר הגעתיך עובר. לאחיי ריפא מיירי כשפדאו וסיפא כי אמר הגעתיך היינו שאינו רוצה לפדותו:

אלא הכא במאי עסקינן כגון שהרהינו אצלו וקמיפלגי בדר' יצחק[ו] דא"ר יצחק [א]מנין לבעל חוב שקונה משכון שנאמר[א] ולך תהיה צדקה אם אינו קונה משכון צדקה מנין מכאן לבעל חוב שקונה משכון ת"ק סבר הני מילי ישראל מישראל הוא דקרינא ביה ולך תהיה צדקה אבל ישראל מנכרי לא קני ור"מ סבר קל וחומר ישראל מישראל קני ישראל מנכרי לא כל שכן אבל נכרי שהלוה את ישראל על חמצו אחר הפסח דברי הכל עובר התם ודאי נכרי מישראל לא קני. תנן נכרי שהלוה (ו) ישראל על חמצו אחר הפסח מותר בהנאה נהי נמי דהרהינו אצלו הא אמרת נכרי מישראל לא קני לא קשיא[ב] הא דאמר ליה מעכשיו הא דלא אמר ליה מעכשיו ומנא תימרא דשני ליה בין היכא דאמר מעכשיו ובין היכא דלא אמר מעכשיו דתניא נכרי שהרהין פת פורני אצל ישראל אינו עובר ואם אמר לו הגעתיך עובר מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא אלא לאו שמע מינה שאני היכא דא"ל מעכשיו להיכא דלא אמר ליה מעכשיו שמע מינה. ת"ר[ג] חנות של ישראל ומלאי של ישראל ופועלי נכרים נכנסין לשם חמץ שנמצא שם אחר הפסח אסור בהנאה ואין צריך לומר באכילה חנות של נכרי ומלאי של נכרי ופועלי ישראל נכנסין ויוצאין לשם חמץ שנמצא שם אחר הפסח מותר באכילה ואין צריך לומר בהנאה: **מתני'**[ג] חמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער רבן שמעון בן גמליאל אומר כל שאין הכלב יכול לחפש אחריו: **גמ'** אמר רב חסדא[ד] וצריך שיבטל בלבו תנא כמה חפישת הכלב שלשה טפחים אמר ליה רב אחא בריה דרב יוסף לרב אשי הא דאמר שמואל[ז] בספים אין להם שמירה אלא בקרקע מי בעינן שלשה טפחים או לא אמר ליה הכא משום ריחא בעינן שלשה טפחים התם משום איכסויי מעינא הוא ולא בעי שלשה וכמה[ז] אמר רפרם בר פפא מסיכרא טפח: **מתני'** האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש במזיד פטור מתשלומין ומדמי עצים: **גמ'** תנן התם[ח] האוכל תרומה בשוגג משלם קרן וחומש[ט] אחד האוכל ואחד השותה בהנאה. דלא תלינן ליה בפועלין, אלא מן שלו מלאי היה ושל ישראל הוא: **גמ'** צריך שיבטל בלבו. שמא יפקח הגל במועד ונמלא עובר עליו: בספים. של פיקדון אין להם שמירה אלא בקרקע, ואם לא נתן בקרקע ואבדו פטיעה היא אלא וחייב, דאמר מנס חייב בפטיעה: משום ריחא. שהכלב מריחו ומחטטו ומוליאו: מסיכרא. מקום: **מתני'** בשוגג. שגגג בתרומה, ואפילו הזיד בחמץ, משלם קרן וחומש, ואף על גב דלא הוה שוית מידי, דחמץ בפסח אסור בהנאה, מיהו שוגג דתרומה דכחיב ביה[ט] וחמישיתו יוסף עליו ונתן לכהן את הקודש דבר הרשוי להיות קודש, שאינו יכול לשלם לו המעות אלא הפירות והמשלומין נעשין תרומה כדלקמן[ט], אלא לפי דמיס משלם אלא לפי מדה משלם, הלכך אלו אלא לפי דמיס חזלין: במזיד. שהזיד בתרומה, אפילו שגג בחמץ, פטור מן התשלומין: ומדמי עצים. אס תרומה טמאה היא אין משלם לו דמי עלים שהיתה רלויה להיסק תחת תבשילו, משום דתרומה מזיד אין בה חומש ואין תשלומיה לכפרה ואין נעשין תרומה, דגבי חומש בשוגג כתיב, אבל מזיד אינו אלא כשאר גזלן בעלמא ומשלם מעות ולפי דמיס ולא לפי המדה, וחמץ בפסח אלו בר דמיס לאסור בהנאה ואף להיסק לא הוי אלא מזיד ליה, ואלו מידי אחד האוכל ואחד השותה בפת ויין הנמכר בתוכה: **אסור**

אחת 19/06/2018

אלא. ריפא וסיפא כשהרהינו, אבל בלא הרהינו דכולי עלמא מכאן ולהבא הוא גובה: קונה משכון. כל ימי הלואה המשכון קנוי לו, ואם נחנם חייב בחונסין, שאינו עליו לא כשומר חנס ולא כשומר שכר שפטורין בחונסין, אלא כולו כדאותיה ובשמירתו עומד: ולך תהיה צדקה. בהשבת העבוט כתיב, מי אמרת קונה משכון, אימא לצדקה בהא שכיחא שאבד בשמלתו, שהשאיל לו זה דבר הקנוי לו, ואס אינו קונה, לצדקה בהשבה זו מניין, על כלו שכב: **אבל ישראל מנכרי לא.** הלכך לא עבר עליה, דאמר מר (לעיל דף כט.) אבל אתה רואה של אחיך: תנן נכרי שהלוה וכו'. תיבעיא לרבא לעיל ושניהן בשהרהינו אצלו, והא אמרת השתא נכרי מישראל לא קני: **לא קשיא.** מתניתין דאמר ליה כשהרהינו אצלו אס לא אתן לך עד יום פלוני יהא שלך מעכשיו, הלכך נכרי שהלוה את ישראל קס ליה אתן נכרשות ישראל, וישראל שהלוה את הנכרי קס ליה נכרשות ישראל, נריימא דלא אמר ליה מעכשיו, אלא כשאמר משכון נתנו לו וקבע לו זמן אס לא יפרע לו יגבה חובו ממשכונו וישוס אותו בדמיס, הלכך בנכרי שהלוה לישראל דברי הכל אפילו לא פרע ליה אסור לישראל ליהנות ממנו, דכל ימות הפסח של ישראל היה למכאן ולהבא הוא גובה, ואי משוס דהרהינו, נכרי מישראל לא קני, וישראל שהלוה לנכרי מישראל לא קני, מאן דאסר סבר כיון שהרהינו בעל חוב קונה משכון, ולימא למימר הכא מכאן ולהבא גובה, ומאן דשרי קסבר ישראל מנכרי ליכא לצדקה ולא קני משכון: **ומנא תימרא.** דאפילו כשהרהינו אאני לן דין אמר מעכשיו ללא אמר מעכשיו: **פת פורני.** פת גדולה החפויה בתנור גדול כעין תנוריס שלנו, שהתנוריס שלהס היו קטנים ומיטלטלין ופיהס למעלה ומדליקין הפת בדפנות, שאין חופין בה אלא פתיס קטנים, ואורחא דמילתא נקט, דאיידי דאסיבי שקיל ליה במשכון: **אינו עובר.** בפסח, דקסבר ישראל מנכרי לא קני משכון: הנעתיך. מעכשיו קאמר אס לא אפרע לך עד יום פלוני, עובר, ואף על פי שלא הגיע הזמן, שמא כשיגיע לא יפרע ונמלא עובר למפרע בגל ירלה: **מאי שנא רישא וכו'.** מי הגעתיך לאו מעכשיו הוא, מאי קא מהני, דלאו הגעתיך נמי כי מטו זמניה ולא פרע שקיל ליה בחובו: **ומלאי של ישראל.** שהלוה פליגי, מאן דאסר סבר כיון שהרהינו בעל חוב קונה משכון, וליכא למימר הכא מכאן ולהבא גובה, ומאן דשרי קסבר ישראל מנכרי ליכא לצדקה ולא קני משכון: **ומנא תימרא.** דאפילו כשהרהינו אאני לן דין

אין נכרי קונה משכון מישראל. ואילו לגבי ישראל שהלוה לנכרי, ונתן לו הנכרי חמצו כמשכון, נחלקו תנא קמא ורבי מאיר, תנא קמא סובר שאין ישראל קונה משכון מנכרי, והיה החמץ של הנכרי בפסח, ולכן אין עובר עליו אם נהנה ממנו לאחר פסח, ורבי מאיר סובר שישראל קונה משכון מנכרי, והיה החמץ של הישראל בפסח, ולכן אם נהנה ממנו לאחר פסח, עובר עליו.

שואלת הגמרא, **וּמְנָא תֵּימְרָא דְּשָׁנֵי לֵיהּ** - ומנין אתה אומר שאף במקום שהניח את המשכון ברשות המלוה שונה הדין **בֵּין הֵיכָא דְּאָמַר** הלוה למלוה, שאם לא יפרע חובו יהא המשכון קנוי לו **מֵעַכְשָׁיו, וּבֵין הֵיכָא דְּלָא אָמַר מֵעַכְשָׁיו.**

משיבה הגמרא, **דְּתַנְיָא** בברייתא, **נָכְרִי שֶׁהִרְהִין** - שמשכן קודם הפסח **פֵּת פּוּרְנִי** [-תנור גדולח] גדולה, **אֵצֶל יִשְׂרָאֵל** בחובו, **אֵינוֹ עוֹבֵר** הישראל משום 'בל יראה' בפסח, משום שאין ישראל קונה משכון מנכרי[ט], **וְאִם אָמַר לוֹ** הנכרי בשעה שנתן לו המשכון, **הִנַּעְתִּיךְ** - הרי המשכון שלך, **עוֹבֵר** הישראל משום 'בל יראה' בפסח. דנה הגמרא, אם כשאמר הלוה 'הגעתיך', אין כוונתו ל'מעכשיו', **מַאי שְׁנָא רֵישָׁא וּמַאי שְׁנָא סֵיפָא** - מה ההבדל בין שני המקרים בברייתא, הרי גם אם אינו אומר 'הגעתיך', כאשר הגיע זמנו ולא פרע, קונה את המשכון. **אֶלָּא לָאו** - אלא ודאי יש לומר ש'הגעתיך' הכוונה היא 'מעכשיו', ואם כן **שְׁמַע מִינָּהּ** - יש להוכיח **דְּשָׁאנֵי הֵיכָא דְּאָמַר לֵיהּ מֵעַכְשָׁיו** - ששונה הדין בין מקרה שאמר הלוה שיהא קנוי לו מעכשיו, שקונה המלוה את המשכון משעת ההלואה, **לְהֵיכָא דְּלָא אָמַר לֵיהּ מֵעַכְשָׁיו** - למקרה שלא אמר לו הלוה שיהא קנוי לו מעכשיו, שאינו קונה המלוה את המשכון אלא משעת הגביה'. מסיקה הגמרא, **שְׁמַע מִינָּהּ** - אכן יש להוכיח כן.

★

הגמרא מביאה ברייתא העוסקת בחמץ שנמצא בחנות לאחר הפסח:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **חֲנוּת שֶׁל יִשְׂרָאֵל וּמְלַאי** - והפת והיין שנמכרים בתוכה, הרי הם **שֶׁל יִשְׂרָאֵל, וּפוֹעֲלֵי נָכְרִים נִכְנָסִין לְשָׁם** לסייע במכירת המלאי, או לעשות בה מלאכתם[י], **חָמֵץ שֶׁנִּמְצָא שָׁם אַחַר הַפֶּסַח, אָסוּר בַּהֲנָאָה וְאֵין צָרִיךְ לוֹמַר** שאסור אף **בַּאֲכִילָה,** משום שתולים שהחמץ הגיע ממה שנמכר בחנות, והרי זה של ישראל, וחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, אסור בהנאה. ואילו **חֲנוּת שֶׁל נָכְרִי וּמְלַאי** שבה **שֶׁל נָכְרִי, וּפוֹעֲלֵי יִשְׂרָאֵל נִכְנָסִין וְיוֹצְאִין לְשָׁם, חָמֵץ שֶׁנִּמְצָא שָׁם אַחַר הַפֶּסַח, מוּתָּר בַּאֲכִילָה וְאֵין צָרִיךְ לוֹמַר** שמותר אף **בַּהֲנָאָה,** משום שתולים שהחמץ הגיע ממה שנמכר בחנות, והרי זה של נכרי, וחמץ של נכרי שעבר עליו הפסח, מותר באכילה[יא].

★ ★ ★

משנה

המשנה מבארת באיזה אופן אין צורך לבער את החמץ:

חָמֵץ שֶׁנָּפְלָה עָלָיו מַפּוֹלֶת הֲרֵי הוּא כִּמְבוּעָר, ואין עוברים עליו משום 'בל יראה', ומחמת כן אין צריך להוציאו משם כדי לבערו.

רבן שמעון בן גמליאל מבאר מהי המפולת השנויה בדברי תנא קמא[יב]:

רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר, כֹּל שֶׁאֵין הַכֶּלֶב יָכוֹל לְחַפֵּשׂ אַחֲרָיו, הרי זו מפולת שהחמץ תחתיה נחשב כמבוער[יג].

★

גמרא

שנינו במשנתנו שחמץ שנפלה עליו מפולת, הרי הוא כמבוער, ואין צריך להוציאו ולבערו.

ח. **פירושו**, פת שנאפתה בתנור גדול כעין תנורים שלנו. אבל סתם פת היתה נאפית בתנורים קטנים שמטלטלים ממקום למקום, ופיהם למעלה, ומדביקים את הפת בדפנותיהם, ולא אפו בהם אלא פתים קטנים בלבד. ונקטה הברייתא שמשכן פת גדולה משום שהרגילות היא למשכן פת גדולה שהיא חשובה. רש"י (ד"ה פת).

ט. **ברייתא** זו נשנית כתנא קמא בברייתא שהובאה לעיל בסמוך.

בברייתא זו פירש רש"י (ד"ה חמץ) שהנדון הוא לגבי איסור 'בל יראה' בתוך הפסח. ואילו לעיל (ע"פ ד"ה שנפלה) פירש רש"י שהנדון הוא לגבי איסור הנאה לאחר הפסח. וביאר המהרש"א (גרסת"י סח), ששני האיסורים תלויים זה בזה, שאיסור הנאה לאחר הפסח הוא קנס על מי שעבר ב'בל יראה', והואיל ובברייתא לעיל נקטו 'לאחר הפסח', פירש רש"י שמדובר לגבי איסור הנאה שלאחר הפסח, אך בברייתא הזו לא הוזכר 'לאחר הפסח', ולכן פירש רש"י שמדובר לגבי איסור 'בל יראה'. וראה במהרש"ל (סח) שפירש באופן אחר.

י. **חילוק** זה מבואר לפי שיטת רבא הסובר שבעל חוב גובה מכאן ולהבא. אך לפי אביי הסובר שבעל חוב גובה למפרע, אין הבדל בין אם אמר לו 'מעכשיו' לבין אם לא אמר לו 'מעכשיו', ויש לפרש שהדין הראשון בברייתא עוסק באופן שלא גבה לבסוף המלוה את חובו מהחמץ, ולכן אינו עובר. והדין השני בברייתא עוסק שהמלוה גבה לבסוף את החמץ, והואיל וגובה למפרע, עובר משום 'בל יראה' בפסח. תוספות (ד"ה ודסס). ולדבריו, מה שנקטה הברייתא שמדובר שמשכנו בביתו, לאו דווקא הוא, אלא הוא הדין אף אם לא משכנו בביתו, משום שלמפרע הוא גובה. או אפשר לומר שנקטה הברייתא באופן זה, להשמיענו חידוש שאף אם משכנו בביתו, אם פדאו, אינו עובר עליו. מהרש"א (גרסת"י ד"ה ל"ק).

יא. **משנה** ברורה (סי' תמט סק"ג).

יב. **וכן** גרס רש"י (ד"ה ומלאי ודלקמ"ר). בביאור גירסא זו כתב בחידושי רבינו דוד (ד"ה קן), שבחנות של ישראל ומלאי של ישראל ופועלי נכרים נכנסים לשם, תולים שהחמץ מהמלאי שבחנות, משום שאף שחנות של ישראל עשויה להתכבד בליל י"ד, הואיל ונמצא החמץ דרך אבידה, חוששים שמא נשאר שם מלפני הפסח, ולא מצא אותו בליל י"ד. ומכיון שאפשר לתלות שזה חמץ של ישראל מלפני הפסח ואסור בהנאה, אין להקל ולתלות שנפל החמץ מהפועלים. אבל בחנות של נכרי ומלאי של נכרי ופועלי ישראל נכנסים לשם, קרוב הדבר לתלות שזה חמץ של החנות שנשאר שם מלפני הפסח, שהרי אין היא עשויה להתכבד בליל ארבעה עשר, ואף שאפשר לומר שנפל מהפועלים הישראלים, אין זה חמץ שלהם, משום שהוא ברשות הנכרי. ובמהר"ם חלאווה (ד"ה ת"ר) כתב שהואיל והחמץ קבוע בחנות, יש לומר שהחמץ שנמצא שייך לבעל החנות. ולפי זה אם היתה הסחורה מדברים שאינם חמץ, תולים שנפל החמץ מן הפועלים. שער הציון (סי' תמט ס"ק ח). וראה בחתם סופר (ד"ה ת"ר) שהביא ארבעה טעמים בדעת רש"י שיש לתלות בבעל החנות.

רבינו חננאל גרס בגמרא באופן אחר, חנות של נכרי ומלאי של נכרי ופועלי ישראל נכנסים לעשות שם מלאכתם, חמץ שנמצא שם אחר הפסח אסור בהנאה, ואין צריך לומר באכילה, משום שתולים שהחמץ נפל מהפועלים, והרי זה של ישראל, וחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, אסור בהנאה. וחנות של ישראל ומלאי של ישראל ופועלי נכרים נכנסים לשם, חמץ שנמצא שם אחר הפסח מותר באכילה ואין צריך לומר בהנאה, משום שתולים שהחמץ נפל מהפועלים, והרי זה של נכרי, וחמץ של נכרי שעבר עליו הפסח, מותר באכילה. וביארו הרמב"ן (ד"ה ה"ג) והר"ן (ד"ה חנות) שמפני שחנות של ישראל עשויה להתכבד בליל י"ד, והואיל ופועלים נכרים נכנסים לשם, אין לתלות שהיה החמץ של הישראל, אלא שנפל החמץ מידי הפועלים בפסח. [ואין לומר שקונה החנות את החמץ לישראל, הואיל ואין בקניה זו אלא חוב, משום שיעבור עליו ב'בל יראה', אין חצרו קונה לו בעל כרחו]. אך בחנות של נכרים שאינה עשויה להתכבד בליל י"ד, חוששים שמא נפל שם החמץ מפועלי ישראל קודם הפסח. [ואף שיצא מרשותו של ישראל והתייאש ממנו ובטלו, ולא עבר עליו בפסח משום 'בל יראה', חכמים קנסו לאחר הפסח גם חמץ כזה, כדי שלא יהא כל אחד מערים להפקיר חמצו].

הרי"ף והרמב"ם לא פסקו הלכה זו. ובבעל המאור כתב שאף שלא הביאה הרי"ף, הלכה פסוקה היא. אך הראב"ד (בהשגות על הרי"ף ד"ה והם דתניא) כתב שאולי מפני שיש בה גירסאות שונות, הניחה הרי"ף ויהיה הכל לאיסור. וכתב שיש לקיים את שתי הגירסאות. גירסת רש"י עוסקת בשנתיאשו הפועלים ממנו, ולכן בחנות של נכרי ופועלי ישראל, הרי זה חמץ של נכרים. ובחנות של ישראל ופועלי נכרים, קנה הישראל את החמץ. וגירסת רבינו חננאל עוסקת שלא התיאשו הפועלים מהם, ולכן בחנות של נכרים ופועלי ישראל, הרי זה כמפקיד חמצו ביד נכרי ואסור, ובחנות של ישראל ופועלי נכרים, הרי זה כנכרי המפקיד חמצו אצל ישראל, ולא קיבל עליו הישראל אחריות, שמותר החמץ בהנאה לאחר הפסח. והב"ח (סי' תמט סק"ח ד"ה ולענין) כתב שלא נחלקו רש"י ורבינו חננאל. לרש"י מדובר שהיה בחנות מלאי של חמץ, ולכן תולים ששייך לבעל החנות, אך יודה שאם לא היה בחנות חמץ, תולים שנפל מהפועלים, ולרבינו חננאל מדובר שהיה בחנות מלאי של סחורה שאינה חמץ, ולכן תולים בפועלים, אך יודה שאם היה בחנות מלאי של חמץ, יש לתלות ששייך לבעל החנות. אך כתב שהטור סובר שנחלקו השיטות, רש"י סובר שרק אם היה במלאי חמץ, תולים בבעל החנות, אך רבינו חנאל סובר שבין אם היה בחנות מלאי של חמץ ובין אם לא היה שם חמץ, תולים בפועלים.

יג. **על** פי הרמב"ם (פירוש המשניות, פ"ג מ"ג) שפירש שלא בא רבן שמעון בן גמליאל לחלוק על תנא קמא. וראה במה שכתב התוספות יום טוב (סח) בזה לענין הכלל שהלכה כרבן שמעון בן גמליאל בכל מקום במשנה.

יד. **בגמרא** בסמוך יתבאר כמה הוא שיעור זה.

אלא הב"ע שהרהינו אצלו וקמיפלגי בדרבי יצחק. תימה לריב"ח מדיי הימך יתרץ הך דע"כ בדרבי יצחק קמיפלגי וסיפא דקתני נכרי שהלוה את ישראל על חמצו אחר הפסח דברי הכל עובר ע"ג דלא קנה כיון דלמפרע הוה גובה וריפא נמי אחר הפסח מותר בהנאה נהי נמי דהרהינו אצלו הא אמרת נכרי מישראל לא קני לר"מ[ב] כיון דלמפרע הוה גובה ומפרש ריב"ח דהשתא כי מוקי פלוגתייהו בדרבי יצחק מיירי אלא בא ישראל לידי גדייה שפדאו נכרי לבסוף דלא שייך השתא פלוגתא דאדיי ורבא כלל אלא דהא קמיפלגי למתן דאמר עובר ס"ל דקני ליה ישראל מנכרי וה"ל נכרשות ישראל ומ"ד אין עובר ס"ל דלא קני ליה והרי לא היה נכרשותו ובסיפא ד"ה עובר דלא קני ליה נכרי לכ"ע והרי היה נכרשות ישראל ומיהו מתניתין דקתני נכרי שהלוה וכו' מותר בהנאה מיירי דלא פדאו ישראל דמי פדאו אע"ג דמוקי לה בסמוך דאמר ליה מעכשיו מכל מקום מאי מהני:

בדרבי יצחק קמיפלגי. תימה הא ר' יצחק לא קאמר דקני משכון אלא בשעת הלואה כדמוכח בהמומנין (בבא מציעא פב.[ת]) והכא ישראל שהלוה לנכרי על חמצו מתן דמשמע בשעת הלואה כדמשמע בהמומנין[ט] דקתני הלוהו על המשכון שומר שכר והתניא שומר חנם ומשני הא דמשכנו בשעת הלואתו והא אלא בשעת הלואה ופריך והא תיובתיה דר' יצחק ויש לומר דהכי פירושו כיון דאלא בשעת הלואה קונה לגמרי כדרבי יצחק מ"כ לעניין חמץ ים לנו לחושבו כאילו הוא אלו לעבור אלא ימלא חף בשעת הלואה דחשבינן ליה מלוי וכן ים לפרש בהשולא (גיטין נ.[י]) גבי המלוה על המשכון אינו משמט מדרבי יצחק כיון דקני ליה אלא בשעת הלואה בשעת הלואה נמי מיקרי של תחיל בידך[כ]:

שקונה משכון. פ"ה קונה משכון לעניין חיוב חונסין ור"י אומר דבהמומנין (ב"מ פב.) משמע דלא הוי אלא אומר שכר להלוהו על המשכון אומר שכר בעי למימר התם בגמרא דסבר לה כרבי יצחק וכולה שמעתין חמצו של נכרי ביד ישראל מחריות דמי קבל עליו ישראל אחריות דמי קבל הרי הוא אלו ועובר עליו כדמוכח בפ"ק (דף ה:):

ואם אמר הגעתיך עובר. לפדיי ריפא מיירי כשפדאו וסיפא כי אמר הגעתיך היינו שאינו רוצה לפדותו:

דבר אלא הכא במאי עסקינן כגון שהרהינו אצלו וקמיפלגי בדר' יצחק[ס] דא"ר יצחק [א]מנין לבעל חוב שקונה משכון שנאמר[א] ולך תהיה צדקה אם אינו קונה משכון צדקה מנין מכאן לבעל חוב שקונה משכון ת"ק סבר הני מילי ישראל מישראל הוא דקרינא ביה ולך תהיה צדקה אבל ישראל מנכרי לא קני ור"מ סבר קל וחומר ישראל מישראל קני ישראל מנכרי לא כל שכן אבל נכרי שהלוה את ישראל על חמצו אחר הפסח דברי הכל עובר התם ודאי נכרי מישראל לא קני. תנן נכרי שהלוה[ס] ישראל על חמצו אחר הפסח מותר בהנאה נהי נמי דהרהינו אצלו הא אמרת נכרי מישראל לא קני לא קשיא [ב]הא דאמר ליה מעכשיו הא דלא אמר ליה מעכשיו ומנא תימרא דשני ליה בין היכא דאמר מעכשיו ובין היכא דלא אמר מעכשיו דתניא נכרי שהרהין פת פורני אצל ישראל אינו עובר ואם אמר לו הגעתיך עובר מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא אלא לאו שמע מינה שאני היכא דא"ל מעכשיו להיכא דלא אמר ליה מעכשיו שמע מינה. ת"ר [ג]חנות של ישראל ומלאי של ישראל ופועלי נכרים נכנסין לשם חמץ שנמצא שם אחר הפסח אסור בהנאה ואין צריך לומר באכילה חנות של נכרי ומלאי של נכרי ופועלי ישראל נכנסין ויוצאין לשם חמץ שנמצא שם אחר הפסח מותר באכילה ואין צריך לומר בהנאה: **מתני'** [ג][ד]חמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער רבן שמעון בן גמליאל אומר כל שאין הכלב יכול לחפש אחריו: **גמ'** אמר רב חסדא [ה]וצריך שיבטל בלבו תנא כמה חפישת הכלב שלשה טפחים אמר ליה רב אחא בריה דרב יוסף לרב אשי הא דאמר שמואל [ו][ז]בספים אין להם שמירה אלא בקרקע מי בעינן שלשה טפחים או לא אמר ליה הכא משום ריחא בעינן שלשה טפחים התם משום איכסויי מעינא הוא ולא בעי שלשה וכמה [ז]אמר רפרם בר פפא מסיכרא טפח: **מתני'** האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש ופועלי נכרים נכנסין לשם חמץ שנמצא שם אחר הפסח אסור בהנאה ואין צריך לומר באכילה חנות של נכרי ומלאי של נכרי ופועלי ישראל נכנסין ויוצאין לשם חמץ שנמצא שם אחר הפסח מותר באכילה ואין צריך לומר בהנאה: **מתני'** [ג][ד]חמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער רבן שמעון בן גמליאל אומר כל שאין הכלב יכול לחפש אחריו: **גמ'** אמר רב חסדא [ה]וצריך שיבטל בלבו תנא כמה חפישת הכלב שלשה טפחים אמר ליה רב אחא בריה דרב יוסף לרב אשי הא דאמר שמואל [ו][ז]בספים אין להם שמירה אלא בקרקע מי בעינן שלשה טפחים או לא אמר ליה הכא משום ריחא בעינן שלשה טפחים התם משום איכסויי מעינא הוא ולא בעי שלשה וכמה [ז]אמר רפרם בר פפא מסיכרא טפח: **מתני'** האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש [ח]אחד האוכל ואחד השותה בפת ויין הנמכר בתוכה: **אסור בהנאה.** דלא תלינן ליה בפועלין, אלא מן של מלאי היה ושל ישראל הוא: **גמ'** צריך שיבטל בלבו. שמא יפקח הגל במועד ונמצא עובר עליו: **בספים.** של פיקדון אין להם שמירה אלא בקרקע, ואם לא נתן בקרקע ואבדו פטיעה היא אלו ואייב, דאמר חנם חייב בפטיעה: **משום ריחא.** שהכלב מריחו ומחטטו ומוציאו: **מסיכרא.** מקום: **מתני'** בשוגג. שגגג בתרומה, ואפילו הזיד בחמץ, משלם קרן וחומש, ואף על גב דלא הוה שוית מידי, דחמץ בפסח מקור בהנאה, מיהו שוגג דתרומה דכתיב ביה[ט] וחמישיתו יוסף עליו ונתן לכהן את הקודש דבר הרשוי להיות קודש, שאינו יכול לשלם לו המעות אלא הפירות והמשלומין נעשין תרומה כדלקמן[ו], לאו לפי דמים משלם אלא לפי מדה משלם, הלכך לאו בתר דמים חזלינן: **במזיד.** שהזיד בתרומה, אפילו שגג בחמץ, פטור מן התשלומין: **ומדמי עצים.** אם תרומה טמאה היא אין משלם לו דמי עליס שהיתה לחויה להיסק תחת תבשילו, משום דתרומה מזיד אין בה חומש ואין תשלומיה לכפרה ואין נעשין תרומה, דגבי חומש בשגגה כתיב, אבל מזיד אינו אלא כשאר גזלן בעלמא ומשלם מעות ולפי דמים ולא לפי המדה, וחמץ בפסח לאו בר דמים לאסור בהנאה ואף להיסק לא הוי חזי ליה, ולאו מידי אפסדיה:

אינו מריח ריח החמץ הרי הוא כמבוער ואין חייב לחפור ולהוציאו ולשרפו אבל צריך לבטלו. **ולא תימא** אפי' בשמירת הפקדון כך כי הא דאמר שמואל כספים אין להם שמירה אלא בקרקע ולא בעינן כולי האי אלא טפח בלבד סגי דכיון דמשום אכסויי מעינא הוא דיו דהא משום ריחא לא חיישי' הלכך אפי' הוא טמון בקרקע טפח סגי ליה: **מתני' האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם** קרן וחומש במזיד הואיל וחייב כרת פטור מן התשלומי' ומדמי העצים. **פי'** לא תאמר חשוב זו התרומה שאכלת אתה כאלו שרפת אותה ונהנת ממנה ואתה חייב לשלם כפי הנאתך אלא אפי' כעצים העומדין לשרפה אין חייב לשלם שהחמץ בפסח איסורי הנאה הוא ולית ליה לכהן לשרפה וליהנות ממנה אי הכי אפ' בשוגג יהא פטור מן התשלומי' דהא לית דמים דאיסורא הנאה הוא ואמרי' מתני' ר' יוסי הגלילי הוא דאמר ותמה על עצמך האיך חמץ אסור בהנאה כל שבעה כדבעי' למימר קמן. **תנן התם** בתרומה פ"ו האוכל תרומה שוגג ישראל וחמץ שנפלה עליו מפולת אע"פ שהוא ברשותו של ישראל אבל אינו יכול לבערו. [חידושי הר"ן] **אחד האוכל ואחד השותה וכו'.** דוקא הני תלת דאיתנהו בכלל אכילה דליכא חומש אלא באכילה דכתיב וכי יאכל קדש בשגגה. [מהר"ם חלאווה]

עין משפט נר מצוה

פה א מיי' פ"י מהלכות שכירות הלכה ו סמג עשין לד טוש"ע ח"מ סי' עב סעיף ג:

פו ב מיי' פ"ד מהלכות חמץ הל' ה טוש"ע או"ח סי' תמח סעי' ו: פז ג טוש"ע ג"ח סי' תמט:

פח ד ה מיי' פ"ג מהל' חמץ הל' יא סמג עשין לט טוש"ע או"ח סי' תלג סעיף ח:

פט ו ז מיי' פ"ד מהל' שלוה ופקדון הלכה ד סמג עשין פח טוש"ע ח"מ סי' רלח סעיף (יח) [טו]: צ ח מיי' פ"י מהלכות תרומות הל' ו:

צא ט שם הל' ג:

רבינו חננאל

ואוקימנה בשהרהינו אצלו ואמר לו קנה מעכשיו וכדר' יצחק דאמר בעל ו) חוב קונה משכון ופליגי ת"ק ליה הא דר' יצחק ור' מאיר אית ליה. ומתמהי' וכי דר' יצחק תנאי היא. ושני' [דכ"ע] אית להו דר' יצחק[ג] והכא בהא קא מיפלגי ת"ק סבר ישראל מישראל דבר צדקה הוא קני אבל משכון דנכרי דלאו בר צדקה הוא לא קני ור' מאיר סבר ק"ו משכון דישראל קני ליה המלוה משכון דנכרי לא כל שכן. **אבל נכרי שהלוה את ישראל על חמצו** וקבע לו זמן לפרעו אחר הפסח דברי הכל עובר דלא קני הנכרי חמצו של ישראל אלא ברשות ישראל קאי ועובר עליו. ומקשי' תנן נכרי שהלוה את ישראל על חמצו אחר הפסח מותר בהנאה והאמרת נכרי מישראל לא קני ואפי' הרהינו אצלו. ושני' משנתינו בשפירש לו קני מעכשיו כדתניא נכרי שהרהין פת פורני אצל ישראל אינו עובר בפסח ואם אמר לו הגעתיך כלומר קני מעכשיו עובר. וכך סוגיא דשמעתא זו סלקא והוא כגון הא דתנן (בב"מ דף סה) הלוהו על שדהו ואמר לו אם איני מביא לך עד שלש שנים הרי הוא [שלך] מעכשיו ג) כו': ת"ר **חנות של נכרי ומלאי של נכרי** כלומר הסחורה שבתוך החנות לנכרי ופועלי ישראל נכנסין לשם ועושין מלאכתן חמץ שנמצא שם אחר הפסח אסור בהנאה[ד] ואין צריך לומר באכילה כלומר חמץ של ישראל הוא. **וכן חנות של ישראל ומלאי של ישראל ופועלי נכרים** נכנסין שם חמץ שנמצא שם אחר הפסח מותר באכילה ואין צריך לומר בהנאה. כללא דמילתא בתר פועלין אזלינן אם פועלין ישראל הן חמצן הוא ואסור ואם של נכרים מותר: **חמץ שנפלה עליו מפולת** ונטמן בעפר אם הוא טמון שלשה טפחים בכדי שאין הכלב יכול לחפש אחריו כלומר

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) גמ' שהלוה את ישראל על חמצו:

ע) גמ' מציעא פב. גיטין לו. שבועות מד. [קדושין ח:], ב) [מוספתא פרק ג ה"ד ע"ש], ג) גמ' מציעא מב. לעיל ח., ד) גמ' מציעא סח, ה) תרומות פרק ו [משנה ו]: גמ' מציעא נד:, ו) ויקרא כב יד, ז) לב., ח) ושם (ע"ב), ט) [לף פג:], י) ושם, כ) ספרי פרשת ראה פיסקא קיג.

הגהות הב"ח

(ס) גמ' שהלוה את ישראל על חמצו:

תורה אור השלם

א) הָשֵׁב תָּשִׁיב לוֹ אֶת הָעֲבוֹט כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ וְשָׁכַב בְּשַׂלְמָתוֹ וּבֵרַכֶךָּ וּלְךָ תִּהְיֶה צְדָקָה לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים כד, יג]

הגהות וציונים

ע] צ"ל לת"ק (רי"א חבר) ובתוס' הרשב"א הגי' ולחד מ"ד:

ב] לר"ח היה גי' אחרת בגמרא, ועיין דק"ס:

ג] כ"ה הגי' לפנינו בתוספתא, ועי' חידושי הרמב"ן:

משנת ראשונים

אם אינו קונה משכון צדקה מנין. תימה והלא אין לך צדקה גדולה מזו שטורח להחזיר לו משכונו בקר וערב. ותירץ רבינו חיים דלא מיקרי צדקה אלא אם כן חסר בו ממון, כדכתיב 'ולך תהיה צדקה', משלך.

[תוספות הרא"ש, שבועות מד.]

דאף על גב דעושה לו טובה גדולה בהשבה זו, וגם שיהא זה סיבה שלא יכוף לבו לפורעו, מכל מקום זה גמילות חסדים הוא ולא צדקה דלא הויא צדקה אלא מאי דעביד איניש מדיליה.

[הריטב"א, שבועות מד.]

נהי נמי דהרהינו אצלו הא אמרת נכרי מישראל לא קני. לרבא מקשינן אבל לאביי אתיא ליה שפיר בדאקני ליה מטלטלי אגב מקרקעי וכמו שכתבתי למעלה.

[חידושי הר"ן]

מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא. היינו לרבא אבל לאביי רישא מתוקמא בשפדאו ולא בא לידי גבייה, וסיפא דאם אמר לו הגיע עתך עובר בשאינו רוצה לפדותו ובדאקני מטלטלי אגב מקרקעי:

[חידושי הר"ן]

אמר רב חסדא וצריך שיבטל בלבו. פי' מדרבנן דאילו מדאורייתא כיון שנפלה עליו מפולת אינו עובר עליו, והכי תניא במכילתא יצא חמצו של נכרי שהוא ברשותו של ישראל וחמץ שנפלה עליו מפולת אע"פ שהוא ברשותו של ישראל אבל אינו יכול לבערו. **ולא תימא** אפי' בשמירת הפקדון כך כי הא דאמר שמואל כספים אין להם שמירה אלא בקרקע ולא בעינן כולי האי אלא טפח בלבד סגי דכיון דמשום אכסויי מעינא הוא דיו דהא משום ריחא לא חיישי' הלכך אפי' הוא טמון בקרקע טפח סגי ליה: **מתני' האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם** קרן וחומש במזיד הואיל וחייב כרת פטור מן התשלומי' ומדמי העצים. **פי'** לא תאמר חשוב זו התרומה שאכלת אתה כאלו שרפת אותה ונהנת ממנה ואתה חייב לשלם כפי הנאתך אלא אפי' כעצים העומדין לשרפה אין חייב לשלם שהחמץ בפסח איסורי הנאה הוא ולית ליה לכהן לשרפה וליהנות ממנה אי הכי אפ' בשוגג יהא פטור מן התשלומי' דהא לית דמים דאיסורא הנאה הוא ואמרי' מתני' ר' יוסי הגלילי הוא דאמר ותמה על עצמך האיך חמץ אסור בהנאה כל שבעה כדבעי' למימר קמן. **תנן התם** בתרומה פ"ו האוכל תרומה שוגג

חשק שלמה על ר"ח ס) משמע דרבינו הי' לו גי' אחרת בגמ' דמעיקרא ס"ל דפליגי בדר' יצחק גופא אי ב"מ קונה משכון או לא. ע) במשנה שם לא הוזכר דמיירי מעכשיו אבל בגמ"ש שם ד' סו ע"ב מוקמינן לאמר ליה קני מעכשיו.

19/06/2018 אהח

אָמַר רַב חִסְדָּא, וְאַף שאינו צריך לבערו, צָרִיךְ שֶׁיְּבַטֵּל אותו בְּלִבּוֹ, משום שחוששים שמא יפנה את המפולת בתוך הפסח, ונמצא עובר עליו ב׳בל יראה׳[טו].

★

הגמרא מביאה ברייתא המפרשת מהו שיעור חיפוש הכלב שהתבאר בדברי רבן שמעון בן גמליאל במשנתנו:
תָּנָא בברייתא, כַּמָּה חֲפִישַׂת הַכֶּלֶב - עד איזה שיעור יכול הכלב לחפש. עומק שְׁלֹשָׁה טְפָחִים[טז].

★

הגמרא מבררת האם שיעור שלושה טפחים נאמר גם לגבי שמירה בקרקע:
אָמַר לֵיהּ רַב אֲחָא בְּרֵיהּ דְּרַב יוֹסֵף לְרַב אַשִׁי, הָא דְּאָמַר שְׁמוּאֵל, כְּסָפִים שהפקיד אדם אצל חבירו, אֵין לָהֶם שְׁמִירָה אֶלָּא בְּקַרְקַע, ואם לא נתנם בקרקע ואבדו או נגנבו, הרי זו פשיעה וחייב לשלם, משום שאף שומר חינם חייב בפשיעה, מִי בְּעֵינַן שְׁלֹשָׁה טְפָחִים אוֹ לָא - האם צריך להטמינם בעומק שלושה טפחים או שמספיק שיעור פחות מכך. אָמַר לֵיהּ רב אשי, הָכָא - כאן, לגבי חמץ מִשּׁוּם רֵיחָא - מפני שהכלב מריחו, מחפש אחריו ומוציאו, בָּעֵינַן - צריך שיהיה בעומק שְׁלֹשָׁה טְפָחִים, אבל הָתָם - שם, לגבי שמירת כספים, טעם הטמנתם בקרקע מִשּׁוּם אֵיכַּפּוּיֵי מֵעֵינָא הוּא - כדי שיהיו מכוסים מן העין ולא יכיר בהם הגנב, וְלָא בָּעֵי - ולכן לא צריך להטמינם בעומק שְׁלֹשָׁה.

שואלת הגמרא, וְכַמָּה הוא שיעור הטמנת כספים בקרקע. משיבה הגמרא, אָמַר רַפְרָם בַּר פָּפָּא מִפִּיכְרָא [- שם מקום], עומק טֶפַח.

★ ★ ★

משנה

התרומה[יז] המופרשת מגידולי הארץ, היא ממון כהן ואסורה באכילה לזרים. זר[יח] האוכל תרומה, משלם לכהן[יט] את שווי התרומה שאכל [-׳קרן׳][כ], שהרי גזל את הכהן[כא]. אם אכלה בשוגג[כב], חובת התשלומים אינם רק תשלומי גזילה, אלא הם באים גם בכדי לכפר לו על חטאו באכילה זו[כג], ולכך דיניה שונים, שעליו להוסיף ולשלם גם חומש[כד], וכן שעליו לשלם את הקרן ואת החומש[כה] דווקא מפירות חולין שכבר הופרשו מהם תרומות ומעשרות והם נעשים תרומה תחת התרומה שאכל[כו], ועוד[כז].

הגמרא מבררת האם שיעור שלושה טפחים נאמר גם לגבי שמירה בקרקע:
אָמַר לֵיהּ רַב אֲחָא בְּרֵיהּ דְּרַב יוֹסֵף לְרַב אַשִׁי, הָא דְּאָמַר שְׁמוּאֵל, כְּסָפִים שהפקיד אדם אצל חבירו, אֵין לָהֶם שְׁמִירָה אֶלָּא בְּקַרְקַע, ואם לא נתנם בקרקע ואבדו או נגנבו, הרי זו פשיעה וחייב לשלם, משום שאף שומר חינם חייב בפשיעה, מִי בְּעֵינַן שְׁלֹשָׁה טְפָחִים אוֹ לָא - האם צריך להטמינם בעומק שלושה טפחים או שמספיק שיעור פחות מכך. אָמַר לֵיהּ רב אשי, הָכָא - כאן, לגבי

טו. **רש״י** (ד״ה צריך). משמע מדבריו שמהתורה אינו עובר ב׳בל יראה׳, ורק משום החשש שמא יפנה את המפולת בפסח, הצריכוהו חכמים לבטל. וכן כתב בפירוש בבבא מציעא (מג. ד״ה הרי). ובחידושי רבינו דוד (ד״ה וצריך) כתב בפירושו השני שהצריכוהו חכמים לבטל מפני שהוא ברשותו, אך לא הטריחוהו לבער, מאחר שאינו מצוי בידו, וכן עיקר. אך בפירושו הראשון כתב שצריך לבטל מהתורה. וכן כתב בסמ״ק (סוף מצוה נז). ולדבריהם, אם לא ביטל עד לאחר שהגיע זמן האיסור, חייב לפנות את המפולת ולבער את החמץ, כיון שאינו יכול כבר לבטלו. מגן אברהם (סי׳ תלג ס״ק יז).
יש מפרשים שאין כוונת רב חסדא בלבו ממש, אלא שאין צריך שישמיע לאוזניו, אבל ודאי שצריך להוציאו מפיו, משום שדברים שבלב אינם דברים, כמבואר בקידושין (מט:). ר״ן (על הרי״ף ד״ה תמר). אך המאירי (ד״ה המצנה הרביעית) כתב שאין צורך לפרש כך, אלא כל שהוא בין אדם למקום, יכול לומר בלבו, משום שרחמנא ליבא בעי, כלומר, שהקדוש ברוך הוא חפץ בעיקר בכוונת הלב.

טז. **אין** סברא לומר שחמץ שנמצא תחת מפולת ברוחב שלשה טפחים בגובה שלשה טפחים ייחשב כמבוער. אלא לשון מפולת משמע שהיא על פני שטח רב, ומקום החמץ אינו ידוע, וצריך לחפש אחריו, וביארה הברייתא שצריך שתהיה בגובה שלשה טפחים. שפת אמת (ד״ה נמצאת).

יז. **מכל** מיני המאכל, פירות, ירקות, תבואה וכדומה, הגדלים בארץ ישראל, יש להפריש תרומה ולתתה לכהן. התרומה אסורה באכילה והנאה לזרים [היינו מי שאינו כהן]. על זר שאכל תרומה, חלים דיני תשלומים שונים, כאמור להלן.
[אמנם יש מהמינים הנזכרים שחיובם בתרומה הוא מן התורה, כגון חטים ויין ושמן, ויש מאלו שאין חיובם בה אלא מדברי חכמים בלבד, כגון ירקות, ולגבי שאר הגידולים נחלקו הדעות, וראה על כל זאת בתוספות בכורות (נד. ד״ה ומני) וברמב״ם (תרומות פ״ג הלכות ח-ו), ובמנחת חינוך (מצוה שנה אות ג, ומצוה מקז אות ח) שהביא שלש שיטות בזה. אך לענייננו אין נפקא מינה בדעות השונות איזו תרומה היא מן התורה ואיזו מדברי חכמים, שכן כל התרומות שוות לענין חובות התשלומים המוטלות על זר שאכלן. ערוך השלחן העתיד (סי׳ פ ס״ד), וכן מוכח בתרומות (פ״ג מ״ח)].
השם ׳תרומה׳ בפי חז״ל מכנה רק את התרומה האמורה, אולם בלשון התורה מכונים בשם ׳תרומה׳ אף ׳תרומת מעשר׳ [המעשר שנותן הלוי לכהן מה׳מעשר ראשון׳ שהוא מקבל מהגידולים הנ״ל] (נמדבר יח כו), ׳חלה׳ [הפרשה הניתנת לכהן מכל עיסה הנעשית מאחד מחמשת מיני דגן] (שם טו כ) ו׳ביכורים׳ [הפירות הראשונים שביכרו על האילן שהם ניתנים לכהן] (דברים יג יז), ודינם שוה גם לתשלומים האמורים להלן, ולא עוד אלא שהם מצטרפים זה עם זה להשלים את שיעור האכילה (כלמור נערלה פ״ג מ״ח ורמב״ם תרומות פ״י ה״ד). האמור במשנה ובגמרא להלן אודות אכילת תרומה בכל השנה ובפסח, נכון איפוא גם באשר לתרומת מעשר, לחלה ולביכורים (ראה לקן למוצה תרומות פ״י קק״ג).
יח. **הדינים** דלהלן מתבארים במסכת תרומות (פ״ו מ״ח ופ״ו מ״ח). בהערות יובאו פרטים נוספים בדינים אלו, עם מקורותיהם.
יט. **וראה** בהערות להלן באיזו תרומה מדובר, אם תרומה שבבעלות כהן או אף זו שעדיין לא ניתנה לו, או שניתנה לו ושבה ליד ישראל.
כ. **אם** אכלה במזיד והתרו בו על כך, הרי הוא לוקה משום שעבר על הלאו ׳וזר לא יאכל קודש׳ (ויקרא כב י) [ראה להלן בהערה מנין למדים שכוונת הכתוב לאיסור אכילת תרומה]. כיון שהוא לוקה, אינו משלם, שדין התשלומין אינו אמור אלא כאשר לא התרו בו. רמב״ם (תרומות שם ה״ה) וראב״ש ורע״ב (תרומות פ״ו מ״ח). [אמנם דעת ריש לקיש בכתובות (לה.) שהעובר איסור שיש בו מלקות נפטר מתשלומים הבאים עמו, אף אם אינו לוקה בפועל, וראה גם בראש יוסף (ד״ה גם)]. אמנם דעת הריבמ״ץ בתרומות (פ״ו מ״ח) שאף אם עליו ללקות, משלם ואינו לוקה.
כא. **מדובר** שאכל תרומה השייכת לכהן. אבל אם אכל תרומה שעדיין לא ניתנה לכהן, פטור. שיטה מקובצת בברכות (לה. ד״ה היכי), וישועות מלכו (תרומות פ״ו ה״ו). טעם הדבר הוא, על פי הגמרא בחולין (קל:), שהוא ממון שאין לו תובעים [שאינו בבעלות אדם מסוים היכול לתובעו, אלא בבעלות שבט הכהונה כולו, וכאשר יבוא כהן לתובעו ידחנו אצל חבירו]. [ומכל מקום, כדי לצאת ידי שמים יפרע את דמיהם. שו״ע (יו״ד סי׳ סח סעי״ו)]. וכל שכן אם הזר אכל תרומה שלו, כגון שבאה ליד כהן ומכרה או נתנה לו או שהורישה לו [כגון שהכהן אבי אמו], שאינו משלם כלל. אמנם דעת כמה ראשונים (ריטב״א יבמות ל. ד״ה נין, חיטה מקונאת כתובות ל: סוף ד״ה ומי לא, נמס רבינו מפריס) שזר האוכל תרומה, אף אם לא הגיעה ליד כהן [ואולי גם באופן שאכל תרומה שלו], קנסוהו חכמים שישלם דמיו לכהן. וראה דרך אמונה (תרומות פ״י ליון ההלכה סק״ג).
כב. **ששגג** ולא ידע שהתרומה אסורה באכילה לזרים, או שידע זאת אך לא ידע שהעונש על כך הוא מיתה בידי שמים [דעת רבא בשבת (סט:), וכן הלכה (רמב״ם תרומות פ״י ה״ח)], וראה עוד פרטים בדין זה בראש יוסף (ד״ה המוכל)], או ששגג ולא ידע שמאכל זה תרומה הוא (רמ״י נמצא שם ד״ה נלמו, וכן ירושלמי תרומות פ״ח ה״ח). וראה בתפארת ישראל (תרומות פ״ו נועז אות ח) מה דינו של מי ששגגתו היתה בכך שהיה סבור כי הוא כהן.
כג. **כלומר**, מלבד חיובו בתשלומי גזילה שבכך הוא שוה לאוכל תרומה במזיד, עוד יש לו סיבת חיוב נוספת, משום כפרה, ולה דינים מיוחדים כפי שיתבאר. רש״י (ד״ה ומדמי).
כיון שהתשלומים משום כפרה, אין הכהן יכול למחול לו עליהם כאמור במשנה בתרומות (פ״ו מ״ח) [וראה משנה ראשונה (תרומות שם ד״ה אינו - הסני) מה שכתב בזה]. זאת לעומת האוכל במזיד, שחיובו אינו משום כפרה אלא רק משום גזילה, שהכהן בעל התרומה, יכול למחול לו על הפסד התרומה כאמור (שם פ״ז מ״ח).
כיון שהתשלומים באים לכפרה, על הזר לשלם על התרומה אפילו אם אכל תרומה שלא ניתנה עדיין לכהן, ואפילו אכל תרומה שלו [כגון שקנאה או קיבלה מהכהן או שירשה מאבי אמו הכהן]. באופנים אלו משלם על התרומה לכל כהן שירצה. רמב״ם (שם הט״ז לגבי המומס, והכ״ג לגבי התרומה עצמה).
כד. **המקור** לחובת תשלומי חומש לאוכל תרומה בשוגג, היא מהפסוק (ויקרא כב יד) ׳ואיש כי יאכל קודש בשגגה ויסף חמישיתו עליו, ונתן לכהן את הקודש׳. אף שנאמר בפסוק ׳קודש׳, דרשו בתורת כהנים (אמור פ״ו) שהכוונה לתרומה. רש״י (ויקרא שם). ובטעם דרשה זו, כתב בשפתי חכמים שם, שהוא משום שהפרשה עוסקת בתרומה. אמנם רבינו הלל והקרבן אהרן לתו״כ שם ביארו שלמדים גזירה שוה ׳קודש׳ ׳קודש׳ מהפסוק (בחוקותי כו יג) ׳בערתי הקודש מן הבית׳, וממנה למדים שהפרשה עוסקת בתרומה. ובפירוש הר״ש משאנץ ביאר, וכן כתב גם החפץ חיים בביאורו לתו״כ שם, שהגזירה שוה היא מהפסוק (ויקרא כב י) ׳וכל זר לא יאכל קודש׳, שהכוונה שם לתרומה ולא לקדשים, ואף כאן כן.
שיעור החומש הוא רבע מהקרן, ונקרא בשם ׳חומש׳ לפי שאחר הוספתו הוא חמישית מהכל [מסקנת הגמרא בבבא מציעא (נג:-נד.), וראה שם מחלוקת תנאים בדבר, וכן פסק הרמב״ם (תרומות פ״י הכ״ו)].
את החומש הוא משלם לכל כהן שירצה, ואינו צריך לתתו דווקא לכהן בעל התרומה. משנה (שם).
כה. **הדין** דלהלן הוא גם בחומש, כאמור בתרומות (פ״ו מ״ד), וראה גם בבבא מציעא (נד.).
כו. **המקור** לדין זה הוא הפסוק הנ״ל ׳ונתן לכהן את הקודש׳, ממנו דרשו להלן (נב.) שעליו לתת לכהן דבר הראוי להיות קודש, ומשום שבתשלומיו הוא נעשה קודש [כלומר תרומה]. וראה להלן (נב.) בהערה שנחלקו תנאים אם הוא צריך לשלם דווקא ממין הפירות שאכל.
כז. **בגמרא** (שם) יתבאר דין נוסף בחיוב זה, שיש אומרים שעליו לשלם את התרומה שאכל לפי מדתה דווקא, ולא רק לפי שוויה.
דיני החיוב המיוחדים לזר האוכל תרומה בשוגג, לא נאמרו בזר שהפסיד תרומה בלא

אלא הב"ע שהרהינו אצלו וקמיפלגי בדרבי יצחק. תימה לריב"ח מדיי היאך יתרץ הך דע"כ בדרבי יצחק קמיפלגי וסיפא דקתני נכרי שהלוה את ישראל על חמצו אחמי דברי הכל עובר אע"ג דלא קנה כיון דלמפרע הוא גובה וריש"י ז"ל[ד] כיון דלמפרע הוא גובה ומפרש ריב"ח דהשתא כי מוקי פלוגתייהו בדרבי יצחק מיירי שלא נא ישראל לידי גזייה שפדאו נכרי לצפוף דלא שייך השתא פלוגתא דאחמי ורבא כלל שלא נהא קמיפלגי דלמאן דאמר עובר ס"ל דקני ליה ישראל מנכרי וה"ל נרשות ישראל ומ"ד אינו עובר ס"ל דלא קני ליה והרי לא היה נרשותו ונסיפא ד"ה עובר דלא קני ליה נכרי לכ"ע והרי היה נרשות ישראל ומיהו מתניתין דקתני נכרי שהלוה וכו' מותר בהנאה מיירי שלא פדאו ישראל דאי פדאו אע"ג דמוקי לה בסמוך בדאמר ליה מעכשיו מכל מקום מאי מהני:

בדרבי יצחק קמיפלגי. תימה הא ר' יצחק לא קאמר דקני משכון אלא בשעת הלואה כדמוכח בהאומנין (בבא מציעא פב.[ה]) והכא ישראל שהלוה לנכרי על חמצו תנן דמשמע בשעת הלואה כדמשמע בהאומנין[ט] דקתני הלוהו על המשכון שומר שכר והתניא שומר חנם ומשני הא דמשכנו בשעת הלואתו והא שלא בשעת הלואתו ופריך והא אידי ואידי על המשכון קתני ויש לומר דהכי פירושו כיון דשלא בשעת הלואה קונה לגמרי כדרבי יצחק מ"כ לענין חמץ יש לנו לחושבו כאילו הוא שלו לעבור בלא ימצא אף בשעת הלואה דחשבינן ליה מלוי וכן יש לפרש בהשולח (גיטין נ.[י]) גבי המלוה על המשכון אינו משמט מדרבי יצחק כיון דקני ליה שלא בשעת הלואה בשעת הלואה נמי מיקרי של אחיך בידך[כ]:

שקונה משכון. פ"ה קונה משכון לענין חיוב חונסין ור"י אומר דבהאומנין (ב"מ פב.) משמע דלא הוי אלא שומר שכר דהלוהו על המשכון שומר שכר נעי למימר התם נגמרת דקנבר לה כרבי יצחק וכולה שמעתין חמצו של נכרי ביד ישראל מחריות דאי קבל הרי הוא שלו ועובר עליו כדמוכח בפ"ק (דף ה:):

ואם אמר הנעתיך עובר. לאביי ריש"א מיירי כשפדאו וסיפא כי אמר הנעתיך היינו שאינו רוצה לפדותו:

דבר

אלא הכא במאי עסקינן כגון שהרהינו אצלו וקמיפלגי בדר' יצחק[ו] דא"ר יצחק א"מנין לבעל חוב שקונה משכון שנאמר[א] ולך תהיה צדקה אם אינו קונה משכון צדקה מנין מכאן לבעל חוב שקונה משכון ת"ק סבר הני מילי ישראל מישראל הוא דקרינא ביה ולך תהיה צדקה אבל ישראל מנכרי לא קני ור"מ סבר קל וחומר ישראל מישראל קני ישראל מנכרי לא כל שכן אבל נכרי שהלוה את ישראל על חמצו אחר הפסח דברי הכל עובר התם ודאי נכרי מישראל לא קני. תנן נכרי שהלוה (ו) ישראל על חמצו אחר הפסח מותר בהנאה נהי נמי דהרהינו אצלו הא אמרת נכרי מישראל לא קני לא קשיא[ב] הא דאמר ליה מעכשיו הא דלא אמר ליה מעכשיו ומנא תימרא דשני ליה בין היכא דאמר מעכשיו ובין היכא דלא אמר מעכשיו דתניא נכרי שהרהין פת פורני אצל ישראל אינו עובר ואם אמר לו הגעתיך עובר מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא אלא לאו שמע מינה שאני היכא דא"ל מעכשיו להיכא דלא אמר ליה מעכשיו שמע מינה. ת"ר[ג] חנות של ישראל ומלאי של ישראל ופועלי נכרים נכנסין לשם חמץ שנמצא שם אחר הפסח אסור בהנאה ואין צריך לומר באכילה חנות של נכרי ומלאי של נכרי ופועלי ישראל נכנסין ויוצאין לשם חמץ שנמצא שם אחר הפסח מותר באכילה ואין צריך לומר בהנאה: **מתני'**[ג] חמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער רבן שמעון בן גמליאל אומר כל שאין הכלב יכול לחפש אחריו: **גמ'** אמר רב חסדא[ד] וצריך שיבטל בלבו תנא כמה חפישת הכלב שלשה טפחים אמר ליה רב אחא בריה דרב יוסף לרב אשי הא דאמר שמואל[ז] בספים אין להם שמירה אלא בקרקע מי בעינן שלשה טפחים או לא אמר ליה הכא משום ריחא בעינן שלשה טפחים התם משום איכסויי מעינא הוא ולא בעי שלשה וכמה[ז] אמר רפרם בר פפא מסיכרא טפח: **מתני'** האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש במזיד פטור מתשלומין ומדמי עצים: **גמ'** תנן התם[ח] האוכל תרומה בשוגג משלם קרן וחומש[ט] אחד האוכל ואחד השותה בהנאה. דלא תלינן ליה בפועלין, אלא מן שלו מלאי היה ושל ישראל הוא: **נמ'** צריך שיבטל בלבו. שמא יפקח הגל במועד ונמלא עובר עליו: בספים. של פיקדון אין להם שמירה אלא בקרקע, ואם לא נתן בקרקע ואבדו פטיעה היא אצלו וחייב, דאמר מנס חייב בפטיעה: משום ריחא. שהכלב מריחו ומחטטו ומוציאו: מסיכרא. שגגו. שגגו בתרומה, ואפילו הזיד בחמץ, משלם קרן וחומש, ואף על גב דלא הוה שוית מידי, דחמץ בפסח אסור בהנאה, מיהו שוגג דתרומה דכחיב ביה[ו] וחמישיתו יוסף עליו ונתן לכהן את הקודש דבר הרשוי להיות קודש, שאינו יכול לשלם לו המעות אלא הפירות והמשלומין נעשין תרומה כדלקמן[ו], לאו לפי דמים משלם אלא לפי מדה משלם, הלכך לאו בר דמים חזלין: במזיד. שהזיד בתרומה, אפילו שגג בחמץ, פטור מן התשלומין: ומדמי עצים. אם תרומה טמאה היא אין משלם לו דמי עליס שהיתה רלויה להיסק תחת תבשילו, משום דתרומה מזיד אין בה חומש ואין תשלומיה לכפרה ואין נעשין תרומה, דגבי חומש בשגגה כתיב, אבל מזיד אינו אלא כשאר גזלן נעלמא ומשלם מעות ולפי דמים ולא לפי המדה, וחמץ בפסח לאו בר דמים לאסור בהנאה ואף להיסק לא הוי חזי ליה, ולאו מידי אפסדיה:

אינו מריח ריח החמץ הרי הוא כמבוער ואין חייב לחפור ולהוציאו ולשרפו אבל צריך לבטלו. **ולא תימא** אפי' בשמירת הפקדון כך כי הא דאמר שמואל כספים אין להם שמירה אלא בקרקע ולא בעינן כולי האי אלא טפח בלבד סגי דכיון דמשום אכסויי מעינא הוא דיו דהא משום ריחא לא חיישי' הלכך אפי' הוא טמון בקרקע טפח סגי ליה: **מתני' האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם** קרן **וחומש** במזיד הואיל וחייב כרת פטור מן התשלומי' ומדמי העצים. **פי'** לא תאמר חשוב זו התרומה שאכלת אתה כאלו שרפת אותה ונהנת ממנה ואתה חייב לשלם כפי הנאתך אלא אפי' כעצים העומדין לשרפה אין חייב לשלם שהחמץ בפסח איסורי הנאה הוא ולית ליה לכהן לשרפה וליהנות ממנה אי הכי אפ' בשוגג יהא פטור מן התשלומי' דהא לית דמים דאיסורא הנאה הוא ואמרי' מתני' ר' יוסי הגלילי הוא דאמר ותמה על עצמך האיך חמץ אסור בהנאה כל שבעה כדבעי' למימר קמן. **תנן התם** בתרומה פ"ו האוכל תרומה שוגג **ואחד** פת ויין הנמכר בתוכה: **אסור בהנאה.** דלא תלינן ליה בפועלין, אלא מן שלו מלאי היה ושל ישראל הוא: **נמ'** צריך שיבטל בלבו. שמא יפקח הגל במועד ונמלא עובר עליו: בספים. של פיקדון אין להם שמירה אלא בקרקע, ואם לא נתן בקרקע ואבדו פטיעה היא אצלו וחייב, דאמר מנס חייב בפטיעה: משום ריחא. שהכלב מריחו ומחטטו ומוציאו: מסיכרא. שגגו. שגגו בתרומה, ואפילו הזיד בחמץ, משלם קרן וחומש, ואף על גב דלא הוה שוית מידי, דחמץ בפסח אסור בהנאה, מיהו שוגג דתרומה דכחיב ביה[ו] וחמישיתו יוסף עליו ונתן לכהן את הקודש דבר הרשוי להיות קודש, שאינו יכול לשלם לו המעות אלא הפירות והמשלומין נעשין תרומה כדלקמן[ו], לאו לפי דמים משלם אלא לפי מדה משלם, הלכך לאו בר דמים חזלין: במזיד. שהזיד בתרומה, אפילו שגג בחמץ, פטור מן התשלומין: ומדמי עצים. אם תרומה טמאה היא אין משלם לו דמי עליס שהיתה רלויה להיסק תחת תבשילו, משום דתרומה מזיד אין בה חומש ואין תשלומיה לכפרה ואין נעשין תרומה, דגבי חומש בשגגה כתיב, אבל מזיד אינו אלא כשאר גזלן נעלמא ומשלם מעות ולפי דמים ולא לפי המדה, וחמץ בפסח לאו בר דמים לאסור בהנאה ואף להיסק לא הוי חזי ליה, ולאו מידי אפסדיה:

ישראל וחמץ שנפלה עליו מפולת אע"פ שהוא ברשותו של ישראל אבל אינו יכול לבערו. [חידושי הר"ן] **אחד האוכל ואחד השותה וכו'.** דוקא הני תלת דאיתנהו בכלל אכילה דליכא חומש אלא באכילה דכתיב וכי יאכל קדש בשגגה. [מהר"ם חלאווה]

פה א מיי' פ"י מהלכות שכירות הלכה ו סמג עשין לד טוש"ע ח"מ סי' שמ סעיף ג:
פו ב מיי' פ"ד מהלכות חמץ הל' ה טוש"ע או"ח סי' תמח סעי' ו:
פז ג טוש"ע ש"ח סי' תמט:
פח ד ה מיי' פ"ג מהל' חמץ הל' יא סמג עשין לט טוש"ע או"ח סי' תלג סעיף ח:
פט ו ז מיי' פ"ד מהל' שלוה ופקדון הלכה ד סמג עשין פח טוש"ע ח"מ סי' לח סעיף (יא) [טו]:
צ ח מיי' פ"י מהלכות תרומות הל' ו:
צא ט סמ הל' ג:

ו) גמ' שהלוה את ישראל על חמצו:
ז) גמ' מניעא פב. גיטין לו. שבועות מד. [קדושין ח:], ג) [מוספתא פרק ג ה"ד ע"ש], ד) גמ' מניעא מב. לעיל ח., ה) גמ' מניעא סט, ה) תרומות פרק ו [משנה ו] גמ' מניעא נד:, ו) ויקרא כב יד, ז) לב., ח) ושם (ע"ב), ט) [לף פו:], י) ושם, כ) ספרי פרשת ראה פיסקא קיג.

(ו) גמ' שהלוה את ישראל על חמצו:

א) הָשֵׁב תָּשִׁיב לוֹ אֶת הֲעֲבוֹט כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ וְשָׁכַב בְּשַׂלְמָתוֹ וּבֵרַכֶךָּ וּלְךָ תִּהְיֶה צְדָקָה לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים כד, יג]

ד] צ"ל לת"ק (רי"א חבר) ובתוס' הרשב"א הגי' ולאחד מ"ד:
ה] לר"ח היה גי' אחרת בגמרא, ועיין דק"ס:
ו] כ"ה הגי' לפנינו בתוספתא, ועי' חידושי הרמב"ן:

אם אינו קונה משכון צדקה מנין. תימה והלא אין לך צדקה גדולה מזו שטורח להחזיר לו משכונו בקר וערב. ותירץ רבינו חיים דלא מיקרי צדקה אלא אם כן חסר בו ממון, כדכתיב 'ולך תהיה צדקה', משלך.
[תוספות הרא"ש, שבועות מד.]

דאף על גב דעושה לו טובה גדולה בהשבה זו, וגם שיהא זה סיבה שלא יכוף לבו לפורעו, מכל מקום זה גמילות חסדים הוא ולא צדקה דלא הויא צדקה אלא מאי דעביד איניש מדיליה.
[הריטב"א, שבועות מד.]

נהי נמי דהרהינו אצלו הא אמרת נכרי מישראל לא קני. לרבא מקשינן אבל לאביי אתיא ליה שפיר בדאקני ליה מטלטלי אגב מקרקעי וכמו שכתבתי למעלה.
[חידושי הר"ן]

מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא. היינו לרבא אבל לאביי רישא מתוקמא בשפדאו ולא בא לידי גבייה, וסיפא דאם אמר לו הגיע עתך עובר בשאינו רוצה לפדותו ובדאקני מטלטלי אגב מקרקעי:
[חידושי הר"ן]

אמר רב חסדא וצריך שיבטל בלבו. פי' מדרבנן דאילו מדאורייתא כיון שנפלה עליו מפולת אינו עובר עליו, והכי תניא במכילתא יצא חמצו של נכרי שהוא ברשותו של ישראל וחמץ שנפלה עליו מפולת אע"פ שהוא ברשותו של ישראל אבל אינו יכול לבערו. **ולא תימא** אפי' בשמירת הפקדון כך כי הא דאמר שמואל כספים אין להם שמירה אלא בקרקע ולא בעינן כולי האי אלא טפח בלבד סגי דכיון דמשום אכסויי מעינא הוא דיו דהא משום ריחא לא חיישי' הלכך אפי' הוא טמון בקרקע טפח סגי ליה: **מתני' האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם** קרן **וחומש** במזיד הואיל וחייב כרת פטור מן התשלומי' ומדמי העצים. **פי'** לא תאמר חשוב זו התרומה שאכלת אתה כאלו שרפת אותה ונהנת ממנה ואתה חייב לשלם כפי הנאתך אלא אפי' כעצים העומדין לשרפה אין חייב לשלם שהחמץ בפסח איסורי הנאה הוא ולית ליה לכהן לשרפה וליהנות ממנה אי הכי אפ' בשוגג יהא פטור מן התשלומי' דהא לית דמים דאיסורא הנאה הוא ואמרי' מתני' ר' יוסי הגלילי הוא דאמר ותמה על עצמך האיך חמץ אסור בהנאה כל שבעה כדבעי' למימר קמן. **תנן התם** בתרומה פ"ו האוכל תרומה שוגג **ואחד** פת ויין הנמכר בתוכה: **אסור בהנאה.** דלא תלינן ליה בפועלין, אלא מן שלו מלאי היה ושל ישראל הוא: **נמ'** צריך שיבטל בלבו. שמא יפקח הגל במועד ונמלא עובר עליו: בספים. של פיקדון אין להם שמירה אלא בקרקע, ואם לא נתן בקרקע ואבדו פטיעה היא אצלו וחייב, דאמר מנס חייב בפטיעה: משום ריחא. שהכלב מריחו ומחטטו ומוציאו: מסיכרא. שגגו. שגגו בתרומה, ואפילו הזיד בחמץ, משלם קרן וחומש, ואף על גב דלא הוה שוית מידי, דחמץ בפסח אסור בהנאה, מיהו שוגג דתרומה דכחיב ביה[ו] וחמישיתו יוסף עליו ונתן לכהן את הקודש דבר הרשוי להיות קודש, שאינו יכול לשלם לו המעות אלא הפירות והמשלומין נעשין תרומה כדלקמן[ו], לאו לפי דמים משלם אלא לפי מדה משלם, הלכך לאו בר דמים חזלין: במזיד. שהזיד בתרומה, אפילו שגג בחמץ, פטור מן התשלומין: ומדמי עצים. אם תרומה טמאה היא אין משלם לו דמי עליס שהיתה רלויה להיסק תחת תבשילו, משום דתרומה מזיד אין בה חומש ואין תשלומיה לכפרה ואין נעשין תרומה, דגבי חומש בשגגה כתיב, אבל מזיד אינו אלא כשאר גזלן נעלמא ומשלם מעות ולפי דמים ולא לפי המדה, וחמץ בפסח לאו בר דמים לאסור בהנאה ואף להיסק לא הוי חזי ליה, ולאו מידי אפסדיה:

חשק שלמה על ר"ח ו) משמע דרבינו הי' לו גי' אחרת בגמ' דמעיקרא ס"ל דפליגי בדר' יצחק גופא מי ס"ח קונה משכון או לא. ז) במשנה שם לא הוזכר דמיירי מעכשיו אלא בגמ' שם ד' סו ע"ב מוקמינן לאמר ליה קני מעכשיו.

19/06/2018אהח

ואוקימנה בשהרהינו אצלו ואמר לו קנה מעכשיו וכדר' יצחק דאמר בעל ו) חוב קונה משכון ופליגי ת"ק לית ליה הא דר' יצחק ור' מאיר אית ליה. **ומתמהי'** וכי דר' יצחק תנאי היא. **ושני'** [דכ"ע] אית להו דר' יצחק[ג] והכא בהא קא מיפלגי ת"ק סבר ישראל מישראל דבר צדקה הוא קני אבל משכון דנכרי דלאו בר צדקה הוא לא קני ור' מאיר סבר ק"ו משכון דישראל קני ליה המלוה משכון דנכרי לא כל שכן. **אבל נכרי שהלוה את ישראל על חמצו** וקבע לו זמן לפרעו אחר הפסח דברי הכל עובר דלא קני הנכרי חמצו של ישראל אלא ברשות ישראל קאי ועובר עליו. **ומקשי'** תנן נכרי שהלוה את ישראל על חמצו אחר הפסח מותר בהנאה והאמרת נכרי מישראל לא קני ואפי' הרהינו אצלו. **ושני'** **משנתינו בשפירש לו קני מעכשיו** כדתניא נכרי שהרהין פת פורני אצל ישראל אינו עובר בפסח ואם אמר לו הגעתיך כלומר קני מעכשיו עובר. **וכך** סוגיא דשמעתא זו סלקא והוא כגון הא דתנן (בב"מ דף סה) הלוהו על שדהו ואמר לו אם איני מביא לך עד שלש שנים הרי הוא [שלך] מעכשיו ג) כו': **ת"ר חנות של נכרי ומלאי של נכרי** כלומר הסחורה שבתוך החנות לנכרי ופועלי ישראל נכנסין לשם ועושין מלאכתן חמץ שנמצא שם אחר הפסח אסור בהנאה[ג] ואין צריך לומר באכילה כלומר חמץ של ישראל הוא. **וכן חנות של ישראל ומלאי של ישראל ופועלי נכרים** נכנסין שם חמץ שנמצא שם אחר הפסח מותר באכילה ואין צריך לומר בהנאה. כללא דמילתא בתר פועלין אזלינן אם פועלין ישראל הן חמצן הוא ואסור ואם של נכרים מותר: **חמץ שנפלה עליו מפולת** ונטמן בעפר אם הוא טמון שלשה טפחים בכדי שאין הכלב יכול לחפש אחריו כלומר

המשנה מבארת את דינו של זר האוכל בפסח תרומה שהיא חמץ[כח]:
זר **הָאוֹכֵל תְּרוּמַת חָמֵץ**[כט] **בַּפֶּסַח**[ל], שאינה שוה כלום כיון שהיא אסורה באכילה ובהנאה[לא], אם **בְּשׁוֹגֵג** אכלה, שלא ידע שתרומה היא או שלא ידע שהתרומה אסורה לזרים[לב], **מְשַׁלֵּם** לכהנים **קֶרֶן וְחוֹמֶשׁ**, ואינו משלם דמים אלא פירות חולין, כדין האוכל תרומה בשוגג במשך כל ימות השנה. ואף שלא היה לתרומה שאכל כל ערך ממון ולא גזל מהכהנים דבר, מכל מקום עליו להתכפר על חטאו, ועל כך באה חובת תשלומיו[לג]. ואם **בְּמֵזִיד** אכלה, שידע שהיא תרומה ואסורה לו[לד], שבאופן זה התשלומים הם תשלומי גזילה, כדין כל מי שאכל מה שאינו שלו שהרי הוא כגזלן, ואין התשלומים באים לכפרה, **פָּטוּר מִתַּשְׁלוּמִין** - מלשלם את דמי התרומה שאכל, שהרי היא חמץ ואסורה בהנאה ואין לה דמים ולא הפסיד את הכהן דבר, וְכן אם תרומה טמאה היא פטור **מִלשלם דְּמֵי עֵצִים** - את שווי התרומה כאילו היתה עצים הראויים להסקה[לה], שהלא היא אסורה בהנאה ואין לה דמים כלל[לו].

19/06/2018 אהחח

★

גמרא

הגמרא דנה בדיני התשלומים המוטלים על זר שאכל תרומה בשוגג, על פי האמור במשנתנו ובברייתות אחרות, ומתוך הדברים יתבארו גם דברי המשנה. תחילה מביאה הגמרא את המשנה בתרומות (פ"ו מ"ה) הפוסקת את דינו של זר האוכל תרומה בשוגג:
תְּנַן הָתָם - שנינו במשנה בתרומות (שם), זר **הָאוֹכֵל תְּרוּמָה בְּשׁוֹגֵג, מְשַׁלֵּם קֶרֶן וְחוֹמֶשׁ**, והתשלומים נעשים תרומה[לז]. הכל שוים בחיוב זה, **אֶחָד** [-בין] **הָאוֹכֵל** מאכל תרומה[לח], כגון פת חטים, **וְאֶחָד** [-ובין] **הַשּׁוֹתֶה** משקה של תרומה[לט], כגון יין,

לאוכלה, כגון שגזלה והשליכה לנהר, שחיובו הוא כאוכל תרומה במזיד, שאינו משלם אלא על גזילתו או היזקו בלבד. טעם הדבר הוא שבפסוק הנ"ל נאמר 'כי יאכל' ודורשים (להלן נב:) פרט למזיק. רש"י להלן (נב. ד"ה ומחד).
כח. כגון שהופרשה תרומה מחטים, וטחנם ועשה מהם עיסה והחמיצה.
כט. תרומה שהופרשה קודם שנאסרה משום חמץ בפסח, כגון שהופרשה קודם הפסח, או שהופרשה בפסח אך קודם שהחמיצה. ראה על כך להלן בגמרא (נב. נג.).
ל. שחמץ אסור בו בין באכילה ובין בהנאה, כמבואר לעיל (כמ: ועוד). וראה (שם) במקור האיסור.
לא. ואין תרומת חמץ דומה לחמץ הקדש בפסח שנחשב בר דמים, ראה לעיל (כט.) שדנו לחייב את האוכל חמץ של הקדש בפסח מטעמים שונים. מהר"ם חלאווה (להלן נב. ד"ה מי ממרת).
לב. כתב רש"י (ד"ה נשוגג וד"ה נמזיד) שהשוגג והמזיד האמור במשנה מתייחס לאיסור זר בתרומה. ביחס לאיסור חמץ, אין הבדל אם היה שוגג או מזיד. כלומר, דין המשנה אינו משתנה אם ידע שהוא אוכל חמץ באיסור והוא חייב כרת, או שלא ידע זאת, מפני שאף שהמתחייב מיתת בית דין וממון, פטור מלשלם את הממון משום דין 'קם ליה בדרבה מיניה' [ראה על כך להלן (נב.)], אין הדברים אמורים במיתת כרת, ועל כן, אף אם הוא מזיד וחייב כרת, עליו לשלם את תשלומי התרומה. [ברם, הגמרא (להלן נב.) תציע אופן נוסף לבאר את דברי המשנה, ולפי האמור שם בהכרח שמדובר שהיה שוגג באיסור חמץ, ראה שם ובהערות].
לג. כלומר, כפי שנתבאר בהקדמה למשנה, התשלומים על אכילת תרומה בשוגג כוללים שני עניינים: א. תשלומי גזילה. ב. תשלומים הבאים לשם כפרה על חטא האכילה [שלכך צריך לשלמם דווקא מפירות חולין הנהפכים להיות תרומה]. בגמרא (שם) יתבאר כי בעוד שתשלומי הגזילה נקבעים לפי שווי החפץ הנגזל ['לפי דמים משלם'], הרי שהתשלומים הבאים בשביל הכפרה, נקבעים לפי כמות התרומה שאכל ['לפי מדה משלם'], שעליו לשלם פירות אחרים במדה דומה. ועל כן, אף שהתרומה היא חמץ ואין לה ערך ממוני ולא הפסיד לבעלים דבר ולכך אינו חייב בתשלומי גזילה [ומי שאכל בפסח חמץ של חבירו שאינו תרומה, אינו משלם כלל], עדיין הוא מחויב בכפרה על כך שאכל תרומה, ועל כך באה חובת תשלומיו.
גם החומש מחושב לפי חמישית מכמות התרומה שאכל, ואף אותו הוא משלם לפי מדה.
לד. אף אם היה שוגג באשר לאיסור חמץ שבה. רש"י (ד"ה נמזיד).
לה. כדין זר האוכל תרומה טמאה, שאינו משלם את שוויה לאכילה, שהרי היא אסורה באכילה, אלא את שוויה להסקה, שהרי היא מותרת בהנאה.

היתר תרומה טמאה בהנאה, נדרש בשבת (כה.) מהפסוק (נחמיה יג ח) 'ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי וגו' לך נתתים', 'תרומותי' לשון רבים, מרבה גם תרומה טמאה, ונאמר עליה 'לך', שהיא שלו להסקה.
לו. כתב הראש יוסף (נרש"י ד"ה ומדמי) שהמשנה סוברת כאן שלא כדעת רבי יהודה בתמורה (לג:-לד.) שחמץ בפסח דינו בשריפה ואפרו מותר, אלא כדעת חכמים שאין אפרו מותר, שאם לא כן יש בתרומת החמץ קצת שווי מפני אפרה. וראה בתוספות לעיל (כט. ד"ה מין - הכא).
ביארנו את המשנה על פי רש"י (ד"ה נשוגג וד"ה ומדמי). ביאור זה הוא אופן אחד משני אופנים המבוארים בגמרא (נב.). האופן האחר המבואר שם הוא, שגם האוכל תרומה בשוגג משלם לפי דמים ולא לפי מדה, ומה שמבואר במשנה שהאוכל תרומה בשוגג משלם קרן וחומש, הרי זה משום שהתנא במשנה סובר שחמץ בפסח מותר בהנאה, ועל כן הוא משלם את הדמים כפי שוויה בהנאה. מה שמבואר בסיפא שהאוכל במזיד פטור מן התשלומים ומדמי עצים, אף שיש לתרומה דמים, הרי זה משום שכיון שהוא מתחייב מיתה, סובר התנא במשנה שהוא פטור מן התשלומים. ראה על כך בגמרא שם ובהערות. הגמרא מסתפקת בין שני האופנים, ורש"י והמאירי וראשונים נוספים (הר"י מלונדל, הרי"ד, ועוד) בחרו לבאר כאופן הראשון. וכתב המאירי (ד"ה זהו) שביאר כן לפי שכך הלכה, וכן נקט הראש יוסף (נרש"י ד"ה נשוגג) בדעת רש"י [וראה בצל"ח (נרש"י שם) שהסתפק בדעתו]. ואודת ההלכה למעשה ראה להלן בסוף הסוגיא (נב:). אמנם הפני יהושע (ד"ה המוכל) כתב שרש"י פירש את המשנה כדרך זו, משום שעל ידי כך היא מתאימה להלכה שחמץ בפסח אסור גם בהנאה, וראה בילקוט ביאורים מה שהובא בדעת הרמב"ם בפירוש משנתנו.
הביאור לפיו הסיפא 'ומדמי עצים' עוסקת בתרומה טמאה, הוא מדברי רש"י (ד"ה ומדמי). אמנם הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ג מ"ד) פירש שאף כאן המדובר בתרומה טהורה, והמשך דברי המשנה הוא, שלא רק שפטור מתשלומין, היינו שאת גוף התרומה אינו משלם, ומשום שהחמץ אסור באכילה, אלא גם פטור מלשלם דמי עצים.
לז. כאמור שם בהמשך המשנה, וכאמור בסמוך שעל כן משלם גם חומש חומשה.
לח. שנאמר (ויקרא כג יד) 'ואיש כי יאכל קודש', ראה לעיל.
לט. שאף שנאמר בתורה 'כי יאכל', אף שתיה בכלל, כפי שהוכיח רב אחא בר יעקב ביומא (עו.) מהנאמר (דניאל יד כו) 'ונתתה הכסף בכל אשר תאוה נפשך בבקר ובצאן וביין ובשכר וגו' ואכלת שם' וגו', שגם על שתיית יין ושכר אומרת התורה 'ואכלת'.
שיעור שתיית תרומה להתחייב עליה היא בכזית, כשיעור אכילה. רמב"ם (תרומות פ"י ה"ג).

כל שעה פרק שני פסחים

וְאֶחָד [-ובין] הַפָּחוּ שמן של תרומה[א], כגון שמן זית[ב], אֶחָד - בין אם היתה זו תְּרוּמָה טְמֵאָה[ג], וְאֶחָד - ובין אם היתה זו תְּרוּמָה טְהוֹרָה[ד], בכל אלו מְשַׁלֵּם מלבד קרן גם חוֹמֶשׁ, וְכן משלם גם חוּמְשָׁא דְּחוּמְשָׁא[ה] - את חומשו של החומש, שכיון שהפירות שהוא נותן לתשלומי אכילתו נעשים תרומה, על כן אם חזר ואכל בשוגג את תשלומי החומש[ו], חוזר ומשלם אותו ואת חומשו[ז].

הגמרא מסתפקת כיצד משערים את התשלומים הללו:
אִיבַּעְיָא לְהוּ - נסתפקו בני הישיבה, אודות זר שאכל פירות תרומה בשוגג שעליו לשלם על אכילתם בפירות אחרים, האם כְּשֶׁהוּא מְשַׁלֵּם על התרומה שאכל, לְפִי מִדָּה - כפי כמות התרומה שאכל הוא מְשַׁלֵּם, אוֹ שמא לְפִי דָמִים - כפי שויה וערכה של התרומה הוא מְשַׁלֵּם[ח]. ואמנם כאשר ערך התרומה לא נשתנה מעת שֶׁאֲכָלָהּ עד העת בה הוא בא לשלם עליה, אין נפקא מינה בספק זה, שלעולם כאשר הוא משלם פירות אחרים[ט] לפי דמיה של התרומה כפי שויה בעת אכילתה, הרי הוא משלם ממילא גם כפי אותה מדה שאכל. וגם אם נשתנה ערכה מעת שאכלה ועד עת בואו לשלם עליה, כָּל הֵיכָא דְּמֵעִיקָּרָא - באופן שמתחילה, בעת שאכלה, שָׁוְיָא אַרְבָּעָה זוּזֵי - היתה שוה ארבעה זוז, וּלְבַסּוֹף, בעת שהוא בא לשלם על אכילתה, הוזלו הפירות וּשְׁוְיָא זוּזָא - ושוה התרומה רק זוז אחד, לֵית תִּיבָּעֵי לָךְ - אין לך להסתפק בדבר, דְּוַדַּאי כְּדְמֵעִיקָּרָא - כפי ערך התרומה בעת אכילתה הוא מְשַׁלֵּם, והיינו שעליו לשלם לְפִי דָמִים, פירות בשווי ארבעה זוז, ואינו יכול לשלם פירות שערכם רק זוז אחד, אף שזו היא מדת התרומה שאכל, דְּלָא גָּרַע מִגַּוָּלָן - שאינו שונה מכל גזלן שבאופן שהוזלה הגזילה [ואינה בעין שאז היה מחויב להחזירה כמות שהיא] אינו יכול להפטר מחיובו לשלם על גזילתו בכך שישלם לפי מדה בלבד, אלא עליו לשלם לפי שויה בשעה שגזלה, דְּתָנַן - ששנינו במשנה (ב"ק נג:), כָּל הַגַּזְלָנִין מְשַׁלְּמִין על מה שגזלו כְּערך הגזילה בִּשְׁעַת הַגְּזֵלָה[י], ולכך אף אם נאמר שמשום תשלומי הכפרה די לו לשלם לפי מדה, אבל הלא עליו לשלם גם משום גזילה, ותשלומי גזילה הם לפי דמים. כִּי תִּיבָּעֵי לָךְ - ומה שיש לך להסתפק הוא באופן זה, דְּמֵעִיקָּרָא - שבעת שאכל את התרומה, שָׁוְיָא זוּזָא - היתה שוה זוז אחד, וּלְבַסּוֹף, בעת שבא לשלם על אכילתה, התיקרו הפירות וּשְׁוְיָא אַרְבָּעָה - שויה עתה הוא ארבעה זוז, מַאי - מהו הדין באופן זה, האם לְפִי מִדָּה הוא מְשַׁלֵּם, דְּאָמְרִינַן לֵיהֵוֵי - שאנו אומרים לו, גְּרִיוָא [-סאה[יא]] אָכַל וּגְרִיוָא [-וסאה] מְשַׁלֵּם, ונמצא שעליו לשלם פירות השוים ארבעה זוז[יב], אוֹ דִילְמָא [-שמא] לְפִי דָמִים הוא מְשַׁלֵּם, שאנו אומרים, שאף שהוא משלם בפירות, מכל מקום אינו חייב לשלם אלא פירות לפי ערך הפירות שאכל, ומכיון דִּבְזוּזָא [-בשווי זוז] אָכַל, בְּזוּזָא מְשַׁלֵּם - אינו חייב לשלם אלא פירות השוים זוז אחד[יג].

הגמרא מביאה ברייתא ודנה אם אפשר לפשוט ממנה את הספק:
אָמַר רַב יוֹסֵף, תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה מברייתא, שכך שנינו בה, זר שֶׁאָכַל בשוגג גְּרוֹגְרוֹת [-תאנים יבשות] של תרומה, וְשִׁילֵּם הכהן] מחויב בהם, ואינם באים אלא ככפרה על חטא האכילה האסורה, וכפי שנתבאר בהערות להקדמה למשנה (לעיל ג:). אמנם אף שכן היא סיבת חיובו, עדיין יש לדון על אופן התשלומים, האם הם נקבעים על פי שווי התרומה או שהם נקבעים על פי מדתה. קובץ שיעורים (חומ קט, נסופו). וראה גם בחידושי מרן רי"ז הלוי (מכמניס דף עט). הנפק"מ מספק זה היא גם לכמות התרומה שעליו לשלם, כפי שהגמרא מבארת והולכת, וגם, כמתבאר בגמרא לאחר מכן, שיתחייב לשלם גם כשאכל תרומה שאין לה דמים כלל.

ט. **דין** זה נדרש מהפסוק (ויקרא ה כג) 'והשיב את הגזילה אשר גזל', 'אשר גזל' היינו כמו שגזל. רש"י (ד"ה כל). וראה בהערות לביאורי רש"י מה שהובא אודות מקור דרשה זו.

י. **כלומר**, שתי סיבות גורמות לחיוב התשלומים בזר שאכל תרומה בשוגג: א. גזילתו את התרומה, והתשלומים הם השבת הגזילה. ב. הצורך בכפרה אחר שעבר על איסור האכילה, והתשלומים מכפרים על חטאו. ספק הגמרא האם התשלומים נעשים לפי מדה אינו אלא באשר לתשלומים הבאים לכפרה, שאילו התשלומים הבאים על הגזילה הם ודאי לפי דמים, ככל תשלומי גזילה. כיון שכך, באופן שהוזלה התרומה בין עת הגזילה לעת תשלומיה, אי אפשר שהלה ישלם את התרומה לפי מדה בלבד, שאף שיצא בכך ידי חובת כפרתו, מכל מקום עדיין הוא מחויב להוסיף ולשלם גם לפי דמים, בכדי לצאת ידי חובת תשלומי הגזילה שעליו.

יא. **בגמרא** 'דא"ל', והכוונה 'דאמרינן ליה', ראה למשל מלא הרועים (ד"ה דאמרינן). ובדקדוקי סופרים (חומ ג) הגירסא היא 'דאמרינן' בלא 'ליה'. גירסא זו מתוקנת יותר, שלגירסתנו היה צריך לומר 'דאמרינן ליה גריוא אכלת' בנוכח. ושם הגירסא כן גם בהמשך, 'או דלמא לפי דמים משלם דאמרינן בזוזא אכל'.

יב. **הסאה** [שהיא ששה קבים, עשרים וארבעה לוגים, קמ"ד ביצים] היא מדת נפח.

יג. **כתב** החזון איש (חו"מ סי' קכד סק"ג ד"ה ויש) שאף שהוא משלם לפי מדה, אמנם חיובו לשלם לכהן שאת תרומתו אכל אינו אלא לפי דמים [זוז אחד], אבל את המותר מהפירות על דמי התרומה [שהם שלשה זוזים], יכול הוא לתת לכל כהן שירצה.

יד. **בגמרא** משמע שאין נפקא מינה בספק אלא באופן זה שנתיקרו הפירות, אך לא באופן שהפירות הוזלו בין עת האכילה לעת התשלומים. רבי עקיבא איגר (גליון הש"ס ד"ה לעא) מקשה על כך, שהלא גם באופן זה ישנה נפקא מינה ברורה. כאמור לעיל, על האוכל תרומה בשוגג לשלם את חובת כפרתו בפירות חולין ההופכים להיות תרומה, ולא בדמים. מעתה, אם תשלומי הכפרה הם לפי דמים, עליו לשלם את כל שווי התרומה שאכל [במקרה המתואר בגמרא, את כל ארבעת הזוזים] בפירות חולין, וכן הכהן לא יוכל למחול על כך, והחומש יהיה לפי כל שווי התרומה [כלומר, חומש מארבעה זוזים, שהוא זוז אחד]. לעומת זאת, אם תשלומי הכפרה הם לפי מדה, די לו לשלם בפירות רק כפי מדה [כלומר בשווי זוז אחד], ואת ההפרש [שלשה זוזים] ישלם בכסף או בדברים אחרים. כמו כן, הכהן יוכל למחול על ההפרש האמור [שלשת הזוזים], וכן חישוב תשלום החומש יהיה לפי המדה בלבד [כלומר חומש מזוז אחד, שהוא רבע זוז]. והרש"ש (ד"ה לעא) תירץ קושיא זו, שדברים אלו שכתב רבי עקיבא איגר אינם תלויים בספק הגמרא, אלא מוסכמים לפי כל הצדדים, שפשוט היה לגמרא שדי לו לשלם לפי מדה בכדי לצאת ידי חובת תשלומיו שהם לכפרה, ועל כן אם הוזלו פירות התרומה בין שעת אכילתם לשעת התשלומים עליהם, משלם פירות וחומש רק לפי מדה, והשאר משלם בדמים ויכול הכהן למחול עליו. לא נסתפקה הגמרא אלא אם יכול לשלם גם לפי דמים ולהפטר, אף שאין זה לפי מדה, וזהו באופן שנתיקרו הפירות, וכמבואר בגמרא. וראה בילקוט ביאורים אופנים אחרים בתירוץ קושיא זו. האחרונים דנים אם תשלומי תרומה 'לפי דמים' נערכים לפי שווי פירות תרומה בשוק,

---

א. **שסיכה** כשתיה, שכן למדו בגמרא (יומא עו:) לענין איסור סיכה ביום הכפורים ממה שנאמר (תהלים קט יח) 'ותבוא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו'. על פי רש"י (ד"ה ופמד). ובמסכת נדה (נב.) למדו מפסוק זה אף לענין סיכת תרומה. בנוסף ללימוד זה על סיכת תרומה, הביאה הגמרא בנדה (שם) לימוד אחר מהפסוק (ויקרא כב טו) 'ולא יחללו את קדשי בני ישראל', והובאה דרשה זו ברמב"ם (תרומות פ"י ה"ג). ונחלקו הראשונים אם דרשות אלו הן דרשות גמורות, שדעת תוספות בנדה (שם ד"ה וכשמן) שאינן אלא אסמכתא, וחיובו הוא מדברי חכמים, וכן כתב הראש יוסף (קרסי"י ד"ה ופמד) בדעת רש"י שהביא את המקור מהפסוק בתהלים. אולם בדעת הרמב"ם (שם) שהביא פסוק בתורה, כתב המהר"י קורקוס (שם) שלדעתו היא דרשה גמורה וחיובו מן התורה. וראה בתוספות ביומא (עו. ד"ה דמקן) שנסתפקו בדבר.
שיעור סיכה האסורה הוא בכזית. רדב"ז (תרומות פ"י ה"ג).
אין חיוב חומש לנהנה מן התרומה בדרך אחרת שאינה אכילה, שתיה או סיכה, לפי שלא נתרבו להחשב כאכילה אלא שתיה וסיכה, וחיוב חומש נאמר על אכילת תרומה דווקא. מהר"ם חלאווה (לעיל לח: ד"ה ופמד).

ב. **מבואר** בברכות (לה:) שבשמן אין שייכת אלא סיכה ולא שתיה, שכיון ששתיית שמן מזיקה, אינה נקראת אכילה, ועל כן השותה שמן של תרומה אינו משלם אלא קרן ולא חומש.

ג. **כתב** המשנה ראשונה (תרומות פ"ו מ"ו ד"ה ופמד) שלא מצינו דרשה לרבות תרומה טמאה לדין התשלומים של זר האוכל תרומה בשוגג, וצריך לומר שלמדו כן מפשטות לשון הכתוב (ויקרא כב יד) 'ואיש כי יאכל קודש' [העוסק בתרומה, ראה לעיל (לח:)], שגם תרומה טמאה בכלל קודש היא.

ד. **במשנה** בתרומות (שם) הגירסא היא 'אחד תרומה טהורה ואחד תרומה טמאה', שהפשוט יותר נזכר תחילה.

ה. **לשון** ארמית זו אינה רגילה במשנה, והגירסא במשנה בתרומות היא 'וחומש חומשה'.

ו. **ואין** צריך לומר אם חזר ואכל את תשלומי הקרן.

ז. **ובבא** מציעא (מד:) דרשו כן מהאמור בתשלומי תרומה (ויקרא שם) 'ויסף חמישיתו', שמוסיף חומש על החומש שאכל, וראה שם את אופן הדרשה.
בתורת כהנים (חומר פ"ו ה"ו) ובירושלמי (תרומות פ"ו ה"ב) [לגירסת חלק מן המפרשים] הובאה מחלוקת תנאים, אם התשלומים נעשים תרומה מיד בעת שהוא מפרישם כתשלומי אכילתו, או רק בעת שהוא נותנם לכהן. לדעה שאינם נעשים תרומה אלא משעת נתינתם לכהן, אינו מתחייב על אכילתם בחומש אלא משנתנם לו ולא קודם לכן. ראה על כך במפרשים שם, ובמשנה למלך (תרומות פ"י ה"ב).

ח. **בכל** תשלומי גזילה, כגון בגוזל מחבירו בשוגג או במזיד, או באוכל תרומה במזיד, אין להסתפק ולומר שמא ישלם את גזילתו לפי מדה ולא לפי דמים. שכיון שלא הקפידה התורה בהם שישלם כעין החפץ שגזל דווקא [באופן שאין הגזילה בעין], ויכול הוא לשלם את גזילתו בכל דבר [כפי שדרשו בבבא קמא (ו.) ממה שנאמר בתשלומי מזיק על ידי בור (חומ כב ד) 'כסף ישיב לבעליו', לרבות שוה כסף ואפילו סובין], ודאי שהתשלומים הם לפי ערך החפץ הנגזל ולא לפי מדתו. ספק הגמרא הוא רק בתשלומי אכילת תרומה בשוגג, שהקפידה התורה שישלם פירות תחת פירות, שכיון שכן יש להסתפק ולומר שמא הוא משלם את התרומה לפי מדתה ולא לפי ערכה. רש"י (ד"ה ופיבעיא).
תשלומי אכילת תרומה בשוגג אינם תשלומים על הפסד הממון כתשלומי גזילה והיזק, שהרי אף מי שאכל תרומה שלו [כגון שקנה מכהן את תרומתו, או שירש מאבי אמו

גמ׳ ואחד הסך. לימרי׳ בפרק בתרא דיומא (דף עו:) סיכה כשמיה, ומשמיה בכלל מכילה, והכא כתיב כי יאכל קדש בשוגג, לימלו גזלה והשליכה לנהר מפילו בשוגג לימ ידע שהיא תרומה מינו משלם חומש מלא קרן כשאר מזיק חולין דעלמא, לימר מר (לקמן ע״ב) כי יאכל פרט למזיק: וחומש חומשא. שהמשלומין נעשין תרומה, ומס חזר ומכל בשוגג מותו חומש לרשון חוזר ומשלם חומשו עליו: **איבעיא** להו. כיון דגבי תרומה בשוגג קפיד רחמנא לתשלומי פירות ולא מעות, כלכתיב ונתן לכהן את הקודש, לפי מדה משלם או לפי דמים משלם, בגזלן לחולין שוגג או מזיד וכן גזלן לתרומת מזיד לא מיבעיא לן, כיון דלא קפיד רחמנא לתשלומין לידהו לימר[ב] יאכל[ג] לרבות מפילו שוה כסף ומפילו סודין ודלי לפי דמים משלם, אבל בתרומה שוגג מיבעיא לן הואיל והקפידה התורה לשלם פירות: כל היכא דמעיקרא. כשאכלה הויא שוה הך גריוא ד׳ זוז, והשתא כשמשלם שוה זוזא ותו לא, לא מיבעיא לן, נהי נמי לימיפר ליה מכילת תרומה בתשלומי מדה, מיהו ממונא לכהן לימכל ממונא הוא, ולא גרע משאר ממונא לחולין שהדיינין גוזלין ממנו כשעת גזילה כלכתיב (ויקרא ה) ושלח גזל כמה שגזל[ד]: **גריוא משלם.** ומ״ג דשוה שתא טפי: **או דילמא** לפי דמים משלם. לת״ג להקפידה התורה לשלם פירות, לא הקפידה אלא לפי הדמים כשאר תשלומין ומה שישלם ישלם בפירות: גרוגרות. תאנים יבשים: תמרים. מסוין מתאנים ודמיהן מרובים: **אכל** גרוגרות. לתרומה שוגג: זבינא. לוקחים: **אימא סיפא במזיד פטור** מן התשלומין **ואי** ר׳ יוסי הגלילי **אמאי פטור.** מי אמרת בשלמא רבנן, דטעמת דריסת מסוס לפי מדה משלם, סיפא לחיגו אלא כשאר גזלן למשלם מעות ולפי דמים, פטור מן התשלומין, לחמץ בפסח אלו בר דמים הוא, אלא מי אמרת ר׳ יוסי הגלילי ובר דמים הוא, אמאי פטור: **כרבי נחוניא בן הקנה.** לאמר המתחייב כרת פטור מן התשלומין ואיך טעמת מאסון אסון[מ], והוא הדין למתחייב מיתת שמים כגון אוכל תרומה מזיד, וסיפא לאמתי׳ בהזיד בתרומה ולא בחמץ, ופטור משוס מיתה, ובדין הוא לישמעי׳ מזיד לתרומה לעלמא ללאו חמץ בפסח לפטור מתשלומין משוס מיתה, ומשוס ריסת נקט מילתא בחמץ בפסח, לתשמועינן להיכא דשגג בשתיהם חייב לחמץ בר דמים הוא, ושוגג דריסת דשגג בשתיהן, לאי שגג בחמץ והזיד בתרומה מאי חוסם מיכא, ואי שגג בתרומה והזיד בחמץ אמאי מתשלם הא מיחייב ליה כרת, וסיפא לתשמועינן להזיד בתרומה אפילו שגג בחמץ פטור, לאי הזיד בחמץ והא לפטור ליה משוס כרת הוא לפטור ליה, לתשמעי׳ כולה מתני׳ בחמץ חולין של תבירו ומיתני שוגג מייב ומזיד פטור משוס כרת: **בתנאי.** לפי מדה או לפי דמים: **פטור מתשלומין.** דין שוגג דין מזיד: **מה הנאה יש לו.** לכהן בה ומה הפסידו זה, הרי מסור בהנאה: **ומה הנאה יש לו.** לכהן בתרומה טמאה שמסורה בהכילה לכהן, ואי מכלה זר שוגג משלם קרן וחומש, לימלו מי אמרת ר׳ יוסי הגלילי היא דאמר זר בר דמים הוא, אלא מי אמרת ר׳ יוסי הגלילי ובר דמים הוא, אמאי פטור: **כרבי נחוניא בן הקנה.** לאמר המתחייב כרת פטור מן התשלומין ויליף טעמא מאסון אסון[מ], והוא הדין למתחייב מיתת שמים כגון אוכל תרומה מזיד, וסיפא לאמתי׳ בהזיד בתרומה ולא בחמץ, ופטור משוס מיתה, ובדין הוא לישמעי׳ מזיד לתרומה לעלמא ללאו חמץ בפסח לפטור מתשלומין משוס מיתה, ומשוס ריסת נקט מילתא

לוֹ לכהן **תְּמָרִים**, שהן חשובות ויקרות יותר, **תָּבָא עָלָיו בְּרָכָה**יט. מכאן יש לפשוט את ספקנו, משום **דְּאִי אָמְרַתְ בְּשִׁלָּמָא** - מובנת הברייתא אם נאמר שזר האוכל תרומה בשוגג **לְפִי מִדָּה** הוא **מְשַׁלֵּם**, **אַמְטוּ לְהָכִי** [-על כן] **תָּבָא עָלָיו בְּרָכָה**, **דְּאָכִיל גְּרִיוָא דִּגְרוֹגְרוֹת דְּשָׁוְוֵא זוּזָא** - לפי שאכל סאת גרוגרות השוה זוז, ויכול היה לתת לכהן כתשלומים סאת גרוגרות בלבד שהיא מדת התרומה שאכל, **וְאַף** על פי כן **קָא יָהֵיב גְּרִיוָא דִּתְמָרִים דְּשָׁוְוֵא אַרְבָּעָה** - נתן לכהן סאת תמרים השוה ארבעה זוז. **אֶלָּא אִי אָמְרַתְ לְפִי דָּמִים מְשַׁלֵּם**, **אַמַּאי** - מדוע נאמר בברייתא **שתָּבָא עָלָיו בְּרָכָה** על כך ששילם תמרים תחת גרוגרות, הלא **בְּזוּזָא אָכַל בְּזוּזָא קָא מְשַׁלֵּם** - בשווי זוז אכל ובשווי זוז הוא משלם, ומה נפקא מינה אם שילם גרוגרות או שילם תמרים, וכי כל המשלם דבר שחייב בו מחזיקים לו טובה ומברכים אותוט.

אָמַר אַבַּיֵי, לְעוֹלָם לְפִי דָּמִים מְשַׁלֵּם, ועל מה שתמהת **אַמַּאי** - מדוע נאמר בברייתא **שתָּבָא עָלָיו בְּרָכָה**, הרי זה משום **דְּאָכַל** גרוגרות שהם **מִידֵי דְּלָא קָפִיץ עֲלֵיהּ וְבֵיצֵיהּ** - דבר שאין קופצים עליו קונים, **וְקָא מְשַׁלֵּם** - והוא משלם תמרים שהם **מִידֵי דְּקָפִיץ עֲלֵיהּ וְבֵיצֵיהּ** - דבר שקופצים עליו קונים. כלומר, אף ששווי התמרים ששילם שוה לשווי הגרוגרות שאכל, בכל זאת טוב לכהן שקיבל תמרים, שעל ידי כך הוא יכול למוכרן לכהנים אחרים בנקל, יותר מאשר אילו היה מקבל גרוגרות, שלא היה מוכרן בנקל, ולפיכך תבוא עליו ברכה. נמצא שאין לפשוט מן הברייתא שתשלומי תרומה הנאכלת בשוגג, משולמים לפי מדה.

הגמרא דנה אם אפשר לפשוט את הספק ממשנתנו:

תָּנַן - שנינו במשנתנו, זר **הָאוֹכֵל תְּרוּמַת חָמֵץ בַּפֶּסַח בְּשׁוֹגֵג, מְשַׁלֵּם קֶרֶן וְחוֹמֶשׁ**. אומרת הגמרא, **אִי אָמְרַתְ בְּשִׁלָּמָא** - מובנים דברי המשנה אם נאמר שזר האוכל תרומה בשוגג **לְפִי מִדָּה** הוא **מְשַׁלֵּם**, שאז **שַׁפִּיר** - יפה אמרה המשנה שהוא משלם על אכילת לשלם חמץ בפסח, שאף שאכל דבר שאין לו דמים, מכל מקום עליו לשלם לפי המדה שאכלי. **אֶלָּא אִי אָמְרַתְ שלְּפִי דָּמִים מְשַׁלֵּם**, וכי **חָמֵץ בַּפֶּסַח בַּר דָּמִים הוּא** - וכי יש לו ערך ממון שיהיה על האוכל לשלמו, והלא כיון שהוא אסור באכילה ובהנאה, אין לו דמים [-ערך] כלל, ומה ישלם.

דוחה הגמרא, **אִין** - כן, יש דמים לחמץ, **וְהָא מַנִּי** - מי הוא התנא ששנה את משנתנו, **רַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי הִיא, דְּאָמַר חָמֵץ בַּפֶּסַח מוּתָּר בַּהֲנָאָהיי**, וכיון שכך יש לחמץ דמים כשויו להנאה, ולעולם לפי דמים הוא משלם, והיינו את שווי תרומת החמץ להנאה, כגון להסיקה תחת תבשילויט.

מקשה הגמרא, **אִי הָכִי** - אם כך, שרבי יוסי הגלילי שנה את משנתנו, **אֵימָא סֵיפָא** - אמור ובאר את מה ששנינו בסוף המשנה, שאם אכלה **בְּמֵזִיד פָּטוּר מִן הַתַּשְׁלוּמִין וּמְדֵמֵי עֵצִים**, וקשה, **אִי** - אם התנא ששנה את המשנה הוא **רַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי**, **אַמַּאי** [-מדוע] הוא **פָּטוּר מִן הַתַּשְׁלוּמִין וּמְדֵמֵי עֵצִים**, הלא יש דמים לתרומה שאכל, כשוויה להסקה וכאמור, ומדוע יפטר מהם. ממה שהסיפא פוטרת את האוכל במזיד מלשלם את דמי תרומת החמץ, מוכח שהמשנה נשנתה כדעת חכמים שחמץ בפסח אסור בהנאה ואין לתרומה דמים כלל, ועל כן הוא פטור, ומה ששנינו ברישא שהאוכלה בשוגג משלם קרן וחומש, הרי זה משום שהאוכל בשוגג משלם לפי מדה, ותשלומים אלו קיימים גם אם אין דמים לתרומה, וכאמור.

דוחה הגמרא, לעולם התנא של משנתנו הוא רבי יוסי הגלילי הסובר שחמץ בפסח מותר בהנאה, וכאמור, ומה ששנינו בסיפא שזר האוכל תרומה במזיד אינו משלם, הרי זה משום שהתנא במשנה **סָבַר לָהּ כְּרַבִּי נְחוּנְיָא בֶּן הַקָּנָה** הפוטר באופן זה, **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, **רַבִּי נְחוּנְיָא בֶּן הַקָּנָה הָיָה עוֹשֶׂה אֶת יוֹם הַכִּפּוּרִים שַׁבָּת לְתַשְׁלוּמִין וכו'**, ׳מהכ שבת [העושה בה מלאכה שיש בה חיוב ממון לחבירוכא] מתחייב בנפשו [במיתת סקילה על המלאכה האסורה] ופטור מן התשלומין [משום דין ׳קם ליה בדרבה מיניה׳כב], אף יום הכפורים [העושה בו מלאכה שיש בה חיוב ממון לחבירו] מתחייב בנפשו [בכרתכג] ופטור מתשלומין׳כד. לפי רבי נחוניא בן הקנה, אף האוכל תרומה במזיד, שהוא מתחייב במיתה בידי שמים, פטור מלשלם עליהכה, וזהו הדין המבואר בסיפא של המשנה, שהאוכל תרומת חמץ במזיד פטורכו.

שמחירה זול לפי שאינה מותרת אלא לכהנים, או שמא הם נערכים כשווי אותם פירות אם היו חולין, שמחירם יקר יותר, ראה משנה למלך (תרומות פ״י ה״ח). ובתוספות רעק״א (תרומות פ״ו מ״ה מד) הוכיח מהסוגיא שמעריכים אותם כאילו היו חולין, שאם לא כן היתה יכולה הגמרא לומר נפקא מינה גם בלא שום יוקר וזול, שאם אכל סאה ועליו לשלם לפי מדה, ישלם סאה, ואם עליו לשלם לפי דמים, ישלם פירות חולין בשווי של סאה תרומה, שהיא פחות מסאה. וראה על כך בחזון איש (או״ח סי׳ קמד לקמ לנ. ד״ה נמצל״מ).

טו. בתרומות (פ״ו מ״ו) נחלקו רבי אליעזר ורבי עקיבא אם יכול לשלם בפירות אחרים ממין פירות התרומה שאכל. לדעת רבי אליעזר משלם כל דבר הראוי להיות קודש, ואפילו ממין פירות אחר ובלבד שיהיה יפה יותר, ולדעת רבי עקיבא משלם רק ממין הפירות שאכל. ברייתא זו נשנית כדעת רבי אליעזר. הלכה כרבי עקיבא (רמב״ם תרומות פ״י ה״ח, מאירי כמן ד״ה נעולם).

טז. רבינו חננאל (ד״ה ודמה).

יז. כיון שתשלומי אכילת תרומה בשוגג באים לכפרה על חטא האכילה, אין לחלק בחיובו בין אם אכל תרומה שיש לה דמים לבין אם אכל תרומת חמץ שאין לה דמים, ובשני האופנים עליו לשלם בכדי להתכפר. ברם, אם חיוב התשלומים הוא לפי דמים, אין לו דרך לשלם על כך, שהלא אכל דבר שאין לו דמים. אולם אם החיוב הוא לפי מדה, יכול הוא לשלם גם דבר שאין לו דמים, על ידי שישלם תרומה במדה דומה.

יח. דבריו הובאו לעיל (כח:), ושם נתבאר מקור דבריו.

יט. כן הוא בפשטות, אולם ראה בשפת אמת (ד״ה הא) שדן שמא ישלם את כל שווי התרומה לאכילה. וראה על כך לעיל בהערה בשם המשנה למלך ורעק״א.

כ. זהו המשך דברי רבי נחוניא בן הקנה בברייתא לעיל (כט.).

כא. כגון המדליק גדיש של חבירו בשבת, שעבר על מלאכת ׳מבעיר׳, וכן הזיק את בעל הגדיש.

כב. עמד לו [-נתחייב] בגדול ממנו, כלומר כאשר באים על אדם שני חיובים כאחת, מיתה וממון, הוא מחויב בחיוב הגדול שבהם בלבד. כאן, שנתחייב סקילה על ההבערה, נפטר מחיוב התשלומים לבעל הגדיש על שריפת הגדיש.

כג. העושה ביום הכיפורים מלאכה אחת מל״ט מלאכות שבת, אינו חייב סקילה כעושה מלאכה בשבת, אלא חייב כרת בלבד.

כד. רבי נחוניא בן הקנה חידש שדין ׳קם ליה בדרבה מיניה׳ לפטור אדם מחיוב ממון כאשר הוא מתחייב עמו במיתה, לא נאמר רק במיתת בית דין, אלא גם בכרת. דבריו נתבארו לעיל (כט.), וראה שם שאינם מוסכמים, ושיש חולקים עליהם. להלכה, בהגהות אשר״י (נ״ק פ״ח סי׳ ג וסי׳ ז), בשם ספר המקצועות פסק כרבי נחוניא בן הקנה, אולם הרמב״ם (מוכל ומזיק פ״ד ה״ט, ונערכה נמולה פ״ח ה״ח) ועוד ראשונים (רמה מו״ז נ״ק סי׳ שמ) פסקו כדעת החולקים עליו, שאין חיוב כרת פוטר מתשלומים.

כתב הצל״ח (ד״ה פנכ), שהגמרא יכלה לבאר את הסיפא גם באופן שלא תסתור את ההלכה שאין כרת פוטר מתשלומים, ולומר שהפטור האמור בה לאוכל תרומת חמץ במזיד, הוא מפני המלקות שהוא מקבל על האיסורים הללו [וראה בפירוש המשניות להרמב״ם (פ״ג מ״ד) שכיון שהאוכל חמץ לוקה, לכך פטור מן התשלומין]. אולם מאחר שתירוץ זה תלוי במחלוקתם של רבי יוחנן ועולא בכתובות (נב.-נג:), אם באופן שיש מלקות או ממון לוקה ואינו משלם, או משלם ואינו לוקה, בחרה הגמרא להעמיד את המשנה כרבי נחוניא בן הקנה.

כה. אמנם רבי נחוניא בן הקנה לא אמר אלא שחיוב כרת פוטר חיוב ממון, אך לגבי מיתה בידי שמים שהיא קלה מכרת, נחלקו אביי ורבא בכתובות (נ.), והסוגיא כאן היא כדעת אביי שגם מיתה בידי שמים פוטרת ממון. וראה בכתובות (סב) שמחלוקתם של אביי ורבא תלויה בדרשה ממנה למד רבי נחוניא בן הקנה את דינו. [רש״י (ד״ה כרבי) העמיד את המשנה באופן שאינו מתפרש אלא על פי אביי, אולם לדברי ראשונים אחרים אפשר לפרש את הגמרא גם לפי רבא, ראה על כך בהערה להלן].

כו. לפי מהלך זה, המשנה סוברת כרבי יוסי הגלילי שחמץ יש לו דמים משום שהוא מותר בהנאה, וגם היא סוברת כרבי נחוניא בן הקנה [וכשיטת אביי בדעתו] שכרת וגם מיתה בידי שמים פוטרות ממון. חידוש המשנה ברישא הוא שיש דמים לחמץ, כדעת רבי יוסי הגלילי, וחידוש המשנה בסיפא הוא, שלא רק כרת פוטר ממון, אלא גם מיתה בידי שמים.

מעתה, ברישא של המשנה מדובר ששגג הן באיסור אכילת תרומה לזר והן באיסור אכילת חמץ בפסח, ומשום כך לא נתחייב לא כרת [על איסור אכילת חמץ בפסח] ולא מיתה בידי שמים [על איסור אכילת תרומה לזר], ועליו לשלם קרן וחומש גם אם לפי דמים משלם, כי יש דמים לחמץ הואיל והוא מותר בהנאה. בסיפא של המשנה, לביאור זה, מדובר שהזיד באיסור אכילת תרומה ושגג באיסור אכילת חמץ, ולכך לא נתחייב כרת על אכילת החמץ אלא מיתה בידי שמים על אכילת התרומה, והמיתה פוטרו מתשלומי התרומה. אין לומר להיפך, שבסיפא מדובר שהזיד באיסור החמץ ושגג באיסור התרומה, והוא פטור מלשלם על התרומה שאכל משום שהכרת [שנתחייב בו על אכילת החמץ] פוטרו מכך, שאם כן לא היתה המשנה צריכה להשמיע דינים אלו

ואחד הסך אחד תרומה טמאה ואחד תרומה טהורה משלם חומש וחומשא דחומשא איבעיא להו כשהוא משלם לפי מדה משלם או לפי דמים משלם כל היכא דמעיקרא שויא ארבעה זוזי ולבסוף שויא זוזא לא תיבעי לך דודאי כדמעיקרא משלם לפי דמים ◦ דלא גרע מגזלן דתנן [ת] א כל הגזלנין משלמין בשעת הגזלה כי תיבעי לך דמעיקרא שויא זוזא ולבסוף שויא ארבעה מאי לפי מדה משלם דא"ל גריוא אכל גריוא משלם או דילמא לפי דמים משלם בזוזא אכל בזוזא משלם אמר רב יוסף תא שמע [ג] אכל גרוגרות ושילם לו תמרים תבא עליו ברכה אי אמרת בשלמא לפי מדה משלם אמטו להכי תבא עליו ברכה דאכיל גריוא דגרוגרות דשויא זוזא וקא יהיב גריוא דתמרים דשויא ארבעה אלא אי אמרת לפי דמים משלם אמאי תבא עליו ברכה בזוזא אכל בזוזא קא משלם אמר אביי לעולם לפי דמים משלם ואמאי תבא עליו ברכה דאכל מידי דלא קפיץ עליה זביניה וקא משלם מידי דקפיץ עליה זביניה: תנן האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש אי אמרת בשלמא לפי מדה משלם שפיר אלא אי אמרת לפי דמים משלם חמץ בפסח בר דמים הוא אין הא מני ר' יוסי הגלילי היא דאמר [ג] חמץ בפסח מותר בהנאה אי הכי אימא סיפא במזיד פטור מן התשלומין ומדמי עצים אי ר' יוסי הגלילי אמאי פטור מן התשלומין ומדמי עצים סבר לה כר' נחוניא בן הקנה [ד] דתניא [ה] רבי נחוניא בן הקנה היה עושה את יום הכפורים כשבת לתשלומין וכו'. כתנאי [ו] ב האוכל תרומת חמץ בפסח פטור מן התשלומין ומדמי עצים דברי רבי עקיבא ר' יוחנן בן נורי מחייב אמר לו רבי עקיבא לר' יוחנן בן נורי וכי מה הנאה יש לו בה אמר לו ר' יוחנן בן נורי לר"ע ומה הנאה יש לאוכל תרומה טמאה בשאר כל ימות השנה שמשלם אמר לו לא אם אמרת בתרומה טמאה בשאר ימות השנה שאע"פ שאין לו בה היתר אכילה [ז] יש לו בה היתר הסקה [ח] הא למה זה דומה לתרומת תותים וענבים שנטמאה שאין לו בה לא היתר אכילה ולא היתר הסקה בד"א במפריש תרומה והחמיצה אבל מפריש תרומת חמץ דברי הכל אינה קדושה אוצר החכמה [א] ונתן לכהן את הקדש [ט] דבר הראוי להיות קדש פרט לאוכל תרומת חמץ בפסח שפטור מן התשלומין ומדמי עצים דברי ר' אליעזר בן יעקב ור"א חסמא מחייב אמר לו ר"א בן יעקב לר"א חסמא וכי מה הנאה יש לו בה אמר לו ר"א חסמא לר"א בן יעקב וכי מה הנאה יש לו לאוכל תרומה טמאה בשאר ימות השנה שמשלם אמר לו לא אם אמרת בתרומה טמאה בשאר ימות השנה שאע"פ שאין לו בה היתר אכילה יש לו בה היתר הסקה תאמר בזו שאין לו בה לא היתר אכילה ולא היתר הסקה אמר לו אף בזו יש לו בה היתר הסקה שאם רצה הכהן [ט] מריצה לפני כלבו או מסיקה תחת תבשילו.

אמר מר ואחד הסך. לקמן בפרק בתרא דיומא (דף עו:) סיכה כשמיה, ושמיה בכלל מכילה, והכא כתיב כי יאכל קדש בשגגה, למילו גזלה והשליכה לנהר אפילו בשוגג דלא ידע שהיא תרומה אינו משלם חומש אלא קרן כשאר מזיק חולין דעלמא, דאמר מר (לקמן ע"ב) כי יאכל פרט למזיק: וחומש חומשא. שהמשלומין נעשין תרומה, ואם מזר ואכל בשוגג חומו חומש לאחון חוזר ומשלם חומשו עליו: איבעיא להו. כיון דגבי תרומה בשוגג קפיד רחמנא אמשלומי פירות ולא מעות, כדכתיב ונתן לכהן את הקודש, לפי מדה משלם או לפי דמים משלם, בגזלן דחולין שוגג או מזיד וכן גזלן דתרומת מזיד לא מיבעיא ן, כיון דלא קפיד רחמנא אמשלומין דילהו דאמר [י] ישיב [כ] לרבות אפילו שוה כסף ואפילו סודין ודאי לפי דמים משלם, אבל בתרומה שוגג מיבעיא ן הוחיל והקפידה התורה לאשלם פירות: כל היכא דמעיקרא. כאמלה הויא שויא הך גריוא ד' זוזי, והשתא כשמשלם שויא זוזא ותו לא, לא מיבעיא ן, נהי נמי דאיכפר ליה אכילת תרומה בשלומי מדה, מיהו ממונא דכהן דאכל ממונא הוא, ולא גרע משאר ממונא דחולין שהדיינין גודין ממנו כשעת גזילה כדכתיב (ויקרא ה) ואשר גזל כמה שגזל [ל]: גריוא משלם. ואע"ג דשויא השתא טפי: או דילמא לפי דמים משלם. דאע"ג דהקפידה התורה לאשלם פירות, לא הקפידה אלא לפי הדמים כשאר אשלומין ומה שישלם ישלם בפירות: גרוגרות. אחניס יבשים: תמרים. אחודין אתאניס ודמיהן מרובים: אבל גרוגרות. דתרומה שוגג: זבינא. לוקחים: אימא סיפא במזיד פטור מן התשלומין ואי ר' יוסי הגלילי אמאי פטור. אלמא מי אמרת בשלמא רבנן, וטעמא דריש אשום דלפי מדה אשלם כשאר גזלן דאשלם מעות ולפי דמים, פטור מן התשלומין, דחמץ בפסח לאו בר דמים הוא, אלא מי אמרת ר' יוסי הגלילי ובר דמים הוא, אמאי פטור: ברבי נחוניא בן הקנה. דאמר האתאיב כרת פטור מן התשלומין ויליף טעמא מאשון אשון [מ], והוא הדין לאתאיב מיתת שמים כגון אוכל תרומה מזיד, וסיפא דאתני מזיד בתרומה ולא בחמץ, ופטור משום מיתה, ודין הוא דליתני מזיד בתרומה דעלמא דלאו חמץ בפסח דפטור אשלומין ואשום ריבוי נקט מילתא בחמץ בפסח, דאשמועינן דהיכא דשגג בשאיהם חייב דאמר בר דמים הוא, ושוגג דריש דשגג בשאיהן, דאי שגג בחמץ ומזיד בתרומה אאי אומם אימא, ואי שגג בתרומה ומזיד בחמץ אאמי אשלם הא אחייב ליה כרת, וסיפא אשמועינן דהזיד בתרומה אפילו שגג בחמץ פטור, דאיתה בידי שמים כי כרת, דאי הזיד בחמץ והא דפטר ליה אשום כרת הוא דפטר ליה, דאשמעי' כולה אאני' בחמץ חולין של אבירו ואיתני שוגג חייב ומזיד פטור אשום כרת: בתנאי. לפי מדה או לפי דמים: פטור אשלומין. בין שוגג בין מזיד: מה הנאה יש לו. לכהן בה ומה הפסידו זה, הרי אקור בהנאה: ומה הנאה יש לו. לכהן בתרומה טמאה שאחורה באכילה לכהן, ואי אאלה זר שוגג אשלם קרן וחומש, דליכא למאן דפליג אשמעת דתנן לעיל אחד תרומה טהורה ואחד תרומה טמאה, וטעמא דריש אשום דלפי מדה אשלם, ואע"ג דלאו בר דמים הוא: היתר הסקה (במדבר יח) ואי אית לך אאת אשמרת תרומותי, שאי תרומות אשמעינן אאת טהורה ואאת טמאה, וכתיב לך תהיה להסקה [ס]: תרומת תותים וענבים. אשקה הן ואין לחויין להסקה, ולזלף נמי לא כדאארינן בפ"ק (דף כ:) אשום תקלה, ובההוא נמי אצירא ליה זאת האוכלה פטור אלשלם, ור' יוחנן בן נורי אחייב דקאבר לפי מדה אשלם: בד"א. דאשכחת תרומת חמץ בפסח דקדשה, בהפרים תרומה והחמילה, והוא הדין להפרישה חמץ קודם הפסח: אבל מפריש תרומת חמץ. בפסח, כגון חטים שהחמילו, דבדי הכל אפילו לרבי יוסי הגלילי דאדי חמץ בפסח בהנאה וחזיא ליה להסקה חיינו קדושה, ולקמן מפרש טעמא בשילהי שמעתין [ס]: את הקדש. משמע אאת הקדש שאכל, אלמא לאו משום דקדש היה, שכשאלם דוגמתן יהא שם קדש אל עליו: פרט לאוכל תרומת חמץ בפסח. שכשאלם דוגמתן אין שם קדש אל עליו: וכי מה הנאה יש לו. לכהן בה ומה הפסידו, נהי נמי לית לך הא דרשה, מיהו מה ישלם הוחיל ואין לו דמים: אמר אמרת לפי דמים משלם חמץ בפסח בר דמים הוא. ומשני' מתני' ר' יוסי הגלילי היא דאמר חמץ בפסח מותר בהנאה. סיפא דקתני במזיד פטור אה ר' יוסי הגלילי כר' נחוניא בן הקנה דפוטר חייבי כריתות מן התשלומים. כתנאי יש תנא שאומ' לפי דמים משלם ויש תנא שאומר לפי מדה משלם דתניא האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש במזיד [פ] פטור מן התשלומים ומדמי העצים דברי ר' עקיבא ר' יוחנן בן נורי מחייב אמר לו ר' עקיבא לר' יוחנן בן נורי וכי מה הנאה יש לו בה אמר לו ר' יוחנן בן נורי לר"ע ומה הנאה יש לאוכל תרומה טמאה בשאר כל ימות השנה שמשלם אמר לו לא אם אמרת בתרומה טמאה בשאר ימות השנה שאע"פ שאין לו בה היתר אכילה יש לו בה היתר הסקה תאמר בזה שאין לו בה לא היתר אכילה ולא היתר הסקה אמר לו אף בזה יש לו בה היתר הסקה שאם רצה הכהן מריצה לפני כלבו או מסיקה תחת תבשילו. **או מסיקה תחת תבשילו.** בתרומת חמץ בפסח אליבא דר' יוסי הגלילי דשרי חמץ בהנאה הוא דאמרינן דאם רצה בהנאה. סיפא דקתני במזיד פטור מן התשלומין ומדמי עצים דברי ר' עקיבא ר' יוחנן בן נורי מחייב אמר לו ר' עקיבא לר' יוחנן בן נורי וכי מה הנאה יש לו בה אמר לו ר' יוחנן בן נורי לר"ע ומה הנאה יש לאוכל תרומה טמאה בשאר כל ימות השנה שמשלם אמר לו לא אם אמרת בתרומה טמאה בשאר ימות השנה שאע"פ שאין לו בה היתר אכילה יש לו בה היתר הסקה תאמר בזה שאין לו בה לא היתר אכילה ולא היתר הסקה אמר לו אף בזה יש לו בה היתר הסקה שאם רצה הכהן מריצה לפני כלבו או מסיקה תחת תבשילו. אמר אמרת לפי דמים משלם חמץ בפסח בר דמים הוא. **ומשני'** מתני' ר' יוסי הגלילי היא דאמר חמץ בפסח מותר בהנאה. סיפא דקתני במזיד פטור מן התשלומין ומדמי עצים דברי ר' עקיבא ר' יוחנן בן נורי מחייב אמר לו ר' עקיבא לר' יוחנן בן נורי וכי מה הנאה יש לו בה אמר לו ר' יוחנן בן נורי לר"ע ומה הנאה יש לאוכל תרומה טמאה בשאר כל ימות השנה שמשלם אמר לו לא אם אמרת בתרומה טמאה בשאר ימות השנה שאע"פ שאין לו בה היתר אכילה יש לו בה היתר הסקה תאמר בזה שאין לו בה לא היתר אכילה ולא היתר הסקה אמר לו אף בזה יש לו בה היתר הסקה שאם רצה הכהן מריצה לפני כלבו או מסיקה תחת תבשילו. אמר אמרת לפי דמים משלם חמץ בפסח בר דמים הוא. **ומשני'** מתני' ר' יוסי הגלילי היא דאמר חמץ בפסח מותר בהנאה. סיפא דקתני במזיד פטור מן התשלומין ומדמי עצים דברי ר' עקיבא ר' יוחנן בן נורי מחייב אמר לו ר' עקיבא לר' יוחנן בן נורי וכי מה הנאה יש לו בה אמר לו ר' יוחנן בן נורי לר"ע ומה הנאה יש לאוכל תרומה טמאה בשאר כל ימות השנה שמשלם אמר לו לא אם אמרת בתרומה טמאה בשאר ימות השנה שאע"פ שאין לו בה היתר אכילה יש לו בה היתר הסקה תאמר בזה שאין לו בה לא היתר אכילה ולא היתר הסקה אמר לו אף בזה יש לו בה היתר הסקה שאם רצה הכהן מריצה לפני כלבו או מסיקה תחת תבשילו. אמר אמרת לפי דמים משלם חמץ בפסח בר דמים הוא. **ומשני'** מתני' ר' יוסי הגלילי היא דאמר חמץ בפסח מותר בהנאה. סיפא דקתני במזיד פטור מן התשלומין ומדמי עצים דברי ר' עקיבא ר' יוחנן בן נורי מחייב אמר לו ר' עקיבא לר' יוחנן בן נורי וכי מה הנאה יש לו בה אמר לו ר' יוחנן בן נורי לר"ע ומה הנאה יש לאוכל תרומה טמאה בשאר כל ימות השנה שמשלם אמר לו לא אם אמרת בתרומה טמאה בשאר ימות השנה שאע"פ שאין לו בה היתר אכילה יש לו בה היתר הסקה תאמר בזה שאין לו בה לא היתר אכילה ולא היתר הסקה אמר לו אף בזה יש לו בה היתר הסקה שאם רצה הכהן מריצה לפני כלבו או מסיקה תחת תבשילו. בתרומת טמא' בשאר ימות השנה שאע"פ שאין לו בה [היתר אכילה יש לו בה] היתר הסקה תאמר בחמץ בפסח שאין לו בה היתר הנאה כלל לא באכילה ולא בהסקה. חמץ בפסח למה הוא דומה לתרומת תותים וענבים שנטמאת שאין לה היתר אכילה כלל ולא היתר הסקה דלאו בני הסקה נינהו בד"א במפריש תרומה והחמיצה אבל המפריש תרומת חמץ דברי הכל אינה קדושה. **תניא אידך** ונתן לכהן את הקדש דבר הראוי להיות קדש פרט לאוכל חמץ תרומה בפסח שפטור דברי ר' אליעזר בן יעקב ר' אליעזר בן יעקב וכי מה הנאה יש לו וכו' עד אמר לו ר' אלעזר חסמא אף חמץ בפסח יש לו היתר שאם רצה מסיקה תחת תבשילו או מריצה לפני כלבו.

דבר הראוי להיות קודש פרט לאוכל תרומת חמץ. פי' הפסוק משמע שיתן לו דבר הראוי להיות קודם כמו שאכל ומ"מ מה שאכל בעינן דבר הראוי להיות קודם וחמץ בפסח אינו ראוי להיות קודם כדתניא לעיל אבל מפרים (ת) חמץ ד"ה אין קדום ◦ מע"ג דבכל עניו פטור הכא מתשלומין אפי' שהיה לה שעת הכושר ולקמן [ע] מוקמא הא דלד"ה אין קדום היינו שלא היה לה שעת הכושר מור"ת היינו לרבי יוסי הגלילי אבל לרחב"י הוחיל וסבירא ליה דחמץ בפסח אסור בהנאה אפילו היה לה שעת הכושר אין ראוי להיות קודם דאין נתינה והיינו דקאמר ליה רחב"י מה הנאה יש לו בה כלומר הוחיל ואין לו הנאה בה אית ליה למעוטי מקרא כדפרישית:

ומן

ת) גבא קמא לג: וש"נ, ג) עירובין כט:, ג) [לעיל כג. כח:], ד) עיין תוס' יבמות דף צ. ד"ה אכל, ה) לעיל דף כט. [וש"נ], ו) [תוספתא פרק ו ה"ח], ז) [לקמן לג:], ח) עי' ר"ש רפ"ו דתרומות, ט) [עיין תוספות גיטין כז: ד"ה ועל], י) ב"ק ז., כ) שמות כא לד, ל) ב"ק דף סו., מ) כתובות דף ל., נ) שבת כה., ס) דף לג., ע) לג ע"א.

א) וְאִישׁ כִּי יֹאכַל קֹדֶשׁ בִּשְׁגָגָה וְיָסַף חֲמִשִׁיתוֹ עָלָיו וְנָתַן לַכֹּהֵן אֶת הַקֹּדֶשׁ: [ויקרא כב, יד]

ת] תיבות "בשוגג משלם קרן וחומש במזיד" ל"ג, (דבר שמואל):

משלם חומש וחומשא דחומשא. ול"ג הכא עד שיתמעט הקרן משוה פרוטה משום דאבא שאול הוא דאית ליה הכי בסמוך דכולה מילתא חליא בשוה פרוטה ולא ניחא ליה לאוקמא כיחידאה.

[מהר"ם חלאווה]

ונתן לכהן את הקדש דבר הראוי להיות קדש. מקודש נפקא ליה כמו שפרש"י ז"ל ואע"ג דלקמן גבי ונתן אמרי' ההוא לדבר הראוי להיות קדש. הכי קאמר כולהו קראי לדבר הראוי להיות קדש אתו.

[מהר"ם חלאווה]

ורבי אלעזר חסמא מחייב. נקרא רבי אלעזר חסמא, לפי שאמרו לו לפרוס על שמע ולא ידע, עד שבא אצל רבי עקיבא ולימדו, וכשבא, אמרו לו לפרוס על שמע, ופרס, ואמרו עליו נתחסם רבי אלעזר. ועל זה נקרא ר' אלעזר חסמא. כן נזכר במדרש חזית ובויקרא רבה.

אהח 19/06/2018

[מהר"ם אבות לרשב"ץ, אבות ג כג]

ולמה נקרא שמו חסמא שנחסם וכו'. וגם יש לו הלכה בחסימה בפ' השוכר את הפועלים.

[ספר יוחסין מאמר ראשון]

שאם רצה הכהן מריצה לפני כלבו. מפנין תרומה טהורה. פרש"י ז"ל מפנין דבר הראוי כגון תרומה טהורה דחזי לבהמתו אבל תרומה טמאה לא, דאפי' לבהמת כהן לא חזיא בשבת, ואף על גב דבחול חזיא כדתניא בפרק כל שעה (פסחים לב.) שאם רצה כהן מריצה לפני כלבו, בשבת ויום טוב לא חזיא, דזהו ביעורם מן העולם ואין מבערין תרומה ביום טוב כדתנן (לעיל כד:) אין מדליקים בשמן שרפה ביום טוב.

[הריטב"א, שבת קכו:]

צב א מיי' פ"ב מהל' גזילה הל' ג סמג עשין עג טוש"ע ח"מ סי' שסב סעיף ג:

צג ב מיי' פ"י מהל' תרומות הלכה ו:

צד ג סם הלכה ה:

(ת) תוס' ד"ה דבר וכו' לעיל אבל מפרים תרומת חמץ וכו' ולקמן מוקמי'. נ"ב נד' לג סוף ע"ב:

גמ' דלא גרע מגזלן. ק"ל הא מ"מ נ"מ דאם אינו חייב רק מדין גזלן יכול לשלם אד גריוא בפירות לעצמו ידי כפרה והשאר משלם במעות והכהן יכול למחול וגם המושם הוא רק מן אד גריוא. אבל אם לפי דמים צריך לשלם ד' גריוא ומושם' מפרי והכהן אין יכול למחול: תוד"ה דבר כו' אף על גב דבכל ענין פטור הכא מתשלומין. ק"ל למאי נקטו קושיימס בדרך דמסתמא קאמ' בכל ענין הלא מ"מ כלל בגוונא אחריני דהא אכל תרומת חמץ מ"כ המאכל דאל"כ לא מצינת אשום תרומה וצ"ע:

משלם קרן וחומש אחד האוכל ואחד השותה ואחד הסך אחד אוכל תרומה טהורה ואחד אוכל תרומה טמאה משלם חומשא וחומש חומשא והוא חומשא מלבר כדקתני בהדיא שיהא הוא וחומשו חמשה שנאמר ויסף חמישיתו עליו דברי ר' יאשיה: **איבעיא להו לפי מדה משלם** קב אכל קב וחומשו משלם. **או לפי דמים משלם** כלומר כפי שהיה שוה בשעה שאכלו. **וכל** היכא דהויא שויא ארבעה זוזי בעידן אכילתה והשתא שויא זוזא לא מיבעיא לן דודאי ארבעה זוזי משלם דלא גרע מגזלה דתנן כל הגזלנין משלמין כשעת הגזלה כי תיבעי לן דמעיקרא הוית שויא זוזא והשתא שויא ארבעה מאי. **ואתא רב יוסף למפשט** לפי מדה משלם מיהא אכל גרוגרו' ושלם לו תמרים תבוא עליו ברכה כלומר שאכל קב גרוגרות שדמיהם זוזא ושלם קב תמרים ששוים ארבעה זוזי. **ודחה אביי לעולם לפי דמים משלם ואמאי תבוא עליו ברכה** ואי אית למימר וכי כל המשלם דבר שחייב בו מחזיקין לו טובה ומברכים אותו. יש לך לומר לאו משום דקא משלם [יותר] אלא משום דמשלם דבר מעולה דקפיץ עליה זיבונא. **ואקשי' על אביי** ממתני' דקתני האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קב' ואי

מאחר שמהסיפא אין ראיה שחמץ בפסח אסור בהנאה, שוב אפשר להעמיד את הרישא כרבי יוסי הגלילי, ולומר שהוא משלם את התרומה לפי שויה, ואין ראיה מן המשנה שהאוכל תרומה בשוגג משלם לפי מדה[כז].

הגמרא תולה את הנידון אם תשלומי אכילת תרומה בשוגג הם לפי מדה או לפי דמים, במחלוקת תנאים:
אומרת הגמרא, **תְּנַאי** - דבר זה שנסתפקנו בו, אם זר האוכל תרומה בשוגג משלם לפי דמים או לפי מדה, נחלקו בו תנאים, ששנינו בתוספתא (פ"ו ה"ח), זר **הָאוֹכֵל תְּרוּמַת חָמֵץ בַּפֶּסַח**, בין בשוגג ובין במזיד, **פָּטוּר מִן הַתַּשְׁלוּמִין וּמִדְּמֵי עֲצִים, דִּבְרֵי רַבִּי עֲקִיבָא. רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן נוּרִי מְחַיֵּיב** את האוכל בשוגג לשלם קרן וחומש. **אָמַר לוֹ רַבִּי עֲקִיבָא לְרַבִּי יוֹחָנָן בֶּן נוּרִי, וְכִי מַה הֲנָאָה יֵשׁ לוֹ לכהן בָּהּ** [-בתרומת חמץ בפסח], ומה הפסידו הזר במה שאכלה, והלא היא אסורה עליו בהנאה, ומדוע ישלם. **אָמַר לוֹ רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן נוּרִי לְרַבִּי עֲקִיבָא, וּמַה הֲנָאָה יֵשׁ לְאוֹכֵל תְּרוּמָה טְמֵאָה** בשוגג **בְּשְׁאָר כָּל יְמוֹת הַשָּׁנָה, שֶׁמְּשַׁלֵּם** עליה לכהן קרן וחומש[כח], והלא היא אסורה עליו באכילה ואין לה ערך ממון. מכך שהוא משלם עליה, מוכח שהתשלומים הם לפי מדה, ועל כן יש לשלמם גם כאשר לא היה לתרומה שאכל כל ערך שהוא. ומעתה, אף מי שאכל תרומת חמץ בפסח האסורה באכילה ובהנאה, משלם לכהן את דמיה.

אָמַר לוֹ רבי עקיבא לרבי יוחנן בן נורי, **לֹא** תביא ראיה משם לנידוננו, משום **שֶׁאִם אָמַרְתָּ בִּתְרוּמָה טְמֵאָה בִּשְׁאָר יְמוֹת הַשָּׁנָה**, שהאוכלה משלם עליה לכהן, הרי זה משום **שֶׁאַף עַל פִּי שֶׁאֵין לוֹ לכהן הֵיתֵר אֲכִילָה**, הלא **יֵשׁ לוֹ בָּהּ הֵיתֵר הַפָּקָה**[כט], שהיא ראויה שיסיק בה את תבשילו, ובכך שאכלה הזר הפסיד הנאה זו מהכהן, ועל כן עליו לשלם לו את דמיה כפי שהיא שוה להסקה[ל], האם **תֹּאמַר** שישלם לכהן גם **בָּזֶה** [-באוכל תרומת חמץ בפסח], **שֶׁאֵין לוֹ** לכהן **בָּהּ לֹא הֵיתֵר אֲכִילָה וְלֹא הֵיתֵר הַפָּקָה**, שהרי היא אסורה גם בהנאה ואין להסיק בה, ואינה שוה לו כלל, ולא הפסיד לו דבר בכך שאכלה[לא]. **הָא לָמָּה** אופן **זֶה** של אוכל תרומת חמץ בפסח **דּוֹמֶה, לָאוֹכֵל תְּרוּמַת תּוּתִים וַעֲנָבִים שֶׁנִּטְמְאָה, שֶׁאֵין לוֹ** לכהן **בָּהּ לֹא הֵיתֵר אֲכִילָה**, לפי שהיא אסורה באכילה, **וְלֹא הֵיתֵר הַפָּקָה**[לב], לפי שהיא כמים ואי אפשר להסיק בה[לג], שבאופן זה אכן אינו משלם לכהן דבר[לד].

לדעת רבי עקיבא תשלומי אכילת תרומה בשוגג הם לפי דמים, ולכך אין לשלם אותם אלא כאשר הופסד הכהן, ולא כאשר הזר אכל תרומה שאין לה ערך, כגון תרומת חמץ בפסח או תרומת תותים וענבים שנטמאה. לדעת רבי יוחנן בן נורי, תשלומי אכילת תרומה בשוגג הם לפי מדה, ולכך גם האוכל תרומת חמץ בפסח וגם האוכל תרומת תותים וענבים שנטמאה, משלמים על אכילתם, אף שאכלו תרומה שלא היה לה ערך כלל. נמצא שספק הגמרא, אם האוכל תרומה בשוגג משלם לפי דמים או לפי מדה, שנוי במחלוקת רבי עקיבא ורבי יוחנן בן נורי.

המשך דברי הברייתא:
בַּמֶּה דְּבָרִים אֲמוּרִים שישנה מציאות של תרומת חמץ בפסח ועליה דנו אם מתחייבים באכילתה אם לאו, **בְּמַפְרִישׁ תְּרוּמָה** מטבלו בפסח קודם שהחמיצה **וּלְאַחַר** מכן **הֶחְמִיצָה**[לה], או במפריש תרומה מחמץ קודם הפסח, שרק לאחר הפרשתה נאסרה, **אֲבָל** אם **מַפְרִישׁ תְּרוּמַת חָמֵץ** בפסח, כגון שהיה לו חטים שהחמיצו שעדיין לא הופרשה מהן ברישא מדובר ששגג באיסור אכילת תרומה ובסיפא מדובר שהזיד בו, ולגבי איסור חמץ אין זה משנה אם הזיד או שגג, שבשני האופנים אינו פוטר את תשלומי התרומה שבשוגג, לפי שהם באים לכפרה, אך פוטר את תשלומי התרומה שבמזיד, אף אם שגג באיסור חמץ. ויש להקשות לפירוש זה, שאם הפוטר מן התשלומים בסיפא הוא איסור החמץ, מדוע דיברה המשנה בתרומה, והלא יכלה ללמד זאת בחמץ של חבירו. ויש לומר, שבאה המשנה לחדש ברישא שהאוכל תרומת חמץ בפסח חייב קרן וחומש ואין הכרת של החמץ פוטר את תשלומי התרומה, והסיפא נשנתה בתרומת חמץ אגב רישא. וראה עוד בילקוט ביאורים].

כז. **סיכום** הדברים הוא: במשנה מבואר שזר האוכל תרומת חמץ בשוגג משלם, ובמזיד אינו משלם. ניתן לבאר את דברי המשנה בשני אופנים. א. תרומה בפסח אסורה באכילה ובהנאה ואין לה כל ערך ממון, ולפיכך האוכלה במזיד אינו משלם. מה שמשלם האוכלה בשוגג, הרי זה לפי שתשלומי תרומה בשוגג משולמים לפי מדה ללא יחס לערך התרומה, ועל כן יש לשלמם גם אם אין לתרומה דמים. ב. תרומה בפסח אסורה באכילה אך מותרת בהנאה, ועל כן יש לה ערך, והאוכלה בשוגג משלם את דמיה [שתשלומי תרומה גם בשוגג הם לפי דמים ולא לפי מדה]. מה שהאוכלה במזיד אינו משלם, הרי זה לדעה הסוברת שגם באיסורי כרת ומיתה בידי שמים אומרים ׳קם ליה בדרבה מיניה׳, ועל כן, כיון שבאכילתו הוא מתחייב מיתה בידי שמים, לפי שאכל תרומה במזיד, פטור הוא מלשלם על אכילתו.
כיון שאפשר לבאר את דברי המשנה כאופן השני, שוב אין להביא ראיה ממנה לספק הגמרא ולומר שתשלומי אכילת תרומה בשוגג משולמים לפי מדה ולא לפי דמים.

כח. **כאמור** במשנה בתרומות (פ"י מ"ח) המובאת לעיל (נגד סוף העמוד).

כט. **תרומה** טמאה אסורה באכילה אך מותרת בהנאה, ראה על כך בהערה למשנה (לעיל לח:).

ל. **מאירי** (ד"ה תוכל). [וראה לעיל בהערה בשם המשנה למלך ורעק"א שדנו בתשלומי תרומה, אם הם משולמים כערך תרומה, או כערך פירות דומים של חולין].

לא. **ואפשר** שדעת רבי יוחנן בן נורי שדימה בין תרומה טמאה לתרומת חמץ בפסח, שכיון שדינה בשריפה [ואסור לו להנות ממנה בדרך אחרת, ראה בהערה הבאה], אלא שמותר לו להנות ממנה דרך שריפתה, אין היא נחשבת מפני כך כשוה ממון.

לב. **וגם** אין מריצה לפני כלבו, משום שתרומה טמאה דינה בשריפה דווקא, ראה להלן בהערה שבסוף העמוד.

לג. **ואף** לזלף אינה ראויה, לפי שאסרו זאת חכמים, כאמור לעיל (כ:), ומשום חשש לתקלה. רש"י (ד"ה תרומת).

לד. **ברש"ש** (נרסי' ד"ה תרומת) כתב שודאי הכוונה כאן לאוכל את הענבים והתותים עצמם, ולא את היוצא מהם, שהלא אין חומש לאוכל מי תותים [לרבי יהושע בתרומות (פי"ו מ"ג)], ושכן מבואר גם להלן (לג:). פירוש דברי הגמרא ורש"י על פי האמור הוא, שאי אפשר להסיק בענבים ובתותים, לפי שהם לחים. [ודברי רש"י דלעיל לענין זילוף, הם שאין להם שווי לענין זה שיכול לסוחטם ולזלף בדמיהם].

לה. **כגון** שבאו מים על החטים והחמיצו אותן, או שטחנן ולש את הקמח במים ועשה עיסה והחמיצה.

אוצר החכמה 19/06/2018

ואחד הסך אחד תרומה טמאה ואחד תרומה טהורה משלם חומש וחומשא דחומשא איבעיא להו כשהוא משלם לפי מדה משלם או לפי דמים משלם כל היכא דמעיקרא שויא ארבעה זוזי ולבסוף שויא זוזא לא תיבעי לך דודאי כדמעיקרא משלם לפי דמים ס **דלא גרע מגזלן דתנן** ג) **א כל הגזלנין משלמין בשעת הגזלה כי תיבעי לך דמעיקרא שויא זוזא ולבסוף שויא ארבעה מאי לפי מדה משלם דא"ל גריוא אכל גריוא משלם או דילמא לפי דמים משלם בזוזא אכל בזוזא משלם אמר רב יוסף תא שמע** ג) **אכל גרוגרות ושילם לו תמרים תבא עליו ברכה אי אמרת בשלמא לפי מדה משלם אמטו להכי תבא עליו ברכה דאכיל גריוא דגרוגרות דשויא זוזא וקא יהיב גריוא דתמרים דשויא ארבעה אלא אי אמרת לפי דמים משלם אמאי תבא עליו ברכה בזוזא אכל בזוזא קא משלם אמר אביי לעולם לפי דמים משלם ואמאי תבא עליו ברכה דאכל מידי דלא קפיץ עליה זביניה וקא משלם מידי דקפיץ עליה זביניה: תנן האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש אי אמרת בשלמא לפי מדה משלם שפיר אלא אי אמרת לפי דמים משלם חמץ בפסח בר דמים הוא אין הא מני ר' יוסי הגלילי היא דאמר** ג) **חמץ בפסח מותר בהנאה אי הכי אימא סיפא במזיד פטור מן התשלומין ומדמי עצים אי ר' יוסי הגלילי אמאי פטור** מיי' **התשלומין ומדמי עצים סבר לה כר' נחוניא בן הקנה** ד) **דתניא** ה) **רבי נחוניא בן הקנה היה עושה את יום הכפורים כשבת לתשלומין וכו'. כתנאי** ו) **ב האוכל תרומת חמץ בפסח פטור מן התשלומין ומדמי עצים דברי רבי עקיבא ר' יוחנן בן נורי מחייב אמר לו רבי עקיבא לר' יוחנן בן נורי וכי מה הנאה יש לו בה אמר לו ר' יוחנן בן נורי לר"ע ומה הנאה יש לאוכל תרומה טמאה בשאר כל ימות השנה שמשלם אמר לו לא אם אמרת בתרומה טמאה בשאר ימות השנה שאע"פ שאין לו בה היתר אכילה** ג **יש לו בה היתר הסקה** ו) **הא למה זה דומה לתרומת תותים וענבים שנטמאה שאין לו בה לא היתר אכילה ולא היתר הסקה בד"א במפריש תרומה והחמיצה אבל מפריש תרומת חמץ דברי הכל אינה קדושה. תניא אידך** א) **ונתן לכהן את הקדש** ס **דבר הראוי להיות קדש פרט לאוכל תרומת חמץ בפסח שפטור מן התשלומין ומדמי עצים דברי ר' אליעזר בן יעקב ור"א חסמא מחייב אמר לו ר"א בן יעקב לר"א חסמא וכי מה הנאה יש לו בה אמר לו ר"א חסמא לר"א בן יעקב וכי מה הנאה יש לו לאוכל תרומה טמאה בשאר ימות השנה שמשלם אמר לו לא אם אמרת בתרומה טמאה בשאר ימות השנה שאע"פ שאין לו בה היתר אכילה יש לו בה היתר הסקה תאמר בזו שאין לו בה לא היתר אכילה ולא היתר הסקה אמר לו אף בזו יש לו בה היתר הסקה שאם רצה הכהן** ט **מריצה לפני כלבו או מסיקה תחת תבשילו.**

אמר אמרת לפי דמים משלם חמץ בפסח בר דמים הוא. **ומשני** מתני' ר' יוסי הגלילי היא דאמר חמץ בפסח מותר בהנאה. סיפא דקתני במזיד פטור סבר לה ר' יוסי הגלילי כר' נחוניא בן הקנה דפוטר חייבי כריתות מן התשלומים. **כתנאי** יש תנא שאומ' לפי דמים משלם ויש תנא שאומר לפי מדה משלם דתניא האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש במזיד ד) פטור מן התשלומים ומדמי העצים דברי ר' עקיבא ר' יוחנן בן נורי מחייב אמר לו ר' עקיבא לר' יוחנן בן נורי מה הנאה יש לו שמשלם כו' עד השיבו ר' עקיבא לא אם אמרת בתרומה טמא' בשאר ימות השנה שאע"פ שאין לו בה [היתר אכילה יש לו בה] היתר הסקה תאמר בחמץ בפסח שאין לו בה היתר הנאה כלל לא באכילה ולא בהסקה. חמץ בפסח למה הוא דומה לתרומת תותים וענבים שנטמאת שאין לה היתר אכילה כלל ולא היתר הסקה דלאו בני הסקה נינהו בד"א במפריש תרומה והחמיצה אבל המפריש תרומת חמץ דברי הכל אינה קדושה. **תניא אידך** ונתן לכהן את הקדש דבר הראוי להיות קדש פרט לאוכל חמץ תרומה בפסח שפטור דברי ר' אליעזר בן יעקב ר' אליעזר חסמא מחייב אמר לו ר' אליעזר בן יעקב וכי מה הנאה יש לו וכו' עד אמר לו ר' אלעזר חסמא אף חמץ בפסח יש לו היתר שאם רצה מסיקה תחת תבשילו או מריצה לפני כלבו.

דבר הראוי להיות קודש פרט לאוכל תרומת חמץ. פי' הפסוק משמע שיתן לו דבר הראוי להיות קודם כמו שאכל ומ"כ מה שאכל בעינן דבר הראוי להיות קודם וחמץ בפסח אינו ראוי להיות קודם כדתניא לעיל אבל מפרים (ה) חמץ ד"ה אין קדום ס ומ"ג דבכל עניין פטור הכא מתשלומין מפי' שהיה לה שעת הכושר ולקמן ע) מוקמינן הא דלד"ה אין קדום היינו שלא היה לה שעת הכושר מור"ת היינו לרבי יוסי הגלילי אבל לרשב"י הואיל וקבירא ליה דחמץ בפסח מותר בהנאה אפילו היה לה שעת הכושר אין ראוי להיות קודם דאין נתינה והיינו דקאמר ליה רשב"י מה הנאה יש לו בה כלומר הואיל ואין לו הנאה בה אית ליה למעוטי מקרא כדפרישית:

ומן **דכר** משמע שיתן לו דבר הראוי להיות קודם כמו שאכל ומ"כ מה שאכל בעינן דבר הראוי להיות קודם וחמץ בפסח אינו ראוי להיות קודם כדתניא לעיל אבל מפרים (ה) חמץ ד"ה אין קדום ס ומ"ג דבכל עניין פטור הכא מתשלומין מפי' שהיה לה שעת הכושר ולקמן ע) מוקמינן הא דלד"ה אין קדום היינו שלא היה לה שעת הכושר מור"ת היינו לרבי יוסי הגלילי אבל לרשב"י הואיל וקבירא ליה דחמץ בפסח מותר בהנאה אפילו היה לה שעת הכושר אין ראוי להיות קודם דאין נתינה והיינו דקאמר ליה רשב"י מה הנאה יש לו בה כלומר הואיל ואין לו הנאה בה אית ליה למעוטי מקרא כדפרישית:

גמ' ואחד הסך. דאמרי' בפרק בתרא דיומא (דף עו:) סיכה כשתיה, ושתיה בכלל מכילה, והכא כתיב כי יאכל קדש בשוגגה, דאילו גזלה והשליכה לנהר אפילו בשוגג דלא ידע שהיא תרומה אינו משלם חומש דלא קרן כשאר מזיק חולין דעלמא, דאמר מר (לקמן ע"ב) כי יאכל פרט למזיק: וחומש חומשא. שהמשלומין נעשין תרומה, ואם מזר ואכל בשוגג חומו חומש לאשון חוזר ומשלם חומשו עליו: **איבעיא** להו. כיון דגבי תרומה בשוגג קפיד רחמנא אמשלומי פירות ולא מעות, כלכתיב ונתן לכהן את הקודש, לפי מדה משלם או לפי דמים משלם, דגזלן דחולין שוגג או מזיד וכן גזלן דתרומת מזיד לא מיבעיא ן, כיון דלא קפיד רחמנא אמשלומין דילהו דאמר ר' יאשיב ב) לרבות אפילו שוה כסף ואפילו סודין ודאי לפי דמים משלם, אבל בתרומה שוגג מיבעיא ן הוא דלא קפיד אלא אפירות: אבל הכא. כשאכלה הויא שויא הך גריוא ד' זוזי, והשתא כשמשלם שויא זוזא ואו לא, לא מיבעיא ן, נהי נמי דאיכפר ליה מכילת תרומה בשלומי מדה, מיהו ממונא דכהן אכל ממונא הוא, ולא גרע משאר ממונא דחולין שהדיינין גודין ממנו כשעת גזילה כלכתיב (ויקרא ה) אשר גזל כמה שגזל ג): גריוא משלם. ואע"ג דשויא השתא טפי: או דילמא לפי דמים משלם. דאע"ג דהקפידה התורה לשלם פירות, לא הקפידה אלא לפי הדמים כשאר משלומין ומה שישלם ישלם בפירות: גרוגרות. תמרים ידעים: תמרים. משודין מתמרים ודמיהן מרודים: אבל גרוגרות. דתמרה שוגג: זבינא. לוקחים: אימא סיפא במזיד פטור מן התשלומין ואי ר' יוסי הגלילי אמאי פטור. דאע"ג דאיכפר ליה מכילת תרומה בשלומי מדה, מיהו

תרומה ובפסח הפרישה מהן, דִּבְרֵי הַכֹּל אֵינָהּ קְדוּשָּׁה - לא חלה עליה קדושת תרומה[לו], ואף לדעת רבי יוסי הגלילי שחמץ בפסח מותר בהנאה[לז].

ברייתא נוספת שנחלקו בה תנאים אודות זר שאכל תרומת חמץ בפסח בשוגג:

תַּנְיָא אִידָךְ - למדנו בברייתא אחרת, נאמר בתורה בענין חובת התשלומים שעל האוכל תרומה בשוגג (ויקרא כב יד), 'וְנָתַן לַכֹּהֵן אֶת הַקֹּדֶשׁ'[לח], ומשמע שמה שהוא משלם לכהן יהיה קודש[לט], והיינו שישלם דָּבָר הָרָאוּי לִהְיוֹת קֹדֶשׁ, שתוכל לחול עליו קדושת תרומה[מ], פְּרָט לְאוֹכֵל תְּרוּמַת חָמֵץ בַּפֶּסַח בשוגג, שהלא אם ישלם אותה בפסח לא תחול על תשלומיה קדושת תרומה[מא], וכאמור בברייתא לעיל שהמפריש תרומת חמץ בפסח אינה קדושה, ועל כן יש למעטו מן הפסוק ולומר שֶׁפָּטוּר מִן הַתַּשְׁלוּמִים וּמִדְּמֵי עֻצִּים[מב], דִּבְרֵי רַבִּי אֱלִיעֶזֶר בֶּן יַעֲקֹב. וְרַבִּי אֶלְעָזָר חִסְמָא מְחַיֵּיב את האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג, לשלם עליה קרן וחומש.

אָמַר לוֹ רַבִּי אֱלִיעֶזֶר בֶּן יַעֲקֹב לְרַבִּי אֶלְעָזָר חִסְמָא, מדוע אמרת שהאוכל תרומת חמץ בפסח משלם, וְכִי מַה הֲנָאָה יֵשׁ לוֹ לכהן בָּהּ [-בתרומת חמץ בפסח], שאף אם אינך סובר את הדרשה האמורה הבאה לפוטרו, מכל מקום מה הפסידו במה שאכלה[מג], והלא היא אסורה עליו בהנאה, ומה ישלם[מד]. אָמַר לוֹ רַבִּי אֶלְעָזָר חִסְמָא לְרַבִּי אֱלִיעֶזֶר בֶּן יַעֲקֹב, וְכִי מַה הֲנָאָה יֵשׁ לוֹ לְאוֹכֵל תְּרוּמָה טְמֵאָה בשוגג בְּשְׁאָר יְמוֹת הַשָּׁנָה, שֶׁמְּשַׁלֵּם עליה לכהן קרן וחומש, והלא היא אסורה עליו באכילה ואין לה ערך.

אָמַר לוֹ רבי אליעזר בן יעקב לרבי אלעזר חסמא, לֹא תביא ראיה משם לנידוננו, משום שאִם אָמַרְתָּ בִּתְרוּמָה טְמֵאָה בִּשְׁאָר יְמוֹת הַשָּׁנָה, שהאוכלה משלם עליה לכהן, הרי זה משום שֶׁאַף עַל פִּי שֶׁאֵין לוֹ לכהן בָּהּ הֶיתֵּר אֲכִילָה, מכל מקום יֵשׁ לוֹ בָּהּ הֶיתֵּר הַפָּקָה, שהיא ראויה שיסיק בה את תבשילו, ובכך שאכלה הזר הפסיד הנאה זו מהכהן, ועל כן עליו לשלם לו את דמיה כפי שהיא שוה להסקה, האם תֹּאמַר שישלם לכהן גם בָּזוֹ [-בתרומת חמץ בפסח] שֶׁאֵין לוֹ לכהן בָּהּ לֹא הֶיתֵּר אֲכִילָה וְלֹא הֶיתֵּר הַפָּקָה, שהרי היא אסורה גם בהנאה ואין להסיק בה, ואינה שוה לו כלל, והלא לא הפסידו דבר בכך שאכלה. אָמַר לוֹ רבי אלעזר חסמא לרבי אליעזר בן יעקב, אַף בָּזוֹ [-בתרומת חמץ בפסח] יֵשׁ לוֹ לכהן בָּהּ הֶיתֵּר הַפָּקָה, שֶׁאִם רָצָה הַכֹּהֵן מְרִיצָהּ [-משליכה] לִפְנֵי כַּלְבּוֹ שיאכלנה[מה], אוֹ מַסִּיקָהּ תַּחַת תַּבְשִׁילוֹ, לפי שחמץ בפסח מותר בהנאה [כדעת רבי יוסי הגלילי], וכיון שיש לתרומה דמים, משלם קרן וחומש על שהפסידה לכהן.

לו. טעם דין זה יתבאר להלן (לג.).

לז. רש"י (ד"ה מכאן). וכמבואר בתוספות להלן (לג. ד"ה ממון) שלא הוצרך דין זה אלא לשיטת רבי יוסי הגלילי שחמץ בפסח מותר בהנאה, שאילו לאוסרים בהנאה, פשיטא שאינה קדושה [וראה גם בתוספות כאן (ד"ה דנכר)]. ראש יוסף (גרסת"י סס).

לח. 'קודש' האמור כאן הוא תרומה, ראה לעיל (לג:) בהערה שעל ההקדמה למשנה.

לט. כלומר, שלא רק שישלם על הקודש שאכל, אלא גם שהתשלומים שהוא משלם יהיו קודש.

מ. ואי אפשר לפרש את כוונת הכתוב שעליו לשלם לכהן תרומה ממש, שכן אין התרומה שלו אלא שייכת לשבט הכהונה. ואין לומר שיקנה תרומה מן הכהן וישלם בה על התרומה שאכל, שממה שנאמר 'ונתן לכהן את הקדש' ולא נאמר 'ונתן לכהן קדש', יש לדרוש שעליו ליתן לכהן את הטפל לקודש, והוא דבר הראוי להיות קדש, ולא את הקדש בעצמו. ע"פ משנה ראשונה (תרומות פ"ו מ"ח) ותפארת ישראל (סס ימין אות ה). וראה בענין זה בתוספות חדשים ובתוספות אנשי שם (סס).

מא. [ה]יינו שאם עתה אינו יכול לשלם אותה, אינו מתחייב בתשלומיה גם אחר הפסח. ועיין בראש יוסף (גרסת"י ד"ה אמת)]. ובחידושי מרן ריי"ז הלוי (עמ' פ) כתב באופן אחר, שאף שהדרשה 'דבר הראוי להיות קודש', היא על תשלומי התרומה, ממעטים ממנה גם שאם אכל תרומת חמץ לא ישלם, משום שהדין האמור ב'דבר הראוי להיות קודש' הוא שיהיו התשלומים ממין הקודש שאכל, ובהכרח שגם הקודש שאכל הוא דבר הראוי להיות קודש, ולא תרומת חמץ בפסח.

מב. הקשו תוספות (ד"ה דנכר), שהלא להלן (לג.) מבואר שהמפריש בפסח תרומת חמץ שהיתה לה שעת הכושר, דהיינו שהיה אפשר שיחול עליה שם תרומה קודם פסח, הרי היא תרומה, ואם כן כיצד ניתן למעט מן הפסוק אוכל תרומת חמץ לפי שאין תשלומיה ראויים להיות קודש, והלא יכול הוא לשלם בפירות שהיו להם שעת הכושר והם יֵעשו תרומה. ותירצו, שדברי הגמרא להלן הם לדעת רבי יוסי הגלילי שחמץ בפסח מותר בהנאה, אך לדעת רבי אליעזר בן יעקב האוסרו בהנאה, בכל אופן שהוא אין תרומת חמץ מתקדשת בפסח, שכיון שהיא אסורה בהנאה ואי אפשר לקיים בה נתינה לכהן, אין קדושת תרומה חלה עליה. וראה עוד בהערה הסמוכה.

מג. רש"י (ד"ה וכי). **מד. רש"י** (ד"ה וכי). והקשה הראש יוסף (גרסת"י סס) שאם ישנה סיבה נוספת שלא לשלם, מדוע הוצרך רבי אליעזר בן יעקב לדרשה דלעיל. ותירץ, שאין אותה דרשה שדרש באה מיתור הכתוב, אלא היא נלמדת ממילא ממשמעותו, ולכך אין לחוש שאין בה צורך. ותוספות (ד"ה דנכר) ביארו על פי דבריהם שלרבי אליעזר בן יעקב פירות האסורים בהנאה אי אפשר לעשותם תרומה, שכוונתו לומר, מה הנאה יש לו בפירות, שלפיכך אי אפשר שיתקדשו להיות תרומה, ויש לדרוש מן הפסוק לפטור את האוכל. וכתב הראש יוסף (גרסת"י סס), שנחלקו רש"י ותוספות בדעת רבי אליעזר בן יעקב, שרש"י סובר בדעת רבי אליעזר בן יעקב שלפי דמים משלם, ועל כן השיב לרבי אלעזר חסמא שכאשר אכל איסורי הנאה אין לו מה לשלם, ואילו תוספות סוברים בדעת רבי אליעזר בן יעקב שלפי מדה משלם, ולכך הוצרך ללימוד שאף על פי כן אינו משלם על תרומת חמץ שאכלה.

מה. אין זאת אלא בתרומת חמץ [שהיא טהורה], אבל תרומה טמאה אסורה בהשלכה לכלב לפי שדינה בשריפה דווקא. ואמנם מותר לו ליהנות מהתרומה דרך שריפתה, ועל כן הוא מותר להסיקה תחת תבשילו, אך לא הותר לו להשליכה לכלב, שבכך אין מתקיים דין שריפתה. חידושי רבינו דוד וחידושי הר"ן (ד"ה סמס). וכן כתבו התוספות (גיטין כז: ד"ה ועל). אמנם רש"י בשבת (קכו: ד"ה מפנין - הסני) נקט שדין תרומה טמאה כדין תרומת חמץ, ועל כן למד מברייתא זו שגם תרומה טמאה מריצה לפני כלבו. וראה על כך בשיעורי מקדש דוד (סי' ז).

ואחד הסך אחד תרומה טמאה ואחד תרומה טהורה משלם חומש וחומשא דחומשא איבעיא להו כשהוא משלם לפי מדה משלם או לפי דמים משלם כל היכא דמעיקרא שויא ארבעה זוזי ולבסוף שויא זוזא לא תיבעי לך דודאי כדמעיקרא משלם לפי דמים ◦ דלא גרע מגזלן דתנן [ו] א כל הגזלנין משלמין בשעת הגזלה כי תיבעי לך דמעיקרא שויא זוזא ולבסוף שויא ארבעה מאי לפי מדה משלם דא"ל גריוא אכל גריוא משלם או דילמא לפי דמים משלם בזוזא אכל בזוזא משלם אמר רב יוסף תא שמע [ז] אכל גרוגרות ושילם לו תמרים תבא עליו ברכה אי אמרת בשלמא לפי מדה משלם אמטו להכי תבא עליו ברכה דאכיל גריוא דגרוגרות דשויא זוזא וקא יהיב גריוא דתמרים דשויא ארבעה אלא אי אמרת לפי דמים משלם אמאי תבא עליו ברכה בזוזא אכל בזוזא קא משלם אמר אביי לעולם לפי דמים משלם ואמאי תבא עליו ברכה דאכל מידי דלא קפיץ עליה זביניה וקא משלם מידי דקפיץ עליה זביניה: תנן האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש אי אמרת בשלמא לפי מדה משלם שפיר אלא אי אמרת לפי דמים משלם חמץ בפסח בר דמים הוא אין הא מני ר' יוסי הגלילי היא דאמר [ח] חמץ בפסח מותר בהנאה אי הכי אימא סיפא במזיד פטור מן התשלומין ומדמי עצים אי ר' יוסי הגלילי אמאי פטור מן התשלומין ומדמי עצים סבר לה כר' נחוניא בן הקנה [ט] דתניא [י] רבי נחוניא בן הקנה היה עושה את יום הכפורים כשבת לתשלומין וכו'. כתנאי [יא] האוכל תרומת חמץ בפסח פטור מן התשלומין ומדמי עצים דברי רבי עקיבא ר' יוחנן בן נורי מחייב אמר לו רבי עקיבא לר' יוחנן בן נורי וכי מה הנאה יש לו בה אמר לו ר' יוחנן בן נורי לר"ע ומה הנאה יש לאוכל תרומה טמאה בשאר כל ימות השנה שמשלם אמר לו לא אם אמרת בתרומה טמאה בשאר ימות השנה שאע"פ שאין לו בה היתר אכילה [יב] יש לו בה היתר הסקה [יג] הא למה זה דומה לתרומת תותים וענבים שנטמאה שאין לו בה לא היתר אכילה ולא היתר הסקה בד"א במפריש תרומה והחמיצה אבל מפריש תרומת חמץ דברי הכל אינה קדושה. תניא אידך [א] ונתן לכהן את הקדש [ס] דבר הראוי להיות קדש פרט לאוכל תרומת חמץ בפסח שפטור מן התשלומין ומדמי עצים דברי ר' אליעזר בן יעקב ור"א חסמא מחייב אמר לו ר"א בן יעקב לר"א חסמא וכי מה הנאה יש לו בה אמר לו ר"א חסמא לר"א בן יעקב וכי מה הנאה יש לו לאוכל תרומה טמאה בשאר ימות השנה שמשלם אמר לו לא אם אמרת בתרומה טמאה בשאר ימות השנה שאע"פ שאין לו בה היתר אכילה יש לו בה היתר הסקה תאמר בזו שאין לו בה לא היתר אכילה ולא היתר הסקה אמר לו אף בזו יש לו בה היתר הסקה שאם רצה הכהן [טו] מריצה לפני כלבו או מסיקה תחת תבשילו.

אמר

דבר הראוי להיות קודש פרט לאוכל תרומת חמץ. פי' הפסוק משמע שיתן לו דבר הראוי להיות קודם כמו שאכל ומ"מ מה שאכל בעינן דבר הראוי להיות קודם וחמץ בפסח אינו ראוי להיות קודם כדתניא לעיל אבל מפרים (ו) חמץ ד"ה אין קדום [ס] ומע"ג דבכל עניין פטור הכא מתשלומין מפני שהיה לה שעת הכושר ולקמן [ע] מוקמינן הא דלר"ה אין קדום היינו שלא היה לה שעת הכושר מור"ת היינו לרבי יוסי הגלילי אבל לרשב"י הואיל וסבירא ליה דחמץ בפסח אסור בהנאה אפילו היה לה שעת הכושר אין ראוי להיות קודם דאין נתינה והיינו דקאמר ליה לרשב"י מה הנאה יש לו בה כלומר הואיל ואין לו הנאה בה אית ליה למעוטי מקרא כדפרישית:

ומן

גמ' ואחד הסך. לקמן בפרק בתרא דיומא (דף עו:) סיכה כשתיה, ושתיה בכלל אכילה, והכא כתיב כי יאכל קדש בשגגה, לפיכך גזלה והשליכה לנהר אפילו בשוגג דלא ידע שהיא תרומה אינו משלם חומש דלא קרן כשאר מזיק חולין דעלמא, דאמר מר (לקמן ע"ב) כי יאכל פרט למזיק: וחומש חומשא. שהמשלומין נעשין תרומה, ואם מזר ואכל בשוגג חומו חומש לאחוי חוזר ומשלם חומשו עליו: איבעיא להו. כיון דגבי תרומה בשוגג קפיד רחמנא אמשלומי פירות ולא מעות, כלכתיב ונתן לכהן את הקודש, לפי מדה משלם או לפי דמים משלם, דגזלן דחולין שוגג או מזיד וכן גזלן דתרומת מזיד לא מיבעיא לן, כיון דלא קפיד רחמנא אמשלומין דילהו דאמר [ו] ישיב [ב] לרבות אפילו שוה כסף ואפילו סודין ודאי לפי דמים משלם, אבל בתרומה שוגג מיבעיא לן הואיל והקפידה התורה לשלם פירות: כל היכא דמעיקרא. כשאכלה הויא שויא הך גריוא ד' זוזי, והשתא כשמשלם שויא זוזא ותו לא, לא מיבעיא לן, נהי נמי דאיכפר ליה אכילת תרומה בשלומי מדה, מיהו ממונא דכהן דאכל ממונא הוא, ולא גרע משאר ממונא דחולין שהדיינין גודין ממנו כשעת גזילה כדכתיב (ויקרא ה) אשר גזל כמה שגזל [ג]: גריוא משלם. ומע"ג דשויא השתא טפי: או דילמא לפי דמים משלם. דמע"ג דהקפידה התורה לשלם פירות, לא הקפידה אלא לפי הדמים כשאר תשלומין ומה שישלם ישלם בפירות: גרוגרות. תאנים יבשים: תמרים. חשובין מתאנים ודמיהן מרובים: אכל גרוגרות. דתרומה שוגג: זבינא. לוקחים: אימא סיפא במזיד פטור מן התשלומין ואי ר' יוסי הגלילי אמאי פטור. דאמר מר: מי אמרת דשאני הכא, דטעמא דריש משום דלפי מדה משלם, סיפא דאינו אלא כשאר גזלן דמשלם מעות ולפי דמים, פטור מן התשלומין, דחמץ בפסח לאו בר דמים הוא, אלא מי אמרת ר' יוסי הגלילי וגר דמים הוא, מאי דאמר ר' יוסי הגלילי היא דאמר [ג] חמץ בפסח מותר בהנאה אי הכי אימא סיפא במזיד פטור מן התשלומין ומדמי עצים אי ר' יוסי הגלילי אמאי פטור מן התשלומין ומדמי עצים סבר לה כר' נחוניא בן הקנה [ט] דתניא [י] רבי נחוניא בן הקנה היה עושה את יום הכפורים כשבת לתשלומין וכו'. כתנאי [יא] האוכל תרומת חמץ בפסח פטור מן התשלומין ומדמי עצים דברי רבי עקיבא ר' יוחנן בן נורי מחייב אמר לו רבי עקיבא לר' יוחנן בן נורי וכי מה הנאה יש לו בה אמר לו ר' יוחנן בן נורי לר"ע ומה הנאה יש לאוכל תרומה טמאה בשאר כל ימות השנה שמשלם אמר לו לא אם אמרת בתרומה טמאה בשאר ימות השנה שאע"פ שאין לו בה היתר אכילה [יב] יש לו בה היתר הסקה [יג] הא למה זה דומה לתרומת תותים וענבים שנטמאה שאין לו בה לא היתר אכילה ולא היתר הסקה בד"א במפריש תרומה והחמיצה אבל מפריש תרומת חמץ דברי הכל אינה קדושה. תניא אידך [א] ונתן לכהן את הקדש [ס] דבר הראוי להיות קדש פרט לאוכל תרומת חמץ בפסח שפטור מן התשלומין ומדמי עצים דברי ר' אליעזר בן יעקב ור"א חסמא מחייב אמר לו ר"א בן יעקב לר"א חסמא וכי מה הנאה יש לו בה אמר לו ר"א חסמא לר"א בן יעקב וכי מה הנאה יש לו לאוכל תרומה טמאה בשאר ימות השנה שמשלם אמר לו לא אם אמרת בתרומה טמאה בשאר ימות השנה שאע"פ שאין לו בה היתר אכילה יש לו בה היתר הסקה תאמר בזו שאין לו בה לא היתר אכילה ולא היתר הסקה אמר לו אף בזו יש לו בה היתר הסקה שאם רצה הכהן [טו] מריצה לפני כלבו או מסיקה תחת תבשילו. אמר משמע דאי לאו משום דקא מתמה מקמי דשמעין להיכא דשגג בשמיהם חייב דחמץ בר דמים הוא, ושוגג דרישא דשגג בשמיהן, דאי שגג בחמץ והזיד בתרומה מאי טעמא מיכל, ואי שגג בתרומה והזיד בחמץ מאי משלם הא מיחייב ליה כרת, ומיפא דשמעינן דהזיד בתרומה אפילו שגג בחמץ פטור, דמיתה בידי שמים כי כרת, דאי הזיד בחמץ והא דפטר ליה משום כרת הוא דפטר ליה, לשמעי' כולה מתני' בחמץ חולין של מכירו ומיתני שוגג חייב ומזיד פטור משום כרת: בתנאי. לפי מדה או לפי דמים: פטור מתשלומין. דין שוגג דין מזיד: מה הנאה יש לו. לכהן בה ומה הפסידו זה, הרי אסור בהנאה: ומה הנאה יש לו. לכהן בזה שאין לו בה לא היתר אכילה ולא היתר הסקה [יג] הא למה זה דומה לתרומת תותים וענבים שנטמאה שאין לו בה לא היתר אכילה ולא היתר הסקה בד"א במפריש תרומה והחמיצה אבל מפריש תרומת חמץ דברי הכל אינה קדושה. תניא אידך [א] ונתן לכהן את הקדש [ס]: דבר הראוי להיות קדש פרט לאוכל תרומת חמץ בפסח שפטור מן התשלומין ומדמי עצים דברי ר' אליעזר בן יעקב ור"א חסמא מחייב אמר לו ר"א בן יעקב לר"א חסמא וכי מה הנאה יש לו בה אמר לו ר"א חסמא לר"א בן יעקב וכי מה הנאה יש לו לאוכל תרומה טמאה בשאר ימות השנה שמשלם אמר לו לא אם אמרת בתרומה טמאה בשאר ימות השנה שאע"פ שאין לו בה היתר אכילה יש לו בה היתר הסקה תאמר בזו שאין לו בה לא היתר אכילה ולא היתר הסקה אמר לו אף בזו יש לו בה היתר הסקה שאם רצה הכהן [טו] מריצה לפני כלבו או מסיקה תחת תבשילו. אמר אמרת לפי דמים משלם חמץ בפסח בר דמים הוא. **ומשני** מתני' ר' יוסי הגלילי היא דאמר חמץ בפסח מותר בהנאה. סיפא דקתני במזיד פטור סבר לה ר' יוסי הגלילי כר' נחוניא בן הקנה דפוטר חייבי כריתות מן התשלומין. **כתנאי** יש תנא שאומ' לפי דמים משלם ויש תנא שאומר לפי מדה משלם דתניא האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש במזיד [ס] פטור מן התשלומים ומדמי העצים דברי ר' עקיבא ר' יוחנן בן נורי מחייב אמר לו ר' עקיבא לר' יוחנן בן נורי וכי מה הנאה יש לו בה אמר לו ר' יוחנן בן נורי לר"ע ומה הנאה יש לאוכל תרומה טמאה בשאר כל ימות השנה שמשלם אמר לו לא אם אמרת בתרומה טמאה בשאר ימות השנה שאע"פ שאין לו בה היתר אכילה יש לו בה היתר הסקה תאמר בזו שאין לו בה לא היתר אכילה ולא היתר הסקה אמר לו אף בזו יש לו בה היתר הסקה שאם רצה הכהן [טו] מריצה לפני כלבו או מסיקה תחת תבשילו. **או מסיקה תחת תבשילו.** בתרומת חמץ בפסח אליבא דר' יוסי הגלילי דשרי חמץ בהנאה הוא דאמרינן דאם רצה מריצה לפני כלבו, אבל תרומה טמאה דעלמא אין לו בה אלא היתר הסקה דתרומה טמאה בשריפה כדאיתא בתמורה (לג:), והיינו דאמרינן בפרק אין צדין (כז:) על החלה שנטמאת שלא יזיזנה ממקומה, לפי שאינו רשאי להסיקה תחת תבשילו לפי שאין שורפין קדשים בי"ט ולהאכילה לכלבו נמי אינו רשאי וכדכתיבנא. [חידושי הר"ן]

בתרומה טמא' בשאר ימות השנה שאע"פ שאין לו בה [היתר אכילה יש לו בה] היתר הסקה תאמר בחמץ בפסח שאין לו בה היתר הנאה כלל לא באכילה ולא בהסקה. חמץ בפסח למה הוא דומה לתרומת תותים וענבים שנטמאת שאין לה היתר אכילה כלל ולא היתר הסקה דלאו בני הסקה נינהו בד"א במפריש תרומה והחמיצה אבל המפריש תרומת חמץ דברי הכל אינה קדושה. **תניא אידך** ונתן לכהן את הקדש דבר הראוי להיות קדש פרט לאוכל תרומת חמץ בפסח שפטור דברי ר' אליעזר בן יעקב ר' אליעזר בן יעקב אמר לו ר' אלעזר חסמא מחייב אמר לו ר' אלעזר חסמא אף חמץ בפסח יש לו היתר שאם רצה מסיקה תחת תבשילו או מריצה לפני כלבו.

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) נזיר קמח לג: ום"ק, ד) עירובין כט:, ג) [לעיל כג. כח:], ד) עיין תוס' יבמות דף צ. ד"ה אכל, ה) לעיל דף כט. [וש"נ], ו) [תוספתא פרק ג ה"ח], ז) [לקמן לג:], ח) עי' ר"ש רפ"ו דתרומות, ט) [עיין תוספות גיטין כז: ד"ה ועל], י) ב"ק ז., כ) שמות כא לד, ל) ב"ק דף סו., מ) כתובות דף ל., נ) שבת כה., ס) דף לג., ע) לג ע"א.

תורה אור השלם

א) וְאִישׁ כִּי יֹאכַל קֹדֶשׁ בִּשְׁגָגָה וְיָסַף חֲמִשִׁיתוֹ עָלָיו וְנָתַן לַכֹּהֵן אֶת הַקֹּדֶשׁ: [ויקרא כב, יד]

הגהות וציונים

ג) תיבות "בשוגג משלם קרן וחומש במזיד" ל"ג, (דבר שמואל):

משנת ראשונים

משלם חומש וחומשא דחומשא. ול"ג הכא עד שיתמעט הקרן משוה פרוטה משום דאבא שאול הוא דאית ליה הכי בסמוך דכולה מילתא חליא בשוה פרוטה ולא ניחא ליה לאוקמא כיחידאה.

[מהר"ם חלאווה]

ונתן לכהן את הקדש דבר הראוי להיות קדש. מקודש נפקא ליה כמו שפרש"י ז"ל ואע"ג דלקמן גבי ונתן אמרי' ההוא לדבר הראוי להיות קדש. הכי קאמר כולהו קראי לדבר הראוי להיות קדש אתו.

[מהר"ם חלאווה]

ורבי אלעזר חסמא מחייב. נקרא רבי אלעזר חסמא, לפי שאמרו לו לפרוס על שמע ולא ידע, עד שבא אצל רבי עקיבא ולימדו, וכשבא, אמרו לו לפרוס על שמע, ופרס, ואמרו עליו נתחסם רבי אלעזר. ועל זה נקרא ר' אלעזר חסמא. כן נזכר במדרש חזית ובויקרא רבה.

[מגן אבות לרשב"ץ, אבות ג כג]

ולמה נקרא שמו חסמא שנחסם וכו'. וגם יש לו הלכה בחסימה בפ' השוכר את הפועלים.

[ספר יוחסין מאמר ראשון]

שאם רצה הכהן מריצה לפני כלבו. מפנין תרומה טהורה. פרש"י ז"ל מפנין דבר הראוי כגון תרומה טהורה דחזי לבהמתו אבל תרומה טמאה לא, דאפי' לבהמת כהן לא חזיא בשבת, ואף על גב דבחול חזיא כדתניא בפרק כל שעה (פסחים לב.) שאם רצה כהן מריצה לפני כלבו, בשבת ויום טוב לא חזיא, דזהו ביעורם מן העולם ואין מבערין תרומה ביום טוב כדתנן (לעיל כד:) אין מדליקים בשמן שרפה ביום טוב.

[הריטב"א, שבת קכו:]

עין משפט נר מצוה

צב א מיי' פ"ב מהל' גזילה הל' ב סמג עשין עג טוש"ע ח"מ סי' שסב סעיף ב:

צג ב מיי' פ"י מהל' תרומות הלכה ו:

צד ג סמ הלכה ה:

הגהות הב"ח

(ס) תוס' ד"ה דבר וכו' לעיל מכל מפרים תרומת חמץ וכו' ולקמן מוקמי'. נ"ב נד' לג סוף ע"ב:

גליון הש"ס

גמ' דלא גרע מגזלן. ק"ל הא מ"מ נ"מ דמס מיעו חייב רק מדין גזלן יכול לשלם חד גריוא בפירות לעולם ידי כפרה והשאר משלם במעות והכהן יכול למחול וגם המושם הוא רק מן חד גריוא. מכל מס לפי דמים צריך לשלם ד' גריוא ומושם' מפרי והכהן אין יכול למחול: תוד"ה דבר כו' אף על גב דבכל עניין פטור הכא מתשלומין. ק"ל למאי נקטו קושיימס בדלך דמסתמא קאמ' בכל עניין הלא מ"מ כלל בגוונא מתרינן דהא מכל תרומת חמץ מ"כ המאכל דלא"כ לא משכחת שהיא תרומה ול"ע:

רבינו חננאל

משלם קרן וחומש אחד האוכל ואחד השותה ואחד הסך אחד אוכל תרומה טהורה ואחד אוכל תרומה טמאה משלם חומשא וחומשא והוא חומשא מלבר כדקתני בהדיא שיהא הוא וחומשו חמשה שנאמר ויסף חמישיתו עליו דברי ר' יאשיה: **איבעיא להו לפי מדה משלם** קב אכל קב וחומשו משלם. **או לפי דמים משלם** כלומר כפי שהיה שוה בשעה שאכלו. **וכל** היכא דהויא שויא ארבעה זוזי בעידן אכילתה והשתא שויא זוזא לא מיבעיא לן דודאי ארבעה זוזי משלם דלא גרע מגזלה דתנן כל הגזלנין משלמין כשעת הגזלה כי תיבעי לן דמעיקרא הוית שויא זוזא והשתא שויא ארבעה מאי. **ואתא רב יוסף למפשט** לפי מדה משלם מיהא אכל גרוגרו' ושלם לו תמרים תבוא עליו ברכה כלומר שאכל קב גרוגרות שדמיהם זוזא ושלם קב תמרים ששוים ארבעה זוזי. **ודחה אביי לעולם לפי דמים משלם ואמאי תבוא עליו ברכה** ואי אית למימר וכי כל המשלם דבר שחייב בו מחזיקין לו טובה ומברכים אותו. יש לך לומר לאו משום דקא משלם [יותר] אלא משום דמשלם דבר מעולה דקפיץ עליה זיבונא. **ואקשי' על אביי** ממתני' דקתני האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש ואי אמרת לפי דמים משלם חומש בר דמים הוא. **ומשני'** מתני' ר' יוסי הגלילי היא דאמר חמץ בפסח מותר בהנאה. סיפא דקתני במזיד פטור סבר לה ר' יוסי הגלילי כר' נחוניא בן הקנה דפוטר חייבי כריתות מן התשלומים. **כתנאי** יש תנא שאומ' לפי דמים משלם ויש תנא שאומר לפי מדה משלם דתניא האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש במזיד [ס] פטור מן התשלומים ומדמי העצים דברי ר' עקיבא ר' יוחנן בן נורי מחייב אמר לו ר' עקיבא לר' יוחנן בן נורי וכי מה הנאה יש לו בה אמר לו ר' יוחנן בן נורי לר"ע ומה הנאה יש לאוכל תרומה טמאה בשאר כל ימות השנה שמשלם אמר לו לא אם אמרת בתרומה טמאה בשאר ימות השנה שאע"פ שאין לו בה היתר אכילה יש לו בה היתר הסקה תאמר בזו שאין לו בה לא היתר אכילה ולא היתר הסקה אמר לו אף בזו יש לו בה היתר הסקה שאם רצה הכהן [טו] מריצה לפני כלבו או מסיקה תחת תבשילו. אמר אמרת לפי דמים משלם חמץ בפסח בר דמים הוא. **ומשני'** מתני' ר' יוסי הגלילי היא דאמר חמץ בפסח מותר בהנאה. סיפא דקתני במזיד פטור סבר לה ר' יוסי הגלילי כר' נחוניא בן הקנה דפוטר חייבי כריתות מן התשלומין

עין משפט
נר מצוה

צה א מיי׳ שם הל׳ כו:
צו ב ג שם הל׳ ג:

ואין נתינה פחות משוה פרוטה. ולכאן נמי לא פליגי אלא מצוה לכתיד מכילה ומ״ת והא קיימא לן (חולין דף קלו:) לחטה אחת פוטרת את הכרי מע״ג דכתיד נה נתינה דכתיד תתן לו ובהזהב (ב״מ מז.) אמרינן קונין בכלי מע״פ שאין בו שוה פרוטה מע״ג דכתיד ונתן לרעהו וגבי גט נמי אמרינן (גיטין דף כ.) כתבו על מיסולי הנאה כשר מע״ג דכתיד ונתן בידה ויש לומר דהכא ודלמי בעינן שוה פרוטה דנתינה קיימא מתצלומין והוי כמו הצבת גזילה שאינה בפחות משוה פרוטה[ט] ולהכי מצוה דכתיד ונתן משמע שפיר נתינה מצוה אבל אלא מילי מע״ג דכתיד בהן נתינה לא בעינן שוה פרוטה מיהו קשה לר״י דרבי יהודה דריש בכריתות (דף ו:) ומשר יתן ממנו על זר בזבזית ויליף נתינה מתרומה ומדיליף מתרומה בזבזית ליליף מכל נתינה לחומרא דהוו בכל שהוא כגון מתן דמים ומתן בהונות שאין בהן שיעור והוי נמי לומי׳ דסיכה דהוי בכל שהוא ולמ״ד התם נתינה בכל שהוא מ״ש[י]: **ההוא** מיבעיא ליה לדבר הראוי להיות קודש. ומע״ג דמשת הקודם דרשינן דבר הראוי להיות קודש מצטריך נמי ונתן דאי כתב את הקודם למודיה ה״מ דלא תשת למעוטי אלא מעות אבל כל פירות ישלם להכי כתב ונתן דמשמע שהפירות של נתינה בעינן דאוי להיות קודש: **מעילה** שלא חייב בה כרת אינו דין שפטר בה את המזיד. תימה נימא היא הנותנת דשאר מצות שהן חמורות שהן בכרת אין לזדונן כפרה אבל מעילה שהיא קלה שאין בה כרת יש לזדונה כפרה וכה״ג לוכא נריש מכות (דף ג:) דקאמר ק״ו ומה הוא שעושה מעשה בזמיד אינו גולה עדיים שלא עשו מעשה אינו דין שלא יגלו היא הנותנת הוא שעשה מעשה בזמיד לא יגלה כי היכי דלא תיהוי ליה כפרה הן שלא עשו מעשה יגלו דתיהוי להו כפרה ועוד מרבעה המבילין על הזדון כשגגה יוכיחו דאין בהן כרת וחייבין על זדונם הצת על שפחה חרופה וגזיל טמא ושבועת העדות והפקדון (תוספתא דכריתות פ״ח[כ]) ומומר ר״י דשפיל פריך בלאו הכי לא תס תמרת וכו׳ ומיהו קשה לר״י תמאי מיצטריך בכריתות (דף ט.) בשפחה חרופה תשר חטא לרבות זדון וגבי גזיל נמי דריש מפתחום לרבות זדון דתי מצוס דלא נילף ממעילה דתמעיט מזדון תדרבה משבועת העדות והפקדון תית לן למילף דלחומרא מקשינן[כ]: ומינה

אמר אביי רבי אליעזר בן יעקב ורבי עקיבא ▼ ור׳ יוחנן בן נורי כולהו סבירא להו חמץ בפסח אסור בהנאה ובהא פליגי דרבי עקיבא סבר לפי[א] דמים משלם ורבי יוחנן בן נורי סבר לפי מדה משלם פשיטא מהו דתימא רבי יוחנן בן נורי נמי כרבי עקיבא סבירא ליה דאמר לפי דמים משלם והתם היינו טעמא דקא מחייב משום דסבר לה כרבי יוסי הגלילי דאמר[ו] חמץ בפסח מותר בהנאה קמ״ל ואימא הכי נמי אם כן נהדר ליה רבי יוחנן בן נורי לר׳ עקיבא כי היכי דמהדר ליה רבי אלעזר חסמא לר׳ אליעזר בן יעקב: ת״ר[ג] **האוכל** כזית תרומה משלם קרן וחומש אבא שאול אומר עד שיהא בו שוה פרוטה מ״ט דתנא קמא אמר קרא[א] ואיש כי יאכל קדש בשגגה ואכילה בכזית ואבא שאול מאי טעמא אמר קרא[א] ונתן ואין נתינה פחות משוה פרוטה ▲ אוצר החכמה ואידך נמי הא כתיב יאכל ההוא[ג] פרט למזיק הוא דאתא ותנא קמא הכתיב ונתן ההוא מיבעי ליה לדבר הראוי להיות קדש (פרט לאוכל תרומת חמץ בפסח[ד]): ת״ר[ד] האוכל תרומה פחות מכזית משלם את הקרן ואינו משלם את החומש היכי דמי אי דלית ביה שוה פרוטה קרן נמי לא לישלם ואי דאית בה שוה פרוטה חומש נמי לישלם לעולם דאית בה שוה פרוטה ואפילו הכי כיון דלית ביה כזית משלם את הקרן ואינו משלם את החומש. אמרוה רבנן קמיה דרב פפא הא דלא כאבא שאול דאי כאבא שאול האמר כיון שיש בה שוה פרוטה אע״ג דלית ביה כזית אמר להו רב פפא אפילו תימא אבא שאול אבא שאול תרתי בעי ומי בעי אבא שאול תרתי והא תנן[ה] אבא שאול אומר את שיש בו שוה פרוטה חייב בתשלומין את שאין בו שוה פרוטה אינו חייב בתשלומין אמרו לו לא אמרו שוה פרוטה אלא לענין מעילה בלבד אבל לתרומה אינו חייב עד שיהא בו כזית ואם איתא כיון שיש בו כזית מיבעי ליה תיובתא. ואף רב פפא הדר ביה דתניא[ב] וחטאה בשגגה פרט למזיד והלא דין הוא ומה שאר מצות שחייב בהן כרת פוטר בהן את המזיד מעילה שאין בה כרת אינו דין שפטר את המזיד לא אם אמרת בשאר מצות שכן לא חייב בהן מיתה תאמר במעילה שחייב בה מיתה ת״ל בשגגה פרט למזיד ואמר ליה רב נחמן בר יצחק לרב חייא בר אבין האי תנא מעיקרא אלימא ליה כרת ולבסוף אלימא ליה מיתה ואמר ליה הכי קאמר לא אם אמרת בשאר מצות שכן לא חייב בהן מיתה בפחות מכזית תאמר במעילה שחייב בה מיתה בפחות מכזית ואמר ליה[ו] תנוח דעתך שהנחת את דעתי וא״ל מאי ניחותא דרבה ורב ששת שרו ביה נרגא מאן שמעת ליה דאמר הזיד אמר אביי ר׳ עקיבא ור׳ יוחנן בן נורי. מע״ג לחיוביה[ז] בתשלומין סבירא ליה לחין לו למיס: **ובהא** פליגי. רבי עקיבא ור׳ יוחנן בן נורי: **אם בן**. דסבירא ליה מומר, ניהדר ליה ר׳ יוחנן לרבי עקיבא אף לזה יש לו היתר הפקה: בזית תרומה. בשאר ימות השנה קמי: **פרט** למזיק. תרומה של כהן אפילו בשוגג, שאינו משלם חומש אלא קרן כשאר מזיק מולין: ההוא מיבעי ליה דבר הראוי להיות קדש. וכוליה קרא משום סיפא אנטריך: **דאית** בה שוה פרוטה. ולימא כזית, כגון שנת נלורת: ביון דלית בה בזית כו׳. לאכילה כתיב בה: **אמרוה** רבנן קמיה דרב פפא. [תלמידי רב פפא] דקדקו מלבן וחמרו לפניו דהא מתני׳ דקפדא אכזית אלא כאבא שאול, דהא שמעינן ליה דקפיד אפרוטה ולא אכזית: תרתי בעי. שיהא בו כזית דהא אכילה כתיב בה, ושיהא בדמיו פרוטה דהא כתיב ונתן: חייב בתשלומין. אתרומת שוגג קאי, וקרן וחומש קאמר: **לענין** מעילה. דנהנה מהקדש גבוה, דהתם לא כתיב אכילה, אבל לתרומה אפילו יש בו שוה פרוטה אין חייב עד שיהא בו כזית ואם איתא כיון שיש בו כזית, דתם איתא דתרתי בעי ובין בו כזית קאי אבאבא שאול וקאמר למע״ג לחיוביה כזית בעינן פרוטה, הכי הוה להו למימר כיון דיש בו כזית חייב: **וחטאה** בשגגה. דמעיל׳ להקדש כתיב: **והלא** דין הוא. דמזיד פטור מקרבן, **ומה** לי קרא: **שחייב** בהן הכתוב כרת. כגון חלב ודם: **פטר** בהן את המזיד. מקרבן, דגבי חטאת שגגה[ז] כתיב: **לא** חייב בהן מיתה. נידי שמים, אבל מעילה חייב על זדונה מיתה כדלקמן, ודילמא מיתה אמירת מכרת: **ואמר** ליה רב נחמן. גרסינן: **האי תנא** אלימא ליה כרת. מאמיתה מעיקרא, דקתני מעילה שלא חייב בה כרת אלא מיתה כו׳ אבמה כרת אמירת: **ולבסוף** אלימא ליה מיתה. דקתני תאמר במעילה כו׳: וא״ל. רבי חייא לעולם כרת אלימא ליה, והך סיפא דמתני׳ הכי קאמר, לא תס תמרת בשאר מצות שהרי לא חייב בהן אפילו מיתה בפחות מכזית, תאמר במעילה שחייב בה מיתה בפחות מכזית. בבולהו גרסינן ואמר ליה ומתקיף ליה רב פפא כו׳ עד הדר ביה: **ומאי ניחותא**. אימא, דהא רבה ורב ששת שדו ביה נרגא דהאי תירוצא דתרוייהו, ומקשו הכי היכי אמרינן דתנא אפחות מכזית מחייב מיתה: **מאן שמעת ליה** דאמר מעילה זדונה מיתה רבי. ועל כרחך מתרומה גמר לה כדמפרשינן, וכיון דמתרומה גמר לא משכח בה מיתה אלא בכזית כתרומה, דתרומה גבי מיתה כתיב בה אכילה, דמיתה דתרומה נפקא לן מדשמיך וכל זר לא יאכל קדש[ח] גבי ומתו בו כי יחללוהו, בחלו הן הנשרפין בסנהדרין (דף פג:): הזיד

אמר אביי רבי אליעזר בן יעקב ורבי עקיבא ור׳ יוחנן בן נורי כולהו סבירא להו חמץ בפסח אסור בהנאה. אבל ר׳ עקיבא ור׳ יוחנן בן נורי ור׳ אליעזר בן יעקב יש לומר כי כולהו סבירא להו חמץ בפסח אסור בהנאה. **ובהא** פליגי מאן דפטר סבר לפי דמים משלם וחמץ בפסח אין לו דמים לפיכך פטור ומאן דמחייב סבר לפי מדה משלם ואע״פ שאין לו דמים כיון שאינו משלם אלא לפי מדה חייב לשלם. **ולית לן למימר** ממאי (דר׳ יוחנן בן נורי) [דסבר לפי מדה משלם דלמא סבירא ליה כר״י הגלילי] ונמצא דחמץ בפסח מותר בהנאה סבירא ליה דאי הכי הוי ליה לרבי יוחנן בן נורי לאהדורי לר׳ עקיבא אף חמץ בפסח יש לו היתר שאם רצה מסיקה או מריצה לפני כלבו כי היכי דמהדר ר׳ אלעזר חסמא ש״מ: ת״ר **אכל כזית תרומה** משלם קרן וחומש מ״ט דכתיב ואיש כי יאכל קדש ויסף חמישיתו עליו ואכילה בכזית אכילה היא. **אבא שאול אומר** אינו משלם עד שיהיה בה שוה פרוטה מאי טעמא דכתיב ונתן לכהן את הקדש ואין נתינה בפחות משוה פרוטה. **תנא** אכל פחות מכזית תרומה משלם קרן ואינו משלם חומש. **ואוקימנה** דלא כאבא שאול דאי אבא שאול כיון דאית ביה שוה פרוטה אע״ג דלא הוי כזית. **ואמר רב פפא** אפי׳ תימא אבא שאול [אבא שאול] תרתי בעי שיהיה בו כזית ושוה פרוטה. **איני** דאבא שאול לא בעי אלא אם יש כזית. **והתניא** אבא שאול אומר כל שיש בו שוה פרוטה חייב בתשלומין וכל שאין בו שוה פרוטה אינו חייב אמרו לו לא אמרו שוה פרוטה אלא לענין מעילה אבל לענין תרומה עד שיהא בה כזית מכלל דהשתא ח) לאבא שאול לא מחייב ואם איתא דאבא שאול לא הוה מחייב עד דאית ביה כזית כיון שיש בה כזית חייב הוה להו למימר ועלתה בתיובתא לרב פפא. **ואף רב פפא הדר ביה** דתניא נפש כי תמעול מעל וחטאה בשגגה מקדשי ה׳ פרט למזיד שאינו מביא קרבן והלא דין הוא ומה שאר מצות שחייב בהן כרת פטר המזיד מקרבן מעילה שלא חייב בה כרת אינו דין שיפטור בה המזיד לא אם אמרת בשאר מצות שכן לא חייב בהן מיתה כו׳. **וקשיא לן האי תנא מעיקרא אלימא ליה כרת** וליף מעילה שהוא במיתה מחייבי כריתות בקל וחומר. **והדר פריך** תאמר במעילה שחייב בה מיתה מכלל שהמיתה חמורה מן הכרת. **ושנינן** לעולם כרת חמורה כי פריך בפחות מכזית פריך דליתא בחייבי כריתות ואיתא במעילה שהיא במיתה וליף חטא חטא מתרומה כתיב במעילה ונפש כי תמעול מעל וחטאה בשגגה

חשק שלמה על ר״ח ח) תוי ד״ה מכלל דכש״פ לכד לאכת שאול ג״כ מיב דאס אימא וכו׳.

מסורת הש״ס
עם הוספות

ג) [לעיל כג. כח:]. ג) עי׳ תוספתא תרומות פ״ז ה״ב, ג) [יומא פ: פא. בבא מציעא נט: מעילה יט.], ד) תרומות פ״ז מ״ג, ה) [תוספתא דתרומות פ״ז ע״ם ול״ל והתניא], ו) [שבת קנב: יומא סז: סנהדרין ל: מנחות מה. ק.], ז) ויקרא ד ב, ח) ויקרא כב י, ט) ב״ק קג., י) [ועיין תוספות גיטין כ. ד״ה דילמא כו׳ שייסבו קושיא זו וע״ע תוספות מנחות ס. ד״ה מי בעינן ותוספות בבא מציעא מז. ד״ה קונים בכלי], כ) [וכן הוא להדיא במשנה לכריתות ח: ד׳ מביאין על הזדון כשוגג ומפרש שם (ט.) במשנה עצמה מלו מביאין כו׳], ל) יבמות ח ע״א.

תורה אור השלם

א) וְאִישׁ כִּי יֹאכַל קֹדֶשׁ בִּשְׁגָגָה וְיָסַף חֲמִשִׁיתוֹ עָלָיו וְנָתַן לַכֹּהֵן אֶת הַקֹּדֶשׁ: [ויקרא כב, יד]

ב) נֶפֶשׁ כִּי תִמְעֹל מַעַל וְחָטְאָה בִּשְׁגָגָה מִקָּדְשֵׁי יְיָ וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַיְיָ אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ לְאָשָׁם: [ויקרא ה, טו]

ליקוטי רש״י

פרט למזיק. את התרומה [יומא פ:].

הגהות וציונים

ח] רש״ל מ״ז (גליון) וע״ש הטעם: 3] נדצ״ל דמחייב (ב״ש):

רבינו חננאל

19/06/2018 אהח

אביי מבאר את שיטות התנאים שבברייתות האמורות:
אָמַר אַבַּיֵי, **רַבִּי אֶלְיעֶזֶר בֶּן יַעֲקֹב** בברייתא השניה, **וְרַבִּי עֲקִיבָא וְרַבִּי יוֹחָנָן בֶּן נוּרִי** שנחלקו ביניהם בברייתא הראשונה, **פּוֹלְחוּ** [19/06/2018 אהח] **סְבִירָא לְהוּ** - כולם סוברים **שְׁחֹמֶץ בַּפֶּסַח אָסוּר בַּהֲנָאָה** ועל כן אין לו דמים, ולפיכך סוברים רבי אליעזר בן יעקב ורבי עקיבא, שזר האוכל תרומת חמץ בפסח אינו משלם[א]. ואף רבי יוחנן בן נורי המחייבו לשלם, אף הוא סובר כן, משום שלא נחלק עם רבי עקיבא הפוטר האם חמץ מותר בהנאה או לא, **וּבְהָא פְּלִיגִי** - ובזה נחלקו, **דְּרַבִּי עֲקִיבָא סָבַר** שהאוכל תרומת חמץ בפסח, **לְפִי דָּמִים מְשַׁלֵּם**, וכיון שלא היה לה דמים, אינו משלם, **וְרַבִּי יוֹחָנָן בֶּן נוּרִי סָבַר, לְפִי מִדָּה מְשַׁלֵּם**, ועל כן אף שלא היה לה דמים, משלם לפי מדת התרומה שאכל[ב].

הגמרא מבארת את החידוש שבדברי אביי:
שואלת הגמרא, **פְּשִׁיטָא** - פשוט הוא שאלו הן דעותיהם, וכפי שנתבאר לעיל, ומדוע הוצרך אביי לומר זאת. משיבה הגמרא, **מַהוּ דְּתֵימָא** - יכול היית לומר **שֶׁרַבִּי יוֹחָנָן בֶּן נוּרִי נַמִּי** [-אף הוא] **דְּרַבִּי עֲקִיבָא סְבִירָא לֵיהּ** [-סובר], **דְּאָמַר לְפִי דָּמִים מְשַׁלֵּם**[ג], **וְהָתָם** - ושם בברייתא, **הַיְינוּ טַעְמָא דְּקָא מְחַיֵּיב** - טעם הדבר שחייב רבי יוחנן בן נורי את האוכל תרומת חמץ בפסח, **מִשּׁוּם דְּסָבַר לָהּ כְּרַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי דְּאָמַר חָמֵץ בַּפֶּסַח מוּתָּר בַּהֲנָאָה**, ונמצא שיש לה דמים, כשויה להנאה, ועל כן עליו לשלם על אכילתו. **קָא מַשְׁמַע לָן** - משמיע לנו אביי שאין זה כך, שאף רבי יוחנן בן נורי סובר שחמץ בפסח אסור בהנאה, ומה שחייבו לשלם הרי זה משום שלדעתו לפי מדה משלם[ד].

שואלת הגמרא, **וְאֵימָא הָכִי נַמִּי** - ושמא באמת זה טעמו של רבי יוחנן בן נורי, משום שלדעתו חמץ בפסח מותר בהנאה ויש לו דמים, ומנין לאביי שאין זה כך. משיבה הגמרא, **אִם כֵּן** שהוא סובר שחמץ בפסח מותר בהנאה, **נֶהְדַּר לֵיהּ** - ישיב לו **רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן נוּרִי לְרַבִּי עֲקִיבָא** על מה ששאלו 'וכי מה הנאה יש לו בה', **כִּי הֵיכִי דְּמַהְדַּר לֵיהּ** - כפי שהשיב לו **רַבִּי אֶלְעָזָר חִסְמָא** הסובר שחייבים בתשלומי תרומה על אכילת תרומת חמץ בפסח, **לְרַבִּי אֶלְיעֶזֶר בֶּן יַעֲקֹב** ששאלו כך, 'אף בזו יש לו בה היתר הסקה, שאם רצה הכהן מריצה לפני כלבו או מסיקה תחת תבשילו', וממה שלא השיב כך משמע שאף לשיטתו אין לכהן בה היתר הסקה משום שחמץ בפסח אסור בהנאה, ואף על פי כן על האוכלו לשלם תשלומי תרומה, לפי שהתשלומים הם לפי מדה[ה].

★

הגמרא מביאה ברייתא אודות שיעור אכילת תרומה בשוגג, להתחייב עליה קרן וחומש[ו]:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, זר **הָאוֹכֵל כַּזַּיִת**[ז] **תְּרוּמָה**[ח] בשוגג[ט], **מְשַׁלֵּם קֶרֶן וְחוֹמֶשׁ. אַבָּא שָׁאוּל אוֹמֵר**, אינו חייב לשלם על התרומה **עַד שֶׁיְּהֵא בּוֹ** [-במה שאכל], **שָׁוֶה פְּרוּטָה**[י].

הגמרא מבארת את שתי הדעות:
מבררת הגמרא, **מַאי טַעֲמָא** - מהו טעמו **דְּתַנָּא קַמָּא**, שאמר ששיעור אכילת תרומה להתחייב עליה קרן וחומש הוא בכזית. משיבה הגמרא, משום **שֶׁאָמַר קְרָא** - נאמר בפסוק (ויקרא כג יד) **'וְאִישׁ כִּי יֹאכַל קֹדֶשׁ בִּשְׁגָגָה וְיָסַף חֲמִשִׁיתוֹ עָלָיו וְנָתַן לַכֹּהֵן אֶת הַקֹּדֶשׁ'**[יב], נקט הכתוב לשון אכילה, **וַאֲכִילָה בְּכל התורה היא כְּכַזַּיִת.** מכאן ששיעור החיוב הוא באכילת כזית.

מבררת הגמרא עוד, **וְאַבָּא שָׁאוּל** שאמר שבכדי להתחייב על אכילת תרומה צריך שיהיה בה שוה פרוטה, **מַאי טַעֲמָא** - מהו טעמו. משיבה הגמרא, משום **שֶׁאָמַר קְרָא** - נאמר בפסוק (שם) **'וְנָתַן לַכֹּהֵן** תרומה בשוגג בשיעור כזית, שיש לו סיבה נוספת להתחייב בתשלומים, משום העבירה שבמעשיו].
כאשר יש בתרומה כזית, חייב האוכלה לשלם, אף אם אין בה שוה פרוטה. [דין זה הוא אף לדעות שלפי דמים משלם, ואין אומרים שכיון שאינה שוה פרוטה, יפטר. חידושי מרן רי"ז הלוי (דף עט:)]. ונחלקו האחרונים למי הוא משלם, דעת האמרי בינה (מרו"מ סי' יג ד"ה אך) שכיון שאין כאן גזילה ששיעורה פרוטה, יכול הוא לשלם לכל כהן שירצה, אמנם בחידושי מרן רי"ז הלוי (שם) כתב שדין תשלומי תרומה להנתן לבעל התרומה. [וראה בהערה להלן שיש אומרים שאם יש בה כזית ואין בה שוה פרוטה, אף לדעת תנא קמא פטור מתשלומין, שלדעתו צריך שיהיה בתרומה גם שיעור כזית וגם שוה פרוטה].
דעה מחודשת מובאת במהר"ם חלאווה (ד"ה מי), שלדעת תנא קמא אינו מתחייב אלא אם יש בתרומה גם שיעור כזית וגם שוה פרוטה. [ואף שלהלן בגמרא נאמר שרב פפא נקט כן בדעת אבא שאול, שהוא מצריך גם שיעור כזית וגם שוה פרוטה, אכן לשיטת רב פפא לא נחלקו תנא קמא ואבא שאול כלל, אלא כל אחד פירש מה שסתם חבירו]. כיוצא בדבר מובא במאירי (ד"ה המוכל) בשם יש אומרים. אמנם שאר ראשונים ופוסקים לא נקטו כן, וכן הרמב"ם (תרומות פ"י הכ"ד) פסק שדי בשיעור כזית בכדי להתחייב, וכן מבואר בירושלמי (תרומות פ"ו ה"ג).

א. **ורק** רבי אלעזר חסמא סובר שחמץ בפסח מותר בהנאה, ועל כן הוא סובר שעליו לשלם את דמי התרומה כפי שוויה להנאה.

ב. **ובדעת** רבי אליעזר בן יעקב, אם לפי מדה משלם או לפי דמים משלם, ראה בהערה לעיל (סוף ע"ח) בשם הראש יוסף, שנחלקו בזה רש"י ותוספות.

ג. **רבי** עקיבא לא אמר בפירוש 'לפי דמים משלם' אלא כך עולה ממה שפטר את האוכל תרומת חמץ בשוגג בפסח.

ד. **בלומר**, אביי חידש שאף שרבי יוחנן בן נורי ורבי אלעזר חסמא אמרו דין אחד, שהאוכל תרומת חמץ בפסח חייב, אין טעמיהם שוים, שלרבי אלעזר חסמא הוא משום שחמץ בפסח מותר בהנאה, ואילו לרבי יוחנן בן נורי הוא משום שתשלומי אכילת תרומה בשוגג הם לפי מדה. חידושי רבינו דוד (ד"ה ר' עקיבא).

ה. **להלכה** נראה מדברי הראשונים שיש לפסוק שהאוכל תרומה בשוגג משלם לפי מדה, וכן דעת הראב"ד (תרומות פ"י ה"ו), וכן כתב המאירי לעיל (לח:: ד"ה זהו), וכן נראה מסתימת הראשונים בפירוש המשנה כדעה זו, ראה שם ובהערה. אמנם הרמב"ם (תרומות שם) פסק שלפי דמים משלם.

ו. **ברייתא** זו אינה עוסקת באוכל תרומת חמץ בפסח, אלא באוכל סתם תרומה בשאר ימות השנה. רש"י (ד"ה מיתיב).
כאמור בהקדמה למשנה לעיל (לח:) קיים חיוב תשלומים מיוחד לזר שאכל תרומה בשוגג, ומשום כפרה על חטאו. החיוב אינו משום גזילת התרומה מהכהנים, לפי שהוא חייב בו אפילו אם אכל תרומה שלו [כגון שקיבלה או קנאה מכהן או שירשה מאבי אמו הכהן]. ועליו לשלם קרן וחומש, וכן עליו לשלם אותם בפירות חולין הנעשים תרומה. כיון שחיוב תשלומים זה שונה משאר חיובי התשלומים בגזילה ובנזיקין, נחלקו בברייתא מהו שיעור התרומה המחייבו בתשלומים.

ז. **שיעור** כזית, יש אומרים שהוא נפח של כחצי ביצה (שו"ע או"ח סי' תפו ס"ח) בינונית עם קליפתה (משנ"ב שם סק"ח), ודעת הרמב"ם (עירובין פ"ו ה"ט) שהוא פחות משליש ביצה (מגן אברהם ומשנ"ב שם). [שיעור ביצה במדות זמננו, לדעת החזון איש כ-100 מ"ל, ולדעת הגר"ח נאה כ-50 מ"ל].
הזית משמש שיעור נפח לרוב האכילות האמורות בתורה, הן לחיוב על אכילת אסורות [כמו אכילת נבלה], והן לקיום מצוות אכילה [כמו אכילת מצה וקדשים], וכן גם לשיעור טומאה [כגון כזית מן המת המטמא באהל].

ח. **על** התרומה, וכן על שאר ענייני אכילת תרומה לזר ודיניה, ראה לעיל (לח:) בהקדמה למשנה ובהערות שם.

ט. **בשאר** ימות השנה. רש"י (ד"ה מיתיב).

י. **ואם** אין בה כזית, פטור, אף אם יש בה שוה פרוטה, כאמור בגמרא להלן.
[ברם, אם התרומה היתה של כהן, יש כאן, מלבד העבירה של אכילת תרומה לזר, גם גזילה גמורה המחייבת את האוכלה בתשלומים ככל גזלן, ובודאי ששיעורה להתחייב עליה הוא שוה פרוטה, ואפילו אין בה כזית. ברם, באופן זה ישלם לכהן קרן בלא חומש, וכן לא יצטרך לשלם את התרומה מפירות חולין דווקא, לפי ששני דינים אלו, תשלומי חומש ושהתשלומים הם מפירות חולין הנעשים תרומה, נתחדשו רק בזר שאכל תרומה כזית ומעלה, אבל כהן שאכל תרומה בשוגג בפחות מכזית, אינו משלם כלל, שכן לא נתחדשו דינים אלו אלא בזר שאכל כזית ומעלה, ולא בכהן שאכל פחות מכזית].

יא. **פרוטה** היתה בזמן חז"ל המטבע הפחותה שבמטבעות, והיא שמינית מאיסר (קידושין נ.). הפרוטה היא שיעור ממון לדיני התורה, וסכום הפחות ממנה אינו נחשב ממון. כיום משערים את משקל הפרוטה כאחד מארבעים ב-1 גרם כסף.
מלשון הברייתא 'עד שיהא בו שוה פרוטה' משמע, שאין די בכזית אלא צריך שיהא בו גם שוה פרוטה, אמנם אין זה כך, שלפי אבא שאול די בפרוטה ואף שאין בה כזית, כמבואר בגמרא להלן, ולכך צריך לומר שלשון זה לאו דווקא הוא. ראש יוסף (ד"ה פחות). הטעם שלאבא שאול אינו חייב על התרומה אלא אם יש בה שוה פרוטה, נלמד מגזירת הכתוב דלהלן, ולא מן הסברא. ולא רק שלדעה שלפי מדה משלם, אין מקום מסברא לחלק בין פרוטה לפחות משוה פרוטה, אלא אף לדעות שלפי דמים משלם, כבר הובא בהערה לעיל בשם חידושי מרן רי"ז הלוי, שעדיין אין צורך שיהיה בתרומה שוה פרוטה, כאשר כן הוא לדעת תנא קמא.
לדברי אבא שאול נמצא, שהאוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג, אם חמץ בפסח אסור בהנאה, אינו משלם דבר, גם לשיטות שלפי מדה משלם, כיון שאין בחמץ שאכל שוה פרוטה. ולפי זה, מה שביארה הגמרא לעיל (ע"ח) את המשנה שחייבה בתרומת חמץ, שזהו משום שלפי מדה משלם, ומבואר שם שכך היא גם דעת רבי יוחנן בן נורי לעיל (ע"ח), כל זה אינו כדברי אבא שאול.
אם לאבא שאול גם האיסור, וחיוב המיתה לאוכל במזיד, תלויים בשוה פרוטה או שהם תלויים בשיעור כזית, ראה להלן (לג.) בהערה, מה שהובא בזה.

יב. **המדובר** בתרומה, ראה לעיל (לח:) בהקדמה למשנה. ולא נקטה הגמרא את הפסוק הקודם (ויקרא כג י) 'וכל זר לא יאכל קודש', לפי שלא נאמר בו דין התשלומין, והיינו סבורים ששיעור אכילה נאמר רק לגבי הלאו. אור חדש (ד"ה מ"ט).

עין משפט נר מצוה

צה א מיי׳ שם הל׳ כו: צו ב ג שם הל׳ ג:

ואין נתינה פחות משוה פרוטה. ודכנן נמי לא פליגי אלא משום לכתיב מכילה ומ״ת והא קיימא לן (חולין דף קלז:) לחטה אחת פוטרת את הכרי אע״ג דכתיב בה נתינה דכתיב תתן לו ובהזהב (ב״מ מז.) ממרינן קונין בכלי אע״פ שאין בו שוה פרוטה אע״ג דכתיב ונתן לרעהו וגבי גט נמי אמרינן (גיטין דף כ.) כתבו על מיקולי הנאה כשר אע״ג דכתיב ונתן בידה ויש לומר להכא ולמי דעיין שוה פרוטה דנתינה קיימא מתשלומין והוי כמו השבת גזילה שאינה בפחות משוה פרוטה[ט] ולהכי משום לכתיב ונתן משמע שפיר נתינה מחודה אבל שאר מילי אע״ג דכתיב בהן נתינה לא בעינן שוה פרוטה מיהו קשה לר״י דרבי יהודה דריש בכריתות (דף ו:) ושאר יתן ממנו על זר בכזית ויליף נתינה נתינה מתרומה ומדיליף מתרומה בכזית ליליף מכל נתינה לחומרא דהוו בכל שהוא כגון מתן דמים ומתן בהונות שאין בהן שיעור והוי נמי לומי דסיכה דהוי בכל שהוא ולמ״ד התם נתינה בכל שהוא מ״ט: **ההוא** מיבעיא ליה לדבר הראוי להיות קודש. ואע״ג דמשת הקודם דרשינן דבר הראוי להיות קודם מצטריך נמי ונתן דאי כתב את הקודם לחודיה ה״א דלא משת למעוטי חלת מעות אבל כל פירות ישלם להכי כתב ונתן דמשמע שהפירות של נתינה בעינן לאוי להיות קודם: **מעילה** שלא חייב בה ברת אינו דין שפטר בה את המזיד. תימה נימא היא הנותנת דאשר מלות שהן חמורות שהן נכרת אין לזדונן כפרה אבל מעילה שהיא קלה שאין בה כרת ים לזדונה כפרה וכה״ג אינה נדרים מכות (דף ג:) דקאמר ק״ו ומה הוא שעושה מעשה במזיד אינו גולה עדיס שלא עשו מעשה אינו דין שלא יגלו היא הנותנת הוא שעשה מעשה במזיד לא יגלה כי היכי דלא תיהוי ליה כפרה הן שלא עשו מעשה יגלו לתיהוי להו כפרה ועוד מרבעה המבילין על הזדון כשגגה יוכיחו לאין בהן כרת וחייבין על זדונם הבא על שפחה חרופה ושזיר טמא ושבועת העדות והפקדון (מוספתא דכריתות פ״ח[כ]) ואומר ר״י דשפיר פריך בלאו הכי לא חס אמרת וכו׳ ומיהו קשה לר״י אמאי איצטריך בכריתות (דף ט.) בשפחה חרופה אשר חטא לרבות זדון ושגג נזיר נמי דריש מפתחוס לרבות זדון דאי משום דלא ניליף ממעילה לאמעיט מזדון מדרבה משבועת העדות והפקדון אית לן למילף לאומרא מקדשין[ל]: ומינה

אמר אביי רבי אליעזר בן יעקב ורבי עקיבא ור׳ יוחנן בן נורי כולהו סבירא להו חמץ בפסח אסור בהנאה ובהא פליגי דרבי עקיבא סבר א לפי דמים משלם ורבי יוחנן בן נורי סבר לפי מדה משלם פשיטא מהו דתימא רבי יוחנן בן נורי נמי כרבי עקיבא סבירא ליה דאמר לפי דמים משלם והתם היינו טעמא דקא מחייב משום דסבר לה כרבי יוסי הגלילי דאמר [מ] חמץ בפסח מותר בהנאה קמ״ל ואימא הכי נמי אם כן נהדר ליה רבי יוחנן בן נורי לר׳ עקיבא כי היכי דמהדר ליה רבי אלעזר חסמא לר׳ אליעזר בן יעקב: ת״ר [נ] ב האוכל כזית תרומה משלם קרן וחומש אבא שאול אומר עד שיהא בו שוה פרוטה מ״ט דתנא קמא אמר קרא [א] ואיש כי יאכל קדש בשגגה ואכילה בכזית ואבא שאול מאי טעמא אמר קרא [א] ונתן ואין נתינה פחות משוה פרוטה ואידך נמי הא כתיב יאכל ההוא [נ] פרט למזיק הוא דאתא ותנא קמא הכתיב ונתן ההוא מיבעי ליה לדבר הראוי להיות קדש (פרט לאוכל תרומת חמץ בפסח[מ]): ת״ר [ס] האוכל תרומה פחות מכזית משלם את הקרן ואינו משלם את החומש היכי דמי אי דלית ביה שוה פרוטה קרן נמי לא לישלם ואי דאית בה שוה פרוטה חומש נמי לישלם לעולם דאית בה שוה פרוטה ואפילו הכי כיון דלית ביה כזית משלם את הקרן ואינו משלם את החומש. אמרוה רבנן קמיה דרב פפא הא דלא כאבא שאול דאי כאבא שאול האמר כיון שיש בה שוה פרוטה אע״ג דלית ביה כזית אמר להו רב פפא אפילו תימא אבא שאול אבא שאול תרתי בעי ומי בעי אבא שאול תרתי והא תנן [ע] אבא שאול אומר את שיש בו שוה פרוטה חייב בתשלומין את שאין בו שוה פרוטה אינו חייב בתשלומין אמרו לו לא אמרו שוה פרוטה אלא לענין מעילה בלבד אבל לתרומה אינו חייב עד שיהא בו כזית ואם איתא כיון שיש בו כזית מיבעי ליה תיובתא. ואף רב פפא הדר ביה דתניא [ב] וחטאה בשגגה פרט למזיד והלא דין הוא ומה שאר מצות שחייב בהן כרת פוטר בהן את המזיד מעילה שאין בה כרת אינו דין שפטר את המזיד לא אם אמרת בשאר מצות שכן לא חייב בהן מיתה תאמר במעילה שחייב בה מיתה ת״ל בשגגה פרט למזיד ואמר ליה רב נחמן בר יצחק לרב חייא בר אבין האי תנא מעיקרא אלימא ליה כרת ולבסוף אלימא ליה מיתה ואמר ליה הכי קאמר לא אם אמרת בשאר מצות שכן לא חייב בהן מיתה בפחות מכזית תאמר במעילה שחייב בה מיתה בפחות מכזית ואמר ליה [ו] תנוח דעתך שהנחת את דעתי וא״ל מאי ניחותא דרבה ורב ששת שדו ביה נרגא מאן שמעת ליה דאמר הזיד אמר אביי ר׳ עקיבא ור׳ יוחנן בן נורי. אע״ג דלמיחייב [ס] בתשלומין סבירא ליה למין לו למיס: ובהא פליגי. רבי עקיבא ור׳ יוחנן בן נורי: **אם בן.** דסבירא ליה מותר, ניהדר ליה ר׳ יוחנן לרבי עקיבא אף לזה יש לו היתר הסקה: כזית תרומה. כשאר יתות השנה קמי: **פרט למזיק.** תרומה של כהן מפילו בשוגג, שאינו משלם חומש אלא קרן כשאר מזיק מולין: ההוא מיבעי ליה דבר הראוי להיות קדש. וכוליה קרא משום סיפא אצטריך: **דאית בה שוה פרוטה.** ולימא כזית, דמס אית בה כזית, כגון שנת נעורת: ביון דלית בה בזית כו׳. לאכילה כתיב בה: **אמרוה רבנן קמיה דרב פפא.** [תלמידי רב פפא] דקדקו מלבן ואמרו לפניו דהא מתני׳ דקפדא אכזית אלא כאבא שאול, דהא שמעינן ליה דקפיד אפרוטה ולא אכזית: **תרתי בעי.** שיהא בו כזית דהא אכילה כתיב בה, ושיהא בדמיו פרוטה דהא כתיב ונתן: חייב בתשלומין. אתרומת שוגג קאי, וקרן וחומש קאמר: **לענין מעילה.** בהנאה מהקדש גבוה, דהתם לא כתיב אכילה, אלא לתרומה אפילו יש בו שוה פרוטה אין חייב חומש עד שיהא בו כזית, מכלל לאבא שאול אע״ג דליכא כזית, דמס אית בה תרתי בעי ויש בו כזית קאי אבא שאול וקאמר דאע״ג דאית ביה כזית בעינן פרוטה, הכי הוה להו למימר כיון דיש בו כזית חייב: וחטאה בשגגה. כמעילי דהקדש כתיב: **והלא דין הוא.** דמזיד פטור מקרבן, ולמה לי קרא: **שחייב בהן הכתוב כרת.** כגון חלב ודם: **פטר בהן את המזיד.** מקרבן, לגבי חטאת שגגה[ז] כתיב: **לא חייב בהן מיתה.** בידי שמים, אבל מעילה חייב על זדונה מיתה כדלקמן, ודילמא מיתה חמירא מכרת: **ואמר ליה רב נחמן.** גרסינן: **האי תנא אלימא ליה כרת.** ממיתה מעיקרא, דקתני מעילה שלא חייב בה כרת אלא מיתה כו׳ אבמוף אלימא ליה מיתה. דקתני תאמר במעילה כו׳: וא״ל. רבי חייא לעולם כרת אלימא ליה, והך סיפא דמתני׳ הכי קאמר, לא חס אמרת בשאר מצות שהרי לא חייב בהן אלא מיתה בפחות מכזית, תאמר במעילה שחייב בה מיתה אפילו יש בו כזית מיבעי ליה לדבר הראוי להיות קדש (פרט לאוכל תרומת חמץ בפסח[מ]): ת״ר [ס] האוכל תרומה פחות מכזית משלם את הקרן ואינו משלם את החומש היכי דמי אי דלית ביה שוה פרוטה קרן נמי לא לישלם ואי דאית בה שוה פרוטה חומש נמי לישלם לעולם דאית בה שוה פרוטה ואפילו הכי כיון דלית ביה כזית משלם את הקרן ואינו משלם את החומש. אמרוה רבנן קמיה דרב פפא הא דלא כאבא שאול דאי כאבא שאול האמר כיון שיש בה שוה פרוטה אע״ג דלית ביה כזית אמר להו רב פפא אפילו תימא אבא שאול אבא שאול תרתי בעי ומי בעי אבא שאול תרתי והא תנן [ע] אבא שאול אומר את שיש בו שוה פרוטה חייב בתשלומין את שאין בו שוה פרוטה אינו חייב בתשלומין אמרו לו לא אמרו שוה פרוטה אלא לענין מעילה בלבד אבל לתרומה אינו חייב עד שיהא בו כזית ואם איתא כיון שיש בו כזית מיבעי ליה תיובתא. ואף רב פפא הדר ביה דתניא [ב] וחטאה בשגגה פרט למזיד והלא דין הוא ומה שאר מצות שחייב בהן כרת פוטר בהן את המזיד מעילה שאין בה כרת אינו דין שפטר את המזיד לא אם אמרת בשאר מצות שכן לא חייב בהן מיתה תאמר במעילה שחייב בה מיתה ת״ל בשגגה פרט למזיד ואמר ליה רב נחמן בר יצחק לרב חייא בר אבין האי תנא מעיקרא אלימא ליה כרת ולבסוף אלימא ליה מיתה ואמר ליה הכי קאמר לא אם אמרת בשאר מצות שכן לא חייב בהן מיתה בפחות מכזית תאמר במעילה שחייב בה מיתה בפחות מכזית ואמר ליה [ו] תנוח דעתך שהנחת את דעתי וא״ל מאי ניחותא דרבה ורב ששת שדו ביה נרגא מאן שמעת ליה דאמר הזיד

רבינו חננאל

ודאי ר׳ אלעזר חסמא אית ליה כי חמץ בפסח מותר בהנאה. **אבל** ר׳ עקיבא ור׳ יוחנן בן נורי ור׳ אליעזר בן יעקב יש לומר כי כולהו סבירא להו חמץ בפסח אסור בהנאה. **ובהא פליגי** מאן דפטר סבר לפי דמים משלם וחמץ בפסח אין לו דמים לפיכך פטור ומאן דמחייב סבר לפי מדה משלם ואע״פ שאין לו דמים כיון שאינו משלם אלא לפי מדה חייב לשלם. **ולית לן למימר** ממאי (דר׳ יוחנן בן נורי) [דסבר לפי מדה משלם דלמא סבירא ליה כר״י הגלילי] ונמצא דחמץ בפסח מותר בהנאה סבירא ליה דאי הכי הוי ליה לרבי יוחנן בן נורי לאהדורי לר׳ עקיבא אף חמץ בפסח יש לו היתר שאם רצה מסיקה או מריצה לפני כלבו כי היכי דמהדר ר׳ אלעזר חסמא ש״מ: **ת״ר אכל כזית תרומה** משלם קרן וחומש מ״ט דכתיב ואיש כי יאכל קדש בשגגה ויסף חמישיתו עליו ואכילה בכזית אכילה היא. **אבא שאול אומר** אינו משלם עד שיהיה בה שוה פרוטה מאי טעמא דכתיב ונתן לכהן את הקדש ואין נתינה בפחות משוה פרוטה. **תנא** אכל פחות מכזית תרומה משלם קרן ואינו משלם חומש. **ואוקימנה** דלא כאבא שאול דאי אבא שאול כיון דאית ביה שוה פרוטה אע״ג דלא הוי כזית. **ואמר רב פפא** אפי׳ תימא אבא שאול [אבא שאול] תרתי בעי שיהיה בו כזית ושוה פרוטה. **איני** דאבא שאול לא בעי אלא אם יש כזית. **והתניא** אבא שאול אומר כל שיש בו שוה פרוטה חייב בתשלומין וכל שאין בו שוה פרוטה אינו חייב אמרו לו לא אמרו שוה פרוטה אלא לענין מעילה אבל לענין תרומה עד שיהא בה כזית מכלל דהשתא [ס] לאבא שאול לא מחייב ואם איתא דאבא שאול לא הוה מחייב עד דאית ביה כזית כיון שיש בה כזית חייב הוה להו למימר ועלתה בתיובתא לרב פפא. **ואף רב פפא הדר ביה** דתניא נפש כי תמעול מעל וחטאה בשגגה מקדשי ה׳ פרט למזיד שאינו מביא קרבן והלא דין הוא ומה שאר מצות שחייב בהן כרת פטר המזיד מקרבן מעילה שלא חייב בה כרת אינו דין שיפטור בה המזיד לא אם אמרת בשאר מצות שכן לא חייב בהן מיתה כו׳. **וקשיא לן האי תנא מעיקרא אלימא ליה כרת** ויליף מעילה שהוא במיתה מחייבי כריתות בקל וחומר. **והדר פריך** תאמר במעילה שחייב בה מיתה מכלל שהמיתה חמורה מן הכרת. **ושנינן** לעולם כרת חמורה כי פריך בפחות מכזית פריך דליתא בחייבי כריתות ואיתא במעילה שהיא במיתה ויליף חטא חטא מתרומה כתיב במעילה ונפש כי תמעול מעל וחטאה בשגגה

מסורת הש״ס עם הוספות

ע) [נעיל כג. כח:], ג) עי׳ תוספתא תרומות פ״ז ה״ב, ד) [יומא פ: פא. נדה מציעא נט: מעילה יט.], ה) תרומות פ״ז מ״ג, ו) [תוספתא דתרומות פ״ז ע״ם ול״ל והתניא], ז) [שבת קנב: יומא סז: סנהדרין ל: מנחות מה. ק.], ח) ויקרא ד ב, ט) ויקרא כב י, י) ב״ק קג., כ) [ועיין תוספות גיטין כ. ד״ה דילמא כו׳ שייסבו קושיא זו וע״ע תוספות מנחות ס. ד״ה מי בעיין ותוספות נדה מציעא מז. ד״ה קונים בכלי], כ) [וכן הוא להדיא במשנה לכריתות ח: ד׳ מבילין על הזדון כשוגג ומפרש שם (ט.) במשנה עצמה אלו מבילין כו׳], ל) יבמות ח ע״א.

תורה אור השלם

א) וְאִישׁ כִּי יֹאכַל קֹדֶשׁ בִּשְׁגָגָה וְיָסַף חֲמִשִׁיתוֹ עָלָיו וְנָתַן לַכֹּהֵן אֶת הַקֹּדֶשׁ: [ויקרא כב, יד]

ב) נֶפֶשׁ כִּי תִמְעֹל מַעַל וְחָטְאָה בִּשְׁגָגָה מִקָּדְשֵׁי יְיָ וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַיְיָ אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ לְאָשָׁם: [ויקרא ה, טו]

הנהות וציונים

ל] רש״ל מ״ד (גליון וע״ש הטעם: **כ]** נדצ״ל דמחייב (ב״ש):

משנת ראשונים

כולהו סבירא להו חמץ בפסח אסור בהנאה. ולאו שיטה היא זו דהא לא חשיב בהו ר׳ יהודה ור׳ שמעון וכולהו תנאי דסברי הכי אלא דלברורי הני תנאי במאי פליגי קא אתי. **[מהר״ם חלאווה]**

ההוא פרט למזיק הוא דאתא. כגון שכסס שעורים או שאכלה אכילה גסה ר״ל אחר שהיה שבע וקץ במזונו אינו משלם חומש כי יאכל פרט למזיק ר״ל מזיק את עצמו וגדולי הרבנים פירשוהו במזיק תרומתו של כהן לומר שאינו קרוי אוכל תרומה אלא מזיקה ומפסידה ולמד בזו שאף בשוגג אינו משלם חומש אלא קרן כשאר מזיק של חולין. **[מאירי]**

היה שבע וקץ במזונו והוסיף על שבעו באכילת תרומה אינו משלם את החומש שנאמר כי יאכל לא שיזיק את עצמו, וכן הכוסס את השעורים פטור מן החומש מפני שהזיק עצמו. **[רמב״ם, תרומות פ״י ה״ח]**

כתב רבינו שבע וקץ במזונו משום דשבע לחוד אין זה מזיק וכאשר כתבו בתוס׳ דתרי גווני אכילה גסה איכא, וכתב רש״י ז״ל שם שבלע שזיפין בלא כסיסה ראשון משלם קרן וחומש משום שאף היא דרך אכילתה ע״כ. ופירושו כי לסיבת תיקונתם בעודם בכפו יבלעם בלא כסיסה ולעיסה והיינו שבלע דנקט לרבותא. **[הר״י קורקוס]** **דתניא וחטאה בשגגה פרט למזיד.** אע״ג דאמרינן במס׳ יומא חטאי אלו השגגות וא״כ בלא בשגגה נמי ילפינן פרט למזיד מדכתיב וחטאה שאני התם דאמר חטאתי עויתי פשעתי וכיון דעונות חטאי אלו השגגות. **[מהר״ם חלאווה]**

חשק שלמה על ר״ח ו) מולי ל״ל מכלל דכס״פ לכד לאכל שמוע ג״כ חייב דאס אית אכל וכו׳.

אֶת הַקֹּדֶשׁ', נקט הכתוב לשון נתינה, וְאֵין תשלומיו לכהן נחשבים נְתִינָה אם שוים פְּחוֹת מִשָּׁוֶה פְּרוּטָה'יג.

שואלת הגמרא, וְאִידָךְ נַמִּי - ואבא שאול גם כן, הָא כְּתִיב - הלא נאמר 'יֹאכַל' שהוא לשון אכילה שהיא בכל התורה בכזית, וכפי שאמר תנא קמא, ומה הוא משיב על כך. משיבה הגמרא, הַהוּא - אותו 'יאכל' שאמרה התורה, לא בא ללמד את שיעור האכילה, אלא פְּרָט לְמַזִּיק הוּא דַּאֲתָא - הוא בא ללמד שחייב רק אם אכל את התרומה[אוצר החכמה] דלא אם הזיקה ואפילו בשגגה, שבאופן זה אינו משלם חומש אלא קרן, כשאר מזיק דבר של חולין'יד.

שואלת הגמרא, וְתַנָּא קַמָּא הסובר שחיובו בשיעור כזית, הָכְתִיב - הלא נאמר 'וְנָתַן', שהוא לשון נתינה שהיא בשוה פרוטה, כפי שאמר אבא שאול, ומה הוא משיב על כך. משיבה הגמרא, הַהוּא - אותו 'ונתן' שאמרה התורה, לא בא ללמד את שיעור האכילה, אלא מִיבָּעֵי לֵיהּ - הוא נצרך משום המשך הדברים 'ונתן לכהן את הקודש', לְלמד שאינו חייב אלא על אכילת דָּבָר הָרָאוּי לִהְיוֹת קָדֵשׁטו, (פְּרָטטז לְאוֹכֶל תְּרוּמַת חֶמֶץ בַּפֶּסַח כאמור לעיל (ע"ח)).

הגמרא מביאה ברייתא נוספת בענין זה:

תָּנוּ רַבָּנָן'טז, זר הָאוֹכֵל בשוגג תְּרוּמָה ששיעורה פָּחוֹת מִכַּזַּיִת, מְשַׁלֵּם אֶת הַקֶּרֶן וְאֵינוֹ מְשַׁלֵּם אֶת הַחוֹמֶשׁ, שאין הזר מתחייב בתשלומי קרן וחומש על אכילת תרומה בשוגג בפחות משיעור כזית.

הגמרא מבארת את דברי הברייתא:

שואלת הגמרא, הֵיכִי דָּמֵי - באיזה אופן מדובר בדין זה, אִי דְּלֵית בֵּיהּ - אם אין התרומה שָׁוֶה פְּרוּטָה, קֶרֶן נַמִּי [-גם כן] לֵישַׁלֵּם, שהלא אין חובת תשלומי גזילה על פחות משוה פרוטה. וְאִי דְּאִית בֵּיהּ - ואם מדובר שהתרומה שאכל יש בה שָׁוֶה פְּרוּטָה, חוֹמֶשׁ נַמִּי [-גם כן] לֵישַׁלֵּם, כדין זר האוכל תרומה בשוגגיח.

משיבה הגמרא, לְעוֹלָם דְּאִית [-שיש] בֵּיהּ בתרומה שָׁוֶה פְּרוּטָה, וַאֲפִילּוּ הָכִי - ואף על פי כן, כֵּיוָן דְּלֵית בֵּיהּ - שאין בתרומה שיעור כַּזַּיִתי, מְשַׁלֵּם אֶת הַקֶּרֶן מחמת גזילת הכהן, וְאֵינוֹ מְשַׁלֵּם אֶת הַחוֹמֶשׁ, שהרי נאמר בפסוק לשון 'אכילה', ואין אכילה פחותה מכזית, וכאמור לעיל בדעת תנא קמא.

הגמרא דנה כדעת מי הדברים אמורים:

אֲמְרוּהָ רַבָּנָן קַמֵּיהּ דְּרַב פָּפָּא - אמרו חכמי הישיבהכ לפני רב פפא, הָא - משנה זו היא דְּלָא כְּאַבָּא שָׁאוּל, דְּאִי כְּאַבָּא שָׁאוּל, הָאָמַר - הלא אמר בברייתא לעיל אודות זר שאכל תרומה, כֵּיוָן שֶׁיֵּשׁ בָּהּ [-בתרומה] שָׁוֶה פְּרוּטָה חייב בתשלומיה, ומשמע שכן הוא אַף עַל גַּב דְּלֵית בֵּיהּ - שאין במה שאכל שיעור כַּזַּיִת, ונמצא שהדין האמור הוא רק כדעת תנא קמא, שלדעתו זר האוכל תרומה הפחותה מכזית, אף אם יש בה שוה פרוטה, פטורכא. אָמַר לָהוּ [-להם] רַב פָּפָּא, אֲפִילּוּ תֵּימָא - תוכלו לומר שהמשנה היא אפילו כְּאַבָּא שָׁאוּל, לפי שְׁאַבָּא שָׁאוּל תַּרְתֵּי בָּעֵי - מצריך שני תנאים להתחייב, גם שיהיה בה שוה פרוטה, משום שנאמר 'ונתן', וגם שיהיה בה שיעור כזית, משום שנאמר 'יאכל', וכדלעיל, ודברי המשנה המצריכה שיהא בתרומה שיעור כזית, מתאימים גם לשיטתו.

הגמרא דוחה דברים אלו:

מקשה הגמרא, וּמִי בָּעֵי - והאם הצריך אַבָּא שָׁאוּל בכדי להתחייב, תַּרְתֵּי - את שני הדברים, גם שיהיה בתרומה שוה פרוטה וגם שיהיה בה שיעור כזית, וְהָא תְּנַן - והלא שנינוכב, אַבָּא שָׁאוּל אוֹמֵר, זר שאכל תרומה בשוגג, אֶת שֶׁיֵּשׁ בּוֹ במה שאכל שָׁוֶה פְּרוּטָה, חַיָּיב בַּתַּשְׁלוּמִין, ומשלם קרן וחומש, וְאֶת שֶׁאֵין בּוֹ שָׁוֶה פְּרוּטָה, אֵינוֹ חַיָּיב בַּתַּשְׁלוּמִין. אָמְרוּ לוֹ, לֹא אָמְרוּ שיעור שָׁוֶה פְּרוּטָה אֶלָּא לְעִנְיַן להתחייב בְּמְעִילָה בִּלְבָדכג, שבה לא נאמר לשון אכילהכד, אֲבָל לְעִנְיַן תשלומי תְּרוּמָה, אֵינוֹ חַיָּיב עַד שֶׁיְּהֵא בּוֹ כַּזַּיִת, שהרי נאמר בה שיעור כזית. וְאִם אֵיתָא - ואם נאמר כדברי רב פפא, שאף אבא שאול אינו מחייב אלא אם יש במה שאכל שיעור כזית, אלא שהוא מצריך שיהיה בו גם שוה פרוטה, ונמצא שחכמים החולקים עליו מקילים ממנו וסוברים שדי בשיעור כזית בלבד, לא היה להם לומר 'אינו חייב עד שיהא בו כזית', שמשמע שהם מחמירים וסוברים שאין די בשיעור שוה פרוטה כדבריו אלא צריך שיהיה בו שיעור כזית, שהלא גם לפי אבא שאול יש בו כזית, אלא 'כֵּיוָן שֶׁיֵּשׁ בּוֹ כַּזַּיִת מִיבָּעֵי לֵיהּ - היו צריכים לומר, שמשמע שדי בכך שיש בו כזית ואין צורך שיהיה גם שוה פרוטה.

מסיקה הגמרא, תְּיוּבְתָּא - הרי זו תשובה לדברי רב פפא, ונדחו דבריו.

מסקנת הדברים היא שלאבא שאול אין צורך בשיעור כזית כלל, והאמור לעיל שזר שאכל פחות מכזית אינו משלם את החומש, הוא אכן שלא כדבריו, ושלא כפי שאמר רב פפא.

יג. **כתבו** התוספות (ד"ה ומ"ן) שאין הכוונה שכל לשון נתינה שבתורה הוא בשוה פרוטה [ראה בדבריהם שהביאו הוכחות לכך], אלא רק כאן שלשון נתינה נאמר על תשלומי התרומה, וכן שכיון שמשיב את מה שנהנה יש לדמות זאת להשבת גזילה שאינה אלא בשוה פרוטה [על פי תוספות הרשב"א ותוספות הרא"ש (ד"ה ומ"ן) שהביאו את הדברים כשני תירוצים].

יד. **רש"י** (ד"ה פרט). והרמב"ם (תרומות פ"י ה"ח) והמאירי (ד"ה כל) פירשו שהכוונה פרט לאוכל שהזיק את עצמו באכילתו, כגון שהיה שבע וקץ בתרומה שאכל, או שכסס שעורים של תרומה, שאינו משלם חומש.

טו. **על** פי רש"י (ד"ה הכוי). והיינו שדרך הפסוק להוסיף תיבה אחת. ראש יוסף (נכתב"י סס). ותוספות (ד"ה הכוי) ועוד ראשונים כתבו, ש'ונתן' נצרך לגוף הדרשה, שאם היה נאמר רק 'את הקודש', היינו למדים רק שלא ישלם מעות שאינן יכולות להיות קודש, אך יוכל לשלם פירות גם אם אינם ראויים להיות קודש [כגון פירות אילן שאינם דגן תירוש ויצהר לדעות שאין שייכת בהם תרומה מן התורה, ועיין רש"ש (נמוקפות סס) מה שביאר בזה], לכך באה התיבה 'ונתן' ללמד שעל הפירות להיות קודש, ואינו יכול לתת פירות שאינם יכולים להיעשות תרומה.

טז. **המהרש"ל** מחק תיבות אלו, שהלא הגמרא מתפרשת כפשוטה, שהתיבות 'ונתן לכהן את הקודש' באות ללמד את גוף הדין שיש ליתן לכהן דבר הראוי להיות קודש, וגם בלעדי הדרשה 'פרט לאכול תרומת חמץ בפסח', אין לדרוש מ'ונתן' דבר. אמנם אם גורסים כן, נמצא שנחלקו אבא שאול ותנא קמא אם האוכל תרומת חמץ בפסח משלם, שתנא קמא דורש מפסוק זה לפוטרו, ולאבא שאול שאינו דורש כן יש לחייבו. ולפי זה, המשנה דלעיל האומרת שהאוכל תרומת חמץ בפסח משלם, היא כאבא שאול בלבד. וראה בצל"ח (ד"ה הכוי) מה שכתב בזה. ובראש יוסף (ד"ה תנא) למד שלגירסא זו דעת תנא קמא שלפי מדה משלם, שאם לא כן אין צריך פסוק למעט חמץ בפסח שאינו בר דמים. ומכאן הקשה על הרמב"ם שפסק שלפי דמים משלם (תרומות פ"י ה"ו) ומאידך פסק (שם ה"ב) כתנא קמא שהשיעור הוא בכזית.

יז. **בדרך** כלל הפתיחה 'תנו רבנן' מלמדת שמדובר בברייתא, ואולם משנה היא בתרומות (פ"ז מ"ג).

יח. **כלומר**, ודאי מדובר שיש בה שוה פרוטה, שאם לא כן לא היה משלם קרן שחיובה הוא מפרשת גזילה וצריכה שתהא שוה פרוטה, ואם כן מדוע לא ישלם גם מצד אכילת תרומה בשוגג ויתחייב גם בחומש. לפי מה שהבינה הגמרא עתה, בכדי להתחייב על אכילת תרומה בשוגג די באחת משתי האפשרויות, או שיהיה בתרומה שיעור כזית, כאמור בברייתא לעיל בדעת תנא קמא, או שיהיה בה שוה פרוטה. הגמרא תשיב שאין שוה פרוטה מעלה או מוריד בחיוב זה, ורק שיעור כזית קובע בו. [הדברים האמורים הם על פי הרמב"ם (תרומות פ"י הכ"ד) והמאירי (ד"ה המוכן) שלדעת תנא קמא לעיל, די בשיעור כזית בכדי להתחייב, אף אם אין בו שוה פרוטה, וכאשר מבואר כן גם בירושלמי (תרומות פ"ו ה"ב). וראה גם ברש"ש (ד"ה מי). אמנם היו מן המפרשים שביארו את דברי הגמרא באופנים אחרים, ראה בכסף משנה (תרומות סס) בביאור ההוה אמינא, ובמהר"ם חלאווה (ד"ה מי) ובמאירי (סס) בשם יש אומרים שביארו את דעת תנא קמא גם למסקנא באופן מחודש, וראה בהערה לעיל שהבאנו את שיטתם בדעת תנא קמא].

יט. **מקרה** זה, שמאכל שאין בו כזית יהיה שוה פרוטה, אינו מצוי, וכתב רש"י (ד"ה למ"ח), שהדבר אפשרי בשנת בצורת, כאשר מתייקרים הפירות.

כ. **תלמידי** רב פפא.

כא. **ואם** היא של כהן, משלם לו את הקרן, כאמור לעיל.

כב. **לשון** 'תנן' מתייחס בדרך כלל למשנה. ואולם אין זו משנה אלא תוספתא בתרומות (פ"ז ה"ב) [בשינויי לשון].

כג. **אסור** להדיוט ליהנות מקדשי ה', בין מדברים הקרבים על גבי המזבח, בין מקדשי בדק הבית, וכל הנהנה בשוה פרוטה מקדשי ה', מעל. כל המועל בזדון, לוקה ומשלם מה שפגם מן ההקדש. מעל בשגגה, משלם מה שנהנה ומוסיף חומש, ומביא איל בשני סלעים ומקריבו אשם ומתכפר לו, וזה הוא הנקרא אשם מעילות. רמב"ם (מעילה פ"ו ה"ו וה"ג).

כד. **שכך** נאמר בה (ויקרא ה טו-טז), 'נפש כי תמעול מעל וחטאה בשגגה מקדשי ה', והביא את אשמו לה' איל תמים מן הצאן בערכך כסף שקלים בשקל הקודש לאשם, ואת אשר חטא מן הקודש ישלם וחמישיתו יוסף עליו ונתן אותו לכהן' וגו'.

לב: כל שעה פרק שני פסחים

עין משפט נר מצוה

צה א מיי׳ שם הל׳ כו: צו ב ג שם הל׳ ג:

ואין נתינה פחות משוה פרוטה. ודכנן נמי לא פליגי אלא משום לכתיד אכילה ומ״ת והא קיימא לן (חולין דף קלז:) לחטה אחת פוטרת את הכרי אע״ג דכתיב בה נתינה דכתיב תתן לו ובזהב (ב״מ מז.) ממרינן קונין בכלי אע״פ שאין בו שוה פרוטה אע״ג דכתיב ונתן לרעהו וגבי גט נמי ממרינן (גיטין דף כ.) כתבו על מיקולי הנאה כשר אע״ג דכתיב ונתן בידה ויש לומר דהכא ודאי בעינן שוה פרוטה דנתינה קיימא אחשלומין והוי כמו השבת גזילה שאינה בפחות משוה פרוטה[ט] ולהכי משום דכתיב ונתן משמע שפיר נתינה חשובה אבל שאר מילי אע״ג דכתיב בהן נתינה לא בעינן שוה פרוטה מיהו קשה לר״י דרבי יהודה דריש בכריתות (דף ו:) ושאר יתן ממנו על זר בזמן ויליף נתינה מתרומה ומדיליף מתרומה בזמן ליליף מכל נתינה לחומרא דהוו בכל שהוא כגון מתן דמים ומתן בהונות שאין בהן שיעור והוי נמי דומי׳ דסיכה דהוי בכל שהוא ולמ״ד התם נתינה בכל שהוא מ״ש[י]: **ההוא** מיבעיא ליה לדבר הראוי להיות קודש. ואע״ג דמשת הקודם דרשינן דבר הראוי להיות קודם מעטיך נמי ונתן דאי כתב את הקודם למודיה ה״מ דלא משת למעוטי חלה מעות אבל כל פירות ישלם להכי כתב ונתן דמשמע שהפירות של נתינה בעינן דאוי להיות קודם: **מעילה** שלא חייב בה ברת אינו דין שפטר בה את המזיד. תימה נימא היא הנותנת דשאר מלות שהן חמורות שהן נכרת אין לזדונן כפרה אבל מעילה שהיא קלה שאין בה נכרת יש לזדונה כפרה וכה״ג אינה נדרים מכות (דף ג:) דקאמר ק״ו ומה הוא שעושה מעשה בזמיד אינו גולה עדיס שלא עשו מעשה אינו דין שלא יגלו היא הנותנת הוא שעשה מעשה בזמיד לא יגלה כי היכי דלא תיהוי ליה כפרה הן שלא עשו מעשה יגלו לתיהוי להו כפרה ועוד אדבעה המכיאין על הזדון כשגגה יוכיחו דאין בהן כרת וחייבין על זדונם הנא על שפחה חרופה וגיד טמא ושבועת העדות והפקדון (תוספתא דכריתות פ״ח[כ]) ותומר ר״י דשפיר פריך נלמו הכי לא חס חמרת וכו׳ ומיהו קשה לר״י חמאי אינטריך נכריתות (דף ט.) בשפחה חרופה חשר חטא לרבות זדון וגבי גיד נמי דריש מפתחום לרבות זדון דמי משום דלא בעי ליליף ממעילה לחמעיט מזדון אדבעה משבועת העדות והפקדון חית לן למילף לחומרא מקשיון[ל]: ומיהו

אמר אביי רבי אליעזר בן יעקב ורבי עקיבא ור׳ יוחנן בן נורי כולהו סבירא להו חמץ בפסח אסור בהנאה ובהא פליגי דרבי עקיבא סבר אלפי דמים משלם ורבי יוחנן בן נורי סבר לפי מדה משלם פשיטא מהו דתימא רבי יוחנן בן נורי נמי כרבי עקיבא סבירא ליה דאמר לפי דמים משלם והתם היינו טעמא דקא מחייב משום דסבר לה כרבי יוסי הגלילי דאמר[מ] חמץ בפסח מותר בהנאה קמ״ל ואימא הכי נמי אם כן נהדר ליה רבי יוחנן בן נורי לר׳ עקיבא כי היכי דמהדר ליה רבי אלעזר חסמא לר׳ אליעזר בן יעקב: ת״ר[נ] האוכל כזית תרומה משלם קרן וחומש אבא שאול אומר עד שיהא בו שוה פרוטה מ״ט דתנא קמא אמר קרא[א] ואיש כי יאכל קדש בשגגה ואכילה בכזית ואבא שאול מאי טעמא אמר קרא[א] ונתן ואין נתינה פחות משוה פרוטה ואידך נמי הא כתיב יאכל ההוא[ג] פרט למזיק הוא דאתא ותנא קמא הכתיב ונתן ההוא מיבעי ליה לדבר הראוי להיות קדש (פרט לאוכל תרומת חמץ בפסח[מ]): ת״ר[נ] האוכל תרומה פחות מכזית משלם את הקרן ואינו משלם את החומש היכי דמי אי דלית ביה שוה פרוטה קרן נמי לא לישלם ואי דאית בה שוה פרוטה חומש נמי לישלם לעולם דאית בה שוה פרוטה ואפילו הכי כיון דלית ביה כזית משלם את הקרן ואינו משלם את החומש. אמרוה רבנן קמיה דרב פפא הא דלא כאבא שאול דאי כאבא שאול האמר כיון שיש בה שוה פרוטה אע״ג דלית ביה כזית אמר להו רב פפא אפילו תימא אבא שאול אבא שאול תרתי בעי ומי בעי אבא שאול תרתי והא תנן[ס] אבא שאול אומר את שיש בו שוה פרוטה חייב בתשלומין את שאין בו שוה פרוטה אינו חייב בתשלומין אמרו לו לא אמרו שוה פרוטה אלא לענין מעילה בלבד אבל לתרומה אינו חייב עד שיהא בו כזית ואם איתא כיון שיש בו כזית מיבעי ליה תיובתא. ואף רב פפא הדר ביה דתניא[ב] וחטאה בשגגה פרט למזיד והלא דין הוא ומה שאר מצות שחייב בהן כרת פוטר בהן את המזיד מעילה שאין בה כרת אינו דין שפטר את המזיד לא אם אמרת בשאר מצות שכן לא חייב בהן מיתה תאמר במעילה שחייב בה מיתה ת״ל בשגגה פרט למזיד ואמר ליה רב נחמן בר יצחק לרב חייא בר אבין האי תנא מעיקרא אלימא ליה כרת ולבסוף אלימא ליה מיתה ואמר ליה הכי קאמר לא אם אמרת בשאר מצות שכן לא חייב בהן מיתה בפחות מכזית תאמר במעילה שחייב בה מיתה בפחות מכזית ואמר ליה[ו] תנוח דעתך שהנחת את דעתי וא״ל מאי ניחותא דרבה ורב ששת שדו ביה נרגא מאן שמעת ליה דאמר הזיד אמר אביי ר׳ עקיבא ור׳ יוחנן בן נורי. אע״ג דלחייב[ס] בתשלומין קרי ליה למין לו למיס: ובהא פליגי. רבי עקיבא ור׳ יוחנן בן נורי: אם בן. דסבירא ליה מותר, ניהדר ליה ר׳ יוחנן לרבי עקיבא אף לזה יש לו היתר הסקה: כזית תרומה. בשאר ימות השנה קמי: פרט למזיק. תרומה של כהן אפילו בשוגג, שאינו משלם חומש אלא קרן כשאר מזיק מולין: ההוא מיבעי ליה דבר הראוי להיות קדש. וכוליה קרא משום סיפא אנטריך: דאית בה שוה פרוטה. וליכא כזית, כגון שאת נעורת: ביון דלית בה בזית כו׳. לאכילה כתיב בה: אמרוה רבנן קמיה דרב פפא. [תלמידי רב פפא] דקדקו מלבן וחמרו לפניו דהא מתני׳ דקפדא אכזית דלא כתב שחול, דהא שמעינן ליה דקפיד אפרוטה ולא אכזית: תרתי בעי. שיהא בו כזית דהא אכילה כתיב ביה, ושיהא בדמיו פרוטה דהא כתיב ונתן: חייב בתשלומין. אתרומת שוגג קאי, וקרן וחומש קאמר: לענין מעילה. בנהנה מהקדש גבוה, דהתם לא כתיב אכילה, אלא לתרומה אפילו יש בו שוה פרוטה אין חייב חומש עד שיהא בו כזית, מכלל לאחד שחול אע״ג דליכא כזית, דמס אית׳ דתרתי בעי וביש בו כזית קאי אחד שחול וקאמר דאע״ג דאית ביה כזית בעינן פרוטה, הכי הוה להו למימר כיון דיש בו כזית חייב: וחטאה בשגגה. כמעיל׳ דהקדש כתיב: והלא דין הוא. דמזיד פטור מקרבן, ולמה לי קרא: שחייב בהן הכתוב כרת. כגון חלב ודם: פטר בהן את המזיד. מקרבן, לגבי חטאת שגגה[ז] כתיב: לא חייב בהן מיתה. בידי שמים, אלא מעילה חייב על זדונה מיתה כדלקמן, ודילמא מיתה אמירת מכרת: ואמר ליה רב נחמן. גרסינן: האי תנא אלימא ליה כרת. ממיתה מעיקרא, דקתני מעילה שלא חייב בה כרת אלא מיתה כו׳ אלמא כרת אמירת: ולבסוף אלימא ליה מיתה. דקתני תאמר במעילה כו׳: וא״ל. רבי חייא לעולם כרת אלימא ליה, והך סיפא דמתני׳ הכי קאמר, לא חס אמרת בשאר מלות בהן כרת אין חייב בהן מיתה בפחות מכזית תאמר במעילה שחייב בה מיתה בפחות מכזית: מאן שמעת ליה דאמר הזיד. תאמר במעילה שחייב בה מיתה בפחות מכזית: ועל כרחך ממרומה גמר לה כדמפרשינן, וכיון דמתרומה גמר לא חס בשכם בה מיתה אלא בכזית כתרומה, דתרומה גבי מיתה כתיב בה אכילה, דמיתה דתרומה נפקא לן מדכתיב וכל זר לא יאכל קדש[ח] גבי ומתו בו כי יחללוהו, בחלו הן הנשרפין בשהדרין (דף פג:): **הזיד

מסורת הש״ס עם הוספות

ס) [לעיל כג. כח:], ע) עי׳ תוספתא תרומות פ״ז ה״ב, ג) [יומא פ: פא. בבא מציעא נט: מעילה יט.], ד) תרומות פ״ז מ״ג, ה) [תוספתא דתרומות פ״ז ע״ם ול״ל והתניא], ו) [שבת קנב: יומא סז: סנהדרין ל: מנחות מה. ק.], ז) ויקרא ד ב, ח) ויקרא כב י, ט) ב״ק קג., י) [ועיין תוספות גיטין כ. ד״ה דילמא כו׳ שיישבו קושיא זו וע״ע תוספות מנחות ס. ד״ה מי בעינן ותוספות בבא מציעא מז. ד״ה קונים בכלי], כ) [וכן הוא להדיא במשנה בכריתות ח: ד׳ מבילין על הזדון כשוגג ומפרש שם (ט.) במשנה עצמה אלו מבילין כו׳], ל) יבמות ח ע״א.

תורה אור השלם

א) וְאִישׁ כִּי יֹאכַל קֹדֶשׁ בִּשְׁגָגָה וְיָסַף חֲמִשִׁיתוֹ עָלָיו וְנָתַן לַכֹּהֵן אֶת הַקֹּדֶשׁ: [ויקרא כב, יד]

ב) נֶפֶשׁ כִּי תִמְעֹל מַעַל וְחָטְאָה בִּשְׁגָגָה מִקָּדְשֵׁי יְיָ וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַיְיָ אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ לְאָשָׁם: [ויקרא ה, טו]

הנהות וציונים

ל] רש״ל מ״ד (גליון וע״ש הטעם: **כ]** נדצ״ל דמחייב (ב״ש):

משנת ראשונים

כולהו סבירא להו חמץ בפסח אסור בהנאה. ולאו שיטה היא זו דהא לא חשיב בהו ר׳ יהודה ור׳ שמעון וכולהו תנאי דסברי הכי אלא דלברורי הני תנאי במאי פליגי קא אתי. **[מהר״ם חלאווה]**

ההוא פרט למזיק הוא דאתא. כגון שכסס שעורים או שאכלה אכילה גסה ר״ל אחר שהיה שבע וקץ במזונו אינו משלם חומש כי יאכל פרט למזיק ר״ל מזיק את עצמו וגדולי הרבנים פירשוהו במזיק תרומתו של כהן לומר שאינו קרוי אוכל תרומה אלא מזיקה ומפסידה ולמד בזו שאף בשוגג אינו משלם חומש אלא קרן כשאר מזיק של חולין. **[מאירי]**

היה שבע וקץ במזונו והוסיף על שבעו באכילת תרומה אינו משלם את החומש שנאמר כי יאכל לא שיזיק את עצמו, וכן הכוסס את השעורים פטור מן החומש מפני שהזיק עצמו. **[רמב״ם, תרומות פ״י ה״ח]**

כתב רבינו שבע וקץ במזונו משום דשבע לחוד אין זה מזיק וכאשר כתבו בתוס׳ דתרי גווני אכילה גסה איכא, וכתב רש״י ז״ל שם שבלע שזיפין בלא כסיסה ראשון משלם קרן וחומש משום שאף היא דרך אכילתה ע״כ. ופירושו כי לסיבת תיקונתם בעודם בכפו יבלעם בלא כסיסה ולעיסה והיינו שבלע דנקט לרבותא. **[הר״י קורקוס]** **דתניא וחטאה בשגגה פרט למזיד.** אע״ג דאמרינן במס׳ יומא חטאי׳ אלו השגגות וא״כ בלא בשגגה נמי ילפינן פרט למזיד מדכתיב וחטאה שאני התם דאמר חטאתי עויתי פשעתי וכיון דעונות חטאי׳ אלו השגגות. **[מהר״ם חלאווה]**

חשק שלמה על ר״ח ח) עולי ג״ל מכלל דכס״פ לכד לחכא שחול ג״כ חייב דחס חיתא וכו׳.

כל שעה פרק שני פסחים

הגמרא מבארת שאף רב פפא עצמו חזר בו מדבריו אלו, ואף הוא מודה שלאבא שאול די באכילת תרומה השוה פרוטה בכדי להתחייב בתשלומיה, ואין צורך שיהיה בה שיעור כזית:
אומרת הגמרא, **וְאַף רַב פָּפָּא הֲדַר בֵּיהּ** - חזר בו מדבריו האמורים לעיל, וכפי שיתבאר.

הגמרא מביאה ברייתא עם משא ומתן שהיה בין האמוראים ורב פפא בכללם, בביאור דבריה, ומתוך כך תתבאר דעתו של רב פפא בשיטת אבא שאול:
דְּתַנְיָא בברייתא, נאמר במועל בהקדש (ויקרא ה טו) 'נֶפֶשׁ כִּי תִמְעֹל מַעַל וְחָטְאָה בִּשְׁגָגָה מִקָּדְשֵׁי ה' וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַה' אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן' וגו', שהמועל בהקדש חייב קרבן 'אשם מעילות', וממה שנאמר 'וְחָטְאָה בִּשְׁגָגָה', יש ללמוד **פְּרָט** לְמועל במֵזִיד[כה] שאינו מביא קרבן.

מקשה הברייתא, לשם מה הוצרכה התורה ללמד זאת, **וַהֲלֹא דִּין הוּא** - והלא אפשר ללמוד מקל וחומר שהמועל במזיד פטור מקרבן, **וּמַה** העובר על **שְׁאָר מִצְוֹת** [-מצוות לא תעשה], כגון איסור אכילת חֵלֶב ואיסור אכילת דם[כו], שמצוות חמורות הן בכך **שֶׁחַיָּיב בָּהֶן כָּרֵת**[כז], **פּוֹטֵר בָּהֶן אֶת הַמֵּזִיד** מן הקרבן, שאף שאם שגג בהן חייב להביא קרבן, אם הזיד בהן אינו מביא קרבן[כח], **מְעִילָה** שהיא קלה מאותן מצוות, **שֶׁאֵין בָּהּ כָּרֵת** אלא רק מיתה בידי שמים[כט], **אֵינוֹ דִּין שֶׁפָּטַר בה אֶת הַמֵּזִיד** מקרבן[ל], שאף שאם שגג בה חייב להביא קרבן, אם הזיד אינו מביא. למה איפוא הוצרכה התורה לומר 'וחטאה בשגגה' למעט את המועל במזיד מקרבן, אחר שאפשר ללמוד כן מקל וחומר.

דוחה הברייתא, **לֹא** תוכל ללמוד זאת מקל וחומר, משום **שֶׁאֲמַרְתָּ שְׁאָר מִצְוֹת** שאין בהן קרבן במזיד, **שָׁאנִי** - הרי זה משום **שֶׁלֹּא חִיַּיב בָּהֶן מִיתָה** בידי שמים אלא רק כרת, **הָאם תֹּאמַר** כן גם **בִּמְעִילָה שֶׁחִיַּיב בָּהּ מִיתָה** בידי שמים, ויתכן שהיא חמורה מכרת[לא], הלא אפשר שמפני חומרתה חייב בה גם את המזיד בקרבן כשוגג.

ומשום כך **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב 'בִּשְׁגָגָה', **פְּרָט** לְמועל במֵזִיד שאינו מביא קרבן.

הגמרא עומדת על המשמעויות הסותרות בברייתא, אם כרת חמורה יותר או מיתה בידי שמים חמורה יותר, ומבארת את דברי הברייתא:
וְאָמַר לֵיהּ רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק לְרַב חִיָּיא בַּר אָבִין בתמיהה, **הַאי תַּנָּא** - תנא זה של הברייתא, **מְעִיקָּרָא אַלִּימָא לֵיהּ כָּרֵת** - מתחילה היתה דעתו שכרת חמורה יותר ממיתה בידי שמים, ועל כן סבר ללמוד מעילה הקלה שהיא רק במיתה בידי שמים משאר איסורים שהם בכרת וחמורים יותר, **וּלְבַסּוֹף אַלִּימָא לֵיהּ מִיתָה** - חמורה לו מיתה בידי שמים, ועל כן אמר שאין ללמוד מעילה החמורה שיש בה מיתה בידי שמים, מאיסורים אחרים שאינם אלא בכרת, והיתכן שיסתור את דבריו מן הרישא לסיפא.

וְאָמַר לֵיהּ רב חייא בן אבין, **הָכִי קָאָמַר** - כך כוונת התנא, אמנם כרת חמורה ממיתה בידי שמים, אולם עדיין **לֹא** תוכל ללמוד מעילה משאר איסורים בקל וחומר, משום שמצד אחר מעילה חמורה מהם, שכן **אִם אָמַרְתָּ בִּשְׁאָר מִצְוֹת** שאין בהן קרבן במזיד, הרי זה משום **שֶׁפֵּן לֹא חִיַּיב בָּהֶן** הכתוב אפילו **מִיתָה** בידי שמים **בְּפָחוֹת מִכַּזַּיִת**, **הָאם תֹּאמַר** כן גם **בְּמְעִילָה** שהיא חמורה יותר בכך **שֶׁחִיַּיב בָּהּ** הכתוב **מִיתָה** גם **בְּפָחוֹת מִכַּזַּיִת** [אם מעל בשוה פרוטה], וכיון שיש בה חומר משאר איסורים, אפשר שמפני חומרתה זו חייב בה גם את המזיד בקרבן כשוגג.

וְאָמַר לֵיהּ רב נחמן בר יצחק לרב חייא בר אבין, **תָּנוּחַ דַּעְתָּךְ** על **שֶׁהִנַּחְתָּ אֶת דַּעְתִּי** בכך שתירצת לי את דברי הברייתא שלא היו מובנים לי.

וְאָמַר לֵיהּ רב חייא בר אבין לרב נחמן בר יצחק, **מַאי נִיחוּתָא** - וכי מה הונח לך בכך, שהלא עדיין דברי הברייתא קשים, **דְּרַבָּה וְרַב שֵׁשֶׁת שָׁדוּ בֵּיהּ נַרְגָּא** - קצצו בגרזן[לב] את דברי, כלומר השיבוני תשובה ניצחת, וכך אמרו, הלא נאמר בברייתא זו שהמועל במזיד עונשו מיתה בידי שמים, **וּמַאן שָׁמְעַת לֵיהּ** - מי הוא ששמעת אותו **דְּאָמַר**

כה. לכאורה היה די ב'וחטאה' למעט מזיד, שכן אמרו (יומא לו:) שחטאים הם בשוגג. וכתב המהר"ם חלאווה (ד"ה ומטעמה) שחטא משמעו שוגג רק כשהוא נזכר עם עון ופשע, ולא כשהוא בפני עצמו.
כו. אסרה התורה לאכול חֵלב בהמה, וכן אסרה לאכול דם של בהמה וחיה. האוכלם במזיד חייב כרת, והאוכלם בשוגג מביא קרבן חטאת.
כז. מיתת הכרת היא מהיות האדם בן חמשים ועד היותו בן ששים. מועד קטן (כח.). ובירושלמי (פיאה פ"ג) נאמר שכרת היא בהיותו בן חמשים. ושיטת רש"י בשבת (כה. ד"ה וכרת) שהוא וזרעו נכרת. אמנם תוספות ביבמות (ג. ד"ה מסתם) חלקו עליו, ונקטו שאין זרעו נכרת אלא בעריות שנאמר בהם 'ערירי'. וראה להלן בהערה לגבי מיתה בידי שמים.
כח. שנאמר בקרבן חטאת (ויקרא ד ג) 'נפש כי תחטא בשגגה מכל מצוות ה' אשר לא תיעשנה ועשה מאחת מהנה' וגו'.
כט. שיטת רש"י בשבת (שם), שהחילוק בין כרת למיתה הוא, שבמיתה בידי שמים אין זרעו נכרת. ותוספות ביבמות (שם) וכן רבינו דוד (ד"ה המי), סוברים, שגם בכרת אין זרעו נכרת [והוסיף רבינו דוד, שאם היה החילוק אם נכרת זרעו, פשוט הוא שכרת חמורה יותר, והיה לגמרא לתמוה על הסיפא עצמה גם בלא הסתירה מן הרישא, וראה בחידושי הר"ן (ד"ה מעיקרא)], ועל כן כתבו שהיא מיתה קודם שנעשה בן חמשים או אחר שנעשה בן ששים. והוסיף רבינו דוד, שכל מיתת אדם קודם זמנו נחשבת מיתה בידי שמים.
ל. הקשו תוספות (ד"ה מעילה), שהלא יש לומר להיפך, שבמעילה הקלה יוכל גם המזיד להתכפר בקרבן. וראה שם מה שכתבו בזה. וראה גם במהר"ם חלאווה (ד"ה מעילה). ובראש יוסף (נרש"י ד"ה שמייב) הקשה, שיש לפרוך ולומר מה לחלב ודם שאין בהם איסור הנאה, ומה שאין כן מעילה שאסורה בהנאה, ונשאר בצריך עיון.
לא. רש"י (ד"ה נח). ובדבש תמר (נרש"י שם) כתב שצריך להגיה בדבריו 'ונימא' תחת 'ודלמא'.
מה שסברה הברייתא, לפי הבנת דבריה עתה, שמיתה חמורה, הרי זה משום שכאמור לעיל נענש בה החוטא גם קודם היותו בן חמשים, ונמצא שהיא ממהרת לבוא. על פי תוספות חכמי אנגליה (ד"ה ולנפוף).
לב. רש"י בסוכה (יב. ד"ה ומדלג), וכן הוא בערוך (ערך נרג).

הֶזִּיד בְּמְעִילָה - שהמועל במזיד נענש בְּמִיתָה בידי שמים, הלא רַבִּי הִיא, דְּתַנְיָא - ששנינו בברייתא, הֶזִּיד בְּמְעִילָה[א], רַבִּי אוֹמֵר, נענש בְּמִיתָה בידי שמים, וַחֲכָמִים אוֹמְרִים, אינו אלא בְּאַזְהָרָה[ב], שעבר איסור תורה ולוקה, אך אין בו עונש מיתה, הרי שרבי הוא הסובר שעל זדון מעילה נענשים במיתה בידי שמים, ובברייתא זו רבי היא, וּמַאי טַעֲמָא - ומהו טעמו דְּרַבִּי, הלא אָמַר רַבִּי אַבָּהוּ, גְּמַר - שלמד זאת בגזירה שוה[ג] 'חֵטְא' 'חֵטְא' מִתְּרוּמָה, נאמר בתרומה (ויקרא כב טז) 'וְשָׂמְרוּ אֶת מִשְׁמַרְתִּי וְלֹא יִשְׂאוּ עָלָיו חֵטְא וּמֵתוּ בוֹ כִּי יְחַלְּלֵהוּ', ונאמר במעילה (שם ה טו) 'נֶפֶשׁ כִּי תִמְעֹל מַעַל וְחָטְאָה בִּשְׁגָגָה מִקָּדְשֵׁי ה'', ומכך שנאמר 'חטא' בתרומה ו'חטא' במעילה, למדים זו מזו, מַה תְּרוּמָה עונשה בְּמִיתָה, שנאמר בה 'ומתו בו', אַף מְעִילָה עונשה בְּמִיתָה[ד], אלו דברי רבי אבהו, וּמִינָּהּ - ומאותה גזירה שוה יש לדרוש גם את השיעור שעליו מתחייבים מיתה בידי שמים במעילה, מַה תְּרוּמָה שיעורה להתחייב מיתה על אכילתה בְּכַזַּיִת, שהרי נאמר בה לשון אכילה[ה], אַף מְעִילָה שיעורה להתחייב בה מיתה הוא בְּכַזַּיִת.

זוהי התשובה הניצחת שהשיבו רבה ורב ששת על דברי, שאי אפשר לבאר את הסיפא כפי שהצעתי, שכוונתה היא 'לא אם אמרת בשאר מצוות שכן לא חייב בהן מיתה בפחות מכזית, תאמר במעילה שחייב בה מיתה בפחות מכזית', שהלא לרבי, שהברייתא נשנתה כשיטתו, אף במעילה אין חיוב מיתה על פחות מכזית.

הגמרא מביאה את דברי רב פפא שדחה את דחייתם של רבה ורב ששת, שמכך מוכח שחזר בו:

וּמַתְקִיף לָהּ [-והקשה] רַב פָּפָּא על דחייתם של רבה ורב ששת, מִמַּאי דְּרַבִּי כְּרַבָּנָן סְבִירָא לֵיהּ - מנין לכם שרבי סובר כדעת חכמים (לעיל נב:) ששיעור החיוב על אכילת תרומה הוא בכזית, שעל כן אמרתם שלשיטתו יש ללמוד מתרומה למעילה שאף היא שיעורה בכזית, דִּילְמָא כְּאַבָּא שָׁאוּל סְבִירָא לֵיהּ - שמא רבי סובר כאבא שאול דְּאָמַר (סוטה) שאם יֵשׁ בָּהּ [-בתרומה] שָׁוֶה פְּרוּטָה חייב בתשלומיה, אַף עַל גַּב דְּלֵית [-שאין] בָּהּ כַּזַּיִת, ועל כן הוא לומד מתרומה למעילה שאין צריך בה כזית ודי בשוה פרוטה, וממילא שוב ניתן לבאר את דברי הברייתא כפי מה שביארה רב חייא בר אבין, שאין ללמוד בקל וחומר משאר איסורים למעילה לפטור את המזיד מקרבן, מפני שהיא חמורה מהם בכך ששיעורה להתחייב עליה מיתה הוא בפחות מכזית[ו].

הגמרא מסיימת את ההוכחה שרב פפא חזר בו:

אומרת הגמרא, וְהָא [-והלא] רַב פָּפָּא הוּא דְּאָמַר דְּאַבָּא שָׁאוּל תַּרְתֵּי בָּעֵי - מצריך שני תנאים בכדי להתחייב על אכילת תרומה, גם שיהא בה שיעור כזית וגם שתהא שוה פרוטה, ואם כן כיצד כאן אמר שלאבא שאול אם יש בה שוה פרוטה הוא מתחייב גם בפחות מכזית. אֶלָּא שְׁמַע מִינָּהּ הֲדַר בֵּיהּ - יש ללמוד מכך שרב פפא חזר בו, ואף הוא סובר עתה שלאבא שאול די שיהא בתרומה שוה פרוטה בכדי להתחייב על אכילתה, ואין צורך שיהיה בה גם שיעור כזית.

הגמרא חוזרת לסוף דברי הברייתא, 'לא אם אמרת בשאר מצוות שכן לא חייב בהן מיתה תאמר במעילה שחייב בה מיתה', ומביאה על כך עוד שני ביאורים[ז]:

מַר בְּרֵיהּ דְּרַבִּנָא אָמַר, ברייתא זו נשנתה בבית המדרש בשיבוש, והיא עוסקת ב'קרבן' ולא ב'מיתה', וְהָכִי קָאָמַר - וכך כוונתה, 'לא אם אמרת בשאר מצוות שכן לא חייב בהן קרבן בשוגג כשאינו מתכוין לאותה מלאכה תאמר במעילה שחייב בה קרבן באופן זה', אמנם כרת חמור ממיתה בידי שמים ועל כן מצד זה שאר איסורים שיש בהם כרת חמורים ממעילה שאין בה אלא מיתה, אולם מצד אחר לֹא תוכל ללמוד מעילה בקל וחומר משאר איסורים לפטור בה את המזיד מקרבן, משום שיש בה חומר אחר שאין בהם, שכן אִם אָמַרְתָּ בִּשְׁאָר מִצְוֹת שאין בהן קרבן במזיד, הרי זה לפי שהן קלות בכך שֶׁלֹּא עָשָׂה בָּהֶן את מי שֶׁאֵין מִתְכַּוֵּין לעבור על האיסור כַּמִּתְכַּוֵּין לעבור, שֶׁאִם נִתְכַּוֵּין לַחְתּוֹךְ אֶת הפרי הַתָּלוּשׁ בשבת [שמעשה היתר הוא], וְטעה וְחָתַךְ אֶת הפרי הַמְחוּבָּר, שֶׁפָּטוּר מקרבן חטאת[ח], האם תֹּאמַר כן גם בְּמְעִילָה שבענין זה היא חמורה מהן, שֶׁהרי אִם נִתְכַּוֵּין לְהִתְחַמֵּם בְּגִיזֵּי צמר של חוּלִּין וטעה וְנִתְחַמֵּם בְּגִיזֵּי צמר שנגזזו מקרבן עוֹלָה שהיו בסמוך להם, כלומר שתחת אשר ביקש להושיטה אל הגיזים של חולין הלכה ידו אל גיזי העולה והתחממה בהם, שֶׁמָּעַל וחייב קרבן[ט],

---

א. **פירש** רש"י (ד"ה הזיד), הזיד בהנאת קודש ששגגתה מעילה. [הלשון 'מעל' בדברי חז"ל כוונתו לחיוב קרבן ותשלומי מעילה. כיון שחיובים אלו אינם אלא בשוגג, קשה לשון הגמרא כאן 'הזיד במעילה'. לכך מפרש רש"י שהזיד בדבר ששגגתו מעילה].
מדברי רש"י משמע שלא רק האוכל דבר של הקדש חייב מיתה, אלא גם הנהנה מקודש חייב מיתה. אמנם דעת תוספות (ד"ה ומינה) אינה כן, שכיון שחיוב מיתה נלמד מתרומה, אין לרבות חיוב מיתה אלא על אכילת הקדש, ולא על הנאה שאין בה אכילה. וראה בפני יהושע (תוספות שם) ובמצפה איתן (נרש"י שם) מה שכתבו בביאור דבריהם.

ב. **אודות** האזהרה ומקורה, ראה בהערה להלן.

ג. **הגזירה** שוה היא אחת משלש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן. אופן הדרשה הוא על ידי השוואה של מקום אחד לאמור במקום אחר, דרך תיבות דומות שיש כאן וכאן. אין אדם דן גזירה שוה מעצמו, אלא אם נתקבלה מסיני. ראה להלן בגמרא (סו.) וברש"י (ד"ה וכי).

ד. **אף** חכמים החולקים על רבי מודים לגזירה שוה זו, שממנה למדים דינים רבים במעילה, וגם האזהרה עצמה שאמרו חכמים נלמדת בגזירה שוה זו [מה בתרומה יש אזהרה על אכילתה, אף במעילה כן], אולם הם סוברים שלענין מיתה מיעטה התורה 'ומתו בו', לומר 'בו [-בתרומה] ולא במעילה', שאין במעילה חיוב מיתה. רש"י (ד"ה ומכ"ש).
תמהו תוספות (ד"ה אף) מדוע אמרו חכמים לעיל (נב:) שמעילה שיעורה בפרוטה ותרומה בכזית, ולא למדו בגזירה שוה זה מזה. ולא תירצו. וראה ברש"ש (נמוקפות שם) מה שכתב בזה.

ה. **שמיד** לאחר הפסוק האמור, 'ומתו בו כי יחללוהו', שממנו למדים חיוב מיתה, נאמר (שם י) 'וכל זר לא יאכל קודש'.

ו. **אף** שאבא שאול דיבר על תשלומי תרומה בשוגג, נקט רב פפא שגם לענין חיוב מיתה במזיד השיעור הוא שוה פרוטה ולא כזית. שאין לחלק ולומר שאף שחיוב תשלומי תרומה בשוגג הם בשוה פרוטה, מכל מקום חיוב מיתה במזיד יהא בכזית, שאין סברא שבאכילה במזיד יהיה כזית חלוק מפחות מכזית ורק בו יהיה עונש, ואילו באכילה בשוגג תהיה כפרתם שוה [שאם בשניהם יש שוה פרוטה מתכפר בהם על ידי התשלומים]. ועוד, שאם היינו אומרים כן, היה נמצא שבאופן שאכל תרומה שאין בה כזית ויש בה שוה פרוטה, הוא משלם להתכפר אף שאם היה עושה זאת במזיד לא היה בר עונש כלל, ולא מצינו בתורה כפרה על מה שאינו בר עונש. שפת אמת (ד"ה ומתקיף).

ז. **כאמור** לעיל, מתחילה נאמר בברייתא שהיה מקום ללמוד מעילה הקלה שעונשה במזיד מיתה בידי שמים, משאר איסורים החמורים שעונשם במזיד כרת, שאם בהם אין מזיד מביא קרבן, כל שכן במעילה. הברייתא חוזרת מדבריה אלה ואומרת, שאין ללמוד מעילה החמורה שעונשה מיתה, משאר איסורים החמורים שעונשם כרת [ועל כן יש להזדקק לגזירת הכתוב לפטור מעילה במזיד מקרבן]. הגמרא תמהה על הסתירה בדברי הברייתא, אם כרת חמור או מיתה חמורה. לעיל הובא בגמרא בשם רב חייא בר אבין אופן אחד בביאור הסיפא של הברייתא [עליו הקשתה הגמרא ותירצה], וכאן מובאים שני אופנים נוספים.

ח. **אחת** משלשים ושתע מלאכות שבת היא מלאכת 'קוצר', הכוללת כל קצירה וחיתוך מן המחובר לקרקע. החותך פרי מחובר בשבת והוא שוגג [שחשב שלא נאסרה מלאכה זו או שלא ידע שאותו יום הוא יום שבת], חייב קרבן חטאת, לפי שהתכוין למה שעשה. כאן, לא התכוין כלל לחתוך פרי זה, ולפיכך הוא פטור משום 'מתעסק'. טעם הפטור הוא, שאין חיוב על מלאכת שבת אלא ב'מלאכת מחשבת', מלאכה שחשב לעשותה בכוונה תחילה, ראה כריתות (יט:). אף על שאר איסורים אינו חייב באופן של מתעסק, משום שנאמר בהם (ויקרא ד כג) 'אשר חטא בה', ודורשים (שם יט.) פרט למתעסק. רש"י (ד"ה שאם - הרמב"ן, ור"ה תמר). [דברי רש"י צריכים ביאור, מדוע פטור מתעסק בשבת נלמד מ'מלאכת מחשבת' ואינו נלמד מ'אשר חטא בה' שממנה למדנו לפטור מתעסק בכל האיסורים, וראה בתוספות הרשב"א (ד"ה תמר, נמוק"ד דניו) ובתוספות בסנהדרין (סג: ד"ה להגיה) שהקשו כעין זה. ועיין מה שכתב באגודת אזוב (נורנשטיין, נמוגיע דשוגג נלע מתכוין, נטהרת מוזג מות טו, דף נו.). ובדבר שמואל (ד"ה שכן) ביאר שבשבת אין לפטור משום 'אשר חטא בה', משום שחייב בה גם כאשר לא ידע ששבת היום כלל, ועל כן היה מקום לומר שמתעסק יתחייב, ומשום כך הוצרך הטעם של מלאכת מחשבת].

ט. **כתב** רש"י (ד"ה תמר) שבמעילה נאמר 'וחטאה בשגגה' בסתמא, ולא נתמעט בה מתעסק. אולם בתוספות הרשב"א ובתוספות הרא"ש (ד"ה תמר) נקטו, שאין צורך לכך, משום שהוא חייב על הנאתו ובהנאה אין דין מתעסק, וכמו שאמרו בכריתות (יט:) שהמתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה. והקשו, שאם כן אין זו חומרא במעילה, שדין זה קיים בכל האיסורים באופן שעוברים עליהם על ידי הנאה, וכאמור. ותירץ בתוספות הרא"ש, שסוף סוף פירכא היא, שמצינו חיוב במעילה שאינו באיסורי שבת. וחזר והקשה, וכן הקשה בתוספות הרשב"א, שאף אם איננו יכולים ללמוד קל וחומר מאיסורי שבת, נלמד קל וחומר מחלבים ועריות שחייבים בהם על הנאה וכאמור.

הזיד. בהגחת קדש שגגתה מעילה: רבי אומר במיתה. כדתפרש גמר חטוי חטוי הגחת קדש מאכילת תרומה, כתיב הכא[1] וחטאה בשגגה וכתיב בתרומה לא ישמו עליו חטוי ומתו בו וגו' (ויקרא כב): וחכ"א באזהרה. דבנן נמי חיי להו מילתא דהוי גזירה שוה גמרי בפרק חמישי דמעילה (דף יח:) בגריימא גבי פגם והנה ובמלוש מן הקרקע שפגם והנה ובמלוש מן הקרקע ובשליח שעשה שליחותו כל הני מתרומה גמרי בה, ואזהרה נמי מתרומה גמרי מה מכילת תרומה הזהיר לכתיב (ו) לא יאכל קודש אף הגחת הקדש דמעילה הזהיר, ומיהו מיתה לא גמרינן מינה, כדתפרש דבנן טעמייהו בסנהדרין[2] דמיעט רחמנא בתרומה ומתו בו ומי בו מיעוטא בו ולא במעילה, וכן עיקר: מאי[3] טעמא דרבי. גרסינן: ומינה. היינו נרגא, כלומר וכיון דמיתה מהכא נפקא לן על כרחיך הכי מילף, ומינה מה תרומה מיתה הכמודה בה מאכילה כמודה דהוא כזית אף מעילה אין מיתה עד דאיכא כזית, וליכא למימר דתנא הכי תאמר במעילה שחייב בה מיתה מכזית: ומתקיף לה. גרסינן: ומתקיף לה רב פפא. להכי דאמו ליה נרגא: ממאי דרבי. בתרומה כרבנן דפליגי אדאחא אמול סבירא ליה דבעו כזית בתרומה, דילמא כאחא אמול סבירא ליה, ואפיל מני למילף מינה מיתה במעילה דהיא בשוה פרוטה מתרומה אפילו לפחות מכזית: מר בריה דרבנא אמר. הא מתניתא לטעיל בשיטתא חיתני בני מדרשא, והכי קאמר סיפא לא אם אמרת בשאר מצות שכן לא חייב בהן קרבן בשוגג (ג) שאין מתכוין לאותה מלאכה כשוגג שמתכוין לאותה מלאכה: שאם נתכוון לחתוך את התלוש. שהוא מתכוין לדבר המותר, ואתך את המחובר, שאילו בשאר פטור, דמלאכת מחשבת בעינן[4] שיתכוין למחיכת מחובר. ומיהו שוגג בשבת [דחייב], שאינו יודע שהוא שבת או אינו יודע שהמלאכה זו אסורה: תאמר במעילה שאם נתכוון בו' שמעל. כגון היו כאן גיזי חולין וגיזי עולה ונתכוין ליטול של חולין והלכה ידו על של עולה, ומכיר הוא מי עולה ומי חולין אלא שנתחלל במקום אחר, דהיינו שאין מתכוין למעשה זה, וחייב מעילה, דוחטאה בשגגה כל דהו כתיב, ולא כתב בה מיעוטא כלכתיב בשבת מלאכת מחשבת וכתיב[5] בשאר מצות[6] אשר חטא בה פרט למתעסק[7], והיינו מתעסק שמתעסק בדבר אחר ונמי זה לידו: ר"נ בר יצחק אמר. הא לא היה ליה למיתני, דהא בשאר מצות נמי אם היה מתעסק בתחיכה ואפילו בשל היתר ועלתה בידו תחיכת חיסור ומע"ג דאין מתכוין לזו מלאכת מחשבת היא וחייב, אלא הכי קאמר לא אם אמרת בשאר מצות שכן לא חייב בהן שאין מתעסק בדבר היתר ושגג בחיסור כיוצא בו כמתעסק בדבר היתר ועלה בידו חיסור: שאם נתכוון להגביה את התלוש. דהיינו אין מתעסק בחתיכה לגמרי ואפילו בשל היתר, ואתך מחובר, שפטור, ולא עשאו כמתעסק לחתוך תלוש ואתך מחובר: תאמר במעילה שאם הושיט ידו בו'. ולא היה מתעסק בשום סיכה ואפילו בשל היתר, ושך ידו בשמן של קודש, שמעל: אמר מר במה דברים אמורים בו'. לדברי הכל קאמר, ואפילו למאן דאמר הנאת חמץ בפסח קאמר: תתן לו. בתרומה כתיב לאכלה דגך וגו': ולא לאורו. אפילו היא רחויה להסיק, הואיל ואינה רחויה לאכילה: אין תורמין מן הטמא על הטהור. לכתחלה, שמפסיד את הכהן: בשוגג. שלא ידע שטבל זה טמא: שהיתה לו שעת הכושר. שנראית כבר לתרומה קודם שנטמא, והא לעיל בחמץ שלא היתה לו שעת הכושר למרוס ממנו, דקודם שאל הפסח היה מחובר והחמיץ במחובר, וכל זמן מיבורו לא היה רחוי לאול אם תרומה עליו, דראית דגך כתיב משנדגן[8], ודיגון לשון מסיפה והעמדת כרי הוא[9]: עירין. מלאכים, כלומר תלמידי חכמים שהם כמלאכי השרת[10] דמרי בנית המדרש כמותי, דהא דקתני לעיל אינה קדושה בשהחמיץ במחובר קאמר: ובמאמר קדישין שאילתא. מקרא הוא בדניאל: מורין. מורין הוראה: בוותי. כמותי: רב הונא בריה דרב יהושע אמר. לחמר תרומה טמאה דלא חזיא שלא לאורו לחיסור הנאה מתתן נפקא ואם תאמר ונעל הגמרא דבעי מנהני מילי והא הנך תנאי דבריימא דהפריש חמץ תרומה ד"ה אינה קדושה כיון דסבירא להו לחסור בהנאה דבר פשוט הוא דאינו קדוש ומאי קבעי ליה ים לומר דפשיטא ליה לגמרא דלא אילטריך למיתני דבריימא ד"ה אלא לרבי יוסי הגלילי דמשום להכי[11] דחסירי בהנאה לא אילטריך למיתני ולהכי בעי מנהני מילי לרבי יוסי הגלילי אי נמי רב נחמן גופיה דמפרש לו ולא לאורו קאמר מה"מ לפי שהיה פשוט לו לחליבא דכ"ע קאמי הכי וכה"ג אילא בכמה דוכתי[12]:

ומינה מה תרומה בכזית. מע"ג דבסוף כל המדיר (זבחים לח:) ובפרק בתרא דמנחות (דף קז.) אילא למ"ד דרבי סבר דון מינה ואוקי בחתרה הכא אין לומר אוקי בחתרה מה מעילה דממון שוה פרוטה אף מעילה לאכילה כן דהא אכילה דהקדש מאכילה דתרומה יליף והיאך יהיה בו מיתה אם לא כשיעור אכילת תרומה דלא אמר מיתה אלא לאכילה דומיא דתרומה ואם תאמר אמאי אין מפרש אמר מיתה אלא בשאר מצות שלא חייב מיתה אלא בכזית כדי אכילת פרס תאמר במעילה דאפי' בפחות מכזית חייב מיתה דהא אמרינן בפרק הנהנה (מעילה כ.) ילירף את המעילה אפי' לזמן מרובה וי"ל דאילא נמי למיפרך דילף מתרומה שלא יקשה: **אף** מעילה בכזית. תימה לר"י דהכא משמע דמאן דילף חטוי חטוי סבירא ליה דמעילה בכזית כמו תרומה וכולהו אית להו גזירה שוה דבפרק הנהנה (גם זה שם) ילף מעילה מתרומה למילי טובא ורבנן לא פליגי אדרבי אלא לענין מיתה משום דכתיב בו ולא במעילה ואם כן מ"ט דרבנן דלעיל דאמרי לא אמרו שוה פרוטה אלא לענין מעילה אבל בתרומה עד שיהא בו כזית: **נתכוין** לחתוך את התלוש וחתך את המחובר. ר"ת מפרש[13] נמלא שהוא מחובר דאי נתכוון לחתוך תלוש זה וחתך מחובר אחר מאי מיריח נתכוון לתלוש אפילו לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר פטור הואיל ולא מיתעבידא מחשבתו למיזל בהדיה בפרק קפק אכל (כריתות כ.) היו לפניו שתי גרות ונתכוון לכבות את זה וכבה את זה פטור: **תתן** לו ולא לאורו. מור"י דלא מילטריך למידרש מלו אלא לר' יוסי הגלילי דאית ליה חמץ מותר בהנאה[14] דלהכי תנאי דאסרי חמץ בהנאה[15] דלהכי תנאי דאסרי חמץ בהנאה נפקא לן מונתן לכהן את הקודש דבר הרחוי להיות קודש או מתתן לחודיה אתין ליתן אלא מידי דאסרי בהנאה לכל הפחות דאייכא היה נתינה ולכך משמע ליה[16] למידרש מתתן לו דבר הרחוי לאכילה ולא דבר אתין רחוי אלא לאורו והיינו תרומה טמאה דלא חזיא אלא לאורו לחיסור הנאה מתתן נפקא ואם תאמר ונעל הגמרא דבעי מנהני מילי והא הנך תנאי דבריימא דהפריש חמץ תרומה ד"ה אינה קדושה כיון דסבירא להו לחסור בהנאה דבר פשוט הוא דאינו קדוש ומאי קבעי ליה ים לומר דפשיטא ליה לגמרא דלא אילטריך למיתני דבריימא ד"ה אלא לרבי יוסי הגלילי דאית ליה חמץ מותר בהנאה[14] דלהכי תנאי דאסרי חמץ בהנאה נפקא לן מונתן לכהן את הקודש דבר הרחוי להיות קודש או מתתן לחודיה אתין ליתן אלא מידי דאסרי בהנאה לכל הפחות דאייכא היה נתינה ולכך משמע ליה[16] למידרש מתתן לו דבר הרחוי לאכילה ולא דבר אתין רחוי אלא לאורו והיינו דלעיל: **אין תורמין** מן הטמא על הטהור. לכתחלה, שמפסיד את הכהן: **בשוגג**. שלא ידע שטבל זה טמא: **שהיתה לו שעת הכושר**. שנראית כבר לתרומה קודם שנטמא, והא לעיל בחמץ שלא היתה לו שעת הכושר למרוס ממנו, דקודם שאל הפסח היה מחובר והחמיץ במחובר, וכל זמן מיבורו לא היה רחוי לאול אם תרומה עליו, דראית דגך כתיב משנדגן[8], ודיגון לשון מסיפה והעמדת כרי הוא[9]: עירין. מלאכים, כלומר תלמידי חכמים שהם כמלאכי השרת[10] דמרי בנית המדרש כמותי, דהא דקתני לעיל אינה קדושה בשהחמיץ במחובר קאמר: **ובמאמר קדישין שאילתא**. מקרא הוא בדניאל: **מורין**. מורין הוראה: **בוותי**. כמותי: **רב הונא בריה דרב יהושע אמר**. לחמר תרומה טמאה דלא חזיא שלא לאורו לחיסור הנאה מתתן נפקא ואם תאמר ונעל הגמרא דבעי מנהני מילי והא הנך תנאי דבריימא דהפריש חמץ תרומה ד"ה אינה קדושה כיון דסבירא להו לחסור בהנאה דבר פשוט הוא דאינו קדוש ומאי קבעי ליה ים לומר דפשיטא ליה לגמרא דלא אילטריך למיתני דבריימא ד"ה אלא לרבי יוסי הגלילי דאית ליה חמץ מותר בהנאה[14] דלהכי תנאי דאסרי חמץ בהנאה נפקא לן מונתן לכהן את הקודש דבר הרחוי להיות קודש או מתתן לחודיה אתין ליתן אלא מידי דאסרי בהנאה לכל הפחות דאייכא היה נתינה ולכך משמע ליה[16] למידרש מתתן לו דבר הרחוי לאכילה ולא דבר אתין רחוי אלא לאורו והיינו דלעיל: **אין תורמין** מן הטמא על הטהור. לכתחלה, שמפסיד את הכהן: **בשוגג**. שלא ידע שטבל זה טמא: **שהיתה לו שעת הכושר**. שנראית כבר לתרומה קודם שנטמא, והא לעיל בחמץ שלא היתה לו שעת הכושר למרוס ממנו, דקודם שאל הפסח היה מחובר והחמיץ במחובר, וכל זמן מיבורו לא היה רחוי לאול אם תרומה עליו, דראית דגך כתיב משנדגן[8], ודיגון לשון מסיפה והעמדת כרי הוא[9]: עירין. מלאכים, כלומר תלמידי חכמים שהם כמלאכי השרת[10] דמרי בנית המדרש כמותי, דהא דקתני לעיל אינה קדושה בשהחמיץ במחובר קאמר: **ובמאמר קדישין שאילתא**. מקרא הוא בדניאל: **מורין**. מורין הוראה: **בוותי**. כמותי: **רב הונא בריה דרב יהושע אמר**. לחמר

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) סנהדרין [פג.] פד., ג) [קדושין מג: סנהדרין פד. זבחים מה. תמורה ג. מעילה יח:], ג) שבת עב: כריתות יט:, ד) שבת כה:, ה) מנחות כה: תרומות פרק ג משנה ג יבמות פט., ו) ויקרא ה טו, ז) פד., ח) כריתות יט:, ט) ויקרא ד כג, י) כריתות יט:, כ) וכ"כ רש"י בקידושין סב. ועי"ש בתוד"ה אין שהקשו עליו, ל) עי' מנחות סז., מ) נדרים כ: קידושין עב., נ) עי' שבת עג. תוד"ה אלא, ס) עיין תוס' שבת כה: ד"ה תתן, ע) [עיין תוספות גיליה לח. ד"ה ומ"ר יוחנן יומא עו. ד"ה הני ה' עניין בשם מליעה לא. ד"ה וכמה בשם בתרא כב: ד"ה וכמה וכבורות כט. סוף ד"ה היכי ובגזיר ל. ד"ה פשיטא].

הגהות הב"ח

(ו) רש"י ד"ה וחכמים וכו' הזהיר לכתיב וכל זר לא יאכל: (ב) ד"ה מר בריה כו' בשוגג כשאין מתכוין:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה תתן לו. דלהנך תנאי דאסרי חמץ בהנאה. יש לעיין לכאורה לא צריך קרא כלל דהא מין יכול לקרות שם תרומ' לתיקורי הנח' לאו דידי הוי כדאמרינן ג' דברים עשאן הכתוב כו' ועי' בריתות דף כד ע"ש:

תורה אור השלם

א) נֶפֶשׁ כִּי תִמְעֹל מַעַל וְחָטְאָה בִּשְׁגָגָה מִקָּדְשֵׁי יְיָ וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַיְיָ אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ לְאָשָׁם: [ויקרא ה, טו]
וְשָׁמְרוּ אֶת מִשְׁמַרְתִּי וְלֹא יִשְׂאוּ עָלָיו חֵטְא וּמֵתוּ בוֹ כִּי יְחַלְּלֵהוּ אֲנִי יְיָ מְקַדְּשָׁם: [ויקרא כב, ט]

ב) רֵאשִׁית דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וְרֵאשִׁית גֵּז צֹאנְךָ תִּתֶּן לוֹ: [דברים יח, ד]

ג) בְּגִזְרַת עִירִין פִּתְגָמָא וּמֵאמַר קַדִּישִׁין שְׁאֵלְתָא עַד דִּבְרַת דִּי יִנְדְּעוּן חַיָּיָא דִּי שַׁלִּיט עֲלָאָה בְּמַלְכוּת אֲנָשָׁא וְלְמַן דִּי יְצִבֵּא יְתְנִנַּהּ וּשְׁפַל אֲנָשִׁים יְקִים עֲלַהּ: [דניאל ד, יד]

הגהות וציונים

ח) [מן הטמא על הטהור כצ"ל] (גליון): ג) [ומאמר קדישין כצ"ל] (גליון): ג] תיבות "כי אתא" ל"ג, וכן ליתא בראשונים (צל"ח): ד] צ"ל ומאי טעמא דרבי גרסינן (כת"י), ועי' רש"י לעיל לב ע"ב ד"ה וא"ל (נימוקי שזבנ"י): ה] נדצ"ל וכדכתיב (באה"מ): ו] צ"ל הנך (חכמת מנוח) דאסרי (ברכות שמים): ז] נדצ"ל של קודש שמעל:

עין משפט נר מצוה

צז א מיי' פ"ח מהל' מעילה הלכה ג:
צח ב מיי' פ"ה מהל' תרומות הלכה ח:

רבינו חננאל

מקדשי ה' וכתיב בתרומה ולא תשא עליו חטא בהרימכם את חלבו. **ונדחה** ולא אשכחן מאן דאמר הזיד במעיל' במיתה אלא רבי דתניא הזיד במעילה ר' אומר במיתה וחכמים אומרים באזהרה. ואמרינן מאי טעמא דרבי גמר חטא חטא מתרומה מה תרומה במיתה דכתיב ומתו בו כי יחללוהו אף מעילה במיתה ומינה מה תרומה בכזית חייב פחות מכזית פטור אף מעילה כך. **ואסיקנא** דודאי רב פפא דאמר אבא שאול בעי תרתי כזית ושוה פרוטה הדר ביה. **מר בריה דרבנא אמר** (לא) הכי קתני לא אם אמרת בשאר מצות שכן לא עשה בהן שאין מתכוין כמתכוין שאם נתכוין לחתוך את התלוש בשדה וחתך את המחובר שפטור תאמר במעילה שאם נתכוון להתחמם בגיזי חולין ונתחמם בגיזי עולה שמעל. **ורב נחמן בר יצחק אמר** שאם נתכוון להגביה התלוש וחתך המחובר פטור תאמר במעילה שאם נתכוון להושיט ידו לחביות ליטול חפץ וסך שמן של תרומה]. **בד"א** במפריש תרומה והחמיצה אבל הפריש חמץ תרומה דברי הכל אינה קדושה. **דא"ק ראשית דגנך תתן לו** כלומר תתן לו תרומה מה שהן ראויה לו לאכילה ולא מה שאין ראוי לו ואע"פ שראוי לאורו בעינן לו ממש. **ומותבינן** מדתנן בתרומות פ"ב אין תורמין מן הטמא על הטהור ואם תרם בשוגג תרומתו אמאי והא אינה ראויה לו. **ופרקי'** שאני הכא דהיתה לה שעת הכושר קודם שנטמא אבל הא דתניא הפריש חמץ תבואה בפסח דברי הכל אינה קדושה כגון שהוכשר החטים והחמיצו והן מחוברין קודם קצירתן שלא היתה להם שעת הכושר כלל. **ואמרי'** מכלל דאי היתה לה שעת הכושר כגון דהחמיצה אחר תלישה הכי נמי קדשה. **אמר ליה רב נחמן בר יצחק** אין **הכי נמי** בגזירת עירין פתגמא ובמאמר קדישין שאילתא וכך מורין בבי מדרשא כותאי.

ליקוטי רש"י

הזיד במעילה. נהנה מן הקדש שיש בו מעילה כמזיד [סנהדרין פג.]. **רבי אומר במיתה. כידי** שמים [כריתות כב:]. **גמר חטא חטא מתרומה**. לרוב דגרים היא למודה מתרומה בשפכת מעילה (דף יח:), כתיב הכא ומעלה בשגגה מקדשי ה' וכתיב בתרומה בשוכלה בשוגג ולא ישמו עליו חטא [קידושין מב:]. **תתן לו ולא לאורו**. דכתיב תתן לו דבר הרחוי לו לאכול ולא לתת לאורו להסיק [שבת כה: ד"ה ראשית]. **בשוגג תרומתו תרומה**. לתמרי' בשמה דוכתי (ב"מ דף טו.) ולא תשמו עליו חטא בהרימכם את תלבו, אם היו קדוש נשיאות חטא למה, מכאן לתורס מן הרעה על היפה שתרומתו תרומה [מנחות כה:]. **ובמאמר קדישין שאילתא**. גזרה וע"י שנמלכין בהקב"ה קודם שיגזרו הגזרה קורא לותה שנאמר [דניאל ד' י"ד].

וכיון שיש במעילה חומר שאין בשאר איסורים, אפשר שמפני חומרתה זו חייב בה גם את המזיד בקרבן כשוגג'.

רב נחמן בר יצחק אמר, יש לפרש את הברייתא כעין זה אך באופן אחר[א], **הכי קאמר** - וכך כוונתה, **לא** תוכל ללמוד מעילה בקל וחומר משאר איסורים לפטור בה את המזיד מקרבן, שכן **אם אמרת בשאר** מצות שאין בהן קרבן במזיד, הרי זה לפי שהן קלות בכך, **שפן לא** מתחייב בהן קרבן מי **שאין** מתעסק **כמתעסק**, **שאם נתכוין להגביה את** הפרי **הגבוה** שפטור מקרבן חטאת[ב], האם **תאמר** כן גם **במעילה** שבענין זה היא חמורה מהן, **שאם הושיט ידו לכלי ליטול חפץ** וטעה **וסך ידו בשמן של קודש, שמעל** וחייב קרבן, וכיון שיש במעילה חומר שאין בשאר איסורים, אפשר שמפני חומרתה זו חייב בה גם את המזיד בקרבן כשוגג[ג].

★

הגמרא שבה לבאר את דברי הברייתא שהובאה לעיל (נב.):
אמר מר, שנינו בברייתא, **במה דברים אמורים** שזר האוכל תרומת חמץ[ד] בפסח בשוגג, משלם קרן וחומש[ה], **במפריש תרומה** בפסח מעיסה קודם שהחמיצה, ולאחר מכן **החמיצה**, שבאופן זה חל עליה שם תרומה ונאסרה לזרים, והוא הדין אם הפריש תרומה לפני פסח מעיסה שכבר החמיצה ובבוא הפסח נאסרה[ו], שבשני אופנים אלו הופרשה התרומה קודם שנאסרה, **אבל** אם **הפריש חמץ** בפסח לעשותו **תרומה**[ז], **דברי הכל** - אף לרבי יוסי הגלילי המתיר חמץ בפסח בהנאה[ח], **אינה קדושה** בקדושת תרומה, ואין ההפרשה חלה והחמץ נותר בטבלו[ט].

הגמרא מבארת את מקור הדין:
שואלת הגמרא[י], **מנא הני מילי** - מנין למדנו דין זה שאי אפשר להפריש תרומה מחמץ גם לסוברים שחמץ בפסח מותר בהנאה[יא]. משיבה הגמרא, **אמר רב נחמן בר יצחק, אמר קרא** - נאמר בפסוק העוסק בהפרשת תרומה ונתינתה לכהן (דברים יח ד), 'ראשית דגנך תירשך ויצהרך וגו' **תתן לו**'[יב], ויש לדרוש, 'תתן לו' **ולא לאורו** [-לאישו], שאין לתת לכהן תרומה שאינה ראויה לאכילה אלא רק להסקה באש שתחת תבשילו. וחמץ שאינו מותר אלא לאורו, אין הפרשתו לתרומה חלה[יג].

הגמרא מביאה משא ומתן בטעמו של רב נחמן בר יצחק:
מתיב [-מקשה] **רב הונא ברי'** [-בנו] **דרב יהושע**, שנינו במשנה בתרומות (פ"ג מ"ג), **אין תורמין מן הטמאה לטהורה**[יד] - מפירות

וראה בתוספות הרא"ש מה שתירץ. ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה לח) תירץ שאין ללמוד מהם קל וחומר, משום שיש לפרוך ולומר, מה לחלבים ועריות שאין בהם שליח לדבר עבירה, תאמר במעילה שיש בה שליח לדבר עבירה, ומתחייב המשלח במעשה השליח כאילו עשה בעצמו. וראה בילקוט ביאורים מה שהובא עוד בזה בשם האחרונים.

י. הקשה המהרש"א (ד"ה לח), שכיון שחפצה הברייתא ללמוד מעילה בקל וחומר משאר מצוות לפטור בה את המזיד מקרבן לולי הפסוק 'וחטאה בשגגה', אם כן אין לפרוך שבשאר מצוות פטור מתעסק ואילו במעילה חייב, שהלא לולי הפסוק 'וחטאה בשגגה' אין לנו גם מקור לחייב בה על מתעסק [לדעת רש"י ועיין לעיל בהערה בשם תוספות הרשב"א ותוספות הרא"ש], ואפשר ללמוד מקל וחומר זה אף דין זה עצמו לפטור מתעסק גם במעילה. ותירץ, שכל זה נכנס בכוונת הברייתא, שלולי הפסוק 'וחטאה בשגגה' היינו למדים בקל וחומר לפטור במעילה בכל מקום שבשאר איסורים פטור, ולשם כך הוצרך הפסוק ללמד שאין ללמוד מעילה משאר מצוות, וממילא אין לפטור בה מתעסק. וראה עוד בשפת אמת (ד"ה שמין).

יא. רב נחמן בר יצחק אינו חולק על מר בריה דרבנא אלא בדיני מתעסק, כדלהלן, ולכך ביאר את הברייתא באופן שונה במעט.

יב. רב נחמן בר יצחק לא ביאר את הברייתא באופן שהתכוין לחתוך תלוש וחתך מחובר, שכן לדעתו, באופן שהתכוין למלאכה זו בחפץ אחר, הרי זו מלאכת מחשבת וחייב עליה קרבן, ופטור 'מתעסק' אינו אלא באופן שלא התכוין למלאכה זו כלל, כגון שהתכוין להגביה פרי תלוש וטעה וחתך פרי מחובר. ועל כן העמיד את הברייתא באופן זה, שלא התכוין לחתוך כלל, ובדומה לכך גם במעילה, שלא התכוין לסוך ידיו בשמן כלל.
מחלוקת זו שבין מר בריה דרבנא לרב נחמן בר יצחק, אם נתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר חייב, היא מחלוקת בין אביי לרבא בשבת (עג:).

יג. פירשנו את דברי מר בריה דרבנא ורב נחמן בר יצחק לפי שיטת רש"י (ד"ה שמין, ומילן). אולם דעת רבינו תם (בתוספות ד"ה מכוין) שאם התכוין לחפץ אחד והלכה ידו לחפץ אחר, אף אם שניהם מחוברים והתכוין לחתיכה ממש, 'מתעסק' הוא ופטור, מאחר שלא התכוין לחפץ שבו עשה את האיסור. לדעתו, האמור כאן בנתכוין לחתוך או להגביה את התלוש וחתך את המחובר, עוסק באופן שנתכוין לאותה חתיכה [להגביהה או לחותכה] אלא שטעה וסבר שהיא תלושה ונמצאת מחוברת, ובכך נחלקו מר בריה דרבנא ורב נחמן בר יצחק אם לפוטרו משום 'מתעסק' גם כשהתכוין לחותכה או רק כשהתכוין לתולשה. וראה בילקוט ביאורים באורך, מה שהובא בביאור שיטת רש"י ובביאור השיטות האחרות.

יד. כפי שנתבאר לעיל (לח:) בפנים ובהערות באורך, מכל גידולי הארץ יש להפריש חלק לכהן. חלק זה נקרא 'תרומה'. קודם הפרשת התרומה, אסורים הגידולים באכילה, ונקראים 'טבל' [ולמעשה גם לאחר מכן עד תום הפרשת המעשרות, מעשר ראשון ושני או עני, שאף אותם יש להפריש מן הגידולים]. התרומה קדושה ואסורה לזרים [שאינם כהנים]. תרומה טמאה אסורה באכילה גם לכהנים, אך מותרת להם בהנאה, כגון להסיקה ולהנות משריפתה, לחימום, לבישול וכדומה. הסוגיא עוסקת בדינו של חמץ שהוא טבל, שבא להפריש ממנו תרומה בעת איסורו בפסח, ודנה האם מעשיו מועילים והפרשתו חלה.

טו. דין זה נתבאר גם במשנה לעיל (לח:), ונאמרו בו בגמרא (נב.) שני ביאורים מדוע ישלם על דבר שלכאורה אין לו דמים, אחר שהוא אסור באכילה ובהנאה: א. תשלומי תרומה משולמים לפי מדה ולא לפי דמים, ועל כן הוא משלם על אכילתו כגודל החתיכה שאכל. ב. המשנה סוברת כדעה שחמץ בפסח מותר בהנאה, ועל כן הוא משלם לפי שווי התרומה להנאה. המובא כאן הוא המשך הברייתא שם, שאין זר משלם על תרומת חמץ שאכלה בשוגג בפסח, אלא אם הפרישה ואחר כך החמיצה וכו'.

טז. רש"י לעיל (נב. ד"ה נד"ם).

יז. לעיל (שם) הגירסא היא 'מפריש תרומת חמץ'.

יח. התנאים נחלקו ביניהם אם חמץ בפסח אסור באכילה בלבד, או שהוא אסור גם בהנאה. ראה על כך לעיל (נב.).
ואף שבתחילת ברייתא זו (לעיל שם) הובאה מחלוקת תנאים אם זר האוכל תרומת חמץ בפסח חייב בתשלומי תרומה, אין כוונת הברייתא בדבריה 'דברי הכל' לאותם תנאים, שכן אותם תנאים סוברים שחמץ בפסח אסור גם בהנאה, ואין חידוש בכך שאין תרומתו תרומה. אלא כוונת הברייתא לרבות את השיטות שחמץ בפסח מותר בהנאה. תוספות (ד"ה ממן, ממירון הרמזון). ובביאור דבריהם ראה בצל"ח (בתוספות שם). וראה עוד בענין זה בהערה להלן.

יט. כן הוא ודאי לפי מה שהגמרא סבורה עתה, שאף תבואה שהחמיצה אחר שחל עליה דין טבל, אי אפשר להפריש ממנה תרומה. אולם לפי מה שהגמרא העמידה בהמשך, שמדובר בברייתא באופן שהחמיצה במחובר קודם שחל עליה דין טבל, דנו האחרונים אם לאחר מכן חל עליה דין טבל או שאינה טבל כלל, ראה להלן בהערה.

כ. ראה בתוספות (ד"ה ממן) שיתכן שרב נחמן בר יצחק המשיב, הוא השואל עצמו, ששאל בכדי לבאר מה טעם אין להפריש תרומה מחמץ בפסח.

כא. לשיטות שחמץ בפסח אסור בהנאה, פשוט שאי אפשר להפריש ממנו תרומה, אם משום שנאמר (ויקרא כג יד) 'ונתן לכהן את הקודש' ודורשים (לעיל נב.) דבר הראוי להיות קודש [וכיון שהוא אסור בהנאה אינו ראוי להיות קודש, שמשמע שהוא צריך להיות ראוי למשהו, תוספות הרא"ש (ד"ה ממר, ולעיל נב. ד"ה ומן), וראה עוד מהר"ם (בתוספות להלן)], ואם משום שנאמר (דברים יח ד) 'ראשית דגנך וגו' תתן לו', הרי שיש צורך בנתינה, ובאיסורי הנאה אין שייכת נתינה. שאלת הגמרא היא רק לסוברים שחמץ בפסח מותר בהנאה, מנין שתרומה שהופרשה ממנו אינה קדושה. תוספות (ד"ה ממן). וראה בגליון הש"ס לרע"א (בתוספות שם) שהקשה על תוספות, מדוע הוצרכו לדרשות אלו כדי ללמד שאי אפשר לתרום מאיסורי הנאה, הלא גם בלא זאת אי אפשר להפריש תרומה מאיסורי הנאה מאחר שאינם נחשבים שלו, וראה בילקוט ביאורים מה שהובא בשם האחרונים לתרץ על כך.

כב. קודם לכן נאמר (שם יח ג) 'וזה יהיה משפט הכהנים מאת העם', והמשכו הוא הציווי אודות נתינת זרוע לחיים וקבה מכל שור ושה. בפסוק המובא בגמרא נאמר, 'ראשית דגנך תירושך ויצהרך וראשית גז צאנך תתן לו'. כוונת הפסוק היא שבראשית [בראשונה], קודם אכילת הדגן (עיין רש"י נמדבר טו כ) [התבואה], התירוש [היין] והיצהר [השמן], וכן קודם השימוש בגיזות הצאן, יש לתת מהם לכהן. הפסוק הבא (שם ה) מבאר את הטעם לציווים אלו, 'כי בו בחר ה' אלהיך מכל שבטיך לעמוד לשרת בשם ה' הוא ובניו כל הימים'.

כג. כיון שאין לתת לכהן תרומה שכזו, אף אין הפרשתה חלה, שהפרשה שאין יכולה להתקיים בה מצות נתינה לכהן, אינה הפרשה. הגר"מ פיינשטיין (ספר הזכרון שם ממיד עמ' לח).
כאמור בהערה לעיל, הדרשה האמורה מ'לו', באה למעט הפרשת תרומה מחמץ, לסובר שחמץ בפסח אסור רק באכילה. אין לומר שהיא באה למעט דווקא דברים האסורים גם בהנאה [ובכללם חמץ לשיטות שהוא אסור בהנאה] שאין להפריש מהם תרומה, כיון שיש ללמוד זאת כבר מ'ונתן לכהן את הקודש' או מ'תתן' לבדו. כיון שכך, מיותר ה'לו' למעט גם אופן שהתרומה אסורה באכילה בלבד. תוספות (ד"ה ממן).
יש לשאול, שמאחר שדרשה זו באה למעט תרומת חמץ לסוברים שחמץ מותר בהנאה, מה ילמדו ממנה הסוברים שחמץ אסור בהנאה ואינם זקוקים לדרשה כלל. ברם, להלן מבואר שמדרשה זו יש למעט כל אופן שבו התרומה אסורה באכילה ומותרת בהנאה, כגון תרומה טמאה [ובאופן שלא היתה לה שעת הכושר, דהיינו שנטמאה מיד עם קצירתה, ראה להלן].

כד. צ"ל 'מן הטמא על הטהור', וכן הוא במשנה בתרומות שם.

הזיד. נהנאת קדם שגגתה מעילה: רבי אומר במיתה. כדמפרש גמר חטא חטא הנאת קדם מכילת תרומה, כמיד הכא[ו] וחטאה בשגגה וכמיד בתרומה לא ישמו עליו חטא ומתו בו וגו' (ויקרא כב): וחכ"א באזהרה. רבנן נמי חיית להו גזירה שוה דרבי, דהא עיקר מילתא למעילה בהא גזירה שוה גמרי בפרק חמישי דמעילה (דף יח:) בבריימתא גבי פגם ונהנה ובדבר שפגם ונהנה ובתלוש מן הקרקע ובשליח שעשה שליחותו כל הני מתרומה גמרי בה, ומזהרה נמי מתרומה גמרי מה מכילת תרומה הזהיר בכמיד (ו) לא יאכל קודם לף הנאת הקדם למעילה הזהיר, ומיהו מיתה לא גמרינן מינה, כדמפרש רבנן טעמייהו בסנהדרין[ז] דמיעט רחמנא בתרומה ומתו בו והאי בו מיעוטא בו ולא במעילה, וכן עיקר: מאי[ח] טעמא דרבי. גרסינן: ומינה. היינו נרגא, כלומר וכיון דמיתה מהכא נפקא לן על כרחיך הכי חילף, ומינה מה תרומה מיתה הכתובה בה מכילה כתובה דהוא כזית אף מעילה אין מיתה עד לאכול כזית, וליכא למימר דתנא הכי תאמר במעילה שחייב בה מיתה בפחות מכזית: והזהיר לה. גרסינן: ומתקיף לה רב פפא. להני דסדו ביה נרגא: ממאי דרבי. בתרומה כרבנן דפליגי אדאמר שאול סבירא ליה דבעו כזית בתרומה, דילמא כאנא סבירא ליה, ומפיר מני למילף מינה מיתה במעילה דהיא בשוה פרוטה מתרומה אפילו לפחות מכזית: מר בריה דרבנא אמר. הא מתניתא לעיל בשיטתא אתיא, והכי קאמר לף אם אמרת בשאר מצות שלא עשה בהן שאין מתכוין כמתכוין[ט] שאם נתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר שפטור תאמר במעילה שאם נתכוין להתחמם בגיזי חולין ונתחמם בגיזי עולה שמעל. רב נחמן בר יצחק אמר הכי קאמר לא אם אמרת בשאר מצות שכן לא מתחייב בהן שאין מתעסק כמתעסק שאם נתכוין להגביה את התלוש וחתך את המחובר שפטור תאמר במעילה שאם הושיט ידו לכלי ליטול חפץ וסך ידו בשמן של קודש שמעל. אמר מר בד"א במפריש תרומה והחמיצה אבל הפריש חמץ תרומה דברי הכל אינה קדושה מנא הני מילי[י] אמר רב נחמן בר יצחק אמר קרא[כ] תתן לו ולא לאורו מתיב רב הונא בריה דרב יהושע[ל] אין תורמין מן המטמא לטהורה[מ] ואם תרם בשוגג תרומתו תרומה ואמאי לימא לו ולא לאורו לא קשיא התם היתה לו שעת הכושר הכא לא היתה לו שעת הכושר ודלא היתה לו שעת הכושר היכי דמי כגון דאחמיץ במחובר אבל אחמיץ בתלוש הכי נמי דקדשה א"ל אין[נ] בגזירת עירין פתגמא ובמאמר[ס] קדישין שאילתא וכן מורין בבי מדרשא כוותי כי אתא[ע] רב הונא בריה דרב יהושע אמר

ומינה מה תרומה בכזית. מע"ג דבסוף כל התדיר (זבחים נח:) ובפרק בתרא דמנחות (דף קז.) מייתי למ"ד דרבי סבר דון מינה ומוקי בתתרה הכא מין לומר מוקי בתתרה מה מעילה דממון שוה פרוטה אף מעילה דמכילה כן דהא מכילה דהקדש מכילה דתרומה יליף והיינו דיה מיתה אם לא כשיעור מכילת תרומה דבשאר מכילה מיתה מלא מכילת תרומה דבר תורה אף מעילה בכזית. תימה לר"י דהכא משמע דמאן דיליף חטא חטא סבירא ליה דמעילה בכזית כמו תרומה וכולהו מיית להו גזירה שוה דבפרק הנהנה (גם זה שם) יליף מעילה מתרומה למילי טובא ורבנן לא פליגי אדרבי אלא לענין מיתה משום דכתיב בו ולא במעילה ואם כן מ"ט דרבנן דלעיל דאמרי לא אמרו שוה פרוטה אלא לענין מעילה אבל בתרומה עד שיהא בו כזית: **נתכוין** לחתוך את התלוש וחתך את המחובר. ר"ת מפרש[פ] נמצא שהוא מחובר דאי נתכוון לחתוך תלוש זה וחתך מחובר אחר מאי מיריח נתכוון לתלוש אפילו נתכוון לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר פטור הואיל ולא מיתעבידא מחשבתו למיפרך בהדיא בפרק קמא דכלל (כריתות כ.) היו לפניו שתי גרוגרות ונתכוון לכזות אחת זה וכזה אחת זה פטור: **תתן** לו ולא לאורו. תור"י דלא מיצטריך למידרש מלו אלא לר' יוסי הגלילי דאית ליה חמץ מותר בהנאה[צ] דלהכי תנאי דאחמיץ בתלוש הכי נמי דקדשה אלא לר' יוסי הגלילי דאית ליה חמץ אסור בהנאה דלא מצי למיפרך מרומה טמאה דלא חזיא אלא לאורו דליכא הנאה מתמן נפקא ואם תאמר ובעל הגמרא דבעי מינהי מילי והא הכא תנאי הוא דתניא בהפריש חמץ תרומה ד"ה אינה קדושה כיון דסבירא להו דאסור בהנאה דבר פשוט הוא דאינו קדוש ומתי קבעי ליה ים לומר דפשיטא ליה לגמרא דלא מיצטריך למיתני בבריימתא ד"ה אלא לרבי יוסי הגלילי דמשום הכי[ק] דאמרי בהנאה לא מיצטריך למיתני ולהכי בעי מינהי מילי לרבי יוסי הגלילי מי נמי רב נחמן גופיה דמפרש לו ולא לאורו קאמר מה"מ לפי שהיה פשוט לו דאליבא דכ"ע קאמר הכי וכה"ג מיכא בכמה דוכתי[ר]:

אמר מרומה טמאה דלא חזיא אלא לאורו דאסור בהנאה מתמן נפקא ואם תאמר ובעל הגמרא דבעי מינהי מילי והא הכא תנאי הוא דתניא בהפריש חמץ תרומה ד"ה אינה קדושה כיון דסבירא להו דאסור בהנאה דבר פשוט הוא דאינו קדוש ומתי קבעי ליה ים לומר דפשיטא ליה לגמרא דלא מיצטריך למיתני בבריימתא ד"ה אלא לרבי יוסי הגלילי דמשום הכי[ק] דאמרי בהנאה לא מיצטריך למיתני ולהכי בעי מינהי מילי לרבי יוסי הגלילי מי נמי רב נחמן גופיה דמפרש לו ולא לאורו קאמר מה"מ לפי שהיה פשוט לו דאליבא דכ"ע קאמר הכי וכה"ג מיכא בכמה דוכתי[ר]:

אמר

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) סנהדרין [פג.] פד., ז) [קדושין מב: סנהדרין פד. זבחים מה. תמורה ג. מעילה יח:], ח) שבת עב: כריתות יט:, ט) שבת כה:, י) מנחות כה: תרומות פרק ג משנה ג יבמות פט., יא) ויקרא ה טו, יב) פד., יג) כריתות יט:, יד) ויקרא ד כג, טו) כריתות יט:, טז) וכ"כ רש"י בקידושין סב. ועי"ש בתוד"ה אין שהקשו עליו, יז) עי' מנחות סז., יח) נדרים כ: קידושין עב., יט) עי' שבת עג. תוד"ה אלא, כ) עיין תוס' שבת כה: ד"ה תתן, כא) [עיין תוספות גיטין לח. ד"ה וא"ר יוחנן יומא עו. ד"ה הני ה' ענויין בגמ' מציעא כא. ד"ה וכמה בגמ' בתרא כב: ד"ה וכמה ובכורות כט. סוף ד"ה היכי ובנזיר ל. ד"ה פשיטא].

הגהות הב"ח

(ו) רש"י ד"ה ומכמיס וכו' הזהיר לכמיד וכל זד לא יאכל: (ז) ד"ה מר בריה כו' בשוגג כשאין מתכוין:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה תתן לו. דלהנך תנאי דאפרי חמץ בהנאה. יש לעיין דלכאורה לא צריך קרא כלל דהא מין יכול לקרות שם תרומ' דמיסורי הנת' לאו דידי' הוי כדלמרינן ג' דברים עשתן הכתוב כו' ועי' כריתות דף כד ע"ש:

תורה אור השלם

א) נֶפֶשׁ כִּי תִמְעֹל מַעַל וְחָטְאָה בִּשְׁגָגָה מִקָּדְשֵׁי יְיָ וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַייָ אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ לְאָשָׁם: [ויקרא ה, טו]
וְשָׁמְרוּ אֶת מִשְׁמַרְתִּי וְלֹא יִשְׂאוּ עָלָיו חֵטְא וּמֵתוּ בוֹ כִּי יְחַלְּלֵהוּ אֲנִי יְיָ מְקַדְּשָׁם: [ויקרא כב, ט]

ב) רֵאשִׁית דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וְרֵאשִׁית גֵּז צֹאנֶךָ תִּתֶּן לוֹ: [דברים יח, ד]

ג) בְּגִזְרַת עִירִין פִּתְגָמָא וּמַאֲמַר קַדִּישִׁין שְׁאֵלְתָּא עַד דִּבְרַת דִּי יִנְדְּעוּן חַיָּיָא דִּי שַׁלִּיט עִלָּאָה בְּמַלְכוּת אֲנָשָׁא וְלֶמַן דִּי יְצִבָּא יְתְנִנַּהּ וּשְׁפַל אֲנָשִׁים יְקִים עֲלַהּ: [דניאל ד, יד]

הגהות וציונים

מ] [מן הטמא על הטהור כצ"ל] (גליון): נ] [ומאמר קדישין כצ"ל] (גליון): ס] תיבות "כי אתא" ל"ג, וכן ליתא בראשונים (צל"ח): ע] צ"ל ומאי טעמא דרבי גרסינן (כת"י), ועי' רש"י לעיל לב ע"ב ד"ה וא"ל (נימוקי שזבנ"י): פ] נדצ"ל וכדכתיב (באה"מ): צ] צ"ל הנך (חכמת מנוח) דאסרי (ברכות שמים): ק] נדצ"ל של קודש שמעל:

עין משפט נר מצוה

צז א מיי' פ"ו מהל' מעילה הלכה ג:
צח ב מיי' פ"ה מהל' תרומות הלכה ח:

רבינו חננאל

מקדשי ה' וכתיב בתרומה ולא תשא עליו חטא בהרימכם את חלבו. ונדחה ולא אשכחן מאן דאמר הזיד במעיל' במיתה אלא רבי דתניא הזיד במעילה ר' אומר במיתה וחכמים אומרים באזהרה. ואמרינן מאי טעמא דרבי גמר חטא חטא מתרומה מה תרומה במיתה דכתיב ומתו בו כי יחללוהו אף מעילה במיתה ומינה מה תרומה בכזית חייב פחות מכזית פטור אף מעילה כך. ואסיקנא דודאי רב פפא דאמר אבא שאול בעי תרתי כזית ושוה פרוטה הדר ביה. מר בריה דרבנא אמר (לא) הכי קתני לא אם אמרת בשאר מצות שכן לא עשה בהן שאין מתכוין כמתכוין שאם נתכוין לחתוך את התלוש בשדה וחתך את המחובר שפטור תאמר במעילה שאם נתכוון להתחמם בגיזי חולין ונתחמם בגיזי עולה שמעל. ורב נחמן בר יצחק אמר שאם נתכוון להגביה התלוש וחתך המחובר פטור תאמר במעילה שאם נתכוון להושיט ידו לחביות ליטול חפץ וסך שמן של תרומה[ו]. בד"א במפריש תרומה והחמיצה אבל הפריש חמץ תרומה דברי הכל אינה קדושה. דא"ק ראשית דגנך תתן לו כלומר תתן לו תרומה מה שהן ראויה לו לאכילה ולא מה שאין ראוי לו ואע"פ שראוי לאורו בעינן לו ממש. ומותבינן מדתנן בתרומות פ"ב אין תורמין מן הטמא על הטהור ואם תרם בשוגג תרומתו תרומה אמאי והא אינה ראויה לו. ופרקי' שאני הכא דהיתה לה שעת הכושר קודם שתטמא אבל הא דתניא הפריש חמץ תבואה בפסח דברי הכל אינה קדושה כגון שהוכשר החטים והחמיצו והן מחוברין קודם קצירתן שלא היתה להם שעת הכושר כלל. ואמרי' מכלל דאי היתה לה שעת הכושר כגון דהחמיצה אחר תלישה הכי נמי דקדשה. אמר ליה רב נחמן בר יצחק אין הכי נמי בגזירת עירין פתגמא ובמאמר קדישין שאלתא וכך מורין בבי מדרשא כוותי.

משנת ראשונים

גמר חטא חטא מתרומה. מעילה שהוא נהנה ילפינן חט חט מתרומה, כדאמר גבי הזיד במעילה, ובכל דוכתא ילפינן מעילה חט חט מתרומה. אבל לענין שאר לאוין לא ילפינן ללקות על קודש כמו על תרומה, דחטאה בשגגה במעילה כתיב ובנוגע בקודש ליכא מעילה. **[תוספות, זבחים לג:]**

אמר קרא תתן לו ולא לאורו. דכיון דכתיב תתן מידי דבת הנאה בעינן דהוי בר נתינה ולמה כתב תתן לו, אלא ודאי למדרש תרי תתן לו, דבר הראוי לכל צרכיו בין לאכילה בין להסקה פרט לתרומה טמאה שאינה ראויה לכל צרכיו אלא להסקה בלבד, ושמעינן מינה מדאצטריך למעוטה דשריא בהנאה בשעת ביעורה. **[הריטב"א, שבת כה:]**

ואם תרם בשוגג תרומתו תרומה. דכתי' ראשית ששיריה ניתרין לזרים והאי נמי ניתרין לזרים, לאפוקי תרומת חמץ בפסח שאינה תרומה, שאין שיריה ניתרין לזרים, ועוד אמ' בירוש' טעם אחר, שאם תאמ' אין תרומ' תרומ' אתה מבריחו מעון קל ומכניסו לאכל טבל שהוא חמור במיתה. **[הריבמ"ץ, תרומות ב, ב]** פי' בסמ"ק לפעמים גשמים יורדים בעת הקציר בעוד שהוא מחובר, וכבר גדול כל צרכו ומחמת רוב גשמים מתבקעין החטין וצומחים וקורים בלשון לע"ז ימרי"ר, עיין ספר המצות קטן, לפעמים בא בתלוש יברורו החטין ויאפו הכל בערב פסח כדי לבטל בס', דאי בפסח אפי' כל שהו אסור ע"כ נכון ליזהר שלא יהא מאותו ימרי"ר מעורב בתבואה של פסח, לפי שרגילות הוא לאפות מצות תוך הפסח. **[האגודה, סימן ל]** **בגזרת עירין פתגמא.** עיר מלאך, ורבי משה אמר שאיננו גוף והוא ער תמיד ולא ישן. **[אבן עזרא, דניאל ד י]**

או מתבואה טמאים על פירות או תבואה טהורים, משום שבכך הוא מפסיד את הכהן, שאין התרומה מותרת לו באכילה, **וְאִם תָּרַם בְּשׁוֹגֵג**, שלא ידע שהם טמאים, **תְּרוּמָתוֹ תְּרוּמָה**[כג]. **וְלִדבְרֵיךְ קָשֶׁה, אַמַּאי** - מדוע תרומתו תרומה, **לֵימָא** - נאמר שאינה תרומה, שהרי אתה דורש 'תתן לו' **וְלֹא לְאוּרוֹ**, ותרומה טמאה אינה ראויה אלא להסקה ולא לאכילה.

השיב רב נחמן בר יצחק, **לֹא קַשְׁיָא, הָתָם** - במשנה בתרומות מדובר באופן **שֶׁהָיְתָה לוֹ** לטבל[כד] **שְׁעַת הַכּוֹשֶׁר** - שעה שבו היה ראוי להיעשות תרומה המותרת באכילה, קודם שנטמא[כה], לפיכך תרומתו תרומה, ואין אופן זה בכלל המיעוט של 'תתן לו ולא לאורו'[כו]. **הָכָא** - כאן בברייתא, ששנינו בה שאין חלה הפרשת תרומה מחמץ בפסח, מדובר באופן ש**לֹא הָיְתָה לוֹ** לטבל **שְׁעַת הַכּוֹשֶׁר** להיות תרומה המותרת באכילה, משום שנעשה חמץ עוד קודם שהיה אפשר להפריש ממנו תרומה, לפיכך אין התרומה חלה משום המיעוט האמור[כז].

מבררת הגמרא, **וְחָמֵץ דְּלֹא הָיְתָה לוֹ שְׁעַת הַכּוֹשֶׁר, הֵיכִי דָּמֵי** - מהו האופן שבו לא היה לטבל חמץ שעת הכושר, והלא ניתן היה להפריש ממנו תרומה קודם שנאסר, דהיינו קודם שהחמיץ או קודם פסח, **כְּגוֹן דְּאַחְמִיץ בְּהֵיתוֹ מְחוּבָּר** לקרקע, שעוד בהיות התבואה מחוברת לקרקע נפלו עליה מים והחמיצה[ל], וקצרה בפסח, ומאחר שאי אפשר להפריש תרומה אלא מהתלוש[לא], נמצא שנעשתה חמץ ונאסרה עוד קודם שהיתה ראויה להפרשת תרומה. באופן זה אמרה הברייתא שאי אפשר להפריש ממנה תרומה, מאחר שמראשיתה לא היתה ראויה אלא 'לאורו', ועל כך נאמר 'תתן לו ולא לאורו'[לב], **אֲבָל אַחְמִיץ בְּתָלוּשׁ**, שנמצא שהיתה לתבואה שעת הכושר להפריש ממנה תרומה לאחר שנתלשה קודם שהחמיצה, **הָכִי נַמִּי דְּקָדְשָׁה** - האם אכן באופן זה תחול התרומה.

אָמַר [אוער החכמה] **לֵיהּ** רב נחמן בר יצחק, **אִין** - אכן כן, **בִּגְזֵירַת עִירִין פִּתְגָמָא וּבְמַאֲמַר קַדִּישִׁין שְׁאֵילְתָּא**[לג] - דברים אלו נאמרו ונגזרו על ידי המלאכים הקדושים, כלומר הסכימו לכך תלמידי חכמים [שהם כמלאכי השרת[לד]], **וְכֵן מוֹרִין** מורי ההוראה **בְּבֵי מִדְרְשָׁא** [-בבית המדרש] **כְּוָותֵי** - כמוני, שמה ששנינו בברייתא שאין להפריש תרומה מחמץ בפסח, הרי זה רק באופן שהחמיץ במחובר, שמעולם לא היה ראוי להפרשת תרומה[לה].

רב הונא בריה דרב יהושע מביא מקור אחר לדין זה שתרומה שהופרשה מחמץ בפסח אינה קדושה:
(כִּי אֲתָא[לו] - כשבא) **רַב הוּנָא בְּרֵיהּ דְּרַב יְהוֹשֻׁעַ**

כה. טעם דין זה הוא, שאין האיסור לתרום מן הטמא על הטהור אלא מדרבנן ומשום הפסד הכהן, ועל כן בדיעבד, אם שגג ותרם, חלה התרומה והשאר ניתר באכילה. כאשר תרם במזיד החמירו חכמים שאין תרומתו תרומה, כאמור בהמשך המשנה שם, 'ומזיד לא עשה ולא כלום', היינו שהחמירו עליו חכמים וגזרו שלא יהיו השיריים [המותר שאינו תרומה] ניתרים, עד שיחזור ויתרום.

ביארנו שהטעם שאין לתרום מן הטמא על הטהור משום הפסד הכהן, על פי רש"י, וכן על פי הר"ש בתרומות שם, ותוספות ביבמות (פט. ד"ה מין). תוספות שם מבארים דין זה בשני אופנים נוספים: א. משום שגזרו אגב תרומה שאין לה שעת הכושר שבה אין התרומה חלה כלל [ראה על כך להלן בגמרא ובהערות]. ב. משום שזה דומה למפריש מן הרעה על היפה שאין תרומתו תרומה. וראה בהערה להלן אופן רביעי בטעם דין זה, בשם רש"י בשבת.

כו. כאמור בהערה לעיל, זהו כינויים של הפירות או התבואה קודם הפרשת התרומה.

כז. פירות או תבואה המחוברים לקרקע אינם מקבלים טומאה [ראה על כך בהערות להלן], וכן אי אפשר להפריש מהם תרומה [ראה בהערה הסמוכה]. מכאן שכמעט תמיד אפשרות הפרשת תרומה מהפירות, שהיא באה מאליה, קודמת לטומאת הפירות הצריכה מעשה מסוים [כגון מגע טמא וכדומה]. וראה בהערה להלן שיש אופנים שטבל טמא אין לו שעת הכושר.

כח. שכיון שכבר חל בתבואה או בפירות דין הפרשת תרומה, שוב אינו פוקע. קובץ שיעורים (חוס קנז). עיין שם עוד.

אמנם לסוברים שחמץ בפסח אסור בהנאה, שכאמור אין חלה בו הפרשת תרומה, אין לחלק בכך, ובכל אופן שהוא אין התרומה חלה, כיון שאינה ראויה להיות קודש או שאין בה נתינה. תוספות (לעיל נב. ד"ה דגר). וראה בצל"ח (פסחים תמן) מה שביאר על פי זה.

כט. ואף שמדברי הברייתא 'במה דברים אמורים במפריש תרומה והחמיצה' משמע שרק אם הפריש קודם שהחמיצה תרומתו תרומה, מכל מקום דין זה אמור גם בהחמיצה קודם ההפרשה, אם היתה לתרומה שעת הכושר. וביאור דברי הברייתא הוא, במה דברים אמורים, במפריש את הראוי להיות תרומה קודם שהחמיץ, אבל אם הפריש דבר שהיה חמץ קודם שהיה ראוי להיות תרומה, אין הפרשתו חלה. תוספות רבינו פרץ (ד"ה כיון). מדרשה זו אין מיעטנו רק באופן שלא היתה לו שעת הכושר, ולא בכל אופן שהוא. וביאר בתוספות רבינו פרץ (שם), שסברה הגמרא שדרשה זו מ'לו' אודות התרומה, באה בדומה לדרשה אחרת שדרשו בחולין (קלו.) מ'לו' אודות ראשית הגז, 'לו ולא לשקו', למעט נוצה של עזים שאין בה חיוב ראשית הגז. באותה דרשה ודאי מדובר בדבר שהיה כן מעיקרו ולא היתה לו שעת הכושר, ובדומה לכך גם המיעוט של 'לו ולא לאורו'.

כאמור בגמרא, הדין 'לו ולא לאורו' יתכן בתרומת חמץ שלא היתה לה שעת הכושר. וכתבו התוספות ביבמות (פט. ד"ה מין) ובמנחות (כה: ד"ה נשוגג) שיתכן דין זה גם בתרומה טמאה, אף שבדרך כלל יש לה שעת הכושר [כמו שנתבאר לעיל בהערה], וכגון שתלשם אדם טמא, ומשקה טופח עליהם והם מוכשרים מיד לקבל טומאה, שעל כן הם נטמאים מיד עם תלישתם. באופן זה אכן 'לא היתה להם שעת הכושר' ואין להפריש מהם תרומה. בתוספות הרשב"א (ד"ה תמן) הביא אופן נוסף על כך, כגון שהיו באהל המת. [וראה ברע"ב בתרומות (פ"ג מ"ג), ובתוספות רע"א (חוס יז), ובתפארת ישראל (נועז חוס ח), שדנו בפרטים אלו, אימתי התרומה נחשבת ש'לא היתה לה שעת הכושר'].

רש"י בשבת (כה: ד"ה לאפיה) מבאר את טעם הדין שאין תורמים מן הטמא על הטהור, שהוא משום הפסוק 'לו ולא לאורו'. דברים אלו מוקשים מדברי הגמרא כאן, לפיהם, אדרבה, מדין המשנה שאין תורמים מן הטמא על הטהור מוכח שאין טעם הדין משום 'לו ולא לאורו', שאם כן גם בדיעבד לא היתה התרומה חלה, ובמשנה הלא מבואר שבשוגג חלה התרומה. וכן הקשו התוספות ביבמות (פט. ד"ה מין) על ביאור זה שהביאו בשם ריב"ן. וראה על כך בילקוט ביאורים.

ל. מדברי הגמרא יש ללמוד שחטים שעדיין לא נקצרו והרי הן מחוברות שנפלו עליהם גשמים, מחמיצות ואסורות בפסח. וכתב הרשב"א (שו"מ מ"ו סי' כ) שאין הדברים אמורים אלא כאשר נתייבשו לגמרי ואינן זקוקות עוד לינוק מן הקרקע. וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' תמז ס"ה). והמהר"ם חלאווה (ד"ה לחמין) כתב שמדובר שירדו עליהן גשמים עד שנתבקעו. וכעין זה כתב המאירי (פ: ד"ה המצנה). ולהלכה פסק המשנה ברורה (סס ס"ק יח) בשם האחרונים [על פי רבינו מנוח (חמץ ומצה פ"ה ה"ט)] שאינה נאסרת אלא אם ירדו עליהם גשמים מרובים, אך לא הצריך שיתפחו ויתבקעו, וציין לשערי תשובה (סס ס"ק יג) בשם תשובת מעיל צדקה, שהעמיד זאת באופן שירד עליהם גשם חזק יום ולילה, ושהוסיף שאם אינו חזק כל כך אינן מחמיצות, אלא אם כן ראו שנתבקעו. וראה עוד בילקוט ביאורים. וכתב המשנה ברורה (סס ס"ק יז) בשם החיי אדם, שעל כן נוהגים החרדים שיהיו כל המצות משומרות משעת קצירה, שמצות אלו באות מחטים הנקצרות בעוד שהן עדיין לחות מעט.

אף שהתבואה אינה צריכה לקרקע, ועל כן היא עשויה להחמיץ, אינה נחשבת תלוש לגבי דין תרומה, ואי אפשר לתרום עליה עד שתקצר. ראה על כך בקובץ שיעורים (חוס קנד) ובילקוט ביאורים.

לא. שנאמר 'ראשית דגנך', והיינו מעת שנדגנה, כלומר שנאספה אחר שנקצרה לכרי [-ערימה]. על פי רש"י (ד"ה שהיתה). תוספות בקידושין (סב. ד"ה מין) מקשים על כך, שאם כן לא תחול תרומה גם מן התלוש עד שתעשה כרי. על כן הם מפרשים שהדרשה 'דגנך' האמורה אינה אלא לכתחילה, אך בדיעבד תרומתו תרומה, ואילו המקור לדין זה הוא מדרשת הספרי (קרח סי' קכ) 'ממנו' (נשא יח כו) ולא מן המחובר, ובא הפסוק לומר שאין ההפרשה חלה אפילו בדיעבד [שאם לומר שרק לכתחילה אין להפריש, הלא כבר נדרש הדבר מ'דגנך']. ובביאור דברי רש"י ראה בילקוט ביאורים.

לב. ונחלקו האחרונים אם באופן זה חל על התבואה האסורה בהנאה דין טבל. דעת השאגת אריה (שו"ת סי' נ ד"ה ועוד) שאכן טבל היא. אמנם בחיבורו גבורת ארי (יומא ח: ד"ה מתרומת - הגמי) כתב שבאופן שהחמיצה במחובר, קודם שחל עליה דין טבל, אין עליה דין טבל כלל. וכן הוכיחו בענג יו"ט (שו"ת סי' קיד ד"ה ומתר) ובקובץ שעורים (חוס קנב).

לג. לשון הפסוק בדניאל (ד יד), והוא מדברי נבוכדנצר בתיאור חלומו לדניאל, אודות גזירת שמים עליה חלם.

לד. רש"י (ד"ה עירין). דברים אלו הם על פי האמור בנדרים (כ:) ובקידושין (עב.) שתלמידי חכמים משולים למלאכי השרת, ופירש רש"י בקידושין (סס ד"ה דומים) שזהו משום שהם לובשים לבנים ובגדים נאים.

לה. הקשה הצל"ח (ד"ה וכן), שכיון שההלכה היא שחמץ בפסח אסור בהנאה, מדוע הורו בבית המדרש הלכה זו שלכאורה אינה אלא לסוברים שחמץ בפסח מותר בהנאה, כפי שנתבאר בהערות הקודמות. וראה שם מה שכתב בזה. ולכאורה יש נפקא מינה בהוראה זו לענין תרומה טמאה, שיש לחלק בה בין אם היתה לה שעת הכושר לבין אם לא היתה לה שעת הכושר, וכאמור בהערות לעיל. וראה עוד בהגהות רא"מ הורביץ (ד"ה נגזירת) מה שכתב בזה.

לו. ראה בהגהות וציונים שאין גורסים תיבות אלו, וכן כתב הצל"ח (ד"ה כי). וכן נראה מתוכן הדברים, שהלא כאמור קודם לכן היה שם רב הונא בריה דרב יהושע בשיחתו עם רב נחמן בר יצחק, ומהיכן בא. [מטבע הלשון 'כי אתא' בש"ס, מתייחס בדרך כלל לאמוראים הנקראים 'נחותי' (סוכה מג:) שעלו לארץ ישראל ושבו, רבין ורב דימי וכדומה, ולא מצאנו שגם רב הונא בריה דרב יהושע היה מהם].

19/06/2018אהח

הזיד. נהנאת קדם שגגתה מעילה: רבי אומר במיתה. כדמפרש גמר חטא חטא הנאת קדם מכילת תרומה, כמיד הכא[ו] וחטאה בשגגה וכמיד בתרומה לא ישמו עליו חטא ומתו בו וגו' (ויקרא כב): **וחכ"א באזהרה.** רבנן נמי מיתת להו גזירה שוה דרבי, דהא עיקר מילתא למעילה בהא גזירה שוה גמרי בפרק חמישי דמעילה (דף יח:) בבריימתא גבי פגם ונהנה ובדבר שפגם ונהנה ובתלוש מן הקרקע ובשליח שעשה שליחותו כל הני מתרומה גמרי בה, ומזהרה נמי מתרומה גמרי מה מכילת תרומה הזהיר בכתיב (ג) לא יאכל קודש אף הנאת הקדש במעילה הזהיר, ומיהו מיתה לא גמרינן מינה, כדמפרש רבנן טעמייהו בסנהדרין[ז] דמיעט רחמנא בתרומה ומתו בו והאי בו מיעוטא בו ולא במעילה, וכן עיקר: **מאי[ח] טעמא דרבי.** גרסינן: ומינה. היינו נרגא, כלומר וכיון דמיתה מהכא נפקא לן על כרחיך הכי חילף, ומינה מה תרומה מיתה הכתובה בה מכילה כתובה דהוא כזית אף מעילה אין מיתה עד שיאכל כזית, ואיכא למימר דתנא הכי קאמר בשאר מצות שכן לא מתחייב בהן שאין מתעסק כמתעסק: **שאם נתכוין לחתוך את התלוש.** שהוא מתכוין לדבר המותר, ומתך את המחובר, שאפילו בשאר פטור, דמלאכת מחשבת בעינן[ט] שיתכוין לחתיכת מחובר. ומיהו שוגג בשאר [דחייב], שאינו יודע שהוא שאת או לאו אינו יודע שהמלאכה זו אסורה: **תאמר במעילה שאם נתכוון כו'** שמעל. כגון היו כאן גיזי חולין וגיזי עולה ונתכוין ליטול של חולין והלכה ידו על של עולה, ומכיר הוא מי עולה ומי חולין אלא שנתאכל במקום אחר, דהיינו שאין מתכוין למעשה זה, ואייב מעילה, דוחטאה בשגגה כל דהו כתיב, ולא כתב בה מיעוטא כדכתיב בשאת מלאכת מחשבת וכתיב[י] בשאר מצות[יא] אשר חטא בה פרט למתעסק[יב], והיינו מתעסק שמתעסק בשאר אחר ואף זה לידו: ר"נ בר יצחק אמר. הא לא הוה ליה למיתני, דהא בשאר מצות נמי אם היה מתעסק בחתיכה ואפילו בשל היתר ועלתה בידו חתיכת איסור ואע"ג דאין מתכוין לזו מלאכת מחשבת היא וחייב, אלא הכי קאמר לא אם אמרת בשאר מצות שכן לא חייב בהן שאין מתעסק בשאר היתר ושגג באיסור כיוצא בו כמתעסק בשאר היתר ועלתה בידו חתיכת איסור: **שאם נתכוון להחתוך את התלוש.** דהיינו אין מתעסק בחתיכה לגמרי ואפילו בשל היתר, ואחך מחובר, שפטור, ולא עשאו כמתעסק לחתוך תלוש ואחך מחובר: **תאמר במעילה שאם הושיט ידו כו'.** ולא היה מתעסק בשום סיכה ואפילו בשל היתר, וסך ידו בשמן של קודש, שמעל: **אמר מר במה דברים אמורים כו'.** לרבי הכל קאמר, ואפילו למאן דאמרי הנאת חמץ בפסח קאמר: **תתן לו.** בתרומה כתיב לשון נתינה ולא לשון מכירה: **ולא לאורו.** אפילו היא רוויה להסיק, הואיל ומינה רוויה לאכילה: **אין תורמין מן הטמא על הטהור.** לכתחלה, שמפסיד את הכהן: **בשוגג.** שלא ידע שטבל זה טמא: **שהיתה לו שעת הכושר.** שנראית כבר לתרומה קודם שנטמא, והא דלעיל בחמץ שלא היתה לו שעת הכושר למרוס ממנו, דקודם שחל הפסח היה מחובר והחמיץ במחובר, וכל זמן חיבורו לא היה רוי לחול עליו תרומה עליו, דרשאית דגנך כתיב משנגנן[כ], ודיגון לשון מסיפה והעמדת כרי הוא[כא]: **עירין.** מלאכים, כלומר תלמידי חכמים שהם כמלאכי השרת[מ] **אמרי** בבית המדרש כמותי, דהא דקתני לעיל מינה קדושה בשהחמיץ במחובר קאמר: **ובמאמר קדישין שאילתא.** מקרא הוא בדניאל: **מורין.** מורין הוראה: **כוותי.** כמותי: **רב הונא בריה דרב יהושע אמר.** תרומה טמאה דלא חזיא אלא לאורו דמיקור הגהה מחזיא אלא לאורו ונפקא ואם תאמר מאחר ובעל הגמרא דבעי מינהי מילי והא הנך מנאי דהך ברייתא דהפריש חמץ תרומה ד"ה מינה קדושה כיון דסבירא להו דמקור בהגהה דבר פשוט הוא דאיכא קדושה ומאי קבעי ליה ים לומר דפשיטא ליה לגמרא דלא מיצטריך למיתני בברייתא ד"ה אלא לרבי יוסי הגלילי דמשום הכי[כב] דמקירי בהגהה לא מיצטריך למיתני ולהכי בעי מינהי מילי לרבי יוסי הגלילי מי נמי כד נחמן גופיה דמפרש לו ולא לאורו קאמר מה"מ לפי שהיה פשוט לו דמליבא דכ"ע קתני הכי וכה"ג מיכא בכמה דוכתי[כג]:

ומינה מה תרומה בכזית. מע"ג דבסוף כל התדיר (זבחים נח:) ובפרק בתרא דמנחות (דף קז.) מיכא למ"ד דרבי סבר דון מינה ומוקי בתרה הכא מין לומר מוקי בתרה מה מעילה דממון שהוא פרוטה אף מעילה דמכילה כן דהא מכילה דהקדש מכילה דתרומה יליף והיכך יהיה נו מיתה אם לא כשיעור מכילת תרומה דבשאר מכילה אפילו לרבי דומיא דתרומה ואם תאמר ממאי מין מפרש לא אם אמרת בשאר מצות שלא חייב מיתה עד דהוי כזית בכדי מכילת פרס תאמר במעילה לחפי' בעינן כזית הא תנן בפרק הנהנה (מעילה כ.) ליף לה מהמעילה אפי' לזמן מרובה וי"ל דמיכא נמי למיפרך דניליף מתרומה שלא יצטרף: **אף** מעילה בכזית. תימה לר"י דהכא משמע דמאן דיליף חטאת חטאת סבירא ליה דמעילה בכזית כמו תרומה וכולהו מיית להו גזירה שוה דבפרק הנהנה (גם זה שם) יליף מעילה מתרומה למילי טובא ורבנן לא פליגי אדרבי אלא לענין מיתה משום דכתיב בו ולא במעילה ואם כן מ"ט דרבנן דלעיל דאמרי לא אמרו שוה פרוטה אלא לענין מעילה אבל בתרומה עד שיהא בו כזית: **נתכוין** לחתוך **את התלוש וחתך את המחובר.** ר"ת מפרש[כ] נמצא שהוא מחובר דאי נתכוון לחתוך תלוש זה וחתך מחובר אחר מאי מיריא נתכוון לתלוש חפילו נתכוון לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר פטור הואיל ולא אתעבידא מחשבתו לתניא בהדיא בפרק קמא דמכלל (כריתות כ.) היו לפניו שתי גרות ונתכוון לכבות את זה וכבה את זה פטור: **תתן** לו ולא לאורו. תור"י דלא מיצטריך למילתיה מלו אלא לר' יוסי הגלילי דאית ליה חמץ מותר בהנאה[כד] דלהכי תנאי לחמץ דלא נתבטל בששי ולא בתר ביעורו ולא בתר שריפתו ולא בתר שבירתו ולא בתר פירורין אלא בתר דלא חזי לאדם ולא לכלב ולא לחזיר ולא לכל דבר שיש בו הנאה ולא לאורו ולא לחמין

אמר קרא ראשית ששיריה ניכרים. ומה תמר והם שיריה ניכרים דמעיקרא הוה מסירא בהנאה של כילוי[ג] כגון הלקה וכיוצא בו מידי דהוה לטבל טמא דאין מדליקין בו ומשעת הרמה ואילך מדליקין בו וי"ל דדוקא בטבל טמא אין מדליקין כדדרשינן[מ] את משמרת תרומותי דשתי תרומות הכתוב מדבר מה תרומה טהורה אין לך בה אלא משעת הרמה ואילך אף תרומה וכו' אבל בטבל של חמץ מדליקין דלא חיישי אלא בשתי תרומות:

לאימת מתכשרי לכי סחיט להו וכי סחיט להו בציר ליה שיעוריה. מכאן מקשה ר"ת לפ"ה דפירש דכל שהוא מקבל טומאה מן התורה דהא מכי נפיק מינה פורתא מתכשרי ומיד מקבל טומאה כל הנשאר דמשקין מיבלע בליעי והר"ב יוסף מירן דאע"פ שאוכל מקבל טומאה בפחות מכדיה[פ] אין מקבל הכשר בפחות מכדיה ומוסיף ר"י דהיינו טעמא דמשאר יאכל נפקא ליה לטומאת מחריס בכדיה אוכל הנאכל בצמא אחת ועלה קאי אשאר יבא עליו מים אלמא לא מקבל הכשר בפחות מכדיה ועוד מקשה ר"ת דלחמרינן בפ' חלו עוברין (לקמן מד.) השוס והשמן של תרומה ומקפה של חולין ונגע בטבול יום במקלתו לא פסל אלא מקוס מגעו וכתוב בכל הספרים והויין בה מקוס מגעו לחמי פסול והא לא הוי כדיה אלמא לא מקבל טומאה בכל שהוא ורש"י מוחק שם מן הספרים ומפרש בדוחק ועוד ה"ל אליהו מביא לחיה מת"כ[ב] דדרשינן גבי כלי חרס לכתיב ואותו תשברו אותו אתה שובר לטהרתו ואי אתה שובר אוכלין לטהרתן ואי מקבלין טומאה בכל שהוא פסיטא דלא מהני להו שבירה והיינו דת"כ שהביא רש"י שאוכל מטמא[ם] בכל שהוא לחמקת היא ומילי טובא מפיק מקרא דת"כ ולישנהו אלא לחמקת ורש"י בעלמו חזר בו בפ' אותו ואת בנו (חולין דף פב.) בשמעתא דפרה מטמאה טומאת אוכלים דהקשה למה לה קבלת טומאה היא גופה מטמא מדס ובגדים ותירץ רש"י דכי היכי גוונא מפרש בכריתות בפ' כל שחיטה (דף כא.) כגון שחיפוה בפחות מכדיה בנק אי משוית ליה אוכל מלטרף ליה בהדי בנק ומקבל היא בנק טומאה אם יגע בטומאה ומטמא שאר אוכלין ואי לאו אוכל הוא לא מקבל היא בנק טומאה לית בה שיעור וכי נגעי ביה אוכלין אחריני טהורין הן שאין נוגעין בנדילה אלא בנק לשון רש"י: [ם] [וע"ע תוס' שבת נא. ד"ה אי לענין ותו' זבחים נא. ד"ה אמר]:

אמר אמר קרא [א] **ראשית** [ו] **ששיריה ניכרין לישראל** [ה] **יצתה זו שאין שיריה ניכרין. יתיב רב אחא בר רב עויא קמיה דרב חסדא ויתיב ואמר משמיה דר' יוחנן** [ז] **ענבים שנטמאו** [ח] **דורכן פחות מכביצה ויינן כשר לנסכין אלמא קסבר משקין מיפקד פקידי לאימת קא מיטמאי לכי סחיט להו לכי סחיט להו ליתיה לשיעוריה אי הכי כביצה נמי** [ט] **דהתנן** [י] **טמא מת שסחט זיתים וענבים כביצה מכוונת טהורין התם דאי עבד הכא לכתחלה גזירה דילמא אתי למיעבד יותר מכביצה א"ל רב חסדא** [כ] **מאן צייתי לך ולרבי יוחנן רבך וכי טומאה שבהן להיכן הלכה אלמא קא סבר משקין מיבלע בליעי וכיון דאיטמו ליה אוכלא** [ל] **איטמו ליה משקין. אמר ליה ואת לא תיסברא דמשקין מיפקד פקידי והתנן טמא מת שסחט זיתים וענבים מכוונת כביצה** [מ] **טהורין אי אמרת בשלמא מיפקד פקידי משום הכי טהורין אלא אי אמרת מיבלע בליעי אמאי טהורין א"ל הכא במאי עסקינן בענבים שלא הוכשרו לאימת מתכשרי לכי סחיט להו** [נ] **כי סחיט להו בציר להו שיעורא דאי לא תימא הכי הא דתניא** [ס] **הא למה זה דומה לתרומת תותין (זיתים** [ס]**) וענבים שנטמאה שאין לו בה לא היתר אכילה ולא היתר הסקה הא היתר אכילה נמי אית ביה דאי בעי דריך להו פחות מכביצה אמר רבא גזירה** [ע] **דילמא אתי בהו לידי תקלה** [פ] **אמר ליה אבי ומי חיישינן לתקלה והא תניא** [צ] **מדליקין בפת ובשמן של תרומה שנטמאת אמר ליה** [ק] **פת זריק ליה בין העצים שמן של תרומה רמי ליה בכלי מאוס. גופא מדליקין בפת ובשמן של תרומה שנטמאת אביי אמר משמיה דחזקיה ורבא אמר דבי רבי יצחק בר מרתא אמר רב הונא לא שנו אלא פת אבל חיטי לא שמא יבא בהן לידי תקלה ורבי יוחנן אמר** [ר] **אפילו חיטי ואמאי ניחוש דילמא אתי בהן לידי תקלה כדאמר רב אשי**

בשליקתא

דאמר קרא ראשית. משמע שתהא היא ראשית, ומלו שיריים ניכרים שתהא היא ממירתן לישראל, ואי במפרים תרומת חמץ, מה היתר יש בשיריה שתהא ראשית [לותן] שיריים, כי הוו מעיקרא טבל הוו שרו בהנאה ומסורין באכילה, השתא נמי שרו בהנאה ומסורין באכילה משום חמץ, ולענין מאי הוו שיריים:

**פחות מכדיה לוכל טמא, אין מטמא מחריס: ויינן כשר לנסכים. לחינו טמא: קסבר משקין מיפקד פקידי. מופקדין הן בתוך הזג ואינן חיבור לו אלא כמי שנותנין[ג] בכלי, וכשנטמא הזג לא נטמא משקה בכלל זג טומאת אוכלין דלאו אוכל לכוותיה חשיבי בהדייהו, וטומאת משקין נמי לא נטמאו ואע"פ שמשקה מקבל טומאה בכל שהוא לא היה שם משקה עליו מעולם, ואין לירוף חבירו[ד] עמו להא זג זה לא נגע במשקין שבמכירו[ה]: לאימת מיטמו. משקין, לכי סחיט להו והנסחטין נוגעין לכל הזגים יחד, וכי סחיט להו ליתיה לשיעוריה לאין כדיה ליתן טומאה, להא פחות מכדיה דרך: בכביצה נמי. להא כי נפיק משקין מינייהו חסר ליה שיעוריה. אוכל ומשקה מקבל טומאה בכל שהן, אבל אין מטמא אחרים אלא אוכל כדיה ומשקה גרגיעית, והכי תניא בתורת כהנים[ו] מכל האוכל מלמד שמיטמא בכל שהוא, יכול יטמא לאחרים בכל שהוא ת"ל אשר יאכל אוכל הנאכל בצמא אחת והיינו כדיה, כדאמרינן בפרק יום"כ (יומא פ.) אין בית הבליעה מחזיק יותר מכדיה מרגגולת. ואני שמעתי לחף לקבל טומאה בעי כדיה: טמא מת שסחט זיתים וענבים כביצה מכוונת טהור. וכדמסיק מילתא בפסכת טהרות[ז] ובלבד שלא יגע במשקה, וכגון שדרכן בפשוטי כלי עץ שאין מטמאין, שאין כאן מטמא משקה אלא הזגין שנגע בהן הטמא קודם לכן בידים, שהוא לא נזהר אלא מטיפת משקה, וכשהמשקין נוגעין בזגין כבר חסר שיעור כדיה. ויותר מכדיה כל דהו קתני התם בהדיא טמא, שכיון שיצאה טיפה רחשונה נטמאת הטיפה בכדיה שעדיין היה בחוכל כדיה, אע"ג דאין משקה הנבלע בחוכל מקבל טומאה עמו מטליס הוא את שיעורו, דלכוותה תנן התם טובא, ובמנחות (דף נד:) נמי מייתי לה בגמרא כדיה חוכלין שהניחו בחמה ונתמעטו טהורין וכן כזית חלב ופיגול ונותר, חזר והניחן בגשמים ותפחו טמאין וחייבין עליהן משום פיגול ונותר וחלב, ואע"ג דגשמים הנבלעין בתוכו לאו חלב נינהו, דאי סחיט להו ומשי מינייהו כזית פטור, אפילו הכי כל כמה דבגווה נינהו משלמי לשיעוריה. וטמא מת דוקא נקט, שאינו מטמא בהיסט, והוא הדין לטמא שרץ וכל טומאת[ט] מגע, ורישא דכולהו נקט, אבל זב שטמא בהיסט שסחט אפילו גרגיר יחידי תנן התם דטמא אפילו בפשוטי כלי עץ, דכיון דילמא טפה רחשונה ונטמו משקין שעל העץ במשא, דמשקה מקבל טומאה בכל שהוא, וכשחזר ונתנו לתוכו נתערב טמא בטהור והכל טמא: התם דאי עביד קאמר. שסחט, אבל הכא בנה לימלך מה יעשה נימא ליה לרוך פחות מכדיה, אבל כדיה לא, דילמא אתי למיעבד יותר מכדיה כל שהוא, וכשיולאה טפה רחשונה עדיין יש בחוכל כדיה ונטמאת הטפה וחוזרת ומתערבת במשקין: טומאה שבהן. שקיבלו תחלה עם החוכל כשנטמאו הענבים: משקין בליעי. בחוכל הן בלועין מכל דפנותיו, וחיבור הן לו ונטמאו עמו: אמאי טהורין. הרי נטמאו הענבים במגע טמא מת, ואע"פ שלא נגע במשקה נטמא: כי סחיט להו ליתיה לשיעוריה. וכשנוגע בחוכל שאר אוכלין אינו מטמא אלא כשיעור כדי לקבל טומאה, והוא זהיר מליגע במשקה, כדקתני בהדיא ובלבד שלא יגע במקום המשקה: דאי לא תימא הכי. למשקין בליעי ואינן מטמאין בנגיעת טומאה בחוכל: הא דתניא. לעיל כו' לחרומת חותים וענבים דמשמע שנטמאו חותים וענבים קודם דריכה, וקתני אין לו בה היתר אכילה, הא היתר אכילה נמי אית בה דאי בעי דריך להו פחות מכביצה: לידי תקלה. כשהוא דורכן, שמא יאכל מהן: מדליקין בפת ובשמן בו'. והא ודאי בחד שעתא לא מדליק שמן כולו אלא לזמן מרובה, ולא חיישינן דילמא אכיל מיניה: אלא פת. דכי זרק ליה ממאיסא, ואו לא אתי למיכליה: אבל חיטי. אי נמי זריק להו לא ממאיסי:

בשליקתא

אמר רב פפא ההיא גזירה היא משום דחיישי' דלמא אתי לידי תקלה כלומר כמות שהם או יסחטם יתר מכביצה: **מותיב עליה אביי** מדליקין בפת ובשמן של תרומה שנטמאת ואי חיישינן דלמא אתי לידי תקלה היכי שרינן ליה. **ושני'** פת זורקה לבין העצים שמן נמי רמי ליה בכלי מאוס וכיון דמאיסי לא אתי למיכל מיניהו.

עין משפט נר מצוה

צט א מיי' פי"ב מהל' תרומות הלכה יא ופי"ו מהל' מיסורי מזבח הלכה ז:

ק ב מיי' פי"ט מהלכות טומאת מוכלין ה"ב:

קא ג ד מיי' פי"ב מהלכות תרומות הלכה יב:

רבינו חננאל

רב הונא בריה דרב יהושע אמר בעינן ראשית ששיריה מותר לישראל יצאת תרומת חמץ בפסח ששיריה אסורה לישראל: **אמרי משמיה דר' יוחנן** ענבים שנטמאו דורכן פחות מכביצה ויינם כשר לנסכים אלמא קסבר משקין מיפקד פקיד בזוגין ולא נגע בהו טומאה אימת איטמו לכי סחיט להו בתר דסחיט להו ליכא אוכל כביצה דלטמא להו להני משקין. **ואקשי' אי הכי לדרכינון אפי' כביצה נמי** דהא תנן בטהרות פ"ג טמא מת שסחט זיתים וענבים כביצה מכוונת משקה הנסחט מהן טהור ובלבד שלא יגע במקום המשקה יתר מכביצה טמא שמכירן שיצאת טיפה ראשונה נמצאת מכביצה. **ושני'** מתני' התם משום דאיעבד וסחט אבל לכתחלה לא שרינן ליה דאי שרינ' כביצה חיישי' דלמא אתי למעבד הוא ביותר מכביצה ותנן יתר מכביצה טמא שמכירן שיצאת טיפה ראשונה, נטמאת מכביצה לפיכך לא שרינן אלא פחות פחות מכביצה. **אמר רב חסדא** והלא ענבים הללו שנטמאו קתני מכלל דטמאין הם ואם כן טומאה שלהם להיכן הלכה דיינן כשר לנסכים. **ודייקי' מדבריו** דאמר אנה הלכה טומאתן מכלל דקסבר הוא משק' בענבים מבלע בליעי וכיון שנטמאו הענבים הן והמשקין שבהן נטמאו ביחד וכיון שנטמאו יחד אנה הלכה טומאתן. **ואקשי'** איני שאם נטמאו הענבים נטמאו גם המשקין והא טמא מת שנגע בענבים טמאן ותנן טמא מת שסחט ענבים כביצה מכוונת טהור אע"פ שנגע בהן וטמאן ואי אמרת נטמאו גם המשקין אמאי תנן טהור. **ושניני'** אליבא דרב חסדא בשלא הוכשרו ולא טמאן מגע טמא מת אימת מטמו לכי מתכשרו מן המשק' דמסחטי מינייהו בתר דסחטו מינייהו כל דהו בצר ליה שיעורו דביצה דהא כביצה מכוונת הוו וכיון דבצרו מכביצה לא מטמו אבל הני ענבים דאמר ר' יוחנן הוכשרו דהא נטמאו קאמר דאי לא תימא הכי דמשקה בענבים בליע הא דתניא הא למה זה דומה לתרומת תותים וענבים שנטמאת שאין לה היתר אכילה ולא היתר הסקה כלל אמאי ליה והא אי דרך להו פחות פחות מכביצה שרו בשתיה. **אמר רב פפא ההיא גזירה היא** משום דחיישי' דלמא אתי לידי תקלה כלומר כמות שהם או יסחטם יתר מכביצה: **מותיב עליה אביי** מדליקין בפת ובשמן של תרומה שנטמאת ואי חיישינן דלמא אתי לידי תקלה היכי שרינן ליה. **ושני'** פת זורקה לבין העצים שמן נמי רמי ליה בכלי מאוס וכיון דמאיסי לא אתי למיכל מיניהו.

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [עירובין דף לז: תולין קלו:], ד) [לקמן לד: עיין תוספות תולין קיז: ד"ה ולא שומר], ה) שבת קמד: טהרות פרק ג [משנה ג], ו) [נדרים נט. שבועות י: מעילה יב.], ז) עיין תוס' ע"ז ל: ד"ה ומטמא, ח) [עיין תוספות כריתות יג. ד"ה כיון דינק], ט) [לעיל לב.], י) [לעיל דף כ: ומ"ש], כ) תמורה לג:, ל) שמיני פרק ט ה"א, מ) פ"ג מ"ג, נ) עי' שבת כו. ותוס' הרשב"א ועי' לעיל ט. תוד"ה כדי (ב"ש), ס) [שבת כו.], ע) שמיני סוף פרשתא ז, פ) ועיין תוס' ב"ק עז. ד"ה פרה.

גליון הש"ס

גמ' יצתה זו שאין שיריה נכרין. תמוה לי דלא"כ לא תליא כלל בתרומ' אם היא חמץ או לא ותלי הכל בשיריים דמשכחת דמפרים תרומת חמץ ביש לו שאר חמץ וט' שאין חמץ ליכול לקרות שאר חמץ תרומה על הט' שאין להא שיריה נכרין ובהיפוך אם הט' שאין חמץ ושאר שאינו חמץ מ"מ להפרים שאר זו על הט' שאין לחין שיריה נכרין: שם דורכן פחות. עיין חולין קי"ז ע"ב תוס' ד"ה ולא שומר: **שם א"ל אביי ומי חיישינן לתקלה.** ק"ל לחיך שבר מאני דלא חייש' לתקלה דמשקין גלועי וטמאים מ"מ הא מזי לזילוף אע"ג דחייש' לתקלה וכמ"ש רש"י לעיל דף לב ע"ב וע"ש: **בתוס' ד"ה לאימת וכו' אין מקבל הכשר.** עיין כריתות יג ע"ב תוס' ד"ה כיון:

תורה אור השלם

א) רֵאשִׁית דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וְרֵאשִׁית גֵּז צֹאנְךָ תִּתֶּן לוֹ: [דברים יח, ד]

הגהות וציונים

ג] [צ"ל כביצה מכוונת] (גליון): ד] ס"א ל"ג (גליון): ה] נדצ"ל שנתונין: ז] צ"ל חיבורין (מלא הרועים): ח] כך נוסח מהרש"ל על פי שני ספרים מדויקים. ועיין צל"ח שתמה על לשון זה והניחו בצ"ע. ועיין רש"ש שביאר שהוא טעם אחר, ובדפו"י ליתא **ואין צירוף חבירו עמו דהא,** והנוסח: מעולם זג זה הנוגע **למשקין שבאוירו,** וד"ס פירש דאיידי דאידכר זג מפרש ליה. בנמוקי שזבנ"י **מעולם** הס"ד והשאר ליתא: ו] בכת"י וכל **טמיאי** מגע: ז] ס"א טפה ראשונה **ונתנו בתוכו** והגביהו (גליון, מהרש"ל): ח] צ"ל **מיטמא** (ב"ש):

ליקוטי רש"י

ענבים שנטמאו דורכן פחות פחות מכביצה. דמי יותר הא מיטמו מקשין בכדיה מיליתא טיפה רחשונה טיטמא החוכל שהרי יש בה כזיעור [לקמן לד: ד"ה דרכן]. **טמא מת שסחט זיתים וענבים כביצה מכוונת טהורין.** משנה היא במסכת טהרות ומפרש בה בהדיא ובלבד שלא יגע במשקה שאינו נוגע אלא בחוכל וכיון דכדיה מכוונת הוא לכי סחיט טיפה קמייתא מקר ליה מכדיה ואין החוכל אע"פ שהוא טמא מטמא המשקה, אבל חוכל מטמא אחרים בפחות מכדיה, אבל אם היה נוגע במשקה מיטמי ליה משקה מטיפה רחשונה כל שהוא, וה"ג תני בה בהדיא יותר מכדיה טמא, שכיון שיצאה טיפה רחשונה מכדיה טמא, וטמא מת דוקא נקט שאינו מטמא בהיסט, והוא הדין לטמא שרץ וכל טומאי מגע, וטמא מת לרבותא נקט דהוי מב טומאה, משום דקתני סיפא אבל זב שסחט זיתים וענבים חפי' גרגיר יחידי טמא, שכיון שיצאה טיפה רחשונה נטמא המשקה במשא הזב [שבת קמה.]. **לתרומת תותין (זיתים) וענבים שנטמאה.** משקה הן ואינן לחוין להסקה, ולזלף נמי לא כדאמרי' בפ"ק (דף כ:) משום תקלה [לעיל לב.].

אָמַר, אָמַר קְרָא - נאמר בפסוק לגבי הפרשת תרומה ונתינתה לכהן (דברים יח ד), 'רֵאשִׁית דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וגו' תִּתֶּן לוֹ'[א], ומשמע שתהא היא ראשית והשאר שיריים, כלומר, אינה תרומה עד שֶׁיִּהְיוּ שְׁיָרֶיהָ **נִיכָּרִין** שהותרו על ידה לְ**יִשְׂרָאֵל**, שמתחילה בעודם טבל היו אסורים באכילה ומותרים בהנאה, ועתה הותרו לישראל גם באכילה, **יָצְתָה** זוֹ - נתמעטה תרומה המופרשת מחמץ בפסח, **שֶׁאֵין שְׁיָרֶיהָ נִיכָּרִין** שהופרשה מהם תרומה, שבתחילה בעודם טבל היו אסורים לישראל באכילה ומותרים בהנאה[ב], ואף עתה לאחר שהופרשה מהם תרומה הם אסורים באכילה משום היותם חמץ ומותרים בהנאה [כדעת רבי יוסי הגלילי], ולפיכך אין התרומה חלה[ג].

אוצר החכמה

לדעת רב הונא בריה דרב יהושע, ושלא כדעת רב נחמן בר יצחק דלעיל (ע"ב), כל חמץ שהוא, בין אם החמיץ במחובר ולא היתה לו שעת הכושר ובין אם החמיץ בתלוש והיתה לו שעת הכושר, אי אפשר להפריש ממנו תרומה. אין להקשות על כך [כפי שהקשה רב הונא בריה דרב יהושע על רב נחמן בר יצחק] ממה שאפשר להפריש תרומה מטמא על טהור, משום ששם שיריה ניכרין, שכן מתירה התרומה הטמאה את השיריים הטהורים באכילה[ד].

הגמרא מביאה נידון אודות משקים היוצאים מענבים טמאים, שיש להביא לכך ראיה מהברייתא שהובאה לעיל (לג.):

יָתִיב [-ישב] **רַב אֲחָא בַּר רַב עַוְיָא קַמֵּיהּ** [-לפניו] **דְּרַב חִסְדָּא, וְיָתִיב** [-וישב] **וְאָמַר מִשְּׁמֵיהּ** [-בשמו] **דְּרַבִּי יוֹחָנָן, עֲנָבִים שֶׁנִּטְמְאוּ**[ה], **דּוֹרְכָן**[ו] להוציא את יינם **פָּחוֹת פָּחוֹת מִכְּבֵיצָה**, כלומר, ידרכם בכמה פעמים, כשבכל פעם יהיו ענבים פחות משיעור כביצה, **וְעַל יְדֵי כָּךְ יֵינָן** היוצא מהם טהור, **וּפְשֵׁר** אפילו **לְנָסְכִין** המתנסכים על גבי המזבח[ז]. באופן זה, שלא היו בעת הדריכה ענבים בשיעור של כביצה, אין הם מטמאים את היין היוצא מהם, מפני שאוכל אינו מטמא אוכל אחר אלא אם יש בו שיעור כביצה[ח] ולא כשהוא פחות מכך[ט].

א. **הפסוק** עוסק בהפרשת תרומה, וביאורו הובא לעיל (ע"ב), ראה שם בהערה.

ב. **יש** ללמוד מן הסוגיא שטבל מותר בהנאה, שאם הוא אסור בהנאה, נמצא שלסוברים שחמץ בפסח מותר בהנאה [שבשיטתם עוסקת הסוגיא כאמור לעיל (ע"ב) בהערה], הועילה התרומה להתירו בכך. ולפי זה צריך לומר שמה ששנינו במסכת שבת (כו.) שטבל אסור בהנאה של כילוי [הנאה המכלה אותו, להוציא הנאה שאינה מכלה אותו שהיא מותרת], לא נאמר אלא בטבל טמא ולא בטבל חמץ [וכמו שמדוקדק מלשון הגמרא שם 'אין מדליקין בטבל טמא']. תוספות (ד"ה ממר). המהרש"א (תוספות סס) תמה על כך, שהלא כל טבל אסור בהנאה בין טבל טמא ובין טבל טהור, וכפי שכתבו תוספות לעיל (ט. ד"ה כדי - הגיע) ולהלן בסמוך (לד. ד"ה מחמין), ומדוע שונה מהם טבל של חמץ. בגנזי יוסף (מוסף נהגהות והערות למהרש"א סס) תירץ זאת, שדווקא טבל טמא וטהור שאינו חמץ מצווים עליו לשומרו ושלא לכלותו, מה שאין כן טבל של חמץ שאין מצווים עליו בכך, שהרי חובה לבערו, והוא מותר בהנאה.

אמנם כנגד שיטת תוספות הנ"ל, שהיא שיטת ראשונים רבים, מצינו ראשונים אחרים הסוברים שאכן טבל טהור לא נאסר בהנאה כלל, ואין האיסור אלא בטבל טמא. כן דעת הרשב"א (סנה סס ד"ה אין), וכן הביאו תוספות רבינו פרץ (ד"ה ממר) ותוספות במנחות (סז: ד"ה כדי) בשם רש"י [ושלא כדברי רש"י עצמו בשבת שם (ד"ה אין - הרמתון)]. לשיטתם אין צורך לחלק בין טבל שהוא חמץ לשאר טבלים, משום שהמדובר בסוגיא בטבל טהור שאין בו איסור הנאה. וכן משמע קצת בתוספות הרא"ש (ד"ה ממר). כמו כן יש דעות שלדעתם איסור הנאה בטבל אינו אלא מדרבנן [ראה פני יהושע (נקמן לד. תמוס' ד"ה מחמין) ובמשנה למלך (תרומות פ"ג ה"ד)], ולפי זה מיושבת בפשיטות קושיית התוספות. ועיין עוד בזה בילקוט ביאורים.

ג. **וראה** בילקוט ביאורים, שהאחרונים דנו לפי דברים אלו, שצריך שהתרומה תתיר את השיריים, האם אין להפריש תרומה כאשר אין בשיריים שיעור כזית, שכן פחות מכזית לא נאסר באיסור מיתה כטבל, ולריש לקיש שחצי שיעור מותר מן התורה אף לא נאסר כלל.

ד. **והמפריש** מן הטהור על הטמא, או מן הטמא על הטמא, תרומתו תרומה, לפי שהשיריים הטמאים מותרים באכילה, ובכך הועילה הפרשת התרומה, שאילו קודם לכן, בהיותם טבל, היו אסורים בכך.

כלומר, לפי רב נחמן בר יצחק עיקר הדין תלוי בתרומה, אם היא ראויה לאכילה או לא, ואילו לפי רב הונא בריה דרב יהושע עיקר הדין תלוי בשיריים, אם נתחדש בהם היתר אכילה על ידי ההפרשה. ניתן לבחון זאת באופן הבא, כאשר הוא מפריש תרומה ממצה על חמץ, שלפי רב נחמן בר יצחק תרומתו תרומה, שכן התרומה ראויה לאכילה ואינה ניתנת 'לאורו' בלבד, ואילו לרב הונא בריה דרב יהושע אינה תרומה, משום שהשיריים, שהם חמץ, נותרו אסורים באכילה כמקודם לכן. הצל"ח (ד"ה ממר) תמה על חילוק זה, שאם כן לרב הונא בריה דרב יהושע אין הדין תלוי כלל במפריש תרומת חמץ כלשון הברייתא, שהלא נמצא לשיטתו שאם הוא מפריש חמץ על המצה תהא תרומתו תרומה, כיון ששיריה מותרים באכילה. וראה שם מה שדן לתרץ קושיא זו. וכן תמה רע"א בגליון הש"ס (ד"ה ינמה), ולא תירץ. וכתב הרש"ש (ד"ה ינמה) שכבר הקשו כן בירושלמי ותירצו, שאכן גם מן החמץ על המצה אי אפשר להפריש, שכיון שאי אפשר להפריש מיניה וביה [משום שאין שיריה ניכרין], אי אפשר גם להפריש ממנו על תבואה אחרת. וראה שם ובילקוט ביאורים מה שהובא בביאור כוונת הדברים. והשפת אמת (ד"ה ממר) תירץ, שאין כוונת הדרשה 'ראשית' שהשיריים עצמם יהיו ניכרים, אלא שהתרומה תהיה ממין כזה ששיריו ניכרים, ועל כן הדבר תלוי רק במין התרומה, שאם הפריש מצה, אף שהשיריים הם חמץ, מכל מקום כיון שהתרומה היא מין היתר, ואם היה משייר ממנה משהו היה ניתר על ידי התרומה, הרי זה נחשב שהשיריים ניכרים, וכן להיפך אם הפריש חמץ, אף שהשיריים הם מצה מכל מקום כיון שאם היה משייר מן החמץ היה אסור, אין השיריים ניכרים.

הדרשה מ'ראשית' שיהיו השיריים ניכרים, מובאת בש"ס בכמה מקומות (עירובין לז: חולין קלו:) כדבר שאין בו מחלוקת. אולם, מדברי הגמרא היה מקום להבין שרב נחמן בר יצחק חולק עליה, שאילו היה סובר כן לא היה מכשיר תרומה מחמץ שהיתה לו שעת הכושר, שהלא אין שיריה ניכרים. וכתבו האחרונים שניתן לומר שרב נחמן בר יצחק סובר דרשה זו, אולם הוא סובר שאינה ממעטת הפרשת תרומה מחמץ, לסובר שחמץ בפסח מותר בהנאה, מפני שתחילה היה החמץ אסור בהנאה של כילוי ועתה הותר

[וכקושיית התוספות (ד"ה ממר) שהובאה לעיל]. אור חדש (נמוקפות סס). או שהוא סובר שאין למעט ממנה אלא אופן שאין השיריים ניכרים מצד עצמם, כגון שעשה את הכל תרומה, ולא כשאינם ניכרים משום איסור חיצוני של חמץ הרוכב עליהם. פרי יצחק (סו"ת מ"ב סי' לה ד"ה וכ"ז) וגידולי שמואל (גיטין סו. ד"ה והנה לפי).

[לא נתברר בגמרא אם רב הונא בריה דרב יהושע קיבל את דברי רב נחמן בר יצחק אודות הדרשה 'יתתן לו ולא לאורו', עם חילוקו של רב נחמן בר יצחק בין תרומה שהיתה לה שעת הכושר לתרומה שלא היתה לה שעת הכושר, שיתכן שקיבל זאת אלא שהוסיף טעם אחר לומר שאין תרומת חמץ חלה אפילו אם היתה לה שעת הכושר. אם קיבל את דבריו, הרי שיסבור אף הוא שפירות שלא היתה להם שעה הראויה להפרשת תרומה הראויה לאכילה, אי אפשר להפריש תרומה מהם, ונפקא מינה לפרי שנטמא תיכף ומיד עם תלישתו, בשעה בה אמור הוא להיות ראוי להפרשת תרומה, שאי אפשר יהיה להפרישה ממנו, משום ש'לא היתה לו שעת הכושר'].

ה. **להלן** (לד:) תבאר הגמרא שמדובר כאן אפילו באופן שנטמאו אפילו רק על ידי נגיעה בראשון לטומאה שנעשו שני. באופן זה, אם לא ידרכם פחות פחות מכביצה כדלהלן, יהיה היין היוצא מהם טהור, ומשום שכל הפוסל את התרומה [ושני פוסל תרומה] עושה משקין להיות תחילה [דהיינו ראשון לטומאה]. אמנם אילו נגעו הענבים בשני ונעשו שלישי [ודבר זה שייך בענבים שהם חולין שנעשו על טהרת תרומה, ראה שם], אין היין נטמא כלל.

ו. **הוצאת** [-סחיטת] היין מהענבים היתה נעשית על ידי דריכה על הענבים [במקום מיועד לכך שנקרא בשם 'גת'].

ז. **בבית** המקדש היו מנסכים [-שופכים] יין על גבי המזבח, במקום המיועד לכך בגגו, כחלק מ'מנחת נסכים' [מנחה שהיתה רגילה לבוא עם חלק מן הקרבנות, אמנם למעשה אפשר היה להתנדב גם נסכים לבדם].

ח. **צירוף** של כמה ענבים לשיעור כביצה על מנת לטמא את המשקים היוצאים מהם יתכן באחד משני אופנים, או כאשר הם מחוברים באשכול אחד, או כשהם נפרדים אך נדבקו ונתחברו זה בזה על ידי דריכתם. ומעיקר הדין היה רבי יוחנן יכול להורות שיפרידם זה מזה ויניחם בקופה אחת, שעל ידי כך אינם מצטרפים, אלא שחשש שעם הדריכה יתחברו הענבים ויתדבקו, ובכך יצטרפו ויטמאו את היין. תוספות הרשב"א (ד"ה דוכנו). דעתו היא כעין דעת הרמב"ם (טומאת אוכלין פ"ו ה"ז) שאוכלים מצטרפים לטמא רק כאשר קובצו לגוש אחד. אמנם לדעת הראב"ד (בהשגות סס) אוכלים מצטרפים גם אם הם פרודים, ובלבד שיגעו זה בזה או שמשקה מחברם, ולדעת הגר"א (אליה רבה טהרות פ"ח מ"ה) אף אין צורך שיגעו כלל, ודי שהמאכל הנטמא נוגע בכולם. [אולם, מדברי רש"י כאן (ד"ה קסבר) מוכח שהוא חולק על הראב"ד. חזון איש (טבול יום סי' ד' אות ה)].

ט. **דין** זה נתפרש במשניות בכמה מקומות [כגון במשנה בטהרות המובאת להלן], ובירושלמי (פ.) הביאו ברייתא הדורשת מהפסוק הנאמר בטומאת אוכלין (ויקרא יא לד) 'מכל האוכל אשר יאכל' [ששינה ממשמעו ולא אמר לשון אכילה סתם, רבינו חננאל שם], ששיעורה אינו בכזית אלא בכביצה. ופירשו שם את אופן הדרשה בשני אופנים: א. שכוונת הפסוק לאוכל הבא מחמת אוכל, והיינו ביצת תרנגולת. ב. שכוונתו לאוכל שאתה יכול לאוכלו בבת אחת, ושיערו חכמים שאין בית הבליעה מחזיק יותר מביצת תרנגולת. [וראה בעירובין (פג.) ושם ברש"י ובתוספות (ד"ה ומלי) שלדעת רבי יוחנן בן ברוקה שיעורה הוא בשלושת רבעי הביצה].

השיעור האמור הוא לענין לטמא, שאין אוכל בפחות מכביצה מטמא אוכלים אחרים. ונחלקו הראשונים אם גם להִטמא, כלומר, לגבי שיעור האוכל הנטמא, יש צורך שיהיה בו שיעור של כביצה, או שהוא נטמא בכל שיעור שהוא. רש"י (ד"ה נכניסה) הביא מהתורת כהנים (שמיני פ"ט ה"ח) שדרשו מהפסוק האמור 'מכל האוכל' שמיטמא בכל שהוא, וכן פסק הרמב"ם (טומאת אוכלין פ"ד ה"ח), וכן כתבו התוספות רי"ד (ד"ה טמא) ועוד ראשונים. אולם הביא רש"י (סס) ששמע שיש אומרים שאף לקבל טומאה צריך שיהיה באוכל שיעור כביצה, וכן דעת רבינו תם בתוספות (ד"ה לימא) ובספר הישר (סי' רפג וסי' שיד) ובמקומות נוספים, וכן דעת עוד ראשונים [וראה גם מה שהביאו תוספות (סס) בשם רש"י במקומות אחרים שנקט כן], וכן פסקו האחרונים והמשנה ברורה (סו"ס קנח סק"ט) [הנידון שם הוא בנטילת ידים לסעודה על פת שאין בה כביצה, שנוטל ואינו מברך, וכתבו שטעם הדבר הוא שפחות מכביצה אינו נטמא מן התורה, ועל כן

אמר קרא ראשית ששיריה ניכרים. ומה תמר והם שיריה ניכרים דמעיקרא הוה מסירא דהנאה של כילוי[נ] כגון הלקה וכיוצא בו מידי דהוה לטבל טמא לחין מדליקין בו ומשעת הרמה ואילך מדליקין בו וי"ל דדוקא בטבל טמא אין מדליקין כדדרשינן[מ] את משמרת תרומתי בשאי תרומות הכתוב מדבר מה תרומה טהורה אין לך בה אלא משעת הרמה ואילך אף תרומה וכו' אבל בטבל של חמץ מדליקין דלא חיישי אלא בשאי תרומות:

לאימת מתכשרי לכי סחיט להו וכי סחיט להו בציר ליה שיעוריה. מכאן מקשה ר"ת לפ"ה דפירש דכל שהוא מקבל טומאה מן התורה דהא מכי נפיק מינה פורתא מתכשרי ומיד מקבל טומאה כל הנשאר דמשקין מיגלע גליעי וה"ל יוסף תירן דלע"פ שאוכל מקבל טומאה בפחות מכדיצה[ס] אין מקבל הכשר בפחות מכדיצה ומוסר ר"י דהיינו טעמא דמשקר יאכל נפקא ליה לטומאת אחרים בכדיצה אוכל הנאכל בגת אחת ועלה קאי משקר יבא עליו מים אלמא לא מקבל הכשר בפחות מכדיצה ועוד מקשה ר"ת דאמרינן בפ' אלו עוברין (לקמן מד.) השוס והשמן של תרומה ומקפה של חולין ונגע בטבול יום בתקלתו לא פסל אלא מקוס מגעו וכתוב בכל הספרים והוינן בה מקוס מגעו אמאי פסול והא לא הוי בכדיצה אלמא לא מקבל טומאה בכל שהוא ורש"י מוחק שם מן הספרים ומפרש בדוחק ועוד ה"ל מליהו מדיח רחיה מת"כ[ע] דדרשינן גבי כלי חרס לכתיב ואותו תשברו אותו אתה שובר לטהרתו ואי אתה שובר אוכלין לטהרתן ואי מקבלין טומאה בכל שהוא פסיטא דלא מהני להו שבירה והיינו דת"כ שהדיח רש"י שאוכל מטמא[פ] בכל שהוא לחמכתא היא ומילי טובא מפיק מקרא דמ"כ וליתנהו אלא לחמכתא ורש"י בעלמו חזר בו בפ' אותו ואת בנו (חולין דף פב.) בשמעתא דפרה מטמאה טומאת אוכלים דהקשה למה לה קבלת טומאה היא גופה מטמא מדס ובגדים ותירן רש"י דכי היכי גוונא מפרש בכריתות בפ' כל שחיטה (דף כא.) כגון שחיפוה בפחות מכדיצה בנק אי מסוית ליה אוכל מצטרף ליה כדכי בנק ומקבל היכי בנק טומאה אם יגע בטומאה ומטמא שאר אוכלין ואי לאו אוכל הוא לא מקבל היכי בנק טומאה דלית בה שיעור וכי נגעי ביה אוכלין אחריני טהורין הן שאין נוגעין בנדילה אלא בנק לשון רש"י: [פ] [וע"ע תוס' שבת נא. ד"ה אי לענין ותו' זבחים נא. ד"ה אי אמר]:

אמר אמר קרא [א]ראשית [ק]ששיריה ניכרין לישראל [ר]יצתה זו שאין שיריה ניכרין. יתיב רב אחא בר רב עויא קמיה דרב חסדא ויתיב ואמר משמיה דר' יוחנן [ב]ענבים שנטמאו [ד]דורכן פחות פחות מכביצה ויינן כשר לנסכין אלמא קסבר משקין מיפקד פקידי לאימת קא מיטמאי לכי סחיט להו לכי סחיט להו ליתיה לשיעוריה אי הכי כביצה נמי [ג]דהתנן [ב]טמא מת שסחט זיתים וענבים כביצה מכוונת טהורין התם דאי עבד הכא לכתחלה גזירה דילמא אתי למיעבד יותר מכביצה א"ל רב חסדא [ל]מאן צייתת לך ולרבי יוחנן רבך וכי טומאה שבהן להיכן הלכה אלמא קא סבר משקין מיבלע בליעי וכיון דאיטמו ליה אוכלא [ס]איטמו ליה משקין. אמר ליה ואת לא תיסברא דמשקין מיפקד פקידי והתנן טמא מת שסחט זיתים וענבים מכוונת כביצה [ס]טהורין אי אמרת בשלמא מיפקד פקידי משום הכי טהורין אלא אי אמרת מיבלע בליעי אמאי טהורין א"ל הכא במאי עסקינן בענבים שלא הוכשרו לאימת מתכשרי לכי סחיט להו [ו]כי סחיט להו בציר להו שיעורא דאי לא תימא הכי הא דתניא [ז]הא למה זה דומה לתרומת תותין (זיתים[ג]) וענבים שנטמאה שאין לו בה לא היתר אכילה ולא היתר הסקה הא היתר אכילה נמי אית ביה דאי בעי דריך להו פחות פחות מכביצה אמר רבא גזירה [מ]דילמא אתי בהו לידי תקלה [ס]אמר ליה אבי ומי חיישינן לתקלה והא תניא [ט]מדליקין בפת ובשמן של תרומה שנטמאת אמר ליה [ג]פת זריק ליה בין העצים שמן של תרומה רמי ליה בכלי מאוס. גופא מדליקין בפת ובשמן של תרומה שנטמאת אבי אמר משמיה דחזקיה ורבא אמר דבי רבי יצחק בר מרתא אמר רב הונא לא שנו אלא פת אבל חיטי לא שמא יבא בהן לידי תקלה ורבי יוחנן אמר [ד]אפילו חיטי ואמאי ניחוש דילמא אתי בהן לידי תקלה כדאמר רב אשי בשליקתא

דאמר קרא ראשית. משמע שתהא היא לחמית, ולו שיריים ניכרים שתהא היא ממירתן ליטרחל, ולי בספרים תרומת חמץ, מה היתר יש בשיריה שתהא לחמיתן עושה [חותן] שיריים, כי הוו מעיקרא טבל הוו שרו בהנאה ואסורין באכילה, השתא נמי שרו בהנאה ואסורין באכילה משום חמץ, ולענין מאי הוו שיריים: פחות מכדיצה חוכל טמא, אין מטמא אחרים אלא [ה]חברים. ויינן כשר לנסכים. לאיטו טמא: קסבר משקין מיפקד פקידי. מופקדין הן בתוך הזג ואינן חיבור לו אלא כמי שנותנין[ג] בכלי, וכשנטמא הזג לא נטמא משקה בכלל זג טומאת אוכלין דלאו אוכל דכוותיה מציבי בהדייהו, וטומאת משקין נמי לא נטמאו ואע"פ שמשקה מקבל טומאה בכל שהוא אלא מעולם, ואין לירוף מציריו[ד] עמו להא זג זה לא נגע במשקין שבמציריו[ה]: לאימת מיטמו. משקין, לכי סחיט להו והנסחטין נוגעין בכל הזגים יחד, וכי סחיט להו ליתיה לשיעוריה דאין בזגין כדיצה ליתן טומאה, דהא פחות מכדיצה דרך: בכביצה נמי. דהא כי נפיק משקין מינייהו חסר ליה שיעוריה. חוכל ומשקה מקבל טומאה בכל שהן, אבל אין מטמא אחרים אלא חוכל כדיצה ומשקה נרדיעית, והכי תניא בתורת כהנים[ו] מכל האוכל מלמד שמיטמא בכל שהוא, יכול יטמא לאחרים בכל שהוא ת"ל אשר יאכל חוכל הנאכל בגת אחת והיינו כדיצה, כדאמרינן בפרק יום"כ (יומא פ.) אין בית הבליעה מחזקת יותר מכדיצה תרגגולת. ואני אמינא דאף לקבל טומאה בעי כדיצה: **טמא מת שסחט זיתים וענבים כביצה מכוונת טהורין.** וכדמסיק מילתא דמסכת טהרות[ס] ובלבד שלא יגע במשקה, וכגון שדרכן בפשוטי כלי עץ שאין מטמאין, שאין כאן מטמא משקין שנגע בהן הטמא מת לפי שלא נזהר אלא משיצא משקה וכשהמשקין נוגעין בזגין כבר חסר שיעור לכביצה. **[ר"ש, טהרות פ"ג מ"ג]** **דאי לא תימא הכי הא דתניא הא למה זה דומה.** וא"ת ומאי קושיא שאני התם דמעלה עשו בתרומה דאמרינן בהו מבלע בליעי כדאמרינן בסמוך הקדישן הקדישן ואח"כ דרכן טמאין דרכן ואח"כ הקדישן טהורין. א"ל דהכא מתותים קא מקש' דתרומה דידהו דרבנן ובדרבנן לא עביד מעלה. אבל ענבים דתרומתן דאורייתא אין הכי נמי. **[מהר"ם חלאווה]** **גזירה דילמא אתי בהו לידי תקלה.** כשהוא דורכן ויאכל מהם ותרומה טמאה אסור לאכלה ואלמלא שבגמ' פירשו כן היה נראה לפרש שבתותים ורמונים המשקה מעורב עם האוכל והוא כגוף אחד עמו ואינו דומה לענבים, ומ"מ יש גורסים בה תרומת תותים וענבים. **[מאירי]**

אמר רב פפא ההיא גזירה היא משום דחיישי' דלמא אתי לידי תקלה כלומר כמות שהם או יסחטם יתר מכביצה: **מותיב עליה אביי** מדליקין בפת ובשמן של תרומה שנטמאת ואי חיישינן דלמא אתי לידי תקלה היכי שרינן ליה. **ושני'** פת זורקה לבין העצים שמן נמי רמי ליה בכלי מאוס וכיון דמאיסי לא אתי למיכל מינייהו.

אלמא קסבר משקין מיפקד פקידי. ואע"ג דקיימ' לן שומר מכניס ומוציא טומאה ה"מ בדניח' ליה בההוא שומר דהיינו בעומדין לאכילה אבל הני דלדורכן קיימי לא חשיב שומר. **[מהר"ם חלאווה]** **טמא מת שסחט זיתים וענבים כביצה מכוונת טהורין.** ובלבד שלא יגע במשקה כגון שדרכן בפשוטי כלי עץ שאין מטמאין שאין כאן מטמא משקין אלא הזגין שנגע בהן הטמא מת לפי שלא נזהר אלא משיצא משקה וכשהמשקין נוגעין בזגין כבר חסר שיעור לכביצה. **[ר"ש, טהרות פ"ג מ"ג]** **דאי לא תימא הכי הא דתניא הא למה זה דומה.** וא"ת ומאי קושיא שאני התם דמעלה עשו בתרומה דאמרינן בהו מבלע בליעי כדאמרינן בסמוך הקדישן הקדישן ואח"כ דרכן טמאין דרכן ואח"כ הקדישן טהורין. א"ל דהכא מתותים קא מקש' דתרומה דידהו דרבנן ובדרבנן לא עביד מעלה. אבל ענבים דתרומתן דאורייתא אין הכי נמי. **[מהר"ם חלאווה]** **גזירה דילמא אתי בהו לידי תקלה.** כשהוא דורכן ויאכל מהם ותרומה טמאה אסור לאכלה ואלמלא שבגמ' פירשו כן היה נראה לפרש שבתותים ורמונים המשקה מעורב עם האוכל והוא כגוף אחד עמו ואינו דומה לענבים, ומ"מ יש גורסים בה תרומת תותים וענבים. **[מאירי]**

עין משפט נר מצוה

צט א מיי' פי"ב מהל' תרומות הלכה יח ופי"ו מהל' מיקורי מזבח הלכה ז:

ק ב מיי' פי"ח מהלכות טומאת מוכלין ה"ב:

קא ג ד מיי' פי"ב מהלכות תרומות הלכה יב:

רבינו חננאל

רב הונא בריה דרב יהושע אמר בעינן ראשית ששיריה מותר לישראל יצאת תרומת חמץ בפסח ששיריה אסורה לישראל: **אמרי משמיה דר' יוחנן** ענבים שנטמאו דורכן פחות פחות מכביצה ויינם כשר לנסכים אלמא קסבר משקין מיפקד פקיד בזוגין ולא נגע בהו טומאה אימת איטמו לכי סחיט להו בתר דסחיט להו ליכא אוכל כביצה דלטמא להו להני משקין. **ואקשי' אי הכי לדרכינון אפי' כביצה נמי** דהא חנן בטהרות פ"ג טמא מת שסחט זיתים וענבים כביצה מכוונת משקה הנסחט מהן טהור ובלבד שלא יגע במקום המשקה יתר מכביצה טמא שמכין שיצאת טיפה ראשונה נמצאת מכביצה. **ושני'** מתני' התם משום דאיעבד וסחט אבל לכתחלה לא שרינן ליה דאי שרינ' כביצה חיישי' דלמא אתי למעבד הוא ביותר מכביצה ותנן יתר מכביצה טמא שמכין שיצאת טיפה ראשונ' נטמאת מכביצה לפיכך לא שרינן אלא פחות פחות מכביצה. **אמר רב חסדא** והלא ענבים הללו שנטמאו קתני מכלל דטמאין הם ואם כן טומאה שלהם להיכן הלכה דיינן כשר לנסכים. **ודייקי' מדבריו** דאמר אנה הלכה טומאתן מכלל דקסבר הוא משק' בענבים מבלע בליעי וכיון שנטמאו הענבים הן והמשקין שבהן נטמאו ביחד וכיון שנטמאו יחד אנה הלכה טומאתן. **ואקשי'** איני שאם נטמאו הענבים נטמאו גם המשקין והא טמא מת שנגע בענבים טמאן ותנן טמא מת שסחט ענבים כביצה מכוונת טהור אע"פ שנגע בהן וטמאן ואי אמרת נטמאו גם המשקין אמאי תנן טהור. **ושניני'** אליבא דרב חסדא בשלא הוכשרו ולא טמאן מגע טמא מת אימת מטמו לכי מתכשרו מן המשק' דמסחטי מינייהו בתר דסחטו מינייהו כל דהו בצר ליה שיעורו דביצה דהא כביצה מכוונת הוו וכיון דבצרו מכביצה לא מטמו אבל הני ענבים דאמר ר' יוחנן הוכשרו דהא נטמאו קאמר דאי לא תימא הכי דמשקה בענבים בליע הא דתניא הא למה זה דומה לתרומת תותים וענבים שנטמאת שאין לה היתר אכילה ולא היתר הסקה כלל אמאי ליה ליה והא אי דרך להו פחות פחות מכביצה שרו בשחיה. **אמר רב פפא ההיא גזירה היא** משום דחיישי' דלמא אתי לידי תקלה כלומר כמות שהם או יסחטם יתר מכביצה: **מותיב עליה אביי** מדליקין בפת ובשמן של תרומה שנטמאת ואי חיישינן דלמא אתי לידי תקלה היכי שרינן ליה. **ושני'** פת זורקה לבין העצים שמן נמי רמי ליה בכלי מאוס וכיון דמאיסי לא אתי למיכל מינייהו.

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) [עירובין דף לז: תוליו קלו:], ג) [לקמן לד: עיין תוספות תוליו קיו: ד"ה ולא שומר], ג) שבת קמד: טהרות פרק ג [משנה ג], ד) [נדרים נט. שבועות י: מעילה יב.], ה) עיין תוס' ע"ז ל: ד"ה ומטמא, ו) [עיין תוספות כריתות יג. ד"ה כיון דינק], ז) [לעיל לב.], מ) [לעיל דף כ: וש"נ], ט) תמורה לג:, י) שמיני פרק ט ה"א, כ) פ"ג מ"ג, ל) עי' שבת כו. ותוס' הרשב"א ועי' לעיל ט. תוד"ה כדי (ב"ש), מ) [שבת כו.], נ) שמיני סוף פרשתא ז, ס) ועיין תוס' ב"ק עז. ד"ה פרה.

גליון הש"ס

גמ' יצתה זו שאין שיריה נכרין. תמוה לי דמ"ש לא תליא כלל בתרומ' אם היא חמץ או לא ותלי הכל בשיריים דמשכחת דמפרים תרומת חמץ ביש לו שאה חמץ וט' שאין שאינן חמץ ליכול לקרות שמה חמץ תרומה על הט' שאין להא שיריה נכרין ובהיפוך אם הט' שאין חמץ ומאה שאינו חמץ ש"י להפרים שאה זו על הט' שאין לאין שיריה נכרין: **שם דורכן פחות.** עיין תוליו קי"ז ע"ב תוס' ד"ה ולא שומר: **שם א"ל אביי ומי חיישינן לתקלה.** ק"ל לאיך שבר מצי לא מייתי לתקלה דמשקין גלועי וטמאים מ"מ הא חזי לזילוף מע"כ דמייתי לתקלה וכמ"ש רש"י לעיל דף לב ע"ב ולי"ע: **בתוס' ד"ה לאימת וכו' אין מקבל הכשר.** עיין כריתות יג ע"ב תוס' ד"ה כיון:

תורה אור השלם

א) רֵאשִׁית דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וְרֵאשִׁית גֵּז צֹאנְךָ תִּתֶּן לוֹ: [דברים יח, ד]

הגהות וציונים

מ] [צ"ל כביצה מכוונת] (גליון): נ] ס"א ל"ג (גליון): ג] נדצ"ל שנתונין: ד] צ"ל חיבורין (מלא הרועים): ה] כך נוסח מהרש"ל על פי שני ספרים מדויקים. ועיין צל"ח שתמה על לשון זה והניחו בצ"ע. ועיין רש"ש שביאר שהוא טעם אחר, ובדפו"י ליתא **ואין צירוף חביריו עמו דהא,** והנוסח: מעולם זג זה הנוגע **למשקין שבאוירו,** וד"ס פירש דאיידי דאידכר זג מפרש ליה. בנמוקי שזבנ"י **מעולם** הס"ד והשאר ליתא: ו] בכת"י וכל **טמיאי** מגע: ז] ס"א טפה ראשונה **ונתנו בתוכו** והגביהו (גליון, מהרש"ל): ח] צ"ל **מיטמא** (ב"ש):

משנת ראשונים

הגמרא מבארת את דברי רבי יוחנן:
אומרת הגמרא, ממה שאמר רבי יוחנן שאם דורך ענבים שאין בהם כביצה, לא נטמא היין היוצא מהם, **אַלְמָא** קָסָבַר - מוכח איפוא שדעתו היא שמַשְׁקִין שבפירות, **מִיפְּקַד פְּקִידִי** - נחשבים ככנוסים בפירות, ולא כבלועים בהם וכחלק מהם שיקבלו טומאה עמם, ולפיכך אף אם נטמאו הענבים לא נטמאו המשקים שבתוכם', ועל כן **לְאֵימַת קָא מִיטַּמְּאֵי** - אימתי המשקים עשויים להטמא, **לְכִי סָחִיט לְהוּ** - רק כאשר הוא סוחט אותם והם נוגעים בפירות שמהם יצאו, והרי כאן, ביין היוצא מן הענבים, **לְכִי סָחִיט לְהוּ לֵיתֵיהּ לְשִׁיעוּרֵיהּ** - כאשר הוא סוחט את הענבים והיין נוגע בכל הענבים יחד, אין מהם שיעור כביצה במקום אחד, והרי אין אוכל טמא מטמא אחרים כאשר אין בו כביצה, ועל כן אין היין נטמא[א].

מקשה הגמרא, **אִי הָכִי** - אם כך[ב], **כַּבֵּיצָה נַמִּי** - גם אם ידרוך בבת אחת ענבים שיש בהם שיעור כביצה, לא יטמאו את היין היוצא מהם, **דְּהָתְנַן** - שהלא שנינו במשנה (טהרות פ"ג מ"ג), **טְמֵא מֵת**[ג] **שֶׁפָּחַט וְיֵתִים וַעֲנָבִים בשיעור כַּבֵּיצָה מְכֻוָּנֶת** [-מדוייקת], **טְהוֹרִין**[ד], שכאשר יוצאת מהם הטיפה הראשונה של השמן או של היין, כבר פחתו על ידיה משיעור כביצה, ואינם מטמאים עוד, ומדוע הורה רבי יוחנן שידרכם רק פחות פחות מכביצה[ה].

גם לא גזרו בו טומאת ידים, עי"ש שהוסיף לבאר מדוע אם כן עליו ליטול ידיו על פחות מכביצה]. לשיטה זו דרשת התורת כהנים היא אסמכתא בלבד, ולפי שמדרבנן אוכל מקבל טומאה בכל שהוא, אך לא מן התורה, וכן עולה מדברי תוספות שם. אמנם בתוספות הרשב"א (ד"ה לימא) הביא בשם רבינו שמואל שדרשת התורת כהנים היא דרשה גמורה, אך אינה אמורה אלא בקדשים, שבהם נטמא גם פחות מכביצה, אך לא בחולין, ולשיטתו אפשר שמאכל חולין אף מדרבנן אינו מיטמא בפחות מכביצה, וכן כתב בזהב שבא על תוספות הרשב"א שם. וראה בהמשך בשם המאירי. ובראשונים הובאו ראיות שונות לשתי השיטות, אמנם הפני יהושע (נדה"י שם) כתב שמחלוקת תנאים היא, ויישב בכך את כל הסוגיות. ראה על כך בילקוט ביאורים. וראה עוד אודות מחלוקות ראשונים אלו בהערה להלן.

לדעות בראשונים שגם כדי לקבל טומאה צריך שיעור כביצה, נחלקו רש"י ותוספות בחולין (קיח: ד"ה אין יד) באופן בו מצטרפים האוכלים לשיעור כביצה כדי לקבל טומאה, לשיטת רש"י הם מצטרפים בנגיעה בלבד, ואף ללא חיבור, שאם כמה אוכלים נוגעים זה בזה מצטרפים לשיעור כביצה לקבל טומאה, ולשיטת תוספות אינם מצטרפים אלא אם הם מחוברים. וראה בהערה לעיל מחלוקת דומה לכך בין הראשונים לגבי צירוף אוכלים לשיעור כביצה בכדי לטמא אחרים. ודרך אחרת בה אוכל מקבל טומאה גם כאשר אין בו שיעור כביצה, היא כשהוא בריה שלימה, כמבואר במאירי בשבת (נא. ד"ה זה שמענו). לדעה זו, האמור בתורת כהנים שאוכל מקבל טומאה בשיעור כל שהוא, הרי זה כשהוא בברייתו ואין צריך לומר שמדובר שם בקדשים או שהדרשה היא אסמכתא בלבד. [ולגבי לטמא אחרים, יש לדון אם אוכל כברייתו מטמא גם אם אין בו כביצה, ולכאורה מכיון שבתורת כהנים דיברו על בריה וחילקו בין לטמא ובין להטמא, הרי שלטמא יש צורך בכביצה דווקא, וראה בחידושי הגרמ"ז (סי' מג, ומה שנוין שם) שנקט שבריה מועיל גם לענין לטמא אחרים].

כשם שנאמר שיעור כביצה בטומאת אוכלין, כך נאמר שיעור רביעית בטומאת משקין, שאין המשקין מטמאין אחרים אלא אם יש בהם רביעית. רש"י (ד"ה נכניסה, לעיל יז: ד"ה מגל - הפני, ובמקומות נוספים). אמנם להלן ברש"י (ד"ה טמא, בסופו) משמע לכאורה שאין שיעור בטומאת משקין, ראה להלן אודות טמא מת שסחט זיתים וענבים. וראה בתוספות לעיל (יד. ד"ה לימא) שהביאו מחלוקת בדבר. וראה שם בתוספות שיש הסוברים שמדרבנן הוא מטמא בכל שהוא.

ו. מדברי הגמרא כאן ולהלן מתבאר שהאמוראים נחלקו כיצד לדון את המשקים שבענבים, האם כ'מיפקד פקידי', כלומר, ככנוסים בענבים בלבד וכנתונים בתוך כלי, או כ'מיבלע בליעי', כלומר כבלועים בענבים וכמחוברים להם. אם המשקים נחשבים כבלועים בענבים וכמחוברים בהם, הרי שהם מקבלים טומאה עמם יחד, שהם נחשבים לאוכל אחד עמם, וכשנטמאים הענבים נטמאים אף הם. אם אינם נחשבים אלא ככנוסים בהם, אינם נטמאים עם הענבים, ואם לא יטמאו כאשר יצאו מהם, כגון שלא יהיו אז כביצה ענבים יחד, ישארו בטהרתם.

יש לשאול, שאף שאין המשקים נטמאים עם הענבים יחד, משום שאינם חלק מהם, אך מכל מקום יש להם להיטמא מן הענבים עצמם, מאחר שהם נוגעים בהם. התשובה לכך היא, שהמשקים בעודם בתוך הענבים אין עליהם לא תורת אוכל ולא תורת משקה, ולכך אינם ראויים כלל לקבל טומאה. רק אם הם נחשבים כחלק מהענב ['מבלע בליעי'], הרי הם נחשבים כאוכל אחד עמו, ונטמאים עמו יחד. עוד יש לומר, שגם אם נחשיב את המשקין שבתוך הענבים כמשקה המקבל טומאה, מכל מקום אינם נטמאים, מאחר שאין הם מקבלים טומאה אלא מאוכל בשיעור כביצה, והרי אין בכל ענב וענב שיעור כזה כלפי המשקים שבתוכו, ואין לצרף את כל זגי [-קליפות] הענבים לשיעור כביצה כדי לטמא משקים שבזג זה, כיון שאין שאר הזגים נוגעים במשקה שבתוך זג זה. רש"י (ד"ה קמבר) ע"פ ביאור הרש"ש (נדה"י שם) ועוד מפרשים. טעם נוסף זה שכתב רש"י, תלוי בשיטות הראשונים שהובאו בהערות לעיל, כיצד מצטרפים כמה ענבים לשיעור כביצה, אם די בנגיעתם זה בזה, או שיש צורך שיהיו גוש אחד, וכתב החזון איש (טהרות יוסף סי' ד סק"ה) שדברי רש"י הללו מתאימים עם השיטות שצריך שיהיו גוש אחד, ואין די שיגעו זה בזה. וכן צריך לומר שגם חיבורם באשכול אחד אינו מצרפם. לשיטה זו צריך לומר שמה שהם מטמאים כאשר יש בהם יותר מכביצה, הרי זה משום שהמשקה מחברם ומצרפם לשיעור. וראה בילקוט ביאורים מה שהובא עוד אודות דברי רש"י אלו.

לשון הגמרא היא 'משקין מיפקד פקידי', ומשמע שהוא כולל את המשקים שבכל הפירות, לפי שהספק הוא ספק כללי כלפי כל המשקים שבפירות, כיצד לדון אותם, אם ככנוסים או כבלועים [ברם עיין בפרי מגדים (סי' שכ נפתיחה) שכתב שאין זה אלא בזיתים וענבים]. אמנם לגבי טומאת משקים מפירות שאינם ענבים וזיתים, נחלקו תנאים בתרומות (פי"ז מ"ג), שלדעת רבי יהושע אין מקבלים טומאה אלא 'שבעה משקים' [יין, דם, שמן, חלב, טל, דבש ומים, וסימנך י"ד שח"ט ד"ם], ואילו לדעת רבי אליעזר גם שאר מי פירות מקבלים טומאה. להלכה נחלקו הדעות, שדעת הרמב"ם (טומאת אוכלין פ"ו ה"ד) שאין שאר מי פירות מקבלים טומאה, ואילו דעת הראב"ד (הסגות שם) שאם סחטם למשקים, הרי הם מקבלים טומאה. [אמנם נחלקו האחרונים בדעתו, אם טמאים בטומאת משקים, וכן כתב מי נפתוח (פרפר ס אות ג), או שהם טמאים בטומאת אוכלים, וכן כתבו הצל"ח (לעיל טז. אות פט), החסדי דוד (טהרות פ"ג ה"ג), החזון איש (טהרות יוסף סי' ד אות ט) ועוד].

יא. יש לשאול, מדוע יש צורך שיהיה בענבים שיעור של פחות מכביצה, הלא כיון שאין היין חלק מן הענב ואינו נטמא כשהוא בתוכו, נמצא שאין טמא אלא הזג, ואם כן אפילו יהיה בענבים שיעור כביצה והרבה יותר ממנו, עדיין אין שיעור כביצה בזגים לבדם. וביאר רש"י (ד"ה טמא), כי אף שהיין שבענב אינו חלק ממנו, וכשהוא יוצא ממנו הוא טהור, מכל מקום הוא מצטרף להשלימו לשיעור כביצה.

כדוגמא לדבר שאינו חלק מן המאכל אך מצטרף להשלים את שיעורו, הביא רש"י את הדין האמור במשנה בטהרות (פ"ג מ"ז), 'כביצה אוכלין שהניחן בחמה ונתמעטו, וכן כזית מן המת וכזית מן הנבילה וכעדשה מן השרץ, כזית פיגול וכזית נותר, כזית חֵלֶב, הרי אלו טהורים, ואין חייבין עליהן משום פיגול ונותר וטמא, הניחן בגשמים ונתפחו, טמאין, וחייבין עליהן משום פיגול ונותר וטמא'. כלומר, חלב שהוא בכזית רק בצירוף עם מי גשמים שנבלעו בו, חייב עליו משום אכילת חלב, אף שאם היה סוחט את מי הגשמים ושותה אותם לא היה חייב עליהם, שהרי אינם חלב. בדומה לכך מצטרף היין שבענבים להשלימם לשיעור, אף שכשהוא בפני עצמו אינו חלק מהם. אמנם בתוספות רבינו פרץ (ד"ה נכניסה) הקשה על כך, שהלא אין מי גשמים מצטרפים להשלים לשיעור אלא כאשר היה בחלב מתחילה שיעור שלם אלא שהניחו בחמה ונתמעט, כאמור במשנה, ולא שיועילו להוסיף שיעור למה שמתחילה לא היה בו שיעור. מעתה, אין ללמוד משם לענייננו, בו מתחילה לא היה בזגים בפני עצמם שיעור שלם. וראה שם שביאר בשם הר"ר שמואל מאיוורא שהיין מצטרף לענבים להשלים לשיעור, כגרעין לתמר וכעצם לבשר. ועיין עוד בילקוט ביאורים.

יב. ראה בהערה להלן בביאור תיבות אלו.

יג. טמא מת הוא אדם שנטמא מן המת, ונעשה אב הטומאה [כי המת עצמו, אבי אבות הטומאה הוא] ומטמא אדם וכלים. בכך הוא חמור מאדם הנטמא בשרץ או בנבילה, שאינו אלא ראשון לטומאה, ואינו מטמא אלא אוכלים ומשקים. כיון שהמשנה עוסקת בטומאת אוכלים ומשקים, דין אחד לטמא מת ולטמא שרץ וכדומה, ולא נקטה המשנה אלא את הראשון בהם [אפשר שהכוונה מפני שנטמא במת שהוא אבי אבות הטומאה] כדוגמא לכולם. בדבריה באה המשנה למעט רק זב המטמא בהיסט, וכאמור שם בהמשך, 'אם היה זב או זבה, אפילו [סחט] גרגר יחידי טמא, שכיון שיצתה טיפה הראשונה, נטמאת במשא'. כלומר, שאם זב סוחט את הענבים הוא מטמא את היין בכך שבסחיטתו הוא מסיט את המשקים שיצאו מן הענבים, וכשהם מתערבים בכל היין, נתערב טמא בטהור ונטמא הכל. רש"י (ד"ה טמא). [והיינו שטיפה אחת טמאה מטמאת את שאר המשקים, ואין צריך שיהיה בה שיעור. תוספות רי"ד (ד"ה טמא מת). וכתב שם עוד שאילולי כן היתה מתבטלת ברוב. אמנם ראה בצל"ח (לד: ד"ה ודע שפף) שכתב שאינה מתבטלת, וראה שם בטעם הדבר. ואף בראש יוסף (נדה"י שם) נסתפק בכוונת רש"י בזה, אם בא לומר שהיא מטמאת את הכל או שרק אינה מתבטלת. ולגבי גוף דברי הרי"ד שמשקים מטמאים בכל שיעור שהוא, ראה ברש"י לעיל (ד"ה נכניסה) הסותר דברים אלו, שכתב שמשקה מטמא רק כאשר יש בו רביעית. ועיין עוד בילקוט ביאורים].

רבי יוחנן דלעיל נקט 'ענבים שנטמאו' ולא תפס את לשון המשנה 'טמא מת שנגע בענבים' וכו', לפי ששם בדבריו אין חשיבות לשאלה כיצד נטמאו, אם על ידי טמא מת או זב. לא כן בדברי המשנה, שאין דינה אמור אלא בטמא מת שסחט ולא בזב, וכפי שהבאנו מדברי רש"י. צל"ח (ד"ה ענביס). וראה שם ביאור נוסף.

יד. 'זבלבד שלא יגע במקום המשקה' (טהרות שם). כלומר, שסחיטת הענבים נעשתה בלא מגעו, כגון על ידי פשוטי כלי עץ [-כלי עץ שאין בהם בית קיבול], שאינם מקבלים טומאה. שאילו נגע בהם בכלים המקבלים טומאה, נטמאו הכלים [שטמא מת, שהוא אב הטומאה, מטמא אדם וכלים, ראה בהערה הקודמת] וטמאו את היין. כיון שלא נגע הטמא אלא בענבים, על כן אף שטימאם, לא טימא את היין בו לא נגע, והיין לא נטמא מן הענבים כיון שכשיצא מהם לא היה בהם שיעור כביצה בכדי לטמאותו. רש"י (ד"ה טמא). ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה נכניסה) כתב שבעת הדריכה אינו נוגע אף בענבים, אלא שהוא נוגע באלו היוצאים מן הדריכה אל החוץ ומחזירם לפנים.

טו. לשון הגמרא 'אי הכי', שמשמעה שהשאלה מהמשנה מותנית בענין מסוים, כך הוא פירושה, כיון שהנך סובר שמשקין מיפקד פקידי, ועל כן אינם נטמאים בעודם בתוך הענבים ומשום כך אפשר לדורכם פחות מכביצה, מעתה ידרכם גם בשיעור

אמר קרא ראשית ששיריה ניכרים. ומה תמרה והם שיריה ניכרים למעיקרא הוה מסירא דהנאה של כילוי[ג] כגון הלקה וכיוצא בו מידי דהוה מטבל טמא לחין מדליקין בו ומשעת הרמה ואילך מדליקין בו וי"ל דדוקא בטבל טמא אין מדליקין כדדרשינן[מ] את משמרת תרומתי דשתי תרומות הכתוב מדבר מה תרומה טהורה אין לך בה אלא משעת הרמה ואילך אף תרומה וכו' אבל בטבל של חמץ מדליקין דלא ניירי אלא בשתי תרומות:

לאימת מתכשרי לכי סחיט להו וכי סחיט להו בציר ליה שיעוריה. מכאן מקשה ר"ת לפ"ה לפירש דכל שהוא מקבל טומאה מן התורה דהא מכי נפיק מינה פורתא מתכשרי ומיד מקבל טומאה כל הנשאר דמשקין מיבלע בליעי וה"ל יוסף תירץ דאע"פ שאוכל מקבל טומאה בפחות מכדיעה[ס] אין מקבל הכשר בפחות מכדיעה ומוסר ר"י דהיינו טעמא דמשקר יאכל נפקא ליה לטמא אחרים בכדיעה אוכל הנאכל בצמ אחת ועלה קאי אשר יגע עליו מים ולמא לא מקבל הכשר בפחות מכדיעה ועוד מקשה ר"ת דאמרינן בפ' אלו עוברין (לקמן מד.) השוס והשמן של תרומה ומקפה של חולין ונגע טבול יום במקלתו לא פסל אלא מקוס מגעו וכתוב בכל הספרים והויין הא מקוס מגעו אמאי פסול והא לא הוי כדיעה אלמא לא מקבל טומאה בכל שהוא ורש"י מוחק שם מן הספרים ומפרש בדוחק ועוד ה"ל אליבא מדיעה דמ"כ[ע] דדרשינן גבי כלי חרס לכתיב ואותו תשברו אותו אתה שובר לטהרתו ואי אתה שובר אוכלין לטהרתן ואי מקבלין טומאה בכל שהוא פסיטא דלא מהני להו שבירה והיינו דמ"כ שהרי"י שאוכל מטמא[פ] בכל שהוא מסמכתא היא ומילי טובא מפיק מקרא במ"כ וליתניה אלא מסמכתא ורש"י בעלמו חזר בו בפ' אותו ואת בנו (חולין דף פב.) בשמעתא דפרה מטמאה טומאת אוכלים דהקשה למה לה קבלת טומאה היא גופה מטמא מדס ובגדים ותירץ רש"י דכי היכי גוונא מפרש בכריתות בפ' כל שחיטה (דף כא.) כגון שחיפוה בפחות מכדיעה בנק אי משוית ליה אוכל מצטרף ליה בהדי בנק ומקבל היכי בנק טומאה אם יגע בטומאה ומטמא שאר אוכלין ומי אוכל הוא לא מקבל טומאה כלל אלא אי נגעי ביה אוכלין מחריני טהורין הן שאין נוגעין בנדיבה אלא בנק לשון רש"י: [פ] [וע"ע תוס' שבת נא. ד"ה מי לענין ותו' זבחים נא. ד"ה תמר]:

בשליקתא

ארץ וכל טומאת[נ] מגע, וריסא דכולהו נקט, אבל זב שמטמא בהיסט שסחט אפילו גרגיר יחידי תנן התם דמטמא אפילו בפשוטי כלי עץ, לכיון דילפת טפה לשאובה ונטבל העץ[ק] והגביהו נטמאו משקין שעל העץ במשא, דמשקה מקבל טומאה כל שהוא, וכשחזר ונתנו לתוכו נתערב טמא בטהור והכל טמא: **התם דאי עביד קאמר.** שסחט, אבל הכא נבא לימלך מה יעשה ניתא ליה דרוך פחות מכדיעה, אבל כדיעה לא, דילמא אתי למיעבד יותר מכדיעה כל שהוא, וכשיולאה טפה לשאובה עדיין יש בחוכל כדיעה ונטמאת הטפה וחוזרת ומתערבת במשקין: **טומאה** שבהן. שקיבלו אחלה עם החוכל כשנטמאו הענבים: **משקין בליעי.** בחוכל הן בלועין מכל דפנותיו, וחיבור הן לו ונטמאו עמו: **אמאי** טהורין. הרי נטמאו הענבים במגע טמא מת, ואע"פ שלא נגע במשקה נטמא: **כי סחיט להו ליתיה לשיעוריה.** שלא יגע במקום המשקה: **דאי לא** תימא הכי. למשקין בליעי ואיטמאו, אלא מיפקד פקידי ואין מטמאין בנגיעת טומאה בחוכל: **הא דתניא.** לעיל כו' לחרומת חותים וענבים דשמעת שנטמאו חותים וענבים קודם דריכה, וקתני אין לו בה היתר אכילה, הא היתר אכילה נמי אית בה דאי בעי דריך להו פחות פחות מכדיעה: **לידי תקלה.** כשהוא דורכן, שמא יאכל מהן: **מדליקין בפת ובשמן כו'.** והא ודאי בחד שעתא לא מדליק שמן כולו אלא לזמן מרובה, ולא חיישינן דילמא מכיל מיניה: **אלא פת.** דכי זרק ליה ממיסא, ותו לא אתי למיכליה: **אבל חיטי.** אי נמי זריק להו לא ממחיסי:

בשליקתא

אמר קרא ראשית[ג] ששיריה ניכרין לישראל[ס] יצתה זו שאין שיריה ניכרין. יתיב רב אחא בר רב עויא קמיה דרב חסדא ויתיב ואמר משמיה דר' יוחנן[ג] א"ענבים שנטמאו דורכן פחות פחות מכביצה ויינן כשר לנסכין אלמא קסבר משקין מיפקד פקידי לאימת קא מיטמאי לכי סחיט להו לכי סחיט להו ליתיה לשיעוריה אי הכי כביצה נמי[ג] דהתנן [ב]טמא מת שסחט זיתים וענבים כביצה מכוונת טהורין התם דאי עבד הכא לכתחלה גזירה דילמא אתי למיעבד יותר מכביצה א"ל רב חסדא[ד] מאן צייית לך ולרבי יוחנן רבך וכי טומאה שבהן להיכן הלכה אלמא קא סבר משקין מיבלע בליעי וכיון דאיטמו ליה אוכלא[ס] איטמו ליה משקין. אמר ליה ואת לא תיסברא דמשקין מיפקד פקידי והתנן טמא מת שסחט זיתים וענבים מכוונת כביצה[ס] טהורין אי אמרת בשלמא מיפקד פקידי משום הכי טהורין אלא אי אמרת מיבלע בליעי אמאי טהורין א"ל הכא במאי עסקינן בענבים שלא הוכשרו לאימת מתכשרי לכי סחיט להו[ו] כי סחיט להו בציר להו שיעורא דאי לא תימא הכי הא דתניא[ז] הא למה זה דומה לתרומת תותין (זיתים[ג]) וענבים שנטמאה שאין לו בה לא היתר אכילה ולא היתר הסקה הא היתר אכילה נמי אית ביה דאי בעי דריך להו פחות פחות מכביצה אמר רבא גזירה[מ] דילמא אתי בהו לידי תקלה [ס] אמר ליה אבי ומי חיישינן לתקלה והא תניא [ע] מדליקין בפת ובשמן של תרומה שנטמאת אמר ליה [פ]פת זריק ליה בין העצים שמן של תרומה רמי ליה בכלי מאוס. גופא מדליקין בפת ובשמן של תרומה שנטמאת אביי אמר משמיה דחזקיה ורבא אמר דבי רבי יצחק בר מרתא אמר רב הונא לא שנו אלא פת אבל חיטי לא שמא יבא בהן לידי תקלה ורבי יוחנן אמר [ד]אפילו חיטי ואמאי ניחוש דילמא אתי בהן לידי תקלה כדאמר רב אשי

בשליקתא

מסורת הש"ס
עם הוספות

ג) [עירובין דף לז: תולין קלו:], ד) [לקמן לד: עיין תוספות תולין קיז: ד"ה ולא שומר], ג) שבת קמד: טהרות פרק ג [מסנה ג], ל) [נדרים נט. שבועות י: מעילה יב.], ה) עיין תוס' ע"ז ל: ד"ה ומטמא, ו) [עיין תוספות כריתות יג. ד"ה כיון דינק], ז) [לעיל לב.], ס) [לעיל דף כ: ומ"ו], ט) תמורה לג:, י) שמיני פרק ט ה"א, כ) פ"ג מ"ג, ל) עי' שבת כו. ותוס' הרשב"א ועי' לעיל ט. תוד"ה כדי (ב"ש), מ) [שבת כו.], נ) שמיני סוף פרשתא ז, ס) ועיין תוס' ב"ק עז. ד"ה פרה.

גליון הש"ס

גמ' יצתה זו שאין שיריה נכרין. תמוה לי דלמ"כ לא תליא כלל בתרומ' אם היא חמץ או לא ותלי הכל בשיריים דמשכחת דמפרים תרומת חמץ ביום ולא אמה חמץ וכו' אמין לקרות לאמה חמץ תרומה על הט' אמין להפ' שיריה נכרין ובהיפוך אם הט' אמין חמץ ואמה אחינו חמץ ל"ל להפרים אמה זו על הט' אמין דאין שיריה נכרין: **שם דורכן פחות.** עיין חולין קי"ז ע"ב תוס' ד"ה ולא שומר: **שם א"ל אביי ומי חיישינן לתקלה.** ק"ל דאין סבר אמני לא חיישי' לתקלה דמשקין גלועי וטמאים מ"מ הא חזי לזילוף אע"כ דחייש' לתקלה וכמ"ש רש"י לעיל דף לב ע"ב ולי"ע: **בתום' ד"ה לאימת וכו' אין מקבל הכשר.** עיין כריתות יג ע"ב תוס' ד"ה כיון:

תורה אור השלם

א) רֵאשִׁית דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וְרֵאשִׁית גֵּז צֹאנֶךָ תִּתֶּן לוֹ: [דברים יח, ד]

הגהות וציונים

מ] [צ"ל כביצה מכוונת] (גליון): נ] ס"א ל"ג (גליון): ג] נדצ"ל שנתונין: ל] צ"ל חיבורין (מלא הרועים): ס] כך נוסח מהרש"ל על פי שני ספרים מדויקים. ועיין צל"ח שתמה על לשון זה והניחו בצ"ע. ועיין רש"ש שביאר שהוא טעם אחר, ובדפו"י ליתא **ואין צירוף חביריו עמו דהא,** והנוסח: מעולם זג זה הנוגע **למשקין שבאוירו,** וד"ס פירש דאיידי דאידכר זג מפרש ליה. בנמוקי שזבנ"י **מעולם** הס"ד והשאר ליתא: ו] בכת"י וכל **טמיאי** מגע: ז] ס"א טפה ראשונה **ונתנו בתוכו** והגביהו (גליון, מהרש"ל): ס] צ"ל **מיטמא** (ב"ש):

משנת ראשונים

אלמא קסבר משקין מיפקד פקידי. ואע"ג דקיימ' לן שומר מכניס ומוציא טומאה ה"מ בדניח' ליה בההוא שומר דהיינו בעומדין לאכילה אבל הני דלדורכן קיימי לא חשיב שומר. [מהר"ם חלאווה] **טמא מת שסחט זיתים וענבים כביצה מכוונת טהורין.** ובלבד שלא יגע במשקה כגון שדרכן בפשוטי כלי עץ שאין מטמאין שאין כאן מטמא משקין אלא הזגין שנגע בהן הטמא מת לפי שלא נזהר אלא משיצא משקה וכשהמשקין נוגעין בזגין כבר חסר שיעור מכביצה. [ר"ש, **טהרות פ"ג מ"ג**] **דאי לא תימא הכי הא דתניא הא למה זה דומה.** וא"ת ומאי קושיא שאני התם דמעלה עשו בתרומה דאמרינן בהו מבלע בליעי כדאמרינן בסמוך הקדישן וא"כ דרכן טמאין דרכן וא"כ הקדישן טהורין. א"ל דהכא מתותים קא מקש' דתרומה דידהו דרבנן ובדרבנן לא עביד מעלה. אבל ענבים דתרומתן דאורייתא אין הכי נמי. [מהר"ם חלאווה] **גזירה דילמא אתי בהו לידי תקלה.** כשהוא דורכן ויאכל מהם ותרומה טמאה אסור לאכלה ואלמלא שבגמ' פירשו כן היה נראה לפרש שבתותים ורמונים המשקה מעורב עם האוכל והוא כגוף אחד עמו ואינו דומה לענבים, ומ"מ יש גורסים בה תרומת תותים וענבים. [מאירי]

עין משפט
נר מצוה

צט א מיי' פי"ב מהל' תרומות הלכה יא ופי"ו מהל' מיקורי מזבח הלכה ז: ק ב מיי' פי"ח מהלכות טומאת מוכלין ה"ב: קא ג ד מיי' פי"ב מהלכות תרומות הלכה יב:

רבינו חננאל

רב הונא בריה דרב יהושע אמר בעינן ראשית ששיריה מותר לישראל יצאת תרומת חמץ בפסח ששיריה אסורה לישראל: **אמרי** משמיה דר' יוחנן ענבים שנטמאו דורכן פחות פחות מכביצה ויינם כשר לנסכים אלמא קסבר משקין מיפקד פקיד בזוגין ולא נגע בהו טומאה אימת איטמו לכי סחיט להו ליכא אוכל כביצה דלטמא להו להני משקין. **ואקשי' אי הכי לדרכינון אפי' כביצה נמי** דהא תנן בטהרות פ"ג טמא מת שסחט זיתים וענבים כביצה מכוונת משקה הנסחט מהן טהור ובלבד שלא יגע במקום המשקה יתר מכביצה טמא שמכין שיצאת טיפה ראשונה נמצאת מכביצה. **ושני'** מתני' התם משום דאיעבד וסחט אבל לכתחלה לא שרינן ליה דאי שרינ' כביצה חיישי' דלמא אתי למעבד הוא ביותר מכביצה ותנן יתר מכביצה טמא שמכין שיצאת טיפה ראשונ' נטמאת מכביצה לפיכך לא שרינן אלא פחות פחות מכביצה. **אמר רב חסדא** והלא ענבים הללו שנטמאו קתני מכלל דטמאין הם ואם כן טומאה שלהם להיכן הלכה דיינן כשר לנסכים. **ודייקי' מדבריו** דאמר אנה הלכה טומאתן מכלל דקסבר הוא משק' בענבים מבלע בליעי וכיון שנטמאו הענבים הן והמשקין שבהן נטמאו ביחד וכיון שנטמאו יחד אנה הלכה טו[illegible] **ואקשי'** איני שאם נטמאו הענבים נטמאו גם המשקין והא טמא מת שנגע בענבים טמאן ותנן טמא מת שסחט ענבים כביצה מכוונת טהור אע"פ שנגע בהן וטמאן **ואי אמרת** נטמאו גם המשקין אמאי תנן טהור. **ושניני'** אליבא דרב חסדא בשלא הוכשרו ולא טמאן מגע טמא מת אימת מטמו לכי מתכשרו מן המשק' דמסחטי מינייהו בתר דסחטו מינייהו כל דהו בצר ליה שיעורו דביצה דהא כביצה מכוונת הוו וכיון דבצרו מכביצה לא מטמו אבל הני ענבים דאמר ר' יוחנן הוכשרו דהא נטמאו קאמר דאי לא תימא הכי דמשקה בענבים בליע הא דתניא הא למה זה דומה לתרומת תותים וענבים שנטמאת שאין לה היתר אכילה ולא היתר הסקה כלל אמאי ליה ליה והא אי דרך להו פחות פחות מכביצה שרו בשחיה. **אמר רב פפא ההיא גזירה היא** משום דחיישי' דלמא אתי לידי תקלה כלומר כמות שהם או יסחטם יתר מכביצה: **מותיב עלה אביי** מדליקין בפת ובשמן של תרומה שנטמאת ואי חיישינן דלמא אתי לידי תקלה היכי שרינן ליה. **ושני'** פת זורקה לבין העצים שמן נמי רמי ליה בכלי מאוס וכיון דמאיסי לא אתי למיכל מיניהו.

מתרצת הגמרא, **הָתָם** - שם במשנה, מה ששנינו שאם יש בזיתים ובענבים כביצה מכוונת אין השמן והיין היוצאים מהם נטמאים, הרי זה רק **דְּאִי עֲבַד** - אם כבר עשה כן, שסחטם כשהם כביצה בדיוק. אבל **הָכָא** - כאן בדברי רבי יוחנן, מדובר **לְכַתְּחִלָּה**, כשהוא בא ושואל מה לעשות, כיצד יוכל לטהר את יינו בעת שענביו טמאים. באופן זה עלינו להורות לו לדרוך את הענבים כשאין בהם כביצה, ואין להתיר לו לדורכם כשיש בהם כביצה מכוונת, **גְּזֵרָה דִּילְמָא אָתֵי לְמֶיעְבַּד** - שמא יבוא לדרוך יותֵר מִכַּבֵּיצָה, אפילו כל שהוא, ויטמא את היין[ט] בלא לשים לב לכך[י].

דעה חולקת:

אָמַר לֵיהּ [-לו] **רַב חִסְדָּא** לרב אחא בר רב עויא ששנה דין זה לפניו, **מַאן צָיֵית** - מי ישמע **לָךְ וּלְרַבִּי יוֹחָנָן רַבָּךְ** לומר שהיין הנסחט באופן זה טהור, **וְכִי טוּמְאָה שָׁבָהֶן** - שהיתה במשקים [-ביין] כשהיו בתוך הענבים, **לֶהֱוְיָן הָלְכָה**, וכיצד נטהרו ממנה.

אוצר החכמה

הגמרא מבארת את דעת רב חסדא:

אומרת הגמרא, **אַלְמָא קָא סָבַר** - מכאן מוכח שסבר רב חסדא **שמַּשְׁקִין** שבפירות **מִיבְּלַע בְּלִיעֵי** - בלועים הם בהם ומחוברים להם, כלומר שהם חלק מהפירות, **וְכֵיוָן דְּאִיטַּמּוּ לֵיהּ אוּכְלָא** - וכאשר נטמא האוכל [-הענבים], **אִיטַּמּוּ לֵיהּ** - נטמאו **המַּשְׁקִין** [-היין]. לפיכך, אין תועלת בדריכת הענבים בפחות מכביצה, כיון שהיין כבר טמא עוד מקודם לכן, כאשר היה בלוע בענבים.

הגמרא מביאה משא ומתן בין רב אחא בר רב עויא לבין רב חסדא:

אָמַר לֵיהּ רב אחא בר רב עויא לרב חסדא, **וְאַתְּ לָא תִּיסְבְּרָא** - והאם אתה לא תסבור **דְּמַשְׁקִין מִיפְּקַד פְּקִידִי** - שהמשקים שבפירות אינם אלא כנוסים בהם, ואינם חלק מהם, **וְהָתְנַן** - והלא שנינו במשנה (סמ) **טְמֵא מֵת שֶׁפָּחַט זֵיתִים וַעֲנָבִים מְכֻוָּנֶת כַּבֵּיצָה**, השמן והיין היוצאים מהם **טְהוֹרִין. אִי אָמְרַת בְּשִׁלָּמָא** - מובן הדבר אם אתה אומר שמשקים שבפירות **מִיפְּקַד פְּקִידִי** - כנוסים הם בהם ואינם חלק מהם, **מְשׁוּם הָכִי** - על כן השמן והיין **טְהוֹרִין**, לפי שלא נטמאו בעודם בזיתים ובענבים, וכשיצאו לא היה בזיתים ובענבים שיעור כביצה ולא טמאו אותם, **אֶלָּא אִי אָמְרַת** שמשקים שבפירות **מִיבְּלַע בְּלִיעֵי** - בלועים הם בהם, ונחשבים כחלק מהם, **אַמַּאי** [-מדוע] **טְהוֹרִין** היין והשמן, ומה מועיל מה שסחטם כאשר לא היה בזיתים ובענבים אלא כביצה מכוונת, הלא נטמאו עוד בהיותם בזיתים ובענבים, כאשר נגע הטמא מת בזיתים ובענבים.

אָמַר לֵיהּ רב חסדא, **הָכָא** - כאן במשנה, **בְּמַאי עָסְקִינַן** - במה מדובר, **בַּעֲנָבִים שֶׁלֹּא הוּכְשְׁרוּ** לקבל טומאה[יח], ועל כן לא נטמאו מהטמא מת, **לְאֵימַת מִתְכַּשְּׁרִי** - אימתי הם מוכשרים לקבל טומאה, **לְכִי סָחִיט לְהוּ** - כאשר הוא סוחטם ויוצא מהם היין המכשירם[יט], הלא **כִּי סָחִיט לְהוּ בְּצִיר לְהוּ שִׁיעוּרָא** - כאשר הוא סוחטם[כ] נפחת שיעורם, שהרי אין בהם אלא כביצה וכבר יצאה טיפה אחת ונתמעטו מכביצה, ואינם נטמאים[כא] כאשר הוא נוגע בהם עתה[כב], ועל כן היין והשמן טהורים[כג].

רב חסדא מוכיח כדבריו שמשקים שבפירות נחשבים כבלועים בהם וכחלק מהם:

דְּאִי לָא תֵּימָא הָכִי - שאם לא תאמר כדברי שמשקים שבפירות נחשבים כחלק מהם ומקבלים טומאה עוד בהיותם בתוך הפירות, **הָא דְּתַנְיָא** - מה ששנינו בברייתא לעיל (נב.) **הָא לְמָה זֶה דּוֹמֶה לְתִרוֹמַת תּוּתִין (זֵיתִים) וַעֲנָבִים שֶׁנִּטְמְאָה שֶׁאֵין לוֹ בָּהּ לֹא הֶיתֵּר אֲכִילָה וְלֹא הֶיתֵּר** [-אפשרות] **הַפָּקָה**[כד], וקשה, **הָא** [-הלא] **הֶיתֵּר אֲכִילָה נַמִּי** [-גם כן] **אִית בֵּיהּ** - יש בה, **דְּאִי בָּעֵי דָּרִיךְ לְהוּ** - שאם ירצה ידרכם[כה] כשהם **פְּחוֹת פְּחוֹת מִכַּבֵּיצָה**, ויהיה היוצא מהם טהור, ונמצא שהם ראויים אפילו לאכילה. מכך שאמרה הברייתא שאין

כביצה, וכמבואר במשנה שכאשר יצאה טיפה ראשונה כבר אין שם כביצה. [והצל"ח (ד"ה מי הכי) הוסיף לבאר שלא היה יכול להקשות כן מסברא ללא המשנה, שהיה אפשר לומר שאי אפשר לצמצם ועל כן רק אם דרכם בפחות מכביצה טהורים, ועל כן הקשה מכח המשנה בה מפורש שאפשר לצמצם ולכוון לשיעור כביצה].

טז. **שכאשר** תצא הטיפה הראשונה מן הענבים, הרי היא נטמאת מהם, שהלא עדיין יש בהם שיעור כביצה. אף אם הטיפה הבאה אינה נטמאת, משום שבעת שהיא יוצאת כבר אין בענבים שיעור כביצה, מכל מקום כיון שנטמאה הטיפה הראשונה הרי היא מטמאת את שאר היין. ראה רש"י (ד"ה המס). 19/06/2018 אהח

יז. **מתוך** הדברים נראה שדינו של רבי יוחנן, ש'משקין מיפקד פקידי' ואינם נטמאים מהענבים שהם כנוסים בהם ושעל כן ניתן להוציאם בטהרה אם אין בענבים שיעור לטמא, כבר מפורש במשנה בטהרות הנ"ל, אלא שהוא חידש שני דברים: א. שמותר לעשות כן לכתחילה, בעוד במשנה לא נאמר אלא שאם עשה כן טהורים. ב. שיש לעשות כן בשיעור של פחות מכביצה דווקא. הגמרא תציע מיד ביאור אחר למשנה, על פיו אין ללמוד ממנה כלל ש'משקין מיפקד פקידי'.

יח. **אוכל** אינו מקבל טומאה, עד שיבואו עליו אחד משבעה משקים [ראה עליהם בהערה לעיל]. המקור לכך הוא מהנאמר (ויקרא יא לד) 'מכל האוכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מים יטמא'. ראה על כך ברמב"ם (טומאת אוכלין פ"ו ה"ו).

לעיל הובאה מחלוקת ראשונים אם אוכל מקבל טומאה כאשר אין בו שיעור כביצה. בפשטות היה מקום לומר שאף דינו של הכשר תלוי במחלוקת זו [וראה חולין (קיח:) שנחלקו אם הכשר הוא תחילת טומאה], שלסוברים שיש צורך שיהיה באוכל שיעור כביצה בכדי להטמא, הוא הדין שצריך שיהיה בו שיעור זה בעת שהוא נעשה מוכשר לקבל טומאה, ולסוברים שהוא מקבל טומאה בכל שהוא, הוא הדין שהוא נעשה מוכשר לקבל טומאה גם כששיעורו כל שהוא. אמנם ראה בהערה הסמוכה שיש אומרים שהכל מודים שצריך שיהיה בו שיעור כביצה בשעה שהוא נעשה מוכשר לקבל טומאה.

יט. **היין** הוא משבעה המשקים המכשירים את האוכל לקבל טומאה. רק כאשר הוא יוצא מהענבים, הם נעשים מוכשרים לקבל טומאה, ואז הם נטמאים מהטמא מת הנוגע בהם.

כ. **וכאמור** לעיל, הסחיטה נעשית בפשוטי כלי עץ וכשהוא נזהר לבלתי לגעת ביין. באופן זה אין היין עשוי לקבל טומאה מהטמא מת עצמו, כי אם מהענבים, אם יש בהם שיעור לטמא.

כא. **רש"י** (ד"ה כי). ודברים אלו מתאימים רק לשיטה שהביא לעיל (ד"ה נכניסה) שאין אוכל נטמא אלא אם כן יש בו שיעור כביצה. ואכן ראה בהערה להלן שתוספות הוכיחו מכאן כאותה שיטה. ברם, אפשר שכוונתו לומר שאינם נטמאים משום שאינם נכשרים לקבל טומאה, ראה בהערה שם. שלמי תודה (נדפ"י שם).

כב. **לפי** הבנת הגמרא עתה, הנידון הוא לטמא את היין מכח נגיעת הטמא מת בענבים אחר שהוכשרו עם תחילת סחיטתם. [ושלא כפי הבנת הגמרא קודם לכן, שהנידון היה לטמא את היין מכח טומאת הענבים שנטמאו בטמא מת עוד קודם סחיטתם].

כג. **כאמור** בהערה לעיל, שיטת רש"י שאוכל נטמא אף אם אין בו כביצה. תוספות (ד"ה למימא) מקשים על כך בשם רבינו תם, שאם כן כאשר יוצאת הטיפה הראשונה היא מכשירה את הענבים, ושוב הם והמשקים שבתוכם [שלרב חסדא הם 'מיבלע בליעי'] נטמאים מן הטמא מת אף שאין בהם כביצה, וכיצד מבואר בגמרא שהמשקה טהור. מקושיא זו הוכיח רבינו תם כשיטתו שאין אוכל נטמא אלא בשיעור כביצה. אמנם תירצו בשם הר"ר יוסף, שאמנם אוכל מקבל טומאה גם בפחות מכביצה, אך אינו מוכשר לקבל טומאה אלא אם נפלו עליו מים בהיותו בשיעור כביצה, ועל כן כאשר יוצאת הטיפה הראשונה אינה מכשירה את הענבים שאין בהם עתה שיעור כביצה. והוסיפו בשם ר"י שביאר זאת, שהדין שצריך שיהיה מוכשר לקבל טומאה בכדי להיטמא, נאמר בהמשך הפסוק ממנו למדים שאוכל אינו מטמא אלא בכביצה ['מכל האוכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מים'], ועל כן גם לגבי דין הכשר יש צורך בשיעור זה. וראה בתוספות בכריתות (יג. ד"ה ויין) שכתבו שמכל מקום מדרבנן גזרו שיהיה מוכשר אף כשאין בו שיעור כביצה. אמנם המהרש"א (נמוקפות כמן הנ"ל) כתב שלשיטת רש"י אינו מוכשר באופן זה אפילו מדרבנן עד שיהיה בו כביצה, שעל כן במשנה זו של טמא מת אינו מקבל טומאה כלל, לפי שלא הוכשר אפילו מדרבנן. וראה על כך בתוספות רי"ד (ד"ה למימר).

באופן אחר תירצו רבינו דוד (ד"ה למימא) בשם מורו, והמהר"ם חלאווה (ד"ה למימא), את הקושיא האמורה. לדבריהם, כאשר התחיל לדרוך את הענבים והחל היין לצאת, כבר אין היין בבחינת 'מיבלע בליע' אלא 'מיפקד פקיד', ועל כן אף שהענבים הוכשרו לקבל טומאה, אין היין שבתוכם נטמא, כיון שאינו מחובר להם.

כד. **הנידון** בברייתא שם הוא אודות זר האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג, שאמר רבי עקיבא שאינו משלם דבר, כיון שאין התרומה שוה כלום, אחר שהיא אסורה בהנאה. רבי עקיבא דימה זאת לתרומת תותים וענבים שנטמאה. תרומה טמאה, אף שאסורה באכילה, מותרת בהנאה, וניתן להסיקה תחת תבשילו. מפני כך, זר האוכל שאר תרומה טמאה משלם, שכיון שהיא ראויה להסקה יש לה ערך ממון, ועל כן על האוכלה לשלם את שוויה להנאה זו. לא כן תרומת תותים וענבים, שאף שהיא מותרת בהנאה, מכל מקום אין אפשרות מעשית להנות ממנה, מאחר שהיא מים בעלמא ואינה ראויה להסקה. נמצא שזר האוכל תרומת תותים וענבים שנטמאה אינו צריך לשלם דבר, כיון שאינה שוה כלום, וכאוכל תרומת חמץ בפסח.

כה. **לענבים.** לגבי דריכת התותים, הדבר תלוי בנידון שבהערה לעיל אם מי שאר פירות שאינם ענבים וזיתים מקבלים טומאה. לדעות שאינם מקבלים טומאה, יכול הוא לדורכם בכל שיעור שהוא, ואף לרב חסדא יש להקשות מדוע אין בהם היתר אכילה, וכן הקשה הרש"ש (ד"ה דלמ"ה). על כרחנו נצטרך לומר שאין שימוש למי תותים, והגמרא לא עסקה בהם כלל. ברם ראה להלן בשם תוספות הרא"ש ומהר"ם חלאווה, שהגמרא הקשתה דווקא מתרומת תותים. ועיין קהלות יעקב (סי' כט).

אמר קרא ראשית ששיריה ניכרים. ומה תמר והם שיריה ניכרים למעיקרא הוה מסירא דהנאה של כילוי[ג] כגון הלקה וכיוצא בו מידי דהוה מטבל טמא לחין מדליקין בו ומשעת הרמה ואילך מדליקין בו וי"ל דדוקא בטבל טמא אין מדליקין כדדרשינן[מ] את משמרת תרומתי דשתי תרומות הכתוב מדבר מה תרומה טהורה אין לך בה אלא משעת הרמה ואילך אף תרומה וכו' אבל בטבל של חמץ מדליקין דלא ליירי אלא בשתי תרומות:

לאימת מתכשרי לכי סחיט להו וכי סחיט להו בציר ליה שיעוריה. מכאן מקשה ר"ת לפ"ה דפירש דכל שהוא מקבל טומאה מן התורה דהא מכי נפיק מינה פורתא מתכשרי ומיד מקבל טומאה כל הנשאר דמשקין מיבלע בליעי וה"ל יוסף תירץ דאע"פ שאוכל מקבל טומאה בפחות מכדיצה[ס] אין מקבל הכשר בפחות מכדיצה ואומר ר"י דהיינו טעמא דמשאר יאכל נפקא ליה לטומאת מחריס בכדיצה אוכל הנאכל בצמ אחת ועלה קאי משאר יבא עליו מים אלמא לא מקבל הכשר בפחות מכדיצה ועוד מקשה ר"ת דאמרינן בפ' אלו עוברין (לקמן מד.) השוס והשמן של תרומה ומקפה של חולין ונגע בטבול יום במקלתו לא פסל אלא מקוס מגעו וכתוב בכל הספרים והוינן בה מקוס מגעו אמאי פסול והא לא הוי כדיצה אלמא לא מקבל טומאה בכל שהוא ורש"י מוחק אם מן הספרים ומפרש בדוחק ועוד ה"ר אליהו מביא רש"י[ע] דדרשינן גבי כלי חרס לכתיב ואותו תשבורו אותו אתה שובר לטהרתו ואי אתה שובר אוכלין לטהרתן ואי מקבלין טומאה בכל שהוא פסיטא דלא מהני להו שבירה והיינו דת"כ שהביא רש"י שאוכל מטמא[פ] בכל שהוא משמאת היא ומילי טובא מפיק מקרא בת"כ ולישנהו אלא משמאת ורש"י בעלמו חזר בו בפ' אותו ואת בנו (חולין דף פב.) בשמעתא דפרה מטמאה טומאת אוכלים דהקשה למה לה קבלת טומאה היא גופה מטמא מדס ובגדים ותירץ רש"י דכי היכי גוונא מפרש בכריתות בפ' כל שחיטה (דף כא.) כגון שחיפוה בפחות מכדיצה בנק אי משוית ליה אוכל מצטרף ליה דהדי בנק ומקבל היא בנק טומאה אם יגע בטומאה ומטמא אחר אוכלין ואי לאו אוכל הוא לא מקבל היא בנק טומאה דלית בה שיעור וכי נגעי ביה אוכלין אחריני טהורין הן אתין נוגעין בבדיצה אלא אוכלין בחמה ומתמעטו טהורין וכן כזית אבל ופיגול ונותר, חזר והניחן בגשמים ותפחו טמאין וחייבין עליהן משוס פיגול ונותר וחלב, ואע"ג דגשמים הנבלעין בתוכו לאו חלב נינהו, דאי סחיט להו ושתי מינייהו כזית פטור, אפילו הכי כל כמה דבגווה נינהו משלמי לשיעוריה. וטמא מת דוקא נקט, אתינו מטמא בהיסט, והוא הדין לטמא שרץ וכל טומאת[נ] מגע, וריש דכולהו נקט, אבל זב שטמא בהיסט אשכח אפילו גרגיר יחידי תנן התם דטמא אפילו בפשוטי כלי עץ, דכיון דילמא טפה דמשוה וטמא והגדיהו טמאין משקין שעל העץ במשא, דמשקה מקבל טומאה בכל שהוא, וכשחזר ונתנו לתוכו נתערב טמא בטהור והכל טמא: **התם דאי עביד קאמר.** אשכח, אבל הכא בצמ אחת לימלך מה יעשה נימא ליה דרוך פחות מכדיצה, אבל כדיצה לא, דילמא אתי למיעבד יותר מכדיצה כל שהוא, וכשיוצאה טפה דמשוה עדיין יש בחוכל כדיצה וטומאת הטפה וחוזרת ומתערבת במשקין: **טומאה** שבהן. שקיבלו אחלה עם החוכל כשטמאתו הטעונים: **משקין בליעי.** בחוכל הן בלועין מכל דפנותיו, וחיבור הן לו וטמאתו עמו: **אמאי** טהורין. הרי טמאתו הטעונים בטבול יום טמא מת, ואע"פ שלא נגע במשקה טמא: **כי סחיט להו ליתיה לשיעוריה.** וכשנוגע בחוכל הנגוד ודוחהו אל תחת המדוך אין בהן שיעור כדי לקבל טומאה, והוא זהיר מליגע במשקה, כדקתני בהדיא ובלבד שלא יגע במקוס המשקה: **דאי לא תימא הכי.** למשקין בליעי ואיטמאו, אלא מיפקד פקידי ואין מטמאין בטבול יום בשאר משקין, ואפילו אי נגעי ביה אוכלין אחריני טהורין הן שאין נוגעין בבדיצה אלא הזגין שנגע בהן הטמא מת לפי שלא נזהר אלא משיצא משקה וכשהמשקין נוגעין בזגין כבר חסר שיעור מכביצה. [ר"ש, טהרות פ"ג מ"ג] **דאי לא תימא הכי הא דתניא הא למה זה דומה.** וא"ת ומאי קושיא שאני התם דמעלה עשו בתרומה דאמרינן בהו מבלע בליעי כדאמרינן בסמוך הקדישן ואח"כ דרכן טמאין דרכן ואח"כ הקדישן טהורין. א"ל דהכא מתותים קא מקש' דתרומה דידהו דרבנן ובדרבנן לא עביד מעלה. אבל ענבים דתרומתן דאורייתא אין הכי נמי. [מהר"ם חלאווה] **גזירה דילמא אתי בהו לידי תקלה.** כשהוא דורכן ויאכל מהם ותרומה טמאה אסור לאכלה ואלמלא שבגמ' פירשו כן היה נראה לפרש שבתותים ורמונים המשקה מעורב עם האוכל והוא כגוף אחד עמו ואינו דומה לענבים, ומ"מ יש גורסים בה תרומת תותים וענבים. [מאירי]

אמר אמר קרא [א] **ראשית** [ב] **ששיריה ניכרין לישראל** [ג] **יצתה זו שאין שיריה ניכרין. יתיב רב אחא בר רב עויא קמיה דרב חסדא ויתיב ואמר משמיה דר' יוחנן** [ד] **ענבים שנטמאו** [ה] **דורכן פחות פחות מכביצה ויינן כשר לנסכין אלמא קסבר משקין מיפקד פקידי לאימת קא מיטמאי לכי סחיט להו לכי סחיט להו ליתיה לשיעוריה אי הכי כביצה נמי** [ו] **דהתנן** [ז] **טמא מת שסחט זיתים וענבים כביצה מכוונת טהורין התם דאי עבד הכא לכתחלה גזירה דילמא אתי למיעבד יותר מכביצה א"ל רב חסדא** [ח] **מאן צייית לך ולרבי יוחנן רבך וכי טומאה שבהן להיכן הלכה אלמא קא סבר משקין מיבלע בליעי וכיון דאיטמו ליה אוכלא** [ט] **איטמו ליה משקין. אמר ליה ואת לא תיסברא דמשקין מיפקד פקידי והתנן טמא מת שסחט זיתים וענבים מכוונת כביצה** [י] **טהורין אי אמרת בשלמא מיפקד פקידי משום הכי טהורין אלא אי אמרת מיבלע בליעי אמאי טהורין א"ל הכא במאי עסקינן בענבים שלא הוכשרו לאימת מתכשרי לכי סחיט להו** [יא] **כי סחיט להו בציר להו שיעורא** [יב] **דאי לא תימא הכי הא דתניא** [יג] **הא למה זה דומה לתרומת תותין (זיתים** [יד]**) וענבים שנטמאה שאין לו בה לא היתר אכילה ולא היתר הסקה הא היתר אכילה נמי אית ביה דאי בעי דריך להו פחות פחות מכביצה אמר רבא גזירה** [טו] **דילמא אתי בהו לידי תקלה** [טז] **אמר ליה אבי ומי חיישינן לתקלה והא תניא** [יז] **מדליקין בפת ובשמן של תרומה שנטמאת אמר ליה** [יח] **פת זריק ליה בין העצים שמן של תרומה רמי ליה בכלי מאום. גופא מדליקין בפת ובשמן של תרומה שנטמאת אביי אמר משמיה דחזקיה ורבא אמר דבי רבי יצחק בר מרתא אמר רב הונא לא שנו אלא פת אבל חיטי לא שמא יבא בהן לידי תקלה ורבי יוחנן אמר** [יט] **אפילו חיטי ואמאי ניחוש דילמא אתי בהן לידי תקלה כדאמר רב אשי בשליקתא**

ג) [עיכובין דף לז: תולין קלו:], ד) [לקמן לד: עיין תוספות תולין קיז: ד"ה ולא שומר], ה) שבת קמד: טהרות פרק ג [מסנה ג], ו) [נדרים נט. שבועות י: מעילה יב.], ז) עיין תוס' ע"ז ל: ד"ה ומטמא, ח) [עיין תוספות כריתות יג. ד"ה כיון דינק], ט) [לעיל לב.], י) [לעיל דף כ: וש"נ], יא) תמורה לג:, יב) שמיני פרק ט ה"א, יג) פ"ג מ"ג, יד) עי' שבת כו. ותוס' הרשב"א ועי' לעיל ט. תוד"ה כדי (ב"ש), טו) [שבת כו.], טז) שמיני סוף פרשתא ז, יז) ועיין תוס' ב"ק עז. ד"ה פרה.

צט א מיי' פי"ב מהל' תרומות הלכה יא ופי"ו מהל' מיסורי מזבח הלכה ז:
ק ב מיי' פ"ט מהלכות טומאת מוכלין ה"ב:
קא ג ד מיי' פי"ב מהלכות תרומות הלכה יב:

רב הונא בריה דרב יהושע אמר בעינן ראשית ששיריה מותר לישראל יצאת תרומת חמץ בפסח ששיריה אסורה לישראל: **אמרי משמיה דר' יוחנן** ענבים שנטמאו דורכן פחות פחות מכביצה ויינם כשר לנסכים אלמא קסבר משקין מיפקד פקיד בזוגין ולא נגע בהו טומאה אימת איטמו לכי סחיט להו ליכא אוכל כביצה דלטמא להו להני משקין. **ואקשי' אי הכי לדרכינון אפי' כביצה נמי** דהא תנן בטהרות פ"ג טמא מת שסחט זיתים וענבים כביצה מכוונת משקה הנסחט מהן טהור ובלבד שלא יגע במקום המשקה יתר מכביצה טמא שמכיון שיצאת טיפה ראשונה נמצאת מכביצה. **ושני'** מתני' התם משום דאיעבד וסחט אבל לכתחלה לא שרינן ליה דאי שרינ' כביצה חיישי' דלמא אתי למעבד הוא ביותר מכביצה ותנן יתר מכביצה טמא שמכיון שיצאת טיפה ראשונ' נטמאת מכביצה לפיכך לא שרינן אלא פחות פחות מכביצה. **אמר רב חסדא** והלא ענבים הללו שנטמאו קתני מכלל דטמאין הם ואם כן טומאה שלהם להיכן הלכה דיינן כשר לנסכים. **ודייקי' מדבריו** דאמר אנה הלכה טומאתן מכלל דקסבר הוא משק' בענבים מבלע בליעי וכיון שנטמאו הענבים הן והמשקין שבהן נטמאו ביחד וכיון שנטמאו יחד אנה הלכה טומאתן. **ואקשי'** איני שאם נטמאו הענבים נטמאו גם המשקין והא טמא מת שנגע בענבים טמאן ותנן טמא מת שסחט ענבים כביצה מכוונת טהור אע"פ שנגע בהן וטמאן ואי אמרת נטמאו גם המשקין אמאי תנן טהור. **ושניני'** אליבא דרב חסדא בשלא הוכשרו ולא טמאן מגע טמא מת אימת מטמו לכי מתכשרו מן המשק' דמסחטי מינייהו בתר דסחטו מינייהו כל דהו בצר ליה שיעורו דביצה דהא כביצה מכוונת הוו וכיון דבצרו מכביצה לא מטמו אבל הני ענבים דאמר ר' יוחנן הוכשרו דהא נטמאו קאמר דאי לא תימא הכי דמשקה בענבים בליע הא דתניא הא למה זה דומה לתרומת תותים וענבים שנטמאת שאין לה היתר אכילה ולא היתר הסקה כלל אמאי ליה והא אי דרך להו פחות פחות מכביצה שרו בשחיה. **אמר רב פפא ההיא גזירה היא** משום דחיישי' דלמא אתי לידי תקלה כלומר כמות שהם או יסחטם יתר מכביצה: **מותיב עלה אביי** מדליקין בפת ובשמן של תרומה שנטמאת ואי חיישינן דלמא אתי לידי תקלה היכי שרינן ליה. **ושני'** פת זורקה לבין העצים שמן נמי רמי ליה בכלי מאום וכיון דמאיסי לא אתי למיכל מיניהו.

אלמא קסבר משקין מיפקד פקידי. ואע"ג דקיימ' לן שומר מכניס ומוציא טומאה ה"מ בדניח' ליה בההוא שומר דהיינו בעומדין לאכילה אבל הני דלדורכן קיימי לא חשיב שומר. [מהר"ם חלאווה] **טמא מת שסחט זיתים וענבים כביצה מכוונת טהורין.** ובלבד שלא יגע במשקה כגון שדרכן בפשוטי כלי עץ שאין מטמאין שאין כאן מטמא משקין אלא הזגין שנגע בהן הטמא מת לפי שלא נזהר אלא משיצא משקה וכשהמשקין נוגעין בזגין כבר חסר שיעור מכביצה. [ר"ש, טהרות פ"ג מ"ג] **דאי לא תימא הכי הא דתניא הא למה זה דומה.** וא"ת ומאי קושיא שאני התם דמעלה עשו בתרומה דאמרינן בהו מבלע בליעי כדאמרינן בסמוך הקדישן ואח"כ דרכן טמאין דרכן ואח"כ הקדישן טהורין. א"ל דהכא מתותים קא מקש' דתרומה דידהו דרבנן ובדרבנן לא עביד מעלה. אבל ענבים דתרומתן דאורייתא אין הכי נמי. [מהר"ם חלאווה] **גזירה דילמא אתי בהו לידי תקלה.** כשהוא דורכן ויאכל מהם ותרומה טמאה אסור לאכלה ואלמלא שבגמ' פירשו כן היה נראה לפרש שבתותים ורמונים המשקה מעורב עם האוכל והוא כגוף אחד עמו ואינו דומה לענבים, ומ"מ יש גורסים בה תרומת תותים וענבים. [מאירי]

גליון הש"ס

גמ' **יצתה זו שאין שיריה נכרין.** תמוה לי דלא"כ לא תליא כלל בתרומ' אם היא חמץ או לא ותלי הכל בשייריים דמשכחת דמפרים תרומת חמץ ביש לו שאה חמץ וט' שאין שאינן חמץ ליכול לקרות לשאה חמץ תרומה על הט' שאין להם שיריה נכרין ובהיפוך אם הט' שאין חמץ ושאה שאינו חמץ ש"י להפרים שאה זו על הט' שאין להן שיריה נכרין: **שם דורכן פחות.** עיין חולין קי"ז ע"ב תוס' ד"ה ולא שומר: **שם א"ל אביי ומי חיישינן לתקלה.** ק"ל לאיך סבר מתני' לשרינן ליה לתקלה דמשקין בליעי וטמאים מ"מ הא חזי לזילוף אע"ג דחייש' לתקלה וכמ"ש רש"י לעיל דף לג ע"ב ולי"ע: **בתום' ד"ה לאימת וכו' אין מקבל הכשר.** עיין כריתות יג ע"ב תוס' ד"ה כיון:

תורה אור השלם

א) רֵאשִׁית דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וְרֵאשִׁית גֵּז צֹאנֶךָ תִּתֶּן לוֹ: [דברים יח, ד]

הגהות וציונים

מ] [צ"ל כביצה מכוונת] (גליון): נ] ס"א ל"ג (גליון): ג] נדצ"ל שנתונין: ד] צ"ל חיבורין (מלא הרועים): ה] כך נוסח מהרש"ל על פי שני ספרים מדויקים. ועיין צל"ח שתמה על לשון זה והניחו בצ"ע. ועיין רש"ש שביאר שהוא טעם אחר, ובדפו"י ליתא **ואין צירוף חביריו עמו דהא,** והנוסח: מעולם זג זה הנוגע **למשקין שבאוירו,** וד"ס פירש דאיידי דאידכר זג מפרש ליה. בנמוקי שזבנ"י **מעולם** הס"ד והשאר ליתא: ו] בכת"י וכל **טמיאי** מגע: ז] ס"א טפה ראשונה **ונתנו בתוכו** והגביהו (גליון, מהרש"ל): ח] צ"ל **מיטמא** (ב"ש):

משנת ראשונים

בהם היתר אכילה, מוכח איפוא שהמשקים שבתוכם כבר נטמאו, ואין דרך לסוחטם ויהיו טהורים[כו].

הגמרא מביאה דחייה לראיה זו:
אָמַר רָבָא, אין להוכיח מן הברייתא דבר, שאמנם אפשר היה לדרוך את הפירות ולטהר את משקיהם על ידי שידרכם כשהם פחות פחות מכביצה, אמנם כאן, שמדובר בתרומה טמאה, אסרו חכמים לעשות זאת, **גְּזֵירָה דִּילְמָא אָתֵי בְּהוּ** - שמא יבוא בעת דריכתם **לִידֵי תַּקָּלָה** ויאכל מהפירות עצמם, והרי תרומה טמאה אסורה באכילה. כיון שאין לדורכם גם באופן זה, נמצא שאין דרך לטהרם, וזהו מה שאמרה הברייתא שאין בהם היתר אכילה.

הגמרא מביאה משא ומתן בדברים אלו:
אָמַר לֵיהּ אַבָּיֵי לרבא, **וּמִי חָיְישִׁינַן** - האם חוששים **לְתַקָּלָה**, שמא יבוא לאכול מתרומה טמאה באיסור, **וְהָא תַּנְיָא** בברייתא[כז], **מַדְלִיקִין בְּפַת וּבְשֶׁמֶן שֶׁל תְּרוּמָה שֶׁנִּטְמֵאת**, אף שודאי אינו מדליק את כולם בשעה אחת אלא לזמן מרובה, ואין חוששים שבמשך זמן זה יבוא לאכול מהם[כח].

אָמַר לֵיהּ רבא לאביי, אין להקשות משם, שכן שם שמדובר בפת ובשמן אין חשש לתקלה, משום שאת הַפַּת הטמאה **זָרִיק לֵיהּ בֵּין הָעֲצִים** - עצי ההסקה, ובכך היא נמאסת ולא יבא לאוכלה, וכן **שֶׁמֶן שֶׁל תְּרוּמָה** שנטמא, **רָמֵי לֵיהּ** - הרי הוא מטילו **בִּכְלִי מָאוּם**, ואין חשש שיבוא לאכלו, ולא כן פירות שאינם נמאסים, שיש לחשוש שמא אגב עיסוקו בהם יבוא לאכול מהם.

★

הגמרא שבה לעסוק בברייתא שהובאה לעיל, אודות הדלקה בפת ובשמן של תרומה טמאה:
גּוּפָא - נבאר את דברי הברייתא ונדון בהם. שנינו בברייתא, **מַדְלִיקִין בְּפַת וּבְשֶׁמֶן שֶׁל תְּרוּמָה שֶׁנִּטְמֵאת.**

הגמרא מביאה מחלוקת בענין זה:
אַבָּיֵי אָמַר מִשְּׁמֵיהּ [-בשמו] **דְּחִזְקִיָּה, וְרָבָא אָמַר** בשם **דְּבֵי** [-חכמי בית מדרשו של] **רַבִּי יִצְחָק בַּר מַרְתָּא, אָמַר רַב הוּנָא**[כט], **לֹא שָׁנוּ** שמדליקים בתרומה טמאה, **אֶלָּא בְּפַת** ובשמן, שאין לחשוש בהם לתקלה, שכאמור לעיל פת של תרומה טמאה הוא זורקה לבין העצים ושמן של תרומה טמאה הוא מניחו בכלי מאוס, וכיון שהם נמאסים בכך אין חשש שיבוא לאוכלם, **אֲבָל בְּחִיטֵּי** [-בחטים] של תרומה שנטמאו, **לֹא** מדליקים, **שְׁמָא יָבֹא בָּהֶן לִידֵי תַּקָּלָה**, שחטים אינם נמאסים בזריקתם בין עצי ההסקה, ועל כן אם נתיר לו להדליק בהם יש לחשוש שיבוא לאוכלם[ל]. **וְרַבִּי יוֹחָנָן אָמַר, אַפִּילּוּ חִיטֵּי** - גם חיטי תרומה, מותר להדליק בהם.

הגמרא מבארת את דברי רבי יוחנן:
שואלת הגמרא, **וְאַמַּאי** - ומדוע התיר רבי יוחנן להדליק בחטים של תרומה, **נֵיחוּשׁ** - הלא יש לנו לחשוש **דִּילְמָא אָתֵי** [-שמא יבוא] **בָּהֶן לִידֵי תַּקָּלָה** לאוכלן, מאחר שאינם נמאסים בזריקתם בין עצי ההסקה, וכאמור.

משיבה הגמרא, **כִּדְאָמַר** - כפי שאמר **רַב אַשִּׁי** בענין אחר, שמדובר שם

אוצר החכמה

כו. **דברי** הגמרא אינם מובנים, שהלא להלן (לד:) אמרה במפורש, מכח סתירה בדברי רבי יוחנן, שבענבים שעשאם תרומה מודה רבי יוחנן שמשום מעלה שעשו חכמים בתרומה נחשב יינם כ'מיבלע בליעי' ומקבל טומאה מהענבים, ומעתה ברור שאין בהם היתר אכילה. ותירץ התוספות הרא"ש (ד"ה לימ) בשם רבינו מאיר שלא עשו מעלה אלא בענבים שיש כיוצא בהם בקודש, לגבי יין לנסכים, ולא בתותים שאין מהם למזבח דבר. [וכיוצא בכך כתב המהר"ם חלאווה (ד"ה לימ), ומטעם שלא עשו מעלה אלא בענבים שתרומתם מן התורה ולא בתותים שתרומתם מדרבנן]. קושיית הגמרא, לתירוץ זה, היא דווקא מתרומת תותים. ועוד כתב לתרץ, שרב חסדא חולק על הדברים האמורים להלן שעשה רבי יוחנן מעלה בתרומה, ולדעתו תירוץ הסתירה האמורה שם היא שעשה רבי יוחנן מעלה בקודש, כפי שהבינה הגמרא מתחילה, ולגבי תרומה אכן משקים 'מיפקד פקידי' בלבד.

כז. **יש** שגרסו 'והתנן', אחר שבתמורה (לג:) נאמר כן במשנה [בלא התיבה 'שנטמאת']. ועיין על כך ברש"ש (ד"ה והתניא).

כח. **אמנם** לעיל (כ:) נחלקו תנאים אם חוששים לתקלה, אולם כאן הנידון הוא אם חוששים לתקלה בזמן מועט שהוא עד שידרוך את הענבים. תוספות הרא"ש (ד"ה ומי).

כט. **בדברי** רש"י להלן (לד. ד"ה נמליקמ) משמע קצת שהתיבות 'אמר רב הונא' מוסבות גם על דברי חזקיה, שאף חזקיה אמר בשם רב הונא.

ל. **יש** להקשות, שלעיל לא ידע אביי מטעם זה שיש לחלק בין אוכל הנמאס לאוכל שאינו נמאס, ועל כן הקשה לרבא שהלא אין חוששים לתקלה, ואילו כאן הוא אומר זאת בעצמו. וצריך עיון.

בִּשְׁלִיקָתָא וּמְאִיסָתָא - בחטים שנשלקו [-התבשלו בישול רב"א] וזרקן לבין העצים ונמאסו, **הָכָא נַמִּי** - כך גם בדברי רבי יוחנן מדובר **בִּשְׁלִיקָתָא וּמְאִיסָתָא** - בחטים שלאחר שנטמאו שולקן וזורקן לבין העצים, שכיון ששלקן הן נמאסות בזריקתן לבין העצים ואין חשש שיבוא לאכלן[ב].

אף על פי שרבי יוחנן התיר להדליק רק בחטים שלוקות ומאוסות, רב הונא אסר להדליק בהן אף באופן זה, משום שהוא חושש שמא יאכל מהן עד שישלקן או תוך כדי שליקתן[ג].

הגמרא מביאה את דברי רב אשי במקורם:
מבררת הגמרא, **וְהֵיכָא אֵיתְמַר** - והיכן נאמרו דבריו אלו **דְּרַב אַשִׁי.** משיבה הגמרא, דבריו נאמרו **אַהָא** - על דברים אלה, **דְּאָמַר רַבִּי אָבִין בַּר רַב אֶחָא, אָמַר רַבִּי יִצְחָק, אַבָּא שָׁאוּל**[ד] **גַּבָּל** - מגבל עיסות[ה] **שֶׁל בֵּית רַבִּי הָיָה, וְהָיוּ מְחַמִּין**[ו] **לוֹ** [-לרבי"ז] **חַמִּין** [-מים חמים] **בְּחִבְשִׁין שֶׁל תְּרוּמָה טְמֵאָה,** שאבא שאול השתמש בחטים אלו, שנקנו מכהנים בזול, להבערת האש לחימום המים, בכדי **לָלוּשׁ בָּהֶן** [-במים] **עִיסָּה בְּטָהֳרָה** עבור רבי[ח]. אף שהיה רבי אוכל חולין בטהרה בלבד[ט], לא חשש שמא תוך כדי ההתעסקות בחימום יגעו החטים בעיסה ותיטמא, לפי שבטלו מתורת אוכל ואינן מטמאות[י]. וקשה, **אַמַּאי** - היאך השתמשו בחטים של תרומה טמאה לכך, **נֵיחוּשׁ** - הלא יש לחשוש **דִּילְמָא אָתֵי בְּהוּ** - שמא יבוא בחטים אלו, **לִידֵי תַּקָּלָה,** שיאכל אותן[יא]. על כך **אָמַר רַב אַשִׁי,** מדובר **בִּשְׁלִיקָתָא וּמְאִיסָתָא** - בחטים שלוקות שזרקן לבין העצים ונמאסו, ומשום כך אין לחשוש שמא יבוא לידי תקלה לאוכלן.

הגמרא מביאה נידון בענין שתילי תרומה טמאה ששתלם בקרקע, לפי שבתוך הדברים נידונים (להלן ע"ג) דברי רבי יוחנן דלעיל (לג:) אודות דריכת ענבים שנטמאו:
אַבָּיֵי בַּר אָבִין וְרַב חֲנַנְיָא בַּר אָבִין, תָּנוּ - שנו את מסכת **תְּרוּמוֹת בֵּי** [-אצל] **רַבָּה. פָּגַע בְּהוּ** - פגש בהם **רָבָא בַּר מַתְנָה, אָמַר לְהוּ, מַאי אָמְרִיתוּ** - איזה חידוש וטעם אמרתם, **בִּתְרוּמוֹת דְּבֵי מַר** - במסכת תרומות ששניתם בבית מדרשו של אדם גדול כרבה.

אָמְרוּ לֵיהּ אביי בר אבין ורב חנניא בר אבין לרבא בר מתנה, **וּמַאי קַשְׁיָא לָךְ** - מה הוקשה לך בתרומות, שנוכל לפשוט לך מתוך לימודנו אצל רבה.

אָמַר לְהוּ רבא בר מתנה, זהו שקשה לי, **תְּנַן** - שנינו במשנה (תרומות פ"ט מ"ז), **שְׁתֵּי תְּרוּמוֹת**[יב] - שתילים שהפרישם לתרומה, כגון שתילי כרוב וכרישין[יג], **שֶׁנִּטְמְאוּ, וּשְׁתָנָן** בקרקע[יד] והשרישו[טו], **מְהוֹרִים מִקְּצָתָן אחרים**[טז], שכיון שהם מחוברים לקרקע בטלו מתורת אוכלי[יז] ואינם טמאים[יח], **וַאֲסוּרִין** השתילים הללו[יט], **מִלֶּאֱכוֹל**

א. **ראה** רש"י להלן (לט. ד"ה שלוקין).
ב. **רש"י** (ד"ה נמליקתן). היינו שרבי יוחנן התיר לכתחילה לשולקן ולהמאיסן. ואף שנאסרה דריכת ענבים, שם יש להחמיר יותר, משום שבדריכתם יש שהות רבה יותר, ויש לחשוש יותר שיבוא לאוכלם. על פי תוספות הרשב"א (ד"ה נמליקתן).
אמנם דעת תוספות (ד"ה נמליקתן) שאף לרבי יוחנן אין מותר לשולקם שמא בתוך כך יבוא לאוכלם, וכמו שחשש כן בענבים שנטמאו ואסרו את הדריכה. ולא התיר רבי יוחנן אלא להדליק בהן אחר כאשר כבר נשלקו ונמאסו. והטעם ששונה דין החטים מדין פת ושמן דלעיל, ראה בהערה הבאה.
ובראש יוסף (ד"ה נמליקתן) כתב שנחלקו רש"י ותוספות עוד, אימתי שלקן, קודם שנטמאו או לאחר מכן. שברש"י (שם) מבואר שהנידון הוא אודות שליקתן אחר שנטמאו, ויש ללמוד מדבריו שאם שלקן קודם לכן ונטמאו רק אחר כך, לא נחלקו ולדעת הכל מותר להשהותן ולהדליק בהן. אולם מדברי תוספות (שם) דייק שהנידון בסוגיא הוא בששלקן קודם לכן וכבר נמאסו, ואילו שלקן אחר שנטמאו ודאי שאין להנות מהן מפני התקלה. ואף שהותר להדליק בפת משום שהיא נמאסת, אין לחשוש בה לתקלה, כיון שהיא נמאסת מיד בזריקתה ואין שיהוי בדבר. [ונמצא שרש"י ותוספות חולקים ביניהם בכך, שלרש"י התיר רבי יוחנן אפילו אם כבר נטמאו, שמותר עתה לשולקן ולהמאיסן עתה לכתחילה, ואילו לתוספות לא התיר לשלוק כלל, ואפילו אם נשלקו לא התיר אלא דווקא באופן שהיה זה קודם שנטמאו, שרק אז מותר להדליק בהן].
ג. **רש"י** (ד"ה נמליקתן). היינו שאסר לשולקן. מיהו אם כבר שלקן, אף שעדיין לא זרקן בין העצים להמאיסן, יתכן שאף הוא מודה שמותר להשהותן ולהדליק בהן. ולסוברים (רמה בהערה לעיל) שאף רבי יוחנן לא התיר להדליק בחיטים אלא בדיעבד כששלקן, משמע שרב הונא אסר אף באופן זה. וטעם האיסור הוא, גזירה שמא יבוא לשלוק לכתחילה, שאז עשוי הוא להיכשל בהן. וכן נקט רבינו דוד (ד"ה מתמר).
לאוסרים לשלוק ולהמאיס את החטים, היינו לרב הונא לשיטת רש"י, ולדעת הכל לשיטת תוספות, חמורות החטים מפת ושמן שמותר להשליכם ולזורקם וכאמור בגמרא לעיל (לג:), משום שהם ממהרים להמאס יותר מחטים. ראש יוסף (שם).
[ביארנו את הדברים על פי המבואר ברש"י (ד"ה נמליקתן) וכמשמעות שאר מפרשים, שרב הונא ורבי יוחנן נחלקו ביניהם. אמנם ברבינו דוד (ד"ה מתמר) פירש באופן אחר שרב הונא ורבי יוחנן לא נחלקו כלל, שרב הונא דיבר בחטים שלא נשלקו, לפי שלא העלה על דעתו שיתכן אופן שלא יבואו בהן לידי תקלה, ואילו רבי יוחנן אמר שישנו אופן כזה. וכעין זה כתב בתוספות רי"ד (ד"ה ה"נ), שרב הונא דיבר בחטים חיות, ואילו רבי יוחנן דיבר בחטים שנשלקו].
ד. **השם** 'אבא שאול' היה שם שכיח בתקופת חז"ל, וכמה תנאים נקראו בשם זה. אין ידוע אם אבא שאול הנזכר כאן היה חכם, ואם כן, אם הוא מהתנאים שנקראו בשם זה.
ה. **רש"י** להלן (מו. ד"ה לגמלן).
ו. **יש** גורסים 'והיה מחמם', ראה בתוספות ביבמות (סו: ד"ה לח) שגרס כן, וכן הוא ברבינו חננאל (ד"ה וכן), וכן הגירסא בדקדוקי סופרים (אות ד).
ז. **ראה** בהערה בהמשך.
ח. **על** פי רש"י (ד"ה לגמלן). וביאר תוספות רבינו פרץ (ד"ה מנח) בדעתו, שתרומה מותרת בהנאה לזרים, והיינו אף הנאה של כילוי. אמנם תוספות (ד"ה מהמין) כתבו שלא עשו זאת לרבי, אלא לכהנים שבביתו, לפי שלישראל אסור להנות מתרומה בהנאה של כילוי. והקשו תוספות ותוספות רבינו פרץ (שם) על שיטת רש"י ממה שנאסר לישראל להאכיל לבהמתו כרשיני תרומה (ע"ז טו.), הרי שאסורה תרומה לישראל בהנאה של כילוי. ורבי משה מפונטייזא [מובא בתוספות רבינו פרץ (שם) ובתוספות הרשב"א (ד"ה מהמין) וברבינו דוד (ד"ה והיו)] תירץ, שאף שהנאה של כילוי מותרת לישראל, הנאה של האכלה לבהמה אסורה [עיי"ש בטעם הדבר]. ועוד הביא בתוספות רבינו פרץ (שם) את שיטת הר"ש משאנץ, שאין הנאה של כילוי אסורה לישראל אלא מדרבנן, ובביתו של רבי התירו זאת לפי שהוא צורך רבים, ובאופן זה לא גזרו לאסור. והחזון איש [המובא להלן] נקט בדעת רש"י שהיתרה לזר הוא משום שנפסלה לאכילת אדם על ידי השליקה. עיין שם עוד שדן בחידוש זה שתרומה שאינה ראויה לאכילת אדם [ואפילו תרומה טמאה שאסורה באכילה] פקע ממנו קדושת תרומה.
ט. **כתב** בשו"ת הרי"ד (סי' כה) שמכאן שאף אחר החורבן, כגון בזמן רבי, נזהרו בטומאה וטהרה. אמנם כתב שיתכן שעדיין היה להם אפר פרה שנטהרו בו, ועל כן הקפידו בכך.
י. **רש"י** (ד"ה לגמלן). וראה להלן (מה:) שנחלקו תנאים בפת שעיפשה ואינה ראויה לאכילת אדם אך ראויה לאכילת כלב, אם מטמאה טומאת אוכלין. ונחלקו האחרונים בביאור דברי רש"י. הקרני ראם (ד"ה לגמלן) ביאר שכוונתו שלאחר שנשרפו אינן מטמאות. אולם החזון איש (דמאי סי' טו סק"ו ד"ה ועל דבר) נקט בדעת רש"י שכיון שנפסלו מאכילת אדם, וכפי שהעמידו בסמוך שמדובר בשליקתא ומאיסתא ודעת רש"י שדבר זה פוסלן ממאכל אדם ולא רק ממאיסן, פקע מהן שם אוכל ואינן מטמאות. וראה עוד באורך בילקוט ביאורים.
יא. **לפי** החזון איש דלעיל, שכל ההיתר להשתמש בתרומה טמאה לישראל הוא רק משום שנשלקו, הרי שקודם שידעה הגמרא שמדובר שנשלקו יכלה לשאול מדוע הותר החימום, אף אם אין חוששים לתקלה, והלא תרומה אסורה לישראל בהנאה.
יב. **במשנה** בתרומות כתוב 'שתילי תרומה'.
יג. **רש"י** (ד"ה שתילי). הכרישין הוא הירק הנקרא כרתי. רש"י בבבא בתרא (יח: ד"ה ומתן). והרע"ב (תרומות שם) כתב, שתילי כרוב ותרדין.
יד. **דרך** הגננים היא בכרישים ובדומה להם, שאחר שזרעו אותם וצמחו מעט, שהם תולשים אותם ונוטעים אותם במקום אחר, ומתעבים וגדלים יותר. ר"ש במעשרות (פ"ה מ"ח).
טו. **רמב"ם** (טומאת אוכלין פ"ג ה"ט). וראה להלן בשם התורת כהנים.
טז. **אוכלים** טמאים של תרומה, יכולים להיות 'ראשון לטומאה' [דהיינו שנטמאו מ'אב הטומאה', והוא מקור הטומאה, כגון מת ונבילה ושרץ וכדומה, ואף שאדם הנוגע במת נעשה אב הטומאה, אוכל הנוגע במת נעשה רק ראשון לטומאה, שאין אוכל יכול להיות אב], והם מטמאים אוכלים אחרים לעשותם 'שני לטומאה'. אך 'שני' אינו מטמא מאכלי חולין, אלא רק מאכלי קודש של קרבנות, וכן הוא פוסל מאכלי תרומה [דהיינו שהם פוסלים אותם מאכילה אך אינם נטמאים לטמא אחרים]. רמב"ם (מגמת הטומאות פ"י ה"ט ופי"ח ה"ג).
יז. **רש"י** (ד"ה טהרו). וכן פירשו הר"ש והרא"ש בתרומות (שם). [וברמב"ם (תרומות פי"ח הכ"ג) נראה שפירש את דין המשנה לא על השתילים עצמם אלא על גידוליהם, וראה על כך במשנה ראשונה בתרומות (שם) מה שכתב בזה].
יח. **אין** מקבלים טומאה אלא אדם וכלים ואוכלים ומשקים, ומה שאינו מארבעה אלה אין בו טומאה. הקדמת התפארת ישראל לטהרות (אות מג).
בתורת כהנים (שמיני פי"ח ה"ג) דרשו שאוכלים טמאים שזרעם נטהרו, מהפסוק (ויקרא יא לז) 'על כל זרע זרוע אשר יזרע טהור הוא'. והר"ן והרא"ש והתוספות בנדרים (עו. ד"ה מ"ם) הביאו דרשה זו. [ועוד דרשו בתורת כהנים שם מ'הוא' שאינם טהורים אלא אם השרישו בקרקע]. וכתבו בקובץ שיעורים (אות קנו) ובחזון יחזקאל (תרומות פ"ח ה"ד) שמשמע שהמיעוט הוא מגזירת הכתוב, ולא משום שאין עליהם שם אוכל, ועוד, שאם נעשה אב הטומאה, אוכל הנוגע במת נעשה רק ראשון לטומאה, שאין אוכל יכול להיות אב], והם מטמאים אוכלים אחרים לעשותם 'שני לטומאה'. אך 'שני' אינו מטמא מאכלי חולין, אלא רק מאכלי קודש של קרבנות, וכן הוא פוסל מאכלי תרומה [דהיינו שהם פוסלים אותם מאכילה אך אינם נטמאים לטמא אחרים]. רמב"ם (מגמת הטומאות פי"ח ה"ג).
יז. **רש"י** (ד"ה טהרו). וכן פירשו הר"ש והרא"ש בתרומות (שם). [וברמב"ם (תרומות פי"ח הכ"ג) נראה שפירש את דין המשנה לא על השתילים עצמם אלא על גידוליהם, וראה על כך במשנה ראשונה בתרומות (שם) מה שכתב בזה].
יח. **אין** מקבלים טומאה אלא אדם וכלים ואוכלים ומשקים, ומה שאינו מארבעה אלה אין בו טומאה. הקדמת התפארת ישראל לטהרות (אות מג).
בתורת כהנים (שמיני פי"ח ה"ג) דרשו שאוכלים טמאים שזרעם נטהרו, מהפסוק (ויקרא יא לז) 'על כל זרע זרוע אשר יזרע טהור הוא'. והר"ן והרא"ש והתוספות בנדרים (עו. ד"ה מ"ם) הביאו דרשה זו. [ועוד דרשו בתורת כהנים שם מ'הוא' שאינם טהורים אלא אם השרישו בקרקע]. וכתבו בקובץ שיעורים (אות קנו) ובחזון יחזקאל (תרומות פ"ח ה"ד) שמשמע שהמיעוט הוא מגזירת הכתוב, ולא משום שאין עליהם שם אוכל, ועוד, שאם נעשה אב הטומאה, אוכל הנוגע במת נעשה רק ראשון לטומאה, שאין אוכל יכול להיות אב], והם מטמאים אוכלים אחרים לעשותם 'שני לטומאה'. אך 'שני' אינו מטמא מאכלי חולין, אלא רק מאכלי קודש של קרבנות, וכן הוא פוסל מאכלי תרומה [דהיינו שהם פוסלים אותם מאכילה אך אינם נטמאים לטמא אחרים]. רמב"ם (מגמת הטומאות פי"ח ה"ג).
יט. **שהם** ראויים לאכילה. משנה ראשונה (תרומות שם ד"ה שתילי). וראה שם עוד בביאור משנתנו, ושברמב"ם משמע שהנידון על הגידולים ולא על השתילים עצמם.

בשליקתא ומאיסתא. לימר שנטמאו שולקן ותמ"כ זורקן לגין העליס והן נמאסות, ורב הונא חייש ללמא לכיל להו מקמי לישלקינהו מי נשעה שולקן: והיו מחמין לו חמין בחיטין של תרומה טמאה. שהיו לוקחין חומס מכהנים בזול: ללוש בהן עיסה בטהרה. כלומר לע"פ שרבי חוכל חולין בטהרה היה, לא חיים דילמא נגעו הני חטים טמאים בעיסה, דבטלי להו מתורת חוכל ולא מטמאו: **תנו תרומות.** מסכת תרומות: **מאי אמריתו.** חידוש וטעמא דתרומות שאתם שונים בבית מדס גדול כרבה: **שתילי תרומה.** כגון שתילי כרוב וכריסין: **טהרו מלטמא.** לימרים, שחיבורן לקרקע בטלן ממורת חוכל: **ואסורין מלאכול.** וקא ס"ד משום טומאה, ולכהנים: **אסורים לזרים.** דלא לימרינן פקע שם תרומה מיניהו: **ומאי קא משמע לן גידולי תרומה בתרומה.** לפילו בדבר שזרעו כלה כגון חיטין לו נלעות שומין, תניא: **וכי תימא.** המי לחסורין מלאכול בדבר שאין זרעו כלה קאמר, כגון בנליס דקיס שקורין לידו"ש, וכשחולים לחת לחת לבדה הן נוספות ומתחברות שאה ול' יחל, והיינו גידולי גידולין לותן הנוספות עליהן שלא היו תרומה מעולס, וגידולין עלמן כגון שחילי כרוב שהולכים ומרחיבין העלין הרלשונים, ובדיס החדשים העולין בקלא הוו גידולי גידולים: **הטבל גידוליו מותרין.** לע"פ שנתמרח בכרי והוקבע למעשר וחל עליו שם טבל, וזרעו ולא הפריש מעשרותיו מחלה ולמח ונגמר וקלרו, מותר לאכילת ערלי עד שימרח בכרי, ולף על גב דגידולי תרומה תרומה, מדרבנן הוא[מ] ולתומרת שלא להפסיד לת הכהנים, לבל גידולי טבל חולין הן, והרי הן כשקולרן כשאר תבואה, ולחוכל מהן ערלי עד שימרח: **בהיסח הדעת.** כשנטמאו מתחלה הסיח דעתו מהם שוב מלשומרן, ונפסלין בהיסח הדעת, לכתיב גבי תרומה (במדבר יח) לת משמרת תרומתי עניד לה שימור[ט] ולא תסיח דעתך: **פסול הגוף הוי.** מעלה היא בקדשים שנפסלין בכך, ושם פסול הוא לעלמו, ולפילו יבוא לליהו ויאמר שלא נטמאו כל חותן הימים שהסיח דעתו מהן שומעין לו: **שפיר.** משום הכי לחסורין, שאין שתילתן מועלת להן להסיר שם פסול מעליהן: **אלא למ"ד.** כל מה שקדשים נפסלין בהיסח הדעת היינו חלא משום משא טומלה, שמא ע"י שהסיח דעתו משמירתן נגעה בהן טומלה ולינו יודע: **מאי איבא למימר.** הני לחמי מיפסלי משום משא טומלה, הא לפילו טומלה ודלית שבהן טיהרתה שתילתן: **ויטהרנו.** וימר שלא נגעה בו טומלה כל ימי היסח: **לוּל קטן.** כמין גומא חלולה עשויה בצנין הרלפה: **בין כבש למזבח.** בקרן זוית דמוך לכבש ודמוך למזבח במקום שהם מתחברים: **במערבו של כבש.** חלל שפת מערבית של כבש: **ששם זורקין פסולי חטאת העוף.** לפי שהיא נעשית בקרן מערבית דרומית למטה[ס], וכשחירץ פסול בה שהיו פסול הגוף ממש ולין יכול לשורפה מיד משום בזיון קדשים נותנין לותה שם: **ותעובר צורתה.** היינו פסול לינה. עיבור צורת מרלית בשר בלינת לילה לחד הוא, וכיון שלנה בלילה הרי היא נותר וטעון שריפה ושרף. ועל כרחך מדבעינן העברת צורה לאו כשפיגל בה או נטמאת או יצתה או מלקה שלא כמצותה קמיירי, דהא פסול מעליה הוא ולמה לן לתהדורי מפסול לינה, ולין לנו דניבעי לינה אי לאו פסול היסח הדעת, ואי לאמרת פסול משא טומלה הוא מיבא למימר דהאי פסול בהיסח הדעת קאמר, וכיון דלא חזיין ליה לאיטמי שלא משא בעלמא הוא בעי עיבור צורה, דלא מצינן למשרפה להדיא שמא יצוא מליהו מאלי כן וימר טהורה היתה ונמלאת משרפנו קדשים טהורין, שלא אם שם פסול הוא לעלמו אפילו לא נטמא למה לי עיבור צורה:

כל

בשליקתא ומאיסתא. קלת נרלה דוקא שהן כבר מחוסות מומר להסהותן אבל למחר אסור דבתוך כך אתי ליה לידי תקלה כמו בדריכת ענבים דבפרק הלוקח בהמה (בכורות דף כב) אמרינן אפילו תרומה טמאה שנפלה לתוך מאה חולין טהורים ר"י אומר תרוס ותרקב ובמס' תרומות בפ"ה[כ] גרסינן תרוס ותשרף ואומר ר"ת דבמאיסתא תשרף ויהנה ממנו בשעת שריפה: **מחמין** לו חמין בחיטין של תרומה. תור"ת לבהנים של בית רבי היו עושין לישראל לא שריל שלא בית רבי היו עושין לישראל לא שריל אלא שיהא בהן עיסה בטהרה[כ] עירוב למרדין לישראל בתרומה[מ] (פי"ה מסנה י) נמי אמרי' מדליקין בשמי כנסיות ובשמי מדרשות בשמן של תרומה שנטמאת בראשות כהן פירוש אם יש שם כהן בנר לאחד נר למאה ור"י אומר טעמא מאוס דדרשינן[כ] מעשרת תרומותי מה תרומה טהורה וכו' ומה טהורה דוקא לכהן אף טמאה דוקא לכהן ונטמאה ליכא אלא הדלקה[מ]:

טהרן מלטמא. תימה לר"י דבפ' קמא דשבת (דף יז:) מסקינן דהיינו טעמא דגזרו גידולי תרומה תרומה משום תרומה טמאה ביד כהן פי' שלא יהא אותה לזריעה והשתא כיון דטהרו יהא אותה לזריעה כדי לטהרה ואומר ר"י דמשום ריוח פורתא לא יהא אותה מאחר שעדיין היא תרומה ולא נעשית חולין הקשה רבינו נסים גאון דתניא בתוספתא[ע] גידולי תרומה ומעשר שני הרי הן כחולין ומצא תירוץ בירושלמי דמסכת תרומות[פ] דהרי הן כחולין היינו להתחייב בלקט ושכחה ופאה ועניי ישראל ועניי כהנים מלקטין אותן אלא שאסורין לזרים והיינו דתניא[ק] עניי ישראל מוכרין את שלהן לכהנים בדמי תרומה ומעשר לפי שמלודייתא אינם תרומה ומעשר ומייתין בלקט שכחה ופאה ולא אתי גזירה דרבנן ומפקע ליה ועוד הקשה הר"ר משה מבריי"ם דתנן במסכת כלורים (פ"ב מ"ג) יש במעשר וכלורים מה שאין כן בתרומה שהמעשר וכלורים גידולן אסורים מלאכול בירושלים אף לזרים ולבהמה משא"כ בתרומה משמע דגידולי תרומה שרו לזרים מיהו בלאו הכי לא ס"ל לישנא אף לזרים לחדרבה אף לכהנים מיבעי ליה למימר ונראה דזרים להתם[ר] היינו נכרים וכן משמע בירושלמי: **גידולי** גידולין. פירש ריב"א דגידולים היינו גידול ראשון מן הזרע ומא"כ חזר ונטע אותן גידולי גידולין ומדיק רחיה מירושלמי דמסיק התם לגידולי גידולין משעשו שני גורנות דהיינו בכה"ג שנזרע ונלקט שתי פעמים ולפ"ה הכל הוי גידול ראשון ומה שפ"ה דשומין הוי דבר שאין זרעו כלה לא משמע הכי דמסכת תרומות תנן בפ"ט (מ"י) לילהו דבר שאין זרעו כלה הלוף והשום והבצלים: **פסול** הגוף הוי. תימה לבעיל (דף כ:) לימרינן אם היתה במקום המוגנע יניחנה במקום התורפה ולמרי' גרסת אין בידים לא ולמאי אין מותר לשורפה מיד כשמסיח דעתו ממנה: **למה** לי עיבור צורה. קשה לר"י דילמא האי פסול היינו בדם ובבעלים דבעי עיבור צורה וי"ל מ"מ אחר שנזרק נלול יש בו היסח הדעת הר"ר אלחנן: שאם

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) [עיין תוספות בבא קמא קנו ע"ב ד"ה אחי לידי תקלה וכו' דרב הונא נמי מודה בזה], ג) תרומות פרק ט משנה ז, ג) [שבת יז:] תרומות פרק ט משנה ד דלים דף ס., ד) ג"ז שם, ה) תוספתא דזבחים פרק ז ה"ב, ו) [לקמן עו. וש"נ] ועיין תוס' מעילה יא. ד"ה לול, ז) [תוספתא פרק ו ה"ג], מ) שבת יז: ועיין שפ"א למה לי' רש"י ע"פ ההו"א שם, ט) בכורות דף לד., י) זבחים סג., כ) משנה ב, ל) עירובין כו:, מ) [וכן במשנה תרומות פרק י"ז משנה ט], נ) שבת כו., ס) [ועיין תוספות יבמות סו: ד"ה לא וכו' מבואר בתוך ותוספות לעיל ט. ד"ה כלי ותוספות שבת כו. ד"ה אין מדליקין ותוספות מנחות סז: ד"ה כלי שהמ], ע) [דטהרות פרק ג ה"ה], פ) פ"ו ה"א (לא ע"ב), צ) תרומות פ"ט מ"ב, ק) עיין מהרש"א.

הגהות הב"ח

(מ) גמרא ושמלן טהרו מלטמא וכ"ה ברש"י:

הגהות וציונים

ג] מהר"ם מוחק זה (גליון): ד] [צ"ל והתניא] (גליון):

ליקוטי רש"י

גידולי תרומה. אם זרעה, ואפילו דבר שזרעו כלה כגון תבואה וקטנית [שבת יז:]. דאין גידולי היתר מעלין את האיסור. **הטבל גידוליו מותרין בדבר שזרעו כלה.** כגון חטים גידולי גידולין דזהו האני [נדרים ס.]. טבל שהוקבע למעשר כגון שנאמרה בכרי אחור לאכול ממנו ערלי אם זרעו גידוליו מותרין לאכול ממנו ערלי כל זמן שלא הוקבעו למעשר. **אבל בדבר שאין זרעו כלה אפי' גידולי גידולין אסורין.** לאכול מהן ערלי אפילו קודם אותו מירוח מפני אותו טבל שנאמרה בבר המעורב בהן וכל שכן גידולי גידולין של תרומה בדבר שאין זרעו כלה שאסורין [ר"ן שם נט:].

עין משפט נר מצוה

קב א מיי' פי"ו מהל' תרומות הל' כג:
קג ב שם הלכה כח:
קד ג מיי' פ"ו מהל' מעשר הלכה ו:
קה ד מיי' פי"ו מהל' תרומות הלכה כג:
קו ה מיי' פי"ט מהל' פסולי מוקדשין הלכה ד:
קז ו מיי' פ"ב מהל' בית הבחירה הל' יד:

רבינו חננאל אהח 19/06/2018

וכן חיטי שליקתא ומאיסתא שרי לאדלוקי בהו אבל חיטי שפירן וכיוצא בהן דחיישי' דלמא אכיל להו ואתי לידי תקלה לא משהינן להו. **וכן** אבא שאול גבל של בית רבי היה מחמם חמין בחיטין שליקתא של תרומה [טמאה] ומאיסתא כדי ללוש עיסה בטהרה: **בעי רבה בר מתנה מאביי ורב חנניה בר אבין** הא דתנן פ"ט דתרומה שתילי תרומה שנטמאו ושתלן טהרו מלטמא ואסו' מלאכול עד [שיגום] את האוכל וכיון שטהרו [מלטמא] אמאי אסורין לאכול. **א"ל** הכי אמר רבה אסורה לזרים כלומר תרומה הן ובקדושתן קיימי. **אמרו לו מאי קמ"ל דגידולי תרומה** הן תנינא גידולי תרומה תרומה וכ"ת בגידולי גידולין עסקינן ובדבר שאין זרעו כלה הא נמי תנינא ע) דתנן גידולי תרומה תרומה וגידולי גידולין חולין. **ואוקימנא** בדבר שזרעו כלה אבל בדבר שאין זרעו כלה אפי' גידולי גידולין אסורין אשתיקו. **פי'** דבר שאין זרעו כלה כגון הלוף והשום והבצלים. **אמר להו** הכי א"ר ששת אסור לכהנים. מ"ט **הואיל ונפסלו בהיסח הדעת** כלו' כיון שנטמאו הסיח דעתו מהן ונפסלו. **ואמרי' הניחא למאן דאמר היסח הדעת פסול הגוף הואי** כלו' הרי הוא כבשר חטאת שאין לו היתר לעולם. **אלא למאן דאמר היסח הדעת פסול טומאה הואי** לא יהא הטפל חמור מן העיקר כיון ששתלן אמרת טהרו מטומאתן ולמה לא יהו מותרין מפסול (טומאה) [היסח הדעת]. **ונדחו** גם דבריו וחזרנו לברר מחלוקת ר' יוחנן ור"ל דאיתמר היסח הדעת [ר"ל אמר פסול הגוף הוי] שאם יבוא אליהו ויטהרנה אין שומעין לו. **ומותיב עליה ר' יוחנן** מהא דתניא בסוף תמורה ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא אומר לול קטן [היה] בין כבש למזבח למערבו של כבש ששם היו זורקין פסולי חטאת העוף שתעובר צורתן ויצאו לבית

חשק שלמה על ר"ח

ע) ג' מתרת סי' לו לרבינו ז"ל כלן דמייתי מתרומה גופא שם במשנה ד' והיא יותר מתוורת מגי' דידן.

(בִּתְרוּמָה[כ]). בפשטות כוונת המשנה לומר שהם אסורים באכילה אף לכהנים, כדין תרומה טמאה[כא]. וקשה לי, וְכִי מֵאַחַר דְּטָהוֹרִין השתילים מִלְּטַמֵּא, אַמַּאי אֲסוּרִין הם מִלֶּאֱכוֹל לכהנים, והלא תרומה טהורה הם.

אָמְרוּ לֵיהּ אביי בר אבין ורב חנניא בר אבין לרבא בר מתנה, הָכִי [-כך] אָמַר רַבָּה בביאור המשנה, מַאי - מה ששנינו במשנה 'אֲסוּרִין מלאכול', היינו שאֲסוּרִין באכילה לָזָרִים, לפי שתרומה הן. שאמנם נסתלקה מהם טומאתם, אך קדושת התרומה שבהם לא נסתלקה[כב]. ואכן, מותרים הם באכילה לכהנים, כדין תרומה טהורה.

אמר להם רבא בר מתנה, ולדברי רבה אלו, מַאי קָא מַשְׁמַע לָן - מהו החידוש במה שאמרה המשנה שהם אסורים לזרים, אם באה המשנה ללמד שגִּידּוּלֵי תְּרוּמָה דינם כתְּרוּמָה, שכל שזרע תרומה וצמחה, אפילו כלה זרע התרומה עצמו[כג], הגדל ממנו קדוש בקדושת תרומה[כד], תְּנִינָא - הלא כבר שנינו זאת במשנה (סס מ"ד) 'גִּידּוּלֵי תְּרוּמָה תְּרוּמָה'[כה], ומדוע הוצרכה המשנה לשוב ולשנות דין זה פעם נוספת. וְכִי תֵּימָא - ואם תאמר שהמשנה באה ללמד אודות גִּידּוּלִין - מה שגדל מגידולי התרומה, שאף הוא תרומה[כו], וּמַאי קָא מַשְׁמַע לָן - ובמה נאמר חידוש זה, בְּדָבָר שֶׁאֵין זַרְעוֹ כָּלֶה[כז] אלא נוספים בו עלים וגידולים חדשים[כח], הָא נַמִּי תְּנִינָא - הלא גם דין זה כבר שנינו במשנה (סס מ"ו), 'הַטֶּבֶל[כט] אף אם כבר נגמרה מלאכתו ונתחייב במעשרות ונאסר אפילו באכילת עראי[ל], וזרעו בלא שהפריש ממנו את מעשרותיו[לא] וצמח, גִּידּוּלָיו אלו שצמחו מוּתָּרִין באכילת עראי קודם גמר מלאכה[לב], במה דברים אמורים, בְּגִידּוּלִין שצמחו מִדָּבָר שֶׁזַּרְעוֹ כָּלֶה, אֲבָל בְּדָבָר שֶׁאֵין זַרְעוֹ כָּלֶה, אֲפִילּוּ גִּידּוּלֵי גִּידּוּלִין אֲסוּרִין בַּאֲכִילָה', כלומר, אסור לאוכלם אף אכילת עראי קודם גמר מלאכה. וכשם שגידולי גידולין של טבל בדבר שאין זרעו כלה, טבל הם, כך גידולי גידולין של תרומה בדבר שאין זרעו כלה, הרי הם תרומה. ונמצא שאין חידוש בדברי המשנה אודות שתילי תרומה.

אִישְׁתִּיקוּ - שתקו אביי בר אבין ורב חנניא בר אבין, שלא ידעו מה להשיב. אָמְרוּ לֵיהּ לרבא בר מתנה, מִידֵּי שְׁמִיעַ לָךְ בְּהָא - האם שמעת דבר בענין זה. אָמַר לְהוּ רבה בר מתנה, הָכִי [-כך] אָמַר רַב שֵׁשֶׁת, מַאי - מה היא כוונת המשנה באומרה ששתילי תרומה אֲסוּרִין מלאכול, היינו שהם אֲסוּרִין לְכֹהֲנִים, וטעם הדבר הוא הוֹאִיל וְאִיפְּסִילוּ לְהוּ [-ונפסלו] בְּהֶיסַּח הַדַּעַת - במה שהסיח דעתו מהם, שכיון שנטמאה התרומה הסיח דעתו ממנה[לג] ונפסלה[לד].

כ. **תיבה** זו נמחקת, ואינה נמצאת גם במשנה בתרומות (סס).

לשון המשנה בתרומות (סס), 'ואסורין מלאכול עד שיגום [-שיחתוך] את האוכל, רבי יהודה אומר עד שיגום וישנה'. לדעת תנא קמא יש לחתוך את הגדל ראשון משתילים אלו, והגדל בפעם השניה מותר באכילה. לדעת רבי יהודה, אף הגדל בפעם השניה אסור, ומותר רק הגדל בשלישית.

כא. **תרומה** טמאה אסורה באכילה באיסור עשה. רמב"ם (תרומות פ"ו ה"ג), על פי גמרא יבמות (עג:).

כב. **וראה** לעיל שהקשו האחרונים, שאם אינם אוכל ושעל כן אינם טמאים, מדוע יש עליהם קדושת תרומה. והקהלות יעקב (פי' ג אות ו) תירץ שכיון שאפשר לתולשם ולאוכלם ולהחזירם להיות אוכל, אין קדושת תרומה פוקעת מהם, אף שעתה אינם ראויים לאכילה ושעל כן פקעה מהם טומאה. ועיין שם שהביא ראיות לחילוק זה.

כג. **ישנם** גידולים, כמו חיטין ושאר מיני תבואה, קטנית, צלעות שומים וכדומה [רש"י (ד"ה ומאי) ובשבת (יז: ד"ה גידולי), וראה בתוספות (ד"ה גידולי) לענין שומים], ש'זרעם כלה', כלומר, שהזרע הנזרע באדמה נרקב וכלה. גידולים אחרים, כמו בצלים דקים ושתילי כרוב [רש"י (ד"ה וכי)], 'אין זרעם כלה', כלומר, הזרע אינו נרקב, אלא הוא מתרחב וגדל ועולים בו עלים חדשים. בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה דנכר) כתבו ש'דבר שזרעו כלה' הוא דבר הנזרע, ו'דבר שאין זרעו כלה' הוא דבר הניטע.

כד. **לכאורה** הלא במשנה של 'שתילי תרומות' מדובר על דין השתילים עצמם אחר שנשתלו, וכיצד דנה הגמרא עתה לומר שהיא באה לחדש אודות גידולי תרומה. והיה אפשר לומר שהגמרא מעמידה עתה את המשנה בדבר שזרעו כלה והנידון בה הוא לגבי הגדל ממנה, אלא שביאור זה הוא דוחק בלשון המשנה. וצריך לומר שדברי הגמרא כך הם מתפרשים, שאין לומר שהמשנה מחדשת שהשתילים הם תרומה, שהלא אפילו גידוליהם תרומה. וראה בחזון נחום ובמשנה אחרונה בתרומות שם.

כה. **בשבת** (יז:) מבואר שמן התורה גידולי תרומה אינם תרומה, ורק חכמים גזרו לעשותם כתרומה. בטעם הגזירה אמרו שם מתחילה, שהוא מפני החשש שהישראל שהפריש תרומה ועליו לתתו לכהן, יחוס עליה, ועל כן יזרענה כדי להפקיע את קדושתה. כך הביא גם רש"י בסוגייתנו (ד"ה המגל). אולם הגמרא שם מסיקה שאין לחשוש לכך [שאם הוא חס על התרומה, יכול הוא מלכתחילה להפריש רק חטה אחת ואפילו על כרי שלם], והגזירה היא בכדי למנוע מכהנים להשהות תרומה טמאה שבידם, בכדי לזורעה ולטהרה, שמא על ידי השהייה [שהיא עשויה להמשך חדשים רבים, עד זמן הזריעה שהוא בחשון, ראה תוספות רי"ד (ד"ה ומאי)] יבוא לאוכלה. בדברי הגמרא הללו נחלקו הראשונים. רש"י (סס ד"ה משום) פירש, שמפני הגזירה נשארת התרומה הטמאה שנזרעה, בטומאתה, ואין הזריעה מטהרת אותה. אך תוספות (סס ד"ה דילמא) ועוד ראשונים מקשים על כך מהמשנה האמורה, ששתילי תרומה שזרעם טהורים, ומבארים (סס וכן בסוגייתנו ד"ה טהרו) באופן אחר, שהגזירה היתה רק שגידולי תרומה תרומה, ואמנם אם היא תרומה טמאה, הזריעה מטהרת אותה [כלומר, בכדי למנוע מהכהן לזרוע תרומה טמאה ולעשותה חולין הראויים לאכילה, גזרו חכמים על כל גידולי תרומה, בין טמאה ובין טהורה, שישארו בקדושת תרומה, משום שאי אפשר לגזור על תרומה טמאה בלבד, ראה ראש יוסף (ד"ה מאי)]. ואף שעדיין יש ריוח לכהן בזריעת תרומה טמאה, מכל מקום אין חוששים שיזרענה אלא באופן שעל ידי כך היא נעשית חולין, אך לא באופן שהיא נטהרת בלבד, שאין זה אלא ריוח מועט, ומפני ריוח זה לא ישהה אותה. ובתוספות רי"ד (סס) הוסיף לבאר, שכיון שהוא מקבל תרומה במתנה בלא דמים, וכן הוא מוצא לקנות תרומה בזול, אינו טורח להרבות לו תרומה ולהוציא הוצאות על כך בחרישה ובזריעה ובקצירה ובדישה וכו'.

יש מן האחרונים הסוברים שהאמור אינו אלא בגידולי תרומה בדבר שזרעו כלה, שאילו בדבר שאין זרעו כלה, אף מן התורה תרומה הם, ראה מרכבת המשנה (תרומות פי"ו הכ"ו). ואחרונים אחרים סוברים שאין לחלק בדבר, ולעולם אין הגידולים תרומה אלא מדברי חכמים, ראה רדב"ז (תרומות שם) ומראה הפנים (ירושלמי תרומות פ"ט ה"ג). ובספר עפרא דארעא (אות ג) נקט שנחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד.

כו. **היינו** שחידוש המשנה אינו על השתילים עצמם, אלא על גידולי גידוליהם. [אף שהוא דוחק בלשון המשנה].

כז. **שאילו** בדבר שזרעו כלה, ודאי שגידולי גידולים מותרים, כאמור במשנה בתרומות (פ"ט מ"ד). [והמהר"ם (נתוס' ד"ה גידולי) והגור אריה (ד"ה גידולי - הגמי) נקטו בדעת רש"י המובא בהערה להלן, שבדבר שזרעו כלה אין כלל 'גידולי גידולים', שכל הצומח מהזרע נחשב 'גידולים', ועל כן לא יכלה הגמרא להעמיד את המשנה בגידולי גידולים בדבר שזרעו כלה, ולומר שתרומה חמורה מטבל].

כח. **בדבר** שאין זרעו כלה, התרחבות העלים הראשונים מעבר למה שהיו מתחילה קודם ששתלם, היא 'גידולים', והעלים החדשים שלא היו מעולם וצמחו מהקלח הם 'גידולי גידולים'. רש"י (ד"ה וכי). וכתב עוד, שבבצלים קטנים [הנקראים 'בצלצלים'], כאשר שותלים כל אחד ואחד לבדו, הם נוספים ומתחברים ששה או ארבעה יחד, מה שהוסיף הבצל עצמו הוא 'גידולים', והבצלים החדשים הנוספים הם 'גידולי גידולים' [על פי מהר"י קורקוס (תרומות פי"ו הכ"ג)]. וראה בהערה הקודמת לגבי דבר שזרעו כלה. דברים אלו בביאור מה הם 'גידולים' ומה הם 'גידולי גידולים', הם כשיטת רש"י. ותוספות (ד"ה גידולי, על פי תוספות הרא"ש ד"ה גידולי) תמהו על כך, מדוע הבצלים החדשים הנוספים יחשבו 'גידולי גידולים', הלא הכל הוא גידול ראשון, שמה ששתל מתחילה גדל מתוכו ונוסף עליו. על כן הביאו את שיטת ריב"א, ש'גידולים' הם הגדל ראשונה מן הזרע אחר שזרעו, בין מה שנוסף ובין מה שצמח עוד, ו'גידולי גידולים' הוא הגדל מאותם גידולים אחר שעקרם וחזר ושתלם. [ובדבר שזרעו כלה, אף רש"י מודה לריב"א שכל הגדלים מהזרע נקראים 'גידולים'].

בדבר שאין זרעו כלה, אסורים לא רק גידולי גידולין, אלא אפילו גידולי-גידולי-גידולין עד הרביעי שבהם. ירושלמי (תרומות פ"ט ה"ג). וכתב הר"ש (תרומות פ"ט מ"ו) שהחמישי מותר. וראה עוד בכסף משנה ובמשנה למלך (תרומות פי"ו הכ"ג) ובמרכבת המשנה (סס הכ"ו).

איסור גידולי הגידולים אינו אלא עד שיהיו יותר מהעיקר, שאם רבו על העיקר הרי הם מבטלים אותו, והכל מותר. נדרים (ס.).

כט. **מבלי** הגדל בארץ יש להפריש תרומות ומעשרות, לכהן וללוי ועוד. פירות שלא הפרישו מהם תרומות ומעשרות, אסורים באכילה, ומכונים בשם 'טבל', שפירושו 'טוב לא'. רמב"ם ורע"ב (ברכות פ"ו מ"ו). ורבינו מנוח (חמץ ומצה פ"ו ה"ו) הביא עוד שני פירושים, האחד שהוא תערובת, והאחר שהוא לשון טבלת עץ ומתכת שאין אדם יכול לאוכלה [וכן פירש הערוך (ערך טבל)].

בשם טבל מכנים את הפירות עד שיופרשו מהם כל מעשרותיהם.

ל. **הטבל** אסור באכילת קבע, ומותר באכילת עראי עד שתגמר מלאכתו. גמר המלאכה משתנה מפרי לפרי. בתבואה, גמר המלאכה הוא כשימרח בכרי [-ערימת התבואה], דהיינו שייפה את פני הכרי ברחת, כדרך שעושים כשגומרים את מעשיו. רמב"ם (מעשר פ"ג ה"ו והי"ג).

לא. **בשם** 'מעשרות' מכנים את כל התרומות והמעשרות שיש להפריש.

לב. **כלומר**, אין לגידולי טבל את דין הטבל שממנו צמחו [שעל כן יאסרו באכילת עראי כפי שנאסר אותו טבל שכבר נגמרה מלאכתו], אלא חל עליהם דין טבל חדש, מכח צמיחתם עתה [ועל כן אין לאוסרם באכילת עראי עד שתגמר מלאכתם שלהם]. כמו אם כן אם הזריעה השניה היתה בחוץ לארץ, יהיו מותרים לגמרי, לפי שהטבל הראשון אינו אוסר אותם, וצמיחתם עתה בחוץ לארץ, אינה מחילה עליהם דין טבל. אף שגידולי תרומה תרומה, גידולי טבל חולין הם. וטעם החילוק, שאיסור הגידולים בתרומה הוא רק מדברי חכמים, בכדי שלא יפסידו הכהנים במה שזרעו את התרומה המגיעה להם. ובטבל לא גזרו דבר, ונותר דינו כעיקר הדין, שאין דין גידוליו כדינו עצמו, והם מותרים. רש"י (ד"ה הטבל).

לג. **כן** הוא בדרך כלל, אבל אין זה מוכרח, ולעולם יתכן שיטמא וישמרנו. ראש יוסף (להלן ע"ב ד"ה מרי).

לד. **בפני** יהושע (ד"ה ממר) דן לומר שההיסח הדעת האמור כאן אינו מפני הטומאה,

בשליקתא ומאיסתא. לאחר שנטמאו שולקן ומת"כ זורקן לגין העליס והן נמאסות, ורב הונא חייש למאן דאמר לישלקינהו מן נשעה שנשולקן: והיו מחמין לו חמין בחיטין של תרומה טמאה. שהיו לוקחין לותם מכהנים בזול: ללוש בהן עיסה בטהרה. כלומר מע"פ שרבי לוכל חולין בטהרה היה, לא חייש לילמא נגעו הני חטים טמאים בעיסה, דבטלי להו מתורת לוכל ולא מטמאו: תנו תרומות. מסכת תרומות: מאי אמריתו. מילוש וטעמא דתרומות שאתם שונים בבית מדס גדול כרבה: שתילי תרומה. כגון שתילי כרוב וכריסין: טהרו מלטמא. לחריס, שחיבורן לקרקע בטלן ממורת לוכל: ואסורין מלאכול. וקא ס"ד משום טומאה, ולכהנים: אסורים לזרים. דלא לחמרינן פקע שם תרומה מיניהו: ומאי קא משמע לן גידולי תרומה בתרומה. לפילו בדבר שזרעו כלה כגון חיטין לו נלעות שומין, תנינא: וכי תימא. הלי לחסורין מלאכול בדבר שאין זרעו כלה קאמר, כגון נגליס דקיס שקורין לינו"ס, וכשותלים לחת לחת לבדה הן נוספות ומתחברות שאם ול' יחל, והיינו גידולי גידולין לותן הנוספות עליהן שלא היו תרומה מעולש, וגידולין עלמן כגון שתילי כרוב שהולכים ומרחיבין העלין הרחשונים, ובדיס החלשים העולין בקלא הוו גידולי גידולים: **הטבל גידוליו מותרין.** לע"פ שנתמרח בכרי והוקבע למעשר ולל עליו שם טבל, וזרעו ולא הפריש מעשרותיו תחלה ונמח ונגמר וקנלו, מותר לאכילה ערלי עד שימרח בכרי, ולף על גב דגידולי תרומה תרומה, מדרבנן הוא[ח] ולחומרא שלא להפסיד לת הכהנים, לבל גידולי טבל חולין הן, והרי הן כשקולרן כשאר תבואה, ולוכל מהן ערלי עד שימרח: **בהיסח הדעת.** כשנטמאו מתחלה הסיח דעתו מהם שוב מלשומרן, ונפסלין בהיסח הדעת, לכאיב גבי תרומה (במדבר יח) לת משמרת תרומותי עביד לה שימור[ט] ולא תסיח דעתך: **פסול הגוף הוי.** מעלה היא בקדשים שנפסלין בכך, ושם פסול הוא לעלמו, ולפילו יבוא לליהו ויאמר שלא נטמאו כל לותן הימים שהסיח דעתו מהן שומעין לו: שפיר. משום הכי לסורין, שאין שתילתן מועלת להן להסיר שם פסול מעליהן: **אלא למ"ד.** כל מה שקדשים נפסלין בהיסח הדעת הינו שלא משום משם טומאה, שמא ע"י שהסיח דעתו משמירתן נגעה בהן טומאה והינו יודע: **מאי איכא למימר.** הני חמתי מיפסלי משום משם טומאה, הא לפילו טומאה ודאית שבהן טיהרתה שתילתן: ויטהרנו. ויאמר שלא נגעה בו טומאה כל ימי היסח: **לוּל קטן.** כמין גומא חלולה עשויה בצנין הרלפה: **בין כבש למזבח.** כלומר בקרן זוית סמוך לכבש וסמוך למזבח במקום שהם מתחברים: **במערבו של כבש.** שלל שפת מערבית של כבש: **ששם זורקין פסולי חטאת העוף.** לפי שהיא נעשית בקרן מערבית דרומית למטה[י], וכשחירט פסול בה שהינו פסול הגוף ממש ואין יכול לשורפה מיד משום בזיון קדשים נותנין לותה שם: ותעבור צורתה. היינו פסול לינה. עיבור צורת מרחית בשר בליות לילה לחד הוא, וכיון שלנה בלילה הרי היא נותר וטעון שריפה ושרף. ועל כרחך מדבעינן העברת צורה לאו כשפיגל בה או נטמאת או ילתה או מלקה שלא כמלותה קמיירי, דהא פסול מעליא הוא ולמה לן לאהדורי אפסול לינה, ואין לנו דניבעי לינה אי לאו פסול היסח הדעת, ואי אמרת פסול חשם טומאה הוא אילא למימר דהאי פסול בהיסח הדעת קאמר, וכיון דלא חזיין ליה לחיטמי אלא משום בעלמא הוא בעי עיבור צורה, אלא אם כן פסול הוא בעלמו אפילו לא נטמא למה לי עיבור צורה: כל

בשליקתא ומאיסתא[ח] הכא נמי בשליקתא ומאיסתא והיכא איתמר דרב אשי אהא דאמר רבי אבין בר רב אחא א"ר יצחק אבא שאול גבל של בית רבי היה והיו מחמין לו חמין בחיטין של תרומה טמאה ללוש בהן עיסה בטהרה אמאי ניחוש דילמא אתי בהו לידי תקלה א"ר אשי בשליקתא ומאיסתא. אביי בר אבין ורב חנניא בר אבין תנו תרומות בי רבה פגע בהו רבא בר מתנה אמר להו מאי אמריתו בתרומות דבי מר אמרו ליה כרשיני תרומה ובמסכת תרומות (פי"ח משנה י) נמי אמרי' מליקין בצמי כנסיות ובצמי מדרשות בשמן של תרומה שנטמאת ברשות כהן פירוש אם יש שם כהן בנר לאחד נר למאה ור"י אומר טעמא משום דדרשינן[כ] משמרת תרומותי מה תרומה טהורה וכו' ומה טהורה דוקא לכהן אף טמאה דוקא לכהן ובטמאה ליכא מלא הלקה[ם]:

טהרו מלטמא. תימה לר"י דבפ' קמא דשבת (דף יז:) מסקינן דהיינו טעמא דגזרו תרומה תרומה משום תרומה טמאה ביד כהן להסיל בתרומה ובכורים מה שאין כן במעשר שהמעשר ובכורים גידולן אסורים מלאכול בירושלים אף לזרים ולבהמה משא"כ בתרומה משמע דגידולי תרומה שרו לזרים מיהו בלאו הכי לא מ"ש ליטמא אף לזרים לאדרבה אף לכהנים מיבעי ליה למימר ונראה דזרים להתם[ס] היינו נכרים וכן משמע בירושלמי: **גידולי** גידולין. פירש ריב"א דגידולים היינו גידול רשאון מן הזרע ואע"ג שזרע ונטע אותן גידולים זהו גידולי גידולין ומביא ראיה מירושלמי דמסיק התם לגידולי גידולין משיעשו שני גורנות דהיינו נכה"ג שנזרע ונלקט שתי פעמים ולפ"ה הכל הוי גידול רשאון ומה שפ"ה דשומין הוי דבר שזרעו כלה לא משמע הכי דבמסכת תרומות תנן בפ"ט (מ"ו) מיזהו דבר שאין זרעו כלה הלוף והשום והבצלים: **פסול** הגוף הוי. תימה לבעיל (דף כ:) דמרינן אם היתה במקום המוגנע יניחנה במקום התורפה ואמרי' גרמא אין בידים לא ואמאי אין מותר לשורפה מיד כשמסיח דעתו ממנה: **למה** לי עיבור צורה. קשה לר"י דילמא התי פסול היינו בדם ובבעלים דבעי עיבור צורה וי"ל מ"מ אחר שנזרק בגול יש בו היסח הדעת הר"ר אלחנן: שם**

בשליקתא ומאיסתא. קשה גרשה דוקא שהן כבר מלוסות מותר להשהותן אבל למחר אסור דבתוך כך אתי ליה לידי תקלה כמו בדריכת ענבים דבפרק הלוקח בהמה (בכורות דף כב.) אמרינן אמה תרומה טמאה שנפלה לתוך אמה חולין טהורים ר"ש אומר תרוס ותרקב ובמ' תרומות בפ"ה[כ] גרסינן תרוס ותשרף ואומר ר"ת דבמאיסתא תשרף ויהנה ממנו בשעת שריפה: **מחמין** לו חמין בחיטין של תרומה. אור"ת לבהנים של בית רבי היו עושין לישראל לא שריא אלא הנאה שהינה של כילוי כמו עירוב דמערבין לישראל בתרומה[ל] אבל הנאה של כילוי להכין להסיר תרומה מן הטהור ולוכל זר בשעת הדחק (דף יז:) מסקינן דהיינו טעמא דגזרו תרומה תרומה משום תרומה טמאה ביד כהן שלא יסיח דעתו ממנה ויאכילנה לזר ואתי לידי תקלה ואתי לאכולי בטהרה[מ]) נמי אמרי' מליקין בצמי כנסיות ובצמי מדרשות בשמן של תרומה שנטמאת ברשות כהן פירוש אם יש שם כהן בנר לאחד נר למאה ור"י אומר טעמא משום דדרשינן[כ] משמרת תרומותי מה תרומה טהורה וכו' ומה טהורה דוקא לכהן אף טמאה דוקא לכהן ובטמאה ליכא מלא הלקה[ם]:

טהרו מלטמא. תימה לר"י דבפ' קמא דשבת (דף יז:) מסקינן דהיינו טעמא דגזרו תרומה תרומה משום תרומה טמאה ביד כהן להסיל בתרומה ובכורים מה שאין כן במעשר שהמעשר ובכורים גידולן אסורים מלאכול בירושלים אף לזרים ולבהמה משא"כ בתרומה משמע דגידולי תרומה שרו לזרים מיהו בלאו הכי לא מ"ש ליטמא אף לזרים לאדרבה אף לכהנים מיבעי ליה למימר ונראה דזרים להתם[ס] היינו נכרים וכן משמע בירושלמי: **גידולי** גידולין. פירש ריב"א דגידולים היינו גידול רשאון מן הזרע ואע"ג שזרע ונטע אותן גידולים זהו גידולי גידולין ומביא ראיה מירושלמי דמסיק התם לגידולי גידולין משיעשו שני גורנות דהיינו נכה"ג שנזרע ונלקט שתי פעמים ולפ"ה הכל הוי גידול רשאון ומה שפ"ה דשומין הוי דבר שזרעו כלה לא משמע הכי דבמסכת תרומות תנן בפ"ט (מ"ו) מיזהו דבר שאין זרעו כלה הלוף והשום והבצלים: **פסול** הגוף הוי. תימה לבעיל (דף כ:) דמרינן אם היתה במקום המוגנע יניחנה במקום התורפה ואמרי' גרמא אין בידים לא ואמאי אין מותר לשורפה מיד כשמסיח דעתו ממנה: **למה** לי עיבור צורה. קשה לר"י דילמא התי פסול היינו בדם ובבעלים דבעי עיבור צורה וי"ל מ"מ אחר שנזרק בגול יש בו היסח הדעת הר"ר אלחנן: שם

לוּל קטן היה בין כבש למזבח במערבו של כבש. וחלון היתה במערבו של כבש אמה על אמה ורבובה היתה נקראת, שבה נותנין פסולי חטאת העוף עד שתעבור צורתה ותצא לבית השריפה. [רמב"ם, בית הבחירה פ"ב הי"ד]

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) [עיין תוספות בבא קמא קטו ע"ב ד"ה אמי ליהי תקלה וכו' דרב הונא נמי מודה בזה], ג) תרומות פרק ט משנה ז, ג) [שבת יז:] תרומות פרק ט משנה ד דריס דף ס., ד) ג"ז שם, ה) תוספתא דמעות פרק ז ה"ב, ו) [נקמן עו. וש"נ] ועיין תוס' מעילה יא. ד"ה לול, ז) [תוספתא פרק ו ה"ג], ס) שבת יז: ועיין שפ"א למה פי' רש"י ע"פ ההו"א שם, ט) בכורות דף לד., י) זבחים סג., כ) משנה ב, ל) עירובין כו:, מ) [וכן במשנה תרומות פרק י"ו משנה ט], נ) שבת כו., ס) [ועיין תוספות יבמות סו: ד"ה לא וכו' מבואר בתוך ותוספות לעיל ט. ד"ה כלי ותוספות שבת כו. ד"ה אין מליקין ותוספות מנחות סז: ד"ה כלי שהם], ע) [דטהרות פרק ג ה"ה], פ) פ"ו ה"א (לא ע"ב), צ) תרומות פ"ט מ"ב, ק) עיין מהרש"ל.

הגהות הב"ח

(ח) גמ' ומאי ומחלן טהרו מלטמא וכ"ה בכ"י:

הגהות וציונים

ח] מהר"ם מוחק זה (גלילן): כ] [צ"ל והתניא] (גלילן):

משנת ראשונים

הכי נמי בשליקתא ומאיסתא. פי' מאי דאמר ר' יוחנן אפילו חיטי כגון שניטמאו לאחר שנשלקו שמשליכן לצד אחד ונמאסין דתו לא אתי בהו לידי תקלה ורב הונא דאמר אבל חיטי לא מיירי בחיטין חיות ול"פ ודברי המורה לא נ"ל. [תוספות רי"ד]

מאי אסורין אסורין לזרים. וא"ת והא בפ"ק דשבת אמרינן דהיינו טעמא דגידולי תרומה תרומה משום תרומה טמאה ביד כהן כלומר שלא ישהא אותה לזרעה ואתי בה לידי תקלה, וכיון דאמרינן דטהרו מלטמא ושריא לכהנים מה הועילו בתקנתן, י"ל דמשום רווחא פורתא לא ישהא אותה כיון שעדיין היא תרומה ואינה נעשית מועטין וכיון שאוכליה חולין. [חידושי הר"ן]

הטבל גידוליו מותרין בדבר שזרעו כלה אבל בדבר שאין זרעו כלה. פי' שאין זרעו כלה בצלין שנוטעין והן עצמן קיימות ושזרעו כלה חטה והכי איתא במסכת תרומות. ופי' גדולי גדולין כגון בצל ששתלו ונתוסף מה שנתוסף נקראין גדולין עצמן. חזר ושתל הבצל הראשון במקום אחר והוסיף אלו הן גדולי גדולין. והכי משמע בירושלמי במסכת תרומות דגרסי' התם עד היכן אסורין גידולין עד שלש גרנות אסורין גורן הרביעי מותר. [מהר"ם חלאווה]

עין משפט נר מצוה

קכב א מיי' פי"ו מהל' תרומות הל' כג:
קכג ב שם הלכה כח:
קכד ג מיי' פ"ו מהל' מעשר הלכה ו:
קכה ד מיי' פי"ו מהל' תרומות הלכה כג:
קו ה מיי' פי"ט מהל' פסולי מוקדשין הלכה ד:
קז ו מיי' פ"ב מהל' בית הבחירה הל' יד:

רבינו חננאל

וכן חיטי שליקתא ומאיסתא שרי לאדלוקי בהו אבל חיטי שפירן וכיוצא בהן דחיישי' דלמא אכיל להו ואתי לידי תקלה לא משהינן להו. **וכן** אבא שאול גבל של בית רבי היה מחמם חמין בחיטין שליקתא של תרומה [טמאה] ומאיסתא כדי ללוש עיסה בטהרה: **בעי רבה בר מתנה מאביי ורב חנניא בר אבין** הא דתנן פ"ט דתרומה שתילי תרומה שנטמאו ושתלן טהרו מלטמא ואסו' מלאכול עד [שיגום] את האוכל וכיון שטהרו [מלטמא] אמאי אסורין לאכול. א"ל הכי אמר רבה אסורה לזרים כלומר תרומה הן ובקדושתן קיימי. **אמרו לו מאי קמ"ל דגידולי** תרומה הן תנינא גידולי תרומה תרומה וכ"ת בגידולי גידולין עסקינן ובדבר שאין זרעו כלה הא נמי תנינא ו) דתנן גידולי תרומה תרומה וגידולי גידולין חולין. **ואוקימנא** בדבר שזרעו כלה אבל בדבר שאין זרעו כלה אפי' גידולי גידולין אסורין אשתיקו. **פי'** דבר שאין זרעו כלה כגון הלוף והשום והבצלים. **אמר להו** הכי א"ר ששת אסור לכהנים. **מ"ט הואיל ונפסלו בהיסח הדעת** כלו' כיון שנטמאו הסיח דעתו מהן ונפסלו. **ואמרי' הניחא למאן דאמר היסח הדעת פסול הגוף הואי** כלו' הרי הוא כבשר חטאת שאין לו היתר לעולם. **אלא למאן דאמר היסח הדעת פסול טומאה הואי** לא יהא הטפל חמור מן העיקר כיון ששתלן אמרת טהרו מטומאתן ולמה לא יהו מותרין מפסול (טומאה) [היסח הדעת]. **ונדחו** גם דבריו וחזרנו לברר מחלוקת ר' יוחנן ור"ל דאיתמר היסח הדעת [ר"ל אמר פסול הגוף הוי] שאם יבוא אליהו ויטהרנה אין שומעין לו. **ומותיב עליה** ר' **יוחנן** מהא דתניא בסוף תמורה ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא אומר לול קטן [היה] בין כבש למזבח למערבו של כבש ששם היו זורקין פסולי חטאת העוף שתעבור צורתן ויצאו לבית

חשק שלמה על ר"ח

ו) גי' תוספת פי' לו לרבינו ז"ל כלן דמייתי מתרומה גופה שם במשנה ד' והיא יותר מחוורת מגי' דילן.

שואלת הגמרא, **הָנִיחָא לְמַאן דְּאָמַר** - מובנים דברי המשנה לפי הסובר **שֶׁהֱיסַּח הַדַּעַת** מתרומה וקדשים[לה] **פְּסוּל הַגּוּף הָוֵי** [-הוא], וכפי שיתבאר מיד, **שַׁפִּיר** - אכן אפשר לפרש כן, ששתילי תרומה ששתלם, אף שנטהרו עדיין אסורים הם באכילה לפי שנפסלו בהיסח הדעת[לו], **אֶלָּא לְמַאן דְּאָמַר** [-לסובר] **שֶׁהֱיסַּח הַדַּעַת פְּסוּל טוּמְאָה הָוֵי**, כלומר שטעם פסול זה הוא שחוששים שמא על ידי שהסיח דעתו משמירתו נטמאו ולא שם ליבו לכך, **מַאי אִיכָּא לְמֵימַר** - כיצד נוכל לבאר את המשנה כדברי רב ששת, הלא כאן אין קיים החשש שמא נטמאו, שהלא בשתילתם נטהרו אפילו מטומאה ודאית שהיתה עליהם[לז].

אהח19/06/2018

קודם שהגמרא תביא את המשך הנידון בביאור המשנה בתרומות (להלן ע"ב), מביאה הגמרא את המחלוקת האמורה אודות טעם הפסול של היסח הדעת, ומשא ומתן שהיה בין החולקים במחלוקת זו:

דְּאָתְמַהּ [אוצר החכמה] **שנאמר** בבית המדרש, **הֱיסַּח הַדַּעַת, רַבִּי יוֹחָנָן אָמַר, פְּסוּל טוּמְאָה הָוֵי, וְרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ אָמַר, פְּסוּל הַגּוּף הָוֵי.**

הגמרא מבארת את הנפקא מינה ממחלוקת זו:

רַבִּי יוֹחָנָן אָמַר פְּסוּל טוּמְאָה הָוֵי, שֶׁאִם יָבֹא אֵלָיְהוּ וִיטַהֲרֶנָּה - שׁוֹמְעִין לוֹ[לח], ויגלה לנו שלא נטמאה התרומה כלל וטהורה היא, **שׁוֹמְעִין לוֹ**[לח], שפסול היסח הדעת הוא מחשש שמא נגעה בה טומאה, והרי גילה שלא נגעה[לט]. **רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ אוֹמֵר פְּסוּל הַגּוּף הָוֵי, שֶׁאִם יָבֹא אֵלָיְהוּ וִיטַהֲרֶנָּה, אֵין שׁוֹמְעִין לוֹ** להכשיר אותה, שאף אם באמת לא נגעה בה טומאה כלל, **נפסלה** מכח היסח הדעת עצמו הפוסלה בכל אופן שהוא.

הגמרא מביאה ראיה שהביא רבי יוחנן לשיטתו ונגד דעת ריש לקיש, ומה שדחה ריש לקיש:

אִיתְּיבֵיהּ [-הקשה לו] **רַבִּי יוֹחָנָן לְרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ**, שנינו בברייתא, **רַבִּי יִשְׁמָעֵאל בְּנוֹ שֶׁל רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן בְּרוֹקָא אוֹמֵר, לוּל קָטָן** - כעין גומא קטנה בנויה ברצפת העזרה, **הָיָה בֵּין כֶּבֶשׁ לַמִּזְבֵּחַ**[מ], כלומר, בזוית הסמוכה למקום חיבורם של הכבש והמזבח[מא], **כְּמַעֲרָבוֹ שֶׁל כֶּבֶשׁ**[מב], **שָׁשָׁם הָיוּ זוֹרְקִין פְּסוּלֵי חַטַּאת הָעוֹף**[מג] כיון שהיתה נעשית בסמוך למקום זה[מד], **וְתֵעוּבַר צוּרָתָן** - וכיון שאי אפשר לשורפם מיד משום בזיון קדשים, על כן ממתינים עד שיעבור מהם צורת בשר [היינו שיתקלקל בשר החטאות שנפסלו], וזה על ידי שיעבור עליהם לילה, ועל ידי כך יפסלו בלינה ויֵעשו 'נותר'[מה], **וְיוֹצְאִין** למחרת **לְבֵית הַשְּׂרֵיפָה**, כדין נותר[מו]. והנה, כל הפסולים שיתכן שיארעו בהם[מז], דינם בשריפה מיד, ואין צורך להמתין שיפסלו בלינה, ועל כן **אִי אָמְרַתְ בְּשֶׁלָּמָא** - מובן הדבר אם פסול היסח הדעת **פְּסוּל**

אלא מפני ששתלה בקרקע, אמנם כתב שברש"י ובתוספות אין משמע כן. וראה שם מה שכתב עוד בזה.

על פסול היסח הדעת, גדריו ופרטיו, ראה באריכות בהערה להלן.

אם דברי הגמרא כאן מתאימים לדברי הגמרא בשבת שהובאה בהערה לעיל, אודות טעם הדין ש'גידולי תרומה תרומה', ראה להלן (ע"ב) בהערה.

לה. תרומה, וכן קדשים, נפסלים בהיסח הדעת. מקור הדין הוא ממה שנאמר בתרומה (במדבר יח ח) 'את משמרת תרומותי', והיינו שיש לשמור את התרומה. אף שפסוק זה נאמר לענין תרומה למדים ממנו אף לקדשים כמו שמבואר ברש"י (חולין ג: ד"ה ומוקדשין). אופן הלימוד לקדשים אינו ברור, ויתכן שלמדים זאת בקל וחומר, שאם בתרומה כן כל שכן בקדשים, ראה כעין זה ברמב"ם (הלכות תמורה פי"ג ה"ג). [ובמגיני שלמה (נתוס' ד"ה פסול) נקט שלמסקנת הגמרא היסח הדעת פוסל בקדשים בלבד, ומן הפסוק בתרומה אין ללמוד אלא שצריך לשמור את התרומה, אך לא שהיא נפסלת בכך].

כמבואר בסמוך, וכפי שיתבאר עוד בהמשך, נחלקו אמוראים אם הפסול הוא פסול הגוף או פסול טומאה, והיינו אם הפסול הוא ודאי, או שהוא פסול מפני הספק. כמו כן, מחלוקתם היא אודות גדר הפסול, אם הוא פסול כשאר פסולים, או שהוא פסול מפני הטומאה [וממילא בקדשים יועיל עליו ריצוי ציץ].

נחלקו האחרונים בגדרו של פסול זה. יש הסוברים שהוא מן התורה אפילו לסובר שהוא פסול טומאה, ומוכח כן בירושלמי (תרומות פ"א ה"ד) שמבואר בו שלדעת רבי יוחנן היסח הדעת פוסל מן התורה, אף שהוא הסובר שהיסח הדעת הוא פסול טומאה, והיינו שכל שלא נשמר מספק טומאה, נפסל. ראה כן באחיעזר (ח"ג סי' מ סק"ה). אמנם יש הסוברים שאינו אלא מעלה בעלמא ומדברי חכמים, ראה כן בפני יהושע (ד"ה שמכ). והשפת אמת (ד"ה היסח) נסתפק בדבר. דעה אמצעית היא דעת הר"ש סירליאו (תרומות שם), שבכך נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש, שלסובר שהיסח הדעת הוא פסול הגוף הוא פסול מן התורה, ולסובר שהוא פסול טומאה אינו אלא מדרבנן. וכתב שלפי זה, דברי הירושלמי שרבי יוחנן סובר שהפסול הוא מן התורה, הם משום שדעת הירושלמי שרבי יוחנן סובר שהפסול הוא פסול הגוף, ושלא כמבואר בבבלי בשמו.

חידוש מיוחד בדין היסח הדעת מצינו בדברי התוספות בחגיגה (כא. ד"ה המוכן), שאין היסח הדעת פוסל אלא בדבר שידע בו והסיח דעתו ממנו, ולא בדבר שלא ידע בו כלל. ובצל"ח בסוגייתנו (ד"ה שיתיביה) כיוון לחידוש זה, וביאר בו כמה דברים. ונחלקו האחרונים אם חידוש זה נאמר גם לדעות שהיסח הדעת הוא פסול טומאה. דעת האחיעזר (ח"ד סי' ו סק"ג) שאין לומר כן אלא אם היסח הדעת הוא פסול הגוף, אך אם הוא פסול טומאה ודאי שהוא פוסל גם אם לא ידע בו כלל, שהרי גם באופן זה יש חשש שמא נטמאה. אולם החזון איש (טהרות סי' י סק"ו) כתב שחידוש זה הוא אף אם הוא פסול טומאה.

לו. מבואר בגמרא שתרומה טמאה נפסלת בהיסח הדעת. תוספות (ד"ה פסול) מקשים על כך מברייתא המובאת לעיל (כ:) שתרומה שנולד בה ספק טומאה אינו צריך לשומרה, אך אין לו לשורפה, והלא הוא מסיח דעתו ממנה, ולא תירצו. והאחרונים (רעק"א מסק שלמה ומנפה מיתן נמוסיפות שם) העירו שכבר הקשה כן הירושלמי (פ"א ה"ח), ותירץ שאינו מסיח דעתו ממנה, שהוא משמרה שלא תגע בטהרות אחרות ותטמאם מספק, וגם בכך די להחשב שאין כאן היסח הדעת.

לז. יש להקשות, מדוע לא שאלה הגמרא גם ממה שמבואר במשנה שהם טהורים מלטמא, שאם יש חשש שמא נטמאו, מדוע לא יטמאו. וביאר המהר"ם חלאווה (ד"ה הא מיתמי) שמשם אין לשאול משום שאין זה אלא ספק טומאה, ולכך אינו מטמא אחרים.

לח. ואף שבשבת (קמ.) וברש"י שם (ד"ה מאי), מבואר שהיתר ואיסור אין תלוי באליהו, משום ש'לא בשמים היא', כאן אין הספק בדבר איסור והיתר אלא בבירור המציאות, ודבר זה יכול להתברר על ידו. בית האוצר (מ"ע מערכת כ-י כלל יח אות ד). וראה מה שכתב בזה בקובץ שיעורים (מ"ע דברי סופרים סי' ה אות ד).

לט. רש"י (ד"ה ויטהרנו). לכאורה החשש הוא לאו דווקא מנגיעה בטומאה, אלא גם מהיטמאות בדרכים אחרות, כגון במשא ובאוהל.

מ. המזבח החיצון עמד בעזרה לפני ההיכל והאולם, על דפנותיו זרקו את דם הקרבנות, ועל גגו הקטירו את איבריהם. בצידו הדרומי עמד כבש ארוך שעלה מקרקע העזרה ועד גג המזבח.

מא. המזבח היה ארכו ורחבו שלשים ושתים אמה, ואילו הכבש שלפניו היה רחב רק שש עשרה אמה, ומכוון היה כנגד אמצע המזבח [ראה זבחים (נג. סג:)], כלומר, המזבח בלט שמונה אמות מכל צד. נמצא שבמקום חיבורם היתה כניסה של שמונה אמות, ובה היה לול זה.

מב. המזבח והכבש עמדו ממזרח להיכל, וממזרחה להם פתח העזרה. מערבו של כבש הוא הצד המנוגד לפתח העזרה הפונה להיכל.

מג. חטאת העוף היא קרבן חובה, ובאה לכפר על חטאים שונים או כאחד מקרבנות מחוסרי כפרה. יש והיא באה בדלות דווקא, כאשר אין יד המחוייב קרבן משגת הבאת בהמה, ויש שהיא עיקר הקרבן.

סדר עבודות חטאת העוף היה כדלהלן: מליקה, הכהן היה מולק את ראשה ממול ערפה. הזאה, אוחז בגוף החטאת ומזה מדמה על קיר המזבח בקרן דרומית מערבית למטה מחציו. מיצוי, היה מקרב את מקום המליקה שבעוף אל קיר המזבח ודוחק בו עד שיצא דמו, והיה הדם יורד מן הקיר ליסוד שתחתיו.

מד. כאמור בהערה הקודמת, דם חטאת העוף היה ניתן בקרן דרומית מערבית, בחציו התחתון של המזבח. [היו מהקרבנות שדמם ניתן בחציו העליון של המזבח, והיו שדמם ניתן בחציו התחתון. באמצעו של המזבח היה מתוח 'חוט הסיקרא', היינו שהיה סימן אדום סביב המזבח, שהבדיל בין עליונו לתחתונו. גמרא (זבחים נג.)]. הלול האמור, היה איפוא בסמוך למקום מתן דם חטאת העוף. אם היה נמצא בחטאת פסול הגוף, היו שורפים אותה מיד, אולם אם נמצא פסול שאינו פסול הגוף, אי אפשר לשורפה מיד משום שיש בכך בזיון קדשים, ועל כן היו נותנים אותה שם עד שתעובר צורתה, כדלהלן.

מה. ראה בהערה הבאה.

מו. בשר קרבן שנותר אחר זמן אכילתו, דינו בשריפה, שנאמר (ויקרא ז יז) 'והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף'.

פירשנו בפנים על פי דברי רש"י (ד"ה ותעובר), ש'עיבור צורה' היינו קלקול הבשר על ידי לינת לילה אחד, אמנם לא הקלקול עצמו הוא הנצרך כאן, אלא הפסול נותר שנעשה בכך. ונקטה הברייתא לשון זו של 'עיבור צורה' משום שהוא הסיבה לפסול נותר, כמי שמבואר בדברי רש"י בשבועות (יג. ד"ה הואיל) שביאר את דברי הגמרא שם שקטורת אינה נפסלת בלינה 'הואיל וצורתה כל השנה', ופירש רש"י שאין הקטורת נפסלת בלינה כיון שאינה משנה את מראיתה בכך. והיינו שקדשים נפסלים בלינה רק משום שצורתן התקלקלה. מקדש דוד (סי' יז סק"ד).

אמנם מצינו שיטה אחרת בזה, שרבינו חננאל (להלן ע"ב ד"ה הניחא) כתב שעיבור צורה הוא שמניחים את הבשר עד שיסריח וישתנה מצורת הבשר שאי אפשר לו להאכל עוד [ולשון הר"ח להלן (עג:) שעיבור צורה הוא ש'ישאר ימים עד שיבאיש ולא ישאר עליו אדמומית אלא תיעשה צורתו כעין ירקרוקת']. וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשנה (להלן פ"ז מ"ט) שעיבור צורה הוא שיתעפש הבשר ויפָּסֵד. וכן משמע גם ברמב"ם (פסוה"מ פי"ט ה"ג) שיש עיבור צורה גם במקום שלינה אינה פוסלת, ראה מקדש דוד (שם). [ועיין גם ברש"י לעיל (יג: ד"ה כשירות) וברש"ש שם, ובתוספות לעיל (טו. ד"ה ולד), שמשמע שעיבור צורה מועיל גם בלא פסול לינה, וצ"ע מדברי רש"י הנ"ל].

מז. כגון שמלקה שלא כמצותה, או שפיגל בה [חשב בעת עבודותיה לאוכלה חוץ לזמנה או חוץ למקומה], או שנטמאה, או שיצאה חוץ לעזרה.

בשליקתא ומאיסתא. לאחר שנטמאו שולקן ומת"כ זורקן לגין העליס והן נמאסות, ורב הונא חייש למאן דאמר לישלקינהו מן הדשעה שולקן: והיו מחמין לו חמין בחיטין של תרומה טמאה. שהיו לוקחין חומס מכהנים בזול: ללוש בהן עיסה בטהרה. כלומר לע"פ שרבי חולין בטהרה היה, לא חייש דילמא נגעו הני חטים טמאים בעיסה, דבטלי להו מתורת חולין ולא מטמאו: תנו רבנן: מסכת תרומות: מאי אמריתו. מילוש וטעמא דתרומות אחת שוים בדית מדס גדול כרבה: שתילי תרומה. כגון שתילי כרוב וכריסין: טהרו מלטמא. לחרים, שחיבורן לקרקע בטלן ממורת חולין: ואסורין מלאכול. וקא ס"ד משום טומאה, ולכהנים: אסורים לזרים. דלא ממרינן פקע שם תרומה מיניהו: ומאי קא משמע לן גידולי תרומה בתרומה. לפילו בדבר שזרעו כלה כגון חיטין או בלעות שומין, תנינא: וכי תימא. הלי חולין מלאכול בדבר שאין זרעו כלה קאמר, כגון בגליס דקיס שקורין ליבו"ש, וכשותלים אחת אחת לבדה הן נוספות ומתחברות שאה ול' יחד, והייגו גידולי גידולין אותן הנוספות עליהן שלא היו תרומה מעולס, וגידולין עלמן כגון שתילי כרוב שהולכים ומרחיבין העלין הראשונים, ובדיס החדשים העולין בקלא הוו גידולי גידולים: הטבל גידוליו מותרין. לע"פ שנתמרח בכרי והוקבע למעשר ואל עליו שם טבל, וזרעו ולא הפריש מעשרותיו תחלה ואמת וגמר וקנאו, מותר לאכילה ערלי עד שימרח בכרי, ואף על גב דגידולי תרומה תרומה, מדרבנן הוא[ס] ולחומרא שלא להפסיד את הכהנים, אבל גידולי טבל אולין הן, והרי הן כשקולרן כשאר תבואה, ואוכל מהן ערלי עד שימראס: **בהיסח הדעת.** כשנטמאו מתחלה הסיח דעתו מהס שוב מלשומרן, ונפסלין בהיסח הדעת, לכאיב גבי תרומה (במדבר יח) את משמרת תרומתי עביד לה שימור[ע] ולא תסיח דעתך: **פסול הגוף הוי.** מעלה היא בקדשים שנפסלין בכך, ושם פסול הוא לעלמו, ואפילו יבוא אליהו ויאמר שלא נטמאו כל אותן הימים שהסיח דעתו מהן אין שומעין לו: **שפיר.** משום הכי אסורין, שאין שתילתן מועלת להן להסיר שם פסול מעליהן: **אלא למ"ד.** כל מה שקדשים נפסלין בהיסח הדעת אינו אלא משום משא טומאה, שמא ע"י שהסיח דעתו משמירתן נגעה בהן טומאה ואינו יודע: **מאי איכא למימר.** הני אמאי מיפסלי משום משא טומאה, הא אפילו טומאה ודאית שבהן טיהרתה שתילתן: ויטהרנו. ויאמר שלא נגעה בו טומאה כל ימי היסח: **לוּל קטן.** כמין גומא חלולה עשויה בצנין הרלפה: **בין כבש למזבח.** כלומר בקרן זוית שמוך לכבש ושמוך למזבח במקום שהס מתחברים: **במערבו של כבש.** אלל שפת מערבית של כבש: **ששם זורקין פסולי חטאת העוף.** לפי שהיא נעשית בקרן מערבית דרומית למטה[ק], וכשאירע פסול בה שאינו פסול הגוף ממש ואין יכול לשורפה מיד משום בזיון קדשים נותנין אותה שם: **ותשבר צורתה.** היינו פסול לינה. עיבור צורת מרחית בשר בגיות לילה אחד הוא, וכיון שלנה בלילה הרי היא נותר וטעון שריפה ושרף. ועל כרחך מדבעינן העברת צורה לאו כשפיגל בה או נטמאת או ילאה אלא כמלותה קמיירי, דהא פסול מעליא הוא ואמה לן לאהדורי אפסול לינה, ואין לנו דניבעי לינה אי לאו פסול היסח הדעת, ואי אמרת פסול משא טומאה הוא אימא למימר דהאי פסול בהיסח הדעת קאמר, וכיון דלא חזיין ליה לאיטמי אלא משא בעלמא הוא בעי עיבור צורה, אלא אם כן פסול הוא לעלמו אפילו לא נטמא למה לי עיבור צורה:

לוּל קטן היה בין כבש למזבח במערבו של כבש. וחלון היתה במערבו של כבש אמה על אמה ורבובה היתה נקראת, שבה נותנין פסולי חטאת העוף עד שתעבור צורתה ותצא לבית השריפה. [רמב"ם, בית הבחירה פ"ב הי"ד]

בשליקתא ומאיסתא. קלת גרסה לוקא שהן כבר מלוסות מומר להסהותן אבל למאס אסור דמתוך כך אתי ליד תקלה כמו בדריכת ענבים דבפרק הלוקח בהמה (בכורות דף כב.) ממרינן סאה תרומה טמאה שנפלה לתוך מאה חולין טהורים ר"ש אומר תרוס ותרקב ובמס' תרומות בפ"ה[כ] גרסינן תרוס ותשרף ואומר ר"ת דבמיסתא תשרף ויהנה ממנו בשעת שריפה: **מחמין** לו חמין בחיטין של תרומה. אור"ת דלכהנים של בית רבי היו עושין דליטרחל לא שריא אלא הנאה שהיא של כילוי כמו עירוב דמערבין ליטרחל בתרומה[כ] אבל הנאה של כילוי כגון להאכיל לבהמתו או להדליק אסור ליטרחל כדאמרינן בפ"ק דמס' ע"ז (טו.[מ]) כהן שאכר פרה מיטרחל לא יאכילנה כרשיני תרומה ובמסכת תרומות (פי"ו משנה י) נמי אמרי' מדליקין בשמי כנסיות ובשמי מדרשות בשמן של תרומה שנטמאת ברשות כהן פירוש אס יש שם כהן בנר לאחד נר למאה ור"י אומר טעמא משום דדרשינן[כ] משמרת תרומתי מה תרומה טהורה וכו' ומה טהורה דוקא לכהן אף טמאה דוקא לכהן ובטמאה ליכא אלא הדלקה[ס]:

טהרן מלטמא. תימה לר"י דבפ' קמא דשבת (דף יז:) מסקינן דהיינו טעמא דגזרו תרומה תרומה משום תרומה טמאה ביד כהן פי' שלא יהא אותה לזרעה והשתא כיון דטהרו יהא אותה לזרעה ואומר ר"י דמשום ריוח פורתא לא יהא אותה תרומה ובמסכת תרומות (פי"ו משנה י) נמי אמרי' מדליקין בשמי כנסיות ובשמי מדרשות בשמן של תרומה שנטמאת ברשות כהן פירוש אס יש שם כהן בנר לאחד נר למאה ור"י אומר טעמא משום דדרשינן[כ] משמרת תרומתי מה תרומה טהורה וכו' ומה טהורה דוקא לכהן אף טמאה דוקא לכהן ובטמאה ליכא אלא הדלקה[ס]:

טהרן מלטמא. תימה לר"י דבפ' קמא דשבת (דף יז:) מסקינן דהיינו טעמא דגזרו תרומה תרומה משום תרומה טמאה ביד כהן פי' שלא יהא אותה לזרעה והשתא כיון דטהרו יהא אותה תרומה ובמסכת תרומות (פי"ו משנה י) נמי אמרי' מדליקין בשמי כנסיות ובשמי מדרשות בשמן של תרומה שנטמאת ברשות כהן פירוש אס יש שם כהן בנר לאחד נר למאה ור"י אומר טעמא משום דדרשינן[כ] משמרת תרומתי מה תרומה טהורה וכו' ומה טהורה דוקא לכהן אף טמאה דוקא לכהן ובטמאה ליכא אלא הדלקה[ס]:

גידולי גידולין. פירש ריב"א דגידולים היינו גידול רשות מן הזרע ואח"כ חזר ונטע אותן גידולים זהו גידולי גידולין ומביא ראיה מירושלמי דמסיק התם מגידולי גידולין משיעשו שני גורנות דהיינו נכה"ג שנזרע ונלקט שתי פעמים ולפ"ה הכל הוי גידול רשות ואח"כ דאומין הוי דבר שזרעו כלה לא משמע הכי דמסכת תרומות תנן בפ"ט (מ"ו) אילו דבר שאין זרעו כלה הלוף והשום והבצלים:

פסול הגוף הוי. תימה לטעיל (דף כ:) אמרינן אס היתה במקום המוגנע יניחנה במקום המורפה ואמרי' גרמא אין בידים לא ואמאי אין מותר לשורפה מיד כשמסיח דעתו ממנה: **למה** לי עיבור צורה. קשה לר"י דילמא האי פסול היינו בדס ובטעלים דבעי עיבור צורה וי"ל מ"מ אחר שנזרק נגול יס בו היסח הדעת הר"ר אלחנן:

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) [עיין תוספות בבא קמא קטו ע"ב ד"ה אמי לידי תקלה וכו' דרב הונא נמי מודה בזה], ב) תרומות פרק ט משנה ז, ג) [שבת יז:] תרומות פרק ט משנה ד דדריס דף ס., ד) ג"ז שם, ה) תוספתא דבמים פרק ז ה"ב, ו) [לקמן עו. וש"נ] ועיין תוס' מעילה יא. ד"ה לול, ז) [תוספתא פרק ו ה"ג], ח) שבת יז: ועיין שפ"א למה פי' רש"י ע"פ ההו"א שם, ט) בכורות דף לד., י) זבחים סג., כ) משנה ב, ל) עירובין כו:, מ) [וכן במשנה תרומות פרק י"ו משנה ט], נ) שבת כו., ס) [ועיין תוספות יבמות סו: ד"ה לא וכו' מבואר בתוך ותוספות לעיל ט. ד"ה כלי ותוספות שבת כו. ד"ה אין מדליקין ותוספות מנחות סו: ד"ה כדי שתסא], ע) [דטהרות פרק ג ה"ח], פ) פ"ו ה"א (לא ע"ב), צ) תרומות פ"ט מ"ב, ק) עיין מהרש"א.

הגהות הב"ח

(ס) גמ' ואמאי ושתלן טהרו מלטמא וכ"ה בכ"י:

הגהות וציונים

מ) מהר"ם מוחק זה (גליון): נ) [צ"ל והתניא] (גליון):

משנת ראשונים

הכי נמי בשליקתא ומאיסתא. פי' מאי דאמר ר' יוחנן אפילו חיטי כגון שניטמאו לאחר שנשלקו שמשליכין לצד אחד ונמאסין דתו לא אתי בהו לידי תקלה ורב הונא דאמר אבל חיטי לא מיירי בחיטין חיות ול"פ ודברי המורה לא נ"ל. [תוספות רי"ד]

מאי אסורין אסורין לזרים. וא"ת והא בפ"ק דשבת אמרינן דהיינו טעמא דגידולי תרומה תרומה משום תרומה טמאה ביד כהן כלומר שלא ישהא אותה לזרעה ואתי בה לידי תקלה, וכיון דאמרינן דטהרו מלטמא ושריא לכהנים מה הועילו בתקנתן, י"ל דמשום רווחא פורתא לא ישהא אותה כיון שעדיין היא תרומה ואינה נעשית חולין. [חידושי הר"ן]

הטבל גידוליו מותרין בדבר שזרעו כלה אבל בדבר שאין זרעו כלה. פי' שאין זרעו כלה בצלין שנוטעין והן עצמן קימות ושזרעו כלה חטה והכי איתא במסכת תרומות. ופי' גדולי גדולין כגון בצל ששתלו ונתוסף מה שנתוסף נקראין גדולין עצמן. חזר ושתל הבצל הראשון במקום אחר והוסיף אלו הן גדולי גדולין. והכי משמע בירושלמי במסכת תרומות דגרסי' התם עד היכן אסורין גידולין עד שלש גרנות אסורין גורן הרביעי מותר. [מהר"ם חלאווה]

עין משפט נר מצוה

קכב א מיי' פי"ו מהל' תרומות הל' כג:
קכג ב שם הלכה כח:
קכד ג מיי' פ"ו מהל' מעשר הלכה ו:
קכה ד מיי' פי"ו מהל' תרומות הלכה כג:
קו ה מיי' פי"ט מהל' פסולי מוקדשין הלכה ד:
קז ו מיי' פ"ב מהל' בית הבחירה הל' יד:

רבינו חננאל

וכן חיטי שליקתא ומאיסתא שרי לאדלוקי בהו אבל חיטי שפירן וכיוצא בהן דחיישי' דלמא אכיל להו ואתי לידי תקלה לא משהינן להו. **וכן** אבא שאול גבל של בית רבי היה מחמם חמין בחיטין שליקתא של תרומה [טמאה] ומאיסתא כדי ללוש עיסה בטהרה: **בעי רבה בר מתנה מאביי ורב חנניה בר אבין** הא דתנן פ"ט דתרומה שתילי תרומה שנטמאו ושתלן טהרו מלטמא ואסו' מלאכול עד [שיגום] את האוכל וכיון שטהרו [מלטמא] אמאי אסורין לאכול. א"ל הכי אמר רבה אסורה לזרים כלומר תרומה הן ובקדושתן קיימי. **אמרו לו מאי קמ"ל דגידולי תרומה הן** תנינא גידולי תרומה תרומה וכ"ת בגידולי גידולין עסקינן ובדבר שאין זרעו כלה הא נמי תנינא ו) דתנן גידולי תרומה תרומה וגידולי גידולין חולין. **ואוקימנא** בדבר שזרעו כלה אבל בדבר שאין זרעו כלה אפי' גידולי גידולין אסורין אשתיקו. **פי'** דבר שאין זרעו כלה כגון הלוף והשום והבצלים. **אמר להו** הכי א"ר ששת אסור לכהנים. **מ"ט הואיל ונפסלו בהיסח הדעת** כלו' כיון שנטמאו הסיח דעתו מהן ונפסלו. **ואמרי' הניחא למאן דאמר היסח הדעת פסול הגוף הואי** כלו' הרי הוא כבשר חטאת שאין לו היתר לעולם. **אלא למאן דאמר היסח הדעת פסול טומאה הואי** לא יהא הטפל חמור מן העיקר כיון ששתלן אמרת טהרו מטומאתן ולמה לא יהו מותרין מפסול (טומאה) [היסח הדעת]. **ונדחו** גם דבריו וחזרנו לברר מחלוקת ר' יוחנן ור"ל דאיתמר היסח הדעת [ר"ל אמר פסול הגוף הוי] שאם יבוא אליהו ויטהרנה אין שומעין לו. **ומותיב עליה** ר' יוחנן מהא דתניא בסוף תמורה ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא אומר לול קטן [היה] בין כבש למזבח למערבו של כבש ששם היו זורקין פסולי חטאת העוף שתעבור צורתן ויצאו לבית

חשק שלמה על ר"ח

ו) גי' תוספת הי' לו לרבינו ז"ל כלן דמייתי מתרומה גופה שם במשנה ד' והיא יותר מתוורת מגי' דידן.

טוּמְאָה הָוֵי, שאנו חוששים שמא נטמא על ידי שהסיח דעתו מהקרבן, אפשר להעמיד את הברייתא באופן שנפסלה החטאת בהיסח הדעת, ומְשׁוּם הָכִי בָּעֵי - על כן היא צריכה עִיבּוּר צוּרָה ואין שורפים אותה מיד, שֶׁמָּא יָבֹא אֵלְיָהוּ וִיטַהֲרֶנָּה על ידי שיאמר שבאמת לא נטמאה כלל ולא היה צורך לשורפה[מח], ומפני זה יש לפוסלה בלינה קודם לשריפתה. אֶלָּא אִי אָמְרַת שהיסח הדעת הוא פְּסוּלֵי הַגּוּף, שהוא פוסל את הקרבן גם אם לא נטמא כלל, לָמָּה לִי עִיבּוּר צוּרָה כדי לשורפה, (והתנן) [וְהָתַנְיָא[מט]] - והלא שנינו בברייתא, זֶה הַכְּלָל,

---

מח. הַיְינוּ שיש צד שהיא טהורה. אמנם ראה במקדש דוד (פ' י פק"פ) שדן לומר שהכוונה שמא יבוא אליהו ויטהרנה וממילא תאכל בפועל [ועל פי זה דן לגבי דין זה בימים שאין אליהו יכול לבוא, עיי"ש].

מט. ע"פ הגהות וציונים בשם גליון.

בשליקתא ומאיסתא. לאחר שנטמאו שולקן ומת"כ זורקן לגין העליס והן נמאסות, ורב הונא חייש דלמא אכיל להו מקמי לישלקינהו מן נשעה שנשולקן: והיו מחמין לו חמין בחיטין של תרומה טמאה. שהיו לוקחין חומס מכהניס בזול: ללוש בהן עיסה בטהרה. כלומר מע"פ שרבי חולין בטהרה היה, לא חייש דילמא נגעו הני חטיס טמאים בעיסה, דבטלי להו מתורת חולין ולא מטמאו: תנו רבנן: מסכת תרומות: מאי אמריתו: מילוס וטעמא דתרומות אחת חוים בבית מדס גדול כרבה: שתילי תרומה. כגון שחילי כרוב וכריסין: טהרו מלטמא. לחריס, שחיבורן לקרקע בטלן ממורת חולין: ואסורין מלאכול. וקל ס"ד משום טומאה, ולכהניס: אסורים לזרים. דלא לחמרינן פקע שם תרומה מיניהו: ומאי קא משמע לן גידולי תרומה בתרומה. לחילו בדבר שזרעו כלה כגון חיטין או בלעוס שומין, תנינא: וכי תימא. הלי לחורין מלאכול בדבר שאין זרעו כלה קאמר, כגון בגליס דקיס שקורין ליבו"ס, וכשחולים אחת אחת לבדה הן נוספות ומתחברות שאה ול' יחל, והייבו גידולי גידולין אותן הנוספות עליהן שלא היו תרומה מעולס, וגידולין עלמן כגון שחילי כרוב שהולכיס ומרחיבין העלין הראשונים, ובדיס החדשיס העולין בקלא הוו גידולי גידולים: **הטבל** גידוליו מותרין. לע"פ שנתחרס בכרי והוקבע למעשר ואל עליו שם טבל, וזרעו ולא הפריש מעשרותיו תחלה ואחת ונגמר וקנאו, מותר לאכילה ערלי עד שיחרס בכרי, ואף על גב דגידולי תרומה תרומה, מדרבנן הוא[ח] ולחומרא אלא להפסיד את הכהניס, אבל גידולי טבל אותן הן, והרי הן כשקולרן כאחר תבואה, ואוכל מהן ערלי עד שיחרס: **בהיסח הדעת.** כשנטמאו מתחלה הסיח דעתו מהס שוב אלאומרן, ונפסלין בהיסח הדעת, לכחיב גבי תרומה (במדבר יח) את משמרת תרומתי עליך לה שימור[ט] ולא תסיח דעתך: **פסול הגוף הוי.** מעלה היא בקדשים שנפסלין בכך, ואס פסול הוא לעלמו, ואפילו יבוא אליהו ויאמר אלא נטמאו כל אותן הימים שהסיח דעתו מהן אין שומעין לו: שפיר. משום הכי אסורין, שאין שחילתן מועלת להן להסיר אס פסול מעליהן: **אלא למ"ד.** כל מה שקדשים נפסלין בהיסח הדעת היינו אלא משום אאם טומאה, אאל ע"י שהסיח דעתו משחירתן נגעה בהן טומאה ואינו יודע: **מאי איכא למימר.** הני אאאי מיפסלי משום אאם טומאה, הא אפילו טומאה ודאית שבהן טיהרתה שחילתן: ויטהרנו. ויאמר אלא נגעה בו טומאה כל ימי היסח: לוז קטן. כמין גומא אלולה עשויה בצדין הרלפה: **בין כבש למזבח.** כלומר בקרן זוית אאוך לכבש ואאוך למזבח במקום שהס מתחברים: **במערבו של כבש.** אלל שפת מערבית של כבש: **ששם זורקין פסולי חטאת העוף.** לפי שהיא נעשית בקרן מערבית דרומית למטה[י], וכשחירט פסול בה שאינו פסול הגוף ממש ואין יכול לשורפה מיד משום בזיון קדשים נותנין אותה שם: **ותעובר צורתה.** היינו פסול לינה. עיבור צורת מרחית בשר בליות לילה אחד הוא, וכיון שלנה בלילה הרי היא נותר וטעון שריפה ושרף. ועל כרחך מדבעינן העברת צורה לאו כשפיגל בה או נטמאת או יצאת או אלקה אלא כאלותה קאמירי, דהא פסול אעליה הוא ואאה לן לאהדורי אפסול לינה, ואין לנו דניבעי לינה אי לאו פסול היסח הדעת, ואי אארת פסול אאם טומאה הוא אינא למימר דהאי פסול בהיסח הדעת קאאר, וכיון דלא חזיין ליה לאיטאי אלא אאם בעלאת הוא בעי עיבור צורה, אלא אם כן פסול הוא בעצאו כגון שנטמאו בטומאה ודאית ונעשו קדשים טהורין, אלא אם כן פסול הוא לעלאו אפילו לא נטמא אאה לי עיבור צורה: כל

בשליקתא ומאיסתא[ח] הכא נאי בשליקתא ומאיסתא והיכא איתאר דרב אשי אהא דאאר רבי אבין בר רב אחא א"ר יצחק אבא שאול גבל של בית רבי היה והיו אחמין לו חמין בחיטין של תרומה טמאה ללוש בהן עיסה בטהרה אאאי ניחוש דילאא אתי בהו לידי תקלה א"ר אשי בשליקתא ומאיסתא. אביי בר אבין ורב חנניא בר אבין תנו תרומות בי רבה פגע בהו רבא בר אאתנה אאר להו אאי אאריתו בתרומות דבי אר אארו ליה ואאי קשיא לך אאר להו[ג] תנן[א] שתילי תרומות שנטמאו ושתלן[ח] טהורים אלטמא ואסורין אלאכול (בתרומה[ט]) וכי אאחר דטהורין אלטמא אאאי אסורין אלאכול אארו ליה הכי אאר רבה אאי אסורין אסורין לזרים ואאי קא"ל גידולי תרומה תרומה[ג] תנינא[ב] גידולי תרומה תרומה וכי תימא גידולי גידולין ואאי קא"ל בדבר שאין זרעו כלה[ד] הא נאי תנינא[ג] הטבל גידוליו אותרין בדבר שזרעו כלה אבל בדבר שאין זרעו כלה אפי' גידולי גידולין אסורין באכילה אישתיקו א"ל אידי שאיע לך בהא אאר להו הכי אאר רב ששת אאי אסורין[ד] אסורין לכהנים הואיל ואיפסילו להו בהיסח הדעת. הניחא למ"ד היסח הדעת פסול הגוף הוי שפיר אלא למ"ד היסח הדעת פסול טומאה הוי אאי איכא למימר דאתאר היסח הדעת רבי יוחנן אאר[ה] פסול טומאה הוי ורבי שמעון בן לקיש אאר פסול טומאה פסול הגוף הוי רבי יוחנן אאר פסול טומאה הוי שאם יבא אליהו ויטהרנה שומעין לו רבי שמעון בן לקיש אומר פסול הגוף הוי שאם יבא אליהו ויטהרנה אין שומעין לו. איתיביה רבי יוחנן לרשב"ל[ו] ר' ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא אומר[ז] לול קטן היה בין כבש למזבח במערבו של כבש ששם היו זורקין פסולי חטאת העוף ותעובר צורתן ויוצאין לבית השריפה אי אארת בשלאא פסול טומאה הוי משום הכי בעי עיבור צורה שאא יבא אליהו ויטהרנה אלא אי אארת פסול הגוף למה לי עיבור צורה והתנן[ח] זה הכלל כל

ומאיסתא. קלת נראה לוקא שהן כבר מאוסות מומר להאהותן אבל למאס אאור דבאוך כך אאי היא לידי תקלה כאו בדריכת ענבים דבפרק הלוקח בהאה (בכורות דף כב.) אארינן אאה תרומה טאאה שנפלה לאוך אאה חולין טהורים ר"ש אומר תרוס ותרקב ובאס' תרומות בפ"ה[כ] גרסינן תרוס ותשרף ואומר ר"ת דבאאיסתא תשרף ויהנה ממנו בשעת שריפה: **מחמין** לו חמין בחיטין של תרומה. אור"ת לכהניס של בית רבי היו עושין לישראל לא שריא אלא הנאה שהיא של כילוי כאו עירוב דאעדין לישראל בתרומה[ט] אבל הנאה של כילוי להכיל לגאהותן אבל לישראל בתרומה בפ"ק דאס' ע"ז (טו.[א]) כהן שאכר פרה אישראל לא יאכילנה כרשיני תרומה ובאאכלת תרומות (פי"ג אאנה י) נאי אארי' אדליקין בבתי כנסיות ובבתי אדרשות של תרומה שנפלה לאוך אאה חולין טהורים ור"י אומר אאאי אאאי אדרשות בשאין לאאה אלא נר אאאד אבל נר אאאי אאאי אדרשות בשיש לאאה אלא נר אאאד[כ] אאאי אאאי אאאי

כל שפסולו בגופו. פסול ולמי ונכסר עלמו, ישרף מיד: בדם. כגון נסכי הדם: ובבעלים. כגון נטמלו בעליס והפסח קייס ולין כלן מי שיאכלנו. ודס מע"פ שפסול גמור הוא, מפילו הכי הוחיל ולינו כנסר[ג] עלמו בעי עיבור לורה: תנא דבי רבה בר אבוה. עיקר מילמא לא ילעלא היכא, וטעמא דמילתיה בכיצד לולין: אפילו פיגול. שפסול הגוף הוא טעון עיבור לורה, והכא לא מלי לשנויי כדמסני לקמיה מלי פסולי חלוסת העוף שנפסלו בטבול יום, דהיינו טומלה ולורה[ד] למה לי: רבי אליעזר אומר יזרוק. מת הדס, ר' מליעזר לטעמיה דלמר בכיצד לולין[ה] דס לף על פי שלין נסר: רבי יהושע אומר לא יזרוק. ר' יהושע לטעמיה דלמר[ו] מס לין נסר לין דס. ולא חוץ לקלעים נסר קדשי הקדשים קלמר שמחילה שלהן חומת עזרה, כדכתיב בכולהו[ז] בחלר לחל מועד יאכלוה, ומס יולת נפסלת כדילפינן בכיצד לולין[ח] מחל הקודם פנימה: מאי נפסל לאו בהיסח הדעת. בתמיה, לכיון דתנא טמלה ולא מלי פסול חיכא תו, לי נפסל בעבודת דס כגון דמחסבת חוץ למקומו וחוץ לזמנו, לא קלי [ליה] נפסל נסר, שהרי לף הדס נפסל, ונהא לא יימא ר' אליעזר יזרוק: אי אמרת בשלמא. פסול מחש טומלה הוא, משום הכי מודה רבי יהושע שמא זרק הורלה, לחפילו טמלה ולחי ולט"ג דטומלה פסול הגוף הוי מרלה לין, ולכתחלה לא יזרוק דקא סבר ריצוי לין בדיעבד הוא[ט], ויולא לט"ג דלא מהני ליה לין הורלה בדיעבד, לאו"ג דרבי יהושע נעי תרתי דס ונסר, מיהו הואיל והנסר נעין, ופסול יולא פסול מחמת דנר אחר הוא מסדינן[י] ליה פסול מסרון מחילות בפרק קמא דמנחות נמופו[יא], חיכא למימר בדיעבד הורלה: אלא אי היסח הדעת פסול הגוף הוא. ולין נמי לא מרלי עליה, לחתי הורלה: ה"ג אלא אי אמרת פסול הגוף הוי אמאי הורלה. ולא גרסינן פסול הגוף מי קא מרלי לין, דהא פסול יולא נמי לא מרלי לין, כדלמרינן בפרק קמא (דף טז:) הא ליכו נוסף אלא עון טומלה: נפסל בטבול יום. וטעמא מסוס לין: אמרה קמיה דר' ירמיה. הא דרב שפת לעיל לחסורין מלאכול מסוס היסח הדעת הוא: שמעתתא דמחשבן. כשלין יודעין טעמו של נסר בודין מלנס טעס שליכו: אתרא דמחשבא. נבל עמוקה: לא שמיע לכו בו'. ומכאן יכולין ללמוד טעמה של משנה, לחסורין מלאכול מסוס מעלה, לחף על גב דמהניא זריעה לחולין, עבוד רבנן מעלה דלא תהני לתרומה להעלות לה טהרה גמורה להיתר לחילה, ומיהו מלטמא טהרו, דלהא לא עבוד מעלה: מי החג. כגון של ניסוך המים דשבת שבחוך החג היו ממלאין חותן מערב שבת[יב], וכשנטמאו אין יכולין לילך ולמלאות מן השילוח בשבת, וטורח הוא למלאות מבור הגדול בגלגל[יג], והלך והשיקס בחמת המים שבעזרה, ומיס סלקא להו השקה, דזו היא זריעתן משעברו עליהן מי המקוה ועשה חיבור וכטלו: ואחר כך הקדישן. שעדיין לא קרא עליהן שם או לא קדשו בכלי שרת, טהורין: אין זריעה להקדש. לטהרו בכך, דמעלה עשו בקדשים, הכא נמי אין זריעה לתרומה דמעלה עשו: להא שמעתא. דרבי חושעיא: הקדישן בכלי שרת קאמרת. לכיון דקדושין הן קדושת הגוף עבדינהו להו רבנן מעלה, אבל משום קדושת פה דמלאן בכלי חול לשם חג לא עבדי להו מעלה, ומהניא להו השקה: זו לא שמעתי. בשעלה זו זריעה לא שמעתי שם בפה שם בכלי, אבל בשעלה אחרת שמעתי לחף בקדושת פה עבדוה רבנן, ואיכא למילף מינה להוא הדין לכל מעלות שבקודש: דרבן ואחר כך הקדישן טהורות. לנסכים, ור' יוחנן לטעמיה דלמר לעיל[טו] משקין מיפקד פקידי ולא קבילו טומלה עם האוכל, ולקמיה מפרש היכי דריך להו: הקדישן ואח"כ דרבן טמאות. קא ס"ד הקדים יינו לנסכים: טמאות. דעבוד רבנן מעלה בקדשים דמיטמא משקה עם האוכל ולא אמרינן בהו משקין מיפקד פקידי, והא ענבים קדושת פה הן, דאי נמי נתנן לכלי חין כלי שרת מקדשין אלא דבר הראוי לו, כדילפינן בשחיטת קדשים[טז] גבי מזבח שנאמר כל הנוגע במזבח יקדש שומע אני אין ראוי שאינו ראוי למוד לומר עולה, וכלי שרת דומיא דמזבח נפקא לן מהם[יז]: בענבים של תרומה. והאי הקדישן קדושת תרומה קאמר, דבתרומה לא שייכא קדושת כלי לא בין ולא בענבים: אבל הני. מי החג: דרבן ואפילו טובא. לעיל קאמרת דרכן ואחר כך הקדישן טהורות, ואפילו טובא בבת אחת, בתמיה, והא אמרת לעיל פחות פחות מכביצה, דאי נמי יותר הא אימטו משקין בכביצה מיניה טיפה ראשונה טיפה האוכל, שהרי יש בה כשיעור: הכי גרסינן אי בעית אימא הכא נמי בפחות מכביצה ואי בעית אימא התם דבעינן פחות מכביצה שנגעו בראשון. ולא גרסינן פסול הגוף הוי אמאי הורלה. ולא יותר הא אימטו משקין בכביצה מיניה טיפה ראשונה, ואף על פי שהן חולין, דכל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחלה[יח]. ושני עושה שלישי בתרומה לא גרסינן, דהא בחולין עסקינן, דאי בתרומה הא אמרן לעיל פחות פחות מכביצה, דאי נמי עושה שלישי על טהרת תרומה משכחת נהו שלישי, הלכך דרכן ואחר כך הקדישן שקרא להן שם תרומה טהורין ואפילו דרך הדבה יחד, שהאוכל שלישי לא עשה למשקה כלום, ומתחלה לא נטמאו עם האוכל, דקודם קריאת שם לא עבוד מעלה, הקדישן לתרומה ואחר כך דרכן טמאין, דמקריאת שם חלה המעלה עליהן ועשה המשקין כאוכל הכל אחד: אף אנן נמי תניא. דעבוד רבנן מעלה בקדשים ואפילו בקדושת פה: שתהא חיותן בכלי. נאומו כלי עלמו מקדש בו מי מטאת נאפרן לריך למלאותו מן המעין, ולא ימלאם בכלי אחר ויערם לתוך זה, וכתב ונתן דמשמע תלושין, דמותר למלאותו בכלי אחר ויערם לתוך זה: אלא

שאם זרק הורצה. אף על גב דאין מרלה על היולא[ז] כרבי יהושע סבר זריקה מועלת ליולא[ז] כרבי עקיבא דריש מעילה (דף ו:) דלמר זריקה מועלת להוליא נסר מידי מעילה וכל שכן להרלאה דהא רבי אליעזר דלמר הכא יזרוק קלמר התם דלהולאה ממעילה לא מהניא[ח]: ונתן אלמא תלושין והא מחוברין נינהו. פירוש דונתן משמע דאפיכ להו תלושין והיינו לעינן קבלת טומלה אף על פי שהן מחוברין והשתא מייתי ראיה דאין השקה להקדש מן התורה וכן בתרומה נמי עבוד רבנן מעלה[ט] ופ"ה לחוק: כוסמין

[ג] כל שפסולו בגופו ישרף מיד בדם ובבעלים תעובר צורתן ויוצאין לבית השריפה א"ל האי תנא תנא דבי רבה בר אבוה הוא [ד] דאמר אפילו פיגול טעון עיבור צורה. [ה] איתיביה נטמא או שנפסל הבשר או שיצא חוץ לקלעים רבי אליעזר אומר יזרוק רבי יהושע אומר [ו] לא יזרוק ומודה רבי יהושע שאם זרק הורצה מאי נפסל לאו בהיסח הדעת אי אמרת בשלמא פסול טומאה הוי היינו דמשכחת לה דמרצי ציץ אלא אי אמרת פסול הגוף הוי אמאי הורצה (ציץ[ט]) מאי נפסל נפסל בטבול יום אי הכי היינו טמא תרי גווני טמא. כי סליק רבין אמרה לשמעתיה קמיה דר' ירמיה [ז] ואמר[ז] בבלאי טפשאי משום דיתבי בארעא דחשוכא אמריתון שמעתתא דמחשכו לא שמיע לכו הא דרבי שמעון בן לקיש משמיה דר' אושעיא [ט] מי החג שנטמאו השיקן ואחר כך הקדישן טהורין הקדישן ואח"כ השיקן טמאים מכדי זריעה נינהו מה לי השיקן ואח"כ הקדישן מה לי הקדישן ואחר כך השיקן אלמא [ד] אין[י] זריעה להקדש הכא נמי אין זריעה לתרומה. יתיב רב דימי וקאמר לה להא שמעתא אמר ליה אביי הקדישן בכלי קאמר אבל בפה לא עבוד רבנן מעלה או דילמא בפה נמי עבוד רבנן מעלה אמר ליה זו לא שמעתי כיוצא בה שמעתי דאמר ר' אבהו אמר רבי יוחנן ענבים שנטמאו דרכן ואח"כ הקדישן טהורין הקדישן ואח"כ דרכן טמאין והא ענבים דקדושת פה נינהו ואפילו הכי עבוד רבנן מעלה אמר רב יוסף ענבים קאמרת הכא [ה] בענבים של תרומה עסקינן דקדושת פה דידהו בקדושת כלי דמיא אבל הני דבעי כלי בפה לא עבוד רבנן מעלה. דרכן ואפילו טובא ומי אמר רבי יוחנן הכי והאמר רבי יוחנן [ו] ענבים שנטמאו דורכן פחות פחות מכביצה איבעית אימא הכא נמי פחות פחות מכביצה ואבע"א התם דנגעו להו בראשון דהוו להו אינהו שני הכא דנגעו בשני דהוו להו שלישי. [א] אמר רבא אף אנן נמי תנינא [א] ונתן עליו מים חיים אל כלי [ו] שתהא חיותן בכלי ונתן אלמא תלושין נינהו והא מחוברין נינהו אלא אמרה קמיה דר' ירמיה. הא דרב שפת לעיל לחסורין מלאכול מסוס היסח הדעת הוא: שמעתתא דמחשבן. כשלין יודעין טעמו של נסר בודין מלנס טעס שליכו: אתרא דמחשבא. נבל עמוקה: לא שמיע לכו בו'. ומכאן יכולין ללמוד טעמה של משנה, לחסורין מלאכול מסוס מעלה, לחף על גב דמהניא זריעה לחולין, עבוד רבנן מעלה דלא תהני לתרומה להעלות לה טהרה גמורה להיתר לחילה, ומיהו מלטמא טהרו, דלהא לא עבוד מעלה: מי החג. כגון של ניסוך המים דשבת שבחוך החג היו ממלאין חותן מערב שבת[יב], וכשנטמאו אין יכולין לילך ולמלאות מן השילוח בשבת, וטורח הוא למלאות מבור הגדול בגלגל[יג], והלך והשיקס בחמת המים שבעזרה, ומיס סלקא להו השקה, דזו היא זריעתן משעברו עליהן מי המקוה ועשה חיבור וכטלו: ואחר כך הקדישן. שעדיין לא קרא עליהן שם או לא קדשו בכלי שרת, טהורין: אין זריעה להקדש. לטהרו בכך, דמעלה עשו בקדשים, הכא נמי אין זריעה לתרומה דמעלה עשו: להא שמעתא. דרבי חושעיא: הקדישן בכלי שרת קאמרת. לכיון דקדושין הן קדושת הגוף עבדינהו להו רבנן מעלה, אבל משום קדושת פה דמלאן בכלי חול לשם חג לא עבדי להו מעלה, ומהניא להו השקה: זו לא שמעתי. בשעלה זו זריעה לא שמעתי שם בפה שם בכלי, אבל בשעלה אחרת שמעתי לחף בקדושת פה עבדוה רבנן, ואיכא למילף מינה להוא הדין לכל מעלות שבקודש: דרבן ואחר כך הקדישן טהורות. לנסכים, ור' יוחנן לטעמיה דלמר לעיל[טו] משקין מיפקד פקידי ולא קבילו טומלה עם האוכל, ולקמיה מפרש היכי דריך להו: הקדישן ואח"כ דרבן טמאות. קא ס"ד הקדים יינו לנסכים: טמאות. דעבוד רבנן מעלה בקדשים דמיטמא משקה עם האוכל ולא אמרינן בהו משקין מיפקד פקידי, והא ענבים קדושת פה הן, דאי נמי נתנן לכלי אין כלי שרת מקדשין אלא דבר הראוי לו, כדילפינן בשחיטת קדשים[טז] גבי מזבח שנאמר כל הנוגע במזבח יקדש שומע אני אין ראוי שאינו ראוי למוד לומר עולה, וכלי שרת דומיא דמזבח נפקא לן מהם[יז]: בענבים של תרומה. והאי הקדישן קדושת תרומה קאמר, דבתרומה לא שייכא קדושת כלי לא בין ולא בענבים: אבל הני. מי החג: דרבן ואפילו טובא. לעיל קאמרת דרכן ואחר כך הקדישן טהורות, ואפילו טובא בבת אחת, בתמיה, והא אמרת לעיל פחות פחות מכביצה, דאי נמי יותר הא אימטו משקין בכביצה מיניה טיפה ראשונה טיפה האוכל, שהרי יש בה כשיעור: הכי גרסינן אי בעית אימא הכא נמי בפחות מכביצה ואי בעית אימא התם דבעינן פחות מכביצה שנגעו בראשון. ולא גרסינן פסול הגוף הוי אמאי הורצה. ולא

איצר החכמה

כֹּל שֶׁפְּסוּלוֹ בְּגוּפוֹ - שנפסל הקרבן עצמו, כגון שהבשר נתפגל או נטמא או יצא ממחיצתו או נעשה נותר[א], ובאופן שנפסל בודאות[ב], **יִשָּׁרֵף מִיָּד**, ואם פסולו הוא רק **בַּדָּם**, כגון שנשפך הדם ואי אפשר לזורקו, **וּבַבְּעָלִים**, כגון שהוא קרבן פסח ונטמאו בעליו או מתו לאחר זריקת הדם, שהפסח כשר אך אין מי שיאכלנו[ג], **תֵּעוֹבֵר צוּרָתָן** - תעבור צורת הבשר שבו, כלומר ילינוהו ויפסל בלינה, **וְיוֹצְאִין** למחרת **לְבֵית הַשְּׂרֵיפָה**[ד]. הרי, שכל שפסולו בגופו ישרף מיד ואינו צריך עיבור צורה, ואם כן, לריש לקיש הסובר שהיסח הדעת פסול הגוף הוא, אם כוונת הברייתא שנפסלה החטאת בהיסח הדעת, למה הצריכה עיבור צורה לפני השריפה[ה].

אָמַר לֵיהּ ריש לקיש לרבי יוחנן, **הַאי תַּנָּא** - התנא של הברייתא ששנה בשם רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה שנעשה לול לפסולי חטאת העוף, **תַּנָּא דִּבֵי** [מבית מדרשו של] **רַבָּה בַּר אֲבוּהּ הוּא, דְּאָמַר אֲפִילּוּ פִּיגּוּל**, שהוא פסול הגוף, **טָעוּן עִיבּוּר צוּרָה** - אינו נשרף עד שתעובר צורתו', ועל כן בלול זה היו ניתנים כל הפסולים. כיון שכך, אין לנו ראיה מהברייתא שפסול היסח הדעת הוא פסול טומאה ואין להקשות דבר.

ראיה נוספת שהביא רבי יוחנן לשיטתו, ודחיית ריש לקיש:
אֵיתִיבֵיהּ רבי יוחנן לריש לקיש, שנינו בברייתא, קרבן שנשחט, וקודם שנזרק דמו **נִטְמָא** כל הבשר, **אוֹ שֶׁנִּפְסַל** כל **הַבָּשָׂר**[ז], **אוֹ** בקדשי קדשים **שֶׁיָּצָא** כל הבשר **חוּץ לַקְּלָעִים** [-חוץ לעזרה][ח] ונפסל[ט], ולא נותר מבשר הקרבן כזית בשר טהור שלא יצא מחוץ לקלעים', **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר**, **יְזָרוֹק** את הדם, אף שאין בשר להקריב או לאכול, **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר, לֹא יְזָרוֹק**, שאם אין בשר אין זורקים את הדם[י], והוא הדין אם הבשר קיים אלא שהוא פסול[יא], **וּמוֹדֶה רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, שֶׁאִם זָרַק** אף שלא היה רשאי, **הוּרְצָה** [-הוכשר] הקרבן על ידי הציץ[יג], ועלה לבעליו. ויש לשאול, **מַאי** [-מהו] **'נִפְסַל'** האמור בברייתא, שאחר ששנתה הברייתא פסול טומאה ופסול יוצא, איזה פסול נוסף יש מלבדם שפוסל רק את הבשר[יב], **לָאו** - האם אין הכוונה שנפסל **בְּהֶיסַּח הַדַּעַת, וְאִי אָמְרַתְּ בִּשְׁלָמָא** - ומובן הדבר אם תאמר שהיסח הדעת **פְּסוּל טוּמְאָה הָוֵי, הַיְינוּ דְּמַשְׁכַּחַתְּ לָהּ** - על כן אתה מוצא בו הרצאה, משום **דְּמִרַצֵּי צִיץ** על פסול זה והקרבן כשר, **אֶלָּא אִי אָמְרַתְּ** היסח הדעת **פְּסוּל הַגּוּף הָוֵי, אַמַּאי הוּרְצָה (ציץ[יד])** הקרבן, הלא אין ציץ מרצה על פסול אחר מלבד פסול טומאה[טז], וקשה על ריש לקיש שאמר שפסול היסח הדעת הוא פסול הגוף.

מתרצת הגמרא, **מַאי 'נִפְסַל'** האמור בברייתא, **שֶׁנִּפְסַל בְּכָךְ** שנגע בו **טְבוּל יוֹם**[יז], והוא פסול טומאה שמרצה עליו ציץ.

מקשה הגמרא, **אִי הָכִי** - אם כך, **הַיְינוּ** - זהו פסול **טָמֵא** שכבר נזכר בברייתא, ומדוע נזכר פעם נוספת. מתרצת הגמרא, **תְּרֵי גַּוְונֵי** - שני אופני **טָמֵא** שנתה הברייתא, שנטמא הבשר בטומאה גמורה, ושנטמא במגע טבול יום[יח].

א. **רש"י** לקמן (עג: ד"ה כל).
ב. **והיינו** שכדי שיהיה אפשר לשרפו מיד ללא המתנה לעיבור צורה, צריך שיתקיימו בו שני תנאים, א. שהפסול יהיה בגופו [-בבשר], למעט פסול בדם ובבעלים. ב. שהפסול יהיה ודאי ולא מספק, למעט פסול היסח הדעת לדעת רבי יוחנן שאינו אלא מחשש לטומאה. אם הפסול אינו בגופו יש בזיון קדשים לשורפו בלא עיבור צורה, וכן אם הפסול אינו ודאי אין לשורפו בלא עיבור צורה מפני החשש שמא יבוא אליהו ויטהרנו.
ג. **הפסח** אינו נאכל אלא למנוייו (שמות יב:), ולכן אם נטמאו או מתו בעלי הקרבן, אין מי שיאכלנו.
ד. **אמנם** פסול בדם הוא פסול גמור, מכל מקום כיון שאינו בגוף בשר הקרבן, צריך הבשר עיבור צורה. רש"י (ד"ה ונגעלים). [דברי רש"י שנתקשה כן רק על פסול דם ולא על פסול בעלים יתבארו על פי דברי המקדש דוד (סי' י סק"ח), שחלוק קרבן שדמו נפסל מקרבן שבעליו נפסלו. שקרבן שדמו נפסל, כל הקרבן נפסל מיד, אלא שאי אפשר לשרפו עד לאחר עיבור צורה, ומה שאין כן קרבן שבעליו נפסלו, שהקרבן כשר לגמרי, ורק שאי אפשר להקריבו, ולאחר עיבור צורה חל בקרבן דין שריפה].
ה. **הקשו** התוספות (לעיל ע"ח ד"ה למה), מדוע לא נעמיד את הברייתא של לול קטן בפסולים שבדם ובבעלים הצריכים עיבור צורה. ותירצו, שאף אם נעמיד כן את הברייתא, עדיין ישאר קשה, שהלא אחר שזרק פסולים אלו ללול, הם נפסלים בהיסח הדעת, ושוב אינם צריכים עיבור צורה. והמהר"ם חלאווה (ד"ה המ) כתב, שאכן יכולה היתה הגמרא לתרץ כן, אלא שתירצה באופן טוב יותר. וראה עוד בתוספות הרא"ש (לעיל ע"ח ד"ה מלמה).
יש להקשות עוד, מדוע לא הקשתה הגמרא על עיקר דין עיבור צורה בפסולים שבדם ושבבעלים, שהלא בכל פסול שהוא, נפסל הבשר בהיסח הדעת, ושוב, לסובר שפסול הגוף הוא, אפשר לשורפו מיד. ותירץ המקדש דוד (זרעים, סי' מז סק"ד) על פי האמור לעיל (ע"ח) בשם הירושלמי, שאין בספק תרומה טמאה היסח הדעת משום שהוא משמר אותה מתרומות טהורות, שאף בשאר פסולים אין היסח הדעת שהוא משמרם שלא יתערבו באחרות, ומה שאין כן באופן שהוא זורקם ללול, שאינם משמרם עוד. וראה מה שכתב בזה בבית מאיר (לעיל ע"ח סמוס' ד"ה למה).
ו. **ודרש** זאת מפסוקים, ראה להלן (פב:).
ז. **הגמרא** תבאר מיד לאיזה פסול הכוונה.
ח. **הקלעים** שמשו כדפנותיה של חצר המשכן, ונקראו כן על שם שנעשו באופן של קליעה ולא באופן של אריגה. ראה רש"י (שמות כז ט). הקלעים של חצר המשכן היו גבולו של מחנה שכינה, וקדשי קדשים שיצאו מחוצה להם נפסלו. בבית המקדש לא היו קלעים, ותחתם היתה חומת העזרה, ומכל מקום שגור בפי חז"ל הלשון 'קלעים' תחת חומת העזרה. וראה בזה ברש"ש ובשפת אמת (זבחים נה. ד"ה שמיטתן).
ט. **פיסקא** זו של הברייתא עוסקת בבשר קדשי קדשים שמחיצתו היא חומת העזרה, כמו שנאמר לגבי מנחה [שהיא בכלל קדשי קדשים] (ויקרא ו ט), 'בחצר אהל מועד יאכלוה', וכן נאמר אצל חטאת (שם ו יט), 'במקום קדש תאכל בחצר אהל מועד'. ואם יצא בשר קדשי קדשים מחוץ לקלעים נפסל. רש"י (ד"ה רבי יהושע). ולגבי בשר קדשים קלים שיצא מחוץ לעזרה קודם זריקת דמו, נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בזבחים (פט:). לדעת רבי יוחנן אינו נפסל ביוצא [עיין שם בטעמו]. ולדעת ריש לקיש נפסל ביוצא [ועיין שם עוד לגבי פסול יוצא באימורי קדשים קלים שיצאו לפני זריקת הדם].
י. **אבל** אם נשאר כזית בשר או כזית חלב, די בו כדי לזרוק את הדם. גמרא (להלן עט.). וראה בתוספות במנחות (יב. ד"ה ה"מ) אודות ברייתא זו לענין פסול יוצא.
יא. **שיטותיהם** במחלוקת זו, האם זורקים את הדם גם כאשר אין בשר, כגון שאבד או שנשרף, מתבארות להלן (עו.), על פי דרשות שונות.
יב. **רש"י** (ד"ה רבי). [ובתוספות בזבחים (קד. ד"ה מאן) משמע שאין לדמות אופן בו הבשר קיים אלא שנפסל לאופן בו אין בשר כלל, ומה שאסור לזרוק באופן שנפסל הרי זה משום גזירה שמא יזרוק גם כאשר אבד הבשר או נשרף].
יג. **הציץ** הוא אחד משמונה הבגדים שלובש הכהן גדול בעת עבודתו, מיוחד הוא הציץ משאר הבגדים שהוא מכפר ['מרצה'] על פסולי טומאת הדם והבשר. ראה את פרטי הדינים ברמב"ם (כלים מקדש פ"ד ה"ו ומיוחן). ולהלן (עו.) נחלקו תנאים אם הוא מרצה גם כשאינו על מצחו.
כאן מרצה הציץ על טומאת הבשר, להחשיבו כאילו אינו טמא, ועל ידי כך יש כאן בשר והועילה זריקת הדם. אמנם אין זה מועיל אלא בדיעבד, ועל כן לכתחילה לא יזרוק. רש"י (ד"ה מ).
בברייתא נזכר גם פסול יוצא, ועל פסול זה אין הציץ מרצה. אף על פי כן אמר רבי יהושע גם בו שאם זרק הורצה הקרבן, משום שכיון שהוא פסול מחמת חסרון מחיצות בלבד, אם זרק הורצה בדיעבד. רש"י (שם). ותוספות (ד"ה שמס) כתבו, שרבי יהושע סובר כדעת רבי עקיבא (מעילה ו:) האומר שזריקה מועילה ליוצא להוציאו מידי מעילה [בשר קדשי קדשים יש בו מעילה עד זריקת דמו, ולדעת רבי עקיבא גם בשר שנפסל ביוצא מועילה הזריקה להוציאו מידי מעילה], והוא הדין שהיא מועילה להחשיבו כ'יש בשר' לענין שהורצה הקרבן. אמנם תוספות במנחות (יב. ד"ה ה"מ) הסתפקו אם הדברים תלויים זה בזה, ושמא רק להרצאה אמר רבי יהושע אך לא לענין מעילה. דעה אחרת היא דעת התוספות רי"ד (ד"ה מיתניה) שיש למחוק את התיבות 'או שיצא', משום שאין ריצוי ליוצא.
יד. **שפסול** כמו פיגול, פוסל גם את הדם ולא רק את הבשר, ואף לרבי אליעזר לא יזרוק. רש"י (ד"ה מאי).
טו. **תיבה** זו מתאימה לגירסא שהביא רש"י (ד"ה ה"ג מלמה) במקום 'אמאי הורצה', 'מי קא מרצי ציץ'. רש"י דחה גירסא זו, משום שהציץ אינו מרצה על פסול יוצא, אף שבברייתא מדובר גם עליו, ועל כרחך שמה שנאמר בברייתא 'הורצה' אינו דווקא על ידי הציץ, ושאלת הגמרא היא רק למה הקרבן הורצה.
טז. **מדברי** הגמרא כאן עולה, שאם פסול היסח הדעת פסול הגוף הוא, אין הציץ מרצה עליו. והקשה המהרש"א (לעיל ע"ח סמוד"ה ל"ל) אם כן, מדוע מועיל ריצוי ציץ על פסול טומאה, הלא בכל טומאה יש גם היסח הדעת, כאמור לעיל (ע"ח), ולסובר פסול הגוף הוא יש לפוסלו משום היסח הדעת שאין מועיל לו ריצוי ציץ. ותירץ, שכיון שהיסח הדעת זה בא מן הטומאה, מרצה הציץ על הטומאה וממילא גם על היסח הדעת הבא מחמתה. ובראש יוסף (ד"ה תמה) תמה על כך, מדוע לא ישאר פסול היסח הדעת אף שנסתלק פסול הטומאה. ועל כן כתב לפרש באופן אחר, שאין טומאה נחשבת היסח הדעת אלא משום שבאמת הינו מסיח דעתו, ואילו יארע שלא יסיח דעתו, לא יהא בה פסול זה. ועל כן יש לומר שדין ריצוי ציץ על הטומאה הוא כשאירע שלא הסיח דעתו, ובמיוחד כשהקרבן עשוי להרצות, שהרי הציץ מרצה על הטומאה, שאינו מסיח דעתו ממנו.
יז. **טמא** שטבל ועדיין לא העריב שמשו [לא שקעה החמה], נטהר לגבי חולין ומעשר שני, אך עדיין הוא נחשב טמא לענין תרומה וקדשים.
יח. **והם** שני אופנים שונים, כי מגע טומאה מטמא את הבשר גם לטמא אחרים, ואילו מגע טבול יום אינו אלא פוסל את הבשר בלבד, ואין בו טומאה גמורה לטמא אחרים, וכדעת חכמים בפרה (פי"ח מ"ד). תוספות רי"ד (ד"ה מרי).

כל שפסולו בגופו. פסול ולחי וכשר עמו, ישרף מיד: בדם. כגון נטפך הדם: ובבעלים. כגון נטמאו בעלים והפסח קיים ואין כאן מי שיאכלנו. ודם תע"פ שפסול גמור הוא, לפילו הכי הואיל ואיתיה כשר[ג] עמו בעי עיבור צורה: תנא דבי רבה בר אבוה. עיקר מילתא לא ידענא היכא, ובעמא דמילתיה בכיצד צולין: אפילו פיגול. שפסול הגוף הוא טעון עיבור צורה, והכא לא מצי לאנויי כדמצני לקמיה מאי פסולי חטאת העוף שנפסלו בטבול יום, דהיינו טומאה וצורה[ד] למה לי: רבי אליעזר אומר יזרוק. את הדם, ר' אליעזר לטעמיה דאמר בכיצד צולין[ה] דם אף על פי שאין בשר: רבי יהושע אומר לא יזרוק. ר' יהושע לטעמיה דאמר[ו] אם אין בשר אין דם. וילא חוץ לקלעים בשר קדשי הקדשים קאמר שמחילה שלהן חומת עזרה, כדכתיב בכולהו[ז] בחלר אהל מועד יאכלוה, ואם ילאת נפסלת כדילפינן בכיצד צולין[ח] מאהל הקודש פנימה: מאי נפשל לאו בהיסח הדעת. בתמיה, דכיון דאגע בטומאה וילא אאי פסול מיכא תו, אי נפשל בעבודת דם כגון שמחשבת חוץ למקומו וחוץ לזמנו, לא קרי [ליה] נפשל בשר, שהרי אף הדם נפשל, והכא לא נימא ר' אליעזר יזרוק: אי אמרת בשלמא. פשול משם טומאה הוא, משום הכי מודה רבי יהושע שאם זרק הולכה, לאפילו נטמא ולאי ואע"ג דטומאה פשול הגוף הוי מרצה ליה, ולכתחלה לא יזרוק דקא בשר ליה ליה בדיעבד הוא[ט], ויונא אע"ג דלא מהני ליה ליה הולכה בדיעבד, לאע"ג דרבי יהושע בעי תרתי דם ובשר, מיהו הואיל והבשר בעין, ופשול יונא פשול מחמת בשר אחר הוא משכינן[י] ליה פשול משרון מחילות בפרק קמא דמנחות בסופו[יא], אימא למימר בדיעבד הולכה: אלא אי היסח הדעת פשול הגוף הוא. ולין נמי לא מרצי עליה, לאאי הולכה: ה"ג אלא אי אמרת פשול הגוף הוי אאאי הורצה. ולא גרסינן פשול הגוף אי קא מרצי ליה, דהא פשול יונא נמי לא מרצי ליה, כדלאמרינן בפרק קמא (דף טו:) הא אינו נושא אלא עון טומאה: נפשל בטבול יום. וטעמא מאוס ליה:

שאם זרק הורצה. אף על גב דאין ליה מרצה על היונא רבי יהושע סבר זריקה מועלת ליונא[יב] כרבי עקיבא דריש מעילה (דף ו:) לאאר זריקה מועלת להוליא בשר מידי מעילה וכל שכן להרצאה דהא רבי אליעזר לאאר הכא יזרוק קאאר התם דלהוצאה ממעילה לא מהניא[יג]:

ונתן אלא תלושין והא מחוברין נינהו. פירוש דונתן משמע לשון נתינה, ואי אפשר לומר כן שהרי אין נותנין אלא דבר שיש לו קיום בפני עצמו, אבל מחובר אין לו קיום בפני עצמו, ואי אפשר לומר נתינה אלא בתלושין: כופמין

כל שפסולו בגופו ישרף מיד בדם ובבעלים תעובר צורתן ויוצאין לבית השריפה א"ל האי תנא תנא דבי רבה בר אבוה הוא[יד] דאאר אפילו פיגול טעון עיבור צורה. [טו] איתיביה נטמא או שנפסל הבשר או שיצא חוץ לקלעים רבי אליעזר אומר יזרוק רבי יהושע אומר[טז] לא יזרוק ומודה רבי יהושע שאם זרק הורצה מאי נפסל לאו בהיסח הדעת אי אמרת בשלמא פסול טומאה הוי היינו דמשכחת לה דמרצי ציץ אלא אי אמרת פסול הגוף הוי אמאי הורצה (ציץ[יז]) מאי נפסל נפסל במבול יום אי הכי היינו טמא תרי גווני טמא. כי סליק רבין אמרה לשמעתיה קמיה דר' ירמיה ואמר[יח] בבלאי טפשאי משום דיתבי בארעא דחשוכא אמריתון שמעתתא דמחשכו לא שמיע לכו הא דרבי שמעון בן לקיש משמיה דר' אושעיא[יט] מי החג שנטמאו השיקן ואחר כך הקדישן טהורין הקדישן ואח"כ השיקן טמאים מכדי זריעה נינהו מה לי השיקן ואח"כ הקדישן מה לי הקדישן ואחר כך השיקן אלמא דאין[כ] זריעה להקדש הכא נמי אין זריעה לתרומה. יתיב רב דימי וקאאר לה להא שמעתא אאר ליה אביי הקדישן בכלי קאאר אבל בפה לא עבוד רבנן מעלה או דילמא בפה נמי עבוד רבנן מעלה אאר ליה זו לא שמעתי כיוצא בה שמעתי דאאר ר' אבהו אאר רבי יוחנן ענבים שנטמאו דרכן ואח"כ הקדישן טהורים הקדישן ואח"כ דרכן טמאין והא ענבים דקדושת פה נינהו ואפילו הכי עבוד רבנן מעלה אאר רב יוסף ענבים קאמרת הכא [כא] בענבים של תרומה עסקינן דקדושת פה דידהו בקדושת כלי דמיא אבל הני דבעי כלי בפה לא עבוד רבנן מעלה. דרכן ואפילו טובא ומי אאר רבי יוחנן הכי והאאר רבי יוחנן [כב] ענבים שנטמאו דורכן פחות פחות מכביצה איבעית אימא הכא נמי פחות פחות מכביצה ואבע"א התם דנגעו להו בראשון דהוו להו אינהו שני הכא דנגעו בשני דהוו להו שלישי. [כג] אמר רבא אף אנן נמי תנינא [כד] ונתן עליו מים חיים אל כלי [כה] שתהא חיותן בכלי ונתן אלמא תלושין נינהו והא מחוברין נינהו אלא אארה קמיה דר' ירמיה. הא דרך שפת לעיל לאסורין מלאכול משום היסח הדעת הוא: שמעתתא דמחשכן. כשאין יודעין טעמו של דבר בודין מלפס טעם שאינו: אתרא דמחשכא. בבל עמוקה: לא שמיע לכו הא. ומכאן יכולין ללמוד טעמה של משנה, לאסורין מלאכול משום מעלה, לאף על גב דמהניא זריעה לחולין, עבוד רבנן מעלה לא תהני לתרומה להעלות לה טהרה גמורה להיתר לאכילה, ומיהו מלטמא טהרו, לאהא לא עבוד מעלה: מי החג. כגון של ניסוך המים דפשת שבמוך החג היו ממלאין לותן מערב שבת[כו], וכשנטמאו אין יכולין לילך ולמלאות מן השילוח בשבת, וטורח הוא למלאות מבור הגדול בגלגל[כז], והלך והשיקם באמת המים שבעזרה, ומים פלקא להו השקה, זו היא זריעתן משעברו עליהן מי המקוה ועשה מיבור ובטלו: ואחר כך הקדישן. שעדיין לא קרא עליהן שם או לא קדשו בכלי שרת, טהורין: אין זריעה להקדש. לטהרו בכך, דמעלה עשו בקדשים, הכא נמי אין זריעה לתרומה למעלה עשו: להא שמעתא. דרבי יוסף בבלי שרת קאארת. לכיון דקדושין הן קדושת הגוף עבדיהו להו רבנן מעלה, אבל משום קדושת פה דמלאן בכלי חול לשם חג לא עבדי להו מעלה, ומהניא להו השקה: זו לא שמעתי. במעלה זו זריעה לא שמעתי שם בפה שם בכלי, אבל במעלה אחרת שמעתי לאף בקדושת פה עבדוה רבנן, ואיכא למילף מינה להוא הדין לכל מעלות שבקודש: דרבן ואחר כך הקדישן טהורות. לנסכים, ור' יוחנן לטעמיה דאאר לעיל[כח] משקין מיפקד פקידי ולא קבילו טומאה עם האוכל, ולקמיה מפרש היכי דריך להו: הקדישן ואח"כ דרבן טמאות. קא ס"ד הקדים יין לנסכים: טמאות. דעבוד רבנן מעלה בקדשים למיטמא משקה עם האוכל ולא אמרינן בהו משקין מיפקד פקידי, והא ענבים קדושת פה הן, דאי נמי נתנן לכלי אין כלי שרת מקדשן אלא דבר הראוי לו, כדילפינן בשחיטת קדשים[כט] גבי מזבח שנאאר כל הנוגע במזבח יקדש שומע אני אין ראוי אין שאינו ראוי לומר עולה, וכלי שרת דומיא למזבח נפקא לן התם[ל]: בענבים של תרומה. והאי הקדישן קדושת תרומה קאאר, דבתרומה לא שייכא קדושת כלי לא ביין ולא בענבים: אבל הני. מי החג: דרבן ואפילו טובא. לעיל קאהדר, לאארת דרבן ואחר כך הקדישן טהורות, ואפילו טובא בבת אחת, בתמיה, והא אארת לעיל פחות פחות מכביצה, דאי יותר הא ליטמו משקין בכדיצה מיליאת טיפה לאשונה טימאה האוכל, שהרי יש בה כשיעור: הכי גרסינן אי בעית אימא הכא נמי בפחות מכביצה ואי בעית אימא התם דבעינן פחות מכביצה שנגעו ענבים בראשון. כגון טמא שרץ או טמא נגילה וכל שכן טמא מת, דכיון דהוו ענבים שני טימאו את המשקין בכדיצה משילאת טיפה לאשונה, ואף על פי שהן חולין, דכל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחלה[ק]. ושני עושה שליאי בתרומה לא גרסינן, דהא בחולין עסקינן, דאי בתרומה הא אארת שליאי, הלכך דרך ומחר כך הקדישן אין זריעה להקדש. לטהרו עשו בקדשים, הכא נמי אין זריעה לתרומה למעלה עשו: להא שמעתא. דרבי יוסף בכלי שרת קאארת. לכיון דקדושין הן קדושת הגוף עבדיהו להו רבנן מעלה, אבל משום קדושת פה דמלאן בכלי חול לשם חג לא עבדי להו מעלה, ומהניא להו השקה: זו לא שמעתי. במעלה זו זריעה לא שמעתי שם בפה שם בכלי, אבל במעלה אחרת שמעתי לאף בקדושת פה עבדוה רבנן, ואיכא למילף מינה להוא הדין לכל מעלות שבקודש: דרבן ואחר כך הקדישן טהורות. לנסכים, ור' יוחנן לטעמיה דאאר לעיל[ע] משקין מיפקד פקידי ולא קבילו טומאה עם האוכל, ולקמיה מפרש היכי דריך להו: הקדישן ואח"כ דרבן טמאות. קא ס"ד הקדים יין לנסכים: טמאות. דעבוד רבנן מעלה בקדשים למיטמא משקה עם האוכל ולא אמרינן בהו משקין מיפקד פקידי, והא ענבים קדושת פה הן, דאי נמי נתנן לכלי אין כלי שרת מקדשן אלא דבר הראוי לו, כדילפינן בשחיטת קדשים[פ] גבי מזבח שנאאר כל הנוגע במזבח יקדש שומע אני אין ראוי אין שאינו ראוי לומר עולה, וכלי שרת דומיא למזבח נפקא לן התם[צ]: בענבים של תרומה. והאי הקדישן קדושת תרומה קאאר, דבתרומה לא שייכא קדושת כלי לא ביין ולא בענבים: אבל הני. מי החג: דרבן ואפילו טובא. לעיל קאהדר, לאארת דרבן ואחר כך הקדישן טהורות, ואפילו טובא בבת אחת, בתמיה, והא אארת לעיל פחות פחות מכביצה, דאי יותר הא ליטמו משקין בכדיצה מיליאת טיפה לאשונה טימאה האוכל, שהרי יש בה כשיעור: הכי גרסינן אי בעית אימא הכא נמי בפחות מכביצה ואי בעית אימא התם דבעינן פחות מכביצה שנגעו ענבים בראשון. כגון טמא שרץ או טמא נגילה וכל שכן טמא מת, דכיון דהוו ענבים שני טימאו את המשקין בכדיצה משילאת טיפה לאשונה, ואף על פי שהן חולין, דכל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחלה[ק]. ושני עושה שליאי בתרומה לא גרסינן, דהא בחולין עסקינן, דאי בתרומה הא אארת שליאי, הלכך דרך ומחר כך הקדישן שקרא להן שם תרומה טהורין ואפילו דרך הרבה יחד, שהאוכל שליאי לא עשה למשקה כלום, ומתחלה לא נטמאו עם האוכל, דקודם קריאת שם לא עבוד מעלה, הקדישן לתרומה ומחר כך דרכן טמאין, דמקריאת שם חלה המעלה עליהן ועשה המשקין כאוכל הכל אחד: אף אנן נמי תנינא. דעבוד רבנן מעלה בקדשים ואפילו בקדושת פה: שתהא חיותן בכלי. נאותו כלי עלמו שהוא מקדש בו מי חטאת נאמר שנאמר כלי חרש אשר יבא שם בתוכו וכל אשר באהל יטמא ושבר אותו, ולא יאמר שנשבר בשעת הזאה, אלא כל זמן שהוא שלם ועומד בטהרתו הוא מקדש את המים, ואם נשבר אפילו מעט אין המים נקראים מי חטאת, ולא עוד אלא אפילו נשבר ונתקן בזפת ובכל דבר שהוא אין המים נקראים מי חטאת עד שיהא כלי שלם כבתחלה, ולא עוד אלא אפילו נתן לתוכו מים ונקב ונפלו המים אין המים נקראים מי חטאת עד שיהא כלי שלם כבתחלה, ולא עוד אלא אפילו נתן לתוכו מים ונקב ונפלו המים ונתן לתוכו מים אחרים אין המים נקראים מי חטאת עד שיהא כלי שלם כבתחלה, ולא עוד אלא אפילו נתן לתוכו מים ונקב ונפלו המים ונתן לתוכו מים אחרים ונתן לתוכו מים אחרים אין המים נקראים מי חטאת עד שיהא כלי שלם כבתחלה, ולא עוד אלא אפילו נתן לתוכו מים ונקב ונפלו המים ונתן לתוכו מים אחרים ונתן לתוכו מים אחרים ונתן לתוכו מים אחרים אין המים נקראים מי חטאת עד שיהא כלי שלם כבתחלה, ולא עוד אלא אפילו נתן לתוכו מים ונקב ונפלו המים ונתן לתוכו מים אחרים ונתן לתוכו מים אחרים ונתן לתוכו מים אחרים ונתן לתוכו מים אחרים אין המים נקראים מי חטאת עד שיהא כלי שלם כבתחלה, ולא עוד אלא אפילו נתן לתוכו מים ונקב ונפלו המים ונתן לתוכו מים אחר

מחלוקת זו, בגדרו של פסול היסח הדעת, וכל המשא ומתן הקשור אליה, הובאו אגב הדיון (לעיל ע"ח) אודות דברי המשנה בתרומות (פ"ט מ"ז), ששתילי תרומה שנטמאו ושתלן טהורים מלטמא ואסורים באכילה. הגמרא התקשתה בטעם דברי המשנה ששתילים אסורים באכילה, ורב ששת ביאר שהאיסור הוא גם לכהנים, ומשום שנפסלו בהיסח הדעת הפוסל בתרומה כבקדשים. הגמרא תלתה ביאור זה בגדרו של פסול היסח הדעת, אם הוא פסול טומאה או פסול הגוף, ואמרה שלדעה שהוא פסול טומאה, אי אפשר לבאר כן את המשנה. לדעה זו, כיון שכבר נדחו ביאורים קודמים שהובאו לדברי המשנה, נותרה המשנה ללא ביאור.

הגמרא מביאה אפשרות אחרת בביאור המשנה:
אומרת הגמרא, **כִּי סְלִיק** - כאשר עלה **רָבִין** מבבל לארץ ישראל, **אָמְרָה לִשְׁמַעְתֵּיהּ קַמֵּיהּ** - אמר סוגיא זו לפניו **דְּרַבִּי יִרְמְיָה**, שרב ששת ביאר את המשנה האוסרת לכהנים את השתילים הטמאים שנטהרו, שזהו משום שנפסלו בהיסח הדעת, **וְאָמַר** לו רבי ירמיה על כך, **בַּבְלָאֵי טִפְּשָׁאֵי** - בבליים טפשים, **מִשּׁוּם דְּיָתְבִי בְּאַרְעָא דַּחֲשׁוֹכָא אָמְרִיתוּן שְׁמַעְתָּתָא דְּמַחְשְׁכוּ** - משום שיושבים אתם בארץ חשכה[יט] אומרים אתם שמועות חשוכות, כלומר, מפני שאינכם יודעים לפרש את המשנה על כן אתם מפרשים אותה באופנים שאינם נכונים, **לָא שְׁמִיעַ לְכוּ** - האם לא שמעתם **הָא** - דברים אלו **דְּאָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ מִשְּׁמֵיהּ** [-בשמו] **דְּרַבִּי אוֹשַׁעְיָא, מֵי חָגֵּג** - מים המתנסכים על גבי המזבח בחג הסוכות[כ], **שֶׁנִּטְמְאוּ**[כא] ונפסלו לניסוך[כב], **הִשְׁיקָן** - חיברם לאמת המים שבעזרה[כג], **וְאַחַר כָּךְ הִקְדִּישָׁן** לניסוך המים[כד], **טְהוֹרִין**[כה], ואם **הִקְדִּישָׁן** לניסוך המים **וְאַחַר כָּךְ הִשְׁיקָן, טְמֵאִים**, שאין השקה מועילה למים אחר שהוקדשו. ויש לשאול, **מִכְּדֵי** - מאחר שהשקתם של המים כְּזְרִיעָה **נִינְהוּ** [-הם], **מַה לִּי הִשְׁיקָן וְאַחַר כָּךְ הִקְדִּישָׁן מַה לִּי הִקְדִּישָׁן וְאַחַר כָּךְ הִשְׁיקָן,** שאם מועילה השקה לטהר, מדוע לא תועיל במים שהוקדשו. **אֶלָּא** - מוכח איפוא, **שֶׁאֵין זְרִיעָה**[כו], מועילה **לְהֶקְדֵּשׁ**, שמעלה עשו בקדשים שלא תועיל לטהרם מטומאה[כז], **הָכָא נַמִּי** - אף כאן, בשתילי תרומה שנטמאו ושתלן, **אֵין זְרִיעָה לִתְרוּמָה**, שאף בה עשו מעלה שלא תועיל לטהרם ולהתירם באכילה[כח].

נתבארו איפוא דברי המשנה ששתילי תרומה שנטמאו ושתלם טהורים מלטמא, אולם עדיין אסורים באכילה ואף לכהנים, ומשום שעשו חכמים מעלה שלא תהא הזריעה מטהרת אותם[כט].

הגמרא דנה באיזו קדושה עשו חכמים מעלה זו:
יָתִיב [-ישב] **רַב דִּימִי וְקָאָמַר לָהּ לְהָא שְׁמַעְתָּא** - ואמר הלכה זו, שעשו חכמים מעלה במי החג שהקדישן שלא תועיל להם השקה. **אָמַר לֵיהּ אַבַּיֵי** לרב דימי, מהו 'הקדישן' שאמר רבי אושעיא, האם **הִקְדִּישָׁן בִּכְלֵי** שרת **קָאָמַר** [-אמר], והיינו שאין מועילה בהם השקה לטהרם רק לאחר שנתקדשו בכלי שרת[ל], **אֲבָל** אם מלאם בכלי חול והקדישם **בְּפֶה** בלבד, שאמר שהוא ממלאם לשם חג, **לֹא עָבוּד** [-עשו] **רַבָּנָן מַעֲלָה** זו, ואם נטמאו משיקם והם טהורים, **אוֹ דִילְמָא** [-שמא] בהקדישם **בְּפֶה נַמִּי** [-גם כן] **עָבוּד** [-עשו] **רַבָּנָן מַעֲלָה**, ואף אם נתקדשו בפה בלבד אין מועילה עוד השקה לטהרם.

אָמַר לֵיהּ רב דימי לאביי, **זוֹ** - במעלה זו שאין השקה וזריעה מועלת לטהר קדשים, **לֹא שָׁמַעְתִּי**, אם גם בנתקדשו בפה בלבד עשו אותה, או דווקא אם נתקדשו בכלי שרת, אבל **כַּיּוֹצֵא בָּהּ** - במעלה אחרת **שָׁמַעְתִּי** דברים שמהם ניתן לפשוט שגם במעלה שבו נסתפקת אין חילוק בין קידוש פה לקידוש בכלי שרת, **דְּאָמַר רַבִּי אַבָּהוּ, אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, עֲנָבִים שֶׁנִּטְמְאוּ**, אם **הִרְכָּן** להוציא את יינם **וְאַחַר כָּךְ הִקְדִּישָׁן** [-את המשקים היוצאים מהם] לניסוך היין, ולא היו הענבים קדושים עדיין בעת הדריכה[לא], **טְהוֹרִים**, כלומר, היין היוצא מהם יין טהור וכשר לניסוך היין. ולא נטמאו המשקין בעודם בתוך הענבים, משום שכשהם בתוך הענבים אינם נחשבים מחוברים להם אלא רק ככנוסים ומופקדים בהם בלבד, ועל כן לא נטמאו עמם, וכאמור לעיל (לג:) בשם רבי יוחנן[לב]. אמנם אם **הִקְדִּישָׁן** [-לענבים]

יט. כינוי לבבל שהיא מקום עמוק. רש"י (ד"ה מחמרא).
כ. בשבעת ימי חג הסוכות היו מדי יום מנסכים מים על גבי המזבח. הניסוך היה נעשה עם ניסוך היין שאחר הקרבת תמיד של שחר. ראה רמב"ם (תמידין ומוספין פ"י ה"ו ומילן).
כא. לעיל (טז.) נחלקו רב ושמואל אם יש טומאה למשקים שבבית המטבחיים שבמקדש [כגון דם], אך מבואר שם (יז.) שמשקים של המזבח, כגון מים לניסוך טמאים ומטמאים. יעב"ץ (ד"ה מי). וראה מקדש דוד (סי' לג סק"ג ד"ה ונמי).
כב. וכגון שאירע כן בשבת שבתוך החג, שממלאים את המים מערב שבת, ונטמאו המים בשבת ונפסלו לניסוך, ואי אפשר להביא בשבת מים ממעין השילוח ממנו היו רגילים להביא [ראה סוכה (מח:) במשנה], וכן טירחה היא למלאות מים מהבור הגדול שהיה בעזרה, ועל כן דנה הברייתא מה הדין באופן שאחד הכהנים בא להכשירם על ידי השקה לאמת המים שבעזרה. רש"י (ד"ה מי) [ומה שלא הביאו מאמת המים לכתחילה, הרי זה משום שהיו מימיה מלוכלכים בדם, ראה גם רש"י להלן (פד. ד"ה מלמ). שו"ת תורת מרדכי (קונטרס מינח הקודש סי' ג מות ה)]. והיעב"ץ (גרסת"י שם) כתב שמהרמב"ם (מיסורי מזבח פ"ו ה"ו) משמע, שגם בימי החול אם נטמאו מי החג היו משיקין אותם לטהרם ולא היו מטריחים למלאותם שוב מן השילוח, אחר שהיה הדבר נעשה בעסק גדול [ובמקום אחר (תמידין ומוספין פ"י ה"י) פסק הרמב"ם, שאם נפסלו המים או נשפכו ממלא מן הכיור ומנסך, ומשמע גם כן שאין צריך לחזור ולמלא ממעין השילוח, ומה שממלא מן הכיור משום שאין שם תקנה בהשקה].
כג. כגון שהניחם בכלי בתוך אמת המים, ועברו המים על שפתם. באופן זה התחברו למי אמת המים ובטלו אליהם, ונטהרו מטומאתם, כשם שמי אמת המים וכן מי מקוה אינם מקבלים טומאה. השקה זו היא כזריעת שתילי תרומה, שכאן כמו כאן השתילים והמים נטהרים מטומאתם.
כד. להלן תסתפק הגמרא אם הכוונה אפילו שהקדישם רק בפה, שמלאם [בכלי חול] לשם מי החג, או שדווקא אם הכניסם בכלי שרת ונתקדשו בכך.
כה. הנידון בהשקה לטהר מים קדושים, אינו שייך אלא במי החג בלבד, שאין במקדש שימוש במים טהורים אלא לניסוך המים, ואילו לשאר משקים שבמקדש, יין או שמן, אין השקה מועילה כלל, כמו שמבואר במשנה (מכשירין פ"ד מ"ח).
כו. היינו, בעניינו, חיבור המים למקוה.
כז. מבואר בגמרא שמה שאין השקה מועילה למי החג שהוקדשו, הרי זה משום מעלה שעשו חכמים. ובדעת הרמב"ם נחלקו הדעות, שלשונו היא (מיסורי מזבח פ"ו ה"ו) שאם נטמאו מי החג אחר שהקדישן, הואיל ונדחו ידחו. הרדב"ז שם נקט שכוונתו למעלה האמורה כאן, והוא דבר הלמד מעניינו, שכן בהלכה שלאחריה הביא הרמב"ם את המעלות שאין זריעה להקדש [בזרעים שנטמאו ושתלם] ושעצים ולבונה מקבלים טומאה [ראה להלן (לה.)], וכן היא דעת החזון איש (סי' קכד סק"ד ד"ה וכן). אולם אחרונים אחרים נקטו שכוונתו לדין דיחוי בקדשים, שדבר שלא היה ראוי למזבח, אינו חוזר ונראה, ראה צל"ח (ד"ה ונדעמ), מקדש דוד (סי' לג סק"ג ד"ה ונמי), אבן האזל (מיסורי מזבח פ"ו), ועוד. דעה זו מבארת היטב את מה שנקט הרמב"ם את דינו דווקא באופן שגם נטמאו אחר שהקדישם, ולא כפשטות הגמרא שמשמע שכן הדין גם אם נטמאו קודם לכן, ומשום שבאופן שהוקדשו אחר שנטמאו הוא 'דיחוי דמעיקרא' [שנדחה כבר מתחילת הקדשו] ואינו דיחוי. ברם יש שכתבו שמודה הרמב"ם שאם נטמאו ואחר כך הקדישם, שאין מתנסכים, ואף שאין שייך שם טעם דיחוי, ומשום המעלה שעשו חכמים כמבואר בסוגיא, שלא בא הרמב"ם אלא להוסיף דין אחר הפוסל את מי החטאת מן התורה, והוא, כאמור, באופן שהקדישן ואחר כך נטמאו. וראה בדברי האחרונים הנזכרים מה שכתבו עוד בדברי הרמב"ם.
כח. היינו שעשו חכמים מעלה שלא תועיל לטהרם כלפי היתר אכילה, אבל היא מועילה לטהרם כלפי דין זה שלא יטמאו אחרים, וכמבואר במשנה שם שטהרו מלטמא, שלענין זה לא עשו מעלה.
כט. לעיל (ע"ח) בהערה הבאנו את דברי הגמרא בשבת (יז:) שמה ששנינו במשנה 'גידולי תרומה תרומה', הרי זה משום גזירה שמא ישהה תרומה טמאה בכדי לטהרה ויבוא לאוכלה. לפי האמור כאן, שעשו חכמים מעלה שלא תהא תרומה טמאה נטהרת בשתילתה בקרקע [וכן לפי האופן הקודם שהוצע בגמרא לביאור דין זה, שהוא משום היסח הדעת], אין מקום לגזירה האמורה, אחר שבין כך אין התרומה הטמאה נטהרת, ואין חשש שישהה אותה. ואכן, לפי דברי הגמרא הללו, בהכרח שישנו טעם אחר לדין המשנה ש'גידולי תרומה תרומה', ודברי הגמרא בשבת הן דעה אחרת, הסוברת ששתילי תרומה טמאה ששתלם מותרים לכהנים. ראש יוסף (נע"ח ד"ה מלמ). ראה שם שהאריך בזה.
ל. בקדשים מצינו 'קדושת כלי' המקדשת את הניתן בה בקדושה רבה יותר מאשר בהקדש בפה, ומכשירתו להקרב, ועל כן הוא גם נפסל מכאן ואילך בפסולים המיוחדים שיש בקדשים. וכגון האמור במשנה במעילה (ט.), 'המנחות מועלין בהן משהוקדשו, קדשו בכלי הוכשרו ליפסל בטבול יום ובמחוסר כפורים ובלינה'. ההקדש בפה מועיל רק לענין שאם נהנה מעל ועליו להביא קרבן מעילה, ולעומתו קדושת הכלי מכשירתן להקרב, ומאז ואילך הם נפסלים על ידי טמאים המטמאים רק קדשים, וכן אם לנו נפסלו.
לא. לפי מה שהגמרא מפרשת עתה שמדובר בנסכים, הכוונה ב'אחר כך הקדישן' שהקדיש את היין שיצא מהענבים. אמנם בהמשך תבאר הגמרא את דברי רבי יוחנן שכוונתו להפרשת תרומה, לפי זה ניתן לפרש שהקדיש או את הענבים או את היין.
לב. אמנם שם נאמר שאין זה אלא כאשר הוא דורכם פחות פחות מכביצה, ובהמשך הדברים הגמרא תקשה זאת ותבאר את דברי רבי יוחנן.

לד: כל שעה פרק שני פסחים

עין משפט נר מצוה

קח א מיי׳ פ״ד מהל׳ ק״פ הלכה ג:
קט ב מיי׳ פ״ט מהל׳ פסולי המוקדשין הלכה לח:
קי ג מיי׳ פ״ו מהלכות מיסורי מזבח הל׳ ו:
קיא ד שם הלכה ח:
קיב [ה מיי׳ פי״ב מהל׳ תרומות הלכה יח]:

מסורת הש״ס עם הוספות

ס) לקמן עג: פכ:, ג) ג״ז שם, מנחות נ:, ג) לקמן עז: [זבחים קד.], ד) יומא נז. זבחים ס: מנחות נב., ה) עיין תוס׳ זבחים כא. ד״ה כיוצר, ו) [לעיל דף לג:], ז) סוטה טז:, ח) לקמן עז., ט) שם, י) ויקרא רבה יט, כ) לקמן פב., ל) לקמן עז:, מ) דף יב., נ) סוכה מח:, ס) עיין ערובין קד., ע) לג:, פ) [זבחים פג:], צ) פז., ק) לעיל יד:, ר) זבחים פב., ש) וע״ע תוס׳ מנחות יב. ד״ה ה״מ.

גליון הש״ס

תום׳ ד״ה ונתן וכו׳ ופ״ה דחוק. עיין בר״ח פ״ט מ״ג לפרה:

הגהות מהר״ב רנשבורג

א] גמרא אמר רבא אף אנן נמי תנינא וכו׳. כ״כ ל״ע דעל זה לא שייך לפ״ז מן נמי תנינא כיון דלעיל בלשון הברייתא גלי קמ״ל [ומכל מקום דמ״ס אמרו] מכל מקום כ״כ ע״כ ליתא כך וכמ״ש שם בגליון יעוש״ה כי בס״ס שלנו מינו מכל מקום כן בילקוט רמז תמס״ב:

תורה אור השלם

א) וְלָקְחוּ לַטָּמֵא מֵעֲפַר שְׂרֵפַת הַחַטָּאת וְנָתַן עָלָיו מַיִם חַיִּים אֶל כֶּלִי:
[במדבר יט, יז]

הגהות וציונים

ב] לא גרסינן (גליון) ובא לכאן בטעות מהגירסא ששלל רש״י: ג] כ״י **אמר**: ג] צ״ל **בבשר** עצמו (באה״מ): ד] צ״ל **ועיבור** (באה״מ): ה] דחשבינן (באה״מ): ו] ובכת״י הגי׳ בגמ׳ אמר רבא ת״ש ונתן וכו׳ (דק״ס וא״ש:

משנת ראשונים

תנא דבי רבה בר אבוה הוא, דאמר אפילו פיגול טעון עיבור צורה. וה״ה דהוה מצי למימר שנפסלו בדם ובבעלים אלא עדיפא מינה קא מתרץ ליה.
[מהר״ם חלאווה]

נטמא או שנפסל הבשר או שיצא חוץ לקלעים. הרבה נ״ל דחוקים דברי המורה על היוצא והנכון בעיני דל״ג או שיצא אלא ניטמא ונפסל בלחוד, אבל לעולם אם יצא לא אמרינן אם זרק הורצה וכך מצאתי כתוב במקצת ספרים ואין צורך עכשיו לשבש פסול הגוף מי מרצה ציץ.
[תוספות רי״ד]

בבלאי טפשאי משום דיתבי בארעא דחשוכא אמריתון שמעתתא דמחשכו. אין תורה כתורת ארץ ישראל ואין חכמה כחכמת ארץ ישראל. ואמרי׳ (בבא בתרא קנח:) אוירא דארץ ישראל מחכים, ומס׳ בכורות (כה:) כי סליק רב אבין אמר לשמעתא קמיה דרבי ירמיה, אמר בבלאי טפשאי משום דיתבי בארעא דחשוכא אמרי מילתא דמחשכן, אבל ארץ ישראל אוירה אויר יה. **[כפתור ופרח פרק י]** **מי החג שנטמאו.** כגון של שבת שבתוך החג שהיו ממלאין אותה מערב שבת וכשנטמאו אין יכולין לילך ולמלאות בשבת והלך וטהרן בהשקה באמת המים שבעזרה והשקה זו מטהרתן מתורת זריעה, אם טהרן ואח״כ הקדישן הרי אלו מתנסכים אבל אם הקדישן ואח״כ השיקן פסולות שאין זריעה להקדש, ואין בזה הפרש בין הקדישן בפה ר״ל בקריאת שם במלואן לשם חג בין שהקדישן בכלי שרת. **[מאירי]**

הכא בענבים של תרומה עסקינן דקדושת פה דידהו בקדושת כלי דמיא. הקשה הרב ר׳ אלחנן ז״ל אם כן מאי קאמר לעיל דאי לא תימא הכי [הא דתניא] הא למה זה דומה לתרומת זתים וענבים, והיכי מוכח חולין מתרומה דילמא שאני תרומה דעבוד רבנן מעלה, ואפשר דלעיל אכתי לא נחתינן להכי. **[חידושי הר״ן]**

שאם זרק הורצה. אף על גב דאין נ״מ אלא לענין מעילה רבי יהושע סבר זריקה מועלת ליועלת[ב] כרבי עקיבא דריש מעילה (דף ו:) דאמר זריקה מועלת להוציא נשר מידי מעילה וכל שכן להרצאה דהא רבי אליעזר דאמר הכא זרוק קאמר אתם להועלתה ממעילה לא מהניא[ג]: **ונתן** אלמא תלושין והא מחוברין נינהו. פירוש דונתן משמע לחשיב להו תלושין והיינו לענין קבלת טומאה אף על פי שהן מחוברין והשתא מייתי לקיא דאין הקדש מן התורה וכן בתרומה נמי עבוד רבנן מעלה[ד] ופ״ה דחוק: כוסמין

[ב] א כל שפסולו בגופו ישרף מיד בדם ובבעלים תעובר צורתן ויוצאין לבית השריפה א״ל האי תנא תנא דבי רבה בר אבוה הוא [ג] דאמר אפילו פיגול טעון עיבור צורה. [ד] איתיביה נטמא או שנפסל הבשר או שיצא חוץ לקלעים רבי אליעזר אומר יזרוק רבי יהושע אומר [ה] לא יזרוק ומודה רבי יהושע שאם זרק הורצה מאי נפסל לאו בהיסח הדעת אי אמרת בשלמא פסול טומאה הוי היינו דמשכחת לה דמרצי ציץ אלא אי אמרת פסול הגוף הוי אמאי הורצה (ציץ[ו]) מאי נפסל נפסל בטבול יום אי הכי היינו טמא תרי גווני טמא. כי סליק רבין אמרה לשמעתיה קמיה דר׳ ירמיה [ז] ואמר [ח] בבלאי טפשאי משום דיתבי בארעא דחשוכא אמריתון שמעתתא דמחשכו לא שמיע לכו הא דרבי שמעון בן לקיש משמיה דר׳ אושעיא [ט] מי החג שנטמאו השיקן ואחר כך הקדישן טהורין הקדישן ואח״כ השיקן טמאים מכדי זריעה נינהו מה לי השיקן ואח״כ הקדישן מה לי הקדישן ואחר כך השיקן אלמא דאין [י] זריעה להקדש הכא נמי אין זריעה לתרומה. יתיב רב דימי וקאמר לה להא שמעתא אמר ליה אביי הקדישן בכלי קאמר אבל בפה לא עבוד רבנן מעלה או דילמא בפה נמי עבוד רבנן מעלה אמר ליה זו לא שמעתי כיוצא בה שמעתי דאמר ר׳ אבהו אמר רבי יוחנן ענבים שנטמאו דרכן ואח״כ הקדישן טהורים הקדישן ואח״כ דרכן טמאין והא ענבים דקדושת פה נינהו ואפילו הכי עבוד רבנן מעלה אמר רב יוסף ענבים קאמרת הכא [ה] בענבים של תרומה עסקינן דקדושת פה דידהו בקדושת כלי דמיא אבל הני דבעי כלי בפה לא עבוד רבנן מעלה. דרכן ואפילו טובא ומי אמר רבי יוחנן הכי והאמר רבי יוחנן [ו] ענבים שנטמאו דורכן פחות פחות מכביצה איבעית אימא הכא נמי פחות פחות מכביצה ואבע״א התם דנגעו להו בראשון דהוו להו אינהו שני הכא דנגעו בשני דהוו להו שלישי. [ז] אמר רבא אף אנן נמי תנינא [ח] ונתן עליו מים חיים אל כלי [ט] שתהא חיותן בכלי ונתן אלמא תלושין נינהו והא מחוברין נינהו ▲ אלא בטבול יום. וטעמא מאי לא אמרה קמיה דר׳ ירמיה. הא דרך שמת לעיל לתפורין מלאכול משום היסח הדעת הוא: **שמעתתא דמחשכן.** כשאין יודעין טעמו של דבר כודין מלמד טעם שמיעו: **אתרא דמחשכא.** בגל עמוקה: **לא שמיע לכו הא.** ומכאן יכולין ללמוד טעמה של משנה, לתפורין מלאכול משום מעלה, לתף על גב דמהניא זריעה לחולין, עבוד רבנן מעלה לא תהני לתרומה להעלות לה טהרה גמורה להיתר לכילה, ומיהו מלטמא טהרו, להכי לא עבוד מעלה: **מי החג.** כגון של ניסוך המים דשמת שבמוך החג היו ממלאין לותן מערב שבת[י], וכשנטמאו אין יכולין לילך ולמלאות מן השילוח בשבת, וטורח הוא למלאות מבור הגדול בגלגל[כ], והלך והשיקם בתמת המים שבעזרה, ומיס פלקא להו השקה, דזו היא זריעתן משעברו עליהן מי המקוה ונעשה מיבור ובטלו: **ואחר כך הקדישן.** שעדיין לא קרא עליהן שם או לא קדשו בכלי שרת, טהורין: **אין זריעה להקדש.** לטהרו בכך, דמעלה עשו בקדשים, הכא נמי אין זריעה לתרומה למעלה עשו: **להא שמעתא.** דרבי יוחנן: **בכלי שרת קאמרת.** דכיון דקדושין הן קדושת הגוף עבדינהו להו רבנן מעלה, אבל משום קדושת פה דמלאן בכלי חול לשם מג לא עבדי להו מעלה, ומהניא להו השקה: **זו לא שמעתי.** במעלה זו זריעה לא שמעתי אם בפה אם בכלי, אבל במעלה אחרת שמעתי לתף בקדושת פה עבדוה רבנן, ואיכא למילף מינה להוא הדין לכל מעלות שבקודש: דרכן ואחר כך הקדישן טהורות. לנסכים, ור׳ יוחנן לטעמיה דאמר לעיל[ע] משקין מיפקד פקידי ולא קבילו טומאה עם האוכל, ולקמיה מפרש היכי דריך להו: הקדישן ואח״כ דרכן טמאות. קא ס״ד הקדים ייגו לנסכים: **טמאות.** דעבוד רבנן מעלה בקדשים למיטמא משקה עם האוכל ולא אמרינן נהו משקין מיפקד פקידי, והא ענבים קדושת פה הן, דאי נמי נתנן לכלי חין כלי שרת מקדשין אלא דבר הראוי לו, כדילפינן בשחיטת קדשים[פ] גבי מזבח שנאמר כל הנוגע במזבח יקדש שומע אני בין ראוי בין שאינו ראוי תלמוד לומר עולה, וכלי שרת דומיא דמזבח נפקא לן התם[צ]: **בענבים של תרומה.** והאי הקדישן קדושת תרומה קאמר, דבתרומה לא שייכא קדושת כלי לא בין ולא בענבים: **אבל הני.** מי החג: **דרכן ואפילו טובא.** לעיל קאמרת דרכן ואחר כך הקדישן טהורות, ואפילו טובא בגת אחת, בתמיה, והא אמרת לעיל פחות פחות מכביצה, דאי יותר הא ליטמו משקין בכביצה מיליאת טיפה לחשוה טימאה האוכל, שהרי יש בה כשיעור: **הכי גרסינן אי בעית אימא הכא נמי בפחות מכביצה ואי בעית אימא התם דבעינן פחות מכביצה שנגעו ענבים בראשון.** כגון טמא שרץ או טמא נגילה וכל שכן טמא מת, דכיון דהוו ענבים שני טימאו את המשקין בכביצה משילאת טיפה לחשוה, ואף על פי שהן חולין, לכל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחלה[ק]. ושני עושה שליפי בתרומה לא בחולין עסקינן, דהא בחולין עסקינן, דאי בתרומה הא אמרן בפרק שני נזירות: **אין זריעה להקדש.** לטהרו בכך, דמעלה עשו בקדשים, הכא נמי אין זריעה לתרומה למעלה עשו: **להא שמעתא.** דרבי יוחנן: **בכלי שרת קאמרת.** דכיון דקדושין הן קדושת הגוף עבדינהו להו רבנן מעלה, אבל משום קדושת פה דמלאן בכלי חול לשם מג לא עבדי להו מעלה, ומהניא להו השקה: **זו לא שמעתי.** במעלה זו זריעה לא שמעתי אם בפה אם בכלי, אבל במעלה אחרת שמעתי לתף בקדושת פה עבדוה רבנן, ואיכא למילף מינה להוא הדין לכל מעלות שבקודש: דרכן ואחר כך הקדישן טהורות. לנסכים, ור׳ יוחנן לטעמיה דאמר לעיל[ע] משקין מיפקד פקידי ולא קבילו טומאה עם האוכל, ולקמיה מפרש היכי דריך להו: הקדישן ואח״כ דרכן טמאות. קא ס״ד הקדים ייגו לנסכים: **טמאות.** דעבוד רבנן מעלה בקדשים למיטמא משקה עם האוכל ולא אמרינן נהו משקין מיפקד פקידי, והא ענבים קדושת פה הן, דאי נמי נתנן לכלי חין כלי שרת מקדשין אלא דבר הראוי לו, כדילפינן בשחיטת קדשים[פ] גבי מזבח שנאמר כל הנוגע במזבח יקדש שומע אני בין ראוי לאחר

וְאַחַר כָּךְ דְּרָכָן, טְמֵאִין המשקין ופסולים לניסוך היין, שעשו חכמים מעלה בקדשים, שלא יחשבו המשקים ככנוסים בתוך הענבים ולא יטמאו[לג]. ובודאי שכוונת רבי יוחנן באמרו 'הקדישן ואחר כך דרכן טמאים' היא שהקדיש את הענבים לנסכים, וכאמור. ואם כן יש לפשוט את הספק שנסתפקת בו, **וְהָא** [-והלא] **עֲנָבִים דְּקְדוּשַׁת פֶּה נִינְהוּ** [-הם], שאין שייכת קדושת כלי שרת אלא ביין הראוי לניסוך[לד], **וַאֲפִילּוּ הָכִי עָבוּד רַבָּנָן** - ואף על פי כן עשו בהם חכמים **מַעֲלָה** זו שלא יחשבו ככנוסים בענבים[לה], ומוכח שמעלת חכמים שלא לטהר קדשים שנטמאו, הן גם כאשר נתקדשו רק בפה ולא בכלי.

הגמרא דוחה ראיה זו:

אָמַר רַב יוֹסֵף, האם **עֲנָבִים קָאָמְרַת** [-אמרת], כלומר, האם ממה שאמר רבי יוחנן שעשו חכמים מעלה בענבים הנך רוצה להביא ראיה שעשו חכמים מעלה במי החג גם כאשר הוקדשו בפה בלבד, **הָכָא** - כאן בדברי רבי יוחנן, אין המדובר בהקדש לנסכים, אלא **בַּעֲנָבִים שֶׁל תְּרוּמָה עָסְקִינַן** [-אנו עוסקים], ומה שאמר 'הקדישן' היינו הפרישם לתרומה, **דְּקִדְּשַׁתְּ**[אית/2018/לג] **פֶּה דִּידְהוּ** [-שלהם], כלומר הפרשתם לתרומה, **כִּקְדוּשַׁת כְּלִי** בקדשים **דָּמְיָא** [-דומה], שאין בהם קדושת כלי, **אֶבָל הָנֵי דְּבָעֵי כְּלִי** - באלו שיש צורך בקדושת כלי, כגון בניסוך המים, יתכן שאם הוקדשו רק **בַּפֶּה לָא עָבוּד** [-עשו] **רַבָּנָן מַעֲלָה** שלא תועיל בהם זריעה לטהרם[לו].

הגמרא שבה לדברי רבי יוחנן ומקשה עליו:

לעיל הובאו דברי רבי יוחנן, שענבים שנטמאו ודרכם, טהורים. מדייקת הגמרא, 'דְּרָכָן' **וַאֲפִילּוּ טוֹבָא** - ממה שסתם רבי יוחנן ואמר 'דרכן' ואחר כך הקדישן טהורים' משמע, שגם אם דרך ענבים רבים, יותר משיעור כביצה, המשקין טהורים[לז].

מקשה הגמרא, **וּמִי אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן הָכִי** [-כך], שאפילו אם ידרוך ענבים רבים, יהיה היין היוצא מהם טהור, **וְהָאָמַר** [-והלא אמר] **רַבִּי יוֹחָנָן** (לעיל לג:), **עֲנָבִים שֶׁנִּטְמְאוּ, דּוֹרְכָן** להוציא את יינם **פְּחוֹת מִכְּגוּדל בֵּיצָה**, כלומר, ידרכם בכמה פעמים, כשבכל פעם יהיו ענבים פחות משיעור ביצה[לח], ואם כן איך סתם כאן ואמר 'דרכן' שמשמע שגם אם דרך ענבים רבים שיש בהם יותר מכביצה, יינם טהור.

מתרצת הגמרא, **אִיבָּעֵית אֵימָא** - אם תרצה תוכל ליישב זאת כך, **הָכָא נַמִּי** - גם בדברי רבי יוחנן הללו יש לבאר שדרכם רק **פְּחוֹת פְּחוֹת מִכַּבֵּיצָה**[לט]. **וְאִבָּעֵית אֵימָא** - ואם תרצה תוכל ליישב זאת כך, **הָתָם** - שם, בדבריו הראשונים של רבי יוחנן, שאמר שענבים שנטמאו ורוצה לטהר את יינם שיש לו לדורכם בפחות פחות מכביצה, מדובר **דְּנָגְעוּ לְהוּ** - שנגעו הענבים **בָּרִאשׁוֹן** לטומאה, כגון במי שנטמא בשרץ או בנבילה שהוא ראשון לטומאה[מ], **דַּהֲווּ לְהוּ אִינְהוּ** - שנעשו הם [-הענבים] **שֵׁנִי** לטומאה, וכאשר יוצא היין מהענבים הוא נוגע בהם ונעשה ראשון לטומאה כדין משקים שנגע בהם שני לטומאה[מא], ועל כן יש לדורכם בפחות פחות מכביצה בכדי שלא יטמא היין. **הָכָא** - כאן, שלא הצריך רבי יוחנן שידרכם בפחות פחות מכביצה, מדובר **דְּנָגְעוּ** הענבים **בְּשֵׁנִי** לטומאה[מב], **דַּהֲווּ לְהוּ** - שנעשו הם **שְׁלִישִׁי** לטומאה[מג], ושלישי אינו עושה רביעי בתרומה אלא הוא בעצמו פסול[מד], ועל כן אין היין היוצא מהם נטמא, ומשום כך יכול לדורכם בכל כמות שהיא והיין טהור. אמנם אם הקדישם ואחר כך דרכם, נטמאו מיד בעת שהקדישם [שקרא עליהם שם תרומה], שעשו חכמים מעלה להחשיב את היין כדבר אחד עם הענבים[מה] ונעשה אף היין כענבים.

הגמרא שבה לנידון אם עשו מעלה בקדשים גם כאשר הוקדשו רק בפה, שלא קדשו עדיין בכלי, ומביאה כמה ראיות שאכן עשו מעלה גם באופן זה:

אָמַר רָבָא, אַף אֲנַן נַמִּי תְּנִינָא - גם אנו שנינו בברייתא, שעשו חכמים מעלה אפילו בקדושת פה, ששנינו בברייתא, נאמר בפסוק לגבי אפר פרה אדומה (במדבר יט יז), 'וְנָתַן עָלָיו מַיִם חַיִּים אֶל כֶּלִי'[מו], ויש לדרוש **שֶׁתְּהֵא חִיּוּתָן** של המים **בִּכְלִי**, כלומר שבאותו כלי שהוא מקדש בו את מי החטאת, ימלא את המים מהמעין, ולא ימלא בכלי אחד ויקדש בכלי אחר[מז]. וקשה, שהרי בפסוק נאמר 'וְנָתַן', **אַלְמָא תְּלוּשִׁין נִינְהוּ** - מוכח שהמים תלושים מהמעין, שיכול למלאות בכלי אחד ולערות ממנו לכלי אחר ובו יקדשם, **וְהָא** [-והלא] הברייתא אומרת **שְׁמְחוּבָּרִין נִינְהוּ** [-הם].

לג. וְלִפיכָך, דרכם ואחר כך הקדישם, שלא היה שם קודש על הענבים, לא עשו חכמים מעלה להחשיב את היין שבענבים כמחובר להם וכדבר אחד עמם, ועל כן הם טהורים. אבל בהקדישם ואחר כך דרכם הם טמאים, שמעת ההקדש עשו חכמים מעלה להחשיב את היין הכנוס כמחובר לענבים, ומיד הוא נטמא.

לעיל (לג.) הובאה ברייתא בה נאמר שתרומת תותים וענבים שנטמאה, מאחר שאינה ראויה לשמש להסקה אין לה ערך דמים. הגמרא (לג:) דנה מדוע לא ידרוך אותם בפחות פחות מכביצה, ומבארת משום שאנו חוששים שמא תוך כדי דריכה יבוא לאוכלה. וכתב המהרש"א (גרסת"י ד"ה ה"ג), שמעתה שנתבאר שעשו מעלה שהיין היוצא מהענבים טמא, אין צורך לאמור בגמרא לעיל, ומה שאין ערך דמים לתרומת תותים וענבים הרי זה משום שאי אפשר לטהר את יינם ומשום המעלה האמורה.

לד. שאין כלי שרת מקדש אלא דבר הראוי לו, כמו שדרשו בזבחים (פג:) לגבי מזבח, ולהלן שם (פז.) מבואר שכלי שרת כמזבח לענין זה.

לה. אי אפשר שטומאת היין באופן שהקדישם ואחר כך דרכם, תהיה מן הדין, שאם כן אף אם דרכם ואחר כך הקדישם יהיה היין טמא. מכאן יש להסיק שאין טומאה זו אלא משום מעלה בלבד.

הצל"ח (ד"ה הכא) מקשה, שעדיין ניתן לחלק בין דרכם ואחר כך הקדישם להקדישם ואחר כך דרכם והטומאה תהיה מן הדין, שהרי שלישי לטומאה עושה רביעי רק בקודש, ומעתה כיון שהגמרא מעמידה להלן שמדובר שהענבים היו שלישי, על כן רק אם היו כבר קדושים הם מטמאים משקים, ואם לא היו קדושים לא היו מטמאים אותם. ותירץ, שכיון שאינם קדושים אלא קדושת פה, אינם נחשבים קודש שיהיה בהם רביעי.

לו. מבואר בגמרא שבענבי תרומה טמאה עשו חכמים מעלה שלא תועיל דריכתם בטהרה, משום שיינם נטמא כבר בהיותו בתוכם. וכאמור לעיל בהערה בשם המהרש"א, אין צורך להגיע לדברי הגמרא לעיל (לג:) מדוע לא תועיל דריכתם בפחות מכביצה.

לז. ראה לעיל (סס) אודות שיעור זה.

לח. אין אוכל טמא מטמא אלא אם יש בו שיעור כביצה, ועל כן אם לא יהיו ענבים טמאים במקום אחד בשיעור כביצה, לא יטמא היין היוצא מהם.

לט. לאו דווקא פחות מכביצה, שאפילו דרכם כשיש בהם שיעור כביצה, לא נטמא היין, שכן מיד כאשר יצאה טיפה ראשונה פחתו משיעור כביצה, כמבואר לעיל (סס). ואמנם מבואר שם שלכתחילה אין לדורכם בשיעור כביצה מדוייק, שמא ידרוך ביותר מכביצה, אך הלא גם כאן מדובר בדיעבד כאשר כבר דרכם. רש"ש (ד"ה אפ"ה).

מ. השרץ והנבילה הם 'אבות הטומאה', והנוגע בהם נעשה 'ראשון לטומאה', ומטמא רק אוכלים ומשקים, שכשיגע בהם ייעשו 'שני'.

מא. במשנה במסכת פרה (פ"ח מ"ז) שנינו, ש'כל הפוסל את התרומה, מטמא משקין להיות תחילה'. כלומר, כגון אוכל שהוא שני לטומאה [ראה רש"י לעיל (יד: ד"ה דמנן)], שאינו מטמא חולין אלא רק פוסל תרומה [כלומר שהיא נעשית פסולה בעצמה אך אינה מטמאת אפילו תרומה אחרת], מטמא משקין שהוא נוגע בהם, להיות תחילה, דהיינו ראשון לטומאה.

מב. כלומר שנגעו הענבים במה שנגע בראשון לטומאה שנגע באב הטומאה.

מג. אף שאין שלישי בחולין, מדובר בחולין שנעשו על טהרת תרומה, שיש בהם שלישי. רש"י (ד"ה הכא). כלומר חולין שנשמרו כתרומה טהורה, ובחולין אלו יש גם שלישי. ומהותם של חולין אלו פירש בסוטה (ל. ד"ה נמולין), חולין שנעשו על טהרת תרומה, שבעליהם כהן ורגיל בתרומה וקיבל עליו לאכול חולין שלו בטהרת תרומה כדי שיהא רגיל לתרומותיו בטהרה הזקוקה להן, הילכך משכחת בהו שלישי דבחולין אחרים לא משכחת שלישי.

מד. ראה בהערה לעיל. כיון ששלישי אינו פוסל בתרומה, אינו מטמא משקים להיות תחילה.

מה. לעיל (לג:) מבואר שמה שהיין אינו מקבל טומאה יחד עם הענבים עוד בהיותו בתוכם, הרי זה, לדעת רבי יוחנן, משום שאינו נחשב כחלק מהם, אלא הוא נחשב ככנוס בתוכם בלבד. כאן, בתרומה, עשו מעלה להחשיבו כחלק מהם [וכפי שיש דעות הסוברות כן תמיד, ראה לעיל שם], ועל כן כאשר הוא נעשה תרומה הוא נעשה דבר אחד עמם ונטמא. היינו שאינו נטמא מהם, שהרי אין רביעי בתרומה, אלא מאחר שהוא דבר אחד עמם, מקבל את טומאתם ונעשה שלישי כמותם. וראה מה שהובא בזה לעיל שם אודות תרומת תותים וענבים.

מו. היינו שיש ליתן על אפר הפרה מי מעין בכלי [וראה בסוטה (טז:) מחלוקת תנאים בפירוש הפסוק, אם יש להקדים בכלי את המים ועליהם לתת את האפר, או שיכול לעשות כרצונו].

מז. אדם שנטמא במת [על ידי מגע, משא או אוהל], אין לו טהרה בטבילה לבדה, אלא הוא סופר שבעה ימים, ומזים עליו ממי חטאת בימים השלישי והשביעי. 'מי חטאת' הם אפר פרה אדומה בלול במי מעין. נתינת האפר עם המים נקראת 'קידוש'.

כל שעה פרק שני פסחים

לה. [א]

אֶלָּא על כרחך עשו חכמים **מַעֲלָה** במי חטאת להצריך שיהיו המים מחוברים, אף שהתורה לא הצריכה זאת, והפסוק שהביאה הברייתא לשם כך אינו אלא אסמכתא. וכשם שעשו שם רבנן מעלה בדבר אף שאין שם קדושת כלי[א], **הָכָא נַמִּי** - אף כאן, במי החג ובתרומה, עשו חכמים **מַעֲלָה** בעלמא לומר שאין השקה וזריעה מועילה בהם[ב].

אָמַר רַב שִׁימִי בַּר אַשִׁי, אַף אֲנַן נַמִּי תְּנִינָא - גם אנו שנינו במשנה (נגעים פי"ד מ"ג) שאף התורה עצמה עשתה מעלה בקדשים, ששנינו, טמא שֶׁטָּבַל **וְעָלָה** מן המקוה[ג], **אוֹכֵל בְּמַעֲשֵׂר** שני[ד], אף שעדיין הוא טבול יום[ה], **הֶעֱרִיב שִׁמְשׁוֹ** - שקעה עליו השמש אחר הטבילה ונסתיים יום טבילתו, נשלמה טהרתו עוד והוא **אוֹכֵל** גם **בִּתְרוּמָה. ויש לדייק, בִּתְרוּמָה אִין** - אכן הוא אוכל, אבל **בְּקָדָשִׁים לָא** יאכל, אם הוא טמא הזקוק לכפרה, כגון זב וזבה ויולדת, עד שיביא כפרתו. ויש לשאול **אַמַּאי** - מדוע לא יאכל, הלא **טָהוֹר הוּא. אֶלָּא** על כרחך שעשתה התורה **מַעֲלָה** לקדשים, **הָכָא נַמִּי** - כך גם בתרומה עשו חכמים **מַעֲלָה** שלא לטהר שתילי תרומה שנטמאו וזרעם[ז].

אָמַר רַב אַשִׁי, אַף אֲנַן נַמִּי תְּנִינָא - גם אנו שנינו בברייתא שיש בקדשים מעלות מיוחדות, שנאמר לגבי בשר קודש שנטמא (ויקרא ז יט), 'וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר'[ח], הוא"ו שהיא מיותרת באה **לְרַבּוֹת אֶת הָעִצִּים וְלִבּוֹנָה**[ט] שאם נטמאו נפסלו למקדש, שאף הם בכלל 'אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף'. ויש לשאול, **עֵצִים וּלְבוֹנָה בְּנֵי אִיטַּמּוּיֵי נִינְהוּ** - האם הם מקבלים טומאה, הלא אינם אוכל, **אֶלָּא** בהכרח שעשו בהם **מַעֲלָה** מיוחדת, **הָכָא נַמִּי** - אף כאן, בתרומה, עשו חכמים **מַעֲלָה** שלא לטהר שתילים שזרעם[י].

★ ★ ★

משנה

מצות עשה מן התורה לאכול כזית מצה בליל חמשה עשר בניסן, שנאמר (שמות יב יח) 'בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת'[יב]. משנתנו מביאה מיני מצות שונים, ומבארת האם יוצאים בהם ידי חובת מצות אכילת מצה בלילה ראשון של פסח.

תחילה מבארת המשנה את מיני התבואה שמהם ניתן לאפות 'מצות מצוה':

אֵלּוּ דְבָרִים [-מיני תבואה] **שֶׁאָדָם יוֹצֵא בָּהֶן** [-במצה העשויה מהן] **יְדֵי חוֹבָתוֹ בַּפֶּסַח, בְּחִטִּים, בִּשְׂעוֹרִים, בְּכוּסְמִין, וּבְשִׁיפּוֹן, וּבְשִׁיבּוֹלֶת שׁוּעָל** - דגן ששיבולתו נראית כזנב שועל[יג].

עתה מביאה המשנה מינים שונים של מצות שיש להם דינים מסוימים, ויוצאים בהם ידי חובת מצת מצוה:

וְיוֹצְאִין ידי חובה **בִּדְמַאי** - מצה העשויה מתבואה שנלקחה מעם הארץ, ואין ידוע אם הופרשו ממנה מעשרות, שחייבו חכמים להפריש ממנה מעשרות[יד], אם אכל מצה כזו בלא שהפריש ממנה מעשרות, יצא ידי חובה. **וְכֵן** יוצאים **בְּמַעֲשֵׂר רִאשׁוֹן שֶׁנִּטְּלָה תְּרוּמָתוֹ** - שכבר הופרשה ממנו תרומת מעשר, ומותר באכילה אף לזרים[טו]. **וּבְמַעֲשֵׂר שֵׁנִי וְהֶקְדֵּשׁ שֶׁנִּפְדּוּ** - וכן יוצאים במצה של מעשר שני מחוץ לירושלים ובמצה של הקדש, לאחר שנפדו ובטלה קדושתם, והרי הם

א. בפשטות הדמיון הוא שעשו מעלה אף במי חטאת שאין בהם קדושה כלל, ומילויים לשם מי חטאת הוא כעין קדושת פה. ראה כן גם בגנזי יוסף (על המהרש"ם נדפס ד"ס קף, מוסף ההגהות והערות למהרש"ם ומהדורתנו), ועיי"ש עוד. ואולם ראה מה שהקשו בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה שמהם).

ב. פירשנו על פי רש"י (לעיל לד: ד"ה שמהם). ותוספות (שם ד"ה ונתן) כתבו שפירוש זה דחוק, שאיזו מעלה יש בכך שיהיו המים חיים בכלי, ואין זה דומה לשאר המעלות בסוגיא שהן מעלות לענין טומאה, ועוד לשון הגמרא 'אלמא תלושין נינהו והא מחוברין נינהו' אינו עולה יפה [על פי רבינו דוד (ד"ה קף), וראה תוספות רבינו פרץ (ד"ה והא)]. וביארו שודאי שדין תורה הוא שיהיו המים חיים בכלי, והמעלה האמורה כאן היא לגבי קבלת טומאה, שאף שהוא משיק את המים למעין בעת שהוא ממלא והם מתחברים אליו, מכל מקום מאחר שקראה אותם התורה תלושים ['ונתן'], מוכח שעשתה מעלה למי חטאת שאין השקה מועילה בהם לטהרם, ובדומה למעלה שעשו חכמים שאין זריעה לתרומה.

ג. שאין הטהרה נגמרת אלא לאחר שעלה מן המקוה. אבני נזר (סו"ס סי' עג ד"ה ועיקר דינו) ע"פ דברי הכסף משנה (מחוסרי הטומאה פי"ו הט"ז). וראה באור שמח (משנה ומשנה פי"ב הכ"ג).

ד. בין המעשרות שיש להפריש מגידולי ארץ ישראל, הוא המעשר הנקרא 'מעשר שני' ודינו להיאכל בקדושה בירושלים [לעומת 'מעשר ראשון' הניתן ללויים ואין בו קדושה].

ה. טמא שטבל ועדיין לא נסתיים יום טבילתו, נחשב כטמא לתרומה ולקדשים, אך הוא טהור לגבי שאר דברים ואוכל במעשר שני.

ו. זב וזבה ויולדת, צריכים להביא קרבן בכדי להטהר לגמרי [ראה ויקרא (יב ד-ח, טו ח-טו, טו כה-ל)]. בחידושי מהר"י שפירא (ד"ה העריב) העיר, שלא הוצרכה הגמרא ללמוד כן מכח דיוק, שהרי מפורש כן באותה משנה בהמשך שאינו אוכל בקדשים עד שיביא כפרתו, אלא שכן דרך הגמרא לדקדק מתחילת המשנה, וכמו שכתבו התוספות בשבת (לט: ד"ה אלא). וראה בזה בפני שלמה (נדפס"י ד"ה תניא) והובא בילקוט ביאורים.

ז. וראה בילקוט ביאורים מה שהובא בשם האחרונים, אודות הוכחת הגמרא מטבילה לענין קדשים לגבי השקה לענין תרומה. [בארנו את דברי הגמרא על פי הגירסא שלפנינו שהיא גירסת הראשונים, וראה ברבינו חננאל (ד"ה רב) שגרס וביאר באופן אחר, וראה גם ברבינו דוד (ד"ה והא)].

ח. הדרשה דלהלן היא מ'והבשר' השני, כמבואר ברש"י (ד"ה והנשאר). אמנם האחרונים (רס"ג ומלא הרועים נדפס"י שם) הקשו, שלעיל (מד:) מבואר שהדרשה היא מ'והבשר' הראשון, וצ"ע. וראה בילקוט ביאורים מה שצויין בזה.

ט. העצים שמשו למערכה שעל המזבח, שעליהם הקטירו את הקרבנות, והלבונה היתה באה עם המנחה ונקטרת על האש לפני ה'.

י. דין זה ידוע בשם 'חיבת הקודש' (חולין לו: ועוד), שמפני חשיבות הקודש הוא מקבל טומאה אף באופן שבחולין לא היה נטמא, כגון באופן שאינו ראוי לאכילה כמו עצים ולבונה, או בטרם הוכשר לקבל טומאה. הראשונים נחלקו אם דין זה הוא מן התורה והדרשה היא דרשה גמורה, או שאינו אלא מדברי חכמים והדרשה היא אסמכתא בעלמא. דעת תוספות בזבחים (לג. ד"ה ופפ"ה) שהוא דין תורה, וכן דעת הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ח ה"כ, ומלא נכסף משנה שם הכ"ד, חוס עיין נדברים בהלכות מיקורי מזבח פ"ו ה"ח ובמהר"י קורקוס ולחם משנה ומשנה למלך שם), ואילו דעת רש"י בכמה מקומות (בזבחים מו: ד"ה לפסולא, מנחות כא. ד"ה עניס) שהוא דין דרבנן בלבד. וראה ברבינו דוד (ד"ה דלמר) בשם מורו [והיא גם שיטת הרמב"ן בחולין (לה. ד"ה אלא)] שיטה שלישית, שדין חיבת הקודש מן התורה אינו אלא שקודש שלא הוכשר במים נטמא משום חיבת הקודש, אך אם אינו אוכל כלל אין מועילה חיבת הקודש לטמאותו מן התורה. לשיטה זו, אכן טומאת עצים ולבונה היא מדרבנן, אולם באוכל שלא הוכשר הטומאה מן התורה, ומה שנקטו בדרשה לשון 'עצים ולבונה' לרבותא היא ומשום שהוסיפו רבנן לכוללם בדין חיבת הקודש.

יא. סיכום הדברים הוא, שהנאמר במשנה בתרומות ששתילי תרומה טמאה ששתלם אסורים, אין הכוונה שהם אסורים לזרים ומשום שגידולי תרומה, שהוא דבר שאין בו חידוש, ואין הכוונה שהם אסורים גם לכהנים ומשום היסח הדעת הפוסל בתרומה, משום שלרבי יוחנן היסח הדעת הוא פסול טומאה, וטומאה נטהרת בזריעה, אלא אסורים הם באכילה משום שמעלה עשו חכמים בתרומה שלא תועיל בה זריעה לטהרה, כפי שעשו מעלה בקדשים שאין השקה מועילה לטהרם. הגמרא מביאה מעלות נוספות מן התורה ומדברי חכמים, שתהא חיות מי חטאת בכלי [לרש"י, ולתוספות שלא תועיל השקה לטהרם], ושמחוסר כפרה אינו אוכל בקדשים, ושעצים ולבונה של הקדש מקבלים טומאה.

יב. בגמרא להלן (קכ.) תובא מחלוקת אמוראים, האם בזמן הזה שאין אכילת קרבן פסח, מצות אכילת מצה היא מן התורה או רק מדרבנן.

יג. בגמרא להלן יבואר שכל מין העשוי להחמיץ אדם יוצא בו ידי חובת מצה. כתב הריטב"א (ד"ה תנא) שכל המינים הללו מצטרפים לשיעור כזית, בין לענין מצות אכילת מצה, ובין לענין איסור אכילת חמץ. וכן פירש הרע"ב במשנה להלן (פ"ג מ"ו) שמה שכתבה שם המשנה לאחר שפירטה את מיני המרור 'ומצטרפין לכזית', היינו גם לגבי מיני דגן, המצטרפים לכזית מצה.

יד. מבואר בגמרא (סוטה מח.) שיוחנן כהן גדול שלח בכל גבול ישראל, וראה שהיו כולם מפרישים תרומה גדולה, לפי שיש בה חיוב מיתה בידי שמים, ולא היו כולם מפרישים מעשרות, וממילא אף לא תרומת מעשר, אף על פי שגם בתרומת מעשר יש חיוב מיתה. ולכן תיקן שלא יהיו עמי הארצות נאמנים על הפרשת מעשרות, והלוקח תבואה מעם הארץ צריך להפריש ממנה מעשרות ותרומת מעשר.

ופירוש לשון 'דמאי' הוא 'דא מאי', זה מהו, כלומר, שאין ידוע אם תבואה זו מעושרת היא אם לאו. רע"ב (נדרים פ"ו מ"ז) עפ"י הירושלמי (מעשר שני פ"ה ה"ז).

טו. מעשר ראשון ניתן ללויים, ועליהם להפריש ממנו עשירית וליתנה לכהן, וזהו הנקרא תרומת מעשר, ודין תרומת מעשר שוה לדין תרומה גדולה, שמותר באכילה רק לכהנים, ולאחר שהופרש מהמעשר תרומת מעשר הרי היא מותרת באכילה אף לזרים. ובגמרא יבואר מה החידוש בדין זה, והרי לכאורה פשוט שיוצאים ידי חובה במצה כזו המותרת לכתחילה באכילה.

אלא מעלה. בעלמא הוא מדרבנן שתהא חיותן בכלי, ומקמכוה רבנן מקרא: הבא נמי מעלה. בעלמא הוא לתן זריעה לתרומה ומסורין מלאכול: תניא. לעבוד רבנן[ע] מעלה בקדשים אפילו מדאורייתא: בקדשים לא. אם טומאה בכת כפרה היא, כגון זב וזבה ויולדת: והבשר. כל טהור יאכל וגו' וי"ו יתירה לרבות עצים ולבונה של קודש לטומאה, וקתי מדלעיל והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל והבשר: איטמויי נינהו. בתמיה, הא לאו אוכל נינהו: מתני' אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו. משום חובת מצה בלילה דאשונה שהוא מחויב לאכול מצה כדכתיב (שמות יב) בערב תאכלו מצות[מ]: שיבולת שועל. מגיי"ת, שיבולת שלה עשוי כזנב שועל: שיפון. שיגל"ת: יוצאין בדמאי. תבואה הנלקחת מעם הארץ והיא נקראת דמאי, שפק עישרה שפק לא עישרה, וחייבו חכמים להפרים מעשרותיה מספק, ואם אכל ממנה ולא הפרים מעשר ממנה יצא: ובמעשר ראשון. של לויים: שנטלה תרומתו. תרומת מעשר לכהן, ומכאן ואילך המעשר מותר לזרים: והכהנים בחלה ובתרומה. אבל ישראל בתרומה לא, כדיליף לקמן[נ] לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות[ס] לחם עוני, מה עוני שאין עמו דבר אחר אף כל שאין עמו דבר אחר, יצא בהן ידי חובתו. משום מצה בלילה דאשונה שהוא מחויב לאכול מצה כדכתיב (שמות יב) בערב תאכלו מצות[מ]:

מותרים באכילהיז. **וְהַפְּהָנִים** יוצאים ידי חובה גם **בְּמצה** של **חַלָּה**, **וּבַתְּרוּמָה** - ובמצה של תרומה, שהם מותרים באכילתם. אך זרים אינם יוצאים ידי חובה במצה של חלה או תרומה, כיון שהם אסורים באכילתם, ונאמר (דניס טז ג) 'לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת', הרי שהקישה תורה חמץ למצה, ללמד שאין יוצאים ידי חובת מצה אלא בדבר שאם היה מחמיץ היה בו רק איסור חמץ בלבד, אבל תרומה וחלה אסורים לישראל גם משום זרות, ולפיכך אין יוצאים בהם ידי חובת מצהיז.

עתה מפרטת המשנה את הדברים שאין יוצאים בהם ידי חובת אכילת מצה:

אֲבָל לֹא - אין יוצאים ידי חובת אכילת מצה **בְּטֶבֶל** - מצה שלא הופרשו ממנה תרומות ומעשרות, **וְלֹא בְּמַעֲשֵׂר רִאשׁוֹן שֶׁלֹּא נִטְּלָה תְּרוּמָתוֹ**, שאף הוא 'טבל' משום תרומת מעשר שבו, ואסור באכילהיח, **וְלֹא בְּמַעֲשֵׂר שֵׁנִי** חוץ לירושלים **וְהֻקְדַּשׁ** בכל מקום, **שֶׁלֹּא נִפְדּוּ**, משום שהם אסורים באכילה, והתבאר שאין יוצאים ידי חובה במצה האסורה באכילה.

אדם המביא קרבן תודהיט מביא עמו ארבעים לחמים מארבעה מינים, שלשה מיני מצה [חלות, רקיקים ורבוכה] ומין אחד של חמץ, עשרה לחמים מכל מין, ומקריב לחם אחד מכל מין, והשאר נאכלים על ידוכ. וכן נאמר (במדבר ו טו) שנזיר ביום מלאת ימי נזרו מביא יחד עם איל השלמים שני מיני מצה, חלות ורקיקים, עשרה לחמים מכל מין. עתה המשנה מבארת אם יוצאים במצות אלו ידי חובת אכילת מצה בליל פסח.

חַלּוֹת - מצות הבאות עם קרבן **הַתּוֹדָה**, **וּרְקִיקֵי נָזִיר** - מצות הבאות עם קרבן הנזיר, אם **עֲשָׂאָן** האדם **לְעַצְמוֹ**, לצאת בהן ידי חובת קרבן תודה או קרבן נזיר שהוא מחויב בהן, **אֵין יוֹצֵא בָּהֶן** ידי חובת מצהכא. אבל אם **עֲשָׂאָן** כדי **לְמָכּוֹר** אותם **בַּשּׁוּק** לבני אדם אחרים החייבים בהם, ובסוף לא מכרם אלא נשארו בידו, **יוֹצְאִין בָּהֶן** ידי חובת מצת מצוה, ובגמרא (לח:) יבואר טעם החילוק.

★

גמרא

שנינו במשנה, 'אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח בחטים בשעורים בכוסמין ובשיפון ובשיבולת שועל'. הגמרא מביאה ברייתא המבארת את טיבן של מינים אלו:

תָּנָא - שנינו בברייתא, **כּוּסְמִין** הם **מִין** של **חִטִּין**, **וּשְׁיבּוֹלֶת שׁוּעָל וְשִׁיפּוֹן** הם **מִין** של **שְׂעוֹרִין**כב. מבארת הגמרא, **כּוּסְמִין**, זהו מין דגן ששמו 'גולבא'. **שִׁיפּוֹן** הוא דגן ששמו 'דישרא'. **שִׁיבּוֹלֶת שׁוּעָל** הוא דגן המכונה 'שַׁבְּלֵי תַּעֲלָא'כג.

הגמרא מבררת עתה את דינם של מיני דגן אחרים, שלא הוזכרו במשנה:

מדייקת הגמרא, מדברי המשנה משמע, **דְּהָנֵי** - חמשה מינים אלו, **אִין** - אכן יוצאים בהם ידי חובת מצה, אבל **בְּאוֹרֶז וְדוֹחַן, לָא** - אין יוצאים ידי חובת מצהכד. מבררת הגמרא, **מְנָהֲנֵי מִילֵּי** - מנין למדנו דין זה.

משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ, וְכֵן תָּנָא דְּבֵי** [-שנה התנא בבית מדרשו של] **רַבִּי יִשְׁמָעֵאל, וְכֵן תָּנָא דְּבֵי רַבִּי אֶלִּיעֶזֶר בֶּן יַעֲקֹב, אָמַר קְרָא** - נאמר בפסוק (דניס טז ג), **'לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ, שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת'**, ומכך שהוזכר איסור אכילת חמץ סמוך למצות אכילת מצה, למדו חכמים שרק **דְּבָרִים הַבָּאִים** [-העשויים לבוא] **לִידֵי חִימּוּץ, אָדָם יוֹצֵא בָּהֶן יְדֵי חוֹבָתוֹ בְּמצות** אכילת **מַצָּה, יָצְאוּ אֵלּוּ** - אורז ודוחן, **שֶׁלעולם אֵין בָּאִין לִידֵי חִימּוּץ, אֶלָּא** אם שורים אותם במים הם באים **לִידֵי סִירָחוֹן**כה, ולכן אין יוצאים בהם ידי חובת מצה.

טז. **מעשר** שני אסור באכילה מחוץ לירושלים, אך לאחר שנפדה במעות הוא יוצא לחולין, ומותר באכילה בכל מקום, וחלה קדושתו על המעות, ובאותם מעות קונה הבעלים בירושלים מאכלים, ואז חלה קדושת מעשר שני על אותם מאכלים, ואוכלם בקדושה בתוך ירושלים.
בגמרא (להלן ע"ג) יבואר מה החידוש בכך שיוצאים במעשר שני והקדש שנפדו, והרי לאחר פדייתם דינם כחולין גמורים.

יז. **כן** פירש רש"י (ד"ה והכהנים) על פי דברי רבינא בגמרא להלן (ע"ב) לענין מצה של טבל [ולא רצה רש"י לפרש שאינו יוצא בהם ידי חובתו כיון שאינם שלו, ואין יוצאים ידי חובת מצה במצה גזולה, משום שיש אופנים שאין התרומה גזולה בידו, וכגון שירשה מאבי אמו הכהן. חתם סופר (ד"ה והכהנים)]. והקשה הצל"ח (להלן ע"ב ד"ה ר' שמעון), הרי למסקנת הגמרא שם (ע.) נדחו דברי רבינא, והסיקה הגמרא כדברי רב ששת, שדין זה שאין יוצאים במצה של טבל שייך רק לדברי רבי שמעון הסובר שאין איסור חל על איסור, ואין איסור חמץ חל עליו כלל, ועל כן אין יוצאים בו ידי חובת מצה. ויישב, שהנה במשנתנו אין שייך לומר כדברי רב ששת, משום שאף רבי שמעון מודה באיסור מוסיף שאיסור חל על איסור, ואיסור חמץ לגבי איסור תרומה איסור מוסיף הוא, ובהכרח צריך לומר בטעם דין משנתנו שאין יוצאים במצה של תרומה, שזהו מטעם מצוה הבאה בעבירה [וכמו שכתב הר"ן (ד"ה אפילו)]. אמנם כל זה הוא אם נאמר שמצה בזמן הזה הוא דאורייתא, אך לדעת רב אחא בר יעקב (להלן קכ.) שמצות אכילת מצה בזמן הזה דרבנן, יקשה, שהרי במצוה דרבנן אין חסרון של מצוה הבאה בעבירה [כמו שכתבו התוספות (סוכה לח. ד"ה ממון)], ועל כרחך שהוא יעמיד את המשנה כתירוצו של רבינא, שכל דבר שיש בו איסור נוסף על איסור חמץ אין יוצאים בו ידי חובת מצה, ואף שדחתה זאת הגמרא ['מידי בלבד כתיב'], אין זו דחיה גמורה, ורב אחא בר יעקב יסבור כתירוץ זה. ורצה רש"י כאן לפרש את המשנה כדברי הכל, ולכן כתב כאן טעם זה.

יח. **רש"י** (מכות יג. ד"ה ומעשר).

יט. **על** ארבעה מיני סכנות מביא האדם קרבן תודה, חולה שנתרפא, יורדי הים, הולכי המדברות, ואסור בבית האסורים שהשתחרר. רש"י (שם).

כ. **כמבואר** בפסוקים בפרשת צו (ויקרא ז יג-יד) וראה ברש"י שם.

כא. **ואפילו** שעדיין לא שחט עליהם את הקרבן, ולא נתקדשו בקדושת מזבח, אלא רק עשאן לשם תודה ושלמי נזירות, אינו יוצא בהן ידי חובת מצה, והטעם לכך יבואר בגמרא (לח:). רש"י (ד"ה אין יוצא).

כב. **ברייתא** זו נשנתה לענין הפרשת תרומות ומעשרות, שהדין הוא שאין מפרישים ממין אחד על מין אחר, ולזה אמרה הברייתא שחטין וכוסמין מין אחד הם, וניתן להפריש מזה על זה, וכן שעורים ושיפון ושיבולת שועל מין אחד הם וניתן להפריש מזה על זה. רש"י (ד"ה מין). אמנם התוספות (ד"ה כוסמין) כתבו שמסוגיית הגמרא במנחות (ע.) מוכח שדברי הברייתא אמורים לענין חיוב חלה, שהדין הוא שאם עשה שתי עיסות משני מינים שונים וחיברן יחד, אין הן מצטרפות לשיעור חיוב חלה [אבל אם לש אותן יחד מצטרפות הן זו לזו, כמבואר בירושלמי (חלה פ"ג ה"ג)]. ובאה הברייתא לומר שאם עשה שתי עיסות מחיטים וכוסמין ואחר כך חיברן, הרי הן מצטרפות זו לזו לענין חיוב חלה, לפי שהן מין אחד. ובתוספות שאנץ (ד"ה כוסמין - הרמזון) הוסיף להוכיח, שדווקא לגבי חלה נאמר דין זה, שחיטים וכוסמין או שעורים ושיפון מצטרפים יחד, כיון שעיסותיהן דומות, אבל לגבי תרומה אין אומרים כן, ואינם מצטרפים זה עם זה, ושלא כדברי רש"י.
אף שהברייתא עוסקת בדיני תרומה או חלה, וכמו שהתבאר, מכל מקום הביאה זאת הגמרא כאן, משום שיש בדברי הברייתא נתינת טעם אף לדין של משנתנו שיוצאים בכל מינים אלו ידי חובת מצה. והיינו שאילו לא היו כוסמין שיפון ושיבולת שועל מיני חיטה ושעורה, לא היו יוצאים בהם ידי חובת מצה, כיון שבמצה נאמר (דניס טז ג) 'לחם עוני', ולא מצאנו בתורה שם 'לחם' אלא בחיטה ושעורה, שכן נאמר (שם ח ח-ט) 'ארץ חטה ושעורה וגו' ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם'. פני יהושע (ד"ה נמצנה).
אמנם בוודאי אין כוונת הגמרא לומר שמינים חלוקים הם לענין שאינם מצטרפים זה עם זה להשלים לשיעור אכילת מצה, שוודאי כל המינים הללו מצטרפים לשיעור כזית, בין לענין מצות אכילת מצה, ובין לענין איסור אכילת חמץ. ריטב"א (ד"ה תנא). וכן פירש הרע"ב במשנה להלן (פ"ג מ"ו) שמה שכתבה שם המשנה שכל מיני המרור מצטרפים לכזית, דין זה נאמר גם לגבי מיני דגן, שכל המינים מצטרפים לכזית מצה.

כג. **'תעלא'** הוא תרגום של שועל. רש"י (ד"ה שבילי).

כד. **יש** להעיר, מדוע לא דייקה זאת הגמרא מהמשנה מיד בתחילת הסוגיא, ומדוע הוצרכה להביא תחילה את הברייתא המפרשת את עניינם של הכוסמין והשיפון. וביאר הצל"ח (ד"ה הני), שמהמשנה לבדה אין לדייק שאורז ודוחן אין יוצא בהם ידי חובתו, שהיינו יכולים להבין שאף אורז ודוחן הם בכלל חיטים ושעורים השנויים במשנה [וכפי שבאמת דעת רבי יוחנן בן נורי שאורז הוא ממין דגן] ולכן לא מנתה אותם המשנה, ורק לאחר שהביאה הגמרא את הברייתא, בה מבואר שגם שיפון כוסמין ושיבולת שועל הם ממין חטה ושעורה, ואף על פי כן מנתה אותם משנתנו בפירוש, מדייקת הגמרא שכיון שלא מנתה המשנה אורז ודוחן, מוכח שאורז ודוחן אינם בכלל מין דגן כלל. ובפני יהושע (ד"ה נמצנה) כתב, שכיון שהתבאר בברייתא שלא רק חיטים ושעורים ממש קרויים לחם, אלא אף כל חמשת מיני דגן קרויים לחם ויוצאים בהם ידי חובת מצה, ממילא הוקשה לגמרא שמא גם אורז ודוחן יהא דינם כחמשה מינים אלו, שאסורים משום חמץ ויוצאים בהם ידי חובת מצה.

כה. **כתב** הריטב"א (ד"ה הני) שיש שפירשו בכוונת הגמרא, שאורז ודוחן אינם נעשים חמץ גמור, אך נעשים חמץ נוקשה, ואסורים מדרבנן. אמנם דחה זאת הריטב"א וכתב

אלא מעלה. בעלמא הוא מדרבנן שתהא חיותן בכלי, ומקמכוה רבנן מקרא: הכא נמי מעלה. בעלמא הוא לחין זריעה לתרומה ומקורין מלאכול: תניא. לעבוד רבנן[ח] מעלה בקדשים אפילו מדאורייתא: בקדשים לא. אם טומאה דבר כפרה היא, כגון זב וזבה ויולדת: והבשר. כל טהור יאכל וגו' וי"ו יתירה לרבות עגיס ולבונה של קודש לטומאה, וקמי מדלעיל והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל והבשר: איטמויי נינהו. דתמיה, הא לאו אוכל נינהו: מתני' אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו. משום חומת מגה בלילה לתשונה שהוא מחוייב לאכול מגה כדכתיב (שמות יג) בערב תאכלו מצות[ט]: שיבולת שועל. תדיינ"ח, שיבולת שלה עשוי כזנב שועל: שיפון. שיגל"ח: יוצאין בדמאי. תדומה הנלקחת מעם הארץ והיא נקרמת דמאי, שפק עישרה שפק לא עישרה, ומייבו חכמים להפרים מעשרותיה משפק, ואם אכל מגה ממנה ולא הפרים מעשר ממנה ילא: ובמעשר ראשון. שלוייס: שנטלה תרומתו. תרומת מעשר לכהן, ומכאן ומילך המעשר מותר לזרים: והכהנים בחלה ובתרומה. אבל ישראל בתרומה לא, כדיליף לקמן[י] לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות מגה מלא יגיע בהן ידי חובתו בפסח, אלא אם כן אכלו כזית בכדי אכילת פרס, ואפילו לא שחט הזבח עליהן ולא קרא שם עליהן, אלא שעשאן לדעת כן, וטועמ מפרש בגמ'[יא]: למכור בשוק. לגורכי לחמי תודה ומזרות: יוצא בהן. אם לא מכר להן, וטועמ מפרש בגמרא[יב]: גמ' מין חיטין. לעגין תרומה, דאין תורמין ממין על שאינו מינו, ותורמין חיטין על כוסמין: דישרא. שיגל"ח: גולבי. מיספילט"ח[יג] בלע"ז: שבילי תעלא. תדיינ"ח, תעלה תרגום[יד] של שועל: דברים הבאין לידי חימוץ אדם יוצא בהן. משום מגה, אם עשאן מגה: אורז ודוחן. אין עושין חמץ, ואם מחמיצין אותן מסריחין: אוסר באורז ודוחן. לאכול הימנו תבשיל בפסח. יש מפרשים למנחות, משום דכל המנחות בחמה מגה[טו], ושיבום הוא, דאין מנחה בחה אלא חמץ דכתיב (שמות כט) סולת חטים תעשה אותם, אותן ממנחת העומר שאינה בחה אלא שעורין [וכן] מנחת סוטה, ופשיטא דלוחן[טז] לא, ומאן פליג עליה דרבי יוחנן בחה ומי מחיר: שקרוב להחימוץ. אלמא בא לידי חימוץ, ולדידיה יולאין בו משום מגה: חמץ גמור לא הוי. ונפקא מינה לאין עונש כרת, ואם אכלו בשוגג אין מביא קרבן: קרמית. מפרש לקמיה: חייבת בחלה. לאין לגן הוי, ומע"ג לחלה לאם כתיב וגמר לאם לאם מלאם עוני במנחות בפרק רבי ישמעאל (דף ע:), אורז[יז] נמי לאם הוא: שיצניתא. קלא שקורין ניי"ל[יח] בלע"ז, עגול הוא כעין דומן ושאור. ליענא אחרינא שמעתי לשדרניל"ח[יט], ונמלאת בשיפון: כלניתא. מק'[כ] בלע"ז: ביין ובשמן. דלא נתן בה מיס: אין חייבין על חימוצו כרת. דמי פירות אין מחמיצין כדלקמן: מצה עשירה. ורחמנא אמר[כא] לאם עוני: המחהו וגמעו. אשכחן דגמיעה כאכילה לחייבו: המחה. דיסטנפרי"ל[כב] בלע"ז, שהמחהו במיס: אין אדם יוצא בה ידי חובתו. דלמו דרך אכילה קאכיל ליה: דמי

מצות לחם עוני וגו' דברים שיתכן לבוא לידי חימוץ אותם הזהירה תורה שלא תניחם להחמיץ אלא תאכלם מצה אבל אלו שאין באים לידי חימוץ לעולם אלא לידי סרחון גם אם תאכלם מצה אינה חשובה מצה. **ואוקימנא למתני'** דלא כרבי יוחנן בן נורי דאמר כי האורז קרוב להחמיץ. פשטנא שמחמיץ הוא כלומר במהרה מדקתני וחייבין על חימוצו כרת: **קרמית** עשב כדאמרינן קורמי דאגמא: **אמר ריש לקיש** עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש אין חייבין על חימוצה כרת קס"ד משום דהוה מצה עשירה. **ואותבי' עליה המחהו** פי' המחהו לככר במשקה וגמעו אם חמץ הוא ענוש כרת ואם מצה היא אין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח דכיון שפתתו כמין שתיתא יצא מתורת לחם והא הכא הפת המחוי אין יוצא בה ידי חובתו בפסח וחייבין על חימוצו כרת. **ושני'** לא תימא משום דהויא מצה עשירה אלא

חשק שלמה על ר"ח

ח) פירש רבינו נכאן הוא כפי' המוס' לעיל לד ע"ב ד"ה ונמן ודוק. ג) מלשון רבינו נראה דגי' מחרת היה לו לד' הגמ' כלומר להרמיה היא מתרומה עלמה דעשה בה המורה מעלה.

כוסמין מין חיטין שיבולת שועל ושיפון מין שעורין. רש"י פירש לעגין לחין תורמין ממין על שאין מינו ור"י מוסר דבמנחות בפרק ר' ישמעאל (דף ע.) מוכח בהדיא דבריית לעגין חלה מיתני'[ב] יש מקשין דתנן בתוספתא חלה (פ"ד מ"ג) החיטה הינה מצטרפת עם הכל חוץ מן הכוסמין והשעורין מצטרפין עם הכל חוץ מן החיטין מלמד כוסמין בהדי שעורין שפיר דמי ומוסר ר"י לכוסמין מין חיטין כלומר אף מין חיטין וכל שכן מין שעורין שיבולת שועל ושיפון מין שעורין ולא מין חטין והא דתניא התם בריש המסכת ממשה לבדים חייבין בחלה החיטין והשעורין והכוסמין ושיבולת שועל ושיפון הרי אלו חייבין בחלה ומצטרפין זה עם זה מוסר ר"י דמשני בירושלמי[ג] כאן בנשוך וכאן בנגול פי' בנשוך שכל אחת ואחת נעשה עיסה בפני עלמה ואחר כן נאכו ונתאבדו יחד התם ודאי אין מצטרפין כולם אלא כמו שמפורשין בנגול שכל הקמחים נילושים יחד ועשו מהן עיסה בהיות כולם מצטרפים דתסבינן כולם כאחד[ד]:

ומי

מתני' אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח בחטים בשעורים בכוסמין ובשיפון ובשיבולת שועל. ירושלמי שמואל בר נחמן שמע לה מן הדין קרא ושם חטה שורה ושעורה נסמן וכוסמת גבולתו חטה אלו החטים שורה אלו שבול' שועל למה נקרא שמה שורה שהיא עשויה כשורה שעור' זה שעור' נסמן זה שיפון. כוסמת זה כוסמין. גבולתו עד כאן גבולתו של לחם מצה. [מהר"ם חלאווה] **לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו.** בגללו כמו כי עליך הורגנו כל היום, כי עליך נשאנו חרפה, פי' תאכל מצות בגלל הקרבן הבא לזכרון יצי"מ. [חזקוני, דברים טז ג] **יצאו אלו שאין באין לידי חימוץ.** ומ"מ צריך להזהר מאד שהרי נמצא עם האורז ממין הכוסמין תמיד, ואם נשאר שם אפי' גרגיר אחד נמצא שנאסר הכל בבשולו במשהו, ולכן צריך לבדוק אותו פעם אחר פעם בעיון גדול, דהא לאו אחזוקי איסורא הוא כיון דמילתא דשכיחא טובא, והרבה מן החסידים נמנעו מלאכול מהם בפסח מבושלים מפני ערבובים שעולה עמהם. [הריטב"א, פסחים לה.] **אלא לידי סירחון.** מנהג פשוט בכל ספרד שאוכלין בפסח אורז מבושל וסומכין בזה על דברי הגאונים שאמרו שאינן מחמיצין כלל, וכדאמרינן שאין באין אלא לידי סירחון, ולא קאמר שהם נוקשה. [הריטב"א, פסחים לה.] **עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש.** לא מבעיא דבש תמרים אלא אפילו דבש דבורים נחשב מי פירות דכתיב כאשר תעשינה הדבורים ומתרגם רב יוסף כמה דמנתזן דברייתא ושייטן ברום עלמא ומייתן דובשא מעשבא דטורייא ס"ה. [הגהות מיימוניות, חמץ ומצה פ"ה ה"ב]

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) נדה עח: יבמות עד: [נגעים פרק יד משנה ג], ב) [עיין תוספות לעיל יט. ד"ה אלמא ויומר מבואר בתוספות חגיגה כג: ד"ה והא], ג) חולין לו: [לעיל כד: ע"ש וזבחים לד. מו:], ד) [ע"ע תוספות וזבחים לד. ד"ה ואפ"ה ותוספות מנחות כח. ד"ה יאמר], ה) מנחות ע., ו) [עיין בפירש"י להלן ד"ה מין חיטין וכו' ועיין בפירש"י מנחות דף ע. ד"ה כוסמין], ז) [מנחות ע:], ח) [ברכות לז. לקמן קיד:], ט) גם זה שם, י) [תוספתא לאלה פרק ג'], כ) חולין דף קכ., ל) [עיין פירש"י שבת קמה:], מ) לקמן קכ., נ) עמוד ב, ס) דף לח ע"א וע"ב, ע) דף לח:, פ) שופטים טו ד, צ) מנחות דף נב:, ק) דברים טז ג, ר) כמבואר שם בתוס' ד"ה תנא, ש) חלה פ"א ה"א (ב:), ת) עיי' תוס' לקמן נ: ד"ה דילמא.

גליון הש"ס

גמרא אלא מעלה. עיין מגנה למלך פ"ג הלכה יז מהלכות פסולי המוקדשין:

הגהות מהר"ב רנשבורג

א) רש"י ד"ה מייבא נחלה וכו' חורז נמי לאם הוא. ג"ל קרמית נמי לאם הוא[ס]:

הגהות וציונים

ח] "רבנן" ליתא בכ"י וכ"ה נכון, ובדפו"י דעבוד רחמנא (דק"ס): ט] אינו הקרוי בזמנינו כוסמת אלא הוא מין חיטה המכונה "חיטת הספלטה": י] צ"ל דאורז ודוחן (רש"ש): יא] זרעיו שחורים ורגילים לתתם בלחם, והוא הנקרא בימינו קצח או "שוואר־צקימעל": יב] מין קמשונים הצומחים בשדות הדגן: יג] פרג (רש"י ר"ה יג:): יד] להמיס (רש"י שמות טז כא): טו] עי' הגריעב"ץ ובצל"ח (ב"ש):

משנת ראשונים

בחטים בשעורים בכוסמין ובשיפון ובשיבולת שועל. ירושלמי שמואל בר נחמן שמע לה מן הדין קרא ושם חטה שורה ושעורה נסמן וכוסמת גבולתו חטה אלו החטים שורה אלו שבול' שועל.

עין משפט נר מצוה

קיב א מיי' פ"ג מהל' מעשר שני הל' ד סמג לאוין רסד:

קיג ב מיי' פ"ז מהל' תרומות הלכה ב סמג לאוין רמז:

קיד ג מיי' פ"ו מהל' מיסורי מזבח הלכה ח:

קטו ד מיי' פ"ה מהל' חו"מ הל' ג ופ"ו הלכה ד סמג לאוין עט טוש"ע ח"מ סי' תנג סעיף ג:

קטז ה מיי' שם ופ"ו מהל' מיכולים הלכה ג טוש"ע שם וטוש"ע י"ד סי' שכד סעיף ג:

קיז ו ז מיי' פ"ה מהל' חו"מ הל' ג ופ"ו הלכה ה סמג לאוין עט טוש"ע ח"מ סימן תסב סעיף ג:

תורה אור השלם

א) וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר:
[ויקרא ז, יט]

ב) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ:
[דברים טז, ג]

רבינו חננאל

ונתן אלמא (עיקרן) [דעקורין] מן המעין הן ותלושי' נינהו. והדר קרי להו מים חיים אל כלי אלמא מחוברים נינהו אלא מעלה עשו בהן דאע"ג דהן בכלי והן בתוך המעין (נקראים) [ונקראים] חיים וכי האי גונא בחולין (דלא) [לא] מטמאי' דכתיב (ויקרא יא) אך מעין ובור מקוה מים יהא טהור והכא במי חטאת כיון שהן בכלי מיטמאין ואין חבורן במעין ו) מטהרן הנה מעלה. **רב שימי אמר מהא** טבל ועלה אוכל במעשר העריב שמשו אוכל בתרומה ג) אמאי בעי הערב שמש והא טהור הוא אלא מעלה. **רב אשי אמר מהא והבשר לרבות עצים ולבונה בני קבולי טומאה נינהו אלא** מעלה עשו הכא נמי מעלה עשו: **מתני' אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח בחטים ובשעורים כו'.** הני אין אבל אורז ודוחן אם יעשה מהן מצה אינו יוצא בהן ידי מצה מדאוריי' מנא לן ופשטינן [ליה] מהאי קרא לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו

הגמרא מביאה דעת תנא החולק על משנתנו:
אומרת הגמרא, **מַתְנִיתִין** - משנתנו הסוברת שאין יוצאים ידי חובת מצת מצוה במצה העשויה מאורז או דוחן, היא **דְּלָא** כְּשיטת **רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן נוּרִי, דְּאָמַר, אוֹרֶז מִין דָּגָן הוּא, וְחַיָּיבִין עַל חִימּוּצוֹ כָּרֵת** - האוכלו בפסח במזיד לאחר שהחמיץ, חייב כרת, **דְּתַנְיָא** - שכך שנינו בברייתא, **רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן נוּרִי אוֹסֵר** בְּתבשיל של **אוֹרֶז וְדוֹחַן** לאכלו בפסח[ט], **מִפְּנֵי** שֶׁתבשיל זה **קָרוֹב לְהַחְמִיץ**[י], וכיון שהוא סובר שאורז ודוחן עשויים להחמיץ, ממילא יוצאים בזה ידי חובת מצה, ושלא כמשמעות משנתנו, שאין יוצאים ידי חובה במצת אורז ודוחן, מחמת שאינם באים לידי חימוץ.

הגמרא מסתפקת בביאור דברי רבי יוחנן בן נורי:
אִיבַּעְיָא לְהוּ - הסתפקו בני הישיבה, מה הכוונה בלשון **'שֶׁקָּרוֹב לְהַחְמִיץ'** שאמר רבי יוחנן בן נורי, האם כוונתו **דְּקָדִים וּמַחְמִיץ** - שאורז או דוחן ממהרים להחמיץ יותר משאר מיני דגן, ואם כן האוכלם בפסח במזיד חייב כרת ובשוגג חייב חטאת, **אוֹ דִילְמָא** - או שמא כוונתו דרק **קָרוֹב לְהַחְמִיץ הָוֵי** - שמינים אלו רק קרובים הם להחמיץ, אבל **חָמֵץ גָּמוּר לֹא הָוֵי** - אין הם מחמיצים ממש, ואף אם שהה האורז או הדוחן במים זמן רב, שיש בו כדי להחמיץ מיני דגן, אין הוא מחמיץ, ואין חייבים כרת על אכילתו במזיד, ולא חטאת על אכילתו בשוגג.

הגמרא פושטת את הספק מברייתא:
תָּא שְׁמַע - בא ושמע ראיה לפשוט ספק זה, **דְּתַנְיָא** - שכך שנינו בברייתא, **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן נוּרִי, אוֹרֶז מִין דָּגָן הוּא, וְחַיָּיבִין עַל חִימּוּצוֹ כָּרֵת, וְאם עשה ממנו מצה אָדָם יוֹצֵא בּוֹ יְדֵי חוֹבָתוֹ בַּפֶּסַח.** ומבואר בברייתא זו שלדעת רבי יוחנן בן נורי אורז שהחמיץ הוא חמץ גמור, ואם כן מה שאמר בברייתא הראשונה שאורז ודוחן 'קרוב להחמיץ' כוונתו שממהר להחמיץ, ואחרי שמחמיץ נעשה חמץ גמור, שחייבים על אכילתו כרת[יח].

אוצר התרמה
19/06/2018

הגמרא מביאה את המשך דברי הברייתא:
וְכֵן הָיָה רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן נוּרִי אוֹמֵר, מין תבואה הקרויה **קַרְמִית, חַיֶּבֶת בַּחַלָּה**, כיון שהיא מין דגן[יט].

מפרשת הגמרא, **מַאי** - מה היא **קַרְמִית, אָמַר אַבַּיֵי**, זהו מין תבואה ששמו **'שִׁיצָנִיתָא'**. ממשיכה הגמרא לפרש, **מַאי שִׁיצָנִיתָא** - באיזו שיצניתא מדובר[ל]. **אָמַר רַב פָּפָּא**, זו היא **שִׁיצָנִיתָא דְּמִשְׁתַּכְּחָא בֵּינֵי כַּלָּנְיָתָא** - שיצניתא הנמצאת בין הפרגים, והוא מין זרע שחור ועגול כדוחן, הנקרא 'קצח'[לא].

★

הגמרא דנה עתה בדין עיסה שלא נילושה במים, אלא במשקים אחרים, האם חייבים על חימוצה:
אָמַר רַבָּה בַּר בַּר חַנָּה, אָמַר רֵישׁ לָקִישׁ, עִיסָּה שֶׁנִּילּוֹשָׁה בְּיַיִן וְשֶׁמֶן וּדְבַשׁ, כלומר עיסה שנילושה באחד ממינים אלו, ולא נתן בה מים[לב], **אֵין חַיָּיבִין עַל חִימּוּצָהּ כָּרֵת.**

הגמרא מבררת את טעמו של ריש לקיש:
יָתִיב [-ישבו] **רַב פָּפָּא וְרַב הוּנָא בְּרֵיהּ דְּרַב יְהוֹשֻׁעַ, קַמֵּיהּ** [-לפניו] **דְּרַב אִידִי בַּר אָבִין, וְיָתִיב רַב אִידִי בַּר אָבִין וְקָא מְנַמְנֵם** [-רב אידי בר אבין היה יושב ומנמנם], **אָמַר לֵיהּ רַב הוּנָא בְּרֵיהּ דְּרַב יְהוֹשֻׁעַ לְרַב פָּפָּא, מַאי טַעְמָא** [-מה טעמו] **דְּרֵישׁ לָקִישׁ**, הסובר שאין חייבים כרת על עיסה שנילושה ביין, שמן או דבש. **אָמַר לֵיהּ** רב פפא, משום **דְּאָמַר קְרָא** (דניאל טז ג) **'לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ [וגו']** שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת', הרי שהוקשה המצה לחמץ, ללמד שרק **דְּבָרִים** - מיני תבואה שֶׁאם לא החמיצו **אָדָם יוֹצֵא בָּהֶן יְדֵי חוֹבָתוֹ בַּמַּצָּה, חַיָּיבִין עַל חִימּוּצוֹ כָּרֵת, וְהָא** - והרי עיסה זו שנילושה ביין ושמן או דבש, **הוֹאִיל וְאֵין אָדָם יוֹצֵא בָּהּ יְדֵי חוֹבָתוֹ** כשלא החמיצה, משום **דְּמצה** זו שנילושה במי פירות **הָוְיָא לֵיהּ** - נחשבת היא **מַצָּה עֲשִׁירָה**, ואילו המצה מכונה בתורה 'לֶחֶם עֹנִי' (שם), לפיכך אף אם החמיצה, **אֵין חַיָּיבִין עַל חִימּוּצָהּ כָּרֵת.**

הגמרא מקשה על דברי רב פפא:
אִיתְּיבֵיהּ [-הקשה] **רַב הוּנָא בְּרֵיהּ דְּרַב יְהוֹשֻׁעַ לְרַב פָּפָּא**, הלא שנינו בברייתא, **הַמְּחָהוּ וְגָמְעוֹ** - ריכך והמיס במים את הלחם ושתה אותו בפסח, **אִם חָמֵץ הוּא, עָנוּשׁ** עליו **כָּרֵת**[לג], **וְאִם מַצָּה הוּא, אֵין אָדָם יוֹצֵא** בה **יְדֵי חוֹבָתוֹ בַּפֶּסַח**, לפי שאין יוצאים ידי חובת מצה אלא באכילה, ואין זו דרך אכילה[לד]. **וְאם כן קשה, הָא הָכָא** - הרי כאן, במצה שנימוחה במים, **דְּאֵין אָדָם יוֹצֵא יְדֵי חוֹבָתוֹ בְּמַצָּה** זו, כמבואר בברייתא, **וּמכל מקום אמרה הברייתא שֶׁחַיָּיבִין עַל חִימּוּצוֹ**

שהמנהג פשוט בכל ספרד לאכול אורז מבושל בפסח, וכן מדויק מכך שאמרה הברייתא שבאים לידי סירחון, ולא אמרה שבאים לידי חמץ נוקשה. ומכל מקום כתב הריטב"א שיש להזהר מאד שלא יהיה מעורב בהם אפילו גרגיר אחד מחמשת מיני דגן, שאם כן יאסור את כל התבשיל.

כו. רש"י (ד"ה מופקר). והוסיף רש"י שיש המבארים שדברי רבי יוחנן בן נורי נאמרו לגבי מנחות הבאות בבית המקדש, שכולן באות מצה ולא חמץ, ועל זה אמר רבי יוחנן בן נורי שאין להביאן מאורז ודוחן כיון שהן קרובות להחמיץ. אמנם דחה רש"י פירוש זה וכתב שהוא משובש, שהרי מפורש בפסוק שכל המנחות באות רק מן החיטים, שנאמר (שמות כט ג) 'סולת חטים תעשה אותם', מלבד מנחת העומר ומנחת סוטה הבאות רק מן השעורים, אך ודאי שאין מביאים שום מנחה מאורז או דוחן.

כז. בגמרא להלן יתבאר מה הכוונה 'שקרוב להחמיץ'.

כח. כתב בשפת אמת (ד"ה ריב"ן מופקר) שלמסקנת הגמרא אין לומר שרבי יוחנן בן נורי בא לאסור בישול רגיל, שאם כן לא היה צריך להוסיף טעם 'מפני שקרוב להחמיץ', שהרי אף חמשת מיני דגן שאינם ממהרים להחמיץ אסורים בבישול. ולכן ביאר שכוונתו לאסור אפילו חליטה ברותחין, שאף שחליטה מותרת בדגן כיון שאינה גורמת לחימוצו (להלן לט:), מכל מקום אסורה באורז מחמת שהוא ממהר להחמיץ.
יש להקשות, מדוע הוצרכה הגמרא להביא את הברייתא הקודמת ולבארה על פי ברייתא זו, הלא כיון שבברייתא זו מבוארת דעתו של רבי יוחנן בן נורי בפירוש שסבר שחייבים על חימוצו כרת, היה לה לגמרא להביא ברייתא זו מיד. ותירץ הפני יהושע (ד"ה דמניח) שהעדיפה הגמרא להביא תחילה את הברייתא הראשונה, משום שבה מבואר גם דינו של הדוחן, שהוא שווה לאורז, ואף בו נחלקו רבי יוחנן בן נורי וחכמים, שלרבי יוחנן בן נורי דינו כמין דגן, ואילו לחכמים אינו נחשב כמין דגן [שהיינו יכולים לטעות ולומר שאף חכמים מודים בדוחן שהוא ממיני דגן, כיון שיש פסוק (יחזקאל ד ט) שבו מוזכר הדוחן עם שאר מיני דגן]. אמנם ראה בראש יוסף (ד"ה ולפ) שנקט שלדעת רבי יוחנן בן נורי יש חילוק בין אורז לבין דוחן, שדווקא האורז חימוצו גמור, וחייבים עליו כרת ויוצאים בו ידי חובת מצה, כמבואר בברייתא, ואילו הדוחן אין חימוצו גמור, ולכן אף שאסור לאוכלו בפסח, מכל מקום אין חייבים עליו כרת ואין יוצאים בו ידי חובת מצה, ולכן לא הוזכר בברייתא.

כט. חיוב חלה הוא רק בעיסה שנעשתה מאחד מחמשת מיני דגן, שכן נאמר בה (נמדבר טו יט) 'מלחם הארץ', ואף במצה נאמר (דניאל טז ג) 'לחם עוני', ולמדים בגזירה שוה של 'לחם' 'לחם', שכשם שיוצאים ידי חובת מצה רק במיני דגן, הוא הדין לחיוב חלה שהוא רק במיני דגן. רש"י (ד"ה מיינמ) על פי הגמרא במנחות (ע:).

ל. כתב היעב"ץ (ד"ה מפ) ש'שיצניתא' הוא שם כולל לתערובת הצמחים הגדלים בין התבואה, וידע השואל מה הוא פירוש מילה זו, אלא ששאל לאיזו שיצניתא התכוין רבי יוחנן בן נורי, והשיבוהו, שכוונתו לזו שגדלה בין הפרגים.

לא. רש"י (ד"ה שיצניתא), וכעין זה בערוך (ערך שצניתא). עוד פירש רש"י (שם), שהם קמשונים שגדלים אצל השיפון. עוד פירש הערוך (שם), ששיצניתא היא מין חיטה דקה.

לב. רש"י (ד"ה ניין). וכתב הפני יהושע (ד"ה ממר), שבהכרח מה שהעמיד רש"י את דברי ריש לקיש כשלא נתן בה מים הוא שלא בדווקא, שהרי לפי טעמו של רב פפא בדברי ריש לקיש, הטעם שאין חייבים על חימוצו הוא משום שלא יוצאים בעיסה זו ידי חובת מצה משום עשירה, ואם כן הלא אף כשעירב בה מים אין יוצאים בה, שהרי גם באופן זה היא מצה עשירה [וכדברי המגן אברהם (סי' תעג סק"ה)], ואם כן בוודאי דברי ריש לקיש נאמרו אף כשנתן בה מים [ואף למסקנת הגמרא שטעמו של ריש לקיש הוא משום שמי פירות אין מחמיצין, מדובר אף כשעירב בה מים]. והטעם שנקט רש"י שלא נתן בה מים, משום שרצה להשמיענו, שאפילו כשלא עירב בה מים רק חיוב כרת אין בה, אבל איסור לאו יש בה, ושלא כדברי התוספות להלן (ע"ב ד"ה ומי). אך ראה בשפת אמת (ד"ה עיקה) שכתב שנראה לומר בביאור דברי רש"י, שדווקא כשלא עירב בה מים אין חייבים עליה כרת, אבל כשעירב בה מים יש עליה כרת, ואף שאין יוצאים בה ידי חובת מצה משום מצה עשירה, אין זה אלא משום תוספת היין והשמן שבה, אבל מצד הקמח והמים שבה לבדם היה ראוי לצאת בה, וממילא יש באכילתה חיוב כרת.

לג. והוא נלמד ממה שנאמר (שמות יב טו) 'ונכרתה הנפש ההיא מישראל', ודרשו בחולין (קכ.), 'נפש' לרבות את השותה, שכן 'נפש' משמע כל דבר המיישב דעתו של אדם, כמו 'אם יש את נפשכם' (נחמיה כג ח) שהיא לשון תאוה וקורת רוח שהנפש נהנה ממנו.

לד. רש"י (ד"ה אין). אמנם בגמרא בחולין (שם) מבואר בטעמו של ריש לקיש, שאינו יוצא ידי חובת מצה באופן זה משום שאינו לחם עוני. וראה בשפת אמת (ד"ה המחהו) בטעם ששינה רש"י מהטעם האמור בגמרא שם.

כל שעה פרק שני פסחים לה.

אלא מעלה. בעלמא הוא מדרבנן שהרי חיתן בכלי, ומקמכוה רבנן מקרא: **הבא נמי מעלה.** בעלמא הוא לחין זריעה לתרומה ומקורין מלאכול: **תניא.** לעבוד רבנן[ג] מעלה בקדשים אפילו מדאורייתא: **בקדשים לא.** אם טומאה דבת כפרה היא, כגון זב וזבה ויולדת: **והבשר.** כל טהור יאכל וגו' וי"ו יתירה לרבות עצים ולבונה של קודש לטומאה, וקמי מדלעיל והבשר מבשר יגע בכל טמא לא יאכל והבשר: **איטמויי נינהו.** דהיא, הא לאו אוכל נינהו: **מתני' אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו.** משום מופת מלה בלילה לשמורה שהוא מחוייב לאכול מלה כדכתיב (שמות יג) בערב תאכלו מצות[מ]: **שיבולת שועל.** תגיי"ת, שיבולת שלה עשוי כזנב שועל: **שיפון.** שיגל"ת: **יוצאין בדמאי.** תפוחה הנלקחת מעם הארץ והיא נקרמת דמאי, שפק עישרה שפק לא עישרה, וחייבו חכמים להפרים מעשרותיה מספק, ואם אכל מלה ממנה ולא הפרים מעשר ממנה יצא: **ובמעשר ראשון.** של לויים: **שנטלה תרומתו.** תרומת מעשר לכהן, ומכאן ואילך המעשר מותר לזרים: **והכהנים בחלה ובתרומה.** אבל ישראל בתרומה לא, כדיליף לקמן[ס] לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מלות, מי שאינו מוזהר על חימולו אלא משום חמץ אתה יולא בו ידי חובת מלה, יצא זה שאסור מחמת איסור אחר: **ולא במעשר שני.** מוץ לירושלים: **עשאן לעצמו.** אם חזה ומזיד: **אין יוצא בהן.** ואפילו לא שחט הזבח עליהן ולא קרא אם עליהן, אלא שעשאן לדעת כן, וטעמא מפרש בגמ'[ם]: **למכור בשוק.** לצורכי אחמי תודה ומזירות: **יוצא בהן.** אם לא מכר להן, וטעמא מפרש בגמרא[ע]: **גמ' מין חיטין.** לעניין תרומה, דאין תורמין ממין על שאינו מינו, ותורמין חיטין על כוסמין: **דישרא.** שיגל"א: **גולבי.** איספילט"א[פ] בלע"ז: **שבילי תעלא.** תגיי"א, תעלא תרגום[פ] של שועל: **דברים הבאין לידי חימוץ אדם יוצא בהן.** משום מלה, אם עשאן מלה: **אורז ודוחן.** אין עושין אחמץ, ואם אחמיצו אחמיצו: **אוסר באורז ודוחן.** לאכול הימנו תגשיל בפסח. יש מפרשים למנחות, משום דכל המנחות בחמה מלה[צ], ושיבוש הוא, דאין מנחה בלא חלת חטים דכתיב (שמות כט) סולת חטים תעשה אחמה העומר שאינה בלא חלת שעורין [וכן] מנחת סוטה, ופשיטא דלחמן[ג] לא, ומאן פליג עליה דרבי יוחנן בהא ומי אחמיר: שקרוב לחימוץ. אלמא בא לידי חימוץ, ולדידיה יולאין בו משום מלה: **חמץ גמור לא הוי.** ונפקא מינה לאין עונש כרת, ואם אכלו בשוגג אין מביא קרבן: **קרמית.** מפרש לקמיה: **חייבת בחלה.** למין לגן הוי, ומע"ג לחלה לאם כתיב דומן ושאור. ליענה אחרינא שמעתי אשדרניל"א[ת], ונמלאת בשיפון: **כלניתא.** מק'[ו] בלע"ז: ביין ובשמן. דלא נתן בה מיס: **אין חייבין על חימוצו כרת.** דמי פירות אין מחמיצין כדלקמן: **מצה עשירה.** ורחמנא אמר[ק] לאם עוני: המחהו וגמעו. משום לאם לגן קאי, ואשמעינן דגמיעה כאכילה לחייבו: **המחה.** דיסטנפרי"ר[ר] בלע"ז, שהמחהו במיס: **אין אדם יוצא בה ידי חובתו.** דלמו דרך אכילה קאכיל ליה: **דממי**

כוסמין מין חיטין שיבולת שועל ושיפון מין שעורין. רש"י פירש לעניין דאין תורמין ממין על שאין מינו ור"י אומר דבמנחות בפרק ר' ישמעאל (דף ע.) מוכח דהדיא דבריית לעניין חלה מיתני'[ר] יש מקשין דתנן בתוספתא חלה (פ"ד מ"ג) החיטה הינה מצטרפת עם הכל חוץ מן הכוסמין והשעורין מצטרפין עם הכל חוץ מן החיטין מלמד כוסמין בהדי שעורין שפיר דמי ומוסר ר"י לכוסמין מין חיטין כלומר אף מין חיטין וכל שכן מין שעורין שיבולת שועל ושיפון מין שעורין ולא מין חטין והא דתניא התם גריס המסכת ממשה לגריס חייבין בחלה החיטין והשעורין והכוסמין ושיבולת שועל ושיפון הרי אלו חייבין בחלה ומצטרפין זה עם זה מוסר ר"י למשני דירושלמי[ש] כאן בנשוך וכאן בנגול פי' בנשוך שכל אחת ואחת נעשה עיסה בפני עלמה ואחר כן נאכו ונתחברו יחד החס ודמי אין מצטרפין כולם אלא כמו שמפורשין בגלול שכל הקמחים נילושים יחד ועשו מהן עיסה בהיות כולם מצטרפים דחשבינן כולם כאחד[ת]:

ומי

חיטין שיבולת שועל ושיפון מין שעורין כוסמין גולבא שיפון דישרא שיבולת שועל שבילי תעלא. [ה]הני אין אורז ודוחן לא מנהני מילי[ו] **אמר רבי שמעון בן לקיש וכן תנא דבי רבי ישמעאל וכן תנא דבי ר' אליעזר בן יעקב אמר קרא**[ב] **לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהן ידי חובתו במצה יצאו אלו שאין באין לידי חימוץ אלא לידי סירחון. מתניתין דלא כרבי יוחנן בן נורי דאמר אורז מין דגן הוא וחייבין על חימוצו כרת**[פ] **דתניא רבי יוחנן בן נורי אומר באורז ודוחן מפני שקרוב להחמיץ איבעיא להו שקרוב להחמיץ דקדים ומחמיץ או דילמא קרוב להחמיץ הוי חמץ גמור לא הוי תא שמע דתניא**[ט] **אמר רבי יוחנן בן נורי אורז מין דגן הוא וחייבין על חימוצו כרת ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח וכן**[י] **היה רבי יוחנן בן נורי אומר קרמית חייבת בחלה מאי קרמית אמר אביי שיצניתא מאי שיצניתא אמר רב פפא שיצניתא דמשתכחא ביני כלניתא. אמר רבה בר בר חנה אמר ריש לקיש**[יא] **עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש אין חייבין על חימוצה כרת יתיב רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע קמיה דרב אידי בר אבין ויתיב רב אידי בר אבין וקא מנמנם א"ל רב הונא בריה דרב יהושע לרב פפא מאי טעמא דריש לקיש א"ל דאמר קרא לא תאכל עליו חמץ [וגו'] דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו במצה חייבין על חימוצו כרת והא הואיל ואין אדם יוצא בה ידי חובתו**[יב] **דהויא ליה מצה עשירה אין חייבין על חימוצה כרת. איתיביה רב הונא בריה דרב יהושע לרב פפא**[יג] **המחהו וגמעו אם חמץ הוא ענוש כרת ואם מצה הוא אין אדם יוצא ידי חובתו בפסח והא הכא דאין אדם יוצא ידי חובתו במצה וחייבין על חימוצו כרת איתער בהו רב אידי בר אבין אמר להו**[יד] **דרדקי היינו טעמא דריש לקיש משום דהוו להו מי פירות**

ומי

חשק שלמה על ר"ח ת) פירש רבינו נסלן הוא כפי' המוס' לעיל לד ע"ב ד"ה ונמן ודוק. ג) מלשון רבינו נרמה דגי' מחרת היה לו לד' הגמ' כלן דהרמיה היא מתרומה עלמה דעשה בה המורה מעלה.

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) נדה עח: יבמות עד: [נגעים פרק יד משנה ג], ג) [עיין תוספות לעיל יט. ד"ה אלמא ויותר מבואר בתוספות חגיגה כג: ד"ה והא], ג) חולין לו: [לעיל כד: ע"ש וזבחים לד. מו:], ד) [ע"ע תוספות זבחים לד. ד"ה ואפ"ה ותוספות מנחות כח. ד"ה יצתה], ה) מנחות ע., ו) [עיין בפירש"י להלן ד"ה מין חיטין וכו' ועיין בפירש"י מנחות דף ע. ד"ה כוסמין], ז) [מנחות ע:], ח) [ברכות לז. לקמן קיד:], ט) גם זה שם, י) [תוספתא למלה פרק ג'], כ) חולין דף קכ., ל) [עיין פירש"י שבת קמה:], מ) לקמן קכ., נ) עמוד ב, ס) דף לח ע"א וע"ב, ע) דף לח:, פ) שופטים טו ד, צ) מנחות דף נב:, ק) דברים טז ג, ר) כמבואר שם בתוס' ד"ה תנא, ש) חלה פ"א ה"א (ב:), ת) עיי' תוס' לקמן נ: ד"ה דילמא.

גליון הש"ס

גמרא אלא מעלה. עיין משנה למלך פ"ג הלכה יז מהלכות פסולי המוקדשין:

הגהות מהר"ב רנשבורג

א) רש"י ד"ה מייבא בחלה וכו' מורז נמי לחם הוא. נ"ל קרמית נמי לחם הוא[פ]:

הגהות וציונים

א) "רבנן" ליתא בכ"י וכ"ה נכון, ובדפו"י דעבוד **רחמנא** (דק"ס): **ב)** אינו הקרוי בזמנינו כוסמת אלא הוא מין חיטה המכונה "חיטת הספלטה": **ג)** צ"ל **דאורז ודוחן** (רש"ש): **ד)** זרעיו שחורים ורגילים לתתם בלחם, והוא הנקרא בימינו קצח או "שווארצקימעל": **ה)** מין קמשונים הצומחים בשדות הדגן: **ו)** פרג (רש"י ר"ה יג:): **ז)** להמיס (רש"י שמות טז כא): **ח)** עי' הגריעב"ץ ובצל"ח (ב"ש):

משנת ראשונים

בחטים בשעורים בכוסמין ובשיפון ובשיבולת שועל. ירושלמי שמואל בר נחמן שמע לה מן הדין קרא ושם חטה שורה ושעורה נסמן וכוסמת גבולתו חטה אלו החטים שורה אלו שבול' שועל למה נקרא שמה שורה שהיא עשויה כשורה שעור' זה שעור' נסמן זה שיפון. כוסמת זה כוסמין. גבולתו עד כאן גבולתו של לחם מצה. **[מהר"ם חלאווה]** **לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו.** בגללו כמו כי עליך הורגנו כל היום, כי עליך נשאנו חרפה, פי' תאכל מצות בגלל הקרבן הבא לזכרון יצי"מ. **[חזקוני, דברים טז ג]** **יצאו אלו שאין באין לידי חימוץ.** ומ"מ צריך להזהר מאד שהרי נמצא עם האורז ממין הכוסמין תמיד, ואם נשאר שם אפי' גרגיר אחד נמצא שנאסר הכל בבשולו במשהו, ולכן צריך לבדוק אותו פעם אחר פעם בעיון גדול, דהא לאו אחזוקי איסורא הוא כיון דמילתא דשכיחא טובא, והרבה מן החסידים נמנעו מלאכול מהם בפסח מבושלים מפני ערבובים שעולה עמהם. **[הריטב"א, פסחים לה.]** **אלא לידי סירחון.** מנהג פשוט בכל ספרד שאוכלין בפסח אורז מבושל וסומכין בזה על דברי הגאונים שאמרו שאינן מחמיצין כלל, וכדאמרינן שאין באין אלא לידי סירחון, ולא קאמר שהם נוקשה. **[הריטב"א, פסחים לה.]** **עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש.** לא מבעיא דבש תמרים אלא אפילו דבש דבורים נחשב מי פירות דכתיב כאשר תעשינה הדבורים ומתרגם רב יוסף כמה דמנתזן דברייתא ושייטן ברום עלמא ומייתן דובשא מעשבא דטורייא ס"ה. **[הגהות מיימוניות, חמץ ומצה פ"ה ה"ב]**

עין משפט נר מצוה

קיב א מיי' פ"ג מהל' מעשר שני הל' ד סמג לאוין רסד:
קיג ב מיי' פ"ז מהל' תרומות הלכה ב סמג לאוין רמז:
קיד ג מיי' פ"ו מהל' מיסורי מזבח הלכה ח:
קטו ד מיי' פ"ה מהל' חו"מ הל' ג ופ"ו הלכה ד סמג לאוין עט טוש"ע ח"מ סי' תנג סעיף ג:
קטז ה מיי' שם ופ"ו מהל' מיכורים הלכה ג טוש"ע שם וטוש"ע י"ד סי' שכד סעיף ג:
קיז ו ז מיי' פ"ה מהל' חו"מ הל' ג ופ"ו הלכה ה סמג לאוין עט טוש"ע ח"מ סימן תסב סעיף ג:

תורה אור השלם

א) וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר:
[ויקרא ז, יט]

ב) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ:
[דברים טז, ג]

רבינו חננאל

ונתן אלמא (עיקרן) [דעקורין] מן המעין הן ותלושי' נינהו. והדר קרי להו מים חיים אל כלי אלמא מחוברים נינהו אלא מעלה עשו בהן דאע"ג דהן בכלי והן בתוך המעין (נקראים) [ונקראים] חיים וכי האי גונא בחולין (דלא) [לא] מטמאי' דכתיב (ויקרא יא) אך מעין ובור מקוה מים יהא טהור והכא במי חטאת כיון שהן בכלי מיטמאין ואין חבורן במעין ו) מטהרן הנה מעלה. **רב שימי אמר מהא** טבל ועלה אוכל במעשר העריב שמשו אוכל בתרומה ג) אמאי בעי הערב שמש והא טהור הוא אלא מעלה. **רב אשי אמר מהא והבשר לרבות עצים ולבונה בני קבולי טומאה נינהו אלא מעלה עשו הכא נמי מעלה עשו: מתני' אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח בחטים ובשעורים כו'.** הני אין אבל אורז ודוחן אם יעשה מהן מצה אינו יוצא בהן ידי מצה מדאוריי' מנא לן ופשטינן [ליה] מהאי קרא לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו

בָּרֵתלה, ומוכח שאף דבר שאין יוצאים בו ידי חובה של מצה, אם החמיץ חייבים על חימוצו כרת, ואם כן לא יתכן שזהו טעמו של ריש לקיש בכך שאין חייבים כרת על אכילת עיסה שנילושה ביין שמן או דבשלי.

אומרת הגמרא, אִיתְּעַר בֵּהּ [-התעורר לדבריהם] רַב אִידִי בַּר אָבִין מנמנומו, וְאָמַר לֵיהּ, דַּרְדַּקִי - בחורים שלא הגיעו לסברא אתמלי, אין זה טעמו של ריש לקיש, אלא הַיְינוּ טַעֲמָא דְּרֵישׁ לָקִישׁ, מְשׁוּם דְּיֵין שמן ודבש הָווּ לֵיהּ מֵי פֵּירוֹת,

לה. יש לתמוה על קושיא זו, שהרי הטעם שיש חיוב כרת על שתיית חמץ זה הוא משום הריבוי של 'והנפש' [הובא בהערה לעיל], שריבתה התורה שיש עונש כרת גם על שתיית חמץ, אבל לגבי אכילת מצה נאמר בתורה לשון אכילה, 'בערב תאכלו מצות' (שמות יב יח), ומחמת כן אין יוצאים ידי חובת אכילת מצה בשתיה זו, אך אין זה מחמת חסרון שיש בגוף העיסה, ואין זה דומה לעיסה שנילושה ביין או שמן, שמהות העיסה שונה, וניתן להקיש לגביה חמץ למצה. ותירץ החתם סופר (ד"ה המתחו) שקושיית הגמרא היא דכיון שמצינו לגבי שתיה שיש איסור חמץ ואי אפשר לקיים בזה מצות אכילת מצה, אם כן מוכח שאין להקיש מצה לחמץ לגמרי, אלא כיון שיש במינו חמץ, יוצאים בו ידי חובת מצה. ובשפת אמת (ד"ה עיסה) גם כן הקשה כעין זה, וכתב שיתכן שכך אמנם היה בדעת רב פפא להשיב, אלא שבינתיים התעורר רב אידי ודחה את דבריו. ובמלא הרועים (ד"ה ופשיטא הכא) תירץ שאף מצה עשירה נחשבת כמצה הראויה מצד עצמה, מחמת תערובת המים שבה [והיינו כשיטת תוספות (ע"ז נד ד"ה ומי פירות) שמדובר כאן במצה שנילושה גם במי פירות וגם במים], אלא שנוספו לה מי פירות ומחמת כן אינה ראויה למצה, והרי זה דומה למצה זו שמצד עצמה ראויה לאכילה ולמצוה, אלא שהמחה אותה במים ומחמת כן אינה ראויה.

האחיעזר (מ"ג סי' ז אות ה) הקשה עוד, הלא יתכן שסובר ריש לקיש שדווקא עיסה שאין ראוי לצאת בה מתחילה אף קודם שהחמיצה כגון זו שנילושה במי פירות, אין חייבים עליה כרת, אבל עיסה שהחמיצה בעודה ראויה לצאת בה, כבר חל עליה איסור כרת, ושוב אינו נפקע אף לאחר שהמחה אותה [ואף שכעת אינה ראויה לצאת בה ידי מצה].

לו. בוודאי אף רב הונא בריה דרבי יהושע מודה להיקש האמור, שהרי משום היקש זה אין יוצאים ידי מצה בדבר שאינו בא לידי חימוץ, כמבואר לעיל, אלא שסובר שמצה הוקשה לחמץ שכל שאינו מחמיץ לא יוצאים בו ידי חובת מצה, אך לא הוקש חמץ למצה. רמב"ן (מלחמת ה', להלן לו. ד"ה ומר). ותמה הבית הלוי (מ"ס סי' כו אות ד), הלא לעיל (כמ:) מקיש רבי שמעון אף חמץ למצה, ואם כן מה הקשה רב הונא לרב פפא מהברייתא של 'המחהו וגמעו', שהרי ברייתא זו ודאי אינה כדעת רבי שמעון שמקיש חמץ למצה [שסוברת שאף שאין יוצאים ידי חובת אכילת מצה, אם החמיץ חייבים עליו כרת], ושמא סובר ריש לקיש כרבי שמעון. והלחם משנה (חמץ ומצה פ"ו ה"ה) כתב, שמהיקש מצה לחמץ ממעטים רק שאין יוצאים בה אלא במין דגן ששייך בו חימוץ, ולא במין שאינו בא לידי חימוץ לעולם כגון אורז ודוחן. אך מין דגן הבא לידי חימוץ, אף אם לש אותו במי פירות ואין יכול להחמיץ, לא התמעט מהיקש זה.

לז. רש"י (שנט קמה: ד"ה דלמקי).

אלא מעלה. בעלמא הוא מדרבנן שהרי חיתן בכלי, ומקמכוה רבנן מקרא: הכא נמי מעלה. בעלמא הוא לחין זריעה לתרומה ומקורין מלאכול: תניא. לעבוד רבנן[ח] מעלה בקדשים אפילו מדאורייתא: בקדשים לא. אם טומאה דבר כפרה היא, כגון זב וזבה ויולדת: והבשר. כל טהור יאכל וגו' וי"ו יתירה לרבות עצים ולבונה של קודש לטומאה, וקמי מדלעיל והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל והבשר: איטמויי נינהו. דהיא, הא לאו אוכל ניהו: מתני' אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו. משום מופת מלה בלילה לשמונה שהוא מחויב לאכול מלה כדכתיב (שמות יג) בערב תאכלו מצות[ט]: שיבולת שועל. תגיי"מ, שיבולת שלה עשוי כזנב שועל: שיפון. שיגל"מ: יוצאין בדמאי. תנוחה הנלקחת מעם הארץ והיא נקרמת דמחי, שפק עישרה שפק לא עישרה, ומייבו חכמים להפרים מעשרותיה משפק, ואם אכל מלה ממנה ולא הפרים מעשר ממנה יצא: ובמעשר ראשון. שלו לויים: שנטלה תרומתו. תרומת מעשר לכהן, ומכאן ואילך המעשר מותר לזרים: והכהנים בחלה ובתרומה. אבל ישראל בתרומה לא, כדיליף לקמן[י] לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני[יא] שבעת ימים תאכל עליו מצות, מי שאינו מוזהר על חימוצו אלא אכילת מצה בלבד, יצא זה שאסור מחמת איסור אחר: ולא במעשר שני. חוץ לירושלים: עשאן לעצמו. לאם תודה ונזיר: אין יוצא בהן. ואפילו לא אחט הזבח עליהן ולא קרא אם עליהן, אלא שעשאן לדעת כן, וטעמא מפרש בגמ'[יב]: למכור בשוק. לנורכי לחמי תודה ונזירות: יוצא בהן. אם לא מכר להן, וטעמא מפרש בגמרא[יג]: גמ' מין חיטין. לעניין תרומה, דאין תורמין ממין על שאינו מינו, ותורמין חיטין על כוסמין: דישרא. שיגל"א: גולבי. איספילט"א[יד] בלע"ז: שבילי תעלא. תגיי"א, תעלא תרגום[טו] של שועל: דברים הבאין לידי חימוץ אדם יוצא בהן. משום מלה, אם עשאן מלה: אורז ודוחן. אין עושין חמץ, ואם מחמיצין אותן מסריחין: אוסר באורז ודוחן. לאכול הימנו תגשיל בפסח. יש מפרשים למנחות, משום דכל המנחות באות מלה[טז], ושיבוש הוא, דאין מנחה באה אלא מחיטים דכתיב (שמות כט) סולת חטים תעשה אחת ושנים עשרון [וכן] מנחת סוטה, ופשיטא דדוחן[יז] לא, ומאן פליג עליה דרבי יוחנן דהא ומי ממיר: שקרוב להחימוץ. אלמא בא לידי חימוץ, ולדידיה יוכאין נו משום מלה: חמץ גמור לא הוי. ונפקא מינה לאין עונש כרת, ואם אכלו בשוגג אין מביא קרבן: קרמית. מפרש לקמיה: חייבת בחלה. למין לגן הוי, ומע"ג דחלה לאם כתיב בה וגמר לאם לאם מלאם עוני בממות בפרק רבי ישמעאל (דף ע:), אורז[יח] נמי לאם הוא: שיצניתא. קלח שקורין ניי"א[יט] בלע"ז, עגול הוא כעין דומן ושחור. ליענה אחרינא שמעתי אשדרניל"א[כ], ומגלגת בשיפון: כלניתא. מק'[כא] בלע"ז: ביין ובשמן. דלא נתן בה מים: אין חייבין על חימוצו כרת. דמי פירות אין מחמיצין כדלקמן: מצה עשירה. ורחמנא אמר[כב] לאם עוני: המחהו וגמעו. אשדרניל"א בלע"ז, שמחהו בתוך פיו ובולעו: ומשמעין דגמיעה כאכילה לחייבו: המחה. דיסטנפרי"ר[כג] בלע"ז, שהמחהו במים: אין אדם יוצא בה ידי חובתו. דלמא דרך אכילה קאכיל ליה: דממי

כוסמין מין חיטין שיבולת שועל ושיפון מין שעורין. רש"י פירש לעניין דאין תורמין ממין על שאין מינו ור"י אומר דמשמעות בפרק ר' ישמעאל (דף ע.) מוכח דהדיא דבריית לעניין חלה מיתני'[כ] יש מקשין דתנן בתוספתא (פ"ד מ"ג) החיטה אינה מצטרפת עם הכל חוץ מן הכוסמין והשעורין מצטרפין עם הכל חוץ מן החיטין מלמד כוסמין בהדי שעורין שפיר דמי ומומר ר"י דכוסמין מין חיטין כלומר אף מין חיטין וכל שכן מין שעורין שיבולת שועל ושיפון מין שעורין ולא מין חטין והא דתניא התם גריס המסכת ממשה דברים חייבין בחלה החיטין והשעורין והכוסמין ושיבולת שועל ושיפון הרי אלו חייבין בחלה ומצטרפין זה עם זה אומר ר"י דמשני בירושלמי[כא] כאן בנשוך וכאן בנגול פי' בנשוך שכל אחת ואחת נעשה עיסה בפני עלמה ואחר כן נאכו ונתאגדו יחד התם ודאי אין מצטרפין כולם אלא כמו שמפורשין בגלול שכל הקמחים נילושים יחד ועשו מהן עיסה בהיות כולם מצטרפים דחשבינן כולם כאחד[כב]:

ומי

◦ אלא מעלה הכא נמי מעלה. אמר רב שימי בר אשי אף אנן נמי תנינא[ו] טבל ועלה[א] אוכל במעשר[ב] הערב שמשו אוכל בתרומה בתרומה אין בקדשים לא אמאי טהור הוא אלא[ג] מעלה ה"נ מעלה. אמר רב אשי אף אנן נמי תנינא[א] והבשר[ג] לרבות את העצים ולבונה עצים ולבונה בני איטמויי נינהו אלא[ד] מעלה הכא נמי מעלה: מתני' אלו[ד] דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח בחטים בשעורים בכוסמין ובשיפון ובשיבולת שועל. ויוצאין בדמאי ובמעשר ראשון שנטלה תרומתו ובמעשר שני והקדש שנפדו והכהנים בחלה ובתרומה. אבל לא בטבל ולא במעשר ראשון שלא נטלה תרומתו ולא במעשר שני והקדש שלא נפדו. חלות התודה ורקיקי נזיר עשאן לעצמו אין יוצא בהן עשאן למכור בשוק יוצאין בהן: גמ' תנא[ה] כוסמין מין[ו] חיטין שיבולת שועל ושיפון מין שעורין כוסמין גולבא שיפון דישרא שיבולת שועל שבילי תעלא. הני אין אורז ודוחן לא מנהני מילי[ז] אמר רבי שמעון בן לקיש וכן תנא דבי רבי ישמעאל וכן תנא דבי ר' אליעזר בן יעקב אמר קרא[ב] לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהן ידי חובתו במצה יצאו אלו שאין באין לידי חימוץ אלא לידי סירחון. מתניתין דלא כרבי יוחנן בן נורי דאמר אורז מין דגן הוא וחייבין על חימוצו כרת[ח] דתניא רבי יוחנן בן נורי אומר באורז ודוחן מפני שקרוב להחמיץ איבעיא להו שקרוב להחמיץ דקדים ומחמיץ או דילמא קרוב להחמיץ הוי חמץ גמור לא הוי תא שמע דתניא[ט] אמר רבי יוחנן בן נורי אורז מין דגן הוא וחייבין על חימוצו כרת ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח וכן[י] היה רבי יוחנן בן נורי אומר קרמית חייבת בחלה מאי קרמית אמר אביי שיצניתא מאי שיצניתא אמר רב פפא שיצניתא דמשתכחא ביני כלניתא. אמר רבה בר בר חנה אמר ריש לקיש[יא] עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש אין חייבין על חימוצה כרת יתיב רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע קמיה דרב אידי בר אבין ויתיב רב אידי בר אבין וקא מנמנם א"ל רב הונא בריה דרב יהושע לרב פפא מאי טעמא דריש לקיש א"ל דאמר קרא לא תאכל עליו חמץ [וגו'] דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו במצה חייבין על חימוצו כרת והא הואיל ואין אדם יוצא בה ידי חובתו[יב] דהויא ליה מצה עשירה אין חייבין על חימוצה כרת. איתיביה רב הונא בריה דרב יהושע לרב פפא[יג] המחהו וגמעו אם חמץ הוא ענוש כרת ואם מצה הוא אין אדם יוצא ידי חובתו בפסח והא הכא דאין אדם יוצא ידי חובתו במצה וחייבין על חימוצו כרת איתער בהו רב אידי בר אבין אמר להו[יד] דרדקי היינו טעמא דריש לקיש משום דהוו להו מי פירות

ומי

מצות לחם עוני וגו' דברים שיתכן לבוא לידי חימוץ אותם הזהירה תורה שלא תניחם להחמיץ אלא תאכלם מצה אבל אלו שאין באים לידי חימוץ לעולם אלא לידי סרחון גם אם תאכלם מצה אינה חשובה מצה. **ואוקימנא למתני' דלא** כרבי יוחנן בן נורי דאמר כי האורז קרוב להחמיץ. פשטנא שמחמיץ הוא כלומר במהרה מדקתני וחייבין על חימוצו כרת: **קרמית** עשב כדאמרינן קורמי דאגמא: **אמר ריש לקיש** עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש אין חייבין על חימוצה כרת קס"ד משום דהוה מצה עשירה. **ואותבי' עליה המחהו** פי' המחהו לככר במשקה וגמעו אם חמץ הוא ענוש כרת ואם מצה היא אין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח דכיון שפתתו כמין שתיתא יצא מתורת לחם והא הכא הפת המחוי אין יוצא בה ידי חובתו בפסח וחייבין על חימוצו כרת. **ושני'** לא תימא משום דהויא מצה עשירה אלא

חשק שלמה על ר"ח

ח) פירש רגיונו נכתן הוא כפי' המוס' לעיל לד ע"ב ד"ה ונמן ודוק. ט) מלמון רגיונו גרסה דגי' מחרת היה לו לד' הגמ' כתן דהרמיה היא מתרומה עלמה דעשה בה המורה מעלה.

ו) נדה עח: יבמות עד: [נגעים פרק יד משנה ג], ז) [עיין תוספות לעיל יט. ד"ה אלמא ויומר מבואר בתוספות חגיגה כג: ד"ה והא], ג) חולין לו: [לעיל כד: ע"ש וזבחים לד. מו:], ד) [ע"ע תוספות וזבחים לד. ד"ה ואפ"ה ותוספות מנחות כח. ד"ה יכול], ה) מנחות ט., ו) [עיין בפירש"י דהכא ד"ה מין חיטין וכו' ועיין בפירש"י מנחות דף ט. ד"ה כוסמין], ז) [מנחות ט:], ח) [ברכות לז. לקמן קיד:], ט) גם זה שם, י) [תוספתא דאלה פרק ג'], כ) חולין דף קכ., ל) [עיין פירש"י שבת קמה:], מ) לקמן קכ., נ) עמוד ב, ס) דף לח ע"א וע"ב, ע) דף לח:, פ) שופטים טו ד, צ) מנחות דף נב:, ק) דברים טז ג, ר) כמבואר שם בתוס' ד"ה תנא, ש) חלה פ"א ה"א (ב:), ת) עיי' תוס' לקמן נ: ד"ה דילמא.

גליון הש"ס

גמרא אלא מעלה. עיין משנה למלך פ"ג הלכה יז מהלכות פסולי המוקדשין:

הגהות מהר"ב רנשבורג

א] רש"י ד"ה מייבא נאלה וכו' אורז נמי לאם הוא. ל"ל קרמית נמי לאם הוא[ת]:

הגהות וציונים

ת] "רבנן" ליתא בכ"י וכ"ה נכון, ובדפו"י דעבוד רחמנא (דק"ס): ג] אינו הקרוי בזמנינו כוסמת אלא הוא מין חיטה המכונה "חיטת הספלטה": ד] צ"ל דאורז ודוחן (רש"ש): ז] זרעיו שחורים ורגילים לתתם בלחם, והוא הנקרא בימינו קצח או "שווארצקימעל": ה] מין קמשונים הצומחים בשדות הדגן: ו] פרג (רש"י ר"ה יג:): ז] להמיס (רש"י שמות טז כא): ח] עי' הגריעב"ץ ובצל"ח (ב"ש):

משנת ראשונים

בחטים בשעורים בכוסמין ובשיפון ובשיבולת שועל. ירושלמי שמואל בר נחמן שמע לה מן הדין קרא ושם חטה שורה ושעורה נסמן וכוסמת גבולתו חטה אלו החטים שורה אלו שבול' שועל למה נקרא שמה שורה שהיא עשויה כשורה שעור' זה שעור' נסמן זה שיפון. כוסמת זה כוסמין. גבולתו עד כאן גבולתו של לחם מצה. **[מהר"ם חלאווה]** **לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו.** בגללו כמו כי עליך הורגנו כל היום, כי עליך נשאנו חרפה, פי' תאכל מצות בגלל הקרבן הבא לזכרון יצי"מ. **[חזקוני, דברים טז ג]** **יצאו אלו שאין באין לידי חימוץ.** ומ"מ צריך להזהר מאד שהרי נמצא עם האורז ממין הכוסמין תמיד, ואם נשאר שם אפי' גרגיר אחד נמצא שנאסר הכל בבשולו במשהו, ולכן צריך לבדוק אותו פעם אחר פעם בעיון גדול, דהא לאו אחזוקי איסורא הוא כיון דמילתא דשכיחא טובא, והרבה מן החסידים נמנעו מלאכול מהם בפסח מבושלים מפני ערבובים שעולה עמהם. **[הריטב"א, פסחים לה.]** **אלא לידי סירחון.** מנהג פשוט בכל ספרד שאוכלין בפסח אורז מבושל וסומכין בזה על דברי הגאונים שאמרו שאינן מחמיצין כלל, וכדאמרינן שאין באין אלא לידי סירחון, ולא קאמר שהם נוקשה. **[הריטב"א, פסחים לה.]** **עשה שנילושה ביין ושמן ודבש.** לא מבעיא דבש תמרים אלא אפילו דבש דבורים נחשב מי פירות דכתיב כאשר תעשינה הדבורים ומתרגם רב יוסף כמה דמנתזן דברייתא ושייטן ברום עלמא ומייתן דובשא מעשבא דטורייא ס"ה. **[הגהות מיימוניות, חמץ ומצה פ"ה ה"ב]**

עין משפט נר מצוה

קיב א מיי' פ"ג מהל' מעשר שני הל' ד סמג לאוין רסד:
קיג ב מיי' פ"ז מהל' תרומות הלכה ב סמג לאוין רמז:
קיד ג מיי' פ"ו מהל' מיסורי מזבח הלכה ח:
קטו ד מיי' פ"ה מהל' חו"מ הל' ג ופ"ו הלכה ד סמג לאוין עט טוש"ע ח"מ סי' תנג סעיף ג:
קטז ה מיי' שם ופ"ו מהל' מיכולים הלכה ג טוש"ע שם וטוש"ע י"ד סי' שכד סעיף ג:
קיז ו ז מיי' פ"ה מהל' חו"מ הל' ג ופ"ו הלכה ה סמג לאוין עט טוש"ע ח"מ סימן תסב סעיף ג:

תורה אור השלם

א) וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר:
[ויקרא ז, יט]

ב) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ:
[דברים טז, ג]

רבינו חננאל

ונתן אלמא (עיקרן) [דעקורין] מן המעין הן ותלושי' נינהו. והדר קרי להו מים חיים אל כלי אלמא מחוברים נינהו אלא מעלה עשו בהן דאע"ג דהן בכלי והן בתוך המעין (נקראים) [ונקראים] חיים וכי האי גונא בחולין (דלא) [לא] מטמאי' דכתיב (ויקרא יא) אך מעין ובור מקוה מים יהא טהור והכא במי חטאת כיון שהן בכלי מיטמאין ואין חבורן במעין ו) מטהרן הנה מעלה. **רב שימי אמר מהא** טבל ועלה אוכל במעשר העריב שמשו אוכל בתרומה ג) אמאי בעי הערב שמש והא טהור הוא אלא מעלה. **רב אשי אמר מהא** והבשר לרבות עצים ולבונה בני קבולי טומאה נינהו אלא מעלה עשו הכא נמי מעלה עשו: **מתני' אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח בחטים ובשעורים כו'.** הני אין אבל אורז ודוחן אם יעשה מהן מצה אינו יוצא בהן ידי מצה מדאוריי' מנא לן ופשטינן [ליה] מהאי קרא לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו

ומי פירות אין מחמיצין. היינו להתחייב כרת כדתמרינן בהדיא לקמן (מ.) מסקינן גבי קימחא[ג] דחדישנא חבל מי פירות שרי דמי פירות אין מחמיצין משמע דשרינן לגמרי וכן[ד] פי' ר"ת דאין מחמיצין כל עיקר והא דאמר תשרף מיד כשעירב עמהן מיס דאז ממהרות יותר להחמיץ ועל הא אמר דאין בהן כרת אבל לאו אין היא חבל היכא דליכא לית היא תערובת מיס כגון יין וחומץ ושאר מי פירות שרו לגמרי וכן מוכח בסוף כל המנחות בהא מלה (מנחות דף מז: ושם) דאמר אשר תקריבו לרבות מנחת נסכים לחימוץ דברי רבי יוסי הגלילי ופריך מנחת נסכים מי פירות הן ואין מחמיצין אמר ריש לקיש חומר היה רבי יוסי מנחת נסכים מגבלה במיס והיא כשירה ושמח מי שלקח לעתיך דרים לקיש ורבי יוחנן[ה] מיירי הכא בלא מיס כלל ואפילו הכי כרת ליכא אבל מלקות איכא דאמר עוקשה הוי אמאי איצטריך למימר התם מגבלה במיס בלא גידול מיס נמי איצטריך קרא שלא תאפה חמץ דחמץ עוקשה וחמץ עוקשה פסול למנחה כדשמעת התם במנחות (דף נג.) דקאמר התם שיאור דר' יהודה היא דאמר פסול למנחות אלא ודאי היכא דליכא מיס אלא מחמיץ כלל ועוקשה לרשב"ג דחומץ המדומי חשיב ליה כפרק חלו עוברין (לקמן דף מג.) חמץ דגן גמור ע"י תערובת ושאר חומץ המדומי מפרש התם[ו] דלרבנן היה שעורים פי' משימין היינו שעורים בין כדי שיחמיץ היינו מי פירות אין מחמיצין ואפילו אם משימין מיס עמהן לא הוי אלא חמץ עוקשה ומשמע לן דר"י שהמעורים שורין במים קודם שמשימין בין ובמי בינים מתפוך רש"י מי חשיב מי פירות או לא לפי שאנו רואים שהעיסה נעשה עבה בהן יותר מבמים אבל ר"ת נהג היתר בדבר והיה נוהג לאכול בערב הפסח אחר חרבע שעות עוגה שילושה בינים והא דקאמרינן בירושלמי[ז] האוכל מלה בערב פסח קודם זמנה כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו היינו מלה הרחויה לאחת בה ידי חובה וזו מלה עשירה היא[ח]:

ויצאין בדמאי. מסופק ר"י אי בעי למימר יוצא דוקא דיעבד כדאמרינן הוחיל ומפקיר לגבסיה וחזי ליה מכל מקום עדיין לא מפקיר להו אי נמי יוצאים אף לכתחלה הוחיל ושרי לעניים ואכילת מלה נמי נקרא אכילת עניות: **אכסניא.** מפרש בירושלמי[ט] נכרים: **שחילל** על גבי קרקע דרחמנא אמר ונתן הכסף. תימה אי כסף משמע ליה דווקא נימעוט שוה כסף ואי ליף מיעוד דשוה כסף בכסף[י] אפילו קרקע נמי ונרמה לר"י דילפינן בכלל ופרט וכלל ויסף חמיעוטו כלל כסף פרט והיה[יא] לו חזר וכלל מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון וכו' יצאו קרקעות ועבדים ושטרות וכן מוכח בפרק ים בכור (בכורות דף נא.) דתנן אין פודין לא בעבדים ולא בשטרות ולא בקרקעות ולא בהקדשות ומפרש התם בגמרא ולא הקדשות בכל אלו ובכור יליף התם בכלל ופרט וכלל[יב] וכן נמי ים לפרש הקדשות ומיהו תימה מאי מיבעי ליה בפ' הזהב (ב"מ דף נד.) חומש מהו שיתחלל ע"ג קרקע והא עיקר המיעוט בחומש בחיב ויסף חמישית בכסף ערכך (ויקרא כז):

המוכל דמאי הא לא חזי ליה. ומתרינן לקמן מי שמיקורו משום בל תאכל ממך לבדו אתה יוצא בה לשום מלה, יצא מי שים לו מיקור אחר. ר"ת דמתרינן דרבנן הוא מלוה הבאה בעבירה: **השתא נמי חזי ליה.** דחומרא דרבנן בעלמא הוא, דרוב עמי הארץ מעשרין הן[יג]: **אכסניא.** חיילות מלכי ישראל המוטלין על בני העיירות לזון להגין עליהם מחויבין, ויש אומרים הן, והרי הן כעניים הוחיל ומינן במקומן: **שהקדימו בשיבלים.** את המעשר הקדיש לתרומה גדולה קודם מירוח, דמן התורה תרומה קודמת למעשר דרשות קרי' רחמנא[יד], ומן הטותר הוא נותן מעשר ראשון ללוי, ועכשיו העריס הלוי וקידמו כדי שלא יפקרנו הכהן אחד מחמשים, ויטלה הימנו תרומת מעשר כדינו אבל תרומה גדולה הרשות לא נטלה הימנו, ומשמעין מתניתין דמותר כרבי אבהו: **מכל מתנותיכם.** בלויס כתיב: **את כל תרומת ה'.** מפילו תרומה גדולה: **ומה ראית.** לחוקמת קרא דחיוב' כשהקדימו בכרי, וקרא דפטורא כשהקדימו בשיבלין: **האי.** דטמרת בכרי מידגן, וכיון דנקרא דגן נעשה טבל לתרומה כדכתיב[טו] רשית דגנך: **האי לא אידגן.** וכי שקליה לוי עדיין לא הוה טבול לתרומה: **טבול מדרבנן.** ומפ"ה מלוה הבאה בעבירה היא מציב לה[טז], ולא דמי לדמאי וכדלמרן, דהתם משכחן דיה היתירא לכתחילה, הלכך הכא בדיעבד נפיק: **ולא במעשר ראשון שלא נטלה תרומתו.** קא ס"ד בתרומת מעשר קמבר, וקא פריך פשיטא: **לא צריכא שהקדימו בכרי.** והאי תרומתו דקתני, תרומה גדולה דהוי חזי לאפרושי מינה מעיקרא קמבר: **כדאמר ליה רב פפא לאביי.** לעיל בשמעתין: **אסימון.** מעה בלא נורה, פלאט"ה[יז] בלע"ז: ונתן הכסף וקם לו. במקדיש שדה כתיב ויסף חמישית בסף ערכך וגו': **כל טבל נמי לא איתקן.** קושיא היא: **או אפילו (אכילת) מעשר עני.** שמין בו שום קדושה, דאילו מעשר שהיא תרומת מעשר שהיא קדושה, ומעשר עני כולו קדוש: **מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ.** אתה יוצא בו ידי מלה בפסח אם עשאו מלה:

המוכל

יוצא דמאי הא לא נתקן כל טבל נמי הא לא נתקן אלא בטבל שלא נתקן כל צורכו שנטלה ממנו תרומה גדולה ולא נטלה ממנו תרומת מעשר [מעשר] ראשון ולא מעשר שני ואפילו מעשר עני מנין תלמוד לומר[יח] לא תאכל עליו חמץ מי שאיסורו משום בל תאכל עליו חמץ יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ אלא משום בל תאכל טבל ואיסורא דחמץ להיכן אזלא אמר רב ששת הא מני ר' שמעון היא דאמר[יט] אין איסור חל על איסור דתניא ר' שמעון אומר

האוכל

בדמאי בעי מיבעי ליה כדאמר ליה רב פפא לאביי. לעיל בשמעתין: **אסימון.** מעה בלא נורה, פלאט"ה[יז] בלע"ז: ונתן הכסף וקם לו. במקדיש שדה כתיב ויסף חמישית בסף ערכך וגו': **כל טבל נמי לא איתקן.** קושיא היא: **או אפילו (אכילת) מעשר עני.** שמין בו שום קדושה, דאילו מעשר שהיא תרומת מעשר שהיא קדושה, ומעשר עני כולו קדוש: **מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ.** אתה יוצא בו ידי מלה בפסח אם עשאו מלה:

המוכל

דמאי הא לא חזי ליה. ומתרינן לקמן מי שמיקורו משום בל תאכל ממך לבדו אתה יוצא בה לשום מלה, יצא מי שים לו מיקור אחר. ר"ת דמתרינן דרבנן הוא מלוה הבאה בעבירה: **השתא נמי חזי ליה.** דחומרא דרבנן בעלמא הוא, דרוב עמי הארץ מעשרין הן[יג]: **אכסניא.** חיילות מלכי ישראל המוטלין על בני העיירות לזון להגין עליהם מחויבין, ויש אומרים הן, והרי הן כעניים הוחיל ומינן במקומן: **שהקדימו בשיבלים.** את המעשר הקדיש לתרומה גדולה קודם מירוח, דמן התורה תרומה קודמת למעשר דרשות קרי' רחמנא[יד], ומן הטותר הוא נותן מעשר ראשון ללוי, ועכשיו העריס הלוי וקידמו כדי שלא יפקרנו הכהן אחד מחמשים, ויטלה הימנו תרומת מעשר כדינו אבל תרומה גדולה הרשות לא נטלה הימנו, ומשמעין מתניתין דמותר כרבי אבהו: **מכל מתנותיכם.** בלויס כתיב: **את כל תרומת ה'.** מפילו תרומה גדולה: **ומה ראית.** לחוקמת קרא דחיוב' כשהקדימו בכרי, וקרא דפטורא כשהקדימו בשיבלין: **האי.** דטמרת בכרי מידגן, וכיון דנקרא דגן נעשה טבל לתרומה כדכתיב[טו] רשית דגנך: **האי לא אידגן.** וכי שקליה לוי עדיין לא הוה טבול לתרומה: **טבול מדרבנן.** ומפ"ה מלוה הבאה בעבירה היא מציב לה[טז], ולא דמי לדמאי וכדלמרן, דהתם משכחן דיה היתירא לכתחילה, הלכך הכא בדיעבד נפיק: **ולא במעשר ראשון שלא נטלה תרומתו.** קא ס"ד בתרומת מעשר קמבר, וקא פריך פשיטא: **לא צריכא שהקדימו בכרי.** והאי תרומתו דקתני, תרומה גדולה דהוי חזי לאפרושי מינה מעיקרא קמבר: **

וְמֵי פֵּירוֹת אֵין מַחְמִיצִין, וזהו טעמו של ריש לקיש שהאוכל עיסה שנילושה בהם אינו מתחייב עליה כרת[א].

★

שנינו במשנתנו, **יוֹצֵא בִּדְמַאי וּבְמַעֲשֵׂר** וכו'.

מקשה הגמרא, איך יוצאים ידי חובת מצת מצוה באכילת מצה של **דְּמַאי, הָא לָא חֲזֵי לֵיהּ** - הרי אין הדמאי ראוי לו, שכן אסרו חכמים לאכול את הדמאי[ב], ומצה האסורה באכילה אין יוצאים בה ידי חובת מצת מצוה[ג].

מתרצת הגמרא, **בֵּיוָן דְּאִי בָּעֵי מַפְקַר לְנִכְסֵיהּ** - מאחר ואם ירצה אדם זה יוכל להפקיר את נכסיו **וְהָוֵי עָנִי, וְאוֹכֵל** [-ומותר לו לאכול] **דְּמַאי**, שכן על העניים לא אסרו חכמים לאכול דמאי [כמו שיבואר להלן], **הַשְׁתָּא נַמִּי** - גם עתה, שלא הפקיר את נכסיו ואינו עני, **חֲזֵי לֵיהּ** - נחשב כראוי לו לאכילה, ויוצא בו בדיעבד[ד].

הגמרא מבארת היכן מצאנו שלא אסרו על העניים לאכול דמאי: **דְּתָנַן** - שכך שנינו במשנה (דמאי פ"ג מ"ח), **מַאֲכִילִין אֶת הָעֲנִיִּים דְּמַאי**, לפי שהם מחזרים על הפתחים, ומקבלים מאכלים אף מעמי הארץ, לא הטריחום חכמים לחזור ולהפריש מהם תרומות ומעשרות[ה], **וְכֵן מַאֲכִילִים אֶת הָאַכְסַנְיָא דְּמַאי** - אנשי צבא של ישראל שמגינים על בני העיירות מאויביהם, והם מפרנסים אותם, וכיון שאינם במקומם הרי הם כעניים ומותר להאכילם דמאי[ו]. **וְאָמַר רַב הוּנָא, תָּנָא** - שנינו בברייתא, **בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים, אֵין מַאֲכִילִין אֶת הָעֲנִיִּים דְּמַאי, וְכֵן אֵין מַאֲכִילִים אֶת הָאַכְסַנְיָא דְּמַאי. וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים, מַאֲכִילִין** את העניים ואת האכסניא דמאי.

★

יש להקדים, שסדר הפרשת תרומות ומעשרות הוא כך, תחילה תורמים מהפירות תרומה גדולה ונותנים אותה לכהן[ז], ולאחר מכן מפרישים מהפירות שנותרו מעשר ראשון ונותנים אותו ללוי, ועל הלוי להפריש ממעשר זה עשירית וליתנו לכהנים, והוא הנקרא 'תרומת מעשר' [ובנוסף על כך מפריש הישראל 'מעשר שני' או 'מעשר עני', לפי המעשר הנוהג באותה שנה]. עוד יש להקדים, שאין התבואה מתחייבת בתרומות ומעשרות עד שעת 'מירוח', כלומר, עד שצוברים אותה לכרי ומחליקים אותה שזהו גמר מלאכתן[ח], אמנם אף קודם לכן ניתן להפריש ממנה תרומות ומעשרות.

שנינו במשנתנו, יוצאים **בְּמַעֲשֵׂר רִאשׁוֹן שֶׁנִּטְּלָה תְּרוּמָתוֹ** וכו', דהיינו שלאחר שהופרש ממנו תרומת מעשר, יוצאים בו ידי חובת מצה. הגמרא מבארת את החידוש בדין זה:

מקשה הגמרא, **פְּשִׁיטָא** שיוצאין ידי חובת מצה במעשר ראשון שניטלה תרומתו, **דַּהֲרֵי כֵּיוָן שֶׁנִּטְּלָה תְּרוּמָתוֹ, חוּלִּין גְּמוּרִים הָוֵי**, ומותר לכל אדם באכילה, ומדוע היינו סבורים שאין יוצאים בזה ידי חובה.

מתרצת הגמרא, **לָא צְרִיכָא** - לא הוצרכה המשנה להשמיענו שיוצאים במעשר ראשון שניטלה תרומתו, אלא באופן **שֶׁהִקְדִּימוֹ בַּשִּׁיבֳּלִים** - שהקדים להפריש מעשר ראשון לפני שהופרש ממנה תרומה גדולה[ט], מתבואה שנמצאת בשיבלים ועדיין לא נתמרחה בגורן, **וְנִטְּלָה הֵימֶנּוּ** - מהמעשר הראשון **תְּרוּמַת מַעֲשֵׂר, וְלֹא נִטְּלָה הֵימֶנּוּ תְּרוּמָה גְּדוֹלָה**[י], וחידוש המשנה הוא שאף על פי כן הוא מותר באכילה ויוצא בה ידי מצה[יא], **וְכִדְרַבִּי אַבָּהוּ, דְּאָמַר רַבִּי אַבָּהוּ, אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ, מַעֲשֵׂר רִאשׁוֹן שֶׁהִקְדִּימוֹ בַּשִּׁיבֳּלִים** - אם הקדים להפריש מעשר ראשון קודם להפרשת התרומה, כשהתבואה עדיין לא נתמרחה, אף אם אחר כך מירח הלוי את התבואה שבידו[יא], **פָּטוּר** הלוי **מִלְּהַפְרִישׁ תְּרוּמָה גְּדוֹלָה, שֶׁכֵּן נֶאֱמַר** במעשר ראשון (במדבר יח כו) **'וַהֲרֵמוֹתֶם מִמֶּנּוּ תְּרוּמַת ה' מִן הַמַּעֲשֵׂר'**, כלומר, שהפסוק מפרש מה היא 'תרומת ה'', 'מעשר מן המעשר', דהיינו תרומת מעשר[יב], ונלמד מכאן שרק **'מִן הַמַּעֲשֵׂר'**, **אָמַרְתִּי לְךָ** להפריש ממעשר ראשון, **וְלֹא** - ואין לך להפריש גם **תְּרוּמָה גְּדוֹלָה** וְגם **תְּרוּמַת מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר**, ולכן מעשר ראשון כזה פטור מתרומה גדולה.

מקשה הגמרא, **אָמַר לֵיהּ רַב פָּפָּא לְאַבַּיֵי, אֶלָּא מֵעַתָּה** - מאחר שנלמד מהפסוק שאין מפרישים מהמעשר תרומה גדולה, אם כן **אֲפִילּוּ** אם **הִקְדִּימוֹ בַּכְּרִי** - הקדים הלוי ליטול את המעשר הראשון לפני שהורמה תרומה גדולה, בתבואה שכבר התמרחה בגורן ונתחייבה בתרומה, **נַמִּי לִיפְטַר** - גם כן יפטר מעשר זה מתרומה גדולה, שהרי אף כאן שייך מיעוט זה, שאין מפרישים ממעשר ראשון אלא תרומת מעשר, ולא תרומה גדולה.

א. **אמנם** עובר הוא עליו באיסור לא תעשה, שאף שאין הם מחמיצים חימוץ גמור, מכל מקום מחמיצים הם חימוץ מועט, והיינו כדין 'חמץ נוקשה', כלומר חמץ גרוע, שאסור באיסור לאו, כמבואר להלן (מג.). רש"י (להלן ו. ד"ה אין - הרמב"ן). וכן כתבו התוספות (ד"ה ומי) שיש לדייק מדברי ריש לקיש שאמר 'אין חייבים על חימוצה כרת', שדווקא חיוב כרת אין בה אבל איסור לאו יש בה.
מבואר ברש"י לעיל (ע"ב ד"ה ניין) שמימרא זו של ריש לקיש עוסקת בעיסה שנילושה במי פירות בלבד, ללא מים, ונמצא לדבריו שאף עיסה שנילושה במי פירות לבד אסורה באיסור לא תעשה, ואסור לאוכלה בפסח, אלא שאין חייבים עליה כרת. אך התוספות (ד"ה ומי) הוכיחו מסוגיית הגמרא להלן (מ.), שמי פירות אין מחמיצים כלל, ומותר ללוש בהם אף לכתחילה, ולכן פירשו שדברי ריש לקיש נאמרו בעיסה שנילושה גם במים וגם במי פירות שהיא מחמיצה מעט מחמת המים המעורבים בה, ועל כן האוכלה עובר בלאו, אבל אם נילושה העיסה במי פירות בלבד, מותר לאוכלה בפסח לכתחילה.
ב. **כפי** שהתבאר בהערה לעיל (ע"ב) מן התורה מותר לאכול תבואה של עם הארץ, כיון שרובם מעשרים, וניתן לסמוך על כך שאף תבואה זו מעושרת היא, אך חכמים גזרו על תבואה זו איסור אכילה, עד שיעשרנה שוב.
ג. **שכן** מבואר בגמרא להלן שהתורה הקישה חמץ למצה, ללמדנו שאין יוצאים ידי חובת מצה רק בדבר שחייבים על חימוצו משום איסור חמץ בלבד, אבל בדבר שחייבים על חימוצו אף משום איסור אחר, אין יוצאים בו ידי חובת מצה [ואף שדמאי אינו אסור אלא מדרבנן, אין זה איסור דרבנן מצד עצמו, אלא שגזרו בו חכמים לחשוש לאיסור דאורייתא של טבל, כיון שיש ספק אם עישרוהו, ועל כן הרי זה כדבר האסור מן התורה. מהרש"א (נכתב"י ד"ה דמאי)]. ועוד יש לומר, שאין יוצאים ידי מצה בדבר איסור, משום שהיא מצוה הבאה בעבירה. רש"י (ד"ה דמאי).
כתב הפני יהושע (ד"ה ויוצאין), שבודאי מדובר כאן באופן שיש לו מצה נוספת של היתר, ועל כן הוקשה לגמרא שכיון שאין מצה זו ראויה לו, אינו יוצא בה ידי חובתו, וצריך הוא לחזור ולאכול מצה כשירה. אמנם אם יש לו רק מצה אחת של דמאי, בודאי יש לו לאוכלה, שלא העמידו חכמים דבריהם במקום קיום מצוה [והוסיף, שיתכן שאפילו אם היא טבל ודאי, יאכלנה, משום שעשה של אכילת מצה דוחה לא תעשה של טבל. אמנם בחידושי רבינו דוד (ד"ה אמנם) כתב, שאין שייך לומר כאן 'עשה דוחה לא תעשה', ראה שם הטעם בזה].
ד. **רש"י** (להלן ד"ה טבול). כלומר, כיון שאיסור דמאי הוא איסור קל, שהרי מצינו שהקילו בו חכמים לעניים, יש להקל בו יותר משאר איסורים, ועל כן אף מי שאינו עני ואכל מצת דמאי, יצא ידי חובתו. פני יהושע (שם). והתוספות (ד"ה יוצאין) הסתפקו בדבר, האם רק בדיעבד יצא ידי חובתו, או שמא מותר לצאת בו אף לכתחילה, משום שאכילת מצה נחשבת לאכילת עניות [שכן נאמר בה (דברים טז ג) 'לחם עוני'], והיא בכלל היתר עניים בדמאי.
ה. **רש"י** (שבת קכו: ד"ה מאכילין).
ו. **פירשנו** על פי רש"י (ד"ה מאכילין), שההיתר של האכלת דמאי הוא בצבא של ישראל. אך בירושלמי (דמאי פ"ג ה"ח) הובאה בזה מחלוקת, ויש שמפרשים שהכוונה היא לחיילות נכרים שמוטל על הישראל לפרנסם. ופירשו התוספות (נכרות מז. ד"ה ומאכילין), שאף שטבל ודאי אסור להאכילם, משום שהוא פורע חובו בממון כהן, בדמאי הקילו.
ז. **הפרשת** התרומה קודמת להפרשת המעשר משום שנאמר בה (דברים יח ד) 'ראשית דגנך'. רש"י (ד"ה שהקדימו).
ח. **אין** הפירות מתחייבים בתרומות ומעשרות עד שתגמר מלאכתם, שנאמר (שם) 'ראשית דגנך', ודיגון הוא גמר מלאכת התבואה. רש"י (ד"ה הא).
ט. **והערים** הלוי להקדים וליטול את המעשר לפני שיטול הכהן את התרומה, כדי שלא יתחסר מחלקו אחד מחמשים, שהוא שיעור תרומה גדולה לתורם בעין בינונית. רש"י (ד"ה שהקדימו).
י. **ונמצא** שהכהן הפסיד מחלקו, משום שעתה לא יתן לו הישראל אלא אחד מחמשים ממה שנשתייר לו, ואילו מהחלק שביד הלוי לא קיבל את חלקו. רש"י (גיטין יג: ד"ה פטור).
יא. **רמב"ם** (תרומות פ"ג ה"ג), שהרי אם לא התמרחה התבואה, אינה מתחייבת כלל בתרומות ומעשרות, כין ביד ישראל ובין ביד לוי, ולא היתה התורה צריכה למעט זאת מפסוק.
יב. **רש"י** (גיטין שם).

עין משפט נר מצוה

קיח א מיי׳ פ״ה מהל׳ תמיד הלכה ב סמג לאוין עט טוש״ע סי׳:
קיט ב מיי׳ פ״ו מהל׳ תמיד הלכה ז:
קכ ג מיי׳ פ״י מהלכות מעשר הלכה יח:
קכא ד מיי׳ פ״ג מהל׳ תרומות הל׳ יג טור ש״ע י״ד סי׳ שלח:
קכב ה מיי׳ פ״ו מהל׳ מלה הלכה ח:
קכג ו ז שם הלכה ז:
קכד ח מיי׳ פי״ז מהל׳ מיסורי ביאה הל׳ ח ופי״ד מהל׳ מאכלות אסורות הלכה יח:

מסורת הש״ס עם הוספות

ע) [לקמן מ. מנחות נז:], ב) שבת קכו: ברכות מז. סוכה לה: עירובין לח., ג) דמאי פרק ג [משנה ו], עירובין דף יז:, ד) [ברכות מז.] שבת קכו: עירובין לח: גיטין יג:, ה) תמורה דף ה:, ו) ע״ז: תוס׳ ביצה יג: ד״ה ומה, ז) [לקמן לו.], ח) נזיר מו. מז:, ט) ע״ין תוס׳ לקמן לח. ד״ה אתיא, י) [ע״ין תוספות סוכה ל. ד״ה משום], כ) שבת דף כג., ל) תרומות פרק ג מ״ז, מ) דברים יח ד, נ) ע״ין תוס׳ סוכה ל. ד״ה מתוך, ס) [לקמן לו.], ע) [דף מב:], פ) לקמן פ״י ה״א, צ) [וע״ע תוספות מנחות נג: ד״ה מן ממעיט וכו׳], ק) דמאי פ״ג ה״א, ר) ב״ק דף ז., ש) היינו קרא דויקרא כז, טו. ועי׳ תוס׳ שבת קכח ע״א דאיתא ״וקם״ לו חזר וכלל, והיינו קרא דפסוק יט שם, ועי׳ רש״ש, ת) [ועיין תוספות נכורות נא. ד״ה ימות וכו׳].

רבינו חננאל

משום דנילושה במי פירות ומי פירות אין מחמיצין. **ירושל׳** אין לשין עיסה במשקין אבל מקטפין אותה במשקין אמר רבי עקיבא מעשה שהייתי עם רבי אליעזר ורבי יהושע בספינה ולשתי מצתם במשקין. אין לשין בחמין מפני שחולטין ולא בפושרין מפני שהן מחמיצין: **דמאי כב״ה** דאמר מאכילין את העניים דמאי וכיון דחזו לעניים יוצא אדם בו בפסח וכבר פרשנוהו בכמה מקומות דדמאי הוא הלוקח פירות מעם הארץ ואינו יודע אם הן מעושרין אם לאו נותן מהם חלק אחד ממאה לכהן והן תרומת מעשר שחייב הלוי ליתן לכהן מעשר מן המעשר אבל תרומה גדולה שהיא אחד מחמשים ודאי הן מפרישים ואפילו עמי הארץ. **וכן** מי שהפריש עמיר אחד מעשרה ונתנו לכהן קודם שיעשהו גורן וקודם שיוציאו ממנו תרומה גדולה לכהן ונתן הלוי ממנו תרומת מעשר והוא מעשר מן המעשר ואע״פ שתרומה גדולה לא נתן לכהן מותר ללוי אותו מעשר שלא נתחייב הלוי בתרומה גדולה אלא אם קבל הלוי מעשר מן הגורן אחר שהעמיד ישראל כרי אם הפריש ממנו מעשר ונתנו ללוי אה״ח 19/06/2018 דם התרומה חייב בתרומה וחייב בתרומת מעשר הלוי ופשוטא היא והיא מפורשת בסוטה פרק אחרון: **ובמעשר שני והקדש שנפדו.** אם נתן הקרן אע״פ שלא נתן עדיין החומש כבר שלו הוא. **וכן** החלה והתרומה לכהנים הן ואע״פ שלישראל אסורה מצות ריבה. **טבל** הוא שלא הורמה ממנו התרומה והמעשר ואע״פ שהיא תבואה שנזרעה בעצין שאינו נקוב ואינה תרומת הארץ אלא תבואה זרועה בכלי מדאורי׳ פטור מדרבנן חייב להפריש ממנו תרומה ומעשר לפיכך אינו מותר ואינו ראוי לאכילה וכ״ש טבל דאורי׳: **ולא במעשר ראשון שלא נטלה תרומתו.** כגון שהקדים בכרי ונתן אחד מעשרה בו ללוי ונמצא במעשר שלקח הלוי אחד מחמשים לכהן והיא תרומה גדולה וחייב עוד אחרי כן לתת לכהן מן הנשאר בידו חלק אחד מעשרה והיא תרומת מעשר ואפילו אם נתן תרומת מעשר ולא נתן התרומה גדולה אין יוצא בו ידי חובתו בפסח. **וכן** במעשר והקדש שנפדו על אסימון והן מעות שאין בהן צורה כלומר לא נטבעו במטבע אלא הוחלק בלא צורה כאלו לא נפדו דפדיה כי האי גונא לא שמה פדיה משום דאין מתחלל אלא על כסף שיש עליו צורה שנאמר וצרת הכסף בידך ודייקינן וצרת דבר שיש עליו צורה למעוטי אסימון שאין עליו צורה: **ת״ר יכול יוצא אדם בטבל שלא תקנו כהלכתו** כגון שהפריש כל מה שחייב להפריש חוץ מדבר אחד ואפי׳ מעשר עני שמוציא בשנה השלישית ת״ל לא תאכל עליו חמץ מי שאיסורו משום לא תאכל חמץ יצא זה שאיסורו משום לא תאכל טבל. **ואקשי׳ עליה** ודחי׳ הא מתניתא ר׳ שמעון היא דסבר אין איסור חמץ חל על איסור שיטת [רבותי] האשכנזים. [**הליכות עולם שער שני פרק א**] **ומה ראית.** פי׳ רבינו מאיר דמסתבר טפי לחיובי הקדימו בשבלים משום דהוה ליה למידע שלא הופרשה ממנו תרומה גדולה. [**תוספות הרא״ש, שבת קכז:**] **מעשר שני והקדש שנפדו וכו׳.** והא דאיצטריך למתני תרוייהו מעשר והקדש משום סיפא דקתני ולא מעשר שני והקדש שנפדו דהתם בתרוייהו אתא לאשמועינן חידושא כדמפרש לקמן. [**תוספות הרא״ש, שבת קכז:**] **והכהנים בחלה ובתרומה וכו׳.** דנאכלין בכל מושבותיהן ואע״ג דאין נאכלין בבית הקברות מ״מ הא נאכלין בכל דירות. [**מהר״ם חלאווה**]

גליון הש״ם

גמרא ל״צ בטבל טבול מדרבנן. עיין לקמן קיד ע״ב תוד״ה מכלן דמאי:

תורה אור השלם

א) וְאֶל הַלְוִיִּם תְּדַבֵּר וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תִקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַמַּעֲשֵׂר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם מֵאִתָּם בְּנַחֲלַתְכֶם וַהֲרֵמֹתֶם מִמֶּנּוּ תְּרוּמַת יְיָ מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר:
[במדבר יח, כו]

ב) מִכֹּל מַתְּנֹתֵיכֶם תָּרִימוּ אֶת כָּל תְּרוּמַת יְיָ מִכָּל חֶלְבּוֹ אֶת מִקְדָּשׁוֹ מִמֶּנּוּ:
[במדבר יח, כט]

ג) וְנָתַתָּה בַּכֶּסֶף וְצָרַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדֶךָ וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְיָ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ:
[דברים יד, כה]

ד) וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה הַמְּקֻדִּישׁ אֹתוֹ וְיָסַף חֲמִשִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְקָם לוֹ:
[ויקרא כז, יט]

ה) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ:
[דברים טז, ג]

הגהות וציונים

מ] ״ונתן הכסף״ לא כתיב, עיין תוספות שבת קכח ע״א ד״ה ונתן (גליון): **נ]** חתיכת מחכת עגולה מוכנה להטבעה: **ג]** [**חצבא** דאבישונא כצ״ל] (גליון): **ד]** בכת״י **לכך** פי׳: **ה]** [לפנינו בסוגיא לא נמצא רבי יוחנן רק ר״ל] (גליון) ועי׳ חכמת מנוח והגי׳ הב״ח על הרי״ף שגורסים לעיל ע״א אמר רבב״ח אמר **רבי יוחנן**: **ו]** טעות המעתיק וצ״ל **דר״מ לר״מ** (נו״ב או״ח מהדו״ת סי׳ נז):

משנת ראשונים **כיון דאי בעי מפקר לנכסיה הוי עני ואוכל דמאי.** וא״ת למה לי מפקר לנכסיה לימא מפקר ליה לדמאי דהא קיימ״ל דהפקר פטור מן המעשר הא ליתא דה״מ בשהפקירו מתחלתו שלא בא לכלל חיוב אבל האי כיון דאחיי׳ אחייב. **[מהר״ם חלאווה] לא צריכא שהקדימו בשיבלים.** כל לא צריכא הכי פירושה לא נצרכה הא דפלוני אלא לכהאי גוונא וכו׳, והגמ׳ קצר בלשונו והשמיט אלא וכו׳. וראיתי מי שמפרש ומחלק הלשון ואומר לא כלומר לאו פשיטא הוא צריכא וכו׳, ואין אנו מפרשים כך, וכפי׳ הראשון הוא

ע) [לקמן מ. מנחות נז:], ב) שבת קכו: ברכות מז. סוכה לה: עירובין לח., ג) דמאי פרק ג [משנה ו], עירובין דף יז:, ד) [ברכות מז.] שבת קכו: עירובין לח: גיטין יג:, ה) תמורה דף ה:, ו) ע״ז: תוס׳ ביצה יג: ד״ה ומה, ז) [לקמן לו.], ח) נזיר מו. מז:, ט) ע״ין תוס׳ לקמן לח. ד״ה אתיא, י) [ע״ין תוספות סוכה ל. ד״ה משום], כ) שבת דף כג., ל) תרומות פרק ג מ״ז, מ) דברים יח ד, נ) ע״ין תוס׳ סוכה ל. ד״ה מתוך, ס) [לקמן לו.], ע) [דף מב:], פ) לקמן פ״י ה״א, צ) [וע״ע תוספות מנחות נג: ד״ה מן ממעיט וכו׳], ק) דמאי פ״ג ה״א, ר) ב״ק דף ז., ש) היינו קרא דויקרא כז, טו. ועי׳ תוס׳ שבת קכח ע״א דאיתא ״וקם״ לו חזר וכלל, והיינו קרא דפסוק יט שם, ועי׳ רש״ש, ת) [ועיין תוספות נכורות נא. ד״ה ימות וכו׳].

גליון הש״ם

גמרא ל״צ בטבל טבול מדרבנן. עיין לקמן קיד ע״ב תוד״ה מכלן דמאי:

תורה אור השלם

א) וְאֶל הַלְוִיִּם תְּדַבֵּר וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תִקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַמַּעֲשֵׂר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם מֵאִתָּם בְּנַחֲלַתְכֶם וַהֲרֵמֹתֶם מִמֶּנּוּ תְּרוּמַת יְיָ מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר:
[במדבר יח, כו]

ב) מִכֹּל מַתְּנֹתֵיכֶם תָּרִימוּ אֶת כָּל תְּרוּמַת יְיָ מִכָּל חֶלְבּוֹ אֶת מִקְדָּשׁוֹ מִמֶּנּוּ:
[במדבר יח, כט]

ג) וְנָתַתָּה בַּכֶּסֶף וְצָרַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדֶךָ וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְיָ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ:
[דברים יד, כה]

ד) וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה הַמְּקֻדִּישׁ אֹתוֹ וְיָסַף חֲמִשִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְקָם לוֹ:
[ויקרא כז, יט]

ה) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ:
[דברים טז, ג]

הגהות וציונים

מ] ״ונתן הכסף״ לא כתיב, עיין תוספות שבת קכח ע״א ד״ה ונתן (גליון): **נ]** חתיכת מחכת עגולה מוכנה להטבעה: **ג]** [**חצבא** דאבישונא כצ״ל] (גליון): **ד]** בכת״י **לכך** פי׳: **ה]** [לפנינו בסוגיא לא נמצא רבי יוחנן רק ר״ל] (גליון) ועי׳ חכמת מנוח והגי׳ הב״ח על הרי״ף שגורסים לעיל ע״א אמר רבב״ח אמר **רבי יוחנן**: **ו]** טעות המעתיק וצ״ל **דר״מ לר״מ** (נו״ב או״ח מהדו״ת סי׳ נז):

ט) א**ומי פירות אין מחמיצין:** יוצא ב**דמאי ובמעשר וכו׳: דמאי** ג**הא לא חזי ליה** כיון דאי בעי מפקר לנכסיה הוי עני ואוכל דמאי **השתא נמי חזי ליה** ד**תנן** ה**מאכילין את העניים דמאי ואת אכסניא דמאי ואמר רב הונא תנא בית שמאי אומרים אין מאכילין את העניים דמאי ואת האכסניא דמאי ובית הלל אומרים מאכילין: מעשר ראשון שנטלה תרומתו וכו׳: פשיטא** דכיון **שנטלה תרומתו חולין הוי לא צריכא שהקדימו בשיבלים ונטלה הימנו תרומת מעשר ולא נטלה הימנו תרומה גדולה וכדרבי אבהו דאמר ר׳ אבהו אמר רבי שמעון בן לקיש** ו**מעשר ראשון שהקדימו בשיבלים פטור מתרומה גדולה שנאמר** א**והרמותם ממנו תרומת ה׳ מעשר מן המעשר מעשר מן המעשר אמרתי לך ולא תרומה גדולה ותרומת מעשר מן המעשר אמר ליה רב פפא לאביי אלא מעתה אפילו** ח**הקדימו בכרי נמי ליפטר א״ל עליך אמר קרא** ב**מכל מתנותיכם תרימו את כל תרומת ה׳ ומה ראית** ט**האי אידגן והאי לא אידגן: מעשר שני והקדש שנפדו וכו׳: פשיטא הכא במאי עסקינן שנתן את הקרן ולא נתן את החומש וקא משמע לן דאין חומש מעכב: י**והכהנים בחלה ובתרומה **וכו׳: פשיטא מהו דתימא מצה שוה לכל אדם בעינן קמ״ל** כ**מצות מצות ריבה: ל**אבל לא **בטבל וכו׳: פשיטא** מ**לא צריכא בטבל טבול מדרבנן שזרעו בעציץ שאינו נקוב: נ**ולא **במעשר ראשון שלא נטלה תרומתו: פשיטא** דכיון **שלא צריכא שהקדימו בכרי מהו דתימא כדאמר ליה רב פפא לאביי קא משמע לן כדשני ליה: ולא במעשר שני והקדש שלא נפדו וכו׳: פשיטא לעולם דנפדו ומאי לא נפדו שלא נפדו כהלכתן מעשר שני שפדאו על גב אסימון דרחמנא אמר** ס**וצרת הכסף** ע**דבר שיש לו צורה והקדש שחיללו על גבי קרקע דרחמנא אמר** פ**ונתן הכסף וקם לו** צ**. תנו רבנן** ק**יכול** ר**יוצא אדם ידי חובתו בטבל שלא נתקן כל טבל נמי הא לא נתקן אלא בטבל שלא נתקן כל צורכו שנטלה ממנו תרומה גדולה ולא נטלה ממנו תרומת מעשר [מעשר] ראשון ולא מעשר שני ואפילו מעשר עני מנין תלמוד לומר** ת**לא תאכל עליו חמץ מי שאיסורו משום בל תאכל עליו חמץ יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ אלא משום בל תאכל טבל ואיסורא דחמץ להיכן אזלא אמר רב ששת הא מני ר׳ שמעון היא דאמר** א׳**אין איסור חל על איסור דתניא ר׳ שמעון אומר**

האוכל

אכסניא. מפרש ירושלמי ונכרים: **שחילל** ב**על גבי קרקע דרחמנא אמר ונתן הכסף. תימה** מ**אי כסף משמע ליה דווקא נימעוט שוה כסף ומי יליף מיעוד דשוה כסף בכסף** ת**אפילו קרקע נמי ונרמה לר״י דילפינן בכלל ופרט וכלל ויסף חמישיתו כלל כסף פרט והיה** ש**לו חזר וכלל מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון וכו׳ יצאו קרקעות ועבדים ושטרות וכן מוכח בפרק ים בכור (בכורות דף נא.) דתנן אין פודין לא בעבדים ולא בשטרות ולא בקרקעות ולא בהקדשות ומפרש התם בגמרא ולא הקדשות בכל אלו ובכור יליף התם בכלל ופרט וכלל** ת**וכן נמי ים לפרש הקדשות ומיהו תימה מאי מיבעי ליה בפ׳ הזהב (ב״מ דף נד.) מומם מהו שיתחלל ע״ג קרקע המיעוט במומם כתיב ויסף חמישית כסף ערכך (ויקרא כז):**

המוכל

(גליון): **ז]** בכת״י **לכך** פי׳: **ח]** [לפנינו בסוגיא לא נמצא רבי יוחנן רק ר״ל] (גליון) ועי׳ חכמת מנוח והגי׳ הב״ח על הרי״ף שגורסים לעיל ע״א אמר רבב״ח אמר **רבי יוחנן**: **ו]** טעות המעתיק וצ״ל **דר״מ לר״מ** (נו״ב או״ח מהדו״ת סי׳ נז):

משנת ראשונים **כיון דאי בעי מפקר לנכסיה הוי עני ואוכל דמאי.** וא״ת למה לי מפקר לנכסיה לימא מפקר ליה לדמאי דהא קיימ״ל דהפקר פטור מן המעשר הא ליתא דה״מ בשהפקירו מתחלתו שלא בא לכלל חיוב אבל האי כיון דאחיי׳ אחייב. **[מהר״ם חלאווה] לא צריכא שהקדימו בשיבלים.** כל לא צריכא הכי פירושה לא נצרכה הא דפלוני אלא לכהאי גוונא וכו׳, והגמ׳ קצר בלשונו והשמיט אלא וכו׳. וראיתי מי שמפרש ומחלק הלשון ואומר לא כלומר לאו פשיטא הוא צריכא וכו׳, ואין אנו מפרשים כך, וכפי׳ הראשון הוא שיטת [רבותי] האשכנזים. [**הליכות עולם שער שני פרק א**] **ומה ראית.** פי׳ רבינו מאיר דמסתבר טפי לחיובי הקדימו בשבלים משום דהוה ליה למידע שלא הופרשה ממנו תרומה גדולה. [**תוספות הרא״ש, שבת קכז:**] **מעשר שני והקדש שנפדו וכו׳.** והא דאיצטריך למתני תרוייהו מעשר והקדש משום סיפא דקתני ולא מעשר שני והקדש שנפדו דהתם בתרוייהו אתא לאשמועינן חידושא כדמפרש לקמן. [**תוספות הרא״ש, שבת קכז:**] **והכהנים בחלה ובתרומה וכו׳.** דנאכלין בכל מושבותיהן ואע״ג דאין נאכלין בבית הקברות מ״מ הא נאכלין בכל דירות. [**מהר״ם חלאווה**]

אָמַר לֵיהּ אביי, **עָלֶיךָ** - כדי להוציא ולמעט מדברין, **אָמַר קְרָא** - נאמר בפסוק ציווי ללויים (שם יח כט), 'מִכֹּל מַתְּנֹתֵיכֶם תָּרִימוּ אֵת כָּל תְּרוּמַת ה'', ולשון 'כל תרומת ה'' בא לרבות, שכל צד תרומה ששייך בו, חייב הלוי ליתנו לכהן, ומכאן שאם עדיין לא הפרישו ממנה תרומה גדולה חייב הלוי להפרישו וליתנו לכהן[יג], ובהכרח צריכים אנו להעמיד דרשה זו [בכדי שלא תסתור לדרשה שהובאה לעיל מ'מעשר מן המעשר'], באופן שכבר התחייבה התבואה בתרומה קודם להפרשת המעשר.

שואלת הגמרא, **וּמָה רָאִיתָ** - מנין לך לרבות מעשר ראשון שהוקדם בכרי מ'כל' ולחייבו בתרומה, ולמעט מעשר ראשון שהוקדם בשיבולים מ'מעשר מן המעשר', ולפוטרו מתרומה, ומדוע לא נאמר בהיפך[יד].

משיבה הגמרא, **הַאי** - אותו מעשר ראשון שהופרש מהכרי, כבר **אִידְּגַן** [-התמרח] וכיון שנקרא שמו 'דגן' חל עליו חיוב תרומה גדולה, שנאמר (דברים יח ד) 'רֵאשִׁית דְּגָנְךָ וגו' תִּתֶּן לוֹ', ולכן מסתבר להעמיד את הריבוי הנלמד מהפסוק 'כל תרומת ה'' באופן זה, שמאחר שחל עליו כבר חיוב תרומה, נשאר חיוב זה אף על המעשר שנטל הלוי, **וְאילו הַאי** - אותו מעשר שהופרש מהשיבולים, **לָא אִידְּגַן** בשעת הפרשת המעשר, ועדיין לא התחייב בתרומה גדולה, ולכן מסתבר להעמיד את המיעוט הנלמד מ'מעשר מן המעשר' באופן זה, שכיון שבשעת הפרשת המעשר עדיין לא התחייב בתרומה, שוב אינו מתחייב בתרומה גדולה, גם לאחר שנתמרח.

★

שנינו במשנתנו, יוצאים ידי חובת מצה **בְּמַעֲשֵׂר שֵׁנִי וְהֶקְדֵּשׁ שֶׁנִּפְדּוּ** וכו'.

תמהה הגמרא, **פְּשִׁיטָא** - הלא דין פשוט הוא שיוצאים בהם, שהרי לאחר פדייתם חולין גמורים הם, ומדוע **הַיְינוּ** מעלים בדעתנו שלא יצאו בהם ידי חובת מצה.

מתרצת הגמרא, **הָכָא בְּמַאי עָסְקִינַן** - כאן, במשנתנו, באיזה אופן מדובר, **כְּשֶׁנָּתַן** רק **אֶת** דמי **הַקֶּרֶן** שלהם, **וְלֹא נָתַן אֶת הַחוֹמֶשׁ**, שהרי הפודה הקדש או מעשר שני של עצמו צריך להוסיף על דמי פדיונם חומש משוויים[טו], **וְקָא מַשְׁמַע לָן** - והשמיעה לנו משנתנו **דְּאֵין חוֹמֶשׁ מְעַכֵּב** את הפדיון, ובדיעבד אף כשלא נתן את החומש, כיון שנתן את הקרן יצאה התבואה לחולין, וממילא יוצאים בה ידי חובת אכילת מצה.

★

שנינו במשנתנו, יוצאים ידי חובת מצה **בְּמַעֲשֵׂר שֵׁנִי וְהֶקְדֵּשׁ שֶׁנִּפְדּוּ** וכו'.

שנינו במשנתנו, **וְהַכֹּהֲנִים** יוצאים ידי חובת אכילת מצה **בַּחַלָּה וּבַתְּרוּמָה** וכו'.

תמהה הגמרא, **פְּשִׁיטָא** - דין זה פשוט הוא, שהכהנים יוצאים ידי חובה במצה של חלה או תרומה, שהרי היא מותרת להם באכילה.

מתרצת הגמרא, **מַהוּ דְּתֵימָא** - סבור היית לומר, **דְּמַצָּה שָׁוָה לְכָל אָדָם בָּעִינַן** - יש צורך שתהיה המצה ראויה לאכילה לכל אדם, כדי לצאת בה ידי חובת מצה, וממילא מצת חלה ותרומה שאינה ראויה לזרים, אף כהנים אין יוצאים בהן, **קָא מַשְׁמַע לָן** - לכן הוצרכה המשנה להשמיענו שיוצאים בהם ידי חובתו, כיון שנאמר בתורה 'מַצּוֹת' 'מַצּוֹת' פעמים רבות[טז], ובכך **רִיבְּתָה** הכתוב אפילו מצות שאינן מותרות לכל אדם, אם אוכל אותן האדם המותר בהן, יוצא ידי חובתו.

★

שנינו במשנתנו, **אֲבָל לֹא** יוצאים ידי חובת מצה **בְּטֶבֶל** וכו'.

מקשה הגמרא, **פְּשִׁיטָא** שאין יוצאים במצת טבל, שהרי הוא אסור באכילה, ואין יוצאים במצה האסורה באכילה, כמו שתדרוש הגמרא להלן[יז].

מתרצת הגמרא, **לָא צְרִיכָא** - לא הוצרכה המשנה להשמיענו דין זה, אלא **בְּטֶבֶל** שהוא **טָבוּל** - חייב בתרומות ומעשרות רק **מִדְּרַבָּנָן**, וכגון **שֶׁזָּרְעוּ בְּעָצִיץ שֶׁאֵינוֹ נָקוּב**, שאינו יונק מהקרקע, ומן התורה אינו חייב בתרומות ומעשרות, ורק חכמים חייבוהו בכך, וחידשה המשנה שאף שאינו אסור באכילה אלא מדרבנן, אין יוצאים בו ידי חובת אכילת מצה, לפי שזו מצוה הבאה בעבירה[יח].

★

שנינו במשנתנו, **וְלֹא** - אין יוצאים **בְּמַעֲשֵׂר רִאשׁוֹן שֶׁלֹּא נִטְּלָה תְּרוּמָתוֹ**, וסברה עתה הגמרא שהכוונה היא למעשר שלא הופרשה ממנו תרומת מעשר.

מקשה הגמרא, **פְּשִׁיטָא** שאין יוצאים ידי חובה במעשר כזה, שהרי כל זמן שלא הופרשה ממנו תרומת מעשר, דינו כטבל גמור, ואסור באכילה.

מתרצת הגמרא, **לָא צְרִיכָא** - לא הוצרכה המשנה להשמיענו דין זה, אלא באופן **שֶׁהִקְדִּימוֹ בַּפְּרִי** - שקדם הלוי ונטל מעשר ראשון מהכרי לפני שהופרשה ממנו תרומה גדולה, והפריש ממנו תרומת מעשר, אלא שלא הפריש תרומה גדולה, **מַהוּ דְּתֵימָא** - היית סבור לומר שאף באופן כזה הוא פטור מתרומה גדולה, ויוצאים בו ידי חובת מצה, **וּכְדְאָמַר לֵיהּ רַב פָּפָּא לְאַבָּיֵי** - כסברא שאמר רב פפא לאביי

יג. **רש"י** (ביצה יג: ד"ה מכלל).

יד. **כך** פירש רש"י בביצה (יג: ד"ה ומה), שהקושיא היא שמא נאמר להיפך, שאם הקדימו בשיבלים חייב בתרומה גדולה, ואם הפריש בכרי פטור. אך תמהו התוספות שם (ד"ה ומה) כיצד יתכן לומר להיפך, והרי אם נאמר שבהפריש מעשר ראשון בשיבלים חייב להפריש תרומה גדולה, כל שכן שאם הפריש לאחר שעשה כרי, שיתחייב בתרומה גדולה. והר"ן (ד"ה ומה) תירץ, שיש מקום לומר שאם נטל הלוי מעשר ראשון קודם מירוח, ומירח בעצמו, חל עליו חיוב הפרשת תרומה גדולה, ואילו כשנטל הלוי את המעשר לאחר שהיה המירוח ביד הישראל, החיוב חל על הישראל, והוא אינו מתחייב בהפרשת תרומה גדולה.

אמנם התוספות (שם) חלקו על רש"י, ופירשו ששאלת רב פפא היא שמא נאמר שלא רק בהקדימו בשיבולים פטור מתרומה גדולה, אלא גם אם הקדימו בכרי יהא פטור, ואינו חייב אלא אם הפרישו לאחר ראיית פני הבית. וראה עוד בחידושי הר"ן (שם) שפירש באופן אחר.

טו. **לגבי** הקדש נאמר (ויקרא כז טו) 'ואם המקדיש יגאל את ביתו, ויסף חמישית כסף ערכך עליו והיה לו', ולגבי מעשר שני נאמר בהמשך הפרשה (שם כז לא) 'ואם גאל יגאל איש ממעשרו, חמישיתו יוסף עליו'.

טז. **רבינו** יהונתן מלוניל (ד"ה וכהנים).

יז. **הקשו** התוספות שאנץ (ד"ה מנלן), הלא בסמוך שואלת הברייתא מנין לנו שאין יוצאים בטבל, ואיך מקשה כאן הגמרא שהוא פשיטא. ותירצו, שקושיית הגמרא היא, שפשוט שלכתחילה אסור לצאת בו. ורבינו דוד וחידושי הר"ן (ד"ה מנלן) פירשו שקושיית הגמרא כאן היא מדוע הוצרכה המשנה להשמיענו שאין יוצאים בטבל, הלא כבר ניתן ללמוד דין זה ממה ששנינו ברישא שיוצאים בדמאי, ומשמע שאין יוצאים בטבל גמור.

יח. **רש"י** (ד"ה טבול). והוסיף וביאר שאף שהתבאר לעיל שיוצאים ידי חובה במצת דמאי, אף שהיא אסורה באכילה מדרבנן, היינו כטעם שאמרה הגמרא לעיל בתירוצה, שכיון שדמאי מותר לעניים, ובידו להפקיר את נכסיו ולהיות עני, יוצא בזה בדיעבד ידי חובתו, אבל בטבל גמור מדרבנן, אין יוצאים ידי חובת מצה.

המהרש"א (נדפ"י שם) כתב שהוצרך רש"י לנקוט דווקא טעם זה, של מצוה הבאה בעבירה, ולא את הטעם האחר שמביאה הגמרא להלן לגבי טבל דאורייתא, שאין יוצאים אלא בדבר שנאסר בחימוצו משום 'בל תאכל חמץ', ולא בדבר שיש בו איסור אחר, משום שטעם זה אינו שייך בטבל דרבנן, שהרי מן התורה אינו אסור ועוברים עליו רק ב'בל תאכל חמץ' [והוסיף המהרש"א, שאף שבקושיית הגמרא לעיל לגבי דמאי פירש רש"י (ד"ה דמאי), שאין לצאת בו משום שבחימוצו הוא אסור מחמת דבר אחר ולא משום חמץ, אף שאיסורו אינו אלא מדרבנן, היינו משום ששם יש ספק איסור דאורייתא, שהרי הטעם שאסרו חכמים דמאי הוא מחשש שמא הוא טבל האסור מן התורה]. אמנם התוספות להלן (קיד: ד"ה מנלן) כתבו, שאף מה שאין יוצאים בטבל דרבנן הוא משום הטעם האמור בטבל דאורייתא, שנתנו חכמים לטבל מדבריהם דין טבל דאורייתא לענין זה שיפסל למצה.

השפת אמת (ד"ה ויש לעיין) הסתפק האם מה שאין יוצאים בטבל דרבנן היינו רק מדרבנן, אבל מן התורה יצא כבר באכילה הראשונה, וממילא באופן שאין לו מצה אחרת מלבד זו הטבולה מדרבנן יהא רשאי לאוכלה לכתחילה, כדי לצאת בה ידי חובתו מן התורה. או שמא אף מן התורה אינו יוצא במצה זו, כיון שעובר בה על איסור 'לא תסור' (דברים יז יא), ואינו יוצא בה ידי חובתו כלל. וראה שם שכתב שלפי דברי התוספות בסוכה (ע. ד"ה ההוא) שכל החסרון של 'מצוה הבאה בעבירה' אינו אלא מדרבנן, אם כן פשיטא שמן התורה יוצא ידי חובתו בכל אופן, ואפילו במצה האסורה באכילה מן התורה.

עין משפט נר מצוה

קיח א מיי׳ פ״ה מהל׳ חמץ הלכה ג סמג לאוין עט טוש״ע סס״ק קיט ב מיי׳ פ״ו מהל׳ חמץ הלכה ז: קכ ג מיי׳ פ״י מהלכות מעשר הלכה יח: קכא ד מיי׳ פ״ג מהל׳ תרומות הל׳ יג טור ש״ע י״ד סי׳ שלח: קכב ה מיי׳ פ״ו מהל׳ מלה הלכה ח: קכג ו ז שם הלכה ז: קכד ח מיי׳ פי״ז מהל׳ מיסורי ביאה הל׳ ח ופי״ד מהל׳ מאכלות אסורות הלכה יח:

מסורת הש״ס עם הוספות

ע) [לקמן מ. מנחות נז:], ב) שבת קכז: ברכות מז. סוכה לה: עירובין לח., ג) דמלי פרק ג [מנחה ט] עירובין דף יז:, ד) [ברכות מז.] שבת קכז: עירובין לח: ביצה יג:, ה) תמורה דף ה:, ו) עיי׳ תוס׳ ביצה יג: ד״ה ומה, ז) [לקמן לו.], ח) נזיר מליעא מז:, ט) עיין תוס׳ לקמן לח. ד״ה אתיא, י) [עיין תוספות סוכה ל. ד״ה מעשר], כ) שבת דף כג., ל) תרומות פרק ג מ״ז, מ) דברים יח ד, נ) עיין תוס׳ סוכה ל. ד״ה מתוך, ס) [לקמן לו.], ע) [דף מב:], פ) לקמן פ״י ה״א, צ) [וע״ע תוספות מנחות נג: ד״ה מן ממעין וכו׳], ק) דמאי פ״ג ה״א, ר) ב״ק דף ז., ש) היינו קרא דויקרא כז, טו. ועיי תוס׳ שבת קכח ע״א דאיתא ״וקם״ לו חזר וכלל, והיינו קרא דפסוק יט שם, ועיי רש״ש, ת) [ועיין תוספות נכורות נא. ד״ה מימא וכו׳].

רבינו חננאל

משום דנילושה במי פירות ומי פירות אין מחמיצין. **ירושל׳** אין לשין עיסה במשקין אבל מקטפין אותה במשקין אמר רבי עקיבא מעשה שהייתי עם רבי אליעזר ורבי יהושע בספינה ולשתי מצתם במשקין. אין לשין בחמין מפני שחולטין ולא בפושרין מפני שהן מחמיצין: **דמאי כב״ה** דאמר מאכילין את העניים דמאי וכיון דחזו לעניים יוצא אדם בו בפסח וכבר פרשנוהו בכמה מקומות דדמאי הוא הלוקח פירות מעם הארץ ואינו יודע אם הן מעושרין אם לאו נותן מהם חלק אחד ממאה לכהן והן תרומת מעשר שחייב הלוי ליתן לכהן מעשר מן המעשר אבל תרומה גדולה שהיא אחד מחמשים ודאי הן מפרישים ואפילו עמי הארץ. **וכן** מי שהפריש עמיר אחד מעשרה ונתנו לכהן קודם שיעשהו גורן וקודם שיוציאו ממנו תרומה גדולה לכהן ונתן הלוי ממנו תרומת מעשר והוא מעשר מן המעשר ואע״פ שתרומה גדולה לא נתן לכהן מותר ללוי אותו מעשר שלא נתחייב הלוי בתרומה גדולה אלא אם קבל הלוי מעשר מן הגורן אחר שהעמיד ישראל כרי אם הפריש ממנו מעשר ונתנו ללוי מקודם התרומה חייב בתרומה וחייב בתרומת מעשר הלוי ופשוטא היא והיא מפורשת בסוטה פרק אחרון: **ובמעשר שני והקדש שנפדו.** אם נתן הקרן אע״פ שלא נתן עדיין החומש כבר שלו הוא. **וכן** החלה והתרומה לכהנים הן ואע״פ שלישראל אסורה מצות ריבה. **טבל** הוא שלא הורמה ממנו התרומה והמעשר ואע״פ שהיא תבואה שנזרעה בעצין שאינו נקוב ואינה תרומת הארץ אלא תבואה זרועה בכלי מדאורי׳ פטור מדרבנן חייב להפריש ממנו תרומה ומעשר לפיכך אינו מותר ואינו ראוי לאכילה וכ״ש טבל דאורי׳: **ולא במעשר ראשון שלא נטלה תרומתו.** כגון שהקדים בכרי ונתן אחד מעשרה בו ללוי ונמצא במעשר שלקח הלוי אחד מחמשים לכהן והיא תרומה גדולה וחייב עוד אחרי כן לתת לכהן מן הנשאר בידו חלק אחד מעשרה והיא תרומת מעשר ואפילו אם נתן תרומת גדולה אין יוצא בו ידי חובתו בפסח. **וכן** במעשר והקדש שנפדו על אסימון והן מעות שאין בהן צורה כלומר לא נטבעו במטבע אלא הוחלק בלא צורה כאלו לא נפדו דפדיה כי האי גונא לא שמה פדיה משום דאין מתחלל אלא על כסף שיש עליו צורה שנאמר וצרת הכסף בידך ודייקינן וצרת דבר שיש עליו צורה למעוטי אסימון שאין עליו צורה: **ת״ר יכול יוצא אדם בטבל שלא תקנו כהלכתו** כגון שהפריש כל מה שחייב להפריש חוץ מדבר אחד ואפי׳ מעשר עני שמוציא בשנה השלישית ת״ל לא תאכל עליו חמץ מי שאיסורו משום לא תאכל חמץ יצא זה שאיסורו משום לא תאכל טבל. **ואקשי׳ עליה** ודחי׳ הא מתניתא ר׳ שמעון היא דסבר אין איסור חמץ חל על איסור שיטת [רבותי] האשכנזים. **[הליכות עולם שער שני פרק א]** **ומה ראית.** פי׳ רבינו מאיר דמסתבר טפי לחיובי הקדימו בשבלים משום דהוה ליה למידע שלא הופרשה ממנו תרומה גדולה. **[תוספות הרא״ש, שבת קכז:]** **מעשר שני והקדש שנפדו וכו׳.** והא דאיצטריך למתני תרוייהו מעשר והקדש משום סיפא דקתני ולא מעשר שני והקדש שנפדו דהתם בתרוייהו אתא לאשמועינן חידושא כדמפרש לקמן. **[תוספות הרא״ש, שבת קכז:]** **והכהנים בחלה ובתרומה וכו׳.** דנאכלין בכל מושבותיהן ואע״ג דאין נאכלין בבית הקברות מ״מ הא נאכלין בכל דירות. **[מהר״ם חלאווה]**

גליון הש״ם

גמרא ל״צ בטבל טבול מדרבנן. עיין לקמן קיד ע״ב תוד״ה מכלן דמאי:

תורה אור השלם

א) וְאֶל הַלְוִיִּם תְּדַבֵּר וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תִקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַמַּעֲשֵׂר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם מֵאִתָּם בְּנַחֲלַתְכֶם וַהֲרֵמֹתֶם מִמֶּנּוּ תְּרוּמַת יְיָ מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר:
[במדבר יח, כו]

ב) מִכֹּל מַתְּנֹתֵיכֶם תָּרִימוּ אֶת כָּל תְּרוּמַת יְיָ מִכָּל חֶלְבּוֹ אֶת מִקְדָּשׁוֹ מִמֶּנּוּ:
[במדבר יח, כט]

ג) וְנָתַתָּה בַּכֶּסֶף וְצָרַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדֶךָ וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְיָ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ:
[דברים יד, כה]

ד) וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה הַמְּקֻדִּישׁ אֹתוֹ וְיָסַף חֲמִשִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְקָם לוֹ:
[ויקרא כז, יט]

ה) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ:
[דברים טז, ג]

הגהות וציונים

מ] ״ונתן הכסף״ לא כתיב, עיין תוספות שבת קכח ע״א ד״ה ונתן (גליון): **ג]** חתיכת מחכת עגולה מוכנה להטבעה: **ג]** [**חצבא** דאבישונא כצ״ל]

ומי פירות אין מחמיצין. היינו להתחייב כרת כדתמרינן בהדיא גבי חמץ[מ] אין לשין בהן ושמן ודבש ואם לש תשרף מיד וחכמים נמי דאמרי תאכל היינו משום שיכולין לשומרה מן החמץ כשאר עיסה אבל לכולי עלמא מחמיצין וקשה לקמן (מ.) מסקינן גבי קימחא[ג] דחביסונא אבל מי פירות שרי דמי פירות אין מחמיצין משמע דשרינן לגמרי וכן[ד] פי׳ ר״ת דאין מחמיצין כל עיקר והא דאמר תשרף מיד כשעירב עמהן מים דאז ממהרות יותר להחמיץ ועל הא אמר דאין בהן כרת אבל לאו אית ביה אבל היכא דלית ביה תערובת מים כגון יין וחומץ ושאר מי פירות שרו לגמרי וכן מוכח בפרק כל המנחות בחות מלה (מנחות דף נז: ושם) דאמר אשר תקריבו לרבות מנחת נסכים לחימוץ דברי רבי יוסי הגלילי ופריך מנחת נסכים מי פירות הן ואין מחמיצין אמר ריש לקיש לומר היה רבי יוסי מנחת נסכים מגבלה במים והיא כשירה והשתא מי סלקא דעתיך דריש לקיש ורבי יוחנן[ה] מיירי הכא בלא מים כלל ומפילו הכי כרת ליכא אבל מלקות איכא דאמר נוקשה הוי אמאי ליצטריך למימר התם מגבלה במים בלא גידול מים נמי ליצטריך קרא שלא תאפה אמר דהוי אמר נוקשה ואמר נוקשה פסול למנחה כדשמעת התם במנחות (דף נג.) דקאמר התם שיאור דר׳ יהודה לרבי יהודה[ו] דפסול למנחות אלא ולמאי היכא דליכא מים אינו מחמיץ כלל ונקשה לרשב״ג דאמרן לעיל דפרק אלו עוברין (לקמן דף מג.) אמר דגן גמור ע״י מערובת ואמאי והא אמרן דאמר התם[ז] דרמו ביה שעורים פי׳ משימין השעורים ביין כדי שיחמיץ היטב והא מי פירות אין מחמיצין ומפילו אם משימין מים עמהן אלמא לא הוי אלא אמר נוקשה ואומר ר״י שהשעורים שורין במים קודם שמשימין ביין ומאי ניהים נמחמק רש״י אי אמרת מי פירות אלו לא לפי שאנו רואים שהעיסה נעשה עבה בהן יותר מבמים אבל ר״ת נהג היתר בדבר והיה נוהג לאכול בערב הפסח אחר אחרע שעות עוגה שנילושה בהניהים והא דקאמרינן בירושלמי[ח] האוכל מלה בערב פסח קודם זמנה כלילו בועל ארוסתו בבית חמיו היינו מלה הרגילה לבוא בה ידי חובה וזו מלה עשירה היא[ט]:

ויצאין בדמאי. מסופק ר״י אי בעי למימר יוצא דוקא דיעבד כדאמרינן הוחיל ומפקיר לנכסיה וחזי ליה אכל מקום עדיין לא מפקיר להו אי נמי יוצאים אף לכתחלה הוחיל ושרי לעניים ואכילת מלה נמי נקרא אכילת עניות: **אכסניא.** מפרש בירושלמי[י] נכריס: **שחילל** על גבי קרקע דרחמנא אמר ונתן הכסף. תימה אי כסף משמע ליה דווקא נימעוט שוה כסף ואי יליף מיעוד דשוה בכסף[כ] אפילו קרקע נמי ונראה לר״י דילפינן בכלל ופרט וכלל ויסף חמישיתו כלל כסף פרט והיה[ל] לו חזר וכלל מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון וכו׳ יצאו קרקעות ועבדים ושטרות וכן מוכח בפרק ים בכור (בכורות דף נא.) דתנן אין פודין לא בעבדים ולא בשטרות ולא בקרקעות ולא בהקדשות ומפרש התם בגמרא ולא הקדשות בכל מלו וכתיב יליף התם בכלל ופרט וכלל[מ] וכן נמי ים לפרש הקדשות ומיהו תימה מאי מיבעי ליה בפ׳ הזהב (ב״מ דף נד.) חומש מהו שיתחלל ע״ג קרקע המיעוט בחומש כתיב ויסף חמישית כסף ערכך (ויקרא כז):

המוכל

(גליון): **ז]** בכת״י **לכך** פי׳: **ס]** [לפנינו בסוגיא לא נמצא רבי יוחנן רק ר״ל] (גליון) ועי׳ חכמת מנוח והגי הב״ח על הרי״ף שגורסים לעיל ע״א אמר רבב״ח אמר **רבי יוחנן**: **ו]** טעות המעתיק וצ״ל **דר״מ לר״מ** (נו״ב או״ח מהדו״ת סי׳ נז):

משנת ראשונים **כיון דאי בעי מפקר לנכסיה הוי עני ואוכל דמאי.** וא״ת למה לי מפקר לנכסיה לימא מפקר ליה לדמאי דהא קיימ״ל דהפקר פטור מן המעשר הא ליתא דה״מ בשהפקירו מתחלתו שלא בא לכלל חיוב אבל האי כיון דאחייר אחייב. **[מהר״ם חלאווה]** **לא צריכא שהקדימו בשיבלים.** כל לא צריכא הכי פירושה לא נצרכה הא דפלוני אלא לכהאי גוונא וכו׳, והגמ׳ קצר בלשונו והשמיט אלא וכו׳. וראיתי מי שמפרש ומחלק הלשון ואומר לא כלומר לאו פשיטא הוא צריכא וכו׳, ואין אנו מפרשים כן, וכפי׳ הראשון הוא שיטת [רבותי] האשכנזים. **[הליכות עולם שער שני פרק א]** **ומה ראית.** פי׳ רבינו מאיר דמסתבר טפי לחיובי הקדימו בשבלים משום דהוה ליה למידע שלא הופרשה ממנו תרומה גדולה. **[תוספות הרא״ש, שבת קכז:]** **מעשר שני והקדש שנפדו וכו׳.** והא דאיצטריך למתני תרוייהו מעשר והקדש משום סיפא דקתני ולא מעשר שני והקדש שנפדו דהתם בתרוייהו אתא לאשמועינן חידושא כדמפרש לקמן. **[תוספות הרא״ש, שבת קכז:]** **והכהנים בחלה ובתרומה וכו׳.** דנאכלין בכל מושבותיהן ואע״ג דאין נאכלין בבית הקברות מ״מ הא נאכלין בכל דירות. **[מהר״ם חלאווה]**

לעיל, שבאופן שהקדימו בכרי יפטר מתרומה גדולה, קָא מַשְׁמַע לָן - השמיעה לנו משנתנו דְּדְשַׁנֵּי לֵיהּ - כמו שתירץ לו אביי, שדווקא כשהקדימו בשיבלים פטור מתרומה גדולה, ולא כשהקדימו בכרי.

★

שנינו במשנתנו, וְלֹא יוצאים בְּמַעֲשֵׂר שֵׁנִי וְהֶקְדֵּשׁ שֶׁלֹּא נִפְדּוּ וכו'.

מקשה הגמרא, פְּשִׁיטָא שאין יוצאים בהם, שהרי הקדש ומעשר שני חוץ לירושלים שלא נפדו אסורים באכילה.

מתרצת הגמרא, לְעוֹלָם מדובר במשנה דְּנִפְדּוּ, וּמַאי - מהו לשון 'לֹא נִפְדּוּ' שנאמר במשנה, היינו שֶׁלֹּא נִפְדּוּ כְּהִלְכָתָן, והכוונה לְמַעֲשֵׂר שֵׁנִי שֶׁפָּדָאוּ [-חיללו] עַל גַּב אֶסִימוֹן - מטבע שאין לה צורה, שאין מעשר שני מתחלל עליה, משום דְּרַחֲמָנָא אָמַר בפדיון מעשר שני (דנריס יד כד-כה) 'כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם וגו' וְנָתַתָּה בַּכֶּסֶף וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדֶךָ וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ'', ומלשון 'וצרת הכסף' דרשו שאין מחללים אלא על דָּבָר [-מטבע] שֶׁיֵּשׁ לוֹ צוּרָה, ולא על גבי אסימון. וְכֵן בְּהֶקְדֵּשׁ מדובר שֶׁחִילְּלוֹ עַל גַּבֵּי קַרְקַע, שאין זה נחשב חילול, משום דְּרַחֲמָנָא אָמַר במקדיש את שדהו ובא לחללו (ויקרא כז יט) 'וְנָתַן הַכֶּסֶף[ב] וְקָם לוֹ', ודורשים שאין הקדש מתחלל אלא רק על דבר המיטלטל ככסף, ולא על קרקע[א], ובאה המשנה להשמיענו שכיון שלא פדאן כהלכתן, לא נתחללו מקדושתם כלל, ואין יוצאים בהם ידי חובת מצה.

אוצר החכמה
הגמרא מביאה ברייתא המבררת את המקור לכך שאין יוצאים במצה של איסור:

תָּנוּ רַבָּנָן - שנו חכמים בברייתא, יָכוֹל [-שמא תאמר] שיוֹצֵא אָדָם יְדֵי חוֹבָתוֹ בְּמצה של טֶבֶל שֶׁלֹּא נִתְקַן. לפני שתביא הגמרא את סיום דברי הברייתא, תמהה הגמרא על לשון 'טבל שלא נתקן', ומקשה, כָּל טֶבֶל נַמִּי הָא לֹא נִתְקַן - הרי כל טבל אינו מתוקן, ומה כוונת הברייתא בהוסיפה 'שלא נתקן'. מיישבת הגמרא, אֶלָּא, הברייתא עוסקת בְּטֶבֶל שֶׁלֹּא נִתְקַן כָּל צוֹרְכּוֹ, וכגון שֶׁנִּטְּלָה מִמֶּנּוּ תְּרוּמָה גְּדוֹלָה וְלֹא נִטְּלָה מִמֶּנּוּ תְּרוּמַת מַעֲשֵׂר, או שניטל ממנו [מַעֲשֵׂר] רִאשׁוֹן, וְלֹא מַעֲשֵׂר שֵׁנִי, וַאֲפִילּוּ אם ניטל ממנו מעשר ראשון ומעשר שני ולא ניטל ממנו רק מַעֲשַׂר עָנִי, שאין בו שום קדושה[ג], שבכל אלו הדין הוא שאין יוצא בהם ידי חובת מצה.

מביאה הגמרא את המשך הברייתא:

שׁוֹאֶלֶת הברייתא, מִנַּיִן לנו דין זה, שאין יוצאים במצה של טבל. תַּלְמוּד לוֹמַר - לכך נאמר בפסוק (דנריס טז ג) 'לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת', ומכיון שהקיש הכתוב מצה לחמץ, נלמד שדווקא מִי שֶׁלאחר שנתחמץ אֵיפּוּרוֹ הוא מִשּׁוּם 'בַּל תֹּאכַל עָלָיו חָמֵץ', אזי כל שלא נתחמץ יוצאים בו ידי חובת מצה, יָצָא טבל זֶה, שֶׁאף אם נתחמץ אֵין אֵיפּוּרוֹ מִשּׁוּם 'בַּל תֹּאכַל חָמֵץ', אֶלָּא מִשּׁוּם בַּל תֹּאכַל טֶבֶל, ועל כן אין יוצאים בו ידי חובת מצה[ד].

מקשה הגמרא, כיצד ניתן לומר שבחמץ של טבל אין איסור אכילת חמץ, וְכִי אֵיפּוֹרָא דְּחָמֵץ לְהֵיכָן אָזְלָא - להיכן הלך ונעלם איסור אכילת חמץ.

מתרצת הגמרא, אָמַר רַב שֵׁשֶׁת, הָא מַנִּי - כדעת מי נשנתה ברייתא זו, כדעת רַבִּי שִׁמְעוֹן הִיא, דְּאָמַר, אֵין אֵיפּוּר חָל עַל אֵיפּוּר, וממילא כיון שתבואה זו מתחילתה אסורה משום טבל, אין איסור חמץ חל עליה[ד].

מביאה הגמרא את דברי רבי שמעון בברייתא, דְּתַנְיָא - שכך שנינו בברייתא, רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר,

---

יט. **כלומר**, אם נמצאים הפירות של מעשר שני במרחק גדול מירושלים, ואם יביאום כמות שהם לירושלים יתקלקלו הפירות, מחללים את פירות המעשר על כסף, והפירות יוצאים לחולין וחלה קדושת מעשר שני על הכסף, ומעלים את הכסף לירושלים, שם קונים בו דברי מאכל, וחלה עליהם קדושת מעשר שני, ואוכלים אותם שם בקדושה.

כ. **תיבות** אלו אינן מלשון הכתוב, אלא נאמר 'ואם גאול יגאל את השדה המקדיש אותו, ויסף חמישית כסף ערכך עליו, וקם לו'. ודרך הש"ס בכמה מקומות לקצר ולהביא את הכתוב בלשון קצרה. תוספות (שבת קכח. ד"ה ומתן).

כא. **אף** שנאמר בחילול הקדש 'כסף ערכך', אין צריך דווקא כסף, אלא מתחלל גם על שאר מטלטלין. ודין זה נדרש מכלל ופרט וכלל, 'ויסף חמישיתו' כלל, 'כסף' פרט, 'וקם לו' חזר וכלל. מה הפרט מפורש, דבר המטלטל וגופו ממון, אף כל דבר המטלטל וגופו ממון. תוספות (ד"ה שמילן) עפ"י הגמרא בבכורות (נא.).

כב. **מה** שאין כן במעשר ראשון שמעורבת בו תרומת מעשר שאסורה לזרים, ומעשר שני שיש בו קדושה ואינו נאכל אלא בירושלים. רש"י (ד"ה לו אפילו).

כג. **רש"י** (ד"ה עצול) כתב, שמלבד טעם זה ישנו טעם נוסף שאין יוצאים בו, והיינו משום מצוה הבאה בעבירה. והקשו התוספות (סוכה ל. ד"ה משום), מדוע נצרך היקש מצה לחמץ כדי ללמד שאין יוצאים במצה של איסור, הלא אין יוצאים במצוה הבאה בעבירה, והניחו בקושיא. ותירץ הרמב"ן (ד"ה אלא מרישא), שפסול מצוה הבאה בעבירה אינו אלא מדרבנן, ועל כן נצרך ההיקש האמור כדי לפסול מצה של איסור מן התורה. אמנם התוספות שאנץ (ד"ה אלא) תירצו, שאין שייך לפסול כאן משום מצוה הבאה בעבירה, שפסול זה לא נאמר אלא בלולב שמשבחים בו לפני המקום, וכן בקרבנות שבאים לרצות, אבל בשאר מצוות יוצאים אף במצוה הבאה בעבירה. והריטב"א (ד"ה ונ) תירץ, שאין חסרון של 'מצוה הבאה בעבירה' אלא באופן שקיום המצוה גורם לעבירה, כגון הגוזל מצה, ומחמת המצוה נעשה בה שינוי [או שינוי השם מ'לחם' ל'מצה', או שינוי רשות, לדעת הסוברים שקדושת המצוה נחשבת כשינוי רשות], הרי נמצא שהמצוה גורמת לעבירה, ואין יוצאים בה ידי חובה, אבל באופן שאין שייכות בין המצוה לעבירה, כגון כאן שאיסור אכילת טבל אינו שייך כלל למצות אכילת מצה [כלומר, שאף אילו לא היה מקיים בכך מצות אכילת מצה, היה עובר על איסור אכילת טבל], אין זו מצוה הבאה בעבירה, ויוצאים בה ידי חובה.

כד. **מבואר** בגמרא שרק לרבי שמעון אין יוצאים במצה של איסור משום היקש מצה לחמץ, אך לשיטת חכמים הסוברים שאיסור כולל חל על איסור אין שייך טעם זה. ולכאורה לפי זה מה ששנינו במשנתנו שאין יוצאים במצה של טבל ושאר איסורים הוא שלא להלכה, שהרי אנו פוסקים כחכמים ולא כרבי שמעון. אמנם ראה בהערה לעיל שלפי שיטת רש"י והרמב"ן יש לפסלו משום מצוה הבאה בעבירה. ובעיקר טעם זה של מצוה הבאה בעבירה הקשה רבינו דוד (ד"ה ונ), הלא הלכה בידינו שעשה דוחה לא תעשה, ואם כן מדוע לא ידחה איסור טבל מפני עשה של אכילת מצה, וראה שם בתירוצו [וכעין זה הקשה הירושלמי (מלה פ"ב ה"ח) מדוע לא אכלו ישראל מצה מהחדש בכניסתם לארץ, הלא יש לו לאיסור חדש להדחות מפני עשה של מצה. ותירץ, שאין עשה של קודם מתן תורה דוחה לאו שלאחר מתן תורה. והתוספות בקדושין (נח. ד"ה מקרוב) תירצו, שגזרו על כזית ראשון כדי שלא יבוא לאכול כזית שני שאין בו מצוה]. והשאגת אריה (סי' נו) תירץ, שאיסור טבל אינו נדחה מפני עשה משום שיש בו מיתה בידי שמים, כשם שאין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת. וגם איסור מעשר שני מחוץ לירושלים אינו נדחה, משום שיש בו עשה ולא תעשה, ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה. ומה שאין יוצאים במצה של הקדש הוא משום שהיא ממון גבוה, ואין אדם יוצא במצה שאינה שלו [והוסיף, שלפי זה טבל שרק מעשר עני לא הופרש ממנו, שאין בו אלא איסור לאו בלבד, נדחה מפני עשה של מצה, ויוצאים בו. ובכך יישב את קושיית התוספות בסוכה שהובאה לעיל, מדוע נצרכה הברייתא לפסול מצה של טבל משום ההיקש לחמץ]. וראה עוד בדבריו ובאור שמח (חמץ ומצה פ"ו ה"ו) תירוצים נוספים.

הָאוֹכֵל נְבֵלָה בְּיוֹם הַכִּפּוּרִים בשוגג, פָּטוּר מקרבן חטאת של אכילת יום הכיפורים[א], משום שתחילה חל איסור נבילה על חתיכה זו, ואחר כך, כשנכנס יום הכיפורים, אין איסור יום הכיפורים חל על איסור נבילה[ב]. אבל לדעת חכמים החולקים על רבי שמעון, איסור כולל חל על איסור שקדם לו, כלומר, אם האיסור השני כולל חתיכות נוספות שלא נאסרו באיסור הראשון, מתוך שהאיסור חל על החתיכות הנוספות, הרי הוא חל גם על אותה חתיכה שכבר נאסרה באיסור הראשון[ג], ולפיכך האוכל נבילה ביום הכיפורים חייב, שכן מתוך שיום הכיפורים אוסר באכילה את כל המאכלים שבעולם, הרי הוא אוסר אף את הנבילה[ד]. ולשיטתם הוא הדין לחמץ של טבל, שמתוך שאיסור חמץ אוסר כל חמץ שבעולם, הרי זה אוסר גם את החמץ של טבל, וכיון שיש בו איסור חמץ אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח.

הגמרא מביאה ביאור אחר בדברי הברייתא:

רַבִּינָא אָמַר, אֲפִילּוּ תֵּימָא - יכול אתה לומר שהברייתא שנויה אפילו בשיטת רַבָּנָן, הסוברים שאיסור חמץ חל על טבל, וכוונת הברייתא לומר שאין יוצאים ידי מצה אלא בְּמִי שֶׁאִם נתחמץ יהיה אֵיפּוּרוֹ מְשׁוּם ׳בַּל תֹּאכַל חָמֵץ׳ בִּלְבַד, יָצָא טבל זֶה שֶׁאִם נתחמץ אֵין אֵיפּוּרוֹ מְשׁוּם בַּל תֹּאכַל חָמֵץ בִּלְבַד, אֶלָּא אַף מְשׁוּם בַּל תֹּאכַל טֶבֶל.

דוחה הגמרא תירוץ זה, מִידֵי [-וכי] ׳בל תאכל חמץ בִּלְבַד׳ כְּתִיב בתורה, כדי שתלמד שיוצאים דווקא במצה שיש בחימוצה רק איסור חמץ, והרי משמעות הפסוק היא שיוצאים בכל מצה שיכולה לבוא לידי איסור חמץ, ואף אם יש בה איסורים נוספים. מסיקה הגמרא, אֶלָּא מְחַוַּרְתָּא [-דבר ברור הוא] שיש ליישב את הברייתא כְּתִירוּצוֹ דְּרַב ששת, שהברייתא סוברת כרבי שמעון, שאין איסור חל על איסור, וממילא לא חל איסור חמץ על איסור טבל, ולכך גם אין יוצאים בו ידי חובת מצה.

★

שנינו במשנתנו שאין יוצאים במצה של מעשר שני מחוץ לירושלים, משום שהיא אסורה באכילה. הברייתא שלפנינו דנה האם יוצאים במצת מעשר שני בתוך ירושלים:

תָּנוּ רַבָּנָן - שנו חכמים בברייתא, יָכוֹל היית לומר שיוֹצֵא אָדָם יְדֵי חוֹבָתוֹ בְּמצה של מַעֲשֵׂר שֵׁנִי, כשאוכלה בִּירוּשָׁלַיִם, תַּלְמוּד לוֹמַר - לכך נאמר בפסוק (דברים טז ג) ׳שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עני׳, ויש לדרוש זאת כאילו נכתב ׳לחם אוני׳ באל״ף, מלשון אנינות וצער, ללמד שרק מַה שֶּׁנֶּאֱכָל - מין מצה שמותר לאוכלו בַּאֲנִינוּת, ניתן לקיים בו מצות אכילת מצה, יָצָא מכלל מצות אלו זֶה - מצת מעשר שני, שֶׁאֵינוֹ נֶאֱכָל [-שאסור לאכלו] בַּאֲנִינוּת אֶלָּא רק בְּשִׂמְחָה[ה], ולכן אין יוצאים בו ידי חובת מצה, דִּבְרֵי רַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי.

רַבִּי עֲקִיבָא חולק וְאוֹמֵר, כיון שנאמר בתורה ׳מַצּוֹת׳ ׳מַצּוֹת׳ פעמים רבות[ו], רִיבָּה הכתוב בכך שאף מצה של מעשר שני שאינה נאכלת באנינות, יוצא בה ידי חובתו. מבאר רבי עקיבא את דבריו, אִם כֵּן, שאין הפסוק בא למעט מצת מעשר שני, מַה תַּלְמוּד לוֹמַר - מה באה התורה ללמדנו בכך שכתבה לשון ׳לֶחֶם עוני׳. התורה לימדה בכך שאין יוצאים ידי חובה רק בעיסה שנילושה במים, שזוהי דרך עניות, פְּרָט [-למעט] לְעִיסָּה שֶׁנִּילּוֹשָׁה בְּיַיִן וְשֶׁמֶן וּדְבַשׁ, שזוהי דרך עשירות ואין זו ׳לחם עוני׳, ואין יוצאים בה ידי חובת מצת מצוה.

עתה מבררת הגמרא מהו טעם מחלוקתם של רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא:

שואלת הגמרא, מַאי טַעֲמָא - מהו טעמו דְּרַבִּי עֲקִיבָא, שאינו ממעט מ׳לחם עוני׳ לחם שנאכל באנינות, כפי שדרש רבי יוסי הגלילי[ז].

19/06/2018 אריה

משיבה הגמרא, סובר רבי עקיבא, מִי [-וכי] כְּתִיב ׳לֶחֶם עוֹנִי׳, בוא״ו, בכדי שנדרשנו במשמעות ׳אוני׳ [-אנינות], הלא ׳לחם עני׳ כְּתִיב בלא וא״ו, וניתן לדרוש זאת כאילו נאמר ׳לחם עָנִי׳, והיינו לחם של עניים, למעט מצה עשירה[ח].

ממשיכה הגמרא ומפרשת את טעמו של רבי יוסי הגלילי, וְאילו רַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי סבר, שאף שכותבים ׳עני׳, ללא וא״ו, אך מכל מקום מִי קָרֵינַן - וכי קוראים זאת ׳עָנִי׳, הלא ׳עוֹנִי׳ קָרֵינַן, כלומר, שלפי מסורת קריאתו קורים זאת ׳עוני׳ ולא ׳עני׳, ולכן יש לדרוש זאת כאילו נאמר ׳אוני׳, ובמשמעות של אנינות.

הגמרא חוזרת לפרש את דברי רבי עקיבא, וְרַבִּי עֲקִיבָא סובר, הַאי דְּקָרֵינַן בֵּיהּ ׳עוֹנִי׳ - מה שקוראים זאת ׳עוֹנִי׳ ולא ׳עָנִי׳, אין זה כדי לדורשו במשמעות אנינות, אלא משמעותו היא כְּדִשְׁמוּאֵל, דְּאָמַר שְׁמוּאֵל, קראה התורה למצה ׳לֶחֶם עוֹנִי׳, לפי שהוא לֶחֶם שֶׁעוֹנִין [-אומרים] עָלָיו בליל פסח דִּבְרִים הַרְבֵּה, שגומרים עליו את ההלל ואומרים עליו את ההגדה[ט].

א. **האוכל** ביום הכיפורים במזיד חייב כרת ובשוגג מביא חטאת, שכן כל איסור שחייבים על זדונו כרת חייבים על שגגתו חטאת.

ב. **ואף** אם נתנבלה הבהמה ביום הכיפורים אין חל עליה איסור יום הכיפורים, משום שקדם לו איסור אבר מן החי בבהמה זו. רש״י (ד״ה פטור). והקשו עליו התוספות (ד״ה המוכל), הלא בשעה שנתנבלה פקע ממנה איסור אבר מן החי, ונמצא שחלים עליה איסור נבילה ואיסור יום הכיפורים בבת אחת, והרי מודה רבי שמעון בשני איסורים שלא קדם האחד לחבירו ששניהם חלים כאחת. על כן פירשו, שמלבד איסור לאו של אבר מן החי ושל נבילה, ישנו איסור עשה של ׳וזבחת׳ על כל בהמה שאינה זבוחה, ואיסור זה חל עליה בחייה ונמשך גם לאחר שנתנבלה, ואיסור זה קדם לאיסור יום הכיפורים.

ג. **מלבד** זה ישנו אופן של ׳איסור מוסיף׳, וכגון שהאיסור השני מוסיף לאסור חתיכה זו על אנשים נוספים שלא נאסרו מחמת האיסור הראשון, שמתוך שהוא חל על אנשים אלו, הוא חל גם על אותו אדם שכבר נאסר באיסור הראשון. ולכמה שיטות תנאים באופן זה איסור חל על איסור. ולשיטת הרמב״ם בפירוש המשניות (כריתות פ״ג מ״ד), ׳איסור מוסיף׳ הוא גם באופן שנוסף במהות האיסור, כגון שהאיסור הראשון אוסר רק באכילה והשני אוסר גם בהנאה. ולפי זה מוכרח מסוגייתנו שרבי שמעון סובר שגם איסור מוסיף אינו חל על איסור שקדם לו, שהרי טבל אסור רק באכילה [ולא בהנאה שאינה הנאה של כילוי], ואילו איסור חמץ אוסר גם בהנאה. אך התוספות בקידושין (עז: ד״ה פרט) הסתפקו בדבר, האם מודה רבי שמעון באיסור מוסיף [באופן שהוא חמור יותר מהאיסור הראשון], ולשיטתם צריך לומר שתוספת איסור הנאה אינה נחשבת לאיסור מוסיף, כדבריהם בחולין (קמ. ד״ה מיקור). צל״ח (לעיל לה: ד״ה ויפה) ויפה עינים (ד״ה המוכל).

ד. **מדברי** הגמרא משמע, שלשיטת חכמים חל איסור חמץ על טבל גם כשהחמיץ בתוך הפסח, ולא כדברי רבי עקיבא איגר (שו״ת קמא סי׳ סה) שדווקא בשעת כניסת הפסח נחשב איסור חמץ כ׳איסור כולל׳, שמתוך ששעה זו אוסרת את שאר החמץ שבעולם הרי היא אוסרת גם את הטבל, אבל לאחר מכן אין זה איסור כולל, שהרי אותה שעה שהחמיץ בה טבל זה, אינה השעה שאוסרת את שאר החמץ שבעולם. אלא כיון שסוף סוף בשעה זו מוטל איסור חמץ על כל העיסות שבעולם, הוי איסור כולל. רש״ש (לה: ד״ה ומיקורא). אמנם לשיטת הרמב״ם בפירוש המשניות [ראה לעיל בהערה] יש לפרש, שאיסור חמץ חל משום שהוא מוסיף לאסור טבל זה בהנאה.

ה. **שנאמר** לענין מעשר שני (דברים כו יד) ׳לא אכלתי באני ממנו׳, ומבואר במסכת זבחים (קא.) שמפסוק זה נלמד שאסור לאכול מעשר שני ביום מיתת אחד משבעה קרובים. ואלו הם שבעת הקרובים: אביו ואמו, בנו ובתו, אחיו ואחותו, ואשתו. ודווקא אבילות היום הראשון היא מן התורה, אבל אבילות שבעת ימים אינה אלא מדרבנן.

ו. **רבינו** יהונתן מלוניל (לעיל כה: ד״ה וכהנים).

ז. **אף** שכבר נתבאר שטעמו של רבי עקיבא הוא משום ׳מצות מצות ריבה׳, מכל מקום שואלת הגמרא, הלא מריבוי זה לומדים דברים נוספים, ומנין לנו ללמוד ממנו גם היתר מצת מעשר שני. פני יהושע (ד״ה ת״ר). והצל״ח (ד״ה מאי) פירש בקושיית הגמרא, מה ראה רבי עקיבא לרבות משם מעשר שני, ולמעט מ׳לחם עוני׳ מצה שנילושה במי פירות, ולא להיפך, לרבות מ׳מצות מצות׳ אף מצה שנילושה ביין ושמן או דבש, ולמעט מלשון ׳אוני׳ מצה של מעשר שני.

ח. **ואף** שרבי עקיבא עצמו סובר בסנהדרין (ד:) ״יש אם למקרא״, כלומר שדורשים את הפסוק כאופן קריאתו ולא כמסורת כתיבתו, זהו דווקא במקום שיש סתירה בין המקרא למסורת, אבל כאן שאין סתירה ביניהם, סובר שניתן לדרוש את המסורת. מהר״ם חלאווה (ד״ה ורבי עקיבא).

ט. **לפי** מסקנא זו נמצא שרבי עקיבא דורש גם את ה׳קרי׳ וגם את ה׳כתיב׳, אך מכל מקום לא רצה רבי עקיבא לדרוש ׳עוני׳ מלשון אוני, ולמעט מעשר שני שאינו נאכל באנינות, כיון שיש שני חסרונות בדרשה זו, גם שהכתיב הוא ללא וי״ו, וגם שהוא כתוב בעי״ן ולא באל״ף. תוספות הרשב״א (ד״ה שעונין). והצל״ח (ד״ה מאי) פירש על פי דרכו שהובאה לעיל בקושיית הגמרא, שקושיית הגמרא

האוכל נבילה ביום הכפורים. פ"ה לפילו נתגלה ביום הכפורים לא חיילא עלה ליסור יוה"כ דהרי הוה עלה ליסור מבר מן המי וקסבר לר"י דהא כי פקע ליסור מבר מן המי יחול עלה ליסור יום הכפורים ונבילה נמת לחת דמודה רבי שמעון בליסור נמת לחת[ב] ומיהו י"ל לפילו מתגלה ביום הכפורים לא חיילי עלה ליסור יום הכפורים דליסור שלין זמוי הוה ביה נמי מעיקרא ומכתי לא פקע מינה[כא]:

עוני קרינן ביה. והא דגבי לוכ (סוכה דף נב.) כ"ע מודו דכפת כתיב ולא חמר כפות קרינן ויליבך שני לוכלים ליטול לור"י משום דהתם סמכינן לקרא פרי[ד] עץ הדר דלא משמע לא לך מודו התם[כב]:

כ"ע דדרשינן מסורת[כג]:

במקום זריזים איתא. ול"ת והא הכא בממחת מלפה תנור מיירי שהיתה נילושה בפושרים ולותה מונלן שנגללת בעזרה ושמר מנחה שנגללת בעזרה לפי שהבלילה היתה בכלי שרת וי"ל דגם מלפה תנור היו לשין בעזרה שמוך למנור של קודם שלא תחמין ורבינו לפרים בר לפרים הגבור מפרש דע"כ היו לשין לותה בעזרה לפי שהיו מודדין לותה בעשרון של קודם כדתנן בפרק שתי מדות (מנחות פז.) עשרון מה היה משמש בו מודד לכל המנחות[כד]: **מה** מרוב שאין ביבורים. ולימא למימר מרוב היינו זית שהוא מר כדדרשינן (כה) שבהדרין דף קי:) והגה עלה זית טרף בפיה לשרה יונה יהא מזונותי מרוריס כזית וכו' לשמר מרור דומיא דמצה מה מצה מין זרעים לף מרור כן ועוד שזית החילון מר ולא הפרי כדמשמע עלה זית ושמרינן נמי (מכילתא פ' בשלח) ויורהו ה' עץ זהו זית שמין מר בשילונות כזית[כה]:

מוניא

האוכל נבילה ביום הכפורים. פטור. מתוחת, דאין ליסור יום הכפורים אל על ליסור נבילה, ואם בן ביום נתגלה, אפילו הכי היתה לסורה קודם יום הכפורים משום לבר מן החי: **מידי בלבד כתיב.** קרא משמע דכל מי שליסור חמץ נוהג בו אתה יוצא בו משום מלה: **מי שנאכל באנינות.** שמותר לאוכלו כשהוא חון, דרוש היה לאם אוני, ומעשר שני אינו נאכל באנינות דכתיב (דברים כו) לא אכלתי באוני ממנו[ו]: **מי כתיב עוני.** בוי"ו דתשמע מיניה אוני: **שעונין עליו דברים.** שגומרים עליו את ההלל ואומרים עליו הגדה: **אין לשין את העיסה** של מצות ביין ושמן ודבש. מפני שקרובה וממהרת להחמיץ ואין אדם יכול לשומרה, לפיכך אם לש תשרף מיד, ונמועד קאמר ולא ביום טוב להצערה שלא לצורך היא, ולר' יוחנן[ז] דאמר לעיל מי פירות אין ממחילין לא קשיא הך, דאיהו אין חייבין על אימולו כרת קאמר, ולא הוי חמץ גמור שלא חמץ נוקשה הוי כלומר רע, ואותו אימון הן ממהרין להחמיץ ואי אפשר לשומרן: **וחכמים אומרים תאכל.** דקסברי אפשר לשומרה, והכא לא גרסינן מיד, דמשמפה לא חמחיץ: **שבתי היתה.** שביתתי היתה רגל פסח אחד אצל ר' אליעזר ור' יהושע: **מקטפין.** טחין פניה לאחר עריכתה: **פושרין.** ממהרין להחמיץ: **יום ראשון.** לילה הראשון שהמצה חובה בעינן לאם עוני: **אין לשין עיסה בחלב.** כל ימות השנה, שלא יאכל בשר עמה: **בעין תורא.** מעט כעין של שור מותר ללוש בחלב, דאכיל ליה מיד בבת אחת, ולא משהי ליה לינשי שנילום בחלב: **ומאי שנא ממנחות.** דתנן בהו[ח] דבשות מצות, ואפילו הכי נלושות בפושרין ומשמרן שלא יחמיצו: **הכי גרסינן**[ט] בהניח זריזין הס: **לתיתה.** לשורן בחמיס מעט, ולבותבן בחמכמת להסיר מורסנן, כדי שתהא סולתן נקיה: **לתיתה ליתא בזריזין.** כשמביאה הזר בבר היא סולת: **לישה.** כגון מנחת מחבת ומרחשת ומנחת מלפה תנור שמופין אותה תחילה עשר חלות[י], ואחר בך פותתין אותן עד שתחזירן לסלתן[יא] כדכתיב (ויקרא ב) פתות אותה פתים, ואחר בך נותן שמן ובוללה ויולק וקומץ, וכשתלפה תחילה נילושה בפושרין: **לימד על יציקה ובלילה בו'.** והני במנחת מלפה תנור לאחר ליתה ותפייה ופתיתה ניהו: **במקום זריזים איתא.** בעזרה, שהמחבת והמרחשת כלי שרת הן וכן תנור של מקדש, וכיון דבעזרה ליתא חזו לה בהנים ומלמדין אותו להיזהר בה: **ומאי שנא.** שאר מנחות דקאמר שמואל אין נותתין אותם, ממנחת העומר דתנן בה נותתין אותה וצוברין אותה ציבור ממינה: **ציבור שאני.** מנחת העומר בלבד היתה, וכל עסקין שלה נעשין על פי בית דין[יב], קלירתה והיהוד שלה[יג] ולחיתה הכל בבית דין ובזריזין הוה. ואיבא למאי לבור שאני, דהואיל ולוברין אותה מיעיה זבין ואין מחמיצין, ולאו מילתא היא, אלא דבתוספתא[יד] קאני לה ולא קאני ולוברין אלא ולוברין, ועוד אי איבא תקנתא בלבור, (אלא) חיטים של מנחות נמי לילתינהו ולילבריהו: **בבכורים.** כגון בהן שהביאו לו חיטין בכורים בירושלים: **בכורים אין נאכלין אלא בירושלים.** שנאמר[טו] לא תוכל לאכול בשעריך וגו' ואמר מר (מכות דף יז.) אלו בכורים: **מצה ומרור.** הקישן הכתוב על מצות ומרורים[טז]: **מרור אינו בכורים.** דתנן (בכורים פ"ק מ"ג) אין מביאין בכורים אלא מז' מינין דכתיב[יז] מארלך משבח ארלך, בתחות בפרק בל קרבנות (דף פד.) ולקמן בתקוס שנהגו (דף נג.):

הלל

[ב] האוכל נבלה ביום הכפורים פטור רבינא אמר אפילו תימא רבנן מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ בלבד יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ בלבד אלא אף משום בל תאכל טבל [ג] מידי בלבד כתיב אלא מחוורתא כדרב ששת. ת"ר יכול יוצא אדם ידי חובתו במעשר שני בירושלים ת"ל[א] לחם עוני (ד) [ג] מה שנאכל באנינות יצא זה שאינו נאכל באנינות אלא בשמחה דברי [ג] ר' יוסי הגלילי ר' עקיבא אומר [ד] מצות מצות ריבה אם כן מה ת"ל לחם עוני [ה] פרט לעיסה שנילושה ביין ושמן ודבש מאי טעמא דר' עקיבא מי כתיב לחם עוני עני כתיב ור' יוסי הגלילי מי קרינן עני עוני קרינן (ג) ור' עקיבא האי דקרינן ביה עוני בדשמואל [ו] דאמר שמואל לחם עוני לחם שעונין עליו דברים הרבה[ז]. וסבר ר"ע עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש לא והתניא אין לשין עיסה בפסח ביין ושמן ודבש ואם לש רבן גמליאל אומר תשרף מיד וחכמים אומרים [ז] יאכל ואמר רבי עקיבא שבתי היתה אצל רבי אליעזר ורבי יהושע ולשתי להם עיסה ביין ושמן ודבש ולא אמרו לי דבר ואף על פי שאין לשין מקטפין בו אתאן לתנא קמא וחכמים אומרים את שלשין בו מקטפין בו ואת שאין לשין בו [ד] אין מקטפין בו ושוין שאין לשין את העיסה בפושרין לא קשיא הא ביום טוב ראשון הא ביום טוב שני כדאמר להו ר' יהושע (ג) לבניה יומא קמא לא תלושו לי בחלבא מבאן ואילך לושו לי בחלבא [ח] והתניא אין לשין את העיסה בחלב ואם לש כל הפת אסורה מפני הרגל עבירה אלא הכי קאמר יומא קמא לא תלושו לי בדובשא מבאן ואילך לושו לי בדובשא ואיבעית אימא לעולם בחלבא כדאמר רבינא בעין תורא שרי הכא נמי בעין תורא: ושוין שאין לשין את העיסה בפושרין: מאי שנא ממנחות [ט] דתנן [י] כל המנחות נילושות בפושרין ומשתמרין [יא] שלא יחמצו אם אמרו בזריזין יאמרו בשאין זריזין אי הכי מילתא נמי לתית אלמה [יב] אמר רבי זירא אמר רבה בר ירמיה אמר שמואל [יג] חיטין של מנחות אין לותתין אותה לישה בזריזין איתא לתיתה ליתא בזריזין ולישה מי איתא בזריזין והכתיב [יד] ויצק עליה שמן וגו' והביאה אל הכהן [טו] [יז] מקמיצה ואילך מצות כהונה לימד על יציקה ובלילה שכשירה בכל אדם לישה נהי דבזריזין ליתא במקום זריזין איתא דאמר מר בלילה כשירה בזר [יח] חוץ לחומת עזרה פסולה לאפוקי לתיתה דאינה בזריזין ולא במקום זריזין ומאי שנא ממנחת העומר דתניא [יט] מנחת העומר לותתין אותה וצוברין אותה ציבור שאני. תנו רבנן יכול יוצא אדם ידי חובתו בבכורים [יז] תלמוד לומר [יז] בכל מושבותיכם תאכלו מצות מצה הנאכלת בכל מושבותיכם יצאו בכורים שאין נאכלין בכל מושבותיכם אלא בירושלים דברי רבי יוסי הגלילי רבי עקיבא אומר מצה ומרור מה מרור שאינו בכורים אף מצה שאינה בכורים אי מה מרור שאין במינו בכורים אף מצה שאין במינה בכורים אוציא מימיה: **ציבור שאני.** מנחת העומר קרבן ציבור היא, וכל עסקין שלה נעשין על פי בית דין[יז], קלירתה והיהוד שלה[יט] ולחיתה הכל בבית דין ובזריזין הוא. ואיבא למאי לבור שאני, דהואיל ולוברין אותה מיעיה זבין ואין מחמיצין, ולאו מילתא היא, אלא דבתוספתא[יט] קאני לה ולא קאני ולוברין אלא ולוברין, ועוד אי איבא תקנתא בלבור, (אלא) חיטים של מנחות נמי לילתינהו ולילבריהו: **בבכורים.** כגון בהן שהביאו לו חיטין בכורים בירושלים: **בכורים אין נאכלין אלא בירושלים.** שנאמר[כ] לא תוכל לאכול בשעריך וגו' ואמר מר (מכות דף יז.) אלו בכורים: **מצה ומרור.** הקישן הכתוב על מצות ומרורים[כא]: **מרור אינו בכורים.** דתנן (בכורים פ"ק מ"ג) אין מביאין בכורים אלא מז' מינין דכתיב[כב] מארלך משבח ארלך, בתחות בפרק בל קרבנות (דף פד.) ולקמן בתקוס שנהגו (דף נג.):

הלל

אמרו לי דבר. **ושנינן** הא דאסר מצה עשירה ביום טוב ראשון בלבד בזמן שעונין אחריו דברים והן ההגדה שאמר מצה זו שאנו אוכלין על שום מה וכו' אסור אותו זמן לאכול מצה עשירה דבעינן עוני. וזה שאמר לשתי להם עיסה ביין ושמן ודבש בשאר הימים ויש לומר כי דבר מועט לש להם כגון בני ר' יהושע שלשו בחלב כעין תורא שהוא דבר מועט וביום הראשון [אסור] ובשאר הימים מותר. **ונתברר** למביני מדע דסוגיא דברייתא הכי הוא אין לשין את העיסה ביין ושמן ודבש בשאר הימים ואע"פ שאין מקטפין בהן וחכמים אומרים אין לשין ואף לא מקטפין ואם לש או קיטף ר"ג אומר תשרף מיד ואפי' אפאה וחכמים אומרים תאכל מיד אם אפאה ודברי הכל זו הברייתא בשאר ימות הפסח היא שנויה זולתי יו"ט ראשון. **ומראין** הדברים שהת"ק שאמר אע"פ שאין לשין בו מקטפין בו כך פי' דבריו אע"פ שאין לשין במים ושמן ואם לשו במים ושמן מקטפין בשמן מכלל שהלישה שאסר שמן על ידי מים הוא שאסר ומה שאסר בלישה שמן על ידי מים התיר בקיטוף וחכמים אסרו זה וזה הלישה והקיטוף ע"י מים הכל אסור. **וקיי"ל** כחכמים שאפי' אם לש במים לבדו אסור לו לקטף בשמן כלל וכל שכן שאין לשין במים ושמן כלל: **ושוין שאין לשין את העיסה בפושרין.** ואמרי' אמאי לא והא כל המנחות מצה הן ותנן כל המנחות נילושות [בפושרין] ומשמרן שלא יחמיצו. **ודחי'** אם התירו לכהנים שהן זריזין ומשמרין העיסה שלא תחמיץ ומשום זריזותן התירו להן יתירו לכל אדם. **ודחי'** לתיתה פעמים שתהיה שלא על ידי כהן והא לישה נמי יתכן שתהיה שלא על ידי כהן דהא מקמיצה ואילך מצות כהונה ולישה קמי הכי הוא דהויא ואפילו [הכי] לישה כי ליתא בכהנים אינה אלא בעזרה מקום שהכהנים רואים אותה אבל חוץ לחומת העזרה פסולה לתיתה אינה לא בכהנים ולא בעזרה לפיכך לא התירוה: **ת"ר יכול יוצא אדם ידי חובתו בבכורים כו'** בא ר"ע למעט הבכורים ממצה וממרור ואמר בעינן מצה כמרור מה מרור אין מביאין ממנו בכורים כי ירק הוא ולא פירי כך מצה אין מביאים מן הבכורים.

ג) קדושין עז: שבועות כד. נזיר ד. [כריתות כג.], ב) [לקמן לח:], ג) [לקמן לת. לט:], ד) [לעיל לה:], ה) לקמן קטו:, ו) לעיל ל. בבא מציעא לת. זבחים לה:, ז) מנחות נה., ח) [לקמן דף מ. ע"ש], ט) מנחות ט. יח:, י) זבחים דף קא., יא) מנחות דף נב:, יב) מנחות עו., יג) שם עה: ע"ש, יד) מנחות סה., טו) שם סו., טז) עי' תוספתא מנחות פ"ט ה"א, יז) דברים יב יז, יח) במדבר ט יא, יט) דברים כו ב, כ) כריתות דף כג:, כא) [וע"ע תוספות חולין ז. ד"ה השתא ותוספות שבועות כד. ד"ה המוכל ע"ש], כב) [וע"ע תוספות סוכה ו: ד"ה ור"ש ועוד שם לב. ד"ה כפת שכתבו לקרן קעמא וע"ע תוספות סנהדרין ז. ד"ה כולהו ותוספות זבחים מ. ד"ה לא נקרבה ותוספות נדה טו. ד"ה לא], כג) [ועיין תוספות סוכה ג. ד"ה ואי ותוספות מנחות ט. ד"ה ריש לקיש] ועיין עוד תוס' מנחות נה. ד"ה כל, כד) [עירובין דף יח:], כה) [וע"ע תוספות עירובין דף יח: ד"ה מרורין].

(ד) גמ' לחם עוני מי שנאכל: (ה) שם קרינן ביה ור' עקיבא: (ו) שם ר' יהושע בן לוי לגניה:

גמ' מידי בלבד כתיב. עיין בהר"ם פ"ח מ"ג דטהרות ול"ע:

[נדפס בעמוד ב]

ג] "הרבה" בכת"י ליתא וכ"מ מרש"י דל"ג: ד] [צ"ל ומשמרן] (גליון) עי' אות ה: ה] [והביאה אל בני אהרן הכהנים וקמץ כצ"ל] (גליון): ז] צ"ל ולריש לקיש (גליון) ועי' חכמת מנוח לעיל לה. שגורס שם אמר רבב"ח אמר ר' יוחנן: ח] צ"ל ומשמרן שלא יחמיצו גרסינן: ומלת הכי ליתא בדפו"י. ואח"כ מה"ד בהנים זריזין הם: וקאי אדברי הגמ' אם אמרו בזריזין (חלופי גרסאות, דק"ס): ו] צ"ל סמביה קרא אפרי (וכ"ה בתוס' הרשב"א):

קכה א מיי' פ"ו מהל' מעה הלכה ה:
קכו ב ג מיי' שם הל' ה סמג לחין עט טוש"ע מ"ח סי' תסב סעיף ג:
קכז ד מיי' שם פ"ה הלכה כ טו"ע שם סעיף ד בהג"ה:
קכח ה מיי' פי"ב מהל' מעשה קרבנות הלכה כה:
קכט ו מיי' שם הל"כ:
קל ז מיי' שם הל' כג ופי"ח מהל' פסולי המוקדשין הלכה ז:
קלא ח מיי' שם הל' ו:
קלב ט מיי' פי"ב מהל' מעשה קרבנות הלכה כ:
קלג י מיי' פ"ו מהל' מעה הלכה ה:

א) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ:
[דברים טז, ג]

ב) וְנֶפֶשׁ כִּי תַקְרִיב קָרְבַּן מִנְחָה לַיי סֹלֶת יִהְיֶה קָרְבָּנוֹ וְיָצַק עָלֶיהָ שָׁמֶן וְנָתַן עָלֶיהָ לְבֹנָה: וֶהֱבִיאָהּ אֶל בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים וְקָמַץ מִשָּׁם מְלֹא קֻמְצוֹ מִסָּלְתָּהּ וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל לְבֹנָתָהּ וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת אַזְכָּרָתָהּ הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַיי:
[ויקרא ב, א-ב]

ג) כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת:
[שמות יב, כ]

טבל דתניא האוכל נבלה ביום הכפורים פטור ולא אתי איסור יום הכפורים וחייל אאיסור נבלה: **ת"ר יכול יוצא אדם ידי מצה בפסח** במעשר שני בירושלים ת"ל לחם עוני לחם הנאכל באוני יצא זה שאינו נאכל באוני אלא בשמחה דברי ר' יוסי הגלילי. כדתנן בס"פ מעשר שני במנחה ביום טוב היו מתודים כיצד היה וידוי בערתי הקדש מן הבית זה מעשר שני וכו' עד לא אכלתי באוני ממנו אם אכלו באנינה לא היה יכול להתודות. **ר' עקיבא אומר מצות מצות ריבה** אם כן מה ת"ל לחם עוני פרט למצה עשירה ואסיקנא לר' עקיבא כתיב עני למעוטי מצה עשירה וקרינן עוני כשמואל דאמר לחם שעונין אחריו דברים. **ואקשי'** איני דר' עקיבא אוסר לאכול בפסח מצה עשירה והתניא אין לשין את העיסה ביין ושמן ודבש ואם לש ר"ג אומר תשרף מיד וחכמים אומרים תאכל מיד פי' אם אפאה. אמר ר' עקיבא שבתי היתה אצל ר' אליעזר ור' יהושע ולשתי להם עיסה ביין ושמן ודבש ולא

הגמרא דנה בדברי רבי עקיבא שאין יוצאים במצה עשירה: תמהה הגמרא, וְכִי סָבַר רַבִּי עֲקִיבָא שעִיפָּה שֶׁנִּילּוֹשָׁה בְּיַיִן וְשֶׁמֶן וּדְבַשׁ לֹא יוצאים בה ידי חובה, וְהָתַנְיָא - והרי שנינו בברייתא אחרת, אֵין לָשִׁין עִיפָּה בַּפֶּסַח בְּיַיִן וְשֶׁמֶן וּדְבַשׁ, משום שהיא ממהרת להחמיץ יותר מעיסה שנילושה במים'. וְאִם עבר וְלָשׁ אותה במשקים אלו, נחלקו בזה תנאים מה דינו בדיעבד, רַבָּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר, תִּשָּׂרֵף מִיָּדִי[א], משום שאי אפשר לשומרה מחימוץ. וַחֲכָמִים אוֹמְרִים, בדיעבד יֹאכַל אותה[ב], לפי שאפשר לשומרה מחימוץ[ג].

הברייתא מביאה שיטה נוספת, וְאָמַר רַבִּי עֲקִיבָא, שַׁבַּתִּי [-שביתתי] ברגל של פסח אחד הָיְתָה אֵצֶל רַבִּי אֱלִיעֶזֶר וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, וְלַשְׁתִּי לָהֶם עִיפָּה בְּיַיִן וְשֶׁמֶן וּדְבַשׁ, וְלֹא אָמְרוּ לִי דָּבָר, והרי זו ראיה שהם חולקים על תנא קמא וסוברים שמי פירות אינם ממהרים להחמיץ יותר ממים, ועל כן מותר ללוש בהם גם לכתחילה.

ממשיכה הברייתא, וְאַף עַל פִּי שֶׁאֵין לָשִׁין בפסח עיסה ביין ושמן ודבש, מכל מקום מְקַטְּפִין בּוֹ - טחים בו את פני העיסה לאחר עריכתה. מפרשת הגמרא את דברי הברייתא, הברייתא אֶתְאָן [-באה] לְפרש את שיטת תַּנָּא קַמָּא שאסר ללוש ביין ושמן ודבש, ובאה הברייתא להשמיענו שאף שסבר תנא קמא שאין לשין במי פירות מודה הוא שמקטפין בהם, משום שבשיעור מועט כזה אינם מחמיצים את העיסה[ד].

הברייתא מביאה שיטה נוספת בזה, וַחֲכָמִים אוֹמְרִים, אֶת שֶׁלָּשִׁין בּוֹ - רק משקה שמותר ללוש בו את העיסה, והיינו מים, מְקַטְּפִין בּוֹ, וְאֶת שֶׁאֵין לָשִׁין בּוֹ - אבל משקה שאסור ללוש בו, כגון יין שמן ודבש, אף אֵין מְקַטְּפִין בּוֹ, שאף בשיעור מועט זה מחמיצים

הם את העיסה. מסיימת הברייתא, וְשָׁוִין - והכל מודים שֶׁאֵין לָשִׁין בפסח אֶת הָעִיפָּה בְּפוֹשְׁרִין - במים חמים במקצת, משום שהם ממהרים להחמיץ.

ועל כל פנים נמצא שיש סתירה בין הברייתות, שבברייתא זו מבואר שלדברי רבי עקיבא מותר ללוש את המצה ביין ושמן ודבש אף לכתחילה, ואילו בברייתא הקודמת דרש רבי עקיבא מ'לחם עוני' שיש למעט עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש.

הגמרא מחלקת בין מצת מצוה למצה סתם: מתרצת הגמרא, לֹא קַשְׁיָא - אין זו קושיא, ואין סתירה בין הברייתות, הָא - ברייתא זו, הראשונה, שבה דרש רבי עקיבא מ'לחם עוני' למעט מצה שנילושה ביין שמן ודבש, היינו רק בְּלֵיל יוֹם טוֹב רִאשׁוֹן של פסח, שיש בו מצות עשה של אכילת כזית מצה, ואין יוצאים ידי חובת מצוה זו אלא בלחם עוני בלבד, ולא במצה עשירה. וְהָא - ברייתא זו, השניה, בה מסופר שרבי עקיבא לש את העיסה ביין ושמן ודבש, היה בְּיוֹם טוֹב שֵׁנִי של פסח, שאכילת מצה בו אינה חובה אלא רשות[ה].

הגמרא מביאה הוכחה לחילוק זה, כִּדְאָמַר לְהוּ - וכמו שאמר להם רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ לִבְנֵיהּ [-לבניו], יוֹמָא קַמָּא לֹא תְּלוֹשׁוּ לִי בַּחֲלָבָא - ביום טוב ראשון של פסח, שצריך לאכול מצת מצוה, אל תלושו לי את המצה בחלב, שכן מצה עשירה היא, ואין יוצאים בה ידי חובת מצה[ו], אבל מִבָּאן וְאֵילַךְ, בשאר ימי הפסח, לוּשׁוּ לִי את העיסה בַּחֲלָבָא [-בחלב], משום שאין בהם חיוב אכילת מצה, וכדברי רבי עקיבא שמי פירות אינם ממהרים להחמיץ ומותר ללוש בהם אף לכתחילה[ז].

היתה מדוע לא נאמר להיפך, ש'מצות מצות' בא לרבות מצה עשירה ו'לחם עוני' בא למעט מצת מעשר שני, ועל זה תירצה הגמרא שאילו היינו מרבים מצה שנילושה במי פירות וממעטים מצה של מעשר שני, היה נדרש רק הקרי של 'עוני', ולא הכתיב של 'עני'. אמנם עתה נדרש הכתיב של 'עני' למעט מצה שנילושה במי פירות, ומהקרי 'עוני' נדרשת דרשת שמואל, שעונים על המצה דברים הרבה.

ו. ומה שאמר ריש לקיש (לעיל לה:) שמי פירות אין מחמיצים, הוא רק לענין חימוץ גמור שחייבים עליו כרת, אבל קצת חימוץ הם עושים, והרי זה חמץ נוקשה שעוברים עליו בלאו כמבואר להלן (מג.), וחימוץ זה ממהרים הם להחמיץ יותר ממים. רש"י (ד"ה אין לשין שם). אמנם התוספות (לעיל לה: ד"ה ומי) כתבו בשם רבינו תם, שבאמת מי פירות אינם מחמיצים כלל, ומה שמבואר בברייתא שמי פירות מחמיצים יותר ממים, מדובר כשעירב עמהם מים, שאז הם ממהרים להחמיץ. וכן נקטו הרבה ראשונים [רי"ף, ר"ח (ד"ה ומרמין), מאירי (ד"ה ליתא), ריטב"א (ד"ה והמניח)], שמדובר כאן כשלש בתערובת של מים ומי פירות, ועל כן הם ממהרים להחמיץ. אמנם הרא"ש (סי' יג) ועוד ראשונים נחלקו בזה, וכתבו שדברי הברייתא אמורים אף כשלש את העיסה במי פירות לבדם בלא מים, שאף באופן זה הם מחמיצים את העיסה. וראה עוד מה שכתבנו בזה בהערה בהמשך הסוגיא להלן.

וראה עוד בפירוש רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה תניא) שפירש את הברייתא באופן אחר, שלעולם תנא קמא סובר שאין לשין אף במי פירות לבדם, אמנם אין טעמו משום חימוץ, אלא משום מצה עשירה, שכיון שנאמר (דברים טז ג) 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני', הרי שכל שבעת הימים יש דין לאכול רק לחם עוני [ואף שאין חיוב לאכול מצה, מכל מקום אם אוכל מצה, עליה להיות לחם עוני], ואסור לאכול מצה עשירה כלל.

יא. דברי רבן גמליאל אמורים בחול המועד, אבל ביום טוב אסור לשרוף את החמץ, שכן אין זה לצורך היום. רש"י (ד"ה אין לשין שם). ותמהו האחרונים על דברי רש"י, והרי רבן גמליאל סובר בביצה (כב:) שאומרים לגבי מלאכת יום טוב 'מתוך שהותרה לצורך, הותרה שלא לצורך', כלומר שאם יש במלאכה צורך קצת הותר לעשותה ביום טוב, ואף כאן יש בשריפתה צורך קצת, שלא יעבור עליה ב'בל יראה', ומדוע כתב רש"י שאין שורפים אותה ביום טוב. ונאמרו בזה כמה תירוצים: א. הרש"ש (ברכות שם) כתב, שמדובר שעדיין לא החמיצה החתיכה ויכול לבטלה קודם שתחמיץ ועל כן אסור לשורפה. אבל אם כבר החמיצה, שאינו יכול לבטלה, באמת יכול לשורפה אף ביום טוב. ב. הצל"ח (ברכות שם) כתב שמדובר אף בעיסה שכבר החמיצה, ומכל מקום אסור לשורפה ביום טוב, משום שרבן גמליאל סבר שביעור חמץ אינו בשריפה דווקא [כמבואר להלן (מט.)], ויכול לבערה בדרכים אחרות, ועל כן אין שריפתה נחשבת צורך יום טוב. ג. החתם סופר (ד"ה י"ג) יישב שבאמת אין זה ודאי שתחמיץ העיסה, אלא שחוששים לכך, ומחמת כן אמר רבן גמליאל שיש לשורפה, אך אין זה ודאי חמץ שנתיר מחמת כן שריפה ביום טוב. ד. עוד יישב החתם סופר על פי דברי התוספות בעירובין (ק. ד"ה מתני), שאין עשה דוחה לא תעשה במקום שהאיסור הגיע מחמת פשיעת האדם עצמו, וממילא אף כאן שפשיעתו בכך שלש עיסה כזו הביאתו לאיסור 'בל יראה', אין נדחה איסור הבערה ביום טוב מחמת כן.

יב. אין לגרוס בדברי חכמים 'תאכל מיד', שהרי לאחר שנאפתה שוב אינה באה לידי חימוץ, ואין חילוק אם יאכלוה מיד או לאחר זמן. רש"י (ד"ה ומכמיס). ובתוספות רי"ד (ד"ה ומכמיס) הביא שיש גורסים 'תאפה מיד', והיינו שלא ישהה את העיסה כלל, כיון שהיא ממהרת להחמיץ, אלא יאפה אותה מיד.

יג. כתב הריטב"א (ד"ה ומסן), שאין לסמוך כאן על סימני החימוץ שהתבארו במשנה להלן (מב:) [שיש בה סדקים, או שהלבינו פניה], שלא נאמרו סימנים אלו אלא כשלש במים צוננים כמצות חכמים, אך כשלש במי פירות או במים פושרים יש לחשוש שתתחיל העיסה להחמיץ ולא יראו בה סימנים אלו. וראה בשפת אמת (ד"ה מיהו) מה שכתב בזה.

יד. מכאן הוכיחו רבינו חננאל (ד"ה ומרמין) והרי"ף, שמחלוקת תנא קמא ורבי עקיבא היא דווקא בעיסה שנילושה במים ומי פירות יחד, ולא בעיסה שנילושה במי פירות לבד, שהרי מה שהתיר תנא קמא לקטף במי פירות היינו יחד עם המים של הלישה [שהרי בפשטות מדובר בעיסה שנילושה כדרכה במים], ואם כן אף מה שאסר לישה במי פירות, היינו במי פירות יחד עם מים, ולפי זה נמצא שרבי עקיבא שנחלק עליו מתיר מצה עשירה גם בצירוף מים. אך הרא"ש (סי' יג) דחה את ראייתם, וכתב שיתכן שחכמים אוסרים ללוש אף במי פירות לבדם, וגם רבי עקיבא לא התיר אלא במי פירות ללא מים.

טו. והוא הדין לכל ימות הפסח, ואף ביום טוב ראשון, שלא נאמר דין 'לחם עוני' רק בכזית מצה הנאכלת בלילה הראשון לקיום המצוה. ואף שנאמר בפסוק (דברים טז ג) 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני', יש לפרש שמה שנאמר 'שבעת ימים' הולך על האמור בתחילת הפסוק, 'לא תאכל עליו חמץ'. ריטב"א (ד"ה הא).

טז. ו'יומא קמא' שנקט רבי יהושע אין כוונתו לכל היום הראשון, אלא לכזית ראשון שבסעודה של ליל פסח. או שמא כוונתו לכל הסעודה הראשונה משום שהיה מנהגו לאכול כל סעודתו בלילה הראשון רק ממצה שיוצאים בה ידי חובת מצת מצוה. מאירי (ד"ה ונגמרת הקצוה).

יז. כתב הרי"ף שכוונת הגמרא להוכיח מדברי רבי יהושע שסבר כדברי רבי עקיבא שמי פירות אינם ממהרים להחמיץ יותר ממים ומותר ללוש בהם בשאר ימים אף לכתחילה. אך בעל המאור (ד"ה ומ') והרא"ש (סי' יג) כתבו, שיתכן לומר שלא התיר רבי יהושע בשאר הימים אלא בעיסה שנילושה במי פירות לבדם משום שאינם מחמיצים כלל, אבל במי פירות המעורבים עם מים יתכן שסבר כדברי חכמים שאסור ללוש בהם משום שהם ממהרים להחמיץ. ולא הביאה הגמרא את דבריו אלא כדי להוכיח שפסול מצה עשירה אינו נוהג אלא ביום הראשון בלבד. אולם הראב"ד (בהשגות על הרי"ף) דחה את דבריהם, משום שדבר פשוט הוא שאין פסול מצה עשירה נוהג בשאר הימים, שהלא מצות אכילת מצה אינה נוהגת אלא בלילה הראשון בלבד, ואין צורך להוכיח דין זה מדברי רבי יהושע [אך ראה לעיל בהערה שיש מהראשונים שנקטו שיש לאסור מצה עשירה כל ימות הפסח]. והרמב"ן (מלחמות ה' ד"ה ומכאן) הוכיח כדברי הרי"ף, שרבי יהושע מתיר בשאר הימים גם מצה שנילושה במי פירות בצירוף עם מים, שאם לא כן כיצד הוכיחה הגמרא מדבריו שאין יוצאים בה בלילה הראשון משום שהיא מצה עשירה, הלא אף בלא טעם זה אין יוצאים בה, שהרי אינה באה לידי חימוץ, כיון

טז. ו'יומא קמא' שנקט רבי יהושע אין כוונתו לכל היום הראשון, אלא לכזית ראשון שבסעודה של ליל פסח. או שמא כוונתו לכל הסעודה הראשונה משום שהיה מנהגו לאכול כל סעודתו בלילה הראשון רק ממצה שיוצאים בה ידי חובת מצת מצוה. מאירי (ד"ה ונגמרת הקצוה).

יז. כתב הרי"ף שכוונת הגמרא להוכיח מדברי רבי יהושע שסבר כדברי רבי עקיבא שמי פירות אינם ממהרים להחמיץ יותר ממים ומותר ללוש בהם בשאר ימים אף לכתחילה. אך בעל המאור (ד"ה ומ') והרא"ש (סי' יג) כתבו, שיתכן לומר שלא התיר רבי יהושע בשאר הימים אלא בעיסה שנילושה במי פירות לבדם משום שאינם מחמיצים כלל, אבל במי פירות המעורבים עם מים יתכן שסבר כדברי חכמים שאסור ללוש בהם משום שהם ממהרים להחמיץ. ולא הביאה הגמרא את דבריו אלא כדי להוכיח שפסול מצה עשירה אינו נוהג אלא ביום הראשון בלבד. אולם הראב"ד (בהשגות על הרי"ף) דחה את דבריהם, משום שדבר פשוט הוא שאין פסול מצה עשירה נוהג בשאר הימים, שהלא מצות אכילת מצה אינה נוהגת אלא בלילה הראשון בלבד, ואין צורך להוכיח דין זה מדברי רבי יהושע [אך ראה לעיל בהערה שיש מהראשונים שנקטו שיש לאסור מצה עשירה כל ימות הפסח]. והרמב"ן (מלחמות ה' ד"ה ומכאן) הוכיח כדברי הרי"ף, שרבי יהושע מתיר בשאר הימים גם מצה שנילושה במי פירות בצירוף עם מים, שאם לא כן כיצד הוכיחה הגמרא מדבריו שאין יוצאים בה בלילה הראשון משום שהיא מצה עשירה, הלא אף בלא טעם זה אין יוצאים בה, שהרי אינה באה לידי חימוץ, כיון

האוכל נבילה ביום הכפורים. שוגג: פטור. מתוך, לימן ליקור יום הכפורים חל על ליקור נבילה, ואם בו ביום נתגבלה, לפילו הכי היתה לקורה קודם יום הכפורים משום לבר מן החי: **מידי בלבד בתיב.** קרא משמע דכל מי שליקור חמן נוהג בו לתה יולא בו משום מלה: **מי שנאכל באנינות.** שמותר לחוכלו כשהוא חונן, דרוש היה לחם חוני, ומעשר שני ליגו נחכל באנינות דכתיב (דברים כו) לא לחכלתי באוני ממנו[ז]: **מי כתיב עוני.** בוי"ן דמשמע מיניה חוני: **שעונין עליו דברים.** שגומרים עליו לת ההלל ואומרים עליו הגדה: **אין** לשין **את העיסה** של מלות ביין ושמן ודבש. מפני שקרובה וממהרת להחמיץ ואין לדם יכול לשומרה, לפיכך אם לש תשרף מיד, וכשועד קלמר ולא ניוח טוב להצערה שלא לצורך היא, ולר' יומנן[ד] דלמר לעיל מי פירות אין מחמיצין לא קשיא הך, דלהיכו אין חייבין על חימוצו כרת קלמר, ולא הוי חמץ גמור אלא חמץ נוקשה כדשמואל[ה] דלמר שמואל לחם עוני לחם שעונין עליו דברים הרבה[ו]. וסבר ר"ע עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש לא והתניא אין לשין עיסה בפסח ביין ושמן ודבש ואם לש רבן גמליאל אומר תשרף מיד וחכמים אומרים יאכל[ג] ואמר רבי עקיבא שבתי היתה אצל רבי אליעזר ורבי יהושע ולשתי להם עיסה ביין ושמן ודבש ולא אמרו לי דבר ואף על פי שאין לשין מקטפין בו אתאן לתנא קמא וחכמים אומרים את שלשין בו מקטפין בו ואת שאין לשין בו אין מקטפין בו ושוין שאין לשין את העיסה בפושרין לא קשיא הא ביום טוב ראשון הא ביום טוב שני כדאמר להו ר' יהושע (ג) לבניה יומא קמא לא תלושו לי בחלבא מכאן ואילך לושו לי בחלבא והתניא אין לשין את העיסה בחלב ואם לש כל הפת אסורה מפני הרגל עבירה אלא הכי קאמר יומא קמא לא תלושו לי בדובשא מכאן ואילך לושו לי בדובשא ואיבעית אימא לעולם בחלבא כדאמר רבינא כעין תורא שרי הכא נמי כעין תורא: ושוין שאין לשין את העיסה בפושרין: מאי שנא ממנחות[ז] דתנן[ח] כל המנחות נילושות בפושרין ומשתמרין[ט] שלא יחמלו אם אמרו בזריזין יאמרו בשאין זריזין אי הכי מילתת נמי לתית אלמה אמר רבי זירא אמר רבה בר ירמיה אמר שמואל[י] חיטין של מנחות אין לותתין אותה לישה בזריזין איתא לתיתה ליתא בזריזין ולישה מי איתא בזריזין והכתיב[כ] ויצק עליה שמן וגו' והביאה אל הכהן[ג] ט[ו] מקמיצה ואילך מצות כהונה לימד על יציקה ובלילה שכשירה בכל אדם לישה נהי דבזריזין ליתא במקום זריזין איתא דאמר מר בלילה כשירה בזר[ח] חוץ לחומת עזרה פסולה לאפוקי לתיתה דאינה בזריזין ולא במקום זריזין ומאי שנא ממנחת העומר דתניא[ט] מנחת העומר לותתין אותה וצוברין אותה ציבור שאני. תנו רבנן יכול יצא אדם ידי חובתו בבכורים [תלמוד לומר][ג] בכל מושבותיכם תאכלו מצות (אוצר החכמה) מצה הנאכלת בכל מושבותיכם יצאו בכורים שאין נאכלין בכל מושבותיכם אלא בירושלים דברי רבי יוסי הגלילי רבי עקיבא אומר מצה ומרור מה מרור שאינו בכורים אף מצה שאינה בכורים אי מה מרור שאין במינו בכורים אף מצה שאין במינה בכורים אוציא

האוכל נבילה ביום הכפורים פטור רבינא אמר אפילו תימא רבנן מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ בלבד יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ בלבד אלא אף משום בל תאכל טבל[ט] מידי בלבד כתיב אלא מחוורתא כדרב ששת. ת"ר יכול יוצא אדם ידי חובתו במעשר שני בירושלים ת"ל[א] לחם עוני (ו) מה שנאכל באנינות יצא זה שאין נאכל באנינות אלא בשמחה דברי[נ] ר' יוסי הגלילי ר' עקיבא אומר[ז] מצות מצות ריבה אם כן מה ת"ל לחם עוני[ב] פרט לעיסה שנילושה ביין ושמן ודבש מאי טעמא דר' עקיבא מי כתיב לחם עוני עני כתיב ור' יוסי הגלילי מי קרינן עני עוני קרינן (ג) ור' עקיבא האי דקרינן ביה עוני כדשמואל[ה] דאמר שמואל לחם עוני לחם שעונין עליו דברים הרבה[ו]. וסבר ר"ע עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש לא והתניא אין לשין עיסה בפסח ביין ושמן ודבש ואם לש רבן גמליאל אומר תשרף מיד וחכמים אומרים יאכל[ג] ואמר רבי עקיבא שבתי היתה אצל רבי אליעזר ורבי יהושע ולשתי להם עיסה ביין ושמן ודבש ולא אמרו לי דבר ואף על פי שאין לשין מקטפין בו אתאן לתנא קמא וחכמים אומרים את שלשין בו מקטפין בו ואת שאין לשין בו אין[ד] מקטפין בו ושוין שאין לשין את העיסה בפושרין לא קשיא הא ביום טוב ראשון הא ביום טוב שני כדאמר להו ר' יהושע (ג) לבניה יומא קמא לא תלושו לי בחלבא מכאן ואילך לושו לי בחלבא והתניא אין לשין את העיסה בחלב ואם לש כל הפת אסורה מפני הרגל עבירה אלא הכי קאמר יומא קמא לא תלושו לי בדובשא מכאן ואילך לושו לי בדובשא ואיבעית אימא לעולם בחלבא כדאמר רבינא כעין תורא שרי הכא נמי כעין תורא: ושוין שאין לשין את העיסה בפושרין: מאי שנא ממנחות[ז] דתנן[ח] כל המנחות נילושות בפושרין ומשתמרין[ט] שלא יחמלו אם אמרו בזריזין יאמרו בשאין זריזין אי הכי מילתת נמי לתית אלמה אמר רבי זירא אמר רבה בר ירמיה אמר שמואל[י] חיטין של מנחות אין לותתין אותה לישה בזריזין איתא לתיתה ליתא בזריזין ולישה מי איתא בזריזין והכתיב[כ] ויצק עליה שמן וגו' והביאה אל הכהן[ג] ט[ו] מקמיצה ואילך מצות כהונה לימד על יציקה ובלילה שכשירה בכל אדם לישה נהי דבזריזין ליתא במקום זריזין איתא דאמר מר בלילה כשירה בזר[ח] חוץ לחומת עזרה פסולה לאפוקי לתיתה דאינה בזריזין ולא במקום זריזין ומאי שנא ממנחת העומר דתניא[ט] מנחת העומר לותתין אותה וצוברין אותה ציבור שאני. תנו רבנן יכול יצא אדם ידי חובתו בבכורים [תלמוד לומר][ג] בכל מושבותיכם תאכלו מצות (אוצר החכמה) מצה הנאכלת בכל מושבותיכם יצאו בכורים שאין נאכלין בכל מושבותיכם אלא בירושלים דברי רבי יוסי הגלילי רבי עקיבא אומר מצה ומרור מה מרור שאינו בכורים אף מצה שאינה בכורים אי מה מרור שאין במינו בכורים אף מצה שאין במינה בכורים אוציא

האוכל נבלה ביום הכפורים פטור. ואחרים פירשו דפטור מן האחרון קאמר, כלומר שאם נתגבלה ערב יוה"כ חי הנפטור מיומ"כ, ואם נתגבלה ביוה"כ פטור מגבילה, ורבנן פליגי עליה ואמרי שאם נתגבלה בערב יוה"כ אתי איסור חמור דיוה"כ וחייל על איסור קל של גבילה וכן עיקר, ובמס' נזיר (ד.) אשכחן בנוסחי האוכל נבילה ביוה"כ אינו חייב אלא אחת. [הרמב"ן, קידושין עז:] **מאי טעמא דרבי עקיבא מי כתיב לחם עוני עני כתיב.** ואע"ג דשמעינן ליה לר' עקיבא במסכת סנהדרין דאית ליה יש אם למקרא. ה"מ היכא דסתרי אהדדי אבל היכא דלא סתרי אהדדי מקרי, ומסורת נמי דרשינן. [מהר"ם חלאווה] **ואם לש רבן גמליאל אומר תשרף מיד.** ומאי דלא בדקינן בסימני סידוק ושיאור פירש הרי"ט ז"ל שלא נאמרו סימני סידוק ושיאור אלא כשנעשית [בצונן, אבל אם נעשית] בפושרין או ששהתה יותר מן השיעור, פעמים מתחלת להחמיץ ואין בה סימני שיאור וסידוק. [הריטב"א] **וחכמים אומרים יאכל.** המורה גריס תיאכל ול"ג מיד ורבינו יצחק מפא"ס זצוק"ל גריס תאפה מיד ונ"ל דס"ל דממהרין להחמיץ הילכך אל ישהא העיסה אלא תיאפה מיד ופליגי ארבן גמליאל דאמר תשרף ואין לה תקנה. [תוספות רי"ד] **הא ביום טוב ראשון הא ביום טוב שני.** מה שאמרו דביום ראשון אינו יוצא ה"מ בשתי לילות לדידן ובמצת חובה אבל שאר פתו לא שנא יום ראשון ולא שנא שאר ימים מותר. [מהר"ם חלאווה]

דאסר מצה עשירה ביום טוב ראשון בלבד בזמן שעונין אחריו דברים והן ההגדה שאמר מצה זו שאנו אוכלין על שום מה וכו' אסור אותו זמן לאכול מצה עשירה דבעינן עוני. וזה שאמר לשתי להם עיסה ביין ושמן ודבש בשאר הימים ויש לומר כי דבר מועט לש להם כגון בני ר' יהושע שלשו בחלב כעין תורא שהוא דבר מועט וביום הראשון [אסור] ובשאר הימים מותר. **ונתברר** למביני מדע דסוגיא דברייתא הכי הוא אין לשין את העיסה ביין ושמן ודבש ואע"פ שאין לשין מקטפין בהן וחכמים אומרים אין לשין ואף לא מקטפין ואם לש או קיטף ר"ג אומר תשרף מיד ואפי' אפאה וחכמים אומרים תאכל מיד אם אפאה ודברי הכל זו הברייתא בשאר ימות הפסח היא שנויה זולתי יו"ט ראשון. **ומראין** הדברים שהת"ק שאמר אע"פ שאין לשין בו מקטפין בו כך פי' דבריו אע"פ שאין לשין במים ושמן ואם לשו במים ושמן מקטפין בשמן מכלל שהלישה שאסר שמן על ידי מים הוא שאסר ומה שאסר בלישה שמן על ידי מים התיר בקיטוף וחכמים אסרו זה וזה הלישה והקיטוף ע"י מים הכל אסור. **וקיי"ל** כחכמים שאפי' אם לש במים לבדו אסור לו לקטף בשמן כלל וכל שכן שאין לשין במים ושמן כלל: **ושוין שאין לשין את העיסה בפושרין.** ואמרי' אמאי לא והא כל המנחות מצה הן ותנן כל המנחות נילושות [בפושרין] ומשמרן שלא יחמיצו. **ודחי'** אם התירו לכהנים שהן זריזין ומשמרין העיסה שלא תחמיץ ומשום זריזותן התירו להן יתירו לכל אדם. **ודחי'** לתיתה פעמים שתהיה שלא על ידי כהן והא לישה נמי יתכן שתהיה שלא על ידי כהן דהא מקמיצה ואילך מצות כהונה ולישה קמי הכי הוא דהויא ואפילו [הכי] לישה כי ליתא בכהנים אינה אלא בעזרה מקום שהכהנים רואים אותה אבל חוץ לחומת העזרה פסולה לתיתה אינה לא בכהנים ולא בעזרה לפיכך לא התירוה: **ת"ר יכול יוצא אדם ידי חובתו בבכורים כו'** בא ר"ע למעט הבכורים ממצה וממרור ואמר בעינן מצה כמרור מה מרור אין מביאין ממנו בכורים כי ירק הוא ולא פירי כך מצה אין מביאים מן הבכורים.

מסורת הש"ס עם הוספות

ז) קדושין עז: שבועות כד. נזיר ד. [כריתות כג.], ג) [לקמן לח:], ג) [לקמן לח.], ד) [לעיל לח:], ה) לקמן קטו:, ו) לעיל ל. בבא מציעא נא. זבחים נה:, ז) מנחות נה., ח) [לקמן דף מ. ע"ב], ט) מנחות ט. יח:, י) זבחים דף קא., יא) מנחות דף נב:, יב) מנחות עו., יג) שם עה: ע"ש, יד) מנחות סה., טו) שם סו., טז) ע' תוספתא מנחות פ"ט ה"א, יז) דברים יב יז, יח) במדבר ט יא, יט) דברים כו ב, כ) כריתות דף כג:, כא) [וע"ע תוספות חולין נ. ד"ה השתא ומוספות שבועות כד. ד"ה האוכל ע"ש], כב) [וע"ע תוספות סוכה ו: ד"ה ור"ש ועוד שם נב. ד"ה כפת שכתבו לקרוץ טעמא וע"ע תוספות סנהדרין ז. ד"ה כולהו ותוספות זבחים מ. ד"ה לא נקרבה ותוספות נדה טו. ד"ה לא], כג) [ועיין תוספות סוכה כ. ד"ה ומי ותוספות מנחות ט. ד"ה ריש לקיש] ועיין עוד תוס' מנחות נה. ד"ה כל, כד) [עירובין דף יח:], כה) [וע"ע תוספות עירובין דף יח: ד"ה מלורין].

הגהות הב"ח

(ו) גמ' לחם עוני מי שנאכל: (ז) שם קרינן ביה ור' עקיבא: (ח) שם ר' יהושע בן לוי לבניה:

גליון הש"ס

גמ' מידי בלבד כתיב. עיין בהר"ם פ"ק מ"ג דטהרות ע"ש:

הגהות וציונים

ט] "הרבה" בכת"י ליתא וכ"מ מרש"י דל"ג: י] [צ"ל ומשמרן] (גליון) עי' אות ה: יא] [והביאה אל בני אהרן הכהנים וקמץ כצ"ל] (גליון): יב] צ"ל ולריש לקיש (גליון) ועי' חכמת מנוח לעיל לה. שגורס שם אמר רבב"ח אמר ר' יוחנן: יג] צ"ל ומשמרן שלא יחמיצו גרסינן: ומלת הכי ליתא בדפו"י. ואח"כ מה"ד כהנים זריזין הם: וקאי אדברי הגמ' אם אמרו בזריזין (חלופי גרסאות, דק"ס): יד] צ"ל סמכיה קרא אפרי (וכ"ה בתוס' הרשב"א):

משנת ראשונים

האוכל נבלה ביום הכפורים פטור. ואחרים פירשו דפטור מן האחרון קאמר, כלומר שאם נתגבלה ערב יוה"כ חי הנפטור מיוה"כ, ואם נתגבלה ביוה"כ פטור מגבילה, ורבנן פליגי עליה ואמרי שאם נתגבלה בערב יוה"כ אתי איסור חמור דיוה"כ וחייל על איסור קל של גבילה וכן עיקר, ובמס' נזיר (ד.) אשכחן בנוסחי האוכל נבילה ביוה"כ אינו חייב אלא אחת. [הרמב"ן, קידושין עז:] **מאי טעמא דרבי עקיבא מי כתיב לחם עוני עני כתיב.** ואע"ג דשמעינן ליה לר' עקיבא במסכת סנהדרין דאית ליה יש אם למקרא. ה"מ היכא דסתרי אהדדי אבל היכא דלא סתרי אהדדי מקרי, ומסורת נמי דרשינן. [מהר"ם חלאווה] **ואם לש רבן גמליאל אומר תשרף מיד.** ומאי דלא בדקינן בסימני סידוק ושיאור פירש הרי"ט ז"ל שלא נאמרו סימני סידוק ושיאור אלא כשנעשית [בצונן, אבל אם נעשית] בפושרין או ששהתה יותר מן השיעור, פעמים מתחלת להחמיץ ואין בה סימני שיאור וסידוק. [הריטב"א] **וחכמים אומרים יאכל.** המורה גריס תיאכל ול"ג מיד ורבינו יצחק מפא"ס זצוק"ל גריס תאפה מיד ונ"ל דס"ל דממהרין להחמיץ הילכך אל ישהא העיסה אלא תיאפה מיד ופליגי ארבן גמליאל דאמר תשרף ואין לה תקנה. [תוספות רי"ד] **הא ביום טוב ראשון הא ביום טוב שני.** מה שאמרו דביום ראשון אינו יוצא ה"מ בשתי לילות לדידן ובמצת חובה אבל שאר פתו לא שנא יום ראשון ולא שנא שאר ימים מותר. [מהר"ם חלאווה]

עין משפט נר מצוה

קכה א מיי' פי"ו מהל' מלה הלכה ח:
קכו ב ג מיי' שם הל' ה סמג לאוין עט טוש"ע או"ח סי' תסד סעיף ו:
קכז ד מיי' שם פ"ה הלכה כ טוש"ע שם סעיף ד בהגה"ה:
קכח ה מיי' פי"ג מהל' מעשה קרבנות הלכה כח:
קכט ו מיי' שם הל"כ:
קל ז מיי' שם הל' כג ופי"ח מהל' פסולי המוקדשים הלכה ז:
קלא ח מיי' שם הל' ו:
קלב ט מיי' פי"ג מהל' מעשה קרבנות הלכה כ:
קלג י מיי' פ"ו מהל' מלה הלכה ח:

תורה אור השלם

א) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: [דברים טז, ג]

ב) וְנֶפֶשׁ כִּי תַקְרִיב קָרְבַּן מִנְחָה לַיקֹוָק סֹלֶת יִהְיֶה קָרְבָּנוֹ וְיָצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְנָתַן עָלֶיהָ לְבֹנָה: וְהֵבִיאָהּ אֶל בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים וְקָמַץ מִשָּׁם מְלֹא קֻמְצוֹ מִסָּלְתָּהּ וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל לְבֹנָתָהּ וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת אַזְכָּרָתָהּ הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַיקֹוָק: [ויקרא ב, א-ב]

ג) כָּל מַחֲמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת: [שמות יב, כ]

רבינו חננאל

טבל דתניא האוכל נבלה ביום הכפורים פטור ולא אתי איסור יום הכפורים וחייל אאיסור נבלה: **ת"ר יכול יוצא אדם** ידי מצה בפסח במעשר שני בירושלים ת"ל לחם עוני לחם הנאכל באוני אלא שאינו נאכל באוני אלא בשמחה דברי ר' יוסי הגלילי. כדתנן בס"פ מעשר שני במנחה ביום טוב היו מתודים כיצד היה וידוי בערתי הקדש מן הבית זה מעשר שני וכו' עד לא אכלתי באוני ממנו אם אכלו באנינה לא היה יכול להתודות. **ר' עקיבא אומר מצות** מצות ריבה אם כן מה ת"ל לחם עוני פרט למצה עשירה ואסיקנא לר' עקיבא כתיב עני למעוטי מצה עשירה וקרינן עוני כשמואל דאמר לחם שעונין אחריו דברים. **ואקשי'** איני דר' עקיבא אוסר לאכול בפסח מצה עשירה והתניא אין לשין את העיסה ביין ושמן ודבש ואם לש ר"ג אומר תשרף מיד וחכמים אומרים תאכל מיד פי' אם אפאה. אמר ר' עקיבא שבתי היתה אצל ר' אליעזר ור' יהושע ולשתי להם עיסה ביין ושמן ודבש ולא אמרו לי דבר. **ושנינן** הא

הגמרא תמהה עתה על הנהגה זו של רבי יהושע, ללוש את המצה בחלב:
מקשה הגמרא, כיצד הורה רבי יהושע לבניו ללוש את מצותיו בחלב, **וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, **אֵין לָשִׁין אֶת הָעִיסָּה בֶּחָלָב**, אף בשאר ימות השנה, **וְאִם לָשׁ** אותה בחלב, **כָּל הַפַּת** שנאפתה ממנה **אֲסוּרָה** באכילה, **מִפְּנֵי הֶרְגֵּל עֲבֵירָה** - מחשש שמא ישכחו שנילוש בחלב ויבואו לאוכלה עם בשר, ועל כן אסרוה חכמים באכילה לגמרי.

אוצר החכמה

מתרצת הגמרא, **אֶלָּא** יש לשנות את הגירסא במעשה זה, **וְהָכִי קָאָמַר** - וכך אמר רבי יהושע לבניו, **יוֹמָא קַמָּא לָא תָּלוּשׁוּ לִי** את המצות **בְּדוּבְשָׁא** [-בדבש], אבל **מִכָּאן וְאֵילָךְ, לוּשׁוּ לִי בְּדוּבְשָׁא. תִּירוֹשׁ** נוסף, **וְאִיבָּעֵית אֵימָא** - ואם תרצה תאמר תירוץ אחר, **לְעוֹלָם** - באמת אמר להם ללוש לו **בַּחֲלָבָא** [-בחלב], והיינו **כִּדְאָמַר רַבִינָא, כְּעֵין תּוֹרָא** - שיעור קטן של עיסה, כמו עין של שור, **שָׁרֵי** - מותר ללוש בחלב, כיון שאוכלו מיד בבת אחת ואין דרך להשהות אותו, ואין לחשוש שמא ישכח שנילוש בחלב ויבוא לאוכלו עם בשר[ח]. **וְהָכָא נַמִּי** - אף כאן, בהנהגתו של רבי יהושע ללוש את המצה בחלב, מדובר בעיסה מועטת, **כְּעֵין תּוֹרָא.**

★

הגמרא חוזרת לפרש את דברי הברייתא שהובאה לעיל:
שנינו בברייתא, **וְשָׁוִין** - הכל מודים בדין זה, **שֶׁאֵין לָשִׁין אֶת הָעִיסָּה** של המצה **בְּפוֹשְׁרִין**, לפי שמים פושרים ממהרים את ההחמצה של העיסה. מקשה הגמרא, **מַאי שְׁנָא** - במה שונה מצה של פסח **מִמְּנָחוֹת**, שאף הן אסורות בחימוץ, ומכל מקום התירו ללושן בפושרים, **דְּתַנַן** - שכך שנינו במשנה (מנחות נה.), **כָּל הַמְּנָחוֹת נִילּוּשׁוֹת בְּפוֹשְׁרִין, (וּמִשְׁתַּמְּרִין)** - ובלבד שישמרו אותן **שֶׁלֹּא יֶחְמְצוּ**. ומדוע במצה של פסח לא התירו זאת.

מתרצת הגמרא, **אִם אָמְרוּ** דין זה, שמותר ללוש בפושרים, **בְּזָרִיזִין** - במנחות שנילושות על ידי כהנים שזריזים הם, ואף אם ילושו בפושרים ידעו להזהר שלא תחמיץ העיסה, וכי **יֹאמְרוּ** כן **בְּשֶׁאֵין זְרִיזִין** - מצת הפסח שנאפית גם על ידי סתם בני אדם שאינם זריזים כל כך, ויש לחשוש שלא ידעו להזהר בה מחימוץ אם ילושו בפושרים.

חוזרת הגמרא ומקשה, **אִי הָכִי** - אם כך, שאנו סומכים על זריזותם של הכהנים שלא יניחו לעיסה להחמיץ[ט], **מִילְּתָא נַמִּי לָתֵית** - יש להתיר לכהנים גם ללתות [-לשרות במים] את החטים של המנחות קודם טחינתן[י], ולא נחשוש שמא מתוך כך יבואו החטים לידי חימוץ, שהרי הכהנים זריזים הם[יא], **אַלָּמָּה** [-ומדוע] **אָמַר רַבִּי זֵירָא, אָמַר רַבָּה בַּר יִרְמְיָה, אָמַר שְׁמוּאֵל, חִיטִּין שֶׁל מְנָחוֹת אֵין לוֹתְתִין אוֹתָהּ**, שמא יחמיצו.

מתרצת הגמרא, **לְישָׁה, בְּזָרִיזִין אִיתָּא** - הלישה נעשית על ידי הכהנים, שהם זריזים, ואנו סומכים על זריזותם שיזהרו שלא תחמיץ העיסה, ולכן התירו ללושה בפושרים, אבל לענין **לְתִיתָה** אין אנו יכולים לסמוך על כך, שכן אם נתיר לעשותה, **לֵיתָא בְּזָרִיזִין** - לא תיעשה על ידי הכהנים, אלא תהא מסורה ביד כל אדם, שהרי הזר מביא את מנחתו לעזרה כשהיא כבר סולת טחונה, ולכן לא התירו זאת, מחשש שיחמיצו המנחות.

חוזרת הגמרא ומקשה, **וְלִישָׁה מִי אִיתָּא** - וכי הלישה כן נעשית **בְּזָרִיזִין, וְהָכְתִיב** - והרי נאמר לגבי אדם שמתנדב מנחה (ויקרא ב ו-ז) 'וְיָצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן וגו' **וְהֵבִיאָהּ אֶל בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים**, וְקָמַץ מִשָּׁם מְלֹא קֶמְצוֹ מִסָּלְתָּהּ וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל לְבֹנָתָהּ וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת אַזְכָּרָתָהּ הַמִּזְבֵּחָה', ומבואר בכתוב שרק לפני הקמיצה יש להביא את המנחה לכהן, ויש ללמוד מכך שרק **מִקְמִיצָה וְאֵילָךְ** זו **מִצְוַת כְּהוּנָּה** - יש צורך בעבודת הכהנים, **וּלְימֵד** הכתוב **עַל יְצִיקָה וּבְלִילָה** של המנחות, שקודמות לקמיצתה, **שֶׁפְּשִׁירָה בְּכָל אָדָם**, ואינה צריכה כהונה, ונמצא שלישת המנחה אינה נעשית בזריזים[יב]. ושוב חוזרת הקושיא מדוע התירו ללושה בפושרים ולא חששו שמא תחמיץ.

מתרצת הגמרא, לענין **לִישָׁה** של המנחה אנו סומכים על זריזותם של הכהנים, **דְּנִהֵי דִּבְזָרִיזִין לֵיתָא** - אף שבאמת אין הלישה נעשית דווקא על ידי כהנים שהם זריזים, אבל מכל מקום **בְּמָקוֹם זְרִיזִין אִיתָּא** - היא נעשית במקום שהכהנים מצויים בו דהיינו בעזרה, **דַּהֲרֵי אָמַר מַר** - נאמרה מימרא זו בבית המדרש, אפילו **שִׁבְלִילָה כְּשֵׁירָה בְּזָר**, ואינה צריכה להיעשות על ידי כהנים בדווקא, מכל מקום אם נעשית **חוּץ לְחוֹמַת עֲזָרָה**, היא **פְּסוּלָה**[יג], ומאחר שמצויים בעזרה כהנים שהם זריזים, הרי הם רואים את עשיית העיסה, ומלמדים את כל העוסק בעשייתה להזהר בה שלא תחמיץ. **וְלַאֲפוּקֵי** - ולהוציא ולמעט מכלל זה **לְתִיתָה, דְּאֵינָהּ** נעשית לא **בְּזָרִיזִין, וְלֹא בְּמָקוֹם זְרִיזִין**, אלא נעשית על ידי כל אדם, ובכל מקום, ולכן יש לחשוש בה שמא תבוא לידי חימוץ.

★

הגמרא דנה עוד בדברי שמואל שאין לותתין את המנחות:
מקשה הגמרא, **וּמַאי שְׁנָא** - ובמה שונים כל המנחות שאין לותתין אותם, **מִמְּנָחַת הָעוֹמֶר**, שלותתים אותה. **דְּתַנְיָא** - שהרי שנינו בברייתא, **מִנְחַת הָעוֹמֶר לוֹתְתִין אוֹתָהּ**, **וְאַחַר כָּךְ צוֹבְרִין** - עורמים **אוֹתָהּ** בערימה, כדי שיזובו מימיה, ותהיה יבישה בשעת טחינתה, ולא יחמיץ הקמח מחמת מי הלתיתה. הרי שאין חוששים במנחת העומר שמא תחמיץ על ידי הלתיתה, ובמה שונה מנחה זו משאר מנחות שאין לותתים אותם מחשש שיחמיצו[יד].

מתרצת הגמרא, **צִיבּוּר שָׁאנֵי** - שונה הדין לגבי מנחת העומר שהיא מנחת ציבור, שכן כל מעשיה נעשים על פי בית דין, ואף

שמי פירות אין מחמיצין. אך ראה לעיל (לה.) בהערה במובא מהלחם משנה, שאין צורך שתוכל המצה לבוא בפועל לידי חימוץ, אלא די בכך שהיא ממין דגן שבא לידי חימוץ.

יח. כן הוא על פי רש"י (ד"ה כעין). אמנם הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ט הכ"ג) פירש ש'כעין תורא' היינו שאפה את העיסה בצורה משונה, כעין השור, וניכר לכל שעשה זאת להיכר, ולא יבואו לאכול את הפת עם בשר, וכן כתב הטור (יו"ד סי' נז) בשם הרי"ף. ובשלחן ערוך נפסקו שני הטעמים להלכה.

יט. כלומר, לולי תירוץ הגמרא שיש חילוק בין זריזין לאין זריזין היינו אומרים שפושרים אינם מחמיצים כלל, ולתיתה מחמיצה, אך כיון שלא נקטה כן הגמרא, אלא אמרה שאכן פושרים מחמיצים אלא שסומכים על זריזותם של הכהנים, אם כן קשה מדוע בלתיתה אין סומכים על זריזותם. צל"ח (ד"ה מאי שנא).

כ. קודם טחינת החטים היו שורים אותם במים מעט וכותשים במכתשת בכדי להסיר את קליפתן, בשביל שתהיה סולתן נקיה.

כא. שהרי כל זמן שהחטים שלימות אין הן באות לידי חימוץ, אלא שצריך לייבשן קודם טחינתן, שכן אם ישארו עליהן מים בשעת הטחינה יחמיצו, כמבואר להלן לגבי מנחת העומר.

כב. וכגון במנחת מחבת או מרחשת, וכל שכן במנחת מאפה תנור שהלישה קודמת בה ליציקה ובלילה, שכן היו אופים עשר חלות ואחר כך פותתים אותן לפתיתים עד שחוזרים להיעשות כעין סולת [כן הוא לשיטת תנא דבי רבי ישמעאל במנחות (עה:), אבל לשיטת חכמים (שם) פותת כל חלה לארבעה פתיתים בלבד. וראה ברש"ש (נדפ"י ד"ה ליפה) שתמה מדוע לא פירש רש"י כשיטת חכמים], ואחר כך בוללים את הסולת בשמן, ואחר כך שוב יוצקים עליה שמן. רש"י (ד"ה ליפה) [כן היא לשיטת רבי במנחות (עד:), אך לשיטת חכמים (שם) הבלילה נעשית לפני האפיה, ורק היציקה נעשית לאחריה].

כג. שכן המחבת והמרחשת שבהם נילושית המנחה, הם כלי שרת. וכן במנחת מאפה תנור, התנור שבו נאפה המנחה הוא כלי שרת, ומאחר שהאפיה היתה בעזרה, אף הלישה היתה נעשית שם בסמוך, כדי שלא תחמיץ המנחה בינתיים. תוספות (ד"ה נמקוס). והביאו פירוש נוסף, שכל המנחות היו נעשות בעזרה לפי שצריכים למדוד אותן בעישרון [-כלי מדה] של קודש, כמבואר במסכת מנחות (פו.).

כד. באמת יכלה הגמרא להקשות גם על לישתה של מנחת העומר, שמבואר במסכת מנחות (נה:) שנעשית מחוץ לעזרה, ונמצא שאינה נעשית על ידי זריזים ולא במקום זריזים, ומכל מקום לשים אותה בפושרים [כמו שמשמע מהמשנה במנחות שהביאה הגמרא לעיל 'כל המנחות נילושות בפושרין', ומשמע שכל המנחות בכלל זה], שמדוע אין חוששים בה שמא תחמיץ, אלא שתירוץ הגמרא 'ציבור שאני' מתרץ גם קושיא זו, שמחמת כן לא חששו שתבוא העיסה לידי חימוץ. תוספות (מנחות נה. ד"ה כל). וראה עוד בצל"ח (ד"ה ליפה) שביאר מדוע העדיפה הגמרא להקשות מלתיתה ולא מלישה.

האוכל נבילה ביום הכפורים. סוגג: פטור. מתמלת, לתין ליקור יום הכפורים חל על ליקור נבילה, ואם בו ביום נתגבלה, לפילו הכי היתה לקורה קודם יום הכפורים משום לבר מן החי: **מידי בלבד בתיב.** קרא משמע דכל מי שליקור חמן נוהג בו לתה יולא בו משום מלה: **מי שנאכל באנינות.** שמותר לאוכלו כשהוא חונן, דרוש ביה לחם חוני, ומעשר שני ליגו נאכל באנינות דכתיב (דברים כו) לא לאכלתי באוני ממנו[ז]: **מי כתיב עוני.** בוי"ן דמשמע מיניה חוני: **שעונין עליו דברים.** שגומרים עליו לת ההלל ואומרים עליו הגדה: **אין** לשין **את העיסה** של מלות ביין ושמן ודבש. מפני שקרובה וממהרת להחמיץ ואין לדם יכול לשומרה, לפיכך אם נם תערך מיד, וכמועד קאמר ולא ביום טוב דהצרה שלא לצורך היא, ולר' יומנן[ח] דאמר לעיל מי פירות אין מחמיצין לא קשיא הך, דלאו אין חייבין על חימוצו כרת קאמר, ולא הוי חמץ גמור אלא חמץ נוקשה הוי כלומר רע, ואותו חימוץ הן ממהרין להחמיץ ואי אפשר לשומרן: **וחכמים אומרים תאכל.** דקסברי אפשר לשומרה, והכא לא גרסינן מיד, דמשמפה לא תחמיץ: **שבתי היתה.** שביתתי היתה רגל פסח אחד אצל ר' אליעזר ור' יהושע: **מקטפין.** טחין פניה לאחר עריכתה: **פושרין.** ממהרין להחמיץ: **יום ראשון.** לילה הראשון שהמצה חובה בעינן לאכול עוני: **אין לשין עיסה בחלב.** כל ימות השנה, אלא יאכל בשר עמה: **בעין תורא.** מעט כעין של שור מותר ללום בחלב, דאכיל ליה מיד בצת אחת, ולא משהי ליה לינשי שילום בחלב: **ומאי שנא ממנחות.** דתנן בהו[ט] דאחות מלות, ואפילו הכי נלושות בפושרין ומשמרן אלא לא יחמיצו: **הבי גרסינן**[י] כהנים זריזין הם: **לאתיתה.** לטחינה. לשון בחים טעט, ולכותבן במכתשת להסיר מורסנן, כדי שתהא סולתן נקיה: **לאתיתה ליתא בזריזין.** כשמבילה הזר כבר היא סולת: **לישה.** כגון מנחת מחבת ומרחשת ומנחת מחפה תנור שמופין אותה תחילה עשר חלות[יא], ואחר כך פותתין אותן עד שתחזירן לסלתן[יב] כדכתיב (ויקרא ב) פתות אותה פתים, ואחר כך נותן שמן ובולשה ויולק וקומץ, וכשאפאה תחילה נילושה בפושרין: **לימד על יציקה ובלילה בו'.** והכי במנחת מחפה תנור לאחר ליקה ואפייה ופתיתה ניהו: **במקום זריזים איתא.** בעזרה, שהמחבת והמרחשת כלי שרת הן וכן תנור של מקדש, וכיון דבעזרה איתא חזו לה כהנים ומלמדין אותו להיזהר בה: **ומאי שנא.** שאר מנחות דקאמר שמואל אין לותתין אותם, ממנחת העומר דתנן בה לותתין אותה ולוברין אותה שיזובו מימיה: **ציבור שאני.** מנחת העומר קרבן ליבור היא, וכל עסקין שלה נעשין על פי בית דין[יג], קלירתה והיבהוב שלה[יד] ולתיתה הכל בבית דין ובזריזין הוא. ולכך לאחרי ולוברין אותה מימיה זבין ואין מחמיצין, ולאו מילתא היא, אלא לדאוסיפנא[טז] קאני לה ולא קאני ולוברין אלא ולוברין, ועוד אי לכך תקנתא בעזרה, (שכל) חיטים של מנחות נאי לילתיתהו וניצברינהו: **בכורים.** כגון כהן שהביאו לו חיטין בכורים בירושלים: **בכורים אין נאכלין אלא בירושלים.** שנאמר[יז] לא תוכל לאכול בשעריך וגו' ולאחר אל (מכות פד יז.) ותרומת ידך[יח] אלו בכורים: **מצה ומרור.** הקיפן הכתוב על מצות ומרורים[יט]: **מרור אינו בכורים.** לתנן (בכורים פ"ל מ"ג) אין מביאין בכורים אלא מז' מינין דכתיב[כ] מארלך משבח ארלך, בתחות בפרק כל הקרבנות (דף פד.) ולקמן בתקוס שנהגו (דף נג.):

האוכל נבילה ביום הכפורים פטור רבינא אמר אפילו תימא רבנן מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ בלבד יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ בלבד אלא אף משום בל תאכל טבל[ל] מידי בלבד כתיב אלא מחוורתא כדרב ששת. ת"ר יכול יוצא אדם ידי חובתו במעשר שני בירושלים ת"ל[א] לחם עוני (ו) [ב] מה שנאכל באנינות יצא זה שאין נאכל באנינות אלא בשמחה דברי[ג] ר' יוסי הגלילי ר' עקיבא אומר[ד] מצות מצות ריבה אם כן מה ת"ל לחם עוני[ה] פרט לעיסה שנילושה ביין ושמן ודבש מאי טעמא דר' עקיבא מי כתיב לחם עוני עני כתיב ור' יוסי הגלילי מי קרינן עני עוני קרינן (ג) ור' עקיבא האי דקרינן ביה עוני כדשמואל[ו] דאמר שמואל לחם עוני לחם שעונין עליו דברים הרבה[ז]. וסבר ר"ע עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש לא והתניא אין לשין עיסה בפסח ביין ושמן ודבש ואם לש רבן גמליאל אומר תשרף מיד וחכמים אומרים יאכל[ח] ואמר רבי עקיבא שבתי היתה אצל רבי אליעזר ורבי יהושע ולשתי להם עיסה ביין ושמן ודבש ולא אמרו לי דבר ואף על פי שאין לשין מקטפין בו אתאן לתנא קמא וחכמים אומרים את שלשין בו מקטפין בו ואת שאין לשין בו[ט] אין מקטפין בו ושוין שאין לשין את העיסה בפושרין לא קשיא הא ביום טוב ראשון הא ביום טוב שני כדאמר להו ר' יהושע (ג) לבניה יומא קמא לא תלושו לי בחלבא מכאן ואילך לושו לי בחלבא אם לא תלושו לי בדובשא מכאן ואילך לושו לי בדובשא ואיבעית אימא לעולם בחלבא כדאמר רבינא כעין תורא שרי הכא נמי כעין תורא: ושוין שאין לשין את העיסה בפושרין: מאי שנא ממנחות[י] דתנן[יא] כל המנחות נילושות בפושרין ומשתמרין[יב] שלא יחמצו אם אמרו בזריזין יאמרו בשאין זריזין אי הכי מילתא נמי לתית אלמה[יג] אמר רבי זירא אמר רבה בר ירמיה אמר שמואל חיטין של מנחות אין לותתין אותה לישה בזריזין איתא לתיתה ליתא בזריזין ולישה מי איתא בזריזין והכתיב[כ] ויצק עליה שמן וגו' והביאה אל הכהן[יג] ויצק[יד] מקמיצה ואילך מצות כהונה לימד על יציקה ובלילה שכשירה בכל אדם לישה נהי דבזריזין ליתא במקום זריזין איתא דאמר מר בלילה כשירה בזר[טו] חוץ לחומת עזרה פסולה לאפוקי לתיתה דאינה בזריזין ולא במקום זריזין ומאי שנא ממנחת העומר דתניא[טז] מנחת העומר לותתין אותה וצוברין אותה ציבור שאני. תנו רבנן יכול יוצא אדם ידי חובתו בבכורים ת"ל[יז] בכל מושבותיכם תאכלו מצות מצה הנאכלת בכל מושבותיכם יצאו בכורים שאין נאכלין בכל מושבותיכם אלא בירושלים דברי רבי יוסי הגלילי רבי עקיבא אומר מצה ומרור מה מרור שאינו בכורים אף מצה שאינה בכורים אי מה מרור שאין במינו בכורים אף מצה שאין במינה בכורים

אוציא

דאסר מצה עשירה ביום טוב ראשון בלבד בזמן שעונין אחריו דברים והן ההגדה שאמר מצה זו שאנו אוכלין על שום מה וכו' אסור אותו זמן לאכול מצה עשירה דבעינן עוני. וזה שאמר לשתי להם עיסה ביין ושמן ודבש בשאר הימים ויש לומר כי דבר מועט לש להם כגון בני ר' יהושע שלשו בחלב כעין תורא שהוא דבר מועט וביום הראשון [אסור] ובשאר הימים מותר. **ונתברר** למביני מדע דסוגיא דברייתא הכי הוא אין לשין את העיסה ביין ושמן ודבש ואע"פ שאין לשין מקטפין בהן וחכמים אומרים אין לשין ואף לא מקטפין ואם לש או קיטף ר"ג אומר תשרף מיד ואפי' אפאה וחכמים אומרים תאכל מיד אם אפאה ודברי הכל זו הברייתא בשאר ימות הפסח היא שנויה זולתי יו"ט ראשון. **ומראין** הדברים שהת"ק שאמר אע"פ שאין לשין בו מקטפין בו כך פי' דבריו אע"פ שאין לשין במים ושמן ואם לשו במים ושמן מקטפין בשמן מכלל שהלישה שאסר שמן על ידי מים הוא שאסר ומה שאסר בלישה שמן על ידי מים התיר בקיטוף וחכמים אסרו זה וזה הלישה והקיטוף ע"י מים הכל אסור. **וקיי"ל** כחכמים שאפי' אם לש במים לבדו אסור לו לקטף בשמן כלל וכל שכן שאין לשין במים ושמן כלל: **ושוין שאין לשין את העיסה בפושרין.** ואמרי' אמאי לא והא כל המנחות מצה הן ותנן כל המנחות נילושות [בפושרין] ומשמרן שלא יחמיצו. **ודחי'** אם התירו לכהנים שהן זריזין ומשמרין העיסה שלא תחמיץ ומשום זריזותן התירו להן יתירו לכל אדם. **ודחי'** לתיתה פעמים שתהיה שלא על ידי כהן והא לישה נמי יתכן שתהיה שלא על ידי כהן דהא מקמיצה ואילך מצות כהונה ולישה קמי הכי הוא דהויא ואפילו [הכי] לישה כי ליתא בכהנים אינה אלא בעזרה מקום שהכהנים רואים אותה אבל חוץ לחומת העזרה פסולה לתיתה אינה לא בכהנים ולא בעזרה לפיכך לא התירוה: **ת"ר יכול יוצא אדם ידי חובתו בבכורים כו'** בא ר"ע למעט הבכורים ממצה וממרור ואמר בעינן מצה כמרור מה מרור אין מביאין ממנו בכורים כי ירק הוא ולא פירי כך מצה אין מביאים מן הבכורים.

מסורת הש"ס עם הוספות

ז) קדושין עז: שבועות כד. נזיר ד. [כריתות כג.], ב) [לקמן לח:], ג) [לקמן לח.], ד) [לעיל לח:], ה) לקמן קטו:, ו) לעיל ל. בבא מליעא לח. זבחים לה:, ז) מנחות נה., ח) [לקמן דף מ. ע"ב], ט) מנחות ט. יח:, י) זבחים דף קא., יא) מנחות דף נב:, יב) מנחות עו., יג) שם עה: ע"ש, יד) מנחות סה., טו) שם סו., טז) עי' תוספתא מנחות פ"ט ה"א, יז) דברים יב יז, יח) במדבר ט יא, יט) דברים כו ב, כ) כריתות דף כג:, כא) [וע"ע תוספות חולין לז. ד"ה השתא ומוספות שבועות כד. ד"ה האוכל ע"ש], כב) [וע"ע תוספות סוכה ו: ד"ה ור"ש ועוד שם לב. ד"ה כפת שכתבו לקרוץ טעמא וע"ע תוספות סנהדרין ז. ד"ה כולהו ותוספות זבחים מ. ד"ה לא נקרבה ותוספות נדה טו. ד"ה לא], כג) [ועיין תוספות סוכה כ. ד"ה ואי ותוספות מנחות ט. ד"ה ריש לקיש] ועיין עוד תוס' מנחות נה. ד"ה כל, כד) [עירובין דף יח:], כה) [וע"ע תוספות עירובין דף יח: ד"ה מלורין].

הגהות הב"ח

(ו) גמ' לחם עוני מי שנאכל: (ז) שם קרינן ביה ור' עקיבא: (ח) שם ר' יהושע בן לוי לבניה:

גליון הש"ם

גמ' מידי בלבד כתיב. עיין בהר"ם פ"ח מ"ג מטהרות ול"ע:

הגהות וציונים

ט] "הרבה" בכת"י ליתא וכ"מ מרש"י דל"ג: י] [צ"ל ומשמרן] (גליון) עי' אות ה: יא] [והביאה אל בני אהרן הכהנים וקמץ כצ"ל] (גליון): יב] צ"ל ולריש לקיש (גליון) ועי' חכמת מנוח לעיל לה. שגורס שם אמר רבב"ח אמר ר' יוחנן: יג] צ"ל ומשמרן שלא יחמיצו גרסינן, ומלת הכי ליתא בדפו"י. ואח"כ מה"ד כהנים זריזין הם: וקאי אדברי הגמ' אם אמרו בזריזין (חלופי גרסאות, דק"ס): יד] צ"ל סמכיה קרא אפרי (וכ"ה בתוס' הרשב"א):

משנת ראשונים

האוכל נבלה ביום הכפורים פטור. ואחרים פירשו דפטור מן האחרון קאמר, כלומר שאם נתנבלה ערב יוה"כ חי הנפטור מיוה"כ, ואם נתנבלה ביוה"כ פטור מנבילה, ורבנן פליגי עליה ואמרי שאם נתנבלה בערב יוה"כ אתי איסור חמור דיוה"כ וחייל על איסור קל של נבילה וכן עיקר, ובמס' נזיר (ד.) אשכחן בנוסחי האוכל נבילה ביוה"כ אינו חייב אלא אחת. [הרמב"ן, קידושין עז:] **מאי טעמא דרבי עקיבא מי כתיב לחם עוני עני כתיב.** ואע"ג דשמעינן ליה לר' עקיבא במסכת סנהדרין דאית ליה יש אם למקרא. ה"מ היכא דסתרי אהדדי אבל היכא דלא סתרי אהדדי מקרי, ומסורת נמי דרשינן. [מהר"ם חלאווה] **ואם לש רבן גמליאל אומר תשרף מיד.** ומאי דלא בדקינן בסימני סידוק ושיאור פירש הרי"ט ז"ל שלא נאמרו סימני סידוק ושיאור אלא כשנעשית [בצונן, אבל אם נעשית] בפושרין או ששהתה יותר מן השיעור, פעמים מתחלת להחמיץ ואין בה סימני שיאור וסידוק. [הריטב"א] **וחכמים אומרים יאכל.** המורה גריס תיאכל ול"ג מיד ורבינו יצחק מפא"ס זצוק"ל גריס תאפה מיד ונ"ל דס"ל דממהרין להחמיץ הילכך אל ישהא העיסה אלא תיאפה מיד ופליגי ארבן גמליאל דאמר תשרף ואין לה תקנה. [תוספות רי"ד] **הא ביום טוב ראשון הא ביום טוב שני.** מה שאמרו דביום ראשון אינו יוצא ה"מ בשתי לילות לדידן ובמצת חובה אבל שאר פתו לא שנא יום ראשון ולא שנא שאר ימים מותר. [מהר"ם חלאווה]

מסורת אור השלם

א) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: [דברים טז, ג]

ב) וְנָפַשׁ כִּי תַקְרִיב קָרְבַּן מִנְחָה לַיי סֹלֶת יִהְיֶה קָרְבָּנוֹ וְיָצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְנָתַן עָלֶיהָ לְבֹנָה: וְהֵבִיאָהּ אֶל בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים וְקָמַץ מִשָּׁם מְלֹא קֻמְצוֹ מִסָּלְתָּהּ וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל לְבֹנָתָהּ וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת אַזְכָּרָתָהּ הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַיי: [ויקרא ב, א-ב]

ג) כָּל מַחֲמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת: [שמות יב, כ]

רבינו חננאל

טבל דתניא האוכל נבלה ביום הכפורים פטור ולא אתי איסור יום הכפורים וחייל אאיסור נבלה: **ת"ר יכול יוצא אדם ידי מצה בפסח** במעשר שני בירושלים ת"ל לחם עוני כי בעינן לחם הנאכל באוני יצא זה שאינו נאכל באוני אלא בשמחה דברי ר' יוסי הגלילי. כדתנן בס"פ מעשר שני במנחה ביום טוב היו מתודים כיצד היה וידוי בערתי הקדש מן הבית זה מעשר שני וכו' עד לא אכלתי באוני ממנו אם אכלו באנינה לא היה יכול להתודות. **ר' עקיבא אומר מצות מצות ריבה** אם כן מה ת"ל לחם עוני פרט למצה עשירה ואסיקנא לר' עקיבא כתיב עני למעוטי מצה עשירה וקרינן עוני כשמואל דאמר לחם שעונין אחריו דברים. **ואקשי'** איני דר' עקיבא אוסר לאכול בפסח מצה עשירה והתניא אין לשין את העיסה ביין ושמן ודבש ואם לש ר"ג אומר תשרף מיד וחכמים אומרים תאכל מיד פי' אם אפאה. אמר ר' עקיבא שבתי היתה אצל ר' אליעזר ור' יהושע ולשתי להם עיסה ביין ושמן ודבש ולא אמרו לי דבר. **ושנינן** הא דאסר מצה עשירה ביום טוב ראשון בלבד בזמן שעונין אחריו דברים והן ההגדה שאמר מצה זו שאנו אוכלין על שום מה וכו' אסור אותו זמן לאכול מצה עשירה דבעינן עוני. וזה שאמר לשתי להם עיסה ביין ושמן ודבש בשאר הימים ויש לומר כי דבר מועט לש להם כגון בני ר' יהושע שלשו בחלב כעין תורא שהוא דבר מועט וביום הראשון [אסור] ובשאר הימים מותר. **ונתברר** למביני מדע דסוגיא דברייתא הכי הוא אין לשין את העיסה ביין ושמן ודבש ואע"פ שאין לשין מקטפין בהן וחכמים אומרים אין לשין ואף לא מקטפין ואם לש או קיטף ר"ג אומר תשרף מיד ואפי' אפאה וחכמים אומרים תאכל מיד אם אפאה ודברי הכל זו הברייתא בשאר ימות הפסח היא שנויה זולתי יו"ט ראשון. **ומראין** הדברים שהת"ק שאמר אע"פ שאין לשין בו מקטפין בו כך פי' דבריו אע"פ שאין לשין במים ושמן ואם לשו במים ושמן מקטפין בשמן מכלל שהלישה שאסר שמן על ידי מים הוא שאסר ומה שאסר בלישה שמן על ידי מים התיר בקיטוף וחכמים אסרו זה וזה הלישה והקיטוף ע"י מים הכל אסור. **וקיי"ל** כחכמים שאפי' אם לש במים לבדו אסור לו לקטף בשמן כלל וכל שכן שאין לשין במים ושמן כלל: **ושוין שאין לשין את העיסה בפושרין.** ואמרי' אמאי לא והא כל המנחות מצה הן ותנן כל המנחות נילושות [בפושרין] ומשמרן שלא יחמיצו. **ודחי'** אם התירו לכהנים שהן זריזין ומשמרין העיסה שלא תחמיץ ומשום זריזותן התירו להן יתירו לכל אדם. **ודחי'** לתיתה פעמים שתהיה שלא על ידי כהן והא לישה נמי יתכן שתהיה שלא על ידי כהן דהא מקמיצה ואילך מצות כהונה ולישה קמי הכי הוא דהויא ואפילו [הכי] לישה כי ליתא בכהנים אינה אלא בעזרה מקום שהכהנים רואים אותה אבל חוץ לחומת העזרה פסולה לתיתה אינה לא בכהנים ולא בעזרה לפיכך לא התירוה: **ת"ר יכול יוצא אדם ידי חובתו בבכורים כו'** בא ר"ע למעט הבכורים ממצה וממרור ואמר בעינן מצה כמרור מה מרור אין מביאין ממנו בכורים כי ירק הוא ולא פירי כך מצה אין מביאים מן הבכורים.

עין משפט נר מצוה

קכה א מיי' פ"ו מהל' מלה הלכה ח:
קכו ב ג מיי' שם הל' ה סמג לאוין עט טוש"ע או"ח סי' תסד סעיף ו:
קכז ד מיי' שם פ"ה הלכה כ ועיין שם סעיף ד בהגה"ה:
קכח ה מיי' פי"ג מהל' מעשה קרבנות הלכה כח:
קכט ו מיי' שם הל"כ:
קל ז מיי' שם הל' כג ופי"ח מהל' פסולי המוקדשין הלכה ז:
קלא ח מיי' שם הל' ו:
קלב ט מיי' פי"ג מהל' מעשה קרבנות הלכה כ:
קלג י מיי' פ"ו מהל' מלה הלכה ח:

לתיתתה נעשית על ידי בית דין, ועל כן היא נעשית בזריזות, ואין לחשוש שמא תבוא לידי חימוץ[כה].

אוהח 19/06/2018

הברייתא שלפנינו דנה האם יוצא ידי חובתו במצה העשויה מתבואת ביכורים:

תָּנוּ רַבָּנָן - שנו חכמים בברייתא, **יָכוֹל** היית לומר **שיּוֹצֵא הָאָדָם יְדֵי חוֹבָתוֹ בְּמצת בִּכּוּרִים** בירושלים, וכגון כהן שהביאו לו חטים לביכורים, ואפה מהן מצות[כו], **תַּלְמוּד לוֹמַר** - לכך נאמר לגבי מצות אכילת מצה (שמות יב כ) **'בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכֵלוּ מַצּוֹת'**, ללמד שיוצאים ידי חובת מצת מצוה רק **בְּמַצָּה הַנֶּאֱכֶלֶת 'בְּכֹל מוֹשְׁבוֹתֵיכֶם'** - בכל מקום, **יָצְאוּ** מכלל זה **בִּכּוּרִים, שֶׁאֵין נֶאֱכָלִין שֶׁאֵין בְּמִינָהּ בִּכּוּרִים** כללכז,

בְּכֹל מוֹשְׁבוֹתֵיכֶם, אֶלָּא בִּירוּשָׁלַיִם כלבדכז, **דִּבְרֵי רַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי. רַבִּי עֲקִיבָא אוֹמֵר**, מטעם אחר אין יוצאים במצת ביכורים, משום שנאמרו בתורה **מַצָּה וּמָרוֹר** יחד, שנאמר (במדבר ט יא) 'עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֵהוּ', הרי שהקישם הכתוב זה לזה, **ללמדך, מַה** - כשם **שמָּרוֹר** שיוצאים בה הוא מין **שֶׁאֵינוֹ בִּכּוּרִים**, שהרי ביכורים באים רק משבעת המיניםכח, **אַף מַצָּה** שיוצאים בה היא מצה **שֶׁאֵינָהּ בִּכּוּרִים.**

מבררת הגמרא, **אִי** - אם כן, שרבי עקיבא מקיש מצה למרור, שמא נמשיך ונדרוש, **מַה מָּרוֹר** שיוצאים בו הוא דבר **שֶׁאֵין בְּמִינוֹ בִּכּוּרִים** כלל, **אַף** בַּמַּצָּה נאמר שלא יצאו ידי חובה אלא במצה כזו מכל מקום, **יָצְאוּ** מכלל זה **בִּכּוּרִים, שֶׁאֵין נֶאֱכָלִין שֶׁאֵין בְּמִינָהּ בִּכּוּרִים** כללכט,

אוצר החכמה

כה. רש"י (ד"ה ניתנה). עוד הביא רש"י, שיש מפרשים 'ציבור שאני' מלשון צבירה, שכיון שצוברים אותה לאחר הלתיתה אין לחשוש שמא תחמיץ. אך דחה רש"י פירוש זה, משום שהיתר הלתיתה נשנה גם בתוספתא, ושם לא נזכר שצוברים אותה. ועוד הקשה על פירוש זה, שאם כן גם בשאר מנחות נתיר את הלתיתה ונצריך צבירה לאחריה.

כו. שכן ביכורים אינם נאכלים אלא לכהנים, ואסורים לזרים כתרומה, וזר האוכלם חייב מיתה בידי שמים.

כז. שנאמר (דברים יג יז) 'לא תוכל לאכול בשעריך וגו' ותרומת ידך', ודורשת הברייתא במכות (יז.), 'תרומת ידך' אלו ביכורים, כפי שיובא גם בגמרא להלן (ע"ב).

מיעוט זה שייך דווקא בזמן שהיה בית המקדש בנוי, שהיה אסור לאכול קדשים קלים מחוץ לחומת ירושלים, אמנם בזמן שהיה המשכן בנוב ובגבעון היו הביכורים נאכלים בכל ערי ישראל, כמבואר בזבחים (קיג:), וממילא באותו זמן אין למעטם מ'בכל מושבותיכם'. וכן מוכח בגמרא להלן (לח:) שאין למעט מ'בכל מושבותיכם' לזמן שהיה המשכן בנוב וגבעון. תוספות (להלן ע"ב ד"ה לחמר).

כח. כמבואר במשנה בביכורים (פ"ג מ"ג), שכן נאמר בביכורים (דברים כו ג) 'אשר תביא מארצך', ודרשו חכמים משבח ארצך, שהם שבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל. וכתבו התוספות (ד"ה מה) שאין לומר שיוצאים ידי חובת מרור בזית, שהוא משבעת המינים, ומבואר בסנהדרין (קח:) שהוא מר, שכן מבואר להלן (לט.), שכשם שמצה היא ממין זרעים ולא מפירות האילן הוא הדין למרור. ועוד, שאין כוונת הגמרא בסנהדרין שם שהפרי של הזית מר, אלא העץ שלו מר.

כט. כמו כן יכלה הגמרא להקשות, שמטעם זה יש למעט גם מצת מעשר שני, שכן מרור אינו יכול להיות מעשר שני, שהרי מן התורה ירק פטור מתרומות ומעשרות, ונלמד שאף במצה אין יוצאים אם היא של מעשר שני, ואילו בברייתא לעיל מבואר שרבי עקיבא סובר שיוצאים בו ידי חובת מצה. רבי עקיבא איגר (להלן ע"ב ד"ה ק"ל).

האוכל נבילה ביום הכפורים. שוגג: פטור. מתוך, למין ליקור יום הכפורים חל על ליקור נבילה, ואם בו ביום נתנבלה, אפילו הכי היתה לקורה קודם יום הכפורים משום לבר מן החי: **מידי בלבד בתיב.** קרא משמע דכל מי שליקור חמן נוהג בו ליתה יולא בו משום מלה: **מי שנאכל באנינות.** שמותר לאוכלו כשהוא חון, דרוש ביה לחם חוני, ומעשר שני ליינו נאכל באנינות דכתיב (דברים כו) לא **אכלתי באוני ממנו**[ו]: **מי כתיב עוני.** בוי"ן דמשמע מיניה חוני: **שעונין עליו דברים.** שגומרים עליו את ההלל ואומרים עליו הגדה: **אין לשין את העיסה** של מלות ביין ושמן ודבש. מפני שקרוסה וממהרת להחמיץ ואין לדם יכול לשומרה, לפיכך אם לש תשרף מיד, וכשועל קאמר ולא ביום טוב ההצרה שלא לצורך היא, ולר' יוחנן[ז] דאמר לעיל מי פירות אין מחמיצין לא קשיא הך, דליהו אין חייבין על חימוצו כרת קאמר, ולא הוי ממן גמור אלא ממן נוקשה הוי כלומר רע, ואותו חימוץ הן ממהרין להחמיץ ואי אפשר לשומרן: **וחכמים אומרים תאכל.** דקסברי אפשר לשומרה, והכא לא גרסינן מיד, דמשמפה לא ממיץ: **שבתי היתה.** שביתתי היתה רגל פסח אחד אצל ר' אליעזר ור' יהושע: **מקטפין.** טחין פניה לאחר עריכתה: **פושרין.** ממהרין להחמיץ: **יום ראשון.** לילה הרחשון שהמלה חובה בעינן לאכל עוני: **אין לשין עיסה בחלב.** כל ימות השנה, אלא יאכל בשר עמה: **בעין תורא.** מעט כעין של שור מותר ללוש בחלב, דאכיל ליה מיד בצת אחת, ולא משהי ליה לינשי שילוש בחלב: **ואי שנא ממנחות.** דתנן בהו[ח] דאפילו הכי נלושות בפושרין ומשמרן שלא יחמיצו: **הבי גרסינן**[ט] כהנים זריזין הם: לאתיתה. לטחון במים מעט, ולכותבן במכתשת להסיר מורסנן, כדי שתהא סולתן נקיה: לאתיתה ליתא בזריזין. כשמביאה הזר כבר היא סולת: לישה. כגון מנחת מחבת ומרחשת ומנחת מלפת תנור שמופין אותה תחילה עשר חלות[י], ואחר כך פותחין אותן עד שתחזירן לסלתן[יא] כלכתיב (ויקרא ב) פתות אותה פתים, ואחר כך נותן שמן ובולשה ויולק וקומץ, וכשתפתה תחילה נילושה בפושרין: **לימד על יציקה ובלילה בו'.** והכי במנחת מלפת תנור לאחר לישה ותפייה ופתיתה ניהו: **במקום זריזים איתא.** בעזרה, שהמחבת והמרחשת כלי שרת הן וכן תנור של מקדש, וכיון דבעזרה אימת חזו להו כהנים ומלמדין אותו להיזהר בהו: **ומאי שנא.** שאר מנחות דקאמר שמואל אין לותתין אותם, ממנחת העומר דתנן בהו לותתין אותה וצוברין אותה מיד: **ציבור שאני.** מנחת העומר קרבן ליבור היא, וכל עסקיו שלא נעשין על פי בית דין[יב], קלירתה והיבהוב שלה[יג] ולחיתה הכל בצית דין וכזריזין הוא. ואיכא לאמרי לבור שאני, דהואיל ולובדין לותה מיד זבין ואין מחמיצין, ולאו מילתא היא, אלא דתנן[יד] קמני לה ולא קמני ולובדין אלא ולובדין, ועוד מי איכא תקנתא בלבור, (שכל) חיטים של מנחות נמי לילתיהו ונילברינהו: **בבבורים.** כגון כהן שהביאו לו חיטין בבורים בירושלים: **בבורים אין נאכלין אלא בירושלים. שנאמר**[טו] לא תוכל לאכול בשעריך וגו' ולמר מר (מכות דף יז.) ותרומת ידך[טז] אלו בבורים: **מצה ומרור. היקיש הכתוב על מלות ומרורים**[יז]: **מרור אינו בבורים. לתנן** (בבורים פ"ג מ"ג) **אין מביאין בבורים אלא מז' מינין דכתיב**[יח] מארלך משתה שפרק כל הקרבנות (דף פה.) **ולקמן בתקוס שנהגו** (דף גג.): **הלל**

האוכל נבילה ביום הכפורים פטור רבינא אמר אפילו תימא רבנן מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ בלבד יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ בלבד אלא אף משום בל תאכל טבל[ט] מידי בלבד כתיב אלא מחוורתא כדרב ששת. ת"ר יכול יוצא אדם ידי חובתו במעשר שני בירושלים ת"ל[א] לחם עוני (ו) [ב] מה שנאכל באנינות יצא זה שאין נאכל באנינות אלא בשמחה דברי[ג] ר' יוסי הגלילי ר' עקיבא אומר[ד] מצות ריבה אם כן מה ת"ל לחם עוני[ה] פרט לעיסה שנילושה ביין ושמן ודבש מאי טעמא דר' עקיבא מי כתיב לחם עוני עני כתיב ור' יוסי הגלילי מי קרינן עני עוני קרינן (ג) ור' עקיבא האי דקרינן ביה עוני כדשמואל[ו] דאמר שמואל לחם עוני לחם שעונין עליו דברים הרבה[ז]. וסבר ר"ע עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש לא והתניא אין לשין עיסה בפסח ביין ושמן ודבש ואם לש רבן גמליאל אומר תשרף מיד וחכמים אומרים יאכל[ח] ואמר רבי עקיבא שבתי היתה אצל רבי אליעזר ורבי יהושע ולשתי להם עיסה ביין ושמן ודבש ולא אמרו לי דבר ואף על פי שאין לשין מקטפין בו אתאן לתנא קמא וחכמים אומרים את שלשין בו מקטפין בו ואת שאין לשין בו[ט] אין מקטפין בו ושוין שאין לשין את העיסה בפושרין לא קשיא הא ביום טוב ראשון הא ביום טוב שני כדאמר להו ר' יהושע (ג) לבניה יומא קמא לא תלושו לי בחלבא מכאן ואילך לושו לי בחלבא ואם לש[י] והתניא אין לשין את העיסה בחלב ואם לש כל הפת אסורה מפני הרגל עבירה אלא הכי קאמר יומא קמא לא תלושו לי בדובשא מכאן ואילך לושו לי בדובשא ואיבעית אימא לעולם בחלבא כדאמר רבינא בעין תורא שרי הכא נמי כעין תורא: ושוין שאין לשין את העיסה בפושרין: מאי שנא ממנחות[יא] דתנן[יב] כל המנחות נילושות בפושרין ומשתמרין[יג] שלא יחמצו אם אמרו בזריזין יאמרו בשאין זריזין אי הכי מילתא נמי לתית אלמה[יד] אמר רבי זירא אמר רבה בר ירמיה אמר שמואל חיטין של מנחות אין לותתין אותה לישה בזריזין איתא לתיתה ליתא בזריזין ולישה מי איתא בזריזין והכתיב[טו] ויצק עליה שמן וגו' והביאה אל הכהן[טז] ומקמיצה ואילך מצות כהונה לימד על יציקה ובלילה שכשירה בכל אדם לישה נהי דבזריזין ליתא במקום זריזין איתא דאמר מר בלילה כשירה בזר[יז] חוץ לחומת עזרה פסולה לאפוקי לתיתה דאינה בזריזין ולא במקום זריזין ומאי שנא ממנחת העומר דתניא[יח] מנחת העומר לותתין אותה וצוברין אותה ציבור שאני. תנו רבנן יכול יוצא אדם ידי חובתו בבבורים[יט] תלמוד לומר[כ] בכל מושבותיכם תאכלו מצות מצה הנאכלת בכל מושבותיכם יצאו בבורים שאין נאכלין בכל מושבותיכם אלא בירושלים דברי רבי יוסי הגלילי רבי עקיבא אומר מצה ומרור מה מרור שאינו בבורים אף מצה שאינה בבורים אי מה מרור שאין במינו בבורים אף מצה שאין במינה בבורים

אוציא

דאסר מצה עשירה ביום טוב ראשון בלבד בזמן שעונין אחריו דברים והן ההגדה שאמר מצה זו שאנו אוכלין על שום מה וכו' אסור אותו זמן לאכול מצה עשירה דבעינן עוני. וזה שאמר לשתי להם עיסה ביין ושמן ודבש בשאר הימים ויש לומר כי דבר מועט לש להם כגון בני ר' יהושע שלשו בחלב כעין תורא שהוא דבר מועט וביום הראשון [אסור] ובשאר הימים מותר. **ונתברר** למביני מדע דסוגיא דברייתא הכי הוא אין לשין את העיסה ביין ושמן ודבש ואע"פ שאין לשין מקטפין בהן וחכמים אומרים אין לשין ואף לא מקטפין ואם לש או קיטף ר"ג אומר תשרף מיד ואפי' אפאה וחכמים אומרים תאכל מיד אם אפאה ודברי הכל זו הברייתא בשאר ימות הפסח היא שנויה זולתי יו"ט ראשון. **ומראין** הדברים שהת"ק שאמר אע"פ שאין לשין בו מקטפין בו כך פי' דבריו אע"פ שאין לשין במים ושמן ואם לשו במים ושמן מקטפין בשמן מכלל שהלישה שאסר שמן על ידי מים הוא שאסר ומה שאסר בלישה שמן על ידי מים התיר בקיטוף וחכמים אסרו זה וזה הלישה והקיטוף ע"י מים הכל אסור. **וקיי"ל** כחכמים שאפי' אם לש במים לבדו אסור לו לקטף בשמן כלל וכל שכן שאין לשין במים ושמן כלל: **ושוין שאין לשין את העיסה בפושרין.** ואמרי' אמאי לא והא כל המנחות מצה הן ותנן כל המנחות נילושות [בפושרין] ומשמרן שלא יחמיצו. **ודחי'** אם התירו לכהנים שהן זריזין ומשמרין העיסה שלא תחמיץ ומשום זריזותן התירו להן יתירו לכל אדם. **ודחי'** לתיתה פעמים שתהיה שלא על ידי כהן והא לישה נמי יתכן שתהיה שלא על ידי כהן דהא מקמיצה ואילך מצות כהונה ולישה קמי הכי הוא דהויא ואפילו [הכי] לישה כי ליתא בכהנים אינה אלא בעזרה מקום שהכהנים רואים אותה אבל חוץ לחומת העזרה פסולה לתיתה אינה לא בכהנים ולא בעזרה לפיכך לא התירוה: **ת"ר יכול יוצא אדם ידי חובתו בבבורים כו'** בא ר"ע למעט הבבורים ממצה וממרור ואמר בעינן מצה כמרור מה מרור אין מביאין ממנו בבורים כי ירק הוא ולא פירי כך מצה אין מביאים מן הבבורים.

מסורת הש"ס עם הוספות

אוצר החכמה

ו) קדושין עז: שבועות כד. נזיר ד. [כריתות כג.], ב) [לקמן לח:], ג) [לקמן לח. לט:], ד) [לעיל לה:], ה) לקמן קטו:, ו) לעיל ל. בבא מליעא לח. זבחים לה:, ז) מנחות נה., ח) [לקמן דף מ. ע"ס], ט) מנחות ט. יח:, י) זבחים דף קא., יא) מנחות דף נב:, יב) מנחות עו., יג) שם עה: ע"ש, יד) מנחות סה., טו) שם סו., טז) עי' תוספתא מנחות פ"ט ה"א, יז) דברים יב יז, יח) במדבר ט יא, יט) דברים כו ב, כ) כריתות דף כג:, כא) [וע"ע תוספות חולין לז. ד"ה השתא ותוספות שבועות כד. ד"ה האוכל ע"ס], כב) [וע"ע תוספות סוכה ו: ד"ה ור"ש ועוד שם לב. ד"ה כפת שבתו דלריך טעמא וע"ע תוספות סנהדרין ז. ד"ה כולהו ותוספות זבחים מ. ד"ה לא נלרכה ותוספות נדה טו. ד"ה לא], כג) [ועיין תוספות סוכה 19/06/2018 ד"ה ואי ותוספות מנחות ט. ד"ה רים לקים] ועיין עוד תוס' מנחות נה. ד"ה כל, כד) [עירובין דף יח:], כה) [וע"ע תוספות עירובין דף יח: ד"ה מרורין].

הגהות הב"ח

(ו) גמ' לחם עוני מי שנאכל: (ב) שם קרינן ביה ור' עקיבא: (ג) שם ר' יהושע בן לוי לבניה:

גליון הש"ם

גמ' מידי בלבד כתיב. עיין בהר"ם פ"ק מ"ג דטהרות ול"ע:

הגהות וציונים

ז] "הרבה" בכת"י ליתא וכ"מ מרש"י דל"ג: ח] [צ"ל ומשמרן] (גליון) עי' אות ה: ט] [והביאה אל בני אהרן הכהנים וקמץ כצ"ל] (גליון): י] צ"ל ולריש לקיש (גליון) ועי' חכמת מנוח לעיל לה. שגורס שם אמר רבב"ח אמר ר' יוחנן: יא] צ"ל ומשמרן שלא יחמיצו גרסינן, ומלת הכי ליתא בדפו"י. ואח"כ מה"ד כהנים זריזין הם: וקאי אדברי הגמ' אם אמרו בזריזין (חלופי גרסאות, דק"ס): יב] צ"ל סמכיה קרא אפרי (וכ"ה בתוס' הרשב"א):

משנת ראשונים

האוכל נבלה ביום הכפורים פטור. ואחרים פירשו דפטור מן האחרון קאמר, כלומר שאם נתנבלה ערב יוה"כ חי הנפטור מיוה"כ, ואם נתנבלה ביוה"כ פטור מנבילה, ורבנן פליגי עליה ואמרי שאם נתנבלה בערב יוה"כ אתי איסור חמור דיוה"כ וחייל על איסור קל של נבילה וכן עיקר, ובמס' נזיר (ד.) אשכחן בנוסחי האוכל נבילה ביוה"כ אינו חייב אלא אחת. **[הרמב"ן, קידושין עז:]** **מאי טעמא דרבי עקיבא מי כתיב לחם עוני עני כתיב.** ואע"ג דשמעינן ליה לר' עקיבא במסכת סנהדרין דאית ליה יש אם למקרא. ה"מ היכא דסתרי אהדדי אבל היכא דלא סתרי אהדדי מקרי ומסור מסורת נמי דרשינן. **[מהר"ם חלאווה]** **ואם לש רבן גמליאל אומר תשרף מיד.** ומאי דלא בדקינן בסימני סידוק ושיאור פירש הרי"ט ז"ל שלא נאמרו סימני סידוק ושיאור אלא כשנעשית [בצונן, אבל אם נעשית] בפושרין או ששהתה יותר מן השיעור, פעמים מתחלת להחמיץ ואין בה סימני שיאור וסידוק. **[הריטב"א]** **וחכמים אומרים יאכל.** המורה גריס תיאכל ול"ג מיד ורבינו יצחק מפא"ס זצוק"ל גריס תאפה מיד ונ"ל דס"ל דממהרין להחמיץ הילכך אל ישהא העיסה אלא תיאפה מיד ופליגי ארבן גמליאל דאמר תשרף ואין לה תקנה. **[תוספות רי"ד]** **הא ביום טוב ראשון הא ביום טוב שני.** מה שאמרו דביום ראשון אינו יוצא ה"מ בשתי לילות לדידן ובמצת חובה אבל שאר פתו לא שנא יום ראשון ולא שנא שאר ימים מותר. **[מהר"ם חלאווה]**

עין משפט נר מצוה

קכה א מיי' פ"ו מהל' מלה הלכה ח:
קכו ב ג מיי' שם הל' ה סמג לאוין עט טוש"ע או"ח סי' תסב סעיף ו:
קכז ד מיי' שם פ"ה הלכה כ טוש"ע שם סעיף ד בהגה"ה:
קכח ה מיי' פי"ב מהל' מעשה קרבנות הלכה כח:
קכט ו מיי' שם הל"כ:
קל ז מיי' שם הל' כג ופי"ל מהל' פסולי המוקדשים הלכה ז:
קלא ח מיי' שם הל' ו:
קלב ט מיי' פי"ב מהל' מעשה קרבנות הלכה כ:
קלג י מיי' פ"ו מהל' מלה הלכה ח:

תורה אור השלם

א) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ:
[דברים טז, ג]

ב) וְנֶפֶשׁ כִּי תַקְרִיב קָרְבַּן מִנְחָה לַיְיָ סֹלֶת יִהְיֶה קָרְבָּנוֹ וְיָצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְנָתַן עָלֶיהָ לְבֹנָה:
וְהֵבִיאָהּ אֶל בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים וְקָמַץ מִשָּׁם מְלֹא קֻמְצוֹ מִסָּלְתָּהּ וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל לְבֹנָתָהּ וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת אַזְכָּרָתָהּ הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַיְיָ:
[ויקרא ב, א-ב]

ג) כָּל מַחֲמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת:
[שמות יב, כ]

רבינו חננאל

טבל דתניא האוכל נבלה ביום הכפורים פטור ולא אתי איסור יום הכפורים וחייל אאיסור נבלה: **ת"ר יכול יוצא אדם ידי מצה בפסח** במעשר שני בירושלים ת"ל לחם עוני כי בעינן לחם הנאכל באוני יצא זה שאינו נאכל באוני אלא בשמחה דברי ר' יוסי הגלילי. כדתנן בס"פ מעשר שני במנחה ביום טוב היו מתודים כיצד היה וידוי בערתי הקדש מן הבית זה מעשר שני וכו' עד לא אכלתי באוני ממנו אם אכלו באנינה לא היה יכול להתודות. **ר' עקיבא אומר מצות** מצות ריבה אם כן מה ת"ל לחם עוני פרט למצה עשירה ואסיקנא לר' עקיבא כתיב עני למעוטי מצה עשירה וקרינן עוני כשמואל דאמר לחם שעונין אחריו דברים. **ואקשי'** איני דר' עקיבא אוסר לאכול בפסח מצה עשירה והתניא אין לשין את העיסה ביין ושמן ודבש ואם לש ר"ג אומר תשרף מיד וחכמים אומרים תאכל מיד פי' אם אפאה. אמר ר' עקיבא שבתי היתה אצל ר' אליעזר ור' יהושע ולשתי להם עיסה ביין ושמן ודבש ולא אמרו לי דבר. **ושנינן** הא דאסר מצה עשירה ביום טוב ראשון בלבד בזמן שעונין אחריו דברים והן ההגדה שאמר מצה זו שאנו אוכלין על שום מה וכו' אסור אותו זמן לאכול מצה עשירה דבעינן עוני. וזה שאמר לשתי להם עיסה ביין ושמן ודבש בשאר הימים ויש לומר כי דבר מועט לש להם כגון בני ר' יהושע שלשו בחלב כעין תורא שהוא דבר מועט וביום הראשון [אסור] ובשאר הימים מותר. **ונתברר** למביני מדע דסוגיא דברייתא הכי הוא אין לשין את העיסה ביין ושמן ודבש ואע"פ שאין לשין מקטפין בהן וחכמים אומרים אין לשין ואף לא מקטפין ואם לש או קיטף ר"ג אומר תשרף מיד ואפי' אפאה וחכמים אומרים תאכל מיד אם אפאה ודברי הכל זו הברייתא בשאר ימות הפסח היא שנויה זולתי יו"ט ראשון. **ומראין** הדברים שהת"ק שאמר אע"פ שאין לשין בו מקטפין בו כך פי' דבריו אע"פ שאין לשין במים ושמן ואם לשו במים ושמן מקטפין בשמן מכלל שהלישה שאסר שמן על ידי מים הוא שאסר ומה שאסר בלישה שמן על ידי מים התיר בקיטוף וחכמים אסרו זה וזה הלישה והקיטוף ע"י מים הכל אסור. **וקיי"ל** כחכמים שאפי' אם לש במים לבדו אסור לו לקטף בשמן כלל וכל שכן שאין לשין במים ושמן כלל: **ושוין שאין לשין את העיסה בפושרין.** ואמרי' אמאי לא והא כל המנחות מצה הן ותנן כל המנחות נילושות [בפושרין] ומשמרן שלא יחמיצו. **ודחי'** אם התירו לכהנים שהן זריזין ומשמרין העיסה שלא תחמיץ ומשום זריזותן התירו להן יתירו לכל אדם. **ודחי'** לתיתה פעמים שתהיה שלא על ידי כהן והא לישה נמי יתכן שתהיה שלא על ידי כהן דהא מקמיצה ואילך מצות כהונה ולישה קמי הכי הוא דהויא ואפילו [הכי] לישה כי ליתא בכהנים אינה אלא בעזרה מקום שהכהנים רואים אותה אבל חוץ לחומת העזרה פסולה לתיתה אינה לא בכהנים ולא בעזרה לפיכך לא התירוה: **ת"ר יכול יוצא אדם ידי חובתו בבכורים כו'** בא ר"ע למעט הבכורים ממצה וממרור ואמר בעינן מצה כמרור מה מרור אין מביאין ממנו בכורים כי ירק הוא ולא פירי כך מצה אין מביאים מן הבכורים.

אוציא חטין ושעורין שיש במינן ביכורים. (מ) מ"ל[1] מס כן נוליח כל חמשת המינין שיש במינן ביכורים לחמו לחם בעינן דממעטינן לעיל חורז ודומן:

אי מצות מצות ריבה אפי' ביכורים נמי. תימה לר"י דנימא להני ריבוי לרבות יש במינו ביכורים ואהני מיעוט למעט ביכורי' וים לומר דסברא הוא מי מרבינן הא מרבינן נמי הא:

דאמר ר' אליעזר. נרחה לר"י דהא דאיצטריך למימר כר' אליעזר היינו מי מחילה לקלוט דחורייתא[2] אבל מי מחילה לקלוט דרבנן לא צריך דר' אליעזר דהא נאכל כל מושבות שיכול להוליאו חוץ לירושלים ולפדותו ומיהו רבי אליעזר מני סבר מחילה לקלוט דרבנן ואיצטריך קרא לגמרא שיכול לפדותו אפי' בירושלים ואם תאמר והא מעשר שני נאכל בכל ערי ישראל בזוז ובגדעון כדתנן בפרק במרא דזבחים (דף קיב:) בזו בזוז ובגדעון הותרו הבמות קדשי קדשים נאכלין לפנים מן הקלעים קדשים קלים ומעשר שני נאכלין בכל ערי ישראל ולקמן[3] מסדינן הא נאכלין בכל מושבות גבי חלות תודה ורקיקי נזיר דקאמר ריש לקים חלות תודה ורקיקי נזיר נאכלין בזוז ובגדעון ולכך מפיק להו מקרא אחרינא מושמרתם ולא מני מפיק להו מבכל מושבותיכם ובכורים ומי נאכלין בזוז ובגדעון ובכל ערי ישראל דמאי שנא והיכי ממעטינן להו מבכל מושבותיכם ויש לומר דהכא לא ממעטינן להו מבכל מושבותיכם אלא לזמן דית עולמים ולא לזמן בזוז ובגדעון[4] ולקמן גבי חלות תודה ורקיקי נזיר מיליף למידרש מושמרתם לזמן בזוז ובגדעון ולא לזמן דית עולמים[5]:

מאן שמעת ליה דאמר מעשר שני נפיק ביה ר' עקיבא. מע"ג דכמה תנאי דרשי מסורת ולא מקרא ולדידהו נפיק במעשר שני דלא דרשינן חומי מ"מ מע"ג דס"ל דמסורת עיקר מ"מ דלא דרשי המקרא לשום דרשה:

ורבי יוסי הגלילי תיפוק ליה שאינן נאכלין לאונן. ואם תאמר לר' יוסי הגלילי מעשר שני תיפוק ליה מבכל מושבותיכם כמו בכורים וי"ל דמי לאו עוני ה"א דמושבותיכם אמא דוקא לבכורים אבל מעשר שני שיכול להיות לו היתר בכל מושבות אם נטמא כר"א ה"א מלות מלות ריבה:

מה תרומה מותרת לאונן אף ביכורים. תימה לר"י דבפרק במרא דמכות (דף יז.) קתני ותרומת ידך אלו הבכורים אמר ר' שמעון הקל וכי מה בא זה ללמדנו אם לאכלן חוץ לחומה פירוש דכתיב בריש הקרא לא תוכל לאכול בשעריך קל וחומר ממעשר הקל וכו' והשתא ניחא דליטעריך קרא דמי לאו קרא הוה אמינא דלא נילף ממעשר הקל דתרומה קרינהו רחמנא כדאמרינן הכא ורחה לרשב"א דלעניו חוץ לחומה איכא למילף ממעשר טפי לפי שבניהן עניו אחד הן שבניהן טעונין קריאה והבאת מקום:

פרט לחלוט. משמע דאלוט הוי לאם אלא דלא הוי לאם עוני והא דאמרינן בסמוך[6] מאי אלא המקרא אלוט על בעלי בתים משמע דלא הוי לאם מדפטר מן האלה לקמן מיירי בגלילתו רבה כמו שאפרש לפנים[7] אי נמי הכא בדהדר אפייה בתנור אך קשה לאמרי' בהאוכל (יבמות מ.[8]) מע"ג דאלטיה מעיקרא כיון דהדר ואפייה בתנור או באילפס לאם קרי ביה ואלש יוצא ידי חובתו בפסח ואומר רבינו תם[9] דהאם נמי מיירי בגלילתו רבה דקודם אפייה לאו לאם הוא כלל ואאר אפייתו הוא דאאיב נמי לאם עוני כיון שגלילתו רבה

ובית אהב אשה אהבת רע ומנאפת באהבת יי את בני ישראל והם פונים אל אלהים אחרים ואוהבי אשישי ענבים: [הושע ג, א]

הגהות וציונים מ] [צ"ל **אלעזר**] (גליון): נ] בביצה ליתא תיבות "ביום טוב" (גליון): ג] צ"ל **אלעזר** (ב"ש): ד] צ"ל לא **דריש** (בארות המים): ה] להביא במגע עם מים רותחים: ו] בכת"י **פיטם** (עי' רש"י יחזקאל מה י): ז] [מהרש"א גורס **ואי"ת** אם כן וכו' **ואנו** לחם בעינן כו'] (גליון) ומהרש"ל גורס **ואין** לומר (כבהג' הב"ח), ועיין חכמת מנוח ובהגהות והערות על המהרש"א: ח] בכת"י **ר"י**, ועי' תוס' הרשב"א ותוס' רבינו פרץ:

ליקוטי רש"י [שייך לעמוד א] **האוכל נבילה ביוהכ"פ פטור.** מכרת, דלא אמי מיקור יום כפורים ומיהל מיקור נבילה דקדים, אם נתגלה מערב יום כפורים הרי קדם מיקור נבילה, ואם נתגלה ביום כפורים אפילו הכי מסורה היתה עליו מנערב משום מגר מן המי [קידושין עז:]. ומע"ג ביום הכפורים כולל הוא [שבועות כד.]. דלא אמרינן מיגו דאתא יום הכפורים ומיחוק מיקורא לגבי שאר מילי מיחוסף נמי לגבי נבילה, ור"ם לטעמיה דאמר בסמכת כריתות (דף כג.) דאפילו מיקור חמור לא אמי וחיל על מיקור קל, והכי פריכנא לה בסמכת יבמות (דף לג:) ובסמכת שבועות (דף כד.) [נזיר ד.]. **אין לשין** וכו' **ואם לש כל הפת אסורה.** ואפילו לאכלה בשלא [ב"מ צא.]. **מפני הרגל עבירה.** שלא יאכל הפת עם הבשר [זבחים צה:]. **מקמיצה ואילך.** כדכתיב וינח הכהן וקמץ דמשמע מקמיצה ואילך מצות כהונה [מנחות יח:]. [ע"כ שייך לעמוד א]

ואפילו בירושלים. לאחר שנכנס, ומע"ג דדרשינן (דברים יד) כי ירחק ממך המקום ונרח הכסף בידך ברחוק מקום אחה פודה ואר ולא בקרוב מקום [סנהדרין קיב:]. שמין מעשר טהור ונפדה עם דכתיב כי ירחק וכו' ולא כשהיה בירושלים [ב"מ נג:]. **ואין שאת אלא אכילה.** והכי קאמר ממך שיהא מעשר טהור חוץ לירושלים אלא שאי אחה יכול לאוכלו שנטמא ואחה נכסף [מכות יט:]. **תרומת ידך אלו ביכורים.** דנעני הנאת מקום כדכתיב (דברים כו) ושמח בטוב והלכת, והאם משמעי' עשה והכא משמעינן מזהרת לאו לאוכלן בגבולין דאילו תרומה ממש קדשי הגזל היא ולא בעינן חומה [יבמות עג:]. **אין אופין פת עבה בפסח.** קס"ל שאינו יכול לאמרה מהאחין [ביצה כב:].

קלד א מיי' פ"ג מהל' מעשר שני הל"ג:
קלה ב מיי' פ"ג מהל' בכורים הלכה ו:
קלו ג מיי' פ"ג מהל' מעשר שני הל' ה:
קלז ד מיי' פ"ד מהל' בכורים הלכה יג:
קלח ה מיי' פ"ה מהל' מלה הל' ג טוש"ע או"ח סי' תנד סעיף ג:
קלט ו מיי' פ"ו מהל' מלה הל' ה טוש"ע או"ח סי' תנד סעיף ו:

19/06/2018 אהח

רבינו חננאל

ואקשי' אי הכי דמי שהוכשר למרור הוא שהוכשר למצה. יש לומר [אי מה מרור] אין במינו בכורים כי ירק הוא ואין בכל מיני ירק בכורים. ואף מצה בעינן דבר שאין במינו בכורים. **אוציא חטים ושעורים שיש במינן בכורים** דתנן אין מביאי' בכורים חוץ משבעת המינים ופרשי' בגמ' דהני שבעת המינים הן חטה ושעורה גפן ותאנה ורמון זית ותמרים. ת"ל מצות מצות ריבה אפי' בכורים יוצא אדם בהן. **והדר ביה ר' עקיבא** והודה לר' יוסי הגלילי דקא ממעט לבכורים מבכל מושבותיכ'. דתניא יכול יהא אדם יוצא בבכורים ת"ל בכל מושבותיכם תאכלו מצות בכל מושבות הנאכלת בכל מושבות יצאו בכורים שאין נאכלים בכל מושבות וכו'. **ואוקימנא** לר' עקיבא מדקא ממעט לבכורים ממושבות ש"מ הדר ביה מההיא דתניא מצות מצות ריבה חטים ושעורים אע"פ שיש במינן בכורים: **מאי טעמא דרבנן** דפליגי על ר' שמעון דאמרי בכורים אסורים לאונן ואמרי' דכתיב לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך וגו' ואמר מר ותרומת ידך אלו הבכורים הקישן הכתוב למעשר ובמעשר כתיב (דברים כו יד) לא אכלתי באוני מה מעשר אסור לאונן אף בכורים אסורין לאונן. **ור' שמעון אמר** לך התורה קרנהו תרומה מה תרומה מותרת לאונן דתניא בהדיא בגמרא יבמות פ' הערל אונן אסור במעשר ומותר בתרומה ובפרה טבול יום אסור בתרומה ומותר בפרה ובמעשר כר'. אף בכורים מותרין לאונן [והא] דכתיב בבכורים ושמחת בכל הטוב וגו' לאו למעוטי אונן הוא דאתא אלא ללמדך שאין מביאין בכורים [וקורין] אלא עד זמן שמחה והן ימי החג: **ת"ר לחם עוני פרט לחלוט ואשישה** יכול לא יצא אלא בפת הדראה בלבד כלומר פת סובין שאוכל העני. ת"ל מצות מצות ריבה אפי' כמצת שלמה שהיתה סלת יוצא בה לא מיעטה התורה אלא מצה עשירה כגון חלוט ואשישה. והני מילי בלילה הראשון דגרסי' בירושלמי אר"י בן לוי אותו כזית שאדם יוצא בו ידי חובתו בפסח צריך שלא יהא בו משקין. ר' ירמיה אומר למצוה ר' יהודה בן פזי אומר לעיכוב היתיב [ר' בון בר חייא] והתנן חלות תודה ורקיקי נזיר יוצאין בהן והא אית בהו משקין אמר ר' יוסי תמן רביעית היא ומתחלקת לכמה מינין: **יוצאין בפסח במצה עבה** עד טפח כלחם הפנים. **ובמצה נא** עד כדי שתפרס ולא תעשה גידין גידין:

מ) נכח מציעא נג: מכות יט: סנהדרין קיב., נ) [נכורים פ"ב מ"ב] יבמות עג., ג) [יבמות סח ע"ב מכות יז. חולין קכ: מעילה טז:], ד) [נכורים פ"ח מ"ו], ה) ספרי ראה סי' קל, ו) כילה כב:, ז) ע., ח) ויקרא כב י, ט) מנחות פד: ע"ש, י) פ' תבוא סי' רצ"ז, כ) דברים כו ב, ל) עי' תוס' לקמן לח. ד"ה נאכל, מ) [לף לח:], נ) עי' תוס' לקמן לח: ד"ה נאכלים, ס) [ועיין תוספות זבחים קיט. ד"ה נאמן], ע) לז., פ) לז: ד"ה דכו"ע, צ) ובתוד"ה כיון.

הגהות הב"ח

(מ) תום' ד"ה תולין וכו' נכורים ואין לומר מ"ל וכו' דאנן לחם בעינן:

תורה אור השלם

א) כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת:
[שמות יב, כ]

ב) וְכִי יִרְבֶּה מִמְּךָ הַדֶּרֶךְ כִּי לֹא תוּכַל שְׂאֵתוֹ כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְיָ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם כִּי יְבָרֶכְךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ:
[דברים יד, כד]

ג) וַיִּשָּׂא מַשָּׂאֹת מֵאֵת פָּנָיו אֲלֵהֶם וַתֵּרֶב מַשָּׂאַת בִּנְיָמִן מִמַּשָּׂאת כֻּלָּם חָמֵשׁ יָדוֹת וַיִּשְׁתּוּ וַיִּשְׁכְּרוּ עִמּוֹ:
[בראשית מג, לד]

ד) לֹא תוּכַל לֶאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ וְכָל נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר וְנִדְבֹתֶיךָ וּתְרוּמַת יָדֶךָ:
[דברים יב, יז]

ה) וְשָׂמַחְתָּ בְכָל הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לְךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ וּלְבֵיתֶךָ אַתָּה וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבֶּךָ:
[דברים כו, יא]

ו) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: [דברים טז, ג]

ז) וַיַּחֲלֹק לְכָל הָעָם לְכָל הֲמוֹן יִשְׂרָאֵל לְמֵאִישׁ וְעַד אִשָּׁה לְאִישׁ חַלַּת לֶחֶם אַחַת וְאֶשְׁפָּר אֶחָד וַאֲשִׁישָׁה אֶחָת וַיֵּלֶךְ כָּל הָעָם אִישׁ לְבֵיתוֹ: [שמואל ב ו, יט]

ח) וַיֹּאמֶר יְיָ אֲלַי עוֹד לֵךְ

וְאוֹצִיא מכלל זה **חִיטִּין וּשְׂעוֹרִין, שֶׁיֵּשׁ בְּמִינָן בִּיכּוּרִים**, וממילא נאמר שלא יצאו ידי חובת מצה אלא בכוסמין שיפון ושיבולת שועל שאין מביאים מהם ביכורים[א]. מבארת הגמרא, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - לכך נאמר בפסוקים **'מַצּוֹת' 'מַצּוֹת'** פעמים רבות, **וּבְכָךְ רִיבָּה** הכתוב גם מצות של חטים ושעורים, שאף שיש במינם ביכורים יוצא בהם ידי חובתו[ב].

מקשה הגמרא, **אִי** - אם סובר רבי עקיבא שבכך שנאמר **'מַצּוֹת' 'מַצּוֹת' רִיבָּה** הכתוב אף מצה של חיטה ושעורה ואף שיש במינה ביכורים, אם כן נלמד מריבוי זה **שֶׁאֲפִילּוּ** במצה של **בִּיכּוּרִים** ממש, **נַמִּי** - גם כן יוצא בה ידי חובתו[ג].

מסיקה הגמרא, אכן **הַדַּר בֵּיהּ** [-חזר בו] **רַבִּי עֲקִיבָא** ממה שמיעט מצת ביכורים מהיקש מצה למרור, והודה לרבי יוסי הגלילי שיש למעטה מ'בכל מושבותיכם'.

הגמרא מוכיחה מברייתא כתירוץ זה, **דְּתַנְיָא** - שהרי שנינו בברייתא, **יָכוֹל** היית לומר **שֶׁיֵּצֵא אָדָם יְדֵי חוֹבָתוֹ בְּמצת בִּיכּוּרִים, תַּלְמוּד לוֹמַר** - **לַכֶּם** נאמר בפסוק (שמות יג כ) **'בְּכֹל מוֹשְׁבוֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת'**, ללמד שאין יוצאים ידי חובת מצה אלא **בְּמַצָּה הַנֶּאֱכֶלֶת בְּכָל מוֹשָׁבוֹת** [-בכל מקום], **יָצְאוּ** מכלל זה **בִּיכּוּרִים, שֶׁאֵינָן נֶאֱכָלִין בְּכָל מוֹשָׁבוֹת, אֶלָּא בִּירוּשָׁלַיִם** בלבד, שאין יוצאים בהם ידי חובת מצה[ד].

מבררת הברייתא, **יָכוֹל** היית לומר **שֶׁאֲנִי מוֹצִיא** - ממעט מ'בכל מושבותיכם' **אַף מַעֲשֵׂר שֵׁנִי** בירושלים, שאין יוצאים בו ידי חובת מצה, שאף הוא אינו נאכל בכל מושבות אלא בירושלים בלבד, ואין להתירו בכל מושבות על ידי פדיה, שכן לאחר שנכנס לתוך ירושלים שוב אי אפשר לפדותו[ה], מבארת הברייתא, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - לכך נאמר בתורה פעמים רבות **'מַצּוֹת' 'מַצּוֹת'**, **וּבְכָךְ רִיבָּה** הכתוב שיוצא ידי חובתו אף במצת מעשר שני בירושלים.

שואלת הגמרא, **וּמָה רָאִיתָ לְרַבּוֹת** מ'מצות מצות' מצת **מַעֲשֵׂר שֵׁנִי, וּלְהוֹצִיא** - ולמעט מ'בכל מושבותיכם' מצת **בִּיכּוּרִים**, ומדוע לא נאמר להיפך, ש'מצות מצות' בא לרבות ביכורים, ו'בכל מושבותיכם' ממעט מצת מעשר שני.

משיבה הגמרא, **מַרְבֶּה אֲנִי מַעֲשֵׂר שֵׁנִי**, שיוצאים בו ידי חובת מצה, משום **שֶׁיֵּשׁ לוֹ הֶיתֵּר** אכילה **בְּכָל מוֹשָׁבוֹת** באופן מסוים, **וּכְדבריו דְּרַבִּי (אֶלְעָזָר) [אֶלְיעֶזֶר']**, כמו שיבואר בסמוך, **וּמוֹצִיא אֲנִי** - וממעט אני את **בִּיכּוּרִים**, משום **שֶׁאֵין לָהֶן הֶיתֵּר** אכילה **בְּכָל מוֹשָׁבוֹת** כלל, ולעולם אין הם נאכלים אלא רק בירושלים.

מפרשת הגמרא, **דְּאָמַר רַבִּי (אֶלְיעֶזֶר) [אֶלְעָזָר]**, **מִנַּיִן לְמַעֲשֵׂר שֵׁנִי שֶׁנִּטְמָא, שֶׁפּוֹדִין אוֹתוֹ אֲפִילּוּ בִּירוּשָׁלַיִם**, כלומר שאף מעשר שני אסור לפדותו בתוך ירושלים, מכל מקום אם נטמא ונאסר באכילה[ז], פודין אותו אפילו בירושלים[ח], **תַּלְמוּד לוֹמַר** - לכך נאמר לגבי מעשר שני (דברים יד כד-כה) **'וְכִי יִרְבֶּה מִמְּךָ הַדֶּרֶךְ כִּי לֹא תוּכַל שְׂאֵתוֹ** וגו' **וְנָתַתָּה בַּכֶּסֶף וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדֶךָ וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ'**, ופשט הפסוק עוסק במעשר שני הנמצא רחוק מירושלים וקשה לו לנושאו לירושלים, שיכול לחללו על כסף ויקח את הכסף לירושלים ויקנה בכסף מאכלים אחרים ויאכלם בקדושת מעשר שני. אמנם לרבי אלעזר יש לדרוש זאת באופן נוסף, **וְהֵיינוּ שֶׁאֵין 'שְׂאֵת'** האמור בפסוק כאן **אֶלָּא** מלשון **אֲבִילָה**, כמו **שֶׁנֶּאֱמַר** לגבי יוסף ואחיו (בראשית מג לד) **'וַיִּשָּׂא מַשְׂאֹת מֵאֵת פָּנָיו'**, כלומר, שנתן יוסף לאחיו מנות לאכילה, ולפי זה נדרש הכתוב 'כי לא תוכל שאתו' שאין הוא יכול לאכול את המעשר שני מחמת שנטמא, והתירה לו התורה לפדותו אפילו בתוך ירושלים[ט].

ועל כל פנים, נמצא שאף במעשר שני בירושלים יש אפשרות מסוימת שיוכלו לחללו ולאוכלו בכל מושבות, ועל כן העמידה הברייתא את הריבוי של 'מצות' 'מצות' על מצת מעשר שני, ואפילו שעתה לא נטמא המעשר שני ואי אפשר לפדותו, מכל מקום כיון שיש אפשרות שיטמא ואז יפדוהו ויאכלוהו בכל מושבות, אין ממעטים אותו מ'בכל מושבותיכם'.

הגמרא מסיימת את ראייתה שרבי עקיבא חזר בו מההיקש של מצה ומרור, והודה לרבי יוסי הגלילי שממעטים את הביכורים מ'בכל מושבותיכם':

מוכיחה הגמרא, הרי בברייתא זו מבואר שיוצאים ידי חובת מצת מצוה במצה של מעשר שני, **וּמַאן שָׁמְעַתְּ לֵיהּ דְּאָמַר בְּמַעֲשֵׂר שֵׁנִי נָפִיק בֵּיהּ** - ומי הוא התנא ששמענו שהוא סובר שיוצאים ידי חובה במצת מעשר שני בירושלים, הלא **רַבִּי עֲקִיבָא** הוא, שאמר בברייתא לעיל (ע"ח) שיוצאים במצת מעשר שני, ונחלק על רבי יוסי הגלילי הממעט מצת מעשר שני מדרשת 'אוני', והרי שברייתא זו רבי עקיבא אמרה', **וְשנינו** בברייתא **דְּקָמְמַעֵיט לְהוּ** - שהוא ממעט **לְמצת בִּיכּוּרִים מִ'בְּכֹל מוֹשְׁבוֹתֵיכֶם'**, ואינו ממעט אותה מחמת היקש מצה למרור, **וְאִם כֵּן שְׁמַע מִינָּהּ** - מוכח מברייתא זו **דְּהַדַּר בֵּיהּ** - שחזר בו רבי

א. **ואף** שגם אלו הם מיני חיטים או שעורים, כמבואר בגמרא לעיל (לה.), אין זה אלא לענין חלה תרומה וכלאים, אך לא לענין ביכורים [שכן אף בחיטים ושעורים אין מביאים ביכורים אלא מן המובחר שבהם, ואם כן בוודאי אין מביאים ממינים אלו שהם גרועים מחיטים ושעורים]. אך אין לומר שנמעט אף אותם משום שהם ממין חטה ושעורה, שאם כן באיזה מין יוצאים ידי חובת מצה, והרי נאמר 'לחם עוני', ו'לחם' הוא רק הנעשה מחמשת מיני דגן, כמבואר לעיל (שם) שאין יוצאים ידי חובה באורז ודוחן. תוספות (ד"ה מיני) על פי המהרש"ל והפני יהושע (נמוק' שם). אך ראה במהרש"א (נמוק' שם) שפירש את דברי התוספות באופן אחר.

ב. **על** פי רבינו יהונתן מלוניל (לעיל לה: ד"ה וכהניס).

ג. **לכאורה** קשה, מדוע היה פשוט לגמרא שאם רבי עקיבא דורש 'מצות מצות' לרבות דבר שיש במינו ביכורים, הוא ירבה גם מצה שהיא עצמה ביכורים, והרי יתכן לומר ש'מצות מצות' בא לרבות דבר שיש במינו ביכורים, ואילו מהיקש מצה למרור ממעטים מצת ביכורים ממש. ותירצו התוספות (ד"ה מי) שסברא היא, שאם מרבים דבר שיש במינו ביכורים, מרבים גם ביכורים ממש. אמנם הצל"ח (ד"ה מי) תמה על דבריהם, שמנין היתה סברא זו פשוטה כל כך בעיני המקשן, עד שהקשה כן בפשיטות. ותירץ, שמדברי רבי עקיבא עצמו מוכח כן, שכיון שהוא מקיש מצה למרור לענין ביכורים יש לו להקישם אף לענין מעשר שני, ואם כן לכאורה קשה כיצד הוא סובר שיוצאים ידי חובת מצה במצת מעשר שני, והרי יש למעט, מה מרור שאינו מעשר שני [שהרי ירקות פטורים ממעשר מן התורה] אף מצה אין יוצאים בשל מעשר שני, אלא ודאי הטעם שלא דרש כן רבי עקיבא, כיון שאם נדרוש כן נצטרך למעט אף מצה שבמינה מעשר שני, וממילא דרשה זו מופרכת היא, שהרי אם כן לא תיתכן אכילת מצה כלל, שאין המצה באה אלא ממיני דגן שיש בהם מעשר שני. ועל כל פנים מוכח מכאן שסובר רבי עקיבא שאם היינו ממעטים מצה של מעשר שני היה עלינו למעט אף מצה שבמינה מעשר שני, ואם כן אף לענין ביכורים יש לנו לומר כן.

ד. **להלן** תוכיח הגמרא שברייתא זו הולכת בשיטת רבי עקיבא.

ה. **כמבואר** במסכת מכות (כ.) שמחיצות העיר קולטות מדרבנן, כלומר שמאחר שקלטוהו המחיצות שוב אינו יכול להוציאו ולפדותו. רש"י (ד"ה אף). ואף שמן התורה יכול להוציאו ולפדותו, כיון שמדרבנן אינו יכול לפדותו, היה מקום לומר שלא יצא בו מדרבנן ידי חובת מצה [וכסברת התוספות להלן (לה. ד"ה אבל) בתירוצם השני]. רבי עקיבא איגר ורש"ש (ברכות שם). אך הקשה רבי עקיבא איגר, איך מתרצת הגמרא שריבה אותו הכתוב ב'מצות מצות', הלא מן התורה אין שום סיבה למעטו, וממילא גם אין צורך בפסוק כדי לרבות אותו, ונשאר בצריך עיון גדול. ואכן בתוספות (ד"ה למאי) כתב שסוגייתנו סוברת שמחיצות העיר קולטות מן התורה, ומן התורה אינו יכול להוציאו ולפדותו, ועל כן הוצרך הפסוק לרבותו.

ו. **הוגה** על פי הגהות וציונים בשם גליון.

ז. **מעשר** שני טמא אסור באכילה, שנאמר (דברים כו יד) 'לא ביערתי ממנו בטמא'.

ח. **אף** למי שסובר שאין המחיצות קולטות רק מדרבנן [ראה הערה לעיל], מכל מקום הוצרך הפסוק להשמיענו שמותר לפדות את המעשר שני שנטמא אפילו בתוך ירושלים [שכן בתוך ירושלים לדברי הכל אסור מן התורה לפדותו]. תוספות (ד"ה למאי).

ט. **ופירוש** הפסוק הוא כך, 'כי ירבה ממך הדרך' היינו מעשר טהור חוץ לירושלים, 'כי לא תוכל שאתו', היינו מעשר טמא אף אם הוא בתוך ירושלים, ובשני אופנים אלו אמרה התורה שיכול לחללו על מעות והפירות יוצאים לחולין. רש"י (מכות יט: ד"ה ומיון).

י. **אף** שיש תנאים נוספים הסוברים שיש אם למסורת [כלומר, שיש לדרוש את הפסוקים כפי מסורת כתיבתם, ולא כפי קריאתם], מכל מקום הם מודים שיש לדרוש אף את המקרא, ובוודאי הם גם כן דורשים לשון זו של 'עוני' לאיזו דרשה, ויתכן שהם דורשים זאת כרבי יוסי הגלילי למעט מצת מעשר שני, ורק רבי עקיבא מצינו שריבה בפירוש מצת מעשר שני, שיוצאים בה ידי חובה. תוספות (ד"ה מאן) עפ"י המהרש"א (נמוקפות שם).

אוציא חטין ושעורין שיש במינן ביכורים. (מ) מ"ל[1] מס כן נוליף כל חמשת המינין שיש במינן ביכורים לחנו לחס בעינן דממעטינן לעיל מורז ודוחן:

אי מצות מצות ריבה אפי' ביכורים נמי. תימה לר"י דניחמ לחהני ריבוי לרבות יש במינו ביכורים ולחהני מיעוט למעט ביכורי' ויש לומר דסברא הוא לי מרבינן הא מרבינן נמי הא:

דאמר ר' אלישזר. נרחה לר"י דהא דלישטריך למימר כר' אלישזר היינו לי מחילה לקלוט דחורייתא[2] אבל לי מחילה לקלוט דרבנן לא לריך דר' אלישזר דהא נאכל בכל מושבות שיכול להוליאו חוץ לירושלים ולפדותו ומיהו רבי אלישזר מלי סבר מחילה לקלוט דרבנן ולישטריך קרא לנטמא שיכול לפדותו אפי' בירושלים ואם תאמר והא מעשר שני נאכל בכל ערי ישראל כמו ביכורים וכל ערי ישראל כמאי שנא והיכי ממעטינן להו מבכל מושבותיכם ויש לומר דהכא לא ממעטינן להו מבכל מושבותיכם אלא לזמן בית עולמים ולא לזמן נוד וגבעון[3] ולא לזמן בית עולמים[4]:

מאן שמעת ליה דאמר מעשר שני נפיק ביה ר' עקיבא. מע"ג דכתיב תנחי דרשי מסורת ולא מקרא ולדידהו נפיק ממעשר שני דלא דרשינן חוני מ"מ מע"ג דס"ל דמסורת עיקר מ"מ דלא דרשי המקרא לגמוס דרשה:

ורבי יוסי הגלילי תיפוק לי' שאינן נאכלין לאונן. ואם תאמר לר' יוסי הגלילי מעשר שני תיפוק ליה מבבל מושבותיכם כמו ביכורים וי"ל דאי לאו עוני ה"א למושבותיכם מבל מקמ לבכורים מבבל מושבותיכם אבל מעשר שני שיכול להיות לו היתר בכל מושבות אם נטמא כר"א ה"א מנות מנות ריבה:

מה תרומה מותרת לאונן אף ביכורים. תימה לר"י דבפרק בתרא דמכות (דף יג.) קתני ותרומת ידך אלו הביכורים אמר ר' שמעון וכי מה בא זה ללמדנו אם לאכלן חוץ לחומה פירוש דכתיב בריש הא דקרא לא תוכל לאכול בשעריך קל וחומר ממעשר הקל וכו' והשתא נימא דלישטריך קרא דאי לאו קרא הוה אמינא דלא נילף ממעשר הקל דתרומה קרינהו רחמנא כדאמרינן הכא ונרחה לרשב"א דלענין חוץ לחומה מיבא למילף ממעשר טפי לפי שניהן עניין אחד הן שניהן טעונין קריאה והבאת מקום:

פרט לחלוט. משמע דחלוט הוי לחם חלה דלא הוי לחם עוני והא דאמרינן בסמוך[5] מאי חלת המסרת חלוט של בעלי בתים משמע דלא הוי לחם מדפטר מן החלה לקמן מיירי בגלילתו רכה כמו שמפרש לפנים[6] אי נמי הכא בדהדר אפייה בתנור אך קשה לאמרי' בהחולן (יבמות מ.[7]) מע"ג דחלוטה מעיקרא כיון דהדר ואפייה בתנור או בחילפא לחם קרי ביה ומדם יולא ידי חובתו בפסח ואומר רבינו תם[8] דהחם נמי מיירי בגלילתו רכה דקודם אפייה לאו לחם הוא כלל ואחר אפייתו הוא דמחיד לחם ומחיד נמי לחם עוני כיון שגלילתו רכה:

ובית הדר ביה ר' עקיבא. מהן הקישה דמלה ומרור, ויליף ביכורים מכל מושבותיכם: **אף מעשר שני.** בירושלים, הואיל ואינו נאכל בכל מושבות מעתה מהבימו לירושלים שוב אינו יכול לאכול בחוץ, כדאמרינן בפסכת מכות (דף כ.) מחיבה לקלוט מדרבנן, דמשקלטוהו מחילות שוב אינו נפדה: **כר' אלישזר**[9]. דאם נטמא פודין אותו ואוכלין אותו בכל מקום, הלכך כי לא ניטמא נמי ולא נפדה נפיק ביה: **שאתו.** כשלא תוכל לאוכלו, כגון זה שניטמא, ונתת בכסף: **מאן שמעת ליה** דאמר ר' עקיבא. לעיל בדרייתא קמייתא, וקממעט להו לביכורים מבבל מושבותיכם ולא מהיקש מלה ומרור: **ור' יוסי.** למה ליה למילף ביכורים מבבל מושבותיכם, תיפוק ליה מעשר שני, דבלמא ר' עקיבא לא פירש[10] אותי: **ואמר מר.** בפסכת מכות (דף יז.): **אלו ביכורים.** דכתיב בהו יד, ולקח הכהן הטנא מידך (דברים כו): **תרומה** מותרת לאונן. ביבמות בהעלו[11] נפקא לן מוכל זר[12] יתירתא, זרות אמרתי לך ולא קרובים: ה"ג **שמחה** כתיב בהו ושמחת בכל הטוב: **זמן שמחה.** בזמן קלירה ולקיטה שאדם לוקט תבואתו ולבו שמח, הלריכו הכתוב קרייה למרמי מוכד מבי: **מעצרת.** דתנן בפנחות (דף סה:) אין מביאין ביכורים קודם לעלרת, שאמי הלחם של עלרת מתירין הבאת ביכורין, דביכורים אינקרו דכתיב וביום הביכורים בהקריבכם מנחה חדשה וגו'[13]: **ועד החג.** שמתוך הזמן הזה זמן לקיטה, ושמח בשעתו: **מהחג ועד חנוכה.** אינו זמן שמחה ואינו קורא, ומחנוכה ואילך אינו זמן הבאה, דתניא בספרי[14] מאשר תביא מארלך כל זמן שמלויין על פני ארלך שלא כלו לאיה מן השדה: **חלוט.** מישקלד"ר[15], ושחיטות הוא: **אשישה.** גלוסקא גדולה: הדראה. שניטל כל הדבה, דהיינו פת קיבר: **של שלמה.** שהיה מעונג, כלומר שלת נקייה: **גרבא דחמרא.** מיפה[16] של יין:

וכמה

אוציא חיטין ושעורין שיש במינן ביכורים ת"ל מצות מצות ריבה אי מצות מצות ריבה אפילו ביכורים נמי הדר ביה רע"ק דתניא יכול יצא אדם ידי חובתו בביכורים ת"ל[א] בכל מושבותיכם תאכלו מצות מצה הנאכלת בכל מושבות יצאו ביכורים שאינן נאכלין בכל מושבות אלא בירושלים יכול שאני מוציא אף מעשר שני תלמוד לומר מצות מצות ריבה ומה ראית לרבות מעשר שני ולהוציא ביכורים מרבה אני מעשר שני שיש לו היתר בכל מושבות כדר' אלישזר[ב] ומוציא אני ביכורים שאין להן היתר בכל מושבות[ג] דא"ר אלישזר[ד] מנין למעשר שני שנטמא שפודין אותו אפי' בירושלים ת"ל[ב] כי לא תוכל שאתו ואין שאת אלא אכילה שנאמר[ג] וישא משאת מאת פניו מאן שמעת ליה דאמר במעשר שני נפיק ביה רבי עקיבא וקממעיט להו לביכורים מבכל מושבותיכם שמע מינה הדר ביה. ור' יוסי הגלילי תיפוק לי' מלחם עוני מי שנאכל באוני יצא זה שאין נאכל אלא בשמחה סבר ליה כרבי שמעון[ג] דתניא ביכורים אסורין לאונן ור' שמעון מתיר מאי טעמא דרבנן דכתיב[ד] לא תוכל לאכול בשעריך ואמר מר[ג] תרומת ידך אלו ביכורים דאיתקש ביכורים למעשר מה[ג] מעשר אסור לאונן אף ביכורים אסור לאונן ורבי שמעון תרומה קרינהו רחמנא כתרומה מה תרומה מותרת לאונן אף ביכורים מותר לאונן ורבי שמעון נהי דהיקיש לית ליה שמחה מיהא מיכתב כתיבא בהו דכתי'[ה] ושמחת בכל הטוב ההוא לזמן שמחה הוא דאתא[ו] דתנן[ד] מעצרת ועד החג מביא וקורא מהחג ועד חנוכה מביא ואינו קורא. תנו רבנן[ו] לחם עוני[ה] פרט לחלוט ולאשישה יכול לא יצא אדם ידי חובתו אלא בפת הדראה ת"ל מצות מצות[ו] ריבה ואפילו כמצות של שלמה א"כ מה ת"ל לחם עוני פרט לחלוט ולאשישה ומאי משמע דהאי אשישה לישנא דחשיבותא דכתיב[ז] ויחלק לכל העם לכל המון ישראל למאיש ועד אשה לאיש חלת לחם אחת ואשפר אחד ואשישה אחת וגו' ואמר רב חנן בר אבא אשפר אחד ששה בפר אשישה אחד ששה באיפה ופליגא דשמואל דאמר שמואל אשישה גרבא דחמרא דכתיב[ח] ואהבי אשישי ענבים. ת"ר[ט] אין אופין פת עבה (ביום טוב[י]) בפסח דברי בית שמאי ובית

מה תרומה מותרת לאונן אף ביכורים. תימה לר"י דבפרק בתרא דמכות (דף יג.) קתני ותרומת ידך אלו הביכורים אמר ר' שמעון וכי מה בא זה ללמדנו אם לאכלן חוץ לחומה פירוש דכתיב בריש הא דקרא לא תוכל בשעריך קל וחומר ממעשר הקל וכו' והשתא נימא דלישטריך קרא דאי לאו קרא הוה אמינא דלא נילף ממעשר הקל דתרומה קרינהו רחמנא כדאמרינן הכא ונרחה לרשב"א דלענין חוץ לחומה מיבא למילף ממעשר טפי לפי שניהן עניין אחד הן שניהן טעונין קריאה והבאת מקום:

פרט לחלוט. משמע דחלוט הוי לחם חלה דלא הוי לחם עוני והא דאמרינן בסמוך[ט] מאי חלת המסרת חלוט של בעלי בתים משמע דלא הוי לחם מדפטר מן החלה לקמן מיירי בגלילתו רכה כמו שמפרש לפנים[כ] אי נמי הכא בדהדר אפייה בתנור אך קשה לאמרי' בהחולן (יבמות מ.[כא]) מע"ג דחלוטה מעיקרא כיון דהדר ואפייה בתנור או בחילפא לחם קרי ביה ומדם יולא ידי חובתו בפסח ואומר רבינו תם[כב] דהחם נמי מיירי בגלילתו רכה דקודם אפייה לאו לחם הוא כלל ואחר אפייתו הוא דמחיד לחם ומחיד נמי לחם עוני כיון שגלילתו רכה:

ובית

אֹהֵב אִשָּׁה אֲהֻבַת רֵעַ וּמְנָאָפֶת כְּאַהֲבַת יְיָ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהֵם פֹּנִים אֶל אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְאֹהֲבֵי אֲשִׁישֵׁי עֲנָבִים: [הושע ג, א]

הגהות וציונים

מ) [צ"ל **אלעזר**] (גליון): **נ)** בביצה ליתא תיבות "ביום טוב" (גליון): **ג)** צ"ל **אלעזר** (ב"ש): **ד)** צ"ל לא **דריש** (בארות המים): **ה)** להביא במגע עם מים רותחים: **ו)** בכת"י **פיטם** (עי' רש"י יחזקאל מה י): **ז)** [מהרש"א גורס **ואת** אם כן וכו' **ואנו** לחם בעינן כו'] (גליון) ומהרש"ל גורס **ואין** לומר (כבהג' הב"ח), ועיין חכמת מנוח ובהגהות והערות על המהרש"א: **ח)** בכת"י **ר"י**, ועי' תוס' הרשב"א ותוס' רבינו פרץ:

משנת ראשונים

אוציא חיטין ושעורין שיש במינן ביכורים. קושיא בעלמא היא לומר שאי אפשר להקיש מצה למרור, דהא ודאי מצה לא הויא אלא מחמשת המינין שהן באין לידי חמוץ כדדרשינן לעיל. [חידושי הר"ן] **מנין למעשר שני שנטמא שפודין אותו אפילו בירושלים.** וא"ת והא קרא חוץ לירושלים כתיב כדכתיב כי ירחק ממך המקום, וי"ל דר' אלעזר משמע ליה דהכי קאמר קרא כי לא תוכל שאתו או כי ירחק ממך המקום. [הריטב"א, ב"מ נג:] **מעצרת ועד החג מביא וקורא.** שאדם מלקט פירותיו ומכניסן לבית והוא שמח ולכך נקרא חג האסיף שהוא סוף אסיפה מפני הגשמים. [רא"ש, ביכורים א, ו] **יכול לא יצא אדם ידי חובתו אלא בפת הדראה** - פי' הרמב"ן ז"ל דהדראה מלשון הכינה והדירה שבתבואה שאמרו במסכת פרה (פ"ט מ"ב) והיא התולעת הנעשית בתבואה והתבואה שהיא נאכלת ממנה נקראת דראה, ולפי שהפת הנעשית ממנה הוא גרוע אמרו יכול לא יצא אדם ידי חובתו אלא בפת הדראה. [חידושי הר"ן] **אשישה גרבא דחמרא, דכתיב ואהבי אשישי ענבים.** ותחת אשר היה להם לאהוב תורת ה' ומצותיו ולהגות באהבתה תמיד כי היא המלמדת הדרך הטובה והישרה פרקו מעליהם עול תורה ואהבו תענוגי העולם ותאותם שתיית היין כל שוגה בו לא יחכם, ופי' אשישי ענבים יין ענבים. [רד"ק, הושע ג א]

עין משפט
נר מצוה

קלד א מי' פ"ג מהל' מעשר שני הל"ג:
קלה ב מי' פ"ג מהל' בכורים הלכה ו:
קלו ג מי' פ"ג מהל' מעשר שני הל' ה:
קלז ד מי' פ"ד מהל' בכורים הלכה יג:
קלח ה מי' פ"ה מהל' מלה הל' ג טוש"ע או"ח סי' תנד סעיף ג:
קלט ו מי' פ"ו מהל' מלה הל' ה טוש"ע או"ח סי' תנד סעיף ג:

רבינו חננאל

ואקשי' אי הכי דמי שהוכשר למרור הוא שהוכשר למצה. יש לומר [אי מה מרור] אין במינו בכורים כי ירק הוא ואין בכל מיני ירק בכורים. ואף מצה בעינן דבר שאין במינו בכורים. **אוציא חטים ושעורים שיש במינן בכורים** דתנן אין מביאי' בכורים חוץ משבעת המינים ופרשי' בגמ' דהני שבעת המינים הן חטה ושעורה גפן ותאנה ורמון זית ותמרים. ת"ל מצות מצות ריבה אפי' בכורים יוצא אדם בהן. **והדר ביה ר' עקיבא** והודה לר' יוסי הגלילי דקא ממעט לבכורים מבכל מושבותיכ'. דתניא יכול יהא אדם יוצא בבכורים ת"ל בכל מושבותיכם תאכלו מצות מצה הנאכלת בכל מושבות יצאו בכורים שאין נאכלים בכל מושבות וכו'. **ואוקימנא** לר' עקיבא מדקא ממעט לבכורים ממושבות ש"מ הדר ביה מההיא דתניא מצות מצות ריבה חטים ושעורים אע"פ שיש במינן בכורים: **מאי טעמא דרבנן** דפליגי על ר' שמעון דאמרי בכורים אסורים לאונן ואמרי' דכתיב לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך וגו' ואמר מר ותרומת ידך אלו הבכורים הקישן הכתוב למעשר ובמעשר כתיב (דברים כו יד) לא אכלתי באוני מה מעשר אסור לאונן אף בכורים אסורין לאונן. **ור' שמעון אמר לך התורה קרנהו תרומה** מה תרומה מותרת לאונן דתניא בהדיא בגמרא יבמות פ' הערל אונן אסור במעשר ומותר בתרומה ובפרה טבול יום אסור בתרומה ומותר בפרה ובמעשר כר'. אף בכורים מותרין לאונן [והא] דכתיב בבכורים ושמחת בכל הטוב וגו' לאו למעוטי אונן הוא דאתא אלא ללמדך שאין מביאין בכורים [וקורין] אלא עד זמן שמחה והן ימי החג: **ת"ר לחם עוני פרט לחלוט ואשישה** יכול לא יצא אלא בפת הדראה בלבד כלומר פת סובין שאוכל העני. ת"ל מצות מצות ריבה אפי' כמצת שלמה שהיתה סלת יוצא בה לא מיעטה התורה אלא מצה עשירה כגון חלוט ואשישה. והני מילי בלילה הראשון דגרסי' בירושלמי אר"י בן לוי אותו כזית שאדם יוצא בו ידי חובתו בפסח צריך שלא יהא בו משקין. ר' ירמיה אומר למצוה ר' יהודה בן פזי אומר לעיכוב היתיב [ר' בון בר חייא] והתנן חלות תודה ורקיקי נזיר יוצאין בהן והא אית בהו משקין אמר ר' יוסי תמן רביעית היא ומתחלקת לכמה מינין: **יוצאין בפסח במצה עבה** עד טפח כלחם הפנים. **ובמצה נא** עד כדי שתפרס ולא תעשה גידין גידין:

19/06/2018 אהח

מסורת הש"ס עם הוספות

א) בבא מליעא נג: מכות יט: סנהדרין קיב., ב) [נכורים פ"ב מ"ג] יבמות עג., ג) [יבמות סה ע"ב מכות יז. חולין קכ: מעילה טו:], ד) [נכורים פ"ח מ"ו], ה) ספרי ראה סי' קל, ו) ביצה כב:, ז) ע., ח) ויקרא כב י, ט) מנחות פד: ע"ש, י) פ' תבוא סי' רצ"ז, כ) דברים כו ב, ל) עי' תוס' לקמן לח. ד"ה אבל, מ) [לף לח:], נ) עי' תוס' לקמן לח: ד"ה נאכלים, ס) [ועיין תוספות זבחים קיט. ד"ה נאו], ע) לז., פ) לז: ד"ה דכו"ע, צ) ובתוד"ה כיון.

הגהות הב"ח

(מ) תוס' ד"ה מוציא וכו' נכורים ואין לומר מ"כ וכו' דאנן לחס בעינן:

תורה אור השלם

א) כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת:
[שמות יב, כ]

ב) וְכִי יִרְבֶּה מִמְּךָ הַדֶּרֶךְ כִּי לֹא תוּכַל שְׂאֵתוֹ כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְיָ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם כִּי יְבָרֶכְךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ:
[דברים יד, כד]

ג) וַיִּשָּׂא מַשְׂאֹת מֵאֵת פָּנָיו אֲלֵהֶם וַתֵּרֶב מַשְׂאַת בִּנְיָמִן מִמַּשְׂאֹת כֻּלָּם חָמֵשׁ יָדוֹת וַיִּשְׁתּוּ וַיִּשְׁכְּרוּ עִמּוֹ:
[בראשית מג, לד]

ד) לֹא תוּכַל לָאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ וְכָל נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר וְנִדְבֹתֶיךָ וּתְרוּמַת יָדֶךָ:
[דברים יב, יז]

ה) וְשָׂמַחְתָּ בְכָל הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לְךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ וּלְבֵיתֶךָ אַתָּה וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבֶּךָ:
[דברים כו, יא]

ו) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: [דברים טז, ג]

ז) וַיְחַלֵּק לְכָל הָעָם לְכָל הֲמוֹן יִשְׂרָאֵל לְמֵאִישׁ וְעַד אִשָּׁה לְאִישׁ חַלַּת לֶחֶם אַחַת וְאֶשְׁפָּר אֶחָד וַאֲשִׁישָׁה אֶחָת וַיֵּלֶךְ כָּל הָעָם אִישׁ לְבֵיתוֹ: [שמואל ב ו, יט]

ח) וַיֹּאמֶר יְיָ אֵלַי עוֹד לֵךְ

עקיבא מההיקש האמור, והודה לרבי יוסי הגלילי שממעטים את הביכורים מ׳בכל מושבותיכם׳.

הגמרא דנה בדברי רבי יוסי הגלילי בברייתא לעיל בענין מצת ביכורים:

מקשה הגמרא, **וְרַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי**, מדוע הוצרך למעט מצת ביכורים מ׳בכל מושבותיכם׳, **תִּיפּוֹק לֵיהּ מִ׳לֶּחֶם עוֹנִי׳** - הרי יכול הוא להוציא וללמוד דין זה מהפסוק ׳לחם עוני׳, וכפי שדרש פסוק זה בברייתא לעיל (ע״ב) לענין מעשר שני, שנדרש כאילו נאמר ׳אוני׳ באל״ף, ובא הכתוב ללמד שאין יוצאים ידי חובת מצה אלא דווקא **בְּמִי** - מין מצה **שֶׁנֶּאֱכַל** גם **בְּאוֹנִי** [-באנינות], **יָצָא זֶה** [-ביכורים], **שֶׁאֵין נֶאֱכָל אֶלָּא בְּשִׂמְחָה**, וכמו שיבואר להלן[א].

מתרצת הגמרא, רבי יוסי הגלילי **סָבַר לֵיהּ כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן**, המתיר אכילת ביכורים לאונן, ולא ניתן למעט זאת מ׳אוני׳, ולכן הוצרך למעט ביכורים מ׳בכל מושבותיכם׳[ב]. ומביאה הגמרא היכן מצאנו שכן היא דעת רבי שמעון, **דְּתַנְיָא** - שהרי כך שנינו בברייתא, **בִּיכּוּרִים אֲסוּרִין** באכילה **לְאוֹנֵן, וְרַבִּי שִׁמְעוֹן מַתִּיר**.

הגמרא מפרשת את מחלוקת התנאים בענין אכילת ביכורים לאונן:

מבררת הגמרא, **מַאי טַעְמָא דְּרַבָּנַן** - מהו טעמם של חכמים, האוסרים ביכורים לאונן. מבארת הגמרא, משום **דִּכְתִיב** (דברים יב יז) ׳**לֹא תוּכַל לֶאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ** מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וגו׳ וּתְרוּמַת יָדֶךָ׳, **וְאָמַר מַר** - ושנינו במסכת מכות (יז:) בביאור פסוק זה, ׳תְּרוּמַת יָדֶךָ׳ **אֵלּוּ בִּיכּוּרִים**[ג], ונמצא **דְּאִיתְקַשׁ** [-שהוקש] בפסוק זה **בִּיכּוּרִים לְמַעֲשֵׂר** שני שנזכר בתחילת הכתוב, וממילא יש ללמוד, **מַה מַּעֲשֵׂר שני אָסוּר לְאוֹנֵן**, שנאמר (דברים כו יד) ׳לֹא אָכַלְתִּי בְאֹנִי מִמֶּנּוּ׳, **אַף בִּיכּוּרִים אָסוּר לְאוֹנֵן**.

וְאילו רַבִּי שִׁמְעוֹן סובר שאין להקיש ביכורים למעשר לענין זה, משום ד׳**תְּרוּמָה**׳ **קָרִינְהוּ רַחֲמָנָא** - שבפסוק זה התורה מכנה את הביכורים ׳תרומת ידך׳, ולכן דינם **כִּתְרוּמָה, מַה תְּרוּמָה מוּתֶּרֶת** באכילה **לְאוֹנֵן**[ד], **אַף בִּיכּוּרִים מוּתָּר לְאוֹנֵן**.

מקשה הגמרא, **וְרַבִּי שִׁמְעוֹן, נָהֵי דְּהֵיקֵּישׁ לֵית לֵיהּ** - אף שאינו דורש היקש זה של ביכורים למעשר שני, ׳**שִׂמְחָה**׳ **מִיהָא מִיכְתַּב קְתִיבָא בְּהוּ** - הרי מכל מקום נאמרה בביכורים לשון ׳שמחה׳, **דִּכְתִיב** (דברים טז יא) ׳**וְשָׂמַחְתָּ בְּכָל הַטּוֹב**׳, וכיון שאונן שרוי באבילות ולא בשמחה, יש לאסור עליו אכילת ביכורים[ה].

מתרצת הגמרא, רבי שמעון סובר ש**הַהוּא** - פסוק זה של ׳ושמחת בכל הטוב׳ שנאמר בביכורים, **לְזַמַּן שִׂמְחָה הוּא דַּאֲתָא** - בא ללמד לענין קריאת הפרשה שקורא מביא הביכורים כמבואר בכתוב (פסוק י-יא), ומלמדינו הכתוב שאינו קורא אותה רק בזמן של שמחה, והיינו מחג השבועות ועד חג הסוכות, שבזמן זה האדם שמח על קצירת ולקיטת תבואתו, כמו **דְּתַנַּן** - ששנינו במסכת ביכורים (פ״ג מ״ו), **מֵעֲצֶרֶת וְעַד הֶחָג** - משבועות עד סוכות, **מֵבִיא** אדם את ביכוריו למקדש **וְקוֹרֵא** עליהם פרשת ביכורים, שזהו זמן שאדם לוקט תבואתו והוא שמח במעשיו[ו], **מֵהֶחָג וְעַד חֲנוּכָּה, מֵבִיא** האדם ביכורים, **וְאֵינוֹ קוֹרֵא** עליהם, לפי שאין זה זמן קצירה, ואינו זמן שמחה[ז].

★

התבאר בברייתא לעיל (ע״ב) שאין יוצאים במצה שנילושה במי פירות משום שאין זה ׳לחם עוני׳. הברייתא שלפנינו מבארת אלו עוד דברים התמטמ״ד מלשון ׳לחם עוני׳:

תָּנוּ רַבָּנָן - שנו חכמים בברייתא, נאמר בתורה (דברים טז ג) ׳שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי׳, וממה שקראה התורה למצה ׳**לֶחֶם עוֹנִי**׳, למדנו למעט, **פָּרָט לְלֶחֶם חָלוּט** - מבושל ברותחין[ח], **וְלַאֲשִׁישָׁה** - גלוסקא גדולה, שהן חשובות ואינן לחם עוני, ואין יוצאים בהן ידי חובת מצה[ט].

מבררת הברייתא, מאחר שהצריך הכתוב ׳לחם עוני׳, **יָכוֹל** היית לומר שיש צורך בלחם של עניות ממש, **וְלֹא יֵצֵא אָדָם יְדֵי חוֹבָתוֹ אֶלָּא בְּפַת הַדְּרָאָה** - פת שניטל כל הדרה[י], כלומר, פת קיבר העשויה מקמח גס[יא], **תַּלְמוּד לוֹמַר** - לכך נאמר בתורה ׳**מַצּוֹת**׳ ׳**מַצּוֹת**׳ פעמים רבות, **וְרִיבָּה** בכך הכתוב שיוצא ידי חובתו אף במצה העשויה מסולת נקיה, **וַאֲפִילּוּ כְּמַצּוֹת שֶׁל שְׁלֹמֹה** המלך, שהיה מעונג ואכל רק פת מסולת נקיה. מסיימת הברייתא, **אִם כֵּן** שאנו מרבים מצה העשויה מסולת נקיה, **מַה תַּלְמוּד לוֹמַר** - מדוע נאמר ׳**לֶחֶם עוֹנִי**׳, אלא ודאי כדי שנדרוש **פָּרָט לָחָלוּט וְלַאֲשִׁישָׁה**, שהם לחמים חשובים ונכבדים ועשויים שלא כדרך הרגיל, שאין דרך בני אדם לעשותם אלא כדי להתכבד בהם בפני אנשים גדולים, אבל לחם שרגילים בני אדם לעשותו יוצאים בו ידי חובתו[יב].

יא. אמנם על רבי עקיבא אין להקשות קושיא זו, שכן לשיטתו בברייתא לעיל אין דורשים את הפסוק ׳לחם עוני׳ מלשון אנינות.

יב. הקשו התוספות (ד״ה ורבי) שלכאורה יש להקשות להיפך, מדוע הוצרך רבי יוסי הגלילי למעט מעשר שני מ׳לחם עוני׳, הלא יש לו למעטו ממה שאינו נאכל בכל מושבות, אלא רק בירושלים. ותירצו, שלולא המיעוט של ׳לחם עוני׳ היה רבי יוסי הגלילי סובר ש׳בכל מושבותיכם׳ ממעט רק ביכורים, שלעולם אינם נאכלים מחוץ לירושלים, ולא מעשר שני, כיון שלמעשר שני יכול להיות היתר בכל מושבות, כסברת רבי אליעזר בגמרא לעיל, שאם נטמא המעשר ניתן לפדותו אף בירושלים.

יג. הטעם שדורשים לשון ׳תרומת ידך׳ על ביכורים הוא כיון שאף בהבאת ביכורים נאמר לשון יד, ככתוב (דברים כו ד) ׳ולקח הכהן הטנא מידך׳. רש״י (ד״ה מלמד) וכמבואר בירושלמי (נכורים פ״ד ה״מ).

יד. שכן נאמר בתרומה (ויקרא כב י) ׳וכל זר לא יאכל קודש׳, ודרשו ביבמות (סה:), זרות אסרתי לך ולא אנינות.

טו. הרש״ש (ד״ה שמחה) העיר, שלכאורה לפי פשטות הפסוקים פסוק זה של ׳ושמחת בכל הטוב׳ אינו אמור על הכהן האוכל את הביכורים, אלא על הישראל שהביא את הביכורים, שהרי פסוק זה נאמר לאחר סיום פרשת ביכורים שקורא המביא את הביכורים.

טז. אבל קודם העצרת אין מביאים ביכורים, כיון ש׳שתי הלחם׳ המובאים בשבועות מתירים את הבאת הביכורים, שכן הם נקראים ביכורים, ככתוב (במדבר כח טו) ׳וביום הביכורים בהקריבכם מנחה חדשה׳. רש״י (ד״ה מעצרת) עפ״י הגמרא במנחות (פד:).

יז. ומחנוכה ואילך אין מביאים ביכורים כלל, שכן נאמר בביכורים ׳אשר תביא מארצך׳ (דברים כו ד), ללמד שאין מביאים אלא כל זמן שהם מצויים על פני ארצך, ולא כלו לחיה מן השדה, ולאחר חנוכה כבר אינם מצויים בשדה. רש״י (ד״ה מהמג) על פי הספרי (כי תבוא פיסקא רלז). והרש״ש (נדרים שם) הקשה מהמבואר להלן (נג.) שענבים אינם כלים מן השדה עד פסח, וזיתים אינם כלים עד עצרת, ורק מין אחד [תאנים או תמרים] כלה בחנוכה, ונשאר בצריך עיון.

יח. שהיו חולטים את הסולת ברותחין, ומתלבן כשלג, ואחר כך אופים אותה, ונעשית פת נקיה וחשובה, ואין זה לחם עוני. רמב״ן (מלחמות ה׳ ד״ה ומי יחוש).

יט. ביארנו על פי פירוש רש״י (ד״ה חלוט) שהטעם שאין יוצאים בחלוט הוא משום שהוא חשוב ואינו נחשב לחם עוני. ולכאורה קשה, שהרי להלן (נז.) מבואר שחלוט אינו נחשב כלל ׳לחם׳ ופטור מחלה. ותירצו התוספות (ד״ה פרט) שהמבואר להלן, שחלוט אינו נחשב כלל לחם, היינו רק בבצק שבלילתו רכה, ואילו כאן מדובר בבצק שבלילתו עבה, ועל כן הוא נחשב לחם, אלא שהוא נחשב מצה עשירה, ואין יוצאים בו ידי חובה. ותירצו עוד, שאמנם החלוט כשלעצמו אינו נחשב כלל לחם, אבל כאן מדובר שחזר ואפאו לאחר חליטתו, ומכל מקום אין יוצאים בו משום שאינו בכלל ׳לחם עוני׳ [אמנם אף לתירוץ זה יש להעמיד את הברייתא כאן בבלילה עבה, שאילו בבלילה רכה אם חזר ואפאו לאחר חליטתו נחשב לחם עוני ויוצא בו ידי חובת מצה כמבואר ביבמות (מ.). אמנם רב האי (הו״ד בנר״מ סי׳ יג) ביאר שבסוגייתנו מדובר בחליטה בשמן, ומחמת כן נחשבת המצה כמצה עשירה שאין יוצאים בה ידי חובה, וכעין זה פירש המאירי (ד״ה עיקר, בפירוש השני), שהיו עושים את החליטה עם תבלינים ומיני מתיקה, והרי זו מצה עשירה]. אולם בעל המאור (שם ד״ה ולי) כתב, שאכן פסול החלוט הוא משום שאין לו תורת לחם כלל, ומה שהביאה הברייתא את הכתוב ׳לחם עוני׳ הוא לצדדים, מ׳לחם׳ ממעטים חלוט, ומ׳עוני׳ ממעטים אשישה, וכן פירש המאירי (שם, בפירוש הראשון).

כ. היא קרויה ׳הדראה׳ בלשון סגי נהור. קרבן נתנאל (סי׳ יד אות ח).

כא. רש״י (ד״ה הלכתא). וכן פירש הרי״ף שהיא פת סובין. ופירש הרא״ש (סי׳ יד) בכוונתם, שהפת עשויה מקמח לא מנופה ומעורב בסובין. [אמנם פת העשויה מסובין אין לה תורת לחם כלל והיא פטורה מחלה כמבואר בחלה (פ״ג מ״ו), ובודאי אין יוצאים בה ידי חובת מצה]. ורבינו דוד (ד״ה פת) והר״ן (על הרי״ף ד״ה פת) הביאו בשם הרמב״ן שפירש באופן אחר, ש׳הדראה׳ היא תבואה מתולעת על ידי תולעת המכונה ׳דירה׳ (פרה פ״ט מ״ג), והפת הנעשית ממנה גרועה מאוד, ועליה אמרה הברייתא, שמא נאמר שרק פת גרועה כזו נחשבת ללחם עוני.

כב. מאירי (ד״ה מתמר).

אוציא חטין ושעורין שיש במינן ביכורים. (מ) מ"ל[1] מס כן נוליף כל חמשת המינין שיש במינן ביכורים לחנו לחס בעינן דממעטינן לעיל מורז ודוחן:

אי מצות מצות ריבה אפי' ביכורים נמי. תימה לר"י דניחא להני ריבוי לרבות יש במינו ביכורים ולהני מיעוט למעט ביכורי ויש לומר דסברא הוא מי מרבינן הא מרבינן נמי הא:

דאמר ר' אליעזר. נרחה לר"י דהא דליטריך למימר כר' אליעזר היינו מי מחילה לקלוט דאורייתא[2] אבל מי מחילה לקלוט דרבנן לא צריך דר' אליעזר דהא נאכל בכל מושבות שיכול להוליאו חוץ לירושלים ולפדותו ומיהו רבי אליעזר מני סבר מחילה לקלוט דרבנן וליטריך קרא לנטמא שיכול לפדותו אפי' בירושלים ואם תאמר והא מעשר שני נאכל בכל ערי ישראל נמוד וגבעון וכל ערי ישראל דמי שנא והיכי ממעטינן להו מבכל מושבותיכם ויש לומר דהכא לא ממעטינן להו מבכל מושבותיכם אלא לזמן בית עולמים ולא לזמן נוד וגבעון[3]:

מאן שמעת ליה דאמר מעשר שני נפיק ביה ר' עקיבא. תע"ג דכתיב תנחי דרשי מסורת ולא מקרא ולדידהו נפיק ממעשר שני דלא דרשינן לוני מ"מ תע"ג דס"ל דמסורת עיקר ת"ח דלא דרשי המקרא לגוס דרשה:

ורבי יוסי הגלילי תיפוק לי' שאינן נאכלין לאונן. ואם תאמר לר' יוסי הגלילי מעשר שני תיפוק ליה מבכל מושבותיכם כמו ביכורים וי"ל דאי לאו עוני ה"ת למושבותיכם אתא דוקא לביכורים אבל מעשר שני שיכול להיות לו היתר בכל מושבות אם נטמא כר"ת ה"ת מצות ריבה:

מה תרומה מותרת לאונן אף ביכורים. תימה לר"י דבפרק בתרא דמכות (דף יג.) קתני ותרומת ידך אלו הביכורים אמר ר' שמעון וכי מה בא זה ללמדנו אם לאכלן חוץ לחומה פירוש דכתיב בריש דקרא לא תוכל בשעריך קל וחומר ממעשר הקל וכו' והשתא נימא דליטריך קרא דאי לאו קרא הוה אמינא דלא נילף ממעשר הקל דתרומה קרינהו רחמנא כדאמרינן הכא ונרחה לרשב"א דלענין חוץ לחומה מיבא למילף ממעשר טפי לפי שניהן ענין אחד הן שניהן טעונין קריאה והבאת מקום:

פרט לחלוט. משמע דחלוט הוי לחם חלה דלא הוי לחם עוני והא דאמרינן בסמוך[4] מאי חלת המסרת חלוט של בעלי בתים משמע דלא הוי לחם מדפטר מן החלה לקמן מיירי בגלילתו רכה כמו שאפרש לפנים[5] אי נמי הכא בדהדר אפייה בתנור אך קשה לאמרי' בהחולן (יבמות מ.[6]) תע"ג דחלטיה מעיקרא כיון דהדר ואפייה בתנור או בחילפא לחם קרי ביה ומדם יונא ידי חובתו בפסח ואומר רבינו תם[7] דהחם נמי מיירי בגלילתו רכה דקודם אפייה לאו לחם הוא כלל ואחר אפייתו הוא דמשיב לחם ומשיב לחם עוני כיון שגלילתו רכה:

ובית הדר ביה ר' עקיבא. מהן הקיסם דמלה ומרור, ויליף ביכורים מכל מושבותיכם: **אף מעשר שני.** בירושלים, הואיל ואינו נאכל בכל מושבות מעתה מהבאתו לירושלים שוב אינו יכול לאכול בחוץ, כדאמרינן בסמכת מכות (דף כ.) מחילה לקלוט מדרבנן, דמסקלטוהו מחילות שוב אינו נפדה:

אוציא חיטין ושעורין שיש במינן ביכורים ת"ל מצות מצות ריבה אי מצות מצות ריבה אפילו ביכורים נמי הדר ביה רע"ק דתניא יכול יצא אדם ידי חובתו בביכורים ת"ל[א] בכל מושבותיכם תאכלו מצות מצה הנאכלת בכל מושבות יצאו ביכורים שאינן נאכלין בכל מושבות אלא בירושלים יכול שאני מוציא אף מעשר שני תלמוד לומר מצות מצות ריבה ומה ראית לרבות מעשר שני ולהוציא ביכורים מרבה אני מעשר שני שיש לו היתר בכל מושבות כדר' אליעזר[ב] ומוציא אני ביכורים שאין להן היתר בכל מושבות[ג] דא"ר אליעזר[ד] מנין למעשר שני שנטמא שפודין אותו אפי' בירושלים ת"ל[ב] כי לא תוכל שאתו ואין שאת אלא אכילה שנאמר[ג] וישא משאת מאת פניו מאן שמעת ליה דאמר במעשר שני נפיק ביה רבי עקיבא וקמ"ל להו לביכורים מבכל מושבותיכם שמע מינה הדר ביה. ור' יוסי הגלילי תיפוק לי' מלחם עוני מי שנאכל באוני יצא זה שאין נאכל אלא בשמחה סבר ליה כרבי שמעון[ג] דתניא[ב] ביכורים אסורין לאונן ור' שמעון מתיר מאי טעמא דרבנן דכתיב[ד] לא תוכל לאכול בשעריך ואמר מר[ג] תרומת ידך אלו ביכורים דאיתקש ביכורים למעשר מה[ג] מעשר אסור לאונן אף ביכורים אסור לאונן ורבי שמעון תרומה קרינהו רחמנא כתרומה מה תרומה מותרת לאונן אף ביכורים מותר לאונן ורבי שמעון נהי דהיקיש לית ליה שמחה מיהא מיכתב כתיבא בהו דכתי'[ה] ושמחת בכל הטוב ההוא לזמן שמחה הוא דאתא[ו] דתנן[ד] מעצרת ועד החג מביא וקורא מהחג ועד חנוכה מביא ואינו קורא. תנו רבנן[ה] לחם עוני[ה] פרט לחלוט ולאשישה יכול לא יצא אדם ידי חובתו אלא בפת הדראה ת"ל מצות מצות[ו] ריבה ואפילו כמצות של שלמה א"כ מה ת"ל לחם עוני פרט לחלוט ולאשישה ומאי משמע דהאי אשישה לישנא דחשיבותא דכתיב[ז] ויחלק לכל העם לכל המון ישראל למאיש ועד אשה לאיש חלת לחם אחת ואשפר אחד ואשישה אחת וגו' ואמר רב חנן בר אבא אשפר אחד ששה בפר אשישה אחד ששה באיפה ופליגא דשמואל דאמר שמואל אשישה גרבא דחמרא דכתיב[ח] ואהבי אשישי ענבים. ת"ר[ט] אין אופין פת עבה (ביום טוב[י]) בפסח דברי בית שמאי ובית

מצות של שלמה א"כ מה ת"ל לחם עוני פרט לחלוט ולאשישה ומאי משמע דהאי אשישה לישנא דחשיבותא דכתיב[ז] ויחלק לכל העם לכל המון ישראל למאיש ועד אשה לאיש חלת לחם אחת ואשפר אחד ואשישה אחת וגו' ואמר רב חנן בר אבא אשפר אחד ששה בפר אשישה אחד ששה באיפה ופליגא דשמואל דאמר שמואל אשישה גרבא דחמרא דכתיב[ח] ואהבי אשישי ענבים. ת"ר[ט] אין אופין פת עבה (ביום טוב[י]) בפסח דברי בית שמאי ובית

משנת ראשונים

אוציא חיטין ושעורין שיש במינן ביכורים. קושיא בעלמא היא לומר שאי אפשר להקיש מצה למרור, דהא ודאי מצה לא הויא אלא מחמשת המינין שהן באין לידי חמוץ כדדרשינן לעיל. [חידושי הר"ן]

מנין למעשר שני שנטמא שפודין אותו אפילו בירושלים. וא"ת והא קרא חוץ לירושלים כתיב כדכתיב כי ירחק ממך המקום, וי"ל דר' אלעזר משמע ליה דהכי קאמר קרא כי לא תוכל שאתו או כי ירחק ממך המקום. [הריטב"א, ב"מ נג:]

מעצרת ועד החג מביא וקורא. שאדם מלקט פירותיו ומכניסן לבית והוא שמח ולכך נקרא חג האסיף שהוא סוף אסיפה מפני הגשמים. [רא"ש, ביכורים א, ו]

יכול לא יצא אדם ידי חובתו אלא בפת הדראה - פי' הרמב"ן ז"ל דהדראה מלשון הכינה והדירה שבתבואה שאמרו במסכת פרה (פ"ט מ"ב) והיא התולעת הנעשית בתבואה והתבואה שהיא נאכלת ממנה נקראת דראה, ולפי שהפת הנעשית ממנה הוא גרוע אמרו יכול לא יצא אדם ידי חובתו אלא בפת הדראה. [חידושי הר"ן]

אשישה גרבא דחמרא, דכתיב ואהבי אשישי ענבים. ותחת אשר היה להם לאהוב תורת ה' ומצותיו ולהגות באהבתה תמיד כי היא המלמדת הדרך הטובה והישרה פרקו מעליהם עול תורה ואהבו תענוגי העולם ותאותם שתיית היין כל שוגה בו לא יחכם, ופי' אשישי ענבים יין ענבים. [רד"ק, הושע ג א]

הגהות וציונים

מ] [צ"ל **אלעזר**] (גליון): **נ]** בביצה ליתא תיבות "ביום טוב" (גליון): **ג]** צ"ל **אלעזר** (ב"ש): **ד]** צ"ל לא **דריש** (בארות המים): **ה]** להביא במגע עם מים רותחים: **ו]** בכת"י **פיטם** (עי' רש"י יחזקאל מה י): **ז]** [מהרש"א גורס **ואת** אם כן וכו' **ואנו** לחם בעינן כו'] (גליון) ומהרש"ל גורס **ואין** לומר (כבהג' הב"ח), ועיין חכמת מנוח ובהגהות והערות על המהרש"א: **ח]** בכת"י **ר"י**, ועי' תוס' הרשב"א ותוס' רבינו פרץ:

עין משפט נר מצוה

קלד א מיי' פ"ג מהל' מעשר שני הל"ג:
קלה ב מיי' פ"ג מהל' בכורים הלכה ו:
קלו ג מיי' פ"ג מהל' מעשר שני הל' ה:
קלז ד מיי' פ"ד מהל' בכורים הלכה יג:
קלח ה מיי' פ"ה מהל' מלה הל' ג טוש"ע או"ח סי' תנד סעיף ג:
קלט ו מיי' פ"ו מהל' מלה הל' ה טוש"ע או"ח סי' תנד סעיף ג:

רבינו חננאל

ואקשי' אי הכי דמי שהוכשר למרור הוא שהוכשר למצה. יש לומר [אי מה מרור] אין במינו בכורים כי ירק הוא ואין בכל מיני ירק בכורים. ואף מצה בעינן דבר שאין במינו בכורים. **אוציא חטים ושעורים שיש במינן בכורים** דתנן אין מביאי' בכורים חוץ משבעת המינים ופרשי' בגמ' דהני שבעת המינים הן חטה ושעורה גפן ותאנה ורמון זית ותמרים. ת"ל מצות מצות ריבה אפי' בכורים יוצא אדם בהן. **והדר ביה ר' עקיבא** והודה לר' יוסי הגלילי דקא ממעט לבכורים מבכל מושבותיכ'. דתניא יכול יהא אדם יוצא בבכורים ת"ל בכל מושבותיכם תאכלו מצות מצה הנאכלת בכל מושבות יצאו בכורים שאין נאכלים בכל מושבות וכו'. **ואוקימנא** לר' עקיבא מדקא ממעט לבכורים ממושבות ש"מ הדר ביה מההיא דתניא מצות מצות ריבה חטים ושעורים אע"פ שיש במינן בכורים: **מאי טעמא דרבנן** דפליגי על ר' שמעון דאמרי בכורים אסורים לאונן ואמרי' דכתיב לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך וגו' ואמר מר ותרומת ידך אלו הבכורים הקישן הכתוב למעשר ובמעשר כתיב (דברים כו יד) לא אכלתי באוני מה מעשר אסור לאונן אף בכורים אסורין לאונן. **ור' שמעון אמר לך התורה קרנהו תרומה** מה תרומה מותרת לאונן דתניא בהדיא בגמרא יבמות פ' הערל אונן אסור במעשר ומותר בתרומה ובפרה טבול יום אסור בתרומה ומותר בפרה ובמעשר כר'. אף בכורים מותרין לאונן [והא] דכתיב בבכורים ושמחת בכל הטוב וגו' לאו למעוטי אונן הוא דאתא אלא ללמדך שאין מביאין בכורים [וקורין] אלא עד זמן שמחה והן ימי החג: **ת"ר לחם עוני פרט לחלוט ואשישה** יכול לא יצא אלא בפת הדראה בלבד כלומר פת סובין שאוכל העני. ת"ל מצות מצות ריבה אפי' כמצת שלמה שהיתה סלת יוצא בה לא מיעטה התורה אלא מצה עשירה כגון חלוט ואשישה. והני מילי בלילה הראשון דגרסי' בירושלמי אר"י בן לוי אותו כזית שאדם יוצא בו ידי חובתו בפסח צריך שלא יהא בו משקין. ר' ירמיה אומר למצוה ר' יהודה בן פזי אומר לעיכוב היתיב [ר' בון בר חייא] והתנן חלות תודה ורקיקי נזיר יוצאין בהן והא אית בהו משקין אמר ר' יוסי תמן רביעית היא ומתחלקת לכמה מינין: **יוצאין בפסח במצה עבה** עד טפח כלחם הפנים. **ובמצה נא** עד כדי שתפרס ולא תעשה גידין גידין:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) בכא מציעא נג: מכות יט: סנהדרין קיב. **ב)** [בכורים פ"ב מ"ג] יבמות עג., **ג)** [יבמות עח ע"ב מכות יז. חולין קכ: מעילה טו:], **ד)** [בכורים פ"ג מ"ו], **ה)** ספרי ראה סי' קל, **ו)** ביצה כב:, **ז)** ע., **ח)** ויקרא כב י, **ט)** מנחות פד: ע"ש, **י)** פ' תבוא סי' רצ"ז, **כ)** דברים כו ב, **ל)** עי' תוס' לקמן לח. ד"ה אבל, **מ)** [לקמן לח:], **נ)** עי' תוס' לקמן לח: ד"ה נאכלים, **ס)** [ועיין תוספות זבחים קיט. ד"ה נאכלין], **ע)** לז., **פ)** לז: ד"ה דכו"ע, **צ)** ובתוד"ה כיון.

הגהות הב"ח

(מ) תוס' ד"ה אוציא וכו' בכורים ואין לומר מ"כ וכו' דאנן לחם בעינן:

תורה אור השלם

א) כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת:
[שמות יב, כ]

ב) וְכִי יִרְבֶּה מִמְּךָ הַדֶּרֶךְ כִּי לֹא תוּכַל שְׂאֵתוֹ כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְיָ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם כִּי יְבָרֶכְךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ:
[דברים יד, כד]

ג) וַיִּשָּׂא מַשָּׂאת מֵאֵת פָּנָיו אֲלֵהֶם וַתֵּרֶב מַשָּׂאַת בִּנְיָמִן מִמַּשָּׂאת כֻּלָּם חָמֵשׁ יָדוֹת וַיִּשְׁתּוּ וַיִּשְׁכְּרוּ עִמּוֹ:
[בראשית מג, לד]

ד) לֹא תוּכַל לָאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ וְכָל נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר וְנִדְבֹתֶיךָ וּתְרוּמַת יָדֶךָ:
[דברים יב, יז]

ה) וְשָׂמַחְתָּ בְכָל הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לְךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ וּלְבֵיתֶךָ אַתָּה וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבֶּךָ:
[דברים כו, יא]

ו) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: [דברים טז, ג]

ז) וַיְחַלֵּק לְכָל הָעָם לְכָל הֲמוֹן יִשְׂרָאֵל לְמֵאִישׁ וְעַד אִשָּׁה לְאִישׁ חַלַּת לֶחֶם אַחַת וְאֶשְׁפָּר אֶחָד וַאֲשִׁישָׁה אֶחָת וַיֵּלֶךְ כָּל הָעָם אִישׁ לְבֵיתוֹ: [שמואל ב ו, יט]

ח) וַיֹּאמֶר יְיָ אֲלַי עוֹד לֵךְ אֱהַב אִשָּׁה אֲהֻבַת רֵעַ וּמְנָאָפֶת כְּאַהֲבַת יְיָ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהֵם פֹּנִים אֶל אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְאֹהֲבֵי אֲשִׁישֵׁי עֲנָבִים: [הושע ג, א]

הגמרא מפרשת עתה את המקור לשם 'אשישה' שהוזכר בברייתא כפת חשובה:
מפרשת הגמרא, **וּמַאי מַשְׁמַע** - ומהיכן יש ללמוד **דְּהַאי 'אֲשִׁישָׁה' לֵישְׁנָא דַּחֲשִׁיבוּתָא** - ש'אשישה' זו היא לשון חשיבות, **דִּכְתִיב** לגבי דוד המלך, בשעה שהעלה את ארון הברית מבית עובד אדום הגיתי אל עיר דוד (שמואל ב' ו יט), 'וַיְחַלֵּק לְכָל הָעָם לְכָל הֲמוֹן יִשְׂרָאֵל לְמֵאִישׁ וְעַד אִשָּׁה, לְאִישׁ חַלַּת לֶחֶם אַחַת וְאֶשְׁפָּר אֶחָד וַאֲשִׁישָׁה אֶחָת' וגו', **וְאָמַר** רַב חָנָן בַּר אַבָּא, **'אֶשְׁפָּר'** האמור בפסוק זה, הוא **אֶחָד מִשִּׁשָּׁה בָּפָּר** [-ששית פר], ו**'אֲשִׁישָׁה'** היא פת העשויה **מֵאֶחָד מִשִּׁשָּׁה בָּאֵיפָּה** [-ששית איפה][כג], שזהו שיעור גדול מאד.

הגמרא מביאה מי שחולק על פירוש פסוק זה:
וְרַב חנן בר אבא, המפרש ש'אשישה' היא שישית האיפה, **פְּלִיגָא דִּשְׁמוּאֵל** - חולק על פירושו של שמואל בפסוק זה[כד], **דְּאָמַר שְׁמוּאֵל**, **'אֲשִׁישָׁה'** האמורה בפסוק, היא **גַּרְגָּא דְּחַמְרָא** - כלי מלא יין, **דִּכְתִיב** בתוכחת הושע לישראל, שה' אוהב את עם ישראל (הושע ג ו), 'וְהֵם פֹּנִים אֶל אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְאֹהֲבֵי אֲשִׁישֵׁי עֲנָבִים', כלומר, שאוהבים לשתות בגביעי יין ואינם עוסקים בתורה[כה].

הברייתא שלפנינו מביאה מחלוקת תנאים במצה עבה:
תָּנוּ רַבָּנָן - שנו חכמים בברייתא, **אֵין אוֹפִין פַּת עָבָה (בְּיוֹם טוֹב) בַּפֶּסַח, דִּבְרֵי בֵּית שַׁמַּאי**, ולהלן יבואר טעמם.

כג. 'אשפר' הוא נוטריקון ששית פר, ומשום כן אף אשישה מתפרש על ששית מידה, והעמידוהו במידת איפה שנזכרת בכמה מקומות בכתובים. מהרש"א (פ"ח ד"ה אשפר).
כד. אמנם אין שמואל חולק על הברייתא, ממנה מוכח ש'אשישה' היא גלוסקא ולא יין, אלא סובר שמואל שלשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד, וממילא אף ש'אשישה' האמורה בפסוק היא מידת הלח של יין, נקטה הברייתא לשון 'אשישה' לגבי גלוסקא. מהרש"א (שם).
כה. רש"י (הושע ג ו).

וּבֵית הִלֵּל מַתִּירִין לאפות פת עבה. והבינה עתה הגמרא ש׳פת עבה׳ היינו כפשוטו, שאין העיסה מרודדת הרבה, אלא עבה היא.

מבררת הגמרא, **וְכַמָּה פַּת עָבָה** - מהו שיעור עובי הפת שהתירו בית הלל לאפות בפסח, ולא חששו לחימוץ. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב הוּנָא, טֶפַח, שֶׁכֵּן מָצִינוּ בְּלֶחֶם הַפָּנִים**, שאסור לעשותו חמץ[א], ואף על פי כן היה עובי דפנותיו **טֶפַח**[ב], כמשמעות הלשון ׳לחם פנים׳, לחם שיש לו פנים, ואין פנים פחותות מעובי טפח. ומבואר שניתן לשמור עיסה שלא תחמיץ, אף שעוביה טפח, אבל ביותר מכך אי אפשר לשומרה מחימוץ.

רב יוסף דוחה את ראיית רב הונא מלחם הפנים:
מַתְקִיף לָהּ רַב יוֹסֵף, האיך אפשר להביא ראיה מלחם הפנים לאפיית מצה בפסח, והרי יש כמה סברות לחלק ביניהם:

א. **אִם אָמְרוּ** והתירו אפיית לחם הפנים שעוביו טפח **בְּכֹהֲנִים**, שהם **זְרִיזִין** ונזהרים היטב מחימוץ[ג], וכי **יֹאמְרוּ** כן גם **בְּשֹׁאר בְּנֵי אָדָם שֶׁאֵינָן זְרִיזִין**[ד].

ב. **אִם אָמְרוּ** כן **בְּלֶחֶם הַפָּנִים**, שהוא ׳**פַּת עֲמִילָה**׳ - לחם שעמלים בו הרבה, שהוא טעון שלש מאות שפשופים ביד, וחמש מאות בעיטות אגרוף[ה], ומתוך כך אינו ממהר להחמיץ, וכי **יֹאמְרוּ** כן גם **בְּסָתָם** מצה שהיא **פַּת שֶׁאֵינָהּ עֲמִילָה** - לחם שלא עמלו בו הרבה, וממהר יותר להחמיץ.

ג. **אִם אָמְרוּ** כן בלחם הפנים, שצריך להיות נאפה **בְּאֹשׁ** של **עֵצִים יְבֵשִׁין** שחומם רב, וכי **יֹאמְרוּ** כן גם בסתם מצה שיכולה להיות נאפית גם **בְּעֵצִים לַחִים**, שאין חומם רב כל כך, והיא עלולה יותר לבא לידי חימוץ.

ד. **אִם אָמְרוּ** כן בלחם הפנים, שנאפה **בְּתַנּוּר חַם** המוסק תמיד לצורך אפיית המנחות ולחמי קרבנות תודה, וחומו רב, וכי **יֹאמְרוּ** כן גם בסתם מצה שנאפית **בְּתַנּוּר צוֹנֵן** שאינו מוסק תמיד, ואין חומו רב כל כך.

ה. **אִם אָמְרוּ** כן בלחם הפנים שצריך להיות נאפה **בְּתַנּוּר שֶׁל מַתֶּכֶת**[ו] שחומו רב, וכי **יֹאמְרוּ** כן במצה שיכולה להיות נאפית גם **בְּתַנּוּר שֶׁל חֶרֶס**, שאין חומו רב.

לאחר שהגמרא דחתה את דברי רב הונא, מביאה הגמרא ביאור אחר במחלוקת בית שמאי ובית הלל:
אָמַר רַב יִרְמְיָה בַּר אַבָּא, שְׁאֵילִית אֶת רַבִּי בְּיִחוּד - שאלתי את מורי ביחידות בינו לבינ[ח].

הגמרא מפסיקה את דבריו של רב ירמיה בר אבא ומבררת:
וּמַנּוּ - ומי הוא רבו של רב ירמיה בר אבא. אומרת הגמרא, הלא הוא **רַב**.

הגמרא מביאה גירסא אחרת במעשה זה:
אִיכָּא דְּאָמְרִי - יש אומרים שרב עצמו היה השואל, וכך **[אָמַר] רַב יִרְמְיָה בַּר אַבָּא אָמַר רַב** - בשם רב, **שְׁאֵילִית אֶת רַבִּי בְּיִחוּד**.

שוב מפסיקה הגמרא ומבררת:
וּמַנּוּ - ומי הוא רבו של רב. אומרת הגמרא, הלא הוא **רַבֵּינוּ הַקָּדוֹשׁ**.

הגמרא חוזרת לשאלה עצמה:
מַאי - מה היא אותה **פַּת עָבָה** שנחלקו בה בית שמאי ובית הלל. והשיב לי מורי, **פַּת מְרוּבָּה** - עיסה גדולה, שנילושה לצורך אפיית הרבה מצות בבת אחת, אך כל מצה בפני עצמה אינה עבה[ט].

שואלת הגמרא, **וְאַמַּאי קָרוּ לַיהּ** - ומדוע כינו אותה בברייתא בשם ׳**פַּת עָבָה**׳. משיבה הגמרא, **מִשּׁוּם דִּנְפִישָׁא בְּלִישָׁה** - לפי שבזמן הלישה העיסה מרובה ועבה. **וְאִי בָּעֵית אֵימָא** - ואם תרצה תוכל לבאר מה שנקטה המשנה לשון ׳פת עבה׳, שהוא משום **שְׁבַּאֲתְרֵיהּ דְּהַאי תַּנָּא** - במקומו של התנא ששנה ברייתא זו, **לְפַת מְרוּבָּה** ׳**פַּת עָבָה**׳ **קָרוּ לַיהּ**, ולשון ׳עבה׳ שימשה אצלם במשמעות ׳מרובה׳.

הגמרא חוזרת לברר את סברת המחלוקת של בית שמאי ובית הלל:
שואלת הגמרא, **מַאי טַעֲמָא** - מהו הטעם שאסרו בית שמאי לאפות פת מרובה, **אִי מִשּׁוּם דְּהָאוֹפֶה עִיסָה מְרוּבָּה קָא טָרַח טִירְחָא דְּלָא צָרִיךְ** - טורח ביום טוב טירחא שאינה לצורך היום, שהרי לא יאכל ביום טוב את כל המצות, ונמצא טורח לאפות ביום טוב לצורך ימות החולי, והיינו שלא משום חשש חימוץ אסרוהו אלא משום איסור טירחא ביום טוב, אם כן **מַאי אִירְיָא** - מדוע נקטה הברייתא שבית שמאי אסרו לעשות כן דווקא **בְּפֶסַח**, הלא **אֲפִילּוּ בְּיוֹם טוֹב** אחר **נַמִּי** - גם כן יש להם לאסור זאת.

א. **שנאמר** (ויקרא ב יא) ׳כל המנחה אשר תקריבו לה׳ לא תיעשה חמץ׳, ודרשו במנחות (מג.), ׳כל המנחה׳ לרבות לחם הפנים לחימוץ.

ב. **מבואר** במסכת מנחות (נד:) שללחם הפנים היו דפנות, ודפנות אלו היו בעובי טפח [ונחלקו בגמרא שם כיצד היה נראה לחם הפנים, לרבי חנינא היה הלחם עשוי כמין תיבה פרוצה, שאין לה כיסוי ויש לה שני דפנות, ועובי דפנות אלו היה בעובי טפח. ולרבי יוחנן היה הלחם עשוי כמין ספינה רוקדת, כלומר שתחתיתו חדה, ברוחב אצבע בלבד, ושני ראשיו הולכים ומתעבים עד שיעור טפח].

ג. **רש״י** (ד״ה זריזין). ורש״י בביצה (כג: ד״ה מזריזין) הוסיף לפרש, שלחם הפנים נעשה על ידי בית גרמו שהיו אומנים וזריזים במלאכה זו, והיו יכולים להיזהר היטב מחימוץ.

ד. **אמנם** גם רב הונא ידע שיש חילוק בין כהנים שזריזים הם, לבין שאר אדם שאינם זריזים, וכקושיית הגמרא, אך הוא סבר שמחמת חומרת איסור חמץ, שהוא בכרת, אף שאר בני אדם נעשים זריזים, ואין לחוש לחימוץ. וקושיית הגמרא היא, שאף על פי כן יש חילוקים רבים בין לחם הפנים לבין מצות הנאפות לפסח, ומחמת כן אין לסמוך על כל אדם בעשיית מצה בעובי טפח. משחת אהרן (פרק, ד״ה וכמה).

ה. **כדין** כל המנחות, וכמבואר במסכת מנחות (עו.).

ו. **שכן** שנינו בתענית (לא.) שהיו כורתים עצים למערכה רק עד ט״ו באב, משום שעד אז החמה בתוקפה, והעצים יבשים ביותר. ומעצים אלו היו מסיקים את התנור שבמקדש שאופים בו את לחם הפנים.

ז. **שכן** תנור של מקדש קדוש בקדושת כלי שרת בכדי שיקדש בתוכו את לחם הפנים ושתי הלחם, ואין עושים כלי שרת מחרס, כמבואר בזבחים (לה:). רש״י (ביצה כג: ד״ה מתכת).

ח. **רש״י** (ד״ה ביחוד). עוד פירש (ביצה כג: ד״ה ומנו), שביחוד היינו בבירור, כלשון המשנה בשקלים (פ״ו מ״ג) ׳וידעו ביחוד שמן ארון נגנז׳. והטעם שהוצרך לומר ששאלו ׳ביחוד׳ מבואר במשחת אהרן (פרק, ד״ה אמר), שהרי בפשטות לשון ׳פת עבה׳ מתפרש על העובי, ולא על הכמות, וכיון שאמר רב ביאור מחודש כל כך בלשון הברייתא, שכוונתה לפת מרובה, הוכרח לומר כן בשם רבי, שהיה אדם גדול, אך עדיין חשש שלא יקבלו את דבריו ויאמרו שטעה ולא שמע כן מרבי אלא מאדם אחר, ולכן אמר ששמע ממנו ׳ביחוד׳, כלומר כשלא היה אדם זר אתנו ולא היה לי מקום לטעות בין רבי לבין אדם אחר. ולפירוש שכתב רש״י במסכת ביצה (שם), היינו שאמנם היו עוד בני אדם אתו, אך שמע כן מרבי ׳בבירור׳, ולא מאדם אחר.

ט. **כתב** הרשב״א (ביצה כג: ד״ה שם), שממסקנת הגמרא נראה שאסור לאפות מצה עבה משום חשש חימוץ, ולא התפרש שיעורה, ולכן עדיף לעשותה כמה שיותר דקה. וכן דייק השפת אמת (ד״ה מאי) מדברי רש״י (ד״ה פת), שכתב ׳ובחררין דקים קאמר׳, והיינו שהאפייה עצמה נעשית בהרבה מצות דקות, ורק הלישה נעשית בעיסה מרובה. וביאר טעם החילוק בזה, שבשעת הלישה האדם עסוק בבצק, ואינו מחמיץ אף שהוא בכמות גדולה, אבל בשעת האפייה הרי נמצא הבצק ללא עסק, ואם אינו דק ואינו נאפה כולו בבת אחת, יש לחשוש שהחלק הפנימי של המצה, שעדיין לא נאפה, יחמיץ. והמאירי (לו: ד״ה אין) כתב, שאסור לעשותה בעובי טפח, אבל עד טפח מותר לעשותה לכתחילה. אף שהדחייה היא רק על שיעור טפח שהתיר רב הונא, ועדיין היתה הגמרא יכולה להעמיד את מחלוקת בית שמאי ובית הלל בפת עבה שהוא פחות מטפח, מכל מקום מחמת קושיות אלו לא הסתבר לגמרא שיהיה מי שיתיר לאפות בפסח פת עבה יותר מן הנהוג, ולכן העדיפה הגמרא להעמיד את מחלוקתם בפת מרובה. הריטב״א (ד״ה מנו רבנן) בשם הרא״ה. והוסיף, שלכן נהגו לעשות את מצת המצוה דקה, אך מסיק שמכל מקום אפשר שלא אסרו בפחות מטפח.

י. **רש״י** (ביצה כג: ד״ה פת). ולפי זה בית הלל מתירים משום שכשהתנור מלא בלחם נאפית הפת יותר טוב, וכל טרחתו היא לצורך יום טוב. וטעם זה הוא כדברי רבי שמעון בן אלעזר בביצה (יז.). רש״י (ביצה כג: ד״ה ובית הלל) ותוספות כאן (ד״ה ובית הלל). אמנם התוספות בביצה (כג: ד״ה דנפישא) תמהו על פירוש זה ממשמעות הסוגיא שם, ולכן פירשו את המחלוקת באופן אחר, על פי דברי הירושלמי (סס פ״ג ה״ד), שאין הנידון על אפיית ככרות רבות אלא על ככרות גדולות, שבית שמאי גזרו שלא לאפות פת גדולה אף כדי צרכו, אלא צריך לחלקם לרקיקין קטנים. וטעמם, משום שבאפיית ככר גדולה יש פחות טורח מאשר באפיית הרבה ככרות קטנות, ואם נניח לו לעשות פת גדולה יבוא להרבות עליה ולאפותה גם לצורך חול, אבל אם יעשה ככרות קטנות, מתוך שאתה מייגעו בכך לא יאפה אלא כפי צרכו ליום טוב עצמו. ובית הלל מתירים לאפות פת גדולה, אם אכן צריך הוא את כולה ליום טוב, ולא הטריחוהו לעשות הרבה ככרות קטנות, ולא חששו שיבא לאפות מיום טוב לחול.

וכמה פת עבה טפח. ואפילו הכי קרו בית הלל, אכל טפי מטפח לח: שכן מצינו בלחם הפנים. שהוא לפנ חמץ, כדלמרינן במנחות (דף נז.) כל המנחה אשר תקריבו וגו' לרבות לחם הפנים לחימוץ, לאזהרה שלא יחמיצו, ואפילו הכי עובי דפנותיו טפח, להיינו לחם שהיו לו פנים ואין פנים פחותין [ו] מטפח: **אם אמרו.** והתירו עובי טפח: לזריזין. כהנים שבקיאין בשימורו שלא יחמיץ, יתירו לכל אדם שאינן זריזין: **בפת עמילה.** שאינה ממהרת להחמיץ, שעמילתה מעכבתה. עמילה גרייר"ש [ז], כדתנן (מנחות דף עו.) כל המנחות טעונין שלש מאות שיפה וחמש מאות בעיטה: **בתנור חם.** בכל יום תמיד היו מסיקין תנור של מקדש לאפיית מנחות ולחמי תודה, ושל מחכת היה כדלמר בזבחים בפרק דם חטאת (דף לה:): **בעצים יבשים.** שהיו מביאים מותן מימות החמה, כדלמרינן בתענית (דף לא.) מחמשה עשר בתמ ואילך תשש כחה של חמה ולא היו כורתין עלים למערכה: **פת מרובה.** הרבה חררין ביחד, ולאו משום חימוץ נקט לה, ובחררין דקים קאמר, ומשום דקא טרח טירחא דלא לריך הוא: ביחוד. בינו לביני. רבים דר' ירמיה רב, רבים דרב רבינו הקדוש. לישנא אחרינא ביחוד בגרוד, כמו וידעו ביחוד בשם מרון נגנז (יומא דף נד.): בלישה. כשלשין אותה עבה היא העיסה, כשהיא כולה ביחד: הבי גרסינן תניא נמי הכי ב"ש אומרים אין אופין פת עבה בי"ט, ולא גרסינן בפסח: **תניא נמי הבי.** ללאו משום טירחא, דהא הכא לא תנא פסח: ובסריקין המצויירים. מנות המצויירות, ומע"פ שאמרו לכתחלה אסור, דיעבד שפיר דמי: שוהה עליהן. לגיירן, ואין נותנין מהר לתנור, ומחמיצין: **אפשר יעשה.** הלורה בדפוס, ויקבענה בסריק: כיון. כלומר מהר בדחיפה אחת: **יאמרו כל הסריקין אסורין ושל בייתוס מותרין.** שהרי רוב נחתומין אין להן אותו דפוס: **לא של כל אדם אמרו.** לאסור, דבעל הבית העושה אותן לעלמו אינו חושש לייפותן כל כך, ואינו שוהה עליהן: **אלא של נחתומין.** העושין למכור, ומקפידין על נויין, ושוהין על ליורן: **איבא דאמרי לא של נחתומין אמרו.** לאסור, שרגילין בדבר ויש להן דפוסין: עושין סריקין. מצויירין כמין רקיקין, ובלבד שיהו דקין וקלושין דאין ממהרין להחמיץ, אבל לא מציירין את העגים כגלוסקאות, דמתוך עודין מחמיצין בשהייה מועטת: הסופגנין. עשויין כספוג: והדובשנין. מטוגנין בדבש, וכולן מין לחם: והאיסקריטין. עשויין כלפיחית דמתרגמינן מיסקריטון (שמות טז), שלשן עיסתן רכה מאד: **המשרת.** תרגום של מחבת [ח]: **פטורין מן החלה.** דכתיב (במדבר טו) בהלכם מלחם הארץ, והני לאו לחם הן, ולקמיה מפרש טעמא: **והמדומע.** חולין שנפלה תרומה לתוכן פטור, דתרימו תרומה כתיב [ט] ולא שכבר היה תרומה: **חלוט של בעלי בתים.** חינו נעשה כתקון לחם: ריש לקיש מכולהו קאי, ולאו לאפלוגי אדר' יהושע בן לוי אמת: **מעשה אילפם הן.** לפיכך לאו לחם הוא, דקא סבר אין לחם אלא האפוי בתנור, כדכתיב לחמכם בתנור אחד (ויקרא כו): **והללו.** להכי פטורין, לפי שעשאן בחמה ולא בתנור: שהרתיח. האילפס ואחר כך הדגיך בה הלחם, דהוה ליה כעין מעשה תנור, הלכך חייבין: **הינא.** אינה אפויה כל צורכה, לשון אל תאכלו ממנו נא (שמות יב): **העשויה באילפם.** ומע"ג דלחם בעינן, כדכתיב לחם עוני (דברים טז): **מאי מצה הינא.** כלומר כמה תאפה ויהא יולא בה: שפורפה. שמצרה, לשון פרוסה: **וכן לענין לחמי תודה.** אם שחט הזבח עליהן מאחר שנאפת כענין הזה, קידש הלחם והתודה כשירה, דהואיל [י] וקרמו פניה לתנן במנחות [יא] כי האי גוונא בעינן:

ובית הלל מתירין. טעמא דבית הלל כדלמרינן (בילה דף יז.) מערמת אשה ואופה תנור שלא ככרות אע"פ שאין לריכה רק לככר אחד אבל למלאות התנור פעם אחרת ליכא מאן דסברי [כ]:

תנא בפסח קאי. תימה דלא משני הכי גבי ערבי פסחים (לקמן נט:) דפריך מאי לריך ערבי פסחים וכו' וי"ל דהתם פריך משום דהוי בכל שבוע ולא שייך לשנויי דנקט ערבי פסחים משום דתנא בפסח קאי [כא]:

ותנא

תרגום של מחבת [יט]: **פטורין מן החלה.** דכתיב (במדבר טו) בהלכם מלחם הארץ, והני לאו לחם הן, ולקמיה מפרש טעמא: **והמדומע.** חולין שנפלה תרומה לתוכן פטור, דתרימו תרומה כתיב [כ] ולא שכבר היה תרומה: **חלוט של בעלי בתים.** חינו נעשה כתקון לחם: ריש לקיש מכולהו קאי, ולאו לאפלוגי אדר' יהושע בן לוי אמת: **מעשה אילפם הן.** לפיכך לאו לחם הוא, דקא סבר אין לחם אלא האפוי בתנור, כדכתיב לחמכם בתנור אחד (ויקרא כו): **והללו.** להכי פטורין, לפי שעשאן בחמה ולא בתנור: שהרתיח. האילפס ואחר כך הדגיך בה הלחם, דהוה ליה כעין מעשה תנור, הלכך חייבין: **הינא.** אינה אפויה כל צורכה, לשון אל תאכלו ממנו נא (שמות יב): **העשויה באילפם.** ומע"ג דלחם בעינן, כדכתיב לחם עוני (דברים טז): **מאי מצה הינא.** כלומר כמה תאפה ויהא יולא בה: שפורפה. שמצרה, לשון פרוסה: **וכן לענין לחמי תודה.** אם שחט הזבח עליהן מאחר שנאפת כענין הזה, קידש הלחם והתודה כשירה, דהואיל [כא] וקרמו פניה לתנן במנחות [כב] כי האי גוונא בעינן:

ת"ר אין אופין פת עבה בפסח וב"ה מתירין. וטרחי' לאוקמה במצה בפסח וכמה עבה טפח כעובי לחם הפנים שהיה מצה והיה עביו טפח. ודחי' ואסקי' האי פת עבה פת מרובה היא ומשום טירחא ובכל יום טוב הוא ואמאי תנא בפסח משום דבענינא דפסח הוה קאי. תניא נמי הכי ב"ש אומר אין אופין פת עבה ביום טוב וב"ה מתירין: ת"ר יוצאין בפת הדראה ובסריקין המצויירין ואף על פי שאמרו אין עושין סריקין המצויירין בפסח. **ואמרי'** מאי טעמא מפני שהאשה שוהה עליהן ומחמצתן. ויעשו בדפוס ודחו ואמרו אפי' בדפוס אין עושין. **וסריקי** ר"ג אמר ר' (יצחק) [צדוק] לר' אלעזר בנו לא של כל אדם אמרו אין עושין אלא של נחתומין דבעו מסקי ליה טפי שהו עלייהו. **איבא דאמרי** הכי אמר ליה לא של נחתומין אמרו דפקיעי ועבדו לעגל אלא של כל אדם אמר ר' דלא פקיעי דבי ר"ג פקיעי. **ר' יוסי** אומר עושין סריקין כמין רקיקין ואין עושין סריקין כמין גלוסקאות: ת"ר **הסופגנין והדובשנין** והאסקריטין וחלת המשרת והמדומע פטורין מן החלה. **מאי חלת המשרת** זה חלוט של בעלי בתים שאמרנו למעלה והן חלות אפויות במסרת על ידי שמן כגון טגון ומפני שאינן אפויות בתנור אלא במסרת נקראו חלת המסרת. **פי' מדומע** פירות שנתקנו ונפלה בהן תרומה נקרא דמוע. **מאי טעמא הללו פטורין מן החלה** ריש לקיש אמר מפני שהן מעשה אילפס ואינו קרוי לחם אלא האפוי בתנור. **ור' יוחנן אמר** אפי' מעשה אילפס חייב בחלה והללו לא עשאן באילפס על ידי אור אלא בחמה. **ומותבינן לריש לקיש** הסופגנין והדובשנין והאסקריטין עשאן באילפס חייבין בחמה פטורין. **ומשני** כגון שהרתיח האילפס ובסוף הדביק הסופגנין הללו באילפס [והכין קתני בד"א בשהרתיח האילפס ולבסוף הדביק] שנמצאת אפייתן [כמעשה תנור] אבל הדביק ולבסוף הרתיח נעשה [כמי שעשאן] בחמה ופטור. **והא נמי** דתני יוצאים במצה נא ובמצה העשויה באילפס אוקמ' בשהרתיח ולבסוף הדביק ומצה נא כל שפורסה ואין חוטין נמשכים הימנה ואילו נגדי מינה חוטי בצק הוא עדיין ואסירי דבעינן לחם וליכא. וכן לענין לחמי

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) לקמן מ., ג) [מועד קטן יד.] חולין קז:, ג) מלה פרק ו [משנה ד], ד) מנחות עח: [ע"ש], ה) [שם], ו) [סוכה ה.], ז) ויקרא ב ה, ח) במדבר טו יט, ט) דף עח:, י) [ועיין תוספות ביצה כב: ד"ה לנפיצת], כ) [וע"ע תוספות לקמן נט: ד"ה מאי].

הגהות הב"ח

(ו) גמ' כמין גלוסקאות תנן התם הסופגנין והדובשנין. וכן ג' הר"ן:

גליון הש"ס

גמ' ויקבענה ביון. וכן במתני' פ"ג דתמיד מ"ו פותח כיון. וכן במס' כלה עמד וגפל על פניו וכיון אבד:

תורה אור השלם

א) וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ אֶחָד מִכָּל קָרְבָּן תְּרוּמָה לַיְיָ לַכֹּהֵן הַזֹּרֵק אֶת דַּם הַשְּׁלָמִים לוֹ יִהְיֶה:
[ויקרא ז, יד]

הגהות וציונים

(ח) [בביצה איתא מרובה] (גליון) וכ"ה כאן בדפו"י, ולפנינו ע"פ מהרש"ל: ג) [גירסת הערוך בערך רד הרדאה פי' לחם עב ובלשון לע"ז הוא ארד"ו] (גליון): ד) [גירסת הערוך מן] (גליון): ה) נילושה היטב: ו) "דהואיל" ליתא בכת"י ודפו"ר, ובנודע ביהודה (תניא או"ח סי' פ) כתב דצ"ל **ודלא** קרמו פניה:

ליקוטי רש"י

וכמה פת עבה. שהחזיר בית הלל. שכן מצינו בלחם הפנים. שהוא מלה כדלמרינן בכל המנחות (מנחות דף נז.) ועביו טפח כשמו לחם הפנים יש לו פנים ואין פנים פחותין מטפח. בזריזין. של בית גרמו שהיו לומנים וזריזים בדבר. **פת עמילה.** גריי"ש בלעז שהיה טעון ג' מאות שיפה שפשוף בידו ומשם מאות בעיטה בגלגוף, שף אחת בעטו שמים, שף שתים בעטו שלש, במנחות (דף עו.). **בעצים יבשין.** מט"ו בחד היו פוסקין מלכרות עלים למערכה במקבת תעניות (דף לא.) ומעלי לשכת העלים היו לופין ומבשלים כל צרכי מקדש. **בתנור חם.** שמסיקין לותו בכל יום הן למנחות הן לחלי. **מחבת.** במס' זבחים (דף לה:) אמרי' תנור של מקדש של מחבת היה משום שמי הלחם ולחם הפנים שאפייתן וקדושתן בתנור הוה ליה כלי שרת, וכלי שרת דמרח לא עבדינן. **איבא דאמרי.** רב גופיה אמר שאלית את רבי ביחוד. ומנו. רבו דרב רבינו הקדוש. **פת מרובה.** ולאו משום חמוץ הוא שלא משום לטרח טרחא למחר וליום אחר. **תניא נמי הכי.** דבשאר יום טוב נמי נחלקו. **ובהדראה.** קינר [לקמן מ.]. **יאמרו כל הסריקין אסורין** וכו'. כלומר דבייתוס היה יכול לסרוק חלותיו בלי שהות לפי שהיה לו דפוס [מו"ק יד.]. נחתומי אחד ובייתוס שמו היה לו דפוס אחד מצויר והיה מוציא לחוכו את הסריק והוא מצויר מיד [חולין קח.]. **יוצאין במצה.** בפסח היכא שאינה אפויה יפה [מנחות עח: רש"י כת"י]. **העשויה.** האפויה. **מאי מצה הינא.** וכי מאי לחם הוי הואיל ואין נאפה כלל [שם]. **אמר שמואל** וכו' ואין חוטין נמשכין. ממנה שאפויה קלת [שם רש"י כת"י]. וכן **לחמי תודה.** שאם נאפו כל כך בשעת שחיטת הזבח שפורסה ואין חוטין נמשכין ממנה קדש הלחם. **פשיטא.** דאי דינא לית להו למלה ולחמי תודה דהכא כתיב לחם [שם].

עין משפט נר מצוה

קמ א ס"ע ע"ז סי' מם סעיף ה:
קמא ב ג מיי' פ"ג מהל' י"ט הל' ח טוש"ע סי' תקז סעיף ו:
קמב ד מיי' פ"ו מהל' מלה הל' ה סמג לאוין עט טוש"ע או"ח סי' תנד סעיף ג:
קמג ה מיי' פ"ה מהל' מלה הל' טו סמג סם טוש"ע או"ח סי' מם סעיף ד:
קמד ו מיי' פ"ו מהל' כלורים הלכה יג סמג עשין קמג טוש"ע י"ד סי' שכט סעיף ה:
קמה ז מיי' פ"ו מהל' מלה הלכה ו טוש"ע או"ח סי' תסח סעיף ג:
קמו ח מיי' שם טוש"ע שם סעיף ג:
קמז ט מיי' פי"ב מהל' פסולי המוקדשין הלכה יז:

רבינו חננאל

ת"ר אין אופין פת עבה בפסח וב"ה מתירין. וטרחי' לאוקמה במצה בפסח וכמה עבה טפח כעובי לחם הפנים שהיה מצה והיה עביו טפח. ודחי' ואסקי' האי פת עבה פת מרובה היא ומשום טירחא ובכל יום טוב הוא ואמאי תנא בפסח משום דבענינא דפסח הוה קאי. תניא נמי הכי ב"ש אומר אין אופין פת עבה ביום טוב וב"ה מתירין: ת"ר יוצאין בפת הדראה ובסריקין המצויירין ואף על פי שאמרו אין עושין סריקין המצויירין בפסח. **ואמרי'** מאי טעמא מפני שהאשה שוהה עליהן ומחמצתן. ויעשו בדפוס ודחו ואמרו אפי' בדפוס אין עושין. **וסריקי** ר"ג אמר ר' (יצחק) [צדוק] לר' אלעזר בנו לא של כל אדם אמרו אין עושין אלא של נחתומין דבעו מסקי ליה טפי שהו עלייהו. **איבא דאמרי** הכי אמר ליה לא של נחתומין אמרו דפקיעי ועבדו לעגל אלא של כל אדם אמר ר' דלא פקיעי דבי ר"ג פקיעי. **ר' יוסי** אומר עושין סריקין כמין רקיקין ואין עושין סריקין כמין גלוסקאות: ת"ר **הסופגנין והדובשנין** והאסקריטין וחלת המשרת והמדומע פטורין מן החלה. **מאי חלת המשרת** זה חלוט של בעלי בתים שאמרנו למעלה והן חלות אפויות במסרת על ידי שמן כגון טגון ומפני שאינן אפויות בתנור אלא במסרת נקראו חלת המסרת. **פי' מדומע** פירות שנתקנו ונפלה בהן תרומה נקרא דמוע. **מאי טעמא הללו פטורין מן החלה** ריש לקיש אמר מפני שהן מעשה אילפס ואינו קרוי לחם אלא האפוי בתנור. **ור' יוחנן אמר** אפי' מעשה אילפס חייב בחלה והללו לא עשאן באילפס על ידי אור אלא בחמה. **ומותבינן לריש לקיש** הסופגנין והדובשנין והאסקריטין עשאן באילפס חייבין בחמה פטורין. **ומשני** כגון שהרתיח האילפס ובסוף הדביק הסופגנין הללו באילפס [והכין קתני בד"א בשהרתיח האילפס ולבסוף הדביק] שנמצאת אפייתן [כמעשה תנור] אבל הדביק ולבסוף הרתיח נעשה [כמי שעשאן] בחמה ופטור. **והא נמי** דתני יוצאים במצה נא ובמצה העשויה באילפס אוקמ' בשהרתיח ולבסוף הדביק ומצה נא כל שפורסה ואין חוטין נמשכים הימנה ואילו נגדי מינה חוטי בצק הוא עדיין ואסירי דבעינן לחם וליכא. וכן לענין לחמי

משיבה הגמרא, **אִין הָכִי נַמִּי** - אכן גם בשאר ימים טובים אסרו בית שמאי לאפות פת מרובה יותר מכפי צורכו, **וְהַאי תַּנָּא, בְּיוֹם טוֹב שֶׁל פֶּסַח קָאֵי** - ותנא זה, ששנה את הברייתא, עמד באותה שעה ביום טוב של פסח, ולכן נקט אופן זה, והוא הדין לשאר ימים טובים.

הגמרא מוכיחה כדבריה מברייתא אחרת, **תַּנְיָא נַמִּי הָכִי** - שנינו כן אף בברייתא אחרת, **בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים, אֵין אוֹפִין פַּת עָבָה בְּיוֹם טוֹב, וּבֵית הִלֵּל מַתִּירִין.** הרי שנחלקו בכל יום טוב, ולא רק בפסח[יא].

★

הברייתא שלפנינו דנה באיסור עשיית מצה מצויירת בפסח:
תָּנוּ רַבָּנָן, יוֹצְאִין ידי חובת מצה בפסח גם **בְּפַת נְקִיָּה**, שמנופה היטב מסובין, ואין בה משום פסול 'מצה עשירה', כמבואר בברייתא לעיל (לו:) שהתרבתה מצה זו מ'מצות מצות', **וְכֵן יוֹצְאִים** ידי חובה **בְּהִדְרָאָה** - פת קיבר העשויה מקמח גס שניטל כל הדרה[יב]. וכמו כן יוצאים בדיעבד **בְּסִרִיקִין הַמְצוֹיָרִין** - מצות ששירטטו עליהן ציורים **בַּפֶּסַח**, ואין בהם משום פסול 'מצה עשירה'[יג]. מוסיפה הברייתא, ומצות מצויירות אלו כשרות בדיעבד, **אַף עַל פִּי שֶׁאָמְרוּ** שלכתחילה **אֵין עוֹשִׂין סְרִיקִין הַמְצוֹיָרִין בַּפֶּסַח**, מהטעם שיבואר בסמוך.

ממשיכה הברייתא, **אָמַר רַבִּי יְהוּדָה, דָּבָר זֶה שָׁאַל בֵּיתוֹס בֶּן זוֹנִין לַחֲכָמִים, מִפְּנֵי מָה אָמְרוּ** חכמים **שֶׁאֵין עוֹשִׂין סְרִיקִין הַמְצוֹיָרִין בַּפֶּסַח. אָמְרוּ לוֹ** חכמים, **מִפְּנֵי שֶׁהָאִשָּׁה שׁוֹהָה עָלֶיהָ** [-על המצה] כשהיא עדיין עיסה, זמן מרובה, כדי לצור את צורתה, ואינה ממהרת להכניסה לתנור, **וּמִתּוֹךְ כָּךְ הִיא מְחַמֶּצְתָּהּ**[יד].

אָמַר לָהֶם בייתוס בן זונין לחכמים, אם זהו החשש, הרי **אֶפְשָׁר שֶׁיַּעֲשֶׂנָּה** לצורה זו **בִּדְפוּס, וְיִקָּבְעֶנָּה** במצה **כֵּיוָן** - מהר, בבת אחת, שהרי באופן זה אין לחשוש שמא ישהה בה ותבוא לידי חימוץ. **אָמְרוּ לוֹ** חכמים, הרי לרוב האופים אין דפוס כזה, ואם נתיר לך לעשות כן, **יֹאמְרוּ** הבריות **בְּתְמִיהָה, וְכִי כָּל הַסְּרִיקִין אֲסוּרִין וְרַק סְרִיקֵי בֵּיתוֹס מוּתָּרִין**, הרי לא יתכן כן, ויטעו אלו שאין להם דפוס ויסברו שמותר לעשות אף שלא בדפוס[טו].

הברייתא מביאה חילוק בין סריקין של אופים לבין סריקין של כל אדם:
אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר בַּר צָדוֹק, פַּעַם אַחַת נִכְנַסְתִּי אַחַר אַבָּא לְבֵית רַבָּן גַּמְלִיאֵל, וְהֵבִיאוּ לְפָנָיו סְרִיקִין הַמְצוֹיָרִין בַּפֶּסַח. אָמַרְתִּי לאבי בתמיהה, **אַבָּא, לֹא כָּךְ אָמְרוּ חֲכָמִים, אֵין עוֹשִׂין סְרִיקִין הַמְצוֹיָרִין בַּפֶּסַח. אָמַר לִי** - השיבני אבי, **בְּנִי, לֹא** בסריקין **שֶׁל כָּל אָדָם אָמְרוּ** שאסור לעשותם, כיון שסתם אדם אינו מקפיד כל כך על נוי המצה, ואינו שוהה זמן רב בציורה, **אֶלָּא** רק בסריקין **שֶׁל נַחְתּוֹמִין אָמְרוּ** כן, כיון שהם עושים אותם כדי למוכרם, ומקפידים על נויים, ומתוך כך הם משהים אותם.

הגמרא מביאה שיטה אחרת בדברי תשובתו של רבי צדוק:
אִיכָּא דְּאָמְרִי - יש שהביאו מימרא זו באופן הפוך מהלשון הקודמת, **הָכִי קָאָמַר לֵיהּ** - כך אמר לו רבי צדוק לרבי אלעזר בנו, **לֹא** בסריקין **שֶׁל נַחְתּוֹמִין אָמְרוּ** שאסור לעשותם, כיון שהנחתומים רגילים ובקיאים בדבר, ויש להם דפוסים[טז], ואין לחשוש שמא ישהו בציור הסריקין, **אֶלָּא** רק בסריקין **שֶׁל כָּל אָדָם** אמרו שאסור לציירם, מחשש שמא ישהו בעשייתם ויחמיצו[יז].

הברייתא מביאה שיטה נוספת בדין סריקין מצויירים:
אָמַר רַבִּי יוֹסֵי, עוֹשִׂין סְרִיקִין - מותר לעשות מצות מצויירות, אם הן **כְּמִין רְקִיקִין**, שהם דקים וקלושים, ואינם ממהרים להחמיץ, **וְאוּלָם אֵין עוֹשִׂין סְרִיקִין** מצוירים **כְּמִין גְּלוֹסְקָאוֹת**, שהן עבות, שמתוך עוביין הן ממהרות להחמיץ אם ישתהה בעשיית צורתן.

★

הגמרא מביאה עתה משנה הדנה בחיוב חלה במיני בצק שונים, ולהלן תדון הגמרא בדין בציקות אלו לענין קיום מצוות מצה בפסח:
(תנו רבנן) [תְּנַן הָתָם[יח]] - שנינו במסכת חלה (פ"ו מ"ז), **הַסּוּפְגָנִין** - בצקות רכים העשויים כספוג, שאינם דחוסים היטב[יט], **וְהַדּוּבְשָׁנִין** - בצקות המטוגנים בדבש, **וְאִיסְקְרִיטִין** - בצקות מעיסה רכה מאד המטוגנים בדבש[כ], **וְחַלַּת הַמַּסְרֵת** - חלה העשויה במחבת[כא], ולהלן יבואר טיבה, **וְהַמְדוּמָּע** - לחם העשוי מחולין ותרומה המעורבים זה בזה, כל אלו **פְּטוּרִים מִן הַחַלָּה**, מיני הבצקות הנזכרים בראשונה פטורים כיון שאינם נחשבים 'לחם', כטעם שיבואר להלן, ואילו בחלה נאמר (במדבר טו יט) 'בַּאֲכָלְכֶם מִלֶּחֶם הָאָרֶץ'. וה'מדומע' פטור כיון שנאמר בחלה (שם) 'תָּרִימוּ תְּרוּמָה לַה'', למעט עיסה שהיא כבר תרומה[כב].

מבררת הגמרא, **מַאי** - מה היא **'חַלַּת הַמַּסְרֵת'**. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, זֶה** הוא **לֶחֶם חָלוּט** - מבושל ברותחין **שֶׁל בַּעֲלֵי בָּתִּים** - עשירים, שמנהגם היה לתת את הבצק במים רותחים ומתבשל כך, ואין זה כתיקון לחם[כג].

ארחות 19/06/2018

יא. ומה שבית הלל התירו ולא חילקו בין לישה לאפייה, היינו דווקא בשאר ימים טובים, אבל בפסח התירו רק אפייה, אך אסור ללוש יותר משיעור חלה בפעם אחת, משום שבלישת עיסה גדולה משיעור זה אי אפשר לשומרה מחימוץ, כמבואר להלן (מח:). ר"ף עפ"י מה שביאר בדבריו הרמב"ן (מלחמת ה', ד"ה הכותב להסיג). וכתב עוד הרמב"ן (שם), שכן הוא רק ללשון השניה המפרשת ש'פת עבה' היא פת מרובה, אבל ללשון הראשונה המפרשת שהיא נקראת 'פת עבה' לפי שהיא מרובה בלישה משמע שמותר לבית הלל ללוש גם עיסה גדולה ביותר.

יב. **רש"י** (לעיל לו. ד"ה הלמ"ה). וראה בהערה (שם) נידון הראשונים בגדר פת זו.

יג. **ריטב"א** (ד"ה ומע"פ).

יד. **אמנם** במצות שלנו שעושים בהם שורות של נקבים אין חשש 'סריקין מצוירים', כיון שלא אסרו אלא בצורות חיה ועוף וכדומה, ואילו אנו עושים נקבים אלו רק כדי להדק את הפת, שהאש תשלוט בכולה ותאפה במהירות, ולא תחמיץ, ואין מקפידים כלל על הצורה. ריטב"א (ד"ה ימתרו).

טו. **מאירי** (ד"ה יוצאין).

טז. **רש"י** (ד"ה מיכף לחמרי). אמנם המאירי (ד"ה יוצאין) כתב שאף אם אין להם דפוסים, כיון שהם עושים ציורים אלו כל השנה ובקיאים במלאכתם, אין הם שוהים בעשייתם. והוסיף, שלא חששו שיטעו האנשים ויבואו לעשות גם הם סריקין מצוירים, לפי שניכר בסריקים אלו שהם של נחתומים, ולא יטעו להתיר זאת לכל אדם.
אמנם הר"ן (על הרי"ף, ד"ה לח שלג) פירש שאף על הנחתומים נאסר להכין סריקין מצוירין, ופירש את הגמרא כך, שמתחילה לא היה טעם לגזור אלא על כל אדם, ולא על נחתומים, כיון שנחתומים בקיאים במלאכתם ויכולים להיזהר שלא להחמיץ, ומכל מקום לא רצו חכמים לחלק בגזירתם, וגזרו אף על נחתומים משום כל אדם.

יז. **לדעת** הרא"ש (סי' יד), חולק רבי צדוק על חכמים שאסרו לעיל גם בדפוס. אך השפת אמת (ד"ה לח) נקט בשיטת הרי"ף, שאף חכמים לא אסרו בדפוס אלא לכל אדם, ולא לנחתומים.

יח. **על** פי הגהות הב"ח (אות ח), וכן היא גירסת הרא"ש והר"ן.

יט. **רש"י** (ד"ה הסופגנין) פירש שהם 'עשויין כספוג', והרע"ב (עוקצין פ"ג מ"ח) פירש 'עשויה רכה כמין ספוג, ואינה דרוסה ובעוטה'.

כ. **רש"י** (ד"ה והאיסקריטין), והוסיף שכן הוא התרגום של הפסוק (שמות טז לא) 'צפיחית בדבש', 'כאיסקריטון בדבש'. ורש"י (שם) פירש שהוא בצק שמטגנים אותו בדבש.

כא. **'מסרת'** הוא תרגום של מחבת.

כב. **אמנם** מן התורה תרומה שנתערבה ברוב חולין הרי היא בטילה ברוב, אלא שאסרו חכמים תערובת תרומה עד שיהיה בחולין מאה חלקים כנגדה. ומשנה זו סוברת שחיוב חלה בזמן הזה אינו אלא מדרבנן, ומכיון שמדרבנן אסורה כל התערובת משום תרומה, פטרוה חכמים מחלה כדין תרומה גמורה. ואף שאינה אסורה אלא מחמת חלק התרומה המעורב בה, ואילו את חלק החולין היה ראוי לחייב בחלה, מכל מקום נתנו חכמים לתערובת כולה דין תרומה לענין פטור חלה. תוספות רבינו פרץ (ד"ה והמדומע) ורבינו דוד (ד"ה ועדיין קשה) על פי הגמרא בנדה (מז.). אך המהר"י קורקוס (נכוריס פ"ו ה"ד) צידד בדעת הרמב"ם שהמדומע פטור אף מחיוב חלה דאורייתא, ומקור שיטתו הוא מהירושלמי, ראה שם בטעמו.
המאירי (ד"ה המדומע) הקשה על דין זה של מדומע, ממה נפשך, אם עיסה זו שייכת לכהן, הרי הוא פטור מהפרשת חלה, ואם היא שייכת לישראל, הרי בין כך אסור לו לאוכלה מחמת התרומה המעורבת בה, ומה התועלת בכך שפטרנוהו מחלה. ותירץ בשני אופנים: א. מדובר בישראל, ובאופן שיש בחולין מאה כנגד התרומה, שאיסור התרומה בטל אפילו מדרבנן, ומשום גזל התרומה מהכהנים יש צורך להוציא את שיעור התרומה שנפלה מהתערובת וליתן לכהן, ועתה הכל מותר באכילה, ומכל מקום פטורה העיסה מחלה, כיון שמעורב בה חלק של תרומה. ב. מדובר בכהן, אך אף הכהן אינו פטור מהפרשת החלה, אלא פטור רק מליתנה לכהן אחר, ונתבאר כאן שבאופן שיש תערובת תרומה פטור הוא לגמרי, אף מהפרשת החלה.

כג. **ראה** הערה לעיל (לו:) בענין לחם חלוט.

וכמה פת עבה טפח. ואפילו הכי שרו בית הלל, אגל טפי מטפח לז: שכן מצינו בלחם הפנים. שהוא אסור לבני אהרן, כדאמרינן במנחות (דף נו.) כל המנחה אשר תקריבו וגו' לרבות לחם הפנים לחימוץ, לאזהרה שלא יחמיצו, ואפילו הכי עובי דפנותיו טפח, להיינו לחם שהיו לו פנים ואין פנים פחותין [ו] מטפח: אם אמרו. והתירו עובי טפח: לזריזין. כהנים שבקיאין בשימורו שלא יחמיץ, יתירו לכל אדם שאינן זריזין: בפת עמילה. שאינה ממהרת להחמיץ, שעמילתה מעכבתה. עמילה גרייר"ש [ז], כדתנן (מנחות דף עו.) כל המנחות טעונין שלש מאות שיפה וחמש מאות בעיטה: בתנור חם. בכל יום תמיד היו מסיקין תנור של מקדש לאפיית מנחות ולחמי תודה, ושל מחבת היה כלחמר בזבחים בפרק דם חטאת (דף לה:): בעצים יבשים. שהיו מביאים מותן מימות החמה, כדאמרינן בתענית (דף לא.) מחמשה עשר בתמוז ואילך תשש כחה של חמה ולא היו כורתין עצים למערכה: פת מרובה. הרבה מרכין ביחד, ולאו משום חימוץ נקט לה, ובחרכין דקים קאמר, ומשום דקא טרח טירחא טפי לריך הוא: ביחוד. ביחו לביני. רבינו לר' ירמיה רב, רביה דרב רבינו הקדוש. ליתנא בחרינא ביחוד בגרוד, כמו וידעו ביחוד בשם מרון נגנו (יומא דף נד.): בלישה. כשלשין אותה עבה היא העיסה, כשהיא כולה ביחד: הבי גרסינן תניא נמי הכי ב"ש אומרים אין אופין פת עבה בי"ט, ולא גרסינן בפסח: תניא נמי הבי. ללאו משום חמץ נקט לא משום טירחא, דהא הכא לא תנא פסח: ובסריקין המצויירים. מלות המצויירות, ומע"פ שחמרו לכתחלה אסור, לי"ב שפיר דמי: שוהה עליהן. לגיירן, ואין נותנין מהר לתנור, ומחמיצין: אפשר יעשה. הלורה בדפוס, ויקבענה בסריק: ביון. כלומר מהר בדחיפה אחת: יאמרו כל הסריקין אסורין ושל בייתום מותרין. שהרי לוב נתחומין אין להן אותו דפוס: לא של כל אדם אמרו. לאסור, דבעל הבית העושה אותן לעלמו אינו חושש לייפותן כל כך, ואינו שוהה עליהן: אלא של נחתומין. העושין למכור, ומקפידין על נויין, ושוהין על ליופן: איבא דאמרי לא של נחתומין אמרו. לאסור, שרגילין ובקיאין בדבר ויש להן דפוסין: עושין סריקין. מצויירין כמין רקיקין, ובלבד שיהו דקין וקלושין דאין ממהרין להחמיץ, אבל לא מציירין את העגיס כגלוסקאות, דמתוך עודין מחמיצין בשהייה מועטת: הסופגנין. עשויין בקפוג: והדובשנין. מטוגנין בדבש, וכולן מין לחם: והאיסקריטין. עשויין כלפיחית דמתרגמינן מיסקליטון (שמות טז), שלשין עיסתן רכה מאד: המשרת. תרגום של מחבת: פטורין מן החלה. דכתיב (במדבר טו) מלכלכם מלחם הארץ, והני לאו לחם נינהו, ולקמיה מפרש טעמא: והמדומע. חולין שנפלה תרומה לתוכן פטור, דתרימו תרומה כתיב ולא שכבר היה תרומה: חלוט של בעלי בתים. חינו נעשה כתקון לחם: ריש לקיש מכולהו קאי, ולאו לאפלוגי אדר' יהושע בן לוי אתא: מעשה אילפס הן. לפיכך לאו לחם הוא, דקא סבר אין לחם אלא האפוי בתנור, כדכתיב לחמכם בתנור אחד (ויקרא כו): והללו. להכי פטורין, לפי שעשאן בחמה ולא בתור: שהרתיח. החילפס ואחר כך הדביק בה הלחם, דהוה ליה כעין מעשה תנור, הלכך חייבין: הינא. חינה אפויה כל צורכה, לפי אל תאכלו ממנו גא (שמות יב): העשויה באילפס. ואע"ג דלחם בעינן, כדכתיב לחם עוני (דברים טז): מאי מצה הינא. כלומר כמה תאפה ויהא יוצא בה: שפורפה. שמשברה, לשון פרוסה: וכן לענין לחמי תודה. אם שחט הזבח עליהן אחר שנאפת כענין הזה, קידש הלחם והתודה כשירה, דהוחיל [ח] וקרמו פניה דתנן במנחות [ט] כי האי גוונא בעינן: אחד

ובית הלל מתירין וכמה פת עבה א"ר הונא טפח שכן מצינו בלחם הפנים טפח מתקיף לה רב יוסף [י] אם אמרו בזריזין יאמרו בשאינן זריזין אם אמרו בפת עמילה יאמרו בפת שאינה עמילה אם אמרו בעצים יבשין יאמרו בעצים לחים אם אמרו בתנור חם יאמרו בתנור צונן אם אמרו בתנור של מחבת יאמרו בתנור של חרס אמר רב ירמיה בר אבא שאילית את רבי ביחוד ומנו רב איכא דאמרי [אמר] רב ירמיה בר אבא אמר רב שאילית את רבי ביחוד ומנו רבינו הקדוש מאי פת עבה [ב] פת מרובה ואמאי קרו ליה פת עבה משום דנפישא בלישה ואי בעית אימא באתריה דהאי תנא לפת מרובה פת עבה קרו ליה מאי טעמא אי משום דקא טרח טירחא דלא צריך מאי איריא בפסח אפילו בי"ט נמי אין הכי נמי והאי תנא ביום טוב של פסח קאי תניא נמי הכי בית שמאי אומרים אין אופין פת עבה [ה] ביום טוב [ג] ובית הלל מתירין. [ו] ת"ר [ד] יוצאין בפת נקיה ובהדראה [ה] ובסריקין המצויירין בפסח אע"פ שאמרו אין עושין סריקין המצויירין בפסח אמר רבי יהודה דבר זה שאל בייתום בן זונין לחכמים מפני מה אמרו אין עושין סריקין המצויירין בפסח אמרו לו מפני שהאשה שוהה עליה ומחמצתה אמר להם אפשר יעשנה בדפום [ס] ויקבענה כיון [ז] אמרו לו יאמרו כל הסריקין אסורין וסריקי בייתום מותרין. אמר רבי אלעזר בר צדוק פעם אחת נכנסתי אחר אבא לבית רבן גמליאל והביאו לפניו סריקין המצויירין בפסח אמרתי אבא לא כך אמרו חכמים [ח] אין עושין סריקין המצויירין בפסח אמר לי בני לא של כל אדם אמרו אלא של נחתומין אמרו איבא דאמרי הכי קאמר ליה לא של נחתומין אמרו אלא של כל אדם א"ר יוסי עושין סריקין במין [ג] רקיקין ואין עושין סריקין במין [ג] גלוסקאות. (ו) [ג] ת"ר הסופגנין והדובשנין ואיסקריטין וחלת המסרת והמדומע פטורים מן החלה מאי חלת המסרת אמר רבי יהושע בן לוי זה חלוט של בעלי בתים אמר ריש לקיש אלפס הן ורבי יוחנן [ו] אמר מעשה אילפס חייבין והללו שעשאן בחמה. מיתיבי הסופגנין והדובשנין והאיסקריטין עשאן באילפס חייבין בחמה פטורין תיובתיה דרבי שמעון בן לקיש אמר עולא אמר לך רבי שמעון בן לקיש הכא במאי עסקינן שהרתיח ולבסוף הדביק אבל הדביק ולבסוף הרתיח מאי הכי נמי דפטורין אדתני סיפא עשאן בחמה פטורין ליפלוג וליתני בדידה בד"א כגון שהרתיח ולבסוף הדביק אבל הדביק ולבסוף הרתיח פטורין חסורי מחסרא והכי קתני בד"א שהרתיח ולבסוף הדביק אבל הדביק ולבסוף הרתיח נעשה כמי שעשאן בחמה ופטורין. ת"ש [ט] [י] יוצאין במצה הינא ובמצה העשויה [ח] באילפס הכא נמי שהרתיח ולבסוף הדביק מאי מצה הינא אמר רב יהודה אמר שמואל כל שפורסה ואין חוטין נמשכין הימנה אמר רבא [יא] וכן לחמי תודה פשיטא הכא לחם כתיב והכא לחם כתיב מהו דתימא הואיל וכתיב [א] והקריב ממנו אחד

ובית הלל מתירין. טעמא דבית הלל כדאמרינן (בילה דף יז.) מערמת אשה ואופה תנור מלא ככרות אע"פ שאין לריכה רק לככר אחד אגל למלאות התנור פעם אחרת ליכא מאן דשכי [ו]:

תנא בפסח קאי. תימה דלא משני הכי גרים ערבי פסחים (לקמן נט:) לפריך מאי לריך ערבי פסחים וכו' וי"ל דהתם פריך משום דהוי בכל שבוע ולא שייך לשנויי דנקט ערבי פסחים משום דתנא בפסח קאי [ב]:

ותנא

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) לקמן מ., ג) [מועד קטן יד.] חולין קז:, ג) מלה פרק ו [משנה ד], ד) מנחות עח: [ע"ש], ה) [שם], ו) [סוכה ה.], ז) ויקרא ב ה, ח) במדבר טו יט, ט) דף עח:, י) [ועיין תוספות ביצה כב: ד"ה דנפיסנא], כ) [וע"ע תוספות לקמן נט: ד"ה מאי].

הגהות הב"ח

(ו) גמ' כמין גלוסקאות תנן התם הסופגנין והדובשנין. וכן ג"י הר"ן:

גליון הש"ס

גמ' ויקבענה ביון. וכן נמתני' פ"ג דתמיד מ"ו פותח כיון. וכן נמס' כלה עמד ונפל על פניו וכיון אבד:

תורה אור השלם

א) וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ אֶחָד מִכָּל קָרְבָּן תְּרוּמָה לַיְיָ לַכֹּהֵן הַזֹּרֵק אֶת דַּם הַשְּׁלָמִים לוֹ יִהְיֶה:
[ויקרא ז, יד]

הגהות וציונים

ח] [בביצה איתא מרובה] (גליון) וכ"ה כאן בדפו"י, ולפנינו ע"פ מהרש"ל: ג] [גירסת הערוך בערך רד הרדאה פי' לחם עב ובלשון לע"ז הוא ארד"ן] (גליון): ג] [גירסת הערוך מן] (גליון): ד] נילושה היטב: ה] "דהואיל" ליתא בכת"י ודפו"ר, ובנודע ביהודה (תנינא או"ח סי' פ) כתב דצ"ל ודלא קרמו פניה:

משנת ראשונים

וכמה פת עבה אמר רב הונא טפח. כתב הרי"ט ז"ל דהא דלא אוקמה בפחות מטפח היינו משום דלא משמע ליה דאיכא מאן דשרי בפסח פת עבה יותר מן הנהוג כי היכי דתיהוי בה פלוגתא, וכיון דאפיקתיה מטפח ולא אוקמו לן בגמרא שיעורא אחרינא להתירא ליה לן למיעבד פת עבה כלל, וזהו שנהגו העולם לעשות מצה של חובה דקה, ומכל מקום אפשר דבדיעבד לא אסרו עד טפח. [הריטב"א]

ואמאי קרו ליה פת עבה משום דנפישא בלישה. כתב הרי"ט ז"ל דלהאי לישנא ליה לן מאי דאמר רב לקמן (מח.) קבא מלוגנאה לפיסחא דההיא לא נפישא בלישא, אבל לאידך לישנא דאוקימנא דקרי ליה עבה משום דנפיש טירחיה שפיר אית לן דרב ונפישא בטירחא לאפות בה הרבה בזה אחר זה, וכלישנא בתרא ק"ל דקאי כרב ע"כ. [הריטב"א] **והמדומע פטורים מן החלה.** איכא מאן דאמר בפרק יוצא דופן (מז.) דמדומע חייב בחלה משום דס"ל דחלה בזמן הזה דאורייתא ולא אתי דמוע דרבנן ופטר ליה. [מהר"ם חלאווה] **ורבי יוחנן אמר מעשה אילפס חייבין,** דוקא בשאפאו באלפס שלא על ידי משקה הוא דמחייב ר' יוחנן אבל על ידי משקה מודה דלאו לחם הוא ולא מיחייב בחלה. [חידושי הר"ן] **כל שפורסה ואין חוטין נמשכין הימנה.** אבל חוטין נמשכין בצק הוא ולא לחם דאין קרוי לחם אלא האפוי כדכתב ואפו עשר נשים לחמכם ובמצה כתב לחם עוני. [ראב"ן] כתב ה"ר שמואל מפלייז"א דיש לאפות המצות בטוב ואם לאו ישרפם מיד והשיעור כל שפורסה ואין חוטין נמשכין ממנה וכן בלחמי תודה וריב"א פי' דקרימות פנים דאמרינן לענין שבת ולא חררה על גבי גחלים אלא כדי שיקרמו פניה היינו כי האי שיעורא, תדע דהא קאמר וכן לענין לחמי תודה ופרק כל שעה אמרינן הלחם אינו קדוש עד שיקרמו פניה בתנור מצינו קרימות פנים היינו האי שיעורא. [מרדכי סימן תר]

עין משפט נר מצוה

קמ א ג"ע מו"ח סי' תפ סעיף ה:
קמא ב ג מיי' פ"ג מהל' י"ט הל' ח טוש"ע מו"ח סי' תקז סעיף ו:
קמב ד מיי' פ"ו מהל' מלה הל' ה סמג לאוין עט טוש"ע מו"ח סי' תנד סעיף ג:
קמג ה מיי' פ"ה מהל' מלה הל' טו סמג שם טוש"ע מו"ח סי' תפ סעיף ד:
קמד ו מיי' פ"ו מהל' בכורים הלכה יב סמג עשין קמא טוש"ע י"ד סי' שכט סעיף ח:
קמה ז מיי' פ"ו מהל' מלה הלכה ו טוש"ע מו"ח סי' תפח סעיף ג:
קמו ח מיי' שם טוש"ע שם סעיף ב:
קמז ט מיי' פי"ב מהל' פסולי המוקדשין הלכה יז:

רבינו חננאל

ת"ר אין אופין פת עבה בפסח וב"ה מתירין. וטרחי' לאוקמה במצה בפסח וכמה עבה טפח כעובי לחם הפנים שהיה מצה והיה עביו טפח. **ודחי' ואסקי' האי פת עבה פת מרובה היא ומשום טירחא ובכל יום טוב הוא ואמאי תנא בפסח משום דבענינא דפסח הוה קאי. תניא נמי הכי** ב"ש אומר אין אופין פת עבה ביום טוב וב"ה מתירין: **ת"ר יוצאין בפת הדראה** ובסריקין המצויירין ואף על פי שאמרו אין עושין סריקין המצויירין בפסח. **ואמרי'** מאי טעמא מפני שהאשה שוהה עליהן ומחמצתן. ויעשו בדפוס ודחו ואמרו אפי' בדפוס אין עושין. **וסריקי** ר"ג אמר ר' (יצחק) [צדוק] לר' אלעזר בנו לא של כל אדם אמרו אין עושין אלא של נחתומין דבעו מסקי ליה טפי שהו עלייהו. **איבא דאמרי** הכי אמר ליה לא של נחתומין אמרו אלא של כל אדם אמר ר' דלא פקיעי ועבדו לעגל אלא של כל דבי ר"ג פקיעי. **ר' יוסי אומר** עושין סריקין כמין רקיקין ואין עושין סריקין כמין גלוסקאות: **ת"ר הסופגנין והדובשנין** והאסקריטין וחלת המשרת והמדומע פטורין מן החלה. **מאי חלת המשרת** זה חלוט של בעלי בתים שאמרנו למעלה והן חלות אפויות במסרת על ידי שמן כגון טגון ומפני שאינן אפויות בתנור אלא במסרת נקראו חלת המסרת. **פי' מדומע** פירות שנתקנו ונפלה בהן תרומה נקרא דמוע. **מאי טעמא הללו פטורין מן החלה** ריש לקיש אמר מפני שהן מעשה אלפס ואינו קרוי לחם אלא האפוי בתנור. **ור' יוחנן אמר** אפי' מעשה אלפס חייב בחלה והללו לא עשאן באלפס על ידי אור אלא בחמה. **ומותבינן לריש לקיש** הסופגנין והדובשנין והאסקריטין עשאן באלפס חייבין בחמה פטורין. **ומשני** כגון שהרתיח האלפס ובסוף הדביק הסופגנין הללו באלפס חייבין [והכין קתני בד"א בשהרתיח האלפס ולבסוף הדביק] שנמצאת אפייתן [כמעשה תנור] אבל הדביק ולבסוף הרתיח נעשה [כמי שעשאן] בחמה ופטור. **והא נמי** דתני יוצאים במצה נא ובמצה העשויה באלפס אוקמ' בשהרתיח ולבסוף הדביק ומצה נא כל שפורסה ואין חוטין נמשכים הימנה ואילו נגדי מינה חוטי בצק הוא עדיין ואסירי דבעינן לחם וליכא. וכן לענין לחמי

הגמרא מביאה מחלוקת בטעם מדוע מינים אלו אינם נחשבים 'לחם', ופטורים מחלה:

אָמַר רֵישׁ לָקִישׁ, כל המינים **הַלָּלוּ** שפטרה המשנה מחלה [מלבד המדומע], אינם נחשבים 'לחם' כיון **שמַּעֲשֶׂה אֵילְפָּס הֵן** - נעשים בכלי העומד על גבי האש, ולא בתנור, ואין קרוי לחם אלא בצק שנאפה בתנור, שנאמר (ויקרא כו כו) 'וְאָפוּ עֶשֶׂר נָשִׁים לַחְמְכֶם בְּתַנּוּר אֶחָד'[כד].

וְרַבִּי יוֹחָנָן חלק **וְאָמַר**, שבצקות שהם **מַּעֲשֶׂה אֵילְפָּס חַיָּבִין** בחלה, ואף שלא נאפו בתנור הרי הם בכלל 'לחם'[כה], **וְכל** המינים **הַלָּלוּ** שפטרה המשנה מחלה, הם בצקות **שֶׁעֲשָׂאָן** [-שאפאן] **בַּחַמָּה** - בחום **הַשֶּׁמֶשׁ** ולא נאפו על גבי האש כלל, ולכן אינם נחשבים 'לחם' ופטורים מחלה.

הגמרא מקשה מברייתא על שיטת ריש לקיש:

מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה על דברי ריש לקיש מברייתא, שכך שנינו בה, **הַסּוּפְגָנִין וְהַדּוּבְשָׁנִין וְהָאִיסְקְרִיטִין, אם עֲשָׂאָן בְּאֵילְפָּס** - בקדירה המונחת על גבי האש, **חַיָּבִין** בחלה, ואם עשאן **בַּחַמָּה** - בחום השמש, **פְּטוּרִין** מחלה. הרי מפורש בברייתא שמעשה אילפס חייב בחלה. ומכאן **תְּיוּבְתֵּיהּ** [-פירכתו] **דְּרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ**, הסובר שמעשה אילפס פטור מחלה.

מתרצת הגמרא, **אָמַר עוּלָּא, אָמַר לָךְ** - כך יאמר ויתרץ לך **רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ, הָכָא בְּמַאי עָסְקִינַן** - כאן, בברייתא שמחייבת בחלה, באיזה אופן מדובר, **שֶׁתְּחִילָּה הִרְתִּיחַ** את האילפס על גבי האש, **וּלְבַסּוֹף הִדְבִּיק** בו את הבצק, שזו דרך אפייה הדומה לאפייה בתנור, ולכן חייב בחלה[כו].

תמהה הגמרא על תירוץ זה, נמצא שלדבריך, אף במעשה אילפס עצמו יש חילוק בדרך ההכנה, ורק אם הרתיח תחילה ואחר כך הדביק סוברת הברייתא שחייב בחלה, **אֲבָל** אם **הִדְבִּיק** תחילה את העיסה באילפס, **וּלְבַסּוֹף הִרְתִּיחַ** אותו על גבי האש, **מַאי** - מה יהיה דינו, לדעת ריש לקיש, **הָכִי נַמִּי** - האם באופן זה אכן נאמר **דִּפְטוּרִין** מחלה, אם כן קשה, **אַדְתָנֵי** - עד שהוצרך התנא **לְשַׁנּוֹת בְּסֵיפָא** שאם 'עֲשָׂאָן בַּחַמָּה **פְּטוּרִין**', שזהו אופן שונה לגמרי מהאופן שמדובר בו ברישא, **לֵיפְלוֹג וְלֵיתְנֵי בְּדִידָהּ** - היה יכול התנא לחלק בדיני אילפס עצמם, ולומר כן, **בַּמֶּה דְּבָרִים אֲמוּרִים** שחייבים בחלה, **כְּגוֹן שֶׁהִרְתִּיחַ** את האילפס **וּלְבַסּוֹף הִדְבִּיק, אֲבָל** אם **הִדְבִּיק וּלְבַסּוֹף הִרְתִּיחַ, פְּטוּרִין.** וממה שלא נקטה הברייתא כן, מוכח שעיסה שנתבשלה באילפס חייבת בחלה בכל האופנים, ושלא כדברי ריש לקיש, הסובר שאם הדביק ולבסוף הרתיח פטור מחלה.

מתרצת הגמרא, **חַפּוּרֵי מְחַפְּרָא וְהָכִי קָתָנֵי** - יש לשנות את דברי הברייתא כאילו היא חסרה, וכך יש לשנותה, **בַּמֶּה דְּבָרִים אֲמוּרִים** שמעשה אילפס חייב בחלה, כשֶׁ**הִרְתִּיחַ וּלְבַסּוֹף הִדְבִּיק, אֲבָל** אם **הִדְבִּיק וּלְבַסּוֹף הִרְתִּיחַ** הרי זה **נַעֲשָׂה כְּמִי שֶׁעֲשָׂאָן בַּחַמָּה, וּפְטוּרִין**, והיינו כדברי ריש לקיש, שיש אופן שמעשה אילפס פטור מחלה.

הגמרא מוסיפה להקשות על דברי ריש לקיש מברייתא נוספת:

תָּא שְׁמַע - בא ושמע ראיה מברייתא אחרת, שלא כדברי ריש לקיש, **יוֹצְאִין בְּמַצָּה הֵינָא** - שאינה אפויה כל צרכה[כז], **וּבְמַצָּה הָעֲשׂוּיָה בְּאֵילְפָּס.** וכיון שנאמר במצה לשון 'לֶחֶם עֹנִי' (דברים טז ג) על כרחך סוברת הברייתא שאף מעשה אילפס קרוי 'לחם', ואם כן יש לחייבו אף בחלה, ושלא כדברי ריש לקיש הסובר שמעשה אילפס פטור מחלה[כח].

מתרצת הגמרא, **הָכָא נַמִּי** - אף בברייתא זו מדובר באופן שֶׁ**הִרְתִּיחַ** תחילה את האילפס **וּלְבַסּוֹף הִדְבִּיק** בו את העיסה, ובאופן זה מודה ריש לקיש שהעיסה חייבת בחלה, כיון שזו היא דרך הדומה לאפייה.

הגמרא חוזרת לבאר את דברי הברייתא האחרונה:

שואלת הגמרא, **מַאי** 'מַצָּה הֵינָא' - כמה הוא שיעור אפייתה של 'מצה הינא' ששנינו בברייתא שיוצאים בה ידי חובת מצה אף שלא נאפתה כל צרכה.

משיבה הגמרא, **אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, כָּל** מצה שנאפתה בשיעור כזה שֶׁיכול האדם **לִפּוֹרְסָהּ** [-לשוברה], **וְאֵין חוּטִין** של בצק **נִמְשָׁכִין הֵימֶנָּה**, הרי היא נחשבת אפויה כל צרכה לענין מצות מצה אף שלא נאפתה לגמרי, ויוצאים בה[כט].

הגמרא מביאה מקום אחר שנוהג בו דין זה: אוצר החכמה

אָמַר רָבָא, וְכֵן הדין **בַּלַּחֲמֵי תּוֹדָה** - לחמים שמביא המקריב קרבן תודה[ל], ולחמים אלו מתקדשים רק באופן שבשעת שחיטת הקרבן כבר היו אפויים, וגם בהם שיעור האפייה הוא שאם ישברם לא יהיו חוטים נמשכים מהם, אך אם עדיין לא הגיעו לשיעור זה בשעת שחיטת הקרבן, אינם מתקדשים[לא].

כד. רש"י (ד"ה מעשה), עפ"י הגמרא להלן (ע"ב).
ריש לקיש אינו מחלק באופן ההכנה של הבצק, ולא מבואר בדבריו באיזה בצק מדובר, אלא החילוק לדבריו הוא, שאם נאפה בתנור חייב בחלה, ואם נעשה באילפס פטור מחלה. אמנם כתבו התוספות (ע"ב ד"ה דכולי) בשם רבינו תם שמדובר דווקא בעיסה שבלילתה רכה, אבל עיסה שבלילתה עבה כשאר עיסות אף לדבריו חייבת בחלה, ואפילו שלא נאפתה כלל, שכן שנינו במסכת חלה (פ"ו מ"ה), שאם תחילתה עיסה וסופה סופגנין, או שתחילתה סופגנין וסופה עיסה, חייבת. הרי שהלישה לבדה וכן האפייה לבדה מחייבות בחלה אף זו בלא זו. ולא נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש אלא בבלילה רכה, שמצד לישתה אינה מתחייבת בחלה, והנידון הוא רק אם יש לחייבה בחלה מצד אפייתה, שלדעת ריש לקיש רק אפייה בתנור מחייבת, ולדעת רבי יוחנן גם בישול באילפס מחייב.

כה. אף לדעת רבי יוחנן, המחייב מעשה אילפס בחלה, אם נתבשלה העיסה במשקה, מודה רבי יוחנן שהיא פטורה מחלה. תוספות (ע"ב ד"ה דכולי) על פי הירושלמי (חלה פ"ו ה"ג).

כו. כתב השפת אמת (ד"ה אמר ר"ל) שלכאורה היה מסתבר לומר שבאופן כזה, שתחילה הרתיח את האילפס ואחר כך הדביק בו את הפת, אין חילוק בין אופן שהורתח האילפס על ידי האש לבין אופן שהורתח על ידי החמה, שסוף סוף האפייה היא באילפס הרותח, ומה איכפת לנו באיזו דרך הרתיחוהו. אך כתב שמהמשך דברי הגמרא משמע שאם הורתח על ידי החמה אינו נקרא לחם, שנקטה לשון 'אבל הדביק ולבסוף הרתיח נעשה כמי שעשאן בחמה', ומשמע שבאופן שעשאן בחמה בכל אופן אינו נקרא לחם.

כז. והוא מלשון 'נא', שפירושו בשר שאינו מבושל כל צרכו, ככתוב בקרבן פסח (שמות יב ט) 'אל תאכלו ממנו נא'.

כח. הקשה המהרש"א (להלן ע"ב ד"ה דכולי), לשיטת התוספות (שם, שהובאה בהערה לעיל), שלא פטר ריש לקיש אלא בבלילה רכה, אבל בבלילה עבה מודה הוא שהיא נחשבת לחם אף שנעשתה באילפס, אם כן הרי אפשר להעמיד את הברייתא בבלילה עבה, ולכן יוצאים בה ידי חובת מצה. ותירץ, שדווקא לענין חיוב חלה מודה ריש לקיש שאם היתה זו בלילה עבה חייבת בחלה אף שנאפתה באילפס, אבל לגבי מצות מצה אין חילוק ביניהם, ואף בבלילה עבה אין יוצאים, משום שאינה 'לחם עוני', וכמבואר בתוספות עצמם לעיל (לה: ד"ה פרט) לגבי חליטה. וראה בשפת אמת (ד"ה מ"ב) שתמה על סברתו, וכתב שדווקא לגבי חליטה נקטו תוספות שאין זה לחם עוני, אך לא לגבי אפייה באילפס. ותירץ באופן אחר, שבברייתא על כרחך מדובר באופן שהיתה זו בלילה רכה, שאם לא כן, הרי היא חייבת בחלה אף אם נאפתה בחמה [כמבואר במשנה בחלה (פ"ו מ"ה) שאם תחילתה עיסה אף אם סופה סופגנין חייבת בחלה], וממה שהוצרכה הברייתא לומר שנעשתה באילפס כדי לפוטרה מחלה, מוכח שמדובר בבלילה רכה.

כט. ואין חוששים בה לחימוץ, שכן משעה שנאפית בשיעור כזה, שוב אינה באה לידי חימוץ. ריטב"א (ד"ה יוצאין) בשם הרא"ה.

ל. מי שחייב בקרבן תודה מביא יחד עמו ארבעים לחמים מארבעה מינים, שלשה מיני מצה, שהם חלות רקיקים ורבוכה, ומין אחד של חמץ, עשרה לחמים מכל מין.

לא. רש"י (ד"ה וכן לענין). ופירש שמה שאמרו במנחות (עח:) ששחיטת הקרבן צריכה להיות אחר ש'קרמו פניה' של הפת, זהו השיעור המבואר כאן, שאין חוטים נמשכים ממנה. אמנם השפת אמת (ד"ה וכן לחמי) תמה על פירושו, שאם אכן זהו אותו שיעור מדוע נתן רבא כאן שיעור של אין חוטים נמשכים, והלא השיעור של 'קרמו פניה' שנקטה המשנה במנחות הוא שיעור פשוט וידוע לכל, יותר מהשיעור של 'אין חוטים נמשכים'. ולכן פירש שהם שני שיעורים שונים, השיעור של 'קרמו פניה' המבואר במנחות הוא השיעור שבו צריכים הלחמים להיות בשעת הקרבת הזבח [וכמו שפירש רש"י כאן], ואילו דברי רבא בסוגייתנו אמורים לגבי אפיית הלחמים אפילו לאחר זמן, שיש לאפותם בשיעור שיקרא 'לחם', והיינו שלא יהיו חוטים נמשכים ממנה. והוכיח כדבריו מהרמב"ם, שפסק (פסולי המוקדשין, פי"ג ה"ז) שבשעת שחיטת הזבח צריך שיהיו

ו) לקמן מ., ג) [מועד קטן יד.] חולין קז:, ג) מלה פרק ו [משנה ד], ד) מנחות עח: [ע"ש], ה) [שם], ו) [סוכה ה.], ז) ויקרא ב ה, ח) במדבר טו יט, ט) דף עח:, י) [ועיין תוספות ביצה כב: ד"ה דנפישא], כ) [וע"ע תוספות לקמן נט: ד"ה מאי].

(ו) גמ' כמין גלוסקאות תנן התם הסופגנין והדובשנין. וכן ג' הר"ן:

גמ' ויקבענה ביון. וכן נמתני' פ"ג דתמיד מ"ו פותח כיון. וכן נמס' כלה עמד ונפל על פניו וכיון אבד:

א) וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ אֶחָד מִכָּל קָרְבָּן תְּרוּמָה לַיְיָ לַכֹּהֵן הַזֹּרֵק אֶת דַּם הַשְּׁלָמִים לוֹ יִהְיֶה: [ויקרא ז, יד] 19/06/2018 אה"ח

ח] [בביצה איתא מרובה] (גליון) וכ"ה כאן בדפו"י, ולפנינו ע"פ מהרש"ל: ט] [גירסת הערוך בערך רד הרדאה פי' לחם עב ובלשון לע"ז הוא ארד"ו] (גליון): י] [גירסת הערוך מן] (גליון): יא] נילושה היטב: יב] "דהואיל" ליתא בכת"י ודפו"ר, ובנודע ביהודה (תנינא או"ח סי' פ) כתב דצ"ל ודלא קרמו פניה:

וכמה פת עבה אמר רב הונא טפח. כתב הרי"ט ז"ל דהא דלא אוקמה בפחות מטפח היינו משום דלא משמע ליה דאיכא מאן דשרי בפסח פת עבה יותר מן הנהוג כי היכי דתיהוי בה פלוגתא, וכיון דאפיקתיה מטפח ולא אוקמו לן בגמרא שיעורא אחרינא להתירא ליה לן למיעבד פת עבה כלל, וזהו שנהגו העולם לעשות מצה של חובה דקה, ומכל מקום אפשר דבדיעבד לא אסרו עד טפח. [הריטב"א]

ואמאי קרו ליה פת עבה משום דנפישא בלישה. כתב הרי"ט ז"ל דלהאי לישנא ליתא לן מאי דאמר רב לקמן (מח.) קבא מלוגנאה לפיסחא דההיא לא נפישא בלישא, אבל לאידך לישנא דאוקימנא דקרי ליה עבה משום דנפיש טירחיה שפיר אית לן דרב ונפישא בטירחא לאפות בה הרבה בזה אחר זה, וכלישנא בתרא קי"ל דקאי כרב ע"כ. [הריטב"א] **והמדומע פטורים מן החלה.** איכא מאן דאמר בפרק יוצא דופן (מז.) דמדומע חייב בחלה משום דס"ל דחלה בזמן הזה דאורייתא ולא אתי דמוע דרבנן ופטר ליה. [מהר"ם חלאווה] **ורבי יוחנן אמר מעשה אילפם חייבין,** דוקא בשאפאו באלפס שלא על ידי משקה הוא דמחייב ר' יוחנן אבל על ידי משקה מודה דלאו לחם הוא ולא מיחייב בחלה. [חידושי הר"ן] **כל שפורסה ואין חוטין נמשכין הימנה.** אבל חוטין נמשכין בצק הוא ולא לחם דאין קרוי לחם אלא האפוי כדכתב ואפו עשר נשים לחמכם ובמצה כתב לחם עוני. [ראב"ן] כתב ה"ר שמואל מפלייז"א דיש לאפות המצות בטוב ואם לאו ישרפם מיד והשיעור כל שפורסה ואין חוטין נמשכין ממנה וכן בלחמי תודה וריב"א פי' דקרימות פנים דאמרינן לענין שבת ולא חררה על גבי גחלים אלא כדי שיקרמו פניה היינו כי האי שיעורא, תדע דהא קאמר וכן לענין לחמי תודה ופרק כל שעה אמרינן הלחם אינו קדוש עד שיקרמו פניה בתנור מצינו קרימות פנים היינו האי שיעורא. [מרדכי סימן תר]

קמ א ס"ע סו"ח סי' תס סעיף ה:
קמא ב ג מיי' פ"ג מהל' י"ט הל' ח טוש"ע סו"ח סי' תקז סעיף ו:
קמב ד מיי' פ"ו מהל' מלה הל' ה סמג לאוין עט טוש"ע סו"ח סי' תנד סעיף ג:
קמג ה מיי' פ"ה מהל' מלה הל' טו סמג סס טוש"ע סו"ח סי' תס סעיף ד:
קמד ו מיי' פ"ו מהל' נכורים הלכה יב סמג עשין קמג טוש"ע י"ד סי' שכט סעיף ח:
קמה ז מיי' פ"ו מהל' מלה הלכה ו טוש"ע סו"ח סי' תסא סעיף ג:
קמו ח מיי' סס טוש"ע סס סעיף ג:
קמז ט מיי' פי"ב מהל' פסולי המוקדשין הלכה יז:

ת"ר אין אופין פת עבה בפסח וב"ה מתירין. וטרחי' לאוקמה במצה בפסח וכמה עבה טפח כעובי לחם הפנים שהיה מצה והיה עביו טפח. **ודחי' ואסקי' האי פת עבה** פת מרובה היא ומשום טירחא ובכל יום טוב הוא **ואמאי תנא בפסח משום** דבענינא דפסח הוה קאי. **תניא נמי הכי ב"ש אומר** אין אופין פת עבה ביום טוב וב"ה מתירין: **ת"ר יוצאין בפת הדראה** ובסריקין המצויירין ואף על פי שאמרו אין עושין סריקין המצויירין בפסח. **ואמרי'** מאי טעמא מפני שהאשה שוהה עליהן ומחמצתן. ויעשו בדפוס ודחו ואמרו אפי' בדפוס אין עושין. **וסריקי ר"ג** אמר ר' (יצחק) [צדוק] לר' אלעזר בנו לא של כל אדם אמרו אין עושין אלא של נחתומין דבעו מסקי ליה טפי שהו עלייהו. **איבא דאמרי** הכי אמר ליה לא של נחתומין אמרו דפקיעי ועבדו לעגל אלא של כל אדם אמר ר' דלא פקיעי דבי ר"ג פקיעי. **ר' יוסי אומר** עושין סריקין כמין רקיקין ואין עושין סריקין כמין גלוסקאות: **ת"ר הסופגנין והדובשנין** והאסקריטין וחלת המשרת והמדומע פטורין מן החלה. **מאי חלת המשרת** זה חלוט של בעלי בתים שאמרנו למעלה והן חלות אפויות במסרת על ידי שמן כגון טגון ומפני שאינן אפויות בתנור אלא במסרת נקראו חלת המסרת. **פי' מדומע** פירות שנתקנו ונפלה בהן תרומה נקרא דמוע. **מאי טעמא הללו פטורין מן החלה** ריש לקיש אמר מפני שהן מעשה אלפס ואינו קרוי לחם אלא האפוי בתנור. **ור' יוחנן אמר** אפי' מעשה אלפס חייב בחלה והללו לא עשאן באלפס על ידי אור אלא בחמה. **ומותבינן לריש לקיש** הסופגנין והדובשנין וחייבין [והכין קתני בד"א בשהרתיח האלפס ולבסוף הדביק] שנמצאת אפייתן [כמעשה תנור] אבל הדביק ולבסוף הרתיח נעשה [כמי שעשאן] בחמה ופטור. **והא נמי** דתני יוצאים במצה נא ובמצה העשויה באלפס אוקמ' בשהרתיח ולבסוף הדביק ומצה נא כל שפורסה ואין חוטין נמשכים הימנה ואילו נגדי מינה חוטי בצק הוא עדיין ואסירי דבעינן לחם וליכא. וכן לענין לחמי

ובית הלל מתירין וכמה פת עבה א"ר הונא טפח שכן מצינו בלחם הפנים טפח מתקיף לה רב יוסף [א]אם אמרו בזריזין יאמרו בשאינן זריזין אם אמרו בפת עמילה יאמרו בפת שאינה עמילה אם אמרו בעצים יבשין יאמרו בעצים לחים אם אמרו בתנור חם יאמרו בתנור צונן אם אמרו בתנור של מתכת יאמרו בתנור של חרס אמר רב ירמיה בר אבא שאילית את רבי ביחוד ומנו רב איכא דאמרי [אמר] רב ירמיה בר אבא אמר רב שאילית את רבי ביחוד ומנו רבינו הקדוש מאי פת עבה [ב]פת מרובה ואמאי קרו ליה פת עבה משום דנפישא בלישה ואי בעית אימא באתריה דהאי תנא לפת מרובה פת עבה קרו ליה מאי טעמא אי משום דקא טרח טירחא דלא צריך מאי איריא בפסח אפילו בי"ט נמי אין הכי נמי והאי תנא ביום טוב של פסח קאי תניא נמי הכי בית שמאי אומרים אין אופין פת עבה[ד] ביום טוב [ג]ובית הלל מתירין. [ד] ת"ר [ד]יוצאין בפת נקיה ובהדראה[ה] ובסריקין המצויירין בפסח אע"פ שאמרו אין עושין סריקין המצויירין בפסח אמר רבי יהודה דבר זה שאל בייתוס בן זונין לחכמים מפני מה אמרו אין עושין סריקין המצויירין בפסח אמרו לו מפני שהאשה שוהה עליה ומחמצתה אמר להם אפשר יעשנה בדפוס [ו]ויקבענה כיון [ז] אמרו לו יאמרו כל הסריקין אסורין וסריקי ביתום מותרין. אמר רבי אלעזר בר צדוק פעם אחת נכנסתי אחר אבא לבית רבן גמליאל והביאו לפניו סריקין המצויירין בפסח אמרתי אבא לא כך אמרו חכמים [ה]אין עושין סריקין המצויירין בפסח אמר לי בני לא של כל אדם אמרו אלא של נחתומין אמרו איכא דאמרי הכי קאמר ליה לא של נחתומין אמרו אלא של כל אדם א"ר יוסי עושין סריקין במין [ג] רקיקין ואין עושין סריקין כמין [ג] גלוסקאות. [ו] [ג] ת"ר הסופגנין והדובשנין ואיסקריטין וחלת המסרת והמדומע פטורים מן החלה מאי חלת המסרת אמר רבי יהושע בן לוי זה חלוט של בעלי בתים אמר ריש לקיש הללו מעשה אילפם הן ורבי יוחנן [ו]אמר מעשה אילפם חייבין והללו שעשאן בחמה. מיתיבי הסופגנין והדובשנין והאיסקריטין עשאן באילפם חייבין בחמה פטורין תיובתיה דרבי שמעון בן לקיש אמר עולא אמר לך רבי שמעון בן לקיש הכא במאי עסקינן שהרתיח ולבסוף הדביק אבל הדביק ולבסוף הרתיח מאי הכי נמי דפטורין אדתני סיפא עשאן בחמה פטורין ליפלוג וליתני בדידה בד"א כגון שהרתיח ולבסוף הדביק אבל הדביק ולבסוף הרתיח פטורין חסורי מחסרא והכי קתני בד"א שהרתיח ולבסוף הדביק אבל הדביק ולבסוף הרתיח נעשה כמי שעשאן בחמה ופטורין. ת"ש [ז] [ו]יוצאין במצה הינא ובמצה העשויה [ח]באילפם הכא נמי שהרתיח ולבסוף הדביק מאי מצה הינא אמר רב יהודה אמר שמואל כל שפורסה ואין חוטין נמשכין הימנה אמר רבא [ט] וכן לחמי תודה פשיטא הכא לחם כתיב והכא לחם כתיב מהו דתימא הואיל וכתיב [א] והקריב ממנו אחד

שלשן עיסתן רכה מאד: **המסרת.** תרגום של מחבת [יא]: **פטורין מן החלה.** דכתיב (במדבר טו) מראשית עריסותיכם תרימו תרומה כתיב [יב] ולא שכבר היה תרומה: **חלוט של בעלי בתים.** חינו נעשה כתקון לחם: ריש לקיש מכולהו קאי, ולאו לאפלוגי אדר' יהושע בן לוי אתא: **מעשה אילפם הן.** לפיכך לאו לחם הוא, דקא סבר אין לחם אלא האפוי בתנור, דכתיב לחמכם בתנור אחד (ויקרא כו): **והללו.** להכי פטורין, לפי שעשאן בחמה ולא בתנור: **שהרתיח.** האילפס ואחר כך הדביק בה הלחם, דהוה ליה כעין מעשה תנור, הלכך חייבין: **הינא.** אינה אפויה כל צורכה, לפי שלא תאכלו ממנו גמ (שמות יג): **העשויה באילפם.** ואע"ג דלחם בעינן, דכתיב לחם עוני (דברים טז): **מאי מצה הינא.** כלומר כמה תאפה ויהא יוצא בה: **שפורסה.** שאפרכה, לפי שאין לחמי תודה פשיטא: **וכן לחמי תודה.** הזבח עליהן אחר שנאפת כענין הזה, קודם הלחם והמוכן כאילו [יג] והקריב ממנו אחד

והדובשנין והאסקריטין עשאן באלפס חייבין בחמה פטורין. **ומשני** כגון שהרתיח האלפס ובסוף הדביק הסופגנין הללו באלפס

הגמרא תמהה על דברי רבא:
תמהה הגמרא, מה החידוש בדברי רבא, והרי **פְּשִׁיטָא** שדין לחמי תודה שוה לדין מצת פסח, שהרי **הָכָא** 'לֶחֶם' **כְּתִיב** **וְהָכָא** 'לֶחֶם' **כְּתִיב** - גם בלחמי תודה וגם במצות מצה כתבה התורה לשון לחם, בקרבן תודה נאמר (ויקרא ז יג) 'עַל חַלַּת לֶחֶם חָמֵץ יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ', ובמצות מצה נאמר (דברים טז ג) 'שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי', ובודאי אין טעם לחלק ביניהם, ומה בא רבא להשמיענו בדבריו.

מתרצת הגמרא, **מַהוּ דְּתֵימָא** - שמא תאמר, **הוֹאִיל וּכְתִיב** בלחמי תודה (ויקרא שם יד) 'וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ

הלחמים בשיעור של 'קרמו פניה', ולא ביאר שזהו שיעור שאין חוטים נמשכים ממנו, והיינו כנ"ל, שאין שייכות בין שני השיעורים. אך כתב השפת אמת שמסוגיית הגמרא במנחות משמע כפירוש רש"י, כיון שעל משנה זו של 'קרמו פניה' הביאה הגמרא את דברי רבא, שהשיעור הוא ש'אין חוטים נמשכים ממנה'.

וכמה פת עבה טפח. ואפילו הכי סרו בית הלל, אבל טפי מטפח לא: שכן מצינו בלחם הפנים. שהוא מקור לבא חמץ, כדלמרינן במנחות (דף נז.) כל המנחה אשר תקריבו וגו' לרבות לחם הפנים לחימוץ, לאזהרה שלא יחמיצו, ואפילו הכי עובי דפנותיו טפח, דהיינו לחם שהיו לו פנים ואין פנים פחותין [ו] מטפח: **אם אמרו.** והתירו עובי טפח: לזריזין. כהנים שבקיאין בסימורו שלא יחמיץ, יתירו לכל אדם שאינן זריזין: **בפת עמילה.** שאינה ממהרת להחמיץ, שעמילתה מעכבתה. עמילה גרייר"ש [ז], כדתנן (מנחות דף עו.) כל המנחות טעונין שלש מאות סיפה וחמש מאות בעיטה: **בתנור חם.** בכל יום תמיד היו מסיקין תנור של מקדש לאפיית מנחות ולחמי תודה, ושל מחבת היה כדלמר בזבחים בפרק דם חטאת (דף נה:): **בעצים יבשים.** שהיו מביאים מותן מימות החמה, כדלמרינן בתענית (דף לא.) מחמשה עשר באב ואילך תשש כחה של חמה ולא היו כורתין עצים למערכה: **פת מרובה.** הרבה חררין ביחד, ולאו משום חימוץ נקט לה, ובחררין דקים קאמר, ומשום דקא טרח טירחא טפי לריך הוא: ביחוד. בינו לביני. רבים דר' ירמיה רב, רבים דרב רבינו הקדוש. לישנא אחרינא ביחוד בכרור, כמו וידעו ביחוד שמם מרון נגרו (יומא דף נד.): בלישה. כשלשין אותה עבה היא העיסה, כשהיא כולה ביחד: הבי גרסינן תניא נמי הכי ב"ש אומרים אין אופין פת עבה בי"ט, ולא גרסינן בפסח: **תניא נמי הבי.** ללאו משום טירחא נקט ולא משום איסור, דהא לא תנא פסח: **ובהדראה.** המצויירין. מלות המצויירות, ואע"פ שאמרו לכתחלה אסור, לי"ב שפיר דמי: שוהה עליהן. לגיירן, ואין נותנין מהר לתנור, ומחמיצין: **אפשר יעשה.** הלורה בדפוס, ויקבענה בסריק: ביון. כלומר מהר בדחיפה [ח] **יאמרו כל הסריקין אסורין ושל בייתום מותרין.** שהרי לוב נתחומין אין להן אותו דפוס: **לא של כל אדם אמרו.** לאסור, דבעל הבית העושה אותן לעצמו אינו חושש לייפותן כל כך, ואינו שוהה עליהן: **אלא של נחתומין.** העושין למכור, ומקפידין על נויין, ושוהין על ליונן: **איכא דאמרי לא של נחתומין אמרו.** לאסור, שרגילין ובקיאין בדבר ויש להן דפוסין: עושין סריקין. מצויירין כמין רקיקין, ובגלגל שיהו דקין וקלושין דאין ממהרין להחמיץ, אבל לא מציירין את העגיל כגלוסקאות, דמתוך עודין מחמיצין בשהיה מועטת: **הסופגנין.** עשויין כספוג: **והדובשנין.** מטוגנין בדבש, וכולן מין לחם: **והאיסקריטין.** עשויין כלפיתות דמתרגמינן מיסקליטון (שמות טז), שלשין עיסתן רכה מאד: **המשרת.** גיהו, ולקמיה מפרש טעמא: **והמדומע.** חולין שנפלה תרומה לתוכן פטור, דתרימו תרומה כמיד [ט] ולא שכבר היה תרומה: **חלוט של בעלי בתים.** חיגו נעשה כתקון לחם: ריש לקיש מכולהו קאי, ולאו לאפלוגי אדר' יהושע בן לוי אתא: **מעשה אילפס הן.** לפיכך לאו לחם הוא, דקא סבר אין לחם אלא האפוי בתנור, כדכתיב לחמכם בתנור אחד (ויקרא כו): **והללו.** להכי פטורין, לפי שעשאן בחמה ולא בתנור: **שהרתיח.** האילפס ואחר כך הדביק בה הלחם, דהוה ליה כעין מעשה תנור, הלכך חייבין: **הינא.** אינה אפויה כל צורכה, לשון אל תאכלו ממנו נא (שמות יב): **העשויה באילפס.** ואע"ג דלחם בעינן, כדכתיב לחם עוני (דברים טז): **מאי מצה הינא.** כלומר כמה תאפה ויהא יוצא ממנה: שפורסה. שמסדרה, לשון פרוסה: **וכן לחמי תודה פשיטא הכא לחם כתיב והכא לחם כתיב מהו דתימא הואיל וכתיב** [א] **והקריב ממנו אחד**

ובית הלל מתירין. טעמא דבית הלל כדלמרינן (בילה דף יז.) מערמת אשה ואופה תנור מלא ככרות אע"פ שאין לריכה רק לככר אחד אבל למלאות התנור פעם אחרת ליכא מאן דסברי [ב]:

תנא בפסח קאי. תימה דלא משני הכי גרים ערבי פסחים (לקמן נט:) לפרוך מאי לריך ערבי פסחים וכו' וי"ל דהתם פריך משום דהוי כגל שבוע ולא שייך לשנויי דנקט ערבי פסחים משום דתנא בפסח קאי [ג]:

ותנא

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) לקמן מ., ג) [מועד קטן יד.] חולין קז:, ז) מלה פרק ו [משנה ד], ח) מנחות עח: [ע"ש], ט) [שם], י) [סוכה ה.], יא) ויקרא ב ה, יב) במדבר טו יט, יג) דף עח:, יד) [ועיין תוספות ביצה כב: ד"ה דנפיסתן], טו) [וע"ע תוספות לקמן נט: ד"ה מאי].

הגהות הב"ח

(ז) גמ' כמין גלוסקאות תנן התם הסופגנין והדובשנין. וכן ג"ז הר"ן:

גליון הש"ס

גמ' ויקבענה ביון. וכן בתמני' פ"ג דתמיד מ"ו פותח כיון. וכן בתס' כלה עמד ונפל על פניו וכיון אבל:

תורה אור השלם

א) וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ אֶחָד מִכָּל קָרְבָּן תְּרוּמָה לַיְיָ לַכֹּהֵן הַזֹּרֵק אֶת דַּם הַשְּׁלָמִים לוֹ יִהְיֶה:
[ויקרא ז, יד]

הגהות וציונים

ח] [בביצה איתא מרובה] (גליון) וכ"ה כאן בדפו"י, ולפנינו ע"פ מהרש"ל: ט] [גירסת הערוך בערך רד הרדאה פי' לחם עב ובלשון לע"ז הוא ארד"ו] (גליון): י] [גירסת הערוך מן] (גליון): יא] נילושה היטב: יב] "דהואיל" ליתא בכת"י ודפו"ר, ובנודע ביהודה (תנינא או"ח סי' פ) כתב דצ"ל ודלא קרמו פניה:

משנת ראשונים

וכמה פת עבה אמר רב הונא טפח. כתב הרי"ט ז"ל דהא דלא אוקמה בפחות מטפח היינו משום דלא משמע ליה דאיכא מאן דשרי בפסח פת עבה יותר מן הנהוג כי היכי דתיהוי בה פלוגתא, וכיון דאפיקתיה מטפח ולא אוקמו לן בגמרא שיעורא אחרינא להתירא לית לן למיעבד פת עבה כלל, וזהו שנהגו העולם לעשות מצה של חובה דקה, ומכל מקום אפשר דבדיעבד לא אסרו עד טפח. [הריטב"א]

ואמאי קרו ליה פת עבה משום דנפישא בלישה. כתב הרי"ט ז"ל דלהאי לישנא לית לן מאי דאמר רב לקמן (מח.) קבא מלוגנאה לפיסחא דההיא לא נפישא בלישא, אבל לאידך לישנא דאוקימנא דקרי ליה עבה משום דנפיש טירחיה שפיר אית לן דרב ונפישא בטירחא לאפות בה הרבה בזה אחר זה, וכלישנא בתרא קי"ל דקאי כרב ע"כ. [הריטב"א] **והמדומע פטורים מן החלה.** איכא מאן דאמר בפרק יוצא דופן (מז.) דמדומע חייב בחלה משום דס"ל דחלה בזמן הזה דאורייתא ולא אתי דמוע דרבנן ופטר ליה. [מהר"ם חלאווה] **ורבי יוחנן אמר מעשה אילפס חייבין,** דוקא בשאפאו באלפס שלא על ידי משקה הוא דמחייב ר' יוחנן אבל על ידי משקה מודה דלאו לחם הוא ולא מיחייב בחלה. [חידושי הר"ן] **כל שפורסה ואין חוטין נמשכין הימנה.** אבל חוטין נמשכין בצק הוא ולא לחם דאין קרוי לחם אלא האפוי כדכתב ואפו עשר נשים לחמכם ובמצה כתב לחם עוני. [ראב"ן] כתב ה"ר שמואל מפלייז"א דיש לאפות המצות בטוב ואם לאו ישרפם מיד והשיעור כל שפורסה ואין חוטין נמשכין ממנה וכן בלחמי תודה וריב"א פי' דקרימות פנים דאמרינן לענין שבת ולא חררה על גבי גחלים אלא כדי שיקרמו פניה היינו כי האי שיעורא, תדע דהא קאמר וכן לענין לחמי תודה ופרק כל שעה אמרינן הלחם אינו קדוש עד שיקרמו פניה בתנור מצינו קרימות פנים היינו האי שיעורא. [מרדכי סימן תר]

עין משפט נר מצוה

קמ א ג"ע או"ח סי' תס סעיף ה:
קמא ב ג מיי' פ"ג מהל' י"ט הל' ח טוש"ע או"ח סי' תקז סעיף ו:
קמב ד מיי' פ"ו מהל' מלה הל' ה סמג לאוין עט טוש"ע או"ח סי' תנד סעיף ו:
קמג ה מיי' פ"ה מהל' מלה הל' טו סמג סס טוש"ע או"ח סי' תס סעיף ד:
קמד ו מיי' פ"ו מהל' כלורים הלכה יג סמג עשין קמט טוש"ע י"ד סי' שכט סעיף ח:
קמה ז מיי' פ"ו מהל' מלה הלכה ו טוש"ע או"ח סי' תסח סעיף ג:
קמו ח מיי' סס טוש"ע סס סעיף ג:
קמז ט מיי' פי"ב מהל' פסולי המוקדשין הלכה יז:

רבינו חננאל

ת"ר אין אופין פת עבה בפסח וב"ה מתירין. וטרחי' לאוקמה במצה בפסח וכמה עבה טפח כעובי לחם הפנים שהיה מצה והיה עביו טפח. ודחי' ואסקי' האי פת עבה פת מרובה היא ומשום טירחא ובכל יום טוב הוא ואמאי תנא בפסח משום דבענינא דפסח הוה קאי. תניא נמי הכי ב"ש אומר אין אופין פת עבה ביום טוב וב"ה מתירין: ת"ר יוצאין בפת הדראה ובסריקין המצויירין ואף על פי שאמרו אין עושין סריקין המצויירין בפסח. ואמרי' מאי טעמא מפני שהאשה שוהה עליהן ומחמצתן. ויעשו בדפוס ודחו ואמרו אפי' בדפוס אין עושין. וסריקי ר"ג אמר ר' (יצחק) [צדוק] לר' אלעזר בנו לא של כל אדם אמרו אין עושין אלא של נחתומין דבעו מסקי ליה טפי שהו עלייהו. איכא דאמרי הכי אמר ליה לא של נחתומין אמרו אלא של כל אדם אמר ר' דלא פקיעי דבי ר"ג פקיעי. ר' יוסי אומר עושין סריקין כמין רקיקין ואין עושין סריקין כמין גלוסקאות: ת"ר הסופגנין והדובשנין והאסקריטין וחלת המשרת והמדומע פטורין מן החלה. מאי חלת המשרת זה חלוט של בעלי בתים שאמרנו למעלה והן חלות אפויות במסרת על ידי שמן כגון טגון ומפני שאינן אפויות בתנור אלא במסרת נקראו חלת המסרת. פי' מדומע פירות שנתקנו ונפלה בהן תרומה נקרא דמוע. מאי טעמא הללו פטורין מן החלה ריש לקיש אמר מפני שהן מעשה אלפס ואינו קרוי לחם אלא האפוי בתנור. ור' יוחנן אמר אפי' מעשה אלפס חייב בחלה והללו לא עשאן באלפס על ידי אור אלא בחמה. ומותבינן לריש לקיש הסופגנין והדובשנין והאסקריטין עשאן באלפס חייבין בחמה פטורין. ומשני כגון שהרתיח האלפס ובסוף הדביק הסופגנין הללו באלפס חייבין [והכין קתני בד"א בשהרתיח האלפס ולבסוף הדביק] שנמצאת אפייתן [כמעשה תנור] אבל הדביק ולבסוף הרתיח נעשה [כמי שעשאן] בחמה ופטור. והא נמי דתני יוצאים במצה נא ובמצה העשויה באלפס אוקמ' בשהרתיח ולבסוף הדביק ומצה נא כל שפורסה ואין חוטין נמשכים הימנה ואילו נגדי מינה חוטי בצק הוא עדיין ואסירי דבעינן לחם וליכא. וכן לענין לחמי

ותנא קמא מאי שנא החליטה. תימה לר"י מאי קנעי מינה נימא דמר סבר עילאה גבר ומר סבר תחתה גבר[ו] ומירץ ר"י דקפסיק ותני תע"ג דלית ביה חלה שיעור חלה מצומצם ולהכי קנעי מ"ם דבין עילאה גבר ובין תחתה גבר מי מפסר שלא יתפשל מעט ממנו וחסר ליה משיעוריה[ז]:

אמר לך רבי יוחנן תנאי היא דתניא. לא תיעטרך למשכוחי תנאי אלא לישנא דאמרי לה זה וזה לפטור אבל לישנא דזה וזה לחיוב איכא תנאי בהך בריימא גופא דע"כ הא דמחייבא היינו בחילפא דאי בתנור אבל בחילפא פטור מ"כ ר' ישמעאל בדבי יוסי היינו חכמים: **דבולי** עלמא מעשה אילפא פטורים. פסק ר"ח כר"ל מדקאמר לכולי עלמא מעשה חילפא פטורין ועוד דיחיד רבה ורב יוסף אחוריה דר' יוחנן קיי"ל מיירי ולר"י נראה דכר' יוחנן קיי"ל מלא תסיג לה בהחולן (יבמות ט.) בהדי ג' דהלכה כריש לקיש לגבי רבי יוחנן ואומר ר"י דעל ידי משקה מודה ר' יוחנן דמעשה חילפא פטור' ומיהו מברך עליו המוציא כדמוכח בירושלמי דמסכת חלה בפרק קמא דחלה[ט] אמר ר' יוחנן כל שהחול מהלך תחתיו חייב בחלה ומברכין עליו המוציא ומדם יוצא בה יד מוכחא דחילפא פטור מ"ש

אוצר החכמה 19/06/2018

אֶחָד מִכָּל קָרְבָּן תְּרוּמָה לַה', כלומר, שמביא המקריב ארבעים לחמים מארבעה מינים, עשרה מכל מין, ומכל מין נותן לחם אחד לכהן, ודרשו מלשון **'אֶחָד', שֶׁלֹּא יְטוֹל** הכהן לחם **פָּרוּם**, אלא שלם, **וְאם כן היה** מקום לומר, **דְּהָכָא** - כאן, בלחם שלא נאפה כל צרכו, **כְּמַאן דְּפְרִיסָא דְּמְיָא** - הרי הוא כפרוס אף כשאין חוטים נמשכים ממנו, כיון שהוא נשבר כשמטלטלים אותו[א], ואינו מתקדש בקדושת לחמי תודה, **קָא מַשְׁמַע לָן** - לכך הוצרך רבא להשמיענו שאינו נחשב כפרוס, ואף לענין קרבן תודה הוא נחשב לחם אחד, כל זמן שאין חוטים נמשכים ממנו.

הגמרא מקשה עתה על שיטת רבי יוחנן מברייתא:

מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה מברייתא על שיטת רבי יוחנן, שנינו בתוספתא חלה (פ"ו מ"ו), **הַמְּעִיסָּה', וְלהלן יבואר מה היא, בֵּית שַׁמַּאי פּוֹטְרִין** אותה מחלה, **וּבֵית הִלֵּל מְחַיְּבִין. הַחֻלְיָטָה', שאף מהותה** תבואר להלן, **בֵּית שַׁמַּאי מְחַיְּבִין, וּבֵית הִלֵּל פּוֹטְרִין.**

ושנינו בברייתא ביאור דברי המשנה, **אֵיזֶהוּ הַמְּעִיסָּה' וְאֵיזֶהוּ הַחֻלְיָטָה', הַמְּעִיסָּה** זהו **קֶמַח שֶׁניתן עַל גַּבֵּי מים מוּגָלָשִׁין** [-רותחים], **וְהַחֻלְיָטָה** היא מים **מוּגָלָשִׁין שֶׁניתנו עַל גַּבֵּי קֶמַח**, ובסמוך תבואר מחלוקתם.

הברייתא מביאה דעות נוספות בדינים אלו, **רַבִּי יִשְׁמָעֵאל בֶּן רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר מִשּׁוּם אָבִיו**, לא נחלקו בית שמאי ובית הלל בדבר זה[ב], אלא לדברי הכל **זֶה וָזֶה** - בין מעיסה ובין חליטה נשנו **לְפָטוּר** - לפוטרן מחלה[ג]. מביאה הגמרא גירסא אחרת בדבריו[ד], **וְאָמְרִי לָהּ** - ויש אומרים שכך אמר רבי ישמעאל בן רבי יוסי, **זֶה וָזֶה** - בין מעיסה ובין חליטה נשנו **לְחִיּוּב** - לחייבן בחלה, לדברי הכלי[ה]. ממשיכה הברייתא, **וַחֲכָמִים אוֹמְרִים, אֶחָד זֶה וְאֶחָד זֶה** - בין מעיסה ובין חליטה, **אם עֲשָׂאָן כְּאִילְּפָס, פָּטוּר** מחלה, **ואם אפאן בַּתַּנּוּר חַיָּיב.**

לפני שהגמרא מסיימת את קושייתה, מבררת היא את דברי הברייתא:

מקשה הגמרא, **וְלשיטת תַּנָּא קַמָּא**, שנחלקו בית שמאי ובית הלל במשנה, וחילקו בין מעיסה לבין חליטה, **מַאי שְׁנָא** - במה שונה **הַמְּעִיסָּה**, שבית שמאי פוטרים אותה מחלה ובית הלל מחייבים אותה, **וּמַאי שְׁנָא חֲלִיטָּה**, שבית שמאי מחייבים ובית הלל פוטרים אותה, הרי שתיהן הן תערובת של קמח ומים רותחים, ובמה שונה קמח שניתן על גבי מים, ממים שניתנו על גבי הקמח[ו].

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, וְכֵן אָמַר רַבִּי יְהוּדָה, וְאִיתֵּימָא** [-ויש אומרים] **שְׁרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי** אמר כן, אכן אין חילוק ביניהם כלל, אלא **כִּסְבָרוֹת הַמַּחֲלוֹקֶת בָּזוֹ** - במעיסה, **כָּךְ** סברות **הַמַּחֲלוֹקֶת בָּזוֹ** - בחליטה, והפוטר פוטר בשתיהן, והמחייב מחייב בשתיהן, **וְתַבְרָא** - הרישא והסיפא שבברייתא סותרות זו את זו, וצריך לומר **שִׁמְעִי שֶׁשָּׁנָה זוֹ, לֹא שָׁנָה זוֹ** - התנא ששנה את הרישא חולק על התנא ששנה את הסיפא, ונחלקו תנאים אלו בדעת בית שמאי ובדעת בית הלל, התנא של הרישא סובר שבית שמאי מקילים ופוטרים במעיסה וכן בחליטה, ובית הלל מחמירים ומחייבים בשתיהן, והתנא השני סובר להיפך, שבית שמאי מחמירים בשתיהן ובית הלל מקילים בשתיהן.

הגמרא מסיימת את קושייתה על רבי יוחנן:

קָתָנֵי מִיהַת - מכל מקום שנינו בברייתא, **וַחֲכָמִים אוֹמְרִים, אֶחָד זֶה וְאֶחָד זֶה** [-מעיסה וחליטה] **שֶׁעֲשָׂאָן כְּאִילְּפָס** - בכלי העומד על גבי האש, **פָּטוּר** מחלה, ואם עשאן **בַּתַּנּוּר, חַיָּיב** בחלה, ואם כן ברייתא זו היא **תִּיוּבְתָּא** - פירכא על דבריו **דְּרַבִּי יוֹחָנָן**, הסובר שמעשה אילפס הוא כאפייה בתנור, וחייב בחלה[ז].

מתרצת הגמרא, **אָמַר לָךְ רַבִּי יוֹחָנָן** - יכול רבי יוחנן להשיב לך, **תַּנָּאֵי** - מחלוקת תנאים **הִיא**, האם מעשה אילפס חייב בחלה, כמו שתוכיח הגמרא להלן[ח], ואמנם הברייתא הזו סוברת שמעשה אילפס פטור מחלה, אך רבי יוחנן פסק כדעת המחייבים.

הגמרא מביאה את הברייתא ממנה יש ללמוד שנחלקו תנאים במעשה אילפס:

דְּתַנְיָא - שכך שנינו בברייתא, **יָכוֹל** היית לומר **שִׁיהֵא מְעִיסָּה וַחֲלוּטָה חַיָּיבִין בַּחַלָּה, תַּלְמוּד לוֹמַר** - לכך נאמר בפרשת חלה (נמדבר טו יט) **'בַּאֲכָלְכֶם מִלֶּחֶם הָאָרֶץ'** ולשון **'לחם'** באה למעט מינים אלו, שאינם נחשבים לחם[ט]. **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, אֵין לֶחֶם אֶלָּא הָאָפוּי בַּתַּנּוּר.**

ומוכיחה הגמרא שנחלקו בברייתא זו במעשה אילפס, שהרי לכאורה קשה, **רַבִּי יְהוּדָה הַיְינוּ תַּנָּא קַמָּא** - הלא שיטת רבי יהודה היינו שיטת תנא קמא, ששניהם פוטרים מעיסה וחלוטה משום שאינן לחם, ובמה נחלקו. **אֶלָּא לָאו** - האם אין הכרח לומר, כדי לבאר את מחלוקתם, **שמַּעֲשֶׂה אִילְּפָס אֵיכָּא בֵּינַיְיהוּ** - מחלוקתם היא בדין עיסה שנעשתה באילפס, **תַּנָּא קַמָּא סָבַר**, שבצקות שהם **מַּעֲשֶׂה אִילְּפָס**, דומים הם לאפייה בתנור, משום שנעשו על ידי האש, ולכן **חַיָּיבִין** בחלה[י], ודווקא מעיסה וחליטה פטורות, לפי שקודם לישתן כבר נתבשלו ברותחים, ואינן 'לחם'. **וְאילו רַבִּי יְהוּדָה סָבַר** שאף בצקות שהן **מַּעֲשֶׂה אִילְּפָס פְּטוּרִין** מחלה, לפי שאין קרוי 'לחם' אלא האפוי בתנור. הרי שנחלקו רבי יהודה ותנא קמא אם מעשה אילפס חייב בחלה, ורבי יוחנן סובר כתנא קמא, המחייבים מעשה אילפס בחלה[יא]. ואף שהוכחנו מדברי חכמים שבברייתא הקודמת שמעשה

א. **רש"י** (מנחות עמ: ד"ה והא).

ב. **מהרש"א** (נמוס' ד"ה אמר).

ג. **ולא** רק באילפס, אלא אפילו אם אפאן אחר כך בתנור. מהרש"א (נמוס' ד"ה אמר).

ד. **כן** כתב בנימוקי הגרי"ב (ד"ה ואמרי), שאין זה חלק מלשון הברייתא, אלא הגמרא היא שמביאה גירסא זו.

ה. **ולא** רק כשאפאן בתנור, אלא אפילו אם אפאן באילפס, שאם לא כן הרי הוא סובר כדעת חכמים. תוספות (ד"ה אמר).

ו. **מקושיית** הגמרא נראה כאילו אין כלל סברא לחלק בין אופן שהמים עליונים לבין אופן שהם תחתונים, והקשו התוספות (ד"ה ומנ קמ), הלא להלן (עו.) נחלקו אמוראים בשני דברים המונחים זה על גבי זה, שאחד מהם צונן והשני חם, מי גובר על מי, האם העליון גובר על התחתון ומצנן או מחמם אותו, או שהתחתון גובר על העליון. ואם כן אין סתירה בדברי הברייתא, שכן יש לפרש שנחלקו בית שמאי ובית הלל במחלוקת זו, שבית שמאי סוברים שהתחתון גובר, ולכן אם נתן את הקמח הצונן על המים הרותחים, המים התחתונים גוברים ומבשלים את הקמח ואינו נחשב לעיסה, ואם נתן את המים הרותחים על גבי הקמח הצונן, הקמח התחתון גובר ומצנן את המים ואינו מתבשל על ידם ונחשב לעיסה. ובית הלל סוברים שהעליון גובר, ועל כן אם נתן את הקמח על גבי המים הוא מצנן אותם ואינו מתבשל ונחשב לעיסה, ואם נתן את המים על הקמח הם גוברים עליו ומבשלים אותו ואינו נחשב לעיסה. ותירצו, שהרי ודאי המשנה מדברת בכל אופן, וגם בשיעור חלה מצומצם, ואם כן בין אם העליון גובר ובין אם התחתון גובר אי אפשר שלא יתבשל מעט מהקמח לפני שהמים נצטננו, ואותו מעט יש לו להיפטר מחלה, ונמצא שנחסרה העיסה מהשיעור המחייב בחלה.

וכן אין לחלק בין קמח שניתן לתוך מים שהם בכלי ראשון, שהוא מבשל, לבין מים שניתנו על הקמח, שהם עתה בכלי שני, שאינו מבשל, שכיון שמערה את המים מכלי ראשון על גבי הקמח, הרי הוא ככלי ראשון, שהרי עדיין לא הורקו לכלי אחר, קודם שניתנו על גבי הקמח, ועירוי מכלי ראשון מבשל ככלי ראשון. תוספות רי"ד (ד"ה מ).

ז. **אין** לומר שחכמים פוטרים מעשה אילפס רק במעיסה וחליטה ולא בסתם עיסה, שהרי ממה שהם מחייבים בהן כשנאפו בתנור מוכח שהחליטה אינה מבטלת מהן שם פת לכשתיאפה, ועל כרחך שסיבת הפטור היא משום שמעשה אילפס אינו נחשב לאפייה, ואם כן הוא הדין לכל עיסה, ומה שאמרו את דבריהם במעיסה וחליטה הוא משום שדרכן של אלו להיעשות באילפס. רבינו דוד (ד"ה קמני).

ח. **לפי** הלשון השניה בדברי רבי ישמעאל בן רבי יוסי בברייתא לעיל, 'זה וזה לחיוב', היתה הגמרא יכולה להעמיד את דברי רבי יוחנן בשיטת רבי ישמעאל בן רבי יוסי, שכן על כרחך הוא בא לחייב גם במעשה אילפס, שאם לא כן במה נחלק על חכמים שמחייבים במעשה תנור, ורק לפי הלשון הראשונה, שאמר 'זה וזה לפטור', הוצרכה הגמרא להביא ברייתא אחרת שנחלקו בה תנאים. תוספות (ד"ה מאי).

ט. **אף** שמצאנו לשון 'לחם' גם על המן שירד לבני ישראל במדבר, אף שלא היה מעשה עיסה, ואם כן היה מקום לומר שכל דבר הסועד את הלב נקרא לחם, יש לומר שלימוד זה מתיבת 'לחם' הוא גזירה שוה 'לחם' 'לחם' מלחם הפנים, שנעשה מעיסה ועל ידי אפיה. שפת אמת (ד"ה יכול).

י. **ואפילו** אם הדביק קודם את העיסה לאילפס ואחר כך הרתיחו, הרי הוא נחשב לחם וחייב בחלה. רש"י (ד"ה מנ קמ).

יא. **לכאורה** קשה, שהרי אין כל הכרח לבאר את הברייתא באופן זה שיש ממנו סיוע

ותנא קמא מאי שנא החליטה. תימה לר"י מתי קבעי מינה נימא דמר סבר עילאה גבר ומר סבר תחתה גבר[ד] ומירץ ר"י דקפסיק ותני תע"ג דלית ביה חלת שיעור חלה מצומצם ולהכי קבעי מ"ם דבין עילאה גבר ובין תחתה גבר מי מפסר שלא יתפשל מעט ממנו וחסר ליה משיעוריה[ה]:

אמר לך רבי יוחנן תנאי היא דתניא. לא תיעטרין לאשכוחי תנאי אלא לישנא דאמרי לה זה וזה לפטור אבל לישנא דאמרי לה זה וזה לחיוב היכי דרייתא גופא דע"כ לא דמחייבא היינו דאילפא דאי בחנור אבל באילפא פטור מ"כ ר' ישמעאל בנדי יוסי היינו מכמים: **דכולי** עלמא מעשה אילפא פטורים. פסק ר"מ כר"ל מדקאמר דכולי עלמא מעשה אילפא פטורין ועוד דימיד רבה ורב יוסף אחוריה דר' וירא אילפא דר"ל מייתי ולר"י נרחה דכר' יוחנן קיי"ל מדלא מציד לה בהחולץ (יבמות לו.) בהדי ג' דהלכה כרים לקים לגבי רבי יוחנן ואומר ר"י דעל ידי משקה מודה ר' יוחנן דמעשה אילפא פטור' ואין מברך עליו המוציא כדאומר בירושלמי דמסכת חלה בפרק קמא דחלה[ט] אמר ר' יוחנן כל שהאור מהלך תחתיו חייב בחלה ומברכין עליו המוציא ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח ריש לקיש אמר אינו חייב בחלה ואין מברכין עליו המוציא ואין אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח ואמר ר' יוחנן ובלבד שיהא על ידי משקין ואומר רבינו אם דלווקא בגלילתו רכה פליגי דר' יוחנן סבר אפייתו באילפא עושהו לחם וחייב בחלה ור"ל סבר אין עושהו לחם ופטור אבל בגלילתו עבה כולי עלמא מודו דחייב בחלה אפי' על ידי משקה להא חיוב חלה הוי משעת גלגול כדאומר בכמה דוכתי[י] וכן משמע בפ' חלה (פ"ק מ"ה) דתנן עיסה שתחלתה ופופה סופגין פטורה מן החלה תחלתה סופגין ופופה עיסה תחלתה עיסה ופופה סופגין חייבת בחלה ונראה לרבינו אם להכי נמי מברכין עליו המוציא ומצילך מברכין ממנחות (דף עה:) ומכילך מברכין (ברכות לו:) דאמר היה עומד ומקריב מנחה בירושלים אומר שהחיינו נטלו לאוכלו אומר המוציא וקפסיק ותני כל המנחות אפי' מנחת מחבת ומרחשת אע"פ שמטוגנת בשמן ואין קערה לחלק בין מיס לשמן א"כ על לפנעול"י ופניטלנ"י[כ] אומר בורא מיני מזונות ועל גלטונ"י וירבל"י[כא] מברך המוציא ועל חופלטק"י נראה שאין מברך המוציא אף על פי שעושין אותו בלא מסקה דאמרי[כב] תדע שהרי אין מפרישין ממנו חלה אפילו יש הרבה כמו אחד כשיעור חלה ואע"פ שהמל מלרפן לחלה ואע"ג דטוריתא אמרינן בכילך מברכין (שם) דחייב בחלה ומברכין עליו בורא מיני מזונות ההוא כדמפרש התם דגובלה בעלמא הוא ואינו קועד הלב ורבינו תם היה אומר דאף על גרימוז"י[כג] אין מברך המוציא דלית בהו טוריתא דנהמא אף על גב דמסתמא חייב בחלה: **לחם** שאין אפוי בתנור אחד. ואם תאמר מנין לאחד בין בגלילה רכה ובין בגלילה קשה והלא אינו תלוי לר' יהודה אלא באפוי בתנור אחד ולומר רבינו תם דהכי פירושו לר' יהודה לחם האפוי בתנור וכו' לחם שרגילין לאפות בתנור היינו בגלילתו קשה: **הדביק** מבפנים והרתיח מבחוץ מהו. פ"ה דמפרש דמיירי בחילפא תימה אם כן במאי סבר רבה דפליגי רבי יוחנן וריש לקיש ע"כ דהדביק מבפנים והרתיח מבחוץ אם כן מאי מיבעיא ליה לרב יוסף בתר הכי הדביקה מבפנים ומבחוץ כנגדו מהו ונראה לר"י דהכא בהדביק בתנור מיירי ומיבעיא ליה כיון דתנור הוא לא חשיב מעשה חילפא או דילמא לא שנא ולרב יוסף מיבעיא כשהדביק בתנור ולא הסיקו אלא מתבשל מהיסק שכנגדו וכן פירש רבינו חננאל:

מצות

אחד מכל קרבן א"אחד"[ו] שלא יטול פרום והכא במאן דפריסא דמיא קמ"ל. מיתיבי[ז] המעיסה בית שמאי פוטרין וב"ה מחייבין החליטה בית שמאי מחייבין ובית הלל פוטרין איזהו המעיסה ואיזהו החליטה המעיסה קמח שעל[ח] גבי מוגלשין החליטה מוגלשין שעל[ט] גבי קמח ר' ישמעאל ב"ר יוסי אומר משום אביו זה וזה לפטור ואמרי לה ב"זה וזה לחיוב[י] וחכמים אומרים אחד זה ואחד זה עשאן באילפא פטור בתנור חייב ותנא קמא מאי שנא המעיסה ומאי שנא חליטה אמר רב יהודה אמר שמואל וכן א"ר יהודה[יא] ואיתימא ר' יהושע בן לוי כמחלוקת בזו כך מחלוקת בזו[יב] ותברא מי ששנה זו לא שנה זו קתני מיהת וחכמים אומרים אחד זה ואחד זה שעשאן[יג] באילפא פטור בתנור חייב תיובתא דר' יוחנן אמר לך ר' יוחנן תנאי היא דתניא יכול יהא מעיסה וחלוטה חייבין בחלה ת"ל[יד] לחם ר' יהודה אומר אין לחם אלא האפוי בתנור ר' יהודה היינו תנא קמא אלא לאו מעשה אילפא איכא בינייהו תנא קמא סבר מעשה אילפא חייבין ור' יהודה סבר מעשה אילפא פטורין לא דכולי עלמא מעשה אילפא פטורין והכא בגון שחזר ואפאו בתנור קא מיפלגי דתנא קמא סבר ביון שחזר ואפאו בתנור לחם קרינן ביה ור' יהודה סבר אין לחם אלא האפוי בתנור מעיקרא וכיון דמעיקרא לאו בתנור אפייה לאו לחם הוא אמר רבא מאי טעמא דר' יהודה דכתיב[טו] ואפו עשר נשים לחמכם בתנור אחד לחם האפוי בתנור אחד[טז] קרוי לחם ושאין אפוי בתנור אחד[יז] אין קרוי לחם. יתיב רבה ורב יוסף אחוריה דרבי זירא ויתיב ר' זירא קמיה דעולא אמר ליה רבה לר' זירא בעי מיניה מעולא הדביק מבפנים והרתיח מבחוץ מהו אמר ליה מאי אימא ליה דאי אמינא ליה לי הי ניהו מעשה אילפא א"ל רב יוסף לרבי זירא בעי מיניה מעולא הדביק מבפנים ואבוקה בנגדו מהו אמר ליה מאי אימא ליה דאי אמינא ליה אמר לי רוב עניים עושין כן. אמר רב אסי[יח] עיסה של מעשר שני לדברי ר' מאיר פטורה מן החלה לדברי חכמים[יט] חייבת בחלה אחד מכל קרבן. תרומה לה' לכהן הזורק וגו', מרבעת מינין היו בה של עשר עשר חלות[כ], ומכל מין ומין נותן אחד לכהן והשאר לבעלים, וכתיב אחד שלא יתן לו פרוסה: המעיסה החליטה[כא]: פוטרין. מן החלה: מוגלשין. רוחמין: **ותנא** קמא כו'. נרים מהדר גמרא לפירוש דבריתא דלא תהוי משנתא, והדר מסיים מילתיה ומוסיף תיובתא מינה לרבי יוחנן: במחלוקת בזו. כלומר המחייב בזו מחייב בזו והפוטר בזו פוטר בזו, וריצא דמפיך פלוגתייהו לאו אחלת תנא אחריני, וקשיין אהדדי, ומי שנה זו לא שנה זו, אחי תנא אחי ליה דאחומרי בית שמאי ומקולי בית הלל היא ותנא אחלית והוא הדין למעיסה, ואחי אחי ליה דמקולי בית שמאי ואחומרי בית הלל היא ותנא המעיסה והוא הדין לחליטה: **תברא**. קשיין אהדדי: **תנא** קמא **סבר מעשה אילפא חייבין**. והכי קאמר יכול אחת המעיסה והחליטה חייבין אחלה, ת"ל לחם והני לאו לחם נינהו דקודם ליאחן מצומצין נרוחמין הן, אבל מעשה אילפא שלא נאפו אלו על האור קרוצין הן למעשה תנור ולחם נינהו וחייב, ואפילו הדחיק ולבסוף הרחיח, ואמר ליה ר' יהודה מעשה אילפא נמי פטורין, דאין לחם אלא האפוי בתנור: **שחזר ואפאן בתנור**. למעשה אילפא, והכי קאמר תנא קמא ת"ל לחם והני לאו לחם נינהו דמצומצים בחים הן, והוא הדין למעשה אילפא נמי שהדחיק ולבסוף הרחיח נמי לאו לחם נינהו, אבל חזר ואפאו בתנור לחם קרינן ביה: **ור' יהודה סבר**. אפוי בתנור אחד בעין, ולא בשני תנורים כגון אילפא ותנור: **הדביק מבפנים**. הלחם באילפא: **והרתיח מבחוץ**. שנתנה על האור כמו שאנו עושים: **מהו**. מי הוי לחם: **הי ניהו**. אלו הן מעשה אילפא שנחלקו בו חכמים[כב] ר' יוחנן וריש לקיש: **ואבוקה בנגדו**. מלמעלה, וחוש החם להטה באילפא וממהר אפייתו, **מהו**, מי הוי כעין תנור או לא: **רוב עניים עושין**. כל מעשה אילפא כן, שאין להם עצים, ובכך הוא ממהר לאפות: **לדברי רבי מאיר**. דתמר בפרק שני דקדושין (דף נד:) מעשר ממון גבוה הוא, פטורה מן החלה, כדמפרש בערימותיכם כתיב[כג] ולא של גבוה:

ומצה

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [מנחות עז: נדרים יג:], **ג)** חלה פרק ג [משנה ו] [עדיות פרק ה משנה ב], **ג)** [עיין מוספות כתובות עה: ד"ה תנרא], **ד)** מוכה דף לה., **ה)** מנחות דף עו., **ו)** במדבר טו כ, **ז)** לקמן עו., **ח)** ע"ע תוס' זבחים צה: ד"ה עירה, **ט)** ה"ג (ז.), **י)** עי' ר"ן (ב"ש) ועיי' חלה פ"ג מ"א-ג, **כ)** עיי' ברכות שם.

תורה אור השלם

א) וְהָיָה בַּאֲכָלְכֶם מִלֶּחֶם הָאָרֶץ תָּרִימוּ תְּרוּמָה לַיי: [במדבר טו, יט]

ב) בְּשִׁבְרִי לָכֶם מַטֵּה לֶחֶם וְאָפוּ עֶשֶׂר נָשִׁים לַחְמְכֶם בְּתַנּוּר אֶחָד וְהֵשִׁיבוּ לַחְמְכֶם בַּמִּשְׁקָל וַאֲכַלְתֶּם וְלֹא תִשְׂבָּעוּ: [ויקרא כו, כו]

הגהות וציונים

ח) ראשונים וכ"י **על**: **ט)** נראה שאין זה מלשון הברייתא אלא מלשון הגמ' (נמוקי הגרי"ב וכן הוכיח החזו"א סי' קכד מתוס'): **י)** [צ"ל ר' יוחנן] (גליון): **כ)** ראשונים וכ"י **עשאן**: **כא)** "אחד" ליתא בכת"י ובאו"ז (דק"ס): **כב)** נראה דמגיה הנוסח כלפנינו לאפוקי מהנוסח בכת"י (בכל העמוד) "המעשה" "החלטה" (דק"ס): **כג)** "חכמים" ליתא בכ"י ובקצת דפו"י (ד"ס): **כד)** עי' או"ז ח"א סי' קמח וריז: **כה)** שקורין לטרייי"א (רא"ש), בלשון פולין "לאקשין" (קרבן נתנאל):

עין משפט נר מצוה

קמח א מיי' פ"ט מהל' מעשה קרבנות הלכה כב:

קמט ב מיי' פ"ו מהל' נזקוריס הל' יג טוש"ע י"ד סי' שכט סעיף ח:

קנ ג מיי' שם הל' ד:

רבינו חננאל

תודה: ת"ש המעיסה שהיא מוגלשים על גבי מוגלשים. [פי' מוגלשים] מים רותחים. בית שמאי פוטרים וב"ה מחייבים. החליטה שהיא בש"ש מחייבים ב"ה פוטרים ר' ישמעאל אומר משום אביו כו'. **קתני** מיהת וחכמים אומרים בין מעיסה בין החליטה עשאן באילפס פטורים בתנור חייבים קשיא לר' יוחנן. **אמר לך** ר' יוחנן **תנאי היא** וכך סידורא במסקנא המעיסה ב"ש פוטרים וב"ה מחייבים והוא הדין לחליטה ותנא אחר שונה החליטה ב"ש מחייבים וב"ה פוטרים. **וזהו פי' תברא** מי ששנה זו לא שנה זו אלא תרי תנאי וכל חד מינייהו רישא וסיפא חדא קתני לה ופשוטה היא. **ודחי'** לא כולי עלמא מעשה אילפס פטורה והכא בשחזר ועשאן בתנור ת"ק סבר כיון שחזר ואפאו בתנור לחם קרינא ביה ור' יהודה סבר אין לחם אלא האפוי בתנור בלבד מעיקרא. **אמר רבא** מאי טעמיה דר' יהודה כו'. **ואסיקנא** הדביק מבפנים והרתיח מבחוץ היינו מעשה אילפס הדביק מבפנים ואבוקה כנגדו רוב עניים עושין כן: **אמר** ר' **אסי עיסה של מעשר שני** לדברי ר' מאיר פטורה מן החלה לדברי ר' יהודה חייבת בחלה

משנת ראשונים

ותנא קמא מאי שנא המעיסה ומאי שנא חליטה. פי' שאין לומר דקמח ע"ג מוגלשין הוי כלי ראשון ומוגלשין ע"ג קמח הוי כלי שני וקי"ל דכלי שני אינו מבשל דודאי אי הוה מערה מוגלשין בכלי שני והוה יהיב קמח הוי כלי עלייהו הוי חשיב כלי שני אבל כיון דמכלי ראשון מערה ושופך ע"ג הקמח כלי ראשון חשיב שהרי לא הורקו הרותחין מכלי אל כלי וכך דומה כאלו שם הקמח ע"ג מוגלשין בכלי ראשון ומיכן תשובה למורה שחילק בשריית המורסין. **[תוספות רי"ד]**

הדביק מבפנים והרתיח מבחוץ מהו. פרש"י ז"ל באילפס, ולא נהיר דאמאי משנינן לישנא דלעיל אמרינן הדביק ולבסוף הרתיח והכא אמרינן מבפנים ומבחוץ, אלא ודאי בתנור הוא וכמו שפירשתי. **[חידושי הר"ן]**

אמר לי רוב עניים עושין כן. העניים שאין להם רוב עצים להסיק התנור יפה ואח"כ לאפות בו משימין הפת בתנור לצד אחד ובצד אחד מסיקין את העצים ובעוד שהן דולקין הפת נאפת וכיון דבתנור עבדי הכי כי עבד באילפס נמי במעשה תנור לחם הוי דומיא דהרתיח ולבסוף הדביק. **[תוספות רי"ד]** **לדברי רבי מאיר פטורה מן החלה.** בעינן עיסה שלכם שתהיה שלכם ממש של חולין ולא של מעשר שני דהא אינו שלכם אלא חשוב הוא כשלמים שהן קדשים והותרו לבעלים לאכלן בירושלים. **[רבינו חננאל]**

אילפס פטור מחלה, היינו כיון שחכמים שם סוברים כרבי יהודה שבברייתא השניה, ואילו רבי יוחנן פוסק כתנא קמא שבברייתא השניה.

הגמרא דוחה את הביאור במחלוקת חכמים ורבי יהודה, וממילא נדחה התירוץ בדברי רבי יוחנן:

דוחה הגמרא, **לא** - אין הכרח לפרש את הברייתא השניה באופן זה, שנחלקו בדין מעשה אילפס, אלא יתכן **דִּכּוּלֵי עָלְמָא** - בין תנא קמא ובין רבי יהודה סוברים **שֶׁמַּעֲשֶׂה אִילְפָּס פְּטוּרִין**, וכדעת חכמים בברייתא הקודמת [ואם כן תישאר הקושיא על רבי יוחנן], **וְהָכָא** - וכאן, בברייתא השניה, **בְּגוֹן שֶׁחָזַר וְאֶפָאוֹ בַּתַּנּוּר קָא מִיפַּלְגִי** - נחלקו באופן שלאחר שעשאו באילפס[יב] חזר ואפאו בתנור, **דְּתַנָּא קַמָּא כֵּיוָן שֶׁחָזַר וְאֶפָאוֹ בַּתַּנּוּר, 'לֶחֶם' קָרִינַן בֵּיהּ** - הרי הוא נקרא לחם, וחייב בחלה[יג]. **וְאִילּוּ רַבִּי יְהוּדָה סָבַר, אֵין קְרוּי 'לֶחֶם' אֶלָּא הָאָפוּי בַּתַּנּוּר מֵעִיקָּרָא** - מתחילת עשייתו, **וְכֵיוָן דְּמַעֲשֶׂה אילפס מֵעִיקָּרָא לָאו בַּתַּנּוּר אַפְיֵיהּ** - לא אפאו מתחילה בתנור אלא באילפס, **לָאו 'לֶחֶם' הוּא**, ופטור מחלה[יד].

הגמרא מפרשת לפי ביאור זה את טעמו של רבי יהודה:

אָמַר רָבָא, מַאי טַעְמָא דְּרַבִּי יְהוּדָה הסובר שאפילו אם חזר ואפה את מעשה האילפס בתנור, פטור הוא מחלה, משום **דִּכְתִיב** בפרשת התוכחה (ויקרא כו כו) **'וְאָפוּ עֶשֶׂר נָשִׁים לַחְמְכֶם בְּתַנּוּר אֶחָד'**, שמכאן יש ללמוד שדווקא **לֶחֶם הָאָפוּי בְּתַנּוּר אֶחָד** - רק במין תנור אחד, **קָרוּי לֶחֶם**[טו], ואולם מה **שֶׁאֵין אָפוּי בְּמִין תַּנּוּר אֶחָד**, אלא בשני מיני תנורים, והיינו שנעשה באילפס ואחר כך בתנור, **אֵין** הוא **קָרוּי לֶחֶם**[טז], ואינו בכלל **'בַּאֲכָלְכֶם מִלֶּחֶם הָאָרֶץ'** (במדבר טו יט) שנאמר בחיוב חלה.

★

הגמרא מביאה נידונים שונים שדנו האמוראים בענין מעשה אילפס:

יָתִיב רַבָּה וְרַב יוֹסֵף אֲחוֹרֵיהּ דְּרַבִּי זֵירָא - ישבו רבה ורב יוסף מאחורי רבי זירא, **וְיָתִיב רַבִּי זֵירָא קַמֵּיהּ דְּעוּלָּא** - וישב רבי זירא לפני עולא, **אָמַר לֵיהּ רַבָּה לְרַבִּי זֵירָא**, שישב לפני עולא, **בְּעִי מִינֵּיהּ מֵעוּלָּא** - שְׁאַל את עולא שאלה זו, אם **הִדְבִּיק** האדם את העיסה **מִבִּפְנִים** - בתוך האילפס, **וְהִרְתִּיחַ מִבַּחוּץ** - הניח את האילפס כולו על גבי האש[יז], **מַהוּ** - מה דינה של עיסה זו לענין חיוב חלה, האם ריש לקיש, הסובר שמעשה אילפס פטור מחלה, יודה שמין מאפה זה חייב בחלה, או לא[יח].

אָמַר לֵיהּ - השיב רבי זירא לרבה, **מַאי אֵימָא לֵיהּ** - מה יש לי לשואלו על דבר זה, **דְּאִי אָמְינָא לֵיהּ** - הרי אם אשאלנו זאת, **אָמַר לִי, הֵי נִיהוּ מַעֲשֶׂה אִילְפָּס** - ישיב לי שזהו מעשה אילפס שנחלקו בו ריש לקיש ורבי יוחנן לעיל.

לאחר שנתבאר ש'מעשה אילפס' הרגיל הוא באופן שהרתיח מבחוץ, מביאה הגמרא ספק נוסף:

אָמַר לֵיהּ רַב יוֹסֵף לְרַבִּי זֵירָא, בְּעִי מִינֵּיהּ [-שְׁאַל] **מֵעוּלָּא** שאלה אחרת, אם **הִדְבִּיק** את העיסה באילפס **מִבִּפְנִים, וַאֲבוּקָה כְּנָגְדּוֹ** - והניח אבוקת אש כנגד פי האילפס מלמעלה, **מַהוּ** - מה דינה של עיסה זו לענין חיוב חלה, האם מאחר שחום האש לוהט בעיסה עצמה הנמצאת באילפס, וממהר את אפייתה, הרי זה כמו תנור שהאש לוהטת בו, ותיחשב עיסה זו לדברי הכל כמאפה תנור, וחייבת בחלה, או שגם בזה נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש[יט].

אָמַר לֵיהּ רבי זירא לרב יוסף, **מַאי אֵימָא לֵיהּ** - מה יש לי לשואלו על דבר זה, **דַּהְרִי אִי אָמְינָא לֵיהּ** - אם אשאלנו כן, **אָמַר לִי** - ישיב לי, **שרוֹב עֲנִיִּים עוֹשִׂין כֵּן** ונותנים את האבוקה כנגד פי האילפס כדי למהר את האפייה ללא שימוש בעצים רבים, ואף אופן זה הוא בכלל מחלוקת ריש לקיש ורבי יוחנן האמורה, וריש לקיש פוטר אף בזה מחלה[כ].

★

הגמרא דנה עתה האם מעשר שני חייב בחלה והאם יוצאים בו ידי חובת מצה ואתרוג:

מעשר שני הוא מעשר נוסף המופרש מהתבואה מלבד מעשר ראשון. מעשר זה יש להפריש בשנה הראשונה, השניה, הרביעית והחמישית לשמיטה, ונאכל בטהרה על ידי הבעלים, בירושלים בלבד[כא]. ונחלקו התנאים (קידושין נד:) האם מעשר שני נחשב כממון הבעלים או כממון גבוה שיש לבעלים רשות לאוכלו. סוגייתנו דנה בנפקא מינה שיש ממחלוקת זו לגבי דינים שונים.

אָמַר רַב אַפִּי, עִיפָּה הנעשית מחיטים **שֶׁל מַעֲשֵׂר שֵׁנִי, לְדִבְרֵי רַבִּי מֵאִיר** הסובר (סה ע"ח) שמעשר שני הוא ממון גבוה, הרי היא **פְּטוּרָה מִן הַחַלָּה**, כיון שעיסה שאינה בבעלות האדם פטורה מחלה, וכמו שיבואר להלן (לח.). **וּלְדִבְרֵי חֲכָמִים,** הסוברים (קידושין סה) שמעשר שני הוא ממון בעלים, הרי היא **חַיֶּבֶת בַּחַלָּה.**

לרבי יוחנן, אלא אפשר גם לפרש שנחלקו תנא קמא ורבי יהודה באופן שהרתיח ולבסוף הדביק, שלתנא קמא יש לזה דין לחם ולרבי יהודה גם לזה אין דין לחם, ורק האפוי בתנור נקרא לחם, אבל בהדביק ולבסוף הרתיח לדברי הכל אין לזה שם לחם ופטור מחלה, ושלא כדברי רבי יוחנן הסובר שאף בהדביק ולבסוף הרתיח חייב בחלה. ותירץ הצל"ח (ד"ה אמר) שמהברייתא עצמה מוכח שאין חילוק בין הרתיח ולבסוף הדביק לבין הדביק ולבסוף הרתיח, שהרי לשון רבי יהודה היא 'אין לחם אלא העשוי בתנור', ומדוע אמר לשון שלילה, ולא אמר בפשיטות שהעשוי באילפס אינו קרוי לחם, אלא ודאי אם היה אומר כן היינו סבורים לחלק, שרק בהדביק תחילה אינו קרוי לחם, אך אם הרתיח תחילה קרוי לחם אף לרבי יהודה, ולכן אמר לשון זו, שאין לחם אלא העשוי בתנור, אבל העשוי באילפס לעולם אינו קרוי לחם. וממילא מוכח גם שתנא קמא מחייב באילפס אפילו אם הדביק תחילה, שאילו היתה דעתו שיש לחייב באילפס רק בהרתיח תחילה, אבל בהדביק תחילה הוא מודה שפטור, אם כן עדיין היה רבי יהודה יכול לומר בפשיטות שמעשה אילפס פטור, והיינו יודעים שכוונתו לכל האופנים, שאילו הוא גם כן מחלק בין הרתיח תחילה לבין הדביק תחילה נמצא שהוא סובר כתנא קמא. וראה עוד בדבריו מה שכתב לפי זה.

יב. רש"י (ד"ה שמור). והתוספות רי"ד (ד"ה גם) פירש, שנחלקו במעיסה וחליטה שחזר ואפאן בתנור, שהרי מה שהעמדנו שנחלקו במעשה אילפס היה מחמת הדוחק, שלא היה ביאור אחר במחלוקתם, אך עתה שמבארת הגמרא שנחלקו באופן שחזר ואפאו, אין צורך לומר שמדובר במעשה אילפס, אלא במעיסה וחלוטה.

יג. לכאורה קשה, מה בכך שחזר ואפאו, והרי אנו פוסקים להלכה שאין אפייה אחר אפייה, ואם כן אין האפייה השניה בתנור מבטלת ממנו את דינו כעשוי באילפס, שאין לו שם לחם. ותירץ האגלי טל (תופה, סי' טו אות טו) עפ"י מה שכתבו התוספות בשבת (קד: ד"ה אמר), שאף שאנו פוסקים שאין כתב על גבי כתב, מכל מקום אם יש תוספת כל שהיא בכתב החדש, כגון שהיה זה גט אשה והכתב העליון נכתב 'לשמה', נחשב הוא כ'כתב'. והוא הדין כאן, כיון שהאפייה השניה שבתנור נותנת לו חשיבות של שם 'לחם', לענין שקבעו לו חכמים ברכה בפני עצמו, ולענין שיש לו דין 'מצה' לצאת בה ידי חובה בפסח, לכן היא נחשבת כאפייה אף לענין חלה.

יד. ראה בתוספות (ד"ה דכולי) שדנו האם מחמת שדחתה הגמרא את התירוץ על דברי רבי יוחנן, ונקטה לשון 'דכולי עלמא מעשה אילפס פטורים' זו ראיה שסוברת הגמרא שיש לפסוק כריש לקיש.

טו. צריך עיון, הלא מבואר בתורת כהנים (נמקומי פ"ו ה"ג) שעיקר הקללה היא במה שיאפו הרבה נשים בתנור אחד מחמת חסרון עצים, ואם כן היה הפסוק מוכרח לכתוב 'בתנור אחד', שאם לא כן אין כל קללה בכך שיאפו לחמם בתנור, ומנין לנו שבא הכתוב ללמדנו שדווקא אם נאפתה הפת בתנור אחד היא קרויה לחם. וצריך לומר, שדרשה זו היא מייתור תיבת 'לחמכם'. שפת אמת (ד"ה מ"ט).

טז. לשיטת רבינו תם (נמוק' ד"ה דכולי) שבלילה עבה חייבת בחלה אפילו בלא אפייה כלל [ראה לעיל ע"א בהערה, בדברי ריש לקיש], יש לפרש שאין צריך שייאפה בתנור בפועל, אלא כל שרגילים לאפותו בתנור, והיינו בלילה עבה, קרוי לחם. תוספות (ד"ה נמס).

יז. רש"י (ד"ה הדניק). אך התוספות (ד"ה הדניק) פירשו, שספיקו של רבה הוא בתנור, כשהדביק בו את הפת ולבסוף הרתיחו, האם אינו חשוב לחם אלא אם כן הרתיח את התנור לפני שהדביק בו את הפת, וכמו שחילק ריש לקיש במעשה אילפס, או שלא חילק כן ריש לקיש אלא באילפס ולא בתנור. והרמב"ן (סה) ביאר שהספק הוא כשאפה בתנור כאופן שאופים באילפס, כלומר שהדביק את הפת מבפנים והרתיחו מבחוץ.

יח. כך כתב הרמב"ן (מלחמת ה', ד"ה ומתי דמיימי) בדעת רש"י.

יט. רמב"ן (סה) בשיטת רש"י, אמנם ראה הערה לעיל בסמוך שנחלק על רש"י בביאור הספק של הגמרא.

כ. רש"י (ד"ה ואבוקה וד"ה רוב). אך התוספות (ד"ה הדניק) פירשו, שספק רב יוסף הוא בתנור שלא הסיקו אלא הוא אופה על ידי אבוקה שמניחו בפי התנור, האם הוא נחשב כמאפה תנור או לא. והשיבו רבי זירא, שודאי מעשה תנור הוא, שכן היא דרך העניים לאפות בו. וכן פירש הרמב"ן (סה).

כא. שנאמר (דברים יב יז) 'לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך ותירושך ויצהרך וגו', כי אם לפני ה' אלהיך תאכלנו במקום אשר יבחר ה' אלהיך בו'. ופרטי הדינים מבוארים בספרי (מ' מצע פיסקא שנ).

כל שעה פרק שני פסחים

דין נוסף, **מַצּוֹת שֶׁל מַעֲשֵׂר שֵׁנִי** בירושלים, **לְדִבְרֵי רַבִּי מֵאִיר**, הסובר שממון גבוה הוא ואינו בבעלות האדם, **אֵין אָדָם יוֹצֵא בָּהּ יְדֵי חוֹבָתוֹ בַּפֶּסַח**, כטעם שיבואר להלן[א]. **וּלְדִבְרֵי חֲכָמִים**, הסוברים שמעשר שני ממון בעלים הוא, אדם **יוֹצֵא בָּהּ יְדֵי חוֹבָתוֹ בַּפֶּסַח**.

דין נוסף, **אֶתְרוֹג שֶׁל מַעֲשֵׂר שֵׁנִי, לְדִבְרֵי רַבִּי מֵאִיר** שהוא ממון גבוה, **אֵין** אדם **יוֹצֵא בּוֹ יְדֵי חוֹבָתוֹ בְּיוֹם טוֹב** של סוכות, **וּלְדִבְרֵי חֲכָמִים**, שהוא ממון בעלים, **אָדָם יוֹצֵא בּוֹ יְדֵי חוֹבָתוֹ בְּיוֹם טוֹב**[ב].

מקשה הגמרא על רב אסי, **מַתְקִיף לָהּ** [-הקשה] **רַב פָּפָּא, בְּשִׁלְמָא** - מובן הדבר לגבי **עִיסָּה**, מה שאינה מתחייבת בחלה אלא אם כן היא ממון בעלים, משום **דִּכְתִיב** בחלה (נמדבר טו כ) 'רֵאשִׁית **עֲרִסֹתֵיכֶם** [-בצקכם] חַלָּה תָּרִימוּ תְּרוּמָה', ומשמעות לשון עריסותיכם היא דווקא עיסה **מִשֶּׁלָּכֶם**, ולכן לרבי מאיר מעשר שני פטור מחלה, שהרי ממון גבוה הוא. **וּבְאֶתְרוֹג** של מעשר שני **נַמִּי** - גם כן מובן מה שאין אדם יוצא ביום הראשון אלא בשלו, משום **דִּכְתִיב** בו (ויקרא כג מ) 'וּלְקַחְתֶּם **לָכֶם** בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר' וגו', ומשמעות לשון 'לָכֶם' היא **שֶׁמִּשֶּׁלָּכֶם יְהֵא** האתרוג, ולכן לדעת רבי מאיר שמעשר שני הוא ממון גבוה, אין יוצאים באתרוג של מעשר שני. **אֶלָּא** [-אבל לגבי] **מַצָּה** של מעשר שני, מדוע לדעת רבי מאיר לא יצאו בה ידי חובה, **מִי כְּתִיב** - וכי נאמר בה לשון 'מִצַּתְכֶם', שמחמת כן נאמר שאין אדם יוצא אלא במצה שלו.

מתרצת הגמרא, **אָמַר רָבָא, וְאִיתֵּימָא** [-ויש אומרים] שאמר כן **רַב יֵימַר בַּר שְׁלָמְיָא**, הלכה זו, שמצה צריכה להיות של האדם, **אָתְיָא** [-נלמדת] בגזירה שוה 'לֶחֶם' 'לֶחֶם' מחיוב חלה, **דִּכְתִיב הָכָא** - נאמר כאן, לגבי מצה, לשון 'לֶחֶם עֹנִי' (דברים טז ג), **וְכְתִיב הָתָם** - ונאמר שם, לגבי חלה, 'וְהָיָה בַּאֲכָלְכֶם מִלֶּחֶם הָאָרֶץ' (נמדבר טו יט), ויש ללמוד, **מַה לְּהַלָּן** - כשם שלגבי חלה, אין החיוב נוהג אלא בעיסה **מִשֶּׁלָּכֶם, אַף כָּאן** במצה אין יוצאים ידי חובה אלא במצה **מִשֶּׁלָּכֶם**. וממילא לדעת רבי מאיר שמעשר שני הוא ממון גבוה, אין יוצאים בו ידי חובת אכילת מצה[ג].

אוצר החכמה

הגמרא מסייעת לדברי רב אסי מברייתא:

מבררת הגמרא, **לֵימָא מְסַיַּיע לֵיהּ** - האם נאמר שיש סיוע לדברי רב אסי ממה ששנינו בברייתא, **עִיסָּה שֶׁל מַעֲשֵׂר שֵׁנִי פְּטוּרָה מִן הַחַלָּה, דִּבְרֵי רַבִּי מֵאִיר. וַחֲכָמִים אוֹמְרִים**, שהיא **חַיֶּבֶת** בחלה. הרי שחיוב מעשר שני בהפרשת חלה תלוי במחלוקת רבי מאיר וחכמים, האם מעשר שני הוא ממון גבוה או ממון בעלים.

תמהה הגמרא על לשון השאלה, וכי ניתן לומר על הוכחה זו **'לֵימָא מְסַיַּיע'**, בלשון שאלה, הלא דברי הברייתא ודברי רב אסי **הַיְינוּ הַדְּ** - שוים לגמרי, ומפורש בברייתא כדברי רב אסי.

מתרצת הגמרא, **הָכִי קָאָמַר (לֵיהּ)** - כך היתה כוונת האמורא שהסתפק האם הברייתא מסייעת לרב אסי, **לֵימָא מִדְּפְלִיגִי בְּעִיסָּה** - האם ממה ששנינו בברייתא שנחלקו בעיסה של מעשר שני, **בְּהָנָךְ נַמִּי פְּלִיגִי** - יש ראיה שנחלקו גם באתרוג ובמצה[ד], ואם כן יש הוכחה מהברייתא לכל דברי רב אסי. **אוֹ דִילְמָא** - או שמא נאמר **דְּשָׁאנֵי הָתָם** - שונה הדבר שם, בחלה, **דִּכְתִיב** בה **'עֲרִיסוֹתֵיכֶם' 'עֲרִיסוֹתֵיכֶם' תְּרֵי זִימְנֵי** - שתי פעמים, שנאמר (נמדבר טו כ-כא) 'רֵאשִׁית עֲרִסֹתֵיכֶם חַלָּה תָּרִימוּ תְרוּמָה כִּתְרוּמַת גֹּרֶן כֵּן תָּרִימוּ אֹתָהּ. מֵרֵאשִׁית עֲרִסֹתֵיכֶם תִּתְּנוּ לַה' תְּרוּמָה לְדֹרֹתֵיכֶם', ומייתור זה למדנו, שצריך שתהיה החלה ממון גמור של בעליה, ואין די בכך שהיא מותרת לו באכילה, ועל כן לשיטת רבי מאיר שמעשר שני אינו ממון הבעלים, אין הוא חייב בחלה. אבל באתרוג, שנאמר בו 'לכם' פעם אחת בלבד, די בכך שנדרוש מלשון 'לכם' שלא יהא המעשר שני שאול או גזול, אך אם יש לו בו היתר אכילה, אף שאינו נקרא שלו ממש, יוצאים בו ידי חובה[ה].

★

הגמרא מביאה ספק בדין מצה העשויה מחלה שהופרשה מעיסה של מעשר שני:

בָּעֵי [-הסתפק] **רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ**, לשיטת חכמים הסוברים שמעשר שני הוא ממון בעלים וחייב בחלה, **מַהוּ שֶׁיֵּצֵא אָדָם** [-כהן] **יְדֵי חוֹבָתוֹ בְּמצה העשויה מֵחַלָּה שֶׁל מַעֲשֵׂר שֵׁנִי, בִּירוּשָׁלַיִם.**

מפרשת הגמרא לדעת מי ניתן להסתפק בספק זה:

אַלְּיבָּא [-לשיטתו] **דְּרַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי**, הסובר לעיל (לו.) שאין יוצאים ידי חובת מצה במצת מעשר שני, משום שאינו נאכל באנינות, **לָא תִּיבָּעֵי לָךְ** - אין להסתפק בדבר, שהלא הדברים קל וחומר, **הַשְׁתָּא** - ומה אם **בְּעִיסת חוּלִּין**, והיינו בשיירי העיסה של מעשר שני, לאחר שניטלה החלה, **לֹא נָפִיק** - אין יוצאים ידי חובה, מחמת שאין זו מצה הנאכלת באנינות, **בְּחַלָּתוֹ** של המעשר שני, שאף היא אסורה לאונן, **מִיבַּעְיָא** - וכי צריך לומר שאין יוצאים בה ידי חובת מצה!.

ממשיכה הגמרא, אלא, **כִּי תִּיבָּעֵי לָךְ** - לשיטתו של איזה תנא יש לך להסתפק, **אַלְּיבָּא** [-לשיטתו] **דְּרַבִּי עֲקִיבָא**, הסובר שיוצאים ידי חובה במצה של מעשר שני, לדעתו יש לך להסתפק האם יוצאים ידי חובה בחלה שהופרשה ממעשר שני. והטעם לחלק ביניהם הוא, שהרי נאמר (שמות יג כ) 'בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכֵלוּ מַצּוֹת', ודרשו חכמים (לעיל לו:) מלשון זו, שאין יוצאים ידי חובה אלא במצה שראויה להיות

א. **אמנם** לעיל (לו.) נתבאר שיש הממעטים מצת מעשר שני מ'לחם עוני', הנדרש כמו 'אוני', למעט מצת מעשר שני שאינה נאכלת באנינות, אך הנידון כאן הוא אפילו לשיטת רבי עקיבא שם, שאינו דורש מיעוט זה, ומצד שאין זה ממון בעלים. רש"י (ד"ה ומצה).

ב. **נקטה** הגמרא דווקא לשון 'יום טוב' [ולא 'סוכות', כמו שכתבה לעיל 'פסח'], כדי למעט את שאר ימי חול המועד של סוכות, שאפילו בבית המקדש שחיוב ארבעת המינים הוא מן התורה כל שבעת הימים, מכל מקום אין זה נלמד מהפסוק 'ולקחתם לכם', שממנו דורשת הגמרא להלן שצריך האתרוג להיות של הבעלים, אלא לומדים זאת מהפסוק (ויקרא כג מ) 'ושמחתם לפני ה' אלוקיכם שבעת ימים', וכיון שלא נאמר כאן 'לכם' אין צריך שיהא האתרוג שלו בימים אלו. רש"ש (ד"ה מלשון).

ג. **הקשו** התוספות (ד"ה ממיל), מאחר שאין יוצאים אלא במצה משלכם, לשם מה נצרכת הדרשה המובאת בברייתא לעיל (לה:) למעט מצת טבל, הלא מעורב בה חלק הכהן והלוי והעני ואינה כולה שלו [וכעין המבואר בסוכה (לה:), שמטעם זה אין יוצאים ידי חובה באתרוג של טבל]. ותירצו, שיש צורך במיעוט מיוחד למצת טבל, לענין אופן שאכל ממצה זו יותר מכזית, שאף ללא חלקי התרומה והמעשר המעורבים בה נותר בה כזית השייכת לבעלים לבדו, ולולא המיעוט בברייתא לעיל היינו סבורים שיוצא בה ידי חובתו. עוד תירצו, שנצרך המיעוט לכהן עצמו שאינו יוצא בטבל אף שהתרומה המעורבת בו היא שלו, שכן לאחר שמפרישה יכול ליטלה לעצמו. וכן נצרך המיעוט ללוי שאינו יוצא בטבל ממעשר ראשון, ולעני שאינו יוצא בטבל ממעשר עני, ואף שמעשרות אלו הם שלהם [וראה בשאגת אריה (סי' נ) ובחזון איש (סי' קמד) בענין מה שכתבו התוספות שהעני יכול ליטול לעצמו את המעשר עני שלו].

ד. **מלשון** רש"י (ד"ה הכי קאמר) משמע שהסיוע הוא לדברי רב אסי באתרוג ובמצה, שכתב 'לימא מסייע הא לכל מילתיה דרב אסי', וכן כתב בפירוש רש"י בסוכה (לה: ד"ה ממיל) שהכוונה גם לענין אכילת מצה, הנלמדת בגזירה שוה מהפרשת חלה, כמבואר בגמרא. אמנם ראה בצל"ח (ד"ה ממיל) שנקט, שהספק הוא דווקא באתרוג, אבל במצה שהוקשה לחלה ודאי צריך ממון גמור, וכן משמע קצת מסיום לשון רש"י כאן, שכתב 'דמדבהא פליגי, באתרוג נמי פליגי', ולא כתב בפירוש שגם במצה נחלקו.

ה. **ולענין** אכילת מצה, כתב הרא"ש (סי' יח) שאין יוצאים במצה גזולה, משום שאינה משלכם, והרי דרשנו בגזירה שוה מחלה שמצה שיוצא בה האדם ידי חובתו צריכה שתהא שלו. אך הביא מדברי הירושלמי (חלה פ"ג ה"ט) שבדיעבד יוצאים אף במצה גזולה, וכתב שיתכן שמחלוקת אמוראים היא בירושלמי, ולשיטה אחת אין יוצאים בה משום שהיא מצוה הבאה בעבירה. והמגיד משנה (ממן ומעה פ"ו ה"ז) כתב, שאף לדעת הירושלמי אין אדם יוצא במצה שאינה שלו, אלא כוונתו שאם גזל חטים ואפאן, יצא בהם ידי חובת מצה משום שקנאם בשינוי מעשה וכבר נעשה שלו. והריטב"א (סוכה לה. ד"ה ממיל) כתב, שאף מצה גזולה נחשבת כשלו, כיון שלאחר שלעס את המצה אינו יכול להשיבה, ונשאר עליו רק חיוב תשלומין, ונמצא שבזמן שיוצא בה, והיינו כשמגיעה לתוך מעיו, הרי היא כבר שלו. עוד כתב הקובץ שעורים (סוף קסח), שבמצה גזולה אין חסרון של 'לכם' מטעם נוסף, שכן מקור דין זה הוא מגזירה שוה מחלה, ולגבי חיוב חלה מצינו שכל עיסה שיש לה בעלים חייבת בחלה, ואף על הגזלן היא אסורה משום טבל, ולא נתמעטה אלא עיסה של נכרים ושל גבוה, הפטורה מהפרשת חלה.

ו. **ובהמשך** דברי הגמרא יבואר מדוע בחלה של מעשר שני פחות מסתבר שיצאו ידי חובה מאשר במעשר שני עצמו.

ומצה של מעשר כו' לדברי ר"מ אין אדם יוצא בה. ואפילו לא דריס עוני לשון מינות[ג], דעיקר מצה שלו ולא של גבוה, ולקמן פריך מי כתיב מלחכם: הכי קאמר. לימא מסייעא ליה לכל מילתיה דרב חסי, דאמר פליגי בתחרוג ומי פליגי: תרי זימני. אבל החס לכם למעוטי שחול וגזול[ד], אבל תחרוג של מעשר שני הוי[ה] דתניא ליה לאכילה נפיק ליה ואפילו לר"מ: דרבי יוסי הגלילי. דאמר לעיל[ו] יצא זה שאינו נאכל בתינות: בחולין. לאחר שנטלה חלתו לא נפיק בחולין לידיה: כי תיבעי לך לר"ע. דלא דריס חוני, ומיהו היתר במוסגות דעי כדמיעט לעיל[ז] בכורים מהמי טעמא, ומעשר שני ריבה משום דאית ליה היתר מוסגות אפי' לאחר שנכנס לירושלים אם נטמא, כרבי אלעזר: לשריפה אזלה. דתרומה טמאה אסורה באכילה, ובעודה טהורה אין לה היתר במוסגות משום דמעשר שני הוא, ובאר לקלטוה מחילות לית ליה פלייה: או דילמא הואיל ואילו לא קרא עליה שם חלה אית לה היתר במושבות. אם נטמא, ונפיק, השתא נמי לא פקע תורת מצה מינה משום קריאת שם חלה, דהא חלה בעלמא לא נפקא מכלל מצה כדתנן מתניתין[ט] והכהנים בחלה, אלא הא לחודה משום לאסורה ליה במוסגות, ואמרינן הואיל, ונפיק: הלקוח בכסף מעשר שני. בירושלים, כדכתיב[י] ונתתה הכסף בכל אשר תאוה נפשך וגו': ואליבא דרבנן. דפליגי עליה דרבי יהודה ואמרי לקום בכסף מעשר שנטמא יפדה לימיעט לעיל[כ] בכורים מהמי טעמא, ומעשר שני ריבה משום דאית ליה היתר מוסגות אפי' לאחר שנכנס לירושלים אם נטמא על ידי טומאה, כרבי אלעזר: לשריפה אזלה. דתרומה טמאה אסורה באכילה, ובעודה טהורה אין לה היתר במוסגות, דכל זמן שלא נטמא אזד אין לה היתר אכילה, ומשנטמא אזד אין לה היתר אכילה אף בירושלים, דהא חלה היא, אפילו הכי אמרינן הואיל ואילו לא קרא עליה שם הוא לה היתר אכילה אף בירושלים דנפיק בה[כא] אף בירושלים השתא נמי נפיק, כדאמרן במעשר גופיה: יקבר. כל לקום בכסף מעשר שני שנטמא, משום דקליטת קדושתיה ולא חלים למיתפס פדיוניה[כב], ואי נמי לא קרא עליה שם חלה לא הוה ליה היתר במוסגות: מאי מי אמרינן הואיל ואי לאו לקוח הוא. כלומר הואיל ומעשר שני גופיה לאחי האי מאמתיה וקיל האי מיניה נפקינן מצה לידיה, לאית ליה היתר במוסגות על ידי טומאה, והא לית ליה היתר להאי לאו מומרא הוא לגביה אלא קולא הוא, משום דלא חלים למיתפס פדיונו, הלכך לא חמיר כדמעיקרא[כג], ואי משום דחלה הוא ובלאו לקום נמי לית ליה היתר, הכא נמי נימא הואיל אחרינא, הואיל ואילו לא קרא עליה שם ולא לקום הוא: או דילמא חד הואיל אמרינן. כגון חלת מעשר גופיה דלא נפקי בה אלא ע"י הואיל ואי לא קרא עליה שם, אי נמי חולין של לקום לא נפקי בה אלא ע"י הואיל ואי לאו לקום הוא, החס אחרינן הואיל וחמי לקום דבעי תרי הואיל לא חמרי. ות"ת בחלת מעשר גופיה נמי תרי הואיל אית, הואיל ואי לא קרא עליה שם והואיל ואי מיטמא פריק לה ואית ליה היתר במוסגות, הכא לא קרא הואיל דבר שיש בידו לעשות לגרוס לה טומאה מיד ופריק: מסתברא שם מעשר חד הוא. וכי היכי דנפיק במעשר גופיה נפיק בחלתו, הואיל ושם חלה לא נפיק בעלמא מכלל מצה, ונפיק[כד] נמי בחלת הלקוח, דהא מכח מעשר בחה ולא מחמרינן ליה מיניה: ושמרתם ולאכול בחינות והא דלא פריך שחין נעשה להיות מחתכם חלה לגבוה כיון דלא כתב בהדיא פסול למחתכם לא שייך למיפרך הכי: זחת

מצות של מעשר שני לדברי ר' מאיר אין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח לדברי חכמי' א**יוצא בה ידי חובתו בפסח אתרוג של מעשר שני לדברי ר' מאיר אין יוצא בו ידי חובתו ביום טוב לדברי חכמים** ב**אדם יוצא בו ידי חובתו ביום טוב מתקיף לה רב פפא בשלמא עיסה דכתיב** א**עריסותיכם משלכם אתרוג נמי דכתיב** ב**ולקחתם לכם** ג**לכם משלכם יהא אלא מצה מי כתיב מצתכם אמר רבא ואיתימא רב יימר בר שלמיא אתיא** ג**לחם לחם כתיב הכא** ג**לחם עוני וכתיב התם** ד**והיה באכלכם מלחם הארץ מה להלן משלכם אף כאן משלכם. לימא מסייע ליה** ג**עיסה של מעשר שני פטורה מן החלה דברי ר"מ וחכמים אומרים חייבת לימא מדפליגי היינו הך הכי קאמר (ליה) לימא מדפליגי בעיסה בהנך נמי פליגי או דילמא שאני התם דכתיב עריסותיכם עריסותיכם תרי זימני. בעי ר' שמעון בן לקיש מהו שיצא אדם ידי חובתו בחלה של מעשר שני בירושלים אליבא** ג**דר' יוסי הגלילי לא תיבעי לך השתא בחולין לא נפיק בחלתו מיבעיא כי תיבעי לך אליבא** ד**דר' עקיבא בחולין הוא דנפיק דאי מיטמו יש להן היתר במושבות אבל חלה דאי מטמיא לית לה היתר במושבות ולשריפה אזלא לא נפיק או דילמא אמרינן הואיל ואילו לא קרא עליה שם ואיטמי אית לה היתר במושבות ונפיק בה השתא נמי נפיק. איכא דאמרי הא ודאי לא תיבעי לך דודאי אמרינן הואיל כי תיבעי לך חלה הלקוח בכסף מעשר שני ואליבא דרבנן לא תיבעי לך כיון דאמרי יפדה היינו מעשר כי תיבעי לך אליבא דר' יהודה דאמר יקבר** ה**דתנן** ד**הלקוח בכסף מעשר שני שנטמא יפדה ר' יהודה אומר יקבר מי אמרינן הואיל ואי לא לקוח הוי** ו**והואיל ולא קרא עלי' שם ואיטמי יש לו היתר במושבות ונפיק בי' השתא נמי נפיק ביה או דילמא חד הואיל אמרינן תרי הואיל לא אמרינן אמר רבא מסתברא שם מעשר חד הוא:** ה**חלת תודה ורקיקי נזיר וכו': מנה"מ** ו**אמר רבה דאמר קרא ושמרתם**

אתיא לחם לחם. הקשה הר"י לתוספות"ס כיון דילפינן לחס לחס דבעינן מצה שלכם ממאי מינטריך לעיל[ט] למעוטי שלא יצא בעבד מי שאיסורו משום גזל תאכל חמץ כו' תיפוק ליה דבעי' שלכם ובעבד אינו שלכם דהא תחרוג של ממאי דמכשרי ד"ה בלולב הגזול (סוכה דף לה:) מפרש החס משום דאי בעי מפקר לנכסיה והוי עני וחזי ליה השתא נמי שלכם קרינן ביה משמע דבעבד גמור לא תאיד שלכם ומאי ר"י תחרוג של עבד לא תאיד שלו כיון שנרין ליתן ממנו לכהן וללוי ובעינן שיהא כל התחרוג שלו אבל מצה שאם[ה] תאכל כל כך שאם היה נותן ממנו תרומה או מעשר ממה שתאכל תאכל שיעור מצה תאיד שפיר שלו ורשב"ם מירץ דמינטריך לעיל קרא להיכא שמה שיפרים יהיה שלו[א] כגון שם הוא כהן או לוי או ישראל עני ונעבד ממנו ככר[ז] תרומה ומעשר דאמון דשלכם קרינן ביה[ח]: **אבל** חלתו דאי מטמיא. זו הסוגיא כמ"ד (מכות דף כ.) מחיצה לקלוט דאורייתא דאי מדרבנן יש לה היתר מוסגות דאי יצאה חוץ למחיצה נפדית אפילו טהורה אי נמי כיון דמדרבנן אין להם[ז] פלייה לא תאיד בעבד תאכל כל מוסגות: **או** דילמא הואיל ואילו לא קרי לה שם. תימה לר"י אי אמרת הואיל ת"כ בכורים נמי נאכלין בכל מוסגותיכם הואיל ולא קרי ליה שם וי"ל דלא דמי דשם בכורים אינו אלא משום אכילה אבל חלה אם מעשר לחודיה נאכל בכל מוסגותיכם וכן שם מעשר לחודיה נאכל בכל מוסגותיכם הלכך בחלת מעשר אמר שפיר הואיל ולא קרי לה שם ועוד הקשה אי אמרת הואיל מעשר שני נמי נאכל בכל מוסגותיכם הואיל ולא העלהו לירושלים ואמאי לא תאיד שלא יאכל בכל מוסגותיכם משום דהואיל ולא העלהו לירושלים כמו שאין לומר הואיל ולא קרא לו שם מעשר: **רבי** יהודה אומר יקבר. טעמיה דר' יהודה משום דדרים בשם רחמנן ולא בשם שני[ט] ולכך אינו נפדה לקום טהור בתוך מקום וה"ה שאין נפדה טמא בקרוב מקום לתרוייהו אמר קרא נפקי מלא תוכל שאתו ורבנן לא דרשי בשם רחמנן ולא בשם שני, וסברי לקום טהור נפדה בתוך מקום וה"ה טמא בקרוב מקום וקשה לרשב"ם דבריס אינהו מקומן (זבחים דף מט.) פריך ולא מצינו שטפל חמור מן העיקר והרי מעשר הוא נפדה ולקום אינו נפדה לתנן הלקום שנטמא יפדה נטמא אין לא נטמא לא והיינו בתוך מקום לכה"ג מעשר עצמו נפדה ובע"א לא הוי טפל חמור מן העיקר[ט] חלמא לקום לרבנן נמי אינו נפדה טהור בתוך מקום ותירץ ר"י להתם מיירי מדרבנן:

חלות תודה ורקיקי נזיר. נראה לר"י כפ"ה דמיירי שלא נשחט עליהם הזבח ולא הוקדשו דאי הוקדשו תיפוק ליה דבעינן מלתכם דגמרינן לעיל לחס לחם ועוד דקאמר למכור בשוק יוצאין בהן משמע דבלא הוקדשו מיירי וה"פ מצה המשתמרת לשם מצה יצאה זו משתמרת לשם זבח כשיקדישנה וכן שאין נאכלין חלא ליום אחד מקרא דמשתמרת[כה] שמיר דבעינן שתהא נשמרת לשם שבעה והא דפריך ותיפוק ליה שאין נאכלין בחינות ושאין נאכלין בכל מוסגות ה"פ שאין נעשה לאכול בכל מוסגותיכם ולאכול בחינות והא דלא פריך שאין נעשה להיות מלתכם חלה לגבוה כיון דלא כתב בהדיא פסול למלתכם לא שייך למיפרך הכי: זחת

דר' עקיבא דאמר אדם יוצא ידי חובתו במעשר שני בירושלים. **מי אמרינן בחולין דמעשר שני נפיק** דאי מטמאי פריק להו לרבי אלעזר דאמר מנין למעשר שני שנטמא שפודין אותו ואפילו בירושלים שנאמר כי לא תוכל שאתו ואין שאת אלא אכילה שנאמר וישא משאת מאת פניו אלי'. אבל חלה דאי מטמאי נשרפה לא נפיק בה. **או דלמא** הואיל ואלו הוה מטמאי מקמי דנקרי עלה שם חלה הוה נפיק בה השתא (הוה) [נמי] נפיק בה. **איכא דאמרי הא נמי לא תבעי לך** דבודאי אמרי' נפיק בה דאמרי' הואיל וכי לא נטמא נמי נפיק בה כי נטמא נפיק בה. **כי תיבעי לך בחלת לקוח** כלומר קנה חטים מכסף מעשר שני ועשה מהן עיסה והוציא חלה ואליבא דרבנן דאמרי לקוח שנטמא יפדה לא תיבעי לך דבודאי נפיק דהיינו מעשר. כי תיבעי לך אליבא דר' יהודה דאמר יקבר דתנן במעשר שני פ' שלישי לקוח במעות מעשר שני שנטמא יפדה ר' יהודה אומר יקבר. מאי מי אמרי' הואיל ואלו [לא] היה לקוח והואיל ולא היה קורא עליהן שם חלה הוה נפיק בחולין דמעשר שני השתא נמי נפיק או דלמא חד הואיל לא אמרינן. **אמר רבא מסתברא שם מעשר** כלומר כיון שאומר הואיל במעשר לא שנא חד ולא שנא תרי: **וסוגיא** דשמעתין סלקא דאין קרוי לחם אלא האפוי בתנור אבל מעשה אילפס פטור מן החלה ואין מברכין עליו המוציא ואין אדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח. **ואשכחן** בתלמוד ארץ ישראל בחלה אמר ר' יוחנן ובלבד במעשה אילפס על ידי משקה והא דתאני יוצאין בסופגנין שנעשו על ידי האור מוקים לה ריש לקיש בשהאור מהלך עליהם מן הצד ובהאור מהלך על תחתיהן הרתיח ובסוף הדביק שלא על ידי משקה לחם קרי ליה. **ירושלמי** בתחלת חלה ר' שמואל בר נחמן שמע להון כלהון מן הדין קרא[כו] ושם חטה שורה ושעורה נסמן וגו'. חטה כמשמעה. שורה זו שבולת שועל ולמה נקרא שמה שורה שהיא עשויה כשורה. ושעורה כמשמעה. נסמן זה השיפון. וכוסמת אלו כוסמין. גבולתו עד כאן גבולתו של לחם. וכי למדין מדברי קבלה אמר ר' סימון מדכתיב (ישעיה כח כו) ויסרו למשפט אלהיו יורנו כמי שהוא דבר תורה: **חלות תודה ורקיקי נזיר עשאן לעצמו אין יוצא בהן.** מנא לן אמר רבא

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [סוכה כז: וש"נ], ז) קנהדרין קיב: [סוכה לה:] עיין תוס' מנחות סז. ד"ה חד, ג) [לעיל ו.], ד) [שם], ה) בבא מציעא דף נג: קנהדרין קיג. מעשר שני פרק ג [מסנה י] זבחים מט., ו) עי' תוס' לקמן מו: ד"ה הואיל (הב'), ז) לעיל לו:, ח) סוכה דף ל., ט) דף לו., י) דף לו:, כ) לה., ל) דברים יד כו, מ) זבחים מט., נ) [דף לה:], ס) [וע"ע תוספות סוכה לה. ד"ה אתיא], ע) ירושלמי מע"ש פ"ג ה"ד. וכן בספרי פ' ראה עה"פ ונתת הכסף (פי"ד פסוק כו), פ) ישעיה כח כה.

גליון הש"ס

תום' ד"ה ר"א כו' אלמא לקוח לרבנן ג"כ אינו נפדה. תמוה לי דלמאי צריך לזה הוכחה. הא מפורש כן בהך מתני' עצמה דקתני בסיפא ח"ל לא אם חמרת במעשר שני עצמו שכן נפדה בריחוק מקום תאמר לקוח שאינו נפדה בטהור בריחוק מקום ומהשתא כן לרבנן מוכחת דרבנן מולו לו בזה[ס]:

הגהות מהר"ב רנשבורג

א) בתום' ד"ה אתי' לחם וכו' ורשב"א תירץ דאיצטרך לעיל קרא להיכא שמה שיפריש יהיה שלו. נ"ב עיין סו"ת שמגת מרי' דף פ"ה עמוד ד' ע"ש שמפילו דף קל"ג ע"ש שכישראל מוליתין מם המעשר עני ופ"ע:

תורה אור השלם

א) רֵאשִׁית עֲרִסֹתֵיכֶם חַלָּה תָּרִימוּ תְּרוּמָה כִּתְרוּמַת גֹּרֶן כֵּן תָּרִימוּ אֹתָהּ: מֵרֵאשִׁית עֲרִסֹתֵיכֶם תִּתְּנוּ לַיְיָ תְּרוּמָה לְדֹרֹתֵיכֶם:
[במדבר טו, כ-כא]

ב) וְלָקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים:
[ויקרא כג, מ]

ג) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ:
[דברים טז, ג]

ד) וְהָיָה בַּאֲכָלְכֶם מִלֶּחֶם הָאָרֶץ תָּרִימוּ תְרוּמָה לַיְיָ:
[במדבר טו, יט]

עין משפט נר מצוה

קנא א מיי' פ"ו מהל' מעה"ל הלכה ח:
קנב ב מיי' פ"ח מהל' לולב הלכה ג:
קנג ג מיי' פ"ו מהל' מעה"ל הל' ז טוש"ע י"ד סי' תנד סעיף ד:
קנד ד מיי' פ"ז מהל' מעשר שני הל' ו ג:
קנה ה ו מיי' פ"ו מהל' מעה"ל הלכה ט:

ליקוטי רש"י

אין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח. ידי מוכת מכילת מצה לילה הרחמון [סוכה לה.]. **לכם משלכם.** מממע [שם מא:]. היינו הך. ולמי מסייע ליה ומאי לימת. **הכי קאמר וכו'.** ולמי נהא מסייעא ולימת דקתמרי מסייעא לתחרוג ומצה קתמר, והכי קתמר לימת מסייע להו לרבי חסי דכולהו דמדהתם פליגי בתחרוג ומצה נמי פליגי דהא תד טעמת הוא דהתס נמי לכם כתיב ומצה נמי מחלה יצתה. **או דילמא שאני התם.** עיקר נהא הוא דקתמר ר"מ פטורה דכתיב מיעוטא יתירא תבל נתד מיעוטא לא נפקא לן דכיון דמעתרי לתכילה תע"ג לית בה דין ממון לכם קרינא ביה [שם לה:]. **יקבר.** דקא סבר לא חליס למיתפס פדיונו [ב"מ נג:].

הגהות וציונים

ט] נדצ"ל הואיל (רש"ש): י] נדצ"ל דנפדה אף בירושלים (רש"ש): יא] נדצ"ל מדמעיקרא (באה"מ): יב] צ"ל נפיק (מצור דבש): יג] נדצ"ל אם (באה"מ): יד] צ"ל כבר (גליון): טו] צ"ל לה (חכמת מנוח): טז] צ"ל דושמרתם (גליון): יז] כיון לדברי הרשב"א [משאנ"ק] עצמו שזכינו לתוספותיו על מס' זו ושם מביאו בסוף דבריו (ב"ש):

רבינו חננאל

וכן מצה של מעשר שני וכן אתרוג של מעשר שני אין יוצאין בהן ידי חובה ודייק מהא עיסה של מעשר שני פטורה מן החלה דברי ר' מאיר וחכמים אומרים חייבת. **נימא** מדבהא פליגי בהני נמי פליגי. **ודחי'** דלמא לעולם לא פליגי ושאני הכא דכתיב עריסותיכם תרי זימני ואמרי' מדכתיב תרי זימני בעינן עיסה שלכם שתהיה שלכם ממש של חולין ולא של מעשר שני דהא אינו שלכם אלא חשוב הוא כשלמים שהן קדשים והותרו לבעלים לאכלן בירושלים. **אבל** אתרוג אע"ג דכתיב ולקחתם לכם למעוטי שאול וגזול הוא דאתא ולא למעוטי אתרוג של מעשר שני מצה נמי לא כתיב מצתכם ולחם לחם מחלה לא יליף: **בעי ריש לקיש** מהו שיוצא אדם בחלה של מעשר שני בירושלים אליבא

נאכלת בכל המושבות[ז], ומכל מקום סובר רבי עקיבא שיוצאים ידי חובה במצה של מעשר שני, אף שאסור לאוכלה מחוץ לירושלים, והיינו משום שאם יטמא המעשר יהא ניתן לפדותו ולאוכלו מחוץ לירושלים[ח], ומעתה יש להסתפק, האם **בְּחוּלִּין הוּא דְּנָפִיק** - רק בשיירי העיסה של מעשר שני, לאחר הפרשת החלה, שהיא חולין ומותרת לכל אדם, יוצא האדם ידי חובה, משום **דְּאִי מִיטַּמּוּ** - שאם יטמאו **יֵשׁ לָהֶן הֶיתֵּר** אכילה **בְּכל מוֹשָׁבוֹת**, ולכן אף קודם שנטמאו אינם מתמעטים מ'בכל מושבותיכם', **אֲבָל** החַלָּה שהופרשה ממעשר שני, **דְּאִי מִטַּמְּיָא** - שגם אם תיטמא, **לֵית** [-אין] **לָהּ הֶיתֵּר** אכילה **בְּכל מוֹשָׁבוֹת**, שהרי אסור לאכול חלה טמאה, **וְלִשְׁרֵיפָה אָזְלָא** [-היא הולכת], וכשהיא טהורה מותר לאוכלה רק בירושלים, ואינה ראויה לפדיון[ט], לפיכך **לָא נָפִיק** - אין האדם יוצא בה ידי חובת אכילת מצה. **אוֹ דִילְמָא** - או שמא אף בחלה של מעשר שני יוצאים ידי חובה, שהרי מצד מעשר שני יש לה היתר בכל מושבות אם תיטמא. ואף שחלה שנטמאת צריכים לשורפה ואין לה היתר אכילה כלל, מכל מקום **אָמְרִינַן** - אנו אומרים, **הוֹאִיל וְאִילּוּ לָא קָרֵא עָלֶיהָ שֵׁם** חלה, **וְאִיטַּמֵּי** - והיתה נטמאת, **אִית** - היה הדין שיש **לָהּ הֶיתֵּר** אכילה **בְּכל מוֹשָׁבוֹת**, כשאר מעשר שני, **וְנָפִיק** - והיה יוצא **בָּהּ** ידי חובת מצה, נמצא ששם 'מעשר שני' לבדו אינו מחשיב מצה זו כמי שאינה נאכלת בכל מושבות, ולכן **הַשְׁתָּא נַמִּי** - אף עתה, שקרא לה שם חלה, אם היא טהורה, **נָפִיק** - יוצא בה ידי חובת מצה, כיון שמצד שם 'חלה' לבד אין לפוסלה כשהיא טהורה, שהרי היא נאכלת בכל מושבות, וכמו ששנינו במשנה (לעיל לה.), ומצד שם 'מעשר שני' לבד גם כן אין לפוסלה, משום שאילו תיטמא תהא לה היתר בכל מושבות, ואף שכאן הצטרפו שני השמות במצה אחת, ומחמת כן אי אפשר לאוכלה בכל מושבות אם תיטמא, אין זה פוסלה'.

הגמרא מביאה ביאור אחר באופן של הספק האמור:
אִיכָּא דְּאָמְרִי - יש שאמרו שמועה זו בלשון אחרת, **הָא וַדַּאי לֹא תִּיבָּעֵי לָךְ** - בדין זה אין לך להסתפק כלל, ובודאי יוצאים ידי חובת אכילת מצה בחלה של מעשר שני בירושלים, משום **דְּוַדַּאי אָמְרִינַן** סברא זו, **שֶׁהוֹאִיל** ואילו לא קרא לה שם חלה היה לה היתר בכל מושבות, אף עתה יוצאים בה. **כִּי תִּיבָּעֵי לָךְ** - והאופן שבו יש לך להסתפק, הוא **בְּחַלָּה** שהופרשה מעיסת חולין, **הַלָּקוּחַ** - שנקנתה על ידי כהן **בְּכֶסֶף** של **מַעֲשֵׂר שֵׁנִי**, בירושלים, ונתפסה בה עתה קדושת מעשר שני[יא], ובהמשך תבאר הגמרא צדדי הספק.

הגמרא מבארת בדעת מי ניתן להסתפק כן:
וְאַלִּיבָּא דְּרַבָּנָן לָא תִּיבָּעֵי לָךְ - ולדעת חכמים, שדבריהם יובאו להלן, אין לך להסתפק בדבר, **כֵּיוָן דְּאָמְרִי** [-שאמרו] שאף אוכל טמא הלקוח מכסף מעשר שני **יִפָּדֶה** - ניתן לפדותו, ולדבריהם **הֲוֵינוּ מַעֲשֵׂר** - דין חלה זו שנקנתה בכסף מעשר שני הוא כדין מעשר שני עצמו, שיש לו היתר בכל מושבות אם יטמא, ולכן אף חלה זו נחשבת כמי שיש לה היתר בכל מושבות, אף על פי שהיא עצמה אסורה באכילה לאחר שנטמאה, אנו אומרים 'הואיל' שאילו לא היה קורא לה שם חלה היתה מותרת, וכמו שהתבאר לעיל.

כִּי תִּיבָּעֵי לָךְ - לשיטתו של איזה תנא יש לך להסתפק, **אַלִּיבָּא** [-לשיטתו] **דְּרַבִּי יְהוּדָה, דְּאָמַר** שאוכל שנקנה בכסף מעשר שני, ונטמא, **יִקָּבֵר**, כיון שאין לו פדיון, לדעתו יש לך להסתפק מה הדין בחלה זו. ולפני שתבאר הגמרא את צדדי הספק לדעת רבי יהודה, מביאה הגמרא את המשנה שבה נחלקו רבי יהודה וחכמים.

מביאה המשנה את מחלוקתם, **דְּתָנַן** - שכך שנינו במסכת מעשר שני (פ"ג מ"י), מאכל **הַלָּקוּחַ בְּכֶסֶף מַעֲשֵׂר שֵׁנִי, שֶׁנִּטְמָא**, חכמים אומרים, **יִפָּדֶה**, וחלה קדושתו על המאכל האחר שעליו חיללוהו. **וְרַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, יִקָּבֵר**, לפי שמאכל הנקנה בכסף מעשר שני, אין קדושתו חזקה כקדושת המעשר עצמו, ואין בו כח להתפיס קדושה בדבר אחר, ולכן אם נטמא אין לו תדיון[19/06/2018], וכיון שהוא אסור באכילה, דינו בקבורה[יב].

עתה מבארת הגמרא את צדדי הספק לשיטת רבי יהודה:
מִי אָמְרִינַן - האם אנו אומרים, **הוֹאִיל וְאִי לָא לָקוּחַ הֲוֵי** - כיון שאילו לא היה מאכל זה נקנה בכסף מעשר שני, אלא היה זה מאכל של מעשר שני עצמו, ונטמא, היה לו פדיון וממילא היה מותר לאכילה בכל המושבות, אף לקוח מכסף מעשר שני דינו כן, שהרי הטעם שלקוח אינו נפדה אינו מחמת חומרתו, אלא אדרבה, מחמת קולא שיש

ז. **ואף** רבי עקיבא מודה לדין זה, ומשום כך הוא ממעט מצת ביכורים, כמובא לעיל (לו:).

ח. **לדברי** רבי אלעזר מעשר שני טמא נפדה אף בירושלים, כמבואר לעיל (סה).

ט. **שכן** מעשר שני אינו נפדה לאחר שקלטוהו מחיצות ירושלים. רש"י (ד"ה שכן). ותוספות (ד"ה מנלן) צידדו בתחילת דבריהם לומר שסוגייתנו סוברת כדעה הסוברת (מכות כ.) שקליטת מחיצות היא דין דאורייתא, וכיון שמן התורה אין לחלה זו היתר אכילה חוץ לירושלים, אפילו אם יצאה אסורה באכילה. אבל לדעה הסוברת שקליטת מחיצות היא רק מדרבנן, הרי אם יצא המעשר חוץ לחומות ירושלים יש לו פדיון. אמנם כתבו התוספות שיש לבאר את הסוגיא אף להדעה הסוברת שקליטת מחיצות היא מדרבנן, משום שסוף סוף כיון שאסרו חכמים לפדות את המעשר לאחר שנכנס לחומות ירושלים, הרי הוא נחשב כמי שאינו נאכל בכל מושבות.

י. **רש"י** ותוספות (ד"ה אלא למ"ד) ולפי זה הוסיפו התוספות (סה) וביארו מדוע בביכורים אין אומרים הואיל ואילו לא קרא עליהם שם היו נאכלים בכל המושבות, אף עתה יצאו בהם, שכן ביכורים מצד עצמם אינם ראויים להיות נאכלים במושבות, ונפסלו למצה, ובאופן כזה אין אומרים 'הואיל'. וכמו שבמעשר שני עצמו אין אומרים הואיל ואילו לא היה מעלהו לירושלים היה ראוי להיות נפדה ונאכל במושבות, שכן לאחר שכבר קראו לו שם מעשר שני וקלטוהו מחיצות אינו נאכל במושבות. ורק לגבי חלה אנו אומרים כן, מחמת שחלה מצד עצמה נאכלת בכל מושבות, וכן מעשר שני מצד עצמו יש לו תקנה להיות נאכל בכל מושבות, ומה שהזדמנו שני הדברים למצה אחת, אינו פוסלה.
והוסיף השפת אמת (ד"ה הואיל) בביאור הדברים, שלא הקפיד הכתוב שתהיה המצה ראויה להיות נאכלת בפועל במושבות, אלא בא להורות שמין שאינו נאכל בכל מושבות אינו ראוי למצה. ומאחר שמין מעשר שני כשהוא לעצמו ומין חלה כשהוא לעצמו נאכלים בכל מושבות, אף שבאופן מסוים בו נצטרפו שתי הקדושות יחד אינם נאכלים במושבות, מכל מקום אינם בכלל המיעוט האמור.
עוד הקשו התוספות (סה), שאם אנו אומרים סברא זו של 'הואיל', אם כן מדוע הוצרכה הגמרא לעיל (לו:) לומר שמעשר שני נחשב כנאכל בכל מושבות רק מחמת דברי רבי אלעזר, שלאחר שנטמא יש לו פדיון, והרי יש לומר 'הואיל' ואילו לא העלהו לירושלים היה יכול לפדותו, ואז היה נאכל בכל מושבות. ותירצו על פי תירוצם הנ"ל, שאין אומרים 'הואיל' בכל דבר שנעשה, שהיה אפשר להימנע מעשייתו, כמו שאין אומרים הואיל ואילו לא הפרישו כלל למעשר היה מותר, אלא אומרים 'הואיל' רק במקום שגם עתה אין החסרון מוחלט, ויש לו תקנה עתה, או במקום שאין זה חסרון מצד עצם הדבר אלא מפני הצטרפותו לדבר אחר, וכמו לגבי חלה.
הפני יהושע (נמוק' ד"ה מו למ"ד) ביאר באופן אחר את גדר 'הואיל' המבואר בסוגייתנו, ויישב לפי זה את קושיות התוספות בענין אחר, והוא, שבדרשה זו של 'בכל מושבותיכם' התחדש שיש צורך שלאחר שהתחיל האדם בשימור לשם מצת מצוה, והיינו משעת לישה ואילך [שאז שייכת החמצה, וצריך לשמור שלא תחמיץ], תהיה המצה ראויה לאכילה בכל מושבות, ואף אם היה זמן קצר שהיתה העיסה ראויה לכל מושבות, די בכך. ועוד חידש, שסברת 'הואיל' אינה מועילה למפרע לשנות דבר שכבר נעשה, ולכן בביכורים, שמוקדשים כבר בהיותם חטים, ולאחר שנעשית מהם עיסה לא היתה להם שעת הכושר להיות נאכלים בכל מושבות, לא אמרינן הואיל ואילו לא היה מפרישם, שהרי סוף סוף הפרישם. אמנם בחלה של מעשר שני, נחשב הדבר שאף לאחר חיובה היתה לה שעת הכושר להיות נאכלת בכל מושבות, כיון שלגבי מעשר שני יש לו עתה תקנה לטמאותו ולפדותו, ולגבי חיוב חלה גם כן, כיון שהופרשה רק לאחר שכבר היתה העיסה ראויה לחימוץ, נמצא שבשעה שהתחייבה בחלה ועדיין לא הופרשה, והיינו משהתחילה העיסה להתגלגל, היתה ראויה להיות נאכלת בכל מושבות, ולכן לא התמעטה מ'בכל מושבותיכם', ויוצאים בה.

יא. **שכך** הוא דין הכסף שחיללו עליו מעשר שני, שנתפסת בו קדושת המעשר ומעלים אותו לירושלים, ושם קונים בו דברי מאכל, ועל ידי כך מתחללת קדושתו ונתפסת עליהם, ואוכלים אותם בירושלים בקדושת מעשר שני.

יב. **רבי** יהודה סובר שהלקוח בכסף מעשר שני אינו נפדה בין כשהוא טהור ובין כשהוא טמא, ומבואר בירושלמי (מעשר שני פ"ג ה"י) שמקור דינו הוא ממה שנאמר (דברים יד כה) 'וצרת הכסף', ודרשו 'כסף ראשון ולא כסף שני', וכשם שאין נפדה פעם שניה חוץ לירושלים כשהוא טהור, כך אין נפדה אפילו פעם ראשונה בתוך ירושלים כשהוא טמא, כיון ששני הדינים נלמדים מאותו פסוק של 'לא תוכל שאתו'. וחכמים חולקים על דרשה זו וסוברים שמן התורה הלקוח מכסף מעשר שני נפדה בין כשהוא טהור ובין כשהוא טמא, אבל מודים הם שמדרבנן אינו נפדה כל זמן שהוא טהור. תוספות (ד"ה רבי יהודה).

מסורת הש"ס
עם הוספות

ומצה של מעשר כו' לדברי ר"מ אין אדם יוצא בה. ומפילו לא דריס עוני לשון חנינות[ג], בעינן מצה שלו ולא של גבוה, ולקמן פריך מי כתיב מצתכם: הבי קאמר. לימא מסייעא הא לכל מילתיה דרב חמי, דמדהתם פליגי בחמרוג ונמי פליגי: תרי זימני. אבל החם לכם למעוטי שמול וגזול[ד], אבל אחרוג של מעשר שני המי[ה] דאתיהיב ליה לאכילה נפיק ביה ומפילו לר"מ: דדבי יוסי הגלילי. דאמר לעיל[ו] יצא זה שאינו נאכל בחנינות: בחולין. לאחר שנטלה חלתו לא נפיק בחולין דידיה: כי תיבעי לך לר"ע. דלא דריס לוני, ומיהו היתר במשכנות בעי כדמיעט לעיל[ז] בכורים מהאי טעמא, ומעשר שני ריבה משום דאית ביה היתר מושכנות אחרי שנטמא, כרבי מלעזר: לשריפה אזלה. דתרומה טמאה אסורה באכילה, ובעודה טהורה אין לה היתר במושכנות משום דמעשר שני הוא, ואמר דקלטוה מחילות לית ליה פדייה: או דילמא הואיל ואילו לא קרא עליה שם חלה אית לה היתר במושכנות. אם נטמא, ונפיק, האמת נמי לא פקע תורת מצה מינה משום קרימת שם חלה, דהא חלה בעלמא לא נפקא מכלל מצה כדדבי יוסי הגלילי. דאמר לעיל[ט] יצא זה שאינו נאכל בחנינות: בחולין. לאחר שנטלה חלתו לא נפיק בחולין דידיה: כי תיבעי לך לר"ע. דלא דריס לוני, ומיהו היתר במוש

בו, שאין קדושתו חמורה כל כך, ואינה יכולה להיות נתפסת במאכל הנפדה בויג. ואף שמדובר כאן ב׳חלה׳, שאף אם היתה של מעשר שני עצמו לא היה לה היתר בכל מושבות, כיון שלאחר שנטמאת היא אסורה באכילה, מכל מקום הרי שייכת כאן סברת ׳הואיל׳ שנתבארה לעיל, **וְהוֹאִיל וְאילו לֹא קָרָא עָלֶיהָ** - על אותו מעשר שני **שֵׁם** חלה, **וְאִיטַּמֵּי** [-והיה נטמא], **יֶשׁ לוֹ הֶיתֵּר בְּמוֹשָׁבוֹת וְנָפִיק בֵּיהּ** - ויוצאים בו ידי חובת מצה, **הַשְׁתָּא נַמִּי נָפִיק בֵּיהּ** - אף עתה שנקרא עליו שם חלה, ואף שהוא לקוח מכסף מעשר שני, מכל מקום יוצאים בו ידי חובה. **אוֹ דִילְמָא** - או שמא נאמר, שרק **חַד הוֹאִיל אָמְרִינַן** - סברת ׳הואיל׳ אחת אומרים כדי להחשיב את המאכל כניתן לאכילה בכל מושבות, אבל **תְּרֵי הוֹאִיל לָא אָמְרִינַן** - אין אומרים שתי סברות של ׳הואיל׳ באותו מאכל, כדי להחשיבו כראוי לאכילה בכל מושבות, וכיון שבאופן זה יש צורך בשתי סברות של הואיל, אין אומרים כן, ונחשב המאכל כאינו ראוי לאכילה בכל מושבות. והאופנים בהם סברת ׳הואיל׳ מועילה להחשיב את המצה כראויה לאכילה בכל מושבות, היינו כגון חלת מעשר שני עצמה, שהואיל ואילו לא קרא עליה שם חלה היה לה היתר במושבותיד. וכן מצת חולין שניקחה בכסף מעשר שני, הואיל ואילו לא היה זה מאכל הנקנה במעות מעשר שני, אלא מעשר שני עצמו, היה נחשב כנאכל בכל מושבות, גם עתה יוצאים בו ידי חובהטו.

הגמרא פושטת ספק זה:

אָמַר רָבָא, מִסְתַּבְּרָא - מסתבר לפשוט את הספק ולומר **שֶׁשֵּׁם** ׳**מַעֲשֵׂר**׳ **חַד הוּא** - יש דין שוה למעשר שני עצמו ולמאכל שנקנה בכסף מעשר שני, ואין לחלק ביניהם, וכשם שיוצאים בחלת מעשר משום סברת ׳הואיל׳, כך יוצאים בחלה הלקוחה בכסף מעשר, שהרי מכח מעשר היא באה, ואין להחמיר בה יותר ממנו לענין מצה.

★

שנינו במשנה (לעיל לה.), **חַלַּת תּוֹדָה וּרְקִיקֵי נָזִיר וכו׳**, עשאן לעצמו אין יוצא בהנטז.

שואלת הגמרא, **מַנָּא הָנֵי מִילֵּי** - מנין נלמד דין זה, שאין יוצאים ידי חובת מצה בחלות תודה ורקיקי נזיר שעשאן האדם לצורך עצמו, אף שהן שמורות מחימוץ.

משיבה הגמרא, **אָמַר רַבָּה, דְּאָמַר קְרָא** - שנאמר לגבי מצות אכילת מצה (שמות יב יז),

---

יג. **רש״י** (ד״ה מאי).
יד. יש להקשות, הלא כל מעשר שני בירושלים נחשב כראוי במושבות רק משום הואיל, שהרי כל זמן שהוא טהור אין לו פדיון, ורק משום הואיל ואם יטמא יש לו היתר על ידי פדיון, ואם כן נמצא שבחלת מעשר צריך לומר שתי פעמים ׳הואיל׳ כדי להכשירה, שכן מלבד הואיל זה צריך לומר גם ׳הואיל ואילו לא קרא עליה שם׳, והרי אין אומרים שתי פעמים הואיל. ויש לומר, שכל מעשר נחשב כראוי במושבות אף ללא הואיל, שהרי בידו לטמאותו מיד ולפדותו, ורק דבר שאינו בידו עתה נחשב ל׳הואיל׳ שאין אומרים אותו יותר מפעם אחת. רש״י (ד״ה אי). וביאר בשו״ת בית יצחק (או״ח סי׳ קה) שאף שאסור לטמאות את המעשר, כמבואר ברש״י בסוכה (לה: ד״ה הרי), מכל מקום כיון שסוף סוף יכול הוא לטמאות את המעשר, נחשב הוא כמותר לאכילה בכל מושבות. וראה עוד בביאורי רש״י בענין זה.

טו. **רש״י** (ד״ה אי דלמא).
טז. **רש״י** במשנה (לה. ד״ה אין) פירש שמדובר בחלות תודה שעדיין לא נתקדשו על ידי שחיטת הזבח. והוכיחו התוספות (ד״ה תלתא) כדבריו, משום שאם כבר נתקדשו אין יוצאים בהן אף בלא הטעמים המבוארים להלן (ע״ב) בסמוך, אלא משום שהם ממון גבוה, והמצה צריכה להיות משלכם, כמבואר לעיל. ותמה הנודע ביהודה (מהדו״ת, או״ח סי׳ פג) בדבריהם, הלא לשיטת התוספות (נ״ק יב: ד״ה וממייס) חלק הבעלים בקדשים קלים הוא ממון בעלים אף לאחר שחיטה. וכתב החזון איש (סי׳ קכד) ליישב, שכן היא רק דעת רבי יוסי הגלילי, הסובר שקדשים קלים ממון בעלים, אבל חכמים סוברים שהם ממון גבוה, וסוגייתנו שנויה כדעתם, שהרי לשיטת רבי יוסי הגלילי הטעם שאין יוצאים בחלות תודה הוא משום שאינן נאכלות באנינות, כמבואר להלן (ע״ב).

ומצה של מעשר כו' לדברי ר"מ אין אדם יוצא בה. ומפילו לא דריס עוני לשון חנינות[ג], בעינן מצה שלו ולא של גבוה, ולקמן פריך מי כתיב מצתכם: הבי קאמר. לימא מסייעא הא לכל מילתיה דרב חמי, דמדהתם פליגי בחמרוג ונמי פליגי: תרי זימני. אבל החם לכם למעוטי שמול וגזול[ד], אבל אחרוג של מעשר שני המי[ה] דאחמיד ליה לאכילה נפיק ביה ומפילו לר"מ: דדבי יוסי הגלילי. דאמר לעיל[ו] יצא זה שאינו נאכל בחנינות: בחולין. לאחר שנטלה חלתו לא נפיק בחולין דידיה: כי תיבעי לך לר"ע. דלא דריס לוני, ומיהו היתר במשכנות בעי כדמיעט לעיל[ז] בכורים מהאי טעמא, ומעשר שני ריבה משום דאית ביה היתר מושכנות אפילו לאחר שנכנס לירושלים אם נטמא, כרבי אלעזר: לשריפה אזלה. דאמרינן טמאה אסורה באכילה, ובעודה טהורה אין לה היתר במושכנות משום דמעשר שני הוא, ואחר דקלטוה מחילות לית ליה פדייה: או דילמא הואיל ואילו לא קרא עליה שם חלה אית לה היתר במושכנות. אם נטמא, ונפיק, השתא נמי לא פקע תורת מצה מינה משום קרימת שם חלה, דהא חלה בעלמא לא נפקא מכלל מצה כדתנן מתניתין[כ] והכהנים נחלה, אלא הא לחודה משום דאסורה ליה במושכנות, ומחרינן הואיל, ונפיק: הלקוח בכסף מעשר שני. בירושלים, כדכתיב[ט] ונתתה הכסף בכל אשר תאוה נפשך וגו': ואליבא דרבנן. דפליגי עליה דרבי יהודה ואמרי לקוח נכסף מעשר שנטמא יפדה דלמיתפס למיתפס פדיונו, לא תיבעי לך, דאף על גב דהך חלה לית לה היתר במושכנות, דכל זמן שלא נטמא אין לה פדייה בירושלים, ומשנטמא שוב אין לה היתר מכילה דהא חלה היא, אפילו הכי אמרינן הואיל ואילו לא קרא עליה שם הוא לה היתר במושכנות על ידי טומאה דנפיק בה[י] אף בירושלים השתא נמי נפיק, כדאמרן במעשר גופיה: יקבר. כל לקוח בכסף מעשר שני שנטמא, משום דקליטת קדושתיה ולא חלוס למיתפס פדיוניה[יא], ומי נמי לא קרא עליה שם חלה לא הוה ליה היתר במושכנות: מאי מי אמרינן הואיל ואו לאו לקוח הוא. כלומר הואיל ומעשר שני גופיה לאחי האי מחמתיה וקיל האי מיניה נפקינן במצה דידיה, לאית ליה היתר במושכנות על ידי טומאה, והא לית ליה היתר להאי לאו מומרא הוא לגבי חלה קולא הוא, משום דלא חלוס למיתפס פדיונו, הלכך לא חמיר כדמעיקרא[יב], ומי משום דחלה הוא ובלאו לקוח נמי לית ליה היתר, הכא נמי נימא הואיל אחרינן, הואיל ומילו לא קרא עליה שם ולא לקוח הוא: או דילמא חד הואיל אמרינן. כגון חלת מעשר גופיה דלא נפקי בה חלה ע"י הואיל ומי לא קרא עליה שם, אי נמי חולין של לקוח לא נפקי בה חלה ע"י הואיל ומי לאו לקוח הוא, אפילו הכי אחרינן הואיל ואחי לא הואיל לא אחרינן. ומ"ת בחלת מעשר גופיה נמי תרי הואיל אחיכא, הואיל הואיל ומי לא קרא עליה שם והואיל ומי מיטמא פריק לה ואית ליה היתר במושכנות, הכא לא קרינא הואיל דבר שיש בידו לעשות לגרוס לה טומאה מיד ופריק: מתברא שם מעשר חד הוא. וכי היכי דנפיק במעשר גופיה נפיק בחלתו, הואיל ומם חלה לא נפיק בעלמא מכלל מצה, ונפיק[יג] נמי בחלת הלקוח, דהא מכא מעשר נמה ולא אחרינן ליה מיניה: ושמרתם ולאכול בחנינות והא דלא פריך שאין נעשה להיות מחתכם אלא לגבוה כיון דלא כתב בהדיא פסול דמחתכם לא שייך למיפרך הכי: ואת

אתיא לחם לחם. כלומר דבעינן מצה שלכם אחתי אילטריך לעיל[ט] למעוטי שלא יצא בעל מי שאסורו משום בל תאכל חמץ כו' תיפוק ליה דבעי' שלכם ובעל מיו שלכם דהא אחרוג של דמחי דמכתרי ב"ה בלולב הגזול (סוכה דף לה:) מפרש התם משום דאי בעי מפקר לנכסיה והוי עני ומזי ליה הסחם נמי שלכם קריון ביה מסחמע דטבל גמור לא מסיב שלכם ואי' ר"י אחרוג של טבל לא מסיב שלו כיון שנדרך ליתן ממנו לכהן וללוי ובעינן שיהא כל האחרוג שלו אבל מצה שחם[כ] אכל כל כך שחם היה נותן ממנו תרומה או מעשר ממה שאכל אכתי אכל שיעור מצה מסיב שפיר שלו ורשב"ם אירן דאילטריך לעיל קרא להיכא שמה שיפרים יהיה שלו[א] כגון שם הוא כהן או לוי או ישראל עני ונטל ממנו ככר[ב] תרומה ומעשר לשמן דשלכם קריון ביה[ג]: **אבל** חלתו דאי מטמיא. זו הסוגיא כמ"ד (מכות דף כ.) מחילה לקלוט לחורייתא לאי יהא מדרבנן יש לה היתר מושכנות אחי יהא חוץ למחילה נפדית אפילו טהורה אי נמי כיון דמדרבנן אין להם[ד] פדייה לא מסיב נאכל בכל מושכנות: **או** דילמא הואיל ואילו לא קרי לה שם. תימה לר"י אי אמרת הואיל ס"כ נכורים נמי נאכלין בכל מושכותיכם הואיל ולא קרי לה שם וי"ל דלא דמי דשם נכורים אינו נאכל בכל מושכותיכם אבל הכא אם חלה נאכל בכל מושכותיכם וכן אם מעשר לחודיה נאכל בכל מושכותיכם הלכך בחלת מעשר אמר שפיר הואיל ולא קרי לה שם ועוד הקשה אי אמרת הואיל מעשר שני נמי נאכל בכל מושכותיכם הואיל ולא העלהו לירושלים ואחמי אילטריך לחוקמא לעיל (דף ו:) כרבי אלעזר וי"ל דאי לאו משום דר' אלעזר לא מסיב אם מעשר שני נאכל בכל מושכותיכם משום דהואיל ולא העלהו לירושלים כמו שאין לומר הואיל ולא קרא לו שם מעשר: **רבי** יהודה אומר יקבר. טעמיה דר' יהודה משום דדרים כשף רשעון ולא כשף שני[ע] ולכך אינו נפדה לקוח טהור נרחוק מקום וה"ה שאין נפדה טמא בקרוב מקום לתרוייהו מחד קרא נפקי אלא תוכל שאחו ורבנן לא דרשי כשף רשעון ולא כשף שני וכשרי לקוח טהור נרחוק מקום וה"ה טמא בקרוב מקום וקשה לרשב"ם דברים אילו מקומן (זבחים דף מט.) פריך ולא מצינו שטפל חמור מן העיקר והרי מעשר הוא נפדה ולקוח אינו נפדה דתנן הלקוח שנטמא יפדה נטמא אין לא נטמא לא והיינו נרחוק מקום לכה"ג מעשר עלמו נפדה ובע"מ לא הוי טפל חמור מן העיקר[פ] אלמא לקוח לרבנן נמי אינו נפדה טהור נרחוק מקום ומירן ר"י דהסם מיירי מדרבנן:

חלות תודה ורקיקי נזיר. נראה לר"י כפ"ה דמיירי אלא נסחט עליהם הזמם ולא הוקדשו דמי הוקדשו מיפוק ליה דבעינן מצתכם דגמרינן לעיל לחם לחם ועוד דקאמר למכור בשוק יוצאין בהן משמע דאלא הוקדשו מיירי וה"פ מצה המשתמרת לשם מצה יצאה זו שמשתמרת לשם זבח כשיקדישנה וכן שאין נאכלין אלא ליום אחד מקרא דמשתמרת[פ] שמיך דבעינן שתהא נשמרת לשם שבעה והא דפריך ותיפוק ליה שאין נאכלין בחניות ושאין נאכלין בכל מושבות ה"פ שאין נעשה לאכול בכל מושבותיכם ולאכול בחניות והא דלא פריך שאין נעשה להיות מצתכם אלא לגבוה כיון דלא כתב בהדיא פסול דמצתכם לא שייך למיפרך הכי: ואת שנטמא יפדה לא תיבעי לך דבודאי נפיק דהיינו מעשר. כי תיבעי לך אליבא דר' יהודה דאמר יקבר דתנן במעשר שני פ' שלישי לקוח במעות מעשר שני שנטמא יפדה ר' יהודה אומר יקבר. מאי מי אמרי' הואיל ואלו [לא] היה לקוח והואיל ולא היה קורא עליהן שם חלה הוה נפיק בחולין דמעשר שני השתא נמי נפיק או דלמא חד הואיל אמרי' תרי הואיל לא אמרינן. **אמר רבא מסתברא שם מעשר** כלומר כיון שאומר הואיל במעשר לא שנא חד ולא שנא תרי: **וסוגיא** דשמעתין סלקא דאין קרוי לחם אלא האפוי בתנור אבל מעשה אילפס פטור מן החלה ואין מברכין עליו המוציא ואין אדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח. **ואשכחן** בתלמוד ארץ ישראל בחלה אמר ר' יוחנן ובלבד במעשה אילפס על ידי משקה והא דתאני יוצאין בסופגנין שנעשו על ידי האור מוקים לה ריש לקיש בשהאור מהלך עליהם מן הצד ובהאור מהלך על תחתיהן הרתיח ובסוף הדביק שלא על ידי משקה לחם קרי ליה. **ירושלמי** בתחלת חלה ר' שמואל בר נחמן שמע להון כלהון מן הדין קרא[פ] ושם חטה שורה ושעורה נסמן וגו'. חטה כמשמעה. שורה זו שבולת שועל ולמה נקרא שמה שורה שהיא עשויה כשורה. ושעורה כמשמעה. נסמן זה השיפון. וכוסמת אלו כוסמין. גבולתו עד כאן גבולתו של לחם. וכי למדין מדברי קבלה אמר ר' סימון מדכתיב (ישעיה כח כו) ויסרו למשפט אלהיו יורנו כמי שהוא דבר תורה: **חלות תודה ורקיקי נזיר עשאן לעצמו אין יוצא בהן. מנא לן** אמר רבא

קנא א מיי' פ"ו מהל' מצה הלכה ח:
קנב ב מיי' פ"ח מהל' לולב הלכה ג:
קנג ג מיי' פ"ו מהל' מצה הל' ז טוש"ע א"ח סי' תנד סעיף ל:
קנד ד מיי' פ"ז מהל' מעשר שני הל' ו ג:
קנה ה ו מיי' פ"ו מהל' מצה הלכה ט:

ע] נדצ"ל הואיל (רש"ש): **כ] נדצ"ל דנפדה** אף בירושלים (רש"ש): **ג] נדצ"ל מדמעיקרא** (באה"מ): **ד] צ"ל נפיק** (מצור דבש): **ה] נדצ"ל אם** (באה"מ): **ו] צ"ל כבר** (גליון): **ז] צ"ל לה** (חכמת מנוח): **ח] צ"ל דושמרתם** (גליון): **ט] כיון לדברי הרשב"א** [משאנ"ץ] עצמו שזכינו לתוספותיו על מס' זו ושם מביאו בסוף דבריו (ב"ש):

תום' ד"ה ר"א בו' אלמא לקוח לרבנן ג"כ אינו נפדה. תמוה לי למאי צריך לזה הוכחה. הא מפורש כן בהך מתני' עלמה דקתני בסיפא ג"ל לא אם תמרת במעשר שני עלמו אבל נפדה בריחוק מקום תאמר לקוח שאינו נפדה בטהור בריחוק מקום ומהאמיד כן לרבנן מוכחא דרבנן מולו לו בזה ע"ש:

א] בתום' ד"ה אתי' לחם וכו' ורשב"א תירץ דאיצטרך לעיל קרא להיכא שמה שיפריש יהיה שלו. נ"ב עיין שו"ת שאגת ארי' סי' פ"ה עמוד דלי"ת שזכו נגד ס"ס דחולין דף קל"ח ע"א שמפילו מעיקרא מעיקרא מעיקרא

זאת אומרת חלות תודה ורקיקי נזיר. פ״ה הלא אמי כל״ש לאמר בפ״ק דמגילה (דף ט:) לא קרבו אלא פסחים וחובות הקבוע להם זמן אבל שאין קבוע להם זמן לא וכפירושו משמע בפרק בתרא דזבחים (דף קיז.) דתניא התם כל הנידר ונידב קרב בצמה ושאין נידר וכו׳ דברי ר׳ מאיר וחכמים אומרים לא קרבו[ד] אלא עולות ושלמים בלבד רבי שמעון אומר אף ניסוך לא הקריבו אלא חובות הקבוע להן זמן משמע דמודה ר׳ שמעון לחכמים דלא קרבו מנחה ונזירות בצמה וקשה דבפ״ק דמגילה (דף ט:) תנן אין בין בצמה גדולה לבצמה קטנה אלא שבצמה קטנה אלא פסח זה הכלל כל שנידר ונידב קרב בצמה שאין נידר וכו׳ ואמר בגמרא מני ר״ש היא ת״ל לר׳ שמעון קרבה מנחה בצמה דנידר ונידב הוא ונזירות נמי קרב לדידיה בצמה דהא ר״מ דקתני בהאי ליתנה כל שנידר ונידב קרב בצמה ומסבר[ה] רקיקי נזיר אינה בצמה דאמר התם מאי טעמא דר״מ אמר קרא לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים וגו׳ אמר להו משה כי עלימתן לארץ ישרות תקריבו חובות תקריבו לא תקריבו ונזירות ישרות ניהוו דנזירות גופייהו נידר ונידב הוא אע״ג דהקרבנות חובה ורבנן מפרש התם דסבירי להו אנחנו בצמה ונזירות אע״ג דנידר הוא מ״מ הקרבן חובה ונראה לר״י דה״פ דמתניתין דמגילה לאין חילוק בין בצמה גדולה לבצמה קטנה אלא פסחים זה הכלל כל הנידר ונידב הקרב בצמה גדולה קרב בצמה קטנה וכל שאין נידר וכו׳ ולא נחית אלא לפרש מה שהוה הגדולה לקטנה אבל יש נידר ונידב כמו מנחה ונזירות שאין קריבין לא בזו ולא בזו:

נאכלים בגוב וגבעון. הקשה רבינו נסים ז״ל היכי ממעט דיכורים מכל מוסבות[ו] והא דיכורים הוו חובה הקבוע להן זמן בזמן שמחה למעלת על החג מביא וקורבן[ז] ז״ל קריבים בגוב וגבעון כמו פסחים שהיו קריבים לכ״ע ויש לומר דדיכורים הואיל ויש להם זמן גדול כל כך לא חשיב זמן קבוע ורשב״ם מפרש דמשום הכי הוו דיכורים חובה שאין להן זמן קבוע כיון שאם אין לו פירות לא יביא דיכורים: ורקיקי נזיר נאכלות בגוב וגבעון, ולא כר״ש דאמר בפ״ק דמגילה (דף ט:) לא קרב בגוב וגבעון דהיינו בצמה גדולה אלא פסחים וחובות הקבוע להן זמן אבל חובות שאין להן זמן קבוע לא, ולא כמ״ד בפרק בתרא דזבחים (דף קיז.) כאן וכאן בצמה גדולה בגוב וגבעון ובצמה קטנה שהיה עושה בראש גגו לא קרבו ליחיד אלא עולה ושלמים, ועל חותן שקרבו בגוב וגבעון הולרך להביא רחיה מושמרתם את המצות וממלות תאכלו וגו׳, דלא נפקי מבכל מוסבותיכם, דאית להו היתר בכל מוסבות, שהיו יכולין להוליכן בכל מקום שירלו בתוך זמן אכילתן, דתנן בפרק בתרא דזבחים (דף קיב:) באו לגוב וגבעון הותרו הבמות קדשי קדשים נאכלין לפנים מן הקלעים קדשים קלים ומעשר שני בכל ערי ישראל. עד אלא הוקם המשכן מחרות ועבודה בבכורות, משהוקם המשכן עבודה בבהיב ונאסרו הבמות, עברו את הירדן והוקבעו[ח] בגלגל ז׳ שכיבשו וז׳ שחילקו היו הבמות מותרות, באו לשילה לאחר שחילקו והוקבע משכן שם נאסרו הבמות, וכולהו מפרש מקרמי בפרק בתרא דזבחים, חרבה שילה בימי עלי כשנשבה הארון בארץ פלשתים, באו להן לגוב, ולא היה שם משכן אלא בית אל וחבניס היה והוקבע שם מזבח הנחשת, אבל ארון לא היה שם, שכשהחזירוהו פלשתים עמד בקריית יערים עשרים שנה עד שמלך דוד והביאו לציון, ובציון עמד עד שבנה שלמה בית המקדש כדכתיב (מ״מ ח) ויביאו הכהנים את ארון ברית ה׳ וגו׳, ומזבח הנחושת היה בגוב כל ימי שאול ושמואל כדכתיב (ש״ב כא) ויאמר אין למם חול אל תחת ידי כי אם למם קודש [וגו׳] המוסרים מלפני ה׳, חרבה גוב על דבר זה שהרגם שאול מפני שנתנו למם לדוד[ט], ובאו להם לגבעון, וניתן שם מזבח הנחושת עד שבנה שלמה הבית כדכתיב בדברי הימים (ו כא): ברית. שבועה[י]: ואיבא דאמרי. בתמיה אמר ליה, וכי הן הדברים כו׳ אלא בעי טעמא כהלכה למשה מסיני: וטעמא מאי. גמרא בעי לה, וטעמא מאי שעשאן למכור בשוק לנזרכי תודה יוצא בהן אם לא מכרן, הרי לא נאמרה אלא חלות ורקיקי נזיר: איפוך בהו אנא. ידי חובת מלה:

מתני׳

א) ושמרתם את המצות מצה המשתמרת לשם מצה יצתה זו שאין משתמרת לשם מצה אלא לשום זבח רב יוסף אמר אמר קרא ב) שבעת ימים מצות תאכלו מצה הנאכלת לשבעת ימים יצתה זו שאינה נאכלת לשבעת ימים אלא ליום ולילה. תניא כוותיה דרבה ותניא כוותיה דרב יוסף תניא כוותיה דרבה[ג] יכול יצא ידי חובתו בחלות תודה ורקיקי נזיר תלמוד לומר ושמרתם את המצות המשתמרת לשם מצה יצתה זו שאינה משתמרת לשם מצה אלא לשום זבח תניא כוותיה דרב יוסף יכול יצא אדם ידי חובתו בחלות תודה ורקיקי נזיר תלמוד לומר שבעת ימים מצות תאכלו מצה הנאכלת לשבעה יצתה זו שאינה נאכלת לשבעה אלא ליום ולילה ותיפוק ליה מלחם עוני ד) מי שנאכל באנינות יצא זה שאינו נאכל באנינות אלא בשמחה סבר לה כר׳ עקיבא דאמר עני כתיב ותיפוק ליה דהוה ליה מצה עשירה אמר שמואל בר רב יצחק רביעית היא ומתחלקת היא לכמה חלות ותיפוק ליה דאינן נאכלות בכל מושבות אמר ריש לקיש זאת אומרת חלות תודה ורקיקי נזיר נאכלין בנוב וגבעון. ג) תניא אמר ר׳ אילעאי שאלתי את ר׳ אליעזר מהו שיצא אדם בחלות תודה ורקיקי נזיר אמר לי לא שמעתי באתי ושאלתי לפני ר׳ יהושע אמר לי הרי אמרו חלות תודה ורקיקי נזיר שעשאן לעצמו אין אדם יוצא בהן למכור בשוק יוצא בהן כשבאתי והרציתי דברים לפני ר׳ אליעזר אמר לי ברית הן הן הדברים שנאמרו לו למשה בסיני איכא דאמרי ברית הן הן הדברים שנאמרו לו למשה בסיני ולא טעמא בעיא וטעמא מאי אמר רבה כל לשוק אימלוכי מימלך אמר אי מזדבן מזדבן אי לא מזדבן איפוך בהו אנא:

מתני׳

ושמרתם את המצות מצה המשתמרת לשם מצה יצתה זו כו׳. דברי רבה ורב יוסף פשוטין הן. התורה כתבה (ויקרא ז׳ ט״ו) ביום זבחכם יאכל וכן כל הלחם הקרב עמה. ואמרי׳ פשיטא דהא אין נאכלות באנינות. ודחי׳ מתני׳ ר׳ עקיבא היא דאמר עני כתיב למעוטי מצה עשירה. ותיפוק לי׳ דחלות תודה על ידי משקה עשויות. ושנינן רביעית שמן היא ומתחלק לכמה חלות. ברית הן הן הדברים שנאמרו למשה בסיני. כלומר ודאי ברית. פי׳ נשבע לו בשבועה הן הן הדברים למשה בסיני אע״פ כן לאו טעמא בעיא. אמר רבא כל לשוק אימלוכי מימלך אי מזדבני מזדבני ואי לא אפיק בהו אנא. ש״מ שכל הדברים המפורשים במשנה הלכה למשה מסיני הן ואע״פ שהן שנויין סתמא. ללישנא קמא ר׳ אליעזר אמר לר׳ אילעאי [ברית] הן הן הדברים. וללישנא בתרא ר׳ יהושע עצמו הוא שאמר ברית הן הן הדברים:

מסורת הש״ס עם הוספות

ו) תו״כ אמור פ״ט פי״א ה״ד (מ״כ) ומכילתא פרשת בא פ״י, ג) [לעיל לו.], ג) תוספתא לחלה פרק ו, ד) זבחים לו., ה) [לד עז.], ו) חולין סח:, ז) שמות יב כ, ח) שם כב, ט) עיין ר״ש פאה פ״ו מ״ב, י) לעיל לו. ועי״ש תוס׳ ד״ה דאמר.

תורה אור השלם

א) וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמַּצּוֹת כִּי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצֵאתִי אֶת צִבְאוֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַיּוֹם הַזֶּה לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם: [שמות יב, יז]

ב) שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי: [שמות יב, טו]

הגהות וציונים

ג] יש להוסיף רב (ב״ש): ד] צ״ל דרבה (גליון): ה] צ״ל והוקבע (באה״מ): ו] יש להוסיף ליחיד (מלא הרועים): ח] צ״ל סבר (מצור דבש):

ליקוטי רש״י

מי שנאכל באנינות. שמותר לאוכלו כשהוא מונן דרוש ביה לחם חוני [לעיל לו.].

'וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמַּצּוֹת', ומכאן שיוצאים ידי חובת מצת מצוה של ליל פסח דווקא בְּמַצָּה הַמְּשְׁתַּמֶּרֶת מחימוץ לְשֵׁם מַצָּה של מצוה, כלומר, שכל השמירות שמשמרים אותה שלא תחמיץ נעשו לשם מצת מצוה של ליל פסח, יָצְתָה מצה זו, של חלות תודה ורקיקי נזיר, שֶׁאֵין מְשְׁתַּמֶּרֶת - שלא עשו בה כל השמירות מחימוץ לְשֵׁם מַצָּה של פסח, אֶלָּא לְשׁוּם [-לשם] מצה של זֶבַח תודה ושלמי נזיר, ועל כן אין יוצאים בה ידי חובה.

הגמרא מביאה טעם נוסף בפסול זה:
רַב יוֹסֵף אָמַר, אמנם סברתו של רבה נכונה, שמצה שלא נאפתה לשם מצת מצוה פסולה, אבל גם אם אפה מצה זו לשם שני דברים, לשם פסח ולשם זבח, גם כן אין יוצאים בה ידי חובת אכילת מצה בפסח, כיון דְּאָמַר קְרָא (שם יג טו) 'שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ', ללמד שיוצאים ידי חובה רק בְּמַצָּה הַנֶּאֱכֶלֶת לְשִׁבְעַת יָמִים של פסח, כלומר, שנאפתה על דעת שתהיה מותרת באכילה כל שבעת ימי הפסח, יָצְתָה מצה זו, שאפאה גם לשם חלות תודה או רקיקי נזיר, שֶׁאֵינָהּ נֶאֱכֶלֶת לְכל שִׁבְעַת יָמִים - שלא אפאה על דעת שתהיה מותרת באכילה שבעה ימים, אֶלָּא על דעת שתהיה מותרת באכילה רק לְיוֹם וָלַיְלָה, כדין קרבן התודה ואיל הנזיר עצמם, שנאכלים רק ביום הקרבתם ובלילה שלאחריו, ולאחר מכן הם נפסלים משום נותר[א], וכיון שכן אף שנתכוין באפיית המצות גם לשם מצת מצוה של פסח, כיון שלא נתכוין שיהיו גם לשם אכילה של שבעת ימים, אין יוצאים בהם ידי חובת מצות מצה[ב].

הגמרא מסייעת מברייתות שונות לדברי רבה ולדברי רב יוסף:
תַּנְיָא כְּוָותֵיהּ - שנינו בברייתא כשיטתו דְּרַבָּה, וְתַנְיָא כְּוָותֵיהּ - ושנינו בברייתא אחרת, כשיטתו דְּרַב יוֹסֵף. מפרשת הגמרא, תַּנְיָא כְּוָותֵיהּ דְּרַבָּה, יָכוֹל היית לומר שֶׁיֵּצֵא אדם יְדֵי חוֹבָתוֹ בליל פסח בְּמצה של חַלּוֹת תּוֹדָה וּרְקִיקֵי נָזִיר, תַּלְמוּד לוֹמַר - מלמדנו הכתוב (שם יג יז) 'וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמַּצּוֹת', שרק מַצָּה הַמְּשְׁתַּמֶּרֶת לְשֵׁם מַצָּה יוצאים בה ידי חובה, יָצְתָה מצה זו, שֶׁאֵינָהּ מְשְׁתַּמֶּרֶת לְשֵׁם מַצָּה, אֶלָּא לְשׁוּם [-לשם] זֶבַח.

ממשיכה הגמרא ומפרשת, וְתַנְיָא כְּוָותֵיהּ - שנינו בברייתא אחרת כשיטתו דְּרַב יוֹסֵף, יָכוֹל היית לומר שֶׁיֵּצֵא אָדָם יְדֵי חוֹבָתוֹ בְּחַלּוֹת תּוֹדָה וּרְקִיקֵי נָזִיר, תַּלְמוּד לוֹמַר (שם יג טו) 'שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ', ללמדך שרק מַצָּה הַנֶּאֱכֶלֶת לְכל שִׁבְעָה ימי הפסח יוצאים בה, כיון דְּאָמַר קְרָא (ויקרא ז יב) 'אִם עַל תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ' מצה זו, שֶׁאֵינָהּ נֶאֱכֶלֶת לְשִׁבְעָה ימים, אֶלָּא לְיוֹם וָלַיְלָה בלבד, ולכן אף אם לא נשחט הזבח ומותרות המצות באכילה כל שבעה, אין יוצאים בה ידי חובה, כיון שנאפתה לשם זבח.

הגמרא מקשה עתה מדוע יש צורך בלימוד מיוחד למעט מצות אלו של קרבן תודה או נזיר:
מקשה הגמרא, מדוע הוזקקו רבה ורב יוסף ללמוד דין זה מדרשה מיוחדת, וְתִיפּוֹק לֵיהּ - והרי ניתן להוציא וללמוד דין זה מִמה שנאמר בתורה (דברים טז ג) 'לֶחֶם עוֹנִי', וכמו שדרש רבי יוסי הגלילי לעיל (ו.), שאין יוצאים ידי חובת מצה אלא באכילת מִי - מין מצה שֶׁנֶּאֱכָל בַּאֲנִינוּת - באבילות יום הראשון על אחד משבעת הקרובים, שהיא מן התורה, יָצָא מין מצות זֶה, של קרבן תודה או רקיקי נזיר, שֶׁאֵינוֹ נֶאֱכָל - שאסור לאוכלו בַּאֲנִינוּת אֶלָּא רק בְּשִׂמְחָה, כדין כל הקדשים[ג], ולכן אין יוצאים ידי חובת מצה באכילת מצות אלו[ד], ומדוע הוזקקנו ללמוד דין זה מדרשות אחרות.

מתרצת הגמרא, סָבַר לָהּ - האמוראים האלו סוברים כְּרַבִּי עֲקִיבָא (שם), דְּאָמַר שאין לדרוש את הפסוק כרבי יוסי הגלילי, כאילו נאמר 'לחם אוני', שהרי בפסוק 'עֳנִי' כְּתִיב, בלא ו"ו, ויש לדורשו במשמעותו הפשוטה, דהיינו עניות, ללמד שאין יוצאים ידי חובה ב'מצה עשירה'.

הגמרא מוסיפה להקשות, מדוע לא למדנו דין זה ממקום אחר:
מקשה הגמרא, אם אכן סוברים אמוראים אלו כרבי עקיבא, הדורש מהפסוק 'לחם עני' שאין יוצאים ידי חובה במצה עשירה, כלומר, במצה שנילושה בשמן או במי פירות, מדוע הוזקקו לדרוש מפסוקים אחרים שאין יוצאים ידי חובה בחלות תודה ורקיקי נזיר, וְתִיפּוֹק לֵיהּ - והרי אפשר להוציא וללמוד דין זה מדרשתו של רבי עקיבא עצמו, והיינו מִשּׁוּם דַּהֲוָה לֵיהּ - שהרי זו מַצָּה עֲשִׁירָה, כיון שמצות אלו אינן נאפות במים לבד, אלא הן נבללות בשמן, שנאמר בקרבן תודה (ויקרא ז יב) 'חַלּוֹת מַצּוֹת בְּלוּלֹת בַּשָּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן', ובקרבן נזיר (במדבר ו טו) 'וְסַל מַצּוֹת סֹלֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשָּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן', ומטעם זה יש לפסול מצות אלו למצות מצוה של פסח.

מתרצת הגמרא, אָמַר שְׁמוּאֵל בַּר רַב יִצְחָק, מידת השמן שמערבים בחלות התודה ורקיקי הנזיר, רְבִיעִית הלוג בלבד הִיא[ה], וּמִתְחַלֶּקֶת הִיא לְכַמָּה חַלּוֹת, ובשיעור שמן מועט שכזה אין החלות

א. **שנאמר** בפרשת קרבן תודה (ויקרא ז טו) 'ובשר זבח תודת שלמיו ביום קרבנו יאכל, לא יניח ממנו עד בוקר', ולשון 'קרבנו' בא לרבות לחמי תודה ורקיקי נזיר, שאף אותם יש לאכול ביום ולילה, ולא להותיר מהם לבוקר, כמו שדרשו בזבחים (לו.).

ב. **רש"י** (ד"ה שאינה), והוסיף, שאף שעדיין לא נשחט הזבח, והיא מותרת באכילה כל שבעה, יש צורך שאף האפייה תהיה על דעת כן שיוכל לאוכלה שבעה ימים. והוסיף הקובץ שעורים (חומ קעג) בביאור הדברים, שמאחר שחלת תודה פסולה למצת מצוה, שהרי אינה ראויה לשבעה ימים, נמצא ששתי הכוונות של המצות סותרות זו את זו, שהרי לשם מצת הקרבן צריך לחשוב שתיאכל המצה רק ליום ולילה, ולשם מצת פסח צריך לחשוב שתיאכל המצה כל שבעה, וכל שמכוין לשם שני דברים הסותרים זה את זה, אין כאן מחשבת לשמה לאף אחד מהם. ובשפת אמת (גרש"י ד"ה שאינה) ביאר, שאף מצה של זבח צריכה שימור מחימוץ דווקא לשם זבח, וממילא לא שייך שיתכוין גם לשם מצת מצוה וגם לשם מצת זבח [ולפי זה ביאר שבעשאן למכור בשוק מועילה מחשבתו מדין 'ברירה', שלפי ענין המכירה בסוף יתברר מה היתה כוונתו, אם לשם פסח או לשם זבח].
ובחידושי הר"ן (ד"ה רב יוסף) פירש את מחלוקת רבה ורב יוסף, שלדעת רבה עצם הדבר שהמצה משתמרת לשם חלות תודה, הרי זו סיבה לפוסלה לשם מצת מצוה של פסח [ורבה אינו סובר כלל שצריך מצה הנאכלת כל שבעה]. אך לדעת רב יוסף, אין חסרון בעצם הדבר שהמצה משתמרת גם לשם דבר אחר, והחסרון כאן הוא רק משום שנשתמרה לשם מצה שאינה ראויה לשבעה, אך אילו היתה מצה זו כשירה למצת מצוה של פסח, כגון שלא היינו דורשים שיש צורך במצה הנאכלת כל שבעה, לא היה חסרון בכך שעשאה לשם תודה, שכן סוף סוף נשתמרה לשם מצה שכשרה גם לפסח. והמאירי (לעיל לה. ד"ה תלוים) כתב, שלדעת רב יוסף אכן חלות תודה פסולות למצה רק אחר שנתקדשו, שאז הן אסורות באכילה כל שבעה, אלא נאכלות רק ליום ולילה, אמנם אם לא נתקדשו המצות, אינן נאסרות מחמת שנאפו על דעת לאוכלם רק ליום ולילה. ורב יוסף חולק על טעמו של רבה, הסובר שיש צורך שתהא מצה זו משתמרת לשם מצות אכילה בפסח [ולפי זה לכאורה צריך לומר, שדברי רב יוסף שנויים דווקא בשיטת רבי יוסי הגלילי, שקדשים קלים ממון בעלים הם, שאם לא כן הרי אין יוצאים בהם גם משום שאינה משלכם, וכקושיית התוספות לעיל (ע"ב ד"ה תלוים)].

ג. **מקור** איסור זה הוא במעשר שני שנאמר בו (דברים כו יד) 'לא אכלתי באוני ממנו', ולמדים ממנו ביבמות (עג:) קל וחומר לכל הקדשים, ומה מעשר הקל אסרה התורה לאונן, קדשים החמורים לא כל שכן.

ד. **אף** שהברייתא הפוסלת מצה של חלות תודה ורקיקי נזיר אמורה גם באופן שלבסוף לא נשחט עליהן הזבח, ועדיין הן מותרות לאכילה באנינות, מכל מקום כיון שנאפו לשם מצה שאינה נאכלת באנינות, שהיא מצה פסולה, נפסלו למצות מצה של פסח. תוספות (ע"ב ד"ה תלוים).
וכתב בחידושי הר"ן (ד"ה רב יוסף), שקושיא זו היא גם על רבה [וכן כתב בחידושי רבינו דוד (ד"ה וזהו)], שכן גם הוא מודה שכל שנעשית המצה לשם מצה פסולה אין יוצאים בה, ולא נחלק אלא על מה שאמר רב יוסף שמצה שאינה נאכלת לכל שבעה פסולה.

ה. **יחד** עם קרבן התודה מביא האדם ארבעה מיני לחמים, עשרה מכל מין ומין, שהם ארבעים לחמים. מין אחד הוא חמץ, ושלשת המינים הנותרים, שהם חלות, רקיקים ורבוכה [-לחם חלוט ברותחין], הם מצה. ויחד עם שלשים לחמי המצה מביאים חצי לוג שמן, וחולקים אותו לשתי רביעיות הלוג, אחת לעשרה לחמי הרבוכה, ואחת לחלות והרקיקים. נמצא, שגם בלחמי הרבוכה יש רק רביעית הלוג לעשר לחמים. וארבעים הלחמים יחד הם עשרים עשרונים, ומחלקם, עשרה עשרונים לעשרה לחמי החמץ, ועשרה עשרונים לשלשים לחמי המצה, נמצא שכל מין מלחמי המצה נעשה משלשה עשרונים ושליש (מנחות עו:), ומעורב בעשרת לחמי הרבוכה רביעית הלוג שמן. ובחלות ורקיקים יחד, שהם עשרים לחמים, מעורב גם כן רביעית הלוג שמן, ואין בשיעור מועט כזה כדי להחשיב את העיסות כמצות עשירות. ולחמי נזיר אינם אלא עשרים לחמים משני מינים, חלות ורקיקים, ונותנים בשניהם יחד רביעית שמן אחת. ושיעור עשרים הלחמים יחד הוא ששה עשרונים ושני שליש, ורביעית שמן שנותנים בהם אינה מחשיבה אותם למצה עשירה. רש"י (ד"ה רביעית היא) ומשמע מדבריו שרק עשרים הלחמים של החלות והרקיקים נחשבים מצה עניה, אבל עשרת לחמי הרבוכה, שיש בהם רביעית הלוג שמן בפני עצמם, נחשבים מצה עשירה.

זאת אומרת חלות תודה ורקיקי נזיר. פ"ה הלא אמי כר"ש לאמר בפ"ק דמגילה (דף ט:) לא קרבו אלא פסחים וחובות הקבוע להם זמן אבל שאין קבוע להם זמן לא וכפירושו משמע בפרק בתרא דזבחים (דף קיז.) למניין התם כל הנידר ונידב קרב בעמה ושאין נידר וכו' דברי ר' מאיר וחכמים אומרים לא קרבו[ז] אלא עולות ושלמים בלבד רבי שמעון אומר אף ניבור לא הקריבו אלא חובות הקבוע להן זמן משמע דמודה ר' שמעון לחכמים דלא קרבו מנחה ונזירות בעמה וקשה דבפ"ק דמגילה (דף ט:) תנן אין בין בעמה גדולה לבעמה קטנה אלא שבעמה גדולה אלא פסח זה הכלל כל שנידר ונידב קרב בעמה שאין נידר וכו' ואמר בגמרא מני ר"ש היא מ"כ לר' שמעון קרבה מנחה בעמה לנידר ונידב הוא ונזירות נמי קרב לדידיה בעמה להא ר"מ דקאמר בהאי ליתנא כל שנידר ונידב קרב בעמה וסבר[ח] רקיקי נזיר ליכא בעמה לאמר התם מאי טעמא דר"מ אמר קרא לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים וגו' אמר להו משה כי עלימתן לארץ ישרות תקריבו חובות לא תקריבו ומנחה ונזירות ישרות ניהו דנזירות גופייהו נידר ונידב הוא מ"ג דהקרבנות חובה ורבנן מפרש התם דסבירי להו מנחה בעמה ונזירות מ"ג דנידר הוא מ"מ הקרבן חובה ונראה לר"י דה"פ דמתניתין דמגילה דאין חילוק בין בעמה גדולה לבעמה קטנה אלא פסחים זה הכלל כל הנידר ונידב הקרב בעמה גדולה קרב בעמה קטנה וכל שאין נידר וכו' ולא נחית אלא לפרש מה שהוה הגדולה לקטנה אבל ים נידר ונידב כמו מנחה ונזירות שאין קריבין לא בזו ולא בזו:

נאכלים בנוב וגבעון. הקשה רבינו נסים מ"כ היכי ממעט ניבורים מכל מוקדשי[ט] והא ניבורים הוו חובה הקבוע להן זמן בזמן שמחה למעלת על החג מביא וקורבן[י] מ"כ קריבים בנוב וגבעון כמו פסחים שהיו קריבים לכ"ע ויש לומר דניבורים הואיל ויש להם זמן גדול כל כך לא חשיב זמן קבוע ורשב"ם מפרש דמשום הכי הוו ניבורים חובה שאין להן זמן קבוע כיון שאם אין לו פירות לא יביא ניבורים: ורקיקי נזיר נאכלות בנוב וגבעון, ולא כר"ש דאמר בפ"ק דמגילה (דף ט:) לא קרב בנוב וגבעון דהיינו בעמה גדולה אלא פסחים וחובות הקבוע להן זמן אבל חובות שאין להן זמן קבוע לא, ולא כמ"ד בפרק בתרא דזבחים (דף קיז.) כאן וכאן בעמה גדולה בנוב וגבעון ובעמה קטנה שהיה עושה בראשו גגו לא קרבו ליחיד אלא עולה ושלמים, ועל חותן שקרבו בנוב וגבעון הולרך להביא רחיה מושמרתם את המצות וממלות תאכלו וגו', דלא נפקי מבכל מושבותיכם, דאית להו היתר בכל מושבות, שהיו יכולין להוליכן בכל מקום שירלו בתוך זמן אכילתן, דתנן בפרק בתרא דזבחים (דף קיב:) באו בנוב וגבעון הותרו הבמות קדשי קדשים נאכלין לפנים מן הקלעים קדשים קלים ומעשר שני בכל ערי ישראל. עד אלא הוקם המשכן היו במות מותרות ועבודה בבכורות, משהוקם המשכן עבודה בבהנים ונאסרו הבמות, עברו את הירדן והוקבעו[יא] בגלגל ז' שכיבשו וז' שחילקו היו הבמות מותרות, באו לשילה לאחר שחילקו והוקבע משכן שם נאסרו הבמות, וכולהו מפרש מקרמי בפרק בתרא דזבחים, חרבה שילה בימי עלי כשנשבה הארון בארץ פלשתים, באו להן לנוב, ולא היה שם משכן אלא בית אל היה והוקבע שם מזבח הנחשת, אבל ארון לא היה שם, שכשהחזירוהו פלשתים עמד בקריית יערים עשרים שנה עד שמלך דוד והביאו לציון, ובציון עמד עד שבנה שלמה בית המקדש כדכתיב (מ"א ח) ויביאו הכהנים את ארון ברית ה' וגו', ומזבח הנחושת היה בנוב כל ימי שאול ושמואל כדכתיב (ש"א כא) ויאמר אין לחם חול אל תחת ידי כי אם לחם קודש [וגו'] המוסרים מלפני ה', חרבה נוב על דבר זה שהרגם שאול מפני שנתנו לחם לדוד[יב], ובאו להם לגבעון, וניתן שם מזבח הנחשת עד שבנה שלמה הבית כדכתיב בדברי הימים (ב כא): ברית. שבועה[יג]: **ואיבא דאמרי.** בתמיה אמר ליה, וכי הן הדברים כו' לא בעי טעמא כהלכה למשה מסיני: **וטעמא מאי.** גמרא בעי לה, וטעמא מאי שעשאן למכור בשוק לנורכי תודה יולא בהן חס לא מכרן, הרי לא נאמרה לשם מנה אלא לשם זבח: **איפוך בהו אנא.** ידי חובת מלה: מתני'

זאת אומרת חלות תודה ורקיקי נזיר. פ"ה לא אמי כר"ש לאמר בפ"ק דמגילה (דף ט:) לא קרבו אלא פסחים וחובות הקבוע להם זמן אבל שאין קבוע להם זמן לא וכפירושו משמע בפרק בתרא דזבחים (דף קיז.) למניין התם כל הנידר ונידב קרב בעמה ושאין נידר וכו' דברי ר' מאיר וחכמים אומרים לא קרבו[ז] אלא עולות ושלמים בלבד רבי שמעון אומר אף ניבור לא הקריבו אלא חובות הקבוע להן זמן משמע דמודה ר' שמעון לחכמים דלא קרבו מנחה ונזירות בעמה וקשה דבפ"ק דמגילה (דף ט:) תנן אין בין בעמה גדולה לבעמה קטנה אלא שבעמה גדולה אלא פסח זה הכלל כל שנידר ונידב קרב בעמה שאין נידר וכו' ואמר בגמרא מני ר"ש היא מ"כ לר' שמעון קרבה מנחה בעמה לנידר ונידב הוא ונזירות נמי קרב לדידיה בעמה להא ר"מ דקאמר בהאי ליתנא כל שנידר ונידב קרב בעמה וסבר[ח] רקיקי נזיר ליכא בעמה לאמר התם מאי טעמא דר"מ אמר קרא לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים וגו' אמר להו משה כי עלימתן לארץ ישרות תקריבו חובות לא תקריבו ומנחה ונזירות ישרות ניהו דנזירות גופייהו נידר ונידב הוא מ"ג דהקרבנות חובה ורבנן מפרש התם דסבירי להו מנחה בעמה ונזירות מ"ג דנידר הוא מ"מ הקרבן חובה ונראה לר"י דה"פ דמתניתין דמגילה דאין חילוק בין בעמה גדולה לבעמה קטנה אלא פסחים זה הכלל כל שנידר ונידב קרב בעמה גדולה קרב בעמה קטנה וכל שאין נידר וכו' ולא נחית אלא לפרש מה שהוה הגדולה לקטנה אבל ים נידר ונידב כמו מנחה ונזירות שאין קריבין לא בזו ולא בזו:

נאכלים בנוב וגבעון. הקשה רבינו נסים מ"כ היכי ממעט ניבורים מכל מוקדשי[ט] והא ניבורים הוו חובה הקבוע להן זמן בזמן שמחה למעלת על החג מביא וקורבן[י] מ"כ קריבים בנוב וגבעון כמו פסחים שהיו קריבים לכ"ע ויש לומר דניבורים הואיל ויש להם זמן גדול כל כך לא חשיב זמן קבוע ורשב"ם מפרש דמשום הכי הוו ניבורים חובה שאין להן זמן קבוע כיון שאם אין לו פירות לא יביא ניבורים: ורקיקי נזיר נאכלות בנוב וגבעון, ולא כר"ש דאמר בפ"ק דמגילה (דף ט:) לא קרב בנוב וגבעון דהיינו בעמה גדולה אלא פסחים וחובות הקבוע להן זמן אבל חובות שאין להן זמן קבוע לא, ולא כמ"ד בפרק בתרא דזבחים (דף קיז.) כאן וכאן בעמה גדולה בנוב וגבעון ובעמה קטנה שהיה עושה בראשו גגו לא קרבו ליחיד אלא עולה ושלמים, ועל חותן שקרבו בנוב וגבעון הולרך להביא רחיה מושמרתם את המצות וממלות תאכלו וגו', דלא נפקי מבכל מושבותיכם, דאית להו היתר בכל מושבות, שהיו יכולין להוליכן בכל מקום שירלו בתוך זמן אכילתן, דתנן בפרק בתרא דזבחים (דף קיב:) באו בנוב וגבעון הותרו הבמות קדשי קדשים נאכלין לפנים מן הקלעים קדשים קלים ומעשר שני בכל ערי ישראל. עד אלא הוקם המשכן היו במות מותרות ועבודה בבכורות, משהוקם המשכן עבודה בבהנים ונאסרו הבמות, עברו את הירדן והוקבעו[יא] בגלגל ז' שכיבשו וז' שחילקו היו הבמות מותרות, באו לשילה לאחר שחילקו והוקבע משכן שם נאסרו הבמות, וכולהו מפרש מקרמי בפרק בתרא דזבחים, חרבה שילה בימי עלי כשנשבה הארון בארץ פלשתים, באו להן לנוב, ולא היה שם משכן אלא בית אל היה והוקבע שם מזבח הנחשת, אבל ארון לא היה שם, שכשהחזירוהו פלשתים עמד בקריית יערים עשרים שנה עד שמלך דוד והביאו לציון, ובציון עמד עד שבנה שלמה בית המקדש כדכתיב (מ"א ח) ויביאו הכהנים את ארון ברית ה' וגו', ומזבח הנחושת היה בנוב כל ימי שאול ושמואל כדכתיב (ש"א כא) ויאמר אין לחם חול אל תחת ידי כי אם לחם קודש [וגו'] המוסרים מלפני ה', חרבה נוב על דבר זה שהרגם שאול מפני שנתנו לחם לדוד[יב], ובאו להם לגבעון, וניתן שם מזבח הנחשת עד שבנה שלמה הבית כדכתיב בדברי הימים (ב כא): ברית. שבועה[יג]: **ואיבא דאמרי.** בתמיה אמר ליה, וכי הן הדברים כו' לא בעי טעמא כהלכה למשה מסיני: **וטעמא מאי.** גמרא בעי לה, וטעמא מאי שעשאן למכור בשוק לנורכי תודה יולא בהן חס לא מכרן, הרי לא נאמרה לשם מנה אלא לשם זבח: **איפוך בהו אנא.** ידי חובת מלה: מתני'

א) ושמרתם את המצות מצה המשתמרת לשם מצה יצתה זו שאין משתמרת לשם מצה אלא לשום זבח רב יוסף אמר אמר קרא ב) שבעת ימים מצות תאכלו מצה הנאכלת לשבעת ימים יצתה זו שאינה נאכלת לשבעת ימים אלא ליום ולילה. תניא כוותיה דרבה ותניא כוותיה דרב יוסף תניא כוותיה דרבה[ד] יכול יצא ידי חובתו בחלות תודה ורקיקי נזיר תלמוד לומר ושמרתם את המצות המשתמרת לשם מצה יצתה זו שאינה משתמרת לשם מצה אלא לשום זבח תניא כוותיה דרב יוסף יכול יצא אדם ידי חובתו בחלות תודה ורקיקי נזיר תלמוד לומר שבעת ימים מצות תאכלו מצה הנאכלת לשבעה יצתה זו שאינה נאכלת לשבעה אלא ליום ולילה ותיפוק ליה מלחם עוני ג) מי שנאכל באוניות יצא זה שאינו נאכל באוניות אלא בשמחה סבר לה כר' עקיבא דאמר עני כתיב ותיפוק ליה דהוה ליה מצה עשירה אמר ד) שמואל בר רב יצחק רביעית היא ומתחלקת היא לכמה חלות ותיפוק ליה דאינן נאכלות בכל מושבות אמר ריש לקיש זאת אומרת חלות תודה ורקיקי נזיר נאכלין בנוב וגבעון. ה) תניא אמר ר' אילעאי שאלתי את ר' אליעזר מהו שיצא אדם בחלות תודה ורקיקי נזיר אמר לי לא שמעתי באתי ושאלתי לפני ר' יהושע אמר לי הרי אמרו חלות תודה ורקיקי נזיר שעשאן לעצמו אין אדם יוצא בהן למכור בשוק יוצא בהן כשבאתי והרציתי דברים לפני ר' אליעזר אמר לי ברית הן הן הדברים שנאמרו לו למשה בסיני איכא דאמרי ברית הן הן הדברים שנאמרו לו למשה בסיני ולא טעמא בעיא וטעמא מאי אמר רבה כל לשוק אימלוכי מימלך אמר אי מזדבן מזדבן אי לא מזדבן איפוך בהו אנא: מתני'

ושמרתם את המצות עביד לה שמירה לשם מצה. כל שימור שאתה משמרה שלא תחמיץ התכוון לשם מלה של מלוה: **יצאת בו.** ללאו לשם מלה של מלות פסח עביד לה שלא לשם מלה של זבח: **שאינה נאכלת לשבעה.** ללאחר יום ולילה הויא נותר, כדכתיב (ויקרא ז) ובשר זבח תודת שלמיו ביום קרבנו וגו' ז). והיכא שלא נאכלו עליהן הזבח מע"ג דעבדיו יש לה היתר לשבעה, מיהו כי עבדה לאו לשם מלה הרלויה למלוה אתיכוון, דכי עבדה אדעתא לאיפסולי ביום ובלילה עבדה, ואית ליה לרב יוסף הא דרשה (דרבא[ה]) דבעינן שימור לשם מלוה ואתהוה קרא אחרינא, ובהא פליג דאי נמי אתיכוון לה נמי לשימור מלת מלוה למיפק בה משום תודה ומשום מלה לא נפיק, דבעי שימור לשם מלה כל שבעה: **ותיפוק ליה דאינה נאכלת לאונן.** ולמה לי קרא לאונן, ביבמות (דף עג:) אתיא לן בק"ו, מה מעשר הקל אמרה תורה לא אכלתי בחולי בשר קודש חמור לא כל שכן: **סבר לה כרבי עקיבא דאמר.** לעיל (דף לו.) בשלה של מעשר שני נפיק ומע"ג לאסור לאונן, דלא דריש עוני לשון חוני אלא עני כמשמעו: **ותיפוק ליה.** כיון דדריש עני, הא לאו מלה עניה היא, דהא גילוה בשמן: **רביעית היא.** אלי לוג שמן מביא לתודה ומוזהו אלין לעשר רקיקין ואלין לרבוה, במסכת מנחות בפרק שתי מדות (דף פט.), ונזירות לא היתה רבוה אלא חלות ורקיקין ולא היה מביא אלא רביעית בלחמין נמי התם, הלכך רביעית שמן לעשרים חלות גדולות שנעשות מעשר עשרונות פחות שליש עשרון, זה הוא שיעורן בלחמין התם בתמורה[ו], אין בשן עומר: **ותיפוק ליה דאינן נאכלות בכל מושבות.** אלא גילוי אלים, דמחינת קדשים קלים לפנים מן החומה בדכתיב (דברים יב) ואכלת לפני ה' וגו' וכל נדריך אשר תדור, ואם ילאו נפסלין, דכתיב (שמות כט) ובשר בשדה טרפה וגו' כיון שילא בשר חוץ למחיצתו נאסר[ז]: **זאת אומרת.** אלא נפקא ליה מבכל מושבותיכם[ח], קסבר חלות תודה

א) ושמרתם את המצות מצה המשתמרת לשם מצה יצתה זו שאין משתמרת לשם מצה אלא לשום זבח רב יוסף אמר אמר קרא ב) שבעת ימים מצות תאכלו מצה הנאכלת לשבעת ימים יצתה זו שאינה נאכלת לשבעת ימים אלא ליום ולילה. תניא כוותיה דרבה ותניא כוותיה דרב יוסף תניא כוותיה דרבה[ד] יכול יצא ידי חובתו בחלות תודה ורקיקי נזיר תלמוד לומר ושמרתם את המצות המשתמרת לשם מצה יצתה זו שאינה משתמרת לשם מצה אלא לשום זבח תניא כוותיה דרב יוסף יכול יצא אדם ידי חובתו בחלות תודה ורקיקי נזיר תלמוד לומר שבעת ימים מצות תאכלו מצה הנאכלת לשבעה יצתה זו שאינה נאכלת לשבעה אלא ליום ולילה ותיפוק ליה מלחם עוני ג) מי שנאכל באוניות יצא זה שאינו נאכל באוניות אלא בשמחה סבר לה כר' עקיבא דאמר עני כתיב ותיפוק ליה דהוה ליה מצה עשירה אמר ד) שמואל בר רב יצחק רביעית היא ומתחלקת היא לכמה חלות ותיפוק ליה דאינן נאכלות בכל מושבות אמר ריש לקיש זאת אומרת חלות תודה ורקיקי נזיר נאכלין בנוב וגבעון. ה) תניא אמר ר' אילעאי שאלתי את ר' אליעזר מהו שיצא אדם בחלות תודה ורקיקי נזיר אמר לי לא שמעתי באתי ושאלתי לפני ר' יהושע אמר לי הרי אמרו חלות תודה ורקיקי נזיר שעשאן לעצמו אין אדם יוצא בהן למכור בשוק יוצא בהן כשבאתי והרציתי דברים לפני ר' אליעזר אמר לי ברית הן הן הדברים שנאמרו לו למשה בסיני איכא דאמרי ברית הן הן הדברים שנאמרו לו למשה בסיני ולא טעמא בעיא וטעמא מאי אמר רבה כל לשוק אימלוכי מימלך אמר אי מזדבן מזדבן אי לא מזדבן איפוך בהו אנא: מתני'

ושמרתם את המצות עביד לה שמירה לשם מצה. כל שימור שאתה משמרה שלא תחמיץ התכוון לשם מלה של מלוה: **יצאת בו.** ללאו לשם מלה של מלות פסח עביד לה שלא לשם מלה של זבח: **שאינה נאכלת לשבעה.** ללאחר יום ולילה הויא נותר, כדכתיב (ויקרא ז) ובשר זבח תודת שלמיו ביום קרבנו וגו' ז). והיכא שלא נאכלו עליהן הזבח אתיכוון, דכי עבדה אדעתא לאיפסולי ביום ובלילה עבדה, ואית ליה לרב יוסף הא דרשה (דרבא[ה]) דבעינן שימור לשם מלוה ואתהוה קרא אחרינא, ובהא פליג דאי נמי אתיכוון לה נמי לשימור מלת מלוה למיפק בה משום תודה ומשום מלה לא נפיק, דבעי שימור לשם מלה כל שבעה: **ותיפוק ליה דאינה נאכלת לאונן.** ולמה לי קרא לאונן, ביבמות (דף עג:) אתיא לן בק"ו, מה מעשר הקל אמרה תורה לא אכלתי בחולי בשר קודש חמור לא כל שכן: **סבר לה כרבי עקיבא דאמר.** לעיל (דף לו.) בשלה של מעשר שני נפיק ומע"ג לאסור לאונן, דלא דריש עוני לשון חוני אלא עני כמשמעו: **ותיפוק ליה.** כיון דדריש עני, הא לאו מלה עניה היא, דהא גילוה בשמן: **רביעית היא.** אלי לוג שמן מביא לתודה ומוזהו אלין לעשר רקיקין ואלין לרבוה, במסכת מנחות בפרק שתי מדות (דף פט.), ונזירות לא היתה רבוה אלא חלות ורקיקין ולא היה מביא אלא רביעית בלחמין נמי התם, הלכך רביעית שמן לעשרים חלות גדולות שנעשות מעשר עשרונות פחות שליש עשרון, זה הוא שיעורן בלחמין התם בתמורה[ו], אין בשן עומר: **ותיפוק ליה דאינן נאכלות בכל מושבות.** אלא גילוי אלים, דמחינת קדשים קלים לפנים מן החומה בדכתיב (דברים יב) ואכלת לפני ה' וגו' וכל נדריך אשר תדור, ואם ילאו נפסלין, דכתיב (שמות כט) ובשר בשדה טרפה וגו' כיון שילא בשר חוץ למחיצתו נאסר[ז]: **זאת אומרת.** אלא נפקא ליה מבכל מושבותיכם[ח], קסבר חלות תודה

רבינו חננאל

ושמרתם את המצות מצה המשתמרת לשם מצה יצתה זו כו'. דברי רבה ורב יוסף פשוטין הן. התורה כתבה (ויקרא ז' ט"ו) ביום זבחכם יאכל וכן כל הלחם הקרב עמה. **ואמרי'** פשיטא דהא אין נאכלות באניות. **ודחי'** מתני' ר' עקיבא היא דאמר עני כתיב למעוטי מצה עשירה. **ותיפוק לי'** דחלות תודה על ידי משקה עשויות. ושנינן רביעית שמן היא ומתחלק לכמה חלות. **ברית הן הן** הדברים שנאמרו למשה בסיני. כלומר ודאי ברית. פי' נשבע לו בשבועה הן הן הדברים למשה בסיני אע"פ כן לאו טעמא בעיא. **אמר רבא** כל לשוק אימלוכי מימלך אי מזדבני מזדבני ואי לא אפיק בהו אנא. ש"מ שכל הדברים המפורשים במשנה הלכה למשה מסיני הן ואע"פ שהן שנויין סתמא. **ללישנא** קמא ר' אליעזר אמר לר' אילעאי [ברית] הן הן הדברים. **וללישנא בתרא** ר' יהושע עצמו הוא שאמר ברית הן הן הדברים:

משנת ראשונים

שבעת ימים מצות תאכלו. כבר ידעת כי שבעת ימים אלו כנגד ו' קצוות עם השם שכלם שמחים בשמחתו, וזה טעם שהוזהרנו בשמחת יום טוב שקראה הכתוב: חדות ה', והוא שכתוב בענין יום טוב (נחמיה ח י) כי חדות ה' היא מעוזכם, וזה מבואר. **[רבינו בחיי, שמות יב טו]**

מצה הנאכלת לשבעת ימים יצתה זו שאינה נאכלת לשבעת ימים אלא ליום ולילה. אי אפשר לפרש אינה נאכלת כלל אלא ליום ולילה דהיינו בשנשחט עליהן הזבח דקדשי קדושת הגוף וא"כ בעשאן לעצמו בעי לאפלוגי בין נשחט עליהם הזבח ללא נשחט. ועוד תיפוק לי' דממון גבוה ניהו לכולי עלמא אלא ודאי בשלא נשחט עליהן הזבח וה"ק מצה שתהא עשייתה לשם ז' ימים יצאה זו שאינ' אלא ליום ולילה. וכן באידך דמצה הנאכלת באוני מצה הנעשית לאכול אפילו באוני יצאה זו שאינה נאכלת אלא בשמחה. **[מהר"ם חלאווה]**

אמר ריש לקיש זאת אומרת. מצאתי להרב שמואל בן חסיד ז"ל וז"ל זאת אומרת לעולם כשיש משנה או ברייתא ואומר עליה זאת אומרת, פירוש דבלאו אותה משנה או ברייתא לא הוה ידעינן ההוא דינא, דאי בלאו ההיא הוה ידעינן הדין דפשיטא הוא, למאי צריך למידק מהברייתא, אלא ודאי דהדין ליכא למשמע אלא מהברייתא וזולתה לא שמעינן. **[גופי הלכות פרק ז]** חלות תודה ורקיקי נזיר נאכלין בנוב וגבעון. נאכלין לאו דוקא אלא לומר שהן קרבין בנוב וגבעון ומשום הכי נאכלין בכל מושבות. **[חידושי הר"ן]** הן הן הדברים שנאמרו לו למשה בסיני. ש"מ שכל הדברים המפורשים במשנה הלכה למשה מסיני הן ואף על פי שהן שנויין סתמא. **[רבינו חננאל]**

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) תו"כ אמור פ"ט פי"א ה"ד (מ"כ) ומכילתא פרשת בא פ"י, ג) [לעיל לו.], ג) מופסחת לחלה פרק ו, ד) זבחים לו., ה) [דף עז.], ו) חולין סח:, ז) שמות יב כ, ח) שם כב, ט) עיין ר"ש פאה פ"ו מ"ב, י) לעיל לו. ועיי"ש תוס' ד"ה דאמר.

תורה אור השלם

א) וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמַּצּוֹת כִּי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצֵאתִי אֶת צִבְאוֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַיּוֹם הַזֶּה לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם: [שמות יב, יז]

ב) שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי: [שמות יב, טו]

הגהות וציונים

ד] יש להוסיף רב (ב"ש): ה] צ"ל דרבה (גליון): ו] צ"ל והוקבע (באה"מ): ז] יש להוסיף ליחיד (מלא הרועים): ח] צ"ל סבר (מצור דבש):

נחשבות למצה עשירה, ולכן הוזקקו הברייתות ללמוד את הפסול של חלות תודה ורקיקי נזיר מדרשות אחרות׳.

אהח 19/06/2018

מוסיפה הגמרא ומקשה, **וְתִיפּוֹק לֵיהּ** - והרי ניתן להוציא וללמוד דין זה, שאין יוצאים בחלות תודה ורקיקי נזיר, משום דְּמצות אלו **אֵינָן נֶאֱכָלוֹת בְּכָל מוֹשָׁבוֹת**, אלא בירושלים בלבד׳, ודרשו לעיל (לו.) ממה שנאמר במצות אכילת מצה (שמות יב כ) ׳בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכֵלוּ מַצּוֹת׳, ללמד שיוצאים ידי חובה רק במצה שראויה להיאכל בכל המושבות, ולא בירושלים בלבד[ח].

אוצר החכמה

מתרצת הגמרא, **אָמַר רֵישׁ לָקִישׁ, זֹאת אוֹמֶרֶת** - ממה שלא מיעטנו מצות אלו מ׳בכל מושבותיכם׳, יש להביא ראיה **שֶׁחַלּוֹת תּוֹדָה וּרְקִיקֵי נָזִיר** היו מובאים **וְנֶאֱכָלִין** בזמן שעמד המזבח **בְּנוֹב וְגִבְעוֹן**[ט], ומקום אכילתם היה בכל ארץ ישראל, ונמצא שהם נאכלים ׳בכל מושבות׳. וזהו שלא כדברי רבי שמעון הסובר (מגילה ט:) שבזמן שהיה המשכן בנוב ובגבעון הקריבו בו רק קרבנות חובה שיש להם זמן קבוע, ולא קרבנות תודה ונזיר וכיוצא באלו, שהם קרבנות נדבה, אלא סוברות הברייתות שאף קרבנות נדבה היו קרבים שם׳, והטעם שאין יוצאים בהם ידי חובת מצה בפסח הוא מדרשות אחרות, ולא משום ׳בכל מושבותיכם׳[י].

הברייתא שלפנינו מביאה את מקור ההלכה שנאמרה במשנתנו בדין חלות תודה ורקיקי נזיר:

תַּנְיָא - שנינו בברייתא, **אָמַר רַבִּי אִילְעַאי, שָׁאַלְתִּי אֶת רַבִּי אֶלְיעֶזֶר, מַהוּ שֶׁיֵּצֵא אָדָם** - האם יוצא אדם ידי חובת אכילת מצה **בְּחַלּוֹת תּוֹדָה וּרְקִיקֵי נָזִיר, וְאָמַר לִי, לֹא שָׁמַעְתִּי** את ההלכה בנידון זה. ממשיך רבי אילעאי ואומר, **בָּאתִי וְשָׁאַלְתִּי לִפְנֵי רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ** שאלה זו, **וְאָמַר לִי, הֲרֵי אָמְרוּ** חכמים, חַלּוֹת תּוֹדָה וּרְקִיקֵי נָזִיר שֶׁעֲשָׂאָן האדם לְצורך קרבן של **עַצְמוֹ, אֵין אָדָם יוֹצֵא בָּהֶן** ידי חובתו, ואם עשאן כדי **לְמָכּוֹר** אותן **בַּשּׁוּק** לבני אדם אחרים, החייבים בהבאתם, הרי הוא **יוֹצֵא בָּהֶן** ידי חובתו. מסיים רבי אילעאי ואומר, **כְּשֶׁבָּאתִי וְהִרְצֵיתִי** - וסידרתי את **הַדְּבָרִים** הללו ששמעתי מרבי יהושע **לִפְנֵי רַבִּי אֱלִיעֶזֶר, אָמַר לִי, בְּרִית** - שבועה, **הֵן הֵן הַדְּבָרִים שֶׁנֶּאֶמְרוּ לוֹ לְמֹשֶׁה בְּסִינַי.**

הגמרא מביאה לשון אחר בתשובתו של רבי אליעזר:

אִיכָּא דְּאָמְרִי - יש אומרים, שכך אמר לו רבי אליעזר לרבי אילעאי, לאחר ששמע את תשובתו של רבי יהושע, בתמיהה, **בְּרִית, וכי הֵן הֵן הַדְּבָרִים שֶׁנֶּאֶמְרוּ לוֹ לְמֹשֶׁה בְּסִינַי** - וכי דין זה הוא ׳הלכה למשה מסיני׳, **וְלֹא טַעֲמָא בָּעֵיָא** - ואינה צריכה טעם, הלא אין סברא לחלק בין עשאן לעצמו לבין עשאן למכור בשוק[יב].

הגמרא מבררת את הטעם של דין זה:

שואלת הגמרא, **וְטַעֲמָא מַאי** - מהו באמת טעמו של חילוק זה, שאם עשאן לעצמו אינו יוצא בהן ידי חובתו בפסח, ואם עשאן למוכרן בשוק יוצא בהן ידי חובה.

משיבה הגמרא, **אָמַר רַבָּה, כֹּל** שעשה אותן כדי **לְמוכרן בשׁוּק**, הרי מתחילת עשייתן **אִימְּלוּכֵי מִימְּלַךְ** - נמלך הוא בדעתו **וְאָמַר**,

---

ו. **ואף** שבודאי הוצרכו ללוש את העיסה במים, ומבואר לעיל (לו. ובמוס׳ שם: ד״ה ומי) שמי פירות עם מים ממהרים להחמיץ, מכל מקום כהנים זריזים הם ונזהרים מחימוץ, כמבואר לעיל (שם) לענין לישה בפושרים. ועוד יש לומר, ששיעור שמן מועט זה אינו ממהר את החימוץ. מהרש״א (ד״ה נראין).

ז. **שכן** מחיצות קדשים קלים הן חומות העיר ירושלים, שנאמר (דברים יב ז, יז) ׳ואכלתם שם לפני ה׳ אלוקיכם וגו׳ לא תוכל לאכול בשעריך וגו׳ וכל נדריך אשר תידור׳. ואם יצאו הקדשים מחוץ למחיצתם נפסלו ונאסרו באכילה, שנאמר (שמות כט ל) ׳ובשר בשדה טרפה לא תאכלו׳, ודרשו בחולין (שם:) פסוק זה לענין קדשים שיצאו חוץ למחיצתם. רש״י (ד״ה ותיפוק). וראה בראש יוסף (נרש״י שם) שתמה בדבריו, מה הוצרך לתוספת זו, הלא אף אם אינם נפסלים ביציאתם, מכל מקום אינם נאכלים אלא בירושלים.

ח. **ואף** שלפני השחיטה עדיין לא נתקדשו החלות והרקיקין, מכל מקום כיון שנעשו לשם מצה שאינה נאכלת בכל מושבות, אין יוצאים בהם ידי חובת מצת מצוה. תוספות (לעיל ע״ב ד״ה חלות). עוד כתבו התוספות (שם), שמה שלא הקשתה הגמרא שיש לפוסלה משום שנעשתה לשם מצה שעתידה להתקדש ולהיות ממון גבוה שהיא פסולה למצוה כמבואר לעיל (שם), היינו משום שלא נאמר בתורה בפירוש ׳מצתכם׳, ומה שצריך שתהיה משלכם אינו נלמד אלא מגזירה שוה מחלה, ולא שייך להקשות שתחת הלימוד המפורש יתן התנא טעם הנלמד רק מדרשה. וביאר הקובץ שעורים (חוס׳ קסב) את כוונתם, שמצה שאינה של האדם אין זה ׳פסול׳, אלא שאין יוצאים בה ידי חובה, וממילא כשרק היתה מחשבתו שתהיה זו מצה של הקדש, שאינה שלו, אין זה נחשב כחסרון בלשמה, וכיון שבסוף היתה זו מצה שלו, ויוצאים בה ידי חובה. ורק כשמחשבתו מתחילה היתה שתהיה זו מצה הפסולה לפסח, כגון שאינה נאכלת בכל מושבות וכדומה, אנו אומרים שמחשבה לבד פוסלת.

ט. **המזבח** שהיה בנוב וגבעון נקרא ׳במה גדולה׳, ומזבח שיחיד עושה לעצמו נקרא ׳במה קטנה׳, ובזמן שעמד המשכן בנוב וגבעון הותר להקריב בכל הבמות. ונחלקו תנאים בזבחים (קיג.) אלו קרבנות יחיד קרבו בבמה, לדעת חכמים לא קרבו בבמה [בין בגדולה ובין בקטנה] אלא עולות ושלמי נדר או נדבה בלבד, ולא קרבנות חובה, ולשיטתם אף שלמי נזירות הם בכלל קרבנות חובה. ואף רבי שמעון סובר כמותם, אלא שמוסיף על דבריהם שגם קרבנות ציבור לא קרבו בבמה אלא פסחים וחובות שקבוע להן זמן בלבד. ולשיטת רבי מאיר, שלמי נזיר קרבים בבמה, שכן אף שהם חובה על הנזיר, מכל מקום עצם הנזירות היא נדר שמקבל האדם על עצמו מרצונו, ואין זו חובה. ולשיטת רבי יהודה, אף קרבנות חובה, בין של יחיד ובין של ציבור, קרבים בבמה גדולה. ומוכיח ריש לקיש מהברייתא המובאת בסוגייתנו שלא כשיטת חכמים ורבי שמעון, אלא שלמי נזירות ורקיקי נזיר הבאים עמהם קרבים בנוב וגבעון [כשיטת רבי מאיר או כשיטת רבי יהודה]. רש״י (ד״ה זמן).

ותמה בהגהות רא״מ הורוויץ (ד״ה חלות) על פירושו, שאם כן מדוע הזכיר ריש לקיש גם חלות תודה, הלא תודה באה בנדר ונדבה ולדברי הכל היא קריבה בנוב וגבעון, ולא היה לו להוכיח מכאן אלא על רקיקי נזיר בלבד. עוד תמה, הלא מחלוקת תנאים היא בשלמי נזיר, ומה שייך להביא הוכחה מברייתא לאחת השיטות שבמחלוקת זו. עוד תמה, מדוע נקט ריש לקיש ׳נאכלים בנוב וגבעון׳, הלא הם נאכלים בכל ערי ישראל, והיה לו לומר ׳קרבים בנוב וגבעון׳. על כן פירש על פי הירושלמי (פ״ק), שריש לקיש סובר כשיטת רבי יוחנן בתמורה (יד:), שלדברי הכל שלמי נזירות נחשבים כקרבנות חובה, אלא שלדברי רבי יהודה גם חובות יחיד קרבו בבמה, אך גם לשיטתו הותרה הקרבתם רק בבמה הגדולה שבנוב וגבעון, ולא בבמה קטנה של יחיד. ובא ריש לקיש להוכיח שקרבנות שקרבו בנוב וגבעון נאכלו בכל ערי ישראל, ולא בנוב וגבעון בלבד.

י. **אמנם** גם בזמן שהיה המזבח בנוב ובגבעון היו קדשים קלים נאכלים רק בארץ ישראל ולא בחוץ לארץ, ומכל מקום משמעות הלשון ׳בכל מושבותיכם׳ היא רק ארץ ישראל, שזהו מקום מושב ישראל [כמבואר במנחות (פג:)], ולכן אף דבר שאינו נאכל בחוץ לארץ אינו מתמעט מ׳בכל מושבותיכם׳. שפת אמת (נרש״י ד״ה זמן). הקשו התוספות (ד״ה נאכלים), שהרי נתבאר לעיל (לו.) שאין יוצאים ידי חובה במצה של ביכורים, לפי שאינה נאכלת בכל מושבות אלא רק בירושלים, ואם אכן סוברות הברייתות שבנוב ובגבעון הקריבו קרבנות חובה שיש להם זמן קבוע, הרי אף הבאת ביכורים בכלל זה, שזמן הבאת הביכורים הוא משבועות ועד סוכות, וכיון שהובאו באותו זמן והיו מותרים לאכילה בכל ערי ישראל, מהיכן ימעטו הברייתות הללו מצה של ביכורים, שאין יוצאים בה ידי חובה, והרי נאכלת היא בכל מושבות. ותירצו, שזמן ארוך כל כך של כמה חודשים אינו נחשב כדבר ש׳קבוע לו זמן׳, ולכן אף לדעת ברייתא זו לא היו ביכורים נוהגים בנוב ובגבעון. עוד תירצו, שרק קרבנות חובה שקבוע להם זמן היו קרבים בנוב ובגבעון, ואילו ביכורים אינם נחשבים ׳חובה׳, מאחר ומי שאין לו פירות, פטור מהבאת ביכורים.

יא. **רש״י** כאן (ד״ה ואמנם) פירט את כל פרטי הדינים של הקרבת הקרבנות כפי שנהגו במשך הדורות, על פי הגמרא בזבחים (קיג:), וכדלהלן. לפני שהוקם המשכן על ידי משה רבינו היו הבמות מותרות והיתה העבודה בבכורות. משהוקם המשכן ניתנה העבודה לכהנים, ונאסר להקריב בבמות. משעברו את הירדן והעמידו את המשכן בגלגל, כל אותם שבע שנים שכבשו את הארץ ושבע שנים שחילקוה, היו הבמות מותרות. לאחר שסיימו לכבוש ולחלק, והעמידו את המשכן בשילה, שוב נאסרו הבמות, כמו שדורשת הגמרא (שם קיט.) מהכתובים. משחרבה משכן שילה בימי עלי, כשנשבה הארון בארץ פלשתים, באו לנוב, ולא היה שם משכן של יריעות, אלא בית של אבנים היה, והוקבע שם מזבח הנחושת, אבל הארון לא היה שם, ואף כשהחזירוהו הפלשתים עמד בקרית יערים עשרים שנה, עד שמלך דוד והביאו לציון, ושם עמד עד שבנה שלמה את בית המקדש. ומזבח הנחושת היה בנוב כל ימי שאול ושמואל. ובזמן שבאו לנוב וגבעון והותרו הבמות, קדשי קדשים היו קרבים רק בבמה גדולה ונאכלים לפנים מן הקלעים, וקדשים קלים ומעשר שני היו קרבים אף בבמה קטנה, והיו נאכלים בכל ערי ישראל. ומשחרבה נוב, לאחר שהרג שאול את הכהנים, העמידו את מזבח הנחשת בגבעון, עד שבנה שלמה את בית המקדש, ככתוב בדברי הימים (ב׳ כא כט) ׳ומזבח העולה בעת ההיא בבמה בגבעון׳.

אף ביכורים נאכלים בכל ערי ישראל בזמן נוב וגבעון, ומה שנתמעטה לעיל (לו:) מצת ביכורים מ׳בכל מושבותיכם׳ היינו רק בזמן המקדש, ולא בזמן נוב וגבעון. תוספות (שם ד״ה למאי). אך כאן כתבו התוספות (ד״ה נאכלים, בתירוצם הראשון), שביכורים לא קרבו בנוב וגבעון משום שאין להם זמן קבוע. וראה במהרש״א (בחוס׳ שם) שעמד על השינוי בדבריהם.

יב. **פירשנו** על פי רש״י (ד״ה ומיבעי), שלפי לשון זה אמר לו בתמיהה וכי ׳הן הן הדברים שנאמרו למשה מסיני׳, אמנם רבינו חננאל (ד״ה גרים וד״ה למאי) פירש, שלפי לשון זה רבי יהושע הוא שנשבע שהן הן הדברים שנאמרו למשה מסיני.

זאת אומרת חלות תודה ורקיקי נזיר. פ"ה הלא אמי כר"ש לימר בפ"ק דמגילה (דף ט:) לא קרבו אלא פסחים וחובות הקבוע להם זמן אבל שאין קבוע להם זמן לא וכפירושו משמע בפרק בתרא דזבחים (דף קיז.) למניין התם כל הנידר ונידב קרב בעמה ושאין נידר וכו' דברי ר' מאיר וחכמים אומרים לא קרבו[ז] אלא עולות ושלמים בלבד רבי שמעון אומר אף ניבור לא הקריבו אלא חובות הקבוע להן זמן משמע דמודה ר' שמעון לחכמים דלא קרבו מנחה ונזירות בעמה וקשה דבפ"ק דמגילה (דף ט:) תנן אין בין בעמה גדולה לבעמה קטנה אלא שבעמה גדולה אלא פסח זה הכלל כל שנידר ונידב קרב בעמה שאין נידר וכו' ואמר בגמרא מני ר"ש היא מ"כ לר' שמעון קרבה מנחה בעמה לנידר ונידב הוא ונזירות נמי קרב לדידיה בעמה להא ר"מ דקאמר בהאי ליתנא כל שנידר ונידב קרב בעמה וסבר[ח] רקיקי נזיר ליכא בעמה לאמר התם מאי טעמא דר"מ אמר קרא לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים וגו' אמר להו משה כי עלימתן לארץ ישרות תקריבו חובות לא תקריבו ומנחה ונזירות ישרות ניהו דנזירות גופייהו נידר ונידב הוא מע"ג דהקרבנות חובה ורבנן מפרש התם דסבירי להו מנחה בעמה ונזירות מע"ג דנידר הוא מ"מ הקרבן חובה ורבה לר"י דה"פ דאמתניתין דמגילה דאין חילוק בין בעמה גדולה לבעמה קטנה אלא פסחים זה הכלל כל הנידר ונידב הקרב בעמה גדולה קרב בעמה קטנה וכל שאין נידר וכו' ולא נחית אלא לפרש מה שהוה הגדולה לקטנה אבל ים נידר ונידב כמו מנחה ונזירות שאין קריבין לא בזו ולא בזו:

נאכלים בנוב וגבעון. הקשה רבינו נסים ז"ל היכי ממעטי ניבורים מכל מוקדשין[ט] והא ניבורים הוו חובה הקבוע להן זמן בזמן שמחה למעלת על החג מביא וקורח[י] מ"ל קריבים בנוב וגבעון כמו פסחים שהיו קריבים לכ"ע ויש לומר דניבורים הואיל ויש להם זמן גדול כל כך לא חשיב זמן קבוע ורשב"ם מפרש דמשום הכי הוו ניבורים חובה שאין להן זמן קבוע כיון שאם אין לו פירות לא יביא ניבורים: **ורקיקי נזיר נאכלות בנוב וגבעון, ולא כר"ש דאמר בפ"ק דמגילה** (דף ט:) לא קרב בנוב וגבעון דהיינו בעמה גדולה אלא פסחים וחובות הקבוע להן זמן אבל חובות שאין להן זמן קבוע לא, ולא כמ"ד בפרק בתרא דזבחים (דף קיז.) כאן וכאן בעמה גדולה בנוב וגבעון ובעמה קטנה שהיה עושה בראשם גגו לא קרבו ליחיד אלא עולה ושלמים, ועל חותן שקרבו בנוב וגבעון הולרך להביא רחיה מושמרתם את המצות וממלות תאכלו וגו', דלא נפקי מבכל מושבותיכם, דאית להו היתר בכל מושבות, שהיו יכולין להוליכן בכל מקום שירלו בתוך זמן אכילתן, דתנן בפרק בתרא דזבחים (דף קיב:) בחו בנוב וגבעון הותרו הבמות קדשי קדשים נאכלין לפנים מן הקלעים קדשים קלים ומעשר שני בכל ערי ישרחל. עד שלא הוקם המשכן היו במות מותרות, בחו לשילה לאחר שחילקו והוקבע משכן שם נאסרו הבמות, ובולהו אית הירדן והוקבעו[ג] בגלגל ז' שכיבשו וז' שחילקו היו הבמות מותרות, בחו לשילה לאחר שחילקו והוקבע משכן שם נאסרו הבמות, ובולהו מפרש מקרחי בפרק בתרא דזבחים, תרבה שילה בימי עלי כשנאמה הארון בארץ פלשתים, בחו להן לנוב, ולא היה שם משכן אלא בית של אבנים היה והוקבע שם מזבח הנחשת, אבל ארון לא היה שם, שכשהחזירוהו פלשתים עמד בקריית יערים עשרים שנה עד שמלך דוד והביאו לציון, ובציון עמד עד שבנה שלמה בית המקדש כדכתיב (מ"א ח) ויביאו הכהנים את ארון ברית ה' וגו', ומזבח הנחושת היה בנוב כל ימי שאול ושמואל כדכתיב (ש"א כא) ויאמר אין לחם חול אל תחת ידי כי אם לחם קודש [וגו'] המוסרים מלפני ה', תרבה נוב על דבר זה שהרגם שאול מפני שנתנו לחם לדוד[יא], ובחו להם לבבעון, וניתן שם מזבח הנחושת עד שבנה שלמה הבית כדכתיב בדברי הימים (ו כא): **ברית.** שבועה[יב]: **ואיבא דאמרי.** בתמיה אמר ליה, וכי הן הדברים כו' לא בעי טעמא כהלכה למשה מסיני: **וטעמא מאי.** גמרא בעי לה, וטעמא מאי שעשאן למכור בשוק לנורכי תודה יולא בהן אם לא מכרן, הרי לא נשתמרה לשם מנה אלא לשם זבח: **איפוך בהו אנא.** ידי חובת מנה: מתני'

א) **ושמרתם את המצות מצה המשתמרת לשם מצה יצתה זו שאין משתמרת לשם מצה אלא לשום זבח** רב יוסף **אמר אמר קרא** ב) **שבעת ימים מצות תאכלו מצה הנאכלת לשבעת ימים יצתה זו שאינה נאכלת לשבעת ימים אלא ליום ולילה. תניא כוותיה דרבה ותניא כוותיה דרב יוסף תניא כוותיה דרבה**[ד] **יכול יצא ידי חובתו בחלות תודה ורקיקי נזיר ושמרתם את המצות תלמוד לומר ושמרתם את המצות משתמרת לשם מצה יצתה זו שאינה משתמרת לשם מצה אלא לשום זבח תניא כוותיה דרב יוסף יכול יצא אדם ידי חובתו בחלות תודה ורקיקי נזיר תלמוד לומר שבעת ימים מצות תאכלו מצה הנאכלת לשבעה יצתה זו שאינה נאכלת לשבעה אלא ליום ולילה ותיפוק ליה מלחם עוני** ג) **מי שנאכל באנינות יצא זה שאינו נאכל באנינות אלא בשמחה סבר לה כר' עקיבא דאמר עני כתיב ותיפוק ליה דהוה ליה מצה עשירה אמר** ד) **שמואל בר רב יצחק רביעית היא ומתחלקת היא לכמה חלות ותיפוק ליה דאינן** אוהח"ב 19/06/2018 **בכל מושבות אמר ריש לקיש זאת אומרת חלות תודה ורקיקי נזיר נאכלין בנוב וגבעון.** ג) **תניא אמר ר' אילעאי שאלתי את ר' אליעזר מהו שיצא אדם בחלות תודה ורקיקי נזיר אמר לי לא שמעתי באתי ושאלתי לפני ר' יהושע אמר לי הרי אמרו חלות תודה ורקיקי נזיר שעשאן לעצמו אין אדם יוצא בהן למכור בשוק יוצא בהן כשבאתי והרציתי דברים לפני ר' אליעזר אמר לי ברית הן הן הדברים שנאמרו לו למשה בסיני איבא דאמרי ברית הן הן הדברים שנאמרו לו למשה בסיני ולא טעמא בעיא וטעמא מאי אמר רבה כל לשוק אימלוכי מימלך אמר אי מזדבן מזדבן אי לא מזדבן איפוך בהו אנא:** מתני'

ושמרתם את המצות עביד לה שמירה לשם מצה. כל שימור שאתה משמרה שלא תחמיץ התכוון לשם מצה של מצוה: יצאת בו. ללמד לשם מצה של מצות פסח עביד לה שלא לשם מצה של זבח: שאינה נאכלת לשבעה. ללאחר יום ולילה הויא נותר, כדכתיב (ויקרא ז) **ובשר זבח תודת שלמיו ביום קרבנו וגו'**[ה]. **והיכא ללא נשחט עליהן הזבח, אע"ג דעכשיו יש לה היתר לשבעה, מיהו כי עבדה לאו לשם מצה הרלויה למצוה מיתכוון, דכי עבדה אדעתא לאיפסולי ביום ובלילה עבדה, ואית ליה לרב יוסף הא דרשה** (דרבא[ו]) **דבעינן שימור לשם מצוה ואההוא קרא סמיך, ובהא פליג דאי נמי מיכוין לה נמי לשימור מלת מצוה למיפק בה משום תודה ומשום מצה לא נפיק, דבעי שימור לשום מצה כל שבעה: ותיפוק ליה דאינה נאכלת לאונן. ולמה לי קרא לאחרינא, דכל קדשים מסורין לאונן, ביבמות** (דף עג:) **אתיא לן בק"ו, מה מעשר הקל אמרה תורה לא אכלתי באונן קדשים קלים דבעי בשר קודם חמור לא כל שכן: סבר לה כרבי עקיבא דאמר.** לעיל (דף לו.) **בשלה של מעשר שני נפיק ואע"ג דאסור לאונן, לאו דרים עוני לשון חוני אלא עני כמשמעו: ותיפוק ליה. כיון דדרים עני, הא לאו מצה עשייה היא, דהא נילושה בשמן: רביעית היא. אלו לוג שמן מביא לתודה ושלשה לאיל ושלשה לכבש, דתנן בפרק בתרא דמנחות** (דף פט.), **ונזירות לא היתה רבוכה אלא חלות ורקיקין ולא היה מביא אלא רביעית בלחמין נמי התם, הלכך רביעית שמן לעשרים חלות גדולות שנעשות משבע עשרונות פחות שליש עשרון, דהא הוא שיעורן בלחמין התם בתמורה**[ח], **אין בפחות מהן עשר: ותיפוק ליה דאינן נאכלות בכל מושבות. אלא נירושלים, דמחיצת קדשים קלים לפנים מן החומה כדכתיב** (דברים יב) **ואכלת לפני ה' וגו' וכל נדריך אשר תדור, ואם ילאו נפסלין, דכתיב** (שמות כג) **ובשר בשדה טרפה וגו' כיון שילא בשר חוץ למחיצתו נאסר**[י]: **זאת אומרת.** אלא נפקא ליה מבכל מושבותיכם[יא], קסבר חלות תודה

ז) תו"כ אמור פ"ט פי"א ה"ד (מ"כ) ומכילתא פרשת בא פ"י, ח) [לעיל ו.], ט) מוספתא לחלה פרק ג, י) זבחים לו., יא) [דף עז.], יב) חולין סח:, יג) שמות יב כ, יד) שם כב, טו) עיין ר"ש פאה פ"ו מ"ב, טז) לעיל לו. ועיי"ש תוס' ד"ה דאמר.

תורה אור השלם

א) וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמַּצּוֹת כִּי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצֵאתִי אֶת צִבְאוֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַיּוֹם הַזֶּה לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם: [שמות יב, יז]

ב) שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי: [שמות יב, טו]

הגהות וציונים

ז] יש להוסיף רב (ב"ש): ח] צ"ל דרבה (גליון): ט] צ"ל והוקבע (באה"מ): י] יש להוסיף ליחיד (מלא הרועים): יא] צ"ל סבר (מצור דבש):

מסורת הש"ס עם הוספות

ושמרתם את המצות מצה המשתמרת לשם מצה יצתה זו כו'. דברי רבה ורב יוסף פשוטין הן. התורה כתבה (ויקרא ז' ט"ו) ביום זבחכם יאכל וכן כל הלחם הקרב עמה. **ואמרי'** פשיטא דהא אין נאכלות באנינות. **ודחי'** מתני' ר' עקיבא היא דאמר עני כתיב **למעוטי** מצה עשירה. **ותיפוק לי'** דחלות תודה על ידי משקה עשויות. ושנינן רביעית שמן היא ומתחלק לכמה חלות. **ברית הן** הן הדברים **שנאמרו למשה בסיני.** כלומר ודאי ברית. פי' נשבע לו בשבועה הן הן הדברים למשה בסיני אע"פ כן לאו טעמא בעיא. **אמר רבא** כל לשוק אימלוכי מימלך אי מזדבני מזדבני ואי לא אפיק בהו אנא. ש"מ שכל הדברים המפורשים במשנה הלכה למשה מסיני הן ואע"פ שהן שנויין סתמא. **ללישנא קמא** ר' אליעזר אמר לר' אילעאי [ברית] הן הן הדברים. **וללישנא בתרא** ר' יהושע עצמו הוא שאמר ברית הן הן הדברים:

משנת ראשונים

שבעת ימים מצות תאכלו. כבר ידעת כי שבעת ימים אלו כנגד ו' קצוות עם השם שכלם שמחים בשמחתו, וזה טעם שהוזהרנו בשמחת יום טוב שקראה הכתוב: חדות ה', והוא שכתוב בענין יום טוב (נחמיה ח י) כי חדות ה' היא מעוזכם, וזה מבואר.

[רבינו בחיי, שמות יב טו]

מצה הנאכלת לשבעת ימים יצתה זו שאינה נאכלת לשבעת ימים אלא ליום ולילה. אי אפשר לפרש אינה נאכלת כלל אלא ליום ולילה דהיינו בשנשחט עליהן הזבח דקדשי קדושת הגוף וא"כ בעשאן לעצמו בעי לאפלוגי בין נשחט עליהם הזבח ללא נשחט. ועוד תיפוק לי' דממון גבוה ניהו לכולי עלמא אלא ודאי בשלא נשחט עליהן הזבח וה"ק מצה שתהא עשייתה לשם ז' ימים יצאה זו שאינ' אלא ליום ולילה. וכן באידך דמצה הנאכלת באוני מצה הנעשית לאכול אפילו באוני יצאה זו שאינה נאכלת אלא בשמחה.

[מהר"ם חלאווה]

אמר ריש לקיש זאת אומרת. מצאתי להרב שמואל בן חסיד ז"ל וז"ל זאת אומרת לעולם כשיש משנה או ברייתא ואומר עליה זאת אומרת, פירוש דבלאו אותה משנה או ברייתא לא הוה ידעינן ההוא דינא, דאי בלאו ההיא הוה ידעינן הדין דפשיטא הוא, למאי צריך למידק מהברייתא, אלא ודאי דהדין ליכא למשמע אלא מהמשנה או מהברייתא וזולתה לא שמעינן. **[גופי הלכות פרק ז]** **חלות תודה ורקיקי נזיר נאכלין בנוב וגבעון.** נאכלין לאו דוקא אלא לומר שהן קרבין בנוב וגבעון ומשום הכי נאכלין בכל מושבות. **[חידושי הר"ן]** **הן הן הדברים שנאמרו לו למשה בסיני.** ש"מ שכל הדברים המפורשים במשנה הלכה למשה מסיני הן ואף על פי שהן שנויין סתמא. **[רבינו חננאל]**

אִי מִזְּהַבָּן, מִזְּדַבָּן - אם אצליח למוכרן, אמכור אותן, וְאִי לָא מִזְּהַבָּן אֵיפּוֹךְ בְּהוּ אֲנָא - ואם לא אצליח למוכרן, אצא בהן אני ידי חובת מצה, ונמצא שעשאן לשם מצת מצוה". מה שאין כן במי שמחויב חלות תודה ורקיקי נזיר, ועשאן לשם חובתו זו, אינו עושה אותן לשם מצת מצוה אלא לשם קרבנו, ולכן אין יוצאים בהן ידי חובה.

★ ★ ★

יג. לכאורה קשה, שהרי רש"י לעיל (ד"ה שמינה) פירש, שלדעת רב יוסף אם עשאן גם לשם מצה וגם לשם חלות תודה אין יוצאים בהם. וצריך לומר, שאם בסופו של דבר לא מכרן, ולקחן לשם מצה, הוברר הדבר למפרע שעשאן רק לשם מצה. אך לפי זה יהיה דין זה תלוי במחלוקת התנאים האם יש בירה אף מן התורה או לא (גיטין כה.). שפת אמת (גרסא ד"ה שמינה). והקובץ שיעורים (סוף קטנ) כתב, שאין דין זה תלוי בבירה, משום שדין 'לשמה' אינו כוונת האדם בלבד, אלא הוא התפסה בחפצא, והרי הוא ככל הקניינים שאפשר להתפיסם לאחר זמן, ועל כן בידו להתנות שלאחר שירצה לצאת בו ידי חובת מצה תחול בו חלות לשם מצה. והניח סברא זו בצריך עיון.

אחח 19/06/2018

משנה

מצות עשה לאכול ירק מר בליל פסח עם קרבן הפסח, שנאמר (שמות יב ח) ׳וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ׳. וחכמים תיקנו לאכלו בליל פסח אף בזמן שאין קרבן פסח[א].

משנתנו דנה במצוה זו, ומבארת מה הם מיני הירקות המרים שיוצאים בהם ידי חובה, ובאיזה אופנים יוצאים בהם:

וְאֵלּוּ הם **הַיְרָקוֹת שֶׁאָדָם יוֹצֵא בָּהֶן יְדֵי חוֹבָתוֹ** במצות מרור **בַּפֶּסַח**[ב], **בַּתַּמְכָא, בִּתַּמְכָא, וּבְחַרְחֲבִינָא, וּבְעוּלְשִׁין, וּבְמָרוֹר**[ג]. **וְיוֹצְאִין בָּהֶן** ידי חובת מצות מרור, **בֵּין** כשהם **לַחִין וּבֵין** כשהם **יְבֵשִׁין** מעט[ד], **אֲבָל לֹא** כשהם **כְּבוּשִׁין** בחומץ, **וְלֹא** כשהם **שְׁלוּקִין** - מבושלים הרבה מאד עד שנמסים, **וְאַף לֹא** כשהם **מְבוּשָׁלִין** כדרך בישול[ה]. **וּמְצְטָרְפִין** כל מינים אלו זה לזה **לְשִׁיעוּר כַּזַּיִת** שבו יוצאים ידי חובת מצות מרור[ו], כלומר, שאם אכל משנים ממינים אלו, ובכל אחד מהם היה רק כחצי זית, ושניהם יחד הצטרפו לשיעור כזית, יצא ידי חובת מרור[ז]. **וְיוֹצְאִין** ידי חובת המצוה **בְּקֻלָּח שֶׁלָּהֶן** אף כשהם יבשים, אך בעלים יוצאים רק כשהם לחים ולא כשהם יבשים[ח]. **וְכֵן** יוצאים **בִּדְמַאי** - במרור שנלקח מעם הארץ והוא ספק מעושר ספק אינו מעושר[ט], **וּבְמַעֲשֵׂר רִאשׁוֹן שֶׁנִּטְּלָה תְּרוּמָתוֹ** - במרור שהלוי קיבלו כמעשר ראשון ונטל ממנו תרומת מעשר ונתנה לכהן, **וּבְמָרוֹר** של **מַעֲשֵׂר שֵׁנִי** שמפרישים בשנים הראשונה, השניה, הרביעית והחמישית לשמיטה, ואוכלים אותו בקדושה בירושלים[י], **וּבְמָרוֹר** של **הֶקְדֵּשׁ, שֶׁנִּפְדּוּ** מקדושת מעשר שני והקדש על מעות ויצאו לחולין[יב].

★

גמרא

הגמרא מפרשת את מיני הירק שנשנו במשנה:

חַזֶּרֶת היא **חַסָּא** [-חסה[יג]]. **עוּלְשִׁין** הם ירקות הנקראים **הִינְדְּבֵי. תַּמְכָא, אָמַר רַבָּה בַּר בַּר חַנָּה**, היא מין ירק ש׳**תַּמַּכְתָּא׳ שְׁמָהּ**[יד]. **חַרְחֲבִינָא, אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ**, זה הוא **אַצְווֹתָא דְּדִיקְלָא** - סיב [-שיח] הגדל ונכרך סביב עץ הדקל[טו]. **וּבְמָרוֹר**, זה הוא **מְרִירְתָא** [-עלים מרים[טז]].

הגמרא מביאה ברייתא שמוסיפה מיני ירק שיוצאים בהם ידי חובת מרור:

תָּנֵי [-שנה] **בַּר קַפָּרָא** ברייתא, **אֵלּוּ** הם **הַיְרָקוֹת שֶׁאָדָם יוֹצֵא בָּהֶן**

א. **כמבואר** לקמן (קכ.).

ב. **לשון** כלל הוא, ובא לומר שדווקא במינים אלו שראויים מעט לאכילה יוצאים ידי חובת מצות מרור, ולמעט דברים המרים לגמרי שאינם ראויים לאכילה ולא לברכה, שאין יוצאים בהם ידי חובת מרור. ריטב״א (ד״ה ואלו) בשם הרא״ה. והטעם שבדבר שאינו ראוי לאכילה אין יוצאים בו ידי חובת מרור, הוא משום שנאמר לשון אכילה על מצה ומרור, בפסוק ׳ומצות על מרורים יאכלוהו׳. נמוקי יוסף (ד״ה ואלו).

ג. **הגמרא** תפרש מינים אלו. ואף שיוצאים גם במינים שאינם נקראים ׳מרור׳, מכל מקום מברכים על אכילתם ׳על אכילת מרור׳, כיון שהם מרים ונכללים במרור שעליו ציותה התורה, ואנו מברכים על מצות הכתוב ׳על מרורים יאכלוהו׳, שהכוונה לכל ירק מר. מהר״ם חלאווה (ד״ה מרור).

ד. **ומכל** מקום נשאר בהם מלחות הירק ויש בהם טעם מרור, אך אם הם יבשים לגמרי אין מי שמתיר לצאת בהם ידי חובת מרור. נמוקי יוסף (ד״ה יבשין).

ה. **הטעם** שאין יוצאים בכל אלו, מפני שאין בהם טעם מרור. נמוקי יוסף (ד״ה כבושין). המשנה אמרה את ההלכות בזה בדרך ׳לא זו אף זו׳, שלא רק כבושים בחומץ שאבד מהם לגמרי טעם המרור, אלא אף שלוקים שנמוחו, ולא רק שלוקים שנהפך טעמם, אלא אף מבושלים שלא נהפך טעמם אין יוצאים בהם. אברהם יגל (נרש״י ד״ה שלוקין).

ו. **כתבו** המאירי (ד״ה ומצטרפין) ועוד ראשונים, שהוצרכה המשנה להשמיענו זאת במרור, משום שהיה מקום לומר כיון שהקפידה בו התורה על טעם המרירות, אם יערב כמה מינים יבטל כל מין את טעם חבירו כיון שאין טעמם שוה, לכך השמיעה לנו שכיון שכל המינים מרים והם מאותם שהוזכרו שיוצאים בהם, אף שאין בכל אחד כזית מצטרפים יחד לכזית. והרש״ש (ד״ה ומצטרפין) כתב הטעם שלא השמיעה המשנה זאת במצה, כיון שהיה נראה שדווקא מיני הדגן מצטרפים, ובאמת לדעת רוב הפוסקים גם אורז מצטרף להשלים שיעור כזית מצה [אף שבפני עצמו אין יוצאים בו ידי חובה].

ז. **רש״י** (ד״ה ומצטרפין). והקשה בשפת אמת (ד״ה ומצטרפין), שאם כן לא היה למשנה להפסיק בין המינים לבין הדין שמצטרפים בענינים אחרים כגון שאין יוצאים בהם בכבושים ושלוקים וכו׳. ועוד, שאם כן מדוע לא השמיעה זאת המשנה לעיל לגבי מצה [וראה לעיל שהובא בשם הראשונים והרש״ש לתרץ זאת]. ועוד שלדברי רש״י הלשון ׳ומצטרפין לכזית׳ אינו מיושב, הרי היה למשנה לומר ׳ומצטרפין זה עם זה לכזית׳. וכתב, שהיה אפשר לומר, שדין זה של צירוף נאמר על כבושים ושלוקים, שאף שאין יוצאים בהם, מכל מקום מצטרפים להשלים את הראוי לכזית, כיון שה״אכלוהו׳ שנאמר במרור לא נאמר על מרור עצמו, אלא על הפסח, אלא שנלמד בהיקש ממצה שצריך כזית, וממילא יש לומר שדי בכך שירגיש טעם מרור אף בפחות מכזית, אם יש מרור שלא ניתן לצאת בו שמצטרף להשלימו לכזית. והוסיף, שלפי זה היה די שיאכל כחצי זית מרור ויבלע כחצי זית, אמנם חידוש זה לא נמצא בשום פוסק. ועוד, שנראה שכיון שהוא שלוק נמצא שאין בגוף המרור טעם מרירות, ויצא מתורת מרור לגמרי, ואינו ראוי אף להצטרף, כשם שבמצה אין מצה מבושלת מצטרפת לכזית. ועיין שם עוד בשפת אמת (נרש״י שם) מה שדייק בלשון רש״י, הובא בביאורי רש״י.

והוסיף בנמוקי יוסף (ד״ה ומצטרפין), שאם יאכל כזית מכל המינים, אף שאין טעמם שוה, מכל מקום כיון שלכולם יש טעם מרירות יצא בהם ידי חובת מרור.

ח. **כמבואר** להלן (ע״ב). ובהגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ״ז הי״ג אות ל) ובהגהות אשר״י (סי׳ יט) כתבו, שרבינו תם היה מדקדק לצאת ידי חובתו דווקא בקלח, אך לא בשורש. ובפסקי ר״י מפריס (ד״ה ונמיך) כתב, שכל אדם צריך להחמיר בזה, שהרי לא שנינו במשנה שיוצאים ידי חובת מרור אלא בקלחים [או בעלים כמבואר בגמרא]. וכן פסק בשלחן ערוך (או״ח סי׳ תעג ס״ה). ובמגן אברהם (שם ס״ק יג) דייק מלשון המשנה ׳ויוצאין בקלח שלהן׳, שלכתחילה מוטב לצאת ידי חובת מרור בעלים.

ט. **אך** לא בטבל [שודאי לא הופרשו ממנו תרומות ומעשרות]. ואף שמעשר של ירק חייבים בו רק מדרבנן (ר״ה יג.), מכל מקום אין יוצאים אם לא הפרישוהו, משום שהיא מצוה הבאה בעבירה, כמבואר לעיל (לה:) לגבי מצה, שאין יוצאים ידי חובתה בתבואת טבל שגדלה בעציץ שאינו נקוב, אף שאין הגדל בו חייב בתרומות ומעשרות אלא מדרבנן. רש״י (ד״ה ודמאי). ועל פי דברי רש״י יישב בספר אור חדש (ד״ה ועדיין), מדוע הוצרכו לחזור ולומר במרור שיוצאים בדמאי, הרי זה כל שכן ממצה, שאם במצה שהיא מן התורה אף בזמן הזה יוצאים בדמאי, כמבואר לעיל (לה.), כל שכן במרור שבזמן הזה הוא מדרבנן שיוצאים בו. ולפי דברי רש״י מובן, שעיקר החידוש בזה הוא, שרק בדמאי יוצאים, אך בטבל גמור לא, שאף שמרור חיובו מדרבנן שייך בו מצוה הבאה בעבירה.

עוד מבואר לעיל (שם), שיוצאים בדמאי, אף שמדרבנן אסור לאוכלו עד שיפריש ממנו תרומות ומעשרות, משום שהותר לעניים, ואילו יפקיר את נכסיו יהיה מותר לו באכילה. ונסתפקו התוספות (שם ד״ה יוצאין), האם עשיר יוצא בדמאי רק בדיעבד, אבל כל זמן שלא הפקיר את נכסיו אסור לו לכתחילה לצאת בו, או שמא באכילת מצה הותר דמאי לכתחילה גם לעשירים משום שהיא אכילת עניות. ולכאורה ספק זה שייך רק במצה, אבל במרור פשוט שרק בדיעבד עשיר יוצא בדמאי, אבל לכתחילה אסור לצאת בו. שפת אמת (ד״ה ויוצאין).

י. **ואף** שלא נטל המפריש תרומה גדולה קודם לכן, וכגון שעישרו קודם גמר מלאכתו, כמבואר לעיל (לה:) לענין מצה.

יא. **שנאמר** (דברים יד כב-כג) ׳עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה, ואכלת לפני ה׳ אלהיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם׳ וגו׳, ולמדים מזה שצריך לעשר בכל שנה מעשר שני ולאוכלו במקום אשר יבחר ה׳ לשכן שמו. ועוד נאמר (שם כו יג) ׳כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך בשנה השלישית שנת המעשר ונתת ללוי לגר ליתום ולאלמנה ואכלו בשעריך ושבעו׳, ולמדו מזה (ר״ה יג:) שהיא שנה שאין בה אלא מעשר אחד משני המעשרות שנהגו בשנתיים הראשונות, והוא מעשר ראשון, אך תחת המעשר שני נותן מעשר עני. על פי רמב״ם (מעשר שני ונטע רבעי פ״ו ה״ו).

יב. **ואף** שנתן מעות הקרן בלבד ולא הוסיף חמישית כדין הקדש (ויקרא כז יט) ומעשר שני (שם כז לא), כמבואר לעיל (שם) לענין מצה.

יג. **ונקרא** בלשוננו ׳סאלא״ט׳. חכם צבי (סי׳ קיט). וראה בילקוט ביאורים שיטות נוספות. וכן הובאו דעות שונות לגבי שאר המינים הנזכרים בברייתא.

יד. **כתבו** האחרונים, שהוא ירק הנקרא ׳חריי״ן׳ [חזרת] בלשוננו. משנה ברורה (סי׳ תעג ס״ק לד).

טו. **רש״י** (ד״ה אצוותא). והתוספות (ד״ה אצוותא) כתבו, שסיב זה הוא מין זרעים, שהרי מבואר להלן בהמשך העמוד שאין יוצאים ידי חובת מרור אלא במין זרעים. וכתב המאירי (ד״ה נעולמין), שחלקו בזה על פירוש רש״י שהוא סיב הגדל סביב הדקל, אלא הם עשבים הנקראים ׳אצוותא דדיקלא׳. אמנם בחידושי הר״ן (ד״ה אצוותא) כתב, שאף רש״י מודה שהוא מין זרעים, ואינו ממין הדקל אלא רק גדל ונכרך סביבו, שהרי גילה דעתו בזה וכתב להלן לגבי ערקבלין (ד״ה ערקבלין) שהוא מין לעצמו, ואף בהם פירשו בעירובין שהם סיב גדול ועב. וביאר באור החמה (נמוס׳ שם), שרש״י סבר שהדין בזה הוא כמו לענין ברכה, שהאילן עצמו נחשב פרי האדמה והיוצא ממנו הוא פרי העץ, כמבואר בברכות (לו.) לגבי אילן הצלף, וכאן הסיב הוא כמו האילן עצמו, וממילא אף הוא מין זרעים. ובנמוקי יוסף (ד״ה תרגמינהו) פירש, שהם חריות [ענפים] של דקל בעודם לחים.

טז. **על** פי תרגום הלע״ז ברש״י (ד״ה מרריתא). והערוך (ערך מר - הסיפי) פירש, שהיא חזרת יער, שהיא מרה. הרמב״ם (פירוש המשניות) פירש, שהוא מין כוסברה, והוא מר ביותר. והמאירי (ד״ה ונמרור) כתב, שנכללו במרור כל העשבים המרים. והריטב״א (ד״ה הא) כתב, שאף שבגמרא משמע ש׳מרור׳ הוא שם פרטי של ירק, אך באמת הוא מין חזרת אלא שהוא מדברי [גדל במדבר].

מתני' אלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בחזרת ובתמכא ובעולשי[ד] ובחרחבינא ובמרור. כולהו מפרש בגמ': בבושין. בחומן: שלוקין. מבושלין הרבה מאד עד שנימוחין: מבושלין. כלרך ביסול: ומצטרפין לכזית. אם אין לו מאחד מהן כזית אבל יש לו מזה חצי זית ומזה חצי זית, מצטרפין זה עם זה כדי לגמור ידי חובתו: ובדמאי ובמעשר ראשון בו'. אבל בטבל לא, ואף על גב דמעשר ירק דרבנן, הואיל לה מצוה הבאה בעבירה, דומיא דעצין שאינו נקוב דלאמרן בפירקין[ו]: **גמ'** חסא. ליטווג"א[ה]: הינדיבי. עשב שקורין קריספל"א[ו]: **תמכתא.** מרובייי"א[ז]: **אצוותא דדיקלא.** סיב הגדל ונכרך סביב לדקל שקורין ווידיל"א[ח]: מרייתא. למירפויי"ל[ט], והיא פופר"ן: חרחלין. לא מיתפרש שמו: ובחזרין. חזרת: עולשי שדה. מע"ג דים להן שם לווי, הרי הן כעולשי גינה: עסווס ושורא ומר ירואה. מיני ירקות: הירדופנין. יש מפרשין חלויסנ"א[י]: חזרת גלים. שם לווי הוא: ערקבלין. מפרש בסוף פ' שני לעירובין[יא] מלוותא מרזיימא, הוא סיב גדול ועב, ומין לעלמו הוא: וחזרתי על כל תלמידיו. של ר' אליעזר, ובקשתי לי חבר לסייעני שמע דבר זה מפיו, ולא מלאתי: שרף. כשקוטין[יב] מומו במקום מיתוכו יוצא ממנו שרף לבן כחלב, וקורין לייטו"ן[יג]: מכסיפין. מינו ירוק מאד ככרתי אלא פלד"ש[יד]: בל ירק מר. תרווייהו מית ליה, יש לו שרף ופניו מכסיפין, והן הן סימני מרור: מדברי בולן. כל המפרשין שמות הירקות, כגון מתני' ותנא דבר קפרא ורבי יהודה ור' מאיר ותנא דבי שמואל, מכולן למדנו שהמרור יש לו שרף ופניו מכסיפין, שבכל הירקות הללו רואין אנו בהן הסימנין האלו: אמרירתא. פופר"ן: והא. מנן ריפת לכולהו חזרת תנן: ותנא דבי שמואל. נמי חזרת תנן דריפת, אלמא היא קדמי לכולהו: מצוה בחזרת. כדמפרש טעמא כדרבא ור' יונתן: מאי חסא. מאי טעמא קרינ ליה חסא, משום דזכר הוא לחם רחמנא עלן, אלמא להכי קיימא: למה נמשלו במרור. דכתיב (שמות א) וימררו את חייהם: תחילה רבה. בתחילה נשתעבדו להן ע"י שכך שהיו שוכרין לומן: מרור סופו קשה. הקלא שלו מתקשה כעץ: הדרי בי. לא לוסיף עול: מרירתא דבופיא. מרה של דג שמו כן: בי מצה. שהרי הוקשו: הירדוף. עץ שהמתיק בו משה את מי מרה, ומתרגמינן (בשמות) (מכילתא פרשת בשלח) גם בתוך גם שהוא היה מר והוא הירדוף: הרזיפו. מין זרע, ושם המות לבהמה הוא: הרזיפו לינו ניקח בכסף מעשר, לחינו פרי מחכל, ומן חוכלא בעינן דומיא דיין ושכר ובקר וצאן, כדכתיב (דברים יד) ונתתה הכסף בכל אשר תאוה נפשך וגו': ואימא מרור חד. מינא הוא מהנך ירקות, ולאו כל הני, אלא מר שבכולן: ברישין. כרתי, כרישין של גינה: ברשי שדה. שלוויי"ש[טו]: והרמוצה. מין דלעת הוא, ובמסכת נדרים (דף נא.) מפ' קרא קרקוזאי: אינן בלאים זה בזה. מע"ג שים שם לווי לאחד, אינו כלאים בחברו: חזרת בחזרת גלין. וכן עולשין בעולשי משמע (זוגות זוגות כמו שהן שנויין[טז]): וכי תימא כולהו בהדי הדדי קתני. דבכל הני קאמר דאינן כלאים זה בזה, חזרת עולשין וכרישין: זוגות זוגות. חזרת וחזרת גלין, או עולשין ועולשי שדה, וכן כולן שנינו דאין כלאים זה בזה, אבל חזרת בעולשין לא: מאי. כולן נזרעין בערוגה אחת דאמר רב לעיל, נזרעין כהלכתן קא אמר, כדי שלא יינקו זה מזה, כגון ממשה זרעונין בערוגה של שמה על שמה טפחים, כדתנן במסכת שבת (דף פד:):

אצוותא דדיקלא. ל"ל דהוי מין זרעים דהא לקמן אמרינן מה מצה מין זרעים אף מרור מין זרעים[ז]:

ואימא הירדוף כי מצה וכו'. בפ' לולב הגזול (סוכה דף לב:) פריך גבי הדס ואימא הירדוף אמר אביי דרבי' דרבי נועם ופ"ה אלא הוי נועם כיון דהוי סם המות לבהמה הכא נמי ה"מ לשנויי הכי אלא למשני שפיר טפי אבל קשה לרשב"ג לעיל אמר ליה טרפות (חולין דף נח:) משמע דהוי סם המות לבהמה לאמר בהמה אוכלה הירדופני כשירה ופריך היינו הירדופני היינו סם המות ומשני תרי גווני סם המות:

ערוגה

מתני' אואלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח בחזרת[ח] בתמכא ובחרחבינא ובעולשין ובמרור [ט] יוצאין בהן בין לחין בין יבשין אבל לא כבושין ולא שלוקין ולא מבושלין ומצטרפין לכזית ויוצאין בקלח שלהן ובדמאי ובמעשר ראשון שנטלה תרומתו ומעשר שני והקדש שנפדו: **גמ'** חזרת חסא עולשין הינדבי תמכא אמר רבה בר בר חנה תמכתא שמה חרחבינא אמר רשב"ל אצוותא דדיקלא ובמרור מרירתא. תני בר קפרא אלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח בעולשין ובתמכא בחרחלין בחרחבינין ובחזרין רבי יהודה אומר אף עולשי שדה ועולשי גינה וחזרת עולשי גינה וחזרת הא תנא לה רישא הבי קאמר אף עולשי שדה כעולשי גינה וחזרת רבי מאיר אומר אף עסווס וטורא ומר ירואר א"ל ר' יוסי עסווס וטורא אחד הוא ומר זה הוא ירואר[כ]. תני דבי (ר') שמואל אלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח בחזרת בעולשין ובתמכא ובחרבינין ובחרגינין ובהרדופנין ר' יהודה אומר אף חזרת יולין וחזרת גלין כיוצא בהן [י] ר' אילעא אומר משום ר"א אף ערקבלים וחזרתי על כל תלמידיו ובקשתי לי חבר ולא מצאתי וכשבאתי לפני ר"א בן יעקב הודה לדברי [יא] ר' יהודה[יב] אומר כל שיש לו שרף ר' יוחנן בן ברוקה אומר כל שפניו מכסיפין אחרים אומרים [כל] ירק מר יש לו שרף ופניו מכסיפין א"ר יוחנן מדברי בולן נלמד ירק מר יש לו שרף ופניו מכסיפין אמר רב הונא הלכה כאחרים. רבינא אשכחיה לרב אחא בריה דרבא דהוה מהדר [יב] אמרירתא א"ל מאי דעתיך דמרירין טפי והא חזרת תנן ותנא דבי שמואל חזרת וא"ר אושעיא [יג] מצוה בחזרת ואמר רבא מאי חזרת חסא מאי חסא דחם רחמנא עילוון ואמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן למה נמשלו מצריים כמרור לומר לך מה מרור זה שתחילתו רך וסופו קשה אף מצריים תחילתן רכה וסופן קשה א"ל הדרי בי. א"ל רב רחומי לאביי ממאי דהאי מרור מין ירק הוא אימא מרירתא דכופיא דומיא דמצה מה מצה גידולי קרקע אף מרור גידולי קרקע ואימא הירדוף דומיא דמצה מה מצה מין זרעים אף מרור מין זרעים ואימא הרזיפו דומיא דמצה מה מצה שניקחת בכסף מעשר אף מרור שניקח בכסף מעשר. א"ל רבה בר רב חנין לאביי אימא מרור חד מרורים כתיב ואימא מרורים תרי דומיא דמצה מה מצה מינין הרבה אף מרור מינין הרבה. אמר רבה בר רב הונא אמר רב ירקות שאמרו חכמים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח כולן נזרעין בערוגה אחת למימרא דלית בהו משום כלאים מתיב רבא [יד] חזרת וחזרת גלין עולשין ועולשי שדה כרישין וכרישי שדה כוסבר וכוסבר שדה חרדל וחרדל מצרי ודלעת המצרי והרמוצה אינם כלאים זה בזה חזרת וחזרת גלין אין חזרת ועולשין לא וכי תימא כולהו בהדדי קתני להו והא אמר רב זוגות זוגות קתני מאי נזרעין דאמר רב נזרעין כהלכתן תנינא

ערוגה

כולהו בהדדי כלאים נינהו. ושנינ' מאי נזרעין דקאמר רבה בר רב הונא כהילכתן כלומר אם בא לזרען בערוגה אחת נותן לכל אחד כדי עבודתו שלא יהא זרע אחד יונק מגבול חברו. **ואמרינן הא פשיטא** מתני'

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [ברכות דף לח:], ז) עירובין דף כג., ח) [תוספתא פרק ג ע"ס], ט) עיין תוספות סוכה יג. ד"ה מרייתא ותוספות חולין נט. ד"ה עיקרא], י) כלאים פרק ו [משנה ג], יא) [לעיל דף לה:], יב) [ע"ע תוספות סוכה לו: ד"ה דקיב ועוד שם תוספות יג. ד"ה תפקומא].

הגהות וציונים

ג] בכל הראשונים וכה"י עולשין נשנה לפני תמכא וחרחבינא, וכ"ה במשניות ובירושלמי וכסדר הזה פירשום בגמרא (ד"ס). וכן הסדר בב"י ושו"ע סי' תעג (נ"מ לחזר אחר ראשון ראשון), וכ"כ להדיא בד"מ אות ו דעולשין שנוי במשנה לפני תמכא: ד] ס"א חד הוא ומר הוא וזהו מר ירואר. מהרש"ל (גליון): ה] יש להוסיף בן בתירא (ד"ס): ו] כ"י ובעולשין ובתמכא (ד"ס, נמוקי שזבנ"י): ז] בלשון אשכנז סאלא"ט ובלשון ספרד סאלאט"א (חכם צבי סי' קיט): ח] בלשון אשכנז קירבי"ל, בלשון ערבי הונדב"י, בלשון ספרד שול"ש (הגה"מ חו"מ פ"ח אות כ): ט] בלשון אשכנז "אנדורן" (ספר האסופות, ועי' רוקח סי' רפג), צמח מר וריחני בעל פרחים לבנים. ההגהות מיימוניות והמגן אברהם הביאו לעז זה בחדא מחתא עם מירט"ך בלשון אשכנז, ובאמת הוא מין אחר וצ"ע: י] פיצולין (רש"י שבת פא.) שגדלין ומתגלגלין (רש"י עירובין נח.), קנוקנת של צמחים מטפסים: יא] "מר עלה". ובלשון אשכנז וירמוט"א (ראבי"ה) יב] לענין: יג] [דף כו ע"ב ועי"ש בפירש"י וצ"ע קצת] (גליון): יד] צ"ל כשחותכין (גליון): טו] מין דומה לחלב: טז] חיוורים: יז] פראים: יח] מראה אש מוחק זה (גליון):

לכבודי רש"י

אוצר החכמה

אבל לא כבושין. ירקות של מרור היו שנויה וכו' לומר שאין יוצאין בהן שלוקין משום מרור וכו', שלוק הוי נימוח טפי ממבושל [ברכות לח:]. **ערקבלים.** שם מרור [עירובין כג.]. סיב עבה הגדל סביב הדקל ונכרך ועולה בו כלולבי גפנים וכו' [שם כו:]. **ובקשתי לי חבר ולא מצאתי.** ובערקבלין שבדי דלאו מרור הוא [שם כג.].

עין משפט נר מצוה

קנו א ב מיי' פ"ז מהל' מלה הלכה יג סמג עשין מא טוש"ע ס"ח סי' תעג סעיף ה:

קנז ג מיי' פ"ג מהל' כלאים הלכה ג סמג לאוין רעט טוש"ע י"ד סי' רלז סעיף יד:

רבינו חננאל

מתני' אלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו וכו' חזרת חסא. עולשין הנדבי. תמכה כך שמה. חרחבינא אסוא דדיקלא. ומרור מרריאתא: **אמר רבי יוחנן** מדברי כולן נלמוד ירק מר יש לו שרף ופניו מכסיפין. אמר רב הונא הלכה כאחרים דאמרי ירק מר ופניו מכסיפין ויש לו שרף זהו מרור. **רב אחא בריה דרבא** הוה מהדר אמרירתא דדברא אמר ליה רבינא מאי דעתיך דמרירן טפי והא אנן חזרת תנן וכן תאני בר קפרא ור' שמואל חזרת ואמר ר' אושעיא מצוה בחזרת וכו' אמר ליה (אמרי בי) [הדרי בי] ש"מ דכולי עלמא מצוה בחזרת דהיא חסא: **אימא מרתא דכופיא** יש מי שאומר המרה של בהמה ויש מי שאומר מרה של דג ששמו כופיא והיא שיבוטא והוא קוליס האספנין. **ודחי' בעינן מרור גידולי קרקע כמצה** דהא הקישו הכתוב (במדבר ט י"א) על מצות ומרורים. פי' הרדוף הרזיפא. ואסיקנא מרורים כתיב מינין הרבה: **אמר רבה בר רב הונא אמר רב ירקות ששנינו** כגון חזרת ועולשין ותמכה וחרחבינה וכיוצא בהן שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח משום מרור כולן נזרעין בערוגה אחת דוקינן מינה כי אלו כולן מין אחד הן ואין בהן משום כלאים. **ומותיב רבא עליה** חזרת וחזרת גלין עולשין ועולשין שדה כרישין כו' ואמרינן בסופה כולן נזרעין בערוגה אחת ודייקי' דוקא חזרת וחזרת גלין דתרוייהו מין חזרת נינהו הני הוא דליתנהו כלאים בהדי הדדי הא חזרת ועולשין אע"ג דתרוייהו מין מרור אינון כלאים הוו. **וכי תימא** הכי קתני כל מין חזרת וכל מין עולשין וכל מין כרישין וכל מין כוסבר וכל מין חרדל וכל מין דלעת אלו כולן ביחד נזרעין בערוגה. **והא רב הוא דאמר** זוגות זוגות שנינו כלומר חזרת וחזרת גלין הנה זוג. עולשין ועולשי שדה זוג אחד. כרישין וכרישי שדה זוג אחד. כי האי גונא זוגות זוגות בפני עצמן אינן כלאים הא

יְדֵי חוֹבָתוֹ בַּפֶּסַח, בְּעוֹלְשִׁין, וּבְתַמְכָא, בְּחַרְחֲלִין[יז], בְּחַרְחֲבִינִין, וּבְחַזְרִין [-בחזרת]. רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, יוֹצְאִים אַף בְּעוֹלְשֵׁי שָׁדֶה, וְעוֹלְשֵׁי גִינָּה, וַחֲזֶרֶת.

הגמרא מקשה על דברי רבי יהודה:

עוֹלְשֵׁי גִינָּה שהם סתם עולשים וְכֵן חֲזֶרֶת, הָא תָּנָא לָהּ רֵישָׁא - הרי כבר שנאם תנא קמא ברישא, ומדוע חזר רבי יהודה ושנאם.

מתרצת הגמרא, הָכִי קָאָמַר - כך כוונת רבי יהודה לומר, אַף עוֹלְשֵׁי שָׂדֶה דינם כְּעוֹלְשֵׁי גִינָּה וַחֲזֶרֶת[יח], ויוצאים בהם ידי חובת מרור, אף שאינם נקראים 'עולשים' סתם אלא יש להם שם המלוה את השם 'עולשים'.

הגמרא חוזרת להמשך דברי הברייתא:

רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר, יוצאים ידי חובת מרור אַף במיני ירקות ששמם עַמְוֹם, וְטוּרְא, וּמַר, וְיָרוֹאַר. אָמַר לוֹ רַבִּי יוֹסֵי לרבי מאיר, 'עַמְוֹם' וְ'טוּרְא' מין ירק אֶחָד הוּא שיש לו שני שמות, וְכֵן 'מַר' זֶה הוּא 'יָרוֹאַר', שמין אחד הוא עם שני שמות[יט].

הגמרא מביאה ברייתא נוספת המוסיפה מיני ירק שיוצאים בהם ידי חובת מרור בליל פסח:

תָּנֵי דְּבֵי (רַבִּי) שְׁמוּאֵל - שנינו בברייתא שנשנתה בבית מדרשו של שמואל, אֵלּוּ הם הַיְרָקוֹת שָׁאָדָם יוֹצֵא בָּהֶן יְדֵי חוֹבָתוֹ בַּפֶּסַח, בַּחֲזֶרֶת, בְּעוֹלְשִׁין, וּבְתַמְכָא, וּבְחַרְבִינִין, וּבְחַרְגִינִין [-מין ירק], וּבְהַרְחוּפְנִין [-לענה]. רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, אַף חֲזֶרֶת יוֹלִין וַחֲזֶרֶת גַּלִּין[כ], שהם מיני חזרת אלא שיש להם שם המלוה את שמם, כַּיּוֹצֵא בָּהֶן - דינם כשאר המינים הנזכרים, שיוצאים בהם ידי חובת מרור. רַבִּי אִילְעָא אוֹמֵר מִשּׁוּם [-בשם] רַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר, יוצאים אַף בַּעַרְקְבָלִים - סיב גדול ועבה שהוא מין ירק בפני עַצְמוֹ[כא]. והוסיף רבי אילעא, וְחָזַרְתִּי עַל כָּל תַּלְמִידָיו של רבי אליעזר, וּבִקַּשְׁתִּי לִי חָבֵר שיסייעני ויעיד שאף הוא שמע דבר זה מפיו, וְלֹא מָצָאתִי. וּכְשֶׁבָּאתִי לִפְנֵי רַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר בֶּן יַעֲקֹב ואמרתי לו מה ששמעתי מרבי אליעזר, הוֹדָה לְדִבְרֵי שאכן כך אמר רבי אליעזר[כב].

רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, כֹּל ירק שֶׁיֵּשׁ לוֹ שָׂרָף - שכאשר סוחטים אותו במקום חיתוכו מן העץ, יוצא ממנו משקה לבן כחלב, יוצאים בו ידי חובת מרור. רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן בְּרוֹקָה אוֹמֵר, כֹּל ירק שֶׁפָּנָיו מַכְסִיפִין - שחלקו הנראה בהיר ואינו ירוק מאד[כג], יוצאים בו. אֲחֵרִים[כד] אוֹמְרִים, [כָּל] יָרָק מַר יש בו שני סימנים אלו, יֵשׁ לוֹ שָׂרָף, וְגַם פָּנָיו מַכְסִיפִין, והם סימני המרור[כה]. אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, מִדִּבְרֵי כּוּלָּן - כל התנאים שפירשו את שמות הירקות שיוצאים בהם ידי חובת מרור[כו] נִלְמַד, שֶׁיָּרָק מַר יֵשׁ לוֹ שָׂרָף, וְגַם פָּנָיו מַכְסִיפִין, וכדברי אחרים, שהרי בכל הירקות הללו רואים אנו שני סימנים אלו. וכן אָמַר רַב הוּנָא, הֲלָכָה כַּאֲחֵרִים, שלכל ירק מר צריך שיהיו שני סימנים אלו כדי שיוכלו לצאת בו ידי חובת מרור.

הגמרא מביאה מעשה בענין סדר הקדימה של מינים אלו:

רַבִינָא אַשְׁכְּחֵיהּ [-מצא] לְרַב אֲחָא בְּרֵיהּ [-בנו] דְּרָבָא, דַּהֲוָה מְהַדַּר אַמְּרִירָתָא - שהיה מחזר אחר ירק ששמו 'מרור'[כז], כדי לצאת בו ידי חובת מרור. אָמַר לֵיהּ רבינא לרב אחא, מַאי דַּעְתָּיךְ - מדוע סבור אתה שמין זה טוב יותר כדי לצאת בו, האם משום דְּמְרִירִין טָפֵי - שהוא מר יותר מהמינים האחרים, וְהָא חֲזֶרֶת תְּנַן - והרי במשנה שנינו את החזרת בתחילת כל המינים שיוצאים בהם ידי חובת מרור[כח], וְכֵן תָּנָא דְּבֵי שְׁמוּאֵל - בברייתא שנשנתה בבית מדרשו של שמואל שנינו את הַחֲזֶרֶת בתחילה, ומוכח שהיא קודמת לכל שאר מיני הירקות לקיום מצות מרור בליל פסח. וְכֵן אָמַר רַבִּי אוֹשַׁעְיָא, מִצְוָה בַּחֲזֶרֶת יותר מבשאר מינים. וְאָמַר רָבָא, מַאי - מה היא חֲזֶרֶת, הלא היא ירק ששמו 'חַסָּא', וּמַאי חַסָּא - מדוע נקרא 'חסא'[כט], על שם דְּחָם רַחֲמָנָא עִילָּוֹן - שחס הקדוש ברוך הוא עלינו וגאלנו ממצרים, וכיון שהחזרת נקראת על שם גאולת מצרים, לכן היא עומדת למצות מרור בליל פסח יותר משאר מיני הירקות. וְאָמַר רַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר נַחְמָנִי אָמַר רַבִּי יוֹנָתָן, לָמָּה נִמְשְׁלוּ הַמִּצְרִיִּים כְּמָרוֹר[ל] אצל ישראל, כמו שנאמר (שמות א יד) 'וַיְמָרְרוּ אֶת חַיֵּיהֶם', לוֹמַר לָךְ, מַה מָּרוֹר זֶה שֶׁתְּחִילָּתוֹ - כשם שהמרור בתחילת גידולו הוא רַךְ, וְסוֹפוֹ - ולבסוף נעשה הקלח שלו קָשֶׁה כעץ[לא], אַף הַמִּצְרִיִּים נהגו כך, תְּחִילָּתָן רַכָּה וְסוֹפָן קָשָׁה - בתחילה נהגו עם ישראל ברכות והעבידו אותם תמורת שכר, ולבסוף הקשו עליהם את ידם ורדו בהם בפרך[לב].

יז. **לא** נתפרש שמו. רש"י (ד"ה חרחלין).

יח. **לכאורה** קשה, מדוע אומרת הגמרא כאן 'וחזרת', הלא די לומר 'עולשי גינה כעולשי חזרת'. ותירץ הצל"ח (ד"ה הכי קאמר), שהוצרכו לומר כך לרבי יהודה שהוא לשיטתו להלן בברייתא, שאמר שיוצאים אף בחזרת יולין וחזרת גלין ואף שיש להם שם נוסף המלוה את שמם, וזו כוונתו גם כאן, שגם עולשי שדה דינם כעולשי גינה אף שיש להם שם נוסף מלוה, ועל זה אומרת הגמרא 'וחזרת', דהיינו כמו חזרת שהיא כשירה אף כשהיא חזרת יולין שיש לה שם מלוה.

יט. **גירסת** ספרים אחרים היא, 'עסווס וטורא חד הוא, ומר הוא, וזהו מר ירואר'. מהרש"ל (ד"ה ר"מ). ולפי גירסתם 'מר ירואר' הוא שם אחד אף לרבי מאיר.

כ. **מין** חזרת היא, ונקראת כך על שם שצורת העלים שבה עשויה כגלים, או משום שהיא באה ממקום ששמו 'גלים'. ויש מפרשים שהיא חזרת מדברית. מאירי (ד"ה ים).

כא. **שזהו** 'אצוותא חרזייתא', כמבואר בעירובין (סו:). רש"י (ד"ה ערקבלין). ובעירובין (שם ד"ה מצוותא) פירש רש"י, שהוא סיב עבה הגדל סביב הדקל, ונכרך ועולה בו כלולבי גפנים. ונקרא 'חרזייתא' על שם שהם גדלים בצפיפות רבה יחד כמחרוזות. וביארו התוספות (שם ד"ה מצוותא) בשיטתו, ש'אצוותא דדיקלא' שנזכר לעיל, וערקבלין שהם 'אצוותא חרזייתא', הם שני מיני ירקות הגדלים סביב הדקל ונכרכים בו. ורבינו חננאל בעירובין (שם ד"ה ערקבלין) פירש, ש'אצוותא חרזייתא' הוא ירק שנקרא בשם זה. וכתב בתוספות הרא"ש (עירובין שם ד"ה מצוותא), שאף לרש"י הוא מין ירק, שהרי מבואר בגמרא בסמוך שאין יוצאים במרור אלא במין זרעים, אלא כוונתו שהוא מין ירק הגדל מן הארץ ונכרך סביב הדקל. והוסיף בחידושי רבינו דוד (ד"ה תרמזינא), שזו כוונת רש"י 'ומין לעצמו הוא', כלומר, אינו ממין הדקל, אלא מין ירק הוא הגדל בסביבת הדקל. וביאר הריטב"א (עירובין סו. ד"ה וקן), שהטעם שלא הודו לו חבריו משום שאין לו שרף ולחות, שאפילו שהוא מר צריך שיהא בו שרף. אולם כתב שהפירוש הנכון הוא, ש'ערקבלין' הוא סיב שגדל מגופו של הדקל, ויש לו שרף, ולא הודו לו חבריו משום שאינו מין זרעים, ולהלן בגמרא מבואר שמרור צריך להיות ממין זרעים, ורבי אליעזר סבר שמרור אינו צריך להיות מין זרעים כמו מצה, אלא ניתן לצאת ידי חובה במין אילנות.

כב. **רבי** אליעזר בן יעקב עצמו לא שמע זאת מרבי אליעזר, ורק הודה לרבי אילעא שנכונים דבריו בשם רבי אליעזר. תוספות (עירובין סו: ד"ה ולפ). פירוש נוסף כתבו התוספות, שרבי אילעא לא מצא לו חבר בתלמידיו של רבי אליעזר, ורבי אליעזר בן יעקב שהודה לדבריו לא היה מתלמידי רבי אליעזר.

כג. **שאינו** כירק הנקרא 'כרתי' שהוא ירוק מאד. רש"י (ד"ה מכסיפין).

כד. **בהוריות** (יג:) מבואר שהוא רבי מאיר, ויש שמועות שהביאו בשמו בשם זה. וראה בתוספות בסוטה (יב. ד"ה אחריס) הכללים בזה.

כה. **רבי** יהודה ורבי יוחנן בן ברוקה ואחרים סברו, שירקות שיש בהם סימנים אלו יוצאים בהם ידי חובת מרור אף אם הם לא הוזכרו במשנה. נהר שלום (וינטורה, סי' מצג מות ז).

כו. **של** המשנה, והברייתא ששנה בר קפרא, ורבי יהודה, ורבי מאיר, והברייתא ששנו בבית מדרשו של שמואל. רש"י (ד"ה מדנרי). ותמה במשמרות כהונה (ד"ה מדנרי) על מה שכלל רש"י גם את רבי יהודה, שהרי לשיטתו די בירק שיש לו שרף, ואין צריך שיהיו פניו מכסיפין. וראה בביאורי רש"י יישוב על תמיהה זו.

כז. **כן** משמע ברש"י (ד"ה ממריתא). אולם בספר המכתם (ד"ה רבינא) ביאר, שהיה מחזר אחר הירקות היותר מרים מתוך אלו השנויים במשנתנו.

כח. **רש"י** (ד"ה והא). והמהר"ם חלאווה (ד"ה והא) ובספר המכתם (ד"ה ממר) הביאו פירוש נוסף, שהקשה לו שהרי שנינו לקמן בפרק ערבי פסחים (קיז.), שבליל פסח כשמביאים לפניו חרוסת מטבל בה את החזרת, ומוכח שכדי לצאת ידי חובת מרור צריך חזרת ולא מרור.

כט. **רש"י** (ד"ה מאי). והמהרש"א (מ"ל ד"ה מאי) כתב, שאין פירוש שאלת הגמרא כך, אלא מדוע מצוה בחזרת שהיא חסא יותר משאר המינים.

ל. **אין** כוונת רבי יונתן למין הנקרא מרור, שהרי הגמרא מבארת כאן מדוע מצוה בחזרת, ובמשנה שנינו שמרור וחזרת הם שני מינים, אלא כוונת רבי יונתן לחזרת, וקראו מרור כיון שדרך העולם לקחת חזרת למצות מרור. חידושי הר"ן (ד"ה למה).

לא. **רש"י** (ד"ה מרור). אולם בספר המכתם (ד"ה מה) כתב, שאין לפרש שבתחילת צמיחתו הוא רך ובסופו הוא קשה, שהרי כל העשבים והירקות דרכם בכך, אלא הפירוש הוא, שבקטנותו הוא רך ומועט במרירותו, ולבסוף הוא מתקשה ונהיה מר יותר. והגמרא מדמה זאת למצרים, שבתחילה באו בדברים רכים, ולבסוף שיעבדו את ישראל בקושי ובמרירות.

והריב"ן (ד"ה פופו) הביא פירוש אחר, שבתחילה כשמכניס המרור לפיו הוא מתוק בפה, ואחר כך כשלועסו היטב הוא מר.

לב. **רש"י** (ד"ה ממילה). ובירושלמי (פ"ב ה"ה) פירשו, שבתחילה אמר פרעה ליוסף (בראשית

מתני' אלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בחזרת ובתמכא ובעולשי[ז] ובחרחבינא ובמרור. כולהו מפרש בגמ': בבושין. בחומן: שלוקין. מבושלין הרבה מאד עד שנימוחין: מבושלין. כלרך ביסול: ומצטרפין לכזית. אם אין לו מאחד מהן כזית אבל יש לו מזה חצי זית ומזה חצי זית, מצטרפין זה עם זה כדי לגמת ידי חובתו: ובדמאי ובמעשר ראשון בו'. אבל בטבל לא, ואף על גב דמעשר ירק דרבנן, הואיל לה מצוה הבאה בעבירה, דומיא דעצין שאינו נקוב דאמרן בפירקין[ו]: **גמ'** חסא. ליטוג"א[ח]: הינדיבי. עשב שקורין קריספל"א[ט]: **תמכתא.** מרוביי"א[י]: **אצוותא דדיקלא.** סיב הגדל ונכרך סביב לדקל שקורין ווידיל"א[יא]: מרייתא. למירפויי"ל[יב], והיא פופר"ן: חרחלין. לא ליתפרש שמו: ובחזרין. חזרת: עולשי שדה. לע"ג דיש להן שם לווי, הרי הן כעולשי גינה: עפווס ושורא ומר ירואה. מיני ירקות: הירדופנין. יש מפרשין חלויסנ"א[יג]: חזרת גלים. שם לווי הוא: ערקבלין. מפרש בסוף פ' שני לעירובין[יד] אצוותא חרזיתא, הוא סיב גדול ועב, ומין לעלמו הוא: וחזרתי על כל תלמידיו. שם ר' אליעזר, ובקשתי לי חבר לסייעני שמעו דבר זה מפיו, ולא מצאתי: שרף. כשמוחטין[טו] אומו במקום חיתוכו יוצא ממנו שרף לבן כחלב, וקורין לייטו"ן[טז]: מכסיפין. ליבו ירוק מאד ככרתי אלא פלד"ם[יז]: בל ירק מר. מרווייהו ליתיה, יש לו שרף ופניו מכסיפין, והן הן סימני מרור: מדברי בולן. כל המפרשין שמות הירקות, כגון מתני' ותנא דבר קפרא ורבי יהודה ור' מאיר ותנא דבי שמואל, מכולן למדנו שהמרור יש לו שרף ופניו מכסיפין, שבכל הירקות הללו רואין אנו בהן הסימנין האלו: אמרייתא. פופר"ן: והא. תנן ריבש דכולהו חזרת תנן: ותנא דבי שמואל. נמי חזרת תנן דריבש, אלמא היא קדמי לכולהו: מצוה בחזרת. כדמפרש טעמא כדרבא ור' יונתן: מאי חסא. מאי טעמא קרינן ליה חסא, משום דזכר הוא לחס רחמנא עלן, אלמא להכי קיימא: למה נמשלו במרור. דכתיב (שמות א) וימררו את חייהם: תחילה רבה. בתחילה נשתעבדו להן ע"י שכר שהיו שוכרין אותן: מרור סופו קשה. הקלא שלו מתקשה כעץ: הדרי בי. לא לוסיף עוד: מריתא דכופיא. מרה של דג שמו כן: כי מצה. שהרי הוקשו: הירדוף. עץ שהמתיק בו משה את מי מרה, ואמרינן (נסוטה (מכילתא פרשת בשלח) נס בתוך נס שהוא היה מר והוא הירדוף: הרזיפו. מין זרע, ושם המות לבהמה הוא: הרזיפו היינו ניקח בכסף מעשר, לחינו פרי מחכל, ואתן אוכלה בעין דומיא דיין ושכר ובקר וצאן, דכתיב (דברים יד) ונתתה הכסף בכל אשר תאוה נפשך וגו': **ואימא מרור חד.** מינא הוא מהנך ירקות, ולאו כל הני, אלא מר שבכולן: כרישין. כרתי, כרישין של גינה: כרשי שדה. שלוויי"ם[יח]: והרמוצה. מין דלעת הוא, ובמסכת נדרים (דף נה.) מפ' קרא קרקוזאי: **אינן בלאים זה בזה.** לע"ג שים שם לווי לאחד, היינו כלאים בחבירו: חזרת בחזרת גלין. וכן עולשין בעולשי שדה (זוגות זוגות כמו שהן שנויין[יט]): **וכי תימא בוליהו בהדי הדדי קתני.** דבכל הני קאמר דאין כלאים זה בזה, חזרת עולשין וכרישין: זוגות זוגות. חזרת וחזרת גלין, או עולשין ועולשי שדה, וכן כולן שניהן דאין כלאים זה בזה, אבל חזרת בעולשין לא: **מאי.** כולן נזרעין בערוגה אחת דאמר רב לעיל, נזרעין כהלכתן קא אמר, כדי שלא ייעקו זה מזה, כגון ממשה ורעוין בערוגה של שמה על שמה טפחים, כדתנן במסכת שבת (דף פד:): אבל עצמן אינן כלאים הא כולהו בהדדי כלאים נינהו. **ושנינ' מאי נזרעין דקאמר רבה בר רב הונא כהילכתן** כלומר אם בא לזרען בערוגה אחת נותן לכל אחד כדי עבודתו שלא יהא זרע אחד יונק מגבול חברו. **ואמרינן הא פשיטא** מתני' **מתני'** אלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח[כ] בחזרת[כא] ובתמכא ובעולשין ובמרור[כב] ויוצאין בהן ידי חובתו בבושין ובמבושלין ומצטרפין לכזית ויוצאין בקלח שלהן ובדמאי ובמעשר ראשון שנטלה תרומתו ומעשר שני והקדש שנפדו: **גמ'** חזרת חסא עולשין הינדבי תמכא אמר רבה בר בר חנה תמכתא שמה חרחבינא אמר רשב"ל אצוותא דדיקלא ובמרור מיריתא. תני בר קפרא אלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח בעולשין ובתמכא בחרחלין ובחזרין רבי יהודה אומר אף עולשי שדה ועולשי גינה וחזרת עולשי גינה וחזרת הא תנא לה רישא הכי קאמר אף עולשי שדה כעולשי גינה וחזרת רבי מאיר אומר אף עפווס וטורא ומר ירואר א"ל ר' יוסי עפווס וטורא אחד הוא ומר זה הוא ירואר[כג]. תני דבי (ר') שמואל אלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח בחזרת בעולשין ובתמכא ובחרבינין ובחרגינין ובהרדופנין ר' יהודה אומר אף חזרת יולין וחזרת גלין כיוצא בהן[כד] ר' אילעא אומר משום ר"א אף ערקבלים וחזרתי על כל תלמידיו ובקשתי לי חבר ולא מצאתי וכשבאתי לפני ר"א בן יעקב הודה לדברי[כה] ר' יהודה[כו] אומר כל שיש לו שרף ר' יוחנן בן ברוקה אומר כל שפניו מכסיפין אחרים אומרים [כל] ירק מר יש לו שרף ופניו מכסיפין א"ר יוחנן מדברי כולן נלמד ירק מר יש לו שרף ופניו מכסיפין אמר רב הונא הלכה כאחרים. רבינא אשכחיה לרב אחא בריה דרבא דהוה מהדר[כז] אמרירתא א"ל מאי דעתיך דמרירין טפי והא חזרת תנן ותנא דבי שמואל חזרת וא"ר אושעיא[כח] מצוה בחזרת ואמר רבא מאי חזרת חסא מאי חסא דחם רחמנא עילוון ואמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן למה נמשלו מצריים כמרור לומר לך מה מרור זה שתחילתו רך וסופו קשה אף מצריים תחילתן רכה וסופן קשה א"ל הדרי בי. א"ל רב רחומי לאביי ממאי דהאי מרור מין ירק הוא אימא מרירתא דכופיא דומיא דמצה מה מצה גידולי קרקע אף מרור גידולי קרקע ואימא הירדוף דומיא דמצה מה מצה מין זרעים אף מרור מין זרעים ואימא הרזיפו דומיא דמצה מה מצה שניקחת בכסף מעשר אף מרור שניקח בכסף מעשר. א"ל רבה בר רב חנין לאביי אימא מרור חד מרורים כתיב ואימא מרורים תרי דומיא דמצה מה מצה מינין הרבה אף מרור מינין הרבה. אמר רבה בר רב הונא אמר רב ירקות שאמרו חכמים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח כולן נזרעין בערוגה אחת למימרא דלית בהו משום כלאים מתיב רבא[כט] חזרת וחזרת גלין עולשין ועולשי שדה כרישין וכרישי שדה כוסבר וכוסבר שדה חרדל וחרדל מצרי ודלעת המצרי והרמוצה אינם כלאים זה בזה חזרת וחזרת גלין אין חזרת ועולשין לא וכי תימא כולהו בהדדי קתני להו והא אמר רב זוגות זוגות קתני מאי נזרעין דאמר רב נזרעין כהלכתן תנינא

ערוגה

אצוותא דדיקלא. ל"ל דהוי מין זרעיס דהא לקמן אמרינן מה מלה מין זרעיס אף מרור מין זרעיס[ל]:

ואימא הירדוף כי מצה וכו'. בפ' לולב הגזול (סוכה דף לב:) פריך גבי הדס ואימא הירדוף אמר מצי דרכי' דרכי נועם ופ"ה אלא הוי נועם כיון דהוי סם המות לבהמה הכא נמי ה"מ לשעויי הכי אלא דמשני שפיר טפי אבל קשה לרשב"ג אלעיל אמר דהירדופני כשר למרור ובפרק אלו טרפות (חולין דף נה:) משמע דהוי סם המות לבהמה לאמר בהמה שאכלה הירדופני כשירה ופריך היינו הירדופני היינו סם המות ומשני תרי גווני סם המות:

קנו א ב מיי' פ"ז מהל' מלה הלכה יג סמג עשין מא טוש"ע מ"ח סי' תעג סעיף ה:

קנז ג מיי' פ"ג מהל' כלאים הלכה ג סמג לאוין רעט טוש"ע י"ד סי' רלז סעיף יד:

ג) [ברכות דף לח:], ד) עירובין דף כג., ג) [תוספתא פרק ג ע"ס], ז) עיין תוספות סוכה יג. ד"ה מרייתא ותוספות חולין נט. ד"ה עיקרא], ה) כלאים פרק ו [משנה ג], ו) [לעיל דף לה:], ז) [וע"ע תוספות סוכה לו: ד"ה דקיד ועוד שם תוספות יג. ד"ה תפקומא].

ג] בכל הראשונים וכה"י עולשין נשנה לפני תמכא וחרחבינא, וכ"ה במשניות ובירושלמי וכסדר הזה פירשום בגמרא (ד"ס). וכן הסדר בב"י ושו"ע סי' תעג (נ"מ לחזר אחר ראשון ראשון), וכ"כ להדיא בד"מ אות ו דעולשין שנוי במשנה לפני תמכא: ד] ס"א חד הוא ומר הוא וזהו מר ירואר. מהרש"ל (גליון): ג] יש להוסיף בן בתירא (ד"ס): ז] כ"י ובעולשין ובתמכא (ד"ס, נמוקי שזבנ"י): ה] בלשון אשכנז סאלא"ט ובלשון ספרד סאלאט"א (חכם צבי סי' קיט): ו] בלשון אשכנז קירבי"ל, בלשון ערבי הונדב"י, בלשון ספרד שול"ש (הגה"מ חו"מ פ"ח אות כ): ז] בלשון אשכנז "אנדורן" (ספר האסופות, ועי' רוקח סי' רפג), צמח מר וריחני בעל פרחים לבנים. ההגהות מיימוניות והמגן אברהם הביאו לעז זה בחדא מחתא עם מירט"ך בלשון אשכנז, ובאמת הוא מין אחר וצ"ע: ח] פיצולין (רש"י שבת פא.) שגדלין ומתגלגלין (רש"י עירובין נח.), קנוקנת של צמחים מטפסים: ט] "מר עלה". ובלשון אשכנז וירמוט"א (ראבי"ה) י] לענה: כ] [דף כו ע"ב וע"ש בפירש"י וצ"ע קצת] (גליון): ל] צ"ל בשחותכין (גליון): מ] מין דומה לחלב: נ] חיוורים: ס] פראים: ע] מראה אש מוחק זה (גליון):

ובמרור. פירש הרא"ה ז"ל כי לשון כלל הוא כלומר ובמרורים כיוצא באלו שראויים לאכילה קצת, לאפוקי דברים המרים לגמרי דלא חזו לאכילה ולא לשום ברכה, והרי"ט ז"ל כתב דבגמרא משמע דמרור שם פרטי הוא, וכתב שהוא מין חזרת אלא שהוא מדברי.

[הריטב"א]

אצוותא דדיקלא. מה שפירש הריא"ף ז"ל דאצוא דדיקלא הוא אותו המין הנקרא בלשון ישמעאל אלקרצעינה, אינו נכון שהרי אין לו שרף ואינו מין מרור כלל אבל משתמשין בו בחליי החזה למתיקותו. [חידושי הר"ן] **ובמרור מיריתא.** אע"ג דחזרת לא איקרי מרור ואנן מברכינן עליו על אכילת מרור שמו המיוחד לו אינו מרור אבל נכלל הוא בשם מרור מפני שסופה להקשות ולהיות מרה ואנו על מצות הכתוב מברכינן דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו כל ירק מר. [מהר"ם חלאווה] **והא חזרת תנן.** כלומר דאקדמה במתני' דמשמע דהוא עיקר. ויש שפירשו חזרת תנן בערבי פסחים הביאו לפניו חרוסת מטבל בחזרת. ושאר ירקי דאכלינן היינו כרפס או שומר לאו דאורייתא אלא כדאית' בערבי פסחים. [מהר"ם חלאווה] **אף מצריים תחילתן רכה וסופן קשה.** יש שפירשו תחילתן בשכר וסופן בחנם ויש שפירשו תחילתן במיטב הארץ הושב את אביך ואת אחיך. [מהר"ם חלאווה] **אמר ליה הדרי בי.** מחלוקת לשם שמים, החולקים כאביי ורבא ר' יוחנן וריש לקיש וזולתם, שלא היו מכוונים להגדיל מעלתן, אלא להוציא ההלכה לאמיתתה ולעמוד על עיקר המצוה או הדין לא לנצח, וכשרואין דברי החכמים מודים על האמת, וכמו שאמר תמיד, חזרו בית הלל להודות לבית שמאי וכו', הדר ביה רבא מההיא ואמר דברים שאמרתי וכו'. [דרשות ר"י אבן שועיב, פרשת ויקח קרח]

ואין לך מכל מיני המרור מין שהקלח שלו מתקשה כעץ כמו חזרת[לג], ומאחר שיש בה זכר לענין זה יותר משאר המינים, יש להקדימה לכולם.

אָמַר לֵיהּ רב אחא לרבינא, **הַדְרֵי בִּי** - הריני חוזר בי ממה שנהגתי לחזר אחר מרור, ולא אוסיף לעשות כן, אלא אחזר אחר החזרת[לד].

הגמרא מבארת מנין שמרור הוא דווקא מין ירק:

אָמַר לֵיהּ רַב רְחוּמִי לְאַבַּיֵי, מִמַּאי דְּהַאי מָרוֹר - מנין שמרור זה שיוצאים בו ידי חובה בליל פסח **מִין יָרָק הוּא, אֵימָא מְרִירְתָא דְּכוּפְיָא** - הרי יתכן שהוא אבר המרה של דג ששמו 'כופיא'[לה]. אמר לו אביי, בפסוק (שם יב ח) 'וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ', הוקשו מצה ומרור זה לזה, ולמדים מזה, שמרור צריך להיות **דּוּמְיָא דְּמַצָּה** - דומה למצה, **מַה מַּצָּה** - כשם שמצה באה ממיני דגן שהם **גִּידּוּלֵי קַרְקַע, אַף מָרוֹר** הוא **מִגִּידּוּלֵי קַרְקַע.**

ושוב שאל רב רחומי, **וְאֵימָא** - ושמא נאמר שמרור הוא **הֵירְדּוּף** - עץ מר שבו המתיק משה את המים המרים במרה[לו], ומנין לנו שהוא דווקא ירק[לז]. אמר לו אביי, מההיקש של מרור ומצה למדים, שמרור צריך להיות **דּוּמְיָא דְּמַצָּה** - דומה למצה, **מַה מַּצָּה** - כשם שמצה באה **מִמִּין זְרָעִים** ולא ממין אילנות, **אַף מָרוֹר** צריך להיות **מִמִּין זְרָעִים** דהיינו ממין ירקות כמבואר להלן[לח], ואילו הירדוף הוא ממין אילנות ואין יוצאים בו[לט].

שוב שאל רב רחומי, **וְאֵימָא** - ושמא נאמר שמרור הוא **הַרְזִיפוּ** - מין זרע שהוא סם המות לבהמה. וגם על שאלה זו השיב אביי, מרור צריך להיות **דּוּמְיָא דְּמַצָּה** - דומה למצה, **מַה מַּצָּה** - כשם שמצה באה מתבואה **שֶׁנִּיקַּחַת** - שניתן לקנותה **בְּכֶסֶף מַעֲשֵׂר שני, אַף מָרוֹר** בא דווקא ממין מאכל **שֶׁנִּיקַּח בְּכֶסֶף מַעֲשֵׂר שני**[מ], והרזיפו שאינו מין מאכל, שהרי הוא סם המות לבהמה, לא ניתן לקנותו בכסף מעשר שני.

הגמרא מבררת מנין שאפשר לצאת בהרבה מינים:

אָמַר לֵיהּ רַבָּה בַּר רַב חֲנִין לְאַבַּיֵי, אֵימָא - שמא נאמר **שְׁמָרוֹר** שחייבה התורה לאכול בליל פסח הוא דווקא **חַד** - מין אחד של ירק מירקות אלו, דהיינו המין המר ביותר מכל מיני הירקות[מא], ומנין שניתן לצאת בכמה מינים כמבואר במשנה ובברייתות. אמר לו אביי, 'מְרוֹרִים' בלשון רבים **כְּתִיב** בציווי אכילת המרור, ומוכח שאין כוונת התורה לירק מסוים, אלא שניתן לצאת ידי חובה בכל מיני הירקות המרים. שוב שאלו רבה בר רב חנין, **וְאֵימָא** - ושמא נאמר ש'מְרוֹרִים' הם **תְּרֵי** - שני מינים בלבד, ולא יותר, והרי במשנה ובברייתות מבואר שניתן לצאת ידי חובה בכמה מיני ירקות. אמר לו אביי, כיון שמרור הוקש למצה, הוא צריך להיות **דּוּמְיָא דְּמַצָּה** - בדומה למצה, **מַה** - כשם **שְּמַּצָּה** יוצאים בה **בְּמִינִין הַרְבֵּה**, דהיינו בחמשת מיני דגן, **אַף מָרוֹר** יוצאים בו **בְּמִינִין הַרְבֵּה**[מב], ובלבד שיהיה ירק מר.

★

הגמרא מבררת דין ירקות אלו לענין כלאי זרעים[מג]:

אָמַר רַבָּה בַּר רַב הוּנָא אָמַר רַב, יְרָקוֹת אלו **שֶׁאָמְרוּ חֲכָמִים שֶׁאָדָם יוֹצֵא בָּהֶן יְדֵי חוֹבָתוֹ** במצות מרור **בַּפֶּסַח, כּוּלָּן נִזְרָעִין בַּעֲרוּגָה אַחַת.**

הגמרא מבינה בדבריו, שכל מיני הירקות נחשבים כמין אחד, ומותר לזורעם יחד ללא הרחקה. ולכן היא מקשה, **לְמֵימְרָא דְּלֵית בְּהוּ** - וכי ניתן לומר שאין בזריעתם יחד **מִשּׁוּם** איסור **כִּלְאַיִם, מֵתִיב** - הקשה על כך **רָבָא**, שנינו במשנה (כלאים פ"ו מ"ג), **חֲזֶרֶת וַחֲזֶרֶת גַּלִּין, וכן עוֹלְשִׁין וְעוֹלְשֵׁי שָׂדֶה, וכן כְּרִישִׁין** - ירקות ששמם 'כרתי' הגדלים בגינה **וּכְרִישֵׁי שָׂדֶה** - כרתי הגדל בשדה, **וכן מין ירק ששמו כוּסְבָּר וְכוּסְבָּר** הגדל **בְּשָׂדֶה, וכן חַרְדָּל וְחַרְדָּל מִצְרִי, וְכֵן דַּלַּעַת הַמִּצְרִי וְדלעת הָרְמוּצָה**[מד], כל זוג מזוגות ירקות אלו **אֵינָם כִּלְאַיִם זֶה בָּזֶה**, כיון שנחשבים כמין אחד, ואף ששמו של האחד מכל זוג הוא בסתם, ואילו לשני יש שם נוסף המלוה את שמו[מה]. ומשמע, שדווקא **חֲזֶרֶת וַחֲזֶרֶת גַּלִּין** או שנים שבזוג אחר, **אִין** - אכן נחשבים אותו מין ואינם כלאים זה בזה, אך **חֲזֶרֶת וְעוֹלְשִׁין** או שאר המינים שאינם מאותו זוג, **לָא** נאמר שאינם כלאים זה בזה, ומבואר שאף

מז ו) 'במיטב הארץ הושב את אביך ואת אחיך', ואחר כך נאמר במצרים (שמות ו יד) 'וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים' [ובמהר"ם חלאווה (ד"ה ואף מצרים) הביא גם כן כעי"ז]. והמהרש"א (ח"ו ד"ה מה) הביא מה שפירשו בסוטה (יא:) על הפסוק (שם) 'ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך', ש'בפרך' הוא נוטריקון [ראשי תיבות] 'בפה רך', שמשכום בדברים על ידי שהיו תולים לבינה על כתיפו של פרעה, והיו אומרים לכל אחד מישראל, וכי מפונק אתה יותר מפרעה.

לג. מאירי (ד"ה אמר).

לד. לכאורה יש להבין מדוע חזר בו לגמרי מלחזר אחר הירק המר ביותר, הרי אף שמצוה לכתחילה בחזרת, עדיין יש לומר שאם לא ימצא חזרת, יש לו מצוה לחזר אחר הירק המר ביותר. וביאר בשפת אמת (ד"ה ח"ל), שהקשה לו על עיקר המעלה שחיזר אחר הירק המר ביותר, שהרי נכון יותר להיפך, לחזר אחר ירק שאינו מר כל כך, כמו חסא, כדי לרמז על כך שחס הקב"ה עלינו וגאלנו ממצרים, וגם על כך שבתחילה שיעבדו אותנו המצרים באופן רך, ולכן חזר בו לגמרי מלחזר אחר הירק המר ביותר.

לה. רש"י (ד"ה מרירתא). והוא הדג הנזכר כמה פעמים בש"ס בשם 'שיבוטא', 'קולייס האספנין'. רבינו חננאל (ד"ה מימא). והביא רבינו חננאל פירוש נוסף, שהוא אבר המרה של בהמה.

ואף שאבר המרה אינו ראוי לאכילה, שאל רב רחומי שיצא בו ידי חובתו, שכיון שאכילת המרור היא על שם 'וימררו את חייהם' (שם), די באכילת דבר מר אף שאינו ראוי לאכילה. פרי מגדים (מ"ז סי' תעג, א"א ס"ק יג). אמנם בביאור הלכה (שם ד"ה יקח) כתב, שכוונת הגמרא היא רק להוה אמינא שאין צריך שיהא המרור ראוי לאכילה, אך למסקנתה שמצריכה שיהא דבר הראוי לקנותו בכסף מעשר, באמת צריך שיהא ראוי לאכילה, וכמפורש בריטב"א (ד"ה הא).

לו. שהשליכו לתוכם והמתיקם, כמובא במכילתא (נזקלו מס' דויסע פ"ו), שהיה נס בתוך נס, שהמתיק דבר מר שהוא המים המרים שהיו במרה, בדבר מר שהוא עץ הירדוף. רש"י (ד"ה הירדוף).

לז. כתבו התוספות (ד"ה ואימא), שהיה ניתן לתרץ כפי שתירצה הגמרא בסוכה (נב:), ש'ענף עץ עבות' אינו הירדוף אלא הדס, משום שנאמר (משלי ג יח) 'דרכיה דרכי נועם', ואין זה מדרכי נועם ליטול הירדוף. ופירש רש"י (סוכה שם ד"ה האומת) שהוא משום שהירדוף הוא סם המות לבהמה. ואם כן מטעם זה אף יש לומר שאין יוצאים בהירדוף ידי מצות מרור. אלא שכאן מתרץ אביי תירוץ טוב יותר. אך הקשו, שהרי גם הרדופנין הם סם המות לבהמה כמובא בחולין (נה:), והרי שנינו בברייתא לעיל שיוצאים בהם ידי מרור. וראה בחידושי הר"ן (ד"ה ואימא) שפירש את דברי הגמרא שם באופן אחר, ולפי זה יישב את קושית התוספות. והמהר"ם חלאווה (ד"ה ואימא) תירץ, שמאחר ומרור הוא רמז למרירות שיעבוד מצרים, יש מקום לומר שתתקיים מצותו אף בדבר המזיק. ובשפת אמת (נמוק' שם) תירץ, שכאן הרי יש הרבה מיני מרור טובים, וממילא אף אם יהיה אחד ממיני המרור שהוא סם המות לבהמה, אין לומר שאין זה 'דרכי נועם' אם לוקחו למרור, שהרי התורה כתבה 'מרורים' בסתם, ואיזה מין שירצה יקח. אך לגבי הדס נאמר בלשון יחיד (ויקרא כג מ) 'ענף עץ עבות', שמשמע מין אחד, וממילא אם כוונת הכתוב על הירדוף אין זה 'דרכי נועם'.

לח. מהרש"א (ד"ה אף).

לט. ואין זה הרדופנין שמבואר לעיל שיוצאים בו [שהרדופנין הוא ירק מר ששמו לענה, ואילו הירדוף הוא מין אילן מר]. תוספות (סוכה נב: ד"ה האומת).

מ. שכן אין מחללים מעות מעשר שני אלא על דברי מאכל, שנאמר (דברים יד כו) 'ונתת הכסף וגו' בבקר ובצאן וביין ובשכר', שהם מיני מאכל, ורק את הדומה להם בכך ניתן לקנות בכסף מעשר שני. רש"י (ד"ה הרזיפו).

מא. רש"י (ד"ה ואימא). ותמה הצל"ח (ברכ"י שם), שהרי מבואר לעיל שחזרת קודמת לכל המינים, ואם כן מסתבר לפרש בקושיית הגמרא שיצאו רק בחזרת, ומדוע פירש רש"י שיצאו במר שבכולם. וראה יישוב הקושיא בביאורי רש"י.

מב. והם מכוונים, חמישה מינים של מרור ששנינו במשנה [חזרת, תמכא, חרחבינא, עולשין, מרור], הם כנגד חמשת מיני דגן במצה. מהרש"ל (ד"ה מה).

מג. אסור לזרוע שני מיני זרעים בערוביא, שנאמר (ויקרא יט יט) 'שדך לא תזרע כלאים', אלא צריך להרחיקם זה מזה.

מד. מין דלעת הגדילה במקום הנקרא 'קרקוזאי', כפי שפירש שמואל בנדרים (נה.). והוסיף רש"י (שם ד"ה הרמונה), שדלעת הגדילה שם לעולם אינה מתבשלת יפה. ורב אשי פירש שם, שהיא דלעת הטמונה ברמץ [גחלים]. וביאר המאירי (ד"ה ים), שטומנים אותה בגחלים קודם בישולה, לבשלה מעט קודם שיעשו ממנה תבשיל.

מה. במאירי (שם) ביאר את הכלל בזה, שיש ירקות שהם מין אחד, אלא שאותו מין נפרד לצורות רבות עד שנראים כשני מינים, והם לפי שינוי הארצות ושינוי עבודת האדמה לגדלם, ומכל מקום הם נקראים בשם אחד, אלא שיש לאחד מהם שם המלוה את שמו, וכל שהוא בכלל זה אין שני מינים אלו נחשבים כלאים זה בזה.

מתני' אלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בחזרת ובתמכא ובעולשי[ז] ובחרחבינא ובמרור. כולהו מפרש בגמ': בבושין. בחומץ: שלוקין. מבושלין הרבה מאד עד שנימוחין: מבושלין. כלרך ביצול: ומצטרפין לכזית. אם אין לו מאחד מהן כזית אבל יש לו מזה חצי זית ומזה חצי זית, מצטרפין זה עם זה כדי לגמת ידי חובתו: ובדמאי ובמעשר ראשון בו'. אבל בטבל לא, ואף על גב דמעשר ירק דרבנן, הואיל לה מצוה הבאה בעבירה, דומיא דעצין שאינו נקוב דאמרן בפירקין[ו]: **גמ'** חסא. ליטוג"א[ח]: הינדיבי. עשב שקורין קריספל"א[ט]: **תמכתא.** מרוביי"א[י]: **אצוותא דדיקלא.** סיב הגדל ונכרך סביב לדקל שקורין ווידיל"א[יא]: מרייתא. למירפויי"ל[יב], והיא פופר"ן: חרחלין. לא מיתפרש שמו: ובחזרין. חזרת: עולשי שדה. מע"ג דיש להן שם לווי, הרי הן כעולשי גינה: עפוס וטורא ומר ירואה. מיני ירקות: הירדופנין. יש מפרשין מוסט"א[יג]: חזרת גלים. שם לווי הוא: ערקבלין. מפרש בסוף פ' שני לעירובין[יד] מלוותא מרזיתא, הוא סיב גדול ועב, ומין לעלמו הוא: וחזרתי על כל תלמידיו. שם ר' אליעזר, ובקשתי לי חבר לסייעני שמע דבר זה מפיו, ולא מצאתי: שרף. כשמוחטין[טו] מוחו במקום חיתוכו יוצא ממנו שרף לבן כחלב, וקורין לייטו"ן[טז]: מכסיפין. חינו ירוק מאד ככרתי אלא פלד"ש[יז]: בל ירק מר. תרווייהו חית ליה, יש לו שרף ופניו מכסיפין, והן הן סימני מרור: מדברי בולן. כל המפרשין שמות הירקות, כגון מתני' ותנא דבר קפרא ורבי יהודה ור' מאיר ותנא דבי שמואל, מכולן למדנו שהמרור יש לו שרף ופניו מכסיפין, שבכל הירקות הללו רואין אנו בהן הסימנין האלו: אמרייתא. פופר"ן: והא. תנן ריבה דכולהו חזרת תנן: ותנא דבי שמואל. נמי חזרת תנן דריבה, אלמא היא קדמי לכולהו: מצוה בחזרת. כדמפרש טעמא כדרבה ור' יונתן: מאי חסא. מאי טעמא קרינן ליה חסא, משום דזכר הוא לחם רחמנא עלן, אלמא להכי קיימא: למה נמשלו במרור. דכתיב (שמות א) וימררו את חייהם: תחילה רבה. בתחילה נשתעבדו להן ע"י שכר שהיו שוכרין לומן: מרור סופו קשה. הקלא אלו מתקשה כעץ: הדרי בי. לא לוסיף עוד: מריתא דכופיא. מרה של דג שמו כן: כי מצה. שהרי הוקשו: הירדוף. עץ שהמתיק בו משה את מי מרה, ואמרינן (סוטה (מכילתא פרשת בשלח) גם בתוך גם שהוא היה מר והוא הירדוף: הרזיפו. מין זרע, ושם המות לבהמה הוא: הרזיפו חינו ניקח בכסף מעשר, לחינו פרי מאכל, ואין אוכלה בעינן דומיא דיין ושכר ובקר וצאן, כדכתיב (דברים יד) ונתתה הכסף בכל אשר תאוה נפשך וגו': ואימא מרור חד. מינא הוא מהנך ירקות, ולאו כל הני, אלא מר שבכולן: ברישין. כרתי, כרישין של גינה: ברשי שדה. שלוויי"ם[יח]: והרמוצה. מין דלעת הוא, ובמסכת נדרים (דף נה.) מפ' קרא קרקוזאי: אינן בלאים זה בזה. מע"ג שים שם לווי לאחד, חינו כלאים בחבירו: חזרת בחזרת גלין. וכן עולשין בעולשי השדה (זוגות זוגות כמו שהן שנויין[יט]): וכי תימא כולהו בהדי הדדי קתני. דבכל הני קאמר דאין כלאים זה בזה, חזרת עולשין וכרישין: זוגות זוגות. חזרת וחזרת גלין, או עולשין ועולשי שדה, וכן כולן שניו דאין כלאים זה בזה, אבל חזרת בעולשין לא: מאי. כולן נזרעין בערוגה אחת דאמר רב לעיל, נזרעין כהלכתן קא אמר, כדי שלא יינקו זה מזה, כגון אמשה זרעונין בערוגה של שמה על שמה טפחים, כדתנן במסכת שבת (דף פד:): אבל עצמן אינן כלאים הא כולהו בהדדי כלאים נינהו. **ושנינ' מאי נזרעין דקאמר רבה בר רב הונא כהילכתן** כלומר אם בא לזרען בערוגה אחת נותן לכל אחד כדי עבודתו שלא יהא זרע אחד יונק מגבול חברו. **ואמרינן הא פשיטא** מתני' **מתני'** אלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח[כ] בחזרת[כא] ובתמכא ובעולשין ובמרור[כב] ויוצאין בהן בין לחין בין יבשין אבל לא כבושין ולא שלוקין ולא מבושלין ומצטרפין לכזית ויוצאין בקלח שלהן ובדמאי ובמעשר ראשון שנטלה תרומתו ומעשר שני והקדש שנפדו: **גמ'** חזרת חסא עולשין הינדבי תמכא אמר רבה בר בר חנה תמכתא שמה חרחבינא אמר רשב"ל אצוותא דדיקלא ובמרור מרירתא. תני בר קפרא אלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח בעולשין ובתמכא בחרחלין ובחרחבינין ובחזרין רבי יהודה אומר אף עולשי שדה ועולשי גינה וחזרת עולשי גינה וחזרת הא תנא לה רישא הכי קאמר אף עולשי שדה כעולשי גינה וחזרת רבי מאיר אומר אף עפוס וטורא ומר ירואר א"ל ר' יוסי עפוס וטורא אחד הוא ומר זה הוא ירואר[כג]. תני דבי (ר') שמואל אלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח בחזרת בעולשין ובתמכא ובחרבינין ובחרגינין ובהרדופנין ר' יהודה אומר אף חזרת יולין וחזרת גלין כיוצא בהן[כד] ר' אילעא אומר משום ר"א אף ערקבלים וחזרתי על כל תלמידיו ובקשתי לי חבר ולא מצאתי וכשבאתי לפני ר"א בן יעקב הודה לדברי[כה] ר' יהודה[כו] אומר כל שיש לו שרף ר' יוחנן בן ברוקה אומר כל שפניו מכסיפין אחרים אומרים [כל] ירק מר יש לו שרף ופניו מכסיפין א"ר יוחנן מדברי כולן נלמד ירק מר יש לו שרף ופניו מכסיפין אמר רב הונא הלכה כאחרים. רבינא אשכחיה לרב אחא בריה דרבא דהוה מהדר[כז] אמרירתא א"ל מאי דעתיך דמרירין טפי והא חזרת תנן ותנא דבי שמואל חזרת וא"ר אושעיא[כח] מצוה בחזרת ואמר רבא מאי חזרת חסא מאי חסא דחם רחמנא עילוון ואמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן למה נמשלו מצריים כמרור לומר לך מה מרור זה שתחילתו רך וסופו קשה אף מצריים תחילתן רכה וסופן קשה א"ל הדרי בי. א"ל רב רחומי לאביי ממאי דהאי מרור מין ירק הוא אימא מרירתא דכופיא דומיא דמצה מה מצה גידולי קרקע אף מרור גידולי קרקע ואימא הירדוף דומיא דמצה מה מצה מין זרעים אף מרור מין זרעים ואימא הרזיפו דומיא דמצה מה מצה שניקחת בכסף מעשר אף מרור שניקח בכסף מעשר. א"ל רבה בר רב חנין לאביי אימא מרור חד מרורים כתיב ואימא מרורים תרי דומיא דמצה מה מצה מינין הרבה אף מרור מינין הרבה. אמר רבה בר רב הונא אמר רב ירקות שאמרו חכמים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח כולן נזרעין בערוגה אחת למימרא דלית בהו משום כלאים מתיב רבא[כט] חזרת וחזרת גלין עולשין ועולשי שדה כרישין וכרישי שדה כוסבר וכוסבר שדה חרדל וחרדל מצרי ודלעת המצרי והרמוצה אינם כלאים זה בזה חזרת וחזרת גלין אין חזרת ועולשין לא וכי תימא כולהו בהדדי קתני להו והא אמר רב זוגות זוגות קתני מאי נזרעין דאמר רב נזרעין כהלכתן תנינא

ערוגה

אצוותא דדיקלא. ל"ל דהוי מין זרעים דהא לקמן אמרינן מה מצה מין זרעים אף מרור מין זרעים[ל]:

ואימא הירדוף כי מצה וכו'. בפ' גולד הגזול (סוכה דף לב:) פריך גבי הדס ואימא הירדוף אמר מצי דרבי' דרבי נועם ופ"ה דלא הוי נועם כיון דהוי סם המות לבהמה הכא נמי ה"מ לשנויי הכי אלא דמשני שפיר טפי אבל קשה לרשב"ג דלעיל אמר דהירדופני כשר למרור ובפרק אלו טרפות (חולין דף נח:) משמע דהוי סם המות לבהמה דאמר בהמה אוכלה הירדופני כשירה ופריך היינו הירדופני היינו סם המות ומשני תרי גווני סם המות:

ג) [ברכות דף לח:], ד) עירובין דף כג., ג) [תוספתא פרק ג ע"ש], ז) עיין תוספות סוכה יג. ד"ה מרייתא ותוספות חולין נט. ד"ה עיקרא], ה) כלאים פרק ו [משנה ג], ו) [לעיל דף לה:], ז) [וע"ע תוספות סוכה לו: ד"ה דקיב ועוד שם תוספות יג. ד"ה תפקומא].

הגהות וציונים

ג] בכל הראשונים וכה"י עולשין נשנה לפני תמכא וחרחבינא, וכ"ה במשניות ובירושלמי וכסדר הזה פירשום בגמרא (ד"ס). וכן הסדר בב"י ושו"ע סי' תעג (נ"מ לחזר אחר ראשון ראשון), וכ"כ להדיא בד"מ אות ו דעולשין שנוי במשנה לפני תמכא: ג] ס"א חד הוא ומר הוא וזהו מר ירואר. מהרש"ל (גליון): ג] יש להוסיף בן בתירא (ד"ס): ז] כ"י ובעולשין ובתמכא (ד"ס, נמוקי שזבנ"י): ח] בלשון אשכנז סאלא"ט ובלשון ספרד סאלאט"א (חכם צבי סי' קיט): ו] בלשון אשכנז קירבי"ל, בלשון ערבי הונדב"י, בלשון ספרד שול"ש (הגה"מ חו"מ פ"ח אות כ): ז] בלשון אשכנז "אנדורן" (ספר האסופות, ועי' רוקח סי' רפג), צמח מר וריחני בעל פרחים לבנים. ההגהות מיימוניות והמגן אברהם הביאו לעז זה בחדא מחתא עם מירט"ך בלשון אשכנז, ובאמת הוא מין אחר וצ"ע: ח] פיצולין (רש"י שבת פא.) שגדלין ומתגלגלין (רש"י עירובין נח.), קנוקנת של צמחים מטפסים: ט] "מר עלה". ובלשון אשכנז וירמוט"א (ראבי"ה) י] לענה: כ] [דף כו ע"ב וע"ש בפירש"י וצ"ע קצת] (גליון): ל] צ"ל כשחותכין (גליון): מ] מין דומה לחלב: נ] חיוורים: ס] פראים: ע] מראה אש מוחק זה (גליון):

משנת ראשונים

ובמרור. פירש הרא"ה ז"ל כי לשון כלל הוא כלומר ובמרורים כיוצא באלו שראויים לאכילה קצת, לאפוקי דברים המרים לגמרי דלא חזו לאכילה ולא לשום ברכה, והרי"ט ז"ל כתב דבגמרא משמע דמרור שם פרטי הוא, וכתב שהוא מין חזרת אלא שהוא מדברי.

[הריטב"א]

אצוותא דדיקלא. מה שפירש הריא"ף ז"ל דאצוא דדיקלא הוא אותו המין הנקרא בלשון ישמעאל אלקרצינה, אינו נכון שהרי אין לו שרף ואינו מין מרור כלל אבל משתמשין בו בחליי החזה למתיקותו. [חידושי הר"ן] **ובמרור מרירתא.** אע"ג דחזרת לא איקרי מרור ואנן מברכינן עליו על אכילת מרור שמו המיוחד לו אינו מרור אבל נכלל הוא בשם מרור מפני שסופה להקשות ולהיות מרה ואנו על מצות הכתוב מברכינן דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו כל ירק מר. [מהר"ם חלאווה] **והא חזרת תנן.** כלומר דאקדמה במתני' דמשמע דהוא עיקר. ויש שפירשו חזרת תנן בערבי פסחים הביאו לפניו חרוסת מטבל בחזרת. ושאר ירקי דאכלינן היינו כרפס או שומר לאו דאוריית' אלא כדאית' בערבי פסחים. [מהר"ם חלאווה] **אף מצריים תחילתן רכה וסופן קשה.** יש שפירשו תחילתן בשכר וסופן בחנם ויש שפירשו תחילתן במיטב הארץ הושב את אביך ואת אחיך. [מהר"ם חלאווה] **אמר ליה הדרי בי.** מחלוקת לשם שמים, החולקים כאביי ורבא ר' יוחנן וריש לקיש וזולתם, שלא היו מכוונים להגדיל מעלתן, אלא להוציא ההלכה לאמיתתה ולעמוד על עיקר המצוה או הדין לא לנצח, וכשרואין דברי החכמים מודים על האמת, וכמו שאמר תמיד, חזרו בית הלל להודות לבית שמאי וכו', הדר ביה רבא מההיא ואמר דברים שאמרתי וכו'. [דרשות ר"י אבן שועיב, פרשת ויקח קרח]

קנו א ב מיי' פ"ז מהל' מלה הלכה יג סמג עשין מא טוש"ע מ"ח סי' תעג סעיף ה:

קנז ג מיי' פ"ג מהל' כלאים הלכה ג סמג לאוין רעט טוש"ע י"ד סי' רלז סעיף יד:

רבינו חננאל

מתני' אלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו וכו' חזרת חסא. עולשין הנדבי. תמכה כך שמה. חרחבינא אסוא דדיקלא. ומרור מרריאתא: **אמר רבי יוחנן** מדברי כולן נלמוד ירק מר יש לו שרף ופניו מכסיפין. אמר רב הונא הלכה כאחרים דאמרי ירק מר ופניו מכסיפין ויש לו שרף זהו מרור. **רב אחא בריה דרבא** הוה מהדר אמרירתא דדברא אמר ליה רבינא מאי דעתיך דמרירן טפי והא אנן חזרת תנן וכן תאני בר קפרא ור' שמואל חזרת ואמר ר' אושעיא מצוה בחזרת וכו' אמר ליה (אמרי בי) [הדרי בי] ש"מ דכולי עלמא מצוה בחזרת דהיא חסא: **אימא מרדתא דכופיא** יש מי שאומר המרה של בהמה ויש מי שאומר מרה של דג ששמו כופיא והיא שיבוטא והוא קוליס האספנין. **ודחי' בעינן מרור גידולי קרקע כמצה** דהא הקישו הכתוב (במדבר ט י"א) על מצות ומרורים. פי' הרדוף הרזיפא. ואסיקנא מרורים כתיב מינין הרבה: **אמר רבה בר רב הונא אמר רב ירקות ששנינו** כגון חזרת ועולשין ותמכה וחרחבינה וכיוצא בהן שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח משום מרור כולן נזרעין בערוגה אחת דוקינן מינה כי אלו כולן מין אחד הן ואין בהן משום כלאים. **ומותיב רבא עליה** חזרת וחזרת גלין עולשין ועולשין שדה כרישין כו' ואמרינן בסופה כולן נזרעין בערוגה אחת ודייקי' דוקא חזרת וחזרת גלין דתרוייהו מין חזרת נינהו הני הוא דליתנהו כלאים בהדי הדדי הא חזרת ועולשין אע"ג דתרוייהו מין מרור אינון כלאים הוו. **וכי תימא** הכי קתני כל מין חזרת וכל מין עולשין וכל מין כרישין וכל מין כוסבר וכל מין חרדל וכל מין דלעת אלו כולן ביחד נזרעין בערוגה. **והא רב הוא דאמר זוגות זוגות שנינו** כלומר חזרת וחזרת גלין הנה זוג. עולשין ועולשי שדה זוג אחד. כרישין וכרישי שדה זוג אחד. כי האי גונא זוגות זוגות בפני עצמן אינן כלאים הא כולהו בהדדי כלאים נינהו. **ושנינ' מאי נזרעין דקאמר רבה בר רב הונא כהילכתן** כלומר אם בא לזרען בערוגה אחת נותן לכל אחד כדי עבודתו שלא יהא זרע אחד יונק מגבול חברו. **ואמרינן הא פשיטא** מתני'

שכולם מין מרור מכל מקום הם כלאים זה בזה[מו], וזה שלא כדברי רב שכולם נזרעים יחד ואין בהם משום כלאים.

רבא מוסיף שאין לתרץ את כוונת המשנה לשיטת רב באופן מסוים:
וְכִי תֵּימָא כּוּלְּהוּ בַּהֲדָדֵי קָתָנֵי לְהוּ - ואם תרצה לומר, שדברי המשנה 'אינם כלאים זה בזה' אמורים על כל המינים יחד, חזרת ועולשים וכרישים, ולא רק על שנים שבכל זוג. וכי ניתן לומר כך, **וְהָא** [-והרי] **אָמַר רַב, שְׁזוּגוֹת זוּגוֹת** של מינים **קָתָנֵי** - שנינו במשנה, והיינו שרק על כל זוג בפני עצמו, כגון חזרת וחזרת גלים, או עולשים ועולשי שדה, וכן שאר המינים, אמרה המשנה שאינו כלאים זה בזה, אך חזרת בעולשים וכדומה הם ודאי כלאים זה בזה, וקשה לדברי רב.

הגמרא מתרצת את דברי רב שלא יקשה עליהם מהמשנה בכלאים: לעולם מינים שונים הם ויש בהם משום כלאים, וכפי שמשמע במשנה, **וּמַאי נְזָרְעִין דְּאָמַר רַב** - מה כוונת רב בדבריו שכל המינים נזרעים בערוגה אחת, שהם **נְזָרְעִין** בה **פְּהִלְכָתָן**, כלומר בהרחקת כל מין מחבירו כשיעור ההרחקה שיובא בסמוך, כדי שלא יינקו כולם מאותו מקום.

מקשה הגמרא, וכי יתכן שבא רב לומר שנזרעים **פְּהִלְכָתָן**, הלא זה כבר **תְּנִינָא** - שנינו במשנה (מס פ"ג מ"ה),

אוצר החכמה

19/06/2018 מתוך

מו. **רבינו חננאל** (ד"ה ומופיע).

מתני' אלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בחזרת ובתמכא ובעולשי[ז] ובחרחבינא ובמרור. כולהו מפרש בגמ': בבושין. בחומן: שלוקין. מבושלין הרבה מאד עד שנימוחין: מבושלין. כלרך ביסול: ומצטרפין לכזית. אם אין לו מאחד מהן כזית אבל יש לו מזה חצי זית ומזה חצי זית, מצטרפין זה עם זה כדי לגמור ידי חובתו: ובדמאי ובמעשר ראשון בו'. אבל בטבל לא, ואף על גב דמעשר ירק דרבנן, הואיל לה מצוה הבאה בעבירה, דומיא דעצין שאינו נקוב דאמרן בפירקין[ו]: **גמ'** חסא. ליטוג"א[ח]: הינדיבי. עשב שקורין קריספל"א[ט]: **תמכתא.** מרוביי"א[י]: **אצוותא דדיקלא.** סיב הגדל ונכרך סביב לדקל שקורין ווידיל"א[יא]: מרייתא. למירפויי"ל[יב], והיא פופר"ן: חרחלין. לא ליתפרש שמו: ובחזרין. חזרת: עולשי שדה. לע"ג דיש להן שם לווי, הרי הן כעולשי גינה: עפוס וטורא ומר ירואה. מיני ירקות: הירדופנין. יש מפרשין חלויסנ"א[יג]: חזרת גלים. שם לווי הוא: ערקבלין. מפרש בסוף פ' שני לעירובין[יד] מלוותא מרזיתא, הוא סיב גדול ועב, ומין לעלמו הוא: וחזרתי על כל תלמידיו. שם ר' אליעזר, ובקשתי לי חבר לסייעני שמעמ דבר זה מפיו, ולא מצאתי: שרף. כשמוחטין[טו] מוחו במקום חיתוכו יוצא ממנו שרף לבן כחלב, וקורין לייטו"ן[טז]: מכסיפין. ליבן ירוק מאד ככרתי שלא פלד"ם[יז]: כל ירק מר. תרווייהו ליתיה, יש לו שרף ופניו מכסיפין, והן הן סימני מרור: מדברי בולן. כל המפרשין שמות הירקות, כגון מתני' ותנא דבר קפרא ורבי יהודה ור' מאיר ותנא דבי שמואל, מכולן למדנו שהמרור יש לו שרף ופניו מכסיפין, שבכל הירקות הללו רואין אנו בהן הסימנין האלו: **אמרייתא.** פופר"ן: והא. תנן ריבש דכולהו חזרת תנן: ותנא דבי שמואל. נמי חזרת תנן דריבש, אלמא היא קדמי לכולהו: מצוה בחזרת. כדמפרש טעמא כדרבא ור' יונתן: מאי חסא. מאי טעמא קרינן ליה חסא, משום דזכר הוא לחס רחמנא עלן, אלמא להכי קיימא: למה נמשלו במרור. לכתיב (שמות א) וימררו את חייהם: תחילה רבה. בתחילה נשתעבדו להן ע"י שכר שהיו שוכרין לותן: מרור סופו קשה. הקלא שלו מתקשה כעץ: הדרי בי. לא לוסיף עול: מריתא דכופיא. מרה של דג שמו כן: כי מצה. שהרי הוקשו: הירדוף. עץ שהמתיק בו משה את מי מרה, ולמרינן (נסוטה (מכילתא פרשת בשלח) נס בתוך נס שהוא היה מר והוא הילדוף: הרזיפו. מין זרע, ושם המות לבהמה הוא: הרזיפו ליטן ניקח בכסף מעשר, לחינו פרי מחכל, ואין חוכלה בעינן דומיא דיין ושכר ובקר וצאן, כדכתיב (דברים יד) ונתתה הכסף בכל אשר תאוה נפשך וגו': ואימא מרור חד. מינא הוא מהנך ירקות, ולאו כל הני, אלא מר שבכולן: ברישין. כרתי, כרישין של גינה: ברשי שדה. שלוויי"ם[יח]: והרמוצה. מין דלעת הוא, ובמסכת נדרים (דף נה.) מפ' קרא קרקוזאי: אינן בלאים זה בזה. לע"ג שים שם לווי לאחד, הינו כלאים בחבירו: חזרת בחזרת גלין. וכן עולשין בעולשי השדה (זוגות זוגות כמו שהן שנויין[יט]): וכי תימא בולהו בהדי הדדי קתני. דבכל הני קאמר לחינן כלאים זה בזה, חזרת עולשין וכרישין וחזרת גלין, או עולשין ועולשי שדה, וכן כולן שנינו לחין כלאים זה בזה, אבל חזרת בעולשין לא: מאי. כולן נזרעין בערוגה אחת לאמר רב לעיל, נזרעין כהלכתן קא אמר, כדי שלא ייעקו זה מזה, כגון ממשה זרעונין בערוגה של שמה על שמה טפחים, כדתנן במסכת שבת (דף פד:): אבל עצמן אינן כלאים הא כולהו בהדדי כלאים נינהו. **ושנינ' מאי נזרעין דקאמר רבה בר רב הונא כהילכתן** כלומר אם בא לזרען בערוגה אחת נותן לכל אחד כדי עבודתו שלא יהא זרע אחד יונק מגבול חברו. **ואמרינן הא פשיטא** מתני' **מתני'** אלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח בחזרת[כ] בתמכא ובחרחבינא ובעולשין ובמרור[כא] ויוצאין בהן בין לחין בין יבשין אבל לא כבושין ולא שלוקין ולא מבושלין ומצטרפין לכזית ויוצאין בקלח שלהן ובדמאי ובמעשר ראשון שנטלה תרומתו ומעשר שני והקדש שנפדו: **גמ'** חזרת חסא עולשין הינדבי תמכא אמר רבה בר בר חנה תמכתא שמה חרחבינא אמר רשב"ל אצוותא דדיקלא ובמרור מרירתא. תני בר קפרא אלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח בעולשין ובתמכא בחרחלין בחרחבינין ובחזרין רבי יהודה אומר אף עולשי שדה ועולשי גינה וחזרת עולשי גינה וחזרת הא תנא לה רישא הכי קאמר אף עולשי שדה כעולשי גינה וחזרת רבי מאיר אומר אף עפוס וטורא ומר ירואר א"ל ר' יוסי עפוס וטורא אחד הוא ומר זה הוא ירואר[כב]. תני דבי (ר') שמואל אלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח בחזרת בעולשין ובתמכא ובחרבינין ובחרגינין ובהרדופנין ר' יהודה אומר אף חזרת יולין וחזרת גלין כיוצא בהן[כג] ר' אילעא אומר משום ר"א אף ערקבלים וחזרתי על כל תלמידיו ובקשתי לי חבר ולא מצאתי וכשבאתי לפני ר"א בן יעקב הודה לדברי[כד] ר' יהודה[כה] אומר כל שיש לו שרף ר' יוחנן בן ברוקה אומר כל שפניו מכסיפין אחרים אומרים [כל] ירק מר יש לו שרף ופניו מכסיפין א"ר יוחנן מדברי כולן נלמד ירק מר יש לו שרף ופניו מכסיפין אמר רב הונא הלכה כאחרים. רבינא אשכחיה לרב אחא בריה דרבא דהוה מהדר[כו] אמרירתא א"ל מאי דעתיך דמרירין טפי והא חזרת תנן ותנא דבי שמואל חזרת וא"ר אושעיא[כז] מצוה בחזרת ואמר רבא מאי חזרת חסא מאי חסא דחם רחמנא עילוון ואמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן למה נמשלו מצריים כמרור לומר לך מה מרור זה שתחילתו רך וסופו קשה אף מצריים תחילתן רכה וסופן קשה א"ל הדרי בי. א"ל רב רחומי לאביי ממאי דהאי מרור מין ירק הוא אימא מרירתא דכופיא דומיא דמצה מה מצה גידולי קרקע אף מרור גידולי קרקע ואימא הירדוף דומיא דמצה מה מצה מין זרעים אף מרור מין זרעים ואימא הרזיפו דומיא דמצה מה מצה שניקחת בכסף מעשר אף מרור שניקח בכסף מעשר. א"ל רבה בר רב חנין לאביי אימא מרור חד מרורים כתיב ואימא מרורים תרי דומיא דמצה מה מצה מינין הרבה אף מרור מינין הרבה. אמר רבה בר רב הונא אמר רב ירקות שאמרו חכמים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח כולן נזרעין בערוגה אחת למימרא דלית בהו משום כלאים מתיב רבא[כח] חזרת וחזרת גלין עולשין ועולשי שדה כרישין וכרישי שדה כוסבר וכוסבר שדה חרדל וחרדל מצרי ודלעת המצרי והרמוצה אינם כלאים זה בזה חזרת וחזרת גלין אין חזרת ועולשין לא וכי תימא כולהו בהדדי קתני להו והא אמר רב זוגות זוגות קתני מאי נזרעין דאמר רב נזרעין כהלכתן תנינא

ערוגה

אצוותא דדיקלא. ל"ל דהוי מין זרעים דהא לקמן אמרינן מה מצה מין זרעים אף מרור מין זרעים[ל]:

ואימא הירדוף כי מצה וכו'. בפ' גולד הגזול (סוכה דף לב:) פריך גבי הדס ואימא הירדוף אמר מצי דרכי' דרכי נועם ופ"ה דלא הוי נועם כיון דהוי סם המות לבהמה הכא נמי ה"מ לשויי הכי אלא דמשני שפיר טפי אבל קשה לרשב"ג דלעיל אמר דהירדופני כשר למרור ובפרק אלו טרפות (חולין דף נח:) משמע דהוי סם המות לבהמה לאמר בהמה שאכלה הירדופני כשירה ופריך היינו הירדופני היינו סם המות ומשני תרי גווני סם המות:

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [נרכות דף נח:], ז) עירובין דף כג., ג) [תוספתא פרק ג ע"ס], ד) עיין תוספות סוכה יג. ד"ה מרייתא ותוספות חולין נט. ד"ה עיקרא], ה) כלאים פרק ו [משנה ג], ו) [לעיל דף לה:], ז) [וע"ע תוספות סוכה לו: ד"ה דקיב ועוד שם תוספות יג. ד"ה תפקומא].

הגהות וציונים

ח) בכל הראשונים וכה"י עולשין נשנה לפני תמכא וחרחבינא, וכ"ה במשניות ובירושלמי וכסדר הזה פירשום בגמרא (ד"ס). וכן הסדר בב"י ושו"ע סי' תעג (נ"מ לחזר אחר ראשון ראשון), וכ"כ להדיא בד"מ אות ו דעולשין שנוי במשנה לפני תמכא: ט] ס"א חד הוא ומר הוא וזהו מר ירואר. מהרש"ל (גליון): י] יש להוסיף בן בתירא (ד"ס): יא] כ"י ובעולשין ובתמכא (ד"ס, נמוקי שזבנ"י): יב] בלשון אשכנז סאלא"ט ובלשון ספרד סאלאט"א (חכם צבי סי' קיט): יג] בלשון אשכנז קירבי"ל, בלשון ערבי הונדב"י, בלשון ספרד שול"ש (הגה"מ חו"מ פ"ח אות כ): יד] בלש"אנדורן" (ספר האסופות, וע' רוקח סי' רפג), צמח מר וריחני בעל פרחים לבנים. ההגהות מיימוניות והמגן אברהם הביאו לעז זה בחדא מחתא עם מירט"ך בלשון אשכנז, ובאמת הוא מין אחר וצ"ע: טו] פיצולין (רש"י שבת פא.) שגדלין ומתגלגלין (רש"י עירובין נח.), קנוקנת של צמחים מטפסים: טז] "מר עלה". ובלשון אשכנז וירמוט"א (ראבי"ה) יז] לענה: יח] [דף כו ע"ב וע"ש בפירש"י וצ"ע קצת] (גליון): יט] צ"ל כשחותכין (גליון): כ] מין דומה לחלב: כא] חיוורים: כב] פראים: כג] מראה אש מוחק זה (גליון):

משנת ראשונים

ובמרור. פירש הרא"ה ז"ל כי לשון כלל הוא כלומר ובמרורים כיוצא באלו שראויים לאכילה קצת, לאפוקי דברים המרים לגמרי דלא חזו לאכילה ולא לשום ברכה, והרי"ט ז"ל כתב דבגמרא משמע דמרור שם פרטי הוא, וכתב שהוא מין חזרת אלא שהוא מדברי.

[הריטב"א]

אצוותא דדיקלא. מה שפירש הריא"ף ז"ל דאצוא דדיקלא הוא אותו המין הנקרא בלשון ישמעאל אלקרצעינה, אינו נכון שהרי אין לו שרף ואינו מין מרור כלל אבל משתמשין בו בחליי החזה למתיקותו. [חידושי הר"ן] **ובמרור מרירתא.** אע"ג דחזרת לא איקרי מרור ואנן מברכינן עליו על אכילת מרור שמו המיוחד לו אינו מרור אבל נכלל הוא בשם מרור מפני שסופה להקשות ולהיות מרה ואנו על מצות הכתוב מברכינן דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו כל ירק מר. [מהר"ם חלאווה] **והא חזרת תנן.** כלומר דאקדמה במתני' דמשמע דהוא עיקר. ויש שפירשו חזרת תנן בערבי פסחים הביאו לפניו חרוסת מטבל בחזרת. ושאר ירקי דאכלינן היינו כרפס או שומר לאו דאוריית' אלא כדאית' בערבי פסחים. [מהר"ם חלאווה] **אף מצריים תחילתן רכה וסופן קשה.** יש שפירשו תחילתן בשכר וסופן בחנם ויש שפירשו תחילתן במיטב הארץ הושב את אביך ואת אחיך. [מהר"ם חלאווה] **אמר ליה הדרי בי.** מחלוקת לשם שמים, החולקים כאביי ורבא ר' יוחנן וריש לקיש וזולתם, שלא היו מכוונים להגדיל מעלתן, אלא להוציא ההלכה לאמיתתה ולעמוד על עיקר המצוה או הדין לא לנצח, וכשוראין דברי החכמים מודים על האמת, וכמו שאמר תמיד, חזרו בית הלל להודות לבית שמאי וכו', הדר ביה רבא מההיא ואמר דברים שאמרתי וכו'. [דרשות ר"י אבן שועיב, פרשת ויקח קרח]

עין משפט נר מצוה

קנו א ב מיי' פ"ז מהל' מלה הלכה יג סמג עשין מא טוש"ע מ"ח סי' תעג סעיף ה:

קנז ג מיי' פ"ג מהל' כלאים הלכה ג סמג לאוין רעט טוש"ע י"ד סי' רלז סעיף יד:

רבינו חננאל

מתני' אלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו וכו' חזרת חסא. עולשין הנדבי. תמכה כך שמה. חרחבינא אסוא דדיקלא. ומרור מרריאתא: **אמר רבי יוחנן** מדברי כולן נלמוד ירק מר יש לו שרף ופניו מכסיפין. אמר רב הונא הלכה כאחרים דאמרי ירק מר ופניו מכסיפין ויש לו שרף זהו מרור. **רב אחא בריה דרבא** הוה מהדר אמרירתא דדברא אמר ליה רבינא מאי דעתיך דמרירין טפי והא אנן חזרת תנן וכן תאני בר קפרא ור' שמואל חזרת ואמר ר' אושעיא מצוה בחזרת וכו' אמר ליה (אמרי בי) [הדרי בי] ש"מ דכולי עלמא מצוה בחזרת דהיא חסא: **אימא מרתא דכופיא** יש מי שאומר המרה של בהמה ויש מי שאומר מרה של דג ששמו כופיא והיא שיבוטא והוא קוליס האספנין. **ודחי' בעינן מרור גידולי קרקע כמצה** דהא הקישו הכתוב (במדבר ט י"א) על מצות ומרורים. פי' הרדוף הרזיפא. ואסיקנא מרורים כתיב מינין הרבה: **אמר רבה בר רב הונא אמר רב** ירקות ששנינו כגון חזרת ועולשין ותמכה וחרחבינה וכיוצא בהן שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח משום מרור כולן נזרעין בערוגה אחת דוקינן מינה כי אלו כולן מין אחד הן ואין בהן משום כלאים. **ומותיב רבא עליה** חזרת וחזרת גלין עולשין ועולשין שדה כרישין כו' ואמרינן בסופה כולן נזרעין בערוגה אחת ודייקי' דוקא חזרת וחזרת גלין דתרוייהו מין חזרת נינהו הני הוא דליתנהו כלאים בהדי הדדי הא חזרת ועולשין אע"ג דתרוייהו מין מרור אינון כלאים הוו. **וכי תימא** הכי קתני כל מין חזרת וכל מין עולשין וכל מין כרישין וכל מין כוסבר וכל מין חרדל וכל מין דלעת אלו כולן ביחד נזרעין בערוגה. **והא רב הוא דאמר זוגות זוגות שנינו** כלומר חזרת וחזרת גלין הנה זוג. עולשין ועולשי שדה זוג אחד. כרישין וכרישי שדה זוג אחד. כי האי גונא זוגות זוגות בפני עצמן אינן כלאים הא כולהו בהדדי כלאים נינהו. **ושנינ' מאי נזרעין דקאמר רבה בר רב הונא כהילכתן** כלומר אם בא לזרען בערוגה אחת נותן לכל אחד כדי עבודתו שלא יהא זרע אחד יונק מגבול חברו. **ואמרינן הא פשיטא** מתני'

ערוגה בת ו' טפחים זורעין לתוכה ה' זרעים. ומ"ת הואיל ורחוק ג' טפחים לא ינקי מהדדי להא אמעטית מינה רחוקה [שער החכמה] לחודה אלא ג' טפחים דפרק ר' עקיבא (שבת דף פה.) משמע דד' מארבע רוחות הערוגה לא בקרנות אלא באמצע הרוחות מ"ל יזרע לתוכה ט' זרעים ג' שורות של ג' ג' ויהא רחוקים זה מזה ג' טפחים ואומר ר"י דהכא היינו משום ניקוי אלא משום עירבוב לאחר שיהיו גדולים ולא רצו חכמים להתיר יותר ותדע דאפי' חמשה לא היו מתירים מי לאו דנפקא לן בשבת דפרק ר' עקיבא (ג"ז שם) דהיכי מקרח אע"ג דקיס להו לרבנן דחמשה בשיתא לא ינקי והיינו משום דאיכא למיחש לערבודי ואם תאמר ואיך זורעים בתוכה חמשה זרעונים והא אין רחוק זה מזה שלשה טפחים דהא איכא מקום זריעה ותירץ ר"ת דטפחים של כלאים שחקות כדמוכח בריש עירובין (דף ז.) ור"י אומר דגמירי דהכי לא ינקי אע"פ שיש מקום זרעים:

ו) **לא** שלוקין ולא מבושלין. משמע דשליקה הוי טפי מציעול דאי לאו הכי הוי ליה למימר זו ואין צריך לומר זו וכן משמע בכמה דוכתין והא דתנן בפרק ג' מיניס (נזיר דף מה:) היה מגדל השלמים או שולקן אע"ג דשליקה הוי טפי מציעול לא הוי התם זו ואין צ"ל זו דקמ"ל דשליקה אינו יוצא מתורת ציעול:

ה"ג

ד) ערוגה שהיא ששה על ששה טפחים זורעין בתוכה חמשה זרעונין ארבע על ארבע רוחות הערוגה ואחת באמצע מהו דתימא הני מילי בזרעין אבל בירקות לא קמ"ל למימרא דירקות אלימא מזרעים ה) והתנן כל מיני זרעים אין זורעין בערוגה אחת כל מיני ירקות זורעין בערוגה אחת מהו דתימא הני מרור מין זרעים נינהו קמ"ל זרעים שלקא דעתך והא תנן ירקות ותני בר קפרא ירקות ותני דבי שמואל ירקות חזרת איצטריכא ליה ס"ד אמינא הואיל ומופה להקשות ניתיב לה רווחא טפי לאו א"ר יוסי בר' חנינא קלח של כרוב שהוקשה מרחיבין לו בית רובע אלמא כיון דסופו להקשות [ו] יהבינן ליה רווחא טפי ה"נ ניתיב לה רווחא טפי קמ"ל: יוצאין בהן בין לחין בין יבשין כו': א"ר חסדא ז) לא שנו אלא בקלח אבל בעלין לחין אין יבשין לא והא מדקתני סיפא בקלח שלהן מכלל דרישא עלין פרושי קא מפרש כי קתני בין לחין בין יבשין אקלח מיתיבי ז) יוצאין בהן ובקלח שלהן בין לחין בין יבשין דברי ר' מאיר וחכ"א לחין יוצאין בהן יבשין אין יוצאין בהן ושוין שיוצאין בהן כמושין אבל לא כבושין ולא שלוקין ולא מבושלין כללו של דבר כל שיש בו טעם מרור יוצאין בו וכל שאין בו טעם מרור אין יוצאין בו תרגומא אקלח ת"ר אין יוצאין בהן כמושין משום ר"א בר' צדוק אמרו יוצאין בהן כמושין בעי רמי בר חמא מהו שיצא אדם ידי חובתו במרור של מעשר שני בירושלים אליבא דר' עקיבא ח) לא תיבעי לך השתא במצה דאורייתא נפיק במרור דרבנן מיבעי' כי תיבעי לך אליבא דר' יוסי הגלילי ט) מאי במצה דאורייתא הוא דלא נפיק אבל מרור דרבנן נפיק או דילמא י) כל דתקינו רבנן כעין דאורייתא תקון אמר רבא מסתברא מצה ומרור: **מתני'** ך אין שורין את המורסן לתרנגולים אבל חולטין ל האשה לא תשרה את המורסן שתוליך בידה למרחץ אבל שפה היא בבשרה יבש יא לא ילעום אדם חיטין ויניח על מכתו יב מפני שהן מחמיצות יג: **גמ'** תנו רבנן אלו דברים שאין באין לידי חימוץ האפוי והמבושל וחלוט שחלטו ברותחין מבושל אדמבשל ליה מחמע אמר רב פפא יד האפוי שבישלו קאמר. תניא רבי יוסי ברבי יהודה אומר קמח שנפל לתוכו דלף אפילו כל היום כולו אינו בא לידי חימוץ אמר רב פפא טו והוא טז דעביד טיף להדי טיף. אמרי דבי ר' שילא ותיקא שרי והתניא ותיקא אסור לא קשיא יז הא דעבדיה במישחא ומילחא הא דעבדיה במיא ומילחא. אמר מר זוטרא יח לא לימחי איניש קדרא בקמחא דאבישנא דילמא לא בשיל שפיר ואתי לידי חימוץ. אמר רב יוסף לא ליחלוט איניש תרי מינין חומו להמין: לא תשרה המורסן. לשוף כה בשרה, מפני שמחמין בשריתו: אבל שפה היא. מורסן יבש בשרה, ומ"ש שמיס טופחין על בשרה: לא ילעום. לא יכוס: **גמ'** האפוי. למס משמפיה, כל מה שעוריהו במיס מינו מחמין: אדמבשל ליה מחמע. בעוד שהמיס פושרים קודם שירתיחו הוא מחמין, ובדשדי ליה לתוך רותחין ליכא לאוקומה, דהא בהדיא תני לה וחלוט שחלטו ברותחין: אפוי שבישלו. כלומר אפוי אפילו הוא מבשלו לאחר אפייה, אינו מחמין: דלף. מן הגג: אינו בא לידי חימוץ. שטירוד הלף הנופל תמיד אינו מניחו להחמין: טיף להדי טיף. שנופלין טיפה אחר טיפה שמוך ומכף ואין שהות בינתים: ותיקא. מאכל קמח: מישחא ומילחא. בקימחא, שרי, דמי פירות אין מחמיצין: לא לימחי איניש קדרא. שמעבין מבשיל הקדירה על ידי שממחין קמח לתוכו, ואפילו בקמחא דאבישנא שמייבשה ועיקלית בתנור, כשהיא לחה עושין אותה קלי בתנור והרי היא כאפויה, אפילו הכי לא ליעביד: דילמא לא בשיל שפיר. לא נעשית קלי כל צורכה בתנור, ומחמצת בתבשיל, וכשהוא טו טורפה בקערה היא מחמצת, (ועוד) שאין דרך נתינתה לתוך תבשיל רותח: לא ליחלוט. ברותחין:

תרי

אבל בירקות לא. לירקות ינקי טפי: למימרא דירקות אלימא. לינק טפי מזרעים, דאיצטריך ליה למימר דאף ירקות נזרעין חמשה מינין בערוגה של שמה: כל מיני זרעים אין נזרעין בערוגה אחת. אפילו בשיעור הזה משום דינקי טפי, והא תנן זורעין בתוכה חמשה זרעונין בירקות קאמר לזרעים כהלכתן: מהו דתימא הני דמרור מין זרעים נינהו. ולא יזרעו בערוגה אחת, קמשמע לן דכ דמין ירקות נינהו ונזרעים: זרעים שלקא דעתך. היכי תיסק אדעתין דזרעים נינהו, והא כולהו תנאי ירקות קרי להו: חזרת איצטריכא ליה. לאשמועינן דמזרעת כשאר ירקות בערוגה עם מרדעה זרעונין: להקשות. קלח שלה נעשה עב: מרחיבין לו. מקום עד בית רובע, שלא יזרעו אצלו מין אחר: בית רובע. מקום זריעת רובע הקב. אגר המשכן היה שיעור לבית שמאים, וכל בית כור ובית שאה ובית רובע שבגמרא לפי חומו משנה ט): לא שנו. ליכא ים לו טעם מרור אלא קלח, דאתוך שהוא עב אינו מתייבש שיפסיד טעמו, אבל עלין יבשין הרי הן כעפר בעלמא: מכלל דרישא בעלין. קא עסיק, ואגב הכי אין לאיש בין יבשים: כמושין. פלנדמ"ו ך: כללו של דבר כו'. קתני מיהו' נדר' מאיר יוצאין בהן אין לחין בין יבשין, ומתני' נמי מדמכשר ביבשים רבי מאיר היא, ומשמע מינה בעלין אמי מכשר: תרגומא. להא דקתני נדר' מאיר יבשין, אקלח קאמר: השתא מצה. דמעשר דילה לאוריימא ואיכא למיפשלה משום לחין לה היתר בשופדות קאמר ר"ע דנפיק, הואיל ואי מטמיא פריק לה ואית לה היתר: מרור. דמעשר ירק מדרבנן הוא, ומדאוריימא אית ליה היתר בשופדות, מיבעיא: בעין דאוריימא תקון. ואין לו היתר בשופדות, ומרור איתקש למצה מה מצה בעינן שתכלת בכל מושדות אף מרור נמי בעינן שם לו היתר. לישנא אחריתא, מצה בזמן הזה לאוריימא ומרור מדרבנן, בפרק במרה (דף קטו.), וזה שמעתי, וקשיא לי בזמן הזה מי מסקי מעשר שני לירושלים, ואי למאן דאמר קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא, דהדיא מיבעי ליה לפרושי בזמן הזה: מצה ומרור. הוקשו יחד, וכי היכי דמצה יש עליה שם מעשר שני ולא נפיק ביה, אף מרור נמי שיש עליה שם מעשר שני לא נפיק ביה: **מתני'** חולטין. ברותחין, שאין

ומאי בכל רוח ורוח בשמעתין ומ' בשמעתא הערוגה, ויש בין כל אחד ואחד ג' טפחים כשיעור יניקה טפח ומחצה לכל אחד, הלכך לכל הרוח הוא ממלא עד שמוך לקרן, ואפילו אין בין זרע שברוח זו לזרע שברוח זו ג' טפחים לא מיכפת לן, דלעניין כלאים היכר בעלמא הוא דבעינן כדפריסים [שבת פד:]. **אבל לא כבושין.** נחומץ [לעיל עמוד א']. בירקות של מרור היא שנוהג וכו' לומר שאין בהן שלוקין משום מרור וכו', שלוק הוי ניחוח טפי ממבושל [ברכות לח:]. שלוקין. מבושלין הרבה מאד עד שנימוחין. מבושלין. כדרך בישול [לעיל עמוד א']. **לא ילעום אדם בו'.** שהחטים הלעוסין יפה למכה [בתובות קג.]. **דעביד טיף להדי טיף.** שמטפטף תדיר והטיפים רודפות זו אחר זו ותכופות [ע"ז ל:].

עין משפט נר מצוה

קנח א מיי' פ"ד מהל' כלאים הלכה ט טוש"ע י"ד סי' רלו סעיף לד:

קנט ב מיי' שם הלכה יג טוש"ע שם סעיף לז:

קס ג מיי' פ"ז מהלכות מלה הלכה יג סמג עשין מא טוש"ע ח"מ סי' תעג סעיף ה:

קסא ד מיי' פ"ה מהל' חמץ הלכה יז סמג לאוין עט טוש"ע ח"מ סי' תנד סעיף ג וסי' תסה סעיף ג: 19/06/2018 הדפסה

קסב ה מיי' שם הל' יט טוש"ע שם סעי' ג:

קסג ו מיי' וסמג שם טוש"ע ח"מ סי' תסו סעיף ג:

קסד ז ח מיי' שם הל' י טוש"ע שם סעיף ו:

קסה ט מיי' שם הלכה ד טוש"ע ח"מ סי' תסג סעיף ב:

קסו י מיי' שם הל' ה טוש"ע שם סעי' ג:

רבינו חננאל

היא מנין לערוגה שהיא ששה על ששה טפחים שזורעין בתוכה חמשה זרעונים כו'. **ודחי'** מהו דתימא הני מילי זרעים אבל ירקות בעו טפי. **ואקשי' וכי ירקות אלימי מזרעים** והא איפכא תנן כל מיני זרעים אין זורעין בערוגה וזורעין כל מיני ירקות בערוגה. **מהו דתימא** הני מרורים כולן ששנינו מיני זרעים נינהו ואין זורעין אותן בערוגה בא רב להודיענו כי ירקות הן ונזרעין בערוגה אחת. **ואקשי' והא מתני' ירקות קתני** כל תנא תנא נמי ירקות קתני וליכא תנא דתני זרעים. **חזרת** שסופה להקשות איצטריכא ליה סד"א ניתיב ליה רווחא טפי משאר ירקות. **כמו קלח של כרוב שהוקשה** כלומר שגדל ונעשה קשה שמרחיבין לו בית רובע מכל צדדין פי' אין מניחין סביבותיו זרע כדי שישלח שרשיו לכל צד מפני שגדול הוא. נעשה גם כך לחזרת קמ"ל דלא: **יוצאין בהן באלו הירקות בין לחין בין יבשין.** אמר רבא לא שנו יבשין אלא קלח אבל עלין לחין יוצאין בהן יבשין אין יוצאין בהן. **מיתיבי** יוצאין בהן ובקלח שלהן וכו' ודברים פשוטין הן. **ורב חסדא פירק** תרגומה אקלח אבל עלין אין יוצאין בהן אלא לחין. ושוין שיוצאין בהן כמושין אבל לא כבושין ולא מבושלין זה הכלל כל שיש בו טעם מרור יוצאין בו: **בעי רמי** מהו שיצא אדם במרור של מעשר שני אליבא דר' עקיבא. ופשטה רבה כשם שיוצאין במצה שהיא מדאורייתא כך יוצאין במרור שהוא מדרבנן: **מתני' אין שורין את המורסן לתרנגולין אבל חולטין.** ת"ר דברים שאין באין לידי חימוץ אסיקנא כגון אפוי שבשלו וחלוט שחלטו ברותחין. **תניא** רבי יוסי ברבי יהודה אומר קמח שנפל לתוכו דלף טיף טיף כנגד טיף טיף אפילו כל היום כולו אינו בא לידי חימוץ. **ותיקא** דהוא כגון שחיתא דעביד במשחא ובמלחא בקמחא שרי פירוש כי השמן מי פירות הוא ומי פירות אין מחמיצין אבל במיא ומלחא וקמחא אסור. **לא לימחי** איניש קדירה בקמחא דאבשינא דלא בשיל שפיר ואתי לידי חימועא. **הא דאמר רב יוסף** לא נחלוט איניש

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) כלאים פרק ג [משנה ג] שבת דף פד: [קדושין לט:], י) כלאים שם [משנה ג], ג) [ברכות דף לח:], ל) [לעיל דף לו.], ה) [שם], ו) [לעיל ל:] וש"נ], ז) כתובות דף קג., ח) [עבודה זרה דף ל:], ט) עירובין דף כד:, י) מגילה י., כ) [ועיין תוספות זבחים 5: ד"ה גלויין ועיין ברש"י ורן"ו ורא"ם נדרים מט. ד"ה הנותר].

הגהות מהר"י לנדא

אן אמר רב פפא האפוי שבישלו וכו'. חסר בגליוני עין משפט מיי' פ"ה מהלכות חמץ הלכה ג:

הגהות וציונים

ג] "כיון דסופו להקשות" ליתא בקצת כ"י וכ"ה נכון (ד"ס) ועיי' חזו"א כלאים סי' ח' סק"ג שמתקשה בלשון שלפנינו ומה שכתב ליישב: **ג]** ס"א **בפסח** (גליון): **ג]** שהרוק מחמיץ (תוי"ט בשם הטור): **ז]** איבדו את הלחות שלהם: **ס]** נדצ"ל דמצה שיש עליה שם מעשר שני לא נפיק: **ו]** צ"ל **שכשהוא** (מהרש"ל, עיי"ש): **ז]** שייך לעיל ע"א על המשנה (יעב"ץ):

ליקוטי רש"י

זורעין בתוכה חמשה זרעונין. ולא הוי עירבוב שיש בה כדי להפרים ביניהם הפרח הרחוי. **ארבע על ארבע** רוחות הערוגה. ממלא את כל הרוח עד סמוך לקרן. **ואחת באמצע.** גרעין אחד ואע"פ שכל אחד הקרנות סמוכין זה לזה ואין ביניהם הרחקה ג' טפחים ויונקים זה מזה, אין כאן בית מיטוש, דגבי כלאים היכרא הוא דבעינן דלא להוי עירבוב דהא מכלאים קפיד קרא, אבל ליניקה לא חיישינן אפילו בכלאי הכרם דאוריימא כדתנן (ג"ב דף כו.) זה סומך לגדר מכאן וזה סומך לגדר מכאן ואע"ג דינקו ממאי, וכ"ש כלאי זרעים דרבנן דלא חיישינן ליניקה כדתנן גבי רחם תור לקמן בשמעתין וגבי ג' שורות, והרי יש כאן היכר גדול, רוח זו זרועה לפון ולרוס, וזו זרועה מזרח ומערב, אבל בין זרע האמצעי לזרעוני הרוחות צריך הרחקה כדי ניקה, דאין אם היכר ואי הוו מקרבי הוי עירבוב, והמפרש ד' גרעיונין בד' הרוחות טועה, דאי ההרחקה משום יניקה ט' זרעונין יש לזרוע בו, ד' בד' הקרנות ואחד בכל רוח ורוח בשמעתין ומ' בשמעתא הערוגה, ויש בין כל אחד ואחד ג' טפחים כשיעור יניקה טפח ומחצה לכל אחד, הלכך לכל הרוח הוא ממלא עד שמוך לקרן, ואפילו אין בין זרע שברוח זו לזרע שברוח זו ג' טפחים לא מיכפת לן, דלעניין כלאים היכר בעלמא הוא דבעינן כדפריסים [שבת פד:]. **אבל לא כבושין.** נחומץ [לעיל עמוד א']. בירקות של מרור היא שנוהג וכו' לומר שאין בהן שלוקין משום מרור וכו', שלוק הוי ניחוח טפי ממבושל [ברכות לח:]. שלוקין. מבושלין הרבה מאד עד שנימוחין. מבושלין. כדרך בישול [לעיל עמוד א']. **לא ילעום אדם בו'.** שהחטים

עֲרוּגָה שֶׁהִיא - שמידתה **שִׁשָּׁה** טפחים אורך **עַל שִׁשָּׁה טְפָחִים** רוחב, **זוֹרְעִין** - מותר לזרוע **בְּתוֹכָהּ חֲמִשָּׁה** מיני **זְרָעוֹנִין, אַרְבַּע** מהזרעונים **עַל אַרְבַּע** רוחות **הָעֲרוּגָה**, כל אחד בגבול של צד אחר[א], **וְאַחַת** [-וזרע אחד] ממין חמישי **בְּאֶמְצַע** הערוגה, שכיון שכל זרע רחוק מהשני שלשה טפחים אינם יונקים זה מזה, ואין בזריעתם משום כלאים[ב]. וכיון שכבר נתבאר במשנה שניתן לזרוע בערוגה באופן שיהיו הזרעים רחוקים זה מזה ולא יעבור על איסור כלאים, מדוע הוצרך רב להשמיענו זאת גם במיני ירקות שיוצאים בהם ידי חובת מרור.

מתרצת הגמרא, רב הוצרך להשמיע דין זה גם בירקות, שכן **מַהוּ דְּתֵימָא הָנֵי מִילֵּי** - שמא תאמר שדברים אלו שדי בשיעור הרחקת שלשה טפחים נאמר דווקא **בִּזְרָעִין**, דהיינו במינים שאוכלים מהם את הגרעינים הנזרעים, כגון תבואה וקטניות[ג], **אֲבָל בִּירָקוֹת**, דהיינו במינים שאוכלים מהם את הצומח מהם, כגון צנון וחזרת וכרפס[ד], **לֹא** די בשיעור זה, משום שיניקתם מרובה מיניקת הזרעים, **קָא מַשְׁמַע לָן** - לכן השמיענו רב שדין זה נוהג גם בירקות.

הגמרא מקשה על תירוץ זה:

לֵימְרָא - וכי ניתן לומר **דִּירָקוֹת אַלְּימָא** - שיניקת ירקות חזקה יותר מיניקת **זְרָעִים**[ה], **וְהָתְנַן** - והרי שנינו במשנה (כלאים פ"ג מ"ג), **כָּל מִינֵי זְרָעִים אֵין זוֹרְעִין** אותם **בַּעֲרוּגָה אַחַת**, אף שהם חמישה זרעים בערוגה של ששה על ששה טפחים, ואילו **כָּל מִינֵי יְרָקוֹת זוֹרְעִין** אותם **בַּעֲרוּגָה אַחַת**. ומוכח שיניקת זרעים חזקה יותר[ו], והמשנה שהתירה זריעת חמישה מיני זרעים בערוגה אחת נאמרה בירקות, שהם אכן נזרעים כהלכתם, ואם כן שוב קשה מה הוצרך רב להשמיענו שנזרעים יחד כהלכתם.

לכן מפרשת הגמרא את החידוש בדברי רב באופן הפוך:
רב הוצרך להשמיענו שמותר לזרוע את מיני המרור יחד, שכן **מַהוּ דְּתֵימָא הָנֵי מָרוֹר** - שמא תאמר שמיני מרור אלו **מִן זְרָעִים נִינְהוּ** [-הם] ולא מין ירקות, וממילא אסור לזרוע כמה מינים מהם בערוגה אחת אף כשהרחיק שלשה טפחים זה מזה, **קָא מַשְׁמַע לָן** - לכן השמיענו רב שמיני המרור מין ירק הם, ומותר לזרוע כמה מינים מהם בערוגה אחת בריחוק שלשה טפחים.

מקשה הגמרא, **זְרָעִים סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - וכי עולה על דעתך לומר שמרור הוא מין זרעים, **וְהָא תְּנַן** - והרי שנינו במשנתנו לגבי מרור **'אלו יְרָקוֹת** שאדם יוצא בהן ידי חובתו', **וְכֵן תָּנֵי** [-שנה] **בַּר קַפָּרָא** בריית בענין מיני מרור **'אלו יְרָקוֹת'**, **וְכֵן תָּנֵי דְּבֵי** - שנו בברייתא בבית מדרשו של **שְׁמוּאֵל 'אלו יְרָקוֹת'**, וכיון שהוא מין ירק לא הוצרך רב להשמיענו שמותר לזרוע כמה מיני מרור בערוגה אחת במרחק שלשה טפחים זה מזה.

מתרצת הגמרא, **חֲזֶרֶת אִיצְטְרִיכָא לֵיהּ** - רב הוצרך להשמיענו בחזרת שנזרעת כשאר מיני הירקות בערוגה של ששה טפחים עם ארבעה מינים נוספים, שכן **סָלְקָא דַּעְתָּךְ אָמִינָא** - היה עולה בדעתך לומר, **שהוֹאִיל וְסוֹפָהּ לְהִקָּשׁוֹת** - שהקלח שלה עתיד להתקשות ולהעשות עבה, **נֵיתִיב לָהּ רְוָוחָא טְפֵי** - צריך ליתן בינה לבין המין השני ריוח גדול יותר משלשה טפחים, וכי **לָאו אָמַר רַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי חֲנִינָא, קֶלַח שֶׁל כְּרוּב שֶׁהוּקְשָׁה** [-שהתקשה] אין די לו בהרחקת שלשה טפחים, אלא **מַרְחִיבִין לוֹ** - נותנים לו ריוח של מקום זריעת **בֵּית רוֹבַע** הקב מכל צדדיו[ז], ואין זורעים בתוך מקום זה מין אחר, **אַלְמָא** - מוכח מדבריו, **שִׁיעוּר דְּסוֹפוֹ לְהִקָּשׁוֹת יָהֵיב לֵיהּ רְוָוחָא טְפֵי** - נותנים לו ריוח גדול יותר משאר הזרעים, ואם כן **הָכָא נַמִּי** - אף כאן בחזרת **נֵיתִיב לָהּ רְוָוחָא טְפֵי** - נאמר שצריך ליתן בינה לבין המין השני ריוח גדול יותר, **קָא מַשְׁמַע לָן** - לכן השמיענו רב שאף לחזרת די בהרחקת שלשה טפחים ככל הירקות[ח].

★

שנינו במשנה, שהירקות שיוצאים בהם ידי חובת מרור בפסח, **יוֹצְאִין בָּהֶן בֵּין לַחִין בֵּין יְבֵשִׁין כו'.**

הגמרא מביאה הגבלה להלכה זו:

אָמַר רַב חִסְדָּא, לֹא שָׁנוּ במשנה שיוצאים גם בירקות יבשים, כיון שעדיין יש להם טעם מרור, **אֶלָּא בְּקֶלַח** שלהם, שמתוך שהוא עבה אינו מתייבש לגמרי עד שיפסד כל טעמו, **אֲבָל בָּעֲלִין** שלהם, כשהם **לַחִין, אִין** - אכן יוצאים בהם, אבל כשהם **יְבֵשִׁין לֹא** יוצאים בהם, משום שהם כעפר בעלמא בלא טעם[ט].

מקשה הגמרא, **וְהָא מִדְּקָתָנֵי** - והרי ממה ששנינו ב**סֵיפָא** של המשנה שיוצאים **בְּקֶלַח שֶׁלָּהֶן, מִכְּלָל** - משמע דדברי המשנה ב**רֵישָׁא** שיוצאים בהם בין כשהם לחים ובין כשהם יבשים אמורים **בָּעֲלִין**, ומוכח שיוצאים אף בעלים יבשים ושלא כרב חסדא.

מתרצת הגמרא, **פְּרוּשֵׁי קָא מְפָרֵשׁ** - הסיפא באה לפרש את הרישא, **דְּכִי קָתָנֵי** - שמה ששנינו ברישא שיוצאים במיני המרור **בֵּין** כשהם **לַחִין** ו**בֵּין** כשהם **יְבֵשִׁין**, דווקא **אֶקֶלַח** שנינו כן ולא על העלים, כיון שבעלים אכן לא יוצאים כשהם יבשים.

הגמרא מקשה על דברי רב חסדא:

מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה, שנינו בברייתא, **יוֹצְאִין בָּהֶן** - במיני המרור, **וְגַם בְּקֶלַח שֶׁלָּהֶן, בֵּין** כשהם **לַחִין** ו**בֵּין** כשהם **יְבֵשִׁין, דִּבְרֵי רַבִּי מֵאִיר. וַחֲכָמִים אוֹמְרִים**, אם הם **לַחִין יוֹצְאִין בָּהֶן**, אך אם הם **יְבֵשִׁין אֵין יוֹצְאִין בָּהֶן. וְשָׁוִין** בדעתם רבי מאיר וחכמים, במה שסוברים **שֶׁיּוֹצְאִין בָּהֶן** כשהם **כְּמוּשִׁין** - נובלים, שעדיין לא יבשו

א. **וזורעים** כל אחד מהם לכל אורכה של הרוח עד סמוך לקרן. ואף שבאופן זה אין מרחק של שלשה טפחים בין המין הזרוע ברוח זו למין הזרוע ברוח שלצידה, והם יונקים זה מזה, אין איסור בדבר. שכן איסור כלאים אינו תלוי ביניקה אלא בערבוב, ומאחר שכל מין זרוע ברוח אחרת יש ביניהם היכר גדול, ואינם כלאים. רש"י (שבת פד: ד"ה ומחמת). אמנם התוספות (כלאים ד"ה ערוגה) כתבו, שמדובר בזרע יחיד בכל רוח. והקשו, שאם כן הרי יכול לזרוע עוד ארבעה זרעים בכל ארבע הקרנות, שהרי הם רחוקים מהזרע האמצעי שבכל רוח שלשה טפחים, ונמצא שניתן לזרוע תשעה זרעונים, ומדוע התירו רק חמישה. ותירץ ר"י, שכיון שכשיהיו גדולים יש חשש שיתערבו, לכן אף שאינם יונקים זה מזה לא התירו חכמים לזרוע יותר מחמישה זרעונים.

ב. **שכן** שיעור היניקה של כל זרע הוא טפח ומחצה לכל צד יחד עם מקום הזרע עצמו, וכשיש ביניהם שלשה טפחים אין האחד יונק מתחום יניקת חבירו, אבל בפחות משיעור זה הם יונקים זה מזה. רש"י (שבת פה. ד"ה תוניא). וכן כתבו התוספות (כלאים ד"ה ערוגה) בשם ר"י. אך בשם רבינו תם כתבו, שהטפחים שבהם מודדים את המרחק לענין כלאים הם טפחים גדולות יותר הנקראים טפחים שוחקות [על שם שהאצבעות שבהן מודדים את הטפח רחוקים זה מזה כאדם השוחק], כפי שמוכח בעירובין (ד.). ואף שאיסור כלאים אינו תלוי ביניקה אלא בערבוב, מכל מקום מאחר שבין המין האמצעי לשאר המינים אין היכר של רוחות, כל שהם יונקים מאותו מקום הם נחשבים כמעורבבים זה בזה. רש"י (שבת פה. ד"ה תוניא).

ג. **ר"ש** סיריליאו (ירושלמי כלאים פ"ג ה"ח).

ד. **ר"ש** סיריליאו (שם ה"ג).

ה. **שמשום** כך הוצרך רב לומר שאף ירקות מותר לזרוע חמישה מינים מהם בערוגה של ששה טפחים. רש"י (ד"ה למימרא). אך אין לומר שבירקות היה מקום להקל שצריך להרחיק פחות מכך, שהרי משמע שהיה מקום להחמיר ורב בא להקל, ולא להיפך. מהרש"א (ד"ה למימרא).

ו. **לכאורה** הגמרא היתה יכולה להקשות, כיצד היה הוה אמינא לומר שהמשנה דיברה בזרעים ולא בירקות, והרי שנינו במשנה זו שאין זורעים אותם בערוגה אחת. ויישב המהרש"א (שם), שהגמרא לא הקשתה זאת, משום שהיה ניתן לומר שמשנה זו לא דיברה בערוגה בשיעור ששה טפחים, אלא בערוגה קטנה יותר, ורק משום כך אסור לזרוע בה.

ז. **שלאחר** שמתקשה שולח סביבותיו שרשים גדולים יותר. רבינו חננאל (ד"ה כמו). חצר המשכן היה בשיעור של זריעת שתי סאים, והיה אורכו מאה אמה על רוחב חמשים אמה, ולפי חשבון זה מחשבים את שטחו של בית רובע הקב [בסאה יש ששה קבים, נמצא שרובע הקב הוא אחד מארבעים ושמונה מחצר המשכן] ובית סאה ובית כור שנזכר בכמה מקומות בש"ס. רש"י (ד"ה בית).

ח. **מכיון** שקלח של כרוב שהתקשה נותנים לו בית רובע הקב, היה מקום לומר שכל דבר שעומד להתקשות נותנים לו מיד בית רובע הקב, והוא הדין חזרת, ולכן השמיענו רב שכל קלח כל זמן שלא נתקשה הרי הוא נזרע בערוגה כשאר ירקות. חזון איש (כלאים סי' ח ס"ג). ובדבר שמואל (ד"ה ולמאן) כתב, שלמסקנת הגמרא חלוק חזרת מכרוב, וחזרת אפילו לאחר שמתקשה אין צריך לתת לו בית רובע. אמנם המאירי (ד"ה כלאי) כתב, שבין חזרת ובין כרוב אפילו לאחר שמתקשה הקלח שלהן וגדל אין צריך להרחיב לו מקום. וכתב בדבר שמואל שמפשטות לשון הגמרא לא משמע כן.

ט. **רש"י** (ד"ה לח שנו). והיינו שאם הם יבשים לגמרי עד שנפרכים בציפורן, אף אם עדיין יש בהם טעם מרור אין יוצאים בעלים אלא בקלחים. שפת אמת (ד"ה ח"ר).

עין משפט
נר מצוה

קנח **א** מיי׳ פ״ד מהל׳ כלאים הלכה ט טוש״ע י״ד סי׳ רלז סעיף לד:

קנט **ב** מיי׳ שם הלכה יג טוש״ע שם סעיף לז:

קם **ג** מיי׳ פ״ז מהלכות מלה הלכה יג סמג עשין מא טוש״ע ח״מ סי׳ תעג סעיף ה:

קפא **ד** מיי׳ פ״ה מהל׳ חמץ הלכה יז סמג לאוין עט טוש״ע ח״מ סי׳ תנד סעיף ג וסי׳ תסה סעיף ג:

קפב **ה** מיי׳ שם הל׳ יט טוש״ע שם סעי׳ ג:

קפג **ו** מיי׳ וסמג שם טוש״ע ח״מ סי׳ תסו סעיף ג:

קפד **ז** ח מיי׳ שם הל׳ י טוש״ע שם סעיף ו:

קפה **ט** מיי׳ שם הלכה ד טוש״ע ח״מ סי׳ תסג סעיף ג:

קפו **י** מיי׳ שם הל׳ ה טוש״ע שם סעי׳ ג:

רבינו חננאל

היא מנין לערוגה שהיא ששה על ששה טפחים שזורעין בתוכה חמשה זרעונים כו׳. **ודחי׳** מהו דתימא הני מילי זרעים אבל ירקות בעו טפי. **ואקשי׳ וכי ירקות אלימי מזרעים** והא איפכא תנן כל מיני זרעים אין זורעין בערוגה וזורעין כל מיני ירקות בערוגה. **מהו דתימא** הני מרורים כולן ששנינו מיני זרעים נינהו ואין זורעין אותן בערוגה בא רב להודיענו כי ירקות הן ונזרעין בערוגה אחת. **ואקשי׳ והא מתני׳ ירקות קתני** כל תנא תנא נמי ירקות קתני וליכא תנא דתני זרעים. **חזרת** שסופה להקשות איצטריכא ליה סד״א ניתיב ליה רווחא טפי משאר ירקות. **כמו קלח של כרוב שהוקשה** כלומר שגדל ונעשה קשה שמרחיבין לו בית רובע מכל צדדין פי׳ אין מניחין סביבותיו זרע כדי שישלח שרשיו לכל צד מפני שגדול הוא. נעשה גם כך לחזרת קמ״ל דלא: **יוצאין בהן באלו הירקות בין לחין בין יבשין**. אמר רבא לא שנו יבשין אלא קלח אבל עלין לחין יוצאין בהן יבשין אין יוצאין בהן. **מיתיבי** יוצאין בהן ובקלח שלהן וכו׳ ודברים פשוטין הן. **ורב חסדא פירק** תרגומה אקלח אבל עלין אין יוצאין בהן אלא לחין. ושוין שיוצאין בהן כמושין אבל לא כבושין ולא מבושלין זה הכלל כל שיש בו טעם מרור יוצאין בו: **בעי רמי** מהו שיצא אדם במרור של מעשר שני אליבא דר׳ עקיבא. ופשטה רבה כשם שיוצאין במצה שהיא מדאורייתא כך יוצאין במרור שהוא מדרבנן: **מתני׳ אין שורין את המורסן לתרנגולין אבל חולטין**. ת״ר דברים שאין באין לידי חימוץ אסיקנא כגון אפוי שבשלו וחלוט שחלטו ברותחין. **תניא** רבי יוסי ברבי יהודה אומר קמח שנפל לתוכו דלף דעביד טיף טיף כנגד טיף טיף אפילו כל היום כולו אינו בא לידי חימוץ. **ותיקא** דהוא כגון שתיתא דעביד במשחא ובמלחא בקמחא שרי פירוש כי השמן מי פירות הוא ומי פירות אין מחמיצין אבל במיא ומלחא וקמחא אסור. **לא לימחי** איניש קדירה בקמחא דאבשינא דלא בשיל שפיר ואתי לידי חימוצא. **הא דאמר רב יוסף** לא נחלוט איניש

ס) כלאים פרק ג [משנה ג] שבת דף פד: [קדושין לט:], ג) כלאים שם [משנה ב], ג) [ברכות דף לח:], ד) [עיין דף לו.], ה) [שם], ו) [עיין ב: וש״נ], ז) כתובות דף קג., ח) [עבודה זרה דף ל:], ט) עירובין דף כד:, י) מגילה י., כ) [ועיין תוספות זבחים ל: ד״ה גלויין ועיין ברש״י ור״ן ורע״ם מלכים מט. ד״ה הטולר].

הגהות
מהר״י לנדא

אן אמר רב פפא האפוי שבישלו וכו׳. מסך בגיוסי עין משפט מיי׳ פ״ה מהלכות ממן הלכה ג:

הגהות וציונים

ס] ״כיון דסופו להקשות״ ליתא בקצת כ״י וכ״ה נכון (ד״ס) ועיי׳ חזו״א כלאים סי׳ ח׳ סק״ג שמתקשה בלשון שלפנינו ומה שכתב ליישב: **ב]** ס״א **בפסח** (גליון): **ג]** שהרוק מחמיץ (תוי״ט בשם הטור): **ד]** איבדו את הלחות שלהם: **ה]** נדצ״ל דמצה **שיש** עליה שם מעשר שני **לא** נפיק: **ו]** צ״ל **שכשהוא** (מהרש״ל, עיי״ש): **ז]** שייך לעיל ע״א על המשנה (יעב״ן):

משנת ראשונים

לא שנו אלא בקלח אבל בעלין לחין אין יבשין לא. כתב הרי״ט ז״ל וכן הלכה. ודעת המפרשים דדוקא יבשין לא אבל לא [כמושין], וכתב הרי״ט ז״ל אף על פי שאין להם הכרע בגמרא מיהו מדקתני בסיפא דברייתא כל שיש בו טעם מרור יש לפסוק כן דהא עלין כמושין טעם מרור יש בהן ע״כ. [הריטב״א]

אין שורין את המורסן לתרנגולים אבל חולטין. שמעי׳ שאין זורקין שבולת שועל לפני התרנגולין בלול או בחצר במקום מים וטוב ליתן להם מצה. [האגודה, סימן לו]

האשה לא תשרה את המורסן שתוליך בידה למרחץ. דאע״ג דאמרינן דכל זמן שעוסקין בבצק ה״מ שעוסקות אבל זה שמניחתו ועומד בידה ואינה זזה ממקומה חום היד מחמיצתו. [מהר״ם חלאווה]

לא ילעום אדם חיטין. לאו דוקא מי הפה ה״ה לכל מעינו׳ האדם כאותה ששנינו תולדות למים היוצאין מן העין ומן האוזן ומן החוטם ומן הפה ומן הרגלים. [מהר״ם חלאווה] **ויניח על מכתו.** וכתב הרי״ט ז״ל וי״ל דמיירי במכה שאין בה שום סכנה אי נמי דאיפשר בלאו הכי דאי לא כיון שזה שלא כדרך הנאתו הוא מתרפאין מהם אפילו שלא במקום סכנת גוף (לעיל כה:). [הריטב״א]

ערוגה בת ו׳ טפחים זורעין לתוכה ה׳ זרעים. ומ״ת הואיל ורחוק ג׳ טפחים לא ינקי מהדדי להא ממעטית מינה רחוקה מן המחרוה חלת ג׳ טפחים דתפרק ר׳ עקיבא (שבת דף פה.) משמע דד׳ מחרצע רוחות הערוגה לא נקרנות חלת נחמנע הרוחות מ״כ יזרע לתוכה ט׳ זרעים ג׳ שורות של ג׳ ג׳ ויהא רחוקים זה מזה ג׳ טפחים ומומר ר״י דהכא לאחר שיהיו גדולים ולא רצו מכמיס להתיר יותר ותדע דאפי׳ חמשה לא היו מחיריס מי לחו דנפקא לן בשבת בפרק ר׳ עקיבא (ג״ז שם) דהיכא מקרא אע״ג דקיס להו לרבנן דחמשה בשיתא לא ינקי והיינו משום דאיכא למיחש לערבוביא ואם תאמר זורעים בתוכה חמשה זרעונים והא אין רחוק זה מזה שלשה טפחים דהא איכא מקום זריעה ותירץ ר״ת דטפחים של כלאים שחקות כדמוכח בריש עירובין (דף ל.) ור״י מומר דגמירי דבהכי לא ינקי אע״פ שיש מקום זרעים:

[1] **לא** שלוקין ולא מבושלין. משמע דשליקה הוי טפי מבישול דאי לאו הכי הוי זו ומין כריך לומר זו וכן משמע בכמה דוכתין והא דתנן בפרק ג׳ מיניס (נזיר דף מה:) היה מבשל השלמים או שולקן אע״ג דשליקה הוי טפי מבישול לא הוי התם זו ומין ל״ל זו דקמ״ל דשליקה אינו יולא מתורת בישול[2]:

ה״ג בהן כמושין אבל לא כבושין ולא מבושלין כללו של דבר כל שיש בו טעם מרור יוצאין בו וכל שאין בו טעם מרור אין יוצאין בו תרגומא אקלח ת״ר אין יוצאין בהן כמושין משום ר״א בר׳ צדוק אמרו יוצאין בהן כמושין בעי רמי בר חמא מהו שיצא אדם ידי חובתו במרור של מעשר שני בירושלים אליבא דר׳ עקיבא [3] לא תיבעי לך השתא במצה דאורייתא נפיק במרור דרבנן מיבעי׳ כי תיבעי לך אליבא דר׳ יוסי הגלילי [4] מאי במצה דאורייתא הוא דלא נפיק אבל מרור דרבנן נפיק או דילמא [5] כל דתקינו רבנן כעין דאורייתא תקון אמר רבא מסתברא מצה ומרור:

מתני׳ [6] אין שורין את המורסן לתרנגולים אבל חולטין [7] האשה לא תשרה את המורסן שתוליך בידה למרחץ אבל שפה היא בשרה יבש [8] לא ילעום אדם חיטין ויניח על מכתו [9] מפני שהן מחמיצות [10]: **גמ׳** תנו רבנן אלו דברים שאין באין לידי חימוץ האפוי והמבושל וחלוט שחלטו ברותחין מבושל אדמבשל ליה מחמע אמר רב פפא [11] האפוי שבישלו קאמר. תניא רבי יוסי ברבי יהודה אומר [12] קמח שנפל לתוכו דלף אפילו כל היום כולו אינו בא לידי חימוץ אמר רב פפא [13] והוא [14] דעביד טיף להדי טיף. אמרי דבי ר׳ שילא ותיקא שרי והתניא ותיקא אסור לא קשיא [15] הא דעבדיה במישחא ומילחא הא דעבדיה במיא ומילחא. אמר מר זוטרא [16] לא לימחי איניש קדרא בקמחא דאבישנא דילמא לא בשיל שפיר ואתי לידי חימוץ. אמר רב יוסף לא ליחלוט איניש

תרי

אבל בירקות לא. לירקות ינקי טפי: **למימרא דירקות אלימא.** לינק טפי מזרעים, לתיתרין ליה למימר לתף ירקות נזרעין חמשה מינין בערוגה של שמה: **כל מיני זרעים אין נזרעין בערוגה אחת.** מפילו בשיעור הזה משום דינקי טפי, והא תנן זורעין בתוכה חמשה זרעונין בירקות קתמר לנזרעים כהלכתן: **מהו דתימא הני דמרור מין זרעים נינהו.** ולא יזרעו בערוגה לחת, קמשמע לן רב דמין ירקות נינהו ונזרעים: **זרעים פלגא דעתך.** היכי תיסק לדעתין לזרעים נינהו, והא כולהו תנאי ירקות קרי להו: **חזרת איצטריכא ליה.** לתשמועינן לנזרעת כשאר ירקות בערוגה עם מרדעה זרעונין: **להקשות.** קלח שלה נעשה עב: **מרחיבין לו.** מקום עד בית רובע, שלא יזרעו שלנו מין לחר: **בית רובע.** מקום זריעת רובע הקב. חלר המשכן היה שיעור לבית שמחים, וכל בית כור ובית שלה ובית רובע שבגמרא לפי לומו חשבון [17]: **לא שנו.** דיבש יש לו טעם מרור שלא קלח, דמתוך שהוא עב אינו מתיבש שיפסיד טעמו, לבל עלין יבשין הרי הן כעפר בעלמא: **מכלל דרישא בעלין.** קא עסיק, ותנא נהו בין לחים בין יבשים: **כמושין. פלגלג״ו** [18]: **בללו של דבר בו׳.** קתני מיה׳ בדר׳ מחיר יולמין בהן ובקלחין שלהן בין לחין בין יבשין, ומתני׳ נמי מדמכשר ביבשים רבי מחיר היא, ושמע מינה בעלין נמי מכשר: **תרגומא.** להא דקתני בדר׳ מחיר יבשין, שלשו קתמר: **השתא מצה.** דמעשר לידה לתוריית ומיבא למיפשלה משום לחין לה היתר דמוסדות קתמר ר״ע דנפיק, הואיל ומי מטמית פריק לה ומית לה היתר: **מרור.** דמעשר ירק מדרבנן הוא, ומדאורייתא מית ליה היתר דמוסדות, מיבעיא: **בעין דאורייתא תקון.** ומין לו היתר דמוסדות, ומרור מיתקש למלה מה מלה בעינן ומכלת בכל מוסדות לף מרור נמי בעינן שם לו היתר. ליתנא מחרינא, מלה בזמן הזה לתוריית ומרור מדרבנן, בפרק בתרא (דף קטו.), וזה שמעתי, וקשיא לי בזמן הזה מי מפקי מעשר שני לירושלים, ומי לתתן דתמר [19] קדושה דתשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא, דהדיא מיבעי ליה לפרושי בזמן הזה: **מצה ומרור.** הוקשו יחד, וכי היכי דמלה יש עליה שם מעשר שני ולא [20] נפיק ביה, לף מרור נמי שיש עליה שם מעשר שני לא נפיק ביה: **מתני׳ חולטין.** נרותחין, שמין מניחין לומו להחמיץ: **לא תשרה המורסן.** לשוף בה בשרה, מפני שמחמיץ בשריתו: **אבל שפה היא.** מורסן יבש בשרה, ומע״פ שמיס טופחין על בשרה: **לא ילעום.** לא יכוס: **גמ׳ האפוי.** לחם משנחפה, כל מה שעוריהו בחים חינו מחמיץ: **אדמבשל ליה מחמע.** בעוד שהחיים פועלים קודם שירתיחו הוא מחמיץ, ובדשדי ליה לתוך רותחין ליכא לתוקומה, דהא בהדיא תני לה וחלוט שחלטו ברותחין: **אפוי שבשלו.** כלומר לחפילו הוא מבשלו לאחר לחפייה, חינו מחמיץ: דלף. מן הגג: **אינו בא לידי חימוץ.** שטירוד הדלף הטופל תמיד חינו מניחו להחמיץ: **טיף להדי טיף.** שטופלין טיפה לחר טיפה שמוך ומכף ואין שהות ביניהם: **ותיקא.** בקימחא, שרי, דמי פירות חין מחמיצין: **לא לימחי איניש קדרא.** שמעבין מבשיל הקדירה על ידי שממחין קמח לתוכו, ולפילו בקמחא דלבישנא שתיבשה ויקלית בתנור, כשהיא לחה עושין לומה קלי בתנור והרי היא כלפויה, לפילו הכי לא ליעביד: **דילמא לא בשיל שפיר.** לא נעשית קלי כל לורכה בתנור, ומחמלת בחבשיל, וכשהוא [21] טורפה בקערה היא מחמלת, (ועוד) שאין דרך נתינתה לתוך תבשיל רותח: **לא ליחלוט.** נרותחין:

תרי

מניחין לומו להחמיץ: **לא תשרה המורסן.** לשוף בה בשרה, מפני שמחמיץ בשריתו: **אבל שפה היא.** מורסן יבש בשרה, ומע״פ שמיס טופחין על בשרה: **לא ילעום.** לא יכוס: **גמ׳ האפוי.** לחם משנחפה, כל מה שעוריהו בחים חינו מחמיץ: **אדמבשל ליה מחמע.** בעוד שהחיים פועלים קודם שירתיחו הוא מחמיץ, ובדשדי ליה לתוך רותחין ליכא לתוקומה, דהא בהדיא תני לה וחלוט שחלטו ברותחין: **אפוי שבשלו.** כלומר לחפילו הוא מבשלו לאחר לחפייה, חינו מחמיץ: דלף. מן הגג: **אינו בא לידי חימוץ.** שטירוד הדלף הטופל תמיד חינו מניחו להחמיץ: **טיף להדי טיף.** שטופלין טיפה לחר טיפה שמוך ומכף ואין שהות ביניהם: **ותיקא.** בקימחא, שרי, דמי פירות חין מחמיצין: **לא לימחי איניש קדרא.** שמעבין מבשיל הקדירה על ידי שממחין קמח לתוכו, ולפילו בקמחא דלבישנא שתיבשה ויקלית בתנור, כשהיא לחה עושין לומה קלי בתנור והרי היא כלפויה, לפילו הכי לא ליעביד: **דילמא לא בשיל שפיר.** לא נעשית קלי כל לורכה בתנור, ומחמלת בחבשיל, וכשהוא [21] טורפה בקערה היא מחמלת, (ועוד) שאין דרך נתינתה לתוך תבשיל רותח: **לא ליחלוט.** נרותחין:

תרי

אוצר החכמה

19/06/2018 אה״ח

אוצר החכמה

אהח 19/06/2018

לגמרי, **אֲבָל לֹא** יוצאים בהם כשהם **כְּבוּשִׁין** בחומץ, **וְלֹא** כשהם **שְׁלוּקִין** - מבושלים הרבה עד שנמסים, **וְלֹא** כשהם **מְבוּשָּׁלִין** כדרך בישול. **כְּלָלוֹ שֶׁל דָּבָר, כֹּל שֶׁיֵּשׁ בּוֹ טַעַם מָרוֹר, יוֹצְאִין בּוֹ**, ולכן ניתן לצאת אף בכמושים, **וְכֹל שֶׁאֵין בּוֹ טַעַם מָרוֹר**, כגון כבוש או שלוק או מבושל, **אֵין יוֹצְאִין בּוֹ**. ומדברי רבי מאיר שיוצאים בהם ובקלח שלהם בין כשהם לחים ובין כשהם יבשים, משמע שגם בעלים יבשים יוצאים, והרי משנתנו שנויה כשיטת רבי מאיר שיוצאים בהם גם כשהם יבשים, וכיון שסבר שניתן לצאת בעלים עצמם כשהם יבשים, כיצד פירש רב חסדא במשנה שיוצאים רק בקלח יבש ולא בעלים יבשים'.

מתרצת הגמרא, **תַּרְגּוּמָא** - תפרש את מה שאמר רבי מאיר שיוצאים אף כשהם יבשים, רק **אַקְּלַח**, ולא על העלים[א].

הגמרא מביאה ברייתא שנחלקו בה תנאים בדין ירקות כמושים לענין מרור בפסח:

תָּנוּ רַבָּנָן, אֵין יוֹצְאִין בָּהֶן - במיני מרור בפסח כשהם **כְּמוּשִׁין. מְשׁוּם** [-בשם] **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר בְּרַבִּי צָדוֹק אָמְרוּ, יוֹצְאִין בָּהֶן** גם כשהם **כְּמוּשִׁין**[ב].

★

שנינו לעיל (לו.), שלשיטת רבי עקיבא יוצאים במצה שנאפתה מתבואת מעשר שני בירושלים[ג], ולשיטת רבי יוסי הגלילי אין יוצאים בה[ד]. ומרור הוקש למצה שנאמר (שמות יב ח) 'וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ', ולכן כל הפסולים שנוהגים במצה נוהגים גם במרור. אלא שמן התורה ירק אינו חייב בתרומות ומעשרות, ומרור מין ירק הוא, ועל כן לא מצינו מרור של מעשר שני אלא מדרבנן. הגמרא מביאה ספק לפי זה לגבי מרור[ה]:

בָּעֵי [-נסתפק] **רָמִי בַּר חָמָא, מַהוּ** - האם ניתן לומר **שֶׁיֵּצֵא אָדָם יְדֵי חוֹבָתוֹ** של מצות מרור בליל פסח, **בְּמָרוֹר שֶׁל מַעֲשֵׂר שֵׁנִי טָהוֹר בִּירוּשָׁלַיִם.** ומפרש רמי בר חמא את הספק, **אַלְיְבָא** [-לשיטתו] **דְּרַבִּי עֲקִיבָא** המכשיר גם מצת מעשר שני, **לֹא תִּיבָּעֵי לָךְ** - אין לך להסתפק שמכשיר גם מרור של מעשר שני, שהרי **הַשְׁתָּא** [-עתה] **בְּמַצָּה** שחייבת במעשר שני **מִדְּאוֹרַיְיתָא**, ויתכן לפוסלה משום שאין היתר לאוכלה 'בכל מושבותיכם' מחוץ לירושלים, מכל מקום אמר רבי עקיבא **דְּנָפִיק** - שיכול לצאת בה, כיון שאם תיטמא יפדנה ויאכל את הפדיון אף 'בכל מושבותיכם', **בְּמָרוֹר** שחייב במעשר שני רק **מִדְּרַבָּנָן**, ומן התורה ניתן לאוכלו 'בכל מושבותיכם', **מִיבַּעְיָא** - וכי צריך לומר שיכול לצאת בו. אלא **כִּי תִּיבָּעֵי לָךְ** - אימתי יש לך להסתפק, רק **אַלְיְבָא** [-לשיטתו] **דְּרַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי** הפוסל מצת מעשר שני, **מַאי** - מה הדין במרור של מעשר שני, האם רק **בְּמַצָּה** שחייבת במעשר שני **מִדְּאוֹרַיְיתָא הוּא דְּלָא נָפִיק** - אינו יכול לצאת בה ידי חובת מצה בליל פסח, כיון שמן התורה אסורה באכילה מחוץ לירושלים, **אֲבָל מָרוֹר** שחייב במעשר שני רק **מִדְּרַבָּנָן, נָפִיק** - יכול לצאת בו, שהרי מן התורה אינו מעשר כלל. **אוֹ דִילְמָא** - שמא יש לומר, **שְׁבָל דְּתַקִּינוּ רַבָּנָן בְּעֵין דְּאוֹרַיְיתָא תָּקוּן** - כל תקנת חכמים תיקנוה כעין המצוה מן התורה, וכשתיקנו חכמים דין מעשר שני בירק, תיקנו שיהא דינו ככל מעשר שני החייב מן התורה, וכשם שאין יוצאים ידי חובת מצות אכילה במעשר שני שחיובו מן התורה דהיינו במצה, משום שאינו יכול לאוכלו 'בכל מושבותיכם', כך גם אין יוצאים במעשר שני שחיובו הוא רק מדרבנן כגון במרור החייב במעשר ירק, שכיון שמרור הוקש למצה צריך שיהיה לו היתר אכילה 'בכל מושבותיכם' כמותה.

הגמרא פושטת את הספק:

אָמַר רָבָא, מִסְתַּבְּרָא - מסתבר שדינם שוה כיון **שֶׁמַּצָּה וּמָרוֹר** הוקשו זה לזה, וכשם שאין יוצאים במצה של מעשר שני, כך גם אין יוצאים במרור של מעשר שני, אף שחיובו רק מדרבנן[ו].

★ ★ ★

משנה

המשנה שלפנינו מפרטת מעשים מסוימים האסורים והמותרים בפסח מצד איסור חמץ:

אֵין שׁוֹרִין בפסח **אֶת הַמּוּרְסָן** [-קליפת החטים העבה[ז]] במים[ח] כדי להאכילו **לַתַּרְנְגוֹלִים**, מפני שהקליפה מחמיצה על ידי שרייתה. **אֲבָל חוֹלְטִין** - נותנים את המורסן בתוך מים רותחים בפסח, שאינם מניחים לו להחמיץ[ט].

י. **ואין** לומר שנחלקו רבי מאיר וחכמים רק בעלים, ומשנתנו שנויה בשיטת חכמים, שכן ממה שנזכר בברייתא קלח, משמע שנחלקו גם בו, ולדעת חכמים אין יוצאים גם בקלחים יבשים. צל"ח (ד"ה מרגמא). וראה ביאורים נוספים בבית ישראל (קוו"ע, ד"ה אמר), בשלמי תודה (ד"ה ואין) ובשפת אמת (ד"ה ת"ר).

יא. **אך** בכמושים יוצאים אף למסקנא שלדברי הכל אין יוצאים בעלים יבשים. שלמי תודה (שם).

יב. **והיינו** גם כשהעלים כמושים. ריטב"א ומהר"ם חלאווה (ד"ה אמר). אך הריא"ז (הו"ד בשלטי גבורים אות נ) פסק על פי הירושלמי (פ"ג ה"ה), שיוצאים רק בקלחים כמושים, אך בעלים כמושים אין יוצאים.

יג. **מעשר** שני, שהוא מעשר נוסף [מלבד מעשר ראשון הניתן ללוי] שמפרישים מפירות ארץ ישראל, נאכל לכל אדם בירושלים בלבד. וניתן גם לפדותו על מעות, ולאוכלו בכל מקום, ואת המעות מעלה לירושלים וקונה בהם דבר מאכל לאוכלו שם. בזמן הזה לאחר חורבן הבית, מעיקר הדין לאחר הפרשת מעשר שני מותר לאוכלו אף לירושלים, אך מדת חסידות היא לפדותו כדרך שהיו פודים בזמן שהבית קיים. על פי רמב"ם (מעשר שני פ"ח ה"ח, פ"ג הלכה ח-ג).

יד. **במכילתא** (נח מס' דפסחא פ"י) פירשו הטעם לפי רבי ישמעאל, משום שמעשר שני אינו נאכל אלא בירושלים, וממה שנאמר במצה (שמות יג כ) 'בכל מושבותיכם' למדים, שאין יוצאים אלא במצה שנאכלת בכל המושבות. וכך פירש רש"י בסוגייתנו (ד"ה דתקון) ובפירושו על התורה (שמות שם). והטעם לפי רבי יוסי הגלילי מבואר שם ובברייתא לעיל (לו.), שמעשר שני אינו נאכל באנינות, ודרשו ממה שנאמר (דברים טז ג) 'לחם עוני', שאין יוצאים אלא במצה שנאכלת באנינות. ומבואר בגמרא לעיל (לו:), שאלמלא טעם זה היו יוצאים במצת מעשר שני, משום שיש לו היתר במושבות על ידי פדיון אם יטמא. וכתב המהרש"א (נדרים ד"ה כעין), שלא הוצרכה הברייתא לטעם שאינו נאכל באנינות אלא רק לזמן שהיה המשכן בנוב ובגבעון, שאז היה נאכל מעשר שני בכל ערי ישראל, אבל בזמן המקדש אין צריך לטעם זה, אלא אין יוצאים בו משום שאינו נאכל במושבות. וראה יישובים נוספים לכך בביאורי רש"י.

טו. **על** פי רש"י (ד"ה מרור). אמנם הביא (ד"ה כעין), שיש מפרשים שהספק הוא במרור בזמן הזה שאין חיובו אלא מדרבנן, שכן מן התורה מצות אכילת מרור היא עם הקרבן פסח ולא בפני עצמו, כמבואר לקמן (קטו.). אך דחה פירוש זה, שהרי בזמן הזה אין מעשר שני כלל, ואף לא בירושלים. ואף אם נאמר שהספק הוא לפי הסובר שקדושה ראשונה קידשה אף לעתיד לבוא (עדיות פ"ח מ"ו ועוד), ואף בזמן הזה נוהגת קדושתו בירושלים, מכל מקום היה לה לגמרא לפרש שהספק הוא בזמן הזה.

טז. **לכאורה** קשה, הרי גם לרמי בר חמי היה פשוט שמקישים מרור למצה, אלא שהסתפק אם אומרים שרבנן תיקנו כעין דאורייתא, ואם כן היה לרבא לומר 'מסתברא כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון'. שאגת אריה (סי' ק ד"ה וגם). ובפרי יהושע (ד"ה נעי) ביאר, שרבא לשיטתו שסובר (ב"מ נג:) שהדין שמחיצות ירושלים קולטות את המעשר, ששוב אי אפשר לפדותו אם יצא מחוץ למחיצות, הוא רק מדרבנן, אך מן התורה מותר להוציאו מירושלים ולפדותו, ולפי זה מה שאמר רבא 'מסתברא מצה ומרור', כוונתו לומר, שכשם שאינו יוצא במצת מעשר שני אף שאיסור אכילתו בכל המושבות הוא רק מדרבנן [שהרי מן התורה יש לו היתר על ידי פדיון], כך גם במרור של מעשר שני, שאף שאיסור אכילתו בכל המושבות הוא רק מדרבנן, אינו יוצא בו ידי חובתו.

יז. **רמב"ם** (פירוש המשניות). וכן משמע מדברי רש"י לעיל (לו. ד"ה לתיבה) ובחולין (פה: ד"ה מולקן). והראבי"ה (מ"ב סי' מעד ד"ה המצה) פירש, שמורסן הוא הפסולת הנשארת בנפה אחרי סינון הקמח. והוסיף שכל שכן לגבי סובין, שהיא הפסולת הנושרת על ידי לתיתה [שריה מעט במים], והיא קלה יותר להחמיץ, שיש להזהר בה מחימוץ.

יח. **במים** חמים או צוננים. מאירי (ד"ה תמר). או פושרים. רע"ב (פ"ג מ"ז).

יט. **רש"י** (ד"ה מולטין). וביארו המאירי (ד"ה תמר) והנמוקי יוסף (ד"ה מצה) הטעם בזה, שמרוב החום מתבשל המורסן מיד כשנופלים לתוכו, כיון שהוא קל להתבשל, וכיון שהוא כבר מבושל שוב אינו בא לידי חימוץ. וראה בהערה להלן בברייתא המובאת בגמרא, את ההלכה בזמנינו בענין החליטה.

בפני יהושע (ד"ה מין) הקשה, מדוע שנה התנא דין זה במורסן ולענין איסור הנאה בלבד, ולא שנה דין זה לגבי קמח ולענין אכילת אדם, ולהשמיענו שבחליטה אף אכילת אדם מותרת, וכפי ששנו כן בברייתא שבגמרא בסמוך, שבצק חלוט במים רותחים אינו בא לידי חימוץ. ותירץ, שיתכן שאף שחלוט במים רותחים אינו בא לידי חימוץ, מכל מקום היינו רק בדיעבד כשכבר חלטו, אך לכתחילה אף בזמן המשנה היו חוששים להחמיר, כיון שפעמים שאין החולטים בקיאים היטב בחליטה, ועלולים להביאו לידי חימוץ ויתחייבו על אכילתו כרת, ומכל מקום לענין איסור הנאה לא החמירו כל כך, כיון שסוף סוף רוב האנשים בזמנם היו בקיאים בחליטה. והוסיף שיתכן לחלק עוד, ששריית קמח במים הוא חמץ גמור, ואילו שריית מורסן במים אין זה אלא חמץ נוקשה

ערוגה בת ו' טפחים זורעין לתוכה ה' זרעים. ומ"ת הואיל ורחוק ג' טפחים לא ינקי מהדדי להא אמעטית מינה רחוקה מן המחרוה חלת ג' טפחים דתפרק ר' עקיבא (שבת דף פה.) משמע דד' מארבע רוחות הערוגה לא בקרנות חלת בחמצע הרוחות מ"ל יזרע לתוכה ט' זרעים ג' שורות של ג' ג' ויהא רחוקים זה מזה ג' טפחים ואומר ר"י דהכא מינה מעוט יניקה חלת מעוט עירבוב לאחר שיהיו גדולים ולא רצו חכמים להתיר יותר ותדע דאפי' חמשה לא היו מחיריס אי לאו דנפקא לן בשבת בפרק ר' עקיבא (ג"ז שם) דהיכי מקרח אע"ג דקיס להו לרבנן דחמשה בשיתא לא ינקי והיינו מעוט לאיכא למיחש לערבודיה ואם תאמר וזרעים בתוכה חמשה אין רחוק זה מזה שלשה טפחים דהא איכא מקום זריעה ותירץ ר"ת דטפחים של כלאים שחקות כדמוכח בריש עירובין (דף ל.) ור"י אומר דגמירי דבהכי לא ינקי אע"פ שיש מקום זרעים:

[ז] **לא** שלוקין ולא מבושלין. משמע דשליקה הוי טפי מבישול דאי לאו הכי הוי זו ואין לריך לומר זו וכן משמע בכמה דוכתין והא דתנן בפרק ג' מיניס (נזיר דף מה:) היה מבשל השלמים או שולקן אע"ג דשליקה הוי טפי מבישול לא הוי התם זו ואין ל"ל זו דקמ"ל דשליקה אינו יולא מתורת בישול[ט]:

ה"ג

מבושלין כללו של דבר כל שיש בו טעם מרור יוצאין בו וכל שאין בו טעם מרור אין יוצאין בו תרגומא אקלח ת"ר אין יוצאין בהן כמושין בעי רמי בר חמא מהו שיצא אדם ידי חובתו צדוק אמרו יוצאין בהן כמושין בעי רמי בר חמא מהו שיצא אדם ידי חובתו במרור של מעשר שני בירושלים אליבא דר' עקיבא [י] לא תיבעי לך השתא במצה דאורייתא נפיק במרור דרבנן מיבעי' כי תיבעי לך אליבא דר' יוסי הגלילי [יא] מאי במצה דאורייתא הוא דלא נפיק אבל מרור דרבנן נפיק או דילמא [יב] כל דתקינו רבנן כעין דאורייתא תקון אמר רבא מסתברא מצה ומרור: **מתני'** [יג] אין שורין את המורסן לתרנגולים אבל חולטין [יד] האשה לא תשרה את המורסן שתוליך בידה למרחץ אבל שפה היא בשרה יבש [טו] לא ילעום אדם חיטין ויניח על מכתו [טז] מפני שהן מחמיצות [יז]: **גמ'** תנו רבנן אלו דברים שאין באין לידי חימוץ האפוי והמבושל וחלוט שחלטו ברותחין מבושל אדמבשל ליה מחמע אמר רב פפא [יח] האפוי שבישלו קאמר. תניא רבי יוסי ברבי יהודה אומר [יט] קמח שנפל לתוכו דלף אפילו כל היום כולו אינו בא לידי חימוץ אמר רב פפא [כ] והוא [כא] דעביד טיף להדי טיף. אמרי דבי ר' שילא ותיקא שרי והתניא ותיקא אסור לא קשיא [כב] הא דעבדיה במישחא ומילחא הא דעבדיה במיא ומילחא. אמר מר זוטרא [כג] לא לימחי איניש קדרא באבישנא דילמא לא בשיל שפיר ואתי לידי חימוץ. אמר רב יוסף לא ליחלוט איניש תרי

[ט] ערוגה שהיא ששה על ששה טפחים זורעין בתוכה חמשה זרעונין ארבע על ארבע רוחות הערוגה ואחת באמצע מהו דתימא הני מילי בזרעין אבל בירקות לא קמ"ל למימרא דירקות אלימא מזרעים [יא] והתנן [יב] כל מיני זרעים אין זורעין בערוגה אחת כל מיני ירקות זורעין בערוגה אחת מהו דתימא הני מרור מין זרעים נינהו קמ"ל זרעים שלקא דעתך והא תנן ירקות ותני בר קפרא ירקות ותני דבי שמואל ירקות חזרת איצטריכא ליה ס"ד אמינא הואיל וסופה להקשות ניתיב לה רווחא טפי לאו א"ר יוסי בר' חנינא קלח של כרוב שהוקשה מרחיבין לו בית רובע אלמא כיון דסופו להקשות [יג] יהבינן ליה רווחא טפי ה"נ ניתיב לה רווחא טפי קמ"ל: יוצאין בהן בין לחין בין יבשין כו': א"ר חסדא [יד] לא שנו אלא בקלח אבל בעלין לחין אין יבשין לא והא מדקתני סיפא בקלח שלהן מכלל דרישא עלין פרושי קא מפרש כי קתני בין לחין בין יבשין אקלח מיתיבי [טו] יוצאין בהן ובקלח שלהן בין לחין בין יבשין דברי ר' מאיר וחכ"א לחין יוצאין בהן יבשין אין יוצאין בהן ושוין שיוצאין בהן כמושין אבל לא כבושין ולא שלוקין ולא מבושלין כללו של דבר כל שיש בו טעם מרור יוצאין בו וכל שאין בו טעם מרור אין יוצאין בו תרגומא אקלח ת"ר אין יוצאין בהן כמושין משום ר"א בר' צדוק אמרו יוצאין בהן כמושין בעי רמי בר חמא מהו שיצא אדם ידי חובתו במרור של מעשר שני בירושלים אליבא דר' עקיבא [טז] לא תיבעי לך השתא במצה דאורייתא נפיק במרור דרבנן מיבעי' כי תיבעי לך אליבא דר' יוסי הגלילי [יז] מאי במצה דאורייתא הוא דלא נפיק אבל מרור דרבנן נפיק או דילמא [יח] כל דתקינו רבנן כעין דאורייתא תקון אמר רבא מסתברא מצה ומרור: **מתני'** [יט] אין שורין את המורסן לתרנגולים אבל חולטין [כ] האשה לא תשרה את המורסן שתוליך בידה למרחץ אבל שפה היא בשרה יבש [כא] לא ילעום אדם חיטין ויניח על מכתו [כב] מפני שהן מחמיצות [כג]: **גמ'** תנו רבנן אלו דברים שאין באין לידי חימוץ האפוי והמבושל וחלוט שחלטו ברותחין מבושל אדמבשל ליה מחמע אמר רב פפא [כד] האפוי שבישלו קאמר. תניא רבי יוסי ברבי יהודה אומר [כה] קמח שנפל לתוכו דלף אפילו כל היום כולו אינו בא לידי חימוץ אמר רב פפא [כו] והוא [כז] דעביד טיף להדי טיף. אמרי דבי ר' שילא ותיקא שרי והתניא ותיקא אסור לא קשיא [כח] הא דעבדיה במישחא ומילחא הא דעבדיה במיא ומילחא. אמר מר זוטרא [כט] לא לימחי איניש קדרא באבישנא דילמא לא בשיל שפיר ואתי לידי חימוץ. אמר רב יוסף לא ליחלוט איניש תרי

מניחין חומו להחמיץ: **לא תשרה המורסן.** לשוף בה בשרה, מפני שמחמיץ בשרייתו: **אבל שפה היא.** מורסן יבש בשרה, ומע"פ שמיס טופחין על בשרה: **לא ילעום.** לח יכוס: **גמ' האפוי.** לחם משלפה, כל מה שעוריהו במים מינו מחמיץ: **אדמבשל ליה מחמע.** בעוד שהמים פוסרים קודם שירתיחו הוא מחמיץ, ובדשדי ליה לתוך רותחין ליכא לאוקומה, דהא בהדיא תני לה וחלוט שחלטו ברותחין: **אפוי שבשלו.** כלומר לחפי הוא מבשלו לאחר לחפייה, אינו מחמיץ: דלף. מן הגג: **אינו בא לידי חימוץ.** שטירוד הדלף הטופל תמיד אינו מניחו להחמיץ: **טיף להדי טיף.** שטופלין טיפה אחר טיפה שמוך ומכף ואין שהות ביניהם: **ותיקא.** מאכל קמח: **מישחא ומילחא.** בקימחא, שרי, דמי פירות אין מחמיצין: **לא לימחי איניש קדרא.** שמעבין מבשיל הקדירה על ידי שממחין קמח לתוכו, ואפילו בקמחא דלא מיבעי שתיבשה וניקלית בתנור, כשהיא לחה עושין אותה קלי בתנור והרי היא כאפויה, אפילו הכי לא ליעביד: **דילמא לא בשיל שפיר.** לא נעשית קלי כל צורכה בתנור, ומחמעת בבשיל, וכשהוא [ל] טורפה בקערה היא מחמעת, (ועוד) שאין דרך נתינתה לתוך מבשיל רותח: **לא ליחלוט.** ברותחין:

תרי

ערוגה בת ו' טפחים זורעין לתוכה ה' זרעים. ומ"ת הואיל ורחוק ג' טפחים לא ינקי מהדדי להא אמעטית מינה רחוקה מן המחרוה חלת ג' טפחים דתפרק ר' עקיבא (שבת דף פה.) משמע דד' מארבע רוחות הערוגה לא בקרנות חלת בחמצע הרוחות מ"ל יזרע לתוכה ט' זרעים ג' שורות של ג' ג' ויהא רחוקים זה מזה ג' טפחים ואומר ר"י דהכא מינה מעוט יניקה חלת מעוט עירבוב לאחר שיהיו גדולים ולא רצו חכמים להתיר יותר ותדע דאפי' חמשה לא היו מחיריס אי לאו דנפקא לן בשבת בפרק ר' עקיבא (ג"ז שם) דהיכי מקרח אע"ג דקיס להו לרבנן דחמשה בשיתא לא ינקי והיינו מעוט לאיכא למיחש לערבודיה ואם תאמר וזרעים בתוכה חמשה אין רחוק זה מזה שלשה טפחים דהא איכא מקום זריעה ותירץ ר"ת דטפחים של כלאים שחקות כדמוכח בריש עירובין (דף ל.) ור"י אומר דגמירי דבהכי לא ינקי אע"פ שיש מקום זרעים:

[יא] **לא** שלוקין ולא מבושלין. משמע דשליקה הוי טפי מבישול דאי לאו הכי הוי זו ואין לריך לומר זו וכן משמע בכמה דוכתין והא דתנן בפרק ג' מיניס (נזיר דף מה:) היה מבשל השלמים או שולקן אע"ג דשליקה הוי טפי מבישול לא הוי התם זו ואין ל"ל זו דקמ"ל דשליקה אינו יולא מתורת בישול[יט]:

ה"ג

מבושלין כללו של דבר כל שיש בו טעם מרור יוצאין בו וכל שאין בו טעם מרור אין יוצאין בו תרגומא אקלח ת"ר אין יוצאין בהן כמושין משום ר"א בר' צדוק אמרו יוצאין בהן כמושין בעי רמי בר חמא מהו שיצא אדם ידי חובתו במרור של מעשר שני בירושלים אליבא דר' עקיבא [כ] לא תיבעי לך השתא במצה דאורייתא נפיק במרור דרבנן מיבעי' כי תיבעי לך אליבא דר' יוסי הגלילי [כא] מאי במצה דאורייתא הוא דלא נפיק אבל מרור דרבנן נפיק או דילמא [כב] כל דתקינו רבנן כעין דאורייתא תקון אמר רבא מסתברא מצה ומרור: **מתני'** [כג] אין שורין את המורסן לתרנגולים אבל חולטין [כד] האשה לא תשרה את המורסן שתוליך בידה למרחץ אבל שפה היא בשרה יבש [כה] לא ילעום אדם חיטין ויניח על מכתו [כו] מפני שהן מחמיצות [כז]: **גמ'** תנו רבנן אלו דברים שאין באין לידי חימוץ האפוי והמבושל וחלוט שחלטו ברותחין מבושל אדמבשל ליה מחמע אמר רב פפא [כח] האפוי שבישלו קאמר. תניא רבי יוסי ברבי יהודה אומר [כט] קמח שנפל לתוכו דלף אפילו כל היום כולו אינו בא לידי חימוץ אמר רב פפא [ל] והוא [לא] דעביד טיף להדי טיף. אמרי דבי ר' שילא ותיקא שרי והתניא ותיקא אסור לא קשיא [לב] הא דעבדיה במישחא ומילחא הא דעבדיה במיא ומילחא. אמר מר זוטרא [לג] לא לימחי איניש קדרא באבישנא דילמא לא בשיל שפיר ואתי לידי חימוץ. אמר רב יוסף לא ליחלוט איניש תרי

מניחין חומו להחמיץ: **לא תשרה המורסן.** לשוף בה בשרה, מפני שמחמיץ בשרייתו: **אבל שפה היא.** מורסן יבש בשרה, ומע"פ שמיס טופחין על בשרה: **לא ילעום.** לח יכוס: **גמ' האפוי.** לחם משלפה, כל מה שעוריהו במים מינו מחמיץ: **אדמבשל ליה מחמע.** בעוד שהמים פוסרים קודם שירתיחו הוא מחמיץ, ובדשדי ליה לתוך רותחין ליכא לאוקומה, דהא בהדיא תני לה וחלוט שחלטו ברותחין: **אפוי שבשלו.** כלומר חפוי הוא מבשלו לאחר חפייה, אינו מחמיץ: דלף. מן הגג: **אינו בא לידי חימוץ.** שטירוד הדלף הטופל תמיד אינו מניחו להחמיץ: **טיף להדי טיף.** שטופלין טיפה אחר טיפה שמוך ומכף ואין שהות ביניהם: **ותיקא.** מאכל קמח: **מישחא ומילחא.** בקימחא, שרי, דמי פירות אין מחמיצין: **לא לימחי איניש קדרא.** שמעבין מבשיל הקדירה על ידי שממחין קמח לתוכו, ואפילו בקמחא דלא מיבעי שתיבשה וניקלית בתנור, כשהיא לחה עושין אותה קלי בתנור והרי היא כאפויה, אפילו הכי לא ליעביד: **דילמא לא בשיל שפיר.** לא נעשית קלי כל צורכה בתנור, ומחמעת בבשיל, וכשהוא [לד] טורפה בקערה היא מחמעת, (ועוד) שאין דרך נתינתה לתוך מבשיל רותח: **לא ליחלוט.** ברותחין:

תרי

לאו דוקא מי הפה ה"ה לכל מעינו' האדם כאותה ששנינו תולדות למים היוצאין מן העין ומן האוזן ומן החוטם ומן הפה ומן הרגלים. **[מהר"ם חלאווה]** **ויניח על מכתו.** וכתב הרי"ט ז"ל וי"ל דמיירי במכה שאין בה שום סכנה אי נמי דאיפשר בלאו הכי דאי לא כיון שזה שלא כדרך הנאתו הוא מתרפאין מהם אפילו שלא במקום סכנת גוף (לעיל כה:), **[הריטב"א]**

עין משפט נר מצוה

קנח א מיי' פ"ד מהל' כלאים הלכה ט טוש"ע י"ד סי' רלז סעיף לד:

קנט ב מיי' שם הלכה יג טוש"ע שם סעיף לז:

קם ג מיי' פ"ז מהלכות מלה הלכה יג סמג עשין מא טוש"ע ח"מ סי' תעג סעיף ה:

קפא ד מיי' פ"ה מהל' חמץ הלכה יז סמג לאוין עט טוש"ע ח"מ סי' תנד סעיף ג וסי' תסה סעיף ג:

קפב ה מיי' שם הל' יט טוש"ע שם סעי' ג:

קפג ו מיי' וסמג שם טוש"ע ח"מ סי' תסו סעיף ג:

קפד ז ח מיי' שם הל' י טוש"ע שם סעיף ו:

קפה ט מיי' שם הלכה ד טוש"ע ח"מ סי' תסג סעיף ג:

קפו י מיי' שם הל' ה טוש"ע שם סעי' ג:

רבינו חננאל

היא מנין לערוגה שהיא ששה על ששה טפחים שזורעין בתוכה חמשה זרעונים כו'. **ודחי'** מהו דתימא הני מילי זרעים אבל ירקות בעו טפי. **ואקשי' וכי ירקות אלימי מזרעים** והא איפכא תנן כל מיני זרעים אין זורעין בערוגה וזורעין כל מיני ירקות בערוגה. **מהו דתימא** הני מרורים כולן ששנינו מיני זרעים נינהו ואין זורעין אותן בערוגה בא רב להודיענו כי ירקות הן ונזרעין בערוגה אחת. **ואקשי' והא מתני' ירקות קתני** כל תנא תנא נמי ירקות קתני וליכא תנא דתני זרעים. **חזרת** שסופה להקשות איצטריכא ליה סד"א ניתיב ליה רווחא טפי משאר ירקות. **כמו קלח של כרוב שהוקשה** כלומר שגדל ונעשה קשה שמרחיבין לו בית רובע מכל צדדין פי' אין מניחין סביבותיו זרע כדי שישלח שרשיו לכל צד מפני שגדול הוא. נעשה גם כך לחזרת קמ"ל דלא: **יוצאין בהן באלו הירקות בין לחין בין יבשין.** אמר רבא לא שנו יבשין אלא קלח אבל עלין לחין יוצאין בהן יבשין אין יוצאין בהן. **מיתיבי** יוצאין בהן ובקלח שלהן וכו' ודברים פשוטין הן. **ורב חסדא פירק** תרגומה אקלח אבל עלין אין יוצאין בהן אלא לחין. ושוין שיוצאין בהן כמושין אבל לא כבושין ולא מבושלין זה הכלל כל שיש בו טעם מרור יוצאין בו: **בעי רמי** מהו שיצא אדם במרור של מעשר שני אליבא דר' עקיבא. ופשטה רבה כשם שיוצאין במצה שהיא מדאורייתא כך יוצאין במרור שהוא מדרבנן: **מתני' אין שורין את המורסן לתרנגולין אבל חולטין.** ת"ר דברים שאין באין לידי חימוץ אסיקנא כגון אפוי שבשלו וחלוט שחלטו ברותחין. **תניא** רבי יוסי ברבי יהודה אומר קמח שנפל לתוכו דלף דלף טיף טיף כנגד טיף טיף אפילו כל היום כולו אינו בא לידי חימוץ. **ותיקא** דהוא כגון שתיתא דעביד במשחא ובמלחא בקמחא שרי פירוש כי השמן מי פירות הוא ומי פירות אין מחמיצין אבל במיא ומלחא וקמחא אסור. **לא לימחי** איניש קדירה בקמחא דאבשינא דלא בשיל שפיר ואתי לידי חימועא. **הא דאמר רב יוסף** לא נחלוט איניש

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) כלאים פרק ג [משנה ז] שבת דף פד: [קדושין לט:], י) כלאים שם [משנה ג], ג) [ברכות דף לח:], ד) [לעיל דף לו.], ה) [שם], ו) [לעיל ל: וש"נ], ז) כתובות דף קג., ח) [עבודה זרה דף ל:], ט) עירובין דף כד:, י) מגילה י., כ) [ועיין תוספות זבחים ל: ד"ה גלויין ועיין ברש"י ורן ורע"ם מלכים מט. ד"ה הטולר].

הגהות מהר"י לנדא

או אמר רב פפא האפוי שבישלו וכו'. מפר בגיוסי עין משפט מיי' פ"ה מהלכות ממן הלכה ג:

הגהות וציונים

ט) "כיון דסופו להקשות" ליתא בקצת כ"י וכ"ה נכון (ד"ס) ועיי' חזו"א כלאים סי' ח' סק"ג שמתקשה בלשון שלפנינו ומה שכתב ליישב: **ג)** ס"א בפסח (גליון): **ג)** שהרוק מחמיץ (תוי"ט בשם הטור): **ד)** איבדו את הלחות שלהם: **ס)** נדצ"ל דמצה שיש עליה שם מעשר שני **לא** נפיק: **ו)** צ"ל **שבשהוא** (מהרש"ל, עיי"ש): **ז)** שייך לעיל ע"א על המשנה (יעב"ן):

משנת ראשונים

לא שנו אלא בקלח אבל בעלין לחין אין יבשין לא. כתב הרי"ט ז"ל וכן הלכה. ודעת המפרשים דדוקא יבשין לא אבל לא [כמושין], וכתב הרי"ט ז"ל אף על פי שאין להם הכרע בגמרא מיהו מדקתני בסיפא דברייתא כל שיש בו טעם מרור יש לפסוק כן דהא עלין כמושין טעם מרור יש בהן ע"כ. **[הריטב"א]**

אין שורין את המורסן לתרנגולים אבל חולטין. שמעי' שאין זורקין שבולת שועל לפני התרנגולין בלול או בחצר במקום מים וטוב ליתן להם מצה. **[האגודה, סימן לו]**

האשה לא תשרה את המורסן שתוליך בידה למרחץ. דאע"ג דאמרינן דכל זמן שעוסקין בבצק ה"מ שעוסקות אבל זה שמניחתו ועומד בידה ואינה זזה ממקומה חום היד מחמיצתו. **[מהר"ם חלאווה]**

לא ילעום אדם חיטין.

איסור והיתר נוספים בענין זה:
הָאִשָּׁה לֹא תִשְׁרֶה במים **אֶת הַמּוֹרְסָן שֶׁתּוֹלִיךְ** [-שהיא מוליכה] **בְּיָדָהּ לַמֶּרְחָץ** כדי לשפשפו על בשרה להסיר ממנה את הזיעה[ג], שעל ידי ששוהה בידה ועומד ואינה מתעסקת בו, בא לידי חימוץ[גא]. **אֲבָל שָׁפָה** [-משפשפת] **הִיא בִּבְשָׁרָהּ** מורסן **יָבֵשׁ**, אף שיש מעט מים על בשרה[גב].

איסור נוסף בזה:
לֹא יִלְעוֹס אָדָם חִיטִּין בפיו, **וְיַנִּיחַ** אותם **עַל מַכָּתוֹ** לרפאה בפסח, **מִפְּנֵי שֶׁהֵן** [-החטים] **מַחְמִיצוֹת** על ידי רוקו[גג].

★

גמרא

הגמרא מביאה ברייתא המפרטת דברים שאינם באים לידי חימוץ:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **אֵלּוּ דְּבָרִים שֶׁאֵין בָּאִין לִידֵי חִימּוּץ**, בצק **הָאָפוּי**, שלאחר שנאפה אף אם ישרה במים אינו מחמיץ[גד], **וּבצק הַמְבוּשָּׁל**, **וּבצק חָלוּט שֶׁחֲלָטוֹ בְּרוֹתְחִין** - ששרה אותו במים רותחים[גה].

הגמרא מבינה ש'מבושל' הוא בצק שניתן במים צוננים, שמרתיחם עתה ועל ידי כך מבשל את הבצק[גו], ועל כך אומרת הברייתא שאינו בא לידי חימוץ.

מקשה הגמרא, וכי **מְבוּשָּׁל** אינו מחמיץ, והרי **אַדְמְבַשֵּׁל לֵיהּ מְחַמַּע** - עד שהוא מתבשל, בעוד שהמים פושרים קודם שירתיחו, הרי הוא בא לידי חימוץ[גז]. מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב פָּפָּא**, **הָאָפוּי** [-רע. רש"י (לעיל לו. ד"ה מן - הלמטן)], כיון שאינו ראוי לאכילה, ולכן רק אותו התירה המשנה לחלוט במים רותחים. וראה תירוצים נוספים בחידושי הרי"ם (ד"ה אבל ור"ה עוד י"ל דלמר).

כ. מאירי (ד"ה המשה) ונמוקי יוסף (ד"ה שמולין).
כא. ומשום כך אינו כבצק שמתעסקים בו שאינו מחמיץ (לקמן מח:). מהר"ם חלאווה (ד"ה המשה).
התנא הוצרך להשמיע שוב שלא תשרה אשה את המורסן כדי לשפשפו על בשרה במרחץ, אף שכבר השמיע שאין לשרותו עבור התרנגולים, כדי לחדש, שאף שרוצה רק לרחוץ בו ולא לאכלו, ובכך לכאורה היא מבטלתו מתורת אוכל, מכל מקום גם זה דרך הנאתו הוא ואסור. חידושי הרי"ם (ד"ה לפ המשה).
כב. רש"י (ד"ה אבל). שכיון שהמים שעל גופה מועטים אינם מחמיצים את המורסן. מאירי (ד"ה המשה) ומהר"ם חלאווה (ד"ה אבל). וכתב בנמוקי יוסף (ד"ה יבש), שצריך שתעשה זאת במקום מדרון, כדי שהמים והמורסן ילכו מיד לאבדון. אמנם הרא"ש (סי' כא) כתב, שכוונת רש"י היא לזיעת הגוף שאינה מחמיצה, ולא למים ממש, שהם ודאי מחמיצים את המורסן. והוסיף, שמכל מקום צריכה האשה להזהר, להעביר כל המורסן מבשרה קודם שתשטוף את עצמה בצונן. ועוד הוסיף בשם ר"י, שעתה הנשים אינן בקיאות בזה, ולכן יש למונעם לגמרי מלשפשף בשרן במורסן בפסח, ואף כשהוא יבש. אך הביא (סי' כב) בשם הרוקח (סי' רנ), שאף זיעה מביאה לידי חימוץ, והיא כרוק שמובא בהמשך המשנה שהוא מחמיץ. ובחידושי הרי"ם (ד"ה אבל המשה) ביאר, ששפה אותו בבשרה מבטלתו מתורת אוכל [שהרי בכך אינו ראוי אף למאכל בהמה], ולכן אין בזה איסור כלל. וראה טעם נוסף בביאורי רש"י.
ובספר המכתם (ד"ה אבל) כתב, שאף שזיעת המרחץ עושה את המורסן שמשפשפת האשה בבשרה כמין עיסה, והזיעה מחמיצה כמו מי הפה, מכל מקום המורסן אינו בא לידי חימוץ אלא לידי סרחון.
כג. שכל לחות היוצאת מגוף האדם, כגון רוקו וזיעתו ומי רגליו, ושאר הליחות המיימים היוצאים ממנו מלבד הדם, מים גמורים הם ומחמיצים. מאירי (ד"ה ואלו) ומהר"ם חלאווה (ד"ה אבל). עוד כתב המאירי (ד"ה לעיסת), שאף שחמץ מותר בהנאה שלא כדרכה, אסור לאדם ללעוס חטים ולהניחם על גבי מכתו, משום שהנאה זה נחשבת לדרך הנאתו, כיון שעיקר ההנאה מן החטים הוא בכסיסתן, והדרך לכוססן לרפואה, וגם אסור להשהותו משום איסור 'לא יראה ולא ימצא'. וביטול [קודם שיחמיץ] אינו מועיל לו כיון שהוא רוצה בקיומו.
ומה שאסרו היינו במכה שאין בה שום סכנה, או באופן שיכול לרפאה בדבר אחר, שאם לא כן, כיון שאין זה כדרך הנאתו מן החמץ [שהרי אינו אוכלו אלא מניחו על היד, אמנם זה שלא כדברי המאירי לעיל בסמוך], מותר להתרפא בכך אף שלא במקום שיש סכנה לכל גופו (לעיל כה:). ריטב"א (ד"ה אבל לעוסם).
גם הלכה זו שנאה התנא בדווקא באופן שלא ילעוס אדם חטים ויניחם על מכתו, ולא כפשוטו שרוק מחמיץ, כדי להשמיענו דבר נוסף בדרך אגב, שחטים כסוסות מועילות לרפא את המכה. נמוקי יוסף (ד"ה אבל לעוסם). ובחידושי הרי"ם (ד"ה אבל לעוסם) ביאר, שהשמיענו, שלא נתיר משום שהחטה נמאסת קודם שמניחה על גבי

שֶׁבִּישְּׁלוֹ קָאָמַר - כוונת התנא שבברייתא לומר, שבצק אפוי אינו מחמיץ אף אם מבשלו לאחר מכן[גח].

★

הברייתא שלפנינו מביאה אופן נוסף שבו קמח אינו בא לידי חימוץ:
תַּנְיָא בברייתא, **רַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר**, **קֶמַח שֶׁנָּפַל לְתוֹכוֹ דֶּלֶף** - מים הדולפים מן הגג לתוך קמח, **אֲפִילּוּ** אם נופלים עליו **כָּל הַיּוֹם כּוּלּוֹ**, **אֵינוֹ בָּא לִידֵי חִימּוּץ**, משום שטירדת הטפטוף אינה מניחה למים להחמיץ את הקמח[גט].

הגמרא מביאה הגבלה להלכה זו:
אָמַר רַב פָּפָּא, **וְדִין** זה שטירדת הדלף מונעת את החימוץ, **הוּא** דווקא **דְּעָבִיד טִיף טִיף לַהֲדֵי טִיף** - כשנופלות עליו הטיפות בסמיכות זו אחר זו בלא הפסקה, שמתוך כך אין לו שהות בינתיים להחמיץ[ל], אך אם יש הפסק בין טיפה לטיפה, בינתיים הוא מחמיץ[לא].

★

הגמרא דנה בדין מאכל קמח הנקרא 'ותיקא' בפסח:
אָמְרִי דְּבֵי - אמרו בבית מדרשו של **רַבִּי שִׁילָא**, מאכל קמח ששמו **וָתִיקָא**[לב], **שָׁרֵי** - מותר לאוכלו בפסח.

מקשה הגמרא, **וְהָתַנְיָא** - והלא שנינו בברייתא, **וָתִיקָא אָסוּר** לאוכלו בפסח. מתרצת הגמרא, **לֹא קַשְׁיָא**, **הָא** - מה שהתירו לאכול ותיקא בפסח, הוא באופן **דְּעַבְדֵיהּ בְּמִישְׁחָא וּמִילְחָא** - שעשאו על ידי עירוב הקמח בשמן ומלח, שהשמן אינו מחמיץ מפני שהוא מי

ערוגה בת ו' טפחים זורעין לתוכה ה' זרעים. ומ"ת הואיל ורחוק ג' טפחים לא ינקי מהדדי להא ממעטית מינה דמשמע דד' מארבע רוחות הערוגה לא בקרנות אלא בממוצע הרוחות מ"כ יזרע לתוכה ט' זרעים ג' שורות של ג' ג' ויהא רחוקים זה מזה ג' טפחים ומומר ר"י דהכא מינה משום יניקה אלא משום עירבוב לאחר שיהיו גדולים ולא רצו חכמים להתיר יותר ותדע דאפי' חמשה לא היו מחיריס אי לאו דנפקא לן בשבת בפרק ר' עקיבא (ג"ז שם) דהיה מקרא אע"ג דקיס להו לרבנן דחמשה בשיתא לא ינקי והיינו משום דאיכא למיחש לערבודיה ואם תאמר וזרעים בתוכה חמשה אין רחוק זה מזה שלשה טפחים דהא איכא מקום זריעה ותירץ ר"ת דטפחים של כלאים שחקות כדמוכח בריש עירובין (דף ל.) ור"י מומר דגמירי דבהכי לא ינקי אע"פ שיש מקום זרעים:

[ז] **לא** שלוקין ולא מבושלין. משמע דשליקה הוי טפי מבישול דאי לאו הכי הוי זו ואין לריך לומר זו וכן משמע בכמה דוכתין והא דתנן בפרק ג' מיניס (נזיר דף מה:) היה מבשל השלמים או שולקן אע"ג דשליקה הוי טפי מבישול לא הוי התם זו ואין ל"ל זו דקמ"ל דשליקה אינו

יוצא מתורת בישול[ב]:

ה"ג

בהן כמושין אבל לא כבושין ולא שלוקין ולא מבושלין כללו של דבר כל שיש בו טעם מרור יוצאין בו וכל שאין בו טעם מרור אין יוצאין בו תרגומא אקלח ת"ר אין יוצאין בהן כמושין משום ר"א בר' צדוק אמרו יוצאין בהן כמושין בעי רמי בר חמא מהו שיצא אדם ידי חובתו במרור של מעשר שני בירושלים אליבא דר' עקיבא [ד] לא תיבעי לך השתא במצה דאורייתא נפיק במרור דרבנן מיבעי' כי תיבעי לך אליבא דר' יוסי הגלילי [ה] מאי במצה דאורייתא הוא דלא נפיק אבל מרור דרבנן נפיק או דילמא [ו] כל דתקינו רבנן כעין דאורייתא תקון אמר רבא מסתברא מצה ומרור: **מתני'** [ז] אין שורין את המורסן לתרנגולים אבל חולטין [ח] האשה לא תשרה את המורסן שתוליך בידה למרחץ אבל שפה היא בשרה יבש [ט] לא ילעום אדם חיטין ויניח על מכתו [י] מפני שהן מחמיצות [יא]: **גמ'** תנו רבנן אלו דברים שאין באין לידי חימוץ האפוי והמבושל וחלוט שחלטו ברותחין מבושל אדמבשל ליה מחמע אמר רב פפא [יב] האפוי שבישלו קאמר. תניא רבי יוסי ברבי יהודה אומר [יג] קמח שנפל לתוכו דלף אפילו כל היום כולו אינו בא לידי חימוץ אמר רב פפא [יד] והוא [טו] דעביד טיף להדי טיף. אמרי דבי ר' שילא ותיקא שרי והתניא ותיקא אסור לא קשיא [טז] הא דעבדיה במישחא ומילחא הא דעבדיה במיא ומילחא. אמר מר זוטרא [יז] לא לימחי איניש קדרא באבישנא דילמא לא בשיל שפיר ואתי לידי חימוץ. אמר רב יוסף לא ליחלוט איניש

תרי

ערוגה שהיא ששה על ששה טפחים זורעין בתוכה חמשה זרעונין ארבע על ארבע רוחות הערוגה ואחת באמצע מהו דתימא הני מילי בזרעין אבל בירקות לא קמ"ל למימרא דירקות אלימא מזרעים [ג] והתנן [ב] כל מיני זרעים אין זורעין בערוגה אחת כל מיני ירקות זורעין בערוגה אחת מהו דתימא הני מרור מין זרעים נינהו קמ"ל זרעים סלקא דעתך והא תנן ירקות ותני בר קפרא ירקות ותני דבי שמואל ירקות חזרת איצטריכא ליה ס"ד אמינא הואיל וסופה להקשות ניתיב לה רווחא טפי לאו א"ר יוסי בר' חנינא קלח של כרוב שהוקשה מרחיבין לו בית רובע אלמא כיון דסופו להקשות [ג] יהבינן ליה רווחא טפי ה"נ ניתיב לה רווחא טפי קמ"ל: יוצאין בהן בין לחין בין יבשין כו': א"ר חסדא [ג] לא שנו אלא בקלח אבל בעלין לחין אין יבשין לא והא מדקתני סיפא בקלח שלהן מכלל דרישא עלין פרושי קא מפרש כי קתני בין לחין בין יבשין אקלח מיתיבי [ג] יוצאין בהן ובקלח שלהן בין לחין בין יבשין דברי ר' מאיר וחכ"א לחין יוצאין בהן יבשין אין יוצאין בהן ושוין שיוצאין בהן כמושין אבל לא כבושין ולא שלוקין ולא מבושלין כללו של דבר כל שיש בו טעם מרור יוצאין בו וכל שאין בו טעם מרור אין יוצאין בו תרגומא אקלח ת"ר אין יוצאין בהן כמושין משום ר"א בר' צדוק אמרו יוצאין בהן כמושין בעי רמי בר חמא מהו שיצא אדם ידי חובתו במרור של מעשר שני בירושלים אליבא דר' עקיבא [ד] לא תיבעי לך השתא במצה דאורייתא נפיק במרור דרבנן מיבעי' כי תיבעי לך אליבא דר' יוסי הגלילי [ה] מאי במצה דאורייתא הוא דלא נפיק אבל מרור דרבנן נפיק או דילמא [ו] כל דתקינו רבנן כעין דאורייתא תקון אמר רבא מסתברא מצה ומרור: **מתני'** [ז] אין שורין את המורסן לתרנגולים אבל חולטין [ח] האשה לא תשרה את המורסן שתוליך בידה למרחץ אבל שפה היא בשרה יבש [ט] לא ילעום אדם חיטין ויניח על מכתו [י] מפני שהן מחמיצות [יא]: **גמ'** תנו רבנן אלו דברים שאין באין לידי חימוץ האפוי והמבושל וחלוט שחלטו ברותחין מבושל אדמבשל ליה מחמע אמר רב פפא [יב] האפוי שבישלו קאמר. תניא רבי יוסי ברבי יהודה אומר [יג] קמח שנפל לתוכו דלף אפילו כל היום כולו אינו בא לידי חימוץ אמר רב פפא [יד] והוא [טו] דעביד טיף להדי טיף. אמרי דבי ר' שילא ותיקא שרי והתניא ותיקא אסור לא קשיא [טז] הא דעבדיה במישחא ומילחא הא דעבדיה במיא ומילחא. אמר מר זוטרא [יז] לא לימחי איניש קדרא באבישנא דילמא לא בשיל שפיר ואתי לידי חימוץ. אמר רב יוסף לא ליחלוט איניש

תרי

מניחין חומו להחמיץ: **לא תשרה המורסן.** לשוף כה בשרה, מפני שמחמיץ בשרייתו: **אבל שפה היא.** מורסן יבש בשרה, ומע"פ שמים טופחין על בשרה: **לא ילעום.** לח יכוס: **גמ' האפוי.** לחם משלפה, כל מה שעוריהו במים מינו מחמיץ: **אדמבשל ליה מחמע.** בעוד שהמים פושרים קודם שירתיחו הוא מחמיץ, ובדשדי ליה לתוך רותחין ליכא לאוקומה, דהא בהדיא תני לה וחלוט שחלטו ברותחין: **אפוי שבשלו.** כלומר לחפי הוא מבשלו לאחר לחפייה, מינו מחמיץ: דלף. מן הגג: **אינו בא לידי חימוץ.** שטירוד הדלף העופל תמיד מינו מניחו להחמיץ: **טיף להדי טיף.** שטופלין טיפה אחר טיפה שמוך ומכף ואין שהות ביניהם: **ותיקא.** מאכל קמח: **מישחא ומילחא.** בקימחא, שרי, דמי פירות אין מחמיצין: **לא לימחי איניש קדרא.** שמעבין מבשיל הקדירה על ידי שממחין קמח לתוכו, ואפילו בקמחא דאביישנא שמייבשה וניקלית בתנור, כשהיא לחה עושין אותה קלי בתנור והרי היא כאפויה, אפילו הכי לא ליעביד: **דילמא לא בשיל שפיר.** לא נעשית קלי כל לורכה בתנור, ומחמלת בחבשיל, וכשהוא [יח] טורפה בקערה היא מחמלת, (ועוד) שאין דרך נתינתה לתוך חבשיל רותח: **לא ליחלוט.** גרותחין:

תרתי

לאו דוקא מי הפה ה"ה לכל מעינו' האדם כאותה ששנינו תולדות למים היוצאין מן העין ומן האוזן ומן החוטם ומן הפה ומן הרגלים. **[מהר"ם חלאווה]** **ויניח על מכתו.** וכתב הרי"ט ז"ל וי"ל דמיירי במכה שאין בה שום סכנה אי נמי דאיפשר בלאו הכי דאי לא כיון שזה שלא כדרך הנאתו הוא מתרפאין מהם אפילו שלא במקום סכנת גוף (לעיל כה:). **[הריטב"א]**

מסורת הש"ס עם הוספות

א) כלאים פרק ג [משנה ג], שבת דף פד: [קדושין לט:], ג) כלאים שם [משנה ב], ג) [ברכות דף לח:], ד) [לעיל דף לו.], ה) [שם], ו) [לעיל ל: וש"נ], ז) כתובות דף קג., ח) [עבודה זרה דף ל:], ט) עירובין דף כד:, י) מגילה י., כ) [ועיין תוספות זבחים 5: ד"ה גלויין ועיין ברש"י ורע"ק ורע"ם מלכים מט. ד"ה הטולר].

הגהות מהר"י לנדא

או אמר רב פפא האפוי שבישלו וכו'. מסר בגיוסי עין משפט מיי' פ"ה מהלכות מאכל אסורות הלכה ג:

הגהות וציונים

א] "כיון דסופו להקשות" ליתא בכתבי יד ישנים כ"י וכ"ה נכון (ד"ס) ועיי' חזו"א כלאים סי' ח' סק"ג שמתקשה בלשון שלפנינו ומה שכתב ליישב: ב] ס"א בפסח (גליון): ג] שהרוק מחמיץ (תוי"ט בשם הטור): ד] איבדו את הלחות שלהם: ה] נדצ"ל דמצה שיש עליה שם מעשר שני לא נפיק: ו] צ"ל שבשהוא (מהרש"ל, עיי"ש): ז] שייך לעיל ע"א על המשנה (יעב"ץ):

משנת ראשונים

לא שנו אלא בקלח אבל בעלין לחין אין יבשין לא. כתב הרי"ט ז"ל וכן הלכה. ודעת המפרשים דדוקא יבשין לא אבל לא [כמושין], וכתב הרי"ט ז"ל אף על פי שאין להם הכרע בגמרא מיהו מדקתני בסיפא דברייתא כל שיש בו טעם מרור יש לפסוק כן דהא עלין כמושין טעם מרור יש בהן ע"כ. **[הריטב"א]**

אין שורין את המורסן לתרנגולים אבל חולטין. שמעי' שאין זורקין שבולת שועל לפני התרנגולין בלול או בחצר במקום מים וטוב ליתן להם מצה. **[האגודה, סימן לו]**

האשה לא תשרה את המורסן שתוליך בידה למרחץ. דאע"ג דאמרינן דכל זמן שעוסקין בבצק ה"מ שעוסקות אבל זה שמניחתו ועומד בידה ואינה זזה ממקומה חום היד מחמיצתו. **[מהר"ם חלאווה]**

לא ילעום אדם חיטין.

עין משפט נר מצוה

קנח א מיי' פ"ד מהל' כלאים הלכה ט טוש"ע י"ד סי' רלז סעיף לד:

קנט ב מיי' שם הלכה יג טוש"ע שם סעיף לז:

קם ג מיי' פ"ז מהלכות מלה הלכה יג סמג עשין מא טוש"ע ח"א סי' תעג סעיף ה:

קפא ד מיי' פ"ה מהל' חמץ הלכה יז סמג לאוין עט טוש"ע ח"א סי' תנד סעיף ג וסי' תסה סעיף ג:

קפב ה מיי' שם הל' יט טוש"ע שם סעי' ג:

קפג ו מיי' וסמג שם טוש"ע ח"א סי' תסו סעיף ג:

קפד ז ח מיי' שם הל' י טוש"ע שם סעיף ו:

קפה ט מיי' שם הלכה ד טוש"ע ח"א סי' תסג סעיף ג:

קפו י מיי' שם הל' ה טוש"ע שם סעי' ג:

רבינו חננאל

היא מנין לערוגה שהיא ששה על ששה טפחים שזורעין בתוכה חמשה זרעונים כו'. **ודחי'** מהו דתימא הני מילי זרעים אבל ירקות בעו טפי. **ואקשי' וכי ירקות אלימי מזרעים** והא איפכא תנן כל מיני זרעים אין זורעין בערוגה וזורעין כל מיני ירקות בערוגה. **מהו דתימא** הני מרורים כולן ששנינו מיני זרעים נינהו ואין זורעין אותן בערוגה בא רב להודיענו כי ירקות הן וזורעין בערוגה אחת. **ואקשי' והא מתני' ירקות קתני** כל תנא תנא נמי ירקות קתני וליכא תנא דתני זרעים. **חזרת** שסופה להקשות איצטריכא ליה סד"א ניתיב ליה רווחא טפי משאר ירקות. **כמו קלח של כרוב** שהוקשה כלומר שגדל ונעשה קשה שמרחיבין לו בית רובע מכל צדדין פי' אין מניחין סביבותיו זרע כדי שישלח שרשיו לכל צד מפני שגדול הוא. נעשה גם כך לחזרת קמ"ל דלא: **יוצאין בהן באלו הירקות בין לחין בין יבשין.** אמר רבא לא שנו יבשין אלא קלח אבל עלין לחין יוצאין בהן יבשין אין יוצאין בהן. **מיתיבי** יוצאין בהן ובקלח שלהן וכו' ודברים פשוטין הן. **ורב חסדא פירק** תרגומה אקלח אבל עלין אין יוצאין בהן אלא לחין. ושוין שיוצאין בהן כמושין אבל לא כבושין ולא מבושלין זה הכלל כל שיש בו טעם מרור יוצאין בו: **בעי רמי** מהו שיצא אדם במרור של מעשר שני אליבא דר' עקיבא. ופשטה רבה כשם שיוצאין במצה שהיא מדאורייתא כך יוצאין במרור שהוא מדרבנן: **מתני' אין שורין את המורסן לתרנגולין אבל חולטין.** ת"ר דברים שאין באין לידי חימוץ אסיקנא כגון אפוי שבשלו וחלוט שחלטו ברותחין. **תניא** רבי יוסי ברבי יהודה אומר קמח שנפל לתוכו דלף טיף טיף כנגד טיף טיף אפילו כל היום כולו אינו בא לידי חימוץ. **ותיקא** דהוא כגון שתיתא דעביד במשחא ובמלחא בקמחא שרי פירוש כי השמן מי פירות הוא ומי פירות אין מחמיצין אבל במיא ומלחא וקמחא אסור. **לא לימחי** איניש קדירה בקמחא דאבשינא דלא בשיל שפיר ואתי לידי חימועא. **הא דאמר רב יוסף** לא נחלוט איניש

פירות, ומי פירות אינם מחמיצים[לג], **וְהָא** - הברייתא שאסרה לאכול ותיקא בפסח, הוא באופן **דְּעַבְּדֵיהּ בְּמַיָּא וְמִילְּחָא** - שעשאו על ידי עירוב הקמח במים ומלח, שהוא מחמיץ מחמת המים.

★

הגמרא מביאה גזירה בקמח שנתייבש בתנור:

אָמַר מַר זוּטְרָא, לֹא לִימַּחֵי אִינִישׁ כִּדְרָא בְּקֶמְחָא דַּאֲבִישְׁנָא - לא יתן אדם קמח שנטחן מחטה לחה שנתייבשה על ידי קליה בתנור, לתוך תבשיל כדי לעבותו[לה]. ואף שנחשב לדבר האפוי, והאפוי אינו בא לידי חימוץ כמבואר לעיל בברייתא, מכל מקום יש לחשוש **דְּיִלְמָא לָא בָּשְׁיל שַׁפִּיר** - שמא לא נקלתה החטה כל צורכה בתנור, **וְאָתֵי** - ויבוא הקמח **לִידֵי חִימּוּץ**[לה].

★

הגמרא מביאה אופן של חליטה האסורה בפסח:

אָמַר רַב יוֹסֵף, לֹא לִיחַלּוֹט אִינִישׁ

אהח 19/06/2018

אוצר החכמה

לג. **וגם** המלח אינו מחמיץ, ואף שהוא נמס וחוזר להיות מים, מכל מקום מאחר שהוא מועט וגם צורתו הראשונה נשתנתה אינו מחמיץ. חידושי הר"ן (ד"ה הא כמצמץ). והריטב"א (ד"ה ותיקא) כתב, שיש אומרים שמה שהתירו היינו דווקא במלח שנחצב מההר, שהוא אין דינו כמים ואינו מחמיץ, אך מלח הבא ממי הים מחמיץ כמים. ועוד הביא שאחרים פירשו, שלא התירו לתן מלח בקמח אלא לאחר שנתבשל בשמן, שהמבושל בשמן דינו כאפוי שאינו מחמיץ.

לד. **רש"י** (ד"ה לא לימחי). שכל דבר שעושה כדי לעבות את התבשיל, נקרא 'מיחוי'. תוספות חכמי אנגליה (ד"ה לא לימחי). והמאירי (ד"ה דרכן) פירש, שמניחים את הקמח בקדירה כדי לסתום את נקביה. והוסיף, שיש מפרשים שמניחים אותו שם כדי שישאב את הזוהמא מהתבשיל. והערוך (ערך מצמצם) פירש בפירוש ראשון, שהוא קמח העשוי מתבואה שלא הגיעה לשליש גידולה, שנתנוה בתנור להתייבש, ומוללים את החטים עד שנעשים קמח, ומלבנים בו את הקדירה.

לה. **כשמערבו** עם מים בקערה קודם שנותנו בתבשיל. רש"י (ד"ה דילמא) על פי המהרש"ל. ואין לומר שיתנו לתוך תבשיל רותח שיתבשל מיד, ויהיה דינו כחלוט במים רותחים שאינו מחמיץ, שכן אין הדרך ליתן את הקמח לתבשיל רותח. רש"י (שם).

תְּרֵי חִיטֵּי בַּהֲדֵי הֲדָדֵי - לא יחלוט [-ישליך במים רותחים] אדם שני גרעיני חטה יחד בפסח, דִּילְמָא אָזְלָא חֲדָא וְיָתְבָה בְּצִירְיָא דַּחֲבֶרְתָּהּ - שמא תצמד חטה אחת לסדק של חבירתה[א], וְלֹא סָלְקָא לְהוּ דִּיקּוּלָּא דְּמַיָּא מֵאַרְבַּע רוּחֲתָא - ולא תגיע רתיחת המים לכל ארבע רוחותיה, וְאָתֵי [-ותבוא] לִידֵי חִימּוּץ, שכן החליטה מונעת מחימוץ רק כשהמים הרותחים מגיעים בבת אחת לחטה כולה, אך כשאינם מגיעים לכל החטה מיד אלא רק לחלק ממנה, הם מחמיצים אותה. ולכך הבא לחלוט חיטים בפסח, יחלוט כל חטה בפני עצמה.

הגמרא מביאה נידון נוסף לגבי חריכת שבולי חיטים באש בפסח:
וְאָמַר אַבַּיֵי, לָא לִיחֲרוֹךְ אִינִישׁ תְּרֵי שִׁבּוֹלֵי בַּהֲדֵי הֲדָדֵי - לא יחרוך אדם באש שתי שיבולי חיטים יחד בפסח, דִּילְמָא נָפְקִי מַיָּא מֵהַאי וּבָלַע אִידָךְ - שמא יצאו מים מהחיטים שבשיבולת זו, ויבלעו בחיטים שבשיבולת השניה[ב], וְאָתְיָא - ותבוא מחמתם לִידֵי חִימּוּץ.

אָמַר לֵיהּ רָבָא לאביי, אִי הָכִי אֲפִילּוּ חֲדָא נַמִּי - אם אתה חושש שתחמיץ החטה מחמת המים היוצאים, אם כן לא רק שתי שיבולים אין לחרוך יחד בפסח, אלא אף שיבולת אחת, שיש לחשוש דִּילְמָא נָפִיק מֵהַאי רֵישָׁא וּבָלַע אִידָךְ רֵישָׁא - שמא יצאו מים מהחיטים שבראשה האחד, ויבלעו בחיטים שבראשה השני, ויחמיצו.

אֶלָּא אָמַר רָבָא, אין איסור לחרוך חיטים בפסח, ואף שיוצאים מהן מים בעת החריכה, שכן מים אלו מֵי פֵּירוֹת נִינְהוּ [-הם], וּמֵי פֵּירוֹת אֵינָן מַחְמִיצִין.

מוסיפה הגמרא, וַהֲדַר בֵּיהּ אַבַּיֵי מֵהַהִיא - ואף אביי חזר בו ממה שאסר לחרוך שתי שיבולים יחד בפסח, אך לא מטעמו של רבא, שכן לדעתו מי פירות מחמיצים, אלא מטעם אחר, דְּכָל אַגַּב מִדְּלַיְיהוּ לָא מְחַמְּצִי - שמים בדרך נפילתם אינם מחמיצים, שכן אינם נבלעים, ולכן אף שבעת החריכה נופלים מים מחטה זו על חטה זו, אינם מחמיצים אותה כיון שהם נופלים עליה ואינם נבלעים בה. שכן מצינו דְּאָמַר אַבַּיֵי, הַאי חַצְבָּא דַּאֲבִישְׁנָא - אותו כד שמייבשים בתוכו חיטים בתנור בדרך קליה, סָחֵיפָא שָׁרֵי - אם הכד הפוך ופיו למטה, מותר לייבש בתוכו חיטים בפסח, משום שהמים הנפלטים מהחיטים על ידי חום התנור, זבים ויוצאים אל מחוץ לכד, אך אם הכד זָקֵיפָא [-זקוף] ופיו למעלה, אָסוּר לייבש בתוכו חיטים בתנור, משום שהמים הנפלטים מהן חוזרים ונבלעים בחיטים ומחמיצים אותם. ומכך שהתיר בכד הפוך משום שמי החיטים זבים לחוץ, מוכח שלא חשש שיחמיצו מי החיטים את החיטים האחרים בדרך נפילתם, וחזר בו ממה שאסר לחרוך שתי שיבולים יחד, שהרי גם בהן אין המים נבלעים בחיטים, אלא מחליקים על פניהן ונופלים.

רבא לשיטתו חלק על אביי גם בזה:
רָבָא אָמַר, אֲפִילּוּ זָקֵיפָא נַמִּי שָׁרֵי - אף בכד זקוף מותר לייבש חיטים בתנור בפסח, משום שהמים הנפלטים מהם מֵי פֵּירוֹת נִינְהוּ [-הם], וּמֵי פֵּירוֹת אֵינָן מַחְמִיצִין.

★

כל ימות השנה הדרך היא ללתות [-לשרות במים מועטים[ג]] את גרעיני התבואה, כדי שיוכלו להסיר את קליפתם על ידי כתישה במכתשת קודם טחינתם, ובכך תהא הסולת הנעשית מהם נקיה[ד]. הגמרא דנה בענין לתיתת שעורים וחיטים בפסח:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, אֵין לוֹתְתִין שְׁעוֹרִין בַּפֶּסַח[ה], שמא יחמיצו מחמת המים[ו], וְאִם לָתַת, אם נִתְבַּקְּעוּ השעורים מחמת הנפיחות הנגרמת להן על ידי המים, הרי הן אֲסוּרוֹת, שכיון שנתבקעו ודאי ממהרות להחמיץ[ז], ואם לֹא נִתְבַּקְּעוּ מוּתָּרוֹת. רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, אם הוא רואה שהן מתנפחות וחושש שמא יחמיצו, שׁוֹרָן בַּחוֹמֶץ, וְחוֹמֶץ צוֹמְתָן [-מחברן ומהדקן[ח]] ומונע את חימוצן[ט]. אָמַר שְׁמוּאֵל, אֵין הֲלָכָה כְּרַבִּי יוֹסֵי.

הגמרא מביאה מחלוקת בביאור דברי תנא קמא:
אוצר החכמה
אָמַר רַב חִסְדָּא אָמַר מַר עוּקְבָא, מה ששנינו שאם נתבקעו השעורים מחמת לתיתתן נאסרו, לֹא - אין זה רק באופן שנִתְבַּקְּעוּ מַמָּשׁ, אֶלָּא כֹּל שהתנפחו עד כדי שֶׁאֵילּוּ היה מַנִּיחָן עַל פִּי חָבִית של יין וְהֵן [-והיו] נִתְבַּקְּעוֹת מֵאֵילֵּיהֶן, משום שאינן יכולות לעמוד מפני ריח היין[י], הרי הן אסורות[יא]. וּשְׁמוּאֵל אָמַר, רק אם נִתְבַּקְּעוּ מַמָּשׁ נאסרו, אך אם לא נתבקעו, אף שהתנפחו הרבה לא נאסרו.

מביאה הגמרא, עֲבַד שְׁמוּאֵל עוּבְדָא - שמואל עשה מעשה כשיטתו, דְּדוּרָא דְּבֵי בַּר חֲשׁוּ - בשעורים שנלתתו בכפרו של אדם ששמו 'בר חשו', והתנפחו עד שהיו ראויות להתבקע על ידי ריח היין, אך עדיין לא נתבקעו, והתירן שמואל, כיון שלדעתו רק אם נִתְבַּקְּעוּ מַמָּשׁ הן אסורות, וכיון שאלו לא נתבקעו אלא רק התנפחו, לא נאסרו.

הגמרא מביאה הלכה נוספת בענין הלתיתה בפסח:
אָמַר רַבָּה, בַּעַל נֶפֶשׁ [-חסיד[יג]] לֹא יִלְתּוֹת בפסח. הגמרא סבורה עתה שדברי רבה נאמרו גם לענין לתיתת שעורים, ולכן מקשה, מַאי אִירְיָא - מדוע נקט רבה דווקא 'בַּעַל נֶפֶשׁ', הלא אֲפִילּוּ כּוּלֵּי עָלְמָא נַמִּי - אף לכל העולם אסור ללתות, דְּהָא תַּנְיָא - שהרי שנינו בברייתא לעיל, אֵין לוֹתְתִין שְׁעוֹרִין בַּפֶּסַח.

א. כיון שהחיטים אינן חלקות כשעורים, ויש בהן כמין סדקים. 'ציריא' פירושו סדק, כלשון הגמרא בעבודה זרה (נ.) 'טיליא חריפא דמצרי זיקי', שפירושו מין יין חזק שאין טעמו טוב ומתוק אלא הוא כחומץ שמרוב חוזקו מבקע נודות. רש"י (ד"ה ניריא). ובפסקי הריא"ז (ד"ה ואם) כתב, שהחשש הוא שמא תיצמד חטה אחת לשניה בחזקה, ותשב זו בסדק של זו.

ב. שכן דרך דבר לח הרבה, שכאשר מתחיל להתחמם הוא פולט את לחות המים שבו [ואז מתייבש]. נמוקי יוסף (ד"ה נפקי).

ג. רש"י (לעיל לו. ד"ה למיתה - הרמתון). והריטב"א (כאן ד"ה תנו רבנן) פירש, שמזלפים עליהם מים.

ד. רש"י וריטב"א (שם).

ה. דין החיטים שונה כפי שיבואר להלן בגמרא, וכאן הברייתא דנה בשעורים.

ו. מלשון הברייתא משמע שהאיסור הוא דווקא בתוך הפסח, שמא יתבקעו ויחמיצו השעורים ויעבור על איסור 'בל יראה', אבל קודם הפסח מותר ללתות לצורך הפסח, ואם לא נתבקעו מותרות בפסח. שפת אמת (ד"ה מיתי).

ז. רש"י (ד"ה נתבקעו). ומשמע מדבריו שהביקוע אינו סימן לחימוץ, אלא שלאחר שנתבקעו הן ממהרות להחמיץ. שפת אמת (ד"ה ר' יוסי). אולם בפני יהושע (ד"ה ת"ר) הביא אפשרות לפרש כך ברש"י, אך כתב שדוחק לפרש כן בלשון רש"י [עיין שם בטעם הדוחק], והניח את דבריו בצריך עיון. וראה מה שכתבנו בביאורי רש"י.

ח. רש"י בחולין (מז. ד"ה נומת).

ט. כתב בחידושי הר"ן (ד"ה ר' יוסי), שהמחלוקת היא באופן ששרן בחומץ קודם שנתבקעו והחומץ צומתן שלא יתבקעו, שלדעת רבי יוסי הן מותרות, ולדעת חכמים הן אסורות משום שזה שהן לא נתבקעו אינו מוכיח שלא החמיצו, כי החומץ מנע רק את הביקוע ולא את החימוץ. אך רבינו דוד (ד"ה ר' יוסי) פירש, שרבי יוסי מתיר אף באופן שלבסוף נתבקעו, משום שיש לתלות שנתבקעו מחמת דבר אחר ולא מחמת הלתיתה. ובדברי הרא"ש (סי' כה) מבואר, שגם לאחר שנתבקעו מועיל החומץ למנוע את חימוצן, שכן אין הביקוע סימן לחימוץ, אלא סימן שקרוב להחמיץ [ראה בענין זה בהערה לעיל], וראה בקרבן נתנאל (שם אות ע). וכעין זה ביאר בשפת אמת (ד"ה ר' יוסי).

י. יש להבין, מדוע אמר שמואל בדרך השלילה שאין ההלכה כרבי יוסי, ולא אמר הלכה כתנא קמא. וביאר באברהם יגל (ד"ה אמר), שכיון שאמר שמואל להלן (ע"ב) שהלכה כחכמים שאמרו במשנה (שם) שאם נתן קמח לתוך חרדל או חרוסת יאכל מיד, מפני שאינו מחמיץ מיד אלא לאחר זמן, לכן הוצרך לומר שאין הלכה כרבי יוסי שאם נותן בחומץ נצמת ולא מחמיץ, אלא אם אינו אוכל מיד אינו נצמת אף אם נותנו בחומץ. ובבכורות (לג.) מובא שפסק רב שאין הלכה כרבי יוסי, והגמרא שם מבארת, שמה שהוצרך לומר כך אף שפשוט הוא, שהרי דעתו שם היא דעת יחיד ובמחלוקת של יחיד ורבים ההלכה כרבים, היינו משום שרבי יוסי היה תמיד מביא טעם לדבריו, והיה מקום לומר שההלכה כמותו אף כנגד רבים.

יא. רש"י (ד"ה ואסור). והריטב"א (ד"ה אמר) כתב, שמתבקעות מאליהם מחמת ההבל שבתוך היין. רבינו חננאל (ד"ה ת"ר) גורס בדברי הגמרא 'כל שאילו מניחן על פי אבוב של קלאים והן מתבקעות'. ואבוב הוא כלי מנוקב שבעלי השעורים מניחים בו את השעורים כדי לקלותן באש, והן מתבקעות מכח האש. תוספות (ד"ה ה"ג). וכתב הריטב"א (שם) ששתי הגירסאות אמת, ואם מניחן על פי החבית או על פי האבוב ומתבקעות, אסורות.

יב. ואסור לאוכלן בפני עצמן, אך בתערובת מותר. רי"ף. עיין שם הטעם.

יג. רש"י (ד"ה נעל) לפי הגירסא שלפנינו. ופירוש 'חסיד' הוא שעושה לפנים משורת הדין. רש"י בראש השנה (יז: ד"ה מפקיד). והוא עדיף מצדיק [שעושה כשורת הדין בלבד ולא יותר]. רש"י בנדה (יז. ד"ה מפקיד). ובשבת (קכ. ד"ה מפקידי) כתב רש"י, ש'חסיד' הוא מי שמוותר משלו. וברש"י כאן יש גורסים [במקום 'חסיד'] 'ירא שמים החרד על נפשו'.

מסורת הש"ס
עם הוספות

ו) [לעיל לה: מנחות נז:], ז) [לקמן מב.], ג) [לקמן מח.], ד) [סנהדרין ה:], ה) לעיל לז., ו) לעיל לז. ז) מח ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה ניריה סדק כמו טיילי"א. ג"כ נסון יון: (ב) ד"ה הכי קאמר וכו' ללמוד בעל נפש לא מחמיר: (ג) ד"ה לנפש ד"ה מלן הד"ג: (ד) ד"ה באחרונה מצות כל"ל ומיבעי ליה נמחק:

תורה אור השלם

א) וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמַּצּוֹת כִּי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצֵאתִי אֶת צִבְאוֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַיּוֹם הַזֶּה לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם: (שמות יב, יז)

אוצר התכלת

הגהות וציונים

ח) צ"ל אמר וכ"ה ברי"ף (ב"ש): ט) צ"ל רבה בר אבוה (ד"ס): י) צ"ל רבה בר ירמיה (רש"ש, מלא הרועים, ד"ס): יא) בכת"י ובתוס' לשום מצה וכ"ה בגמ' לעיל לח ע"ב: יב) הוא מין יין חזק המבקע נודות שכנוס בתוכו (מהרש"ל): יג) מצמק: יד) ס"א ירא שמים החרד על נפשו (גליון): טו) "משמע" ליתא בכת"י, ובקצת דפו"י משעה שמתקנה לאפייה וכצ"ל (דק"ס): טז) "ואע"ג" מיותר (ד"ס, בית ארזים): יז) רש"י על הרי"ף וכ"י מובא בד"ס המעמרין: יח) צ"ל שתשלוט (גליון): יט) צ"ל אבוב (ב"ש): כ) צ"ל קלים (ב"ש):

ליקוטי רש"י

לותתין. לשון נמיס מעט ולכותתן במכתשת להקיר מורסן כדי שתהא סולתן נקיה [לעיל לו.]. מותר ללתות. לשרות מעט נמיס ולכותתן במכתשת ולא מייסינן לחימוץ הואיל וכותתן מיד [סנהדרין ה:].

עין משפט
נר מצוה

קסז א מיי' פ"ה מהל' חו"מ הלכה ד טוש"ע ח"מ סי' תס"ג סעיף ג:
קסח ב ג ד מיי' פ"ה מהלכות מלה הל' ו ז טוש"ע או"ח סימן תנג סעיף ה:
קסט ה מיי' שם הלכה ח ט טוש"ע או"ח סימן תנג סעיף ד:

רבינו חננאל

תרתי חיטי בהדי הדדי כו' אלו הן כגון קליות. והא **דאמר אביי** לא נחריך איניש תרתי שבלי בהדי הדדי לית הלכתא כותיה אלא כרבא דאמר מי פירות אין מחמיצין. **וכן חצבא דאביישנא** שהן שיבולי דשערי רטיבתא אמר אביי כשנותנין זה החצבא בתנור בימות הפסח ופיה למטה כל זיעה שיוצא מאותן השעורים נשפכין בתנור (ואם לאו) אסורין אלא אם ישארו אותן המים היוצאין מהן בחצבא מחמיץ. **ולית** הלכתא כאביי וקיימא לן כל מי פירות אין מחמיצין: **ת"ר אין לותתין את השעורין בפסח** ואם לתתן נתבקעו אסורות לא נתבקעו מותרות ואמרי' לא נתבקעו ממש אלא כל שמניחין על פי הביב[ג] של קלאים והן כלים[מ] מאיליהם וכן הלכתא. **ור' יוסי דאמר** שורן בחומץ מפני שהחומץ צומתן לית הלכתא כותיה דהא בהדיא אמר שמואל אין הלכה כר' יוסי והא דעביד שמואל עובדא נתבקעו ממש לא סמכינן עליה. **אמר רבה בעל נפש** כלומר המתרחק מריח עבירה ומדקדק הרבה על עצמו. לא ילתות אפילו חטין דשרירן פי' שהן חזקים מן השעורים ולא אתי לידי חימוץ הא לא ילתות. כל שכן שעורים. **אמר רב נחמן מאן דצאית לרבה** אוכל פת מעופשת פי' כגון פת קיבר שאין בה סלת. דהא (בר) [בי] רב הונא ובי רבה בר אבוה לתתי ורבה אמר אסור ללתות. ומותבינן עליה אין לותתין את השעורים בפסח הא חטין שרי כו'. **פי' צריא** כגון סדק באמצעה של חטה אבל השעורים שייעו אין בהן סדק. **איכא דאמרי אמר רבא מותר** ללתות דתנן יוצאין בפת נקיה והדראה ואי אפשר לפת נקיה בלא לתיתה כלומר אם אין שורין את החטים לא יצא מהם סלת. **ומותיב רב פפא** מהא דתאני הקמחין והסלתות של נכרים של כרכים טמאים ושל כפרים טהורים ש"מ מדקתני טהורין מכלל דלא

תרתי חיטי. גרעיני חיטין, חלא חדא מדא חיטתא: דילמא אתיא חדא ויתבה בציריא דחברתה. נסדק של חברתה: דיקולא דמיא. רמיחת המים: **ציריא.** סדק, כמו (ו) טיילית חריפה[ח] דמגרי זיקי דמסכת ע"ז (דף ל.): **אי הכי אפילו חדא.** שנולתא נמי לא ליחרוך: דילמא נפקי מיא. ממיטי דבריסא חדא, ובלעי חטים לחידך ריסא: ה"ג והדר ביה אביי דכל אגב מדלייהו לא מחמעי. כל דרך נפילתם לא מחמעי: **חצבא דאבישונא.** כל שמיבשין בתוכו קליות בתנור: **מחיפא שרי.** מס פיו כפוי למטה, שיהו המים הנפלטין מן הקלי על ידי חום התור זבין ויוצאין לחוץ, שרי: **זקיפא.** שיהא זוקף כדרכו, חסור, שהמים נפלטין ומוזרין ונבלעין. ומדאמר חדי שחיפא שרי משום דלייבי מבחי, שמע מינה הדר ביה ממאי דאמר לעיל לא ליחרוך חינים תרתי שיבלי, דהני נמי לייבי מיא ושרקי ונפלי ולא מיבלעי בחידך: **נתבקעו.** מחמת הניפוח שמחמת המים מסורות, דודאי ממהרות להחמיץ: שורן בחומץ. שם רומה שנופחות שורן בחומץ: וחומץ צומתן. מסטרייני"ר[ט] בלע"ז ומינו מניחן להחמיץ: והן מתבקעות מאיליהן. שמינן יכולות לעמוד מפני ריח היין: **בדורא דבי בר חשו.** נכפר של אותו המים: **נתבקעו ממש.** כלומר דמין מסורות חלא נתבקעו ממש, ואותן לא מבוקעות ממש היו, והתירן: **אמר רבה.** גרסינן: **בעל נפש.** חסיד[י]: **הכי קאמר אפילו חיטי.** שהן קשין מטעורין ומין ממהרין להחמיץ, בעל נפש לא ילתות, אבל ללאו בעל נפש (ג) חלא מחמיר על נפשיה כולי האי: **דשרירן.** קשים: **לאבא** (ג). רבה, הכי קרי ליה לשון רבנות: **מאן דצאית ליה לאבא יאכל לחם עיפושא.** כלומר לא תהא סולתן נקיה: דהא **בי רב הונא לתתי.** כולה רב נחמן אמר לה: **ורבא אמר אסור ללתות.** לכולי עלמא: דשיעין. שחלקין הן: **והדראה.** קיבר: **של כפרים טהורים.** לפי שאין מקפידין על סולתן לעשותן נקיה כל כך ולא לתתי לחיטי דידהו, ומשום שלא הוכשרו, וקא קרי להו סולת, אלמא אפשר לנקיה בלא לתיתה: **בתר דנפק.** רבא אמר מדרשא: **אמר.** רב פפא נלטער בעלמו מדוע לא נזכרתי להשיב לו מהא דאמר ר' ירמיה בר' ואי **לאו.** לתיתה, דעכשיו בעי שיעור שלא יחמיצו, שיעור למה לי: **לאו שיעור הוא.** אי לא עבד ליה שיעור מקמי הכי: **דאמר רב הונא.** גרסינן: **בצקות של נכרים.** שמכיר בהן שלא החמיצו, שאין שם לא קרני חגבים ולא הכשיפו פניו, דהוה הוי שימן שידוק ושימן שיאור כדלקמן[יו]: **שיאכל בזית מצה באחרונה.** דבהא לא נפיק ידי חובת מלה אפוס דלא הוי לה שיעור לשם מלה, ואף על פי שאנו רואין שאין כאן חימוץ, ומיהו למצה של מצוה שיעור לשמה בעינן: **באחרונה.** (ד) היא מצות אכילתה, שעם הפסח היא חובת אכילתה לכתיב קרא (במדבר ט) על מצות ומרורים יאכלוהו, ופסח נאכל על השובע כדתנן (לקמן דף קיט:) אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן: **בראשונה לא.** כלומר בשאר אכילה רשאונה שאכל מבצקות של נכרים לא נפיק: הכי גרסינן **מאי טעמא דלא עבד ליה שיעור.** ולא גרסינן מי ניחא, דהא ודאי טעמא אפוס הכי הוא: **מאפייה ואילך.** משמע[יח] משמתקנה לאפייה, כגון עריכתה וקיטוף שלה ומתינתה לתנור: **וממאי דילמא.** לעולם שיעור ליכא שיעור הוא ומע"ג[יט] ללא מינטרין שיעור מקמי הכי, והכא מאי טעמא לא נפיק, משום דמשעת נתינת מים לקמח אזה דבר המחמצת הויא לריכה שיעור, וזו לא נעשה לה שיעור מהניא עידנא דנחית למורת שיעור דהיינו מנתינת מים: **ואפילו הכי.** ללא מאכח רבא דאמר להו להנהו דמהפכי ביפי כי מהפכיתו הפיכו לשום מצה[כ] **אלמא** קסבר שיעור מעיקרא מתחלתו ועד סופו בעינן מר בריה דרבינא

מנקטא

ה"ג ר"ח **כל** שאילו מניחן על פי אבוב של קלאים והם מתבקעות. פירוש כלי שבעלי קליות עושין בו קליות והוא מנוקב כדאמרינן בפרק ר' ישמעאל (מנחות דף סו.) מניחין בתוך אבוב של קלאים כדי שתגמור[כא] החור בכולו והם מתבקעות מכח החור וכן מלא ר"י בספר יש בשם רבינו תם:

תרגומא אקמחים. תימה השתא אמאי תני סלתות ויש לומר דלגדדין קתני: **כי** מהפכיתו כיפי הפכיתו לשם מצה. ות"ת כיון דסבירא ליה דבעי שיעור בשעת היפוך אם כן היכי מוכח דמצה ללתות לילמא לאו מצה היא אלא חלא דבריך שיעור מתחלתו ועד סופו ויש לומר דעיקר שיעור כדי שלא מחמיץ וסגי רבא מי שיש שיעור מחמץ בשעה שהוא עדיין דגן כגון למיתה לא היה מצריך שיעור בשעת בי דרי מתחילת הדגון:

תרי חיטי בהדי הדדי דילמא אזלא חדא ויתבה בציריא דחברתה ולא סליק להו דיקולא דמיא מארבע רוחתא ואתי לידי חימוץ ואמר אביי לא ליחרוך איניש תרי שבולי בהדי הדדי דילמא נפקי מיא מהאי ובלע איהך ואתיא לידי חימוץ אמר לי' רבא א"ה אפילו חדא נמי דילמא נפיק מהאי רישא ובלע איהך רישא א"אלא אמר רבא מי פירות נינהו[ו] ומי פירות אינן מחמיצין והדר ביה אביי מהההיא דכל אגב מדלייהו לא מחמצי דאמר אביי האי חצבא דאבישנ' סחיפא שרי זקיפא אסור רבא אמר אפילו זקיפא נמי שרי מי פירות נינהו ומי פירות אינן מחמיצין. ת"ר[ב] שעורין בפסח ואם לתת נתבקעו אסורות לא נתבקעו מותרות ר' יוסי אומר שורן בחומץ וחומץ צומתן[ג] אמר שמואל אין הלכה כר' יוסי א"ר חסדא אמר מר עוקבא[ד] לא נתבקעו ממש אלא כל שאילו מניחן על פי חבית והן נתבקעות מאיליהן ושמואל אמר נתבקעו ממש עבד שמואל עובדא בדורא דבי בר חשו נתבקעו ממש. אמר רבה בעל נפש לא ילתות מאי איריא בעל נפש אפילו כולי עלמא נמי דהא תניא אין לותתין שעורין בפסח הבי קאמר[ה] בעל נפש אפי' חיטין דשרירי לא ילתות א"ל[ו] ר"נ מאן דציית ליה לאבא אכיל נהמא דעיפושא דהא בי רב הונא לתתי ובי רבא בר אבין[ז] לתתי. ורבא אמר אסור ללתות אלא הא דתניא אין לותתין שעורין בפסח שעורין הוא דלא הא חיטי שרי לא מיבעי' קאמר לא מיבעיא חיטין כיון דאית ביה ציריא עיילי בהו מיא אבל שערי דשיעי אימא שפיר דמי קמ"ל. הדר אמר רבא[ח] מותר ללתות ה) דתניא יוצאין בפת נקיה והדראה ואי אפשר נקיה בלא לתיתה איתיביה רב פפא לרבא הקמחין והסלתות של נכרים של כפרים טהורים ושל כרכין טמאין דכפרים מ"ט לאו משום דלא לתתי וקא קרי ליה סולת תרגומא אקמחא בתר דנפיק אמר מ"ט לא אימא ליה מהא[י] דאמר רבי זירא אמר רב[יא] ירמיה אמר שמואל חיטין של מנחות אין לותתין אותם וקא קרי להו סולת. הדר אמר רבא מצוה ללתות שנאמר[יב] ושמרתם את המצות אי לא דבעי לתיתה שימור למאי אי שימור דלישה שימור דלישה לאו שימור הוא דאמר רב הונא בצקות של נכרים אדם ממלא כריסו מהן ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה אין בראשונה לא מ"ט משום דלא עבד בהו שימור ולעביד ליה שימור מאפייה ואילך אלא לאו שמע מינה שימור מעיקרא בעינן וממאי דילמא שאני התם דבעידנא דנחית לשימור לא עבד לה שימור אבל היכא דבעידנא דנחית לשימור עביד לה שימור הכי נמי דשימור דלישה הוי שימור ואפ"ה לא הדר ביה רבא דאמר להו להנהו דמהפכי ביפי כי מהפכיתו הפיכו לשום מצה[כ] **אלמא** קסבר שימור מעיקרא מתחלתו ועד סופו בעינן מר בריה דרבינא

מנקטא

הוכשרו וקרי להו סלתות הנה סלת בלא לתיתה. **ודחי רבא** האי דקתני של כפרים טהורין אקמחים בלבד ולא אסלתות. **והא דאמר רבא** אי אפשר לפת נקיה בלא לתיתה דחויה היא דהא משמא דשמואל אמרו חטים של מנחות אין לותתין וקרי להו התורה סלת הנה נמצאת בלא לתיתה. **הדר אמר רבא מצוה ללתות** דכתיב ושמרתם את המצות ואין שמור אלא שמור דחטים בלתיתה [דשימור דלישה לאו] שימור מדרב הונא דאמר בצקות של נכרים אדם ממלא כריסו מהם ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה ואי הוה שמור דלישה שמור היה עושה שימור לבצק של נכרי ואינו צריך כזית אחר. **ודחי'** הני בצקות של נכרים משום דלא אתחיל בהו ישראל בשמור דנכרי לאו בר שימור הוא אבל ישראל דבר שימור הוא אם התחיל מתחלה להשמר אפילו שימור דלישה הוי שימור. אפילו הכי לא הדר ביה רבא דאמר רבא להנהו דהוו מהפכי לגורן והן העומרין. **הפכו לשם מצה** כלומר הזהרו מהכשרת המים והפיכו להו למקום שאין בו הכשרת המים שיהיה שימור לשמו לשם מצה. **מר בריה דרבינא מנקטא ליה בארבי** פי' בעיקריתם

הגמרא מבארת את דברי רבה:
הָכִי קָאָמַר - כך כוונת רבה לומר, מעיקר הדין מי שאינו 'בעל נפש' שאינו מחמיר על עצמו כל כך, רק שעורים שממהרות להחמיץ בלתיתה לא ילתות, אך **'בַּעַל נֶפֶשׁ', אֲפִילּוּ חִיטִּין דִּשְׁרִירֵי** - שהן קשות משעורים, ואינן ממהרות להחמיץ, **לָא יִלְתּוֹת.**

הגמרא מביאה דעה חולקת:
אָמַר (לֵיהּ[י]) רַב נַחְמָן, מַאן דְּצָיֵית לֵיהּ לְאַבָּא - מי שעושה כדברי רבה[ט] ומחמיר ואינו לותת חיטים בפסח[ט], **אָכִיל נַהֲמָא דְּעִיפּוּשָׁא** - אוכל פת מעופשת, כלומר פת העשויה מסולת שאינה נקיה, שבלא לתיתה נשארת קליפת החטה ונטחנת יחד עמה[י], ורצה לומר בזה, שאף מדת חסידות אין במניעת הלתיתה. **דְּהָא בֵּי רַב הוּנָא לָתֵתִי** - שהרי אף בבית רב הונא היו לותתים חיטים בפסח, **וּבֵי רָבָא בַּר אָבִין לָתֵתִי** - וכן בבית רבא בר אבין היו לותתים.

הגמרא מביאה שיטה שלישית בלתיתת חיטים:
וְרָבָא אָמַר, לא מדת חסידות בלבד היא שלא ללתות חיטים בפסח, אלא מעיקר הדין **אָסוּר לְלָתּוֹת**, ולכן לכל אדם אסור ללתות חיטים בפסח, ולא רק לחסיד.

מקשה הגמרא, **אֶלָּא הָא דְּתַנְיָא** - מה ששנינו בברייתא, **אֵין לוֹתְתִין שְׁעוֹרִין בַּפֶּסַח**, ומשמע ששְׁעוֹרִין דווקא **הוּא דְּלָא** לותתים, **הָא חִיטֵּי שָׁרֵי** - אבל חיטים מותר ללתות, וקשה מזה על רבא שאסר ללתות גם חיטים.

מתרצת הגמרא, **לָא מִיבַּעְיָא קָאָמַר** - מה שנקט התנא שעורים היינו בדרך 'אין צריך לומר', כלומר, **לָא מִיבַּעְיָא** - אין צריך לומר שאסור ללתות **חִיטִּין, דְּכֵיוָן דְּאִית בֵּיהּ צִירְיָא, עָיְילִי בְּהוּ מַיָּא** - שכיון שיש בהן סדקים, נכנסים בהם המים ומחמיצים את החיטים, **אֲבָל שְׂעֹרֵי דְּשִׁיעֵי, אֵימָא שַׁפִּיר דָּמֵי** - אבל שעורים שהן חלקות ואינן סדוקות, היה מקום לומר שמותר ללותתן, ולכן **קָא מַשְׁמַע לָן** - השמיענו התנא בברייתא שאסור ללתות גם שעורים.

אומרת הגמרא, לבסוף **הַדַּר** [-חזר בו] **וְאָמַר רָבָא, מוּתָּר לְלָתּוֹת** חיטים בפסח[יא], **דְּתַנְיָא** - שהרי שנינו בברייתא, **יוֹצְאִין** ידי חובת אכילת מצה גם **בְּפַת נְקִיָּה** - העשויה מקמח נקי בלא פסולת, **וְכֵן יוֹצְאִין בְּהִדְרָאָה** - פת העשויה מחיטים שנטחנה עמהם פסולתן הנקראת 'סובין', ופת זו נקראת 'פת קיבר'[יב]. **וַהֲרֵי אִי אֶפְשָׁר** שתהיה הפת **נְקִיָּה** מפסולת **בְּלֹא לְתִיתָה**, ומכך שהתירה הברייתא לצאת ידי חובת מצה בפת נקיה, מוכח שמותר ללתות חיטים בפסח[יג].

הגמרא מביאה קושיא על ההוכחה שהביא רבא:
אִיתִיבֵיהּ [-הקשה] **רַב פָּפָּא לְרָבָא**, שנינו בברייתא, **הַקְּמָחִין וְהַפְּלָתוֹת שֶׁל נָכְרִים**, אם **שֶׁל** בני **כְּפָרִים** הן, הרי הם **טְהוֹרִים**, כלומר אינם מקבלים טומאה, **וְאִם שֶׁל** בני **כְּרַכִּין** [-ערים] הן, הרי הם **טְמֵאִין**, כלומר מקבלים טומאה. מבאר רב פפא את קושייתו, **דִּכְפָרִים מַאי טַעֲמָא** - מה הטעם שקמחים וסלתות של בני הכפרים טהורים, **לָאו** - האם לא **מִשּׁוּם דְּלָא לָתֵתִי** - שאינם לותתים את חיטיהם במים קודם טחינתן, כיון שאינם מקפידים לעשות קמח וסולת נקיים, ולכן לא הוכשרו לקבל טומאה[יג]. **וְאַף שבני הכפרים אינם** לותתים חיטיהם, **קָא קָרֵי לֵיהּ** - התנא של הברייתא קורא לחיטיהם הטחונות **'סוֹלֶת'** שהיא קמח נקי, ומוכח שיש פת נקיה שאינה לתותה, ואם כן כיצד הוכיח רבא שמותר ללתות חיטים בפסח מכך ששנינו בברייתא שיוצאים ידי חובת מצה בפת נקיה, והלא ניתן לעשות פת נקיה גם ללא לתיתה.

תירץ לו רבא, לעולם אפשר לומר שלא תתכן סולת נקיה בלא לתיתה, ומה שאמרה הברייתא שקמחים וסלתות של בני כפרים טהורים, **תַּרְגּוֹמָא** - יש לפרש זאת **אַקִּמְחָא** - על קמח בלבד ולא על סולת, ומה שהוזכר בברייתא 'סולת', היינו לגבי בני הכרכים[יד].

הגמרא מביאה קושיא נוספת על דברי רבא:
בָּתַר דִּנְפִיק - לאחר שיצא רבא מבית המדרש, הצטער רב פפא על עצמו ו**אָמַר, מַאי טַעֲמָא לָא אֵימָא לֵיהּ** - מדוע לא נזכרתי להקשות על דברי רבא **מֵהָא** [-ממה] **דְּאָמַר רַבִּי זֵירָא אָמַר רַב יִרְמְיָה אָמַר שְׁמוּאֵל, חִיטִּין שֶׁל מְנָחוֹת** - שעושים מהן סולת למנחות **אֵין לוֹתְתִין אוֹתָם**, כדי שלא יבואו לידי חימוץ[טו], **וְאַף** על פי כן **קָא קָרֵי לְהוּ** - התורה קוראת בכל מקום לקמח המנחות **'סוֹלֶת'** שהוא קמח נקי, הרי מבואר שניתן לעשות פת נקיה גם בלא לתיתת החיטים, ואם כן נדחית הוכחת רבא להתיר לתיתת חיטים בפסח, מדברי הברייתא שיוצאים ידי מצות אכילת מצה בפת נקיה, שהרי נתבאר לענין חיטי המנחות, שגם אם אין לותתים אותן, הפת הנעשית מהן נחשבת פת נקיה[טז].

הגמרא מביאה שלאחר מכן חזר רבא והוסיף על דבריו:
הַדַּר - ושוב חזר **וְאָמַר רָבָא**, לא רק שמותר ללתות חיטים בפסח, אלא אף **מִצְוָה לְלָתּוֹת** אותן לצורך מצת מצוה, **שֶׁנֶּאֱמַר** (שמות יג יז) **'וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמַּצּוֹת'**, כלומר, צריך לשמור את המצות מחימוץ, **וְאִי לָא דְּבָעֵי** - ואם אין החיטים צריכים **לְתִיתָה, שִׁימּוּר לְמַאי** - ממה ישמרם, והלא כל זמן שלא באו במים אינן יכולות להחמיץ[יז]. **וְאִי שִׁימּוּר דְּלִישָׁה** - אם תאמר שמצות שמירה יקיים בכך שישמור

אוצר החכמה

הגהות וציונים. ורבינו חננאל (ד"ה ממר רנה) פירש, שהוא 'המתרחק מריח עבירה ומדקדק הרבה על עצמו'.
יד. **הוגה** על פי ברכות שמים, הובא בהגהות וציונים.
טו. **רב** נחמן כינה כך את רבה, כיון ש'אבא' הוא לשון רבנות. רש"י (ד"ה מחמ).
טז. **ומה** שאמר בלשון חריפה זו, וכן מצינו בעירובין (נט:) שאמר רב נחמן על רבה בלשון 'לא תציתו ליה', היינו משום שעל דברי תורה נאמר (מלכים יט י ועוד) 'אמת', ולכן אין להחניף בה לשום בריה בעולם [כשאומר דבר שהשומע סבור שאינו נכון]. מנחת יהודה (עפשטיין, ד"ה ממר).
יז. **לכאורה** תמוה, שהרי אף לדברי רבה אין להחמיר אלא בתוך הפסח, אבל אפשר ללתות קודם הפסח, ואם לא יתבקעו יאכלם בפסח. ויישב בשפת אמת (ד"ה מין), שאף שהן מותרות בפסח, מכל מקום לדעת רבה שהלתיתה עלולה להביא לידי חימוץ, אין יוצאים בהן ל'מצת מצוה', אף שלבסוף לא החמיצו, משום שלא שמר אותן מחימוץ, וכמו שיבואר להלן בבצקות של נכרים שלא נשמרו מחימוץ, שאף שלא החמיצו אין יוצאים בהם.
יח. **אך** שעורים מודה רבא שאסור ללתות, שהרי כך שנינו בפירוש בברייתא שהביאה הגמרא לעיל. פני יהושע (ד"ה הדר).
יט. **ולשון** 'הדראה' היינו שניטל כל הדרה. על פי רש"י לעיל (ו: ד"ה הדרמה).
כ. **לכאורה** קשה, כיצד מוכח מהברייתא שמותר ללתות אף לכתחילה, הרי יתכן שרק בדיעבד כשלתת קודם הפסח, יוצא במצה זו אם לבסוף לא נתבקעו החיטים. ותירץ בשפת אמת (שם), שאם הלתיתה עלולה להחמיץ, נמצא שלא נשמרו החיטים מחימוץ, ולכן אף אם לא החמיצו אין יוצאים בהם. וראה תירוצים נוספים בפני יהושע ובצל"ח (ד"ה הדר) ובמעיל שמואל (ד"ה ממר).
כא. **שכן** אין האוכלים מקבלים טומאה עד שיבואו עליהם משקים. אמנם בני הכרכים שאוכלים פת נקיה, לותתים את חיטיהם במים, ובכך הוכשרו הקמחים והסלתות שלהם לקבל טומאה על ידי המים שנלתתו בהם.
כב. **ולפי** זה דברי הברייתא נאמרו לצדדים, כלומר על שני האופנים שנזכרו בה, והרי זה כאילו נאמר 'הקמחים של בני הכפרים טהורים', והסלתות של בני הכרכים טמאים. תוספות (ד"ה תרגומא).
כג. **כיון** שמקריבים את כל המנחות ממצה דווקא ואסור להחמיצן, והמחמיץ עובר בלא תעשה, שנאמר (ויקרא ב יא) 'כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ'. משנה (מנחות נה.).
כד. **רב** פפא לא הקשה על רבא שהתיר לתיתה בחיטים בפסח, מעצם מה שאסר שמואל לתיתה במנחות, וכל שכן שיש לאסור בפסח, כמבואר לעיל (ו.) לענין לישה במים פושרים שיש להחמיר בפסח יותר מבמנחות, כיון שאינה נעשית על ידי כהנים זריזים אלא על ידי כל אדם. שכן לענין לתיתה יש לחלק ולהתיר בפסח יותר מאשר במנחות, כיון שאין צריך בה זריזות יתירה כמו במים פושרים, ולכך דווקא במנחות אסרוה משום שאינה נעשית בעזרה אלא בביתו, והוא אינו זהיר במנחות כמו במצה של פסח, משום שאין בהן איסור כרת כמו בחמץ בפסח, וכן משום שעיקר הקרבת המנחות מוטלת על הכהנים. על פי תוספות רבינו פרץ (ד"ה הדר). אמנם המהרש"א (ד"ה ממר) כתב, שיש לומר שרבא חלק על שמואל שאסר ללתות במנחות, ולדעתו מותר ללתות גם במנחות. וראה ביאורים נוספים בפני יהושע (ד"ה נמר) ובצל"ח (ד"ה מ"ט).
כה. **רש"י** (ד"ה ואי).
ולכאורה קשה, שאם יוצאים רק במצה שמצוה לשומרה וממילא מצוה ללותתה, אם כן מדוע יוצאים במצה העשויה משעורים, הרי לדברי הכל אסור ללותתן כמבואר בברייתא לעיל. ותירץ בשפת אמת (ד"ה הדר), שדבר זה עצמו שאסור ללותתן היא

מסורת הש"ס
עם הוספות

ע) [לעיל לה: מנחות נז:], ג) [לקמן מב.], ג) [לקמן מג.], ד) [סנהדרין ה:], ה) לעיל לז., ו) לעיל לז. ז) מח ע"ב.

הגהות הב"ח

(ע) רש"י ד"ה ניהיה סדק כמו טיילי"א. נ"ב לגון יון: (ב) ד"ה הכי קאמר וכו' ללאו בעל נפש לא מחמיר: (ג) ד"ה לפנים וד"ה מלן הד"ע: (ד) ד"ה באחרונה מצות כל"ל ומיבעי ליה נמחק:

תורה אור השלם

א) וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמַּצּוֹת כִּי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצֵאתִי אֶת צִבְאוֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַיּוֹם הַזֶּה לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם: (שמות יב, יז)

הגהות וציונים

ס] צ"ל אמר וכ"ה ברי"ף (ב"ש): נ] צ"ל רבה בר אבוה (ד"ס): ג] צ"ל רבה בר ירמיה (רש"ש, מלא הרועים, ד"ס): ד] בכת"י ובתוס' לשום מצה וכ"ה בגמ' לעיל לח ע"ב: ס] הוא מין יין חזק המבקע נודות שכנוס בתוכו (מהרש"ל): ו] מצמק: ז] ס"א ירא שמים החרד על נפשו (גליון): מ] "משמע ליתא בכת"י, ובקצת דפו"י משעה שמתקנה לאפייה וכצ"ל (דק"ס): מ] "וא"ג" מיותר (ד"ס, בית ארזים): י] רש"י על הרי"ף וכ"י מובא בד"ס המעמרין: כ] צ"ל שתשלוט (גליון): ל] צ"ל אבוב (ב"ש): מ] צ"ל קלים (ב"ש):

משנת ראשונים

והדר ביה אביי מהיא דכל אגב מדלייהו לא מחמצי. אע"ג דלא צריכי להא דאביי, דמי פירות נינהו ומי פירות אין מחמיצין, אפ"ה סמכינן עליה לענין חטין שנפלו עליהן מים דאגב נזלייהו לא מחמעי, ולא חיישינן להו אלא כשהמים מתעכבין בהן, ומשום הכי לא חיישינן כשהגשמים יורדין על הקמות ועל העמרים דאגב נזלייהו הוא. [חידושי הר"ן]

אין לותתין שעורין בפסח. פי' לתיתה הוא שמזלפין עליהם מים כדי לכתשן ולהסיר קליפתן וישאר הקמח סולת נקייה ואסרוהו בפסח שמא לא יזהרו בדבר כל הצורך ויבא לידי חימוץ. [הריטב"א] הלתיתה היא שהיו רוחצים החטים יפה יפה מפני העפר והאבק שעליהם ואח"כ היו מנגבין אותם בשמש וטוחנין אותם ולתיתה לכתחלה אסור לעשותה בפסח אפי' בחטים שהם שרירים וחזקים יותר מן השעורים שאף החטים הבקיעה שבהם מצויה הרבה להכנס המים בתוכם ולהתעכב שם. [מאירי] **אלא כל שאילו מניחן על פי חבית והן נתבקעות מאיליהן.** מפני חוזק ההבל, כך גורס הרב בעל העיטור ז"ל, ובספרים נמצא על פי הביב, ויש מפרשין מלשון בוכיא שאופין בו (לעיל ל:), ויש מפרשין [מלשון] ביבי ששופכין לתוכו שופכין ומתבקעות מחוזק ההבל, והרא"ה גם בתוספות גורסין על פי אבוב והוא כלי שעושין בו הקליות והוא מנוקב והם מתבקעות מכח האור, וכתב הרי"ט ז"ל וכולהו [נוסחי] וכולהו פירושי לחדא מילתא [איכוונו] וכולהו איתנהו. [הריטב"א] **בצקות של נכרים אדם ממלא כריסו מהן, ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה.** פרש"י ז"ל כגון שהוא מכיר בה שלא בא לידי חמוץ כגון שאין בה שיאור וסדוק, ולא מחוור שהרי יש כפרים טהורין אקמחים בלבד ולא אסלתות. **והא דאמר רבא** אי אפשר לפת נקיה בלא לתיתה דחויה היא דהא משמא דשמואל אמרו חטים של מנחות אין לותתין וקרי להו התורה סלת הנה נמצאת בלא לתיתה. **הדר אמר רבא מצוה ללתות** דכתיב ושמרתם את המצות ואין שמור אלא שמור דחטים בלתיתה [דשימור דלישה לאו] שימור מדרב הונא דאמר הבצקות של נכרים אדם ממלא כריסו מהם ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה ואי הוה שמור דלישה שמור היה עושה שימור לבצק של נכרי ואינו צריך כזית אחר. **ודחי'** הני בצקות של נכרים משום דלא אתחיל בהו ישראל בשמור דנכרי לאו בר שימור הוא אבל ישראל דבר שימור הוא אם התחיל מתחלה להשמר אפילו שימור דלישה הוי שימור. אפילו הכי לא הדר ביה רבא דאמר להו להנהו דהוו מהפכי לגורן והן העומרין. **הפכו לשם מצה** כלומר הזהרו מהכשרת המים והפיכו להו למקום שאין בו הכשרת המים שיהיה שימור לשמו לשם מצה. **מר בריה דרבינא מנקטא ליה באדבי** פי' בעיקריתם

עין משפט
נר מצוה

קסז א מיי' פ"ה מהל' חו"מ הלכה ל טוש"ע ח"מ סי' תס"ג סעיף ו:
קפח ב ג ד מיי' פ"ה מהלכות מלה הל' ו ז טוש"ע או"ח סימן תנג סעיף ה:
קסט ה מיי' שם הלכה ח ט טוש"ע או"ח סימן תנג סעיף ד:

רבינו חננאל

תרתי חיטי בהדי הדדי כו' אלו הן כגון קליות. **והא דאמר אביי** לא נחריך איניש תרתי שבלי בהדי הדדי לית הלכתא כותיה אלא כרבא דאמר מי פירות אין מחמיצין. וכן **חצבא דאבישנא** שהן שיבולי דשערי רטיבתא אמר אביי כשנותנין זה החצבא בתנור בימות הפסח ופיה למטה כל זיעה שיוצא מאותן השעורים נשפכין בתנור (ואם לאו) אסורין אלא אם ישארו אותן המים היוצאין מהן בחצבא מחמיץ. **ולית** הלכתא כאביי וקיימא לן כל מי פירות אין מחמיצין: ת"ר **אין לותתין את השעורין בפסח** ואם לתתן נתבקעו אסורות לא נתבקעו מותרות ואמרי' לא נתבקעו ממש אלא כל שמניחין על פי הביב[ג] של קלאים והן כלים[מ] מאיליהם וכן הלכתא. **ור' יוסי דאמר** שורן בחומץ מפני שהחומץ צומתן לית הלכתא כותיה דהא בהדיא אמר שמואל אין הלכה כר' יוסי והא דעביד שמואל עובדא נתבקעו ממש לא סמכינן עליה. **אמר רבה בעל נפש** כלומר המתרחק מריח עבירה ומדקדק הרבה על עצמו. לא ילתות אפילו חטין דשרירין פי' שהן חזקים מן השעורים ולא אתי לידי חימוץ הא לא ילתות. כל שכן שעורים. **אמר רב נחמן מאן דצאית לרבה** אוכל פת מעופשת פי' כגון פת קיבר שאין בה סלת. דהא (בר) [בי] רב הונא ובי רבה בר אבוה לתתי ורבה אמר אסור ללתות. ומותבינן עליה אין לותתין את השעורים בפסח הא חטין שרי כר'. **פי' צריא** כגון סדק באמצעה של חטה אבל השעורים שייעו אין בהן סדק. **איכא דאמרי אמר רבא מותר** ללתות דתנן יוצאין בפת נקיה והדראה ואי אפשר לפת נקיה בלא לתיתה כלומר אם אין שורין את החטים לא יצא מהם סלת. **ומותיב רב פפא** מהא דתאני הקמחין והסלתות של נכרים של כרכים טמאים ושל כפרים טהורים ש"מ מדקתני טהורין מכלל דלא הוכשרו וקרי להו סלתות הנה סלת בלא לתיתה. **ודחי רבא** האי דקתני של

ת"ג ר"ח **כל** שאילו מניחן על פי אבוב של קלאים והם מתבקעות. פירוש כלי שבעלי קליות עושין בו קליות והוא מנוקב כדתמרינן בפרק ר' ישמעאל (מנחות דף סו.) מניחין בתוך חבוב של קלחים כדי שתגמור[ב] החור בכולו והסס מתבקעות מכח החור וכן מצא ר"י בספר יש בסס רבינו חסס:

תרגומא אקמחים. תימה השתא אמתי תני סלתות ויש לומר דלגדלין קתני: **כי** מהפכיתו כיפי הפכיתו לשם מצה. ות"ת כיון דסכירא ליה דבעי שימור בשעת היפוך אס כן היכי מוכח דמצוה ללתות דילמא לאו מצוה היא עדיף מצוה דאיכא שימור מבעוד יום ועד סופו ויש לומר דעיקר שימור כדי שלא תחמיץ וסגב דבר מי לאו שים שימור מחמץ בשעה שהוא עדיין דגן כגון למיתה לא היה מצריך שימור בשעת בי דרי מתחילת הדגון:

תרי חיטי בהדי הדדי דילמא אזלא חדא ויתבה בציריא דחברתה ולא סליק להו דיקולא דמיא מארבע רוחתא ואתי לידי חימוץ ואמר אביי לא ליחרוך איניש תרי שבולי בהדי הדדי דילמא נפקי מיא מהאי ובלע איהך ואתיא לידי חימוץ אמר לי' רבא א"ה אפילו חדא נמי דילמא נפיק מהאי רישא ובלע איהך רישא א אלא אמר רבא מי פירות נינהו ב ומי פירות אינן מחמיצין והדר ביה אביי מההיא דכל אגב מדלייהו לא מחמצי דאמר אביי האי חצבא דאבישנ' סחיפא שרי זקיפא אסור רבא אמר אפילו זקיפא נמי שרי מי פירות נינהו ומי פירות אינן מחמיצין. ת"ר ג אין לותתין שעורין בפסח ואם לתת נתבקעו אסורות לא נתבקעו מותרות ר' יוסי אומר שורן בחומץ וחומץ צומתן ד אמר שמואל אין הלכה כר' יוסי א"ר חסדא אמר מר עוקבא ה לא נתבקעו ממש אלא כל שאילו מניחן על פי חבית והן נתבקעות מאיליהן ושמואל אמר נתבקעו ממש עבד שמואל עובדא בדורא דבי בר חשו נתבקעו ממש. אמר רבה בעל נפש לא ילתות מאי איריא בעל נפש אפילו כולי עלמא נמי דהא תניא אין לותתין שעורין בפסח הכי קאמר ו בעל נפש אפי' חיטין דשרירי לא ילתות א"ל ז ר"נ מאן דציית ליה לאבא אכיל נהמא דעיפושא דהא בי רב הונא לתתי ובי רבא בר אבין ח לתתי. ורבא אמר אסור ללתות אלא הא דתניא אין לותתין שעורין בפסח שעורין הוא דלא הא חיטי שרי לא מיבעי' קאמר לא מיבעיא חיטין כיון דאית ביה ציריא עיילי בהו מיא אבל שערי דשיעי אימא שפיר דמי קמ"ל. הדר אמר רבא ט מותר ללתות י דתניא יוצאין בפת נקיה והדראה ואי אפשר נקיה בלא לתיתה איתיביה רב פפא לרבא הקמחין והסלתות של נכרים של כפרים טהורים ושל כרכין טמאין דכפרים מ"ט לאו משום דלא לתתי וקא קרי ליה סולת תרגומא אקמחא בתר דנפיק אמר מ"ט לא אימא ליה מהא יא דאמר רבי זירא אמר רב ג ירמיה אמר שמואל חיטין של מנחות אין לותתין אותם וקא קרי להו סולת. הדר אמר רבא מצוה ללתות שנאמר יב ושמרתם את המצות אי לא דבעי לתיתה שימור למאי אי שימור דלישה שימור דלישה לאו שימור הוא דאמר רב הונא בצקות של נכרים אדם ממלא כריסו מהן ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה אין בראשונה לא מ"ט משום דלא עבד בהו שימור ולעביד ליה שימור מאפייה ואילך אלא לאו שמע מינה שימור מעיקרא בעינן וממאי דילמא שאני התם דבעידנא דנחית לשימור לא עבד לה שימור אבל היכא דבעידנא דנחית לשימור עביד לה שימור הכי נמי דשימור דלישה הוי שימור ואפ"ה לא הדר ביה רבא דאמר להו להנהו דמהפכי כיפי כי מהפכיתו הפיכו לשום מצה יג אלמא קסבר שימור מעיקרא מתחלתו ועד סופו בעינן מר בריה דרבינא מנקטא

כל שעה פרק שני פסחים מ.

תרתי חיטי. גרעיני חיטין, חלא חדא חיטתא: **דילמא אתיא חדא ויתבה בציריא דחברתה.** בסדק של חברתה: **דיקולא דמיא.** לחיחת המים: **ציריא.** סדק, כמו (ע) טיילית חריפה[ד] דמגרי זיקי דמסכת ע"ז (דף נ.): **אי הכי אפילו חדא.** שבולתא נמי לא ליחרוך: **דילמא נפקי מיא.** מחיטי דבריסת חדא, ובלעי חטים לתוכן ריסת: **ה"ג והדר ביה אביי דכל אגב מדלייהו לא מחמעי.** כל דבר נפילתם לא מחמעי: **חצבא דאבישונא.** כל שמיבשין בתוכו קליות בתנור: **סחיפא שרי.** אם פיו כפוי למטה, שיהו המים הנפלטין מן הקלי על ידי חום התור זבין ויולמין לחוץ, שרי: **זקיפא.** שיהא זוקף כדרכו, אסור, שהמים נפלטין וחוזרין ונבלעין. ומדלמר מבי סחיפא שרי משום דלייבי מברתי, שמע מינה הדר ביה ממאי דאמר לעיל לא ליחרוך חיטים מרתי שיבלי, דהני נמי לייבי מיא ומרקי ונפלי ולא מיבלעי בתוכן: **נתבקעו.** מחמת הניפוח שמחמת המים אסורות, דודאי ממהרות להחמיץ: **שורן בחומץ.** אם רוחה שנופחות שורן בחומץ: **וחומץ צומתן.** מסטרייני"ש[ו] בלע"ז ומינו מיתן להחמיץ: **והן מתבקעות מאיליהן.** שאין יכולות לעמוד מפני ריח היין: **בדורא דבי בר חשו.** בכפר של אותו המים: **נתבקעו ממש.** כלומר לאין מסורות אלא נתבקעו ממש, ואותן לא מבוקעות ממש היו, והתירן: **אמר רבה.** גרסינן: **בעל נפש.** חסיד[ז]: **הכי קאמר אפילו חיטי.** שהן קשין משעורין ואין ממהרין להחמיץ, בעל נפש לא ילתות, אבל דלאו בעל נפש (ג) אלא מחמיר על עצמו היה כולי האי: **דשרירין.** קשים: **לאבא** (ג). רבה, הכי קרי ליה לשון רבנות: **מאן דצאית ליה לאבא יאכל לחם עיפושא.** כלומר אם תהא סולתן נקיה: **בבא** 19/06/2018 **לתתי.** כולה רב נחמן אמר להו: **ורבא אמר אסור ללתות.** לכולי עלמא: **דשינן.** שמלקין הן: **והדראה.** קיבר: **של כפרים טהורים.** לפי שאין מקפידין על סולתן לעשותן נקיה כל כך ולא לתתי לחיטי דידהו, ונמצא סלת הוכשרו, וקא קרי להו סולת, אלמא אפשר לנקיה בלא לתיתה: **בתר דנפק.** רבה מבי מדרשא: **אמר.** רב פפא נלטער בעלמו מדוע לא נזכרתי להשיב לו מהא דאמר ר' ירמיה כו': **ואי לאו.** לתיתה, דעכשיו בעי שימור בלא יחמיצו, שימור למה לי: **לאו שימור הוא.** מי לא עבד ליה שימור מקמי הכי: **דאמר רב הונא.** גרסינן: **בצקות של נכרים.** שמכיר בהן שלא החמיצו, שאין שם לא קרני חגבים ולא הכפיפו פניו, דהוה הוי שימן שידוק ושימן שיאור כלקמן[ח]: **שיאכל כזית מצה באחרונה.** דבהא לא נפיק ידי חובת מצה משום דלא הוי לה שימור לשם מצה, ואף על פי שאנו רואין שאין כאן חימוץ, ומיהו למצה של מצוה שימור לשמה בעינן: **באחרונה.** (ד) היא מצות אכילתה, שעם הפסח היא חובת אכילתה דכתיב קרא (במדבר ט) על מצות ומרורים יאכלוהו, ופסח נאכל על השובע כדתנן (לקמן דף קיט:) אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן: **בראשונה** לא. כלומר באכילה דמשום שאכל מבצקות של נכרים לא נפיק: **הכי גרסינן מאי טעמא דלא עבד לה שימור.** ולא גרסינן מי ניימא, דהא ודאי טעמא משום הכי הוא: **מאפייה ואילך.** משמע[ט] משמתקנה לאפייה, כגון עריכתה וקיטוף שלה ונתינתה לתנור: **וממאי דילמא.** לעולם שימור דליסה שימור הוא ומ"ג[י] דלא מינטרין שימור מקמי הכי, והכא מאי טעמא לא נפיק, משום דמשעת נתינת מיס לקמח שזה דבר המחמצת הויא לריכה שימור, וזו לא נעשה לה שימור מהניא עידנא דנחית לתורת שימור דהיינו מנחית מיס: **ואפילו הכי.** דלא משכח רבא מצוה למילתיה, לא הדר ביה ממאי דאמר בעינן שימור קודם ליסה: **מהפכי כיפי.** העמרין[כ] וקושרין את העמרים בימות הקליר: מנקטא

את הבצק מחימוץ מעת לישתו ואילך, שאז יש בו מים ועלול להחמיץ, והלא **שִׁימּוּר דְּלִישָׁה** דהיינו מלישה ואילך בלבד **לָאו שִׁימּוּר הוּא**, כלומר, אין בו כדי לקיים מצות שימור, אלא צריך שיתחיל השימור לשם מצה קודם לכן, **דְּהַרְי אָמַר רַב הוּנָא, בְּצֵקוֹת שֶׁל נָכְרִים** שניכר עליהם שלא החמיצו[כ], **אָדָם מְמַלֵּא כְּרֵיסוֹ** [-אוכל הרבה] **מֵהֶן** בליל פסח[כא], **וּבְלָבַד שֶׁיֹּאכַל כַּזַּיִת מַצָּה** שנשתמרה לשם מצת מצוה **בָּאַחֲרוֹנָה**[כב], לשם מצוה[כג], ומדויק, שדווקא **בָּאכִילָה הָאַחֲרוֹנָה** שאוכל ממצה שנשתמרה לשמה **אִין** - אכן יוצא ידי חובת אכילת מצה, אך **בָּאכִילָה הָרִאשׁוֹנָה** שהיתה ממצה שנאפתה מבצקות של נכרים **לָא, וּמַאי טַעֲמָא** - ומה הטעם בזה, ודאי **מִשּׁוּם דְּלָא עָבַד בֵּהּ שִׁימּוּר** - שלא שמרם לשם מצה, ואף שידוע שלא החמיצה[כד], אך אם כן קשה, **וְלַעֲבִיד לֵיהּ** - שיעשה לבצק זה **שִׁימּוּר** לשם מצה **מֵאֲפֵיָה וְאֵילַךְ**, כלומר, שלאחר שלקח את הבצק מהנכרי יתקנו לאפיה לשם מצה, כגון במלאכת עריכתו והחלקתו והכנסתו לתנור, שבכך תחשב המצה שאופה ממנו משומרת, ויצא בה ידי חובה. **אֶלָּא לָאו שְׁמַע מִינָּהּ** - ודאי מוכח מזה, **שִׁשִּׁימּוּר מֵעִיקָּרָא בָּעִינַן** - צריך שימור למצה מתחילת עשייתה, ואין די בשימור מהלישה ואילך, אלא אף קודם לכן צריך לשמרה לשם מצה[כה], וללא לתיתת החיטים אין ממה לשומרה קודם הלישה[כו].

הגמרא דוחה את ראיתו של רבא מדברי רב הונא:

וּמַאי - ומנין שטעמו של רב הונא שלא ניתן לצאת ידי חובת מצה, במצה שנאפתה מבצק של נכרי, הוא משום שצריך שימור אף קודם הלישה, **דִּילְמָא שָׁאנֵי הָתָם** - הרי יתכן שבאמת אין צריך שימור קודם הלישה בעודן חיטים וקמח, ושם בבצקות של נכרים הדין שונה שאין די להם בשימור מאפיה, משום **דִּבְעִידְנָא דְּנָחִית** - שבזמן שירד **לְשִׁימּוּר** מחמץ, כלומר בזמן שבו נצרך לשומרה מפני החימוץ, שהוא הלישה שאז נותן מים בקמח שהוא דבר המחמיץ, **לָא עָבַד** [-עשה] **לָהּ שִׁימּוּר** לשם מצה, שהרי הנכרי לש את הבצק בתחילתו, **אֲבָל הֵיכָא דִּבְעִידְנָא דְּנָחִית** - באופן שבזמן שירד **לְשִׁימּוּר, עָבִיד** [-עשה] **לָהּ שִׁימּוּר** לשם מצה, **הָכִי נַמִּי** - אכן יהיה הדין כך, **דְּשִׁימּוּר דְּמשעת הִלּוּשָׁה** ואילך **הָוֵי** [-נחשב] **שִׁימּוּר**, אך קודם לכן אין צריך לעשות שימור, ושלא כדברי רבא.

הגמרא מוכיחה שאף שנדחתה ראית רבא, מכל מקום לא חזר בו מדבריו:

וַאֲפִילּוּ הָכִי - ואף שנדחתה ראייתו מבצקות של נכרים, ולא מצא ראיה לדבריו, מכל מקום **לָא הֲדַר בֵּיהּ** - לא חזר בו **רָבָא** ממה שהצריך שימור לשם מצה גם קודם הלישה[כז], **דְּהַרְי אָמַר לְהוּ** [-להם] רבא **לְהַנְהוּ דְּמְהַפְּכִי כִּיפֵי** - לאלו שהופכים את העומרים לצורך הערמתם בגורן[כח], וקושרים אותם בימות הקציר[כט], **כִּי מְהַפְּכִיתוּ** - כאשר אתם הופכים את העומרים, **הַפְּכוּ** - הפכו אותם **לְשׁוּם** [-לשם] **מִצְוָה** של מצה בפסח, והזהרו בשמירתם כדי שיהיו ראויים למצה[ל]. **אַלְמָא קָסָבַר** - ומוכח שסבר רבא, שחובת **שִׁימּוּר** לשם מצה הוא **מֵעִיקָּרָא** - מתחילת עשייתה, כלומר, **שְׁמִתְחָלָּתוֹ וְעַד סוֹפוֹ** של מעשה המצה **בָּעִינַן** - צריכים לעשות את השימור[לא], ולכן מעת קצירת החיטים לצורך עשיית המצה, יש לשומרם מחימוץ[לב].

הגמרא מביאה מעשה באמורא נוסף שהקפיד על שימור המצות לפסח מחמץ אף קודם הלישה:

מַר בְּרֵיהּ [-בנו] **דְּרַבִינָא,**

השמירה האמורה בהן, וכיון שמצוה לשומרן יוצאים במצה העשויה מהן. ועוד תירץ [וכתב שהוא העיקר], שבאמת לרבא אין מצוה דווקא ללתות, אלא המצוה היא להביאן לידי שמירה על ידי נתינת מים וייבושן מיד, וממילא בשעורים ניתן לקיים את השימור בדרך אחרת ולא בלתיתה, ולכן יוצאים במצה העשויה מהן.

אמנם בתוספות הרא"ש (ד"ה הדר) כתב, שלדעת רבא מצות לתיתה אינה משום מצות שימור, אלא שמכך שציותה התורה בשימור גם על החיטים, מוכח שצריך ללתות, והצורך בלתיתה הוא משום הידור מצוה שתהיה הפת נקיה, שאם לא כן לא היתה התורה מחייבת שימור על החיטים.

וכתב רבינו דוד (ד"ה הדר), שלפי הוכחת רבא אף בדיעבד אין יוצאים במצה בלא לתיתה [ולא כפי שמשמע בפשטות מלשונו שרק 'מצוה' ללתות].

כו. שאין בהם סדקים כצורת קרני חגבים ולא הכסיפו פניהם, שהם סימני חימוץ ושיאור [-חימוץ שאינו גמור], כמבואר לקמן (מח:). רש"י (ד"ה נקוב). והקשה הרמב"ן (ד"ה וגרסה), שהרי עדיין יש לחשוש שמא לש אותם הנכרי בכליו, או שעירב בהם חמץ, ועדיין לא נשתהו עד שיתפשט הסידוק בכולם. ולכן כתב שנראה כפירוש רבינו חננאל [בתשובה], שהנכרי לש את הבצקות בפני ישראל, וראה שכל מעשיו נעשו בהכשר, אלא שהישראל לא שמרם לשם מצת מצוה [ומשמע מדבריו, שאם היה שומרם לשם מצה, היה מועיל. ויש חולקים. ריטב"א (ד"ה והא)]. אמנם הרא"ש (סי' כו) הקשה על פירוש זה, שאם כן לא היה לברייתא לומר 'בציקות של נכרים', אלא 'קמח של נכרים שלשו בפנינו'. ולכן כתב שנראה כפירוש רש"י, שכיון שאין אנו רואים בו סדקים או שהכסיפו פניהם מותר.

כז. מדובר במקום שנהגו לאכול פת של נכרים, אך במקום שנהגו שלא לאכלה אסור. שבלי הלקט (הקנה, דין פת של גויס סי' ח) [וכן באופן שאפה ישראל את הבצק של הנכרי מותר לאוכלו, כמבואר בעבודה זרה (לח:)].

כח. כלומר, שרק כזית מצה השמורה נקראת 'מצה' שיוצא בה ידי חובתו, אך המצה שנעשתה מבצקות של נכרים אינה נקראת 'מצה' כלל, כיון שלא נשמרה אף משעת לישה, ולכן אמר רב הונא 'ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה' ולא אמר 'מצה שמורה', כיון שמצה מבצק של נכרי שאינה שמורה אינה נקראת 'מצה' כלל. ט"ז (או"ח סי' תפג סק"ח).

כט. והיא המצה הנאכלת עם קרבן הפסח, שנאמר (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים יאכלוהו', והפסח נאכל על השובע, כדברי המשנה להלן (קיט:) 'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן', כלומר אין אומרים לאחר אכילת הפסח להביא מיני מתיקה שהיו רגילים לאכול לאחר הסעודה. רש"י (ד"ה נמחרוסה). וראה בביאורי רש"י שנתבאר מדוע הביא רש"י את המקור לכך שמצת המצוה נאכלת עם הפסח, מפסוק שנאמר בפסח שני ולא מן הפסוק (במו' ט יא) 'ומצות על מרורים יאכלוהו' שנאמר בפסח ראשון.

וכתב הב"ח (סי' תפג ס"ג), שעיקר חידושו של רב הונא אינו שיאכל כזית מצה באחרונה, שלצורך זה לא היה נוקט דווקא בצקות של נכרים, שהרי הלכה זו נכונה גם לגבי שאר מצה שאינה שמורה, אלא עיקר כוונתו להשמיענו שבצקות של נכרים אין בהם חשש חימוץ, אלא שמכל מקום אינו יוצא בהם ידי חובתו, ואם לא היה לו כזית מצה שמורה בתחילה קודם אכילתם, יאכלנה באחרונה לאחר אכילתם. [וזה לכאורה שלא כביאורו של רש"י, ש'באחרונה' היינו עם הפסח שנאכל על השובע ואין מביאים אחריו מיני מתיקה כפי שנתבאר. וראה מה שכתב הריטב"א (ד"ה הא)]. וראה בט"ז (סס) שחלק עליו וביאר באופן אחר.

ל. שכן למצה של מצוה צריך שימור לשם מצת מצוה. רש"י (ד"ה שימכל).

לא. ומכל מקום אם לקח קמח מן הנכרי ולש אותו לשם מצה, ואכל ממנו כזית מצה בליל פסח, אין צריך שוב לאכול כזית מצה מקמח שלו. רא"ש (סי' כו) ורבינו ירוחם (מלס ומוס נתיב ה חלק ה).

לב. הקשה בשפת אמת (ד"ה הדר), מה ההוכחה מבצקות של נכרים שצריך לתיתה, הלא יתכן שמה שלא יוצאין בהם, הוא משום שלא די בשימור האפיה, אלא צריך גם שימור הלישה, ומנין שגם לא די בשימור הלישה. ותירץ, שהוכחת רבא היא ממה שלא מועיל שימור האפיה בלבד, אלא צריך גם שימור הלישה, שמוכח מזה שלא די בשימור מחמץ לשמה, שאם כן היה די בשימור האפיה, אלא ודאי צריך שימור בפני עצמו, שלא היה נצרך מצד איסור חמץ, שלזה היה די בשימור בשעת הלישה והאפיה, ומוכח שצריך לתיתה, כלומר שיש להביא את המצה לידי שימור מחמץ נוסף, וזה על ידי לתיתה, ומחמת זה יש לשומרו שלא יחמיץ.

לג. רש"י (ד"ה ומפילו). ומשמע מדבריו שרק מכך לא חזר רבא, אבל ממה שהצריך לתיתה חזר בו, שאם לא כן קשה שהרי גם בלא לתיתה יכול לעשות שימור מחמץ בשאר המלאכות כמו הפיכת העומרים, וכקושיית התוספות (ד"ה כי) שהובאו דבריהם להלן, ולא סבר כתירוץ התוספות. צל"ח (נרס"י סס). אמנם מתירוץ התוספות הנ"ל עולה שרבא לא חזר בו אף ממה שהצריך לתיתה. וכן עולה מדברי רבינו חננאל (ד"ה הפכו), הובאו דבריו להלן. והרא"ש (סי' כו) כתב, שרבא החמיר על עצמו לשמור מצה של מצוה משעת קצירה [ומשמע שסבר שמעיקר הדין אין צריך שימור משעת קצירה, ורק החמיר על עצמו בזה].

לד. על פי רבינו חננאל (ד"ה והמינן).

לה. ראה בנדרים (סב:) שנחלקו תנאים במשנה אימתי הם ימות הקציר.

לו. ריב"ן (ד"ה הפיכו). ורבינו חננאל (סס) פירש, שאמר להם רבא, הזהרו מהכשרת המים, והפכו את העומרים למקום שאין בו מים המכשירים את התבואה, כדי שלא ירטבו החיטים ויבואו לידי חימוץ, כדי שיהיה שימור לשם מצה.

לז. הקשו התוספות (סס), שאם צריך שימור לשם מצה גם בשעת היפוך העומרים, אם כן כיצד הוכיח רבא שמצוה ללתות, הלא גם בלא לתיתה יכולה להתקיים מצות השימור, בכל המלאכות שנעשות בחיטים משעת קצירתן ועד האפיה, ואם כן אין להוכיח שיש מצוה ללתות. ותירצו, שעיקר השימור הוא כדי שלא יבואו לידי חימוץ, ואם לא היה צורך בשימור מחמץ בעת שהוא עדיין דגן, והיינו מחמת הלתיתה, לא היה צורך לשומרן לשם מצה משעת הדיגון דהיינו משעת אסיפת התבואה.

לח. כתב האגודה (ד"ה ממר), שבזמן הזה שאין לנו שדות, די בשמירה מעת טחינת החיטים לשם מצות מצוה.

תרתי חיטי. גרעיני חיטין, אלמא חדא חיטתא: דילמא אתיא חדא ויתבה בציריא דחברתה. נסדק של חברתה: דיקולא דמיא. רחיצת המיס: ציריא. סדק, כמו (ע) טיילית חריפה [ס] דמגרי זיקי דמסכת ע"ז (דף נ.): אי הכי אפילו חדא. שמולתא נמי לא ליחרוך: דילמא נפקי מיא. מחיטי דבריסתא חדא, ובגלעי חטים לחידך ריסתא: ה"ג והדר ביה אביי דכל אגב מדלייהו לא מחמעי. כל דרך נפילתם לא מחמעי: חצבא דאבישונא. כד שמייצין בתוכו קליות בתנור: מחיפא שרי. אם פיו כפוי למטה, שיהו המיס הנפלטין מן הקלי על ידי חום התור זבין ויוצאין לחוץ, שרי: זקיפא. שיהא זוקף כדרכו, אסור, שהמיס נפלטין וחוזרין ונבלעין. ומדאמר מאני סחיפא שרי משום דלייצי אבגדי, שמע מינה הדר ביה ממאי דאמר לעיל לא ליחרוך חיטים תרתי משום דלייצי אבגדי ופלי ולא מיבלעי בחיטך: נתבקעו. מחמת הניפוח שמחמת המיס אסורות, דודאי ממהרות להחמיץ: שורן בחומץ. אם רוחה שנופחות שורן בחומץ: וחומץ צומתן. מסטוריי"ר [ת] בלע"ז ומינו מיתן להחמיץ: והן מתבקעות מאיליהן. שמין יכולות לעמוד מפני ריח היין: בדורא דבי בר חשו. בכפר של אותו המים: נתבקעו ממש. כלומר דאין אסורות אלא נתבקעו ממש, ואותן לא מבוקעות ממש היו, והתירן: אמר רבה. גרסינן: בעל נפש. חסיד [ו]: הכי קאמר אפילו חיטי. שהן קשין מטעורין ואין ממהרין להחמיץ, בעל נפש לא ילתות, אבל דלאו בעל נפש (ג) דלא מחמיר על נפשיה כולי האי: דשרירן. קשים: לאבא (ג). רבה, הכי קרי ליה לשון רבנות: מאן דצאית ליה לאבא יאכל לחם עיפושא. כלומר לא תהא סולתן נקיה: דהא בי רב הונא לתתי. כולה רב נחמן אמר לה: ורבא אמר אסור ללתות. לכולי עלמא: דשינן. שחלקין הן: והדראה. קיבר: של כפרים טהורים. לפי שאין מקפידין על סולתן לעשותן נקיה כל כך ולא לתתי לחיטי דידהו, ונמצא שלא הוכשרו, וקא קרי להו סולת, אלמא לפסר לנקיה בלא לתיתה: בתר דנפק. רבא מדי מדרשא: אמר. רב פפא נלטער בעלמו מדוע לא נזכרתי להסיד לו מהא דאמר ר' ירמיה בו': ואי לאו. לתיתה, דעכשיו בעי שימור שלא יחמיצו, שימור למה לי: לאו שימור הוא. אי לא עבד ליה שימור מקמי הכי: דאמר רב הונא. גרסינן: בצקות של נכרים. שמכיר בהן שלא החמיצו, שאין שם לא קרני חגבים ולא הכפיפו פניו, דהוה הוי סימן סילוק וסימן שימור כללקמן [ז]: שיאכל כזית מצה באחרונה. דבהא לא נפיק ידי חובת מצה משום דלא הוי לה שימור לשם מצה, ואף על פי שאנו רואין שאין כאן חימוץ, ומיהו למצה של מצוה שימור לשמה בעינן: באחרונה. (ד) היא מצות אכילתה, שעם הפסח היא חובת אכילתה דכתיב קרא (במדבר ט) על מצות ומרורים יאכלוהו, ופסח נאכל על השובע כדתנן (לקמן דף קיט:) אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן: בראשונה לא. כלומר נאכילה דשמוה שאכל מצנקות של נכרים לא נפיק: הכי גרסינן מאי טעמא דלא עבד לה שימור. ולא גרסינן מי ניימא, דהא ודאי טעמא משום הכי הוא: מאפייה ואילך. משמע [מ] משמתקנה לאפייה, כגון עריכתה וקיטוף שלה ונתינתה לתנור: וממאי דילמא. לעולם שימור דליסה שימור הוא ומע"ג [נ] דלא מיטעריך שימור מקמי הכי, והכא מאי טעמא לא נפיק, משום דמשעת נתינת מיס לקמח שוה דבר המחמצת הויא לריכה שימור, וזו לא נעשה לה שימור מהניא עידנא דנחית לתורא שימור דהיינו מנחינת מיס: ואפילו הכי. דלא משכח רבא שייעתא למילתיה, לא הדר ביה ממאי דאמר נעינן שימור קודם ליסה: מהפכי ביפי. העמרין [ס] וקושרין את העמרים בימות הקליר:

מנקטא

כפרים טהורין אקמחים בלבד ולא אסלתות. **והא דאמר רבא** אי אפשר לפת נקיה בלא לתיתה דחויה היא דהא משמא דשמואל אמרו חטים של מנחות אין לותתין וקרי להו התורה סלת הנה נמצאת בלא לתיתה. **הדר אמר רבא מצוה ללתות** דכתיב ושמרתם את המצות ואין שמור אלא שמור דחטים בלתיתה [דשימור דלישה לאו] שימור מדרב הונא דאמר הבצקות של נכרי ואינו צריך כזית אחר. **ודחי'** הני בצקות של נכרים משום דלא אתחיל בהו ישראל בשמור דנכרי לאו בר שימור הוא אבל ישראל דבר שימור הוא אם התחיל מתחלה להשמר אפילו שימור דלישה הוי שימור. אפילו הכי לא הדר ביה רבא דאמר להנהו דהוו מהפכי לגורן והן העומרין. **הפכו לשם מצה** כלומר הזהרו מהכשרת המים והפיכו להו למקום שאין בו הכשרת המים שיהיה שימור לשמו לשם מצה. **מר בריה דרבינא מנקטא ליה בארבי** פי' בעיקריתם יזהרו בדבר כל הצורך ויבא לידי חימוץ. [**הריטב"א**] הלתיתה היא שהיו רוחצים החטים יפה יפה מפני העפר והאבק שעליהם ואח"כ היו מנגבין אותם בשמש וטוחנין אותם ולתיתה לכתחלה אסור לעשותה בפסח אפי' בחטים שהם שרירים וחזקים יותר מן השעורים שאף החטים הבקיעה שבהם מצויה הרבה להכנס המים בתוכם ולהתעכב שם. [**מאירי**] **אלא כל שאילו מניחן על פי חבית והן נתבקעות מאיליהן.** מפני חוזק ההבל, כך גורס הרב בעל העיטור ז"ל, ובספרים נמצא על פי הביב, ויש מפרשין מלשון בוכיא שאופין בו (לעיל ל:), ויש מפרשין [מלשון] ביבי ששופכין לתוכו שופכין ומתבקעות מחוזק ההבל, והרא"ה גם בתוספות גורסין על פי אבוב והוא כלי שעושין בו הקליות והוא מנוקב והם מתבקעות מכח האור, וכתב הרי"ט ז"ל וכולהו [נוסחי] וכולהו פירושי לחדא מילתא [איכוונו] וכולהו איתנהו. [**הריטב"א**] **בצקות של נכרים אדם ממלא כריסו מהן, ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה.** פרש"י ז"ל כגון שהוא מכיר בה שלא בא לידי חמוץ כגון שאין בה שיאור וסדוק, ולא מחוור שהרי יש לו לחוש שמא עירב בה שאור כדרך שהנחתומין עושין, לפיכך נראין דברי ר"ח ז"ל שפירשה כגון שלשה הגוי בפני ישראל במים שלנו וראה שלא עירב בה שאור ואין בינו לבצק של ישראל אלא שלא נעשה בה שמור לשם מצה. [**חידושי הר"ן**]

ה"ג ר"ח **כל** שאילו מניחן על פי אבוב של קלאים והם מתבקעות. פירוש כלי שבעלי קליות עושין בו קליות והוא מנוקב כדאמרינן בפרק ר' ישמעאל (מנחות דף סו.) מניחין בתוך אבוב של קלאים כדי שתגמור [ס] החור בכולו והסס מתבקעות מכח החור וכן מצא ר"י בספר יש בסס רבינו חס: **תרגומא** אקמחים. תימה השתא אמתי תני סלתות ויש לומר דלגלגין קתני: **כי** מהפכיתו כיפי הפכיתו לשם מצה. ות"ת כיון דסכירא ליה דבעי שימור בשעת היפוך אס כן היכי מוכח דמצה לתות לילמא לאו מצה היא עד סוף ועד סופו ויש לומר דלעיקר שימור כדי שלא תחמיץ וסבר רבא מי לאו שים שימור מחמץ בשעה שהוא עדיין דגן כגון לתיתה לא היה מלריך שימור בשעת בי דרי מתחילת הדגון:

תרי חיטי בהדי הדדי דילמא אזלא חדא ויתבה בציריא דחברתה ולא סליק להו דיקולא דמיא מארבע רוחתא ואתי לידי חימוץ ואמר אביי לא ליחרוך איניש תרי שבולי בהדי הדדי דילמא נפקי מיא מהאי ובלע אידך ואתיא לידי חימוץ אמר לי' רבא א"ה אפילו חדא נמי דילמא נפיק מהאי רישא ובלע אידך רישא א אלא אמר רבא מי פירות נינהו ב ומי פירות אינן מחמיצין והדר ביה אביי מההיא דכל אגב מדלייהו לא מחמצי דאמר אביי האי חצבא דאבישנ' סחיפא שרי זקיפא אסור רבא אמר אפילו זקיפא נמי שרי מי פירות נינהו ומי פירות אינן מחמיצין. ת"ר ג אין לותתין שעורין בפסח ואם לתת נתבקעו אסורות לא נתבקעו מותרות ר' יוסי אומר שורן בחומץ וחומץ צומתן ד אמר שמואל אין הלכה כר' יוסי א"ר חסדא אמר מר עוקבא ה לא נתבקעו ממש אלא כל שאילו מניחן על פי חבית והן נתבקעות מאיליהן ושמואל אמר נתבקעו ממש עבד שמואל עובדא בדורא דבי בר חשו נתבקעו ממש. אמר רבה בעל נפש לא ילתות מאי איריא בעל נפש אפילו בולי עלמא נמי דהא תניא אין לותתין שעורין בפסח הכי קאמר ו בעל נפש אפי' חיטין דשרירי לא ילתות א"ל ז ר"נ מאן דציית ליה לאבא אכיל נהמא דעיפושא דהא בי רב הונא לתתי ובי רבא בר אבין ח לתתי. ורבא אמר אסור ללתות אלא הא דתניא אין לותתין שעורין בפסח שעורין הוא דלא הא חיטי שרי לא מיבעי' קאמר לא מיבעיא חיטין כיון דאית ביה ציריא עיילי בהו מיא אבל שערי דשיעי אימא שפיר דמי קמ"ל. הדר אמר רבא ט מותר ללתות י דתניא יוצאין בפת נקיה והדראה ואי אפשר נקיה בלא לתיתה איתיביה רב פפא לרבא הקמחין והסלתות של נכרים של כפרים טהורים ושל כרכין טמאין דכפרים מ"ט לאו משום דלא לתתי וקא קרי ליה סולת תרגומא אקמחא בתר דנפיק אמר מ"ט לא אימא ליה מהא יא דאמר רבי זירא אמר רב יב ירמיה אמר שמואל חיטין של מנחות אין לותתין אותם וקא קרי להו סולת. הדר אמר רבא מצוה ללתות שנאמר יג ושמרתם את המצות אי לא דבעי לתיתה שימור למאי אי שימור דלישה שימור דלישה לאו שימור הוא דאמר רב הונא בצקות של נכרים אדם ממלא כריסו מהן ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה אין בראשונה לא מ"ט משום דלא עבד בהו שימור ולעביד ליה שימור מאפייה ואילך אלא לאו שמע מינה שימור מעיקרא בעינן וממאי דילמא שאני התם דבעידנא דנחית לשימור לא עבד לה שימור אבל היכא דבעידנא דנחית לשימור עביד לה שימור הכי נמי דשימור דלישה הוי שימור ואפ"ה לא הדר ביה רבא דאמר להו להנהו דמהפכי ביפי כי מהפכיתו הפיכו לשום מצה יד אלמא קסבר שימור מעיקרא מתחלתו ועד סופו בעינן מר בריה דרבינא

מנקטא

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) [לעיל לה: מנחות נז:], ס) [לקמן מב.], ג) [לקמן מג.], ד) [סנהדרין ה:], ה) לעיל לז., ו) לעיל לז. ז) מח ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה ציריא סדק כמו טיילי"א. נ"ב לשון יון: (ב) ד"ה הכי קאמר וכו' ללמו בעל נפש לא מחמיר: (ג) ד"ה לאבא מחמיר: (ד) ד"ה באחרונה מצות כל"ל ומיבעי ליה נמחק:

תורה אור השלם

א) וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמַּצּוֹת כִּי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצֵאתִי אֶת צִבְאוֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַיּוֹם הַזֶּה לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם: (שמות יב, יז)

הגהות וציונים

ת] צ"ל אמר וכ"ה ברי"ף (ב"ש): ג] צ"ל רבה בר אבוה (ד"ס): ד] צ"ל רבה בר ירמיה (רש"ש, מלא הרועים, ד"ס): ה] בכת"י ובתוס' לשום מצה וכ"ה בגמ' לעיל לח ע"ב: ו] הוא מין יין חזק המבקע נודות שכנוס בתוכו (מהרש"ל): ז] מצמק: ח] ס"א ירא שמים החרד על נפשו (גליון): ט] "משמע" ליתא בכת"י, ובקצת דפו"י משעה שמתקנה לאפייה וכצ"ל (דק"ס): י] "ואע"ג" מיותר (ד"ס, בית ארזים): יא] רש"י על הרי"ף וכ"ה מובא בד"ס המעמרין: יב] צ"ל שתשלוט (גליון): יג] צ"ל אבוב (ב"ש): יד] צ"ל קלים (ב"ש):

משנת ראשונים

והדר ביה אביי מההיא דכל אגב מדלייהו לא מחמצי. אע"ג דלא צריכי להא דאביי, דמי פירות נינהו ומי פירות אין מחמיצין, אפ"ה סמכינן עליה לענין חטין שנפלו עליהן מים דאגב נזלייהו לא מחמעי, ולא חיישינן להו אלא כשהמים מתעכבין בהן, ומשום הכי לא חיישינן כשהגשמים יורדין על הקמות ועל העמרים דאגב נזלייהו הוא. [חידושי הר"ן]

אין לותתין שעורין בפסח. פי' לתיתה הוא שמזלפין עליהם מים כדי לכתשן ולהסיר קליפתן וישאר הקמח סולת נקייה ואסרוהו בפסח שמא לא

עין משפט נר מצוה

קסז א מיי' פ"ה מהל' חו"מ הלכה ל טוש"ע ח"מ סי' תס"ג סעיף ו:

קפח ב ג ד מיי' פ"ה מהלכות מלה הל' ו ז טוש"ע או"ח סימן תנג סעיף ה:

קסט ה מיי' שם הלכה ח ט טוש"ע או"ח סימן תנג סעיף ד:

רבינו חננאל

תרתי חיטי בהדי הדדי כו' אלו הן כגון קליות. **והא דאמר אביי** לא נחריך איניש תרתי שבלי בהדי הדדי לית הלכתא כותיה אלא כרבא דאמר מי פירות אין מחמיצין. **וכן חצבא דאבישנא** שהן שיבולי דשערי רטיבתא אמר אביי כשנותנין זה החצבא בתנור בימות הפסח ופיה למטה כל זיעה שיוצא מאותן השעורים נשפכין בתנור (ואם לאו) אסורין אלא אם ישארו אותן המים היוצאין מהן בחצבא מחמיץ. **ולית** הלכתא כאביי וקיימא לן כל מי פירות אין מחמיצין: **ת"ר אין לותתין את השעורין בפסח** ואם לתתן נתבקעו אסורות לא נתבקעו מותרות ואמרי' לא נתבקעו ממש אלא כל שמניחין על פי הביב [ג] של קלאים והן כלים [מ] מאיליהם וכן הלכתא. **ור' יוסי דאמר** שורן בחומץ מפני שהחומץ צומתן לית הלכתא כותיה דהא בהדיא אמר שמואל אין הלכה כר' יוסי והא דעביד שמואל עובדא נתבקעו ממש לא סמכינן עליה. **אמר רבה בעל נפש** כלומר המתרחק מריח עבירה ומדקדק הרבה על עצמו. לא ילתות אפילו חטין דשרירן פי' שהן חזקים מן השעורים ולא אתי לידי חימוץ הא לא ילתות. כל שכן שעורים. **אמר רב נחמן מאן דצאית לרבה** אוכל פת מעופשת פי' כגון פת קיבר שאין בה סלת. דהא (בר) [בי] רב הונא ובי רבה בר אבוה לתתי ורבה אמר אסור ללתות. ומותבינן עליה אין לותתין את השעורים בפסח הא חטין שרי כר'. **פי' צריא** כגון סדק באמצעה של חטה אבל השעורים שייעו אין בהן סדק. **איכא דאמרי אמר רבא מותר ללתות** דתנן יוצאין בפת נקיה והדראה ואי אפשר לפת נקיה בלא לתיתה כלומר אם אין שורין את החטים לא יצא מהם סלת. **ומותיב רב פפא** מהא דתאני הקמחין והסלתות של נכרים של כרכים טמאים ושל כפרים טהורים ש"מ מדקתני טהורין מכלל דלא הוכשרו וקרי להו סלתות הנה סלת בלא לתיתה. **ודחי רבא** האי דקתני של

לא יעשנו מרדעת לחמור. תומר ר"י דדוקא בכלאים מבודים אסור לעשות מהן מרדעת אמת יעשנו טלאי על בגדו ולא יזהר נמי שלא יגע בשערו אבל בכלאים ידועים שרי כדאמרי' במסכת כלאים (פ"ט מ"ד) מרדעת החמור אין בה משום כלאים ומותר לעשות מהן כר וכסת[ז] ובלבד שלא יגע בשער חע"ג דאמרינן בפ"ק דביצה (דף יד:[כ]) אפי' עשר מלעות זו על גב זו אסור אמת מכרך לו ניתח על בשרו אמת כר וכסת ומרדעת אין רגילין ליכרך כל כך:

אבל עושהו תבריחין למת. וא"ת והא אינה לועג לרש וגו' ובפרק התכלת (מנחות דף מד.) אמר רב טובי בר קיסנא אמר שמואל כלי קופסא חייבין בלילית (אמר רב) ומודה שמואל בזקן שעשאה לכבודו שפטורה והיה שעתא ודאי רמינן ליה משום לועג לרש ומהאי טעמא נמי לא יעשה כלאים למת ומוסר ר"ת דלילית שקולה כנגד כל המלות לכך אינה לועג לרש אפי כדאמרינן בהתכלת (שם דף מג:) וזכרתם את כל מלות ה' אלמד שאקולה לילית כנגד כל המלות והא דאמר בפ' מי שמתו (נדרים דף יח.) רבי חייא ורבי יונתן הוו שקלי ואזלי בבית הקברות הוי שדיא תכלת דרבי יונתן אמר ליה ר' חייא לדייה שלא יאמרו למחר בחיי אלעזר והיום מלעיגים אותנו ואף על גב דאמתיי נמי ים להם לילית אומר ר"ת דאכל מקום שייך בהן ליעוג לפי שאדעתין עלמן כמלווין במלות והן אינן מלווין ואינו דומה מלווה ועושה למי שאין מלווה ועושה[ט] ומה שאסירים בזמן הזה מטליתות של מתים סומכין אהא דתניא בפסחים (פי"ג) אבל שאול בן בטנית לוה לבניו קברוהו[י] תחת מרגלותיו של אבא והתירו תכלת מפליוני ובכמה דברים אנו סומכין על ספרים חיצונים ומניחין גמרא שלנו דבפרק בתרא דמגילה (דף לא:) אמרי' רשם חודש אב שאל להיות בשבת מפטירין אחזק ומועדיכם להיינו חזון ישעיה[יא] ואנו מפטירין השמים כסאי וכן הוא בפסיקתא[יב] ובפר' ויחל אנו קורין בתענית שלנו אע"ג דתנן במגילה (שם זה שם) שקורין על מס' סופרים (פי"ז ה"ז)[יג]:

האילפס והקדירה שהעבירן מרותחין לא יתן לתוכן תבלין. מכאן אין להוכיח לעירוי ככלי שני מדלא משמעינן רבותא שלא יערה (ג) על הקערה שהתבלין בתוכה לתוך החרדל, לפי שהוא חזק ואין מניחה מהר להחמיץ:

מנקטא ליה אימיה. חיטין מתחלת קליר לעורך הפסח, ועבדא להו שימור מעיקרא: **בארבי**. מלא עריבה או עירובות הרבה, ומלניעתן לבדס לעורך הפסח: **חישתא**. שם הנהר. **טבעה** קודם הפסח והיו בה חיטין: **שאבד בו כלאים**. שנתרג בו חוט של כלאים ואינו ניכר: **הרי זה לא ימכרנו לנכרי**. להוחיל ואין כלאים שבו ניכרים, אתי לזבויה האי נכרי ליסרחל, ולבים להו יסרחל ולאו אדעתיה: **ולא יעשנו מרדעת לחמור**. דילמא הדר שקיל ליה מהתם ותופרו בתחד מבגדיו: **אבל עושה אותו תבריחין למת**. דמהתם תו לא שקיל ליה, דבגדי המת אסורין בהנאה[יד], ואת אין מלות נוהגות בו, דכתי' בתפסי[טו] כיון שאת תדס נעשה תפסי מן המלות (שבת ג), והני חיטי כיון דלא מיעכר אימון דילהו אתי האי נכרי והדר מזבין להו ליסרחל: **קבא קבא**. קב לזה וקב לזה, ולא הרבה לאים ס': מוללן[טז]. בקמת קרי מליה כשנותנין קמח לתבשיל: **ואחר כך נותן את החומץ**. לתין החומץ מניחו להחמיץ לפי שתבשילו: **ויש אומרים אף נותן חומץ תחלה**. לתף על גב דחומץ כבר מעורב בתבשיל, הוא תבשיל את הניתן בתוכו: **שהעבירן**. מעל האור מרותחין ערב שבת עם תשיכה: **לא יתן לתוכן תבלין**. דכלי רחשון מבשל, ומעלה מבשל תבלין בשבת: דכלי שני אינו מבשל[יז]: **לא יתן**. דתוך הקערה. דכלי שני מיחזי כמבשל[יח]: **לכל הוא נותן**. מיני מאכל הוא נותן תבלין בכלי שני, חוץ מדבר שיש בו חומץ ויין שהחומץ מבשלן, ואע"ג שקדם: הני מילי בעיניה. כשהחומץ בעין, אבל כשהוא מעורב בתבשיל אין כאן אחד זה ואחד זה. **אין חומץ תחלה** בין חומץ בסוף, לאור: **לבורדקאי**. נחתומין: **בחישתא**. קמחא דאבשושא[יט]: **בדוכתא דשכיחי עבדי**. כגון בי ריש גלותא, שהעבדים מזלזלין בדבר איסור יותר ויותר: **מתני' חרוסת**. מייגרו"ש[כ], ויש בו חומץ, ועשוי לטבל בו בשר, ורגילים לתת בו קמח וכל דבר שמקהה את טעמו, וקמח לאחר זמן מחמיץ ומקהה את הטעם: **אין מבשלין**. לכתיב (שמות יב) אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל וגו': **לא במשקין**. מע"ג דכתיב בשמים, וטעמא מפרש בגמרא: **סכין**. בשעת לייתו: **ומטבילין**. בשעת אכילתו: **מי תשמישו של נחתום**. שמלנן בו ידיו בשעה שהוא עורך ומקנח את המלה, ישפכו:

גמ' מחלוקת. דאמרי ליה תנא קמא לאוכלו מיד, **נותן חזק** ואין מניחה מהר להחמיץ:

מתני' אין נותנין קמח לתוך חרוסת או לתוך החרדל ואם נתן יאכל מיד ורבי מאיר אוסר[כא] אין מבשלין את הפסח לא במשקין ולא במי פירות[כב] אבל סכין ומטבילין אותו בהן מי תשמישו של נחתום ישפכו מפני שהן מחמיצין: **גמ'** אמר רב כהנא מחלוקת לתוך החרדל אבל לתוך חרוסת דברי הכל ישרף מיד תניא נמי הכי[כג] אין נותנין קמח לתוך החרוסת ואם נתן ישרף מיד לתוך החרדל ר' מאיר אומר ישרף מיד[כד] וחכמים אומרים יאכל מיד אמר רב הונא בריה דרב יהודה אמר רב נחמן אמר שמואל הלכה כדברי חכמים א"ל רב נחמן בר יצחק לרב הונא בריה דרב יהודה

אחרוסת

לתוך החרדל, לפי שהוא חזק ואין מניחה מהר להחמיץ: אחרוסת

לאית ליה תתאה גבר ותניא נכיגד זולין (לקמן דף עו.) כוותיה אפ"ה מבשל העירוי כדי קליפה דאמר התם תניא כוותיה דשמואל אם לתוך זולן קולף זולן לתוך זולן מדיח ואם עירו רותחין על התרנגולת צריך קליפה וכלי שמשמשו בכלי לאסולי ע"י עירוי לאין מבשל אלא כדי קליפה והוא בלע יותר מכדי קליפה והא דאמרינן בפרק כירה (שבת דף מב.) דשרי אם לתוך זולן ים לומר כיון שאינו מבשל אלא כדי קליפה הוחיל והזולן של מטה מיס שהוא דבר המתערב אינו יכול להתבשל מחמת זעיזות המיס אבל דבר שאינו מתערב לא ובשילהי ע"ז (דף עו.) אמר מר עוקבא[כה] זבן יורה מנכרי ואהדר ליה גדנפא וכו' ומסיק כגולעו כך פולטו מה בולעו בעילוי אף פולטו בעילוי וכלי לאסולי הוא מאי אירית אסור דבלע בעילוי גמורה פליט בעילוי דהיינו עירוי אלא ודאי לא בשיל אלא כדי קליפה והא דתנן בפרק חבית (שבת דף קמה:) כל שלא נח בחמין לפני השבת מדיחין אותו בחמין בשבת וכו' צריך לאוקמא בכלי שני[כו] דבכלי לאסולי אפילו הכא אסורה ובקשה דקתני דוקא מדיחין אבל שורין לא והכא גבי תבלין קתני אבל נותן לתוך הקערה או לתוך התחתוי דהיינו אפילו שורין ואומר ר"י דהתם מיירי בשבת דבר בישול ובשורין אותו אפילו בכלי שני מיחזי כמבשל אבל תבלין עשויין למתק הקדירה ולא מיחזי כמבשל ובירושלמי בפרק כירה[כז] נעי מהו ליתן תבלין מלמטה ולערות עליהן מלמעלה ר' יונה אומר אסור לעירוי ככלי לאסולי הוא חיליה דר' יונה מן הלא וכלי חרס אסר תבושל בו יבשר[כח] ת' שביעה לתוכו רותח ודחי ר' אבא בר חנינא אמר בר בון והתניא אף בכלי מתכת כך היא למימר כלי מתכת על ידי קליפה דאמר התם תניא כוותיה דשמואל אם לתוך קדירה של עדשים דאין דרכם לבא לידי חימוץ כל כך[ל]:

לח

קע א מיי' פ"י מהלכות כלאים הלכה כו טור שו"ע יו"ד סימן שא סעיף ח:

קעא ב מיי' פ"ה מהל' חמץ ומצה הלכה ט טוש"ע או"ח סימן תסז סעיף ו:

קעב ג מיי' פכ"ב מהל' שבת הלכה ו טור שו"ע או"ח סימן שיח סעיף ט:

קעג ד ה מיי' פרק ה מהלכות מאכלות אסורות ה טוש"ע או"ח סימן תסג סעיף ג:

קעד ו מיי' פ"ח מהל' ק"פ הלכה ז סמג לאוין סג:

קעה ז סה הלכה ח:

קעו ח ט מיי' פ"ה מהלכות מלכים הל' יט טוש"ע או"ח סימן תסד:

רבינו חננאל

היתה משמרת אותם לשם מצה מתחלה: **ההיא ארבא דטבעא בחישתא** כלומר טבעא ספינה בנהר. התיר רבא למכור החטים שבספינה לנכרים. **ומותבינן ליה** [מהא דתניא] הבגד שאבד בו כלאים הרי זה לא ימכרנו לנכרי חיישי' שמא יחזור הנכרי וימכרם לישראל אחר ולא יעשנו מרדעת לחמור אבל עושין אותו תכריכין למת. **הדר ביה רבא** ושרנהו לזבוניהו קבא קבא לישראל כי היכי דניכלו קמי פסחא: **ת"ר אין מוללין את הקדרה בפסח** פי' מלילות הקמח בקדרה והרוצה שימלול נותן הקמח ואח"כ החומץ ויש אומרים נותן החומץ ואח"כ נותן הקמח. **ואוקימ' יש אומרים ר' יהודה הוא** דתאני בענין נתינת תבלין בשבת ר' יהודה אומר לכל הוא נותן. **חוץ מדבר שיש בו חומץ וציר** כלומר החומץ והציר מבשל. ומדלענין שבת מבשל ואסור לענין חמץ בפסח שרי דקדים ומבשיל ליה ולא אתי לידי חימוצא. **ונוקמה מאן יש אומרים** ר' יוסי דאמר שורן בחומץ וחומץ צומתן. **ודחי'** אימור דאמר ר' יוסי בחומץ לבדו שצומת אבל על ידי תערובת מים וחומץ מי קאמר. **עולא אמר** בין החומץ מקודם בין אחרי כן הכל אסור למלול משום הרחק איסור כמו שאמר לנזיר התרחק מן הכרם שלא תאכל מן הענבים. **ר' אבא מיחי ליה בחסיסי** כעין ותיקא. ולא מיחה על רב פפי דשרי לדבי ריש גלותא אלא משום דעבדי דלא מעלי ועבדי איסורא: **אין נותנין קמח לתוך החרוסת ולא לתוך החרדל** ואם נתן לתוך החרדל יאכל מיד ור"מ אוסר. אבל לתוך חרוסת דברי הכל ישרף מיד. תניא נמי הכי אין נותנין קמח לתוך חרוסת ואם נתן ישרף מיד לתוך החרדל ר' מאיר אומר ישרף מיד וחכמים אומרים יאכל מיד ואמר רב נחמן אמר שמואל הלכה כחכמים: **אין מבשלין הפסח**

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) עבודה זרה סה: נדה סח:. ג) [עיין מוספות מולין לה. סוף ד"ה ובמלא], ג) [עיין מ"ש מוספות בבא בתרא לג: ד"ה מלין], ד) שבת מב:, ה) [שבת יג. בבא מציעא לב. עבודה זרה יז. נח: נט.], ו) [עיין מוספות לקמן מא. ד"ה אין מבשלין], ז) סנהדרין מז:, ח) תהלים פח ו, ט) שבת מב:, י) עיי' רש"י לעיל לט: ד"ה לא לימחי. וברי"ף כאן, כ) [ובזיומא דף סט.], ל) קידושין לא:, מ) [עיין מוספות מגילה לג: ד"ה ר"ח אב וכו' וקמא ל"ע. ועיין תרומת הדשן סימן יט] הביאו הבן אריה בילק"מ, נ) פ' חזון, ס) [וע"ע מוספות נרכות יח. ד"ה למחר ובבבא בתרא עב. ד"ה פסקי ובעבודה זרה סה: ד"ה אבל ובנדה סא: ד"ה אבל], ע) עיי' תוס' שבת לט. ד"ה כל, פ) הלכה ה, צ) ויקרא ה כא.

הגהות הב"ח

(ג) גמ' בר ליומי לרבא נגד אמבד וכו' ולא יעשנו מרדעת לחמור כל"ל: (ד) תוס' ד"ה אילפס וכו' אלא יערה בקערה כל"ל ומיבא על נמחק:

הגהות וציונים

ז] [צ"ל דתניא] (גליון): ח] צ"ל שמעינן (ב"ש): ט] [גירסת הערוך למרדקי] (גליון): י] בראשונים וכ"ה מחו ליה: יא] ברש"י שעל הרי"ף מוללין: יב] חמיצות: יג] יש להוסיף וכן תנן נמי התם (מ"ב) הכרים והכסתות אין בהם משום כלאים, וצ"ל ובלבד שלא יהיה בשרו נוגע בהם ואע"ג (מראה כהן): יד] [צ"ל קברו אותי] (גליון) וי"א דא"צ להגיה שלא רצה לתלות הקלקלה בעצמו (מצור דבש): טו] צ"ל רב עקיבה (גליון): יו] עיין מהרש"ל:

ליקוטי רש"י

בגד שאבד בו כלאים. שמא היה מכיר סוטו הלמר בנגד הפסתן נוסקן וכבר [נדה סא:]. **האילפס והקדירה שהעבירן.** בין המוב. **מרותחין. בין השמשות. לא יתן לתוכן תבלין.** משמשך דכלי לשון כל זמן שרותח מבשל [שבת מב.]. **או לתוך התמחוי.** כעין קערה גדולה שמערה כל האילפס לתוכה ומשם מערה לקערות. **חוץ מדבר שיש בו חומץ או ציר.** שהן מבשלין את התבלין כשהן רותחין. **ציר.** הנוטף מן הדגים כשכובשים אותן במכבש [שם:].

מְנַקְטָא לֵיהּ אִימֵּיהּ בְּאַרְבֵּי - אמו היתה לוקחת עבורו קערה מלאה חטים[א], ששמרתן משעת קצירתן, ונזהרת בהן הרבה[ב], ומצניעתן בפני עצמן לצורך הפסח.

★

הגמרא מביאה הלכה בענין מכירת חטים שנישרו במים לנכרי:

הַהוּא אַרְבָּא דְּחִיטֵּי - מעשה בספינה מלאה חטים, דְּטָבְעָא בְּחִישְׁתָּא - שטבעה בנהר ששמו 'חישתא'[ג] קודם הפסח, ועל ידי כך נישרו החטים שהיו בה במי הנהר, שָׁרְיָא רַבָּא לְזַבּוּנֵי - התיר רבא למכור חטים אלו קודם הפסח לְנָכְרִים, אך לא לישראל.

הגמרא מביאה קושיא על רבא:

אֵיתִיבֵיהּ [-הקשה] רַבָּה בַּר לֵיוַאי לְרַבָּא, שנינו בברייתא, בֶּגֶד שֶׁאָבַד בּוֹ כְּלָאַיִם - בגד שנארג מחוטי צמר ופשתן יחד ונאסר בלבישה באיסור כלאים[ד], ולא ניכר בבגד שהוא כלאים, משום שרק חוט אחד של פשתן או צמר היה ארוג בו, הֲרֵי זֶה לֹא יִמְכְּרֶנּוּ - לא ימכור את הבגד לְנָכְרִי, שמא ימכרנו הנכרי לישראל אחר, ולא ידע שיש בו כלאים וילבשנו, ויכשל באיסור כלאים[ה]. וְכֵן לֹא יַעֲשֶׂה בּוֹ - בבגד זה מִרְדַּעַת לַחֲמוֹר, והוא כעין אוכף שמניחים עליו לחממו[ו], שמא אחר כך יטלנו משם ויתפרנו בבגדו[ז]. אֲבָל עוֹשִׂין אוֹתוֹ תַּכְרִיכִין לְמֵת, כיון שהמת עצמו פטור מן המצוות ואינו אסור בכלאים[ח], וגם אין חשש שמא יטלנו ויתפרנו בבגדו, כיון שבגדי מת אסורים בהנאה[ט]. דייק רבה בר ליואי, לְנָכְרִי מַאי טַעְמָא לֹא - מה הטעם שלא ימכור לנכרי בגד שאבד בו כלאים, לָאו - האם לא מִשּׁוּם דְּהָדַר מְזַבֵּין - שיש חשש שמא יחזור הנכרי וימכרנו לְיִשְׂרָאֵל אחר. ואם כן, מאותו טעם יש לאסור גם מכירת חטים שטבעו בנהר קודם הפסח לנכרי, שמא ימכרם הנכרי לישראל אחר, שכיון שאין החימוץ ניכר בהם לא ידע שהחמיצו ויאכלם בפסח[י].

הגמרא מביאה קושיא חזר בו מחמת קושיא זו:

הֲדַר [-חזר] וְאָמַר רָבָא, לַזַּבּוֹנֵי קָא בָּעֵינַן - ימכור כל קב מחטים אלו בפני עצמו לְיִשְׂרָאֵלִים[יא], ולא ימכור הרבה לאיש אחד, כְּדֵי הֵיכִי דְּכָלְיָא קַמֵּי פִּיסְחָא - כדי שיכלו כל החטים לפני פסח[יב].

★

הגמרא מביאה ברייתא הדנה בנתינת קמח לתוך תבשיל בפסח:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, אֵין מוֹלְקִין אֶת הַקְּדֵירָה בקמח, כלומר אין

א. **או** קערות רבות מלאות חטים. רש"י (ד"ה נמרכי).

ב. **ערוך** (ערך מרג - השליט).

ג. **רש"י** (ד"ה מישתא). והערוך (ערך חש - השליט) פירש, שטבעה במקום שגודל קנים והיה בו מים.

ד. **נאמר** (ויקרא יט יט) 'ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך', ו'שעטנז' היינו בגד הארוג מחוטי צמר ופשתים יחדיו, וכן נאמר (דברים כב יא) 'לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדיו'. מהברייתא כאן מוכח שאף חוט אחד מכל מין הארוג במין השני אסור בלבישה.

ה. **הקשו** התוספות בעבודה זרה (סה: ד"ה הנגד) ובנדה (סה: ד"ה נגד), מדוע אין החוט של כלאים בטל ברוב חוטי הבגד, וכפי שהקשו בתמורה (לג.) לגבי שיער של בכור ושיער של נזיר האסורים בהנאה שארגם בבגד. ותירצו בשם ה"ר יוסי בר יום טוב, שביטול ברוב שייך רק באיסור המתערב בהיתר, אך בכלאים האיסור מורכב משני דברים שכל אחד בפני עצמו מותר, ורק התערובת אסורה, לכן אינו מתבטל. אך הקשו על זה [בעבודה זרה (סה)] מבשר בחלב, שאף שאיסורו הוא רק על ידי תערובת, מכל מקום הוא מתבטל אם אין בו נותן טעם, כמבואר במשנה בחולין (קח.), ובמה שונה כלאים שאינו בטל ברוב. ותירצו [וכן תירץ הריטב"א כאן (ד"ה מימיניה)], שדווקא בבשר בחלב שגילה הכתוב במפורש שבטל אם אינו נותן טעם, שנאמר בו (שמות כג יט) 'לא תבשל גדי בחלב אמו', ודרשו (סנהדרין ד:) מלשון 'לא תבשל' שדווקא בדרך בישול אסרה תורה. ובספר המכתם (ד"ה נגד) תירץ, שחוט אחד אינו מתבטל בכלאים, כיון שהכלאים אסורים בכל שהוא, ודבר שנאסר בכל שהוא אין שייך בו ביטול. וראה ביאור נוסף בזה בדברי השואל בתשובת הרשב"א (שו"ת ח"ו סי' רנט).

איכר החכמה
הלכה זו היא דווקא בבגד שחוט הכלאים אבד בו ואינו ניכר, אך אם הוא ניכר מותר למוכרו לנכרי, שאף אם ימכרנו לישראל הרי מוכרו לו בחזקת כלאים, ולא יבוא להכשל בלבישתו. ריטב"א (ד"ה לא).

ו. **כפי** שרגילים אנשים לומר, שחמור קר לו אף בתקופת תמוז החמה (שבת נג.). רש"י (שם נג: ד"ה מרדעת).

ז. **רש"י** (ד"ה ולא). ודווקא כשנאבדו הכלאים ויש חשש שיתפור את הבגד בבגדו אסרו לעשות ממנו מרדעת, אך כשהכלאים ניכרים וידועים בבגד מותר לעשות ממנו מרדעת, כיון שבאופן זה אין חשש. ולא נאסרה עשיית מרדעת מכלאים משום ישיבת הרוכב על המרדעת, כפי ששנינו בכלאים (פ"ט מ"ד) שמרדעת החמור ותכריכי המת [כדלהלן] אין בהם איסור כלאים [כיון שהאיסור הוא להעלות את הכלאים עליו, ולא להעלות את עצמו עליהם]. ואף שאמרו ביומא (סט.) שמצעות של כלאים אסורים בשכיבה שמא יכרך לו חוט מהם על בשרו, שמא יש לומר שבמרדעת אין מצוי כל כך שתכרך על הבשר. תוספות (ד"ה לא). וצריך לומר שמדובר כאן בבגד קשה [כמרדעת], שלכך אין בו חשש שמא יכרך חוט על בשרו, ורק משום שאין הכלאים ניכרים בו אסור לעשות ממנו מרדעת לחמור, כיון שאם היה רך, גם אם הכלאים היו ניכרים בו היה אסור לעשות ממנו מרדעת, כי יש לחשוש שמא יכרך לו חוט על בשרו. ר"ן (על הרי"ף, ד"ה ולא) ותוספות רבינו פרץ (ד"ה הנגד).

אמנם המאירי (ד"ה נגד) נקט, שבגד זה ששנינו אודותיו 'לא יעשה בו מדרעת לחמור' הוא בגד רך [כדרכם של כל בגדים שיועדו ללבישת אדם], ולכך כתב, שלא באה הברייתא לאסור נתינת בגד זה כמרדעת במקום ישיבת הרוכב, כיון שזה אסור גם ללא החשש שלאחר זמן יטלנו משם ויתפרנו בבגדו, כיון שבבגד רך יש לחשוש שמא יכרך עליו חוט ממנו, אלא באה לחדש, שגם שלא במקום מושב הרוכב לא יתנו מבגד זה, וזה לא נאסר אלא מחמת החשש שיטלנו משם ויתפרנו בבגדו.

ח. **שנאמר** (משלי פט ו) 'במתים חפשי', ודרשו מזה חכמים (שבת ל.), שכיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות. רש"י (ד"ה ולא). ולא חששו כאן משום 'לועג לרש' (משלי יז ה), שנראה כלועג למת בכך שמראה שהוא פטור מן המצוות ולכן מלבישו כלאים, שהרי משום כך נותנים ציצית בטלית המכסה את המת בהלוייתו (מנחות מא.), ולכן גם מכסים את הציצית בבית הקברות (רמב"ם נזירות יח.). כיון שרק בציצית השקולה כנגד כל המצוות (מנחות מג: ועוד) החמירו, משום שנראה כלועג לו יותר על שפטור מן המצוות, אך בשאר המצוות שאינן שקולות כנגד כולן לא החמירו בזה. תוספות (ד"ה שבת). ועיין שם שביארו טעם המנהג שהיום מסירים הציצית מן הטלית שמכסים בה את המת. וראה בשפת אמת (מנחות שם) מה שכתב על דברי התוספות. והתוספות בנדה (שם: ד"ה שבת) בשם הרשב"ם, והרשב"א (נדרים שם ד"ה לייה) בשם רש"י, והריטב"א (כאן ד"ה שבת) כתבו טעם אחר על כך שאין 'לועג לרש' בכלאים בתכריכי המת, כיון שהתורה אסרה כלאים רק בדרך הנאה של לבישה, כלשון הכתוב (דברים כב יא) 'לא תלבש שעטנז' [וגם מצד הכתוב (ויקרא יט יט) 'ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך' אין לאסור ללא הנאה, משום שדרשו (יבמות ד:) שאיסור העלאה דומה לאיסור לבישה לענין זה שרק אם נהנה אסור], והמת הרי אינו נהנה מן הכלאים, ובאופן שאינו נהנה אף בחייו היה מותר בזה. [אך זה לכאורה שלא כדברי רש"י כאן, שבמת אין שייך כלאים משום שאינו חייב במצוות, ולא משום שאינו נהנה].

ט. **בסנהדרין** (מז:) למדו הלכה זו בגזירה שוה 'שם שם', שנאמר במת (במדבר כ ו) 'ותמת שם מרים', ונחלקו אביי ורבא אם למדים את הגזירה שוה מעגלה ערופה או מעבודה זרה, לאביי למדים מעגלה ערופה שנאמר בה (דברים כא ז) 'וערפו שם את העגלה', ועגלה ערופה אסורה בהנאה, שנאמר (שם כא ג) 'אשר לא עֻבַּד בה', ולרבא למדים מעבודה זרה שנאמר בה (שם יג ג) 'אשר עבדו שם הגוים', ואסורה בהנאה שנאמר (שם) 'אבד תאבדון' וגו'.

י. **יש** לדון באיזה אופן מדובר מעשה זה, אם מדובר שהחטים שטבעו בנהר התבקעו, אם כן ממה חשש רבא ואסר למוכרם לנכרי, והלא ניתן להבחין בהם שהחמיצו. ואם מדובר שלא נתבקעו, הרי הם מותרים באכילה אף בפסח, וכמו ששנינו כן לעיל (ע"ח) לגבי שעורים שלתתן. ובדברי הראשונים נתבארו כמה תירוצים: א. הרא"ש (סי' כז) בשם רבינו אפרים והמאירי (ד"ה ומתני) תירצו, שבלתיתת השעורים אינו נותן עליהן אלא מעט מים, וגם הוא מתעסק בהן, אך בטביעת החטים בנהר שיש בו מים מרובים, וגם הניחן ללא התעסקות, גם אם לא נתבקעו יתכן שהחמיצו. ב. המאירי (שם) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה הדר) בשם הרא"ה תירצו, שחטים חלוקים משעורים, שרק לענין שעורים שנינו שאם לא נתבקעו לא החמיצו, אבל חטים, גם אם לא נתבקעו יתכן שהחמיצו. ג. עוד תירצו המאירי והר"ן (שם), שמדובר שאכן נתבקעו חלק מהחטים, אך אנשים אינם מבחינים בכך כיון שמעורבים הם, ולכן יש חשש שימכרם לישראל. ד. עוד תירצו, שיש לחשוש שמא הנכרי יטחנם ויעשה מהם קמח, ויחזור וימכרם לישראל. לדרכם של הראשונים הנזכרים שמדובר בחטים שלא נתבקעו, לכאורה קשה הדמיון של כלאים לאותם חטים שטבעו בנהר, שהרי בחטים יש רק ספק אם החמיצו או לא, ואילו בכלאים יש ודאי איסור תורה, ואם כן מה קשה על רבא, שהרי אפשר לומר שרק בכלאים אסרו למכור לנכרי משום שהוא ודאי אסור, אבל בחטים שנשרו יש ספק אם החמיצו ונאסרו, ויש עוד ספק שמא לא ימכרנו הנכרי לישראל, ובספק ספיקא יש להתיר. ואף שאין עושים כך לכתחילה, הרי כאן מדובר בדיעבד כשכבר נשרו החטים. ועוד שהרי יש כאן ספק שלישי שמא יאכלנו הקונה מן הנכרי קודם הפסח. ותירץ באברהם יגל (ד"ה מימיניה), שבמקום שיש תקנה אין לסמוך על ספק ספיקא להתיר, ולכן כאן שיש תקנה על ידי מכירת כל קב לאדם אחר, אין להתיר מחמת ספק ספיקא. ועיין שם תירוץ נוסף. ובשפת אמת (ד"ה ההיא) תירץ, שמשום חומרת איסור חמץ פשוט למקשה להחמיר אף בספק ספיקא, כשם שהחמירו בודאי איסור אחר, אך יתכן שהחמירו בזה דווקא בתוך שלושים יום קודם הפסח. וכן משמע מדברי הרא"ה המובאים בנמוקי יוסף (ד"ה הדר).

יא. **היינו** אף לישראל, וכל שכן לנכרים. ר"ן (על הרי"ף, שם). ועיין בהערה להלן.

יב. **ואין** צריך להודיע לכל אחד מהקונים שחטים אלו נפלו למים כדי שיאכלם מיד, כיון שדבר מועט כזה בודאי יאכלנו קודם הפסח. בעל העיטור (הובא בנימוקי יוסף ד"ה הדר). אמנם כתב הריטב"א על זה, שלא ניתן לסמוך באיסור גדול כזה של חמץ על החזקה שיאכלנו מיד כיון שהוא דבר מועט, ואפילו אם אומר בפירוש שקונה כדי לאכול מיד, יש לחוש שמא יתחרט ויצניעו לאוכלו בפסח. ולכן כתב, שודאי צריך להודיעו, וכיון שמודיעו יכול למכור לישראל כמה שירצה, ומה שאמר שימכור לכל

לא יעשנו מרדעת לחמור. תומר ר"י דדוקא בכלאים מצוים שאין מלאכתן שוה אבל בשאר כלאים יהא מותר ליכא למימר דילמא אתי למיעבד בהו מידי דאיסורא דהא אמרינן בפ"ק דמכות (דף יד:) מפי' עשר מצעות זו על גב זו אסור שמא תכרך לו נימא על בשרו שמא כר וכסת ומרדעת אין רגילין ליכרך כל כך:

אבל עושהו תכריכין למת. ומ"ת והא מיכף לועג לרש וגו' ובפרק התכלת (מנחות דף מג.) אמר רב טובי בר קיסנא אמר שמואל כלי קופסא חייבין בציצית (אמר רב) ומודה שמואל בזקן שעשאה לכבודו שפטורה והיינו שעמא ודאי רמיון ליה משום לועג לרש ומהאי טעמא נמי לא יעשה כלאים למת ומוקי ר"ת לציצית שקולה כנגד כל המצות לכך מיכף לועג לרש טפי כדאמרינן בהתכלת (שם דף מג:) וזכרתם את כל מצות ה' מלמד שקולה ציצית כנגד כל המצות והא דאמר בפ' מי שמתו (נדרים דף ים.) רבי חייא ורבי יונתן הוו שקלי ומזלי בדיתא הקבורות הוי שדיא תכלת דרבי יונתן אמר ליה ר' חייא דלייה שלא יאמרו למחר בחיים מלענו והיום מלעיגים אותנו ואף על גב דמתיס נמי ים להם ציצית מוקי ר"ת דמכל מקום שייך בהן ליעוג לפי שמרחין עלמן כמלווין במצות והן אינן מלווין ואינו דומה מלווה ועושה למי שאין מלווה ועושה[ט] ומה שמסירים בזמן הזה מטליתות של מתים קומכין מהם דתניא בפרק בתרא דמגילה (דף כו:) מצא שחול בן בטנית הוא בנזיו קבורוהו[י] תחת מרגלותיו של מצא והתירו תכלת מפליוני וכמה דברים אנו סומכין על ספרים חילוניים ומניחין גמרא שלנו דבפרק בתרא דמגילה (דף לו:) אמרי רחם חודש אב שחל להיות בשבת מפטירין חדשיכם ומועדיכם דהיינו חזון ישעיה[יא] ואנו מפטירין השמים כסאי וכן הוא בפסיקתא[יב] ובפר' ויחל אנו קורין בתענית שלנו אע"ג דתנן במגילה (שם זה שם) שקורין בתענית בקללות ובברכות ואנן סומכין על מס' סופרים (פי"ז ה"ז)[יג]:

האילפס והקדירה שהעבירן מרותחין לא יתן לתוכן תבלין. מכאן אין להוכיח דעירוי כלאי שני מדלא משמעינן רבותא שלא יערה (ג) על הקערה שהתבלין בתוכה לתוך המרדל, לפי שהוא חזק ואין מניחה מהר להמתין:

מנקטא ליה אימיה. חיטין מתחלת קליר לגורך הפסח, ועבדא להו שימור מעיקרא: **בארבי.** מלא עריבה או עריבות הרבה, ומגיעתן לבדם לגורך הפסח: **חישתא.** שם הנהר. טבעה קודם הפסח והיו בה חיטין: **שאבד בו כלאים.** שנתרגו או חוט של כלאים ואינו ניכר: **הרי זה לא ימכרנו לנכרי.** דהואיל ואין כלאים שבו ניכרים, אתי לזדויה הא נכרי ליתרחל, ולגיש להו ישראל ולאו מלתיה: **ולא יעשנו מרדעת לחמור.** דילמא הדר שקיל ליה מהכא ומופרו בחד מנגדיו: **אבל עושה אותו תכריכין למת.** דמהתם תו לא שקיל ליה, דכגדי המת מסורין בהנאה[ד], ומת אין מנות נוהגות בו, דכתי' במתים חפשי[טו] כיון שמת מלס נעשה חפשי מן המצות (שבת ג), והני חיטי כיון דלא מיכנר חימוץ דילהו אתי הא נכרי ואהדר מזדין להו לישראל: **קבא קבא.** קב לזה וקב לזה, ולא הדבה לאים ס': **מולין**[טז]. בקמח קרי מלילה כשנותנין קמח לתבשיל: **ואחר כך נותן את החומץ.** דאין החומץ מניחו להחמיץ לפי שתבשלו: **ויש אומרים אף נותן חומץ תחלה.** דאף על גב דחומץ כבר מעורב בתבשיל, הוא מבשל את הציתן בתוכו: **שהעבירן.** מעל האור מרותחין ערב שבת עם חשיכה: **לא יתן לתוכן תבלין.** דכלי לאשון בחומץ, ונמלא מבשל תבלין בשבת: **לתוך הקערה.** דכלי שני מינו מבשל[יז]: **לכל הוא נותן.** לכל מיני מאכל הוא נותן תבלין בכלי שני, חוץ מדבר שיש בו חומץ והוא שהחומץ מבשל, כגון בשר שלוק וכיוצא בו, דכיון דלא מבשל כולי האי לא מהני ליה: **מי תשמישו של נחתום.** שמלמן בו ידיו בשעה שהוא עורך ומקנף את המלה, ישפכו:

גמ' מחלוקת. דאמרי ליה תנא קמא לאוכלו מיד, נתנו חכמים אחרונים

מנקטא ליה אימיה בארבי: ההוא ארבא דחיטי דטבעא בחישתא שריא רבא לזבוני לנכרים איתיביה רבה בר ליואי לרבא (ו) **א בגד שאבד בו כלאים הרי זה** [ב] **לא ימכרנו לנכרי ולא יעשה** (ו) **בו מרדעת לחמור אבל עושין אותו תכריכין למת לנכרי מאי טעמא לא לאו משום דהדר מזבין לישראל הדר אמר רבא** [ג] **לזבינהו קבא קבא לישראל כי היכי דכליא קמי פיסחא. תנו רבנן אין מוללין את הקדירה בפסח והרוצה שימלול נותן את הקמח ואח"כ נותן את החומץ ויש אומרים אף נותן את החומץ ואח"כ נותן את הקמח** [ג] **מאן י"א א"ר חסדא רבי יהודה היא** [ד] **דתנן** [ג] **האילפס והקדירה שהעבירן מרותחין לא יתן לתוכן תבלין אבל נותן לתוך הקערה או לתוך התמחוי רבי יהודה אומר לכל הוא נותן חוץ מדבר שיש בו חומץ וציר ונוקמה כר' יוסי** (דתנן[ה]) **ר' יוסי אומר שורן בחומץ וחומץ צומתן כי אשמעינן** [ה] **ליה לרבי יוסי הני מילי דאיתיה בעיניה אבל על ידי תערובת לא עולא אמר** [ד] **אחד זה ואחד זה אסור משום** [ה] **לך לך אמרינן נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב. רב פפי שרי ליה לבורדיקי** [ג] **דבי ריש גלותא** [ה] **לממחה קדירה בחסיסי אמר רבא איכא דשרי כי האי מילתא בדוכתא דשכיחי עבדי א"ד רבא גופא מחי להי** [ז] **קידרא בחסיסי: מתני' אין נותנין קמח לתוך חרוסת או לתוך החרדל ואם נתן יאכל מיד ורבי מאיר אוסר** [ו] **אין מבשלין את הפסח לא במשקין ולא במי פירות** [ז] **אבל סכין ומטבילין אותו בהן מי תשמישו של נחתום ישפכו מפני שהן מחמיצין: גמ' אמר רב כהנא מחלוקת לתוך החרדל אבל לתוך חרוסת דברי הכל ישרף מיד תניא נמי הכי** [ח] **אין נותנין קמח לתוך החרוסת ואם נתן ישרף מיד לתוך החרדל ר' מאיר אומר ישרף מיד** [ט] **וחכמים אומרים יאכל מיד אמר רב הונא בריה דרב יהודה אמר רב נחמן אמר שמואל הלכה כדברי חכמים א"ל רב נחמן בר יצחק לרב הונא בריה דרב יהודה אחרוסת**

מנקטא ליה אימיה. חיטין מתחלת קליר לגורך הפסח, ועבדא להו שימור מעיקרא: **בארבי.** מלא עריבה או עריבות הרבה, ומגיעתן לבדם לגורך הפסח: **חישתא.** שם הנהר. טבעה קודם הפסח והיו בה חיטין: **שאבד בו כלאים.** שנתרגו או חוט של כלאים ואינו ניכר: **הרי זה לא ימכרנו לנכרי.** דהואיל ואין כלאים שבו ניכרים, אתי לזדויה הא נכרי ליתרחל, ולגיש להו ישראל ולאו מלתיה: **ולא יעשנו מרדעת לחמור.** דילמא הדר שקיל ליה מהכא ומופרו בחד מנגדיו: **אבל עושה אותו תכריכין למת.** דמהתם תו לא שקיל ליה, דכגדי המת מסורין בהנאה[ד], ומת אין מנות נוהגות בו, דכתי' במתים חפשי[טו] כיון שמת מלס נעשה חפשי מן המצות (שבת ג), והני חיטי כיון דלא מיכנר חימוץ דילהו אתי הא נכרי ואהדר מזדין להו לישראל: **קבא קבא.** קב לזה וקב לזה, ולא הדבה לאים ס': **מולין**[טז]. בקמח קרי מלילה כשנותנין קמח לתבשיל: **ואחר כך נותן את החומץ.** דאין החומץ מניחו להחמיץ לפי שתבשלו: **ויש אומרים אף נותן חומץ תחלה.** דאף על גב דחומץ כבר מעורב בתבשיל, הוא מבשל את הציתן בתוכו: **שהעבירן.** מעל האור מרותחין ערב שבת עם חשיכה: **לא יתן לתוכן תבלין.** דכלי לאשון בחומץ, ונמלא מבשל תבלין בשבת: **לתוך הקערה.** דכלי שני מינו מבשל[יז]: **לכל הוא נותן.** לכל מיני מאכל הוא נותן תבלין בכלי שני, חוץ מדבר שיש בו חומץ וציר והוא שהחומץ מבשל, כגון בשר שלוק וכיוצא בו, דכיון דלא מבשל כולי האי לא מהני ליה: **מי תשמישו של נחתום.** שמלמן בו ידיו בשעה שהוא עורך ומקנף את המלה, ישפכו:

גמ' מחלוקת. דאמרי ליה תנא קמא לאוכלו מיד, נתנו חכמים אחרונים קמח לאוכלו מיד, נתנו מניחה מהר להמתין: אחרוסת

דרך לבישה, כל שברוכים אסור מדברי סופרים, אף בהצעה ורכיבה שמא תכרך נימא על בשרו. [מאירי] **לך לך אמרינן נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב.** מה שתקנו רז"ל והגדרים והסייגים שלהם אין זה נקרא תוספת, כי לא באו אלא לשמור את העיקר, כמו שעושים לכרם גדר סביב כדי שישתמר הכרם, וכענין שאמר לך לך אמרין נזירא, סחור סחור, לכרמא לא תקרב. [רבינו בחיי, דברים ד ב] והשמירה ההיא מביאה לידי טהרה ולידי קדושה [אברבנאל, במדבר ו א] **איכא דשרי כי האי מילתא בדוכתא דשכיחי עבדי.** נראה כדברי הריא"ף ז"ל שפי' מצה אפוייה שהיו מחזירין אותה לסלתה ובדוכתא דשכיחי עבדי איכא למיחש שלא תתחלף להם בקמח אחר. [חידושי הר"ן] **אין מבשלין את הפסח לא במשקין.** הא דמייתי לה הכא משום דקתני בה סכין ומטבלין אותו דהיינו בחרוסת דקתני לעיל. [מהר"ם חלאווה] **מי תשמישו של נחתום ישפכו מפני שהן מחמיצין.** פי' שמצנן בהן ידיו ומדיח את הכלים, ישפכו מפני שהן מחמיצות. וישפכו לאלתר קאמר מפני שהידים העוסקות בעיסה מחמיצות אותם וממהרות להחמיץ. [הריטב"א]

עין משפט נר מצוה

קע א מיי' פ"י מהלכות כלאים הלכה כז טור שו"ע יו"ד סימן שא סעיף ח:

קעא ב מיי' פ"ה מהל' חמץ הלכה ט טוש"ע או"ח סימן תסז סעיף ג:

קעב ג מיי' פכ"ג מהל' שבת הלכה ו טור שו"ע או"ח סימן שיח סעיף ט:

קעג ד ה מיי' פרק ה מהלכות מלכה הלכה ה טוש"ע או"ח סימן תסג סעיף ג:

קעד ו מיי' פ"ח מהל' ק"פ הלכה ז סמג לאוין סג:

קעה ז סח הלכה ח:

קעו ח ט מיי' פ"ה מהלכות מלכה הל' יט טוש"ע או"ח סימן תסד:

רבינו חננאל

היתה משמרת אותם לשם מצה מתחלה: **ההיא ארבא דטבעא בחישתא** כלומר טבעא ספינה בנהר. התיר רבא למכור החטים שבספינה לנכרים. **ומותבינן ליה** [מהא דתניא] הבגד שאבד בו כלאים הרי זה לא ימכרנו לנכרי חיישי' שמא יחזור הנכרי וימכרם לישראל אחר ולא יעשנו מרדעת לחמור אבל עושין אותו תכריכין למת. **הדר ביה רבא** ושרנהו לזבונינהו קבא קבא לישראל כי היכי דניכלו קמי פסחא: **ת"ר אין מוללין את הקדרה בפסח** פי' מלילות הקמח בקדרה והרוצה שימלול נותן הקמח ואח"כ החומץ ויש אומרים נותן החומץ ואח"כ נותן הקמח. **ואוקימ' יש אומרים ר' יהודה הוא** דתאני בענין נתינת תבלין בשבת ר' יהודה אומר לכל הוא נותן. **חרץ מדבר שיש בו חומץ וציר** כלומר החומץ והציר מבשל. ומדלענין שבת מבשל ואסור לענין חמץ בפסח שרי דקדים ומבשיל ליה ולא אתי לידי חימוצא. **ונוקמה מאן יש אומרים ר' יוסי** דאמר שורן בחומץ וחומץ צומתן. **ודחי'** אימור דאמר ר' יוסי בחומץ לבדו שצומת אבל על ידי תערובת מים וחומץ מי קאמר. **עולא אמר** בין החומץ מקודם בין אחרי כן הכל אסור למלול משום הרחק איסור כמו שאמר לנזיר התרחק מן הכרם שלא תאכל מן הענבים. **ר' אבא מיחי ליה בחסיסי** כעין ותיקא. ולא מיחה על רב פפי דשרי לדבי ריש גלותא אלא משום דעבדי דלא מעלי ועבדי איסורא: **אין נותנין קמח לתוך החרוסת ולא לתוך החרדל ואם נתן לתוך החרדל יאכל מיד** ור"מ אוסר. אבל לתוך חרוסת דברי הכל ישרף מיד. תניא נמי הכי אין נותנין קמח לתוך חרוסת ואם נתן ישרף מיד לתוך החרדל ר' מאיר אומר ישרף מיד וחכמים אומרים יאכל מיד ואמר רב נחמן אמר שמואל הלכה כחכמים: **אין מבשלין הפסח**

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) עבודה זרה סה: נדה סא:, ב) [עיין תוספות חולין לה. סוף ד"ה ובנמלא], ג) [עיין מ"ש תוספות בגמ בתרא לג: ד"ה מתן], ד) שבת מב:, ה) [שבת יג. בגמ מציעא לג. עבודה זרה יז. נח: נט.], ו) [עיין תוספות לקמן מא. ד"ה אין מבשלין], ז) סנהדרין מז:, ח) תהלים פח ו, ט) שבת מב:, י) עיי' רש"י לעיל לט: ד"ה לא לימחי. וברי"ף כאן, כ) [ובזוטא דף סט.], ל) קידושין לא., מ) [עיין תוספות מגילה לג: ד"ה ר"מ אב וכו' וקלא ל"ע. ועיין תרומת הדשן סימן יט] הביאו הבן אריה בילק"מ, נ) פ' חזון, ס) [וע"ע תוספות ברכות יח. ד"ה למחר ובנמלא בתרא עב. ד"ה פסקי ובעבודה זרה סה: ד"ה אבל ובנדה סא: ד"ה אבל], ע) עיי' תוס' שבת לט. ד"ה כל, פ) הלכה ה, צ) ויקרא ה כא.

הגהות הב"ח

(ו) גמ' בר ליואי לרבא בגד שאבד וכו' ולא יעשנו מרדעת לחמור כל"ל: (ז) תוס' ד"ה מילפס וכו' שלא יערה בקערה כל"ל ומיבא על נמחק:

הגהות וציונים

ג] [צ"ל דתניא] (גליון): ד] צ"ל שמעינן (ב"ש): ה] [גירסת הערוך למרדקי] (גליון): ו] [בראשונים וכ"י מחו ליה: ז] ברש"י שעל הרי"ף מוללין: ח] חמיצות: ט] יש להוסיף וכן תנן נמי התם (מ"ב) הכרים והכפתות אין בהם משום כלאים. וצ"ל ובלבד שלא יהיה בשרו נוגע בהם **ואע"ג** (מראה כהן): י] [צ"ל קברו אותי] (גליון) וי"א דא"צ להגיה שלא רצה לתלות הקלקלה בעצמו (מצור דבש): ע] צ"ל רב עקביה (גליון): ך] עיין מהרש"ל:

משנת ראשונים

בגד שאבד בו כלאים. אפילו חוט אחד אוסר בגד גדול, ולא דמי לבשר בחלב דבעינן נותן טעם דהתם דרך בישול אסרה תורה דהיינו נתינת טעם. [הריטב"א]

ולא יעשה בו מרדעת לחמור. אף שלא במקום רכיבה, שאע"פ שמרדעת החמור אין בו משום כלאים, הואיל ובגד גמור הוא, שמא יקרע בגדו, ויטול ממנו טלאי לתקנו, ולא עוד אלא שבמקום רכיבה אף בלא חשש נטילה אסור שלא הופקע מרדעת מדין כלאים, אלא מצד שהוא קשה, והקשה אין בו דין כלאים כמו שביארנו בראשון של ביצה, אבל בגד רך במקום רכיבה אסור, ואע"פ שמן התורה אף ברכים לא נאסר אלא

נותנים קמח לתוך תבשיל שיש בתוכו מים"י **בַּפֶּסַח**, כשעדיין לא רתח התבשיל, שעד שירתיח עלול הקמח שבתבשיל להחמיץ"י, **וְהָרוֹצֶה שֶׁיִּמָּלֵל, נוֹתֵן אֶת הַקֶּמַח** בתבשיל **וּמִיד אַחַר כָּךְ נוֹתֵן** עליו **אֶת הַחוֹמֶץ**, שהחומץ מבשל את הקמח ואינו מניחו להחמיץ"ט. אך לא יתן קודם את החומץ, כיון שלאחר שהחומץ כבר נתערב בתבשיל, תש כוחו ואינו מבשל את הקמח הניתן לתוכו. **וְיֵשׁ אוֹמְרִים, אַף נוֹתֵן** קודם **אֶת הַחוֹמֶץ** בתבשיל **וְאַחַר כָּךְ נוֹתֵן אֶת הַקֶּמַח**, שלדעתם גם לאחר שהחומץ נתערב בתבשיל, הוא מבשל את הקמח ואינו מניחו להחמיץ.

מבררת הגמרא, **מַאן** - מי הם **יֵשׁ אוֹמְרִים** אלו. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב חִסְדָּא, רַבִּי יְהוּדָה הִיא, דְּתָנַן** - שכך שנינו במשנה (סג:), **הָאִילְפָּס** [-מין כלי בישול] **וְהַקְּדֵירָה שֶׁהֶעֱבִירָן** [-שסילקם] מעל האש בערב שבת עם חשיכה, כשהם **מְרוּתָּחִין, לֹא יִתֵּן לְתוֹכָן תַּבְלִין** לאחר שהחשיך, משום שכלי ראשון [-כלי שבישל בו על גבי האש] מבשל את מה שבתוכו אף לאחר שהעבירוהו מן האש, ונמצא שהוא מבשל את התבלין בשבת ועובר על איסור בישול. **אֲבָל נוֹתֵן** הוא תבלין **לְתוֹךְ הַקְּעָרָה אוֹ לְתוֹךְ הַתַּמְחוּי** [-כעין קערה גדולהט"] שעירו לתוכם תבשיל מן הקדירה או מן האילפס, שכן כלי שני הם, וכלי שני אינו מבשל"י. **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר**[1], **לְעוֹלָם הוּא נוֹתֵן** - מותר בשבת לתת תבלין לתוך כל מאכל הנמצא בכלי שניי"ח, **חוּץ מִדָּבָר** [-דבר מאכל] **שֶׁיֵּשׁ בּוֹ חוֹמֶץ וְצִיר** - רוטב הנוטף מן הדגים כשכובשים אותם במכבשי"ט, שלא יתן לתוכם תבלין בשבת, משום שהם מבשלים את התבלין אף בכלי שני. ומבואר שסובר רבי יהודה שהחומץ מבשל גם לאחר שנתערב בתבשיל, וממילא לשיטתו מותר לתת קמח לתוך תבשיל שנתערב בו חומץ, שכן גם באופן זה החומץ מבשל את הקמח ואינו מניחו להחמיץ.

שואלת הגמרא, **וְנוֹקְמָהּ** - ויעמיד רב חסדא את דברי היש אומרים **כְּרַבִּי יוֹסֵי, (דתנן) [דְּתַנְיָא כ]** - ששנינו לעיל (ע"ח) בברייתא, **רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר**, שעורים שלתתן [-שרה אותן] במים, ורואה שמתנפחות וחושש שיחמיצו, **שׁוֹרָן בְּחוֹמֶץ, וְחוֹמֶץ צוֹמְתָן** [-מחברן ומהדקן כא] ואינו מניחן להחמיץ. וסברה הגמרא עתה, שמכך שאף לאחר שהתחילו השעורים להתנפח והן קרובות לחימוץ החומץ אינו מניחן להחמיץ, מוכח שכח החומץ חזק ביותר, ואם כן מסתבר שגם כשהוא מעורב בתבשיל ואינו בעין אינו מניח לקמח הניתן בו להחמיץכב, ומדוע לא העמיד רב חסדא כרבי יוסי.

משיבה הגמרא, **כִּי אַשְׁמְעִינַן לֵיהּ** - אימתי שמענו **לְרַבִּי יוֹסֵי** שסבר שהחומץ מצמית את השעורים ואינו מניחן להחמיץ, **הָנֵי מִילֵּי דְּאִיתֵיהּ בְּעֵינֵיהּ** - דברים אלו אמורים דווקא כשהחומץ עומד בעינו, כלומר בפני עצמו, ולא נתערב בדבר אחר, **אֲבָל עַל יְדֵי תַּעֲרוֹבֶת**, כלומר, כשהוא מעורב בדבר אחר, **לָא**, ושמא באופן זה גם רבי יוסי מודה שאין החומץ מונע החימוץ, ולכן לא ניתן להעמיד את דברי היש אומרים כדעת רבי יוסי, והוצרך רב חסדא להעמיד דבריהם דווקא כרבי יהודה.

הגמרא מביאה דעה אחרת בענין מלילת קמח בתבשיל בפסח:

עוּלָּא אָמַר, אֶחָד זֶה וְאֶחָד זֶה - בין אם נותן לתבשיל תחילה את הקמח ואחר כך את החומץ, ובין אם נותן תחילה את החומץ ואחר כך את הקמח, **אָסוּר** בפסח, **מִשּׁוּם** הרחקה, וכדרך המשל **לָךְ לָךְ אָמְרִינַן נְזִירָא סָחוֹר סָחוֹר לְכַרְמָא לָא תִּקְרַב** - אומרים לנזיר האסור בגפן וביין (נמדבר ו ג), לך והתרחק מן הכרם ואל תקרב אל סביבותיוכג, אף שזה מותר לו ונאסר רק באכילת הענבים, כדי שלא יכשל באיסור אכילתם, ואף כאן אסרו מלילת הקמח בתבשיל אף כשנותן עליו חומץ בעין, כדי שלא יבואו להתיר בחומץ מעורב בתבשיל.

הגמרא מביאה הלכה בענין מלילת תבשיל בקמח בפסח מחטים שהתייבשו בתנור:

רַב פָּפִּי שָׁרֵי לֵיהּ לְבוּרְדִּיקֵי דְּבֵי רֵישׁ גָּלוּתָא - התיר לנחתומים [-האופים והמבשלים] שבביתו של ראש הגולה, **לְמִמְחֵה** - לערב את התבשיל **שֶׁבְּקְדֵירָה בַּחֲסִיסֵי** - בקמח שנטחן מחטים שהתייבשו בתנורכד, כיון שנחשב כקמח אפוי שאינו מחמיץ.

הגמרא מביאה דעה חולקת:

אָמַר רָבָא, אִיבָּא דְּשָׁרֵי כִּי הַאי מִילְּתָא - וכי יש מי שמתיר דבר כזה **בְּדוּכְתָּא דְּשִׁכִּיחִי עַבְדֵי** - במקום שמצויים בו עבדים [כגון בבית ראש הגולה], שמזלזלים ביותר באיסורים, והרי אם נתיר להם למלול בקמח שהתייבש בתנור, יבואו לעשות כן גם בקמח סתם.

הגמרא מביאה לשון אחר בזה:

אִיבָּא דְּאָמְרִי - יש אומרים, **רָבָא גּוּפָא מַחִי לָהּ קִידְּרָא בַּחֲסִיסֵי** - רבא עצמו נתן לתוך התבשיל קמח מחטים שהתייבשו בתנור, ולא חשש שמא יבואו לעשות כך בקמח סתם אלא בבית ראש הגולה, שמצויים בו עבדים שאינם הגונים, וחשודים לעבור על איסוריםכה.

★ ★ ★

אחד רק קב, הוא משום שכך הדרך ואין מי שיקנה ממנו הרבה. והמאירי (ד"ה מתיס) כתב למסקנא, שהכל לפי מה שעיניו של הלוקח מוכיחות, אם רוצה את החטים לאוכלן עתה או שרוצה לקנות אותן לפסח. והוסיף, שלנכרי אסור למכור אפילו מעט מעט, שמא יחזור וימכור לישראל [וזה דלא כהר"ן שהובא בהערה לעיל]. ועיין שם פירוש נוסף בסוגיא זו על פי דברי גדולי המחברים [הרמב"ם (ממן ומנה פ"ה ה"ט)].

יג. **פעולה** זו נקראת 'מלילה'. רש"י (ד"ה מולגן). אמנם המכתם (ד"ה אין) ועוד ראשונים ביארו, שהיו נותנים קמח בתוך הקדירה כדי לחזקה.

יד. **אך** לקדירה רותחת מותר לתת קמח, שזו היא חליטה המונעת את החימוץ כמבואר לעיל (לט:). תוספות רי"ד (ד"ה אין). אך ראה במאירי (ד"ה מלילה) ורבינו דוד (ד"ה והרומה) שפירשו את דברי הברייתא באופנים אחרים.

טו. **וזה** מותר גם בתבשיל הנתון בקדירה שעדיין אינה רותחת, אך בתבשיל צונן לגמרי אין החומץ מונע את חימוץ הקמח. מאירי (ד"ה אמר - הרמתון).

טז. **שמערה** מהקדירה לתוכה, ומתוכה לשאר הקערות. רש"י בשבת (מב: ד"ה תמתוי).

יז. **אין** להוכיח שדין עירוי מכלי ראשון ככלי שני, מכך שלא השמיעה המשנה חידוש שלא יערה על קערה שהתבלין בתוכה שהיא כלי שני, שהרי ממה ששנינו בסיפא 'נותן לתוך הקערה' ולא שנינו 'אבל מערה על הקערה שיש בה תבלין', יש לדייק להיפך, שאסור לערות מכלי ראשון. תוספות (ד"ה המילפס), והרשב"א (שבת מב. ד"ה המילפס), ועוד ראשונים בשם רש"י [וכן כתוב בסידור רש"י (סי' שנח)]. אמנם בשם הרשב"ם הביא הרשב"א (שם), שמה ששנינו שנותן לתוך הקערה או התמחוי, אין זה דווקא לאחר שנתן לתוכם את התבשיל, אלא אף שנתן את התבלין קודם, מותר לערות עליו את התבשיל, כיון שעירוי מכלי ראשון אינו מבשל ככלי ראשון, אלא נחשב ככלי שני.

יח. **רש"י** (ד"ה לכל). וכן הוא לפי ההוה אמינא בשבת (שם) שרבי יהודה בא להחמיר שגם בכלי שני אסור ליתן תבלין על חומץ וציר, אך למסקנת הגמרא שם רבי יהודה בא להקל שאף כלי ראשון שאינו על גבי האש אינו מבשל, חוץ מחומץ וציר שמבשלים בכלי ראשון. וראה בחתם סופר (ד"ה לכל) בטעם הדבר שלא פירש כאן רש"י כמסקנת הגמרא שם, הובא בביאורי רש"י.

יט. **רש"י** בשבת (שם ד"ה ניר).

כ. **ראה** הגהות וציונים.

כא. **רש"י** בחולין (מז. ד"ה נומח).

כב. **פני** יהושע (ד"ה ת"ר). ובזה יישב תמיהתו על שאלת הגמרא שנעמיד את היש אומרים כרבי יוסי, שהרי פשוט הדבר כתשובת הגמרא, שניתן לומר שאף תנא קמא סבר כרבי יוסי, אלא שמחלק בין כשהחומץ מעורב בתבשיל לכשהוא לבדו. ויותר מזה, שהרי בדעת תנא קמא מוכרח חילוק זה, ואם כן מנין לגמרא שלרבי יוסי אין לחלק כן. ועל כך יישב, שמסתבר שכח החומץ חזק לצמות הקמח אף כשהוא מעורב בתבשיל, שהרי הוא חזק דיו לצמות השעורים אף כשהם מתנפחות.

כג. **רא"ה** (ע"ז נח: ד"ה ת"ר). ובתורת חיים (ע"ז יז. ד"ה מכי) ביאר את הכפילות והאריכות בזה, שאומרים לנזיר שילך מן הכרם וירחיק עצמו ממנו בתכלית הריחוק, שאף סביב הכרם לא יקרב, והיינו שאף קריבה בעלמא אסור.

כד. **רש"י** לעיל (לט: ד"ה לא ליימי). ונקרא 'קימחא דאבישונא'. רש"י (ד"ה נחסיסי). ותמהו התוספות (ד"ה רבא), שהרי לעיל (לט:) אסרו ליתן קמח מחטים שהתייבשו בתנור לתוך התבשיל, שמא לא נאפה כראוי ויחמיץ. ובפירוש תלמיד הרשב"א (ד"ה נחסיסי) יישב, ששם מדובר בשיבולים שחוששים שמא לא התייבשו לגמרי והם עדיין לחים ומחמיצים, וכאן מדובר בחטים שהתייבשו לגמרי בתנור וטחן מהם קמח, שבהם אין חוששים כלל לחימוץ. וראה יישוב נוסף בחק יעקב (סי' תסג סק"ד) ובצל"ח (נמוק' שם), הובא בביאורי רש"י.

והתוספות (שם) פירשו, ש'חסיסי' הוא קמח מעדשים שהם מין קטניות, שאינו בא כל כך לידי חימוץ. והוסיף הרא"ש (סי' כח), שחידוש רב פפי הוא, שאין חוששים שמא יבוא להחליפו בקמח דגן הבא לידי חימוץ. וכתב המהרש"א (נמוק' שם), שלשון התוספות שאין דרך קמח זה לבוא לידי חימוץ כל כך, אינו מדוקדק, שהרי קמח מקטניות אינו מחמיץ כלל. ויותר מדוקדק לשון הרא"ש. והצל"ח (שם) ביאר דברי התוספות, שבקמח קטניות סתם לדברי הכל חוששים שמא יחליף בקמח דגן, ורב פפי התיר רק בקמח קטניות שנתייבש בתנור, שקמח כגון זה אף מדגן אינו מחמיץ כל כך, ולכן לא חששו בקמח קטניות שמא יחליף בקמח דגן.

והרי"ף והריטב"א (ד"ה ורבא) פירשו, ש'חסיסי' הוא קמח הנטחן ממצה אפויה, שמבשלים אותו במים, ונותנים בתבשיל שבקדירה.

כה. **על** פי רבינו חננאל (ד"ה כ' נחנא).

לא יעשנו מרדעת לחמור. תומר ר"י דדוקא בכלאים מצודים שימור מעיקרא: **בארבי.** מלא עריבה או עריבות הרבה, ומניעתן לבדם לצורך הפסח: **חישתא.** שם הנהר. טבעה קודם הפסח והיו בה חיטין: **שאבד בו כלאים.** שנתרגו בו חוט של כלאים ואינו ניכר:

מנקטא ליה אימיה בארבי: ההוא ארבא דחיטי דטבעא בחישתא שריא רבא לזבוני לנכרים איתיביה רבה בר ליואי לרבא (ע) א"בגד שאבד בו כלאים הרי זה [ב] לא ימכרנו לנכרי ולא יעשה [ג] בו מרדעת לחמור אבל עושין אותו תכריכין למת לנכרי מאי טעמא לא לאו משום דהדר מזבין לישראל הדר אמר רבא [ד]לזבינהו קבא קבא לישראל כי היכי דכליא קמי פיסחא. תנו רבנן אין מוללין את הקדירה בפסח והרוצה שימלול נותן את הקמח ואח"כ נותן את החומץ ויש אומרים אף נותן את החומץ ואח"כ נותן את הקמח [ה] מאן ת"א א"ר חסדא רבי יהודה היא [ו] דתנן [ז]האילפס והקדירה שהעבירן מרותחין לא יתן לתוכן תבלין אבל נותן לתוך הקערה או לתוך התמחוי רבי יהודה אומר לכל הוא נותן חוץ מדבר שיש בו חומץ וציר ונוקמה כר' יוסי (דתנן [ח]) ר' יוסי אומר שורן בחומץ וחומץ צומתן כי אשמעינן [ט] ליה לרבי יוסי הני מילי דאיתיה בעיניה אבל על ידי תערובת לא עולא אמר [י]אחד זה ואחד זה אסור משום [יא] לך לך אמרינן נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב. רב פפי שרי ליה לבורדיקי [יב] דבי ריש גלותא [יג]לממחה קדירה בחסיסי אמר רבא איכא דשרי כי האי מילתא בדוכתא דשכיחי עבדי א"ד רבא גופא מחי להי [יד] קידרא בחסיסי: **מתני'** אין נותנין קמח לתוך חרוסת או לתוך החרדל ואם נתן יאכל מיד ורבי מאיר אוסר [טו] אין מבשלין את הפסח לא במשקין ולא במי פירות [טז]אבל סכין ומטבילין אותו בהן מי תשמישו של נחתום ישפכו מפני שהן מחמיצין: **גמ'** אמר רב כהנא מחלוקת לתוך החרדל אבל לתוך חרוסת דברי הכל ישרף מיד תניא נמי הכי [יח]אין נותנין קמח לתוך החרוסת ואם נתן ישרף מיד לתוך החרדל ר' מאיר אומר ישרף מיד [יט]וחכמים אומרים יאכל מיד אמר רב הונא בריה דרב יהודה אמר רב נחמן אמר שמואל הלכה כדברי חכמים א"ל רב נחמן בר יצחק לרב הונא בריה דרב יהודה

אחרוסת

האילפס והקדירה שהעבירן מרותחין לא יתן לתוכן תבלין. מכאן אין להוכיח דעירוי ככלי שני מדלא משמעינן רבותא שלא יערה (ג) על הקערה שהתבלין בתוכה לתוך הקערה ולא לתוך התרדל, לפי שהוא חזק ואין מניחה מהר להמתיק:

מתני' אין נותנין קמח לתוך חרוסת או לתוך החרדל ואם נתן יאכל מיד ורבי מאיר אוסר [טו] אין מבשלין את הפסח לא במשקין ולא במי פירות [טז]אבל סכין ומטבילין אותו בהן מי תשמישו של נחתום ישפכו מפני שהן מחמיצין: **גמ'** אמר רב כהנא מחלוקת לתוך החרדל אבל לתוך חרוסת דברי הכל ישרף מיד תניא נמי הכי [יח]אין נותנין קמח לתוך החרוסת ואם נתן ישרף מיד לתוך החרדל ר' מאיר אומר ישרף מיד [יט]וחכמים אומרים יאכל מיד אמר רב הונא בריה דרב יהודה אמר רב נחמן אמר שמואל הלכה כדברי חכמים א"ל רב נחמן בר יצחק לרב הונא בריה דרב יהודה אמר רב נחמן אמר שמואל הלכה כדברי חכמים א"ל רב

רבא מחו ליה קידרא בחסיסי: **מתני'** אין נותנין קמח לתוך חרוסת ולא לתוך החרדל ואם נתן יאכל מיד ורבי מאיר אוסר [טו] אין מבשלין את הפסח לא במשקין ולא במי פירות [טז]אבל סכין ומטבילין אותו בהן מי תשמישו של נחתום ישפכו מפני שהן מחמיצין: **גמ'** אמר רב כהנא מחלוקת לתוך החרדל אבל לתוך חרוסת דברי הכל ישרף מיד תניא נמי הכי [יח]אין נותנין קמח לתוך החרוסת ואם נתן ישרף מיד לתוך החרדל ר' מאיר אומר ישרף מיד [יט]וחכמים אומרים יאכל מיד אמר רב הונא בריה דרב יהודה אמר רב נחמן אמר שמואל הלכה כדברי חכמים א"ל רב נחמן בר יצחק לרב הונא בריה דרב יהודה

משנה

המשנה דנה בנתינת קמח לתוך דברים חריפים[כו]:

אֵין נוֹתְנִין קֶמַח לְתוֹךְ חֲרוֹסֶת - מין מאכל העשוי ממיני פירות[כז] ומעורב בו חומץ[כח] **אוֹ לְתוֹךְ הַחַרְדָּל** בפסח, כיון שהוא מחמיץ בתוכם[כט]. **ובדיעבד אִם נָתַן** קמח בחרדל, **יֹאכַל** אותו **מִיָּד** קודם שיחמיץ[ל], כיון שחוזקו של החרדל מונע את מהירות החימוץ. **וְרַבִּי מֵאִיר אוֹסֵר** לאוכלו אפילו מידלא.

קרבן פסח נאכל כשהוא צלוי דווקא, ואינו נאכל כשהוא מבושל, שנאמר (שמות יב ט) 'אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם, כִּי אִם צְלִי אֵשׁ'[לב]. המשנה דנה באיסור זה:

אֵין מְבַשְּׁלִין אֶת קרבן **הַפֶּסַח, לֹא בְּמַשְׁקִין** כגון מים, יין, שמן ודבשל[לג], **וְאַף לֹא בִּמְי פֵּרוֹת** כגון מי תותים תפוחים ורימונים וכיוצא בהם[לד], ואף שלא נאמר באיסור זה אלא בישול במים[לה]. **אֲבָל סָכִין** את קרבן הפסח בשעת צלייתו[לו] **וּמַטְבִּילִין אוֹתוֹ** בשעת אכילתו[לז] **בָּהֶן** - במשקים ובמי פירות[לח].

המשנה חוזרת לעניני חמץ ומביאה הלכה בענין דבר המחמיץ:

מֵי תַּשְׁמִישׁוֹ שֶׁל נַחְתּוֹם - מים שהאופה נותן בהם את ידיו ומצננן בשעה שעורך ומחליק את המצה[לט], **יְשָׁפְכוּ** מידמ, **מִפְּנֵי שֶׁהֵן מַחְמִיצִין** - שבידים העוסקות בעיסה דבוקים שיירי בצק ומחמיצים את המים[מא].

★

גמרא

שנינו במשנה, 'אין נותנין קמח לתוך חרוסת או לתוך החרדל, ואם נתן יאכל מיד, ורבי מאיר אוסר'. הגמרא מבארת באיזה אופן נחלקו:

אָמַר רַב כַּהֲנָא, **מַחֲלוֹקֶת** חכמים ורבי מאיר היא כשנתן קמח **לְתוֹךְ הַחַרְדָּל**, שבזה סוברים חכמים שיאכל מיד, כיון שחוזק החרדל חד מאדמב, ואינו מניח לקמח להחמיץ מהרמג, ורבי מאיר חולק ואוסר גם בזה. **אֲבָל** אם נתן קמח **לְתוֹךְ חֲרוֹסֶת**, שאין חזקו כל כךמד, **לְדִבְרֵי הַכֹּל** אסור באכילה **וְיִשָּׂרֵף מִיָּד**, שהחומץ שבחרוסת כשהוא צונן ממהר את החימוץמה.

הגמרא מביאה ברייתא כרב כהנא:

תַּנְיָא נַמִּי הָכִי - שנינו כך גם בברייתא, **אֵין נוֹתְנִין קֶמַח לְתוֹךְ הַחֲרוֹסֶת, וְאִם נָתַן יִשָּׂרֵף מִיָּד. וְאִם נָתַן קמח לְתוֹךְ הַחַרְדָּל, רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר יִשָּׂרֵף מִיָּד** קודם שיחמיץ, **וַחֲכָמִים אוֹמְרִים יֹאכַל** מִיָּד, ואין חוששים שמא יחמיץ קודם שיאכלנומו. הרי מבואר שנחלקו רק בחרדל ולא בחרוסת.

הגמרא מביאה פסק הלכה במחלוקת זו:

אָמַר רַב הוּנָא בְּרֵיהּ [-בנו] **דְּרַב יְהוּדָה, אָמַר רַב נַחְמָן, אָמַר שְׁמוּאֵל, הֲלָכָה כְּדִבְרֵי חֲכָמִים** המתירים לאכול מיד חרדל שנתן בו קמחמז.

מברורת הגמרא, **אָמַר לֵיהּ רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק לְרַב הוּנָא בְּרֵיהּ** [-בנו] **דְּרַב יְהוּדָה,**

כו. **כדי** להבין את הנידון במשנה, יש להקדים שישנן שלשה מיני עיסות עם שלשה שיעורי חימוץ: א. קמח שנילוש במים, ששיעור זמן חימוצו הוא לאחר זמן הליכת מרחק מיל [-אלפיים אמה] (נקמן מו.). ב. קמח שנילוש במי פירות, שעל כך שנינו שלש דעות לעיל (לו.), דעת רבן גמליאל שעיסה זו תישרף מיד כיון שאי אפשר לשומרה. ודעת חכמים שתיאכל עד כדי השיעור שנאמר בנילוש במים כיון שאפשר לשומרה. ודעת רבי יהושע, שאף לכתחילה מותר ללושם, כיון שמי פירות אינם מחמיצים כלל. ג. קמח שנילוש בחרדל ובחרוסת, שלתנא קמא אף לדעת רבן גמליאל הם שונים משאר מי פירות, כיון שחוזקם מונע את מהירות החימוץ. ולרבי מאיר דינם כשאר מי פירות וכרבן גמליאל.

כז. **המאירי** (ד"ה אמר - הרחמן) כתב, שאף מים מעורבים בו. וביארו הרא"ש (סי' כט) והנמוקי יוסף (ד"ה התרומת), שאם לא כן אינו מחמיץ, שהרי מי פירות אין מחמיצים. וכתב בפני יהושע (ד"ה אין), שכתבו כן לשיטתם שמי פירות אינם מחמיצים כלל, אך לדעת רש"י לעיל (לה. ד"ה ניין) שרק מכרת נתמעט, אך אסור באכילה, אין צריך להעמיד כאן שהיה בהם מים, ואכן רש"י לא הוסיף זאת. וכן מבואר במשנה ברורה (סי' תסד סק"ג).

כח. **ועשוי** לטבל בו את הבשר, ונותנים בו קמח שמחמיץ ומקהה [-מרכך] טעמו [שלא יהיה חריף כל כך]. רש"י (ד"ה תרומת). ומה שמבואר בברייתא לעיל שחומץ מעכב את החימוץ, היינו דווקא בתבשיל הנתון בקדירה על האש. תוספות רי"ד (ד"ה אין) ומאירי (שם).

אמנם בספר המכתם (ד"ה אין) פירש, שחרוסת הוא מין ממיני הטיבול שיש בו מלבד מים גם דברים חמים וחדים [-חריפים], ומרוב חום וחריפות הוא ממהר להחמיץ.

כט. **שסיבת** נתינת הקמח היא כדי לרכך טעמם של החרדל והחרוסת ולמעט חריפותם, וזה נעשה על ידי שמשהה את הקמח עד שהוא מחמיץ. על פי רש"י (שם).

ל. **אך** אם נתן בחרוסת, יבואר בגמרא שגם תנא קמא מודה שישרף מיד ולא יאכל.

לא. **בירושלמי** (פ"ג ה"ז) אמרו, שטעמו מפני שהוא משהה. וכוונתם, שחרוסת וחרדל הם דברים שעשויים להשהותם זמן מרובה, לכך חששו שמא יבוא להשהותם עד שיחמיצו, וכדי שלא יבוא לכך אסרו אף לאוכלם מיד. וכן כתב בתוספות רבינו פרץ (ד"ה וכ' יוסי). אך הר"ן (על הרי"ף, ד"ה וכ"מ) כתב, שרבי מאיר סבר שחרוסת וחרדל מחמיצים את הקמח מיד.

לב. **הטעם** בזה הוא, משום שדרך בני מלכים ושרים לאכול בשר כשהוא צלוי, שהוא מאכל טוב ומוטעם, אך שאר העם אינם יכולים לאכול את מעט הבשר שתשיג ידם אלא כשהוא מבושל, כדי למלא בטנם [שמאכל מבושל משביע יותר ממאכל צלוי], וכשאנו אוכלים את הפסח כדי לזכור שיצאנו לחירות להיות ממלכת כהנים ועם קדוש, ודאי ראוי לנו להתנהג באכילתו בדרך חירות ושררה. ספר החינוך (מצוה ז). וטעם נוסף כתב, שאכילת בשר הפסח כשהוא צלוי מורה על החיפזון שבו יצאו ממצרים, ולא יכלו לשהות עד שיתבשל בשר הפסח בקדרה, ולכן צלוהו.

לג. **שהם** משבעת המשקים המכשירים לקבלת טומאה כמים. תפארת ישראל (יכין פרק ח משנה ח).

לד. **תפארת** ישראל (שם פרק ח משנה ח).

לה. **בגמרא** (נקמן מו.) יבואר הטעם בזה.

לו. **רש"י** (ד"ה סכין). ומשמע מדבריו שמותר לסוך אף קודם שגמר לצלות. אמנם הרמב"ם (פירוש המשניות) פירש, שמותר לסוכו לאחר הצליה [אך בהלכותיו (קרבן פסח פ"ח ה"ח) משמע שפסק שמותר לסוך במי פירות אף קודם הצליה]. וראה ביאור שיטת רש"י בביאורי רש"י.

וכל זה לסוכו, אך לבשלו אסור אף לאחר הצליה, שאף שצלי אש הוא, מכל מקום עדיין יש עליו איסור בישול. מאירי (ד"ה ומר - השני).

לז. **רש"י** (ד"ה ומטבילין).

לח. **הלכה** זו נשנתה כאן, משום מה שנאמר בסופה ש'סכין ומטבילין אותו בהם', שזה נאמר גם על חרוסת וחרדל שנזכרו ברישא. מהר"ם חלאווה (ד"ה אין). [וראה בתוספות להלן (מח. ד"ה אין)]. והוסיף הרש"ש (ד"ה ומטבילין), שהמשנה מחדשת שאף דברים חריפים כל כך אינם מבטלים את טעם הפסח. אמנם רבינו דוד (ד"ה ולמרינן) כתב שאין זה הטעם, אלא שכיון ששנינו במשנה הקודמת (לעיל לט:) שאשה לא תשרה במים את המורסן שמוליכה למרחץ לשפשף בו את בשרה, אך יכולה לשפשף בו כשהוא יבש, אף שהוא היתר הדומה לאיסור ואין גוזרים בו שמא תבוא לעבור על האיסור, אף כאן הוא היתר הדומה לאיסור, שאין מבשלים את הפסח במי פירות, ומכל מקום מותר לסוכו ולהטבילו בהם, ולא גזרו שמא יבואו לבשלו בהם.

לט. **רש"י** (ד"ה מי). והריטב"א (ד"ה מי) הוסיף שמדיח בהם את הכלים.

מ. **בגמרא** (נקמן מג.) יבואר שישפכו במקום מדרון, ולא במקום שיכולים להתקבץ יחד ולהחמיץ.

מא. **ריטב"א** (שם). ובספר המכתם (ד"ה ישפכו) כתב, שישפכו משום העיסה שנתערבה בהם, שלא תתקבץ יחד ותחמיצם.

מב. **נמוקי יוסף** (ד"ה תוספת).

מג. **רש"י** (ד"ה מחלוקת). והמהר"ם חלאווה (ד"ה מחלוקת) ביאר הטעם על פי הירושלמי (פ"ג ה"ז), שחרדל אין דרך להשהותו כיון שהוא מפיג את טעמו, ולכן אין לגזור שמא אם נתיר לאוכלו מיד יבוא להשהותו ויחמיץ, אך בחרוסת שהדרך להשהותה זמן רב, מודים חכמים שאם נתן לתוכה קמח אסורה באכילה, שמא ישהנה ויחמיץ בה הקמח.

מד. **נמוקי יוסף** (שם).

מה. **דברי** רב כהנא קשים לכאורה, שכן פשטות לשון המשנה מורה ש'אם נתן יאכל מיד', נאמר בין על חרוסת ובין על חרדל. ואין לומר שרב כהנא סמך על הברייתא המובאת כראיה לדבריו בסמוך, שבה אכן מבואר החילוק שאמר, שאם כן לא היה לגמרא להביא את הברייתא בלשון 'תניא נמי הכי' כראיה חיצונית לדבריו, אלא היה לה לומר בלשון 'דתניא', שהוא סומך על אותה ברייתא בביאור דברי המשנה, אלא ודאי סמך אף על המשנה עצמה, והרי בלשון המשנה יש לדייק לא כך וכאמור. ותירץ בפני יהושע (ד"ה אמר), שטעמו של רב כהנא הוא, שאם כוונת המשנה לומר שאם נתן קמח בחרוסת יאכל מיד, משום שהחומץ שבה צומת את הקמח, ועדיף משאר מי פירות שרק אינם מחמיצים אך אינם מונעים חימוץ, אם כן יקשה מה ששנינו במשנה לקמן (מג.), ש'חומץ האדומי' נחשב חמץ גמור מדגן אף על ידי תערובת, ונתבאר בגמרא שם (ע"ב) דהיינו משום ששורים בו שעורים, ואם החומץ צומת בכל אופן, מה בכך ששורים בו שעורים, הלא הוא צומתן שלא יחמיצו, אלא ודאי כוונת המשנה כאן שרק אם נתן קמח בחרדל יאכל מיד, אך אם נתנו בחרוסת מחמיץ מיד [ושונה משאר חומץ שצומת].

מו. **תוספות** חכמי אנגליה (ד"ה ר' מאיר).

מז. **הוצרך** לומר שההלכה כחכמים, אף שידוע שבכל מקום שחלקו יחיד ורבים ההלכה כרבים (נדרים לז. ועוד), כדי להשמיע שחכמים סוברים שלא ניתן אף להמתין כדי שיעור חימוץ, אלא יאכל מיד כפשוטו. צל"ח (נקמן מג. ד"ה למאן). וראה טעמים נוספים בצל"ח (שם) ובפני יהושע (שם) ובשפת אמת (ד"ה ר' מאיר).

אחח19/06/2018

כל שעה פרק שני פסחים

אַחֲרוֹסֶת קָאָמַר מַר - מה שאמרת הלכה כדברי חכמים שאמרו 'יאכל מיד', האם היינו אף על חרוסת שניתן בה קמח, שאף בה נחלקו חכמים והתירוה באכילה מיד, **אוֹ אַחַרְדָּל קָאָמַר מַר** - או שמא רק על חרדל שניתן בו קמח אמרת שהתירוהו והלכה כמותם, אך את החרוסת לא התירו.

אָמַר לֵיהּ רב הונא בנו של רב יהודה, **לְמַאי נָפְקָא מִינָּהּ** - לאיזה ענין אתה צריך לדעת זאת[א]. אמר לו רב נחמן בר יצחק, **לְדבריו דְּרַב כַּהֲנָא** שחילק ביניהם, **דְּאָמַר רַב כַּהֲנָא**, **המַחֲלוֹקֶת** של חכמים ורבי מאיר האם יאכל מיד או ישרף מיד היא רק בנותן קמח **לְתוֹךְ הַחַרְדָּל**, **אֲבָל** כשנותנו **לְתוֹךְ הַחֲרוֹסֶת לִדְבֵרי הַכֹּל יִשָּׂרֵף מִיָּד**, ואם אמרת דבריך שהלכה כחכמים גם בחרוסת, הרי שאתה חולק בזה על דברי רב כהנא, וסובר שהמחלוקת היא בין בחרדל ובין בחרוסת.

אָמַר לֵיהּ רב הונא בנו של רב יהודה, **לֹא שְׁמִיעַ לִי** - לא שמעתי את דברי רב כהנא, **פְּלוֹמַר, לֹא סְבִירָא לִי** - אינני סובר כדבריו שיש בזה חילוק[ב], אלא חכמים התירו לאכול מיד גם בחרוסת שניתן בה קמח, והלכה כמותם.

הגמרא מביאה הוכחה כרב כהנא, **אָמַר רַב אַשִׁי, כְּוָותֵיהּ דְּרַב כַּהֲנָא מִסְתַּבְּרָא** - מסתבר כשיטתו של רב כהנא שחכמים התירו רק בחרדל ולא בחרוסת[ג], **מִמַּה דְּאָמַר שְׁמוּאֵל, שֶׁאֵין הֲלָכָה כְּרַבִּי יוֹסֵי** שאמר לעיל (מ.) שהחומץ מצמית את השעורים שלתתן ומונען מלהחמיץ, אלא החומץ אינו מצמית ואינו מונע חימוץ. **מַאי לָאו** - האם לא משמע מזה, **דְּצַמּוּתֵי הוּא דְּלָא צָמִית הָא חַמּוּעֵי מְחַמְּעָא**[ד] - שכיון שאינו מצמית את השעורים שהחלו להתנפח, הרי הוא כשאר משקים שממהרים את חימוץ הקמח הניתן לתוכם[ה], וכיון שבחרוסת מעורב חומץ, הרי הוא ממהר להחמיץ את הקמח הניתן לתוכו, ומוכח ששמואל סבר כרב כהנא שחכמים נחלקו דווקא בחרדל, אך בחרוסת שניתן בה קמח מודים שתשרף מיד משום החומץ שבה[ו].

הגמרא דוחה את הראיה:
לָא - אין ראיה מדברי שמואל שחכמים מודים שחרוסת שמעורב בה חומץ מחמיצה את הקמח הניתן לתוכה, **שכן דְּיִלְמָא לָא מְצָמְתָא צָמִית וְלָא חַמּוּעַ מְחַמַּע** - שמא אף שאין החומץ מונע את חימוץ השעורים שהחלו להחמיץ, מכל מקום גם אינו ממהר את החימוץ[ז], אלא מחמיץ רק לאחר שיעור חימוץ של עיסה רגילה, ולכן מותר לאוכלו מיד קודם שיחמיץ.

★

שנינו במשנה, **אֵין מְבַשְּׁלִין** וכו' את הפסח לא במשקין ולא במי פירות.

הגמרא מביאה ברייתא בדבר מקור דין זה:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, נאמר בקרבן הפסח (שמות יב ט) 'אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל **בַּמָּיִם**', ויש לדייק, **אֵין לִי** ללמוד מפסוק זה **אֶלָּא** שאסור לאוכלו כשהוא מבושל **'בְּמַיִם'**, אך כשהוא מבושל **בְּשְׁאָר מַשְׁקִין, מִנַּיִן** שאסור לאוכלו. **אָמַרְתָּ, מִקַּל וָחוֹמֶר** נלמד זאת, **וּמַה מַּיִם שֶׁאֵין מְפִיגִין טַעְמָן** - שאינם נותנים טעמם בבשר, מכל מקום **אֲסוּרִין** - אסור לאכול את קרבן הפסח שנתבשל בהם, **שְׁאָר מַשְׁקִין, שֶׁמְּפִיגִין טַעְמָן** - שנותנים טעמם בבשר, **לֹא כָּל שֶׁכֵּן** שבשר הפסח שנתבשל בהם נאסר באכילה[ח].

רַבִּי אוֹמֵר, למדים את האיסור אף בשאר משקים מעצם הפסוק, נאמר **'בַּמָּיִם'**, **אֵין לִי** ללמוד לאסור לאכול קרבן פסח **אֶלָּא** כשהוא מבושל **בְּמַיִם**, כשהוא מבושל **בְּשְׁאָר מַשְׁקִין, מִנַּיִן** שאסור לאוכלו, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכפילות שבכתוב **'וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל'**, שהיה יכול לומר רק 'נא ומבושל במים'[ט], **שמִּכָּל מָקוֹם** אסור לאוכלו כשהוא מבושל, אף אם נתבשל בשאר משקים'.

הגמרא מבארת את החילוק להלכה בין מקורות האיסור:
מבררת הגמרא, **מַאי בֵּינַיְיהוּ** - מהו ההבדל בין שני לימודים אלו. משיבה הגמרא, **אִיכָּא בֵּינַיְיהוּ צְלִי קֻדָּר** - יש הבדל בין הלימודים באופן שצלה את בשר הפסח ב'קדר', דהיינו בתוך קדירה שאין בה מים או משקה אחר, שהוא מתבשל בתוך המים הנפלטים משמנו, שלחכמים שלמדו לאסור בישול בשאר משקים בקל וחומר ממים, משום שנותנים טעם בבשר, באופן זה אין ללמוד ממים, שהרי באופן זה אינו נותן טעם בבשר, ומותר לאוכלו[י], ולרבי שלמד

א. **לכאורה** שאלתו תמוהה, שהרי ודאי יש נפקא מינה בזה, אם חרוסת ששרה בה קמח מותרת לחכמים או לא. ויישב הצל"ח (ד"ה אמר), שרב הונא ששאל זאת טעה בכוונת רב נחמן בר יצחק שנסתפק בדעת חכמים, וסבר שנסתפק בדעת רבי מאיר, דהיינו האם הוצרכת לומר שהלכה כחכמים רק לענין חרוסת, כיון שרק בה נחלק רבי מאיר ואסר, אך לענין חרדל לא נחלק ומודה שמחמת חזקו אינו מניח להחמיץ, ולכן לא שייך לומר גם לגבי חרוסת הלכה כחכמים, או שמא אף לענין חרדל אמרת הלכה כחכמים, שרבי מאיר נחלק ואסר אף בזה. ושאלו על כך, שהרי אין בזה נפקא מינה, כיון שההלכה כחכמים היא ולא כרבי מאיר. והשיבו רב נחמן, שלא נסתפק כלל בדעת רבי מאיר שאסר הכל, אלא בדעת חכמים המתירים, האם התירו רק בחרדל או גם בחרוסת, ובזה ודאי יש נפקא מינה, האם חרוסת שמעורב בה קמח אסורה או מותרת.

ב. **ואף** ששנינו בברייתא (ערל מ:) כמותו, מכל מקום המשנה חולקת וסוברת שחכמים התירו אף בחרוסת [כך משמע מסתימת לשון המשנה]. תוספות (ד"ה אף).

ג. **ובשאמר** שמואל הלכה כחכמים, אמר זאת רק לענין חרדל. רש"י (ד"ה ובשאמר).

ד. **בהגהות** הב"ח (שם ס) גרס כאן 'מדלא צמית חמועי נמי מחמעא'. ובראש יוסף (נמוק' ד"ה מאי) כתב שכגירסא זו נראה גם מרש"י (ד"ה מאי).

ה. **רש"י** (ד"ה מאי). ולכאורה כוונתו שמי פירות ממהרים את החימוץ יותר ממים, ועיסה שנילושה במי פירות אסורה באכילה אפילו מיד. אך תמה הרש"ש (נרש"י סס), הלא רק רבן גמליאל סבר כך בברייתא לעיל (לו.), אך לדעת חכמים היא מותרת באכילה, ולדעת רבי עקיבא ורבי יהושע (סס) מותר ללוש במי פירות אף לכתחילה [אמנם לעיל בברייתא מדובר בחרוסת שמחמיצה מהר יותר מחמת החומץ שבה]. וראה ביאור נוסף ברש"י בביאורי רש"י.

ו. **שאם** לא כן, נמצא פסקי שמואל סותרים זה את זה, שכאן פסק כחכמים שהתירו לאכול קמח המעורב בחרוסת שיש בה חומץ, והיינו משום שהחומץ מונע את החימוץ. ואילו לעיל (מ.) שמואל עצמו אמר אין הלכה כרבי יוסי, כלומר אין הלכה כרבי יוסי שאמר שהחומץ צומת ומונע חימוץ. אלא מוכח שחכמים לא התירו אלא בחרדל ולא בחרוסת.
ומה שלעיל (מ:) רצתה הגמרא להעמיד את דברי היש אומרים בברייתא שגם נותן את החומץ ואחר כך את הקמח כרבי יוסי שחומץ צומתם, משמע שגם לתנא קמא הסובר שאין החומץ צומתם, מכל מקום חומץ לבדו מונע חימוץ, שכן אמר שנותן את הקמח ואחר כך את החומץ ואינו מחמיץ, היינו לפי המסקנא כאן שאף שאינו מצמית מכל מקום גם אינו מחמיץ. תוספות (ד"ה מאי).

ז. **ואינו** כמים המעורבים במי פירות שממהרים להחמיץ. רש"י (ד"ה שם) על פי הפני יהושע (ד"ה אמר).

ח. **והעובר** על כך לוקה על שעבר על לא תעשה של 'אל תאכלו', ואף שבכל מקום אין עונש מלקות על איסור שנלמד בקל וחומר, כאן שעיקר האיסור מפורש בתורה, והקל וחומר לא בא אלא לגלות שהאיסור נאמר אף בשאר משקים ולא רק במים, לוקה. תוספות (ד"ה מיכף).

ט. **רש"י** (ד"ה וכשל). ודקדק הצל"ח (נרש"י שם), מדוע נקט רש"י שהייתור הוא הפעם הראשונה שנאמר לשון בישול ['ובשל'] ולא הפעם השניה שנאמר לשון בישול ['מבושל'], והרי מסתבר שהפעם הראשונה נצרכת לגופה, והפעם השניה היא המיותרת. ויישב על פי דברי הרמב"ם (פיהמ"ש) [ובתוספת ביאור], שבאמת הרי יש לומר 'דברה תורה כלשון בני אדם' ולכך מעצם הכפילות לא ניתן לרבות, אלא מזה ששינתה התורה בשתי תיבות אלו, לכתוב אחת מהן בלשון 'ובשל', יש לדרוש לרבות את האמור להלן.

י. **לכאורה** אם כן לא היה צריך לכתוב 'במים' ולא 'ובשל מבושל', אלא רק 'ומבושל', והיינו יודעים שאסור לאכול בשר פסח שנתבשל אף בשאר משקים. ורבי אליהו מזרחי (שמות יב ט) תירץ, שלשון 'מבושל' כולל גם צלי, ולכן הוכרחה התורה לכתוב גם 'במים' כדי לאסור רק בישול ממש, ולכפול 'בשל מבושל' כדי לאסור גם בשאר משקים. והקשה המהרש"א (ד"ה ריבו) על דבריו, שהרי עיקר מצות הפסח הוא בצלי, וכיצד היינו חושבים שהוא כלול ב'מבושל' [וכעין זה העיר שם רבי אליהו מזרחי]. ולכן תירץ, שהרי באמת גם על תנא קמא שלמד שאר משקים בקל וחומר, ניתן להקשות כן מדוע כתוב 'במים', עדיף היה שלא לכתוב 'במים' ולא נצטרך קל וחומר לאסור שאר משקים. אלא ודאי צריך לומר שדרך הכתוב היא לכתוב 'במים', כיון שסתם בישול במים הוא, וכדי שלא נאמר שרק בישול במים נאסר, הוצרכנו ללימוד לאסור גם בשאר משקים, או בקל חומר ממים [לתנא קמא], או מהכפילות של 'ובשל מבושל' [לרבי]. וראה ברש"ש (ד"ה ריבו) מה שכתב על דברי המהרש"א. ובפני יהושע (ד"ה תירץ) שהוצרכה התורה לכתוב 'במים', להשמיע שאף שעל ידי המים לא פוקע טעם הצלי, מכל מקום יש בזה איסור בישול. וראה תירוצים נוספים בעוד יוסף חי (ד"ה תירץ) ובמשמרות כהונה (ד"ה אין) ובשפת אמת (ד"ה תירץ נמיס).

יא. **רש"י** (ד"ה לעיל). אך התוספות (ד"ה מיכף) כתבו, שאף לדעת חכמים צלי קדר אסור משום 'כי אם צלי אש', שצלי מחמת דבר אחר הוא ולא מחמת האש, כמבואר לקמן (עה:). וכתב בראש יוסף (ד"ה מיכף), שיתכן שרש"י סבר, שמה שמותר לגמרי לשיטת חכמים, היינו באופן שצלאו באש ואחר כך עשאו צלי קדר, שאף לדברי עולא להלן והיינו יודעים שאסור לאכול בשר פסח שנתבשל אף בשאר משקים. ורבי אליהו מזרחי

אחרוסת קאמר. מי מית לך דרבנן נמי מחרוסת פליגי: לא סבירא לי. תנא נמחרוסת נמי סרו, והלכה כמותן: בוותיה דרב כהנא מסתברא. דאמר רבנן מחרוסת לח פליגי, וכי תמר שמואל הלכה כחכמים מחרדל קאמר: אין הלכה כרבי יוסי. דאמר לעיל חומן לומתן: מאי לאו. מדלא נמית מתנין שהתחילו ליעסה כבר חלמה (ג) כשאר משקין הוח, מחמועי נמי מחמע מת הניתן מתחלה לתוכו כדרך כהנת, חלמה שמואל כרך כהנת סבירא ליה, וכי קאמר שמואל הלכה כחכמים מחרדל קאמר ולח מחרוסת: לא מיצמת צמית. מת שהתחיל להחמיץ, ולח מחמע נמי מת הניתן לתוכו, דלח[ד] הוי כמים: במים. ודשל מבושל דמים: שמפיגין טעמן[ה]. שנותנין בו טעם שלהן: ובשל מבושל. רבויי הוח, להוה ליה למיכתב נח ומבושל: צלי קדר. שמבשלין חותו בקדירה בלח מים ובלח שום משקה חלח מים[ו] הנפלטין משמנו, למתן דיליף לה מק"ו הכח שרי, לרבי דיליף מרבויח המי נמי בשל מבושל הוח: חייב. מלקות על מכילתו: ר' יוסי היא. דאמר בישול לאחר חפיית בישול הוח: יוצאין. ידי חובת מלה ברקיק השרוי בתבשיל לאחר חפייתו, ואף על פי שמתמעם לחס הוח כל זמן שהוח קיים שלח נימוח לגמרי, וכן במבושל: אבל לא במבושל. דלאו לחס קרינת ביה, ומע"פ שכבר נאפה בתנור, הואיל ומזר ובישלו בישולו מתורת לחס: שאני הבא דרבייה קרא. ובשל מבושל, דהוי ליה למיכתב ומבושל, ומזירת הכתוב הוח בפסח: יכול צלאו כל צורכו. ואח"כ בשלו יהח חייב, והאי תנא הוח דאמר לעיל נלאו ואח"כ בישלו חייב. ליתנא אחרינא, יכול נלאו כל צורכו דשוי חרוכא כדמפרש יהח חייב, דלאו צלי קדר הוא אלא מים ובלא שום משקה אחר, וזה עיקר ורשאון היו כלום, דההוא תנא כיון דרבי קרא נלאו ואמר כך בישלו מה לי שויה חרוכה מה לי לא שויה: חרוכא. שרוף: חי. לגמרי, שלא נצלה כלל: נא. צלי ואינו צלי: יכול יהא מותר. לאכול ממנו אי לכתחלה לאפי' איסורא נמי ליכא, תלמוד לומר חל תאכלו ממנו נא כי אם צלי אש ולא זה שאינו צלי, והוא לאו שבכללות[ז] והאי תנא סבר אין לוקין על לאו שבכללות: כדאמרי פרסאי אברנים. אותה עליה שבלשון פרסי קרויה אברנים, בלשון הקודש[ח] קרי נא: חמי טבריא. מעיינות רותחין: פסח שבישלו בחמי טבריא חייב. על אכילתו, וקא סלקא דעתך משום דלא תאכל מבושל: דלאו תולדות אש היא. הלכך לאו בישול הוא לחייב משום חד מלאכה: משום צלי אש. לאו דלא תאכל כי אם צלי אש ולא דבישול, וסבר לוקין על לאו שבכללות[ט]: בהדיא. לחייב רב אסלא משום צלי אש ולאו משום בישול: לוקה

לא שמיע לי בלומר לא סבירא לי. אף על גב דתניא כוותיה קסבר מתניתין פליגא:

מדאמר שמואל אין הלכה כרבי יוסי. דשמע מדמי חומן לחרוסת וע"כ נראה לר"י דעועלא דאמר לעיל[י] דין כך ודין כך אסור משום לך לך תמרינן זירא אחור אחור לכרמא לא תקרב פליג אדרב כהנא דהא רב כהנא דאמר[יא] אסל לתוך חרוסת לדברי הכל ישרף ועועלא לא אסר אלא משום לך לך תמרינן: **מאי** לאו מדלא מצמת מחמע. קשה לר"י דלעיל קאמר י"ח אף נותן את החומן ואח"כ וכו' ופריך ולוקמא כר' יוסי דאמר שורן בחומן וחומן נומתן ממעע דתנא קמא דיש מומרים היינו ת"ק דר' יוסי דלית ליה דחומן נמית ואפילו הכי קאמר נותן הקמח ואח"כ נותן את החומן אלמא קסבר אע"ג דלא נמית חמועי נמי לא מחמע וחור"י דלעיל חיירי לפי המסקנא דהכא:

אין מבשלים את הפסח לא במשקין וכו'. תימה למה שנאו כאן אי משום דתנא ירקות שלוקות ומבושלות ח"כ מיד היה לו לשנות בסמוך מחריה: **איבא** ביניהו צלי קדר. פי' אי לוקה עליו אי לא אבל לכולי עלמא פסול הוא ועשה נמי אית ביה דלאי מחמת ד"ת הוא כדאמרינן בריש כילד לולין (לקמן עה:) נטף מרוטבו על החרס וחזר עליו יטול את מקומו נגע בחרסו של תנור יקלוף את מקומו וכן סאר משקין לא מיסטרין למילף אלא מסקנת הגמרא דלעיל דמשום מכילת אש הוא דלוקה ומשום בישול לא לוקה:

אמר רב כהנא הא מני ר' יוסי היא. תימה דרב כהנא למוקי לה כרבי יוסי לרבנן האי דשל מבושל מאי עבדי להו דלאו ואחר כך בישלו לא צריך קרא למסברא ידעינן דבישול מבטל הלילה כדאמר רבי יוסי גבי מנה ויש לומר דרב כהנא סבר דרבי יוסי יליף מבשל מבושל דבישול מבטל מפייה:

אבל לא במבושל. פ"ה דבישול מבטל ליה מתורת לחס ולפי' מיירי בגלילתו רכה דגלילתו עבה לא נפיק מתורת לחס כדפירש[כ] לעיל[כא] ור"י מפרש דמיירי בגלילתו עבה ופסולה משום מנה עשירה ומייתי דכי היכי דסבר רבי יוסי דבישול מפיק ליה מתורת מפייה לשוויה מנה עשירה כאילו לא נאפה ה"נ גבי פסח עבה מיניה בישול שם עליה:

עולא אמר אפי' תימא ר' מאיר וכו'. הכא מדמי[כב] פסח לבישול דקאמר התם עולא משמיה דר' יוחנן שלקות מברכין עליהם שהכל מנה והיינו דלא כמסקנת דכילד מברכין (ברכות דף לח:) דרבי יוסי דאית ליה הכא גבי מנה דבישול מבטל מהם שם ירק ודאי ע"כ לא קאמר רבי יוסי אלא דטעין טעם מנה ועולא לטעמיה דלא בעי לדאוי הכא טעמא דרבי יוסי דטעין טעם מנה והתם נמי קאמר לרבי יוסי מברך שהכל:

קצו א ב מיי' פ"ח מהל' ק"פ הלכה ז ח סמג לאוין סג:
קעח ג מיי' פ"ו מהל' חמץ הלכה ו טור שו"ע או"ח סימן תסא סעיף ד:
קעט ד ה ו מיי' פ"ח מהלכות ק"פ הל' ו סמג לאוין סג:
קפ ז מיי' פ"ט מהלכות שבת הלכה ג:
קפא ח מיי' פ"ח מהל' ק"פ הלכה י:

ח) [עירובין קג: וש"נ], ט) [לעיל דף מ.], י) [תוספתא פרק ה], יא) ברכות לח:, יב) [עיין תוספות חולין קטו. ד"ה שלין], יג) שבת דף מ:, יד) שבת מציעא דף קטו:, טו) עיין תוס' ב"מ קטז. סוד"ה אבל, טז) דף מ:, יז) מכות יז:, יח) לז: ד"ה דכו"ע.

(ה) גמ' אין הלכה כרבי יוסי מאי לאו מדלא צמית חמועי נמי מחמעת כל"ל ותיבות למומי הוא ותיבת הא נמחק: (ו) רש"י ד"ה מאי לאו וכו' שלמת בשאר משקין אחמועי כל"ל ותיבת הוא נמחק:

א) אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל כְּרָעָיו וְעַל קִרְבּוֹ:
[שמות יב, ט]

כ] כ"י ובשל ועיין ר"ח כאן: ל] [יותר נכון לגרוס מאי חייב דקאמר] (גליון): מ] [גי' הכ"מ בפרק ח' מהלכות ק"פ דין ד' אמר אביי אכל נא לוקה וכו' רבא אמר אין לוקין על לאו שבכללות וכ"כ הכ"מ עוד בפרק י"ח מהלכות סנהדרין דין ג' וע"ע מ"ש הכ"מ פ"ה מהלכות נזירות דין ח' וראיה לגירסתם ממ"ש תוס' שבת דף כג ע"ב ד"ה גזירה ועוד שם ע ע"ב ד"ה נודע וכו' דאין מהדרך להקדים רבא לאביי וכ"כ בשאר דוכתי וכ"כ הרא"ש פ"ד דב"מ סימן י"ט שלא מצינו בכל הש"ס שקבע דברי רבא קודם וכו' ע"ש] (גליון): ס] עיין פנ"י ורש"ש, ובבאה"מ כתב דצ"ל אלא הוי כמים: ע] כהד"פ טעמו וכ"ה בגמ' בקצת כת"י וקצת דפו"י: פ] צ"ל במים: צ] "בלשון הקודש" ליתא בדפו"י, ועיין רש"י שמות יב ט: ק] "וסבר לוקין על לאו שבכללות" ליתא בדפו"י: ר] צ"ל אמר (באה"מ): ש] שייך לעיל במשנה (גליון): ת] צ"ל כדפרישית (מצור דבש. דפו"י כדפ'): א] יש להוסיף בישול פסח (באה"מ):

רבינו חננאל

במשקין ולא במי פירות אבל סכין אותו ומטבילין אותו בהם. ת"ר ובשל מבושל במים אין לי אלא במים שאר משקים מנין אמרת קל וחומר ומה מים שאין מפיגין טעם שאין שאר משקין שמפיגין טעמו של בשר אינו דין שאסור. ר' **אומר** במים אין לי אלא במים שאר משקין כמים. מי פירות מנין ת"ל ובשל מבושל במים מכל מקום. לר' דמפיק ליה מלשון בשול אפי' צלי קדר כיון שהוא עשוי כמין בשול אסור הוא. ות"ק דממעט מכח הפגת הטעם צלי קדר מותר שאינו מפיג טעמו. ות"ק דמייתי ליה לשאר משקין בק"ו ובשל מבושל מאי עביד ליה מבעי ליה דאפילו אם בשלו אחר שצלאו או צלאו אחר שבשלו חייב. וכר' **יוסי** דתאני יוצא ברקיק השרוי אבל לא במבושל ואע"פ שלא נימוח. הרי לר' יוסי אע"פ כי רקיק זה אפוי הוא כיון שבשלו יצא מתורת אפוי והרי הוא כמבושל כך זה הבשר אע"פ שצלאו כיון שבשלו יצא מתורת צלי והרי הוא כמבושל. **צלאו כל צרכו** כגון דשויא חרוכא פטור כי אינו חייב אלא על נא ועל מבושל. פי' נא אברנים כגון שנצלה מעט. אבל בשר חי לגמרי דלא עבר באש כלל אינו חייב: **אמר רב חסדא** המבשל בשבת בחמי טבריה פטור דלאו תולדות אור הן. פסח שבשלו בחמי טבריא פטור. אמר רבא ועובר משום דבעינן צלי אש וליכא: **אמר רבא**

ליקוטי רש"י

ברקיק השרוי. נמיס ידי מכילת מנה של מלוה וקרינן ביה לחם עוני. **רבי יוסי אומר וכו' אבל לא במבושל.** דמו לחם מיקרי [ברכות לח:].

מ׳ובשל מבושל׳, אף אופן זה נתרבה לאיסור, כיון שהוא כמין בישולי״ב.

הגמרא מבררת מה חכמים דורשים מכפילות הכתוב ׳בשל מבושל׳: שואלת הגמרא, **וְרַבָּנָן הַאי ׳בָּשֵׁל מְבוּשָׁל׳ מַאי עָבְדִי לְהוּ** - מאחר שחכמים לא דרשו מ׳ובשל מבושל׳ לרבות איסור אכילת פסח שנתבשל בשאר משקים, מה הם דורשים מכפילות זו״ג.

משיבה הגמרא, הכפילות ׳ובשל מבושל׳ **מִבָּעֵי לֵיהּ לְכִדְתַנְיָא** - היא נצרכת להם ללמד הלכה כפי שהיא שנויה בברייתא, ששנינו בברייתא, **בִּשְּׁלוֹ** לקרבן הפסח **וְאַחַר כָּךְ צְלָאוֹ, אוֹ שֶׁצְּלָאוֹ וְאַחַר כָּךְ בִּשְּׁלוֹ, חַיָּיב** מלקות על אכילתו, משום שעבר על לא תעשה של ׳אַל תֹּאכְלוּ וגו׳ וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל׳. ואיסור זה נלמד מהכפילות ׳ובשל מבושל׳ לרבות שאכילת פסח מבושל אסורה בכל אופן של בישולי״ד.

הגמרא מקשה על הלכה זו:

בִּשְׁלָמָא - אמנם מובן שאם **בִּשְּׁלוֹ וְאַחַר כָּךְ צְלָאוֹ חַיָּיב, דְּהָא בַּשְּׁלֵיהּ** - שהרי בישלו תחילה וכבר נעשה מבושל, ואין הצליה לאחר הבישול מבטלת את הבישול, **אֶלָּא צְלָאוֹ וְאַחַר כָּךְ בִּשְּׁלוֹ, הָא** - הרי באופן זה **צְלִי אֵשׁ הוּא**, אלא שאחר כך בישלו, ואין הבישול מבטל את הצליה שקדמה לו, **וַאֲמַאי** - מדוע חייב על אכילתו.

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב כַּהֲנָא, הָא מַנִּי** - ברייתא זו כשיטת מי היא שנויה, כשיטת **רַבִּי יוֹסֵי הִיא, דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, **יוֹצְאִין** - ניתן לצאת ידי חובת מְצַוַּת אכילת מצה **בְּרָקִיק** - מאפה דק ורך״ט **הַשָּׁרוּי** בתבשיל לאחר אפייתו״ט, **וּבְמָבוּשָׁל שֶׁלֹּא נִימּוֹחַ** - וכן ניתן לצאת ידי חובת מצה ברקיק שנתבשל אם הוא קיים ולא נמס לגמרי, שעדיין הוא קרוי לחם, **דִּבְרֵי רַבִּי מֵאִיר. רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, יוֹצְאִין בְּרָקִיק הַשָּׁרוּי, אֲבָל לֹא בִּרְקִיק מְבוּשָׁל וַאֲפִילּוּ עַל פִּי שֶׁלֹּא נִימּוֹחַ**, משום שהבישול מבטל ממנו שֵׁם לחם שהיה לו לאחר שנאפה״ו. ומבואר שלדעת רבי יוסי דבר שנאפה ואחר כך נתבשל נחשב כמבושל, והוא הדין שדבר שנצלה ואחר כך נתבשל, הבישול שלאחר הצליה מבטל את הצליה, ולכן פסח שנתבשל לאחר צלייתו נאסר באכילהי״ח.

הגמרא מביאה תירוץ אחר:

עוּלָּא אָמַר, אֲפִילּוּ תֵּימָא - אף אם תאמר שהברייתא שנויה בשיטת **רַבִּי מֵאִיר** שאין הבישול שלאחר האפיה או הצליה נחשב כמבושל, גם לא קשה מדוע פסח שנצלה ואחר כך נתבשל אסור, שכן **שָׁאנִי הָכָא** - כאן באיסור פסח מבושל שונה ההלכה, כיון **דְּאָמַר קְרָא** - שנאמר בפסוק ׳וּבָשֵׁל מְבוּשָׁל׳ בכפילות הלשון, למדים לאסור בישול **מִכָּל מָקוֹם**, אף אם נתבשל לאחר שנצלה, וגזירת הכתוב היא.

★

הגמרא מביאה בריייתא בענין אכילת פסח חרוך:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **יָכוֹל** היית לומר שקרבן פסח **שֶׁצְּלָאוֹ כָּל צוֹרְכּוֹ** - יותר מכפי הראוי לוי״ט, **יְהֵא חַיָּיב** מלקות על אכילתוי״ב, משום שעבר על לא תעשה, שנאמר (שמות יב ט) ׳אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ וגו׳ כִּי אִם צְלִי אֵשׁ׳, וזה אינו צלי אש, אלא שרוף באשי״א, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב (שם) **׳אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבוּשָׁל בַּמָּיִם׳**, שדווקא כשהפסח **נָא** [-צלוי, אך אינו צלוי דיו] **וּבָשֵׁל מְבוּשָׁל, אָמַרְתִּי לְךָ** שלא לאוכלו, **וְלֹא כְּשֶׁצְּלָאוֹ כָּל צוֹרְכּוֹ** - יותר מכפי שראוי לו, ולכן פטור על אכילתוי״ב.

הגמרא מבארת מה היא צליה כל צורכו:

מבררת הגמרא, **הֵיכִי דָּמֵי** - באיזה אופן הוא צליה כל צורכו. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב אַשִׁי, דְּשַׁוְּיָא חֲרוֹכָא** - שחרך את הפסח ושרפוי״ג.

★

הגמרא מביאה בריייתא אחרת בענין אכילת פסח חי:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **יָכוֹל** היית לומר שאם **אָכַל** מן הפסח **כַּזַּיִת** בשר כשהוא **חַי**, דהיינו שלא נצלה כלל, **יְהֵא חַיָּיב** מלקות משום שעבר על מה שנאמר (שם) ׳אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ וגו׳ כִּי אִם צְלִי אֵשׁ׳יד, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב **׳אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבוּשָׁל׳**, שדווקא כשהפסח **נָא** - צלוי אך אינו צלוי דיו **וּבָשֵׁל** - או שהוא מבושל **אָמַרְתִּי לְךָ** שחייבים על אכילתו, **וְלֹא** כשהפסח **חַי** ולא נצלה.

ממשיכה הברייתא, **יָכוֹל** היית לומר שלא רק שאינו חייב מלקות על אכילתו, אלא אף **יְהֵא מוּתָּר** לכתחילה לאוכלו חי ואין בכך שום

שבישול אחר צליה אסור מגזירת הכתוב, אין זה אלא בבישול, ולדעת חכמים צלי קדר אינו בישול, ולכן אינו מבטל את הצליה הראשונה.

יב. רבינו חננאל (ד״ה ר׳ יומר). וראה ביאור נוסף בזה בצל״ח (ד״ה מיכא - המשנה).

יג. לכאורה קשה, מדוע לא נאמר להיפך, שרבי סבר שאין איסור באכילת הפסח כשהוא צלי קדר, וחכמים סברו שיש איסור בזה, ונתרבה מ׳ובשל מבושל׳. ותירץ הצל״ח (ד״ה מיכא - המשנה), שאם כן, לא נדע כדעת מי שנויה הברייתא שהביאה הגמרא להלן שאם צלאו ואחר כך בשלו חייב, שהרי אינה כדעת חכמים, כיון שהם מרבים כבר מ׳ובשל מבושל׳ לרבות צלי קדר לאיסור, וגם אין לומר שהיא כדעת רבי, כיון שהוא כבר מרבה מ׳ובשל מבושל׳ ששאר משקים אסור. ובזה תתיישב שאלת הגמרא מה דרשו חכמים מ׳ובשל מבושל׳.

יד. ואף רבי למד דין זה מריבוי ׳ובשל מבושל׳, שהרי הריבוי הוא לכל אופן של בישול, והיינו בין נתבשל בשאר משקים וצלי קדר, ובין בישלו ואחר כך צלאו או צלאו ואחר כך בשלו (ד״ה ר׳ יהושע). וכעין זה ביאר הצל״ח (ד״ה מיכא - המשנה).

טו. על פי רש״י (ב״ב יט: ד״ה רקיק).

טז. רש״י (ד״ה יומתין). והמהר״ם חלאווה (ד״ה יומתין) דקדק מדברי הרי״ף (לעיל לג.) שיוצאים דווקא בשרוי במים, ולא בשרוי בשאר משקים. וכן כתב המאירי (ד״ה זקן) שמותר בשרוי במים בלבד. ומשמע מדבריו, שמותר כן רק לזקן או חולה שאינו יכול לאכול מצה מרוב יבשותה. אמנם המהר״ם חלאווה (שם) כתב שלא כדברי הרי״ף, אלא שיוצאים אף בשרוי בשאר משקים. וכן כתב הרוקח (סי׳ רפג ד״ה מצה), הובא להלכה בבית יוסף (או״ח סי׳ תסז ס״ד). וכתב במשנה ברורה (שם ס״ק יח), שלהלכה יש להקל בשאר משקים רק בזקן או חולה, אך לא בשאר אדם.

יז. אם משום שבלילתו רכה, או אף שבלילתו עבה מכל מקום הבישול עושהו מצה עשירה, וכאילו לא נאפה. תוספות (ד״ה אפילו). והרשב״א (נדרים לח: ד״ה לח) ביאר המחלוקת, שרבי יוסי סובר שהבישול מבטל את טעם המצה, ולרבי מאיר אינו מבטל את טעם המצה [וראה בפני יהושע (נדרים שם ד״ה ומני) שהאריך בדין זה של ׳טעם מצה׳].

יח. לפי תירוץ זה צריך לומר, שמקורו של רבי יוסי שבישול שלאחר צליה או אפיה נחשב מבושל ולא צלוי או אפוי, נלמד מ׳ובשל מבושל׳ שנאמר בקרבן פסח, שפסח מבושל נאסר בכל אופן, וממנו למד לשאר המקומות. תוספות (ד״ה אמר). וראה ביאור נוסף בשפת אמת (ד״ה ר״ח).

עוד יש להבין לפי תירוץ זה, שהרי מבואר כאן שהפעולה האחרונה מבטלת את הפעולה הקודמת, ולכן צלאו ואחר כך בישלו נאסר, ואם כן נאמר כך גם להיפך, שאם בישלו ואחר כך צלאו יהא מותר, כיון שהצליה ביטלה את הבישול, ומדוע מבואר לעיל שאסור. ותירץ באגלי טל (מלאכת מופה מום טו סק״ח), שכיון שחל פעם אחת איסור מבושל על פסח זה, שוב אינו פוקע ממנו על ידי הצליה שאחר כך. ועיין שם מה שרצה לחדש לפי תירוצו. וכעין זה תירץ בפרי יצחק (גלאזר, שו״ת סי׳ כ ד״ה ובמאמ). וראה עוד בענין זה בפרי מגדים (או״ח סי׳ סיח משב״ז סק״ו) ובביאור הלכה (שם ד״ה יש מי).

יט. מהר״ם חלאווה (ד״ה יכול). והגמרא תבאר להלן מהו ׳כל צורכו׳.

כ. רש״י (ד״ה יכול). עוד הביא, שיש מפרשים שנידון הברייתא הוא בפסח שצלאו כל צרכו ואחר כך בישלו, האם חייבים עליו משום מבושל [שהרי הוא דומה למה ששנינו בברייתא שהובאה לעיל ׳או שצלאו ואחר כך בשלו חייב׳]. אך דחה פירוש זה, שכן מאחר שריבתה התורה לאסור בישול אחר צליה, אין לחלק בין צליה רגילה לחריכה [גם לא נתבאר כיצד יבואר המשך דברי הברייתא ׳תלמוד לומר׳ וכו׳, לפי פירוש זה]. וראה ביאור קושיית רש״י בשפת אמת (ד״ה מ״ר יכול), הובא בביאורי רש״י.

כא. ראה להלן בהערה, שיש אומרים שאין לוקים על לאו זה, כיון שהוא ׳לאו שבכללות׳ דהיינו שנכללו בו כמה איסורים.

כב. ואף נראה שיוצא בו. מאירי (ד״ה קיכן). וראה עוד בענין זה בשפת אמת (ד״ה מ״ר יכול).

כג. ומדובר כשעדיין ראוי לאוכלו על ידי הדחק, ולכן יוצאים בו ידי אכילת הפסח. מאירי (שם).

המהרש״א (ד״ה יכול) נקט, שצלי כל צרכו מותר באכילה [שכן רק בברייתא להלן הדנה לגבי בשר חי הוסיפה הברייתא לדון ״יכול יהא מותר, תלמוד לומר כי אם צלי אש׳], ולכן הקשה, שמאחר ואינו ׳צלי אש׳ אלא חרוך, מדוע מותר לאוכלו, ובמה הוא שונה מבשר חי שאסור באכילה [בברייתא הנזכרת]. ותירץ הרש״ש (ד״ה יכול), שהלימוד להתיר הוא מ׳ובשל מבושל׳ שמשמעו מבושל הרבה מאד, וכיון שאף בישול מועט אסור, בודאי שבא הכתוב ללמד שבצליה אין הדבר כן, אלא אף אם הוא צלוי הרבה מותר לאוכלו.

כד. אין לומר שיש בזה לאו, שהרי אין זה כדרך אכילה, וכוונת הגמרא שיעבור על העשה של ׳כי אם צלי אש׳, שהרי מכל מקום אינו צלי [ולפי זה ׳חייב׳ היינו לאו דווקא]. אור חדש (להלן ע״ב נמוס׳ ד״ה מיכא).

אחרוסת קאמר. מי מית לך דרבנן נמי מחרוסת פליגי: לא סבירא לי. מלא נמחרוסת נמי שרו, והלכה כמותן: כוותיה דרב כהנא מסתברא. דאמר רבנן מחרוסת לא פליגי, וכי אמר שמואל הלכה כחכמים מחרדל קאמר: אין הלכה כרבי יוסי. דאמר לעיל חומן לומתן: מאי לאו. מדלא למית מתניתין שהתחילו ליעסק בכר חלמא (ג) כשאר משקין הוא, אחמועי נמי ממעט את הימין מתחלה לתוכו כדרך כהנא, חלמא שמואל כרב כהנא סבירא ליה, וכי קאמר שמואל הלכה כחכמים אחרדל קאמר ולא אחרוסת: לא מיצמת צמית. את שהתחיל להחמיץ, ולא ממעט נמי את הימין לתוכו, דלא[ד] הוי כמים במים. ודשל מבושל דמים: שמפיגין טעמן[ה]. שנותנין בו טעם שלהן: ובשל מבושל. רבויא הוא, דהוה ליה למיכתב נא ומבושל: צלי קדר. שמבשלין אותו בקדירה בלא מים ובלא שום משקה אלא מים[ו] הנפלטין משמנו, למתן דיליף לה מק"ו הכא שרי, לרבי דיליף מרבויא האי נמי דשל מבושל הוא: חייב. מלקות על אכילתו: ר' יוסי היא. דאמר דיעול לאחר אפיה דיעול הוא: יוצאין. ידי חובת מצה בראקיק השרוי בתבשיל לאחר אפייתו, ואף על פי שמתמעם לחם הוא כל זמן שהוא קיים אלא נימוח לגמרי, וכן במבושל: אבל לא במבושל. דלאו לחם קרינא ביה, ואע"פ שכבר נאפה בתנור, הואיל ואזר ובישלו ביטלו מתורת לחם: שאני הכא דרבייה קרא. ודשל מבושל, דהוי ליה למיכתב ומבושל, וגזירת הכתוב הוא בפסח: יכול צלאו כל צורכו. ואח"כ בשלו יהא חייב, והאי תנא הוא דאמר לעיל צלאו ואח"כ בישלו חייב. ליפטר מחרינא, יכול צלאו כל צורכו דשויא חרוכא כדמפרש יהא חייב, דלאו צלי אש הוא ולאפוקי צלי אש ובישול מיניה הוא דמחייב, וזה עיקר ולאפוקי מינו כלום, דההוא תנא כיון דרבי קרא צלאו ואחר כך בישלו מה לי שויה חרוכא מה לי לא שויה חרוכא. שרוף: חי. לגמרי, שלא נצלה כלל: נא. צלי ומינו צלי: יכול יהא מותר. לאכול ממנו מי לכתחלה לאפוקי מיסורא נמי ליכא, תלמוד לומר לא תאכלו ממנו נא כי אם צלי אש ולא זה ומינו צלי, והויא לאו שבכללות[ז] והאי תנא סבר אין לוקין על לאו שבכללות: כדאמרי פרסאי אברנים. אומה אליה שבאלפון פרסי קרויה אברנים, נאלפון הקודם[ח] קרי נא: חמי טבריא. מעיינות רותחין: פסח שבישלו בחמי טבריא חייב. על אכילתו, וקא סלקא דעתך משום דלא תאכל מבושל: דלאו תולדות אש היא. הלכך לאו דיעול הוא לאיהוי חייב משום אב מלאכה: משום צלי אש. לאו דלא תאכל כי אם צלי אש ולא לאו דביעול, ואסבר לוקין על לאו שבכללות[ט]: בהדיא. דחייב רב אחלא משום צלי אש ולאו משום ביעול: לוקה

אחרוסת קאמר מר או אחרדל קאמר מר א"ל למאי נפקא מינה לדרב כהנא דאמר רב כהנא מחלוקת לתוך החרדל אבל לתוך החרוסת דברי הכל ישרף מיד א"ל[ט] לא שמיע לי כלומר לא סבירא לי א"ר אשי כוותיה דרב כהנא מסתברא מדאמר שמואל[י] אין הלכה כרבי יוסי מאי לאו (ט) צמותי הוא דלא צמית הא חמועי מחמעא לא דילמא לא מצמת צמית ולא חמוע מחמע: אין מבשלין וכו': ת"ר[א] במים אין לי אלא במים שאר משקין מניין אמרת קל וחומר ומה מים שאין מפיגין טעמן אסורין שאר משקין שמפיגין טעמן לא כ"ש רבי אומר במים אין לי אלא מים שאר משקין מניין א"ת"ל[א] ובשל מבושל מ"מ מאי ביניהו איכא ביניהו צלי קדר. ורבנן האי בשל[ט] מבושל מאי עבדי להו מבעי ליה לכדתניא[ג] בשלו חייב ואח"כ צלאו או שצלאו ואח"כ בשלו חייב בשלמא בשלו ואח"כ צלאו חייב דהא בשליה אלא צלאו ואח"כ בשלו הא צלי אש הוא אמאי אמר רב כהנא הא מני רבי יוסי היא דתניא[ד] יוצאין ברקיק השרוי ובמבושל שלא נימוח דברי ר"מ רבי יוסי אומר[ג] יוצאין ברקיק השרוי אבל לא במבושל אע"פ שלא נימוח עולא אמר אפילו תימא ר"מ שאני הכא דאמר קרא[ה] ובשל מבושל מ"מ. ת"ר[ד] יכול צלאו כל צורכו יהא חייב ת"ל[א] אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים נא ובשל מבושל אמרתי לך ולא שצלאו כל צורכו היכי דמי אמר רב אשי[ה] דשויא חרוכא. תנו רבנן[ו] יכול אבל בזית חי יהא חייב תלמוד לומר אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל נא ובשל אמרתי לך ולא חי יכול יהא מותר תלמוד לומר[א] כי אם צלי אש היכי דמי נא אמר רב כדאמרי פרסאי אברנים. (ט) אמר רב חסדא[ז] המבשל בחמי טבריא בשבת פטור פסח שבשלו בחמי טבריא חייב מאי שנא בשבת דלא דתולדות אש בעינן וליכא פסח נמי לאו תולדות אש הוא אמר רבא[ח] מאי חייב דקתני[ט] דקא עבר משום צלי אש רב חייא בריה דרב נתן מתני לה להא דרב חסדא בהדיא א"ר חסדא המבשל בחמי טבריא בשבת פטור ופסח שבשלו בחמי טבריא חייב שעבר משום צלי אש. אמר[י] רבא[יג] אכלו נא לוקה

לא שמיע לי כלומר לא סבירא לי. אף על גב דתניא כוותיה קסבר מתניתין פליגא:

מדאמר שמואל אין הלכה כרבי יוסי. דאמתא מדמי חומן לחרוסת וע"כ נראה לר"י דעולא דאמר לעיל[יא] דין כך וכין כך אסור משום לך לך תמרינן וירא סמור סמור לכרמא לא תקרב פליג אדרב כהנא דהא רב כהנא דאמר[יב] אכל לתוך חרוסת לדברי הכל ישרף ועולא לא אסר אלא משום לך לך תמרינן

מאי לאו מדלא מצמת מחמע. קשה לר"י דלעיל קאמר י"ח אף נותן את החומן וא"כ וכו' ופריך ולוקמא כר' יוסי דאמר שורן בחומן וחומן לומתן מחמע דתנן קמח דיש מומרים היינו ת"ק דר' יוסי דלית ליה דחומן למית ואפילו הכי קאמר נותן הקמח וא"כ נותן את החומן אלמא קסבר מע"ג דלא למית חמועי נמי לא מחמע ואור"י דלעיל חיירי לפי המסקנא דהכא:

אין מבשלים את הפסח לא במשקין וכו'. תימה למה שנאו כאן אי משום דתנא סמור לכרמא לא תקרב פליג אדרב כהנא דהא רב כהנא דאמר[יב] אכל לתוך חרוסת לדברי הכל ישרף ועולא לא אסר אלא משום לך לך תמרינן ומ"ש מיד היה לו לשנות בסמוך מחריה:

איבא ביניהו צלי קדר. פי' אי לוקה עליו אי לא אכל לכולי עלמא פסול הוי ועשה נמי אית ביה דלאי מחמת ד"א הוא כדאמרינן בריש כילד לולין (לקמן עה:) נתף מרוטבו על החרס וחזר עליו יטול את מקומו נגע בחרסו של תנור יקלוף את מקומו וכן אחר משקין לא חיטטיך למילף אלא לעניין מלקות אבל פסיטו לכל הפחות אימא עשה דכי אם לאי אם ואי"ת והיכי יליף אחר משקין מק"ו והא אין מזהירין מן הדין[ט] ויש לומר דהאי קל וחומר היינו אלא מגלה דביעול לקרא חיירי אף בשאר משקין:

אמר רב כהנא הא מני ר' יוסי היא. תימה דרב כהנא למוקי לה כרבי יוסי לרבנן האי דשל מבושל מאי עבדי להו דלאו ואחר כך ביעול לא צריך קרא דמסברא ידעינן דביעול מבטל הלייה כדאמר רבי יוסי גבי מצה ויש לומר דרב כהנא סבר דרבי יוסי יליף מבשל מבושל דביעול מבטל לפיה:

אבל לא במבושל. פי"ה דביעול מבטל ליה מתורת לחם ולפי' מיירי בגלילתו רכה דגלילתו עבה לא נפיק מתורת לחם כדפירש[כ] לעיל[כ] ור"י מפרש דמיירי בגלילתו עבה ופסולה משום מצה עשירה ומייתי דכי היכי דסבר רבי יוסי דביעול מפיק ליה מתורת לפייה לשוויה מצה עשירה כאילו לא נאפה ה"ג גבי פסח עקר מייתי ביעול שם לייה:

עולא אמר אפי' תימא ר' מאיר וכו'. הכא מדמי[ל] פסח לביעול דקאמר התם עולא משמיה דר' יוחנן שלקות מברכין עליהם שהכל לרבי יוסי דאית ליה הכא גבי מצה דביעול מבטל מהם שם ירק ודאי ע"כ לא קאמר רבי יוסי אלא דבעינן טעם מצה ועולא לטעמיה דלא בעי לדחויי הכא טעמא דרבי יוסי דבעינן טעם מצה והתם נמי קאמר דלרבי יוסי מברך שהכל מכל

יוצאין ברקיק השרוי ובמבושל שלא נימוח. זקן או חולה שאין יכול לאכול מצה מרוב יבשותה שורין אותה במים עד שתתרכך ובלבד שלא תמוח והוא שאמרו יוצאין ברקיק השרוי ובמבושל שלא נימוח. [מאירי] יכול צלאו כל צורכו יהא חייב. כלומר צלאו כל צרכו יותר מן הראוי לו והיינו דמוקי לה בדשוי חרוכא ולא בשבשלו אחר כך היא וכמו שפירש"י ז"ל דא"כ למה לי שויא חרוכא. [מהר"ם חלאווה] המבשל בחמי טבריא בשבת פטור. כתב הרי"ט ז"ל והלכתא כרב חסדא דחמי טבריא לאו תולדת האור נינהו, ולענין הגעלה ודאי אפי' למאן דסבר חמי האור נינהו אין מגעילין בהן דבהגעלה בעינן כבולעו כך פולטו, ומיהו כלי שנאסר על ידי חמי טבריא מגעילין אותו במי טבריא. [הריטב"א]

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [עירובין קג: וש"נ], ז) [לעיל דף מ.], ח) [תוספתא פרק ה], ט) ברכות לח:, ה) [עיין תוספות חולין קטו. ד"ה שחין], ו) שבת דף מ:, ז) נדה מציעא דף קטו:, ח) עיין תוס' ב"מ קטז. סוד"ה אבל, ט) דף מ:, י) מכות יז:, כ) לז: ד"ה דכו"ע.

אחח19/06/2018

הגהות הב"ח

(ג) גמ' אין הלכה כרבי יוסי מאי לאו מדלא צמית חמועי נמי מחמעת כל"ל ותיבות למומי הוא ותיבת הא נמחק: (ד) רש"י ד"ה מאי לאו וכו' מלמא בשאר משקין אחמועי כל"ל ותיבת הוא נמחק:

תורה אור השלם

א) אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם כִּי אִם צָלִי אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל כְּרָעָיו וְעַל קִרְבּוֹ:
[שמות יב, ט]

הגהות וציונים

ח] כ"י ובשל ועיין ר"ח כאן: ט] [יותר נכון לגרוס מאי חייב דקאמר] (גליון): י] [גי' הכ"מ בפרק ח' מהלכות ק"פ דין ד' אמר אביי אכל נא לוקה וכו' רבא אמר אין לוקין על לאו שבכללות וכ"כ הכ"מ עוד בפרק י"ח מהלכות סנהדרין דין ג' וע"ע מ"ש הכ"מ פ"ה מהלכות נזירות דין ח' וראיה לגירסתם ממ"ש תוס' שבת דף כג ע"ב ד"ה גזירה ועוד שם ע ע"ב ד"ה נודע וכו' דאין מהדרך להקדים רבא לאביי וכ"כ בשאר דוכתי וכ"כ הרא"ש פ"ד דב"מ סימן י"ט שלא מצינו בכל הש"ס שקבע דברי רבא קודם וכו' ע"ש] (גליון): ל] עיין פנ"י ורש"ש, ובבאה"מ כתב דצ"ל אלא הוי כמים: מ] כהד"פ טעמו וכ"ה בגמ' בקצת כת"י וקצת דפו"י: נ] צ"ל במים: ס] "בלשון הקודש" ליתא בדפו"י, ועיין רש"י שמות יב ט: ע] "וסבר לוקין על לאו שבכללות" ליתא בדפו"י: פ] צ"ל אמר (באה"מ): צ] שיך לעיל במשנה (גליון): ק] צ"ל כדפרישית (מצור דבש. דפו"י כדפ'): ר] יש להוסיף בישול פסח (באה"מ):

עין משפט נר מצוה

קעז א ב מיי' פ"ח מהל' ק"פ הלכה ז ח סמג לאוין סג:
קעח ג מיי' פ"ו מהל' חמץ הלכה ו טור או"ח סימן תסא סעיף ד:
קעט ד ה ו מיי' פ"ח מהלכות ק"פ הל' ו סמג לאוין סג:
קפ ז מיי' פ"ט מהלכות שבת הלכה ג:
קפא ח מיי' פ"ח מהל' ק"פ הלכה י:

רבינו חננאל

במשקין ולא במי פירות אבל סכין אותו ומטבילין אותו בהם. ת"ר ובשל מבושל במים אין לי אלא במים שאר משקים מנין אמרת קל וחומר ומה מים שאין מפיגין טעם הבשר אסור שאר משקין שמפיגין טעמו של בשר אינו דין שאסור. ר' אומר במים אין לי אלא במים שאר משקין כמים. מי פירות מנין ת"ל ובשל מבושל במים מכל מקום. לר' דמפיק ליה מלשון בשול אפי' צלי קדר כיון שהוא עשוי כמין בשול אסור הוא. ות"ק דממעט מכח הפגת הטעם צלי קדר מותר שאינו מפיג טעמו. ות"ק דמייתי ליה לשאר משקין בק"ו ובשל מבושל מאי עביד ליה מבעי ליה דאפילו אם בשלו אחר שצלאו או צלאו אחר שבשלו חייב. וכר' יוסי דתאני יוצא ברקיק השרוי אבל לא במבושל ואע"פ שלא נימוח. הרי לר' יוסי אע"פ כי רקיק זה אפוי הוא כיון שבשלו יצא מתורת אפוי והרי הוא כמבושל כך זה הבשר אע"פ שצלאו כיון שבשלו יצא מתורת צלי והרי הוא כמבושל. צלאו כל צרכו כגון דשויא חרוכא פטור כי אינו חייב אלא על נא ועל מבושל. פי' נא אברנים כגון שנצלה מעט. אבל בשר חי לגמרי דלא עבר באש כלל אינו חייב: אמר רב חסדא המבשל בשבת בחמי טבריה פטור דלאו תולדות אור הן. פסח שבשלו בחמי טבריא פטור. אמר רבא ועובר משום דבעינן צלי אש וליכא: אמר רבא

משנת ראשונים

לא שמיע לי, כלומר לא סבירא לי. אע"ג דתניא כוותיה דרב כהנא סבירא ליה לרב הונא דמתני' פליגא, ומשמע דעולא נמי הכי סבירא ליה דהא רב אשי דאמר כוותיה דרב כהנא מסתברא מדמי חומץ לחרוסת, ואפ"ה אמר עולא לעיל אחד זה ואחד זה אסור משום לך לך אמרין לנזירא דאלמא מדינא שרי. [חידושי הר"ן]

איסור, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב 'אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא **כִּי אִם צְלִי אֵשׁ**', שיש לאוכלו רק כשהוא צלוי, ולא כשאינו צלוי אלא חי[כה].

הגמרא מבארת מה הוא 'נא' שאסרה התורה לאכלו בקרבן פסח: מבררת הגמרא, **הֵיכִי דָּמֵי** - מה הוא בשר **נָא** שנאסר באכילה בקרבן הפסח. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב, כִּדְאָמְרִי פַּרְסָאֵי** - אותה צליה שנקראת בלשון פרסי '**אֲבַרְנִים**', בלשון הקודש נקראת 'נא', והוא בשר צלוי אך אינו צלוי דיו[כו].

★

הגמרא מביאה הלכה בענין בישול שלא על גבי האש בשבת ובקרבן פסח:

אָמַר רַב חִסְדָּא, הַמְבַשֵּׁל בְּמעיינות רותחים שבטבריא הנקראים 'חַמֵּי **טְבֶרְיָא' בַּשַּׁבָּת, פָּטוּר** מקרבן חטאת אם עשה כן בשוגג, ופטור ממיתה אם עשה כן במזיד, כיון שאין בכך מלאכת בישול האסורה מן התורה בשבת. אך קרבן **פֶּסַח שֶׁבִּשְּׁלוֹ** בְּ'חַמֵּי **טְבֶרְיָא'** - במעיינות רותחים כ'חמי טבריא'[כז] ואכלו, **חַיָּיב** מלקות על אכילתו.

הגמרא סוברת שרב חסדא מחייב משום שעבר על לא תעשה של 'אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ וגו' וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם', ולכן היא מקשה על כך: **מַאי שְׁנָא** - במה שונה בישול בחמי טבריא **בַּשַּׁבָּת, דְּלָא** - שאינו נחשב בישול, משום **דְּתוֹלְדוֹת אֵשׁ בָּעֵינַן** - שצריכים שיבשל באש או בתולדת אש שהוא דבר שקיבל חומו מן האש, כדי שיתחייב משום מלאכת בישול, **וְלֵיכָּא** - וחמי טבריא אינם תולדת אש, שהרי חומם לא נוצר על ידי אש, **פֶּסַח נַמִּי** - גם בשר הפסח שנתבשל בחמי טבריא לא יתחייב על אכילתו משום אוכל פסח מבושל, שהרי **לָאו תּוֹלְדוֹת אֵשׁ הוּא** - לא נתבשל בדבר שחומו נוצר על ידי אש.

מתרצת הגמרא, **אָמַר רָבָא, מַאי חַיָּיב דְּקָתָנֵי** - מה שאמר רב חסדא שהאוכל קרבן פסח שנתבשל בחמי טבריא חייב, היינו על **דְּקָא עָבַר** - שהוא עובר בכך **מִשּׁוּם** 'אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ וגו' כִּי אִם **צְלִי אֵשׁ**', שהרי אינו צלוי באש[כח], אך משום 'אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ וגו' וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם' אכן אינו עובר, כי אינו נחשב מבושל.

הגמרא מביאה שיש ששנה תירוץ זה בדברי רב חסדא עצמו: **רַב חִיָּיא בְּרֵיהּ** [-בנו] **דְּרַב נָתָן מַתְנֵי לָהּ לְהָא דְּרַב חִסְדָּא** - שנה תירוץ זה שחייב משום שאינו 'צלי אש' ולא משום שהוא 'מבושל', **בְּהֶדְיָא** - במפורש, בדברי רב חסדא עצמם, וכך שנה, **אָמַר רַב חִסְדָּא, הַמְבַשֵּׁל בְּחַמֵּי טְבֶרְיָא בַּשַּׁבָּת פָּטוּר, וּפֶסַח שֶׁבִּשְּׁלוֹ בְּחַמֵּי טְבֶרְיָא חַיָּיב**, כיון **שֶׁעָבַר מִשּׁוּם** 'אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ וגו' כִּי אִם **צְלִי אֵשׁ**'.

הגמרא מביאה מחלוקת בחיוב מלקות על לא תעשה זה: **אָמַר רָבָא, אֲכָלוֹ** לקרבן הפסח כשהוא **נָא** - צלוי אך אינו צלוי דיו,

---

כה. ואף שנאסר מן התורה בלא תעשה כמבואר להלן (ע"ב), מכל מקום הוא לאו הכולל כמה איסורים, וסבר התנא של הברייתא שאין לוקים עליו (סמ). רש"י (ד"ה יכול יהא). אך התוספות (להלן ע"ב ד"ה מיכף) כתבו, ש'כי אם צלי אש' הוא איסור עשה ולא איסור לא תעשה, ולכן אין לוקים עליו.

כו. ומתוך כך אינו ראוי לאכילת אדם. רמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ו) ומאירי (ד"ה קרנן). והוא קודם השיעור של 'מאכל בן דרוסאי', ומאכל זה לרש"י (סנה כ. ד"ה נן) הוא שליש בישולו, והרמב"ם (סנה פ"ט ה"ה) כתב, שבחצי בישולו חייב משום מבשל בשבת, וכתב בהשגת הראב"ד שם, שהוא הבישול כמאכל בן דרוסאי. וכאן לענין פסח, איננו יודעים את השיעור, כיון שאין אנו בקיאים בלשון פרסי. מנחת חינוך (מצוה ז אות ח).

כז. על פי רש"י (ד"ה חמי). והיינו שאין הכוונה דווקא לחמי טבריא, אלא למעיינות רותחים כמותם. ובכך לא קשה קושיית העולם על הלכה זו, שאם הכוונה כפשוטו שבישל ממש במעיינות החמים שבטבריא, הרי כיון שיצא הפסח מירושלים נפסל בפסול יוצא, וכיצד יתכן לחייב על אכילתו משום מבושל בחמי טבריא. אלא ודאי הכוונה למעיינות רותחים כחמי טבריא שהם בירושלים. פרדס יוסף (פולונסקי, שמות יב ט ד"ה נמיס). והביא ראיה לזה מסנהדרין (קח.), עיין שם. ועוד תירץ בספר יחוסי תנאים ואמוראים לרבינו יהודה ברבי קלונימוס (אות נ), הובא בציון לנפש חיה (ליטער, שו"ת סי' קטז), שהלכה זו נאמרה בזמן שהיה מותר להקריב בבמת יחיד, וניתן היה להקריב אף בטבריא. וראה בפרדס יוסף (סמ) מה שהקשה על תירוץ זה. ובציון לנפש חיה (סמ) תירץ עוד, שיש לומר שאף פסח שנפסל ביוצא יש בו איסור אכילה כשהוא מבושל [וחלוק הוא מאיסור חימוץ במנחה שלא נאמר על מנחה שנפסלה ביוצא, משום שלמדו כן (מנחות נז.) מפסוק]. וכעין זה תירץ באגלי טל (מלאכת מחשבת אות כו סק"ג). ועוד תירץ האגלי טל, שאם נאמר שבשר כבשים מתבשל בכלי ראשון שאינו על האש, יש לומר שמדובר כששאב מחמי טבריא בכלי, וכלי זה נחשב ככלי ראשון המבשל [כמבואר בט"ז (יו"ד סי' צה סק"ו)], וטמנו בבגדים לשמור חומו והביאו לירושלים, ושם בישל בו את הפסח. וראה עוד בענין זה באמרי יושר (למהר"ם מרוטנבורג, שו"ת סי' כה) ובפרדס יוסף (סמ).

כח. ואף ציווי זה הוא לא תעשה, שכן 'אל תאכלו' שנאמר בתחילת כתוב זה מוסב גם על מה שנאמר בסופו 'כי אם צלי אש', כלומר, אל תאכלו פסח שאינו צלי אש. וסובר רב חסדא שלוקים על לאו שבכללות. רש"י (ד"ה מבושל). אך בחידושי הר"ן (להלן ע"ב ד"ה מיכף) כתב בשיטת התוספות (סמ ד"ה מיכף), שאין זה אלא עשה, ומה שאמר רב חסדא 'חייב' הוא לאו דווקא. והמאירי (ד"ה פסח) כתב, שעובר או משום לאו שבכללות או משום עשה.

אחרוסת קאמר. מי מית לך דרבנן נמי מחרוסת פליגי: לא סבירא לי. תלת נחרוסת נמי סרו, והלכה כמותן: כוותיה דרב כהנא מסתברא. דאמר רבנן מחרוסת לת פליגי, וכי תמר שמואל הלכה כחכמים מחרדל קאמר: אין הלכה כרבי יוסי. דאמר לעיל חומן לומתן: מאי לאו. מדלת למית מכטין שהתחילו ליגפת כבר חלמת (ג) כשאר משקין הוח, מחמועי נמי ממטע מת הניתן מתחלה לתוכו כדרך כהנת, חלמת שמואל כרך כהנת סבירת ליה, וכי קאמר שמואל הלכה כחכמים מחרדל קאמר ולת מחרוסת: לא מיצמת צמית. מת שהתחיל להחמיץ, ולת מחמע נמי מת הניתן לתוכו, דלת[ד] הוי כמים: במים. ודשל מבושל דמים: שמפיגין בו טעם שלהן[ה]. שנותנין בו טעם שלהן: ובשל מבושל. רבויי הוח, דהוה ליה למיכתב נת ומבושל: צלי קדר. שמבשלין חותו בקדירה בלת מים ובלת שום משקה חלת מים[ו] הנפלטין משמנו, למתן דיליף לה מק"ו הכת סרי, לרבי דיליף מרבויי המי נמי דשל מבושל הוח: חייב. מלקות על מכילתו: ר' יוסי היא. דאמר ביטול לאחר תפיה ביטול הוח: יוצאין. ידי חובת מצה ברקיק השרוי בתבשיל לאחר תפייתו, ותף על פי שמתמעם לחס הוח כל זמן שהוח קיים שלת נימוח לגמרי, וכן במבושל: אבל לא במבושל. דלאו לחס קרינת ביה, ומ"פ שכבר נתפה בתנור, הוחיל וחזר וביטלו ביטלו מתורת לחס: שאני הכא דרבייה קרא. ודשל מבושל, דהוי ליה למכתב ומבושל, וגזירת הכתוב הוח בפסח: יכול צלאו כל צורכו. ותמ"כ בשלו יהת חייב, והתי תנת הוח דתמר לעיל נלאו ותמ"כ ביטלו חייב. ליתנת מחרינת, יכול נלאו כל צורכו דשוית חרוכת כדתפרס יהת חייב, דלאו נלי תם הוח תלת קלי תם ושרוף, וזה עיקר ורתתון חינו כלום, דההוח תנת כיון דרבי קרת נלאו ותחר כך ביטלו מה לי שויה חרוכה מה לי לת שויה חרוכה. שרוף: חי. לגמרי, שלת נצלה כלל: נא. נלי ותינו נלי: יכול יהא מותר. לתכול ממנו תי לכתחלה לתפי' תיסורת נמי ליכת, תלמוד לומר תל תתכלו ממנו נת כי תם נלי תם ולת זה שתינו נלי, והויה לאו שבכללות[ח] והתי תנת סבר תין לוקין על לאו שבכללות: כדאמרי פרסאי אברנים. תותה נליה שבלשון פרסי קרויה תברנים, נלשון הקודם[ט] קרי נת: חמי טבריא. מעיונות רותתין: פסח שבישלו בחמי טבריא חייב. על תכילתו, וקת סלקת דעתך משום דלת תתכל מדשל: דלאו תולדות אש היא. הלכך לאו ביטול הוח דליהוי חייב משום תב צלי אש. לאו דלת תתכל

אכל בזית נא לוקה שתים. משום נא ומשום כי אם נלי אם דהוי כחילו כחיד אל תאכלו כי אם נלי אם. הקשה הרר"י דאורליינ"ש אמאי אשכי נרים אלו נערות (כתובות דף ג.) נעולה לכהן גדול נעשה גרידא דכי אם נאולה מעמיו כחיד הא כי היכי דמשניגן הכא כי אם נלי אם נלאו ה"נ ה"ל למישמודי נעולה לכהן גדול נלאו

אוצר החכמה

לוקה שתים - שתי מלקיות[א], אחת משום הלאו של 'אל תאכלו ממנו נא' (שמות יב ט), ואחת משום הלאו של 'אל תאכלו ממנו וגו' כי אם צלי אש' (שם)[ב], וכן אם אכל פסח **מבושל לוקה שתים** - שתי מלקיות, אחת משום הלאו של 'אל תאכלו ממנו וגו' ובשל מבשל במים' (שם), ואחת משום הלאו של 'אל תאכלו ממנו וגו' כי אם צלי אש'. ואם אכל ממנו כזית **נא** וכזית **מבושל, לוקה שלש** מלקיות, אחת משום הלאו של 'אל תאכלו ממנו נא', ואחת משום הלאו של 'אל תאכלו ממנו וגו' ובשל מבשל במים', ואחת משום הלאו של 'אל תאכלו ממנו וגו' כי אם צלי אש'[ג].

הגמרא מביאה דעה אחרת לגבי המלקות על הלאו הנוסף של 'אל תאכלו ממנו וגו' כי אם צלי אש':

אבי אמר, אין לוקין עליו שבכללות - שכולל בתוכו כמה איסורים, ולכן האוכל פסח נא או מבושל אינו לוקה על הלאו של 'אל תאכלו ממנו וגו' כי אם צלי אש', משום שלאו זה כולל לאסור כמה מיני בישולים שאינם צלי[ד].

הגמרא מביאה שתי שיטות בדעת אביי:

איבא דאמרי - יש אומרים, שלדעת אביי **תרתי הוא דלא לקי** - באופן שראוי לחייבו שתי מלקיות, כגון שאכל פסח כשהוא נא או כשהוא מבושל, שעבר הן על הלאו הכללי של 'אל תאכלו ממנו וגו' כי אם צלי אש', והן על הלאו הפרטי של איסורים אלו, כיון שלוקה מלקות אחת על הלאו הפרטי, אינו לוקה עוד על הלאו הכללי. אך **חדא מיהת לקי** - באופן שראוי לחייבו רק מלקות אחת והיא על הלאו הכללי, כגון שאכלו כשהוא מבושל בחמי טבריא, שאין להלקותו משום הלאו הפרטי של 'אל תאכלו ממנו וגו' ובשל מבשל במים', כיון שאינו מבושל בתולדת האש[ה], וגם לא משום הלאו הפרטי של 'נא' [שאינו צלוי לגמרי], כיון שאינו 'נא', מודה אביי שלוקה משום הלאו הכללי של אכילת בשר פסח כשאינו צלי אש.

ואיבא דאמרי - ויש אומרים, שלדעת אביי **חדא נמי לא לקי** - גם באופן שלא באנו לחייבו אלא מלקות אחת על שעבר על הלאו הכללי אינו לוקה, משום **דלא מייחד לאויה** - שאין לוקים אלא על לאו המיוחד ומפורש לדבר מסוים **כמו הלאו דחסימה** - של 'לא תחסם שור בדישו' (דברים כה ד) שממנו למדים דיני חיוב מלקות בכל הלאוין שבתורה[ו], ולא על לאו הכולל כמה איסורים[ז].

הגמרא מביאה מחלוקת דומה באיסורי נזיר:

נזיר אסור באכילת ענבים, שנאמר (במדבר ו ד) 'מכל אשר יעשה מגפן הגפן מחרצנים ועד זג לא יאכל'. 'חרצנים' הם גרעיני הענבים, ו'זג' היא קליפתם. ונחלקו אביי ורבא כמה מלקיות לוקה נזיר שאכלם:

רבא אמר[ח], אם **אכל** הנזיר **זג** [-קליפת ענבים] **לוקה שתים** - שתי מלקיות, אחת משום הלאו של 'זג לא יאכל', ואחת משום הלאו של 'מכל אשר יעשה מגפן הגפן וגו' לא יאכל'[ט], וכן אם אכל הנזיר **חרצן** [-גרעיני ענבים] **לוקה שתים** - שתי מלקיות, אחת משום הלאו של 'מחרצנים וגו' לא יאכל', ואחת משום הלאו של 'מכל אשר יעשה מגפן הגפן וגו' לא יאכל'. ואם אכל **זג וחרצן, לוקה שלש** מלקיות, אחת משום הלאו של 'זג לא יאכל', ואחת משום הלאו של 'מחרצנים וגו' לא יאכל', ואחת משום הלאו של 'מכל אשר יעשה מגפן הגפן וגו' לא יאכל'.

אבי אמר, אין לוקין עליו שבכללות, ולכן האוכל זג או חרצן אינו לוקה משום הלאו של 'מכל אשר יעשה מגפן הגפן וגו' לא יאכל', מפני שהוא כולל כמה איסורים, שהם חרצנים, זגים, ענבים לחים ויבשים, ועלי גפנים ולולביהם.

גם בדעת אביי כאן מביאה הגמרא שתי שיטות:

איבא דאמרי - יש אומרים, שלדעת אביי **תרתי הוא דלא לקי** - באופן שראוי לחייבו שתי מלקיות, כגון שאכל זג או חרצן, שעבר הן על הלאו הפרטי והן על הלאו הכללי, כיון שלוקה על הלאו הפרטי, אינו לוקה עוד על הלאו הכללי של 'מכל אשר יעשה מגפן הגפן וגו' לא יאכל', אך **חדא מיהת לקי** - באופן שראוי לחייבו רק מלקות אחת והיא על הלאו הכללי, כגון שאכל עלי גפנים ולולביהם, מודה אביי שלוקה מלקות אחת. **ואיבא דאמרי** - ויש אומרים, שלדעת אביי **חדא נמי לא לקי** - גם באופן שראוי לחייבו רק מלקות אחת משום הלאו הכללי, אינו לוקה, משום **דלא מייחד לאויה** - שאין לוקים אלא על לאו המיוחד ומפורש לדבר מסוים **כמו הלאו דחסימה** - של 'לא תחסם שור בדישו', ולא על לאו הכולל כמה איסורים.

★

א. **שכל** אחת מהן ארבעים הכאות חסר אחת.

ב. **שתיבות** 'כי אם צלי אש' נאמרו כהמשך ללאו שנאמר בתחילת הפסוק 'אל תאכלו ממנו'. רש"י (ד"ה לוקה).

ג. **כתב** בתוספות רי"ד (לעיל ע"ב ד"ה ממר), שלדעת רבא לוקה ארבע מלקיות, כיון שלדעתו עליו ללקות מלקות נוספות על כל אחד מן האיסורים [נא ומבושל], בנוסף למלקות שלוקה מחמת האיסור עצמו, ומה שאמר רבא שלוקה שלש מלקיות, היינו משום שלשה שמות של איסורים, אך משום הלאו הכללי של 'אל תאכלו ממנו וגו' כי אם צלי אש' לוקה שתי מלקיות.

ד. **רש"י** (ג"מ קטו: ד"ה על) כתב, שכולל גם איסור נא וגם איסור מבושל.

ה. **כמבואר** לעיל (ע"ב).

ו. **כיון** שהוא נסמך לפרשת מלקות שנכתבה לפניו באותה פרשה (דברים כה ג-ג). רש"י (ד"ה ואיכא).

ז. **כתב** הרמב"ן (ספר המצוות, השורש המשיעי ד"ה והמין השלישי) בביאור המחלוקת בין שתי הלשונות, שלפי הלשון הראשון, אין זה ככל לאו שבכללות שכולל כמה איסורים בפני עצמם, שהרי לא נאמר בכל אחד מן האיסורים כאן לאו בפני עצמו, אלא כולם כלולים באותו שם של הלאו, שכל שאינו 'צלי אש' אסור באכילה, והרי זה כלאו של איסור עשיית מלאכה ביום טוב, שאף שכלולות בו הרבה מלאכות, מכל מקום יש בכולן שם אחד של איסור מלאכה. ולפי הלשון השני, כיון שאין לאו זה מיוחד ומפורש כלאו של 'לא תחסום', וגם לא הוזכר בו שם האיסור כמו באיסור מלאכה, אלא רק אמר שאינם צלי אש, לכן לאו זה הוא ככל לאו שבכללות שעניניו חלוקים.

לדעת רש"י (ד"ה אבי, וד"ה תרתי) נמצא, שהאוכל פסח נא או מבושל, לדעת רבא לוקה שתים, ולדעת אביי לוקה אחת. והאוכל נא ומבושל, לרבא לוקה שלש, ולאביי לוקה שתים. והאוכל פסח חי או שנתבשל בחמי טבריא, לדעת רבא לוקה אחת, ולדעת אביי תלוי בשתי הלשונות שבגמרא, ללשון ראשון לוקה, וללשון שני אינו לוקה. והקשו התוספות (ד"ה איכא) על פירושו, שאם כן יקשה על אביי ורבא מהמבואר בברייתא (לעיל ע"ב) שהאוכל פסח חי אינו לוקה, אף שאינו צלי אש. ולכן פירשו בשם רבינו תם, שאכן אין באכילת הפסח כשהוא חי או מבושל בחמי טבריא איסור לאו אלא איסור עשה על שאינו אוכל את הפסח כשהוא צלי אש, ומה שאמר אביי שלוקה אחת [ללשון הראשון], הוא על האוכל נא או מבושל והתרו בו שלא יאכלם משום שאינם צלי אש, ולא התרו בו משום האיסורים האמורים בהם [נא ומבושל], ועבר ואכלם, שבאופן זה לוקה אחת, משום שהאיסור עשה נסמך לאיסורי הלאו של נא ומבושל. ועולה מדברי התוספות שעל אכילת הפסח כשהוא חי או מבושל בחמי טבריא לדברי הכל אינו לוקה, ומה שאמרו לעיל (ע"ב) שהאוכל את הפסח כשהוא מבושל בחמי טבריא חייב, אין הכוונה למלקות אלא שעבר על עשה של 'כי אם צלי אש', שיש אופנים שלוקים עליו כגון כשאכלו נא או מבושל. מהרש"א (נמוק' שם). וראה ביאור נוסף בזה במהרש"ל (נמוק' שם). והתוספות רי"ד (לעיל ע"ב ד"ה ממר) תירץ קושיית התוספות על רש"י, שהתנא שבברייתא לעיל שפטר את האוכל פסח חי סבר שאין לוקים על לאו שבכללות גם כשאין בו איסור אחר מלבד הלאו הכללי, וכדעת הלשון השני בדעת אביי. ואין להקשות על לשון הראשון [וכן לרבא] מברייתא זו, משום שבמקום אחר יש ברייתא הסוברת שלוקין על לאו שבכללות. וראה תירוץ נוסף לפירוש רש"י בביאורי רש"י.

ורבינו דוד (ד"ה ומניי) כתב, שגם רבא מסכים שאין לוקים על לאו שבכללות, אלא סובר שמה שכתוב בסוף הפסוק 'כי אם צלי אש', אינו בא להוסיף ולכלול איסור על כל שאר אופני האכילה שאינם צלי אש [כגון חי או בישול בחמי טבריא, שהם כבר נתמעטו לעיל (ע"ב)], אלא הוא חוזר על אלו שנאמרו במפורש בפסוק דהיינו נא ומבושל, ולהוסיף בהם לאו [הבא מכלל עשה].

והרמב"ם (ספר המצוות, השורש המשיעי) כתב, שלדעת אביי שאין לוקין על לאו שבכללות, ללשון הראשון שלוקה אחת, היינו רק באופן שאכל את הפסח כשכזית ממנו נא וכזית ממנו מבושל.

ח. **בנזיר** (מח:) מובא להיפך, שאביי אומר לוקה שתים, ורבא אמר אין לוקין על לאו שבכללות. וכתבו התוספות (ד"ה ממר), שיש מקומות רבים בגמרא שנשנו שמות בעלי מחלוקות באופן הפוך זה מזה. ובתוספות ר"ש משאנץ (ד"ה ממר) הביא כמה מן המקומות הללו, ביומא (סח:) ובבכורות (ג.) ובתמורה (יח:), עיין שם.

ט. **שתיבות** 'לא יאכל' נאמרו כהמשך לתחילת הפסוק 'מכל אשר יעשה מגפן היין'. רש"י (ד"ה מכל זג).

י. **אך** מודה אביי שאם אכל זג וחרצן לוקה שתי מלקיות, שהרי שניהם מפורשים בפסוק, ולא חלק אביי אלא שאינו לוקה משום הלאו של 'מכל אשר יעשה מגפן היין וגו' לא יאכל', כפי שמוכח בנזיר (מח:). ואף שנאמר 'לא יאכל' רק פעם אחת לשניהם, הרי זה כאילו נכתב על כל אחד בפני עצמו. רש"י (ד"ה ממר). אך המפרש

אכל כזית נא לוקה שתים. משום נא ומשום כי אם נלי אם דהוי כחילו כחיד אל תאכלו כי אם נלי אם. הקשה הרר"י דאורליינ"ש ממאי מסתי' נרים אלו נערות (כתובות דף ג.) נעולה לכהן גדול נעשה גרידא דכי אם נחולה מעמיו כחיד הא כי היכי דמשנינן הכא כי אם נלי אם נלאו ה"נ ל"ל לאיתסודי נעולה לכהן גדול נלאו דהוי כחילו כחיד אל יקח כי אם נחולה וי"ל דכי אם נחולה לא חשיד לאו משום דסיפא דקרא מוכח עליו דהוי עשה דכחיד כי אם נחולה מעמיו יקח אשה:

איבא דאמרי חדא מיהא לקי. פ"ה נמי וחמי טבריה חייב משום כי אם נלי אם וקשה לר"ת ת"כ נין לחדי נין לרבה תיקשי להו נרייתא דלעיל דתניא נא ומבושל אמרתי לך ולא מי אלמא לא לקי על מי ועוד דאמר נפ' המקבל (נ"מ דף קטו:) אפלוגתא דרב הונא ורב יהודה נחושל ריחים ורכך דרב יהודה אמר לוקה שתים ורב הונא אמר לוקה שלש ומשיק רבה אמר לאמרי אפילו כרב יהודה עד כאן לא קאמר רב יהודה התם אלא דכי נפש הוא חושל לנברים אחריש הוא דאמר אבל הכא כי אם נלי אם למאי אתא ולפ"ה הא איצטריך לאי ולאמי טבריה לכ"ג לר"ת דאמי לא לקי לכו"ע דכי אם נלי אם לא משמע לאתא למלקות אלא לעשה דכי אם נלי אם תאכלו ולא דמי לכי נפש הוא חושל דבהוא מודו כו"ע לוקה משאר דברים כדקתני התם נהדיא נברייתא אבל זוג של ספרים ונמד של פרות לוקה שתים דכי נפש הוא חושל משמע שפיר נלשון לאו שהוא נחינת טעם כל שהוא דבר נפש לא תאכל ואתא שפיר הא דקאמר רבה התם דכי נפש הוא חושל אתא לעשה ונבא ומבושל דווקא פליגי דרבה סבר להכי סמכיה לאלו ללקות עליו[ס] נא ומבושל שהם בני מילקא ואבי אמר לאו משום דכי אם נלי אם מילקא ואבי אמר אין לוקין על לאו שבכללות והא דקאמר אבל אינו בכלל אלא לאו הבא מכלל עשה הוא דלא לקי. כיון שהוא לוקה משום נא [או] משום מבושל, או לא לקי משום כלל דכי אם נלי אם: **אבל אבא** מיהא לקי. כגון המבשל נחמי טבריה ואכלו, לאין כאן מלקות לבישול ולא מלקות של נא, לוקה משום כי אם נלי אם: **ואיבא דאמרי חדא נמי לא** לקי. משום כי אם נלי אם, דלא מיוחד לאויה לידיה כלאו לחסימה שהוא מפרש אסורו, וסמיכא ליה פרשת מלקות לעיל מיניה: **אבל** זג לוקה שתים. נזיר שאכלו, משום זג לא יאכל[ט], ומשום מכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים וגו'[י], דלא יאכל קאי נמי אמכל אשר יעשה: לאו שבכללות. אין לוקין על מכל אשר יעשה, דלאו שבכללות הוא, שכולל מרצנים וזגים ועוגים לאיס ויבשים ועלים ולולבין: **תרתי לא** לקי. היכא דאכל זג או מרצן ולקי עלייהו, לא לקי או משום מכל אשר יעשה. ומודה אבי דאם אכל זג וחרצן לוקה שתים, דכיון דמפורש כל אחד לעצמו קאי נמי אלאו דלא יאכל, והוי כאלו כאכד לאו אכל אד ואד, והכי מוכח בפסכת נזיר[כ] דלא פליג אבי אלא אמלקות דאכל אשר יעשה: **חדא מיהא** לקי. אם אכל עלין ולולבין[ל], לאין כאן מלקות דזג וחרצן, לקי משום לאו דאכל אשר יעשה: **אבל** זג לוקה **מבעוד יום פטור.** טעמא מפרש לקמיה מקרא: **לא פסל את עצמו מבני חבורה.** לאמרי לקמן (דף פו.) אין הפסח נאכל לא נשמי מבורות כאחד ואין האוכל אוכל נשמי מקומות, ונפקא לן מבנית אחד יאכל, ואתרגמינן נאבורא חדא יתאכל, ואכילה למבעוד יום לאו אכילה היא, ואותר לאכול משאחשך עם בני חבורה שנמנה עמהן: **בזית צלי משחשיכה.** מפסח שנמנה עליו: **פסל עצמו מבני חבורה.** כלפרישית שאין האוכל אותר לאכול הימנו נשני מקומות: **בשעה שאינו בקום אכול צלי.** לאין לו היאך אכילת צלי, אינו דין שיטנו נלאו לא יאכל נא: **או לא.** או לא נאמר כן, אלא נעניין אחר, נשעה שיטנו נקום אכול צלי להיינו נלילה דכאיב[מ] ואכלו את הבשר אותה הלילה צלי אש, אינו נבל אכל נא: **ואל תתמה שהרי הותר מבללו אצל צלי.** להא אפילו צלי היה אסור לאכול ביום, כדכאיב ואכלו את הבשר נלילה הזה ולא ביום, וכשאחשכה הותר מכלל איסור עשה דצלי, ועיקר נמי נהי דלא הותר לכתחלה אבל נא מיהו לא לאייב עליה אם אכלו: **שאין תלמוד לומר כי אם צלי אש.** להא כאיב לעיל מיניה צלי אם ומצות וגו' **אקרא אני בשל.** דייק[ז] הוה ליה נקריאת בשל: **אין לי.** שיאחייב על אכילת בשר אלא אם כן בישלו משאחשיכה, שהוא עיקר זמנו: **בישלו מבעוד יום.** אפילו משאאחך עם בני חבורה לקמן דלא הוי אלא כאכד אכילות, ואכלו משאחשך, מנין: **והא אפקיה.** רבי גופיה דרשיה לעיל לשאר משקין ולצלי קדר: **בשל מבושל.** מדשני נדבוריה דרים לשאר משקין ולצלי קדר: **בשל מבושל.** מדשני נדבוריה דרים לאכול ביוס, כדכאיב ואכלו את הבשר נלילה הזה ולא ביוס, וכשאחשכה הותר מכלל איסור עשה דצלי, ועיקר נמי נהי דלא הותר לכתחלה אבל נא מיהו לא לאייב עליה אם אכלו: **שאין תלמוד לומר כי אם צלי אש.** להא כאיב לעיל מיניה צלי אם ומצות וגו': **אקרא אני בשל.** דייק[ז] הוה ליה נקריאת בשל: **אין לי.** שיאחייב על אכילת בשר אלא אם כן בישלו משאחשיכה, שהוא עיקר זמנו: **בישלו מבעוד יום.** ואכלו משאאחך, מנין: **והא אפקיה.** רבי גופיה דרשיה לעיל לשאר משקין ולצלי קדר: **בשל מבושל.** מדשני נדבוריה דרים לשאר משקין ולצלי קדר: **בשל מבושל.** מדשני נדבוריה דרים

לוקה שתים מבושל לוקה שתים נא ומבושל לוקה שלש[פ] **אביי אמר** אין לוקין על לאו שבכללות איבא דאמרי[ג] **א תרתי** הוא דלא לקי חדא מיהת לקי איבא דאמרי חדא נמי לא לקי דלא מייחד לאויה[ד] כלאו דחסימה. [ה] **רבא אמר**[פ] **ב** אכל זג לוקה שתים חרצן לוקה שתים זג וחרצן לוקה שלש אביי אמר אין לוקין על לאו שבכללות איבא דאמרי תרתי הוא דלא לקי חדא מיהת לקי איבא דאמרי חדא נמי לא לקי דלא מייחד לאויה כלאו דחסימה. ת"ר אכל כזית נא מבעוד יום פטור כזית נא משחשיכה חייב אכל כזית צלי מבעוד יום לא פסל עצמו מבני חבורה כזית צלי משחשיכה פסל עצמו מבני החבורה. תניא אידך יכול אכל כזית נא מבעוד יום יהא חייב ודין הוא ומה בשעה שישנו בקום אכול צלי ישנו בבל תאכל נא בשעה שאינו בקום אכול צלי אינו דין שישנו בבל תאכל נא או לא בשעה שאינו בקום אכול צלי ישנו בבל תאכל נא בשעה שישנו בקום אכול צלי אינו בבל תאכל נא ואל תתמה שהרי הותר מכללו אצל צלי תלמוד לומר[א] **אל** תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים כי אם צלי אש ומה תלמוד לומר כי אם צלי אש לומר לך[ה] **ג** בשעה שישנו בקום אכול צלי ישנו בבל תאכל נא בשעה שאינו בקום אכול צלי אינו בבל תאכל נא

[ו] רבי אומר אקרא אני בשל מה ת"ל מבושל שיכול אין לי אלא שבישלו משחשיכה בשלו מבעוד יום מנין תלמוד לומר בשל מבושל מכל מקום והאי בשל מבושל אפקיה רבי לצלי קדר ולשאר משקין אם כן לימא קרא או בשל בשל או מבושל מבושל מאי בשל מבושל שמעת מינה תרתי. תנו רבנן[ד] **אכל**[ס] צלי מבעוד יום חייב וכזית[ג] נא משחשיכה חייב קתני צלי דומיא דנא מה נא בלאו אף צלי בלאו בשלמא נא כתיב **אל** תאכלו ממנו נא אלא צלי מנלן דכתיב[ב] **ואכלו** את הבשר בלילה הזה[ו] **בלילה** אין ביום לא[ה] **האי** לאו הבא מכלל עשה הוא וכל לאו[ח] **הבא** מכלל עשה עשה אמר רב חסדא הא מני רבי

19/06/2018 ארח

אם בן לימא קרא בשל בשל או מבושל מבושל. הכא משמע לחורחיה דקרא לכפול חיבה אחת נענין אחד טפי מנשני עניינים וכן נמרובה (נ"ק דף סה.) גבי המלח תמלח וכהחובל (שם דף פה:) גבי ורפא ירפא וקשה דברים היו בודקין (סנהדרין מ:) קאמר מדהוי ליה למיכתב דרוש מדרוש או חקור מחקור וכתב היטב שמע מינה לאפוקי משמע לאי הוה כתב הכי לא הוה מופנה ומשמ התם לא אם לדקדק בלשון רק להוכיח דמופנה[ס]: לאמר **שאין** ת"ל כי אם צלי אש. אע"ג דמיעטריך להלקות עליו משום כי אם נלי אם היינו נמי משום דשמיה לא נמשך ומבושל: **

הגמרא מביאה ברייתא בענין זמנו של איסור אכילת קרבן פסח כשהוא נא:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **אָכַל כַּזַּיִת נָא** מקרבן פסח בערב פסח **מִבְּעוֹד יוֹם**, **פָּטוּר** ממלקות, אמנם אם אכל **כַּזַּיִת נָא** בליל פסח **מִשֶּׁחֲשֵׁיכָה**, **חַיָּיב** מלקות, שאין איסור אכילת נא נוהג אלא בזמן מצות אכילת הפסח שהוא בליל פסח, ולא קודם לכן.

הברייתא מביאה הלכה נוספת בענין מקום אכילת קרבן הפסח[יא]:

אם **אָכַל** מקרבן הפסח **כַּזַּיִת צָלִי** בערב פסח **מִבְּעוֹד יוֹם** במקום אחד, **לֹא פָסַל** את **עַצְמוֹ** מלאוכלו בליל פסח עם **בְּנֵי הַחֲבוּרָה** שנמנה עמהם על פסח זה במקום אחר, כיון שאכילת הפסח שלא בזמנו אינה נחשבת אכילה המועילה לפוסלו מלאכול את קרבן הפסח במקום אחר. אמנם אם אכל מקרבן הפסח **כַּזַּיִת צָלִי** בליל פסח **מִשֶּׁחֲשֵׁיכָה** במקום אחד, **פָּסַל** את **עַצְמוֹ** מלאכלו עם **בְּנֵי הַחֲבוּרָה** שנמנה עמהם במקום אחר[יב], כיון שלא ניתן לאכול את הפסח בשני מקומות או בשתי חבורות[יג].

הגמרא מביאה ברייתא שמבררת את מקור הפטור על אכילת נא מבעוד יום:

תַּנְיָא אִידָךְ - שנינו בברייתא אחרת, **יָכוֹל** היית לומר, שאם **אָכַל כַּזַּיִת** מן הפסח כשהוא **נָא** בערב פסח **מִבְּעוֹד יוֹם**, **יְהֵא חַיָּיב** מלקות משום שעבר על הלאו של 'אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא', **וְדִין הוּא** - וניתן ללמוד זאת בקל וחומר, **וּמָה בְּשָׁעָה שֶׁיָּשְׁנוּ בִּקְוֹם אֲכוֹל צָלִי** - אם בליל פסח שאז היא שעת קיום מצות אכילת קרבן פסח צלוי, שנאמר (שמות יב ח) 'וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ', **יָשְׁנוּ בְּאִיסּוּר** '**בַּל** [-אַל] **תֹּאכַל נָא**' - נאמר בו איסור אכילת קרבן פסח נא, **בְּשָׁעָה שֶׁאֵינוֹ בִּקְוֹם אֲכוֹל צָלִי** - בערב פסח מבעוד יום שאז אינו זמן קיום מצות אכילת פסח צלוי, **אֵינוֹ דִין שֶׁיָּשְׁנוּ בְּבַל תֹּאכַל נָא** - וכי לא נאמר שאכילת קרבן הפסח כשהוא נא אסורה.

אוֹ שמא **לֹא** נדרוש קל חומר זה, אך מסברא אחרת נאמר שאסורה אכילת נא בערב פסח מבעוד יום, ואף נוסיף ונאמר שלא נאסרה אכילת נא בליל פסח. וכך נאמר, שמא רק **בְּשָׁעָה שֶׁאֵינוֹ בִּקְוֹם אֲכוֹל צָלִי** - שאינו מצווה באכילת פסח צלוי, דהיינו בערב פסח מבעוד יום, **יָשְׁנוּ בְּאִיסּוּר בַּל תֹּאכַל נָא**, אך **בְּשָׁעָה שֶׁיָּשְׁנוּ בִּקְוֹם אֲכוֹל צָלִי**, דהיינו בליל פסח, **אֵינוֹ בְּבַל תֹּאכַל נָא** - לא נאסרה אכילת פסח כשהוא נא.

וְאַל תִּתְמַהּ על סברא זו שבזמן המצוה לא נאמר האיסור של אכילת נא, **שֶׁהֲרֵי** בערב פסח מבעוד יום נאסר הפסח באכילה אף כשהוא צלוי[יד], ומשהגיע ליל פסח **הוּתַּר** הפסח **מִכֻּלָּן** - מכלל איסורו **אֲצַל** אכילת **צָלִי**, ולכן יש לומר שאף אכילת נא הותרה, ולא ילקה עליה בליל פסח[טו]. וכדי שלא נאמר כן, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב (שם יג ט) '**אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבוּשָׁל בַּמַּיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ**', **שֶׁאֵין תַּלְמוּד לוֹמַר** - שאין צורך לומר 'כִּי אִם צְלִי אֵשׁ', שהרי כבר נאמר בפסוק הקודם (שם יג ח) 'וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ', **וּמַה תַּלְמוּד לוֹמַר** '**כִּי אִם צְלִי אֵשׁ**', אלא בא הכתוב **לוֹמַר לָךְ**, **בְּשָׁעָה שֶׁיָּשְׁנוּ בִּקְוֹם אֲכוֹל צָלִי** - שאתה מצווה באכילת פסח כשהוא צלוי, דהיינו בליל פסח, **יָשְׁנוּ בְּבַל תֹּאכַל נָא** - אתה מצווה גם שלא לאכלו כשהוא נא, אך **בְּשָׁעָה שֶׁאֵינוֹ בִּקְוֹם אֲכוֹל צָלִי** - שאינך מצווה לאכלו כשהוא צלוי, דהיינו מבעוד יום בערב פסח, אף **אֵינוֹ בְּבַל תֹּאכַל נָא** - אינך מצווה שלא לאכלו כשהוא נא[טז].

הברייתא מביאה דרשה אחרת בפסוק זה:

רַבִּי אוֹמֵר, יש לשאול, **אֶקְרָא אֲנִי** 'בָּשֵׁל' - הרי די שיהיה כתוב 'בשל' כדי שנדע לאסור אכילת פסח מבושל, **וּמַה תַּלְמוּד לוֹמַר** - מה בא ללמדנו הוספת הכתוב 'מְבוּשָׁל'. ויש להשיב, **שֶׁיָּכוֹל** היית לומר, **אֵין לִי** לומר שיתחייב מלקות על אכילת פסח מבושל **אֶלָּא כְּשֶׁבִּישְּׁלוֹ מִשֶּׁחֲשֵׁיכָה**, שהוא עיקר זמנו של הפסח[יז], אך אם **בִּשְּׁלוֹ** בערב פסח **מִבְּעוֹד יוֹם** ואכלו משחשיכה בליל פסח, **מִנַּיִן** שגם באופן זה חייב מלקות, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב 'בָּשֵׁל מְבוּשָׁל' שנאמר בכפילות וביתור תיבת 'מבושל', ללמדנו שעובר על איסור אכילת פסח מבושל **מִכָּל מָקוֹם**, אף כשנתבשל שלא בזמן אכילתו.

הגמרא מקשה על דרשת רבי מפסוק זה:

וְהַאי - והרי כפילות זו של 'בָּשֵׁל מְבוּשָׁל' **אַפְּקֵיהּ** - כבר דרש ממנה **רַבִּי** עצמו בברייתא לעיל (ע"ח) **לְאִסּוּר** אכילת הפסח כשהוא **צְלִי קֻדָּר** - מבושל בקדירה בלא משקה כלל, **וְלִשְׁאָר מַשְׁקִין** - ולאסור אכילת פסח שנתבשל בשאר משקים ולא במים, ואינה מיותרת ללמד איסור לאכול פסח שנתבשל בערב פסח מבעוד יום.

מתרצת הגמרא, **אִם כֵּן** שבא הכתוב רק לאסור לאכול פסח כשהוא צלי קדר או מבושל בשאר משקים, **לֵימָא קְרָא** - יכפול הכתוב את אותה תיבה עצמה, ויאמר **אוֹ** 'בָּשֵׁל בָּשֵׁל' **אוֹ** 'מְבוּשָׁל מְבוּשָׁל', **מַאי**

בנזיר (שם, ד"ה רבא) כתב, שלאביי [ושם בנזיר אמרו שיטתו בשם רבא] אף האוכל זג וחרצן אינו לוקה אלא אחת. וכן מבואר ברמב"ן (ספר המצוות השורש השביעי ד"ה והמין השלישי).

יא. לקמן (פו.) מובא בברייתא, שנחלקו רבי יהודה ורבי שמעון, אם קרבן פסח אחד נאכל אף בשתי חבורות אך לא בשני מקומות, או להיפך, שנאכל אף בשני מקומות אך לא בשתי חבורות [ושייכת אכילה בשתי חבורות שהם במקום אחד, כגון שהיו יושבים ואוכלים, ונפרסה מחיצה ביניהם. וכן שייכת אכילה בשתי מקומות על ידי חבורה אחת, כגון שהיו יושבים ואוכלים, ונסתלקה מחיצה מביניהם (שם ע"ג)], שרבי יהודה אוסר רק אכילת הפסח בשני מקומות, ורבי שמעון אוסר רק בשתי חבורות. ושניהם למדו זאת ממה שנאמר בפסח (שמות יב מו) 'בבית אחד יֵאָכֵל', שרבי יהודה סבר שיש אם למסורת, כלומר שהולכים אחר מה שנכתב 'יאכל' שמתפרש שאדם אחד יאכל בבית אחד אך לא בשני בתים, ורבי שמעון סבר שיש אם למקרא, כלומר שהולכים אחר הקריאה 'יֵאָכֵל' דווקא, שהפסח יאכל על ידי חבורה אחת אף בשני מקומות. על פי רש"י לקמן (שם ד"ה יכול ודו"ה מלמד, ושם ע"ג ד"ה מ"ל). ורש"י כאן (ד"ה לא). ולקמן (פו: ד"ה מ"ל - ומי שמעת), פירש טעמו של רבי שמעון, שיש אם למסורת היינו לתרגום אונקלוס בפסוק 'בבית אחד יאכל' (שמות יב מו), שהוא 'בחבורא חדא יתאכל', דהיינו שיאכל רק בחבורה אחת. ולקמן דחה פירוש זה, כיון שלא שמע כזו מסורת מעולם, ומטעמים נוספים, עיין שם. כאן בברייתא משמע כרבי יהודה שאינו נאכל בשני מקומות, אך נאכל בשני חבורות, אמנם רש"י (ד"ה לא) הוסיף, שגם אין לאוכלו בשתי חבורות. ואכן כתב המאירי (לקמן פו. ד"ה ומ"מ), שאף שנחלקו התנאים בדין זה, מכל מקום להלכה יש להחמיר כדברי שניהם. ובמזבח אבנים (ח"ג סי' נט) ביאר מה שרש"י הוסיף כאן שאסור גם לאכלו בשתי חבורות, אף שעיקר האיסור כאן הוא לאכלו בשני מקומות, כיון שרצה לומר שהדין שדווקא אם אכל משחשיכה פוסל את עצמו מלאכול כפי שיתבאר הוא נכון לשתי השיטות, לרבי יהודה לענין שני מקומות, ולרבי שמעון לענין שתי חבורות, שלפי שניהם למדנו שקביעות החבורה לענין אכילה ולענין המקום היא רק משחשיכה.

יב. ודווקא אם אכל כזית, אבל אכילה פחותה מכזית אינה קובעת מקום לאסור לאכול את הפסח במקום אחר. על פי המנחת חינוך (מצוה טו אות יז). וראה מה שכתב בזה החזון איש (או"ח סי' קכד פסקים קיט:).

יג. ראה בהערה לעיל בשם המאירי שיש להחמיר בשני האופנים, ומה שנתבאר בשם המזבח אבנים. שאר בני החבורה יכולים להמשיך לאכול את הפסח במקום אחר, ואין זה נחשב שהפסח נאכל בשתי חבורות, כיון שדווקא חברים הקובעים להם מקום אכילה נקראים חבורה, אך יחיד האוכל בדרך עראי בלא קביעת מקום אינו נקרא חבורה, ולכן כשאחר כך אוכלים שאר בני החבורה אין זו חבורה אחרת, ואין כאן אכילת שתי חבורות. חזון איש (או"ח סי' קכד פסקים פו. ד"ה ונראה).

יד. להלן בגמרא יבואר המקור לכך.

טו. ואף שלא הותר לכתחילה לאוכלו כשהוא נא באותה שעה, מכל מקום לא ילקה על אכילתו, ודווקא מבעוד יום חייב מלקות על אכילתו כשהוא נא, כיון שעדיין לא הותר באכילה כשהוא צלוי.

טז. ואף שלדעת רבא נצרך פסוק זה לחייב מלקות גם משום דבר שאינו צלי אש, כגון חי או מבושל בחמי טבריא, מכל מקום מכך שהסמיכו הכתוב לאיסור נא יש לדרוש שרק בשעה שישנו בקום אכול צלי ישנו בבל תאכל נא. תוספות (ד"ה שמין). ואף שלשיטת התוספות (ד"ה מיכף) גם חיוב לאו ב'צלי אש' הוא ממה שנסמך לנא ומבושל, מכל מקום מאחר ששתי דרשות אלו אינן מיתור אלא מסמיכות והיקש אפשר ללמוד שתיהן מכתוב אחד, שכן כלל הוא בידינו שאין היקש לחצאין. מהרש"א (גמוס' ד"ה שמין).

יז. רש"י (ד"ה מין). ורצה לומר שזמן אכילת הפסח אינו אלא בלילה. וקשה, מדוע היה מקום לומר שיתחייב רק על אכילת פסח שנתבשל בלילה, הרי הלילה הוא רק זמן אכילתו, ואילו לצלייתו אין זמן קבוע. ועוד, מה ענין דרשה זו לדרשה הקודמת של חכמים. ואמנם במכילתא (נח מס' דפסחא פ"ו) שנינו, שרבי בא לחלוק על תנא קמא, ולחייב אף על אכילתו מבעוד יום. מהרש"א (נרש"י שם). וראה יישוב דברי רש"י בביאורי רש"י.

אכל כזית נא לוקה שתים. משום נא ומשום כי אם גלי אם דהוי כחילו כחיד אל תאכלו כי אם גלי אם. הקשה הרי"ף דאורליינ"ם ממאי מסתי' גרים אלו נערות (כתובות דף ג.) בעולה לכהן גדול בעשה גרידא דכי אם בתולה מעמיו כחיד הא כי היכי דמשדינן הכא כי אם גלי אם בלאו ה"נ ה"ל לאיתסודי בעולה לכהן גדול בלאו דהוי כחילו כחיד אל יקח כי אם בתולה וי"ל דכי אם בתולה לא חסיד לאו משום דסיפא דקרא מוכח עליו דהוי עשה דכחיד כי אם בתולה מעמיו יקח אשה:

איבא דאמרי חדא מידא לקי. פ"ה בחי וחמי טבריה חייב משום כי אם גלי אם וקשה לר"ת ז"ל בין לחדי בין לרבא תיקשי להו דרייתא דלעיל דתניא נא ומבושל אמרתי לך ולא מי אלמא לא לקי על מי ועוד דאמר בפ' המקבל (ב"מ דף קטו:) אפלוגתא דרב הונא ורב יהודה בחומל ריחים ורכך דרב יהודה אמר לוקה שתים ורב הונא אמר לוקה שלש ומסיק רבא הונא אמר לוקה שתים דלאמרי אפילו כרב יהודה עד כאן לא קאמר רב יהודה התם אלא דכי נפק הוא חומל לדבריס אחריס הוא דאתא אבל הכא כי אם גלי אם למאי אתא ולפ"ה הא איצטריך לאי ולחמי טבריה לכ"ג לר"ת דאתי לא לקי לכהן ע"ז דכי אם גלי אם לא משמע לאתא למלקות אלא לעשה דכי אם גלי אם תאכלו ולא דמי לכי נפק הוא חומל דבהוא מודו כו"ע לוקה משמע דבריס כדקתני התם בהדיא בברייתא חבל זוג של ספרים וגמר של פרות לוקה שתים דכי נפק הוא חומל משמע שפיר בלשון לאו שהוא נחינת טעם כל שהוא דבר נפק לא תחבול ואתא שפיר הא דקאמר רבא התם דכי נפק הוא חומל אתא לשמר דבריס אבל כי אם גלי אם היכא דאיכא אתא אלא אלא לעשה וגמ' ומבושל שהם בני מילקא ללקות עליו על[ה] נא ומבושל שהם בני מילקא ללקות עליו ואביי אמר אין לוקין על לאו שבכללות כלומר לאו אחד כולל האוכל נא והאוכל מבושל שנא' אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים וגו'. איכא דאמרי לאביי אכל נא ומבושל חדא מידא לקי. איכא דאמרי לא לקי כלל עד דמיחד לאויה כלאו דחסימה: **אמר רבא** נזיר שאכל זג לוקה שתים אחת משום (במדבר ו' ד') שנאמר מחרצנים ועד זג וגו' ואחת משום שנא' (שם) מכל אשר יעשה מגפן היין. חרצן לוקה שתים. זג וחרצן לוקה שלש אביי אמר אין לוקין וכו': **ת"ר אכל כזית נא מבעוד יום פטור** מאי טעמא אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים כי אם צלי אש בשעה שישנו בקום אכול צלי שהוא בלילה דכתיב ואכלו את הבשר בלילה הזה ישנו בבל תאכל נא. מבעוד יום שאינו בבל תאכל צלי אינו חייב אם אכל נא. **אכל כזית נא משחשכה חייב** שהרי ישנו בקום אכול צלי. אכל כזית צלי מבעוד יום לא פסל עצמו מבני חבורה שאינה אכילת כזית צלי. משחשכה פסל עצמו מבני חבורה. וסוגיא דשמעתא כולה כענין הזה. **ואקשי'** אהא דתניא אכל כזית צלי מבעוד יום חייב. **אמאי לאו הבא מכלל עשה עשה הוא** האיך שנא' (שמות יב ח) ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש בלילה אכול אותו ולא ביום זהו לאו הבא מכלל עשה

עין משפט
נר מצוה

קפב א מיי' פ"ח מהל' ק"פ הלכה ד ופ' י"ח מהלכות סנהדרין הלכה ג:
קפג ב מיי' פ"ה מהל' נזיר הלכה ח:
קפד ג מיי' פ"ח מהל' ק"פ הלכה ד:
קפה ד ה שם הלכה ה:

תורה אור השלם

א) אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל כָּרְעָיו וְעַל קִרְבּוֹ:
[שמות יב, ט]

ב) וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֵהוּ: [שמות יב, ח]

רבינו חננאל

אכל נא לוקה שתים אחת משום נא ואחת משום צלי אש. אכלו מבושל לוקה שתים. נא ומבושל לוקה שלש. ואביי אמר אין לוקין על לאו שבכללות כלומר לאו אחד כולל האוכל נא והאוכל מבושל שנא' אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים וגו'. איכא דאמרי לאביי אכל נא ומבושל חדא מיהא לקי. איכא דאמרי לא לקי כלל עד דמיחד לאויה כלאו דחסימה: **אמר רבא** נזיר שאכל זג לוקה **שתים** אחת משום שנאמר (במדבר ו' ד') מחרצנים ועד זג וגו' ואחת משום שנא' (שם) מכל אשר יעשה מגפן היין. חרצן לוקה שתים. זג וחרצן לוקה שלש אביי אמר אין לוקין וכו': **ת"ר אכל כזית נא מבעוד יום פטור** מאי טעמא אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים כי אם צלי אש בשעה שישנו בקום אכול צלי שהוא בלילה דכתיב ואכלו את הבשר בלילה הזה ישנו בבל תאכל נא. מבעוד יום שאינו בבל תאכל צלי אינו חייב אם אכל נא. **אכל כזית נא משחשכה חייב** שהרי ישנו בקום אכול צלי. אכל כזית צלי מבעוד יום לא פסל עצמו מבני חבורה שאינה אכילת כזית צלי. משחשכה פסל עצמו מבני חבורה. וסוגיא דשמעתא כולה כענין הזה. **ואקשי'** אהא דתניא אכל כזית צלי מבעוד יום חייב. **אמאי לאו הבא מכלל עשה עשה הוא** האיך שנא' (שמות יב ח) ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש בלילה אכול אותו ולא ביום זהו לאו הבא מכלל עשה

מסורת הש"ס
עם הוספות

ג) [צ"ל **אמר רבא** עיין תוספות דהכא ד"ה אמר רבא אמנם גירסת הכסף משנה בפרק ה מהלכות נזירות **אמר אביי** אכל זג וכו' **רבא** אמר אין לוקין על לאו שבכללות] (גליון): **ג]** בכ"י נוסף **כזית**, וכ"ה ברש"י (ד"ס): **ג]** כ"י **כזית**, וכ"ה ישר (ד"ס): **ד]** בדפו"י דיי: **ה]** צ"ל **עם** נא ומבושל (באה"מ), ואפשר שיש לגרוס (ע"פ התוס' שאנ"ק) להכי סמכיה לאלו **נא ומבושל שהם בני מילקא ללקות עליו ואביי** אמר וכו': **ו]** צ"ל אבל **עם** מלקות (באה"מ):

הנהות וציונים

משנת ראשונים

אביי אמר אין לוקין על לאו שבכללות. הגירסא הנכונה בכולן בדאביי לוקין ובדרבא אין לוקין כדברי הרב רבינו משה ז"ל וגם הר"ם ב"ן ז"ל מודה לו. ומכל מקום לכל הגירסאות הלכה כדברי האומר אין לוקין. **[שו"ת הרשב"א חלק א סי' קמא]**

איכא דאמרי תרתי הוא דלא לקי. אם התרו בו מכל אשר יעשה עם התראת זג או חרצן דלהכי אהני מה שנכתב בכלל. אבל אם התרו בו מכל אשר יעשה וכו' לבדו לקי אף אזג או אחרצן. **[שיטה מקובצת, נזיר לח:]**

איכא דאמרי חדא נמי לא לקי. אף אם לא התרו בו אלא מכל אשר יעשה לבד לא לקי דלא מייחד אלא כולל כל מילי דאתי מגפן. אבל אם התרו על חרצן משום חרצן ועל זג משום זג או על שניהם יחד משום זג וחרצן לוקה על כל אחת ואחת. **[שיטה מקובצת, נזיר לח:]**

אל תאכלו ממנו נא. וכבר אמרתי, כי רוב לשון ערבי דומה ללשון עברית. והבשר החי יקראו בלשון ערבי ניי, ואותיות אהו"י מתחלפים להם בלשונם כמו בלשוננו. **[אבן עזרא, שמות יב ט]**

אם מצרי יבא בבתיכם

לוקה שתים מבושל לוקה שתים נא ומבושל לוקה שלש [ו] אביי אמר אין לוקין על לאו שבכללות איכא דאמרי [ז] א תרתי הוא דלא לקי חדא מיהת לקי איכא דאמרי חדא נמי לא לקי דלא מייחד לאויה כלאו דחסימה. [ח] רבא אמר [ט] ב אכל זג לוקה שתים חרצן לוקה שתים זג וחרצן לוקה שלש אביי אמר אין לוקין על לאו שבכללות איכא דאמרי תרתי הוא דלא לקי חדא מיהת לקי איכא דאמרי חדא נמי לא לקי דלא מייחד לאויה כלאו דחסימה. ת"ר אכל כזית נא מבעוד יום פטור כזית נא משחשיכה חייב אכל כזית צלי מבעוד יום לא פסל עצמו מבני חבורה כזית צלי משחשיכה פסל עצמו מבני החבורה. תניא אידך יכול אכל כזית נא מבעוד יום יהא חייב ודין הוא ומה בשעה שישנו בקום אכול צלי ישנו בבל תאכל נא בשעה שאינו בקום אכול צלי אינו דין שישנו בבל תאכל נא או לא בשעה שאינו בקום אכול צלי ישנו בבל תאכל נא בשעה שישנו בקום אכול צלי אינו בבל תאכל נא ואל תתמה שהרי הותר מכללו אצל צלי תלמוד לומר [י] א אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים כי אם צלי אש שאין תלמוד לומר כי אם צלי אש ומה תלמוד לומר כי אם צלי אש לומר לך [יא] ג בשעה שישנו בקום אכול צלי ישנו בבל תאכל נא בשעה שאינו בקום אכול צלי אינו בבל תאכל נא [יב] רבי אומר אקרא אני בשל מה ת"ל מבושל שיכול אין לי אלא שבישלו משחשיכה בשלו מבעוד יום מנין תלמוד לומר בשל מבושל מכל מקום והאי בשל מבושל אפקיה רבי לצלי קדר ולשאר משקין אם כן לימא קרא או בשל בשל או מבושל מבושל מאי בשל מבושל שמעת מינה תרתי. תנו רבנן [יג] ד אכל צלי מבעוד יום חייב וכזית [יד] ג נא משחשיכה חייב קתני צלי דומיא דנא מה נא בלאו אף צלי בלאו בשלמא נא כתיב אל תאכלו ממנו נא אלא צלי מנלן דכתיב [טו] ב ואכלו את הבשר בלילה הזה [טז] בלילה אין ביום לא [יז] ה אי לאו הבא מכלל עשה הוא וכל לאו [יח] הבא מכלל עשה עשה אמר רב חסדא הא מני רבי

לוקה שתים. משום נא תאכל נא, ומשום לא תאכלו כי אם גלי אם, דכי אם גלי אם נמי אלאו לא תאכלו קאי: מבושל לוקה שתים. משום מבושל, ומשום לא תאכלו כי אם גלי אם: לאו שבכללות הוא. דכולל נו כל מיני בשולים שאינן צליה לאסור: **איבא דאמרי תרתי הוא דלא לקי.** כיון שהוא לוקה משום נא [או] משום מבושל, תו לא לקי משום כלל דכי אם גלי אם: **אבל חדא מיהא לקי.** כגון המבשל בחמי טבריה ואכלו, דאין כאן מלקות דביטול ולא מלקות של נא, לוקה משום כי אם גלי אם: **ואיבא דאמרי חדא נמי לא לקי.** משום כי אם גלי אם, דלא מיוחד לאויה לידיה כלאו דחסימה שהוא מפרש איסורו, וסמיכא ליה פרשת מלקות לעיל מיניה: **אכל** זג לוקה שתים. נזיר שאכלו, משום זג לא יאכל [טז], ומשום מכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים וגו' [יז], דלא יאכל קאי נמי אמכל אשר יעשה: לאו שבכללות. אין לוקין על מכל אשר יעשה, דלאו שבכללות הוא, שכולל מרצנים וזגים ועגבים לחים ויבשים ועלים ולולבין: **תרתי לא לקי.** היכא דאכל זג או חרצן ולקי עלייהו, לא לקי תו משום מכל אשר יעשה. ומודה אבל דאם אכל זג וחרצן לוקה שתים, דכיון דמפורש כל אחד לעצמו קאי נמי אלאו דלא יאכל, והוי כמאן דכתב לאו אכל אד ואד, והכי מוכח במסכת נזיר [יח] דלא פליג אבל אלא אמלקות דמכל אשר יעשה: **חדא מיהא לקי.** אם אכל עלין ולולבין [יט], דאין כאן מלקות דזג וחרצן, לקי משום לאו דמכל אשר יעשה: **אבל** זג לוקה שתים. נזיר שאכלו, משום זג לא יאכל [טז], ומשום מכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים וגו' [יז], דלא יאכל קאי נמי אמכל אשר יעשה: **לאו שבכללות.** אין לוקין על מכל אשר יעשה, דלאו שבכללות הוא, שכולל מרצנים וזגים ועגבים לחים ויבשים ועלים ולולבין: **תרתי לא לקי.** היכא דאכל זג או חרצן ולקי עלייהו, לא לקי תו משום מכל אשר יעשה. ומודה אבל דאם אכל זג וחרצן לוקה שתים, דכיון דמפורש כל אחד לעצמו קאי נמי אלאו דלא יאכל, והוי כמאן דכתב לאו אכל אד ואד, והכי מוכח במסכת נזיר [יח] דלא פליג אבל אלא אמלקות דמכל אשר יעשה: **חדא מיהא לקי.** אם אכל עלין ולולבין [יט], דאין כאן מלקות דזג וחרצן, לקי משום לאו דמכל אשר יעשה: **אבל** זג לוקה שתים. משום נא תאכל נא, ומשום לא תאכלו כי אם גלי אם, דכי אם גלי אם נמי אלאו לא תאכלו קאי: מבושל לוקה שתים. משום מבושל, ומשום לא תאכלו כי אם גלי אם: לאו שבכללות הוא. דכולל נו כל מיני בשולים שאינן צליה לאסור: **איבא דאמרי תרתי הוא דלא לקי.** כיון שהוא לוקה משום נא [או] משום מבושל, תו לא לקי משום כלל דכי אם גלי אם: **אבל חדא מיהא לקי.** כגון המבשל בחמי טבריה ואכלו, דאין כאן מלקות דביטול ולא מלקות של נא, לוקה משום כי אם גלי אם: **ואיבא דאמרי חדא נמי לא לקי.** משום כי אם גלי אם, דלא מיוחד לאויה לידיה כלאו דחסימה שהוא מפרש איסורו, וסמיכא ליה פרשת מלקות לעיל מיניה: **אכ

- מדוע שינה לשונו וכתב 'בָּשֵׁל מְבוּשָׁל', אלא ודאי שָׁמְעַת מִינָּהּ תַּרְתֵּי - יש ללמוד מכאן את שני הדינים, מעצם כפל הלשון יש לרבות שאף כשהפסח הוא צלי קדר או מבושל בשאר משקים אסור לאוכלו, ומכך ששינה הכתוב לשונו יש לדרוש שחייב מלקות על אכילת פסח מבושל בליל פסח אף כשנתבשל בערב פסח מבעוד יום.

★

הגמרא מביאה ברייתא המחדשת איסור לאו באכילת פסח מבעוד יום:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, אם אָכַל כזית[ח] מקרבן הפסח כשהוא צָלִי בערב פסח מִבְּעוֹד יוֹם חַיָּיב מלקות, וְכן אם אכל כַּזַּיִת מן הפסח כשהוא נָא בליל פסח מִשֶּׁחֲשֵׁיכָה, חַיָּיב מלקות.

הגמרא מבררת את מקור האיסור באכילת פסח צלוי מבעוד יום: מדייקת הגמרא, קָתָנֵי - שנינו בברייתא, שהחיוב על אכילת הפסח כשהוא צָלִי מבעוד יום, הוא הוּמְיָא דְּנָא - בדומה לחיוב על אכילת נא בליל פסח, מַה - כשם שאכילת נָא אסורה בְּלָאו המחייב את האוכלו במלקות, אַף אכילת הפסח כשהוא צָלִי מבעוד יום אסורה בְּלָאו המחייב את האוכלו במלקות[ט]. ולפי זה שואלת הגמרא, בִּשְׁלָמָא - אמנם מובן מקור החיוב על אכילת הפסח כשהוא נָא בליל פסח, שכן כְּתִיב - נאמר בפסח (שמות יב ט) 'אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא', אֶלָּא אכילתו כשהוא צָלִי מבעוד יום, מְנָלָן - מניין לנו שהיא אסורה בלאו.

משיבה הגמרא, מקור איסור זה הוא ממה דִּכְתִיב [-שנאמר] בפסח (שם יב ח) 'וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה', ויש לדקדק 'בַּלַּיְלָה' אִין - אכן תאכלוהו, אך בַּיּוֹם לָא תאכלוהו, וכיון שעבר על איסור זה נחשב שעבר על לאו[י], וחייב מלקות.

מקשה הגמרא על תשובה זו, הַאי - הרי לאו זה אינו 'לא תעשה' שחייבים עליו מלקות, אלא לָאו הַבָּא מִכְּלָל [-ממשמעות] מצות 'עֲשֵׂה' הוּא, שהרי מדייקים אותו ממצות עשה, וְההלכה היא שכָּל לָאו הַבָּא מִכְּלָל מצות 'עֲשֵׂה', דינו כמצות 'עֲשֵׂה', שהעובר עליו אינו לוקה.

מתרצת הגמרא, אָמַר רַב חִסְדָּא, הָא מַנִּי - ברייתא זו בשיטת מי היא שנויה,

איצר החכמה

יח. **על** פי רמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ה). וראה בשפת אמת (ד"ה מ"ר) מה שכתב בענין זה, ודבריו הובאו להלן.

יט. **יש** להבין מדוע הגמרא לא דייקה שלוקה מעצם לשון הברייתא שהאוכל צלי מבעוד יום חייב. וכתב המהרש"א (נמוסי ד"ה מיבעי), שהיה ניתן לומר ש'חייב' אינו דווקא מלקות, ולכן הגמרא צריכה לדייק זאת מן הסיפא.

כ. **בשפת** אמת (ד"ה מ"ר) תמה, מנין לגמרא שמה שנאמר בפסח 'ואכלו את הבשר בלילה הזה' בא לאסור לאכלו מבעוד יום, והרי מפשטות הכתוב משמע שבא רק להורות את זמן קיום מצות אכילת הפסח, ושבאכילה מבעוד יום אינו מקיים את המצוה, אך מנין שיש איסור בזה. וכתב, שהיה נראה לבאר כוונת הברייתא, שאדם שאכל את כל הפסח בערב פסח מבעוד יום, ביטל מצות עשה של 'ואכלו את הבשר בלילה הזה', וכן משמע מלשון הברייתא בסיפא שנקטה 'אכל צלי' ולא 'כזית' כפי שנקטה לגבי אכילת נא, משום שכוונתה שאכל את כל הפסח מבעוד יום ובכך ביטל את המצוה, אלא שאם לא היה אוכל כלל ובכך מבטל את המצוה לא היה לוקה משום ביטול עשה, אך כיון שאף עבר על לאו הבא מכלל עשה בכך שאכל את כל הפסח מבעוד יום לוקה משום לאו זה. אך הביא השפת אמת, שברמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ה) מבואר שלא כדבריו, ושאף אם אכל כזית צלי מבעוד יום עובר על מצות עשה [של 'ואכלו את הבשר בלילה הזה']. וראה מה שהאריך בזה בערוך לנר (יבמות נד: ד"ה מכלל).

כשיטת רַבִּי יְהוּדָה הִיא, דְּתַנְיָא - שכך שנינו בברייתא, נאמר לגבי הקדשת בהמה בעלת מום (ויקרא כב כג) 'וְשׁוֹר וָשֶׂה שָׂרוּעַ וְקָלוּט נְדָבָה תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ וּלְנֶדֶר לֹא יֵרָצֶה'[א], כלומר, שור או שה שיש בהם מומים אלו, אין נודרים להקדישם לקרבן להקריבם על גבי המזבח, אלא מקדישים אותם לנדבה על מנת למכרם ולהביא בדמיהם צרכי בדק הבית. ומדויק מתיבת 'אותו', שרק אוֹתוֹ דהיינו בהמה בעלת מום, אַתָּה מַתְפִּים [-מקדיש] לְקדושת בֶּדֶק הַבַּיִת, וְאִי אַתָּה מַתְפִּים - אך אין אתה מקדיש בהמות תְּמִימִים דהיינו שאין בהם מום וראויים להקריבם על גבי המזבח, לְבֶדֶק הַבַּיִת[ב]. מִכָּאן אָמְרוּ, כָּל הַמַּתְפִּים תְּמִימִים לְבֶדֶק הַבַּיִת, עוֹבֵר בְּמצות 'עֲשֵׂה' זו של 'נֵדֶר תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ'.

ממשיכה הברייתא, אֵין לִי ללמוד מזה אֶלָּא שהמקדיש תמימים לבדק הבית עובר בַּעֲשֵׂה, בְּאיסור 'לֹא תַעֲשֶׂה' מִנַּיִן שהוא עובר, תַּלְמוּד לוֹמַר - מלמדנו הכתוב בתחילת פרשה זו (שם כג יז) 'וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר',

רבי יהודה היא. לימר לן הכא מכלל לימור לן הוא: שרוע. הוא שמחת מעיניו גדולה ומחת קטנה, וכן שמר מבריס: קלוט. שפרסומיו קלוטות: נדבה תעשה אותו. לדמיו הקדישהו לבדק הבית, ולנדר להעלות קרבן לא ירלה, וכחב לוחו, לוחו בעל מוס לחה מתפים לקדושת בדק הבית, ולין לחה מתפים תמיחין הרלויין למוצח לבדק הבית: וידבר ה' וגו'. בתחלת הפרשה כתיב: לא נאמר בדברים. נוטריקון לומר: לאו אמור. לימור להן שיש ליסור לוח לו בדברים, והכח גבי פסח נמי כתיב[ב] בתחלת הפרשה ויאמר ה' אל משה ואל אהרן לאמר: האישבורן. לשון שבירה, שמשבר הקרקע ויש בקעים שהמים נופקים ושוהין בתוכן ולין נבלעין, ומחמילין: הכי גרסינן הא דנפישי דקוו הא דלא נפישי דלא קוו. כשהן מרובות הן נקוות אל מקום אחד ולין נבלעות מהר ומחמילות, וכשהן מועטות לא קוו: שלנו. גלילה, מפני שבימי ניסן המעיינות חמין שעדיין ימות הגשמים הן, כדאמרינן נמי שהיה (לקמן נד:) בימות הגשמים חמה מהלכת בשיפולו של רקיע לפיכך כל העולם כולו ומעיינות חמין, הלכך מלין גלילה ומלטננין: דרשה רב מתנה. ובלשון הקודש היו דורשין, וכשבורין השומעין שמים שלו הוא לומר: דביתו. תרגום של לנו (דביתו[ו]): לא בחמה. לפי שחוש השמש מחממה: ולא בחמי חמה. בימים שהוחמו בחמה, וכ"ש בחמי החור: הגרופים מן המוליר. דוד גדול של נחושת, ותלוי על החור כל שעה ומוחתו עבה, ולפי כשהין שם חור, מיס שבשוליו חמיס לו פוחרין: גרופים. לשון שריים, שממלין מנחושתו של שוליו: ואל תגביה ידה מן התנור. כלומר תהא עוסקת בבלך כל שעה: שמקטפת בו. טחה פני החרלה בחמיס: שמצננת בו ידיה. לחותן שמקטפת בהן מחחממות מחוס ידיה והעיסה: עברה ולשה. בחמין: לא נתבקעו מותרות. ומע"ג לחנא לחן לותתין, הכא נמי ל"ש, הואיל ואנו רואין שלא החמיץ שהין שם לא קימני שיאור ולא קימני סידוק: מחיתא מחיתינהו. כולם מריגה אחת מריגת, משום דבחדא מיקורא דרבנן תנא שם עבר מותר בהלילה בעית למימר נמי בכולהו: היכא דאתמר. בהדיא דלא קנסינן ליה לחמר, והיכא דלא לחמר לא לחמר, והלכך עברה ולשה בחמין קרובה למזיד היתה ואסור, ולא דמי לבליקות של נכריס דלמרינן (לעיל דף מ.) (ה) ממלא שדס כריסו מהן, דהכא בעינן למיקנסה לעברה דלרבנן. מעשה חורג מתרגמינן עובד מחי (שמות כא):

הדרן עלך כל שעה

ואלו עוברין בפסח. פ"ה לעבור עליהן בבל ירלה ובבל ימלא וגם ריב"ן מדקדק מלשון עוברים דמשמע (ג) עוברין מן העולם ואין נרלה לר"ת דמשמע דכל הנך מרבינן מכל מחמלת לא תאכלו ואפילו בהלילה לא הוה מיחייב אי לאו דרבויי קרא ומהיכי תיתי בל ירלה ובל ימלא ונרלה לר"ת דאלו עוברין (ג) פי' המוכלין ועוברין היינו מעל השולחן דאלו בני מיכל ניהו אבל בל ירלה ליכא: **רבי** אליעזר אומר אף תבשיטי נשים. היינו (ד) חמן נוקבה ואפילו הוי חמן דגן גמור על ידי מערובת מ"מ מדקאמר אף משמע דמודה לת"ק ובגמרא אמרי' דרבי אליעזר סבר נוקבה בעיניה בלא כלום לכן נרלה דגרס רבי אליעזר אחד מייניהו או בגמרא:

לאמר לימד על כל הפרשה שהיא בלאו א'. נרלה לר"י דהיינו דוקא בהנך דבריס דאית בהו לאו הבא מכלל עשה אבל שאר דבריס לא:

הדרן עלך כל שעה

ואלו עוברין בפסח כותח הבבלי ושכר המדי וחומץ האדומי וזיתום המצרי וזומן של צבעים ועמילן של טבחים וקולן של סופרים ר"א אומר אף תבשיטי נשים זה הכלל כל שהוא ממין דגן הרי זה עובר בפסח ט הרי אלו באזהרה ואין בהן משום כרת: **גמ'** ת"ר שלשה דברים נאמרים ג בכותח הבבלי מטמטם את הלב ומממא את העינים ומכחיש את הגוף מטמטם את הלב משום נסיובי דחלבא ומממא את העינים משום מילחא ומכחיש את הגוף משום קומניתא דאומא. ת"ר ג' דברים מרבין הזבל וכופפין את הקומה ונוטלין אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם אלו הן פת קיבר ושכר חדש וירק חי. ת"ר שלשה דברים ממעטין את הזבל וזוקפין את הקומה ומאירין את העינים אלו הן פת נקייה בשר שמן ויין ישן פת נקייה דסמידא

ואלו עוברין. עליהן בבל ירלה ובבל ימלא, וכולהו מפרס להו בגמרא זיתום וזומן וקולן ועמילן: **תבשיטי נשים.** בגמרא נחכילתן, ובגמרא ילף לה כולה: **גמ'** מטמטם. לשון סתימה: ממא את העינים משום מילחא. מלח סדומית יש שממעפ לחלר זמן בתוך הכותח: וכופפין את הקומה. כלומר מחישין כוחו: ירק חי. כגון כריסין ובללים וחזרין, כשאוכל מהן הרבה תמיד: דסמידא

קפו א מיי' פ"ה מהל' ערכין הלכה ו:
קפז ב מיי' פ"ה מהל' תמין הלכה טו סמג לחוין עט טור שו"ע חו"מ סימן תנט סעיף ד:
קפח ג מיי' שם הלכה יא טור שו"ע חו"מ סימן תנה סעיף ו:
קפט ד מיי' שם הלכה יב טוש"ע חו"מ סימן תנט סעיף ו:
קצ ה מיי' שם טוש"ע שם סעיף ב:
קצא ו מיי' שם טוש"ע שם סעיף ג:
קצב ז מיי' שם טוש"ע שם סעיף ה:
א ח מיי' פ"ל מהלכות תמין הלכה ח סמג לחוין עט טוש"ע חו"מ סימן תמב סעיף ו:
ב ט מיי' פ"ל מהלכות תמין הלכה ו:

ג) תמורה ז:, ד) [שם], ה) יומא כח:, ו) [לעיל מ.], ז) [נדרים כד. וש"נ], ח) [בחולין נח: פרש"י בניחור נכון], ט) עירובין דף נה:, י) [נדרים מג: שבת קיג: תענית י:], יא) שמות יב, יב) לקמן סוף ע"ב, יג) לעיל לה., יד) לקמן מג., טו) עירובין יז ע"ב.

הגהות מהר"ב רנשבורג

אן תוס' ד"ה לאמר לימד על כל הפרשה שהיא בלאו. נ"ב עיין מנחות דף נ"ו בתוס' ד"ה לף כאן וכו' ודוק:

תורה אור השלם

א) וְשׂוֹר וָשֶׂה שׁוֹרֵעַ וְקָלוּט נְדָבָה תֵּעָשֶׂה אֹתוֹ וּלְנֵדֶר לֹא יֵרָצֶה:
[ויקרא כב, כג]

ב) וַיְדַבֵּר יְיָ אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: [ויקרא כב, יז]

ליקוטי רש"י

נדבה תעשה אותו. נעל מוס לחה מקדים לבדק הבית. כל המתפים וכו' עובר בעשה. מהאי עשה דלמרינן ומי לחה מקדים תמידים, דהיינו לאו הבא מכלל עשה ועשה הוא. לא נאמר בדברים. כלומר בהיית פרשה אלא לאמור בלאו הכי לאמור הקב"ה. לאו אמור. לאמור להם ליסרמל אלאו מיבא הכא דאי עברי אהך פרשה אשה לא תלוש. בפסח [יומא כח:]. אין לותתין וכו' נתבקעו. מחמת הניפוח שמחמת המים אקורות דודאי ממהרות להחמיץ [לעיל מ.]. אטו כולהו חדא מחיתא מחיתינהו. וכי בחריגה אחת מרגמס לכותס לשון (שמות ל"ט בחרגוס) עובד מחי למיקון דבור קרו לו מינמי מריגה שמסדר את דבריו [חולין נח:].

הגהות וציונים

ג] ראשונים וכ"ו לא בחמה ולא בחמין בחמי חמה: ד] [צ"ל וצריבה] (גליון): ה] ג' דברים נאמרו (כת"י): ו] [פי' פסולת הסולת. ערוך] (גליון): ז] [בעירובין ליתא מלת חי] (גליון), וכן ליתא בכת"י, ועי' תוס' בעירובין שם ד"ה כל עיר, ומדלא משני שם בגמ' כאן במבושל וכאן בחי משמע דכאן אפי' במבושל (דק"ס). בכת"י נוסף כאן בנוסח הגמ' פת קיבר ריפתא דסיפוסקא שכר חדש דלא חליף עליה ארבעין [נ"א ארבעה] יומין ירק בשאר ירקי אבל תומי וכרתי ליח לן בה (וכעין שנוסף פירוש הג' דברים בברייתא דלהלן בדברים דמעלו), וכן היה לפני פי' הר"ח (ועי' רש"י בעירובין שם ד"ה תומי וכרתי, דק"ס), אמנם מרש"י דהכא שכתב כגון "כרישין" וכו' משמע קצת דל"ג לה: ו] [צ"ל ביתו] (גליון): ז] מי חלב הנותרים לאחר שהחלב נהפך לגבינה: ח] ברש"י על הרי"ף וברי"ן נוסף של פת: ט] לפי גירסתו מפרש ר"ת ב' פירושים בלשון עוברין, ע"ד רש"י היינו האוכלן ועי"ד הריב"א היינו מעל השולחן וכו', וכ"ה להדיא בתוס' הרשב"א לעיל ב ע"א עיי"ש:

אוצר החכמה
אהח 19/06/2018

הגהות הב"ח

(ה) רש"י ד"ה היכא דמיתמר וכו' דאמרן אדם ממלא כריסו מהן: (ג) תום' ד"ה ואלו וכו' מלשון עוברים דמשמע. נ"ב פירוש מדלא קאמר עוברין עליהם: (ד) בא"ד ונרלה לר"ת דאלו עוברין פי' (המוכלין) תז"מ ונ"ב ס"ל האוכלן ט]: (ז) ד"ה ר' אליעזר וכו' היינו חמן נוקבה. נ"ב ולפי זה מוסיף ר"ל דלת"ק [דוקא נוקבה] בעיניה ולר"ת אף נוקבה [ע"י תערובות] ואי הוי חמן דגן גמור ע"י תערובות [מוסיף] ר"ל דאפילו מבשיטי נשים [דלא] הוי רחויים לאכילה:

רבינו חננאל

דמאכילתו בלילה שהוא עשה הבאתה לא תאכל ביום שהוא לאו וכל כי האי גונא עשה הוא ואין לוקין על עשה. אמר רב חסדא זו הברייתא לר' יהודה היא דתניא ושור ושה שרוע וקלוט נדבה תעשה אותו פי' אותו שהוא בעל מום אתה מתפיסו נדבה לבדק הבית ואי אתה מתפיס תמימים לבדק הבית אלא לנדר מתפיס תמימין. מכאן אמרו כל המתפיס תמימים לבדק הבית עובר בעשה דלאו הבא מכלל עשה עשה הוא ואין לי אלא בעשה בלא תעשה מנין ת"ל וידבר ה' אל משה לאמר לימד על כל הפרשה כולה שיהא בלאו אמור. א"ל ר' לבר קפרא והיכן אתה מוצא בזה הפסוק לאו. אמר ליה דכתיב לאמר לא יומרו דברים מכאן למדנו כל המימר ממה שכתוב ואפילו עשה עובר בלאו שהרי המיר. דבי רב אמרי כן פרשו לאמר לא אמר כלומר על כל מצוה שבתורה גזר עליהן בלאו: מי תשמיש של נחתום ישפכו מפני שהן נקוין ומחמיצין. פירורי העיסה הנגררים מן המים שנשתמש בהן כמו שרוחץ אותם נקוין ומחמי. ואוקימ' אי נפישי דקוו וקיימו נשפכין במקום מדרון ואי לא נפישי אלא נבלעין ממקומן שופכין אפילו במקום האשבורן. אמר רב יהודה אין לשין אלא במים השאובין מאתמול ולנו בלילה דאינון מיא ביתו ונצטננו הרבה. דרש רבא אין לשין בחמה ולא במים הגרופין ולא במים חמין ולא אפילו במים שהוחמו בחמה. פי' גרופין מושכין דכתיב (שופטים ה' כ"א) נחל קישון גרפם כלומר משכם. ולא תגביה ידה מן התנור כלומר לא תניח הפת מוטל ותתעסק בדבר אחר עד שתגמור את הפת. ויש אומרים לא תגביה ידה מן הפת עד שתדבקהו בתנור. וצריכה שני כלים במים אח' שמקטפת בו הפת בתוך התנור ואח' שמצננת ידיה. עברה ולשה בחמין או במים גרופין או באלו כלן מאי. ופשט רב אשי עברה ולשה אסור וקיימא לן כותיה: הדרן עלך כל שעה

פ"ג ואלו עוברין בפסח כותח הבבלי ושכר המדי וחומץ האדומי וזיתום המצרי וכו'. כותח הבבלי אסור בפסח משום קומניתא דאומא דהיא חמץ פת ניקודים ואסור לאכלו בבשר משום נסיובי דחלבא פי' נסיובא.

הגמרא מביאה הלכות נוספות בלישת הבצק למצות:
דְּרַשׁ רָבָא, אִשָּׁה לֹא תָּלוּשׁ את בצק המצות לפסח **בְּמקום** זריחת **הַחַמָּה**[יא], כיון שחום השמש מחמם את הבצק ומחמיצו, **וְכן לֹא** תלוש אותו **בְּחַמֵּי חַמָּה** - במים שנתחממו בחמה, מפני שהם מחמיצים[יב], **וְלֹא בְּמַיִם הַגְּרוּפִין מִן הַמּוֹלָיְיר** - בשיירי מים שממצים משולי דוד גדול של נחושת עבה שתלוי תמיד על גבי האש, שהם תמיד חמים או פושרים, ואף בזמן שאין אש מתחת הדוד[יג]. **וְכן לֹא תַּגְבִּיהַּ יָדָהּ מִן הַתַּנּוּר** - לא תסיר האשה את ידיה מן הבצק ותניחו, אלא תעסוק בו **עַד שֶׁתְּגַמּוֹר אֶת כָּל** אפיית **הַפַּת** של המצות, משום שאם ישהה הבצק בלא התעסקות הוא ממהר להחמיץ[יד]. **(וצריך) [וְצָרִיכָה][טו]** האשה הלשה את הבצק למצות, שיהיו לה **שְׁנֵי כֵּלִים** מלאים מים, כלי **אֶחָד שֶׁמְּקַטֶּפֶת בּוֹ** - שטובלת את ידיה במים שבו, ומחליקה בהם את פני המצה בעודה בתנור[טז], **וּכלי אֶחָד שֶׁמְּצַנֶּנֶת בּוֹ אֶת יָדֶיהָ** באמצע הלישה. ואינה רשאית לצנן ידיה מן המים שבכלי שמהם היא מחליקה את פני המצה, שכן הם מתחממים מחום הידים והבצק[יז].

הגמרא מביאה ספק בהלכות אלו:
אִיבַּעְיָא לְהוּ - נסתפקו בני הישיבה, **עָבְרָה** האשה על ההלכה **וְלָשָׁה** בצק במים חמים[יח], ולא החמיץ הבצק[יט], **מַהוּ** - מה דין מצות אלו, האם מותרים הם באכילה או לא.

הגמרא מביאה מחלוקת בדין זה:
מַר זוּטְרָא אָמַר, מוּתָּר לאכול מצות אלו, כיון שהבצק שממנו נאפו לא החמיץ. **ורַב אַשִׁי אָמַר, אָסוּר** לאוכלן, שאף שלא החמיץ הבצק, קנסו חכמים[כ] ואסרו לאכול את המצות שנאפו ממנו.

מר זוטרא מוכיח את שיטתו:
אָמַר מַר זוּטְרָא, מְנָא אֲמִינָא לָהּ - מהיכן אני מוכיח שהמצות שנאפו מבצק שנילוש במים חמים מותרות, **דְּתַנְיָא** - ממה ששנינו בברייתא, **אֵין לוֹתְתִין** [-שורים במים] את **הַשְּׁעוֹרִין בַּפֶּסַח, וְאִם לָתַת** [-שרה] אותן, אם **נִתְבַּקְּעוּ אֲסוּרִים**, שודאי ממהרות להחמיץ[כא], ואם **לֹא נִתְבַּקְּעוּ מוּתָּרִין**, כיון שנראה שלא החמיצו, ואף שעבר על דברי חכמים שאסרו ללתות. ולפי זה הוא הדין אם עברה ולשה את בצק המצות במים חמים ונראה עליו שלא החמיץ, שהמצות שנאפו ממנו מותרות.

רב אשי דוחה ראיה זו:
וְרַב אַשִׁי אָמַר, אָטוּ כּוּלְּהוּ חֲדָא מְחִיתָא מְחִיתִינְהוּ - וכי באריגה אחת ארגת את כולם[כב], כלומר, וכי כל איסורי חכמים נאמרו באותו אופן, שניתן ללמוד מאחד על חבירו ולומר שאם מצינו באיסור אחד שאם עבר עליו מותר, נאמר כך גם בשאר האיסורים, הרי אין זה כך, אלא **הֵיכָא דְּאִיתְּמַר אִיתְּמַר** - רק היכן שנאמר במפורש שלא קנסו בדיעבד, אכן יש לומר כך, **וְהֵיכָא דְּלָא אִיתְּמַר** - אך היכן שלא נאמר כך, **לָא אִיתְּמַר** - אין ללמוד מהמקום השני ולומר כך, וממילא כאן שלא מצינו שלא קנסוה, אף שעשתה כן בשוגג, מכל מקום היתה קרובה למזיד, ולכן המצות שנאפו ממנו אסורות[כג].

הדרן עלך כל שעה

שהגמרא הביאה מעשה זה להראות את אמונת החכמים של בני פפוניא, ושכך ראויה להיות אמונת חכמים, שלא שאלוהו מדוע צריך ללוש דווקא במים שלו, והרי בשנים שעברו אפו במים שאינם שלו, וכי אז לא יצאו ידי חובת מצה, אלא האמינו בכל מה שדרש להם כפי מה שהבינו.

יא. **כתב** הרי"ף, שלא נתמעט מזה רק שלא תלוש במקום שהחמה זורחת, אלא גם שלא תלוש תחת הרקיע ביום המעונן שאין החמה נראית בו, כיון שאמרו (יומא כח:) שיום המעונן נחשב שהחמה זורחת בכל מקום ואף במקום צל [ופירש רש"י (שם ד"ה יומא), שכיון שהעננים עומדים בפני החמה בכל מקום, היא מתפשטת עליהם ובוקעת מכל סדק שבהם], לכן ביום זה אסור ללוש את בצק המצות תחת כל הרקיע. והריטב"א (ד"ה דרש) כתב, שבמקום שלא ניתן לראות את פני השמש ביום שזורחת, מותר ללוש ביום המעונן.
והמהר"ם חלאווה (ד"ה שם) כתב בשם הרמב"ם, שדווקא ביום המעונן לגמרי אסור, אך ביום שאינו מעונן לגמרי, אלא העננים עוברים, ופעם נגלית החמה ופעם מתכסה, ניתן ללוש שלא כנגד זריחת החמה.

יב. **וכל** שכן שלא תלוש במים שנתחממו מחמת האש. רש"י (ד"ה ולא).
ומה שאמרו שלא תלוש בחמי חמה, היינו אף לאחר שנצטננו, שאם לא כן הרי פשוט שאסור, שהרי אף בחמה עצמה אסור ללוש, וכל שכן במים שנתחממו מחמתה שהם מחמיצים. ריטב"א (ד"ה ולא נחמי).

יג. **רש"י** (ד"ה הגרופיס וד"ה גרופיס). הגירסא שלפנינו היא 'מים הגרופין מן המולייר', אמנם מדברי הראשונים נראה שלא היתה לפניהם גירסא זו, אלא גרסו 'מים הגרופין' בלבד. ולכך מצינו בדבריהם פירושים אחרים, שרבינו חננאל (ד"ה דרש) פירש, שהם מים המושכים [כמו מי נחל או נהר], כלשון הכתוב (שופטים ה כא) 'נחל קישון גרפם' שפירושו 'משכם'. והקשה המאירי (ד"ה שם) על פירוש זה, שכיון שנצטננו בלינתם, מה בכך שהם רצים בנחל או בנהר. והרי"ף פירש, שהם מים שנשאבו בו ביום ולא לנו. ומה שנקראו 'מים גרופים', ביאר הר"ן (על הרי"ף, ד"ה ולא נמיס), כדי לומר שטעם איסורם מפני שמתחממים בשעת שאיבתם על ידי תנועתם, כדרך המים הזוחלים במורד ונשברים בסלעים שהם מתחממים. וכתב הרא"ש (סי' לח), שיותר משמע כפירוש רש"י שהוא מלשון 'מולייר הגרוף' (שבת מא.), שהוא דוד שהוציאו ממנו את הגחלים, כיון שלפירוש הרי"ף קשה, שהרי לדבריו האיסור תלוי בזמן השאיבה, ואם כן היה לרבא לפרש זאת ולומר ששאב את המים בו ביום שלש בהם. ורבינו דוד (ד"ה דרש) הביא שהראב"ד פירש, שהם מים הנשפכים והנשברים בסלעים או בגלגל הריחים, שמתחממים על ידי שבירתם. וכעין זה פירש הרא"ה [הובאו דבריו בריטב"א (ד"ה ולא נמיס)]. וכתב הריטב"א (שם), שלהלכה מחמירים ככל הפירושים.

יד. **רש"י** (ד"ה ולא) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה ולא) שאם כדבריו היה לרבא לומר שלא תגביה ידה מן העיסה, ולא 'מן התנור'. ולכן פירשו, שאסרו חכמים להניח את העיסה כדי לעסוק בדברים אחרים אף בשיעור משהו, כדי שלא תמשך אחריהם, ולא תדקדק בשיעור הזמן של חימוץ העיסה [שהוא כדי הילוך מיל (לקמן מו.)], ולא תגביה ידה 'מן התנור' היינו שתעסוק רק בענין התנור ולא בדברים אחרים. והריטב"א (ד"ה ולא תגביה) הביא בשם הרא"ה שפירש, שלא תגביה את ידה מהיסק התנור [כלומר שתסיקו כל עת האפיה] עד שתגמור אפיית הפת, כדי שלא יצטנן ויעמוד בחומו עד גמר האפיה. וכתב על זה הריטב"א, שלהלכה יש להחמיר ככל הפירושים.

טו. **הגהות** וציונים.

טז. **על** פי רבינו חננאל (ד"ה ולא).

יז. **רש"י** (ד"ה שמצננת). וכתב הב"ח (או"ח סי' תנט ד"ה ונריכה), שמדברי רש"י נראה, שלעולם צריכה היא כלי מים כדי לצנן בו ידיה, בין אם היא מקטפת ובין אם אינה מקטפת. וכאן שנינו שאם יש לה כלי מים שעל ידה היא מקטפת את פני החררה, אינה רשאית לצנן ידיה בכלי זה. אולם הר"ן (על הרי"ף, ד"ה ונריכה) כתב, שיתכן שבאמת לא חייבוה חכמים לצנן ידיה במים, שאין בכך חשש חימוץ, וביאור דברי רבא הם, שאם היא מקטפת במים, לא תעשה כן במים שבהם צוננה את ידיה, כיון שהם מתחממים ועלולים להחמיץ את העיסה [וזה להיפך מפירוש רש"י, שכן לפירוש רש"י האיסור הוא הצינון, ואילו לר"ן האיסור הוא הקיטוף].

יח. **והוא** הדין לכל הדברים שאסרם רבא לעיל משום חמימות. אמנם לישה במים שלא לנו, לדעת רש"י שאינה כלולה בדרשת רבא אינה אוסרת בדיעבד, אך לפירוש הרי"ף שמים גרופים הם מים שלא לנו, נמצא שאף לגבם הסתפקו בני הישיבה אם בדיעבד כשעברה ולשה בהם נאסרה העיסה או לא. רא"ש (סי' לח).

יט. **שאין** עליו סימני חימוץ, שהם סימני שיאור [דהיינו שהכסיפו פני העיסה לשיטת חכמים במשנה ורבי מאיר בברייתא (לקמן מח:), אבל לרבי יהודה במשנה ולחכמים בברייתא (שם) הוא כקרני חגבים] או סימני סידוק [דהיינו שנתהוו בה סדקים, לרבי מאיר [וכן לחכמים במשנה. על פי רש"י (שם ד"ה מכמיס)] הסדקים נפרדים כצורת קרני חגבים, ולחכמים בברייתא הם מתערבים זה בזה (שם)]. רש"י (ד"ה לא נתבקעו).

כ. **על** פי רש"י (ד"ה היכא). ואף שמדובר בשוגג, קנסו אותה שמא תעבור במזיד. קרבן נתנאל (פסח ח).

כא. **רש"י** לעיל (מ. ד"ה נתבקעו).

כב. **ש'מחי'** הוא תרגום של 'אורג' (שמות כח לב). רש"י (ד"ה היכא).

כג. **ומטעם** זה קנסוה אף שלא החמיץ הבצק. ואין להקשות ממה שהתירו (לעיל מ.) לאכול מצות שנאפו מבצקות של נכרים כשלא נראו בהם סימני חימוץ, כיון שכאן עברה על דברי חכמים כשלשה במים חמים. רש"י (שם). ומדבריו משמע שאסור אף אם עברה ולשה בשוגג במים חמים. רא"ש (סי' לח). וכתב הגר"א בביאורו (או"ח סי' תנה סוף כה), שמצינו לשון 'עבר' על שוגג, כגון בשבת (לח.) לגבי איסור שהיית תבשיל בכניסת השבת על גבי כירה שאינה גרופה וקטומה, שהגמרא מסתפקת באופן שעבר ושיהה האם קנסוהו חכמים והאוכל אסור או לא, וכתב הרי"ף (שבת שם) שהספק הוא בתבשיל שמצטמק בבישולו ויפה לו, אם נאסר כששיהה אותו על הכירה בשוגג. אך הר"ן (על הרי"ף, ד"ה ורמ) דייק מרש"י להיפך, שרק אם עברה במזיד [או קרוב למזיד] קנסוה כיון שעברה על דברי חכמים, אך אם עברה בשוגג לא קנסוה. והרא"ש (שם) הביא שכך שיטת הראבי"ה (סי' תפטו), והראבי"ה הביא שמצינו לשון 'עבר' על מזיד, כגון בביצה (יז.) לגבי מי שלא הניח עירובי תבשילין שאסור לאפות ולבשל מיום טוב לשבת, שהגמרא מסתפקת באופן שעבר ואפה האם מותר לאכלו, ושם מדובר שעשה כן במזיד.
ובשם בעל העיטור (מ"ג דף קכט:) הביא הרא"ש (שם), שאף מצות שנאפו מבצק שנילוש במים חמים מותרות באכילה כדין בצקות של נכרים, והאיסור האמור כאן הוא רק לענין שאין יוצאים בהן ידי חובת מצה. וכתב בשפת אמת (ד"ה ממה) בביאור שיטה זו, שלענין איסור חמץ יש לסמוך על כך שלא נראו בבצק סימני חימוץ, אך לענין מצות אכילת מצה, כיון שלא נתקיים בו דין 'ושמרתם את המצות', שהרי נעשה בו דבר שיכול להתחמץ על ידו, אין יוצאים במצות שנאפו ממנו.

רבי יהודה היא. לימד לחו הצא מכלל לחמור לחו הוא: שרוע. הוא שחת מעיניו גדולה וחת קטנה, וכן שחר חברים: קלוט. שפרסומיו קלוטות: נדבה תעשה אותו. לדמיו הקדישהו לבדק הבית, ולנדר להעלות קרבן לח ירלה, וכחב לחותו, לחותו בעל חוס לחה מתפיס לקדושת בדק הבית, ולין לחה מתפיס תמיחים הרלויין למוצח לבדק הבית: וידבר ה' וגו'. בתחלת הפרשה כתיב: לא נאמר בדברים. טוטריקון לומר: לאו אמור. לחור להן שיש ליסור לחו בדברים, והכח גבי פסח נמי כתיב[ע] בתחלת הפרשה ויחמר ה' חל משה ואל חהרן לחמר: האישבורן. לשון שבירה, שמשבר הקרקע ויש בקעים שהמים נחספים ושוהין בחוכן ולין נבלעין, ומחמילין: הכי גרסינן הא דנפישי דקוו הא דלא נפישי דלא קוו. כשהן מרובות הן נקוות חל מקום חחד ולין נבלעות מהר ומחמילות, וכשהן מועטות לח קוו: שלנו. בלילה, מפני שבימי ניסן המעיינות חמין שעדיין ימות הגשמים הן, כדחמרינן במי שהיה (לקמן נד:) בימות הגשמים חמה מהלכת בשיפולו של רקיע לפיכך כל העולם לוהן ומעיינות חמין, הלכך מלינן בלילה ומלטננין: דרשה רב מתנה. ובלשון הקודש היו דורשין, וכשבורין השומעין שמיס שלו הוא חומר: דביתו. תרגוס של לנו (דביתו[ו]): לא בחמה. לפי שחוס השמש מחממה: ולא בחמי חמה. שמיס שהומתו בחמה, וכ"ש בחמי החור: הגרופים מן המוליר. דוד גדול של נחושת, ותלוי על החור כל שעה ומוסתו עבה, ולפי כשחין שם חור, מיס שבשוליו [אוצר החכמה] גרופים. לשון שריים, שממלין מנחושתו של שוליו: ואל תגביה ידה מן התנור. כלומר תהח עוסקת בבלך כל שעה: שמקטפת בו. טחה פני המרלה בשיס: שמצננת בו ידיה. לחותן שמקטפת בהן מתחממות מחוס יליה והעיסה: עברה ולשה. בחמין: לא נתבקעו מותרות. ומ"ג למנת שין לותחין, הכח נמי ל"ם, הוחיל ומנו רוחין שלח החמיר שחין שם לח שימני שיחור ולח שימני סידוק: מחיתא מחיתינהו. כולם שריגה לחת שריגת, משום דבחלה ליסורה לרבנן מנח שם עבר מותר בחכילה בעית למימר נמי בכולהו: היכא דאתמר. בהליה דלח קנסינן ליה לחתר, והיכח דלח לחתר לח לחתר, והלכך עברה ולשה בחמין קרובה למזיד היתה ושחור, ולח דמי לבליקות של נכרים דחמרינן (לעיל דף מ.) ממלח חדם כריסו מהן, דהכח בעינן למיקנסה בעברה שלרבנן. מעשה חורג משרגמינן עובד מחי (שמות כח):

הדרן עלך כל שעה

ואלו עוברין בפסח. פ"ה לעבור עליהן בבל ירלה ובבל ימלח וגם ריב"ח מדקדק מלשון עוברים דמשמע (ג) עוברין מן העולם ומין נרלה לר"ת דמשמע דכל הנך מרבינן מכל מחמלת לח תחכלו ולפילו בחכילה לח הוה מיחייב חי לחו דרבייח קרח ומהיכי תיתי בל ירלה ובל ימלח ונרלה לר"ת דחלו עוברין (ג) פי' המוכלין ועוברין היינו מעל השולחן דלחו בני מיכל ניהו חבל בל ירלה ליכח: **רבי** אליעזר אומר אף תכשיטי נשים. היינו (ד) חמן נוקבה ולפילו הוי חמן דגן גמור על ידי מערובת מ"מ מדקחמר לף משמע דמודה לת"ק ובגמרח חמרי' דרבי חליעזר סבר נוקבה בעיניה בלח כלום לכך נרלה דגרס רבי חלעזר בחד מיניהו חו בחתני' חו בגמרח:

לאמר לימד על כל הפרשה שהיא בלאו [א]. נרלה לר"י דהיינו דוקח בהנך דבריס דחית בהו לחו הבח מכלל עשה חבל שחר דבריס לח:

הדרן עלך כל שעה

ואלו עוברין בפסח. כותח הבבלי ושכר המדי וחומץ האדומי וזיתום המצרי וזומן של צבעים ועמילן של טבחים וקולן של סופרים ר"א אומר אף תכשיטי נשים זה הכלל כל שהוא ממין דגן הרי זה עובר בפסח[ט] הרי אלו באזהרה ואין בהן משום כרת: **גמ'** ת"ר שלשה דברים נאמרים[ג] בכותח הבבלי מטמטם את הלב ומממא את העינים ומכחיש את הגוף מטמטם את הלב משום נסיובי דחלבא ומממא את העינים משום מילחא ומכחיש את הגוף משום קומניתא דאומא. [י] ת"ר ג' דברים מרבין הזבל וכופפין את הקומה ונוטלין [יא] אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם אלו הן פת קיבר[יב] ושכר חדש וירק חי[יג]. ת"ר שלשה דברים ממעטין את הזבל וזוקפין את הקומה ומאירין את העינים אלו הן פת נקייה בשר שמן ויין ישן פת נקייה דסמידא

ואלו עוברין. עליהן בבל ירלה ובבל ימלח, וכולהו מפרש להו בגמרח זיתום וזומן וקולן ועמילן: **תכשיטי נשים.** בגמרח[י] מפרש: מין דגן. חמשה מינין, חיטין ושעורין וכוסמין ושבולת שועל וסיפון[כ]: ואין בהן כרת. חס חכלן, חבל לחו יש בחכילתן, ובגמרח[ל] יליף לה כולה: **גמ'** מטמטם. לשון סתימה: ממא את העינים משום מילחא. מלח סדומית יש שמסמא חת העיניס[מ], כשנוגע בחלח וחוזר ונוגע בעין: נסיובי דחלבא. מיסג"ח[נ]: קומניתא דאומא. עיפושח[ס] פת שמתעפש לחחר זמן בתוך הכותח: וכופפין את הקומה. כלומר מתיסין כוחו: ירק חי. כגון כריסין ובללים וחזרין, כשחוכל מהן הרבה תמיד: דסמידא

נדבה תעשה אותו אותו אתה מתפיס לבדק הבית. בעבור שרוב הנדבות לבדק הבית כמו שאמר במשכן כל נדיב לבו [יביאה] את תרומת ה' וכו'. והטעם, כי אין בענין בדק הבית חיוב רק נדבת הנפש, ומנהג הנותנים לבדק הבית כי בנדבה יביאו הרי זו לבנין, לפיכך כל מקום שיזכיר נדבה סתם הוא לבדק הבית, עד שיפרש בו לעולה או לזבח שלמים כמו שהזכיר למעלה. והנדר יאמר סתם לקדשי המזבח, לך אזבח זבח תודה, נדרי לה' אשלם נגדה נא לכל עמו בחצרות בית ה' אבא ביתך בעולות אשלם לך נדרי, והנותנים למזבח בנדרים יביאו, אם יצליחני אלהים אבא לפניו בעולה. **[רמב"ן, ויקרא כב כג]** **ולנדר לא ירצה.** יוכל לעשות ממנו נדבה כיון שאין לו אחר לפני לתת. אבל לנדר שאם נדר בעת צרתו הרי עלי שור או שה, צריך שיתן אותו תמים זכר בעין יפה כיון שיש לו זמן לבקשו ולהקריבו ומוצא שפתיו ישמור. **[אברבנאל, ויקרא כב כג]** **דרש רבא אשה לא תלוש בחמה ולא בחמי חמה.** הרב אלפסי ז"ל כתב אפי' תותי עיבא לא דיומא דעיבא כוליה שמשא ובשם הר"מ במז"ל דדוקא בשהוא מעונן גמור אבל כשהעננין עוברין ושבין פעם נגלה ופעם נכסה אין בכך כלום וכן עשה מעשה וכן עיקר. **[מהר"ם חלאווה]** **ולא במים הגרופין מן המוליר.** פירש"י ז"ל ממוליאר הגרוף שהן חמין או פושרין. והא פשי' והרב אלפסי ז"ל פי' שנשאבו בו ביום ויש מפרשין מים מגלגל הרחיים שמתחממין על ידי התנועה המהירית מלשון נחל קישון גרפם. וכלהו איתנייהו וה"מ בלא שהייה. **[מהר"ם חלאווה]** **ולא תגביה ידה מן התנור עד שתגמור את כל הפת.** פי' הר"ח ז"ל שלא תניח את הפת ותתעסק בדבר אחר, וכן פירש הרב אלפסי ז"ל, ואחרים פירשו שלא תגביה ידה מן הפת עד שתדבק בתנור, והרא"ה מפרש שלא תגביה ידה מהסק התנור עד שתגמור אפיית הפת כדי שלא יצטנן ויעמוד בחומו, וכתב הריט"ט ז"ל ולעיקר דינא כולהו איתנהו. **[הריטב"א]**

על הפרשה כולה שהיא בלאו דברי ר' יהודה. א"ל ר' לבר קפרא והיכן אתה מוצא בזה הפסוק לאו. **אמר ליה דכתיב לאמר** לא יומרו דברים מכאן למדנו כל המימר ממה שכתוב ואפילו עשה עובר בלאו שהרי המיר. **דבי רב אמרי כן פרשו לאמר לא אמר** כלומר על כל מצוה שבתורה גזר עליהן בלאו: **מי תשמיש של נחתום ישפכו מפני שהן נקוין ומחמיצין.** פירורי העיסה הנגררים מן המים שנשתמש בהן כמו שרוחץ אותם נקוין ומחמי. ואוקימ' אי נפישי דקוו וקיימו נשפכין במקום מדרון ואי לא נפישי אלא נבלעין ממקומן שופכין אפילו במקום האשבורן. **אמר רב יהודה** אין לשין אלא במים השאובין מאתמול ולנו בלילה דאינון מיא ביתו ונצטננו הרבה. **דרש רבא** אין לשין בחמה ולא במים הגרופין ולא במים חמין ולא אפילו במים שהוחמו בחמה. **פי' גרופין** מושכין דכתיב (שופטים ה' כ"א) נחל קישון גרפם כלומר משכם. **ולא תגביה היד מן התנור** כלומר לא תניח הפת מוטל ותתעסק בדבר אחר עד שתגמור את הפת. ויש אומרים לא תגביה ידה מן הפת עד שתדבקהו בתנור. וצריכה שני כלים במים אח' שמקטפת בו הפת בתוך התנור ואח' שמצננת ידיה. **עברה ולשה** בחמין או במים גרופין או באלו כלן מאי. ופשט רב אשי עברה ולשה אסור וקיימא לן כותיה: **הדרן עלך כל שעה**

פ"ג ואלו עוברין בפסח כותח הבבלי ושכר המדי וחומץ האדומי וזיתום המצרי וכו'. כותח הבבלי אסור בפסח משום קומניתא דאומא דהיא חמץ פת ניקודים ואסור לאכלו בבשר משום נסיובי דחלבא פי' נסיובא.

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) תמורה יז:, ג) [שם], ג) יומא כח:, ד) [לעיל מ.], ה) [נרכות כד. ומ"ק], ו) [בחולין נח: פרש"י בניחור נכון], ז) עירובין דף נה:, ח) [נרכות מג: שבת קיג: תענית י:], ט) שמות יב, י) לקמן סוף ע"ב, כ) לעיל לה., ל) לקמן מג., מ) עירובין יז ע"ב.

הגהות מהר"ב רנשבורג

א] תוס' ד"ה לאמר לימד על כל הפרשה שהיא בלאו. נ"ב עיין מנחות דף נ"ג בתוס' ד"ה אף כאן וכו' ודוק:

תורה אור השלם

א) וְשׁוֹר וָשֶׂה שׁוֹר וְכֶשֶׂב וְקָלוּט נְדָבָה תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ וּלְנֶדֶר לֹא יֵרָצֶה: [ויקרא כב, כג]

ב) וַיְדַבֵּר יְיָ אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: [ויקרא כב, יז]

הגהות וציונים

ג] ראשונים וכ"י **לא** בחמה **ולא** בחמי חמה: **ד]** [צ"ל **וצריבה**] (גליון): **ה]** ג' דברים **נאמרו** (כת"י): **ו]** [פי' פסולת הסולת. ערוך] (גליון): **ז]** [בעירובין ליתא מלת חי] (גליון), וכן ליתא בכת"י, ועי' תוס' בעירובין שם ד"ה כל עיר, ומדלא משני שם בגמ' כאן במבושל וכאן בחי משמע דכאן אפי' במבושל (דק"ס). בכת"י נוסף כאן בנוסח הגמ' **פת קיבר ריפתא דסיפוסקא שכר חדש דלא חליף עליה ארבעין** [נ"א **ארבעה**] **יומין ירק בשאר ירקי אבל תומי וכרתי ליתי לן בה** (וכעין שנוסף פירוש הג' דברים בברייתא דלהלן בדברים דמעלו), וכן היה לפני פי' הר"ח (ועי' רש"י בעירובין שם ד"ה תומי וכרתי, דק"ס), אמנם מרש"י דהכא שכתב כגון "כרישין" וכו' משמע קצת דל"ג לה: **ו]** [צ"ל **ביתו**] (גליון): **ז]** מי חלב הנותרים לאחר שהחלב נהפך לגבינה: **מ]** ברש"י על הרי"ף וברי"ן נוסף **של** פת: **מ]** לפי גירסתו מפרש ר"ת ב' פירושים בלשון עוברין, ע"ד רש"י היינו האוכלן וע"ד הריב"א היינו מעל השולחן וכו', וכ"ה להדיא בתוס' הרשב"א לעיל ב ע"א עיי"ש:

משנת ראשונים

עין משפט נר מצוה

קפו א מיי' פ"ה מהל' ערכין הלכה ו:
קפז ב מיי' פ"ה מהל' חמץ הלכה טו סמג לאוין עט טור שו"ע או"ח סימן תנט סעיף ד:
קפח ג מיי' שם הלכה יא טור שו"ע או"ח סימן תנה סעיף ו:
קפט ד מיי' שם הלכה יב טוש"ע או"ח סימן תנט סעיף ו:
קצ ה מיי' שם טוש"ע שם סעיף ג:
קצא ו מיי' שם טוש"ע שם סעיף ג:
קצב ז מיי' שם טוש"ע שם סעיף ה:
א ח מיי' פ"ל מהלכות חמץ הלכה ח סמג לאוין עט טוש"ע או"ח סימן תמב סעיף ו:
ב ט מיי' פ"ל מהלכות חמץ הלכה ו:

הגהות הב"ח

(ה) רש"י ד"ה היכא דאימר וכו' דאמרן אדם ממלא כריסו מהן: **(ו)** תוס' ד"ה ואלו וכו' מלמון עוברים דמשמע. נ"ב פירוש מדלא קאמר עוברין עליהם: **(ג) בא"ד** ונרלה לר"ת דאלו עוברין פי' (המוכלין) תו"מ ונ"ב ס"ת האוכלן[ס]: **(ד)** ד"ה ר' אליעזר וכו' היינו חמץ נוקבה. נ"ב ולפי זה מוסיף ר"ת דלת"ק [דוקא נוקבה] בעיניה ולר"ש אף נוקבה [ע"י תערובות] ומי הוי חמץ דגן גמור ע"י תערובות [מוסיף] ר"ת דאפילו מכשיטי נשים [דלא] הוי רמויים לאכילה:

רבינו חננאל

דמאכילתו בלילה שהוא עשה הבאתה לא תאכל ביום שהוא לאו וכל כי האי גונא עשה הוא ואין לוקין על עשה. **אמר רב חסדא זו הברייתא לר' יהודה היא** דתניא ושור ושה שרוע וקלוט נדבה תעשה אותו פי' אותו שהוא בעל מום אתה מתפיסו נדבה לבדק הבית ואי אתה מתפיס תמימים לבדק הבית אלא לנדר מתפיס תמימין. **מכאן אמרו** כל המתפיס תמימים לבדק הבית עובר בעשה דלאו הבא מכלל עשה עשה הוא ואין לי אלא בעשה בלא תעשה מנין ת"ל וידבר ה' אל משה לאמר לימד

פרק שלישי - אלו עוברין

משנה

משנתנו עוסקת במיני חמץ האסורים בפסח אף שאינם חמץ גמור בעין, אלא תערובת חמץ גמור, או חמץ נוקשה, דהיינו חמץ רע[א] שאינו ראוי לאכילה[ב], ומבארת דינם לענין איסור שהייתם ברשותו ואיסור האוכלם:

וְאֵלּוּ[ג] הדברים **שֶׁעוֹבְרִין** עליהם משום איסור בל יראה ובל ימצא[ד] אם משהה אותם **בַּפֶּסַח**[ה] ברשותו[ו], אף שאינם חמץ גמור בעין אלא תערובת חמץ[ז], **כּוּתָּח הַבַּבְלִי** - מין מאכל שעושים בבבל, מתערובת של מלח ומי חלב[ח] עם לחם[ט], ואינו עשוי לאכילה בפני עצמו אלא כדי לטבל בו את הפת[י], **וְשֵׁכָר הַמָּדִי** - שכר שעושים במדי, שמכניסים לתוכו מי שעורים[יא], **וְחוֹמֶץ הָאֲדוֹמִי** - חומץ שעושים באדום, שמכניסים לתוך היין שעורים שלמים כדי להחמיצו[יב], **וְזֵיתוֹם הַמִּצְרִי** - משקה שעושים במצרים לרפואה[יג], שיש בו תערובת חמץ.

וְכֵן עוברים משום בל יראה ובל ימצא על דברים שהם חמץ נוקשה, כגון **זוּמָן שֶׁל צַבָּעִים** - מים שנותנים בהם סובין, ומשתמשים בהם הצבעים לצביעת העור[יד], **וַעֲמִילָן שֶׁל מַפָּחִים** - פת העשויה מקמח של תבואה שלא נגמר בישולה[טו], והטבחים מניחים אותם על הקדירה כדי לשאוב את זוהמת התבשיל, **וְקוֹלָן שֶׁל סוֹפְרִים** - דבק שיש בו קמח של שיפון, שהרצענים משתמשים בו כדי להדביק את העור כשנחלק לשנים או כדי להדביק שתי עורות זה לזה כדי לעשותן עבה[טז]. **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, אַף תַּכְשִׁיטֵי נָשִׁים** - סולת שהנשים טופלות ומדביקות על בשרם כדי להשיר את השיער[יז] עוברים עליהם המשהים אותם ברשותם בפסח, משום איסור בל יראה ובל ימצא[יח]. מסיימת המשנה, **זֶה הַכְּלָל כָּל** חמץ **שֶׁהוּא** עשוי **מִמִּין דָּגָן** - מאחד מחמשת מיני דגן, שהם חטה, שעורה, כוסמין, שבולת שועל, ושיפון[יט], **הֲרֵי זֶה עוֹבֵר** עליו **בַּפֶּסַח** משום בל יראה ובל ימצא, אף שאינו בעין, ואינו ראוי לאכילה[כ].

ומיני דגן שהם תערובת חמץ או חמץ נוקשה, **הֲרֵי אֵלּוּ בְּאַזְהָרָה** - בלאו שלא לאוכלם[כא], ואם עבר ואכל מהם כזית לוקה, **וְאֵין בָּהֶן מִשּׁוּם כָּרֵת**, כיון שאינם חמץ גמור בעין[כב].

★

א. **רש"י** (להלן מג. ד"ה מאן). ובמנחות (נד. ד"ה נוקשה) פירש שהוא מלשון 'רעוע', כלומר חמץ שפל. והתפארת ישראל (קופת הרוכלים, כללי חמץ ונוקשה אות ג) ביאר ש'נוקשה' הוא מלשון 'כשלון', וכמו שכתוב במשלי (ו ג) 'נוקשת באמרי פיך', ופירושו 'נכשלת' באמרי פיך, ואף כאן פירושו שנכשל כוח החמץ.

ב. **רש"י** (שם). אולם צריך לומר שאין כוונתו שאינו ראוי לאכילה כלל, שהרי הטעם שצריך לבערו הוא כדי שלא יבוא לאכלו [כמבואר בר"ן (על הרי"ף, ג. ד"ה לפיכך)], ואם נאמר שאינו ראוי לאכילה כלל הרי לא יבוא לאוכלו, ומדוע צריך לבערו. אלא יש לומר שאינו ראוי כל כך לאכילה כדרכו, אבל אפשר לאכלו בדוחק. מגן אברהם (סי' תמג סק"ח). ועוד כתב, שיש לומר שמתחילת עשייתו לא היה ראוי לאכילה, שאם מתחילה היה ראוי לאכילה, דינו כחמץ גמור עד שיפסל מאכילת כלב. וראה עוד בהערה להלן [(מג.) על דברי הגמרא 'ונוקשה'] בענין מהו חמץ נוקשה.

ג. **ממה** ששנה התנא 'ואלו' בויו[ו], משמע שהוא המשך למה ששנינו בפרק הקודם. ולשיטת רש"י והראשונים [המובאים בהערה להלן], הסוברים שצריך לבער תערובת חמץ מן העולם, יש לומר שהוא המשך למה ששנינו במשנה לעיל (מ:), 'מי תשמישו של נחתום ישפכו', והיינו שצריך לבערם מן העולם, משום שהם תערובת חמץ. אמנם לדעת רבינו תם שאין צריך לבערם מן העולם, קשה מדוע כתוב כאן 'ואלו' שהוא לשון המשך. צל"ח (ד"ה ואלו - הרמזון). וראה מה שכתב ליישב לשיטת רבינו תם, שלא יקשה מהמבואר במשנה לעיל (שם) שצריך לבער תערובת חמץ.

ד. **המשהה** חמץ ברשותו בפסח עובר בשני לאוים, א. 'ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור בכל גבולך' (שמות יג ז). ב. 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם' (שם יב יט).

ה. **ממה** שנקט התנא תיבת 'בפסח' אף שפשוט הוא שמדובר בפסח, יש לדייק שדווקא בפסח ממש אסור להשהות דברים אלו, אבל בערב פסח אחרי חצות מותר להשהותם ברשותו. צל"ח (ד"ה ואלו - השמיט). אולם בספר מצור דבש (ד"ה ואלו) העיר עליו, שהלא מצאנו כעין זה בכמה מקומות בש"ס, וכגון במסכת שבת (קט:, קכג:, קכו:) שכתוב 'בשבת' אף שפשוט הוא שמדובר בשבת, ואם כן אין להוכיח מזה כלום.

ו. **רש"י** (ד"ה ואלו). אמנם התוספות (ד"ה ואלו) כתבו בשם רבינו תם שמאכלים אלו אסורים מן התורה בפסח באכילה בלבד, ואם משהם בביתו אינו עובר בבל יראה ובל ימצא, ופירש שהלשון 'עוברין' היינו שצריכים להעבירם מעל השולחן, כלומר שלא לאכלם [ראה בילקוט ביאורים האם לדעת רבינו תם צריך לבערם מן העולם מדרבנן, וראה שם עוד בדעת האומרים שצריך לבערם אם כן הוא גם בתערובת חמץ שאין בה כזית בכדי אכילת פרס]. וכן כתב הר"ן (על הרי"ף, ד"ה ואלו - השמיט) שאין עוברים עליהם בבל יראה ובל ימצא, אלא שהוא פירש שהלשון 'עוברין' היינו שמתבערים מן העולם, שאף על פי שאין עוברים על שהייתם ברשותו שום איסור מכל מקום צריך לבערם מדרבנן, כמו ששנינו להלן (מח:) לגבי שיאור שצריך לשרפו, אף על פי שהאוכלו פטור וכן פירש בבעל המאור (ד"ה ואלו) [וכן משמע מכך שאמר התנא 'עוברין' ולא אמר 'עוברין עליהם'. מהר"ם חלאווה (ד"ה ואלו)]. אך חילק המהר"ם חלאווה ביניהם (שם), וסובר שתערובת חמץ צריך לבער מדאורייתא, אבל חמץ נוקשה אינו אלא מדרבנן.

ז. **לגבי** איסור אכילת חמץ אינו עובר מן התורה אלא אם יש בתערובת כזית בכדי אכילת פרס, דהיינו שיש כזית חמץ כנגד כל חצי כיכר [של שמונה ביצים או של ששה ביצים, ראה עירובין (פג:)] מהתערובת, כמבואר ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ו), ולענין איסור בל יראה ובל ימצא, כתב המגיד משנה (שם פ"ד ה"ח) שגם אינו עובר אלא אם יש בתערובת כזית בכדי אכילת פרס. והביא שיש מן הגאונים שכתבו שאם יש כזית חמץ בכל התערובת, אף אם אין כזית בכדי אכילת פרס, עובר עליה משום בל יראה ובל ימצא, שהרי מכל מקום יש כזית חמץ ברשותו. וכתב שכך פירש ר' משה הכהן בדעת הרמב"ם [וכדבריו הכריע הכסף משנה (שם)].

ח. **דהיינו**, המים הנשארים אחרי עשיית הגבינה. ערוך (ערך נסיוכי).

ט. **ראה** מה שהובא להלן בהערה על דברי הגמרא 'קומניתא דאומא', האם מכניסים לתוך הכותח לחם מעופש, או שמכניסים לחם רגיל והוא מתעפש לאחר זמן כשנמצא בתוך הכותח.

י. **רש"י** (לעיל יט. ד"ה כותח).

יא. **כמבואר** בגמרא להלן (ע"ב).

יב. **כמבואר** בגמרא להלן (שם). ומשום שהיין של ארץ אדום משובח, ואינו מחמיץ עד שמכניסים לתוכו שעורים. רש"י (שם ד"ה דמדו).

יג. **בגמרא** להלן (שם) יתבאר ממה היה נעשה, ולאיזה רפואה הוא מועיל.

יד. **רש"י** (שם ד"ה דנפעו).

טו. **רמב"ם** (פירוש המשניות).

טז. **רש"י** (שם ד"ה פירוסי). ומה שנקרא 'קולן של סופרים' הוא משום שגם הסופרים משתמשים בו כדי להדביק את ניירותיהם, כמבואר בגמרא (שם).

יז. **כמבואר** בגמרא להלן (שם).

רש"י (להלן מג. ד"ה מאן) פירש, שהתכשיטים הם חמץ נוקשה בלי תערובת. ומבואר מדבריו, שפירש את משנתנו כשיטת הראב"ד (השגות על געל המאור אות ו), שרבי אליעזר לא בא לחלוק על תנא קמא [שהרי שלושת הדברים האחרונים שהביאה המשנה הם חמץ נוקשה, ובהם גם תנא קמא סובר שיש איסור] אלא שתנא קמא לא חשש לשנותו, ורבי אליעזר מוסיף על דבריו כדי שידעו שצריך לפרוש ממנו, וכמבואר בגמרא להלן (מג.), שכל אלו השנויים במשנתנו הם כדי שיהיו בני אדם בקיאים בהם וידעו לפרוש מהם, ותנא קמא סבר שכיון שגם בלא איסור חמץ בני אדם פורשים ממנו מחמת מאיסותו אין צריך להזכירו. פני יהושע (להלן מג. גמ"י ד"ה מאן). אולם הבעל המאור (ד"ה כותח) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה רבי) כתבו, שתכשיטים אלו הם חמץ נוקשה על ידי תערובת. וביארו, שתנא קמא ורבי אליעזר נחלקו האם יש איסור אכילה בחמץ נוקשה [לאו שאין בו כרת] דווקא כשהוא נמצא בעין, או גם כשהוא בתערובת. וראה עוד בתוספות (ד"ה רבי) שנסתפקו אם הם חמץ נוקשה [בתערובת] או חמץ גמור בתערובת.

יח. **על** פי רש"י (ד"ה ואלו). אולם לדעת רבינו תם [הובא בהערה לעיל] אין עוברים עליהם בבל יראה ובל ימצא. ותלמיד הרשב"א (ד"ה ואלו) פירש, שרק לתנא קמא אין עוברים עליהם בבל יראה ובל ימצא, אבל לרבי אליעזר עוברים עליהם.

יט. **אבל** אם הוא חמץ שאינו ממין דגן, כגון עיסת אורז שהחמיצה, אין עוברים עליו, שאינו נקרא חמוץ אלא סרחון, כמבואר לעיל (לה.). תפארת ישראל (יכין, אות יח).

כ. **לדעת** הראשונים שהובאה לעיל [על דברי המשנה 'אף תכשיטי נשים'] שתנא קמא מודה לרבי אליעזר שתכשיטי נשים אסורים בפסח, כלל זה נשנה כדברי הכל. אבל לדעת הראשונים שתנא קמא חולק על רבי אליעזר וסובר שתכשיטי נשים אינם חמץ, כלל זה נשנה רק כדעת רבי אליעזר, שהרי לתנא קמא תכשיטי נשים אינם אסורים אף שיש בהם ממין דגן, כמבואר בתוספות להלן (מג. ד"ה למה). אמנם אפשר לומר, שאף לדעת הראשונים שתנא קמא ורבי אליעזר נחלקו, כלל זה נשנה לפי כולם, ואף שלדעת תנא קמא תכשיטי נשים אינם אסורים, יש לומר שלא חשש לזה, שהרי ממילא אינו כלל גמור, מאחר שיש כמה מיני חמץ נוקשה שמותר להשהותם ברשותו, כגון עריבת העבדנים ופת שעיפשה (להלן מה:), אלא כלל זה לא נאמר אלא בדברים הראויים לאכילה, ולתנא קמא, תכשיטי נשים אינם ראויים לאכילה כיון שהם מאוסים [כמבואר בתוספות להלן (ע"ב ד"ה טיפולן)]. פני יהושע (להלן מג. גמ' ד"ה למה).

כא. **הגמרא** להלן (מג.) תבאר היכן הזהירה על כך התורה.

כב. **בהערה** לעיל [על דברי המשנה 'ואלו עוברין בפסח'] הובאה דעת רש"י (ד"ה ואלו), שמה ששנינו 'ואלו עוברין' היינו לאיסור בל יראה ובל ימצא. והקשו תוספות הרשב"א (לעיל ג. ד"ה נוקקין) והרא"ש (סי' ו), שהרי בפשטות יש לומר שסוף דברי המשנה 'הרי אלו באזהרה' ואין בהן משום כרת' הם פירוש לתחילת המשנה 'ואלו עוברין', ואם נאמר שמדובר על איסור בל יראה ובל ימצא, פשוט שאין בו איסור כרת, שאף בחמץ גמור אין כרת אם משהה אותו, ואין צורך לומר זאת כלל. אולם בחידושי רבינו משה מאימראן (נמ"י ד"ה ומין) פירש, שרש"י סובר שסוף דברי המשנה אינם הולכים על מה שנאמר בתחילה אלא מה ששנינו 'ואין בהן משום כרת' מדובר לענין איסור אכילה, ולא לענין איסור בל יראה ובל ימצא. וכתב שלכך הפך רש"י (ד"ה ומין) את לשון המשנה וכתב 'ואין בהן כרת אם אכלן', אבל לאו יש באכילתן',

רבי יהודה היא. לימר לן הכא מכלל לימור לן הוא: שרוע. הוא שחת מעיניו גדולה וחת קטנה, וכן שחר חברים: קלוט. שפרסומיו קלוטות: נדבה תעשה אותו. לדמיו הקישהו לנדק הבית, ולנדר להעלות קרבן לא ירלה, וכחב לוחו, לוחו בעל מוס לחה מתפיס לקדושת נדק הבית, ולין לחה מתפיס תמיחין הרלויין למוצח לנדק הבית: וידבר ה' וגו'. בתחלת הפרשה כתיב: לא נאמר בדברים. טוטריקון לימר: לאו אמור. לימור להן שיש ליסור לוו בדברים, והכא גבי פסח נמי כתיב[ע] בתחלת הפרשה וילמר ה' לל משה ולל להרן לימר: האישבורן. לשון שבירה, שמשבר הקרקע ויש בקעים שהמים נחספים ושוהין בתוכן ולין נבלעין, ומחמילין: הכי גרסינן הא דנפישי דקוו הא דלא נפישי דלא קוו. כשהן מרובות הן נקוות לל מקוס לחד ולין נבלעות מהר ומחמילות, וכשהן מועטות לן קוו: שלנו. גלילה, מפני שבימי ניסן המעיינות חמין שעדיין ימות הגשמים הן, כדלמרינן נמי שהיה (לקמן נד:) בימות הגשמים חמה מהלכת בשיפולו של רקיע לפיכך כל העולם לוגן ומעיינות חמין, הלכך מלינן גלילה ומצטננין: דרשה רב מתנה. ובלשון הקודש היו דורשין, וכשדורין השומעין שמים שלו הוא לומר: דביתו. תרגוס של לנו (דביתו[ו]): לא בחמה. לפי שחוס השמש מחממה: ולא בחמי חמה. בימים שהוחמו בחמה, וכ"ש בחמי החור: הגרופים מן המוליר. דוד גדול של נחושת, ותלוי על החור כל שעה ומוחתו עשה, ולפי שחין שם פוחרין לור, מיס שבשוליו חמיס לו פוחרין: גרופים. לשון שרייס, שממלין מנחושתו של שוליו: ואל תגביה ידה מן התנור. כלומר תהא עוסקת בנלך כל שעה: שמקטפת בו. טחה פני החרבה בחמים: שמצננת בו ידיה. לחותן שמקטפת בהן מחחממות מחוס ידיה והעיסה: עברה ולשה. בחמין: לא נתבקעו מותרות. ומ"ג לחנא חין לותתין, הכא נמי ל"ש, הואיל ואנו רואין שלא החמיץ אחין שם לא פימני שיחור ולא פימני סידוק: מחיתא מחיתינהו. כולם מריגה אחת מריגת, משום דבחדא חיקורא דרבנן תנא שם עבר מותר בהלילה בעית למימר נמי בכולהו: היכא דאתמר. בהדיא דלא קנסינן ליה אחמר, והיכא דלא אתמר לא אחמר, והלכך עברה ולשה בחמין קרובה למזיד היחה ואסור, ולא דמי לנזיקות של נכרים דאמרינן (לעיל דף מ.) (ח) ממלא אדם כריסו מהן, דהכא בעינן למיקנסה לעברה דלרבנן. מעשה חורג מתרגמינן עובד מחי (שמות כא):

הדרן עלך כל שעה

ואלו [ח]עוברין בפסח כותח הבבלי ושכר המדי וחומץ האדומי וזיתום המצרי וזומן של צבעים ועמילן של טבחים וקולן של סופרים ר"א אומר אף תכשיטי נשים זה הכלל כל שהוא ממין הגן הרי זה עובר בפסח [ט]הרי אלו באזהרה ואין בהן משום כרת: **גמ'** ת"ר שלשה דברים נאמרים[ג] בכותח הבבלי מטמטם את הלב ומממא את העינים ומכחיש את הגוף מטמטם את הלב משום נסיובי דחלבא ומממא את העינים משום מילחא ומכחיש את הגוף משום קומניתא דאומא. [י]ת"ר ג' דברים מרבין הזבל וכופפין את הקומה ונוטלין [יא]אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם אלו הן פת קיבר[יב] ושכר חדש וירק חי[יג]. ת"ר שלשה דברים ממעטין את הזבל וזוקפין את הקומה ומאירין את העינים אלו הן פת נקייה בשר שמן ויין ישן פת נקייה

דממידא

ואלו עוברין. עליהן נדל ירחה ונדל ימנת, וכולהו מפרש להו בגמרא זיתום וזומן וקולן ועמילן: **תבשיטי נשים.** בגמרא[י] מפרש: מין דגן. חמשה מינין, חיטין ושעורין וכוסמין ושבולת שועל ושיפון[כ]: ואין בהן כרת. מ"ם מכלן, מכל לחו יש בהלילתן, ובגמרא[ל] יליף לה כולה: **גמ'** מטמטם. לשון סחימה: ממא את העינים משום מילחא. מלח סדומית יש שמממת לת העיניים[מ], כשנוגע בחלת ובוזר ונוגע בעין: נסיובי דחלבא. מ"ש[נ]: קומניתא דאומא. עיפושת[ס] פת שמתעפש למחר זמן בתוך הכותח: וכופפין את הקומה. כלומר מחישין כוחו: ירק חי. כגון כריסין וגלגלים וחזרין, כשחוכל מהן הרבה תמיד:

דממידא

ואלו עוברין. עליהן נדל ירחה ונדל ימנת, וכולהו מפרש להו בגמרא זיתום וזומן וקולן ועמילן: **תבשיטי נשים.** בגמרא[י] מפרש: מין דגן. חמשה מינין, חיטין ושעורין וכוסמין ושבולת שועל ושיפון[כ]: ואין בהן כרת. מ"ם מכלן, מכל לחו יש בהלילתן, ובגמרא[ל] יליף לה כולה: **גמ'** מטמטם. לשון סחימה: ממא את העינים משום מילחא. מלח סדומית יש שמממת לת העיניים[מ], כשנוגע בחלת ובוזר ונוגע בעין: נסיובי דחלבא. מ"ש[נ]: קומניתא דאומא. עיפושת[ס] פת שמתעפש למחר זמן בתוך הכותח: וכופפין את הקומה. כלומר מחישין כוחו: ירק חי. כגון כריסין וגלגלים וחזרין, כשחוכל מהן הרבה תמיד:

דממידא

לאמר לימד על כל הפרשה שהיא בלאו א'. נרלה לר"י דהיינו דוקא בהגן דברים דחית בהו לחו הבא מכלל עשה לחל שחר דברים לח:

הדרן עלך כל שעה

ואלו עוברין בפסח. פ"ה לעבור עליהן בבל ירחה ובבל ימנא וגם ריב"ח מדקדק מלשון עוברים דמשמע (ג) עוברין מן העולם ואין נרלה לר"ת דמשמע דכל הגן מרבין מכל מחמנת לח תחכלו ואפילו בחכילה לח הוה מיחייב חי לחו דרבייח קרא ומהיכי תיתי בל ירחה ובל ימנא ונרלה לר"ת דחלו עוברין (ג) פי' המוכלין ועוברין היינו מעל השולחן דלחו בני מיכל ניהו חבל בל ירחה ליכא:

רבי אליעזר אומר אף תכשיטי נשים. היינו (ד) חמן נוקבה ואפילו הוי חמן דגן גמור על ידי מערובת מ"מ מדקחמר חף משמע דמודה לת"ק ובגמרא חמרי דרבי חליעזר סבר נוקבה בעיניה בלא כלום לכן נרלה דגרס רבי חלעזר בחד מייהו חו בחתני' חו בגמרא:

הח

אהה 19/06/2018

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) תמורה ז:, ג) [שם], ג) יומל כח:, ד) [לעיל מ.], ה) [נרכות כל. ום"ג], ו) [בחולין נח: פרש"י בניחור נכון], ז) עירובין דף נה:, ח) [נרכות מג: שבת קיג: תענית י:], ט) שמות יב, י) לקמן סוף ע"ב, כ) לעיל לה., ל) לקמן מג., מ) עירובין יז ע"ב.

הגהות מהר"ב רנשבורג

אן תוס' ד"ה לאמר לימד על כל הפרשה שהיא בלאו. נ"ב עיין מנחות דף נ"ג בתוס' ד"ה לף כאן וכו' ודוק:

תורה אור השלם

א) וְשׂוֹר וָשֶׂה שׁוֹרֵעַ וְקָלוּט נְדָבָה תֵּעָשֶׂה אֹתוֹ וּלְנֶדֶר לֹא יֵרָצֶה: [ויקרא כב, כג]

ב) וַיְדַבֵּר יְיָ אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: [ויקרא כב, יז]

ליקוטי רש"י

נדבה תעשה אותו. נעל מוס לחה מקדים לנדק הבית. כל המתפיס וכו' עובר בעשה. מהאי עשה דלמרינן ומי לחה מקדים תמידים, דהיינו לחו הבא מכלל עשה ועשה הוח. לא נאמר בדברים. כלומר נהיית פרשה הלא לחמור נלמו הכי לחמור הקב"ה. לאו אמור. לחמור להם ליזהרו דלחו חיכא הכא דאי עבדי מהך פרשה עוברין נלמו [תמורה ז:]. אשה לא תלוש. נפסח [יומא כח:]. אין לותתין וכו' נתבקעו. מחמת הניפוח שמחמת המים מקוורות דומיי ממהרות להחמיץ [לעיל מ.]. אטו כולהו חדא מחיתא מחיתינהו. וכי נמריגה לחת מרגמס לכוונ לשון (שמות ל"ט במדבר) עובד מחי דמיקון דבור קרו ליה מינסי מריגה שמסדר לת דבריו [חולין נח:].

הגהות וציונים

ג] ראשונים וכ"ל לא בחמה ולא בחמין בחמי חמה: ד] [צ"ל וצריכה] (גליון): ה] ז] ח] ט] י] יא] יב] יג] יד] טו] טז] יז] יח] יט] כ] ל] מ] נ] ס] ע] פ] צ] ק] ר] ש] ת] [כל אלה ראשונים וכ"ל]

עין משפט נר מצוה

קפו א מיי' פ"ה מהל' ערכין הלכה ו:
קפז ב מיי' פ"ה מהל' תמיד הלכה טו סמג לאוין עט טור שו"ע או"ח סימן תנט סעיף ד:
קפח ג מיי' שם הלכה יא טור שו"ע או"ח סימן תנה סעיף ו:
קפט ד מיי' שם הלכה יב טוש"ע או"ח סימן תנט סעיף ו:
קצ ה מיי' שם טוש"ע שם סעיף ב:
קצא ו מיי' שם טוש"ע שם סעיף ג:
קצב ז מיי' שם טוש"ע שם סעיף ה:
א ח מיי' פ"ל מהלכות תמיד הלכה ח סמג לאוין עט טוש"ע או"ח סימן תמב סעיף ו:
ב ט מיי' פ"ל מהלכות תמיד הלכה ו:

הגהות הב"ח

(ה) רש"י ד"ה היכא דמיתמר וכו' דאמרן אדם ממלא כריסו מהן: (ג) תום' ד"ה ואלו וכו' מלמון עוברים דמשמע. נ"ב פירוש מדלא קאמר עוברין עליהם: (ד) בא"ד ונרלה לר"ת דאלו עוברין פי' (המוכלין) מז"מ ונ"ב ס"ל האוכלין[ע]: (ז) ד"ה ר' אליעזר וכו' היינו חמן נוקבה. נ"ב ולפי זה מוסיף ר"ל דלת"ק [דוקל נוקבה] בעיניה ולר"ש לף נוקבה [ע"י תערובות] ולי הוי ממן דגן גמור ע"י תערובות [מוסיף] ר"ל דאפילו מכשיטי נשים [דלמ] הוי רלויים לאכילה:

רבינו חננאל

דמאכילתו בלילה שהוא עשה הבאתה לא תאכל ביום שהוא לאו וכל כי האי גונא עשה הוא ואין לוקין על עשה. אמר רב חסדא זו הברייתא לר' יהודה היא דתניא ושור ושה שרוע וקלוט נדבה תעשה אותו פי' אותו שהוא בעל מום אתה מתפיסו נדבה לבדק הבית ואי אתה מתפיס תמימים לבדק הבית אלא לנדר מתפיס תמימין. מכאן אמרו כל המתפיס תמימים לבדק הבית עובר בעשה דלאו הבא מכלל עשה עשה הוא ואין לי אלא בעשה בלא תעשה מנין ת"ל וידבר ה' אל משה לאמר לימד על הפרשה כולה שיהא בלאו אמור. א"ל ר' לבר קפרא והיכן אתה מוצא בזה הפסוק לאו. אמר ליה דכתיב לאמר לא יומרו דברים מכאן למדנו כל המימר ממה שכתוב ואפילו עשה עובר בלאו שהרי

המיר. **דבי רב אמרי כן פרשו לאמר לא אמר** כלומר על כל מצוה שבתורה גזר עליהן בלאו: **מי תשמיש של נחתום ישפכו מפני שהן נקוין ומחמיצין.** פירורי העיסה הנגררים מן המים שנשתמש בהן כמו שרוחץ אותם נקוין ומחמי. ואוקימ' אי נפישי דקוו וקיימו נשפכין במקום מדרון ואי לא נפישי אלא נבלעין ממקומן שופכין אפילו במקום האשבורן. **אמר רב יהודה** אין לשין אלא במים השאובין מאתמול ולנו בלילה דאינון מיא ביתו ונצטננו הרבה. **דרש רבא** אין לשין בחמה ולא במים הגרופין ולא במים חמין ולא אפילו במים שהוחמו בחמה. **פי' גרופין** מושכין דכתיב (שופטים ה' כ"א) נחל קישון גרפם כלומר משכם. **ולא תגביה היד מן התנור** כלומר לא תניח הפת מוטל ותתעסק בדבר אחר עד שתגמור את הפת. ויש אומרים לא תגביה ידה מן הפת עד שתדבקהו בתנור. **וצריכה** שני כלים במים אח' שמקטפת בו הפת בתוך התנור ואח' שמצננת ידיה. **עברה ולשה** בחמין או במים גרופין או באלו כלן מאי. ופשט רב אשי עברה ולשה אסור וקיימא לן כותיה: **הדרן עלך כל שעה**

פ"ג ואלו עוברין בפסח כותח הבבלי ושכר המדי וחומץ האדומי וזיתום המצרי וכו'. כותח הבבלי אסור בפסח משום קומניתא דאומא דהיא חמץ פת ניקודים ואסור לאכלו בבשר משום נסיובי דחלבא פי' נסיובא.

גמרא

שנינו במשנתנו, אלו הדברים שעוברין עליהם בפסח, כותח הבבלי וכו׳.

הגמרא מביאה ברייתא העוסקת בענין כותח הבבלי:
תָּנוּ רַבָּנָן - שנינו בברייתא, **שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים נֶאֱמָרִים** [-נאמרו] **בְּכוּתָּח הַבַּבְלִי** שמשום כך אין ראוי לאכלו, **מְטַמְטֵם** - סותם **אֶת הַלֵּב** מלהחכים[נג], **וּמְסַמֵּא** [-מעוור] **אֶת הָעֵינַיִם, וּמַכְחִישׁ אֶת הַגּוּף.**

הגמרא מבארת מדוע הכותח גורם לדברים אלו:
מבארת הגמרא, מה ששנינו שהכותח **מְטַמְטֵם אֶת הַלֵּב**, הוא **מְשׁוּם נְסִיּוֹבֵי דַּחֲלָבָא** - מי החלב הנשארים אחרי עשיית הגבינה. **ומה ששנינו שמְסַמֵּא אֶת הָעֵינַיִם**, הוא **מְשׁוּם מִילְחָא** - מלח סדומית שיש בו, שלפעמים נוגע בכותח ואחר כך חוזר ונוגע בעינו. **ומה ששנינו שמַכְחִישׁ אֶת הַגּוּף**, הוא **מְשׁוּם קוֹמְנִיתָא דְּאוּמָּא** - הלחם המעופש שבתוך הכותח[נד].

הגמרא מביאה ברייתא העוסקת במאכלים שמזיקים לגופו של האדם:
תָּנוּ רַבָּנָן - שנינו בברייתא, **שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים** - מאכלים **מַרְבִּין** את **הַוֶּרֶל** [-הרעי] במעיו, **וְכוֹפְפִין אֶת הַקּוֹמָה** - מתישים את כחו, **וְנוֹטְלִין אֶחָד מֵחֲמֵשׁ מֵאוֹת מְאוֹר עֵינָיו** - מחלישים את הראיה **שֶׁל הָאָדָם. ואֵלּוּ הֵן, פַּת קִיבָּר** - לחם העשוי מקמח שאינו נקי[נה], **וְשֶׂכָר חָדָשׁ, וְיָרָק חַי**, כגון כרתי ובצל וחזרת, כשאוכל מהם הרבה בקביעות[נו].

הגמרא מביאה ברייתא העוסקת במאכלים שמרפאים את גופו של האדם:
תָּנוּ רַבָּנָן - שנינו בברייתא, **שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים** - מאכלים **מְמַעֲטִין אֶת הַוֶּרֶל** - הרעי במעיו של אדם, **וְזוֹקְפִין אֶת הַקּוֹמָה** - מחזקים את כחו, **וּמְאִירִין אֶת הָעֵינַיִם. ואֵלּוּ הֵן, פַּת נְקִיָּה, בָּשָׂר שָׁמֵן, וְיַיִן יָשָׁן.**

הגמרא מבארת מה הם שלושת הדברים האלו:
מבארת הגמרא, **פַּת נְקִיָּה**, היינו

להודיענו שאף שבפשטות היה נראה לפרש שדברי המשנה ׳הרי אלו באזהרה׳ אמורים לענין בל יראה, מכל מקום משום שהמשך דברי המשנה ׳ואין בהם כרת׳ לא שייך אלא באכילה, אם כן צריך לפרש גם מה ששנינו ׳הרי אלו באזהרה׳ לענין אכילה.

כג. האלף לך שלמה (שו״ת, יו״ד סי׳ קנג). והוכיח שם מזה, שלדעת ברייתא זו החכמה בלב ולא במוח.

כד. שהלחם שמכניסים לתוכו מתעפש לאחר זמן כשנמצא בתוך הכותח. רש״י (ד״ה קומניתא). ובעבודה זרה (נ: ד״ה כומתא) כתב, שהיו נותנים בו פת שכבר נתעפשה. וכן פירש הרע״ב כאן במשנה.

כה. רש״י (כתובות קיג. ד״ה קיבורית).

כו. רש״י (ד״ה ירק).

רבי יהודה היא. לימד לאו הבא מכלל לימוד לאו הוא: שרוע. הוא שמחת מעיניו גדולה ומחת קטנה, וכן שאר מבריס: קלוט. שפרסומיו קלוטות: נדבה תעשה אותו. לדמיו הקדישהו לבדק הבית, ולנדר להעלות קרבן לא ירלה, וכתב לוותו, לוותו בעל מוס לתה מתפיס לקדושת בדק הבית, ולין לתה מתפיס תמיסים הרלויין למזבח לבדק הבית: וידבר ה' וגו'. בתחלת הפרשה כתיב: לא נאמר בדברים. טוטריקון לימר: לאו אמור. לימור להן שיש ליסור לוו בדברים, והכא גבי פסח נמי כתיב[ע] בתחלת הפרשה וילמר ה' לל משה ולל להרן לימר: האישבורן. לשון שבירה, שמשבר הקרקע ויש בקעים שהמים נלפיס ושוהין בתוכן ולין נבלעין, ומחמילין: הכי גרסינן הא דנפישי דקוו הא דלא נפישי דלא קוו. כשהן מרובות הן נקוות לל מקוס לחד ולין נבלעות מהר ומחמילות, וכשהן מועטות לן קוו: שלנו. בלילה, מפני שבימי ניסן המעיינות חמין שעדיין ימות הגשמים הן, כדלמרינן נמי שהיה (לקמן נד:) בימות הגשמים חמה מהלכת בשיפולו של רקיע לפיכך כל העולם לוען ומעיינות חמין, הלכך מלינן בלילה ומלטננין: דרשה רב מתנה. ובלשון הקודש היו דורשין, וכשבורין השומעין שמיס שלו הוא לומר: דביתו. תרגוס של לנו (דביתו[ו]): לא בחמה. לפי שחוס השמש מחממה: ולא בחמי חמה. בימים שהוחמו בחמה, וכ"ש בחמי החור: הגרופים מן המוליר. דוד גדול של נחושת, ותלוי על החור כל שעה ומוסתו עבה, ולפי כשלין שם חור, מיס שבשוליו חמיס לו פוסרין: גרופים. לשון שרייס, שממלין מנחושתו של שוליו: ואל תגביה ידה מן התנור. כלומר תהא עוסקת בבלק כל שעה: שמקטפת בו. טחה פני המרלה בחיס: שמצננת בו ידיה. לחותן שמקטפת בהן מתחממות מחוס יליה והעיסה: עברה ולשה. בחמין: לא נתבקעו מותרות. ומ"ג למנא לין לותתין, הכא נמי ל"ש, הוחיל ולתו רוחין שלא החמיץ שלין שם לא סימני שיחור ולא סימני סידוק: מחיתא מחיתינהו. כולם מריגה לחת מריגת', משום דבחלה ליסורא לרבנן תנא שם עבר מותר בהלילה בעית למימר נמי בכולהו: היכא דאתמר. בהדיה דלא קנסינן ליה לחתר, והיכא דלא לחתר לא לחתר, והלכך עברה ולשה בחמין קרובה למזיד היתה ואסור, ולא דמי לבליקות של נכרים דלמרינן (לעיל דף מ.) (ח) ממלא מלא כריסו מהן, דהכא בעינן למיקנסה דעברה מדרבנן. מעשה חורג מתרגמינן עובד מחי (שמות כח):

הדרן עלך כל שעה

ואלו עוברין בפסח. פ"ה לעבור עליהן בבל ירלה ובבל ימלא וגס ריב"ן מדקדק מלשון עוברים דמשמע (ג) עוברין מן העולם ומין נרלה לר"ת דמשמע דכל הנך מרבינן מכל מחמלת לל תאכלו ואפילו בהלילה לל הוה מיחייב חי לחו דרביית קרא ומהיכי תיתי בל ירלה ובל ימלא ונרלה לר"ת דחלו עוברין (ג) פי' המוכלין ועוברין היינו מעל השולחן דחלו בני מיכל ניהו חבל בל ירלה ליכא: **רבי** אליעזר אומר אף תבשיטי נשים. היינו (ד) חמץ נוקשה ואפילו הוי חמץ דגן גמור על ידי מערובת מ"מ מדקאמר לף משמע דמודה לת"ק ובגמרא אמרי' דרבי אליעזר סבר נוקשה בעיניה בלא כלום לכך נרלה לברס רבי אליעזר בחד מייניהו או בתתני' או בגמרא:

לאמר

לימד על כל הפרשה שהיא בלאו א]. נרלה לר"י דהיינו דוקא בהנך דבריס דלית בהו לחו הבא מכלל עשה חבל שאר דבריס לח:

הדרן עלך בל שעה

ואלו עוברין בפסח. פ"ה לעבור עליהן בבל ירלה ובבל ימלא וגס ריב"ן מדקדק מלשון עוברים דמשמע (ג) עוברין מן העולם ומין נרלה לר"ת דמשמע דכל הנך מרבינן מכל מחמלת לל תאכלו ואפילו בהלילה לל הוה מיחייב חי לחו דרביית קרא ומהיכי תיתי בל ירלה ובל ימלא ונרלה לר"ת דחלו עוברין (ג) פי' המוכלין ועוברין היינו מעל השולחן דחלו בני מיכל ניהו חבל בל ירלה ליכא: **רבי** אליעזר אומר אף תבשיטי נשים. היינו (ד) חמץ נוקשה ואפילו הוי חמץ דגן גמור על ידי מערובת מ"מ מדקאמר לף משמע דמודה לת"ק ובגמרא אמרי' דרבי אליעזר סבר נוקשה בעיניה בלא כלום לכך נרלה לברס רבי אליעזר בחד מייניהו או בתתני' או בגמרא:

הדרן עלך בל שעה

ואלו עוברין בפסח כותח הבבלי ושכר המדי וחומץ האדומי וזיתום המצרי וזומן של צבעים ועמילן של טבחים וקולן של סופרים ר"א אומר אף תבשיטי נשים זה הבלל בל שהוא ממין דגן הרי זה עובר בפסח הרי אלו באזהרה ואין בהן משום כרת: **גמ'** ת"ר שלשה דברים נאמרים בכותח הבבלי מטמטם את הלב ומממא את העינים ומבחיש את הגוף מטמטם את הלב משום נסיובי דחלבא ומממא את העינים משום מילחא ומבחיש את הגוף משום קומניתא דאומא. ת"ר ג' דברים מרבין הזבל וכופפין את הקומה ונוטלין אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם אלו הן פת קיבר ושכר חדש וירק חי. ת"ר שלשה דברים ממעטין את הזבל וזוקפין את הקומה ומאירין את העינים אלו הן פת נקייה בשר שמן ויין ישן פת נקייה דממידא

ואלו עוברין. עליהן בבל ירלה ובבל ימלא, וכולהו מפרס להו בגמרא זיתום וזומן וקולן ועמילן: **תבשיטי נשים.** בגמרא[י] מין דגן. חמשה מינין, חיטין ושעורין וכוסמין ושבולת שועל ושיפון[כ]: ואין בהן כרת. מס מכלן, מבל לחו יש בהלילתן, ובגמרא[ל] ילים לה כולה: **גמ'** מטמטם. לשון סתימה: ממא את העינים משום מילחא. מלח סדומית יש שמסמא לת העיניס[מ], כשנוגע בעלם בחוזר ונוגע בעין: נסיובי דחלבא. מיסג"ח[נ]: קומניתא דאומא. עיפושא[ס] פת שמתעפס לאחר זמן בתוך הכותח: וכופפין את הקומה. כלומר מתישין כוחו: ירק חי. כגון כריסין ובללים וחזרין, כשאוכל מהן הרבה תמיד: דממידא

קפו א מיי' פ"ה מהל' ערכין הלכה ו:
קפז ב מיי' פ"ה מהל' תמין הלכה טו סמג לאוין עט טור שו"ע או"ח סימן תנט סעיף ד:
קפח ג מיי' שם הלכה יא טור שו"ע או"ח סימן תנה סעיף ו:
קפט ד מיי' שם הלכה יב טוש"ע או"ח סימן תנט סעיף ו:
קצ ה מיי' שם טוש"ע שם סעיף ב:
קצא ו מיי' שם טוש"ע שם סעיף ג:
קצב ז מיי' שם טוש"ע שם סעיף ה:
א ח מיי' פ"ל מהלכות תמין הלכה ח סמג לאוין עט טוש"ע או"ח סימן תמב סעיף ו:
ב ט מיי' פ"ל מהלכות תמין הלכה ו:

ע) תמורה ז:, ג) [שם], ג) יומל כח:, ד) [לעיל ת.], ה) [נרכות כד. וש"נ], ו) [בחולין נח: פרש"י בניחור נכון], ז) עירובין דף נה:, ח) [נרכות מג: שבת קיג: תענית י:], ט) שמות יב, י) לקמן סוף ע"ב, כ) לעיל לה., ל) לקמן מג., מ) עירובין יז ע"ב.

הגהות מהר"ב רנשבורג

א] תום' ד"ה לאמר לימד על כל הפרשה שהיא בלאו. נ"ב עיין מנחות דף נ"ל בתום' ד"ה לף כאן וכו' ודוק:

תורה אור השלם

א) וְשׂוֹר וָשֶׂה שָׁרוּעַ וְקָלוּט נְדָבָה תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ וּלְנֶדֶר לֹא יֵרָצֶה:
[ויקרא כב, כג]

ב) וַיְדַבֵּר יְיָ אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: [ויקרא כב, יז]

הגהות וציונים

ג] ראשונים וכ"ה לא בחמה ולא בחמי חמה: ד] [צ"ל וצריבה] (גליון): ה] ג' דברים נאמרו (כת"י): ו] [פי' פסולת הסולת. ערוך] (גליון): ז] [בעירובין ליתא מלת חי] (גליון), וכן ליתא בכת"י, ועי' תוס' בעירובין שם ד"ה כל עיר, ומדלא משני שם בגמ' כאן במבושל וכאן בחי משמע דכאן אפי' במבושל (דק"ס). בכת"י נוסף כאן בנוסח הגמ' פת קיבר ריפתא דסיפוסקא שכר חדש דלא חליף עליה ארבעין [נ"א ארבעה] יומין ירק בשאר ירקי אבל תומי וכרתי לית לן בה (וכעין שנוסף פירוש הג' דברים בברייתא דלהלן בדברים דמעלו), וכן היה לפני פי' הר"ח (ועי' רש"י בעירובין שם ד"ה תומי וכרתי, דק"ס), אמנם מרש"י דהכא שכתב כגון "כרישין" וכו' משמע קצת דל"ג לה: ו] [צ"ל ביתו] (גליון): ז] מי חלב הנותרים לאחר שהחלב נהפך לגבינה: מ] ברש"י על הרי"ף וברי"ן נוסף של פת: נ] לפי גירסתו מפרש ר"ת ב' פירושים בלשון עוברין, ע"ד רש"י היינו האוכלין וע"ד הריב"א היינו מעל השולחן וכו', וכ"ה להדיא בתוס' הרשב"א לעיל ב ע"א עיי"ש:

משנת ראשונים

נדבה תעשה אותו אותו אתה מתפיס לבדק הבית. בעבור שרוב הנדבות לבדק הבית כמו שאמר במשכן כל נדיב לבו] [יביאה] את תרומת ה' וכו'. והטעם, כי אין בענין בדק הבית חיוב רק נדבת הנפש, ומנהג הנותנים לבדק הבית כי בנדבה יביאו הרי זו לבנין, לפיכך כל מקום שיזכיר נדבה סתם הוא לבדק הבית, עד שיפרש בו לעולה או לזבח שלמים כמו שהזכיר למעלה. והנדר יאמר סתם לקדשי המזבח, לך אזבח זבח תודה, נדרי לה' אשלם נגדה נא לכל עמו בחצרות בית ה' אבא ביתך בעולות אשלם לך נדרי, והנותנים למזבח בנדרים יביאו, אם יצליחני אלהים אבא לפניו בעולה. [רמב"ן, ויקרא כב כג] **ולנדר לא ירצה.** יוכל לעשות ממנו נדבה כיון שאין לו אחר לפני לתת. אבל לנדר שאם נדר בעת צרתו הרי עלי שור או שה, צריך שיתן אותו תמים זכר בעין יפה כיון שיש לו זמן לבקשו ולהקריבו ומוצא שפתיו ישמור. [אברבנאל, ויקרא כב כג] **דרש רבא אשה לא תלוש בחמה ולא בחמי חמה.** הרב אלפסי ז"ל כתב אפי' תותי עיבא לא דיומא דעיבא כוליה שמשא ובשם הר"מ במז"ל דדוקא בשהוא מעונן גמור אבל כשהעננין עוברין ושבין פעם נגלה ופעם נכסה אין בכך כלום וכן עשה מעשה וכן עיקר. [מהר"ם חלאווה] **ולא במים הגרופין מן המוליר.** פירש"י ז"ל ממוליאר הגרוף שהן חמין או פושרין. והא פשי' והרב אלפסי ז"ל פי' שנשאבו בו ביום ויש מפרשין מים מגלגל הרחים שמתחממין על ידי התנועה המהירית מלשון נחל קישון גרפם. וכלהו איתנייהו וה"מ בלא שהייה. [מהר"ם חלאווה] **ולא תגביה ידה מן התנור עד שתגמור את כל הפת.** פי' הר"ח ז"ל שלא תניח את הפת ותתעסק בדבר אחר, וכן פירש הרב אלפסי ז"ל, ואחרים פירשו שלא תגביה ידה מן הפת עד שתדבק בתנור, והרא"ה מפרש שלא תגביה ידה מהסק התנור עד שתגמור אפיית הפת כדי שלא יצטנן ויעמוד בחומו, וכתב הרי"ט ז"ל ולעיקר דינא כולהו איתנהו. [הריטב"א]

רבינו חננאל

דמאכילתו בלילה שהוא עשה הבאתה לא תאכל ביום שהוא לאו וכל כי האי גונא עשה הוא ואין לוקין על עשה. **אמר רב חסדא זו הברייתא לר' יהודה היא** דתניא ושור ושה שרוע וקלוט נדבה תעשה אותו פי' אותו שהוא בעל מום אתה מתפיסו נדבה לבדק הבית ואי אתה מתפיס תמימים לבדק הבית אלא לנדר מתפיס תמימין. **מכאן אמרו** כל המתפיס תמימים לבדק הבית עובר בעשה דלאו הבא מכלל עשה עשה הוא ואין לי אלא בעשה בלא תעשה מנין ת"ל וידבר ה' אל משה לאמר לימד על הפרשה כולה שיהא בלאו כלן מאי. ופשט רב אשי עברה ולשה אסור וקיימא לן כותיה: **הדרן עלך כל שעה**

פ"ג ואלו עוברין בפסח כותח הבבלי ושכר המדי וחומץ האדומי וזיתום המצרי וכו'. כותח הבבלי אסור בפסח משום קומניתא דאומא דהיא חמץ פת ניקודים ואסור לאכלו בבשר משום נסיובי דחלבא פי' נסיובא. א"ל ר' לבר קפרא והיכן אתה מוצא בזה הפסוק לאו. **אמר ליה דכתיב לאמר** לא יומרו דברים מכאן למדנו כל המימר ממה שכתוב ואפילו עשה עובר בלאו שהרי על הפרשה כולה שהיא בלאו דברי ר' יהודה. א"ל ר' לבר קפרא והיכן אתה מוצא בזה הפסוק לאו. **אמר ליה דכתיב לאמר** לא יומרו דברים מכאן למדנו כל המימר ממה שכתוב ואפילו עשה עובר בלאו שהרי

הגהות הב"ח

(ה) רש"י ד"ה היכא דתימר וכו' דאמרן אדם ממלא כריסו מהן: (ג) תום' ד"ה ואלו וכו' מלשון עוברים דמשמע. נ"ב פירוש מדלא קאמר עוברין עליהם: (ד) בא"ד ונרלה לר"ת דחלו עוברין פי' (המוכלין) תו"מ ונ"ב ס"ת האוכלין[ס]: (ל) ד"ה ר' אליעזר וכו' היינו חמץ נוקשה. נ"ב ולפי זה מוסיף ר"ת דלמ"ק [דוקא נוקשה] בעיניה ולר"ת לף נוקשה [ע"י מערובת] ומי הוי חמץ דגן גמור ע"י מערובת [מוסיף] ר"ת דאפילו מבשיטי נשים [דלא] הוי רמויס לאכילה:

19/06/2018

עין משפט נר מצוה

ג א מיי׳ פ״ב מהלכות מעשר הלכה ז:

רבינו חננאל

פי׳ ריפתא ספסקא פסולת הסלת פת קיבר. **צפירתי דלא אפתח** יש מי שאומר שעירה שעדיין לא ילדה כלומר לא נפתחה רחמה ויש אומר עופות צפרים שמנות שלא ילדו: **שכר המדי.** רמי ביה שערי: **חומץ האדומי.** אין יינם של אדום מחמיץ עד שנותנים בו שעורים. פי׳ **תמד דפורצני** אחר שסוחטין הענבים נותני׳ שם[מ] על החרצנים שנים שלש׳ ימים ואחר כן סוחטין אותן היוצאת מהן נקראת תמד דפורצני. והנותן מים בשמרי יין ומסננן היוצא מהן נקרא תמד דדוחקא: **זיתום המצרי.** משום שערי דאית בהו: **זומא של צבעין.** משום מיא דחיורא: **עמילן של טבחים.** הפת שעושין לשאוב הזוהמא של בשר נקרא עמילן של טבחים: **קולן של סופרים.** ויש מי ששונה קולה והדבר אחד הוא והוא אל נשי שמדבקין בו הסופרים ניירותיהם. **אלו כולן** השנוי׳ במשנתנו במקום שיש בתוכן מים אבל אין בהן מים הא קיי״ל מי פירות אין מחמיצין. ומצאנוהו מפורש בתלמוד ארץ ישראל אלו עוברין בפסח וכו׳ אמר ר׳ מונא וכולהו על ידי מור. כותח הבבלי הוא דיהיב בגויה קמחא דשערי: **תאני ר׳ חייא שלשה מיני מדינה** הן הכותח והשכר והחומץ. **וארבעה מיני אומנות** זיתום מעשה אומנות הרופאים וזומא של צבעים ועמילן של טבחים וקולן של סופרים. **ר׳ אליעזר אומר אף תכשיטי נשים.** תריצנא טיפולי נשים:

הגהות וציונים

מ] [בילקוט פרשת תולדות וכן ביחזקאל כו רמז שסה לא נזכר **בר יצחק** ובזה א״ש בסמוך] (גליון): נ] [צ״ל **תנן**] (גליון): ג] בשבת **תילתא** (וכ״ה כאן בכ״י) וכן להלן, ויעב״ץ פי׳ דצ״ל בפת״ח תַלתא וזהו שליש כמו דניאל ה טז: ד] בכ״י וראשונים **דחיזרא**, וכ״ה נכון (ד״ס, ועיין מלא הרועים): ס] [**לבא** כן הוא בפירוש המשניות להרמב״ם, ופי׳ רש״י פרק ב דחולין כח ע״א **לכא צבע עור אדום**, ע״ש] (גליון) ועי׳ רש״ל: ו] זנגביל: ז] יין גרוע עשוי ממים ששרו בהם קליפות וחרצנים או שמרים: ח] כרכום, מוריקא, חריע, סטים (רש״י גיטין סט. נדה נ. ונא: ועוד): ט] צ״ל פרקא (כת״י), והוא צבע עור אדום (רש״י חולין כח.): י] דבק חזק שמשתמשים בו ללכוד צפורים: כ] דפו״י **שטופל**: ל] נדצ״ל וקולן **לסופרים** ועמילן (לנחתומין) [**לטבחים**] (באה״מ). וכאן הוא סוף הדיבור ומה״ד נייר וכו׳ (חכמת מנוח), ואולי חסר ויש להוסיף תיבות ד״ה **מדבקין בהו ניירותיהן**. נייר עשוי וכו׳: מ] נדצ״ל **מים**: נ] ט״ס וצ״ל **דאינו** ראוי לאכילה (דבר שמואל):

מסורת הש״ס עם הוספות

ס) מגילה דף ו׳, ב) [מוספתא דמאי ריש פרק ו ע״ש], ג) בבא מציעא לז. חולין כה: מעשרות פרק ה [משנה ו׳], ד) [עיין תוספות עבודה זרה לד. ד״ה דורדיא. ותוספות בבא מציעא לו: ד״ה אין הלכה], ה) שבת קי. [ע״ש בגליון״], ו) [שבת קמז:], ז) עיין ב״ב צח., ח) [עיין תוספות לעיל לה: ד״ה מי פירות], ט) עיין ב״ב צז., י) עי׳ לקמן קח ע״ב.

תורה אור השלם

א) בֶּן אָדָם יַעַן אֲשֶׁר אָמְרָה צֹר עַל יְרוּשָׁלַיִם הֶאָח נִשְׁבְּרָה דַלְתוֹת הָעַמִּים נָסַבָּה אֵלָי אִמְלְאָה הֶחֳרָבָה:
[יחזקאל כו, ב]

ב) וַיֹּאמֶר יְיָ לָהּ שְׁנֵי גוֹיִם בְּבִטְנֵךְ וּשְׁנֵי לְאֻמִּים מִמֵּעַיִךְ יִפָּרֵדוּ וּלְאֹם מִלְאֹם יֶאֱמָץ וְרַב יַעֲבֹד צָעִיר:
[בראשית כה, כג]

ליקוטי רש״י

אמלאה החרבה. ריש״ע דקרא יען אמרה צור על ירושלים אמלאה החרבה עכשיו אמלא מחורבתה [מגילה ו.]. **המתמד.** מיס בשמרים פטור ממעשר [רשב״ם ב״ב צז.]. **כדי מדתו.** ולא יותר שמא יותר הכל מודים שמייב לעשר שהרי יש כאן יין. **ר׳ יהודה מחייב.** במעשר דכוליה פירא היא, וחכמים פוטרים הואיל ולא נוסף בו כלום מע״פ שיש בו טעם יין מיינו כלום [חולין כה:]. **תלתא קורדמי.** כרכום. **וסימנך סיפני.** כלי שנותנין בו תמרים וכו׳ וסימנך דלא מחליף שמעתתא שם כלי זה יהא לך סימן שיש בו שני סמכין ר״י אומר שערי [שבת קי.].

הגהות הב״ח

(מ) גמ׳ לעולם פרורא דמוכפי ואמאי קרי: **(נ) רש״י** ד״ה והא תני רבי מייא וכו׳ ועמילן של טבחין נייר: **(ס) תום׳** ד״ה טיפולן וכו׳ מ״ש היינו. נ״ב [אין לומר] דהקושיא ר״מ היינו מ״ק דהא פליג עליה דמוסיף אפילו נוקמה [ע״י מערוכות] מי נמי חמץ דגן גמור על ידי מערוכות [מוסיף דהוי] רשו לאכילה. **אלא** קשיא להו דמי טיפולן כו׳ היינו מכשיטי נשים אם כן מאי קאמר ר״מ אף מכשיטי נשים הא מ״ק נמי קאמר מכשיטי נשים ועיקר קושיית התוס׳ הוא דה״ל לפרש נמאי דפליגי ותירץ הר״י כו׳ דהכא מיירי בפניהם של מעלה ונענע שעל פניהם וכדתניא בפרק המניח אשה לא תעגיל קרק על פניה מפני שנוענע דלא מאיס הפניס גם אם לא היתה טופלת ולכך [לא קרי לה] מכשיטי נשים אבל מה שטופלת בפניה של מטה להסיר הסיער דמאום טפי אם לא היתה טופלת קרי לה מכשיטי נשים דכיון דבזה מעגיר המיאום מ״כ [מכשיט הוא] לה והשתא ספיר קמפרש [מאי דפליגי] דאומו טיפול דקרי לה מכשיטי נשים ידוע הוא דהוי [נוקמה ע״י מערוכות] מי נמי חמץ דגן גמור על ידי מערוכות [על ידי מערוכות] וכל הלומדים פירשו דחמים ולא מאים על הטיפול ויש חימה לפרש כן דלהא מתניתין לא קמיירי בטיפול שכבר טפלו הנשים בהן אלא מיירי בחמה שעושין לטפל בהן אע״פ שלא טפלו בהן: **(ל) בא״ד** ותירץ הר״י דאוליינהו להכא מיירי בפניהם של מעלה כשטופלין על פניהם דלא מאיס כל כך ומכשיטי נשים כל״ל:

דסמידא. סולת: **דצפירתא דלא אפתח.** עז שלא ילדה: **עתיק עתיקי.** יין של שלש שנים[ו]: **כל דמעלי.** לחולי זה קשה לזה, המועיל לזה קשה לעיניים או לחד מתחלואי שאר האברים: **זנגבילא.** וינזיבר״ח[ז]: **דרמו ביה מי שערי.** שמטילין לתוכו מי שעורין, כגון שכר שלנו, ועושין אותו כמדי: **שכר המדי.** לפי שבאותן הימים אין נוהגין לעשות שכר אלא מתמרים, וכמדי עושין שכר ממי שעורין כעין אותן שלנו, קרי ליה שכר המדי: **דשדו ביה שערי.** [ח] דיין נותנין שעורין שלמים כדי להחמיצו, לפי שיינם טוב ואינו בא לידי חימוץ עד שנותנין לתוכו שעורין: **בתחילה.** כשבית המקדש קיים היו מביאין נסכים מיהודה, ובזכות הנסכים היה טעם ביינם ולא היה מחמיץ כו׳: **אמלאה החרבה.** ריש״ע דקרא יען אמרה צור על ירושלים אמלאה החרבה עכשיו אמלא מחורבתה [מגילה ו.]. **המתמד.** מיס בשמרים פטור ממעשר [רשב״ם ב״ב צז.]. **כדי מדתו.** ולא יותר שמא יותר הכל מודים שמייב לעשר שהרי יש כאן יין. **ר׳ יהודה מחייב.** במעשר דכוליה פירא היא, וחכמים פוטרים הואיל ולא נוסף בו כלום מע״פ שיש בו טעם יין מיינו כלום [חולין כה:]. **תלתא קורדמי.** כרכום. **וסימנך סיפני.** כלי שנותנין בו תמרים וכו׳ וסימנך דלא מחליף שמעתתא שם כלי זה יהא לך סימן שיש בו שני סמכין ר״י אומר שערי [שבת קי.].

דסמידא בשר שמן דצפירתא דלא אפתח יין ישן עתיק עתיקי כל מילי דמעלי להאי קשה להאי ודקשה להאי מעלי להאי בר מזנגבילא רטיבא ופילפלי אריכתא ופת נקייה ובשר שמן ויין ישן דמעלי לכולי גופיה: שכר המדי: דרמו ביה מי שערי: וחומץ האדומי: דשדו ביה שערי אמר רב נחמן (בר יצחק[ט]) בתחלה כשהיו מביאין נסכים מיהודה לא היה יינם של יהודה מחמיץ עד שנותנין לתוכן שעורין והיו קורין אותו חומץ סתם ועכשיו אין יינם של אדומים מחמיץ עד שנותנין לתוכן שעורין וקורין אותו חומץ האדומי לקיים מה שנאמר[א] אמלאה החרבה[ב] אם מלאה זו חרבה זו ואם מלאה זו חרבה זו רב נחמן בר יצחק אמר מהכא[ב] ולאם מלאם יאמץ. תניא אמר רבי יהודה ביהודה בראשונה[ג] הלוקח חומץ מעם הארץ אינו צריך לעשר מפני שחזקה אינו בא אלא מן התמד ועכשיו הלוקח חומץ מעם הארץ צריך לעשר שחזקתו אינו בא אלא מן היין וסבר רבי יהודה תמד לאו בר עשורי הוא והא (תניא[ד]) [ג][א] המתמד ונתן מים במדה ומצא כדי מדתו פטור ורבי יהודה מחייב הכי קאמר לא נחשדו עמי הארץ על התמד אי בעית אימא נחשדו ולא קשיא הא[ה] בדרווקא הא בדפורצני: וזיתום המצרי וכו׳: מאי זיתום המצרי[ו] תנא רב יוסף תלתא[ז] שערי תלתא קורטמי ותלתא מלחא רב פפא מפיק שערי ומעייל חיטי וסימנך סיפני תרו להו וקלו להו וטחני להו ושתו להו[ח] מדיבחא ועד עצרתא דקמיט מרפי ליה ודרפי מקמיט ליה לחולה ולאשה עוברה סכנתא: וזומן של צבעים וכו׳: הכא תרגימו מיא דחיורי[ט] דצבעי בהו לבא[י]: ועמילן של טבחים וכו׳: פת תבואה שלא הביאה שליש שמניחה על פי קדירה ושואבת הזוהמא: וקולן של סופרים וכו׳: הכא תרגומא פרורא דאושכפי רב שימי מחוזנאה אמר זה טיפולן של בנות עשירים שמשיירות אותו לבנות עניים איני והא תנא רבי חייא ארבעה מיני מדינה ושלשה מיני אומנות ואי אמרת טיפולן של בנות עשירים מאי מיני אומנות איכא ואלא מאי פרורא דאושכפי אמאי קרי ליה האי קולן של סופרים קולן של רצענין מיבעיא ליה אמר רב אושעיא לעולם פרורא דאושכפי[כ] ומאי קרי ליה קולן של סופרים דסופרים נמי מדבקין בהו ניירותיהן: רבי אליעזר אומר אף תכשיטי נשים וכו׳: תכשיטי נשים סלקא דעתך אלא אימא אף טיפולי נשים דאמר רב יהודה אמר רב בנות ישראל שהגיעו כדי מדתו, לפי שהיין של שמרים מעורב בו ומן המים נשאר בשמרים: קורטמי. מוריקא קרו״ג[ל]: וסימנך: מתני׳ חמר שערי: סמ״ך סמ״ך. רב יוסף סים סמ״ך בשמו אמר שערי. ליענא מחרינא וסימנך סיפני, כלי שמשו כן כדאמרינן (נכתובות) (ג״מ דף סו:) ואי מגבהינהו בסיפני קנה, ושם כלי זה יהא סימן לגירסא זו דרב יוסף אמר שערי, שני סמכי״ן יחד: תרו להו. שורין אותן יחד: **מדבחא ועד עצרתא. מפסח ועד עצרת: דקמיט. עלור מנקביו: מרפי ליה. משלשלו: ודרפי קמיט ליה. למי שיש לו שילשול מעלרו: **סבנתא.** שמשלשל יותר מדאי: **מיא דחיורא**[ט]. מי סוכין: **דצבעו בהו לבא.** קרב״ח[י]: **פירורא דאושכפי.** גלו״ד[כ], והרבעים מדבקין בו את העור כשמתחלק לשתים, או מדבקין שתי עורות יחד לעשותן עבה, ודרכן לתת בה קמח של חיפון. ולקמיה מפרש מאי של סופרים: **טיפולן של בנות עשירים.** שהיא של סולת, משיירות משיוריהן לבנות סופרים מלמדי תינוקות שהן עניים, ומטיפולן של בנות עניים לא מצי למימר, דעניות אין להן סולת אלא סיד. טיפול לשון מטפל[כא] ומדביק חותו דבר או סיד או סולת על גבי להסיר השער: **והא תני ר׳ חייא.** ויהיב סימנא בהני דמתני׳, ואמר מרבע מיני מדינה שניני בהם הצריכין לכל אדם אין חומן אין לא חומן, שהרי למאכל או לרפואה עשויין, כותח שכר וחומץ וזיתום, אבל זומן אינו רואי אלא לצבעים, וקולן של סופרים, ועמילן של (ג) נחתומין[כב]. נייר עשוי מעשבים ע״י דבק שקורין גלו״ד[כג]: **תכשיטי נשים.** הוא כחל וסרק ושאר שחולות שנוחריהן להריח, ומאי חמץ אינו מאי נמי חמץ

דְּמִידָא - לחם העשוי מסולת. וּבְשַׂר שְׁמֵן היינו דִּצְפִירְתָּא דְּלָא אִפְּתַח - של עיזה שלא נפתח רחמה, כלומר שלא ילדה[א]. וְיַיִן יָשָׁן היינו עַתִּיק עַתִּיקֵי - יין ישן של שלוש שנים[ב].

הגמרא אומרת כלל בענין בריאות המאכלים:
כָּל מִילֵּי דְּמַעֲלֵי לְהַאי - כל המאכלים שמועילים לבריאות איבר אחד, קָשֶׁה לְהַאי - הם מזיקים לאיבר אחר, כגון דבר המועיל ללב מזיק לעינים או לאיבר אחר, וּדְקָשֶׁה לְהַאי - והמאכלים שמזיקים לאיבר זה, מְעַלֵּי לְהַאי - מועילים לבריאות איבר אחר, בַּר [-חוץ] מִזַּנְגְּבִילָא דְּטִיבָא - זנגביל לח, וּפִילְפְּלֵי אֲרִיכְתָּא - פילפלים ארוכים, וּפַת נְקַנְיָה - לחם העשוי מסולת, וּבְשַׂר שְׁמֵן של עיזה שלא ילדה, וְיַיִן יָשָׁן של שלוש שנים, דְּמַעֲלֵי לְכוּלֵּי גּוּפֵיהּ - שמועילים לבריאות כל איברי הגוף.

★

שנינו במשנתנו, שֶׁכָּר הַמָּדִי.

הגמרא מבארת ממה היו עושים את השכר במדי, שמשום כך אסור להשהותו ברשותו בפסח:
הטעם ששכר המדי אסור בפסח, הוא משום דְּרָמוּ בֵּיהּ מֵי שְׁעָרֵי - שמכניסים לתוכו מי שעורים[ג]. אהח 19/06/2018

★

שנינו במשנתנו, וְחוֹמֶץ הָאֲדוֹמִי.

הגמרא מבארת ממה עשוי החומץ של אדום, שמשום כך אסור להשהותו ברשותו בפסח:
הטעם שחומץ האדומי אסור בפסח, הוא משום דְּשָׁדוּ בֵּיהּ שְׁעָרֵי - שהיו מכניסים לתוכו שעורים שלמים כדי להחמיצו[ד].

הגמרא מביאה מימרא בענין חומץ האדומי:
אָמַר רַב נַחְמָן (בַּר יִצְחָק[ה]), בַּתְּחִלָּה - כשבית המקדש היה קיים, כְּשֶׁהָיוּ מְבִיאִין יין לְנָסְכִים[ו] מֵארץ יְהוּדָה[ז], לֹא הָיָה יֵינָם שֶׁל בני יְהוּדָה מַחְמִיץ, שהיה טעם ביינם בזכות מצות הנסכים, עַד שֶׁהיו נוֹתְנִין לְתוֹכָן שְׁעוֹרִין כדי להחמיצו, וְהָיוּ קוֹרִין אוֹתוֹ אחר שהחמיצוהו חוֹמֶץ סְתָם, משום שסתם חומץ שלהם היה נעשה בדרך זה[ח], וְעַכְשָׁיו שחרב בית המקדש ואין מביאים נסכים, בטל הטעם הטוב ביינם של בני יהודה, והתחיל להחמיץ מעצמו, ומאותו זמן אֵין יֵינָם שֶׁל אֲדוֹמִים [-ארץ אדום] מַחְמִיץ עַד שֶׁנּוֹתְנִין לְתוֹכָן שְׁעוֹרִין, ומשום שהוא נעשה יין טוב, וְקוֹרִין אוֹתוֹ 'חוֹמֶץ הָאֲדוֹמִי'. ומה שנעשה היין של אדום טוב, כאשר הורע יינם של בני יהודה, הוא לְקַיֵּים מַה שֶּׁנֶּאֱמַר - מתקיים בזה מאמר הכתוב (יחזקאל כו ג), 'אֲשֶׁר אָמְרָה צֹרְ עַל יְרוּשָׁלַם, הֶאָח', נִשְׁבְּרָה דַּלְתוֹת הָעַמִּים נָסַבָּה אֵלָי, אִמְּלְאָה הֶחֳרָבָה' - אתמלא אני מחורבנה[י]. ומזה אנו למדים שאִם מִלְּאָה זוֹ חֳרָבָה זוֹ, וְאִם מִלְּאָה זוֹ חֳרָבָה זוֹ. רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק אָמַר, מֵהָכָא - מפסוק זה יש לדרוש שאם יהודה יורדת אדום עולה, שנאמר (תהלים כה כג) 'וַיֹּאמֶר ה' לָהּ, שְׁנֵי גוֹיִם בִּבְטְנֵךְ, וּשְׁנֵי לְאֻמִּים מִמֵּעַיִךְ יִפָּרֵדוּ, וּלְאֹם מִלְּאֹם יֵאָמֵץ'[יב] - כשעשו [אבי אדום] גיבור, אז יעקב חלש, וכן להיפך, שאין מלכות שניהם מתקיימת יחד.

הגמרא מביאה חילוק בדין חומץ של יהודה לענין מעשר, שמקורו במה שנתבאר לעיל:
תַּנְיָא - שנינו בברייתא, אָמַר רַבִּי יְהוּדָה, בְּארץ יְהוּדָה, בָּרִאשׁוֹנָה - כשבית המקדש היה קיים, שהיו מביאים יין לנסכים מארצם ולא היה יינם מחמיץ, היה הדין שהַלּוֹקֵחַ חוֹמֶץ מֵעַם הָאָרֶץ אֵינוֹ צָרִיךְ לְעַשֵּׂר, אף שכל הלוקח פירות מעם הארץ צריך לעשר[יג], מִפְּנֵי שֶׁחֲזָקָה הוא שהחומץ אֵינוֹ בָּא [-עשוי] אֶלָּא מִן הַתָּמֵד - ממים שנתנו על החרצנים או על השמרים[יד], והתמד אינו חייב במעשרות[טו], אבל ודאי שאינו עשוי מיין שהחמיץ, משום שבאותו זמן היה יינם טוב בזכות מצות הנסכים, ולא היה מחמיץ כלל[טז]. וְעַכְשָׁיו משחרב בית המקדש ואין מביאים נסכים, ובטל טעם היין וממהר להחמיץ, הדין הוא שהַלּוֹקֵחַ חוֹמֶץ מֵעַם הָאָרֶץ צָרִיךְ לְעַשֵּׂר, משום שֶׁחֲזָקָתוֹ של החומץ שאֵינוֹ בָּא אֶלָּא מִן הַיַּיִן.

הגמרא מקשה על דברי רבי יהודה בברייתא מדברי רבי יהודה בעצמו במקום אחר:
מקשה הגמרא, וְכִי סָבַר רַבִּי יְהוּדָה שהַתָּמֵד לָאו בַּר עַשּׂוּרֵי הוּא - אינו חייב במעשר, וְהָא (תניא) [תְּנַן"]- והרי שנינו במשנה (מעשרות פ"ה מ"ו), הַמְּתַמֵּד - הנותן מים בחרצני ענבים או בשמרי יין של טבל,

---

א. **רש"י** (ד"ה דצפירתא). וכן כתב רבינו חננאל (ד"ה צפירתי) בשם יש מי שאומר. וכתב שם עוד, שיש מי שאומר ש'צפירתי דלא אפתח' הם ציפורים שמנות שלא ילדו.

ב. **רש"י** (ד"ה עתיק). והוא כמו שאמרו בבבא בתרא (נח.), שהאומר לחבירו יין ישן אני מוכר לך, נותן לו יין משנה שעברה, ואם אמר לו יין מיושן אני מוכר לך, נותן לו יין של שלש שנים. וכמו כן בארמית, יין 'עתיק' זהו יין משנה שעברה, ו'עתיק עתיקי' הוא של שלוש שנים. גליוני הש"ס (ד"ה עתיק).

ג. **בזמן** המשנה היו עושים שכר מתמרים, ורק במדי היו עושים אותו משעורים כפי שהוא נעשה כיום, לכן הוצרכה המשנה לפרש שכוונתה לשכר המדי. רש"י (ד"ה שכר).
לדעת תוספות לעיל (לה: ד"ה ומי) [המובא להלן בסמוך], שאם נותנים שעורים במים שמעורב בהם מי פירות דינם כחמץ נוקשה ולא כתערובת חמץ, יש לומר שכאן מדובר שהשרו את השעורים במים לפני שהכניסו אותם לתוך היין. תוספות (לעיל לה: ד"ה ומי).

ד. **לדעת** הראשונים שאם נתנו שעורים במים שמעורב בהם מי פירות דינם כחמץ נוקשה ולא כתערובת חמץ, יש לומר שכאן מדובר שהשרו את השעורים במים לפני שהכניסו אותם לתוך היין. תוספות (לעיל לה: ד"ה ומי).

ה. **בילקוט** שמעוני (נראמים רמז קי ד"ה ונאם, ישמקאל רמז שסה ד"ה כן) הובא מאמר זה משמו של 'רב נחמן' ולא משמו של 'רב נחמן בר יצחק', ולפי זה מיושב מה שהביאה הגמרא בסמוך שרב נחמן בר יצחק לומד את זה מפסוק אחר. הגהות וציונים בשם גליון. וראה עוד ברש"י ותוספות (גיטין לח: ד"ה אנא) שנחלקו אם סתם רב נחמן שבגמרא הוא רב נחמן בר יצחק או לא.

ו. **המביא** קרבן עולה או שלמים צריך לנסך יין על גבי המזבח. במדבר (טו ד-י).

ז. **מכאן** משמע שהיו מביאים יין לנסכים דווקא מיהודה ולא מהגליל, ויש לבאר שהטעם הוא משום שרצועה של ארץ העמים מפסקת בין גליל ליהודה, ולפי שגזרו חכמים טומאה על ארץ העמים אי אפשר להביא משם נסכים בטהרה לבית המקדש שהיה ביהודה, כמבואר בחגיגה (כה.) [עיין ברש"י (שם ד"ה לעופה)]. ומעבר הירדן לא היו מביאים לפי שאינה ארץ זבת חלב ודבש, כמו ששנינו בביכורים (פ"ג מ"י). שפת אמת (ד"ה כשהיו).

ח. **כלומר**, ביהודה היו קוראים לחומץ הנעשה על ידי שעורים חומץ סתם, אבל בגליל ועבר הירדן שיינם היה מחמיץ היו קוראים לו חומץ דיהודה. ברך משה (ד"ה והיו).

ט. **צור** היא מארץ אדום. רש"י (ד"ה ממלאה).
כל מקום שנאמר בפסוק 'צור' עם ו"ו, היינו מדינה ששמה צור, ובכל מקום שנאמר 'צר' בלי ו"ו, היינו מלכות רומי הרשעה שהיא מבני אדום. מדרש (שמו"ר ט יג).

י. **הוא** לשון קול של שמחה. רש"י (יחזקאל שם).

יא. **הקדוש** ברוך הוא אמר ליחזקאל, שהעיר צור שמחה על מפלתה הצפויה של ירושלים שהיתה נתונה במצור, ואמרה בקול של שמחה, שנשברה ירושלים שכל העמים נכנסים לסחור בה, ויסוב המסחר שבה אלי, ואתמלא אני מחורבנה. רש"י (שם).

יב. **לאום** היינו מלכות, ובא הכתוב לומר שלא ישוו שניהם בגדולה, אלא כשזה קם זה נופל. רש"י (שם).

יג. **רמב"ם** (מעשר פ"ט ה"ח).

יד. **תמד** הוא יין הנעשה על ידי שנותנים מים על גבי חרצנים של ענבים, ולאחר זמן המים מחמיצים ותוססים ונעשים יין, או על ידי שנותנים מים על גבי שמרי יין, והמים קולטים את טעם היין. רש"י (ד"ה ותמד).

טו. **ראה** להלן בסמוך שתמד פטור ממעשר לפי רבנן, וכעת סברה הגמרא שגם לרבי יהודה התמד פטור ממעשר מאותו הטעם.

טז. **ואף** ששנינו לעיל שניתן להחמיצו על ידי נתינת שעורים לתוכו ואם כן אפשר שחומץ זה בא מן היין. יש לומר שלא היו רגילים להחמיצו בכך. ועוד יש לומר, שכיון שאסור לעשות מיין חומץ משום בל תשחית, ורק אם התחיל להתקלקל קצת אז מכניסים לתוכו שעורים, נמצא שרוב החומץ נעשה מן התמד. שפת אמת (ד"ה מפני) [וכתב ליישב על פי זה, שלכך אין אומרים שהמחיר של החומץ יוכיח אם נעשה מיין או מתמד, שאם הוא של תמד הוא זול יותר, שכיון שהיו עושים חומץ רק מיין שהתקלקל, מסתבר שלא היה הבדל בין המחיר של חומץ שנעשה מיין לזה שנעשה מתמד]. והרש"ש (ד"ה מרנ) תירץ, שאף שרוב החומץ היה נעשה מיין שהיו נותנים לתוכו שעורים, מכל מקום פטור מן המעשר, שהרי רוב עמי הארץ מעשרים, וכיון שמיעוט מן החומץ היה נעשה מן התמד, שהוא פטור ממעשר, מצרפים את הרוב שמעשרים עם המיעוט שפטור ממעשרות, ולכן הקילו שהלוקח חומץ מעם הארץ פטור מלעשר. אלא שהקשה, שמלשון הברייתא 'חזקה אינו בא אלא מן התמד' משמע שרוב החומץ היה נעשה מן התמד.

יז. **הגהות** וציונים בשם גליון.

הא בדרווקא והא בדפורצני. והא דלמרינן שמזקתו מן התמד היינו מתמד דפורצני אבל דרווקני טוב מאד ואינס נעשים לעולס חומץ: **ומימניך** סיפני. נגמה אמה יולאה (שבת סו.) גבי הקיטע יולא בקב שלו רבי יוסי מוסר גרסינן ומימניך סמ"ך סמ"ך הוא סימן טוב יותר והכא לא מלי למימר הכי משום דשערי נמי כתיב:

טיפולן של בנו' עשירי'. ות"ת מ"כ היינו (ג) תכשיטי נשים ותירץ הר"י דלורליני"ם דהכא מיירי בפניס של מעלה (ד) דלא מלים כל כך כשטופלים על פניהם ותכשיטי נשים היינו בפניס של מטה שטופלים להסיר השער דמלים טפי: למה של יהודה מחמיץ עד שנותנין לתוכן שעורין והיו קורין אותו חומץ סתם ועכשיו אין יינם של אדומים מחמיץ עד שנותנין לתוכן שעורין וקורין אותו חומץ האדומי לקיים מה שנאמר [א] אמלאה החרבה [ס] אם מלאה זו חרבה זו ואם מלאה זו חרבה זו רב נחמן בר יצחק אמר מהכא [ב] ולאם מלאם יאמץ. תניא אמר רבי יהודה ביהודה בראשונה [ג] הלוקח חומץ מעם הארץ אינו צריך לעשר מפני שחזקה אינו בא אלא מן התמד ועכשיו הלוקח חומץ מעם הארץ צריך לעשר שחזקתו אינו בא אלא מן היין וסבר רבי יהודה תמד לאו בר עשורי הוא והא (תניא [ס]) [ג] [א] המתמד ונתן מים במדה ומצא כדי מדתו פטור ורבי יהודה מחייב הכי קאמר לא נחשדו עמי הארץ על התמד אי בעית אימא נחשדו ולא קשיא הא [ד] בדרווקא הא בדפורצני: וזיתום המצרי וכו': מאי זיתום המצרי [ה] תנא רב יוסף תלתא [ג] שערי תלתא קורטמי ותלתא מלחא רב פפא מפיק שערי ומעייל חיטי ומימניך סיסני תרו להו וקלו להו וטחני להו ושתו להו [ו] מדיבחא ועד עצרתא דקמיט מרפי ליה ודרפי מקמיט ליה לחולה ולאשה עוברה סכנתא: וזומן של צבעים וכו': הכא תרגימו מיא דחיורי [ז] דצבעי בהו לבא [ס]: ועמילן של טבחים וכו': פת תבואה שלא הביאה שליש שמניחה על פי קדירה ושואבת הזוהמא: וקולן של סופרים וכו': הכא תרגומא פרורא דאושכפי רב שימי מחוזנאה אמר זה טיפולן של בנות עשירים שמשיירות אותו לבנות עניים אני והא תנא רבי חייא ארבעה מיני מדינה ושלשה מיני אומנות ואי אמרת טיפולן של בנות עשירים מאי מיני אומנות איכא ואלא מאי פרורא דאושכפי אמאי קרי ליה האי קולן של סופרים קולן של רצענין מיבעיא ליה אמר רב אושעיא לעולם פרורא דאושכפי [ח] ומאי קרי ליה קולן של סופרים דסופרים נמי מדבקין בהו ניירותיהן: רבי אליעזר אומר אף תכשיטי נשים סלקא דעתך אלא אימא אף טיפולי נשים דאמר רב יהודה אמר רב בנות ישראל שהגיעו כדי מדתן, לפי שהיין של שמרים מעורב בו ומן המים נשאר בשמרים: קורטמי. מוריקא קרו"ג [ס]: וסימניך. שלא תטעה מתן אמר חיטי ומתן אמר שערי: סמ"ך סמ"ך. רב יוסף סים סמ"ך בשמו אמר שערי. ליטנא אחרינא וסימניך סיסני, כלי שמשו כן כדאמרינן (נכתובות) (ג"מ דף סז:) ואי אגבהינהו בסיסני קנה, ושם כלי זה יהא סימן לגירסא זו דרב יוסף אמר שערי, שני סמכי"ן יחד: תרו להו. שורין אותן יחד: מדבחא ועד עצרתא. מפסח ועד עלרת: דקמיט. שלשלו מנקביו: מרפי ליה. שלשלו: ודרפי קמיט ליה. שילשל מעלרו: סכנתא. שמשלשל יותר מדאי: מיא דחיורא [ז]. מי סודין: דצבעו בהו לבא. סרכ"ת [ס]: פירורא דאושכפי. גלו"ד [ז], והרלעים מדבקין בו את העור כשמתחלק לשתים, או מדבקין שתי עורות יחד לעשותן עבה, ודרכן לתת בה קמח של שיפון. ולקמיה מפרש מאי של סופרים: טיפולן של בנות עשירים. שהיא של סולת, משיורת משיוריהן לבנות סופרים מלמדי תינוקות שהן עניים, ומטיפולן של בנות עניים לא מצי למימר, דעניות אין להן סולת אלא סיד. טיפול לשון מטפל [ס] ומדביק אותו דבר או סיד או סולת על בשרן להסיר השער: **והא תני ר' חייא.** ויהיב סימנא בהני דמתני', ותמר מרבע מיני מדינה שניהו שהם הלריכין לכל אדם בין אומן בין לא אומן, שהרי למוכל או לרפואה עשויין, כותח שכר וחומץ וזיתום, מכל זומן אינו רחוי אלא לבעלים, וקולן של סופרים, ועמילן של (ג) נתאומין [ס]. נייר עשוי מעשבים ע"י דבק שקורין גלו"ד [ז]: **תכשיטי נשים.** הוא כחל ושרק ושמים שתולות בגולריהן להריח, ומתי אמן מיכא: **שהגיעו**

דסמידא בשר שמן דצפירתא דלא אפתח יין ישן עתיק עתיקי כל מילי דמעלי להאי קשה להאי ודקשה להאי מעלי להאי בר מזנגבילא רטיבא ופילפלי אריכתא ופת נקיה ובשר שמן ויין ישן דמעלי לכולי גופיה: שכר המדי: דרמו ביה מי שערי: וחומץ האדומי: דשדו ביה שערי אמר רב נחמן (בר יצחק [ס]) בתחלה כשהיו מביאין נסכים מיהודה לא היה יינם של יהודה מחמיץ עד שנותנין לתוכן שעורין

משנה ראשונים דצפירתא דלא אפתח. יש מי שאומר שעירה שעדיין לא ילדה כלומר לא נפתחה רחמה ויש אומר עופות צפרים שמנות שלא ילדו. **[רבינו חננאל]** **ולאם מלאם יאמץ.** לפני מלך מלך. קודם שימלוך משה עליהם במצות האל יתברך כאמרו ויצום אל בני ישראל (שמות ו, יג), על דרך וצוך לנגיד (ש"א כה, ל),. אמנם כשמלך מלך חדלה מלכות עשו והיו לו אלופים כענין ולאם מלאם יאמץ (לעיל כה, כג). **[ספורנו, בראשית לו לא]** **ורבי יהודה מחייב.** אמר בירושלמי (הל' ג) דהיינו במעשר, אבל בתרומה לא כדאמר לעיל התורם בלבו על הכל. **[ר"ש, מעשרות פ"ה מ"ו]** **זה טיפולן של בנות עשירים שמשיירות אותו לבנות עניים** ואע"ג דקתני קולן של סופרים קולן של בנות סופרי' קאמר שהן עניים כמו שאמרו בכותבי ספרים. **[מהר"ם חלאווה]** **איני והא תנא רבי חייא.** כל היכא דאיכא איני והא וכו' קושיא היא ובתמיה קרינן ליה והכי קאמר איני וכי כך הוא והא אמר פלוני וכו'. ואיני לשון אין שהוא ענין כן בלשון הגמרא. ויש מפרשים זה הלשון בענין אחר ולא סליק לן. **[הליכות עולם שער שני פרק א]** **ומאי קרי ליה קולן של סופרים דסופרים נמי מדבקין בהו ניירותיהן.** לא אמרו שיהא חייב לבער אלא הדבק או שאר האומנות כשהן בעין אבל לאחר שנעשה מלאכתן שכבר הדביק בו או שתיקן עורותיו כבר נפסל מלאכול לכלב ואינו חייב לבער הלכך הדבק הזה שנותנין בו קמח ומכסים בו הספרים כל שיתיבש לאחר שנדבק מותר לשהותו שכבר נפסל מלאכול לכלב אבל בעודו לח ראוי הוא ואסור לשהותו **[מהר"ם חלאווה]**

ג א מיי' פ"ג מהלכות מעשר הלכה ז:

פי' ריפתא ספסקא פסולת הסלת פת קיבר. **צפירתי דלא אפתח** יש מי שאומר שעירה שעדיין לא ילדה כלומר לא נפתחה רחמה ויש אומר עופות צפרים שמנות שלא ילדו: **שכר המדי.** רמי ביה שערי: **חומץ האדומי.** אין יינם של אדום מחמיץ עד שנותנים בו שעורים. **פי' תמד דפורצני** אחר שסוחטין הענבים נותני' שם [מ] על החרצנים שנים שלש' ימים ואחר כן סוחטין אותן היוצאת מהן נקראת תמד דפורצני. והנותן מים בשמרי יין ומסננן היוצא מהן נקרא תמד דדוחקא: **זיתום המצרי.** משום שערי דאית בהו: **זומא של צבעין.** משום מיא דחיורא: **עמילן של טבחים.** הפת שעושין לשאוב הזוהמא של בשר נקרא עמילן של טבחים: **קולן של סופרים.** ויש מי ששונה קולה והדבר אחד הוא והוא אל נשי שמדבקין בו הסופרים ניירותיהם. **אלו כולן** השנוי' במשנתנו במקום שיש בתוכן מים אבל אין בהן מים הא קי"ל מי פירות אין מחמיצין. ומצאנוהו מפורש בתלמוד ארץ ישראל אלו עוברין בפסח וכו' אמר ר' מונא וכולהו על ידי מוי. כותח הבבלי הוא דיהיב בגויה קמחא דשערי: **תאני ר' חייא שלשה מיני מדינה הן הכותח** והשכר והחומץ. **וארבעה מיני אומנות** זיתום מעשה אומנות הרופאים וזומא של צבעים ועמילן של טבחים וקולן של סופרים. **ר' אליעזר אומר אף תכשיטי נשים.** תריצנא טיפולי נשים:

מ] [בילקוט פרשת תולדות וכן ביחזקאל כו רמז שסה לא נזכר **בר יצחק** ובזה א"ש בסמוך] (גליון): **נ]** [צ"ל **תנן**] (גליון): **ג]** בשבת **תילתא** (וכ"ה כאן בכ"י) וכן להלן, ויעב"ץ פי' דצ"ל בפת"ח תַלתא וזהו שליש כמו דניאל ה טז: **ד]** בכ"י וראשונים **דחיורא.** וכ"ה נכון (ד"ס, ועיין מלא הרועים): **ה]** [**לבא** כן הוא בפירוש המשניות להרמב"ם, ופי' רש"י פרק ב דחולין כח ע"א לכא צבע עור אדום, ע"ש] (גליון) ועי' רש"ל: **ו]** זנגביל: **ז]** יין גרוע עשוי ממים ששרו בהם קליפות וחרצנים או שמרים: **מ]** כרכום, מוריקא, חריע, סטים (רש"י גיטין סט. נדה נ. ונא: ועוד): **ט]** צ"ל פרקא (כת"י), והוא צבע עור אדום (רש"י חולין כח.): **י]** דבק חזק שמשתמשים בו ללכוד צפורים: **כ]** דפו"י **שטופל**: **ל]** נדצ"ל וקולן **לסופרים** ועמילן (לנחתומין) [**לטבחים**] (באה"מ). וכאן הוא סוף הדיבור ומה"ד נייר וכו' (חכמת מנוח), ואולי חסר ויש להוסיף תיבות ד"ה **מדבקין בהו ניירותיהן.** נייר עשוי וכו': **מ]** נדצ"ל **מים**: **נ]** ט"ס וצ"ל **דאינו** ראוי לאכילה (דבר שמואל):

ח) מגילה דף ו:, **ט)** [מוספתא דמאי ריש פרק ו ע"ש], **י)** בבא מציעא לג. מולין כה: מעשרות פרק ה [משנה ו], **כ)** [עיין תוספות עבודה זרה לד. ד"ה דורדיא. ותוספות בבא מציעא לו: ד"ה מין הלכה], **ל)** שבת קי. [ע"ש בערכ"י], **מ)** [שבת קמז:], **נ)** עיין ב"ב צח., **ס)** [עיין תוספות לעיל לה: ד"ה מי פירות], **ע)** עיין ב"ב צז., **פ)** עי' לקמן קח ע"ב.

א) בֶּן אָדָם יַעַן אֲשֶׁר אָמְרָה צֹר עַל יְרוּשָׁלַיִם הֶאָח נִשְׁבְּרָה דַלְתוֹת הָעַמִּים נָסַבָּה אֵלָי אִמָּלְאָה הֶחֳרָבָה:
[יחזקאל כו, ב]

ב) וַיֹּאמֶר יְיָ לָהּ שְׁנֵי גוֹיִם בְּבִטְנֵךְ וּשְׁנֵי לְאֻמִּים מִמֵּעַיִךְ יִפָּרֵדוּ וּלְאֹם מִלְאֹם יֵאָמֵץ וְרַב יַעֲבֹד צָעִיר:
[בראשית כה, כג]

(ס) גמ' לעולם פרורא דאושכפי ואמאי קרי: **(ג)** רש"י ד"ה והא תני לבי מייא וכו' ועמילן של טבחין נייר: **(ג)** תוס' ד"ה טיפולן וכו' ס"ל היינו. נ"ב [מן לומר] דהקושיא ר"ח היינו ת"ק דהא פליג עליה דמוסיף אפילו נוקשה [ע"י תערובות] מי נמי ממן דגן גמור על ידי תערובות [מוסיף דהוי] רחוי לאכילה. אלא קשיא להו דאי טיפולן כו' היינו מכשיטי נשים אם כן מאי קאמר ר"ת אף מכשיטי נשים הא ת"ק נמי קאמר מכשיטי נשים ועיקר קושית התוס' הוא דה"ל לפרש במאי דפליגי ותירץ הר"י כו' דהכא מיירי בפניס של מעלה ונקט שעל פניהם וכדתניא בפרק המניע אשה לא תעביר קרק על פניה מפני שנוטעת דלא מאים הפניס גם אם לא היתה טופלת ולכך [לא קרי לה] מכשיטי נשים אבל מה שטופלת בפניס של מטה להסיר השיער דמשום טפי אם לא היתה טופלת קרי לה מכשיטי נשים דכיון דבזה מעביר המיקום ס"ל [מכשיט] לה והשתא קשיא דקתני מכשיטי נשים קמפרש [מאי דפליגי] לשומו טיפול דקרי לה מכשיטי נשים ידוע הוא דהוי [נוקשה ע"י] תערובות ס"ל ממן דגן גמור [על ידי תערובות] וכל הלומדים פירשו דמאים ולא מאים על הטיפול ויש מימה לפרש כן דהא מתניתין לא קמייירי בטיפול שכבר טפלו הנשים בהן אלא שעושין לטפל בהן מע"פ שלא טפלו בהן: **(ל) בא"ד** ותירץ הר"י דלוליינים דהכא מיירי בפניס של מעלה כשטופלין על פניהם דלא מאים כל כך ומכשיטי נשים כל"ל:

וְנָתַן מַיִם בַּמִּדָּה - מדד כמה מים נתן, ואחר שנעשו תמד סיננם וּמָצָא בהם כְּדֵי מִדָּתוֹ - אותה מידת מים שנתן, פָּטוּר מן המעשר, כיון שאין כאן יין כלל אלא מים[יח]. וְרַבִּי יְהוּדָה מְחַיֵּיב, כיון שטעמו ומראיתו כשל יין[יט]. הרי שרבי יהודה מחייב את התמד במעשר.

מתרצת הגמרא, מה שאמר רבי יהודה בברייתא, שכשבית המקדש היה קיים היה החומץ פטור מן המעשר לפי שהוא בא מן התמד, אינו משום שהתמד פטור מן המעשר, אלא הָכִי קָאָמַר - כך כוונתו לומר, לֹא נֶחְשְׁדוּ עַמֵּי הָאָרֶץ עַל הַתֶּמֶד שלא לעשרו, שאינו חשוב בעיניהם ואינם חסים עליו שלא לעשרו, ולפיכך הלוקח תמד מעם הארץ פטור מלעשרו.

הגמרא מתרצת תירוץ נוסף:
אִי בָּעֵית אֵימָא - אם תרצה תוכל ליישב זאת כך, לעולם נֶחְשְׁדוּ עמי הארץ שלא לעשר את התמד, וְלָא קַשְׁיָא מרבי יהודה על רבי יהודה, שכן הָא - במשנה, שבה מחייב רבי יהודה לעשר את התמד, מדובר בְּדְרָווֹקָאֵי[כ] - בתמד הנעשה משמרי יין, שחייב לעשר משום שמעורב בו מהיין שהיה בלוע בשמרים[כא]. וְהָא - בברייתא שפטר רבי יהודה מלעשר את התמד, מדובר בְּדְפוּרְצָנֵי - בתמד הנעשה מחרצנים, שאינו חייב במעשר, לפי שאין בו אלא חמיצות הפרי ולא יין ממש[כב].

★

שנינו במשנתנו, וְזֵיתוֹם הַמִּצְרִי וכו'.

הגמרא מבארת ממה היה נעשה זיתום המצרי שמשום כך אסור להשהותו ברשותו בפסח:
מבררת הגמרא, מַאי - מהו זֵיתוֹם הַמִּצְרִי. משיבה הגמרא, תָּנָא - כך שנה רַב יוֹסֵף, זיתום המצרי הוא משקה העשוי מתערובת שיש בה תְּלָתָא שְׁעָרֵי - שליש שעורים, תְּלָתָא קוּרְטְמֵי - שליש כרכום, וְתְלָתָא מִלְחָא - ושליש מלח. רַב פָּפָּא מַפִּיק שְׁעָרֵי - מוציא מגירסתו של רב יוסף את השעורים, וּמְעַיֵּיל חִיטֵּי - ומכניס במקום זה חטים, שבמקום שליש שעורים הוא שונה שליש חטים. אומרת הגמרא, וְסִימָנָךְ - הסימן לזיכרון הדברים, שלא תטעה מי אמר חטים ומי אמר שעורים, סִיסְנֵי [-כלי שמניחים בו תמרים[כג]], כלומר, שם כלי זה שיש בו שתי אותיות סמ"ך יהא סימן לגירסא זו, שרב יוסף שיש בשמו את האות סמ"ך, אמר 'שעורים' שיש בהם את האות שי"ן, שדומה בביטויו לאות סמ"ך[כד].

הגמרא מבארת את דרך עשיית הזיתום:
תָּרוּ לְהוּ - שורים אותם יחד, וְקָלוּ לְהוּ - וקולים אותם באש, וְטָחֲנִי לְהוּ - וטוחנים אותם, וְשָׁתוּ לְהוּ מִדִּיבְחָא וְעַד עַצַרְתָּא - ושותים אותם מפסח ועד שבועות[כה].

הגמרא מבארת שמשקה זה מועיל לרפואה:
דְּקָמִיט - מי שעצור מנקביו, מְרַפֵּי לֵיהּ - גורם לו לשלשל, וּדְרָפֵי - ומי שיש לו שילשול, מְקַמֵּיט לֵיהּ - גורם לו שיהיה עצור מנקביו.

מסיימת הגמרא, לְחוֹלֶה וּלְאִשָּׁה עוּבָּרָה [-מעוברת], סַכַּנְתָּא - סכנה היא להם לשתותם, שגורם להם לשלשל יותר מדאי[כו].

★

שנינו במשנתנו, וְזוֹמָן שֶׁל צַבָּעִים וכו'.

הגמרא מבארת מהו:
הָכָא תַּרְגּוּמוֹ - כאן בבבלי[כז] פירשו, שהוא מַיָּא דְּחִוָּורֵי - מי סובין, דְּצָבְעֵי בְּהוּ לְבָא - שצובעים בהם עורות אדומים.

★

שנינו במשנתנו, וַעֲמִילָן שֶׁל מַבָּחִים וכו'.

הגמרא מבארת מהו:
עמילן של טבחים היא פַּת העשויה מקמח של תְּבוּאָה שֶׁלֹּא הֵבִיאָה שְׁלִישׁ[כח], שֶׁמַּנִּיחָהּ הטבח עַל פִּי הַקְּדֵירָה של בשר[כט] וְשׁוֹאֶבֶת את הַהֶבֶל [-לכלוך] מתוך המאכל.

★

שנינו במשנתנו, וְקוֹלָן שֶׁל סוֹפְרִים וכו'.

הגמרא מבארת מהו:
הָכָא תַּרְגּוּמָא - כאן בבבל פירשו, שהוא פְּרוּרָא דְּאוּשְׁכְּפֵי - דבק של רצענים[ל] שרגילים ליתן בו קמח של שיפון. רַב שִׁימִי מְחוֹזְנָאָה [-שם מקום] אָמַר, זֶה טִיפּוֹלָן שֶׁל בְּנוֹת עֲשִׁירִים - סולת שבנות העשירים רגילות למרוח על בשרן כדי להשיר את השיער[לא], שֶׁמְּשַׁיְּירוֹת אוֹתוֹ אחר שהשתמשו בו, כדי ליתנו לִבְנוֹת עֲנִיִּים[לב] שימרחוהו על בשרן[לג].

יח. **שהרי** לא מצא אלא אותה מידת מים שנתן. רש"י (ד"ה פטור). וצריך ביאור, שהרי אפשר שיצא יין מהחרצנים ובמקומו נבלע מים בחרצנים, ולכך לא מצא יותר. שפת אמת (נרש"י שם).

עוד כתב רש"י, שאף על פי שטעמם ומראיתם כשל יין מכל מקום הם פטורים ממעשר, משום שאין זה טעם יין אלא חמיצות הפרי. ומטעם זה כתבו התוספות (חולין כה: ד"ה המתמד, ג"ב נז. ד"ה הוא) שהתמד אינו חייב במעשר אף שמין בשאינו מינו אוסר לגבי טבל בשיעור נותן טעם (ע"ז עג:), משום שאין כאן טעם יין אלא חמיצות הפרי. אולם רבינו יונה (עליום, ג"ב נז. ד"ה מנת) ביאר בשם רבינו יצחק, שהקילו בדמאי שאינו חייב במעשר בנתינת טעם, ודווקא טבל ודאי חייב אף בנותן טעם. וכן כתב הריטב"א (שם ד"ה מו) בשם יש אומרים. וראה עוד במאירי (ד"ה שמריס) ורבינו דוד (ד"ה המתמד) מה שכתבו בענין זה.

יט. **רש"י** (ד"ה ומכי). ומכל מקום אף לרבי יהודה אינו חייב במעשר אלא מדרבנן, שהחמירו להחשיבו כיין לענין מעשר. רשב"ם (נ"ג נו: ד"ה וניתר).

כ. **רווקא** היא מסננת של יין העשויה משק, ולתמד הנעשה משמרים קוראים 'רווקא' על שם השק ששמים בו את השמרים כדי לעשות מהם תמד. תוספות (ע"ז לח. ד"ה דורדיא).

כא. **ומה** שלא מצא אלא כדי מידתו, הוא משום שכנגד היין שיצא מהשמרים נבלע מים בתוכו. רש"י (ד"ה ומ').

כב. **לפי** תירוץ זה של הגמרא, גם לרבי יהודה אין התמד חייב במעשר אלא אם יש בו יין ממש, ולא כפי שסוברת הגמרא בקושיא ובתירוץ הראשון שכל שיש בו מראה וטעם יין חייב במעשר אף אם אין בו יין ממש, ולכן דווקא תמד העשוי משמרי יין, שיש בו יין ממש, חייב במעשר, אבל תמד העשוי מחרצנים, שאין בו אלא טעם ומראה יין, אינו חייב במעשר. ומה שאמר רבי יהודה שהלוקח חומץ מעם הארץ ביהודה בזמן שבית המקדש היה קיים אינו צריך לעשר, מפני שחזקה שאינו בא אלא מן התמד. היינו מתמד העשוי מחרצנים שהוא פטור מן המעשר, שאותו תמד נעשה חומץ, אבל תמד הנעשה משמרים שהוא חייב במעשר, הוא טוב מאד ואינו נעשה חומץ. תוספות (ד"ה הא).

הקשו האחרונים, מדוע נקט רבי יהודה בברייתא 'הלוקח חומץ מעם הארץ', שמשמע שפטור מן המעשר דווקא משום שהוא דמאי, הרי כיון שאין בו אלא חמיצות הפרי, אף תמד שודאי אינו מעושר פטור מן המעשר. וראה בהערה לעיל [על דברי הגמרא 'ומצא כדי מדתו פטור'] בשם רבינו יונה, שיש בתמד טעם הפרי, ודווקא בדמאי הקילו שאינו חייב במעשר, ולדבריו מיושב מדוע נקט רבי יהודה 'הלוקח מעם הארץ'.

כג. **רש"י** (שבת קי. ד"ה סיסני).

כד. **רש"י** (ד"ה שמ"ך) מביא גירסא זו בשם לישנא אחרינא. אולם הוא גורס בגמרא 'וסימניך סמ"ך סמ"ך', ומבאר שרב יוסף שיש סמ"ך בשמו אמר 'שעורים'. ותוספות (ד"ה וקימניך) העירו על גירסא זו, שהלא שעורים אינם כתובים בסמ"ך אלא בשי"ן [אבל לפי הגירסא שלפנינו 'סיסני' לא קשה משום שבמבטא הם שוים זה לזה. מהרש"א (נמוק' שם)].

כה. **כמו** שאמר שמואל במסכת שבת (קמז:), שכל המשקאות העשויים לרפואה טובים מפסח ועד שבועות.

כו. **ומה** ששנינו (נדרים מז:) ששילשול הוא סימן יפה לחולה, היינו דווקא בשילשול הבא מאליו, שהוא סימן לחולה שיבריא מחוליו, אבל שילשול הבא על ידי סם ותרופה הוא מזיק לחולה. יעב"ץ (ד"ה ודרפי).

כז. **רש"י** (ד"ה ל: ד"ה הכא).

כח. **כלומר** שהגיע לשליש בישולו. רמב"ם (פירוש המשניות). וכן ביארו הרע"ב (פ"ג מ"ח) והפני משה (ירושלמי פ"ג ה"ח).

כט. **רבינו** חננאל (ד"ה עמילן).

ל. **הרצענים** מדביקים בו את העור כשנפרד לשנים, או שמדביקים שני עורות יחד לעשותו עבה. ובגמרא להלן יתבאר למה הוא נקרא 'של סופרים'. רש"י (ד"ה פירוסקא).

לא. **כמבואר** בגמרא להלן (מג.). וקרוי 'טיפולן' מלשון נטפל ונדבק. רש"י (ד"ה טיפולן).

לב. **ולכך** נקרא 'קולן של סופרים', לפי שבנות הסופרים משתמשות בהם. רש"י (שם), בעל המאור (לעיל ע"ח ד"ה אלו) ומהר"ם חלאווה (ד"ה טיפולם).

רש"י (שם) פירש שבנות הסופרים היינו בנותיהם של מלמדי תינוקות [וכן פירש בקידושין (פג. ד"ה סופרים)] שהם עניים, אולם הבעל המאור והמהר"ם חלאווה ביארו, שבנות הסופרים היינו בנותיהם של כותבי ספרים ותפילין ומזוזות, שהם עניים כמבואר להלן (נ:).

לג. **רב** שימי לא אמר שמדובר ב'טיפולן של בנות עניים' אלא במה שמשיירות להן

עין משפט
נר מצוה

ג א מיי׳ פ״ב מהלכות מעשר הלכה ז׳:

אוצר החכמה

רבינו חננאל

פי׳ ריפתא ספסקא פסולת הסלת פת קיבר. **צפירתי דלא אפתח** יש מי שאומר שעירה שעדיין לא ילדה כלומר לא נפתחה רחמה ויש אומר עופות צפרים שמנות שלא ילדו: **שכר המדי.** רמי ביה שערי: **חומץ האדומי.** אין יינם של אדום מחמיץ עד שנותנים בו שעורים. פי׳ **תמד דפורצני** אחר שסוחטין הענבים נותני׳ שם[מ] על החרצנים שנים שלש׳ ימים ואחר כן סוחטין אותן היוצאת מהן נקראת תמד דפורצני. והנותן מים בשמרי יין ומסננן היוצא מהן נקרא תמד דוחקא: **זיתום המצרי.** משום שערי דאית בהו: **זומא של צבעין.** משום מיא דחיורא: **עמילן של טבחים.** הפת שעושין לשאוב הזוהמא של בשר נקרא עמילן של טבחים: **קולן של סופרים.** ויש מי ששונה קולה והדבר אחד הוא והוא אל נשי שמדבקין בו הסופרים ניירותיהם. **אלו כולן** השנויי׳ במשנתנו במקום שיש בתוכן מים אבל אין בהן מים הא קיי״ל מי פירות אין מחמיצין. ומצאנוהו מפורש בתלמוד ארץ ישראל אלו עוברין בפסח וכו׳ אמר ר׳ מונא וכולהו על ידי מוי. כותח הבבלי הוא דיהיב בגויה קמחא דשערי: **תאני ר׳ חייא שלשה מיני מדינה הן הכותח והשכר והחומץ. וארבעה מיני אומנות** זיתום מעשה אומנות הרופאים וזומא של צבעים ועמילן של טבחים וקולן של סופרים. **ר׳ אליעזר אומר אף תכשיטי נשים.** תריצנא טיפולי נשים:

הגהות וציונים

מ] [בילקוט פרשת תולדות וכן ביחזקאל כו רמז שסה לא נזכר **בר יצחק** וכזה א״ש בסמוך] (גליון): נ] [צ״ל **תנן**] (גליון): ג] בשבת **תילתא** (וכ״ה כאן בכ״י) וכן להלן, ויעב״ץ פי׳ דצ״ל בפת״ח תַלתא וזהו שליש כמו דניאל ה טז: ד] בכ״י וראשונים **דחיורא**, וכ״ה נכון (ד״ס, ועיין מלא הרועים): ה] [**לבא** כן הוא בפירוש המשניות להרמב״ם, ופי׳ רש״י פרק ב דחולין כח ע״א לכא צבע עור אדום, ע״ש] (גליון) ועי׳ רש״ל: ו] זנגביל: ז] יין גרוע עשוי ממים ששרו בהם קליפות וחרצנים או שמרים: ח] כרכום, מוריקא, חריע, סטים (רש״י גיטין סט. נדה נ. ונא: ועוד): ט] צ״ל פרקא (כת״י), והוא צבע עור אדום (רש״י חולין כח.): י] דבק חזק שמשתמשים בו ללכוד צפורים: כ] דפו״י **שטופל**: ל] נדצ״ל וקולן **לסופרים** ועמילן (לנחתומין) [**לטבחים**] (באה״מ). וכאן הוא סוף הדיבור ומה״ד נייר וכו׳ (חכמת מנוח), ואולי חסר ויש להוסיף תיבות ד״ה **מדבקין בהו ניירותיהן.** נייר עשוי וכו׳: מ] נדצ״ל **מים**: נ] ט״ס וצ״ל **דאינו** ראוי לאכילה (דבר שמואל):

מסורת הש״ס עם הוספות

ס) מגילה דף ו׳, ב) [מוספתא דמאי ריש פרק ו ע״ש], ג) נדה נחרש נז. חולין כה: מעשרות פרק ה [משנה ו׳], ד) [עיין תוספות עבודה זרה לד. ד״ה דורדיא. ותוספות נדה נחרש נו: ד״ה אין הלכה], ה) שבת קי. [ע״ש נרש״י], ו) [שבת קמז:], ז) עיין ב״ב צח., ח) [עיין תוספות לעיל לה: ד״ה מי פירות], ט) עיין ב״ב צז., י) עי׳ לקמן קח ע״ב.

תורה אור השלם

א) בֶּן אָדָם יַעַן אֲשֶׁר אָמְרָה צֹר עַל יְרוּשָׁלַיִם הָאָח נִשְׁבְּרָה דַלְתוֹת הָעַמִּים נָסַבָּה אֵלָי אִמְלְאָה הֶחֳרָבָה:
[יחזקאל כו, ב]

ב) וַיֹּאמֶר יְיָ לָהּ שְׁנֵי גוֹיִם בְּבִטְנֵךְ וּשְׁנֵי לְאֻמִּים מִמֵּעַיִךְ יִפָּרֵדוּ וּלְאֹם מִלְאֹם יֵאָמֵץ וְרַב יַעֲבֹד צָעִיר:
[בראשית כה, כג]

הגהות הב״ח

(מ) גמ׳ לעולם פרוכת דמוכפי ואמאי קרי: (נ) רש״י ד״ה והא תני כדי חייא וכו׳ ועמילן של טבחין נייר: (ג) תוס׳ ד״ה טיפולן וכו׳ ת״כ היינו. נ״ב [מן לומר] דהקושיא ר״ת היינו ת״ק דהא פליג עליה דמוסיף אפילו נוקבה [ע״י תערובות] אי נמי ממן דגן גמור על ידי תערובות [מוסיף דהוי] רתוי לאכילה. תלת קשיא להו דאי טיפולן כו׳ היינו תכשיטי נשים אם כן מאי קאמר ר״ת אף תכשיטי נשים הא ת״ק נמי קאמר תכשיטי נשים ועיקר קושית התוס׳ הוא דה״ל לפרש במאי דפליגי ותירץ הר״י כו׳ דהכא מיירי בפניס של מעלה ובגמרא שעל פניהם וכדתניא בפרק המניע אפה לא מעביר קרק על פניה מפני שנוטעת דלא מאים הפניס גם אם לא היתה טופלת ולכך [לא קרי להו] תכשיטי נשים אבל מה שטופלת בפניס של מטה להסיר השיער דמאום טפי אם לא היתה טופלת קרי להו תכשיטי נשים לכיון דבזה מעביר המיאום ת״כ [תכשיט הוא] לה והשתא שפיר קמפרש [מאי דפליגי] לתומו טיפול דקרי להו תכשיטי נשים ידוע הוא דהוי [נוקבה ע״י] תערובות ת״ק ממן דגן גמור [על ידי תערובות] וכל הלומדים פירשו דמאים ולא מאים על הטיפול ויש מימה לפרש כן דהא מתניתין לא קתני בטיפול שכבר טפלו הנשים בהן אלא מאי נמי שעושין לטפל בהן מע״פ אלא טפלו בהן: **(ל) בא״ד** ותירץ הר״י דאוליינהו להכא מיירי בפניס של מעלה כשטופלין על פניהם דלא מאיס כל כך ותכשיטי נשים כ״ל:

דממידא. סולת: **דצפירתא דלא אפתח.** עז שלא ילדה: **עתיק עתיקי.** יין של שלש שנים[ט]: **כל דמעלי.** לחולי זה קשה לזה, המועיל לזה קשה לעיניים או לאחד מתחלואי שאר האברים: **זנגבילא.** זינזיבר״ח[ו]: **דרמו ביה מי שערי.** שמטילין לתוכו מי שעורין, כגון שכר שלנו, ועושין אותו ממדי: **שכר המדי.** לפי שמאותן הימים אין נוהגין לעשות שכר אלא ממרים, וממדי עושין שכר ממי שעורין כעין אותן שלנו, קרי ליה שכר המדי: **דשדו ביה שערי.**[י] דיין נותנין שעורין שלמים כדי להחמיצו, לפי שיינם טוב ואינו בא לידי חימוץ עד שנותנין לתוכו שעורין: **בתחילה.** כשבית המקדש קיים היו מביאין נסכים מיהודה, ובזכות הנסכים היה טעם ביינם ולא היה מחמיץ כו׳: **אמלאה החרבה.** ריש׳ דקרא יען אמרה צור לירושלים האח וגו׳, מתמלא מן חורבנה של ירושלים, ונור מאדום היא: **ולאם מלאם יאמץ.** כשעשו גבור יעקב חלש, אין מלכות שניים מתקיים יחד: **תמד.** דופי״ט[יא], לפי שהיין היה טוב ואינו מחמיץ, ומתם חומץ שלהם מן תמד היה בא: ועבשיו. בטל טעם היין, וממהר להחמיץ: **פטור.** מלעשר, שהרי אין כאן אלא מיס, שלא נגמר אלא כדי מדתו. ומע״ג דמזותיה וטעמא חמרא, קיומא דפירא בעלמא הוא דעייל ביה[יב]: **ורבי יהודה מחייב.** לחזל בתר חזותא וטעמא[יג]: **הכי קאמר.** מתניתא קמייתא, לא נחשדו עמי הארץ מלעשר את התמד, לפי שאינו חשוב בעיניהם, לפיכך הלוקחו ממנו פטור מן המעשר: **ואי בעית אימא נחשדו.** ולכי יהודה במתניתא קמייתא טעמיה משום דפטור אפי׳ ממעשר ודאי, ובתמד דפורצני קאמר, שנותנין מים בחרצנין והוא מחמיץ ומרתיח לאחר זמן כיין המוסס והיינו תמד, ולית ליה אלא קיומא דפירא, והא דקתני ר׳ יהודה מחייב, דדרווקא, שנותנין בשמרים מים, והוא נמי תמד, דהוא מחייב ר׳ יהודה אע״ג דלא מצא אלא כדי מדתו, לפי שהיין של שמרים מעורב בו ומן המים נשאר בשמרים: קורטמי. מוריקא קרו״ג[יד]: **ומימניך.** שלא תטעה מאן דאמר חיטי ומאן דאמר שערי: **ממ״ך ממ״ך.** רב יוסף שים ממ״ך בשמו אמר שערי. ליטעמא אחרינא ומימניך סיסני, כלי שמשו כן כדאמרינן (נכתובות) (ג״מ דף סז:) ואי לגבהינהו בסיסני קנה, ומה כלי זה יהא סימן לגירסא זו דרב יוסף אמר שערי, שני שמכי״ן יחד: **תרו לדהו.** שורין לותן יחד: **מדבחא ועד עצרתא.** מפסח ועד עצרת: **דקמיט.** עלור מנקדיו: **מרפי ליה.** מלשלו: **ודרפי קמיט ליה.** למי שים לו שילשול מעלרו: **סבנתא.** שמשלשל יותר מדאי: **מיא דחיורא**[טו]. מי סודין: **דצבעי בהו לבא.** סרכ״ח[טז]: **פירורא דאושכפי.** גלו״ד[יז], והרגעים מדקין גו את העור כשמתחלק לשתים, או מדקין שתי עורות יחד לעשותן עבה, ודרכן לתת בה קמח של שיפון. ולקמיה מפרש מאי של סופרים: **טיפולן של בנות עשירים.** שהיו של סולת, משיורות משיוריהן לבנות סופרים מלמדי תינוקות שהן עניים, ומטיפולן של בנות עניים לא מצי למימר, דעניות אין להן סולת אלא סיד. טיפול לשון מטפל[יח] ומדביק אותו דבר או סיד או סולת על בשרן להסיר השיער: **והא תני ר׳ חייא.** ויהיב סימנא בהני דמתני׳, ואמר מרבע מיני מדינה שניהו שהם הצריכין לכל אדם אין חומן אין לא חומן, שהרי למאכל או לרפואה עשויין, כותח שכר וחומץ וזיתום, אבל זומן אינו רחוי אלא לצבעים, וקולן של סופרים, ועמילן של (ג) נחתומין[יט]. נייר עשוי מעשבים ע״י דבק שקורין גלו״ד[כ]: **תכשיטי נשים.** הוא כחל ושרק ושאר שחולות שנותנין להריח, ומאי חמץ חיכא: **שהגיעו**

כדי מדתו, לפי שהיין של שמרים מעורב בו ומן המים נשאר בשמרים: קורטמי. מוריקא קרו״ג[מ]: **ומימניך.** שלא תטעה מאן דאמר חיטי ומאן דאמר שערי: **ממ״ך ממ״ך.** רב יוסף שים ממ״ך בשמו אמר שערי. ליטעמא אחרינא ומימניך סיסני, כלי שמשו כן כדאמרינן (נכתובות) (ג״מ דף סז:) ואי לגבהינהו בסיסני קנה, ומה כלי זה יהא סימן לגירסא זו דרב יוסף אמר שערי, שני סמכי״ן יחד: **תרו לדהו.** שורין לותן יחד: **מדבחא ועד עצרתא.** מפסח ועד עצרת: **דקמיט.** עלור מנקדיו: **מרפי ליה.** מלשלו: **ודרפי קמיט ליה.** למי שים לו שילשול מעלרו: **סבנתא.** שמשלשל יותר מדאי: **מיא דחיורא**[מ]. מי סודין: **דצבעי בהו לבא.** סרכ״ח[נ]: **פירורא דאושכפי.** גלו״ד[ס], והרגעים מדקין גו את העור כשמתחלק לשתים, או מדקין שתי עורות יחד לעשותן עבה, ודרכן לתת בה קמח של שיפון. ולקמיה מפרש מאי של סופרים: **טיפולן של בנות עשירים.** שהיו של סולת, משיורות משיוריהן לבנות סופרים מלמדי תינוקות שהן עניים, ומטיפולן של בנות עניים לא מצי למימר, דעניות אין להן סולת אלא סיד. טיפול לשון מטפל[סא] ומדביק אותו דבר או סיד או סולת על בשרן להסיר השיער: **והא תני ר׳ חייא.** ויהיב סימנא בהני דמתני׳, ואמר מרבע מיני מדינה שניהו שהם הצריכין לכל אדם אין חומן אין לא חומן, שהרי למאכל או לרפואה עשויין, כותח שכר וחומץ וזיתום, אבל זומן אינו רחוי אלא לצבעים, וקולן של סופרים, ועמילן של (ג) נחתומין[סב]. נייר עשוי מעשבים ע״י דבק שקורין גלו״ד[סג]: **תכשיטי נשים.** הוא כחל ושרק ושאר שחולות שנותנין להריח, ומאי חמץ חיכא: **שהגיעו**

משנת ראשונים דצפירתא דלא אפתח. יש מי שאומר שעירה שעדיין לא ילדה כלומר לא נפתחה רחמה ויש אומר עופות צפרים שמנות שלא ילדו. **[רבינו חננאל]** **ולאם מלאם יאמץ.** לפני מלך מלך. קודם שימלוך משה עליהם במצות האל יתברך כאמרו ויצום אל בני ישראל (שמות ו, יג), על דרך וצוך לנגיד (ש״א כה, ל),. אמנם כשמלך מלך חדלה מלכות עשו והיו לו אלופים כענין ולאם מלאם יאמץ (לעיל כה, כג). **[ספורנו, בראשית לו לא]** **ורבי יהודה מחייב.** אמר בירושלמי (הל׳ ג) דהיינו במעשר, אבל בתרומה לא כדאמר לעיל התורם בלבו על הכל. **[ר״ש, מעשרות פ״ה מ״ו]** **זה טיפולן של בנות עשירים שמשיירות אותו לבנות עניים** ואע״ג דקתני קולן של סופרים קולן של בנות סופרי׳ קאמר שהן עניים כמו שאמרו בכותבי ספרים. **[מהר״ם חלאווה]** **איני והא תנא רבי חייא.** כל היכא דאיכא איני והא וכו׳ קושיא היא ובתמיה קרינן ליה והכי קאמר איני וכי כך הוא והא אמר פלוני וכו׳. ואיני לשון אין שהוא ענין כן בלשון הגמרא. ויש מפרשים זה הלשון בענין אחר ולא סליק לן. **[הליכות עולם שער שני פרק א]** **ומאי קרי ליה קולן של סופרים דסופרים נמי מדבקין בהו ניירותיהן.** לא אמרו שיהא חייב לבער אלא הדבק או שאר האומנות כשהן בעין אבל לאחר שנעשה מלאכתן שכבר הדביק בו או שתיקן עורותיו כבר נפסל מלאכול לכלב ואינו חייב לבער הלכך הדבק הזה שנותנין בו קמח ומכסים בו הספרים כל שיתיבש לאחר שנדבק מותר לשהותו שכבר נפסל מלאכול לכלב אבל בעודו לח ראוי הוא ואסור לשהותו **[מהר״ם חלאווה]**

הגמרא מקשה על פירושו של רב שימי מחוזנאה מברייתא:
אֵינִי - האם כך הוא שקולן של סופרים הוא טיפולן של בנות עשירים, **וְהָא תָּנָא** - והרי שנה **רַבִּי חִיָּיא** סימן לזכירת שבעת מיני החמץ שבמשנתנו, ואמר שהיא מונה **אַרְבָּעָה מִינֵי מְדִינָה** - מינים הנצרכים לאכילה או לרפואה לכל אדם במדינה בין שהוא אומן ובין שאינו אומן[לי], שהם, כותח הבבלי, שכר המדי, חומץ האדומי, וזיתום המצרי, **וּשְׁלֹשָׁה מִינֵי אוּמָנוּת** - מינים הנצרכים לאומנים, שהם, זומן של צבעים, קולן של סופרים, ועמילן של טבחים. **וְאִי אָמְרַת** - ואם תאמר שקולן של סופרים הוא **טִיפּוּלָן שֶׁל בְּנוֹת עֲשִׁירִים, מַאי מִינֵי אוּמָנוּת אִיכָּא** - מדוע הוא נחשב מיני אומנות, והלא הוא נצרך גם לסתם אשה.

הגמרא חוזרת לפירוש הראשון ומקשה עליו:
וְאֶלָּא מַאי צריך לומר, שקולן של סופרים הוא כמו שפירשנו לעיל שהוא **פְּרוּרָא דְּאוּשְׁכְּפֵי** - דבק של רצענים, **אִם כֵּן קַשְׁיָא אַמַּאי קָרֵי לֵיהּ הַאי** - למה קוראו התנא 'קוֹלָן שֶׁל סוֹפְרִים', **וְהָרִי 'קוֹלָן שֶׁל רַצָּעִנִין' מִיבַּעְיָא לֵיהּ** - יש לו לקוראו.

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב אוֹשַׁעְיָא, לְעוֹלָם** קולן של סופרים פירושו **פְּרוּרָא דְּאוּשְׁכְּפֵי** - דבק רצענים, **(ומאי) [וְאַמַּאי]** קָרֵי לֵיהּ - ומה שהוא נקרא 'קוֹלָן שֶׁל סוֹפְרִים', הוא משום **דְּסוֹפְרִים נַמֵּי מְדַבְּקִין בְּהוּ נְיָירוֹתֵיהֶן** - שהסופרים העושים נייר מעשבים גם מדבקים אותו בדבק זה[לי].

★

שנינו במשנתנו, **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר אַף תַּכְשִׁיטֵי נָשִׁים וכו'.**

הגמרא מבררת מה הם 'תכשיטי נשים':
מקשה הגמרא, **תַּכְשִׁיטֵי נָשִׁים סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - וכי על תכשיטי נשים עולה בדעתך לומר שאוסר רבי אליעזר, הלא תכשיטי נשים הם בשמים לתלות בצואן להריח, וכחל ושרק לצביעת פניהן, ואיזה חמץ יש בהם. מתרצת הגמרא, **אֶלָּא אֵימָא** - תגרוס כך, 'רבי אליעזר אומר, **אַף טִיפּוּלֵי נָשִׁים**' - סולת חמץ שנשים מדבקות לבשרן להשיר שערן[לי], **דְּאָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, בְּנוֹת יִשְׂרָאֵל**

בנות העשירים, משום שבנות עניים אין להן סולת אלא סיד, כמבואר להלן (מג.). רש"י (שם).
יש להקשות, שהרי רבי אליעזר מוסיף על תנא קמא במשנתנו שאף תכשיטי נשים אסורים בפסח, ובגמרא להלן מבואר שתכשיטי נשים היינו טיפולי נשים, ואם אכן קולן של סופרים הוא טיפולן של בנות עשירים, הרי שגם תנא קמא אוסר תכשיטי נשים בפסח, ואם כן מה הוסיף רבי אליעזר על תנא קמא. ותירצו התוספות (ד"ה טיפולן) שטיפולן של בנות עשירים נעשה לפנים של מעלה [לעדן את הבשר], שאינו מאוס כל כך, ותכשיטי נשים נעשה לפנים של מטה להשיר את השיער, שהוא מאוס יותר, והשמיענו רבי אליעזר שמכל מקום נאסר בפסח [כך ביאר הצל"ח (ד"ה טיפולן) בתוספות, וכן הבין המהרש"א (נרש"י ד"ה טיפולן, ולעיל ע"ח נמוס' ד"ה ר"ח) בדבריהם. אולם הב"ח (אות ג) פירש את דבריהם באופן אחר]. והבעל המאור (לעיל ע"ח ד"ה אלו) תירץ, שתנא קמא אסר בפסח רק תערובת חמץ גמור או חמץ נוקשה בעין, אבל חמץ נוקשה שהוא בתערובת לא אסר, ורבי אליעזר הוסיף לאסור חמץ נוקשה בתערובת, שרבי אליעזר אסר אפילו טיפולן של בנות עשירים עצמן, שהוא מסולת מעורבת בדברים אחרים, והוא חמץ נוקשה בתערובת, ותנא קמא אסר רק את מה שמשיירות לבנות עניים, שכיון ששאר הדברים דמיהם יקרים, הם חוזרות ונותנות בהם סולת מרובה עד שכולו סולת, והוא חמץ נוקשה בעין. אולם רבינו דוד (ד"ה טיפולן) ביאר, שרבי אליעזר לא בא לחלוק על דברי תנא קמא, ואף רבי אליעזר אינו אוסר חמץ נוקשה בתערובת, אלא בא לומר שאף בטיפולי נשים יש חמץ נוקשה [וכן כתב הראב"ד (בהשגות על בעל המאור שם) שרבי אליעזר ותנא קמא לא נחלקו], והגמרא יכלה להקשות על פירושו של רב שימי מחוזנאה שאם כן זהו תכשיטי נשים שהוסיף רבי אליעזר במשנתנו, אלא שבלא קושיא זו כבר דחתה הגמרא את דבריו.

הקשה המהרש"א (נרש"י ד"ה טיפולן), מדוע פירש רב שימי מחוזנאה דווקא בטיפולן של בנות העשירים שמשיירות לבנות העניים, ולא פירש בטיפולן של בנות העשירים עצמן. ובשלמא לדברי הבעל המאור (שם) שטיפולן של בנות העשירים הוא חמץ נוקשה בתערובת, יש לומר שלכך נקט תנא קמא מה שבנות העשירים משיירות לבנות העניים, שמאחר ודמיהם של שאר הדברים יקרים, הם מכניסות הרבה סולת עד שכולו נהיה סולת שהוא חמץ נוקשה בעין, כיון שלדעתו חמץ נוקשה בתערובת אינו אסור בפסח. אבל לדעת התוספות (שם) שלא תירצו כדבריו, והוצרכו להעמיד את דברי תנא קמא בפנים של מעלה ואת דברי רבי אליעזר בפנים של מטה, ומוכח שלא סברו כדבריו, אם כן מדוע לא העמידו בטיפולן של בנות עשירים עצמם. ותירץ, שיש לומר שתוספות סוברים להיפך, שבנות העשירים מכניסים לתוכו רק סולת והוא חמץ גמור ולא נוקשה, ובנות העניים שנוטלות מה ששיירו להם בנות העשירים מערבות בו סיד, ונעשה חמץ נוקשה, ולכך נקט מה שמשיירות בנות העשירים לבנות העניים, לפי שטיפולן של בנות העשירים עצמן הוא חמץ גמור ולא חמץ נוקשה, שכולו עשוי מסולת, ואין בזה שום חידוש שאסור בפסח. וראה צל"ח (ד"ה טיפולן, הו"ד בילקוט מיאמוריס) שהקשה על המהרש"א, וביאר באופן אחר.
לד. רש"י (ד"ה והא). אולם המאירי (לעיל ע"ח ד"ה והתניא) פירש, שארבעה אלו נקראים 'מיני מדינה' משום שהם קרויים על שם ארבע מדינות, בבל, מדי, אדום ומצרים.
לה. הגהות הב"ח (אות ח).
לו. רש"י (ד"ה והא). והוא דבק המשמש לעיבוד ועשיית הנייר, אבל מה שמדביקים שתי ניירות זה לזה, אינו אסור משום שהדבק אינו ניכר. ראב"ה (סי' תפז).
לז. ראה בהערה לעיל (ע"ח) על דברי המשנה 'אף תכשיטי נשים', שנחלקו הראשונים אם תכשיטי נשים הם חמץ נוקשה או חמץ בתערובת, או שהם חמץ נוקשה על ידי תערובת.

אלו עוברין פרק שלישי פסחים

שֶׁהִגִּיעוּ לְפִרְקָן - שגדלו להן שערות[א], וְעדיין **לֹא** הִגִּיעוּ **לְ**כלל **שָׁנִים** הראויות לכך[ב], ומתביישות בשערותיהן ורוצות להשירן, **בְּנוֹת עֲנִיִּים טוֹפְלוֹת אוֹתָן** - סכות את שערותיהן[ג] **בְּסִיד**, כדי להשירן, **וּבְנוֹת עֲשִׁירִים טוֹפְלוֹת אוֹתָן בְּסוֹלֶת** כדי להשירן, **וּבְנוֹת מְלָכִים** טופלות אותן **בְּשֶׁמֶן הַמּוֹר**, שֶׁנֶּאֱמַר בענין הנערות שבאו לאחשורוש אחר הריגת ושתי (אסתר ב יב), 'שִׁשָּׁה חֳדָשִׁים **בְּשֶׁמֶן הַמּוֹר**', כלומר, היו סכים אותן ששה חדשים בשמן המור קודם שנכנסו לאחשורוש, ומשמע שדרך בנות מלכים לסוך עצמן בשמן המור. ורבי אליעזר שאמר 'אף תכשיטי נשים' כוונתו לסולת שבנות העשירים סכות להשיר שערן.

הגמרא מבררת מהו שמן המור:

מבררת הגמרא, **מַאי** - מהו **שֶׁמֶן הַמּוֹר**. משיבה הגמרא, **רַב הוּנָא בַּר יְרְמְיָה אוֹמֵר**, **סְטָכַת** - משחה לרפואה[ד]. **וְרַב יִרְמְיָה בַּר אַבָּא אָמַר**, **שֶׁמֶן זַיִת שֶׁלֹּא הֵבִיא שְׁלִישׁ** - הנעשה מזיתים שלא הגיעו לשליש בישולם[ה].

הגמרא מביאה ברייתא בענין זה:

תַּנְיָא - שנינו בברייתא, **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר**, **אַנְפִּיקְנִין** ששנינו (מנחות פה:) שאין מביאים למנחות[ו], היינו **שֶׁמֶן זַיִת שֶׁלֹּא הֵבִיא שְׁלִישׁ** - הנעשה מזיתים שלא הגיעו לשליש בישולם.

שואלת הגמרא[ז], **וְלָמָּה סָכִין אוֹתוֹ** - למה בנות מלכים סכות את בשרן בשמן המור[ח]. משיבה הגמרא, **מִפְּנֵי שֶׁמְּשַׁיֵּר אֶת הַשִּׁיעָר וּמְעַדֵּן** - מצהיב ומיפה[ט] **אֶת הַבָּשָׂר**.

★

שנינו במשנתנו, **זֶה הַכְּלָל, כָּל שֶׁהוּא מִמִּין דָּגָן** הרי זה עובר עליהם בפסח.

הגמרא מביאה ברייתא לבאר את משנתנו:

תַּנְיָא - שנינו בברייתא, **אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ**, **וְכִי מֵאַחַר שֶׁשָּׁנִינוּ** בסיפא של המשנה **שֶׁכָּל שֶׁהוּא מִין דָּגָן** [-מחמשת מיני דגן'] **הֲרֵי זֶה עוֹבֵר בַּפֶּסַח, לָמָּה מָנוּ חֲכָמִים** בריש **אֶת אֵלּוּ** שעובר עליהם, כגון כותח הבבלי ושכר המדי וכו', הרי מן הכלל יש לנו לדעת שהם אסורים מאחר שיש בהם מחמשת מיני דגן[י]. אלא הטעם הוא **כְּדֵי שֶׁיְּהֵא רָגִיל בָּהֶן וּבְשִׁמּוּתֵיהֶן** - שידעו את שמותיהם של דברים אלו וממה הם עשויים, וכשיביאו לו מהם ידע שיש בהם חמץ ויזהר מלאוכלם בפסח, ובכותח ידע שיש חלב ויזהר מלאוכלו עם בשרי[יא].

מביאה על כך הגמרא מעשה:

כִּי הָא דְּהַהוּא בַּר מַעֲרָבָא אִיקְּלַע לְבָבֶל - כאותו מעשה שהיה בבן ארץ ישראל שהזדמן לבבל, **הֲוָה בִּישְׁרָא בַּהֲדֵיהּ** - היה עמו בשר לאכול, **אָמַר לְהוּ** [-לבני בבל], **קְרִיבוּ לִי מִתְכֵּילְתָּא** - הגישו לי ליפתן ללפת בו את הפת[יג]. **שָׁמַע דְּקָאָמְרִי קְרִיבוּ לֵיהּ פּוּתָּח** - ושמע שאומרים זה לזה הגישו לו כותח. **פֵּירוּן דְּשָׁמַע** שקראו את שמו של הליפתן **פּוּתָּח, פֵּירַשׁ** מלאכלו עם הבשר, מפני שהיה בקי בשמו וידע שיש בו חלב[יב].

★

שנינו במשנתנו, **הֲרֵי אֵלּוּ** השנויים במשנתנו [חמץ גמור בתערובת וחמץ נוקשה], **בְּאַזְהָרָה** - בלאו שלא לאוכלם, אבל אין באכילתם עונש כרת.

הגמרא מבררת מי הוא התנא ששנה את משנתנו:

מבררת הגמרא, **מַאן תַּנָּא** - מי הוא התנא של משנתנו, ששנה בה **דְּחָמֵץ דָּגָן גָּמוּר עַל יְדֵי תַּעֲרוֹבֶת** - שחמץ גמור מחמשת מיני דגן שנתערב בדבר שאינו חמץ ונימוח בו ואינו ניכר[יג], כגון כותח הבבלי

א. **רש"י** (ד"ה שהגיעו). והתוספות (שבת פ: ד"ה שהגיעו) ביארו, ש'הגיעו לפירקן' היינו שעומדות להינשא, ומושחות את בשרן כדי ליפות וללבן עצמן. וכתב המלא הרועים (נמוק' שם), שגירסת התוספות היא 'שהגיעו לפירקן ולא הגיעו', ולא גרסו 'לשנים', וכן היא הגירסא בספרים ישנים.

ב. **כלומר**, שאינן בנות שתים עשרה שנה ויום אחד, ואין הרגילות שיהיה להן שערות. רש"י (מו"ק ט: ד"ה ולמ הגיעו).

ג. **רש"י** (שם ד"ה עמיות).

ד. **ע"פ** רש"י (מנחות פו. ד"ה סטכת). אמנם כאן כתב (ד"ה סטכת) שלא התפרש מהו סטכת. ורבינו גרשום (מנחות שם ד"ה סטכת) פירש, שהוא שמן אפרסמון. והערוך (ערך סטכת) פירש, 'מירא דכיא'. וכתב במוסף הערוך (שם) שהוא צרי הנוטף מעצי המור ושמן היוצא מהן במכבש. והמהרש"ל (שבת פ: ד"ה רב) כתב, ש'סטכת' הוא שמן העשוי ומתוקן בבשמים, ומה שנקרא שמן ה'מור' הוא מלשון [אוצר החכמה] 'מיתים'.

ה. **לפי** שהוא בוסר יש בו כח להשיר השיער. רש"י (מנחות פו. ד"ה שמשיר). ונקרא שמן ה'מור' על שם מרירותו. מהרש"ל (שבת פ: ד"ה רב).

הגמרא הביאה מחלוקת זו, משום שיש בזה נפקא מינה לנודר משמן המור, האם נאסר ב'סטכת' או בשמן זית שלא הביא שליש. עין אליהו (מגילה יג. ד"ה מאי). וראה בפירוש רבינו שלמה בן היתום (מו"ק ט: ד"ה רב הונא) שהביא שיש מפרשים שרב ירמיה בר אבא חולק על רב הונא בר ירמיה [כמו שנתבאר, וכן נראה מכך שאמרו בגמרא 'רב ירמיה בר אבא אמר' ולא 'אמר רב ירמיה בר אבא']. ויש מפרשים שבא לפרש מהו סטכת שהזכיר רב הונא בר ירמיה.

ו. **רש"י** (ד"ה אנפיקנון, שבת פ: ד"ה אנפיקנון). ובמועד קטן (כח., ט: ד"ה ר' יהודה) ביאר, שרבי יהודה בא לפרש ששמן זית זה שסכין בו הוא אנפיקנין.

ז. **ראה** בהערה להלן.

ח. **רש"י** (שבת פ: ד"ה ולמה). וביאר המנחם משיב נפש (נרש"י שם), שאין לומר שהקושיא היא גם על סיד וסולת, שהרי כבר נתבאר לעיל בסמוך שהיו עושים כן מפני שהגיעו לפירקן ולא הגיעו לשנים, ולכן פירש רש"י שהקושיא היא רק על שמן המור, וכוונת הגמרא להקשות מדוע בימי אחשורוש סכו את כל הבתולות בשמן המור, וכי כולן הגיעו לפירקן ולא הגיעו לשנים, ועל זה תירצה הגמרא, שמועיל גם לעדן את הבשר, ולכן סכו את כולן. אמנם במועד קטן (ט: ד"ה ולמה) פירש רש"י, שהקושיא היא גם על סיד וסולת [ולדבריו קושית הגמרא צריכה ביאור, שהרי כבר נתבאר לעיל טעם הדבר].

לפי המבואר ברש"י (ד"ה אנפיקנון, שבת פ: ד"ה אנפיקנון) שרבי יהודה מבאר מה ששנינו שאנפיקנון אינו כשר למנחות, אם כן השאלה 'ולמה סכין אותו' אינה מהברייתא, שאינה מאותו ענין. וכן נראה מרש"י במועד קטן שפירש שהשאלה היא גם על סיד וסולת, ורבי יהודה לא הזכיר אלא שמן המור שהוא הביא שליש. אמנם לפי פירוש רש"י כת"י (מוסף הערה לעיל), שרבי יהודה מבאר מהו האנפיקנין שסכין אותו, אם כן יש לומר שזה הוא המשך הברייתא. וראה חזקוני (נרשים מט כ) שכתב 'כמו ששנינו ולמה סכין אותו' וכו', משמע שהוא ברייתא ואינו מהגמרא.

ט. **ע"פ** רש"י (ד"ה ומעדן, מגילה יג. ד"ה מעדן). אולם ראה רבינו חננאל (שבת פ: ד"ה טפילה) שפירש באופן אחר.

י. **חטה**, שעורה, כוסמת, שיבולת שועל ושיפון.

יא. **הקשו** התוספות (ד"ה למה), הרי המשנה הוצרכה למנותם כדי לומר שעל אלו עובר בלאו ולא בכרת. ותירצו, שמשום כך לא היתה צריכה להשמיענו אלא שני מינים, מין אחד של חמץ גמור בתערובת ומין אחד של חמץ נוקשה. והקשה הצל"ח (נמוק' שם), שאם כן לא היה לגמרא להקדים 'וכי מאחר ששנינו זה הכלל' וכו', שמשמע שהשאלה של הברייתא היא שלא היה לתנא לפרט כמה מינים כיון ששנה כלל זה, אלא היה לה להקשות רק מדוע הוצרך לשנות כמה מינים ולא די לו במין אחד של תערובת חמץ ומין אחד של חמץ נוקשה. ותירץ, שהמינים השנויים במשנתנו אינם דומים זה לזה, ואם היה שונה את החמור שבהם היינו סבורים שבקלים ממנו אין עוברים כלל, ואם היה שונה את הקל היינו סבורים שבחמור יש גם כרת ולא רק לאו, ואם כן הוצרך התנא לפרט את כל המינים, אבל עכשיו ששנה התנא 'זה הכלל' וכו', שוב לא היה צריך לפרט אלא את החמור שבהם, והיינו יודעים שאם בהם אין כרת כל שכן בקלים מהם, ושיש בכולם אזהרה היינו יודעים מ'זה הכלל'.

עוד הקשו התוספות, הרי תנא קמא שחולק על רבי אליעזר ואינו אוסר תכשיטי נשים חולק על כלל זה, ואם כן איך יתכן לשאול למה תנא קמא מנה את כל המינים ולא הסתפק ב'זה הכלל'. אמנם ראה בהערה לעיל (מכ. על דברי המשנה 'אף תכשיטי נשים') בשם הראב"ד (השגות על הנעל הממור פרק ו), שכלל זה נשנה אף כדעת תנא קמא. והפני יהושע (נמוק' שם) כתב, שגם לשיטת התוספות שתנא קמא חולק על רבי אליעזר בתכשיטי נשים, יש לומר שכלל זה נשנה כדברי הכל, ואף שתנא קמא אינו אוסר תכשיטי נשים, מכל מקום גם בלא זה אינו כלל גמור, שהרי יש כמה מיני חמץ נוקשה שמותר להשהותם ברשותו, כגון עריבת העבדנים ופת שעיפשה (להלן מה:), אלא כלל זה לא נאמר אלא בדברים הראויים לאכילה, ותנא קמא סובר שתכשיטי נשים אינם ראויים לאכילה כיון שהם מאוסים [כמבואר בתוספות לעיל (מג: ד"ה טיפולן)].

יב. **רש"י** (ד"ה שמטבילין).

יג. **דבר** שמטבילין בו את הפת [-ליפתן] נקרא 'מתכוליתא', והוא מלשון 'מתי תכלה דא', שהוא נאכל מעט מעט, והאוכלים שואלים 'מתי יגמר זה'. או שהכוונה שהאוכלים שואלים 'לכשיכלה מה נאכל', כלומר כשיכלה הליפתן מה נאכל, שאין המאכל ערב בלא ליפתן. גמרא (שבת עז:) ורש"י (שם ד"ה מתכוליתא, ד"ה מתי).

יד. **כותח** הבבלי היה מאכל רגיל בבבל, אך לא בארץ ישראל, ורבי יוחנן שהיה מבני ארץ ישראל היה רוקק כשזוכרו, מחמת מיאוסו בעיניו, כמובא במסכת שבת (קמה:).

טו. **רש"י** (ד"ה מאן). וביאר הפני יהושע (נרש"י שם) שרש"י כתב כן לשיטתו [ראה פרי חדש (סי' תמג סק"ח)], שלפי הסוברים שטעמו ולא ממשו אין לוקים עליו, היינו שאם הוא נימוח אפילו אם יש בו כזית בכדי אכילת פרס אין לוקים עליו, אבל אם אינו נימוח, לדברי הכל לוקים עליו, ולכך כתב רש"י שהוא נימוח, שרק באופן זה שייך לשאול מיהו התנא הסובר שעובר עליו בלאו ולוקים עליו. פני יהושע (נרש"י שם).

מסורת הש"ס
עם הוספות

שהגיעו לפרקן ולא הגיעו לשנים. שיש להן שערות כחילו הגיעו לפרקן, והן לא הגיעו לכלל שנים, ודוחות על כך: עשירות טופלות אותן בסולת. ומשיר את השער: אנפיקינון. במנחות[1] תנן מנפקינון לא יצית, ומפרש ר' יהודה מנפקינין הוא שמן זית כו': סטבת. לא ליתפרס[2]: ומעדן את הבשר. מסקלייר"ח[3]: שיהא בקי בהן. שידע ממה הן עושין מומו, שיהא נזהר בהן, כשיבילו לו כותח ידע שיש[4] חלב, ויש שם חמץ אם פסח הוא: מתכילתא. שוס לפתן ללפת בו את הפת: ביון דשמע. שקרלו שמו כותח: פירש. שבקי היה וידע שיש שם חלב: מאן תנא. דמתני' לחית ליה חמץ דגן גמור שנתערב במין אחר ואינו בעין שנימום, אי נמי חמץ נוקשה רע ותיתיה בעיניה, מוזהרין על אכילתו בלאו, דקתני מתניתין כותח הבבלי ושכר המדי חמץ דגן גמור אלא שנתערב בדבר אחר, ואכתי נשיש בעיניה הוא אלא נוקשה הוא שמן שיש בו קליפין של יבין, ומפרש ר' יהודה מנפקינין הוא שמן זית כו': סטבת.

ט) שהגיעו לפרקן ולא הגיעו (ח) לשנים בנות עניים טופלות אותן בסיד בנות עשירים טופלות אותן בסולת בנות מלכים בשמן המור שנא' א) ששה חדשים בשמן המור [5] מאי שמן המור רב הונא בר ירמיה אומר סטבת רב ירמיה בר אבא אמר שמן זית שלא הביא שליש תניא ר' יהודה אומר אנפיקנין שמן זית שלא הביא שליש ולמה סכין אותו מפני שמשיר את השיער ומעדן את הבשר: זה הכלל כל שהוא ממין דגן: תניא א"ר יהושע וכי מאחר ששנינו כל שהוא מין דגן הרי זה עובר בפסח למה מנו חכמים את אלו כדי שיהא רגיל[6] בהן ובשמותיהן כי הא דההוא בר מערבא איקלע לבבל הוה בישרא בהדיא אמר להו קריבו לי מתכילתא שמע דקאמרי קריבו ליה כותח כיון דשמע כותח פירש: הרי אלו באזהרה: מאן תנא דחמץ דגן גמור ע"י תערובת ונוקשה בעיניה בלאו אמר רב יהודה אמר רב ר"מ היא דתניא שיאור ישרף ונותנו לכלבו והאוכלו בארבעים הא גופא קשיא אמרת שיאור ישרף אלמא אסור בהנאה והדר תני ונותנו לפני כלבו אלמא מותר בהנאה הכי קאמר שיאור ישרף [7] דר"מ לר' מאיר דר' יהודה לר' יהודה ונותנו לפני כלבו דר' מאיר לר' יהודה והאוכלו בארבעים אתאן לר' מאיר שמעינן ליה לרבי מאיר נוקשה בעיניה בלאו וכל שכן חמץ דגן גמור על ידי תערובת. רב נחמן אמר ר"א היא דתניא [א] על חמץ דגן גמור ענוש כרת על עירובו בלאו דברי ר' אליעזר וחכמים אומרים על חמץ דגן גמור ענוש כרת על עירובו בלא כלום ושמעינן ליה לר' אליעזר דאמר חמץ דגן גמור על ידי תערובת בלאו וכל שכן [ב] נוקשה בעיניה. ורב נחמן מ"ט לא אמר כרב יהודה אמר לך דילמא עד כאן לא קאמר ר"מ התם אלא נוקשה בעיניה אבל חמץ דגן גמור על ידי תערובת לא ורב יהודה מ"ט לא אמר כרב נחמן אמר לך עד כאן לא קאמר ר"א התם אלא חמץ דגן גמור ע"י תערובת אבל נוקשה בעיניה לא אמר. תניא כוותיה דרב יהודה [ב] כל מחמצת לא תאכלו לרבות כותח הבבלי ושכר המדי וחומץ האדומי וזיתום המצרי יכול יהא ענוש כרת ת"ל [ג] כי כל אוכל חמץ ונכרתה על חמץ דגן גמור ענוש כרת ועל עירובו בלאו מאן שמעת ליה דאמר על עירובו בלאו ר"א היא ואילו נוקשה בעיניה לא קאמר ש"מ נוקשה לר"א לית ליה. ור"א עירובו בלאו מנא ליה דכתיב כל מחמצת לא תאכלו אי הכי כרת נמי לחייב דהא כתיב [ד] כי כל אוכל מחמצת ונכרתה ההוא מיבעי ליה [ה] לכדתניא (מחמצת [ג]) אין לי אלא שנתחמץ מאליו מחמת ד"א מניין ת"ל כל (ג) מחמצת ונכרתה אי הכי דלאו נמי להכי הוא דאתא אלא טעמא דר"א מכל התם נמי הכתיב כל ההוא מיבעי ליה לרבות את הנשים נשים מדרב יהודה אמר רב נפקא [ו] דאמר רב יהודה אמר רב וכן תנא דבי ר' ישמעאל אמר קרא [ז] איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם השוה הכתוב איש לאשה [ח] לכל עונשין שבתורה איצטריך סלקא

למה מנו חכמים את אלו. תימה לרשב"ג הא מינטריך למנותם למשמועינן שהן גדלו ולא נכרת ותירץ ר"י דלא הוה ליה למשמועינן אלא תרי מיניהו חד לנוקשה בעיניה וחד ע"י תערובת ועוד הקשה דמ"ק שמנאם ליה ליה הלי כללא דהא מיכא תכשיטי נשים שהן מין דגן ומין עובר בפסח אלא רבי אליעזר הוא דקאמר לה:

מאן תנא חמץ גמור ע"י תערובת ונוקשה בעיניה בלאו. משמע דמשמעין לחי לאו למיתרבי חמץ נוקשה למלקות אפילו מיסור לא היה בו ותימה לר"י דבפ"ק דחולין (כג: [ט]) בעי רבי זירא הרי עלי לחמי תודה מן החמץ או מן המנה והניח מיסור מהו מיסור דמתון אי דר"מ לר"מ מדלקי עליה חמץ הוא והשתא מנח ליה דהוי חמץ לעניין תודה דילמא שאני חמץ בפסח דרבייה קרא למלקות (גרידא [י]) ואור"י דהתם נמי ליכא סוס קרא דמרבין מיניה חמץ נוקשה והא דתניא בפרק כל המנחות (מנחות דף נג:) אין מחמיצין בתפוחים דהוי חמץ נוקשה כדמשמע התם היינו לכתחילה אבל בדיעבד כשר:

ואילו נוקשה בעיניה לא קתני. ומ"ת ונימא דמשום הכי לא מציב ליה משום דכ"ש הוא כדאמר רב נחמן ור"ל דאי כ"ש הוא הוה ליה למיתני למשמועינן דלית ביה כרת:

ונותנו לפני כלבו דר"מ לרבי יהודה. מדאורייתא אפי' בהנאה שרי כדאמרינן בפ"ק דחולין (דף כג: [י]) דמנה מעלייתא היא אלא מדרבנן אסור:

ההוא כל לאתויי נשים. תימה לר"י הא תרי כי כל כמיני גבי כרת כי כל אוכל חמץ ונכרתה וכי כל אוכל מחמצת ונרבינן עילווי לכרת ואפילו לרבנן דלא דרשי כל כי כל דרשי ואור"י דפסיטא ליה לגמרא דאתא לסוס דרשא:

סלקא

19/06/2018 אהח

ליקוטי רש"י

שהגיעו לפרקן. שהניחו שתי שערות ולא נאו לכלל שנים הרחוות לכך ומתביישות בדבר [שבת פ:]. ולא הגיעו לשנים. שתין שנות ויום אחד ר"ג שנה ויום אחד שעדיין אינו דין שיהא להן שער וכוחות על כך [מו"ק ט:]. עניות טופלות. מוחות [שבת פ:]. טופלות הסיער בסיד ומסירות מותן [מו"ק ט:]. אנפיקנין. גבי מנחות תנן אין מביאין מנפקינון ואם הניח פסול, ועלה קאמר ר' יהודה ואמר מהו מנפקינון [מגילה יג.]. היינו אותו שמן שעושין מזיתים: שלא הביא שליש. שלא ניטלו שלים [מו"ק ט:]. ולמה סכין אותו היינו שמן המור [שבת פ:]. מכל הני קא מהדר דקאמר טופלין כו' [מו"ק ט:]. ומעדן את הבשר. מנהיב ומנהיל [מגילה יג.]. השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה. לאו ובכרת, אבל עשה לא הוי עונש הלכך מנות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות אבל לא תעשה אין שהזמן גרמא נשים חייבות [יבמות פד:].

עין משפט
נר מצוה

ד א מיי' פ"ו מהלכות חמץ ומצה ו סמג לאוין עט:

רבינו חננאל

תניא אמר ר' יהושע וכי מאחר ששנינו כל שהוא מין דגן הרי זה עובר בפסח למה מנו חכמים את אלו כותח הבבלי ושכר המדי ושאר המנויין במשנה והלא בכלן יש בהן מין דגן אלא כדי שיהא בקי בהן ובשמותיהן כי ההוא דאמר להו הבו לי מידי למכלא ביה רפתא שמע דקאמרי הבו ליה כותחא הוה בהדיה בשרא כיון דשמע כותח פירש דידע דאית ביה נסיוביה דחלבא: הרי אלו באזהרה ואין בהן משום כרת. אמרינן מאן האי תנא דאית ליה חמץ דגן גמור על ידי תערובות כגון כותח הבבלי וכיוצא בו. ונוקשה בעיניה כגון עמילן של טבחים וזומן של צבעין וקולן של סופרים בלאו. אמר רב יהודה אמר רב ר"מ הוא דתניא שיאור ישרף וכו'. ואוקימנא [דשיאור] דקרי ליה ר"מ שיאור והוא הכספת פנים תני ישרף. וכן שיאור דקרי ליה ר' יהודה שיאור והוא כקרני חגבים תני ישרף. ושיאור דר' מאיר דהוא הכספת פנים כגון נוקשא בעלמא הוא אומר ר' יהודה נותנו לפני כלבו כלומר מותר בהנאה. ור' מאיר אומר האוכלו בארבעים. מיהא שמעינן לר' מאיר דאמר נוקשה בעיניה בלאו פי'

תורה אור השלם

א) וּבְהַגִּיעַ תֹּר נַעֲרָה וְנַעֲרָה לָבוֹא אֶל הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ מִקֵּץ הֱיוֹת לָהּ כְּדַת הַנָּשִׁים שְׁנֵים עָשָׂר חֹדֶשׁ כִּי כֵן יִמָּלְאוּ יְמֵי מְרוּקֵיהֶן שִׁשָּׁה חֳדָשִׁים בְּשֶׁמֶן הַמֹּר וְשִׁשָּׁה חֳדָשִׁים בַּבְּשָׂמִים וּבְתַמְרוּקֵי הַנָּשִׁים: [אסתר ב, יב]

ב) כָּל מַחֲמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת: [שמות יב, כ]

ג) שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי: [שמות יב, טו]

ד) שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחֲמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ: [שמות יב, יט]

ה) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יַעֲשׂוּ מִכָּל חַטֹּאת הָאָדָם לִמְעֹל מַעַל בַּיְיָ וְאָשְׁמָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא: [במדבר ה, ו]

הגהות הב"ח

(ח) גמ' שהגיעו לפירקן ולא הגיעו בנות כ"ל ומיבת לשנים נמחק וג"כ ע"י פ' המוליא יין דף פ' ע"ב: (ג) שם דבר אחר מיין ת"ל כל אוכל מחמצת:

הגהות וציונים

א] ראשונים וכ"ה בקי (עיין מראה אש): ב] כ"ה גם בראשונים וכ"י. אבל בדפו"י והוא הדין, עיין מהרש"א ופנ"י, וכן נראה גירסת ב"י או"ח רס"י תמ"ב: ג] [לעיל כח ע"ב וכן בילקוט ליתא לתיבת "מחמצת" ועיין רש"י לעיל כח ע"ב כתב ה"ג חמץ אין לי אלא שנתחמץ מאליו] (גליון): ד] [אשה לאיש] (גליון): ה] [ובמנחות פירש רש"י שקורין בלישמ"א] (גליון): ו] מבהיק, מבריק: ז] יש להוסיף שם חלב (באה"מ): ח] מהר"ם מ"ז:

ושכר המדי, וְחמץ **נוֹקְשָׁה** [-חמץ רע שאינו ראוי למאכל[ט]] **בְּעֵינֵיהּ** - שלא נתערב בדבר אחר, כגון תכשיטי נשים[י], מוזהרים מלאכלו **בְּלָאו**[יא].

משיבה הגמרא, **אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב**, משנתנו כשיטת **רַבִּי מֵאִיר הִיא, דְּתַנְיָא** בברייתא, **שְׁיאוּר** - בצק [מחמשת מיני דגן] שהתחיל להחמיץ ולא נתחמץ כל צרכו[יט], שהוא חמץ נוקשה[כ], **יִשָּׂרֵף, וְנוֹתְנוֹ לְכַלְּבוֹ, וְהָאוֹכְלוֹ** נענש **בְּאַרְבָּעִים** מלקות.

הגמרא מבררת את כוונת הברייתא ומבארת איך משמע מהברייתא שלרבי מאיר יש לאו בחמץ נוקשה ובחמץ בתערובת:

מקשה הגמרא, **הָא גּוּפָא קַשְׁיָא** - ברייתא זו מצד עצמה קשה היא, **אָמְרַתְּ** - בתחילת הברייתא כתוב **'שְׁיאוּר יִשָּׂרֵף', אַלְמָא** - מוכח שהשיאור **אָסוּר בַּהֲנָאָה, וַהֲדַר תָּנֵי** - ומיד אחר כך כתוב **'וְנוֹתְנוֹ לְכַלְּבוֹ', אַלְמָא** - מוכח שהשיאור **מוּתָּר בַּהֲנָאָה**. מתרצת הגמרא, **הָכִי קָאָמַר** - כך כוונת התנא לומר, מה ששנה התנא **'שְׁיאוּר יִשָּׂרֵף'**, היינו שיאור **דְּרַבִּי מֵאִיר** - מה שנחשב שיאור לדעת רבי מאיר, דהיינו בצק שהחמיץ קצת והכסיפו פניו, צריך לשורפו לְדעת **רַבִּי מֵאִיר**, וכן **שְׁיאוּר דְּרַבִּי יְהוּדָה** - מה שנחשב שיאור לדעת רבי יהודה, דהיינו בצק שהחמיץ יותר ונעשו בו סדקים כקרני חגבים, צריך לשורפו לְדעת **רַבִּי יְהוּדָה. ומה ששנה התנא 'וְנוֹתְנוֹ לְכַלְּבוֹ'**, מדובר בשיאור **דְּרַבִּי מֵאִיר** - במה שנחשב שיאור לדעת רבי מאיר, דהיינו בצק שהכסיפו פניו, לְדעת **רַבִּי יְהוּדָה** שהוא מותר בהנאה[כא]. ומה ששנה התנא לגבי שיאור זה [-בצק שהכסיפו פניו] **'וְהָאוֹכְלוֹ[כב] בְּאַרְבָּעִים'**, **אֶתָּאן** - באנו לומר הדין לְדעת **רַבִּי מֵאִיר** הסובר שזהו שיאור ולוקים על אכילתו[כג].

מסיימת הגמרא, **שַׁמְעִינַן לֵיהּ לְרַבִּי מֵאִיר** - מבואר בברייתא זו שרבי מאיר סובר שחמץ **נוֹקְשָׁה** [-חמץ רע שאינו ראוי לאכילה] **בְּעֵינֵיהּ** - שאינו מעורב בדבר אחר, אסור **בְּלָאו**, שהרי שיאור הוא חמץ נוקשה, ולדעתו לוקה עליו ארבעים, **וְכָל שֶׁכֵּן שֶׁחָמֵץ דָּגָן גָּמוּר** [-מחמשת מיני דגן] **עַל יְדֵי תַּעֲרוֹבֶת** - המעורב בדבר אחר, שאיסורו חמור מחמץ נוקשה בעין[כד], יש בו איסור לאו[כה], ועל כן יש לומר, שמשנתנו ששנינו בה שחמץ נוקשה וחמץ גמור על ידי תערובת איסורם בלאו, כשיטת רבי מאיר היא שנויה.

הגמרא מביאה דעה אחרת כדעת מי שנויה משנתנו:

רַב נַחְמָן אָמַר, משנתנו כדעת **רַבִּי אֶלְיעֶזֶר הִיא** שנויה[כו], **דְּתַנְיָא** בברייתא, **עַל** אכילת **חֵמֶץ דָּגָן** [-מחמשת מיני דגן] **גָּמוּר** שאינו מעורב בדבר אחר, **עָנוּשׁ כָּרֵת**[כז], **וְעַל עֵירוּבוֹ** - חמץ המעורב ומחוי בדבר אחר, אינו ענוש כרת על אכילתו, אלא עובר **בְּאִיסּוּר לָאו** בלבד[כח], **דִּבְרֵי רַבִּי אֶלְיעֶזֶר. וַחֲכָמִים אוֹמְרִים, עַל חֵמֶץ דָּגָן גָּמוּר**

טז. **רש"י** (ד"ה מאן). והיינו דווקא אם לא היה ראוי לאכילת אדם מעולם, אבל אם היה ראוי לאכילת אדם מתחילה הרי זה חמץ גמור עד שיפסל מאכילת כלב. מג"א (סי' תמג סק"ח). ובמנחות (נד. ד"ה נוקשה) פירש רש"י 'נוקשה' מלשון 'רעוע', כלומר חמץ שפל שאינו ראוי. והתפארת ישראל (קופת הכולל, כלל ח אות ו) ביאר ש'נוקשה' הוא 'כשלון', וכמו שכתוב במשלי (ו ג) 'נוקשת באמרי פיך', ופירושו 'נכשלת' באמרי פיך, ואף כאן פירושו שנכשל כחו של החמץ.

חמץ נוקשה היינו או חמץ שאינו ראוי לאכילה [כמבואר ברש"י (ד"ה מאן)], או דבר שלא החמיץ כל צרכו אף אם הוא ראוי לאכילה [ומה שכתב רש"י (ד"ה שיאור) לגבי שיאור שלא החמיץ כל צרכו שאינו ראוי לאכילה, אין לומר בכוונתו שממש אינו ראוי לאכילה, שהרי אנו רואים שהוא ראוי לאכילה, אלא כוונתו שלרוצים לאכול לחם חמץ אינו ראוי לאכילה הואיל ולא גמר להחמיץ, ובחמץ האיסור הוא לא על עצם אכילת הפת, אלא על החימוץ שבפת וצריך שיהיה החמץ ראוי לאכילה מצד החימוץ, ודבר שלא החמיץ כל צרכו אינו ראוי מחמת החימוץ שבו, אלא שהוא דבר מוטעם לאכילה, שגם פת שאינה מצה ואינה חמץ ראויה לאכילה]. וצריך לומר שאף שדבר שאינו ראוי לאכילה ודבר שלא החמיץ כל צרכו הם שני עניינים, מכל מקום הם בגדר אחד של חמץ נוקשה, שחיוב כרת על חמץ הוא מצד טעם החימוץ שבו, ואם אינו ראוי לאכילה לא שייך לאסרו אף אם הוא חמץ גמור, שאיזה מעלה יש לטעם כשאינו מועיל לאכילה. אגרות משה (או"ח, סוף ח"ד סי' נ). אולם לא כל מאכל שאינו ראוי לאכילה נחשב חמץ נוקשה, אלא רק דבר שהחימוץ שבו נעשה באופן כזה שאינו ראוי לאכילה, אבל אם החימוץ ראוי אלא שמצד אחר אינו ראוי, כגון שמעורב בו דבר מר, אין זה חמץ נוקשה [ופטורים על אכילתו מצד אחר, שהיא אכילה שלא כדרך], ואם יערבנו בתבשיל באופן שכך דרכו, יהיו חייבים עליו כחמץ גמור ולא כחמץ נוקשה. על פי זכר יצחק (ח"ג סי' ג). וראה נחלת יעקב (נמוק' ד"ה מאן) שכתב שרש"י ותוספות נחלקו בדבר זה, לדעת רש"י חמץ נוקשה היינו חמץ שאינו ראוי לאכילה, ולדעת התוספות חמץ נוקשה היינו שהוא ראוי לאכילה אלא שלא החמיץ כל צרכו. וראה עוד מגן אברהם (סי' תמג סק"ח) ומנחת ברוך (סי' מד) בביאור ענין חמץ נוקשה.

יז. **רש"י** (ד"ה מאן), וראה ביאורי רש"י מדוע נקט רש"י דוגמא זו של תכשיטי נשים שאינה אלא לרבי אליעזר, ולא נקט זומן של צבעים או עמילן של טבחים וקולן של סופרים שהם כדברי הכל.

יח. **מלשון** קושיית הגמרא 'מאן תנא דנוקשה בלאו' [ולא 'מאן תנא דאין בו כרת'] משמע שמסברא היינו אומרים שחמץ נוקשה אין בו איסור מן התורה. תוספות (ד"ה מאן). וראה באחרונים [פני יהושע (נדרים ד"ה מאן) צל"ח (ד"ה הרי, הו"ד בילקוט גימולים) ופני שלמה (ד"ה הרי)] שביארו לפי דעת רש"י שמה ששנינו ברישא 'אלו עוברין' היינו שעוברים עליהם בלאו של בל יראה ובל ימצא, מדוע לא שאלה הגמרא שאלה זו על הרישא שכבר בה שמענו שיש לאו בחמץ נוקשה וחמץ בתערובת.

יט. **הבצק** כשמתחמץ והולך, בתחילה מלבינים פניו כפני אדם שעומדים שערותיו מחמת פחד [שמחמת הפחד פניו מלבינים], ואחר כך נעשים על הבצק סדקים אחד לכאן ואחד לכאן כקרני חגבים, ולבסוף מתרבים הסדקים עד שמתערבים זה בזה. לדעת רבי מאיר (להלן מח:) 'שיאור' הוא שהכסיפו פניו, אבל כשהוא כקרני חגבים נחשב חמץ גמור. אך רבי יהודה חולק עליו וסובר ש'שיאור' הוא כשנעשה כקרני חגבים, וכשהכסיפו פניו עדיין אינו חמץ כלל אלא מצה [ומותר בהנאה, אך מדרבנן אסור לאכלו כמבואר בהערה להלן], ורק כשנתערבו סדקיו זה בזה הוא חמץ גמור. רש"י (ד"ה שיאור).

כ. **ראה** בהערה לעיל שדבר שלא נתחמץ כל צרכו הוא בכלל חמץ נוקשה.

השיאור הנזכר כאן אינו השְׂאֹר הנזכר בתורה (שמות יב טו) שהוא חמץ גמור וחייבים עליו כרת, ואסור אף אם אינו ראוי לאכילה, שהוא ראוי להחמיץ עיסה אחרת. ע"פ רש"י (ד"ה שיאור). וכמו שאמרו במכילתא (פרשת בא פ"י), שמ'כי כל אוכל חמץ' (שמות יב טו) למדנו שחייבים כרת על חמץ הראוי לאכילה אף על פי שאינו ראוי להחמיץ אחרים, ומ'כל אוכל מחמצת' (שם יב יט) למדנו שחייבים על שאור שהוא ראוי להחמיץ עיסות אחרות אף על פי שאינו ראוי לאכילה.

כא. **לדעתו**, מן התורה מותר אפילו לאכלו ולצאת בו ידי חובת מצה, כמבואר בחולין (כג:), אלא שמדרבנן אסור באכילה. תוספות (ד"ה ונותנו). שגזרו עליו משום מראית עין. ראב"ה (מ"ג סי' מכ ד"ה ומה).

כב. **מה** שנקט התנא 'והאוכלו בארבעים', דהיינו שאסור באכילה, ולא נקט 'ונותנו לפני כלבו בארבעים', והיינו שאסור בהנאה, וכמו שנקט בדעת רבי יהודה 'ונותנו לפני כלבו'. הוא משום שרצה להשמיענו שהאוכלו עובר רק על איסור לאו אבל אין בו כרת. צל"ח (ד"ה והאוכלו).

כג. **כלומר**, מה ששנינו ברישא 'שיאור ישרף' הוא לדברי הכל, שלכל תנא מה שנחשב שיאור לדעתו [לרבי מאיר הכסיפו פניו ולרבי יהודה כקרני חגבים] ישרף, אבל הסיפא של הברייתא אינה כדברי הכל, ומדובר בבצק שהכסיפו פניו [שנחשב שיאור לדעת רבי מאיר], שמה ששנינו 'ונותנו לפני כלבו' הוא כדעת רבי יהודה הסובר שבצק שהכסיפו פניו אינו שיאור, ולדעתו הוא מותר בהנאה [אבל אסור לאכלו מדרבנן כמו שנתבאר בהערה לעיל], ומה ששנינו 'והאוכלו בארבעים' הוא כדעת רבי מאיר הסובר שבצק שהכסיפו פניו זהו שיאור שצריך לשורפו, ואסור באכילה ובהנאה, ולוקה אם אוכלו.

הטעם שפירשה הגמרא את הסיפא כאן רק בשיאור של רבי מאיר לדעת רבי מאיר, ולא פירשה גם בשיאור של רבי יהודה לדעת רבי יהודה, וכפי שפירשה את הרישא לפי כל תנא מה שנחשב לדעתו שיאור. הוא משום שלדעת רבי יהודה אף שבצק העשוי כקרני חגבים נחשב שיאור והוא אסור בהנאה, מכל מקום אין לוקים עליו לפי דעתו, כמבואר להלן (מח:) במשנה. צל"ח (שם). וראה בהערה להלן (מח:) [על דברי המשנה 'והאוכלו פטור'] שנחלקו הראשונים אם לרבי יהודה חמץ נוקשה אסור מן התורה או מדרבנן.

כד. **כך** סברת רב יהודה אמר רב, שחמץ גמור שנתערב בדבר אחר חמור איסורו מחמץ נוקשה בעין. רש"י (ד"ה שיאור). ולכן הזכיר רבי מאיר חמץ נוקשה, להשמיענו שאפילו חמץ נוקשה הקל אסור. רבינו דוד (ד"ה אלמא).

כה. **ואיסורם** נלמד מהפסוק (שמות יג ז) 'כל מחמצת לא תאכלו'. רש"י (ד"ה שיאור). כמבואר בברייתא המובאת בגמרא להלן, שלרבי אליעזר לומדים שיש לאו על חמץ בתערובת מפסוק זה, ולדעת רבי מאיר יש ללמוד מפסוק זה גם חמץ נוקשה, שמהלשון 'כל' משמע כל מיני חמץ. בעל המאור (ד"ה וכתב הרי"ף) ורבינו דוד (שם). וראה צל"ח (ד"ה ולמימי שהרש"ה) מה שהעיר על דבריהם.

כו. **ואף** ששנינו בסיפא של משנתנו 'רבי אליעזר אומר אף תכשיטי נשים', ומשמע שהוא לא התנא ששנה את הרישא. יש לומר שכוונת רב נחמן לתרץ שכיון שמצאנו תנא הסובר כן, שוב לא קשה מי הוא התנא ששנה את משנתנו, שיש לומר שהיא כרבי אליעזר והסוברים כמותו בענין זה. מהר"ם חלאווה (ד"ה רב נחמן). ולפי מה שכתבו התוספות (לעיל מג. ד"ה רבי) [הובאו דבריהם בהערה להלן על דברי הגמרא 'וכל שכן נוקשה בעיניה'] שצריך לגרוס 'רבי אלעזר' או במשנה או בברייתא, והתנא שבברייתא אינו אותו תנא שבמשנה, לא קשה כלל. אחרונים.

כז. **צריך** ביאור מה בא להשמיענו במה שאמר שעל חמץ גמור חייב כרת, הרי דבר פשוט הוא. ויש לפרש שכוונתו לומר שבשעה שחייבים כרת על חמץ גמור, דהיינו בפסח עצמו, אז עובר על תערובת חמץ בלאו, אבל בשעה שאין חייבים כרת על חמץ גמור, דהיינו בערב פסח משש שעות או לאחר הפסח, אינו עובר על תערובת חמץ בלאו. וכן יש לומר בדברי חכמים להלן בהמשך הברייתא. צל"ח (ד"ה רב נחמן).

כח. **משום** 'כל מחמצת לא תאכלו' (שמות יג ג), כמבואר להלן בסמוך. רש"י (ד"ה ועל).

שהגיעו לפרקן ולא הגיעו לשנים. שיש להן שערות כחילו הגיעו לפרקן, והן לא הגיעו לכלל שנים, ובוטות על כך: עשירות טופלות אותן בסולת. ומשיר את השער: אנפיקינון. בתמוה[ג] תנן מנפקינון לא יצית, ומפרש ר' יהודה מנפקינין הוא שמן זית כו': סטכת. לא ליתפרס[ד]: ומעדן את הבשר. מסקלייר"ש[ה]: שיהא בקי בהן. שילע ממה הן עושין חומו, שיהא נזהר בהן, כשיבילו לו כותח ידע שיש[ו] מלב, ויש שם חמץ אם פסח הוא: מתבילתא. שוס לפתן ללפת בו את הפת: כיון דשמע. שקראו שמו כותח: פירש. שדקי היה וידע שיש שם מלב: מאן תנא. למתני' לית ליה חמץ דגן גמור שנתערב בתוך ואינו בטין שנימוס, אי נמי חמץ נוקשה רע ואיתיה בעיניה, מוזהרין על אכילתו בלאו, דקתני מתניתין כותח הבבלי ושכר המדי חמץ דגן גמור אלא שנתערב בדבר אחר, ותכשיטי נשים בעיניה הוא אבל נוקשה הוא דליכא רשות לאחיו, וקתני בתוהרה, דעובר עליהן בלאו: שיאור. אלא נתחמץ כל צורכו. שיאור פליגי בתמני'[ז], ר"מ קרי שיאור את שהכשיפו פניו, וזהו תחלת חימוצו, ולר' יהודה הוי שיאור שהתחיל ליסדק כגר שדקין דקין כקרני חגבים אחד לכאן ואחד לכאן, אבל שהכשיפו פניו לרבי יהודה מלה היא[ח], ולר"מ קרני חגבים חמץ גמור הוא. והכא הכי קאמר, שיאור ישרף לאסור בהנאה, שיאור דר"מ הכשיפו פניו ישרף לר"מ ושיאור דרבי יהודה ישרף לרבי יהודה, וסיפא דקתני ונותנו לפני כלבו, אליבא דר"מ דרבי יהודה קאמר ליה ומשיאור דר"מ קאי, והאוכלו בתרתין לר"מ, כלומר לר"מ האוכלו לשיאור זה שרבי יהודה מתיר בהנאה סופג את התרתין, אלמא שמעינן ליה לר"מ דאית ליה חדא מהני תרתי דתניא, דקאמר נוקשה בעיניו' בלאו, כגון שיאור דנוקשה הוא, דאינו ראוי לאכילה הואיל והחמיץ קלת ולא גמר, ולהחמיץ עיסות אחרות כשאור נמי לא חזי, וקאמר בלאו, וכ"ש חמץ גמור ע"י תערובת, דקשבר רב יהודה ע"י תערובת חמיר מנוקשה בעין, והאי לאו דנוקשה נפקא ליה מכל דבויא הוא, כדלקמן: ועל עירובו בלאו. מכל מחמצת כדלקמן: מ"ט לא אמר כדרב יהודה. דמוקי מתניתין כר"מ: רב נחמן ס"ל נוקשה בעיניה חמור מחמץ גמור ע"י תערובת: תניא כוותיה דרב יהודה. דאמר חמץ גמור בתערובת חמור: לעניין כרת לא כחיב כל מחמצת אלא כל אוכל חמץ, ולקמן מפרש ליה: כותח ושכר ומומן וזיתום כולן חמץ גמור מעורב בהן, כותח איכא פת, ובהנך תלתא איכא שערי, וכולהו בני מכילה ושתיה ניתהו, אבל זומן ועמילן וקולן דנוקשה הוא ובעיניה, הואיל ולאו בני מכילה ניתהו לא תניתהו, והיינו כדרב יהודה דאמר מודה היה ר"מ בנוקשה בעיניה לפטור: ור"א עירובו בלאו מנא ליה. פסיטא מדאפקיה בלשון מחמצת, וגבי כרת נמי מחמצת כתיב: ההוא. מחמצת דגבי כרת, לאו לעירובו אתא, אלא לנתחמץ מחמת דבר אחר: אי הכי. האי דגבי לאו נמי איתא לאזהורי מנתחמץ מחמת דבר אחר אתא, ואזהרה דתערובת מנא ליה: התם נמי. גבי כרת, הא כתיב כל מוכל מחמצת ונכרתה: לכל עונשין. מכאן שהנשים חייבות על כל לא תעשה שבתורה, שהרי עונשן מלקות:

מצות

למה מנו חכמים את אלו. תימה לרשב"ם הא מילטריך למנותם לאשמועינן שהן בלחו ולא בכרת ותירץ ר"י דלא הוה ליה לאשמועינן אלא חדי מיניהו אד לנוקשה בעיניה ואד ע"י תערובת ועוד הקשה דמ"ק שמנאם ליה היה כללא דהא אינא תכשיטי נשים שהן מין דגן ואין עובר בפסח אלא רבי אליעזר הוא דקאמר לה:

מאן תנא חמץ גמור ע"י תערובת ונוקשה בעיניה בלאו. משמע דשמעתין דאי לאו דאיתרבי חמץ נוקשה למלקות אפילו איסור לא היה בו ותימה לר"י דבפ"ק דחולין (כג:[ט]) גבי רבי זירא הרי עלי לחמי תודה מן החמץ או מן המלה והניח איסור מהו איסור דמאן אי דר"מ לר"מ מדלקי עליה חמץ הוא והשתא מנא ליה דהוי חמץ לענין תודה דילמא שאני חמץ בפסח דרבייה קרא למלקות (גרידא[י]) ואור"י דהתם נמי איכא שום קרא דמרבינן מיניה חמץ נוקשה והא דתניא בפרק כל המנחות בלות מלה (מנחות דף נג:) אין מחמיצין בתפוחים דהוי חמץ נוקשה דמשמע התם היינו לכתחילה אבל בדיעבד כשר:

ואילו נוקשה בעיניה לא קתני. ות"ת ונימא דמשום הכי לא חשיב ליה משום דכ"ש הוא כדאמר בפ' נחמן וי"ל דאי כ"ש הוא הוה ליה למיתני לאשמועינן לית ניה כרת:

ונותנו לפני כלבו דר"מ לרבי יהודה. מדאוריית אפי' בתלילה שרי כדאמרינן בפ"ק דחולין (דף כג:[י]) דאמה מעלייתא היא אלא מדרבנן אסור:

ההוא כל לאתויי נשים. תימה לר"י הא תרי כי כל כתיבי גבי כרת כי כל אוכל חמץ ונכרתה וכי כל אוכל מחמצת ונרבין עירובו לכרת ואפילו לרבנן אלא דרשי כל כי כל דרשי ואור"י דפשיטא ליה לגמרא דאתא לשום דרשא:

סלקא

משנת ראשונים **שמן זית שלא הביא שליש.** השמן הזה מתקנין אותו במור וכו'. ואני סבור שהוא אינמרנון המוזכר במדרש (שה"ש רבה ד יד), שכך קורין בירושלמי (דמאי פ"א ה"ג) שמן ורד ורדינון, וכן דרך השמות בשמנים בלשונות הגוים. גם יתכן שיוציאו מן המור שמן כאשר נעשה במצטכ"י וזולתו מן הצמגים. **[רמב"ן, שמות ל כג]** **ונותנו לפני כלבו דרבי מאיר לרבי יהודה.** וא"ת והא התם בפ"ק דחולין אמרינן גבי בעיא דהכא שיאור ללחמי תודה מהו שיאור דמאי אי דר' מאיר לר' יהודא מצה מעליא היא ואלו הכא קתני ונותנו לפני כלבו דוקא. א"ל הא לכתחילה הא דיעבד והיא הביא דיעבד קאמר: **[מהר"ם חלאווה]** **וחכמים אומרים על חמץ דגן גמור ענוש כרת על עירובו בלא כלום.** כתב רבינו אלפסי ז"ל אף על גב דאמרי רבנן על עירובו ולא כלום מילקא הוא דלא לקי אבל איסורא איכא ע"כ, ואיכא מאן דסבר דאיסורא דרבנן קאמר אבל איסורא דאורייתא ליכא ואף על גב דקי"ל (יומא עד.) חצי שיעור אסור מן התורה הני מילי בעיניה אבל ע"י תערובת לא, ואיכא מ"ד דאיסורא דאורייתא קאמר והרי הוא בכלל חצי שיעור דאסור מן התורה. **[הריטב"א]** **כי כל אכל חמץ ונכרתה.** שלא תאמר אוכל מצה ואוכל חמץ עמה, דאם כן תבטל המצה מפני החמץ שאדם רגיל בה. **[חזקוני, שמות בא יב טו]** **אי הכי כרת נמי לחייב.** כלומר דבהוה קרא גופי' כרת כתיב ביה. ואע"ג דכתיב כי כל אוכל חמץ דממעט מוקמינן ליה לחמץ נוקשה ומוטב דנדרוש לחומרא. **[מהר"ם חלאווה]** **השוה הכתוב איש לאשה לכל עונשין שבתורה.** דוקא בכ"מ שלא נאמר בו איש דאדרבה בכ"מ שנאמר בו איש דרשינן פרט לאשה עד שירבה אותה הכתוב ממקום אחר וכדאיתא בסנהדרין בכמה מקומות גבי מקלל אביו ואמו אין לי אלא איש אשה מנין וכן שם במקומות אחרים, ובפ"ק דערכין אין לי אלא איש שהעריך אשה שהעריכה מנין. **[הרשב"א, בבא קמא טו.]**

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) שבת פ. מועד קטן ט: [ע"ש], י) שם מנחות פו. מגילה יג:, יא) [לקמן מח: מנחות נג. חולין כג:], יב) לעיל כח:, יג) סוכה כח. יבמות פד. נדה קמא טו. תמורה ג: מה מח: [קדושין לה.], יד) פה:, טו) [לקמן מח:], טז) חולין דף כג:, יז) ועי"ש בתוד"ה ואי, יח) [ומס].

הגהות הב"ח

(ג) גמ' שהגיעו לפירקן ולא הגיעו בנות כ"ל ומיבא לעיל ממק וכ"כ עי' פ' המוליך יין דף פ' ע"ב: (ד) שם דבר אחר מיין מ"ל כל אוכל מחמצת:

תורה אור השלם

א) וּבְהַגִּיעַ הֹר נַעֲרָה וְנַעֲרָה לָבוֹא אֶל הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ מִקֵּץ הֱיוֹת לָהּ כְּדַת הַנָּשִׁים שְׁנֵים עָשָׂר חֹדֶשׁ כִּי כֵן יִמְלְאוּ יְמֵי מְרוּקֵיהֶן שִׁשָּׁה חֳדָשִׁים בְּשֶׁמֶן הַמֹּר וְשִׁשָּׁה חֳדָשִׁים בַּבְּשָׂמִים וּבְתַמְרוּקֵי הַנָּשִׁים: [אסתר ב, יב]

ב) כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת: [שמות יב, כ]

ג) שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִיעִי: [שמות יב, טו]

ד) שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מֻחְמָצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ: [שמות יב, יט]

ה) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יַעֲשׂוּ מִכָּל חַטֹּאת הָאָדָם לִמְעֹל מַעַל בַּיְיָ וְאָשְׁמָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא: [במדבר ה, ו]

הגהות וציונים

ח] ראשונים וכ"ו בקי (עיין מראה אש): ט] כ"ה גם בראשונים וכ"י. אבל בדפו"י והוא הדין. עיין מהרש"א ופנ"י. וכן נראה גירסת ב"י או"ח רס"י תמ"ב: י] [לעיל כח ע"ב וכן בילקוט ליתא לתיבת "מחמצת" ועיין רש"י לעיל כח ע"ב כתב ה"ג חמץ אין לי אלא שנתחמץ מאליו] (גליון): יא] [אשה לאיש] (גליון): יב] [ובמנחות פירש רש"י שקורין בלישמ"א] (גליון): יג] מבהיק, מבריק: יד] יש להוסיף שם חלב (באה"מ): טו] מהר"ם מ"ז:

ד א מיי' פ"ו מהלכות חמץ ומצה ה ומצ לאוין עט:

רבינו חננאל

תניא אמר ר' יהושע וכי מאחר ששנינו כל שהוא מין דגן הרי זה עובר בפסח למה מנו חכמים את אלו כותח הבבלי ושכר המדי ושאר המנויין במשנה והלא בכלן יש בהן מין דגן אלא כדי שיהא בקי בהן ובשמותיהן כי ההוא דאמר להו הבו לי מידי למכלא ביה רפתא שמע דקאמרי הבו ליה כותחא הוה בהדיה בשרא כיון דשמע כותח פירש דידע דאית ביה נסיוביה דחלבא: הרי אלו באזהרה ואין בהן משום כרת. אמרינן מאן האי תנא דאית ליה חמץ דגן גמור על ידי תערובות כגון כותח הבבלי וכיוצא בו. ונוקשא בעיניה כגון עמילן של טבחים וזומן של צבעין וקולן של סופרים בלאו. אמר רב יהודה אמר רב ר"מ הוא דתניא שיאור ישרף וכו'. ואוקימנא [דשיאור] דקרי ליה ר"מ שיאור והוא הכספת פנים תני ישרף. וכן שיאור דקרי ליה ר' יהודה שיאור והוא כקרני חגבים תני ישרף. ושיאור דר' מאיר דהוא הכספת פנים כגון נוקשא בעלמא הוא אומר ר' יהודה נותנו לפני כלבו כלומר מותר בהנאה. ור' מאיר אומר האוכלו בארבעים. מיהא שמעינן לר' מאיר דאמר נוקשה בעיניה בלאו פי' נוקשה שאינו חמץ גמור וכל שכן חמץ על ידי תערובות. רב נחמן אמר מתני' ר' אליעזר היא דתניא על חמץ דגן גמור ענוש כרת ועל עירובו בלאו דברי ר' אליעזר וחכמים אומרים על עירובו בולא כלום שמעי' ליה לר' אליעזר דאמר חמץ דגן גמור על ידי תערובת בלאו וכש"כ נוקשא בעיניה. רב יהודה לא אמר כרב נחמן אמר לך רב יהודה ר' אליעזר לא אמר אלא ע"י תערובות שהוא בלאו אבל נוקשא בעיניה לא. תניא כרב יהודה כל מחמצת לא תאכלו לרבות כותח הבבלי ושכר המדי וחומץ האדומי יכול יהא ענוש כרת ת"ל כי כל אוכל מחמצת לא תאכלו על חמץ דגן גמור ענוש כרת ועל עירובו בלאו מאן שמעת ליה דאמר על עירובו בלאו ר"א היא ואילו נוקשה בעיניה לא קאמר ש"מ נוקשה לר"א לית ליה. ור"א עירובו בלאו מנא ליה דכתיב כל מחמצת לא תאכלו אי הכי כרת נמי לחייב דהא כתיב כל אוכל מחמצת ונכרתה ההוא מיבעי ליה לכדתניא (מחמצת ג) אין לי אלא שנתחמץ מאליו מחמת ד"א מניין ת"ל כל (ג) מחמצת ונכרתה אי הכי דלאו נמי להכי הוא דאתא אלא מעמא דר"א מכל התם נמי הכתיב כל ההוא מיבעי ליה לרבות את הנשים נשים מדרב יהודה אמר רב נפקא ה) דאמר רב יהודה אמר רב וכן תנא דבי ר' ישמעאל אמר קרא ו) איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם השוה הכתוב איש לאשה ז) לכל עונשין שבתורה איצטריך סלקא

וקולן דנוקשה הוא ובעיניה, הואיל ולאו בני מכילה ניתהו לא תניתהו, והיינו כדרב יהודה דאמר מודה היה ר"מ בנוקשה בעיניה לפטור: ור"א עירובו בלאו מנא ליה. פסיטא מדאפקיה בלשון מחמצת, וגבי כרת נמי מחמצת כתיב: ההוא. מחמצת דגבי כרת, לאו לעירובו אתא, אלא לנתחמץ מחמת דבר אחר: אי הכי. האי דגבי לאו נמי איתא לאזהורי מנתחמץ מחמת דבר אחר אתא, ואזהרה דתערובת מנא ליה: התם נמי. גבי כרת, הא כתיב כל מוכל מחמצת ונכרתה: לכל עונשין. מכאן שהנשים חייבות על כל לא תעשה שבתורה, שהרי עונשן מלקות:

מצות

מג. [ג] אלו עוברין פרק שלישי פסחים

שאינו מעורב בדבר אחר **עָנוּשׁ כָּרֵת**, וכדברי רבי אליעזר, אבל **עַל עֵירוּבוֹ** - חמץ המעורב בדבר אחר, **בְּלֹא כְּלוּם** - אינו עובר על אכילתו כלל, אפילו באיסור לאוכט. **וְשַׁמְעִינַן לֵיהּ** מברייתא זו **לְרַבִּי אֱלִיעֶזֶר דְּאָמַר**, **שְׁחֵמֶץ דָּגָן גָּמוּר עַל יְדֵי תַּעֲרוֹבֶת** אסור [אינר התכיה] **בְּלָאו**, **וְכָל שֶׁכֵּן** שחמץ **נוֹקְשָׁה בְּעֵינֵיהּ** - שאינו מעורב בדבר אחר, שהוא חמור מחמץ גמור שנתערב בדבר אחרכ, אסור בלאו, ועל כן יש לומר שמשנתנו ששנינו בה שבחמץ נוקשה ובחמץ גמור על ידי תערובת יש לאו, בשיטת רבי אליעזר היא שנויהכא.

הגמרא מבארת במה נחלקו רב יהודה ורב נחמן:

שואלת הגמרא, **וְרַב** יְהוּדָה שאמר בשם רב שמשנתנו כשיטת רבי שנויה, **מַאי טַעְמָא** - מה הטעם **שלֹּא אָמַר כְּרַב** יְהוּדָה בשם רב, שמשנתנו כשיטת רבי אליעזר היא שנויה. משיבה הגמרא, **אָמַר לָךְ** רב נחמן, **דֵּילְמָא** [-שמא] **עַד כָּאן לֹא קָאָמַר רַבִּי מֵאִיר הָתָם** [-שם בברייתא] שעובר בלאו, **אֶלָּא** בשיאור, שהוא חמץ **נוֹקְשָׁה בְּעֵינֵיהּ** [-שאינו מעורב בדבר אחר], **אֲבָל** בחֲמֵץ **דָּגָן גָּמוּר עַל יְדֵי תַּעֲרוֹבֶת** שהוא קל מחמץ נוקשהכב, **לֹא** אמר שעובר בלאוכג, ואילו במשנה מבואר שגם בתערובת חמץ גמור יש איסור לאו. ולכך לא רצה להעמיד את משנתנו כרבי מאיר.

שואלת הגמרא, **וְרַב** יְהוּדָה שאמר בשם רב שמשנתנו כשיטת רבי מאיר היא שנויה, **מַאי טַעְמָא** - מה הטעם **שלֹּא אָמַר כְּרַב נַחְמָן** שמשנתנו כשיטת רבי אליעזר היא שנויה. משיבה הגמרא, **אָמַר לָךְ** רב יהודה, **עַד כָּאן לֹא קָאָמַר רַבִּי אֱלִיעֶזֶר הָתָם** [-שם בברייתא] שעובר בלאו, **אֶלָּא בְּחֵמֶץ דָּגָן גָּמוּר עַל יְדֵי תַּעֲרוֹבֶת**, **אֲבָל** בחמץ **נוֹקְשָׁה בְּעֵינֵיהּ** שהוא קל מחמץ גמור בתערובתכד, **לֹא אָמַר** שעובר בלאו, ואילו במשנה מבואר שגם בנוקשה בעין יש לאוכה.

הגמרא מביאה ראיה מברייתא לדברי רב יהודה בשם רב:

תַּנְיָא כְּוָותֵיהּ דְּרַב יְהוּדָה - שנינו בברייתא כשיטת רב יהודה אמר רב, שחמץ גמור בתערובת חמור מחמץ נוקשה בעינכו. כתוב בתורה (שמות יג ג) **'כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ'**, ויש לומר שלכך נאמר בפסוק 'מחמצת' ולא 'חמץ', כדי **לְרַבּוֹת** תערובת חמץ כגון **פּוֹתֶחַ הַבַּבְלִי וְשֶׁכָר הַמָּדִי וְחוֹמֶץ הָאֲדוֹמִי וְזֵיתוֹם הַמִּצְרִי**כז, שאסורים באכילה. **יָכוֹל** היית לומר שגם **יְהֵא עָנוּשׁ** על אכילתם **כָּרֵת**, **תַּלְמוּד לוֹמַר** (שם יג טו) **'כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה'** וגו', כלומר, כיון שלענין חיוב כרת כתוב 'חמץ' ולא 'מחמצת', אין שום מקור לחייב כרת על תערובת חמץ, ויש לומר שרק **עַל** אכילת **חָמֵץ דָּגָן גָּמוּר** בעין **עָנוּשׁ כָּרֵת**, **וְאילו עַל עֵירוּבוֹ** [-תערובת חמץ] אינו נענש בכרת, אלא עובר **בְּאִיסּוּר לָאו** בלבדכח.

מסיימת הגמרא את הראיה, **מַאן שָׁמְעַתְ לֵיהּ דְּאָמַר** - מי הוא זה ששמעת אותו אומר **שעַל עֵירוּבוֹ** של חמץ גמור עובר **בְּלָאו**, **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר הִיא**, כמו ששנינו בברייתא שהביא רב נחמן לעיל, ואם כן מסתבר שגם ברייתא זו ששנינו בה שעל תערובת חמץ עובר בלאו בשיטת רבי אליעזר היא שנויה, והרי לא מנה בה רבי אליעזר לאסור בלאו אלא תערובת חמץ גמורכט, **וְאִילּוּ** חמץ **נוֹקְשָׁה בְּעֵינֵיהּ**, כגון זומן של צבעים, עמילן של טבחים וקולן של סופרים השנויים במשנתנו, שאינם ראויים לאכילה, **לֹא קָאָמַר** - לא שנינו בברייתא שיש בו איסור לאולא, **שְׁמַע מִינָּהּ נוֹקְשָׁה לְרַבִּי אֱלִיעֶזֶר לֵית לֵיהּ** -

---

כט. **והיינו** דווקא לענין שאינו לוקה על אכילתו אבל מכל מקום אסור לאכלו. רי"ף. ונחלקו הראשונים בדעת הרי"ף האם אסור מן התורה מדין חצי שיעור (יומא עב.), או שמן התורה אינו אסור כלל ורק מדרבנן אסור, ומשום שדווקא כשהאיסור בעין אמרו שחצי שיעור אסור מן התורה, אבל כשהוא מעורב בדבר אחר אינו אסור. ריטב"א (ד"ה וכמ"ב).

אף שיש בתערובת טעם חמץ, מכל מקום אין איסור מן התורה, משום שלדעת חכמים אין דין טעם כעיקר מן התורה. רש"י (להלן מה. ד"ה וכ' עקיבא).

לדעת חכמים שאינו לוקה על תערובת חמץ, כל שכן שאינו לוקה על חמץ נוקשה, שאיסורו קל מחמץ בתערובת לדעת רב נחמן, ואינו אסור אלא מדרבנן. ואף לדעת האומרים שחמץ בתערובת אסור מדאורייתא מדין חצי שיעור, יש לומר שבחמץ נוקשה אין איסור כלל מן התורה, משום שלא שייך לומר בו דין חצי שיעור. ר"ן (על הרי"ף, לעיל מג. ד"ה הרי). וראה קרבן נתנאל (חומ מ) בענין זה.

ל. **רב** נחמן ורב יהודה נחלקו האם חמץ נוקשה בעין חמור יותר מחמץ גמור בתערובת, או שחמץ גמור בתערובת חמור יותר. רש"י (ד"ה מאי טעמא). ולכן הזכיר רבי אליעזר חמץ גמור שנתערב בדבר אחר, להשמיענו שאפילו חמץ שנתערב הקל אסור. על פי חידושי רבינו דוד (ד"ה מלמד).

לא. **יש** להקשות, לשיטת רב נחמן שרבי אליעזר חולק על חכמים אף בחמץ נוקשה וסובר שאין עוברים עליו בלאו, הלא במשנה (לעיל מג.) מבואר שלדעת רבי אליעזר תכשיטי נשים אסורים בלאו, ותכשיטי נשים היינו חמץ נוקשה. ואפילו אם נאמר שתכשיטי נשים היינו חמץ גמור בתערובת ולא חמץ נוקשה, מכל מקום מלשון המשנה 'רבי אליעזר אומר **אף** תכשיטי נשים' משמע שמודה לדברי תנא קמא הסובר שיש לאו בחמץ נוקשה, אלא שבא להוסיף על דבריו גם תכשיטי נשים. ולכך נראה שצריך לגרוס רבי אלעזר או במשנה או בברייתא, והתנא שבברייתא אינו אותו תנא שבמשנה. תוספות (לעיל מג. ד"ה רבי) [ראה בעל המאור (לעיל מג. ד"ה ולו) ור"ן (על הרי"ף, שם ד"ה רבי) שכתבו שבמשנה יש לגרוס רבי אלעזר [שהוא רבי אלעזר בן שמוע], ובברייתא יש לגרוס רבי אליעזר [שהוא רבי אליעזר בן הורקנוס]. אולם ראה פני יהושע (לעיל מג. נמוס' ד"ה רבי נח"ד לכך) שכתב בדעת התוספות להיפך, שבמשנה יש לגרוס רבי אליעזר ובברייתא רבי אלעזר]. והמהר"ם חלאווה (ד"ה רב נחמן) תירץ, שמה שאמר רבי אליעזר במשנתנו 'אף תכשיטי נשים' היינו לענין שצריך לבערם [מדרבנן], אבל לא לענין שעוברים עליהם בלאו.

לב. **לפי** סברתו, כפי שהתבאר בהערה לעיל.

לג. **ראה** צל"ח ופני שלמה (ד"ה ורב נחמן) שביארו מדוע נקט רב נחמן בלשונו 'דלמא עד כאן' ולא אמר רק 'עד כאן' כמו שאומר רב יהודה להלן, אף שלכאורה לפי דעתו דבר פשוט הוא שלא אמר רבי מאיר שעובר בלאו אלא בחמץ נוקשה.

לד. **לפי** סברתו, כפי שהתבאר בהערה לעיל.

לה. **כפי** שהתבאר, רב יהודה אמר רב ורב נחמן נחלקו האם חמץ נוקשה חמור מחמץ בתערובת או שחמץ בתערובת חמור מחמץ נוקשה, שלרב יהודה אמר רב תערובת חמץ גמור חמורה מחמץ נוקשה בעין, הלכך לרבי מאיר שאמר שיש לאו בחמץ נוקשה הקל כל שכן שיש לאו בחמץ בתערובת החמור, ולרבי אליעזר שאמר שיש לאו בחמץ בתערובת החמור אין לאו בחמץ נוקשה, וממילא משנתנו ששנינו בה שיש לאו בין בתערובת ובין בנוקשה שנויה כדעת רבי מאיר. ולרב נחמן חמץ נוקשה חמור מחמץ בתערובת, הלכך לרבי אליעזר שאמר שיש לאו בחמץ בתערובת, ולרבי מאיר שאמר שיש לאו בין בנוקשה ובין בתערובת שנויה כדעת רבי אליעזר. ובסברת מחלוקתם ביארו הפני יהושע (ד"ה ונדלך אמר) והשפת אמת (ד"ה מ"כ), שנחלקו במחלוקתם של רב דימי ואביי להלן (מד.), אם תערובת איסור שיש בה כזית בכדי אכילת פרס [-שיש באיסור שבתערובת שיעור כזית בתוך כל פרס ופרס שבה] אסורה מן התורה, לדעת רב יהודה אמר רב התערובת אסורה מן התורה, הלכך לדעתו אם יש לאו בחמץ נוקשה, כל שכן שיש לאו בחמץ בתערובת שיש בו חמץ גמור ויש בו כזית בכדי אכילת פרס [ומה שנחלקו חכמים על רבי אליעזר ואמרו שאין לאו בתערובת חמץ, היינו באופן שאין בו כזית בכדי אכילת פרס], ולדעת רב נחמן התערובת אינה אסורה מדאורייתא, הלכך לדעתו אף אם נאמר שיש לאו בחמץ נוקשה, מכל מקום בתערובת חמץ אין לאו. וראה ביאורים נוספים בילקוט ביאורים.

לו. **רש"י** (ד"ה תניא). אולם הב"ח (סי' תמג סק"ח ד"ה ורמ"ה) והט"ז (שם סק"ח) ביארו בדעת הטור, שאין ראיה מברייתא זו שחמץ גמור בתערובת חמור יותר מחמץ נוקשה, אלא הראיה היא שלא כדברי רב נחמן שחמץ נוקשה חמור יותר.

לז. **כמו** שנתבאר לעיל (מג ע"ח וע"ב), שבכותח יש פת, ובשכר וחומץ וזיתום יש שעורים. רש"י (ד"ה תניא).

לח. **מכך** שנאמר בפסוק לענין איסור חמץ 'מחמצת' שמשמעו תערובת חמץ [בתרגום יונתן שם על הפסוק 'כל מחמצת' פירש 'כל עַרְבֵיבֵי דִּמְחַמַּע', ותרגומו הוא כל עירבובים של חמץ. כתר יונתן (שם). ובערוך השלחן (סי' תמג ס"ו) ביאר שמחמצת משמע לא חמץ גמור, והיינו חמץ על ידי תערובת], למדנו אזהרה לתערובת חמץ, ואם כן לגבי חיוב כרת על אכילת חמץ לא מצאנו פסוק לרבות תערובת חמץ, שלגבי כרת נאמר 'חמץ' ולא 'מחמצת'. תוספות הרשב"א משאנ"ץ (ד"ה מ"ן). וכן כתבו המהרש"א (נרס"י ד"ה לענין) והצל"ח (ד"ה מלמוד) בביאור דברי רש"י (ד"ה לענין) ותוספות (ד"ה ההוא).

לט. **שהרי** כותח הבבלי ושכר המדי וחומץ האדומי וזיתום המצרי בני אכילה ושתיה הם, ואינם חמץ נוקשה [שאינו ראוי לאכילה]. רש"י (ד"ה מניח).

מ. **ואין** ליישב את הברייתא כדעת רב נחמן הסובר שחמץ נוקשה חמור מחמץ בתערובת, ולפרש שרבי אליעזר מנה בברייתא תערובת חמץ ללמד שאפילו תערובת חמץ אסורה מן התורה, וכל שכן שחמץ נוקשה החמור אסור, שאם לדעתו חמץ נוקשה חמור מחמץ בתערובת היה לו לשנות גם חמץ נוקשה להשמיענו שאין חייבים עליו כרת, תוספות (ד"ה ואילו). שהרי בברייתא זו בא להשמיענו גם באיזה מין חמץ אין כרת, כלשון הברייתא 'יכול יהא ענוש כרת', ואם כן לפי סברת רב נחמן שחמץ נוקשה חמור יותר, היה צריך להשמיענו שאפילו בנוקשה אין כרת. על פי מהרש"א (נמוס' שם), [וראה עוד במהרש"א (שם) שביאר לפי זה מדוע הוצרכה הגמרא להביא ראיה לרב יהודה אמר רב מברייתא אחרת ולא הביאה ראיה מהברייתא שבה אמר רבי אליעזר את דבריו, שלא הזכיר אלא תערובת חמץ ולא חמץ נוקשה]. והרש"ש (נמוס' שם) תירץ, שאם היה סבור התנא שגם חמץ נוקשה בלאו, איך יתכן שטרח למנות ארבעה מינים שהם חמץ בתערובת ולא מנה אפילו אחד שהוא חמץ נוקשה, אלא ודאי סובר שחמץ נוקשה אינו אסור מן התורה.

אלו עוברין פרק שלישי פסחים מג.

שהגיעו לפרקן ולא הגיעו לשנים. שיש להן שערות כחילו הגיעו לפרקן, והן לא הגיעו לכלל שיש, וכוסות על כך: עשירות טופלות אותן בסולת. ומשיר את השער: אנפיקינון. בממחות[ז] תנן מנפקינון לא יצית, ומפרש ר' יהודה מנפקינין הוא שמן זית כו': סטכת. לא ליתפרס[ח]: ומעדן את הבשר. מסקלייר"ש[ט]: שיהא בקי בהן. שילע ממה הן עושין חומו, שיהא נזהר בהן, כשיצילו לו כותח ידע שיש[י] מלב, ויש שם חמץ מס פסח הוא: מתבילתא. סוס לפתן ללפת בו את הפת: כיון דשמע. שקראו שמו כותח: פירש. שדקי היה וידע שיש שם מלב: מאן תנא. למתני' לתית ליה חמץ דגן גמור שנתערב במין אחר ואינו בעין שניטול, אי נמי חמץ נוקשה רע ואיתיה בעיניה, מוזהרין על אכילתו בלאו, דקתני מתניתין כותח הנבלי ושכר המדי חמץ דגן גמור אלא שנתערב בדבר אחר, ואכשיטי נשיס בעיניה הוא אבל נוקשה הוא לאינו ראוי לאכילה, וקתני בשוהרה, דעובר עליהן בלאו: שיאור. שלא נתחמץ כל צורכו. שיאור פליגי בממני'[יא], ר"מ קרי שיאור את שהכשיפו פניו, וזהו תחלת חימוצו, ולר' יהודה הוי שיאור שהתחיל ליסדק כגר שדקין דקין כקרני חגבים אחד לכאן ואחד לכאן, אבל שהכשיפו פניו לרבי יהודה מלא היא[יב], ולר"מ קרני חגבים ממן גמור הוא. והכא הכי קאמר, שיאור ישרף לאסור בהנאה, שיאור דר"מ הכשיפו פניו ישרף לר"מ ושיאור דרבי יהודה ישרף לרבי יהודה, ואיפא דקתני ונותנו לפני כלבו, אליבא דרבי יהודה קאמר ליה ואשיאור דר"מ קאי, והאוכלו נתחמץ לר"מ, כלומר לר"מ האוכלו לשיאור זה שרבי יהודה מתיר בהנאה סופג את התרגעים, אלמא שמעינן ליה לר"מ דאית ליה חדא מהני מילי, דקאמר נוקשה הוא אבל חמץ גמור שיאור דנוקשה הוא, דאיני לאכילה הואיל והחמיץ קלת ולא גמר, ולהחמיץ עיסות אחרות כשאור נמי לא חזי, וקאמר בלאו, וכ"ש חמץ גמור ע"י תערובת, דקשבר רב יהודה ע"י תערובת חמיר מנוקשה בעין, והאי לאו דנוקשה נפקא ליה מכל מחמצת לא תאכלו, כל דבוית הוא, כדלקמן: ועל עירובו בלאו. מכל מחמצת כדלקמן: מ"ט לא אמר כדרב יהודה. למוקי מתניתין כר"מ: רב נחמן ס"ל נוקשה בעיניה חמור מחמץ גמור ע"י תערובת: תניא כוותיה דרב יהודה. דאמר חמץ גמור בתערובת חמור: לעניין כרת לא כחיב כל מחמצת אלא כל שאור חמץ, ולקמן מפרש ליה: כותח ושכר ומומן וזיתום כולן חמץ גמור מעורב בהן, כותח מיכא פת, ובהנך תלתא מיכא שערי, וכולהו בני מכילה ושמיה נינהו, אבל זומן ועמילן וקולן דנוקשה הוא ובעיניה, הואיל ולאו בני מכילה נינהו לא חזינהו, והיינו כדרב יהודה דאמר מודה היה ר"מ בנוקשה בעיניה לפטור: ור"א עירובו בלאו מנא ליה. פסיטא מדאפקיה בלשון מחמצת, וגבי כרת נמי מחמצת כתיב: ההוא. מחמצת דגבי כרת, לאו לעירובו אתא, אלא לנתחמץ מחמת דבר אחר: אי הכי. האי דגבי לאו נמי אימא לאזהורי לנתחמץ מחמת דבר אחר אתא, ומזהרה דתערובת מנא ליה: התם נמי. גבי כרת, הא כתיב כל מוכל מחמצת ונכרתה: לכל עונשין. מכלן שהנשים חייבות על כל לא תעשה שבתורה, שהרי עונשן מלקות: מתני'

למה מנו חכמים את אלו. תימה לרשב"ם הא מיבעיא למשמועינן שהן בלחו ולא נכרת ותירץ ר"י דלא הוה ליה למשמועינן אלא תרי מינייהו חד לנוקשה בעיניה וחד ע"י תערובת ועוד הקשה דמ"ק שמנאם ליה היה ליכא תכשיטי נשיס שהן מין דגן ואין עובר בפסח אלא רבי אליעזר הוא דקאמר לה:

מאן תנא חמץ גמור ע"י תערובת ונוקשה בעיניה בלאו. משמע דמשמעתין דמי לאו דאיתרבי חמץ נוקשה למלקות אפילו איסור לא היה בו ותימה לר"י דבפ"ק דחולין (כג:[יט]) גבי רבי זירא הרי עלי לחמי תודה מן החמץ או מן המנה והביא איסור מהו איסור דמחן מי דר"מ לר"מ מדלקי עליה חמץ הוא והשתא מנא ליה דהוי חמץ לענין תודה דילמא שאני חמץ דפסח דרבייה קרא למלקות (גרידא[כ]) ומור"י דהתם נמי מיכא שום קרא דמרבין מיניה חמץ נוקשה והא דתניא בפרק כל המנחות בחות מנא (מנחות דף נג:) אין מחמיצין בתפוחים דהוי חמץ נוקשה דמשמע התם היינו לכתחילה מכל דדיעבד כשר:

ואילו נוקשה בעיניה לא קתני. ות"ת ונימא דמשום הכי לא חשיב ליה משום דכ"ש הוא כדלחמר רב נחמן וי"ל דמי כ"ש הוא הוה ליה למיתני לחשמועינן דלית ביה כרת:

ונותנו לפני כלבו דר"מ לרבי יהודה. מדלוייתא מפי' בחלילה שרי כדלחמרינן בפ"ק דחולין (דף כג:[יט]) דמנה מעלייתא היא מנא מדרבנן משום:

ההוא כל לאתויי נשים. תימה לר"י הא תרי כי כל כחיבי גבי כרת כי כל אוכל חמץ ונכרתה וכי כל אוכל מחמצת ורבינן עירובו לכרת ואפילו לרבנן דלא דרשי כל כי כל דרשי ומור"י דפשיטא ליה לגמרא דאתא לשום דרשא:

סלקא

ו) שהגיעו לפרקן ולא הגיעו (ח) לשנים בנות עניים טופלות אותן בסיד בנות עשירים טופלות אותן בסולת בנות מלכים בשמן המור שנא' א) ששה חדשים בשמן המור [ב] מאי שמן המור רב הונא בר ירמיה אומר סטכת רב ירמיה בר אבא אמר שמן זית שלא הביא שליש תניא ר' יהודה אומר אנפיקנין שמן זית שלא הביא שליש ולמה סכין אותו מפני שמשיר את השיער ומעדן את הבשר: זה הכלל כל שהוא ממין דגן: תניא א"ר יהושע וכי מאחר ששנינו כל שהוא מין דגן הרי זה עובר בפסח למה מנו חכמים את אלו כדי שיהא רגיל[ט] בהן ובשמותיהן כי הא דההוא בר מערבא איקלע לבבל הוה בישרא בהדיה אמר להו קריבו לי מתבילתא שמע דקאמרי קריבו ליה כותח כיון דשמע כותח פירש: הרי אלו באזהרה: מאן תנא דחמץ דגן גמור ע"י תערובת ונוקשה בעיניה בלאו אמר רב יהודה אמר רב ר"מ היא דתניא שיאור ישרף ונותנו לכלבו והאוכלו בארבעים הא גופא קשיא אמרת שיאור ישרף אלמא אסור בהנאה והדר תני ונותנו לפני כלבו אלמא מותר בהנאה הכי קאמר שיאור ישרף [ג] ר"מ לר' מאיר דר' יהודה לר' יהודה ונותנו לפני כלבו דר' מאיר לר' יהודה והאוכלו בארבעים אתאן לר' מאיר שמעינן ליה לרבי מאיר נוקשה בעיניה בלאו וכל שכן חמץ דגן גמור על ידי תערובת בלאו וכל שכן[ג] נוקשה בעיניה. ורב נחמן מ"ט לא אמר כרב יהודה אמר לך דילמא עד כאן לא קאמר ר"מ התם אלא נוקשה בעיניה אבל חמץ דגן גמור על ידי תערובת לא ורב יהודה מ"ט לא אמר כרב נחמן אמר לך עד כאן לא קאמר ר"א התם אלא חמץ דגן גמור ע"י תערובת אבל נוקשה בעיניה לא אמר. תניא כוותיה דרב יהודה [ב] כל מחמצת לא תאכלו לרבות כותח הבבלי ושכר המדי וחומץ האדומי וזיתום המצרי יכול יהא ענוש כרת ת"ל [ג] כי כל אוכל חמץ ונכרתה על חמץ דגן גמור ענוש כרת ועל עירובו בלאו מאן שמעת ליה דאמר על עירובו בלאו ר"א היא ואילו נוקשה בעיניה לא קאמר ש"מ נוקשה לר"א לית ליה. ור"א עירובו בלאו מנא ליה דכתיב כל מחמצת לא תאכלו אי הכי כרת נמי לחייב דהא כתיב [ד] כי כל אוכל מחמצת ונכרתה ההוא מיבעי ליה [ז] לכדתניא (מחמצת[ג]) אין לי אלא שנתחמץ מאליו מחמת ד"א מניין ת"ל כל [ג] מחמצת ונכרתה אי הכי דלאו נמי להכי הוא דאתא אלא מעמא דר"א מכל התם נמי הכתיב כל ההוא מיבעי ליה לרבות את הנשים נשים מדרב יהודה אמר רב נפקא [ה] דאמר רב יהודה אמר רב וכן תנא דבי ר' ישמעאל אמר קרא [ה] איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם השוה הכתוב איש לאשה[ד] לכל עונשין שבתורה איצטריך סלקא

ז) שבת פ. מועד קטן ט: [ע"ש], ח) סס מנחות פו. מגילה יג:, ט) [לקמן מח: מנחות נג. חולין כג:], י) לעיל כח:, יא) סוכה כח. יבמות פד. נדה קמא טו. תמורה ג: מה מח: [קדושין לה.], יב) פה:, יג) [לקמן מח:], יד) חולין דף כג:, טו) ועי"ש בתוד"ה ואי, טז) [וסס].

אהח19/06/2018

מסורת הש"ס עם הוספות

הגהות הב"ח

(ח) גמ' שהגיעו לפירקן ולא הגיעו בנות כ"ל ומיבעי לעניים נמחק ו"ב עי' פ' המוליח יין דף פ' ע"ב: (ג) שם דבר אחר מין מ"ל כל אוכל מחמצת:

תורה אור השלם

א) וּבְהַגִּיעַ תֹּר נַעֲרָה וְנַעֲרָה לָבוֹא אֶל הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ מִקֵּץ הֱיוֹת לָהּ כְּדַת הַנָּשִׁים שְׁנֵים עָשָׂר חֹדֶשׁ כִּי כֵן יִמְלְאוּ יְמֵי מְרוּקֵיהֶן שִׁשָּׁה חֳדָשִׁים בְּשֶׁמֶן הַמֹּר וְשִׁשָּׁה חֳדָשִׁים בַּבְּשָׂמִים וּבְתַמְרוּקֵי הַנָּשִׁים: [אסתר ב, יב]

ב) כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת: [שמות יב, כ]

ג) שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי: [שמות יב, טו]

ד) שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ: [שמות יב, יט]

ה) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יַעֲשׂוּ מִכָּל חַטֹּאת הָאָדָם לִמְעֹל מַעַל בַּיְיָ וְאָשְׁמָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא: [במדבר ה, ו]

הגהות וציונים

ח] ראשונים וכ"ה בקי (עיין מראה אש): ט] כ"ה גם בראשונים וכ"ה. אבל בדפו"י והוא הדין. עיין מהרש"א ופנ"י, וכן נראה גירסת ב"י או"ח רס"י תמ"ב: י] [לעיל כח ע"ב וכן בילקוט ליתא לתיבת "מחמצת" ועיין רש"י לעיל כח ע"ב כתב ה"ג חמץ אין לי אלא שנתחמץ מאליו] (גליון): יא] [אשה לאיש] (גליון): יב] [ובמנחות פירש רש"י שקורין בלישמ"א] (גליון): יג] מבהיק, מבריק: יד] יש להוסיף שם חלב (באה"מ): טו] מהר"ם מ"ז:

עין משפט נר מצוה

ד א מיי' פ"ו מהלכות חמץ הלכה ו סמג לאוין עט:

רבינו חננאל

תניא אמר ר' יהושע וכי מאחר ששנינו כל שהוא מין דגן הרי זה עובר בפסח למה מנו חכמים את אלו כותח הבבלי ושכר המדי ושאר המנויין במשנה והלא בכלן יש בהן מין דגן אלא כדי שיהא בקי בהן ובשמותיהן כי ההוא דאמר להו הבו לי מידי למכלא ביה רפתא שמע דקאמרי הבו ליה כותחא הוה בהדיה בשרא כיון דשמע כותח פירש דידע דאית ביה נסיוביה דחלבא: הרי אלו באזהרה ואין בהן משום כרת. אמרינן מאן האי תנא דאית ליה חמץ דגן גמור על ידי תערובות כגון כותח הבבלי וכיוצא בו. ונוקשא בעיניה כגון עמילן של טבחים וזומן של צבעין וקולן של סופרים בלאו. אמר רב יהודה אמר רב ר"מ הוא דתניא שיאור ישרף וכו'. ואוקימנא [דשיאור] דקרי ליה ר"מ שיאור והוא הכספת פנים תני ישרף. וכן שיאור דקרי ליה ר' יהודה שיאור והוא כקרני חגבים תני ישרף. ושיאור דר' מאיר דהוא הכספת פנים כגון נוקשא בעלמא הוא אומר ר' יהודה נותנו לפני כלבו כלומר מותר בהנאה. ור' מאיר אומר האוכלו בארבעים. מיהא שמעינן לר' מאיר דאמר נוקשה בעיניה בלאו פי' נוקשה שאינו חמץ גמור וכל שכן חמץ על ידי תערובות. רב נחמן אמר מתני' ר' אליעזר היא דתניא על חמץ דגן גמור ענוש כרת ועל עירובו בלאו דברי ר' אליעזר וחכמים אומרים על עירובו בולא כלום שמעי' ליה לר' אליעזר דאמר חמץ דגן גמור על ידי תערובת אבל נוקשה בעיניה. רב יהודה לא אמר כרב נחמן אמר לך רב יהודה ר' אליעזר לא אמר אלא ע"י תערובות שהוא בלאו אבל נוקשא בעיניה לא. תניא כרב יהודה כל מחמצת לא תאכלו לרבות כותח הבבלי ושכר המדי וחומץ האדומי יכול יהא ענוש כרת ת"ל כי כל אוכל מחמצת לא תאכלו על חמץ דגן גמור ענוש כרת ועל עירובו בלאו מאן שמעת ליה בהדיא על עירובו בלאו ר' אליעזר. ואלו הני דפשיטנא דאינון נוקשא בעיניה זומא של צבעין ועמילן של טבחים וקולן זיתום שיירינהו ש"מ דלית ליה לר' אליעזר נוקשה בעיניה בלאו ואיתוקמא דמתני' ר"מ היא. ואפי' הכי דרשינן טעמא דר' אליעזר עירובו בלאו מנא ליה. ופשטי' מדוקיא דקרא מדהוה ליה למכתב מחמצת לא תאכלו וכתב כל מחמצת לא תאכלו ואפי' ע"י תערובות בלאו. ואם תאמר אי הכי אפי' כרת נמי ליחייב דהא כתיב מחמצת ונכרתה. ודחי' ההוא (מחמץ) [מחמצת] דכרת מיבעי ליה להכין אין לי חמץ שנתחייב עליו [כרת] אלא חמץ שנתחמץ מאליו נתחמץ ע"י ד"א כגון ע"י שאור וכיוצא בו מנין ת"ל כי כל אוכל מחמצת ונכרתה לרבות את שנתחמץ מחמת ד"א. אי הכי מחמצת דלאו נמי להכי הוא דאתא. ושנינן טעמא דר' אליעזר דדריש מכל מחמצת ואפילו עירובו. אי הכי כרת נמי הכתיב ביה כל. ההוא כל לרבות הנשים שחייבות בחמץ. ודייקי' דוקיא דהני קראי בלאו דחמץ כתיב כל מחמצת לא תאכלו כתב כל מחמצת לרבות כל המחמיצין ואפי' ע"י תערובת לא תאכלו לאוקמיה בלאו. וכרת דחמץ כתיב ביה (לא תאכל) [כי כל אוכל] מחמצת בא ללמד לכל בני אדם שהן האוכלין שנאמר כי כל מחמצת ונכרתה (ולא) [ועוד] כתיב כי כל אוכל מחמצת ונכרתה חד כתיבא לרבות כי כל מי שיאכל ואפי' נשים

משנת ראשונים **שמן זית שלא הביא שליש.** השמן הזה מתקנין אותו במור וכו'. ואני סבור שהוא אינמרנון המוזכר במדרש (שה"ש רבה ד יד), שכך קורין בירושלמי (דמאי פ"א ה"ג) שמן ורד ורדינון, וכן דרך השמות בשמנים בלשונות הגוים. גם יתכן שיוציאו מן המור שמן כאשר נעשה במצטכ"י וזולתו מן הצמגים. **[רמב"ן, שמות ל כג]** **ונותנו לפני כלבו דרבי מאיר לרבי יהודה.** וא"ת והא התם בפ"ק דחולין אמרינן גבי בעיא דהכא שיאור ללחמי תודה הוא שיאור דמאי אי דר' מאיר לר' יהודא מצה מעליא היא ואלו הכא קתני ונותנו לפני כלבו דוקא. א"ל הא לכתחילה הא דיעבד והיא הביא דיעבד קאמר: **[מהר"ם חלאווה]** **וחכמים אומרים על חמץ דגן גמור ענוש כרת על עירובו בלא כלום.** כתב רבינו אלפסי ז"ל אף על גב דאמרי רבנן על עירובו ולא כלום מילקא הוא דלא לקי אבל איסורא איכא ע"כ, ואיכא מאן דסבר דאיסורא דרבנן קאמר אבל איסורא דאורייתא ליכא ואף על גב דקי"ל (יומא עד.) חצי שיעור אסור מן התורה הני מילי בעיניה אבל ע"י תערובת לא, ואיכא מ"ד דאיסורא דאורייתא קאמר והרי הוא בכלל חצי שיעור דאסור מן התורה. **[הריטב"א]** **כי כל אכל חמץ ונכרתה.** שלא תאמר אוכל מצה ואוכל חמץ עמה, דאם כן תבטל המצה מפני החמץ שאדם רגיל בה. **[חזקוני, שמות בא יב טו]** **אי הכי כרת נמי לחייב.** כלומר דבההוא קרא גופי' כרת כתיב ביה. ואע"ג דכתיב כי כל אוכל חמץ דממעט מוקמינן ליה לחמץ נוקשה ומוטב דנדרוש לחומרא. **[מהר"ם חלאווה]** **השוה הכתוב איש לאשה לכל עונשין שבתורה.** דוקא בכ"מ שלא נאמר בו איש דאדרבה בכ"מ שנאמר בו איש דרשינן פרט לאשה עד שירבה אותה הכתוב ממקום אחר וכדאיתא בסנהדרין בכמה מקומות גבי מקלל אביו ואמו אין לי אלא איש אשה מנין וכן שם במקומות אחרים, ובפ"ק דערכין אין לי אלא איש שהעריך אשה שהעריכה מנין. **[הרשב"א, בבא קמא טו.]**

מוכח מכאן שלדעת רבי אליעזר אין לאו בחמץ נוקשה, ושחמץ גמור בתערובת חמור מחמץ נוקשה בעין, וכמו שאמר רב יהודה בשם רב שבחמץ נוקשה מודה רבי אליעזר לחכמים שהאוכלו פטור לגמרי, ואין אומרים שכיון שחייב בחמץ גמור בתערובת כל שכן שחייב בחמץ נוקשה בעין.

★

הגמרא דנה בדעת רבי אליעזר הסובר שיש רק לאו על תערובת חמץ:

מקשה הגמרא, **וְרַבִּי אֱלִיעֶזֶר** הסובר שעל חמץ בתערובת יש לאו ואין כרת, **עֵירוּבוֹ בְּלָאוֹ מְנָא לֵיהּ** - מנין לו שבתערובת חמץ יש לאו, ודאי הוא משום **דִּכְתִיב** (שמות יג כ) **'כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ'**, שלשון 'מחמצת' משמע חמץ בתערובת[א], **אִי הָכִי** [-אם כן] **כָּרֵת נַמִּי לֵיחַיֵּיב** - שגם יהיה חייב על אכילתו כרת **דְּהָא כְּתִיב** (שם יג יט) **'כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת, וְנִכְרְתָה'** וגו', הרי שאף לענין חיוב כרת כתוב בפסוק 'מחמצת' ולא 'חמץ', ויש לנו לומר שהפסוק בא ללמד על תערובת חמץ שחייב כרת על אכילתו[ב].

מתרצת הגמרא, **הַהוּא** - הפסוק שנאמר לענין חיוב כרת בלשון 'מחמצת', לא בא ללמד על תערובת חמץ, אלא **מִיבָּעֵי לֵיהּ לְכִדְתַנְיָא** - נצרך לדרשה אחרת כפי ששנינו בברייתא, נאמר בתורה (שם יג טו) 'כִּי כָל אֹכֵל **(מחמצת) [חָמֵץ**[ג]**]** וְנִכְרְתָה', **אֵין לִי** - אין אנו יודעים מפסוק זה שחייב כרת **אֶלָּא** על חמץ **שֶׁנִּתְחַמֵּץ מֵאֵלָיו** - שנהיה חמץ על ידי מינו, דהיינו שאור, אבל חמץ שנתחמץ **מֵחֲמַת דָּבָר אַחֵר** - על ידי מין אחר [כגון על ידי שמרי יין מיובשים][ד] **מִנַּיִן** שחייב עליו כרת, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - לכך נאמר בפסוק (שם יג יט) **'כָּל [אֹכֵל**[ה]**] מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה'**, ללמד שחייבים כרת אף על חמץ שנתחמץ מחמת דבר אחר[ו]. וכיון שפסוק זה נצרך לרבות שחייב כרת על חמץ שנתחמץ מחמת דבר אחר, אין ללמוד ממנו שחייב כרת על תערובת חמץ.

מקשה הגמרא, **אִי הָכִי** - אם כן שאת הפסוק שנאמר בו 'מחמצת' לענין כרת אנו מפרשים שהוא בא לרבות חמץ שנתחמץ על ידי דבר אחר, **דְּלָאו נַמִּי לְהָכִי הוּא דַּאֲתָא** - תאמר שגם הפסוק שנאמר בו 'מחמצת' לענין הלאו של אכילת חמץ, בא לרבות חמץ שנתחמץ על ידי דבר אחר להזהיר עליו[ז], ואם כן מנין אנו לומדים שיש לאו בתערובת חמץ.

הגמרא חוזרת בה ממה שפירשה שרבי אליעזר לומד שיש לאו בתערובת חמץ מכך שנאמר בפסוק 'מחמצת' ומביאה מקור אחר לדבריו:

אֶלָּא טַעֲמָא דְּרַבִּי אֱלִיעֶזֶר הסובר שיש לאו בתערובת חמץ הוא מִמה שנאמר בפסוק (שם יג כ) **'כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ'**, באה תיבת 'כל' לרבות תערובת חמץ, שגם היא בכלל אזהרת הלאו שלא לאכול חמץ[ח].

מקשה הגמרא, **הָתָם נַמִּי** - גם שם (שם יג יט) ב'מחמצת' שנאמר לענין חיוב כרת, **הָכְתִיב** - הרי כתוב **'כָּל** אוֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה', וילמד רבי אליעזר מתיבת 'כל' לחייב כרת על תערובת חמץ[ט].

מתרצת הגמרא, **הַהוּא** 'כל' שנאמר לגבי כרת **מִיבָּעֵי לֵיהּ לְרַבּוֹת אֶת הַנָּשִׁים**, שגם הן חייבות כרת על אכילת חמץ[י].

מקשה הגמרא, וכי דין זה **שְׁנָשִׁים** שוות לאיש נלמד מהפסוק 'כל אוכל מחמצת ונכרתה', הרי **מִדְּרַב יְהוּדָה אָמַר רַב נָפְקָא** - הוא נלמד, **דְּאָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, וְכֵן תָּנָא דְּבֵי רַבִּי יִשְׁמָעֵאל** - וכן שנו בבית מדרשו של רבי ישמעאל ברייתא זו, **אָמַר קְרָא** (נחמיה ה ו) בענין הגוזל ונשבע לשקר וחזר והודה, שחייב כפרה על עוונו, 'דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל **אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יַעֲשׂוּ מִכָּל חַטֹּאת הָאָדָם** לִמְעֹל מַעַל בַּה' וְאָשְׁמָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא', ומכך שנאמר 'איש או אשה' בענין חיוב קרבן של החוטאים[יא], למדנו **שהִשְׁוָה הַכָּתוּב (איש לאשה) [אִשָּׁה לְאִישִׁים**[יב]**] לְכָל עִוְנָשִׁין שֶׁבַּתּוֹרָה** - שאשה חייבת בעונש כאיש, ויש ללמוד מכאן שמוזהרת היא בכל מצות לא תעשה שיש בה עונש, כגון מלקות או כרת[יג], ואם כן מפסוק זה יש לנו ללמוד שגם הנשים בכלל אזהרת אכילת חמץ ועונש כרת לאוכל, ואין צריך ללמוד ענין זה מהפסוק 'כל אוכל מחמצת ונכרתה'.

מתרצת הגמרא, **אִיצְטְרִיךְ** - הוצרך הכתוב ללמד בפירוש חיוב נשים על אכילת חמץ, ולא הייתי יודעו מהכתוב 'איש או אשה',

---

מא. כמו שנתבאר לעיל בהערה.

מב. רש"י (ד"ה ורבי אליעזר). ולפי זה מתבאר היטב מדוע לא הקשתה הגמרא אף לרבי מאיר, מנין לו שחמץ נוקשה בלאו, משום שאכן אין כוונת הגמרא להקשות לרבי אליעזר מנין לו שחמץ בתערובת בלאו, שזה היה פשוט לגמרא שלמד כן מ'כל מחמצת לא תאכלו', אלא הגמרא הקדימה ענין זה כדי להקשות שיתחייב כרת. בית שלמה (ד"ה ורא"ם). וראה עוד בצל"ח (ד"ה ורבי אליעזר) מה שביאר בזה. ובבית ישראל (ד"ה תניא) מבאר שכוונת הגמרא להוכיח כמסקנתה שרבי אליעזר למד תערובת חמץ מ'כל' ולכן יש להוכיח מכך שלא הזכיר חמץ נוקשה שלדעתו אין לאו בחמץ נוקשה, אבל אם היה לומד תערובת ממשמעות 'מחמצת' לא היה קשה מדוע לא הזכיר נוקשה, והיה אפשר לומר שהזכיר תערובת כיון שענין זה משמע בפסוק, ולדעתו הוא הדין שיש לאו גם בנוקשה, ולכן דנה הגמרא רק בדעתו של רבי אליעזר.

מג. הגהות וציונים על פי רש"י לעיל (כמ: ד"ה הכי גרסינן) והגהות הב"ח (שם אות ח).

מד. תוספות (לעיל כמ: ד"ה מחמת). וכן הביא הראבי"ה (סי' תעט) בשם יש מפרשים, וכתב עוד שיש מפרשים שנתחמץ מאליו היינו שנתחמץ מעצמו בלא לערב בו דבר אחר, ונתחמץ מחמת דבר אחר היינו על ידי שעירבו בו דבר אחר המחמיצו. אמנם התוספות (שם) כתבו, שאין לומר שנתחמץ על ידי דבר אחר שנתרבה כאן היינו חמץ שנתחמץ על ידי שאור, שהרי מבואר במנחות (נג:) שחימוץ על ידי שאור חזק יותר מחימוץ על ידי עצמו, ופשוט שחייבים עליו כרת כמו חמץ שנתחמץ בלא שאור.

מה. הגהות הב"ח (אות ג).

מו. כלומר מייתור הפסוק יש ללמוד כרת לחמץ שנתחמץ על ידי דבר אחר, משום שחמץ שנתחמץ מאליו כבר למדנו ממה שנאמר 'כי כל אוכל חמץ ונכרתה', ופסוק זה שנאמר בו 'כל אוכל **מחמצת** ונכרתה' בא לרבות חמץ שנתחמץ על ידי דבר אחר. מהרש"א (נרש"י ד"ה לענין) וצל"ח (ד"ה תלמוד) בביאור דברי רש"י (ד"ה לענין) ותוספות (ד"ה ההוא).

ביארנו את הגמרא על פי המהרש"א והצל"ח בדעת רש"י ותוספות, שמהלשון 'מחמצת' משמע שיש לאו בתערובת חמץ, וכיון שלגבי כרת לא נאמר 'מחמצת' משמע שאין כרת בתערובת חמץ, ולדעתם צריך לומר שהריבוי של נתחמץ על ידי דבר אחר הוא מייתור הפסוק כמו שנתבאר. אמנם הבעל המאור (ד"ה וכמצ) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה יכול) ביארו, שמייתור הפסוק למדנו שאין כרת בתערובת חמץ [ולא רק מכך שלא מצאנו פסוק לרבות כרת בתערובת חמץ], שהרי כבר נאמר 'כי כל אוכל מחמצת ונכרתה', ולמדנו מזה שאפילו אם נתחמץ מחמת דבר אחר חייב עליו כרת [כמבואר בגמרא להלן בסמוך], וכל שכן שעל דבר שנתחמץ מאליו חייב כרת, ומדוע הוצרך הפסוק לומר 'כי כל אוכל חמץ ונכרתה', אלא בא להשמיענו שדווקא האוכל חמץ גמור בעין חייב כרת, אבל האוכל חמץ בתערובת אינו חייב כרת. ודבר שנתחמץ על ידי דבר אחר לומדים ממשמעות הלשון 'מחמצת'. וראה עוד בצל"ח (שם) שכתב, שיתכן לפרש ברש"י כדעת הבעל המאור והר"ן, וכן ביאר הגנזי יוסף (ד"ה למתניתין) ברש"י.

מז. רש"י (ד"ה אי). שלא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר שלא לעשות אותו דבר שעליו העניש, וכרת אינה צריכה אזהרה, שהרי פסח ומילה אין בהם לא תעשה, ועונשם כרת, ולא נכתבו האזהרות שבחייבי כריתות אלא למלקות. גמרא (מכות יג:).

מח. ולא כמו שסברנו בתחילה שלמד כן מהמילה 'מחמצת' [למהרש"א וצל"ח בדעת רש"י ותוספות] או מייתור הפסוק [לדעת הבעל המאור והר"ן].

[וסובר רבי אליעזר שמ'כל' יש לרבות תערובת חמץ ולא חמץ נוקשה, שלדעתו חמץ נוקשה אינו בכלל חמץ כלל כיון שאינו ראוי לאכילה. אולם ראה צל"ח (ד"ה ורבי אליעזר) ומשנה למלך (ממץ ומצה פ"ג ה"ו) שביארו בדעת הטור שלמסקנת הגמרא שרבי אליעזר לומד מ'כל', אפשר ללמוד גם חמץ על ידי תערובת וגם חמץ נוקשה, ואין ראיה מהברייתא לרב יהודה אמר רב, ורק לפי מה שסברנו מתחילה שלמד תערובת חמץ מ'מחמצת' הביאה הגמרא ראיה מהברייתא לרב יהודה אמר רב].

מט. ירושלמי (ה"ג) תירצו על קושיא זו שהמילה 'כל' בפסוק זה אמורה לגבי האדם האוכל ולא לגבי הדבר הנאכל, ואינה דומה למילה 'כל' האמורה בפסוק 'כל מחמצת לא תאכלו' האמורה לגבי הדבר הנאכל. יפה עיניים (ד"ה המס).

נ. ואין לרבות נשים מ'כי כל' שבפסוק 'כי כל אוכל חמץ ונכרתה' וגו', שהוא נצרך לאיזו דרשה אחרת. תוספות (ד"ה ההוא).

נא. רש"י (ב"ק טו. ד"ה קמיימא).

נב. הגהות וציונים בשם הגליון.

נג. אף שהכתוב מדבר בעונש קרבן, יש ללמוד גם לשאר עונשים, מכך שאמר הכתוב 'מכל חטאת האדם' ולא אמר רק 'איש או אשה כי ימעלו מעל בה''. תורת חיים (ב"ק טו. ד"ה ממר).

שהגיעו לפרקן ולא הגיעו לשנים. שיש להן שערות כחילו הגיעו לפרקן, והן לא הגיעו לכלל שיש, וכוסות על כך: עשירות טופלות אותן בסולת. ומשיר את השער: אנפיקינון. בממחות[ג] תנן מנפקינון לא יצית, ומפרש ר' יהודה מנפקינין הוא שמן זית כו': פטבת.

ג) שהגיעו לפרקן ולא הגיעו (ג) לשנים בנות עניים טופלות אותן בסיד בנות עשירים טופלות אותן בסולת בנות מלכים בשמן המור שנא' א) ששה חדשים בשמן המור ב) מאי שמן המור רב הונא בר ירמיה אומר פטבת רב ירמיה בר אבא אמר שמן זית שלא הביא שליש תניא ר' יהודה אומר אנפיקנין שמן זית שלא הביא שליש ולמה סכין אותו מפני שמשיר את השיער ומעדן את הבשר: זה הכלל כל שהוא ממין דגן: תניא א"ר יהושע וכי מאחר ששנינו כל שהוא מין דגן הרי זה עובר בפסח למה מנו חכמים את אלו כדי שיהא רגיל[ד] בהן ובשמותיהן כי הא דההוא בר מערבא איקלע לבבל הוה בישרא בהדיה אמר להו קריבו לי מתבילתא שמע דקאמרי קריבו ליה כותח כיון דשמע כותח פירש: הרי אלו באזהרה: מאן תנא דחמץ דגן גמור ע"י תערובת ונוקשה בעיניה בלאו אמר רב יהודה אמר רב ר"מ היא דתניא שיאור ישרף ונותנו לכלבו והאוכלו בארבעים הא גופא קשיא אמרת שיאור ישרף אלמא אסור בהנאה והדר תני ונותנו לפני כלבו אלמא מותר בהנאה הכי קאמר שיאור ישרף ג) דר"מ לר' מאיר דר' יהודה לר' יהודה ונותנו לפני כלבו דר' מאיר לר' יהודה והאוכלו בארבעים אתאן לר' מאיר שמעינן ליה לרבי מאיר נוקשה בעיניה בלאו וכל שכן חמץ דגן גמור על ידי תערובת. רב נחמן אמר ר"א היא דתניא א על חמץ דגן גמור ענוש כרת על עירובו בלאו דברי ר' אליעזר וחכמים אומרים על חמץ דגן גמור ענוש כרת על עירובו בלאו וכל שכן[ג] נוקשה בעיניה. ורב נחמן מ"ט לא אמר כרב יהודה אמר לך דילמא עד כאן לא קאמר ר"מ התם אלא נוקשה בעיניה אבל חמץ דגן גמור על ידי תערובת לא ורב יהודה מ"ט לא אמר כרב נחמן אמר לך עד כאן לא קאמר ר"א התם אלא חמץ דגן גמור ע"י תערובת אבל נוקשה בעיניה לא אמר. תניא כוותיה דרב יהודה ב) כל מחמצת לא תאכלו לרבות כותח הבבלי ושכר המדי וחומץ האדומי וזיתום המצרי יכול יהא ענוש כרת ת"ל ג) כי כל אוכל חמץ ונכרתה על חמץ דגן גמור ענוש כרת ועל עירובו בלאו מאן שמעת ליה דאמר על עירובו בלאו ר"א היא ואילו נוקשה בעיניה לא קאמר ש"מ נוקשה לר"א לית ליה. ור"א עירובו בלאו מנא ליה דכתיב כל מחמצת לא תאכלו אי הכי כרת נמי לחייב דהא כתיב ד) כי כל אוכל מחמצת ונכרתה ההוא מיבעי ליה ה) לכדתניא (מחמצת[ג]) אין לי אלא שנתחמץ מאליו מחמת ד"א מניין ת"ל כל (ג) מחמצת ונכרתה אי הכי דלאו נמי להכי הוא דאתא אלא מעמא דר"א מכל התם נמי הכתיב כל ההוא מיבעי ליה לרבות את הנשים נשים מדרב יהודה אמר רב נפקא ו) דאמר רב יהודה אמר רב וכן תנא דבי ר' ישמעאל אמר קרא ז) איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם השוה הכתוב איש לאשה[ז] לכל עונשין שבתורה איצטריך סלקא

למה מנו חכמים את אלו. תימה לרשב"ג הא מיצטריך למנותם לאשמועינן שהן בלחו ולא בכרת ותירץ ר"י דלא הוה ליה לאשמועינן אלא חדי מיניהו אד לנוקשה בעיניה ואד ע"י תערובת ועוד הקשה דמ"ק שמנאם ליה היה כללא דהא מיכא תכשיטי נשים שהן מין דגן ואין עובר בפסח אלא רבי מליעזר הוא דקאמר לה:

מאן תנא חמץ גמור ע"י תערובת ונוקשה בעיניה בלאו. משמע דמשמעתין דחי לאו דאיתרבי חמץ נוקשה למלקות אפילו איסור לא היה בו ותימה לר"י דבפ"ק דחולין (כג:[ט]) גבי רבי זירא הרי עלי לחמי תודה מן החמץ או מן המצה והניח איסור מהו איסור דמתן אי דר"מ לר"מ מדלקי עליה חמץ הוא והשתא מנא ליה דהוי חמץ לענין תודה דילמא שאני חמץ בפסח דרבייה קרא למלקות (גרידא[ט]) ואור"י דהתם נמי מיכא שום קרא דמרבין מיניה חמץ נוקשה והא דתניא בפרק כל המנחות בחות מלא (מנחות דף נג:) אין מחמיצין בתפוחים דהוי חמץ נוקשה דמשמע התם היינו לכתחילה אבל בדיעבד כשר:

ואילו נוקשה בעיניה לא קתני. ול"ת ונימא דמשום הכי לא חשיב ליה משום דכ"ש הוא כדאמר בפ' נחמן וי"ל דאי כ"ש הוא הוה ליה למיתני לאשמועינן דלית ביה כרת:

ונותנו לפני כלבו דר"מ לרבי יהודה. מדאוריית מפי' בגמ' דלא כרי יהודה (דף כג:[י]) דמלה מעלייתא היא מלא מדרבנן אסור:

ההוא כל לאתויי נשים. תימה לר"י הא תרי כי כל כתיבי גבי כרת כי כל אוכל חמץ ונכרתה וכי כל אוכל מחמצת ונרצין עירובו לכרת ואפילו לרבנן אלא דרשי כל כי כל דרשי ואור"י דפשיטא ליה לגמרא דאתא לאסוי נשים:

סלקא

משנת ראשונים

שמן זית שלא הביא שליש. השמן הזה מתקנין אותו במור וכו'. ואני סבור שהוא אינמרנון המוזכר במדרש (שה"ש רבה ד יד), שכך קורין בירושלמי (דמאי פ"א ה"ג) שמן ורד ורדינון, וכן דרך השמות בשמנים בלשונות הגוים. גם יתכן שיוציאו מן המור שמן כאשר נעשה במצטכ"י וזולתו מן הצמגים. [רמב"ן, שמות ל כג]

ונותנו לפני כלבו דרבי מאיר לרבי יהודה. וא"ת והא התם בפ"ק דחולין אמרינן גבי בעיא דהכא שיאור ללחמי תודה מהו שיאור דמאי אי דר' מאיר לר' יהודא מצה מעליא היא ואלו הכא קתני ונותנו לפני כלבו דוקא. א"ל הא לכתחילה הא דיעבד והיא הביא דיעבד קאמר: [מהר"ם חלאווה]

וחכמים אומרים על חמץ דגן גמור ענוש כרת על עירובו בלא כלום. כתב רבינו אלפסי ז"ל אף על גב דאמרי רבנן על עירובו ולא כלום מילקא הוא דלא לקי אבל איסורא איכא ע"כ, ואיכא מאן דסבר דאיסורא דרבנן קאמר אבל איסורא דאורייתא ליכא ואף על גב דקי"ל (יומא עד.) חצי שיעור אסור מן התורה הני מילי בעיניה אבל ע"י תערובת לא, ואיכא מ"ד דאיסורא דאורייתא קאמר והרי הוא בכלל חצי שיעור דאסור מן התורה. [הריטב"א]

כי כל אכל חמץ ונכרתה. שלא תאמר אוכל מצה ואוכל חמץ עמה, דאם כן תבטל המצה מפני החמץ שאדם רגיל בה. [חזקוני, שמות בא יב טו]

אי הכי כרת נמי לחייב. כלומר דבההוא קרא גופי' כרת כתיב ביה. ואע"ג דכתיב כי כל אוכל חמץ דממעט מוקמינן ליה לחמץ נוקשה ומוטב דנדרוש לחומרא. [מהר"ם חלאווה]

השוה הכתוב איש לאשה לכל עונשין שבתורה. דוקא בכ"מ שלא נאמר בו איש דאדרבה בכ"מ שנאמר בו איש דרשינן פרט לאשה עד שירבה אותה הכתוב ממקום אחר וכדאיתא בסנהדרין בכמה מקומות גבי מקלל אביו ואמו אין לי אלא איש אשה מנין וכן שם במקומות אחרים, ובפ"ק דערכין אין לי אלא איש שהעריך אשה שהעריכה מנין. [הרשב"א, בבא קמא טו.]

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) שבת פ. מועד קטן ט: [ע"ש], ב) שם מנחות פו. מגילה יג:, ג) [לקמן מח: מנחות נג. חולין כג:], ד) לעיל כח:, ה) סוכה כח. יבמות פד. נדה קמא טו. תמורה ג: מה מח: [קדושין לה.], ו) פה:, ז) [לקמן מח:], ח) חולין דף כג:, ט) ועי"ש בתוד"ה ואי, י) [ומס].

הגהות הב"ח

(ג) גמ' שהגיעו לפירקן ולא הגיעו בנות כ"ל ומיבעי לעניים נמחק ונ"ב עי' פ' המוליז יין דף פ' ע"ב: (ב) שם דבר אחר מין מ"ל כל אוכל ממחמצת:

תורה אור השלם

א) וּבְהַגִּיעַ הֹר נַעֲרָה וְנַעֲרָה לָבוֹא אֶל הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ מִקֵּץ הֱיוֹת לָהּ כְּדַת הַנָּשִׁים שְׁנֵים עָשָׂר חֹדֶשׁ כִּי כֵן יִמְלְאוּ יְמֵי מְרוּקֵיהֶן שִׁשָּׁה חֳדָשִׁים בְּשֶׁמֶן הַמֹּר וְשִׁשָּׁה חֳדָשִׁים בַּבְּשָׂמִים וּבְתַמְרוּקֵי הַנָּשִׁים: [אסתר ב, יב]

ב) כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת: [שמות יב, כ]

ג) שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי: [שמות יב, טו]

ד) שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מֻחְמָצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ: [שמות יב, יט]

ה) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יַעֲשׂוּ מִכָּל חַטֹּאת הָאָדָם לִמְעֹל מַעַל בַּיהוָה וְאָשְׁמָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא: [במדבר ה, ו]

הגהות וציונים

ח] ראשונים וכ"ו בקי (עיין מראה אש): ט] כ"ה גם בראשונים וכ"י. אבל בדפו"י והוא הדין. עיין מהרש"א ופנ"י. וכן נראה גירסת ב"י או"ח רס"י תמ"ב: ג] [לעיל כח ע"ב וכן בילקוט ליתא לתיבת "מחמצת" ועיין רש"י לעיל כח ע"ב כתב ה"ג חמץ אין לי אלא שנתחמץ מאליו] (גליון): ד] [אשה לאיש] (גליון): ה] [ובמנחות פירש רש"י שקורין בלישמ"א] (גליון): ו] מבהיק, מבריק: ז] יש להוסיף שם חלב (באה"מ): ח] מהר"ם מ"ז:

עין משפט נר מצוה

ד א מיי' פ"ו מהלכות חמץ ומצה ו סמג לאוין עט:

רבינו חננאל

תניא אמר ר' יהושע וכי מאחר ששנינו כל שהוא מין דגן הרי זה עובר בפסח למה מנו חכמים את אלו כותח הבבלי ושכר המדי ושאר המנוין במשנה והלא בכלן יש בהן מין דגן אלא כדי שיהא בקי בהן ובשמותיהן כי ההוא דאמר להו הבו לי מידי למכלא ביה רפתא שמע דקאמרי הבו ליה כותחא הוה בהדיה בשרא כיון דשמע כותח פירש דידע דאית ביה נסיוביה דחלבא: הרי אלו באזהרה ואין בהן משום כרת. אמרינן מאן האי תנא דאית ליה חמץ דגן גמור על ידי תערובות כגון כותח הבבלי וכיוצא בו. ונוקשא בעיניה כגון עמילן של טבחים וזומן של צבעין וקולן של סופרים בלאו. אמר רב יהודה אמר רב ר"מ הוא דתניא שיאור ישרף וכו'. ואוקימנא [דשיאור] דקרי ליה ר"מ שיאור והוא הכספת פנים תני ישרף. וכן שיאור דקרי ליה ר' יהודה שיאור והוא כקרני חגבים תני ישרף. ושיאור דר' מאיר דהוא הכספת פנים כגון נוקשא בעלמא הוא אומר ר' יהודה נותנו לפני כלבו כלומר מותר בהנאה. ור' מאיר אומר האוכלו בארבעים. מיהא שמעינן לר' מאיר דאמר נוקשה בעיניה בלאו פי' נוקשה שאינו חמץ גמור וכל שכן חמץ על ידי תערובות. רב נחמן אמר מתני' ר' אליעזר היא דתניא על חמץ דגן גמור ענוש כרת ועל עירובו בלאו דברי ר' אליעזר וחכמים אומרים על עירובו בולא כלום שמעי' ליה לר' אליעזר דאמר חמץ דגן גמור על ידי תערובת בלאו וכש"כ נוקשא בעיניה. רב יהודה לא אמר כרב נחמן אמר לך רב יהודה ר' אליעזר לא אמר אלא ע"י תערובות שהוא בלאו אבל נוקשא בעיניה לא. תניא כרב יהודה כל מחמצת לא תאכלו לרבות כותח הבבלי ושכר המדי וחומץ האדומי יכול יהא ענוש כרת ת"ל כי כל אוכל מחמצת לא תאכלו על חמץ דגן גמור ענוש כרת ועל עירובו בלאו מאן שמעת ליה בהדיא על עירובו בלאו ר' אליעזר. ואלו הני דפשיטנא דאינון נוקשא בעיניה זומא של צבעין ועמילן של טבחים וקולן זיתום שיירינהו ש"מ דלית ליה לר' אליעזר נוקשה בעיניה בלאו ואיתוקמא דמתני' ר"מ היא. ואפי' הכי דרשינן טעמא דר' אליעזר עירובו בלאו מנא ליה. ופשטי' מדוקיא דקרא מדהוה ליה למכתב מחמצת לא תאכלו וכתב כל מחמצת לא תאכלו ואפי' ע"י תערובות בלאו. ואם תאמר אי הכי אפי' כרת נמי ליחייב דהא כתיב מחמצת ונכרתה. ודחי' ההוא (מחמץ) [מחמצת] דכרת מיבעי ליה להכין אין לי חמץ שנתחייב עליו [כרת] אלא חמץ שנתחמץ מאליו נתחמץ ע"י ד"א כגון ע"י שאור וכיוצא בו מנין ת"ל כי כל אוכל מחמצת ונכרתה לרבות את שנתחמץ מחמת ד"א. אי הכי מחמצת דלאו נמי להכי הוא דאתא. ושנינן טעמא דר' אליעזר דדריש מכל מחמצת ואפילו עירובו. אי הכי כרת נמי הכתיב ביה כל. ההוא כל לרבות הנשים שחייבות בחמץ. ודייקי' דוקיא דהני קראי בלאו דחמץ כתיב כל מחמצת לא תאכלו כתב כל מחמצת לרבות כל המחמיצין ואפי' ע"י תערובת לא תאכלו לאוקמיה בלאו. וכרת דחמץ כתיב ביה (לא תאכל) [כי כל אוכל] מחמצת בא ללמד לכל בני אדם שהן האוכלין שנאמר כי כל מחמצת ונכרתה (ולא) [ועוד] כתיב כי כל אוכל מחמצת ונכרתה חד כתיבא לרבות כי כל מי שיאכל ואפי' נשים

סלקא דעתך אמינא כל שישנו בקום אכול מצה. תימה לר"י היכי סלקא דעתך למידרס הכי מדרגה מיפכא ים לדרוס דלחומרא מקשינן (ו) ותו"י דס"ד דחורחיה דקרא דסיפא מפרש לריסיה משום הכי תמר דבתחילת מלה תלוי דכתיבא בסוף ועוד ים לומר דהכא ים לדרוס יותר היתר לנשים משום ג"ם דט"ו מחג הסוכות והוו מיפטרי ממלה כמו מסוכה דפטור להו בהדיא בפ' היסן (סוכה כח.) מהלכה למשה מסיני ים מקשים למה נשים מין חייבות בציצי' משום דכל שישנו בלבישת שעטנז ישנו בגדילים כדדרשינן בערכין (דף ג:) גבי כהנים ולפירוש ר"י דפי' דמסיפא לריסא סברא לדרוס קשה להפך שלא יהו נשים חייבות בכלאים וכי תימא ה"ג והא בפ"ק דבילה (דף יד:) משמע דכלאים לא חזו למידי (ז): **אין** לי אלא כולו מקצתו מנין. בפרק כל המנחות בחות מלה (מנחות נח.) מפרש מדכי אין לי אלא כולו דהיינו כזית מקלתו מלי זית מניין ורבא אמר התם דה"ק אין לי אלא קומץ כולו מקלת קומץ מניין ומסיק התם דאיכא דייקיהו דאמר סבר לים קומץ בפחות מג' זיתים דהיינו כזית ומסבר נמי לים הקטרה בפחות מזית ומע"ג דבפ' כילד צולין (לקמן עט.) מ"ר יהושע כל הזבחים שבתורה שנאמייר מהן כזית בשר וכזית חלב זורק את הדם משמע דאין הקטרה בפחות מכזית הכא היינו טעמא משום דסבר לים קומץ בפחות מג' זיתים מ"כ כשריבה הכתוב אלי קומץ ע"כ ריבה אלי זית ורבא סבר אין קומץ בפחות מג' זיתים ואין הקטרה בפחות מזית:

מאן שמעת ליה דדריש כל ר' אליעזר. אף על גב דר"ע נמי דריש כל בפ' התערובות (זבחים פב.) גבי כל חטאת (ח) לא קשה דאפילו יהא כר"ע מ"מ לא מישתמיט תנא למימר (שיסבור) שיהא תערובת חמץ בכרת ועוד נראה לר"י דאפילו לרבנן דלא דרשי הכא כל דרשי בעלמא דריש מרובה (ב"ק סג.) דאמר כל רבויא הוא ובפ' שני דסוכה (דף מ:) גבי כל החזרת ודווקא הכא לא דרשי בדבר שאין משום לרבות כגון עירובו וכגון נשים משום היקשא וכגון מקלת דכל תקטירו וה"פ כמאן כר"ע דדריש כל אפילו לדבר שאין סברא לרבות כגון עירובו וכגון נשים ואפילו הכי אמר קרא אף שאור בל תקטירו:

חוץ מאיסורי נזיר. מע"ג דחטאת נמי קאמר לקמן (ט) לרבי יוחנן היתר מלטרף לאיסור הכא לא מסיב חטאת דנקדשים לא קמיירי:

כמאן בר"א דדריש בל. נראה לר"י דזעירי משמע ליה דאפילו היתר מלטרף לאיסור מדקתני עירובו מניין ת"ל כי כל ומדרבי עירובו מ"כ היתר מלטרף לאיסור והיינו כדרבא דלדידיה ה"פ מקלתו מניין היינו זית שלא לאכול לאחדי דמפרש מקלתו מניין חלי זית לא שייך היתר מלטרף לאיסור דאמשהו לאיסור לחודיה מיחייב והא דמרבה עירובו היינו כשמתערב לגמרי ולא אמר שיתבטל האיסור אגב ההיתר והא דקאמר כמאן כר"ע דדרים כל משום לרבנן אף על גב דדרשי כי כל לא מוקמא ליה לרבות עירובו אלא לרבות מקלתו ורש"י פירש דזעירי משמע ליה מקלת היינו חלי זית קומץ דשאור ומלי זית דמלה ומין מעורבין אלא כל אחד ניכר וק"ל לפירושו טובא אחא דלא הוי זעירי לא כאחדי ולא כרבא ועוד מאי קאמר כמאן כר"ע הא כרבנן נמי אחיא דהא כי כל דרשי ומוקמינן ליה אמקלתו דהיינו היתר מלטרף לאיסור לפ"ה ועוד בחמץ מנ"ל תערובת כיון דלריך קרא להיתר מלטרף לאיסור ועוד דלפ"ה ל"ל מקלתו מניין פי' חלי זית לאיסור וחלי זית היתר שאינם מעורבים יחד דלי לאו הכי היינו עירוב ולקמן (י) גבי חטאת משמע דאין היתר מלטרף לאיסור אם לא שיתערב האיסור והיתר יחד דהא אמר עד שיבלע בשערה:

סלקא דעתך אמינא הואיל וכתיב (א) **לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות כל שישנו בקום אכול מצה ישנו בבל תאכל חמץ והני נשי הואיל וליתנהו בקום אכול מצה דהויא ליה מצות עשה שהזמן גרמא (היא) אימא בבל תאכל חמץ נמי ליתנהו קמ"ל והשתא דאתרבו להו בבל תאכל חמץ איתרבי נמי לאכילת מצה כרבי (אליעזר ג) דאמר ר"א (ד) נשים חייבות באכילת מצה דבר תורה שנא' לא תאכל עליו חמץ וגו' כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו באכילת (ה) מצה והני נשי נמי הואיל וישנן בבל תאכל חמץ ישנן בקום אכול מצה. ומאי חזית דהאי כל לרבויי נשים ומפקת עירובו אימא לרבויי עירובו מסתברא קאי באוכלין מרבה אוכלין קאי באוכלין מרבה נאכלין מתקיף לה רב נתן אבוה דרב הונא (בריה דרב נתן ו) וכל היכא דקאי באוכלין לא מרבה נאכלין והא תניא (ב) כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריב אין לי אלא חלב תמימין שראוי ליקרב חלב בעלי מומין מנין ת"ל מן הבהמה חלב חולין מניין ת"ל כי כל והא הכא דקאי באוכלין וקא מרבה נאכלין התם דליכא אוכלין מרבה נאכלין הכא דאיכא אוכלין לא שביק להו לאוכלין ומרבה נאכלין. ורבנן דלית להו עירוב כל לא דרשי אלא נשים מנא להו כל לא דרשי כי כל דרשי ור"א אימא כל לרבות את הנשים כי כל ר"א לא דריש את עירובו וכי תימא כי כל ר"א לא דריש והתניא (ג) שאור בל תקטירו אין לי אלא כולו מקצתו מניין ת"ל כל עירובו מניין ת"ל כי כל מאן שמעת ליה דדריש כל רבי אליעזר וקא דריש כי כל קשיא. (ג) א"ר אבהו אמר רבי יוחנן כל איסורין שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור חוץ מאיסורי נזיר שהרי אמרה תורה (ד) משרת וזעירי אמר אף שאור בל תקטירו כמאן כר"א דדריש כל אי הכי לעניין**

מיבעיא ליה לכדתניא מצרת ליתן טעם כעיקר, ומה לאיתא ניתא ליה מצה טעמא דידי מוכל, אלא ממשמעותא דמצרת נפקא ליה, וכל לא דרים: **אף שאור בל תקטירו.** נמי היתר מלטרף לאיסור, חלי זית קומץ דשאור וחלי זית דמלה ומין מעורבין אלא כל אחד ניכר: **כר"א דדריש כל.** לעיל, ומהתם נפקא ליה כדאמרן לעיל מקלתו מניין ת"ל כל, ודרים ליה הכי, מקלתו מניין חלי זית שאור וחלי זית מלה עמו: **אפילו** כל דגבי כרת דאוכלי חמץ כתיב, אבל כל דאזהרה מלא כתיב כל מחמלת: **קאי באוכלין.** כל דאזהרה מלא כתיב כל מחמלת: **מרבה נאכלין.** מלא כתיב כל מחמלת: **אשר יקריב.** משמע קדשים ושיהיו תמימים: **התם דליכא לרבויי אוכלין.** דהא נשים מדרך יהודה נפקי, (ו) השתא הכתוב אחא לחים לכל עונשין שבתורה: **הכא דאיכא לרבויי אוכלין.** דנשים בחיסור חמץ, אלא נפקי לן מדרך יהודה כדאמרן לעיל, אלא שביק לן מוכלין ומרבה נאכלין: ופרכינן ורבנן. לפליגי אדר"א בעירוב דחמץ, כיון דלית להו לאו בעירוב פסיטא כל דכתיב גבי אזהרה דכל מחמלת אלא לרבות את הנשים כי כל ר"א לא דריש, והשתא על כרחך כל דגבי כרת לרבויי נשים נמי אלא לדרשי, ואלא נשים מנא להו: כל. דגבי אזהרה אלא כתיב כי בהדיה, אלא לדרשין לרבויי נאכלין דעירובו, אבל גבי כרת דאוכלין כתיב כי כל אוכל, דרשין ליה: ומקשינן ור"א אימא כל. לכרת לרבויי נשים, כי כל לכרת לרבויי עירובו נמי לכרת, דכיון דליכא תו אוכלין לרבויי מרבינן ליה נאכלין כדאמרן גבי חלב, ואימא על עירובו בכרת: **אין לי אלא בולו.** בזמן שכל ההקטר מן השאור: **מקצתו.** חלי זית (ז) שאינו הקטר אלא, דאין הקטרה פחותה מכזית (ז): **עירובו מניין.** כשאינו בעין, אלא מעורב ונבלל עם מנחה הוגנת של מלות לאחר שפתתן, (ג) דאין בעין: **אין היתר מצטרף לאיסור.** אכל חלי זית חלב וחלי זית בשר בבת אחת, אין היתר מלטרף לאיסור להחייבו, חוץ מאיסורי נזיר שאם אכל חלי זית נבלה וחלי זית לחם בבת אחת חייב, שהרי אמרה תורה משרת ונעבוד אינה משרת אלא לא גרסינן, ואית דגרסי ליה ומפרשי דאפילו לרבנן אלא דרשי כל וכל דרשי, ואלא היא, דהא פרכינן לקמן (ח) התם היא דגבי כרת דאוכלי חמץ כתיב, אבל כל דאזהרה אלא כתיב כי בהדיה, אלא לדרשין לרבויי נאכלין דעירובו, אבל גבי כרת דאוכלין כתיב כי כל אוכל, דרשין ליה: ומקשינן ור"א אימא כל. לכרת לרבויי נשים, כי כל לכרת לרבויי עירובו נמי לכרת, דכיון דליכא תו אוכלין לרבויי מרבינן ליה נאכלין כדאמרן גבי חלב, ואימא על עירובו בכרת: **אין לי אלא בולו.** בזמן שכל ההקטר מן השאור: **מקצתו.** חלי זית (ז) שאינו הקטר אלא, דאין הקטרה פחותה מכזית (ז): **עירובו מניין.** כשאינו בעין, אלא מעורב ונבלל עם מנחה הוגנת של מלות לאחר שפתתן, (ג) דאין בעין: **אין היתר מצטרף לאיסור.** אכל חלי זית חלב וחלי זית בשר בבת אחת, אין היתר מלטרף לאיסור להחייבו, חוץ מאיסורי נזיר שאם אכל חלי זית נבלה וחלי זית לחם בבת אחת חייב, שהרי אמרה תורה משרת ונעבוד אינה משרת אלא לא גרסינן, ואית דגרסי ליה ומפרשי דאפילו לרבנן אלא דרשי כל וכל דרשי, ואלא היא, דהא פרכינן לקמן (ח) התם היא דגבי כרת דאוכלי חמץ כתיב, אבל כל דאזהרה אלא כתיב כי בהדיה, אלא לדרשין לרבויי נאכלין דעירובו, אבל גבי כרת דאוכלין כתיב כי כל אוכל, דרשין ליה: ומקשינן ור"א אימא כל. לכרת לרבויי נשים, כי כל לכרת לרבויי עירובו נמי לכרת, דכיון דליכא תו אוכלין לרבויי מרבינן ליה נאכלין כדאמרן גבי חלב, ואימא על עירובו בכרת: **אין לי אלא בולו.** בזמן שכל ההקטר מן השאור: **מקצתו.** חלי זית (ז) שאינו הקטר אלא, דאין הקטרה פחותה מכזית (ז): **עירובו מניין.** כשאינו בעין, אלא מעורב ונבלל עם מנחה הוגנת של מלות לאחר שפתתן, (ג) דאין בעין: **אין היתר מצטרף לאיסור.** אכל חלי זית חלב וחלי זית בשר בבת אחת, אין היתר מלטרף לאיסור להחייבו, חוץ מאיסורי נזיר שאם אכל חלי זית נבלה וחלי זית לחם בבת אחת חייב, שהרי אמרה תורה משרת ונעבוד אינה משרת אלא לא גרסינן, ואית דגרסי ליה ומפרשי דאפילו לרבנן אלא דרשי כל וכל דרשי, ואלא היא, דהא פרכינן לקמן (ח) התם

ה א מיי' פ"ו מהלכות מלה הלכה י סמג עשין סט"ע ולו"ת סי' תעב סעיף יד:

ו ב מיי' פ"ה מהלכות מיסורי מזבח הלכה ו סמג לאוין סיח:

ליקוטי רש"י

והני נשי נמי הואיל וישנן בבל תאכל חמץ. להשוה הכתוב מלה לחים לכל עונשין שבתורה דכתיב (במדבר ה) חים או מלה כי יעשו מכל מטמת המלם וגו' [לקמן צא:]. שהרי אמרה תורה משרת. לרבות שאפילו לא הוי מיסורי נזיר כשיעור והיתר מצלימו לכזית שהוא חייב [נזיר לה:]. וזעירי אמר אף שאור בל תקטירו. שאפילו חין בשאור כזית ועיסה מלה מצלימו לכזית שהוא חייב ועובר משום שנאמר כל שאור וכל דבש לא תקטירו. במאן כר"א דדריש כל. לגבי חמץ בפ' אלו עוברין בפסח דקחני ועל עירובו בלאו דברי ר"מ דכתיב כל מחמלת לא תאכלו. אי הכי. ליחמ נמי זעירי וכן נמי לענין חמץ בפסח יהא חייב על עירובו משום דכתיב ביה כל [שם לו:].

רבינו חננאל

וראיה מדלא כתיב אוכל כל מחמלת ונכרתה אלא כתיב כי כל אוכל מחמלת ונכרתה ש"מ לאוכלין קא מזהיר ואפילו נשים חייבות באכילת חמץ ומוזהרות באכילת מלה בפסח: **ואמרי'** מאי חזית דהאי כל דכרת מרבית לנשים בכרת וממעט עירוביו בכרת. **ואמרי' מסתברא קאי באוכלין מרבה אוכלין** כלומ' כתב כל אוכל לרבות כל אדם האוכל ואפילו נשים וכתיב כל מחמלת לרבות כל המתחמץ ואפילו ע"י תערובת בלאו אבל ליח ליה אורחא דקרא כדקאי באוכלין למשבק אוכלין לרבויי נאכלין. **ואמרינן** איני דכל היכא דקאי באוכלין לא מרבה נאכלין והתניא כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריבו ממנה קרבן לה' אין לי אלא חלב תמימים הראויה ליקרב חלב בעלי מומין מנין ת"ל מן הבהמה חלב חולין מנין ת"ל כי כל. והא הכא כי כל אוכל חלב כתיב דמשמע אוכלין וקאי באוכלין וקא מרבי חלב חולין הנאכלין. **ושני'** היכא דליכא אוכלין מרבה נאכלין אבל היכא דאית ליה לרבות אוכלין כגון הנשים לא שבק אוכלין ומרבה נאכלין. **ורבנן** דלית להו לאו בעירוביו משום דלא דרשו כל אם כן נשים שחייבות בכרת מנא להו. **ושני'** כל לא דרשי כי כל דרשי ובכרת כתיב כי כל אוכל מחמלת ונכרתה. **ואקשי' לר' אליעזר** נימא כל לרבות נשים כי כל לרבות עירובין בכרת דתניא שאור לא תקטירו אין לי אלא כולו מקצתו מנין ת"ל כל שאור פי' כלום משאור אפי' מקצתו. עירובו מנין ת"ל כי כל שאור לרבות עירובו מאן שמעת ליה דדרש כל ר' אליעזר ודרש כי כל לרבות עירוביו ועלתה בקשיא: **אמר ר' אבהו א"ר יוחנן אין היתר מצטרף לאיסור** חוץ מאיסורי נזיר שהרי אלו אמרה תורה משרת ענבים הייתי למד שמשרת ענבים אסור למה כתב כל לאסור עירוביו. **זעירי אמר** אף שאור בבל תקטירו היתר מצטרף לאיסור ואם יש מקצת שאור ומצה משלים לכזית חייב. **כמאן כר' אליעזר** דמרבה עירוביו מכל. **אקשי'** אם כן הוא כי זעירי אליבא דר' אליעזר [קאמר] אמאי אמר שאור ותו לא אפי'

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) לקמן נח:, ז) מנחות דף נח., ג) זויר דף לה:, ד) מנחות נח:, ה) מד., ו) יבמות ח., ז) [וע"ע תוספות יבמות ד. ד"ה לכתיב ותוספות שבועות כ: ד"ה כל. ותוספות מנחות מג. ד"ה ור"ש ותוספות ערכין ג: ד"ה הני], ח) [וע"ע תוספות זבחים פב. ד"ה ת"ל ותוספות מנחות יח: ד"ה קומץ עוד סס ו: ד"ה ממר], ט) מה ע"א.

הגהות הב"ח

(ה) רש"י ד"ה התם וכו' נפקי דהשווה: (ו) ד"ה עירובו וכו' דאינו נעין:

תורה אור השלם

א) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: [דברים טז, ג]

ב) כִּי כָּל אֹכֵל חֵלֶב מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיב מִמֶּנָּה אִשֶּׁה לַיְיָ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מֵעַמֶּיהָ: [ויקרא ז, כה]

ג) כָּל הַמִּנְחָה אֲשֶׁר תַּקְרִיבוּ לַיְיָ לֹא תֵעָשֶׂה חָמֵץ כִּי כָל שְׂאֹר וְכָל דְּבַשׁ לֹא תַקְטִירוּ מִמֶּנּוּ אִשֶּׁה לַיְיָ: [ויקרא ב, יא]

ד) מַיִן וְשֵׁכָר יַזִּיר חֹמֶץ יַיִן וְחֹמֶץ שֵׁכָר לֹא יִשְׁתֶּה וְכָל מִשְׁרַת עֲנָבִים לֹא יִשְׁתֶּה וַעֲנָבִים לַחִים וִיבֵשִׁים לֹא יֹאכֵל: [במדבר ו, ג]

הגהות וציונים

ח) [צ"ל אלעזר] (גליון) וכ"ה בדפו"י: ז) ראשונים וכת"י ישנו בקום אכול מצה: ג) [יש למחוק כמו שמוחק הרש"ק בכריתות כה ע"ב גבי רב תחליפא אבוה דרב הונא בר תחליפא ועיין לקמן קיז ע"ב וזבחים ע ע"ב] (גליון): ד) צ"ל אלעזר (רש"ש): ה) צ"ל אוכל מחמלת (באה"מ): ו) צ"ל חצי קומץ דאילו חצי זית אינו הקטר שלם או דמפורש כאן כזעירי לקמן (מעיל שמואל) ועיין מנחות נח ע"ב:

שכן **סָלְקָא דַּעְתָּךְ אָמִינָא** - היה עולה בדעתך לומר, **הוֹאִיל וּכְתִיב** (דברים טז ג) **'לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת'**, הקישה התורה אכילת חמץ לאכילת מצה[א], ללמד **שֶׁכָּל** מי **שֶׁיִּשְׁנוֹ** בְּכלל ציווי התורה **קוּם אֱכוֹל** מַצָּה[ב], **יִשְׁנוֹ** אף בְּכלל הציווי **בַּל תֹּאכַל חָמֵץ. וְהָנֵי נָשֵׁי** - ונשים אלו, **הוֹאִיל וְלֵיתַנְהוּ** [-ואינן] בְּכלל המצוה **קוּם אֱכוֹל** מַצָּה, משום **דְּהָוְיָא לֵיהּ** [-שהיא] **מִצְוַת עֲשֵׂה שֶׁהַזְּמַן גְּרָמָא (הֵיא)** - שהזמן גורם למצוה שתבוא, כלומר שיש זמן מיוחד לקיומה, ונשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא[ג], **אֵימָא** - שמא תאמר מחמת ההיקש, **שִׁבְּבַל תֹּאכַל חָמֵץ נַמִּי לֵיתַנְהוּ** - גם אינן מצווֹת[ד], ולכך אין לאסור נשים באכילת חמץ מצד שהשווה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה. **קָא מַשְׁמַע לָן** - משמיענו הפסוק במילה 'כל' שנאמר באיסור אכילת חמץ, שאין הדבר כן, אלא אף הנשים מוזהרות על אכילת חמץ[ה].

מוסיפה הגמרא, **וְהַשְׁתָּא דְּאִתְרַבּוּ לָהוּ** - ועכשיו שנתרבו הנשים מ'כל' שאף הן מוזהרות **בְּבַל תֹּאכַל חָמֵץ, אִיתְרַבֵּי נַמִּי** - נתרבו גם **לַאֲכִילַת מַצָּה** בלילה הראשון, אף על פי שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, **כְּמוֹ** שדרש **רַבִּי (אליעזר) [אֶלְעָזָר']**, **דְּאָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, נָשִׁים חַיָּיבוֹת בַּאֲכִילַת מַצָּה דְּבַר תּוֹרָה** אפילו שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, **שֶׁנֶּאֱמַר** (שם) **'לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ** וגו' **שִׁבְעַת יָמִים** תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת', הוקשה אכילת חמץ לאכילת מצה, ללמד **שֶׁכָּל** שֶׁיִּשְׁנוֹ בְּכלל הציווי **בַּל תֹּאכַל חָמֵץ, יִשְׁנוֹ** בְּחיוב **אֲכִילַת מַצָּה, וְהָנֵי נָשֵׁי נַמִּי** - וגם נשים אלו, **הוֹאִיל וְיִשְׁנָן** בְּבַל **תֹּאכַל חָמֵץ**, שהרי התרבו מן הכתוב 'כל', **יִשְׁנָן** בְּכלל הציווי **קוּם אֱכוֹל מַצָּה**[ז].

הגמרא דנה בדעת רבי אליעזר הסובר שתיבת 'כל' שנאמרה לגבי כרת באה לרבות את הנשים ואין ללמוד ממנה לתערובת חמץ: שואלת הגמרא על רבי אליעזר, **וּמַאי חָזֵית** - ומה ראית לומר **דְּהַאי** 'כָּל' הנאמר בפסוק 'כל אוכל מחמצת ונכרתה', בא **לְרַבּוּיֵי נָשִׁים** שהן מצוות שלא לאכול חמץ, **וּמַפְקַת עֵירוּבוֹ** - והינך מוציא תערובת חמץ ואינך מרבה חיוב כרת על אכילתו. **אֵימָא** - שמא תאמר ש'כל' בא **לְרַבּוּיֵי עֵירוּבוֹ** לחייב עליו כרת, ואל תרבה נשים[ח].

משיבה הגמרא, **מִסְתַּבְּרָא קָאֵי בְּאוֹכְלִין** - מסתבר שהפסוק המדבר בבני אדם האוכלים, **מַרְבֶּה אוֹכְלִין** - בא לרבות עוד אוכלים, אך האם נאמר **שֶׁקָּאֵי בְּאוֹכְלִין וּמַרְבֶּה** דברים **הַנֶּאֱכָלִין**, ודאי אינו כן. לכך יש לומר שהפסוק הנאמר לענין כרת 'כל אוכל' המדבר באוכלים, בא לרבות אוכלים, דהיינו נשים, שאף הן בכלל האיסור, ולא בא לרבות דבר הנאכל, דהיינו חמץ בתערובת[ט].

מקשה הגמרא, **מַתְקִיף לָהּ** - הקשה **רַב נָתָן אֲבוּהּ** [-אביו] **דְּרַב הוּנָא (בְּרֵיהּ דְּרַב נָתָן)**', **וְכָל הֵיכָא דְּקָאֵי בְּאוֹכְלִין** - וכי בכל מקום שהפסוק מדבר באוכלים **לֹא מַרְבֶּה נֶאֱכָלִין, וְהָא תַּנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, נאמר בפסוק לגבי איסור אכילת חלב (ויקרא ז כה) **'כִּי כָּל אוֹכֵל חֵלֶב מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיב מִמֶּנָּה אִשֶּׁה לַה', וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מֵעַמֶּיהָ**, **אֵין לִי** ללמוד לאסור מן הכתוב **אֶלָּא חֵלֶב** בהמות קדשים **תְּמִימִין, שֶׁרָאוּי** הוא **לְיִקָּרֵב** על המזבח[י], שהרי בכך עוסק הפסוק, אבל **חֵלֶב** קדשים **בַּעֲלֵי מוּמִין** שאינו ראוי ליקרב על המזבח **מְנַיִן** שאסור לאכלו, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב **'מִן הַבְּהֵמָה'**, לרבות כל בהמה, ואפילו בעלת מום[יב]. ואין לי שאסור אלא חלב בהמת קדשים, אבל **חֵלֶב** בהמת **חוּלִּין מְנַיִן** שאסור, **תַּלְמוּד לוֹמַר 'כִּי כָּל** אוֹכֵל חֵלֶב' לרבות אף חלב בהמת חולין[יג]. מבאר רב נתן

א. **כל** שני דברים שנסמכו בפסוק אחד, הוקשו כדי ללמוד זה מזה. הליכות עולם (שער ד פ"ג מות כ). ['היקש' מלשון הכאה בפטיש, שמסמיך שני גופים זה אל זה. תפארת ישראל (מכות פ"ח מ"ז יכין מות נב)].

ב. **לפי** מה שכתב רש"י (עירובין כו. ד"ה מצה) שרק בלילה הראשון של פסח יש חובה לאכול מצה, אבל בשאר הימים אין עליו חובה לאכול מצה, אם כן אין בפסוק זה 'קום אכול מצה', שהרי מה שנאמר בפסוק 'שבעת ימים תאכל עליו מצות' הוא רשות. ויש לומר שאף על פי שאין חובת אכילת מצה בשאר הימים, מכל מקום אפשר לומר עליהם 'ישנו בקום אכול מצה' כיון שבפסוק נאמר בלשון ציווי 'שבעת ימים תאכל עליו מצות'. פני יהושע (לעיל כמ: ד"ה נשים).

ג. **משנה** (קידושין כט.), ובגמרא (שם לד.) למדו כן מפסוקים. ובטעם הדבר שהנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא, כתבו הכלבו (סי' עג) בשם הבעל המלמד והאבודרהם (נרכת המלות ומספטיהס), שהאשה משועבדת לבעלה לעשות צרכיו, ואם היתה מחויבת במצוות עשה שהזמן גרמא אפשר שבשעת עשיית המצוה יצוה אותה הבעל לעשות מצותו, ואם תעשה מצות הבורא ותניח מצותו אוי לה מבעלה, ואם תעשה מצותו ותניח מצות הבורא אוי לה מיוצרה, לפיכך פטרה הבורא ממצוותיו שיהיה לה שלום עם בעלה.

ד. **אמנם** בדרך כלל כשאפשר לדרוש לקולא ואפשר לדרוש לחומרא דורשים לחומרא (יבמות ח.) [שאם לא בא ההיקש להחמיר לא היה צריך הכתוב להקישם זה לזה וממילא היינו מקילים, שכל דבר הוא בחזקת היתר עד שימצא האיסור בפירוש. יראים (סי' לה)], אך כאן היינו סבורים לדרוש את ההיקש לקולא לפוטרן מאיסור אכילת חמץ, ולא לחומרא לחייבן גם באכילת מצה, הואיל ודרכו של הפסוק שסופו מפרש את תחילתו, ולכן יש לומר שסוף הפסוק שבו נאמרה מצות אכילת מצה, שממנה נשים פטורות, מלמד על איסור חמץ שבתחילת הפסוק שאף ממנו הן פטורות. ועוד יש לומר, שכאן יותר מסתבר לדרוש קולא, כיון שלמדנו בגזירה שוה אכילת מצה בלילה הראשון של פסח מאכילת פת בלילה הראשון של סוכות (סוכה מ.), וכמו שפטורות מסוכה מהלכה למשה מסיני (שם כח.) כך יש לפוטרן ממצה. תוספות (ד"ה סלקא).

ה. **לשון** רש"י (ד"ה קא), 'קא משמע לן האי 'כל' דמוזהרות על החמץ'. ומשמע שהלימוד הוא לגבי אזהרה. אמנם לכאורה הפסוק עוסק בחיוב כרת, ולא באזהרה. וראה במהרש"א להלן (נרכת ד"ה קמ) בדעת רש"י, שכיון שגילה הכתוב שנשים חייבות כרת על אכילת חמץ, ואין להקיש חמץ למצה לומר שנשים אינן חייבות על אכילת חמץ, ממילא שמענו מהכלל שהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשים שבתורה שהן מוזהרות שלא לאכול חמץ ולוקות על אכילתו.

עוד כתב רש"י (ד"ה קא), שהלימוד הוא מהפסוק (שמות יג טו) 'כל אוכל חמץ'. אמנם בגמרא לעיל (ע"ב) משמע שהלימוד הוא מהפסוק (שם יג יט) 'כל אוכל מחמצת', וראה ביאורי רש"י ביישוב דבריו.

ו. **הגהות** וציונים בשם דפו"י. מאמר זה הוא מרבי אלעזר [בן פדת] האמורא, ואינו ברייתא מרבי אליעזר בן הורקנוס התנא. אמנם בירושלמי (פ"ח ה"ח) מוכח שהיא ברייתא. יפה עינים (ד"ה כי אליעזר) [ולפי הירושלמי שזו ברייתא, אם נגרוס כאן 'רבי אלעזר' כגירסת דפו"י, הכוונה לתנא רבי אלעזר בן שמוע. ראה רש"י ביבמות (עג: ד"ה לימימי)].

ז. **כלומר**, כיון שהוקשה אכילת חמץ לאכילת מצה, ואי אפשר להקישם זה לזה ולומר שכשם שאין הנשים מצוות לאכול מצה כך אינן מצוות שלא לאכול חמץ, כמו שנתבאר, אם כן יש לנו להקישם להיפך, ולומר, שכשם שהן מצוות שלא לאכול חמץ, כך מצוות לאכול מצה.

ח. **שמסתבר** יותר לרבות תערובת חמץ מלרבות חיוב אכילת מצה לנשים, כיון שאכילת מצה בלילה הראשון של פסח נלמדת בגזירה שוה מאכילת פת בלילה הראשון של סוכות, וכשם שנשים פטורות מסוכה מהלכה למשה מסיני (סוכה כח.) כך יש לפוטרן ממצה, כמו שכתבו התוספות (ד"ה סלקא). פני יהושע (ד"ה ומאי).

וראה בהערה לעיל (ע"ב, על דברי הגמרא 'תלמוד לומר כל מחמצת וכרתה') שהובאו דברי בעל המאור והר"ן, וראה מהרש"א שם שהקשה על דבריהם מהגמרא כאן, והפני יהושע (שם) תירץ קושייתו.

ט. **אבל** תיבת 'כל' שבפסוק 'כל מחמצת לא תאכלו' לגבי אזהרה, מוסבת על תיבת 'מחמצת' והיינו על המאכל, ולכך רבי אליעזר מרבה ממנו תערובת חמץ ולא מרבה את הנשים לאזהרה. רש"י (ד"ה קמ"ל - הרמשון), ע"פ אור חדש (נרכת שם). וביאר באור חדש, שהוקשה לרש"י מדוע לא נאמר שגם 'כל' האמור בכרת וגם 'כל' האמור באזהרה ידרש לרבות את הנשים.

י. **הגהות** וציונים בשם גליון, וטעמו, שהרי כבר נזכר תחילה שרב נתן היה אביו. אמנם ראה בבית אהרן (מגיד, מ"ח עמ' קכח) שהוכיח מדברי רש"י בחולין (לח. ד"ה מצות) ועוד ראשונים שאין למחוק תיבות אלו.

יא. **חֵלֶב** של הקדשים מוקטר על המזבח (ויקרא פרקים ג-ד).

יב. **מכך** שנאמר 'מהבהמה' בה"א הידיעה, שמשמע ממין בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן, ואפילו בעלת מום. מלבי"ם (פר' לו מות קלו).

וכתב בהעמק שאלה (שמלתא שם מות ג), שכוונת הברייתא לרבות בעלי מומים שהקדישם אחר שכבר נעשו בעלי מומים, ויש עליהם רק קדושת דמים, אך בקדשים שנעשו בעלי מומים אחר שהוקדשו יש לימוד אחר [ראה בכורות (טו.)]. אולם ראה להלן בסמוך בשם המהר"ם חלאווה, שכתב שהלימוד הוא לבהמה שהיתה ראויה להקרבה, והיינו שלא היתה בעלת מום בשעה שהוקדשה.

רש"י בכריתות (ד. ד"ה מרי) ועוד ראשונים גרסו בסוגייתנו, חלב בעלי מומין מנין, תלמוד לומר 'כל חלב' [כלומר, הדרשה היא מתיבת 'כל'. וראה בדקדוקי סופרים (מות ק) שנוסחה ישרה היא, כי בכל מקום 'מן' מיעוט הוא, וכיצד לגירסתנו אנו דורשים ריבוי מ'מן הבהמה']. אך הקשו הראשונים לגירסא זו, מדוע מביאה הגמרא להלן ראיה מברייתא אחרת שרבי אליעזר הדורש 'כל' דורש גם 'כי כל', ולא הביאה ראיה מברייתא זו, שאף היא דורשת 'כי כל' כבסמוך. ורבינו דוד (ד"ה וכי) תירץ, שבאמת היה אפשר להביא ראיה מברייתא זו, והגמרא הביאה ראיה מהברייתא להלן להשמיענו ששאור הוא מהאיסורים שההיתר מצטרף בהם לאיסור. ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה וכ"ת) תירץ, שהגמרא העדיפה להביא ראיה מברייתא העוסקת בתערובת לדברי רבי אליעזר בענין תערובת חמץ. והמהר"ם חלאווה (ד"ה תלג) כתב מחמת קושיא זו, שצריך לומר שהלימוד אינו מ'כל', אלא מכך שנאמר 'חלב' סתם, שמשמע חלב של כל בהמה שהיתה ראויה להקרבה אף שעכשיו היא בעלת מום. ובהגהות זהב שבא על תוספות שאנץ (ד"ה וכי) כתב, שהתוספות שאנץ מיאנו בפירושו של המהר"ם חלאווה, שלדבריו קשה מנין לנו לרבות בהמה שהיתה בעלת מום משעת לידתה.

יג. **שהיה** לו לומר 'כי האוכל חלב', ומכך שאמר 'כי כל אוכל חלב' יש לרבות אף

אוצר החכמה 19/06/2018

סלקא דעתך אמינא כל שישנו בקום אכול מצה. תימה לר"י היכי סלקא דעתך למידרש הכי מהדנה מיפכא ים לדרוש דלחומרא מקשינן[1] ותו"י דס"ד דמורחיה דקרא דסיפא מפרש לרישיה משום הכי ממר דמחילת מצה תלוי דכתיבא בסוף ועוד ים לומר דהכא ים לדרוש יותר היתר לנשים משום ג"ם דט"ו מחג המוכות והוו מיפטורי ממצה כמו מסוכה דפטור להו בהדיא בפ' היסן (סוכה כח.) מהלכה למשה מסיני ים מקשים למה נשים יוין חייבות בציצי' משום דכל שישנו בלבישת שעטנז ישנו בגדילים כדדרשינן בערכין (דף ג:) גבי כהנים ולפירוש ר"י דפי' דמסיפא לריש סברא לדרוש קשה להפך שלא יהו נשים חייבות בכלאים וכי תימא ה"נ והא בפ"ק דבילה (דף יד:) משמע דכלאים לא חזו למידי[2]: **אין** לי אלא כולו מקצתו מנין. בפרק כל המנחות בשום מלה (מנחות נח.) מפרש מדבי יוין לי אלא כולו דהיינו כזית מקלתו מלי זית מניין ורבא אמר התם דה"ק יוין לי אלא קומץ כולו מקלת קומץ מניין ומשיק התם למיכא דיוייהו למדבי סבר דים קומץ בפחות מג' זיתים דהיינו כזית לכך מפרש כולו כזית וסבר נמי דים הקטרה בפחות מזית ואע"ג דבפ' כילד צולין (לקמן עט.) מ"ר יהושע כל הזבחים שבתורה שנאמייר מהן כזית בשר וכזית חלב זורק את הדם משמע לוין הקטרה בפחות מכזית הכא היינו טעמא משום דסבר דים קומץ בפחות מג' זיתים מ"ר כשריבה הכתוב חלי קומץ ע"כ ריבה חלי זית ורבא סבר יוין קומץ בפחות מג' זיתים ומין הקטרה בפחות מזית:

מאן שמעת ליה דדריש כל ר' אליעזר. תף על גב דר"ע נמי דריש כל בפ' המערובות (זבחים פב.) גבי כל חטאת מ"מ לא קשה לתפילו יהא כר"ע מ"מ לא מיתמיט תנא למימר (שיסבור) שיהא מערובת חמץ בכרת ועוד נראה לר"י לתפילו לרבנן דלא דרשי הכא כל דרשי בעלמא דריש מרובה (ב"ק סג.) דלמר כל רבויא הוא ובפ' שני דסוכה (דף מ:) גבי כל החזרת ולווקא הכא לא דרשי בדבר שיוין סברא לרבות כגון עירובו וכגון נשים משום היקשא וכגון מקלת דכל תקטירו וה"פ כמאן כר"א דדרים כל תפילו לדבר שיוין סברא לרבות כגון עירובו וכגון נשים ואהא קאמר נמי דרבנן לא דרשי כל:

חוץ מאיסורי נזיר. מע"ג דחטאת נמי קאמר לקמן[3] לרבי יוחנן היתר מצטרף לאיסור הכא לא מציב חטאת דבקדשים לא קמיירי:

כמאן כר"א דדריש כל. נראה לר"י דזעירי משמע ליה דשאור היתר מצטרף לאיסור מדקתני עירובו מניין ת"ל כי כל ומדבי עירובו מ"כ היתר מצטרף לאיסור והיינו כדרבא דלדידיה ה"פ מקלתו מניין היינו כשמתערב לגמרי ולא אמר שיתבטל האיסור אגב ההיתר והא דקאמר כמאן כר"א דדרים כל משום לרבנן אף על גב דדרשי כי כל לא מוקמא ליה לרבות עירובו אלא לרבות מקלתו ורש"י פירש דזעירי משמע ליה מקלת היינו חלי זית קומץ דשאור ואלי זית דמנה ואין מעורבין אלא כל אחד לעיכר וק"ל לפירושו טובא אחד אלא זעירי לא כרבא ועוד מאי קאמר כמאן כר"א הא כרבנן נמי אחיא ליה כרבנן דלא דרשי כל אלא ודאי לפי' דלעיל דמפרש מקלתו מניין חלי זית שאין היתר מצטרף לאיסור לחודיה מיחייב והא דמרבה עירובו

את קושייתו, **וְהָא הָכָא** - והרי כאן לגבי חלב **דְּקָאֵי** - שעוסק הכתוב **בְּאוֹכְלִין**, שנאמר בו 'כל אוכל חלב', **וְקָא מַרְבֶּה נָאֵכְלִין** - ואף על פי כן אנו אומרים שבא לרבות חלב בהמת חולין שהוא דבר הנאכל.

מתרצת הגמרא, **הָתָם** - שם לגבי חלב, **דְּלֵיכָּא** [-שאין] **אוֹכְלִין** שנוכל לרבותם מהכתוב, שהרי נשים כבר אסורות בו, שהוקשה אשה לאיש לכל איסורים שבתורה כדברי רב יהודה אמר רב (לעיל ע"ח), יש לנו לומר שהכתוב **מַרְבֶּה נָאֵכְלִין**, דהיינו חלב בהמת חולין, אבל **הָכָא** - כאן לגבי חמץ **דְּאִיכָּא** - שיש **אוֹכְלִין** לרבותם מהכתוב, דהיינו נשים, שלולי הריבוי היינו אומרים שאין להן איסור לאכול חמץ כמו שנתבאר לעיל, **לֵא שָׁבִיק לְהוּ לְאוֹכְלִין וּמַרְבֶּה נָאֵכְלִין** - אין להניח מלרבות את האוכלים, דהיינו נשים, ולרבות נאכלים, דהיינו תערובת חמץ.

הגמרא דנה בדעת חכמים הסוברים שאין איסור בתערובת חמץ:

מקשה הגמרא, **וְרַבָּנָן** בברייתא לעיל (ע"ח) החולקים על רבי אליעזר ואינם מחייבים כלום על תערובת חמץ, הרי כיון **דְּלֵית לְהוּ עֵירוּב** - שלדעתם אין לאו על תערובת חמץ, ודאי הוא ש**כָּל' לֹא דָּרְשִׁי** - שאינם דורשים תיבת 'כל' שנאמרה בפסוק 'כל מחמצת לא תאכלו' לרבות תערובת חמץ, ואם כן אינם דורשים גם תיבת 'כל' שנאמרה בפסוק 'כל אוכל מחמצת ונכרתה' לרבות נשים באיסור אכילת חמץ[ד], **אֶלָּא נָשִׁים מְנָא לְהוּ** - אם כן מנין להם שנשים אסורות באכילת חמץ[ט].

מתרצת הגמרא, אף שתיבת 'כָּל' רבנן **לֹא דָּרְשִׁי**, ולכך אינם דורשים מהאזהרה 'כל מחמצת לא תאכלו' לרבות תערובת חמץ, מכל מקום תיבות 'כִּי כָּל' כן **דָּרְשִׁי**, ולגבי כרת על האוכלים חמץ נאמר (שמות יב יט) 'כי כל אכל מחמצת ונכרתה הנפש ההוא מעדת ישראל', ויש לרבות אף את הנשים[ז].

הגמרא חוזרת לדון בדעת רבי אליעזר:

מקשה הגמרא, **וְרַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר** הדורש תיבת 'כל' לרבות, ואינו מחייב כרת על תערובת חמץ משום שריבוי הכתוב 'כי כל אכל מחמצת ונכרתה' נצרך לרבות נשים, **אִימָּא** - תאמר לדעתו שתיבת 'כָּל' שבפסוק זה באה **לְרַבּוֹת אֶת הַנָּשִׁים** לכרת, ומה שנאמר בו 'כִּי כָּל' בא **לְרַבּוֹת אֶת עֵירוּבוֹ** - שיש חיוב כרת בתערובת חמץ, ומדוע אינו מחייב כרת על תערובת חמץ". **וְכִי תֵּימָא** - ואם תרצה לדחות ש'כִּי כָּל' **רַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר לֹא דָּרִישׁ** [-אינו דורש] לריבוי בפני עצמו[ח], **וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, ציותה התורה **שְׁאוֹר בַּל תַּקְטִירוּ** על המזבח, שנאמר (ויקרא ב יח) 'כָּל הַמִּנְחָה אֲשֶׁר תַּקְרִיבוּ לַה' לֹא תֵעָשֶׂה חָמֵץ, כִּי כָל שְׂאֹר וְכָל דְּבַשׁ לֹא תַקְטִירוּ מִמֶּנּוּ אִשֶּׁה לַה'". ומאחר שאין הקטרה בפחות מכזית[י], **אֵין לִי** שעובר על לאו זה **אֶלָּא** כשהקטיר **כּוּלּוֹ**, שהקטיר כזית שאור והיתה הקטרה שלימה מאיסור, אבל כאשר הקטיר **מִקְצָתוֹ** - חצי זית של שאור, שאינו הקטר שלם, **מִנַּיִן** שאף הוא עובר בלאו זה, **תַּלְמוּד לוֹמַר 'כָּל שְׂאֹר'** לרבות אפילו מקצתו. **עֵירוּבוֹ מִנַּיִן** - אם השאור שהקטיר לא היה בעין, אלא מעורב ובלול במנחה אחרת של מצות לאחר שפתתן[יא], מנין שעובר בלאו זה, **תַּלְמוּד לוֹמַר 'כִּי כָל שְׂאֹר'**, ומה שנאמר 'כי כל' בא לרבות אף את עירובו[יב]. ומדייקת הגמרא, **מַאן שָׁמְעַתְּ לֵיהּ דְּדָרִישׁ 'כָּל'** - מי הוא התנא ששמעת שהוא דורש תיבת 'כל' לרבות, **רַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר** הוא, כמו שהתבאר לעיל, ואם כן ברייתא זו הדורשת תיבת 'כל' רבי אליעזר היא, **וְקָא דָּרִישׁ** - והוא דורש בברייתא זו 'כִּי כָּל', ומוכח שרבי אליעזר דורש 'כי כל'. ואם כן קשה, מדוע רבי אליעזר אינו מרבה מ'כי כל' הכתוב בענין חמץ בפסח חיוב כרת על תערובת חמץ. מסיקה הגמרא, **לַשְׁיָא** - אכן קשה הדבר[יג].

★

פתיחה לסוגיית 'היתר מצטרף לאיסור' ו'טעם כעיקר':

'היתר מצטרף לאיסור' הוא שאם אכל חצי כזית איסור וחצי כזית היתר בבת אחת[יד], ההיתר מצטרף לאיסור להשלים

חלב בהמת חולין. קרבן אהרן (על תורת כהנים, נו פרשה י מות ט). וראה אור החיים (ויקרא ז כה) שדרשה זו נצרכת ללמד שיש עונש כרת על אכילת חלב בהמת חולין, אבל את עיקר האיסור יש ללמוד ממה שנאמר (שם ז כד) 'וחלב נבלה וחלב טריפה יעשה לכל מלאכה, ואכל לא תאכלֻהו', ופסוק זה מדבר בחלב בהמת חולין, שהרי חלב בהמת קדשים שנמצאת טריפה אסור בהנאה, כמבואר להלן (פג:).

בתורת כהנים שם סיימו, אם כן למה נאמר 'אשר יקריב', ללמד שרק חלב שכמותו כשר להקרבה אסרה התורה, יצא חלב דפנות [-החלב שעל הצלעות] שאינו קרב על המזבח, שאינו בכלל איסור חלב [ומותר באכילה. ע"פ תוספות (חולין נג: ד"ה אמר)].

יד. **גם** רבנן דורשים תיבת 'כל' בכל מקום, ודווקא בדבר שאין סברא לרבותו, כגון תערובת חמץ, ונשים, אינם דורשים 'כל'. תוספות (ד"ה מנן).

טו. **שהרי** בלי ריבוי מהכתוב, אי אפשר לאוסרן מחמת שהשווה הכתוב אשה לאיש לכל עונשים שבתורה, וכמבואר בגמרא לעיל.

טז. **ואין** לומר שכיון שחכמים דורשים 'כי כל' ואינם דורשים 'כל', ירבו מהפסוק 'כי כל אוכל מחמצת' תערובת חמץ, ונשים לא יתרבו כלל, כיון שאין דורשים את הפסוק 'כל מחמצת לא תאכלו', שהרי הפסוק 'כי כל אוכל' עוסק באוכלין, ומסתבר לרבות ממנו אוכלין דהיינו נשים, ואילו 'כל מחמצת' עוסק בדברים הנאכלים. ע"פ רש"י (ד"ה כל).

יז. **ואף** על פי שהפסוק מדבר באוכלים, יש לרבות נאכלים, לפי שאין עוד אוכלים לרבותם, וכפי שנתבאר לעיל לענין חלב. רש"י (ד"ה ומקשין).

יח. **לכאורה** קשה, איך יש צד לומר שאינו דורש 'כי כל', הלא אם כן מנין לו שחייבים על חלב בהמת חולין [שדין זה למדנו בברייתא לעיל מכך שנאמר לגבי חלב 'כי כל']. ויש לומר שלמד כן מכך שנאמר לגבי איסור אכילת חלב (ויקרא ג יז) 'בכל מושבותיכם', וכמו שדרשו בקידושין (נז:) שכתבה זאת התורה להשמיענו שנוהג בכל זמן, ואף בזמן הגלות שאין בו קרבנות, ומוכח מכך שחלב נוהג גם בחולין. ודרשה זו היא רק לרבי אליעזר, שדורש (שם נו.) לשון 'מושב' בכל מקום שאתם יושבים. קהלת יעקב (לנעל משכנות יעקב, ד"ה ור').

יט. **יש** מנחות הבאות סולת, וישנן הנאפות לפני הקטרתן. מכל המנחות [מלבד מנחת נסכים, מנחת חינוך, מנחת חביתין, ומנחת חוטא או נדבה של כהן] נוטל הכהן קומץ ומקטירו, ושאר המנחה נאכלת לכהנים זכרים. רמב"ם (מעשה הקרבנות פרקים יג-יג) [ובשיעור הקומץ נחלקו אמוראים (מנחות נא.), לאביי יש קומץ פחות משתי זיתים, ולרבא אין קומץ פחות משתי זיתים. וראה בהערות להלן]. כל המנחות הנקטרות באות מצה. ואסור להקטיר על גבי המזבח שאור [הוא השמרים שמחמצים בהם את הבצק. רמב"ם (פיהמ"ש פ"ו מ"ח)], ושיעורו ללקות עליו בהקטרת כזית. מאירי (ד"ה שאור). אולם ראה עוד ברמב"ם (איסורי מזבח פ"ה ה"ח), שכתב שאיסורו בכל שהוא, ועיין בכסף משנה ולחם משנה (שם, ומעשה הקרבנות פי"ג ה"ד) שביארו דבריו. וראה מנחת חינוך (מצוה קיז אות ח) שדן אם יש איסור בהקטרת חצי זית שאור משום חצי שיעור האסור מן התורה.

כ. **רש"י** (ד"ה מקצתו). הקטרת האברים של עולה והקטרת אימורים של שאר הקרבנות שיעורה בכזית, ראה להלן (עט.). וכן הקטרת מנחה שיעורה בכזית [כן היא פשטות הדין, שנאמר (ויקרא ב ב) 'וקמץ והקטיר', שיקטיר את מה שקמץ, וידו של הכהן הקומץ אינה מחזיקה פחות מכזית. אמנם בסמוך לומדים מהפסוק שבמנחה יש הקטרה של פחות מכזית. שערי הלכה (מ"מ פתיחה להל' נשר נחלב סי' ו אות טו) בביאור דעת רש"י. וראה הערה בסמוך].

כא. **רש"י** (ד"ה עירובו). המנחות טעונות פתיתה לאחר אפייתן, דהיינו שצריך לחלקם לפתיתים שכל אחד כזית [וראה במשנה (מנחות עה:) כיצד היתה נעשית הפתיתה]. רש"י פירש שמדובר שנתערב השאור במנחה לאחר שפתתה, כיון שקודם שפתתה כשכולה חלה אחת לא שייך לומר שהשאור מעורב בה ואינו בעין.

כב. **כן** פירש רש"י (ד"ה מן, ומילך) את הברייתא, והוא כדעת אביי במנחות (נא.) הסובר ששיעור הקמיצה שקומץ הכהן מהמנחה להקטירו הוא אף פחות משני זיתים, ולדעתו 'כולו' היינו שאור שיש בו כזית, ו'מקצתו' היינו שחייבים אף על שאור שאין בו כזית [ולמדנו מכאן שיש הקטרה בפחות מכזית. גמרא (מנחות נא:), רש"י (להלן מד. ד"ה ומשני, מנחות שם ד"ה ויש) ותוספות (ד"ה מן לי)], ו'עירובו' היינו שחייבים אף על תערובת של חצי זית שאור במנחה כשירה, ובא להשמיענו שעובר עליה אף שהשאור מעורב לגמרי ואינו ניכר, ואין אומרים שיתבטל האיסור אגב ההיתר [שאם הוא ניכר אין צריך ריבוי לחייבו, שהרי כבר למדנו שחייבים אף על פחות מכזית]. אבל רבא סובר שאין קומץ בפחות משני זיתים, ולדעתו 'כולו' היינו שאור שיש בו שני זיתים, ו'מקצתו' היינו שחייבים אף על שאור שיש בו כזית אחד [ולדעתו אין הקטרה כשירה בפחות מכזית, שלא מצאנו פסוק לרבות ענין זה], ו'עירובו' היינו שחייבים אף על תערובת של חצי זית שאור במנחה כשירה, ובא להשמיענו שהמנחה הכשירה מצטרפת לשאור להשלימו לכזית [כן כתבו תוספות (ד"ה כמלח) בביאור דעת רבא. ולכאורה לפי ביאור זה סובר רבא שאם נתערב חצי זית עד שאינו ניכר ויש רוב היתר אינו עובר, שאין לנו פסוק ללמד שאינו מתבטל. דבר שמואל (נמוס' ד"ה כמלח)]. וראה בהערה להלן (שם) בביאור הברייתא לדעת זעירי.

כג. **בכל** מקום שנאמר 'קשיא' לא בטלו דבריו של זה שאמרו עליו כן, אלא שלא מצאו לו באותה שעה תירוץ, ויש לתרץ את הקושיא בדוחק. ואינו דומה ל'תיובתא' שנדחה לגמרי. רש"י (סנהדרין עב. ד"ה קשיא), ורשב"ם (ב"ב נג: ד"ה ופסק) בשם רבינו חננאל. וראה לחם משנה (איסורי מזבח פ"ה ה"ח), שער המלך (חמץ ומצה פ"ו ה"ו) ומשך חכמה (שמות יג יט) מה שכתבו ליישב קושיא זו לרבי אליעזר.

כד. **אף** על פי שאין בהיתר טעם האיסור. בעל המאור (לעיל ע"ח ד"ה וכתב). וכן כתב הראב"ד שם (כמוס שם, ד"ה יש להקשות), שאפילו חמץ ומצה שאינם מעורבים [ראה להלן] ואין להם טעם זה מזה, ההיתר מצטרף לאיסור. והרמב"ן (מלחמות ה' שם) סובר, ש'היתר מצטרף לאיסור' רק כאשר האיסור נתן טעם בהיתר [וראה עוד בדעתו בזה, בהערה להלן על ענין טעם כעיקר].

סלקא דעתך אמינא כל שישנו בקום אכול מצה. תימה לר"י היכי סלקא דעתך למידרש הכי מהדנה מיפכא ים לדרוש דלחומרא מקשינן[1] ותו"י דס"ד דמורחיה דקרא דסיפא מפרש לרישיה משום הכי ממר דמחילת מנה תלוי דכתיבא בסוף ועוד ים לומר דהכא ים לדרוש יותר היתר לנשים משום ג"ם דט"ו מחג המוכות והוו מיפטורי ממנה כמו מסוכה דפטור להו בהדיא בפ' היסן (סוכה כח.) מהלכה למשה מסיני ים מקשים למה נשים מין חייבות בציצי' משום דכל שישנו בלבישת שעטנז ישנו בגדילים כדדרשינן בערכין (דף ג:) גבי כהנים ולפירוש ר"י דפי' דמסיפא לרישא סברא לדרוש קשה להפך שלא יהו נשים חייבות בכלאים וכי תימא ה"נ והא בפ"ק דבילה (דף יד:) משמע דכלאים לא חזו למידי[1]: **אין** לי אלא כולו מקצתו מנין. בפרק כל המנחות בשלמה (מנחות נח.) מפרש מדבי חין לי אלא כולו דהיינו כזית מקצתו מלי זית מניין ורבא אמר התם דה"ק חין לי אלא קומץ כולו מקצת קומץ מניין ומשיק התם למיכא דייקיהו למדבי סבר דים קומץ בפחות מג' זיתים דהיינו כזית לכך מפרש כולו כזית וסבר נמי דים הקטרה בפחות מזית ומע"ג דבפ' כילד צולין (לקמן עט.) מ"ר יהושע כל הזבחים שבתורה שנאמייר מהן כזית בשר וכזית חלב צורך את הדם משמע לחין הקטרה בפחות מכזית הכא היינו טעמא משום דסבר דים קומץ בפחות מג' זיתים מ"ר כשריבה הכתוב חלי קומץ ע"כ ריבה חלי זית ורבא סבר חין קומץ בפחות מג' זיתים והין הקטרה בפחות מזית:

מאן שמעת ליה דדריש כל ר' אליעזר. חף על גב דר"ע נמי דריש כל בפ' המערובות (זבחים פב.) גבי כל חטאת מ) לא קתה לאפילו יהא כר"ע מ"מ לא מישתמיט תנא למימר (שיסבור) שיהא מערובת חמץ בכרת ועוד נרחה לר"י לאפילו לרבנן דלא דרשי הכא כל דרשי בעלמא דריש מרובה (ב"ק סג.) דאמר כל רבויא הוא ובפ' שני דסוכה (דף מז:) גבי כל החורם ודווקא הכא לא דרשי בדבר שאין מברא לרבות כגון עירובו וכגון נשים משום היקשא וכגון מקצת דבל תקטירו וה"פ כמאן כר"ע דדרים כל אפילו לדבר שאין מברא לרבות כגון עירובו וכגון נשים ואפילו קאמר נמי דרבנן לא דרשי כל:

חוץ מאיסורי נזיר. מע"ג דחטאת נמי קאמר לקמן[ט] לרבי יוחנן היתר מצטרף לאיסור הכא לא מציב חטאת דבקדשים לא קמיירי:

כמאן כר"א דדריש בל'. נרחה לר"י דזעירי משמע ליה דשאור היתר מצטרף לאיסור מדקתני עירובו מניין ת"ל כי כל ומדבי עירובו מ"כ היתר מצטרף לאיסור והיינו כדרבא דלדידיה ה"פ מקצתו מניין היינו שלש מבל למבי דמפרש מקצתו מניין מלי זית לא שייך היתר מצטרף לאיסור דאשמעי' לאיסור לחודיה מיבעי והא דמרבה עירובו היינו כשמתערב לגמרי ולא קאמר שיתבטל האיסור מגב ההיתר והא דקאמר כמאן כר"א דדרים כל משום דרבנן אף על גב דדרשי כי כל לא מוקמא ליה לרבות עירובו אלא לרבות מקצתו ורש"י פירש דזעירי משמע ליה מקצת היינו מלי זית קומץ דשאור ומלי זית דמנה ואין מעורבין אלא כל אחד לבדו וק"ל לפירושו טובא אחד אלא זעירי לא כמבי ולא כרבא ועוד מאי קאמר כמאן כר"ע הא כרבנן נמי אמית להא כי כל דרשי ומוקמינן ליה אמקצתו דהיינו היתר מצטרף לאיסור לפ"ה ועוד בחמץ מנ"ל תעורבת כיון דצריך קרא להיתר מצטרף לאיסור ועוד דלפ"ה ל"ל מקצתו מניין פי' מלי זית לאיסור ומלי זית היתר שאינם מעורבים יחד דמי לאו הכי היינו עירוב ולקמן[ט] גבי חטאת משמע דאין היתר מצטרף לאיסור אם לא שיתערב האיסור והיתר יחד דהא אמר עד שיבלע בשערה:

סלקא דעתך אמינא הואיל וכתיב א) לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות כל שישנו בקום אכול מצה ישנו בבל תאכל חמץ והני נשי הואיל וליתנהו בקום אכול מצה דהויא ליה מצות עשה שהזמן גרמא (היא) אימא בבל תאכל חמץ נמי ליתנהו קמ"ל והשתא דאתרבו להו בבל תאכל חמץ איתרבי נמי לאכילת מצה כרבי (אליעזר[ו]) דאמר ר"א[ט] אנשים חייבות באכילת מצה דבר תורה שנא' לא תאכל עליו חמץ וגו' כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו באכילת[ג] מצה והני נשי נמי הואיל וישנן בבל תאכל חמץ ישנן בקום אכול מצה. ומאי חזית דהאי כל לרבויי נשים ומפקת עירובו אימא לרבויי עירובו מסתברא קאי באוכלין מרבה אוכלין קאי באוכלין מרבה נאכלין מתקיף לה רב נתן אבוה דרב הונא (בריה דרב נתן[ג]) וכל היכא דקאי באוכלין לא מרבה נאכלין והא תניא ב) כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריב אין לי אלא חלב תמימין שראוי ליקרב חלב בעלי מומין מנין ת"ל מן הבהמה חלב חולין מניין ת"ל כי כל והא הכא דקאי באוכלין וקא מרבה נאכלין התם דליכא אוכלין מרבה נאכלין הכא דאיכא אוכלין לא שביק להו לאוכלין ומרבה נאכלין. ורבנן דלית להו עירוב כל לא דרשי אלא נשים מנא להו כל לא דרשי כי כל דרשי ור"א אימא כל לרבות את הנשים כי כל לרבות את עירובו וכי תימא כי כל ר"א לא דריש והתניא[ג] ג) שאור בל תקטירו אין לי אלא כולו מקצתו מניין ת"ל כל עירובו מניין ת"ל כי כל מאן שמעת ליה דדריש כל רבי אליעזר וקא דריש כי כל קשיא. ג) א"ר אבהו אמר רבי יוחנן כל איסורין שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור חוץ מאיסורי נזיר שהרי אמרה תורה[ד] משרת וזעירי אמר אף שאור בל תקטירו כמאן כר"א דדריש כל אי הכי לעניין

מצות עשה שהזמן גרמא. נפקא לן בפ"ק דקידושין (דף כט.) דנשים פטורות: קמ"ל. הא כל דמוהרות על החמץ, וכיון דמוהרות על לאו דחמץ חייבות נעשה דמחילת מנה לילה הרחמן ואע"ג דזמן גרמא, כר' אליעזר[ד], הואיל ויצאן בגד תאכל חמץ דנפקא לן מכל תאכל חמץ[ה] יצאן בקום אכול מנה: **קאי באוכלין.** כל דגבי כרת בתוכלי חמץ כתיב, אבל כל דאזהרה בנאכל כתיב כל מחמצת: **קאי באוכלין מרבה נאכלין.** בתמיה: **אשר יקריב.** משמע קדשים ושיהיו תמימים: **התם דליכא לרבויי אוכלין.** דהא נשים מדרב יהודה נפקי, (ו) השתא הכתוב אתה למיש לכל עושין שבתורה: **הכא דאיכא לרבויי אוכלין.** דנשים בחיסור חמץ, דלא נפקי לן מדרב יהודה כדחמרן לעיל, לא שביק מוכלין ומרבה נאכלין: ופרכינן ורבנן. דפליגי אדר"א בעירוב דחמץ, כיון דליית להו לאו בעירוב פשיטא כל דכתיב גבי אזהרה דכל מחמצת לא דרשי, והשתא על כרחך כל דגבי כרת לרבויי נשים נמי לא דרשי, ואלא נשים מנא להו: כל. דגבי אזהרה דלא כתיב כי בהדיא, לא דרשינן לרבויי נאכלין דעירובו, אבל גבי כרת דאוכלין כתיב כי כל אוכל, דרשינן ליה: ומקשינן ור"א אימא כל. לכרת לרבויי נשים, כי כל דכרת לרבויי עירובו נמי לכרת, דכיון דליכא מו אוכלין לרבויי מרבינן ליה נאכלין כדאמרן גבי חלב, ואימא על עירובו בכרת: **אין לי אלא בולו.** בזמן שכל ההקטר מן השאור: **מקצתו.** מלי זית[ז] שאינו הקטר שלם, דאין מדרש יהודה

שיעורו[כה]. ובסוגייתנו נחלקו אמוראים באלו איסורים היתר מצטרף לאיסור[כו]. 'טעם **כעיקר**' הוא שאם בישל או השרה איסור והיתר ביחד ונתן האיסור טעם בהיתר, דין ההיתר [אף לאחר שהפרידו מגוף האיסור] כדין האיסור[כז], מחמת טעם האיסור שבו[כח], ואף על פי שההיתר היה מרובה מהאיסור[כט], לפי שטעמו של איסור הרי הוא כעיקרו וממשו[ל]. דין 'טעם כעיקר' נאמר בכל האיסורים שבתורה[לא].

לעיל נתבאר החיוב על אכילת חמץ והקטרת שאור שבתערובת היתר. הגמרא מבארת דין צירוף היתר לאיסור להשלמת שיעורו: **אָמַר רַבִּי אַבָּהוּ אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, כָּל אִיסּוּרִין שֶׁבַּתּוֹרָה אֵין הֶיתֵּר מִצְטָרֵף לְאִיסּוּר** להשלים את שיעורו של האיסור כדי להתחייב עליו[לב], **חוּץ מֵאִיסּוּרֵי** אכילה[לג] ושתיה של **נָזִיר**[לד], שבהם ההיתר מצטרף להשלים את שיעור האיסור, כגון אם אכל הנזיר חצי כזית ענבים וחצי כזית לחם בבת אחת, הלחם מצטרף לענבים וחייב[לה], **שֶׁהֲרֵי אָמְרָה תּוֹרָה** בענין הנזיר (נמדבר ו ג), 'מִשְׁרַת עֲנָבִים לֹא יִשְׁתֶּה', הרי שחייב על פת השרויה ביין[לו], ובהכרח מדובר שאין ביין בפני עצמו שיעור כזית, שהרי באופן שיש ביין לבדו שיעור כזית אין חידוש שחייב ואין הפסוק צריך להשמיעו, אלא מדובר שרק יחד עם הפת יש כזית[לז], והשמיענו הכתוב שבאיסורי נזיר היתר מצטרף לאיסור. **וְזֵעִירִי אָמַר**[לח], **אַף בִּשְׁאוֹר בַּל תַּקְטִירוּ** - באיסור הקטרת שאור על גבי המזבח[לט], היתר מצטרף לאיסור, ולכן אם הקטיר כחצי זית שאור וכחצי זית מצה עמו[מ], ואינם מעורבים אלא כל אחד ניכר[מא], חייב מלקות על הקטרה זו.

כה. **ונחלקו** רש"י ותוספות אם 'היתר מצטרף לאיסור' רק כשהאיסור וההיתר מעורבים יחד או אף כשאינם מעורבים, הובאו דבריהם בהערה להלן (על דברי הגמרא 'חוץ מאיסורי נזיר').

כו. **בגמרא** בנזיר (לז.) מבואר שהיתר מצטרף לאיסור רק כשאין האיסור בטל ברוב היתר. וכתבו התוספות (להלן מד. ד"ה אלא) בדעת אביי, שכשההיתר רוב, רק לרבנן אינו מצטרף לאיסור אבל לרבי אליעזר מצטרף, וכאשר הוא מיעוט או שוה לאיסור לכולי עלמא מצטרף. וכתב מהרש"א (נמוק' שם) שלפירוש רש"י בנזיר, תבלין מצטרף לאיסור גם כשהוא מיעוט.

כתב ביד המלך (חמץ ומצה פ"ו ה"ו), שהיתר מצטרף לאיסור שייך רק אם חצי שיעור אסור מן התורה. ורבי יוחנן שאומר בסוגייתנו 'היתר מצטרף לאיסור', הוא לשיטתו (יומא עד.) ש'חצי שיעור אסור מן התורה'. אבל אם חצי שיעור מותר, לא שייך לומר שאם יצטרף אליו היתר יאסר. אמנם הברכת ראש (מיר לז. ד"ה כגון) כתב, שיש לומר שלריש לקיש הסובר שחצי שיעור מותר מן התורה, מכל מקום כשיש רוב מהאיסור, ההיתר בטל לאיסור ומצטרף להשלים השיעור. והקרן אורה (שם לו. נמוק' ד"ה אין היתר) כתב, שאף אם חצי שיעור מותר מן התורה, יש לומר שהוא משום שהתורה אסרה ליהנות מהדבר האסור בדרך אכילה, דהיינו כשאוכל כזית, ויתכן שגם כאשר שיעור האכילה מתמלא מצירוף היתר נחשב שנהנה מהאיסור כדרך אכילה. וראה ביאור נוסף לדעת ריש לקיש בשדי חמד (כללים מערכת מ כלל ד ד"ה עוד).

כתב הישועות יעקב (מו"ח סי' תמב סק"ד), אף שנחלקו הראשונים לגבי 'טעם כעיקר' אם ההיתר נהפך לאיסור, מכל מקום ב'היתר מצטרף לאיסור' לדברי הכל נהפך ההיתר להיות איסור. אולם הקובץ שעורים (חוס קעד) כתב שאמנם כן דעת התוספות, אבל דעת רש"י שאין ההיתר נאסר.

כז. **ומבואר** ברש"י (להלן מד: ד"ה מייב וד"ה מפח), שההיתר נהפך כולו לחתיכת איסור. וכן כתב הרא"ש (חולין פ"ז סי' נח) בשם רבינו תם. ובשם רבינו חיים כתב, שאם יש בתערובת כזית אחימר אוצר החכמה בכדי אכילת פרס, נהפך ההיתר לאיסור ולוקה על אכילת כזית מהתערובת, אבל אם אין בתערובת כזית איסור בכדי אכילת פרס, אין ההיתר נהפך לאיסור. אמנם לדעת בעל המאור (לעיל ע"ח ד"ה וכמה), 'טעם כעיקר' הוא רק כאשר נתערב בהיתר כשיעור כזית מן האיסור ונמחה בו וניכר בו טעמו, ואוכל בכדי אכילת פרס שיעור כזית מן האיסור שנמחה בו. וראה בקרן אורה (מיר לה: ד"ה ומכל מקום) מה שכתב בזה בדעת הרמב"ן.

כח. **אבל** 'היתר מצטרף לאיסור' הוא אף על פי שאין בהיתר טעם האיסור, וכמובא בהערה לעיל. אמנם דעת הרמב"ן (הו"ד בהערה לעיל) שגם 'היתר מצטרף לאיסור' הוא כאשר האיסור נותן טעם בהיתר. וראה בילקוט ביאורים עוד חילוקים בין היתר מצטרף לאיסור לטעם כעיקר.

כט. **גמרא** (זבחים עח ע"ח וע"ט) ורש"י (שם ע"ח ד"ה ושמע, ע"ט ד"ה אלא) הטעם בטל ברוב, כתב הראב"ד (הו"ד בהשגות חולין נח: ד"ה והרמב"ד), שרק כשאין האיסור ניכר בתערובת הוא בטל ברוב, אבל כשקיבל ההיתר טעם מהאיסור, הרי האיסור ניכר בו, שאין חשיבות האוכל אלא בטעמו, ככתוב (משלי יג יח) 'וחיך אוכל יטעם לו'. ובחוות דעת (סי' נח סק"ג) העלה שהטעם אינו בטל ברוב מהלכה למשה מסיני, ואף אם נתערבו שני מינים שטעמם שוה, אין ביטול ברוב.

ל. **רש"י** (להלן מד: ד"ה ליתן). ואיסור כגון חֵלב שנימוח ונתערב במעט היתר, משמע לכאורה מרש"י (ע"ז סו: ד"ה טעמו) [ותוספות (שם ע"ח ד"ה ר"ח) ועוד ראשונים], שהוא בכלל 'טעם כעיקר'. אולם ביד יהודה (סי' נח סק"ו ד"ה מכלל) מצדד בדעתו שזה נחשב ממשו של האיסור, וראה שם שהאריך. וכן כתבו המנחת כהן (ספר המערובות מ"ח פ"ג) והפרי מגדים (פתיחה להלכות פסח מ"ב פ"ח אות יד) בשיטת הר"ן (על הרי"ף, חולין נח: ד"ה ונעשין מין), שזה נידון כעיקר האיסור ולא כטעמו. וראה המובא בהערה להלן בשם הריטב"א. וחֵלב שנפל לקדירה של בשר, מבואר ברש"י (להלן מד: ד"ה נפגר, ע"ז סו: ד"ה טעמו, לפי הנוסח המוס' שם ע"ח ד"ה ר"ח נדנכריו) ועוד ראשונים שהוא נחשב טעמו של האיסור ולא כממשו, אבל התוספות (שם) כתבו שחֵלב הבלוע בבשר נחשב כממשות האיסור [וראה רש"ש (שם) ופרי חדש (מו"ח סי' תמב סק"ח ד"ה ולמסוה) וקרן אורה (מיר לז. ד"ה והמוס') מה שביארו בדעת התוספות שחילקו בין חֵלב שנימוח שנחשב כטעמו של האיסור, לחֵלב שנפל לקדירה של בשר שנחשב כממשו של האיסור].

לא. **לדעת** התוספות (להלן מה. ד"ה נשמעינן, ועוד) ועוד ראשונים, טעם כעיקר אסור מן התורה, ונלמד להלן (מד:) מפסוק בדרשה גמורה. אבל לדעת רש"י (להלן מה. ד"ה ור"ע, חולין נח: ד"ה לטעם) ועוד ראשונים, נחלקו בזה תנאים ואמוראים, וחכמים הסוברים (לעיל מג.) שכותח הבבלי אין בו לאו, הוא משום שלדעתם אין טעם כעיקר בכל האיסורים אלא מדרבנן [אמנם הטור (או"ח סי' תמב ס"ח) כתב, שדווקא בכותח הבבלי אין לוקים לדעת חכמים, כיון שאין בו טעם חמץ אלא חמיצות בעלמא, אבל דבר שיש בו טעם חמץ חייבים עליו משום טעם כעיקר], וכן דעת רבא (חולין נח:) שאין טעם כעיקר מן התורה אלא בקדשים [ובבשר בחלב (להלן מד:)], וכן סובר רבי יוחנן (ע"ז סז.) שאין לוקים על 'טעמו ולא ממשו' לפי שאין טעם כעיקר מן התורה, והפסוק דלהלן הוא אסמכתא בלבד, ולדעת ראשונים אלה הלכה שטעם כעיקר מדרבנן, שהלכה כרבא בכל מקום שחולק על אביי [תוספות (ע"ז סז. ד"ה ר"ח) בדעת רש"י]. וכתב הבית יוסף (יו"ד סי' נח) שאף לדעת רש"י, אם יש בתערובת כזית בכדי אכילת פרס אזי טעם כעיקר הוא דאורייתא, אולם הפרי חדש (מו"ח סי' תמב סק"ח) והמנחת כהן (ספר המערובות מ"ח פ"ג ד"ה ולפיכך) כתבו שלרש"י בכל אופן טעם כעיקר לאו דאורייתא. וכתב הריטב"א (ע"ז סז: ד"ה ולכולי, חולין נח: ד"ה ומ"ש), שכאשר הטעם אינו בתערובת אלא מופרש בעינו, ודאי לכולי עלמא הוא אסור מן התורה, שהרי למדנו (חולין קיב:) מכך שנאמר בשרצים (ויקרא יא לה) 'הטמאים', שצירם ורוטבם אסור. וראה בקרן אורה (מיר לה: ד"ה ועתה נבוא) מה שהסתפק בזה.

לב. **כגון** לענין איסור אכילת חֵלב ששיעורו כזית, אם אכל חצי כזית חלב וחצי כזית בשר בבת אחת, הבשר המותר באכילה אינו מצטרף לשיעור כזית, לחייבו על אכילה זו. רש"י (ד"ה אין היתר).

לג. **כן** דעת רבי יוחנן (מיר לח.), שהיתר מצטרף לאיסור אף באיסורי אכילה של נזיר. אבל רבי אלעזר סובר (שם) שרק במשקים האסורים על נזיר, כגון יין, היתר מצטרף לאיסור.

לד. **נזיר** הוא מי שקיבל על עצמו נזירות, ואסור בשתיית יין ואכילת ענבים וחרצנים וזגים, ואם שתה רביעית יין או אכל מענבים או חרצנים או זגים כזית, לוקה. וכן אסור להתגלח ולהטמא למת. ובגמר ימי נזירותו מביא קרבנות, כמפורש בתורה (נמדבר ו ג-כא).

לה. **רש"י** (ד"ה אין היתר). ומשמע מדבריו שאין האיסור מעורב בהיתר, וכן כתב להלן (ד"ה אף) לענין היתר מצטרף לאיסור הקטרת שאור, שהאיסור וההיתר ניכרים ואינם מעורבים. אמנם התוספות (ד"ה נמלח) הוכיחו מדברי הגמרא להלן (מה.) שאין היתר מצטרף לאיסור אלא כשהם מעורבים יחד.

לו. **יש** גורסים בגמרא 'שהרי אמרה תורה **וכל** משרת', ולגירסתם הלימוד הוא מתיבת 'וכל' שבאה לרבות שהיתר מצטרף לאיסור, ומפרשים שדרשה זו היא אף לדעת חכמים החולקים על רבי אליעזר [בגמרא לעיל] ואינם דורשים תיבת 'כל', מכל מקום הם דורשים תיבת 'וכל'. אך אין פירושם נכון, משום שלהלן (מד.) מקשה הגמרא, כיצד אפשר לדרוש מ'משרת' שהיתר מצטרף לאיסור, והרי כבר דורשים מ'משרת' שטעם כעיקר. ואם הדרשה היא מתיבת 'וכל', היה לגמרא להשיב שטעם כעיקר נדרש מ'משרת' והיתר מצטרף לאיסור נדרש מ'וכל', אלא ודאי שאין לגרוס 'וכל', והדרשה להיתר מצטרף לאיסור היא מ'משרת'. רש"י (ד"ה אין היתר). וראה באור חדש (נתש"י שם) מה שכתב ביישוב הגירסא 'וכל'.

לז. **לדעת** רש"י מדובר באופן שנבלע היין בחלק מהפת, והחידוש הוא שאף חלק הפת שלא נבלע בו יין מצטרף לאיסור, אבל אם נבלע היין בכל הפת, נחשב שאכל כזית שלם מן האיסור, משום 'טעם כעיקר', ולדעת התוספות מדובר גם כשנבלע היין בכל הפת.

לח. **זעירי** אינו חולק על רבי יוחנן, אלא הוא תלמידו שהוסיף על דבריו, שאמנם לדעת חכמים רק באיסורי נזיר נאמר כלל זה, אכן לדעת רבי אליעזר היתר מצטרף לאיסור גם בהקטרת שאור, וכפי שיתבאר בגמרא להלן. רמב"ן (מלחמות ה', ד"ה וכמה הרב, והו"ד בחידושי רבינו דוד ד"ה והרב).

לט. **בענין** האיסור להקטיר שאור על המזבח, ראה בהערה לעיל על דברי הגמרא 'והתניא שאור בל תקטירו'.

מ. **רש"י** (ד"ה אף). והטעם שפירש שהחצי הנוסף היה מצה, משום שרק דבר הראוי להקטרה מצטרף, כמו שלגבי נזיר ההיתר שמצטרף לאיסור, פשוט שהוא דבר הראוי לאכילה, ודבר שאינו אוכל אינו מצטרף. חידושי הגרי"ז (מיר לו. ד"ה והנה רש"י). וראה מה שכתוב שם בדעת התוספות בזה.

מא. **רש"י** (ד"ה אף) [וראה בהערה לעיל דעת התוספות]. שכיון שהקטירם בבת אחת נחשבת הקטרה אחת אפילו שכל אחד מהם ניכר לעצמו. קרן אורה (מיר לה: ד"ה הנה עיקרו).

מג: אלו עוברין פרק שלישי פסחים

סלקא דעתך אמינא כל שישנו בקום אכול מצה. תימה לר"י היכי סלקא דעתך למידרס הכי מדרגה מיפכא ים לדרוס דלחומרא מקשינן[1] ותו"י דס"ד דמורחיה דקרא דסיפא מפרש לרישיה משום הכי ממר דמחילת מצה תלוי דכתיבא בפוף ועוד ים לומר דהכא ים לדרוס יותר היתר לנשים משום ג"ם דט"ו מחג המוכות והוו מיפטורי ממצה כמו מסוכה דפטור להו בהדיא בפ' היקן (סוכה כח.) מהלכה למשה מסיני ים מקשים למה נשים מין חיובות בציצי' משום דכל שישנו בלבישת שעטנז ישנו בגדילים כדדרשינן בערכין (דף ג:) גבי כהנים ולפירוש ר"י דפי' דמסיפא לרישא סברא לדרוס קשה להפך שלא יהו נשים חיובות בכלאים וכי תימא ה"נ והא בפ"ק דבילה (דף יד:) משמע דכלאים לא חזו למידי[2]: **אין** לי אלא כולו מקצתו מנין. בפרק כל המנחות בחות מצה (מנחות נח.) מפרש אבי מין לי אלא כולו דהיינו כזית מקצתו אבי זית מניין ורבא אמר התם דה"ק מין לי אלא קומץ כולו מקצת קומץ מניין ומשיק התם למיכא דיייהו למבי סבר דים קומץ בפחות מג' זיתים דהיינו כזית לכך מפרש כולו כזית וסבר נמי דים הקטרה בפחות מזית ומע"ג דבפ' כילד צולין (לקמן עט.) מ"ר יהושע כל הזבחים שבתורה שנשחייר מהן כזית בשר וכזית חלב זורק את הדם משמע לאין הקטרה בפחות מכזית הכא היינו טעמא משום דסבר דים קומץ בפחות מג' זיתים מ"כ כשריבה הכתוב אבי קומץ ע"כ ריבה אבי זית ורבא סבר אין קומץ בפחות מזית:

מאן שמעת ליה דדריש כל ר' אליעזר. אף על גב דר"ע נמי דריש כל בפ' המערובות (זבחים פב.) גבי כל מטאת[3] לא קשה לאפילו יהא כר"ע מ"מ לא מיבעיא תנא למימר (שיבבור) שיהא מערובת אחד בכרת ועוד נראה לר"י לאפילו לרבנן דלא דרשי הכא כל דרשי בעלמא דריש מרובה (ב"ק סג.) דאמר כל רבויא הוא ובפ' שני דמוכה (דף כז:) גבי כל האוכל ודווקא הכא לא דרשי בדבר שאין מבדיל לרבות כגון עירובו וכגון נשים משום היקשא וכגון מקצת דבל תקטירו וה"פ כאחד כל אפילו לדבר שאין מבדיל לרבות כגון עירובו וכגון נשים דדרים כל אפילו לדבר שאין מבדיל לרבות כגון עירובו וכגון נשים ואהא קאמר נמי דרבנן לא דרשי כל:

חוץ מאיסורי נזיר. מע"ג דאטאת נמי קאמר לקמן[4] לרבי יוחנן היתר מצטרף לאיסור הכא לא מציב אטאת דבקדשים לא קמיירי:

כאן בר"א דדריש כל. נראה לר"י דזעירי משמע ליה דאמור אפילו היתר מצטרף לאיסור מדקתני עירובו מניין ת"ל כי כל ומדרבי עירובו מ"כ היתר מצטרף לאיסור והיינו כדרבא דלדידיה ה"פ מקצתו מניין היינו כאחד דמפרש מקצתו מניין אבי זית לא שייך היתר מצטרף לאיסור דאמאי דאיסור לחודיה מיחייב והא דמרבה עירובו היינו כאחד דגמרי ולא אמר שיבטל האיסור אגב ההיתר והא דקאמר כאן בר"א דדרים כל משום לרבנן אף על גב דדרשי כי כל לא מוקמא ליה לרבות עירובו אלא לרבות מקצתו ורש"י פירש דזעירי משמע ליה מקצת היינו אבי זית קומץ דאמור ואבי זית דאגר ולא אמר שיבטל האיסור אגב ההיתר והא דקאמר כאן בר"א דדרים כל משום לרבנן כר"א דאמרי כל דרשי בעלמא דריש מרובה ומוקמינן ליה אמקצתו דהיינו היתר מצטרף לאיסור לפ"ה ועוד נאמן מנ"ל תעמוד כיון דצריך קרא להיתר מצטרף לאיסור ועוד דלפ"ה ל"ל מקצתו מניין פי' אבי זית איסור ואבי זית היתר שאינם מעורבים יאד דאי לאו הכי היינו עירוב ולקמן[5] גבי אטאת משמע דאין היתר מצטרף לאיסור אם לא שיתערב האיסור וההיתר יאד דהא אמר עד שיבלע בצפרה:

סלקא דעתך אמינא הואיל וכתיב[א] לא תאכל עליו אמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות כל שישנו בקום אכול מצה ישנו בבל תאכל אמץ והני נשי הואיל וליתנהו בקום אכול מצה דהויא ליה מצות עשה שהזמן גרמא (היא) אימא בבל תאכל אמץ נמי ליתנהו קמ"ל והשתא דאתרבו להו בבל תאכל אמץ איתרבי נמי לאכילת מצה כרבי (אליעזר[ג]) דאמר ר"א[ב] [א]נשים אבי חיובות באכילת מצה דבר תורה שנא' לא תאכל עליו אמץ וגו' כל שישנו בבל תאכל אמץ ישנו באכילת[ג] מצה והני נשי נמי הואיל וישנן בבל תאכל אמץ ישנן בקום אכול מצה. ומאי חזית דהאי כל לרבויי נשים ומפקת עירובו אימא לרבויי עירובו מסתברא קאי באוכלין מרבה אוכלין קאי באוכלין מרבה נאכלין מתקיף לה רב נתן אבוה דרב הונא (בריה דרב נתן[ג]) וכל היכא דקאי באוכלין לא מרבה נאכלין והא תניא[ב] כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריב אין לי אלא חלב תמימין שראוי ליקרב חלב בעלי מומין מנין ת"ל מן הבהמה חלב חולין מניין ת"ל כי כל והא הכא דקאי באוכלין וקא מרבה נאכלין התם דליכא אוכלין מרבה נאכלין הכא דאיכא אוכלין לא שביק להו לאוכלין ומרבה נאכלין. ורבנן דלית להו עירוב כל לא דרשי אלא נשים מנא להו כל לא דרשי כי כל דרשי ור"א אימא כל לרבות את הנשים כי כל לרבות את עירובו וכי תימא כי כל ר"א לא דריש והתניא[ג] שאור בל תקטירו אין לי אלא כולו מקצתו מניין ת"ל כי כל עירובו מניין ת"ל כל מאן שמעת ליה דדריש כל רבי אליעזר וקא דריש כי כל קשיא. [ג]א"ר אבהו אמר רבי יוחנן כל איסורין שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור חוץ מאיסורי נזיר שהרי אמרה תורה[ד] משרת וזעירי אמר אף שאור בל תקטירו כמאן כר"א דדריש כל אי הכי לעניין מצות עשה שהזמן גרמא. נפקא לן בפ"ק דקידושין (דף כט.) לנשים פטורות: קמ"ל. הא כל דמוהרות על החמץ, וכיון דמוהרות על לאו דחמץ חייבות נעשה דאכילת מצה לילה הראשון ומע"ג דזמן גרמא, כר' אליעזר[ד], הואיל וישנן בבל תאכל חמץ דנפקא לן מכל אוכל חמץ[ה] ישנן בקום אכול מצה: **קאי** באוכלין. כל דגבי כרת בחוכלי חמץ כתיב, אבל כל דהזהרה בנאכל כתיב כל מחמצת: **קאי** באוכלין מרבה נאכלין. בתמיה: **אשר** יקריב. משמע קדשים ושיהיו תמימים: **התם** דליכא לרבויי אוכלין. דהא נשים מדרך יהודה נפקי, (ו) השתא הכתוב אשה לחים לכל עושין שבתורה: **הכא** דאיכא לרבויי אוכלין. דנשים בחיסור חמץ, דלא נפקי לן מדרך יהודה כדאמרן לעיל, לא שביק מוכלין ומרבה נאכלין: ופרכינן ורבנן. דפליגי אדר"א בעירוב דחמץ, כיון דליית להו לאו בעירוב פסיטא כל דכתיב גבי אזהרה דכל אחמצת לא דרשי, והשתא על כרחך כל דגבי כרת לרבויי נשים נמי לא דרשי, ואלא נשים מנא להו: כל. דגבי אזהרה דלא כתיב כי נהדיה, לא דרשינן לרבויי נאכלין דעירובו, אבל גבי כרת דאוכלין כתיב כי כל אוכל, דרשינן ליה: ומקשינן ור"א אימא כל. לכרת לרבויי נשים, כי כל דכרת לרבויי עירובו נמי לכרת, דכיון דליכא מו אוכלין לרבויי מרבינן ניה נאכלין כדאמרן גבי חלב, ואימא על עירובו בכרת: **אין** לי אלא בולו. בזמן שכל ההקטר מן השאור: מקצתו. אבי זית[ז] שאינו הקטר שלם, דאין הקטרה פחותה מכזית[ז]: **עירובו** מניין. כשאינו בעין, אלא מעורב ונבלל עם מנחה הוגנת של מצות לאחר שפתתן, (ג) דאין בעין: **אין** היתר מצטרף לאיסור. אבל אבי זית אבא ואבי זית אבר בעצם אחת, אין היתר מצליח את איעור האיסור לאייבו, אוך מאיסורי נזיר שאם אבל אבי זית ענבים ואבי זית לאם בעצם אחת אמרה תורה אמר מייב, שהרי אמרה תורה משרת ענבים לא יאתה אלא אבי זית ענבים ואבי זית ענבים ואבי זית ענבים וא

הגמרא מקשה על דברי זעירי:
הרי כְּמַאן - כדעת מי אמר זעירי את דבריו, ודאי אמרם כְּדעת רַבִּי אֶלְיעֶזֶר, דְּדָרִישׁ - שדורש זאת מתיבת 'כָּל' שבפסוק 'כל שאר וכל דבש לא תקטירו ממנו', וכמובא בברייתא לעיל 'מקצתו [של שאור שהקטירו], מנין [שחייב עליו], תלמוד לומר כל', ולדעת רבי אליעזר 'מקצתו' הכוונה חצי זית שאור ועמו חצי זית מצה, ולמדים מ'כל' שהמצה המותרת מצטרפת לשאור האסור להשלים שיעור האיסור ולהתחייב על ההקטרה[מב], ומעתה קשה, אִי הָכִי - אם כן שזעירי אמר דבריו כדעת רבי אליעזר,

אוצר החכמה

מב. רש"י (ד"ה כר"מ).
לעיל בהערה (על דברי הגמרא 'תנמוך' לומר כי כל') הובאה מחלוקתם של אביי ורבא (מנחות מ.) בביאור ברייתא זו, לאביי הסובר שקומץ כשר להקטרה בכזית, מה שדרשה הברייתא מ'כל' לחייב על מקצת שאור, היינו שחייבים אף על שאור שאין בו כזית, ומה שדרשה הברייתא מ'כי כל' לרבות תערובת שאור, היינו שחייבים אף על תערובת של כחצי זית שאור במנחה כשירה, ובא להשמיענו שעובר עליה אף שהשאור מעורב לגמרי ואינו ניכר, ואין אומרים שיתבטל האיסור אגב ההיתר. ולרבא הסובר שהקומץ אינו כשר בפחות מכשני זיתים, מה שדרשה הברייתא מ'כל' לחייב על מקצת שאור, היינו שחייבים אף על שאור שיש בו כזית אחד, ובמה שדרשה הברייתא מ'כי כל' לרבות תערובת שאור ביארו התוספות (ד"ה כמאן) לפי דעת רבא, דהיינו שחייבים אף על תערובת של כחצי זית שאור במנחה כשירה, שהמנחה הכשירה מצטרפת לשאור להשלימו לכזית. ונמצא שלאביי אין כל צורך לרבות שהיתר מצטרף לאיסור בהקטרת שאור, שהרי לדעתו גם כשמקטיר כל שהוא שאור בפני עצמו לוקה ואין צורך בצירוף כדי להשלים שיעורו, ומה שדרשה הברייתא מ'כי כל' לרבות תערובת שאור הוא בתערובת גמורה ולומר שאין האיסור בטל בהיתר. אמנם לרבא הסובר שאין הקטרה פחותה מכזית, נמצא שכשהתרבה מ'כי כל' שחייב על תערובת שאור, היינו שמתחייב אפילו על הקטרת כחצי זית שאור וכחצי זית מצה מעורבים [שלא בתערובת גמורה], והיינו משום שהיתר מצטרף לאיסור להשלימו לשיעור כזית.
ולפירוש רש"י, לזעירי יש דרך שלישית בביאור הברייתא, שלדעתו מה שדרשה הברייתא מ'כל' לרבות מקצת שאור, היינו שחייבים אף על כחצי זית שאור וכחצי זית מצה עמו ולא עירבם זה בזה, והיינו משום שהיתר מצטרף לאיסור להשלימו לשיעור כזית, ומה שדרשה הברייתא מ'כי כל' לרבות תערובת שאור, היינו שחייבים על הקטרת כחצי זית שאור אף אם הוא מעורב במצה ואינו ניכר. אמנם התוספות (ד"ה כמאן) ביארו, שזעירי סובר כרבא הדורש מ'כי' שהיתר מצטרף לאיסור [כמו שנתבאר לפי פירושם], והיינו כשהם מעורבים [שלא בתערובת גמורה].
ולדברי רש"י נוח לשון הגמרא 'כמאן כרבי אליעזר דדריש כל', שהרי כאמור זעירי לומד דין היתר מצטרף לאיסור מתיבת 'כל'. אמנם לדברי התוספות (שם) שזעירי מבאר את הברייתא כרבא, אם כן לדעתו דין היתר מצטרף לאיסור אינו נלמד מ'כל' אלא מ'כי', ואת לשון הגמרא 'כרבי אליעזר דדריש כל', ביארו התוספות, שהכוונה היא שכיון שרבי אליעזר דורש מתיבת 'כל' שמתחייב בהקטרת חצי הקומץ שהוא חצי כזית, לכן מיותרת לו תיבת 'כי' לדרוש ממנה שחייב גם על עירובו, כלומר שהיתר מצטרף לאיסור, אבל רבנן שלא דורשים תיבת 'כל', דורשים שמתחייב בהקטרת חצי קומץ מתיבות 'כי כל', וממילא אין להם מהיכן לדרוש שהיתר מצטרף לאיסור בהקטרת שאור.

אלו עוברין פרק שלישי פסחים

הרי **לְעִנְיַן חָמֵץ בַּפֶּסַח נַמִּי** [-גם] סובר רבי אליעזר שהיתר מצטרף לאיסור[א], ומדוע הזכיר זעירי רק הקטרת שאור ולא הזכיר גם חמץ בפסח[ב].

מתרצת הגמרא, **אִין, הָכִי נַמִּי** - אכן, גם בחמץ בפסח לדעת רבי אליעזר היתר מצטרף לאיסור[ג], ומה שזעירי נקט שבהקטרת שאור היתר מצטרף לאיסור, הוא כדי **לְאַפּוֹקֵי מִדְּאַבָּיֵי** - להוציא מדעתו של אביי, **דְּאָמַר** (מנחות נח:), **יֵשׁ שֵׁם 'הַקְטָרָה' לְהקטר של פָּחוֹת מִכַּזַּיִת**, ואף אם הקטיר משהו שאור בפני עצמו לוקה, ואין צריך צירוף היתר להשלים לכזית[ד], לפיכך זעירי **קָמַשְׁמַע לָן** - השמיע לנו, **דְּהַקְטָרָה לָאו** - אין שֵׁם הקטרה **לְפָחוֹת מִכַּזַּיִת** ואינו חייב על הקטרת שאור פחות מכזית אלא כשהיתר מצטרף עמו ומשלים את שיעורו[ה].

אביי מוכיח לרב דימי שאף בתרומה[ו] היתר מצטרף לאיסור: **יָתִיב** [-ישב] **רַב דִּימִי, וְקָאָמַר לָהּ לְהָא שְׁמַעְתָּא** - ואמר את דבריו של רבי יוחנן, שבכל איסורים שבתורה מלבד נזיר, אין היתר מצטרף לאיסור. **אָמַר לֵיהּ אַבָּיֵי לְרַב דִּימִי, וְכִי בְּכָל אִיפּוּרִין שֶׁבַּתּוֹרָה אֵין הֶיתֵּר מִצְטָרֵף לְאִיסּוּר, וְהָתְנַן** - והלא שנינו במשנה (טהרות יוס פ"ג מ"ג), **הַמִּקְפָּה** [-תבשיל קפוי[ז] ועב[ח], כגון דייסא] **שֶׁל תְּרוּמָה** המונחת בקדירה, **וְהַשּׁוּם וְהַשֶּׁמֶן** הנתונים בה לתבלין[ט] **הֵם שֶׁל חוּלִּין**, ומעורבים בתבשיל היטב עד שאינם ניכרים בו', **וְנָגַע טָבוּל יוֹם** [-טמא שטבל ועדיין לא העריב שמשו[י]] **בְּמִקְצָתָן**[יא] של הדברים הללו שבקדירה, **פָּסַל אֶת כּוּלָּן** - כל מה שבקדירה, שכיון שהמקפה היא העיקר והיא של תרומה, השום והשמן נגררים אחריה, ונחשבים תרומה כמותה, וכיון שטבול יום פוסל את התרומה[יג] נפסל הכלי[יד]. אבל אם **הַמִּקְפָּה שֶׁל חוּלִּין, וְהַשּׁוּם וְהַשֶּׁמֶן שֶׁל תְּרוּמָה, וְנָגַע טָבוּל יוֹם בְּמִקְצָתָן, לֹא פָסַל אֶלָּא** את **מְקוֹם מַגָּעוֹ בִּלְבָד**[טו], שהמקפה היא העיקר ואינה נגררת אחר השום והשמן להיחשב כולה תרומה[טז], דלא שייך בה פסול, וכשנוגע בשום ושמן שבמקום אחד אינו פוסל אלא את מקום מגעו, לפי שהשום והשמן שבשאר הקדירה אינם מחוברים לשום והשמן שנגע בהם, שהמקפה של חולין מפסקת ביניהם.

ממשיך אביי בדבריו, **וְהַוֵינַן בָּהּ** - ושאלנו על האמור בסיפא שאם המקפה של חולין נפסל מקום מגעו, **מְקוֹם מַגָּעוֹ אַמַּאי פְּסוּלָה** - למה נפסל מקום מגעו, **הָא בָּטְלִי לְהוּ תַּבְלִין בְּרוֹב** - הרי התבלינים, כלומר השום והשמן של תרומה, מועטים הם, וכיון שמן התורה תרומה מתבטלת ברוב, יתבטלו ברוב התבשיל שהוא חולין[יז], **וְאָמַר רַבָּה בַּר בַּר חָנָה** לבאר את הסיפא, **מַה הַטַּעַם** שאין השום והשמן של תרומה

א. **כמו** ששנינו בברייתא לעיל (מג.) 'על עירובו [-האוכל חמץ מעורב בדבר אחר, עובר] בלאו, דברי רבי אליעזר', והיינו שהאוכל כזית מן התערובת חייב אף שמן החמץ לא אכל כזית, משום שההיתר והאיסור שבתערובת מצטרפים להשלים לשיעור כזית [וביארה הגמרא (שם) שרבי אליעזר דורש זאת מתיבת 'כל', שנאמר (שמות יג ג) 'כל מחמצת לא תאכלו']. רש"י (ד"ה מפילו).

ב. **על** פי רבינו חננאל (לעיל מג: ד"ה זעירי). וראה בהערה להלן בשם הצל"ח (ד"ה אין) ביאור אחר.

ג. **לגירסת** הגמרא שלפנינו 'אי הכי לענין חמץ בפסח נמי', זעירי סובר שהיתר מצטרף לאיסור רק בנזיר ובחמץ ובשאור. וכן כתב המאירי (לעיל מג: ד"ה ומתני' - הגמ') שבשאר איסורים לא אמר שהיתר מצטרף לאיסור, ואף באיסורים שנאמר בהם 'כל', כגון 'כל דם' (ויקרא ג יז), 'כל שרץ העוף' (שם יא כ), 'כל אשר אין לו סנפיר וקשקשת' (שם יא י), 'לא תאכל כל תועבה' (דברים יד ג), כיון שבכל האיסורים האחרים הוצרכה תיבת 'כל' לגוף הענין, שיש בהם הרבה מינים, ויש ביניהם חילוק גדול, כגון חֵלב שמותר בחיה, ודם שמותר בדגים וחגבים, והיה לנו לפקפק ולומר שיש עוד מינים מותרים, ומילת 'כל' מרבה אותם, אבל 'כל' האמור בחמץ אינו צריך לכלול מינים אחרים, שחמץ לאכילה אחד הוא, וכן שאור להקטרה אחד הוא, ואף שיש חמץ בחמשת מיני דגן, אין באחד מהם ראוי לפקפק בחימוצו יותר מחבירו, ולכן דורשים תיבת 'כל' לרבות היתר מצטרף לאיסור. אולם הרמב"ן (מלחמות ה', ד"ה וכתב הרב) גרס בגמרא במסכת נזיר (לו.) 'כמאן כרבי אליעזר דדריש כל, מאי איריא הא, אפילו כל איסורין שבתורה היתר מצטרף לאיסור, דגמר מחמץ', כלומר, שסובר רבי אליעזר שלומדים מחמץ לכל האיסורים שבתורה שהיתר מצטרף לאיסור. וראה אבני נזר (או"ח סי' שנה אות ג) מה שדן בדבריו.

ד. **ואת** הברייתא ששנינו לעיל (מג:) 'אין לי אלא כולו, מקצתו מנין, תלמוד לומר כל' מפרש אביי, ש'כולו' היינו כזית שלם, ו'מקצתו' היינו חצי כזית, שמתיבת 'כל' למדנו שיש הקטרה לפחות מכזית [וכמו שהתבאר בדעת אביי בהערה לעיל (מג: על דברי הגמרא 'כרבי אליעזר דדריש כל')]. רש"י (ד"ה ומתני' מין). והקשו התוספות (נזיר לו. ד"ה אה"נ), אם כן מדוע לגבי חמץ לא דורש אביי מתיבת 'כל' שבפסוק 'כל מחמצת לא תאכלו' שיתחייב גם בפחות מכזית לרבי אליעזר. ותירצו, שלגבי חמץ נאמר לשון אכילה, ואין אכילה בפחות מכזית.

ה. **כלומר**, עיקר כוונת זעירי אינה להשמיענו דיני היתר מצטרף לאיסור, אלא שאין הקטרה לפחות מכזית. והצל"ח (ד"ה ולמרן) ביאר בדעת רש"י, שהגמרא בקושייתה לא התכוונה להקשות שהיה לזעירי להזכיר הן הקטרת שאור והן חמץ בפסח, שהרי אין לו לזעירי למנות כרוכל את כל הדברים שבהם היתר מצטרף לאיסור, אלא התכוונה להקשות שהיה לו להזכיר איסור אחד וממנו נלמד לשאר איסורים שכתוב בהם 'כל', ומבין חמץ בפסח והקטרת שאור היה לו לנקוט חמץ בפסח שהוא כתוב בתורה תחילה ונוהג גם בזמן הזה, ולא הקטרת שאור הכתובה מאוחר ואינה נוהגת בזמן הזה. ותירצה הגמרא שאף על פי כן לא נקט זעירי חמץ אלא שאור, כדי להוציא מדעתו של אביי. והוסיף הצל"ח שכן משמע בתוספות בנזיר (לו. ד"ה אה"נ). וראה בצל"ח (ד"ה ומתני') ביאור נוסף בקושיית הגמרא ותירוצה.

ו. **וראה** בהערה להלן (בסוף הוכחת אביי) בשם התוספות.

ז. **רש"י** (ד"ה המקפה). והוא מלשון הכתוב (שמות טו ח) 'קפאו תהומות'. ר"ש (טהרות יוס פ"ג מ"ג).

ח. **רש"י** (ד"ה המקפה). וביאר המהר"ם חלאווה (ד"ה המקפה), שרק בתבשיל עבה נאמר הדין שבסמוך שפוסל מקום מגעו בלבד, אבל אם התבשיל לח נפסל הכל כיון שהמשקה מחבר כולו.

ט. **רש"י** (שם). שדרך בני אדם לכתוש את השום בשמן ולתבל בו את התבשיל. רמב"ם (פירוש המשניות, טהרות יוס פ"ג מ"ג).

י. **על** פי רש"י (ד"ה מקוס) כפי שהבינו התוספות (ד"ה ה"ג) בדבריו. וכן ביאר הר"ש (טהרות יוס שם). אולם דעת התוספות (שם) שהשום והשמן ניכרים במקפה, וראה בזה להלן בהערה.

יא. **הטמא** משעה שטבל ועד שעת הערב שמש [-צאת הכוכבים. רש"י (נדרים ג. ד"ה משעת)] קרוי 'טבול יום', ואם נגע באוכלים או במשקים של חולין, הרי הם טהורים כמו שהיו, אבל אם נגע בקדשים או בתרומה פסלם. ראה יבמות (עה.).

יב. **אף** על פי שהשום והשמן מעורבים ואינם בעין שייך לומר 'במקצתן' בלשון רבים, לפי שיש שם שלשה מינים, מקפה שום ושמן. ר"ש (טהרות יוס פ"ג מ"ג). אמנם התוספות (ד"ה מקוס) הוכיחו מלשון זו שהשום והשמן ניכרים, שאם לא כן היה צריך לומר 'במקצתה'.

יג. **טבול** יום פוסל את התרומה ואינו מטמא אותה, כלומר, היא עצמה טמאה, אבל אינה מטמאה אחרים, ראה מעילה (ח:).

יד. **רש"י** (ד"ה פסל). והחידוש בזה הוא שנחשב כל התבשיל למחובר, וכשנגע בצד אחד פוסל את כולו, ואין אומרים שכיון שהשום והשמן של חולין הנמצאים בתוך התבשיל מפסיקים בין חלקי התבשיל של תרומה, לא פסל אלא מקום מגעו. ר"ש (טהרות יוס פ"ג מ"ג).

טו. **לא** נתפרש כמה הוא 'מקום מגעו' שנפסל, ומשמע שדי בנטילת כל שהוא. חזון איש (יו"ד סי' כד אות יט).

טז. **אותם** ששאלו על דברי משנה זו שיתבטלו התבלינים ברוב סברו ש'דימוע מדרבנן', כלומר, מן התורה מיעוט תרומה בטל ברוב חולין אפילו אם נתערב חלק אחד של תרומה בשנים של חולין, שנאמר (שמות כג ב) 'אחרי רבים להטות', ורק רבנן הם שהחמירו בתרומה שנתערבה ברוב חולין לענין אכילה לזר שלא תיבטל ותהיה מותרת אלא אם נתערבה במאה חלקים של חולין, אבל לענין טומאה לא החמירו. על פי רש"י (ד"ה מקוס, נדה מז. ד"ה מיימא). ואין המקפה נפסלת משום טעם כעיקר [שלאביי (חולין קח.) הוא מדאורייתא. רשב"א (תורת הבית בית ד שער ו)] מחמת התבלינים שנתנו בה טעם, משום שטעם כעיקר נאמר לענין איסור אכילה ולא לענין טומאה. ר"ש (טהרות יוס פ"ג מ"ג). וראה במשנה אחרונה (שם פ"ג מ"ה), מה שהעיר על כך. והרשב"א (שם) והרשב"ם (הו"ד בתוס' נזיר לו: ד"ה ומזיח) תירצו, שרק למסקנא אחר ששמע שכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא למד מזה שטעם כעיקר דאורייתא, אבל עכשיו היה סבור שטעם כעיקר מדרבנן.

ביארנו את השאלה על המשנה על פי רש"י (ד"ה מקוס), וכאמור לעיל בביאור ובהערה שמדובר שאין השום והשמן ניכרים במקפה אלא מעורבים בה היטב. וכן ביאר הר"ש (טהרות יוס פ"ג מ"ג). אולם רבינו תם (הו"ד בתוספות ד"ה ה"ג, נזיר לו. ד"ה ממר) ועוד ראשונים ביארו, שמדובר שהשום והשמן אינם מעורבים היטב במקפה אלא ניכרים בה, ולכן אינם בטלים ברוב המקפה [שהרי דבר שהוא ניכר אינו מתבטל ברוב], ובשאלת הגמרא גרס רבינו תם 'מקום מגעו אמאי פסול הא לא הוי כביצה', וכוונת הגמרא להקשות איך נפסל השום והלא אין אוכל פחות מכביצה מקבל טומאה מן התורה, וכיון שאינו מקבל טומאה אלא מדרבנן יש לו להתבטל במקפה, ואף מדרבנן לא יטמא. אבל על השמן לא היה קשה לו כיון שמשקין מקבלים טומאה מן התורה גם בפחות מרביעית. ובנזיר (שם) פירשו התוספות את קושיית הגמרא, שהלשון 'פסל' משמע שהטבול יום פסל מדאורייתא [כמו 'פסל את כולו' שברישא שהוא מן התורה. תוספות רבינו טודרוס (שם ד"ה מקפה)], ולכך הקשו בגמרא שהרי אין בו כביצה ואינו מקבל טומאה מן התורה. וראה שם (ע"כ ד"ה ממר) מה שהקשו התוספות על פירוש זה, וראה עוד בברכת ראש (שם ע"ח ד"ה ומתני' הומיל) שלביאור התוספות כאן לא קשה קושיא זו. ולדעתו ברישא של המשנה שהמקפה של תרומה, אף שהשום והשמן חולין, הם נחשבים 'ידות' למקפה ונגיעה בהם פוסלת את כל המקפה [שנגיעה במה שנחשב 'יד' של המאכל, פוסל את המאכל כולו (חולין קיח.)], אבל בסיפא שהמקפה היא חולין והשום והשמן הם תרומה, המקפה אינה חיבור בין השום והשמן המפוזרים [כיון שהיא הרוב ואינה טפלה לתרומה], ולא נפסל אלא רק השום והשמן שבמקום מגעו. וכתבו התוספות (נזיר שם),

אפילו חמץ נמי. להא מתרינן על עירובו בלחו, והיינו נמי היתר מצטרף לאיסור: ומצני אין הכי נמי. לחמץ בפסח היתר מצטרף לאיסור, והאי דנקיט שאור, לאפוקי מדאמרי דחמר במנחות בפ' כל המנחות נאות[ו] יש הקטרה בפחות מכזית וחייב בהקטרת שאור כל דהו ולא בעי לירוף, ומתרץ לברייתא דלעיל הכי אין לי אלא כזית אלא מיעוט דיש הקטרה לפחות מכזית, קא משמע לן לאין הקטרה, ואי איכא לירוף אין ואי לא לא: להא שמעתא. לר' יוחנן: המקפה. תבשיל קפוי ועב של תרומה כגון דייסא, והשום והשמן הנתונין בו לתבלין היו של חולין: פסל. את כל הקדירה, דמקפה עיקר, וטבול יום פוסל את התרומה: מקום מגעו אמאי פסל הא בטלו להו תבלין ברובא. דקא ס"ד דימוע מדרבנן הוא לחסור: ואמר רבה בר בר חנה. דימוע מדאורייתא הוא וחר לוקה עליו בכזית משום דיש שם תרומה עלה, הלכך לגבי טומאה נמי שם תרומה עלה, ומיהו לא חמירא כתרומה עצמה ליפסול את כולן, ומ"ט זר לוקה עליו בכזית משום זרות, הא לא אכל כזית תרומה, לאו משום דהימר מצטרף לאיסור: ומצני מאי לוקה בכזית דקאמר, כזית בכדי אכילת פרס, שאם אכל פרס ממנו שיעור מרובעה ביליס יש בו כזית תרומה, וקי"ל[ח] לכל שיעורי אכילת איסור אין כזית של חלב ודם ואין כותבת דיוס הכפורים מצטרפין לאכילת השיעור בכדי שהייה זו, שאם אכל כחרדל חלב וחזר ואכל כחרדל עד שהשלים לכזית, אם אין מתחילת האכילה ועד סופה יותר משהייית כדי אכילת פרס בינונית מצטרף והוי כמו שאכלו בבת אחת ומייב, והכא נמי יש כאן תרומה כדי להצטרף כזית באכילת פרס ממנו: ובזית בכדי אכילת פרס דאורייתא. בתמיה, הא לאמור רבנן כזית מצטרף כשיעור שהיית אכילת פרס, מי הוי מדאורייתא הוא ולא מסיני כשאר שיעורין, דקא אמרת לוקה ומתרצת משום דאכל טומאה נמי אם תרומה עלה, ומיהו לא חמירא כתרומה עצמה ליפסול את כולן, ומ"ט זר לוקה עליו בכזית משום זרות, הא לא אכל כזית תרומה, לאו משום דהימר מצטרף לאיסור: ומצני מאי לוקה בכזית דקאמר, כזית בכדי אכילת פרס, שאם אכל פרס ממנו שיעור מרובעה ביליס יש בו כזית תרומה, וקי"ל[ח] לכל שיעורי אכילת איסור אין כזית של חלב ודם ואין כותבת דיום הכפורים מצטרפין לאכילת השיעור בכדי שהייה זו, שאם אכל כחרדל חלב וחזר ואכל כחרדל עד שהשלים לכזית, אם אין מתחילת האכילה ועד סופה יותר משהייית כדי אכילת פרס בינונית מצטרף והוי כמו שאכלו בבת אחת ומייב, והכא נמי יש כאן תרומה כדי להצטרף כזית באכילת פרס ממנו: ובזית בכדי אכילת פרס דאורייתא. בתמיה, הא לאמור רבנן כזית מצטרף כשיעור שהיית אכילת פרס, מי הוי מדאורייתא הלכה למשה

בטלים ברוב, **הוֹאִיל** ומן התורה תרומה אינה בטלה ברוב[יז], **וְזֶר** שאוכל מתערובת זו **לוֹקֶה עֲלֵיהֶן**[יח] **בְּכַזַּיִת** - חייב מלקות אם אכל כזית[יט], משום שיש עליה שם תרומה [ולא כמו שהיינו סבורים מתחילה שמן התורה התרומה בטלה ברוב], הלכך גם לענין טומאה יש עליה שם תרומה, ולכן טבול יום פוסל בקדירה את מקום מגעו[כ].

מסיים אביי את דבריו, ועתה יש לנו לשאול, **הֵיכִי דָּמֵי** - איך יתכן שזר לוקה על אכילת כזית מהמקפה, והרי במה שאכל אין כזית תרומה, **לָאו** - האם אין הטעם **מִשּׁוּם דְּהֵיתֵר מְצָטָרֵף לְאִיסּוּר**[כא], והחולין שבתערובת מצטרפים לתרומה להשלים שיעור אכילת כזית איסור[כב]. ואם כן, תוכח שגם בתרומה היתר מצטרף לאיסור, ולא כמו שאמר רבי יוחנן שדין זה נוהג רק בנזיר[כג].

רב דימי דוחה את ראייתו של אביי:

לָא, אין כוונת רבה בר בר חנה שהאוכל כזית מן המקפה חייב מלקות משום שהיתר מצטרף לאיסור, אלא **מַאי כַּזַּיִת** - מה כוונתו במה שאמר שלוקים על אכילת כזית, **דְּאִיכָּא כַּזַּיִת בְּכְדֵי אֲכִילַת פְּרָס**[כד] - שיש במקפה שום ושמן של תרומה בשיעור שאם יאכל מהמקפה שיעור פרס [-חצי] ככר [כלומר שיעור ארבע ביצים], ימצא שאכל כזית מן השום והשמן לבדם[כה], הלכך זר שאכל מהמקפה שיעור פרס לוקה[כו]. וכיון שמן התורה אין התרומה בטלה ברוב וזר שאכל שיעור פרס מתערובת זו לוקה, הלכך גם לענין טומאה יש עליה שם תרומה, ולכן טבול יום פוסל בקדירה את מקום מגעו[כז].

מתמה אביי על ביאורו של רב דימי ואומר לו, **וְכִי** זו שאמרו חכמים **שַׁכַּזַּיִת** איסור המעורב בהיתר שנאכל **בִּכְדֵי** [-בשיעור שהיית] **אֲכִילַת פְּרָס** מצטרף ונחשב שנאכל כאחת, **דְּאוֹרַיְיתָא הִיא** - מן התורה[כח] היא[כט], שאתה אומר שלוקים עליה[ל]. **אֲמַר לֵיהּ** רב דימי לאביי בתשובה, **אִין** - אכן מן התורה היא, ולכך לוקים עליה.

מקשה אביי לרב דימי על תשובתו, **אִי הָכִי** - אם אכן חייב מלקות מן התורה על אכילת כזית בכדי אכילת פרס, **אַמַּאי פְּלִיגִי** - מדוע

שרש"י מיאן בגירסא זו לפי שלדעתו (לעיל לג: ד"ה נכניסה, ועוד) אפילו אוכל כל שהוא מקבל טומאה [אמנם התוספות לעיל (שם ד"ה למימת) כתבו שרש"י חזר בו ופירש שאין אוכל מקבל טומאה מן התורה בפחות מכביצה].

יז. **אלא** במאה. וכאן במקפה לא היה מאה חולין כנגד השום והשמן של תרומה.

יח. **בנזיר** (לו.) הגירסא 'עליה'. ובכתב יד הגירסא 'עליו'. דקדוקי סופרים.

יט. **התרומה** אסורה באכילה לזר, שנאמר (ויקרא כב י) 'וכל זר לא יאכל קודש'. ואם אכל, חייב מיתה בידי שמים. ראה לעיל (כג. לג.).

כ. **ומכל** מקום אינה חמורה כתרומה גמורה שאם יגע בה טבול יום יפסול את כולה, ולא פסל אלא את מקום מגעו. רש"י (שם). ומשמע מדברי רש"י שגם המקפה דינה כתרומה אלא שיש בה קולא שלא יפסול אלא מקום מגעו. והר"ש (טהרות יום פ"ב מ"ג) ביאר, שהטעם שרק מקום מגעו פסול הוא משום שהמקפה של חולין מפסיקה בין פירורי השום והשמן של תרומה. וראה במנחת ברוך (סו"מ סי' נג) מה שביאר בזה.

כא. **התוספות** (ד"ה לאו) ביארו [לשיטתם (ד"ה ה"ג) שהשום והשמן ניכרים במקפה, והשאלה היתה שיתבטלו אליה, כמובא בהערה לעיל], שאין לפרש תשובת רבה בר בר חנה שהואיל ואילו היה מלקט כזית מהשום והשמן ואוכלו היה לוקה [ולכן אין השום והשמן בטלים למקפה], משום שבאמת לא היה לוקה על כך כיון שאין דרך אכילה בכך.

כב. **מכאן** משמע שהיתר מצטרף לאיסור גם כשיש רוב היתר [כן כתב מהר"ם חלאווה (ד"ה מאי), וראה גם בכסף משנה (תמץ ומצה פ"ו ה"ו ד"ה ולכן)]. ואולם בגמרא במסכת נזיר (לו. מוכח בהערה להלן בסוף קושיית תוספי מקופות) מבואר, שכשהרוב היתר אין הוא מצטרף לאיסור. ותירצו התוספות (שם לו: ד"ה שמי קופות), שכאשר האיסור נותן טעם בהיתר מצטרף ההיתר לאיסור, אבל כשאינו נותן בו טעם אין ההיתר מצטרף. וראה עוד בזה בילקוט ביאורים.

כג. **ולדעת** התוספות (ד"ה אלא, מוכח בהערה להלן על 'סוף סוף למאי פליגי רבנן') כוונת אביי להוכיח שהיתר מצטרף לאיסור בכל התורה. וכן מבואר במפרש לנזיר (לו. ד"ה נשלמה) ובתוספות שם (ד"ה אלא הגם).

הפני יהושע (ד"ה והגרסה בענ"ד) ביאר, שמהמשנה עצמה אין להקשות על רבי יוחנן, שאפשר להעמיד את המשנה כדעת רבי אליעזר, שרבי יוחנן לא אמר שבשאר איסורים אין היתר מצטרף לאיסור אלא לדעת חכמים, אבל לרבי אליעזר הרי היתר מצטרף לאיסור אף בחמץ [ראה בהערה לעיל (מג: על דברי הגמרא 'ועפרי למר')], ויש לומר שלמד מחמץ לשאר איסורים, ולא הקשה אביי על רבי יוחנן אלא ממה שרבה בר בר חנה שהיה תלמידו של רבי יוחנן אמר 'הואיל וזר לוקה עליהן בכזית', ומשמע שהיה פשוט לו שכך ההלכה, והיינו משום שהיתר מצטרף לאיסור, ואיך אמר רבי יוחנן שבכל האיסורים שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור. וכל שכן שיש להקשות כן לפי הגירסא בנזיר (לו.) שרבה בר בר חנה אמר כן משמו של רבי יוחנן, שרבי יוחנן סותר דברי עצמו, שכאן אמר רב דימי משמו שבכל האיסורים אין היתר מצטרף לאיסור, וממה שאמר רבה בר בר חנה משמו מבואר שהוא סובר שאף בשאר איסורים היתר מצטרף לאיסור.

כד. **'פרס'** הוא מלשון פרוסה, והוא חצי מהככר ששיערו בה לענין עירובין, שהיא מזון שתי סעודות. והלכה למשה מסיני היא שחצי ככר של שמונה ביצים [לרבי שמעון (עירובין פג:), או של שש ביצים לרבי יוחנן בן ברוקה (שם)] הוא שיעור סעודה. ושיעור זה שנינו (שם) לענין הנכנס לבית המנוגע, שהנכנס לבית המנוגע נטמא מיד, שנאמר (ויקרא יד מו) 'והבא אל הבית וגו' יטמא', אבל אינו צריך לכבס בגדיו אלא אם שהה בו שיעור אכילת 'פרס', שנאמר (ויקרא יד מז) 'והאוכל בבית יכבס את בגדיו', אין בגדיו נטמאים אלא אם שהה בבית שיעור אכילת סעודה. רש"י (ד"ה פרס, עירובין שם ד"ה מציה). שיעור אכילת פרס נאמר גם לענין צירוף אכילה, שאם אכל דבר אסור בכמה פעמים, כגון כזית חלב או דם, או שיעור ככותבת ביום הכיפורים, שאכל כשיעור חרדל מהם וחזר ואכל כשיעור חרדל עד שהשלים לשיעור האסור ומתחילת אכילתו עד סופה לא היה יותר מזמן הראוי לאכילת פרס באכילה בינונית, האכילות מצטרפות לחייבו עליהם כמו שאכלם בבת אחת [וכן אמרו שיעור זה לענין קיום מצוות התלויות באכילה, כגון אכילת מצה (ברכות לז:) או מרור (פסחים קיד:), וראה במגן אברהם (סי' רי סק"ח) בענין חיוב ברכה אחר האכילה]. רש"י (ד"ה ומצי מאי). אבל אם שהה יותר משיעור זה אין האכילות מצטרפות, והרי זה כאוכל כחצי זית היום וכחצי זית למחר. רש"י (ברכות לז: ד"ה והוא). ושיעור זמן של כדי אכילת פרס הוא לכל היותר תשע דקות, ולכל הפחות דקה אחת. חתם סופר (סו"מ סי' טז, סי' כג). והגולות עליות (מקומות פ"י מ"ז פסקה ח) כתב, שקבלה מהרב בעל התניא שהוא שמונה דקות. אולם המנחת חינוך (מצוה צג אות ג) כתב, שאין כלל שיעור קצוב לאכילת פרס, שאין כל המאכלים נאכלים בשהיית זמן שוה, שיש שנאכלים בזמן קצר ויש שנאכלים בזמן רב, ממילא אין כדי אכילת הפרס שוה, ומשתנה בכל מאכל לפי שיעור אכילתו של אדם בינוני, ולכן משערים בכל מאכל בכמה זמן נאכל אותו מאכל בכמות של ארבע או שלש ביצים באכילה בינונית. וראה בהערה להלן (על דברי הגמרא 'ומי איכא מידי אכילת פרס') בענין זה.

כה. **רש"י** (ד"ה ומצי מאי). במסכת חולין (לד:) משמע שבסתם אין במקפה כזית בכדי אכילת פרס, וצריך לומר בכוונת אביי, שרבה בר בר חנה קיבל שכאן מדובר שיש במקפה כזית בכדי אכילת פרס. תוספות (ד"ה למיכל). והוסיפו, שלפירוש רבינו תם שהשום והשמן ניכרים [כמובא בהערה לעיל], מיושב שלכן כאן יש במקפה כזית בכדי אכילת פרס, ורק כשמעורבים היטב אין כזית בכדי אכילת פרס.

הנה בדין 'כזית בכדי אכילת פרס בתערובת' נחלקו הראשונים [ראה מנחת ברוך (סי' נג) שהאריך בדעות הראשונים בענין זה, וראה גם חזון איש (יו"ד סי' כד ס"ק ו). וראה גם בהגהות חוות יאיר (על הרי"ף, ע"ז סו.) שנסתפק בזה] אם הוא תלוי בשיעור זמן של אכילת פרס, כשיעור הצירוף של אכילה בכל מקום [ראה בהערה לעיל], והיינו שצריך שיהא בתערובת מהאיסור עד שבזמן הראוי לאכילת פרס יאכל כזית מהאיסור [ולפי זה אם יאכל מן התערובת הרבה בבת אחת עד שיש באכילתו כזית מן האיסור בשיעור זמן של אכילת פרס, הרי הוא לוקה אף שהכזית מעורב ביותר משיעור פרס]. או שהוא שיעור לענין ביטול האיסור בתערובת, שאם יש בכל פרס מן התערובת כזית מן האיסור אינו בטל, ואם יש פחות מכזית הרי הוא בטל [ולפי זה אם היה כזית מן האיסור מעורב ביותר משיעור פרס אינו חייב על אכילתו אף אם אכל מן התערובת הרבה בבת אחת עד שהיה באכילתו יותר מכזית בשיעור זמן של אכילת פרס]. וממה שכתב רש"י שיש במקפה שום ושמן של תרומה בשיעור הראוי להצטרף לכזית באכילת פרס ממנה נראה לכאורה כצד השני הנ"ל שהוא שיעור לענין ביטול האיסור בתערובת, אמנם ביאר במנחת ברוך (סי' נג ענף ח) שדעת רש"י כצד הראשון הנ"ל שהוא שיעור בזמן האכילה, ולא נתכוון רש"י לומר שאם היה הכזית מעורב ביותר משיעור פרס מהמקפה לא ילקה אפילו אם מיהר באכילתו ואכל כזית תרומה בשיעור זמן של כדי אכילת פרס, אלא שדיבר בדרך אכילת סתם בני אדם. וראה שם עוד שכן מוכח מדברי רש"י להלן (ד"ה ומי) שדעתו כצד הראשון הנ"ל. וראה שם עוד שלדעת הסוברים שבטעם כעיקר חייבים על אכילת כזית מהתערובת [בהערה להלן] ודאי 'טעם כעיקר' הוא שיעור לענין ביטול האיסור בתערובת, ואם יש פחות מכזית אין אומרים כן.

כו. **רש"י** (ד"ה ומצי מאי), וכן מבואר ברש"י להלן (ד"ה ומית, ד"ה למאי) שאינו חייב עד שיאכל מהתערובת שיעור פרס שמעורב בו כזית מן האיסור. ולכאורה לשון הגמרא 'דאיכא כזית בכדי אכילת פרס' לא משמע כן, שלפירושו היה צריך לומר 'דאכל כזית בכדי אכילת פרס'. שמהלשון 'דאיכא כזית' משמע שלוקה משום שיש בתערובת כזית בכדי אכילת פרס ואף על פי שלא אכל כזית מן האיסור, כדעת רבינו תם ורבינו חיים (הו"ד בגרסת מולין פ"ו סי' לח) שכל התערובת נעשית איסור [ראה בהערה לעיל (מג:)]. פני יהושע (ד"ה מאי) ושפת אמת (נזיר לו: ד"ה למיכל).

כז. **ולא** קשה מדוע לא תירצה הגמרא משום טעם כעיקר, שלדעת רש"י רבנן אינם סוברים טעם כעיקר. וגם לדעות הסוברים שלדברי הכל טעם כעיקר יש לומר שהגמרא רצתה לתרץ גם לדעת אביי שלא ידע מטעם כעיקר [ראה בהערה לעיל (על דברי הגמרא 'הא נטלי להו מנלין נרוזי') בשם הרשב"א בתורת הבית]. דברי דוד (לעיל מג: ד"ה ומעתה נמצר). והפני יהושע (ד"ה למאי) ביאר, שלאביי לא אמרו טעם כעיקר אלא לענין שהוא אסור מן התורה, אבל לעולם אין לוקים עליו, ראה שם בטעמו. וראה עוד בהערה לעיל (שם) בשם הר"ש והמאירי.

כח. **כלומר**, מהלכה למשה מסיני, כשאר שיעורים. רש"י (ד"ה ומית). וראה קרן אורה (נזיר לה: ד"ה אלא דיקא, ד"ה ולפי) שכתב שנדרש מהפסוקים.

כט. **דבר** ברור הוא שכל האוכלים מצטרפים בכדי אכילת פרס מן התורה, כמו ששנינו בכריתות (יג:) [וכפי שנתבאר בהערה לעיל], שהיא הלכה למשה מסיני, ואביי שאל האם גם כשהאיסור מעורב בהיתר ואכל ממנו כזית בכדי אכילת פרס, מצטרף האיסור להתחייב עליו. תוספות (נזיר לו: ד"ה ומית).

ל. **שכך** פירש רב דימי את דברי רבה בר בר חנה שאמר שלוקים על אכילת מקפה

מסורת הש"ס עם הוספות

ה) מנחות כו: נח: [נזיר לו.], ו) טבול יום פרק ב [מגה ג נזיר לו.], ז) [ע"ז], ח) [ברכות לה: וס"נ], ט) עיין תוס' חולין צט. סוד"ה רבא ובנזיר לו: ד"ה שתי קופות, י) לעיל ט: יבמות פב. נזיר לו: [תוספתא לתרומות פרק ו והא לא מקשין ממגה לתרומות פרק ז מגה ה עיין גר"ם שם], יא) נח., יב) כריתות יג., יג) עי' תוס' נזיר לו: ד"ה הנח שחולקין על רש"י כאן, יד) ערובין פב:, טו) תו"כ מצורע פ"ה ה"ז, טז) לו:, יז) דברים יח ד, יח) [וע"ע תוספות שבועות כא: ד"ה כרבי שמעון], יט) פ"ג מ"ד, כ) עי' ר"ש על המשנה שם בטבו"י שתי' כל הקושיות האלו, כא) ועי' שם בתוד"ה לאימת וע"ע תוס' נדה מז. ד"ה ואינה, כב) [וע"ע תוספות ד"ה הגמ], כג) לעיל ד"ה מקום, כד) מה ע"א.

הגהות וציונים

א] ראשונים וכ"י דאין הקטרה (כמו בנזיר): ב] בדפו"י הא לא הוי כביצה כגי' התוס': ג] [פי' שגומע ואוכל כמו שורפה חיה בעבודה זרה כט ע"ב עיין תוספות נזיר לו ע"ב] (גליון): ד] "גרס:" ליתא בכ"י והד"א (ד"ס): ה] יש להוסיף בגון פלפלין:

משנת ראשונים

אי הכי לענין חמץ בפסח נמי. משום דאיירי ביה לעיל אמר הכי וה"ה לשאר איסורין שבתורה דכתיב בהו כל.

[מהר"ם חלאווה]

המקפה של תרומה. כל תבשיל קפוי, לא רך ולא עב קרוי מקפה.

[רש"י, סוכה כח:]

המקפה תבשיל קפוי ועב. כגון דייסא או גריסין של פול.

[רע"ב, טבול יום פ"ב מ"ג]

והשום והשמן של חולין ונגע טבול יום במקצתן פסל את כולן. מקפה שם התבשיל בכללותו, המרק והדבר המבושל במרק, ודרך בני אדם לכתוש את השום בשמן ולתבל בו את התבשיל. אמר שאם היה כל התבשיל תרומה והשום הכתוש בשמן חולין הרי הכל חבור, וכל זמן שנגע אפילו בחלק מן השום או השמן פסל כל המקפה.

[פיהמ"ש להרמב"ם, טבול יום פ"ב מ"ג]

ונגע טבול יום במקצתן. אף על פי שהכל מעורב יחד, שייך למיתני מקצתן לשון רבים, לפי שיש שם שלשה מינין מקפה ושום ושמן.

[הר"ש, טבול יום פ"ב מ"ג]

ואמר רבה בר בר חנה מה טעם. שאם מצד שיש בהם טעם התרומה אין הטעם עושה כלום לטומאה אלא לאיסורין.

[מאירי, נזיר לו.]

מאי כזית דאיכא בזית בכדי אכילת פרס. כתב הרשב"א בתורת הבית בבית התערובות (ב"ד ש"א יב:), שיעור אכילת פרס יש מי שאומר שהוא ארבע ביצים, ויש מי שאומר שהוא שלש ביצים ולזה דעתי נוטה ע"כ. **[בית יוסף אורח חיים סי' תריב]**

שאני אומר חולין לתוך חולין נפלו תרומה לתוך תרומה נפלה. ודוקא בשתי קופות א' של חולין ואחת של תרומה, תלינן תרומה לתוך תרומה נפלה שיש היתר לשתי הקופות. אבל אחת חולין ואחת טבל או מעשר ראשון וכיוצא בזה, לא תלינן שנפלה התרומה לטבל כדי להתיר החולין, מאחר שהטבל נדמע ונאסר, דמאי חזית לאסור קופה זו יותר מזו. כללא דמלתא כל היכא דאחת אינה מתקלקלת תלינן בה. **[רע"ב, תרומות פ"ז מ"ה]** לא אמרו שאני אומר אלא כשאפשר לתלות בהיתר גמור לומר היתר לתוך היתר נפל משא"כ בההיא ליטרא קציעות שאי אפשר לתלות אלא באיסור. **[הריטב"א יבמות פב:]**

עין משפט נר מצוה

ז א מיי' פ"ה מהל' מיאסורי מזבח הלכה ב:
ח ב מיי' פ"מ מהל' טומאת אוכלין הי"ב:
ט ג סמ"ג עשין יג:
י ד מיי' פי"ד מהל' מאכלי' אסורי' הל' ח:
יא ה מיי' פ"ח מהל' תרומות הל' כו סמג עשין קלג טוש"ע י"ד סימן שלח סעיף ב:
יב ו מיי' פ"ה מהלכות נזיר הלכה ד*:

רבינו חננאל

כותח הבבלי לרבי אליעזר היתר מצטרף לאיסור והוה ליה לזעירי למימנינהו לכלהו. **ושנינן** אין (הני) [ה"נ] כלהו היתר מצטרף לאיסור נינהו מיהו לא הזכיר זעירי השאור לבדו אלא לאפוקי מדאביי דאמר יש הקטרה בפחות מכזית אתא זעירי לאשמועינן דאין הקטרה בפחות מכזית ובעי צירוף להשלימו. **אקשי' לר' אבהו** ולר' יוחנן ליכא מידי אחריני דהיתר מצטרף לאיסור והתניא מקפה של חולין והשום והשמן של תרומה ונגע טבול יום במקצתו לא פסל אלא מקום מגעו. **והוינן בה** מקום מגעו במקפה אמאי פסול ואמר משמי' דר' יוחנן הואיל וזר לוקה על המקפה בכזית מאי לאו משום דמקפה שהיא היתר מצטרף לאיסור לשום ולשמן שהן איסור ונעשית המקפה כלה איסור לפיכך זר האוכל ממנה לוקה אלמא לרבי יוחנן איכא דברים דהיתר מצטרף לאיסור מדאורייתא. **ושנינן** לעולם לית ליה והכא כגון דאיכא במקפה שאכל הזר יש באותה אכילה כזית מן השום והשמן של תרומה ונצטרף השום והשמן ונעשו כזית ולפיכך לוקה שאינו לוקה אלא על התרומה ולא על המקפה. **ושיעור אכילה** שמצטרפת מעט מעט עד שמצטרפין לכזית בכדי אכילת פרס דתני' אכל וחזר ואכל אם יש מתחלת אכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה שיעור כדי אכילת פרס מצטרפי'. **וכמה היא כדי אכילת פרס** מצאנו ששיער ר' חצי פרס שתי ביצים ואחד מעשרים בביצה נמצא הפרס ארבעה ביצים ואחד מעשרה בביצה ומפורש בעירובין פרק כיצד משתתפין בתחומין. **ואקשי' אי הכי בכותח הבבלי נמי** נימא איכא כזית אוכל מקומניתא דאומא בכדי אכילת פרס ואמאי פליגי רבנן ואמרי בולא כלום. **ואמרינן** שאני כותח הבבלי דלא משכחת בי' כזית בכדי אכילת פרס. **אי דקא גריף ואכיל כותח** כגון אכילת הביצה. **בטלה דעתו** כלומר אין זה דרך ארץ. **ואי דקא שטר ואכיל** שהוא כעין טבילת פת במרק. **ליכא כזית** מקומניתא דאומא כשיעור שעה כדי שיאכל אדם פרס. ואם הוא יותר מזה השיעור אין מצטרפין וראשון ראשון בטל: **ומותבינן** מיהא שתי קדירות אחת של חולין ואחת של תרומה ולפניהם שתי מדוכות באחת תבלין של תרומה כו'. **ושנינן הנח לתרומת תבלין** דאינה מן התורה לפי

לענין חמץ בפסח נמי. לר' יוחנן לא מצי פריך למיהוי לא דרים כל ומס תמחר והא בפרק בתרא דיומא (דף עד.) דרים רבי יוחנן מכל חלב לחלי שיעור אסור מן התורה ואור"י דלא דרים חלא לאיסורא אבל להתחייב מלקות כמו בכשיעור לא וכן גבי חמץ[ט]: ס"ג רס"י **מקום** מגעו אמאי פסל הא בטיל ברובא. ופירש דס"ל דשמא דלימוע דרבנן וקשה לריב"ח דמשמע שהשום והשמן בעין מדקתני נגע במקצתן ולא קתני במקצתה ועוד דתני סיפא לימתי בזמן שהן גוש בקערה אבל אם היה מפוזר טהור ומי פסיל מקום מגעו משום מדומע מדרבה כי הוי מפוזר יש לו להיות מדומע יותר ועוד לימתי פסיל מקום מגעו ותו לא כיון דמחייב כמו כולה תרומה על ידי דימוע יפסל הכל אלו לא יפסל לפילו מקום מגעו דהדיח ליתא הא פלוגתא במסכת טבול יום[י] בעיסה מדומעת ומי שפוסלה פוסלה לגמרי ומי שמכשיר מכשיר לגמרי[יא] ורמה לר"י כפירוש ר"ת דפירש דמתניתין מיירי שהשום והשמן בעין וכדגרס בכל הספרים מקום מגעו לימתי פסל והא לא הוי כבילה והוחיל דלא מקבל טומאה חלא מדרבנן ליתן למימר דבטלי לגבי מקפה כדפרים בפרק כל שעה (לעיל דף לג:)[יב]:

לאו משום דהיתר מצטרף לאיסור. ומטעם הוחיל לס היה מלקט מן השום לו מן השמן כזית ולקה עליו ליתן לן למימר שלא תבטל לגבי מקפה כיון שלין דרך לכילה כך: **דאיכא** כזית בכדי אכילת פרס. מקשין דהשומט (חולין דף לד:[ט]) לתרינן הנח לנזיד הדמע דלית ביה כזית בכדי לכילת פרס משמע דבשלמא לא הוי כזית בכדי לכילת פרס אלא מקום מגעו אבל כזית בכדי לכילת פרס אפילו חמץ נמי. להא לתרינן על עירובו בלחו, והיינו נמי היתר מצטרף לאיסור: ומשני אין הבי נמי. לחמץ בפסח היתר מצטרף לאיסור, והמי דנקיט שמור, לאפוקי מדלחבי לחמר במנחות בפ' כל המנחות בחות[יג] יש הקטרה בפחות מכזית וחייב בהקטרת שמור כל דהו ולא בעי לירוף, ומתרץ לבריימא דלעיל הכי לין לי חלא כזית חבי זית מעין ת"ל כל, ולילף מינה דיש הקטרה לפחות מכזית, קא משמע לן לחין הקטרה, ומי לימא לירוף לין ומי לא לא: להא שמעתא. דר' יוחנן: המקפה. מבשיל קפוי ועב של תרומה כגון דייסא, והשום והשמן המחוגין בו לתבלין היו של חולין: **פסל.** חת כל הקדירה, למקפה עיקר, וטבול יום פוסל חת התרומה: מקום מגעו אמאי פסל הא בטלו להו תבלין ברובא. דקא ס"ד דימוע מדרבנן הוא לחסור: ואמר רבה בר בר חנה. דימוע מדאוריימא הוא וזר לוקה עליו בכזית משום דיש שם תרומה עלה, הלכך לגבי טומאה נמי שם תרומה עלה, ומיהו לא חמירא כתרומה עצמה ליפסול חת כולן, ומ"ט זר לוקה עליו בכזית משום זרות, הא לא חכל כזית תרומה, לאו משום דהיתר מצטרף לאיסור: ומשני מאי לוקה בכזית דקאמר, כזית בכדי אכילת פרס, שאם אכל פרס ממנו שיעור מרבעה בילים יש בו כזית תרומה, וקי"ל[יד] דכל שיעורי אכילת איסור בין כזית של חלב ודם ובין כותבת דיוס הכפורים מצטרפין אכילת השיעור בכדי שהייה זו, שאם אכל כחרדל חלב וחזר ואכל כחרדל עד שהגיעו לכזית, אם אין מחמילת האכילה ועד סופה יותר משהייית כדי אכילת פרס באכילה בינונית מצטרף והוי כמו שאכלו בבת אחת וחייב, והכא נמי יש כאן תרומה כדי להצטרף כזית באכילת פרס ממנו: **וכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא.** בתמיה, הא לאמור רבנן כזית מצטרף כשיעור שהיית אכילת פרס, מי הוי מדאורייתא הלכה למשה מסיני כשאר שיעורין, דקא אמרת לוקה ומתרצת משום דאכיל כזית מאיסור בר מהיתר: **אמאי פליגי רבנן עליה דר' אליעזר בבותח.** נהי נמי דלא דרשי כל לרבות עירובו, הא אכיל מיהא מאיסור כזית בכדי אכילת פרס: **ואלא מאי.** מבירת לך הא לוקה דרבה משום דהיתר מצטרף לאיסור, ובאחד כזית קאמר לקי: **סוף סוף אמאי פליגי רבנן עליה.** יצטרף היתר לאיסור וליחייב: **אלא.** גרס[טז]: הנח לבותח הבבלי. דלא אכיל כזית מן החמץ כשיעור שהיית אכילת פרס, דהא כותח הינו עשוי לאכול חלא לבדו, ואי מתרמי ואכיל ליה ממש, דהשתא אינו כזית ממהר להצטרף כשיעור אכילת פרס ממנו: בטלה דעתו. ולחו אכילה היא לחיובי עלה[יז]: **ואי מישטר קא שטר.** מבדל בתוכו כדרכו, ליכא כזית מן החמץ בכדי שהיית אכילת פרס, שכשאכל כדי אכילת פרס ממה שבידל בתוכו לא אכל מן הכותח חלא מעט או שני זיתים או מרבעה, ובההוא פורתא ליכא מן החמץ כזית. ושכר הדבר נמי על גב דשמי ליה בעיניה, מיהו אין לך שותה ג' וג' כוסות שלא יפסיק ושהה בינתיים, הלכך בכדי שהיית אכילת פרס לא שמי כזית מן החמץ לבד מן המיס ושאר התערובת, שמתם שכר עיקרו מן התמרים או מתאנים, חלא שבמדי מערב עמהם מי שעורין קלת: **פרס.** הוא חלי ככר שמיערו בו עירובי תחומים שהוא מזון שתי סעודות, וחליו לבית המטוגע[יח] לטומא בנגדים אם יש שהה בו כדי אכילתו, שנאמר תורה שיעור שהייתו כדי סעודה דכתיב (ויקרא יד) והאוכל בבית יכבס את בגדיו[יט], והלכה למשה מסיני דאחי ככר של שלושה בילים הוא סעודה: **שתי מדוכות.** שהמבלין נילוכין בתוכן,[כ] פלפלין וזנגביל: **אלו לתוך אלו.** ממדוכות למוך הקדירות: **מותרין.** קדירות חולין לזר: **היכי אמרינן שאני אומר.** ותלינן לקולא בעון מיתה, ודילמא תרומה למוך חולין נפל וכי מכיל לה ליכא כזית תרומה בכילת פרס, חלא שמע מינה אי נמי ודאי נפל לא מייחיב משום כזית בכדי אכילת פרס חלא מדרבנן, וכי מספקא לן תלינן לקולא: בשלמא נזיר[כא] גרסינן וחלא מאי היתר מצטרף לאיסור, היכי אמר שאני אומר, חלא הנח לתרומת תבלין דמדרבנן, דרשאית דגוך תירוסך וילהרך כתיב[כב]: קופות. גדולות ובתוכן דגן, דהויא תרומה דאורייתא לתרומת תבלין דרבנן. קשה לרשב"ם כיון דתרומת תבלין דרבנן גבי שום שמאי פסל מקום מגעו ים לחלק: **איתיביה** שתי קופות. ומס תמחר מאי פריך לימאי לאמרין שאני אומר אמר ליה הנח לתרומת בזמן הזה דרבנן. והאי משרת להכי הוא דאתא[כג] האי מיבעי ליה לכדתניא משרת ליתן מצטרף לאיסור שום מקום ועוד דבנזיר בפ' ג' מיעס (דף לז.) גרסינן גבי שמי קופות דבשמוך בשלמא לדידי דאמינא היתר מצטרף לאיסור דנפיסי חולין פי' לאבי הא דהיתר מצטרף לאיסור היינו כשים מן האיסור יותר מן ההיתר או שמיהם שום אבל כשהיתר רבה על האיסור אין מצטרף ולרב דימי אין היתר מצטרף לאיסור שום מקום כדמסיק לקמן[כד] דהוי חטאת ונזיר שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין וה"פ אמאי פליגי רבנן כו' בשלמא לדידי פליגי רבנן משום דר' אליעזר דרים כל ואחת כל לרבות אפילו כשהאיסור מועט ורבנן לא דרשי כל דכשהאיסור מועט אין מצטרף כמו בשלמא אלא לדידך אמאי פליגי וכן גבי קופה ומדוכות אמי שפיר לאבי:

הנח לתרומת תבלין דרבנן. קשה לרשב"ם כיון דתרומת תבלין דרבנן גבי שום שמאי פסל מקום מגעו ים לחלק: **איתיביה** שתי קופות. ומס תמחר מאי פריך אמאי אמרינן שאני אומר והא פשיטא דבכל מקום מדאורייתא מין במינו בטל ברוב והכא מיירי שרבו חולין על התרומה כיון דסבר השתא דמיירי בתרומה לאורייתא דבדאורייתא בעי רבייה אפילו לר' יוחנן בהערל (יבמות דף פב.) ואור"י דבעי למימר בכל עין אפילו מין בשאינו מינו כגון קמח חיטין בקמח שעורין שאינו ניכר: והוא

חולקים **רַבָּנָן עֲלֵיהּ דְּרַבִּי אֶלְיעֶזֶר בְּכוּתָּח הַבַּבְלִי** ואומרים שהאוכלו פטורלא, והרי בכותח יש כזית חמץ בשיעור אכילת פרסלב, ואף לרבנן יתחייב על אכילתולג. משיב רב דימי לאביי, **אֶלָּא מַאי** - אלא מה תאמר לבאר בדעתו של רבה בר בר חנה המחייב מלקות על אכילה מן המקפה, **מְשׁוּם דְּהֵיתֵר מְצָטָרֵף לְאִיסּוּר** להשלים את שיעורו של האיסור לחייב עליו, ולכך אפילו אם אכל מן המקפה כזית בלבד לוקה, **סוֹף סוֹף** גם לדבריך קשה **אַמַּאי פְּלִיגִי רַבָּנָן עֲלֵיהּ דְּרַבִּי אֶלְיעֶזֶר בְּכוּתָּח הַבַּבְלִי**, והלא יש להם לחייב את האוכלו מלקות משום שההיתר שבו מצטרף לאיסורלד.

מסיים רב דימי דבריו ומיישב, **אֶלָּא הַנַּח לְכוּתָּח הַבַּבְלִי** ואל תקשה שיתחייב האוכלו, משום **דְּלֵית בֵּיהּ** - שאין אוכל ממנו **כַּזַּיִת** חמץ **בִּכְדֵי** [-בשיעור שהיית] **אֲכִילַת פְּרָס**, שהרי כותח אינו עשוי לאכלו בפני עצמו אלא לטבל בו, ועל כן, **אִי בְּעֵינֵיהּ דְּקָשָׁרִיף וְקָאָכֵיל לֵיהּ** - אם אירע שגומעלה ממנו בפני עצמו ואינו מטבל בו, שאז מצטרף כזית בכדי אכילת פרס, מאחר שאין דרך בני אדם לאוכלו בפני עצמו מחמת חריפותולו **בָּטְלָה דַּעְתֵּיהּ אֵצֶל כָּל אָדָם**, ואין אכילתו חשובה אכילה להתחייב עליהלז, **וְאִי מִשְׁטָר קָשְׁטַר וְאָכֵיל** - ואם טיבל בכותח כדרכו ואכל, **לֵית בֵּיהּ** - אין באכילה זו **כַּזַּיִת** חמץ **בִּכְדֵי אֲכִילַת פְּרָס**, שהרי באכילת הכותח בדרך טיבול אי אפשר לאכול ממנו בזמן שהיית אכילת פרס אלא מעט, כגון כשני זיתים או ארבעה, ובארבעה כזיתים של כותח אין כזית חמץלח.

אביי מקשה על רב דימי הסובר שכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא: **אֵיתִיבֵיהּ** - הקשה אביי לרב דימי, שנינו בברייתא, **שְׁתֵּי קְדֵירוֹת**, **אַחַת** מהן **שֶׁל** מאכלי **חוּלִּין** **וְאַחַת** מהן **שֶׁל** מאכלי **תְּרוּמָה**, **וְלִפְנֵיהֶן שְׁתֵּי מְדוּכוֹת** [-מכתשות] שכותשים בהן תבלין, כגון פלפל וזנגביל, **אַחַת** מונח בה תבלין **שֶׁל חוּלִּין** **וְאַחַת** מונח בה תבלין **שֶׁל תְּרוּמָה**, **וְנָפְלוּ** התבלינים **שבאֵלּוּ** המדוכות **לְתוֹךְ** **אֵלּוּ** הקדירות, ואין אנו יודעים לאיזו קדירה נפל התבלין של תרומה ולאיזו קדירה נפל התבלין של חולין, **מוּתָּרִין** המאכלים שבקדירה של חולין לזרלט, משום **שֶׁאֲנִי אוֹמֵר תְּרוּמָה לְתוֹךְ הַתְּרוּמָה נָפְלָה** - התבלינים של תרומה נפלו לתוך הקדירה שבה מאכל תרומה, **וְאילו** התבלינים של **חוּלִּין לְתוֹךְ** הקדירה של **חוּלִּין נָפְלוּ**. **וְאִי אָמְרַת** שעל אכילת **כַּזַּיִת** של איסור [שנתערב בהיתר] **בִּכְדֵי אֲכִילַת פְּרָס**, חייב מִדְּאוֹרַיְיתָא, קשה, **אַמַּאי אָמְרִינַן** - הכיצד מקילים בדבר שעונשו מיתהמא לומר **שֶׁאֲנִי אוֹמֵר תְּרוּמָה לְתוֹךְ כו'** תרומה נפלה וחולין לתוך חולין נפלו, הרי יש לנו לחשוש שמא נפל התבלין של תרומה לקדירת החולין, ויש בה כזית בכדי אכילת פרסמב, וזר שיאכל ממנה יעבור על איסור תורה שיש בו חיוב מיתה. אלא מוכח שאפילו אם נפל התבלין תרומה לקדירת החולין ואכלה זר אינו חייב מן התורה כיון שכזית בכדי אכילת פרס אינו אסור מן התורה אלא מדרבנן, וכיון שהוא ספק דרבנן תולים לקולא שהתבלין של תרומה נפל לקדירת התרומה, והתבלין של חולין נפל לקדירת החולין והיא מותרת לזר.

מתרץ רב דימי, **אָמַר לֵיהּ, הַנַּח לְתִרוּמַת תַּבְלִין** - אל תקשה מהברייתא המדברת בתרומת תבלין, שחיוב תרומה שבהם הוא רק מִדְּרַבָּנָן, שמן התורה אין חיוב תרומה אלא בדגן תירוש ויצהרמג, ולכן אף שכזית בכדי אכילת פרס מן התורה, בתבלין שהחיוב להפריש ממנו

של חולין שמעורב בה שום ושמן של תרומה, שמדובר שיש בתערובת שיעור כזית בכדי אכילת פרס אף מן התרומה לבדה.

לא. לעיל (מג.) אמר רבי אליעזר שעל חמץ בתערובת, כגון כותח [שמעורב בו פת (לעיל מב.)] לוקה, ונתבאר בגמרא שלמד כן ממה שנאמר (שמות יג כ) 'כל מחמצת', וחכמים חולקים וסוברים שאין דורשים 'כל', ואינו נענש עליו כלל.

לב. צריך ביאור, מנין לאביי שיש בכותח כזית בכדי אכילת פרס, ואף שיש לומר שהיה ידוע לו שכך הוא, לא מסתבר לומר כן. ויש לומר שפשוט שאין היתר מצטרף לאיסור אלא אם כן יש מן האיסור כזית בכדי אכילת פרס, שסברא גדולה היא שאין להחמיר בהיתר מצטרף לאיסור יותר מאם היה אוכל את כל התערובת. תוספות הרא"ש (ד"ה מ"ה - הכא).

לג. כלומר, אף שחכמים אינם מרבים תערובת חמץ מ'כל' [ראה בהערה לעיל], מכל מקום ילקה על אכילת כותח משום שאכל כזית חמץ בכדי אכילת פרס, ומדוע פטרו אותו חכמים. רש"י (ד"ה מאי). וכן קשה גם משאר התערובות שנזכרו במשנתנו (לעיל מג.), שכר המדי, חומץ האדומי וזיתום המצרי, שבכל אלו פטרו חכמים, ויש להקשות מדוע אין לוקים עליהם משום שאוכלים מהם כזית חמץ בכדי אכילת פרס. על פי רש"י (ד"ה ומי) ורבינו דוד (ד"ה מלמ). ואין לומר שלא נחלקו חכמים על רבי אליעזר אלא באופן שאוכל כזית מן הכותח, אבל מודים הם שאם אכל פרס מן הכותח, שנמצא שאכל כזית מהחמץ, לוקה, שהרי אמרו (לעיל מג.) 'על עירובו בלא כלום', ומשמע שהם פוטרים אותו לגמרי. תוספות (מזיר לו: ד"ה מי).

לד. ביארנו כגירסת רש"י ופירושו. והתוספות (ד"ה מלמ) כתבו שאין לגרוס 'סוף סוף אמאי פליגי רבנן' וכו', שאם גם לאביי קשה מדוע נחלקו רבנן על רבי אליעזר בכותח, אם כן איך היה סבור אביי להוכיח ולהקשות על רב דימי מברייתא זו. וביארו שלכך לא קשה לאביי, שכל דברי אביי שבכל התורה היתר מצטרף לאיסור הם לפי שיטת רבי עקיבא הסובר ש'משרת' האמור לגבי נזיר מלמד שהיתר מצטרף לאיסור, וסובר אביי שממנו למדים לכל התורה שהיתר מצטרף לאיסור, אבל לרבנן החולקים על רבי עקיבא וסוברים ש'משרת' נצרך ללמד שטעם כעיקר, אין היתר מצטרף לאיסור בשום מקום, ולכך נחלקו על רבי אליעזר ופטרו את האוכל כותח. וראה שם טעם נוסף. וראה מהרא"ל צינץ (ד"ה מלמ) שיישב גירסת רש"י.

לה. 'קשריף' הוא לשון גמיעה, כלשון המשנה (ע"ז פט:) לגבי חֶלֶב שבקיבת עולה 'כהן שדעתו יפה שורפה חיה'. תוספות (מזיר לו: ד"ה הנח).

לו. מפרש (מזיר לו: ד"ה נטלה).

לז. רש"י (ד"ה נטלה). אולם התוספות (מזיר לו: ד"ה הנח) כתבו, שאם גמע כזית בכדי אכילת פרס לוקה [שכיון שחשוב הוא אצלו לאכלו כמות שהוא לוקה עליו. רדב"ז (שו"ת ח"ג סי' תקמה)], אלא שלא מדובר באופן כזה, משום שאין הדרך לאכלו כך.

לח. וכן שכר המדי שחכמים פוטרים אף שהדרך לשתותו כמות שהוא, הוא משום שסתם שכר עיקרו נעשה מתמרים או מתאנים אלא שבמדי מערבים בו קצת מי שעורים, ואין לך אדם ששותה שתים ושלש כוסות שכר בלא שיפסיק וישהה בינתיים, ובזמן שהיית אכילת פרס אינו שותה כזית מן החמץ לבדו [ואם שותה ממנו כמה כוסות רצופים, אין זו דרך אכילתו ובטלה דעתו לשאר בני אדם. תוספות (מזיר לו. ד"ה ומי)]. רש"י (ד"ה ומי). ומשמע מרש"י שחומץ האדומי וזיתום המצרי הדרך לטבל בהם כבכותח. אמנם רבינו דוד (ד"ה מלמ) כתב שגם אותם היו שותים, וביאר מדוע אין בהם כזית בכדי אכילת פרס, משום שבשכר המדי וחומץ האדומי יתכן שהיה דרכם לערב יין, ובזיתום המצרי יתכן שהיה דרכם לערב מים.

מ. שאנו תולים להקל, ומתירים את הקדירה של חולין באכילה לזר, אף שאפשר שנפל לתוכה התבלין של תרומה. וכתב בחידושי רבינו פרץ הכהן (מזיר לו: ד"ה מומרין), שאף מותר לכתחילה להוציא התבלין מקדירת חולין זו וליתנו בקדירה אחרת, שכיון שאנו תולים לקולא לגבי קדירה זו אנו תולים לקולא גם לגבי קדירה אחרת, שאין לנו לעשות היתר לחצאין.

מא. רש"י (ד"ה היכי) ותוספות (מזיר לו: ד"ה שמי מדוכות). וביאר הברכת ראש (נמוס' שם), שלכך כתבו שמדובר כאן באיסור שיש בו עונש מיתה, משום שנקטו [כדעת הרמב"ם] שכל ספק דאורייתא מן התורה הוא לקולא, מלבד עוון מיתה וכרת כאשם תלוי, וכיון שיש כאן עונש מיתה לא ניתן להקל בספיקו, אבל אם היה ספק איסור תורה גרידא לא היה קשה מה שמקילים בספיקו.

מב. שלא מסתבר לגמרא לומר שאין בו כזית בכדי אכילת פרס. תוספות (מזיר לו: ד"ה שמי מדוכות). שהרי הברייתא כתבה דין זה בסתם, ומשמע שאפילו אם יש שיעור של כזית בכדי אכילת פרס הדין כן. תוספות רבינו טודרוס (מזיר לו: ד"ה שמי). אולם בחידושי רבינו דוד (ד"ה ממר) כתב, שאמנם היה אפשר להעמיד שאין בו כזית בכדי אכילת פרס כיון שמן הסתם אין התבלין של המדוכות מרובה כל כך שיהיה בתערובת כזית בכדי אכילת פרס, אלא שכיון שמפורש בברייתא שמדובר בתבלין, נוח יותר לתרץ [כבסמוך] שתרומת תבלין דרבנן. וראה מנחת ברוך (סי' נג ענף ג) שהקשה על מה שכתבו התוספות וביאר באופן אחר.

מג. שנאמר (דברים יח ד) 'ראשית דגנך תירושך ויצהרך וגו' תתן לו', ומכאן לדגן יין

19/06/2018 האחסנה

מסורת הש"ס עם הוספות

ה) מנחות כו: נמ: [נזיר ו.], ג) טבול יום פרק ב [מנחה ג נזיר ו.], ג) [ע"ז], ד) [ברכות לה: וס"כ], ה) עיין תוס' חולין צט. סוד"ה רבא ובנזיר לו: ד"ה שתי קופות, ו) לעיל ט: יבמות פב. נזיר לו: [תוספתא לתרומות פרק ו והא לא מקשין ממשנה לתרומות פרק ז משנה ה עיין גר"ם שם], ז) נח., ח) כריתות יג., ט) עי' תוס' נזיר לו: ד"ה הנח שחולקין על רש"י כאן, י) ערובין פב:, כ) תו"כ מצורע פ"ה ה"ז, ל) לו:, מ) דברים יח ד, נ) [וע"ע תוספות שבועות כמ: ד"ה כרבי שמעון], ס) פ"ג מ"ד, ע) עי' ר"ש על המשנה שם בטבו"י שתי' כל הקושיות האלו, פ) ועי' שם בתוד"ה לאימת וע"ע תוס' נדה מז. ד"ה ואינה, צ) [וע"ע תוספות ד"ה הגמ], ק) לעיל ד"ה מקום, ר) מה ע"א.

הגהות וציונים

ה] ראשונים וכ"י **דאין הקטרה** (כמו בנזיר): ו] בדפו"י **הא לא הזי כביצה** כגי' התוס': ז] [פי' שגומע ואוכל כמו שורפה חיה בעבודה זרה כט ע"ב עיין תוספות נזיר לו ע"ב] (גליון): ח] "גרס:" ליתא בכ"י והד"א (ד"ס): ס] יש להוסיף **כגון** פלפלין:

משנת ראשונים

אי הכי לענין חמץ בפסח נמי. משום דאיירי ביה לעיל אמר הכי וה"ה לשאר איסורין שבתורה דכתיב בהו כל.

[מהר"ם חלאווה]

המקפה של תרומה. כל תבשיל קפוי, לא רך ולא עב קרוי מקפה.

[רש"י, סוכה כח:]

המקפה תבשיל קפוי ועב. כגון דייסא או גריסין של פול.

[רע"ב, טבול יום פ"ב מ"ג]

והשום והשמן של חולין ונגע טבול יום במקצתן פסל את כולן. מקפה שם התבשיל בכללותו, המרק והדבר המבושל במרק, ודרך בני אדם לכתוש את השום בשמן ולתבל בו את התבשיל. אמר שאם היה כל התבשיל תרומה והשום הכתוש בשמן חולין הרי הכל חבור, וכל זמן שנגע אפילו בחלק מן השום או השמן פסל כל המקפה.

[פיהמ"ש להרמב"ם, טבול יום פ"ב מ"ג]

ונגע טבול יום במקצתן. אף על פי שהכל מעורב יחד, שייך למיתני מקצתן לשון רבים, לפי שיש שם שלשה מינין מקפה ושום ושמן.

[הר"ש, טבול יום פ"ב מ"ג]

ואמר רבה בר בר חנה מה טעם. שאם מצד שיש בהם טעם התרומה אין הטעם עושה כלום לטומאה אלא לאיסורין.

[מאירי, נזיר לו.]

מאי כזית דאיכא בזית בכדי אכילת פרס. כתב הרשב"א בתורת הבית בבית התערובות (ב"ד ש"א יב:), שיעור אכילת פרס יש מי שאומר שהוא ארבע ביצים, ויש מי שאומר שהוא שלש ביצים ולזה דעתי נוטה ע"כ. **[בית יוסף אורח חיים סי' תריב]**

שאני אומר חולין לתוך חולין נפלו תרומה לתוך תרומה נפלה. ודוקא בשתי קופות א' של חולין ואחת של תרומה, תלינן תרומה לתוך תרומה נפלה שיש היתר לשתי הקופות. אבל אחת חולין ואחת טבל או מעשר ראשון וכיוצא בזה, לא תלינן שנפלה התרומה לטבל כדי להתיר החולין, מאחר שהטבל נדמע ונאסר, דמאי חזית לאסור קופה זו יותר מזו. כללא דמלתא כל היכא דאחת אינה מתקלקלת תלינן בה. **[רע"ב, תרומות פ"ז מ"ה]** לא אמרו שאני אומר אלא כשאפשר לתלות בהיתר גמור לומר היתר לתוך היתר נפל משא"כ בההיא ליטרא קציעות שאי אפשר לתלות אלא באיסור. **[הריטב"א יבמות פב:]**

עין משפט נר מצוה

ז א מיי' פ"ה מהל' מיאוסי מזבח הלכה ב:
ח ב מיי' פ"ח מהל' טומאת מוכלין הי"ב:
ט ג סמ"ג עשין יג:
י ד מיי' פי"ד מהל' מאכלי' אסורי' הל' ח:
יא ה מיי' פ"ח מהל' תרומות הל' כו סמג עשין קלג טוש"ע י"ד סימן שלג סעיף ב:
יב ו מיי' פ"ה מהלכות נזיר הלכה ד*:

רבינו חננאל

כותח הבבלי לרבי אליעזר היתר מצטרף לאיסור והוה ליה לזעירי למימנינהו לכלהו. **ושנינן** אין (הני) [ה"נ] כלהו היתר מצטרף לאיסור נינהו מיהו לא הזכיר זעירי השאור לבדו אלא לאפוקי מדאביי דאמר יש הקטרה בפחות מכזית אתא זעירי לאשמועינן דאין הקטרה בפחות מכזית ובעי צירוף להשלימו. **אקשי' לר' אבהו** ולר' יוחנן ליכא מידי אחריני דהיתר מצטרף לאיסור והתניא מקפה של חולין והשום והשמן של תרומה ונגע טבול יום במקצתו לא פסל אלא מקום מגעו. **והוינן בה** מקום מגעו במקפה אמאי פסול ואמר משמי' דר' יוחנן הואיל וזר לוקה על המקפה בכזית מאי לאו משום דמקפה שהיא היתר מצטרף לאיסור לשום ולשמן שהן איסור ונעשית המקפה כלה איסור לפיכך זר האוכל ממנה לוקה אלמא לרבי יוחנן איכא דברים דהיתר מצטרף לאיסור מדאורייתא. **ושנינן** לעולם לית ליה והכא כגון דאיכא במקפה שאכל הזר יש באותה אכילה כזית מן השום והשמן של תרומה ונצטרף השום והשמן ונעשו כזית ולפיכך לוקה שאינו לוקה אלא על התרומה ולא על המקפה. **ושיעור אכילה** שמצטרפת מעט מעט עד שמצטרפין לכזית בכדי אכילת פרס דתני' אכל וחזר ואכל אם יש מתחלת אכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה שיעור כדי אכילת פרס מצטרפי'. **וכמה היא כדי אכילת פרס** מצאנו ששיער ר' חצי פרס שתי ביצים ואחד מעשרים בביצה נמצא הפרס ארבעה ביצים ואחד מעשרה בביצה ומפורש בעירובין פרק כיצד משתתפין בתחומין. **ואקשי' אי הכי בכותח הבבלי נמי** נימא איכא כזית אוכל מקומניתא דאומא בכדי אכילת פרס ואמאי פליגי רבנן ואמרי בולא כלום. **ואמרינן** שאני כותח הבבלי דלא משכחת בי' כזית בכדי אכילת פרס. **אי דקא גריף ואכיל כותח** כגון אכילת הביצה. **בטלה דעתו** כלומר אין זה דרך ארץ. **ואי דקא שטר ואכיל** שהוא כעין טבילת פת במרק. **ליכא כזית** מקומניתא דאומא כשיעור שעה כדי שיאכל אדם פרס. ואם הוא יותר מזה השיעור אין מצטרפין וראשון ראשון בטל: **ומותבינן** מיהא שתי קדירות אחת של חולין ואחת של תרומה ולפניהם שתי מדוכות באחת תבלין של תרומה כו'. **ושנינן הנח לתרומת תבלין** דאינה מן התורה לפי

לענין חמץ בפסח נמי. לר' יוחנן לא מצי פריך למיהוי לא דרים כל ומס תמחר והא בפרק בתרא דיומא (דף עד.) דרים רבי יוחנן מכל חלב דחלי שיעור אסור מן התורה ואור"י דלא דרים חלא לאיסורא אבל להתחייב מלקות כמו בכשיעור לא וכן גבי חמץ[ס]:

ה"ג רש"י מקום מגעו אמאי פסל הא בטיל ברובא. ופירש דס"ד השתא דלימוע דרבנן וקשה לריב"ל דמשמע שהשום והשמן בעין מדקתני נגע במקלתן ולא קתני במקלחה ועוד דתני סיפא לימתי בזמן שהן גוש בקערה אבל אם היה מפוזר טהור ומי פסיל מקום מגעו משום מדומע אדרבה כי הוי מפוזר יש לו להיות מדומע יותר ועוד אמתי פסיל מקום מגעו ותו לא כיון דמחייב כמו כולה תרומה על ידי דימוע יפסל הכל או לא יפסל אפילו מקום מגעו דהדחיק אינתא הא פלוגתא במסכת טבול יום[ס] בעיסה מדומעת ומי שפוסלה פוסלה לגמרי ומי שמכשיר מכשיר לגמרי[ע] ורמה לר"י כפירוש ר"ת דפירש דמתניתין מיירי שהשום והשמן בעין וכדגרס בכל הספרים מקום מגעו אמתי פסל והא לא הוי כביצה והוחיל דלא מקבל טומאה אלא מדרבנן אית לן למימר דבטלי אגב מקפה כדפרים בפרק כל שעה (לעיל דף לג:)[פ]:

לאן משום דהיתר מצטרף לאיסור. ומטעם הוחיל אס היה מלקט מן השום או מן השמן כזית וילקה עליו ליח לן למימר אלא מבטל אגב מקפה כיון שאין דרך אכילה בכך: **דאיכא כזית בכדי אכילת פרס.** מקשין דהשתוחט (חולין דף לד:[ס]) אמרינן הנח לנוזל השמע דליח ביה כזית בכדי אכילת פרס ואס לומר דבשתמת לא הוי כזית בכדי אכילת פרס ויש לומר להכא קיס ליה לעסקינן בדאית ביה כזית בכדי אכילת פרס ולפירוש ר"ת[ק] דמוקי שהשום והשמן בעין אתי שפיר לאי הוי מעורב לא הוי כזית בכדי אכילת פרס:

אלא מאי היתר וכו'. נרמה ללא גרס ליה ח"כ מאי ס"ד לאתויי למקשוי כיון דלדידיה נמי קשה אלא לאתויי ח"ס דפליגי עליה רבנן דלר"ע דווקא חית ליה היתר מצטרף לאיסור בכל התורה דגמר מנזיר אבל לרבנן דמוקמי מעמת לטעם כעיקר ליח להו היתר מצטרף לאיסור בשום מקום ועוד דבנזיר בפ' ג' מיעס (דף לז.) גרסינן גבי שתי קופות דבשמוך בשלמא לדידי דאמינא היתר מצטרף לאיסור דנפיסי חולין פי' לאתויי הא דהיתר מצטרף לאיסור היינו כשיש מן האיסור יותר מן ההיתר או שאינהס בשוה אבל כשהיתר רבה על האיסור אין מצטרף ולרב דימי אין היתר מצטרף לאיסור בשום מקום כדאמסיק לקמן[ק] דהוי חטאת ונזיר שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין וה"פ ח"ה אתמי פליגי רבנן כו' בשלמא לדידי פליגי רבנן משום דר' אליעזר דריש כל ואתא כל לרבות אפילו כשהאיסור מועט ורבנן לא דרשי כל דכשהאיסור מועט אין מצטרף כמו בשלמא אלא לדידך אתמי פליגי וכן גבי קופה ומדוכות אתי שפיר לאתויי:

הנח לתרומת תבלין דרבנן. קשה לרשב"ם כיון דתרומת תבלין דרבנן גבי שום אתמי פסל מקום מגעו ים לחלק:

איתיביה שתי קופות. ומס תאמר מאי פריך אתמי אתמרינן שאני אומר והא פשיטא דבכל מקום מדאורייתא מין במינו בטל ברוב והכא מיירי שרבו חולין על התרומה כיון דסבר השתא דמיירי בתרומה דאורייתא דבעי רבייה אפילו לר' יוחנן דהשרל (יבמות דף פב.) ואור"י דבעי למימר בכל עין אפילו מין בשאינו מינו כגון קמח חיטין בקמח שעורין שאינו ניכר:

הנח לתרומת תבלין דמדרבנן, דלתאית דגנך תירושך ויצהרך כתיב[מ]: קופות. גדולות ובתוכן דגן, דהויא תרומה דאורייתא: ליתן

לעין חמץ בפסח נמי אין הכי נמי ולאפוקי [פ] **מדאביי דאמר יש הקטרה לפחות מכזית קמשמע לן** [א] **דהקטרה לאו**[ם] **לפחות מכזית. יתיב רב דימי וקאמר לה להא שמעתא אמר ליה אביי לרב דימי וכל איסורין שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור והתנן** [ב] **המקפה של תרומה והשום והשמן של חולין ונגע טבול יום במקצתן לא פסל אלא מקום מגעו בלבד והוינן בה מקום מגעו אמאי פסולה הא בטלי להו תבלין ברוב**[ס] **ואמר רבה בר בר חנה** [ג] **מה טעם הואיל וזר לוקה עליהן בכזית היכי דמי לאו משום דהיתר מצטרף לאיסור לא מאי כזית דאיכא כזית בכדי אכילת פרס וכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא היא** [ד] **א"ל אין אי הכי אמאי פליגי רבנן עליה דר"א בכותח הבבלי אלא מאי משום דהיתר מצטרף לאיסור סוף סוף אמאי פליגי רבנן עליה דר"א בכותח הבבלי אלא הנח לכותח הבבלי דלית ביה כזית בכדי אכילת פרס אי בעיניה דקשריף**[ג] **וקאכיל ליה** [ז] **בטלה דעתיה אצל כל אדם ואי משטר קשטר ואכיל ליח ביה כזית בכדי אכילת פרס. איתיביה שתי קדירות אחת של חולין ואחת של תרומה ולפניהן שתי מדוכות אחת של חולין ואחת של תרומה ונפלו אלו לתוך אלו מותרין שאני אומר תרומה לתוך התרומה נפלה וחולין לתוך חולין נפלו ואי אמרת כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא אמאי אמרינן שאני אומר תרומה לתוך כו' א"ל הנח לתרומת תבלין דרבנן**[ס]. **איתיביה** [ו] **שתי קופות אחת של חולין ואחת של תרומה ולפניהם ב' סאין אחת של חולין ואחת של תרומה ונפלו אלו לתוך אלו מותרין שאני אומר חולין לתוך חולין נפלו תרומה לתוך תרומה נפלה ואי אמרת כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא אמאי אמרינן שאני אומר אמר ליה** [ה] **הנח לתרומה בזמן הזה דרבנן. והאי משרת להכי הוא דאתא** [ו] **האי מיבעי ליה לכדתניא משרת ליתן**

מצטרף לאיסור בשום מקום ועוד דבנזיר בפ' ג' מיעס (דף לז.) גרסינן גבי שתי קופות דבשמוך בשלמא לדידי דאמינא היתר מצטרף לאיסור דנפיסי חולין פי' לאתויי הא דהיתר מצטרף לאיסור היינו כשיש מן האיסור יותר מן ההיתר או שאינהס בשוה אבל כשהיתר רבה על האיסור אין מצטרף ולרב דימי אין היתר מצטרף לאיסור בשום מקום כדאמסיק לקמן[ק] דהוי חטאת ונזיר שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין וה"פ ח"ה אתמי פליגי רבנן כו' בשלמא לדידי פליגי רבנן משום דר' אליעזר דריש כל ואתא כל לרבות אפילו כשהאיסור מועט ורבנן לא דרשי כל דכשהאיסור מועט אין מצטרף כמו בשלמא אלא לדידך אתמי פליגי וכן גבי קופה ומדוכות אתי שפיר לאתויי:

הנח לתרומת תבלין דרבנן. קשה לרשב"ם כיון דתרומת תבלין דרבנן גבי שום אתמי פסל מקום מגעו ים לחלק:

איתיביה שתי קופות. ומס תאמר מאי פריך אתמי אתמרינן שאני אומר והא פשיטא דבכל מקום מדאורייתא מין במינו בטל ברוב והכא מיירי שרבו חולין על התרומה כיון דסבר השתא דמיירי בתרומה דאורייתא דבעי רבייה אפילו לר' יוחנן דהשרל (יבמות דף פב.) ואור"י דבעי למימר בכל עין אפילו מין בשאינו מינו כגון קמח חיטין בקמח שעורין שאינו ניכר:

הנח לתרומת תבלין דמדרבנן, דלתאית דגנך תירושך ויצהרך כתיב[מ]**: קופות. גדולות ובתוכן דגן, דהויא תרומה דאורייתא: ליתן**

תרומה הוא רק מדרבנן תולים להקל שהתבלין של חולין נפל לקדירת החולין[מד].

אוצר החכמה

אביי מקשה לרב דימי מברייתא אחרת:
אֵיתֵיבֵיהּ - הקשה אביי לרב דימי, שנינו בברייתא, **שְׁתֵּי קוּפּוֹת** גדולות ובתוכן דגן[מה], **אַחַת** מלאה דגן **שֶׁל חוּלִּין וְאַחַת** מלאה דגן **שֶׁל תְּרוּמָה, וְלִפְנֵיהֶם שְׁתֵּי סְאִין** של דגן, **אַחַת** מונח בה דגן **שֶׁל חוּלִּין וְאַחַת** מונח בה דגן **שֶׁל תְּרוּמָה, וְנָפְלוּ** שתי סאין **אֵלּוּ לְתוֹךְ** שתי קופות **אֵלּוּ**, ואין אנו יודעים לאיזו קופה נפלה הסאה של תרומה ולאיזו קופה נפלה הסאה של חולין, **מוּתָּרִין** הדגנים שבקופה של חולין לזרים[מו], משום **שֶׁאֲנִי אוֹמֵר חוּלִּין לְתוֹךְ חוּלִּין נָפְלוּ** - הסאה של חולין נפלה לתוך הקופה של חולין, והסאה של **תְּרוּמָה לְתוֹךְ** הקופה של **תְּרוּמָה נָפְלָה**[מז]. **וְאִי אָמְרַתְּ** שעל אכילת **כַּזַּיִת** של איסור [שנתערב בהיתר] **בִּכְדֵי אֲכִילַת פְּרָס** חייב מִדְּאוֹרַיְיתָא, קשה, **אַמַּאי אָמְרִינַן** - הכיצד מקילים בספק תרומת דגן שחיובו מן התורה ועונשו מיתה לומר **'שֶׁאֲנִי אוֹמֵר** חולין לתוך חולין נפלו'[מח].

מתרץ רב דימי, **אָמַר לֵיהּ, הַנַּח לְתִרוּמָה בַּזְּמַן הַזֶּה** שאין חיובה אף בדגן אלא מִדְּרַבָּנָן[מט], ולכן אף שכזית בכדי אכילת פרס מן התורה, בזמן הזה שאין חיוב תרומה אלא מדרבנן, תולים להקל שהסאה של חולין נפלה לקופה של חולין.

★

לעיל (מג:) הובאה דרשתו של רבי יוחנן שהיתר מצטרף לאיסור בנזיר ממה שנאמר בו 'מִשְׁרַת'. הגמרא מקשה שפסוק זה נצרך לדרשה אחרת: מקשה הגמרא, וְכִי **הַאי 'מִשְׁרַת'** הנאמר בנזיר **לְהָכִי הוּא דַּאֲתָא** - לכך הוא בא ללמד שהיתר מצטרף לאיסור באיסורי נזיר, **הַאי מִיבָּעֵי לֵיהּ לְכִדְתַנְיָא** - הרי הוא נצרך לדרשה זו ששנינו בברייתא, מה שאמר הכתוב בענין הנזיר (נמדבר ו ג), 'וְכָל **מִשְׁרַת** עֲנָבִים לא יִשְׁתֶּה',

---

ושמן שחייבים בתרומה. וחכמים חייבו אף שאר פירות האילן והירק. רש"י (ד"ה נמסכת, נדה נ. ד"ה לפ). וכן דעת רוב הראשונים. אולם דעת הרמב"ם (תרומות פ"ג ה"ח) שכל פירות האילן וזרעים וקטניות חייבים בתרומה מן התורה, חוץ מירקות וכדומה שחיובם מדרבנן, ראה בזה בדרך אמונה (שם, גיליון ההלכה ד"ה כל).

מד. במסכת נזיר (לו:) הגירסא 'ואלא מאי היתר מצטרף לאיסור, היכי אמר שאני אומר, אלא הנח לתרומת תבלין דמדרבנן'. רש"י (ד"ה נמסכת). כלומר, רב דימי אמר לאביי שגם לדבריו שאכילת כזית בכדי אכילת פרס אינה מן התורה יש להקשות מברייתא זו, שלדעתו שהטעם שזר לוקה על אכילת המקפה של חולין שיש בה שום ושמן של תרומה הוא משום שהיתר מצטרף לאיסור, אם כן מדוע מקילים ותולים שתרומה לתוך תרומה נפלה, והרי אם התרומה נפלה לשל חולין יתחייב זר האוכל מהחולין מיתה משום שההיתר מצטרף לאיסור, ואם כן גם לאביי צריך לומר שכיון שתרומת תבלין דרבנן הקילו בה. וראה בתוספות (ד"ה מלפ, מיר שם ד"ה מיתי) מה שהעירו על גירסא זו.

הקשה הרשב"א (הו"ד נמוק' ד"ה הנמ), כיון שתרומת תבלין דרבנן, אם כן במשנה שהובאה לעיל לגבי טבול יום שנגע במקפה של חולין שיש בה שום ושמן של תרומה, מדוע פסל מקום מגעו משום שכזית בכדי אכילת פרס מדאורייתא, הרי סוף סוף עיקר התרומה מדרבנן היא. וכתבו התוספות (שם) שיש לחלק ביניהם. וביאר הברכת ראש (מיר לו: נמוק' ד"ה מלפ הנמ), שכוונתם לחלק שכאן בקדירה ספק הוא אם יש תבלין של תרומה, ולכן מקילים באיסור דרבנן. אבל לעיל במקפה שודאי יש תבלין של תרומה, ויש כזית בכדי אכילת פרס, יש לומר 'כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון', ופסול מדרבנן.

מה. וכמבואר לעיל, חיוב התרומה בדגן הוא מן התורה.

מו. ראה בהערה לעיל (על דברי הגמרא 'מותרין') בביאור מה שנקטה הברייתא 'מותרין' בלשון רבים.

מז. מה שהוצרכנו לתלות שהחולין נפלו לתוך החולין, ולא התירו בלא טעם זה כיון ששניהם דגן ומין במינו בטל ברוב, ביארו התוספות (ד"ה מימיניה), שהתליה נצרכת למקום שהתערובת היא מין בשאינו מינו ואין האיסור ניכר בכדי שיוכל להוציאו, כגון קמח של שעורים שנפל לקמח חיטים, ומין בשאינו מינו אינו בטל ברוב. וראה עוד בתוספות בנזיר (לו: ד"ה שמי קופות, ד"ה מלפ) מה שכתבו בזה. והברכת ראש והקרן אורה (נמוק' שם) תמהו על דברי התוספות, שהרי מדובר כאן בתרומה שאינה בטלה ברוב אלא במאה.

מח. בגמרא בנזיר (לו.) מוסיף אביי לבאר שלדעתו שהטעם שזר לוקה על אכילת המקפה של חולין שמעורב בה שום ושמן של תרומה הוא משום שההיתר מצטרף לאיסור, אבל כזית בכדי אכילת פרס מדרבנן, מובן מדוע מקילים ותולים שסאת התרומה נפלה לקופת התרומה, שיש להעמיד את הברייתא באופן שרבו חולין שבקופה על הסאה שנפלה, ואז אין אומרים שההיתר מצטרף לאיסור, ונמצא שאף אם היה ברור לנו שהתרומה נפלה לתוך החולין לא היה אסור מן התורה לאכול את התערובת, ולכן אף שמדרבנן היתה התערובת אסורה מקילים אנו באיסור דרבנן ותולים שהתרומה נפלה לתוך התרומה והחולין נפלו לתוך החולין. אבל לרב דימי שהטעם שזר לוקה על אכילת המקפה של חולין שמעורב בה שום ושמן של תרומה הוא משום שכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא, לא נוכל ליישב שמדובר באופן שרבו חולין על התרומה, שהרי מכל מקום יש כאן כזית בכדי אכילת פרס, ואם אכן נפלה התרומה לתוך החולין נמצא שיש כאן איסור תורה, ואיך ניתן להקל בזה ולתלות שהתרומה נפלה לתוך התרומה והחולין נפלו לתוך החולין. וראה מהרי"ק (שו"ת סי' קלח) שכן היא דרך התלמוד, פעמים בא בארוכה ופעמים בא בקצרה בעניינים כאלו שאינם אלא פירוש בעלמא.

מט. התרומה בזמן הזה בכל מקום אינה מן התורה אלא מדבריהם, שאין לך תרומה של תורה אלא בארץ ישראל בלבד, ובזמן שכל ישראל שם, שנאמר כי תבואו, ביאת כולכם. רמב"ם (תרומות פ"ו הכ"ו). וכתב הכסף משנה (שם) בשם הסמ"ג שמקורו של הרמב"ם מסוגייתנו, שלא אמרו 'קסבר תרומה בזמן הזה דרבנן', אלא נקטו בפשיטות שתרומה בזמן הזה דרבנן, ומשמע שכך הלכה. והריטב"א (ד"ה אמר) הוכיח שכך ההלכה, מכך שאמרו 'בתרומה בזמן הזה דרבנן' ולא אמרו 'הא מני רבנן היא' שלדעתם תרומה בזמן הזה דרבנן. וכאמור, לדעת הרמב"ם הטעם שתרומה בזמן הזה אינה מן התורה, הוא משום שאין כל ישראל עליה. אבל דעת הרשב"א (יבמות פב. שבועות טו.) שחיוב תרומה מן התורה אינו תלוי בביאת כולם, והטעם שתרומה בזמן הזה מדרבנן הוא משום שלהלכה פוסקים כרבי יוסי הסובר (יבמות פג:) שקדושה שניה [-שקידש עזרא] בטלה. אולם דעת הראב"ד (תרומות פ"ו הכ"ו) שהלכה כרבי יוחנן שפסק כרבנן הסוברים (יבמות שם) שקדושה שניה קיימת, ותרומה בזמן הזה דאורייתא, ולדבריו, הברייתא שבגמרא כאן לתירוץ רב דימי, אינה להלכה.

מסורת הש"ס עם הוספות

ה) מנחות כו: נח: [נזיר ט.], ג) טבול יום פרק ב [מנחה ג נזיר ט.], ג) [ע"ז], ד) [ברכות לה: וש"נ], ה) עיין תוס' חולין צט. סוד"ה רבא ובנזיר לו: ד"ה שתי קופות, ו) לעיל ט: יבמות פב. נזיר לו: [תוספתא לתרומות פרק ו והא לא מקשין ממנה לתרומות פרק ז מנחה ה עיין גר"ש שם], ז) נח., ח) כריתות יג., ט) עי' תוס' נזיר לו: ד"ה הנח שחולקין על רש"י כאן, י) ערובין פב:, כ) תו"כ מצורע פ"ה ה"ז, ל) לו:, מ) דברים יח ד, נ) [וע"ע תוספות שבועות כט: ד"ה כדבי שמעון], ס) פ"ג מ"ד, ע) עי' ר"ש על המשנה שם בטבו"י שתי' כל הקושיות האלו, פ) ועי' שם בתוד"ה לאימת וע"ע תוס' נדה מז. ד"ה ואינה, צ) [וע"ע תוספות ד"ה הגמ], ק) לעיל ד"ה מקום, ר) מה ע"א.

אהח 19/06/2018

הגהות וציונים

ס] ראשונים וכ"י דאין הקטרה (כמו בנזיר): ע] בדפו"י הא לא הוי כביצה כגי' התוס': פ] [פי' שגומע ואוכל כמו שורפה חיה בעבודה זרה כט ע"ב עיין תוספות נזיר לו ע"ב] (גליון): צ] "גרס:" ליתא בכ"י והד"א (ד"ס): ק] יש להוסיף כגון פלפלין:

משנת ראשונים

אי הכי לענין חמץ בפסח נמי. משום דאיירי ביה לעיל אמר הכי וה"ה לשאר איסורין שבתורה דכתיב בהו כל.

[מהר"ם חלאווה]

המקפה של תרומה. כל תבשיל קפוי, לא רך ולא עב קרוי מקפה.

[רש"י, סוכה כח:]

המקפה תבשיל קפוי ועב. כגון דייסא או גריסין של פול.

[רע"ב, טבול יום פ"ב מ"ג]

והשום והשמן של חולין ונגע טבול יום במקצתן פסל את כולן. מקפה שם התבשיל בכללותו, המרק והדבר המבושל במרק, ודרך בני אדם לכתוש את השום בשמן ולתבל בו את התבשיל. אמר שאם היה כל החבשיל תרומה והשום הכתוש בשמן חולין הרי הכל חבור, וכל זמן שנגע אפילו בחלק מן השום או השמן פסל כל המקפה.

[פיהמ"ש להרמב"ם, טבול יום פ"ב מ"ג]

ונגע טבול יום במקצתן. אף על פי שהכל מעורב יחד, שייך למיתני מקצתן לשון רבים, לפי שיש שם שלשה מינין מקפה ושום ושמן.

[הר"ש, טבול יום פ"ב מ"ג]

ואמר רבה בר בר חנה מה טעם. שאם מצד שיש בהם טעם התרומה אין הטעם עושה כלום לטומאה אלא לאיסורין.

[מאירי, נזיר לו.]

מאי כזית דאיכא בזית בכדי אכילת פרס. כתב הרשב"א בתורת הבית בבית התערובות (ב"ד ש"א יב:), שיעור אכילת פרס יש מי שאומר שהוא ארבע ביצים, ויש מי שאומר שהוא שלש ביצים ולזה דעתי נוטה ע"כ. [בית יוסף אורח חיים סי' תריב]

שאני אומר חולין לתוך חולין נפלו תרומה לתוך תרומה נפלה. ודוקא בשתי קופות א' של חולין ואחת של תרומה, תלינן תרומה לתוך תרומה נפלה שיש היתר לשתי הקופות. אבל אחת חולין ואחת טבל או מעשר ראשון וכיוצא בזה, לא תלינן שנפלה התרומה לטבל כדי להתיר החולין, מאחר שהטבל נדמע ונאסר, דמאי חזית לאסור קופה זו יותר מזו. כללא דמלתא כל היכא דאחת אינה מתקלקלת תלינן בה. [רע"ב, תרומות פ"ז מ"ה] לא אמרו שאני אומר אלא כשאפשר לתלות בהיתר גמור לומר היתר לתוך היתר נפל משא"כ בההיא ליטרא קציעות שאי אפשר לתלות אלא באיסור. [הריטב"א יבמות פב:]

עין משפט נר מצוה

ז א מיי' פ"ה מהל' מיאוסי מזבח הלכה ב:
ח ב מיי' פ"מ מהל' טומאת מוכלין הי"ב:
ט ג סמ"ג הל' יג:
י ד מיי' פי"ד מהל' מאכלי' אסורי' הל' ח:
יא ה מיי' פ"ח מהל' תרומות הל' כו סמג עשין קלג טוש"ע י"ד סימן שלג סעיף ב:
יב ו מיי' פ"ה מהלכות נזיר הלכה ד*:

רבינו חננאל

כותח הבבלי לרבי אליעזר היתר מצטרף לאיסור והוה ליה לזעירי למימנינהו לכלהו. **ושנינן** אין (הני) [ה"נ] כלהו היתר מצטרף לאיסור נינהו מיהו לא הזכיר זעירי השאור לבדו אלא לאפוקי מדאביי דאמר יש הקטרה בפחות מכזית אתא זעירי לאשמועינן דאין הקטרה בפחות מכזית ובעי צירוף להשלימו. **אקשי' לר' אבהו** ולר' יוחנן ליכא מידי אחריני דהיתר מצטרף לאיסור והתניא מקפה של חולין והשום והשמן של תרומה ונגע טבול יום במקצתו לא פסל אלא מקום מגעו. **והוינן בה** מקום מגעו במקפה אמאי פסול ואמר משמי' דר' יוחנן הואיל וזר לוקה על המקפה בכזית מאי לאו משום דמקפה שהיא היתר מצטרף לאיסור לשום ולשמן שהן איסור ונעשית המקפה כלה איסור לפיכך זר האוכל ממנה לוקה אלמא לרבי יוחנן איכא דברים דהיתר מצטרף לאיסור מדאורייתא. **ושנינן** לעולם לית ליה והכא כגון דאיכא במקפה שאכל הזר יש באותה אכילה כזית מן השום והשמן של תרומה ונצטרף השום והשמן ונעשו כזית ולפיכך לוקה שאינו לוקה אלא על התרומה ולא על המקפה. **ושיעור אכילה** שמצטרפת מעט מעט עד שמצטרפין לכזית בכדי אכילת פרס דתני' אכל וחזר ואכל אם יש מתחלת אכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה שיעור כדי אכילת פרס מצטרפי'. **וכמה היא כדי אכילת פרס** מצאנו ששיער ר' חצי פרס שתי ביצים ואחד מעשרים בביצה נמצא הפרס ארבעה ביצים ואחד מעשרה בביצה ומפורש בעירובין פרק כיצד משתתפין בתחומין. **ואקשי' אי הכי בכותח הבבלי נמי** נימא איכא כזית אוכל מקומניתא דאומא בכדי אכילת פרס ואמאי פליגי רבנן ואמרי בולא כלום. **ואמרינן** שאני כותח הבבלי דלא משכחת בי' כזית בכדי אכילת פרס. **אי דקא גריף ואכיל כותח** כגון אכילת הביצה. **בטלה דעתו** כלומר אין זה דרך ארץ. **ואי דקא שטר ואכיל** שהוא כעין טבילת פת במרק. **ליכא כזית** מקומניתא דאומא כשיעור שעה כדי שיאכל אדם פרס. ואם הוא יותר מזה השיעור אין מצטרפין וראשון ראשון בטל: **ומותבינן** מיהא שתי קדירות אחת של חולין ואחת של תרומה ולפניהם שתי מדוכות באחת תבלין של תרומה כו'. **ושנינן הנח לתרומת תבלין** דאינה מן התורה לפי

לענין חמץ בפסח נמי. לר' יוחנן לא מצי פריך למיהוי לה לרים כל ומס תמחר והא בפרק בתרא דיומא (דף עד.) לרים רבי יוחנן מכל חלב דחלי שיעור אסור מן התורה ואור"י דלא לרים אלא לאיסורא אבל להתחייב מלקות כמו בכשיעור לא וכן גבי חמץ[ס]: ס"ג רש"י **מקום** מגעו אמאי פסל הא בטיל ברובא. ופירש דס"ד השתא דלימוע לרבנן וקשה לריב"ל דמשמע שהשום והשמן בעין מדקתני נגע במקלתן ולא קתני במקלחה ועוד דתני סיפא לימתי בזמן שהן גוש בקערה אבל אם היה מפוזר טהור ומי פסיל מקום מגעו משום מדומע מדרבנן כי הוי מפוזר יש לו להיות מדומע יותר ועוד לימתי פסיל מקום מגעו ותו לא ניין דתסיד כמו כולה תרומה על ידי לימוע יפסל הכל אלא לא יפסל אפילו מקום מגעו דהדיח לימא הא פלוגתא במסכת טבול יום[ס] בעיסה מדומעת ומי שפוסלה פוסלה לגמרי ומי שמכשיר מכשיר לגמרי[ע] ונראה לר"י כפירוש ר"ת דפירש דמתניתין מיירי שהשום והשמן בעין וכדגרס בכל הספרים מקום מגעו אמתי פסל והא לא הוי כדילה והוחיל דלא מקבל טומאה אלא מדרבנן אית לן למימר דבטלי אגב מקפה כדפירש בפרק כל שעה (לעיל דף לג:)[פ]:

לאו משום דהיתר מצטרף לאיסור. ומטעם הוחיל אם היה מלקט מן השום או מן השמן כזית וילקה עליו ליח לן למימר אלא מבטל אגב מקפה כיון שאין דרך אכילה בכך:

דאיכא בזית בכדי אכילת פרס. מקשין דהשתא (חולין דף לד:[ק]) אמרינן הנח לנזיד הדמע דליח ביה כזית בכדי אכילת פרס משמע דבשאמת לא הוי כזית בכדי אכילת פרס ויש לומר להכא קיס ליה לעסקינן בדאית ביה כזית בכדי אכילת פרס ולפירוש ר"ת[ר] דמוקי שהשום והשמן בעין אתי שפיר לאי הוי מעורב לא הוי כזית בכדי אכילת פרס:

אלא מאי היתר וכו'. נראה אלא גרס ליה ומ"ש מאי ס"ד לאתויי לאקשויי כיון דלדידיה נמי קשה אלא לאתויי מ"ש דפליגי עליה רבנן דלר"ע דווקא חית ליה היתר מצטרף לאיסור בכל התורה דגמר מנזיר אבל לרבנן דמוקמי מצטרף לטעם כעיקר ליח להו היתר מצטרף לאיסור בשום מקום ועוד דבנזיר בפ' ג' מיעס (דף לז.) גרסינן גבי שתי קופות דבשמוך בשלמא לדידי דאמינא היתר מצטרף לאיסור דנפיש חולין פי' לאתויי הא דהיתר מצטרף לאיסור היינו כשיש מן האיסור יותר מן ההיתר או שאינהס בשום אבל כשהיתר רבה על האיסור אין מצטרף ולרב דימי אין היתר מצטרף לאיסור בשום מקום כדמסיק לקמן[ק] דהוי חטאת ונזיר שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין וה"פ אע"ג אתאי פליגי רבנן כו' בשלמא לדידי פליגי רבנן משום דר' אליעזר דריש כל אותה שלא יפלו כשהאיסור מועט ורבנן לא דרשי כל כשהאיסור מועט אין מצטרף כמו בשלמא אלא לדידך אתאי פליגי וכן גבי קופה ומדוכות אתי שפיר לאתויי:

הנח לתרומת תבלין דרבנן. קשה לרשב"ם כיון דתרומת תבלין לרבנן גבי שום אתאי פסל מקום מגעו ים לחלק:

איתיביה שתי קופות. ומס תאמר מאי פריך אתאי אתאי אמרינן שאני אומר והא פשיטא דבכל מקום מדאורייתא מין במינו בטל ברוב והכא מיירי בגרגו של התרומה כיון דסבר השתא דמיירי בתרומה דאורייתא דבדאורייתא בעי רבייה אפילו לר' יוחנן בהערל (יבמות דף פב.) ואור"י דבעי למימר בכל עין אפילו מין בשאינו מינו כגון קמח חיטין בקמח שעורין שאינו ניכר:

והוא

והוא הדין לערלה בשתים. וכן תמרינן בפ"ק דקדושין (דף נח.) גבי חדש ופ"ה דערלה אין איסורו איסור עולם לאחר שנפגם מותר וקשה מה שמותר לאחר שנפגם היינו רק הפרי והפרי אין לו היתר ור"ת פי' הוא הדין לערלה בשתים היינו בשנת חרבע[ב] דיש היתר לאיסורו על ידי פדייה או להביא לירושלים ור"י מפרש דנזיר וחדש אין איסורן איסור עולם שהגדל מן הגפן אחר השלמת נזרו לא חל עליו איסור וכן חדש היוצא מקנה השיבולת אחר השלמת העומר לא חל עליו איסור כיון שהשרים קודם העומר וכן ערלה אחר ג' שנים היוצא ממנו אין איסור חל עליו ויש היתר לפרש כפ"ה שנזיר תוך זמנו יש לו היתר על ידי שחלה וחדש יש לו היתר תוך זמנה ועלה אין לה היתר תוך זמנה וילדה נזקיקה לשלה[ג] אין זה אילן לערלה לפנים מחדשות דאמו לכאן ועוד מפר"י שהפרי של חדש שנאסר כבר וכן היוצא מן הגפן קודם השלמת נזירות יש להן היתר בהשלמת זמן האיסור אבל ערלה וכלאים הפרי שנאסר אין לו היתר ופירוש זה נראה ניקר לאין צריך להעמיד כר' יהודה ואין להקשות לפי' זה אמאי לא תזיד יש היתר לאיסור אסור עולם ובעומר ויהא ג' בערלה דיש לומר דלא סבר כר' יהודה אלא האיר המזרח מתיר ונזיר נמי אי מתשיל אין זה היתר לדבר שנאסר שהחכם עוקר הנדר מעיקרו[ד] ונמצא שלא נאסר מעולם אבל לפי' קמא ה"מ לאחזוקי מה שהפרי עצמו נאסר לעולם והיה מונח בערלה שלם:

ודילמא מיין לחודיה. ולמאן לגרוך אחי שפיל למימר לגרך היין הנלוע בתוכו:

ורבנן מבשר בחלב לא גמרינן דחידוש הוא. תימה לרשב"ם התינח לרבא אלא לאביי דאית ליה בפרק כל הבשר (חולין דף קח.) דבשר בחלב לאו חידוש הוא אמאי לימעוטי[ה] תיפוק ליה דאסור משום בשר בחלב ואפילו בחלב לבדו אסור משום בשר בחלב ואפילו בשר בחלב לבדו אסור משום בשר בחלב ואפילו בשר בחלב לבדו אסור משום בשר בחלב ואפילו בשר

אלו עוברין פרק שלישי פסחים

בא לִיתֵּן טַעַם כְּעִיקָּר - ללמד שטעם של איסור הוא כמו ממשות האיסור, לענין שהאוכל טעמו של איסור הרי הוא כאוכל ממשו של איסור[א], שֶׁאִם שָׂרָה עֲנָבִים בַּמַּיִם, וְיֵשׁ בָּהֶן - במים טַעַם יַיִן, ושתה נזיר כזית מהמים[ב], חַיָּיב, ואף על פי שאין בהם ממשות כלל אלא טעם[ג], וּמִכָּאן אַתָּה דָּן בקל וחומר לְכָל איסורי הַתּוֹרָה כּוּלָּהּ שיהיה דין טעמו של איסור כדין ממשו, וּמַה נָּזִיר הקל, שֶׁאֵין אִיפּוּרוֹ ביוצא מן הגפן אִיפּוּר עוֹלָם, אלא רק בזמן שקיבל עליו נזירות[ד], וְאֵין אִיפּוּרוֹ ביוצא מן הגפן אִיפּוּר הֲנָאָה, שלא נאסר עליו היוצא מן הגפן אלא באכילה ושתיה ולא בהנאה[ה], וְיֵשׁ הֶיתֵּר לְאִיפּוּרוֹ אף בתוך ימי נזירותו על ידי שישאל על נזירותו לחכם ויתירנה לו[ו], ואף על פי כן החמיר בו הכתוב וְעָשָׂה בּוֹ טַעַם כְּעִיקָּר, כְּלָאִים בכרם[ז], כגון שזרע חטה עם חרצן, שֶׁאִיפּוּרוֹ אִיפּוּר עוֹלָם - שהנשרש והגדל אסור לעולם, וְאִיפּוּרוֹ אִיפּוּר הֲנָאָה[ח], וְאֵין הֶיתֵּר לְאִיפּוּרוֹ, אֵינוֹ דִּין - וכי אין ללמוד בקל וחומר שֶׁיַּעֲשֶׂה בו הכתוב טַעַם כְּעִיקָּר[ט]. וְהוּא הַדִּין - וכך גם יש ללמוד מנזיר לְעָרְלָתוֹ[י] שטעם כעיקר, בקל וחומר, בְּשְׁתַּיִם מהחומרות הנזכרות לעיל[יא], שהערלה חמורה, שאסורה בהנאה, ואין היתר לאיסורה בתוך שלוש שנות איסורה[יב], ואילו נזיר קל, שאינו אסור בהנאה, ויש היתר לאיסורו בתוך זמן איסורו על ידי התרת חכם. מבואר אם כן בברייתא זו, שמ׳משרת׳ נלמד דין טעם כעיקר. וכיון שכן קשה איך למד רבי יוחנן מ׳משרת׳ דין היתר מצטרף לאיסור.

אוצר החכמה מתרצת הגמרא, הָא מַנִּי - מי שנה ברייתא זו הדורשת מ׳משרת׳ שטעם כעיקר, רַבָּנָן הִיא - שנאוה חכמים הסוברים שאין היתר מצטרף לאיסור[יג], וְאילו רַבִּי יוֹחָנָן שלמד מ׳משרת׳ שהיתר מצטרף לאיסור, דְּאָמַר כְּרַבִּי עֲקִיבָא החולק על חכמים וסובר שהיתר מצטרף לאיסור.

הגמרא מבררת היכן אמר רבי עקיבא שהיתר מצטרף לאיסור: שואלת הגמרא, הֵי רַבִּי עֲקִיבָא - מאיזה דברים של רבי עקיבא יש ללמוד שלדעתו היתר מצטרף לאיסור, אִילֵּימָא - אם נאמר שיש ללמוד כן מדברי רַבִּי עֲקִיבָא דְּמַתְנִיתִין - שבמשנה, דְּתָנַן - ששנינו במשנה (נזיר נד:), רַבִּי עֲקִיבָא אוֹמֵר, נָזִיר שֶׁשָּׂרָה פִּתּוֹ בַּיַּיִן, וְיֵשׁ בּוֹ לְצָרֵךְ פִּדְיַת בַּזִּית, חַיָּיב על אכילתה. ולכאורה כוונתו שאם בצירוף הפת עם היין יש כזית חייב, ומפורש אם כן בדברי רבי עקיבא שההיתר [-הפת] מצטרף לאיסור [-ליין] לשיעור כזית לחייבו. זה יש לדחות, וּמַאי דְּמִפַּת וּמִיַּיִן - ומנין לומר שצירוף הכזית הוא מהפת והיין, דִּילְמָא מִיַּיִן לְחוּדֵיהּ - הרי יתכן שיש כזית מהיין לבדו[יד], ושייך בו לשון צירוף כיון שהוא בלוע בפת, ואין ראיה מדבריו שהיתר מצטרף לאיסור. וְכִי תֵּימָא - ואם תשאל על דחייה זו, שאם מדובר שיש כזית מִיַּיִן לְחוּדֵיהּ - מהיין לבדו בלא צירוף הפת, מַאי לְמֵימְרָא - מה חידש רבי עקיבא, והרי פשוט שחייב[טו], יש להשיב, הָא קָא מַשְׁמַע לָן - דבר זה בא רבי עקיבא להשמיענו, דְּחייב אַף עַל גַּב דְּהיין בתַעֲרוֹבֶת - בלוע בפת ואינו בעין[טז]. ועל כן אין להוכיח מדברי רבי עקיבא אלו שהיתר מצטרף לאיסור.

מסיקה הגמרא, אֶלָּא יש ללמוד שהיתר מצטרף לאיסור מדברי רַבִּי עֲקִיבָא דְּבָרַיְיתָא - השנויים בברייתא, דְּתַנְיָא בברייתא, רַבִּי עֲקִיבָא

א. **התוספות** (ע״ז סו. ד״ה ג״כ) הוכיחו מקושיית הגמרא כאן שדרשה זו מ׳משרת׳ דרשה גמורה היא, וטעם כעיקר מדאורייתא [ראה בהערה לעיל (מג: נפתיחה לסוגיית טעם כעיקר) שנחלקו בזה ראשונים], שאם היא אסמכתא לא שייך להקשות שהפסוק נצרך לכך ואי אפשר לדרוש ממנו דרשה אחרת.

ב. **רש״י** (ד״ה מייב). וראה בהערה להלן כיצד משערים כזית במשקה.

ג. **וחיובו** אינו משום היתר מצטרף לאיסור, אלא משום שהמים עצמם נעשו איסור. ואין ללמוד מכאן שהיתר מצטרף לאיסור. רש״י (ד״ה מייב). והיינו שלדעתו היתר שקיבל טעם איסור נהפך כולו לחתיכת איסור, ולכך חייב על שתיית כזית מים אלו. וראה בהערה לעיל (מג: נפתיחה לסוגיית טעם כעיקר) שנחלקו בזה הראשונים.

ד. **ואף** אם קיבל עליו בסתם, אינו נזיר לעולם אלא לשלשים יום, שסתם נזירות שלשים יום (נזיר ו:). רש״י (ד״ה שמין).

ה. **שהרי** שנינו במשנה (עירובין כו:) שמניחים עירובי תחומין לנזיר ביין. תוספות (נזיר לו. ד״ה שמין).

ו. **רש״י** (ד״ה ויש).

אדם שנדר [או שקיבל על עצמו נזירות] ואחר כך מתחרט על כך ומצטער, יכול לילך לחכם מומחה או לשלשה הדיוטות ולפרט את נדרו וחרטתו, והחכם או הגדול שבשלשה הדיוטות מתיר לו את הנדר ואומר לו מותר לך. רמב״ם (שגגות פי״ו ה״ח, ה, נדרים פ״ד ה״ה, נזירות פ״ו ה״ח).

ז. **איסור** כלאי הכרם נאמר בתורה (דברים כב ט) ׳לא תזרע כרמך כלאים, פן תקדש [-תופרש ממך, תיאסר עליך (רש״י שם)] המלאה [-הגידול (שם)], הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם׳. וראה הדינים בזה ברמב״ם (מלאכה פ״ה), ובטור ושלחן ערוך (יו״ד סי׳ רצו).

ח. **שנאמר** בכלאי הכרם ׳תקדש׳ [ראה בהערה לעיל], לשון הקדש. רש״י (קידושין נה. ד״ה ומקורין).

ט. **והקשה** הר״ש (טהרות יום פ״ב מ״ג), אם דין טעם כעיקר בכל איסורים שבתורה נלמד מקל וחומר, איך לוקים עליו, הרי אין עונשין מן הדין. ותירץ, שאין זה קל וחומר גמור אלא רק גילוי מילתא שטעם כעיקר בכל התורה, ואין זה כמו שאר קל וחומר שבא ללמד דין מחודש. וראה בחידושי הרי״מ (לעיל מג: ד״ה או י״ל) מה שביאר בדבריו. ורבי עקיבא איגר (נזיר לח: נמוס׳ ד״ה והא) תירץ על פי מה שכתב המגיד משנה (מאכלות אסורות פי״ב ה״ח), שבמקום שאנו יודעים את עיקר האיסור אפשר ללמוד בקל וחומר שיענש עליו, וכיון שחצי שיעור אסור מן התורה אפשר ללמוד בקל וחומר שלוקים עליו כשהיתר מצטרף לאיסור. ובשפת אמת (ד״ה שאם) כתב ליישב, על פי מה שכתב המהרש״א בסנהדרין (סד: ד״ה ומזרעך) שהטעם שאין עונשין מן הדין הוא שכיון שעשה עבירה חמורה יותר אינו מתכפר בעונש המפורש בעבירה הקלה ממנה, אם כן כאן לא שייך טעם זה, שהרי אי אפשר לומר שהעונש על הטעם יהא חמור מהעונש על העיקר, וכיון שעל העיקר אינו אלא במלקות, הוא הדין שעל הטעם יהא רק במלקות. והוסיף, שלדעת הראשונים (המאור לעיל מג. מיסוד מסמו לרמב״ד פ״ב ד״ה והני מילי, תורת הבית ג״ד ש״ח בשם מקנת מרכותינו בעלי המוסופות) שכיון שאין עונשים מן הדין אין לוקים על טעם כעיקר, צריך לומר שמה שאמרו מכאן אתה דן לכל איסורים, היינו לאיסור ולא למלקות.

י. **פירות** האילן בשלש השנים הראשונות של האילן הרי הם ערלה, ואסורים באכילה ובהנאה, וכפי שנאמר בתורה (ויקרא יט כג) ׳וכי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו את פריו שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל׳. ראה על כך ברמב״ם (מאכלות אסורות פי״א ה״ט), ובטור ושלחן ערוך (יו״ד סי׳ רצד).

יא. **וכן** יש ללמוד מקל וחומר זה גם לשאר איסורים שבתורה שיהיה בהם טעם כעיקר, כפי שכתבה הברייתא ׳ומכאן אתה דן לכל התורה כולה׳, שהרי חמורים הם מנזיר שיש בהם שתי חומרות, שאיסורם איסור עולם, ואין היתר לאיסורם. והגמרא נקטה ערלה שאסורה בהנאה אגב כלאי הכרם שאסורים בהנאה. באר משה (נזיר לז. ד״ה ומכאן). והברך משה (ד״ה וה״ה) כתב, אחר שהברייתא משמיעה לגבי ערלה שאפילו כשיש רק שתי חומרות אומרים טעם כעיקר, יש לומר שהוא הדין בכל התורה כשיש רק חומרא אחת אומרים טעם כעיקר.

יב. **אבל** החומרא ׳שאיסורו איסור עולם׳ אינה שייכת בערלה, שהרי רק פירות הגדלים בשלש השנים הראשונות אסורים, אבל פירות הגדלים לאחר מכן מותרים. רש״י (ד״ה והוא). אמנם התוספות (ד״ה והוא) הקשו, שמה שהותר אחר שנה שלישית הוא האילן, והאילן לא נאסר מעולם אלא הפרי, והפרי שנאסר אסור לעולם, שלא פוקע איסורו אחרי שלש שנים. על כן ביאר רבינו תם (נמוס׳ שם), שהחומרא הנוספת בערלה [מלבד שאסורה בהנאה] היא ׳איסור עולם׳, דהיינו שהפרי שנאסר אסור לעולם, אבל החומרא ש׳אין היתר לאיסורו׳ אינה בערלה, שכן לפירות ׳נטע רבעי׳ של השנה הרביעית [שאף היא מענין ׳ערלה׳, ראה בתוספות רבינו פרץ (לעיל ע״ח ד״ה והוא הדין)] יש היתר אכילה בתוך ירושלים או על ידי חילול [וראה בשער המלך (מאכלות אסורות פי״י הט״ז) שהוכיח מכמה מקומות שנטע רבעי מותר בהנאה, וכתב, שאפשר לומר שכוונת רבינו תם היא שנטע רבעי אסור בהנאה אחר זמן הביעור, שאז הוא טעון שריפה]. וראה עוד בתוס׳ (שם), פירושי ר״י מהו ׳היתר לאיסורו׳, ו׳איסורו איסור עולם׳.

יג. **להלן** תבאר הגמרא את שיטתם.

יד. **וראה** במשנה במסכת נזיר (לד:) שלימד רבי עקיבא ששיעור שתיית יין בנזיר הוא כזית. ואיך משערים כזית ביין שהוא משקה, ממלא כלי ביין עד שפתו, ונותן זית לתוך הכלי, והמשקה היוצא הוא כזית, כמבואר בתוספתא (נזיר פ״ד ה״ח). רש״י (ד״ה דילמא).

טו. **המפרש** (נזיר לז. ד״ה וכי). והתוספות (שם ד״ה וכי) ביארו, שאין זה קל וחומר גמור אלא רק גילוי מילתא שטעם כעיקר בכל התורה, ואין זה כמו שאר קל וחומר שבא ללמד דין מחודש. וראה בחידושי הרי״מ (לעיל מג: ד״ה או י״ל) מה שביאר בדבריו. ורבי עקיבא איגר (נזיר לח: נמוס׳ ד״ה והא) תירץ על פי מה שכתב המגיד משנה (מאכלות אסורות פי״ב ה״ח), שבמקום שאנו יודעים את עיקר האיסור אפשר ללמוד בקל וחומר שיענש עליו, וכיון שחצי שיעור אסור מן התורה אפשר ללמוד בקל וחומר שלוקים עליו כשהיתר מצטרף לאיסור. ובשפת אמת (ד״ה שאם) כתב ליישב, על פי מה שכתב המהרש״א בסנהדרין (סד: ד״ה ומזרעך) שהטעם שאין עונשין מן הדין הוא שכיון שעשה עבירה חמורה יותר אינו מתכפר בעונש המפורש בעבירה הקלה ממנה, אם כן כאן לא שייך טעם זה, שהרי אי אפשר לומר שהעונש על הטעם יהא חמור מהעונש על העיקר, וכיון שעל העיקר אינו אלא במלקות, הוא הדין שעל הטעם יהא רק במלקות. והוסיף, שלדעת הראשונים (המאור לעיל מג. מיסוד מסמו לרמב״ד פ״ב ד״ה והני מילי, תורת הבית ג״ד ש״ח בשם מקנת מרכותינו בעלי המוסופות) שכיון שאין עונשים מן הדין אין לוקים על טעם כעיקר, צריך לומר שמה שאמרו מכאן אתה דן לכל איסורים, היינו לאיסור ולא למלקות.

טז. **רש״י** (ד״ה מערובת). והמהר״ם חלאווה (ד״ה קמ״ל) פירש, שכיון ששנה רבי עקיבא ׳פתו׳ סתם, משמע אפילו שהפת מרובה ואין כזית יין בכדי אכילת פרס, ובא להשמיענו שמכל מקום חייב משום טעם כעיקר.

הגמרא בנזיר (לז.) תירצה, שיש לומר שרבי עקיבא בא להשמיענו שחייב על כזית יין, ולא כדעת תנא קמא שאמר שאינו חייב עד שישתה רביעית יין. וכתב החמדת שלמה (שו״ת יו״ד סי׳ טו אות ג) שיש לפרש שכוונת תירוץ הגמרא כאן הוא כפי מה שאמרו בנזיר, שרבי עקיבא בא להשמיענו שחייב על כזית יין ולא כתנא קמא הסובר שחייב רק על רביעית, אלא שהוקשה לגמרא כאן שאם כן למה אמר רבי עקיבא דבריו באופן ששרה פתו, ולא חידש דין זה בסתם ששיעור שתיה בנזיר כזית. ומתרצת הגמרא שבא להשמיענו שהנזיר חייב על שתיית יין אף כשהוא בתערובת, ואגב כן שמענו שהנזיר חייב על כזית יין ולא כתנא קמא שאמר שאינו חייב עד שישתה רביעית יין, שאם היה חייב רק על רביעית יין לא היינו מחייבים אותו אלא אם שתה את היין בכדי שתיית רביעית [כמבואר בשולחן ערוך (או״ח סי׳ תריג ס״י)], וכשהוא מעורב בפת אי אפשר לשתותו בכדי שתיית רביעית, שהפת הוא פי שנים מהיין [כמו שמשמע בתוספות (נזיר לו: ד״ה וכזית)], אלא על כרחך שהנזיר חייב על שתיית כזית יין. ודבר זה הוכיח

עין משפט נר מצוה

יג א ב מיי׳ פ״ה מהל׳ נזיר הל׳ ה:

רבינו חננאל

שאינם מיני תבואות. **ומותבי׳ תוב** שתי קופות של חולין ושל תרומה ולפניהם שתי סאין אחת של תרומה ונפלו אלו לתוך אלו מותרין שאני אומר חולין לתוך חולין נפלו ואי כזית בכדי אכילת פרס מדאורייתא מצטרף כל ספק דאורייתא לחומרא אמאי תאני שאני אומר חולין לתוך נפלו נמצא מיקל. **ומשני׳** כי תניא ההיא בתרומה בזמן הזה שהיא מדרבנן. **ואקשינן** מדרך אחרת ומשרת להיתר מצטרף לאיסור הוא דאתא ההוא מיבעי ליה לכדתניא משרת ליתן טעם כעיקר שאם שרה ענבים במים ויש בהן טעם יין אסור. **ומכאן** אתה דן לכל התורה כולה. **ומה נזיר שאין איסורו איסור עולם** אלא עד מלאת ימי נזרו בלבד. **ואין הנאת** היין עליו אסורה אלא שתייתו בלבד. [**ויש היתר לאיסורו**] ואפי׳ זה היין בעצמו שנאסר לו אחר מלאת ימי נזרו הוא מותר בו שנא׳ (במדבר ו׳ כ׳) ואחר ישתה הנזיר יין. עושה משרת ענבים שאין בו אלא טעם יין כענבים עצמן. **כלאים שאיסורן איסור עולם** שנא׳ (ויקרא י״ט י״ט) את חקותי תשמרו חקים שחקקתי לך כבר כי באיסורן הן לעולם ואיסורן איסור הנאה דכתיב (דברים כ״ב ט) פן תקדש המלאה הזרע ודרשי׳ לה תוקדש תוקד אש. **ואין היתר לאיסורו** דלשריפה אזיל. אינו דין שיהיה בו טעם כעיקר. **והוא הדין** [**לערלה**] **בשתים** שאיסורן איסור הנאה שנא׳ (ויקרא י״ט כ״ג) ערלים לא יאכל ודרשי׳ ביה אחד איסור הנאה ואחד איסור אכילה ואין היתר לזה האילן באלו שני ערלה כלל לא בו ולא בפירותיו אבל אחר כן מותר הפירות והאילן והרי משרת להכי הוא דאתא. **ומשני רבי יוחנן** זו הברייתא לרבנן היא ואני לא אמרתי אלא אליבא דרבי עקיבא דתניא רבי עקיבא אומר אפילו שרה פתו ביין ואכל כזית מפת ומיין חייב. **אבל** הא דתנן ר׳ עקיבא אומר אפי׳ שרה פתו ביין ויש בו כדי לצרף כזית אסור דחריה היא. ודחי׳ ממאי דחצי זית פת וחצי זית יין עלייהו דמצטרפי ואסור דלמא כזית מיין לחודיה קאמר וקמ״ל אע״ג דליתיה היין לחודיה במקום אחד כיון דאית ביה שיעור לאיצטרופי כזית אסור: אהח 19/06/2018 **רי׳ ורבי עקיבא** דמפיק כל משרת להיתר מצטרף לאיסור ליתן טעם כעיקר שאסור מנא ליה. **ואמר מבשר וחלב** שאין בחלב אלא טעם בשר וכן בבשר טעם חלב ואסירי כך כל התורה טעם כעיקר אסור. **ורבנן האי חדוש הוא** דאי תרו לבשר כולי יומא בחלב שרי ואי מבשל להו בהדי הדדי אסירי ומאי שנא בישול משריה אלא חידוש הוא. **ור׳ עקיבא** מחידוש היכי

מסורת הש״ס עם הוספות

ס) נזיר [לד:] לו. שבועות כה:, ג) חולין קח., ג) עיין תוס׳ ע״ז סז: ד״ה ואידך, ד) [עבודה זרה עה: נזיר לז: ע״ס], ה) נזיר ה., ו) לעיל כג., ז) פ״ד ה״א, ח) חולין קח., ט) ע״ז סז:, י) עי׳ פי׳ הרא״ש ערלה פרק ב מ״ג, כ) [מנחות סח.], ל) סוטה מג:, מ) כתובות עד:, נ) עיי׳ תוס׳ נזיר לז: ד״ה מגיעולי.

הגהות הב״ח

(ס) רש״י ד״ה מילוס הוא וכו׳ שמינו מלוי כה״ג נשמר:

הגהות וציונים

ס] עבודה זרה סז ע״ב ע״ש איפכא ר״ה ברי׳ דרב חייא (גליון): ג] [צ״ל התרת] (גליון): ג] [ועיין תוספות חולין קח ע״א ד״ה מבשר וכו׳ כתבו דאביי חזר בו] (גליון):

משנת ראשונים

והוא הדין לערלה בשתים. שפירותיה באיסור עולם ואיסורן איסור הנאה ומ״מ אין עבירה בנטיעתם, ומעתה כל שכן באיסורי כרת כגון חלב ודם וכיוצא בו. [**מאירי, נזיר לז.**]

לאו טעמא בעלמא הוא ואסור. מצאתי בתוס׳ דמשום איסור החלב קרי ליה לבשר בחלב טעמו ולא ממשו דבחלב אין יכול להיות בו אלא טעם ואעפ״כ הוא אסור אבל בבשר אפשר להיות כעיקר דממשו של חלב שנבלע החלב בתוך הבשר. [**הרשב״א, חולין צח:**]

דאי תרו ליה כולי יומא בחלבא שרי. ואפי׳ צונן בלח, צונן בולע כדאמר בשר בחלב חידוש הוא. דאי תרי ליה כולי יומא בחלבא שרי מן התורה, וזהו החידוש דשרי אע״ג דבולע. [**מחזור ויטרי סי׳ סו**]

פירוש כולי יומא יום ולילה, דאי יומא ממש נתת דבריך לשיעורין יש יום קצר ויש יום ארוך, כך כתב רבינו מאיר. [**רבינו יהוחם תולדות אדם וחוה, נתיב טו חלק ה**]

בשיל ליה בשולי אסור. טעמא מדאפיק רחמנא איסור אכילה בלשון לא תבשל, אלמא לא הקפידה תורה אלא בבישול. [**יראים סי׳ סג**]

לא אסרה תורה אלא בקדירה בת יומא. דוקא דידעינן בה דהות בת יומא, אבל ספקא מותר בדיעבד, דסתם כליהם של גוים אינם בני יומן כדאיתא בסוף מכילתין (עה:). [**הריטב״א, עבודה זרה סח.**]

מגיעולי נכרים גמר לכל התורה כולה דהא גיעולי נכרים טעמא בעלמא הוא וכתיב (במדבר ל״א כ״ג) כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש ותניא דברים שנשתמש בהן על ידי חמין כגון יורות וקומקמוסין ומחמי חמין מגעילן ומטבילין כו׳ וקתני בסיפא וכלן שנשתמש בהן עד שלא הטביל ולא הגעיל ולא ליבן אסור ואוקימנא למאן דתאני נותן טעם לפגם אסור. **ורבנן בכל התורה כולה נותן טעם לפגם שרי** דילפינן מנבלה דכתיב בה (דברים י״ד כ״א) תתננה ואכלה וכתיב בטריפה (שמות כ״ב ל׳) לכלב תשליכון אותו ודייקי׳ מינה אם נפגמה ונפסלה מלאכל הכלב פרחה ממנה תורת טומאת נבלה וגיעולי נכרים כיון דנותן טעם לפגם מותר והכא כתיב אסור חידוש הוא ומחידוש לא גמרי׳. **ורבי עקיבא אומר אינו חידוש** כדרב חייא בריה דרב הונא דאמר לא אסרה תורה אלא קדרה בת יומה דנותן טעם לשבח הוא. **ורבנן** אפילו קדרה בת יומה אי אפשר דלא פגמה פורתא ומפורש בע״ז. **ותוב אקשי׳** ורבי עקיבא למה לא למד לתורה כולה מיהא נמי הכי משרת להיתר

מד: **והוא** הדין לערלה בשתים. וכן תמרינן בפ״ק דקדושין (דף לח.) גבי חדש ופ״ה דערלה אין איסורו איסור עולם לחמר שלש מותר וקשה מה שמותר לחמר שלש היינו המילן והחילן לא נאסר מעולם רק הפרי והפרי אין לו היתר ור״ת פי׳ הוא הדין לערלה בשתים היינו בשנת חרבע[ס] דים היתר לאיסורו על ידי פדייה או להניח לירושלים ור״י מפרש לנזיר וחדש אין איסורן איסור עולם שהגדל מן הגפן לחר השלמת נזרו לא חל עליו איסור וכן חדש היולא מקנה השיבולת לחר הנאת העומר לא חל עליו איסור כיון שהשרים קודש העומר וכן ערלה לחר ג׳ שנים היולא ממנו אין איסורו אל עליו ויש היתר לאיסורו יש לפרש כפ״ה שנזיר תוך זמנו יש לו היתר על ידי שאלה וחדש נמי לר׳ יהודה לחמר[ע] יום הגף כולו אסור יש לו היתר תוך זמנו על ידי עומר וערלה אין לה היתר תוך זמנה וילדה נזקיקה לבטלה[פ] אין זה אילן לערלה לפנים חדשות נמו לכאן ועוד מפר״י שהפרי של חדש שנאסר כבר וכן היולא מן הגפן קודש השלמת נזירות יש להן היתר בהשלמת זמן האיסור אבל ערלה וכלאים הפרי שנאסר אין לו היתר ופירוש זה נראה עיקר לאין צריך להעמיד כר׳ יהודה ואין להקשות לפי׳ זה אמאי לא אשיב יש היתר לאיסור ויהא ג׳ בערלה דים לומר דלא סבר כר׳ יהודה אלא האיר המזרח מתיר ונזיר נמי אי מתשיל אין זה היתר לבבר שנאסר שהאכס עוקר הבבר מעיקרו[מ] ונמצא שלא נאסר מעולם אבל לפי׳ קמא ה״מ לאחשובי מה שהפרי עצמו נאסר לעולם והיה מולא בערלה שלש:

ודילמא מיין לאחודיה. ולשון לערף אחי שפיר לומר לערף היין הבלוע בתוכו:

ורבנן מבשר בחלב לא גמרינן דאחידוש הוא. תימה לרשב״ם אחינא לרבא אלא לאחיי דאחי ליה בפרק כל הבשר (חולין דף קח.) דבשר בחלב לאו אחידוש הוא אלא מדאי אחי ליה למילף מנזיר לטעם כעיקר[ג]:

אלא יליף מגיעולי נכרים. הקשה ה״ר יוסף היכי יליף רבי עקיבא טעם כעיקר בנזיר מגיעולי נכרים הא נזיר קל מכל איסור שבתורה שאין איסורו איסור עולם ויש היתר לאיסורו ואי׳ דבאחין נמי יש בהן בלועות מיין ואסורים לנזיר[נ]: **ורבנן** קדירה בת יומא נמי אי אפשר דלא פגמה פורתא. ואפ״ה אסר הכתוב אם כן ליכא למיפלוגי בין בת יומא לשאין בת יומא וכולהו אסורים ור״ע סבר קדירה בת יומא לא פגמה כלל אבל שאין בת יומא דפגמה שרי דנ״ט לפגם מותר דגמר מנבילה וה״נ סבר ר״ש בפרק בחרא דאסכת ע״ז (דף סז:) ור״מ פליג עליה התם וסבר נ״ט לפגם אסור דגמר מגיעולי נכרים דאסכת אע״ג דנ״ט לפגם הוא לחפילו קדירה בת יומא אי אפשר דלא פגמה פורתא וגיעולי נכרים לאו אחידוש הוא ומה שהתיר הכתוב אע״ג דנסרות מעיקרא ולרבי מאיר מצי למילף נמי מגיעולי נכרים לטעם כעיקר כיון דלאו אחידוש הוא ואיכא השתא שלש אחלוקות בדבר:

משוס

ומתקלקל, ואו לא משבחת לאוכל שהיא נפלטת לאוכו: **בת יומא.** שבישל בה הנכרי בו ביום: **דלא פגמה פורתא.** מטעם הכלי נפגמה הבליעה: **מדרבנן נשמע לר״ע.** לרבי יוחנן פריך, דאמר לעיל כל איסורים שבאורה אין היתר מצטרף לאיסור אוך מאיסורי נזיר ואוקימנא כר״ע, מכלי לר״ע שמעינן ליה לאמר באיסורי נזיר היתר מצטרף לאיסור ובשאר איסורי לא אמרינן לה אחי מידי, ור׳ יוחנן אמאי לא אמר דכי היכי דאית ליה באיסורי נזיר אית ליה נמי בשאר איסורי, הא ממאי דשמעינן להו לרבנן בטעם כעיקר מנינן למשמע מינה נמי דעתיה דר״ע בהיתר מצטרף לאיסור: **לאו אמרי רבנן בו׳.** וקא אמרי נמי הכי בשאר איסורי, לר״ע נמי דמפיק לה להיתר מצטרף לאיסור אית ליה למימר נמי אית ליה מכאן אתה דן לכל התורה כולה: **אמר ליה.** כיון דמוקי ליה ר״ע להיתר מצטרף לאיסור לא מנינן למימר מכאן אתה דן:

משוס

א ליתן טעם כעיקר שאם שרה ענבים במים ויש בהן טעם יין חייב מכאן אתה דן לכל התורה כולה ומה נזיר שאין איסורו איסור עולם ואין איסורו איסור הנאה ויש היתר לאיסורו עשה בו טעם כעיקר כלאים שאיסורו איסור עולם ואיסורו איסור הנאה ואין היתר לאיסורו אינו דין שיעשה טעם כעיקר והוא הדין לערלה בשתים הא מני רבנן היא ורבי יוחנן דאמר כרבי עקיבא. הי ר״ע אילימא ר״ע דמתני׳ דתנן[פ] רבי עקיבא אומר ב נזיר ששרה פתו ביין ויש בו לצרף כדי כזית חייב וממאי דמפת ומיין דילמא מיין לחודיה וכי תימא מיין לחודיה מאי למימרא הא קמ״ל דאע״ג דתערובת אלא ר״ע דבריתא דתניא ר״ע אומר נזיר ששרה פתו ביין ואכל כזית מפת ומיין חייב. ור״ע טעם כעיקר מנא ליה יליף מבשר בחלב לאו טעמא בעלמא הוא ואסור הכא נמי לא שנא[ג] ורבנן מבשר בחלב לא גמרינן דחידוש הוא ומאי חידוש אילימא דהאי לחודיה והאי לחודיה שרי ובהדי הדדי אסור כלאים נמי האי לחודיה והאי לחודיה שרי ובהדדי אסור אלא דאי תרו ליה כולי יומא בחלבא שרי בשיל ליה בשולי אסור ור״ע נמי בשר בחלב ודאי חידוש הוא אלא יליף מגיעולי נכרים גיעולי נכרים לאו טעמא בעלמא הוא ואסור הכא נמי ל״ש ורבנן גיעולי נכרים נמי חידוש הוא דהא[ג] כל נותן טעם לפגם מותר דגמרינן מנבילה והכא אסור ורבי עקיבא כדרב חייא ברי״ד דרב הונא[פ] דאמר לא אסרה תורה אלא[ס] בקדירה בת יומא הלכך לאו נותן טעם לפגם הוא ורבנן קדירה בת יומא נמי לא אפשר דלא פגמה פורתא. א״ל רב אחא בריה דרב אויא לרב אשי מדרבנן נשמע לרבי עקיבא מי לא אמרי רבנן משרת ליתן טעם כעיקר מכאן אתה דן לכל איסורין שבתורה לרבי עקיבא נמי משרת להיתר מצטרף לאיסור מכאן אתה דן לכל איסורין שבתורה כולה א״ל

משום

אוֹמֵר, נָזִיר שֶׁשָּׂרָה פִּתּוֹ בַּיַּיִן, וְאָכַל כַּזַּיִת מִפַּת וּמִיַּיִן, חַיָּיב[יז]. הרי מפורש בברייתא שלדעת רבי עקיבא היתר מצטרף לאיסור.

הגמרא מבררת מנין לרבי עקיבא שטעם כעיקר:
שואלת הגמרא, **וְרַבִּי עֲקִיבָא** הלומד מ'משרת' שהיתר מצטרף לאיסור, **טַעַם כְּעִיקָּר מְנָא לֵיהּ** - מנין הוא לומד לחייב על טעם בלבד שאין בו מעיקר האיסור, וכגון על מים ששרו בהם ענבים[יח]. משיבה הגמרא, רבי עקיבא **יָלִיף** - לומד, דין טעם כעיקר **מִבָּשָׂר בֶּחָלָב** - ממה שאסרה תורה לאכול בשר שנתבשל בחלב, וכי **לָאו טַעֲמָא** של חלב **בְּעָלְמָא הוּא** שיש בבשר[יט], **וְאַף עַל פִּי כֵן אָסוּר** לאכול את הבשר, **הָכָא נַמִּי לָא שָׁנָא** - גם כאן, בשאר איסורי תורה, אין הבדל, וטעם של איסור דינו כעיקר האיסור, ולא צריך ללמוד דין זה מ'משרת' האמור בנזיר, ויש ללמוד מ'משרת' שהיתר מצטרף לאיסור[כ].

הגמרא מבארת מהו הטעם של רבנן שאינם לומדים טעם כעיקר מבשר בחלב:
וְרַבָּנָן הוצרכו ללמוד שטעם כעיקר מ'משרת' ולא למדוהו מבשר בחלב, משום שלדעתם **מִבָּשָׂר בֶּחָלָב לָא גָּמְרִינַן** - לא ניתן ללמוד, משום **דְּחִידּוּשׁ הוּא** - כל איסורו תמוה ומחודש, שאין מצוי כמותו בשאר איסורים, ולכן אין למדים מהלכותיו לשאר איסורים, וכגון לענין דין טעם כעיקר, שכשם ששאר החידושים שבו אינם נוהגים בשאר איסורים, כך גם טעם כעיקר אין ללמוד ממנו שינהג בשאר איסורים.

מבררת הגמרא, **וּמַאי חִידּוּשׁ** - ואיזה חידוש יש בו שאין בשאר איסורי תורה. **אִילֵימָא דְּהַאי לְחוּדֵיהּ וְהַאי לְחוּדֵיהּ שָׁרֵי** - אם נאמר שהחידוש הוא שבשר בפני עצמו וחלב בפני עצמו מותרים באכילה, **וּבַהֲדֵי הֲדָדֵי אָסוּר** - וכאשר שניהם מעורבים זה בזה אסורים, ודבר זה לא מצאנו בשאר איסורים, והרי באיסור **כְּלָאַיִם**, כגון לבישת בגד מצמר ופשתים[כא], או חרישה בשור וחמור[כב], **נַמִּי** - גם מצאנו דבר זה, **הַאי לְחוּדֵיהּ וְהַאי לְחוּדֵיהּ שָׁרֵי** - כל דבר בפני עצמו [כגון בגד העשוי מפשתן בלבד, או חרישה בשור לבדו] מותר, **וּבַהֲדֵי הֲדָדֵי אָסוּר** - וכאשר שני המינים ביחד אסור, ואם כן חידוש כשל בשר בחלב נמצא גם בעוד איסור.

משיבה הגמרא, **אֶלָּא** החידוש בבשר בחלב הוא, **דְּאִי תָּרוּ לֵיהּ כּוּלֵּי יוֹמָא בַּחֲלָבָא שָׁרֵי** - מותר לשרות את הבשר בחלב יום שלם, ומותר לאכול את הבשר אף על פי שנתן החלב טעם בבשר, שלא אסרה התורה בשר בחלב אם לא נתבשלו יחד[כג], אבל **בָּשִׁיל לֵיהּ בַּשּׁוּלֵי אָסוּר** - אסור לבשל בשר בחלב, ואם בישלו אסור באכילה[כד], וזה חידוש שאינו נמצא בעוד איסור[כה], ולכן אין רבנן למדים שטעם כעיקר מבשר בחלב לשאר איסורים.

הגמרא חוזרת לדעת רבי עקיבא:
שואלת הגמרא, **וְרַבִּי עֲקִיבָא נַמִּי** - כיצד הוא לומד שטעם כעיקר מבשר בחלב, הלא גם לדעתו **בָּשָׂר בֶּחָלָב וַדַּאי חִידּוּשׁ הוּא**. משיבה הגמרא, אכן רבי עקיבא אינו לומד שטעם כעיקר בשאר איסורים מבשר בחלב, **אֶלָּא יָלִיף מִגִּיעוֹלֵי נָכְרִים**[כו] - ממה שאסרה התורה את פליטתם של כלי עובדי כוכבים[כז], שאם בישל ישראל בקדירה שבישל בה גוי, התבשיל אסור, משום שבלוע בקדירה מהתבשיל הטרף של הגוי, וכשהישראל מבשל בה נפלט ממנה הטעם ונכנס לתוך תבשיל הישראל. וכי **גִּיעוֹלֵי נָכְרִים לָאו טַעֲמָא** של טריפה **בְּעָלְמָא הוּא** שיש בהם בלא ממשות, **וְאַף עַל פִּי כֵן הוּא אָסוּר**, **הָכָא נַמִּי** בשאר איסורי תורה **לָא שָׁנָא**, וטעם של איסור דינו כעיקר האיסור, ולא צריך ללמוד דין זה מ'משרת' האמור בנזיר, ויש ללמוד מ'משרת' שהיתר מצטרף לאיסור[כח].

כא. שנאמר בכתוב (ויקרא יט יט) 'ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך'.

כב. שנאסר בכתוב (דברים כב י) 'לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו'.

כג. בגמרא (חולין קטו:) למדו ממה שנאמר שלוש פעמים בתורה 'לא תבשל גדי בחלב אמו' (שמות כג יט, שם לד כו, דברים יד כא), אחד לאיסור בישול, ואחד לאיסור אכילה, ואחד לאיסור הנאה, כלומר שאסור לבשלם יחד, ואם נתבשלו יחד נאסרים באכילה והנאה. אמנם חכמים אסרו כל אכילת בשר בחלב, אף שלא על ידי בישול. רש"י (ד"ה תרו).

כד. ואף על הבישול עצמו עובר. רש"י (ד"ה בישול).

כה. בכל איסורים שבתורה אף שצונן אינו בולע, מכל מקום אם שרו את האיסור עם דבר היתר יום שלם נאסר מטעם כבוש [כמו שאמר שמואל (חולין קיג:) שכבישה מבליעה כבישול], ובבשר בחלב חידוש הוא שאינו נאסר אלא דרך בישול. רא"ש (עבודה זרה פ"ה סי' יח) בשם ריצב"א [וראה קרן אורה (זבחים לג. ד"ה דמי תרי) שמלשון התוספות (חולין קח. ד"ה למדוש) משמע שאף לדעת האומר שכבוש אינו כמבושל (חולין שם), מכל מקום בבשר בחלב היה צריך לאסור, שכיון שהחלב צלול והבשר שהוא רך שוהה בתוכו, בולע הבשר מהחלב]. וראה בנודע ביהודה (מהדו"ת יו"ד סי' לז ד"ה ומעתה), מה שכתב לפרש החידוש בבשר בחלב.

כו. 'גיעולי' הוא לשון הקאה ופליטה, שכשמבשלים בה היא פולטת בליעתה. רש"י (ד"ה גיעולי). והרמב"ם (פירוש המשניות, זבחים פי"ח מ"ח) פירש שהוא הסרת השמנונית הבלועה בכלי שהנפש גועלת אותה.

כז. כששבו ישראל ממלחמת מדין הביאו עמם כלי בישול שלקחו מהמדינים, ואמר להם אלעזר הכהן שציוה ה' 'כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר' (במדבר לא כג), והיינו שכלים אלו שבישלו בהם הגויים מאכלות אסורות, כשחוזר ישראל ומבשל בהם, אם לא הוכשרו קודם לכן על ידי הגעלה, פולטים בליעתם לתוך של ישראל, ואסרה תורה אף על פי שאין כאן אלא טעם בלבד, היינו טעם האיסור שנבלע בכלי, ולא ממשו. רש"י (ד"ה גיעולי). ומפי השמועה למדו שפסוק זה אינו מדבר אלא בטהרתם של הכלים מידי גיעולי נכרים ולא מידי טומאה, שאין לך טומאה שעולה על ידי האש, וכל הטמאים נטהרים בטבילה, וטומאת מת בהזאה וטבילה, ואין שם אש כלל. רמב"ם (מאכלות אסורות פי"ו ה"ה).

כח. לכאורה קשה איך ניתן ללמוד מגיעולי נכרים לנזיר דין טעם כעיקר, והלא נזיר קל משאר איסורים, שאין איסורו איסור עולם ויש היתר לאיסורו. ותירצו התוספות (ד"ה אלא), שכשאסרה התורה את כלי מדין נכלל בזה גם האיסור לנזירי ישראל להשתמש בכלים שנבלע בהם יין, ומזה יש להוכיח שגם בנזיר טעם כעיקר. והפלתי (סי' פז סק"ג) הקשה על תירוץ הגמרא, איך ניתן ללמוד מגיעולי נכרים לכל התורה שטעם כעיקר, והלא יתכן שנצטוו להגעיל משום הבליעות של בשר בחלב, שבזה לדברי הכל טעם כעיקר. וראה שם מה שתירץ, ובחוות דעת (שם סק"ח) דחה תירוצו, ויישב באופן אחר. ובאור חדש (ד"ה אלא) כתב, שלפי מה שכתבו התוספות (ד"ה אלא) שכשאסרה התורה את כלי מדין נכלל בזה גם האיסור לנזירי ישראל להשתמש בכלים שנבלע בהם יין, אם כן מיושב שלכך יש ללמוד טעם כעיקר בנזיר ושאר איסורים מגיעולי נכרים. ועוד רבי עקיבא ממה שחייבה תורה על משרת ענבים, דהיינו נזיר ששרה פתו ביין, שאם שיעורו ברביעית לא יוכל להתחייב כמו שנתבאר.

יז. ובעל כרחך מדובר באופן שלא נשרתה כל הפת ביין, וחייב משום 'היתר מצטרף לאיסור', שאילו באופן שנבלע היין בכל הפת אם כן נעשית הפת עצמה איסור משום 'טעם כעיקר', ולא היו רבנן חולקים על רבי עקיבא ופוטרים אותו, שהרי גם לדעתם 'טעם כעיקר'. רש"י (ד"ה מפת). ורש"י לשיטתו (לעיל מג: ד"ה קף) שהיתר מצטרף לאיסור כשאינם מעורבים, אבל לדעת התוספות (שם ד"ה כמאן) שהיתר מצטרף לאיסור דווקא כשהם מעורבים, יש לפרש שלרבנן החולקים על רבי עקיבא אינו חייב משום טעם כעיקר, משום שמדובר שנבלע חצי זית יין בתוך הפת, והטעם אינו עדיף מאילו היה היין בעין, שאין לוקים על חצי זית, ואינו לוקה אלא לרבי עקיבא משום שההיתר מצטרף לאיסור. על פי קרן אורה (נזיר לה: ד"ה ומכל מקום). וראה שם עוד (ד"ה הן אמת) שמצדד שבנזיר אף התוספות מודים שהיתר מצטרף לאיסור אפילו אם לא נתערב, מפני שבשעת האכילה מתערב בפיו הכל ביחד, ורק לגבי הקטרת שאור אמרו שאין לחייב כשאינם מעורבים.

יח. יש לעיין מנין לגמרא שאכן רבי עקיבא סובר שיש דין טעם כעיקר. וביארו התוספות (נזיר לז. ד"ה טעם) שמסתבר יותר לומר 'טעם כעיקר' מ'היתר מצטרף לאיסור', ואם לא היה רבי עקיבא לומד ממקום אחר שטעם כעיקר, ודאי היה לומד דין זה מ'משרת' ולא היה מעמידו להיתר מצטרף לאיסור, ולכך מבררת הגמרא מנין הוא דורשו. והפני יהושע (להלן מה. בתוס' ד"ה וע"ע) ביאר, שמלשון הכתוב 'משרת ענבים לא ישתה', משמע שהפסוק מדבר בשתיה ולא באכילה, והיינו שאם שרה ענבים במים לא ישתה המים, שאם מדובר בשורה פתו ביין ובא לומר שלא יאכל הלחם, היה צריך לומר 'לא יאכל', ואם לא שלמד רבי עקיבא דין טעם כעיקר ממקום אחר לא היה לומד מ'משרת' שהיתר מצטרף לאיסור. וראה ביאורים נוספים בילקוט ביאורים.

יט. פירש רש"י (ד"ה נמי) שהבשר בעינו, אלא שטעם החלב בלוע בו. והתוספות בעבודה זרה (סז. ד"ה ח"ר) הבינו מדבריו שם (סז: ד"ה טעמו), שחֶלב הבלוע בבשר נחשב טעמו של האיסור ולא ממשו. וכתבו שאין נראה כן, אלא שהחֵלב הבלוע בבשר נחשב ממשות האיסור ולא טעם. וכן כתב מהר"ם חלאווה (ד"ה נמי), וביאר שמה שאמרה הגמרא שבשר בחלב נחשב טעם בעלמא היינו שהחלב אסור [אף אם הוציאו ממנו את הבשר, ולא נותר בו אפילו שומן] מחמת טעם הבשר שנבלע בו.

כ. לכאורה קשה איך ניתן ללמוד מבשר בחלב לנזיר דין טעם כעיקר, והלא נזיר קל שאין איסורו איסור עולם ויש היתר לאיסורו כמו שאמרה הגמרא לעיל [וכן הקשו התוספות להלן (ד"ה אלא, הו"ד בהערה להלן על דברי הגמרא 'הכא נמי לא שנא') על הלימוד מגיעולי נכרים, ותירוצם שם אינו שייך לכאן]. וראה פני יהושע (ד"ה יליף) שיישב שהלימוד מבשר בחלב הוא גילוי מילתא בעלמא שהטעם חשוב כעיקר האיסור, הלכך יש ללמוד ממנו אף לאיסורים שאינם חמורים כבשר בחלב. וראה עוד בצל"ח (ד"ה יליף) שיישב באופן אחר.

כא. שנאסר בכתוב (ויקרא יט יט) 'ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך'.

עין משפט נר מצוה

יג א ב מיי' פ"ה מהל' נזיר הל' ה:

רבינו חננאל

שאינם מיני תבואות. **ומותבי' תוב** שתי קופות של חולין ושל תרומה ולפניהם שתי סאין אחת של תרומה ונפלו אלו לתוך אלו מותרין שאני אומר חולין לתוך חולין נפלו ואי כזית בכדי אכילת פרס מדאורייתא מצטרף כל ספק דאורייתא לחומרא אמאי תאני שאני אומר חולין לתוך חולין נפלו נמצא מיקל. **ומשני'** כי תניא ההיא בתרומה בזמן הזה שהיא מדרבנן. **ואקשינן** מדרך אחרת ומשרת להיתר מצטרף לאיסור הוא דאתא ההוא מיבעי ליה לכדתניא משרת ליתן טעם כעיקר שאם שרה ענבים במים ויש בהן טעם יין אסור. **ומכאן** אתה דן לכל התורה כולה. **ומה נזיר שאין איסורו איסור עולם** אלא עד מלאת ימי נזרו בלבד. **ואין הנאת** היין עליו אסורה אלא שתייתו בלבד. [**ויש היתר לאיסורו**] ואפי' זה היין בעצמו שנאסר לו אחר מלאת ימי נזרו הוא מותר בו שנא' (במדבר ו' כ') ואחר ישתה הנזיר יין. עושה משרת ענבים שאין בו אלא טעם יין כענבים עצמן. **כלאים שאיסורן איסור עולם** שנא' (ויקרא י"ט י"ט) את חקותי תשמרו חקים שחקקתי לך כבר כי באיסורן הן לעולם ואיסורן איסור הנאה דכתיב (דברים כ"ב ט) פן תקדש המלאה הזרע ודרשי' לה תוקדש תוקד אש. **ואין היתר לאיסורו** דלשריפה אזיל. אינו דין שיהיה בו טעם כעיקר. **והוא הדין** [**לערלה**] **בשתים** שאיסורן איסור הנאה שנא' (ויקרא י"ט כ"ג) ערלים לא יאכל ודרשי' ביה אחד איסור הנאה ואחד איסור אכילה ואין היתר לזה האילן באלו שני ערלה כלל לא בו ולא בפירותיו אבל אחר כן מותר הפירות והאילן והרי משרת להכי הוא דאתא. **ומשני רבי יוחנן** זו הברייתא לרבנן היא ואני לא אמרתי אלא אליבא דרבי עקיבא דתניא רבי עקיבא אומר אפילו שרה פתו ביין ואכל כזית מפת ומיין חייב. **אבל** הא דתנן ר' עקיבא אומר אפי' שרה פתו ביין ויש בו כדי לצרף כזית אסור דחזיה היא. ודחי' ממאי דחצי זית פת וחצי זית יין עלייהו דמצטרפי ואסור דלמא כזית מיין לחודיה קאמר וקמ"ל אע"ג דליתיה היין לחודיה במקום אחד כיון דאית ביה שיעור לאיצטרופי כזית אסור: אהה"ח 19/06/2018 **רי' ורבי עקיבא** דמפיק כל משרת להיתר מצטרף לאיסור ליתן טעם כעיקר שאסור מנא ליה. **ואמר מבשר וחלב** שאין בחלב אלא טעם בשר וכן בבשר טעם חלב ואסירי כך כל התורה טעם כעיקר אסור. **ורבנן האי חדוש הוא** דאי תרו לבשר כולי יומא בחלב שרי ואי מבשל להו בהדי הדדי אסירי ומאי שנא בישול משריה אלא חידוש הוא. **ור' עקיבא** מחידוש היכי

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) נזיר [לד:] לו. שבועות כה:, ג) חולין קח., ג) ע"ין תוס' ע"ז סז: ד"ה ואידך, ד) [עבודה זרה עה: נזיר לו: ע"ש], ה) נזיר ה., ו) לעיל כג., ז) פ"ד ה"א, מ) חולין קח., ט) ע"ז סז:, י) עי' פי' הרא"ש ערלה פרק ב מ"ג, כ) [מנחות סה.], ל) סוטה מג:, מ) כתובות עד:, נ) עיי' תוס' נזיר לז: ד"ה מגיעולי.

הגהות הב"ח

(ג) רש"י ד"ה מילוס הוא וכו' שמיני מצוי כה"ג נמצר:

הגהות וציונים

ג] עבודה זרה סז ע"ב ע"ש איפכא ר"ה ברי' דרב חייא (גליון): ד] [צ"ל התרת] (גליון): ג] [ועיין תוספות חולין קח ע"א ד"ה מבשר וכו' כתבו דאביי חזר בו] (גליון):

משנת ראשונים

והוא הדין לערלה בשתים. שפירותיה באיסור עולם ואיסורן איסור הנאה ומ"מ אין עבירה בנטיעתם, ומעתה כל שכן באיסורי כרת כגון חלב ודם וכיוצא בו. [מאירי, נזיר לז.]

לאו טעמא בעלמא הוא ואסור. מצאתי בתוס' דמשום איסור החלב קרי ליה לבשר בחלב טעמו ולא ממשו דבחלב אין יכול להיות בו אלא טעם ואעפ"כ הוא אסור אבל בבשר אפשר להיות כעיקר דממשו של חלב שנבלע החלב בתוך הבשר. [הרשב"א, חולין צח:]

דאי תרו ליה כולי יומא בחלבא שרי. ואפי' צונן בלח, צונן בולע כדאמר בשר בחלב חידוש הוא. דאי תרי ליה כולי יומא בחלבא שרי מן התורה, וזהו החידוש דשרי אע"ג דבולע. [מחזור ויטרי סי' סו]

פירוש כולי יומא יום ולילה, דאי יומא ממש נתת דבריך לשיעורין יש יום קצר ויש יום ארוך, כך כתב רבינו מאיר. [רבינו יהוחם תולדות אדם וחוה, נתיב טו חלק ה]

בשיל ליה בשולי אסור. טעמא מדאפיק רחמנא איסור אכילה בלשון לא תבשל, אלמא לא הקפידה תורה אלא בבישול. [יראים סי' סג]

לא אסרה תורה אלא בקדירה בת יומא. דוקא דידעינן בה דהות בת יומא, אבל ספקא מותר בדיעבד, דסתם כליהם של גוים אינם בני יומן כדאיתא בסוף מכילתין (עה:). [הריטב"א, עבודה זרה סח.]

מגיעולי נכרים גמר לכל התורה כולה דהא גיעולי נכרים טעמא בעלמא הוא וכתיב (במדבר ל"א כ"ג) כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש ותניא דברים שנשתמש בהן על ידי חמין כגון יורות וקומקמוסין ומחמי חמין מגעילן ומטבילין כו' וקתני בסיפא וכלן שנשתמש בהן עד שלא הטביל ולא הגעיל ולא ליבן אסור ואוקימנא למאן דתאני נותן טעם לפגם אסור. **ורבנן בכל התורה כולה נותן טעם לפגם שרי** דילפינן מנבלה דכתיב בה (דברים י"ד כ"א) תתננה ואכלה וכתיב בטריפה (שמות כ"ב ל') לכלב תשליכון אותו ודייקי' מינה אם נפגמה ונפסלה מלאכל הכלב פרחה ממנה תורת טומאת נבלה וגיעולי נכרים כיון דנותן טעם לפגם מותר והכא כתיב אסור חידוש הוא ומחידוש לא גמרי'. **ורבי עקיבא אומר אינו חידוש** כדרב חייא בריה דרב הונא דאמר לא אסרה תורה אלא קדרה בת יומה דנותן טעם לשבח הוא. **ורבנן** אפילו קדרה בת יומה אי אפשר דלא פגמה פורתא ומפורש בע"ז. **ותוב אקשי'** ורבי עקיבא למה לא למד לתורה כולה מיהא נמי הכי משרת להיתר

והוא הדין לערלה בשתים. וכן תמרינן בפ"ק דקדושין (דף נח.) גבי חדש ופ"ה לערלה אין איסורו איסור עולם לחמר שלש מותר וקשה מה שמותר לחמר שלש היינו המילון והמילון לא נאסר מעולם רק הפרי והפרי אין לו היתר ור"ת פי' הוא הדין לערלה בשתים היינו בשנת שרבע[ו] דים היתר למיסורו על ידי פדייה או להניח לירושלים ור"י מפרש לנזיר וחדש אין איסורן איסור עולם שהגדל מן הגפן אחר השלמת נזרו לא חל עליו איסור וכן חדש היונח מקנה השיבולת אחר הנמת העומר לא חל עליו איסור כיון שהשרים קודם העומר וכן ערלה אחר ג' שנים היונח ממנו אין איסורו חל עליו ויש היתר למיסורו ים לפרש כפ"ה שנזיר תוך זמנו ים לו היתר על ידי שמלה וחדש נמי לר' יהודה דאמר [ב] יום הגף כולו אסור ים לו היתר תוך זמנו על ידי עומר וערלה אין לה היתר תוך זמנה וילדה נזקיקה לשלה[ג] אין זה חילון לערלה דפניס חדשות נמו לכאן ועוד מפר"י שהפרי של חדש שנאסר כבר וכן היונח מן הגפן קודם השלמת נזירות ים להן היתר בהשלמת זמן האיסור אבל ערלה וכלאים הפרי שנאסר אין לו היתר ופירוש זה נראה עיקר לאין צריך להעמיד כר' יהודה ואין להקשות לפי' זה אמאי לא תניא ים היתר לאיסור בשלה ובעומר ויהא ג' בערלה דים לומר דלא שבר כר' יהודה אלא האיר המזרח מתיר ונזיר נמי אי מתשיל אין זה היתר לדבר שנאסר שהחכם עוקר הגדר מעיקרו[מ] ונמצא שלא נאסר מעולם אבל לפי' קמא ה"מ לאחשוני מה שהפרי עצמו נאסר לעולם והיה מונח בערלה שלש:

ודילמא מיין לחודיה. ולשון לצרף אחי שפיר לומר לצרף היין הבלוע בתוכו:

ורבנן מבשר בחלב לא גמרינן דחידוש הוא. תימה לרשב"ם התינח לרבא שלא לאחיי ליה בפרק כל הבשר (חולין דף קח.) דבשר בחלב לאו חידוש הוא אחמיר מיסורין לצרף היתר לזיל מנזיר לטעם כעיקר[ג]:

אלא יליף מגיעולי נכרים. הקשה ה"ר יוסף היכי יליף רבי עקיבא טעם כעיקר מנזיר מגיעולי נכרים הא נזיר קל מכל חיסור שבתורה שאין חיסורו חיסור עולם ויש היתר לחיסורו ותי' דבמדין נמי היו כליהן בלועות מיין וחסורים למזיר[ס]: **ורבנן** קדירה בת יומא נמי אי אפשר דלא פגמה פורתא. ואפ"ה חסר הכתוב חס כן ליכא למיפלוגי בין בת יומא לשאין בת יומא וכולהו חסורים ור"ע סבר קדירה בת יומא לא פגמה כלל אבל שאין בת יומא דפגמה שרי דנ"ט לפגם מותר דגמר מנבילה וה"נ סבר ר"ש בפרק בתרא דמסכת ע"ז (דף סז:) ור"מ פליג עליה התם וסבר נ"ט לפגם חסור דגמר מגיעולי נכרים דחסר הכתוב חע"ג דנ"ט לפגם הוא לחפילו קדירה בת יומא לי חפסר לא פגמה פורתא וגיעולי נכרים לאו חידוש הוא ומה שהחיר הכתוב נבילה מוקי לה בסרוח מעיקרא ולרבי מחיר מני למילף נמי מגיעולי נכרים לטעם כעיקר כיון דלאו חידוש הוא ואיכא השתא שלש מחלוקות בדבר:

משוס

ומתקלקל, ואו לא משבחת לאוכל שהיא נפלטת לחוכו: **בת יומא.** שבישל בה הנכרי בו ביום: **דלא פגמה פורתא.** מטעם הכלי נפגמה הבליעה: **מדרבנן נשמע לר"ע.** לרבי יוחנן פריך, דאמר לעיל כל חיסורים שבתורה אין היתר מצטרף לחיסור חוץ מחיסורי נזיר ומוקימנא כר"ע, מכדי לר"ע שמעינן ליה דאמר בחיסורי נזיר היתר מצטרף לחיסור ובשאר חיסורי לא חמרי ליה אמר לא חמר דכי היכי דאית ליה בחיסורי נזיר אית ליה נמי בשאר חיסורי, הא ממאי דשמעינן להו לרבנן בטעם כעיקר מנינן למשמע מינה נמי דעתיה דר"ע דהיתר מצטרף לחיסור: **לאו אמרי רבנן הכי.** וקא אמרי נמי הכי בשאר חיסורי, לר"ע נמי דמפיק לה להיתר מצטרף לחיסור אינא למימר נמי דאית ליה מכאן אתה דן לכל התורה כולה: **אמר ליה.** כיון דמוקי ליה ר"ע להיתר מצטרף לחיסור לא מנינן למימר מכאן אתה דן:

משוס

א ליתן טעם כעיקר שאם שרה ענבים במים ויש בהן טעם יין חייב מכאן אתה דן לכל התורה כולה ומה נזיר שאין איסורו איסור עולם ואין איסורו איסור הנאה ויש היתר לאיסורו עשה בו טעם כעיקר כלאים שאיסורו איסור עולם ואיסורו איסור הנאה ואין היתר לאיסורו אינו דין שיעשה טעם כעיקר והוא הדין לערלה בשתים הא מני רבנן היא ורבי יוחנן דאמר כרבי עקיבא. הי ר"ע אילימא ר"ע דמתני' דתנן [ד] רבי עקיבא אומר [ה] נזיר ששרה פתו ביין ויש בו לצרף כדי כזית חייב וממאי דמפת ומיין דילמא מיין לחודיה וכי תימא מיין לחודיה מאי למימרא הא קמ"ל דאע"ג דתערובת אלא ר"ע דבריתא דתניא ר"ע אומר נזיר ששרה פתו ביין ואכל כזית מפת ומיין חייב. ור"ע טעם כעיקר מנא ליה יליף מבשר בחלב לאו טעמא בעלמא הוא ואסור הכא נמי לא שנא [ו] ורבנן מבשר בחלב לא גמרינן דחידוש הוא ומאי חידוש אילימא דהאי לחודיה והאי לחודיה שרי ובהדי הדדי אסור כלאים נמי האי לחודיה והאי לחודיה שרי ובהדדי אסור אלא דאי תרו ליה כולי יומא בחלבא שרי בשיל ליה בשולי אסור ור"ע נמי בשר בחלב ודאי חידוש הוא אלא יליף מגיעולי נכרים גיעולי נכרים לאו טעמא בעלמא הוא ואסור הכא נמי ל"ש ורבנן גיעולי נכרים נמי חידוש הוא דהא [ז] כל נותן טעם לפגם מותר דגמרינן מנבילה והכא אסור ורבי עקיבא כדרב חייא בריה דרב הונא [ח] דאמר לא אסרה תורה אלא [ט] בקדירה בת יומא הלכך לאו נותן טעם לפגם הוא ורבנן קדירה בת יומא נמי לא אפשר דלא פגמה פורתא. א"ל רב אחא בריה דרב אויא לרב אשי מדרבנן נשמע לרבי עקיבא מי לא אמרי רבנן משרת ליתן טעם כעיקר מכאן אתה דן לכל איסורין שבתורה לרבי עקיבא נמי משרת להיתר מצטרף לאיסור מכאן אתה דן לכל איסורין שבתורה כולה א"ל

משוס

הגמרא מבארת מהו הטעם של רבנן שאינם לומדים טעם כעיקר מגיעולי נכרים:

וְרַבָּנָן שאינם למדים שטעם כעיקר מגיעולי נכרים והוצרכו ללמוד דין זה מ'משרת' האמור בנזיר, הוא משום שדין **גִּיעוּלֵי נָכְרִים נַמִּי** [-גם] **חִידּוּשׁ הוּא, דְּהָא** [-שהרי] **כָּל** דבר איסור **שנּוֹתֵן** במאכל היתר **טַעַם לְפָגָם** - טעם שפוגם את המאכל, **מוּתָּר** המאכל באכילה, **דְּגָמְרִינַן** - משום שאנו למדים שטעם פגום אינו אוסר, **מִנְּבֵילָה**, שנאמר בה (דברים יד כא) 'לֹא תֹאכְלוּ כָּל נְבֵלָה לַגֵּר אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה וַאֲכָלָהּ', ודורשים שנבילה הראויה לגר, כלומר שראויה לאכילה, הרי היא נחשבת נבילה שאסרתה תורה באכילה, אבל נבילה שהסריחה ואינה ראויה לגר מותרת[יט], **וְאילו הָכָא** - כאן בגיעולי נכרים, תבשיל הישראל **אָסוּר** אף שקדירת הנכרי נתנה בו טעם לפגם, שהרי אחר ששהה הטעם בדופן הכלי לילה אחד[כ] כבר הופג טעמו ונתקלקל[כא], ושוב אינו משביח את התבשיל שהוא נבלע בתוכו[כב], וכיון שדין גיעולי נכרים הוא חידוש אין למדים ממנו לשאר איסורים[כג].

מבארת הגמרא סברת רבי עקיבא:

וְרַבִּי עֲקִיבָא הלומד שטעם כעיקר מגיעולי נכרים, סובר **כְּדְרַב חִיָּיא בְּרֵיהּ דְּרַב הוּנָא, דְּאָמַר, לֹא אָסְרָה תּוֹרָה** משום גיעולי נכרים **אֶלָּא** תבשיל היתר שנתבשל **בִּקְדֵירָה בַּת יוֹמָא** - שבישל בה הגוי באותו היום, **הֶלֶךְ** הנפלט מן הקדירה **לָאו נוֹתֵן טַעַם לְפָגָם הוּא** אלא משביח את התבשיל, ועל כן דין גיעולי נכרים אינו חידוש ואפשר ללמוד ממנו לשאר איסורים.

חוזרת הגמרא לבאר סברת רבנן:

וְרַבָּנָן שאומרים שדין גיעולי נכרים חידוש הוא, סוברים ש**קְדֵירָה בַּת** **יוֹמָא נַמִּי לֹא אֶפְשָׁר דְּלָא פָּגְמָה פּוּרְתָּא** - גם קדירה שבישלו בה באותו היום, אי אפשר שהטעם הבלוע בה לא יפגם מעט[כד] מחמת טעמו של הכלי[כה], ואף על פי כן אסרה התורה גיעולי נכרים, ועל כן חידוש הוא ואין ללמוד ממנו לשאר איסורים שטעם כעיקר[כו].

★

נתבאר לעיל שרבי יוחנן שאמר (לעיל מג:) שהיתר מצטרף לאיסור באיסורי נזיר ולא בשאר איסורים שבתורה, אמר כן בדעת רבי עקיבא. הגמרא מקשה על דברי רבי יוחנן:

אָמַר לֵיהּ רַב אָחָא בְּרֵיהּ דְּרַב אַוְיָא לְרַב אַשִׁי, הרי רבי עקיבא אמר רק שבאיסורי נזיר היתר מצטרף לאיסור, ואילו בשאר איסורים הוא לא דיבר כלל, וכיון שכן קשה למה לא אמר רבי יוחנן שלרבי עקיבא לומדים מאיסורי נזיר לשאר איסורים שהיתר מצטרף לאיסור, הלא **מִדְּרַבָּנָן נִשְׁמַע לְרַבִּי עֲקִיבָא** - מדברי רבנן לענין טעם כעיקר נלמד את דעתו של רבי עקיבא לענין היתר מצטרף לאיסור, שהרי **מִי לָא אָמְרִי רַבָּנָן**, שהכתוב 'מִשְׁרַת' בא **לְיתֵּן** - ללמד **שטַעַם כְּעִיקָּר** באיסורי נזיר, **וּמִכָּאן אַתָּה דָּן לְכָל אִיפּוּרִין שֶׁבַּתּוֹרָה** שגם בהם יהיה טעם כעיקר, אם כן **לְרַבִּי עֲקִיבָא נַמִּי** - גם לרבי עקיבא הסובר ש'מִשְׁרַת' בא **לְלמד שֶׁהֵיתֵּר מִצְטָרֵף לְאִיפּוּר** באיסורי נזיר, יש לנו לומר שלדעתו **מִכָּאן אַתָּה דָּן לְכָל אִיפּוּרִין שֶׁבַּתּוֹרָה כּוּלָּהּ** שהיתר מצטרף לאיסור, ומדוע אמר רבי יוחנן שלדעת רבי עקיבא אין היתר מצטרף לאיסור בשאר איסורי תורה. מתרצת הגמרא, **אָמַר לֵיהּ** רב אשי לרב אחא בריה דרב אויא, לרבי עקיבא שמעמיד את 'משרת' שבנזיר להיתר מצטרף לאיסור, אי אפשר ללמוד ממנו לכל התורה שהיתר מצטרף לאיסור,

---

תירץ, שאם משום איסור בשר בחלב הרי כבר היו יודעים שצריך להכשיר את הכלים כיון שבבשר בחלב טעם כעיקר, ולא היה צריך הפסוק לצוותם על כך.

בט. כך נדרש בברייתא המובאת במסכת עבודה זרה (סז:). וכתב הפרי חדש (יו"ד סי' קג סק"ח), שהדרשה לא באה למעט פגומים ומאוסים מתחילה, כגון זבובים ויתושים, שאותם התורה אסרה אף על פי שהם מאוסים. וכתב עוד, שמכל מקום אסור לאכול נבילה שהסריחה, משום 'בל תשקצו' (ויקרא יא מג), ורק כשהיא מעורבת באוכל ואינה מאוסה מותר לאכלה, ושלא כדעת המנחת כהן (ספר המערכת ח"ו פ"ט) שאף בתערובת אסור לאכלה משום 'בל תשקצו'.

ל. רש"י (ד"ה והכא). וכן פירש רבינו תם (הו"ד תמוה' ע"ז עו. ד"ה נמ) שלינת לילה פוגמת, אבל כתב שדווקא אם עמדה כל הלילה בלא בישול, שאין ידוע מה גורם להפיג הטעם, תחילת הלילה או סופו או כולו, והמחמיר תבוא עליו ברכה. אמנם ה"ר ברוך כתב בספר התרומה (סי' עה, הו"ד תמוה' שם) שרק אחר שעברו עשרים וארבע שעות נפגם הטעם הבלוע בה, וכן כתב בהגהות אשרי (שם פ"ה סי' ט) בשם הרשב"ם. אולם הרמ"ה (הו"ד נריטב"א ע"ז שם: ד"ה ביאר, שקדירה בת יומא היינו קדירה חדשה [-בת יומה] שבישלו בה פעם אחת בלבד, והטעם שבה אינו נפגם גם לאחר זמן ואסור לעולם, אבל קדירה שבישלו בה כמה פעמים, הטעמים השונים שנבלעים בה פוגמים זה את זה, ומותרת אפילו ביום שבישלו בה.

לא. שהרי לא חילקה התורה בין כלים שבישלו בהם באותו יום לכלים שלא בישלו בהם באותו יום. שיטה לחכמי איוורא (מזיר לו: ד"ה ופריק). והחתם סופר (ע"ז שם: ד"ה ביאר, על פי מה שפירש רש"י על הפסוק (במדבר לא כג) 'אך את הזהב', שבא לומר להם שאף על פי שכבר נטהרו מטומאת מת, מכל מקום עדיין מנועים אתם מלהשתמש בהם עד אחר שתכשירו אותם מגיעולי נכרים, ואם כן הרי כבר עברו עליהם שבעה ימים, וודאי כבר נפגם [וראה שם שביאר לפי זה את דברי הגמרא להלן 'לא אסרה תורה אלא בקדירה בת יומא'].

לב. אם עבר על הכלי לילה אחד [או עשרים וארבע שעות] מהזמן שבישלו בו מותר להשתמש בו [מן התורה] בלא הגעלה, שהטעם הבלוע בו כבר נפגם, ובכלי מדין אף שכבר עבר לילה אחד משלקחו אותם מהמדיינים, מכל מקום היו שם כלים שהשתמשו בהם הטף והנשים שהחיו להם בני ישראל (במדבר לא יח, טו-יח), ואף על פי שהיו יכולים להשהות את הכלים עד למחר, מכל מקום התורה אמרה את ההכשר הנצרך להם למי שרוצה להשתמש בהם באותו יום. ריטב"א (ע"ז שם: ד"ה ג). והפלתי (סי' קג סק"ו) כתב, שבני ישראל בישלו וחיממו מים בקדירות שלקחו מהמדינים קודם שנצטוו להכשירם, וקדירה שהוחמו בה מים קודם שעבר לילה אחד משנתבשל בה האיסור חשובה בת יומא עד שיעבור מעת לעת מזמן שהוחמו בה המים [ראה שולחן ערוך שם (ס"ו)], ואם כן אותם כלים היו בני יומם.

לג. אף לסוברים שבכל האיסורים טעם אינו כעיקר וגיעולי נכרים הם בליעות טעם של כל מיני איסורים, מכל מקום מעלה היא שעשתה תורה בכלים לאוסרם, שכשם שהצריכה התורה להטביל כלי חדש הנלקח מן הנכרי, כך אסרה את הטעם הבלוע בו עד שיוגעל [אלא שלענין טבילה בדיעבד כשנשתמשו בכלי בלי טבילה אין המאכל אסור, ולענין הגעלה אף בדיעבד אסור]. רמב"ן (הו"ד נמוק' ת"ז ד ע"ב ד"ה וטעם כעיקר) [וראה שם שביאר טעם החילוק בין טבילה להגעלה]. ונסתפק הרמב"ן (שם), אם דין זה נאמר רק בכלי נכרים, או שאף בכלי ישראל עשתה התורה מעלה זו שכלי שבלע איסור אוסר מאכל שנתבשל בו. והמאירי (לעיל מג: ד"ה ומ"מ) כתב בשם גדולי הדורות, שדין זה נוהג אף בכלי ישראל. וכן כתב הנודע ביהודה (מהדו"ת יו"ד סי' נ, ובהג"ה מנחת המנחה שם), שחידוש זה נאמר גם בכלים של ישראל. והפלתי (סי' נמ סק"ג) ביאר בדעת הרשב"א שלא נאמר חידוש זה אלא בכלי נכרים.

לד. אבל רבי עקיבא סבר שקדירה בת יומא אינה נפגמת כלל. תוספות (ד"ה ורבנן קדירה).

לה. רש"י (ד"ה לגמ). ובעבודה זרה (סז: ד"ה ומיתיב) פירש רש"י, שנפגמת בתבשיל הבא אחריו. וראה חתם סופר (שו"ת יו"ד סי' נמ ד"ה והנה לימיתי) מה שביאר בדברי רש"י.

לו. לדעת רבנן אין לחלק בין קדירה בת יומא לשאינה בת יומא, אלא שתיהן אסורות. שכיון שקדירה בת יומא הטעם פגום, ואף על פי כן אסרתה תורה, אם כן אסרה תורה כל טעם פגום [ואין לחלק בין פגימה מועטת של קדירה בת יומא לפגימה מרובה של קדירה שאינה בת יומא]. תוספות (ד"ה ורבנן קדירה). וכן הסיק בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ורבנן קדירה). אבל בתוספות בעבודה זרה (סז: ד"ה ומיתיב) ובפירוש הרא"ש (מזיר לו: ד"ה וכי היכי) כתבו, שלרבנן אין אסור אלא קדירה בת יומא שפגימתה מועטת. וראה בתוספות הרשב"א משאנץ (שם) שכתב שאין נראה לפרש כן.

מִשּׁוּם דַּהֲוָה נָזִיר וְחַטָּאת שְׁנֵי כְּתוּבִין הַבָּאִין כְּאֶחָד - משום שמלבד לענין נזיר, גם לענין חטאת אמרה התורה שהיתר מצטרף לאיסור, ונמצא שהכתוב בענין נזיר ובענין חטאת שהיתר מצטרף לאיסור הם שני כתובים הבאים ללמד דין אחד, שהיתר מצטרף לאיסור, וְכל שני כתובים הבאים כאחד **אֵין מְלַמְּדִין** לשאר דיני תורה[א]. אבל לחכמים שלמדו מ׳משרת׳ טעם כעיקר, אין כאן שני כתובים הבאים כאחד, ולכן הם לומדים מפסוק זה לכל התורה שטעם כעיקר.

הגמרא מבררת היכן נאמר בחטאת שהיתר מצטרף לאיסור:
מבררת הגמרא, המקור שהיתר מצטרף לאיסור באיסורי **נָזִיר**, הוא **הָא דַּאֲמָרַן** - מה שאמרנו לעיל שהכתוב ׳משרת׳ בא ללמד שהיתר מצטרף לאיסור, אבל לגבי **חַטָּאת מַאי הִיא** - מה הוא אותו הריבוי. משיבה הגמרא, **דְּתַנְיָא** בברייתא, נאמר בפרשת חטאת (ויקרא ו ט), ׳**כֹּל אֲשֶׁר יִגַּע בִּבְשָׂרָהּ יִקְדָּשׁ** וגו׳, כלומר, בשר חולין או בשר שלמים שיגע בבשר החטאת יקדש, **יָכוֹל** היית לומר **שֶׁאֲפִילּוּ** אם **לֹא נָגְעָה** החתיכה הנוגעת בחטאת מן החטאת אלא רק נגעה בה מתקדשת בקדושת חטאת, שהרי נאמר ׳אשר יגע׳, **תַּלְמוּד לוֹמַר** ׳**בִּבְשָׂרָהּ** (**יִקְדָּשׁ**), ללמד שלא תתקדש אותה חתיכה **עַד שֶׁיִּבָּלַע בַּבָּשָׂר** שלה מן החטאת[ב]. ומה שאמר הכתוב ׳**יִקְדָּשׁ**׳ היינו **לִהְיוֹת כָּמוֹהָ** - שיהיה דין בשר חולין או קדשים קלים [כגון שלמים] הנוגע בבשר החטאת [שהיא קדשי קדשים] כדין בשר החטאת, **שֶׁאִם פְּסוּלָה הֵיא** החטאת, כגון שהיא פיגול[ג] או פסול אחר[ד], **תִּיפָּסֵל** אף החתיכה[ה] שבלעה ממנה, **וְאִם כְּשֵׁירָה הֵיא** החטאת, **תֵּאָכֵל** אותה חתיכה שבלעה ממנה **בֶּחָמוּר שֶׁבָּהּ** - כדין הבשר החמור שבין החתיכות שהוא החטאת, בתוך העזרה ולזכרי כהונה וליום ולילה אחד[ה]. והלא בבשר שבלע יש שני מינים, אחד חמור ואחד קל, וכולו הולך אחר החמור, כלומר שאם יאכל ממנו כדין הקל כגון שיאכל ממנו למחרת, יצטרף הבשר המותר באכילה עם שומן החטאת שהוא ׳נותר׳ לשיעור כזית, ויחשב שאכל כזית איסור, הרי שהיתר מצטרף לאיסור בחטאת[ו]. נמצא שיש שני כתובים הבאים ללמד שהיתר מצטרף לאיסור, הלכך אין ללמוד מנזיר לשאר איסורים שבתורה שהיתר מצטרף לאיסור.

הגמרא מבררת את ענין הלימוד מנזיר וחטאת לשאר איסורים לדעת רבנן ולדעת רבי עקיבא:
מקשה הגמרא, **וְרַבָּנָן** הסוברים שמ׳משרת׳ למדים שטעם כעיקר, **נַמִּי** - גם לשיטתם **נֵיהֱוֵי** - יהיו **נָזִיר וְחַטָּאת שְׁנֵי כְּתוּבִין הַבָּאִין כְּאֶחָד** - הבאים ללמד דין אחד, שבשניהם נאמר דין טעם כעיקר׳, וְכל שני כתובים הבאים כאחד **אֵין מְלַמְּדִין** לשאר דיני תורה, ולא נוכל ללמוד מנזיר לכל התורה שטעם כעיקר. מתרצת הגמרא, **אָמְרִי** - אמרו בני הישיבה ליישב דעת רבנן, **הַנְהוּ** - שני כתובים אלו שנאמרו בנזיר וחטאת, **מִיצְרִיךְ צְרִיכִי** - נצרכים כל אחד ללמד את דינו [כפי שיתבאר להלן], ולכן אין בזה את הכלל ששני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים[ח], ואפשר ללמוד מנזיר לכל התורה שטעם כעיקר.

וְרַבִּי עֲקִיבָא סבר שאין ללמוד מנזיר לכל התורה שטעם כעיקר, משום **דַּמַּאי צְרִיכִי** - למה נצרכים שני הכתובים, **בִּשְׁלָמָא אִי כָּתַב רַחֲמָנָא בְּחַטָּאת** - מובן הדבר שאם רק לגבי חטאת היה נאמר דין היתר מצטרף לאיסור, **לֹא גָּמַר נָזִיר מִינָּהּ** - אכן לא היינו יכולים ללמוד משם לנזיר שהיתר מצטרף לאיסור, משום **דְּחוּלִּין מְקָדְּשִׁים לֹא גָּמְרִינַן** - שאין ללמוד להחמיר בחולין [-נזיר] מקדשים [-חטאת], כיון שראוי שקדשים יהיו חמורים[ט], **אֶלָּא לְכְתוֹב רַחֲמָנָא בְּנָזִיר** - היה לתורה לכתוב דין היתר מצטרף לאיסור בנזיר, **וְתֵיתֵי חַטָּאת וְתִגְמוֹר מִינֵּיהּ** - ותבוא חטאת ותלמד מנזיר׳, **דְּהָא כָּל אִיפּוּרִין שֶׁבַּתּוֹרָה קָא גָּמַר מִנָּזִיר** - שהרי כל איסורים שבתורה לומדים מנזיר[י], אלא לכך נאמר דין היתר מצטרף לאיסור בחטאת, כדי שיהיו נזיר וחטאת שני כתובים הבאים כאחד שאין מלמדים לשאר התורה.

וְרַבָּנָן אָמְרִי לָךְ - אומרים לך, אין חטאת ונזיר שני כתובים הבאים כאחד, אלא שניהם **מִיצְרָךְ צְרִיכִי** - נצרכים, כל אחד ללמד דין אחר[יב], הפסוק שנאמר לגבי **חַטָּאת** נצרך **לְהֱיוֹתֵר מְצָטֵרֵף לְאִיפּוּרִי**[יג], **וְאֵין לומדים ממנו לכל התורה לפי שחוּלִּין מְקָדְּשִׁים לֹא**

א. **כשנאמר** בתורה דין אחד בשני מקומות, יש לנו לומר שבא ללמד שרק במקומות אלו הדין כן, שאם לא כן די היה לכותבו פעם אחת ומשם היינו למדים לשאר המקומות. רש״י (ד״ה מיצרך, וקידושין מד. ד״ה מין מלמדין).

ב. **לכאורה** קשה, הלא הפסוק ׳בבשרה׳ מדבר על בשר החטאת ולא על בשר הנוגע בה, ואם כן איך משמע מ׳בבשרה׳ עד שיבלע בבשר הנוגע [וראה בתוספות (ד״ה ר״מ) מה שנתקשו בלשון הברייתא]. אלא שהברייתא מסיימת ׳בבשרה, ולא בגידים ולא בעצמות׳, והוא פירוש לרישא, כלומר כיון שצריך שיגע דווקא בבשר ולא בגידים ולא בעצמות, משמע שצריך בליעה, דאילו היה די בנגיעה היה די ליגע בעצמות ובגידים, וביחוד כשעודם מחוברים בבשר. אלא משמע שכיון שבעצמות וגידים אין נתינת טעם, ואין כאן אלא נגיעה, לכן אינה מקדשת, ומזה למדים שצריך שיבלע בבשר הנוגע. ע״פ חזון יחזקאל (מ״ג שו״ת סי׳ ה ס״ג ס״ק ג).

ג. **דהיינו** שחשב המקריב לאוכלה אחר זמן אכילתה או חוץ למקום אכילתה.

ד. **רש״י** (ד״ה כל). כגון שנעשתה נותר [שעבר זמן אכילתה]. מפרש (מיר לז: ד״ה מ״ל).

ה. **כלומר**, חתיכה זו יש בה שני מינים, אחד חמור ואחד קל, וכולה הולכת אחר החמור שבה, שהחטאת היא קדשי קדשים, ונאכלת לפנים מן הקלעים [-בעזרה], ולזכרי כהונה, וליום ולילה אחד, וחמורה מן השלמים שהם קדשים קלים, ונאכלים בכל ירושלים, לכל אדם, ולשני ימים ולילה אחד, וחתיכה זו שנבלע בה מהחטאת תאכל כדין החטאת החמורה. ורבינו חננאל (ד״ה וזהו, הו״ד נמוק׳ ד״ה ר״מ) גרס ׳כחמור שבהן׳, ופירש שהוא הדין להיפך כשחתיכת השלמים היא חמורה מן החטאת, כגון שנשחטו השלמים אתמול, לא תאכל החתיכה כדין החטאת גם בלילה, אלא רק באותו היום כדין השלמים, והיינו כחמור שמבין שתי החתיכות.

ו. **שמדובר** שנבלע מהחטאת רק בחלק מהבשר המותר, ואכל כחצי זית מהחלק שבלוע בו מהחטאת וכחצי זית מהחלק שלא בלוע בו מהחטאת. על פי רש״י (ד״ה ה״ג ורבנן) [וכשיטתו (לעיל מג: ד״ה אף)] שהיתר מצטרף לאיסור אף כשאינם מעורבים]. והתוספות בנזיר (לז: ד״ה מאכל) פירשו שמדובר כגון שנבלע כחצי זית שומן חטאת בתוך כחצי זית מהבשר המותר [שכיון שאין כאן שיעור כזית מהאיסור אינו נאסר משום טעם כעיקר אלא משום היתר מצטרף לאיסור. וכשיטת התוספות לעיל (ד״ה כמאן) שהיתר מצטרף לאיסור רק כשהם מעורבים]. וכתב רש״י (שם) עוד, שאין לומר שצריך לאכול את החתיכה כדין החטאת משום טעם כעיקר ולא משום היתר מצטרף לאיסור, שהרי לזה לא היה צריך הכתוב להשמיענו דין זה בחטאת, וניתן ללמדו מגיעולי נכרים כמו שאנו לומדים לשאר איסורים שבתורה, אלא על כרחך מדובר כאן באופן שאין לאוסרו מחמת טעם כעיקר. והר״ן (ד״ה מתמלא) ביאר, שיש ללמוד מחטאת גם טעם כעיקר וגם היתר מצטרף לאיסור, טעם כעיקר יש ללמוד שהרי בנגיעת הבשר המותר בבשר החטאת לא נבלע אלא טעם, ומכל מקום הוא נאסר, ומכך שדורשים מ׳יקדש׳ שיהיה כמותה, משמע שכשם שלוקים על כזית מחטאת פסולה כך לוקים על כזית מהבשר שנגע בה, ואף על פי שאין כולו איסור, והיינו משום שהיתר מצטרף לאיסור.
התוספות לעיל (מג: ד״ה כמאן) כתבו שמשמע שדין היתר מצטרף לאיסור נאמר רק כשהאיסור וההיתר מעורבים, ושלא כרש״י, מכך שהברייתא דרשה מ׳בבשרה׳ שאין ההיתר כאיסור [ומצטרף לו] עד שיבלע בו מהאיסור. ובמגיני שלמה (נמוק׳ שם) יישב לדעת רש״י, שאין כוונת הדרשה לומר שהיתר מצטרף לאיסור דווקא אם נתערב בו, אלא רק שנגיעה בלבד בחטאת אינה מקדשת את הנוגע כפי שמזבח וכלי שרת מקדשים את הנוגע בהם.

ז. **כעת** הגמרא סבורה שלדעת רבנן טעם האיסור בחטאת משום טעם כעיקר, שבכזית מהבשר היתר נבלע טעם מהחטאת.

ח. **שהרי** הטעם ששני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים הוא משום שכשנאמר בתורה דין אחד בשני מקומות, יש לנו לומר שבא ללמד שרק במקומות אלו הדין כן, שאם לא כן די היה לכותבו פעם אחת ומשם היינו למדים לשאר המקומות. ואם כן היכן שהוצרכה התורה להשמיענו את שני המקומות שוב יש ללמוד מהם לשאר דיני התורה. רש״י (ד״ה מיצרך).

ט. **רש״י** (ד״ה חולין). וכן משמע ברבינו חננאל (מנחות כו: ד״ה לח גמרינן) שכתב שאין למדים חולין מקדשים לפי שהקדשים חמורים. אמנם הרשב״א (חולין קיא. ד״ה רב) כתב בשם בעל העיטור, שאין למדים חולין מקדשים אפילו להקל. וראה באתוון דאורייתא (כלל יג) שהביא את דברי הרשב״א והאריך בהם.

י. **וסובר** רבי עקיבא שמה שאסרה תורה חרצן בנזיר [שהיא אכילה שלא כדרך, שפטור עליה בשאר איסורים. פני יהושע (נמוק׳ ד״ה ורבנן, הו״ד לפלילו)] אינו נחשב חומרה שמחמת כן לא נלמד מנזיר לכל התורה. פירוש הרא״ש (מיר לז: ד״ה ור״ע). והיינו משום שמצותו של נזיר בכך, וכשם שלא פורכים ׳מה לנזיר שכן אסור בתגלחת׳, שכיון שזהו דינו אינו נחשב חומרא שמחמתה אין ללמוד ממנו לשאר איסורים. פני יהושע (שם).

יא. **וכמו** שמצאנו (חולין לח:) שלמדים דין ביטול בששים או במאה מזרוע בשלה של נזיר. מפרש (מיר לז: ד״ה לכמוב) [וכן מצאנו (לעיל מד:) שלרבנן לומדים מנזיר לכל איסורים שבתורה שטעם כעיקר].

יב. **ולא** כמו שסברה הגמרא בקושיא שלרבנן שני הפסוקים [כלומר אף הפסוק שנאמר לגבי חטאת] באים להשמיענו שטעם כעיקר.

יג. **כלומר**, אף באופן שאין חיוב מדין טעם כעיקר יש חיוב מדין היתר מצטרף לאיסור, כגון, כזית מאכל שחציו בלע איסור [ונתן בו טעם], וחציו לא בלע מן האיסור, אפשר לחייב על אכילתו מטעם ׳היתר מצטרף לאיסור׳ כיון שהחצי כזית היתר מצטרף

משום. דבדוכתא מחריתי נמי כתבה רחמנא, ומני כתובין הבאין כו'. אבל לרבנן דמוקי ליה לטעם כעיקר, לא הוו שני כתובין הבאין כאחד, כדמפרש לקמיה: כל אשר יגע בבשרה. בשר חולין, או שלמים שזמן אכילתו מרובה מחטאת, ונגע בחטאת, יקדש כדמפרש להיות כמוה, שאם פסולה היתה החטאת כגון פיגול או פסול אחר שיפסל לאחר זמן שבלעה ממנה, ואם כשירה היא החטאת מהניא לבולעת הימנה לאסור באכילה אלא כחמור שבה, כחומר החטאת שנבלע בה, לפניס מן הקלעים ולזכרי כהונה וליום ולילה אחד[ו]: יבול אפילו לא בלעה. הנוגעת בה ממנה קאמר רחמנא יקדש, ת"ל כו': תאכל. הבולעת כחמור שבה, שהרי יש בה ג' מינין אחד חמור ואחד קל, וכולה הולכת אחר החמור, שלמא היתר מצטרף לאיסור: מיצרך צריכי. תרווייהו כדמפרש לקמיה, ולא הוו שני כתובין הבאין כאחד, דאחד מבריה לא מצרך לאידך ולא יליף מבריה ס"מ דווקא הכי[ז] קאמר: חולין. להחמיר לא גמרי מדין קדשים, דדין קדשים להיות חמורין: ה"ג ורבנן אמרי לך מיצרך לריכי, חטאת מסמועינן מסוס דהיתר מצטרף לאיסור[ח]. (ו) ואי נמי לא מיבלע בכולה אי אכל חצי זית פיגול וחצי זית היתר בצמ אחת ניגמור מינה דבקדשי ניחייב, ומיהו בשאר איסורין לא אמרינן הכי, ואפילו בשאר קדשים נמי לא אמרינן. ורבנן לפליגי עליה דר"ש בכותח הבצלי אלמא אית להו טעם כעיקר לחומרייתא, מפקי להאי מסרת לאיסור כל שהוא. ור' עקיבא. אית ליה גיעולי נכרים לאו חידוש הוא, (ג) אלא מצרך קרא לטעם כעיקר, הלכך לר"ע כיון דשמעת ליה דמפיק מסרת להיתר מצטרף לאיסור על כרחין תרווייהו הני להיתר מצטרף לאיסור אחו, והוה ליה חטאת קרא יתירא, דאלי למיגמר מנזיר, והוו להו שני כתובין הבאין כאחד, ומ"ה פשיטא ליה לרבי יוחנן דר"ע לא גמר שאר איסורין מנזיר, דהא לא אלי, דשני כתובין ניתהו. והא ליכא למימר מסרת להיתר מצטרף לאיסור וחטאת לטעם כעיקר, דגיעולי נכרים חידוש הוא ולא אלי גמר חטאת מיניהו, ואין לומר כאן שני כתובין, דל"ק טעם כעיקר דשאר איסורין מנא ליה, מגיעולי נכרים לא גמרינן, ומסרת לאו לאגמורי היתר מצטרף לאיסור אחר אלא לאגמורי נזיר אלא ליתן טעם כעיקר, דמגיעולי נכרים לא יליף, דחידוש הוא, ואינטריך למכתביה בנזיר, ומכאן אתה דן לכל התורה: ור' עקיבא. מית ליה גיעולי נכרים לאו חידוש הוא, (ד) אלא מצרך קרא לטעם כעיקר, הלכך לר"ע כיון דשמעת ליה דמפיק מסרת להיתר מצטרף לאיסור על כרחין תרווייהו הני להיתר מצטרף לאיסור אחו, והוה ליה חטאת קרא יתירא, דאלי למיגמר מנזיר, והוו להו שני כתובין הבאין כאחד, ומ"ה פשיטא ליה לרבי יוחנן דר"ע לא גמר שאר איסורין מנזיר, דהא לא אלי, דשני כתובין ניתהו. והא ליכא למימר מסרת להיתר מצטרף לאיסור וחטאת לטעם כעיקר, דגיעולי נכרים חידוש הוא ולא אלי גמר חטאת מיניהו, ואין כאן שני כתובין, דל"ק טעם כעיקר דשאר איסורין מנא ליה, מגיעולי נכרים לא גמרינן, ומסרת לאו לאגמורי היתר מצטרף לאיסור אח

גְּמַרי״. וּ׳מִשְׁרַת׳ הנאמר לגבי נזיר, נצרך לֵיתֵּן טַעַם כְּעִיקָּרש״, וּמִכָּאן אַתָּה דָּן לְכָל הַתּוֹרָה כּוּלָּהּ שטעם כעיקרש״.

וְרַבִּי עֲקִיבָא אומר לך, ׳משרת׳ אינו נצרך בכדי להשמיע שטעם כעיקר, משום שלמדים דין זה מגיעולי נכרים״, ו׳משרת׳ ו׳יקדש׳, תַּרְוַיְיהוּ - שניהם נאמרו לְהֵיתֵּר מִצְטָרֵף לְאִיסּוּר, וְהָווּ לְהוּ - והרי הם שְׁנֵי כְּתוּבִין הַבָּאִין כְּאֶחָד שהיתר מצטרף לאיסור, וְכָל שְׁנֵי כְּתוּבִין הַבָּאִין כְּאֶחָד אֵין מְלַמְּדִין״ח.

רב אשי מקשה על דרשת רבי עקיבא מ׳משרת׳ שהיתר מצטרף לאיסור באיסורי נזיר:

אָמַר לֵיהּ רַב אַשִׁי לְרַב כַּהֲנָא, אֶלָּא הָא דְּתַנְיָא - מה ששנינו בברייתא, נאמר בפרשת נזיר (נמדבר ו ד) ׳מִכֹּל אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מִגֶּפֶן הַיַּיִן מֵחַרְצַנִּים וְעַד זָג לא יאכל׳, לְיַמֵּד פסוק זה עַל אִיפּוּרֵי נָזִיר כגון חרצנים וזגים, שֶׁמִּצְטָרְפִים זֶה עִם זֶה לשיעור כזית לחייב את הנזיר על אכילתם״, הַשְׁתָּא - ומעתה יש לתמוה, הרי לְרַבִּי עֲקִיבָא אף אִיפּוּר וְהֵיתֵּר [כגון פת וענבים] מִצְטָרְפִין זה עם זה לשיעור כזית לחייב את הנזיר על אכילתם, אם כן זה שאִיפּוּר וְאִיפּוּר [כגון חרצנים וזגים] מצטרפים מִיבַּעְיָא - יש צורך להשמיענו, הלא כל שכן הוא שהם מצטרפים זה עם זה, ומדוע לדעתו הוצרך הפסוק להשמיענו שאיסורי נזיר מצטרפים זה עם זה.

מתרצת הגמרא, אָמַר לֵיהּ רב כהנא לרב אשי, מה שאמר רבי עקיבא שאִיפּוּר וְהֵיתֵּר מצטרפין זה עם זה, הוא דווקא כשאוכלם בְּבַת אַחַת, ומה שנאמר בברייתא שאִיפּוּר וְאִיפּוּר מצטרפים זה עם זה הוא אפילו כשאוכלם בָּזֶה אַחַר זֶהנ, ולכך הוצרך הפסוק להשמיענו דין זה.

★ ★ ★

משנה

משנתנו עוסקת בדין בצק שסותם את סדקי הקערה שלשים בה, לענין חובת ביעורו ולענין טומאה:

בָּצֵק שֶׁסָּתַם סְדָקֵי עֲרֵיבָה - קערה שלשים בה בצק והיו בה סדקים שהיו סתומים על ידי הבצק, אִם יֵשׁ בצק בשיעור כַּזַּיִת בְּמָקוֹם אֶחָד, חַיָּיב לְבַעֵר את הבצק. וְאִם (לא) [לָאוכא] - ואם אין במקום אחד אלא פחות מכזית, אותו הבצק בָּטֵל בְּמִיעוּטוֹ - מחמת שיעורו המועט ואינו חייב לבערוכב. וְכֵן לְעִנְיַן הַטּוּמְאָהכג, אִם בעל הקערה מַקְפִּיד עָלָיו - אינו רוצה בבצק שבנקב, ועומד ליטלו משם, אינו בטל לקערה והרי הוא חוֹצֵץ, וְאִם הוא רוֹצֶה בְּקִיּוּמוֹ שם, הֲרֵי הוּא כָּעֲרֵיבָה עצמה, ואינו חוצץ.

★

גמרא

שנינו במשנתנו, שבדין בצק הנמצא בסדקי העריבה יש חילוק אם שיעורו כזית או פחות, הגמרא מבררת באיזה מקום בעריבה נמצא אותו בצק:

אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, לֹא שָׁנוּ שאם היו חתיכות הבצק בעריבה גדולות מכזית במקום אחד חייב לבערם, אֶלָּא כשהיו החתיכות בְּמָקוֹם שֶׁאֵין עֲשׂוּיִין לְחַזֵּק - להועיל לעריבה להחזיק את המים בתוכה, כלומר שהם בדפנותיה ולא בשוליה ששם מקום היאספות המים, אֲבָל אם היו חתיכות הבצק בְּמָקוֹם שֶׁעֲשׂוּיִין הם שם לְחַזֵּק - להועיל לעריבה לסתימת נקביה שתחזיק בתוכה את מי הלישה, כלומר בשוליה, אֵינוֹ חַיָּיב לְבַעֵר אפילו אם יש שם כזית בצק, משום שמן הסתם בעל העריבה ביטלם שישארו שם, ואם כן נעשו כגוף העריבה ונחשבים כעץכד.

אהח19/06/2018

לחצי כזית איסור, אבל אי אפשר לחייב עליו מדין ׳טעם כעיקר׳ כיון שאין כאן טעם איסור אלא בכחצי זית בלבד. רש״י (ד״ה ה״ג ורננן).

יד. **אמנם** בכל הקדשים מודים חכמים שהיתר מצטרף לאיסור, שיש ללמוד מחטאת. אוצר החכמה רש״י (ד״ה ה״ג ורננן).

טו. **ולא** בא ללמד שהיתר מצטרף לאיסור. ולרבנן אין ללמוד טעם כעיקר מגיעולי נכרים, כיון שגיעולי נכרים חידוש הם כמבואר לעיל (מד:), ואי אפשר ללמוד מהם לשאר דיני התורה. רש״י (ד״ה ה״ג ורננן).

טז. **בקושיא** סברה הגמרא שכמו שלרבי עקיבא הלומד מ׳משרת׳ שהיתר מצטרף לאיסור, גם הפסוק שנאמר לגבי חטאת בא להשמיענו שהיתר מצטרף לאיסור, ולכך אינו לומד מנזיר לכל התורה שהיתר מצטרף לאיסור, כך לרבנן הלומדים מ׳משרת׳ טעם כעיקר, גם הפסוק שנאמר לגבי חטאת בא להשמיענו שטעם כעיקר, ולדעתם אין היתר מצטרף לאיסור אפילו בקדשים, ולכן שאלה הגמרא שיש כאן שני כתובים הבאים כאחד, ואיך למדו רבנן מנזיר לכל התורה שטעם כעיקר, ובתירוץ סוברת הגמרא שמהפסוק שנאמר לגבי חטאת גם לרבנן לומדים שהיתר מצטרף לאיסור, ולומדים מחטאת לשאר קדשים [אבל לנזיר ושאר איסורים אין ללמוד, שאין למדים חולין מקדשים], ואם כן אין כאן שני כתובים הבאים ללמד שטעם כעיקר, ויש ללמוד מנזיר לכל התורה שטעם כעיקר.

וראה מהר״ם (נמוס׳ ד״ה ורננן) שיש לומר שאין כוונת הגמרא לחזור בה ממה שסברה בתחילה שחטאת ונזיר שניהם באים לטעם כעיקר, שהרי לא כתבה כאן הגמרא ׳אלא׳, והוא רק בדרך דחייה. וכן ביאר בפירוש הרא״ש (נזיר נז: ד״ה ור״ע, הו״ד בשטמ״ק סס) בשם יש ספרים, וה״ר עזריאל (הו״ד בשטמ״ק סס). אולם ראה בפני יהושע (נמוס׳ סס) שביאר שכוונת הגמרא כאן לחזור בה ולומר שלחכמים הפסוק שנאמר גבי חטאת הוא להיתר מצטרף לאיסור, ובנזיר הוא לטעם כעיקר. וראה בפירוש הרא״ש (סס) שהביא שיש גורסים כן בגמרא.

יז. **רבי** עקיבא סובר שדין גיעולי נכרים אינו חידוש ואפשר ללמוד ממנו לכל התורה, כמבואר לעיל (מד:). רש״י (ד״ה ור׳ עקיבא).

יח. **כיון** שרבי עקיבא לומד מ׳משרת׳ שהיתר מצטרף לאיסור, בהכרח ש׳משרת׳ ו׳יקדש׳ נאמרו ללמד שהיתר מצטרף לאיסור, וכיון שהיה די ב׳משרת׳ ללמוד ממנו לכל התורה שהיתר מצטרף לאיסור ואף על פי כן נכתב ״יקדש״, נמצא ש׳משרת׳ ו׳יקדש׳ הם שני כתובים הבאים כאחד ללמד שהיתר מצטרף לאיסור, ולכך היה פשוט לרבי יוחנן (לעיל מג:) שלדעת רבי עקיבא אין היתר מצטרף לאיסור בכל איסורים שבתורה חוץ מבנזיר [וכן בחטאת, ולא אמר רבי יוחנן ׳חוץ מאיסורי נזיר וחטאת׳ כיון שלא דיבר בקדשים אלא בחולין. תוספות (לעיל מג: ד״ה חוץ)], שהרי שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים, ואם כן אי אפשר ללמוד לכל התורה שהיתר מצטרף לאיסור. אמנם לכאורה היה אפשר לומר שגם לרבי עקיבא אין ללמוד טעם כעיקר מגיעולי נכרים משום שדין גיעולי נכרים חידוש הוא [כמו שאמרנו בדעת רבנן], ו׳משרת׳ הנאמר בנזיר אכן בא ללמד שהיתר מצטרף לאיסור, אבל ״יקדש׳ הנאמר בחטאת בא ללמד שטעם כעיקר [ובאופן שבכזית בשר מותר נבלע בכולו מבשר החטאת], ואם כן אין שני כתובים הבאים כאחד ללמד שהיתר מצטרף לאיסור, וממילא אפשר ללמוד מנזיר לכל התורה שהיתר מצטרף לאיסור. והטעם שאין אומרים כן, הוא משום שאם כן לא נוכל ללמוד שטעם כעיקר לכל התורה, שהרי מגיעולי נכרים אי אפשר ללמוד משום שחידוש הוא, ומחטאת אי אפשר ללמוד משום שהם קדשים וחמורים [ורבי עקיבא ודאי סובר שטעם כעיקר, כמו שנתבאר בהערה לעיל (מד: על דברי הגמרא ׳ורבי עקיבא טעם כעיקר מנא ליה׳)], ועל כן אין לדרוש את הפסוקים באופן שנלמד היתר מצטרף לאיסור בכל התורה ולא נלמד טעם כעיקר לכל התורה. רש״י (ד״ה ור׳ עקיבא).

למסקנת הגמרא נמצא שלדברי הכל ׳טעם כעיקר׳ בכל איסורים שבתורה, לרבי עקיבא נלמד מגיעולי נכרים [שלדעתו אינו חידוש], ולרבנן נלמד מ׳משרת׳ שנאמר בנזיר [ולדעתם גיעולי נכרים חידוש הוא ואין ללמוד ממנו. ולרבי עקיבא ׳משרת׳ נצרך ללימוד אחר וכדלהלן]. ולדברי הכל בכל האיסורים שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור, שאין ללמוד דין זה מחטאת או מנזיר, ובחטאת [ושאר קדשים] למדנו מ״יקדש׳ שנאמר בחטאת שהיתר מצטרף לאיסור. אך נחלקו אם גם באיסורי נזיר היתר מצטרף לאיסור, לרבי עקיבא לומדים מ׳משרת׳ שמצטרף, ולרבנן אינו מצטרף, כיון שלדעתם ׳משרת׳ בא להשמיענו דין טעם כעיקר. וכתב רש״י (ד״ה ור׳ עקיבא), שרבנן שנחלקו על רבי אליעזר (לעיל מג.) בתערובת חמץ ואמרו שאין לוקים על אכילתה בפסח אף שיש בה טעם חמץ, סוברים שמן התורה אין ׳טעם כעיקר׳, ולדעתם ׳משרת׳ בא ללמד שהיתר מצטרף לאיסור, כרבי עקיבא, ומדין גיעולי נכרים אין ללמוד לכל התורה שטעם כעיקר משום שהוא חידוש, כרבנן [או שלדעתם יש ללמוד דין טעם כעיקר גם מגיעולי נכרים כרבי עקיבא, וגם מ׳משרת׳ כרבנן, ונמצא שיש שני כתובים הבאים כאחד שטעם כעיקר, ואין מלמדים. רש״י (חולין נח: ד״ה לטעם)], וכן אמרו במסכת חולין (קח.) שיש מי שסובר שטעם בלא ממשות אסור רק מדרבנן [ורק בגיעולי נכרים ובקדשים טעם כעיקר]. אבל הטור (או״ח סי׳ תמג ס״ק) ביאר שבתערובת חמץ הנזכרת לעיל (מג.) אין טעם חמץ אלא חמיצות בעלמא, אבל כשיש טעם חמץ גם חכמים סוברים שטעם כעיקר מן התורה. וראה עוד בהערה לעיל (מג: נפתיחה לקוגייתא טעם כעיקר) בדעות הראשונים אם טעם כעיקר דאורייתא.

יט. **ונלמד** מכך שכלל הכתוב חרצנים וזג באכילה אחת. רש״י (ד״ה לימד). אולם התוספות (נזיר נז: ד״ה תלתא) ביארו שנלמד מתיבת ׳מכל׳.

כ. **ובלבד** שאוכלם בתוך כדי אכילת פרס. תוספות (נזיר נז: ד״ה היתר). וראה בהערות לעיל (מד. על דברי הגמרא ׳מיתיבי נמי מאכילת פרס׳) בביאור דין אכילת כזית בכדי אכילת פרס.

כא. **הגהות** וציונים.

כב. **ואף** על פי שיש בכל הקערה הרבה חצאי זיתים וראויים להצטרף לכזית. רש״י (ד״ה מכלל).

כג. **הגמרא** להלן (סוף ע״ב) תבאר את הסיפא של משנתנו.

כד. **ביארנו** את הגמרא על פי רש״י (ד״ה ה״ג ל״ם, ולהלן ע״ב ד״ה מלמ הם), שהלשון ׳לחזק׳ היינו להחזיק את המים [או את העיסה, וכדלהלן (ע״ב סס)]. אמנם התוספות (ד״ה כמן) ועוד ראשונים פירשו ש׳לחזק׳ היינו לחזק את העריבה, כלומר שהחילוק הוא אם הבצק דבוק בסדק שבעריבה סתם או בכדי לחזקה. וראה עוד במאירי (ד״ה ועניין) מה שביאר בזה.

משום. דכדוכתא מחריתי נמי כתבה רחמנא, ושני כתובין הבאין כאחד. תימה לרשב"ג מאי לרבנן דמוקי ליה לטעם כעיקר, לימא הוו שני כתובין הבאין כאחד, כדמפרש לקמיה: כל אשר יגע בבשרה. כשר חולין, או שלמים שזמן אכילתו מרובה מחטאת, ונגע בחטאת, יקדש כדמפרש להיות כמוה, שאם פסולה היתה החטאת כגון פיגול או פסול אחר תיפסל אף זו שנגעה ממנה, ואם כשירה היא החטאת מהניא לגבולת הימנה לאסור באכילה אלא כחמור שבה, כחומר החטאת שנגלע בה, לפניס מן הקלעים ולזכרי כהונה וליום ולילה אחד[ב]: יכול אפילו לא בלעה. הנוגעת בה ממנה קאמר רחמנא יקדש, ת"ל כו': תאכל. הבולעת כחמור שבה, שהרי יש בה ג' מינין אחד חמור ואחד קל, וכולה הולכת אחר החמור, אלמא היתר מצטרף לאיסור: מיצרך צריכי. תרוייהו כדמפרש לקמיה, ולא הוו שני כתובין הבאין כאחד, דאד מהדדי מהדר כהכי[ד] קאמר: חולין. להחמיר לא גמרי מדין קדשים, דדין קדשים להיות חמורין: ה"ג ורבנן אמרי לך מיצרך לריכי, חטאת אשעתין אשור להיתר מצטרף לאיסור. (ה) ואי נמי לא מיבעי זכולה מי אכל אי זית פיגול ואי זית היתר בבת אחת ניגמור מינה דבקדשי ניחייב, ומיהו בשאר איסורין לא אמרינן הכי, ואפילו בנזיר, ומשרת לאו לאגמורי היתר מצטרף לאיסור אחת מזיר לא להיתר מצטרף לאיסור אחת מזיר לא להיתר מצטרף לאיסור אחת מזיר לא להיתר מצטרף לאיסור אחת מזיר לא להיתר מצטרף לאיסור כר"ע, וכגיעולי נכרים סבירא להו דחידוש הוא כרבנן, והכי אמרינן נמי בכל הש"ס[ה] דאיכא למאן דאמר טעמו ולא ממשו דרבנן: לימד על איסורי נזיר בו'. מדכיילינהו לחרנים וזגין בחדא אכילה אצטרפין: השתא לרבי עקיבא. ל"ל דכתב רחמנא קרא להכי, השתא איסור והיתר מצטרפין כו': מתני' וכן לענין הטומאה. מפרש בגמ': גמ' ה"ג ל"ש אלא במקום שאין עשוי לחזק, אבל במקום העשוי לחזק אינו חייב לבער, מכלל דפחות מכזית אפילו במקום שאין עשוי לחזק אינו חייב לבער. ופירוש, לא שנו דכזית במקום אחד חייב לבער, אלא שאין המדקין בשולי עריבה מקום הנקת מיס שיהא בנק זה מועיל לעריבה לחזק המיס, אלא בדפנותיהן[ט] מקום שאין עשוי לחזק, אבל אם במקום העשוי לחזק הן בטלו לגבה והוו כעץ, דמסתמא בטלינהו המי בגברא להתס, ואפילו כזית אינו חייב לבער (ג): מכלל דפחות מכזית כו'. תלמודא דייק ממילתא דשמואל דקאמר למתני' במקום שאין עשוי לחזק, וקתני מתני' בפחות מיכן בטל במיעוטו, שמע מינה דפחות מכזית לא מחייב, ומע"ג דאיכא בה פלגי זיתי טובא, הואיל ולאו במקום אחד נינהו לא מחייבי: ה"ג אביי דמתני לה אסיפא, פחות מיכן בטל במיעוטו, אמר רב יהודה אמר שמואל לא שנו אלא במקום העשוי לחזק, אבל במקום שאין עשוי לחזק חייב לבער, מכלל דכזית אפילו במקום העשוי לחזק חייב לבער. ומע"ג דולמי מבטיל ליה, אפילו הכי כיון דמחייב לא בטיל, ולישנא דמתני מקמי[ו]: לימד על איסורי נזיר שמצטרפים זה עם זה. כל איסורי גפן מצטרפין זה עם זה, כיצד הרי שצירף ענבים לחים עם יבשים או עם בוסר וחרצן וזג ואכל מן התערובת כזית לוקה, וכן אם אכלם זה אחר זה עד שאכל מן הכל כזית לוקה, וכן אם שתה רביעית תערובת יין וחומץ לוקה. [רמב"ם, נזירות פ"ה ה"ג]

איסור והיתר בבת אחת איסור ואיסור בזה אחר זה. וצריך שיהיה בין תחלת אכילה עד סופה כשיעור אכילת שלש ביצים או פחות, אבל אם יש מתחלת אכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה יותר מכשיעור אכילת שלש ביצים אין מצטרפות. [רדב"ז, נזירות פ"ה ה"ג]

לא שנו אלא במקום העשוי לחזק אבל במקום שאין עשוי לחזק חייב לבער. מדקאמר חייב לבער משמע דחייב מדאורייתא ואע"ג דפחות מכזית הוא דילמא מדמי' השבתה לאכילה מה אכילה קיימ"ל חצי שיעור אסור מן התורה אף השבתה נמי. מיהו איסור' הוא דאיכא אבל מלקות ליכא דלא עדיפא השבתה מאכילת' והא דקתני בברייתא חוצץ ועובר פי' מתבער. [מהר"ם חלאווה] מכלל דכזית אפילו במקום העשוי לחזק חייב לבער. הילכך עריבות שלשין בהן כל השנה אין דיי שמנקרין אותו מחמץ, כי בקל ישאר בו כזית בין הכל אלא צריך ליתנו לכותי ולחזור ולקנות ממנו אחר הפסח, או לטוחן בטיט. [האגודה, פ"ג סימן מב]

משום דהוה נזיר וחטאת שני כתובין הבאין כאחד. תימה לרשב"ג ממאי לא קאמר נזיר וחמץ דר"ע דריס כל בפ' המערובת (זבחים דף פב.)[ז]: ר"ח גרס כחומר שבהן ומיירי בחטאת ושלמים ואם נגלע החטאת בשלמים שנאחז אחמול ונאכל כחומר השלמים ואינו נאכל בלילה ואם נגלע החטאת בשלמים שנאחז היום ונאכל בחומר החטאת ואינו נאכל למחר ולמחר הנרייתא קאה לאמר עד שיגלע בשעה משמע לתירי בהיתר שנגלע בחיסור והדר קאמר יקדש להיות כמוה משמע שהחיסור נגלע בהיתר: ורבנן אמרי לך חטאת להיותר מצטרף לאיסור. תור"י דבנזיר בפ' ג' מינין (דף לז:) משמע נזיר וחטאת לרבנן מרוייהו לטעם כעיקר דקאמר התם לריכ' דאי כתב רחמנא חטאת חולין מקדשים לא גמרינן ואי כתב רחמנא נזיר חטאת מנזיר לא ילפינן דחמיר חיסוריה דאפילו חרגן אסיר ליה: בשמעתין משמע דטעם כעיקר דחורייתא דילפינן מנזיר דלאו אסמכתא היא דמדר"ע דאמר לקי אהיתר מצטרף לאיסור בנזיר נשמע לרבנן וקשה אפ' כל הבשר (חולין דף קח.) וממסכת ע"ג (דף סז:) ושם[י] מפורש: כאן[יא] שלא במקום לישה. פ"ה דשלא במקום לישה עובר בפחות מכזית וקשה לאמר לקמן לא אמרן אלא בעריבה אבל בית חייב לבער מקום דזימנין (ד) למיכף ונפלי להדדי ולפ"ה אפיק ליה לפחות מכזית חייב לבער שלא במקום לישה ונראה לר"י דמקום העשוי לחזק היינו את הכלי אין במקום לישה ואין שלא במקום לישה עושין לחזק אף במקום לישה יש להחמיר יותר שיש לחוש שילבק מאותה עיסה לעיסה אחרת על ידי לישה או תבלע מן הטעם ולכך כזית במקום לישה אפילו עשוי לחזק עובר אף על גב דולמי מבטלו כיון דאיכא תרתי לריעותא כזית ובמקום לישה ופחות מכזית אפילו במקום לישה אי עשוי לחזק לא גזרו ביה רבנן דכיון שהוא דבר מועט יכול לשמור שלא ילוש עליו וכן כזית שלא במקום לישה אי עשוי לחזק אין עובר אבל פחות מכזית ושלא במקום לישה אפילו אין עשויה לחזק מותר:

כופת

ב) [לעיל דף כו. וש"נ], ג) נזיר לז: זבחים לז., ג) שם חולין דף לטו., ד) [שבועות דף כו:], ה) [נזיר דף לז: ע"ש], ו) [תוספתא פרק ג], ז) זבחים נג., ח) חולין קח., ט) עיי' תוס' נדה עג. ד"ה א"ר יוחנן חולין צח: ד"ה רבא אמר.

הגהות הב"ח

(ה) רש"י ד"ה ה"ג ורבנן וכו' לגיסור דאי נמי: (ו) ד"ה ורבי עקיבא וכו' ולא מצרף: (ז) ד"ה ה"ג לא וד"ה מכלל הד"ת: (ח) תוספות ד"ה כאן וכו' דזימנין דמיכנש להו ונפלי:

הגהות וציונים

ט] [צ"ל לאו] (גליון): י] רש"י ע"ז תמצא לקמן בסוף ע"ב: יא] כ"ה תניא: יב] צ"ל הני (גליון): יג] בכת"י בדפנותיה הן: יד] המשך פירוש רש"י בע"ב: טו] שייך לעמוד ב (גליון): טז] בתוס' וראשונים הביאו גי' ר"ח כחומר שבהן וכ"ה בסמוך בהמשך דברי רבינו:

משנת ראשונים

משום דהוה נזיר וחטאת שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין. דכיון דאין מלמדין הוו כמו מיעוטא, דוקא הני אבל אחריני לא. [תוספות, קידושין לה.]

לימד על איסורי נזיר שמצטרפים זה עם זה. כל איסורי גפן מצטרפין זה עם זה, כיצד הרי שצירף ענבים לחים עם יבשים או עם בוסר וחרצן וזג ואכל מן התערובת כזית לוקה, וכן אם אכלם זה אחר זה עד שאכל מן הכל כזית לוקה, וכן אם שתה רביעית תערובת יין וחומץ לוקה. [רמב"ם, נזירות פ"ה ה"ג]

לא שנו אלא במקום העשוי לחזק אבל במקום שאין עשוי לחזק חייב לבער. מדקאמר חייב לבער משמע דחייב מדאורייתא ואע"ג דפחות מכזית הוא דילמא מדמי' השבתה לאכילה מה אכילה קיימ"ל חצי שיעור אסור מן התורה אף השבתה נמי. מיהו איסור' הוא דאיכא אבל מלקות ליכא דלא עדיפא השבתה מאכילת' והא דקתני בברייתא חוצץ ועובר פי' מתבער. [מהר"ם חלאווה] מכלל דכזית אפילו במקום העשוי לחזק חייב לבער. הילכך עריבות שלשין בהן כל השנה אין דיי שמנקרין אותו מחמץ, כי בקל ישאר בו כזית בין הכל אלא צריך ליתנו לכותי ולחזור ולקנות ממנו אחר הפסח, או לטוחן בטיט. [האגודה, פ"ג סימן מב]

עין משפט נר מצוה

יד א מיי' פ"ח מהל' מעשה קרבנות הלכה טז:
טו ב שם הלכה טו:
טז ג ד מיי' פ"ה מהל' נזיר הלכה ג:
יז ה ו מיי' פ"ב מהל' חמץ הל' טו סמג עשין לט טוש"ע א"ח סי' תמב סעיף ז:

תורה אור השלם

א) כֹּל אֲשֶׁר יִגַּע בִּבְשָׂרָהּ יִקְדָּשׁ וַאֲשֶׁר יִזֶּה מִדָּמָהּ עַל הַבֶּגֶד אֲשֶׁר יִזֶּה עָלָיו תְּכַבֵּס בְּמָקוֹם קָדֹשׁ: [ויקרא ו, כ]

ב) כֹּל יְמֵי נִזְרוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מִגֶּפֶן הַיַּיִן מֵחַרְצַנִּים וְעַד זָג לֹא יֹאכֵל: [במדבר ו, ד]

רבינו חננאל

מצטרף לאיסור ומכאן אתה דן לכל התורה כלה. ודחי' משום דהאי נזיר וחטאת שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין. נזיר הא דאמרן. חטאת דתניא כל אשר יגע בבשרה יקדש יכול אע"פ שלא בלע ת"ל בבשרה עד שיבלע בבשרה יקדש להיות כמוה שאם פסולה היא תפסל ואם כשרה היא תאכל כחומר שבה[ח]. פי' החטאת נאכלת ליום ולילה והשלמים לשני ימים ולילה אם ניתז (מדם) החטאת שנשחטה היום על חתיכת בשר שלמים שנשחטו מאתמול נאכל הבשר בתורת שלמים בו ביום בלבד אבל לא בלילה כבשר החטאת ואם נשחטו שניהם היום נאכל בתורת חטאת היום והלילה בלבד אבל לא למחר כשאר בשר שלמים הנה ההיתר נצטרף לאיסור. וזהו פי' נאכל כחמור שבהן פעמים נאכל בתורת שלמים ופעמים נאכל בתורת חטאת כי השלמים שנשחטו מאתמול היום מותר ובלילה אסור באכילה והחטאת שנשחטה היום מותרת באכילה כל הלילה נמצאו השלמים בזה חמורין מן החטאת. ורבנן כי אמרי' שני כתובין הבאין כאחד היכא דתרוייהו חולין או תרוייהו קדשים ניגהו אבל חד חולין והוא הנזיר וחד קדשים והוא חטאת מצרך צריכי ולא קרינן בהו שני כתובין הבאין כאחד. ונדחו הדברים וחזרו ואמרו חטאת להיתר מצטרף לאיסור ומשרת ליתן טעם כעיקר ומכאן אתה דן לכל התורה כלה איסור שבתורה ג) בין בזה ובין בזה. ור"ע תרגמה ליתן טעם כעיקר [גמרינן] מגיעולי נכרים. חטאת ונזיר תרוייהו להיתר מצטרף לאיסור. וההו להו שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין. ומקשי רב אשי אליבא דרבי עקיבא הא דתניא מכל יעשה מגפן היין מחרצנים ועד זג לימד על איסור נזיר כגון חצי זית חרצן וחצי זית זגין שמצטרפין זה עם זה השתא לרבי עקיבא חצי זית פת שהוא היתר וחצי זית יין מצטרפי חרצן [וזג] ששניהן אסורין לנזיר מיבעיא. ושני' פת ויין ביחד אבל זה בעצמו וזה בעצמו לא מצטרפי חרצן וזג אפילו בזה אחר זה מצטרפי: מתני' בצק שבסדיקי ערבה אם יש כזית במקום אחד חייב לבער. ואוקי' רב יהודה הא דתנן כזית במקום אחד ג) במקום שיש בו סדק או נקב ונתן זה הבצק לסתמו שנמצא עושה מלאכה ובטל אע"פ שהוא כזית ש"מ דפחות מכזית אפילו במקום שאין עשוי לחזק אינו חייב לבער. ואיכא דמתני להא לדרב יהודא אסיפא דקתני אבל בטל במיעוטו ודייקינן לא שנו פחות מכזית בטל אלא במקום

חשק שלמה על ר"ח ח) נרמה דל"ל מרוטב המטמא. ג) נרמה דר"ל דאמר לכל התורה כולה כוונתו בין בקדשים בין בחולין אבל עדיין לשונו צריך ביאור והכונה. ג) נרמה דחסר כאן ואולי ל"ל כזית במקום אחד במקום שאינו עשוי לחזק אבל במקום שנלקה בנגע בטל אע"פ כו'.

מדייקת הגמרא, מכך ששמואל העמיד את הרישא [שאם יש כזית בצק במקום אחד חייב לבער] רק באופן שהבצק במקום שאינו עשוי לחזק, **מִכְּלָל** - משמע שמה ששנינו בסיפא **דְּפָחוֹת מִכַּזַּיִת** אינו חייב לבער, היינו **שֶׁאֲפִילּוּ בְּמָקוֹם שֶׁאֵין עָשׂוּי לְחַזֵּק, אֵינוֹ חַיָּיב לְבַעֵר**[כה].

הגמרא מביאה לשון אחרת בשם שמואל:
אִיבָּא דְּמַתְנֵי לָהּ אַפִּיפָא - ויש ששונים את דברי רב יהודה אמר שמואל על הסיפא של משנתנו, שאמרה, **וְאִם לָאו** - ואם אין בצק בשיעור כזית, הוא **בָּטֵל בְּמִיעוּטוֹ**, ועל כך **אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, לֹא שָׁנוּ** שפחות מכזית אינו חייב לבער, **אֶלָּא** כשהוא **בְּמָקוֹם הֶעָשׂוּי לְחַזֵּק** - להחזיק את המים, שאז אותו בצק פחות מכזית בטל לעריבה, **אֲבָל** אם הוא **בְּמָקוֹם שֶׁאֵין עָשׂוּי לְחַזֵּק, חַיָּיב לְבַעֵר**[כו].

מדייקת הגמרא, מכך ששמואל העמיד את הסיפא [שאם אין כזית בצק במקום אחד אינו חייב לבער] רק באופן שהבצק במקום העשוי לחזק, ובתחילת המשנה שנינו שאם יש בצק כזית חייב לבער, **מִכְּלָל** - משמע שמה ששנינו ברישא **דְּכַזַּיִת** חייב לבער, היינו **שֶׁאֲפִילּוּ בְּמָקוֹם הֶעָשׂוּי לְחַזֵּק, חַיָּיב לְבַעֵר**[כז].

נמצא שנחלקו שתי הלשונות בפחות מכזית במקום שאינו עשוי לחזק, וכן בכזית במקום העשוי לחזק, שלפי הלשון הראשון פטור מלבער[כח], ולפי הלשון השני חייב לבער[כט].

הגמרא מביאה ראיה מברייתות לשתי הלשונות:
תַּנְיָא - שנינו בברייתא אחת **כְּלִישָׁנָא קַמָּא**, ו**תַנְיָא** בברייתא אחרת **כְּלִישָׁנָא בַּתְרָא.**

תַּנְיָא כְּלִישָׁנָא קַמָּא, בָּצֵק שֶׁבִּסִּידְקֵי עֲרֵיבָה - בצק הסותם את הסדקים שבעריבה, אם הוא **בְּמָקוֹם הֶעָשׂוּי לְחַזֵּק, אֵינוֹ חוֹצֵץ** בטבילה[ל], ואם נטמאת העריבה והיה בה בצק במקום העשוי לחזק, הרי הוא בטל לעריבה ואינו חוצץ בינה למים כשמטבילה לטהרה[לא], **וְאֵינוֹ עוֹבֵר** עליו משום חמץ בפסח. **וְאִם** הבצק **בְּמָקוֹם שֶׁאֵין עָשׂוּי לְחַזֵּק**, הרי הוא **חוֹצֵץ** בטבילת העריבה לטהרה מטומאה, **וְעוֹבֵר** עליו משום חמץ בפסח. **בַּמֶּה דְּבָרִים אֲמוּרִים** שבצק במקום שאין עשוי לחזק חוצץ בטבילה ועובר עליו משום חמץ, דווקא **בְּכַזַּיִת, אֲבָל בְּפָחוֹת מִכַּזַּיִת, אֲפִילּוּ** אם הבצק **בְּמָקוֹם שֶׁאֵין עָשׂוּי לְחַזֵּק, אֵינוֹ חוֹצֵץ וְאֵינוֹ עוֹבֵר.** ומבואר בברייתא כלשון הראשונה, שבמקום שאינו עשוי לחזק, אם יש בו כזית צריך לבער ואם יש בו פחות מכזית בטל, ובמקום שעשוי לחזק, אפילו אם יש בו כזית אינו צריך לבער.

וְתַנְיָא - ושנינו בברייתא אחרת **כְּלִישָׁנָא בַּתְרָא, בָּצֵק שֶׁבִּסִּידְקֵי עֲרֵיבָה**, אם הוא **בְּמָקוֹם הֶעָשׂוּי לְחַזֵּק,**

כה. שמפתבר שמה ששנינו במשנה כזית ופחות מכזית מדובר באופן דומה, שהרי המשנה לא חילקה ביניהם, ואם לגבי כזית מדובר במקום שאינו עשוי לחזק, כך הוא גם לגבי פחות מכזית. ועוד, שאם גם בפחות מכזית יש חילוק בין מקום העשוי לחזק למקום שאינו עשוי לחזק, נמצא שכזית שוה לפחות מכזית, שבשניהם עשוי לחזק פטור מלבער, ואין עשוי לחזק חייב לבער.
והטעם שאינו חייב, כיון שפחות מכזית אינו נחשב, ואף אם בכל סדקי העריבה יחד יש יותר מכזית אינם נחשבים [ואין הם מצטרפים לכזית כדי לחייב בביעור]. רש"י (ד"ה מכלל). ואף על פי שחצי שיעור אסור מן התורה בבל יראה, מכל מקום כיון שהוא דבוק בכלי בטל. פרי מגדים (משבצ"ז, סי' תמג סק"י). וראה שערי תשובה (סי' תמג סי"ג) שיש מהאחרונים שכתבו שאין חצי שיעור אלא באיסורי אכילה ולא בשאר איסורים.

כו. שמאחר שעומד שם שלא לצורך, אפשר שימלך ויטלנו משם, ואף שפחות מכזית אינו חשוב, מכל מקום כיון שיש שם כמה חצאי זיתים מפוזרים חוששים שירצה לכנסם. מאירי (ד"ה ועוין) [ולפי זה אם אין בעריבה חתיכות הראויות להצטרף לכזית אינו צריך לבערם]. והמהר"ם חלאווה (ד"ה תמר) ביאר שצריך לבערו משום שחצי שיעור אסור מן התורה [ולפי פירושו אף אם אין החתיכות שבעריבה ראויות להצטרף לכזית צריך לבערם]. אמנם הרדב"ז (מ"מ סי' קלה) ביאר שמן התורה אין עובר משום 'בל יראה' על חצי שיעור, אלא רבנן גזרו שצריך לבערו כיון שאסור באכילה. וראה ביאורים נוספים בילקוט ביאורים, וראה שם עוד שנחלקו האחרונים אם דין חצי שיעור נוהג באיסור בל יראה.

כז. שמפתבר שמה ששנינו במשנה כזית ופחות מכזית מדובר באופן דומה, שהרי המשנה לא חילקה ביניהם, ואם לגבי פחות מכזית יש חילוק בין מקום העשוי לחזק למקום שאינו עשוי לחזק, נמצא שכזית שוה לפחות מכזית, שבשניהם עשוי לחזק פטור מלבער, ואין עשוי לחזק חייב לבער.
ואף שודאי ביטל את הבצק שישאר שם להיות כעריבה, כיון שהוא דבר חשוב אינו מתבטל לעריבה. רש"י (ד"ה ה"ג מיכפ).

כח. שלפי הלשון הראשון אם אין בבצק כזית או שהוא במקום העשוי לחזק [אף שיש בו כזית] פטור.

כט. שלפי הלשון השני אינו פטור עד שיהיה הבצק פחות מכזית, וימצא במקום שאינו עשוי לחזק. וכתב רבינו יחיאל (הו"ד נמוס' רבינו פרץ להגן ע"ב ד"ה ומ"מ), שאף ללשון השני אינו חייב על פחות מכזית אלא כשיש בעריבה כמה חצאי זיתים הראויים להצטרף לכזית. וראה מגן אברהם (סי' תמג סק"י) שכתב שנחלקו בזה הפוסקים, יש אומרים שאינו חייב אלא כשראויים החתיכות להצטרף לכזית, ויש אומרים שחייב לבער פחות מכזית אף אם אין שם כזית בצירוף כל החתיכות.

ל. רש"י (להגן ע"ב ד"ה תינו). וראה צל"ח (ברכ"י שם, הו"ד בילקוט ביאורים) מדוע פירש רש"י חוצץ לענין טבילה ולא פירש לענין הורדת טומאה.

לא. אחד האדם או הכלים לא יהיה דבר חוצץ בינם ובין המים, ואם היה דבר חוצץ בינם ובין המים, כגון שהיה בצק או טיט מודבק על בשר האדם או על גוף הכלי הרי זה טמא כשהיה ולא עלתה להן טבילה. רמב"ם (מקוואות פ"ו ה"ג).

15/06/2018

משום. דכדוכתא מחריתי נמי כתבה רחמנא, ושני כתובין הבאין כאחד. תימה לרבינו למעלה לרבנן דמוקי ליה לטעם כעיקר, לימא הוו שני כתובין הבאין כאחד, כדמפרש לקמיה: כל אשר יגע בבשרה. כשר חולין, לו שלמים שזמן אכילתו מרובה מחטאת, ונגע בחטאת, יקדש כדמפרש להיות כמוה, שאם פסולה היתה החטאת כגון פיגול או פסול אחר תיפסל אף זו שנגעה ממנה, ואם כשירה היא החטאת מהניא לגבולת הימנה לאסור באכילה אלא כחמור שבה, כחומר החטאת שנגעה בה, לפניס מן הקלעים ולזכרי כהונה וליום ולילה אחד[ז]: יכול אפילו לא בלעה. הגיעת בה ממנה קאמר רחמנא יקדש, מ"ל כו': תאכל. הבולעת כחמור שבה, שהרי יש בה ג' מינין אחד חמור ואחד קל, וכולה הולכת אחר החמור, אלמא היתר מצטרף לאיסור: מיצרך צריכי. תרוייהו כדמפרש לקמיה, ולא הוו שני כתובין הבאין כאחד, דאד מהדדי מהניא לה מני יליף דיימא מדהדר כתבי לאידך ולא יליף מהניא ס"מ דווקא הכי[ז] קאמר: חולין. להחמיר לא גמרי מדין קדשים, דדין קדשים להיות ממורין: ה"ג ורבנן אמרי לך מיצרך צריכי, חטאת אשתמעינן מסוס דהיתר מצטרף לאיסור. (ה) ואי נמי לא מיבעיא דכולה אי אכל אחי זית פיגול ואחי זית היתר נתת אחת ניגמור מינה דבקדשי ניתייב, ומיהו בשאר איסורין לא גמרינן הכי, ואפילו בנזיר, ומשרת לאגמורי היתר מצטרף לאיסור אחת מנזיר לגבי קדשים, דמ"ל טעם כעיקר, דשאר איסורין מנת ליתן טעם כעיקר, דמגיעולי נכריס לא יליף, דחידוש הוא, ואינטריך למכתבינ בנזיר, ומכאן אתה דן לכל התורה: ור' עקיבא. אית ליה גיעולי נכריס לאו חידוש הוא, (ג) דלא מצריך קרא לטעם כעיקר, הלכך לר"ע כיון דשמעת ליה דמפיק משרת להיתר מצטרף לאיסור על כרחיך מתוייהו הני להיתר מצטרף לאיסור אחת, והוה ליה חטאת קרא יתירא, דמני למיגמר מנזיר, והוו להו שני כתובין הבאין כאחד, ומ"ה פסיטא ליה לרבי יוחנן דר"ע לא גמר שאר איסורין מנזיר, דהא לא מני, דשני כתובין נינהו. והא ליכא למימר משרת להיתר מצטרף לאיסור וחטאת לטעם כעיקר, דגיעולי נכריס חידוש הוא ולא מני גמר חטאת מינייהו, ואין כאן שני כתובין, דמ"כ טעם כעיקר דשאר איסורין מנת ליה, מגיעולי נכריס לא גמרינן, ומיהו בשאר איסורין לא גמרינן הכי, ואפילו בנזיר, דמחד מקדשים לא גמרינן, ומשרת לאגמורי היתר מצטרף לאיסור אחת מנזיר לגבי קדשים, דמ"כ טעם כעיקר, דגיעולי נכריס לא יליף, דחידוש הוא, ואינטריך למכתבינ בנזיר, ומכאן אתה דן לכל התורה: ור' עקיבא. מית ליה גיעולי נכריס לאו חידוש הוא, (ג) דלא מצריך קרא לטעם כעיקר, הלכך לר"ע כיון דשמעת ליה דמפיק משרת להיתר מצטרף לאיסור על כרחיך מתוייהו הני להיתר מצטרף לאיסור אחת, והוה ליה חטאת קרא יתירא, דמני למיגמר מנזיר, והוו להו שני כתובין הבאין כאחד, ומ"ה פסיטא ליה לרבי יוחנן דר"ע לא גמר שאר איסורין מנזיר, דהא לא מני, דשני כתובין נינהו. והא ליכא למימר משרת להיתר מצטרף לאיסור וחטאת לטעם כעיקר, דגיעולי נכריס חידוש הוא ולא מני גמר חטאת מינייהו, ואין כאן שני כתובין, דמ"כ טעם כעיקר דשאר איסורין מנת ליה, מגיעולי נכריס לא גמרינן, ומיהו בשאר איסורין לא גמרינן הכי, ואפילו בנזיר, דמחד מקדשים לא גמרינן, ומשרת לאגמורי היתר מצטרף לאיסור אחת מנזיר לגבי קדשים, דמ"כ טעם כעיקר, דגיעולי נכריס לא יליף, דחידוש הוא, ואינטריך למכתבינ בנזיר, ומכאן אתה דן לכל התורה: ור' עקיבא. מית ליה גיעולי נכריס לאו חידוש הוא, (ג) דלא מצריך קרא לטעם כעיקר, הלכך לר"ע כיון דשמעת ליה דמפיק משרת להיתר מצטרף לאיסור על כרחיך מתוייהו הני להיתר מצטרף לאיסור אחת, והוה ליה חטאת קרא יתירא, דמני למיגמר מנזיר, והוו להו שני כתובין הבאין כאחד, ומ"ה פסיטא ליה לרבי יוחנן דר"ע לא גמר שאר איסורין מנזיר, דהא לא מני, דשני כתובין נינהו. והא ליכא למימר משרת להיתר מצטרף לאיסור וחטאת לטעם כעיקר, דגיעולי נכריס חידוש הוא ולא מני גמר חטאת מינייהו, ואין

משום דהוה נזיר וחטאת שני כתובין הבאין כאחד. תימה לרבינ"ח (זבחים דף פב.)[ט]: ר"ח גרס כחומר שבהן ומיירי בחטאת ושלמים ואם נגלע החטאת בשלמים שנאחז אחמול נאכל כחומר השלמים ואינו נאכל בלילה ואם נגלע החטאת בשלמים שנאחז היום נאכל כחומר החטאת ואינו נאכל למחר ולמחר הנרייתא קאי דאמר עד שיבלע בבשרה משמע לתיירי בהיתר שנגלע בחיסור והדר קאמר יקדש להיות כמוה משמע שהחיסור נגלע בהיתר: ורבנן אמרי לך חטאת להיותר מצטרף לאיסור. תוי"ט דנזיר בפ' ג' מינין (דף לז:) משמע נזיר וחטאת לרבנן מרווייהו לטעם כעיקר דקאמר התם לריכי דאי כתב רחמנא חטאת חולין מקדשים לא גמרינן ואי כתב רחמנא נזיר חטאת מנזיר לא ילפינן דאחיר איסוריה לאפילו חרגן אסיר ליה:

בשמעתין משמע לטעם כעיקר דאוריית' דילפינן מנזיר דלאו אסמכתא היא דמדר"ע דאמר לקי אהיתר מצטרף לאיסור בנזיר נשמע לרבנן וקשה מפ' כל הנשר (חולין דף קמ.) וממסכת ע"ג (דף מז:) ושם[י] מפורש:

[יא] **כאן** שלא במקום לישה. פ"ה דשלא במקום לישה עובר בפחות מכזית וקשה לאמר לקמן לא אמרן אלא בערבה אבל בית חייב לבער משום דזימנין (ד) דמיכנף ונפלי להדדי ולפ"ה תיפוק ליה דפחות מכזית חייב לבער משום דשלא במקום לישה ונרמה לר"י דמקום העשוי לחזק היינו אחת הכלי בין במקום לישה ובין שלא במקום לישה עושין לחזק אף במקום לישה יש להחמיר יותר שיש לחוש שידבק מאותה עיסה לעיסה אחרת על ידי לישה או תבלע מן הטעם ולכן כזית במקום לישה אפילו עשוי לחזק עובר אף על גב דודאי מבטלו כיון דאיכא תרתי לריעותא כזית ובמקום לישה ופחות מכזית אפילו במקום לישה אי עשוי לחזק לא גזרו ביה רבנן דכיון שהוא דבר מועט יכול לבמור שלא ילוש עליו וכן כזית שלא במקום לישה אי עשוי לחזק אין עובר אבל פחות מכזית ושלא במקום לישה אפילו אין עשויה לחזק מותר:

כופת

משנה דהוה נזיר וחטאת [ט] שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין נזיר הא דאמרן חטאת מאי היא [י] דתניא [א] כל אשר יגע בבשרה יקדש וגו' יכול אפילו לא בלעה ת"ל בבשרה (יקדש) [א] עד שיבלע בבשר [ב] יקדש [ג] להיות כמוה שאם פסולה היא תיפסל ואם כשירה היא תאכל כחמור שבה ורבנן נמי ניהוי נזיר וחטאת שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין אמרי הנהו מיצרך צריכי ור"ע מאי צריכי בשלמא אי כתב רחמנא בחטאת לא גמר נזיר מינה [ז] דחולין מקדשים לא גמרינן אלא לכתוב רחמנא בנזיר ותיתי חטאת ותגמור מיניה דהא כל איסורין שבתורה קא גמר מנזיר ורבנן אמרי לך [ח] מיצרך צריכי חטאת להיתר מצטרף לאיסור וחולין מקדשים לא גמר ומשרת ליתן טעם בעיקר ומכאן אתה דן לכל התורה כולה ור' עקיבא תרוייהו להיתר מצטרף לאיסור והוו להו שני כתובין הבאין כאחד וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין. א"ל רב אשי לרב כהנא אלא הא דתניא [ב] מכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים זה ועד זג [ג] לימד על איסורי נזיר שמצטרפים זה עם זה השתא לר"ע איסור והיתר מצטרפין איסור ואיסור מיבעיא אמר ליה איסור והיתר בבת אחת [ד] איסור ואיסור בזה אחר זה: **מתני'** [ה] בצק שבסידקי עריבה אם יש כזית במקום אחד חייב לבער ואם (לא[ו]) בטל במיעוטו וכן לענין הטומאה אם מקפיד עליו[ז] חוצץ ואם רוצה בקיומו[ז] הרי הוא כעריבה: **גמ'** אמר רב יהודה אמר שמואל לא שנו אלא במקום שאין עשויין לחזק אבל במקום שעשויין לחזק אינו חייב לבער מכלל דפחות מכזית אפי' במקום שאין עשוי לחזק אינו חייב לבער איכא [ו] דמתני לה אסיפא ואם לאו בטל במיעוטו אמר רב יהודה אמר שמואל לא שנו אלא במקום העשוי לחזק אבל במקום שאין עשוי לחזק חייב לבער מכלל דכזית אפילו במקום העשוי לחזק חייב לבער. תניא כלישנא קמא תניא בתרא תניא כלישנא קמא בצק שבסידקי עריבה במקום העשוי לחזק אינו חוצץ ואינו עובר ובמקום שאין עשוי לחזק חוצץ ועובר במה דברים אמורים בכזית אבל בפחות מכזית אפילו במקום שאין עשוי לחזק אינו חוצץ ואינו עובר ותניא [ג] כלישנא בתרא [ו] בצק שבסידקי עריבה במקום העשוי לחזק אינו

להיתר מצטרף לאיסור כר"ע, וכגיעולי נכריס סבירא להו דחידוש הוא כרבנן, והכי מחרצנים נמי כל הנשר[ח] דאיכא למאן דאמר טעמו ולא ממשו דרבנן: לימד על איסורי נזיר בו'. מדכיילינהו לחרצנים וזגין בחדא מכילה לימד שמצטרפין: השתא לרבי עקיבא. ל"ל דכתב רחמנא קרא להכי, הסתם חיסור והיתר מצטרפין כו': **מתני'** וכן לענין הטומאה. מפרש בגמ': **גמ'** ה"ג ל"ש **אלא במקום שאין עשוי לחזק, אבל במקום העשוי לחזק אינו חייב לבער, מכלל דפחות מכזית אפילו במקום שאין עשוי לחזק אינו חייב לבער.** ופירוש, לא שנו דכזית במקום אחד חייב לבער, אלא שאין המדקין בסולי עריבה מקום הנקת מיס שיהא בנק זה מועיל לעריבה לחזק המיס, אלא בדפנותיהן[ט] מקום שאין עשוי לחזק, אבל אם במקום העשוי לחזק הן בטלו לגבה והוו כעין, דמסתמא בטלינהו האי גברא להתם, ואפילו כזית אינו חייב לבער (ג): **מכלל דפחות מכזית בו'.** תלמודא דייק ממילתא דשמואל דקאמר במקום שאין עשוי לחזק, וקאמר מתני' במקום אחד מיכן בטל במיעוטו, שמע מינה דפחות מכזית לא מחייב, ומע"ג דאיכא בה פלגי זיתי טובא, הואיל ולאו במקום אחד נינהו לא מחייבי: ה"ג **איכא דמתני לה אסיפא, פחות מיכן בטל במיעוטו, אמר רב יהודה אמר שמואל לא שנו אלא במקום העשוי לחזק, אבל במקום שאין עשוי לחזק חייב לבער, מכלל דכזית אפילו במקום העשוי לחזק חייב לבער.** ומע"ג דולאי מבטיל ליה, אפילו הכי כיון דמחייב לא בטיל, ולישנא בתרא חמיר מקמא[י]: **אינו**

מחרצנים ועד זג לימד על איסור נזיר כגון חצי זית חרצן וחצי זית זגין שמצטרפין זה עם זה השתא לרבי עקיבא חצי זית פת שהוא היתר וחצי זית יין מצטרפי חרצן [וזג] ששניהן אסורין לנזיר מיבעיא. **ושני'** פת ויין ביחד אבל זה בעצמו וזה בעצמו לא מצטרפי חרצן וזג אפילו בזה אחר זה מצטרפי: **מתני' בצק שבסדיקי ערבה אם יש כזית במקום אחד חייב לבער.** ואוקי' רב יהודה הא דתנן כזית במקום אחד ג) במקום שיש בו סדק או נקב ונתן זה הבצק לסתמו שנמצא עושה מלאכה ובטל אע"פ שהוא כזית ש"מ דפחות מכזית אפילו במקום שאין עשוי לחזק אינו חייב לבער. **ואיכא דמתני לה לדרב יהודא אסיפא** דקתני ואם לאו בטל במיעוטו ודייקינן לא שנו פחות מכזית בטל אלא במקום **חשק שלמה על ר"ח** ז) גרסה דל"ל מרוטב המטמא. ח) גרסה דר"ל דתמר לכל התורה כולה כוונתו בין בקדשים בין בחולין לכל עניין לשוט לריך ביאור והבנה. ג) גרסה דתסר כאן ותולי ל"ל כזית במקום אחד במקום שאינו עשוי לחזק אבל במקום שאינו עשוי לחזק אבל במקום שאין עשוי לחזק אבל במקום שאין עשוי לחזק אבל במקום שאין

כופת שאור שיחדה לישיבה בטלה. אע"פ שרשוי לאכילה כיון שאין מקיימין אותו לאכילה בטלה כמו לענין טומאה לחמרין בהעור והרוטב (חולין דף קכט.) דבטלה אע"פ שרשוי לאכילה כלחמרין התם בית שמיכתו בזרעים טהרו וטומאתו לאו לחורייתא דאי לחורייתא מ"ט מגיעו אוכלים דמטמאי טומאה חמורה ומשני כשמים מעשה עץ שימש משמע דמיירי שרשוי לאכילה ומרשה לר"י דכי היכי דפליגי לענין טומאה בפרק במה בהמה (שבת דף נב:) דרבנן סברי דכל הכלים עולין מטומאתם בשינוי מעשה ורבי יהודה סבר לעולם אמרין שינוי מעשה לתקן אלא לקלקל הכי נמי פליגי גבי חמץ: לגבל

אינו חוצץ ואינו עובר במקום שאין עשוי לחזק חוצץ ועובר במה דברים אמורים בפחות מכזית אבל בכזית אפילו במקום העשוי לחזק חוצץ ועובר קשיין אהדדי אמר רב הונא סמי קילתא מקמי חמירתא. ב רב יוסף אמר תנאי שקלת מעלמא תנאי היא דתניא הפת שעיפשה חייב לבער מפני שראויה לשוחקה ולחמץ בה כמה עיסות אחרות רבי שמעון בן אלעזר אומר במה דברים אמורים במקויימת לאכילה אבל ג כופת שאור שייחדה לישיבה בטלה מדאמר ר' שמעון בן אלעזר בטלה מכלל דתנא קמא סבר לא בטלה אלמא קסבר כל כזית אע"ג דמבטל לא בטיל אמר ליה אביי תרצת בכזית פחות מכזית מי תרצת אלא הא והא ר' שמעון בן אלעזר היא ולא קשיא הא במקום לישה הא שלא במקום לישה אמר רב אשי לא תימא שלא במקום לישה אגבה דאגנא אלא אשיפתא דאגנא פשיטא מהו דתימא זמנא ד דאטיף ומטי להתם קא משמע לן. א"ר נחמן אמר רב הלכה כר' שמעון (אוצר החכמה) בן אלעזר איני והאמר רב יצחק בר אשי ה אמר רב א אם טח פניה בטיט בטלה טח אין לא טח לא מאן דמתני הא לא מתני הא איכא דאמרי אמר רב נחמן אמר רב אין הלכה כר' שמעון בן אלעזר דאמר רב יצחק בר אשי ו אמר רב אם טח פניה בטיט בטלה וכו'. אמר רב נחמן אמר שמואל ז ב שני חצאי זיתים וחוט של בצק ביניהן רואין כל שאילו ינטל החוט וניטלין עמו חייב לבער ואם לאו אינו חייב לבער אמר עולא ג לא אמרן אלא בעריבה אבל בבית חייב לבער מאי טעמא דזימנין דכניש להו ונפלי גבי הדדי אמר עולא ד בעו במערבא בית ועלייה מהו בית ואכסדרא מהו שני בתים זה לפנים מזה מהו תיקו. ז ת"ר ה הפת שעיפשה ונפסלה מלאכול לאדם והכלב יכול לאוכלה מטמאה טומאת אוכלין בכביצה ונשרפת עם הטמאה בפסח משום ר' נתן אמרו אינה מטמאה כמאן אזלא הא דתנן ט י כלל אמרו בטהרות כל המיוחד לאוכל אדם טמא עד שיפסל מלאכול לכלב כמאן דלא כר' נתן. תנו רבנן י יעריבת העבדנין שנתן לתוכה קמח תוך שלשה ימים חייב לבער קודם שלשה ימים אינו חייב לבער אמר ר' נתן במה דברים אמורים שלא נתן לתוכה עורות אבל נתן לתוכה עורות אפילו תוך שלשה אין חייב לבער אמר רבא יא הלכה כר' נתן אפילו יום אחד ואפילו שעה אחת: וכן יב לענין טומאה אם מקפיד עליו חוצץ ואם רוצה בקיומו הרי הוא כעריבה: מי דמי התם בשיעורא תליא מילתא הכא בקפידא תליא מילתא אמר רב יהודה אימא ולענין הטומאה אינו כן א"ל יג אביי הא וכן לענין טומאה קתני אלא אמר אביי הכי קאמר וכן לענין

חפילו בדפנות נמי אינו חונן, דכיון דמהני פורתא לחזק עיסה כשמפסחין ולשין שם בטיל, ובשלה במקום ליסה כגון שפה עליונה לא חיישי הלי תנא מידי, ומודה הוא בה לחפילו פחות מכזית לא בטיל ביה. ותנא בתרא הכי קאמר, מקום העשוי לחזק עיסה כגון דפנות אינו חונן בפחות מכזית, והכי נמי אמרן בקמייתא, מקום שאין עשוי לחזק כגון שפה העליונה חונן ואף על גב דליכא כזית, והכי נמי אמרן בקמייתא, וכזית חפילו בדפנות חונן, והכי נמי תניא בקמייתא: לא תימא שלא במקום לישה. לחמרן ביה לחפילו בגיר מכזית חונן היינו גבה לחגנא מבחוץ, אבל שיפתא לחגנא קרי מקום ליסה ובטיל ביה פחות מכזית: אלא שיפתא דאגנא. נמי קרי שלא מקום ו ליסה, ולא בטיל ביה בגיר מכזית: כללא דמרוייהו תנאי, שפה עליונה חפילו פחות מכזית עובר, שוליים חפילו כזית אינו עובר, דפנות כזית פחות מכזית אינו עובר: זימנין דאטיף. פעמים שהיא נפה על שפה עליונה והוי מקום ליסה: ברבי שמעון בן אלעזר. דכיון דבטלה בטלה וחפילו טובא: טח פניה. של כופת שאור לתקנה ליסידה: מאן דמתני הא. משמיה דרב, לא מתני הא, ומתוקמי ניהו ואליבא דרב: שני חצאי זיתים. בסידקי העריבה: חייב לבער. דחוט מגרפן והוי כזית בפחות מחד, ובדפנות קאי: לא אמרן. דאפ אין ניטלין עמו אינו חייב לבער, אלא בעריבה, דקביעי בה: אבל בבית. חפילו שני חצאי זיתים שאין חוט מגרפן חייב לבער: זימנין דכניש להו. מכבד הבית ונפלי להדדי: בית ועלייה. אית בבית ואלי זית בעלייה, מי חיישינן לכנושי דילמא כניס להו ומחברן, או לא. אפ אמנא לומר בית ועלייה לא חיישינן, דהא לא מקרי דחי נפול נהוי מכוון כנגד המחתון, בית ואכסדרה מהו. ואפ אמנא לומר בית ואכסדרה שדרך האכסדרה נכנסים ויושלין לבית תמיד, ואין מחילות שלימות מוגלות ביניהם, שים חלונות ופתחים לאכסדרה הרבה מכל לד, והוי כחד ביתא, וחיישינן דכניס כיבודי בית ואכסדרה: שני בתים זה לפנים מזה. וככנסין לפנימי דרך החיצון, אבל אין מסתיעין שזה תדיר מזה לזה כבית ואכסדרה, מהו, מי חיישינן דכניס כיבודי בית זה בזה או לא: ונפסלה מלאכול לאדם. ומתקלקלה ט בטיפוסה ממאכל אדם: מטמאה טומאת אוכלין. דכל זמן שהיא ראויה לכלב לא פקע תורת אוכל מינה: ונשרפת עם הטמאה בפסח. אפ תרומה טהורה היא, דכיון דלא חזיא לאדם מותר לטמאה בידים, וחפילו לרבי יוסי דאמר בפרק קמא (דף יד.) זו לעצמה וזו לעצמה: המיוחד לאוכל אדם. וחל עליו אפ אוכל, טמא לעולם וחפילו מתקלקל מאכילת אדם, עד שיפסל מאכילת כלב: העבדנין. שנותנין בה עורות לעבד, ונותנין אפ קמח: תוך שלשה ימים. לפסח נתן קמח לתוכה, עדיין אפ חמץ עליה, וכשבא הפסח חייב לבער, וחפילו היו בה עורות: קודם שלשה ימים. כבר נתקלקלה ע"י ריח הכלי, ואף על פי שלא נתן לתוכה עורות: רבי נתן אומר. לא נתן לתוכה עורות מודינא לך דתוך שלשה ימים חייב לבער ואחר שלשה ימים לא, שמתקלקלה מריח הכלי, אבל נתן לתוכה עורות בקמח ביטלה מתורת חמץ: אם מקפיד עליו. שעתיד ליטלו, חונן, ואין טבילה עולה לה: בקיומו. שיתקיים בסדקיו לסתום: מי דמי. דקתני וכן, התם גבי פסח בשיעורא בכזית ופחות מכזית תליא מילתא, והכא תליא מילתא בקפידא, לא שנא פורתא ולא שנא טובא:

לענין

בכביצה ונשרפת עם הטמאה בפסח. משום רבי נתן אמרו אין מטמאה. **וקיימא לן** כת"ק דתנן כוותיה כלל אמרו (בנותרות) [בטהרות] כל המיוחד לאכל אדם טמא עד שיפסל מלאכל הכלב: **ת"ר עריבת העבדנין** שנתן לתוכה קמח בשנים עשר או בשלשה עשר לניסן חייב לבער באחד עשר אין חייב לבער וכ"ש מקדם בד"א שלא נתן לתוכו עורות אבל נתן לתוכו עורות אפי' שעה אחת אינו חייב לבער וכן הלכה. **תוספתא** הקילור והאספלנית והרטיה שנתן לתוכן קמח אין צריך לבער מלוגמא שנסרחה אין צריך לבער: **וכן לענין הטומאה** אם בצק זה שבעריבה מקפיד עליו לקלפו חוצץ ולא עלתה לו טבילה ואם רוצה בקיומו כדי להיות הסדק סתום הרי הוא כעריבה ואינו חוצץ. **ואקשינן** וכן לענין הטומאה מכלל שדין זה כדין זה והא בפסח בשיעור כזית חייב ובטומאה בקפידא תליא מילתא ואינו דומה זה לזה. **ואמר אביי וכן לענין**

חשק שלמה על ר"ח ג) נראה דל"ל דשב"מ כליסנא נמחא ות"ק דסבר דכל כזית לא בטיל היינו כליסנא קמא.

עין משפט נר מצוה

יח א מיי' שם הל' ט' טוש"ע שם סעיף יא:
יט ב ג ד מיי' שם הל' טז טוש"ע שם סעיף ח:
כ ה שם ס"ג וסעיף ט:
כא ו מיי' פ"ג מהל' טומאת אוכלין הלכה יט:
כב ז ח מיי' פ"ד מהל' ממן הל' ט סמג עשין לט טוש"ע ס"ח סי' ממב סעיף ג:
כג ט מיי' פ"ל מהל' מקוואות הלכה יב סמג עשין רמח:

רבינו חננאל

שעשוי לחזק שנעשה כעץ אבל כזית אפילו במקום העשוי לחזק אסור וחייב לבער וכן במקום שאין עשוי לחזק אפי' כל שהוא אסור. **תניא כלישנא קמא תניא כלישנא בתרא קשיין אהדדי** אמר רב הונא סמי קמייתא דקילתא היא מקמי בתרייתא דהיא חמירתא. **ורב יוסף אמר תנאי היא** דתניא פת שעפשה חייב לבער מפני שיכול לשוחקה ולחמץ בה כמה עיסות אחרות ר' שמעון בן אלעזר אומר בד"א במקויימת לאכילה אבל כופת שאור וייחדה לישיבה בטלה מכלל דת"ק סבר כל זית כזית אע"ג דמבטל ליה לא בטיל ב) דת"ק סבר כל כזית דתניא כלישנא קמא. **אמר ליה אביי לרב יוסף** שנית כזית פחות מכזית מאי אלא הא והא ר' שמעון. הא דתניא כזית במקום העשוי לחזק חוצץ ועובר במקום לישה אבל פחות מכזית לא. והתניא כזית במקום העשוי לחזק אינו חוצץ ואינו עובר שלא במקום לישה וכל שכן פחות מכזית שאפי' במקום שאין עשוי לחזק אינו עובר. **אמר רב אשי** לא תימא שלא במקום לישה אחורי אגנא כגון ספל שלשין בה אלא על שפת אגנא הוא שלא במקום לישה. **ומדחזי'** רב אשי דפשיט שינויא דאביי ש"מ דהילכתא כותיה: **אמרי משמיה דרב** הלכה כר' שמעון בכופת שאור והוא דטח פניה בטיט: **שני חצאי זיתים חמץ** וחוט של בצק ביניהן רואין כל שאלו ינטל החוט ניטלין עמו כלומר חוט זה עב וחזק הוא חייב לבער. **מוקמינן לה** [דמיידי] במקום העשוי לחזק (אפילו) ובמקום לישה דפחות מכזית אינו עובר אבל כזית עובר ואם החוט מצרפן נמצא כזית במקום אחד וחייב. **אמר עולא** לא אמרו אם ניטלין עם החוט אלא בעריבה אבל בבית אפי' אין ביניהם חוט חייב לבער מאי טעמא זמנין דכניש ונפלי אהדדי והוו להו כזית במקום אחד: **איבעי' להו** בית ועלייה בית ואכסדרה שני בתים זה לפנים מזה מהו ועלו בתיקו וכל תיקו דאיסורא לחומרא: **ת"ר פת שעפשה** ונפסלה מלאכל אדם והכלב יכול לאכלה מטמאה טמאת אוכלין

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) [שבת נג: עירובין לו: ביצה יט. סנהדרין סח.], י) [חולין דף קכט.], יא) [תוספתא פרק ג], יב) לעיל טו:, ה) טהרות פרק ח [משנה ו], ו) [כריתות כח.] [תוספתא פרק ג], ז) כלים פ"כ מ"ה, ח) [וע' עוד תוספות סנהדרין מח. ד"ה נתנו] וע"ע תוס' ב"ב יט. ד"ה ותיפוק.

הגהות וציונים

ג] צ"ל **זימנין** וכ"ה ברש"י, בדפו"י **זימנ'**: ד] כ"י **אשיאן**, וגם היוחסין לא הביא את ר' יצחק בר אשי (ד"ס): ג] צ"ל **אמר אביי** (יעב"ץ), ועיין לקמן קד ע"ב ובמלא הרועים שם שדן אי אביי היה גדול בימי ר' יהודה עיי"ש: ד] ע"כ שייך לע"א: ה] גוש: ו] הב"י מעתיק **מתניתא**: ז] כ"י שלא **במקום** (דק"ס, וכן העתיק הב"י): ח] צ"ל **נתקלקלה** (באה"מ):

ליקוטי רש"י

תנאי שקלת מעלמא. מיכדת כולם שמין אתה מוצא תנאים שנחלקו בכך דתוקי הכך תרתי מתנייתא חדא כמר וחדא כמר [שבת נג:]. **כופת שאור שייחדה לישיבה בטלה.** ממורת חמץ ואינו עובר עליו בפסח משום שאור בכמיכם [חולין קכט.]. **מטמאה טומאת אוכלין.** הואיל ומתחלה נראית לאדם ירדה לה מורת טומאה ואין עולה ממנה עד שתפסל מאכילת כלב. **ונשרפת עם הטמאה בפסח.** ואפילו היא תרומה טהורה [לעיל טו:].

אֵינוֹ חוֹצֵץ בטבילה[א], וְאֵינוֹ עוֹבֵר עליו בפסח משום בל יראה ובל ימצא, אבל אם הוא בְּמָקוֹם שֶׁאֵין עָשׂוּי לְחַזֵּק, חוֹצֵץ בטבילה, וְעוֹבֵר עליו בפסח משום בל יראה ובל ימצא. בַּמֶּה דְּבָרִים אֲמוּרִים, בְּבצק שיש בו פָּחוֹת מִכַּזַּיִת, אֲבָל בְּבצק שיש בו כַּזַּיִת, אֲפִילּוּ אם הוא בְּמָקוֹם הֶעָשׂוּי לְחַזֵּק, חוֹצֵץ בטבילה, וְעוֹבֵר עליו בפסח משום בל יראה ובל ימצא. ומבואר בברייתא זו כלשון השניה, שבמקום העשוי לחזק עובר רק אם יש בו כזית, ובמקום שאין עשוי לחזק עובר אף בפחות מכזית.

הגמרא דנה בסתירת הברייתות:

שואלת הגמרא, כַּשְׁיָין אַהֲדָדֵי - שתי הברייתות סותרות זו את זו, ואם כן כמי ננהג למעשה[ב].

משיבה הגמרא, אָמַר רַב הוּנָא, סָמֵי קִילְתָּא מִקַּמֵּי חֲמִירְתָּא - מחק את דברי הברייתא הקלה [-הראשונה] מלפני הברייתא החמורה [-השניה], שהברייתא הראשונה המקילה טעות היא ואינה משנה[ג].

רב יוסף חולק על דברי רב הונא:

רַב יוֹסֵף אָמַר, תַּנָּאֵי הָכָךְ[אוצר החכמה] מֵעָלְמָא - וכי סילקת את כל התנאים מהעולם, שלכן אינך מוצא תנאים החולקים בזה וסוברים כברייתא המקילה, עד שהוצרכת למחוק את הברייתא, והרי תַּנָּאֵי הִיא - נחלקו תנאים בדבר זה, ושתי הברייתות נשנו בבית המדרש ואינן טעות, דְּתַנְיָא בברייתא, הַפַּת שֶׁעִיפְּשָׁה, חַיָּיב לְבַעֵר אותה אף על פי שאינה ראויה לאכילת אדם, מִפְּנֵי שֶׁרְאוּיָה לְשׁוֹחֲקָהּ [-לפוררה] וּלְחַמֵּעַ [-ולחמץ] בָּהּ כַּמָּה עִיסּוֹת אֲחֵרוֹת[ד], והרי היא כשאור שאסרתו תורה אף על פי שאינו ראוי לאכילה מפני שראוי לחמץ בו עיסות אחרות[ה]. רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן אֶלְעָזָר אוֹמֵר, בַּמֶּה דְּבָרִים אֲמוּרִים שחייב לבערה, בְּמְקוּיֶּמֶת לַאֲכִילָה - בפת שמקיימים אותה לאכילה[ו], אֲבָל כּוֹפֶת[ז] [-גוש] שֶׁאוֹר שֶׁיְּחֵדָהּ לִישִׁבָּה - שגמר בדעתו להשתמש בה לישיבה, בָּטְלָה מתורת חמץ, ואינו עובר עליה בפסח משום שאור[ח]. והרי בכופת שאור שייחדה לישיבה בודאי יש כזית, ואף על פי כן לדעת רבי שמעון בן אלעזר בטלה, ומוכח שיש תנא שסובר שאפילו כזית שביטלו הרי הוא בטל. וּמְדְּאָמַר - ומכך שאמר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן אֶלְעָזָר שכשייחדה לישיבה בָּטְלָה, מִכְּלָל - משמע דְּתַנָּא קַמָּא החולק על רבי שמעון בן אלעזר סָבַר שֶׁלֹּא בָּטְלָה, אַלְמָא קָסָבַר - מוכח שתנא קמא סובר, שֶׁכָּל שיש כַּזַּיִת חמץ, אַף עַל גַּב דְּמִבַּטֵּל לֵיהּ לָא בָּטֵיל - אף שהוא מבטלו אין הוא מתבטל, ועובר עליו משום חמץ בפסח. ונמצא שהברייתות שנחלקו אם כזית בצק שביטלו לעריבה בטל, נחלקו במחלוקת רבי שמעון בן אלעזר ותנא קמא, האם כופת שאור שייחדה לישיבה בטלה, הברייתא הראשונה ששנינו בה שאין צריך לבער כזית שבעריבה במקום העשוי לחזק, שנויה כדעת רבי שמעון בן אלעזר הסובר שכיון שאינה עומדת לאכילה בטלה, ואין צריך לומר שברייתא זו טעות היא, והברייתא השניה ששנינו בה שבכל אופן צריך לבער חתיכה שיש בה כזית, שנויה כדעת תנא קמא הסובר שחתיכה שיש בה כזית אינה בטלה.

מקשה הגמרא, אָמַר לֵיהּ אַבַּיֵי לרב יוסף, תָּרְצַת בְּכַזַּיִת - יישבת את הסתירה בין הברייתות לגבי בצק שיש בו כזית הנמצא במקום העשוי לחזק, שהברייתא הראשונה ששנינו בה שאינו צריך לבערו שנויה כדעת רבי שמעון בן אלעזר והברייתא השניה ששנינו בה שצריך לבערו שנויה כדעת תנא קמא, פָּחוֹת מִכַּזַּיִת מִי תָּרְצַת - אבל האם תירצת את הסתירה בין הברייתות לגבי בצק שאין בו כזית הנמצא במקום שאינו עשוי לחזק, שבברייתא הראשונה שנינו שאינו צריך לבערו ובברייתא השניה שנינו שצריך לבערו, הרי לא שמענו שרבי שמעון בן אלעזר מיקל אלא כשהחמץ[אוחח 19/06/2018] אינו מקויים לאכילה, אבל כאשר החמץ עומד לאכילה אפשר שאף לרבי שמעון בן אלעזר צריך לבערו גם אם אין בו כזית[ט].

לכן מתרץ אביי, אֶלָּא הָא וְהָא - שתי הברייתות בשיטת רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן אֶלְעָזָר הִיא, שכזית שביטלו מאכילה אינו עובר עליו[י], וְלָא קַשְׁיָא - ולא יקשה לך שהברייתות סותרות זו לזו, משום שיש לומר ששתיהן סוברות שבשולי העריבה, שהוא מקום המחזיק את המים קודם הלישה, אפילו כזית בצק מבטלו ואינו עובר עליו, ובדפנות העריבה, שהוא מקום המחזיק את העיסה בשעת הלישה, אם יש בבצק כזית עובר עליו, ואם יש בו פחות מכזית אינו עובר עליו, ובשפה העליונה של העריבה, שהוא מקום שאינו מחזיק לא את העיסה ולא את המים, אפילו אם אין בבצק כזית אינו מבטלו לעריבה ועובר עליו, ולא נחלקו בדין אלא הָא בְּמָקוֹם לִישָׁה - הברייתא הראשונה קוראת לדפנות העריבה שהם מקום לישת הבצק 'מקום שאין עשוי לחזק', כיון שאין זה מקום העשוי להחזיק את המים, ולכך אמרה לגבי 'מקום שאינו עשוי לחזק' שאם יש בבצק כזית עובר עליו כיון שאין לעריבה צורך בו ואינו בטל לה [ומכל מקום אם יש בו פחות מכזית אינו עובר עליו, שכיון שהוא מועיל מעט להחזיק את העיסה כשמשפשפין ולשין שם והוא דבר מועט בטל לעריבה], ולשולי העריבה קוראת הברייתא 'מקום העשוי לחזק', שהם מחזיקים את המים, ולכך אמרה לגבי 'מקום העשוי לחזק' שאינו עובר אפילו על כזית, כיון שהוא נצרך לעריבה

א. **רש"י** (ד"ה אינו) וראה צל"ח (פרק"י סוס) מדוע פירש רש"י חוצץ לענין טבילה ולא פירש לענין הורדת טומאה.

ב. **ואין** כוונת הגמרא להקשות סתירה בין הברייתות, שהרי יש לומר שמחלוקת תנאים היא, כמו שמצאנו הרבה בש"ס שנחלקו שתי ברייתות זו על זו. מהר"ם חלאווה (ד"ה ומתרין).

ג. **כיון** שספיקא דאורייתא לחומרא, והספק אם צריך לבער הוא ספיקא דאורייתא, כיון שמדובר כשלא ביטל את החמץ, שהרי מבואר בברייתות שיש אופנים ש'עובר', ולשון 'עובר' משמע שעובר בבל יראה, ואם היה מדובר כשביטל, אם כן לא היה עובר, כי דוחק לומר שהוא ביטל את החמץ ולכן הוא לא עובר בבל יראה מדאורייתא ומה שכתוב 'עובר' הכוונה מדרבנן. צל"ח (ד"ה סמי).

ד. **כדי** שתחמיץ העיסה במהירות היו נותנים בה פת מעופשת.

ה. **וכמו** שאמרו במכילתא (פרשה פ"י), שממה שכתוב 'כי כל אוכל חמץ' (שמות יב טו) למדנו שחייבים כרת על חמץ הראוי לאכילה אף על פי שאינו ראוי לחמץ אחרים, וממה שכתוב 'כל אוכל מחמצת' (שם יב יט) למדנו שחייבים כרת על שאור שהוא ראוי להחמיץ עיסות אחרות אף על פי שאינו ראוי לאכילה [ראה גם ביצה (ז:) בדין שאור]. ואף שבשאר איסורים כל שאינו ראוי לאכילת אדם מותר, החמירה בו התורה מפני שהוא מחמץ אחרים. חידושי רבינו דוד (ד"ה הפת). ונחלקו הראשונים אם שאור חמור משאר חמץ וצריך לבערו אף אם נפסל מאכילת כלב, המגיד משנה (חמץ ומצה פ"ו ה"ב) בדעת הרמב"ם (שם), והרא"ש (סי' ג) כתבו, שאם נפסל מאכילת כלב אין צריך לבערו [ואפילו אם ראוי לחמץ בו עיסות אחרות, מכיון שיצא מתורת אוכל לגמרי, שאפילו אם היה עליו טומאה היא נפקעת. מאירי (ד"ה עריכת)]. והם מפרשים מה ששנינו 'הפת שעיפשה חייב לבער', שעדיין ראויה היא לאכילת כלב. והראב"ד (שם) כתב, שגם אם נפסל מאכילת כלב צריך לבערו, ולדבריו מה ששנינו 'הפת שעיפשה חייב לבער', היינו אפילו שנתעפשה ונפסלה מאכילת כלב, ומדובר בפת של שאור שצריך לבערה אף שאינה ראויה לאכילת כלב. וכן כתבו הפרי חדש (או"ח סי' תמג ס"ט) והאבני נזר (או"ח סי' שמט אות יח) בדעת הרמב"ם. וראה חוות דעת (יו"ד סי' קג אות קס"ח) שהדין שחייבים על שאור אף שאינו ראוי לאכילה נוהג גם בשאר איסורים, שלמד משאור שכל איסור שהדרך לתקנו ועומד לתיקון לא פקע איסורו. אמנם בפרי מגדים (פתיחה כוללת להלכות פסח, מ"ב פ"ג אות ג) מבואר שדין זה נוהג רק בשאור. וראה עוד באחיעזר (מ"ב סי' יח אות ז-ח) שהאריך בענין זה. וראה ילקוט ביאורים מה שנתבאר עוד במחלוקת זו.

ו. **וכתב** המגיד משנה (שם) שצריך לומר שהפת שעיפשה ראויה לאכילת כלב, ו'מקויימת לאכילה' היינו שהיא ראויה לאכילת כלב, ועל פי זה הביא ראיה לרמב"ם [(שם) הו"ד בהערה שנתעפשה ועדיין ראויה היא לאכילת כלב, שאם כדעת הראב"ד [(שם) הו"ד בהערה לעיל] שמדובר בפת של שאור שצריך לבערה אף אם אינה ראויה לאכילת כלב, איך אמרו שמדובר בפת 'מקויימת לאכילה'. אמנם במרכבת המשנה (שם) יישב את דעת הראב"ד, שגם פת שאור שמקיימים אותה כדי לחמץ בה עיסות אחרות קרויה 'מקויימת לאכילה', כיון שהיא מתקיימת לצורך אכילה.

ז. **אין** זה שם פועל [כמו 'כופת שתי ידיו על העמוד' (מכות פ"ג מי"ג)] אלא שם דבר הוא, וכעין ששנינו 'כופת' של עץ (כלים פ"כ מ"ה). רש"י (ד"ה שיחדה) [ובמסכת שבת (עז:) פירש רש"י (ד"ה כופתא) ש'כופת' הוא גולם עץ העומד לישיבה].

ח. **רש"י** (חולין קכט. ד"ה שיחדה). ואף שעדיין היא ראויה לאכילה, כיון שאינה עומדת לאכילה בטלה [מתורת אוכל]. תוספות (ד"ה כופת). ואף על פי שסתם חמץ שביטלו עובר עליו מדרבנן, זהו דווקא משום שגזרו שמא יבוא לאכלו, אבל כאן לא שייך טעם זה, שהרי יחדו לישיבה, וגם הוא מאוס. שער הציון (סי' תמג ס"ק סט).

ט. **רש"י** (ד"ה פחות). וראה במהר"ם חלאווה (ד"ה סמי) [הו"ד בילקוט ביאורים] שפירש באופן אחר.

י. **אבל** אי אפשר לפרש ששתי הברייתות נשנו כדעת תנא קמא, שהרי בברייתא הראשונה שנינו בפירוש שכזית בשולי העריבה בטל, ולתנא קמא חתיכה שיש בה כזית לא מועיל לה ביטול.

כופת שאור שיחדה לישיבה בטלה. מע"פ שרחוי לאכילה כיון שאין מקיימין חומו לאכילה בטלה כמו לענין טומאה לחמרינן בהעור והרוטב (חולין דף קכט.) דבטלה מע"פ שרחוי לאכילה כדאמרינן התם בית שמיכבו בזרעים טהרו וטומאתו לאו לחורייתא דלמי לחורייתא מ"כ מניגו אוכלים דמטומאי טומאה חמורה ומשמי כשאימם מעשה עץ שימם משמע דמיירי ברחוי לאכילה ונרחה לר"י דכי היכי דפליגי לענין טומאה בפרק במה בהמה (שבת דף נב:) דרבנן סברי דכל הכלים עולין מטומאתם בשינוי מעשה ורבי יהודה סבר בלא אמרינן שינוי מעשה לתקן אלא לקלקל הכי נמי פליגי גבי [ט] חמץ: לגבל

אינו חוצץ ואינו עובר במקום שאין עשוי לחזק חוצץ ועובר במה דברים אמורים בפחות מכזית אבל בכזית אפילו במקום העשוי לחזק חוצץ ועובר קשיין אהדדי אמר רב הונא סמי קילתא מקמי חמירתא. [ט] רב יוסף אמר תנאי שקלת מעלמא תנאי היא דתניא הפת שעיפשה חייב לבער מפני שראויה לשוחקה ולחמע בה כמה עיסות אחרות רבי שמעון בן אלעזר אומר במה דברים אמורים במקויימת לאכילה אבל [י] כופת שאור שייחדה לישיבה בטלה מדאמר ר' שמעון בן אלעזר בטלה מכלל דתנא קמא סבר לא בטלה אלמא קסבר כל כזית אע"ג דמבטל לא בטיל אמר ליה אביי תרצת בכזית פחות מכזית מי תרצת אלא הא והא ר' שמעון בן אלעזר היא ולא קשיא הא במקום לישה הא שלא במקום לישה אמר רב אשי לא תימא שלא במקום לישה אובה דאגנא אלא אשיפתא דאגנא פשיטא מהו דתימא זמנא [יא] דאטיף ומטי להתם קא משמע לן. א"ר נחמן אמר רב הלכה כר' שמעון בן אלעזר איני והאמר רב יצחק בר אשי [יב] אמר רב [יג] אם טח פניה בטיט בטלה טח אין לא טח לא מאן דמתני הא לא מתני הא איכא דאמרי אמר רב נחמן אמר רב אין הלכה כר' שמעון בן אלעזר דאמר רב יצחק בר אשי [יד] אמר רב אם טח פניה בטיט בטלה וכו'. אמר רב נחמן אמר שמואל [טו] שני חצאי זיתים וחוט של בצק ביניהן רואין כל שאילו ינטל החוט וניטלין עמו חייב לבער ואם לאו אינו חייב לבער אמר עולא [טז] לא אמרן אלא בעריבה אבל בבית חייב לבער מאי טעמא דזימנין דכניש להו ונפלי ובי הדדי אמר עולא [יז] בעו במערבא בית ועלייה מהו ואכסדרא מהו שני בתים זה לפנים מזה מהו תיקו. [יח] ת"ר [יט] הפת שעיפשה ונפסלה מלאכול לאדם והכלב יכול לאוכלה מטמאה טומאת אוכלין בכביצה ונשרפת עם הטמאה בפסח משום ר' נתן אמרו אינה מטמאה כמאן אזלא הא דתנן [כ] כלל אמרו בטהרות כל המיוחד לאוכל אדם טמא עד שיפסל מלאכול לכלב כמאן דלא כר' נתן. תנו רבנן [כא] עריבת העבדנין שנתן לתוכה קמח תוך שלשה ימים חייב לבער קודם שלשה ימים אינו חייב לבער אמר ר' נתן במה דברים אמורים שלא נתן לתוכה עורות אבל נתן לתוכה עורות אפילו תוך שלשה אין חייב לבער אמר רבא [כב] הלכה כר' נתן אפילו יום אחד ואפילו שעה אחת: וכן [כג] לענין טומאה אם מקפיד עליו חוצץ ואם רוצה בקיומו הרי הוא כעריבה: מי דמי התם בשיעורא תליא מילתא הכא בקפידא תליא מילתא אמר רב יהודה אימא ולענין הטומאה אינו כן א"ל [כד] אביי הא וכן לענין טומאה קתני אלא אמר אביי הכי קאמר וכן לענין

חפילו בדפנות נמי חינו חוזן, דכיון דמהני פורתא לחזק עיסה כשמפסקין ולזין שם בטיל, ובשלמ במקום ליסה כגון שפה עליונה לא חיירי בפחות מכזית, והכי נמי מחרן בקמייתא, מקום שחין עשוי לחזק כגון שפה העליונה חוזן ואף על גב דליכא כזית, והכי נמי מחרן בקמייתא, וכזית חפילו בדפנות חוזן, והכי נמי תניא בקמייתא: **לא תימא שלא במקום לישה.** למחרן היה לחפילו בניר מכזית חוזן היינו גבה למגנא מבחוץ, אבל שיפתא למגנא קרי מקום ליסה ובטיל היה פחות מכזית: **אלא שיפתא דאגנא.** נמי קרי שלא מקום[טז] ליסה, ולא בטיל היה בניר מכזית: כללא למרוייהו תנאי, שפה עליונה חפילו פחות מכזית עובר, שוליים חפילו כזית חינו עובר, דפנות כזית עובר פחות מכזית חינו עובר: זימנין דאטיף. פעמים שהיח נפה על שפה עליונה והוי מקום ליסה: **כרבי שמעון בן אלעזר.** דכיון דבטלה בטלה ומפילו טובא: **טח פניה.** של כופת שחור למקנה ליסידה: **מאן דמתני הא.** מסמיה לרב, לא מתני הא, ומחורלי ניהו ומליגא לרב: **שני חצאי זיתים.** בסידקי העריבה: **חייב לבער.** לחוט מלרפן והוי כזית במקום אחד, ובדפנות קאי: **לא אמרן.** למס אין ניטלין עמו אינו חייב לבער, אלא בעריבה, דקניגי נה: **אבל בבית.** אפילו שני חצאי זית בעלייה, מי חיישינן לכנושי דילמא כניס להו ומחברן, או לא. אם תמצא לומר בית ועלייה לא חיישינן, דהא לא מקרי דאי נפול נהוי מכוון כנגד התחתון, בית ומכסדרה מהו. ואם תמצא לומר בית ומכסדרה שדרך המכסדרה נכנסים ויולחין לבית תמיד, ואין מחילות שלימות ביניהם, שים חלונות ופתחים למכסדרה הרבה מכל לד, והוי כאחד בית, וחיישינן דכניס כיבודי בית ומכסדרה: **שני בתים זה לפנים מזה.** ונכנסין לפנימי דרך החיצון, אבל אין חשמישן שוה חדיר מזה לזה כבית ומכסדרה, מהו, מי חיישינן דכניס כיבודי בית זה בזה או לא: **ונפסלה מלאכול לאדם.** ומחקלקלה[טז] בעיפושה ממאכל אדם: **מטמאה טומאת אוכלין.** דכל זמן שהיא רחויה לכלב לא פקע תורת חוכל מינה: **ונשרפת עם הטמאה בפסח.** אם תרומה טהורה היא, דכיון דלא חזיא לאדם מותר לטמאה בידים, ואפילו לרבי יוסי דאמר בפרק קמא (דף יז.) זו לעלמה וזו לעלמה: **המיוחד לאוכל אדם.** וחל עליו שם חוכל, טומא לעולם ואפילו נתקלקל מאכילת אדם, עד שיפסל מאכילת כלב: **העבדנין.** שנותנין בה עורות לעבד, ונותנין שם קמח: **תוך שלשה ימים.** לפסח נתן קמח לתוכה, עדיין שם חמץ עליה, וכשבח הפסח חייב לבער, ואפילו היו בה עורות: **קודם שלשה ימים.** כבר נתקלקלה ע"י ריח הכלי, ואף על פי שלא נתן לתוכה עורות: **רבי נתן אומר.** לא נתן לתוכה עורות מודינא לך דתוך שלשה ימים חייב לבער ואחר שלשה ימים לא, שנתקלקלה מריח הכלי, אבל נתן לתוכה עורות בקמח ביטלה ממורת חמץ: **אם מקפיד עליו.** שעתיד ליטלו, חוזן, ואין טבילה עולה לה: **בקיומו.** שיתקיים בסדקיו לסמוך: **מי דמי.** דקתני וכן, התם גבי פסח בשיעורא בכזית ופחות מכזית תליא מילתא, והכא תליא מילתא בקפידא, לא שנא פורתא ולא שנא טובא:

לענין

הטריאקה ושאר המרקחות שנתנו בהם חמץ מותר לקיימם שהרי נפסדה צורת החמץ אלא שמ"מ אסור לאכלן ואפילו לא היה שם מן החמץ אלא משהו. [מאירי]

בכביצה ונשרפת עם הטמאה בפסח. משום רבי נתן אמרו אין מטמאה. **וקיימא לן** כת"ק דתנן כוותיה כלל אמרו (בנוחרות) [בטהרות] כל המיוחד לאכל אדם טמא עד שיפסל מלאכל הכלב: **ת"ר עריבת העבדנין** שנתן לתוכה קמח בשנים עשר או בשלשה עשר לניסן חייב לבער באחד עשר אין חייב לבער וכ"ש מקדם בד"א שלא נתן לתוכו עורות אבל נתן לתוכו עורות אפי' שעה אחת אינו חייב לבער וכן הלכה. **תוספתא** הקילור והאספלנית והרטיה שנתן לתוכן קמח אין צריך לבער מלוגמא שנסרחה אין צריך לבער: **וכן לענין הטומאה** אם בצק זה שבעריבה מקפיד עליו לקלפו חוצץ ולא עלתה לו טבילה **ואם** רוצה בקיומו כדי להיות הסדק סתום הרי הוא כעריבה ואינו חוצץ. **ואקשינן** וכן לענין הטומאה מכלל שדין זה כדין זה והא בפסח בשיעור כזית חייב ובטומאה בקפידא תליא מילתא ואינו דומה זה לזה. **ואמר אביי וכן לענין**

חשק שלמה על ר"ח ט) נרחה לגי' רש"י בלישנא בתרא ות"ק לסבר דכל כזית לא בטיל היינו בלישנא קמא.

עין משפט נר מצוה

יח א מיי' שם הל' ט' טוש"ע שם סעיף יא:
יט ב ג ד מיי' שם הל' טו טוש"ע שם סעיף ח:
כ ה שם ס"ב וסעיף ט:
כא ו מיי' פ"ב מהל' אוצר החכמה טומאת אוכלין הלכה יט:
כב ז ח מיי' פ"ד מהל' ממץ הל' ט סמג עשין לט טוש"ע א"ח סי' תמב סעיף ג:
כג ט מיי' פ"א מהל' מקוואות הלכה יג סמג עשין רמח:

רבינו חננאל

שעשוי לחזק שנעשה כעץ אבל כזית אפילו במקום העשוי לחזק אסור וחייב לבער וכן במקום שאין עשוי לחזק אפי' כל שהוא אסור. **תניא כלישנא קמא תניא כלישנא בתרא קשיין אהדדי** אמר רב הונא סמי קמייתא דקילתא היא מקמי בתרייתא דהיא חמירתא. **ורב יוסף אמר תנאי היא** דתניא פת שעפשה חייב לבער מפני שיכול לשוחקה ולחמץ בה כמה עיסות אחרות ר' שמעון בן אלעזר אומר בד"א במקויימת לאכילה אבל כופת שאור וייחדה לישיבה בטלה מכלל דת"ק סבר כל זית כזית אע"ג דמבטל ליה לא בטל ט) דת"ק סבר כל כזית דתניא כלישנא קמא. **אמר ליה אביי לרב יוסף** שנית כזית פחות מכזית מאי אלא הא והא ר' שמעון. הא דתניא כזית במקום העשוי לחזק חוצץ ועובר במקום לישה אבל פחות מכזית לא. והתניא כזית במקום העשוי לחזק אינו חוצץ ואינו עובר שלא במקום לישה וכל שכן פחות מכזית שאפי' במקום שאין עשוי לחזק אינו עובר. **אמר רב אשי** לא תימא שלא במקום לישה אחורי אגנא כגון ספל שלשין בה אלא על שפת אגנא הוא שלא במקום לישה. **ומדחזי' רב אשי דפשיט שינויא דאביי** ש"מ דהילכתא כותיה: **אמרי משמיה דרב** הלכה כר' שמעון בכופת שאור והוא דטח פניה בטיט: **שני חצאי זיתים חמץ** וחוט של בצק ביניהן רואין כל שאלו ינטל החוט ניטלין עמו כלומר חוט זה עב וחזק הוא חייב לבער. **מוקמינן לה** [דמיירי] במקום העשוי לחזק (אפילו) ובמקום לישה דפחות מכזית אינו עובר אבל כזית עובר ואם החוט מצרפן נמצא כזית במקום אחד וחייב. **אמר עולא** לא אמרו אם ניטלין עם החוט אלא בעריבה אבל בבית אפי' אין ביניהם חוט חייב לבער מאי טעמא דזימנין דכניש ונפלי אהדדי והוו להו כזית במקום אחד: **איבעי' להו** בית ועלייה בית ואכסדרה שני בתים זה לפנים מזה מהו ועלו בתיקו וכל תיקו דאיסורא לחומרא: **ת"ר פת שעפשה** ונפסלה מלאכל אדם והכלב יכול לאכלה מטמאה טמאת אוכלין

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) [שבת נג: עירובין לז: ביצה יט. סנהדרין סע.], ג) [חולין דף קכט.], ג) [תוספתא פרק ג], ד) לעיל טו:, ה) טהרות פרק ח [משנה ו], ו) [כריתות כה.] [תוספתא פרק ג], ז) כלים פ"כ מ"ה, ח) [ועי' עוד תוספות סנהדרין מח. ד"ה נתנו] וע"ע תוס' ב"ב יט. ד"ה ותיפוק.

הגהות וציונים

ט] צ"ל זימנין וכ"ה ברש"י, בדפו"י זימנ':
י] כ"י **אשיאן**, וגם היוחסין לא הביא את ר' יצחק בר אשי (ד"ס):
יא] צ"ל **אמר אביי** (יעב"ץ), ועיין לקמן קד ע"ב ובמלא הרועים שם שדן אי אביי היה גדול בימי ר' יהודה עי"ש:
יב] ע"כ שייך לע"א:
יג] גוש: **ו**] הב"י מעתיק **מתניתא: ז**] כ"י שלא **במקום** (דק"ס, וכן העתיק הב"י): ח] צ"ל **נתקלקלה** (באה"מ):

משנת ראשונים

אבל כופת שאור שייחדה לישיבה בטלה. וכופת שאור שיחדה לישיבה דאמרינן (פסחים מה:) דעל ידי יחוד טהורה מלקבל טומאה, התם נמי בשיש בו שינוי מעשה.
[הרשב"א, שבת נב:]

אמר עולא לא אמרן. דדינן [כבפחות] מכזית אלא בעריבה אבל בבית כל שהן כשני חצאי זתים חייב לבער דזמנין דמכנשי ונפלי אהדדי והוי כזית עיסה במקום אחד כדכתיבנא בפ' קמא. **[מהר"ם חלאווה]**

אמר עולא בעו במערבא בית ועלייה מהו. וא"ת והא לכולי עלמא בעריבה כל שאינו במקום לישה אפי' בפחות מכזית אחד חייב לבער ואלו הכא בבית בעינן שני חצאי זתים ומשום טעמא דמכנשי אבל בחצי זית אחד משמע דלא. א"ל שאני עריבה שהחמץ עומד במקומו ולא מאיס הלכך אפי' פחות מכזית חייב אבל בית דמלכלך ומאיס לא. וכן לאידך גיסא שני חצאי זתים בעריבה דינן כחצי זית משום דלא מכנשי אבל בית דמכנשי דינן בכזית.
[מהר"ם חלאווה]

גדולי המחברים כתבו שהבגדים שכבסו אותם בחלב חטה והניירות שדבקן בחמץ וכן

ובטל לה. ולא דיבר אותו תנא בנמצא הבצק בשפה העליונה שאינו מקום לישה, ומודה הוא בה שאפילו פחות מכזית אינו בטל ועובר עליו כיון שאינו נצרך כלל. **וְהָא שְׁלֹא בִּמְקוֹם לִישָׁה** - והברייתא השניה, קוראת לשפת העריבה העליונה שאינו מקום לישה כלל 'מקום שאינו עשוי לחזק', כיון שאינו עשוי להחזיק לא את המים ולא את הבצק, ולכך אמרה לגבי 'מקום שאינו עשוי לחזק' שעובר אף אם יש בו פחות מכזית. ולדפנות העריבה קוראת הברייתא 'מקום העשוי לחזק', כיון שהם מחזיקים את הבצק בשעת לישה, ולכך אמרה לגבי 'מקום העשוי לחזק' שאם יש שם פחות מכזית אינו עובר עליו, אבל אם יש בו כזית עובר עליו [ודין זה הוא דין 'מקום שאין עשוי לחזק' שבברייתא הראשונה]. ולא דיבר אותו תנא בבצק הנמצא בשולי העריבה, ומודה הוא שאף אם יש בו כזית אינו עובר עליו כיון שמבטלו שם, נמצא שלא נחלקו שתי הברייתות ושתיהם שנויות כדעת רבי שמעון בן אלעזר[יא].

רב אשי מבאר את דברי אביי:
אָמַר רַב אַשִׁי, לֹא תֵּימָא - אל תאמר, ש**שְׁלֹא בִּמְקוֹם לִישָׁה'** שאמרנו שעובר אפילו על בצק פחות מכזית הנמצא שם, היינו דווקא **אַגַּבָּהּ דְּאַגְּנָא** - על גב העריבה מבחוץ, אבל תוך העריבה חשוב כולו מקום לישה, ופחות מכזית חמץ הנמצא שם בטל, **אֶלָּא** שלא במקום לישה היינו גם **אַשִּׁפְתָּא דְּאַגְּנָא** - על שפת העריבה מבפנים, ושם עובר אפילו על בצק פחות מכזית.

שואלת הגמרא על רב אשי, **פְּשִׁיטָא** - הלא פשוט הוא ששפת העריבה אינה מקום לישה, ולמה הוצרך רב אשי לפרש ענין זה. משיבה הגמרא, **מַהוּ דְּתֵימָא** - שמא תאמר **זְמָנָא דְּאַטּוּף וּמָטֵי לְהָתָם** - לפעמים הבצק צף [-תופח] ומגיע לשפת העריבה, ולכן הוא נחשב מקום לישה, **קָא מַשְׁמַע לָן** - משמיענו רב אשי שאין הדבר כן, אלא אותו מקום אינו נחשב מקום לישה.

הגמרא מבררת כדעת מי ההלכה במחלוקת רבי שמעון בן אלעזר ותנא קמא:
אָמַר רַב נַחְמָן אָמַר רַב, הֲלָכָה כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן אֶלְעָזָר שכופת שאור שייחדה לישיבה אינו עובר עליה, שכיון שביטלה שם הרי היא בטלה, ואפילו אם שיעורה גדול.

מקשה הגמרא, **אִינִי** - האם כך פסק רב, **וְהָאָמַר רַב יִצְחָק בַּר אַשִׁי אָמַר רַב, אִם טָח פָּנֶיהָ**[יב] **בְּטִיט** לתקנה לישיבה, **בָּטְלָה**[יג]. ויש לדייק, שאם **טָח** פניה בטיט, **אִין** - אכן בטלה, אך אם **לֹא טָח** פניה בטיט **לֹא** בטלה. והוראה זו אינה כדעת רבי שמעון בן אלעזר הסובר שדי בביטול לבד, אלא כדעת תנא קמא.

מתרצת הגמרא, נחלקו אמוראים בדעת רב, **וּמַאן דְּמַתְנֵי הָא** - מי ששנה משמו של רב מימרא זו, **לֹא מַתְנֵי הָא** - לא שנה משמו של רב את המימרא האחרת. כלומר רב נחמן ורב יצחק בר אשי חלוקים בדעתו של רב, האם פסק כרבי שמעון בן אלעזר או כתנא קמא.

הגמרא מביאה לשון אחרת:
אִיכָּא דְּאָמְרִי - יש שאמרו כך את דברי רב נחמן, **אָמַר רַב נַחְמָן אָמַר רַב, אֵין הֲלָכָה כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן אֶלְעָזָר**, משום **דְּאָמַר רַב יִצְחָק בַּר אַשִׁי אָמַר רַב, אִם טָח פָּנֶיהָ בְּטִיט בָּטְלָה** וכו', ויש לדייק שדווקא אם טח פניה בטיט בטלה, אבל אם לא טח פניה בטיט לא בטלה. וללשון זו לא נחלקו אמוראים בדעתו של רב, וסוברים כולם שרב פסק כתנא קמא.

★

שנינו במשנה שאם יש כזית בצק במקום אחד חייב לבער.

הגמרא מבארת מה נחשב במקום אחד:
אָמַר רַב נַחְמָן אָמַר שְׁמוּאֵל, שְׁנֵי חֲצָאֵי זֵיתִים של חמץ הנמצאים בשני סדקים בדופן העריבה[יד], **וְחוּט שֶׁל בָּצֵק** דבוק ומחבר **בֵּינֵיהֶן, רוֹאִין** את חוזק החיבור, **כֹּל שֶׁאִילּוּ יָנֵטֵל הַחוּט וְיִיטָּלוּ עִמּוֹ** - אם כאשר ימשך החוט ימשכו עמו חצאי הזיתים, **חַיָּיב לְבַעֵר** אותם, שהחוט מצרפם והרי זה כזית במקום אחד, **וְאִם לָאו** - ואם לא ימשכו עמו, **אֵינוֹ חַיָּיב לְבַעֵר**, שאין החוט מצרפם, ופחות מכזית אינו חייב לבער.

אָמַר עוּלָּא, לֹא אֲמָרָן - לא אמרנו שאם מושך את החוט ולא נמשכים עמו חצאי הזיתים אינו חייב לבער, **אֶלָּא** כאשר חצאי הזיתים דבוקים **בְּעֲרֵיבָה**, שהם קבועים בה ולא יבואו להתחבר יחד, **אֲבָל** אם שני החצאים מוטלים **בַּבַּיִת** על הקרקע בשני מקומות, **חַיָּיב לְבַעֵר** אותם אפילו שאין חוט מצרפם[טו]. מפרשת הגמרא, **מַאי טַעֲמָא** - מה הטעם, **דְּזִימְנִין דְּכָנִישׁ לְהוּ וְנָפְלִי גַּבֵּי הֲדָדֵי** - שפעמים מכבד את

יא. לסיכום, רש"י כאן פירש לפי שיטתו לעיל (ע"ב, ד"ה ה"ג ל"ם) ש'לחזק' היינו להחזיק את המים או את העיסה, שיש שלשה מקומות חלוקים בעריבה: א. שולי העריבה, שהוא מקום המחזיק את המים קודם הלישה, ובאותו מקום אפילו כזית בצק מבטלו ואינו עובר עליו, ונקרא בברייתא הראשונה 'מקום העשוי לחזק', והברייתא השניה לא עסקה באופן זה כלל. ב. דפנות העריבה, שהוא מקום המחזיק את העיסה בשעת הלישה, ובאותו מקום אם יש בבצק כזית עובר עליו, כיון שאין לעריבה צורך בו ואינו מבטלו, ואם יש בו פחות מכזית אינו עובר עליו, שכיון שהוא מועיל מעט להחזיק את העיסה כשמשפשפין ולשין שם והוא דבר מועט הרי הוא מבטלו לעריבה. ונקרא בברייתא הראשונה 'מקום העשוי לחזק', כיון שאינו עשוי להחזיק את העיסה בשעת לישה. ג. שפה העליונה של העריבה, שהוא מקום שאינו מחזיק לא את העיסה ולא את המים, ובאותו מקום אפילו אם אין בבצק כזית אינו מבטלו לעריבה ועובר עליו, כיון שאינו נצרך כלל. והברייתא הראשונה לא עסקה באופן זה כלל, ובברייתא השניה נקרא מקום זה 'מקום שאינו עשוי לחזק'. ע"פ רש"י (ד"ה אלא). וראה בר"ן (ד"ה שהביא) שהביא את פירושו של רש"י בנוסח אחר.
אמנם התוספות (סד ד"ה כאן) ועוד ראשונים פירשו ש'לחזק' היינו לחזק את העריבה, ופירשו את תירוץ אביי כאן באופן אחר, והיינו ששני מקומות חלוקים יש בעריבה, א. 'מקום לישה', דהיינו המקום שהעיסה הנילושה נוגעת בו. ב. 'שלא במקום לישה', דהיינו המקום שלמעלה ממקום הלישה. והברייתא הראשונה מדברת כאשר הבצק נמצא שלא במקום לישה, שאז אם הוא פחות מכזית אינו חייב לבערו גם אם אינו עשוי לחזק, ואם הוא כזית, אם עשוי לחזק את העריבה פטור מלבער, ואם אינו עשוי לחזק את העריבה חייב לבער. ואילו הברייתא השניה מדברת כאשר הבצק נמצא במקום לישה, שאז אם הוא כזית חייב לבער אפילו אם עשוי לחזק, ואם הוא פחות מכזית, אם אינו עשוי לחזק חייב לבער, ואם עשוי לחזק פטור מלבער. שבמקום לישה יש להחמיר יותר, שמא כשילוש בעריבה עיסה אחרת יידבק מאותו בצק לעיסה, או שהעיסה תבלע מן הטעם של הבצק, ומכל מקום בפחות מכזית לא החמירו כשעשוי לחזק, כיון שיכול הוא להיזהר שלא ללוש באותו מקום. וראה ברבינו דוד (ע"ב, ד"ה

(ם) ובמאירי (סד ד"ה ולענין פירוש) שכתבו טעם אחר מדוע יש להחמיר יותר כשהבצק במקום לישה [הו"ד בילקוט ביאורים].
הבעל המאור (ד"ה נצק) והמאירי (לעיל ע"ב, ד"ה ויש פוסקים) כתבו, שתירוצו של אביי המחלק בין אם הבצק במקום לישה לאינו במקום לישה, מלבד שמתרץ שלא יסתרו שתי הברייתות, מתרץ גם שלא יסתרו שתי הלשונות בתחילת הגמרא בשם רב יהודה אמר שמואל, שלשון אחת דיברה במקום לישה והשניה שלא במקום לישה. אמנם בהשגות הראב"ד (ד"ה הרב) ובמלחמת ה' (ד"ה ולו) מבואר שתירוץ אביי מיישב רק את סתירת הברייתות, אבל שתי הלשונות בשם רב יהודה אמר שמואל חולקים ביניהם, אם כזית שלא במקום לישה ועשוי לחזק אם עובר עליו.
וכל זה כשהיה החמץ מודבק בעריבה, אבל אם אינו דבוק בה אלא הוא מונח בסדקים ברפיון, ואין צריך לומר אם אינו מונח בסדק, חייב לבערו אפילו שהוא פחות מכזית, שאף על פי שמן התורה אינו עובר בבל יראה בפחות מכזית, מכל מקום מדרבנן אפילו פחות מכזית שעומד בעינו ואינו מודבק לדבר אחר חייב לבערו, גזירה משום כזית. שלחן ערוך הרב (קונטרס אחרון, סי' תמג אות טז).
יב. בקרבן נתנאל (סי' ה אות ו) כתב, שלשיטת רש"י (ד"ה טח) שפירש שהטיחה היא כדי לתקנה לישיבה, משמע שדי במה שטח מצד אחד ובזה מתקנה לישיבה, אבל מדברי הרא"ש משמע שצריך לטוח בטיט מכל הצדדים. והשער הציון (סי' תמג אות ע) כתב שאין מוכח בדברי הרא"ש שצריך לטוח מכל הצדדים.
יג. בדברי הב"ח (סי' תמג סי"ק, סד סי"ב) מבואר שהטיחה בטיט ממאיסה את השאור, ומשמע שצורך הטיחה היא כדי שימאס השאור. ובמהרש"ל מהרש"א ורש"ש (נמוק"י ד"ה כופת), מבואר שהטיחה בטיט הוא שינוי מעשה הצריך בכדי לבטלו משם אוכל כדי לייחדו לישיבה. ובגינת ורדים (חו"מ כלל ד סי' יח) מבואר שהטיחה בטיט היא כדי שלא יהיה חשש שיבוא לאכלו, שעל ידי כך שטח אותו בטיט, השאור מכוסה ולא יבוא לאכלו.
יד. כפי שביארה הגמרא לעיל, בצק הנמצא בדפנות העריבה, אם יש בו כזית חייב לבערו, ואם אין בו כזית אינו חייב לבערו.
טו. נחלקו הראשונים אם היינו דווקא כשהפירורים דבוקים בכתלים או בקרקע, או

19/06/2018 אוצר החכמה

עין משפט נר מצוה

יח **א** מיי׳ שם הל׳ ט׳ טוש״ע שם סעיף יג׳:
יט **ב** ג ד מיי׳ שם הל׳ טו טוש״ע שם סעיף ח׳:
כ ה שם ס״ב וסעיף ט׳:
כא **ו** מיי׳ פ״ג מהל׳ טומאת אוכלין הלכה יט׳:
כב **ז** ח מיי׳ פ״ד מהל׳ חמץ הל׳ ט סמג עשין לט טוש״ע ג״ח סי׳ תמב סעיף ג׳:
כג **ט** מיי׳ פ״ח מהל׳ מקוואות הלכה יב סמג עשין רמח:

מסורת הש״ס עם הוספות

ג) [שבת נג: עירובין לו: ביצה יט. סנהדרין סג.], ג) [חולין דף קכט.], ג) [תוספתא פרק ג], ד) לעיל טו:, ה) טהרות פרק ח [משנה ו], ו) [כריתות כה.] [תוספתא פרק ג], ז) כלים פ״כ מ״ה, ח) [ועי׳ עוד תוספות סנהדרין מח. ד״ה ונתנו] וע״ע תוס׳ ב״ב יט. ד״ה ותיפוק.

הגהות וציונים

ע] צ״ל זימנין וכ״ה ברש״י, בדפו״י זימנ׳: נ] כ״י **אשיאן**, וגם היוחסין לא הביא את ר׳ יצחק בר אשי (ד״ס): ג] צ״ל **אמר אביי** (יעב״ץ), ועיין לקמן קד ע״ב ובמלא הרועים שם שדן אי אביי היה גדול בימי ר׳ יהודה עיי״ש: ד] ע״כ שייך לע״א: ה] גוש: ו] הב״י מעתיק **מתניתא**: ז] כ״י שלא **במקום** (דק״ס, וכן העתיק הב״י): ח] צ״ל **נתקלקלה** (באה״מ):

משנת ראשונים

אבל כופת שאור שייחדה לישיבה בטלה. וכופת שאור שיחדה לישיבה דאמרינן (פסחים מה:) דעל ידי יחוד טהורה מלקבל טומאה, התם נמי בשיש בו שינוי מעשה.
[הרשב״א, שבת נב:]

אמר עולא לא אמרן. דדינן [כבפחות] מכזית אלא בעריבה אבל בבית כל שהן כשני חצאי זתים חייב לבער דזמנין דמכנשי ונפלי אהדדי והוי כזית עיסה במקום אחד כדכתיבנא בפ׳ קמא. **[מהר״ם חלאווה]**

אמר עולא בעו במערבא בית ועלייה מהו. וא״ת והא לכולי עלמא בעריבה כל שאינו במקום לישה אפי׳ בפחות מכזית אחד חייב לבער ואלו הכא בבית בעינן שני חצאי זתים ומשום טעמא דמכנשי אבל בחצי זית אחד משמע דלא. א״ל שאני עריבה שהחמץ עומד במקומו ולא מאיס הלכך אפי׳ פחות מכזית חייב אבל בית דמלכלך ומאיס לא. וכן לאידך גיסא שני חצאי זתים בעריבה דינן כחצי זית משום דלא מכנשי אבל בית דמכנשי דינן בכזית. **[מהר״ם חלאווה]**

הפת שעיפשה ונפסלה מלאכול לאדם והכלב יכול לאוכלה. הא אם נפסלה מלאכול לכלב עפרא בעלמא היא ואינו חייב לבער. ותניא נמי בתוספתא הקילור והאיספילנית והרטיי׳ שנתן לתוכן קמח אין צריך לבער מלוגמא שנסרחה אין צריך לבער. ולא שנא החמיצה ולבסוף נסרחה לא שנא נסרח׳ ולבסוף החמיצה כל שנסרחה קודם הפסח א״צ לבער. **[מהר״ם חלאווה]**

גדולי המחברים כתבו שהבגדים שכבסו אותם בחלב חטה והניירות שדבקן בחמץ וכן הטריאקה ושאר המרקחות שנתנו בהם חמץ מותר לקיימם שהרי נפסדה צורת החמץ אלא שמ״מ אסור לאכלן ואפילו לא היה שם מן החמץ אלא משהו. **[מאירי]**

רבינו חננאל

שעשוי לחזק שנעשה כעץ אבל כזית אפילו במקום העשוי לחזק אסור וחייב לבער וכן במקום שאין עשוי לחזק אפי׳ כל שהוא אסור. **תניא כלישנא קמא תניא כלישנא בתרא קשיין אהדדי** אמר רב הונא סמי קמייתא דקילתא היא מקמי בתרייתא דהיא חמירתא. **ורב יוסף אמר תנאי היא** דתניא פת שעפשה חייב לבער מפני שיכול לשוחקה ולחמץ בה כמה עיסות אחרות ר׳ שמעון בן אלעזר אומר בד״א במקויימת לאכילה אבל כופת שאור וייחדה לישיבה בטלה מכלל דת״ק סבר כל זית כזית אע״ג דמבטל ליה לא בטל ו) דת״ק סבר כל כזית דתניא כלישנא קמא. **אמר ליה אביי לרב יוסף** שנית כזית כזית פחות מכזית מאי אלא הא והא ר׳ שמעון. הא דתניא כזית במקום העשוי לחזק חוצץ ועובר במקום לישה אבל פחות מכזית לא. והתניא כזית במקום העשוי לחזק אינו חוצץ ואינו עובר שלא במקום לישה וכל שכן פחות מכזית שאפי׳ במקום שאין עשוי לחזק אינו עובר. **אמר רב אשי** לא תימא שלא במקום לישה אחורי אגנא כגון ספל שלשין בה אלא על שפת אגנא הוא שלא במקום לישה. **ומדחזי׳** רב אשי דפשיט שינויא דאביי ש״מ דהילכתא כותיה: **אמרי משמיה דרב** הלכה כר׳ שמעון בכופת שאור והוא דטח פניה בטיט: **שני חצאי זיתים חמץ** וחוט של בצק ביניהן רואין כל שאלו ינטל החוט ניטלין עמו כלומר חוט זה עב וחזק הוא חייב לבער. **מוקמינן לה** [דמיירי] במקום העשוי לחזק (אפילו) ובמקום לישה דפחות מכזית אינו עובר אבל כזית עובר ואם החוט מצרפן נמצא כזית במקום אחד וחייב. **אמר עולא** לא אמרו אם ניטלין עם החוט אלא בעריבה אבל בבית אפי׳ אין ביניהם חוט חייב לבער מאי טעמא זמנין דכניש ונפלי אהדדי והוו להו כזית במקום אחד: **איבעי׳ להו** בית ועלייה בית ואכסדרה שני בתים זה לפנים מזה מהו ועלו בתיקו וכל תיקו דאיסורא לחומרא: **ת״ר פת שעפשה** ונפסלה מלאכל אדם והכלב יכול לאכלה מטמאה טמאת אוכלין

מה: **כופת** שאור שיחדה לישיבה בטלה. מע״פ שרוי לאכילה כיון שמין מקיימין חומו לאכילה בטלה כמו לענין טומאה לחמרינן בהעור והרוטב (חולין דף קכט.) דבטלה מע״פ שרוי לאכילה כדאמרינן התם בית שמיכבו בזרעים טהרו וטומאתו לאו לחורייתא דלי לחורייתא מ״כ מניינו חוכלים דמטמאי טומאה חמורה ומשני כשמיטם מעשה עץ שימם משמע דמיירי שרוי לאכילה ורמה לר״י דכי היכי דפליגי לענין טומאה בפרק במה בהמה (שבת דף נג:) דרבנן סברי דכל הכלים עולין מטומאתם בשינוי מעשה ורבי יהודה סבר דלא חמרינן שינוי מעשה לתקן אלא לקלקל הכי נמי פליגי גבי [ח] חמץ: לגבל

אינו חוצץ ואינו עובר במקום שאין עשוי לחזק חוצץ ועובר במה דברים אמורים בפחות מכזית אבל בכזית אפילו במקום העשוי לחזק חוצץ ועובר קשיין אהדדי אמר רב הונא סמי קילתא מקמי חמירתא. [ט] רב יוסף אמר תנאי שקלת מעלמא תנאי היא דתניא הפת שעיפשה חייב לבער מפני שראויה לשוחקה ולחמע בה כמה עיסות אחרות רבי שמעון בן אלעזר אומר במה דברים אמורים במקויימת לאכילה אבל [י] כופת שאור שייחדה לישיבה בטלה מדאמר ר׳ שמעון בן אלעזר בטלה מכלל דתנא קמא סבר לא בטלה אלמא קסבר כל כזית אע״ג דמבטל לא בטיל אמר ליה אביי תרצת בכזית פחות מכזית מי תרצת אלא הא והא ר׳ שמעון בן אלעזר היא ולא קשיא הא במקום לישה הא שלא במקום לישה אמר רב אשי לא תימא שלא במקום לישה אובה דאגנא אלא אשיפתא דאגנא פשיטא מהו דתימא זמנא [יא] דאטיף ומטי להתם קא משמע לן. א״ר נחמן אמר רב הלכה כר׳ שמעון בן אלעזר איני והאמר רב יצחק בר אשי [יב] אמר רב [יג] אם טח פניה בטיט בטלה טח אין לא טח לא מאן דמתני הא לא מתני הא איכא דאמרי אמר רב נחמן אמר רב אין הלכה כר׳ שמעון בן אלעזר דאמר רב יצחק בר אשי [יד] אמר רב אם טח פניה בטיט בטלה וכו׳. אמר רב נחמן אמר שמואל [טו] שני חצאי זיתים וחוט של בצק ביניהן רואין כל שאילו ינטל החוט וניטלין עמו חייב לבער ואם לאו אינו חייב לבער אמר עולא [טז] לא אמרן אלא בעריבה אבל בבית חייב לבער מאי טעמא דזימנין דכניש להו ונפלי גבי הדדי אמר עולא [יז] בעו במערבא בית ועלייה מהו בית ואכסדרא מהו שני בתים זה לפנים מזה מהו תיקו. [יח] ת״ר [יט] הפת שעיפשה ונפסלה מלאכול לאדם והכלב יכול לאוכלה מטמאה טומאת אוכלין בכביצה ונשרפת עם הטמאה בפסח משום ר׳ נתן אמרו אינה מטמאה כמאן אזלא הא דתנן [כ] כלל אמרו בטהרות כל המיוחד לאוכל אדם טמא עד שיפסל מלאכול לכלב כמאן דלא כר׳ נתן. תנו רבנן [כא] עריבת העבדנין שנתן לתוכה קמח תוך שלשה ימים חייב לבער קודם שלשה ימים אינו חייב לבער אמר ר׳ נתן במה דברים אמורים שלא נתן לתוכה עורות אבל נתן לתוכה עורות אפילו תוך שלשה אין חייב לבער אמר רבא [כב] הלכה כר׳ נתן אפילו יום אחד ואפילו שעה אחת: וכן [כג] לענין טומאה אם מקפיד עליו חוצץ ואם רוצה בקיומו הרי הוא כעריבה: מי דמי התם בשיעורא תליא מילתא הכא בקפידא תליא מילתא אמר רב יהודה אימא ולענין הטומאה אינו כן א״ל [כד] אביי הא וכן לענין טומאה קתני אלא אמר אביי הכי קאמר וכן לענין

חפילו בפעמים נמי אינו חוצץ, לכיון דמהני פורתא לחזק עיסה כשמפשפין ולשין שם בטיל, ובשלמ במקום ליסה כגון שפה עליונה לא חיירי הכי תנא מידי, ומודה הוא בה לחפילו פחות מכזית לא בטיל ביה. ותנא בתרא הכי קאמר, מקום העשוי לחזק עיסה כגון לפנים אינו חוצץ בפחות מכזית, והכי נמי אמרן בקמייתא, מקום שאין עשוי לחזק כגון שפה העליונה חוצץ ואף על גב דליכא כזית, והכי נמי אמרן בקמייתא, וכזית חפילו בלפנים חוצץ, והכי נמי תניא בקמייתא: **לא תימא שלא במקום לישה.** לאמרן ביה לחפילו בניר מכזית חוצץ היינו גבה לחגנא מבחוץ, אבל שיפתא לחגנא קרי מקום ליסה ובטיל ביה פחות מכזית: **אלא שיפתא דאגנא.** נמי קרי שלא מקום[ז] ליסה, ולא בטיל ביה בניר מכזית: כללא דתרוייהו תנאי, שפה עליונה חפילו פחות מכזית עובר, שוליים חפילו כזית אינו עובר, לפנים פחות מכזית אינו עובר: **זימנין דאטיף.** פעמים שהיא נפה על שפה עליונה והוי מקום ליסה: **כרבי שמעון בן אלעזר.** לכיון דבטלה בטלה וחפילו טוחה: **טח פניה.** של כופת שחור לתקנה ליסידה: **מאן דמתני הא.** משמיה דרב, לא מתני הא, ומתורצי ניהו ולילף דרב: **העריבה: חייב לבער.** לחוט מלרפן והוי כזית במקום אחד, ובלפנים קאי: **לא אמרן.** לאם אין ניטלין עמו אינו חייב לבער דקניעי בה: **אבל בבית.** חפילו שני חצאי זיתים שלחוט מלרפן חייב לבער: זימנין דכניש להו. מכבד הבית ונפלי אהדדי: **בית ועלייה.** חני בבית וחני זית בעלייה, מי חיישינן לכנושי דילמא כניס להו ומחברן, או לא. אם תמצא לומר בית ועלייה לא חיישינן, דהא לא מקרי דאי נפול נהוי מכוון כנגד התחתון, בית ואכסדרה מהו. ואם תמצא לומר בית ואכסדרה שדרך האכסדרה נכנסים ויוצאין לבית תמיד, ואין מחילות שלימות חוללות ביניהם, שים חלונות ופתחים לאכסדרה הרבה מכל לד, והוי כאחד בית, וחיישינן דכניס כיבודי בית ואכסדרה: **שני בתים זה לפנים מזה.** ונכנסין לפנימי דרך החיצון, אבל אין תשמישן זה תדיר מזה לזה כבית ואכסדרה, מהו, מי חיישינן דכניס כיבודי בית זה בזה או לא: **ונפסלה מלאכול לאדם.** ונתקלקלה[ח] בעיפושה ממאכל אדם: **מטמאה טומאת אוכלין.** דכל זמן שהיא ראויה לכלב לא פקע תורת אוכל מינה: **ונשרפת עם הטמאה בפסח.** אם תרומה טהורה היא, דכיון דלא חזיא לאדם מותר לטמאה בידים, וחפילו לרבי יוסי דאמר בפרק קמא (דף יד.) זו לעצמה וזו לעצמה: **המיוחד לאוכל אדם.** וחל עליו שם אוכל, טומא לעולם וחפילו נתקלקל מאכילת אדם, עד שיפסל מאכילת כלב: **העבדנין.** שנותנין בה עורות לעבד, ונותנין שם קמח: **תוך שלשה ימים.** לפסח נתן קמח לתוכה, עדיין שם חמץ עליה, וכשבא הפסח חייב לבער, וחפילו היו בה עורות: **קודם שלשה ימים.** כבר נתקלקלה ע״י ריח הכלי, ואף על פי שלא נתן לתוכה עורות: **רבי נתן אומר.** לא נתן לתוכה עורות מודינא לך דתוך שלשה ימים חייב לבער ואחר שלשה ימים לא, שנתקלקלה מריח הכלי, אבל נתן לתוכה עורות בקמח ביטלה ממורת חמץ: **אם מקפיד עליו.** שעתיד ליטלו, חוכן, ואין טבילה עולה לה: **בקיומו.** שיתקיים בשדקיו לשמוש: **מי דמי.** לקתני וכן, התם גבי פסח בשיעורא בכזית ופחות מכזית תליא מילתא, והכא תליא מילתא בקפידא, לא שנא פורתא ולא שנא טובא:

לענין

הטריאקה ושאר המרקחות שנתנו בהם חמץ מותר לקיימם שהרי נפסדה צורת החמץ אלא שמ״מ אסור לאכלן ואפילו לא היה שם מן החמץ אלא משהו. **[מאירי]**

בכביצה ונשרפת עם הטמאה בפסח. משום רבי נתן אמרו אין מטמאה. **וקיימא לן** כת״ק דתנן כוותיה כלל אמרו (בנותרות) [בטהרות] כל המיוחד לאכל אדם טמא עד שיפסל מלאכל הכלב: **ת״ר עריבת העבדנין** שנתן לתוכה קמח בשנים עשר או בשלשה עשר לניסן חייב לבער באחד עשר אין חייב לבער וכ״ש מקדם בד״א שלא נתן לתוכו עורות אבל נתן לתוכו עורות אפי׳ שעה אחת אינו חייב לבער וכן הלכה. **תוספתא** הקילור והאספלנית והרטיה שנתן לתוכן קמח אין צריך לבער מלוגמא שנסרחה אין צריך לבער: **וכן לענין הטומאה** אם בצק זה שבעריבה מקפיד עליו לקלפו חוצץ ולא עלתה לו טבילה **ואם** רוצה בקיומו כדי להיות הסדק סתום הרי הוא כעריבה ואינו חוצץ. **ואקשינן** וכן לענין הטומאה מכלל שדין זה כדין זה והא בפסח בשיעור כזית חייב ובטומאה בקפידא תליא מילתא ואינו דומה זה לזה. **ואמר אביי וכן לענין**

חשק שלמה על ר״ח ו) נרמה לי״ל דשב״א כליטנא נמרא ות״ק לסבר דכל כזית לא בטיל היינו כליטנא קמא.

הבית, ויאספו שני החצאים למקום אחד ויפלו האחד על חבירו, ונמצא ברשותו כזית שלם של חמץ בפסחיז.

עולא מביא שאלות שהסתפקו בהם לפי דברי שמואל:
אָמַר עוּלָּא, בָּעוּ בְּמַעֲרָבָא - שאלו בארץ ישראל, אם היה חצי זית בְּבַיִת וַחצי זית בְּעֲלִיָּיה, **מַהוּ** - האם יש לחוש שמא יתחברו שניהם ויצטרפו לכזית, או שאין לחוש שיפול הבצק שבעלייה על הבצק שבבית. ואם תאמר שבבית ועלייה אין לחוש, חצי זית בְּבַיִת וְחצי זית בְּאַכְסַדְרָא [-רחבה מקורה שלפני הבית מוקפת שלשה מחיצות בלבד ויש בה פתחים וחלונות רבים], **מַהוּ** - האם בזה יש לחוש יותר שיכבדו את הבית והאכסדרה יחד כיון שאין מחיצות שלימות ביניהם ותמיד נכנסים לבית ויוצאים ממנו דרך האכסדרה והם כבית אחד, או לא. ואם תאמר שבבית ואכסדרה אכן יש לחוש שיכבדום יחד, עדיין יש לשאול באופן ששני חצאי הזיתים נמצאים בִּשְׁנֵי בָּתִּים [-חדרים] הבנויים זֶה לְפָנִים מִזֶּה, ונכנסים לחדר הפנימי דרך החיצון, אך שימושם להכנס מזה לזה אינו תדיר כבית ואכסדרה, **מַהוּ** - האם עדיין יש לחוש שיכבדום יחד, או לא. מסיקה הגמרא, **תֵּיקוּ** - יעמדו שאלות אלו בספק, שלא נפשטוי.

★

הגמרא מביאה ברייתא בענין חמץ שאינו ראוי לאכילה:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הַפַּת שֶׁעִיפְּשָׁה, וְנִפְסְלָה** - ונתקלקלה מחמת עיפושה **מֵאֲכוֹל לְאָדָם, וְהַכֶּלֶב יָכוֹל לֶאֱכוֹלָהּ, מְטַמְּאָה טוּמְאַת אוֹכָלִיןיי בְּכַבֵּיצָה** - אם יש בה שיעור כביצהכ, שכל זמן שראויה למאכל כלב לא בטל שם מאכל ממנהכא. וְאם הפת שעיפשה היא תרומה טהורה, היא **נִשְׂרֶפֶת** אפילו **עִם הַטְּמֵאָה בַּפֶּסַח** - בערב פסח בשעה ששית, שכיון שאינה ראויה לאדם מותר לטמאה בידיםכב. **מְשׁוּם רַבִּי נָתָן אָמְרוּ**, כיון שנפסלה ממאכל אדם **אֵינָהּ מְטַמְּאָה** טומאת אוכלין.

אומרת הגמרא, **כְּמַאן אָזְלָא הָא דְּתָנַן** - כשיטת מי הולכת המשנה ששנינו (טהרות פ"ח מ"ו), **כְּלָל אָמְרוּ בְּטָהֳרוֹת, כָּל הַמְיוּחָד לְאוֹכֶל אָדָם** וחל עליו שם אוכל, **טָמֵא** טומאת אוכלין **עַד שֶׁיִּפָּסֵל מִלֶּאֱכוֹל לַכֶּלֶב. כְּמַאן, דְּלָא כְּרַבִּי נָתָן**, שהרי לדעת רבי נתן משנפסל מאכילת אדם אינו טמא, אף שעדיין ראוי לאכילת כלב.

★

הגמרא מביאה ברייתא נוספת בענין חמץ שאינו ראוי לאכילה:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **עֲרֵיבַת הָעַבְדָנִין** - קערה של מעבדי עורות, ששורים במים שבה עורות לעבדן, **שֶׁנָּתַן לְתוֹכָהּ קֶמַח** לצורך עיבוד העור ונתחמץ הקמח במימיה, אם נתן את הקמח **תּוֹךְ שְׁלֹשָׁה יָמִים** שקודם הפסח, עדיין שם חמץ עליו, **וְחַיָּיב לְבַעֵר** את החמץ, ואפילו אם היה בעריבה ביחד עם עורות. אבל אם נתן את הקמח **קוֹדֶם שְׁלֹשָׁה יָמִים** לפני זמן ביעור חמץ, **אֵינוֹ חַיָּיב לְבַעֵר**, מפני שכבר נתקלקל החמץ מריח הכלי, ואפילו אם לא שרה בו עורות. **אָמַר רַבִּי נָתָן, בַּמֶּה דְּבָרִים אֲמוּרִים** שאם נתן את הקמח שלשה ימים קודם הפסח פטור מלבער, ובתוך שלשה ימים חייב לבער, באופן שֶׁנתן את הקמח בעריבה **וְלֹא נָתַן לְתוֹכָהּ עוֹרוֹת, אֲבָל** אם **נָתַן לְתוֹכָהּ עוֹרוֹת, אֲפִילּוּ** נתן את הקמח **תּוֹךְ שְׁלֹשָׁה** ימים לפסח **אֵין חַיָּיב לְבַעֵר**כג, מפני שבכך ביטלו מתורת חמץכד.

אף אם אינם דבוקים, ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ג הט"ז) [לפי ביאור המגיד משנה (שם) ועוד אחרונים בדעתו] מבואר שהם דבוקים, והרא"ש (פ' ג) כתב שכן הוא אף אם אינם דבוקים [וכתב שגם בדברי הרמב"ם יש לפרש כן]. וראה ילקוט ביאורים בסברת המחלוקת.

טז. **אבל** בלא טעם זה אין צריך לבער ולא חששו שמא יבוא לאכלו, שמדובר שהפירורים דבוקים ועשויים לסתום את נקבי הבית, וממילא לא יבוא לאכלם. ולפי השיטות שלא מדובר שהפירורים דבוקים [הו"ד בהערה לעיל], יש לומר כמו שכתב הפרי חדש (סי' תמג ס"ק ז) שהפירורים נמאסים בקרקע, ולכן אין לחשוש שיבוא לאכלם. דבר שמואל (ד"ה זימנין).

התוספות (ע"פ, ד"ה כאן) הוכיחו מדברי עולא, שרק בעריבה אין צריך לבער פירורים פחות מכזית, אבל בבית חייב לבער, וביאר עולא שהטעם משום שהפירורים יכולים להתאסף לכזית, והקשו מכאן על שיטת רש"י [(ד"ה אלא) הו"ד בהערה לעיל על דברי הגמרא 'הא שלא במקום לישה'] הסובר שפחות מכזית בעריבה ואינו במקום לישה חייב לבער, מדוע הוצרך עולא לטעם מיוחד בפירורים פחותים מכזית בבית שמא יתאספו לכזית, והלא מן הדין עובר על פירורים פחות מכזית, כמו שמצאנו בעריבה שאם אינו מקום לישה כגון בשפה העליונה, עובר על פחות מכזית, אף שלא שייך שם החשש שמא הפירורים יתאספו לכזית. ורבינו יחיאל (הו"ד בשו"ת נימוקי יוסף פרק ד"ה כאן) תירץ את שיטת רש"י, שמה שמבואר שבפחות מכזית בעריבה אם אינו במקום לישה עובר, היינו שיש בעריבה כמה פירורים פחות מכזית והכלי מצרפם להיות אחד, ודין זה נאמר רק בכלי, אבל בית אינו מצרף את הפירורים, ולפיכך הוצרך עולא לטעם שבשעה שמכבדים את הבית מתאספים הפירורים לכזית. הרמב"ן (מלחמות ה' ד"ה אלו) והר"ן (חידושים, ד"ה אלו) תירצו, שהפירורים שבעריבה עומדים במקומם, ולכן אף אם אין בהם כזית אם אינם במקום לישה עוברים עליהם, אבל פירורים שבבית עשויים להידרס ברגלי אדם, ואם לא משום שהם נאספים על ידי כיבוד הבית היו בטלים ולא היו עוברים עליהם, ודינם כבצק שבסדקי עריבה שעשוי לחזק ואינו במקום לישה, שהוא מבטלו ואינו עובר עליו. וראה תירוצים נוספים בילקוט ביאורים.
מבואר מדברי רש"י שפחות מכזית חייב בביעור, ולכן פחות מכזית שלא במקום לישה חייב בביעור, והתוספות הוכיחו שפחות מכזית אינו חייב בביעור, שהרי בפירורים פחות מכזית בבית, לולא החשש שיצטרפו כשיכבדו את הבית, לא היו חייבים בביעור, ומה שהצריכו לבער במקום לישה הוא רק מחשש שמא יגע בעיסה. אולם ראה בב"ח (או"ח סי' תמג ס"ק ד) שאפשר שאף לרש"י פחות מכזית אינו חייב בביעור.
יז. **רש"י** (ד"ה כאן). כלומר, אין דרך לכבד בית ועלייה כאחד, אלא מכבדים כל אחד לעצמו, ואם תאמר מכל מקום נחשוש שמא יפול מעלייה מעצמו לבית ויצטרף, כמו שחשש רבא לעיל (י:) בכזית בשמי קורה, לכך רש"י כתב שלזה אין חוששים שיפול לאותו מקום שיש חמץ בבית. חידושי רבינו משה מאימראן (נרש"י שם).
יח. **וכתב** רבינו חננאל (ד"ה מיבעי), וכל תיקו דאיסורא לחומרא. אבל הרמב"ם (שם) פסק שאינו חייב לבער אלא מבטל בלבו ודיו. וביארו רבינו מנוח (שם) והמגן אברהם (סי' תמג ס"ק יג), שהטעם שצריך לבטל, משום שהוא איבעיא בגמרא, וכל שלא ביטל הוא ספיקא דאורייתא, ואחר הביטול הוא ספיקא דרבנן ופוסקים לקולא.
יט. **מאכל** חולין שנטמא אינו מטמא מאכל אחר מן התורה אבל מדרבנן מטמא, ובמאכל תרומה וקדשים נחלקו אמוראים אם מטמא אף מן התורה. ראה לעיל (יד.).

כ. **לדעת** רש"י (לעיל נג: ד"ה נכניסה) מאכל מקבל טומאה אפילו ששיעורו כל שהוא, ורק לטמא אחרים אינו מטמא אלא אם שיעורו כביצה. ולפי זה יש לפרש כאן שהנידון הוא האם הפת מטמאת מאכל אחר. אבל דעת התוספות (שבת נא. ד"ה לא) [וכן שרק מדרבנן מאכל מקבל טומאה אפילו ששיעורו כל שהוא, אבל מן התורה אינו מקבל טומאה בפחות מכביצה, ולפי זה אפשר לפרש שנידון הגמרא כאן הוא בין לקבל טומאה [מדאורייתא] ובין לטמא אחרים.
כא. **אף** על פי שדבר שאינו ראוי לאכילת אדם אינו מקבל טומאה, מכל מקום אם מתחילה היה ראוי לאכילת אדם לא פקע ממנו שם מאכל עד שיפסל מאכילת כלב, ולכן גם אחרי שנפסל מאכילת אדם הוא יכול לקבל טומאה. רש"י (ד"ה מטמאה), וכן היא דעת הראב"ד (טומאת אוכלין פ"ב ה"ד). אמנם לדעת הרמב"ם (שם), לא אמרו עד שיפסל מאכילת כלב אלא באוכל שנפסל לאחר שכבר נטמא, שאם נפסל מאכילת כלב הרי הוא טהור, ואם עדיין ראוי הוא לכלב הרי הוא טמא כמו שהיה, אבל לענין קבלת טומאה, כל שאינו ראוי למאכל אדם אינו מקבל טומאה.
כב. **תרומה** טהורה צריך לשומרה בטהרה שלא תיטמא, שנאמר (דברים יח ח) 'משמרת תרומותי' (יבמות לב.). ובערב פסח מחצות [משעה שביעית] ואילך, מותר לשרוף תרומת חמץ טהורה עם הטמאה אף שעל ידי כך נטמאת הטהורה, שכיון שהחמץ אסור אז באכילה ובהנאה מן התורה, אין לך טומאה גדולה מזו. אבל בשעת הביעור [בשעה ששית] שהחמץ אסור רק מדרבנן, נחלקו תנאים אם כבר נחשבת כטמאה ומותר לשורפה עם הטמאה, לדעת רבי מאיר מותר, ולדעת רבי יוסי אסור וצריך לשורפה לעצמה. כן ביאר רבי יוחנן לעיל (טו:). ומבואר בגמרא (שם), שאם היא מעופשת שאינה ראויה לאדם, אף רבי יוסי מודה שמותר לשורפה עם הטמאה, משום שהיא אז כחמץ לאחר חצות [או משום שהיא כסתם עפר]. ע"פ רש"י (ד"ה ונשרפת).
מכך ששנינו בברייתא שחמץ שהכלב יכול לאכול ממנו נשרף עם תרומה טהורה בערב פסח, משמע שאם הכלב אינו יכול לאכול ממנו אינו חייב בביעור. רי"ף, ומגיד משנה (חמץ ומצה פ"ג ה"ג) בשם הגאונים. אמנם בחידושי הריטב"א (ד"ה מנו) הביא בשם הרא"ה, שמפרש שמה שמבואר בברייתא שהפת לא נפסלה מאכילת כלב הוא רק לענין טומאת אוכלים, כיון שלענין טומאה תלוי בנפסלה מאכילת כלב, אבל לענין ביעור משנפסלה מאכילת אדם פטורה מהביעור. אמנם ראה מגיד משנה (שם) שהביא בשם הרא"ה כדעת הגאונים, וכדבריו מבואר ברא"ה בחולין (ק. ד"ה מניח).
כג. **רבי** נתן חולק על תנא קמא הסובר שאף אם נתן בה עורות צריך לבער אם לא עברו שלשה ימים, כמבואר ברש"י (ד"ה תוך). וראה עוד ברש"י (ד"ה רבי נתן) שגרס 'רבי נתן אומר' ולא 'אמר רבי נתן', שרבי נתן בא לחלוק על דברי תנא קמא ולא לפרשם.
כד. **רש"י** (שם). ומשמע מדבריו שעדיין לא נפסל מאכילת כלב [והלכך רק משום שביטלו אינו חייב לבער], ולכאורה היינו כדעת רבי שמעון בן אלעזר שאמר לגבי כופת שאור שכזית חמץ שביטלו מבוטל. ויש לומר שגם תנא קמא החולק על רבי שמעון בן אלעזר וסובר שלא מועיל ביטול מודה כאן, כיון שנתינת העורות במים נחשבת כאילו טח פניה בטיט [וכן משמע מדברי הפוסקים שפסקו הלכה כתנא קמא שדווקא אם טח פניה בטיט בטלה, ופסקו הלכה כרבי נתן שאם נתן לתוכה עורות אינו חייב לבער]. עפ"י קובץ שעורים (חות קנח). וכן הוכיח השפת אמת (לעיל כח: ד"ה למר) שצריך לומר שגם לדעת רבי נתן, על ידי שריית העורות נפסל הקמח לאכילת

כופת שאור שייחדה לישיבה בטלה. מע"פ שרוי לאכילה כיון שמין מקיימין חומו לאכילה בטלה כמו לענין טומאה לחמרינן בהעור והרוטב (חולין דף קכט.) דבטלה מע"פ שרוי לאכילה כדאמרינן התם בית שמיכבו בזרעים טהרו וטומאתו לאו לחורייתא דאי לחורייתא מ"כ מגיעו חוכלים דמטומאי טומאה חמורה ומשני כשמיטם מעשה עץ שימש משמע דמיירי שרוי לאכילה ונראה לר"י דכי היכי דפליגי לענין טומאה בפרק במה בהמה (שבת דף נב:) דרבנן סברי דכל הכלים עולין מטומאתם בשינוי מעשה ורבי יהודה סבר דלא מהרינן שינוי מעשה לתקן אלא לקלקל הכי נמי פליגי גבי [ט] חמץ: לגבל

אינו חוצץ ואינו עובר במקום שאין עשוי לחזק חוצץ ועובר במה דברים אמורים בפחות מכזית אבל בכזית אפילו במקום העשוי לחזק חוצץ ועובר קשיין אהדדי אמר רב הונא סמי קילתא מקמי חמירתא. [ט] רב יוסף אמר תנאי שקלת מעלמא תנאי היא דתניא הפת שעיפשה חייב לבער מפני שראויה לשוחקה ולחמע בה כמה עיסות אחרות רבי שמעון בן אלעזר אומר במה דברים אמורים במקויימת לאכילה אבל [י] כופת שאור שייחדה לישיבה בטלה מדאמר ר' שמעון בן אלעזר בטלה מכלל דתנא קמא סבר לא בטלה אלמא קסבר כל כזית אע"ג דמבטל לא בטיל אמר ליה אביי תרצת בכזית פחות מכזית מי תרצת אלא הא והא ר' שמעון בן אלעזר היא ולא קשיא הא במקום לישה הא שלא במקום לישה אמר רב אשי לא תימא שלא במקום לישה אגבה דאגנא אלא אשיפתא דאגנא פשיטא מהו דתימא זמנא [יא] דאטיף ומטי להתם קא משמע לן. א"ר נחמן אמר רב הלכה כר' שמעון בן אלעזר איני והאמר רב יצחק בר אשי [יב] אמר רב [א] אם טח פניה בטיט בטלה טח אין לא טח לא מאן דמתני הא לא מתני הא איכא דאמרי אמר רב נחמן אמר רב אין הלכה כר' שמעון בן אלעזר דאמר רב יצחק בר אשי [יג] אמר רב אם טח פניה בטיט בטלה וכו'. אמר רב נחמן אמר שמואל [יד] [ב] שני חצאי זיתים וחוט של בצק ביניהן רואין כל שאילו ינטל החוט וניטלין עמו חייב לבער ואם לאו אינו חייב לבער אמר עולא [ג] לא אמרן אלא בעריבה אבל בבית חייב לבער מאי טעמא דזימנין דכניש להו ונפלי גבי הדדי אמר עולא [ד] בעו במערבא בית ועלייה מהו בית ואכסדרא מהו שני בתים זה לפנים מזה מהו תיקו. [טו] ת"ר [ה] הפת שעיפשה ונפסלה מלאכול לאדם והכלב יכול לאוכלה מטמאה טומאת אוכלין בכביצה ונשרפת עם הטמאה בפסח משום ר' נתן אמרו אינה מטמאה כמאן אזלא הא דתנן [טז] [ו] כלל אמרו בטהרות כל המיוחד לאוכל אדם טמא עד שיפסל מלאכול לכלב כמאן דלא כר' נתן. תנו רבנן [יז] [ז] עריבת העבדנין שנתן לתוכה קמח תוך שלשה ימים חייב לבער קודם שלשה ימים אינו חייב לבער אמר ר' נתן במה דברים אמורים שלא נתן לתוכה עורות אבל נתן לתוכה עורות אפילו תוך שלשה אין חייב לבער אמר רבא [ח] הלכה כר' נתן אפילו יום אחד ואפילו שעה אחת: וכן [ט] לענין טומאה אם מקפיד עליו חוצץ ואם רוצה בקיומו הרי הוא כעריבה: מי דמי התם בשיעורא תליא מילתא הכא בקפידא תליא מילתא אמר רב יהודה אימא ולענין הטומאה אינו כן א"ל [יח] אביי הא וכן לענין טומאה קתני אלא אמר אביי הכי קאמר וכן לענין

חפילו בפנות נמי חינו חוכן, לכיון דמהני פורתא לחזק עיסה כשמפסקין ולשין סם בטיל, ובשלמ במקוס ליסה כגון שפה עליונה לא חיירי הכי תנא מידי, ומודה הוא בה לחפילו פחות מכזית לא בטיל ליה. ותנא בתרא הכי קאמר, מקוס העשוי לחזק עיסה כגון לפנות חינו חוכן בפחות מכזית, והכי נמי אמרן בקמייתא, מקוס שאין עשוי לחזק כגון שפה העליונה [אחח 19/06/2018] וחף על גב דליכא כזית, והכי נמי אמרן בקמייתא, וכזית חפילו בלפנות חוכן, והכי נמי תניא בקמייתא: **לא תימא שלא במקום לישה.** לאמרן ליה גבי מכזית חוכן היינו גבה לחגנא מבחוכן, אבל שיפתא לחגנא קרי מקוס ליסה ובטיל ליה פחות מכזית: **אלא שיפתא דאגנא.** נמי קרי שלא מקוס[יז] ליסה, ולא בטיל ליה בלי מכזית: כללא דמרווייהו תנאי, שפה עליונה חפילו פחות מכזית עובר, סוליים חפילו כזית חינו עובר, לפנות כזית עובר פחות מכזית חינו עובר: זימנין דאטיף. פעמים שהיח לפה על שפה עליונה והוי מקוס ליסה: **כרבי שמעון בן אלעזר.** לכיון דבטלה בטלה ומפילו טובא: **טח פניה.** של כופת שאור לתקנה ליסידה: **מאן דמתני הא.** מסמיה לכך, לח מתני הח, ומחורלי ניהו ומליבא לכך: **שני חצאי זיתים.** בקידקי הטריקה: **חייב לבער.** לחוט מלרפן והוי כזית במקוס לחד, ובדפנות קלי: **לא אמרן.** לחס חין ניטלין עמו חינו חייב לבער, חלא בעריבה, דקליעי בה: **אבל בבית.** חפילו שני חלחי זיתים שלין חוט מלרפן חייב לבער: זימנין דכניש להו. מכבד הבית ונפלי לחדדי: **בית ועלייה.** חלי בבית וחלי זית בעלייה, מי חיישינן לכנושי דילמא כניס להו ומחברן, חו לא. חס תמלא לומר בית ועלייה לא חיישינן, דהא לא מקרי דלי נפול נהוי מכוון כנגד התחתון, בית ומכסדרה מהו. ואס תמלא לומר בית ומכסדרה שדרך המכסדרה נכנסים ויולחין לבית תמיד, ואין מחילות שלימות ניניסס, שים חלונות ופתחים למכסדרה הרבה מכל לד, והוי כחד ביתא, וחיישינן דכניס כיבודי בית ומכסדרה: **שני בתים זה לפנים מזה.** ונכנסין לפנימי דרך החיצון, חבל חין תשמישן שוה תדיר מזה לזה כבית ומכסדרה, מהו, מי חיישינן דכניס כיבודי בית זה בזה חו לא: **ונפסלה מלאכול לאדם.** ומתקלקלה[יט] בעיפושה ממחכל חדס: **מטמאה טומאת אוכלין.** דכל זמן שהיח רחויה לכלב לא פקע תורת חוכל מינה: **ונשרפת עם הטמאה בפסח.** חס תרומה טהורה היח, דכיון דלא חזיח לחדס מותר לטומחה בידים, ומפילו לרבי יוסי דחמר בפרק קמח (דף יז.) זו בעלמה וזו בעלמה: **המיוחד לאוכל אדם.** וחל עליו חס חוכל, טומח לעולס ומפילו נתקלקל מחכילת חדס, עד שיפסל מחכילת כלב: **העבדנין.** שנותנין בה עורות לעבד, ונותנין חס קמח: **תוך שלשה ימים.** לפסח נתן קמח לתוכה, עדיין חס חמץ עליה, וכשנח הפסח חייב לבער, ומפילו היו בה עורות: **קודם שלשה ימים.** כבר נתקלקלה ע"י ריח הכלי, ומף על פי שלח נתן לתוכה עורות: **רבי נתן אומר.** לח נתן לתוכה עורות מודינח לך דתוך שלשה ימים חייב לבער ומחר שלשה ימים לח, שנתקלקלה מריח הכלי, חבל נתן לתוכה עורות בקמח ביטלה מתורת חמץ: **אם מקפיד עליו.** שעתיד ליטלו, חוכן, ומין טבילה עולה לה: **בקיומו.** שיתקיים בשדקיו לשמוס: **מי דמי.** דקתני וכן, התם גבי פסח בשיעורא בכזית ופחות מכזית תליא מילתא, והכא תליא מילתא בקפידא, לא שנא פורתא ולא שנא טובא: **לענין**

טהרות פרק ח [משנה ו], **ו)** [כריתות כח.] [תוספתא פרק ג], **ז)** כלים פ"כ מ"ה, **ח)** [ועי' עוד תוספות סנהדרין מח. ד"ה ונתנו] וע"ע תוס' ב"ב יט. ד"ה ותיפוק.

הגהות וציונים

ט) צ"ל זימנין וכ"ה ברש"י, בדפו"י זימנ': **י)** כ"י **אשיאן**, וגם היוחסין לא הביא את ר' יצחק בר אשי (ד"ס): **יא)** צ"ל **אמר אביי** (יעב"ץ), ועיין לקמן קד ע"ב ובמלא הרועים שם שדן אי אביי היה גדול בימי ר' יהודה עיי"ש: **יב)** ע"כ שייך לע"א: **יג)** גוש: **ו)** הב"י מעתיק **מתניתא**: **יד)** כ"י שלא **במקום** (דק"ס, וכן העתיק הב"י): **טו)** צ"ל **נתקלקלה** (באה"מ):

משנת ראשונים

אבל כופת שאור שייחדה לישיבה בטלה. וכופת שאור שיחדה לישיבה דאמרינן (פסחים מה:) דעל ידי יחוד טהורה מלקבל טומאה, התם נמי בשיש בו שינוי מעשה.
[הרשב"א, שבת נב:]

אמר עולא לא אמרן. דדינן [כבפחות] מכזית אלא בעריבה אבל בבית כל שהן כשני חצאי זתים חייב לבער דזמנין דמכנשי ונפלי אהדדי והוי כזית עיסה במקום אחד כדכתיבנא בפ' קמא. **[מהר"ם חלאווה]**

אמר עולא בעו במערבא בית ועלייה מהו. וא"ת והא לכולי עלמא בעריבה כל שאינו במקום לישה אפי' בפחות מכזית אחד חייב לבער ואלו הכא בבית בעינן שני חצאי זתים ומשום טעמא דמכנשי אבל בחצי זית אחד משמע דלא. א"ל שאני עריבה שהחמץ עומד במקומו ולא מאיס הלכך אפי' פחות מכזית חייב אבל בית דמלכלך ומאיס לא. וכן לאידך גיסא שני חצאי זתים בעריבה דינן כחצי זית משום דלא מכנשי אבל בית דמכנשי דינן בכזית. **[מהר"ם חלאווה]**

הפת שעיפשה ונפסלה מלאכול לאדם והכלב יכול לאוכלה. הא אם נפסלה מלאכול לכלב עפרא בעלמא היא ואינו חייב לבער. ותניא נמי בתוספתא הקילור והאיספילנית והרטיי' שנתן לתוכן קמח אין צריך לבער מלוגמא שנסרחה אין צריך לבער. ולא שנא החמיצה ולבסוף נסרחה לא שנא נסרח' ולבסוף החמיצה כל שנסרחה קודם הפסח א"צ לבער. **[מהר"ם חלאווה]**

גדולי המחברים כתבו שהבגדים שכבסו אותם בחלב חטה והניירות שדבקן בחמץ וכן הטריאקה ושאר המרקחות שנתנו בהם חמץ מותר לקיימם שהרי נפסדה צורת החמץ אלא שמ"מ אסור לאכלן ואפילו לא היה שם מן החמץ אלא משהו. **[מאירי]**

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) [שבת נג: עירובין לו: גיטין יט. סנהדרין סע.], **י)** [חולין דף קכט.], **יא)** [תוספתא פרק ג], **יב)** לעיל טו:, **יג)** טהרות פרק ח [משנה ו], **יד)** [כריתות כח.] [תוספתא פרק ג], **טו)** כלים פ"כ מ"ה, **טז)** [ועי' עוד תוספות סנהדרין מח. ד"ה ונתנו] וע"ע תוס' ב"ב יט. ד"ה ותיפוק.

עין משפט נר מצוה

יח א מיי' שם הל' ט' טוש"ע שם סעיף יג: **יט ב** ג ד מיי' שם הל' טו טוש"ע שם סעיף ח: **כ** ה שם ס"ב וסעיף ט: **כא** ו מיי' פ"ב מהל' טומאת אוכלין הלכה יט: **כב** ז ח מיי' פ"ד מהל' חמץ הל' ט סמג עשין לט טוש"ע א"ח סי' תמב סעיף ג: **כג** ט מיי' פ"ח מהל' מקוואות הלכה יב סמג עשין רמח:

רבינו חננאל

שעשוי לחזק שנעשה כעץ אבל כזית אפילו במקום העשוי לחזק אסור וחייב לבער וכן במקום שאין עשוי לחזק אפי' כל שהוא אסור. **תניא כלישנא קמא תניא כלישנא בתרא קשיין אהדדי** אמר רב הונא סמי קמייתא דקילתא היא מקמי בתרייתא דהיא חמירתא. **ורב יוסף אמר תנאי היא** דתניא פת שעפשה חייב לבער מפני שיכול לשוחקה ולחמץ בה כמה עיסות אחרות ר' שמעון בן אלעזר אומר בד"א במקויימת לאכילה אבל כופת שאור וייחדה לישיבה בטלה מכלל דת"ק סבר כל זית כזית אע"ג דמבטל ליה לא בטל ו) דת"ק סבר כל כזית דתניא כלישנא קמא. **אמר ליה אביי לרב יוסף** שנית כזית פחות מכזית מאי אלא הא והא ר' שמעון. הא דתניא כזית במקום העשוי לחזק חוצץ ועובר במקום לישה אבל פחות מכזית לא. והתניא כזית במקום העשוי לחזק אינו חוצץ ואינו עובר שלא במקום לישה וכל שכן פחות מכזית שאפי' במקום שאין עשוי לחזק אינו עובר. **אמר רב אשי** לא תימא שלא במקום לישה אחורי אגנא כגון ספל שלשין בה אלא על שפת אגנא הוא שלא במקום לישה. **ומדחזי' רב אשי דפשיט שינויא דאביי** ש"מ דהילכתא כותיה: **אמרי משמיה דרב** הלכה כר' שמעון בכופת שאור והוא דטח פניה בטיט: **שני חצאי זיתים חמץ** וחוט של בצק ביניהן רואין כל שאלו ינטל החוט ניטלין עמו כלומר חוט זה עב וחזק הוא חייב לבער. **מוקמינן לה** [דמיירי] במקום העשוי לחזק (אפילו) ובמקום לישה דפחות מכזית אינו עובר אבל כזית עובר ואם החוט מצרפן נמצא כזית במקום אחד וחייב. **אמר עולא** לא אמרו אם ניטלין עם החוט אלא בעריבה אבל בבית אפי' אין ביניהם חוט חייב לבער מאי טעמא זמנין דכניש ונפלי אהדדי והוו להו כזית במקום אחד: **איבעי' להו** בית ועלייה בית ואכסדרה שני בתים זה לפנים מזה מהו ועלו בתיקו וכל תיקו דאיסורא לחומרא: **ת"ר פת שעפשה** ונפסלה מלאכל אדם והכלב יכול לאכלה מטמאה טמאת אוכלין בכביצה ונשרפת עם הטמאה בפסח. משום רבי נתן אמרו אין מטמאה. **וקיימא לן** כת"ק דתנן כוותיה כלל אמרו (בנותרות) [בטהרות] כל המיוחד לאכל אדם טמא עד שיפסל מלאכל הכלב: **ת"ר עריבת העבדנין** שנתן לתוכה קמח בשנים עשר או בשלשה עשר לניסן חייב לבער באחד עשר אין חייב לבער וכ"ש מקדם בד"א שלא נתן לתוכו עורות אבל נתן לתוכו עורות אפי' שעה אחת אינו חייב לבער וכן הלכה. **תוספתא** הקילור והאספלנית והרטיה שנתן לתוכן קמח אין צריך לבער מלוגמא שנסרחה אין צריך לבער וכן **הלכה למשה מסיני** שאין חייב לבער אלא כל שהחמיצה ולבסוף נסרחה לא שנא נסרח' ולבסוף החמיצה כל שנסרחה קודם הפסח א"צ לבער. **ואקשינן** וכן לענין הטומאה מכלל שדין זה כדין זה והא בפסח בשיעור כזית חייב ובטומאה בקפידא תליא מילתא ואינו דומה זה לזה. **ואמר אביי וכן לענין**

חשק שלמה על ר"ח ו) נראה לע"ל דשב"א כליטנא נמרא ות"ק דסבר דכל כזית לא בטיל היינו כליטנא קמא.

פוסקת הגמרא, **אָמַר רָבָא, הֲלָכָה כְּרַבִּי נָתָן** שאם נתן בה עורות אינו חייב לבער, **אֲפִילּוּ** אם נתן את העורות רק **יוֹם אֶחָד** קודם זמן הביעור, **וַאֲפִילּוּ** היו יחד רק **שָׁעָה אַחַת**[כה].

★

שנינו במשנה, וְכֵן לְעִנְיַן טוּמְאָה, אִם מַקְפִּיד עָלָיו, חוֹצֵץ. וְאִם רוֹצֶה בְּקִיּוּמוֹ, הֲרֵי הוּא כָּעֲרִיבָה.

הגמרא מבררת את דברי המשנה שאמרה 'וכן לענין הטומאה': לכאורה המשנה עוסקת באופן שנטמאה העריבה ומטבילה לטהרה, ואומרת המשנה שאם מקפיד על הבצק שלא יהיה בעריבה ועתיד ליטלו משם, אין הבצק כעריבה והוא חוצץ בטבילה, אבל אם רוצה שהבצק ישאר בעריבה בכדי לסתום את נקביה, הרי הוא כעריבה ואינו חוצץ בטבילה. ומקשה הגמרא על לשון המשנה שאמרה 'וכן', **מִי דָּמֵי** - וכי אפשר לדמות את דין הבצק לענין טומאה לדין הבצק לענין חמץ בפסח, הרי **הָתָם** - שם בחמץ בפסח, **בְּשִׁיעוּרָא תַּלְיָא מִילְּתָא** - דין הביעור תלוי בשיעור החמץ, אם יש בו כזית או לא, אבל **הָכָא** - כאן בטומאה, **בְּקִפֵּידָא תַּלְיָא מִילְּתָא** - דין החציצה תלוי אם מקפיד שלא ישאר הבצק במקומו ובכוונתו ליטלו או לא, ואין חילוק אם הבצק רב או מעט.

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב יְהוּדָה, אֵימָא** - אמור שכך יש לגרוס במשנה[כו] **'וּלְעִנְיַן הַטּוּמְאָה אֵינוֹ כֵּן'** - אינו תלוי בשיעור הבצק כבפסח אלא בהקפדתו על הימצאו שם.

דוחה הגמרא, **אָמַר לֵיהּ אַבַּיֵי**[כז], **הָא 'וְכֵן לְעִנְיַן טוּמְאָה' קָתָנֵי** - הרי במשנה כתוב 'וכן לענין הטומאה', ואיך הינך אומר 'ולענין הטומאה אינו כן'.

מיישבת הגמרא באופן אחר, **אֶלָּא אָמַר אַבַּיֵי, הָכִי קָאָמַר** - כך כוונת המשנה לומר, **וְכֵן** הדין

אדם ולא לאכילת כלב, ומחלוקת רבי נתן ותנא קמא היא האם צריך לבער חמץ שנפסל לאכילת אדם, שלא מסתבר לומר שנחלקו במציאות ולרבי נתן הסובר שאין צריך לבערו נפסל הקמח לאכילת כלב, ולתנא קמא המצריך לבער לא נפסל מאכילת כלב, אלא אפשר לומר שרבי נתן סובר כשיטתו לעיל שאם נפסל האוכל מאכילת אדם אינו מטמא, ומסתבר שכמו כן אין הוא חייב לבערו לפי שאין עליו שם אוכל. אמנם בהלכות גדולות (סי' יח ד"ה והיכא דאית) ובמאירי (ד"ה ערינמ) מבואר, שכשנותנים עורות לתוך העריבה נפסל הקמח מאכילת כלב מיד, ולכן אינו חייב בביעור [ולדבריהם אין צריך לומר שנתינת עורות חשובה כאילו טח פניה בטיט]. וצריך ביאור לפירושם מה טעמו של תנא קמא החולק על רבי נתן ומחייב לבער, שלא יתכן לומר שנחלקו במציאות. דבר שמואל (ד"ה הלכה), וראה שם בהמשך דבריו שכתב שאפשר שתנא קמא ורבי נתן לא נחלקו, שכל 'במה דברים אמורים' הוא לפרש ולא לחלוק [ראה בזה שדי חמד (מערכת הכי"ת כלל יח)]. והמגן אברהם (סי' תמב סק"ב) מבאר שהטעם שאינו חייב בביעור הוא, משום שהוא חמץ נוקשה על ידי תערובת, וחמץ נוקשה בתערובת אינו חייב בביעור. וכתב הדבר שמואל (שם) שלפי דבריו יש לומר שתנא קמא ורבי נתן נחלקו במחלוקתם של רבי אליעזר ורבנן לעיל (מב.) אם צריך לבער חמץ נוקשה על ידי תערובת [ראה בהערה שם על דברי המשנה 'אף תכשיטי נשים' שכן היא דעת בעל המאור והר"ן שרבי אליעזר ורבנן נחלקו בחמץ נוקשה על ידי תערובת].

כה. רבא אינו חולק על רבי נתן אלא מפרש את דבריו. ריטב"א (ד"ה ממר). במאירי (ד"ה ערינמ) מבואר, שתיכף שנותנים את העורות מסריח הקמח, ולכאורה משמע שמיד אינו חייב בביעור. אמנם הפרי חדש (סי' תמב סוף ס"ק ד"ה ומה שכתב לפילו) כתב, שמלשון הגמרא נראה שהוא הדין אם שרה פחות משעה אחת אינו חייב בביעור. אבל יש להחמיר שדווקא בשעה אחת אינו חייב בביעור ובפחות מזה חייב בביעור, כמו שדייקו להלן (מו.) מזה שאמרו שמיל אינו חוזר משמע שפחות ממיל חוזר, כמו כן יש לדייק שרק שעה אינו חייב.

כו. ראה יבמות (מג.) 'מאי וכן, אימא אבל המגרש', ובריטב"א שם (ד"ה ממר) ביאר שאין כוונת הגמרא להגיה, אלא לפרש ש'וכן' היינו 'אבל'. אולם ראה בתוספות ישנים שם (מד. ד"ה ניתן) שמבואר בדבריו שכוונת הגמרא לשנות את הגירסא. וגם כאן יש להסתפק אם כוונת הגמרא לפרש שגם לענין טומאה אין הבצק בטל לעריבה בכל האופנים, או שכוונת הגמרא לשנות הגירסא.

כז. כתב בהגהות יעב"ץ (ד"ה ממר) שתיבת 'ליה' היא טעות סופר. וכן כתב החתם סופר (ד"ה ממר), שנראה שיש כאן טעות סופר, שהרי לא יתכן שאביי אמר לרב יהודה, שהרי מבואר בקדושין (עג:) שכשמת רב יהודה נולד רבא, ואביי היה בן גילו של רבא, כמבואר בברכות (מח.) שהיו יושבים לפני רבה בקטנותם. ומוכח מהתוספות (מנחות לו. ד"ה ממר) שאין לומר שהיו שני רב יהודה. ובהגהות מלא הרועים (להלן קד: ד"ה מזל) כתב שכן מבואר בגמרא (להלן שם) שאביי היה גדול בימי רב יהודה, שרב יהודה שלח את אביי לעולא שילמד ממנו איך הוא מבדיל. והביא שתלמידי רבינו יונה גרסו בברכות שאביי ורבה בר בר חנה היו יושבים לפני רבה. ולדבריו מיושבת גירסת הגמרא שלפנינו, שאביי אמר לרב יהודה. וכתב ליישב עוד, על פי מה שכתב הרמב"ם (הקדמה ליד החזקה) שרב אשי היה תלמידו של רבא, אף שאמרו בקידושין (שם) שכשמת רבא נולד רב אשי, ועל כרחך צריך לומר שמה שאמרו שנולד באותו יום, היינו שאז נתגדל בתורה ובמעשים טובים, וכן יש לומר במה שאמרו שם שכשמת רב יהודה נולד רבא, שאז נתגדל בתורה ובמעשים טובים.

אלו עוברין פרק שלישי פסחים

לְעִנְיַן צִירוּף טוּמְאָה בַּפֶּסַח, שהדבר תלוי בשיעור הבצק. וְאולם בְּשְׁאָר יְמוֹת הַשָּׁנָה, אִיכָּא פְּלוּגְתָּא - יש חילוק בין מקפיד עליו לשאינו מקפיד, וזהו ששנינו בסיפא, שאם מקפיד עליו חוצץ, ואם אינו מקפיד אלא רוצה בקיומו הרי הוא כעריבה[א]. ומפרשת הגמרא, הֵיכִי דָּמֵי - במה מדובר, כְּגוֹן דְּאִיכָּא [אוצר החכמה] - שיש חתיכה פָּחוֹת מִכַּבֵּיצָה של אוֹכָלִין, וְנָגְעוּ אוכלין אלו בְּהַאי בָּצֵק - בבצק זה שבעריבה שיש בו כזית, וביחד יש בהם כביצה[ב], ונגעה בהם טומאה ונטמאו, ואחר כן נגע בהן מאכל טהור, כך הוא הדין, בַּפֶּסַח, דְּאִיסּוּרוֹ חָשׁוּב - שאיסור חמץ בפסח מחשיב את הכזית בצק שבעריבה שיהיה צריך לבערו ולא יתבטל לעריבה[ג], מִצְטָרֵף אותו בצק שבעריבה לאוכלין פחות מכביצה להשלים לשיעור כביצה ומטמאים הם מאכל טהור שנוגע בהם[ד], ואפילו שאינו מקפיד עליו ומבטלו שם[ה], אבל בְּשְׁאָר יְמוֹת הַשָּׁנָה, שאין איסור על הכזית שעושהו חשוב לענין טומאה, דְּבְקְפֵידָא תַּלְיָא מִילְּתָא - שתלוי אז דין צירופו לענין טומאה בהקפדתו, הדין הוא שאִם מַקְפִּיד עָלָיו ואינו רוצה בקיומו בעריבה, אינו בטל לעריבה ומִצְטָרֵף לשיעור כביצה לטמא אחרים, שהואיל וסופו ליטלו משם נחשב מאכל, אבל אִם רוֹצֶה בְּקִיּוּמוֹ בעריבה ואינו רוצה ליטלו משם, הֲרֵי הוּא כָּעֲרִיבָה עצמה ואינו מצטרף לשיעור כביצה[ו].

19/06/2018

דוחה הגמרא, מַתְקִיף לָהּ - הקשה רַב פָּפָּא על דברי רבא, מִי קָתָנֵי - וכי שנינו במשנתנו 'וְכֵן לְעִנְיַן טָהֳרָה' שנוכל לפרש שהכוונה לענין טבילה, הָא 'וכן לְעִנְיַן טוּמְאָה' קָתָנֵי.

רב פפא מבאר את המשנה בדרך אחרת:

אֶלָּא אָמַר רַב פָּפָּא, מה ששנינו במשנה 'וכן לענין הטומאה' הכוונה וְכֵן לְהַעֲלוֹת טָהֳרָה לָעֲרִיבָה שיש בסדקיה כזית בצק. ומפרשת הגמרא, הֵיכִי דָּמֵי - במה מדובר, כְּגוֹן דְּאִיטַּמֵּי הַךְ עֲרִיבָה - שנטמאה עריבה זו, וּבָעֵי לְאַטְבּוֹלֵי - ורוצה להטבילה בכדי לטהרה. כך הוא הדין, בַּפֶּסַח דְּאִיסּוּרוֹ של הכזית בצק שבעריבה עושהו חָשׁוּב שלא יתבטל לעריבה[ח], חוֹצֵץ הבצק בפני המים וְלֹא פָלְקָא לָהּ - ואין מועילה לעריבה הַטְבִילָה לטהרה, אבל בִּשְׁאָר יְמוֹת הַשָּׁנָה שמותר להשהותו שם, בִּקְפֵידָא תַּלְיָא מִילְּתָא - דין הטבילה תלוי בהקפדתו על קיום הבצק ואין חילוק בשיעור הבצק, אִי מַקְפִּיד עָלָיו ליטלו משם, אף אם אין בו כזית חוֹצֵץ ולא הועילה טבילתו, וְאִם רוֹצֶה בְּקִיּוּמוֹ בעריבה, הֲרֵי הוּא כָּעֲרִיבָה ואינו חוצץ בטבילה.

דוחה הגמרא, מַתְקִיף לָהּ - הקשה רַב פָּפָּא על דברי רבא, מִי קָתָנֵי - וכי שנינו במשנתנו 'וְכֵן לְעִנְיַן טָהֳרָה' שנוכל לפרש שהכוונה לענין טבילה, הָא 'וכן לְעִנְיַן טוּמְאָה' קָתָנֵי.

רב פפא מבאר את המשנה בדרך אחרת:

אֶלָּא אָמַר רַב פָּפָּא, מה ששנינו במשנה 'וכן לענין הטומאה', הכוונה וְכֵן לְעִנְיַן לְהוֹרִיד טוּמְאָה לָעֲרִיבָה על ידי כזית בצק זה שבסדקיה. ומפרשת הגמרא, הֵיכִי דָּמֵי, כְּגוֹן דְּנָגַע שֶׁרֶץ בְּהַאי כזית בָּצֵק הדבוק בעריבה, כך הוא הדין, בַּפֶּסַח דְּאִיסּוּרוֹ של אותו כזית להשהותו בעריבה עושהו חָשׁוּב שלא יתבטל לעריבה, הבצק חוֹצֵץ בין העריבה לשרץ וְלֹא נָחֲתָה [-ירדה] לָהּ טוּמְאָה לעריבה, ואפילו אם אינו מקפיד עליו אלא רוצה בקיומו בעריבה אינו נחשב כעריבה[ט], אבל בִּשְׁאָר יְמוֹת הַשָּׁנָה שמותר להשהות את הבצק שם, דִּבְקְפֵידָא תַּלְיָא - שאז ביטול הבצק לעריבה תלוי בהקפדתו עליו, הדין הוא שאִם מַקְפִּיד עָלָיו ליטלו משם, חוֹצֵץ בפני הטומאה, אפילו הבצק פחות מכזית, כיון שבגלל הקפדתו הבצק אינו בטל לעריבה, וממילא השרץ שנגע בבצק לא נגע בעריבה, וְאִם רוֹצֶה בְּקִיּוּמוֹ בעריבה, הֲרֵי הוּא כָּעֲרִיבָה, ואם נגע בו שרץ נטמאת אף העריבה עצמה כאילו נגע השרץ בעריבה ממש.

★ ★ ★

משנה

משנתנו עוסקת בדין בצק שאין ידוע אם החמיץ:

בָּצֵק הַחֲרֵשׁ - שאין ניכר אם החמיץ, אִם יֵשׁ בצק אחר בַּיּוֹצֵא בּוֹ

א. **כלומר**, מה ששנינו 'וכן לענין הטומאה' מדובר בימי הפסח, ומה ששנינו 'אם מקפיד עליו חוצץ, ואם רוצה בקיומו הרי הוא כעריבה' מדובר בשאר ימות השנה. וכן הוא לפי דברי רבא ורב פפא דלהלן.

ב. **לדעת** כולם אוכל טמא אינו מטמא אלא אם יש בו כביצה. ולדעת רש"י (לעיל לג: ד"ה נכנסין) מאכל מקבל טומאה אפילו ששיעורו כל שהוא. ולדעתו הנידון כאן הוא לענין שיטמא אוכלים אחרים אחר שנטמא, וכן מבואר בדבריו כאן (ד"ה נפסקו). אבל דעת התוספות (שם ד"ה לימתי, שנת נח. ד"ה מי לענין טומאה) שרק מדרבנן מאכל מקבל טומאה אפילו ששיעורו כל שהוא, אבל מן התורה אינו מקבל טומאה בפחות מכביצה. ולדעתם הנידון כאן הוא בין לקבל טומאה [מדאורייתא] ובין לטמא אחרים.

ג. **כמו** ששנינו בתחילת המשנה 'אם יש כזית במקום אחד חייב לבער'. אבל אם אין בו כזית, שאינו חייב לבערו, הרי הוא בטל לעריבה ואינו מצטרף לכביצה. וראה בהערה להלן [על דברי הגמרא 'בפסח דאיסורו חשוב'] בשם רש"י (ד"ה וכן להעלות) והצל"ח (נרש"י שם).

ד. **לדברי** רש"י [בהערה לעיל] שאוכל מקבל טומאה אפילו בכל שהוא, צריך ביאור מדוע הוצרך אביי להעמיד את המשנה על ידי צירוף, הרי לענין קבלת טומאה אין צריך שיעור כלל, והיה לו להעמיד את המשנה בלי צירוף ולענין קבלת טומאה, שבפסח שאיסורו חושבו אינו בטל לעריבה ומקבל טומאה אפילו בפחות מכביצה, ובשאר ימות השנה אם אינו מקפיד עליו בטל לעריבה ואינו מקבל טומאה. ותירצו התוספות (שנת שם) לדעת רש"י, שאביי לא העמיד כן, משום שלענין טומאת הבצק עצמו אין נפקא מינא אם נטמא או לא, שהרי ממילא אסור משום חמץ. והקשה המהרש"א (בחופשות שם), שעדיין אפשר להעמיד את המשנה בלא צירוף, וכגון שהיה הבצק שבסדקי העריבה כביצה, ובפסח שאיסורו חושבו מטמא אחרים ובשאר ימות השנה בטל לגבי העריבה. ותירץ האור חדש (ד"ה ומיהו), שבמשנה מדובר שהיה כזית ולא כביצה, כלשון המשנה 'אם יש כזית במקום אחד', ועל זה שנינו 'וכן לענין טומאה', ולא מסתבר לומר שמדובר בשיעור אחר, ולכן העמיד אביי את המשנה על ידי צירוף. וראה צל"ח [(ד"ה לענין) הו"ד בילקוט ביאורים] שתירץ באופן אחר.

ה. **ראה** בהגהות פתחי שערים ומצפה איתן (ד"ה לימתי) ובגליון מהרש"א (ד"ה ונע, ד"ה כגון) שציינו לכמה מקומות בהם מצאנו שעל ידי האיסור נעשה הדבר חשוב, ומבואר מדבריהם שזהו הטעם שאין הבצק בטל. אמנם מדברי הרש"ש לעיל (מה: ד"ה מר"ה) מבואר שאינו בטל לעריבה כיון שחייב בביעור וצריך ליטלו משם [ולא משום שעל ידי האיסור יש לו חשיבות]. וכן דייק במנחת שלמה (שו"ת, תניינא סי' עו) מלשון רש"י (ד"ה וכן) שכתב, 'איסורו חישובו, דעל כרחו צריך ליטלו', ומלשון רבינו חננאל (ד"ה לירוף) שכתב, 'בפסח דאיסורא חושבו להאי בצק ולמשקליה קאי מצטרף', שאינו בטל כיון שצריך ליטלו משם. והוסיף המנחת שלמה, שלפי דבריו מיושב מה שקשה לכאורה, שלפי ביאור הגמרא עיקר חידוש המשנה לענין טומאה הוא לחלק בין פסח לשאר ימות השנה, והרי במשנה לא נזכר חילוק זה כלל אלא חילוק בין מקפיד עליו לאין מקפיד עליו, והעיקר חסר מן הספר. ולפי"ז מיושב, שגם בפסח מה שאיסורו חושבו הוא משום שמקפיד עליו כיון שצריך להסירו כדי לבערו, ואם כן הכל תלוי בקפידא, שבפסח כיון שחייב בביעור מקפיד עליו וחוצץ, ובשאר ימות השנה רק אם אינו רוצה בקיומו נחשב שמקפיד עליו וחוצץ.

ו. **לכאורה** יש לעיין מדוע בשאר ימות השנה, אם רוצה בקיום הבצק אין הבצק נטמא, והרי טומאה נגעה בו והוא בטל לעריבה, אם כן גם העריבה וגם הבצק שטפל אל העריבה צריכים להיות טמאים. ובדברי הצל"ח (ד"ה לענין) מבואר שמדובר שהטומאה לא נגעה בבצק שמחובר לעריבה, אלא היא נגעה באוכל שנוגע בבצק שבעריבה, ולכן בשאר ימות השנה אם רוצה בקיום הבצק, הבצק והעריבה טהורים לפי שלא נגעה בהם הטומאה, כיון שהבצק בטל לעריבה ואינו מצטרף לאוכל שהטומאה נגעה בו, אבל אם הטומאה נגעה בבצק שמחובר לעריבה, אם כן אף בשאר ימות השנה כשרוצה בקיום הבצק, צריכים הבצק והעריבה להיטמאות, שהרי העריבה עצמה נטמאה באב הטומאה שנגע בבצק שבטל לעריבה. וכדבריו מבואר בחידושי רבינו משה מאימראן (ד"ה הכי), וראה שם ביאורים אחרים [הו"ד בילקוט ביאורים].

ז. **בגוף** הדין שחידש אביי לא נחלק רבא, רק שהקשה שאין לפרש כן בלשון המשנה, וכן רב פפא שהקשה להלן על תירוצו של רבא לא נחלק עליו בדין, רק הקשה שאין לפרש כן בלשון המשנה. צל"ח (ד"ה נפסקו למיסורו מצטרף), וראה שם שהקשה על הרמב"ם שלא פסק כתירוצו של אביי.

ח. **שאפילו** אם אינו מקפיד ליטלו, הלא בעל כרחו צריך ליטלו משם מחמת איסור חמץ. והיינו באופן שנמצא אותו כזית בדפנות העריבה, שאז צריך הוא לבערו, מה שאין כן אם נמצא הבצק בשוליה שאינו צריך לבערו, וכמו שפירש אביי לעיל (מה:). רש"י (ד"ה וכן להעלות) [ובצל"ח (נרש"י שם) העיר מדוע רש"י פירש כן רק כאן ולא לעיל ביישוב אביי ולהלן ביישוב רב פפא].

ט. **אבל** אם הבצק פחות מכזית שאינו מקפיד עליו ואינו צריך לבערו, הרי הוא בטל לעריבה ונחשב כעריבה, ואם נגע בו שרץ נטמאה העריבה עמו. רש"י (ד"ה נפסקו - השני).

י. **והיינו** שכבר הכסיפו פניו אבל לא עלו בו סדקים. רש"י (ד"ה נגלק). הבצק כשמתחמץ והולך, בתחילה מכסיפין פניו כפני אדם שעמדו שערותיו מחמת פחד, ואחר כך נעשים על הבצק סדקים אחד לכאן ואחד לכאן כקרני חגבים, ולבסוף מתרבים הסדקים עד שמתערבים זה בזה, וכל זמן שלא עלו בו סדקים עדיין אינו נחשב חמץ גמור. וראה

לענין צירוף טומאה. כדמפרש וחזיל דבפסח תליא מילתא בשיעוריה: **ובשאר ימות השנה איכא פלוגתא.** חילוק בין מקפיד למחשבו מקפיד, והייבו דתנא סיפא חס מקפיד עליו: **דאיכא פחות מכביצה אוכלין דנגעו בהאי בצק.** הלכך בעריבה, ונגעה בהן טומאה ומיטמי, והלך נגעו בהן חוכלים טהורים: **בפסח.** לאיסור חמץ מחשבו ועושהו חשוב, הואיל וכזית הוכר להיחשב לענין איסור חמץ דלא בטיל לגבי עריבה כדאמינן[ג] ריפתא, השתא לענין טומאה נמי לא בטיל לגבי עריבה, ומלטרף להשלים לכביצה, ומע"ג דאין מקפיד עליו, ומטמא את אחרים: **בשאר ימות השנה.** ליכא למימר איסורו איסורו חשוב, בקפידא תליא מילתא, אם מקפיד עליו מלטרף, דחשיב חוכלא הואיל וקופו ליטלו: **ובן להעלות לה טהרה לעריבה.** תליא נמי בשיעורא ולא בשיעורא בפסח, ואם מקפיד עליו קאי אשאר ימות השנה, כגון לאיטמי וקא מטביל לה, וקאמר דבפסח הואיל וכזית עומד על איסורו ועל לעתו. לישנא אחרינא, בצק החרש קשה כחרס, ואינו ניכר שהחמיץ (ר"ל הכשיפו פניו ואין סידוק לסימן החימוץ[ד]): **אם יש ביוצא בו שהחמיץ.** אם יש עיסה אחרת שנילושה בשעתה[ו] וכבר החמיצה: **גמ' ממגדל נוניא לטבריא.** דהיינו מיל: **לגבל ולתפלה בו'.** משום דרבי אבהו אמר ריש לקיש נקט לה: **לגבל.** המגבל עיסת אחרים בשכר, וכלי בעל הבית טמאים, עד שירבע מילין הטרייחוהו מכמיס ליל למקוה לטבול כליו. **ובן לתפלה,** אם יש בית הכנסת לפניו ברחוק מרבע מילין מדם בדרך ובא עת ללון ולהתפלל, אם יש בית הכנסת לפניו ברחוק מרבע מילין הולך ומתפלל שם ולן שם. **ובן לנטילת ידים** לאכילה, אם עתיד למצוא מים לפניו בד' מילין הולך לשם ונוטל את ידיו[ז]: **ר' אייבו אמרה.** להא מילתא מסמיה דריש לקיש, ולא ר' אבהו אמרה: **וארבעה מילי אמר בה.** לשיעור שירבע מילין, הני תלת, ושלש מוסיף (ג): **ומאי היא עבוד.** שיעור עבוד של עור כך המטמא כשכר, כגון הנך דחשיב[ח] בהעור והרוטב, שירבע מילין הוא לבטלו משירת כשר מחמת עיבודו: **בולן.** כל אלו שמנו מכמיס בהעור והרוטב שעורותיהן מטמאין כשכרן, מפני שהוא רך ודרכו ליאכל: **שהילך בהן.** דרך עורות לשוטחן לפני דריסת רגלי אדם, וזהו תחילת עיבודן: **אלא לפניו.** לנטילת ידים ולתפלה דמהלך בדרך קאי, דאילו גבל ילך עד ד' מילין דמה יש לו להפסיד[ט]: **ומינה.** מהא דר' יוסי בר חנינא דאמר בהדיא אפי' מיל אינו חוזר, דוקא מיל קאמר, הא פחות ממיל חוזר: **מתני' ביצד מפרישין חלה בטומאה.** שנטמאת העיסה, ושוב אין חלה הניטלת ממנה ראויה לאכילת כהן, כיון שנפסלה בטומאה, ולשהותה לשורפה לערב אי אפשר, שלא תחמיץ, ולשורפה או להאכילה לבלבים[י] אי אפשר, שאין שורפין קדשים ביום טוב[יא]: **רבי אליעזר אומר לא תקרא לה שם. חלה: עד שתאפה.** תחלה, דאכתי כל חדא וחדא חזיא ליה[יב], דאפשר מכל חדא פורתא, ולאחר שפייה אם רצה יפרים חלה שלימה על כולן, כדתניא בגמרא[יג] דקאמר רבי אליעזר האל שהוא רודה מן התנור לתוכו מלרפו[יד] לחלה: לא

לגבל. פי' בערוך דבאדם המהלך בדרך מיירי דומיא דתפלה דאם יש בית הכנסת עיסתו בטהרה ברחוק ד' מילין ימתין עד שיגיע לאותו בית הכנסת ויטבול שם אם לא שנו חלה לפניו קאי אכולהו: **ולתפלה.** נראה כפירוש הקונטרס ולא כערוך דפירש לתפלה היינו לרחוץ ידיו להתפלל דהיכי דמי אי בעידנא דלאותה השעה חמרינן בברכות (דף טו.) (תוספות[ב]) לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן לאותה דכתיב אחרון בנקיון כפי ואי אלא בזמן תפלה מאי אירית ד' מילין אפי' טובא נמי: **לא תקרא לה שם עד שתאפה.** אחס היה (ד) קורא לה אם לא היה יכול לאפותה ולא לשורפה דאין שורפין קדשים ביו"ט כדליף בגמרא מדליקין (שבת כד:) והיינו נמי טעמא דלא דתנן התם אין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט ואימא שמא יטה את הנר ויכול להנות ממנה בשעת שריפה אבל תרומה טמאה שיכול להנות ממנה בשעת שריפה אי אין שורפים כמו שמותר להדליק בשמן של חולין להנאתו כך ישרוף תרומה טמאה להנאתו וכי מפני שמצוה לשרוף מיגרע גרע ואיצ"ל בשמן של חולין מותר להדליק להנאתו כמו שמותר לאכול אבל תרומה טמאה לאסורה בכל ההנאות ומצא שההצערה אינה להנאה אלא לאש אי אפשר שריפה אלא אם כן יהנה ממנה בשעת שריפה לכך אין דוחה יו"ט כשאר שריפת קדשים מידי דהוי אנדרים ונדבות למ"ד אין קרבים ביו"ט (ביצה דף יט.) אע"פ שיש בהן היתר לאכילת אדם כיון דעיקרו לגבוה וכהנים משולחן גבוה קזכו[ב] אסור לשותן ולמ"ד קרבים[ג] קאכר עיקר שחיטה לצורך אדם אבל שריפת תרומה טמאה ליכא למימר משולחן גבוה קזכו אלא אפי' למ"ד אין קרבים ביו"ט אסור לשורפן ביו"ט דלא מצינו שהתירו אלא שחיטה ואפיה ובישול אבל שריפה לא ואע"ג דאמרינן בפרק בתרא דיומא (דף עד.) גבי שריפת פרה ופרה אין שורפין אותה ביו"ט אלמא שריפה לאו מלאכה היא התם שאני דכתיב ושרף את הפרה ולא כתיב ושרפה אחרים: **עד שתאפה.** אומר ר"י חגן שריגן לקרות לה שם קודש אפייה אע"ג דפסקינן כר"א[ד] דהא מי איכא

כהן קטן חזיא ליה כדאמר בפרק עד כמה (בכורות כז.) אין תרומת ח"ל אסורה אלא למי שטומאה יוצאה עליו מגופו וכן פסק בה"ג בסדר פסח בשם רב כהן נדק ריש מחיצתא ואפי' ליכא כהן קטן אי איכא כהן גדול שרי לחזיא ליה ע"י ביטול ברוב כדאמר התם רבה מבטל לה ברוב ואכיל לה בימי טומאה ות"ת ואחאי לא שריגן לאפות חלה טמאה מטעם דאמר (ר"ח בר' שמעון[ה]) בפ"ב דביצה (דף יז.) אף ממלאה אסה תנור פת אע"פ שאינה שריכה אלא לככר אחד מפני שהפת נאפה יפה כשהתנור מלא ואמר (רבה[ו]) התם הלכה כר"ח בר' שמעון[ז] ואפילו נאמר דאסור לאפות מפני שאסור לטלטלה מכל מקום כי לא קרא לה שם אאמי נריך לטעמא דהואיל[ח] ואור"י דטעמא [דאמרינן] בביצה לא שייך אלא בתנור אבל כשאופה תחת גחלים לא[ט]: **תטיל בצונן.** אור"י דר"ח ורבי יהושע לא פליגי אלא בתירא שלא תועיל הטלה לצונן והיכא שאירע שקרא לה שם אור"ת תטיל בצונן:

הואיל דר' יוסי בר חנינא דאמר בהדיא אפי' מיל אינו חוזר, דוקא מיל קאמר, הא פחות ממיל חוזר: **מתני' ביצד מפרישין חלה בטומאה.** שנטמאת העיסה, ושוב אין חלה הניטלת ממנה ראויה לאכילת כהן, כיון שנפסלה בטומאה, ולשהותה לשורפה לערב אי אפשר, שלא תחמיץ, ולשורפה או להאכילה לבלבים[י] אי אפשר, שאין שורפין קדשים ביום טוב[יא]: **רבי אליעזר אומר לא תקרא לה שם. חלה: עד שתאפה.** תחלה, דאכתי כל חדא וחדא חזיא ליה[יב], דאפשר מכל חדא פורתא, ולאחר שפייה אם רצה יפרים חלה שלימה על כולן, כדתניא בגמרא[יג] דקאמר רבי אליעזר האל שהוא רודה מן התנור לתוכו מלרפו[יד] לחלה: לא

ידיו ארבעת מילין. פי' אם יש גבל העושה עיסתו בטהרה או אם יש מים ברחוק ארבעת מילין לפניו ימתין עד שיגיע לגבל ההוא שעושה בטהרה ויעשה לו עיסתו בטהר' וכן לא יתפלל ולא יאכל עד שיגיע למים ויטול ידיו. **והני מילי** דבעינן ד' מילין לפניו אבל לאחריו אפי' מיל אחד אין מטריחין אותו לחזור אלא עושה עיסתו במה שמודמן לו ומקנח ידיו ומתפלל וגם אוכל בבלאי חמותות בלא נטילה. **וכן** עבודת העור בהלוך ארבעת מילין נקרא עבודה ונטהר העבודת העור בהלוך מפורש בפרק העור והרוטב (דף קכב): **מתני' כיצד מפרישין חלה בטומאה**

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [עיין תוספות שבת דף נא. ד"ה מי לענין טומאה], ד) בכורות דף י. ועיי' רש"י שבת צ. ד"ה מאומה, ה) [מגילה ב:], ו) מולין קכב:, ז) סם נדה נה., ח) נרכות טו. מולין קכג., ט) חולין דף קכב., י) שבת כד:, יא) לקמן מח., יב) מח., יג) ביצה כא., יד) עיי' תוס' לעיל ה. ד"ה ואומר, טו) [ועיין תוספות שבת כד: ד"ה לפי ומוספות ביצה כז: ד"ה ועל המלה], טז) לקמן מח., יז) לקמן מח., יח) עי' תוס' ביצה כא. ד"ה עיסה.

הגהות הב"ח

(ג) רש"י ד"ה וכן להעלות וד"ה אבל הד"ח: (ד) ד"ה נפסח וד"ה ובשאר הד"ח: (ה) ד"ה ומאי ומרנע' וד"ה ומאי הד"ח: (ו) תוס' ד"ה שם נדה נה., ח) מולין קכג:, ט) שם קכב., י) ברכות טו. מולין קכג., יא) חולין דף קכב., יב) שבת כד:, יג) לקמן מח., יד) מח., טו) ביצה כא., טז) עיי' תוס' לעיל ה. ד"ה ואומר, יח) [ועיין תוספות שבת כד: ד"ה לפי ומוספות ביצה כז: ד"ה ועל המלה], יט) לקמן מח., כ) לקמן מח., כא) עי' תוס' ביצה כא. ד"ה עיסה.

הגהות וציונים

ג] בכת"י **וא"ר** (עי' רש"י ד"ה לגבל ולתפלה): **ד]** [צ"ל **אייבו**] (גליון): **ג]** צ"ל **בדתנן**: **ז]** צ"ל **בדפנות** וכדלעיל ברש"י מה ע"ב ד"ה כללא: **ח]** "ר"ל הכסיפו פניו ואין סידוק לסימן החימוץ" עש"ב בהלאש"ה אהה19/06/2018 אסור כדלקמן מח ע"ב (מגן האלף סי' תנט), וליתא בדפו"י, ואיני יודע מאין לקחו בדפוס בסיליאה להוסיף זה (ד"ס), ותלמיד טועה הטעה את הספרים (נמוקי שזבנ"י): **ו]** כ"י **באותה שעה**, רש"י על הרי"ף **בשעה שזו נילושה**: **ז]** "הולך לשם ונוטל את ידיו" ליתא בדפו"י: **ח]** מן "דאילו" עד "לו להפסיד" ליתא בס"א (חכמת מנוח), ונוסף בדפוס בסיליאה (ד"ס): **ט]** פסקי ריי"ד **לכלבו של בהן**, וכן הביא רש"ל מס"א. עי' תוס' ביצה כז ע"ב ד"ה ועל וכו' שחולקין על רש"י בזה: **י]** לשון הרע"ב ולהאכילה לכלבים א"א שאין **מבערין** קדשים ביו"ט (מהרש"א). וע"ע תוס' ביצה כז ע"ב ד"ה ועל. נמוקי שזבנ"י מביא נוסח כלפנינו אלא שנוסף **ובשם שאין שורפין כך אין מבערין את הקדשים** ביו"ם, ובפסקי ריי"ד נוסף **וכן אין מבערין**, ועיין רש"ל: **כ]** כ"י **מצרפן** (ד"ס, וכ"ה ברש"י על הרי"ף): **ל]** [צ"ל **רב חסדא**] (גליון): **מ]** [צ"ל **ר' שמעון בן אלעזר**] (גליון): **נ]** [צ"ל **רבא**] (גליון): **ס]** צ"ל **כר' שמעון בן אלעזר** (גליון):

ליקוטי רש"י

לגבל. הלש עיסתו בטהרה והוא שכיר לגבל הבית ונריך למיס להטביל כליו יטריח עצמו ד' מילין עד שיגיע למקוה ויטביל ויחזור מכאן אין עליו לטרוח מן הסתם אע"ב נותן לו בעה"ב שכר הלילה. **ולתפלה.** המהלך בדרך וגמר בלבו ורוצה ללון מבעוד יום אם יש בית הכנסת לפניו עד מרבעת מילין יטריח וילך שם כדי שיתפלל. **ולנטילת ידים.** לאכילה ואין לו מים ויש מים לפניו לסוף מרבעה מילין יחזור עד שיגיע למים [חולין קכב:]. **אייבו אמרה.** להא שמעתא מסמיה דריש לקיש והשומע טעה בין היכו לאכזו. **וארבעה אמר בה.** ומרבעה דבריס היה אומר בה בשיעור ד' מילין. **וכולן שעיבדן.** כל אלו שאמרו שהן מטמאין כשכר אם עיבדן בשכר עור ובטלו מתורת שכר וטהורין. **או שהילך בהן כדי עבודה.** שנטמאו לדרוס עליהן כרגלים שהוא קצת עיבוד [שם קכב.]. כדרך שרגילין לתת עור לפני דורסן. **טהורין.** שנטלו מתורת שכר [נדה נה.].

עין משפט נר מצוה

כב א מיי' פ"כ מהל' כלים הלכה ט:
כה ב מיי' פ"ה מהל' חמץ הלכה יג סמג לאוין עה טוש"ע או"ח סי' תנט סעיף ג:
כו ג מיי' פ"ח מהל' ביכורים הל' יא:
כז ד מיי' פ"ח מהל' מאכלות האסורות הלכה ט:
כח ה מיי' פ"ד מהל' תפלה הלכה ג סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' נג סעיף ד וסימן קסג סעיף ג:
כט ו מיי' פ"ג מהלכות י"ט הלכה ט סמג לאוין עה טוש"ע או"ח סי' תנו סעיף ג וסי' תקו סעיף ד:

גליון הש"ס

גמרא כגון דאיבא פחות מכביצה. עיין שבת נא ע"ל תד"ה מי לענין: שם **הא** קמ"ל דשיעורא דמיל. עיין טורי אבן מגילה ג ע"ב ד"ה הא קמ"ל:

רבינו חננאל

צירוף טומאה וכי קתני לענין טומאה בפסח. ובשאר ימות השנה איכא פלוגתא. כיצד כגון דאיכא פחות מכביצה אוכלין בהאי עריבה ואית בה כזית בצק ונגעי בה. בפסח דאיסורא חושבו להאי בצק ולמשקליה קאי מצטרף ואי נגעה בה טומאה איטמי. אבל בשאר ימות השנה אם מקפיד עליו ובעי למשקליה מצטרף ואי לא לא אלא הרי הוא כעריבה דלא מצטרף. ודחי **רבא** אי הכי מצטרף מיבעי ליה למתני במתני'. **אלא הכי קתני וכן להעלות טהרה לעריבה** כגון שזו העריבה טמאה היא והטבילה ונמצא בה בצק בסדקיה. בפסח דאיסורא חושבו וחייב לבערו חוצץ ולא עלתה לה טבילה. בשאר ימות השנה אם רוצה בקיומו הרי בצק זה כעריבה ועלתה לו טבילה ואינו חוצץ. **ואוקמה רב פפא הכי וכן לענין טומאה להוריד טומאה לעריבה** היכי דמי כגון דדביק בצק בהאי עריבה ונגע שרץ בבצק. בפסח דחייב לבערו לאו כגופה דעריבה דמי ולא נטמאת העריבה. בשאר ימות השנה אי מקפיד לקלפו ולא נחתה לה טומאה לעריבה ואם רוצה בקיומו הרי הוא כעריבה וכאלו נגע השרץ [בעריבה] ונטמאת: **בצק החרש אם כיוצא בו שהחמיץ.** כלומר אם יש מי שלש בבת אחת עמו והחמיץ אותו הבצק. גם זה אסור שחמץ הוא ואע"פ שהוא חרש ואין אדם יכול להרגיש בו. **אין שם כיוצא בו** אם שהה משעה שגמר הלישה כשעור הליכת מיל אסור שודאי החמיץ: **אמר ר' אבהו אמר ריש לקיש לגבל** כגון שיש לפניו המגבל בטהרה. **ולתפלה** כגון שצריך להתפלל ויש לפניו מים ליטול ידיו. **ולנטילת ידים** רוצה לאכל ואין לו מים ליטול

אוצר החכמה
19/06/2018 אחח

מו. [ב] אלו עוברין פרק שלישי פסחים

- שנילוש באותה שעה, שֶׁהֶחְמִיץ כבר, הֲרֵי בצק חרש זֶה אָסוּר, שמן הסתם גם הוא החמיץ[א].

★

גמרא

שנינו במשנתנו לגבי בצק החרש, שאם יש בצק אחר שנילוש באותה שעה וכבר החמיץ הרי זה אסור.

הגמרא מבררת מה דין בצק החרש כשאין בצק אחר כיוצא בו: שואלת הגמרא, **אִם אֵין שָׁם** בצק אחר **כַּיּוֹצֵא בּוֹ**, **מַהוּ** - מה דין בצק החרש. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי אַבָּהוּ אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ**, אם משנגמרה הלישה[ב] עבר זמן **כְּדֵי שְׁיֵלֵךְ אָדָם מִמְּגַדַּל נוּנְיָא לְטַבֶּרְיָא** שהוא מרחק מִיל[ג], הרי הוא אסור[ד].

שואלת הגמרא, **וְנֵימָא** - שיאמר רבי שמעון בן לקיש ששיעורו 'מִיל', ומדוע אמר ששיעורו כדי שילך ממגדל נוניא לטבריא. משיבה הגמרא, **הָא קָא מַשְׁמַע לָן** - רבי שמעון בן לקיש השמיענו בזה, **דְּשִׁיעוּרָא דְּמִיל** הוא בְּשיעור הליכת אדם **מִמְּגַדַּל נוּנְיָא וְעַד טַבֶּרְיָא**[ט].

★

הגמרא מביאה מימרא נוספת שאמר רבי אבהו בשם רבי שמעון בן לקיש[ט]:

אָמַר רַבִּי אַבָּהוּ אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ, לְגַבָּל - הלש עיסות של אחרים בשכר, ששכרו בעל הבית ללוש עיסתו בטהרה, והיו כלי בעל הבית טמאים ואין לו מקוה מים להטבילם אלא בריחוק מקום[י], **וְלִתְפְלֶה** - וכן מי שהיה מהלך בדרך והגיע הזמן להתפלל וללון, ואין לו בית הכנסת להתפלל בעשרה[יא] אלא בריחוק מקום[יב], **וְלִנְטִילַת יָדַיִם** - וכן מי שהיה מהלך בדרך ורוצה לאכול פת ואין לו מים באותו מקום ליטול ידיו אלא בריחוק מקום[יג], בכל אלו צריך לטרוח ולילך עד **אַרְבָּעָה מִילִין** בכדי להטביל את כלי הלישה[יא], או בכדי לילך לבית הכנסת להתפלל בעשרה, או בכדי ליטול ידיו לאכילה[יב], אבל יותר מארבעה מיל אינו חייב לילך[יג].

אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, מימרא זו משמו של רבי שמעון בן לקיש, **אַיְיבוּ אֲמָרָהּ** משמו ולא רבי אבהו[יד], **וְאַרְבָּעָה** דברים **אָמַר בָּהּ** לענין שיעור ארבעה מיל, שלשה מהדברים הם לגבל ולתפילה ולנטילת ידים, **וַחֲדָא מִינַּיְיהוּ**[טו] - ואחד מהארבעה [הנוסף על אלו השלשה], הוא משך זמן **עִבּוּד** עור רך לענין שיטמא כבשר, שאם עבר זמן זה אינו מטמא כבשר, **דִּתְנַן** (מולין קכב.), **וְכוּלָּן** - כל אלו העורות שמנו חכמים (שם) שמטמאים כבשרם משום שהם רכים והדרך לאוכלם[טז], **שֶׁעִיבְּדָן** - אם עיבדם, **אוֹ שֶׁהִיְּלָּךְ בָּהֶן כְּדֵי עֲבוֹדָה** -

---

להלן (מח:), שלדעת רבי מאיר בצק שהכסיפו פניו נקרא שֵׂיאוּר שצריך לבערו והאוכלו אינו חייב כרת [ואינו השְׂאֹר הנזכר בתורה (שמות יג טו) שהוא חמץ גמור וחייבים עליו כרת], ולדעת רבי יהודה שיאור הוא כשנעשה כקרני חגבים, וכשהכסיפו פניו עדיין אינו חמץ כלל אלא מצה [ומותר בהנאה, אך מדרבנן אסור לאכלו כמבואר בהערה להלן]. ובדברי רש"י שביאר שבצק החרש היינו שהכסיפו פניו, נראה לומר שסבר שמשנתנו שנויה כדעת רבי יהודה הסובר שאינו חמץ כלל, שהרי במשנה משמע שאם אין בצק כיוצא בו שהחמיץ אין איסור לאכלו. אולם ראה ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ה ה"ג), ומגיד משנה (שם) שמבואר מדבריו שבצק החרש הוא השיאור הנזכר במשנה להלן שאסור לאכלו ואין חייבים כרת על אכילתו, ולפי דבריו יש לומר ברש"י שפירש שמדובר בבצק שהכסיפו פניו, שמשנתנו שנויה כדעת רבי מאיר [שהלכה כמותו]. אמנם בראב"ד (שם) מבואר, שבצק החרש היינו שעדיין לא הכסיפו פניו ואינו דומה לשאור הנזכר במשנה להלן, ולדבריו יש לומר שמשנתנו שנויה כדברי הכל.

ונקרא 'חֵרֵשׁ' משום שהוא כמו חרש שיש לו אזנים ואינו ניכר אם הוא שומע או לא, ואין אדם עומד על טיבו ודעתו. ויש שקוראים 'הַחֲרֵשׁ', כלומר שהוא קשה כחרס ואינו ניכר שהחמיץ. רש"י (שם), ראה גם הגהות יעב"ץ (ד"ה נגלל). והרמב"ם (פירוש המשנה, ובהלכות חמץ ומצה שם) פירש שכשמכים עליו ביד אינו משמיע קול, כחרש שאינו עונה למי שקורא לו, שאם היה משמיע קול זהו סימן שכבר החמיץ.

יא. ואפילו אם לא שהה הבצק שיעור זמן הראוי להחמיץ [ראה שיעורו בגמרא בסמוך] אומרים שנעשה חמץ, שכיון שאנו רואים שהאחד החמיץ ודאי היה באותו מקום חמימות מרובה וכדומה שגרמה לו למהר ולהחמיץ, וגם בצק זה שאנו מסופקים בו החמיץ. ט"ז (או"ח סי' תנט סק"ו) הובא במשנ"ב (שם ס"ק יט)].

יב. רבינו חננאל (ד"ה נגלל).

יג. המיל שיעורו אלפים אמה. רמב"ם (תפילה פ"ד ה"ג). ובשיעור מידתו למידות זמננו נחלקו הפוסקים ומחלוקת זו תלויה בשיעור האמה, ולפי הדעות השונות נמצא שיעור המיל מעט יותר מק"מ אחד [וראה בירור הדעות בספר חזון איש (או"ח סי' לט) ובשיעורי תורה (להגר"מ נחמה, פתחי שערים שער ו), וראיות ממקומות שהוזכר בהם בחז"ל מרחקים במידת מיל, בספר מידות ומשקלות של תורה]. ובשיעור זמן מיל נחלקו הפוסקים, יש אומרים שהוא כ"ד דקות, ויש אומרים שהוא כ"ב וחצי דקות, ויש אומרים שהוא י"ח דקות [ראה שלחן ערוך (או"ח סי' תנט ס"ג, ונושאי כלים שם)].

והיינו לאחר לישת הבצק קודם שהתחיל לערוך אותו, שלאחר עריכתו אפילו בפחות משיעור מיל נתחמץ. משנה ברורה (שם ס"ק יח) ושער הציון (שם ס"ק יג).

יד. ודווקא כשהניחו את הבצק ללא עסק, אבל אם עוסקים בבצק אפילו כל היום כולו אינו בא לידי חימוץ. רמב"ם (חמץ ומצה פ"ה ה"ג). ועסק היינו שלש אותה או מגלגלה בעץ וכדומה, אבל לא כמו שיש נוהגין לדחוק ולבעוט העיסה בעץ במקום אחד, שדבר זה אינו מועיל למנוע מחימוץ בכל העיסה במקום שהעץ אינו דוחק. משנה ברורה (שם ס"ק יג). אבל הריטב"א (ד"ה אין) כתב, שאף אם נתעסקו בו אסור, עיין שם.

טו. אף על פי שהדבר ידוע ששיעור מיל הוא אלפים אמה, יש שאינם בקיאים במדידה, ובא להשמיענו שיכול למדוד שיעור זה בפסיעות. יעב"ץ (מגילה ג: ד"ה הא). וראה בטורי אבן (שם ד"ה הא) שביאר באופן אחר.

טז. הגמרא מביאה מאמר זה אגב המאמר הקודם שהובא משמו של רבי אבהו אמר ריש לקיש. רש"י (ד"ה נגלל).

יז. רש"י (ד"ה נגלל - השמן, מולין קכב: ד"ה נגלל). וביאר בערוך לנר (נדה ו: נמוסי' ד"ה גולד - גמ"ד ולרבנו) בכוונת רש"י, שהנידון הוא עד כמה חייב השכיר לטרוח כדי לטהר את כליו של בעל הבית. ורבינו חננאל (הו"ד בריטב"א ד"ה ומתר) פירש, שמדובר באדם האוכל חולין בטהרה, אך לפירושו אין מדובר בשכירו אלא בו בעצמו לענין אם צריך לחזר אחר גבל היודע לגבל בטהרה. וכתב הריטב"א (שם) שלפי זה יש לפרש שמדובר במי שהולך בדרך [כמו שאר המנויים להלן, לדעתו]. וכן התוספות (ד"ה נגלל) פירשו בשם הערוך, שמדובר באדם ההולך בדרך ואין אצלו גבל לעשות עיסתו בטהרה, לענין אם צריך להמתין עד שיגיע לגבל העושה עיסתו בטהרה. והרמב"ם (גיכורים פ"ח ה"ט) כתב שמדובר בסתם אדם הנמצא בביתו ורוצה לעשות עיסה, שצריך לטרוח להיטהר ולטהר את כליו כדי שיפריש חלה בטהרה. וכתב הנודע ביהודה (תניינא, יו"ד סי' נט) שלפי דבריו אם לש פחות מהשיעור החייב בחלה, או שלש עיסת אורז וכדומה שאינה חייבת בחלה אינו צריך לטרוח לעשותה בטהרה. וראה עוד בנודע ביהודה (שם) מדוע פירש רש"י שמדובר בשכיר ולא פירש שמדובר בבעל הבית העושה עיסה לעצמו.

יח. רש"י (שם, מולין שם ד"ה ולתפילה), כפי שביארו דבריו התוספות הרשב"א (מולין שם ד"ה נגלל) והטור (או"ח סי' נ). ובחידושי מהר"י שפירא (נרש"י מולין שם) ביאר בדעת רש"י, שהכוונה להתפלל בבית הכנסת אף כשאין שם מנין, וכמבואר בברכות (ו.), אבא בנימין אומר, אין תפלה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת. וכתב המלכי בקודש (מ"ב קיח:) שהטור לשיטתו שמה שאמרו שם שאין תפילתו נשמעת אלא בבית הכנסת היינו כשמתפלל בבית הכנסת בציבור, אבל לפי דברי רבינו יונה (נרכות ח. ד"ה ויממי) שיש מעלה בתפילה בבית הכנסת גם כשאין שם עשרה מתפללים, אפשר לומר ברש"י שאפילו להתפלל בבית הכנסת בלא עשרה הטריחו אותו לילך ארבע מיל.

יט. רש"י (שם). התוספות (ד"ה ולתפלה) פירשו בשם הערוך, שהכוונה לרחוץ ידיו קודם התפילה [וראה שם מה שהקשו עליו]. והתוספות בחולין (שם ד"ה נגלל) הביאו בשם ר"ח, וכן הביא כאן רבינו דוד (ד"ה ולתפילה), שהכוונה לטבול גופו קודם התפילה משום טבילת עזרא, ורבינו דוד פקפק בפירוש זה, ופירש (ד"ה והממת) שלתפילה היינו לענין המתפלל ונצרך לנקביו, שאמרו (נרכות כג.) שאם יכול לשהות זמן הילוך ארבעה מיל תפילתו תפילה, ואם לא תפילתו תועבה, ואין מדובר כאן במהלך ממש בדרך אלא בשיעור זמן הילוך ארבעה מיל.

כ. רש"י (ד"ה נגלל). וכתב הריטב"א (ד"ה וכמה עוד) לפי פירוש רש"י, שכל זה דווקא במי שאינו יכול להמתין מלאכול סעודתו, שהדרך טורדתו, ולפיכך הקילו בו כיון שנטילת ידים לסעודה מדרבנן, אבל כשיכול להמתין או שהוא בעיר, ודאי יש לו לטרוח כל מה שאפשר לקיים מצות נטילת ידים. עוד מפרש הריטב"א (ד"ה ומי) שמדובר לגבי מי שעשה צרכיו וצריך ליטול ידיו כדי לברך אשר יצר, ועוד שאסור לילך בידים מזוהמות, וכל שכן אם הוא תלמיד חכם שאי אפשר לו בלא הרהור תורה.

כא. ויותר מכאן אין עליו לטרוח מן הסתם, אלא אם כן נותן לו בעל הבית שכר הליכה. רש"י (מולין שם ד"ה נגלל). ואם אינו נותן לו שכר הליכה יכול לחזור בו [אף באופן שאינו יכול לחזור בו מעיקר המלאכה, ראה שו"ע (או"מ סי' שלג) בדין חזרת פועל ממלאכת בעל הבית]. חידושי רבינו דוד (ד"ה נגלל). אבל אין לו ללוש את העיסה בטומאה, שהרי שכרו לעשותה בטהרה.

כב. והיינו שיודע שיש מים לפניו. ואם הוא מסופק אם ימצא מים במרחק ארבעה מילין, אפשר שיש לסמוך על הרמב"ם שמתיר לאכול במפה אפילו אם יש לו מים. מגן אברהם (סי' קסג סק"ח).

כג. אלא כורך ידיו במפה ואוכל. שלחן ערוך (או"ח סי' קסג ס"ח). או אוכל על ידי כף. רמ"א (שם). וראה ביאור הלכה (שם ד"ה ידיו) בענין זה. ומסתבר שכשהוא נוסע בגמל פורח [כגון ברכב וכיוצא בזה] שמוליכו במהירות, אין מחשבים לפי אורך הדרך, אלא לפי חשבון הזמן של הילוך ארבעה מילין לאדם בינוני שהוא שיעור ע"ב דקות. ביאור הלכה (שם ד"ה נרחוק). אולם ראה שבט הלוי (או"ת, מ"ט סי' לז) בענין זה.

כד. והתלמיד ששמע טעה בין 'איבו' ל'אבהו'. רש"י (מולין קכג. ד"ה מיבו).

כה. רש"י (ד"ה ומי) גרס 'ומאי היא'.

כו. כגון, עור דבשת גמל צעיר, או עור ראש עגל צעיר.

לענין צירוף טומאה. כדמפרש וחזיל דבפסח תליא מילתא בשיעוריה: **ובשאר ימות השנה איכא פלוגתא.** חילוק בין מקפיד לשחיטו מקפיד, והייט דתנא סיפא אם מקפיד עליו: **דאיכא פחות מכביצה אוכלין דנגעו בהאי בצק.** הדבוק בעריבה, ונגעה בהן טומאה וניטמי, והדר נגעו בהן אוכלים טהורים: **בפסח.** לחיסור חמץ מחמצו ועומדו מחמץ, הואיל וכזית הוזכר להיחמד לענין חיסור חמץ דלא בטיל לגבי עריבה כדתניא[ג] ריש"מ, השתא לענין טומאה נמי לא בטיל לגבי עריבה, ומצטרף להשלים לכביצה, ואע"ג דאין מקפיד עליו, ומטמא את אחרים: **בשאר ימות השנה.** דליכא למימר חיסורו חיסורו, דבקפידא תליא מילתא, אם מקפיד עליו מצטרף, דחזיא לאוכלה והוי כאוכל ליטלו: וכן **להעלות לה טהרה לעריבה.** תליא נמי בשיעורא ולא שיעורא בפסח, ואם מקפיד עליו קאי לשאר ימות השנה, כגון לחיטומי וקא מטביל לה, וקאמר **דבפסח** הואיל וכזית עובר עליה **ובדפנות**[ד] חיסורו חיסורו דעל כרחו צריך ליטלו, וחייך דלא הוי כעריבה, ואפי' אינו מקפיד עליו (ה): **אבל בשאר** ימות השנה. דאין מרובה דאין מועט בקפידא תליא מילתא: **וכן להוריד טומאה לעריבה.** על ידי נצק זה, תליא נמי בימות הפסח בשיעורא ולאו שיעורא, ואם מקפיד עליו קאי לימות השנה קאי: ה"ג והיכי דמי, כגון דנגע ברך בהאי נצק: **בפסח.** לכזית חיסורו חיסורו, חייך ולא הוי כעריבה, ולא נחתא לה טוס טומאה לעריבה, ואפילו אין מקפיד עליו, דבשאר ימות השנה. דליכא למימר חיסורו חיסורו, בקפידא תליא מילתא, אם מקפיד עליו מצטרף, דחזיא לאוכלה וסופו ליטלו: **וכן להעלות לה טהרה לעריבה.** תליא נמי בשיעורא ולא שיעורא בפסח, ואם מקפיד עליו קאי לשאר ימות השנה, כגון לחיטומי וקא מטביל לה, וקאמר **דבפסח** הואיל וכזית עובר עליה **ובדפנות**[ד] חיסורו חיסורו דעל כרחו צריך ליטלו, וחייך דלא הוי כעריבה, ואפי' אינו מקפיד עליו (ה): **אבל בשאר** ימות השנה. דאין מרובה דאין מועט בקפידא תליא מילתא: **וכן להוריד טומאה לעריבה.** על ידי נצק זה, תליא נמי בימות הפסח בשיעורא ולאו שיעורא, ואם מקפיד עליו קאי לימות השנה קאי: ה"ג והיכי דמי, כגון דנגע ברך בהאי נצק: **בפסח.** לכזית חיסורו חיסורו, חייך ולא הוי כעריבה, ולא נחתא לה טוס טומאה לעריבה, ואפילו אין מקפיד עליו, ובפחות מכזית כי אינו מקפיד עליו לא (ו): **ובשאר ימות השנה.** אם מקפיד עליו, אפילו בפחות מכזית חוזר: **ואם** רוצה הוא בקיומו הרי הוא כעריבה. מתקיף לה רב פפא מי קתני וכן לענין טהרה הא לענין טומאה קתני אלא אמר רב פפא וכן לענין להוריד טומאה לעריבה היכי דמי כגון דנגע שרץ בהאי בצק בפסח דאיסורו חשוב חוצץ ולא נחתה לה טומאה בשאר ימות השנה דבקפידא תליא אם מקפיד עליו חוצץ אם רוצה בקיומו הרי הוא כעריבה: **מתני'** בצק החרש אם יש ביוצא בו שהחמיץ הרי זה אסור: **גמ'** אם אין שם ביוצא בו מהו א"ר אבהו אמר ר' שמעון בן לקיש כדי שילך אדם ממגדל נוניא לטבריא מיל (ז) ונימא מיל (ח) הא קמ"ל דשיעורא דמיל כממגדל נוניא ועד טבריא (ט) א"ר (י) אבהו אמר רבי שמעון בן לקיש (יא) לגבל ולתפלה ולנטילת ידים ארבעה מילין אמר רב נחמן בר יצחק אייבו אמרה וארבעה אמר בה וחדא מינייהו עבוד דתנן (יב) וכולן שעיבדן או שהילך בהן כדי עבודה טהורין חוץ מעור האדם וכמה כדי עבודה א"ר (אינייא (יג)) א"ר ינאי כדי הילוך ארבעה מילין א"ר יוסי ברבי חנינא (יד) לא שנו אלא לפניו אבל לאחריו אפילו מיל אינו חוזר אמר רב אחא ומינה מיל הוא דאינו חוזר הא פחות ממיל חוזר: **מתני'** כיצד מפרישין חלה בטומאה ר"א אומר לא תקרא לה שם עד שתאפה בן בתירא אומר תטיל בצונן א"ר יהושע

לגבל. פי' בערוך דנחלש המהלך בדרך מירי דומיא דתפלה לחם ים גבל העושה עיסתו בטהרה ברחוק ד' מילין ימתין עד שיגיע לחותו גבל והשתא מ"ש דלא שנו לפניו קאי אכולהו: **ולתפלה.** נראה כפירוש הקונטרס ולא כערוך דפירש לתפלה היינו לרחוץ ידיו להתפלל דהיכי דמי אי בעידנא דלותח הא אמרינן בברכות (דף טו.) (תדיי[ט]) לייט אמאן דמהדר אמיא בעידנא דלותח דכתיב אחרן בנקיון כפי ואי שלא בזמן תפלה מאי אריא ד' מילין אפי' טובא נמי: **לא תקרא** לה שם עד שתאפה. שאם היה (ז) קורא לה שם לא היה יכול להפותה ולא לשורפה לאין שורפין קדשים ביו"ט כדליף בפרק (שבת כד:) והיינו נמי טעמא הא לאמן התם אין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט ותימה בשלמא פסול קודם אין שורפין ביו"ט אמאן יכול להנות ממנה בשעת שריפה אבל תרומה טמאה איכול להנות ממנה בשעת שריפה אמאי אין שורפים כמו שמותר להדליק בשמן של חולין להנאתו וכי מפני שמצוה לשרוף מיגרע גרע ותיבן ריב"ח בשמן של חולין מותר להדליק להנאתו כמו שמותר לאכול אבל תרומה טמאה דאסורה בכל ההנאות נמצא שההצערה אינה להנאה אלא לשם מצות שריפה אלא שהתורה לא הקפידה אם יהנה ממנה בשעת שריפה לכך אין דומה יו"ט כשאר שריפת קדשים מידי דהוי אמדליק ונדבות למ"ד אין קרבים ביו"ט (בילה דף יט.) מ"מ פ"פ שים בהן היתר לאכילת אדם כיון דעיקרו לגבוה וכהנים משולחן גבוה קזכו (כ) אסור לשותן ולמ"ד קרבים (ל) קסבר עיקר שחיטה לצורך אדם אבל שריפת תרומה טמאה אינה לשם הנאה אלא לשם מצות ביעור הוא ור"י פי' דודאי מותר לשרוף ביו"ט תרומה לצורך אוכל נפש אלא למימר משולחן גבוה קא זכו אלא לגזרין לצורך אסור מן התורה דגמרינן מקדשים אין שורפין ביו"ט (מ): **עד שתאפה.** אומר ר"י אין צריכין לקרות לה שם קודם שפייה מ"מ דפסקינן כר"מ (נ) דאמר אי איכא כהן קטן חזיא ליה כדאמר בפרק (בכורות מ.) אין תרומת מ"ל אסורה אלא למי שטומאה יוצאה עליו מגופו וכן פסק בה"ג בסדר פסח בשם רב כהן נדק ריש מתיבתא ואפי' ליכא כהן קטן אי איכא כהן גדול שרי לחזיא ליה ע"י ביטול ברוב כדאמר התם רבה מבטל לה ברוב ואכיל לה בימי טומאה ות"ת ואחמי לא צריכין לאפות אלא טמאה מטעם דאמר (ר"מ בר' שמעון (ס)) בפ"ב דביצה (דף יז.) אף ממלאה אשה תנור פת מ"פ שאינה צריכה אלא לככר אחד מפני שהפת נאפה יפה כשהתנור מלא ואמר (רבה (ע)) התם הלכה כר"מ בדבי שמעון (פ) ואפילו נאמר דאסור לאפות מפני שאסור לטלטלה מכל מקום כי לא קרא לה שם אאמי צריך לטעמא דהוזיל (צ) ואור"י דטעמא [דאמרינן] בביצה לא שייך אלא בתנור אבל כשאופה תחת גחלים לא (ק): **תטיל בצונן.** אור"י דר"מ ורבי יהושע לא פליגי אבן בחירא אלא אומר דאי אפשר לאפות בלא טיול הלכך אי אפשר לו שלא יטיל בצונן ואי אפשר לו שלא יטיל בצונן ואי אפשר לו שלא יטיל בצונן וא

אלו עוברין פרק שלישי פסחים

שהלכו עליהם בני אדם שיעור זמן עיבוד[כז], הרי אלו **טְהוֹרִין**, שעל ידי כן בטל מהם תורת בשר, חוץ **מֵעוֹר הָאָדָם** שאף אחר שעיבדוהו טמא[כח]. וְשאלו **כַּמָּה** הוא שיעור **כְּדֵי עֲבוֹדָה**, ועל כך **אָמַר** רַבִּי **(איניא) [אַיְיבוּ[כט]] אָמַר** רַבִּי יַנַּאי, **כְּדֵי הֵילּוּךְ אַרְבָּעָה מִילִין[ל].**

★

הגמרא מפרשת עוד בשיעור הליכה לתפילה ונטילת ידים:

אָמַר רַבִּי יוֹסֵי **בְּרַבִּי חֲנִינָא, לֹא שָׁנוּ** משמו של רבי שמעון בן לקיש שהמהלך בדרך ונצרך לבית כנסת להתפלל או למים לנטילת ידים צריך לילך עד ארבעה מיל, **אֶלָּא** כאשר הם **לְפָנָיו** בדרך הליכתו, **אֲבָל** אם הם נמצאים **לְאַחֲרָיו, אֲפִילּוּ מִיל אֵינוֹ חוֹזֵר[לא].**

אָמַר רַב אֲחָא, וּמִינָּהּ - ומדברי רבי יוסי ברבי חנינא שאמר 'אפילו מיל אינו חוזר' יש ללמוד, שדווקא כשבית הכנסת או המים נמצאים במרחק **מִיל**, אז הדין **הוּא דְּאֵינוֹ חוֹזֵר** לאחריו, **הָא** - אבל אם הם נמצאים במרחק **פָּחוֹת מִמִּיל**, **חוֹזֵר[לב].**

★ ★ ★

משנה

משנתנו עוסקת בדרך הפרשת חלה מעיסה טמאה הנעשית ביום טוב של פסח[לג]:

כֵּיצַד מַפְרִישִׁין חַלָּה בְּטוּמְאָה - מעיסה שנטמאה, ונאפית **בְּיוֹם טוֹב** של פסח[לד], **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, לֹא תִקְרָא לָהּ שֵׁם** חלה לאחת מהחתיכות[לה], **עַד שֶׁתֵּאָפֶה** תחילה, ובאופן זה כל חתיכה וחתיכה ראויה לאכילה לאחר שיופרש ממנה מעט לחלה, ולכן מותר לאפותה[לו]. **בֶּן בְּתֵירָא אוֹמֵר**, תפריש חלה ותַּטִּיל אותה **בְּצוֹנֵן** - במים צוננים, שלא תחמיץ[לז]. **אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ**, בצק זה שהפריש לחלה והחמיץ,

---

כז. כן דרך תחילת עיבוד עורות, ששוטחים אותם במקום דריסת בני אדם.

כח. מן התורה הוא טהור [ויש אומרים שאפילו קודם שעיבדו], **וְאָמְרוּ** חכמים שהוא טמא, גזירה שמא יעשה אדם עורות אביו ואמו שטיחים. גמרא (חולין קכג.) [ועיין תוספות יו"ט (סס) האם עור אדם שמת אסור בהנאה].

כט. הגהות וציונים.

ל. לְגִירְסָא הראשונה בדברי רבי שמעון בן לקיש צריך ביאור מדוע באמת לא הזכיר גם דין זה. וכתבו התוספות (חולין קכג: ד"ה לגבל), שלפירוש רבינו חננאל שלתפילה היינו לטבול משום קרי, יש לומר שלא הזכיר אלא ענייני טהרה, ולכך לא הזכיר ענין עיבוד עורות. והתפארת יעקב (סס, נפ"ד ומימ) תירץ, שרבי שמעון בן לקיש הזכיר בדבריו רק דברים שהאדם מחויב לעשותם משום מצוה, אבל עבודה איננה חיוב אלא שאם הלך עליהם טהורים ואם לא הלך טמאים. והלב אריה (נמוק' סס) תירץ, שרבי שמעון בן לקיש נקט רק דברים שהם שיעור הליכה של ארבעה מילין, מה שאין כן עורות שאינם הליכת ארבעה מילין אלא שיעור זמן הליכת ארבעה מילין.

לא. כְּלָל זה לא נאמר אלא לגבי תפילה ונטילת ידים, ולא לגבי גבל, שהרי בגבל שלא מדובר כשמהלך בדרך, צריך לעולם ללכת ארבעה מיל. רש"י (ד"ה מלמ). ולדעת שאר הראשונים [הו"ד בהערה לעיל על דברי הגמרא 'לגבל'] שגם לגבי גבל מדובר באדם המהלך בדרך, כלל זה נאמר גם לגבי גבל.

לב. וְלִגְבֵי אדם היושב בביתו היה מסתבר לחייבו גם יותר ממיל, שבדרך הקילו שלא לחזור לאחוריו יותר ממיל מפני הצורך שיש לו לבוא למקום שהולך לשם, וגם שהוא רק עראי, אבל כשהוא בביתו אין טעם להקל לו. אך לא ידוע איזה שיעור, שאין ללמוד מארבעה מילין שנאמרו בהולך בדרך שצריך לילך לשם גם מצד דרכו ואין לו טרחא, ולכן אולי משום שלא הוזכר שיעור ליושב בביתו אין להחמיר ביותר ממיל שמצינו שיעור זה בהולך בדרך לחזור לאחוריו [ראה אגרות משה (או"ח ח"ג סי' מז) בביאור צדדי הספק]. וראה מגן אברהם (סי' קפג סק"ח) שמסתפק בדבר. והפרי מגדים (מ"מ, סי' קפג סק"ח) החיי אדם (מ"ח כלל מ סי"ח) ודרך החיים (דין מי שמין מלוים לפניו מיס לנטילה ס"ח) נקטו, שכל היושב בביתו אינו מחויב לטרוח אחר מים אלא עד מיל כמו מהלך בדרך לאחריו. והגבעת פנחס (נרס"י ד"ה מלמ) דייק מרש"י (סס) שהיושב בביתו צריך לילך ארבעה מילין.

לג. הָעוֹשֶׂה עיסה מאחד מחמשת מיני דגן, חייב להפריש ממנה תרומה לכהן, שנאמר (במדבר טו כ) 'ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה, כתרומת גורן כן תרימו אותה'. והפרשה זו נקראת הפרשת חלה. מן התורה אפילו הפריש כשעורה פטר את העיסה, ומדברי סופרים מפרישים אחד מארבעה ועשרים מן העיסה כדי שיהיה בה כדי מתנה לכהן. עפ"י רמב"ם (פיכוריס פ"ה הלכה ח-ג, פ"ו ה"ג) [ושיעור העיסה החייבת בחלה יתבאר בגמרא להלן (מח.)].

הלש עיסה ביום טוב של פסח או בשאר ימי הפסח ומפריש חלה, צריך לאפותה מיד כדי שלא תחמיץ, ונותנה לכהן, אבל אם לש עיסה ביום טוב של פסח ונטמאה העיסה, אסור לאפותה, שהרי חלה טמאה אסורה באכילה לכהנים, ונמצא שאופה אותה שלא לצורך אכילה, ואפייה ביום טוב שלא לצורך אכילה אסורה, שנאמר בימים טובים (שמות יב טז) 'כל מלאכה לא יעשה בהם אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם' [ראה בזה רמב"ם (סס פ"ה ה"ד, יום טוב פ"ו הלכה ח-ג, פ"ג ה"ח)]. ולהשהותה עד הערב ואז לשורפה אינו יכול משום שתחמיץ בינתיים. ולשורפה ביום טוב אינו יכול משום שאין שורפים קדשים ביום טוב [בגמרא (שבת כד:) דרשוהו מן הכתוב (סס יב י) 'ולא תותירו ממנו עד בוקר והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו', למה נכתב פעם שנית 'עד בוקר', ליתן לו בוקר שני לשריפתו, שלא ישרפנו בבוקר יום טוב אלא ימתין לבוקר חולו של מועד. וראה שם דרשות נוספות]. וכן אינו יכול להאכילה לכלבים של כהן, שנתינתו לפני הכלבים זהו ביעורו, ואסור לבערו ביום טוב. והר"ן פירש שאסור להאכילה לכלבים של כהן, משום שאסור ליתן לכלבים תרומה הראויה למאכל אדם. רש"י (ד"ה כיצד) על פי מהרש"ל. והקשו האחרונים, שהרי יכול הוא לבטל את החלה או להפקירה הפקר גמור. ותירץ השאגת אריה (סו"ת, סי' עז), שהחלה אינה ממונו שיוכל להפקירה ולבטלה, ואף אם טובת הנאה ממון [כפי שיבואר להלן (ע"ב) בדעת רבי אליעזר], זה אינו אלא לענין שיעבור בבל יראה ובל ימצא כממונו, אבל אינו שלו לקדש בו אשה וכדומה, וכן תירץ הצל"ח (ד"ה כיצד) שאינה שלו לבטלו, והוסיף שצריך לומר שמדובר שאין כאן כהן שיוכל ליתנה לו כדי שיבטלה. והדבר שמואל (ד"ה כיצד) הוסיף עוד, שאף אינו יכול לבטלה ואחר כך לעשותה חלה, שנראה שחוזר בו מביטולו. וראה עוד בהערות על השאגת אריה (סס). וראה בזה גם חתם סופר (סו"ת, מ"ז סי' נה-נו).

לד. מִלְּשׁוֹן משנתנו 'כיצד מפרישין' משמע שהעיסה כבר נתגלגלה וחייבת בחלה, אבל קודם שנתגלגלה ויש בידו קמח טמא, יכול לעשות את העיסה פחות פחות מכדי שיעור חלה ולא יתחייב בחלה. חידושי רבינו דוד (ד"ה כיצד).

ואף שמן התורה יכול להפריש פחות מכזית, מכל מקום חצי שיעור אסור מן התורה, ורצה התנא ליתן עצה להנצל אפילו מאיסור חצי שיעור של בל יראה. תשובה מאהבה (סו"ת, מ"מ סי' קכמ). וראה רבי עקיבא איגר (ד"ה כיצד) שהקשה לדעת האומר שאין איסור בל יראה בחצי שיעור, מדוע לא יפריש חצי שיעור. וראה בזה גם חתם סופר (סו"ת, או"ח סי' קכז) ויהודה יעלה (סו"ת, מ"מ או"ח סי' קמב).

לה. אֶלָּא יקראנה עוגה או מצה, וגם לא יהיה בדעתו שתחול עליה קדושת חלה עד לאחר אפייתה, שאם קודם אפייתה היה בדעתו שזו היא חלה מן העיסה, ואין צריך לומר אם קרא לה שם חלה בפיו, הרי כבר נתקדשה לחלה, שהרי כל קדושת תרומות ומעשרות הן על ידי דיבור, או אפילו על ידי מחשבה בלבד, ואם כן אסור לו לאפותה ביום טוב. שלחן ערוך הרב (או"ח סי' תנז סי"ח).

לו. אִמְּנָם לאחר שאפאן אינו צריך להפריש מכל חתיכה וחתיכה, אלא אם רוצה יכול לצרף כולן יחד בסל שהוא רודה מן התנור לתוכו, ולהפריש חתיכה שלימה על כולן. רש"י (ד"ה עד).

ומשמע מדברי רבי אליעזר שאם עבר וקרא לה שם, לא תאפה אף על פי שתחמיץ, שאיסור בל יראה אינו דוחה את הלאו של 'לא תעשה כל מלאכה'. ואף לסוברים שהמוצא ביום טוב חמץ שלא ביטלו יבערנו מיד, מכל מקום לא יאפה את החלה ביום טוב, שדווקא בדבר שכבר החמיץ יש מצות עשה של 'תשביתו', ועל ידי עקירת הלאו מקיים את העשה, אבל כאן שעדיין לא החמיץ אינו מקיים את העשה בשעת עקירת הלאו. חתם סופר (ד"ה לא).

לז. רֹאשׁ ריטב"א ומאירי (ד"ה נן) כיצד עושים דבר זה.

בן בתירא חולק על רבי אליעזר, ולדעתו אין לאפות תחילה את כל הככרות, כיון שעומד להפריש אחת מהן לתרומה, ועל ידי כן תיאסר באכילה, ונמצא שאפאה ביום טוב שלא לצורך. חידושי רבינו דוד (ד"ה נן נתירא) וחידושי הר"ן (ד"ה מלמ). ואף כשדעתו ליטול פרוסה מכל ככר, שנמצא רוב הככר נאפה לצורך, מכל מקום כיון שיכול ליטול חלה קודם שיאפה את הככרות הרי הוא בכלל אופה שלא לצורך. מאירי (סס). וראה עוד במהר"ם חלאווה, במכתם (ד"ה נן נתירא) ובקרבן נתנאל (סי' ו פום ז) שכתבו טעמים אחרים.

רבי אליעזר אינו חולק על בן בתירא, וגם לדעתו יש תועלת בהטלת העיסה בצונן שלא תחמיץ, אלא שלדעתו ראוי יותר לנהוג בדרך אחרת [כיון שחוששים שמא לא יזהר יפה שיהיו המים צוננים ויבוא לידי חימוץ. תוספות (ע"ב, ד"ה הוחיל - הרמב"ן) על פי שלחן ערוך הרב (סס) ותפארת ישראל (יכין פום כה)], ואכן אם כבר קרא שם חלה, גם לרבי אליעזר יטילנה בצונן. תוספות (ד"ה מטיל).

אלו עוברין פרק שלישי פסחים מו.

לענין צירוף טומאה. כדמפרש וחזיל דבפסח תליא מילתא בשיעוריה: **ובשאר ימות השנה איכא פלוגתא.** חילוק בין מקפיד לשמיעו מקפיד, והייגו דמנח סיפא אם מקפיד עליו: **דאיכא פחות מכביצה אוכלין דנגעו בהאי בצק.** הדבוק בעריבה, ונגעה בהן טומאה וחיטמי, והדר נגעו בהן אוכלים טהורים: **בפסח.** לחיסור חמץ מחמת ועושהו חמוץ, הואיל וכזית הוכר להיחמד לענין חיסור חמץ דלא בטיל לגבי עריבה כדתניא[ג] ריש"ג, השתא לענין טומאה נמי לא בטיל לגבי עריבה, ומצטרף להשלים לכביצה, ואע"ג דאין מקפיד עליו, ומטמא את אחרים: **בשאר ימות השנה.** דליכא למימר חיסורו מישהו, דבקפידא תליא מילתא, אם מקפיד עליו מצטרף, דחמיד חוכלא הואיל וקופו ליטלו: וכן להעלות לה טהרה לעריבה. תליא נמי בשיעורא ולא שיעורא בפסח, ואם מקפיד עליו קאי אשאר ימות השנה, כגון דחיטמי וקא מטביל לה, וקאמר דבפסח הואיל וכזית עובר עליה ובדפנות[ד] חיסורו מישהו דעל כרחו צריך ליטלו, וחייך דלא הוי כעריבה, ואפי' אינו מקפיד עליו (ה): **אבל בשאר ימות השנה.** בין מרובה בין מועט בקפידא תליא מילתא: וכן להוריד טומאה לעריבה. על ידי נצק זה, תליא נמי בימות הפסח בשיעורא ולאו שיעורא, ואם מקפיד עליו אשאר ימות השנה קאי: ה"ג והיכי דמי, כגון דנגע ארץ בהאי נצק: **בפסח.** לכזית חיסורו מישהו, חייך ולא הוי כעריבה, ולא נחתא לה שום טומאה לעריבה, ואפילו אין מקפיד עליו, ובפחות מכזית כי אינו מקפיד עליו לא (ג): **ובשאר ימות השנה.** אם מקפיד עליו, אפילו בפחות מכזית חוצץ: **ואם רוצה הוא בקיומו הרי הוא כעריבה.** מתקיף לה רב פפא מי קתני וכן לענין טהרה הא לענין טומאה קתני אלא אמר רב פפא וכן לענין להוריד טומאה לעריבה היכי דמי כגון דנגע שרץ בהאי בצק בפסח דאיסורו חשוב חוצץ ולא נחתה לה טומאה בשאר ימות השנה דבקפידא תליא אם מקפיד עליו חוצץ אם רוצה בקיומו הרי הוא כעריבה: **מתני'** בצק החרש אם יש כיוצא בו שהחמיץ הרי זה אסור: **גמ'** אם אין שם כיוצא בו מהו א"ר אבהו אמר ר' שמעון בן לקיש כדי שילך אדם ממגדל נוניא לטבריא מיל[ג] ונימא מיל[ה] הא קמ"ל דשיעורא דמיל כממגדל נוניא ועד טבריא[ו] א"ר[ז] אבהו אמר רבי שמעון בן לקיש [ח]**לגבל ולתפלה** ולנטילת ידים ארבעה מילין אמר רב נחמן בר יצחק אייבו אמרה וארבעה אמר בה וחדא מינייהו עבוד דתנן[ט] וכולן שעיבדן או שהילך בהן כדי עבודה טהורין חוץ מעור האדם וכמה כדי עבודה א"ר (אינייא[י]) א"ר ינאי כדי הילוך ארבעה מילין א"ר יוסי ברבי חנינא[יא] לא שנו אלא לפניו אבל לאחריו אפילו מיל אינו חוזר אמר רב אחא ומינה מיל הוא דאינו חוזר הא פחות ממיל חוזר: **מתני'** כיצד מפרישין חלה בטומאה ביו"ט ר"א אומר לא תקרא לה שם עד שתאפה בן בתירא אומר תטיל בצונן א"ר יהושע

לגבל. פי' בערוך דנחלס המהלך בדרך מיירי דומיא דתפלה לחם ים גבל העושה עיסתו בטהרה ברחוק ד' מילין ימתין עד שיגיע לחותו גבל והשתא ס"ס דלמא שנו חלה לפניו קמי אכולהו: **ולתפלה.** נראה כפירוש הקונטרס ולא כערוך דפירש לתפלה היינו לרחון ידיו להתפלל דהיכי דמי אי בעידנא דלחותא הא אמרינן בברכות (דף טו.) (תדע[יב]) לייט אמאן דמהדר אמיא בעידנא דלחותא דכחיב אחרן בנקיון כפי ואי אלא בזמן תפלה מאי אירית ד' מילין אפי' טובא נמי: **לא תקרא לה שם עד שתאפה.** אחם היה (ז) קורא לה שם אם לא היה יכול לאפותה ולא לשורפה דאין שורפין קדשים ביו"ט כדילוף בגמרא דלקמן (שבת כד:) והייגו נמי טעמא הא לאטן אחם אין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט ואימה אחם אין שורפין ביו"ט אחין יכול להנות ממנה בשעת שריפה אבל תרומה טמאה שיכול להנות ממנה בשעת שריפה אחמי אין שורפים כמו שאומר להדליק בשמן של חולין להנאתו כי מפני שמנה בשעת שריפה אחמי אין שורפין ביו"ט[יב]: **עד שתאפה.** אומר ר"י אין שריך לקרות לה שם קודם שחייה אע"ג דפסקינן כר"ח[יג] להא מי שיכא כהן קטן חזיא ליה כדאמר בפרק עד כמה (בכורות מ.) אין תרומת ח"ל אסורה אלא אמי שטומאה יושאה עליו מגופו וכן פסק בה"ג בשדר פסח בשם רב כהן אדם רב עם לגון ולהתפלל, אם יש בית הכנסת לפניו ברחוק מרגע מילין הולך ומתפלל שם ולן שם. וכן לנטילת ידים לאכילה, אם עתיד למנוע מים לפניו ד' מילין הולך לשם ונוטל את ידיו[יד]: **ר' אייבו אמרה.** להא מילתא משמיה דריש לקיש, ולא ר' אחבו אמרה: **וארבעה מילי אמר בה.** לשיעור מרגע מילין, הני תלת, וחדא מוסיף (ג): **ומאי היא עבוד.** שיעור עבוד של עור רך המטמא כשכר, כגון הגך דאשיב[טו] בהעור והרוטב, מרגע מילין הוא לבטלו מתורת שכר ממחת עיבודו: בולן. כל אלו שמנו אכמים בהעור והרוטב שעורמיהן מטמאין כשכרן, מפני שהוא רך ודרכו ליאכל: **שהילך בהן.** דרך עורות לשוטחן לפני דריסת רגלי אדם, וזהו תחילת עיבודן: **אלא לפניו.** מנטילת ידים ותפלה דמהלך בדרך קאי, דאילו גבל ילך עד ד' מילין דמה יש לו להפסיק[טז]: ומינה. מהא דר' יוסי בר חנינא דאמר בהדיא אפי' מיל אינו חוזר, דוקא מיל דאמר: **מתני' כיצד מפרישין חלה בטומאה.** שנטמאת העיסה, ושוב אין אלה הניטלת ממנה ראויה לאכילת כהן, כיון דמפרישין אותה ביום טוב של פסח, הרי אין יכול להפותה מאחר שאינה ראויה לאכילה, ולשהותה לשורפה לערב אי אחפשר, שלא אחמיץ, ולשורפה או להאכילה לכלבים[יז] אי אחפשר, שאין שורפין קדשים ביום טוב[יח]: **רבי אליעזר אומר לא תקרא לה שם. אלא: עד שתאפה.** אחלה, דאכתי כל אחלה וחלה אזיא ליה[יט], דאפשר מכל אחלה פורתא, ולאחר אפייה אם רצה יפרים אחלה שלימה על כולן, כדתניא בגמרא[כ] דקאמר רבי אליעזר אפשר אחם רואה מן אתנור לתוכו מלרפו[כא] לאחלה: לא

ידיו ארבעת מילין. **פי'** אם יש גבל העושה עיסתו בטהרה או אם יש מים ברחוק ארבעת מילין לפניו ימתין עד שיגיע לגבל ההוא שעושה בטהרה ויעשה לו עיסתו בטהר' וכן לא יתפלל ולא יאכל עד שיגיע למים ויטול ידיו. **והני מילי** דבעינן ד' מילין לפניו אבל לאחריו אפי' מיל אחד אין מטריחין אותו לחזור אלא עושה עיסתו במה שמזדמן לו ומקנח ידיו ומתפלל וגם אוכל בבלאי חמתות בלא נטילה. **וכן** עבודת העור בהלוך ארבעת מילין נקרא עבודה ונטהר העבודת העור בהלוך מפורש בפרק העור והרוטב (דף קכב): **מתני' כיצד מפרישין חלה בטומאה**

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [עיין מוספות שבת דף נא. ד"ה מי לענין טומאה], ג) בכורות דף י. ועיי' רש"י שבת צ. ד"ה מאומה, ג) [מגילה ג:], ד) חולין קכג:, ה) שם נדה נה., ו) ברכות טו. חולין קכג., ז) חולין דף קכב., ח) שבת כד:, ט) לקמן מח., י) מח., כ) ביצה כא., ל) עיי' תוס' לעיל ה. ד"ה ואומר, מ) [ועיין מוספות שבת כד: ד"ה לפי ותוספות ביצה כז: ד"ה ועל המלה], ג) לקמן מח., ס) לקמן מח., ע) עי' תוס' ביצה כא. ד"ה עיסה.

הגהות הב"ח

(ה) רש"י ד"ה וכן להעלות וד"ה אבל הד"ה: (ג) ד"ה נפסח וד"ה ובשאר הד"ה: (ג) ד"ה ומרגע' וד"ה ומאי הד"ה: (ד) תוס' ד"ה לא מקרא וכו' שאם היתה קורא לה אם לא היתה יכולה לאפותה וכו' ולכך אין דומה:

הגהות וציונים

ה] בכת"י **וא"ר** (עי' רש"י ד"ה לגבל ולתפלה): ו] [צ"ל **אייבו**] (גליון): ג] צ"ל **כדתנן**: ד] צ"ל **בדפנות** וכדלעיל ברש"י מה ע"ב ד"ה כללא: ה] "ר"ל הכסיפו פניו ואין סידוק לסימן החימוץ" צ"ע דבלא"ה אסור כדלקמן מח ע"ב (מגן האלף סי' תנט). וליתא בדפו"י, ואיני יודע מאין לקחו בדפוס בסיליאה להוסיף זה (ד"ס), ותלמיד טועה הטעה את הספרים (נמוקי שזבנ"י): ו] כ"י **באותה שעה**, רש"י על הרי"ף **בשעה שזו ניתושה**: ז] "הולך לשם ונוטל את ידיו" ליתא בדפו"י: ח] מן "דאילו" עד "לו להפסיד" ליתא בס"א (חכמת מנוח), ונוסף בדפוס בסיליאה (ד"ס): ט] פסקי רי"ד **לכלבו של כהן**, וכן הביא רש"ל מס"א. עי' תוס' ביצה כז ע"ב ד"ה ועל וכו' שחולקין על רש"י בזה: י] לשון הרע"ב **ולהאכילה** לכלבים א"א שאין **מבערין** קדשים ביו"ט (מהרש"א). וע"ע תוס' ביצה כז ע"ב ד"ה ועל. נמוקי שזבנ"י מביא נוסח כלפנינו אלא שנוסף **ובשם שאין שורפין כך אין מבערין את הקדשים ביו"ט**, ובפסקי רי"ד נוסף **וכן אין מבערין**, ועיין רש"ל: כ] כ"י **מצרפן** (ד"ס, וכ"ה ברש"י על הרי"ף): ל] [צ"ל **רב חסדא**] (גליון): מ] [צ"ל **ר' שמעון בן אלעזר**] (גליון): נ] [צ"ל **רבא**] (גליון): ס] צ"ל **כר' שמעון בן אלעזר** (גליון):

משנת ראשונים

לגבל ולתפלה. רש"י ז"ל פירש לתפלה להתפלל בבית הכנסת בעשרה, ואתי שפיר אמהלך בדרך שאם רוצה ללון בכפר שאין בו עשרה ויש לפניו מקום שיש בו עשרה צריך ללכת ללון שם, וכתב הרי"ט ז"ל ובלבד שיש שהות ביום דליכא שום סכנה ושאינו מעקם דרכו וצריך ללכת שם מחר, ופירוש נכון הוא, ע"כ. **[הריטב"א]** רש"י ז"ל פי' לתפלה בשיש חבר עיר שמתפללין בעשרה בסמוך לד' מילין צריך לילך שם ולא ילון במקום הזה ונראין דבריו ומזה אתה דן ק"ו לעומד בעיר ומתפלל בביתו כאלו בעלי הבזוי או בעלי הגאוה. **[מהר"ם חלאווה]** **לא שנו אלא לפניו אבל לאחריו אפילו מיל אינו חוזר.** כתב הרוקח (סי' שכח) ומשמע מדבריו דכשאין מים מצויים לפניו ד' מילין ולאחריו בפחות ממיל יכול לאכול בלא נטילת ידים כלל משום דהוי ליה כהולכים במחנה שנתבאר בסימן קנ"ח (קלג.) שפטורים מנטילת ידים. **[בית יוסף, אורח חיים סימן קסג]** ולענין הלכה נראה לי דאין להתיר לאכול חולין ע"י מפה מאחר דכמה רבוותא פליגי עליה דהרמב"ם ומיהו היכא דאין מים מצויים לאחריו מיל ולפניו יותר מד' מילין מותר לאכול ע"י מפה דע"י שלט אדם ידיו במפה דוקא הוא דשרי וכדברי הערוך. ונראה לי דהכי נקטינן. **[בית יוסף, אורח חיים סימן קסג]** **כיצד מפרישין חלה בטומאה ביום טוב.** כגון שגלגל ממנה כשיעור ונתחייבה בחלה אבל כל שלא גלגל לא צריכינן להכי אלא מגלגלה פחות פחות מכשיעור כדי שלא תתחייב בחלה. **[חדושי הר"ן]** **בן בתירא אומר תטיל בצונן.** דאע"ג דאית ליה לבן בתירה הואיל קסבר דאם אינו קורא שם עד שתאפה מפקא לה מחלה דלית ליה הסל מצרפן לחלה אלא דוקא מן העיסה כדנפרש. **[מהר"ם חלאווה]**

ור' אליעזר סבר דכיון דאפשר למעבד בהיתרא לא נעייל נפשין לספיקא דהטלת צונן שמא לא יחליף המים כל שעה ואתיא לידי חמוץ. **[מהר"ם חלאווה]**

עין משפט נר מצוה

כב א מיי' פ"כ מהל' כלים הלכה ט:

כג ב מיי' פ"ה מהל' חמץ הלכה יג סמג לאוין עה טוש"ע או"ח סי' תנט סעיף ג:

כד ג מיי' פ"ח מהל' ביכורים הל' יא:

כה ד מיי' פ"ל מהל' שגגות הלכה ט:

כו ה מיי' פ"ד מהל' תפלה הלכה ב סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' צ סעיף ל ושימן קסג סעיף ג:

כז ו מיי' פ"ג מהלכות י"ט הלכה ט סמג לאוין עה טוש"ע או"ח סי' תמז סעיף ג ופי' מקו סעיף ד:

גליון הש"ס

גמרא כגון דאיכא פחות מכביצה. עיין שבת לח ע"ל תד"ה מי לענין: **שם הא קמ"ל דשיעורא דמיל.** עיין טורי אבן מגילה ג ע"ב ד"ה הא קמ"ל:

רבינו חננאל

צירוף טומאה וכי קתני לענין טומאה בפסח. ובשאר ימות השנה איכא פלוגתא. כיצד כגון דאיכא פחות מכביצה אוכלין בהאי עריבה ואית בה כזית בצק ונגעי בה. בפסח דאיסורא חושבו להאי בצק ולמשקליה קאי מצטרף ואי נגעה בה טומאה איטמי. אבל בשאר ימות השנה אם מקפיד עליו ובעי למשקליה מצטרף ואי לא לא אלא הרי הוא כעריבה דלא מצטרף. **ודחי רבא** אי הכי מצטרף מיבעי ליה למתני' במתני'. **אלא הכי קתני וכן להעלות טהרה לעריבה** כגון שזו העריבה טמאה היא והטבילה ונמצא בה בצק בסדקיה. בפסח דאיסורא חושבו וחייב לבערו חוצץ ולא עלתה לה טבילה. בשאר ימות השנה אם רוצה בקיומו הרי בצק זה כעריבה ועלתה לו טבילה ואינו חוצץ. **ואוקמה רב פפא הכי וכן לענין טומאה להוריד טומאה לעריבה** היכי דמי כגון דדביק בצק בהאי עריבה ונגע שרץ בבצק. בפסח דחייב לבערו לאו כגופה דעריבה דמי ולא נטמאת העריבה. בשאר ימות השנה אי מקפיד לקלפו ולא נחתה לה טומאה לעריבה ואם רוצה בקיומו הרי הוא כעריבה וכאלו נגע השרץ [בעריבה] ונטמאת: **בצק החרש אם כיוצא בו שהחמיץ.** כלומר אם יש מי שלש בבת אחת עמו והחמיץ אותו הבצק. גם זה אסור שחמץ הוא ואע"פ שהוא חרש ואין אדם יכול להרגיש בו. **אין שם כיוצא בו** אם שהה משעה שגמר הלישה כשעור הילכת מיל אסור שודאי החמיץ: **אמר ר' אבהו אמר ריש לקיש לגבל** כגון שיש לפניו המגבל בטהרה. **ולתפלה** כגון שצריך להתפלל ויש לפניו מים ליטול ידיו. **ולנטילת ידים** רוצה לאכל ואין לו מים ליטול

הואיל ואי בעי מיתשיל עליה. הקשה נקונטרס ז"ל יקרא לה שם ותי"ל תחפה מטעם הואיל ומי נעי מיתשיל עלה (ג) ותור"י כיון שיכול לעשות בלא הואיל אין לנו לעשות ע"י הואיל ות"ת ז"ל תחתי שרי ר' אליעזר לחפות מעשה הואיל לכל מלא ומלא חזיא ליה כלקמן[1] בלא הואיל יכול לעשות ע"י הטלה לגון ותור"י דהכי עדיף טפי מהטלה לגון למיכא למיחש שלא תזהר יפה ויבא לידי חימוץ ועוד י"ל הואיל ומי נעי מיתשיל עלה לא שכיח לא שמר להחיר כדמוכח לקמן[2] גבי לחם הפנים ושמי הלחם לחין תפייתן דומה יו"ט תע"ג דליכא למימר הואיל ומי נעי פריק ליה שמין התנור מקדשם שלחם היה מקדשם ז"ל יפסלו בלינה כיון דלחופין לחתן קודש יו"ט וכן מוכח במנחות (דף עב:) דמ"ל לחין תפייתן דומה י"ט קשבר לחין התנור מקדשן ורשב"ז פירש כי ג"ל[3] שלעת רש"י כיון שהסל מגרפן וסופו ליטול לחתן על כולן נמלא שטרח בשבר לחוי לאכילה חלא לחלה חלא דמי נעי לא מפריש חלה חלא נגע פורתא מכל חלה וחלה[4] וכל חלה וחלה חזיא ליה וכיון דכי נמי לא מקרא לה שם עד שתאפה לא שרי חלא על ידי הואיל ושם יקרא לה שם קודש שתאפה הוו תרי הואיל ותרי הואיל לא לחמרין[5] ושקשה לרשב"ז לפירושו כיון דשם יבוא מכל חלה וחלה יהא מותר בלא הואיל היאך שרו רבנן למיעבד ע"י הואיל כיון דשפשר בלא הואיל ותירץ שלא הטריחו חכמים לבטוע מכל חתת וחתת ור"י מקשה דהא כי נמי בטע מכל חלה וחלה חסור לחפות כדמוכח בפ"ב דביצה (דף כח.) דאמר עיסה של נכרי ושל ישראל חסור לחפות בי"ט כיון דשפשר למיפלגה בליסה ורחיה לרשב"ז לחלק דדוקא בעיסת נכרי שסרו מדרבנן מכל גבי חלה לא חסרו משום תיקון חלה ומין רחיה לריב"ח מה שמשמע מתוך פ"ב[6] דתע"פ שהיה נהן כדי חיוב חלה מתחלה בעינן לירוף של להפרים חתת על כולן וכן משמע בפסק שלו לקמן[7] דלא בעינן לירוף של לר' אליעזר חלא כשלא היה בתחלה שיעור חלה דלהכי מייתי לה לקמן[8] בשמעתין גבי הני נשי דלחפיין קפיזי לפסחא והכי תניא בהדיא בשם' חלה (פ"ג משנה ד) דתנן העושה עיסתו קבין קבין (ד) פטור מן החלה עד שיסובו ר' אליעזר חומר חף הרובה ונותן לשל וכו' משמע בהדיא דלמיירי היכא דלא היה שיעור חלה חבל היכא דים שיעור חלה לא בעינן לירוף של להפרים מזה על זה חלא הקפה בעלמא כדי לתרוס מן המוקף כמו בתרומה ומעשר דלא בעינן לירוף של להפרים מזה על זה חלא הקפה מיהו רחיה לר"י דעם נחינה לשל בעינן נמי נגיעה בהדי הדדי משום נטילת חלה מן המוקף וכדאמר ר' אליעזר בפ' כשם (סוטה ג.) שמי עיסות אחת טהורה ואחת טמאה נותן פחות מכדילה בחמלע כדי ליטול מן המוקף מדלא שרי על ידי לירוף של משמע דבעי נמי נגיעה:

הואיל אי בעי מיתשיל עלה. תימה לרשב"ז אמאי אמר בפרק כל שעה (לעיל דף לח.) למלת מעשר שני אין יולא בה בפסח לר"מ דשבר מעשר שני ממון גבוה הוא ולא חשיב מלתא הא הואיל אי בעי מיתשיל עלה מחשבינן [ליה] כאלו ועוד דאמר לעיל (דף ה:) חבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה והא של גבוה נמי חשיב כאלו הואיל אי בעי מיתשיל עליה ותי' ר"י דשמני הניהו דכתיב בהו[1] לה' [2] תע"ג דאי בעי מיתשיל עלה משבש הכתוב של גבוה ועוד תי' ר"י היכא דאתא הקדש ליד הגזבר לא אמרי' הואיל אי בעי מיתשיל עלה והואיל אי בעי פריק נמי לא אמרינן דאם כן היה קונה אותו לאחר נאחוב חמן של נכרי כאלו הואיל אי בעי קני ליה ועוד תירץ כיון שנאחמן שוב אחד לא יפדנו ול"ע בהנהו הואיל דכל שעה (ג"ז שם) הואיל ולא קרא לה שם:

רבה אמר אינו לוקה. ות"ת דאמר בהמלניע (שבת לה.) המכבד (ה) והרודה חלות דבש שגג בשבת חייב חטאת הזיד ביום טוב סופג את כי האי גוונא ותע"ג דלא אכיל מינה: **אמאי** שחיט. הא לא צריך למיכל, שכבר אכל: **משום הפסד ממונו.** (ג) ויודע הוא שאינו מותר בלא אכילה, גמר בלבו לאחם את עלמו ולעבור על דעתו ולאכול כזית, והוה ליה כלריך לזית בי"ט, ומשום ההוא זית בעית למיסחטיה לכולה, דמי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה, אבל הכא דליכא למימר גמר בלבו לאחם עלמו, משום הואיל לא שרינן אינשי לחוריתא, כיון דלא לריך למידי: **לחם הפנים.** כל שבת ושבת:

לא זה הוא חמץ שמוזהרין עליו בבל יראה ובבל ימלא אלא מפרישתה ומניחתה עד הערב ואם החמיצה החמיצה: **גמ'** [4] לימא בטובת הנאה קמיפלגי דר' אליעזר סבר טובת הנאה ממון ור' יהושע סבר טובת הנאה אינה ממון לא דכולי עלמא סברי טובת הנאה אינה ממון והכא בהואיל קמיפלגי [א] דר' אליעזר סבר אמרינן הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא ור' יהושע סבר לא אמרינן הואיל. [ב] איתמר האופה מיום טוב לחול רב חסדא אמר לוקה רבה אמר [א]אינו לוקה[ג] רב חסדא אמר לוקה לא אמרינן הואיל ומיקלעי[ה] ליה אורחים חזי ליה רבה אמר אינו לוקה[ד] אמרינן הואיל אמר ליה רבה לרב חסדא לדידך דאמרת לא אמרינן הואיל היאך אופין מיום טוב לשבת א"ל משום עירובי תבשילין ומשום עירובי תבשילין שרינן איסורא דאורייתא אמר ליה [ב]מדאורייתא צורבי שבת נעשין בי"ט ורבנן הוא דגזרו ביה גזירה שמא יאמרו אופין מי"ט אף לחול וכיון דאצרכוה רבנן עירובי תבשילין אית ליה היכירא. איתיביה [ג] בהמה המסובנת לא ישחוט אלא כדי שיכול לאכול היממה כזית צלי מבעוד יום יכול לאכול אע"ג דלא בעי למיכל בשלמא לדידי דאמרי [ד] הואיל הואיל ואי בעי למיכל מצי אכיל משום הכי ישחוט אלא לדידך דאמרת לא אמרינן הואיל אמאי ישחוט אמר ליה משום הפסד ממונו ומשום הפסד ממונו שרינן איסורא דאורייתא אמר ליה אין משום הפסד ממונו גמר בלבו לאכול בזית ואי אפשר לבזית בשר בלא שחיטה. איתיביה לחם הפנים נאכל לא זהו חמץ שמוזהרין עליו. כדמפרש בגמ'[1] דלמו דידיה הוא לחמר שקרא עליה שם, וקרא כתיב שלך אי אתה רואה[2] וזה אינו שלך, ולא של חבירך דאכתי לא מטא ליד כהן: **גמ'** טובת הנאה. דבר מועט, דתניא (בכורות דף כז.) רשאי ישראל לומר לחבירו הילך שלש ושן כל תרומותיך לבן בתי כהן, והיינו טובת הנאה שים לו לישראל בזאת שירצה ולימול דבר מועט מחוהבו של כהן בשביל שיתנה לו, ר' אליעזר סבר טובת הנאה ממון, והויא הך חלה כדידיה ועבר עלה אי מחמילה גדיה, הלכך אפי לה בריאת, ור' יהושע סבר טובת הנאה אינה ממון ולאו דידיה הוא ואינו מוזהר עליה, ומשום פקדון נמי ליכא, לאכתי לא מטא לידא לכהן: **לא,** דבולי עלמא טובת הנאה אינה ממון, ובהואיל קא מיפלגי. ר' אליעזר סבר עבר עליה משום הואיל ואי בעי מיתשיל עלה והדרה לטיבלה ודידיה היא, דעל כל נדר והקדש ותרומה הקדוש בחמירת פה יכול ליהנות לאכס ולעקור דבורו, הלכך ממוניה הוא ועבר עליה. ומלאכת אפייתה נמי בי"ט כי לא קרא עליה שם, ותע"ג לאיכא חלה דלא חזיא, מאחריא, (ה) דכל חלה וחלה איכא למימר הא לאו חלה היא, ואי נמי קרא עליה שם מני למיפא לה הואיל ואי בעי מיתשיל עלה, מיהו כיון דאית (ה) לר"ח הסל מגרפן לחלה[3] שאפאה חחלה משום רווחא דמילתא, וכל כמה דאפשר למיעבד שפיר בלא שום הואיל ניחא למיעבד: **לא** אמרינן הואיל. הלכך על חימוצה אינו עובר, אבל על אפייתה עובר, דאיכא חלה דלא חזיא ליה: **האופה** מי"ט לחול. לאחר שאכל ושמר שעודתו, דאפשיטא לן דלא חזיא ליה מידי האידנא עד חורתא שהוא חול: **לוקה.** משום לא תעשה כל[7] מלאכה: **הואיל** ואי מיקלעי ליה אורחין. שיהו לריכין לפת זה היום: **היאך אופין מי"ט לשבת.** מי לאו לאמרי' הואיל אי מיקלעי ליה אורחין חזי ליה כולה יום טוב: **מדאורייתא צורבי שבת נעשין בי"ט.** דכתיב (שמות יג) אך אשר יאכל לכל נפש, ושבת ויו"ט חלה קדושה היא לתרוייהו שבת מיקרו, וכי היכי דמותר לבשל לבו ביום מותר לבשל למחר: **ורבנן** הוא דגזור. כי לא חותיב עירוב תבשילין, כדי שלא יאמרו חופין אף לחול[8]: **בהמה** המסובנת. ורולה לשחטה ביום טוב שלא תמות ויפסידנה: **בזית צלי.** זהו קל בבישולים: **כדי שיכול לאכול.** שהות ביום כדי להפשיט ולחתוך כזית ולגלות ולאכול, ואי אינה שהות כי האי גוונא ותע"ג דלא אכיל מינה: **אמאי שחיט.** הא לא לריך למיכל, שכבר אכל: **משום הפסד ממונו.** (ג) ויודע הוא שאינו מותר בלא אכילה, גמר בלבו לאחם את עלמו ולעבור על דעתו ולאכול כזית, והוה ליה כלריך לזית בי"ט, ומשום ההוא זית בעית למיסחטיה לכולה, דמי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה, אבל הכא דליכא למימר גמר בלבו לאחם עלמו, משום הואיל לא שרינן איסורא דאורייתא, כיון דלא לריך למידי: **לחם הפנים.** כל שבת ושבת:

נאכל

עין משפט נר מצוה

ל א מיי' פ"ו מהלכות י"ט הלכה טו סמג לאוין עה טוש"ע או"ח סי' תקג סעיף ו:

ל ב מיי' פ"ו מהלכות י"ט הלכה ו:

ל ג מיי' פ"ו שם הלכה יב סמג שם טוש"ע או"ח סי' תלח סעיף ו:

רבינו חננאל

ביום טוב כו'. נימא בטובת הנא' קא מיפלגי פי' אותה הנאה שיש לו לישראל לתת חלתו לאיזה כהן שירצה אע"פ שעיקר חלה חייב ליתנה לכהן אבל יש לו לבחור כהן לתתה לו שיחזיק לו טובת אותה הנאה ממון הוא ור' אליעזר אומר דממונו הוא וחייב עליה בבל יראה ובל ימלא ור' יהושע אומר אינו ממונו דאי מקדש בה אשה אינה מקודשת לפיכך אינו חייב עלי' כלל. ודחי' לא כ"ע טובת הנאה אינה ממון ובהואיל פליגי. ר' אליעזר סבר הואיל אי בעי מתשיל עליה כלומר הולך אצל חכם ואומר טעיתי וקריתי עליה שם חלה ומתירה לו החכם ויוצאת לחולין ונמצאת ממונו לפיכך עכשיו חייב עליה. ור' יהושע סבר לא אמרי' הואיל השתא מיהא לא איתשל עלה מי יימר דמיתשיל עלה: איתמר האופה מיום טוב לחול רב חסדא אמר לוקה דהא לא חזי ליה האידנא. רבה אומר אינו לוקה הואיל ואי מקלעי ליה אורחים חזי ליה השתא נמי לא לקי. אמר ליה רבה לרב חסדא בשלמא לדידי דאית לי הואיל לפיכך אופין מיום טוב לשבת כיון דלא אפשר שרינן ליה אלא לדידך דלית לך הואיל איך אופין מיום טוב לשבת. אמר ליה משום עירובי תבשילין. אמר ליה משום עירובי תבשילין שרינן איסורא דאורייתא שלוקין עליה. אמר ליה מדאורייתא יום טוב מכין לשבת. ורבנן הוא דגזרו כדי שיאמרו מיום טוב לשבת אסור קל וחומר מיום טוב לחול וכיון דמנח עירובי תבשילין אית ליה הכירא. ומותבי' עליה דרבה הא דתנן בהמה מסוכנת לא ישחוט וכו'. ומשני משום הפסד ממונו גמר בלבו לאכול דאמר נשחט

הגהות וציונים

ג] בהרבה כת"י הואיל ואי מיקלעי ליה [וכ"ה ברש"י וברי"ח וברי"ף]:

ד] צ"ל דאמרינן ובדפו"י דאמר':

ה] מכאן ואילך אין זה בס"א עד סוף הדיבור (חכמת מנוח, ובדק"ס כתב דאינו יודע מי הכניסו בד' בסיליאה ובתוס' אמרו זאת משמיה דהר"י, ועי' הגהות הב"ח אות ג):

ו] אולי יש למחוק "כל" והכונה לדברים טז, ועיין לקמן מח ע"א הגהת הגרי"פ (רש"ש):

ז] ס"א צ"ל (חכמת מנוח. לשון הרשב"א בתוספותיו ונראה לפרש): ו] [קדש, עיין קידושין נג ע"א] (גליון) ועיין בהגהות מהר"ב רנשבורג, ולכאורה לפי מסקנת הגמ' שם צ"ל דכתיב בהו לה' הוא (באה"מ):

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) קידושין נח. נדרים פד: נבא מציעא יא: חולין קלא., ג) ביצה כא. לקמן סב., ג) עיין תוס' ביצה יב. ד"ה ה"ג, ד) עיין תוס' מנחות סד. ד"ה להעלות, ה) ביצה כה. [ע"ש אבל נרמה דהכא בריימא היא דמיימי], ו) מח. וכפרש"י שם ד"ה אהדר, ז) לעיל ה:, ח) לקמן מח:, ט) ביצה דף טו: ע"ש, י) דף מח., כ) מז., ל) וכ"כ רש"י לקמן מח. ד"ה אבל, מ) כמו לעיל דף לח., נ) לעיל במתני' ד"ה עד שתאפה, ס) מח: ד"ה אמר, ע) [דף מס:], פ) ושם.

הגהות הב"ח

(ג) רש"י ד"ה לא לכ"ע וכו' דאכל מלא וחלא כו' למיש ליה לר' אליעזר: (ג) ד"ה משום הפסד ממונו דיודע: (ג) תום' ד"ה הואיל וכו' ואי נעי מיתשיל עלה ותירץ כיון שיכול כל"ל ותיבת ואור"י נמחק: (ד) בא"ד נמס' חלה כו' עיסתו קבין קבין בגעו זה בזה פטורין מן החלה: (ה) ד"ה רבה וכו' המכבד והמרבץ והרודה:

הגהות מהר"ב רנשבורג

אן] בגמ' דר"א סבר אמרינן הואיל ואי בעי מיתשיל עלה ממוניה הוא. כ"כ ותע"ג דלר"ח כב"ם ס"ל דטעות הקדם הקדם ואין נחלין עליו עיין מ"ש בזה הרמ"ע מפאנו סי' ס"ב ונ"ע בלשון רש"י כאן בד"ה לא לכ"ע וכו' שאין תירולו דהרמ"ע מסקיק לדבריו ועיין בתי"ט בחחלתו בד"ה ר"ח וכו' עי' תוס' מדשים סוף הסדר מועד: בן בתום' ד"ה הואיל תימה לרשב"א וכו' ותירץ ר"י דשאני הנהו דכתיב בהו לה'. כ"כ ר"ל דכתיב בהו קודש לה' בפוף פ' בחקתי חבל חלה לחמר הש"ס הכא הואיל ואי בעי מיתשיל עלה שאני ל"כ בה קודש כדחשני הש"ס בקדושין דף נ"ג ע"ח יעוש"ה ודוק. אחרי שיש רבות שכחבתי זה יגח לחורה ס' מעין המכמה להגאון מוהרח"ה ורחימי לו שם דף פ"ז ע"ח בד"ה ומחורתו של הרמב"ן וכו' יעוש אחר בזה על התוס' והגלעד"ש כחבתי והוח חמת נכון יותר:

ליקוטי רש"י

האופה מיו"ט לחול. לאחר שבעד אפה להח ודאי למול הוח [ביצה כא.]. רבה אמר אינו לוקה אמרינן הואיל. ותע"ג דאיהו הבתח לא בעד ליה ולא לריך למידי [לקמן סב. ד"ה הואיל]. בהמה המסובנת. שהוח ירח שחמות ואינו לריך לה שבבר בעד שעודתו חלא ממחת הפסדו הוח שוחט. לא ישחוט אלא כדי שיכול לאבול. יודע שים שהות ביום לאבול בזית צלי היממה [ביצה כה.].

אוצר החכמה

אלו עוברין פרק שלישי פסחים

אהח19/06/2018

לֹא זֶה הוּא חָמֵץ שֶׁמּוּזָּהָרִין עָלָיו בְּבַל יֵרָאֶה וּבְבַל יִמָּצֵא, שהרי אחר שקרא עליו שם חלה אינו שלו, שהרי נעשה ממון שבט הכהונה, והתורה אמרה (שמות יג ז) 'וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר', כלומר רק שאור השייך לך אין אתה רואהא. **אֶלָּא מַפְרִישָׁתָהּ וּמַנִּיחָתָהּ עַד הָעֶרֶב** - מוצאי יום טוב, שאז מותר לשורפה, **וְאִם הֶחֱמִיצָה, הֶחֱמִיצָה**, כלומר, אין חוששים לכךב.

★

גמרא

מבואר במשנה שנחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע בחלה של חמץ, לרבי אליעזר עובר עליה משום בל יראה ובל ימצאג, ולרבי יהושע אינו עובר.

הגמרא מבררת במה נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע:

שואלת הגמרא, **לֵימָא** - האם נאמר שרבי אליעזר ורבי יהושע **בְּטוֹבַת הֲנָאָה קָמִיפְלְגִי** - נחלקו בזכות שיש לבעל הבית במתנות כהונה שיכול לתתם לאיזה כהן שירצהד וליטול שכר על כךה, האם נחשבים מחמת זכות זו כממונו של הישראלי, **דְּרַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר סָבַר, טוֹבַת הֲנָאָה** נחשבת **מָמוֹן**, ומפני כן אם החמיצה החלה עובר עליה משום בל יראה ובל ימצא, שהרי יש לו בה זכות ממונית ונחשבת בבעלותו, ולכן יאפה את הככרות קודם שיפריש חלה, שאם יפריש חלה קודם האפיה יהיה אסור לאפותה כיון שאינה ראויה לו לאכילה, ותחמיץ. **וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ סָבַר, טוֹבַת הֲנָאָה אֵינָהּ** נחשבת **מָמוֹן**, ואם החמיצה החלה אינו עובר עליה משום בל יראה, ולכן יכול להפרישה ולהניחה עד הערב.

דוחה הגמרא, **לֹא, דִּכוּלֵּי עָלְמָא סָבְרִי** - בין רבי אליעזר ובין רבי יהושע סוברים **שטוֹבַת הֲנָאָה אֵינָהּ מָמוֹן**ח, **וְהָכָא בְּ'הוֹאִיל' קָמִיפְלְגִי** - וכאן נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע האם יש להחשיב דבר שבידו לעשותו כאילו כבר נעשהט. **דְּרַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר סָבַר אָמְרִינַן 'הוֹאִיל וְאִי בָּעֵי אִיתְּשִׁיל עֲלָהּ'** - אומרים שכיון שאילו ירצה ישאל לחכם על הפרשתו, והחכם יעקור את דבריו הראשונים, ותחזור חלה זו להיות טבל של הישראל, על כן **מְמוֹנֵיהּ הוּא** - נחשבת החלה כממונו, ועובר עליה משום בל יראה ובל ימצאי. ולכן לא יקרא עליה שם חלה ויניחנה שתחמיץיב, אלא יאפנה ואחר כך יקרא עליה שם חלהיג. **וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ סָבַר, לָא אָמְרִינַן הוֹאִיל**, ואין החלה נחשבת כממונו לאחר שהפרישה לעבור עליה בבל יראה ובל ימצא, ולכן יכול לקרוא עליה שם חלה קודם שיאפה אותה ולהניחה בלא אפייה אף שתחמיץיד.

★

א. **וגם** אין לחייבו משום שנחשב כאילו חמצו של כהן מופקד אצלו, ויתחייב עליו כמו שחייב על כל חמץ שהופקד בידו כמבואר בגמרא לעיל (ה:) [ואף שלא קיבל עליו אחריות, שלא אמרו (שם) שאין עובר משום בל יראה ובל ימצא על פקדון שלא קיבל עליו אחריות אלא בחמץ של גוי המופקד אצלו, אבל על חמצו של ישראל עובר אף אם לא קיבל עליו אחריות. פני יהושע (לעיל ה: ברס"י ד"ה לפי) גר"א (סי' תמג ס"ב) ורש"ש (ד"ה לא, בתירוץ הרמב"ן), וראה בזה עוד בהערה בביאורי רש"י (ברס"י ד"ה טובת)], מכיון שעדיין לא באה החלה ליד כהן ולא זכה בה. רש"י (ד"ה לא, ד"ה טובת).

ב. **רבי** יהושע סובר כבן בתירא לענין אפיית החלה וחולק בזה על רבי אליעזר, ולדעתו אין לאפות תחילה את כל הככרות, כיון שעומד להפריש אחת מהן לחלה, ועל ידי כן תאסר באכילה, ונמצא שאפאה ביום טוב שלא לצורך, כמבואר בגמרא להלן (מח.). ונחלק על רבי אליעזר ובן בתירא לענין בל יראה ובל ימצא, שלדעתו אינו עובר עליה אף אם החמיצה כמו שנתבאר, ולכן מוטב שיניח את החלה בעודה עיסה, ואף אם תחמיץ אינו עובר בכך על שום איסור. על פי רש"י (ד"ה לא דכולי, ד"ה לא תמרין). וראה גם ברש"י להלן (מח. ד"ה מהדר, הו"ד בהערה להלן בסמוך על דברי הגמרא 'ממוניה הוא'), וגם לדעתו למסקנת הגמרא (שם) נחלקו רבי יהושע ורבי אליעזר אם עובר בזה משום בל יראה ובל ימצא.

ג. **וכן** היא דעת בן בתירא, שהצריך להטיל את החלה בצונן כדי שלא תחמיץ ויעבור עליה בבל יראה ובל ימצא.

ד. **מתנות** כהונה הרי הן של בעל הבית ליתנן לכל כהן שירצה, שנאמר (נחמדר ה י) 'ואיש את קדשיו לו יהיו'. רמב"ם (תרומות פי"ג הט"ו).

ה. **שכך** שנינו בברייתא (נכורות מ.), רשאי ישראל לומר לישראל חבירו קח סלע ותן כל תרומותיך לבן בתי הכהן [אבל כהן אינו רשאי לומר לישראל קח ממון ותן לחבירי הכהן תרומה, כמבואר במסכת בכורות (שם)]. רש"י (ד"ה טובת).

ו. **רש"י** (ד"ה טובת). ורבינו חננאל (ד"ה כיצד) פירש שהטובת הנאה היא שהכהן שיקבלה ממנו יחזיק לו טובה על כך.

ז. **לכאורה** תמוה, כיצד ניתן לומר שעובר עליה משום שיש לו בה טובת הנאה, והרי היא עומדת להחמיץ ולהאסר בהנאה, ומי יתן לו ממון עבורה. וצריך לומר שכיון שלענין בל יראה ובל ימצא עשה הכתוב את החמץ כאילו הוא ברשותו [כמבואר לעיל (ו:)], גם לענין זה רואים כאילו היא מותרת בהנאה ועובר עליה משום בל יראה ובל ימצא. רש"ש (ד"ה דלמ"ס), וראה עוד בישועות יעקב (או"ח סי' תמו סק"ג, סי' מקו סק"ד) תורת חסד (שו"ת או"ח סי' מד אות ו) שפת אמת (ד"ה ליתא) ואחיעזר (ח"ג סי' ו אות ה) מה שביארו בזה. וראה שאגת אריה (סי' עו) אם לרבי אליעזר בכל התורה טובת הנאה ממון או רק בחמץ, וראה שם עוד מה שהאריך בביאור מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע.

ח. **ודאי** יש תנאים הסוברים שטובת הנאה ממון, ואין כוונת הגמרא לומר שאין דעה הסוברת כן, אלא כוונתה שאין הכרח לומר שבזה נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע. מהר"ם חלאווה (ד"ה לא).

ט. **וכמו** כן יש לדון אף לגבי דבר שיתכן שיקרה מאיליו, אם אנו מחשיבים אותו כאילו הוא כבר קרה, אף שאין בידו לגרום שיקרה, וכמבואר להלן לגבי המבשל ביום טוב, שניתן לומר גם 'הואיל ואי מיקלעי ליה אורחים', אף שדבר זה אינו בידו.

י. **כדין** מי שנדר והתחרט על נדרו, שנשאל לחכם והחכם מתירו, שכל דבר הקדוש באמירת פיו כגון הקדש ותרומה, דינו כנדר לענין זה. רש"י (ד"ה כיצד).

יא. **וכתב** החק יעקב (סי' תמו סק"י) שאם כבר אכל חלק מהעיסה אין אומרים 'הואיל ואי בעי איתשיל', שאם ישאל על הפרשתו, נמצא שאכל טבל למפרע. אמנם הבית מאיר (שם ס"ג) חולק עליו וסובר שגם באופן זה אומרים 'הואיל'.

יב. **שאם** יקרא עליה שם חלה קודם שיאפנה אסור לאפותה, שהרי חלה טמאה אסורה באכילה לכהנים, ונמצא שאופה אותה ביום טוב שלא לצורך אכילה, כמו שנתבאר לעיל.

יג. **גם** אם כבר קרא עליה שם חלה בעודה עיסה מותר לאפותה, משום הואיל ויכול הוא להישאל עליה ותהיה ראויה לו לאכילה, אבל מכל מקום כיון שיכול להפריש חלה לאחר האפייה על ידי צירוף סל, שלדעת רבי אליעזר (חלה פ"ג מ"ד) הסל מצרף את הככרות לשיעור חלה אף אם אינן דבוקות זו בזו [ראה בזה להלן (מח:), וראה עוד בתוספות (ד"ה הואיל - הרמב"ן) בשם הריב"א בדין צירוף סל], טוב יותר שיעשה כן, שכל מה שאפשר לעשות בלא 'הואיל' עדיף יותר. רש"י (ד"ה לא דכולי). ואף שיכול להפריש חלה קודם האפיה ולהטילה לצונן, שגם לרבי אליעזר אין העיסה מחמצת אם הטילה לצונן, ואז אינו צריך להיתר של 'הואיל' כלל, מכל מקום סובר רבי אליעזר שכך עדיף, שבהטלה לצונן חוששים שמא לא יזהר יפה שיהיו המים צוננים ותבוא לידי חימוץ. ר"י (בתוס' ד"ה הואיל - הרמב"ן). ולכאורה אף כשקורא שם לחלה רק לאחר אפייתה עדיין צריך לבוא לדין 'הואיל', שהרי סופו ליטול אחת מהככרות לשם חלה ונמצא שאופה אותה שלא לצורך, ומותר רק משום 'הואיל ויכול להפריש חלה מכל ככר וככר' ותהיה כל ככר ראויה לו לאכילה, ואם כן מה תיקן רבי אליעזר במה שהורה לקרוא שם לחלה דווקא לאחר האפיה. וביאר הרשב"א (בתוס' שם) שאם יפריש חלה קודם האפיה, צריך לומר שני הואיל: א. 'הואיל ואי בעי מיתשיל' ותהא מותרת לו באכילה. ב. אחר שאנו רואים את אותה ככר כאילו היא חולין, צריך לומר שמותר לאפות את כל הככרות משום 'הואיל ויכול להפריש חלה מכל ככר וככר' ותהיה כל ככר ראויה לו לאכילה, ואין אומרים שני 'הואיל' כדי להתיר. והוסיף הרשב"א, שאף שאם מפריש חתיכה מכל ככר וככר ולא מאחת על הכל לדברי הכל אין אנו צריכים לדין הואיל, ולדעת רש"י כל מה שאפשר לעשות בלא 'הואיל' עדיף יותר, מכל מקום לא הטריחו אותו כל כך לבצוע מכל אחת. אמנם המהרש"ל (ברס"י שם) כתב שלדעת רש"י הגמרא כאן סוברת כדעת האומר (להלן מח.) שההיתר לאפות את כל הככרות קודם שהפריש חלה אינו מדין 'הואיל', אלא משום שעל כל אחת מהן יש לומר שתהיה ראויה לו לאכילה, ואם כן מובן היטב מדוע אינו יכול לקרוא שם לחלה לפני האפיה, וגם מדוע אינו צריך להפריש חלה קודם האפיה ולהטילה לצונן, או להפריש חלה מכל חתיכה וחתיכה.

יד. **ולדעת** רבי יהושע אפילו אם ירצה אסור לו לאפות את הככרות קודם שיפריש חלה, כיון שיש ככר אחת שאינה עומדת לאכילה ונמצא אופה אותה ביום טוב שלא לצורך אכילה. רש"י (ד"ה לא ממרינן). וראה בהערה להלן (מח. על דברי הגמרא 'דרבי אליעזר סבר ממרינן הואיל') אם כשמפריש חתיכה מכל ככר וככר צריך לדין הואיל, ואם נאמר שאין צריך לדין הואיל, אם כן גם לדעת רבי יהושע יכול לאפות את כל הככרות קודם שיפריש חלה, אם לאחר מכן אכן יפריש חתיכה מכל ככר וככר.

להלן (מח.) נחלקו אמוראים בדעת רבי יהושע אם אין אומרים הואיל כלל בשום מקום, או שדווקא כאן אין אומרים הואיל, ראה שם בביאור מחלוקתם.

ביארנו את הגמרא לפי גירסת הספרים שלפנינו וכפי שפירש רש"י גירסא זו, אבל להלן (מח. ד"ה מנל - הגמי) הקשה רש"י על גירסא זו, ממה ששנינו בברייתא לעיל (ה:) שאין עוברים משום בל יראה ובל ימצא על חמץ של הקדש הנמצא ברשותו, ולא מצאנו שרבי אליעזר הסובר שאומרים 'הואיל', חולק על דין זה ואומר שעובר עליו כיון שיכול להשאל על ההקדש. וכתב שאין נראה לגרוס כאן את התיבות 'ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא', שאין לומר שדבר שאינו שלו יחשב כשלו כיון שבידו להביאו לרשותו, אלא יש לגרוס 'דרבי אליעזר סבר אמרינן הואיל', ולפי ביאור זה סברה הגמרא כאן שבין לרבי אליעזר ובין לרבי יהושע אינו עובר עליה ב'בל יראה ובל ימצא', שהרי מסקנת הגמרא כאן שלדברי הכל טובת הנאה אינה ממון ואין החלה נחשבת כממונו לעבור עליה [אמנם להלן תביא הגמרא ברייתא שרבי אליעזר חולק

לא זה הוא חמץ שמוזהרין עליו בבל יראה ובבל ימצא אלא מפרישתה ומניחתה עד הערב ואם החמיצה החמיצה: **גמ'** [ו] לימא בטובת הנאה קמיפלגי דר' אליעזר סבר טובת הנאה ממון ור' יהושע סבר טובת הנאה אינה ממון לא דכולי עלמא סברי טובת הנאה אינה ממון והכא בהואיל קמיפלגי [א] דר' אליעזר סבר אמרינן הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא ור' יהושע סבר לא אמרינן הואיל. [ב] איתמר האופה מיום טוב לחול רב חסדא אמר לוקה רבה אמר [א] אינו לוקה [ג] רב חסדא אמר לוקה לא אמרינן הואיל ומיקלעי [ד] ליה אורחים חזי ליה רבה אמר אינו לוקה [ה] אמרינן הואיל אמר ליה רבה לרב חסדא לדידך דאמרת לא אמרינן הואיל היאך אופין מיום טוב לשבת א"ל משום עירובי תבשילין ומשום עירובי תבשילין שרינן איסורא דאורייתא אמר ליה [ב] מדאורייתא צורכי שבת נעשין ביו"ט ורבנן הוא דגזרו ביה גזירה שמא יאמרו אופין מי"ט אף לחול וכיון דאצרכוה רבנן עירובי תבשילין אית ליה היכירא. איתיביה [ג] בהמה המסוכנת לא ישחוט אלא כדי שיכול לאכול היכא דאית ליה היכירא הכא מאי איכא למימר הואיל ואי בעי למיכל משום הכי ישחוט אלא לדידך דאמרת לא אמרינן הואיל אמאי ישחוט אמר ליה משום הפסד ממונו ומשום הפסד ממונו שרינן איסורא דאורייתא אמר ליה אין משום הפסד ממונו גמר בלבו לאכול כזית ואי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה. איתיביה לחם הפנים נאכל

אוצר החכמה

הואיל ואי בעי מיתשיל עלה. הקשה בקונטרס ז"ל יקרא לה שם ומ"ל תאפה מטעם הואיל ומי בעי מיתשיל עלה (ג) ומור"י כיון שיכול לעשות בלא הואיל אין לנו לעשות ע"י הואיל ומ"ת מ"ל תאמי שרי ר' אליעזר לאפות משום הואיל לכל אדם וחדא חזית ליה כדלקמן [ו] בלא הואיל יכול לעשות ע"י הטלה לגונן ומור"י דהכי עדיף טפי מהטלה לגונן דאיכא למיחש שלא תזהר יפה ויבא לידי חימוץ ועוד י"ל הואיל ומי בעי מיתשיל עלה לא שכיח לא אמר להתיר כדמוכח לקמן [ז] גבי לחם הפנים ושמי הלחם דאין אפייתן דומה יו"ט לחול ואיכא למימר הואיל ומי בעי פריק ליה אחין התנור מקדשם שאם היה מקדשם מ"ל יפסלו בלינה כיון דאופין אותן קודש יו"ט וכן מוכח בתמורות (דף עב:) דמ"ד אין אפייתן דומה יו"ט קסבר לאין התנור מקדשן ורשב"ח פירש כי ג"ל [ח] שהעתיק רש"י כיון שהשל מלרפן ומופו ליטול אחת על כולן נמלא שטרח בדבר שאין רצוי לאכילה אלא מטעם הואיל אבל מי בעי לא מפריש אחת לאחת אלא בשע פורתא מכל אחת ואחת [ח] וכל אחת וחדא חזית ליה וכיון דכי נמי לא תקרא לה שם עד שתאפה לא שרי אלא על ידי הואיל ואם יקרא לה שם קודש שתאפה הוו תרי הואיל ותרי הואיל לא אמרינן [ט] וקשה לרשב"ח לפירושו כיון דאם ישנע מכל אחת ואחת היאך שרו רבנן למיעבד ע"י הואיל כיון דאפשר אלא הואיל ותירץ שרו מכמים לנטוע מכל אחת ואחת ור"י מקשה דהא כי נמי בשע מכל אחת ואחת אסור לאפות כדמוכח בפ"ב דבילה (דף כא.) דאמר עיסה של נכרי ושל ישראל אסור לאפות בי"ט כיון דאפשר למיפלגה בלישה ורא"ח לרשב"ח לחלק דדוקא בעיסת נכרי אסרו מדרבנן אבל גבי חלה לא אסרו משום תיקון חלה ואין נראה לריב"ח מה שאמע מתוך פ"ה [י] דאע"פ שהיה בהן כדי חיוב חלה מתחלה בעינן לירוף של להפרים אחת על כולן וכן משמע בפסק אלו לקמן [יא] אלא בעינן לירוף של לר' אליעזר אלא כשלא היה בתחלה שיעור חלה דאהכי מייתי לה לקמן [יב] בשמעתין גבי הני נשי דאפיין קפיזי לפסחא והכי תניא בהדיא בשמ' חלה (פ"ב משנה ד) דתנן העושה עיסתו קנין קנין (ד) פטור מן החלה עד שיאמרו ר' אליעזר אומר אף הרודה ונותן לפלוני וכו' משמע בהדיא דמיירי היכא דלא היה שיעור חלה אבל היכא דיש שיעור חלה לא בעינן לירוף של להפרים מזה על זה אלא הקפה בעלמא כדי להרוס מן המוקף כמו בתרומה ומעשר אלא בעינן לירוף של להפרים מזה על זה אלא הקפה מיהו נראה לר"י דעם נחינה לפלוני בעינן נמי נגיעה בהדי הדדי משום נטילת חלה מן המוקף וכדאמר ר' אליעזר גופיה בפ' כשם (סוטה ג.) שמי עיסות אחת טהורה ואחת טמאה נותן פחות מכדיה בשמע כדי ליטול מן המוקף מדאלא שרי על ידי לירוף של משמע דבעי נמי נגיעה:

הואיל אי בעי מיתשיל עלה. תימה לרשב"ח אמאי אמר בפרק כל שעה (לעיל דף לח.) דמלת מעשר שני אין יוצא בה בפסח לר"מ דסבר מעשר שני ממון גבוה הוא ולא חשיב מלאכה הא הואיל אי בעי מיתשיל עלה מחשבין [ליה] כשלו ועוד לאמר לעיל (דף ה:) אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה והא של גבוה נמי חשיב כשלו הואיל אי בעי מיתשיל עלה ותי' ר"י דשאני הנהו דכתיב בהו [יג] אע"ג דאי בעי מיתשיל עלה חשבת הכתוב של גבוה ועוד תי' ר"י היכא דאתא הקדש ליד הגזבר לא אמרי' הואיל אי בעי מיתשיל עלה והואיל אי בעי פריק נמי לא אמרינן דאם כן היה קונה אותו דאותו מחשב אחר של נכרי כשלו הואיל אי בעי קני ליה ועוד תירץ כיון שמתחלת שום אדם לא יפדנו ול"ע בהנהו הואיל דכל שעה (ג"ז שם) הואיל ולא קרא לה שם:

רבה אמר אינו לוקה. ות"ת דלמר בהמלניע (שבת לה.) המכבד (ה) והרודה חלות דבש שגג בשבת חייב דיום טוב קופג את המרבצים דברי רבי אליעזר וחכמים אומרים אין כאן אלא שבות ואמאי לוקה לר' אליעזר ליתא הואיל ומיקלעי ליה אורחים ואפי' רבנן לא פטרי אלא משום דלא משיבי דבש בכוורתו מחובר ויש לומר כגון שהדבש הדבש ואינו ראוי לאכול ואפי' אי מיקלעי ליה אורחים לא חזי להו אי נמי בדוחה קמוך לשקיעת החמה שאפילו יבואו אורחים אין שהות ביום לאוכלו ובהאי שינוייא ס"ת מה שהקשה ריב"ח דשמעינן ליה לרבה דאית ליה הכנה בריש מסכת בילה (דף ג:[ט]) ובריש כלל מערבין (עירובין לח:) דאמר אין יום טוב מכין לשבת אי אתרת הואיל היכא משכחת לה דאין יום טוב מכין לשבת והשתא משכחת לה שמוך לשקיעת החמה כדפרישית ואם תאמר אי אמרינן הואיל א"כ בטלת כל מלאכת שבת הואיל ורחוי למולה שיש בו סכנה וי"ל כיון דלא שכיח כלל לא אמרינן הואיל:

נאכל

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) קידושין נח. נדרים פד: נבת מציעא יח: חולין קלא., ג) בילה כח. לקמן סב., ג) עיין תוס' ביצה יב. ד"ה ה"ג, ד) עיין תוס' מנחות סד. ד"ה להעלות, ה) בילה כה. [ע"ש מצל נרמה דהכא גרייתא היא דמייתי], ו) מח. וכפרש"י שם ד"ה אהדר, ז) לעיל ה:, ח) לקמן מח:, ט) ביצה דף טו: ע"ש, י) דף מח., כ) מז., ל) וכ"כ רש"י לקמן מח. ד"ה אבל, מ) כמו לעיל דף לח., נ) לעיל במתני' ד"ה עד שתאפה, ס) מח: ד"ה אמר, ע) [דף מח:], פ) ושם.

הגהות הב"ח

(ג) רש"י ד"ה לא דכ"ע וכו' דאכל מדא ומדא כו' לחים ליה לר' אליעזר: (ג) ד"ה משום הפסד ממונו דיודע: (ג) תוס' ד"ה הואיל וכו' ומי בעי מיתשיל עלה ותירץ כיון שיכול כל"ל ותיבת ומור"י נמחק: (ד) בא"ד נמס' חלה כו' עיסתו קנין קנין נגעו זה בזה פטורין מן החלה: (ה) ד"ה רבה וכו' המכבד והמרבץ והרודה:

הגהות מהר"ב רנשבורג

אן בגמ' דר"א סבר אמרינן הואיל ואי בעי מיתשיל עלה ממוניה הוא. נ"ב ומע"ג דר"ת כב"ם ס"ל דטעות הקדם הקדם ואין נשתלין עליו עיין מ"ש בזה הרמ"ע מפאנו סי' ס"ב ונ"ע בלשון רש"י כאן בד"ה לא דכ"ע וכו' שאין תירוצו דהרמ"ע מפקיע לדבריו ועיין בתי' במשנתנו בד"ה ר"ש וכו' עי' תוס' מדשיס סוף הפדר מועד: ב] בתוס' ד"ה הואיל תימה לרשב"א וכו' ותירץ ר"י דשאני הנהו דכתיב בהו להה'. נ"ב ר"ל דכתיב בהו קודש לה' נסוף פ' בתקבי אבל חלה דאמר הש"ס הכא הואיל ואי בעי מיתשיל עלה שאני הש"ס בקדושין דף נ"ג ע"א ישוע"ש ודוק. אמרי שניס רבות שכתבתי זה יש לתורה ס' מעין החכמה להגאון מוהרש"ה ורלימי לו שם דף פ"ז ע"א בד"ה ומתורתו של הרמב"ן וכו' יעוב אתר בזה על המוס' והגלעב"ד כתבתי והוא אמת נכון יותר:

משנת ראשונים

דכולי עלמא סברי טובת הנאה אינה ממון. לאו דוקא דהא אסיקנן במס' קדושין טובת הנא' ממון אלא דחויי קמדחי ליה דאי מהא לא איריא דלעולם אימא לך טובת הנאה אינה ממון ובהואיל קא מיפלגי.

[מהר"ם חלאווה]

האופה מיום טוב לחול רב חסדא אמר לוקה. מיירי נמי כדאמר בפי' דלצורך חול הוא אופה דאי לא הוה ליה התראת ספק דשמא יאכלהו בו ביום. ועד כאן לא פליגי אלא במלקות אבל איסורא מיהא איכא

עין משפט נר מצוה

ל א מיי' פ"ו מהלכות י"ט הלכה טו סמג לאוין עה טוש"ע או"ח סי' תקג סעיף ג:

לא ב מיי' פ"ו מהלכות י"ט הלכה ג:

לב ג מיי' פ"א מה הלכה יג סמג עה טוש"ע או"ח סי' תנח סעיף ו:

רבינו חננאל

ביום טוב כו'. נימא בטובת הנא' קא מיפלגי פי' אותה הנאה שיש לו לישראל לתת חלתו לאיזה כהן שירצה אע"פ שעיקר חלה חייב ליתנה לכהן אבל יש לו לבחור כהן לתתה לו שיחזיק לו טובת אותה הנאה ממון הוא ור' אליעזר אומר דממונו הוא וחייב עליה בבל יראה ובל ימצא ור' יהושע אומר אינו ממונו דאי מקדש בה אשה אינה מקודשת לפיכך אינו חייב עלי' כלל. ודחי' לא כ"ע טובת הנאה אינה ממון ובהואיל פליגי. ר' **אליעזר סבר הואיל אי בעי מתשיל עליה ומפריש עליה** כלומר הולך אצל חכם ואומר טעיתי וקריתי עליה שם חלה ומתירה לו החכם ויוצאת לחולין ונמצאת ממונו לפיכך עכשיו חייב עליה. ור' **יהושע סבר לא אמרי' הואיל** השתא מיהא לא איתשל עלה מי יימר דמיתשיל עלה: **איתמר האופה מיום טוב לחול** רב חסדא אמר לוקה דהא לא חזי ליה האידנא. רבה אומר אינו לוקה הואיל ואי מקלעי ליה אורחים חזי ליה השתא נמי לא לקי. אמר **ליה רבה לרב חסדא** בשלמא לדידי דאית לי הואיל לפיכך אופין מיום טוב לשבת כיון דלא אפשר שרינן ליה אלא לדידך דלית לך הואיל איך אופין מיום טוב לשבת. אמר ליה משום עירובי תבשילין. אמר ליה שרינן איסורא דאורייתא שלוקין עליה. **אמר ליה מדאורייתא** יום טוב מכין לשבת. **ורבנן הוא** דגזרו כדי שיאמרו מיום טוב לשבת אסור קל וחומר מיום טוב לחול וכיון דמנח עירובי תבשילין אית ליה הכירא. **ומותבי'** עליה דרבה הא דתנן בהמה מסוכנת לא ישחוט וכו'. **ומשני** משום הפסד ממונו גמר בלבו לאכול דאמר נשחט

הגהות וציונים

ו] בהרבה כת"י הואיל ואי מיקלעי ליה [וכ"ה ברש"י וברי"ח וברי"ף]: ז] צ"ל **דאמרינן** ובדפו"י **דאמר**: ח] מכאן ואילך אין זה בכת"י עד סוף הדיבור (חכמת מנוח, ובדק"ס כתב דאינו יודע מי הכניסו בד' בסיליאה ובתוס' אמרו זאת משמיה דהר"י, ועי' הגהות הב"ח אות ג): ט] אולי יש למחוק "כל" והכונה לדברים טז, ועיין לקמן מח ע"א הגהת הגרי"פ (רש"ש): י] ס"א **צ"ל** (חכמת מנוח. לשון הרשב"א בתוספותיו **ונראה לפרש**): יא] [קדש, עיין קידושין נג ע"א] (גלוין) ועיין בהגהות מהר"ב רנשבורג, ולכאורה לפי מסקנת הגמ' שם צ"ל דכתיב בהו להי' **הוא** (באה"מ):

אהח19/06/2018

אלו עוברין פרק שלישי פסחים

הגמרא מביאה שנחלקו אמוראים האם אומרים 'הואיל':
אִיתְּמַר - נאמר בבית המדרש, **הָאוֹפֶה מִיּוֹם טוֹב לַחוֹל**, כלומר לאחר שאכל וגמר סעודת יום טוב, שברור לנו שלא יאכל עוד עד הערב שהוא חול, **רַב חִסְדָּא אָמַר**, **לוֹקֶה** משום מלאכה האסורה ביום טוב[ש], שלא הותרה מלאכת אוכל נפש אלא לצורך יום טוב עצמו. **רַבָּה אָמַר, אֵינוֹ לוֹקֶה**[ת].

מבארת הגמרא את המחלוקת, **רַב חִסְדָּא אָמַר לוֹקֶה**, שכן **לֹא אָמְרִינַן הוֹאִיל וּמִיקְּלְעִי לֵיהּ אוֹרְחִים חֲזֵי לֵיהּ** - אין אומרים שכיון שאם יזדמנו לביתו אורחים ביום טוב שיצטרכו לפת זו יהיה לו ליתן להם, ואז נמצא שאפה לצורך אוכל נפש ביום טוב שהיא מלאכה המותרת, גם אם לא נזדמנו לו אורחים אינו לוקה, אלא כיון שבשעת האפייה לא היו אורחים הרי זו אפייה שלא לצורך היום ולוקה עליה[י]. **רַבָּה אָמַר אֵינוֹ לוֹקֶה**, שכן **אָמְרִינַן 'הוֹאִיל'** ואם יזדמנו אורחים לביתו שצריכים לפתו ימצא שאפה לצורך אוכל נפש ביום טוב', ולכך גם אם לא נזדמנו לו אורחים אינו לוקה, שנחשב כעושה מלאכה לצורך יום טוב[יא].

רבה מקשה על רב חסדא, **אָמַר לֵיהּ רַבָּה לְרַב חִסְדָּא**, לשיטתי שאומרים 'הואיל' מובן שמותר לאפות מיום טוב לשבת שלמחרתו, כיון שהמאכל כולו ראוי אף ליום טוב אילו יבואו אורחים[יב], אלא **לְדִידָךְ דְּאָמְרַת לֹא אָמְרִינַן 'הוֹאִיל'** - לדבריך שאתה אומר שאין אומרים סברת 'הואיל', והאופה מיום טוב לחול לוקה, קשה **הֵיאַךְ אוֹפִין מִיּוֹם טוֹב לַשַּׁבָּת**, והרי היא מלאכה שלא לצורך יום טוב.

מתרץ רב חסדא, **אָמַר לֵיהּ** רב חסדא לרבה, הטעם שמותר לאפות ביום טוב לצורך השבת שלמחרתו, הוא **מִשּׁוּם** שבערב יום טוב מניחים **עֵירוּבֵי תַּבְשִׁילִין**[יג].

רבה תמה על תשובת רב חסדא, **וְכִי מִשּׁוּם עֵירוּבֵי תַּבְשִׁילִין** שהוא תקנת חכמים **שָׁרִינַן** [-אנו מתירים] **אֵיפּוֹרָא דְּאוֹרַיְיתָא** של בישול ואפייה ביום טוב שלא לצורך היום.

רב חסדא מבאר את תירוצו, **אָמַר לֵיהּ** רב חסדא לרבה, **מִדְּאוֹרַיְיתָא צוֹרְכֵי שַׁבָּת נַעֲשִׂין בְּיוֹם טוֹב**, כיון ששניהם נקראים שבת[יג] והם קדושה אחת, וכשם שמותר לעשות ביום טוב צורך אוכל נפש של אותו יום[יד], כך מותר לעשות צרכי שבת שלאחריה ביום טוב, **וְרַבָּנָן הוּא דְּגָזְרוּ בֵּיהּ** - ורבנן הם שגזרו שלא לבשל מיום טוב לשבת בלא עירוב תבשילין, **גְּזֵירָה שֶׁמָּא יֹאמְרוּ** - יטעו לומר, **אוֹפִין** [-מותר לאפות] **מִיּוֹם טוֹב אַף לַחוֹל** כשם שמותר לצורך השבת שאחריו, ויעברו על איסור תורה, **וְכֵיוָן דְּאַצְרְכוּהַ רַבָּנָן** - וכיון שהצריכו חכמים את המבשל מיום טוב לשבת להניח **עֵירוּבֵי תַּבְשִׁילִין, אִית לֵיהּ הֶיפֵּירָא** - יש לו היכר, שלא התירה התורה ביום טוב אלא צרכי שבת ולא צרכי חול, ולא יבוא לטעות בכך[טו].

על רבי יהושע, ולפי הברייתא הזאת צריך לומר שטעמו של רבי אליעזר הוא משום שסובר טובת הנאה ממון, כמו ההוה אמינא בגמרא כאן. וכן פירש רש"י להלן (מח. ד"ה מהדר)], ונחלקו אם צריך לקרוא עליה שם חלה קודם שיאפה את הככרות, שלרבי אליעזר אינו צריך לקרוא עליה שם קודם שיאפה אותה, ומותר לאפות את כל הככרות ביום טוב אף על פי שלבסוף יפריש אחת מהן לחלה ותיאסר באכילה [שכן היא הדרך להפריש ככר אחת על כולן, ולא לטרוח להפריש חתיכה מכל ככר וככר. עפ"י רש"י להלן (מח. ד"ה מחלוקת) ותוספות (כאן ד"ה הואיל - הכא במאי)], ונמצא שאפה אותה ביום טוב שלא לצורך אוכל נפש, 'הואיל ובידו שלא להפריש לחלה ככר אחת על כולן אלא מעט מכל ככר וככר', שאז כל ככר וככר שמכניס לתנור ראויה לאכילה. ורבי יהושע סבר שאין אומרים 'הואיל', ולכן אסור לאפות את הככרות, שהרי לבסוף יפריש ככר אחת על כולן, ונמצא שאותה ככר נאפתה שלא לצורך אכילה, אלא יפריש חלה לפני האפייה ויניחנה, ובמוצאי יום טוב ישרפנה.

טו. **רש"י** (ד"ה לוקה) מפרש שלוקה משום 'לא תעשה כל מלאכה' (שמות כ י). והרש"ש (נרש"י שם) העיר שפסוק זה לא נאמר לגבי יום טוב אלא לגבי שבת, וכתב שאולי צריך לומר 'לא תעשה מלאכה' (דברים טז ח), וראה גם חתם סופר (ד"ה ר"ח) מה שכתב בזה. וכל זה כשכבר אכל סעודתו כמו שנתבאר, אבל אם עדיין לא אכל סעודתו, אף אם כוונתו לאכול את מה שאופה למחר אינו לוקה, שאפשר שלבסוף יאכל אותו ביום טוב. מאירי (ד"ה האופה) רבינו דוד (ד"ה לא) ומהר"ם חלאווה (ד"ה אמר). וראה במאירי בשם רוב המפרשים ובמהר"ם חלאווה שאפילו אם אמר בפירוש שאופה לצורך מחר אינו לוקה. אמנם המאירי עצמו כתב שאם אמר כן בפירוש מסתבר שלוקה.

טז. **כלומר** מהתורה אין בכך איסור, אבל מדרבנן אסור. חידושי הר"ן (ד"ה לדידך) ובעל המאור (ד"ה אימר). והעושה כן מכים אותו מכת מרדות מדבריהם. שולחן ערוך הרב (סי' תקג ס"ג). והראש יוסף (הו"ד בשער המלך יום טוב פ"ג ה"ט) כתב בדעת הגאונים שגם מדרבנן מותר. אמנם החמד משה (סי' תקכו סק"ח, הו"ד בניחומי הלכה שם ד"ה ועי") כתב בדעת הרמב"ם שגם לרבה אסור מן התורה, אלא שלדעתו אינו לוקה, וכן כתב המקראי קודש (הו"ד בשער המלך שם). וראה עוד בחמד משה שמסתפק אם לדעת הרמב"ם רבה עצמו סובר שאסור רק מדרבנן, כמו שנראה ממה שהקשה לרב חסדא שאם היה בזה איסור תורה לא היה מועיל עירוב תבשילין, והרמב"ם פסק כרבה רק במה שאמר שאינו לוקה, או שגם רבה עצמו הודה לרב חסדא שאסור מן התורה [אלא שלדעתו אינו לוקה], ורק בקושיא היה סבור שאסור רק מדרבנן.

יז. **אמנם** אם לבסוף באו אורחים אינו לוקה, שנתברר עכשיו שהיתה האפייה לצורך, והדבר תלוי ועומד עד שיעבור היום ויתברר אם באו לו אורחים. מאירי (ד"ה האופה). וראה שם עוד שרב חסדא סובר כדעת רבי יוחנן (להלן סג:) שהתראת ספק שמה התראה, שאם התראת ספק אינה התראה אי אפשר שילקה, שהרי בשעה שמתרים בו שעושה מלאכה האסורה ביום טוב עדיין יתכן שיבואו אורחים ויתברר שלא עשה מלאכה אסורה. וראה קובץ שיעורים (חות קנג) מה שכתב על דברי המאירי.

יח. **רבה** סובר שכיון שאפשר שיזדמנו לו אורחים אין כאן אלא ספק איסור, ולא הזהירה התורה על הספיקות. מאירי (ד"ה ומ"מ). ובקובץ שיעורים (חות קנג) כתב, שלולי דברי המאירי (ד"ה האופה, הו"ד בהערה נעיל) הסובר שלרב חסדא הדבר תלוי ועומד אם יבואו לו אורחים, היה נראה לומר שטעמו של רבה הוא, שכיון שאילו אפה מתחלה על הספק שמא יצטרך לאורחים, ודאי מותר לדברי הכל, ואפילו אם אחר כך לא באו אורחים אין בזה איסור, כמו המבשל לצורך אכילת עצמו ולבסוף לא אכל, נמצא שגם כשכבר אכל את סעודתו [שכבר אינו ראוי לעצמו] אין החסרון רק במחשבתו, שלא עשה לצורך אורחים אלא לצורך חול, אך בגוף המעשה אין איסור, ולכן סובר רבה שאינו לוקה. ורב חסדא סובר שעל ידי המחשבה שעושה לצורך מחר נשתנה המעשה מהיתר לאיסור, ולא הותרה המלאכה אלא אם חשב לעשות לצורך יום טוב, אבל כשחשב לעשותה שלא לצורך יום טוב המלאכה עצמה אסורה [אמנם מדעת המאירי שרב חסדא מודה שאם באו אורחים אינו לוקה, מוכח שאין המחשבה הופכת את המעשה לאיסור גמור, שאם כן לא היתה ביאת האורחים לבסוף מתירה אותו, שהרי מכל מקום לא חשב שעושה את המלאכה למענם].

ואף לדעתו אינו פטור אלא באופה בשעה שיש שהות עדיין לאורחים שיבואו ויאכלו, אבל האופה סמוך לשקיעת החמה, שאפילו אם יבואו אורחים לא תהיה שהות בידם לאכול מבעוד יום, לוקה, שאין כאן הואיל. תוספות (ד"ה רבה). וכתבו עוד, שאין להקשות שאם כן יהיו כל מלאכות שבת מותרות משום הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה, ונמצא שנתבטל כל איסור עשיית מלאכה בשבת, כיון שאין זה שכיח כלל. והעיר החתם סופר (ד"ה אמרינן) שלפי סברת התוספות אם באמת יש לו חולה שיש בו סכנה בתוך ביתו, פטור על כל מלאכות שבת אף אם עשאם לבריא, הואיל וראוי לחולה [והיינו במלאכות ששכיח שחולה שיש בו סכנה נצרך להם. על פי חתם סופר (שו"ת חו"מ סי' עט)], שהרי מצוי הוא בתוך ביתו, וראה שם מה שתמה על זה. וראה עוד באמרי בינה (חו"מ דיני יום טוב סי' ג) שמסתפק במי שעשה מלאכה האסורה בשבת ואחר כך נזדמן לו חולה שיש בו סכנה שהוצרך לאותה מלאכה, אם נתבטל איסור המלאכה למפרע. אמנם המהר"ם חלאווה (ד"ה רבה) כתב בטעם הדבר שאין להתיר כל מלאכות שבת משום הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה, שדווקא ביום טוב שהמלאכה עצמה בהיתר, שמותר לעשות צרכי אוכל נפש, אלא שבערב נתברר שנעשתה המלאכה באיסור כיון שלא היה צריך לה לאותו יום, על כן אינו לוקה, אבל בשבת אסור לעשות מלאכה, אלא שיכול להתחדש היתר במקום חולה שיש בו סכנה, וכל שבשעת עשיית האיסור עדיין לא נתחדש ההיתר, אין להתירו מדין הואיל.

וכתב המהרש"ל (ביצה ג: גמוס' ד"ה והיכא) בדעת התוספות (שם), שלא אמר רבה דין הואיל אלא בזמנם שהיו רגילים אורחים לבוא ביום טוב, אבל בזמננו שאין אורחים רגילים לבוא אין אומרים הואיל לענין זה. אמנם המהר"ם שי"ף (גמוס' שם) דחו דבריו.

יט. **ולכן** אין בזה איסור מן התורה. ואמנם עדיין יש איסור מדרבנן [כמובא בהערה לעיל], אך התירו רבנן להכין מיום טוב לשבת על ידי עירובי תבשילין [כדלהלן]. חידושי הר"ן (ד"ה לדידך).

כ. **אסור** לבשל או לאפות ביום טוב שלא לצורך אכילה בו ביום, ואפילו לצורך אכילה בשבת. אולם, כאשר יום טוב חל ביום שישי, מותר לבשל ולאפות ביום זה לצורך השבת אם עושים 'עירובי תבשילין' [והיינו שמייחד תבשיל מערב יום טוב עבור שבת, ונמצא שכשמבשל ביום טוב לצורך השבת, אין זו תחילת המלאכה אלא רק השלמת מה שהתחיל כבר מערב יום טוב, ולא אסרו באופן זה]. משנה (ביצה טו:) ושלחן ערוך (חו"מ סי' תקכו ס"ח).

כא. **שכן** מצאנו לגבי יום טוב שנזכר בתורה בלשון 'שבת' (רמב"ם ויקרא כג יח, שם כג טו, ונרש"י שם).

כב. **שנאמר** (שמות יב טז) 'אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם'. רש"י (ד"ה מדאורייתא).

כג. **בטעם** תקנת עירוב תבשילין נחלקו אמוראים (ביצה טו:), רבא אמר שטעם התקנה הוא 'כדי שיברור מנה יפה לשבת ומנה יפה ליום טוב', כלומר, אף שמתחילים בהכנות לשבת מערב יום טוב, לא ישכחו את השבת מחמת טירדת יום טוב ויכינו מנה יפה גם לשבת. ורב אשי אמר שהטעם הוא 'כדי שיאמרו אין אופין מיום טוב לשבת, קל וחומר מיום טוב לחול', כלומר, כדי שהאנשים ילמדו קל וחומר, אם אין אופים ומבשלים מיום טוב לשבת ללא עירוב תבשילין, קל וחומר שאסור לאפות ולבשל כלל

לא זה הוא חמץ שמוזהרין עליו בבל יראה ובבל ימצא אלא מפרישתה ומניחתה עד הערב ואם החמיצה החמיצה: גמ' [ט] לימא בטובת הנאה קמיפלגי דר' אליעזר סבר טובת הנאה ממון ור' יהושע סבר טובת הנאה אינה ממון לא דכולי עלמא סברי טובת הנאה אינה ממון והכא בהואיל קמיפלגי [א] דר' אליעזר סבר אמרינן הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא ור' יהושע סבר לא אמרינן הואיל. [ב] איתמר האופה מיום טוב לחול רב חסדא אמר לוקה רבה אמר [א] אינו לוקה [ג] רב חסדא אמר לוקה לא אמרינן הואיל ומיקלעי [ד] ליה אורחים חזי ליה רבה אמר אינו לוקה [ה] אמרינן הואיל אמר ליה רבה לרב חסדא לדידך דאמרת לא אמרינן הואיל היאך אופין מיום טוב לשבת א"ל משום עירובי תבשילין ומשום עירובי תבשילין שרינן איסורא דאורייתא אמר ליה [ב] מדאורייתא צורכי שבת נעשין ביו"ט ורבנן הוא דגזרו ביה גזירה שמא יאמרו אופין מי"ט אף לחול וכיון דאצרכוה רבנן עירובי תבשילין אית ליה היכירא. איתיביה [ג] בהמה המסוכנת לא ישחוט אלא כדי שיכול לאכול הימנה כזית צלי מבעוד יום יכול לאכול אע"ג דלא בעי למיכל בשלמא לדידי דאמרי [ג] הואיל הואיל ואי בעי למיכל מצי אכיל משום הכי ישחוט אלא לדידך דאמרת לא אמרינן הואיל אמאי ישחוט אמר ליה משום הפסד ממונו ומשום הפסד ממונו שרינן איסורא דאורייתא אמר ליה אין משום הפסד ממונו גמר בלבו לאכול כזית ואי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה. איתיביה לחם הפנים נאכל

הואיל ואי בעי מיתשיל עלה. הקשה בקונטרס ז"ל יקרא לה שם ומ"ש מחפה מטעם הואיל ומי בעי מיתשיל עלה (ג) ומו"י כיון שיכול לעשות בלא הואיל אין לנו לעשות ע"י הואיל ומ"מ ז"ל מחמי שרי ר' אליעזר לחפות משום הואיל לכל חדא וחדא מזיח ליה כדלקמן [ו] בלא הואיל יכול לעשות ע"י הטלה לגונן ומו"י דהכי עדיף טפי מהטלה לגונן דמיכח למיחש שלא תזהר יפה ויבא לידי חימוץ ועוד י"ל הואיל ומי בעי מיתשיל עלה לא שכיח לא חמר להתיר כדמוכח לקמן [ו] גבי לחם הפנים ושמי הלחם דאין מפייתן דומה יו"ט לע"ג דמיכח למימר הואיל ומי בעי פריק ליה שאין התנור מקדשם שהם היה מקדשם ז"ל יפשלו בלילה כיון דמופין מותן קודם יו"ט וכן מוכח בתוספתא (דף עב:) דמ"ד אין מפייתן דומה י"ט קשבר דאין התנור מקדשן ורשב"ם פירש כי ני"ל [ח] שדעת רש"י כיון שהשל מערפן ושופו ליטול אחת על כולן נמצא שטרח בדבר שאין רואי לאכילה אלא מטעם הואיל שרי דאי בעי לא מפרים מדת לחלה אלא בנע פורתא מכל מדת ומדת [ז] וכל מדת ומדת מזיח ליה וכיון דכי נמי לא תקרא לה שם עד שתאפה לא שרי אלא על ידי הואיל ומש יקרא לה שם קודם שתאפה הוו תרי הואיל ותרי הואיל לא אמרינן [י] וקשה לרשב"ם לפירושו כיון דאם יבוע מכל מדת ומדת יהא מותר בלא הואיל היאך שרו רבנן למיעבד ע"י הואיל כיון דאפשר בלא הואיל ותירץ שרו הטריחו מכמים לבוע מכל אחת ואחת ור"י מקשה דהא כי נמי בוע מכל מדת ומדת אסור לאפות כדמוכח בפ"ב דבילה (דף כא.) דאמר עיסה של נכרי ושל ישראל אסור לאפות בי"ט כיון דאפשר למיפלגה בלישה ורשב"ם [ט] לחלק דדוקא בעיסת נכרי אסרו מדרבנן אבל גבי חלה לא אסרו משום תיקון חלה ומין גרמה לריב"ח [י] מה שמצוע מתוך פ"ה [יא] דאע"פ שהיה בהן כדי חיוב חלה מתחלה בעינן לירוף שלו להפריש אחת על כולן וכן משמע בפסק שלו לקמן [יב] דלא בעינן לירוף שלו לר' אליעזר משום דאפשר בלא הואיל ומי בעי מיתשיל עלה חשבינן [ליה] כשלו ועוד דאמר לעיל (דף ה:) אבל אתה רואה שלו שהם של גבוה והם של גבוה נמי חשיב כשלו הואיל ומי בעי מיתשיל עליה ותי' ר"י דשאני התם דכתיב בהו [יג] לה' [יב] אע"ג דמי בעי מיתשיל עלה חשבינן הכתוב של גבוה ועוד תי' ר"י היכא דאתא הקדש ליד הגזבר לא אמרי' הואיל ומי בעי מיתשיל עלה והואיל ומי בעי פריק נמי לא אמרינן דאם כן היה קונה אותו לאחר שנפדה ממך של נכרי כשלו הואיל ומי בעי קני ליה ועוד תירץ כיון שנתחמץ שוס אדם לא יפדנו ול"ע דהנהו הואיל דכל שעה (ג"ז שם) הואיל ולא קרא לה שם: **רבה** אמר אינו לוקה. ומ"ת דאמר דהמנגיע (שבת נה.) המכבד (ה) והרודה חלות דבש שגג בשבת חייב ביום טוב קופג את המרבצים דברי רבי אליעזר וחכמים אומרים אין כאן אלא שבות ואמאי לוקה לר' אליעזר ליתא הואיל ומיקלעי ליה אורחים ואפי' רבנן לא פטרי אלא משום דלא מצי לאחלופי מחמיר ויש לומר כגון שהדשים הדבש והיו לאכול ואפי' אי מיקלעי ליה אורחים לא חזי להו אי נמי ברודה סמוך לשקיעת החמה שאפילו יבואו אורחים אין שהות ביום לאוכלו ודהאי שיעורא מ"ש שהקשה ריב"ח דאמרינן ליה לרבה דאית ליה הכנה גריס מסכת בילה (דף ג:[ט]) ובגרסת (עירובין לח:) דאמר אין יום טוב מכין לשבת אי אמרת הואיל היכא מצכחת להו דאין יום טוב מכין לשבת והשתא מצכחת להו סמוך לשקיעת החמה כדפריסית ואם תאמר אי אמרינן הואיל מ"ל בטלת כל מלאכת שבת הואיל ורלוי למולה שים בו סכנה וי"ל כיון דלא שכיח כלל לא אמרינן הואיל:

הואיל אי בעי מיתשיל עלה. תימה לרשב"ם אמאי אמר בפרק כל שעה (לעיל דף לח.) דמצת מעשר שני אין יוצא בה בפסח לר"מ דסבר מעשר שני ממון גבוה הוא ולא חשיב מי בעי מיתשיל עלה מחשבינן הא הואיל מי בעי מיתשיל עלה [ליה] כשלו ועוד דאמר לעיל (דף ה:) אבל אתה רואה שלו שהם של גבוה והם של גבוה נמי חשיב כשלו הואיל מי בעי מיתשיל עליה ותי' ר"י דשאני התם דכתיב בהו [יג] לה' [יב] אע"ג דמי בעי מיתשיל עלה חשבינן הכתוב של גבוה ועוד תי' ר"י היכא דאתא הקדש ליד הגזבר לא אמרי' הואיל ומי בעי מיתשיל עלה והואיל מי בעי פריק נמי לא אמרינן דאם כן היה קונה אותו לאחר שנפדה ממך של נכרי כשלו הואיל מי בעי קני ליה ועוד תירץ כיון שנתחמץ שוס אדם לא יפדנו ול"ע דהנהו הואיל דכל שעה (ג"ז שם) הואיל ולא קרא לה שם: **רבה** אמר אינו לוקה. ומ"ת דאמר דהמנגיע (שבת נה.) המכבד (ה) והרודה חלות דבש שגג בשבת חייב ביום טוב קופג את המרבצים דברי רבי אליעזר וחכמים אומרים אין כאן אלא שבות ואמאי לוקה לר' אליעזר ליתא הואיל ומיקלעי ליה אורחים ואפי' רבנן לא פטרי אלא משום דלא מצי לאחלופי מחמיר ויש לומר כגון שהדשים הדבש והיו לאכול ואפי' אי מיקלעי ליה אורחים לא חזי להו אי נמי ברודה סמוך לשקיעת החמה שאפילו יבואו אורחים אין שהות ביום לאוכלו ודהאי שיעורא מ"ש שהקשה ריב"ח דאמרינן ליה לרבה דאית ליה הכנה גריס מסכת בילה (דף ג:[ט]) ובגרסת (עירובין לח:) דאמר אין יום טוב מכין לשבת אי אמרת הואיל היכא מצכחת להו דאין יום טוב מכין לשבת והשתא מצכחת להו סמוך לשקיעת החמה כדפריסית ואם תאמר אי אמרינן הואיל מ"ל בטלת כל מלאכת שבת הואיל ורלוי למולה שים בו סכנה וי"ל כיון דלא שכיח כלל לא אמרינן הואיל:

ל א מיי' פ"ו מהלכות י"ט הלכה טו סמג לאוין עה טוש"ע או"ח סי' תקג סעיף ג:

לא ב מיי' פ"ו מהלכות י"ט הלכה ג:

לב ג מיי' פ"א שם הלכה יג סמג שם טוש"ע או"ח סי' תנח סעיף ו:

ח) קידושין נח. נדרים פד: נב: מגילה יח: חולין קלא., ג) ביצה כח. לקמן סב., ג) עיין תוס' ביצה יב. ד"ה ה"ג, ד) עיין תוס' סד. ד"ה להעלות, ה) ביצה כה. [ע"ש מצא גרסה דהכא גרייתא היא דמייתי], ו) מח. וכפרש"י שם ד"ה אהדר, ז) לעיל ה:, ח) לקמן מח:, ט) ביצה דף טו: ע"ש, י) דף מח., כ) מז., ל) וכ"כ רש"י לקמן מח. ד"ה אבל, מ) כמו לעיל דף לח., נ) לעיל במתני' ד"ה עד שתאפה, ס) מח: ד"ה אמר, ע) [דף מח:], פ) ושם.

ביום טוב כו'. נימא בטובת הנא' קא מיפלגי פי' אותה הנאה שיש לו לישראל לתת חלתו לאיזה כהן שירצה אע"פ שעיקר חלה חייב ליתנה לכהן אבל יש לו לבחור כהן לתתה לו שיחזיק לו טובת אותה הנאה ממון הוא ור' אליעזר אומר דממונו הוא וחייב עליה בבל יראה ובל ימצא ור' יהושע אומר אינו ממונו דאי מקדש בה אשה אינה מקודשת לפיכך אינו חייב עלי' כלל. ודחי' לא כ"ע טובת הנאה אינה ממון ובהואיל פליגי. ר' אליעזר סבר הואיל אי בעי מתשיל עליה ומפריש עליה כלומר הולך אצל חכם ואומר טעיתי וקריתי עליה שם חלה ומתירה לו החכם ויוצאת לחולין ונמצאת ממונו לפיכך עכשיו חייב עליה. ור' יהושע סבר לא אמרי' הואיל השתא מיהא לא איתשיל עלה מי יימר דמיתשיל עלה: איתמר האופה מיום טוב לחול רב חסדא אמר לוקה דהא לא חזי ליה האידנא. רבה אומר אינו לוקה הואיל ואי מקלעי ליה אורחים חזי ליה השתא נמי לא לקי. אמר ליה רבה לרב חסדא בשלמא לדידי דאית לי הואיל לפיכך אופין מיום טוב לשבת כיון דלא אפשר שרינן ליה אלא לדידך דלית לך הואיל איך אופין מיום טוב לשבת. אמר ליה משום עירובי תבשילין. אמר ליה משום עירובי תבשילין שרינן איסורא דאורייתא שלוקין עליה. אמר ליה מדאורייתא יום טוב מכין לשבת. ורבנן הוא דגזרו כדי שיאמרו מיום טוב לשבת אסור קל וחומר מיום טוב לחול וכיון דמנח עירובי תבשילין אית ליה הכירא. ומותבי' עליה דרבה הא דתנן בהמה מסוכנת לא ישחוט וכו'. ומשני משום הפסד ממונו גמר בלבו לאכול דאמר נשחט

ט] בהרבה כת"י הואיל ואי מיקלעי ליה [וכ"ה ברש"י וברי"ח וברי"ף]: י] צ"ל דאמרינן ובדפו"י דאמר': יא] מכאן ואילך אין זה בס"א עד סוף הדיבור (חכמת מנוח, ובדק"ס כתב דאינו יודע מי הכניסו בד' בסיליאה ובתוס' אמרו זאת משמיה דהר"י, ועי' הגהות הב"ח אות ג): יב] אולי יש למחוק "כל" והכונה לדברים טז, ועיין לקמן מח ע"א הגהת הגרי"פ (רש"ש): יג] ס"א צ"ל (חכמת מנוח. לשון הרשב"א בתוספותיו ונראה לפרש): יד] [קדש, עיין קידושין נג ע"א] (גליון) ועיין בהגהות מהר"ב רנשבורג, ולכאורה לפי מסקנת הגמ' שם צ"ל דכתיב בהו לה' הוא (באה"מ):

(ט) רש"י ד"ה לא דכ"ע וכו' דאכל מדת ומדת כו' לתיש ליה לר' אליעזר: (ג) ד"ה משום הפסד ממונו דיודע: (ג) תוס' ד"ה הואיל וכו' ומי בעי מיתשיל עלה ותירץ כיון שיכול כל"ל ותיבת ומו"י נמחק: (ד) בא"ד נמצ' חלה כו' עיסתו קנין קנין נגעו זה בזה פטורין מן החלה: (ה) ד"ה רבה וכו' המכבד והמרבץ והרודה:

אן בגמ' דר"א סבר אמרינן הואיל ואי בעי מיתשיל עלה ממוניה הוא. כ"כ ומ"ג דר"ת כ"כ ס"ל דטעות הקדם הקדם ומין נשתלין עליו עיין מ"ש בזה הרמ"ע מפאנו סי' ס"ב ול"ע בלשון רש"י כאן בד"ה לא דכ"ע וכו' שאין מירוצו דהרמ"ע מפקיע לדבריו ועיין בתי' בשמעתנו בד"ה ר"ת וכו' עי' תוס' מדשיס סוף הסדר מועד: ב] בתוס' ד"ה הואיל תימה לרשב"א וכו' ותירץ ר"י דשאני הנהו דכתיב בהו לה'. כ"כ ר"ל דכתיב בהו קודש לה' נמוף פ' בתקמי אבל חלה דאמר הש"ס הכא הואיל ומי בעי מיתשיל עלה שאני ל"כ בה קודש כדמשני הש"ס בקדושין דף כ"ג ע"א יעוש"ה ודוק. אמרי שיש רבות שכתבתי זה ילא לתורה פ' מעין החכמה להגאון מוהרש"ה ורלימי לו שם דף פ"ז ע"א בד"ה ומתורתו של הרמב"ן וכו' יעוש אחר בזה על המוש' והגלעד"ד כתבתי והוש אמת נכון יותר:

דכולי עלמא סברי טובת הנאה אינה ממון. לאו דוקא דהא אסיקנן במס' קדושין טובת הנא' ממון אלא דחויי קמדחי ליה דאי מהא לא אירא דלעולם אימא לך טובת הנאה אינה ממון ובהואיל קא מיפלגי.

[מהר"ם חלאווה]

האופה מיום טוב לחול רב חסדא אמר לוקה. מיירי נמי כדאמר בפי' דלצורך חול הוא אופה דאי לא הוה ליה התראת ספק דשמא יאכלהו בו ביום. ועד כאן לא פליגי אלא במלקות אבל איסורא מיהא איכא לכולי עלמא. [מהר"ם חלאווה] **לא אמרינן הואיל ומיקלעי ליה אורחים חזי ליה.** ואף על פי שהתראת ספק היא שמא יכנסו לו אורחים הרי מ"מ התראת ספק שמה התראה וכשנתברר שלא באו לו אורחים ונעשית מלאכתו שלא לצורך יום טוב לוקה. [מאירי] ואתה צריך לפרשה בזמן שמקדשין על פי הראיה שאין היום טוב ספק חול או שמא אף בזמן הזה שאין השני אלא מנהג ואופה בראשון לשני לו או לשלישי שהוא חול גמור ואחר שסעד שאין בו כונה לאכילת היום שאם כוון לאכילת היום אף על פי שמרבה ביתר מכדי צרכו לצורך מחר לדברי הכל אינו לוקה. [מאירי] **לדידך דאמרת לא אמרינן הואיל היאך אופין מיום טוב לשבת.** דבשלמא לדידי דאמינא אמרינן הואיל, משום הואיל פקע ליה איסורא דאורייתא ונהי דאכתי פש ליה איסורא דרבנן דהא רבה לא קאמר אלא דאינו לוקה, ההוא איסורא דרבנן שרינן ליה משום עירובי תבשילין, אבל לדידך דלית לך הואיל ואיכא איסורא דאורייתא היכי שרינן ליה משום עירובי תבשילין. [חדושי הר"ן] **בהמה המסוכנת לא ישחוט אלא כדי שיכול לאכול הימנה כזית צלי מבעוד יום.** הא בבהמה בריאה אסור שאין טעם הואיל נאמר אלא בדיעבד ושלא ללקות ואם גמר בלבו לאכילת כזית אף בבריאה מותר אף לכתחילה אף על פי שלא אכל הואיל ובשעת שחיטה מיהא דעתו לאכול או להאכיל. [מאירי]

הגמרא מביאה קושיא על דעת רב חסדא:
אֵיתִיבֵיהּ הקשה רבה לרב חסדא, שנינו במשנה (פיסקא כה.)[כד], **בְּהֵמָה הַמְסוּכֶּנֶת** - החולה ונוטה למות, ורוצה לשוחטה ביום טוב קודם שתמות ותתנבל שלא יפסיד את בשרה, ואינו צריך לאכלה ביום טוב, שכבר אכל סעודתו, **לֹא יִשְׁחוֹט** אותה ביום טוב **אֶלָּא** אם נותר זמן **כְּדֵי שֶׁיָּכוֹל** להפשיט ולחתוך ולצלות **וְלֶאֱכוֹל הֵימֶנָּה** לכל הפחות **כַּזַּיִת צָלִי**[כה] **מִבְּעוֹד יוֹם.** ומשמע שדי בכך **שֶׁיָּכוֹל לֶאֱכוֹל** ממנה מבעוד יום, **אַף עַל גַּב דְּלָא בָּעֵי לְמֵיכַל** - שאינו רוצה לאכול [כיון שכבר אכל]. **וּבְשֶׁלָּמָא לְדִידִי דְּאָמְרִי 'הוֹאִיל' -** המשנה מובנת לדעתי שאומרים 'הואיל', **שֶׁהוֹאִיל וְאִי בָּעֵי לְמֵיכַל מָצֵי אָכֵיל** - שכיון שאם ירצה לאכול מן הבהמה יוכל לאכול, **מִשּׁוּם הָכִי יִשְׁחוֹט** אף על פי שאינו רוצה לאכול[כו], **אֶלָּא לְדִידָךְ דְּאָמְרַתְּ לֹא אָמְרִינַן הוֹאִיל -** לשיטתך רב חסדא שאתה אומר שאין אומרים 'הואיל', **אַמַּאי יִשְׁחוֹט** - מדוע התירו לו לשחוט, והרי היא שחיטה שלא לצורך יום טוב.

מתרצת הגמרא, **אָמַר לֵיהּ** רב חסדא לרבה, לכך **הֻתְּירוּ** לו לשחוט בהמה מסוכנת ביום טוב, **מִשּׁוּם הֶפְסֵד מָמוֹנוֹ.**

מקשה רבה על תירוץ רב חסדא, **וְכִי מִשּׁוּם הֶפְסֵד מָמוֹנוֹ שָׁרִינַן** [-מתירים] **אִיסּוּרָא דְּאוֹרַיְיתָא.**

רב חסדא מבאר את תירוצו, **אָמַר לֵיהּ** רב חסדא לרבה, **אִין** - אכן ההיתר משום הפסד ממונו, שהלא בעל הבהמה יודע שאינו רשאי לשחוט בהמה שלא לצורך אכילה ביום טוב, ולכן אף שכבר אכל, **מִשּׁוּם הֶפְסֵד מָמוֹנוֹ גָּמַר בְּלִבּוֹ** להכריח עצמו ולעבור על דעתו **וְלֶאֱכוֹל** מן הבהמה המסוכנת **כַּזַּיִת** בשר, והוא כמי שצריך לכזית בשר לאכלו ביום טוב[כז]. וכיון **שֶׁאִי אֶפְשָׁר לֶאֱכוֹל כַּזַּיִת בָּשָׂר** מבהמה **בְּלֹא שְׁחִיטָה** של כולה, מותר לשחטה ביום טוב.

רבה מקשה על דברי רב חסדא לעיל, שמדאורייתא מותר לעשות מלאכה ביום טוב לצורך אכילה בשבת:
אֵיתִיבֵיהּ - הקשה רבה לרב חסדא, שנינו במשנה (מנחות ק:), **לֶחֶם הַפָּנִים** שנערך על השולחן בשבת ונאכל לשבת הבאה[כח],

---

מיום טוב לחול, ועל ידי כך לא יעברו על איסור בישול מיום טוב לחול. וכתב הבעל המאור (ד"ה מימר) שמבואר בדברי רב חסדא שסובר כרב אשי, שטעם עירוב תבשילין משום היכר. וכתב הצל"ח (ד"ה מימר) שלכך מתחילה השיב רב חסדא לרבה שהטעם שמותר לאפות הוא משום עירוב תבשילין, ולא אמר לו שהטעם הוא משום שצרכי שבת נעשים ביום טוב, כיון שלפי דעתו של רב חסדא טעם עירוב תבשילין משום היכר, ולכן מותר לבשל אפילו סמוך לשקיעת החמה שאי אפשר שיהיה התבשיל ראוי לאורחים, שהרי מן התורה מותר לבשל, וכיון שעשה היכר על ידי העירוב התירו חכמים לבשל. וראה בביאור הלכה (סי' תקמ ד"ה ועי') בביאור דברי בעל המאור והרמב"ן.

כד. וראה במסורת הש"ס שכתב שנראה שהיא ברייתא.

כה. צלי הוא הקל שבבישולים [שהוא פחות מהשיעור הנצרך לבישול בקדירה]. רש"י (ד"ה כזית). וגם אינו טעון שהייה למליחה [שבשר צלי אינו טעון מליחה, כמבואר בתוספות (חולין יד. ד"ה ונסנין)]. מאירי (פיסקא כה. ד"ה אמר המתירי). וראה אפיקי ים (מ"ג סי' יד ד"ה ומכנר) וחלקת יואב (מ"מ מו"מ סי' כד ד"ה מגן המעיין) מדוע צריך שיהיה ראוי לאכול כזית ולא די בפחות מזה.

כו. אף שאין אומרים 'הואיל' לכתחילה [ראה בהערה לעיל על דברי הגמרא 'ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא' בשם רש"י (ד"ה לא דכולי)], כאן משום הפסד ממונו מתירים אף לכתחילה. רבינו דוד (ד"ה משום) ומהר"ם חלאווה (ד"ה נמלמד).

כז. אבל כאן לגבי אפייה שאופה לצורך חול ואינו מתכוון לאכול ממנו ביום טוב, אין להתיר איסור דאורייתא לאפות ביום טוב. רש"י (ד"ה משום).

כח. בכל ערב שבת [ופעמים קודם לכן וכדלהלן] היו אופים שתים עשרה חלות [ונקראות 'לחם הפנים' על שם צורתן, ראה מנחות (נד:)], ומניחים אותן בשבת על שולחן הזהב שבהיכל שבמקדש, והיו החלות מונחות שם כל ימי השבוע, עד שבת הבאה, שאז היו מוסרות [ומניחים חדשות במקומן], ונאכלות לכהנים.

אלו עוברין פרק שלישי פסחים

פעמים שהוא נֶאֱכָל לְתִשְׁעָה - ביום התשיעי לאפייתו, ופעמים לַעֲשָׂרָה - ביום העשירי, ופעמים לְאַחַד עָשָׂר - ביום האחד עשר, לֹא פָּחוֹת וְלֹא יוֹתֵר - ואינו נאכל קודם יום התשיעי ולא אחר יום האחד עשר. ומפרשת המשנה, כֵּיצַד, כִּדְרִכּוֹ - במקרה הרגיל, נאכל לְתִשְׁעָה, שכן הוא נֶאֱפָה בְּעֶרֶב שַׁבָּת, ומסדרים אותו על השולחן למחרת ביום השבת, ומסלקים אותו מהשולחן ונֶאֱכָל לכהנים בַּשַּׁבָּת הבאה, שהיא לְתִשְׁעָה ימים מאפייתו. ואם חָל יוֹם טוֹב לִהְיוֹת בְּעֶרֶב שַׁבָּת, שאסור לאפות בו דבר שאינו לצורך היום טוב, מקדימים לאפותו בערב יום טוב שהוא יום חמישי בשבוע, ונֶאֱכָל לַשַּׁבָּת שבשבוע הבא, שהיא לַעֲשָׂרָה ימים מאפייתו. ואם חלו שְׁנֵי יָמִים טוֹבִים שֶׁל רֹאשׁ הַשָּׁנָה[א] בימים חמישי ושישי, מקדימים לאפותו בערב ראש השנה שהוא יום רביעי[ב], ונֶאֱכָל לַשַּׁבָּת שבשבוע הבא[ג], שהיא לְאַחַד עָשָׂר ימים מאפייתו. ולכך מקדימים לאפותו מערב שבת וערב יום טוב, לְפִי שֶׁלחם הפנים אֵינוֹ דּוֹחֶה באפייתו, לֹא אֶת הַשַּׁבָּת וְלֹא אֶת הַיּוֹם טוֹב[ד].

מסיים רבה את הקושיא, והרי לחם הפנים לצורך שבת הוא, שהוא נאכל בשבת, וְאִי אָמְרַת שמן התורה צוֹרְכֵי שַׁבָּת נַעֲשִׂין בְּיוֹם טוֹב ורק חכמים אסרום, קשה אַמַּאי - מדוע אפיית לחם הפנים לֹא דָּחֵי יוֹם טוֹב, והרי מקובל בידינו שבמקדש לא אסרו דברים משום שבות[ה].

מתרצת הגמרא, אָמַר לֵיהּ רב חסדא לרבה, באמת האיסור לעשות צורכי שבת ביום טוב אינו אלא מדרבנן, ומה שלא התירו חכמים לאפות לחם הפנים ביום טוב שחל להיות בערב שבת אף שלא גזרו שבות במקדש, הוא משום שִׁשְּׁבוּת קְרוֹבָה - דבר שאסור מגזירת חכמים והוצרכו לעבור עליו לצורך אותו היום[ו] הֻתִּירוּ חכמים במקדש, אבל שְׁבוּת רְחוֹקָה - דבר איסור הנצרך לשבת השניה[ז] לֹא הֻתִּירוּ חכמים אף במקדש.

מקשה הגמרא על רב חסדא, וְלַרַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל [הובאה דעתו בהמשך המשנה במנחות (סח:)] דְּאָמַר מְשׁוּם [-משמו של] רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן הַפְּגָן[ח], שכאשר חל יום טוב בערב שבת לחם הפנים דּוֹחֶה באפייתו אֶת יוֹם טוֹב, שיש בו צורך אוכל נפש, ואף שאינו נאכל ביום טוב אלא בשבת, שגם השבת נחשבת יום טוב[ט]. ואף על פי שגזרו חכמים שלא לאפות ביום טוב לצורך השבת, מכל מקום במקדש לא גזרו אף על פי שהיא שבות רחוקה [שאותו לחם אינו נאכל אלא

א. **כידוע** חלק מהחדשים הם של כ"ט יום וחלק של ל' יום, ובימינו נקבע הדבר לפי חשבון הלוח שנקבע בימי הלל בנו של רבי יהודה נשיאה [להרחבת הענין ראה ספר המצוות להרמב"ם (עשה קנג) ובהשגות הרמב"ן שם], אמנם בזמן שהיו מקדשים את החודש על פי הראייה, אם באו עדים ביום ל' לחודש ואמרו ראינו לבנה בחידושה, היו בית דין מקדשים את החודש ועושים אותו היום לראש חודש, ונמצא החודש הקודם חודש חסר של כ"ט יום, ואם לא באו עדים באותו יום, עושים את החודש מלא, כלומר של ל' יום, ויום ל"א שלמחרת נעשה ראש חודש. ובחודש אלול כשמגיע ליל יום ל' נוהגים בו קודש כביום טוב, שמא יבואו עדים באותו יום ויעידו שראו את הלבנה ויתברר שהוא ראש חודש תשרי שהוא ראש השנה. ואם אכן באו עדים באותו יום קודם המנחה [היינו לפני תשע שעות ומחצה שהוא זמן מנחה קטנה. עפ"י פירוש הלכות קידוש החודש להרמב"ם (פ"ג ה"ה)], בית דין מקדשים את החודש, ונעשה אותו יום ראש השנה, ונודע שיפה נהגו בו קדושה, ולמחר הוא יום חול גמור. אך אם לא באו עדים באותו יום קודם המנחה נדחה ראש השנה ליום המחרת [כיון שאחר המנחה אין מקבלים את העדים. משנה (ר"ה ז:), וראה שם ובגמרא בטעם הדבר], ואף על פי שנתברר שאין אותו היום ראש השנה, תיקנו חכמים שינהגו בו דיני יום טוב עד לסיומו, כדי שלא יזלזלו בו לשנה הבאה ויאמרו שאינו קדוש, כשם שבשנה הקודמת נהגו בו קדושה בחנם ומן המנחה ולמעלה חזרנו ונהגנו בו חול. ובאופן זה נמצא שנהגו יום טוב של ראש השנה שני ימים, ועל זה כוונה המשנה באמרה 'שני ימים טובים של ראש השנה'.

המשנה נוקטת דווקא שני ימים של ראש השנה ולא 'שני ימים טובים' סתם [שבכללם גם שלושת הרגלים שנוהג בהם יום טוב שני של גלויות], כיון שבזמן המקדש לא היו עושים [בירושלים] שני ימים טובים אלא בראש השנה בלבד, ובאופן הנ"ל. רש"י (ד"ה שני, ר"ה שם ה: ד"ה נוהגים), ותוספות (ד"ה נאכל). [משמע לכאורה מרש"י שלאחר חורבן בית המקדש שייכים שני ימים טובים גלויות אפילו בארץ ישראל, שהרי דברי המשנה אמורים בירושלים, ולכאורה תמוה שהרי בארץ ישראל אין נוהגים שני ימים טובים של גלויות גם לאחר החורבן, וראה בביאורי רש"י מה שנתבאר בזה].

ב. **וכפי** שנתבאר בהערה לעיל, המדובר הוא כשלא באו עדי קידוש החודש קודם המנחה של יום חמישי. אכן אם באו עדים ביום חמישי קודם המנחה, שאז אותו יום הוא ראש השנה ולמחר הוא יום חול גמור, יכולים לאפות ביום שישי לחמי פנים אחרים, ולפדות ולהוציא לחולין את הלחם שנאפה ביום רביעי. תוספות (ד"ה נאכל). והטעם שהיו אופים לחם אחר הוא משום שיש מצוה שיהיה הלחם חם. תוספות (מנחות ק: ד"ה שני) ותוספות הרא"ש (ד"ה נאכל) [ואף שהיה הלחם נשאר חם בדרך נס [ראה חגיגה (כו:)] יש לומר שמכל מקום אין לסמוך על הנס. חתם סופר (לעיל מו: ד"ה הומיל ומ"), וכן מבואר בירושלמי (שקלים פ"ו ה"ג) שלא היו סומכים בזה על הנס]. ובתשב"ץ (מ"ג סי' רפד) כתב שהוא משום שאין זה דרך כבוד של מעלה שיסדרו לחם שנאפה ברביעי כשאפשר לאפות אותו בערב שבת. וראה עוד במהרש"א (נמוק' ד"ה נאכל) מה שכתב בענין זה. אולם ראה יד דוד (מנחות ק: נמוק' שם) שכתב בדעת רש"י שם, שלא היו אופים לחם אחר כדי שלא לפסול את הלחם שאפו מערב יום טוב [ולפי זה יש לומר שמה שנקטה המשנה 'שני ימים טובים של ראש השנה', אין זה דווקא כשאכן היו שני ימים ראש השנה, אלא הכוונה שחל ל' אלול ביום חמישי, שממילא יש לחשוש שמא יהיו שני ימים ראש השנה ולא יוכלו לאפות את לחם הפנים עד שבת]. וכן מבואר במאירי (ד"ה מפייתן).

ג. **וקשה**, הרי באופן זה שבאו העדים אחר המנחה והיה ראש השנה ביום חמישי ושישי, נמצא שלחם הפנים נאכל ביום שנים עשר לאפייתו, שיום חמישי הוא א' בתשרי, ומסדרים אותו בשבת שחלה בג' תשרי, ונמצא שמועד סילוקו בשבת שלאחריה חל בעשרה בתשרי, שהוא יום צום הכפורים, והיו אוכלים אותו במוצאי שבת שהוא יום שנים עשר לאפייתו. ומיישב רש"י (ד"ה שני), שהשבת שלאחריה אינה יום כיפור שאסור באכילה, שכן כפי שנתבאר בהערה לעיל רק מדרבנן נהגו ביום חמישי יום טוב, אבל ראש השנה מן התורה הוא ביום שישי, ואם כן יום כיפור הוא ביום ראשון. ועוד מיישב רש"י, שגם אילו יום כיפור היה בשבת [כגון שבאו העדים ביום ל"א ואמרו שראו את הירח ביום ל', שבאופן זה מקודש החודש מאתמול למנין המועדות, ואף על פי כן צריכים לנהוג קודש גם ביום ל"א, וממילא לא יכלו לאפות את החלות שוב ביום השני, אף שאינו ראש השנה. צל"ח (ברכ"י שם)], אפשר לאכול את לחם הפנים במוצאי שבת, כדין קדשי קדשים הנאכלים ליום וללילה שאחריו, ונחשב שאכלו ביום השבת שהוא יום אחד עשר לאפייתו, שבקדשים הלילה הולך אחר היום.

ד. **וראה** בפלתי (סי' קמ סק"ז ד"ה ונמלוזי) מדוע לא היו אופים אותו בתנור עם עוד לחמים של חולין [שמותר לאפות לחם שאינו לצורך יום טוב יחד עם לחמים הנצרכים ליום טוב, כמבואר בביצה (יח.)].

ה. **רש"י** (ד"ה שמא). באיסורים דרבנן בשבת יש שלשה אופנים. יש שאסרו חכמים את הדבר משום שדומה לאחד מהל"ט מלאכות, ויש שאסרו משום שמא על ידי כך יבא לעשות מלאכה, ויש שאסרו משום טרחה יתירה ועובדין דחול. וכולם נכללים בשם 'שבות'. תפארת ישראל (כלכלת שבת, תוס' ו). ולא גזרו חכמים על השבות במקדש, שכהנים זריזים הם [ויודעים להיזהר שלא יבואו לידי איסור תורה]. רבנו יהונתן (על הרי"ף, ערובין קג. ד"ה נועלין) ריב"ש (סי' קסג) וכסף משנה (בית הבחירה פ"ו מי"ב). ואף לזרים אין שבות במקדש (רמב"ם ר"ה כט: ורמ"י שם ד"ה גזירה). מאירי (להלן סה: ד"ה אבל) [ואף שהטעם הוא שכהנים זריזים הם, צריך לומר שבמקדש מצויים כהנים שמלמדים אותם להיזהר, ראה רש"י (לעיל ט. ד"ה נמקום)]. וכתב המהרש"א (שבת מג. נמוק' ד"ה אפי') בדעת התוספות (שם), שדווקא באיסורי שבת אמרו אין שבות במקדש, אבל שאר איסורים דרבנן אף במקדש אסורים. אמנם במרדכי (שבועות פ"ג סי' תשנ) ובריב"ש (סי' קסג) מבואר שאין חילוק בדבר.

רבה הקשה מברייתא זו לרב חסדא הסובר שמן התורה מותר לעשות צרכי שבת ביום טוב, אבל לרבה עצמו לא קשה, שכן לדעתו האיסור לעשות צרכי שבת ביום טוב הוא מן התורה, ולא התירו חכמים לאפות מיום טוב לשבת על ידי עירוב תבשילין אלא מטעם 'הואיל' [שאם יזדמנו לו אורחים יהיה ראוי עבורם ביום טוב עצמו], ולכן בלחם הפנים שלא שייך 'הואיל', שהרי אין אוכלים אותו ביום [ואין האופם יכול להימלך בדעתו ולאוכלם בתורת חולין, שהרי כבר קדושים הם. וראה קרן אורה (מנחות ק: נמוק' ד"ה שני) מדוע לא היו אופים את הלחם ביום טוב בתורת חול ואחר כך מקדישים אותו], אי אפשר לאפותו ביום טוב. חידושי רבינו דוד (ד"ה ומי - הרמב"ן).

ו. **רש"י** (ד"ה שבות קרובה). ומשמע מדבריו שלצורך שבת הסמוכה נחשב שבות רחוקה, ראה בזה בהערה להלן.

ז. **רש"י** (ד"ה שבות רחוקה). ומשמע מדבריו ששבות רחוקה היינו לצורך שבת השניה, אבל לצורך השבת הסמוכה נקרא שבות קרובה. וצריך ביאור שזה סותר למה שמשמע מדבריו לעיל (ד"ה שבות קרובה) שלצורך שבת הסמוכה נחשב שבות רחוקה. גליוני קהלות יעקב (ברכ"י שם). והבנין דוד (ברכ"י שם) הקשה על דברי רש"י כאן, שהרי עיקר מצות לחם הפנים היא הנחת הלחם על השולחן בשבת הסמוכה, ולא אכילתו בשבת השניה, ואף שמה שמותר לאפות את הלחם ביום טוב הוא משום שתהיה נאכלת לכהנים בשבת השניה [שרק אכילת הכהנים נחשבת לצורך אוכל נפש ולא הנחת הלחם על השולחן], מכל מקום כיון שמן התורה מותר לאפותם, ואין אסור אלא משום שבות, ממילא מותר במקדש, ויהא מותר לאפותם כדי להניחם על השולחן בשבת הסמוכה, ואין זה נחשב לשבות רחוקה [שלענין שיחשב שבות קרובה די במה שיש לכך צורך בשבת הסמוכה, אף שאינו צורך אוכל נפש]. וכתב שלולי דברי רש"י נראה לומר שגם לצורך מחר נחשב שבות רחוקה, והתירו שבות רק לצורך אותו יום. וראה בתוספות רבינו פרץ (ד"ה לחם) ובתוספות הרא"ש (ד"ה ולרבן ג"ג), שמבואר בדבריהם שלצורך שבת הסמוכה נחשב שבות קרובה.

ח. **רבי** שמעון היה בנו של רבי חנינא סגן הכהנים. מאירי (פתיחה למסכת מנחות), ספר יוחסין (מאמר רשמון לוח הש"ן).

ט. **רש"י** (ד"ה ואינו).

נאכל לתשעה. ליום תשיעי לחפייתו: **נאפה בערב שבת.** זו, מסדרין אותן למחר, ולשבת הבאה מסלקים אותן, הרי הוא נאכל לשבת הבאה ליום תשיעי לחפייתו: חל י"ט בערב שבת. ולא היו יכולין לחפות דבר שלא לצורך י"ט, וחפתוהו מערב י"ט שהוא חמישי בשבת, נאכל לשבת שניה דהיינו בעשרה: **שני ימים של ר"ה.** חלו בחמישי ושני, כגון שבאו עדים מן המנחה ולמעלה דתנן (ר"ה דף ל:) נוהגים אותו היום קודם ולמחר קודם, נאפה בריבוי בשבת, ונאכל בשבת שניה לאחד עשר. והוא שבת לאו יום הוא, לכשהיו באים עדים לאחר המנחה היו עושין אלול מעובר ומונין מיום שני, כלומרינן שלא היו מקבלין את העדים לקדש בו ביום אלא למ"כ באים קודם המנחה, [ס] ולמ"ג הוי יום הוא מכיל ליה לאורתא, דהוי נאכל ליום ולילה, ובקדשים לילה הולכת אחר היום[ס]. ושני ימים טובים של ר"ה דוקא נקט, דבזמן אחס הפנים לא היו שני ימים טובים של גליות: **שאינו דוחה.** בחפייתו: אחס הפנים לרבי שבת הוא, שמפלקין ואוכלין אותו בשבת, ואי מדאורייתא נעשין בי"ט בגדולין ומדרבנן הוא דאסור, הא בשבת קיימא לן[ט] אלא גזרו על השבות, ואחתי אינו דוחה: [ב] לעולם לרבי שבת בי"ט אין בהן אלא שבות, ודקא קאמינא לך הכא ליאחרי דאין שבות במקדש: שבות במקדש של י"ט עלמו או של אותה שבת עלמה שאריכה לנו ביום, במקדש התירו: שבות דחוקה. לדחות שבות י"ט זה בשביל שבת שניה, לא התירו במקדש: **ואינו דוחה את יום צום הכפורים.** בחפייתו, לחיסורא דאורייתא הוא, אלא יותר מיום טוב ראשון אחד בלבד, דאי מדרבנן הוא, ולא הותר בו אוכל נפש, אבל יו"ט הותר בו אוכל נפש, והתי אוכל נפש הוא, ואע"ג דלאורך י"ט הרי הוא כאוכל נפש לכל דבר, הלכך בעלמא איסור הוא, ובמקדש לא גזור, ואע"ג דרחוקה היא: **שתי הלחם.** הבאין בעצרת: לשלשה. לפי שחפוסו מערב שבת: **ביום טוב מיבעיא.** לי נמי לא חזו השתא הא חזו לבו ביום, ומי גרעי מצרכי שבת של מחר לאכל המי יומא לא חזי ליה להא סעד כבר, אלא לאו שמע מינה אין מותר בי"ט מן התורה אלא דבר הרשוי לו אותה שעה, וגרסי שבת טעמייהו משום הואיל לחורחים, ונהני ליכא למימר הואיל משום דהויא שעתא לא חזי עד שישחטו כבשים עליהן ויזרוק דמן[י], וכיון דהוה אפשר למיעבד מאתמול לא דמי ליה לי"ט מידי אלא חזי ליה: **רבן שמעון בו'.** לא גרסי' ניה ואינו דומה יום לוס, דמה ענין יום לוס אצל לעצרת[ג]: **כאבא שאול.** במס' ניה (דף כ:): **לכם ולא לגברים.** אבל לגבוה שרי: **ביד רב אחא.** הטעימו משובה זו לאומרה לרבה משמו: **החורש בשור וחמור.** משום לא תעבוד בשור עובר על השור שהוא קדשי מזבח משום לא תעבוד בבכור שורך[כ], ולא הקדשים בבכור, ועל החמור שהוא קדשי בדק הבית משום לאו דהזיד בשעילה, לחמרן בפ' כל שעה (לעיל נ.) הזיד בשעילי בחזהר', וגמר חטאת מתרומה, הרי שלשה לאוין חלוקין,[ד] ולא חשיב חלא לאוין חלוקין:

ושביעית חייב משום מעילה ובחנם לחק לבשור גופיה מיחייב משום מעילה חס הוא עולה או חטאת וקשה לר"י דבפרק בחרת לחכות (דף כב.) לחר מידי לחיחא בשלמים לא קחני ופריך והרי הקדש ומשני בבכור ופריך והרי נזיר והשתא מחמור הוה ליה לחקשויי לפ"ה כיון לחייבי בחמור הקדש וע"ק לפי' ליחשוב נמי כלאי זרעים ולוקמא כגון שזרע הרבה מינין בכרם דכי האי גוונא פריך בחכלת מכות (דף כח:) לחשוב כמה לאו[ס] ורחה לר"י דלא חשיב חלא חד הכי לאו דלקי עלייהו חחריחה כל שהוא חבל חלאו דמעילה לא לקי עד שיחרוש בשוה פרוטה[ם] וכלאי הכרם מפרש ר"י דחשיב תרי לאו משום כלאי זרעים ומשום כלאי הכרם וכן משמע כפי' מדלא קחני כלאים בכרם והא דחמר רבי יהשיה[ס] חינו חייב עד שיזרע חטה ושעורה וחרגן בחפולת יד לאו משום דליח ליה כלאי זרעים אלא חינו חייב משום כלאי הכרם קחמר וכן משמע בירושלמי[ם] דקחמר על דעתיה דר' יהשיה כתיב שדך לא תזרע כלאיים[ו] לאיזה דבר נאמר לא תזרע כרמך כלאים פי' כיון דבלא חרגן מיחייב משום שדך ומשני שאם התרו בו משום שדך לוקה ומשום כרמך לוקה[ז] וכן משמע בפ' אותו ואת בנו (חולין פב:) דקאמר הזורע כלאים כלאים לוקה ופריך כלאים כלאים למה לי ומסיק מילחא אגב חורחיה קחשמע לן דאיכא תרי גווני כלאים לאפוקי מדרבי יהשיה דאמר עד שיזרע חטה וכו' וקא משמע לן דכי זרע חטין וחרגן ושעורה וחרגן נמי חייב ומדלא נקט חטה ושעורה אלא חטה וחרגן משמע דרבי יהשיה מודה בחטה ושעורה לוקה משום כלאי זרעים והא דאמרינן בפרק בחרת לבכורות (דף יד.) דתירוש ויצהר אין תורמין מזה על זה מדכתיב כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן[ח] תן חלב לזה וחלב לזה משכחן תירוש ויצהר תירוש ודגן דגן ודגן מנין אמרת קל וחומר וכו' ולרבי יהשיה מייתי לה הכי מה תירוש ויצהר שאינם כלאים זה עם זה חפילו

נאכל לאחד עשר יום. כגון שבאו עדים מן המנחה ולמעלה ביום חמישי דנוהגין אותו היום קודם ולמחר קודם כי היכי דלא לזלזלו ביה לשנה הבאה כשיבאו העדים קודם המנחה כדמוכח בריש בילה (דף ה:) ובחרת עיקר ומיניה מנינן יום"כ ויהא יום"כ ביום ו' וחז נאכל לי"ח אבל אם באו עדים קודם המנחה ח"כ למחר ביום ו' חול גמור הוא ויכולין לאפות אחר מחר ביום ו' ולאם הרואין יפלה לאין המנור מקדאם כיון דקאמר לאינו דומה לע"ש דשבת ויו"ט כדפריתי לעיל[מ]:

ואי אמרת צורבי שבת נעשים בי"ט. תימה לר"י מאי פריך והא רב חסדא לא פליג עליה דרבה אלא שמחיר לגבל בי"ט לשבת כמו שמומר לגבל לגבו ביום דקדושה אחת היא כדפ"ה[נ] אבל בכה"ג דמייתי אפי' לגבו ביום אסורה כדקאמר אפילו גבי הלחם ובהא לא אחמר רב חסדא אלא אחר שנעשו בי"ט יותר מדבה ונראה לר"י דה"פ לעיל נראי בי"ט שבת נעשים בי"ט לאו משום דקדושה אחת היא אלא משום שבת אם[ס] לא יעשנה בי"ט שוב לא יעשנה אחיב כמו אוכל נפש בי"ט והשתא פריך שפיר בגמרא ל"ש אלא לדידי אלא אריא בי"ט לשמחת י"ט אלא בכה"ג שיהא עיקרו משום שמחת י"ט והכא ליכא שמחת י"ט וגבי שבי הלחם נמי אין עיקרו לשמחת י"ט אלא עיקרו משום זבח אלא לדידך דאמרת צורבי שבת נעשים בי"ט וכל דבר שהוא מצוה ונריך לעשות בי"ט אין לו זמן אחר הכא אמאי לא אמי י"ט וכן נראה לקמן גבי שבי הלחם ורש"י פי' גבי שבי הלחם לגרסה ח"ם אלא שייכא הואיל משום דהיה אפשר לא חזו עד לאחר י"ט ואי אמרת צורבי שבת נעשים בי"ט אמאי לא אמי י"ט א"ל[ג] שבות קרובה התירו שבות רחוקה לא התירו ולרשב"ג דאמר משום רבי שמעון בן הסגן דוחה את י"ט ואינו דוחה את יום צום מאי איכא למימר סבר שבות קרובה התירו שבות רחוקה לא התירו ומר סבר שבות רחוקה נמי התירו. מתיב רב מרי[ז] שתי הלחם אינן נאכלות לא פחות משנים ולא יותר על שלשה כיצד נאפות ערב יום טוב נאכלות ליום טוב לשנים חל י"ט להיות אחר השבת נאכלות לי"ט לשלשה[ב] לפי שאינה דוחה לא את השבת ולא את הי"ט ואי אמרת צורבי שבת נעשין בי"ט השתא דשבת בי"ט שרי דיום טוב ביום טוב מיבעיא שאני התם דאמר קרא לכם[ס] לכם ולא לגבוה ולרשב"ג דאמר משום ר"ש בן הסגן דוחה את יום טוב מאי איכא למימר סבר לה כאבא שאול דאמר[י] לכם לכם ולא לנכרים. שלח ליה רב חסדא לרבה ביד רב אחא בר רב הונא מי אמרינן הואיל והא תנן[ט] יש חורש תלם אחד וחייבין עליה משום שמונה לאוין החורש בשור וחמור והן מוקדשים וכלאים בכרם

ושביעית אין גבוה להדיוט וכי נאכל שלא יהא עכשיו רחוי מע"פ שיהא רחוי לבו ביום יהא אסור הלא כשאופה העיקה לאורחים אינה רחויה עד שתאפה ושלמי מגיגה שמותר לשוחטן[ם] מע"פ שאסורים עד שיזרוק דמן ושחט בהמתו נמי בשעת שחיטה אינה רחויה אלא כיון שמותר אחר זמן לבו ביום לאו אסרון הוא וא"כ תיקשי נמי לרבה ומיהו י"ל לפ"ה דשתי הלחם אין להם שום אסרון בגופו[ו]:

ולר"ש ב"ג דאמר דוחה י"ט. בשלמא לדידי לחמינא דשבירה ליה לת"ק לצורבי שבת אין נעשים בי"ט אינא למימר דבהא פליגי ולא אירי אלא בדאורייתא וקשה לך מת"ק אי נמי אומר רשב"ג לאינא למימר לפליגי דמר סבר אמרי' הואיל ויכול לפדותו ומר סבר לא אמרי' הואיל אלא שבית כדפרי' לעיל[ע] אלא לדידך דאמרת דת"ק משום שבות דחוקה בהא ליפלוג עליה רשב"ג:

לכם ולא לגבוה. פי' אף ולא לגבוה ודרשינן נמי ולא לנכרי כדמוכח בגיטה (דף כ:) דמאן דסבר נדרים ונדבות אין קריבין בי"ט דרים נמי לכם ולא לנכרי גבי אמרו לכם ולא לגבוה:

ומוקדשין. פ"ה דבמוקדשין אינא אחרי בשור עובר משום לא תעבוד בבכור שורך וחמור שהוא קדשי בדק הבית חס הוא עולה או חטאת וקשה לר"י דבפרק בחרת למכות (דף כג.) אמר מידי לחיחא בשלמים לא קחני ופריך והרי הקדש ומשני בבכור ופריך והרי נזיר והשתא מחמור הוה ליה לחקשויי לפ"ה כיון לחייבי בחמור הקדש וע"ק לפי' ליחשוב נמי כלאי זרעים ולוקמא כגון שזרע הרבה מינין בכרם דכי האי גוונא פריך בחכלת מכות (דף כח:) לחשוב כמה לאו[ס] ורחה לר"י דלא חשיב חלא חד הכי לאו דלקי עלייהו חחריחה כל שהוא חבל חלאו דמעילה לא לקי עד שיחרוש בשוה פרוטה[ם] וכלאי הכרם מפרש ר"י דחשיב תרי לאו משום כלאי זרעים ומשום כלאי הכרם וכן משמע כפי' מדלא קחני כלאים בכרם והא דחמר רבי יהשיה[ס] חינו חייב עד שיזרע חטה ושעורה וחרגן בחפולת יד לאו משום דליח ליה כלאי זרעים אלא חינו חייב משום כלאי הכרם קחמר וכן משמע בירושלמי[ם] דקחמר על דעתיה דר' יהשיה כתיב שדך לא תזרע כלאיים[ו] לאיזה דבר נאמר לא תזרע כרמך כלאים פי' כיון דבלא חרגן מיחייב משום שדך ומשני שאם התרו בו משום שדך לוקה ומשום כרמך לוקה[ז] וכן משמע בפ' אותו ואת בנו (חולין פב:) דקאמר הזורע כלאים כלאים לוקה ופריך כלאים כלאים למה לי ומסיק מילחא אגב חורחיה קחשמע לן דאיכא תרי גווני כלאים לאפוקי מדרבי יהשיה דאמר עד שיזרע חטה וכו' וקא משמע לן דכי זרע חטין וחרגן ושעורה וחרגן נמי חייב ומדלא נקט חטה ושעורה אלא חטה וחרגן משמע דרבי יהשיה מודה בחטה ושעורה לוקה משום כלאי זרעים והא דאמרינן בפרק בחרת לבכורות (דף יד.) דתירוש ויצהר אין תורמין מזה על זה מדכתיב כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן[ח] תן חלב לזה וחלב לזה משכחן תירוש ויצהר תירוש ודגן דגן ודגן מנין אמרת קל וחומר וכו' ולרבי יהשיה מייתי לה הכי מה תירוש ויצהר שאינם כלאים זה עם זה חפילו

מוכח בפ' מעילה ובכמה דוכתי. **ובלאים בכרם.** דמכסי בהדי דמזיל ומחפה וחייב משום זורע [מכות כא:].

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) מנחות דף ק: ערכין ח:, ג) [שבת דף קיד:], ג) [מנחות ק:], ד) ג"ז שם ערכין ח:, ה) [ניל כ:], ו) [שם ע"ב כא. כח: מגילה ז:], ז) מכות כא:, ח) חולין דף פג., ט) לקמן סה., י) מנחות מז., כ) דברים כב י, ל) שם טו יט, מ) מו: ר"ה הואיל (הא'), נ) לעיל דף מו: ד"ה מדאורייתא, ס) ביצה דף יט., ע) דף מו: ד"ה הואיל, פ) מעילה יח., צ) ברכות דף כב., ק) כלאים ריש פ"ח, ל) ויקרא יט יט, ש) עיי' תוס' קידושין לט. ד"ה לא, ת) במדבר יח יב.

ליקוטי רש"י

נאכל לתשעה. לשבת שניה. **נאכל לעשרה.** שנאפה בחמישי בשבת (מנחות ק:). **שני ימים טובים של ר"ה.** להיות חמישי בשבת ושני בשבת שנאפה לחם הפנים בריבוי בשבת ונסדר בשבת ונאכל בשבת שניה שהוא אחד עשר לחפייתו [ערכין ח:]. ואי קשיא י"ג ניתנו להם יום נאכלות עד מוצ"ש לחומו שבת הוי יום הכפורים, הא לא קשיא דלעניין תכילת קדשים לילה הולך אחר היום שעבר, כדאמר בחומו ואת בנו (חולין דף פג.) הלכך מיתקרי י"ג [מנחות ק:]. **שבות קרובה.** כלומר דחיוב שבות התירו לגורך דבר קרוב ולא לגורך דבר לרוק [שבת קיד:]. **ואינו דוחה את יום צום.** של יוה"כ בערב שבת אין לחם הפנים נאפה בו [מנחות ק:]. **שתי הלחם אינן נאכלות לא פחות משנים.** ליום שני לחפייתן. **ולא יותר על שלשה.** ליום שלש לחפייתן נאכלין ואו לא כילד חל יום טוב של עלרת להיות אחד בשבת ואחד בערב שבת אין חפייתן נאפות בערב יו"ט ואכלות בי"ט שהוא שני לחפייתן [ערכין ח:]. **יש חורש תלם אחד.** יש עובר בלא תחרוש בשור ובחמור ובלקטים עליו לאחו בלבד, ואהא לא קא עסיק שיהא חורש בכמה שוורים וכמה חמורים והרי בלקטים אסורין הרבה עם אחו בלבד קאמר ואלאו דכלאים קאי ללקוט עליו כל אסורין שהוא יכול. **והן מוקדשים.** בגמ' חוקי ליה בבכור, ובכור שור ופטר חמור קאמר וקעבר בהן משום לא תעבוד בבכור שורך ואליבא דר' יהודה דאמר בפ"ק דבכורות (דף ט:) פטר חמור בהמה דבכלל לא תעבוד הוא, ואע"ג דבקרא כתיב בכור שורך ליהוי דריש ליה בכור שורך למעוטי שותפות ולא למעוטי פטר חמור, אי נמי מתני' כמאן דממעט פטר חמור מהכא, ושור וחמור דקתני במתני' לאו דוקא דשור ושה קאמר, והאי דקתני חמור משום ליפוק דקרא דגבי כלאים כתיב שור וחמור וה"ה לכל שני מינין, ומשום הבאה דמיתהני מהקדש והוה ליה הזיד במעילה לא נקי דבכור לאו בר מעילה הוא דהא ממון כהן הוא דאין מעילה בבכור אלא בהנאה מן המיוחדים אחר זריקת דמים דהנהו לגבוה ניהנו והוא הדין לכל קדשים קלים, ובקדשי קדשים יש בהן מעילה לפני זריקת דמים דלגבוה ניהנו, אבל משמרק הדם זכו בהו כהנים משולחן גבוה והוה ליה ממון כהן ואין בו מעילה, וכן מוכח בר"ה (דף כח.) ניהנו והוא הדין לכל קדשים שלמים לא יקטו לא יקלו, כשופר של שלמים לא יקטו ואם תקטו לא יקלו, מאי טעמא עולה דבא מעילה היא כיון דמעל בה נפקא לחולין שלמים דלאו בני מעילה ניהנו לא נפקי לחולין, והכא נמי

עין משפט נר מצוה

לד א מיי' פ"ה מהל' תמידין ומוספין הלכה י סמג עשין קנ:

לד ב מיי' פ"ה שם הל' ח סמג עשין נח:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה ומוקדשין. ונראה לר"י. עיין בטורי מנן ר"ה דף ד ע"ב ד"ה לדקוס:

רבינו חננאל

ונאכל קודם שתמות נבלה ואי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה וכי קא שחיט לאכילה קא שחיט. **ואקשי'** אהא דאמרי' מדאורייתא יום טוב מכין לשבת איני והתנן במנחות פי"א לחם הפנים נאכל לתשעה לעשרה לאחד עשר לא פחות ולא יותר כו' וקתני סיפא לפי שאינה דוחה לא את השבת ולא את יום טוב. **ושני' שבות קרובה התירו שבות רחוקה לא התירו** כלומר יום טוב מכין לשבת שהוא אחריו. אבל בלחם הפנים אינו מותר באכילה אלא לשבת הבאה שהיא שבת רחוקה לא התירה תורה. **ולרשב"ג** דאמר משום ר' שמעון בן הסגן לחם הפנים דוחה יום טוב **ואינו דוחה את יום צום** כלומר אם חל יום הכפורים ערב שבת אינו דוחה אפיית לחם הפנים יום צום כמו שדוחה יום טוב. קסבר אפי' שבת רחוקה התירו. **ומותיב רב מרי** משתי הלחם. ואי אמרת יום טוב מכין לשבת יום טוב ליום טוב אמאי אינו מכין דתנן בשתי הלחם לפי שאינן דוחות לא שבת ולא יו"ט. **ומשני'** שאני קדשים דאמר קרא יעשה לכם לכם ולא לגבוה ור"ש בן הסגן [סובר] לכם מותר ק"ו לגבוה ופשוטה היא: **שלח רב חסדא** לרבה (בר) [ביד] רב אחא בר הונא ומי אמרינן הואיל והתנן בפרק ואלו הן הלוקין יש חורש תלם אחד וחייב עליו שמונה לאוין. ואלו הן החורש בשור וחמור [והן השור והחמור] מוקדשין חייב בשור אחת ובחמור אחר' כל אחת בפני עצמו.

הגהות וציונים

ס] "וא"נ הוי יום צום וכו' לילה הולכת אחר היום" כ"ז ליתא בדפו"י והוסיפוהו בד' בסיליאה ואולי מפי' רש"י במנחות ק ע"ב (ד"ס): ג] יש להוסיף **א"ל** והוא ד"ה (נמוקי שזבנ"י ובאה"מ): ג] עיין תוס' מנחות ק ע"ב ד"ה ואינו (וכ"ה בתוס' הרשב"א ותר"פ כאן) דגרסי' דוחה את יו"ט **ואינו דוחה יום צום**: ד] מכאן עד סוף הדבור ליתא בדפו"י: ה] צ"ל **ואם** (באה"מ, וכ"ה בתוס' שאנץ): ו] צ"ל **בגופן** (באה"מ, ובתוס' שאנץ חסרון תקון בגופם):

אוצר החכמה
אהח19/06/2018

לשבת שבשבוע הבא]. וְאולם כאשר חל יום הכפורים בערב שבת, **אֵינוֹ** דּוֹחֶה באפייתו **אֶת יוֹם צוֹם** הכפורים, שביום הכפורים אסור מן התורה לעשות מלאכה לצורך אוכל נפש [ומקדימים לאפותו ביום חמישי], **מַאי אִיכָּא לְמֵימַר** - איך נבאר זאת, הרי מכך שהתיר לאפות לחם הפנים ביום טוב לצורך אכילתו בשבת שבשבוע הבא מוכח שהתירו גם שבות רחוקה'.

מתרצת הגמרא, רב חסדא סובר, **בְּהָא פְּלִיגִי** - בדבר זה עצמו נחלקו תנא קמא ורבי שמעון בן הסגן, **מַר** [-תנא קמא] **סָבַר, שְׁבוּת קְרוֹבָה הִתִּירוּ במקדש וּשְׁבוּת רְחוֹקָה לֹא הִתִּירוּ, וּמַר** [-רבי שמעון בן הסגן] **סָבַר, שְׁבוּת רְחוֹקָה נַמִּי** [-גם כן] **הִתִּירוּ במקדש.**

★

רב מרי מקשה קושיא נוספת על דברי רב חסדא לעיל, שמן התורה מותר לעשות מלאכה ביום טוב לצורך אכילה בשבת:

מֵתִיב רַב מָרִי - הקשה רב מרי לרב חסדא, שנינו במשנה (מנחות ק:)[יא], **שְׁתֵּי הַלֶּחֶם** שהיו מביאים בחג השבועות[יב], **אֵינָן נֶאֱכָלוֹת** לכהנים **לֹא פָּחוֹת מִשְּׁנַיִם** - לא לפני היום השני לאפייתן, **וְלֹא יוֹתֵר עַל שְׁלֹשָׁה** ימים לאפייתן. ומפרשת המשנה, **כֵּיצַד**, במקרה הרגיל הן **נֶאֱפוֹת בְּעֶרֶב יוֹם טוֹב** של שבועות, **וְנֶאֱכָלוֹת לְיוֹם טוֹב** של שבועות, שהוא **לִשְׁנַיִם** - היום השני לאפייתן. ואם **חָל יוֹם טוֹב** של שבועות **לִהְיוֹת אַחַר הַשַּׁבָּת** - ביום ראשון, מקדימים לאפותן בערב שבת והן **נֶאֱכָלוֹת לְיוֹם טוֹב**, שהוא **לִשְׁלֹשָׁה** - היום השלישי לאפייתן. ולכך מקדימים לאפותן מערב שבת וערב יום טוב, **לְפִי שֶׁאֵינָהּ דּוֹחָה** אפייתן **לֹא אֶת הַשַּׁבָּת וְלֹא אֶת הַיּוֹם טוֹב.**

מסיים רב מרי את הקושיא, והרי שתי הלחם לצורך יום טוב הן, שהם נאכלים ביום טוב, **וְאִי אָמְרַת** שמן התורה **צוֹרְכֵי שַׁבָּת נַעֲשִׂין בְּיוֹם טוֹב** שלפני השבת, **הַשְׁתָּא** - מעתה יש לתמוה, מדוע אפיית שתי הלחם אינה דוחה את היום טוב וצריך לאפותם מערב יום טוב, **דְּשַׁבָּת בְּיוֹם טוֹב שָׁרֵי דְּיוֹם טוֹב בְּיוֹם טוֹב מִיבַּעְיָא** - אם מותר לעשות צרכי שבת ביום טוב אף על פי שאינו נהנה מהמלאכה אלא בשבת שלמחרת, וכי צריך לומר שמותר לעשות מלאכה שהיא לצורך היום טוב עצמו, אף על פי שאינו נהנה מהמלאכה מיד אלא לאחר זמן [ששתי הלחם מותרים לכהנים רק לאחר שישחטו את כבשי השלמים הבאים עמהם ויזרקו דמם]. ומכך שלא התירו לאפות את שתי הלחם ביום טוב, מוכח שלא התירה התורה לעשות מלאכה לצורך אוכל נפש ביום טוב אלא כשראוי להנות ממנה מיד, ומה שהתירו לעשות צרכי שבת ביום טוב הוא רק משום 'הואיל ואי מיקלעי אורחים' [שהם ראוים לאכול מיד], וטעם זה לא שייך בשתי הלחם, שעכשיו אינם ראויים לאכילה עד שישחטו הכבשים ויזרק דמם, וכיון שאפיית שתי הלחם יכולה להעשות מערב יום טוב, אינה דוחה יום טוב'[יג].

מתרצת הגמרא, **שָׁאנִי הָתָם** - שונה הדבר שם בשתי הלחם, שאסור לעשותם ביום טוב אף על פי שמותר לעשות צרכי שבת ביום טוב אף שאינו נהנה מהמלאכה מיד, משום **דְּאָמַר קְרָא** - שנאמר בפסוק בהיתר עשיית מלאכת אוכל נפש (שמות יב טז) 'אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם', ומשמע שכשהמלאכה היא 'לָכֶם' - לצרכיכם, הותר לעשותה ביום טוב, **וְלֹא** כשהיא **לְצורך גָּבוֹהַּ**, ואפיית שתי הלחם צורך גבוה היא'[יד].

מקשה הגמרא, **וּלְרַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל דְּאָמַר מְשׁוּם** [-משמו של] **רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן הַסְּגָן**, אפיית שתי הלחם **דּוֹחָה אֶת יוֹם טוֹב**[טו], ומותרת בשבועות, **מַאי אִיכָּא לְמֵימַר** - איך נבאר זאת, והרי דורשים 'לכם ולא לגבוה'.

מתרצת הגמרא, רבי שמעון בן הסגן **סָבַר לָהּ כְּאַבָּא שָׁאוּל** (ביצה כ:), **דְּאָמַר**, מהכתוב 'לָכֶם' דורשים 'לָכֶם' - לצורכיכם מותרים אתם לעשות מלאכה ביום טוב, **וְלֹא לְצורך נְכָרִים**, אבל לצורך גבוה מותר[טז].

★

רב חסדא מקשה לרבה הסובר שאומרים 'הואיל':

שָׁלַח לֵיהּ רַב חִסְדָּא לְרַבָּה קושיא **בְּיַד רַב אֲחָא בַּר רַב הוּנָא**[יז], **מִי אָמְרִינַן** - וכי אפשר לומר 'הוֹאִיל', **וְהָא תְּנַן** - והרי שנינו במשנה (מכות כח:), **יֵשׁ** פעמים שאדם **חוֹרֵשׁ תָּלָם אֶחָד** - שורה אחת בשדה, **וְחַיָּיבִין עָלֶיהָ** - על חרישה זו שמונה עונשי מלקות **מִשּׁוּם שְׁמוֹנָה לָאוִין**, וזהו **הַחוֹרֵשׁ בְּשׁוֹר וַחֲמוֹר** יחד, שלוקה משום 'לא תַחֲרֹשׁ בְּשׁוֹר וּבַחֲמֹר יַחְדָּו' (דברים כב י)[יח], **וְהֵן** - השור והחמור **מוּקְדָּשִׁים** לשמים, שעל השור שהוא קדשי מזבח[יט] לוקה משום 'לא תַעֲבֹד בִּבְכֹר

ט. **ואף** שגם לפי ביאורו של רבה מוכרחים לומר שרבי שמעון בן הסגן התיר אפילו שבות רחוקה, מכל מקום לא מסתבר לרבה לומר שתנא קמא יחלוק על רבי שמעון בדבר זה, ויאמר ששבות רחוקה לא התירו. תוספות (ד"ה ולר"ש) על פי שער המלך (עבודת יום הכיפורים פ"ו ה"ד).

וביארו התוספות (שם, בתירוץ הראשון), שבשלמא לרבה הסובר שמן התורה אסור לעשות צרכי שבת ביום טוב לא קשה מברייתא זו, שלדבריו יש לומר שבדבר זה נחלקו תנא קמא ורבי שמעון בן הסגן, שלתנא קמא אסור לעשות צרכי שבת ביום טוב מן התורה, ולכן אף במקדש אסור, ולרבי שמעון בן הסגן מן התורה מותר לעשות צרכי שבת ביום טוב, וחכמים גזרו שלא לעשות כן, ולכן במקדש מותר. ורבה עצמו סובר כתנא קמא. אבל לרב חסדא אין לומר שבזה נחלקו, שאם כן נמצא שסובר כרבי שמעון בן הסגן שהיא דעת יחיד.

יא. **היא** הרישא של המשנה שהביא רבה לעיל להקשות ממנה על רב חסדא. וראה בהערה להלן (על דברי הגמרא ועל לגבוה') בשם הצל"ח מדוע הקדים רבה להקשות מהסיפא ולא הקשה מהרישא.

יב. **בחג** השבועות מביאים קרבן מנחה לה' שתי חלות עשויות מהתבואה החדשה שגדלה באותה שנה, וכל אחת מהן צריכה להיעשות מעשרון סולת. וצריך להביא עמהם שני כבשי שלמים, והכהן מניפם ושוחטם וזורק דמם, ולוקח חזה ושוק מכל אחד ומניפם עם שתי הלחם, ומקטיר את אימורי השלמים, ולאחר מכן מחלקים את הלחמים לכהנים, ואוכלים אותם באותו יום ובלילה שלאחריו עד חצות כדין קדשי קדשים. רמב"ם (תמידין ומוספין פ"ח הלכה ז-ג, יח).

יג. **רש"י** (ד"ה ביום טוב). אבל אם לא היו יכולים לאפותם מערב יום טוב היה מותר לאפותם ביום טוב, כמו שמותר לשחוט קרבנות ביום טוב אף שאינם ראויים לאכילה. וקשה לפירושו, מה בכך שאינם ראויים לאכילה מיד, הרי גם כשאופה את העיסה לאורחים אינה ראויה עד גמר אפייתה, וכן השוחט בהמה ביום טוב גם כן אינה ראויה בשעת שחיטה, ודי בכך שתהא ראויה בו ביום. ותירצו התוספות (ד"ה ואי) ששתי הלחם אין להם שום חסרון בגופם, ומכל מקום אסור לאכלם עד שיזרקו דמן של שני כבשי עצרת, אבל כשאופה או מבשל דבר שאינו ראוי עדיין מצד עצמו, ויהא מותר מיד כשיהיה ראוי לאכילה, כגון השוחט או האופה, זו היא דרך הכנתו, ואינו נחשב כאינו ראוי לענין זה. וראה גם מהר"ם חלאווה (ד"ה ממיד).

יד. **ואף** על פי שהכהנים יאכלו אותם ביום טוב, עיקרם לצורך גבוה, והכהנים זוכים משולחן גבוה, והיינו כדעת האומר (ביצה כ:) שאין מקריבים ביום טוב נדרים ונדבות, אף על פי שנאכלים לכהנים. רבינו דוד (ד"ה ודמיון).

לפי תירוץ זה מיושב גם מה שהקשה רבה על רב חסדא לעיל מהדין של לחם הפנים, שיש לומר לרב חסדא שלכך לא התירו אפיית לחם הפנים ביום טוב כיון שהוא צורך גבוה, ואין צריך לחלק בין שבות קרובה לשבות רחוקה. צל"ח (ד"ה ממיד). וכתב עוד, שלכך הקדימה הגמרא להקשות מדין לחם הפנים הנשנה בסיפא של המשנה, ואחר כך הקשתה מדין שתי הלחם הנשנה ברישא, להגדיל תורה ולהאדירה, שאם היתה מקשה תחילה מהרישא ומתרצת שלא הותרה מלאכת אוכל נפש לצורך גבוה, שוב לא היתה יכולה להקשות מהסיפא. וראה שם עוד מה שכתב בזה.

טו. **במשנה** במנחות (ק:) נשנה הדין של שתי הלחם שנאכל לשנים ולשלשה, ואחר כך נשנה הדין של לחם הפנים שנאכל לתשעה לעשרה ולאחד עשר, ואין אפייתן דוחה לא את השבת ולא את היום טוב, ואחר כך הובאו דברי רבן שמעון בן גמליאל שאמר משום רבי שמעון בן הסגן, שנחלק על שני הדינים וסובר שאפייתן דוחה את יום טוב ואינה דוחה את יום צום. והנה מה שאמר שאינה דוחה את יום צום הכפורים היינו לענין לחם הפנים, אבל לענין שתי הלחם אין צריך לומר כן, שהרי יום הכפורים אינו סמוך לחג השבועות. ולכך כתב רש"י (ד"ה רבן) שבקושיית הגמרא כאן משתי הלחם אין לגרוס 'ואינו דוחה יום צום'. אולם ראה תוספות (מנחות שם ד"ה ומיהו) ותוספות רבינו פרץ (ד"ה ומיהו), שכתבו שבחנם מחקו רש"י ויישבו את הגירסא שלפנינו.

טז. **ותנא** קמא דורש גם 'לכם ולא לגבוה' וגם 'לכם ולא לנכרים', ואסור לעשות מלאכת אוכל נפש בין לצורך גבוה ובין לצורך לנכרים. תוספות (ד"ה לכם).

יז. **רב** חסדא לימד קושיא זו את רב אחא בר רב הונא, כדי שילך לאומרה לרבה משמו. רש"י (ד"ה ביד).

יח. **ומה** שלא אמר התנא שאם חרש בכמה שוורים וכמה חמורים שחייב על כל אחד ואחד, משום שלא בא אלא למנות כל הלאוין האחרים שיכולים להצטרף ללאו של כלאים. ריב"ן (מכות כח: ד"ה יש). אך בתוספות רבינו פרץ (שם ד"ה נמצור) כתב, שאף אם יחרוש במאה שוורים ומאה חמורים אינו חייב אלא אחת.

יט. **שהמקדיש** תמימים לבדק הבית עובר בעשה. גמרא (לעיל מב.).

נאכל לתשעה. ליום תשיעי לחפייתו: **נאפה בערב שבת.** זו, מקדרין חומן למחר, ולשבת הבאה מפלקים חומן, הרי הוא נאכל לשבת הבאה ליום תשיעי לחפייתו: **חל י"ט בערב שבת.** ולא היו יכולין לחפות דבר שלא לצורך י"ט, וחפחומו מערב י"ט שהוא חמישי בשבת, נאכל לשבת שניה דהיינו בעשרה: **שני ימים של ר"ה.** חלו בחמישי ושני, כגון שבשו עדיס מן המנחה ולמעלה למנן (ר"ה דף ל:) נוהגים חומו היום קודם ולמחר קודם, נאפה בראשי בשבת, ונאכל בשבת שניה לאחד עשר. והוא שבת לחו יום לוס הוא, דכשהיו בחים עדיס לאחר המנחה היו עושין חלול מעובר ומונין מיום שני, כדאמרינן שלא היו מקבלין את העדים לקדש בו ביום אלא אחר י"כ בחים קודם המנחה, [ח] ות"ג הוי יום לוס מלי אכיל ליה לאורתא, דהוי נאכל ליום ולילה, ובקדחים לילה הולכת אחר היום[ט]. ושני ימים טובים של ר"ה דוקא נקט, דזמן לחם הפנים לא היו שני ימים טובים של גליות: שאינו דוחה. בחפייתו: לחם הפנים לראי שבת הוא, שמחלקין ואוכלין חומו בשבת, ומי מדאורייתא נעשין בי"ט בגדולין ומדרבנן הוא דאסור, הא בחקדש קיימא לן[י] לא גזרו על השבות, וחחי חינו דוחה: [כ] לעולם לראי שבת בי"ט אין בהן אלא משום שבות, ודקא קשיא לך הכא ליחתרי לאין שבות בחקדש: שבות קרובה. של י"ט עלמו או של אותה שבת עלמה שלריכה לבו ביום, בחקדש החירו: שבות רחוקה. לאחות שבות י"ט זה בשביל שבת שניה, לא החירו בחקדש: **ואינו דוחה את יום צום הכפורים.** בחפייתו, לאיקורא לחורייתא הוא, אלא הואיל ויו"ט הואי אוכל נפש, אבל יו"ט הואי אוכל נפש הוא, ואע"ג דאינו לורך לי"ט הרי לורך לשבת הוא, ובחקדש לא גזור, ואע"ג דרחוקה היא: **שתי הלחם.** הבאין בעלרת: **לשלשה.** לפי שאפשר מערב שבת: **ביום טוב מיבעיא.** אי נמי לא חזו אלא לבו ביום, ומי גרעי מלרכי שבת של אחר דלכל האי יומא לא חזי ליה להא טעד כבר, אלא לאו שמע מינה אין מותר בי"ט מן התורה אלא דבר הראוי לו לאותה שעה, ולרכי שבת טעמייהו משום הואיל לאורחים, ובהני ליכא למימר הואיל משום דההיא שעתא לא חזי עד שיאחטו בשבת עליהן וזרוק דמן[כ], וכיון דהוה אפשר למיעבד מאחמול לא דמי ליה לי"ט מידי אלא חזי ליה: **רבן שמעון בו'.** לא גרסי' בית ואינו דוחה יום טוב, דאמר ענין יום טוב סמוך לעלרת[ג]: **באבא שאול.** בפ' בילה (דף כ:): **לכם ולא לגבריים.** אבל לגבוה שרי: ביד רב אחא. הטעימו תשובה זו לאומרה לרבה משמו: החורש בשור וחמור. משום לא תעבדו בבכור שורך[כ], וכל הקדשים בבכור, ועל החמור שהוא קדשי בדק הבית משום לאו דהזיד בשעילה, דאמרן בפ' כל שעה (שעיל לג.) הזיד בשעיל' בחזהר', וגמר חטא חטא מחרומה, הרי שאסה לאוין חלוקין,[ד] ולא חשיב אלא לאוין חלוקין: **ומוקדשין.** פ"ה דבמוקדשין איכא תרתי בשור עובר משום לא תעבוד בבכור שורך וחמור שהוא קדשי בדק הבית חייב משום טעילה אם הוא עולה או חטאת וקאה לר"י דבפרק בחרא למכות (דף כב.) אמר מידי דאיתא בשאלה לא קאני ופריך והרי הקדש ומשני בבכור ופריך והרי גזל והשתא מחמור הוא ליה לאקשויי לפ"ה כיון דאיכי בחמור הקדש וע"ק לפי' ליחשוב נמי כלאי זרעים ולוקמא כגון שזרע הרבה מינין בכרס דכי האי גוונא פריך בפרק בחבל (דף כח:) לחשוב כמה לאו[ה] וגראה לר"י דלא חשיב אלא טעילה דלא חשיב אלא הנך לאו דלקי עלייהו אחריחה כל שהוא אבל אלאו טעילה לא לקי עד שיחרוש בשור ובחמור כאחד[ו] וכלאי הכרס מפרש ר"י לחשיב חרי לאו משום כלאי זרעים ומשום כלאי הכרס וכן משמע בפ' מדלא קאני כלאי הכרס אלא כלאים בכרס והא דאמר רבי יאסיה[ז] אינו חייב עד שיזרע חטה ושעורה וחרגן בחפולת יד לאו משום דליח ליה כלאי זרעים אלא אינו חייב משום כלאי הכרס קאמר וכן משמע בירושלמי[ח] דקאמר על דעתיה דר' יאסיה כתיב שדך לא תזרע כלאים[ט] לאיזה דבר נאמר לא תזרע כרמך כלאים פי' כיון דבלא חרגן מיחייב משום שדך ומשני שאם התרו בו משום שדך לוקה ומשום כרמך לוקה[י] וכן משמע בפ' אותו ואת בנו (חולין פב:) דקאמר הזורע כלאים כלאים לוקה ופריך כלאים כלאים למה לי ומסיק מילתא אגב אורחיה קמשמע לן דאיכא תרי גווני כלאים לאפוקי מדרבי יאסיה דאמר עד שיזרע חטה וכו' וקא משמע לן דכי זרע חטין וחרגן ושעורה וחרגן נמי חייב ומדלא נקט חטה ושעורה אלא חטה וחרגן משמע דרבי יאסיה מודה בחטה ושעורה לוקה משום כלאי זרעים והא דאמרינן בפרק בחמור הקדש (דף נד.) לחירוש וליהר אין תורמין מזה על זה מדכתיב כל אגד יהר וכל אגד תירוש ודגן[יא] תן אגד לזה ואגד לזה משכחן תירוש וליהר תירוש ודגן דגן ודגן מנין אמרת קל וחומר וכו' ולרבי יאסיה מיתי לה הכי מה תירוש וליהר שאינם כלאים זה עם זה אפילו

נאכל לאחד עשר יום. כגון שבשו עדיס מן המנחה ולמעלה ביום חמישי לנוהגין חומו היום קודם ולמחר קודם כי היכי דלא לזלזלו ביה לשנה הבאה כשיבשו העדים קודם המנחה כדמוכח בריש בילה (דף ה:) ובחרא עיקר ומיניה מנינן יום"כ ויהא יום"כ ביום ז' וחז נאכל לי"ח אבל אם בשו עדיס קודם המנחה ז"כ למחר ביום ו' חול גמור הוא ויכולין לאפות לאם מחר ביום ו' ולאם הראשון יפדה דאין התנור מקדאם כיון דקאסבר דאין לוחה לא שבת וי"ט כדפריכית לעיל[ל]:

ואי אמרת צורבי שבת נעשים בי"ט. תימה לר"י מאי פריך והא רב חסדא לא פליג עליה דרבה אלא אמחיר לגבל בי"ט לשבת כמו שמותר לגבל לבו ביום דקדושה אחת היא כדפ"ה[ב] אבל בבה"ג דמיימי אפי' לבו ביום אסור בבישול ואפילו בחבערה מן הגחלים ואפילו בחם הפנים ובחם הפנים לא אמרו אלא לעשרה לאחד עשר לא פחות ולא יותר כו' וקתני סיפא לפי שאינה דוחה לא את השבת ולא את יום טוב. **ושני' שבות קרובה התירו שבות רחוקה לא התירו** כלומר יום טוב מכין לשבת שהוא אחריו. אבל בלחם הפנים אינו מותר באכילה אלא לשבת הבאה שהיא שבת רחוקה לא התירה תורה. **ולרשב"ג** דאמר משום ר' שמעון בן הסגן לחם הפנים דוחה יום טוב **ואינו דוחה את יום צום** כלומר אם חל יום הכפורים ערב שבת אינו דוחה אפיית לחם הפנים יום צום כמו שדוחה יום טוב. קסבר אפי' שבת רחוקה התירו. **ומותיב רב מרי** משתי הלחם. ואי אמרת יום טוב מכין לשבת יום טוב ליום טוב אמאי אינו מכין דתנן בשתי הלחם לפי שאינן דוחות לא שבת ולא יו"ט. **ומשני'** שאני קדשים דאמר קרא יעשה לכם לכם ולא לגבוה ור"ש בן הסגן [סובר] לכם מותר ק"ו לגבוה ופשוטה היא: **שלח רב חסדא** לרבה (בר) [בירד] רב אחא בר הונא ומי אמרינן הואיל והתנן בפרק ואלו הן הלוקין יש חורש תלם אחד וחייב עליו שמונה לאוין. ואלו הן החורש בשור וחמור [והן השור והחמור] מוקדשין חייב בשור אחת ובחמור אחר' כל אחת בפני עצמו.

ט) נאכל לתשעה ולאחד עשר לא פחות ולא יותר כיצד כדרכו לתשעה נאפה בערב שבת נאכל בשבת לתשעה חל יום טוב להיות בע"ש נאכל לשבת לעשרה שני ימים טובים של ראש השנה נאכל לשבת לאחד עשר א לפי שאינו דוחה לא את השבת ולא את י"ט ואי אמרת צורכי שבת נעשין בי"ט אמאי לא דחי י"ט א"ל ב שבות קרובה התירו שבות רחוקה לא התירו ולרשב"ג דאמר ג משום רבי שמעון בן הסגן דוחה את י"ט ואינו דוחה את יום צום מאי איכא למימר בהא פליגי מר סבר שבות קרובה התירו שבות רחוקה לא התירו ומר סבר שבות רחוקה נמי התירו. מתיב רב מרי ד שתי הלחם אינן נאכלות לא פחות משנים ולא יותר על שלשה כיצד נאפות ערב יום טוב נאכלות ליום טוב לשנים חל י"ט להיות אחר השבת נאכלות לי"ט לשלשה ה לפי שאינה דוחה לא את השבת ולא את הי"ט ואי אמרת צורכי שבת נעשין בי"ט השתא דשבת בי"ט שרי דיום טוב ביום טוב מיבעיא שאני התם דאמר קרא לכם ו לכם ולא לגבוה ולרשב"ג דאמר משום ר"ש בן הסגן דוחה את יום טוב מאי איכא למימר סבר לה כאבא שאול דאמר ז לכם לכם ולא לנכרים. שלח ליה רב חסדא לרבה ביד רב אחא בר רב הונא מי אמרינן הואיל והא תנן ח יש חורש תלם אחד וחייבין עליה משום שמונה לאוין החורש בשור וחמור והן מוקדשים וכלאים בכרם ושביעית וכי בשביל שלא יהא עכשיו רשאי מע"פ שיהא רשאי למחר לבו ביום יהא מחור הלא כשאופה העיסה לאוכלים אינה רשאית עד שתאפה ושלמי חגיגה שמותר לשוחטן ט מע"פ שאסורים עד שיזרוק דמן ושחט בהמתו נמי נשעת שחיטה אינה רשאית אלא כיון שמותר מחר זמן לבו ביום לאו מסרון הוא ומ"ש תיקשי נמי לרבה ומיהו י"ל לפ"ה דשתי הלחם אין להם שום מסרון בגופו[ו]:

ולר"ש ב"ג דאמר דוחה י"ט. בשלמא לדידי דאמינא לסברא דהא פליגי ולא מיירי אלא בדאורייתא וקאה לך מת"ק מי נמי אומר רשב"ג דאיכא למימר דפליגי דמר סבר אחרי' הואיל ויכול לפדותו ומר סבר לא אמרי' הואיל אלא איכא כדפרי' לעיל י אלא לדידך דאמרת טעמא דת"ק משום שבות רחוקה הוא דהא ליפלוג עליה דרשב"ג:

לכם ולא לגבוה. פי' אף ולא לגבוה ודרשינן נמי ולא לנכרי כדמוכח בזבחים (דף כ:) דמאן דסבר נדרים ונדבות אין קריבין בי"ט דרים נמי לכם ולא לנכרי גבי אחרי' בית הלל והלא כבר נאמר לכם ולא לגבוה:

ומוקדשין. פ"ה דבמוקדשין איכא תרתי בשור עובר משום לא תעבוד בבכור שורך וחמור שהוא קדשי בדק הבית חייב משום טעילה אם הוא עולה או חטאת וקאה לר"י דבפרק בחרא למכות (דף כב.) אמר מידי דאיתא בשאלה לא קאני ופריך והרי הקדש ומשני בבכור ופריך והרי גזל והשתא מחמור הוא ליה לאקשויי לפ"ה כיון דאיכי בחמור הקדש וע"ק לפי' ליחשוב נמי כלאי זרעים ולוקמא כגון שזרע הרבה מינין בכרס דכי האי גוונא פריך בפרק בחבל (דף כח:) לחשוב כמה לאו[ה] וגראה לר"י דלא חשיב אלא טעילה דלא חשיב אלא הנך לאו דלקי עלייהו אחריחה כל שהוא אבל אלאו טעילה לא לקי עד שיחרוש בשור ובחמור כאחד[ו] וכלאי הכרס מפרש ר"י לחשיב חרי לאו משום כלאי זרעים ומשום כלאי הכרס וכן משמע בפ' מדלא קאני כלאי הכרס אלא כלאים בכרס והא דאמר רבי יאסיה[ז] אינו חייב עד שיזרע חטה ושעורה וחרגן בחפולת יד לאו משום דליח ליה כלאי זרעים אלא אינו חייב משום כלאי הכרס קאמר וכן משמע בירושלמי[ח] דקאמר על דעתיה דר' יאסיה כתיב שדך לא תזרע כלאים[ט] לאיזה דבר נאמר לא תזרע כרמך כלאים פי' כיון דבלא חרגן מיחייב משום שדך ומשני שאם התרו בו משום שדך לוקה ומשום כרמך לוקה[י] וכן משמע בפ' אותו ואת בנו (חולין פב:) דקאמר הזורע כלאים כלאים לוקה ופריך כלאים כלאים למה לי ומסיק מילתא אגב אורחיה קמשמע לן דאיכא תרי גווני כלאים לאפוקי מדרבי יאסיה דאמר עד שיזרע חטה וכו' וקא משמע לן דכי זרע חטין וחרגן ושעורה וחרגן נמי חייב ומדלא נקט חטה ושעורה אלא חטה וחרגן משמע דרבי יאסיה מודה בחטה ושעורה לוקה משום כלאי זרעים והא דאמרינן בפרק בחמור הקדש (דף נד.) לחירוש וליהר אין תורמין מזה על זה מדכתיב כל אגד יהר וכל אגד תירוש ודגן[יא] תן אגד לזה ואגד לזה משכחן תירוש וליהר תירוש ודגן דגן ודגן מנין אמרת קל וחומר וכו' ולרבי יאסיה מיתי לה הכי מה תירוש וליהר שאינם כלאים זה עם זה אפילו

מסורת הש"ס עם הוספות

ז) מנחות דף ק: ערכין ח:, ג) [שבת דף קיל:], ג) [מנחות ק:], ד) ג"ז שם ערכין ח:, ה) [בילה כ:], ו) [שם ע"ב כג. כח: מגילה ז:], ז) מכות כג:, ח) חולין דף פג., ט) לקמן סה., י) מנחות מז., כ) דברים כב ', ל) שם טו יט, מ) מו: ד"ה הואיל (הא'), נ) לעיל דף מו: ד"ה מדאורייתא, ס) ביצה דף יט., ע) דף מו: ד"ה הואיל, פ) מעילה יח., צ) ברכות דף כב., ק) כלאים ריש פ"ח, ל) ויקרא יט יט, ש) עיי' תוס' קידושין לט. ד"ה לא, ת) במדבר יח יב.

משנת ראשונים

שאני התם דאמר קרא לכם לכם ולא לגבוה. כלומר שאע"פ שיאכל מהן הדיוט בי"ט כיון שעיקרן לגבוה אסור לאפותן בי"ט דכהנים כי קא זכו משולחן גבוה קא זכו, והיינו טעמא דמ"ד התם דנדרים ונדבות אין קרבין בי"ט.
[חדושי הר"ן]

וחייבין עליה משום שמונה לאוין. חורש בשור ובחמור ובשביעית בי"ט [ונזיר] בבית הטומאה הרי חמשה לאוין, מוקדשין וכלאים בכרם תלתא הרי שמנה.
[הריטב"א, מכות כא:]

והוא שהתרו בו על כולם.
[הרע"ב, מכות פ"ג]

כל היכא דתני יש עושה כך שהוא חייב מניין כך וכך, לרבות במניינה כל מאי דאפשר ליה בעי.
[הריטב"א, מכות כא:]

החורש בשור וחמור. אחד שור וחמור ואחד כל שני מינין שאחד טמא ואחד טהור בין בהמה עם בהמה כחזיר עם הכבש, או חיה עם חיה כיחמור עם הפיל, או חיה עם בהמה ככלב עם העז או צבי עם החזיר וכיוצא בהם על כל אלו לוקה מן התורה שחיה בכלל בהמה היא.
[רמב"ם, כלאים פ"ט ה"ח]

דעת רבינו כיון דילפינן שור שור משבת לעשות כל בהמה וחיה כשור וחמור מכל מקום דומיא דשור וחמור שיהיה אחד טהור ואחד טמא בעינן לחייבו מלקות, אבל שני מיני בהמה טהורה או שני מיני בהמה טמאה אין אסור אלא מדרבנן.
[רדב"ז, כלאים פ"ט ה"ח]

והן מוקדשים וכלאים בכרם. על ידי שחורש מחפה חטה ושעורה וחרצן בעפר, ועובר משום לא תזרע כרמך כלאים. דקיי"ל המחפה בכלאים לוקה, אע"פ שלא זרען, אלא חפה עפר עליהן, הרי זה ארבעה לאוין. והרמב"ם חשב כלאים בכרם, שני לאוין. אחד משום כלאי זרעים, שהן שני מיני זרעים, חטה ושעורה, וחד משום כלאי הכרם בשביל החרצן, ולא חשיב מוקדשים של שור וחמור אלא ללאו אחד.
[רע"ב, מכות פ"ג]

עין משפט נר מצוה

לג א מיי' פ"ה מהל' תמידין הלכה י סמג עשין קנ:
לד ב מיי' פ"ח מהל' מ סמג עשין נח:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה ומוקדשין. ונראה לר"י. עיין בטורי מבן ר"ה דף ד ע"ג ד"ה לקוח:

רבינו חננאל

ונאכל קודם שתמות נבלה ואי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה וכי קא שחיט לאכילה קא שחיט. **ואקשי'** אהא דאמרי' מדאורייתא יום טוב מכין לשבת איני והתנן במנחות פי"א לחם הפנים נאכל לתשעה לעשרה לאחד עשר לא פחות ולא יותר כו' וקתני סיפא לפי שאינה דוחה לא את השבת ולא את יום טוב. **ושני' שבות קרובה התירו שבות רחוקה לא התירו** כלומר יום טוב מכין לשבת שהוא אחריו. אבל בלחם הפנים אינו מותר באכילה אלא לשבת הבאה שהיא שבת רחוקה לא התירה תורה. **ולרשב"ג** דאמר משום ר' שמעון בן הסגן לחם הפנים דוחה יום טוב **ואינו דוחה את יום צום** כלומר אם חל יום הכפורים ערב שבת אינו דוחה אפיית לחם הפנים יום צום כמו שדוחה יום טוב. קסבר אפי' שבת רחוקה התירו. **ומותיב רב מרי** משתי הלחם. ואי אמרת יום טוב מכין לשבת יום טוב ליום טוב אמאי אינו מכין דתנן בשתי הלחם לפי שאינן דוחות לא שבת ולא יו"ט. **ומשני'** שאני קדשים דאמר קרא יעשה לכם לכם ולא לגבוה ור"ש בן הסגן [סובר] לכם מותר ק"ו לגבוה ופשוטה היא: **שלח רב חסדא** לרבה (בר) [בירד] רב אחא בר הונא ומי אמרינן הואיל והתנן בפרק ואלו הן הלוקין יש חורש תלם אחד וחייב עליו שמונה לאוין. ואלו הן החורש בשור וחמור [והן השור והחמור] מוקדשין חייב בשור אחת ובחמור אחר' כל אחת בפני עצמו.

הגהות וציונים

ח) "וא"נ הוי יום צום וכו' לילה הולכת אחר היום" כ"ז ליתא בדפו"י והוסיפוהו בד' בסיליאה ואולי מפי' רש"י במנחות ק ע"ב (ד"ס): **ט)** יש להוסיף **א"ל** והוא ד"ה (נמוקי שזבנ"י ובאה"מ): **י)** עיין תוס' מנחות ק ע"ב ד"ה ואינו (וכ"ה בתוס' הרשב"א ותר"פ כאן) דגרסי' דוחה את יו"ט **ואינו דוחה יום צום: ל)** מכאן עד סוף הדבור ליתא בדפו"י: **מ)** צ"ל **ואם** (באה"מ, וכ"ה בתוס' שאנן): **נ)** צ"ל **בגופן** (באה"מ, ובתוס' שאנן **חסרון תקון בגופם**):

אוצר החכמה

שׁוֹרֵךְ׳[ב] (שם טו יט), ועל החמור שהוא קדשי בדק הבית[נא] לוקה משום איסור מעילה[נב], וְהחרישה היא לזריעת כִּלְאַיִם בַּכֶּרֶם - שבחרישתו בין הגפנים הוא מכסה זרעים באדמה, שלוקה משום ׳לא תִזְרַע כַּרְמְךָ כִּלְאָיִם׳ (דברים כב ט)[נג],

---

כ. **שכל** קדשי מזבח דינם כבכור להיאסר בעבודה. רש״י (ד״ה ואן).

כא. **שהחמור** אינו ראוי להקרב על המזבח, אלא הרי הוא קדוש לדמיו ככל דבר שהקדישו אותו לבדק הבית.

כב. והיינו כדעת חכמים (לעיל נג.) שהנהנה מן ההקדש באזהרה [וחייב מלקות]. ולמדו כן בגזירה שוה ׳חטא׳ ׳חטא׳ מתרומה, שנאמר בתרומה (ויקרא כב ט) ׳ולא ישאו עליו חטא׳ ונאמר במעילה (שם ה טו) ׳נפש כי תמעול מעל וחטאה׳, וכשם שאכילת תרומה באזהרה, שנאמר (שם כב י) ׳וכל זר לא יאכל קודש׳ [ובתרומה דיבר הכתוב, שכל הפרשה שם אמורה בתרומה. רש״י עה״ת (שם)], אף הנהנה מן ההקדש באזהרה. רש״י (ד״ה ואן, לעיל נג. ד״ה ומכ״ש).

ביארנו את המשנה כדעת רש״י שמה שאמרו ׳והן מוקדשים׳ כולל שני לאוים, על השור משום שעושה מלאכה בקדשי מזבח, ועל החמור משום מעילה. אמנם התוספות (ד״ה ומוקדשין, מכות כא: ד״ה המורם) הקשו על ביאורו, וביארו, שהחמור של חולין הוא, ואין לוקה על החרישה בו, ומה שנקטה המשנה ׳והן מוקדשין׳ בלשון רבים לאו דווקא הוא, אלא המשנה אמורה באופן שרק השור קדוש ועובר עליו משום לא תעבוד בבכור שורך [ולדעתם מה שמנה התנא שמונה לאוין, היינו משום שבכלאים עובר על שני לאוין, ראה בהערה להלן]. וראה גם ריב״ן (מכות כא: ד״ה והן) שפירש באופן אחר.

כג. **רש״י** (ד״ה וכלאים). והמחפה בכלאים לוקה (מו״ק ג:). והתוספות (ד״ה ומוקדשין) ביארו, שמדובר שחיפה על חיטה שעורה וחרצן יחד, ולוקה גם משום ׳שדך לא תזרע כלאים׳ (ויקרא יט יט), וגם משום ׳לא תזרע כרמך כלאים׳ (דברים כב ט) [ראה עוד בשיטתם במנין הלאוין בהערה לעיל]. וכן פירשו הרמב״ם (פירוש המשניות, מכות פ״ג מ״ט) והרמב״ן (מכות כא: ד״ה ים). וראה ערוך לנר (מכות כא: נמוס׳ ד״ה המורם, נא״ד ועוד) ושער המלך (כלאים פ״ח ה״ח) מדוע רש״י לא פירש שעובר גם משום כלאי זרעים.

אוצר החכמה

נאכל לתשעה. ליום תשיעי לחפייתו: **נאפה בערב שבת.** זו, מקדרין חומן למחר, ולשבת הבאה מפלקים חומן, הרי הוא נאכל לשבת הבאה ליום תשיעי לחפייתו: **חל י"ט בערב שבת.** ולא היו יכולין לאפות דבר שלא לצורך י"ט, ואפאוהו מערב י"ט שהוא חמישי בשבת, נאכל לשבת שניה דהיינו בעשרה: **שני ימים של ר"ה.** חלו בחמישי ושני, כגון שבאו עדים מן המנחה ולמעלה דמנן (ר"ה דף ל:) נוהגים חומו היום קודם ולמחר קודם, נאפה בריעיי בשבת, ונאכל בשבת שניה לאחד עשר. והוה שבת לאו יום טוב הוא, דכשהיו בחים עדים לאחר המנחה היו עושין חלול מעובד ומונין מיום שני, כדאמרינן שלא היו מקבלין את העדים לקדש בו ביום אלא ליום שני[ס] ור"ג הוי יום טוב מלי למיכל ליה לאורתא, דהוי נאכל ליום ולילה, ובקדאים לילה הולכת אחר היום[ע]. ושני ימים טובים של ר"ה דוקא נקט, דזמן לחם הפנים לא היו שני ימים טובים של גליות: **שאינו דוחה.** בחפייתו: לחם הפנים לרבי שבת הוא, שמפלקין ומוכלין חומו בשבת, ומי מדאורייתא נעשין בי"ט בגדולין ומדרבנן הוא דאסור, הא בחקדש קיימא לן[ט] לא גזרו על השבות, ואחאי אינו דוחה: [ב] לעולם לרבי שבת בי"ט אין בהן אלא משום שבות, ודקא קשיא לך הכא ליחתרי לאין שבות בחקדש: **שבות קרובה.** של י"ט עצמו או של חותה שבת עצמה שלריכה לבו ביום, בחקדש התירו: **שבות רחוקה.** לאחות שבות י"ט זה בשביל שבת שניה, לא התירו בחקדש: **ואינו דוחה את יום צום הכפורים.** בחפייתו, לאיסורא לאורייתא הוא, אלא אחר בו אוכל נפש, אבל יו"ט הרי הותר בו אוכל נפש, והאי אוכל נפש הוא, ואע"ג דאינו לורך לי"ט הרי לורך לשבת הוא נמי י"ט, הלכך בעלמא איסור שבות הוא, ובחקדש לא גזור, ואע"ג דרחוקה היא: **שתי הלחם.** הבאין בעלרת: **לשלשה.** לפי שחפוס מערב שבת: **ביום טוב מיבעיא.** אי נמי לא חזו השתא הא חזו לבו ביום, ומי גרעי מלרבי שבת של מחר דלכל האי יומא לא חזי ליה להא טעד כבר, אלא לאו שמע מינה אין מותר בי"ט מן התורה אלא דבר הרחוי לו אותה שעה, ולרבי שבת טעמייהו משום הואיל לאורחים, ובהני ליכא למימר הואיל דהוה אפשר למיעבד מאתמול לא דמי ליה לי"ט מידי אלא חזי ליה: **רבן שמעון בו'.** לא גרסי' דיה ואינו דוחה יום טוב, דמה ענין יום טוב סמוך לעלרת[ג]: **באבא שאול.** גמ' דיה (דף כ:): **לכם ולא לנכרים.** אבל לגבוה שרי: **ביד רב אחא.** הטעימו משובה זו לאומרה לרבה משמו: **החורש בשור וחמור.** משום לא תחרוש וגו'[ד]: **והן מוקדשין.** עובר על השור שהוא קדשי מזבח משום לא תעבוד בבכור שורך[ה], וכל הקדשים בבכור, ועל החמור שהוא קדשי בדק הבית משום לאו דהזיד בשעילה, דאמרן בפ' כל שעה (שעיל לג.) הזיד בשעיל' בחזהר', וגמר חטא חטא מתרומה, הרי שלשה לאוין חלוקין,[ז] ולא חשיב אלא לאוין חלוקין: **ושבועית** חייב משום שעילה ובחנם לחק בשור גופיה מיחייב משום שעילה אם הוא עולה או חטאת וקשה לר"י דבפרק בחרא למכות (דף כב.) אמר מידי דאיתא בשלשה לא קתני ופריך והרי הקדש ושני בבכור ופריך והרי נזיר והשתא מחמור הוה ליה לאקשויי לפ"ה כיון דאיירי בחמור הקדש וע"ק לפי' ליחשוד נמי בלאי זרעים ולוקמא כגון שזרע הרבה מינין בכרם דכי האי גוונא פריך בפרק בחבית (דף כח:) לחשוד כאה לאו[ח] וגרסה לר"י דלא חשיב אלא למעילה דלא חשיב הכא לאו לחלקי עלייהו אחריחה כל שהוא אבל אלא למעילה לא לקי עד שיחרוש בשוה פרוטה[ט] ובלאי הכרם מפרש ר"י דחשיב תרי לאו משום בלאי זרעים ומשום בלאי הכרם וכן משמע בפ' מדלא קתני בלאי הכרם אלא בלאים בכרם והא דאמר רבי יחשיה[י] אינו חייב עד שיזרע חטה ושעורה וחרגן בחפולת יד לאו משום דליח ליה בלאי זרעים אלא אינו חייב משום בלאי הכרם קאמר וכן משמע בירושלמי[יא] דקאמר על דעתיה דר' יחשיה כתיב שדך לא תזרע כלאים[יב] לחיזה דבר נאמר לא תזרע כרמך כלאים פי' כיון דבלא חרגן חייב משום שדך ומשני שאם התרו בו משום שדך לוקה ומשום כרמך לוקה[יג] וכן משמע בפ' חומו ואת בנו (חולין פב:) דקאמר הזורע כלאים כלאים לוקה ופריך כלאים כלאים למה לי ומסיק מילתא אגב אורחיה קמשמע לן דאיכא תרי גווני כלאים לאפוקי מדרבי יחשיה דאמר עד שיזרע חטה וכו' וקא משמע לן דכי זרע חטין וחרגן ושעורה וחרגן נמי חייב ומדלא נקט חטה ושעורה אלא חטה וחרגן משמע דרבי יחשיה מודה בחטה ושעורה לוקה משום כלאי זרעים והא דאמרינן בפרק בתרא דבכורות (דף נד.) לתירוש ויצהר אין תורמין מזה על זה מדכתיב כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן[יד] תן חלב לזה וחלב לזה משכחן תירוש ויצהר תירוש ודגן דגן ודגן מנין תלמוד לומר וכו' ולרבי יחשיה מיתי לה הכי מה תירוש ויצהר שאינם כלאים זה עם זה

נאכל לאחד עשר יום. כגון שבאו עדים מן המנחה ולמעלה ביום חמישי לנוהגין חומו היום קודם ולמחר קודם כי היכי דלא לזלזלו ביה לשנה הבאה כשיבאו העדים קודם המנחה כדמוכח בריש בילה (דף ה:) ובתרא עיקר ומיניה מנינן יוה"כ ויהא יוה"כ ביום ז' וחז נאכל לי"ח אבל אם באו עדים קודם המנחה ז"כ למחר ביום ו' חול גמור הוא ויכולין לאפות למס מחר ביום ו' ולמס הרחמן יפדה דמין התנור מקדשם כיון דקסבר למינו לוחה לא שבת וי"ט כדפריכית לעיל[מ]:

ואי אמרת צורכי שבת נעשים בי"ט. תימה לר"י מאי פריך והא רב חסדא לא פליג עליה דרבה אלא שמחיר לבשל בי"ט לשבת כמו שמותר לבשל לבו ביום דקדושה אחת היא כדפ"ה[נ] אבל בבה"ג דמיימי אפי' לבו ביום אסור ובשבת אפילו לצורך מחר אסור כדמוכח בריש בילה (דף ה:) ובתרא עיקר ומיניה מנינן יוה"כ ויהא יוה"כ ביום ז' וחז נאכל לי"ח אבל אם באו עדים קודם המנחה ז"כ למחר ביום ו' חול גמור הוא ויכולין לאפות למס מחר ביום ו' ולמס הרחמן יפדה דמין התנור מקדשם כיון דקסבר למינו לוחה לא שבת וי"ט כדפריכית לעיל[מ]:

ואי אמרת צורכי שבת נעשים בי"ט. תימה לר"י מאי פריך והא רב חסדא לא פליג עליה דרבה אלא שמחיר לבשל בי"ט לשבת כמו שמותר לבשל לבו ביום דקדושה אחת היא כדפ"ה[נ] אבל בבה"ג דמיימי אפי' לבו ביום אסור ובשבת אפילו לצורך מחר אסור כדמוכח בריש בילה (דף ה:) ובתרא עיקר ומיניה מנינן יוה"כ ויהא יוה"כ ביום ז' וחז נאכל לי"ח אבל אם באו עדים קודם המנחה ז"כ למחר ביום ו' חול גמור הוא ויכולין לאפות למס מחר ביום ו' ולמס הרחמן יפדה דמין התנור מקדשם כיון דקסבר למינו לוחה לא שבת וי"ט כדפריכית לעיל[מ]:

ואי אמרת צורכי שבת נעשים בי"ט. תימה לר"י מאי פריך והא רב חסדא לא פליג עליה דרבה אלא שמחיר לבשל בי"ט לשבת כמו שמותר לבשל לבו ביום דקדושה אחת היא כדפ"ה[נ] אבל בבה"ג דמיימי אפי' לבו ביום אסור ובשבת אפילו לצורך מחר אסור כדמוכח בריש בילה (דף ה:) ובתרא עיקר ומיניה מנינן יוה"כ ויהא יוה"כ ביום ז' וחז נאכל לי"ח אבל אם באו עדים קודם המנחה ז"כ למחר ביום ו' חול גמור הוא ויכולין לאפות למס מחר ביום ו' ולמס הרחמן יפדה דמין התנור מקדשם כיון דקסבר למינו לוחה לא שבת וי"ט כדפריכית לעיל[מ]:

ואי אמרת צורכי שבת נעשים בי"ט. תימה לר"י מאי פריך והא רב חסדא לא פליג עליה דרבה אלא שמחיר לבשל בי"ט לשבת כמו שמותר לבשל לבו ביום דקדושה אחת היא כדפ"ה[נ] אבל בבה"ג דמיימי אפי' לבו ביום אסור ובשבת אפילו לצורך מחר אסור כדמוכח בריש בילה (דף ה:) ובתרא עיקר ומיניה מנינן יוה"כ ויהא יוה"כ ביום ז' וחז נאכל לי"ח אבל אם באו עדים קודם המנחה ז"כ למחר ביום ו' חול גמור הוא ויכולין לאפות למס מחר ביום ו' ולמס הרחמן יפדה דמין התנור מקדשם כיון דקסבר למינו לוחה לא שבת וי"ט כדפריכית לעיל[מ]:

ולר"ש ב"ג דאמר דוחה י"ט. בשלמא לדידי דאמינא דסבירא ליה לת"ק דלעולם שבת אין נעשים בי"ט לשבת למחר ניחא דהא פליגי ולא מיירי אלא בדאורייתא וקשה לך מת"ק מי נמי אומר רשב"ג דאיכא למימר דפליגי דמר סבר אמרי' הואיל ויכול לפדותו ומר סבר לא אמרי' הואיל אלא אכתי כדפרי' לעיל[ט] אלא לדידך דאמרת דטעמא דת"ק משום שבות דחוקה הוא ליפלוג עליה דרשב"ג:

לכם ולא לגבוה. פי' אף ולא לגבוה ודרשינן נמי ולא לנכרי כדמוכח בזבחים (דף כ:) דמאן דסבר נדרים ונדבות אין קריבין בי"ט דרים נמי לכם ולא לנכרי גבי אמרו להם בית שמאי לבית הלל והלא כבר נאמר לכם ולא לגבוה:

ומוקדשין. פ"ה דבמוקדשין איכא תרתי בשור עובר משום לא תעבוד בבכור וחמור שהוא קדשי בדק הבית חייב משום מעילה אם הוא עולה או חטאת וקשה לר"י דבפרק בתרא למכות (דף כב.) אמר מידי דאיתא בשלשה לא קתני ופריך והרי הקדש ושני בבכור ופריך והרי נזיר והשתא מחמור הוה ליה לאקשויי לפ"ה כיון דאיירי בחמור הקדש וע"ק לפי' ליחשוד נמי בלאי זרעים ולוקמא כגון שזרע הרבה מינין בכרם דכי האי גוונא פריך בפרק בחבית (דף כח:) לחשוד כאה לאו[ח] וגרסה לר"י דלא חשיב אלא למעילה דלא חשיב הכא לאו לחלקי עלייהו אחריחה כל שהוא אבל אלא למעילה לא לקי עד שיחרוש בשוה פרוטה[ט] ובלאי הכרם מפרש ר"י דחשיב תרי לאו משום בלאי זרעים ומשום בלאי הכרם וכן משמע בפ' מדלא קתני בלאי הכרם אלא בלאים בכרם והא דאמר רבי יחשיה[י] אינו חייב עד שיזרע חטה ושעורה וחרגן בחפולת יד לאו משום דליח ליה בלאי זרעים אלא אינו חייב משום בלאי הכרם קאמר וכן משמע בירושלמי[יא] דקאמר על דעתיה דר' יחשיה כתיב שדך לא תזרע כלאים[יב] לחיזה דבר נאמר לא תזרע כרמך כלאים פי' כיון דבלא חרגן חייב משום שדך ומשני שאם התרו בו משום שדך לוקה ומשום כרמך לוקה[יג] וכן משמע בפ' חומו ואת בנו (חולין פב:) דקאמר הזורע כלאים כלאים לוקה ופריך כלאים כלאים למה לי ומסיק מילתא אגב אורחיה קמשמע לן דאיכא תרי גווני כלאים לאפוקי מדרבי יחשיה דאמר עד שיזרע חטה וכו' וקא משמע לן דכי זרע חטין וחרגן ושעורה וחרגן נמי חייב ומדלא נקט חטה ושעורה אלא חטה וחרגן משמע דרבי יחשיה מודה בחטה ושעורה לוקה משום כלאי זרעים והא דאמרינן בפרק בתרא דבכורות (דף נד.) לתירוש ויצהר אין תורמין מזה על זה מדכתיב כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן[יד] תן חלב לזה וחלב לזה משכחן תירוש ויצהר תירוש ודגן דגן ודגן מנין תלמוד לומר וכו' ולרבי יחשיה מיתי לה הכי מה תירוש ויצהר שאינם כלאים זה עם זה

19/06/2018

חפילו

מסורת הש"ס עם הוספות

מ) מנחות דף ק: ערכין ח:, נ) [שבת דף קיל:], ג) [מנחות ק:], ד) ג"ז שם ערכין ח:, ה) [ביצה כ:], ו) [שם ע"ב כג. כח: מגילה ז:], ז) מכות כג:, ח) חולין דף פג., ט) לקמן סה., י) מנחות מז., כ) דברים כב י', ל) שם טו יט, מ) מו: ד"ה הואיל (הא'), נ) לעיל דף מו: ד"ה מדאורייתא, ס) ביצה דף יט., ע) דף מו: ד"ה הואיל, פ) מעילה יח., צ) ברכות דף כב., ק) כלאים ריש פ"ח, ל) ויקרא יט יט, ש) עיי' תוס' קידושין לט. ד"ה לא, ת) במדבר יח יב.

משנת ראשונים

שאני התם דאמר קרא לכם לכם ולא לגבוה. כלומר שאע"פ שיאכל מהן הדיוט בי"ט כיון שעיקרן לגבוה אסור לאפותן בי"ט דכהנים כי קא זכו משולחן גבוה קא זכו, והיינו טעמא דמ"ד התם דנדרים ונדבות אין קרבין בי"ט.

[חדושי הר"ן]

וחייבין עליה משום שמונה לאוין. חורש בשור ובחמור ובשביעית בי"ט [ונזיר] בבית הטומאה הרי חמשה לאוין, מוקדשין וכלאים בכרם תלתא הרי שמנה.

[הריטב"א, מכות כא:]

והוא שהתרו בו על כולם.

[הרע"ב, מכות פ"ג]

כל היכא דתני יש עושה כך שהוא חייב מניין כך וכך, לרבות במניינה כל מאי דאפשר ליה בעי.

[הריטב"א, מכות כא:]

החורש בשור וחמור. אחד שור וחמור ואחד כל שני מינין שאחד טמא ואחד טהור בין בהמה עם בהמה כחזיר עם הכבש, או חיה עם חיה כיחמור עם הפיל, או חיה עם בהמה ככלב עם העז או צבי עם החזיר וכיוצא בהם על כל אלו לוקה מן התורה שחיה בכלל בהמה היא.

[רמב"ם, כלאים פ"ט ה"ח]

דעת רבינו כיון דילפינן שור שור משבת לעשות כל בהמה וחיה כשור וחמור מכל מקום דומיא דשור וחמור שיהיה אחד טהור ואחד טמא בעינן לחייבו מלקות, אבל שני מיני בהמה טהורה או שני מיני בהמה טמאה אין אסור אלא מדרבנן.

[רדב"ז, כלאים פ"ט ה"ח]

והן מוקדשים וכלאים בכרם. על ידי שחורש מחפה חטה ושעורה וחרצן בעפר, ועובר משום לא תזרע כרמך כלאים. דקיי"ל המחפה בכלאים לוקה, אע"פ שלא זרען, אלא חפה עפר עליהן, הרי זה ארבעה לאוין. והרמב"ם חשב כלאים בכרם, שני לאוין. אחד משום כלאי זרעים, שהן שני מיני זרעים, חטה ושעורה, וחד משום כלאי הכרם בשביל החרצן, ולא חשיב מוקדשים של שור וחמור אלא ללאו אחד.

[רע"ב, מכות פ"ג]

עין משפט נר מצוה

לג א מיי' פ"ה מהל' ממרים הלכה י סמג עשין קנ:

לד ב מיי' פ"ח מהל' מ"א סמג עשין רמ:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה ומוקדשין. ונראה לר"י. עיין בטורי מבן ר"ה דף ד ע"ג ד"ה לקוח:

רבינו חננאל

ונאכל קודם שתמות נבלה ואי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה וכי קא שחיט לאכילה קא שחיט. **ואקשי'** אהא דאמרי' מדאורייתא יום טוב מכין לשבת איני והתנן במנחות פי"א לחם הפנים נאכל לתשעה לעשרה לאחד עשר לא פחות ולא יותר כו' וקתני סיפא לפי שאינה דוחה לא את השבת ולא את יום טוב. **ושני' שבות קרובה התירו שבות רחוקה לא התירו** כלומר יום טוב מכין לשבת שהוא אחריו. אבל בלחם הפנים אינו מותר באכילה אלא לשבת הבאה שהיא שבת רחוקה לא התירה תורה. **ולרשב"ג** דאמר משום ר' שמעון בן הסגן לחם הפנים דוחה יום טוב **ואינו דוחה את יום צום** כלומר אם חל יום הכפורים ערב שבת אינו דוחה אפיית לחם הפנים יום צום כמו שדוחה יום טוב. קסבר אפי' שבת רחוקה התירו. **ומותיב רב מרי** משתי הלחם. ואי אמרת יום טוב מכין לשבת יום טוב ליום טוב אמאי אינו מכין דתנן בשתי הלחם לפי שאינן דוחות לא שבת ולא יו"ט. **ומשני'** שאני קדשים דאמר קרא יעשה לכם לכם ולא לגבוה ור"ש בן הסגן [סובר] לכם מותר ק"ו לגבוה ופשוטה היא: **שלח רב חסדא** לרבה (בר) [בי'ד] רב אחא בר הונא ומי אמרינן הואיל והתנן בפרק ואלו הן הלוקין יש חורש תלם אחד וחייב עליו שמונה לאוין. ואלו הן החורש בשור וחמור [והן השור והחמור] מוקדשין חייב בשור אחת ובחמור אחר' כל אחת בפני עצמו.

הגהות וציונים

מ) ואע"נ הוי יום צום וכו' לילה הולכת אחר היום" כ"ז ליתא בדפו"י והוסיפוהו בד' בסיליאה ואולי מפי' רש"י במנחות ק ע"ב (ד"ס): **נ)** יש להוסיף **א"ל** והוא ד"ה (נמוקי שזבנ"י ובאה"מ): **ג)** עיין תוס' מנחות ק ע"ב ד"ה ואינו (וכ"ה בתוס' הרשב"א ותר"פ כאן) דגרסי' דוחה את יו"ט **ואינו דוחה יום צום: ד)** מכאן עד סוף הדבור ליתא בדפו"י: **ה)** צ"ל **ואם** (באה"מ, וכ"ה בתוס' שאנן): **ו)** צ"ל **בגופן** (באה"מ, ובתוס' שאנן **חסרון בגופם**):

חפילו ע"י ד"ח אין מעבירין מזה על זה תירוש ודגן דגן ודגן שהן כלאים ע"י דבר אחר וכו' ע"י ד"ח דקאמר לא קאי אדגן ודגן דבלאו דבר אחר מיחייב בחטים ושעורים לחוד וטעמא דר' ישמעאל דכלאים בכרם לא מיחייב אלא בזרעים מינין ובכלאי זרעים מיחייב בג' מינין מפרי"י דזריעת כלאים משמע בג' מיני זרעים וחרגן לאו מין זריעה הוא אבל אין לפרש משום דמשמע לן מזרע דהדי כרמך כלאים אבל שדך דלא שוי זרע קרוי שדה דהא לא שייך לפרש כן גבי דהמתך[2] ולפירוש ר"י קשה אמאי נקט שור וחמור דשור לאודויי ה"מ לאשכוחי כלאים בשור פסולי המוקדשים כדאמר בפ' בתרא דמכות (דף כג) דאמר רבי יצחק המניח בשור פסולי המוקדשים לוקה משום לעשות הכתוב ג' גופים לאיתקש לגבי ואיל ולפ"ה ניחא דליכא בפסולי המוקדשי' לאו דמעילה ולפר"י י"ל דמשום דעיקר כלאים בשור ובחמור כתיב נקט שור וחמור: **ושביעית**. למ"ד בפ"ק דמועד קטן (דף ג.) חורש בשביעית אינו לוקה מוקי הך דהכא בחורש ומחפה דמחפה חייב משום זורע: **אחרישה** לא ליחייב הואיל וחזי לכיסוי דם ציפור. אם היה דם ליפור במקום חריסה וכה"ג שאם היה מבקש עפר אחר ינגד הדם או יטשטש ע"י מים ולא יקיים מלות כיסוי וגם מירי שאין יכול לקפלו וליטלו דאם לא כן לא שייך כאן לילפי עשה לא תעשה דלאמר ר"ל [בשבת] (דף קלג:) כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים שניהם מוטב אם לאו ילמד עשה לא תעשה: **באבנים** מקורזלות. פי' רכות שהן רחויות לזריעה מיהו לא חזי לכיסוי עד שיכתוש וגבי בית הבקאה נמי לפי שהן רכות רחויות יותר לקינוח מכשהן קשים ולא כפ"ה דפי' התם בפ' כירה (שבת מג.) מקורזלות חדות להכא לא ס"ם ורש"י מחקו כאן מן הספרים[3]: **כתישה** בי"ט מי שרי. הקשה ריב"א מאי פריך הא ודאי שרי כמו חריסה דשרי משום הואיל הכא[4] נמי כתישה ועוד תימה היכי פריך הכא לעיולי עשה לכיסוי וילמה לאו די"ט הא אין י"ט נדחה מפני עשה להא תנן בכילד לוקין (לקמן פג.) אין שריפת קדשים דוחה י"ט ובפ' במה מדליקין (שבת כד:) יליף מקרא מאי משום כדמסיק רב אשי התם די"ט עשה ולא תעשה הוא ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה ומפרש דשב"ש הואיל וחזי לכיסוי דם ציפור לא משום דחיה קאמר אלא משום דאז לא נריך לחריסה אלא לעפרה ופטור[5] דהמופר גומא ואינו נריך אלא לעפרה פטור משום דהוי מלאכה שאין נריכה לגופה והשתא פריך שפיר כתישה די"ט מי שרי דכתישה הוי כטחינה ונריכה לגופה הוא שמתכוון לעשות עפר לכסות ולא משתרי לצורך כיסוי דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה וקשה לר"י הא דמופר גומא פטור היינו דוקא בבית דמקלקל הוא כדמוכח בפ"ק דחגיגה (דף י.) והכא בשדה לזריעה קיימא שמצניע את השדה בחריסה ואפילו אי הוה התם דם ליפור הוה חייב אי חריס בארעא דיליה ואי חמרא הואיל ואי הוי מלאכה שאין נריכה לגופה פטור השתא נמי פטור מ"כ ביטלת כל מלאכת שבת ור"ת מפרש דבחריסה דכלאים קאי דליכא אלא לא תעשה ולא תעשה גם משום כלאים לא שייך למיפטר בהואיל דאפילו אם היה אם דם ליפור אסור ובתחלה נמי הוה מצי לשנויי חריסה די"ט אי שרי אלא דמשני ליה בע"א משום יגדיל תורה ויאדיר[6]: **ולוקה** משום הבערה. בפ"ק דבילה (דף יב:) אמר הא מני ב"ש היא דלית להו מתוך אבל שרי אע"ג דנריך שיהא לורך היום[7] הא נמי חשיב לורך היום אע"פ שאין רחוי לאוכלו אלא בחיסור: **אהבערה** לא ליחייב. מכאן מוכיח ריב"א דרבה לאמר הואיל היינו אפילו לבית שמאי אמר: **הואיל** וחזי לצורכו. אלא הכי פירכא נמי קאמר במכות[8] אפילו הבערה משום דקאזיל ליה הא דקאמר רבה חילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות לי"ט: **ועייל** עצי מוקצה. תימה לר"י מ"מ ליתני גיד הנשה של נבילה ולילקי נמי משום נבילה[9]: **שה** ולא הבכור. פירש בקונטרס דשה משמע אין זכר ואין נקיבה ותימה דהא בעולה מיירי דאין בה נקבה ומ"ת אמאי אינטריך קרא שאין תמיד בה מבכור ומעשר אפילו ליה שאין מתנותיהן שוות וי"ל דהא אמר[9] כל הניתני במתני' ד' שנתנו במתנה אחת כיפר וע"ק היאך יעשה תמיד מבכור הא קעבר משום כל שממנו למשיס הרי הוא בגד תקטירו (יבמות דף ק.) וי"ל כיון דמסיק ליה לשם עולה דינו כדין עולה ומהאי טעמא נמי ניחא לעניין מתנה ור"י פירש להאי דקרא מיבעי בפסח לכאיד דיה שה תמיס (ג) וקאמר שלא יהיו למשיכין למעשר ומ"ש השתא דמתנותיהן שוות ולא תיקשי כל שממנו למשיס: **שה** ולא בכור. ומ"ת בפרק קמא דחגיגה (דף ח.) דנפקא לן מבמסת[10] יפך דכל דבר שבא חובה אין בא אלא מן החולין וי"ל דהכא מסתברא טעמא היא ומן המחיים שעלה בטעות אי אפשר דמקלקל הוא כדמוכח בפ"ק דחגיגה (דף י.) והכא בשדה לזריעה קיימא שמצניע את השדה בחריסה ואפילו אי הוה התם דם ליפור הוה חייב אי חריס בארעא דיליה ואי חמרא הואיל ואי הוי מלאכה שאין נריכה לגופה פטור השתא נמי פטור מ"כ ביטלת כל מלאכת שבת ור"ת מפרש דבחריסה דכלאים קאי דליכא אלא לא תעשה ולא תעשה גם משום כלאים לא שייך למיפטר בהואיל דאפילו אם היה אם דם ליפור אסור ובתחלה נמי הוה מצי לשנויי חריסה די"ט אי שרי אלא דמשני ליה בע"א משום יגדיל תורה ויאדיר[11]: **ולוקה** משום הבערה. בפ"ק דבילה (דף יב:) אמר הא מני ב"ש היא דלית להו מתוך אבל שרי אע"ג דנריך שיהא לורך היום[12] הא נמי חשיב לורך היום אע"פ שאין רחוי לאוכלו אלא בחיסור: **אהבערה** לא ליחייב. מכאן מוכיח ריב"א דרבה לאמר הואיל היינו אפילו לבית שמאי אמר: **הואיל** וחזי לצורכו. אלא הכי פירכא נמי קאמר במכות[13] אפילו הבערה משום דקאזיל ליה הא דקאמר רבה חילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות לי"ט: **ועייל** עצי מוקצה. תימה לר"י מ"מ ליתני גיד הנשה של נבילה ולילקי נמי משום נבילה[14]: **שה** ולא הבכור. פירש בקונטרס דשה משמע אין זכר ואין נקיבה ותימה דהא בעולה מיירי דאין בה נקבה ומ"ת אמאי אינטריך קרא שאין תמיד בה מבכור ומעשר אפילו ליה שאין מתנותיהן שוות וי"ל דהא אמר[15] כל הניתני במתני' ד' שנתנו במתנה אחת כיפר וע"ק היאך יעשה תמיד מבכור הא קעבר משום כל שממנו למשיס הרי הוא בגד תקטירו (יבמות דף ק.) וי"ל כיון דמסיק ליה לשם עולה דינו כדין עולה ומהאי טעמא נמי ניחא לעניין מתנה ור"י פירש להאי דקרא מיבעי בפסח לכאיד דיה שה תמיס (ג) וקאמר שלא יהיו למשיכין למעשר ומ"ש השתא דמתנותיהן שוות ולא תיקשי כל שממנו למשיס: **שה** ולא בכור. ומ"ת בפרק קמא דחגיגה (דף ח.) דנפקא לן מבמסת[16] יפך דכל דבר שבא חובה אין בא אלא מן החולין וי"ל דהכא מסתברא טעמא היא ומן המחיים שעלה בטעות אי אפשר דמקלקל הוא כדמוכח בפ"ק דחגיגה (דף י.) והכא בשדה לזריעה קיימא שמצניע את השדה בחריסה ואפילו אי הוה התם דם ליפור הוה חייב אי חריס בארעא דיליה ואי חמרא הואיל ואי הוי מלאכה שאין נריכה לגופה פטור השתא נמי פטור מ"כ ביטלת כל מלאכת שבת ור"ת מפרש דבחריסה דכלאים קאי דליכא אלא לא תעשה ולא תעשה גם משום כלאים לא שייך למיפטר בהואיל דאפילו אם היה אם דם ליפור אסור ובתחלה נמי הוה מצי לשנויי חריסה די"ט אי שרי אלא דמשני ליה בע"א משום יגדיל תורה ויאדיר[17]: **ולוקה** משום הבערה. בפ"ק דבילה (דף יב:) אמר הא מני ב"ש היא דלית להו מתוך אבל שרי אע"ג דנריך שיהא לורך היום[18] הא נמי חשיב לורך היום אע"פ שאין רחוי לאוכלו אלא בחיסור: **אהבערה** לא ליחייב. מכאן מוכיח ריב"א דרבה לאמר הואיל היינו אפילו לבית שמאי אמר: **הואיל** וחזי לצורכו. אלא הכי פירכא נמי קאמר במכות[19] אפילו הבערה משום דקאזיל ליה הא דקאמר רבה חילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות לי"ט: **ועייל** עצי מוקצה. תימה לר"י מ"מ ליתני גיד הנשה של נבילה ולילקי נמי משום נבילה[20]: **שה** ולא הבכור. פירש בקונטרס דשה משמע אין זכר ואין נקיבה ותימה דהא בעולה מיירי דאין בה נקבה ומ"ת אמאי אינטריך קרא שאין תמיד בה מבכור ומעשר אפילו ליה שאין מתנותיהן שוות וי"ל דהא אמר[21] כל הניתני במתני' ד' שנתנו במתנה אחת כיפר וע"ק היאך יעשה תמיד מבכור הא קעבר משום כל שממנו למשיס הרי הוא בגד תקטירו (יבמות דף ק.) וי"ל כיון דמסיק ליה לשם עולה דינו כדין עולה ומהאי טעמא נמי ניחא לעניין מתנה ור"י פירש להאי דקרא מיבעי בפסח לכאיד דיה שה תמיס (ג) וקאמר שלא יהיו למשיכין למעשר ומ"ש השתא דמתנותיהן שוות ולא תיקשי כל שממנו למשיס: **שה** ולא בכור. ומ"ת בפרק קמא דחגיגה (דף ח.) דנפקא לן מבמסת[22] יפך דכל דבר שבא חובה אין בא אלא מן החולין וי"ל דהכא מסתברא טעמא היא ומן המחיים שעלה בטעות אי אפשר דמקלקל הוא כדמוכח בפ"ק דחגיגה (דף י.) והכא בשדה לזריעה קיימא שמצניע את השדה בחריסה ואפילו אי הוה התם דם ליפור הוה חייב אי חריס בארעא דיליה ואי חמרא הואיל ואי הוי מלאכה שאין נריכה לגופה פטור השתא נמי פטור מ"כ ביטלת כל מלאכת שבת ור"ת מפרש דבחריסה דכלאים קאי דליכא אלא לא תעשה ולא תעשה גם משום כלאים לא שייך למיפטר בהואיל דאפילו אם היה אם דם ליפור אסור ובתחלה נמי הוה מצי לשנויי חריסה די"ט אי שרי אלא דמשני ליה בע"א משום יגדיל תורה ויאדיר[23]: **ולוקה** משום הבערה. בפ"ק דבילה (דף יב:) אמר הא מני ב"ש היא דלית להו מתוך אבל שרי אע"ג דנריך שיהא לורך היום[24] הא נמי חשיב לורך היום אע"פ שאין רחוי לאוכלו אלא בחיסור: **אהבערה** לא ליחייב. מכאן מוכיח ריב"א דרבה לאמר הואיל היינו אפילו לבית שמאי אמר: **הואיל** וחזי לצורכו. אלא הכי פירכא נמי קאמר במכות[25] אפילו הבערה משום דקאזיל ליה הא דקאמר רבה חילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות לי"ט: **ועייל** עצי מוקצה. תימה לר"י מ"מ ליתני גיד הנשה של נבילה ולילקי נמי משום נבילה[26]: **שה** ולא הבכור. פירש בקונטרס דשה משמע אין זכר ואין נקיבה ותימה דהא בעולה מיירי דאין בה נקבה ומ"ת אמאי אינטריך קרא שאין תמיד בה מבכור ומעשר אפילו ליה שאין מתנותיהן שוות וי"ל דהא אמר[27] כל הניתני במתני' ד' שנתנו במתנה אחת כיפר וע"ק היאך יעשה תמיד מבכור הא קעבר משום כל שממנו למשיס הרי הוא בגד תקטירו (יבמות דף ק.) וי"ל כיון דמסיק ליה לשם עולה דינו כדין עולה ומהאי טעמא נמי ניחא לעניין מתנה ור"י פירש להאי דקרא מיבעי בפסח לכאיד דיה שה תמיס (ג) וקאמר שלא יהיו למשיכין למעשר ומ"ש השתא דמתנותיהן שוות ולא תיקשי כל שממנו למשיס: **שה** ולא בכור. ומ"ת בפרק קמא דחגיגה (דף ח.) דנפקא לן מבמסת[28] יפך דכל דבר שבא חובה אין בא אלא מן החולין וי"ל דהכא מסתברא טעמא היא ומן המחיים שעלה בטעות אי אפשר דמקלקל הוא כדמוכח בפ"ק דחגיגה (דף י.) והכא בשדה לזריעה קיימא שמצניע את השדה בחריסה ואפילו אי הוה התם דם ליפור הוה חייב אי חריס בארעא דיליה ואי חמרא הואיל ואי הוי מלאכה שאין נריכה לגופה פטור השתא נמי פטור מ"כ ביטלת כל מלאכת שבת ור"ת מפרש דבחריסה דכלאים קאי דליכא אלא לא תעשה ולא תעשה גם משום כלאים לא שייך למיפטר בהואיל דאפילו אם היה אם דם ליפור אסור ובתחלה נמי הוה מצי לשנויי חריסה די"ט אי שרי[29] כיון דמשום י"ט אסור דמשום לחית היה עשה ולא תעשה גם משום כלאים לא שייך למיפטר בהואיל דאפילו אם היה אם דם ליפור אסור ובתחלה נמי הוה מצי לשנויי חריסה די"ט מי שרי אלא דמשני ליה בע"א משום יגדיל תורה ויאדיר[30]: **ולוקה** משום הבערה. בפ"ק דבילה (דף יב:) אמר הא מני ב"ש היא דלית להו מתוך אבל שרי אע"ג דנריך שיהא לורך היום[31] הא נמי חשיב לורך היום אע"פ שאין רחוי לאוכלו אלא בחיסור: **אהבערה** לא ליחייב. מכאן מוכיח ריב"א דרבה לאמר הואיל היינו אפילו לבית שמאי אמר: **הואיל** וחזי לצורכו. אלא הכי פירכא נמי קאמר במכות[32] אפילו הבערה משום דקאזיל ליה הא דקאמר רבה חילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות לי"ט: **ועייל** עצי מוקצה. תימה לר"י מ"מ ליתני גיד הנשה של נבילה ולילקי נמי משום נבילה[33]: **שה** ולא הבכור. פירש בקונטרס דשה משמע אין זכר ואין נקיבה ותימה דהא בעולה מיירי דאין בה נקבה ומ"ת אמאי אינטריך קרא שאין תמיד בה מבכור ומעשר אפילו ליה שאין מתנותיהן שוות וי"ל דהא אמר[34] כל הניתני במתני' ד' שנתנו במתנה אחת כיפר וע"ק היאך יעשה תמיד מבכור הא קעבר משום כל שממנו למשיס הרי הוא בגד תקטירו (יבמות דף ק.) וי"ל כיון דמסיק ליה לשם עולה דינו כדין עולה ומהאי טעמא נמי ניחא לעניין מתנה ור"י פירש להאי דקרא מיבעי בפסח לכאיד דיה שה תמיס (ג) וקאמר שלא יהיו למשיכין למעשר ומ"ש השתא דמתנותיהן שוות ולא תיקשי כל שממנו למשיס: **שה** ולא בכור. ומ"ת בפרק קמא דחגיגה (דף ח.) דנפקא לן מבמסת[35] יפך דכל דבר שבא חובה אין בא אלא מן החולין וי"ל דהכא מסתברא טעמא היא ומן המחיים שעלה בטעות אי אפשר דמקלקל הוא כדמוכח בפ"ק דחגיגה (דף י.) והכא בשדה לזריעה קיימא שמצניע את השדה בחריסה ואפילו אי הוה התם דם ליפור הוה חייב אי חריס בארעא דיליה ואי חמרא הואיל ואי הוי מלאכה שאין נריכה לגופה פטור השתא נמי פטור מ"כ ביטלת כל מלאכת שבת ור"ת מפרש דבחריסה דכלאים קאי דליכא אלא לא תעשה ולא תעשה גם משום כלאים לא שייך למיפטר בהואיל דאפילו אם היה אם דם ליפור אסור ובתחלה נמי הוה מצי לשנויי חריסה די"ט מי שרי[36] כיון דמשום י"ט אסור דמשום לחית היה עשה ולא תעשה גם משום כלאים לא שייך למיפטר בהואיל דאפילו אם היה אם דם ליפור אסור ובתחלה נמי הוה מצי לשנויי חריסה בי"ט מי שרי אלא דמשני ליה בע"א משום יגדיל תורה ויאדיר[37]: **ולוקה** משום הבערה. בפ"ק דבילה (דף יב:) אמר הא מני ב"ש היא דלית להו מתוך אבל שרי אע"ג דנריך שיהא לורך היום[38] הא נמי חשיב לורך היום אע"פ שאין רחוי לאוכלו אלא בחיסור: **אהבערה** לא ליחייב. מכאן מוכיח ריב"א דרבה לאמר הואיל היינו אפילו לבית שמאי אמר: **הואיל** וחזי לצורכו. אלא הכי פירכא נמי קאמר במכות[39] אפילו הבערה משום דקאזיל ליה הא דקאמר רבה חילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות לי"ט: **ועייל** עצי מוקצה. תימה לר"י מ"מ ליתני גיד הנשה של נבילה ולילקי נמי משום נבילה[40]: **שה** ולא הבכור. פירש בקונטרס דשה משמע אין זכר ואין נקיבה ותימה דהא בעולה מיירי דאין בה נקבה ומ"ת אמאי אינטריך קרא שאין תמיד בה מבכור ומעשר אפילו ליה שאין מתנותיהן שוות וי"ל דהא אמר[41] כל הניתני במתני' ד' שנתנו במתנה אחת כיפר וע"ק היאך יעשה תמיד מבכור הא קעבר משום כל שממנו למשיס הרי הוא בגד תקטירו (יבמות דף ק.) וי"ל כיון דמסיק ליה לשם עולה דינו כדין עולה ומהאי טעמא נמי ניחא לעניין מתנה ור"י פירש להאי דקרא מיבעי בפסח לכאיד דיה שה תמיס (ג) וקאמר שלא יהיו למשיכין למעשר ומ"ש השתא דמתנותיהן שוות ולא תיקשי כל שממנו למשיס: **שה** ולא בכור. ומ"ת בפרק קמא דחגיגה (דף ח.) דנפקא לן מבמסת[42] יפך דכל דבר שבא חובה אין בא אלא מן החולין וי"ל דהכא מסתברא טעמא היא ומן המחיים שעלה בטעות אי אפשר דמקלקל הוא כדמוכח בפ"ק דחגיגה (דף י.) והכא בשדה לזריעה קיימא שמצניע את השדה בחריסה ואפילו אי הוה התם דם ליפור הוה חייב אי חריס בארעא דיליה ואי חמרא הואיל ואי הוי מלאכה שאין נריכה לגופה פטור השתא נמי פטור מ"כ ביטלת כל מלאכת שבת ור"ת מפרש דבחריסה דכלאים קאי דליכא אלא לא תעשה ולא תעשה גם משום כלאים לא שייך למיפטר בהואיל דאפילו אם היה אם דם ליפור אסור ובתחלה נמי הוה מצי לשנויי חריסה בי"ט מי שרי[43] כיון דמשום י"ט אסור דמשום לחית היה עשה ולא תעשה גם משום כלאים לא שייך למיפטר בהואיל דאפילו אם היה אם דם ליפור אסור ובתחלה נמי הוה מצי לשנויי חריסה בי"ט מי שרי אלא דמשני ליה בע"א משום יגדיל תורה ויאדיר[44]: **ולוקה** משום הבערה. בפ"ק דבילה (דף יב:) אמר הא מני ב"ש היא דלית להו מתוך אבל שרי אע"ג דנריך שיהא לורך היום[45] הא נמי חשיב לורך היום אע"פ שאין רחוי לאוכלו אלא בחיסור: **אהבערה** לא ליחייב. מכאן מוכיח ריב"א דרבה לאמר הואיל היינו אפילו לבית שמאי אמר: **הואיל** וחזי לצורכו. אלא הכי פירכא נמי קאמר במכות[46] אפילו הבערה משום דקאזיל ליה הא דקאמר רבה חילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות לי"ט: **ועייל** עצי מוקצה. תימה לר"י מ"מ ליתני גיד הנשה של נבילה ולילקי נמי משום נבילה[47]: **שה** ולא הבכור. פירש בקונטרס דשה משמע אין זכר ואין נקיבה ותימה דהא בעולה מיירי דאין בה נקבה ומ"ת אמאי אינטריך קרא שאין תמיד בה מבכור ומעשר אפילו ליה שאין מתנותיהן שוות וי"ל דהא אמר[48] כל הניתני במתני' ד' שנתנו במתנה אחת כיפר וע"ק היאך יעשה תמיד מבכור הא קעבר משום כל שממנו למשיס הרי הוא בגד תקטירו (יבמות דף ק.) וי"ל כיון דמסיק ליה לשם עולה דינו כדין עולה ומהאי טעמא נמי ניחא לעניין מתנה ור"י פירש להאי דקרא מיבעי בפסח לכאיד דיה שה תמיס (ג) וקאמר שלא יהיו למשיכין למעשר ומ"ש השתא דמתנותיהן שוות ולא תיקשי כל שממנו למשיס: **שה** ולא בכור. ומ"ת בפרק קמא דחגיגה (דף ח.) דנפקא לן מבמסת[49] יפך דכל דבר שבא חובה אין בא אלא מן החולין וי"ל דהכא מסתברא טעמא היא ומן המחיים שעלה בטעות אי אפשר דמקלקל הוא כדמוכח בפ"ק דחגיגה (דף י.) והכא בשדה לזריעה קיימא שמצניע את השדה בחריסה ואפילו אי הוה התם דם ליפור הוה חייב אי חריס בארעא דיליה ואי חמרא הואיל ואי הוי מלאכה שאין נריכה לגופה פטור השתא נמי פטור מ"כ ביטלת כל מלאכת שבת ור"ת מפרש דבחריסה דכלאים קאי דליכא אלא לא תעשה ולא תעשה גם משום כלאים לא שייך למיפטר בהואיל דאפילו אם היה אם דם ליפור אסור ובתחלה נמי הוה מצי לשנויי חריסה בי"ט מי שרי[50] כיון דמשום י"ט אסור דמשום לחית היה עשה ולא תעשה גם משום כלאים לא שייך למיפטר בהואיל דאפילו אם היה אם דם ליפור אסור ובתחלה נמי הוה מצי לשנויי חריסה בי"ט מי שרי אלא דמשני ליה בע"א משום יגדיל תורה ויאדיר[51]: **ולוקה** משום הבערה. בפ"ק דבילה (דף יב:) אמר הא מני ב"ש היא דלית להו מתוך אבל שרי אע"ג דנריך שיהא לורך היום[52] הא נמי חשיב לורך היום אע"פ שאין רחוי לאוכלו אלא בחיסור: **אהבערה** לא ליחייב. מכאן מוכיח ריב"א דרבה לאמר הואיל היינו אפילו לבית שמאי אמר: **הואיל** וחזי לצורכו. אלא הכי פירכא נמי קאמר במכות[53] אפילו הבערה משום דקאזיל ליה הא דקאמר רבה חילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות לי"ט: **ועייל** עצי מוקצה. תימה לר"י מ"מ ליתני גיד הנשה של נבילה ולילקי נמי משום נבילה[54]: **שה** ולא הבכור. פירש בקונטרס דשה משמע אין זכר ואין נקיבה ותימה דהא בעולה מיירי דאין בה נקבה ומ"ת אמאי אינטריך קרא שאין תמיד בה מבכור ומעשר אפילו ליה שאין מתנותיהן שוות וי"ל דהא אמר[55] כל הניתני במתני' ד' שנתנו במתנה אחת כיפר וע"ק היאך יעשה תמיד מבכור הא קעבר משום כל שממנו למשיס הרי הוא בגד תקטירו (יבמות דף ק.) וי"ל כיון דמסיק ליה לשם עולה דינו כדין עולה ומהאי טעמא נמי ניחא לעניין מתנה ור"י פירש להאי דקרא מיבעי בפסח לכאיד דיה שה תמיס (ג) וקאמר שלא יהיו למשיכין למעשר ומ"ש השתא דמתנותיהן שוות ולא תיקשי כל שממנו למשיס: **שה** ולא בכור. ומ"ת בפרק קמא דחגיגה (דף ח.) דנפקא לן מבמסת[56] יפך דכל דבר שבא חובה אין בא אלא מן החולין וי"ל דהכא מסתברא טעמא היא ומן המחיים שעלה בטעות אי אפשר דמקלקל הוא כדמוכח בפ"ק דחגיגה (דף י.) והכא בשדה לזריעה קיימא שמצניע את השדה בחריסה ואפילו אי הוה התם דם ליפור הוה חייב אי חריס בארעא דיליה ואי חמרא הואיל ואי הוי מלאכה שאין נריכה לגופה פטור השתא נמי פטור מ"כ ביטלת כל מלאכת שבת ור"ת מפרש דבחריסה דכלאים קאי דליכא אלא לא תעשה ולא תעשה גם משום כלאים לא שייך למיפטר בהואיל דאפילו אם היה אם דם ליפור אסור ובתחלה נמי הוה מצי לשנויי חריסה בי"ט מי שרי[57] כיון דמשום י"ט אסור דמשום לחית היה עשה ולא תעשה גם משום כלאים לא שייך למיפטר בהואיל דאפילו אם היה אם דם ליפור אסור ובתחלה נמי הוה מצי לשנויי חריסה בי"ט מי שרי אלא דמשני ליה בע"א משום יגדיל תורה ויאדיר[58]: **ולוקה** משום הבערה. בפ"ק דבילה (דף יב:) אמר הא מני ב"ש היא דלית להו מתוך אבל שרי אע"ג דנריך שיהא לורך היום[59] הא נמי חשיב לורך היום אע"פ שאין רחוי לאוכלו אלא בחיסור: **אהבערה** לא ליחייב. מכאן מוכיח ריב"א דרבה לאמר הואיל היינו אפילו לבית שמאי אמר: **הואיל** וחזי לצורכו. אלא הכי פירכא נמי קאמר במכות[60] אפילו הבערה משום דקאזיל ליה הא דקאמר רבה חילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות לי"ט: **ועייל** עצי מוקצה. תימה לר"י מ"מ ליתני גיד הנשה של נבילה ולילקי נמי משום נבילה[61]: **שה** ולא הבכור. פירש בקונטרס דשה משמע אין זכר ואין נקיבה ותימה דהא בעולה מיירי דאין בה נקבה ומ"ת אמאי אינטריך קרא שאין תמיד בה מבכור ומעשר אפילו ליה שאין מתנותיהן שוות וי"ל דהא אמר[62] כל הניתני במתני' ד' שנתנו במתנה אחת כיפר וע"ק היאך יעשה תמיד מבכור הא קעבר משום כל שממנו למשיס הרי הוא בגד תקטירו (יבמות דף ק.) וי"ל כיון דמסיק ליה לשם עולה דינו כדין עולה ומהאי טעמא נמי ניחא לעניין מתנה ור"י פירש להאי דקרא מיבעי בפסח לכאיד דיה שה תמיס (ג) וקאמר שלא יהיו למשיכין למעשר ומ"ש השתא דמתנותיהן שוות ולא תיקשי כל שממנו למשיס: **שה** ולא בכור. ומ"ת בפרק קמא דחגיגה (דף ח.) דנפקא לן מבמסת[63] יפך דכל דבר שבא חובה אין בא אלא מן החולין וי"ל דהכא מסתברא טעמא היא ומן המחיים שעלה בטעות אי אפשר דמקלקל הוא כדמוכח בפ"ק דחגיגה (דף י.) והכא בשדה לזריעה קיימא שמצניע את השדה בחריסה ואפילו אי הוה התם דם ליפור הוה חייב אי חריס בארעא דיליה ואי חמרא הואיל ואי הוי מלאכה שאין נריכה לגופה פטור השתא נמי פטור מ"כ ביטלת כל מלאכת שבת ור"ת מפרש דבחריסה דכלאים קאי דליכא אלא לא תעשה ולא תעשה גם משום כלאים לא שייך למיפטר בהואיל דאפילו אם היה אם דם ליפור אסור ובתחלה נמי הוה מצי לשנויי חריסה בי"ט מי שרי[64] כיון דמשום י"ט אסור דמשום לחית היה עשה ולא תעשה גם משום כלאים לא שייך למיפטר בהואיל דאפילו אם היה אם דם ליפור אסור ובתחלה נמי הוה מצי לשנויי חריסה בי"ט מי שרי אלא דמשני ליה בע"א משום יגדיל תורה ויאדיר[65]: **ולוקה** משום הבערה. בפ"ק דבילה (דף יב:) אמר הא מני ב"ש היא דלית להו מתוך אבל שרי אע"ג דנריך שיהא לורך היום[66] הא נמי חשיב לורך היום אע"פ שאין רחוי לאוכלו אלא בחיסור: **אהבערה** לא ליחייב. מכאן מוכיח ריב"א דרבה לאמר הואיל היינו אפילו לבית שמאי אמר: **הואיל** וחזי לצורכו. אלא הכי פירכא נמי קאמר במכות[67] אפילו הבערה משום דקאזיל ליה הא דקאמר רבה חילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות לי"ט: **ועייל** עצי מוקצה. תימה לר"י מ"מ ליתני גיד הנשה של נבילה ולילקי נמי משום נבילה[68]: **שה** ולא הבכור. פירש בקונטרס דשה משמע אין זכר ואין נקיבה ותימה דהא בעולה מיירי דאין בה נקבה ומ"ת אמאי אינטריך קרא שאין תמיד בה מבכור ומעשר אפילו ליה שאין מתנותיהן שוות וי"ל דהא אמר[69] כל הניתני במתני' ד' שנתנו במתנה אחת כיפר וע"ק היאך יעשה תמיד מבכור הא קעבר משום כל שממנו למשיס הרי הוא בגד תקטירו (יבמות דף ק.) וי"ל כיון דמסיק ליה לשם עולה דינו כדין עולה ומהאי טעמא נמי ניחא לעניין מתנה ור"י פירש להאי דקרא מיבעי בפסח לכאיד דיה שה תמיס (ג) וקאמר שלא יהיו למשיכין למעשר ומ"ש השתא דמתנותיהן שוות ולא תיקשי כל שממנו למשיס: **שה** ולא בכור. ומ"ת בפרק קמא דחגיגה (דף ח.) דנפקא לן מבמסת[70] יפך דכל דבר שבא חובה אין בא אלא מן החולין וי"ל דהכא מסתברא טעמא היא ומן המחיים שעלה בטעות אי אפשר דמקלקל הוא כדמוכח בפ"ק דחגיגה (דף י.) והכא בשדה לזריעה קיימא שמצניע את השדה בחריסה ואפילו אי הוה התם דם ליפור הוה חייב אי חריס בארעא דיליה ואי חמרא הואיל ואי הוי מלאכה שאין נריכה לגופה פטור השתא נמי פטור מ"כ ביטלת כל מלאכת שבת ור"ת מפרש דבחריסה דכלאים קאי דליכא אלא לא תעשה ולא תעשה גם משום כלאים לא שייך למיפטר בהואיל דאפילו אם היה אם דם ליפור אסור ובתחלה נמי הוה מצי לשנויי חריסה בי"ט מי שרי[71] כיון דמשום י"ט אסור דמשום לחית היה עשה ולא תעשה גם משום כלאים לא שייך למיפטר בהואיל דאפילו אם היה אם דם ליפור אסור ובתחלה נמי הוה מצי לשנויי חריסה בי"ט מי שרי אלא דמשני ליה בע"א משום יגדיל תורה ויאדיר[72]: **ולוקה** משום הבערה. בפ"ק דבילה (דף יב:) אמר הא מני ב"ש היא דלית להו מתוך אבל שרי אע"ג דנריך שיהא לורך היום[73] הא נמי חשיב לורך היום אע"פ שאין רחוי לאוכלו אלא בחיסור: **אהבערה** לא ליחייב. מכאן מוכיח ריב"א דרבה לאמר הואיל היינו אפילו לבית שמאי אמר: **הואיל** וחזי לצורכו. אלא הכי פירכא נמי קאמר במכות[74] אפילו הבערה משום דקאזיל ליה הא דקאמר רבה חילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות לי"ט: **ועייל** עצי מוקצה. תימה לר"י מ"מ ליתני גיד הנשה של נבילה ולילקי נמי משום נבילה[75]: **שה** ולא הבכור. פירש בקונטרס דשה משמע אין זכר ואין נקיבה ותימה דהא בעולה מיירי דאין בה נקבה ומ"ת אמאי אינטריך קרא שאין תמיד בה מבכור ומעשר אפילו ליה שאין מתנותיהן שוות וי"ל דהא אמר[76] כל הניתני במתני' ד' שנתנו במתנה אחת כיפר וע"ק היאך יעשה תמיד מבכור הא קעבר משום כל שממנו למשיס הרי הוא בגד תקטירו (יבמות דף ק.) וי"ל כיון דמסיק ליה לשם עולה דינו כדין עולה ומהאי טעמא נמי ניחא לעניין מתנה ור"י פירש להאי דקרא מיבעי בפסח לכאיד דיה שה תמיס (ג) וקאמר שלא יהיו למשיכין למעשר ומ"ש השתא דמתנותיהן שוות ולא תיקשי כל שממנו למשיס: **שה** ולא בכור. ומ"ת בפרק קמא דחגיגה (דף ח.) דנפקא לן מבמסת[77] יפך דכל דבר שבא חובה אין בא אלא מן החולין וי"ל דהכא מסתברא טעמא היא ומן המחיים שעלה בטעות אי אפשר דמקלקל הוא כדמוכח בפ"ק דחגיגה (דף י.) והכא בשדה לזריעה קיימא שמצניע את השדה בחריסה ואפילו אי הוה התם דם ליפור הוה חייב אי חריס בארעא דיליה ואי חמרא הואיל ואי הוי מלאכה שאין נריכה לגופה פטור השתא נמי פטור מ"כ ביטלת כל מלאכת שבת ור"ת מפרש דבחריסה דכלאים קאי דליכא אלא לא תעשה ולא תעשה גם משום כלאים לא שייך למיפטר בהואיל דאפילו אם היה אם דם ליפור אסור ובתחלה נמי הוה מצי לשנויי חריסה בי"ט מי שרי[78] כיון דמשום י"ט אסור דמשום לחית היה עשה ולא תעשה גם משום כלאים לא שייך למיפטר בהואיל דאפילו אם היה אם דם ליפור אסור ובתחלה נמי הוה מצי לשנויי חריסה בי"ט מי שרי אלא דמשני ליה בע"א משום יגדיל תורה ויאדיר[79]: **ולוקה** משום הבערה. בפ"ק דבילה (דף יב:) אמר הא מני ב"ש היא דלית להו מתוך אבל שרי אע"ג דנריך שיהא לורך היום[80] הא נמי חשיב לורך היום אע"פ שאין רחוי לאוכלו אלא בחיסור: **אהבערה** לא ליחייב. מכאן מוכיח ריב"א דרבה לאמר הואיל היינו אפילו לבית שמאי אמר: **הואיל** וחזי לצורכו. אלא הכי פירכא נמי קאמר במכות[81] אפילו הבערה משום דקאזיל ליה הא דקאמר רבה חילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות לי"ט: **ועייל** עצי מוקצה. תימה לר"י מ"מ ליתני גיד הנשה של נבילה ולילקי נמי משום נבילה[82]: **שה** ולא הבכור. פירש בקונטרס דשה משמע אין זכר ואין נקיבה ותימה דהא בעולה מיירי דאין בה נקבה ומ"ת אמאי אינטריך קרא

וזמן החרישה הוא בשנה **הַשְּׁבִיעִית** [שנת השמיטה], שלוקה משום ״וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת וגו׳ שָׂדְךָ לֹא תִזְרָע׳ (ויקרא כה ד)[א], **וּבְיוֹם טוֹב**, שלוקה משום ״כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ׳ (שם כג ז)[ב], והחורש הוא **כֹּהֵן וְנָזִיר** - כהן שקיבל עליו נזירות, ומקום החרישה הוא **אֲבֵית הַטּוּמְאָה** - על בית קברות, שלוקה משום ״אֶמֹר אֶל הַכֹּהֲנִים וגו׳ לְנֶפֶשׁ לֹא יִטַּמָּא בְּעַמָּיו׳ (ויקרא כא א), ומשום ״כָּל יְמֵי הַזִּירוֹ לַה׳ עַל נֶפֶשׁ מֵת לֹא יָבֹא׳ (נמדבר ו ו), הרי כאן שמונה לאוין[ג].

מסיים רב חסדא את הקושיא, **וְאִי אָמְרִינַן** ״הוֹאִיל׳, קשה, **אַחֲרִישָׁה** - על איסור חרישה ביום טוב[ד] **לֹא לֵיחַייֵב** מלקות, **הוֹאִיל וַחֲזִי** - וראוי כל העפר המתפורר על ידי החרישה **לְכִיסּוּי דַּם צִיפּוֹר**[ה] אם יזדמן לו לשחוט הרבה ציפורים וחיות ביום טוב׳, ואז יתברר שהחרישה נעשתה בהיתר, כיון שהלכה היא ש׳עשה דוחה לא תעשה׳ ביום טוב[ט].

א. **וכגון** שבחרישתו מכסה את הזרעים באדמה [כמו שנתבאר לעיל (ע״ב) לגבי כלאים], וחייב משום תולדת זורע. רש״י (ד״ה ושביעית). והקשו הרש״ש (נרש״י שם), השער המלך (רומ״י פ״י ה״ט) והמנחת חינוך (מלוה לג מוסף השגת מלאכת החורש מות ב) מדברי רבא במועד קטן (ג:) שבשביעית אין חיוב על התולדות של המלאכות, ולדברי רש״י נמצא שבמשנתנו מפורש שלא כדבריו. והחזון איש (שביעית סי׳ יח סק״ב ד״ה ולמ״ד) כתב ליישב, שאין כוונת רש״י שהחפוי הוא תולדה של מלאכת זורע, אלא שאף שבמציאות הוא עושה מעשה חרישה, מכל מקום בתולדת המעשה יש בו תועלת צמיחה וזריעה, ומפני זה הוא בכלל הכתוב (ויקרא יט יט) ׳שדך לא תזרע׳, ובאמת אינו תולדה אלא אב. וראה אפיקי ים (מ״ב סי׳ ד ענף ב, הו״ד בילקוט יעקובס) שיישב באופן אחר.
גם לדעת האומר שהחורש בשביעית לוקה [ראה מו״ק (ג.) שנחלקו בזה רבי יוחנן ורבי אלעזר], אינו לוקה אלא אחת, אף שלדעתו נכללות בו שתי מלאכות [חרישה וזריעה], שהעושה מלאכות שונות בשביעית במעשה אחד אינו חייב אלא עונש מלקות אחד [ואין דינה כשבת שחידשה בה התורה ׳חילוק מלאכות׳, שמתחייב חטאות כמנין המלאכות הנכללות במעשה שעשה, כמבואר בשבת (סז:), ראה שם פרטי דין זה]. רמב״ן (מכות כה: ד״ה ומ״ש), רבינו דוד (ד״ה שביעית).

ב. **ולוקה** על החרישה עצמה [שהיא אחת מל״ט אבות מלאכות שנאסרו בשבת ויום טוב], וכיון שלוקה משום חורש אינו לוקה גם על כיסוי הזרעים משום מלאכת זורע, שהעושה מלאכות שונות ביום טוב במעשה אחד, אינו חייב אלא עונש מלקות אחד משום ׳כל מלאכת עבודה לא תעשו׳ [ואינו כעושה מלאכות שונות בשבת במעשה אחד שחייב על כל מלאכה ומלאכה, שדין ׳חילוק מלאכות׳ נאמר רק לגבי שבת ולא לגבי יום טוב, ראה בזה בגמרא מכות (כה:) ובריב״ן (שם ד״ה ומ״ש)]. רבינו דוד (ד״ה שביעית). המשנה לא העמידה שחרש בשבת ויתחייב מלקות גם משום שעשה מלאכה בשבת [ואף שהמחלל שבת עונשו בסקילה ואינו לוקה, מכל מקום היה אפשר להעמיד באופן שהתרו בו רק שילקה על כך, ולא התרו בו על מיתה], מכיון שהלאו של מלאכת שבת הוא לאו שעונשו מיתה [׳לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין׳], ולאו שעונשו מיתה אין לוקים עליו, כמבואר בשבת (קנ.). רש״י (ד״ה ונכלמים).

ג. **א.** כלאי בהמה. ב. עשיית מלאכה בקדשי מזבח. ג. מועל בהקדש. ד. זורע כלאי הכרם. ה. זורע בשביעית. ו. חורש ביום טוב. ז. טומאת כהן. ח. טומאת נזיר. ולדעת תוספות (לעיל ע״ב ד״ה ומוקדשין) אין מחשיבים את הלאו של מועל בהקדש [ראה בדבריהם הטעם לזה], וכלאי הכרם נחשב לשני לאוים, לאו דכלאי זרעים ולאו דכלאי הכרם, כמבואר בהערה לעיל (ע״ב).

ד. **ראה** בהערה להלן מדוע שאלה הגמרא רק שלא יתחייב משום חרישה ביום טוב ולא שאלה כן על שאר הלאוים.

ה. **מצות** עשה לכסות דם שחיטת חיה טהורה או עוף טהור, שנאמר (ויקרא יז יג) ׳ואיש איש מבני ישראל ומן הגר הגר בתוכם אשר יצוד ציד חיה או עוף אשר יאכל, ושפך את דמו וכסהו בעפר׳. רמב״ם (שחיטה פי״ד ה״ב).

ו. **רש״י** (ד״ה דס). והטעם שהוצרך לבאר שאופן ההיתר שעליו אומרים ׳הואיל׳ היינו אם יזדמנו לו **הרבה** ציפורים וחיות שיהיה העפר ראוי לכסות דמם, מפני שאם לא כן מנין לנו להקשות שיהא פטור על החרישה מטעם זה, והרי יתכן שמדובר כשיש לו כבר עפר מוכן שאז אין אפשרות שיצטרך את העפר שהתרפה מהחרישה, אבל משום הואיל ואם יזדמנו לו הרבה ציפורים וחיות יש להתיר אף כשיש לו עפר [שכן יתכן שתזדמן לו כמות גדולה של ציפורים וחיות, עד שלא יספיק העפר המוכן שעמו]. חתם סופר (ד״ה הואיל).
לעיל ביארנו שאף שבחרישתו עושה שתי מלאכות, חרישה וזריעה, מכל מקום אינו חייב אלא על החרישה, לפי שאין חילוק מלאכות ביום טוב, והנה עכשיו שאנו סבורים שאינו חייב על החרישה משום ׳הואיל׳, יש לחייבו על הזריעה, שהרי אינה נצרכת לכיסוי דם הציפור, ואין כוונת הגמרא להקשות שכיון שאינו חייב על החרישה נמצא שאינו לוקה משום שמונה לאוים, אלא כוונתה להקשות על לשון המשנה ״יש חורש תלם אחד וחייב עליה משום שמונה לאוין׳, שמשמע שחיובו משום חרישה, וכן מדויק לשון הגמרא שאמרה ׳אחרישה לא ליחייב׳ ולא אמרה ׳איום טוב לא ליחייב׳, והיינו משום שאכן חייב משום זורע ביום טוב. רבינו דוד (ד״ה ויש לך להקשות). אמנם המהר״ם חלאווה (ד״ה ומ״ש) ביאר בקושית הגמרא שאף על הזריעה אינו חייב, שכיון שאינו חייב משום זורע אלא מכח החרישה, שעיקר המעשה הוא החרישה, ואגב החרישה נעשה חיפוי בקרקע, כשם שפטור על עיקר מעשה החרישה, פטור אף על הזריעה, שלא יהא כח הבן יפה מכח האב. וכן משמע ברש״י (ד״ה אחריש) שאינו חייב אף על הזריעה, שכתב ׳משום לאו דיום טוב לא לילקי׳, ומשמע שאינו לוקה מחמתו כלל.

ז. **ומדובר** כגון שאם יחפש עפר אַחֵר, יִנָּגֵב הדם או יטשטש על ידי מים ולא יוכל לכסותו, וגם אינו יכול לאסוף את הדם וליטלו ולכסותו במקום אחר, שאם לא כן לא היה עשה של כיסוי הדם דוחה לא תעשה של איסור מלאכה ביום טוב, שאין אומרים ׳עשה דוחה לא תעשה׳ אלא אם אינו יכול לקיים את שניהם (שם קלג.). תוספות (ד״ה אחריש).
הראשונים [תוספות (ד״ה אחריש, מולין קמח. ד״ה לא), ועוד] מקשים, שהרי מלאכת יום טוב אסורה גם בעשה, כמבואר בשבת (כה.), ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה, כמבואר בגמרא בשבת (שם). ובחידושי רבינו דוד (ד״ה והרב) הביא לתרץ, שישנם אמוראים הסוברים שיש ביום טוב רק לאו (רמב שבת כד:), וסוגיא זו נאמרה לפי שיטתם. עוד תירצו התוספות בחולין (קמח. ד״ה לא) בשם הריב״א, שאמנם אסור לחרוש ביום טוב על מנת לכסות דם כיון שהעשה שעם הלאו אינו נדחה מפני עשה, אך מכל מקום הלאו עצמו נדחה מפני העשה ואין לוקים על כך, ובמשנה של ״יש חורש בתלם אחד׳, מפורש שלוקה על הלאו של מלאכה ביום טוב [אמנם ראה בתוספות בקידושין (לד. ד״ה מעקה) שחולקים על סברא זו, ודעתם שלאו שיש עמו עשה אינו נדחה מפני עשה ולוקים עליו, שהלאו עצמו נעשה חמור מחמת העשה המצורף עמו. וראה עוד בתוספות בחולין (שם), ובפני יהושע (נמוס׳ ד״ה אחריש) מה שכתבו בענין זה].
עוד תמהו בחידושי רבינו דוד (ד״ה ומה), ובחידושי הר״ן (ד״ה אחריש), ובאחרונים [טורי אבן (שבת קלג:), קובץ שיעורים (חולין קנד), ועוד], שהרי אין עשה דוחה לא תעשה אלא באופן שהעשה מתקיים בשעת עבירת הלאו, ולא אם מתקיים רק לאחר מכן, כמבואר בשבת (קלג:), ובענייננו אין מתקיימת מצות כיסוי הדם בשעת החרישה. ובטורי אבן (שם) תירץ, שמכיון שאם היה במקום החרישה דם ציפור, והיה מתכסה מחמתה, היתה החרישה מותרת מטעם ׳עשה דוחה לא תעשה׳, שכן באופן זה מתקיים העשה בשעת עבירת הלאו, שוב יש לנו להתיר גם אם אין שם דם ציפור, וכדעת בית הלל (ביצה יב.) ש׳מתוך שהותרה [מלאכת יום טוב] לצורך, הותרה אף שלא לצורך׳. אלא שדעת התוספות (שם ד״ה ה״ג) שהיתר ׳מתוך׳ נאמר רק בדברים שהם צורך היום טוב, וכאן לכאורה אין בחרישה צורך היום ואין להתירה בגלל ׳מתוך׳, אך אם נאמר ׳הואיל׳ כדעת רבה, היה לנו להתיר משום הואיל ואם יזדמן לו אחר כך דם ציפור יהיה צורך היום בחרישתו, שיוכל לכסות את הדם בעפר שהתפורר על ידה, שוב גם אם לא נזדמן לו דם יש לנו להתיר מטעם ׳מתוך׳ כנ״ל [כלומר, ההיתר הוא מטעם ׳הואיל׳ ו׳מתוך׳ ביחד], אף אם לא יהיה בזה צורך היום כלל. [ובחידושי רבינו דוד וחידושי הר״ן (שם), נטו מחמת קושיות אלו מביאור זה, ופירשו שאין כוונת הגמרא שיש להתיר את הלאו של יום טוב מפני שעשה דוחה לא תעשה, וכן דעת עוד ראשונים, ויבואר בהערה להלן].
מבואר בדברי רש״י (ד״ה אחריש) שקושיית הגמרא היא רק לגבי איסור יום טוב, שיש להתירו מפני העשה של כיסוי הדם, ולדברי הטורי אבן הסיבה לכך כיון שלא מצאנו בשאר לאוים את הפטור ׳מתוך שהותרה לצורך וכו׳, וראה עוד בקובץ שיעורים (שם) מה שכתב בזה. ועיין עוד בהערה להלן.

ח. **תוספות** (ד״ה נמנעים). ורש״י לא גרס ׳מקורזלות׳, משום שלדעתו אבנים מקורזלות היינו אבנים חדות [ראה רש״י בשבת (מג. ד״ה מכלג), וכאן אין נפקא מינה אם מדובר באבנים חדות או באבנים שאינם חדות. תוספות (שם).
אבנים אינן ראויות לכיסוי הדם, כמו ששנינו בברייתא (חולין פח.) ״יכול יכסנו באבנים וכו׳, תלמוד לומר בעפר׳.

ט. **קושיית** הגמרא צריכה ביאור, שהרי מאותו טעם שיש להתיר לחרוש ביום טוב לצורך כיסוי הדם, יש להתיר גם לכתוש לצורך זה. ובחידושי רבינו דוד (ד״ה והרב) הביא שיש מבארים בקושיית הגמרא, שהרי אין להתיר מטעם ׳עשה דוחה לא תעשה׳ אלא באופן שמקיים את העשה בשעת עבירת הלאו, ובאבנים אינו יכול לקיים את כיסוי הדם בשעת החרישה, כיון שצריך לכותשם קודם לכן [וראה בהערות להלן ביאור ישוב הגמרא ׳ראויות לכותשן כלאחר יד׳ לפי הבנה זו].
והרשב״ם (הו״ד נמוס׳ ד״ה כמיצה) וחידושי רבינו דוד (ד״ה והפי׳ הנכון) וחידושי הר״ן (ד״ה אחריש) נטו מפני קושיא זו מהביאור שעל פיו פירשנו בפנים, שקושיית רב חסדא היא מצד ׳עשה דוחה לא תעשה׳ [וראה בהערה לעיל עוד קושיות שהקשו על ביאור זה], וביארו בכוונת הגמרא שכשמקיים כיסוי הדם על ידי העפר הנוצר מהחרישה, הרי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה שאין חייבים עליה [כמבואר במסכת שבת (עג:)], כיון שאינו צריך לחרישה אלא לעפר, ומקשה רב חסדא שאם אומרים ׳הואיל׳ אין לו ללקות על חרישה ביום טוב, הואיל ויתכן שיצטרך לקחת את העפר התיחוח שנוצר על ידי החרישה ולכסות בו דם ציפור, והרי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה, ונמצא שיתכן

אתחת 19/06/2018

חפילו ע"י ד"מ אין מעשרין מזה על זה תירוש ודגן דגן ודגן שהן כלאים ע"י דבר אחר וכו' ע"י ד"מ דקתמר לא קתי מדגן ודגן דבלאו הכי אחר מיחייב משום כלאי הכרם לא מיחייב אלא בשלשה מינין ובכלאי זרעים מיחייב בג' מינין מפר"י דזריעת כלאים משמע בג' מיני זרעים וחרגן לאו מין זריעה הוא אבל אין לפרש משום דמשמע לא תזרע בהדי כרמך כלאים אבל שדך בלא שום זרע קרוי שדה להא לא שייך לפרש כן גבי בהמתך[ו] ולפירוש ר"י קשה אמאי נקט שור וחמור בשור לחודיי ה"מ למשכוחי כלאים בשור פסולי המוקדשים כדתמר בפ' בתרא למכות (דף כב.) לתמר רבי ינחק המנהיג בשור פסולי המוקדשים לוקה משום לעשתו הכמוב ג' גופים לתיתקש לנבי ואיל ולפ"ה ניחא דליכא בפסולי המוקדשי' לאו דמעילה ולפר"י י"ל דמשום לעיקר כלאים בשור ובחמור כתיב נקט שור וחמור: **ושביעית.** למ"ל בפ"ק דמועד קטן (דף ג.) חורש בשביעית אינו לוקה מוקי הך דהכא בחורש ומחפה דמחפה חייב משום זורע: **אחרישה** לא ליחייב הואיל וחזי לכיסוי דם ציפור. אם היה דם ליפור במקום מריפה ובכה"ג אפי' היה מבקש עפר אחר ינגב הדם או יטשטש ע"י מים ואע"ג דיקיים מלות כיסוי וגם מיירי שאין יכול לקפלו וליטלו דאם לא כן לא שייך כאן לילתי עשה לא תעשה כדתמר ר"ל [בשבת] (דף קלג:) כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים שניהם מוטב אם לאו ילתה עשה לא תעשה: **בהבנים** מקורזלות. פי' רכות שהן רחויות לזריעה מיהו לא חזי לכיסוי עד שיכמוש וגבי בית הבקשו גמי לפי שהן רכות רחויות יותר לקינוח מבשהן קשים ולא כפ"ה לפי' האם בפ' כירה (שבת מג.) מקורזלות חדות להכא לא מ"ם ורש"י מחקו כאן מן הספרים[ב]: **בתישה** בי"ט מי שרי. הקשה ריב"ץ מאי פריך הא ודאי שרי כמו חריפה דשרי משום הואיל הכא[ג] גמי כתיפה ועוד תימה היכי פריך הכא לימי עשה לכיסוי וילתה לאו די"ט הא אין שריפת קדשים דוחה י"ט ובפ' במה מדליקין (שבת כד:) יליף מקראי אי משום כדמסיק רב אשי התם די"ט עשה ולא תעשה הוא ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה ומפרש רשב"ם הואיל וחזי לכיסוי דם ציפור לא הוי עשה ולא תעשה משום דמיה קאמר אלא משום דאז לא גריך לחריפה אלא לעפרה ופטור[ד] דהחופר גומא ואינו גריך אלא לעפרה פטור משום דהוי מלאכה שאין גריכה לגופה והשתא פריך שפיר כתיפה די"ט אי שרי לכתיפה הוי כטחינה וגריכה לגופה הוא שמתכוון לעשות עפר לכסות ולא משתרי לגורך כיסוי דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה וקשה לר"י הא לחופר גומא פטור הייט דוקא בבית דמקלקל הוא כדמוכח בפ"ק דחגיגה (דף י.) והכא בשדה לזריעה קיימא שמצוים את השדה בחריפה ואפילו אי הוה התם דם ליפור הוה חייב אי חריס בחריפה דליכא אלא לאו דמשום הואיל ואי אתרת הוא מלאכה שאין גריכה לגופה פטור השתא גמי פטור ח"כ ליטלת כל מלאכת שבת ור"ת מפרש דבחריפה לכלאים קאי דליכא אלא לאו דמשום טוב לא קאי וכגון שאתה היה הולך לבקש עפר אחר היה הדם נבלע בקרקע ומסיק כתיפה די"ט אי שרי טפי[ה] כיון דמשום י"ט אסור דמשום דאית ביה עשה ולא תעשה גם משום כלאים לא שייך למיפטר בהואיל דאפילו אם היה אם דם ליפור אסור ובחמלה גמי הוה אלי לשנויי חריפה די"ט אי שרי אלא דמשני ליה בע"א משום יגדיל תורה ויאדיר[ו]: **ולוקה** משום **הבערה.** בפ"ק דשבת (דף יב:) אמר הא אני ב"ש היא דלית להו ממון אבל לגבי הלל שרי אע"ג דגריך שיהא נורך היום[ז] הא גמי אתיא נורך היום אע"פ שאין רחוי לאוכלו אלא לאיסור: **אהבערה** לא ליחייב. מכאן מוכיח ריב"ץ דרבה לאמר הואיל היינו אפילו לגבי שאלי אמר: **הואיל** וחזי לצורכו. בלא הא פירכא גמי קאמר במכות[ח] אפיק הבערה משום דקאתיא ליה הא דקאמר רבה חילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות לי"ט: **ועייל** עצי מוקצה. תימה לר"י מ"מ ליתני גיד הנשה של נבילה והלכי גמי משום נבילה[ט]: **שה** ולא הבכור. פירש בקונט' דשה משמע אין זכר ואין נקיבה ותימה דהא בעולה מיירי דאין בה נקבה ומ"ת אאמי מיעטריך קרא שאין תמיד בא מבכור ומעשר תיפוק ליה שאין מתנותיהן שוות וי"ל דהא אמר[י] כל הניתני' במתן ד' שנתנו במתנה אחת כיפר וע"ק היאך יעשה תמיד מבכור הא קשבר משום כל שממנו למשיס הרי הוא בגל מקטירו (יבמות דף ק.) וי"ל כיון דמסיק ליה לשם עולה דינו כדין עולה ומהאי טעמא גמי ניחא לעניו מתנה ור"י פירש דהאי קרא מישתעי בפסח דכתיב ביה שה תמים (ו) וקאמר שלא יביאנו לא בבכור ולא דמעשר ומ"ש השתא דמתנותיהן שוות ולא תיקשי כל שממנו למשיס: **שה** ולא בבור. ומ"ת בפרק קמא דחגיגה (דף ח.) דנפקא לן מבמסק[יא] ידך לכל דבר שבא חובה אין בא אלא מן החולין וי"ל דהכא מסתברא בעלמא היא ומן המחתים שעלה בטילה במחתים גמי מסתברא היא אף קשה לממסקה ישראל מן המותר ליתראל דרשה גמורה היא דאמרי קרא יליף בפ"ק דמנחות (דף ה:) לטריפה מסורה לגבוה: **רבי**

ושביעית ביום טוב כהן ונזיר אבית הטומאה ואי אמרינן הואיל ° אחרישה לא ליחייב הואיל וחזי לכיסוי דם ציפור א"ר פפא בר שמואל באבנים מקורזלות ראויות לכותשן וכתישה ביום טוב מי שרי ראויות לכותשן כלאחר יד בצונמא צונמא בר זריעה צונמא מלמעלה ועפר תיחוח מלמטה ותיפוק ליה משום עפר תיחוח אלא אמר מר בר רב אשי בטינא וטינא בר זריעה הוא במתונתא. איתיביה אביי [ט] המבשל גיד הנשה בחלב בי"ט ואוכלו לוקה חמש לוקה משום מבשל גיד ביום טוב ולוקה משום אוכל גיד ולוקה משום מבשל בשר בחלב ולוקה משום אוכל בשר בחלב ולוקה משום הבערה ואי אמרינן הואיל אהבערה לא ליחייב הואיל דחזי ליה לצרכו אמר ליה אפיק הבערה ועייל גיד הנשה של נבילה והתני רבי חייא לוקין שתים על אכילתו ושלש על בישולו ואי איתא שלש על אכילתו מיבעי ליה אלא אפיק הבערה ° ועייל עצי מוקצה. ומוקצה דאורייתא הוא [י] א"ל אין דכתיב [יא] והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו ואזהרתה מהבא [יב] מלא תעשה כל מלאכה א"ל והא את הוא דאמרת בעאי מיניה מרב חסדא ואמרי לה בעאי מיניה מרב הונא הביא שה מאפר ושחטו תמיד ביו"ט מהו ואת אמרת לן (אמר לי) עלה [יג] שה ולא הבכור אחת א ולא מעשר מן הצאן [יב] ולא הפלגם מן

ושביעית. דעובר משום שדך לא תזרע. וחורש תולדה דזורע [ג], כגון חורש לכסות את הזריעה: **ובבלאים בכרם.** דבהדי דקא חרים מחפה בכלאים, והמחפה בכלאים לוקה [ד], הרי חמשה, וי"ט הרי ששה. ושבת לא תנח, משום דלאו שניתן לשהרת מיתת ב"ד הוא דאין לוקין עליו [ה]: **וכהן ונזיר אבית** הטומאה. שזה בית הקברות, והוא כהן ונזיר, ויש כאן לאו דכהן לנפש לא יטמא [ו], ולאו דנזיר על נפש מת לא יבוא [ז]: **אחרישה.** משום לאו די"ט לא ליליקי: **דם ציפור.** הואיל ואי מזדמני ליה לפריס וחיות טובא: **באבנים.** דלא חזו לכיסוי: **ראויות לכותשן.** קושיא היא: בלאחר יד. ע"י שינוי, דשבות בעלמא הוא, וכיון דמדאורייתא שרי פקע ליה מלקות: **טינא.** טיט לח וגלול: **מתונתא.** מרן לחה, רחויה לזריעה, ואינה נעשית עפר, אם בא לכותשה היא מדבקת ונגללת: לוקה משום מבשל גיד בי"ט. דישול שמינו רחוי, ולוקה משום מבשל בשר בחלב דאפילו הוא חול, וקסבר יש בגידים בנותן טעם [ח] ובשר הס: משום הבערה. שלא לצורך, דהבערה מלאכה לעצמה וישול מלאכה לעצמו: גיד הנשה של נבלה. לוקה על אכילתו משום נבילה: שתים על אכילתו. אוכל גיד, ואוכל בשר בחלב: שלש על בישולו. משום הבערה די"ט, ומשום דישול די"ט, ומשום מבשל בשר בחלב אפילו בחול: ועייל עצי מוקצה. להשתא ליכא למימר הואיל, דמדאורייתא אסור להשתמש בשם מוקצה בי"ט: **מתונתא.** **טינא.** טיט לח וגלול: **מתונתא.** מרן לחה, רחויה לזריעה, ואינה נעשית עפר, אם בא לכותשה היא מדבקת ונגללת: לוקה משום מבשל גיד בי"ט. דישול שמינו רחוי, ולוקה משום מבשל בשר בחלב אפילו בחול, וקסבר יש בגידים בנותן טעם [ח] ובשר הס: משום הבערה. שלא לצורך, דהבערה מלאכה לעצמה וישול מלאכה לעצמו: גיד הנשה של נבלה. לוקה על אכילתו משום נבילה: שתים על אכילתו. אוכל גיד, ואוכל בשר בחלב: שלש על בישולו. משום הבערה די"ט, ומשום דישול די"ט, ומשום מבשל בשר בחלב אפילו בחול: ועייל עצי מוקצה. להשתא ליכא למימר הואיל, דמדאורייתא אסור להשתמש בשם מוקצה בי"ט: מוקצה דאורייתא. **ומוקצה דאורייתא הוא.** מוקצה שנאסר ביום טוב יש פוסקים שמן התורה נאסר ומה ששאלו בסוגיא זו לרבה על מה שהעמיד את השמועה בעצי מוקצה וכי מוקצה דאורייתא הוא כבר השיב להם אין ואזהרתי' מהכא והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו ולא תעשה כל מלאכה כלומר כל שאינו במזומן מבערב נשאר כדינו באיסור עשיית מלאכה. [מאירי]

הפלגם, פלגס לשון פלג. כלומר ממוצע בין זה לזה, יצא מכלל כבש ולכלל איל לא בא. [רע"ב, פרה א, ג]

אריה דאיסורא. [הריטב"א, מכות כא:]

עין משפט נר מצוה

לה א מיי' פט"ז מהל' מעשה קרבנות הלכה טו:

לו ב מיי' פ"ח שם הלכה יד:

רבינו חננאל

וכלאים בכרם אחת. והוא בשביעית ויו"ט שתים. כהן ונזיר אבות הטומאה שתים. הרי ח' לאוין. ואי ס"ד אמרי' הואיל אחרישה ביום טוב לא ליחייב הואיל וראוי לכסות באותה החפירה דם צפור. ודחי' אותו מקום שחורש בו אבנים מקורזלות הם דלאו בני כסוי נינהו. אמרי' והא ראוי לכותשן כלאחר יד כו'. ואוקמה רב אשי במתונא פי' קרקע שיש בו לחלוחית ואינו ראוי לכסות בו. ויש מי שאומ' טיט יבש: **ומותיב אביי** המבשל גיד הנשה בחלב ביו"ט ואכלו לוקה חמש כו' ואי אמרינן הואיל אהבערה לא ניחייב הואיל וחזי ליה לצרכיה לבשל ולאכול. **ושני'** אפיק הבערה ועייל גיד של נבלה. **איני והתנן ר' חייא אומר לוקה שתים ושלשה על בישולו** ואלו הן לוקה משום מבעיר אש שלא לצורך אכילה. ולוקה משום מבשל גיד ביום טוב שאינו בר אכילה. וכן משום בשר בחלב. הרי שלשה בבישול. ושתים באכילה משום אוכל גיד הנשה ומשום אוכל בשר בחלב. ואם תוציא הבערה ותכניס גיד הנשה של נבלה ומשום אכילת נבלה יבואו שלשה על האכילה ושתים על הבישול. **והדר** ומשני אפיק הבערה ועייל עצי מוקצה. **ואקשי'** וכי מוקצה מדאורייתא הוא שלוקין עליו כו'. **והא** את הוא דאמרת בעי מרב הונא ואמרי לה מרב חסדא. **הביא שה מן** האפר פי' מן המדבר מקום המרעה ושחט תמיד ביום טוב מהו מי יש מוקצה לגבוה או לא. **ואמרת** פשטה לן מהאי קרא ושה אחת מן הצאן [מן המאתים] ממשקה ישראל. שה ולא בכור. אחת ולא מעשר. מן הצאן ולא מן הפלגס כלומר הפלגס פסול שאינו לא כבש ולא איל ומפורש במס' פרה.

הגהות וציונים

מ] ס"א **א"ל שה** (גליון) מהר"ם. והנוסח הנדפס הוא מהמהרש"ל ויעב"ץ מוחק תיבות "אמר לי": נ] צ"ל **צרכי** (מהרש"ל, וכ"ה בכ"י מובא בד"ס): ס] כ"י **עולת תמיד** (ד"ס): ע] יש להוסיף **למנחה ולעולה ולשלמים** (ד"ס): פ] נדצ"ל **אחת** (בארות המים): צ] צ"ל **הכי** נמי: ק] נדצ"ל **פי'** (רש"ש): ר] צ"ל **ממשת** (גנזי יוסף ובאה"מ, וכ"ה בכ"י מובא בד"ס) והוא בדברים טז י:

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) בילה יב. [ע"ש] מכות כא: [ע"ש], ג) ע' תוס' עירובין לח: ד"ה אמר, ג) עיין מו"ק דף ג., ד) מו"ק ב:, ה) שבת קנד., ו) ויקרא כא א, ז) במדבר ו ו, ח) לעיל כב., ט) שמות טז כג, י) ויקרא יט יט, כ) [וע"ע תוספות סוכה לו: ד"ה מקורזלות], ל) [שבת עג:], מ) [עיין מ"מ תוספות חולין קמא. ד"ה לא לריכא וכו' בשם ריב"ן], נ) ביצה דף יב. ובתד"ה ה"ג, ס) כב., ע) ע' חולין דף קא., פ) [זבחים לו:].

הגהות הב"ח

(ב) תוס' ד"ה שה ולא הנכור פי' וכו' ור"י פי' דהאי קרא משמעי בפסח דכתיב ביה שה תמים א"כ אתא קרא שיביאו פסח מדבר שיכול להיות אחת פי' נקבה דהיינו חולין ולא בכור ושה אחת כתיב וקאמר וכו':

גליון הש"ם

גמ' אחרישה לא ליחייב. ע' טורי אבן חגיג' בתבי מלואים דף יח ד"ה וכלל: שם ועייל עצי מוקצה. ע' מג"א סי' שכ"ה סק"ט:

תורה אור השלם

א) וְהָיָה בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי וְהֵכִינוּ אֵת אֲשֶׁר יָבִיאוּ וְהָיָה מִשְׁנֶה עַל אֲשֶׁר יִלְקְטוּ יוֹם יוֹם:
[שמות טז, ה]

ב) וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַיְיָ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ עַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וּבְהֶמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ:
[שמות כ, י]

ג) וְשֵׂה אַחַת מִן הַצֹּאן מִן הַמָּאתַיִם מִמַּשְׁקֵה יִשְׂרָאֵל לְמִנְחָה וְלָעוֹלָה וְלִשְׁלָמִים לְכַפֵּר עֲלֵיהֶם נְאֻם אֲדֹנָי אֱלֹוהִים:
[יחזקאל מה, טו]

משנת ראשונים

אלא אמר מר בר רב אשי משמע ליה מינה דאין מכסין אלא בעפר תיחוח דהכי כתיב קרא וכסהו בעפר ועפר יבש בעי' שאינו נדבק כדפסלינן הכא מתונא. [מהר"ם חלאווה]

לוקה משום מבשל גיד ביום טוב. לב"ה אינו לוקה משום מבשל ביום טוב דאמרינן מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, ואף על גב דההיא אינה אלא בשיש בו צורך יום טוב כהוצאת קטן ולולב וס"ת והבערת אש לחמם, יש לומר דההיא למישרייה לכתחילה אבל לפטור ממלקות אפילו במבשל כזה אינו לוקה כיון שהבישול בעצמו ראוי ליו"ט ועביד ליה ליו"ט אלא דרביעא עליה

אוצר החכמה
19/08/2018 אהרת

אלו עוברין פרק שלישי פסחים

הגמרא מיישבת את הדחייה, הרי **רְאוּיוֹת** הן **לְכוֹתְשָׁן כְּלְאַחַר יָד** - על ידי שינוי, שאינו אסור מן התורה אלא מדרבנן בלבד', ואם כן לצד שאומרים 'הואיל', יש לפטור את החורש באבנים הואיל וראויות לכסות בהם את הדם על ידי שיכתשם כלאחר יד אם תזדמן לו מצות כיסוי הדם ביום טוב, ואף שעדיין יעבור בכך על איסור דרבנן של כתישה כלאחר יד, מכל מקום אין לו להתחייב מלקות כדברי הַמְשַׁנֶּה[יא].

מתרצת הגמרא, המשנה מדברת באופן שחורש **בְּצוֹנְמָא** [-בסלע], שאי אפשר לכתשו ולכסות בו דם, ולכן אינו נפטר מטעם 'הואיל'.

מקשה הגמרא על התירוץ, **צוֹנְמָא בַּר זְרִיעָה** - וכי אפשר לזרוע בסלע, וכאן במשנה מדובר בקרקע הראויה לזריעה, שהרי מחייבים אותו משום זורע כלאים ומשום זורע בשביעית, ואם כן ודאי שאין מדובר בצונמא.

מתרצת הגמרא, מדובר שהיתה הקרקע **צוֹנְמָא** [-סלע] **מִלְּמַעְלָה, וְעָפָר תִּיחוֹחַ** [-רך] **מִלְּמַטָּה**, וחייב משום זורע כיון שבחרישתו נכנסים הזרעים בעפר התיחוח שתחת הסלע, אך החיוב משום חורש הוא על החרישה בסלע שלמעלה, שאינו ראוי לכסות בו את הדם, ואין לומר בזה 'הואיל' לפטרו.

דוחה הגמרא, **וְתֵיפּוֹק לֵיהּ** - הלא אף שחורש בסלע אפשר לומר את ההיתר של הואיל, **מִשּׁוּם עָפָר תִּיחוֹחַ** - הואיל ויכול להשתמש בעפר התיחוח שמתגלה על ידי החרישה לכיסוי הדם, ונמצא שצריך לחרישה כדי לקיים מצות כיסוי הדם, וחזרה הקושיא למקומה, שאם אומרים 'הואיל', יש לפוטרו ממלקות על החרישה[יב].

הגמרא מתרצת את קושיית רב חסדא באופן אחר:

אֶלָּא אָמַר מַר בַּר רַב אַשִׁי, משנתנו מדברת בחורש **בְּטִינָא** - בטיט לח ובלול שאינו ראוי לכיסוי הדם[יג], ולכן אין לפטרו משום 'הואיל'.

תמהה הגמרא, **וְטִינָא בַּר זְרִיעָה הוּא** - וכי טיט לח ראוי לזריעה, וכאן במשנה מדובר בקרקע הראויה לזריעה, שהרי מחייבים אותו משום זורע כלאים ומשום זורע בשביעית.

מיישבת הגמרא, מדובר **בְּמָתוֹנְתָא** - באדמה לחה הראויה לזריעה, אבל אינה ראויה לכיסוי הדם כיון שאינה נעשית עפר, שכשבא לכותשה היא נדבקת ונגבלת. ולכן אין לפוטרו על החרישה משום 'הואיל'.

★

אביי מקשה קושיא נוספת לרבה הסובר שאומרים 'הואיל':

אִיתְּמַר אֲבַיֵּי - הקשה אביי לרבה, שנינו בברייתא, **הַמְבַשֵּׁל גִּיד הַנָּשֶׁה**[יד] **בֶּחָלָב בְּיוֹם טוֹב וְאוֹכְלוֹ, לוֹקֶה חָמֵשׁ** מלקיות משום חמשה לאוים, ואלו הם, **לוֹקֶה מִשּׁוּם מְבַשֵּׁל גִּיד בְּיוֹם טוֹב**, שכיון שהוא אסור באכילה נמצא שמבשלו שלא לצורך אכילה, ואין זה בכלל צרכי אוכל נפש שהותרו ביום טוב[טו]. **וְלוֹקֶה מִשּׁוּם אוֹכֵל גִּיד** הנשה, שאסור מהכתוב (בראשית לב לג) 'עַל כֵּן לֹא יֹאכְלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת גִּיד הַנָּשֶׁה אֲשֶׁר עַל כַּף הַיָּרֵךְ עַד הַיּוֹם הַזֶּה'. **וְלוֹקֶה מִשּׁוּם מְבַשֵּׁל בָּשָׂר בֶּחָלָב**, שאסור מהכתוב (שמות כג יט) 'לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ'[טז]. **וְלוֹקֶה מִשּׁוּם אוֹכֵל בָּשָׂר בֶּחָלָב**, ששלש פעמים נאמר בתורה לא תבשל גדי בחלב אמו (שמות כג יט, לד כו, דברים יד כא), ודרשו חכמים שאחד בא לאסור בישול, והשני לאסור אכילה מבשר בחלב שנתבשלו יחדיו, והשלישי לאסור הנאה מהם[יז]. **וְלוֹקֶה מִשּׁוּם הַבְעָרָה** ביום טוב, שכיון שאינו רשאי לאכול את מה שבישל לוקה משום מבעיר אש ביום טוב שלא לצורך אוכל נפש[יח].

שיתברר למפרע שלא עשה איסור כלל, ויש לפוטרו ממלקות, כפי שפוטרים את המבשל ביום טוב לצורך חול, מכיון שיתכן שיבואו אורחים ויתברר למפרע שהיה בישולו לצורך אוכל נפש. ולפי ביאור זה מובנת קושיית הגמרא שאסור לכתוש ביום טוב, כיון שכתישת אבנים לצורך כיסוי הדם בעפרם היא מלאכה הצריכה לגופה, שצריך את העפר היוצא מהכתישה [לפי ביאור זה מובנים היטב דברי רש"י (ד"ה ממריסה) שפירש את קושיית רב חסדא רק לגבי הלאו של יום טוב, שכן הפטור של 'מלאכה שאין צריכה לגופה' שייך רק לגבי שבת ויום טוב, ולא בשאר הלאוים. וראה בחידושי רבינו דוד (סס) שאכן הבין בדברי רש"י כביאור זה]. וראה עוד בדברי הראשונים הנ"ל, ובשפת אמת (ד"ה ממריסה), אור שמח (יו"ט פ"ו ה"ז) וקהלות יעקב (סי' מג) מה שדנו בביאור זה. וראה בדברי התוספות וחידושי רבינו דוד שהביאו ביאור נוסף בסוגייתנו בשם רבינו תם, וראה שם מה שדנו בדבריו.

יז. **העושה** מלאכה בשבת ויום טוב בשינוי מהדרך שרגילות לעשותה, אינו עובר על איסור תורה, כמבואר בשבת (נג.).

יא. **לפי** הביאור שהבאנו לעיל בדברי הגמרא 'וכתישה ביום טוב מי שרי', שהכוונה שאין להתיר מטעם 'עשה דוחה לא תעשה' אלא באופן שמקיים את העשה בשעת עבירת הלאו, ובאבנים אינו יכול לקיים את כיסוי הדם בשעת החרישה, כיון שצריך לכותשם קודם לכן, יש לתמוה שמה בכך שניתן לכתוש את האבנים כלאחר יד, והלא מכל מקום אין העשה של כיסוי הדם מתקיים בשעת החרישה. ובחידושי רבינו דוד (ד"ה והרג) ביאר את ישוב הגמרא לפי הבנה זו, שכיון שאין כתישת האבנים נחשבת מלאכה כשהיא לאחר יד, עלה בדעת הגמרא לומר שניתן לכסות גם באבנים שאינן כתושות, שכן אינן מחוסרות מלאכה בכדי להיעשות עפר, ויש לנו להחשיבן מפני כן כעפר גם כשהן עדיין אבנים, וממילא מקיים את העשה של כיסוי הדם מיד בשעת עבירת הלאו, ושייך בזה 'עשה דוחה לא תעשה'. וראה שם שתמה על ביאור זה. [בהערות לעיל הבאנו שיש מהראשונים שמפרשים את קושיית רב חסדא וסוגיית הגמרא באופן אחר, ולדבריהם לא קשה קושיא זו, ראה שם].

יב. **לכאורה** תמוה, שהרי עשה דוחה לא תעשה רק אם מקיימו בשעת עבירת הלאו, וכמבואר בהערות לעיל, וכאן אינו יכול לקיים את כיסוי הדם בשעת חרישת הצונמא, אלא רק לאחר גילוי העפר התיחוח שתחתיו, ואם כן כיצד יתכן להתיר כאן מטעם 'הואיל'. וראה בלחמי תודה (ד"ה ממנס לכאורה) מה שכתב בזה [ובהערות לעיל הבאנו שיש מהראשונים שאינם מפרשים את קושיית רב חסדא מדין 'עשה דוחה לא תעשה', ולדבריהם לא קשה].

יג. **כל** דבר שיש בו לחלוחית של מים אין מכסים בו, שנאמר בפסוק (ויקרא יז יג) 'וכסהו בעפר', ולא נקרא 'עפר' אלא עפר דק ונפרד שראוי לימנות, כמו שנאמר (בראשית יג טז) 'אשר אם יוכל איש למנות את עפר הארץ'. סמ"ג (עשין סי' קל, הו"ד בנ"י יו"ד סי' כח סק"ד ד"ה כתב נענ).

יד. **הגיד** שעל כף הירך אסור באכילה, שנאמר (בראשית לב לג) 'על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה אשר על כף הירך עד היום הזה, כי נגע בכף ירך יעקב בגיד הנשה'. ולא נאמרו הדברים בדרך סיפור, שמפני שאירע דבר זה ביעקב נמנעים מלאכול אותו הגיד, אלא זוהי אזהרת התורה שלא יאכלוהו. ספר החינוך (מצוה ג). ונקרא גיד הנשה, לפי שנשה [-קפץ] ועלה ממקומו כשנגע המלאך בכף יריכו של יעקב. גמרא (חולין צא.).

טו. **שנאמר** בימים טובים (שמות יב טז) 'כל מלאכה לא יעשה בהם, אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם'. ואף שמדובר כאן כשאכלו לבסוף, מכל מקום כיון שהתורה אסרה לאכלו אינו בכלל הכתוב 'אשר יאכל לכל נפש'. שפת אמת (ד"ה לוקה). מבואר בביצה (יב:) שדין זה שהמבשל גיד הנשה ביום טוב לוקה משום בישול והבערה ביום טוב, נכון רק לדעת בית שמאי שאין אומרים 'מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה גם שלא לצורך', אך לדעת בית הלל שאומרים 'מתוך', אינו לוקה משום בישול או הבערה ביום טוב [ואף שגם בית הלל לא התירו אלא באופן שיש בזה צורך היום קצת, וגיד הנשה הרי אסור באכילה, מכל מקום כיון שבדעתו לאכלו נחשב בישולו צורך היום. תוספות (ד"ה ולוקה)]. ואף שהברייתא שנויה כדעת בית שמאי מכל מקום מוכיח אביי ממנה שלא כדעת רבה, כיון שלא מצאנו שנחלקו בית שמאי ובית הלל לענין 'הואיל'. על פי ערוך לנר (מכות כא: ד"ה והתנן) [בערוך לנר כתב כן לגבי מה שהוכיחה שם הגמרא מברייתא זו לענין אם יש חילוק מלאכות ביום טוב, ולכאורה הוא הדין לענייננו].

טז. **אין** כוונת התנא שלוקה משום איסור מלאכה ביום טוב, שכיון שאסור לאכול בשר בחלב נמצא שבישל שלא לצורך אכילה, שהרי כבר מנה התנא את המלקות על מלאכה ביום טוב במה שאמר 'לוקה משום מבשל גיד ביום טוב', אלא כוונתו לומר שלוקה על עצם בישול הבשר בחלב, שאסור אפילו בחול. רש"י (ביצה יב. ד"ה לוקה).

נחלקו תנאים (חולין נו: נט:) אם יש בגידים בנותן טעם, כלומר האם גידי בהמה דינם כבשר, או שאין בהם טעם ונחשבים כעץ בעלמא, ולא שייך בהם איסורי בשר בחלב ונבילה וטריפה וכדומה [וגיד הנשה אסרתו התורה באכילה מגזירת הכתוב, אף שהוא כעץ ואינו נחשב אוכל]. ובברייתא זו הסוברת שיש בגיד הנשה איסור בשר בחלב, שנויה כדעת הסובר שיש בגידים בנותן טעם ודינם כבשר. רש"י (ד"ה לוקה).

יז. **רש"י** בביצה (יב. ד"ה לוקה), מדברי הגמרא בחולין (קטו:). וראה בחולין שם שיש שלומדים איסורי אכילה והנאה בבשר בחלב מפסוקים אחרים.

ולא אמר התנא שלוקים גם משום הנאה מבשר בחלב, משום שהאכילה וההנאה ענין אחד הם, שהאכילה גם היא הנאה, ואי אפשר שילקה על ההנאה במקום שלוקה על האכילה. פרי חדש (או"ח סי' תמג סק"ו ד"ה ומומר) ומשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ט ד"ה ודע ממר). וראה במשנה למלך שם עוד בעיקר הדין אם לוקים על הנאה מבשר בחלב [שיתכן שאינו לוקה על הנאה אף כשאיננה על ידי אכילה].

אף שכידוע 'אין איסור חל על איסור', מכל מקום סוברת הברייתא שאיסור בשר בחלב חל על איסור גיד הנשה, ובטעם הדבר ראה צל"ח (פסחים ד"ה ועיין), דרוש וחידוש לרע"א (מ"ק מערכה ז' בסקכת ביצה).

יח. **שבישול** והבערה שתי מלאכות הן [ואם היה הוא מבעיר וחבירו מבשל היו שניהם חייבים מלקות. ריב"ן (מכות כא: ד"ה משום)], וחייב על כל אחת בפני עצמה אף שעשאם במעשה אחד. רש"י (ד"ה משום). ותנא זה סובר שיש חילוק מלאכות ביום טוב, והעושה

19/06/2018 אתש

עין משפט נר מצוה

ה א מיי׳ פט״ז מהל׳ מעשה קרבנות הלכה טו:

ו ב מיי׳ פ״ח שם הלכה יד:

רבינו חננאל

וכלאים בכרם אחת. והוא בשביעית ויו״ט שתים. כהן ונזיר אבות הטומאה שתים. הרי ח׳ לאוין. ואי ס״ד אמרי׳ הואיל אחרישה ביום טוב לא ליחייב הואיל וראוי לכסות באותה החפירה דם צפור. ודחי׳ אותו מקום שחורש בו אבנים מקורזלות הם דלאו בני כסוי נינהו. אמרי׳ והא ראוי לכותשן כלאחר יד כו׳. ואוקמה רב אשי במתונא פי׳ קרקע שיש בו לחלוחית ואינו ראוי לכסות בו. ויש מי שאומ׳ טיט יבש: ומותיב אביי המבשל גיד הנשה בחלב ביו״ט ואכלו לוקה חמש כו׳ ואי אמרינן הואיל אהבערה לא ניחייב הואיל וחזי ליה לצורכיה לבשל ולאכול. ושני׳ אפיק הבערה ועייל גיד של נבלה. איני והתנן ר׳ חייא אומר לוקה שתים ושלשה על בישולו ואלו הן לוקה משום מבעיר אש שלא לצורך אכילה. ולוקה משום מבשל גיד ביום טוב שאינו בר אכילה. וכן משום בשר בחלב. הרי שלשה בבישול. ושתים באכילה משום אוכל גיד הנשה ומשום אוכל בשר בחלב. ואם תוציא הבערה ותכניס גיד הנשה של נבלה ומשום אכילת נבלה יבואו שלשה על האכילה ושתים על הבישול. והדר ומשני אפיק הבערה ועייל עצי מוקצה. ואקשי׳ וכי מוקצה מדאורייתא הוא שלוקין עליו כו׳. והא את הוא דאמרת בעי מרב הונא ואמרי לה מרב חסדא. הביא שה מן האפר פי׳ מן המדבר מקום המרעה ושחט תמיד ביום טוב מהו מי יש מוקצה לגבוה או לא. ואמרת פשטה לן מהאי קרא ושה אחת מן הצאן [מן המאתים] ממשקה ישראל. שה ולא בכור. אחת ולא מעשר. מן הצאן ולא מן הפלגס כלומר הפלגס פסול שאינו לא כבש ולא איל ומפורש במס׳ פרה.

הגהות וציונים

ס״א א״ל שה (גליון) מהר״ם. והנוסח הנדפס הוא מהמהרש״ל ויעב״ץ מוחק תיבות ״אמר לי״:

ג] צ״ל צרכי (מהרש״ל, וכ״ה בכ״י מובא בד״ס):

ג] כ״י עולת תמיד (ד״ס): ד] יש להוסיף למנחה ולעולה ולשלמים (ד״ס):

ה] נדצ״ל אחת (בארות המים): ו] צ״ל הכי נמי: ז] נדצ״ל פי׳ (רש״ש):

ח] צ״ל ממשת (גנזי יוסף ובאה״מ, וכ״ה בכ״י מובא בד״ס) והוא בדברים טז י:

מסורת הש״ס עם הוספות

ח) גיטה יב. [ע״ש] מכות כא: [ע״ש], ג) ע״ עוד תוס׳ עירובין לח: ד״ה אמר, ג) עיין מו״ק דף ג., ד) מו״ק ב:, ה) שבת קנד., ו) ויקרא כא א, ז) במדבר ו ו, ח) לעיל כב., ט) שמות טז כג, י) ויקרא יט יט, כ) [וע״ע מוספות סוכה לו: ד״ה מקורזלות], ל) [שבת עג:], מ) [עיין מ״ש מוספות חולין קמג. ד״ה לא לריכא וכו׳ בשם ריב״ן], נ) ביצה דף יב. ובתד״ה ה״ג, ס) כב., ע) עי׳ חולין דף קא., פ) [זבחים לו:].

הגהות הב״ח

(מ) תוס׳ ד״ה שה ולא הנכור פי׳ וכו׳ וכ״כ פי׳ דהאי קרא משמעי בפסח דכתיב ביה שה תמים א״כ אתא קרא שיביאו פסח מדבר שיכול להיות אחת פי׳ נקבה דהיינו חולין ולא בכור ושה אחת כתיב וקאמר וכו׳:

גליון הש״ם

גמ׳ אחרישה לא ליחייב. עי׳ טורי אבן חגיגה נאמני מלואים דף יח ד״ה וכלל: שם ועייל עצי מוקצה. עי׳ מג״א סי׳ שכ״ה סק״ט:

תורה אור השלם

א) וְהָיָה בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי וְהֵכִינוּ אֵת אֲשֶׁר יָבִיאוּ וְהָיָה מִשְׁנֶה עַל אֲשֶׁר יִלְקְטוּ יוֹם יוֹם:
[שמות טז, ה]

ב) וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַיְיָ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ עַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וּבְהֶמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ:
[שמות כ, י]

ג) וְשֶׂה אַחַת מִן הַצֹּאן מִן הַמְּאתַיִם מִמַּשְׁקֵה יִשְׂרָאֵל לְמִנְחָה וְלָעוֹלָה וְלִשְׁלָמִים לְכַפֵּר עֲלֵיהֶם נְאֻם אֲדֹנָי אֱלֹוהִים:
[יחזקאל מה, טו]

משנת ראשונים

אלא אמר מר בר רב אשי משמע ליה מינה דאין מכסין אלא בעפר תיחוח דהכי כתיב קרא וכסהו בעפר ועפר יבש בעי׳ שאינו נדבק כדפסלינן הכא מתונא. [מהר״ם חלאווה]

לוקה משום מבשל גיד ביום טוב. לב״ה אינו לוקה משום מבשל ביום טוב דאמרינן מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, ואף על גב דההיא אינה אלא בשיש בו צורך יום טוב כהוצאת קטן ולולב וס״ת והבערת אש לחמם, יש לומר דההיא למישרייה לכתחילה אבל לפטור ממלקות אפילו במבשל כזה אינו לוקה כיון שהבישול בעצמו ראוי ליו״ט ועביד ליה ליו״ט אלא דרביעא עליה

ושביעית ביום טוב כהן ונזיר אבית הטומאה ואי אמרינן הואיל ◦ אחרישה לא ליחייב הואיל וחזי לכיסוי דם ציפור א״ר פפא בר שמואל באבנים מקורזלות ראויות לכותשן וכתישה ביום טוב מי שרי ראויות לכותשן כלאחר יד בצונמא צונמא בר זריעה צונמא מלמעלה ועפר תיחוח מלמטה ותיפוק ליה משום עפר תיחוח אלא אמר מר בר רב אשי בטינא וטינא בר זריעה הוא במתונתא. איתיביה אביי ◦ המבשל גיד הנשה בחלב בי״ט ואוכלו לוקה חמש משום מבשל גיד ביום טוב ולוקה משום אוכל גיד ולוקה משום מבשל בשר בחלב ולוקה משום אוכל בשר בחלב ולוקה משום הבערה ואי אמרינן הואיל אהבערה לא ליחייב הואיל דחזי ליה לצרכו אמר ליה אפיק הבערה ועייל גיד הנשה של נבילה והתני רבי חייא לוקין שתים על אכילתו ושלש על בישולו ואי איתא שלש על אכילתו מיבעי ליה אלא אפיק הבערה ◦ ועייל עצי מוקצה. ומוקצה דאורייתא הוא ◦ א״ל אין דכתיב ◦ והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו ואזהרתה מהכא ◦ מלא תעשה כל מלאכה א״ל והא את הוא דאמרת בעאי מיניה מרב חסדא ואמרי לה בעאי מיניה מרב הונא הביא שה מאפר ושחטו תמיד ביו״ט מהו ואת אמרת לן (אמר לי) עלה ◦ ג׳ שה ולא הבכור אחת ◦ ולא מעשר מן הצאן ◦ ולא הפלגם מן

ושביעית. דעובר משום שדך לא תזרע. וחורש תולדה דזורע ◦, כגון חורש לכסות את הזריעה: ובבלאים בכרם. דכהדי דקא חרים מחפה בכלאים, והמחפה בכלאים לוקה ◦, הרי חמשה, וי״ט הרי ששה. ושבת לא תנח, משום דלמו שניתן לאזהרת מיתת ב״ד הוא דניתן לוקין עליו ◦: וכהן ונזיר אבית הטומאה. שזה בית הקברות, והוא כהן ונזיר, ים כמן למו דכהן לנפש לא יטמא ◦, ולמו דנזיר על נפש מת לא יבוא ◦: אחרישה. משום למו די״ט לא לילקי: דם ציפור. הואיל ומי מזדמני ליה לפריס וחזית טובא: באבנים. דלא חזו לכיסוי: ראויות לכותשן. קושיא היא: בלאחר יד. ע״י שינוי, דשבות בעלמא הוא, וכיון דמדאורייתא שרי פקע ליה מלקות: טינא. טיט לח ובלול: מתונתא. מרן לחה, דאויה לזריעה, ואינה נעשית עפר, אם בא לכותשה היא מדבקת ונגללת: לוקה משום מבשל גיד בי״ט. דישול שמיו רחוי, ולוקה משום מבשל בשר בחלב מפילו הוא חול, וקסבר יש בגידים בנותן טעם ◦ ובשר הם: משום הבערה. שלא לצורך, דהבערה מלאכה לעלמה וישול מלאכה לעלמו: גיד הנשה של נבלה. דלוקה על אכילתו משום נבילה: שתים על אכילתו. אוכל גיד, ואוכל בשר בחלב: שלש על בישולו. משום הבערה די״ט, ומשום דישול די״ט, ומשום מבשל בשר בחלב מפילו חול: ועייל עצי מוקצה. דהסתם ליכא למימר הואיל, דמדאורייתא אסור להשתמש בהם מוקצה די״ט: מוקצה דאורייתא. בתמיה: והכינו. בזמזון, שמזמן כל צורכו ◦ היום ויאמר דבר זה לצורך היום, דמשום טורח מלאכת שבת לא ינחו לריך, דהכתיב ◦ את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו, וכיון דלאו מזומן הוא, והכתוב קראו הכנה, הויא לה מלאכה ועובר עליה משום לא תעשה כל מלאכה: בעאי. שאלתי: מאפר. אחו, ומוקלה הוא, שאינו נכנס לייסוד ימים רבים: תמיד. עולה ◦ של ניבור: מהו. ליקרב: שה ולא את הבבור. מתניתא היא, ודרשה קרא דיחזקאל (מה) גבי קרבנות, ושה אחת מן הצאן מן המאתים ממשקה ישראל ◦: שה ולא את הבבור. דשה משמע שיהא רחוי להיות בין זכר בין נקבה, דכולן בכלל שה, ובכור אינו אלא זכר: ולא מעשר. דמעשר בהמה אינו רחוי להקדישו לקרבן אחר. והכי משמע, אחד ◦ שיהא לבד, ולא זה שאינו בא אלא מכלל עשרה: מן הצאן. ולא כל הצאן, מיעוטא הוא להוציא פלגס, ילא מכלל כבש ולכלל איל לא בא, והיינו כל חומש שלשה עשר, דכבש בן שנה הוא, ואיל משנכנס לשנה שניה חומש שלש, והכי מפרש לה בסמ׳ פרה (פ״ח משנה ג):

מיהו לא חזי לכיסוי עד שיכמוש וגבי בית הבשא נמי לפי שהן רכות רחויות יותר לקינוח מבשהן קשים ולא כפ״ה לפי׳ החס בפ׳ כירה (שבת מג.) מקורזלות חדות להכא לא מ״ם ורש״י מחקו כאן מן הספרים ◦: **כתישה** בי״ט מי שרי. הקשה ריב״ן מאי פריך הא ודאי שרי כמו חרישה דשרי משום הואיל הכא ◦ נמי כתישה ועוד תימה היכי פריך הכא לליתי עשה דכיסוי וילחה למו די״ט הא אין נלחה מפני עשה דהא תנן בכילד לולין (לקמן פג.) אין שריפת קדשים דומה י״ט ובפ׳ במה מדליקין (שבת כד:) יליף מקראי מו משום כדמסיק רב אשי החס די״ט עשה ולא תעשה הוא ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה ומפרש רשב״ם הואיל וחזי לכיסוי דם ציפור לא משום דחיה קאמר אלא משום דאין לריך לחריפה אלא לעפרה ופטור ◦ להחופר גומא ואינו לריך אלא לעפרה פטור משום דהוי מלאכה שאין לריכה לגופה והשתא פריך שפיר כתישה די״ט מי שרי לכתישה הוי כטחינה ולריכה לגופה הוא שמתכוון לעשות עפר לכסות ולא משתרי לגורך כיסוי דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה וקשה לר״י הא לחופר גומא פטור היינו דוקא בבית הקלקל הוא כדמוכח בפ״ק דחגיגה (דף י.) והכא בשדה לזריעה קיימא שמשדים את השדה בחרישה ואפילו מי הוה החס דם ציפור הוה חייב מי חריש בחרעא דיליה ואי אמרת הואיל ואי הוי מלאכה שאין לריכה לגופה פטור השתא נמי פטור ח״כ ניטלה כל מלאכת שבת ור״ת מפרש דבחרישה דכלאים קאי דליכא אלא למו גרידא אבל מיום טוב לא קאי וכגון שהיה הולך לנקב עפר אחר היה הדם נגלע בקרקע ומסיק כתישה די״ט מי שרי טפי ◦ כיון דמשום י״ט מקור דמשום דחית ביה עשה ולא תעשה גם משום כלאים לא שייך למיפטר בהואיל דאפילו אם היה אם לא היה דם ציפור מקור משום דחית ביה עשה ולא תעשה: **ולוקה** משום הבערה. בפ״ק דביצה (דף יב:) אמר הא מני ב״ש היא דלית להו ממון אבל בדית הלל שרי מע״ג דלריך שיהא לורך היום מע״פ שאין רחוי לאוכלו אלא במיסור: **אהבערה** לא ליחייב. מכאן מוכיח ריב״א דרבה דאמר הואיל היינו אפילו בדית שמאי אמר: **הואיל** וחזי לצורכו. אלא אי פירכא נמי קאמר במכות ◦ אפיק הבערה משום דקשיא ליה הא דקאמר רבה חילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות לי״ט: **ועייל** עצי מוקצה. תימה לר״י מ״מ ליתני גיד הנשה של נבילה ולילקי נמי משום נבילה ◦: **שה** ולא הבבור. פירש בקונט׳ דשה משמע בין זכר ובין נקיבה ותימה דהא בעולה מיירי דאין בהמ נקבה ומ״ת אמאי מיטריך קרא שאין תמיד בא מבכור ומעשר תיפוק ליה שאין מתנותיהן שוות וי״ל דהא אמר ◦ כל הניתני׳ בשתן ד׳ שנאמר בשתה אחת כיפר ועד״ק היאך יעשה תמיד מבכור הא קשבר משום כל שממנו למשים הרי הוא בכל מקטירו (יבמות דף ק.) וי״ל כיון דמסיק ליה לשם עולה דינו כדין עולה ומהאי טעמא נמי ניחא לעניו מתנה ור״י פירש דהאי קרא מישאני בפסח דכתיב ביה שה תמים (פ) וקאמר שלא יביאנו לא בבכור ולא דמעשר ומ״ש השתא דמתנותיהן שוות ולא תיקשי כל שממנו למשים: **שה** ולא בבור. מיבמסא ◦ ידך דכל דבר שבא חובה אין בא אלא מן החולין וי״ל דהכא מסתברא בעלמא היא ומן המחתים שעלה בטילה בשחתים נמי מסתברא היא אלא מן הקשה לממשקה ישראל מן המותר ליישראל דרשה גמורה היא דמהאי קרא יליף בפ״ק דמנחות (דף ה:) לטריפה מסורה לגבוה: רבי

אריה דאיסורא. [הריטב״א, מכות כא:] **ומוקצה דאורייתא הוא.** מוקצה שנאסר ביום טוב יש פוסקים שמן התורה נאסר ומה ששאלו בסוגיא זו לרבה על מה שהעמיד את השמועה בעצי מוקצה וכי מוקצה דאורייתא הוא כבר השיב להם אין ואזהרתי׳ מהכא והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו ולא תעשה כל מלאכה כלומר כל שאינו במזומן מבערב נשאר כדינו באיסור עשיית מלאכה. [מאירי] **מן הצאן ולא הפלגם,** פלגס לשון פלג. כלומר ממוצע בין זה לזה, יצא מכלל כבש ולכלל איל לא בא. [רע״ב, פרה א, ג]

מסיים אביי את הקושיא, **וְאִי אָמְרִינַן** 'הוֹאִיל', קשה, **אַהַבְעָרָה לֹא לִיחַיֵּיב הוֹאִיל דַּחֲזִי לֵיהּ לְצָרְכּוֹ** - שלא יתחייב משום מבעיר הואיל ויכול ליהנות מן האש שהבעיר לאורך אוכל נפש אחר המותר[יט].

רבה מתרץ את קושיית אביי, **אָמַר לֵיהּ** רבה לאביי, **אַפִּיק** [-הוצא] **הַבְעָרָה** - אל תגרוס בברייתא 'ולוקה משום הבערה', **וְעַיֵּיל** [-ותכניס] **גִּיד הַנָּשֶׁה שֶׁל נְבֵילָה** - ותגרוס במקומה 'ולוקה משום גיד הנשה של נבילה', כלומר, גיד הנשה המדובר בברייתא הוא מנבילה [בהמה שמתה שלא על ידי שחיטה כדינה], ולוקה על אכילתו גם משום 'לא תֹאכְלוּ כָּל נְבֵלָה' (דברים יד כא)[כ].

אביי מקשה לרבה על תירוצו, **וְהָתָנֵי** - והרי שנה **רַבִּי חִיָּיא** בברייתא, גיד הנשה שבישלו בחלב ביום טוב ואכלו, **לוֹקִין שְׁתַּיִם עַל אֲכִילָתוֹ**, משום אכילת גיד הנשה ומשום אכילת בשר בחלב, **וְשָׁלֹשׁ עַל בִּישׁוּלוֹ**, משום הבערה ביום טוב, משום בישול ביום טוב, ומשום מבשל בשר בחלב, **וְאִי אִיתָא** - ואם כדבריך שאינו לוקה משום הבערה אלא משום נבילה, 'לוקין **שָׁלֹשׁ עַל אֲכִילָתוֹ**' מִיבָּעֵי לֵיהּ - היה לו לשנות, ולא שתים, שהרי על נבילה לוקים באכילתה ולא בבישולה.

רבה מתרץ תירוץ אחר, **אֶלָּא, אַפִּיק** [-הוצא] **הַבְעָרָה, וְעַיֵּיל** [-והכנס] **עֲצֵי מוּקְצֶה**, כלומר שבישל בעצי מוקצה, שלא הוכנו לכך מבעוד יום[כא], וכיון שהשימוש בעצי מוקצה ביום טוב אסור מן התורה[כב] אי אפשר לפוטרו משום 'הואיל', שאף אם יעשה בהם שימוש של היתר לא יתקן את השימוש שעשה באיסור[כג].

אביי תמה על דברי רבה, **וְכִי מוּקְצֶה דְּאוֹרַיְיתָא הוּא** שלוקים עליו.

משיב רבה, **אָמַר לֵיהּ** רבה לאביי, **אִין** - כן, **דִּכְתִיב** (שמות טז ה) בפרשת המן, 'וְהָיָה **בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי וְהֵכִינוּ אֵת אֲשֶׁר יָבִיאוּ**', וכוונת הכתוב שבערב שבת צריך לזמן ולהכין את צרכיו לשבת ולומר 'דבר זה לצורך השבת'[כד], וכיון שהעצים שבישל בהם לא היו מזומנים, והתורה קראה לזימונם 'הכנה', השימוש בהם נחשב מלאכה, **וְאַזְהָרָתָהּ** - והאזהרה וחיוב המלקות על השימוש בהם[כה], **מֵהָכָא** - מכאן, **מִ'לֹא תַעֲשֶׂה כָּל מְלָאכָה'** (שמות כ י)[כו].

אביי מקשה על דברי רבה שאיסור מוקצה הוא מדאורייתא: **אָמַר לֵיהּ** אביי לרבה, **וְהָא אַתְּ הוּא דְּאָמַרְתְּ** - והרי אתה הוא שאמרת, **בְּעַאי** [-שאלתי] **מִינֵּיהּ מֵרַב חִסְדָּא, וְאָמְרִי לָהּ** [-ויש אומרים] **בְּעַאי מִינֵּיהּ מֵרַב הוּנָא, הֵבִיא** לעזרה ביום טוב **שֶׂה מֵאֵפֶר** - ממקום העשבים שרועה שם, ומוקצה הוא, משום שדרכו להיות שם מחוץ ליישוב ימים רבים ואינו מזומן להשתמש בו, **וּשְׁחָטוֹ** לשם עולת **תָּמִיד** של ציבור **בְּיוֹם טוֹב, מַהוּ** - מה דינו, האם מותר להקריבו על המזבח ביום טוב, **וְאַתְּ אֲמַרְתְּ לָן (אָמַר לִי) עֲלָהּ** - ואתה אמרת לנו על שאלה זו לפשטה מן הברייתא, נאמר בענין הבאת קרבנות (יחזקאל מה טו) 'וְשֶׂה אַחַת מִן הַצֹּאן מִן הַמָּאתַיִם מִמַּשְׁקֵה יִשְׂרָאֵל'[כז], ודורשת הברייתא מן הפסוק כן, הכתוב 'שֶׂה' שמשמעו בין זכר בין נקבה **וְלֹא** את **הַבְּכוֹר** שאינו אלא זכר, שאם נולדה נקבה אינה מתקדשת בקדושת בכור[כח]. והכתוב 'אַחַת' שמשמעו שהיא לבדה ולא באה מתוך קבוצת צאן, בא לומר שלקרבן צריך להביא בהמה שהיא

אחה"כ 19/06/2018

מלאכות שונות ביום טוב במעשה אחד חייב על כל מלאכה ומלאכה. רש"י (ביצה יג: ד"ה מסוס). ובגמרא במכות (כא:) [הובא בתוספות (ד"ה הואיל)] הקשו מברייתא זו על דברי רבא שם שאין חילוק מלאכות ביום טוב [והעושה מלאכות שונות ביום טוב במעשה אחד, אינו חייב אלא אחד משום 'כל מלאכת עבודה לא תעשו'], ומחמת כן אמרו שאין לגרוס במשנה שחייב משום הבערה. ובערוך לנר במכות שם (ד"ה מסוס) ביאר שמשמע מהברייתא שהבישול וההבערה היו במעשה אחד, שהצית אש מתחת הקדירה, עיי"ש המשמעות לכך, ולכן אם נאמר שאין חילוק מלאכות ביום טוב, לא היה לו להתחייב אלא מלקות אחת. וראה עוד גבורת ארי (סנ ד"ה ומ"ן) ומנחת חינוך (מלוה ולוה מות יז), מה שכתבו בענין זה.

יט. **אביי** מקשה שיפטר משום 'הואיל' רק על מלאכת ההבערה, שכן אם ישתמש באש שהבעיר לצרכי היתר, תותר הבערת העצים למפרע, שנתברר שהבעירם לצורך אוכל נפש. אמנם לגבי הבישול אין להקשות שיפטר משום 'הואיל', שהרי בישל דבר איסור, ולא מועיל מה שיבשל אחר כך דבר שהוא לצורך אוכל נפש, שהאיסור יוּתַּר ויהפך למפרע לצורך אוכל נפש, שהבישול שלאחר מכן היא מלאכה אחרת ולא יתקן בזה את מלאכת הבישול שעשה מקודם. אפיקי ים (ח"ג סי' יז).

וראה אור חדש (ד"ה ומ"ש) מדוע אין להעמיד את הברייתא במבשל סמוך לשקיעת החמה, שאז ההבערה אינה ראויה לו לשום צורך, וגם אי אפשר לומר 'הואיל ואי מיקלעי ליה אורחים', כיון שלא יוכלו ליהנות ממנה ביום טוב.

כ. **כפי** שנתבאר בהערה לעיל, ברייתא זו סוברת ש'יש בגידין בנותן טעם', ודינם כבשר ושייך בהם איסור נבלה.

אף שכידוע 'אין איסור חל על איסור', וכאן היה הגיד אסור משום גיד הנשה קודם שנתנבלה בבהמה, מכל מקום כיון שחל איסור נבלה על שאר בשר בהמה, נכלל הגיד באיסור וחל גם כן עליו. וסברא זו מפורסמת בש"ס בשם 'איסור כולל'. עפ"י הגמרא בחולין (קח.) [וראה שם שנחלקו התנאים האם אכן אומרים סברא זו].

כא. **וזהו** מה ששנה רבי חייא שלוקה שלוש על בישולו, משום בישול ביום טוב בעצי מוקצה, ומשום בישול ביום טוב שלא לצורך אוכל נפש, ומשום בישול בשר בחלב.

כב. **רש"י** (ד"ה ועיל).

מבואר בגמרא כאן שאיסור מוקצה הוא מן התורה, אמנם בגמרא בשבת (קכג:) אמרו שבימי נחמיה גזרו על איסור טלטול, דהיינו איסור מוקצה, משום גדר שלא יבואו לעשות איסורים בשבת. וביאר החתם סופר (שו"ת או"ח סי' עט) שהמוקצה שלדעת רבה כאן אסור מן התורה, הוא כשאוכל או משתמש בדבר שהיה מוקצה ומחוסר הכנה, וזה נלמד מ'והכינו', שאין לאכול בשבת דבר שלא היה מוכן מערב שבת, וכל שלא היה מוכן מאתמול, כגון שנולד בשבת, או שהסיח דעתו ממנו מחמת איסור או הפסד וכדומה, אסור לאוכלו, אבל לטלטול מוקצה אין צריך לעשות הכנה, שלא הצריכה התורה הכנה אלא לאכילה או השתמשות, ואם כן מדין התורה מותר לטלטל כל דבר, ורק בימי נחמיה בן חכליה גזרו על הטלטול מחמת שהיו מזלזלים ופרוצים בעניני הוצאה בשבת. וראה פני יהושע (ביצה ג: ד"ה מלמ) שכתב חילוק אחר.

כג. **אף** שהתירה התורה לעשות מלאכה ביום טוב לצורך אוכל נפש ויכול להשתמש באש לצורך היתר, מכל מקום לגבי איסור שימוש במוקצה אין לומר שיפטר משום 'הואיל', שהרי השתמש בהם לצורך דבר אסור [שאינו אוכל נפש], והשימוש שישתמש בעצים אחר כך לצורך אוכל נפש, לא יהפוך את השימוש הקודם לצורך אוכל נפש למפרע, שהרי הוא מלאכה חדשה ולא יתקן בזה את השימוש שעשה מקודם. ולפי זה אפשר ליישב מה שהקשה הצל"ח (ד"ה המבעל), שכיון שמדובר בעצי מוקצה ואין 'הואיל', שוב יש לחייבו גם משום הבערה, שהרי זו הבערה שלא לצורך, ולפי מה שנתבאר מיושב, שגם אחרי שהעמדנו את הברייתא בעצי מוקצה מכל מקום שייך לומר 'הואיל' על מלאכת הבערה, שכיון שגם מוקצה הותר לצורך אוכל נפש, יכול הוא לבשל אחר כך לצורך יום טוב, ויתקן בזה את מלאכת ההבערה, ונמצא שהיתה לצורך בישול ביום טוב, אבל את השימוש במוקצה אינו יכול לתקן כמו שנתבאר. אפיקי ים (ח"ג סי' יז) בביאור דברי רש"י (ד"ה ועיל). וראה גם בצל"ח (סס) מה שביאר בזה.

וקשה, מדוע באמת לא העמידה הברייתא במבשל גיד הנשה של נבילה ויתחייב גם משום אכילת נבילה [וכפי ששאלה הגמרא במכות (כג.) על המשנה של יש חורש תלם אחד וחייב עליו משום שמונה לאוין, מדוע לא החשיבה המשנה עוד לאוים שהיה ניתן להוסיפם]. תוספות (ד"ה ועיל). ותירץ הריטב"א (מכות כג. ד"ה מלמ), שיש להקשות כן רק על המשנה שאמרה 'יש' חורש תלם אחד וחייב עליו משום שמונה לאוין, שמשמע שבאה לחדש שיתכן למנות הרבה איסורים במעשה אחד. אך הברייתא לא נקטה לשון זו, ואין ממנה משמעות שבאה לחדש שיתכנו הרבה איסורים במעשה אחד, אלא החידוש שבה הוא עצם מה שלוקים על הדברים המוזכרים בה, ואין כל חידוש בכך שלוקים על אכילת גיד של נבלה [ואף שיש שסוברים שאין בגידין בנותן טעם, ואינם נאסרים מדין נבילה, הרי כבר השמיענו התנא שאינו סובר כן בכך שאסרם משום בשר בחלב], ולכן אין להקשות מדוע אין הוא מוזכר. וראה צל"ח (פסחים סס) וערוך לנר (מכות סס ד"ה שניתנו) שיישבו באופנים אחרים.

כד. **על** כרחך לא בא הכתוב לומר שיאפו ויבשלו מערב שבת, שהרי כבר נאמר (שמות טז כג) 'את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו', והיינו שיאפו ויבשלו מערב שבת כדי שיהיה להם מאפה ותבשיל לשבת, אלא בא לומר שצריך להכין ולהזמין כל דבר הנצרך לו לשבת, ומכאן שיש איסור להשתמש בשבת בדבר שלא הוזמן לצורך שבת, וזה הוא איסור מוקצה. וכאן שבישל את הגיד והחלב בעצים שלא הוזמנו מערב יום טוב, עובר משום איסור מוקצה. רש"י (ד"ה והכינו).

כה. **ש'והכינו'** אינו אלא איסור עשה, ואין לוקים על עשה.

כו. **פסוק** זה נאמר לגבי שבת, 'יום השביעי שבת לה' אלהיך לא תעשה כל מלאכה', ואילו סוגייתנו עוסקת בדיני יום טוב, ובגמרא להלן (מח.), וכן ברש"י לעיל (מו: ד"ה לוקה) גם כן הובא פסוק זה, אף שהסוגיות שם מדברות בענין יום טוב, ולכאורה היה לגמרא ולרש"י להביא בכל המקומות הללו את הלאו שכתבה התורה ביום טוב. וראה ברש"ש (ד"ה ומזהרתה) שציין לדבריו על רש"י לעיל (סס), ושם הגיה שצריך לומר 'לא תעשה מלאכה', שהוא לשון הכתוב לגבי פסח (דברים טז ח). וראה גם חתם סופר (לעיל סס ד"ה ר"ח) מה שכתב בזה.

כז. **עיקר** הכתוב שם מדבר על הקרבנות שישראל יביאו לעתיד לבוא לחנוכת בית המקדש. וחז"ל דרשו ממנו גם את ההלכות השנויות להלן. על פי רד"ק (סס).

כח. **ככתוב** (דברים טו יט) 'כל הבכור אשר יולד בבקרך ובצאנך הזכר תקדיש לה' אלוהיך'.

חפילו ע"י ד"מ אין מעשרין מזה על זה תירוש ודגן דגן ודגן שהן כלאים ע"י דבר אחר וכו' ע"י ד"מ דקתמר לא קתי מדגן ודגן דבלאו הכי אחר מיחייב משום כלאי הכרם לא מיחייב אלא בשלשה מינין וכלאי זרעים מיחייב בג' מינין מפר"י דזריעת כלאים מעמע בג' מיני זרעים ואחרן לאו מין זריעה הוא אבל אין לפרש משום דמעמע לא מזרע בהדי כרמך כלאים אבל שדך בלא שום זרע קרוי שדה דהא לא שייך לפרש כן גבי בהמתך[ו] ולפירוש ר"י קשה אמאי נקט שור וחמור בשור לחודי' ה"מ למשכוחי כלאים בשור פסולי המוקדשים כדתמר בפ' בתרא למכות (דף כב.) דתמר רבי ישמח המניח בשור פסולי המוקדשים לוקה משום לעשתו הכתוב ג' גופים לחייבך עליהן ולפ"ה ניחא דליכא בפסולי המוקדשי' לאו דמעילה ולפר"י י"ל דמשום דעיקר כלאים בשור וחמור כחיב נקט שור וחמור: **ושביעית.** למ"ד בפ"ק דמועד קטן (דף ג.) חורש בשביעית אינו לוקה מוקי הך דהכא בחורש ומחפה דמחפה חייב משום זורע: **אחרישה** לא ליחייב הואיל וחזי לכיסוי דם ציפור. אם היה דם ליפור במקום חריסה וכה"ג שאם היה מדקק עפר אחר יגבב הדם או יטשטש ע"י מים ולא יקיים מלות כיסוי וגם מיירי שאין יכול לקפלו וליטלו דאם לא כן לא שייך כאן לילדי עשה לא תעשה דכלאים [בשדך] (דף קלג:) כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים שניהם מוטב אם לאו ילמד עשה לא תעשה: **באבנים** מקורזלות. פי' רחויות לזריעה מיהו לא חזי לכיסוי עד שיכתוש וגבי בית הבקעה נמי לפי שהן רכות (שבת מג.) מקורזלות מדות להכא לא מ"ם ורש"י מחקו כאן מן הספרים[כ]: **כתישה** בי"ט מי שרי. הקשה ריב"א מאי פריך הא ודאי שרי כמו חריסה דשרי משום הואיל הכא[ן] נמי כתיסה ועוד תימה היכי פריך הכא לימי עשה לכיסוי וילמה לאו די"ט הא אין קדשים דוחה י"ט ובפ' במה מדליקין (שבת כד:) יליף מקראי אן משום כדמסיק רב אחי התם די"ט עשה ולא תעשה הוא ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה ומפרש רשב"ם הואיל וחזי לכיסוי דם ציפור לא משום דמיה קאמר אלא משום דאו לא צריך לחריסה אלא לעפרה ופטור[ס] דהחופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה פטור משום דהוי מלאכה שאין צריכה לגופה והשתא פריך שפיר כתיסה די"ט מי שרי דכתיסה הוי כטחינה וצריכה לגופה הוא שמתכוון לעשות עפר לכסות ולא משתרי לעולם דאין כיסוי לאין עשה דוחה לא תעשה ועשה וקשה לר"י הא לחופר גומא פטור היינו דוקא בבית המקלקל הוא כדמוכח בפ"ק דחגיגה (דף י.) והכא בשדה לזריעה קיימא שמצוים את השדה בחריסה ואפילו אי הוה התם דם ליפור הוה חייב אי חריס בחריסה דכלאים קאי דליכא אלא לאו גרידא אבל אי חיוס טוב לא קאי וכגון שאם היה הולך לבקש עפר אחר היה הדם נבלע בקרקע ומסיק כתיסה די"ט מי שרי טפי[ר] כיון דמשום י"ט אסור דמשום דאית ביה עשה ולא תעשה גם משום כלאים לא שייך למיפטר בהואיל דאפילו אם היה אם לא ליפור אסור ובתחלה נמי הוה מצי לשנויי חריסה די"ט מי שרי אלא דמשני ליה בע"א משום יגדיל תורה ויאדיר[מ]: **ולוקה** משום הבערה. בפ"ק דשילה (דף יב:) אמר הא מני ב"ש היא דלית להו ממון אבל לבית הלל שרי אע"ג דלריך שיהא לורך היום[ס] הא נמי מצי לורך היום אע"פ שאין רחוי לאוכלו אלא בשיסור: **אהבערה** לא ליחייב. מכאן מוכיח ריב"א דהא דאמר הואיל היינו אפילו לבית שמאי אמר: **הואיל** וחזי לצורכו. אלא הא פירכא נמי קאמר במכות[פ] אפיק הבערה משום דקשיא ליה הא דקאמר רבה חילוק מלאכות לשבת ומין חילוק מלאכות לי"ט: **ועייל** עצי מוקצה. תימה לר"י מ"מ ליתני גיד הנשה של נבילה ולילקי נמי משום נבילה[ע]: **שה** ולא הבבור. פירש בקונטרס דשה משמע בין זכר ובין נקיבה ותימה דהא בעולה מיירי דאין בהמ נקבה ומ"ת אמאי מיטריך קרא שה, ובבור אינו אלא זכר: **ולא מעשר.** למעשר בהמה אינו רחוי להקדישו לקרבן אחר. והכי משמע, אחד[פ] שיהא לבד, ולא זה שאינו בא אלא מכלל עשרה: מן הצאן. ולא כל הצאן, מיעוטא הוא להוציא פלגס, יצא מכלל כבש ולכלל איל לא בא, והיינו כל חומש שלשה עשר, דכבש בן שנה הוא, ואיל משנכנס לשנה שניה חומש שלש, והכי מפרש לה בגמ' פרה (פ"ק משנה ג):

ושביעית ביום טוב כהן ונזיר אבית הטומאה ואי אמרינן הואיל ◦ אחרישה לא ליחייב הואיל וחזי לכיסוי דם ציפור א"ר פפא בר שמואל באבנים מקורזלות ראויות לכותשן וכתישה ביום טוב מי שרי ראויות לכותשן כלאחר יד בצונמא צונמא בר זריעה צונמא מלמעלה ועפר תיחוח מלמטה ותיפוק ליה משום עפר תיחוח אלא אמר מר בר רב אשי בטינא וטינא בר זריעה הוא במתונתא. איתיביה אביי [פ] המבשל גיד הנשה בחלב בי"ט ואוכלו לוקה חמש לוקה משום מבשל גיד ביום טוב ולוקה משום אוכל גיד ולוקה משום מבשל בשר בחלב ולוקה משום אוכל בשר בחלב ולוקה משום הבערה ואי אמרינן הואיל אהבערה לא ליחייב הואיל דחזי ליה לצרכו אמר ליה אפיק הבערה ועייל גיד הנשה של נבילה והתני רבי חייא לוקין שתים על אכילתו ושלש על בישולו ואי איתא שלש על אכילתו מיבעי ליה אלא אפיק הבערה ◦ ועייל עצי מוקצה. ומוקצה דאורייתא הוא [ס] א"ל אין דכתיב [א] והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו ואזהרתה מהכא [ב] מלא תעשה כל מלאכה א"ל והא את הוא דאמרת בעאי מיניה מרב חסדא ואמרי לה בעאי מיניה מרב הונא הביא שה מאפר ושחטו תמיד ביו"ט מהו ואת אמרת לן (אמר לי) עלה[פ] [ג] שה ולא הבבור [א] ולא מעשר מן הצאן [ב] ולא הפלגם מן

ושבעית. דעובר משום שדך לא תזרע. וחורש תולדה דזורע[ג], כגון חורש לכסות את הזריעה: **ובבלאים בכרם.** דההדי דקא חרש מחפה בכלאים, והמחפה בכלאים לוקה[ד], הרי חמשה, וי"ט הרי ששה. ושבת לא תנח, משום דלאו שניתן לשהרת מיתת ב"ד הוא דאין לוקין עליו[ה]: **וכהן ונזיר אבית** הטומאה. שזה בית הקברות, והוא כהן ונזיר, ויש כאן לאו דכהן לנפש לא יטמא[ו], ולאו דנזיר על נפש מת לא יבוא[ז]: **אחרישה.** משום לאו די"ט לא לילקי: **דם ציפור.** הואיל ואי מזדמני ליה לפריס וחזית טובא: **באבנים.** דלא חזו לכיסוי: **ראויות לכותשן.** קושיא היא: בלאחר יד. ע"י שינוי, דשבות בעלמא הוא, וכיון דמדאורייתא שרי פקע ליה מלקות: **טינא.** טיט לח ובלול: **מתונתא.** מרן לחה, רחויה לזריעה, ואינה נעשית עפר, אם בא לכותשה היא מדקת ונגבלת: לוקה משום מבשל גיד בי"ט. דשול שאינו רחוי, ולוקה משום מבשל בשר בחלב מפילו הוא חול, וקסבר יש בגידים בנותן טעם[ח] ובשר הם: משום הבערה. שלא לצורך, דהבערה מלאכה לעלמה ובישול מלאכה לעלמו: גיד הנשה של נבלה. דלוקה על אכילתו משום נבילה: שתים על אכילתו. אוכל גיד, ואוכל בשר בחלב: שלש על בישולו. משום הבערה די"ט, ומשום בישול די"ט, ומשום מבשל בשר בחלב אפילו בחול: ועייל עצי מוקצה. להשתא ליכא למימר הואיל, דמדאורייתא אסור להשתמש בשה מוקצה די"ט: מוקצה דאורייתא. בפ"ק דשבת (דף מה.) ובכמה דוכתי: **ומזומן.** כגון שהזמין לו חבירו סעודה ביום טוב: **והכינו.** לשון הזמנה[ג] היום ויאמר דבר זה לצורך היום, דמשום טורח מלאכת שבת לא גזרו, דהכתיב[ט] את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו, וכיון דלאו מזומן הוא, והכתוב קראו הכנה, הוא לה מלאכה ועובר עליה משום לא תעשה כל מלאכה: **בעאי** מילתי: **מאפר.** אמו, ומוקצה הוא, שאינו נכנס לייסוד ימים רבים: **תמיד.** עולה[ג] של ניסור: **מהו.** ליקרב: **שה ולא את הבבור.** מתניתא היא, ודרשה קרא דיחזקאל (מה:) גבי קרבנות, **שה** אחת מן הצאן מן המאתים ממשקה ישראל[ד]: **שה ולא את הבבור.** דשה משמע שיהא רחוי להיות בין זכר בין נקבה, דכולן בכלל שה, ובבור אינו אלא זכר: **ולא מעשר.** למעשר בהמה אינו רחוי להקדישו לקרבן אחר. והכי משמע, אחד[פ] שיהא לבד, ולא זה שאינו בא אלא מכלל עשרה: **מן הצאן.** ולא כל הצאן, מיעוטא הוא להוציא פלגס, יצא מכלל כבש ולכלל איל לא בא, והיינו כל חומש שלשה עשר, דכבש בן שנה הוא, ואיל משנכנס לשנה שניה חומש שלש, והכי מפרש לה בגמ' פרה (פ"ק משנה ג):

עין משפט
נר מצוה

ל"ה א מיי' פט"ז מהל' מעשה קרבנות הלכה טו:

ל"ו ב מיי' פ"א מסה"ל הלכה ד:

רבינו חננאל

וכלאים בכרם אחת. והוא בשביעית ויו"ט שתים. כהן ונזיר אבות הטומאה שתים. הרי ח' לאוין. ואי ס"ד אמרי' הואיל אחרישה ביום טוב לא ליחייב הואיל וראוי לכסות באותה החפירה דם צפור. ודחי' אותו מקום שחורש בו אבנים מקורזלות הם דלאו בני כסוי נינהו. אמרי' והא ראוי לכותשן כלאחר יד כו'. ואוקמה רב אשי **במתונא** פי' קרקע שיש בו לחלוחית ואינו ראוי לכסות בו. ויש מי שאומ' טיט יבש: **ומותיב אביי** המבשל גיד הנשה בחלב ביו"ט ואכלו לוקה חמש כו' ואי אמרינן הואיל אהבערה לא ניחייב הואיל וחזי ליה לצורכיה לבשל ולאכול. **ושני'** אפיק הבערה ועייל גיד של נבלה. **איני והתנן ר' חייא אומר לוקה שתים ושלשה על בישולו** ואלו הן לוקה משום מבעיר אש שלא לצורך אכילה. ולוקה משום מבשל גיד ביום טוב שאינו בר אכילה. וכן משום בשר בחלב. הרי שלשה בבישול. ושתים באכילה משום אוכל גיד הנשה ומשום אוכל בשר בחלב. ואם תוציא הבערה ותכניס גיד הנשה של נבלה ומשום אכילת נבלה יבואו שלשה על האכילה ושתים על הבישול. **והדר** ומשני אפיק הבערה ועייל עצי מוקצה. **ואקשי'** וכי מוקצה מדאורייתא הוא שלוקין עליו כו'. **והא** את הוא דאמרת בעי מרב הונא ואמרי לה מרב חסדא. **הביא שה מן האפר** פי' מן המדבר מקום המרעה ושחט תמיד ביום טוב מהו מי יש מוקצה לגבוה או לא. **ואמרת** פשטה לן מהאי קרא ושה אחת מן הצאן [מן המאתים] ממשקה ישראל. שה ולא בכור. אחת ולא מעשר. מן הצאן ולא מן הפלגס כלומר הפלגס פסול שאינו לא כבש ולא איל ומפורש במס' פרה.

הגהות וציונים

ג] ס"א **א"ל שה** (גליון) מהר"ם. והנוסח הנדפס הוא מהמהרש"ל ויעב"ץ מוחק תיבות "אמר לי": **ד]** צ"ל **צרכי** (מהרש"ל, וכ"ה בכ"י מובא בד"ס): **ג]** כ"י **עולת תמיד** (ד"ס): **ל]** יש להוסיף **למנחה ולעולה ולשלמים** (ד"ס): **ס]** נדצ"ל **אחת** (בארות המים): **ו]** צ"ל **הכי** נמי: **ז]** נדצ"ל **פי'** (רש"ש): **ס]** צ"ל **ממשת** (גנזי יוסף ובאה"מ, וכ"ה בכ"י מובא בד"ס) והוא בדברים טז י:

מסורת הש"ס
עם הוספות

ה) ביצה יב. [ע"ס] מכות כא: [ע"ס], **ג)** ע' תוס' עירובין לח: ד"ה אמר, **ג)** עיין מו"ק דף ג., **ד)** מו"ק ב:, **ה)** שבת קנד., **ו)** ויקרא כא א, **ז)** במדבר ו ו, **ח)** לעיל כב., **ט)** שמות טז כג, **י)** ויקרא יט יט, **כ)** [וע"ע תוספות סוכה לו: ד"ה מקורזלות], **ל)** [שבת עג:], **מ)** [עיין מ"ש תוספות חולין קמא. ד"ה לא לכיכא וכו' בשם ריב"ם], **נ)** ביצה דף יב. ובתד"ה ה"ג, **ס)** כב., **ע)** ע' חולין דף קא., **פ)** [זבחים לו:].

הגהות הב"ח

(מ) תוס' ד"ה שה ולא הנכור פי' וכו' ור"י פי' דהאי קרא משמעי בפסח דכתיב ביה שה תמים א"כ אתא קרא שיביאו פסח מדבר שיכול להיות אחת פי' נקבה דהיינו חולין ולא בכור ושה אחת כתיב וקאמר וכו':

גליון הש"ם

גמ' אחרישה לא ליחייב. ע' טורי אבן חגיג' בתכני מלואים דף יח ד"ה וכלל: שם ועייל עצי מוקצה. ע' מג"א סי' שכ"ה סק"ט:

תורה אור השלם

א) וְהָיָה בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי וְהֵכִינוּ אֵת אֲשֶׁר יָבִיאוּ וְהָיָה מִשְׁנֶה עַל אֲשֶׁר יִלְקְטוּ יוֹם יוֹם:
[שמות טז, ה]

ב) וַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת לַיְיָ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ וּבְהֶמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ:
[שמות כ, י]

ג) וְשֶׂה אַחַת מִן הַצֹּאן מִן הַמָּאתַיִם מִמַּשְׁקֵה יִשְׂרָאֵל לְמִנְחָה וְלָעוֹלָה וְלַשְּׁלָמִים לְכַפֵּר עֲלֵיהֶם נְאֻם אֲדֹנָי אֱלֹוהִים:
[יחזקאל מה, טו]

משנת ראשונים

אלא אמר מר בר רב אשי משמע ליה מינה דאין מכסין אלא בעפר תיחוח דהכי כתיב קרא וכסהו בעפר ועפר יבש בעי' שאינו נדבק כדפסלינן הכא מתונא. [מהר"ם חלאווה]

לוקה משום מבשל גיד ביום טוב. לב"ה אינו לוקה משום מבשל ביום טוב דאמרינן מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, ואף על גב דההיא אינה אלא בשיש בו צורך יום טוב כהוצאת קטן ולולב וס"ת והבערת אש לחמם, יש לומר דההיא למישרייה לכתחילה אבל לפטור ממלקות אפילו במבשל כזה אינו לוקה כיון שהבישול בעצמו ראוי ליו"ט ועביד ליה ליו"ט אלא דרביעא עליה

אחת 19/06/2018

אריה דאיסורא. [הריטב"א, מכות כא:] **ומוקצה דאורייתא הוא.** מוקצה שנאסר ביום טוב יש פוסקים שמן התורה נאסר ומה ששאלו בסוגיא זו לרבה על מה שהעמיד את השמועה בעצי מוקצה וכי מוקצה דאורייתא הוא כבר השיב להם אין ואזהרתי' מהכא והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו ולא תעשה כל מלאכה כלומר כל שאינו במזומן מבערב נשאר כדינו באיסור עשיית מלאכה. [מאירי] **הפלגם,** פלגס לשון פלג. כלומר ממוצע בין זה לזה, יצא מכלל כבש ולכלל איל לא בא. [רע"ב, פרה א, ג]

לבדה, וְלֹא בהמה שהופרשה לַמַּעֲשֵׂר בהמה שהיא באה מתוך עשר[כט]. לומר שלקרבנות שנאמר בהם כבש צריך להביא כבש דווקא, וְלֹא והכתוב 'מִן הַצֹּאן' שהוא לשון מיעוט, שמשמעו ולא כל הצאן, בא הַפַּלְגָּם - שיצא מכלל כבש ולכלל איל לא בא[ל].

כט. כמו שנאמר (ויקרא כז לב) 'וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבור תחת השבט העשירי יהיה קודש לה''. מעשר בהמה נשחט בעזרה, וזורקים את דמו זריקה אחת כנגד היסוד ומקטירים את אימוריו, והבשר נאכל לבעלים בירושלים כשאר קדשים קלים. רמב"ם (נזירות פ"ו ה"ד).

ל. 'כבש' הוא בתוך שנתו הראשונה, ו'איל' הוא אחר שעבר עליו חודש שלם בשנתו השניה, ואחר שנעשה בן שנה עד שעבר עליו חודש בשנתו השניה, דהיינו בתוך חודש שלוש עשרה, נקרא פלגס [ואינו ראוי לקרבנות שמפורש בהם שצריך שיהיו 'כבש' או 'איל']. רש"י (ד"ה מן) על פי המשנה במסכת פרה (פ"ו מ"ג). ולשון 'פלגס' פירש הרמב"ם (פירוש המשנה שם) שהיא מילה מורכבת, פֶּלֶג גס, כלומר עבר את גבולו [דהיינו את שנתו]. והרע"ב (שם) פירש שהוא לשון פֶּלֶג - חצי, כלומר ממוצע בין כבש לאיל. ובהון עשיר (שם) פירש שהוא נוטריקון פֶּלֶג גס, דהיינו חצי גדול, שעדיין אינו ראוי להקרא גדול [היינו איל] אלא רק גדול במקצת.

והכתוב 'מִן הַמָּאתַיִם' שאם נפרשו בקרבן עצמו אין לו משמעות, ובהכרח מדבר על הנסכים שצריך להביא עם הקרבן[א], בא לומר שאם נתערב יין של ערלה[ב] ביין של היתר, מותר להביא ממנו לנסכים כשיעור היין האסור שנפל בו **מְמוֹתָר שְׁתֵּי מֵאוֹת שֶׁנִּשְׁתַּיְּרוּ בַּבּוֹר** - כאשר נמצאו בבור מאתים חלקים של יין היתר כנגד חלק היין של הערלה, ומְכָּאן למדים **לְעָרְלָה שֶׁבְּטֵילָה בְּמָאתַיִם** - שכשנתערב מן הערלה בדבר היתר, אם יש בהיתר מאתיים כנגד הערלה הרי היא בטילה והתערובת מותרת[ג]. והכתוב 'מִמַּשְׁקֵה יִשְׂרָאֵל' משמעו מִן המשקה **הַמּוּתָּר** בשתייה **לְיִשְׂרָאֵל**, שאין להביא נסכים אלא מדבר המותר באכילה לישראל[ד], **מְכָּאן אָמְרוּ, אֵין מְבִיאִין נְסָכִין מִן הַטֶּבֶל**[ה], שהוא אסור לישראל.

ממשיכה הברייתא, **יָכוֹל** היית לומר שכשם שאין מביאים נסכים מן הטבל, כך **לֹא יָבִיא** בשבת או ביום טוב נסכים **מִן הַמּוּקְצֶה** - מן היין שהקצהו מלהשתמש בו בשבת או ביום טוב, כיון שאינו ראוי אז לישראל[ו], **אָמַרְתָּ** שאין לפרש כן, אלא **מַה טֶּבֶל מְיוּחָד** [-מתייחד בכך] **שֶׁאִיפּוּר גּוּפוֹ** - איסור מחמת עצמו [ולא מצד דבר אחר] **גָּרַם לוֹ** שיאסר לישראל, ואסור להביאו לנסכים, **אַף כֹּל** דבר **שֶׁאִיפּוּר גּוּפוֹ גָּרַם לוֹ** ליאסר לישראל אסור להביאו לנסכים, **יָצָא מּוּקְצֶה שֶׁאֵין אִיפּוּר גּוּפוֹ גָּרַם לוֹ, אֶלָּא אִיפּוּר דָּבָר אַחֵר** - איסור שבת[ז] **גָּרַם לוֹ** שיהיה אסור באכילה, ולכן מותר להביאו לנסכים. הרי מפורש בברייתא שמותר להקריב מוקצה, ולכן המביא שה מהאחו ביום טוב ושחטו לשם תמיד, מותר להקריבו על המזבח ביום טוב.

מסיים אביי את הקושיא על רבה הסובר שמוקצה אסור מן התורה, **וְאִי אָמְרַתְּ אִיפּוּר מוּקְצֶה דְּאוֹרַיְיתָא**, ומשום כך לוקה על השימוש בעצי מוקצה, **מַה לִּי אִיפּוּר גּוּפוֹ מַה לִּי אִיפּוּר דָּבָר אַחֵר**, סוף סוף אינו 'ממשקה ישראל'[ח].

מוסיף אביי להקשות, **וְעוֹד** קשה על עיקר דברי רבה שהעמיד את הברייתא במבשל בעצי מוקצה, **הָא אַתְּ הוּא דְּאָמַרְתְּ** - הרי אתה אמרת (מכות כא:), יש **חִילּוּק מְלָאכוֹת לַשַּׁבָּת** - העושה כמה מלאכות בשבת בשוגג בהעלם אחד [שעשה כמה אבות מלאכות, ושכח שמלאכות אלו אסורות], חייב חטאת על כל מלאכה ומלאכה[ט], **וְאֵין חִילּוּק מְלָאכוֹת לְיוֹם טוֹב** - אבל העושה כמה אבות מלאכות ביום טוב במזיד[י] במעשה אחד, או אפילו בכמה מעשים אלא שלא התרו בו אלא פעם אחת[יא], אינו לוקה אלא אחת[יב], ואם כן מדוע המבשל גיד הנשה בחלב ביום טוב בעצי מוקצה חייב מלקות גם משום מבשל וגם משום מוקצה[יג].

מתרץ רבה, **אֶלָּא**[יד], **אַפִּיק** [-הוצא] **הַבְעָרָה וְעַיֵּיל** [-והכנס] **עֲצֵי אֲשֵׁירָה**, כלומר שבישל גיד הנשה בחלב בענפים מאילן שעבדו אותו עבודה זרה, או העמידו תחתיו עבודה זרה, או נטעוהו לשם כך, שאסורים בהנאה, ולוקה משום שנהנה מעצי אשירה[טו]. **וַאֲזָהָרָה** - והאזהרה וחיוב המלקות על השימוש בהם, לומדים **מֵהָכָא** - מפסוק זה שנאמר לגבי עיר הנדחת (דברים יג יח), 'וְלֹא יִדְבַּק בְּיָדְךָ מְאוּמָה **מִן הַחֵרֶם**'[טז].

א. **המביא** קרבן עולה או שלמים צריך להביא עמו קמח סולת מעורב בשמן, ויין לנסך על גבי המזבח. שיעור הנסכים לכל קרבן נאמר בתורה בפרשת הנסכים (במדבר טו ד-י).

ב. **יין** מענבים של נטיעה חדשה שלא עברו עליה שלוש שנים.

ג. **הברייתא** פירשה את הפסוק ביין של איסור שנתערב ביין של היתר, כיון שאם לא מדובר באופן זה, לא מובן מדוע מצריך הכתוב שיהיו מאתיים חלקים כנגד חלק היין שנלקח לנסכים. ודין זה שערלה בטלה במאתים כבר נדרש בסיפרי (קרח פיסקא קכז) ממקום אחר, ומה שאמרה הברייתא 'מכאן לערלה' וכו', אינו בדווקא, אלא הכוונה שאף מכאן יש סמך לדין זה. רש"י (ד"ה מכאן).

ד. **הסעודה** קרויה על שם המשקה [כמו 'אל המשתה אשר עשיתי לו' (אסתר ה ד). מצודת דוד (ישעיה מה טו)], והברייתא דורשת מהפסוק שהאכילה עם השתייה [כלומר הסולת והיין שמביאים לנסכים] תהיינה מדבר המותר באכילה לישראל. רש"י (ישעיה שם).

ה. **פירות** שגדלו בארץ ישראל שחייבים להפריש מהם תרומות ומעשרות ועדיין לא הופרשו, וכן עיסה החייבת בחלה שלא הופרשה ממנה חלתה, נקראים טבל, ופירות החייבים בתרומות ומעשרות מדרבנן, כגון שגדלו בעציץ שאינו נקוב (ברכות מז:), הרי הם טבל מדרבנן. ונקרא טבל מלשון 'טבב לא' [כלומר, שאינו טוב ומתוקן]. רמב"ם (פירוש המשניות, ברכות פ"ז מ"ח). ויש שכתבו שהוא מלשון תערובת, שדבר מעורב נקרא בשפת ערב 'מטבל', וגם בטבל החולין מעורבים עם התרומות והמעשרות, שעדיין לא הורמו ממנו, או מלשון 'טבלא', שהוא כמו טבלא של עץ ומתכת, שאין אדם יכול לאכול ממנה. ספר המנוחה (מצוה פלו פ"ו ה"ו).

ו. **לכאורה** קשה שהרי איסור מוקצה הוא מ'לא תעשה כל מלאכה' (שמות כ י) שהוא איסור עשיית מלאכה, ואינו ענין כלל ל'ממשקה ישראל' המדבר באיסורי אכילה והנאה. וכתב הקובץ שעורים (חולין קנז), שאיסור מוקצה נכלל באיסורי אכילה שכן משמעות הפסוק 'והכינו' האמור לגבי מאכלי השבת הוא שמותר לאכול רק את המוכן, ולא את שלא הוכן, אלא שמטעם זה לא היה לוקה, שהרי זה רק איסור עשה, ולשם כך הוצרכה הגמרא ללמוד את האיסור מ'לא תעשה כל מלאכה', אך מכל מקום ביסודו נאמר האיסור על אכילה.

ז. **רש"י** (ד"ה מיקור). הברייתא מדברת ביום טוב, ורש"י נקט שבת כיון שהפסוק 'והכינו את אשר יביאו' שממנו נלמד דין מוקצה נאמר בשבת. לב רחב (נרש"י שם).

ח. **אבל** אם איסורו מדרבנן מובן החילוק, שכיון שלא מצאנו בתורה שום איסור אכילה מחמת דבר אחר שאסור למזבח, אף שבאיסורי דרבנן יש למצוא אופן כזה [היינו איסור מוקצה] לא אסרוהו חכמים למזבח, כיון ש'כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון', אך אם איסור מוקצה הוא מן התורה, שוב אין לנו סברא לחלק בין איסור גופו לאיסור מחמת דבר אחר. הגהות רא"מ הורוויץ (ד"ה ומ"ל) [ראה שם שהראה שאין שום איסור אכילה מחמת דבר אחר שנאסר למזבח]. והאור שמח (מאכלות אסורות פי"ז הכ"ז) ביאר, על פי הרשב"א (יבמות קיד. ד"ה ומיהו), שכדי שדבר האסור באכילה יהיה ראוי להקרב על המזבח צריך שלא יהיה האיסור מחמת עצמו אלא דבר האסור מחמת דבר אחר [כגון מוקצה שמותר אחר השבת, שהוא איסור התלוי בזמן], ושיהיה ראוי לאכילה על כל פנים לקטן, הלכך אם מוקצה אינו אלא מדרבנן, הרי הוא בכלל 'ממשקה ישראל', שמותר להאכילו לקטן בידים, אבל אם מוקצה מן התורה אסור להאכילו לקטן בידים, ואינו בכלל 'ממשקה ישראל', ואינו ראוי להקרב על גבי המזבח.

ט. **העובר** בשוגג על כמה עבירות שחייבים עליהם חטאת, כגון האוכל חלב ודם, חייב חטאת על כל עבירה ועבירה, ואפילו עשה כמה עבירות במעשה אחד, חייב חטאת על כל עבירה (כריתות ז.), אולם העושה עבירה אחת כמה פעמים ולא נודע לו בינתיים שחטא אינו חייב אלא חטאת אחת. ומכל מקום לענין מלאכות שבת למדנו (שבת ע. מוסף הערה להלן בסמוך) 'חילוק מלאכות', כלומר, שהעושה הרבה אבות מלאכות בשוגג חייב חטאת על כל אב מלאכה [והיינו כששכח שמלאכות אלו אסורות, אבל אם שכח שהיום שבת הרי זו שגגה אחת ואינו חייב אלא חטאת אחת], אף על פי שכל המלאכות בכלל האזהרה של 'לא תעשה כל מלאכה' (שמות כ י).

י. **רש"י** (ד"ה ומ"ן). לגבי יום טוב נקט רש"י שעשה מלאכה במזיד, כיון שהעושה מלאכה ביום טוב בשוגג אינו חייב חטאת, שאין חיוב חטאת בשוגג אלא בעבירה שחייבים עליה כרת במזיד, ושייך לומר בו דין חילוק מלאכות רק בעושה מלאכה במזיד לענין שילקה על כל מלאכה בפני עצמה, אבל לגבי שבת נקט רש"י שעשה מלאכה בשוגג, כיון שהעושה מלאכה בשבת במזיד חייב מיתה, ואי אפשר לחייבו מיתה שתי פעמים, ולגבי שבת נאמר דין חילוק מלאכות בעושה מלאכה בשוגג, שצריך להביא חטאת על כל אב מלאכה בפני עצמה.

יא. **על** פי ריב"ן (מכות כא: ד"ה ומ"ן), וכפי שהגיה בדבריו הערוך לנר (שם), עיין שם.

יב. **משום** שהמקור לחילוק מלאכות בשבת נלמד (שבת ע.) לדעת רבי נתן, מכך שאחר שאמרה התורה (שמות כ י) 'לא תעשה כל מלאכה' הכולל כל המלאכות, כתבה בפסוק אחר (שמות לה ג) 'לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת', ואם כן איסור הבערה בשבת הוא משם אחר, ואם הבעיר אש ועשה יחד עם זה עוד אחד מאבות המלאכות האסורות בשבת בהעלם אחד, חייב שתי חטאות [כמבואר בהערה לעיל מהגמרא בכריתות (ד.), שאם עשה עבירות מכמה שמות נפרדים, חייב חטאת על כל אחת מהן], ולמדנו לכל המלאכות על ידי המידה 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא' שאם עשה כמה אבות מלאכות בהעלם אחד חייב חטאת על כל אב מלאכה בפני עצמו, ולפי זה ביום טוב שלא נאמרה מלאכת הבערה בפני עצמה, שוב כלולות כל המלאכות בלאו אחד. ואף לרבי יוסי (שבת שם) שלמד חילוק מלאכות מהכתוב בקרבן חטאת (ויקרא ד ג) 'ועשה מאחת מהנה', ודורש שיש העושה עבירה 'אחת' ונחשבת 'הנה', כלומר כעובר עבירות רבות שמתחייב עליהן כמה חטאות, אין ללמוד חילוק מלאכות ליום טוב, שפסוק זה מדבר לענין חיובי חטאות, ואם כן לא נאמר דין חילוק מלאכות אלא בעבירה שחייבים על שגגתה חטאת, ולא ביום טוב שאין חייבים על שגגתו חטאת. ריב"ן (מכות כא: ד"ה ומ"ן).

יג. **אביי** לא הקשה קושיא זו מקודם, כשסברנו שמתחייב שתים משום מבעיר ומבשל ביום טוב, מפני שדבר פשוט הוא שהעושה שני אבות מלאכות בשני מעשים נפרדים [ובשתי התראות] חייב שתים גם ביום טוב, ואם כן המבעיר אש ומניח עליה את הקדירה לבשל עליה חייב שתים, שהן שתי מלאכות בשני מעשים, אבל המבשל בעצי מוקצה נחשב שעשה שתי מלאכות במעשה אחד, שכן איסור מוקצה האמור בסוגייתנו הוא איסור השתמשות [ולא איסור טלטול, שהוא ודאי רק דרבנן], ונמצא שלא עבר על איסור מוקצה במה שהבעיר עצי מוקצה אלא במה שבישל בהם, וכיון שאין חילוק מלאכות ביום טוב אין לחייבו אלא אחת משום מוקצה ומשום מבשל, שהרי עשאם במעשה אחד. פני יהושע (ד"ה ועוד).

יד. **רש"י** בביצה (ג: ד"ה לטעמיה) כתב שדעת רבה שמוקצה דאורייתא, והוכיח כן מסוגייתנו. והתוספות בעירובין (לח: ד"ה ממר) והרשב"א (ניל"פ שם ד"ה ובזה) הקשו עליו שהרי רבה חזר בו. וראה בשיטה מקובצת (שם ד"ה וכן) מה שכתב בישוב דעת רש"י.

טו. **ולבן** המבשל גיד הנשה בחלב ביום טוב בעצי אשירה לוקה שלוש, משום בישול ביום טוב, ומשום בישול בשר בחלב, ומשום הנאה מעבודה זרה.

טז. **עיקר** פסוק זה נאמר לגבי עיר הנדחת, שכל שללה אסור בהנאה, ואפילו נכסי

מן המאתים. על כרחיך מנסכים קאי, וקתני הניחו הנסכים עליו מן המחתים, שיתיירו מחתים גבור היין: **מבאן לערלה שבטילה במאתים.** לתי לתו בשחיקור מעורב בו קאי, תחתי מצריך מחתים. ובעלמא בסיפרי[ד] נפקא לן שפיר לערלה וכלאי הכרם בטילין במחתים, והתי מכתן לתו לוקא, תלא תף כתן תתה יכול לתמוך קתת: **איסור דבר אחר.** שבת: **הא את הוא דאמרת.** בתלו הן הלוקין (מכות דף כת:): **חילוק מלאכות לשבת.** שתם עשה שתים בהעלם תחד תו [תחת] בשתי העלמות חייב שתים: ואין חילוק מלאכות ליום טוב. שתם עשה שתי מלתכות בתוך תינו לוקה שתים.

והכא ביום טוב קיימינן, ומחייבת ליה משום י"ט תרתי, משום מוקצה ומשום מבשל גיד ביום טוב: **אמר רמי בר חמא, הא דרבה ורב חסדא.** לחיפליגו גבי יום טוב תי שרינן ליה משום הוחיל תו לת: **מחלוקת רבי אליעזר ור' יהושע היא, דרבי אליעזר סבר אמרינן הואיל.** תע"ג לסופו להפריש תחת מהן לחלה ונמלא שטרח בשבר שתינו רתוי לתכילה, תפי' הכי תמרינן הואיל ותי בעי לה מפריש תדא לחלה תלה בשא תחד, ותיכא למימר בכל תדא חזיא ליה, ומותר לתפותה: **ור' יהושע סבר לא אמרינן הואיל.** כדי להתיר מלתכות יום טוב. והואיל ותי בעי מיתבל עלה לטעיל לה קתי רמי בר חמא, תלא תהואיל לתיסור מלתכת יום טוב: **אלא דבעידנא דעיילי[ה] לה.** תיכא למימר בכל תדא ותדא חזיא ליה בלתו הואיל, דבכל תדא תיכא למימר זו לה תהא לחלה: **אבל הכא דלאורחין הוא דחזיא.** והרי עדיין לה זימנן, ליה הואיל למיסרייה לרבי אליעזר[ו]: **דלא חזיא לא לדידיה ולא לאורחים.** (ה) והרי קופו ליטול תחת לחלה, שתין דרך לבוע מכל תחת: **אבל הכא.** לכולהו חזו לתורחין, ותורחין שכיחי, תמרינן הואיל למיסרייה. ותי קשיח הא דתמר ר' יהושע לתכי תהואיל ותי בעי מיתבל עלה תפילו לתומרא, וכל שכן הואיל דהכא לקולא, לה דמי, דהשתא מיהא לתו לידיה הוא, וכך שמעתי, ומגמגם לבי עלה, ונראה בעיני דתין הואיל וזה בדבר שתינו שלו דניחא הואיל ותי בעי מייתי ליה בדשותיה, לתם כן הקדם דקיימת לן[ז] תבל תתה רואה של גבוה ולה פליג ר"ת, הא תי בעי פריק ליה והוי לידיה, ותף סוגיא דשמעתא לה מייתא שפיר, וכתדומה לפירוש הכתוב[ח] נרתה דשמעתא[ט] הואיל ותי בעי מיתבל עליה לה גר', תלא הכי גר' ר' תליעזר סבר תמרי הואיל ור' יהושע סבר לה תמרינן הואיל, והכי פירושת, ר' תליעזר סבר שרי לתפותה, ותע"ג דסוף סוף תיכא תדא דלא תזיא ליה, תין כתן תיסור מלתכה, הואיל וכל תדא ותדא תזיא ליה, דתני למשקל מכל תדא פורתא, ור' יהושע סבר לה תמרינן הואיל, דהא קופו ליטול תחת מהן לתלה, הלכך כיון דטובת הנאה תינה ממון ולה עבר עלה, מנחתה[י] עד הערב ויטרפנה: **אמרוה.** להא דרמי בר תמא: **מילתא דקשיא לן בו'.** דבטובת הנאה ממון ליכא לתוקמי פלוגתייהו לתוד[יא], דהכי נמי דטובת הנאה ממון לר' תליעזר, תפילו הכי השתא נמי עובר משום לה תעשה כל מלאכה, ומוטב לעבור על בל ירתה מתליו ותינו עושה מעשה בידים[יב] תלעבור על לה תעשה כל מלאכה **ועושה מעשה בידים: טעמא דידי משום הואיל.** ותין כתן תילול: **אהדר ליה במכילתא אחריתא.** ותיכא למימר דבתרוייהו פליגי, ר' תליעזר סבר טובת הנאה ממון, הלכך תי מחמלה גזיה עבר עלה, ולתפותה קודם לכן תין כתן תיסור דתמרי' הואיל ותיכא למימר בכל תדא חזיא ליה, ור' יהושע סבר תינה ממון, הלכך לה זהו חמץ שמוזהרין עליו, וכי תפי לה עבר עלה בלה תמרינן הואיל. והא דתרינן לעיל דכולי עלמא טובת הנאה תינה ממון, תכתי לה שמיע לן הא דתהדר ליה ר' תליעזר לר' יהושע הרי הוא עובר בבל ירתה: **הלכה כבן בתירא.** תטיל לגון: **שיעור עיסה.** לגום בפסח ולה יותר, שיכול לשומרה מידי חימוץ: **חילוף הדברים.** שהשעורין קדושין להחמיץ יותר מן החיטים: **הא בחסיכתא הא במעלייתא.** קמייתא בתרייתא בחסיכתא, שהשם שלהן תינה בקייס טובות: **שמע מינה.** לעניו תקח ותמכר: **גריעין חיטי חסיכתא ממעלייתא טפי ממאי דגריעין שערי חסיכתא ממעלייתא.** למילו בחיטי קתני בטובות קנייס וברעות שלשת קניס, תלמא גרעי מילתא, ומילו בשעורין הטובות שלשת קנין והרעות תרבעה, ליכא גריעותא תלא ריבעא: **קבא מלוגנאה.** קב של לומו מקום: **לפיסחא.** שלא ללום בפסח ולא יותר, כדי שיוכל לשומרו מן החימוץ: **ובן לחלה.** בהך שיעור עיסה נמי כל ימות השנה להתחייב בחלה:

חמשת

רבי אומר הלכה כר' אליעזר. ת"ר יוסף פסק כרבי משום דקיימת לן[ט] כוותיה מתניתין וכן מנהג ור"י לומה לשמע לה קתמר[כ] הכא כרבי מתניתין להא[כא] ליפליגו רבה ורב חסדא בהכי והא להלכה כרבי מתניתין היינו היכא לליכא פלוגתא לתמורתי:

חמשת

א) מן המאתים ממותר שתי מאות שנשתיירו בבור מכאן א[ב]לערלה שבטילה במאתים ממשקה ישראל[ג] מן המותר לישראל מכאן אמרו [ב]אין מביאין נסכין מן הטבל יכול לא יביא מן המוקצה אמרת מה טבל מיוחד שאיסור גופו גרם לו אף כל שאיסור גופו גרם לו [ג]יצא מוקצה שאין איסור גופו גרם לו אלא איסור דבר אחר גרם לו ואי אמרת איסור מוקצה דאורייתא מה לי איסור גופו מה לי איסור דבר אחר ועוד הא את הוא דאמרת [ד] חילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות ליו"ט אלא אפיק הבערה ועייל עצי אשירה ואזהרה[ה] מהכא ב) ולא ידבק בידך מאומה מן החרם אמר ליה רב אחא בריה דרבא לאביי [ו] ונלקי נמי משום [ז] ולא תביא תועבה אל ביתך אלא אפיק הבערה ועייל עצי הקדש ואזהרה[ח] מהכא [ד] ואשיריהם תשרפון באש [ה] לא תעשון כן לה' אלהיכם. אמר רמי בר חמא הא דרב חסדא ורבה מחלוקת דר"א ורבי יהושע היא דר"א סבר אמרינן הואיל ורבי יהושע סבר לא אמרינן הואיל אמר רב פפא ודילמא עד כאן לא קאמר ר"א התם דאמרינן הואיל אלא דבעידנא דקא עיילי לתנורא כל חדא וחדא חזיא ליה לדידיה אבל הכא דלאורחין הוא דחזי לדידיה לא חזי אימא הכי נמי דלא אמרינן הואיל אמר רב שישא בריה דרב אידי ודילמא לא היא עד כאן לא קאמר רבי יהושע התם דלא אמרינן הואיל אלא דאיכא חדא דלא חזיא לא לדידיה ולא לאורחין אבל הכא דחזי מידת לאורחין אימא הכי נמי אמרינן הואיל. אמרוה [רבנן] קמיה דרבי ירמיה ור' זירא ר' ירמיה קיבלה ר' זירא לא קיבלה א"ל רבי ירמיה לרבי זירא מילתא דקשיא לן ואתיא כמה שני במאי פליגי ר"א ור' יהושע השתא אמרוה משמיה דגברא רבה ולא ניקבלה אמר ליה היכי אקבלה דתנינא אמר ליה רבי יהושע לדבריך הרי הוא עובר משום [ז] לא תעשה כל מלאכה[ג] ושתיק ליה ואי איתא לימא ליה טעמא דידי משום הואיל א"ל וליטעמיך הא דתנינא בברייתא אמר לו ר"א לדבריך הרי הוא עובר משום בל יראה ובל ימצא ושתיק ליה ה"נ דלא אהדר ליה הא קא מהדר ליה במתני' דתנן לא זהו חמץ שמוזהרין עליו משום בל יראה ובל ימצא אלא שתיק ליה בברייתא ומהדר ליה במתני' ה"נ אימור שתיק ליה במתני' ואהדר ליה במכילתא אחריתי תניא רבי אומר הלכה כר"א ור' יצחק אמר הלכה כבן בתירא. וכמה שיעור עיסה רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר בחיטין קבין ובשעורין שלשת קבין ר' נתן אומר משום ר"א חילוף הדברים והתניא רבי ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר בחטין שלשת קבין ובשעורין ארבעה קבין לא קשיא הא בחסיכתא הא במעלייתא אמר רב פפא שמע מינה גריעין חיטי חסיכתא מחיטי מעלייתא טפי מדגריעין שערי חסיכתא משערי מעלייתא דאילו התם תילתא והכא ריבעא אמר רב קבא מלוגנאה לפיסחא וכן לחלה (והתניא[ז])

חמשת

עליה לה גר', תלא הכי גר' ר' תליעזר סבר תמרי הואיל ור' יהושע סבר לה תמרינן הואיל, והכי פירושת, ר' תליעזר סבר שרי לתפותה, ותע"ג דסוף סוף תיכא תדא דלא חזיא ליה, תין כתן תיסור מלתכה, הואיל וכל תדא ותדא חזיא ליה, דתני למשקל מכל תדא פורתא, ור' יהושע סבר לה תמרינן הואיל, דהא קופו ליטול תחת מהן לתלה, הלכך כיון דטובת הנאה תינה ממון ולה עבר עלה, מנחתה[י] עד הערב ויטרפנה: **אמרוה.** להא דרמי בר תמא: **מילתא דקשיא לן בו'.** דבטובת הנאה ממון ליכא לתוקמי פלוגתייהו לתוד[יא], דהכי נמי דטובת הנאה ממון לר' תליעזר, תפילו הכי השתא נמי עובר משום לה תעשה כל מלאכה, ומוטב לעבור על בל ירתה מתליו ותינו עושה מעשה בידים[יב] תלעבור על לה תעשה כל מלאכה **ועושה מעשה בידים: טעמא דידי משום הואיל.** ותין כתן תילול: **אהדר ליה במכילתא אחריתא.** ותיכא למימר דבתרוייהו פליגי, ר' תליעזר סבר טובת הנאה ממון, הלכך תי מחמלה גזיה עבר עלה, ולתפותה קודם לכן תין כתן תיסור דתמרי' הואיל ותיכא למימר בכל תדא חזיא ליה, ור' יהושע סבר תינה ממון, הלכך לה זהו חמץ שמוזהרין עליו, וכי תפי לה עבר עלה בלה תמרינן הואיל. והא דתרינן לעיל דכולי עלמא טובת הנאה תינה ממון, תכתי לה שמיע לן הא דתהדר ליה ר' תליעזר לר' יהושע הרי הוא עובר בבל ירתה: **הלכה כבן בתירא.** תטיל לגון: **שיעור עיסה.** לגום בפסח ולה יותר, שיכול לשומרה מידי חימוץ: **חילוף הדברים.** שהשעורין קדושין להחמיץ יותר מן החיטים: **הא בחסיכתא הא במעלייתא.** קמייתא בתרייתא בחסיכתא, שהשם שלהן תינה בקייס טובות: **שמע מינה.** לעניו תקח ותמכר: **גריעין חיטי חסיכתא ממעלייתא טפי ממאי דגריעין שערי חסיכתא ממעלייתא.** למילו בחיטי קתני בטובות קנייס וברעות שלשת קניס, תלמא גרעי מילתא, ומילו בשעורין הטובות שלשת קנין והרעות תרבעה, ליכא גריעותא תלא ריבעא: **קבא מלוגנאה.** קב של לומו מקום: **לפיסחא.** שלא ללום בפסח ולא יותר, כדי שיוכל לשומרו מן החימוץ: **ובן לחלה.** בהך שיעור עיסה נמי כל ימות השנה להתחייב בחלה:

חמשת

למכליה לפיכך לא תקרא לה שם עד שתאפה. **ור' יהושע סבר** לא אמרינן הואיל וכיון דאיכא חדא דלא חזיא ליה אסור. **ודחי רב פפא** דלמא לא היא עד כאן לא קא שרי ר' אליעזר למפייה אלא הואיל ובעידנא דקא אפי לה כל חדא וחדא חזיא ליה. אבל האופה מיום טוב לחול דבעידנא דקא אפי לא חזי ליה לבו ביום דהא אית ליה אחרים אימא לך אסור ר' אליעזר. **ודחי רב שישא** נמי הא דרמי. דלמא עד כאן לא אסר ר' יהושע באפיית הפת שלא הופרשה חלה ממנה אלא משום דאית ביה פת אחת שאינה ראויה לא לו ולא לאחרים מכחו מפני שהיא חלה (לכהן) [טמאה]. אבל הכא לענין האופה מיום טוב לחול דאי מקלעי ליה אורחים חזי להאכיל להו שרי ר' יהושע. **אמרוה הא דרמי קמי ר' זירא ולא קבלה.** אמר ליה ר' ירמיה אמאי לא קבלת. אמר ליה ואמאי נקבלה דתניא בברייתא אמר [לו] ר' יהושע הרי (תנא) [הוא] עובר משום לא תעשה כל מלאכה כי אופה דבר שאינו ראוי לו ושתק. ואי ס"ד בהואיל פליגי נימא ליה אינו עובר הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה מדאישתק לית ליה הואיל. **א"ל ר' ירמיה** אי הכי הא דתנינא בברייתא אמר לו ר' אליעזר הרי הוא עובר משום לא יראה ולא ימצא ואשתיק ר' יהושע בברייתא הכי נמי (דהדר ביה) [דלא אהדר ליה]. והא אהדר ליה במתני' לא זהו חמץ שמוזהרין עליו בבל יראה ובל ימצא ואיני עושה מעשה בידי. תניא אמר ר' הלכה כר' אליעזר דאמר לא תקרא לה שם עד שתאפה. **ואע"ג** דמסתבר טעמא דר' יהושע ג) ואמר אני אכריע כשאני אופה נמצאתי עובר על הוא לבדו יעשה לכם ועושה מעשה בידי וכשאני מניחה נמצאתי עובר ואיני עושה מעשה בידי. תניא אמר ר' הלכה כר' אליעזר דאמר לא תקרא לה שם עד שתאפה. **ואע"ג** דאין למדין ממשנה דהיא תלמוד סמכינן אהא דאמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר' אליעזר שהרודה ונותן לסל הסל מצרפן דכלהו חדא טעמא היא. **ור' יצחק אמר** הלכה כבן בתירא דאמר תטיל לצונן: **ואע"ג** דפליגי ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה ור' נתן בשיעור אפיית עיסה. **והוא אמר בחטין קביין** דעבדי קביין חטין פת טפי מדעבדי תלתא קבי שערי וטירחא דהני טפי מהני. **ור' נתן אמר בחטין שלשת קבין** דשרירן כלומר חזקין ויש בהן שמנונית ועיסתן לא מחמעא הייא פי' מהרה לפיכך אפילו שלשת קבין מותר אבל שעורים שאינן חזקים אלא כחושין מתחמצת עיסתן מהרה לפיכך אין אופין שעורים אלא קביין קביין. **ומקשי'** ואמרינן ר' ישמעאל אומר קבין חטין והא תניא שלשת קבין חטין והוא דאמר שלשת קבין שעורין והא תניא ארבעת קבין שעורין. **ושנינ'** הא דאמר קבין חטין חיטי מעלייתא והא דאמר שלשת קבין חטין בחיטי חסיכתא רעים דקים כדמתרגמינן חסירתא ובישתא. וכן בשעורים השעורים היפות שלשה קבין והרעות ארבעת קבין. שנמצא עושות פת קבים חטים יפות כמו שלשת קבין רעות וכן בשעורים. נמצא בין חטים יפות לחטים רעות שליש פחיתות ובשעורים רביע מכלל שהחטים הרעות כו' ודברים פשוטין הן: **אמר רב קבא מלוגנאה לפסחא וכן לחלה** וזה וזה שיעורן אחד הוא כי קבא מלוגנאה הוא

חשק שלמה על ר"ח ג) נראה דיש טעות סופר בדבריו וכל"ל טעמא דר"י ומני מכריע דכשמני מופה נמלתי עובר על כל מלאכה לה יעשה בהם ועושה כו'.

מסורת הש"ס עם הוספות

ד) [מנחות ה. חולין ל: תמורה כט.], ג) [מכות כא:], ג) עיי' מכות כב. ד"ה אלא, ד) סו"פ קרח, ה) לעיל דף ה:, ו) לעיל מו:, ז) תוספתא פרק ג ה"ז, ח) [לעיל כו.].

הגהות הב"ח

(ג) רש"י ד"ה לא מזיז וכו' דהרי קופו:

תורה אור השלם

א) וְשֵׂה אַחַת מִן הַצֹּאן מִן הַמָּאתַיִם מִמַּשְׁקֵה יִשְׂרָאֵל לְמִנְחָה וּלְעוֹלָה וְלִשְׁלָמִים לְכַפֵּר עֲלֵיהֶם נְאֻם אֲדֹנָי אֱלֹהִים:
[יחזקאל מה, טו]

ב) וְלֹא יִדְבַּק בְּיָדְךָ מְאוּמָה מִן הַחֵרֶם לְמַעַן יָשׁוּב יְיָ מֵחֲרוֹן אַפּוֹ וְנָתַן לְךָ רַחֲמִים וְרִחַמְךָ וְהִרְבֶּךָ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ: [דברים יג, יח]

ג) וְלֹא תָבִיא תוֹעֵבָה אֶל בֵּיתֶךָ וְהָיִיתָ חֵרֶם כָּמֹהוּ שַׁקֵּץ תְּשַׁקְּצֶנּוּ וְתַעֵב תְּתַעֲבֶנּוּ כִּי חֵרֶם הוּא: [דברים ז, כו]

ד) וְנִתַּצְתֶּם אֶת מִזְבְּחֹתָם וְשִׁבַּרְתֶּם אֶת מַצֵּבֹתָם וַאֲשֵׁרִיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תְּגַדֵּעוּן וְאִבַּדְתֶּם אֶת שְׁמָם מִן הַמָּקוֹם הַהוּא:
[דברים יב, ג]

ה) לֹא תַעֲשׂוּן כֵּן לַיְיָ אֱלֹהֵיכֶם: [דברים יב, ד]

ו) וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַיְיָ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ עַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וּבְהֶמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ: [שמות כ, י]

הגהות וציונים

ט] ראשונים וכ"ו ואזהרתיה: כ] צ"ל לרב אשי (ד"ס): ל] [הך קרא בשבת כתיב ואולי צ"ל כל מלאכה לא יעשה בהם דכתיב גבי חג הפסח שמות יב טז] (גליון), עיי' רש"ש לעיל מו ע"ב ברש"י ד"ה לוקה: ז] [צ"ל והתנן] (גליון): ח] בדפו"י דאפי לה, וכ"ה בכמה כת"י בגמ' ובר"ח: ט] כ"י ליה ליה לר' אליעזר הואיל (ד"ס): י] בכ"י נוסף בספרים (דק"ס): יא] נדצ"ל מניחה: יב] צ"ל ממון לחוד ליכא לאוקמי פלוגתייהו דנהי נמי (באה"מ): יג] נדצ"ל לא קאמרינן הכא הלכה כרבי (בארות המים): יד] נדצ"ל כמו שהוא בתוס' שאנן דדילמא איפליגו רבה ור"ח בהכי כדקאמר לעיל:

עין משפט נר מצוה

לז א] מיי' פט"ו מהלכות מלכות תמורות הלכה יד:
לח ב] מיי' פ"ה מהל' מיסורי מזבח הל"ט:
לט ג] שם הלכה י:
מ ד] מיי' פ"ג מהל' יו"ט הלכה ג:

ליקוטי רש"י

ממשקה ישראל. מקרא הוא בספר יחזקאל שה אחד מן הצאן מן המאתים ממשקה ישראל, ולענין קרבנות ונסכיהם כתיב ומפרשין ליה בפסחים בפרק תלו עוברין מן המותר לישראל אבל גיד הנשה לה [חולין צ:]. גבי קרבנות כתיב במשכנו דיחזקאל, משמע מן המותר לתכילת ישראל הבא קרבן [תמורה כט.]. מן המותר. לישראל יביאו נסכים ולה מן המסור [מנחות ה.]. ואין חילוק מלאכות ליו"ט. תם עשה שתים ושלש מלאכות בהעלם תחד תו עשה מלאכה שיש בה שתי מיני מיד לתון תיו בו מיד לתר שבת ע.) הבערה לחלק יצתת ס"ל תין חילוק מלאכות ביו"ט לביו"ט לה יצתת הבערה, ומ"ד ומי הבערה ללתו יצתת ונפקא ליה חילוק מלאכות מועשה תחת מהנה, הני מילי בחיסורי דתיית בהן חיוב חטאת בגון מלאכות דשבת דזהונן כרת ושגגתן חטאת דבהתיה פרשה דועשה תחת מהנה קמיירי בחטאת, תבל יו"ט דחיוב תלקות הוא ותין זהונו כרת תין בו חילוק מלאכות [מכות כא:].

רבינו חננאל

מן המאתים ממותר שתי מאות שנשתיירו **בבור** כלומר אפי' ערלה שהיא חמורה מן הכלאים עלתה (ונשתיירו) [ואם נשתיירו] מאתים מותרין הן מכאן לערלה שבטלה (במאה) [במאתים]. ממשקה ישראל מן היין המותר לישראל מכאן אמרו אין מביאין נסכים מן הטבל. **יכול** לא יביא מן המוקצה אמרת לא (יביא) ומה ראית להתירו גמרי' מטבל מה טבל מיוחד שאיסור גופו גרם לו יצא מוקצה שגופו תמים וכשר הוא ואיסור הכנה בא להרחיקו ואי ס"ד מוקצה אסור מן התורה איך מתירו. ואיפריכא. **ומשני** אפיק הבערה ועייל עצי אשרה ואזהרתיה ולא ידבק בידך מאומה מן החרם כו' ונדחת גם זו וכו' ואוקימנא אלא עייל עצי הקדש כו': **אמר רמי בר חמא** מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע במתני' בהואיל ופליגי בדרבה ורב חסדא. **ר' אליעזר סבר** הואיל ואי בעי הא מפריש ואיבעי הא מפריש כל חדא וחדא חזיא ליה ושרי ליה

מקשה הגמרא, **אָמַר לֵיהּ רַב אַחָא בְּרֵיהּ דְּרָבָא לְאַבַּיֵי**, אם מדובר במבשל בעצי אשירה, **וְנִלְקֵי נַמִּי** - שילקה גם **מְשׁוּם** מה שנאמר בעבודה זרה (דברים ז כו) 'וְלֹא תָבִיא תּוֹעֵבָה אֶל בֵּיתֶךָ', ואם כן ילקה שש, ואילו בברייתא נאמר שלוקה רק חמש.

מתרץ רבה, **אֶלָּא אַפִּיק הַבְעָרָה וְעַיֵּיל עֲצֵי הֶקְדֵּשׁ** - שהסיק תחת תבשילו עצים שהוקדשו, שאסור לשורפם דרך השחתה[ח], **וְאַזְהָרָה** - והאזהרה וחיוב המלקות על שריפתם, לומדים **מֵהָכָא** - מפסוק זה (דברים יג ג-ד) 'וַאֲשֶׁרִיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תְּגַדֵּעוּן וְאִבַּדְתֶּם אֶת שְׁמָם מִן הַמָּקוֹם הַהוּא, **לֹא תַעֲשׂוּן כֵּן לַה' אֱלֹהֵיכֶם**', כלומר, התורה מזהירה בלאו שלא נשחית ונשרוף דברים המוקדשים לשם ה', כפי שנצטווינו לעשות בעבודה זרה[ט]. ונמצא שלוקה שתים על אכילתו [אכילת גיד הנשה ואכילת בשר בחלב], ושלש על בישולו [בישול בשר בחלב, בישול ביום טוב, שריפת עצי הקדש], כמו ששנה רבי חייא בברייתא (לעיל מז:).

★

הגמרא דנה האם מחלוקת רבה ורב חסדא אם אומרים 'הואיל', היא מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע במשנתנו:

אָמַר רָמֵי בַּר חָמָא, הָא דְּרַב חִסְדָּא וְרַבָּה - מחלוקת זו שנחלקו רב חסדא ורבה אם האופה מיום טוב לחול פטור ממלקות משום 'הואיל', **מַחֲלוֹקֶת דְּרַבִּי אֱלִיעֶזֶר וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ הִיא** במשנתנו, שנחלקו בעושה עיסה טמאה ביום טוב, אם אסור לאפות תחילה את כל הככרות כיון שעומד להפריש אחת מהן לחלה ותאסר באכילה, ונמצא שאפאה ביום טוב שלא לצורך, או שאף על פי כן מותר לאפות את כל הככרות קודם שיפריש חלה, **דְּרַבִּי אֱלִיעֶזֶר סָבַר אָמְרִינַן הוֹאִיל** - רבי אליעזר שאמר שיאפה תחילה את כל הככרות ולבסוף יפריש אחת מהן לחלה, סובר כרבה שאומרים 'הואיל', ולכן אף על פי שלבסוף יפריש אחת מהן לחלה ותיאסר באכילה[י], ונמצא שאפאה ביום טוב שלא לצורך אוכל נפש, מותר לאפותן 'הואיל ובידו להפריש מעט מכל ככר וככר', שאז כל ככר וככר ראויה לו לאכילה[יא]. **וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ סָבַר לֹא אָמְרִינַן 'הוֹאִיל'** - רבי יהושע שאמר שיפריש חלה ואחר כך יאפה את שאר הככרות, סובר כרב חסדא שאין אומרים 'הואיל' כדי להתיר מלאכת יום טוב, ולכן אסור לאפות את כל הכיכרות קודם שהפריש חלה.

רב פפא מפקפק במה שאמר רמי בר חמא שרבי אליעזר סובר כדעת רבה:

אָמַר רַב פָּפָּא, וְדִילְמָא [-שמא] **עַד כָּאן לֹא קָאָמַר רַבִּי אֱלִיעֶזֶר הָתָם** - שם במשנתנו לגבי העושה עיסה טמאה ביום טוב **דְּאָמְרִינַן 'הוֹאִיל', אֶלָּא** משום **דִּבְעִידְנָא דְּקָא עָיְילִי לְתַנּוּרָא** - שבזמן שמכניס את הפת לתנור, **כָּל חַדָּא וַחֲדָא חָזְיָא לֵיהּ לְדִידֵיהּ** - כל אחת ואחת מן החתיכות ראויה לו לעצמו אף בלא 'הואיל', שעל כל ככר שמכניס לתנור יש לומר שלא תופרש לחלה ותהא ראויה לו לאכילה, ולכן אמר רבי אליעזר שמותר לאפות את כולן[יב]. **אֲבָל הָכָא** - כאן באופה מיום טוב לחול שנחלקו בו רבה ורב חסדא, **דְּלְאוֹרְחִין הוּא דַּחֲזִי לְדִידֵיהּ לֹא חֲזִי** - שרק לאורחים ראוי המאכל הנאפה, אבל לעצמו אינו ראוי, שהרי כבר אכל סעודתו, ואת האורחים עדיין לא זימן, **אֵימָא הָכִי נַמִּי דְּלֹא אָמְרִינַן הוֹאִיל** - נאמר שבזה גם רבי אליעזר מודה שאין אומרים 'הואיל', ואין הכרח לומר שסובר כרבה.

רב שישא מפקפק במה שאמר רמי בר חמא שרבי יהושע סובר כדעת רב חסדא:

אָמַר רַב שִׁישָׁא בְּרֵיהּ דְּרַב אִידִי, וְדִילְמָא לֹא הִיא - ושמא אין מחלוקת רבה ורב חסדא תלויה במחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע, **שַׁעַד כָּאן לֹא קָאָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ הָתָם** - שם במשנה לגבי העושה עיסה טמאה ביום טוב **דְּלֹא אָמְרִינַן** - שאין אומרים 'הואיל', ואסור לאפות את כל הככרות, **אֶלָּא** משום **דְּאִיכָּא חֲדָא דְּלֹא חָזְיָא לֵיהּ לְדִידֵיהּ וְלֹא לְאוֹרְחִין** - שיש ככר אחת שאינה ראויה לא לאופה עצמו ולא לאחרים, שהרי בסוף יפריש אחת מהן לחלה [כיון שאין דרך לבצוע מכל אחד מעט], ואותו ככר שיפריש לא יהיה ראוי לאף אחד. **אֲבָל הָכָא** - כאן, באופה מיום טוב לחול, **דַּחֲזִי מִיהַת לְאוֹרְחִין** - שאף שאינו ראוי לו מכל מקום כל מה שאפה ראוי לאורחים, ומצוי הוא שאורחים באים, **אֵימָא הָכִי נַמִּי אָמְרִינַן 'הוֹאִיל'** - נאמר שבזה

צדיקים שבה, אלא שמכך שאמר הפסוק 'חרם', למדנו שגם איסורי עבודה זרה שנקראו 'חרם' (דברים ז כו) אסורים בהנאה. הרי"פ פערלא (הגהות לספר המצוות לרס"ג לאוין ה ד"ה ממנם נלע"ה).

יז. **הנהנה** מאשירה לוקה שתים, משום 'לא ידבק' ומשום 'לא תביא'. רמב"ם (עבודה זרה פ"ז ה"ג), וראה כסף משנה (שם) שכתב שהרמב"ם למד כן מסוגייתנו. וכן ביארו הרמב"ן (ע"ז כמ. ד"ה הא) והריטב"א (שם ד"ה וכדכי) שהכתוב 'לא תביא' בא לאסור הנאה מעבודה זרה. ובערוך לנר (מכות כג. ד"ה הא) הקשה שלכאורה משמעות הכתוב היא שאסור להביא לבית עבודה זרה, ולא שאסור ליהנות ממנה. וראה מצפה איתן (כאן ד"ה ונלקי) מה שכתב ליישב. אמנם התוספות (ע"ז כמ. ד"ה אף) כתבו שאכן 'לא תביא' הוא איסור הבאת עבודה זרה לתוך ביתו, ואף אם אינו נהנה ממנה. ולדעתם צריך לומר שקושיית הגמרא היא שהיה לתנא להעמיד באופן שהביאם לביתו ויתחייב משום ששה לאוין. בית הלוי (שו"ת מ"מ סי' מז אות ו), וראה עוד שם שהאריך בענין זה.

יח. **רמב"ם** (יסודי התורה פ"ו ה"ז). וכתב הערוך לנר (מכות כג. ד"ה נעלין), שזה רק באופן שלקח עצים שאינם עומדים לשריפה, שכששורף עצים שאינם מיוחדים לשריפה דרך השחתה הוא, אך אם לקח עצים שעומדים לשריפה במערכה שעל המזבח, אינו דרך השחתה ואינו לוקה, כמבואר בגמרא להלן (פו:) שיש שהיו שורפים את נותר הפסח בעצי המערכה, ועל כרחך שכיון שעומדים לשריפה אינם בכלל האיסור של 'לא תעשון כן'.

יט. **לכאורה** עובר גם על איסור מעילה, ואם כן עדיין נמצא שלוקה על בישולו ארבעה. ותירצו התוספות (מכות כג. ד"ה אלא) שאם נהנה פחות משוה פרוטה אינו לוקה משום מעילה, והתנא של הברייתא מנה רק לאוים שעובר עליהם אף בפחות משוה פרוטה. וכן תירץ הריטב"א (שם ד"ה ומזה"ת). ובשם הרמ"ה תירץ, שאין עוברים משום מעילה אלא כשנהנה מהדבר, וכאן שמבשל בשר בחלב שאסור בהנאה אין בבישולו איסור מעילה.

הגמרא לא שאלה מדוע באמת לא העמידה הברייתא במבשל בעצי אשירה, וילקה גם משום 'ולא ידבק' וגם משום 'ולא תביא', כיון שאין בזה כל חידוש, והברייתא לא הזכירה לאוים שאין בהם חידוש [כמו שנתבאר בהערה לעיל (מז: על דברי הגמרא 'ועייל עני מוקלה')]. ריטב"א (מכות כג. ד"ה אלא). וראה תוספות שאנץ (שם ד"ה ועוד) שתירץ באופן אחר.

כ. **שכן** היא הדרך להפריש ככר אחת על כולן, ולא לטרוח ולהפריש חתיכה מכל ככר וככר. עפ"י רש"י (ד"ה ממלוקת) ותוספות (לעיל מו: ד"ה הואיל - הרמתון).

כא. **ובאמת** אם מפריש חתיכה מכל ככר וככר ולא מאחת על הכל, לדברי הכל אין אנו צריכים לדין הואיל, שהרי אפיית כל ככר וככר צריכה לו. ואף שיש בה גם חלק חלה טמאה שאינו ראוי לאכילה, ולכאורה יש לדמות את זה לעיסה שחציה של נכרי וחציה של ישראל שאסור לאפותה ביום טוב מצד חלק הנכרי [שלא הותרה מלאכת אוכל נפש ביום טוב אלא לצורך ישראל כמבואר בביצה (כא.)], מכל מקום אין איסור זה אלא מדרבנן, וכאן משום תיקון חלה התירו חכמים. ואף שנתבאר שיש אפשרות להפריש חלה מכל ככר וככר בלי להזדקק להואיל [והרי אין אומרים 'הואיל' לכתחילה, כמבואר ברש"י לעיל (מו: ד"ה לא דכולי)], לא הצריכו חכמים לעשות כן, והתירו להפריש ככר אחת על הכל ולסמוך על ה'הואיל', מפני שלא רצו להטריחו כל כך לבצוע מכל אחת. רשב"א (הו"ד בתוס' לעיל מו: ד"ה הואיל - הרמתון). אמנם מדברי ר"י (בתוס' שם) מבואר, שאף אם יבצע מכל ככר וככר שיעור חלה, אין האפייה מותרת אלא מדין הואיל [-הואיל וכל ככר ראויה לו], ואם לא כן אפיית הככר אסורה מצד חלק גבוה, כעיסה חציה של ישראל וחציה של נכרי.

רבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו גם אם אדם עובר משום בל יראה ובל ימצא על עיסת חלה שברשותו. ולעיל (מו:) דנה הגמרא במחלוקת זו, וביארה שטעמו של רבי אליעזר הסובר שעובר עליה משום בל יראה ובל ימצא, הוא משום שלדעתו אומרים 'הואיל ואי בעי מיתשיל עלה' ותהא שלו, אף כעת נחשבת כשלו. אמנם כאן דנה הגמרא במה שנחלקו לענין איסור אפיה ביום טוב, ולענין זה נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע האם אומרים 'הואיל ובידו להפריש מעט מכל ככר', ולא אם אומרים 'הואיל ואי בעי מיתשיל'. רש"י (ד"ה ורבי יהושע). וראה בפני יהושע (ד"ה ממר) מה שביאר בדבריו, הובאו דבריו בילקוט ביאורים.

כב. **רש"י** (ד"ה אלא). משמע מרש"י שלדעת רב פפא רבי אליעזר אינו סובר 'הואיל' כלל, ובעיסה שנטמאה מותר לאפות את כל הככרות משום שאין צריך לדין הואיל. והעיר הפני אפרים (נרש"י שם), שלשונו של רב פפא 'עד כאן לא קאמר רבי אליעזר התם דאמרינן הואיל' לא משמע כן, שנראה ממנו שודאי גם רבי אליעזר סובר הואיל, אלא שיתכן שאומר אותו רק כשכל אחת ראויה לו. ובתוספות (לעיל מו: ד"ה הואיל - הרמתון) אכן מבואר שגם סברת 'כל חדא וחדא חזיא ליה' היא משום 'הואיל' [שהקשו שם מדוע התיר רבי אליעזר לאפות ולסמוך על הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה, אף שיכול להפריש את החלה ולהטילה לצונן כדעת בן בתירא שם, ולא להזדקק להואיל כלל]. ולדעתם צריך לומר ש'הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה' עדיף משאר הואיל, כיון שכעת כל הככרות ראויות לו, מה שאין כן בשאר הואיל שאינו ראוי לו כעת [אלא אם יבואו אורחים, או שיפריש חתיכה מכל ככר].

מן המאתים. על כרחיך מנסכים קמי, וקתני הניחו הנסכים עליו מן המחתים, שמתיירו מחתים גבור היין: **מבאן לערלה שבטילה במאתים.** לתי לתו בשחיסור מעורב הו קמי, תמתי מצריך מחתים. ובעלמת בסיפרי[ד] נפקת לן שפיר לערלה וכלתי הכרס בטילין בתחתים, והתי מכתן לתו דוקת, תלת תף כתן תתה יכול לסמוך קלת: **איסור דבר אחר.** שנת: **הא את הוא דאמרת.** בתלו הן הלוקין (מכות דף כת:): **חילוק מלאכות לשבת.** שתם עשה שתים בהעלם תחד תו [תחת] בשתי העלמות חייב שתים: **ואין חילוק מלאכות ליום טוב.** שתם עשה שתי מלתכות בתוך לינו לוקה שתים.

והכא ביום טוב קיימינן, ומחייבת ליה משום י"ט תרתי, משום מוקלה ומשום מבשל גיד ביום טוב: **אמר רמי בר חמא, הא דרבה ורב חסדא.** לחיפליגו גבי יום טוב תי שרינן ליה משום הוחיל תו לא: **מחלוקת רבי אליעזר ור' יהושע היא,** דרבי אליעזר סבר **אמרינן הואיל.** תע"ג דסופו להפרים תחת מהן לתלה ונמלא שטרח בשבר שתינו רתוי ותי בעי לא מפרים תדא לתלה תלא בעט תכל תדא וחדא, ותיכא למימר בכל תדא חזיא ליה, ותומר לתפותה: **ור' יהושע סבר לא אמרינן הואיל.** כדי להתיר מלאכות יום טוב. ותהוחיל ותי בעי מיתבל עלה לטעיל לא קתי רמי בר תמא, תלא תהוחיל לחיסור מלאכת יום טוב: **אלא דבעידנא דעיילי**[ה] **לה.** תיכא למימר בכל תדא וחדא חזיא ליה בלתו הוחיל, דבכל תדא תיכא למימר זו לא תהא לתלה: **אבל הבא דלאורחין הוא דחזיא.** והרי עדיין לא זימנן, ליה ליה הוחיל למיסרייה לרבי תליעזר[ו]: **דלא חזיא לא לדידיה ולא לאורחים.**

(ו) והרי סופו ליטול תחת לתלה, שתין דרך לנטוע מכל תחת: **אבל הבא.** דכולהו חזו לתורחין, ותורחין שכיחי, תמרינן הוחיל למיסרייה. ותי קשיח הת דלתמר ר' יהושע לא זהו חמץ שמוזהרין כו', תלמא לית ליה הוחיל ותי בעי מיתבל עלה תפילו לתומרת, וכל שכן הוחיל דהכא לקולא, לא דמי, דהשתא מיהא לתו לידיה הוא, וכך שמעתי, ומגמגם לבי עלה, וגרתה בעיני דתין הוחיל בזה בדבר שתינו שלו דיימת הוחיל ותי בעי מייתי ליה ברשותיה, דשם כן הקדש דקיימת לן[ז] תבל תתה רותה של גבוה ולא פליג ר"ת, הת תי בעי פריק ליה והוי לידיה, ותף סוגיא דשמעתא לא מייתבא שפיר, וכממהה דפירוש הכתוב[ח] בריש דשמעתא[ט] הוחיל ותי בעי מיתבל עליה לא גר', תלא הכי גר' ר' תליעזר שבר לא תמרינן הוחיל, והכי פירושא, ר' תליעזר שבר שרי לתפותה, ותע"ג דסוף סוף תיכא חדא דלא חזיא ליה, תין כתן תיסור תלאכה, הוחיל וכל חדא וחדא חזיא ליה, דתי למשקל תכל חדא פורתא, ור' יהושע שבר לא תמרינן הוחיל, דהא סופו ליטול תחת מהן לתלה, הלכך כיון דטובת הנאה הינה ממון ולא עבר עלה, מנחתה[י] עד הערב ויקרפנה: **אמרוה.** להת דרמי בר חמא: **מילתא דקשיא לן כו'.** דבטובת הנאה ממון ליכא לתוקמי פלוגתייהו לחוד[יא], דהתי נמי דטובת הנאה ממון לר' תליעזר, תפילו הכי טובת הנאה הינה ממון, תתמי לא דתהדר ליה ר' תליעזר לר' יהושע הרי הוא עובר בכל ילמה: **הא בחסיכתא הא במעלייתא.** קמייתא בחסיכתא, בתרייתא במעלייתא, ששם שלהן חין חלא קציים טובות: **שמע מינה.** לעניו מקח וממכר: **גריען חיטי חסיכתא ממעלייתא טפי ממאי דגריען שערי חסיכתא ממעלייתא.** לתילו בחיטי קתני בטובות קציים וברעות שלשת קציס, חלמא גרעי מילתא, ותילו בשעורין הטובות שלשת קצין והרעות תרבעה, ליכא גריעותא חלא ריבעא: **קבא מלוגנאה.** קב של לוחו מקוס: **לפיסחא.** שלא לגוס יותר, כדי שיוכל לשומרו מן החימוץ: **ובן לחלה.** בהן שיעור עיסה נמי כל ימות השנה להתחייב בחלה:

חמשת

רבי אומר הלכה כר' אליעזר. ה"ל יוסף פסק כרבי משום דקיימא לן[יב] כוותיה מחבירו וכן מנהג ור"י דוחה דשמא לא קתמר[יג] הכא כרבי מחבירו להא[יד] חיפליגו רבה ורב חסדא בהכי והא להלכה כרבי מחבירו היינו היכא דליכא פלוגתא דתמורתי:

חמשת

א) מן המאתים ממותר שתי מאות שנשתיירו בבור מבאן **א)** לערלה שבטילה במאתים ממשקה ישראל **ב)** מן המותר לישראל מבאן אמרו **ב)** אין מביאין נסכין מן הטבל יכול לא יביא מן המוקצה אמרת מה טבל מיוחד שאיסור גופו גרם לו אף כל שאיסור גופו גרם לו **ג)** יצא מוקצה שאין איסור גופו גרם לו אלא איסור דבר אחר גרם לו ואי אמרת איסור מוקצה דאורייתא מה לי איסור גופו מה לי איסור דבר אחר ועוד הא את הוא דאמרת **ד)** חילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות ליו"ט אלא אפיק הבערה ועייל עצי אשירה ואזהרה[ט] מהבא **ב)** ולא ידבק בידך מאומה מן החרם אמר ליה רב אחא בריה דרבא לאביי[ג] ונלקי נמי משום **ג)** ולא תביא תועבה אל ביתך אלא אפיק הבערה ועייל עצי הקדש **ואזהרה[ט]** מהבא **ד)** ואשיריהם תשרפון באש **ה)** לא תעשון כן לה' אלהיכם. אמר רמי בר חמא הא דרב חסדא ורבה מחלוקת דר"א ורבי יהושע היא דר"א סבר אמרינן הואיל ורבי יהושע סבר לא אמרינן הואיל אמר רב פפא ודילמא עד כאן לא קאמר ר"א התם דאמרינן הואיל אלא דבעידנא דקא עיילי לתנורא כל חדא וחדא חזיא ליה לדידיה אבל הבא דלאורחין הוא דחזי לדידיה לא חזי אימא הכי נמי דלא אמרינן הואיל אמר רב שישא בריה דרב אידי ודילמא לא היא עד כאן לא קאמר רבי יהושע התם דלא אמרינן הואיל אלא דאיכא חדא דלא חזיא לא לדידיה ולא לאורחין אבל הכא דחזי מיהת לאורחין אימא הכי נמי אמרינן הואיל. אמרוה [רבנן] קמיה דרבי ירמיה ור' זירא ר' ירמיה קיבלה ר' זירא לא קיבלה א"ל רבי ירמיה לרבי זירא מילתא דקשיא לן ואתיא כמה שני במאי פליגי ר"א ור' יהושע השתא אמרוה משמיה דגברא רבה ולא ניקבלה אמר ליה היכי אקבלה דתנינא אמר ליה רבי יהושע לדבריך הרי הוא עובר משום **ו)** לא תעשה כל מלאכה[ג] ושתיק ליה ואי איתא לימא ליה טעמא דידי משום הואיל א"ל וליטעמיך הא דתנינא בברייתא אמר לו ר"א לדבריך הרי הוא עובר משום בל יראה ובל ימצא ושתיק ליה ה"נ דלא אהדר ליה הא קא מהדר ליה במתני' דתנן לא זהו חמץ שמוזהרין עליו משום בל יראה ובל ימצא אלא שתיק ליה בברייתא ומהדר ליה במתני' ה"נ אימור שתיק ליה במתני' ואהדר ליה במכילתא אחריתי תניא רבי אומר הלכה כר"א ור' יצחק אמר הלכה כבן בתירא. וכמה שיעור עיסה רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר בחיטין קבין ובשעורין שלשת קבין ר' נתן אומר משום ר"א חילוף הדברים והתניא רבי ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר בחטין שלשת קבין ובשעורין ארבעה קבין לא קשיא הא בחסיכתא הא במעלייתא אמר רב פפא שמע מינה גריעין חיטי חסיכתא מחיטי מעלייתא טפי מדגריעין שערי חסיכתא משערי מעלייתא דאילו התם תילתא והכא ריבעא אמר רב קבא מלוגנאה לפיסחא וכן לחלה (והתניא[ה])

חמשת

משנת ראשונים ממשקה ישראל מן המותר לישראל. כל קרבנותיהם יהיו משקה הראוי לישראל כל עיקר הסעודה קרויה על שם המשקה כלומר האכילה עם השתייה תהא מן המותר לישראל. **רש"י,**

יחזקאל מה טו] **ולא ידבק בידך מאומה מן החרם.** שלא תהא נראה מתכוין להנאתך לשלול שלל ולבוז בז. **[חזקוני, דברים יג יח]** **ונלקי נמי משום ולא תביא תועבה אל ביתך.** האי דרשא מדרבנן היא שאסרו לגוים הכנסת ע"ז בבתינו ואסמכוה אהאי קרא, דאילו קרא גופיה לא מיירי אלא באיסור ע"ז והנאתה ושלא נכניסנה לבתינו ליהנות ממנה. **[הריטב"א, עבודה זרה כא.]** **אבל הבא דלאורחין הוא דחזי לדידיה לא חזי אימא הכי נמי דלא אמרינן הואיל.** ואע"ג דאית ליה הואיל ואי בעי מתשיל עלי' ה"מ לחומרא אבל לקולא לא. ור' יהושע דלמא הכא אית לי' הואיל ואע"ג דאפי' הואיל דאי בעי מתשיל עלי' דלחומר' לית ליה דילמא שאני התם דמחוסר מעשה. **[מהר"ם חלאווה]**

וליטעמיך הא דתנינא בברייתא. כתב הר"ר יצחק קנפאנטי"ן ז"ל וכו', שהחילוק שבין קושיית 'וליטעמיך' לקושיית 'ולדידך מי ניחא', שכשהקושיא עצמה שהקשה לו קשה גם למקשה, אומר ולדידך מי ניחא, אבל כשאין קשה לו אותה קושיא עצמה אלא אחרת, אומר וליטעמיך. והוא דקדוק נאה. **[כללי הגמרא למהר"ר יוסף קארו]** **אמר רב קבא מלוגנאה לפיסחא.** ואסיקנא דהכי נמי הוי שיעור חלה שהוא חמשת רבעים קמח ועוד שהן מ"ג בצים וחומש ביצה כמנין חלה. וכיצד משערין מביא כלי מים ונותן לתוכו הבצים והיוצא הוי שיעור הבצים וגמרינן לה מנזיר דתניא בתוספתא מביא כוס מלא מים ונותן לתוכו זית אגורי. ולא כמו שאמרו קצת מפרשים במשקל הבצים. **[מהר"ם חלאווה]**

חשק שלמה על ר"ח ג) גרסה דיש טעות סופר בדבריו וכ"ל טעמא דר"י ומי מכריע דכשמי מופס נמלתי עובר על כל מלאכה לא יעשה בהם ועושה כו'.

הוא. א"ל **ר' ירמיה** אי הכי הא דתנינא בברייתא אמר לו ר' אליעזר הרי הוא עובר משום לא יראה ולא ימצא ואשתיק ר' יהושע בברייתא הכי נמי (דהדר ביה) [דלא אהדר ליה]. והא אהדר ליה במתני' לא זהו חמץ שמוזהרין עליו בבל יראה ובל ימצא אלא שתיק בברייתא ואהדר לי' במתני'. ר' אליעזר נמי אימור אהדר ליה במכילתא אחריתא. **ואע"ג** דמסתבר טעמא דר' יהושע ג) ואמר אני אכריע כשאני אופה נמצאתי עובר על הוא לבדו יעשה לכם ועושה מעשה בידי וכשאני מניחה נמצאתי עובר ואיני עושה מעשה בידי. תניא אמר ר' הלכה כר' אליעזר דאמר לא תקרא לה שם עד שתאפה. ואע"ג דאין למדין ממשנה דהיא תלמוד סמכינן אהא דאמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר' אליעזר שהרודה ונותן לסל הסל מצרפן דכלהו חדא טעמא היא. **ור' יצחק אמר** הלכה כבן בתירא דאמר תטיל לצונן: **ואע"ג** דפליגי ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה ור' נתן בשיעור אפיית עיסה. **והוא אמר בחטין קבין** דעבדי קבין חטין פת טפי מדעבדי תלתא קבי שערי וטירחא דהני טפי מהני. **ור' נתן אמר בחטין שלשת קבין** דשרירן כלומר חזקין ויש בהן שמנונית ועיסתן לא מחמעא הייא פי' מהרה לפיכך אפילו שלשת קבין מותר אבל שעורים שאינן חזקים אלא כחושין מתחמצת עיסתן מהרה לפיכך אין אופין שעורים אלא קבין קבין. **ומקשי'** ואמרינן ר' ישמעאל אומר קבין חטין והא תניא שלשת קבין חטין והוא דאמר שלשת קבין שעורין והא תניא ארבעת קבין שעורין. **ושניני'** הא דאמר קבין חטין חיטי מעלייתא והא דאמר שלשת קבין חטין בחיטי חסיכתא רעים דקים כדמתרגמינן חסירתא ובישתא. וכן בשעורים השעורים היפות שלשה קבין והרעות ארבעת קבין. שנמצא עושות פת קבים חטים יפות כמו שלשת קבין רעות וכן בשעורים. נמצא בין חטים יפות לחטים רעות שליש פחיתות ובשעורים רביע מכלל שהחטים הרעות כו' ודברים פשוטין הן: **אמר רב קבא מלוגנאה לפסחא וכן לחלה** וזה וזה שיעורן אחד הוא כי קבא מלוגנאה הוא

מסורת הש"ס עם הוספות

ד) [מנחות ה. חולין 5: תמורה כט.], **ג)** [מכות כח:], **ג)** עיי' מכות כב. ד"ה אלא, **ד)** סו"פ קרח, **ה)** לעיל דף ה:, **ו)** לעיל מו:, **ז)** תוספתא פרק ג ה"ז, **ח)** [לעיל כז.].

הגהות הב"ח

(ט) רש"י ד"ה לא מזיח וכו' דהרי קופו:

תורה אור השלם

א) וְשֶׁה אַחַת מִן הַצֹּאן מִן הַמְּאתַיִם מִמַּשְׁקֵה יִשְׂרָאֵל לְמִנְחָה וְלָעוֹלָה וְלַשְּׁלָמִים לְכַפֵּר עֲלֵיהֶם נְאֻם אֲדֹנָי אֱלֹוהִים:
[יחזקאל מה, טו]

ב) וְלֹא יִדְבַּק בְּיָדְךָ מְאוּמָה מִן הַחֵרֶם לְמַעַן יָשׁוּב יְיָ מֵחֲרוֹן אַפּוֹ וְנָתַן לְךָ רַחֲמִים וְרִחַמְךָ וְהִרְבֶּךָ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ: [דברים יג, יח]

ג) וְלֹא תָבִיא תוֹעֵבָה אֶל בֵּיתֶךָ וְהָיִיתָ חֵרֶם כָּמֹהוּ שַׁקֵּץ תְּשַׁקְּצֶנּוּ וְתַעֵב תְּתַעֲבֶנּוּ כִּי חֵרֶם הוּא: [דברים ז, כו]

ד) וְנִתַּצְתֶּם אֶת מִזְבְּחֹתָם וְשִׁבַּרְתֶּם אֶת מַצֵּבֹתָם וַאֲשֵׁרֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תְּגַדֵּעוּן וְאִבַּדְתֶּם אֶת שְׁמָם מִן הַמָּקוֹם הַהוּא:
[דברים יב, ג]

ה) לֹא תַעֲשׂוּן כֵּן לַייָ אֱלֹהֵיכֶם: [דברים יב, ד]

ו) וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַייָ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָּל מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ עַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וּבְהֶמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ: [שמות כ, י]

הגהות וציונים

ט) ראשונים וכ"י ואזהרתיה: **י)** צ"ל לרב אשי (ד"ס): **יא)** [הך קרא בשבת כתיב ואולי צ"ל כל מלאכה לא יעשה בהם דכתיב גבי חג הפסח שמות יב טז] (גליון), עיי' רש"ש לעיל מו ע"ב ברש"י ד"ה לוקה: **יב)** [צ"ל והתנן] (גליון): **יג)** בדפו"י דאפי לה, וכ"ה בכמה כת"י בגמ' וברא"ח: **יד)** כ"י ליה ליה לר' אליעזר הואיל למישרייה (ד"ס): **טו)** בכ"י נוסף בספרים (דק"ס): **טז)** נדצ"ל מניחה: **יז)** צ"ל ממון לחוד ליכא לאוקמי פלוגתייהו דנהי נמי (באה"מ): **יח)** נדצ"ל לא קאמרינן הכא הלכה כרבי (בארות המים): **יט)** נדצ"ל כמו שהוא בתוס' שאנץ דדילמא איפליגו רבה ור"ח בהכי כדקאמר לעיל:

אוצר החכמה

עין משפט נר מצוה

לז **א** מיי' פט"ו מהלכות מאכלות אסורות הלכה יד:

לח **ב** מיי' פ"ס מהל' מיאוסי מזבח הל"ט:

לט **ג** שם הלכה י:

מ **ד** מיי' פ"ח מהל' יו"ט הלכה ג:

רבינו חננאל

מן המאתים ממותר שתי מאות שנשתיירו בבור כלומר אפי' ערלה שהיא חמורה מן הכלאים עלתה (ונשתיירו) [ואם נשתיירו] מאתים מותרין הן מכאן לערלה שבטלה (במאה) [במאתים]. ממשקה ישראל מן היין המותר לישראל מכאן אמרו אין מביאין נסכים מן הטבל. **יכול** לא יביא מן המוקצה אמרת לא (יביא) ומה ראית להתירו גמרי' מטבל מה טבל מיוחד שאיסור גופו גרם לו יצא מוקצה שגופו תמים וכשר הוא ואיסור הכנה בא להרחיקו ואי ס"ד מוקצה אסור מן התורה איך מחירו. ואיפריכא. **ומשני אפיק** הבערה ועייל עצי אשרה ואזהרתיה ולא ידבק בידך מאומה מן החרם כו' ונדחת גם זו וכו' ואוקימנא אלא עייל עצי הקדש כו': **אמר רמי בר חמא** מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע במתני' בהואיל ופליגי בדרבה ורב חסדא. **ר' אליעזר סבר** הואיל ואי בעי הא מפריש ואיבעי הא מפריש כל חדא וחדא חזיא ליה ושרי ליה למכליה לפיכך לא תקרא לה שם עד שתאפה. ור' **יהושע סבר** לא אמרינן הואיל וכיון דאיכא חדא דלא חזיא ליה אסור. **ודחי רב פפא** דלמא לא היא עד כאן לא קא שרי ר' אליעזר למפייה אלא הואיל ובעידנא דקא אפי לה כל חדא וחדא חזיא ליה. אבל האופה מיום טוב לחול דבעידנא דקא אפי לא חזי ליה לבו ביום דהא אית ליה אחרים אימא לך אסור ר' אליעזר. **ודחי רב שישא** נמי הא דרמי. דלמא עד כאן לא אסר ר' יהושע באפיית הפת שלא הופרשה חלה ממנה אלא משום דאית ביה פת אחת שאינה ראויה לא לו ולא לאחרים מכחו מפני שהיא חלה (לכהן) [טמאה]. אבל הכא לענין האופה מיום טוב לחול דאי מקלעי ליה אורחים חזי להאכיל להו שרי ר' יהושע. **אמרוה הא דרמי קמי ר' זירא ולא קבלה.** אמר ליה ר' ירמיה אמאי לא קבלת. אמר ליה ואמאי נקבלה דתניא בברייתא אמר (להם) [לו] ר' יהושע הרי (תנא) [הוא] עובר משום לא תעשה כל מלאכה כי אופה דבר שאינו ראוי לו ושתק. ואי ס"ד בהואיל פליגי נימא ליה אינו עובר הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה אמאי שתיק ואלא מדאישתק לית ליה

גם רבי יהושע מודה שאומרים 'הואיל' להתיר לו לאפות, ואין הכרח שסובר כרב חסדא שאין אומרים הואיל אף בענין זה[כג].

★

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים, האם רבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו באם אומרים 'הואיל':

אֲמְרוּהָ [רַבָּנָן] - אמרו החכמים את דברי רמי בר חמא, שתלה את מחלוקתם של רבי אליעזר ורבי יהושע במחלוקתם של רבה ורב חסדא, **קַמֵּיהּ** [-לפני] **דְּרַבִּי יִרְמְיָה וְרַבִּי זֵירָא, רַבִּי יִרְמְיָה קִיבְּלָהּ, רַבִּי זֵירָא לָא קִיבְּלָהּ.**

רבי ירמיה תמה על רבי זירא, **אָמַר לֵיהּ רַבִּי יִרְמְיָה לְרַבִּי זֵירָא, מִילְּתָא דְּקַשְׁיָא לָן וְאָתְיָא כְּמָה שָׁנֵי** - דבר שהיה קשה לנו במשך כמה שנים, **בְּמַאי פְּלִיגִי** - במה נחלקו **רַבִּי אֶלְיעֶזֶר וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ**[כד], **הַשְׁתָּא אַמְרוּהָ מִשְּׁמֵיהּ דְּגַבְרָא רַבָּה וְלָא נִיקַּבְּלָהּ** - עתה שאמרו ביאור משמו של אדם גדול, הוא רמי בר חמא, שנחלקו אם אומרים 'הואיל', וכי לא נקבלו.

רבי זירא מבאר טעמו:

אָמַר לֵיהּ רבי זירא לרבי ירמיה, **הֵיכִי אֲקַבְּלָהּ** - איך אקבל את ביאורו, **דְּתָנְיָא** - שהרי שנינו בברייתא, **אָמַר לֵיהּ רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ** לרבי אליעזר, **לְדִבְרֵיךְ** שאופה את כל הככרות ביום טוב אף על פי שעומד להפריש אחת מהן לחלה, **הֲרֵי הוּא עוֹבֵר מִשּׁוּם 'לֹא תַעֲשֶׂה כָּל מְלָאכָה'** (שמות כ י)[כה], כיון שאופה ביום טוב שלא לצורך, **וְשָׁתִיק לֵיהּ** - ולא השיב לו רבי אליעזר. **וְאִי אִיתָא** - ואם כדברי רמי בר חמא שרבי אליעזר סובר שאומרים 'הואיל', **לֵימָא לֵיהּ** - יאמר לו רבי אליעזר לרבי יהושע, **טַעֲמָא דִּידִי** הטעם שלי **מִשּׁוּם** שאומרים **'הוֹאִיל'**, ולמה שתק לו.

רבי ירמיה דוחה את טעמו של רבי זירא:

אָמַר לֵיהּ רבי ירמיה לרבי זירא, **וְלִיטַעְמָיךְ** - ולשיטתך שאתה אומר שמכך ששתק מוכח שלא היה לו מה להשיב, **הָא דְּתָנְיָא בְּבָרַיְיתָא** - כיצד תפרש מה ששנינו בברייתא, **אָמַר לוֹ רַבִּי אֱלִיעֶזֶר** לרבי יהושע, **לְדִבְרֵיךְ** שאתה אומר שמפריש חלה מן העיסה ואינו אופה אותה, **הֲרֵי תחמין** ו**הוּא עוֹבֵר** עליה **מִשּׁוּם 'כַּל יֵרָאֶה וְכַל יִמָּצֵא'**, **וְשָׁתִיק לֵיהּ** - ולא השיב לו רבי יהושע, **הָכִי נַמִּי דְּלָא אַהֲדַר לֵיהּ** - וכי גם כאן תאמר שלא היה לו מה להשיב, **וְהָא קָא מַהֲדַר לֵיהּ בְּמַתְנִיתִין** - והרי השיב לו במשנתנו, **דְּתָנַן** - ששנינו במשנתנו, אמר רבי יהושע, **לֹא זֶהוּ חָמֵץ שֶׁמְּוַהֲרִין עָלָיו מִשּׁוּם כַּל יֵרָאֶה וְכַל יִמָּצֵא** [כיון שאינו בבעלותו], **אֶלָּא** על כרחך צריך לומר שרבי יהושע **שָׁתִיק לֵיהּ** לרבי אליעזר **בְּבָרַיְיתָא, וּמַהֲדַר לֵיהּ בְּמַתְנִיתִין** - ומשיב לו במשנה, אם כן **הָכָא נַמִּי אֵימוֹר** - גם כאן יש לומר שרבי אליעזר **שָׁתִיק לֵיהּ** לרבי יהושע **בְּמַתְנִיתָא** - בברייתא, **וַאֲהַדַּר לֵיהּ בִּמְכִילְתָא אַחֲרִיתִי** - והשיב לו בברייתא השנויה במקום אחר שאומרים 'הואיל', ואין ראיה משתיקתו שאינו סובר כך[כו].

הגמרא מביאה מחלוקת כמי ההלכה במחלוקת השנויה במשנתנו:

תַּנְיָא בברייתא, **רַבִּי אוֹמֵר, הַלָּכָה כְּרַבִּי אֱלִיעֶזֶר** שאופה את כל הככרות ואחר כך קורא על אחת מהן שם חלה[כז]. **וְרַבִּי יִצְחָק אָמַר, הַלָּכָה כְּבֶן בְּתֵירָא** שמפריש חלה מהעיסה קודם שיאפה אותה, ומטילה למים צוננים כדי שלא תחמיץ.

★

כג. לעיל (מו:) ביארה הגמרא בטעמו של רבי יהושע הסובר שאין אדם עובר משום בל יראה ובל ימצא על עיסת חלה שברשותו, שלדעתו אין אומרים 'הואיל ויכול להשאל על הפרשתו' ותהא העיסה שלו, אף עתה נחשבת כשלו, וחולק בזה על רבי אליעזר הסובר שעובר עליה משום בל יראה ובל ימצא משום 'הואיל ויכול להשאל על הפרשתו'. ומעתה קשה, שהרי לרבי יהושע אין אומרים 'הואיל' אפילו להחמיר [לעבור בבל יראה], ואם כן כל שכן שלא יאמר 'הואיל' להקל [להתיר לאפות מיום טוב לחול]. וכתב רש"י (ד"ה מאי - הגמ') ששמע לתרץ, שלדעת רבי יהושע גם אם אומרים 'הואיל', מכל מקום אין מחשיבים דבר שכעת אינו שלו כאילו הוא שלו על ידי הואיל, כיון שעכשיו אינו שלו. אך כתב שאין פירוש זה מתיישב על לבו, ושנראה לו שלדברי הכל אין לומר 'הואיל ויכול להשאל על הפרשתו' ויכניס את הדבר לרשותו נחשב גם כעת ברשותו, שהרי שנינו בברייתא לעיל (ה:) שאין עוברים משום בל יראה ובל ימצא על חמץ של הקדש הנמצא ברשותו, ולא מצאנו שרבי אליעזר הסובר שאומרים 'הואיל', חולק על דין זה ואומר שעובר עליו כיון שיכול להשאל על ההקדש. והוסיף רש"י שגם סוגיית הגמרא אינה מתיישבת היטב לפי הפירוש ההוא. ומחמת דקדוקים אלו כתב רש"י שאין לגרוס בגמרא לעיל (סס) 'הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא' אלא יש לגרוס 'דרבי אליעזר סבר אמרינן הואיל', ולפי ביאור זה סברה הגמרא לעיל שבין לרבי אליעזר ובין לרבי יהושע אינו עובר עליה ב'בל יראה ובל ימצא', שהרי מסקנת הגמרא שם שלדברי הכל טובת הנאה אינה ממון ואין החלה נחשבת כממונו לעבור עליה [אמנם להלן בסמוך תביא הגמרא ברייתא שרבי אליעזר חולק על רבי יהושע גם לענין בל יראה, ולפי הברייתא הזאת צריך לומר שטעמו של רבי אליעזר הוא משום שסובר טובת הנאה ממון, כמו ההוה אמינא בגמרא לעיל. וכן פירש רש"י (ד"ה מהדר)], ונחלקו אם צריך לקרוא עליה שם חלה קודם שיאפה את הככרות, שלרבי אליעזר אינו צריך לקרוא עליה שם קודם שיאפה אותה, ומותר לאפות את כל הככרות ביום טוב אף על פי שלבסוף יפריש אחת מהן לחלה ותיאסר באכילה [שכן היא הדרך להפריש ככר אחת על כולן, ולא לטרוח להפריש חתיכה מכל ככר וככר. עפ"י רש"י (ד"ה ממלוקח) ותוספות (לעיל מו: ד"ה הואיל - הגמ"ן)], ונמצא שאפה אותה ביום טוב שלא לצורך אוכל נפש, 'הואיל ובידו שלא להפריש לחלה ככר אחת על כולן אלא מעט מכל ככר וככר', שאז כל ככר וככר ראויה לאכילה. ורבי יהושע סבר שאין אומרים 'הואיל', ולכן אסור לאפות את הככרות, שהרי לבסוף יפריש ככר אחת על כולן, ונמצא שאותה ככר נאפתה שלא לצורך אכילה, אלא יפריש חלה לפני האפייה ויניחנה, ובמוצאי יום טוב ישרפנה. וראה בעל המאור (ד"ה ומסקנת), חידושי הר"ן (ד"ה ממקיף), מהר"ם חלאווה (ד"ה מגיל) והשגות הראב"ד על המאור (ד"ה ופף) שיישבו את קושיית רש"י על גירסת הגמרא שלפנינו, הובאו דבריהם בילקוט ביאורים.

כד. שאי אפשר לומר שמחלוקתם רק אם טובת הנאה ממון [שרבי אליעזר סובר שהיא ממון, ועובר בבל יראה על החלה שהפריש כיון שיש לו בה טובת הנאה], ולגבי איסור יום טוב אין מחלוקת ביניהם, שאם כן כיצד מתיר רבי אליעזר לאפות את העיסה המיועדת להיות חלה לאחר אפייתה, והרי מוטב שלא יאפה את החלה ויעבור על איסור 'בל יראה' מאליו, משיאפה ויעבור על איסור עשיית מלאכה ביום טוב שלא לצורך אוכל נפש בידים. רש"י (ד"ה מילתא).

כה. פסוק זה נאמר בתורה לענין שבת, ולכאורה אינו מובן, שהרי הסוגיא עוסקת בענין יום טוב. וראה בהערה לעיל (מז:) על פסוק זה המובא בגמרא שם מה שנתבאר בזה.

כו. ולפי מה שנתבאר עכשיו יש לומר שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו אם טובת הנאה ממון, וגם אם אומרים 'הואיל', שרבי אליעזר סובר טובת הנאה ממון, ואם משהה את החלה שתחמיץ ברשותו עובר על בל יראה, ומותר לו לאפותה משום שאומרים 'הואיל'. ורבי יהושע סובר טובת הנאה אינה ממון, ואינו עובר על החלה שהפריש אם החמיצה בבל יראה, אך אם יאפה את כל העיסה, אפילו אם עדיין לא הפריש חלה, יעבור על איסור מלאכה ביום טוב, משום שאין אומרים 'הואיל'. ולפי זה, מה שאמרו בגמרא לעיל (מו:) שבין לרבי אליעזר ובין לרבי יהושע אין החלה נחשבת כממונו לעבור עליה, אף שאינה ממון, הוא משום שאומרים 'הואיל'.

כז. וכתב הרי"ף, שהלכה כרבה שאומרים הואיל ואי מקלעי אורחים, שהרי הגמרא אמרה שרבה הוא כשיטת רבי אליעזר, ורב חסדא הוא כשיטת רבי יהושע, וכיון שפסקנו שהלכה כרבי אליעזר אם כן הלכה כרבה. אמנם הבעל המאור (ד"ה והרי"ף) פסק שהלכה כרב חסדא, והקשה על הוכחת הרי"ף שהלכה כרבה מכך שרבי אליעזר שהלכה כמותו סובר כרבה, שהרי רב פפא דחה שרבי אליעזר יכול לסבור כרב חסדא שאין אומרים הואיל ואי מקלעי אורחים, משום שהדבר תלוי באורחים, ולא אומרים הואיל באופן זה. וראה עוד בבעל המאור (סס) וברמב"ן (מלחמת ה', ד"ה וחזו).

מן המאתים. על כרחיך מנסכים קמי, וקתני הניחו הנסכים עליו מן המחתים, שמתיירו מחתים גבור היין: **מבאן לערלה שבטילה במאתים.** לתי לתו בשחיסור מעורב הו קמי, תמתי מנריך מחתים. ובעלמת בסיפרי[ז] נפקת לן שפיר לערלה וכלתי הכרס בטילין בתחתים, והתי מכתן לתו דוקת, תלת תף כתן תתה יכול לסמוך קלת: **איסור דבר אחר.** שנת: **הא את הוא דאמרת.** בתלו הן הלוקין (מכות דף כת:): **חילוק מלאכות לשבת.** שתם עשה שתים בהעלם תחד תו [תחת] בשתי העלמות חייב שתים: **ואין חילוק מלאכות ליום טוב.** שתם עשה שתי מלתכות בתוך לתיו לוקה שתים.

והכא ביום טוב קיימינן, ומחייבת ליה משום י"ט תרתי, משום מוקלה ומשום מבשל גיד ביום טוב: **אמר רמי בר חמא, הא דרבה ורב חסדא.** לחיפליגו גבי יום טוב תי שרינן ליה משום הוחיל תו לא: **מחלוקת רבי אליעזר ור' יהושע היא,** דרבי אליעזר סבר **אמרינן הואיל.** תע"ג דסופו להפרים תחת מהן לתלה ונמלא שטרח בשבר שתינו רתוי לתכילה, תפי' הכי תמרינן הואיל ותי בעי לא מפרים תדא לתלה תלא בעי מכל חדא וחדא, ותיכא למימר בכל תדא חזיא ליה, ותותר לתפותה: **ור' יהושע סבר לא אמרינן הואיל.** כדי להתיר מלאכות יום טוב. ותהואיל ותי בעי מיתעביד עלה לעניל לא קתי רמי בר חמא, תלת תהואיל לחיסור מלאכת יום טוב: **אלא דבעידנא דעיילי**[ח] **לה.** תיכא למימר בכל תדא וחדא חזיא ליה בלתו הואיל, דבכל חדא תיכא למימר זו לא תהא לתלה: **אבל הכא דלאורחין הוא דחזיא.** והכי עדיין לא זימנן, לית ליה הואיל למיסרייה לרבי תליעזר[ט]: **דלא חזיא לא לדידיה ולא לאורחים.**

(ו) והכי סופו ליטול תחת לתלה, שתין לרך לנטוע מכל תחת: **אבל הכא,** דכולהו חזו לתורחין, ותורחין שכיחי, תמרין הואיל למיסרייה. ותי קשיא הא דתמר ר' יהושע לא זהו חמץ שמוזהרין כו', תלמא לית ליה הואיל ותי בעי מיתעביד עלה תפילו למומרת, וכל שכן הואיל והכא לקולא, לא דמי, דהשתא מיהא לתו לידיה הוא, וכך שמעתי, ומגמגם לבי עלה, וגרסה בעיני לתין הואיל וזה בדבר שתינו שלו בימת הואיל ותי בעי מייתי ליה ברשותיה, דתם כן הקדש דקיימת לן[י] תבל תתה רואה של גבוה ולא פליג ר"ת, הא תי בעי פריק ליה והוי לידיה, ותף סוגיא דשמעתא לא מייתבא שפיר, וכמלומה לפירוש הכתוב[יא] גרסת דשמעתא[יב] הואיל ותי בעי מיתעביד עליה לא גר', תלא הכי גר' ר' תליעזר שבר לא תמרינן הואיל, והכי פירושא, ר' תליעזר שבר שרי לתפותה, ותע"ג דסוף סוף תיכא חדא דלא חזיא ליה, תין כתן תיסור מלאכה, הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה, דתני למשקל מכל חדא פורתא, ור' יהושע שבר לא תמרינן הואיל, דהא קופו ליטול תחת מהן לתלה, הלכך כיון דטובת הנאה תינה ממון ולא עבר עלה, מנחתה[יג] עד הערב ויצרפנה: **אמרוה.** להא דרתי בר חמא: **מילתא דקשיא לן כו'.** דבטובת הנאה ממון ליכא לתוקמי פלוגתייהו לחוד[יד], דנהי נמי דטובת הנאה ממון לר' תליעזר, תפילו הכי טובת הנאה תינה ממון, תלכך לא זהו חמץ שמוזהרין עליו, וכי תפי לה עבר עלה דלא תמרינן הואיל. והא דתרינן לעיל דכולי עלמא לא בחסיכתא הא במעלייתא. קמייתא בחסיכתא, בתרייתא בחסיכתא, דלא תזיא ליה בברייתא ומהדר ליה במתני' ה"נ אימור שתיק ליה במתני' ואהדר ליה במכילתא אחריתי תניא רבי אומר הלכה כר"א ור' יצחק אמר הלכה כבן בתירא. וכמה שיעור עיסה רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר בחיטין קבין ובשעורין שלשת קבין ר' נתן אומר משום ר"א חילוף הדברים והתניא רבי ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר בחטין שלשת קבין ובשעורין ארבעה קבין לא קשיא הא בחסיכתא הא במעלייתא אמר רב פפא שמע מינה גריעין חיטי חסיכתא מחיטי מעלייתא טפי מדגריעין שערי חסיכתא משערי מעלייתא דאילו התם תילתא והכא ריבעא אמר רב קבא מלוגנאה לפיסחא וכן לחלה (והתניא[טז])

חמשת

עליה לא גר', תלא הכי גר' ר' תליעזר שבר לא תמרי' הואיל ור' יהושע שבר לא תמרינן הואיל, והכי פירושא, ר' תליעזר שבר שרי לתפותה, ותע"ג דסוף סוף תיכא חדא דלא חזיא ליה, תין כתן תיסור מלאכה, הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה, דתני למשקל מכל חדא פורתא, ור' יהושע שבר לא תמרינן הואיל, דהא קופו ליטול תחת מהן לתלה, הלכך כיון דטובת הנאה תינה ממון ולא עבר עלה, מנחתה[טז] עד הערב ויצרפנה: **אמרוה.** להא דרתי בר חמא: **מילתא דקשיא לן כו'.** דבטובת הנאה ממון ליכא לתוקמי פלוגתייהו לחוד[יז], דנהי נמי דטובת הנאה ממון לר' תליעזר, תפילו הכי טובת הנאה תינה ממון, תלכך לא זהו חמץ שמוזהרין עליו, וכי תפי לה עבר עלה דלא תמרינן הואיל. והא דתרינן לעיל דכולי עלמא **הא בחסיכתא הא במעלייתא.** קמייתא בחסיכתא, בתרייתא בחסיכתא, דלא תזיא ליה בברייתא ומהדר ליה במתני' ה"נ אימור **גריען חיטי חסיכתא ממעלייתא טפי ממאי דגריען שערי חסיכתא ממעלייתא.** תלמא בחיטי קתני בטובות קבייס וברעות שלשת קבים, תלמא גרעי מילתא, ותילו בשעורין הטובות שלשת קבין והרעות ארבעה, ליכא גריעותא תלא ריבעא: **קבא מלוגנאה.** קב של חומו מקוס: **לפיסחא.** שלא לגזם יותר, כדי שיוכל לשומרו מן החימוץ: **וכן לחלה.** כתן שיעור עיסה נמי כל ימות השנה להתחייב בחלה:

חמשת

משנת ראשונים **ממשקה ישראל מן המותר לישראל.** כל קרבנותיהם יהיו משקה הראוי לישראל כל עיקר הסעודה קרויה על שם המשקה כלומר האכילה עם השתייה תהא מן המותר לישראל. **[רש"י, יחזקאל מה טו]** **ולא ידבק בידך מאומה מן החרם.** שלא תהא נראה מתכוין להנאתך לשלול שלל ולבוז בז. **[חזקוני, דברים יג יח]** **ונלקי נמי משום ולא תביא תועבה אל ביתך.** האי דרשא מדרבנן היא שאסרו לגוים הכנסת ע"ז בבתינו ואסמכוה אהאי קרא, דאילו קרא גופיה לא מיירי אלא באיסור ע"ז והנאתה ושלא נכניסנה לבתינו ליהנות ממנה. **[הריטב"א, עבודה זרה כא.]** **אבל הכא דלאורחין הוא דחזי לדידיה לא חזי אימא הכי נמי דלא אמרינן הואיל.** ואע"ג דאית ליה הואיל ואי בעי מתשיל עלי' ה"מ לחומרא אבל לקולא לא. ור' יהושע דלמא הכא אית לי' הואיל ואע"ג דאפי' הואיל דאי בעי מתשיל עלי' דלחומר' לית ליה דילמא שאני התם דמחוסר מעשה. **[מהר"ם חלאווה]** **ולישטעמיך הא דתנינא בברייתא.** כתב הר"ר יצחק קנפאנטו"ן ז"ל וכו', שהחילוק שבין קושיית 'ולישטעמיך' לקושיית 'ולדידך מי ניחא', שכשהקושיא עצמה שהקשה לו קשה גם למקשה, אומר ולדידך מי ניחא, אבל כשאין קשה לו אותה קושיא עצמה אלא אחרת, אומר ולישטעמיך. והוא דקדוק נאה. **[כללי הגמרא למהר"ר יוסף קארו]** **אמר רב קבא מלוגנאה לפיסחא.** ואסיקנא דהכי נמי הוי שיעור חלה שהוא חמשת רבעים קמח ועוד שהן מ"ג בצים וחומש ביצה כמנין חלה. וכיצד משערין מביא כלי מים ונותן לתוכו הבצים והיוצא הוי שיעור הבצים וגמרינן לה מנזיר דתניא בתוספתא מביא כוס מלא מים ונותן לתוכו זית אגורי. ולא כמו שאמרו קצת מפרשים במשקל הבצים. **[מהר"ם חלאווה]**

חשק שלמה על ר"ח ג) גרסה דיש טעות סופר בדבריו וכ"ל טעמת דר"י ומי מכריע דכשמי מופס נמלתי עובר על כל מלתכה לת יעשה בהס ושומה כו'.

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [מנחות ה. חולין 5: תמורה כט.], 3) [מכות כת:], ג) עיי' מכות כב. ד"ה אלא, 7) סו"פ קרח, ה) לעיל דף ה:, ו) לעיל מו:, 1) תוספתא פרק ג ה"ז, מ) [לעיל כז.].

הגהות הב"ח

(מ) רש"י ד"ה לת מזיח וכו' דהרי קופו:

תורה אור השלם

א) וְשֶׁה אַחַת מִן הַצֹּאן מִן הַמְּאתַיִם מִמַּשְׁקֵה יִשְׂרָאֵל לְמִנְחָה וּלְעוֹלָה וְלִשְׁלָמִים לְכַפֵּר עֲלֵיהֶם נְאֻם אֲדֹנָי אֱלֹוהִים: [יחזקאל מה, טו]

ב) וְלֹא יִדְבַּק בְּיָדְךָ מְאוּמָה מִן הַחֵרֶם לְמַעַן יָשׁוּב יְיָ מֵחֲרוֹן אַפּוֹ וְנָתַן לְךָ רַחֲמִים וְרִחַמְךָ וְהִרְבֶּךָ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ: [דברים יג, יח]

ג) וְלֹא תָבִיא תוֹעֵבָה אֶל בֵּיתֶךָ וְהָיִיתָ חֵרֶם כָּמֹהוּ שַׁקֵּץ תְּשַׁקְּצֶנּוּ וְתַעֵב תְּתַעֲבֶנּוּ כִּי חֵרֶם הוּא: [דברים ז, כו]

ד) וְנִתַּצְתֶּם אֶת מִזְבְּחֹתָם וְשִׁבַּרְתֶּם אֶת מַצֵּבֹתָם וַאֲשֵׁרֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תְּגַדֵּעוּן וְאִבַּדְתֶּם אֶת שְׁמָם מִן הַמָּקוֹם הַהוּא: [דברים יב, ג]

ה) לֹא תַעֲשׂוּן כֵּן לַייָ אֱלֹהֵיכֶם: [דברים יב, ד]

ו) וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַייָ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ עַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וּבְהֶמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ: [שמות כ, י]

הגהות וציונים

מ] ראשונים וכ"י ואזהרתיה: נ] צ"ל לרב אשי (ד"ס): ג] [הך קרא בשבת כתיב ואולי צ"ל כל מלאכה לא יעשה בהם דכתיב גבי חג הפסח שמות יב טז] (גליון), עיי' רש"ש לעיל מו ע"ב ברש"י ד"ה לוקה: ז] [צ"ל והתנן] (גליון): ס] בדפו"י דאפי לה, וכ"ה בכמה כת"י בגמ' ובר"ח: ו] כ"י ליה ליה לר' אליעזר הואיל למישרייה (ד"ס): ז] בכ"י נוסף בספרים (דק"ס): ם] נדצ"ל מניחה: ט] צ"ל ממון לחוד ליכא לאוקמי פלוגתייהו דנהי נמי (באה"מ): י] נדצ"ל לא קאמרינן הכא הלכה כרבי (בארות המים): כ] נדצ"ל כמו שהוא בתוס' שאנץ דדילמא איפליגו רבה ור"ח בהכי כדקאמר לעיל:

עין משפט נר מצוה

לז א מיי' פט"ו מהלכות מאכלות אסורות הלכה י"ד:

לח ב מיי' פ"ס מהל' מיכולי מוזמ הל"ט:

לט ג סמ הלכה י:

מ ד מיי' פ"ח מהל' יו"ט הלכה ג:

רבינו חננאל

מן המאתים ממותר שתי מאות שנשתיירו בבור כלומר אפי' ערלה שהיא חמורה מן הכלאים עלתה (ונשתיירו) [ואם נשתיירו] מאתים מותרין הן מכאן לערלה שבטלה (במאה) [במאתים]. ממשקה ישראל מן היין המותר לישראל מכאן אמרו אין מביאין נסכים מן הטבל. **יכול** לא יביא מן המוקצה אמרת לא (יביא) ומה ראית להתירו גמרי' מטבל מה טבל מיוחד שאיסור גופו גרם לו יצא מוקצה שגופו תמים וכשר הוא ואיסור הכנה בא להרחיקו ואי ס"ד מוקצה אסור מן התורה איך מחירו. ואיפריכא. **ומשני אפיק** הבערה ועייל עצי אשרה ואזהרתיה ולא ידבק בידך מאומה מן החרם כו' ונדחת גם זו וכו' ואוקימנא אלא עייל עצי הקדש כו': **אמר רמי בר חמא** מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע במתני' בהואיל ופליגי בדרבה ורב חסדא. **ר' אליעזר סבר** הואיל ואי בעי הא מפריש ואיבעי הא מפריש כל חדא וחדא חזיא ליה ושרי ליה למכליה לפיכך לא תקרא לה שם עד שתאפה. ור' **יהושע סבר** לא אמרינן הואיל וכיון דאיכא חדא דלא חזיא ליה אסור. **ודחי רב פפא** דלמא לא היא עד כאן לא קא שרי ר' אליעזר למפייה אלא הואיל ובעידנא דקא אפי לה כל חדא וחדא חזיא ליה. אבל האופה מיום טוב לחול דבעידנא דקא אפי לא חזי ליה לבו ביום דהא אית ליה אחרים אימא לך אסור ר' אליעזר. **ודחי רב שישא** נמי הא דרמי. דלמא עד כאן לא אסר ר' יהושע באפיית הפת שלא הופרשה חלה ממנה אלא משום דאית ביה פת אחת שאינה ראויה לא לו ולא לאחרים מכחו מפני שהיא חלה (לכהן) [טמאה]. אבל הכא לענין האופה מיום טוב לחול דאי מקלעי ליה אורחים חזי להאכיל להו שרי ר' יהושע. **אמרוה הא דרמי קמי ר' זירא ולא קבלה.** אמר ליה ר' ירמיה אמאי לא קבלת. אמר ליה ואמאי נקבלה דתניא בברייתא אמר (להם) [לו] ר' יהושע הרי (תנא) [הוא] עובר משום לא תעשה כל מלאכה כי אופה דבר שאינו ראוי לו ושתק. ואי ס"ד בהואיל פליגי נימא ליה אינו עובר הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה אמאי שתיק ואלא מדאישתק לית ליה הואיל. **א"ל ר' ירמיה** אי הכי הא דתנינא בברייתא אמר לו ר' אליעזר הרי הוא עובר משום לא יראה ולא ימצא ואשתיק ר' יהושע בברייתא הכי נמי (דהדר ביה) [דלא אהדר ליה]. והא אהדר ליה במתני' לא זהו חמץ שמוזהרין עליו בבל יראה ובל ימצא אלא שתיק בברייתא ואהדר לי' במתני'. ר' אליעזר נמי אימור אהדר ליה במכילתא אחריתא. **ואע"ג** דמסתבר טעמא דר' יהושע ו) ואמר אני אכריע כשאני אופה נמצאתי עובר על הוא לבדו יעשה לכם ועושה מעשה בידי וכשאני מניחה נמצאתי עובר ואיני עושה מעשה בידי. תניא אמר ר' הלכה כר' אליעזר דאמר לא תקרא לה שם עד שתאפה. ואע"ג דאין למדין ממשנה דהיא תלמוד סמכינן אהא דאמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר' אליעזר שהרודה ונותן לסל הסל מצרפן דכלהו חדא טעמא היא. **ור' יצחק אמר** הלכה כבן בתירא דאמר תטיל לצונן: **ואע"ג** דפליגי ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה ור' נתן בשיעור אפיית עיסה. **והוא אמר בחטין קביין** דעבדי קביין חטין פת טפי מדעבדי תלתא קבי שערי וטירחא דהני טפי מהני. **ור' נתן אמר בחטין שלשת קבין** דשרירן כלומר חזקין ויש בהן שמנונית ועיסתן לא מחמעא הייא פי' מהרה לפיכך אפילו שלשת קבין מותר אבל שעורים שאינן חזקים אלא כחושין מתחמצת עיסתן מהרה לפיכך אין אופין שעורים אלא קביין קביין. **ומקשי'** ואמרינן ר' ישמעאל אומר קבין חטין והא תניא שלשת קבין חטין והוא דאמר שלשת קבין שעורין והא תניא ארבעת קבין שעורין. **ושניני'** הא דאמר קבין חטין חיטי מעלייתא והא דאמר שלשת קבין חטין בחיטי חסיכתא רעים דקים כדמתרגמינן חסירתא ובישתא. וכן בשעורים השעורים היפות שלשה קבין והרעות ארבעת קבין. שנמצא עושות פת קבים חטים יפות כמו שלשת קבין רעות וכן בשעורים. נמצא בין חטים יפות לחטים רעות שליש פחיתות ובשעורים רביע מכלל שהחטים הרעות כו' ודברים פשוטין הן: **אמר רב קבא מלוגנאה לפסחא וכן לחלה** וזה וזה שיעורן אחד הוא כי קבא מלוגנאה הוא

אלו עוברין פרק שלישי פסחים

הגמרא מביאה ברייתא בענין שיעור העיסה שמותר ללוש בפסח:
מבררת הברייתא, **וְכַמָּה שִׁיעוּר עִיסָּה** - עד כמה הוא שיעור העיסה שאפשר ללוש בפסח בפעם אחת ויוכל לשומרה מחימוץ[כח], **רַבִּי יִשְׁמָעֵאל בְּנוֹ שֶׁל רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן בְּרוֹקָה אוֹמֵר, בְּעִיסָּה** של **חִטִּין**, יכול ללוש עד **כַּבִּין** - שני קבין[כט], **וּבְעִיסָּה** של **שְׂעוֹרִין**, יכול ללוש עד **שְׁלֹשֶׁת כַּבִּין**, שהחטים מוציאים קמח יותר מהשעורים, ושלשה קבין חטים טירחתם מרובה משל שעורים, ואינו יכול לשמור את העיסה שלא תחמיץ[ל]. **רַבִּי נָתָן אוֹמֵר מִשּׁוּם רַבִּי אֱלִיעֶזֶר, חִילּוּף הַדְּבָרִים**, בעיסה של שעורים יכול ללוש עד שני קבים, ובעיסה של חטים יכול ללוש עד שלושה קבים, שהשעורים ממהרים להחמיץ מהחטים[לא], ואם ילוש עיסה של שעורים יותר משני קבין אינו יכול לשומרה שלא תחמיץ.

מקשה הגמרא על המובא בשם רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא שבחטים השיעור קביים ובשעורים שלשה קבים:
וְהָתַנְיָא בברייתא, **רַבִּי יִשְׁמָעֵאל בְּנוֹ שֶׁל רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן בְּרוֹקָה אוֹמֵר, בְּעִיסָּה** של **חִטִּין שְׁלֹשֶׁת כַּבִּין וּבִשְׁעוֹרִין אַרְבָּעָה כַּבִּין.**

מתרצת הגמרא, **לֹא קַשְׁיָא, הָא** - ברייתא זו השניה מדברת **בַּחִטִּים** - בחטים ושעורים רעות ודקות[לב], ואילו **הָא** - ברייתא זו הראשונה מדברת **בִּמְעֻלְּיָתָא** - בחטים ושעורים טובות. כלומר, הקמח היוצא משלשה קבים של חטים רעות שוה לקמח היוצא משני קבים של חטים טובות, וכן הקמח היוצא מארבעה קבים של שעורים רעות שוה לקמח היוצא משלושה קבים של שעורים טובות.

הגמרא מביאה נפקא מינה מן האמור לענין מקח וממכר[לג]:
אָמַר רַב פָּפָּא, שְׁמַע מִינָּהּ - מוכח מכאן **שִׁגְרִיעִין חִיטֵּי חֲסִיכָתָא מֵחִיטֵּי מְעֻלְּיָתָא** - שחטים רעות גרועות מחטים טובות **טְפֵי מִדִּגְרִיעָן שְׂעֹרֵי חֲסִיכָתָא מִשְּׂעֹרֵי מְעֻלְּיָתָא** - יותר ממה שגרועות שעורים רעות משעורים טובות, **דְּאִילּוּ הָתָם** - שם לגבי חטים, אמרנו שקמח העשוי משלשה קבים של חטים גרועות שוה לקמח העשוי משני קבין של חטים טובות, ונמצא שהגרעון של הרעות לעומת הטובות הוא **תְּלָתָא** - שליש, **וְאִילּוּ הָכָא** - כאן לגבי שעורים, אמרנו שקמח העשוי מארבעה קבים של שעורים גרועות שוה לקמח העשוי משלשה קבין של שעורים טובות, ונמצא שהגרעון של הרעות לעומת הטובות הוא רק **רִיבְעָא** - רבעי[לד].

★

הגמרא מביאה דעת האמוראים בשיעור עיסה לענין אפיית מצות ולענין חיוב חלה:
אָמַר רַב, כַּבָּא מְלוּגְנָאָה - קמח במדת קב הנהוגה במקום ששמו מלוגנאה[לה], **לְפִיסְחָא** - זה הוא שיעור העיסה שאפשר ללוש בפסח בפעם אחת ויוכל לשומרה מחימוץ[לו], **וְכֵן לַחַלָּה** - וזה הוא גם שיעור העיסה בכל ימות השנה להתחייב בחלה.

מקשה הגמרא, **(והתניא) [וְהָתְנַן][לז]** - והרי שנינו במשנה (חלה פ"ג מ"ו),

---

כח. רש"י (ד"ה שיעור). שהבצק כל זמן שעסוקים בו אינו מחמיץ, ושיערו חכמים שעיסה בשיעורים דלהלן מועיל להתעסק בה כדי שלא תחמיץ, אבל יותר משיעורים אלו אין הידים מספיקות להתעסק בה מתוך שהיא גדולה. על פי הרא"ש (סי' ו). אמנם הרשב"א (פסקי חלה שער ג אות יג, עו"ת מ"מ סי' תסח) והמאירי (חלה פ"ג מ"ה) ביארו שהברייתא מדברת לענין שיעור העיסה החייבת בחלה.
כט. הקב הוא מידת נפח, ושיעורו ארבעה לוגים, וכל לוג הוא ששה ביצים, הרי שהקב הוא עשרים וארבעה ביצים. רמב"ם (מקוואות פ"ו ה"ג). ובמידות זמנינו, לשיטת הרא"ח נאה נפחו של הקב הוא 1.380 ליטר, ולשיטת החזון איש הוא 2.400 ליטר.
ל. רבינו חננאל (ד"ה ואמר).
לא. רש"י (ד"ה חילוף). שהחטים יש בהם שמנונית ואינם מחמיצים מהר כמו השעורים שהם כחושים. רבינו חננאל (ד"ה ואמר). כלומר, גם רבי נתן בשם רבי אליעזר מודה לדברי רבי ישמעאל שעיסה של חטים משלשה קבים גדולה יותר מעיסה של שלשה קבים של שעורים [ובודאי שגדולה יותר מעיסה של שני קבים של שעורים], אך סובר שמצד שני השעורים ממהרים להחמיץ, ולכך שיעורם קטן יותר. וראה בשפת אמת (ד"ה וכמה) שכתב שאפשר שלפירושו של רבינו חננאל נתכוין רש"י במה שכתב שהשעורים ממהרים להחמיץ מהחטים.
לב. רבינו חננאל (ד"ה ומקשי) על פי תרגום אונקלוס (בראשית מג כ).
לג. רש"י (ד"ה שמע), וראה בהערה להלן.
לד. רש"י (שם) פירש שרב פפא משמיענו נפקא מינה לענין מקח וממכר, וכתב החכמת שלמה (קונטרס, עו"מ סי' לג ס"ק ו), שלכאורה כוונתו שאם מכר לו חטים יפות לקמח ונמצאו שהם חטים רעות, צריך להוסיף לו שליש, ובשעורים צריך להוסיף רק רבע. והעיר שלפי זה צריך לומר שמה שפסק השולחן ערוך (שם) שהמוכר לחבירו חטים יפות ונמצאו רעות יכול הלוקח לחזור בו מהמקח, היינו רק אם אין המוכר מוכן להשלים לו שליש, אבל אם המוכר מוכן להשלים לו אינו יכול לבטל המקח. ושוב כתב שיש לומר שבמכר לו חטים אלו ואמר לו שהם יפות, ודאי יכול הלוקח לחזור בו גם אם המוכר מוכן להשלים לו שליש, שהרי המכירה היתה דווקא על 'אלו', והם רעות, וכאן מדובר במכר לו חטים יפות סתם, ואז יכול ליתן לו רעות ולהוסיף לו שליש. ועוד כתב שיש לומר שגם במוכר חטים יפות סתם ונמצאו רעות יכול הלוקח לבטל את המקח, וכאן מדובר במוכר חטים סתם לפי המחיר שבשוק, ולא אמר שיתן לו יפות, שאז אם נותן לו חטים רעות צריך להוסיף לו שליש [שהמחיר שבשוק הוא לסתם חטים שהם יפות].
לה. רש"י (ד"ה קנמ). שבאותו מקום היתה נהוגה מידת קב בשיעור גדול יותר מהנהוג בשאר מקומות, ובגמרא להלן (ע"ב) יתבאר שיעורו של קב זה. והרשב"ץ (מלמד ממן אות פג) הביא שיש מפרשים ש'קבא מלוגנאה' היינו קב של חוני המעגל, שהוא תיקן שיעור זה. וראה עוד בספר יוחסין (עמוד 63).
לו. רב מחמיר יותר מרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא ורבי נתן בשיעור העיסה שמותר ללוש בפסח בפעם אחת ולשומרה מחימוץ [וגם נראה מדבריו שלא חילק בין חטים לשעורים, ונתן שיעור שוה לכל המינים. וכן נראה מדברי הפוסקים (שו"ע או"ח סי' תנו ס"ק ג)], מפני שבדורות הראשונים היו זריזים יותר. חידושי רבינו משה מאימראן (ד"ה לפיסחא). וראה בשפת אמת (ד"ה וכמה) שהקשה על דברי רב איך נחלק על כל התנאים, וכתב שלולי דברי רש"י היה אפשר לדחוק ולפרש שהברייתא לעיל אינה מדברת לענין שיעור עיסה שמותר ללוש לכתחילה, אלא כמה שיעור עיסה שיועיל בה הטלה לצונן אם עבר ולש כשיעור הזה. ולמה שכתב בחידושי רבינו משה מאימראן לא קשה קושיית השפת אמת.
לז. הגהות וציונים.

מן המאתים. על כרחיך מנסכים קמי, וקתני הניחו הנסכים עליו מן המחתים, שמתיירו מחתים גבור היין: מבאן לערלה שבטילה במאתים. דמי לתו בשחיסור מעורב הו קמי, מחתי מנריך מחתים. ובעלמת בסיפרי[ז] נפקת לן שפיר לערלה וכלתי הכרס בטילין במחתים, והמי מכתן לתו דוקת, מלת תף כתן מתה יכול לסמוך קלת: איסור דבר אחר. שנת: הא את הוא דאמרת. נתלו הן הלוקין (מכות דף כת:): חילוק מלאכות לשבת. שתס עשה שתים בהעלם תחד תו [תחת] בשתי העלמות חייב שתים: ואין חילוק מלאכות ליום טוב. שתס עשה שתי מלתכות בתוך לתו לוקה שתים.

והכא ביום טוב קיימינן, ומחייבת ליה משום י"ט תרתי, משום מוקלה ומשום מבשל גיד ביום טוב: אמר רמי בר חמא, הא דרבה ורב חסדא. לתיפליגו גבי יום טוב תי שרינן ליה משום הוחיל תו לת: מחלוקת רבי אליעזר ור' יהושע היא, דרבי אליעזר סבר אמרינן הואיל. תע"ג דמופו להפרים תחת מהן לתלה ונמלת שהרת בדבר שתינו רתוי לתכילה, תפי' הכי תמרינן הואיל ותי בעי לת מפרים תדת לתלה תלת בעט מכל תדת וחדת, ותיכת למימר בכל תדת חזית ליה, ומותר לתפותה: ור' יהושע סבר לא אמרינן הואיל. כדי להתיר מלתכות יום טוב. ותהואיל ותי בעי מיתעיל עלה לטעיל לת קתי רמי בר חמת, תלת תהואיל דתיסור מלתכת יום טוב: אלא דבעידנא דעיילי[ה] לה. תיכת למימר בכל תדת וחדת חזית ליה בלתו הואיל, דבכל תדת תיכת למימר זו לת תהת לתלה: אבל הבא דלאורחין הוא דחזיא. והרי עליין לת זימנן, לית ליה הואיל למיסרייה לרבי אליעזר[ו]: דלא חזיא לא לדידיה ולא לאורחים.

(ו) והרי סופו ליטול תחת לתלה, שתין דרך לנטוע מכל תחת: אבל הבא. דכולהו חזו לתורחין, ותורחין שכיתי, תמרינן הואיל למיסרייה. ותי קשיא הת דתמר ר' יהושע לת זהו חמץ שמוזהרין כו', תלמת לית ליה הואיל ותי בעי מיתעיל עלה תפילו לתומרת, וכל שכן הואיל והכא לקולת, לת תמי, דהשתא מיהת לתו לידיה הוא, וכך שמעתי, ומגמגם לבי עלה, וגרתה בעיני דתין הואיל בזה בדבר שהיו שלו דיעת הואיל ותי בעי מייתי ליה נרשותיה, דתס כן הקדם דקיימת לן[ח] תבל תתה רואה של גדוה ולת פליג ר"ת, הת תי בעי פריק ליה והוי לידיה, ותף סוגיא דשמעתת לת מייתבת שפיר, וכמדומה לפירוש הכתוב[ט] נרשת דשמעתת[י] הואיל ותי בעי מיתעיל עליה לת גר', תלת הכי גר' ר' תליעזר סבר לת תמרי' הואיל ור' יהושע סבר לת תמרינן הואיל, והכי פירושת, ר' תליעזר סבר שרי לתפותה, ותע"ג דסוף סוף תיכת תדת דלת חזיא ליה, תין כתן תיסור מלתכה, הואיל וכל תדת וחדת חזיא ליה, דמני למסקל מכל תדת פורתת, ור' יהושע סבר לת תמרינן הואיל, דהת קופו ליטול תחת מהן לתלה, הלכך כיון דטובת הנאה תינה ממון ולת עבר עלה, מנחתה[יא] עד הערב ויטרפנה: אמרוה. להת דרמי בר חמת: מילתא דקשיא לן כו'. דבטובת הנאה ממון ליכת לתוקמי פלוגתייהו לחוד[יב], דנהי נמי דטובת הנאה ממון לר' תליעזר, תפילו הכי עלה לת גר' תליעזר סבר מיהת ממון ליכת לתוקמי פלוגתייהו לחוד[יב], דנהי נמי דטובת הנאה ממון לר' תליעזר, תפילו הכי טובת הנאה מיהת ממון, תכתי לת תמיע לן הת דתדר ליה ר' תליעזר לר' יהושע הרי הוא עובר בכל ירתה: הלכה כבן בתירא. תטיל לגון: שיעור עיסה. לגום בפסח ולת יותר, שיכול לשומרה מידי חימון: חילוק הדברים. שהשטרין קרובין להחמיץ יותר מן החיטים: הא בחסיכתא הא במעלייתא. קמייתא בשמעלייתא, בתרייתא בחסיכתא, שכשם שלהן חיטים יפות כך שטרין יפות כמו שלשת קבין חיטי מחסיכתא ממעלייתא טפי ממאי דגריען שערי חסיכתא ממעלייתא. למילו בחיטי קמי בטובות קבייס וברעות שלשת קבין, תלמת גרעי תילתת, ומילו בשטרין הטובות שלשת קבין והרעות תרבעה, ליכת גריעותת תלת ריבעא: קבא מלוגנאה. קב של חומו מקוס: לפיסחא. שלת לגום יותר, כדי שיוכל לשומרו מן החימון: וכן לחלה. כתן שיעור עיסה נמי כל ימות השנה להתחייב בחלה: חמשת

(א) מן המאתים ממותר שתי מאות שנשתיירו בבור מבאן לערלה שבטילה במאתים ממשקה ישראל (ב) מן המותר לישראל מבאן אמרו (ג) אין מביאין נסכין מן הטבל יכול לא יביא מן המוקצה אמרת מה טבל מיוחד שאיסור גופו גרם לו אף כל שאיסור גופו גרם לו (ד) יצא מוקצה שאין איסור גופו גרם לו אלא איסור דבר אחר גרם לו ואי אמרת איסור מוקצה דאורייתא מה לי איסור גופו מה לי איסור דבר אחר ועוד הא את הוא דאמרת (ג) חילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות ליו"ט אלא אפיק הבערה ועייל עצי אשירה ואזהרה[ט] מהבא (ב) ולא ידבק בידך מאומה מן החרם אמר ליה רב אחא בריה דרבא לאביי[ג] ונלקי נמי משום (ג) ולא תביא תועבה אל ביתך אלא אפיק הבערה ועייל עצי הקדש (ג) ואזהרה[ט] מהבא (ד) ואשיריהם תשרפון באש (ה) לא תעשון כן לה' אלהיכם. אמר רמי בר חמא הא דרב חסדא ורבה מחלוקת דר"א ורבי יהושע היא דר"א סבר אמרינן הואיל ורבי יהושע סבר לא אמרינן הואיל אמר רב פפא ודילמא עד כאן לא קאמר ר"א התם דאמרינן הואיל אלא דבעידנא דקא עיילי לתנורא כל חדא וחדא חזיא ליה לדידיה אבל הבא דלאורחין הוא דחזי לדידיה לא חזי אימא הכי נמי דלא אמרינן הואיל אמר רב שישא בריה דרב אידי ודילמא לא היא עד כאן לא קאמר רבי יהושע התם דלא אמרינן הואיל אלא דאיכא חדא דלא חזיא לא לדידיה ולא לאורחין אבל הכא דחזי מיהת לאורחין אימא הכי נמי אמרינן הואיל. אמרוה [רבנן] קמיה דרבי ירמיה ור' זירא ר' ירמיה קיבלה ר' זירא לא קיבלה א"ל רבי ירמיה לרבי זירא מילתא דקשיא לן ואתיא כמה שני במאי פליגי ר"א ור' יהושע השתא אמרוה משמיה דגברא רבה ולא ניקבלה אמר ליה היכי אקבלה דתנינא אמר ליה רבי יהושע לדבריך הרי הוא עובר משום (ו) לא תעשה כל מלאכה[ג] ושתיק ליה ואי איתא לימא ליה טעמא דידי משום הואיל א"ל וליטעמיך הא דתנינא בברייתא אמר לו ר"א לדבריך הרי הוא עובר משום בל יראה ובל ימצא ושתיק ליה ה"נ דלא אהדר ליה הא קא מהדר ליה במתני' דתנן לא זהו חמץ שמוזהרין עליו משום בל יראה ובל ימצא אלא שתיק ליה בברייתא ומהדר ליה במתני' ה"נ אימור שתיק ליה במתני' ואהדר ליה[ד] במבילתא אחריתי תניא רבי אומר הלכה כר"א ור' יצחק אמר הלכה כבן בתירא. וכמה שיעור עיסה רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר בחיטין קבין ובשעורין שלשת קבין ר' נתן אומר משום ר"א חילוף הדברים והתניא רבי ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר בחטין שלשת קבין ובשעורין ארבעה קבין לא קשיא הא בחסיכתא הא במעלייתא אמר רב פפא שמע מינה גריעין חיטי מעלייתא טפי מדגריען שערי חסיכתא משערי מעלייתא דאילו התם תילתא והכא ריבעא אמר רב קבא מלוגנאה לפיסחא וכן לחלה (והתניא[ז])

חמשת

רבי אומר הלכה כר' אליעזר. ה"ל יוסף פסק כרבי משום דקיימת לן[ט] כוותיה מחבירו וכן מנהג ור"י דוחה דשמת לת קתמר[ך] הכת כרבי מחבירו דהת[כ] חיפליגו רבה ורב חסדא בהכי והת להלכה כרבי מחבירו היינו היכת לליכת פלוגתת דתמוראי:

חמשת

אלא איסור דבר אחר גרם לו ואי אמרת איסור מוקצה דאורייתא מה לי איסור גופו מה לי איסור דבר אחר ועוד הא את הוא דאמרת (ג) חילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות ליו"ט אלא אפיק הבערה ועייל עצי אשירה ואזהרה[ט] מהבא (ב) ולא ידבק בידך מאומה מן החרם אמר ליה רב אחא בריה דרבא לאביי[ג] ונלקי נמי משום (ג) ולא תביא תועבה אל ביתך אלא אפיק הבערה ועייל עצי הקדש (ג) ואזהרה[ט] מהבא (ד) ואשיריהם תשרפון באש (ה) לא תעשון כן לה' אלהיכם. אמר רמי בר חמא הא דרב חסדא ורבה מחלוקת דר"א ורבי יהושע היא דר"א סבר אמרינן הואיל ורבי יהושע סבר לא אמרינן הואיל אמר רב פפא ודילמא עד כאן לא קאמר ר"א התם דאמרינן הואיל אלא דבעידנא דקא עיילי לתנורא כל חדא וחדא חזיא ליה לדידיה אבל הבא דלאורחין הוא דחזי לדידיה לא חזי אימא הכי נמי דלא אמרינן הואיל אמר רב שישא בריה דרב אידי ודילמא לא היא עד כאן לא קאמר רבי יהושע התם דלא אמרינן הואיל אלא דאיכא חדא דלא חזיא לא לדידיה ולא לאורחין אבל הכא דחזי מיהת לאורחין אימא הכי נמי אמרינן הואיל. אמרוה [רבנן] קמיה דרבי ירמיה ור' זירא ר' ירמיה קיבלה ר' זירא לא קיבלה א"ל רבי ירמיה לרבי זירא מילתא דקשיא לן ואתיא כמה שני במאי פליגי ר"א ור' יהושע השתא אמרוה משמיה דגברא רבה ולא ניקבלה אמר ליה היכי אקבלה דתנינא אמר ליה רבי יהושע לדבריך הרי הוא עובר משום (ו) לא תעשה כל מלאכה[ג] ושתיק ליה ואי איתא לימא ליה טעמא דידי משום הואיל א"ל וליטעמיך הא דתנינא בברייתא אמר לו ר"א לדבריך הרי הוא עובר משום בל יראה ובל ימצא ושתיק ליה ה"נ דלא אהדר ליה הא קא מהדר ליה במתני' דתנן לא זהו חמץ שמוזהרין עליו משום בל יראה ובל ימצא אלא שתיק ליה בברייתא ומהדר ליה במתני' ה"נ אימור שתיק ליה במתני' ואהדר ליה[ד] במבילתא אחריתי תניא רבי אומר הלכה כר"א ור' יצחק אמר הלכה כבן בתירא. וכמה שיעור עיסה רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר בחיטין קבין ובשעורין שלשת קבין ר' נתן אומר משום ר"א חילוף הדברים והתניא רבי ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר בחטין שלשת קבין ובשעורין ארבעה קבין לא קשיא הא בחסיכתא הא במעלייתא אמר רב פפא שמע מינה גריעין חיטי מעלייתא טפי מדגריען שערי חסיכתא משערי מעלייתא דאילו התם תילתא והכא ריבעא אמר רב קבא מלוגנאה לפיסחא וכן לחלה (והתניא[ז])

חמשת

ועוסה מעסה בילים: טעמא דידי משום הואיל. ותין כתן חילול: אהדר ליה במבילתא אחריתא. ותיכת למימר דתמרוייהו פליגי, ר' תליעזר סבר טובת הנאה ממון, הלכך תי כתן תיסור דתמרי' הואיל ותיכת למימר בכל תדת חזית ליה, ור' יהושע סבר טובת הנאה תינה ממון, הלכך לת זהו חמץ שמוזהרין עליו, וכי תפי לה עבר עלה דלת תמרינן הואיל. והת דתרינהו לעיל דכולי עלמת לגון: שיעור עיסה. לגום בפסח ולת יותר, שיכול לשומרה מידי חימון: חילוק הדברים. שהשטרין קרובין להחמיץ יותר מן החיטים: הא בחסיכתא הא במעלייתא. קמייתא בשמעלייתא, בתרייתא בחסיכתא, שכשם שלהן חיטים יפות כך שטרין יפות כמו שלשת קבין חיטי מחסיכתא ממעלייתא טפי ממאי דגריען שערי חסיכתא ממעלייתא. למילו בחיטי קמי בטובות קבייס וברעות שלשת קבין, תלמת גרעי תילתת, ומילו בשטרין הטובות שלשת קבין והרעות תרבעה, ליכת גריעותת תלת ריבעא: קבא מלוגנאה. קב של חומו מקוס: לפיסחא. שלת לגום יותר, כדי שיוכל לשומרו מן החימון: וכן לחלה. כתן שיעור עיסה נמי כל ימות השנה להתחייב בחלה:

חמשת

משנת ראשונים ממשקה ישראל מן המותר לישראל. כל קרבנותיהם יהיו משקה הראוי לישראל כל עיקר הסעודה קרויה על שם המשקה כלומר האכילה עם השתייה תהא מן המותר לישראל. **רש"י**,

יחזקאל מה טו] **ולא ידבק בידך מאומה מן החרם.** שלא תהא נראה מתכוין להנאתך לשלול שלל ולבוז בז.

[חזקוני, דברים יג יח] **ונלקי נמי משום ולא תביא תועבה אל ביתך.** האי דרשא מדרבנן היא שאסרו לגוים הכנסת ע"ז בבתינו ואסמכוה אהאי קרא, דאילו קרא גופיה לא מיירי אלא באיסור ע"ז והנאתה ושלא נכניסנה לבתינו ליהנות ממנה. **[הריטב"א, עבודה זרה כא.]** **אבל הבא דלאורחין הוא דחזי לדידיה לא חזי אימא הכי נמי דלא אמרינן הואיל.** ואע"ג דאית ליה הואיל ואי בעי מתשיל עלי' ה"מ לחומרא אבל לקולא לא. ור' יהושע דלמא הכא אית לי' הואיל ואע"ג דאפי' הואיל דאי בעי מתשיל עלי' דלחומר' לית ליה דילמא שאני התם דמחוסר מעשה. **[מהר"ם חלאווה]**

וליטעמיך הא דתנינא בברייתא. כתב הר"ר יצחק קנפאנטו"ן ז"ל וכו', שהחילוק שבין קושיית 'וליטעמיך' לקושיית 'ולדידך מי ניחא', שכשהקושיא עצמה שהקשה לו קשה גם למקשה, אומר ולדידך מי ניחא, אבל כשאין קשה לו אותה קושיא עצמה אלא אחרת, אומר וליטעמיך. והוא דקדוק נאה. **[כללי הגמרא למהר"ר יוסף קארו]** **אמר רב קבא מלוגנאה לפיסחא.** ואסיקנא דהכי נמי הוי שיעור חלה שהוא חמשת רבעים קמח ועוד שהן מ"ג בצים וחומש ביצה כמנין חלה. וכיצד משערין מביא כלי מים ונותן לתוכו הבצים והיוצא הוי שיעור הבצים וגמרינן לה מנזיר דתניא בתוספתא מביא כוס מלא מים ונותן לתוכו זית אגורי. ולא כמו שאמרו קצת מפרשים במשקל הבצים. **[מהר"ם חלאווה]**

חשק שלמה על ר"ח ג) גרסה דיש טעות סופר בדבריו וכ"ל טעמא דר"י ומי מכריע דכשמי מופס נמלתי עובר על כל מלתכה לת יעשה בהס ועוסה כו'.

מסורת הש"ס עם הוספות

ז) [מנחות ה. חולין 5: תמורה כט.], 3) [מכות כא:], ג) עיי' מכות כב. ד"ה אלא, 7) סו"פ קרח, ה) לעיל דף ה:, ו) לעיל מו:, 1) תוספתא פרק ג ה"ז, מ) [לעיל כז.].

הגהות הב"ח

(ח) רש"י ד"ה לת מזיח וכו' דהרי קופו:

תורה אור השלם

א) וְשֵׂה אַחַת מִן הַצֹּאן מִן הַמְּאתַיִם מִמַּשְׁקֵה יִשְׂרָאֵל לְמִנְחָה וְלָעוֹלָה וְלַשְּׁלָמִים לְכַפֵּר עֲלֵיהֶם נְאֻם אֲדֹנָי אֱלֹוהִים: [יחזקאל מה, טו]

ב) וְלֹא יִדְבַּק בְּיָדְךָ מְאוּמָה מִן הַחֵרֶם לְמַעַן יָשׁוּב יְיָ מֵחֲרוֹן אַפּוֹ וְנָתַן לְךָ רַחֲמִים וְרִחַמְךָ וְהִרְבֶּךָ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ: [דברים יג, יח]

ג) וְלֹא תָבִיא תוֹעֵבָה אֶל בֵּיתֶךָ וְהָיִיתָ חֵרֶם כָּמֹהוּ שַׁקֵּץ תְּשַׁקְּצֶנּוּ וְתַעֵב תְּתַעֲבֶנּוּ כִּי חֵרֶם הוּא: [דברים ז, כו]

ד) וְנִתַּצְתֶּם אֶת מִזְבְּחֹתָם וְשִׁבַּרְתֶּם אֶת מַצֵּבֹתָם וַאֲשֵׁרֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תְּגַדֵּעוּן וְאִבַּדְתֶּם אֶת שְׁמָם מִן הַמָּקוֹם הַהוּא: [דברים יב, ג]

ה) לֹא תַעֲשׂוּן כֵּן לַייָ אֱלֹהֵיכֶם: [דברים יב, ד]

ו) וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַייָ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ עַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וּבְהֶמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ: [שמות כ, י]

הגהות וציונים

ח] ראשונים וכ"י ואזהרתיה: ט] צ"ל לרב אשי (ד"ס): י] [הך קרא בשבת כתיב ואולי צ"ל כל מלאכה לא יעשה בהם דכתיב גבי חג הפסח שמות יב טז] (גליון), עיי' רש"י לעיל מו ע"ב ברש"י ד"ה לוקה: יא] [צ"ל והתנן] (גליון): יב] בדפו"י דאפי לה, וכ"ה בכמה כת"י בגמ' ובר"ח: יג] כ"י לית ליה לר' אליעזר הואיל למישרייה (ד"ס): יד] בכ"י נוסף בספרים (דק"ס): טו] נדצ"ל מניחה: טז] צ"ל ממון לחוד ליכא לאוקמי פלוגתייהו דנהי נמי (באה"מ): יז] נדצ"ל לא קאמרינן הכא הלכה כרבי (בארות המים): כ] נדצ"ל כמו שהוא בתוס' שאנץ דדילמא איפליגו רבה ור"ח בהכי כדקאמר לעיל:

עין משפט נר מצוה

לז א מיי' פט"ו מהלכות מאכלות אסורות הלכה יד:

לח ב מיי' פ"ה מהל' מיכולי מוזמ הל"ט:

לט ג סמ הלכה י:

מ ד מיי' פ"ח מהל' יו"ט הלכה ג:

רבינו חננאל

מן המאתים ממותר שתי מאות שנשתיירו בבור כלומר אפי' ערלה שהיא חמורה מן הכלאים עלתה (ונשתיירו) [ואם נשתיירו] מאתים מותרין הן מכאן לערלה שבטלה (במאה) [במאתים]. ממשקה ישראל מן היין המותר לישראל מכאן אמרו אין מביאין נסכים מן הטבל. יכול לא יביא מן המוקצה אמרת לא (יביא) ומה ראית להתירו גמרי' מטבל מה טבל מיוחד שאיסור גופו גרם לו יצא מוקצה שגופו תמים וכשר הוא ואיסור הכנה בא להרחיקו ואי ס"ד מוקצה אסור מן התורה איך מחירו. ואיפריכא. **ומשני אפיק** הבערה ועייל עצי אשרה ואזהרתיה ולא ידבק בידך מאומה מן החרם כו' ונדחת גם זו וכו' ואוקימנא אלא עייל עצי הקדש כו': **אמר רמי בר חמא** מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע במתני' בהואיל ופליגי בדרבה ורב חסדא. **ר' אליעזר סבר** הואיל ואי בעי הא מפריש ואיבעי הא מפריש כל חדא וחדא חזיא ליה ושרי ליה למכליה לפיכך לא תקרא לה שם עד שתאפה. ור' **יהושע סבר** לא אמרינן הואיל וכיון דאיכא חדא דלא חזיא ליה אסור. **ודחי רב פפא** דלמא לא היא עד כאן לא קא שרי ר' אליעזר למפייה אלא הואיל ובעידנא דקא אפי לה כל חדא וחדא חזיא ליה. אבל האופה מיום טוב לחול דבעידנא דקא אפי לא חזי ליה לבו ביום דהא אית ליה אחרים אימא לך אסור ר' אליעזר. **ודחי רב שישא** נמי הא דרמי. דלמא עד כאן לא אסר ר' יהושע באפיית הפת שלא הופרשה חלה ממנה אלא משום דאית ביה פת אחת שאינה ראויה לא לו ולא לאחרים מכחו מפני שהיא חלה (לכהן) [טמאה]. אבל הכא לענין האופה מיום טוב לחול דאי מקלעי ליה אורחים חזי להאכיל להו שרי ר' יהושע. **אמרוה הא דרמי קמי ר' זירא ולא קבלה.** אמר ליה ר' ירמיה אמאי לא קבלת. אמר ליה ואמאי נקבלה דתניא בברייתא אמר (להם) [לו] ר' יהושע הרי (תנא) [הוא] עובר משום לא תעשה כל מלאכה כי אופה דבר שאינו ראוי לו ושתק. ואי ס"ד בהואיל פליגי נימא ליה אינו עובר הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה אמאי שתיק ואלא מדאישתק לית ליה הואיל. **א"ל ר' ירמיה** אי הכי הא דתנינא בברייתא אמר לו ר' אליעזר הרי הוא עובר משום לא יראה ולא ימצא ואשתיק ר' יהושע בברייתא הכי נמי (דהדר ליה) [דלא אהדר ליה במתני' לא זהו חמץ שמוזהרין עליו בבל יראה ובל ימצא אלא שתיק בברייתא ואהדר לי' במתני'. ר' אליעזר נמי אימור אהדר ליה במבילתא אחריתא. **ואע"ג** דמסתבר טעמא דר' יהושע ו) ואמר אני אכריע כשאני אופה נמצאתי עובר על הוא לבדו יעשה לכם ועושה מעשה בידי וכשאני מניחה נמצאתי עובר ואיני עושה מעשה בידי. תניא אמר ר' הלכה כר' אליעזר דאמר לא תקרא לה שם עד שתאפה. ואע"ג דאין למדין ממשנה דהיא תלמוד סמכינן אהא דאמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר' אליעזר שהרודה ונותן לסל הסל מצרפן דכלהו חדא טעמא היא. **ור' יצחק אמר** הלכה כבן בתירא דאמר תטיל לצונן: **ואע"ג** דפליגי ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה ור' נתן בשיעור אפיית עיסה. **והוא אמר בחטין קבין** חטין פת טפי מדעבדי תלתא קבי שערי וטירחא דהני טפי מהני. **ור' נתן אמר בחטין שלשת קבין** דשרירן כלומר חזקין ויש בהן שמנונית ועיסתן לא מחמעא הייא פי' מהרה לפיכך אפילו שלשת קבין מותר אבל שעורים שאינן חזקים אלא כחושין מתחמצת עיסתן מהרה לפיכך אין אופין שעורים אלא קביין קביין. **ומקשי'** ואמרינן ר' ישמעאל אומר קבין חטין והא תניא שלשת קבין חטין והוא דאמר שלשת קבין שעורין והא תניא ארבעת קבין שעורין. **ושנינ'** הא דאמר קבין חטין חיטי מעלייתא והא דאמר שלשת קבין חטין בחיטי חסיכתא רעים דקים כדמתרגמינן חסירתא ובישתא. וכן בשעורים השעורים היפות שלשה קבין והרעות ארבעת קבין. שנמצא עושות פת קבים חטים יפות כמו שלשת קבין רעות וכן בשעורים. נמצא בין חטים יפות לחטים רעות שליש פחיתות ובשעורים רביע מכלל שהחטים הרעות כו' ודברים פשוטין הן: **אמר רב קבא מלוגנאה לפסחא וכן לחלה** וזה וזה שיעורן אחד הוא כי קבא מלוגנאה הוא

חמשת רבעים קמח. רש"י ל"ג גרס ועוד משום דחמשה לוגין ליפורים בגמלוס הוי כעיסת מדבר ור"ת מפרש דהיינו כר' יוסי דאמר בפ"ק דשבת (דף טו.) חמשה פטורים חמשה ועוד חייבין והיינו טעמא דר' יוסי דלאחר הפרשת חלה בעינן שיעור עריסותיכם[ט]:

לא שנו אלא בכרות שנושכות זו את זו. תימה דלא משמע הכי בפרק חלה (פ"ב משנה ד) דתנן העושה עיסתו קנין פטור מן החלה עד שיאכלנו רבי אליעזר אומר אף הרודה וכו' אלמא לא בעי ר' אליעזר שיאכלנו ואי לא גרס אף אחי שפיר דאמי למימר דבעי תרתי שיאכלנו ויתנם לאכול לאכלנו

[ט] א חמשת רבעים קמח ועוד חייבין בחלה הכי קאמר קבא מלוגנאי נמי ב אהאי שיעורא קאי. אמר רב יוסף הני נשי דידן ג נהוג למיפא קפיזא קפיזא לפיסחא א"ל אביי מאי דעתיך לחומרא חומרא דאתי לידי קולא הוא דקא מפקע לה מחלה א"ל דעבדן כר' אליעזר (דתניא[י]) ג רבי אליעזר אומר ד הרודה ונותן לסל הסל מצרפן לחלה ואמר רב יהודה אמר שמואל ה הלכה כרבי אליעזר א"ל והא איתמר עלה אמר רבי יהושע בן לוי לא שנו אלא בכרות של בבל שנושכות זו מזו אבל בעכין לא[כ] הא איתמר עלה א"ר חנינא אפי' בעכין בעי ר' ירמיה טבלא שאין לה לבזבזין ו מהו ז תוך כלי בעינן והא ליכא או דילמא אויר כלי בעינן והא איכא תיקו: תניא ר' אליעזר אומר הסל מצרפן ר' יהושע אומר תנור מצרפן רבן שמעון בן גמליאל אומר ככרות [א] של בבל שנושכות זו מזו מצטרפות: **מתני'** רבן גמליאל אומר שלש נשים לשות כאחת ואופות בתנור אחד זו אחר זו וחכמים אומרים שלש נשים עוסקות בבצק כאחת [ג] אחת לשה ואחת עורכת ואחת אופה ר' עקיבא אומר ח לא כל הנשים ולא כל העצים ולא כל התנורים שוין זה הכלל תפח תלטוש בצונן: **גמ'** ת"ר [ך] לשה היא מקטפת וחבירתה לשה תחתיה מקטפת היא אופה וחבירתה מקטפת תחתיה והשלישית לשה אופה היא לשה וחבירתה אופה תחתיה והשלישית מקטפת וחוזרות חלילה ט כל זמן שעוסקות בבצק אינו בא לידי חימוץ: ר"ע אומר לא כל הנשים וכו': תניא אמר רבי עקיבא דנתי לפני רבן גמליאל ילמדינו רבינו בנשים זריזות או בנשים שאין זריזות בעצים לחים או בעצים יבשים בתנור חם או בתנור צונן אמר לי[ל] אין לך אלא מה ששנו חכמים זה הכלל תפח תלטוש בצונן: **מתני'** שיאור ישרף [ג] והאוכלו פטור סידוק ישרף והאוכלו חייב כרת איזהו שיאור כקרני חגבים סידוק שנתערבו סדקין זה בזה דברי רבי יהודה וחכמים אומרים [ה] זה וזה האוכלו חייב כרת ואיזהו שיאור כל שהכסיפו פניו כאדם שעמדו שערותיו: **גמ'** תנו רבנן [ז] איזהו שיאור כל שהכסיפו פניו כאדם שעמדו שערותיו סידוק כקרני חגבים [ס] דברי ר' מאיר וחכמים אומרים איזהו שיאור כקרני חגבים סידוק שנתערבו סדקין זה בזה וזה האוכלו חייב כרת והאנן תנן שיאור ישרף והאוכלו פטור דברי רבי יהודה אימא לרבי מאיר זה וזה האוכלו חייב כרת אמר רבא מאי טעמא דר' מאיר אין לך כל סדק וסדק מלמעלה שאין לו כמה סדקים מלמטה [ט]:

מתני' יעקב בן יקר: שנושכות זו את זו. שהן רחבות ועגולות כעין שלנו, וכשמדקיקין זו מעל זו נתנור נוסכות זו מזו, הלכך חלח היא: **אבל** כעכין. קויל"ם בלע"ז, תרוכין וקלרין ואין נוסכין זה מזה: **טבלא שאין לה לבזבז.** מסגרת ושפה סביב לה, ורלה פת לתוכה מן התנור: **מהו.** שתנטרף לר' אליעזר: **תנור מצרפן.** [ב] אף תנור מצרפן, אף על פי שלא נתנן לסל: **ככרות של בבל כו'.** אבל כעכין לא: **מתני' רבן גמליאל אומר שלש נשים לשות כאחת.** כל אחת מלא התנור, ואין כאן חימוץ, אף על פי שהאחת ממתנת עד שיאפו השתים: **וחכמים אומרים.** אין להקל כל כך שיהו לשות כאחת, אלא שלש נשים עוסקות כל אחת בשלה שלה: **אחת לשה.** האחרונה לשה כשחבירתה המתנעת מקטפת, והשלישית שלשה תחלה חופה. ומילדת מפרש בגמרא: **לא כל הנשים.** יש עלניות ומחמילות אם ישהו כל כך, ויש תנור שאינו אם מהר, ויש עלים שאינם נבערים מהר: **זה הכלל תפח.** שהיא רוחה שרוחה לאפות: **תלטוש.** ידיה כמיס לוץ ומקטפנה, ומלטנן: **גמ' תנא לשה מקטפת.** מדקנן קאי, הראשונה שקדמה ללוש מלא התנור קטן שלהן תחלה, כשהיא מקטפת דהיינו עריכה שקורין מנטורט"ר [י] וחבירתה [כ] מתחלת ללוש עיסה שלה: **מקטפת היא אופה.** וזו הראשונה שהיתה מקטפת עכשיו וגמרה קיטופה, היא חופה ונותנת לתנור, וחבירתה שהיתה לשה מקטפת תחתיה, והשלישית לשה, וכשגמרה ראשונה לאפות גמרה ממלעית לקטף ולחרושה ללוש, הרי הממלעית המקטפת חופה, וחבירתה האחרונה מקטפת תחתיה, והראשונה חוזרת ולשה, שהיו תנורין קטנים ולא היתה מספקת [מלא [מ]] כמלא תנור: **וכן חוזרות חלילה.** חלילה לשון ממול סביב סביב: **דנתי לפני רבן גמליאל.** שהיה חומר כלל דבר גבול [ל] שלש נשים לשות כאחת וממתנת האחת עד שיאפו השתים: **מתני' שיאור.** שלא החמיץ כל צרכו: **סידוק.** כשהוא מחמיץ נעשין בו סדקין: **קרני חגבים.** סדק לכאן וסדק לכאן זה האובלו **בברת.** דקרני חגבים נמי סידוק הוי: **ואיזהו שיאור.** שפטור [מ], זה שאין בו סדק אבל הכסיפו פניו, כאדם שעמדו שערותיו ומתוך פחד ורתת פניו מכסיפין: **גמ'** תכמים דבריתא הוא ר' יהודה דמתני', וחכמים דמתני' הוא ר' מאיר: **ה"ג בבריית'א וחכמים אומרים אף.** זהו שיאור כקרני חגבים, סידוק שנתערבו סדקין זה בזה, וזה וזה האוכלו חייב כרת: **והא אנן תנן.** דר' יהודה פטור בשיאור דידיה, דאע"ג דאמר יאשרף לא מיחייב עלה לא מלקות ולא כרת: **אימא לרבי מאיר זה וזה.** אין שיאור דרבי יהודה דקרני חגבים אין סידוק חייבין כרת, דתרוייהו לרבי מאיר סידוק נינהו: **כמה סדקין מלמטה.** בתוכו, הלכך כי הוי למעלה כקרני חגבים הוי למטה כשתערבו [נ] סדקין:

מתני'

עין משפט נר מצוה

מא א מיי' פ"ו מהל' מאכלות אסורות הלכה טו סמג עשין קמח טוש"ע י"ד סי' שכד סעיף ו:

מב ב מיי' פ"ה מהל' חמץ ומצה הלכה יא סמג לאוין עט טור ש"ע או"ח סי' תנו סי"ח:

מג ג ד טוש"ע או"ח סי' תנו סי"ח:

מד ה ו מיי' פ"ו מהל' מאכלות אסורות הלכה טו ז סמג עשין קמח טוש"ע י"ד סי' שכה סעיף ו:

מה ז מיי' פ"ה מהל' חמץ ומצה הלכה יג סמג לאוין עט טור ש"ע או"ח סי' תנט סעיף ג:

מו ח טור ש"ע שם:

רבינו חננאל

חמשת רבעים ועוד והן שיעור הקמח להוציא מהן חלה: **אמר רב יוסף** הני נשי דידן כלומר בני בתאי נהגו למיפא קפיזא קפיזא בפסח שהוא[מ] מקבא מלוגנאה. **ואמר להו אביי** נתרחקו מאיסור דחמץ ואפקעו תורת חלה. **אמר ליה** לא מפקעינן מחלה אלא עבדין כר' אליעזר דתנן ר' אליעזר אמר הרודה ונותן לסל הסל מצרפן לחלה. **ואמר רב יהודה אמר שמואל** הלכה כרבי אליעזר בככרות שנושכות זו את זו ונראות כאלו נכנסות זו בתוך זו ואפי' בענין שאין נושכות הסל מצרפן: **בעי** ר' ירמיה טבלא שאין לה לבזביז פירוש לבזביז מסגרת מהו מי מצרפן לחלה דאויר כלי מצרף והא איכא אויר או דלמא תוך כלי מצרף והא ליה ליה תוך ועלתה בתיקו. **תניא** רבי אליעזר אומר הסל מצרפן לחלה וקיימ' לן כותיה ר' יהושע אומר תנור מצרפן רשב"ג אומר ככרות נושכות זו את זו מצטרפות: **מתני' ר"ג אומר שלש נשים לשות כאחת ואופות בתנור אחד זו אחר זו.** וזו אחר זו אע"פ שכולן (לשו) [יאפו] בתנו' אחד אחת מסיקה התנור ואופה והשניה אחריה והשלישי' אחריה וקמ"ל אע"פ שיהא הבצק שוהה כדי שלשה הסקות ושתי אפיות אינו בא לידי חמוץ וטוב לעשות כך אבל ארבע נשים ללוש כאחת לא נתברר כי התיר רשב"ג ללוש לקטף ולאפות אשה אחת והאחרת שלשה עמה ממתנת לה. **וחכמי' אומרים שלש נשים עוסקות בבצק.** אחת לשה וכשתתחיל לערוך אחרת לשה וזה שעורכת מסיקה ואופה וזו שלשה אחריה עורכ' וכשתתחיל הראשונה לאפות והשני' לערוך מתחלת השלישית ללוש נמצאת בבת אחת הראשונה אופה והשניה עורכת והשלישית לשה ואין אחת מהן ממתנת לחברתה אלא כולן עוסקות וזו היא ששנינו בחיצונה לשה היא מקטפת וחברתה לשה תחתיה מקטפת היא אופה וחברתה מקטפת תחתיה [והשלישית לשה] אופה היא לשה וחברתה אופה תחתיה [והשלישית מקטפת] וחוזרות חלילה כל זמן שעסוקות בבצק אינו בא לידי חמוץ. **ר' עקיבא אומר** לא כל הנשים ולא כל העצים ולא כל התנורים שוין זה הכלל תפח תלטוש בצונן. ויש אומרים תפח[ס]: **שיאור ישרף והאוכלו פטור סדוק ישרף והאוכלו חייב כרת כו'.** במשנתנו שנה לנו דברי ר' מאיר בלשון חכמים ובברייתא שנה לנו דברי ר' מאיר בלשון חכמים. לרבי יהודה השיאור כקרני חגבים והסדוק שנתערבו סדקיו זה בזה. ולר' מאיר שיאור שהכסיפו פניו כאדם שעמדו שערותיו סידוק כקרני חגבים מ"ט שאין לך סדק מלמעלה שאין בו כמה סדקין מלמטה **ותרוייהו** האוכלו חייב כרת. נמצא שיאור דר' יהודה סידוק לר' מאיר. **ת"ר אי זהו** (סידוק) [שיאור] כקרני חגבים סידוק שנתערבו סדקיו זה בזה וזה וזה האוכלו חייב כרת. **ואקשי'** מאן שמעת ליה דאית ליה האי סברא ר' יהודה וכי ר' יהודה מחייב אקרני חגבים כרת והתנן שיאור ישרף והאוכלו פטור דברי יהודה ושנינ'. **אימא זה וזה** כלומר בין סידוק כקרני חגבים בין סידוק שנתערבו סדקיו זה בזה לר' מאיר אחד הוא כל סדק זה וזה חייב כרת.

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) שבת עו: [חלה פרק ג משנה ו] עדיות פרק ו [משנה ג], ג) נדה ח. [חלה פרק ג משנה ד], ד) מכילתא פרשה נג, ה) [נעיל מג. מנחות נג. חולין כג:], ו) חולין קלה:, ז) שבת כד:, ח) עי' תוס' לעיל מו: סוד"ה הואיל מה שהשיגו ע"ז, ט) [וע"ע מוספות שבת טו. ד"ה רבי יוסי אומר ובעירובין פג: ד"ה שבעת].

הגהות הגר"א

[א] גמ' רשב"ג אומר ככרות כו'. נ"ב הוא מנור והוא דברי ת"ק דממני' לחלה ועיין מוס': [ב] רש"י ד"ה תנור מצרפן אף תנור כו'. נ"ב בירושלמי (פ"ב דחלה) מיתא דוקא מנור ולא כל:

גליון הש"ס

גמ' מהו תוך כלי בעינן. עיין טורי אבן מגיהה כל ע"ש ד"ה דאורייתא: **מתני' לא כל הנשים.** כעין זה יבמות קג ע"ב:

הגהות וציונים

מ] [צ"ל דתנן] (גליון): נ] בפסקי רי"ד ובכ"י נוסף א"ל: ג] "כאחת" בס"א אינו (מהרש"ל, ובד"ס כתב דהוא ט"ס): ל] בכמה ראשונים וכ"י תנא, וכ"ה נכון (ד"ס): ס] בכת"י הא אין לך במקום תיבות "אמר לי", ודברי ר"ע הם ונוסחא ישרה היא מאד (דק"ס): ו] בכ"י נוסף תניא נמי הכי ר' נתן אומר אין לך כל סדק וסדק מלמעלה שאין בו כמה סדקין מלמטה: ז] לתת צורה לעיסה: ח] נדצ"ל חברתה (באה"מ): ט] המגיה שהוסיף השתבש (רש"ש ועוד): י] נדצ"ל כלל בדבר שכל: כ] עיין מהרש"ל דהול"ל שפטור מברת: ל] בר"ן ורש"י שברי"ף נתערבו: מ] צריך להוסיף שהוא פחות מקבא: נ] נראה דיש כאן ט"ס:

ליקוטי רש"י

הרודה ונותן לסל. כגון שהיה לו מת עיסתו פחות מכשעור רגעים לפוטרו מן החלה. הסל מצרפן. כשרודן מן התנור [נדה ח.]. שיאור. שיאור פליגי בממני' ר"מ קרי שיאור את שהכסיפו פניו וזהו מחלת חימוצו ולר' יהודה הוי שיאור שהתחיל ליפסק כגר סדקין דקין כקרני חגבים אחד לכאן ואחד לכאן אבל שהכסיפו פניו לרבי יהודה אלא היא שעמדו שערותיו ומתוך פחד ורתת פניו מכסיפין [חולין כג:].

19/06/2018 אוצר החכמה

חֲמֵשֶׁת רְבָעִים של קב [-קב ורבע] קֶמַח וְעוֹדא מעט, שעשה מהם עיסה, חַיָּבִין בַּחַלָּהב, הרי שזהו השיעור להתחייב בחלה ולא קב של מלוגנא.

מתרצת הגמרא, הָכִי קָאָמַר - כך כוונת רב לומר, קַבָּא מְלוֹגְנָאֵי - קב של אנשי מלוגנא, נַפְקִי אַהַאי שִׁיעוּרָא קָאֵי - גם הוא שיעורו חמשת רבעים קמח ועוד.

★

הגמרא מביאה מנהג להחמיר לאפות בפסח פחות משיעור חלה, ודנה בכך מצד מצות הפרשת חלה:

אָמַר רַב יוֹסֵף, הָנֵי נָשֵׁי דִּידָן נָהוֹג לְמֵיפָּא - אלו הנשים שלנוג, נוהגות להחמיר ולאפות בפסח קְפִיזָא [-כלי המחזיק שלשה לוגד] קְפִיזָא לְפִיסְחָא - רק שלשה לוגים קמח בכל פעם, כדי לשמור את העיסה מן החימוץ.

מקשה הגמרא, אָמַר לֵיהּ אַבַּיֵי לרב יוסף, מַאי דַּעְתָּיךְ - מדוע לדעתך הנהגה זו ראויה היא, מכיון שהיא לְחוּמְרָא, ואולם חוּמְרָא דְּאָתֵי לִידֵי קוּלָּא הוּא - מחומרא זו יוצאת קולא, דְּקָא מַפְקַע לָהּ מֵחַלָּה - ששיעור קטן זה מפקיע את העיסה ממצות חלהה.

מתרצת הגמרא, אָמַר לֵיהּ רב יוסף לאביי, אין אותן נשים מפקיעות את העיסה ממצות חלה, משום דְּעָבְדָן - שהן עושות כְּרַבִּי אֱלִיעֶזֶר, **(דתניא) [דְּתָנַן]** - ששנינו במשנה (חלה פ"ג מ"ד), העושה כמה עיסות שכל אחת מהן אין בה שיעור להתחייב בחלה, אבל אם יצרפן יהיה בהן שיעור להתחייב בחלה, ונגעו זה בזה. לדעת תנא קמא אין העיסות חייבות בחלה עד שישוכו [-שידבקו זה בזה כל כך, שאם בא להפרידם נתלש מזה לזהז]. רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, הָרוֹדֶה את הלחמים לאחר אפייתם מן התנור וְנוֹתֵן אותם לַסַּלח, הַסַּל מְצָרְפָן לְשיעור חַלָּה, אף שבעיסה ובכל לחם לבד לא היה שיעור. וְאָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, הֲלָכָה כְּרַבִּי אֱלִיעֶזֶר. ונשים אלו רודות את כל המצות לסל אחד והן מתחייבות בחלה.

מקשה הגמרא, אָמַר לֵיהּ אביי לרב יוסף, וְהָא אִיתְּמַר עֲלָהּ - והרי נאמר על דברי רבי אליעזר, אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, לֹא שָׁנוּ שהסל מצרף לחלה, אֶלָּא בִּכְרוֹת שֶׁל בֶּבֶל שֶׁנּוֹשְׁכוֹת זוֹ מִזּוֹ כשמניחן זו אצל זו בתנור, מפני שהן רחבות ועגולותט, ולכך נחשבות לעיסה אחת, אֲבָל כְּעָכִין - לחמים ארוכים וצרים שאינם נושכים זה מזה, לֹא - אין הסל מצרפן לחלה, והיינו משום שכדי לצרפן לחלה צריך גם שינשכו זה מזה וגם שיהיו בסל אחדי. והרי המצות אינן נושכות זו מזו, ואם כן אין צירופן בסל מחייבן בחלה, ונמצא שמנהגן של הנשים לאפות בפסח רק שלשה רבעי קב בכל פעם אינו מנהג טוב, כיון שבכך מפקיעות את העיסה ממצות חלה.

מתרצת הגמרא, אמר רב יוסף לאביי, הָא אִיתְּמַר עֲלָהּ - הרי נאמרה דעה אחרת בדברי רבי אליעזר, אָמַר רַבִּי חֲנִינָא, אֲפִילּוּ כְּעָכִין שאינם נושכים זה מזה הסל מצרפם לחלה, והיינו משום שלדעת רבי אליעזר כדי לצרפן לחלה אין צריך אלא שירדו אותם לסל אחד. ולכן נהגו הנשים לעשות בפסח עיסה פחותה משיעור החייב בחלה כדי לשומרה מחימוץ, ולרדות את המצות לסל אחד כדי שיתחייבו בחלהיא.

★

הגמרא מסתפקת בדעת רבי אליעזר שאמר שהסל מצרף לחלה:

בָּעֵי - נסתפק רַבִּי יִרְמְיָה, רדה מן התנור לחמים שאין בכל אחד מהם שיעור חלה, והניחם על טַבְלָא [-דף] שֶׁאֵין לָהּ לְבַזְבְּזִין - מסגרת ושפה סביבה, מַהוּ - האם מצטרפים הלחמים להתחייב בחלה או לא. וצדדי הספק הם, האם בכדי שיצטרפו תּוֹךְ כְּלִי בָּעִינַן - צריך שהם יהיו יחד ב'תוך' כלי, וְהָא לֵיכָּא - וכאן אינם בתוכו של כלי מאחר שאין לטבלא דפנות ואין לה 'תוך'יב. אוֹ דִילְמָא אֲוִיר כְּלִי בָּעִינַן - או שמא צריך רק שיהיו מונחים באויר הכלי, וְהָא אִיכָּא - וכאן ישנו לצירוף זה מאחר שהלחמים כולם מונחים על הטבלא. מסיקה הגמרא, תֵּיקוּ - תעמוד שאלה זו בספק, שלא נפשטהיג.

א. **רש"י** (ד"ה ממשמ) אינו גורס 'ועוד', ולפי פירושו שיעור חלה הוא קב ורבע בצמצום, אמנם גירסתנו בגמרא כשיטת רבי יוסי (שמח טו.) ששיעור חלה קב ורבע ועוד. תוספות (ד"ה ממשמ).

ב. **שיעור** העיסה לחיוב חלה נלמד מן הכתוב (במדבר טו כ) 'ראשית עריסותיכם', ודרשו חכמים (עירובין פג:) 'כדי עיסותיכם'. והיינו העיסה שהיתה נהוגה במדבר, שהיו לשים במדבר מה'מן' 'עומר לגולגולת' (שמות טז טז). 'והעומר עשירית האיפה' (שם טז לו), והאיפה שלוש סאין, והסאה ששה קבין שנהגו במדבר, והקב ארבעה לוגין, נמצא שהאיפה שבעים ושנים לוגין [וכן שבעים ושנים רבעי קב], והעומר שהוא עשירית האיפה שיעורו שבע לוגין וחמישית. וכשבאו ישראל לירושלים הוסיפו על המדות שישית מלבר [-מבחוץ] שהוא חומש מלגו [מבפנים], כלומר, הוסיפו חלק אחד מחמישה חלקים מהמידה, ואחר שהוסיפו היא שישית מסך הכל, ולכן ששה קבין מדבריים נעשו חמשה קבין ירושלמיים, ונמצא שיעור העומר ששה לוגין ירושלמיים. וכשהוסיפו בציפורי על המדות עוד שישית מלבר, נעשו ששה לוגין ירושלמיים חמשה לוגין צפוריים. וזה הוא ששנינו שעיסה של חמשת רבעי קב קמח [-קב ורבע שהם חמשה לוגין] חייבת בחלה. רש"י (ד"ה ממשמ).

ג. **כלומר** בני ביתי. רבינו חננאל (ד"ה ממר).

ד. **רש"י** (ד"ה נהוג). והם שלושה רבעי קב, שהקב הוא ארבעה לוגים.

ה. **ולכתחילה** אין לעשות עיסה פחותה מכשיעור חלה ולפטרה ממצות חלה. וכן אמרו בירושלמי (חלה פ"ג ה"ח) על מה ששנינו (שם פ"ב מ"ג) 'מי שאינו יכול לעשות עיסתו בטהרה יעשנה קבים', כלומר יעשה פחות מהשיעור החייב בחלה, ומדוייק שאם יכול לעשותה בטהרה אסור לעשותה קבים ולהפטר ממצות חלה. וביאר המאירי (שם פ"ב נפירוש המשנה השניה) שהוא כדי שלא תשתכח תורת חלה.

ו. **הגהות** וציונים.

ז. **והיינו** שידבקו זה לזה בדיבוק יפה בשעת האפייה. רמב"ם (פירוש המשניות, חלה פ"ב מ"ד), וכסף משנה (נכוריס פ"ו ה"ז) בדעתו. אולם ראה רשב"א (פסקי חלה, שער ב אות ה, הו"ד בכסף משנה שם) שכתב בדעת הרמב"ם שאפילו אם נדבקו לאחר האפייה מצטרפים להתחייב בחלה.

ח. **ומבואר** ברש"י (נדה ח. ד"ה הסל) דהיינו כשנותנם בסל מיד כשרדה מן התנור. וכן משמע ברש"י להלן (ד"ה ממר). מהר"י שפירא (נדה נרש"י שם). וכן כתבו הריטב"א (ד"ה דמניח), והמאירי (ד"ה זה) בשם יש מפרשים, וכתבו שכן משמע מלשונו של רבי אליעזר 'הרודה ונותן לסל', והיינו שנתן מיד. וביארו המאירי (שם) והמהר"ם חלאווה (ד"ה תניא) שלכך צריך שיכניסם מיד לסל, משום שצירוף סל למדנו מן הפסוק (במדבר טו יט) 'מלחם הארץ', שעיקר החיוב הוא משנעשה לחם, והיינו בשעת הרדייה, שהיא כעין גמר הלחם.

אבל האור זרוע (מ"ס סי' רכו) והרא"ש (פיסה פ"ס סי' יג) כתבו, שאפילו אם רדה מן התנור ולאחר שעה נתן לסל, הסל מצרפן. וכתב האור זרוע שכן משמע מלשונו של רבי אליעזר 'הרודה ונותן לסל', והיינו שרודה ואחר שעה נותן לסל, ולא אמר 'הרודה לתוך הסל'. וכן נראה מסתימת השולחן ערוך (או"ח סי' תמז ס"ק, יו"ד סי' שכה ס"ק) ושאר פוסקים. וכתב הכף החיים (שם ס"ק כג) שכן המנהג, עיי"ש מה שהביא בזה עוד.

ט. **בדומה** לככרות שלנו. רש"י (ד"ה שנושכות).

י. **לפי** הגירסא שלפנינו 'רבי אליעזר אומר הרודה' אפשר לומר שרבי אליעזר בא לחלוק על תנא קמא שאמר שדי בנשיכה, ולדעתו צריך גם צירוף סל וגם נשיכה, והיינו כמו שאמר רבי יהושע בן לוי בדעתו. אבל במשנה בחלה (פ"ג מ"ד) הגירסא 'רבי אליעזר אומר **אף** הרודה' [וכן הגירסא במסכת נדה (ח.)], ומשמע שרבי אליעזר בא להוסיף על דברי תנא קמא ולומר שסל מצרף לשיעור חלה גם בלא נשיכה, ולגירסא זו דברי רבי יהושע בן לוי צריכים ביאור. תוספות (ד"ה לפי) והר"ש (חלה שם) והתוספות הרא"ש (נדה שם ד"ה כ' אליעזר) יישבו את דברי רבי יהושע בן לוי לפי גירסא זו, שתנא קמא סבר שדווקא בעודן עיסה מצטרפות על ידי נשיכה, שעדיין ראויות הן להעשות ככר אחת, אבל לאחר האפייה שאינן ראויות להתחבר אינן מצטרפות, ורבי אליעזר שאמר 'אף הרודה' כוונתו שאף לאחר האפייה מצטרפות על ידי נשיכה, אבל אין כוונתו לומר שמועיל צירוף סל בלא נשיכה [וראה בכסף משנה (פיכוריס פ"ו ה"ו) שתמה איך שייך נשיכה אחר גמר האפייה].

יא. **וכתב** רש"י (ד"ה ממר) שהלכה כרבי אליעזר, ובזמנינו שכולנו טמאי מתים ונטמאת העיסה ואסור לכהן לאכול את החלה, כשאופים עיסה ביום טוב של פסח נוהגים שמחלקים את הבצק לשתי חתיכות, אחת גדולה שיש בה מעט פחות משיעור העיסה החייבת בחלה, ואחת קטנה, ואופה את שתיהן, וכשהוא רודה אותן מהתנור נותנן בתוך כלי והוא מצרפם לחלה, ונוטל את הקטנה וקורא עליה שם חלה, ומברך על ההפרשה ומצניעה, ושורפה במוצאי יום טוב או למחרת [והיינו שהלכה כדברי רבי אליעזר במשנתנו (לעיל מו.) שהאופה עיסה טמאה ביום טוב של פסח לא יקרא שם חלה לאחת מהחתיכות קודם האפייה, שאם יקרא לה שם אינו יכול לשרפה, שאין שורפים קדשים ביום טוב, ואינו יכול לאפותה כיון שאינה ראויה לאכילה לכהן, ולהשהותה אינו יכול, שהרי תחמיץ, וכן הלכה כדברי רבי אליעזר במשנה בחלה שאמר שהסל מצרפן לחלה, וכשיטת רבי חנינא בדעתו, שדי בצירוף סל בלא נשיכה].

יב. **נחלקו** הראשונים לפי צד זה, האם גם בכלי שיש לו דפנות דווקא מה שנמצא בתוך הדפנות מצטרף, או אף מה שנמצא מקצתו, או אף מה שבולט כולו למעלה מן הדפנות, ואינו נמצא כלל בתוכם, מצטרף, ראה בילקוט ביאורים פירוט השיטות בזה.

יג. **בשולחן** ערוך (יו"ד סי' שכה ס"ח) פסק שאין מצטרפים. וביאר הש"ך (סק"ג) שכיון

חמשת רבעים קמח. רמ"י לח גרס ועוד משום דחמשה לוגין ליפורים נגמלוס הוי כעיסת מדבר ור"ת מפרש דהיינו כר' יוסי דאמר בפ"ק דשבת (דף טו.) חמשה פטורים חמשה ועוד חייבין והיינו טעמא דר' יוסי דלאחר הפרשת חלה בעינן שיעור עריסותיכם[ט]:

לא שנו אלא בכרות שנושכות זו את זו. תימה דלמ משמע הכי בפרק חלה (פ"ג משנה ד) דתנן העושה עיסתו קנין פטור מן החלה עד שיאכלו רבי אליעזר אומר אף הרודה וכו' אלמא לא גרס אף אחי שפיר דמני למימר דבעי תרתי שיאכלו ויתנס לסל:

נשמות

[ט] א חמשת רבעים קמח ועוד חייבין בחלה הכי קאמר קבא מלוגנאי נמי ב אהאי שיעורא קאי. אמר רב יוסף הני נשי דידן ג נהוג למיפא קפיזא קפיזא לפיסחא א"ל אביי מאי דעתיך לחומרא חומרא דאתי לידי קולא הוא דקא מפקע לה מחלה א"ל דעבדן כר' אליעזר (דתניא [ט]) ג רבי אליעזר אומר ד הרודה ונותן לסל הסל מצרפן לחלה ואמר רב יהודה אמר שמואל ה הלכה כרבי אליעזר א"ל והא איתמר עלה אמר רבי יהושע בן לוי לא שנו אלא בכרות של בבל שנושכות זו מזו אבל בעבין לא [כ] הא איתמר עלה א"ר חנינא אפי' כעבין בעי ר' ירמיה טבלא שאין לה לבזבזין [ל] מהו [מ] תוך כלי בעינן והא ליכא או דילמא אויר כלי בעינן והא איכא תיקו: תניא ר' אליעזר אומר הסל מצרפן ר' יהושע אומר תנור מצרפן רבן שמעון בן גמליאל אומר ככרות [נ] של בבל שנושכות זו מזו מצטרפות: **מתני'** רבן גמליאל אומר שלש נשים לשות כאחת ואופות בתנור אחד זו אחר זו וחכמים אומרים שלש נשים עוסקות בבצק כאחת [ס] אחת לשה ואחת עורכת ואחת אופה ר' עקיבא אומר [ע] לא כל הנשים ולא כל העצים ולא כל התנורים שוין זה הכלל תפח תלטוש בצונן: **גמ'** ת"ר [ף] לשה היא מקטפת וחבירתה לשה תחתיה מקטפת היא אופה וחבירתה מקטפת תחתיה והשלישית לשה אופה היא לשה וחבירתה אופה תחתיה והשלישית מקטפת וחוזרות חלילה [צ] כל זמן שעוסקות בבצק אינו בא לידי חימוץ: ר"ע אומר לא כל הנשים וכו': תניא אמר רבי עקיבא דנתי לפני רבן גמליאל ילמדינו רבינו בנשים זריזות או בנשים שאין זריזות בעצים לחים או בעצים יבשים בתנור חם או בתנור צונן אמר לי [ק] אין לך אלא מה ששנו חכמים זה הכלל תפח תלטוש בצונן: **מתני'** שיאור ישרף [ר] והאוכלו פטור סידוק ישרף והאוכלו חייב כרת איזהו שיאור כקרני חגבים סידוק שנתערבו סדקין זה בזה וזה האוכלו חייב כרת ואיזהו שיאור כל שהכסיפו פניו כאדם שעמדו שערותיו: **גמ'** תנו רבנן [ש] איזהו שיאור כל שהכסיפו פניו כאדם שעמדו שערותיו סידוק כקרני חגבים [ת] דברי ר' מאיר וחכמים אומרים איזהו שיאור כקרני חגבים סידוק שנתערבו סדקין זה בזה וזה האוכלו חייב כרת והאנן תנן שיאור ישרף והאוכלו פטור דברי רבי יהודה אימא לרבי מאיר זה וזה האוכלו חייב כרת אמר רבא מאי טעמא דר' מאיר אין לך כל סדק ומדק מלמעלה שאין לו כמה סדקים מלמטה [ת]:

מתני'

חמשת רבעים קמח. לוגין ליפורים, שהן שבעה ועוד מדבריים, שזה הוא שיעור העומר שהיתה עיסת מדבר, שנאמר גבי חלה (במדבר טו) לראשית ערסותיכם כדי עריסותיכם[ט] דהיינו עיסת מדבר שהוא עומר לגולגולת, והוא עשירית האיפה, והאיפה שלש סאין, וסאה קבין מדבריות, משוך שיעור שבהן ומתלת שבעת רבעי קב וביצה וחומש ביצה, כילד, חלק שלש סאין שהן שמונה עשרה קבין ועשה מהן רבעי קב היינו לוגין ומתלת בהן שבעים ושנים לוג, טול עיסור של שבעים הרי שבעה, והשנים הנשארים שתים עשרה ביצים הן, עיסור שלהן ביצה וחומש ביצה, הרי שבעה רבעי ועוד להוא ביצה וחומש ביצה. וביושלים הוסיפו על המדות שתות מלבר שהוא חומש מלגו, שנתנו שסה מן הרשעים בתוך חמשה המחרונים, הרי שבע רבעים הרשעונים נעשו חמשה, והרובע וביצה וחומש הנשארים נעשו רובע, שהרובע שש ביצים, עשה מהן חמש ביצים גדולות, והביצה וחומש ביצה נעשית ביצה גדולה שמיתוסף עליה חומש מלגו להוא שתות מלבר, הרי ביצים גדולות להוא רובע קב גדול, הרי עומר המדבר שסה רבעים ירושלמיים. ומאה ליפורית עולסת על ירושלמית שתות מלבר כדאמר בעירובין (דף פג.), הרי עומר שהיה שסה רבעים ירושלמיים נכנס בחמש ליפוריים: נהוג למיפא. בפיסחא קפיזא קפיזא, שלשת לוגין, לחומרא לשומרו מן המימוץ: **אמר לי'**. כר' אליעזר סבירן להסל מצרפן לחלה לאחר שפייתן. והתילנא קיימא לן כר' אליעזר בחלה של תור, דאין שורפין קדשים ביום טוב[ו], ולהשהותם מי שפשר, ומשיקרא עליה שם מסור לאפותה להא לאו לאכילה היא, ולא קרינן עלה שם, אלא עושה מריה קטנה אצל גדולה ואופה שמיהן, וכשהוא רודה נותנן לכלי והוא מצרפם[ב], ונוטל הקטנה וקורא שם ומבדך ומניעה, ושורפה משתחשך או למחר, ורבי יהודה לטו רבינו יעקב בן יקר: **שנושכות זו את זו.** שהן רחבות ועגולות כעין שלנו, וכשמדביקין זו אצל זו בתנור נושכות זו מזו, הלכך חלל היא: **אבל כעבין.** קווילו"ש בלע"ז, תרוכין וקלרין ואין נושכין זה מזה: **בבלא שאין לה לבזבז.** מסגרת ושפה סביב לה, ורלה פת לתוכה מן התנור: **מהו.** שתנטרף לר' אליעזר: **תנור מצרפן.** [ב] אף תנור מצרפן, אף על פי שלא נתנן לסל: **כברות של בבל כו'.** אבל כעבין לא: **מתני' רבן גמליאל אומר שלש נשים לשות באחת.** כל אחת מלא התנור, ואין כאן חימוץ, אף על פי שהאחת ממתנת **עד שיאפו השתים: וחכמים אומרים.** אין להקל כל כך שיהו לשות כאחת, אלא שלש נשים עוסקות כל אחת בשלה: **אחת לשה.** האחרונה לשה כשחבירתה התמציע מקטפת, והשלישית שלשה תחלה תופה. וסידרא מפרש בגמרא: **לא כל הנשים.** יש עלגיות ומחמיצות אם ישהו כל כך, ויש תנור שאינו חם מהר, ויש עניס שאינם נצריס מהר: **זה הכלל תפח.** הצנק בידה, שהיא רוחה שרוצה לתפוח: **תלטוש.** ידיה בתים צונן ומקטפנה, ותצטרן: **גמ' תנא לשה היא מקטפת.** מדרבן קמי, הרשעונה שקדמה ללוש מלא התנור קטן שלהן תחלה, כשהיא מקטפת דהיינו עריכה שקורין מנטוורטי"ר [ג] וחבירתה [ד] מתחלת ללוש עיסה שלה: **מקטפת היא אופה.** וזו הרשעונה שהיתה מקטפת עכשיו וגמרה קיטופה, היא תופה ונותנת לתנור, וחבירתה שהיתה לשה מקטפת תחתיה, והשלישית לשה, וכשגמרה רשעונה לאפות גמרה תמציע לקטף ואחרונה ללוש, הרי התמציע המקטפת תופה, וחבירתה האחרונה מקטפת תחתיה, והרשעונה חוזרת ולשה, שהיו תנורין קטנים ולא היתה מספקת [שלא] [ה] כמלא תנור: **וכן חוזרות חלילה.** חלילה ללון מחול סביב סביב: **דנתי לפני רבן גמליאל.** שהיה חומר כלל לבר בכל [ו] שלש נשים ללוש כאחת וממתנת האחת עד שיאפו השתים: **מתני' שיאור.** שלא התמיץ כל צרכו: **סידוק.** כשהוא מחמיץ נעשין בו סדקין: **קרני חגבים.** סדק לכאן וסדק לכאן: **זה וזה האוכלו בכרת.** לקרני חגבים נמי סידוק הוי: **ואיזהו שיאור.** שפטור [ז], זה שאין בו סדק אצל הכשיפו פניו, כאדם שעמדו שערותיו ומתוך פחד ורתת פניו מכשיפין: **גמ'** תכמים דבריתא הוא ר' יהודה דמתני', ותכמים דמתני' הוא ר' מאיר: **ה"ג בבריתא** ותכמים אומרים אף זהו שיאור כקרני חגבים, סידוק שנתערבו סדקין זה בזה, וזה וזה האוכלו בכרת, והא אנן תנן. דר' יהודה פטר בשיאור בידיה, דלמר יצרף לא מייבד עלה לא מלקות ולא כרת: **אימא לרבי מאיר זה וזה.** אין שיאור דרבי יהודה דקרני חגבים אין סידוק חייבין כרת, דתרוייהו לרבי מאיר סידוק נינהו: **כמה סדקין מלמטה.** בתוכו, הלכך כי הוי למעלה כקרני חגבים הוי למטה כנתערבו [ח] סדקין:

מתני'

רבי אליעזר אומר הרודה ונותן לסל הסל מצרפן לחלה. ואף על פי שאין נושכות. והלכה כרבי אליעזר. והא דמצרכי רבנן נשיכה ור' אליעזר נגיעה, הני מילי לצרף שני עיסות יחד שאין בכל אחת כשיעור, אבל לענין לתרום [מן] המוקף אף נגיעה לא בעי, רק שיהיו סמוכים זה לזה. ובשלהי פרקין דאמר רבי אליעזר נותן פחות מכביצה באמצע כדי לתרום מן המוקף, אלמא בעינן נגיעה לענין מוקף, טהורה וטמאה שאני מפני שהוא דבר שמקפיד על תערובתו אין הכלי מצרף. [רע"ב, חלה פ"ב מ"ד] **וחכמים אומרים שלש נשים עוסקות בבצק באחת,** נראה עוד לפי פשטה שבדרך חיוב אמרו שלש דווקא, שאפי' בעסק אין לנו אלא כסדר הזה, שאפי' עוסק אפשר שתחמיץ אם שוהה הרבה, ומה שאמרנו בברייתא כל זמן שעוסק בבצק אינו בא לידי חימוץ אפי' לפי פשוטה י"ל כי היא בדיעבד, אבל לכתחילה יהבו רבנן שיעורא משום גדר וסיג שמא מתוך העסק תלאה ותניח העיסה ותחמיץ. [הריטב"א] **לא כל הנשים ולא כל העצים ולא כל התנורים שוין.** מיכן מוכיח שלאחר שלשה וקיטפה הוא מסקת התנור דאי קודם לכן צריך להסיק את התנור כדי שתהא מוכנת לאפות מיד מה איכפת לן בין עצים לחים לעצים יבשים. [תוספות רי"ד] **כל זמן שעוסקות בבצק אינו בא לידי חימוץ.** פירשו בה גדולי המחברים בפירושי המשנה אפילו יום אחד שלם וכן ראיה ממה שאמרו ל"ט ב' בדלף אפילו כל היום כולו אינו בא לידי חימוץ ופירשו בהלכות גדולות מפני שזה כעוסק בבצק ויש חולקים לומר שלא נאסר כן אלא בשיעור זמן סדר זה הנזכר כאן בשלש נשים אבל לכל היום לא וזו של דלף שאני שהוא צונן ומצנן ואין הדברים נראין שהרי סתם נאמרה. [מאירי]

19/06/2013 אהח

עין משפט נר מצוה

מא א מיי' פ"ו מהל' מעשר הלכה טו סמג עשין קמט טוש"ע י"ד סי' שכד סעיף ג:

מב ב מיי' פ"ה מהל' מעשה הלכה יא סמג לאוין עט טור ש"ע ע"מ סי' מנו ס"ע:

מג ג ד טוש"ע ע"מ סי' מנו ס"ע:

מד ה ו מיי' פ"ו מהל' מעשר הלכה טו ז סמג עשין קמט טוש"ע י"ד סי' שכה סעיף ג:

מה ז מיי' פ"ה מהל' מעשה הלכה יג סמג לאוין עט טור ש"ע ע"מ סי' מנו סעיף ג:

מו ח טור ש"ע שם:

רבינו חננאל

חמשת רבעים ועוד והן שיעור הקמח להוציא מהן חלה: **אמר רב יוסף** הני נשי דידן כלומר בני בתאי נהגו למיפא קפיזא קפיזא בפסח שהוא [מ] מקבא מלוגנאה. **ואמר להו** אביי נתרחקו מאיסור דחמץ ואפקעו תורת חלה. **אמר ליה** לא מפקינן מחלה אלא עבדין כר' אליעזר דתנן ר' אליעזר אמר הרודה ונותן לסל הסל מצרפן לחלה. **ואמר רב יהודה אמר שמואל** הלכה כרבי אליעזר בכברות שנושכות זו את זו ונראות כאלו נכנסות זו בתוך זו ואפי' בענין שאין נושכות הסל מצרפן: **בעי ר' ירמיה** טבלא שאין לה לבזבז פירוש לבזבז מסגרת מהו מי מצרפן לחלה דאויר כלי מצרף והא איכא אויר או דלמא תוך כלי מצרף והא לית ליה תוך ועלתה בתיקו. **תניא** רבי אליעזר אומר הסל מצרפן לחלה וקיימ' לן כותיה ר' יהושע אומר תנור מצרפן רשב"ג אומר ככרות נושכות זו את זו מצטרפות: **מתני' ר"ג אומר שלש נשים לשות כאחת ואופות בתנור אחד זו אחר זו.** זו אחר זו אע"פ שכולן (לשון [יאפו] בתנו' אחד אחת מסיקה התנור ואופה והשניה אחריה והשלישי' אחריה וקמ"ל אע"פ שיהא הבצק שוהה כדי שלשה הסקות ושתי אפיות אינו בא לידי חמרץ וטוב לעשות כך אבל ארבע נשים ללוש כאחת לא נתברר כי התיר רשב"ג ללוש לקטף ולאפות אשה אחת והאחרת שלשה עמה ממתנת לה. **וחכמי' אומרים שלש נשים עוסקות בבצק.** אחת לשה וכשתתחיל לערוך אחרת לשה וזה שעורכת מסיקה ואופה וזו שלשה אחריה עורכי' וכשתתחיל הראשונה לאפות והשני' לערוך מתחלת השלישית ללוש נמצאת בבת אחת הראשונה אופה והשניה עורכת והשלישית לשה ואין אחת מהן ממתנת לחברתה אלא כולן עוסקות וזו היא ששנינו בחיצונה לשה היא מקטפת וחברתה לשה תחתיה מקטפת היא אופה וחברתה מקטפת תחתיה [והשלישית לשה] אופה היא לשה וחברתה אופה תחתיה [והשלישית מקטפת] וחוזרות חלילה כל זמן שעוסקות בבצק אינו בא לידי חמוץ. **ר' עקיבא אומר** לא כל הנשים ולא כל העצים ולא כל התנורים שוין זה הכלל תפח תלטוש בצונן. ויש אומרים תפח [ס]: **שיאור ישרף והאוכלו פטור סדוק ישרף והאוכלו חייב כרת כו'.** במשנתנו שנה לנו דברי ר' מאיר בלשון חכמים ובברייתא שנה לנו דברי ר' מאיר בלשון חכמים. לרבי יהודה השיאור כקרני חגבים והסדוק שנתערבו סדקיו זה בזה. ולר' מאיר שיאור שהכסיפו פניו כאדם שעמדו שערותיו סידוק כקרני חגבים מ"ט שאין לך סדק מלמעלה שאין בו כמה סדקין מלמטה ובתרוייהו האוכלו חייב כרת. נמצא שיאור דר' יהודה סידוק לר' מאיר. **ת"ר אי זהו** (סידוק) [שיאור] כקרני חגבים סידוק שנתערבו סדקיו זה בזה וזה וזה האוכלו חייב כרת. **ואקשי'** מאן שמעת ליה דאית ליה האי סברא ר' יהודה וכי ר' יהודה מחייב אקרני חגבים כרת והתנן שיאור ישרף והאוכלו פטור דברי יהודה ושנינ'. **אימא זה וזה** כלומר בין סידוק כקרני חגבים בין סידוק שנתערבו סדקיו זה בזה לר' מאיר אחד הוא כל סדק זה וזה חייב כרת.

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) שבת טו: [חלה פרק ג משנה ו] עדיות פרק ג [משנה ג], ג) נדה ח. [חלה פרק ג משנה ד], ג) לעיל מג., ד) מכילתא פרשת בא, ה) [לעיל מג. מנחות נג. חולין כג:], ו) חולין קלה:, ז) שבת כד:, ח) עי' תוס' לעיל מו: סוד"ה הואיל מה שהשיגו ע"ז, ט) [וע"ע תוספות שבת טו. ד"ה רבי יוסי לומר ובעילוקין פג: ד"ה שבעת].

הגהות הגר"א

[א] גמ' רשב"ג אומר ככרות כו'. נ"ב הוא מנור והוא דברי ת"ק דמתני' דחלה ועיין תוס': **[ב]** רש"י ד"ה תנור מצרפן אף תנור כו'. נ"ב בירושלמי (פ"ג דחלה) מיתא דוקא תנור ולא סל:

גליון הש"ס

גמ' מהו תוך כלי בעינן. עיין טורי אבן מגיגה כל ע"ש ד"ה לתוריית': מתני' **לא כל הנשים.** כעין זה יבמות קכ ע"ב:

הגהות וציונים

ס] [צ"ל דתנן] (גליון): ע] בפסקי רי"ד ובכ"י נוסף **א"ל**: ג] "כאחת" בס"א אינו (מהרש"ל, ובד"ס כתב דהוא ט"ס): ד] בכמה ראשונים וכ"י **תנא**, וכ"ה נכון (ד"ס): ה] בכת"י **הא** אין לך במקום תיבות "אמר לי", ודברי ר"ע הם ונוסחא ישרה היא מאד (דק"ס): ו] בכ"י נוסף **תניא נמי הכי** ר' נתן **אומר אין לך כל סדק ומדק מלמעלה שאין בו כמה סדקין מלמטה**: ז] לתת צורה לעיסה: ח] נדצ"ל **חברתה** (באה"מ): ט] המגיה שהוסיף השתבש (רש"ש ועוד): י] נדצ"ל כלל **בדבר שכל**: כ] עיין מהרש"ל דהול"ל שפטור מברת: ל] בר"ן ורש"י שבריי"ף **נתערבו**: מ] צריך להוסיף שהוא **פחות** מקבא: נ] נראה דיש כאן ט"ס:

משנת ראשונים

הני נשי דידן נהוג למיפא קפיזא קפיזא לפיסחא. רבינו יצחק בר יהודה פירש, הנ"מ בתנוריהן שהיו קטנים, אבל תנורים שלנו גדולים [ויותר] טוב ללוש הרבה ביחד אבל ספר התרומה ושאר גאונים החמירו. [האגודה, פ"ג סימן מה]

רבי אליעזר אומר הרודה ונותן לסל הסל מצרפן לחלה. ואף על פי שאין נושכות. והלכה כרבי אליעזר. והא דמצרכי רבנן נשיכה ור' אליעזר נגיעה, הני מילי לצרף שני עיסות יחד שאין בכל אחת כשיעור, אבל לענין לתרום [מן] המוקף אף נגיעה לא בעי, רק שיהיו סמוכים זה לזה. ובשלהי פרקין דאמר רבי אליעזר נותן פחות מכביצה באמצע כדי לתרום מן המוקף, אלמא בעינן נגיעה לענין מוקף, טהורה וטמאה שאני מפני שהוא דבר שמקפיד על תערובתו אין הכלי מצרף. [רע"ב, חלה פ"ב מ"ד] **וחכמים אומרים שלש נשים עוסקות בבצק באחת,** נראה עוד לפי פשטה שבדרך חיוב אמרו שלש דווקא, שאפי' בעסק אין לנו אלא כסדר הזה, שאפי' עוסק אפשר שתחמיץ אם שוהה הרבה, ומה שאמרנו בברייתא כל זמן שעוסק בבצק אינו בא לידי חימוץ אפי' לפי פשוטה י"ל כי היא בדיעבד, אבל לכתחילה יהבו רבנן שיעורא משום גדר וסיג שמא מתוך העסק תלאה ותניח העיסה ותחמיץ. [הריטב"א] **לא כל הנשים ולא כל העצים ולא כל התנורים שוין.** מיכן מוכיח שלאחר שלשה וקיטפה הוא מסקת התנור דאי קודם לכן צריך להסיק את התנור כדי שתהא מוכנת לאפות מיד מה איכפת לן בין עצים לחים לעצים יבשים. [תוספות רי"ד] **כל זמן שעוסקות בבצק אינו בא לידי חימוץ.** פירשו בה גדולי המחברים בפירושי המשנה אפילו יום אחד שלם וכן ראיה ממה שאמרו ל"ט ב' בדלף אפילו כל היום כולו אינו בא לידי חימוץ ופירשו בהלכות גדולות מפני שזה כעוסק בבצק ויש חולקים לומר שלא נאסר כן אלא בשיעור זמן סדר זה הנזכר כאן בשלש נשים אבל לכל היום לא וזו של דלף שאני שהוא צונן ומצנן ואין הדברים נראין שהרי סתם נאמרה. [מאירי]

אלו עוברין פרק שלישי פסחים

הגמרא מביאה שיטות נוספות בענין צירוף עיסות לחלה:
תַּנְיָא בברייתא, **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, הַסַּל מְצָרְפָן. רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר**, אף אם לא נתנם בסל אחד אלא אפאם בתנור אחד, **הַתַּנּוּר מְצָרְפָן**[ד]. **רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר, כִּכָּרוֹת שֶׁל בָּבֶל שְׁנוֹשְׁכוֹת זוֹ מִזּוֹ** בתנור **מְצָטָרְפוֹת** אפילו אם לא נתנן בסל אחד, אבל כעכים שאינם נושכים זה מזה אין מצטרפים בתנור[ה].

★ ★ ★

משנה

משנתנו מבארת אופן הלישה והאפיה שלא יחמיץ הבצק:
רַבָּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר, שָׁלֹשׁ נָשִׁים לָשׁוֹת בצק בפסח **כְּאֶחָת** - באותה שעה, כל אחת בצק שיש בו כדי למלא את התנור, **וְאוֹפוֹת בְּתַנּוּר אֶחָד זוֹ אַחַר זוֹ**, ואף שהשלישית ממתנת לאפות אחר שתי חברותיה, אין חוששים שהבצק יחמיץ בזמן זה[ו]. **וַחֲכָמִים אוֹמְרִים**, אין להקל כל כך שיהיו לשות כאחת ואחר כך ימתינו לאפות, אלא **שָׁלֹשׁ נָשִׁים עוֹסְקוֹת בַּבָּצֵק כְּאֶחָת**, באופן שכל אחת עושה בבצק שלה מלאכה אחרת, **שֶׁאַחַת** מהשלוש [זו שהתחילה אחרונה] **לָשָׁה**, **וּבְאוֹתוֹ הַזְּמַן אַחַת** אחרת [זו שהתחילה שניה] כבר **עוֹרֶכֶת**, **וּבְאוֹתוֹ הַזְּמַן אַחַת** אחרת [זו שהתחילה ראשונה] כבר **אוֹפָה**[ז], וכך אין אחת ממתנת לחברתה, ולא משתהה הבצק בלא עסק. **רַבִּי עֲקִיבָא אוֹמֵר**[ח], **לֹא כָל הָאֲנָשִׁים וְלֹא כָל הָעֵצִים וְלֹא כָל הַתַּנּוּרִים שָׁוִין**, אלא יש נשים עצלניות שאם ינהגו כרבן גמליאל וילושו שלש כאחת, ויצטרכו חברותיהן להמתין עד שהן יערכו ויאפו, יחמיצו בצקותיהן, וכן יש עצים שאינם יבשים כל כך ונדלקים לאט, ויש תנורים שמתחממים בזמן מרובה[ט], שאם אחת תסיים לערוך ותמתין עד שחברותיה יאפו יחמיץ הבצק, ולפיכך כדברי חכמים ראוי לעשות[י]. **זֶה הַכְּלָל, תָּפַח** - אם רואה שהבצק שבידה עומד לתפוח, **תְּלַטּוֹשׁ בְּצוֹנֵן** - תרחוץ ידיה במים צוננים, ותטוח בהם את הבצק כדי שיצטנן ולא יחמיץ[יא].

★

שנינו במשנתנו, **רַבִּי עֲקִיבָא אוֹמֵר לֹא כָל הָאֲנָשִׁים וכו'** ולא כל העצים ולא כל התנורים שוין.

הגמרא מביאה ברייתא שבה הדברים מפורשים יותר:
תַּנְיָא, אָמַר רַבִּי עֲקִיבָא, דַּנְתִּי לִפְנֵי רַבָּן גַּמְלִיאֵל שאמר כלל בכל שלוש נשים, שלשות כאחת ואופות בתנור אחד זו אחר זו, ואחת ממתינה עד שיאפו השתים שלפניה, ואמרתי לו, **וְלַמְּדִינוּ רַבֵּינוּ**, האם נאמר כלל זה **בְּנָשִׁים זְרִיזוֹת** הלשות ועורכות במהירות, **אוֹ בְּנָשִׁים שֶׁאֵין זְרִיזוֹת**, האם **בְּעֵצִים לַחִים** שנדלקים לאט **אוֹ בְּעֵצִים יְבֵשִׁים**, האם **בְּתַנּוּר חַם** האופה מהרה, **אוֹ בְּתַנּוּר צוֹנֵן**, והלא כשהנשים עצלניות או העצים לחים או התנור צונן אינן אופות במהרה, ועלול בציקם להחמיץ. **וְאָמַר לִי** רבן גמליאל, **אֵין לְךָ אֶלָּא מַה שֶּׁשָּׁנוּ חֲכָמִים, זֶה הַכְּלָל, תָּפַח תְּלַטּוֹשׁ בְּצוֹנֵן**, וכך לא תחמיץ העיסה אף בנשים עצלניות ובעצים לחים ובתנור צונן[יב].

★ ★ ★

גמרא

הגמרא מביאה ברייתא המפרשת דעת חכמים שבמשנתנו:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **לָשָׁה** - זו שלשה את הבצק ראשונה, כשסיימה ללוש, **הִיא מְקַטֶּפֶת** - עורכת את הבצק, **וּבאותו** זמן שהיא מקטפת, **חֲבֶירְתָהּ לָשָׁה תַּחְתֶּיהָ** - מתחילה ללוש את העיסה שלה, ושלישית ממתינה. **הַמְקַטֶּפֶת** - זו הראשונה שקיטפה את הבצק, כשסיימה לקטף, **הִיא אוֹפָה** ונותנת מצותיה לתנור, **וּבאותו** הזמן **חֲבֶירְתָהּ** שלשה וכבר סיימה ללוש **מְקַטֶּפֶת תַּחְתֶּיהָ, וְהַשְּׁלִישִׁית לָשָׁה** - מתחילה ללוש את בציקה. **הָאוֹפָה** - זו שלשה ראשונה, כשסיימה לאפות, **הִיא** חוזרת **וְלָשָׁה** בצק אחר[יג], **וַחֲבֶירְתָהּ** שסיימה לקטף **תַּחְתֶּיהָ, וְהַשְּׁלִישִׁית** שסיימה ללוש **מְקַטֶּפֶת, וְכך חוֹזְרוֹת חֲלִילָה** [-לשון מחול, סביב סביב], שכשאחת אופה השנית עורכת והשלישית לשה. **וְכָל זְמַן שֶׁעוֹסְקוֹת בַּבָּצֵק, אֵינוֹ בָּא לִידֵי חִימּוּץ**[יג].

★

שנינו במשנתנו, **רַבִּי עֲקִיבָא אוֹמֵר לֹא כָל הָאֲנָשִׁים וכו'** ולא כל העצים ולא כל התנורים שוין.

הגמרא מביאה ברייתא שבה הדברים מפורשים יותר:
תַּנְיָא, אָמַר רַבִּי עֲקִיבָא, דַּנְתִּי לִפְנֵי רַבָּן גַּמְלִיאֵל שאמר כלל בכל שלוש נשים, שלשות כאחת ואופות בתנור אחד זו אחר זו, ואחת ממתינה עד שיאפו השתים שלפניה, ואמרתי לו, **וְלַמְּדִינוּ רַבֵּינוּ**, האם נאמר כלל זה **בְּנָשִׁים זְרִיזוֹת** הלשות ועורכות במהירות, **אוֹ בְּנָשִׁים שֶׁאֵין זְרִיזוֹת**, האם **בְּעֵצִים לַחִים** שנדלקים לאט **אוֹ בְּעֵצִים יְבֵשִׁים**, האם **בְּתַנּוּר חַם** האופה מהרה, **אוֹ בְּתַנּוּר צוֹנֵן**, והלא כשהנשים עצלניות או העצים לחים או התנור צונן אינן אופות במהרה, ועלול בציקם להחמיץ. **וְאָמַר לִי** רבן גמליאל, **אֵין לְךָ אֶלָּא מַה שֶּׁשָּׁנוּ חֲכָמִים, זֶה הַכְּלָל, תָּפַח תְּלַטּוֹשׁ בְּצוֹנֵן**, וכך לא תחמיץ העיסה אף במים על הבצק, כלוטש סכין על האבן.
כלל זה מדברי רבי עקיבא הוא, וכן מוכח מכך שכתבו הפוסקים שהלכה כרבי אליעזר במשנה לעיל (מו.), ומשמע שאין הלכה כבן בתירא שאמר (שם) שתטיל את העיסה בצונן כדי שלא יחמיץ, ואם כלל זה שצונן מונע את העיסה מלהחמיץ הוא סתם משנה היה להם לפסוק כבן בתירא. אמנם לפי מה שכתבו התוספות (שם ד"ה תטיל) שגם רבי אליעזר מודה לבן בתירא שהטלה לצונן מועילה למנוע מהעיסה מלהחמיץ, ולא נחלקו אלא אם לכתחילה יש לסמוך על כך, יש לומר שכלל זה הוא סתם משנה ואינו מדברי רבי עקיבא. הון עשיר (על המשניות). וכן כתב המלאכת שלמה בשם ה"ר אלעזר אזכרי ז"ל, שכלל זה הוא סתם משנה ולא מדברי רבי עקיבא, וראה שם בטעמו. והעיר המלאכת שלמה, שמלשון הברייתא שבגמרא משמע שהכלל הוא מדברי רבן גמליאל.
כב. לפי שתנוריהם היו קטנים, אשה לא היתה יכולה לאפות מלוא צרכה בבת אחת, אלא היתה לשה מעט כשיעור מלוא התנור ואופה, וחוזרת ולשה ואופה. רש"י (ד"ה מקטפת).
כג. לדעת הרמב"ם (ממן ומלה פ"ה ה"ג), כל זמן שעוסקים בבצק אינו מחמיץ אפילו יעסקו בו יום שלם, כמו שמשמע מלשון הברייתא. וכתב הר"ן (על הרי"ף, ד"ה נשנש) שלדעת הרמב"ם מה שאמרו במשנה 'שלש נשים', היינו שלכתחילה לא התירו חכמים אלא שלש נשים, אבל בדיעבד אפשר לסמוך ולעשות כדברי רבן גמליאל, ובשעת הדחק אף לכתחילה מותר לעשות כן, אבל לכתחילה שלא בשעת הדחק ראוי לעשות כדברי חכמים. מאירי (ד"ה ר' עקיבא).
כד. החזו"א (סי' קכג ס"ק יז) ביאר מחלוקת רבן גמליאל ורבי עקיבא, שרבן גמליאל סבר שבשיעור שלש נשים שימתינו האחת על חברתה אנו בטוחים שלא תשהה העיסה השלישית י"ח רגעים, ולא תבוא לידי חימוץ, ואף באשה שאינה זריזה ובתנור צונן ועצים לחים. ורבי עקיבא סבר שאין שיעור לעצלות ולקושי ההיסק, ואי אפשר להורות הוראה כללית. והשיב רבן גמליאל שמכל מקום אין מכשול בזה, כיון שאם תראה שהיא איבעיא דלא איפשטא, מפני שחלה בזמן הזה דרבנן (שם סי' שכג) פוסקים לקולא. וכן מבואר בשאר פוסקים. אמנם מדברי מהר"ם חלאווה (ד"ה תניא) נראה שהיתה לו גירסא אחרת בגמרא, שכתב שהספק נפשט שצריך דווקא 'תוך' כלי. וכן משמע מדברי החינוך (מצוה שפה), וראה במנחת חינוך (מוס יג) שתמה עליו.
יד. מדברי רש"י (ד"ה תנור), מבואר שרבי יהושע מודה לרבי אליעזר שהוא הדין כשהניחם בסל אחד מצטרפים, ולדעתו מצטרפים או על ידי סל או על ידי תנור. אמנם רבינו דוד (ד"ה ר') כתב בשם רבו [הרמב"ן (הלכות מלה, מ:)], שלדעת רבי יהושע התנור מצרף ולא הסל [וכן כתב בהגהות הגר"א (מוס ג) בשם ירושלמי (מלה פ"ג ה"ג)], משום שכתוב (נחמיה טו כ) 'ראשית עריסותיכם חלה תרימו' ומשמע קודם שנאפתה שהיא עדיין עיסה, ולדעת רבי אליעזר אף הסל מצרף, משום שכתוב גם (שם טו יט) 'והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה' ומשמע אף לאחר שנאפתה שהיא כבר לחם.
טו. דברי רבן שמעון בן גמליאל מוסבים על דברי רבי יהושע, ובא לומר שבתנור כיון שאין נותנים בו את הככרות כדי לצרפם אלא כדי לאפותם אינם מצטרפים עד שישוכו [אבל בסל מועיל צירוף אף בלא נשיכה]. ולרבי אליעזר אפילו אם נשכו בתנור צריך צירוף סל. חידושי רבינו משה מאימראן (ד"ה ינן). ובהגהות הגר"א (מוס ה) כתב, שדברי רבן שמעון בן גמליאל הם דעת תנא קמא במשנה בחלה (פ"ג מ"ד) שהובאה לעיל, שאין צירוף אלא על ידי נשיכה, אבל סל או תנור אין מצרפים. וראה גם ברשב"א (פסקי מלה שער ג מוס ה) שמסתפק בדעתו של רבן שמעון בן גמליאל.
טז. רש"י (ד"ה ינן) וכל שכן שאין חוששים שבציקה של השניה יחמיץ כשממתנת על הראשונה. ומשמע מדברי רש"י שאין האחת צריכה להאריך בלישה עד שתסיים זו שלפניה, אלא אפילו אם היא ממתנת בלא עסק סבר רבן גמליאל שאין העיסה מחמיצה. וכן כתב הרי"ט, שמהלשון 'לשות כאחת' משמע שאין אחת מהן מתעסקת בלישה יותר מחבירתה. ריטב"א (ד"ה ר"ג).
יז. ובגמרא יבואר סדר מלאכתן.
יח. בברייתא שבגמרא מבואר שדברי רבי עקיבא מוסבים על דברי רבן גמליאל.
יט. כגון שלא השתמשו בו זמן רב, שאז צריכים להתעכב הרבה עד שמתחמם. נמוקי יוסף (ד"ה ר"ע).
כ. רע"ב. רבי עקיבא סובר שבנשים זריזות אפשר לעשות כרבן גמליאל, ולכן לדעתו בדיעבד אפשר לסמוך ולעשות כדברי רבן גמליאל, ובשעת הדחק אף לכתחילה מותר לעשות כן, אבל לכתחילה שלא בשעת הדחק ראוי לעשות כדברי חכמים. מאירי (ד"ה ר' עקיבא).
כא. רש"י (ד"ה מלטוש). ופירש הערוך (ערך לטש) ש'תלטוש' פירושו שתזרוק בו מים. והתפארת ישראל (יכין, מוס לד) פירש, ש'תלטוש' הוא מלשון 'לוטש' כמו לוטש נחושת [שמחדד ומצחצח הנחושת. רש"י (נחמיה ד כג)], והיינו שמוליך ומביא ידו המלוחלחת

חמשת רבעים קמח. רמ"י לח גרס ועוד משום דחמשה לוגין ליפורים נלמלוס הוי כעיסת מדבר ור"ת מפרש דהיינו כר' יוסי דאמר בפ"ק דשבת (דף טו.) חמשה פטורים חמשה ועוד חייבין והיינו טעמא דר' יוסי דלאחר הפרשת חלה בעינן שיעור עריסותיכם[ט]:

לא שנו אלא בכרות שנושכות זו את זו. תימה דלמ משמע הכי בפסכת חלה (פ"ג משנה ד) דתנן העושה עיסתו קנין פטור מן החלה עד שיאכלו רבי אליעזר אומר אף הרודה וכו' אלמא דלמ בעי ר' אליעזר שיאכלו ואי לא גרס אף אמי שפיר דמלי למימר דבעי תרתי שיאכלו ויתנס לסל:

נשבות

[ט] א חמשת רבעים קמח ועוד חייבין בחלה הכי קאמר קבא מלוגנאי נמי ב אהאי שיעורא קאי. אמר רב יוסף הני נשי דידן ג נהוג למיפא קפיזא קפיזא לפיסחא א"ל אביי מאי דעתיך לחומרא חומרא דאתי לידי קולא הוא דקא מפקע לה מחלה א"ל דעבדן כר' אליעזר (דתניא[ט]) [י] רבי אליעזר אומר ד הרודה ונותן לסל הסל מצרפן לחלה ואמר רב יהודה אמר שמואל ה הלכה כרבי אליעזר א"ל והא איתמר עלה אמר רבי יהושע בן לוי לא שנו אלא בכרות של בבל שנושכות זו מזו אבל בעבין לא[כ] הא איתמר עלה א"ר חנינא אפי' כעבין בעי ר' ירמיה טבלא שאין לה לבזבזין [ל] מהו [ל] תוך כלי בעינן והא ליכא או דילמא אויר כלי בעינן והא איכא תיקו: תניא ר' אליעזר אומר הסל מצרפן ר' יהושע אומר תנור מצרפן רבן שמעון בן גמליאל אומר ככרות [יא] של בבל שנושכות זו מזו מצטרפות: **מתני'** רבן גמליאל אומר שלש נשים לשות כאחת ואופות בתנור אחד זו אחר זו וחכמים אומרים שלש נשים עוסקות בבצק כאחת [יג] אחת לשה ואחת עורכת ואחת אופה ר' עקיבא אומר [מ] לא כל הנשים ולא כל העצים ולא כל התנורים שוין זה הכלל תפח תלטוש בצונן: **גמ'** ת"ר [ז] לשה היא מקטפת וחבירתה לשה תחתיה מקטפת היא אופה וחבירתה מקטפת תחתיה והשלישית לשה אופה היא לשה וחבירתה אופה תחתיה והשלישית מקטפת וחוזרות חלילה [ו] כל זמן שעוסקות בבצק אינו בא לידי חימוץ: ר"ע אומר לא כל הנשים וכו': תניא אמר רבי עקיבא דנתי לפני רבן גמליאל ילמדינו רבינו בנשים זריזות או בנשים שאין זריזות בעצים לחים או בעצים יבשים בתנור חם או בתנור צונן אמר לי[ס] אין לך אלא מה ששנו חכמים זה הכלל תפח תלטוש בצונן: **מתני'** שיאור ישרף [ג] והאוכלו פטור סידוק ישרף והאוכלו חייב כרת איזהו שיאור כקרני חגבים סידוק שנתערבו סדקין זה בזה וזה וזה האוכלו חייב כרת ואיזהו שיאור כל שהכסיפו פניו כאדם שעמדו שערותיו: **גמ'** תנו רבנן [ז] איזהו שיאור כל שהכסיפו פניו כאדם שעמדו שערותיו סידוק כקרני חגבים [ס] דברי ר' מאיר וחכמים אומרים איזהו שיאור כקרני חגבים סידוק שנתערבו סדקין זה בזה וזה וזה האוכלו חייב כרת והאנן תנן שיאור ישרף והאוכלו פטור דברי רבי יהודה אימא לרבי מאיר זה וזה האוכלו חייב כרת אמר רבא מאי טעמא דר' מאיר אין לך כל סדק ומדק מלמעלה שאין לו כמה סדקים מלמטה[ז]:

מתני' חמשת רבעים קמח. לוגין ליפורים, שהן שבעה ועוד מדבריים, שזה הוא שיעור העומר שהיתה עיסת מדבר, שנאמר גבי חלה (במדבר טו) לראשית ערסותיכם כדי עריסותיכם[ט] דהיינו עיסת מדבר שהוא עומר לגולגולת, והוא עשירית האיפה, והאיפה שלש סאין, וסאה שהיה קבין מדבריות, חסוך עישור שבהן ומתלת שבעה רבעי קב וביצה וחומש ביצה, כילד, חלק שלש סאין שהן שמונה עשרה קבין ועשה מהן רבעי קב היינו לוגין ומתלת בהן שבעים ושנים לוג, טול עישור של שבעים הרי שבעה, והשנים הנשארים שתים עשרה ביצים הן, עישור שלהן ביצה וחומש ביצה, הרי שבעה רבעי ועוד להוא ביצה וחומש ביצה. ובירושלים הוסיפו על המדות שתות מלבר שהוא חומש מלגו, שנתנו שסה מן הרשטוים בתוך חמשה האחרונים, הרי שבע רבעים הרשטוים נעשו חמשה, והרובע וביצה וחומש הנשארים נעשו רובע, שהרובע שש ביצים, עשה מהן חמש ביצים גדולות, והביצה וחומש ביצה נעשית ביצה גדולה שניתוסף עליה חומש מלגו להוא שתות מלבר, הרי שש ביצים גדולות להוא רובע קב גדול, הרי עומר המדבר שסה רבעים ירושלמיים. ומסה ליפורית עולסת על ירושלמית שתות מלבר כדאמר בעירובין (דף פג.), הרי עומר שהיה שסה רבעים ירושלמיים נכנס בחמש ליפוריים: נהוג למיפא. בפיסחא קפיזא קפיזא, שלשת לוגין, לחומרא לשומרו מן החימוץ: **אמר לי'**. כר' אליעזר סבירן להסל מצרפן לחלה לאחר שפייתן. והתידנא קיימא לן כר' אליעזר בחלה של תור, דאין שורפין קדשים ביום טוב[ח], ולהשהותם מי שפשר, ומשיקרא עליה שם מסור לאפותה להא לאו לאכילה היא, ולא קרינן עלה שם, אלא עושה מריה קטנה אצל גדולה ואופה שמיהן, וכשהוא רודה נותנן לכלי והוא מצרפם[ט], ונוטל הקטנה וקורא שם ומבדך ומניעה, ושורפה משתחשך או למחר, וכן הורה לנו רבינו יעקב בן יקר: **שנושכות זו את זו**. שהן רחבות ועגולות כעין שלנו, וכשמדקיקין זו אצל זו בתנור נוסכות זו מזו, הלכך מלא היא: **אבל כעבין**. קווילו"ש בלע"ז, תרוכין וקנרין ואין נוסכין זה מזה: **טבלא שאין לה לבזבז**. מסגרת ושפה סביב לה, ורלה פת לתוכה מן התנור: מהו. שתנטרף לר' אליעזר: **תנור מצרפן**. [יב] אף תנור מצרפן, אף על פי שלא נתנן לסל: **כברות של בבל כו'**. אבל כעבין לא: **מתני'** רבן גמליאל אומר שלש נשים לשות כאחת. כל אחת מלא התנור, ואין כאן חימוץ, אף על פי שהאחת ממתנת עד שיאפו השתים: **וחכמים אומרים**. אין להקל כל כך שיהו לשות כאחת, אלא שלש נשים עוסקות כל אחת בשלה: **אחת** לשה. האחרונה לשה כשחבירתה התמנעית מקטפת, והשלישית שלשה תחלה תופה. ומידרש מפרש בגמרא: **לא כל הנשים**. יש עלליות ומחמילות שם ישהו כל כך, ויש תנור שאינו חם מהר, ויש עניס שאינם נצרים מהר: **זה הכלל תפח**. הצנק בידה, שהיא רוחה שרוצה לתפוח: **תלטוש**. ידיה בתים לוץ ומקטפנה, ותצטרן: **גמ' תנא לשה היא מקטפת**. מדרבן קמי, הרשטונה שקדמה ללוש שלא התנור קטן שלהן תחלה, כשהיא מקטפת דהיינו עריכה שקורין מנטוורטי"ר[ז] וחבירתה[מ] מתחלת ללוש עיסה שלה: **מקטפת היא אופה**. וזו הרשטונה שהיתה מקטפת עכשיו וגמרה קיטופה, היא תופה ונותנת לתנור, וחבירתה שהיתה לשה מקטפת תחתיה, והשלישית לשה, וכשגמרה לשטונה לאפות גמרה ממנעית לקטף ואחרונה ללוש, הרי התמנעית המקטפת תופה, וחבירתה האחרונה מקטפת תחתיה, והרשטונה חוזרת ולשה, שהיו תנורין קטנים ולא היתה מספקת [שלשה[מ]] כשלשה תנורות: וכן חוזרות חלילה. שלילה לשון מחול סביב סביב: **דנתי לפני רבן גמליאל**. שהיה חומר כלל לבר בכל[נ] שלש נשים לשות כאחת וממתנת האחת עד שיאפו השתים: **מתני' שיאור**. שלא התמיך כל צרכו: **סידוק**. כשהוא מתמיך נעשין בו סדקין: **קרני חגבים**. סדק לכאן וסדק לכאן: **זה וזה האוכלו בכרת**. לקרני חגבים נמי סידוק הוי: **ואיזהו שיאור**. שפטור[ס], זה שאין בו סדק אצל הכסיפו פניו, כאדם שעמדו שערותיו וממוך פחל ורחת פניו מכסיפין: **גמ'** תכמים דבריתא הוא ר' יהודה דמתני', ותכמים דמתני' הוא ר' מאיר: **ה"ג בברייתא** ותכמים אומרים אף זהו שיאור בקרני חגבים, סידוק שנתערבו סדקין זה בזה, וזה וזה האוכלו בכרת: **והא אנן תנן**. דר' יהודה פטר בשיאור בידיה, לאע"ג דאמר יצרף לא מיחייב עלה לא מלקות ולא כרת: **אימא לרבי מאיר זה וזה**. אין שיאור לרבי יהודה בקרני חגבים אין סידוק מיחין כרת, דתרוייהו לרבי מאיר סידוק נינהו: **כמה סדקין מלמטה**. בתוכו, הלכך כי הוי למעלה בקרני חגבים הוי למטה כשתערבו[נ] סדקין: **מתני'** שיאור. שלא התמיך כל צרכו: סידוק. כשהוא מתמיך נעשין בו סדקין: **קרני חגבים**. סדק לכאן וסדק לכאן: **זה וזה האוכלו בכרת**. לקרני חגבים נמי סידוק הוי: **ואיזהו שיאור**. שפטור[ס], זה שאין בו סדק אצל הכסיפו פניו, כאדם שעמדו שערותיו וממוך פחל ורחת פניו מכסיפין: **גמ'** תכמים דבריתא הוא ר' יהודה דמתני', ותכמים דמתני' הוא ר' מאיר: **ה"ג בברייתא** ותכמים אומרים אף זהו שיאור בקרני חגבים, סידוק שנתערבו סדקין זה בזה, וזה וזה האוכלו בכרת: **והא אנן תנן**. דר' יהודה פטר בשיאור בידיה, לאע"ג דאמר יצרף לא מיחייב עלה לא מלקות ולא כרת: **אימא לרבי מאיר זה וזה**. אין שיאור לרבי יהודה בקרני חגבים אין סידוק מיחין כרת, דתרוייהו לרבי מאיר סידוק נינהו: **כמה סדקין מלמטה**. בתוכו, הלכך כי הוי למעלה בקרני חגבים הוי למטה כשתערבו[נ] סדקין:

יעקב בן יקר: **שנושכות זו את זו**. שהן רחבות ועגולות כעין שלנו, וכשמדקיקין זו אצל זו בתנור נוסכות זו מזו, הלכך מלא היא: **אבל כעבין**. קווילו"ש בלע"ז, תרוכין וקנרין ואין נוסכין זה מזה: **טבלא שאין לה לבזבז**. מסגרת ושפה סביב לה, ורלה פת לתוכה מן התנור: **מהו**. שתנטרף לר' אליעזר: **תנור מצרפן**. [יב] אף תנור מצרפן, אף על פי שלא נתנן לסל: **כברות של בבל כו'**. אבל כעבין לא: **מתני'** רבן גמליאל אומר שלש נשים לשות כאחת. כל אחת מלא התנור, ואין כאן חימוץ, אף על פי שהאחת ממתנת עד שיאפו השתים: **וחכמים אומרים**. אין להקל כל כך שיהו לשות כאחת, אלא שלש נשים עוסקות כל אחת בשלה: **אחת** לשה. האחרונה לשה כשחבירתה התמנעית מקטפת, והשלישית שלשה תחלה תופה. ומידרש מפרש בגמרא: **לא כל הנשים**. יש עלליות ומחמילות שם ישהו כל כך, ויש תנור שאינו חם מהר, ויש עניס שאינם נצרים מהר: **זה הכלל תפח**. הצנק בידה, שהיא רוחה שרוצה לתפוח: **תלטוש**. ידיה בתים לוץ ומקטפנה, ותצטרן: **גמ' תנא לשה היא מקטפת**. מדרבן קמי, הרשטונה שקדמה ללוש שלא התנור קטן שלהן תחלה, כשהיא מקטפת דהיינו עריכה שקורין מנטוורטי"ר[ז] וחבירתה[מ] מתחלת ללוש עיסה שלה: **מקטפת היא אופה**. וזו הרשטונה שהיתה מקטפת עכשיו וגמרה קיטופה, היא תופה ונותנת לתנור, וחבירתה שהיתה לשה מקטפת תחתיה, והשלישית לשה, וכשגמרה לשטונה לאפות גמרה ממנעית לקטף ואחרונה ללוש, הרי התמנעית המקטפת תופה, וחבירתה האחרונה מקטפת תחתיה, והרשטונה חוזרת ולשה, שהיו תנורין קטנים ולא היתה מספקת [שלשה[מ]] כשלשה תנורות: וכן חוזרות חלילה. שלילה לשון מחול סביב סביב: **דנתי לפני רבן גמליאל**. שהיה חומר כלל לבר בכל[נ] שלש נשים לשות כאחת וממתנת האחת עד שיאפו השתים: **מתני' שיאור**. שלא התמיך כל צרכו: **סידוק**. כשהוא מתמיך נעשין בו סדקין: **קרני חגבים**. סדק לכאן וסדק לכאן: **זה וזה האוכלו בכרת**. לקרני חגבים נמי סידוק הוי: **ואיזהו שיאור**. שפטור[ס], זה שאין בו סדק אצל הכסיפו פניו, כאדם שעמדו שערותיו וממוך פחל ורחת פניו מכסיפין: **גמ'** תכמים דבריתא הוא ר' יהודה דמתני', ותכמים דמתני' הוא ר' מאיר: **ה"ג בברייתא** ותכמים אומרים אף זהו שיאור בקרני חגבים, סידוק שנתערבו סדקין זה בזה, וזה וזה האוכלו בכרת: **והא אנן תנן**. דר' יהודה פטר בשיאור בידיה, לאע"ג דאמר יצרף לא מיחייב עלה לא מלקות ולא כרת: **אימא לרבי מאיר זה וזה**. אין שיאור לרבי יהודה בקרני חגבים אין סידוק מיחין כרת, דתרוייהו לרבי מאיר סידוק נינהו: **כמה סדקין מלמטה**. בתוכו, הלכך כי הוי למעלה בקרני חגבים הוי למטה כשתערבו[נ] סדקין:

בחיצונה לשה היא מקטפת וחברתה לשה תחתיה מקטפת היא אופה וחברתה מקטפת תחתיה [והשלישית לשה] אופה היא לשה וחברתה אופה תחתיה [והשלישית מקטפת] וחוזרות חלילה כל זמן שעסוקות בבצק אינו בא לידי חמוץ. **ר' עקיבא אומר** לא כל הנשים ולא כל העצים ולא כל התנורים שוין זה הכלל תפח תלטוש בצונן. ויש אומרים תפח[ס]: **שיאור ישרף והאוכלו פטור סדוק ישרף והאוכלו חייב כרת כר'**. במשנתנו שנה לנו דברי ר' מאיר בלשון חכמים ובברייתא שנה לנו דברי ר' מאיר בלשון חכמים. לרבי יהודה השיאור כקרני חגבים והסדוק שנתערבו סדקיו זה בזה. ולר' מאיר שיאור שהכסיפו פניו כאדם שעמדו שערותיו סידוק כקרני חגבים מ"ט שאין לך סדק מלמעלה שאין בו כמה סדקין מלמטה ובתרוייהו האוכלו חייב כרת. נמצא שיאור דר' יהודה סידוק לר' מאיר. **ת"ר אי זהו** [שיאור] כקרני חגבים סידוק שנתערבו סדקיו זה בזה וזה וזה האוכלו חייב כרת. **ואקשי'** מאן שמעת ליה דאית ליה האי סברא ר' יהודה וכי ר' יהודה מחייב אקרני חגבים כרת והתנן שיאור ישרף והאוכלו פטור דברי יהודה ושנינו. **אימא זה וזה** כלומר בין סידוק כקרני חגבים בין סידוק שנתערבו סדקיו זה בזה לר' מאיר אחד הוא כל סדק זה וזה חייב כרת.

חימוץ ופירשו בהלכות גדולות מפני שזה כעוסק בבצק ויש חולקים לומר שלא נאסר כן אלא בשיעור זמן סדר זה הנזכר כאן בשלש נשים אבל לכל היום לא וזו של דלף שאני שהוא צונן ומצנן ואין הדברים נראין שהרי סתם נאמרה. [מאירי]

עין משפט נר מצוה

מא א מיי' פ"ו מהל' מאכ"א הלכה טו סמג עשין קמט טוש"ע י"ד סי' שכד סעיף ו:

מב ב מיי' פ"ה מהל' מאכ"א הלכה יא סמג לאוין עט טור ש"ע י"ח סי' תנו ס"ג:

מג ג ד טוש"ע י"ח סי' תנו ס"ג:

מד ה ו מיי' פ"ו מהל' מאכ"א הלכה טו ז סמג עשין קמט טוש"ע י"ד סי' שכה סעיף ו:

מה ז מיי' פ"ה מהל' תמיד הלכה יג סמג לאוין עט טור ש"ע י"ח סי' תנו סעיף ג:

מו ח טור ש"ע שם:

רבינו חננאל

חמשת רבעים ועוד והן שיעור הקמח להוציא מהן חלה: **אמר רב יוסף** הני נשי דידן כלומר בני בתאי נהגו למיפא קפיזא קפיזא בפסח שהוא[מ] מקבא מלוגנאה. **ואמר להו אביי** נתרחקו מאיסור דחמץ ואפקעו תורת חלה. **אמר ליה** לא מפקינן מחלה אלא עבדין כר' אליעזר בחמץ ר' אליעזר אמר הרודה ונותן לסל הסל מצרפן לחלה. **ואמר רב יהודה אמר שמואל** הלכה כרבי אליעזר בככרות שנושכות זו את זו ונראות כאלו נכנסות זו בתוך זו ואפי' בענין שאין נושכות הסל מצרפן: **בעי ר' ירמיה** טבלא שאין לה לבזבז פירוש לבזבז מסגרת מהו מי מצרפן לחלה דאויר כלי מצרף והא איכא אויר או דלמא תוך כלי מצרף והא לית ליה תוך ועלתה בתיקו. **תניא** רבי אליעזר אומר הסל מצרפן לחלה וקיימ' לן כותיה ר' יהושע אומר תנור מצרפן רשב"ג אומר ככרות נושכות זו את זו מצטרפות: **מתני' ר"ג אומר שלש נשים לשות כאחת ואופות בתנור אחד זו אחר זו.** וזו אחר זו אע"פ שכולן (לשו) [יאפו] בתנו' אחד אחת מסיקה התנור ואופה והשניה אחריה והשלישי' אחריה וקמ"ל אע"פ שיהא הבצק שוהה כדי שלשה הסקות ושתי אפיות אינו בא לידי חמוץ וטוב לעשות כך אבל ארבע נשים ללוש כאחת לא נתברר כי התיר רשב"ג ללוש לקטף ולאפות אשה אחת והאחרת שלשה עמה ממתנת לה. **וחכמי' אומרים שלש נשים עוסקות בבצק.** אחת לשה וכשתתחיל לערוך אחרת לשה וזה שעורכת מסיקה ואופה וזו שלשה אחריה עורכ' וכשתתחיל הראשונה לאפות והשני' לערוך מתחלת השלישית ללוש נמצאת בבת אחת הראשונה אופה והשניה עורכת והשלישית לשה ואין אחת מהן ממתנת לחברתה אלא כולן עוסקות וזו היא ששנינו

1978/2018 איה

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) שבת עו: [חלה פרק ג משנה ו] עדיות פרק ג [משנה ג], ג) נדה ח. [חלה פרק ג משנה ד], ד) לעיל מג., ה) מכילתא פרשה נא, ה) [לעיל מג. מנחות נג. חולין כג:], ו) חולין קלה:, ז) שבת כד:, ח) עי' תוס' לעיל מו: סוד"ה הואיל מה שהשיגו ע"ז, ט) [וע"ע תוספות שבת עו. ד"ה רבי יוסי אומר ובעילוקין פג: ד"ה שבעה].

הגהות הגר"א

[א] גמ' רשב"ג אומר ככרות כו'. נ"ב הוא מנור והוא דברי מ"ק דמתני' דחלה ועיין תוס': **[ב]** רש"י ד"ה תנור מצרפן אף תנור כו'. נ"ב בירושלמי (פ"ג דחלה) מיתא דוקא תנור ולא סל:

גליון הש"ס

גמ' מהו תוך כלי בעינן. עיין טורי מבן מגיגה כל ע"ש ד"ה לחוריית': מתני' **לא כל** הנשים. כעין זה יבמות קכ ע"ב:

הגהות וציונים

ג) [צ"ל דתנן] (גליון): **כ)** בפסקי רי"ד ובכ"י נוסף **א"ל**: **ג)** "כאחת" בס"א אינו (מהרש"ל, ובד"ס כתב דהוא ט"ס): **ל)** בכמה ראשונים וכ"י **תנא**, וכ"ה נכון (ד"ס): **ס)** בכת"י **הא** אין לך במקום תיבות "אמר לי", ודברי ר"ע הם ונוסחא ישרה היא מאד (דק"ס): **ו)** בכ"י נוסף **תניא נמי הכי ר' נתן אומר אין לך כל סדק ומדק מלמעלה שאין בו כמה סדקין מלמטה**: **ז)** לתת צורה לעיסה: **מ)** נדצ"ל **חברתה** (באה"מ): **ע)** המגיה שהוסיף השתבש (רש"ש ועוד): **י)** נדצ"ל כלל **בדבר שכל**: **כ)** עיין מהרש"ל דהול"ל שפטור **מברת**: **ל)** בר"ן ורש"י שבריי"ף **נתערבו**: **מ)** צריך להוסיף שהוא **פחות** מקבא: **נ)** נראה דיש כאן ט"ס:

משנת ראשונים

הני נשי דידן נהוג למיפא קפיזא קפיזא לפיסחא. רבינו יצחק בר יהודה פירש, הנ"מ בתנוריהן שהיו קטנים, אבל תנורים שלנו גדולים [ויותר] טוב ללוש הרבה ביחד אבל ספר התרומה ושאר גאונים החמירו.

[האגודה, פ"ג סימן מה]

רבי אליעזר אומר הרודה ונותן לסל הסל מצרפן לחלה. ואף על פי שאין נושכות. והלכה כרבי אליעזר. והא דמצרכי רבנן נשיכה ור' אליעזר נגיעה, הני מילי לצרף שני עיסות יחד שאין בכל אחת כשיעור, אבל לענין לתרום [מן] המוקף אף נגיעה לא בעי, רק שיהיו סמוכים זה לזה. ובשלהי פרקין דאמר רבי אליעזר נותן פחות מכביצה באמצע כדי לתרום מן המוקף, אלמא בעינן נגיעה לענין מוקף, טהורה וטמאה שאני מפני שהוא דבר שמקפיד על תערובתו אין הכלי מצרף. [רע"ב, חלה פ"ב מ"ד]

וחכמים אומרים שלש נשים עוסקות בבצק באחת, נראה עוד לפי פשטה שבדרך חיוב אמרו שלש דווקא, שאפי' בעסק אין לנו אלא כסדר הזה, שאפי' עוסק אפשר שתחמיץ אם שוהה הרבה, ומה שאמרנו בברייתא כל זמן שעוסק בבצק אינו בא לידי חימוץ אפי' לפי פשוטה י"ל כי היא בדיעבד, אבל לכתחילה יהבו רבנן שיעורא משום גדר וסיג שמא מתוך העסק תלאה ותניח העיסה ותחמיץ. [הריטב"א]

לא כל הנשים ולא כל העצים ולא כל התנורים שוין. מיכן מוכיח שלאחר שלשה וקיטפה הוא מסקת התנור דאי קודם לכן צריך להסיק את התנור כדי שתהא מוכנת לאפות מיד מה איכפת לן בין עצים לחים לעצים יבשים. [תוספות רי"ד]

כל זמן שעוסקות בבצק אינו בא לידי חימוץ. פירשו בה גדולי המחברים בפירושי המשנה אפילו יום אחד שלם וכן ראיה ממה שאמרו ל"ט ב' בדלף אפילו כל היום כולו אינו בא לידי

משנה

משנתנו מבארת את סימני החימוץ שבעיסה:

שִׁיאוּר - בצק שהחל להחמיץ ולא נתחמץ כל צרכו, **יְשָׁרֵף** - צריך לבערו קודם הפסח[כה], ואולם **הָאוֹכְלוֹ** בפסח **פָּטוּר** ממלקות ומכרת[כו], מכיון שאינו חמץ גמור אלא חמץ נוקשה[כז]. **סִידּוּק** - בצק שהחמיץ עד שנעשו בו סדקים, **יְשָׁרֵף, וְהָאוֹכְלוֹ חַיָּיב כָּרֵת**, שהוא חמץ גמור. המשנה מביאה מחלוקת במהותם של 'שיאור' ו'סידוק', **אֵיזֶהוּ שִׁיאוּר, כְּקַרְנֵי חֲגָבִים** - בצק שנעשו בו סדקים אחד לכאן ואחד לכאן[כח]. ואיזהו **סִידּוּק**, שנתרבו סדקיו עד **שֶׁנִּתְעָרְבוּ סְדָקִין זֶה בָּזֶה, דִּבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה. וַחֲכָמִים אוֹמְרִים, זֶה וָזֶה** - בין בצק שנתערבו סדקיו זה בזה ובין בצק שאין בו אלא סדק לכאן וסדק לכאן הרי הוא בכלל 'סידוק', **וְהָאוֹכְלוֹ חַיָּיב כָּרֵת**, שחמץ גמור הוא, **וְאֵיזֶהוּ שִׁיאוּר** שהאוכלו פטור מכרת[כט], כל[ל] שאין בו סדק אלא **שֶׁהִכְסִיפוּ** [-הלבינו] **פָּנָיו** של הבצק **כְּפני אָדָם שֶׁעָמְדוּ שַׁעֲרוֹתָיו** מתוך פחד ורתת, שמחמת הפחד פניו מכסיפים[לא].

אוצר החכמה

★

גמרא

הגמרא מביאה ברייתא בענין שיאור וסידוק:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **אֵיזֶהוּ שִׁיאוּר, כָּל שֶׁהִכְסִיפוּ פָּנָיו כְּאָדָם שֶׁעָמְדוּ שַׁעֲרוֹתָיו**, ואיזהו **סִידּוּק**, שנעשו סדקים **כְּקַרְנֵי חֲגָבִים, דִּבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה. וַחֲכָמִים אוֹמְרִים, זֶה וָזֶה** - בין בצק שנתערבו סדקיו זה בזה ובין בצק שאין בו אלא סדק לכאן וסדק לכאן הרי הוא בכלל 'סידוק', **וְהָאוֹכְלוֹ חַיָּיב כָּרֵת**, שחמץ גמור הוא, **וְאֵיזֶהוּ שִׁיאוּר** שהאוכלו פטור מכרת[כט], כל[ל] שאין בו סדק אלא **שֶׁהִכְסִיפוּ פָּנָיו כְּאָדָם שֶׁעָמְדוּ שַׁעֲרוֹתָיו**, ואיזהו **סִידּוּק**, שנעשו סדקים **כְּקַרְנֵי חֲגָבִים, דִּבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה. וַחֲכָמִים אוֹמְרִים**[לב], **אֵיזֶהוּ שִׁיאוּר, כְּקַרְנֵי חֲגָבִים, וְאֵיזֶהוּ סִידּוּק, שֶׁנִּתְעָרְבוּ סְדָקִין זֶה בָּזֶה, וְזֶה וָזֶה הָאוֹכְלוֹ חַיָּיב כָּרֵת.**

מקשה הגמרא על השנוי בברייתא שלדברי חכמים חייב כרת על שיאור, **וְהָאֲנַן תְּנַן** - והרי שנינו במשנתנו, **שִׁיאוּר יְשָׁרֵף וְהָאוֹכְלוֹ פָּטוּר** ממלקות ומכרת, **דִּבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה**, וחכמים שבברייתא הם רבי יהודה. מתרצת הגמרא, **אֵימָא** - אמור שהסיפא ששנינו 'וזה וזה האוכלו חייב כרת' אינה המשך דברי חכמים, אלא התנא של הברייתא מסיים, **שֶׁלְּרַבִּי מֵאִיר, זֶה וָזֶה** - בין אם נתערבו הסדקים זה בזה, שאמר רבי יהודה שהוא סידוק, ובין אם נעשו בו סדקים מרוחקים כקרני חגבים, שאמר רבי יהודה שהוא שיאור, **הָאוֹכְלוֹ חַיָּיב כָּרֵת**, כיון שלדעתו שניהם 'סידוק' הם[לד], אבל חכמים [-רבי יהודה שבמשנתנו] סוברים, שכקרני חגבים הוא 'שיאור' והאוכלו פטור כדין חמץ נוקשה.

הגמרא מפרשת את דעת רבי מאיר:

אָמַר רָבָא, מַאי טַעֲמָא דְּרַבִּי מֵאִיר - מה טעמו של רבי מאיר המחייב כרת על בצק שיש בו כקרני חגבים, משום **שֶׁאֵין לְךָ כָּל סָדָק וְסָדָק מִלְּמַעְלָה, שֶׁאֵין לוֹ כַּמָּה סְדָקִים מִלְּמַטָּה** בתוך הבצק. ולכן, אף שלעין נראים רק הסדקים שמלמעלה והם רק כקרני חגבים, בתוכו ישנם סדקים שמעורבים זה בזה, והבצק חמץ גמור[לה].

★ ★ ★

שעובר הזמן תלטוש בצונן ולא תחמיץ אף בי"ח רגעים ויותר. אבל רבי עקיבא סבר שאין להורות היתר בזה, אלא כל אחד יחמיר עד שיהא בטוח שלא תבוא עיסתו לידי חימוץ.

כה. ואף שאין עוברים עליו בבל יראה ובל ימצא [כדלהלן], ומדאורייתא אין צריך לבערו, מכל מקום צריך לבערו מדרבנן, שהחמירו חכמים שלא ישהה אותו ברשותו בפסח, שמא יבוא לאכלו. תוספות (לעיל ג. ד"ה חור). וראה שם שני טעמים מדוע החמירו בחמץ יותר מבשאר איסורי אכילה. והפני יהושע (לעיל מג. ד"ה ומלנו) כתב, שלדעת רש"י (שם ד"ה ומלנו) אפשר שצריך לבערו מדאורייתא, ורק לענין אכילה סובר רבי יהודה שהוא פטור. וראה עוד בילקוט ביאורים דרכים נוספות לביאור חיוב שריפת חמץ נוקשה.

כו. רש"י (להלן ד"ה והא). וכתבו התוספות (מנחות נג: ד"ה אין), שאפשר שאף אין איסור תורה באכילתו. וכתבו הר"ש (תרומות פ"י מ"ג) ורבינו דוד (ד"ה שיאור), שמכל מקום אף לרבי יהודה אסור מדרבנן. וראה עוד בילקוט ביאורים בדעת רבי יהודה.

כז. ראה לעיל (מג.) בהערה בביאור הלשון חמץ נוקשה ובביאור עניינו.

כח. הבצק כשמתחמץ והולך, בתחילה מלבינים פניו כפני אדם שעומדים שערותיו מחמת פחד, ואחר כך נעשים על הבצק סדקים אחד לכאן ואחד לכאן כקרני חגבים, ולבסוף מתרבים הסדקים עד שמתערבים זה בזה. על פי רש"י (לעיל מג. ד"ה שיאור). וכקרני חגבים היינו שמרוחקים הסדקים זה מזה כקרני חגבים שמרוחקים זה מזה. מדרש שכל טוב (נובר, שמות פרק יג).

כט. אבל במלקות חייב, וכמבואר בברייתא לעיל (מג.), שלדעת רבי מאיר [שהוא חכמים שבמשנתנו, כמבואר ברש"י (ד"ה חכמים)] האוכל שיאור לוקה ארבעים [ונחלקו רבי מאיר ורבי יהודה גם מהו שאור, וגם האם לוקים על אכילתו]. מהרש"ל (חידושים, נדפס"י ד"ה ומיהו). אולם הרמב"ן (מלחמות ה', לעיל מג. ד"ה דרמח) כתב, שחכמים אינם חולקים על רבי יהודה במה שאמר שהאוכלו פטור, וגם לדעתם אינו לוקה [ודעת חכמים שבמשנה אינה דעת רבי מאיר שבברייתא].

ל. כלומר שהלבינו כמו כסף. מוסף הערוך (ערך כסף ו).

לא. אבל לדעת רבי יהודה כשהכסיפו פניו עדיין אינו חמץ כלל, ומן התורה מותר אפילו לאכלו ולצאת בו חובת מצה, כמבואר בחולין (נג:), אלא שמדרבנן אסור באכילה. תוספות (לעיל מג. ד"ה וגומנו). שגזרו עליו משום מראית עין. ראב"ה (ס"ג סי' מכ).

לב. החכמים שבמשנה הוא רבי מאיר שבברייתא. רש"י (ד"ה חכמים). אולם ראה בהערה לעיל בשם הרמב"ן (מלחמות ה', לעיל מג. ד"ה דרמח) שדעת חכמים שבמשנה היא דעה אחרת ואינה דעת רבי מאיר.

לג. החכמים שבברייתא הוא רבי יהודה במשנתנו. רש"י (ד"ה חכמים).

לד. ראה קרבן תודה (ד"ה דימח, הובאו דברי הילקוט בילקוט ביאורים) שביאר מדוע לא שנה התנא דין זה מיד אחר דברי רבי מאיר.

לה. טעמו של רבי יהודה הסובר שכקרני חגבים אינו חמץ גמור היה פשוט לגמרא, שכן אנו רואים שבכל חמץ גמור הסדקים מתערבים זה בזה, ורק על רבי מאיר הסובר שגם אם לא נתערבו הסדקים הרי זה חמץ גמור שאלה הגמרא מה טעמו. ותירצה הגמרא שאף שלמעלה לא נתערבו הסדקים, מכל מקום למטה ודאי נתערבו הסדקים. שפת אמת (ד"ה מ"ט). וראה שם עוד שהוקשה לו לפי זה במה נחלק רבי יהודה על רבי מאיר.

אלו עוברין פרק שלישי פסחים

משנה

משנה זו עוסקת בדין ערב פסח שחל בשבת, מתי מבערים את החמץ:

אַרְבָּעָה עָשָׂר בניסן שהוא זמן ביעור החמץ, **שֶׁחָל לִהְיוֹת בַּשַּׁבָּת**, ואי אפשר לשרוף את החמץ בזמנו, **מְבַעֲרִין אֶת הַכֹּל** - בין חולין ובין תרומה, **מִלִּפְנֵי הַשַּׁבָּת**, ומשייר מהחמץ מה שרוצה לאכול לשבת זו, אבל מה שבדעתו לבער, מבער מערב שבת[א], **דִּבְרֵי רַבִּי מֵאִיר. וַחֲכָמִים אוֹמְרִים, בִּזְמַנּוֹ** - בערב פסח, כלומר, בשבת. דהיינו, שאינו צריך לבער כלל בערב שבת, אלא יכול להשאיר את כל החמץ ולבערו בשבת[ב], באופן שמותר לבער בשבת[ג]. **רַבִּי אֶלְעָזָר בַּר צָדוֹק אוֹמֵר, תְּרוּמָה** שהיא אסורה לזרים ולבהמת זרים ואוכליה מועטים, מבער **מִלִּפְנֵי הַשַּׁבָּת**, שיש לחשוש שאם ישייר ממנה לשבת לא יוכל לבער את כולה, **וְחוּלִּין** שאוכליהם רבים[ד], ויכול להאכילם לאחרים, מבער **בִּזְמַנּוֹ**, ולא חוששים שישאר מהם.

★

גמרא

הגמרא מביאה ראיה שערב פסח שחל בשבת, מבערים את החמץ בשבת:

תַּנְיָא בברייתא, **רַבִּי אֶלְעָזָר בַּר צָדוֹק אוֹמֵר, פַּעַם אַחַת שָׁבַת** - נשתהה שבת אחת [-רבי צדוק] **בְּיַבְנֶה**, **וְחָל אַרְבָּעָה עָשָׂר לִהְיוֹת בַּשַּׁבָּת** ההיא, **וּבָא** בשבת **זוּנִין** [-שם אדם] שהיה **מְמוּנֶּה שֶׁל רַבָּן גַּמְלִיאֵל, וְאָמַר, הָגִיעַ עֵת לְבַעֵר אֶת הֶחָמֵץ, וְהָלַכְתִּי אַחַר אַבָּא וּבִיעַרְנוּ אֶת הֶחָמֵץ**[ה], ומכאן ראיה שמבערים את החמץ בשבת[ו].

★ ★ ★

משנה

משנה זו מבארת שאדם שהלך מביתו בערב פסח, ונזכר שיש לו חמץ בביתו, מתי די בזה שיבטלו בלבו וכשיחזור לביתו יבערו, ומתי צריך לחזור מיד לביתו לבערו:

הַהוֹלֵךְ בערב פסח, **לְשַׁחוֹט אֶת פִּסְחוֹ, וְכֵן** ההולך[ז] **לָמוּל אֶת בְּנוֹ, וְכֵן** ההולך **לֶאֱכוֹל סְעוּדַת אֵירוּסִין**[ח] **בְּבֵית חָמִיו**[ט], **וְנִזְכַּר שֶׁיֵּשׁ לוֹ חָמֵץ בְּתוֹךְ בֵּיתוֹ**[י] שעדיין לא ביערו, **אִם** יש שהות ביום, **שֶׁיָּכוֹל לַחֲזוֹר** לביתו **וְלַבְעֵר** את החמץ, **וְלַחֲזוֹר** אחר כך **לִמְצִוָתוֹ** - לשחוט פסחו או למול בנו או לאכול סעודת האירוסין, **יַחֲזוֹר** לביתו **וִיבַעֵר** את החמץ ויחזור למצותו, **וְאִם לָאו** - שאין שהות ביום לחזור לביתו ולבער את החמץ ולקיים את המצוה שהלך לעשותה, **מְבַטְּלוֹ בְּלִבּוֹ**[יא] - יבטל את החמץ במקום שנמצא בו, וכשיגיע לביתו יבערנו.

א. **רש"י** (ד"ה מבערין). ובעל המאור (ד"ה מתניתין) כתב, שלפי רבי מאיר אין לשייר לשבת חמץ כלל, אף אם רוצה לאוכלו בשבת, אלא מבער את החמץ כולו מערב שבת, משום שחוששים שמא יישאר לו ממנו ולא יוכל לבערו בשבת. ולסעודות השבת [שצריך לקיימן באכילת פת] יאכל מצה [ובעניין אכילת מצה בערב פסח, עיין בילקוט ביאורים].
ורש"י הנהיג, שצריך לשרוף את החמץ בערב שבת קודם חצות כמו בשאר השנים, אף על פי שעדיין לא הגיע זמן איסורו, גזירה שמא ישרפו גם בשנה הבאה לאחר חצות. מרדכי (פ"ק דמז תקמג). ובספר הנייר (הל' פסח) כתב, שיכול לבער בערב שבת בכל זמן שירצה ואין צריך לבער קודם חצות.

אוצר החכמה

ב. **עַל** פי בעל המאור (שם). ובביאור מחלוקתם כתב, שרבי מאיר סובר כרבי יהודה (לעיל כח.) שביעור חמץ הוא רק בשריפה, ולכן אי אפשר לבער את החמץ בשבת וצריכים לבער את כולו מערב שבת. וחכמים הולכים לפי שיטתם לעיל (שם), שסוברים שביעור חמץ אינו דווקא על ידי שריפה, אלא אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים, ולכן אין צריכים לבערו מלפני השבת, שאפשר לבערו בשבת באופנים אלו. ואף על פי שמדרבנן אסור לעשות כן בשבת [עיין בילקוט ביאורים שהובאו שיטות האחרונים איזה איסור יש בזה], כאן התירו משום מצות הביעור [ולדבריו, לפי רבנן אפשר לבער קודם שבת].
ורבינו יהונתן מלוניל (ד"ה ר"ש ורמכ"ם) והנמוקי יוסף (ד"ה מתניתין ד"ה ומחכמים) ביארו את מחלוקתם, שחכמים חוששים לאיסור 'בל תשחית' ולכן אסרו לבער את החמץ קודם שבת, ואף על פי שאינו צריך יותר מכדי מזון לשתי סעודות, שמא יזדמנו לו אורחים בשבת [שיבואו מחוץ לעיר על ידי עירוב] ויאכלו את החמץ ולא יצטרך לבערו. ורבי מאיר סובר שלא חוששים ששמא יזדמנו אורחים שלא מצוי שמגיעים אורחים בשבת, ולכן אינו חושש לאיסור בל תשחית, ולכן אפשר לבער את החמץ מערב שבת [ולדבריהם, לפי חכמים אסור לבער את החמץ קודם שבת].

ג. **רבינו** יהונתן מלוניל (ד"ה והלכו) כתב, שמבערים את החמץ בשבת על ידי שנותנים אותו לגוי או לבהמה שיאכלום. ובעל המאור (שם) כתב שיכול לפורר ולזרות לרוח. [ועיין בילקוט ביאורים שיש שסוברים שאסור לעשות כן בשבת].

ד. **רש"י** (ד"ה תרומה). והריטב"א (לעיל יג. ד"ה תמר) כתב, שחולין אוכליהם רבים ואף ביעוריהם רבים, שיכול ליתנם לגוי או להשליכם לאיבוד [מה שאין כן בתרומה שאסור ליתנה לגוי או להשליכה לאיבוד].

ה. **פירוש**, שנתנוהו לחיה או לגוי שיאכלום. רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה והלכו). ובתוספתא (פ"ג ה"ט) הגירסא היא 'והלכתי אני ואבא לבית רבן גמליאל וביערנו את החמץ', וביאר המנחת יצחק (שם ד"ה פניו), שהלכו לבית רבן גמליאל בשביל שיהיו הרבה אנשים לאכול את החמץ שהותיר רבן גמליאל לשבת, ומה שאמר רבי אלעזר בר צדוק 'וביערנו את החמץ' הכוונה היא, שאכלוהו.

ו. **יש** להקשות, מה ראיית רבי אלעזר בר צדוק ממעשה זה, הרי גם לרבי מאיר שסובר שמבערין את הכל מלפני השבת, יש גם ביעור חמץ בשבת, לחמץ שנשתייר ממה שהניח לשבת. ונראה להוכיח מכאן כשיטת בעל המאור (ד"ה מתניתין) שאומר, שלפי רבי מאיר צריך לבער את כל החמץ מלפני השבת ולא לשייר ממנו כלל [ראה לעיל בהערה בתחילת העמוד]. ואפשר לתרץ לשיטת רש"י (ד"ה מבערין) שסובר שאף לרבי מאיר משייר מהחמץ מה שצריך לשבת זו, שראיית רבי אלעזר בר צדוק ממעשה זה היא ממה שאמר להם הממונה של רבן גמליאל 'הגיע עת לבער את החמץ', שמשמע מלשונו שעכשיו בשבת הוא עיקר זמן ביעור החמץ. שפת אמת (ד"ה מניח).

ז. **עַל** פי פירוש המאירי (ד"ה ההולך), שלא מדובר במקרה אחד, שהולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו, אלא אלו שני מקרים, שהולך לשחוט את פסחו או שהולך למול את בנו. וכתב (שם) שיש מפרשים את המשנה, שהלך לשחוט את הפסח וגם למול את בנו, ורק באופן זה דוחה המילה את הביעור, מכיון שהמילה היא לצורך אכילת הפסח, שאם לא ימולו לא יוכל לאכול מהפסח, שמילת זכריו ועבדיו מעכבת מלאכול את הפסח. אך המאירי דוחה פירוש זה ואומר שכוונת המשנה אף בהולך למול את בנו סתם, וגם אם אינו צורך אכילת הפסח [וכגון שהיה בנו חולה], והטעם שאינו צריך לחזור, משום שמכל מקום הולך הוא למצוה, וכל שהמצוה מוטלת עליו לא אומרים לו לאחרה.

ח. **בירושלמי** (פ"ג ה"ז) אמרו על משנה זו, 'אמר רבי יוסה בי רבי בון, בוא וראה מה גדול הוא השלום, שהוקש לשני דברים שחייבין עליהן כרת, מילת בנו ושחיטת פסחו'. פירוש, שהמשנה השוותה את הדין שאינו חוזר לבער בהולך לקיים מצות פסח או מילה, שאם מבטלם הוא בכרת, לדין שאינו חוזר לבער בהולך לסעודת אירוסין שהיא בשביל שלום, לפי שכל עניינה היא קירוב הדעת בין הארוס לארוסה וקירוב הדעת לשאר הקרובים (קרבן העדה שם ד"ה נזון). ובאופן נוסף ביאר, שהטעם שההולך לסעודת אירוסין אינו חוזר לבער, הוא מפני השלום כדי שלא יקצוף עליו חמיו (שם).

ט. **מלשון** המשנה 'בבית חמיו' משמע, שמדובר על החתן עצמו שהולך לסעודת אירוסיו. ובמגן אברהם (סי' תמד סק"י) כתב, שנראה מזה שדין המשנה נאמר רק על החתן עצמו, משום שבלעדיו לא יוכלו לעשות את סעודת האירוסין, והרי זו מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, ולכן היא דוחה את הביעור, אבל סתם אדם ההולך לסעודת מצוה ונזכר שיש לו חמץ בביתו צריך לחזור לבערו. ומסיים שמדברי הרמב"ם (ממץ ומצה פ"ג ה"ט) לא משמע כן, אלא שדין המשנה הוא על כל אדם שהולך לסעודת אירוסין. ובפרי חדש (על השו"ע שם סוף ס"ק ו ד"ה סו) כתב שאמנם דין המשנה הוא לכל אדם, ומה שדיברה על החתן עצמו, משום שבשבילו סעודת אירוסיו בכל מצב היא סעודת מצוה, אבל לשאר אדם לא תמיד זה סעודת מצוה, כגון בבת כהן לישראל או בת תלמיד חכם לעם הארץ שאינה סעודת מצוה כמו שהגמרא אומרת כאן בהמשך העמוד.

י. **המהר"ם** חלאווה (ד"ה ההולך) כתב, שלא רק כשיודע בודאי שיש לו חמץ, אלא הוא הדין אם מסופק אם יש לו חמץ, צריך לחזור ולבער, שהרי מצות בדיקת החמץ נתקנה על הספק. ובמאירי (ד"ה ומכר) כתב, שמלשון המשנה 'ונזכר שיש לו חמץ' ולא כתוב 'ונזכר שלא בדק', משמע שרק כשיודע בודאי שיש לו חמץ חוזר לבער, אבל בספק לא הטריחוהו לחזור, אפילו אם יש לו שהות לחזור למצותו. ועיין בפרי חדש (שם, ד"ה ומ"ש ומזכר) מה שכתב על דיוק זה.

יא. **כיון** שמדאורייתא לא חייבים לבער את החמץ אלא מספיק לבטל אותו, ומה שצריך לבערו אף שביטלו, זה דין דרבנן, לכן אם הולך לקיים מצות פסח או מילה שהן מצוות מדאורייתא, ואם יחזור לבער את החמץ לא יספיק לקיימן, די בזה שיבטל ולא יחזור לבער. שאילתות (פרשת לו סי' עד). וכן כתב המגן אברהם (סי' תמד ס"ק יח) שרק כשיכול לבטל לא יחזור לבער, כיון שמדאורייתא מספיק ביטול, אבל אם כבר הגיע זמן האיסור ואינו יכול לבטל, צריך לחזור ולבער אף על פי שאחר כך לא יוכל לקיים את המצוה שהולך לעשותה, שמצות הביעור דוחה את מצות הקרבת הפסח, ואף על פי ששתיהן מצוות עשה, משום שעשה של 'תשביתו' חמור יותר, שכן עובר עליו בכל רגע.
ובאבן העוזר (על השו"ע שם) כתב, שדין המשנה שלא יחזור לבער אלא ימשיך לעשות מצותו נאמר אף כשאינו יכול לבטל, ולא יחזור לבער את החמץ משום שאינו עובר עליו בבל יראה, וכמו שכתבו התוספות (לעיל כט: ד"ה רב) שחמץ שבדעתו לבער אותו אחר כך אינו עובר בשהייתו על בל יראה, מכיון ש'בל יראה' הוא לאו הניתק לעשה, שניתק לעשה של תשביתו. והקשה הצל"ח (ד"ה ההולך) על דבריו, איך יכול לקיים מצות שחיטת הפסח אם עדיין לא ביער החמץ, הרי עובר על 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' (שמות לד כה) שהגמרא (לעיל ה.) לומדת מפסוק זה שאסור לשחוט את הפסח כל זמן שהחמץ עדיין קיים [ועיין בילקוט ביאורים מה שתירצו האחרונים את דברי אבן העוזר].

מתני' מבערין את הכל. בין חולין בין תרומה, חוץ מכדי מכילתו לשבת, אבל כל מה שעתיד לבער יבער: תרומה מלפני השבת. שמינו יכול להאכילה לא לזרים ולא לבהמת זרים, ולהשהותה אי אפשר, אבל חולין אין לריך לבער אלא בזמנו, שיכול למצוא להן אוכלים הרבה: **גמ'** שבת. נשתהה סם שבת אחת: **מתני'** הדולך. נתרגשה עשר: **אם** יכול. שיש שהות ביום: להציל מן הנכרים. את ישראל הנרדפין: יבטל בלבו. ולא יחזור, ואפי' יש שהות, לחזורי' סגי ליה בביטול בעלמא[ע]: לשבות שביתת הרשות. שהיה הולך להתחיל על התחום לקנות שביתה שם, כדי שיהא לו משם ולהלן חלפים ליל למחר שם לבדר הרשות, יחזור מיד, אבל לקנות שביתה מלוה, כגון שילך מחר חוץ לתחום לבית האבל או לבית המשתה[ו], היינו כהולך לשחוט את פסחו: שיש בידו בשר קודש. עמו בדרך, ונפסל ביוצא, שמחיצת קדשים קלים חומת ירושלים: **אם עבר צופים.** שם כפר שיכול לרחות בית המקדש משם: שורפו במקומו. ולא הטריחוהו לחזור: ואם לאו חוזר ושורפו כו'. כדתמרן בכל שעה (לעיל כד.) בקודש נתחלף דבמקום מכילתו שריפתו: זה וזה. ממן דתמרן לעיל ונזכר שיש לו חמץ בביתו, ובשר קודש שעמו: **בכביצה.** אבל בפחות, גבי חמץ יבטל בלבו, וגבי בשר קודש שורפו במקומו: **גמ'** שעודה שניה. כך הוא דרך החתנים, למחר שעודת אירוסין חוזר ומשגר סבלונות לארוסתו ושועד שם: **אני לא שמעתי.** שתהא מצוה אלא שעודת אירוסין לבדה, אבל לא שעודת סבלונות: **סבלונות.** דורונות, כליס נאים: **בת כהן.** נריכה להינשא לכהנים, ולא לפגום משפחתה להינשא לישראל: **אין זווגן עולה יפה.** בזמל טוב: **מאי היא.** מה עולה בידן: **או אלמנה או גרושה או זרע אין לה.** כדכתיב (ויקרא כב) ובת כהן כי תהיה לאיש זר, וסמיך ליה ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה וזרע אין לה וגו': **או קוברה.** בלא זמן: תלמיד חכם. (ז) הוא שבא לו, אבל עם הארץ ואינו כהן, גנאי הוא לו להתעסק[ח] בארון החכמה: **לא גלאי.** דב כהנא גלה מגבל לא"י, כדתמר בהגוזל ומכיל (ב"ק קיז.): **לא גלאי כדגלו אינשי.** שאר תלמידים יוצאין מדעתן, ואני יצאתי על כרחי מחמת מרדין ולימת מלכות: **ומאלמן את אשתו.** שמבקש לימודו[ט] ואי אפשר לו וגולה למזונות, והרי אשתו באלמנות חיות: **גוזליו**[י]. יתומין: **ותלמודו משתכח.** שאינו עסוק לחזור עליו: **ומחלוקות רבות באות עליו.** מחמת שאבד תלמודו, או הקפות שמקיף מחנוניו לסעודותיו: **קרו ליה.** לבנו: **מרקיד בי כובי.** כדרך הליצנים שמשחקין ומרקדין בחנויות להשקותן בשכרן: **מלחיך פינכי.** [יא]קערות: **מך רבע.** מקפל לבושו ורובץ ויצן, כך דרך המשתכרין, אינו מספיק לילך לביתו ולשכב על מטתו אלא מקפל לבושו תחתיו ויצן: **מך.** כמו בר תמרא מוך שקיך וגני (יא) תענית דף ו:): **ואינו**

מתני' (ע) [א]ארבעה עשר שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת דברי ר"מ וחכמים אומרים בזמנו ר"א בר צדוק אומר תרומה מלפני השבת וחולין בזמנן: **גמ'** [ב]תניא ר"א בר צדוק אומר פעם אחת שבת אבא ביבנה וחל ארבעה עשר להיות בשבת ובא זונין ממונה של ר"ג ואמר הגיע עת לבער את החמץ והלכתי אחר אבא וביערנו את החמץ: **מתני'** [ג]ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער ואם לאו מבטלו בלבו להציל מן הנכרים[ב] ומן הנהר ומן הלסטים[ג] ומן הדליקה ומן המפולת יבטל בלבו ולשבות שביתת הרשות יחזור מיד [ג]וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קדש אם עבר צופים שורפו במקומו ואם לאו חוזר ושורפו [ד]לפני הבירה מעצי המערכה ועד כמה הן חוזרין ר"מ אומר זה וזה בכביצה ר' יהודה אומר זה וזה בבזית וחכמים אומרים בשר קדש בבזית וחמץ [ג]בכביצה: **גמ'** ורמינהו ההולך לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ולשבות שביתת הרשות יחזור מיד א"ר יוחנן לא קשיא הא ר' יהודה הא רבי יוסי דתניא סעודת אירוסין רשות דברי ר' יהודה רבי יוסי אומר מצוה והשתא דאמר רב חסדא מחלוקת בסעודה שניה אבל בסעודה ראשונה דברי הכל מצוה אפילו תימא הא והא ר' יהודה ולא קשיא הא בסעודה ראשונה הא בסעודה שניה תניא אמר רבי יהודה אני לא שמעתי אלא סעודת אירוסין אבל לא סבלונות אמר לו ר' יוסי אני שמעתי סעודת אירוסין וסבלונות. תניא רבי שמעון אומר [ד]כל סעודה שאינה של מצוה אין תלמיד חכם רשאי להנות ממנה כגון מאי א"ר יוחנן כגון בת כהן לישראל ובת תלמיד חכם לעם הארץ דא"ר יוחנן בת כהן לישראל אין זווגן עולה יפה מאי היא אמר רב חסדא או אלמנה או גרושה או זרע אין לה במתניתא תנא קוברה או קוברתו או מביאתו לידי עניות איני והא א"ר יוחנן הרוצה שיתעשר ידבק בזרעו של אהרן כל שכן שתורה וכהונה מעשרתן לא קשיא [ה]הא בת"ח הא בעם הארץ ר' יהושע נסיב כהנתא חלש אמר לא ניחא ליה לאהרן דאדבק בזרעיה דהוי ליה חתנא כי אנא רב אידי בר אבין נסיב כהנתא נפקו מיניה תרי בני סמיכי[ג] רב ששת בריה דרב אידי ור' יהושע בריה דרב אידי אמר ר"פ [ו]אי לא נסיבנא כהנתא לא איעתרי אמר רב כהנא אי לא נסיבנא כהנתא לא גלאי[ז] אמרו ליה והא למקום תורה גלית לא גלאי כדגלי אינשי אמר רבי יצחק כל הנהנה מסעודת הרשות לסוף גולה שנא' [א]ואוכלים כרים מצאן ועגלים מתוך מרבק וכתיב[ח] [ב]לכן עתה יגלו בראש גולים: ת"ר כל ת"ח המרבה סעודתו בכל מקום סוף מחריב את ביתו ומאלמן את אשתו ומייתם את גוזליו ותלמודו משתכח ממנו ומחלוקות רבות באות עליו ודבריו אינם נשמעים ומחלל שם שמים ושם רבו ושם אביו וגורם שם רע לו ולבניו ולבני בניו עד סוף כל הדורות מאי היא אמר אביי קרו ליה בר מחים תנורי רבא אמר בר מרקיד בי כובי רב פפא אמר בר מלחיך פינבי רב שמעיה אמר בר מך רבע: ת"ר לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת ת"ח שאם מת או גולה מובטח לו שבניו ת"ח ואל ישא בת ע"ה שאם מת או גולה בניו ע"ה ת"ר לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת ת"ח וישיא בתו לת"ח משל לענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה ומתקבל ולא ישא בת עם הארץ משל לענבי הגפן בענבי הסנה דבר כעור

לשבות שביתת הרשות. פ"ה שהיה הולך להתחיל על התחום לקנות שביתה שם ולילך ד'[ו] חלפים לדבר הרשות וקשה ר"י תיקשי למ"ד בפ' בכל מערבין (עירובין לח.) אין מערבין חלוק לדבר מצוה וגר' לר"י דה"פ לשבות שביתת הרשות שהולך לשמוע בפסח בבית מוהבו או קרובו: **אם** עבר צופים. פי' בקונט' שם כפר וקשה לר"י ר"ל כ"ל למימר וכמדתו לכל רוח כדתניא בפ' מי שהיה טמא (לקמן סג:) מיהו דרך רחוקה מן המודיעין ולחוץ וכמדתה לכל רוח[ט] ותור"י דבתוספתא דמכילתין[י] מפרש דהדיא מיהו לופיס הרוחה ואין מפסיק פי' כל מקום שביב ירושלים שיכול לראותו משם: **ושורפו** לפני הבירה. פ"ה כדתמר פ' כל שעה (לף כד.) בקודש נשם ישרף במקום שריפתו קשה לר"י מי דתורייתא הוא מה לי עבר לופיס ומ"ל לא עבר לופיס וי"ל דמן התורה יכול לשורפה בכ"מ שירה דבפרק כל שעה (ג"ז שם) לא מרבינן אלא פסולי קדשי קדשים ותימורי קדשים קלים אבל שאר קדשים שנאכלים לזרים לא מרבינן ומה שהלריכו חכמים לשרוף הני דהכא לפני הבירה היינו גזירה אטו קדשי קדשים[כ]: **לפני** הבירה. בזמים בפ' בתרא יום (לף קד:) פליגי מאי בירה אמר רבה בר בר חנה מ"ל יוחנן מקום יש בהר הבית ובירה שמו ר"ל אמר כל הבית כולו הוי בירה שנאמר[כ] [ל]הבירה אשר הכינותי: **וחכמים** אומרים בשר קודש בבזית וחמץ בכביצה. לומר ריב"ח דמפרש בירושלמי מקום שבשר קודש לית ליה תקנה בביטול החמירו בחמץ אבל חמץ לית ליה תקנה בביטול לא החמירו עד כביצה: **תניא** א"ר יהודה. תימה אמאי לא מייתי תניא נמי הכי מהן להכא לרב חסדא: אמר

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) [לעיל לף יג. ולף כ:], ג) [תוספתא פרק ג], ג) לקמן לף פא: בדכות לף מט:, ד) [עיין פירש"י לקמן פא: ד"ה נטמא וכו' לפני הבירה וכו'], ה) [עיין תוספות לקמן לף קיג. ד"ה אמר], ו) לעיל דף ד:, ז) עירובין דף פב., ח) [בדכות נט.], ט) עיי' תוי"ט, י) פרק ג ה"י, כ) ד"ה א' כט יט.

הגהות הב"ח

(ע) רש"י ד"ה תלמיד חכם שבח הוא לו:

תורה אור השלם

א) הַשֹּׁכְבִים עַל מִטּוֹת שֵׁן וּסְרָחִים עַל עַרְשׂוֹתָם וְאֹכְלִים כָּרִים מִצֹּאן וַעֲגָלִים מִתּוֹךְ מַרְבֵּק: [עמוס ו, ד]

ב) לָכֵן עַתָּה יִגְלוּ בְּרֹאשׁ גֹּלִים וְסָר מְרַזַּח סְרוּחִים: [עמוס ו, ז]

ליקוטי רש"י

ומן הנהר. שהוא גדל פחמוס ושוטף את בני העיר ואת הילדים [ר"ה כג:]. וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קדש. ונפסל ביציאתו חוץ לחומה [ברכות מט:]. **אם עבר צופים.** מקום שיכול לרחות משם הבירה ומשם והלאה אין יכול לרחותו. שורפו במקומו. לא הטריחוהו לחזור ולשורפו בירושלים הואיל וכבר נתרחק הרבה, ומע"ג דקיי"ל בפרק כל שעה (לף כד.) דבמקום שכילת קדשים שם שריפתן מבקדש נשם מערף [לקמן פא:]. **לפני הבירה.** מקום בהר הבית שיש שם בית הדשן גדול שמורפין פסולי קדשים קלים כדתמרינן בזמים בפרק טבול יום (לף קד:). זה וזה. ממן ובשר קודש [ברכות מט:].

הגהות וציונים

ח] ס"א הגיים (גליון): ט] ס"א ל"ג (גליון): י] בע"י נוסף סמיכי ס"ד אלא אימא דחזי לסמיכא ומאן אינון (רש"ש, וכ"ה באגדות התלמוד וביוחסין ערך רב אידי בר אבין ע"ש וכ"ה בקצת כ"י): ל] תוס' על זה תמצא בריש ע"ב: מ] בכת"י וכמה ראשונים נוסף בתריה: נ] ברש"י שבע"י גנאי הוא לבני אהרן: ס] ס"א מדויקים ללמוד (מהרש"ל בדפו"ר): ע] צ"ל אשתו כאלמנות חיות וגוזליו יתומין (דפו"י ורש"י ברי"ף וע"י) והד"א עם הדיבור הקודם (וכ"ה ברש"י ע"י): פ] בכת"י ורש"י ע"י נוסף לוחך קערות: צ] תיבת "ד"" ליתא ברש"י וכן בתוס' הרשב"א ורבינו פרץ: ק] וכ"כ רש"י בע"ב ד"ה חזרתו (מעיל שמואל): ר] [צ"ל ולבנות] (גליון):

עין משפט נר מצוה

מז א מיי' פ"ג מהל' חמץ ומצה הלכה ג סמג עשין לט טוש"ע או"ח סי' תמד סעיף ג:

מח ב מיי' שם הל' ט טוש"ע שם סעיף ז:

מט ג מיי' פרק יט מהלכות פסולי המוקדשין הלכה ח:

מט [ג] [מיי' פ"ג מהל' חמץ הל' ט טוש"ע או"ח סי' תמד סעיף ז]:

נ ד מיי' פ"ה מהלכות דעות הלכה ג:

נא ה מיי' פכ"ו מהל' מאכלות אסורות הלכה לא סמג לאוין קכו טור י"ד סי' קיו:

רבינו חננאל

וקי"ל כר' מאיר דשנה לן תנא בלשון דחכמים: **מתני' ארבעה עשר שחל להיות בשבת** מבערין הכל מלפני השבת דברי ר' מאיר ר' אליעזר אומר תרומה מלפני השבת וחולין בזמנן. וקיי"ל כר' אלעזר בר' צדוק: **תניא** ר' אלעזר ברבי צדוק אומר פעם אחת שבת אבא ביבנה וחל ארבעה עשר להיות בשבת כו': **מתני' ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ונזכר כו'.** ורמינהי ההולך לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ולשבות שביתת הרשות יחזור מיד והכא קתני במתני' יבטל בלבו מכלל שאין מחייבין אותו לחזור. **ושנינ' מתני' ר' יוסי היא** דסבר סעודת אירוסין מצוה וביעור חמץ נמי מצוה. מיהו ביעור חמץ אפשר לקיימה בביטול חמץ וישלים סעודת אירוסין שנמצא מקיים שתיהן. **ובריית'א ר' יהודה** דסבר סעודת אירוסין רשות כגון שביתת הרשות ולדברי הכל חייב לחזור מיד דתניא סעודת אירוסין רשות דברי ר' יהודה ר' יוסי אומר מצוה. **והשתא** דאמר רב חסדא מחלוקת בסעודה שניה אבל בסעודה ראשונה אפי' ר' יהודה מודה דמצוה אפי' תימא מתני' ר' יהודה ובסעודה ראשונה שהיא מצוה בריית'א בסעודה שניה שהיא רשות. **תניא** אמר ר' יהודה אני לא שמעתי אלא סעודת אירוסין בלבד אמר ר' יוסי אני שמעתי סעודת אירוסין וסבלונות. **ירושלמי** לשבות שביתת הרשות לשבות אצל רבו או מי שהוא גדול ממנו. אמר ר' יוסי בר בון גדול השלום שהוקש לשני דברים שחייבין עליהן כרת מילה ושחיטת פסח: **תניא** א"ר אלעזר כל סעודה שאינה של מצוה אין תלמיד חכם רשאי ליהנות ממנה כגון מאי א"ר יוחנן כגון בת כהן [לישראל] או בת תלמיד חכם אצל עם הארץ לפי שאין זיווגן עולה יפה כדכתיב ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה וזרע. **אמר רב כהנא אי לא נסיבנא כהנתא לא גלאי** ומעשה דרב כהנא מפורש בהגוזל בתרא כי שמטיה לקועיה להההוא גברא וערק לארץ ישראל:

אמר ר' יצחק כל הנהנה מסעודת הרשות לסוף גולה שנא' אוכלים כרים מצאן ועגלים מתוך מרבק וכתיב בתריה לכן עתה יגלו בראש גולים: ת"ר כל ת"ח המרבה סעודתו בכ"מ לסוף מחריב את ביתו ומאלמן את אשתו ומייתם גוזליו ותלמודו משתכח ומחלוקות רבות [באות] עליו ודבריו אין נשמעין ומחלל שם שמים ושם רבו וגורם שם רע לו ולבניו עד סוף כל הדורות וקרו לו בר מיחם תנורא

אבל אם היה הולך לְהַצִּיל את ישראל הנרדפים **מִן הַגָּכְרִים וּמִן הַגָּהָר וּמִן הַלִּסְטִים וּמִן הַדְּלֵיקָה וּמִן הַמַּפּוֹלֶת, יְבַטֵּל** את החמץ בְּלִבּוֹ[יב] - ולא יחזור אפילו אם יש שהות לחזור ולבער את החמץ ואחר כך להציל[יג], כיון שמן התורה די בביטול בלבד[יד].

וְאִם היה הולך **לְשִׁבּוֹת שְׁבִיתַת הָרִשּׁוֹת** - לערב עירוב תחומין, שהולך לשבות עם חשיכה בגבול תחום שבת[טו], כדי שיוכל לילך מחר ביום טוב, משם והלאה עוד אלפיים אמה, והוא לצורך דבר שאינו מצוה[טז], **יַחֲזוֹר מִיָּד** לבער את החמץ, ואפילו אין לו שהות ללכת אחר כך לשבות שביתה על התחום.

המשנה עוברת לעסוק בענין אדם שיצא מירושלים ובידו בשר קודש שצריך שריפה, האם צריך לחזור לשורפו, או שיכול לשורפו במקום שנמצא:

וְכֵן מִי שֶׁיָּצָא מִירוּשָׁלַיִם, וְנִזְכַּר שֶׁיֵּשׁ בְּיָדוֹ בָּשָׂר קֹדֶשׁ - של קדשים קלים, וכיון שהוציאו מירושלים נפסל לאכילה[יז], וצריכים לשורפו בתוך ירושלים[יח], **אִם עָבַר** את **צוּפִּים** - שם כפר שיכול לראות את בית המקדש משם[יט], **שׂוֹרְפוֹ בְּמְקוֹמוֹ**, שכיון שהרחיק בדרכו הַרְבֵּה, לא הטריחוהו חכמים לחזור לירושלים[כ]. **וְאִם לָאו** [-אם לא], **חוֹזֵר וְשׂוֹרְפוֹ לִפְנֵי הַבִּירָה** - מקום מחוץ לעזרה שהיו שורפים בו קדשים קלים שנפסלו[כא], **מֵעֲצֵי הַמַּעֲרָכָה**[כב].

המשנה מבארת מהו שיעור החמץ והבשר שצריך לחזור בשבילו: מבררת המשנה, **וְעַד כַּמָּה הֵן חוֹזְרִין** - באופנים שאמרנו שצריכים לחזור, על איזה שיעור של חמץ, או בשר קודש, צריך לחזור כדי לשורפו.

מבארת המשנה, **רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר, זֵה וָזֶה** - בין חמץ ובין בשר קודש, שיעורו **בְּכַבֵּיצָה**, אבל אם הוא פחות מכביצה, מבטל את החמץ בלבו, ושורף את בשר הקודש במקומו. **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, זֶה וָזֶה** שיעורם **בְּכַזַּיִת. וַחֲכָמִים אוֹמְרִים, בְּשַׂר קֹדֶשׁ** שיעורו **בְּכַזַּיִת, וְחָמֵץ** שיעורו **בְּכַבֵּיצָה**[כג].

★

גמרא

שנינו במשנה שההולך לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ונזכר שיש לו חמץ בביתו, אם אין לו שהות לחזור ולבער ולהגיע לסעודת האירוסין, אינו חוזר.

מקשה הגמרא, **וְרַמִּינְהוּ** - ויש להקשות, הרי שנינו בברייתא, **הַהוֹלֵךְ** בערב פסח, **לֶאֱכוֹל סְעוּדַת אֵירוּסִין בְּבֵית חָמִיו, וְכֵן** ההולך **לְשִׁבּוֹת שְׁבִיתַת הָרִשּׁוֹת** - לערב עירוב תחומין, שהולך לשבות עם חשיכה בגבול תחום שבת, כדי שיוכל לילך מחר ביום טוב משם

יב. **במשנה** ברורה (סי' תמד, נגה"ל ד"ה להציל) כתב, שנראה שאף אם אין חשש סכנת נפשות רק הצלת ממונו או ממון ישראל אחר, שחושש שאם יקדים להתעסק בביעור יכול להיות שאחר כך כבר לא יוכל להציל, שילך להציל ואחר כך יחזור לבער. וכתב עוד, שאפשר, שאפילו אם ודאי לו שיש שהות לחזור ולבער ואחר כך ללכת להציל את הממון, שאף על פי כן ילך קודם להציל, שמכיון שמדאורייתא די בביטול, אפשר שהקילו חז"ל באופן זה. וסיים, שלהלכה למעשה צריך עיון אם אפשר להקל אף באופן זה. והמאירי (ד"ה היה) כתב שאף אם באו על עסקי ממון שילך להציל ולא יחזור אפילו שיש שהות לחזור לבער וללכת להציל אחר כך. וביאר, שבכל אלו [להציל מן הנוכרים, או מן הליסטים, או מן הנהר, או מן הדליקה] יש חשש נפשות ואין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש.

יג. **והטעם** הוא משום שבמקום שיש סכנה אסור להשתהות מלהציל אלא צריכים ללכת מיד להציל שמא אחר כך לא יוכלו כבר להציל. מאירי (שם). שיש לחוש שמתוך שיחזור לביתו יתעכב על ידי דבר אחר ולא יחזור להציל. נמוקי יוסף (ד"ה יצטרך).

יד. **רש"י** (ד"ה יצטרך). ומשמע מדבריו שאם כבר הגיעה שעה שישית, שכבר אינו יכול לבטל, ואם לא יחזור לבער יעבור על איסור 'בל יראה', שיחזור ויבער. והמאירי (שם) כתב, שבמקרה זה שהוא הצלת נפשות, אף אם הגיעה שעה שישית שאינו יכול לבטל, ועל ידי שילך להציל, יעבור על איסור 'בל יראה', אף על פי כן ילך להציל ולא יחזור לבער, שאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש. וכן כתב הכסף משנה (חמץ ומצה פ"ג ה"ט), וכתב עוד שאפשר שגם רש"י מודה לזה.

ובמגן אברהם (סי' תמד ס"ק יג) כתב בדעת הסוברים שאם הגיעה שעה שישית שאינו יכול לבטל שיחזור לבער ולא ילך להציל, שמדובר במקרה שברור לו שיוכל להציל אחר כך, אבל אם מסתפק אם יוכל להציל אחר כך, לא יחזור, שספק נפשות דוחה אפילו איסורים חמורים כגון שבת. ובמשנה ברורה (שם סק"ל) הביא שהאחרונים חולקים על דברי המגן אברהם, ולדעתם, אף באופן שברור לו שיוכל להציל אחר כך שילך להציל ולא יחזור, כיון שיש כאן ספק סכנת נפשות.

טו. **מותר** לאדם ללכת בשבת וביום טוב מחוץ לעיר עד אלפיים אמה ולא יותר, וזהו תחום שבת, ודרשוהו (עירובין נא.) מן הכתוב (שמות טז כט) 'שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו'. ויש לו אלפיים אמה לכל רוח, פירוש, שיכול ללכת לכל צד עד אלפיים אמה. ואם רוצה ללכת בשבת או ביום טוב לצד אחד יותר מאלפיים אמה, צריך מערב שבת או מערב יום טוב לצאת מהעיר לצד זה אלפיים אמה, ולקנות שביתה במקום זה על ידי שנמצא בו כשמחשיך, שבזמן זה נקבע לאדם תחומו, או על ידי שיניח שם פת, ואז יש לו משם אלפיים אמה לכל רוח, וזה הוא דין עירוב תחומין (רמב"ם שבת פכ"ז ה"ח, ועירובין פ"ו הלכה ח-ג).

טז. **עד** פי פירוש רש"י והמאירי (ד"ה לשבות). אבל אם היה הולך לשבות על התחום כדי שיוכל לילך למחר לדבר מצוה, כגון ללכת לבית האבל או לבית המשתה [-של שמחת חתן וכלה. על פי המאירי (שם)], הרי הוא כהולך לדבר מצוה, שאם אין לו שהות לחזור ולבער ולחזור למצותו, אינו חוזר לבער. רש"י (שם). והתוספות (ד"ה לשבות) הקשו על דברי רש"י, כיצד יתפרשו דברי המשנה לדעת הסוברים (עירובין נא.) שאין מערבין עירובי תחומין אלא לצורך דבר מצוה. ולכן פירשו, שלא מדובר כאן על שביתת תחומין כלל, אלא פירוש המשנה הוא, שהלך מביתו בערב יום טוב כדי לשבות ביום טוב בבית קרובו או אוהבו [על פי תוספות רבינו פרץ (ד"ה לשבות), וכן פירש החתם סופר (ד"ה שביתת) את דברי התוספות]. ועיין במאירי (שם) שמסביר את דברי תוספות באופן אחר. ועיין בב"ח (או"ח סי' תמד ס"ה), שתירץ את קושיית התוספות על רש"י.

יז. **בשר** קדשים שיצא חוץ למקום אכילתו, נחשב שיצא חוץ 'למחיצתו' ונפסל בפסול 'יוצא'. וקדשים קלים שאכילתם בכל ירושלים, מחיצתם היא חומת ירושלים, וכשיוצאים מירושלים נפסלים. ובמסכת זבחים (פג:) למדו פסול יוצא מהפסוק (שמות כג ג) 'ובשר בשדה טרפה לא תאכלו', ודרשו, שבשר שנמצא בשדה, דהיינו חוץ למחיצתו, לא תאכלו.

יח. **הגמרא** לעיל (כד.) לומדת דין זה מהפסוק שנאמר בענין חטאת, 'בקדש לא תאכל באש תשרף' (ויקרא ו ט), שבמקום אכילתו שם תהא שריפתו, וקדשים קלים נאכלים בירושלים. רש"י (ד"ה ומסם). והתוספות (ד"ה ושורפו) הקשו שכיון שזה נלמד מהפסוק, אם כך הדין שצריך לשורפו בירושלים הוא דין דאורייתא, ואם כן מדוע אם עבר צופים אינו צריך לחזור לשורפו בירושלים. ולכן הם חולקים ואומרים, שדרשה זו נאמרה רק על קדשי קדשים שנפסלו ואימורי קדשים קלים [שנאכלים בעזרה] שנפסלו, אבל בשר קדשים קלים [שנאכל בכל ירושלים] שנפסל, מן התורה יכול לשורפו בכל מקום, וחכמים הצריכוהו לשורפו לפני הבירה גזירה משום קדשי קדשים [שלא יטעו ויחשבו שאפשר גם אותם לשרוף בכל מקום], וכיון שדין זה הוא מדרבנן, אם עבר צופים לא הטריחוהו לחזור. ועיין בשפת אמת (נמוקפות שם), שתירץ את דברי רש"י.

יט. **רש"י** (ד"ה ומסם). והתוספות (ד"ה ומסם) פירשו שכל מקום סביב לירושלים שאפשר לראות משם את בית המקדש נקרא צופים.

כ. **רש"י** (נקמן פה: ד"ה שורפו).

כא. **רש"י** (לעיל כד. ד"ה פסולי). וכתבו התוספות (ד"ה לפני), שנחלקו האמוראים בזבחים (קד:), האם הר הבית כולו נקרא בירה, או שזה מקום מסוים בהר הבית שנקרא כך.

כב. **כלומר**, מעצים שהיו עומדים להערך על המזבח החיצון להבעיר בהם אש בשביל להקריב עליהם את הקרבנות. ובגמרא להלן (פג.) מבואר למה משתמש בעצי המערכה ולא בעצי עצמו.

בגמרא להלן (פה:-פג.) מבואר, שהדין לשורפו לפני הבירה מעצי המערכה, הוא קולא שהקילו ביוצא לדרך כדי שלא לעכבו שיצטרך לטרוח לחפש עצים, שיוכל לשורפו מעצי המערכה [וכיון ששורפו מעצי המערכה, צריך לשורפו לפני הבירה שלא התירו להשתמש בהם אלא לפני הבירה, עיין שם בטעם הדבר], כמו שהקילו לאורח, אבל אם רוצה לשורפו מעצי עצמו יכול לשורפו בירושלים. ואף על פי שבגמרא שם נאמר שהקילו קולא זו רק לאורחים אבל מי שגר בירושלים לא הקילו לו לשורפו מעצי המערכה, כאן הקילו גם למי שגר בירושלים כיון שכבר יצא לדרך. חידושי הר"ן (ד"ה מוזר).

והרשב"א (נלקוח מט: ד"ה שם) כתב, שחייב לשורפו לפני הבירה ואין לשורפו בירושלים, וזאת כדי לביישו, שיראו שלא נזהר בקדשים [כמו שהגמרא להלן (פה:) אומרת לגבי מי ששייר מהפסח שהצריכוהו לשורפו לפני הבירה כדי שיתבייש]. אמנם בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ושורפו) כתב שכאן אין לומר שהטעם הוא כדי לביישו.

כג. **טעם** החילוק הוא, שבבשר קודש שאין לו תקנה בביטול, החמירו לחזור אף בכזית, אבל בחמץ שיש לו תקנה בביטול, לא החמירו עד כביצה. תוספות (ד"ה ומכמיס) בשם הירושלמי (פ"ג ה"ח). ובחתם סופר (ד"ה נשכר) תמה על מה שכתבו התוספות שלחמץ יש תקנה בביטול, שהרי תקנה זו מועילה רק לגבי האיסור דאורייתא, והרי גם בקדשים יש תקנה לאיסור דאורייתא, על ידי שישרפנו במקומו, והדין לשורפו לפני הבירה זה רק מדרבנן [לפי שיטתם לעיל (ד"ה ושורפו), שהדין לשורפם לפני הבירה הוא רק מדרבנן], ואין לדחות שמכל מקום מדרבנן צריך לשרוף את בשר הקודש לפני הבירה, שהרי גם את החמץ צריך לשרוף מדרבנן ולא די בכך שביטלו. ובפירוש רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה זה) כתב שטעם החילוק הוא שבקדשים מפני חומרתם החמירו שיחזור אפילו על כזית.

מתני' מבערין את הכל. בין חולין בין תרומה, חוץ מכדי מכילתו לשבת, אבל כל מה שעתיד לבער יבער: תרומה מלפני השבת. שמינו יכול להאכילה לו לזרים ולו לבהמת זרים, ולהשהותה לי מפסר, אבל חולין אין צריך לבער אלו בזמנו, שיכול למנות להן תוכליס הרבה: **גמ'** שבת. נשמהה סם שבת אמת: **מתני'** ההולך. בשרבעה עשר: **אם יכול.** שים שהות ניום: **להציל מן הנכרים.** אם ישראל הנרדפין: **יבטל בלבו.** ולו יחזור, ואפי' ים שהות, דמלחוריי' סגי ליה בביטול בעלמא[ו]: **לשבות שביתת הרשות.** שהיה הולך להמשיך על התמוס לקנות שבילה סס, כדי שיהא לו מסס ולהלן מלפיס לילך למחר סס לבבר הרשות, יחזור מיד, אבל לקנות שבילה מלוה, כגון שילך ממר חוץ לתחום לבית האבל או לבית המשתה[ז], היינו כהולך לשחוט את פסחו: **שיש בידו בשר קודש.** עמו בדרך, ונפסל ביוצא, שמחילת קדשים קלים חומת ירושלים: **אם עבר צופים.** סס כפר שיכול לרחות בית המקדש מסס: **שורפו במקומו.** ולא המתינוהו לחזור: **ואם לאו חוזר ושורפו כו'.** כדלמרן בכל שעה (לעיל כד.) בקודש בחם תשרף לבמקום שריפתו: זה וזה. ממך לאמרן לעיל ומכר שים לו חמך בבית, ובשר קודש שעמו: בבביצה. אבל בפחות, גבי חמך יבטל בלבו, וגבי בשר קודש שורפו במקומו: **גמ'** סעודה שניה. כך הוא לרך המתנים, לאחר סעודת אירוסין מוזר ומשגר סבלונות לארוסתו וסועד סס: **אני לא שמעתי.** שאתה מלוה אבל לא סעודת אירוסין לבדה, אבל לא סעודת סבלונות. דורונות, כליס נאים: **בת כהן.** צריכה להישמר לכהונתה, ולא לפגום משפחתה להישמש ליאראל: **אין זווגן עולה יפה.** בשזל טוב: **מאי היא.** מה עולה בידן: **או אלמנה או גרושה או זרע אין לה.** כדכתיב (ויקרא כא) ובא בהן כי תהיה לאיש זר, וסמיך ליה ובא בהן כי תהיה אלמנה וגרושה וזרע אין לה וגו': **או קוברה.** בלא זמן: **תלמיד חכם.** (ח) הוא שבא לו, אבל עם הארץ ואינו בהן, גאוי הוא לו לאהרן[ט], ועבדים: **לא גלאי.** דב בהגה גלה מבבל לא"י, בדאמר בהגוזל ומאכיל (ב"ק קיג.): **לא גלאי כדגלו אינשי.** שאר תלמידים יולאין מדעתן, ואני יבאתי על ברחי מאמת מרדין ואימת מלכות: **ומאלמן את אשתו.** שמבקש לימודו[י] ואי אפשר לו וגולה למזונות, והרי אשתו בבלמנות חיות: **גוזליו**[יא]. יתומין: **ותלמודו משתכח.** שאינו עסוק לחזור עליו: **ומחלוקות רבות באות עליו.** מאמת שאבד תלמודו, או הקפות שמקיף מאנשים לבעודתיו: **קרו ליה.** לבנו: **מרקיד בי כובי.** בדרך הלילנים שמשחקין ומרקדין בחנויות להשקותן בשכרן: **מלחיך פינבי.**[יב] קערות: **מך רבע.** מקפל לבושו ורובן ויבן, בך דרך המשחברין, אינו מספיק לילך לבימו ולשכב על מטתו אלא מקפל לבושו תחתיו ויבן: **מך.** בשר בחמרא מוך שקין וגני (יב) (תענית דף ו:): **ואינו**

מתני' יא) ארבעה עשר שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת דברי ר"מ וחכמים אומרים בזמנו ר"א בר צדוק אומר תרומה מלפני השבת וחולין בזמנן: **גמ'** יב) תניא ר"א בר צדוק אומר פעם אחת שבת אבא ביבנה וחל ארבעה עשר להיות בשבת ובא זונין ממונה של ר"ג ואמר הגיע עת לבער את החמץ והלכתי אחר אבא וביערנו את החמץ: **מתני'** יג) ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער ואם לאו מבטלו בלבו להציל מן הנכרים[יג] ומן הנהר ומן הלסטים[יד] ומן הדליקה ומן המפולת יבטל בלבו ולשבות שביתת הרשות יחזור מיד[טו] יד) וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קדש אם עבר צופים שורפו במקומו ואם לאו חוזר ושורפו[טז] לפני הבירה מעצי המערכה ועד כמה הן חוזרין ר"מ אומר זה וזה בבביצה ר' יהודה אומר זה וזה בבזית וחכמים אומרים בשר קדש בבזית וחמץ [יד] בבביצה: **גמ'** ורמינהו ההולך לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ולשבות שביתת הרשות יחזור מיד א"ר יוחנן לא קשיא הא ר' יהודה הא רבי יוסי דתניא סעודת אירוסין רשות דברי ר' יהודה רבי יוסי אומר מצוה והשתא דאמר רב חסדא מחלוקת בסעודה שניה אבל בסעודה ראשונה דברי הכל מצוה אפילו תימא הא והא ר' יהודה ולא קשיא הא בסעודה ראשונה הא בסעודה שניה תניא אמר רבי יהודה אני לא שמעתי אלא סעודת אירוסין אבל לא סבלונות אמר לו ר' יוסי אני שמעתי סעודת אירוסין וסבלונות. תניא רבי שמעון אומר [טז] כל סעודה שאינה של מצוה אין תלמיד חכם רשאי להנות ממנה כגון מאי א"ר יוחנן כגון בת כהן לישראל ובת תלמיד חכם לעם הארץ דא"ר יוחנן בת כהן לישראל אין זווגן עולה יפה מאי היא אמר רב חסדא או אלמנה או גרושה או זרע אין לה במתניתא תנא קוברתו או קוברתו או מביאתו לידי עניות איני והא א"ר יוחנן הרוצה שיתעשר ידבק בזרעו של אהרן כל שכן שתורה וכהונה מעשרתן לא קשיא [יז] הא בת"ח הא בעם הארץ ר' יהושע נסיב כהנתא חלש אמר לא ניחא ליה לאהרן דאדבק בזרעיה דהוי ליה חתנא כי אנא רב אידי בר אבין נסיב כהנתא נפקו מיניה תרי בני סמיכי[יח] רב ששת בריה דרב אידי ור' יהושע בריה דרב אידי אמר ר"פ[יט] אי לא נסיבנא כהנתא לא איעתרי אמר רב כהנא אי לא נסיבנא כהנתא לא גלאי[כ] אמרו ליה והא למקום תורה גלית לא גלאי כדגלי אינשי אמר רבי יצחק כל הנהנה מסעודת הרשות לסוף גולה שנא' (איכה ד) ואוכלים כרים מצאן ועגלים מתוך מרבק וכתיב[כא] (ישעיה ה) לכן עתה יגלו בראש גולים: ת"ר כל ת"ח המרבה סעודתו בכל מקום סוף מחריב את ביתו ומאלמן את אשתו ומייתם את גוזליו ותלמודו משתכח ממנו ומחלוקות רבות באות עליו ודבריו אינם נשמעים ומחלל שם שמים ושם רבו ושם אביו וגורם שם רע לו ולבניו ולבני בניו עד סוף כל הדורות מאי היא אמר אביי קרו ליה בר מחים תנורי רבא אמר בר מרקיד בי כובי רב פפא אמר בר מלחיך פינבי רב שמעיה אמר בר מך רבע: ת"ר לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת ת"ח שאם מת או גולה מובטח לו שבניו ת"ח ואל ישא בת ע"ה שאם מת או גולה בניו ע"ה ת"ר לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת ת"ח וישיא בתו לת"ח משל לענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה ומתקבל ולא ישא בת עם הארץ משל לענבי הגפן בענבי הסנה דבר כעור ואינו

לשבות שביתת הרשות. פ"ה שהיה הולך להמשיך על התמוס לקנות שבילה סס ולילך ד'[ז] מלפים לבבר הרשות וקשה ס"כ תיקשי למ"ד בפ' בכל מערבין (עירובין לח.) אין מערבין חלוק לבבר מלוה ונר' לר"י דה"פ לשבות שביתת הרשות שהולך לשמות בפסח בבית חוהבו או קרובו: **אם עבר צופים.** פי' בקונטר' סס כפר וקשה לר"י ס"כ ה"ל למימר וכמדתו לכל רוח כדתניא בפ' מי שהיה טמא (לקמן נג:) ליזהו דרך רחוקה מן המודיעין ולמוך וכמדתה לכל רוח[כ] ומור"י דבמוספתא דמכילתין[כא] מפרש בהדיא ליזהו לופים הרוחה ואין מפסיק פי' כל מקום שביב יכולים שיכול לרחותו משם: **ושורפו** לפני הבירה. פ"ה כדלמר פ' כל שעה (דף כד.) בקודש בחם ישרף במקום מכילתו מה לי עבר לופים ומ"ל לא עבר לופים וי"ל דמן התורה יכול לשורפה בכ"מ שירלה דבפרק כל שעה (ג"ז שם) לא מרבינן חלוק קדשי קדשים ומימורי קדשים קלים אבל שאר קדשים שנאכלים לזריס לא מרבינן ומה שהלריכו חכמים לשרוף הני דהכא לפני הבירה היינו גזירה מטו קדשי קדשים[כב]: **לפני הבירה.** בזבחים בפ' בטבול יום (דף קד:) פליגי מאי בירה אמר רבה בר בר חנה ס"ר יוחנן מקום יש בהר הבית ובירה שמו ר"ל אמר כל הבית כולו הוי בירה שנאמר[כג] אל[כד] הבירה אשר הכינותי: **וחכמים** אומרים בשר קודש בבזית וחמץ בבביצה. אומר ריב"ל דמפרש בירושלמי משום דבשר קודש לית ליה תקנה בביטול החמירו בחמץ אבל חמץ חית ליה תקנה בביטול לא החמירו עד כביצה: **תניא** א"ר יהודה. תימה אמאי לא מייתי תניא נמי הכי מהך דהכא לרב אסקא:

אמר

עין משפט נר מצוה

מז א מיי' פ"ג מהל' חמץ ומלה הלכה ג סמג עשין לט טוש"ע ס"ח סי' תמד סעיף ג:

מח ב מיי' שם הל' ט טוש"ע שם סעיף ז:

מט ג מיי' פרק יט מהלכות פסולי המוקדשין הלכה ח:

מט [ג] [מיי' פ"ג מהל' חמץ הל' ט טוש"ע ס"ח סי' תמד סעיף ז]:

נ ד מיי' פ"ה מהלכות דעות הלכה ג:

נא ה מיי' פכ"ו מהל' מלכים ומלחמות הלכה יא סמג לאוין קכו טור ש"ע אה"ע סי' ג ס"ק:

רבינו חננאל

וקי"ל כר' מאיר דשנה לן תנא בלשון דחכמים: **מתני' ארבעה עשר שחל להיות בשבת** מבערין הכל מלפני השבת דברי ר' מאיר ר' אליעזר אומר תרומה מלפני השבת וחולין בזמנן. וקי"ל כר' אלעזר בר' צדוק: **תניא** ר' אלעזר ברבי צדוק אומר פעם אחת שבת אבא ביבנה וחל ארבעה עשר להיות בשבת כו': **מתני' ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ונזכר כו'.** ורמינהי ההולך לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ולשבות שביתת הרשות יחזור מיד והכא קתני במתני' יבטל בלבו מכלל שאין מחייבין אותו לחזור. **ושנינ' מתני' ר' יוסי היא** דסבר סעודת אירוסין מצוה ובעור חמץ נמי מצוה. מיהו ביעור חמץ אפשר לקיימה בביטול חמץ וישלים סעודת אירוסין שנמצא מקיים שתיהן. **ובריית'** ר' יהודה דסבר סעודת אירוסין רשות כגון שביתת הרשות ולדברי הכל חייב לחזור מיד דתניא סעודת אירוסין רשות דברי ר' יהודה ר' יוסי אומר מצוה. **והשתא** דאמר רב חסדא מחלוקת בסעודה שניה אבל בסעודה ראשונה אפי' ר' יהודה מודה דמצוה אפי' תימא מתני' ר' יהודה ובסעודה ראשונה שהיא מצוה בריית' בסעודה שניה שהיא רשות. **תניא** אמר ר' יהודה אני לא שמעתי אלא סעודת אירוסין בלבד אמר ר' יוסי אני שמעתי סעודת אירוסין וסבלונות. **ירושלמי** לשבות שביתת הרשות לשבות אצל רבו או מי שהוא גדול ממנו. אמר ר' יוסי בר בון גדול השלום שהוקש לשני דברים שחייבין עליהן כרת מילה ושחיטת פסח: **תניא** א"ר אלעזר כל סעודה שאינה של מצוה אין תלמיד חכם רשאי ליהנות ממנה כגון מאי א"ר יוחנן כגון בת כהן [לישראל] או בת תלמיד חכם אצל עם הארץ לפי שאין זיווגן עולה יפה כדכתיב ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה וזרע. **אמר רב כהנא אי לא נסיבנא כהנתא לא גלאי** ומעשה דרב כהנא מפורש בהגוזל בתרא כי

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) [לעיל דף יג. ודף כ:], ז) [תוספתא פרק ג], ג) לקמן דף פט: ברכות דף מט:, ד) [עיין פירש"י לקמן פט: ד"ה נטמא וכו' לפני הבירה וכו'], ה) [עיין תוספות לקמן דף קיג. ד"ה תמר], ו) לעיל דף ד:, ז) עירובין דף פב., ח) [ברכות נט.], ט) עיי' תוי"ט, י) פרק ג ה"י, כ) ד"ה א' כט יט.

הגהות הב"ח

(ט) רש"י ד"ה תלמיד מכס שבח הוא לו:

תורה אור השלם

א) הַשֹּׁכְבִים עַל מִטּוֹת שֵׁן וּסְרָחִים עַל עַרְשׂוֹתָם וְאֹכְלִים כָּרִים מִצֹּאן וַעֲגָלִים מִתּוֹךְ מַרְבֵּק: [עמוס ו, ד]

ב) לָכֵן עַתָּה יִגְלוּ בְּרֹאשׁ גֹּלִים וְסָר מִרְזַח סְרוּחִים: [עמוס ו, ז]

הגהות וציונים

ג] ס"א הגיים (גליון): ד] ס"א ל"ג (גליון): ה] בע"י נוסף סמיכי ס"ד אלא אימא דחזי לסמיכא ומאן אינון (רש"ש, וכ"ה באגדות התלמוד וביוחסין ערך רב אידי בר אבין עי"ש וכ"ה בקצת כ"י): ו] תוס' על זה תמצא בריש ע"ב: ח] בכת"י וכמה ראשונים נוסף בתריה: ו] ברש"י שבע"י גנאי הוא לבני אהרן: ז] ס"א מדויקים ללמוד (מהרש"ל בדפו"ר): ח] צ"ל אשתו כאלמנות חיות וגוזליו יתומין (דפו"י ורש"י ברי"ף וע"י) והד"א עם הדיבור הקודם (וכ"ה ברש"י ע"י): ט] בכת"י ורש"י ע"י נוסף לוחך קערות: י] תיבת "ד"" ליתא ברש"י וכן בתוס' הרשב"א ורבינו פרץ: כ] וכ"כ רש"י בע"ב ד"ה חזרתו (מעיל שמואל): ל] [צ"ל ולבנות] (גליון):

משנת ראשונים

ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו. היה מנהגם בשעה שהחתן הולך לקדש את הארוסה עושין לו סעודה בבית חמיו ואח"כ לזמן אחר חוזר לו שם עם סבלונות ועושין לו סעודה אחרת ופי' בגמ' שאף סעודה זו השניה בכלל אלו השנויות במשנתנו שכל שהוא נעשה לחיבת אירוסין מצוה היא והוא שאמרו בתלמוד המערב בא וראה כמה גדול כח השלום שהוקש לשני דברים שיש בהם כרת פסח ומילה. [מאירי]

ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו. לאו דוקא נזכר דבידוע יש לו אלא אפי' אם נסתפק לו דהא כל בדיקת חמץ על הספק נתקנה. [מהר"ם חלאווה]

אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער, ואם לאו מבטלו בלבו. ודוקא קודם שש אבל לאחר שש דלאו ברשותיה קיימא ולא מצי מבטל לה אפי' אין לו שהות יחזור ויבער, ואע"ג דבפסח ומילה איכא כרת לאו דחמץ עדיף דקדים איסוריה. [מהר"ם חלאווה] ובן מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קדש. שלמים וכיוצא בהם ונפסלו ביוצא בחוץ למחיצת החומה שהרי נאכלים הם בכל העיר וכל שנפסל ביוצא טעון שריפה וכל שטעון שריפה בקדשים נשרף במקום קדוש דכתיב בקדש באש תשרף כל שנפסל תהא שריפתו בקדש. [מאירי]

אם עבר צופים שורפו במקומו. לפי שכשעבר מקום ראיית ירושלים לא הטריחוהו לחזור ולשרוף לפני הבירה, אבל כל שהוא קרוב כל כך שעדיין רואה את ירושלים הטריחוהו לחזור ולשורפו לפני הבירה, כדי לביישו על שלא נזהר עליו. [הרשב"א, ברכות מט:] אני לא שמעתי אלא סעודת אירוסין אבל לא סבלונות. המהר סבלונות כמו שפירשתי, ויתכן שהיה הלשון נגזר מן מהרה חושה (ש"א כ לח), לפי שהוא הדבר הראשון הנמהר בנשואין, כי החתן ממהר ומקדים לשלוח לפניו המנחה ההיא ואחרי כן הוא בא לבית חמיו לעשות הנשואין או השמחה, כמו שהזכירו חכמים סעודת סבלונות (פסחים מט.). [רמב"ן, שמות כב טו]

והלאה, לצורך דבר שאינו מצוה, ונזכר שיש לו חמץ בביתו, יַחֲזוֹר מִיָּד לביתו לבער החמץ, אפילו אם אין שהות לחזור. וקשה, שבמשנתנו שנינו, שההולך לסעודת אירוסין, ונזכר שלא ביער את החמץ, אינו חוזר לבער, אלא מבטל בליבו.

אוצר החכמה

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, לֹא קַשְׁיָא, הָא** - הברייתא היא דברי **רַבִּי יְהוּדָה**, שסובר שסעודת אירוסין אינה מצוה אלא רשות. ואילו **הָא** - המשנה, היא דברי **רַבִּי יוֹסֵי**, שסובר שסעודת אירוסין היא מצוה. **דְּתַנְיָא** בברייתא, **סְעוּדַת אֵירוּסִין** היא **רְשׁוּת, דִּבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה. רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר**, סעודת אירוסין היא **מִצְוָה.** ולכן המשנה שהיא דברי רבי יוסי, כתבה שההולך לסעודת אירוסין אינו חוזר, שלשיטתו היא סעודת מצווה. והברייתא שהיא דברי רבי יהודה, כתבה שההולך לסעודת אירוסין חוזר, שלשיטתו סעודת אירוסין אינה מצוה.

מוסיפה הגמרא תירוץ נוסף:

וְהַשְׁתָּא [-ועכשיו] **דְּאָמַר רַב חִסְדָּא**, שמַּחֲלוֹקֶת רבי יהודה ורבי יוסי, אם סעודת אירוסין היא רשות או מצוה, היא רק **בְּסְעוּדָה שְׁנִיָּה** - דרך החתנים שלאחר סעודת האירוסין, שולחים מתנות לכלה וסועדים בביתה, וסעודה זו נקראת סעודה שניה, ועל סעודה זו נחלקו האם היא סעודת מצוה או לא, **אֲבָל בְּסְעוּדָה רִאשׁוֹנָה** שלאחר האירוסין, **דִּבְרֵי הַכֹּל** היא **מִצְוָה**[כד]. אם כן **אֲפִילּוּ תֵּימָא** [-אפילו תאמר], **הָא וְהָא** - בין דברי המשנה ובין דברי הברייתא הם לפי **רַבִּי יְהוּדָה, וְלֹא קַשְׁיָא, הָא** - המשנה מדברת **בְּסְעוּדָה רִאשׁוֹנָה**, שהיא סעודת מצוה, ולכן אינו חוזר, ואילו **הָא** - הברייתא מדברת **בְּסְעוּדָה שְׁנִיָּה**, שהיא אינה מצוה אלא רשות, אהחת 19/06/2018 זר.

הגמרא מביאה ברייתא שנחלקו בה רבי יהודה ורבי יוסי בסעודת אירוסין אם היא מצוה:

תַּנְיָא בברייתא, **אָמַר רַבִּי יְהוּדָה, אֲנִי לֹא שָׁמַעְתִּי** שתהא מצוה **אֶלָּא סְעוּדַת אֵירוּסִין** לבדה, **אֲבָל לֹא** סעודה שאוכל החתן בבית הכלה כששולח **סְבָלוֹנוֹת** - כלים נאים למתנה. **אָמַר לוֹ רַבִּי יוֹסֵי, אֲנִי שָׁמַעְתִּי סְעוּדַת אֵירוּסִין וְסִבְלוֹנוֹת**, ששתיהן סעודות מצוה[כה].

★

הגמרא מביאה ברייתא בענין איסור השתתפות בסעודה שאינה סעודת מצוה, ודנה איזו סעודת אירוסין נחשבת למצוה:

תַּנְיָא בברייתא, **רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר, כָּל סְעוּדָה שֶׁאֵינָהּ שֶׁל מִצְוָה, אֵין תַּלְמִיד חָכָם רַשַּׁאי לֵהָנוֹת מִמֶּנָּה.**

שואלת הגמרא, **בְּגוֹן מַאי** - כגון מה היא סעודה שאינה של מצוה[כו]. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, בְּגוֹן** סעודת נישואי **בַּת כֹּהֵן לְיִשְׂרָאֵל**, כיון שבת כהן צריכה להינשא לכהן, ולא לפגום משפחתה להינשא לישראל, **וְכֵן** סעודת נישואי **בַּת תַּלְמִיד חָכָם לְעַם הָאָרֶץ**[כז]. ודברי רבי יוחנן הם לטעמו, **דְּאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, בַּת כֹּהֵן הַנִּשֵּׂאת לְיִשְׂרָאֵל, אֵין זִיווּגָן עוֹלֶה יָפֶה** - במזל טוב. ומשום שאין זיווגן עולה יפה אין זו סעודת מצוה[כח].

מבררת הגמרא, **מַאי הִיא** - מה יוצא בסופם. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב חִסְדָּא, אוֹ** נעשית **אַלְמָנָה, אוֹ** נעשית **גְּרוּשָׁה, אוֹ זֶרַע אֵין לָהּ**[כט]. **בְּמַתְנִיתָא תָּנָא** - בברייתא שנינו, שישראל הנושא בת כהן, או הוא **קוֹבְרָהּ** - שמתה קודם זמנה, **אוֹ** היא **קוֹבַרְתּוֹ** - שמת קודם זמנו, **אוֹ מְבִיאָתוֹ לִידֵי עֲנִיּוּת**[ל].

מקשה הגמרא, **אֵינִי** - האם כך הוא שאמר רבי יוחנן שאין זיווגם עולה יפה, **וְהָא אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, הָרוֹצֶה שֶׁיִּתְעַשֵּׁר, יִדָּבֵק בְּזַרְעוֹ שֶׁל אַהֲרֹן** הכהן, וישא בת כהן, **שֶׁכָּל שֶׁכֵּן** שזכות **הַתּוֹרָה** וזכות **הַכְהוּנָּה מַעֲשַׁרְתָּן** - תגרום שיתעשרו[לא]. מתרצת הגמרא, **לֹא קַשְׁיָא, הָא** - מה שאמר רבי יוחנן שיעשיר, מדובר **בְּתַלְמִיד חָכָם** שנשא בת כהן, ששבח הוא לאהרן הכהן, **וְהָא** - מה שאמר רבי יוחנן שאין זיווגם עולה יפה, מדובר **בְּעַם הָאָרֶץ** שנשא בת כהן, שגנאי הוא לאהרן, והם נענשים על כך.

כד. **'אירוסין'** בלשון חז"ל הוא מעשה הקידושין, וסעודת אירוסין היא סעודה שעושים לכבוד הקידושין, ולפי כולם היא סעודת מצוה, לפי שנעשית על דבר מצוה.

כה. **מדברי** רש"י (ד"ה סעודה וד"ה אני) ותוספות (ד"ה תניא) נראה שסעודת סבלונות, היא סעודה שניה, ועל סעודה זו אמר רב חסדא לעיל שנחלקו האם סעודת מצוה היא או לא. והקשו תוספות (שם), הרי ברייתא זו מסייעת לדברי רב חסדא, שאמר שלא נחלקו אלא בסעודה שניה, אבל בסעודה ראשונה כולם מודים שהיא סעודת מצוה, ואם כן מדוע הגמרא לא מביאה ראיה לרב חסדא מברייתא זו. אמנם בחתם סופר (ד"ה תניא) כתב שאינו מוכרח שסעודת שניה המוזכרת בגמרא לעיל היא סעודת סבלונות, אלא יתכן שהיא סעודה נוספת חוץ מסעודת סבלונות, ורבי יהודה ורבי יוסי נחלקו בשתי סעודות אלו האם הן מצוה או לא.

כו. **השפת אמת** (ד"ה שם) הקשה, מדוע הגמרא שואלת 'כגון מאי', ומתרצת שמדובר בסעודה של בת ישראל לכהן או בת עם הארץ לתלמיד חכם, ומדוע הגמרא לא מתרצת כפשוטו שמדובר בסעודת הרשות ממש שאינה לשום מצוה. ותירץ, שבאמת כוונת הגמרא גם לסתם סעודה שעושים שלא למצוה, והגמרא באה לומר שאף בסעודה כזאת של סעודת נישואין של בת כהן לישראל, שהיה מקום לומר שהיא סעודת מצוה ומותר לתלמיד חכם להשתתף בזה, אף על פי כן אינה סעודת מצוה [כיון שנעשית שלא כרצון חכמים], ואין תלמיד חכם רשאי להשתתף בה. וכתב עוד שאמנם דעת הכסף משנה (דעות פ"ה ס"ג) אינה כן, אלא כתב שבסעודת רשות סתם שלא נעשית לשום מצוה מותר לתלמיד חכם להשתתף, רק שאינו ראוי מדרך המוסר [כמו שרואים מדברי הגמרא בחולין (נה:) שרב לא אכל מסעודת הרשות, שמשמע מזה שאינו איסור אלא הנהגה מיוחדת שנהג רב], אבל בסעודה האמורה בגמרא כאן, של בת כהן לישראל וכן בת תלמיד חכם לעם הארץ, אסור להשתתף. אמנם הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה כל) כתב, שבסעודת רשות שאינה לשום מצוה, אף מי שאינו תלמיד חכם אסור להשתתף, כמו שהגמרא אומרת בהמשך שכל הנהנה מסעודת הרשות לסוף גולה, ומשמע שכל אדם אסור בסעודת הרשות, אבל בת כהן לישראל ובת תלמיד חכם לישראל, אף על פי שאינו ראוי יש מצוה בדבר, ובזה רק תלמיד חכם אסור לאכול, אבל לשאר אנשים שאינם תלמידי חכמים מותר.

כז. **וטעם** האיסור להשתתף בסעודה זו הוא, משום שבהשתתפותו בסעודה נראה כמסכים על שידוך זה, על אף שנעשה שלא כרצון חכמים. עיון יעקב (ד"ה אין).

ומה שאנו נוהגים להשתתף בסעודות נישואין של ישראל לבת כהן או עם הארץ לבת תלמיד חכם, זה משום שעל ידי שאומרים שם שירות ותשבחות לה', הסעודה נחשבת סעודת מצוה. מרדכי (פ"ק דמז מרים).

אמנם בעיון יעקב (שם) כתב, שהלשון 'אין רשאי' יכול להתפרש אף שלא בלשון איסור, אלא שאינו חייב להשתתף, אבל אם רוצה רשאי לשבת בסעודה זו, והשמיעה לנו הברייתא בדין זה, שאף על פי שכתוב בגמרא לקמן (קיג:) שיש חיוב לשבת בסעודת מצוה, ומי שאינו יושב בסעודת מצוה הוא מנודה לשמים, אף על פי כן בסעודה זו אין חיוב לשבת, שאינה נחשבת כסעודת מצוה.

כח. **רבינו** חננאל (ד"ה תניא ס"ק ג') העתיק גירסא אחרת בברייתא, שבמקום 'אין זיווגן עולה יפה' גרס 'אין זיווגן הגון'.

כט. **שכתוב** בפסוק (ויקרא כא יג) 'ובת כהן כי תהיה לאיש זר' וגו' וסמוך לזה נאמר (שם כא יג) 'ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה וזרע אין לה'. רש"י (ד"ה או אלמנה). ובמהרש"א (ד"ה או) הקשה לפי דברי הגמרא בהמשך, שדברי ברייתא זו נאמרו על בת כהן הנישאת לעם הארץ, אבל בת כהן הנישאת לתלמיד חכם, לא נאמרו בה דברים אלו, שלפי דברי רש"י שזה נלמד מפסוקים אלו, אם כן איך מחלקת הגמרא בין נישאת לעם הארץ לנישאת לתלמיד חכם, הרי הפסוק 'כי תהיה לאיש זר' מדבר על כל בת כהן שנשאת לישראל, בין עם הארץ בין תלמיד חכם. ותירץ, שתלמיד חכם אינו נקרא 'איש זר', לפי שמצינו שנקרא כהן, כמו שכתוב בפסוק (שמואל ב' ח יח) 'ובני דוד כהנים היו'.

ל. **הבן** יהוידע (ד"ה נמצינהו) כתב, שדברים קשים אלו שכתוב בברייתא, וכן מה שאמר רב חסדא, על מה שעולה בגורלו של ישראל שנושא בת כהן, זה נאמר רק על זמנם, שהיו כהנים מיוחסים, ועמי הארץ היו רעים וחטאים, אבל בזמננו שהכהנים אינם מיוחסים, אלא רק כהני חזקה, ועמי הארץ אינם רעים וחטאים, לא נאמרו בהם דברים אלו, ומותר לעם הארץ לשאת בת כהן. והוא מסיים דבריו, שבכל זאת טוב ליזהר בזה.

לא. **משום** שהקטרת הקטורת שהיא עבודת כהן, גורמת לעשירות (יומא כו.), וכל שכן עם זכות התורה שנאמר בה (משלי ג טז) 'בשמאלה עושר וכבוד'.

יש להקשות, כיצד למד המקשן בדברי רבי יוחנן, הרי אמר שתורה וכהונה מעשרתן, ואם לא מדובר בתלמיד חכם מה היא זכות התורה. ויש לומר שדייק מלשונו שאמר **שכל שכן** שמעשרתן, שמשמע שאף לעם הארץ מעשרת משום זכות הכהונה לבד, ו'כל שכן' בתלמיד חכם שיש לו אף את זכות התורה שמעשרתן. ועונה הגמרא שאינו כך, אלא מעשרת רק לתלמיד חכם, אבל עם הארץ הנושא בת כהן מביאתו לידי עניות, ומה שאמר 'כל שכן' פירושו, שאם בכהן בלבד הכהונה מעשרתו, כל שכן שבת כהן שתנשא לתלמיד חכם שמצטרפת זכות התורה עם זכות הכהונה, שתעשיר אותם. מהרש"א (ד"ה זכות). והמהרש"ל (ד"ה וכל) מפרש, שכוונת הגמרא שהרוצה להתעשר ישא בת כהן תלמיד חכם, שזכות התורה והכהונה של אביה מעשרתן [וזכות התורה אין הכוונה לזכות התורה שלו אלא הכוונה לזכות התורה של אבי האשה]. ומתרצת הגמרא שזה נאמר רק על חתן תלמיד חכם, אבל אם הוא עם הארץ מביאתו לידי עניות. וכעין זה כתב בבניהו (ד"ה נמצינהו), והוסיף שלמסקנת הגמרא זכות התורה הכוונה לזכות התורה של הבעל בלבד ורק היא יכולה לגרום להם להתעשר [עם זכות הכהונה], אבל אם רק אביה תלמיד חכם והבעל אינו תלמיד חכם אין זכות התורה של אביה מועילה להם.

אלו עוברין פרק שלישי פסחים מט.

מתני' מבערין את הכל. בין חולין בין תרומה, חוץ מכדי מכילתו לצדדין, מבל כל מה שעתיד לבער יבער: תרומה מלפני השבת. שמינו יכול להמכילה לו לזריס ולו לבהמת זריס, ולהשהותה לי מפסר, מבל חולין אין צריך לבער חלו בזמנו, שיכול למנות להן תוכליס הרבה: **גמ'** שבת. נשמהה סס שבת מחת: **מתני'** ההולך. בארבעה עשר: **אם** יכול. שים שהות ביום: להציל מן הנברים. מת ישרצל הנרדפין: יבטל בלבו. ולו יחזור, ומפי' יש שהות, דמלחוריי' סגי ליה בביטול בעלמא[ו]: לשבות שביתת הרשות. שהיה הולך להמשיך על התמוס לקנות שביתה סס, כדי שיהא לו מסס ולהלן מלפיס לילך למחר סס לדבר הרשות, יחזור מיד, מבל לקנות שביתת מלוה, כגון שילך מחר חוץ לתחום לבית המבל מו לבית המשתה[ז], היינו כהולך לשחוט מת פסחו: שיש בידו בשר קודש. עמו בדרך, ונפסל ביולא, שמחילת קדשים קלים חומת ירושלים: **אם עבר צופים.** סס כפר שיכול לרחות בית המקדש מסס: שורפו במקומו. ולא המרימוהו לחזור: **ואם** לאו חוזר ושורפו כו'. כדלמרן בכל שעה (לעיל כד.) בקודש בחם תשרף דבמקום מכילתו שריפתו: זה וזה. ממך לאמרן לעיל ומכר שים לו חמץ בבתיו, ובשר קודש שעמו: בבביצה. מבל בפחות, גבי חמץ יבטל בלבו, וגבי בשר קודש שורפו במקומו: **גמ'** סעודה שניה. כך הוא לרך המתנים, לאחר סעודת אירוסין מוזר ומשגר סבלונות לארוסתו ומועד סס: **אני לא שמעתי.** שתהא מלוה אלא לסעודת אירוסין לבדה, מבל לא סעודת סבלונות: **סבלונות.** דורונות, כליס נאים: בת בהן. לריכה להינשא לכהנים, ולא לפגום משפחתה להינשא לישראל: אין זווגן עולה יפה. נמשל טוב: מאי היא. מה עולה בידן: או **אלמנה או גרושה או זרע אין לה.** לאחר (ויקרא כא) ובת כהן כי תהיה לאיש זר, וסמיך ליה ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה וזרע אין לה וגו': או קוברה. בלא זמן: תלמיד חכם. (ח) הוא שעשה לו, מבל עס המרן ואינו כהן, גמי הוא לו לאהרן[ט], ונעשים: לא גלאי. דב כהנא גלה מבבל לא"י, כדאמר בהגוזל ומאכיל (ב"ק קיז.): לא גלאי כדגלו אינשי. שאר תלמידים יולאין מדעתן, ואני ילאתי על כרחי מממת מרדין ואימת מלכות: ומאלמן **את אשתו.** שמבקש ליסודו[י] ואי אפשר לו וגולה למזונות, והרי אשתו בחלמנות חיות: גוזליו[יא]. יתומין: ותלמודו משתבח. שאינו עסוק לחזור עליו: ומחלוקות רבות באות עליו. מממת שבבא תלמודו, או הקפות שמקיף מחנוין לסעודותיו: קרו ליה. לבנו: מרקיד בי כובי. כדרך הלינים שמשחקין ומרקדין בחנויות להשקותן בשכרן: **מלחיך פינבי.**[יב] קעורות: מך רבע. מקפל לבושו ורובן ויושן, כך דרך המשתכרין, אינו מספיק לילך לבימו ולשכב על מטתו אלא מקפל לבושו תחתיו ויושן: מך. כמו בר ממרא מוך שקיך וגני (יב תענית דף ו:): **ואינו**

לשבות שביתת הרשות. פ"ה שהיה הולך להמשיך על התמוס לקנות שביתה סס ולילך ד'[ז] אלפיס לדבר הרשות וקשה ל"ב תיקשי למ"ד בפ' בבל מערבין (עירובין לח.) אין מערבין אלא לדבר מלוה ונר' לר"י דה"פ לשבות שביתת הרשות שהולך לשמוע בפסח בביה שוהבו או קרובו: **אם** עבר **צופים.** פי' בקונטר' סס כפר וקשה לר"י ל"ב ה"ל למימר וכמדתו לכל רוח כדתניא בפ' מי שהיה טמא (לקמן נג:) אינהו דרך רחוקה מן המודיעין ולמוך וכמדתה לכל רוח[יג] ואור"י דבתוספתא דמכילתין[יד] מפרש דהדיא אינהו נופיס הרואה ואין מפסיק פי' כל מקום שביב ירושלים שיכול לראותו משם: **ושורפן** לפני הבירה. פ"ה כדאמר פ' בל שעה (דף כד.) בקודש בשם ישרף במקום מכילתו שהוא לר"י אי דאורייתא הוא מה לי עבר נופיס ומ"ל לא עבר נופיס וי"ל דמן התורה יכול לשורפה בכ"מ שירלה דבפרק בל שעה (ג"ז שם) לא מרבינן אלא פסולי קדשי קדשים ומיתורי קדשים קלים אבל שאר קדשים שנאבלים לזריס לא מרבינן ומה שהלריכו חבמים לשרוף הני דהבא לפני הבירה היינו גזירה אטו קדשי קדשים[טו]: **לפני** הבירה. בזבחים בפ' בטבול יום (דף קד:) פליגי אמי בירה אמר רבה בר בר חנה מ"ר יוחנן מקום יש בהר הבית ובירה שמו ר"ל אמר בל הבית בולו הוי בירה שנאמר[טז] אל[יז] הבירה אשר הביותי: **וחבמים** אומרים בשר קודש בבזית וחמץ בבביצה. לומר ריב"ח דמפרש בירושלמי משום דבשר קודש לית ליה תקנה בביטול החמירו בבזית אבל חמץ שית ליה תקנה בביטול לא החמירו עד בביצה: **תניא** א"ר יהודה. תימה אמאי לא מייתי תניא נמי הבי מהך דהבא לרב אסבא:

אמר

מתני'[יח] ארבעה עשר שחל להיות בשבת מבערין את הבל מלפני השבת דברי ר"מ וחבמים אומרים בזמנו ר"א בר צדוק אומר תרומה מלפני השבת וחולין בזמנן: **גמ'** תניא[יט] ר"א בר צדוק אומר פעם אחת שבת אבא ביבנה וחל ארבעה עשר להיות בשבת ובא זונין ממונה של ר"ג ואמר הגיע עת לבער את החמץ והלבתי אחר אבא וביערנו את החמץ: **מתני'**[כ] ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאבול סעודת אירוסין בבית חמיו ונזבר שיש לו חמץ בתוך ביתו אם יבול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער ואם לאו מבטלו בלבו להציל מן הנברים[כא] ומן הנהר ומן הלסטים[כב] ומן הדליקה ומן המפולת יבטל בלבו ולשבות שביתת הרשות יחזור מיד[כג] וכן מי שיצא מירושלים ונזבר שיש בידו בשר קדש אם עבר צופים שורפו במקומו ואם לאו חוזר ושורפו[כד] לפני הבירה מעצי המערבה ועד במה הן חוזרין ר"מ אומר זה וזה בבביצה ר' יהודה אומר זה וזה בבזית וחבמים אומרים בשר קדש בבזית וחמץ [ג] בבביצה: **גמ'** ורמינהו ההולך לאבול סעודת אירוסין בבית חמיו ולשבות שביתת הרשות יחזור מיד א"ר יוחנן לא קשיא הא ר' יהודה הא רבי יוסי דתניא סעודת אירוסין רשות דברי ר' יהודה רבי יוסי אומר מצוה והשתא דאמר רב חסדא מחלוקת בסעודה שניה אבל בסעודה ראשונה דברי הבל מצוה אפילו תימא הא והא ר' יהודה ולא קשיא הא בסעודה ראשונה הא בסעודה שניה תניא אמר רבי יהודה אני לא שמעתי אלא סעודת אירוסין אבל לא סבלונות אמר לו ר' יוסי אני שמעתי סעודת אירוסין וסבלונות. תניא רבי שמעון אומר[כה] בל סעודה שאינה של מצוה אין תלמיד חבם רשאי להנות ממנה בגון מאי א"ר יוחנן בגון בת בהן לישראל ובת תלמיד חבם לעם הארץ דא"ר יוחנן בת בהן לישראל אין זווגן עולה יפה מאי היא אמר רב חסדא או אלמנה או גרושה או זרע אין לה במתניתא תנא קוברה או קוברתו או מביאתו לידי עניות איני והא א"ר יוחנן הרוצה שיתעשר ידבק בזרעו של אהרן בל שבן שתורה וכהונה מעשרתן לא קשיא[כו] הא בת"ח הא בעם הארץ ר' יהושע נסיב בהנתא חלש אמר לא ניחא ליה לאהרן דאדבק בזרעיה דהוי ליה חתנא בי אנא רב אידי בר אבין נסיב בהנתא נפקו מיניה תרי בני סמיבי[ג] רב ששת בריה דרב אידי ור' יהושע בריה דרב אידי אמר ר"פ[כז] אי לא נסיבנא בהנתא לא איעתרי אמר רב בהנא אי לא נסיבנא בהנתא לא גלאי[כח] אמרו ליה והא למקום תורה גלית לא גלאי בדגלי אינשי אמר רבי יצחק בל הנהנה מסעודת הרשות לסוף גולה שנא' (א) ואוכלים ברים מצאן ועגלים מתוך מרבק וכתיב[כט] (ב) לבן עתה יגלו בראש גולים: ת"ר בל ת"ח המרבה סעודתו בבל מקום סוף מחריב את ביתו ומאלמן את אשתו ומייתם את גוזליו ותלמודו משתבח ממנו ומחלוקות רבות באות עליו ודבריו אינם נשמעים ומחלל שם שמים ושם רבו ושם אביו וגורם שם רע לו ולבניו ולבני בניו עד סוף בל הדורות מאי היא אמר אביי קרו ליה בר מחים תנורי רבא אמר בר מרקיד בי כובי רב פפא אמר בר מלחיך פינבי רב שמעיה אמר בר מך רבע: ת"ר לעולם ימבור אדם בל מה שיש לו וישא בת ת"ח שאם מת או גולה מובטח לו שבניו ת"ח ואל ישא בת ע"ה שאם מת או גולה בניו ע"ה ת"ר לעולם ימבור אדם בל מה שיש לו וישא בת ת"ח וישיא בתו לת"ח משל לענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה ומתבבל ולא ישא בת עם הארץ משל לענבי הגפן בענבי הסנה דבר בעור ואינו

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) [לעיל דף יג. ודף כ:], ט) [תוספתא פרק ג], י) לקמן דף פח: נרבות דף מט:, יא) [עיין פירש"י לקמן פח: ד"ה נטמא וכו' לפני הבירה וכו'], יב) [עיין תוספות לקמן דף קיג. ד"ה ממר], יג) לעיל דף ד:, יד) עירובין דף פב., טו) [נרבות נט.], טז) עיי' תוספתא פ"ב מ"ה (ליברמן עמ' 219) פרק ג ה"י, יז) ד"ה א' בט יט.

הגהות הב"ח

(ח) רש"י ד"ה תלמיד חבם שבח הוא לו:

תורה אור השלם

א) הַשֹּׁכְבִים עַל מִטּוֹת שֵׁן וּסְרָחִים עַל עַרְשׂוֹתָם וְאֹכְלִים כָּרִים מִצֹּאן וַעֲגָלִים מִתּוֹךְ מַרְבֵּק: [עמוס ו, ד]

ב) לָכֵן עַתָּה יִגְלוּ בְּרֹאשׁ גֹּלִים וְסָר מִרְזַח סְרוּחִים: [עמוס ו, ז]

הגהות וציונים

ג] ס"א הגיים (גליון): ד] ס"א ל"ג (גליון): ה] בע"י נוסף סמיבי ס"ד אלא אימא דחזי לסמיבא ומאן אינון (רש"ש, וכ"ה באגדות התלמוד וביוחסין ערך רב אידי בר אבין עיי"ש וכ"ה בקצת כ"י): ז] תוס' על זה תמצא בריש ע"ב: ח] בכת"י וכמה ראשונים נוסף בתריה: ט] ברש"י שבע"י גנאי הוא לבני אהרן: י] ס"א מדויקים דלמוד (מהרש"ל בדפו"ר): יא] צ"ל אשתו כאלמנות חיות וגוזליו יתומין (דפו"י ורש"י ברי"ף וע"י) והד"א עם הדיבור הקודם (וכ"ה ברש"י ע"י): יב] בכת"י ורש"י ע"י נוסף ליחך קערות: יג] תיבת "ד"" ליתא ברש"י וכן בתוס' הרשב"א ורבינו פרץ: יד] וכ"כ רש"י בע"ב ד"ה חזרתו (מעיל שמואל): טו] [צ"ל ולבנות] (גליון):

משנת ראשונים

ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאבול סעודת אירוסין בבית חמיו. היה מנהגם בשעה שהחתן הולך לקדש את הארוסה עושין לו סעודה בבית חמיו ואח"כ לזמן אחר חוזר לו שם עם סבלונות ועושין לו סעודה אחרת ופי' בגמ' שאף סעודה זו השניה בכלל אלו השנויות במשנתנו שכל שהוא נעשה לחיבת אירוסין מצוה היא והוא שאמרו בתלמוד המערב בא וראה כמה גדול כח השלום שהוקש לשני דברים שיש בהם כרת פסח ומילה. [מאירי]

ונזבר שיש לו חמץ בתוך ביתו. לאו דוקא נזכר דבידוע יש לו אלא אפי' אם נסתפק לו דהא כל בדיקת חמץ על הספק נתקנה. [מהר"ם חלאווה]

עין משפט נר מצוה

מז א מיי' פ"ג מהל' חמץ ומצה הלכה ג סמג עשין לט טוש"ע ח"ח סי' תמד סעיף ג:

מח ב מיי' שם הל' ט טוש"ע שם סעיף ז:

מט ג מיי' פרק יט מהלכות פסולי המוקדשין הלכה ח:

מט [ג] [מיי' פ"ג מהל' חמץ הל' ט טוש"ע ח"ח סי' תמד סעיף ז]: נ ד מיי' פ"ה מהלכות דעות הלכה ג:

נא ה מיי' פכ"ו מהל' מחוסרי כיפה הלכה לו סמג לאוין קכו טור ש"ע אה"ע סי' ג ס"ח:

רבינו חננאל

וקי"ל כר' מאיר דשנה לן תנא בלשון דחכמים: **מתני' ארבעה עשר שחל להיות בשבת** מבערין הכל מלפני השבת דברי ר' מאיר ר' אליעזר אומר תרומה מלפני השבת וחולין בזמנן. וקיי"ל כר' אלעזר בר' צדוק: **תניא** ר' אלעזר ברבי צדוק אומר פעם אחת שבת אבא ביבנה וחל ארבעה עשר להיות בשבת כו': **מתני' ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ונזכר כו'.** ורמינהי ההולך לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ולשבות שביתת הרשות יחזור מיד והכא קתני במתני' יבטל בלבו מכלל שאין מחייבין אותו לחזור. **ושנינ' מתני' ר' יוסי היא** דסבר סעודת אירוסין מצוה וביעור חמץ נמי מצוה. מיהו ביעור חמץ אפשר לקיימה בביטול חמץ וישלים סעודת אירוסין שנמצא מקיים שתיהן. **ובריית'** ר' יהודה דסבר סעודת אירוסין רשות כגון שביתת הרשות ולדברי הכל חייב לחזור מיד דתניא סעודת אירוסין רשות דברי ר' יהודה אומר מצוה. **והשתא** דאמר רב חסדא מחלוקת בסעודה שניה אבל בסעודה ראשונה אפי' ר' יהודה מודה דמצוה אפי' תימא מתני' ר' יהודה ובסעודה ראשונה שהיא מצוה ברייתא בסעודה שניה שהיא רשות. **תניא** אמר ר' יהודה אני לא שמעתי אלא סעודת אירוסין בלבד אמר ר' יוסי אני שמעתי סעודת אירוסין וסבלונות. **ירושלמי** לשבות שביתת הרשות לשבות אצל רבו או מי שהוא גדול ממנו. אמר ר' יוסי בר בון גדול השלום שהוקש לשני דברים שחייבין עליהן כרת מילה ושחיטת פסח: **תניא** א"ר אלעזר כל סעודה שאינה של מצוה אין תלמיד חכם רשאי ליהנות ממנה כגון מאי א"ר יוחנן כגון בת כהן [לישראל] או בת תלמיד חכם אצל עם הארץ לפי שאין זיווגן עולה יפה כדכתיב ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה וזרע. **אמר רב כהנא אי לא נסיבנא כהנתא לא גלאי** ומעשה דרב כהנא מפורש בהגוזל בתרא כי

שמטיה לקועיה לההוא גברא וערק לארץ ישראל: **אמר ר' יצחק** כל הנהנה מסעודת הרשות לסוף גולה שנא' אוכלים כרים מצאן ועגלים מתוך מרבק וכתיב בתריה לכן עתה יגלו בראש גולים: ת"ר תלמיד חכם המרבה סעודתו בכ"מ לסוף מחריב את ביתו ומאלמן את אשתו ומייתם גוזליו ותלמודו משתכח ומחלוקות רבות [באות] עליו ודבריו אין נשמעין ומחלל שם שמים ושם אביו ושם רבו וגורם שם רע לו ולבניו עד סוף כל הדורות וקרו לו בר מיחם תנורא **אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער, ואם לאו מבטלו בלבו.** ודוקא קודם שש אבל לאחר שש דלאו ברשותיה קיימא ולא מצי מבטל לה אפי' אין לו שהות יחזור ויבער, ואע"ג דבפסח ומילה איכא כרת לאו דחמץ עדיף דקדים איסוריה. [מהר"ם חלאווה] **וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קדש.** שלמים וכיוצא בהם ונפסלו ביוצא בחוץ למחיצת החומה שהרי נאכלים הם בכל העיר וכל שנפסל ביוצא טעון שריפה וכל שטעון שריפה בקדשים נשרף במקום קדוש דכתיב בקדש באש תשרף כל שנפסל תהא שריפתו בקדש. [מאירי]

אם עבר צופים שורפו במקומו. לפי שכשעבר מקום ראיית ירושלים לא הטריחוהו לחזור ולשרוף לפני הבירה, אבל כל שהוא קרוב כל כך שעדיין רואה את ירושלים הטריחוהו לחזור ולשורפו לפני הבירה, כדי לביישו על שלא נזהר עליו. [הרשב"א, ברכות מט:] **אני לא שמעתי אלא סעודת אירוסין אבל לא סבלונות.** המהר סבלונות כמו שפירשתי, ויתכן שהיה הלשון נגזר מן מהרה חושה (ש"א כ לח), לפי שהוא הדבר הראשון הנמהר בנשואין, כי החתן ממהר ומקדים לשלוח לפניו המנחה ההיא ואחרי כן הוא בא לבית חמיו לעשות הנשואין או השמחה, כמו שהזכירו חכמים סעודת סבלונות (פסחים מט.). [רמב"ן, שמות כב טו]

אלו עוברין פרק שלישי פסחים

הגמרא מביאה מעשים על אמוראים שנשאו בנות כהנים:
רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, **נְסִיב כְּהַנְתָּא** - נשא כהנת, ולאחר מכן חָלָשׁ [-חלה].
אָמַר, **לָא נִיחָא לֵיהּ לְאַהֲרֹן** הכהן, דְּאֶדְבַּק בְּזַרְעֵיהּ - שאדבק בזרעו, דְּהָוֵי לֵיהּ חֲתָנָא כִּי אֲנָא - שיהיה לו חתן כמוני.

רַב אִידִי בַּר אָבִין נְסִיב כְּהַנְתָּא - נשא כהנת, **נְפַקוּ מִינֵּיהּ תְּרֵי בְּנֵי סְמִיכֵי**[לב] - נולדו לו שני בנים שנסמכו לרבנות, והם, **רַב שֵׁשֶׁת בְּרֵיהּ דְּרַב אִידִי, וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בְּרֵיהּ דְּרַב אִידִי**[לג].

אָמַר רַב פָּפָּא, אִי לָא נְסִיבְנָא כְּהַנְתָּא - אם לא הייתי נושא כהנת, **לָא אִיעַתְּרִי** - לא הייתי מתעשר[לד].

אָמַר רַב כַּהֲנָא[לה], **אִי לָא נְסִיבְנָא כְּהַנְתָּא, לָא גְּלַאי** - לא הייתי גולה מבבל לארץ ישראל[לו]. **אָמְרוּ לֵיהּ** לרב כהנא, **וְהָא לְמָקוֹם תּוֹרָה גְּלֵית**, ואם כן אין זה עונש. אמר להם, **לָא גְּלַאי כְּדְגָלֵי אִינָשֵׁי** - לא גליתי כדרך שאר אנשים שעולים לארץ ישראל מרצונם, אלא גליתי על כרחי, מחמת סכנת נפשי ואימת המלכות[לז].

הגמרא מבארת מהו עונש הנהנה מסעודת רשות:
אָמַר רַבִּי יִצְחָק, כָּל הַנֶּהֱנֶה מִסְּעוּדַת הָרְשׁוּת, לַסּוֹף הוא גּוֹלֶה, שֶׁנֶּאֱמַר (עמוס ו ד) **'וְאֹכְלִים כָּרִים מִצֹּאן וַעֲגָלִים מִתּוֹךְ מַרְבֵּק'** - אוכלים כבשים מן הצאן, ועגלים ממקום כינוסם[לח], **וּכְתִיב** אחר כן (עמוס ו ז) **'לָכֵן עַתָּה יִגְלוּ בְּרֹאשׁ גֹּלִים'** - יגלו לפני כולם[לט].

הגמרא מבארת מה סופו של תלמיד חכם המרבה לסעוד בכל מקום:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **כָּל תַּלְמִיד חָכָם הַמַּרְבֶּה סְעוּדָתוֹ** [-לסעוד] **בְּכָל מָקוֹם**[מ], **סוֹף** - סופו, מחמת שהרגיל את עצמו לאכילה רבה, **שֶׁמַּחֲרִיב אֶת בֵּיתוֹ**[מא] - שמכלה ממונו ומוכר כל כליו להשגת מזונות[מב], **וּמְאַלְמֵן אֶת אִשְׁתּוֹ** - שגורם שתהיה כאלמנה חיה, כשגולה לחפש לאכול כפי שהורגל[מג], **וּמְיַתֵּם אֶת גּוֹזָלָיו** [-ילדיו], שאף הם כיתומים חיים[מד], **וְתַלְמוּדוֹ מִשְׁתַּכֵּחַ מִמֶּנּוּ**, לפי שאינו עסוק לחזור עליו[מה], **וּמַחֲלוֹקוֹת רַבּוֹת בָּאוֹת עָלָיו** - מחלוקות בהלכה מחמת ששכח תלמודו, ומריבות עם חנוונים שלוקח מהם מזונות בהקפה בשביל סעודותיו, **וּדְבָרָיו אֵינָם נִשְׁמָעִים** - מתקבלים, **וּמְחַלֵּל שֵׁם שָׁמַיִם וְשֵׁם רַבּוֹ וְשֵׁם אָבִיו**, שכך אומרות הבריות, כמה מכוערים מעשיו של זה שלמד תורה, אוי לו לאביו שלימדו תורה, אוי לו לרבו שלימדו תורה[מו], **וְגוֹרֵם שֵׁם רָע לוֹ וּלְבָנָיו וְלִבְנֵי בָנָיו, עַד סוֹף כָּל הַדּוֹרוֹת**, שמתוך מעלתו שהוא תלמיד חכם, הנהגתו הרעה מפורסמת ביותר ואינה נשכחת[מז].

מבררת הגמרא, **מַאי הִיא** - מה הוא השם רע שגורם.

משיבה הגמרא, **אָמַר אַבַּיֵי, קָרוּ לֵיהּ** - קוראים לבנו[מח], **בַּר מַחִים תַּנּוּרֵי** - בן של מחמם תנורים, כדי לאכול פת חמה, לרוב גרגרנותו הבזויה[מט].

לב. שכן מצינו בברכה שבירך משה רבינו את שבט לוי, שבירכם בלשון זו, 'יורו משפטיך ליעקב' (דברים לג י), ואף על פי שברכה זו נאמרה לכל שבט לוי, עיקרה נאמרה לכהנים שנאמר בפסוק (שם יז ט) 'ובאת אל הכהנים הלוים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם ודרשת והגידו לך את דבר המשפט' [ורואים מפסוק זה שעיקר ברכת יעקב אבינו חלה על הכהנים, שהם היו דנים ומורים את העם]. מהרש"א (ד"ה תרי).

לג. בספר בניהו (ד"ה נסיב) הקשה, מנין לגמרא שזה היה בזכות שנשא בת כהן, והרי אפשר שזה היה בזכות שהוא עצמו היה תלמיד חכם, שרוב תלמידי חכמים יש להם בנים תלמידי חכמים. ותירץ, שאפשר שידעה הגמרא שלפני שנשא לבת כהן היה נשוי לאשה אחרת שלא היתה בת כהן ולא נולדו לו ממנה בנים תלמידי חכמים, ואחר כן נשא בת כהן ונולדו לו בנים תלמידי חכמים, ומזה למדה הגמרא שהסיבה היא משום שנשא בת כהן.
הבן יהוידע (ד"ה והוו) הקשה, מדוע הגמרא צריכה לכתוב על שניהם 'בריה דרב אידי', הרי מדברים כעת על רב אידי ומספיק לציין את שמותם לבד. ותירץ שהגמרא רצתה לומר בזה שהיו אנשים גדולים בדומה לאביהם רב אידי. והוסיף, שהטעם שזכה לשני בנים גדולים [ולא לבן אחד], אחד מזכות התורה של הבעל, ואחד מזכות הכהונה של האשה.
לד. בגמרא להלן (קיג.) כתוב, שרב פפא אמר שהעשיר מהשכר שהיה עושה. והקשו התוספות (שם ד"ה אמר) שבגמרא כאן כתוב שרב פפא אמר שהעשיר משום שנשא בת כהן, ותירצו, ששני הדברים, מה שנשא בת כהן ומה שעשה שכר, גרמו לו להתעשר.
לה. הקשו התוספות (נקמן ע"ג ד"ה אמר), שבגמרא כאן משמע שרב כהנא לא היה כהן, ואילו במסכת קידושין (מ.) כתוב שרב כהנא קבל סודר לפדיון הבן [שאחד פדה את בנו, ובמקום חמשה סלעים נתן לרב כהנא סודר ששוה חמשה סלעים] ומבואר שהיה כהן. ותירצו, שלא היה כהן, ומה שקבל סודר לפדיון הבן זה משום ששאשתו היתה כהנת, כמו שכתוב בחולין (קלג.) שרב כהנא אכל מתנות כהונה שקבלה אשתו.
ובתוספות הרא"ש (ד"ה אמר) כתב שאין לומר כן שקבל משום אשתו, שאף על גב שמצאנו שאכל מתנות כהונה משום שאשתו היתה כהנת, זה משום שסבר שאפשר לתת מתנות כהונה אף לכהנת ומשום כך אכל משום אשתו, אבל פדיון הבן צריך לתת רק לכהנים זכרים, שכתוב בפסוק במצות פדיון הבן (במדבר ג מח) 'ונתת הכסף לאהרן ולבניו', ולכן אין לומר שקבל משום אשתו, אלא צריך לומר שהיו שני אמוראים שנקראו רב כהנא, ואחד מהם היה כהן, והגמרא בקידושין מדברת עליו, ובגמרא כאן זה רב כהנא אחר שלא היה כהן. ובספר ליקוטי רבינו בצלאל (ד"ה אמר) כתב, שהרשב"א גורס בגמרא **'אי נסיבנא כהנתא לא גלאי'**, ומסביר שרב כהנא שמוזכר בגמרא כאן היה כהן, והוא נשא בת ישראל, ולכן אמר שאם היה נושא בת כהן לא היה גולה, משום שהיה לו לישא בת כהן ולא לישא בת ישראל [שגם כהן ראוי לו לשאת בת כהן ולא לשאת בת ישראל, וכן משמע ברש"י ביבמות (פד: ד"ה מפי), שכתב שכהן כל זמן שמוצא בקל ליקח בת כהן צריך לישא בת כהן, וסעודת נישואין של כהן שנשא בת ישראל אינה סעודת מצוה]. ומה שמצאנו בחולין (קלג.) שרב כהנא אכל מתנות כהונה מחמת אשתו שהיתה כהנת, ומשמע שהוא לא היה כהן, זה רב כהנא אחר שלא היה כהן.
לו. ואף על פי שהיה תלמיד חכם ובתלמיד חכם הגמרא אמרה שאינו נענש אלא אדרבה מעשיר, מחמת ענוותנותו לא החזיק עצמו לתלמיד חכם. והמקשה שהקשה עליו 'והא למקום תורה גלית', הוא הדין שיכל להקשות לו והרי תלמיד חכם אתה.
מהרש"א (ד"ה לא). ובספר פתח עינים (ד"ה אמנם) כתב, שרב כהנא חולק על שיטת רבי יוחנן שתלמיד חכם הנושא בת כהן אינו נענש אלא אדרבה מתעשר, וסובר שאף תלמיד חכם הנושא כהנת נענש, ולכן אמר שנענש מחמת כן, ומשום כך לא הקשו לו כן. ובראשון לציון (ד"ה רב) תירץ, שרב כהנא היה מזרע עלי הכהן, שקילל את זרעו, ולכן סבר שלא עשה כראוי שנשא בת כהן אף על פי שהיה תלמיד חכם, משום שגורם שתחול קללה על זרעו של אהרן הכהן.
לז. כמובא במסכת בבא קמא (קיז.), שאדם רצה למסור ממון חבירו למלכות, ובא לפני רב, ואמר לו רב שלא ימסור אותו, והעז פניו כנגד רב ואמר לו שאף על פי כן ימסור אותו, באותה שעה ישב רב כהנא לפני רב, כיון שראה כן, קם ושבר את מפרקתו והרגו, וברח לארץ ישראל מאימת המלכות שלא יענישוהו.
לח. רש"י (עמוס שם).
לט. הפסוק מדבר על עשרת השבטים, ואומר שכיון שהתענגו בריבוי תאוות מסעודת הרשות, 'לכן עתה יגלו בראש גולים', פירוש שיגלו קודם שבט יהודה. מהרש"א (ד"ה שנאמר). ובמצודת דוד (עמוס שם) פירש ש'בראש גולים' היינו במבחר הגולים, בבזיון רב. ונענש בעונש זה שהוא מדה כנגד מדה, שהגולה אי אפשר לו להשיג תענוגיו וכל תאוותיו (מהרש"ם שם).
מ. ואפילו עם החכמים. רמב"ם (דעות פ"ה ה"ג).
הבן יהוידע (ד"ה אמר) פירש שהולך ביום אחד לכמה סעודות, שאוכל אצל אחד, וכשמסיים הולך לאכול אצל אחר, וכן הלאה. ובספר עמק מרדכי (ד"ה ת"ר כל) פירש שאין הכוונה שמרבה לאכול יותר מכדי לימודו, אלא שאת אכילתו שאוכל, אוכל בכל מקום, שעל ידי זה מתגנה על עמי הארצות ושוב אינם מחזיקים בו עוד.
מא. שכיון שהורגל אצל אחרים לאכול הרבה, מחפש לעשות כן אף בביתו, אף על פי שבביתו אין לו, ומתוך כך מחריב את ביתו וכו'. מהרש"א (ד"ה כל).
מב. על פי המהרש"א (שם). והבן יהוידע (ד"ה לקוף) כתב, שפירושו אף כפשוטו, שמחריב ביתו ממש, שעוקר את הדלתות והחלונות למוכרם.
מג. רש"י (ד"ה ומאלמן). ובבן יהוידע (שם) כתב, שהפירוש הוא שמבזבז את כל כספו להוצאותיו, ולא נשאר לו כסף לכלכל את אשתו וילדיו, ולכן מדמה אותם הברייתא לאלמנה ויתומים שאין להם מי שיזון אותם.
מד. רש"י (שם) [בהגהות וציונים הובא שיש גורסים שדברי רש"י בד"ה גוזליו הם המשך לד"ה ומאלמן, והפירוש כאן הוא לפי גירסא זו].
מה. בעיון יעקב (ד"ה ומלמדו) כתב, שהטעם ששוכח תלמודו הוא משום מה שכתבה הגמרא בהמשך, ש'קורין אותו בר מך רבע', שפירושו, שמתנהג כדרך השיכורים, שמחמת שיכרותם אינם הולכים לביתם לישון אלא מקפלים את הבגדים וישנים עליהם, ובגמרא (הוריות יג:) מבואר שזהו אחד מהדברים שגורמים לשכחה.
מו. על פי המהרש"א (ד"ה כל).
מז. מאירי (ד"ה תלמיד).
מח. על פי פירוש רש"י (ד"ה קרו), שמדובר כאן על השם שקוראים לבנו, כמו שהגמרא אומרת 'בר מחים תנורי' [וכן בכולם], שמשמעותו היא שהוא בנו של מי שמחמם תנורים (מהר"ם יונה ד"ה נרקס"י). אמנם המהרש"א (ד"ה קרי) כתב שמלשון הגמרא 'קרי ליה' משמע שקוראים לו עצמו כך, ולכן הוא מפרש שכוונת הגמרא לשם רע שגורם לעצמו, ו'בר מחים תנורי' הכוונה, שהוא בר הכי, שהוא מחמם תנורים, וכלשון המצויה בגמרא בעוד מקומות [כמו שמצאנו במנחות (נג.) שתלמיד חכם נקרא 'בר אוריין' שתרגומו הוא בן תורה וכדומה].
מט. מנורת המאור (פ"כ דרך ארץ שער ג).

מתני' מבערין את הכל. בין חולין בין תרומה, חוץ מכדי מכילתו לשבת, אבל כל מה שעתיד לבער יבער: תרומה מלפני השבת. שאינו יכול להאכילה לו לזרים ולו לבהמתו זרים, ולהשהותה עד שתפסר, אבל חולין אין צריך לבער אלו בזמנו, שיכול למנות להן תוכלים הרבה: **גמ'** שבת. נשמעה מהא דתנן התם: **מתני'** ההולך בדרך עשר: **אם** יכול. שיש שהות ביום: להציל מן הנכרים. את ישראל הנרדפין: יבטל בלבו. ולא יחזור, ומפי יש שהות, דמדלויי' סגי ליה בביטול בעלמא[ג]: לשבות שביתת הרשות. שהיה הולך להמשיך על התמוס לקנות שביתה שם, כדי שיהא לו משם ולהלן מלפיס לילך למחר שם לדבר הרשות, יחזור מיד, אבל לקנות שביתת מלוה, כגון שילך ממר חוץ לתחום לבית האבל או לבית המשתה[ד], היינו כהולך לשחוט את פסחו: שיש בידו בשר קודש. עמו בדרך, ונפסל ביוצא, שמחילת קדשים קלים חומת ירושלים: **אם עבר צופים.** שם כפר שיכול לראות בית המקדש משם: שורפו במקומו. ולא המתינו לחזור: **ואם** לאו חוזר ושורפו כו'. כדתמרן בכל שעה (לעיל כד.) בקודש נחש תשרף בשמקום שריפתו זה וזה. ממן לתמרן לעיל ומזכר שיש לו חמץ בביתו, ובשר קודש שעמו: בבביצה. אבל בפחות, גבי חמץ יבטל בלבו, וגבי בשר קודש שורפו במקומו: **גמ'** מעודה שניה. כך הוא לרך התנים, לתחר מעודת אירוסין מוזר ומשגר שבלונות לתרוסתו ומועד שם: **אני** לא שמעתי. שתהא מלוה אלא מעודת אירוסין לבדה, אבל לא מעודת שבלונות: **שבלונות.** דורונות, כליס נשים: בת בהן. לריכה להינשא לכהנים, ולא לפגום משפחה להינשא לישראל: אין זווגן עולה יפה. בשוא טוב: מאי היא. מה עולה בידן: או **אלמנה או גרושה או זרע אין לה.** כדכתיב (ויקרא כא) ובת כהן כי תהיה לאיש זר, ושמיך ליה ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה וזרע אין לה וגו': או קוברה. אלא זמן: תלמיד חכם.

(ג) הוא שבת לו, אבל עם הארץ ואינו כהן, גמי הוא לו לתהרן[ו], ועבדים: לא גלאי. דב כהנא גלה מבבל לא"י, כדתמר בהגוזל ומתכיל (ב"ק קיז.): **לא גלאי כדגלו אינשי.** שאר תלמידים יולתין מדעתן, ואני יצתי על כרתי מחמת מרדין ואימת מלכות: ומאלמן **את אשתו.** שמבקש ליחודו[ז] ואי אפשר לו וגולה למזונות, והרי אשתו בחלמנות חיות: גוזליו[ח]. יתומין: ותלמודו משתבח. שאינו עסוק לחזור עליו: ומחלוקות רבות באות עליו. מחחת שאבד תלמודו, או הקפות שמקיף מחנוין לסעודתיו: קרו ליה. לבנו: מרקיד בי כובי. כדרך הלינים שמשחקין ומרקדין בחנויות להשקותן בשכרן: מלחיך פינכי.[ט] קערות: מך רבע. מקפל לבושו ורוכן ויצן, כך דרך המשתכרין, אינו מספיק לילך לביתו ולשכב על מטתו אלא מקפל לבושו תחתיו ויצן: מך. כמו בר ממרא מוך שקיך וגני ([י]תענית דף ו:): **ואינו**

לשבות שביתת הרשות. פ"ה שהיה הולך להמשיך על התמוס לקנות שביתה שם ולילך ד' [יא] מלפיס לדבר הרשות ונקנה ח"כ תיקשי למ"ד בפ' בכל מערבין (עירובין לח.) אין מערבין אלא לדבר מלוה ונר' לר"י דה"פ לשבות שביתת הרשות שהולך לשמוע בפסח בביתו אוהבו או קרובו: **אם** עבר **צופים.** פי' בקונטר' שם כפר ונקנה לר"י ח"ל למימר וכמדתו לכל רוח כדתניא בפ' מי שהיה טמא (לקמן נג:) מיזהו דרך רחוקה מן המודיעין ולמוך וכמדתה לכל רוח[יב] ואור"י דבתוספתא דמכילתין[יג] מפרש בהדיא מיזהו לופים הרואה ואין מפסיק פי' כל מקום שביב ירושלים שיכול לראותו משם: **ושורפו** לפני הבירה. פ"ה כדאמר פ' כל שעה (דף כד.) בקודש בשם יפרק במקום מכילתו מלוה שבית שריפתו ונקנה לר"י מי דאורייתא הוא מה לי עבר לופים ומ"ל לא עבר לופים וי"ל דמן התורה יכול לשורפה בכ"מ שירצה דבפרק כל שעה (ג"ז שם) לא מרבינן אלא פסולי קדשי קדשים ומימורי קדשים קלים אבל שאר קדשים שנאכלים לזרים לא מרבינן ומה שהביאו חכמים לשרוף הני דהכא לפני הבירה היינו גזירה אטו קדשי קדשים[יד]: **לפני** הבירה. בזבחים בפ' בתרא יוס (דף קד:) פליגי מתי בירה אמר רבה בר בר חנה ר"ל יוחנן מקום יש בהר הבית ובירה שמו ר"ל אמר כל הבית כולו הוי בירה שנאמר[טו] אל[טז] הבירה אשר הכינותי: **וחכמים** אומרים בשר קודש בבזית וחמץ בבביצה. תומר ריב"ח דמפרש בירושלמי מקום דבשר קודש לית ליה תקנה בביטול החמירו בחמץ אבל חמץ לית ליה תקנה בביטול לא החמירו עד כבילה: **תניא** א"ר יהודה. תימה אמאי לא מייתי תניא נמי הכי מהך דהכא לרב אסקדא אמר אירוסין אבל לא סבלונות אמר לו ר' יוסי אני שמעתי סעודת אירוסין וסבלונות. תניא רבי שמעון אומר [יז]כל סעודה שאינה של מצוה אין תלמיד חכם רשאי להנות ממנה כגון מאי א"ר יוחנן כגון בת כהן לישראל ובת תלמיד חכם לעם הארץ דא"ר יוחנן בת כהן לישראל אין זווגן עולה יפה מאי היא אמר רב חסדא או אלמנה או גרושה או זרע אין לה במתניתא תנא קוברתו או קוברתו או מביאתו לידי עניות איני והא א"ר יוחנן הרוצה שיתעשר ידבק בזרעו של אהרן כל שכן שתורה וכהונה מעשרתן לא קשיא [יח]הא בת"ח הא בעם הארץ ר' יהושע נסיב כהנתא חלש אמר לא ניחא ליה לאהרן דאדבק בזרעיה דהוי ליה חתנא כי אנא רב אידי בר אבין נסיב כהנתא נפקו מיניה תרי בני סמיכי[יט] רב ששת בריה דרב אידי ור' יהושע בריה דרב אידי אמר ר"פ[כ] אי לא נסיבנא כהנתא לא איעתרי אמר רב כהנא אי לא נסיבנא כהנתא לא גלאי[כא] אמרו ליה והא למקום תורה גלית לא גלאי כדגלי אינשי אמר רבי יצחק כל הנהנה מסעודת הרשות לסוף גולה שנא' [כב]ואוכלים כרים מצאן ועגלים מתוך מרבק וכתיב[כג] לכן עתה יגלו בראש גולים: ת"ר כל ת"ח המרבה סעודתו בכל מקום סוף מחריב את ביתו ומאלמן את אשתו ומייתם את גוזליו ותלמודו משתכח ממנו ומחלוקות רבות באות עליו ודבריו אינם נשמעים ומחלל שם שמים ושם רבו ושם אביו וגורם שם רע לו ולבניו ולבני בניו עד סוף כל הדורות מאי היא אמר אביי קרו ליה בר מחים תנורי רבא אמר בר מרקיד בי כובי רב פפא אמר בר מלחיך פינכי רב שמעיה אמר בר מך רבע: ת"ר לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת ת"ח שאם מת או גולה מובטח לו שבניו ת"ח ואל ישא בת ע"ה שאם מת או גולה בניו ע"ה ת"ר לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת ת"ח וישיא בתו לת"ח משל לענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה ומתקבל ולא ישא בת עם הארץ משל לענבי הגפן בענבי הסנה דבר כעור ואינו

מתני' [כ]ארבעה עשר שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת דברי ר"מ וחכמים אומרים בזמנו ר"א בר צדוק אומר תרומה מלפני השבת וחולין בזמנן: **גמ'** [כא]תניא ר"א בר צדוק אומר פעם אחת שבת אבא ביבנה וחל ארבעה עשר להיות בשבת ובא זונין ממונה של ר"ג ואמר הגיע עת לבער את החמץ והלכתי אחר אבא וביערנו את החמץ: **מתני'** [כב]ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאכול מעודת אירוסין בבית חמיו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער ואם לאו מבטלו בלבו להציל מן הנכרים[כג] ומן הנהר ומן הלסטים[כד] ומן הדליקה ומן המפולת יבטל בלבו ולשבות שביתת הרשות יחזור מיד [כה]וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קדש אם עבר צופים שורפו במקומו ואם לאו חוזר ושורפו[כו] לפני הבירה מעצי המערכה ועד כמה הן חוזרין ר"מ אומר זה וזה בבביצה ר' יהודה אומר זה וזה בבזית וחכמים אומרים בשר קדש בבזית וחמץ [כג]בבביצה: **גמ'** ורמינהו ההולך לאכול מעודת אירוסין בבית חמיו ולשבות שביתת הרשות יחזור מיד א"ר יוחנן לא קשיא הא ר' יהודה הא רבי יוסי דתניא מעודת אירוסין רשות דברי ר' יהודה רבי יוסי אומר מצוה והשתא דאמר רב חסדא מחלוקת במעודה שניה אבל במעודה ראשונה דברי הכל מצוה אפילו תימא הא והא ר' יהודה ולא קשיא הא במעודה ראשונה הא במעודה שניה תניא אמר רבי יהודה אני לא שמעתי אלא מעודת אירוסין אבל לא סבלונות אמר לו ר' יוסי אני שמעתי מעודת אירוסין וסבלונות. תניא רבי שמעון אומר [כד]כל מעודה שאינה של מצוה אין תלמיד חכם רשאי להנות ממנה כגון מאי א"ר יוחנן כגון בת כהן לישראל ובת תלמיד חכם לעם הארץ דא"ר יוחנן בת כהן לישראל אין זווגן עולה יפה מאי היא אמר רב חסדא או אלמנה או גרושה או זרע אין לה במתניתא תנא קוברתו או קוברתו או מביאתו לידי עניות איני והא א"ר יוחנן הרוצה שיתעשר ידבק בזרעו של אהרן כל שכן שתורה וכהונה מעשרתן לא קשיא [כה]הא בת"ח הא בעם הארץ ר' יהושע נסיב כהנתא חלש אמר לא ניחא ליה לאהרן דאדבק בזרעיה דהוי ליה חתנא כי אנא רב אידי בר אבין נסיב כהנתא נפקו מיניה תרי בני סמיכי[כו] רב ששת בריה דרב אידי ור' יהושע בריה דרב אידי אמר ר"פ[כז] אי לא נסיבנא כהנתא לא איעתרי אמר רב כהנא אי לא נסיבנא כהנתא לא גלאי[כח] אמרו ליה והא למקום תורה גלית לא גלאי כדגלי אינשי אמר רבי יצחק כל הנהנה מסעודת הרשות לסוף גולה שנא' [כט]ואוכלים כרים מצאן ועגלים מתוך מרבק וכתיב[ל] לכן עתה יגלו בראש גולים: ת"ר כל ת"ח המרבה סעודתו בכל מקום סוף מחריב את ביתו ומאלמן את אשתו ומייתם את גוזליו ותלמודו משתכח ממנו ומחלוקות רבות באות עליו ודבריו אינם נשמעים ומחלל שם שמים ושם רבו ושם אביו וגורם שם רע לו ולבניו ולבני בניו עד סוף כל הדורות מאי היא אמר אביי קרו ליה בר מחים תנורי רבא אמר בר מרקיד בי כובי רב פפא אמר בר מלחיך פינכי רב שמעיה אמר בר מך רבע: ת"ר לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת ת"ח שאם מת או גולה מובטח לו שבניו ת"ח ואל ישא בת ע"ה שאם מת או גולה בניו ע"ה ת"ר לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת ת"ח וישיא בתו לת"ח משל לענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה ומתקבל ולא ישא בת עם הארץ משל לענבי הגפן בענבי הסנה דבר כעור ואינו

אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער, ואם לאו מבטלו בלבו. ודוקא קודם שש אבל לאחר שש דלאו ברשותיה קיימא ולא מצי מבטל לה אפי' אין לו שהות יחזור ויבער, ואע"ג דבפסח ומילה איכא כרת לאו דחמץ עדיף דקדים איסוריה. [מהר"ם חלאווה] **וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קדש.** שלמים וכיוצא בהם ונפסלו ביוצא בחוץ למחיצת החומה שהרי נאכלים הם בכל העיר וכל שנפסל ביוצא טעון שריפה וכל שטעון שריפה בקדשים נשרף במקום קדוש דכתיב בקדש באש תשרף כל שנפסל תהא שריפתו בקדש. [מאירי] **אם עבר צופים שורפו במקומו.** לפי שכשעבר מקום ראיית ירושלים לא הטריחוהו לחזור ולשרוף לפני הבירה, אבל כל שהוא קרוב כל כך שעדיין רואה את ירושלים הטריחוהו לחזור ולשורפו לפני הבירה, כדי לביישו על שלא נזהר עליו. [הרשב"א, ברכות מט:] **אני לא שמעתי אלא מעודת אירוסין אבל לא סבלונות.** המהר סבלונות כמו שפירשתי, ויתכן שהיה הלשון נגזר מן מהרה חושה (ש"א כ לח), לפי שהוא הדבר הראשון הנמהר בנשואין, כי החתן ממהר ומקדים לשלוח לפניו המנחה ההיא ואחרי כן הוא בא לבית חמיו לעשות הנשואין או השמחה, כמו שהזכירו חכמים סעודת סבלונות (פסחים מט.). [רמב"ן, שמות כב טו]

ג) [לעיל דף יג. ודף כ:], ד) [תוספתא פרק ג], ג) לקמן דף פג: ברכות דף מט:, ד) [עיין פירש"י לקמן פג: ד"ה נטמא וכו' לפני הבירה וכו'], ה) [עיין תוספות לקמן דף קיג. ד"ה ממר], ו) לעיל דף ד:, ז) עירובין דף פב., ח) [ברכות נט.], ט) עיי' תוי"ט, י) פרק ג ה"י, כ) ד"ה א' כט יט.

הגהות הב"ח

(ג) רש"י ד"ה תלמיד חכם שבח הוא לו:

תורה אור השלם

א) הַשֹּׁכְבִים עַל מִטּוֹת שֵׁן וּסְרָחִים עַל עַרְשָׂתָם וְאֹכְלִים כָּרִים מִצֹּאן וַעֲגָלִים מִתּוֹךְ מַרְבֵּק: [עמוס ו, ד]

ב) לָכֵן עַתָּה יִגְלוּ בְּרֹאשׁ גֹּלִים וְסָר מִרְזַח סְרוּחִים: [עמוס ו, ז]

הגהות וציונים

ו] ס"א הגיים (גליון): ז] ס"א ל"ג (גליון): ח] בע"י נוסף סמיכי ס"ד אלא אימא דחזי לסמיכא ומאן אינון (רש"ש, וכ"ה באגדות התלמוד וביוחסין ערך רב אידי בר אבין עי"ש וכ"ה בקצת כ"י): ט] תוס' על זה תמצא בריש ע"ב: י] בכת"י וכמה ראשונים נוסף בתריה: יא] ברש"י שבע"י גנאי הוא לבני אהרן: יב] ס"א מדויקים דלמוד (מהרש"ל בדפו"ר): יג] צ"ל אשתו כאלמנות חיות וגוזליו יתומין (דפו"י ורש"י ברי"ף וע"י) והד"א עם הדיבור הקודם (וכ"ה ברש"י ע"י): יד] בכת"י ורש"י ע"י נוסף ליחד קערות: טו] תיבת "ד"" ליתא ברש"י וכן בתוס' הרשב"א ורבינו פרץ: טז] וכ"כ רש"י בע"ב ד"ה חזרתו (מעיל שמואל): יז] [צ"ל ולבנות] (גליון):

משנת ראשונים

ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאכול מעודת אירוסין בבית חמיו. היה מנהגם בשעה שהחתן הולך לקדש את הארוסה עושין לו סעודה בבית חמיו ואח"כ לזמן אחר חוזר לו שם עם סבלונות ועושין לו סעודה אחרת ופי' בגמ' שאף סעודה זו השניה בכלל אלו השנויות במשנתנו שכל שהוא נעשה לחיבת אירוסין מצוה היא והוא שאמרו בתלמוד המערב בא וראה כמה גדול כח השלום שהוקש לשני דברים שיש בהם כרת פסח ומילה. [מאירי]

ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו. לאו דוקא נזכר דבידוע יש לו אלא אפי' אם נסתפק לו דהא כל בדיקת חמץ על הספק נתקנה. [מהר"ם חלאווה]

עין משפט נר מצוה

מז א מיי' פ"ג מהל' חמץ הלכה ג סמג עשין לט טוש"ע ח"ח סי' תמד סעיף ג:

מח ב מיי' שם הל' ט טוש"ע שם סעיף ז:

מט ג מיי' פרק יט מהלכות פסולי המוקדשין הלכה ח:

מט [ג] [מיי' פ"ג מהל' חמץ הל' ט טוש"ע ח"ח סי' תמד סעיף ז]:

נ ד מיי' פ"ה מהלכות דעות הלכה ג:

נא ה מיי' פכ"ו מהל' מלוכי המקדש הלכה יח סמג לאוין קכו טור ח"ח סי' ג ס"ח:

רבינו חננאל

וקי"ל כר' מאיר דשנה לן תנא בלשון דחכמים: **מתני' ארבעה עשר שחל להיות בשבת** מבערין הכל מלפני השבת דברי ר' מאיר ר' אליעזר אומר תרומה מלפני השבת וחולין בזמנן. וקיי"ל כר' אלעזר ברי' צדוק: **תניא** ר' אלעזר ברבי צדוק אומר פעם אחת שבת אבא ביבנה וחל ארבעה עשר להיות בשבת כו': **מתני' ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ונזכר כו'.** ורמינהי ההולך לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ולשבות שביתת הרשות יחזור מיד והכא קתני במתני' יבטל בלבו מכלל שאין מחייבין אותו לחזור. **ושנינ' מתני' ר' יוסי היא** דסבר סעודת אירוסין מצוה ובעור חמץ נמי מצוה. מיהו ביעור חמץ אפשר לקיימה בביטול חמץ וישלים סעודת אירוסין שנמצא מקיים שתיהן. **ובריית'** ר' יהודה דסבר סעודת אירוסין רשות כגון שביתת הרשות ולדברי הכל חייב לחזור מיד דתניא סעודת אירוסין רשות דברי ר' יהודה אומר מצוה. **והשתא** דאמר רב חסדא מחלוקת בסעודה שניה אבל בסעודה ראשונה אפי' ר' יהודה מודה דמצוה אפי' תימא מתני' ר' יהודה ובסעודה ראשונה שהיא מצוה ברייתא בסעודה שניה שהיא רשות. **תניא** אמר ר' יהודה אני לא שמעתי אלא סעודת אירוסין בלבד אמר ר' יוסי אני שמעתי סעודת אירוסין וסבלונות. **ירושלמי** לשבות שביתת הרשות לשבות אצל רבו או מי שהוא גדול ממנו. אמר ר' יוסי בר בון גדול השלום שהוקש לשני דברים שחייבין עליהן כרת מילה ושחיטת פסח: **תניא** א"ר אלעזר כל סעודה שאינה של מצוה אין תלמיד חכם רשאי ליהנות ממנה כגון מאי א"ר יוחנן כגון בת כהן [לישראל] או בת תלמיד חכם אצל עם הארץ לפי שאין זיווגן עולה יפה כדכתיב ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה וזרע. **אמר רב כהנא אי לא נסיבנא כהנתא לא גלאי** ומעשה דרב כהנא מפורש בהגוזל בתרא כי

Archive.org

רָבָא אָמַר, קוראים לו בַּר מְרַקֵּיד בֵּי כּוּבֵי - בן של מרקד בחנויות, כדרך הליצנים שמשחקים ומרקדים בחנויות כדי שיתנו להם לשתות בשכרם.

רַב פָּפָּא אָמַר, קוראים לו בַּר מְלַחֵיךְ פִּינְכֵי - בן של מלחך קערות, לרוב תאותו לאוכל.

רַב שְׁמַעְיָה אָמַר, קוראים לו בַּר מָךְ רָבַע - בן של מקפל בגדיו ורובץ וישן עליהם, כדרך המשתכר שאינו מספיק לילך לביתו ולשכב על מיטתו אלא מקפל לבושו תחתיו וישן[נא].

★

אוצר החכמה

הגמרא מבארת מעלת לקיחת בת תלמיד חכם והחיסרון שבלקיחת בת עם הארץ:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, לְעוֹלָם[נב] יִמְכּוֹר אָדָם כָּל מַה שֶּׁיֵּשׁ לוֹ וְיִשָּׂא בַּת תַּלְמִיד חָכָם, שֶׁאִם אפילו אִם לאחר זמן הוא מֵת אוֹ גּוֹלֶה מביתו, מוּבְטָח לוֹ שֶׁבָּנָיו תַּלְמִידֵי חֲכָמִים, לפי שאמם מלמדת ומרגילה אותם בלימוד תורה בזריזות ובשקידה רבה כמו שראתה בבית אביה[נג], וְאַל יִשָּׂא בַּת עַם הָאָרֶץ, שֶׁאִם מֵת אוֹ גּוֹלֶה, יגדלו בָּנָיו עַמֵּי הָאָרֶץ.

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, לְעוֹלָם יִמְכּוֹר אָדָם כָּל מַה שֶּׁיֵּשׁ לוֹ[נד], וְיִשָּׂא בַּת תַּלְמִיד חָכָם, וְיַשִּׂיא בִּתּוֹ לְתַלְמִיד חָכָם. וּמָשָׁל לְזֶה הוא, עירוב עִנְבֵי הַגֶּפֶן בְּעִנְבֵי הַגֶּפֶן[נה], שהוא דָּבָר נָאֶה וּמִתְקַבְּלִין לשומעים. וְלֹא יִשָּׂא בַּת עַם הָאָרֶץ, וּמָשָׁל לְזֶה הוא, עירוב עִנְבֵי הַגֶּפֶן בְּעִנְבֵי הַסְּנֶה, שהוא דָּבָר כָּעוּר

19/06/2018אהח

נ. הבן יהוידע (ד״ה אמר) כתב, שהאמוראים כאן אינם חולקים, אלא כל אחד אמר את הלשון שהיה מצוי במקומו ובזמנו, והגמרא הביאה את דברי כולם.

נא. 'מך' הוא מקפל, כמו שמובא בתענית (ו:) 'במפתח בבי מיטרא, בר חמרא, מוך שקך וגני' [-אם כשנפתחות הדלתות יורד גשם, אומרים לחמר מוכר התבואה 'קפל את שקך ושכב לישון', מפני ששובע בעולם ולא ישתכר ממכירת תבואתו]. רש״י (ד״ה מך רבע וד״ה מך). פירוש אחר הביא במנורת המאור (פ״כ דרך אמת שער ו), ש'מך' הוא עני, מלשון 'כי ימוך אחיך' (ויקרא כה כה), שמתוך שכרותו סופו לבוא לידי עניות, ומתוך עניותו ימכור כסותו תמורת אוכל, וירבוץ בביתו משום שלא יהיה לו בגד ללבוש לצאת בו לשוק [ולבנו קוראים בן של עני הרובץ בביתו].

נב. הלשון 'לעולם' בא לומר, שאפילו אם נמצאת לו אשה מקרובותיו ליקחנה כפי מנהג העולם, עם כל זה ישתדל לישא בת תלמיד חכם. בן יהוידע (ד״ה לעולם), ועיין בדבריו שכתב פירוש נוסף.

נג. המכתם (ד״ה כל).

נד. יש להקשות, מדוע ימכור כל אשר לו, והרי במסכת כתובות (נ.) אמרו שבאושא התקינו שהמבזבז אל יבזבז יותר מחומש. ובעין אליהו (ד״ה שם) תירץ, שברייתא זו נשנית קודם לתקנת אושא, אבל לאחר תקנת אושא שהמבזבז אל יבזבז יותר מחומש, אין צריך למכור כל מה שיש לו כדי לשאת בת תלמיד חכם. עוד תירץ, שהדין שלא לבזבז יותר מחומש נאמר רק במצוה עוברת כמו מצות סוכה או מצות ארבעת מינים, אבל במצוה שנמשכת לכל חיי האדם כמו כאן לא נאמר דין זה, אלא צריך למכור כל מה שיש לו כדי לקיים את המצוה. ובעמק מרדכי (ד״ה ת״ר לעולם) כתב, שיש לומר שהדין שהמבזבז אל יבזבז יותר מחומש לא נאמר על עיקר פרנסתו אלא על הוצאות מצוה, ודבר זה לישא בת תלמיד חכם ולהשיא את בתו לתלמיד חכם, צריך להיות לאדם כמו ההכרח לעיקר פרנסתו שעל זה לא נאמר שיעור כמה לבזבז. וראה עוד בזה בילקוט ביאורים.

נה. על פי הכתוב (מהילים קכח ג) 'אשתך כגפן פוריה'. מהרש״א (ד״ה ענבי).

נו. המהרש״א (שם) מפרש את כפילות הלשון 'דבר נאה ומתקבל', שעצם הנישואין לבת תלמיד חכם הוא 'דבר נאה', ו'מתקבל' היינו שיהיה לו ממנה זרע כשר [עוד פירוש על זה ראה בהערה לקמן (ע״ב)].

מתני' מבערין את הכל. בין חולין בין תרומה, חוץ מכדי מכילתו לשבת, אבל כל מה שעתיד לבער יבער: תרומה מלפני השבת. שמינו יכול להאכילה לו לזרים ולו לבהמת זרים, ולהשהותה לי מפסר, אבל חולין אין צריך לבער אלא בזמנו, שיכול למנוע להן מוכליס הרבה: **גמ'** שבת. נשמהה סם שבת אחת: **מתני'** ההולך. בארבעה עשר: **אם יכול.** שיש שהות ביום: להציל מן הנכרים. את שכרעל הנרדפין: יבטל בלבו. ולא יחזור, ואפי' יש שהות, דמלחורייי סגי ליה בביטול בעלמא[ו]: לשבות שביתת הרשות. שהיה הולך להמשיך על התמוס לקנות שביתה שם, כדי שיהא לו מסס ולהלן מלפיס לילך למחר שם לבבר הרשות, יחזור מיד, אבל לקנות שביתת מלוה, כגון שילך ממר חוץ לתחום לבית האבל או לבית המשתה[ז], היינו כהולך לשחוט את פסחו: שיש בידו בשר קודש. עמו בדרך, ונפסל ביוצא, שמחילת קדשים קלים חומת ירושלים: **אם עבר צופים.** שם כפר שיכול לרחות בית המקדש מסס: שורפו במקומו. ולא המתיחוהו לחזור: **ואם לאו** חוזר ושורפו כו'. כדלמרן בכל שעה (לעיל כד.) בקודש בחם תשרף דבמקום שכילתו שריפתו: זה וזה. ממן לממרן לעיל ומכר שיש לו ממן בביתו, ובשר קודש שעמו: בכביצה. אבל בפחות, גבי ממן יבטל בלבו, וגבי בשר קודש שורפו במקומו: **גמ'** סעודה שניה. כך הוא לרך המתניס, למחר סעודת אירוסין מוזר ומשגר סבלונות למרוסתו ומועד שם: **אני לא שמעתי.** שתהא מלוה אלא בסעודת אירוסין לבדה, אבל לא בסעודת סבלונות. דורונות, כליס נשים: בת כהן. צריכה להיזהר לכהניס, ולא לפגום משפחתה להיזהר לישראל: אין זווגן עולה יפה. בזמל טוב: מאי היא. מה עולה בידן: או אלמנה או גרושה או זרע אין לה. כדכתיב (ויקרא כא) ובת כהן כי תהיה לאיש זר, ובמיך ליה ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה וזרע אין לה וגו': או קוברה. בלא זמן: תלמיד חכם. (ח) הוא שבת לו, אבל עם הארץ ואינו כהן, גמאי הוא לו למהרן[ט], ונענשים: לא גלאי. רב כהנא גלה מבבל לא"י, כדלמר בהגוזל ומכיל (ב"ק קיז.): לא גלאי כדגלו אינשי. שאר תלמידים יולאין מדעתן, ואני יצאתי על כרחי מחמת מרדין ואימת מלכות: ומאלמן את אשתו. שמבקש ליממו[י] ואי אפשר לו וגולה למזונות, והרי אשתו בחלמנות חיות: גוזליו[כ]. יתומין: ותלמודו משתבח. שאינו עסוק לחזור עליו: ומחלוקות רבות באות עליו. מחמת שאבד תלמודו, או הקפות שמקיף מחנוין לסעודתיו: קרו ליה. לבנו: מרקיד בי כובי. כדרך הלינוס שמשחקין ומרקדין בחניות להשקותן בשכרן: מלחיך פינבי. [מ]קערות: מך רבע. מקפל לבושו ורוכן ויושן, כך דרך המשתכרין, אינו מספיק לילך לביתו ולשכב על מטתו אלא מקפל לבושו תחתיו ויושן: מך. כמו בר ממרא מוך שקיך וגני ([מ]תענית דף ו:): ואינו

מתני' [ט] ארבעה עשר שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת דברי ר"מ וחכמים אומרים בזמנו ר"א בר צדוק אומר תרומה מלפני השבת וחולין בזמנן: **גמ'** [ג] תניא ר"א בר צדוק אומר פעם אחת שבת אבא ביבנה וחל ארבעה עשר להיות בשבת ובא זונין ממונה של ר"ג ואמר הגיע עת לבער את החמץ והלכתי אחר אבא וביערנו את החמץ: **מתני'** [ב] ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו[יט] ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער ואם לאו מבטלו בלבו להציל מן הנכרים[ג] ומן הנהר ומן הלסטים[ג] ומן הדליקה ומן המפולת יבטל בלבו ולשבות שביתת הרשות יחזור מיד[ג] וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קדש אם עבר צופים שורפו במקומו ואם לאו חוזר ושורפו[ד] לפני הבירה מעצי המערכה ועד כמה הן חוזרין ר"מ אומר זה וזה בכביצה ר' יהודה אומר זה וזה בבזית וחכמים אומרים בשר קדש בבזית וחמץ [ג] בכביצה: **גמ'** ורמינהו ההולך לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ולשבות שביתת הרשות יחזור מיד א"ר יוחנן לא קשיא הא ר' יהודה הא רבי יוסי דתניא סעודת אירוסין רשות דברי ר' יהודה רבי יוסי אומר מצוה והשתא דאמר רב חסדא מחלוקת בסעודה שניה אבל בסעודה ראשונה דברי הכל מצוה אפילו תימא הא והא ר' יהודה ולא קשיא הא בסעודה ראשונה הא בסעודה שניה תניא אמר רבי יהודה אני לא שמעתי אלא סעודת אירוסין אבל לא סבלונות אמר לו ר' יוסי אני שמעתי סעודת אירוסין וסבלונות. תניא רבי שמעון אומר [כ]כל סעודה שאינה של מצוה אין תלמיד חכם רשאי להנות ממנה כגון מאי א"ר יוחנן כגון בת כהן לישראל ובת תלמיד חכם לעם הארץ דא"ר יוחנן בת כהן לישראל אין זווגן עולה יפה מאי היא אמר רב חסדא או אלמנה או גרושה או זרע אין לה במתניתא תנא קוברה או קוברתו או מביאתו לידי עניות איני והא א"ר יוחנן הרוצה שיתעשר ידבק בזרעו של אהרן כל שכן שתורה וכהונה מעשרתן לא קשיא [ל]הא בת"ח הא בעם הארץ ר' יהושע נסיב כהנתא חלש אמר לא ניחא ליה לאהרן דאדבק בזרעיה דהוי ליה חתנא כי אנא רב אידי בר אבין נסיב כהנתא נפקו מיניה תרי בני סמיכי[ג] רב ששת בריה דרב אידי ור' יהושע בריה דרב אידי אמר ר"פ [מ] אי לא נסיבנא כהנתא לא איעתרי אמר רב כהנא אי לא נסיבנא כהנתא לא גלאי[ה] אמרו ליה והא למקום תורה גלית לא גלאי כדגלי אינשי אמר רבי יצחק כל הנהנה מסעודת הרשות לסוף גולה שנא' [א] ואוכלים כרים מצאן ועגלים מתוך מרבק וכתיב [ס] [ב] לכן עתה יגלו בראש גולים: ת"ר כל ת"ח המרבה סעודתו בכל מקום סוף מחריב את ביתו ומאלמן את אשתו ומייתם את גוזליו ותלמודו משתכח ממנו ומחלוקות רבות באות עליו ודבריו אינם נשמעים ומחלל שם שמים ושם רבו ושם אביו וגורם שם רע לו ולבניו ולבני בניו עד סוף כל הדורות מאי היא אמר אביי קרו ליה בר מחים תנורי רבא אמר בר מרקיד בי כובי רב פפא אמר בר מלחיך פינבי רב שמעיה אמר בר מך רבע: ת"ר לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת ת"ח שאם מת או גולה מובטח לו שבניו ת"ח ואל ישא בת ע"ה שאם מת או גולה בניו ע"ה ת"ר לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת ת"ח וישיא בתו לת"ח משל לענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה ומתקבל ולא ישא בת עם הארץ משל לענבי הגפן בענבי הסנה דבר כעור ואינו

לשבות שביתת הרשות. פ"ה שהיה הולך להמשיך על התמוס לקנות שביתה שם ולילך ד'[ז] מלפים לבבר הרשות וקשה ס"כ תיקשי למ"ד בפ' בכל מערבין (עירובין לח.) אין מערבין אלא לבבר מלוה ונר' לר"י דה"פ לשבות שביתת הרשות שהולך לשמוע בפסח בביה שוהבו או קרובו: **אם** עבר **צופים.** פי' בקונטר' שם כפר וקשה לר"י ס"ל למימר וכמדמו לכל רוח כדמניא בפ' מי שהיה טמא (לקמן נג:) אילמו דרך רחוקה מן המודיעין ולמון וכמדמה לכל רוח[ט] ואור"י דבמוספמא דמכילמין[י] מפרש בהדיא אילמו לופיס הרומה ואין מפסיק פי' כל מקום שביב ירושלים אילמו לרחומו משם: **ושורפן** לפני הבירה. פ"ה כדלמר פ' כל שעה (לף כד.) בקודש בשם יקרא במקום שכילתו שריפתו וקשה לר"י מי דאוריימא הוא מה לי עבר לופיס ומ"ל לא עבר לופיס וי"ל דמן המורה יכול לשורפה בכ"מ שירצה דבפרק כל שעה (ג"ז שם) לא מרבינן אלא פסולי קדשי קדשים ומימורי קדשים קלים אבל שאר קדשים שנאכלים לזרים לא מרבינן ומה שהניחו חכמים לשרוף הני דהכא לפני הבירה היינו גזירה מטו קדשי קדשים[כ]: **לפני** הבירה. בזבחים בפ' בשבול יוס (לף קד:) פליגי מאי בירה אמר רבה בר בר חנה ג"ר יוחנן מקום יש בהר הבית ובירה שמו ר"ל אמר כל הבית כולו הוי בירה שנאמר[כ] אל[ל] הבירה אשר הכינותי: **וחכמים** אומרים בשר קודש בבזית וחמץ בכביצה. לומר ריב"ח דמפרש בירושלמי מקום שבשר קודש לית ליה תקנה בביטול החמירו בחמץ אבל חמץ שית ליה תקנה בביטול לא החמירו עד כביצה: **תניא** א"ר יהודה. תימה אמאי לא מייתי תניא נמי הכי מהך דהכא לרב אסבא:

אמר

אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער, ואם לאו מבטלו בלבו. ודוקא קודם שש אבל לאחר שש דלאו ברשותיה קיימא ולא מצי מבטל לה אפי' אין לו שהות יחזור ויבער, ואע"ג דבפסח ומילה איכא כרת לאו דחמץ עדיף דקדים איסוריה. [מהר"ם חלאווה] **וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קדש.** שלמים וכיוצא בהם ונפסלו ביוצא בחוץ למחיצת החומה שהרי נאכלים הם בכל העיר וכל שנפסל ביוצא טעון שריפה וכל שטעון שריפה בקדשים נשרף במקום קדוש דכתיב בקדש באש תשרף כל שנפסל תהא שריפתו בקדש. [מאירי] **אם עבר צופים שורפו במקומו.** לפי שכשעבר מקום ראיית ירושלים לא הטריחוהו לחזור ולשרוף לפני הבירה, אבל כל שהוא קרוב כל כך שעדיין רואה את ירושלים הטריחוהו לחזור ולשורפו לפני הבירה, כדי לביישו על שלא נזהר עליו. [הרשב"א, ברכות מט:] **אני לא שמעתי אלא סעודת אירוסין אבל לא סבלונות.** המהר סבלונות כמו שפירשתי, ויתכן שהיה הלשון נגזר מן מהרה חושה (ש"א כ לח), לפי שהוא הדבר הראשון הנמהר בנשואין, כי החתן ממהר ומקדים לשלוח לפניו המנחה ההיא ואחרי כן הוא בא לבית חמיו לעשות הנשואין או השמחה, כמו שהזכירו חכמים סעודת סבלונות (פסחים מט.). [רמב"ן, שמות כב טו]

ע) [לעיל דף יג. ודף כ:], ג) [תוספתא פרק ג], ג) לקמן דף פג: ברכות דף מט:, ד) [עיין פירש"י לקמן פג: ד"ה נטמא וכו' לפני הבירה וכו'], ה) [עיין תוספות לקמן דף קיג. ד"ה ממר], ו) לעיל דף ד:, ז) עירובין דף פב., ח) [ברכות נט.], ט) עי' תוי"ט, י) פרק ג ה"י, כ) ד"ה א' כט יט.

הגהות הב"ח

(ע) רש"י ד"ה תלמיד חכם שבח הוא לו:

תורה אור השלם

א) הַשֹּׁכְבִים עַל מִטּוֹת שֵׁן וּסְרָחִים עַל עַרְשׂוֹתָם וְאֹכְלִים כָּרִים מִצֹּאן וַעֲגָלִים מִתּוֹךְ מַרְבֵּק: [עמוס ו, ד]

ב) לָכֵן עַתָּה יִגְלוּ בְּרֹאשׁ גֹּלִים וְסָר מִרְזַח סְרוּחִים: [עמוס ו, ז]

הגהות וציונים

ג] ס"א הגיים (גליון): ד] ס"א ל"ג (גליון): ה] בע"י נוסף סמיכי ס"ד אלא אימא דחזי לסמיכא ומאן אינון (רש"ש, וכ"ה באגדות התלמוד וביוחסין ערך רב אידי בר אבין עי"ש וכ"ה בקצת כ"י): ז] תוס' על זה תמצא בריש ע"ב: ח] בכת"י וכמה ראשונים נוסף בתריה: ו] ברש"י שבע"י גנאי הוא לבני אהרן: ז] ס"א מדויקים ללמוד (מהרש"ל בדפו"ר): ח] צ"ל אשתו כאלמנות חיות וגוזליו יתומין (דפו"י ורש"י ברי"ף וע"י) והד"א עם הדיבור הקודם (וכ"ה ברש"י ע"י): ט] בכת"י ורש"י ע"י נוסף ליוחד קערות: י] תיבת "ד"" ליתא ברש"י וכן בתוס' הרשב"א ורבינו פרץ: כ] וכ"כ רש"י בע"ב ד"ה חזרתו (מעיל שמואל): ל] [צ"ל ולבנות] (גליון):

משנת ראשונים

ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו. היה מנהגם בשעה שהחתן הולך לקדש את הארוסה עושין לו סעודה בבית חמיו ואח"כ לזמן אחר חוזר לו שם עם סבלונות ועושין לו סעודה אחרת ופי' בגמ' שאף סעודה זו השניה בכלל אלו השנויות במשנתנו שכל שהוא נעשה לחיבת אירוסין מצוה היא והוא שאמרו בתלמוד המערב בא וראה כמה גדול כח השלום שהוקש לשני דברים שיש בהם כרת פסח ומילה. [מאירי]

ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו. לאו דוקא נזכר דבידוע יש לו אלא אפי' אם נסתפק לו דהא כל בדיקת חמץ על הספק נתקנה. [מהר"ם חלאווה]

מז א מיי' פ"ג מהל' חמץ הלכה ג סמג עשין לט טוש"ע א"ח סי' תמד סעיף ג:

מח ב מיי' שם הל' ט טוש"ע שם סעיף ז:

מט ג מיי' פרק יט מהלכות פסולי המוקדשין הלכה ח:

מט [ג] [מיי' פ"ג מהל' חמץ הל' ט טוש"ע א"ח סי' תמד סעיף ז]: נ ד מיי' פ"ה מהלכות דעות הלכה ב:

נא ה מיי' פכ"א מהל' מאכלות אסורות הלכה לא סמג לאוין קכו טור ש"ע יה"ע סי' ג ס"ק:

רבינו חננאל

וקי"ל כר' מאיר דשנה לן תנא בלשון דחכמים: **מתני' ארבעה עשר שחל להיות בשבת** מבערין הכל מלפני השבת דברי ר' מאיר ר' אליעזר אומר תרומה מלפני השבת וחולין בזמנן. וקיי"ל כר' אלעזר בר' צדוק: **תניא** ר' אלעזר ברבי צדוק אומר פעם אחת שבת אבא ביבנה וחל ארבעה עשר להיות בשבת כו': **מתני' ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ונזכר כו'.** ורמינהי ההולך לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ולשבות שביתת הרשות יחזור מיד והכא קתני במתני' יבטל בלבו מכלל שאין מחייבין אותו לחזור. **ושנינ' מתני' ר' יוסי היא** דסבר סעודת אירוסין מצוה ובעור חמץ נמי מצוה. מיהו ביעור חמץ אפשר לקיימה בביטול חמץ וישלים סעודת אירוסין שנמצא מקיים שתיהן. **ובריית'** ר' יהודה דסבר סעודת אירוסין רשות כגון שביתת הרשות ולדברי הכל חייב לחזור מיד דתניא סעודת אירוסין רשות דברי ר' יהודה אומר מצוה. **והשתא** דאמר רב חסדא מחלוקת בסעודה שניה אבל בסעודה ראשונה אפי' ר' יהודה מודה דמצוה אפי' תימא מתני' ר' יהודה ובסעודה ראשונה שהיא מצוה בריית' בסעודה שניה שהיא רשות. **תניא** אמר ר' יהודה אני לא שמעתי אלא סעודת אירוסין בלבד אמר ר' יוסי אני שמעתי סעודת אירוסין וסבלונות. **ירושלמי** לשבות שביתת הרשות לשבות אצל רבו או מי שהוא גדול ממנו. אמר ר' יוסי בר בון גדול השלום שהוקש לשני דברים שחייבין עליהן כרת מילה ושחיטת פסח: **תניא** א"ר אלעזר כל סעודה שאינה של מצוה אין תלמיד חכם רשאי ליהנות ממנה כגון מאי א"ר יוחנן כגון בת כהן [לישראל] או בת תלמיד חכם אצל עם הארץ לפי שאין זיווגן עולה יפה כדכתיב ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה וזרע. **אמר רב כהנא אי לא נסיבנא כהנתא לא גלאי** ומעשה דרב כהנא מפורש בהגוזל בתרא כי

שמטיה לקועיה לההוא גברא וערק לארץ ישראל: **אמר ר' יצחק** כל הנהנה מסעודת הרשות לסוף גולה שנא' אוכלים כרים מצאן ועגלים מתוך מרבק וכתיב בתריה לכן עתה יגלו בראש גולים: ת"ר תלמיד חכם המרבה סעודתו בכ"מ לסוף מחריב את ביתו ומאלמן את אשתו ומייתם גוזליו ותלמודו משתכח ומחלוקות רבות [באות] עליו ודבריו אין נשמעין ומחלל שם שמים ושם רבו וגורם שם רע לו ולבניו עד סוף כל הדורות וקרו לו בר מיחם תנורא

עין משפט
נר מצוה

גב א מיי' שם הל' לג טוש"ע שם ס"ו:
גג ב מיי' פי"ח מהל' עדות הלכה ג סמג לאוין ריד טור ש"ע ח"מ סימן לד סעיף יז:
גד ג מיי' פ"י מהל' נחלות הלכה ו סמג עשין לו טוש"ע ח"מ סי' לז סעיף ג:
גה ד מיי' פ"ה מהלכות ברכות הל' ח סמג עשין כו טוש"ע ח"מ סי' קפד סעי' ו ופי' קלו ס"ד:

רבינו חננאל

ובר מרקיד בי כובא ובר מלחך פנכי ובר מך רבעי: תניא ר' אומר עם הארץ אסור לאכול בשר שנאמר זאת תורת הבהמה. **אמר ר' אלעזר** עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת אמרו לו תלמידיו כו' ואסור להתלוות עמו בדרך. **ת"ר** גדולה שנאה ששונאין עמי הארץ תלמידי חכמים כו' ונשותיהן כו' שנה ופירש יתר מכולן. **ת"ר ששה דברים נאמרו בעמי הארץ** אין מוסרין להם עדות ואין מקבלין מהן עדות ואין מגלין להם את הסוד ואין ממנין מהם אפוטרופין על היתומים ואין ממנין אותן אפוטרופין על קופה של צדקה ואין מתלוין בדרך ויש אומרים אף אין מכריזין על אבידתן ות"ק זימנין דנפיק מיניה זרעא מעליא יכין וצדיק ילבש: **מתני'** וכן מי **שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קדש אם עבר צופים שורפו** כו'. פי' שם מקום שעומד שם וצופה בכל צד שורפו במקום שנזכר. **ואם לא עבר הצופים** חוזר כו' עד כמה חוזרין ר"מ אומר בין חמץ בין בשר קדש כביצה ר' יהודה אומר זה וזה בכזית וחכמים אומרים בשר קדש כזית וחמץ (ככותבת) [כביצה]. **ואקשי'** ורמינהי עד כמה מזמנין עד כזית ר' יהודה אומר עד כביצה מכלל דלר"מ כזית חשוב ולר' יהודה כביצה. **ומשני' ר' יוחנן מוחלפת השיטה** כלומר חלף דברי ר' מאיר לר' יהודה ודברי ר' יהודה לר' מאיר כי תני מדבריהם על דבריהם. **אביי אמר לעולם לא תפוך** והתם בענין זימון בקראי פליגי ר"מ סבר ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתיה ומצינו אכילה כזית ור' יהודה סבר לא'] בעינן אכילה שיש בה שביעה ולא תהיה פחות מכביצה. והכא בסברא פליגי ר"מ מקיש ליה לטומאה מה טומאה בכביצה אף חזרתו בכביצה ר' יהודה אומר

מסורת הש"ס
עם הוספות

ג) [עירובין דף נה:], ד) [סנהדרין ל: ע"ש], ג) [ברכות נז. סנהדרין עט.], ד) [נדה קמח קיט.], ה) [ברכות מט:], ו) ברכות דף מה. יומא דף עט:, ז) [יומא פג.], ח) [לקמן דף קכג.], ט) עיין ב"ק דף צד:, י) ברכות מה., כ) שם נ., ל) [וע"ע תוספות קדושין ח. ד"ה רב כהנא ובמרא קי. ד"ה ולא ובחולין קלב. ד"ה רב כהנא], מ) [וע"ע תוספות חולין סא. ד"ה הדורס ותוספות נדה קמא טז: ד"ה דרס], נ) [ועיין תוספות נדה מציעא דף כב: ד"ה מי לילף]: ס) עיי' תוס' ברכות מח. ד"ה עד.

גליון הש"ס

גמ' אמר ר"ע כשהייתי ע"ה. עי' כתוספות סב ע"ב תוס' ד"ה דהוה נגיע:

ליקוטי רש"י

עד כמה הן מזמנין. כמה יאכל עמהם ויתחייב עמהם בזימון ונפקא מינה להוליאם ידי חובתן אם יתנו לו הכוס לברך [ברכות מה.]. מזמנין. מצרכין על המזון מחבריו [יומא עט:]. **ואכילה בבזית.** משמע [שם פא.]. חזרתו כטומאתו. גרסינן טיעור מזרתו כטיעור טומאתו מידי דהוי לענין טומאה תניא זה לענין מזרה [ברכות מט:]. כטיעור טומאת חולין לתורייתא בכזית [לקמן פה.]. טומאת חולין בכזית לטמא תרומה [רשב"ם לקמן קכא.].

הגהות וציונים

מ] ס"א ל"ג (גליון), (יעב"ץ וחכמת מנוח, וכן ליתא בראשונים ובכת"י ובקצת דפו"י): נ] ולשון נחירה שקורעה לאורכה מנחיריה ועד החזה (רש"י חולין יז ע"א): ס] בכת"י **ואמר**: ע] [אולי צ"ל **אלמלי** ביו"ד עיין תוספות מגילה כא ע"א ד"ה אלמלא] (גליון), וי"ג אילמלא אנו **מצטרכין** להם (חכמת מנוח עיי"ש): פ] בכמה ראשונים וכת"י **את הסוד** (דק"ס עיי"ש): צ] בדפו"י שאין להם לב **להבין שהיא** חייך ואורך ימיך, וכאן הס"ד ומה"ד על חייו וכו', וכן העתיקו הב"י והפרישה, וט"ז אה"ע סי' ב סק"ג עיי"ש. ולפנינו הוא ע"פ המהרש"ל דפו"ר. וברש"י ע"י שאין להם לב להבין הוא ס"ד, ואח"כ מתחיל הדיבור **כי הוא חייך ואורך ימיך. התורה שהיא אורך ימים וחיים ארוכים:** ומה"ד על חייו כו': ק] **[המזון** (חכמת מנוח): ר] צ"ל **מדרבנן** (גליון), ולפמש"כ שם בברכות על הגליון ובביאור הגר"א א"צ להגיה (באה"מ): ש] שייך מעבר לדף (גליון): ת] תיבת "לא" נראה ט"ס:

אמר רב כהנא אי לאו דנסיבי כהנתא לא גלאי. מסמע שלא היה כהן והא לתמרינן בפ"ק דקדושין (דף ח.) רב כהנא שקל סודרא בפדיון הבן בשביל משמו היה לוקח כדתמרינן בפ' הזרוע (חולין דף קלב.) רב כהנא הוה מחיל בשביל משמו והא דתמר בפרק ערבי פסחים (לקמן קיג.) מ"ל רב לרב כהנא פשוט ונילתא בשוקא ושקול מגרמ' ולא תימא כהנא [וגבורא] רבנא לא נימא לן בשביל שהיה כהן אלא כך היה שמו[ל]: **לא** מצא בת גבאי צדקה ישא בת מלמדי תינוקות. מסמע דגבאי צדקה עדיפי ממלמדי תינוקות והא לתמר בפרק השותפין (ד"ל ח:) והמחזילים יזהירו כזוהר הרקיע אלו גבאי צדקה ומלדיקי הרבים ככוכבים אלו מלמדי תינוקות ל"ל דזוהר הרקיע עדיף מזוהר כוכבים: **מה** ארי דורם ואוכל. פר"ת דורס ואוכל ואין ממתין עד שתמות אף עם הארץ אינו ממתין עד שתתפייס[מ]:

ויש אומרים אף אין מכריזין על אבידתו. ות"ת מאין יודע שהיא של ע"ה[נ] ותור"י כגון שמיירא של ע"ה עוברת ורואינו שנפל מהם והשתא משמע דדוקא אין מכריזין על אבידתו אבל לגזול בידים לא אע"ג דלית ליה האי סברא דשמוך אפשר דנפיק מיניה ברא מעליא ותימה לר"י מאחי ממונו אסור השתא גופו מותר שמותר לקורעו כדי ממונו לא כל שכן דכה"ג אמר בהגוזל בתרא (ד"ק קיט.) ובע"ז (דף כו.) גבי מוסר למתן דלית ליה סברא דאפשר דנפיק מיניה ברא מעליא ונר' לר"י דלעיל מיירי בזמכיר וכופר להכעיס דה"ל הריגתו פיקוח נפש שהוא לסטין ומשום על הדמים דמי לאו הכי היאך מותר להורגו ביום הכפורים שחל להיות בשבת הלא אפילו נכרי אסור וכן משמע הלשון על חייו אינו אם דמכיר וכופר דים הרבה עניני ע"ה כדמוכח בסוטה בפ' היה נוטל (דף כב.) ותור"י דמה שאנו מקבלים עדות מע"ה כדאמר בפרק חומר בקדש (מגיגה כב.) כמאן מקבלים האידנא שהדומת מע"ה כרבי יוסי: **ואבלת** זו אכילה. נראה דהאי שיעורי כזית וכביצה לאו הלא מסתברא וכן פ"ה בפרק מי שמתו (ברכות כ:) גבי הא דאמר בן מבדרך לאביו ומוקי לה כגון דאכל האי שיעור דרבנן ופ"ה שם דהיינו כזית וכביצה דמדאורייתא בעינן שביעה גמורה וכן מוכח התם דקאמר לא שנו פיס ליטרא שכתבתי להם ואכלת ושבעת וברכת והן מדקדקים על עצמם בכזית וכביצה וקשה דבפרק ג' שאכלו (שם מח.) אמר ינאי מלכא ומלכתא כרכי ריפתא בהדי הדדי אמר מאן יהיב לן גברא דמבדך לן מיתוהו לרבי שמעון בן שטח וכו' שתה ובריך להו וקאמר רבי שמעון בן שטח לגרמיה הוא דעבד דלעולם חיישו מחריס ידי חובה עד שיאכל כזית דגן משמע דאם אכל כזית דגן היה מוציא מחריס ואי כזית דרבנן היכי מפיק להו הא אמר דלא אמי דרבנן ומפיק דאורייתא ואור"י דהיינו דוקא קטן חיישו מוציא חותו שאכל שיעור דאורייתא אבל גדול אפילו לא אכל כלל יכול להוציא מחריס מדאורייתא[ס]: **הדרן עלך אלו עוברין**

אוצר החכמה
אוסף 19/06/2018

אינו מתקבל: תנו רבנן [א]לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם לא מצא בת תלמיד חכם ישא בת גדולי הדור לא מצא בת גדולי הדור ישא בת ראשי כנסיות לא מצא בת ראשי כנסיות ישא בת גבאי צדקה לא מצא בת גבאי צדקה ישא בת מלמדי תינוקות ולא ישא בת עמי הארץ מפני שהן שקץ ונשותיהן שרץ [ב] ועל בנותיהן הוא אומר [א] ארור שוכב עם כל בהמה. תניא ר' אומר עם הארץ אסור לאכול בשר (בהמה [ג]) שנאמר [ב] זאת תורת הבהמה והעוף כל העוסק בתורה מותר לאכול בשר בהמה ועוף וכל שאינו עוסק בתורה אסור לאכול בשר בהמה ועוף: אמר רבי אלעזר עם הארץ מותר לנוחרו [ד] ביום הכיפורים שחל להיות בשבת אמרו לו תלמידיו ר' אמור לשוחטו אמר להן זה מעון ברכה וזה אינו מעון ברכה: אמר [ג] רבי אלעזר עם הארץ אסור להתלוות עמו בדרך שנאמר [ג] כי היא חיך ואורך ימיך על חייו לא חס על חיי חבירו לא כל שכן אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן עם הארץ מותר לקורעו כדג אמר רבי שמואל בר יצחק ומגבו: תניא אמר רבי עקיבא [ה] כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור אמרו לו תלמידיו רבי אמור ככלב אמר להן זה נושך ושובר עצם וזה נושך ואינו שובר עצם: תניא היה רבי מאיר אומר כל המשיא בתו לעם הארץ כאילו כופתה ומניחה לפני ארי [ו] מה ארי דורם ואוכל ואין לו בושת פנים אף עם הארץ מכה ובועל ואין לו בושת פנים: תניא רבי אליעזר אומר אילמלא [ז] אנו צריכין להם למשא ומתן היו הורגין אותנו תנא רבי חייא כל העוסק בתורה לפני עם הארץ כאילו בועל ארוסתו בפניו שנאמר [ד] תורה צוה לנו משה מורשה אל תקרי מורשה אלא [ג] מאורסה גדולה שנאה ששונאין עמי הארץ לתלמיד חכם יותר משנאה ששונאין עובדי כוכבים את ישראל ונשותיהן יותר מהן: תנא שנה ופירש יותר מכולן תנו רבנן ששה דברים נאמרו בעמי הארץ [ח] אין מוסרין להן עדות ואין מקבלין ממנו עדות ואין מגלין להן סוד [ט] ואין ממנין אותן אפוטרופוס על היתומים ואין ממנין אותן אפוטרופוס על קופה של צדקה ואין מתלוין עמהן בדרך ויש אומרים אף אין מכריזין על אבידתו ותנא קמא [ל] זמנין דנפיק מיניה זרעא מעליא ואכיל ליה שנאמר [ה] יכין וצדיק ילבש: וכן מי שיצא וכו': [מ] למימרא דרבי מאיר סבר כביצה הוא דחשיב ורבי יהודה סבר כזית נמי חשיב ורמינהי [נ] עד כמה הן מזמנין [ס] עד כזית ורבי יהודה אומר עד כביצה אמר רבי יוחנן מוחלפת השיטה אביי אמר לעולם לא תיפוך התם בקראי פליגי הכא בסברא פליגי התם בקראי פליגי רבי מאיר סבר [ו] ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתיה [ז] ואכילה בכזית ורבי יהודה סבר ואכלת ושבעת אכילה שיש בה שביעה ואיזו זו בכביצה הכא בסברא פליגי דרבי מאיר סבר חזרתו [פ] כטומאתו מה טומאתו בכביצה אף חזרתו בכביצה ור' יהודה סבר חזרתו

כאיסורו

אמר מר בן עזאי אומר הוי רץ למצוה קלה כבחמורה ובורח מן העבירה שמצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה שכר מצוה מצוה ועונש עבירה עבירה:

הלכה ב

משנה [ב] **אלו עוברין** את הפסח בטומאה ואלו אין עוברין אלא אוכלין בטהרה. **כל** שהוא **מן התורה** חייב **כרת** ואין בו מעשה הלקות. **כל** שיש בו מעשה הלקות ואין בו כרת. **כל** שיש בו כזית בשר מבשר הפסח בכל שהוא מן המצה ובכל שהוא מן המרור. **כל** שיש בו כביצה מן החמץ בכל שהוא מן הבשר מבשר הפסח. **כל** שיש בו כזית מן החלב בכל שהוא מן הנותר. **כל** שיש בו כזית מן הפגול בכל שהוא מן הטמא. **כל** שיש בו כזית מן הנבלה בכל שהוא מן השרץ. **כל** שיש בו כזית מן הדם בכל שהוא מן הבהמה. **כל** שיש בו כזית מן הבהמה בכל שהוא מן השרץ. **כל** שיש בו כזית מן השרץ בכל שהוא מן התרומה. **כל** שיש בו כזית מן התרומה בכל שהוא מן הקדשים. **כל** שיש בו כזית מן הקדשים בכל שהוא מן המנחות. **כל** שיש בו כזית מן המנחות בכל שהוא מן הנסכים. **כל** שיש בו כזית מן הנסכים בכל שהוא מן הקטורת. **כל** שיש בו כזית מן הקטורת בכל שהוא מן הלבונה. **כל** שיש בו כזית מן הלבונה בכל שהוא מן הכלי. **כל** שיש בו כזית מן הכלי

וְאֵינוֹ מִתְקַבֵּל לשומעים[א].

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, לְעוֹלָם יִמְכּוֹר אָדָם כָּל מַה שֶּׁיֵּשׁ לוֹ וְיִשָּׂא בַּת תַּלְמִיד חָכָם. אם לֹא מָצָא בַּת תַּלְמִיד חָכָם, יִשָּׂא בַּת גְּדוֹלֵי הַדּוֹר - אנשי מעשה וצדיקים, המפורסמים במעלה ומוכתרים במידות[ב], אם לֹא מָצָא בַּת גְּדוֹלֵי הַדּוֹר, יִשָּׂא בַּת רָאשֵׁי כְּנֵסִיּוֹת, שאף הם בעלי מידות ומוכתרים בקצת מעלות[ג], אם לֹא מָצָא בַּת רָאשֵׁי כְּנֵסִיּוֹת, יִשָּׂא בַּת גַּבָּאֵי צְדָקָה, שהם טובים ונאמנים[ד], ואם לֹא מָצָא בַּת גַּבָּאֵי צְדָקָה, יִשָּׂא בַּת מְלַמְּדֵי תִּינוֹקוֹת[ה], וְבשום פנים לֹא יִשָּׂא בַּת עַמֵּי הָאָרֶץ, מִפְּנֵי שֶׁהֵן - שעמי הארצות נחשבים כשֶׁקֶץ[ו], וּנְשׁוֹתֵיהֶן נחשבות כשֶׁרֶץ, שאינן זהירות במצוות[ז], וְעַל בְּנוֹתֵיהֶן הוּא אוֹמֵר (דברים כז כא), 'אָרוּר שׁוֹכֵב עִם כָּל בְּהֵמָה', שכיון שאין להם לב להבין את חשיבות התורה[ח], הרי הן דומות לבהמה[ט].

★

עתה מביאה הגמרא כמה ברייתות לגבי עמי ארצות:
תַּנְיָא בברייתא, רַבִּי אוֹמֵר, עַם הָאָרֶץ אָסוּר לֶאֱכוֹל בָּשָׂר (בְּהֵמָה), שֶׁנֶּאֱמַר (ויקרא יא מו), 'זֹאת תּוֹרַת הַבְּהֵמָה וְהָעוֹף'. וממה שסמכה התורה 'תורת' ל'בהמה ועוף', דורשת הברייתא, כֹּל הָעוֹסֵק בַּתּוֹרָה, מוּתָּר לֶאֱכוֹל בְּשַׂר בְּהֵמָה וָעוֹף, וְכֹל שֶׁאֵינוֹ עוֹסֵק בַּתּוֹרָה, אָסוּר לֶאֱכוֹל בְּשַׂר בְּהֵמָה וָעוֹף'.

אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, עַם הָאָרֶץ, מוּתָּר לְנוֹחֲרוֹ - לקורעו לאורכו מנחיריו ועד החזה[י] בְּיוֹם הַכִּיפּוּרִים שֶׁחָל לִהְיוֹת בַּשַּׁבָּת[יב]. אָמְרוּ לוֹ תַּלְמִידָיו לרבי אלעזר, רַבִּי, אֱמוֹר 'לִשְׁוֹחֲטוֹ' ולא 'לנוחרו'[יג]. אָמַר לָהֶן, זֶה טָעוּן בְּרָכָה - שחיטה טעונה ברכת 'על השחיטה', וְזֶה אֵינוֹ טָעוּן בְּרָכָה - ונחירה אינה טעונה ברכה, ולכן נקטתי לשון נחירה שהיא בזויה יותר משחיטה[יא].

אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, עַם הָאָרֶץ אָסוּר לְהִתְלַוּוֹת עִמּוֹ בַּדֶּרֶךְ, שֶׁנֶּאֱמַר לגבי לימוד התורה (דברים ל כ), 'כִּי הִיא[יד] חַיֶּיךָ וְאוֹרֶךְ יָמֶיךָ', הרי שהתורה היא חיי האדם, ומכיון שעם הארץ עַל חַיָּיו לֹא חָס, שהניח את לימוד התורה שהיא חייו, אם כן, עַל חַיֵּי חֲבֵירוֹ לֹא כָּל שֶׁכֵּן שלא יחוס, ויש לחשוש שמא יהרגנו בדרך[טז].

א. **הבן** יהוידע (ד"ה דגר) כתב שביאור המשל הוא, שכשעושים יין מענבים, יש ענבים שהיין שיוצא מהם הוא מאד אדום, ויש כאלו שהיין שיוצא מהם מאד לבן, ועל ידי שמערבים אותם יחד יוצא מראה יפה, וכן בטעם, יש ענבים שטעמם מאד מתוק ואינו מתקבל מחמת מתיקותו, ויש שטעמם מר ועל ידי שמערבים אותם יחד יוצא טעם טוב, וזה הכוונה דבר נאה במראה ומתקבל בטעם. אבל ענבי הסנה מוציאים טעם חמוץ שאם מערבים אותו עם יין הוא מקלקל את טעמו ואת מראהו.

ב. **רש"י** (ד"ה גדולי), מאירי (ד"ה לעולם).

ג. **מאירי** (שם).

ד. **מפני** שאין ממנים גבאי צדקה אלא אם כן הם טובים ונאמנים. רש"י (ד"ה מפני).

ה. **משמע** מדברי הגמרא שמעלתם של גבאי צדקה גדולה ממעלתם של מלמדי תינוקות, ולכן עדיף לישא בת גבאי צדקה, ורק אם לא מצא בת גבאי צדקה, ישא בת מלמדי תינוקות. ולכאורה תמוה, הרי בגמרא בבבא בתרא (ח:) דורשים את הפסוק (דניאל יג ג), 'והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע', אלו גבאי צדקה, 'ומצדיקי הרבים ככוכבים', אלו מלמדי תינוקות, והרי מן הסתם זוהר הכוכבים עדיף מזוהר הרקיע, ואם כן משמע שמלמדי תינוקות עדיפים על גבאי צדקה. ותירצו תוספות (ד"ה לא) שיש לפרש שזוהר הרקיע עדיף מזוהר הכוכבים, ואם כן מעלתם של גבאי צדקה עדיפה על מעלתם של מלמדי תינוקות. וכתב בחידושי הר"ן (ד"ה לא) שהיתה סברא זו זרה אצלו כמה שנים, עד שראה בחכמת תכונת הגלגלים שכך הדבר. וראה בעין אליהו (ד"ה ולא) ובצל"ח (ד"ה יפה) שכתבו ליישב באופנים אחרים.

ו. **ביאר** המהרש"א (מ"ח ד"ה מפני) שנקטה הברייתא לשון 'שקץ' שנאמרת בדרך כלל לגבי עבודה זרה, משום שבעבודה זרה נאמר (דברים יג יח), 'ולא ידבק בידך מאומה', וכשם שאסור להנות מעבודה זרה, כך אסור לדבוק בעמי הארצות ולישא את בנותיהם.

ז. **רש"י** (ד"ה נשותיהן). וביאר הט"ז (מהע"ז סי' ג סק"ד) שהכוונה שאינן זהירות בדיני נדה שצריכים בהם ידיעה ברורה כדי להזהר בזה, והואיל שבעלה עם הארץ ואינו יכול ללמדה, אינה נזהרת בזה, ועל כן הן קרויות שרץ, משום שהן שורצות ומולידות באיסור.

והחתם סופר (ד"ה שהן) ביאר את הגמרא באופן אחר, שעם הארץ מובדל בכמה דברים מתלמיד חכם, וניכר הדבר לעין כל, לפיכך נקרא שקץ, שהוא בהמה גדולה שיש בה כמה סימני טומאה וניכרת לעין כל. אך אשת עם הארץ שאינה מובדלת כל כך מאשת חבר, אלא בכך שמקומה של אשת חבר בביתה, כמו שנאמר (תהלים מה יד), 'כל כבודה בת מלך פנימה', ואילו אשת עם הארץ רגילה לצאת לרחוב, ואינה נמצאת בבית, לפיכך קרא לה שרץ, שאינו ניכר אלא על ידי שהוא שורץ ומתנועע.

ח. **רש"י** (ד"ה עם). בבית יוסף (מהע"ז סי' ג ס"ו ד"ה לעולם) גרס ברש"י שאין להן לב להבין שהיא חייך ואורך ימיך. וכתב הט"ז (שם סק"ג) פירוש לדבריו, שטבע הנשים הוא שיבטלו את בעליהן מלעסוק בתורה, משום שסוברות שאם יתעסקו בסחורה, יהיה להם טוב בעולם הזה, ואילו אם יעסקו בתורה, יהיה להם טוב רק בעולם הבא. ובאמת אינו כך, אלא היא חייך בעולם הזה, ואורך ימיך בעולם הבא. ואם כן למדנו מדברי רש"י שאם ימצא בת עם הארץ שמבינה ערך התורה וענינה כמו שהתבאר, אין איסור לישא אותה אף שאביה עם הארץ. והוסיף הברכי יוסף (שם) לדבריו, שאם היא בת עשיר, וחותנו מספק לו כל צרכיו, כאשר עשו רבים מנדיבי עם, מותר לישא אותה, מכיון שבאופן זה אין חשש שתסיתנו לעסוק בסחורה. וראה בצל"ח (ד"ה שהן), ובחתם סופר (ד"ה שהן), ובבן יהוידע (ד"ה ועל) שפירשו כוונת הגמרא באופנים אחרים.

הגמרא לא הזכירה את בניהם של עמי הארצות. וביאר הבן יהוידע (ד"ה ועל), שיתכן שיהיו לעמי ארצות בנים טובים, כגון שיזדמן להם אדם שילמדם תורה מקטנותם, ויחנכם למוטב ויפרשו מדרך אביהם. מה שאין כן בנות עמי ארצות, הואיל והם גדלות בבית הוריהם שהם שקץ ושרץ, ודאי ישארו כמותם ויהיו כבהמה, מבלי להבדיל בין טוב לרע.

ט. **כתב** הטור (מהע"ז סי' ג) שדין זה נאמר דווקא במי שהוא חשוד לעבור להכעיס, ולא בכל עם הארץ. אך הבית יוסף (שם ד"ה ומ"ש) כתב שזה נאמר אף בעמי ארצות שעוברים לתאבון או אף בכאלו שאינם בקיאים בדקדוקי מצוות. וראה מה שהובא בזה בילקוט ביאורים.

י. **בטעם** הדבר כתבו הראשונים [רמב"ן (מגיד"מ פכ. ד"ה שוב), ריטב"א, ר"ן (ד"ה עם)], הואיל ועם הארץ אינו יודע לשחוט ולמלוח כראוי. ומחמת כן לא הוזכרו דגים, משום שאין בהם שחיטה. רמב"ן (שם) בשם רב שרירא גאון. וכן כתב המהרש"א (מ"ח ד"ה ע"ה) לחלק בין בשר בהמה ועוף לבין דגים, שבשר בהמה ועוף, רבו דיניהם, ומי שאינו עוסק בתורה, ודאי יכשל בהם. אך דגים שאפשר להבחין בקלות בסנפיר ובקשקשת, מותר לכל לאוכלם. וראה במאירי (ד"ה עם - הרפשון) שכתב שדין זה נאמר דווקא במקום שאין גדול ממנו עמו, משום ספיקות המזדמנות בשחיטה, בטריפות, במליחת הבשר ובתערובות אוכלים, והוא אינו יודע להכריע בזה, אך אם יהיה גדול עמו, יהיה מותר לו לאכול. אמנם ראה בבן יהוידע (ד"ה עם) שכתב שאין הכוונה שיש בזה איסור ממש, אלא כוונת הברייתא לומר שאינו ראוי שיאכל בשר. והוסיף, שאף במקום שמצוי בשר כשר ראוי למונעו מאכילת בשר, כיון שאם יורגל באכילת בשר, גם אם יזדמן למקום שלא יהיה בו בשר כשר, לא יוכל לכבוש תאוותו ויאכל בשר טריפה. וראה שם שביאר עוד בדרך הסוד והדרש את טעם הדבר. ובעין אליהו (ד"ה תניא) ביאר בשם המפרשים, שהואיל ועיקר המעלה שיש לאדם על בעלי החיים הוא משום שיש לו שכל ועושה את רצון ה', ומחמת כן השליטו הקדוש ברוך הוא על כל חיות הארץ, אם כן כשאינו עושה רצון ה', הרי הוא גרוע מכל בעלי החיים, ואין לו רשות לשלוט עליהם ולאוכלם.

יא. **רש"י** (חולין יז. ד"ה והנומר).

יב. **כתבו** התוספות (ד"ה ויש) שמדובר בעם הארץ שמכיר וכופר להכעיס, ומותר להורגו משום שזה כפיקוח נפש, שהרי הוא לסטים וחשוד על הדמים. אך רב שרירא גאון ביאר (הו"ד בדרמב"ן מגיגה כב. ד"ה שוב, ובר"ן ד"ה ומפי) שכוונת הגמרא לומר שפעמים בורותו גורמת לו לבוא לדי מיתה מנוולת ביום הכיפורים שחל בשבת, והיינו שמחמת שהוא עם הארץ, הרי הוא יבוא לרוץ אחר הזכור ואחר נערה המאורסה ביום הכיפורים שחל להיות בשבת, ויבוא לידי מיתה מנוולת, משום שלא ימתינו להמיתו כשאר הרוגי בית דין שבוררים להם מיתה יפה, אלא ממהרים להמיתו במיתה מנוולת. והרי"ף כתב שמדובר שהיה רץ אחר הזכור או אחר נערה המאורסה שמותר להורגו כדין הרודף אחר חבירו להרגו. והקשו הרמב"ן (שם ד"ה מה) והר"ן (שם), הרי אף תלמיד חכם שרץ אחר הזכור או אחר נערה המאורסה, מותר להורגו, ומדוע נקטה הגמרא דין זה דווקא לגבי עם הארץ. וכתבו שאפשר שכוונת הרי"ף כפירוש רב שרירא גאון. עוד פירשו הרמב"ן והר"ן (שם), שאין כוונת הגמרא לומר שמותר להורגו, אלא נקטה כן הגמרא בלשון גוזמא מתוך ששונאים תלמידי חכמים את עמי הארצות. וכן כתב הריטב"א (ד"ה עם) שאמרו כן בלשון גוזמא, כדי לזרז בני אדם לתורה. והוסיף שיתכן לומר שמדובר אף בעם הארץ שלא קרא ולא שנה אף על פי שעוסק במצוות, כי לא עם הארץ חסיד. והמהרש"א (מ"ח ד"ה ומפי) ביאר, שכוונת הגמרא לומר שמותר לביישו וליטול דמו [כמבואר בבבא מציעא (נח:) שבשעה שמבייש את חבירו, דמו מסתלק מפני הבושה, ופניו מלבינים]. ואף ביום הכיפורים שחל להיות בשבת שכל ישראל יש להם שלום זה עם זה, מותר לביישו ולהתקוטט עמו.

יג. **כתב** החתם סופר (ד"ה לשחוט) שהואיל ויתבאר להלן (בהמשך הענוד) שעם הארץ דומה לארי שדורס ואוכל ואינו ממתין עד שטרפו ימות, אם כן ראוי להורגו באותה דרך. ולכן אמרו לו תלמידיו, 'אמור לשוחטו', משום שבשחיטה, מיד כששחט שני סימנים, נחשב כמת אף על פי שמפרכס ועודו חי, שכיון ששחט שתי סימנים נחשב כמת, מה שאין כן בנחירה, כל זמן שמפרכס אינו נחשב כמת. והמהרש"א (מ"ח ד"ה לשוחטו) ביאר על פי מה שפירש לעיל [הובא בהערה הקודמת] שכוונת הגמרא לומר שמותר לביישו, ומחמת כן אמרו לו תלמידיו, 'אמור לשוחטו' ששחיטה יש בו יותר נטילת דם מנחירה.

יד. **כתב** המאירי (ד"ה עם - הרפשון) שסברא זו נאמרה דרך צחות, שהרי אף השוחט אדם אינו טעון ברכה, גם אם מתכוין לאוכלו, משום שאין זה מברך, אלא מנאץ. [ואף שאין לאו מפורש על אכילת אדם, מכל מקום יש בו איסור].

טו. **בפסוק** שלפנינו נאמר 'כי הוא חייך ואורך ימיך'.

טז. **רש"י** (ד"ה כי). וצריך ביאור, הלא כל הראיה שעם הארץ אינו חס על חייו הוא ממה שאינו לומד, ואם כן היה לו רק לחשוש שימנענו מללמוד, ומדוע חושש שיהרגנו ממש. וביאר השפת אמת (ד"ה עם המקשן), שהואיל והניח עם הארץ את דברי התורה, ולא חס על חייו משום תאות ליבו, יש לחשוש שמא תתגבר עליו התאוה להרוג את

עין משפט
נר מצוה

גב א מיי' שם הל' לב טוש"ע שם ס"ו:
גג ב מיי' פי"ח מהל' עבודת הלכה ג סמג לאוין ריד טור ש"ע ח"מ סימן לד סעיף יז:
גד ג מיי' פ"י מהל' מלוה הלכה ו סמג עשין לו טוש"ע ח"מ סי' לג סעיף ג:
גה ד מיי' פ"ה מהלכות ברכות הל' ח סמג עשין כו טוש"ע ח"מ סי' קפד סעי' ו ופי' קנו ס"ד:

רבינו חננאל

ובר מרקיד בי כובא ובר מלחך פנכי ובר מך רבעי: תניא ר' אומר עם הארץ אסור לאכול בשר שנאמר זאת תורת הבהמה. אמר ר' אלעזר עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת אמרו לו תלמידיו רבינו מותר לנוחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת ת"ר גדולה שנאה ששונאין עמי הארץ תלמידי חכמים כו' ונשותיהן כו' שנה ופירש יתר מכולן. ת"ר ששה דברים נאמרו בעמי הארץ אין מוסרין להם עדות ואין מקבלין מהן עדות ואין מגלין להם את הסוד ואין ממנין מהם אפוטרופין על היתומים ואין ממנין אותן אפוטרופין על קופה של צדקה ואין מתלוין עמהן בדרך ויש אומרים אף אין מכריזין על אבידתן דנפיק מיניה זרעא מעליא ילבש: מתני' וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קדש אם עבר צופים שורפו כו'. פי' שם מקום שעומד שם וצופה בכל צד שורפו במקום שנזכר. ואם לא עבר הצופים חוזר כו' עד כמה חוזרין ר"מ אומר בין חמץ בין בשר קדש כביצה ר' יהודה אומר זה וזה בכזית וחכמים אומרים בשר קדש כזית וחמץ (ככותבת) [כביצה]. ואקשי' ורמינהי עד כמה מזמנין עד כזית ר' יהודה אומר עד כביצה מכלל דלר"מ כזית חשוב ולר' יהודה כביצה. ומשני' ר' יוחנן מוחלפת השיטה כלומר חלף דברי ר' מאיר לר' יהודה ודברי ר' יהודה לר' מאיר כי תני מדבריהם. אביי אמר לעולם לא תפוך והתם בענין זימון בקראי פליגי ר"מ סבר ואכלת זו שתיה ומצינו אכילה כזית ור' יהודה סבר לא'] בעינן אכילה שיש בה שביעה ולא תהיה פחות מכביצה. והכא בסברא פליגי ר"מ מקיש ליה לטומאה מה טומאה בכביצה אף חזרתו בכביצה ר' יהודה אומר

מסורת הש"ס
עם הוספות

ג) [עירובין דף נה:], ג) [סנהדרין ל: ע"ש], ג) [ברכות נז. סנהדרין עט.], ד) [נדה קמא קיט.], ה) [ברכות מט:], ו) ברכות דף מה. יומא דף עט:, ז) [יומא פא.], ח) [נקמן דף קכח.], ט) עיין ב"ק דף צד:, י) ברכות מה., כ) שם נ., ל) [וע"ע תוספות קדושין ח. ד"ה רב כהנא ובמרע קי. ד"ה ולא ובחולין קלב. ד"ה רב כהנא], מ) [וע"ע תוספות חולין סא. ד"ה הדורס ותוספות נדה קמא טז: ד"ה דרס], נ) [ועיין תוספות נדה מציעא דף כג: ד"ה מי לוכח], ס) עיי' תוס' ברכות מח. ד"ה עד.

גליון הש"ס

גמ' אמר ר"ע כשהייתי ע"ה. עי' כתובות סב ע"ב תוס' ד"ה דהוה לגייע:

הגהות וציונים

ס] ס"א ל"ג (גליון), (יעב"ץ וחכמת מנוח, וכן ליתא בראשונים ובכת"י ובקצת דפו"י): ע] ולשון נחירה שקורעה לאורכה מנחיריה ועד החזה (רש"י חולין יז ע"א): ג] בכת"י ואמר: ל] [אולי צ"ל אלמלי ביו"ד עיין תוספות מגילה כא ע"א ד"ה אלמלא] (גליון), וי"ג אילמלא אנו מצטרכין להם (חכמת מנוח עיי"ש): ה] בכמה ראשונים וכת"י את הסוד (דק"ס עיי"ש): ו] בדפו"י שאין להם לב להבין שהיא חייך ואורך ימיך, וכאן הס"ד ומה"ד על חייו וכו', וכן העתיקו הב"י והפרישה, וט"ז אה"ע סי' ב סק"ג עיי"ש. ולפנינו הוא ע"פ המהרש"ל דפו"ר. וברש"י ע"י שאין להם לב להבין הוא ס"ד, ואח"כ מתחיל הדיבור כי הוא חייך ואורך ימיך. התורה שהיא אורך ימים וחיים ארוכים: ומה"ד על חייו כו': ז] [המזון צ"ל] (גליון), ולפמש"כ שם בברכות על הגליון ובביאור הגר"א א"צ להגיה (באה"מ): מ] צ"ל מדרבנן (חכמת מנוח): ט] שייך מעבר לדף (גליון): י] תיבת "לא" נראה ט"ס:

משנת ראשונים

לא מצא בת גבאי צדקה ישא בת מלמדי תינוקות. משמע דגבאי צדקה עדיפי ממלמדי תינוקו' ובפ' השותפין שרצו אמרי' המשכילים יזהירו כזוהר הרקיע אלו גבאי צדקה ומצדיקי הרבים ככוכבים אלו מלמדי תינוקות. ולכאורה טפי עדיפי כוכבים מזוהר הרקיע. התם לשכר עצמן קאמר. **[מהר"ם חלאווה]** **עם הארץ אסור לאכול בשר.** הותרה נפש התנועה להיותה משמשת לנפש השכלית המשמשת לקונה, וא"כ אין זה גרעון לנפש התנועה אלא כבוד ומעלה וזכות, וע"כ אמרו חז"ל (פסחים מט) עם הארץ אסור לאכול בשר כאשר אנחנו דוחים נפש מפני נפש אין זה אלא נפש התנועה שאנו מכלים אותה מפני נפש השכלית, אבל כיון שהוא עם הארץ ואין לו נפש השכלית הרי בודאי אסור לאכול בשר לפי שאין לנו לדחות ולכלות נפש התנועה מפני מי שאין לו נפש השכלית. **[שולחן של ארבע שער ב]** **עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכיפורים שחל להיות בשבת.** וא"ת והא אין מיתת בית דין דוחה שבת כבר פי' הרב אלפסי ז"ל דבעם הארץ שהוא רץ אחר הזכור או אחר נערה מאורשה שניתן להצילה בנפשו אפילו ביוה"כ שחל להיות בשבת. **[מהר"ם חלאווה]** **אל תקרי מורשה אלא מאורשה.** נמצא שהאדם נשלם בתורה והתורה נשלמת בו, והם כאיש ואשתו וזה מתכבד בזאת וזאת מתכבדת בזה. **[תורת המנחה פרשת כי תצא]** **ואין מקבלין ממנו עדות.** ובפ' חומר בקודש אמר כמאן מקבלינן סהדותא מעם הארץ, כרבי יוסי והיינו בע"ה דאיתיה בדרך ארץ ולא חשיד אשפיכות דמים וגזל. **[האגודה, פ"ג סימן מז]** **עד כמה הן מזמנין עד כזית ורבי יהודה אומר עד כביצה.** פי' בתוס' גדול שאכל כזית יכול לברך ולהוציא אחרים שאכלו כדי שביעה, אבל קטן אפילו אכל כדי שביעה אין יכול להוציא. **[האגודה, פ"ג סימן מז]** **ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתיה.** אע"פ שבתפילה שתוי ששתה רביעית יין לא יתפלל ושכור שהתפלל תפילתו תועבה ובברכות של קריאת שמע אין ראוי לברכם בשכרות והוא כל שאינו ראוי לדבר בפני גדולים, ברכת המזון נאמרת בשכרות, שכך נתקנה מן התורה, שנאמר ואכלת ושבעת וברכת ודרשו חז"ל (ברכות מט:) ושבעת זו שתיה. **[הלכות ברכות לריטב"א פרק ו אות כג]** **מה טומאתו בכביצה.** לפי מה שכתב ר"ת ז"ל דאוכלין אין מקבלין טומאה בפחות מכביצה ניחא, אבל לדברי רש"י ז"ל שכתב דאפילו כל שהוא מקבל טומאה צריך לפרש כאן דלטמא אחרינא קאמר. **[הרשב"א, ברכות מט:]**

תורה אור השלם א) אָרוּר שֹׁכֵב עִם כָּל בְּהֵמָה וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: [דברים כז, כא] ב) זֹאת תּוֹרַת הַבְּהֵמָה וְהָעוֹף וְכֹל נֶפֶשׁ הַחַיָּה הָרֹמֶשֶׂת בַּמַּיִם וּלְכֹל נֶפֶשׁ הַשֹּׁרֶצֶת עַל הָאָרֶץ: [ויקרא יא, מו] ג) לְאַהֲבָה אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹעַ בְּקֹלוֹ וּלְדָבְקָה בוֹ כִּי הוּא חַיֶּיךָ וְאֹרֶךְ יָמֶיךָ לָשֶׁבֶת עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְיָ לַאֲבֹתֶיךָ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לָתֵת לָהֶם: [דברים ל, כ] ד) תּוֹרָה צִוָּה לָנוּ מֹשֶׁה מוֹרָשָׁה קְהִלַּת יַעֲקֹב: [דברים לג, ד] ה) יָכִין וְצַדִּיק יִלְבָּשׁ וְכֶסֶף נָקִי יַחֲלֹק: [איוב כז, יז] ו) וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ: [דברים ח, י]

אוצר החכמה 19/06/2018

מתני' אמר רבי עקיבא כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור אמרו לו תלמידיו רבי אמור ככלב אמר להן זה נושך ושובר עצם וזה נושך ואינו שובר עצם: תניא היה רבי מאיר אומר כל המשיא בתו לעם הארץ כאילו כופתה ומניחה לפני ארי [ג] מה ארי דורס ואוכל ואין לו בושת פנים אף עם הארץ מכה ובועל ואין לו בושת פנים: תניא רבי אליעזר אומר אילמלא [ד] אנו צריכין להם למשא ומתן היו הורגין אותנו תנא רבי חייא כל העוסק בתורה לפני עם הארץ כאילו בועל ארוסתו בפניו שנאמר [ה] תורה צוה לנו משה מורשה אל תקרי מורשה אלא [ו] מאורסה גדולה שנאה ששונאין עמי הארץ לתלמיד חכם יותר משנאה ששונאין עובדי כוכבים את ישראל ונשותיהן יותר מהן: תנא שנה ופירש יותר מכולן תנו רבנן ששה דברים נאמרו בעמי הארץ [ז] אין מוסרין להן עדות ואין מקבלין ממנו עדות ואין מגלין להן סוד [ח] [ז]ואין ממנין אותן אפוטרופוס על היתומים ואין ממנין אותן אפוטרופוס על קופה של צדקה ואין מתלוין עמהן בדרך ויש אומרים אף אין מכריזין על אבידתו ותנא קמא [ט] זמנין דנפיק מיניה זרעא מעליא ואכיל ליה שנאמר [י] יכין וצדיק ילבש: וכן מי שיצא וכו': [כ] למימרא דרבי מאיר סבר כביצה הוא דחשיב ורבי יהודה סבר כזית נמי חשיב ורמינהי [ל] עד כמה הן מזמנין [מ] עד כזית ורבי יהודה אומר עד כביצה אמר רבי יוחנן מוחלפת השיטה אביי אמר לעולם לא תיפוך התם בקראי פליגי הכא בסברא פליגי התם בקראי פליגי רבי מאיר סבר [נ] ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתיה [ס] ואכילה בכזית ורבי יהודה סבר ואכלת ושבעת אכילה שיש בה שביעה ואיזו זו בכביצה הכא בסברא פליגי דרבי מאיר סבר חזרתו [ע] כטומאתו מה טומאתו בכביצה אף חזרתו בכביצה ור' יהודה סבר חזרתו

כאיסורו

אמר מאן יהיב לן גברא דמגרן לן חייתוהו לרבי שמעון בן שטח וכו' שתה וברוך להוא וקאמר רבי שמעון בן שטח לגרמיה הוא דעבד לטעום חינו מוגיח מחריס ידי חובה עד שיאכל כזית דגן משמע דאם אכל כזית דגן היה מוגיח מחריס ומי כזית דרגנן היכי מפיק להו מאי דלמא מתי דרגנן ומפיק דאורייתא ואור"י דהייגו דוקא קטן חינו מוגיח אותו שאכל שיעור דאורייתא אבל גדול אפילו לא אכל כלל יכול להוגיח מחריס מדאורייתא [פ]: הדרן עלך אלו עוברין

ואינו מתקבל. לשומעים: גדולי הדור. אנשי מעשה ולדיקים: בת גבאי צדקה. שאין ממנין אלא אם כן טובים ונאמנין: נשותיהן שרץ. שאין זהירות במלות: עם כל בהמה. שדומות לבהמה, שאין להן לב להבין: כי היא חייך ואורך ימיך [ו] על חייו לא חס. ללמוד תורה ולחיות: על חיי חבירו לא כל שכן. ום ללמוד שמא יהרגנו: ומגבו. דמו לו חי, כדאמרינן בשחיטת חולין (דף כח.) קרעו כדג מטמא בחלל מיד ולא על גב שמפרפר, ואמר רבי שמואל בר רב יצחק ומגבו: אילמלא צריכין אנו להם. למזונותיהן ולעזרתם, היו הורגין אותנו: כאילו בועל ארוסתו בפניו. שמגייסו: מאורסה. לכל קהילות יעקב: שנה ופירש. תלמיד שמנה ופירש מן התורה, ויודע כמה תלמידי חכמים מגיס את עמי הארץ וכמה הס שפלים בעיניהם, שגם יותר מכולם: אין מוסרין לו עדות. אין מזמנין אותו לשמוע דבר להעיד עליו: ואין מגלין לו סוד. שמא דבר סתר, לפי שהולך רכיל ומגלה: על היתומין. שמשוד על הגזל: המולה מבידה חייב להכריז כדאמרי' בחלו מליאות (ב"מ כח.), ועם הארץ לאו אחין הוא, דאינו עושה מעשה עמך [ט]: מזמנין. שלשה שאכלו כאחת דתנן [י] מיידין לזמן ואין רשאין ליחלק [כ]: ואכלת ושבעת. מהאי קרא נפקא לן ברכת (הזימון [ל]) בברכות (דף מח:): חזרתו. ומדרבנן [מ] היא, ומשיעור טומאתו מסמכוה, וטומאת מוכלין בכביצה:

כאיסורו

אמר מאן יהיב לן גברא דמגרן לן חייתוהו לרבי שמעון בן שטח וכו' שתה וברוך להוא וקאמר רבי שמעון בן שטח לגרמיה הוא דעבד לטעום חינו מוגיח מחריס ידי חובה עד שיאכל כזית דגן משמע דאם אכל כזית דרגנן היכי מפיק להו מאי דלמא מתי דרגנן ומפיק דאורייתא ואור"י דהייגו דוקא קטן חינו מוגיח מחריס מדאורייתא אבל גדול אפילו לא אכל כלל יכול להוגיח מחריס מדאורייתא [פ]: הדרן עלך אלו עוברין

אָמַר רַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר נַחְמָנִי, אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, עַם הָאָרֶץ מוּתָּר לְקוֹרְעוֹ לשנים כַּדָּג - כדרך שקורעים דג, שהיא מיתה מנוולת[יז]. אָמַר רַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר יִצְחָק, וקורעו מִגַּבּוֹ, שהיא מכה שאין לה רפואה שאינו יכול לחיות יותר[יח].

תַּנְיָא בברייתא, אָמַר רַבִּי עֲקִיבָא, כְּשֶׁהָיִיתִי עִם הָאָרֶץ[יט] אָמַרְתִּי 'מִי יִתֵּן לִי תַּלְמִיד חָכָם וַאֲנַשְּׁכֶנּוּ כַּחֲמוֹר'[כ]. אָמְרוּ לוֹ תַּלְמִידָיו, רַבִּי, אֱמוֹר 'ואנשכנו כַּכֶּלֶב'[כא]. אָמַר לָהֶן רבי עקיבא, אמרתי 'אנשכנו כחמור', משום שזֶּה - החמור נוֹשֵׁךְ וְשׁוֹבֵר עֲצָמִים, וְזֶה - והכלב נוֹשֵׁךְ וְאֵינוֹ שׁוֹבֵר עֲצָמִים[כב].

תַּנְיָא בברייתא, הָיָה רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר, כָּל הַמַּשִּׂיא את בִּתּוֹ לְעַם הָאָרֶץ, הרי זה כְּאִילּוּ כּוֹפְתָהּ וּמַנִּיחָהּ לִפְנֵי אֲרָיוֹת. מבאר רבי מאיר את דבריו, מָה אֲרִי דּוֹרֵס את טרפו וְאוֹכֵל מיד, ואינו ממתין עד שימות, וְאֵין לוֹ בּוּשֶׁת פָּנִים - ואינו בוש בכך[כג], אַף עַם הָאָרֶץ מַכֶּה בידיו את אשתו[כד], ומיד בּוֹעֵל, ואינו ממתין עד שתתפייס[כה], וְאֵין לוֹ בּוּשֶׁת פָּנִים - ואינו בוש בכך[כו].

אהח 19/06/2018

תַּנְיָא בברייתא, רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, אִילְמָלֵא אָנוּ צְרִיכִין לָהֶם לְמַשָּׂא וּמַתָּן - אילו לא היינו צריכים את מזונותיהם ועזרתם, ולא היו מרויחים עמי הארץ מאיתנו על ידי כך[כז], הָיוּ הוֹרְגִין אוֹתָנוּ.

תָּנָא רַבִּי חִיָּא, כָּל הָעוֹסֵק בַּתּוֹרָה לִפְנֵי עַם הָאָרֶץ, הרי זה כְּאִילּוּ בּוֹעֵל אֲרוּסָתוֹ של עם הארץ בְּפָנָיו, משום שהתורה נחשבת כארוסתו של עם הארץ, והלומד תורה בפניו מביישו בכך שאינו עוסק בתורה, שֶׁנֶּאֱמַר (דברים לג ד), 'תּוֹרָה צִוָּה לָנוּ מֹשֶׁה מוֹרָשָׁה קְהִלַּת יַעֲקֹב', אַל תִּקְרֵי 'מוֹרָשָׁה'[כח] אֶלָּא 'מְאוֹרָסָה' שהתורה נחשבת כמאורסה לכל קהילת יעקב, ואף עמי ארצות בכלל זה[כט].

מאמר נוסף בענין זה, גְּדוֹלָה שִׁנְאָה שֶׁשּׁוֹנְאִין עַמֵּי הָאָרֶץ לְתַלְמִיד חָכָם, יותר מִשִּׁנְאָה שֶׁשּׁוֹנְאִין עוֹבְדֵי כּוֹכָבִים אֶת יִשְׂרָאֵל[ל], וְנִשּׁוּתֵיהֶן של עמי הארצות, שונאים תלמידי חכמים יותר מֵהֶן - מעמי הארצות עצמם[לא].

תָּנָא בברייתא, מי שֶׁשָּׁנָה וּפֵירַשׁ מדברי תורה, ויודע כמה תלמידי חכמים מגנים את עמי הארצות, וכמה שפלים הם בעיניהם, שנאתו לתלמידי חכמים גדולה יותר מִכּוּלָּן - משנאת הנכרים לישראל, ומשנאת עמי ארצות, ואף משנאת נשותיהם של עמי ארצות[לב].

★

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, שִׁשָּׁה דְּבָרִים נֶאֶמְרוּ בְּעַמֵּי הָאָרֶץ, אֵין מוֹסְרִין לָהֶן עֵדוּת - אין מזמנים אותם לשמוע דבר כלשהו כדי

חבירו ולא ימנע מזה.

בסמוך יתבאר ששנאת עם הארץ לתלמידי חכמים היא יותר משנאת הנכרים לישראל, ואם כן לכאורה יש ללמוד דין זה מסברא, שכשם שאסור להתלוות לנכרי, כל שכן שיהיה אסור להתלוות לעם הארץ ששונאו יותר מן הנכרי. ויש לחלק ולומר שאף שעם הארץ שונאו יותר, מכל מקום נזהר מלהורגו, מפני שהוא מקפיד על שפיכות דמים. מהרש"א (ח"ב ד"ה אמור).

יז. **מאירי** (ד"ה עם הארץ). וראה בבן יהוידע (ד"ה ודע) שפירש מאמר זה באופן אחר. בגמרא בסוטה (כב.) הובאו הרבה דעות מיהו עם הארץ. אך כאן מדובר במי שמכיר בתורה וכופר להכעיס שהריגתו היא כמו פיקוח נפש משום שהוא לסטים וחשוד על הריגה. וכן משמע ממה שאמרה הגמרא 'על חייו אינו חס', כלומר, שמכיר בתורה, ואף על פי כן כופר בה. תוספות (ד"ה ומפי) כתב שדברים אלו גוזמא בעלמא, שאין דמו של עם הארץ מסור בידינו ואדרבה ההורגו נהרג, אלא מתוך ששונאים תלמידי חכמים את עמי הארצות מגזימים בהם.

יח. **בגמרא** (חולין כא.) התבאר שאדם הקורע אדם אחר לשנים, כדרך שקורעים דג, אם קרעו מגבו מטמא את כל מה שנמצא באהל, אף שעדיין מפרכס, משום שהוא נחשב כמי שמת מיד. אך אם קרעו מכריסו, אינו מטמא כל זמן שמפרכס. [פירשנו על פי חידושי רבינו יהודה ב"ר אלעזר הכהן (סס ד"ה ומגבו) ורבינו יהונתן מלוניל (סס ד"ה קרע). אך במעדני יום טוב (חולין ג) פירש באופן אחר].

ביאר החתם סופר (ד"ה מומר) שמאמר זה בא לרמז שאף על פי שנכשל עם הארץ בכמה עבירות, מכל מקום חיוב מיתתו הגיע לו מחמת שאינו נכנע בפני תלמידי חכמים, ומתגאה עליהם, וזהו הרמז 'מותר לקרעו כדג', ש'דג' ראשי תיבות, דל, גאה. והוסיף רבי שמואל בר יצחק לומר שקורעו מגבו, ש'גב' הוא לשון גובה וגאון.

יט. **רבי** עקיבא החל ללמוד תורה רק בגיל ארבעים, כמבואר באבות דרבי נתן (פ"ו מ"ג).

כ. **אף** שבכתובות (סג:) התבאר שכשבא רבי עקיבא לביתו של כלבא שבוע, קודם שהתחיל ללמוד תורה, ראתה אותו רחל בתו של כלבא שבוע שהיה איש צנוע וטוב ורצתה לינשא עמו. יש לבאר שאמר את דבריו המוזכרים כאן לא מתוך שנאה לתלמידי חכמים, אלא משום שהיה סבור שתלמידי חכמים מתגאים על עמי הארצות משום תורתם, והיו תלמידי חכמים שונאים אותם, וגם משום שלא היו מניחים לעמי ארצות לגעת בהם כדי שלא יטמאו אותם. תוספות (סס ד"ה דהוה). אך הריטב"א (סס ד"ה מזימיה) כתב, שבתחילה היה עם הארץ ושנא תלמידי חכמים, ולאחר מכן חזר למוטב והיה צנוע וטוב, ורק בגיל ארבעים קבע עצמו לתורה.

כא. **ביאר** החתם סופר (ד"ה מי), שעם הארץ הוא בבחינת כלב, [כמבואר בבבא בתרא (ח.) שעם הארץ ביקש מרבי שיפרנסנו ככלב וכעורב]. ואילו תלמיד חכם הוא בבחינת חמור כמו שנאמר 'ששכר חמור גרם' דהיינו שהוא כחמור בעל עצמות לסבול עול תורה ולכן הקשו לו תלמידיו, הרי אז היית עם הארץ שהוא בבחינת כלב, ומדוע לא אמרת 'אנשכנו ככלב'.

כב. **אין** הדרך לנשוך ממש ולשבר עצמות שונאו, אלא כוונתו שהיה מתרגז עליו להרע לו, שכן דרך המתרגז על חבירו, לחרוק שיניו זו בזו, ונקט נשיכת חמור שהיא קשה, לומר שהיה מרע לו מאד. מהרש"א (מ"ב ד"ה ומנשכנו).

'עצם' בגימטריא 'ר', מרמז כי ביקש לנשוך את מי שמכנים אותו 'רבי'. עיון יעקב (ד"ה זה).

כג. **בניהו** (ד"ה מה).

כד. **מהרש"א** (ד"ה מכה).

כה. **תוספות** (ד"ה מה). ואילו מנהג דרך ארץ הוא לפייס ואחר לבעול, כמבואר בעירובין (ק:) שיש ללמוד כן מהתרנגול.

כו. **תמה** הנודע ביהודה (תה"ע מהדו"ת סי' עט) על רוב העולם שפשוט אצלם לתת בתם לעמי ארצות, ואינם חוששים לדברי הגמרא כאן, ואילו כשבא לפניהם חתן תלמיד חכם ששמו כשם אבי הכלה, הם שואלים ומבררים, אף שזו רק צוואת רבי יהודה החסיד. ובליקוטי הערות (סס) בשם שלחן העזר כתב ליישב שהואיל וסכנה חמורה מאיסור, כמבואר בחולין (י.), ומה שנאמר בצוואת רבי יהודה החסיד נידון כסכנה, ולכן מחמירים בזה רוב העולם יותר.

כז. **רש"י** (ד"ה אילמלא), על פי החתם סופר (ד"ה אילמלא). ובחכמת מנוח (ד"ה אנו) הביא לפרש עוד באופן אחר, אילו לא היינו צריכים לסחור איתם ולבקש מהם עזרה, היינו מתרחקים מהם לגמרי, ולא היה לנו שום שותפות עמם, ועל ידי כך היתה גדלה השנאה, והיו הורגים אותנו, אבל כעת שאיננו מרחיקים את עצמנו מהם לחלוטין, אלא סוחרים עמם, אין השנאה גדולה כל כך. וראה שם שהביא בזה פירוש נוסף.

כח. **משמעות** המילה 'מורשה' היא לשון ירושה. אך מכיון שמבואר ביומא (עג:) שהתורה אינה ירושה, אלא היא מונחת בקרן זוית, וכל הרוצה לבוא וליטול, יבוא ויטול, לכן דרשו אותה מלשון 'מאורסה'. מהרש"א (מ"ב ד"ה כמלו).

כט. **שהתורה** נמשלה לאשה בכמה מקומות, ובתחילת נתינתה הרי היא כארוסה עד אחר שילמדה, שאז נעשית לו כאשה, אבל עם הארץ שאינו לומדה, הרי היא נשארת כארוסתו, וכשתלמיד חכם לומדה בפניו, הרי זה כמי שבא על ארוסתו בפניו. מאירי (ד"ה כל), מהרש"א (מ"ב ד"ה כמלו). וראה עוד מה שהובא בזה בילקוט ביאורים.

כתב הפתח עינים (ד"ה תני) לבאר הענין, שהרי זה כאילו היה לעם הארץ ארוסה, ונתגרשה ממנו מפני שהיה רועה זונות, ואין זה לפי כבודה של כלתו שהיתה כלה נאה וחסודה, אלא חרפה הוא לה. ובא אדם אחר יקר בחכמה ואירס אותה, אם בא עליה לפניו, ודאי מביישו בושה גדולה, שהרי היתה מאורסת לו ולא זכה לישא אותה, אלא גירשה, והיא בת מלך מושלמת בכל, ונמצא הארוס השני גורם לראשון בושת וצער גדול. וכן הדבר בענינינו, התורה מאורסת לכל כלל ישראל, ועם הארץ גירש אותה מחמת מעשיו, כמו שנאמר (ספרי עקב פמ"ח) 'אם תעזבני יום, יומיים אעזבך', ובא התלמיד חכם וזכה בה ולומד בפניו, הרי הוא מביישו ומצערו צער גדול.

וראה במהר"ל (נתיבות עולם, נתיב התורה פט"ו) שביאר בכוונת הגמרא, שהעוסק בתורה לפני עם הארץ הרי זה כאילו שבועל את ארוסתו שלו בפני בני אדם, שכשם שארוסתו מיוחדת לו ואין זה דרך כבוד לבועלה בפני בני אדם שאין להם קשר אליה, כן הוא פחיתות כבוד לתורה שלומדים אותה בפני מי שאין לו קשר אליה.

ל. **אפשר** לומר שהכוונה היא שאם שונא עם הארץ את תלמידי החכמים, הרי זו שנאה שגדולה יותר משנאת נכרים, אך יש עמי ארצות שאינם שונאים תלמידי חכמים. עיון יעקב (ד"ה גדולה).

לא. **טעם** הדבר שנשותיהם של עמי ארצות שונאים תלמידי חכמים יותר מבעליהן, משום שעמי הארצות עסוקים במלאכתם, ורחוקים מתלמידי חכמים, אך נשותיהם דרות סמוך לנשות תלמידי חכמים, ורואות שאינן משאילות להן כליהן, ומתרחקות מהן כשהיו שומרות טהרה. ונשמתה רואה שלעולם הבא אשת התלמיד חכם תחלוק איתו בשכר לימוד התורה שלו. ואף בעולם הזה רע לה, משום שעם הארץ מכה אותה ובא עליה, ואינו מעביר על מידותיו, ואילו התלמיד חכם מכבד את אשתו ומעביר על מידותיו, ולכן מחמת קנאה זו תעורר אשת עם הארץ שנאה גדולה יותר מבעלה. פתח עינים (ד"ה ונשותיהם). וראה בהערה בסמוך מה שיבואר בשם החתם סופר בזה.

לב. **ביאר** החתם סופר (ד"ה גדולה) בטעם הדבר, ששנאת חינם גדולה יותר משנאה התלויה בדבר. והואיל והאומות שונאים אותנו מקנאת קבלת התורה, אם כן עמי הארצות שעמדו על הר סיני וקיבלו את התורה, שנאתם בחינם, ולכן היא גדולה יותר משנאת האומות שהיא שנאה התלויה בדבר. ומכל מקום יש בשנאתם יותר טעם משנאת נשותיהם, ועל כן שנאת נשותיהם גדולה יותר, משום שהיו יכולות להנשא לתלמידי חכמים ולא עיכבו בידן, ומי ששנה ופירש, שנאתו גדולה מכולם, משום שאין טעם בשנאתו כלל, שאף אחד לא הכריחו לפרוש. וראה שם שביאר עוד באופן אחר.

עין משפט
נר מצוה

אוצר החכמה 19/06/2018

רבינו חננאל

ובר מרקיד בי כובא ובר מלחך פנכי ובר מך רבעי: תניא ר' אומר עם הארץ אסור לאכול בשר שנאמר זאת תורת הבהמה. אמר ר' אלעזר עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת אמרו לו תלמידיו כו' ואסור להתלוות עמו בדרך. ת"ר גדולה שנאה ששונאין עמי הארץ תלמידי חכמים כו' ונשותיהן כו' שנה ופירש יתר מכולן. ת"ר ששה **דברים נאמרו בעמי** הארץ אין מוסרין להם עדות ואין מקבלין מהן עדות ואין מגלין להם את הסוד ואין ממנין מהם אפוטרופין על היתומים ואין ממנין אותן אפוטרופין על קופה של צדקה ואין מתלוין עמהן בדרך ויש אומרים אף אין מכריזין על אבידתן דנפיק מיניה זרעא מעליא ויכין וצדיק יבלבש: כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור אמרו לו תלמידיו רבי אמור ככלב אמר להן זה נושך ושובר עצם וזה נושך ואינו שובר עצם: תניא היה רבי מאיר אומר כל המשיא בתו לעם הארץ כאילו כופתה ומניחה לפני ארי דורס ואוכל ואין לו בושת פנים אף עם הארץ מכה ובועל ואין לו בושת פנים: תניא רבי אליעזר אומר אילמלא אנו צריכין להם למשא ומתן היו הורגין אותנו תנא רבי חייא כל העוסק בתורה לפני עם הארץ כאילו בועל ארוסתו בפניו שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה אל תקרי מורשה אלא מאורסה גדולה שנאה ששונאין עמי הארץ לתלמיד חכם יותר משנאה ששונאין עובדי כוכבים את ישראל ונשותיהן יותר מהן: תנא שנה ופירש יותר מכולן תנו רבנן ששה דברים נאמרו בעמי הארץ אין מוסרין להן עדות ואין מקבלין ממנו עדות ואין מגלין להן סוד ואין ממנין אותן אפוטרופוס על היתומים ואין ממנין אותן אפוטרופוס על קופה של צדקה ואין מתלוין עמהן בדרך ויש אומרים אף אין מכריזין על אבידתו ותנא קמא זמנין דנפיק מיניה זרעא מעליא ואכיל ליה שנאמר יכין וצדיק ילבש: וכן מי שיצא וכו': למימרא דרבי מאיר סבר כביצה הוא דחשיב ורבי יהודה סבר כזית נמי חשיב ורמינהי עד כמה הן מזמנין עד כזית ורבי יהודה אומר עד כביצה אמר רבי יוחנן מוחלפת השיטה אביי אמר לעולם לא תיפוך התם בקראי פליגי הכא בסברא פליגי התם בקראי פליגי רבי מאיר סבר ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתיה ואכילה בכזית ורבי יהודה סבר ואכלת ושבעת אכילה שיש בה שביעה ואיזו זו בכביצה הכא בסברא פליגי דרבי מאיר סבר חזרתו כטומאתו מה טומאתו בכביצה אף חזרתו בכביצה ור' יהודה אומר כאיסורו

חמר מתן יהיב לן גברא דמגרן לן חייתוהו לרבי שמעון בן שטח וכו' שתה וברוך להוא וקאמר רבי שמעון בן שטח לגרמיה הוא דעבד לטעמיה חינו מוניא מחריס ידי חובה עד שיאכל כזית דגן משמע דאפי' אכל כזית דגן היה מוניא מחריס ומי כזית דגרגן היכי מפיק להו מינה חמר דלא חמי דרגגן ומפיק דחורייתא ואור"י דהיינו דוקא קטן חינו מוניא חותו שאכל כזית גדול חפילו לא אכל כלל יכול להוניא מחריס מדחורייתא: הדרן עלך אלו עוברין

מסורת הש"ס
עם הוספות

גליון הש"ס

הגהות וציונים

משנת ראשונים

תורה אור השלם א) אָרוּר שֹׁכֵב עִם כָּל בְּהֵמָה וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: [דברים כז, כא] ב) זֹאת תּוֹרַת הַבְּהֵמָה וְהָעוֹף וְכֹל נֶפֶשׁ הַחַיָּה הָרֹמֶשֶׂת בַּמַּיִם וּלְכֹל נֶפֶשׁ הַשֹּׁרֶצֶת עַל הָאָרֶץ: [ויקרא יא, מו] ג) לְאַהֲבָה אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹעַ בְּקֹלוֹ וּלְדָבְקָה בוֹ כִּי הוּא חַיֶּיךָ וְאֹרֶךְ יָמֶיךָ לָשֶׁבֶת עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְיָ לַאֲבֹתֶיךָ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לָתֵת לָהֶם: [דברים ל, כ] ד) תּוֹרָה צִוָּה לָנוּ מֹשֶׁה מוֹרָשָׁה קְהִלַּת יַעֲקֹב: [דברים לג, ד] ה) יָכִין וְצַדִּיק יִלְבָּשׁ וְכֶסֶף נָקִי יַחֲלֹק: [איוב כז, יז] ו) וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ: [דברים ח, י]

בתורה והתורה נשלמת בו, והם כאיש ואשתו וזה מתכבד בזאת וזאת מתכבדת בזה. **[תורת המנחה פרשת כי תצא]** בדרך ארץ ולא חשיד אשפיכות דמים וגזל. **[האגודה, פ"ג סימן מז]** **עד כמה הן מזמנין עד כזית ורבי יהודה אומר עד כביצה.** פי' בתוס' גדול שאכל כזית יכול לברך ולהוציא אחרים שאכלו כדי שביעה, אבל קטן אפילו אכל כדי שביעה אין יכול להוציא. **[האגודה, פ"ג סימן מז]** **ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתיה.** אע"פ שבתפילה שתוי ששתה רביעית יין לא יתפלל ושכור שהתפלל תפילתו תועבה ובברכות של קריאת שמע אין ראוי לברכם בשכרות והוא כל שאינו ראוי לדבר בפני גדולים, ברכת המזון נאמרת בשכרות, שכך נתקנה מן התורה, שנאמר ואכלת ושבעת וברכת ודרשו חז"ל (ברכות מט:) ושבעת זו שתיה. **[הלכות ברכות לריטב"א פרק ו אות כג]** **מה טומאתו בכביצה.** לפי מה שכתב ר"ת ז"ל דאוכלין אין מקבלין טומאה בפחות מכביצה ניחא, אבל לדברי רש"י ז"ל שכתב דאפילו כל שהוא מקבל טומאה צריך לפרש כאן דלטמא אחרינא קאמר. **[הרשב"א, ברכות מט:]**

שיוכלו להעיד עליו אחר כך בפני בית דין[לג], **וְאֵין מְקַבְּלִין מִמֶּנּוּ עֵדוּת**, מפני שהוא חשוד על השבועה ועל הגזלה[לד], **וְאֵין מְגַלִּין לָהֶן סוֹד** - כל דבר סתר, משום שהם הולכי רכיל ומגלים לרבים את מה שיודעים, **וְאֵין מְמַנִּין אוֹתָן** שיהיו **אַפּוֹטְרוֹפּוֹס** - ממונים לפקח[לה] **עַל** נכסי **הַיְתוֹמִים** הקטנים, ולטפל בהם[לו], מפני שחשוד על הגזל ועל הגניבה, **וְמִטַּעַם זֶה גַּם אֵין מְמַנִּין אוֹתָן** שיהיו **אַפּוֹטְרוֹפּוֹס** - ממונים לפקח **עַל קוּפָּה שֶׁל צְדָקָה** ולטפל בה[לז], **וְאֵין מִתְלַוִּין עִמָּהֶן בַּדֶּרֶךְ**, משום שיש לחשוש שמא יהרגוהו[לח]. **וְיֵשׁ אוֹמְרִים, אַף אֵין מַכְרִיזִין עַל אֲבִידָתוֹ** של עם הארץ[לט], משום שנאמר (דברים כב ג) 'וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְכָל אֲבֵדַת אָחִיךָ', והואיל ועם הארץ אינו עושה מעשה עמך, שהרי אינו נוהג כפי שמוטל על עם ישראל, אינו נחשב בכלל 'אחיך'.

הגמרא מבארת את דברי תנא קמא הסובר שמכריזים על אבידת עם הארץ[מ]:

וְתַנָּא קַמָּא הסובר שמכריזים על אבידתו של עם הארץ, טעמו הוא משום **דִּמְנִין דְּנָפִיק מִינֵּיהּ זַרְעָא מְעַלְיָא וְאָכִיל לֵיהּ** - שלעתים ייצאו מאותו עם הארץ בנים כשרים וטובים, והם יקבלו לבסוף את נכסיו, כמו **שֶׁנֶּאֱמַר** (איוב כז יז) 'יָכִין וְצַדִּיק יִלְבָּשׁ' - הרשע יכין בגדיו, אך לבסוף הצדיק ילבשם. ומחמת כן יש להכריז על אבידתו, משום שיתכן שזה עתיד להגיע לבניו הכשרים.

★

שנינו במשנתנו, ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו וכו' ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו, יחזור ויבער וכו', **וְכֵן מִי שֶׁיָּצָא** מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קודש **וכו'**, חוזר ושורפו לפני הבירה מעצי המערכה, ועד כמה הן חוזרין, רבי מאיר אומר, זה וזה בכביצה, רבי יהודה אומר, זה וזה בכזית, וחכמים אומרים, בשר קודש בכזית, וחמץ בכביצה.

הגמרא מקשה סתירה מדברי רבי מאיר ורבי יהודה במשנתנו, לדבריהם במשנה אחרת:

מקשה הגמרא, **לְמֵימְרָא** - האם ניתן לומר שטעם מחלוקתם של רבי מאיר ורבי יהודה במשנתנו הוא, **דְּרַבִּי מֵאִיר סָבַר כַּבֵּיצָה הוּא הַחֲשִׁיב** - שדווקא שיעור כביצה הוא שיעור חשוב, ולא פחות מכך, **וְרַבִּי יְהוּדָה סָבַר** שיעור **כַּזַּיִת נַמִּי חֲשִׁיב** - גם שיעור חשוב הוא.

וּרְמִינְהִי - והרי יש להקשות על כך ממה ששנינו בברכות (מה.) לענין חיוב זימון, **עַד כַּמָּה הֵן מְזַמְּנִין** - מהו שיעור האכילה שיאכלו שלשה אנשים יחד ויתחייבו בזימון, ולא יהיו רשאים להחלק ולברך כל אחד לעצמו[מא], **עַד כַּזַּיִת** - אם אכלו יחד כזית, חייבים בזימון, **וְרַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר עַד כַּבֵּיצָה** - רק אם אכלו יחד שיעור כביצה, חייבים בזימון. והואיל וסתם משנה כרבי מאיר[מב], אם כן מבואר שלרבי מאיר אף כזית הוא שיעור חשוב, ולרבי יהודה רק כביצה הוא שיעור חשוב, וזה הפוך מהמבואר במשנתנו.

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, מוּחְלֶפֶת הַשִּׁיטָּה** - התנא שסידר את המשניות לגבי זימון[מג], טעה והחליף שיטתו[מד], ולעולם רבי מאיר סובר שחייבים בזימון דווקא אם אכל כביצה, ורבי יהודה סובר שחייבים בזימון אף אם אכל רק כזית, כמבואר במשנתנו.

מתרצת הגמרא תירוץ אחר, **אַבַּיֵי אָמַר, לְעוֹלָם לֹא תֵּיפּוֹךְ** - אין להפוך את דברי רבי מאיר ורבי יהודה לגבי זימון, ויש ליישב באופן אחר, שלא נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה מהו השיעור החשוב, אלא **הָתָם** [-שם], לגבי זימון **בִּקְרָאֵי פְּלִיגִי** - נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה כיצד יש לדרוש את הפסוק שנאמר (דברים ח י) לגבי ברכת המזון, 'וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ', ואילו **הָכָא** - כאן, לגבי חזרה לביעור חמץ ולשריפת קדשים בירושלים, **בְּסָבְרָא פְּלִיגִי** - נחלקו. מבאר אביי, **הָתָם בִּקְרָאֵי פְּלִיגִי** - לגבי זימון נחלקו כיצד יש לדרוש את מה שנאמר בפסוק 'ואכלת ושבעת', **רַבִּי מֵאִיר סָבַר**, 'וְאָכַלְתָּ' זוֹ **אֲכִילָה**, 'וְשָׂבָעְתָּ' זוֹ שְׁתִיָּה, כלומר, אדם שאכל ושתה מתחייב בברכת המזון, **וַאֲכִילָה** שהוזכרה בפסוק, משמע שהיא **בְּכַזַּיִת**, **וְרַבִּי יְהוּדָה סָבַר**, שממה שנאמר 'וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ', יש לדרוש שאין חיוב ברכת המזון אלא על **אֲכִילָה שֶׁיֵּשׁ בָּהּ שְׂבִיעָה, וְאֵיזוֹ זוֹ** - מהו שיעורה של אכילה שיש בה שביעה, **בְּכַבֵּיצָה**. ואילו **הָכָא בְּסָבְרָא פְּלִיגִי** - כאן במשנתנו לגבי שיעור חזרה, נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה בסברא, שהואיל וחכמים תיקנו שצריך לחזור ולשורפה בירושלים, נחלקו לאיזה דין השוו אותו חכמים בתקנתם, **דְּרַבִּי מֵאִיר סָבַר, חֲזָרָתוֹ כְּטוּמְאָתוֹ** - מסתבר לומר שהשוו חכמים את שיעור החזרה לשיעור טומאת אוכלים, **מַה טּוּמְאָתוֹ בְּכַבֵּיצָה, אַף חֲזָרָתוֹ בְּכַבֵּיצָה** - כשם שכביצה הוא שיעור חשוב לטמא טומאת אוכלים[מה], כך תיקנו חכמים שיהא שיעור זה חשוב לענין חזרה. **וְרַבִּי יְהוּדָה סָבַר, חֲזָרָתוֹ**

לג. רש"י (ד"ה אין). וכתב הנימוקי יוסף (ד"ה אין) לבאר טעם הדבר, לפי שאין להם דעת להבין מה שצריך לעדות. אך המאירי (ד"ה עדות) פירש שאין מצרפים אותו עם עוד שנים אחרים כדי לקבל עדות. ואף שאין אחד מצוי לחטוא בפני שנים, מכל מקום, הואיל ואינו יכול להעיד, אינו יכול לקבל עדות.

לד. מאירי (ד"ה עדות). והנימוקי יוסף (ד"ה ומין) כתב שחוששים שמא יוסיף על מה ששמע או מה שראה, מפני שיאמר את מה שנדמה לו.
ראה בילקוט ביאורים מה שהובא בדין עדות עם הארץ בדיעבד.

לה. אפוטרופוס היא מילה יוונית שמשמעותה, אביהם של קטנים. ערוך (ערך אפוטרופוס).

לו. כמבואר בקידושין (מג.) שבית דין מעמידים אפוטרופוס לטפל בנכסי יתומים קטנים עד שיגדילו.

לז. מאירי (סס).

לח. כמבואר לעיל בתחילת העמוד בדברי רבי אלעזר.

לט. מדובר שעברה שיירה של עמי ארצות, וראינו שהאבידה נפלה מהם. שאם לא כן, אין אנו יודעים שהאבידה של עם הארץ. תוספות (ד"ה ויש). ויש שכתבו שמדובר שמצא בגד שיש עליו רבב, או מנעלים המטולאים, שודאי שאינם של תלמיד חכם, כמבואר בשבת (קיד.), שתלמיד חכם שנמצא רבב על בגדו חייב מיתה, ושגגאי הוא לתלמיד חכם לצאת במנעלים המטולאים. מהרש"א (ח"ב ד"ה ומין). ובבן יהוידע (ד"ה ויש) כתב שמדובר כגון שמצאה במבוי של חצירות עמי הארץ, שרוב העוברים שם הם עמי הארץ. אך הר"ן (ד"ה ויש) והמאירי (ד"ה ועוד) ביארו שאין מדובר כשמצא אבידה, מפני שאם מצא אבידה ואינו יודע של מי היא בודאי חייב להכריז, ואם יודע של מי היא בודאי חייב להחזירה לו, אלא כוונת הגמרא היא שאין מחזירים על הצלת אבידתו של עם הארץ, וכגון שאם ראה חמורו של עם הארץ תועה, אינו חייב לחזר אחריו. מדברי הברייתא משמע שדווקא להכריז על אבידתו, אין מכריזים, אך לגוזלו בידיים אסור. ואף שלעיל בתחילת העמוד התבאר שמותר להרוג עם הארץ, ואם כן כל שכן שמותר לגזול את ממונו, יש לחלק ולומר ששם מדובר דווקא בעם הארץ שמכיר את בוראו וכופר להכעיס, אך כאן מדובר בעם הארץ שאינו כופר להכעיס, שהרבה מיני עם הארץ התבארו במסכת סוטה (כג.). תוספות (ד"ה ויש). משמע מפירושו שעם הארץ שמכיר את בוראו וכופר להכעיס, מותר אף לגוזלו בידים. וכן מבואר ברא"ש (פ' י).

מ. ממה שלא הזכיר תנא קמא ענין זה כשמנה ששה דברים שנאמרו בעמי ארצות, משמע שסובר שמכריזים על אבידתו של עם הארץ.

מא. רש"י (ד"ה מזמנין). אך בברכות (מה.) פירש רש"י (ד"ה עד) שהנפקא מינה בדין זה הוא לענין אם יכול אחד מהם להוציא את האחרים ידי חובה. והוסיפו התוספות (סס ד"ה עד) ששיעורים אלו לא נאמרו דווקא לגבי חיוב זימון, אלא אף לגבי חיוב בברכת המזון ללא זימון, אך נקטה כן המשנה לענין זימון, להשמיענו שמזמנים אף על שיעור כזית. וראה בילקוט ביאורים (ברכות מה.) מה שהובא בביאור שיטת רש"י.

מב. כמבואר בסנהדרין (פו.).

מג. על פי תוספות יום טוב (ברכות פ"ז מ"ג).

מד. רש"י להלן (נה. ד"ה מוחלפת).

מה. נחלקו הראשונים (לעיל לג:) לגבי טומאת אוכלים. רש"י (סס ד"ה נחלקו) כתב שאוכלים מקבלים טומאה בכל שהוא, אך מטמאים אחרים בכביצה. ורבינו תם (סס תוספות ד"ה לחזרתו) סובר שאוכלים אינם מקבלים טומאה בפחות מכביצה. ואם כן לשיטת רש"י יש לפרש שכוונת הגמרא 'טומאתו בכביצה', היינו לענין לטמא אחרים, ששיעורו בכביצה. ולשיטת רבינו תם כוונת הגמרא שאוכלים אינם מקבלים טומאה בפחות מכביצה. רשב"א (ברכות מט: ד"ה מה).

אלו עוברין פרק שלישי פסחים

כְּאִיפּוּרוֹ - שיעור החזרה הוא כשיעור איסור אכילתו משום חמץ או משום בשר קודש שיצא מחוץ לירושלים[א], **מָה אִיפּוּרוֹ בְּכַזַּיִת אַף חֲזָרָתוֹ בְּכַזַּיִת** - כשם שאיסוריהם בכזית, כך תיקנו חכמים שיהא שיעור זה חשוב לענין חזרה.

שנינו במשנתנו שלש מחלוקות בשיעור החזרה לגבי חמץ ובשר הקודש. הגמרא מביאה עתה דעה רביעית:

תַּנְיָא, רַבִּי נָתָן אוֹמֵר, זֶה וָזֶה - שיעור חמץ ובשר הקודש לענין חזרה, הוא **כְּשִׁתֵּי בֵיצִים**, אבל על פחות מכך, אינו צריך לחזור. **וְלֹא הוֹדוּ לוֹ חֲכָמִים.**

★

מכיון שעסקה הגמרא בירושלים, והתבאר מה דינו של היוצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קודש, מביאה עתה הגמרא כמה דרשות של פסוקים בספר זכריה, שבתוכם מוזכר שהקדוש ברוך הוא עתיד להרחיב את גבולותיה של ירושלים[ב].

נאמר בנבואת זכריה לגבי אחרית הימים (זכריה יד ו) **'וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא** - ביום בוא גוג על ירושלים[ג], **לֹא יִהְיֶה אוֹר יְקָרוֹת וְקִפָּאוֹן'**[ד]. שואלת הגמרא, **מַאי** - מה הכוונה **'יְקָרוֹת וְקִפָּאוֹן'**. מבארת הגמרא, **אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, זֶה אוֹר** החמה **שֶׁיָּקָר בָּעוֹלָם הַזֶּה**, כשהיא מאירה בגבורתה ואורה גדול, **וְקָפוּי** - ויהיה קל[ה] **לָעוֹלָם הַבָּא**, משום שיהיה בו אור גדול יותר[ו], וכוונת הפסוק לומר, שביום בוא גוג על ירושלים, לא יהיה אור חמה שיקר בעולם הזה, אלא יהיה אור גדול יותר.

מבארת הגמרא ביאור אחר, **רַבִּי יוֹחָנָן אָמַר**, **'יקרות וקפאון'**, **אֵלּוּ** הלכות **נְגָעִים וְאָהֳלוֹת** החמורות, **שֶׁיְּקָרִין** - שמנועים[ז] **הֵן** מבני האדם מחמת קושיים **בָּעוֹלָם הַזֶּה, וְקַפּוּיִין הֵן לָעוֹלָם הַבָּא**[ח].

מבארת הגמרא ביאור נוסף, וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי אָמַר, אֵלּוּ בְּנֵי אָדָם עשירים[ט], ואינם טובים למקום, **שֶׁיְּקָרִין** וחשובים **הֵן בָּעוֹלָם הַזֶּה, וְקַפּוּיִין הֵן לָעוֹלָם הַבָּא.**

הגמרא מביאה סיוע לדברי רבי יהושע בן לוי:

כִּי הָא - כאותו מעשה **דְּרַב יוֹסֵף בְּרֵיהּ דְּרַבִּי** [-בנו של רבי] **יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי חֲלַשׁ וְאִיתְנְגִיד** - חלה ופרחה רוחו, **כִּי הֲדַר** - כאשר חזר והתעורר, **אָמַר לֵיהּ אֲבוּהַ** - שאל אותו רבי יהושע בן לוי אביו, **מַאי חֲזִית** - מה ראית בעולם העליון כשפרחה נשמתך, **אָמַר לֵיהּ** - השיב לו רב יוסף בנו, **עוֹלָם הָפוּךְ רָאִיתִי, עֶלְיוֹנִים** - החשובים בעולם הזה מחמת עושרם, **הֵיוּ שָׁם לְמַטָּה, וְתַחְתּוֹנִים** - והעניים שהם שפלים בינינו, **ראיתים שם לְמַעְלָה**[י]. **אָמַר לוֹ** רבי יהושע בן לוי, **בְּנִי, עוֹלָם בָּרוּר רָאִיתָ** - מה שראית שם, הוא האמת[יא].

שאל אותו רבי יהושע בן לוי, **וַאֲנַן הֵיכִי הָתָם** - ואנו, תלמידי החכמים, כיצד חשיבותינו שם[יב]. השיב לו רב יוסף בנו, **כִּי הֵיכִי דְּאִיתּוּ אֲנַן**[יג] **הָכָא** - כשם שאנו חשובים ונכבדים כאן, **הָכִי אִיתֵּינַן הָתָם** - כך אנו חשובים ונכבדים שם.

רב יוסף מוסיף שמועות נוספות ששמע כשפרחה רוחו:

וְשָׁמַעְתִּי שֶׁהָיוּ אוֹמְרִים שם, אַשְׁרֵי מִי שֶׁבָּא לְכָאן וְתַלְמוּדוֹ בְּיָדוֹ - שגרס בעל פה את תלמודו, כי נפטר מהעולם הזה ותלמודו עמו[יד].

וְשָׁמַעְתִּי[טו] **שֶׁהָיוּ אוֹמְרִים שם, הֲרוּגֵי מַלְכוּת** - אלו שנהרגו על ידי המלכות על קידוש השם, **אֵין אָדָם יָכוֹל לַעֲמוֹד בְּמְחִיצָתָן**[טז]. דנה הגמרא, **(ומאן) [מַאן**[יז]**] נִינְהוּ** - מי הם אותם הרוגי מלכות שמעלתם גדולה כל כך, שנאמר עליהם שאין אדם יכול לעמוד במחיצתם. **אִילֵימָא** - אם נאמר שהכוונה **לְרַבִּי עֲקִיבָא וַחֲבֵירָיו** מעשרת הרוגי מלכות, שנהרגו על קידוש השם[יח], וכי מעלתם היא רק **מִשּׁוּם הֲרוּגֵי מַלְכוּת וְתוּ לָא** - ואין בהם עוד מעלה אחרת, הרי הם היו צדיקים ובעלי מעשים טובים[יט]. **אֶלָּא** הכוונה היא **לְהֲרוּגֵי לוּד** - לולינוס ופפוס[כא], אחים שנהרגו על ידי טוריינוס הרשע בלוד. שנמצאה בת מלך הרוגה, ולא נודע מי הרגה, ומחמת כן נגזרה גזירה להשמיד את כלל ישראל, ועמדו האחים הללו וקיבלו על עצמם את הריגתה, והרגום[כב].

★

א. שכן בשר קודש שנפסל כשיצא מירושלים, אסור באכילה.

ב. רש"י (ד"ה יקרות) ורבינו חננאל (ד"ה ומין) כתב, שהואיל והזכירה המשנה (לעיל מט.) שאם לא עבר את הצופים, חוזר, משמע שעד הצופים נחשב לירושלים, ומחמת כן הביאה דרשה זו שמוזכר בה שהקדוש ברוך הוא עתיד להרחיב את גבול ירושלים כשיעור שהסוס רץ מחצית היום.

ג. רש"י (מגילה לא. ד"ה גיוס).

ד. במצודת דוד (זכריה יד ו) ביאר פירוש הפסוק, שביום ההוא לא יהיה אור ולא יהיה חושך, כלומר, ישראל יהיו נבוכים בדעתם, ולא יבחינו האם תקופה זו היא הכנה לתשועה או לכליון. וראה ברש"י (שם) שפירש באופן אחר.

ה. 'קפוי' פירושו קל. כל דבר קל צף על המים, ונאמר (מלכים ב' ו ו) 'ויצף הברזל', ותרגם יונתן בן עוזיאל, 'וקפא פרזלא'.

ו. על פי רש"י (ד"ה אור) שפירש שהכוונה לאור החמה. וכתב הבן יהוידע (ד"ה זה), שכוונת הגמרא היא שהאור לעתיד לבוא יהיה שבעתים מאור החמה שיש בעולם הזה, כמו שנאמר (ישעיה ל כו) 'ואור החמה יהיה שבעתים'. [ופירש שם רש"י ששבעתים הכוונה לשבע שבעיות, ויהיו כאור שבעת הימים יחד, הרי ארבעים ותשע שבעיות, ששוים לשלש מאות ארבעים ושלשה]. ובאיי הים (ד"ה אמר) כתב, שרומז למה שנאמר (ישעיה ס יט) 'לא יהיה לך עוד השמש לאור יומם ולנגה הירח לא יאיר לך, והיה לך ה' לאור עולם'. ולכן בעולם הזה שעדיין לא זכינו לאורו של הקדוש ברוך הוא, אור השמש והירח יקרים הם, אבל לעתיד לבוא שיהיה לנו ה' לאור עולם, יהיה אור השמש דבר קל. אך רבינו חננאל פירש שהכוונה לתורה שנקראת 'אור', כמו שנאמר (משלי ו כג) 'כי נר מצוה ותורה אור', וכן נאמר (שמואל ב' ג ג) 'ודבר ה' היה יקר בימים ההם', וזוהי כוונת רבי אלעזר שהתורה יקרה בעולם הזה, אך לעולם הבא יהיה זה מצוי לרבים, וכל דבר המצוי לרבים, הרי הוא בזול. וכן כתב המהרש"א (מ"ח ד"ה וקפאון) בשם הערוך. וראה בעין איליהו (ד"ה והיה) שפירש באופן אחר.

הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה לא) כתב, שדורשים מהפסוק שיהיה קפוי לעולם הבא, משום שבמסורה כתוב 'יקפאון', שהוא מלשון עתיד.

ז. על פי רש"י (שמואל ב' ג ג) על הפסוק 'ודבר ה' היה יקר', שפירש שהיה מנוע.

ח. מהרש"א (מ"ח ד"ה י"י) על פי הערוך. ובאיי הים (ד"ה י"י) ביאר, שהואיל ודרשה הגמרא בשבת (לא.) את מה שנאמר (ישעיה לג ו) 'והיה אמונת עתיך חוסן ישועות חכמת ודעת' וגו', ש'חכמת' היינו סדר קדשים, ו'דעת' היינו סדר טהרות, ופירש רש"י (שם ד"ה דעת) שדעת עדיפה מחכמה, הרי שסדר טהרות עדיף מסדר קדשים, וכל שכן משאר סדרי המשנה. ולכן בעולם הזה סדר טהרות המכונה בשם 'דעת', הוא דבר יקר, אך לעתיד לבוא, כאשר יקוים הפסוק (ישעיה יא ט) 'כי מלאה הארץ דעה את ה'', הדעת הנוכחית שבעולם הזה, תחשב לדבר קל לעומת הדעת שתהיה אז.

ט. שנינו בביצה (לב:) שכל המצפה על שלחן אחרים, עולם חשך בעדו, כלומר, שעני המצפה לקבל מאחרים, הכל נדמה עליו כחשך. הרי ש'אור' הוא כינוי לעשירות, ולכן דרש רבי יהושע בן לוי את הפסוק שנאמר בו 'אור' לגבי עשירים. בן יהוידע (ד"ה זה).

י. רש"י (ד"ה שימנגיד). ובריבינו חננאל (ד"ה כי) פירש שכאילו פרחה רוחו.

יא. רש"י כאן (ד"ה עליונים) ובבבא בתרא (י: ד"ה עליונים וד"ה מחמונים). אך תוספות (שם ד"ה עליונים) פירשו באופן אחר.

יב. רבינו חננאל (ד"ה אמר).

יג. רש"י (בבא בתרא י: ד"ה ומאן).

יד. ביעב"ץ (ד"ה ומאן) גרס 'דאיתינן'. ובכמה ראשונים וכתבי יד גרסו 'כי היכי דחשבינן הכא, חשבינן התם', וכן הגירסא בבבא בתרא (י:). הגהות וציונים. אך ממשמעות פירוש רש"י שם (ב"ב י: ד"ה כי) נראה שגרס כגירסת הגמרא כאן. מלא הרועים (ד"ה כי).

טו. רבינו חננאל (ד"ה ושמעתי) בפירושו הראשון. ובאופן אחר פירש, אשרי מי שיבוא לכאן וקיים את כל מה שלמד, נמצא כאילו הביא ראיותיו עמו. ובמהרש"א (ב"ב י: ד"ה ושמעתי) פירש שכוונת 'ותלמודו בידו' היא למי שכתב את תלמודו, הואיל ועיקר הלימוד הוא לימוד הבא מכתיבת יד, ולכן נקראו החכמים 'סופרים'. וראה בילקוט ביאורים שהובאו בזה פירושים נוספים.

טז. לכאורה תמוה מדוע נקט פעם שניה 'ושמעתי', ולא כלל את זה יחד עם השמועה הראשונה שהביא קודם לכן. וביאר הבן יהוידע (ד"ה ושמעתי), שאפשר לומר שאת הכרוז הראשון שמע בעת שנכנס לגן עדן, ואת הכרוז השני שמע בעת שיצא מגן עדן, ולכן חילק ואמר 'ושמעתי' פעם נוספת.

יז. משום שכל העומד במחיצתם נכוה. כמבואר בבבא בתרא (עה.) שהקדוש ברוך הוא עושה חופה לכל צדיק וצדיק וחופתו של קטן נכוית מחופתו של חבירו הגדול ממנו. וזהו גם מה שאמרו (נדרים לד:), מקום שבעלי תשובה עומדים, צדיקים גמורים אינם עומדים. תורת חיים (ב"ב י: ד"ה הרוגי).

יח. גליון. מובא בהגהות וציונים.

יט. כמבואר בברכות (סג:), שסרקו את בשרו של רבי עקיבא במסרקות של ברזל.

כ. מהכרוז שהכריז שהרוגי מלכות אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתם, משמע שהסיבה לכך היא רק משום שהם הרוגי מלכות, ואם כן לא יתכן לומר שהכוונה לרבי עקיבא וחבריו, שהרי אף אילו לא היו הרוגי מלכות, היו זוכים למדרגה עליונה.

כא. על פי רש"י (ב"ב י: ד"ה הרוגי). אך ראה בערוך (ערך הרג) שפירש, שהכוונה לשמעיה ואחיה שהוזכרו אף הם בתענית (יח:).

כב. רש"י (ד"ה הרוגי). ובירושלמי (סנהדרין פ"ג ה"ח) מפורש, שהרגום משום שלא הסכימו

מקום שנהגו. תוי"ט בסח ריב"ח למפרש בירושלמי מאי שנא ערבי פסחים מערב י"ט מסוס דזמן הפסח מחנות ואילך ואף יחיד קאמר התם דבאר ימות השנה ביום שמביא קרבן חסור במלאכה ופריך מ"ם כן יהא כל היום חסור כמו יחיד שמביא קרבן ומפרש התם משום דרחוי להקריב מחרית אבל פסח אינו יכול להקריבו אלא אחר חנות כדנפקא לן[ב] מדין הערבים ופריך מ"ם כן קרבן תמיד שהוא לכל ישראל וקרב בכל יום יהא בכל יום אסור במלאכה ומאי שאני תמיד שהתורה הוציאה מן הכלל לכתיב ומספת דגנך ומ"ם כל ישראל יושבים ובטלים מי יאסוף להן דגן ומשמע התם דמדאורייתא מסורה ונראה דאף בזמן הזה לריכה הקרבה כיון שנאסר מז אסור לעולם:

העומה

כאיסורו. של חמץ, ובשר קודש נמי משנאבל ביולא אסור בהילה: יקרות וקפאון. לילי לאילי בילושלים בילאת שריה, לקמני וכן מי שילא מילושלים כו', פתח בהא פרשתא דבעינן למימר קמן שעתיד הקב"ה להוסיף על ילושלים: **אור שיקר בעולם הזה.** כשחמה מאירה בגבורתה ואורה גדול, אומו אור אסור ויקר שלה יהא קפוי וקל לעולם הבא. כל דבר קל קרי קפוי, לף על המים, ולף הברזל מתרגמינן וקפא פרולא (מלכים ג ו): **בני אדם שיקרים.** עשירים ואסורים, ואינן טוביס למקוס: **איתנגיד.** גוע ופרחה רוחו: **עליונים למטה.** אומן שהיו כאן אסורים לאיתי קליס: ואנן. תלמידי חכמים היכי איתינן התם: הרוגי מלכות ותו לא. לף היאה בהן מעלה אחרת שיאסרו עליה אלא אלו בלבד: הרוגי לוד. שני אחים היו שאסרו עלמן[ט] על ישראל, שהודו על עלמן הריגת בת מלך שהיו מטילין אומה על כל ישראל: עד שעה שהסום רץ ומציל. כשיעור מרוצת הסום עד אלי היום, ולשון מציל שצילו אחמיו, שכל שעות היום אמה נוטה לצדדין ואל האדם ואל הבהמה נוטה לצידו, כשאמה ממזרח אל האדם למערב, אבל בחלי היום אמה עומדת בחמצע הרקיע בראש כל האדם[י] ואל הסום אחמיו, בפי' ר' אלי מלאחי[יא]: כל מצילות. כלומר שתולין לסום לנוי ולקשקש, לשון מצלחים (ד"ה ו יג): **יהיה קודש לה'.** שיתנדבו ישראל נדבותיהן למקדש: **כל ביזה שיבוזו ישראל.** מן העכריס ביום אחד עד אלות, יהיו קודש לה', שיביאום נדבה למקדש: הסירות במזרקים. אף הסירות יהיו של כסף ושל זהב, שאף אם ביזה רבה להקדש: **מאי והיה הסירות במזרקים.** אף במילות הסום ליכא הקדש כולי האי: דמיתעתרי ישראל. יתעשרו ישראל, ובשורה אחרת היא: בנעני. אף יהיו לריכין גזברין לעשות שאורה בנכסי הקדש, לפי שיהא אם עושר גדול מן הביזה: **בא אברהם והוהיר את יצחק.** שהשביע לאליעזר אף אקא אחה לבני מבנות הכנעני (בראשית כד): ויצחק את יעקב. אף אקא אחה מבנות כנען (שם כח): כולו הטוב והמטיב. שאין אם בשורה רעה: למידרשיה בפירקא. קרייה ליו"ד ה"י לאורבע אותיות, דרשיה וטעמיה התלוייס בו: לעלם כתיב. זה שמי לעולם חסר ו"ו, לשון העלמה: כתיב זה שמי לעלם. בהעלמה, וכתיב זה זכרי למשמע קרייה ולא העלמה. לשון אחר, כיון דכתב זה שמי פשיטא דזה זכרי, היאך יקרא אלא בשאני נכתב. שני שמות לימדו, אם הכתיבה ואם הקרייה:

הדרן עלך אלו עוברין

מקום שנהגו. עד חצות. אני היא: שלא לעשות. כדי שלא יהא טרוד במלאכה ושאכח ביעור חמלו ושחיטת הפסח ואקון מנה לאורך הלילה, דמנוה לאורוה מבעוד יום כדי להסב מהר, כדאמר בפ' בחרא (דף קט.) חוטפין מנה בלילי פסחים בשביל אינוקות שלא ישנו ואל

ריש לקיש דרשו בחלמוד בחלות נגעים ואהלות שהוא יקר עבשיו כו'. **ור' יוחנן** אמר אלו בני אדם שנראין בעולם הזה יקרים ונכבדים קפויים הם לעולם הבא. **כי הא** דיוסף בריה דר' יהושע בן לוי חלש כאלו פרחה נשמחו. איחפח אמר ליה אבוה מאי חזית. אמר ליה עולם הפוך ראיתי. **עליונים למטה** כלומר היקרים החשובים בעולם הזה כדכחיב (ישעיה יג יב) אוקיר אנוש מפז ואדם מכחם אופיר ראיתי אותם חחחונים במדרגה התחתונה. והיורדים בעולם הזה ראיתי בעליה למעלה מאלו. **אמר ליה בני עולם ברור ראית** כלומר האמת שם הוא שהוא לשם עליון הוא העיקר. אמר ליה ואנו אנה מקומנו. אמר ליה אנו חשיבותינו התם כי הכא. **ושמעתי אשרי מי שיבא לכאן ותלמודו בידו** יש מי שאומר שגורס על פה כי הלך וגרסתו עמו. ויש מי שמפרש מי שיבא בכאן ומעשיו מיסדים ותלמודו שקיים כל מה שלמד נמצא כאלו הביא ראיותיו עמו. **והרוגי מלכות אין כל בריה ולשון יכולה במחיצתן** ואסיקנא לאו ר"ע וחבריו דהללו מעלתן גדולה זולתי מצות הריגתם. **אלא שני אחים שהיו בלוד** בשעה שנמצאת בת קיסר הרוגה ובקשו להרוג כל יהודי בשבילה ואמרו שני האחים אנו הרגנוה כדי להציל כל ישראל ונהרגו הן וכו': **והיה ה' למלך** [על כל הארץ] ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד. **[יהיה] ה' אחד** שאין שם בשורה רעה שצריך לומר ברוך דיין האמת אלא הטוב בכל שהכל טוב שאין שם רע. **ושמו אחד** כר"נ בר יצחק דאמר בעולם הזה שמי נכתב ביוד הא ונקרא באלף דלת אבל בעולם הבא כולו אחד כשאני נכתב כך אני נקרא. **רבה סבר** למדרשה בפירקא ולגלותו א"ל ההוא סבא זה שמי לעלם חסר ו' כתיב כלומר עלמיה. [וזה] זכרי כשאני נקרא עכשיו באלף דלת. ובעולם [הבא] בשמי שנא' זה שמי לעולם: **הדרן עלך ואלו עוברין**

מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין כו' ומתמהי' מאי אריא ערבי פסחים אפי' כל ערובה נמי דתניא העושה מלאכה בערבי שבתות ובערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה אינו רואה סימן

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) [לקמן קכא.], י) בבא קמא יג:, יא) [מועד קטן כח. כתובות עז: בבא בתרא י:], יב) [בבא בתרא עה.], יג) [נדרים נד.], יד) קדושין עא., טו) יבמות יג:, טז) חולין יח: [קיז.], יז) [תענית דף יח:], יח) לקמן דף צד., יט) לקמן סא ע"א.

גליון הש"ס

גמ' אר"י אין כאן עני. עי' שבת קג ע"ב רש"י ד"ה לא יחלל:

הגהות וציונים

ב] בכ"י נוסף משום ר' יהודה בן בתירא, ועיין תוספתא פ"ג ה"י: ג] יש להוסיף **איתינן** (יעב"ץ, וכ"נ מרש"י כאן ובב"ב וכ"ה בקצת כ"י). בכמה ראשונים וכ"י חזיתינן, וכ"ה בב"ב. ברא"ש חויין: ג] צ"ל **דאיתינן** (יעב"ץ, וכ"ה בכמה כ"י). בכמה ראשונים וכ"י כי היכי **דהשבינן** הכא **חשבינן** התם, וכ"ה בב"ב: ד] [צ"ל מאן] (גליון): ה] ברש"י וראשונים וכ"י נוסף **שצה**: ו] בכ"י של הגמרא ושל רש"י **ומיצל**: ז] **[נכתב** ביו"ד ה"י **ונקרא** ביו"ד ה"י כך הוא נכון וכן איתא בילקוט שמות רמז קע"א] (גליון): ח] ס"א **וכתיב** (גליון): ט] וכ"מ בירושלמי כאן (מהרש"ם):

ליקוטי רש"י

באיסורו. כשיעור איסור אכילתו שהוא חייב עליו נכרת [לקמן פה.]. **עליונים למטה.** לותם שהם עליונים כאן מחמת עושרן ראיתי שהם שהם למטה. **ותחתונים למעלה.** ראיתי עניים שהם בניניו שפלים שם ראיתים משופים. **ואנן.** בעלי תורה היאך אתיין, היאך יש אשיבותינו. **כי היכי.** [אוצר החכמה] משופים **וכגלגלים** היאך אתיין התם. **הרוגי מלכות ותו לא.** כלומר הך מלתא למאן הוא דאמר שהרגוס הסם ותו לא הוה אהו. **הרוגי לוד.** לוליינוס ופפוס אתיס שהרגוס טורייגוס הרשע בלודקיא כדאמרינן בסקבת תענית (דף יח:) על ידי גזירה שגזרה על ישראל להשמיד על שמלאת בת מלך הרוגה ותבדו את ישראל עליה ועמדו האתיס הללו ואמרו מה לכס על ישראל אלו הרגוס [ב"ב י:]. **זה שמי לעלם וזה זכרי לדור דור.** מדלא כתיב שמי וזכרי משמע שלמדו שני שמות ואמר לו זה שמי מיומד וזה השני אני נזכר [קדושין עא.].

עין משפט נר מצוה

א א מיי' פ"ח מהל' י"ט הל' יח כ סמג לאוין עה טוש"ע או"ח סי' תסח סעיף ג ד:

תורה אור השלם

א) וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא לֹא יִהְיֶה אוֹר יְקָרוֹת וְקִפָּאוֹן: [זכריה יד, ו]

ב) בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה עַל מְצִלּוֹת הַסּוּס קֹדֶשׁ לַיי וְהָיָה הַסִּירוֹת בְּבֵית יְיָ כַּמִּזְרָקִים לִפְנֵי הַמִּזְבֵּחַ: [זכריה יד, כ]

ג) וְהָיָה כָּל סִיר בִּירוּשָׁלַיִם וּבִיהוּדָה קֹדֶשׁ לַיי צְבָאוֹת וּבָאוּ כָּל הַזֹּבְחִים וְלָקְחוּ מֵהֶם וּבִשְּׁלוּ בָהֶם וְלֹא יִהְיֶה כְנַעֲנִי עוֹד בְּבֵית יְיָ צְבָאוֹת בַּיּוֹם הַהוּא: [זכריה יד, כא]

ד) וַיֵּרָא שָׁם יְהוּדָה בַּת אִישׁ כְּנַעֲנִי וּשְׁמוֹ שׁוּעַ וַיִּקָּחֶהָ וַיָּבֹא אֵלֶיהָ: [בראשית לח, ב]

ה) כְּנַעַן בְּיָדוֹ מֹאזְנֵי מִרְמָה לַעֲשֹׁק אָהֵב: [הושע יב, ח]

ו) מִי עָץ זֹאת עַל צֹר הַמַּעֲטִירָה אֲשֶׁר סֹחֲרֶיהָ שָׂרִים כְּנַעֲנֶיהָ נִכְבְּדֵי אָרֶץ: [ישעיה כג, ח]

ז) וְהָיָה יְיָ לְמֶלֶךְ עַל כָּל הָאָרֶץ בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה יְיָ אֶחָד וּשְׁמוֹ אֶחָד: [זכריה יד, ט]

ח) וַיֹּאמֶר עוֹד אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וֵאלֹהֵי יַעֲקֹב שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם זֶה שְׁמִי לְעֹלָם וְזֶה זִכְרִי לְדֹר דֹּר: [שמות ג, טו]

רבינו חננאל

כנותר מה נותר איסורו בכזית דאכילה כתיב ביה אף חזרתו. וכיון שהזכיר אם לא עבר הצופים חוזר דש"מ עד הצופים מירושלים הוא חשוב הוצרך מהאי קרא והיה ביום ההוא יהיה על מצלות הסוס קדש לה' ואמר ר' יהושע בן לוי עתיד הקב"ה להוסיף על ירושלים עד שעה שהסוס רץ ומציל פי' חצי היום שהצל של סוס תחתיו. **ומפני זה פתח** והיה ביום ההוא לא יהיה אור יקרות וקפאון פי' ר' אלעזר אור שהוא יקר בעולם הזה כלו כדכתיב (משלי ו כג) כי נר מצוה ותורה אור וכתיב (שמואל א ג א) ודבר ה' היה יקר בימים ההם. קפוי הוא מצוי לעולם הבא וכל דבר מצוי ביד הרבים בזול הוא דכתיב (יואל ג א) ביום ההוא אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו.

הגמרא חוזרת לבאר את הפסוקים שנאמרו בהמשך נבואת זכריה: נאמר בהמשך נבואת זכריה לגבי אחרית הימים (זכריה יד כ) 'בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה עַל מְצִלּוֹת הַסּוּס קֹדֶשׁ לַה', וְהָיָה הַסִּירוֹת בְּבֵית ה' כַּמִּזְרָקִים לִפְנֵי הַמִּזְבֵּחַ'. שואלת הגמרא, **מַאי** - מה הכוונה 'מְצִלּוֹת הַסּוּס'. מבארת הגמרא, **אָמַר** רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, **עָתִיד** הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא **לְהוֹסִיף עַל יְרוּשָׁלַיִם** - להרחיב את העיר ירושלים, **עַד** שעה שֶׁהַסּוּס **רָץ וּמַצִּיל** - כשיעור מרוצת הסוס מחצית היום, שבזמן זה החמה עומדת באמצע הרקיע, וצל הסוס תחתיו[כג]. כלומר, לעתיד לבוא ירחיב הקדוש ברוך הוא את ירושלים מחומות העיר וחוצה לה, עד מקום שבו מגיע סוס במרוצתו בחצות היום[כד].

מביאה הגמרא ביאור אחר, **רַבִּי אֶלְעָזָר אָמַר**, כוונת הפסוק היא שלעתיד לבוא **כָּל מְצִילּוֹת** - פעמונים[כה] שֶׁתּוֹלִין לַסּוּס בֵּין עֵינָיו לנוי ולקשקש, **יִהְיֶה קֹדֶשׁ לַה'** - ינדבו אותם ישראל למקדש[כו].

מביאה הגמרא ביאור נוסף, **וְרַבִּי יוֹחָנָן אָמַר**, כוונת הפסוק היא שלעתיד לבוא **כָּל בִּיזָּה** שֶׁבּוֹזְזִין יִשְׂרָאֵל ביום אחד **עַד** שָׁעָה שֶׁהַסּוּס **רָץ וּמַצִּיל** - עד חצות היום, שאז צל הסוס תחתיו, **יִהְיֶה קֹדֶשׁ לַה'** - יביאום ישראל נדבה למקדש[כז].

הגמרא מקשה על דברי רבי יהושע בן לוי ורבי אלעזר:
מקשה הגמרא, **בְּשִׁלְמָא לְמַאן דְּאָמַר** - הפסוק מובן לפי מי שסובר שפירושו **כָּל בִּיזָּה** שֶׁבָּזוּז - שבוזזים **יִשְׂרָאֵל**, **הַיְינוּ דִּכְתִיב** - לכך נאמר בהמשך הפסוק (שם) 'וְהָיָה הַסִּירוֹת בְּבֵית ה' כַּמִּזְרָקִים לִפְנֵי הַמִּזְבֵּחַ', כלומר, שגם הסירים להוצאת הדשן[כח] ולבישול הזבחים[כט] יהיו מכסף ומזהב כמו המזרקים, משום שתהיה ביזה גדולה. **אֶלָּא לְמַאן דְּאָמַר בְּהָנָךְ תַּרְתֵּי** - אבל לרבי יהושע בן לוי ורבי אלעזר שפירשו בשני האופנים האחרים, **מַאי** - מה הכוונה 'וְהָיָה הַסִּירוֹת בְּבֵית ה' כמזרקים לפני המזבח'[ל]. מתרצת הגמרא, **מִילְּתָא אַחֲרִיתִי קָאָמַר** - אין זה קשור לתחילת הפסוק, אלא הרי זו בשורה חדשה, **דְּמִתְעַתְּרִי** - שיתעשרו **יִשְׂרָאֵל**, **וּמִתְנַדְּבִי וּמַיְיתִי** - ויתנדבו ויביאו כסף וזהב רב למקדש, ויעשו גם הסירים מכסף וזהב כמו המזרקים.

מקשה הגמרא קושיא נוספת, **בְּשִׁלְמָא לְמַאן דְּאָמַר** - הדבר מובן לפי מי שסובר שכוונת הפסוק לְבִיזָּה שבוזזים ישראל, **הַיְינוּ דִּכְתִיב** - לכך נאמר בסמוך (שם יד כא), 'וְלֹא יִהְיֶה כְּנַעֲנִי - סוחר **עוֹד** בְּבֵית ה' **צְבָאוֹת**', משום שלא יצטרכו לסחור בנכסי הקדש, שיהיה שם עושר גדול מהביזה. **אֶלָּא לְמַאן דְּאָמַר הָנָךְ תַּרְתֵּי** - אבל לרבי יהושע בן לוי ורבי אלעזר שפירשו בשני האופנים האחרים, **מַאי** - מה הכוונה 'וְלֹא יִהְיֶה כְּנַעֲנִי', הרי לדבריהם הפסוק אינו מבשר על עשירות גדולה שיתנדבו למקדש[לא]. מתרצת הגמרא, **אָמַר** רַבִּי יִרְמְיָה, כוונת 'כנעני' היא, **אֵין כָּאן עָנִי** - שבאותם ימים לא תהא עניות בישראל[לב].

הואיל ופירשה הגמרא שלדברי רבי יוחנן 'כנעני' הוא סוחר, מבארת הגמרא מנין למדים כן:
שואלת הגמרא, **וְ'כְנַעֲנִי' מְנָלַן דְּאִיקְרֵי תָּגָר** - מנין למדים שכנעני נקרא סוחר. משיבה הגמרא, **דִּכְתִיב** - שנאמר (זכריה יד כא) 'וְלֹא יִהְיֶה כְּנַעֲנִי עוֹד בְּבֵית ה' צְבָאוֹת בַּיּוֹם הַהוּא'. **וְדִכְתִיב** - שנאמר (הושע יב ח) 'כְּנַעַן בְּיָדוֹ מֹאזְנֵי מִרְמָה' - אתם הסוחרים הרמאים שבידכם מאזני שקר, סומכים על עשרכם, ואינכם חפצים בחסד ומשפט[לד].

מביאה הגמרא ראיה נוספת, **וְאִיבָּעֵית אֵימָא מֵהָכָא** - ואם תרצה תוכל להביא ראיה מכאן, שנאמר לגבי חורבן העיר צור (יחזקאל כג ח) 'מִי יָעַץ זֹאת עַל צֹר הַמַּעֲטִירָה[לה], **אֲשֶׁר סּוֹחֲרֶיהָ** נחשבים **כְּשָׂרִים**, **כְּנַעֲנֶיהָ** - תגריה **כִּנְכִבְדֵי אָרֶץ**[לו]. הרי ש'כנעני' הוא לשון סוחר.

★

לשתות מים בכלי זכוכית צבועה. ויש לבאר שאולי מנהג ישראל היה שלא לשתות בכלי זכוכית צבועה, משום שתיקנו להשקות אבלים בכלים כאלו, וכוונתם היתה לעקור מישראל מנהג זה. העמק שאלה (שמ"מ מג אות י). [והואיל והיה זה בשעת השמד, אף בזה נאמר 'יהרג ואל יעבור' כמבואר בסנהדרין (עד:) שבשעת השמד אסור לשנות אף את צבע רצועות הנעלים שהולכים בהם היהודים, לצבע שהולכים בהם הנכרים]. ואם כן תמוה מדוע רש"י לא פירש כן. וביאר השירי קרבן (שם ד"ה כגון פפום) בדוחק, שעיקר סיבת ההריגה היתה משום בת המלך כמו שפירש רש"י, אלא שאם היו מסכימים לשתות מכלי זכוכית צבועה, היה מוחל להם. אך בחידושי הר"ן (ד"ה אלמא) פירש, שסיבת ההריגה היתה משום שלא רצו לשתות מכלי זכוכית צבועה, כפשטות דברי הירושלמי.

כג. רש"י (ד"ה עד). וראה בחתם סופר שביאר שהוא על דרך המשל והמליצה.

כד. יש להקשות מה התועלת בהרחבת העיר ירושלים. וכתב המהרש"א (מ"מ ד"ה להוסיף), שאותה הוספה היא לענין אכילת קדשים קלים ומעשר שני, שייחשב כאילו אוכל בתוך חומות ירושלים. [ואף שלא נראה שיבנו חומה כה גדולה על ידי בני אדם, נאמר (זכריה ג ט), 'ואני אהיה לה נאם ה' חומת אש סביב']. ותמה החתם סופר (ד"ה עתיד), הרי מעולם לא אמר אדם בירושלים צר לי המקום (ישעיה מט יט), ומדוע צריכים להרחיבה. וביאר שאפשר לומר שהתועלת היא למראית עינים, שכן כבוד הוא למשכן המלך שתהיה עיר גדולה לאלוקים. וראה בעין אליהו (ד"ה אמר ר') שביאר מדוע תלו את מידת ירושלים בריצת הסוס.

כה. ונקראו 'מצילות', מלשון 'מצלתים'. רש"י (ד"ה כל). וכעין זה פירש במצודת ציון (זכריה יד כ). אך המהרש"א (מ"מ ד"ה כל) כתב שיותר נראה לפרש שהוא מלשון צל, שעושים כן לסוסים שיהיה להם צל בין עיניהם, שלא יבהלו מזריחת החמה, וכן עושים לסוסים המוכנים למלחמה.

כו. הפסוק בא לרמוז על התמדת ישראל לעתיד לבוא בעסק התורה. משום שמנהגו של עולם, מי שאוהב לטייל, קונה לו סוס לרכב עליו רכיבה של טיול בכל יום, ועושה לו תכשיט בין עיניו. אך לעתיד לבוא, יהיו כל ישראל עוצרים לפני בית המדרש לעסוק בתורה, ולא ירכבו על סוסיהם לטיול, ויניחו את הסוס רק לשעת הצורך לרכב מעיר לעיר וכדומה, וברכיבה כזו של עוברי דרכים, אין דרך לקשט את הסוסים בתכשיטי כסף וזהב, ולכן מקדישים אותם. נמצא שהקדש זה הוא מבחן שמאסו ישראל בטיולים וחשקו בתורה. בן יהוידע (ד"ה כל מצילות).

כז. יש להקשות מה הטעם בשיעור המיוחד הזה. ויש לבאר שאף רבי יוחנן מודה לדרשת רבי יהושע בן לוי שהוסיף הקדוש ברוך הוא על ירושלים כשיעור ריצת הסוס מחצית היום, ומחמת כן הקדישו את הביזה שבזזו בשיעור הזה, עבור החסד שעשה עמם הקדוש ברוך הוא להוסיף על ירושלים. בן יהוידע (ד"ה כל ניזה). וראה שם שביאר באופן נוסף.

כח. רש"י (שם).

כט. מצודת ציון (שם).

ל. לפי מי שסובר שהכוונה להרחבת ירושלים, אין מובן כלל המשך הפסוק שנאמר בו 'והיה הסירות בבית ה'' וגו'. ואף לפי מי שסובר שהקדישו את פעמוני הסוסים, המשך הפסוק אינו מובן, משום שבפעמוני הסוסים אין כל כך הרבה כסף וזהב כדי לעשות את הסירות שבמקדש מהם. על פי רש"י (ד"ה מאי).

לא. לכאורה תמוה מה מקשה הגמרא לפי האמוראים הסוברים שמדובר לגבי הרחבת ירושלים או לגבי פעמוני הסוסים, הרי הגמרא העמידה שלדבריהם יש בשורה אחרת שתהיה עשירות גדולה, ויקדישו כסף וזהב רב למקדש, ואם כן אף לשיטתם מובן שלא יהיו צריכים הגזברים לסחור בנכסי הקדש, מפני שיהיה שם עושר רב. וביאר הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה נמלמ), שהואיל ואין דורשים את הפסוק על ביזה שיבוזו מהנכרים, אם כן העושר שיתעשרו הוא מסחורה, ומי שמתעשר מהסחורה, אינו מבטל את מה שראה בו עושר וברכה, ולכן ישאירו את הגזברים לסחור בנכסי הקדש, אבל לפי מי שדורש שיקדישו את הביזה, אם כן לא יתעסקו עוד בסחורה, משום שהביזה שהתעשרו בה, משכחת את הסחורה, ויבטלו את הגזברים במקדש. והמהרש"א (מ"מ ד"ה נמלמ) פירש, שלפי מי שדורש שיבוזו מהנכרים, אם כן יקדישו סירות ומזרקים שיבזזו, ואין צורך לסחור בהקדש, אך לפי מי שסובר שיתעשרו, אם כן גם כשיקדישו ממון רב, יקדישו מעות, וצריכים גזברים כדי לסחור במעות ההקדש ולקנות את כלי המקדש.

לב. נבואה זו נאמרה לגבי עולם הבא, ולא לגבי ימות המשיח, שהם מהעולם הזה. רש"י בשבת (סג. ד"ה לא).

לג. אף שרש"י על התורה (בראשית לז לה) הביא דעת רבי נחמיה שנשות השבטים היו כנעניות, יש לומר שהגמרא כאן סוברת כרבי יהודה המובא שם שאחיות תאומות נולדו עם כל שבט ושבט, ונשאו השבטים אחיותיהם. [ואף שעתידה התורה לאסור לישא אחיות, לא הוזהרו בני יעקב על זה כמו שהוזהרו בפירוש שלא לישא כנעניות, כמו שהתבאר כאן בגמרא]. מהרש"א (מ"מ ד"ה נמלמ). וראה בילקוט ביאורים מה שהובא בענין זה.

לד. רש"י ומצודת דוד (הושע יב ח).

לה. מי יעץ להחריב את העיר צור המעוטרת בעושר וכבוד, אשר סוחריה המה שרים ומכובדים, כלומר על דעת מי עלה להחריב עיר כזאת. מצודת דוד (ישעיה כג ח).

לו. משמעות הפסוק כפולה, ונקט כן במילים שונות. רד"ק (שם).

מקום שנהגו. תוי"ט בשם ריב"ן דמפרש בירושלמי מאי שנא ערבי פסחים משאר ימות השנה ביום שמניח קרבן חגוך ואף יחיד קאמר התם בשאר ימות השנה ביום שמניח קרבן חגוך במלאכה ופריך מה כן יהא כל היום חגוך כמו יחיד שמניח קרבן ומפרש התם משום דרחוי להקריב מבחרית מבל פסח לינו יכול להקריבו חלש אחר חגות כדנפקא לן[ב] מדין הערבים ופריך מה כן קרבן תמיד שהוא לבל ישראל וקרב בבל יום יהא בבל יום חגוך במלאכה ומשני שאני תמיד שהתורה הוציאה מן הבלל דבתיב ומספת דגך ומה בל ישראל יוצאים ובטלים מי יחסוך להן דגן ומשמע התם דמלטורייתא חגורה ורחמה לחף בזמן הזה לליבא הקרבה כיון שנחסר מז חגור לעולם:

העומה

[ג] באיסורו מה איסורו בבזית אף חזרתו בבזית תניא ר' נתן אומר[ד] זה וזה בשתי ביצים ולא הודו לו חבמים. [א] והיה ביום ההוא לא יהיה אור יקרות וקפאון מאי יקרות וקפאון א"ר אלעזר זה אור שיקר בעולם הזה וקפוי לעולם הבא ר' יוחנן אמר אלו נגעים ואהלות שיקרין הן בעוה"ז וקפויין הן לעולם הבא ור' יהושע בן לוי אמר אלו בני אדם שיקרין הן בעולם הזה וקפויין הן לעוה"ב[ג] כי הא דרב יוסף בריה דר' יהושע בן לוי חלש ואיתנגיד כי הדר אמר ליה אבוה מאי חזית אמר ליה עולם הפוך ראיתי עליונים למטה ותחתונים למעלה אמר לו בני עולם ברור ראית ואנן היכי[ד] התם כי היכי דאיתו אנן[ה] הבא איתינן התם ושמעתי שהיו אומרים[ו] אשרי מי שבא לבאן ותלמודו בידו ושמעתי שהיו אומרים הרוגי מלבות אין אדם יבול לעמוד במחיצתן (ומאן[ז]) נינהו אילימא ר"ע וחביריו משום הרוגי מלבות ותו לא אלא הרוגי לוד. [ב] ביום ההוא יהיה על מצלות הסוס קדש לה' מאי מצלות הסוס א"ר יהושע בן לוי עתיד הקב"ה להוסיף על ירושלים עד[ח] שהסוס רץ ומציל[ט] ר' אלעזר אמר בל מצילות שתולין לסוס בין עיניו יהיה קדש לה' ור' יוחנן אמר בל ביזה שבוזזין ישראל עד שעה שהסוס רץ ומציל יהיה קדש לה' בשלמא למאן דאמר בל ביזה שבוזזו ישראל היינו דבתיב[י] והיה הסירות בבית ה' במזרקים לפני המזבח אלא למ"ד בהנך תרתי מאי והיה הסירות בבית ה' מילתא אחריתי קאמר דמתעתרי ישראל ומתנדבי ומייתי בשלמא למ"ד ביזה היינו דבתיב[יא] ולא יהיה בנעני עוד בבית ה' צבאות אלא למ"ד הנך תרתי מאי ולא יהיה בנעני א"ר ירמיה[יב] אין באן עני ובנעני מנלן[יג] דאיבתי תגר דבתיב[יד] וירא שם יהודה בת איש בנעני מאי בנעני אילימא בנעני ממש אפשר בא אברהם והזהיר את יצחק בא יצחק והזהיר את יעקב ויהודה אזיל ונסיב אלא אמר רבי שמעון בן לקיש בת גברא תגרא דבתיב[טו] בנען בידו מאזני מרמה ואיבעית אימא מהבא[טז] אשר סוחריה שרים בנעניה נבבדי ארץ:[יז] והיה ה' למלך על בל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד אטו האידנא לאו אחד הוא אמר רבי אחא בר חנינא לא בעולם הזה העולם הבא העולם הזה[יח] על בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב ועל בשורות רעות אומר ברוך דיין האמת לעולם הבא בולו הטוב והמטיב ושמו אחד מאי אחד אטו האידנא לאו שמו אחד הוא א"ר נחמן בר יצחק לא בעולם הזה העולם הבא העולם הזה נבתב ביו"ד ה"י ונקרא באל"ף דל"ת אבל לעולם הבא בולו אחד נקרא[יט] ביו"ד ה"י ונבתב ביו"ד ה"י[כ] סבר רבא למדרשה בפירקא א"ל ההוא סבא לעלם בתיב ר' אבינא רמי בתיב[כא] זה שמי לעלם[כב] וזה זברי לדור דור אמר הקב"ה לא בשאני נבתב אני נקרא נבתב אני ביו"ד ה"א ונקרא אני באל"ף דל"ת:

הדרן עלך אלו עוברין

[א] **מקום** שנהגו לעשות מלאבה בערבי פסחים עד חצות עושין מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין או ממקום שאין עושין למקום שעושין[כג] נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם

מקום שנהגו. עד חצות. חני היוס: שלא לעשות. בדי שלא יהא טרוד במלאכה וישבח ביעור חמצו ושחיטת הפסח ותקון מנה לצורך הלילה, דמצוה לטרוח מבעוד יוס בדי להספ מהר, בדאמר בפ' במרא (דף קט.) חוטפין מנה בגילי פסחים בשביל תיעוקת שלא ישנו: ואל

ריש לקיש דרשו בתלמוד נגעים ואהלות שהוא יקר עבשיו בו'. ור' יוחנן אמר אלו בני אדם שנראין בעולם הזה יקרים ונבבדים קפויים הם לעולם הבא. **בי הא** דיוסף בריה דר' יהושע בן לוי חלש באלו פרחה נשמתו. איתפח אמר ליה אבוה מאי חזית. **עליונים למטה** בלומר היקרים החשובים בעולם הזה בדתיב (ישעיה יג יב) אוקיר אנוש מפז ואדם מבתם אופיר ראיתי אותם תחתונים במדרגה התחתונה. והיורדים בעולם הזה ראיתי בעליה למעלה מאלו. **אמר ליה בני עולם ברור ראית** בלומר האמת שם הוא שהוא לשם עליון הוא העיקר. אמר ליה ואנו אנה מקומנו. אמר ליה אנו חשיבותינו התם בי הבא. **ושמעתי אשרי מי שיבא לבאן ותלמודו בידו** יש מי שאומר שגורס על פה בי הלך וגרסתו עמו. ויש מי שמפרש מי שיבא בבאן ומעשיו מיסדים ותלמודו שקיים בל מה שלמד נמצא באלו הביא ראיותיו עמו. **והרוגי מלבות אין בל בריה ולשון יבולה במחיצתן** ואסיקנא לאו ר"ע וחבריו דהללו מעלתן גדולה זולתי מצות הריגתם. **אלא שני אחים שהיו בלוד** בשעה שנמצאת בת קיסר הרוגה ובקשו להרוג בל יהודי בשבילה ואמרו שני האחים אנו הרגנוה בדי להציל בל ישראל ונהרגו הן ובו': **והיה ה' למלך** [על בל הארץ] ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד. **[יהיה] ה' אחד** שאין שם בשורה רעה שצריך לומר ברוך דיין האמת אלא הטוב בבל שהבל טוב שאין שם רע. **ושמו אחד** בר"נ בר יצחק דאמר בעולם הזה שמי נבתב ביוד הא ונקרא באלף דלת אבל בעולם הבא בולו אחד בשאני נבתב בך אני נקרא. **רבה סבר** למדרשה בפירקא ולגלותו א"ל ההוא סבא זה שמי לעלם חסר ו' בתיב בלומר עלמיה. [וזה] זברי בשאני נקרא עבשיו באלף דלת. ובעולם [הבא] בשמי שנא' זה שמי לעולם: **הדרן עלך ואלו עוברין**

מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין בו' ומתמהי' מאי אריא ערבי פסחים אפי' בל ערובה נמי דתניא העושה מלאכה בערבי שבתות ובערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה אינו רואה סימן

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [לקמן קכא.], ג) בבא בתרא י:, ד) [מועד קטן כא. כתובות עז: בבא בתרא י:], ה) [בבא בתרא עה.], ו) [ברבות נד.], ז) קדושין עג., ח) יבמות יג:, ט) חולין יח: [קיז.], י) [תענית דף יח:], כ) לקמן סא ע"א.

גליון הש"ם

גמ' אר"י אין באן עני. עי' שבת סג ע"ב רש"י ד"ה לא יאמר:

הגהות וציונים

ב] בכ"י נוסף משום ר' יהודה בן בתירא. ועיין תוספתא פ"ג ה"י: ג] יש להוסיף **איתינן** (יעב"ץ, וכ"נ מרש"י כאן ובא"ב וכ"ה בקצת כ"י). בכמה ראשונים וכ"י חזיתינן, וכ"ה בב"ב. ברא"ש הויין: ד] צ"ל **דאיתינן** (יעב"ץ, וכ"ה בכמה כ"י). בכמה ראשונים וכ"י כי היכי **דחשבינן** הכא **חשבינן** התם, וכ"ה בב"ב: ה] [צ"ל **מאן**] (גליון): ו] ברש"י וראשונים וכ"י נוסף **שעה**: ז] בכ"י של הגמרא ושל רש"י **ומיצל**: ח] [**נבתב** ביו"ד ה"י **ונקרא** ביו"ד ה"י בך הוא נכון וכן איתא בילקוט שמות רמז קע"א] (גליון): ט] ס"א (גליון): י] וכ"מ בירושלמי כאן (מהרש"ם):

משנת ראשונים

אלא הרוגי לוד. אמרו בהגדה שלא רצו לשתות בכלי זכוכית צבועה, ושעת השמד היה והוי כערקתא דמסנא, ורש"י ז"ל לא פי' בן. [חידושי הר"ן]

ויהודה אזיל ונסיב. וחלילה לו שישא מבנות הבנעני והיו נשיהם מצריות עמוניות מואביות ומייחוסי ישמעאל ובני קטורה, ומפני זה פרט הבתוב בשאול בן שמעון (בראשית מו י) ושאול בן הבנענית. ללמדך בי זו לבדה היתה בהם, ואפילו בזו סברו רז"ל שאינה בנענית ממש, ואמרו (ב"ר פ י) זו דינה שנבעלה לבנעני. [רבינו בחיי, בראשית לח ב]

והיה ה' למלך על בל הארץ. בשיראו הגוים הבאים על ירושלם אלה הנפלאות הנזבורות יבירו בי ה' הוא המולך על בל הארץ ומשגיח בתחתונים ועושה בהם ברצונו והטבעים הופך לעשות רצון יראיו בי הבל מעשה ידיו. [רד"ק, זבריה יד ט]

ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד. שיבירו בי ה' אחד ואין אלוה מבלעדו וכן שמו יהיה אחד שלא יזברו בשם אלוה אחר בעולם אלא שמו לבדו יזברו במו שבתוב למעלה והיה ביום ההוא נאם ה' צבאות אברית את שמות העצבים מן הארץ ולא יזברו עוד. והחבם ר' אברהם בן עזרא ז"ל פירשו בשם המפורש שהוא שם בן ארבע אותיות וכן בתב ושמו אחד הוא השם הנבבד הנודע על ידי משה רבינו עליו השלום ויקרא אז בפי הבל בבתיבתו. [רד"ק, זבריה יד ט] **נבתב אני ביו"ד ה"א ונקרא אני באל"ף דל"ת.** ונראה לר"י שאין להזביר אף אותיות י"ה במו שרגילין העולם שהרי י"ה הוא שם המיוחד ועוד נראה להר"ר אלחנן בי גם אין להזביר א"ד מאדני דהא א"ד מאדני י"ה מהשם אין נמחבין. [**תוספות, עבודה זרה יח.**] **נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם.** הני מילי בשדעתו לחזור אבל אין דעתו לחזור הרי דינו בעיר שהלך לשם, ובגמרא יתבאר יותר בע"ה. [**הריטב"א**]

עין משפט נר מצוה

א א מיי' פ"א מהל' י"ט הל' יח בי סמג לאוין עה טוש"ע או"ח סי' תסח סעיף ג ד:

תורה אור השלם

א) וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא לֹא יִהְיֶה אוֹר יְקָרוֹת וְקִפָּאוֹן: [זבריה יד, ו]

ב) בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה עַל מְצִלּוֹת הַסּוּס קֹדֶשׁ לַיי וְהָיָה הַסִּירוֹת בְּבֵית יְיָ בַּמִּזְרָקִים לִפְנֵי הַמִּזְבֵּחַ: [זבריה יד, בי]

ג) וְהָיָה בָּל סִיר בִּירוּשָׁלַיִם וּבִיהוּדָה קֹדֶשׁ לַיי צְבָאוֹת וּבָאוּ בָּל הַזֹּבְחִים וְלָקְחוּ מֵהֶם וּבִשְּׁלוּ בָהֶם וְלֹא יִהְיֶה בְנַעֲנִי עוֹד בְּבֵית יְיָ צְבָאוֹת בַּיּוֹם הַהוּא: [זבריה יד, בא]

ד) וַיַּרְא שָׁם יְהוּדָה בַּת אִישׁ בְּנַעֲנִי וּשְׁמוֹ שׁוּעַ וַיִּקָּחֶהָ וַיָּבֹא אֵלֶיהָ: [בראשית לח, ב]

ה) בְּנַעַן בְּיָדוֹ מֹאזְנֵי מִרְמָה לַעֲשֹׁק אָהֵב: [הושע יב, ח]

ו) מִי יָעַץ זֹאת עַל צֹר הַמַּעֲטִירָה אֲשֶׁר סֹחֲרֶיהָ שָׂרִים כְּנַעֲנֶיהָ נִכְבְּדֵי אָרֶץ: [ישעיה כג, ח]

ז) וְהָיָה יְיָ לְמֶלֶךְ עַל בָּל הָאָרֶץ בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה יְיָ אֶחָד וּשְׁמוֹ אֶחָד: [זבריה יד, ט]

ח) וַיֹּאמֶר עוֹד אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וֵאלֹהֵי יַעֲקֹב שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם זֶה שְׁמִי לְעֹלָם וְזֶה זִכְרִי לְדֹר דֹּר: [שמות ג, טו]

רבינו חננאל

כנותר מה נותר איסורו בבזית דאבילה בתיב ביה אף חזרתו. **וביון** שהזבירו אם לא עבר הצופים חוזר דש"מ עד הצופים מירושלים הוא חשוב הוצרך מהאי קרא והיה ביום ההוא יהיה על מצלות הסוס קדש לה' ואמר ר' יהושע בן לוי עתיד הקב"ה להוסיף על ירושלים עד שעה שהסוס רץ ומציל פי' חצי היום שהצל של סוס תחתיו. **ומפני זה פתח** והיה ביום ההוא לא יהיה אור יקרות וקפאון פי' ר' אלעזר אור שהוא יקר בעולם הזה בלו בדתיב (משלי ו בג) בי נר מצוה ותורה אור וכתיב (שמואל א ג א) ודבר ה' היה יקר בימים ההם. קפוי הוא מצוי לעולם הבא וכל דבר מצוי ביד הרבים בזול הוא דכתיב (יואל ג א) ביום ההוא אשפוך את רוחי על בל בשר ונבאו.

הגמרא ממשיכה לבאר את נבואת זכריה לגבי אחרית הימים:
נאמר בהמשך נבואת זכריה לגבי אחרית הימים (זכריה יד ט), 'וְהָיָה ה' לְמֶלֶךְ עַל כָּל הָאָרֶץ, בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה ה' אֶחָד וּשְׁמוֹ אֶחָד'. שואלת הגמרא, נאמר בפסוק זה שלעתיד לבוא 'יהיה ה' אחד', **אֲטוּ הַאִידְּנָא לָאו אֶחָד הוּא** - וכי בזמן הזה אין הוא אחד. מתרצת הגמרא, **אָמַר רַבִּי אַחָא בַּר חֲנִינָא, לֹא כָּעוֹלָם הַזֶּה הָעוֹלָם הַבָּא, הָעוֹלָם הַזֶּה יש בו שני מיני ברכות, עַל בְּשׂוֹרוֹת טוֹבוֹת אוֹמֵר, 'בָּרוּךְ הַטּוֹב וְהַמֵּטִיב', וְעַל בְּשׂוֹרוֹת רָעוֹת אוֹמֵר, 'בָּרוּךְ דַּיַּן הָאֱמֶת', אבל לָעוֹלָם הַבָּא, כּוּלּוֹ 'הַטּוֹב וְהַמֵּטִיב'**, שאין שם בשורה רעה. וזוהי כוונת הפסוק שלעתיד לבוא יהיה ה' אחד, שיברכו שם רק ברכה אחת ['הטוב והמטיב'].

הגמרא 19/08/2018

הגמרא מבארת את המשך הפסוק:
נאמר בהמשך הפסוק (שם), 'וּשְׁמוֹ אֶחָד'. שואלת הגמרא, **מַאי** - מהו ושמו 'אֶחָד', **אֲטוּ הַאִידְּנָא לָאו שְׁמוֹ אֶחָד הוּא** - וכי בזמן הזה אין שמו אחד[לז]. מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, לֹא כָּעוֹלָם הַזֶּה הָעוֹלָם הַבָּא, הָעוֹלָם הַזֶּה נִכְתָּב** שם ה' **בְּיוּ"ד הֵ"י** - בשם הוי"ה, **וְנִקְרָא בְּאָלֶ"ף דָּלֶ"ת** - בשם אדנות, והרי הם שני שמות[לח]. **אֲבָל לָעוֹלָם הַבָּא כּוּלּוֹ אֶחָד, נִקְרָא בְּיוּ"ד הֵ"י, וְנִכְתָּב בְּיוּ"ד הֵ"י**. וזוהי כוונת הפסוק שלעתיד לבוא יהיה שמו אחד, שהוא שם המיוחד לעולם הבא בקריאה ובכתיבה[לט].

הגמרא מביאה מעשה לגבי קריאת שם הוי"ה:
סָבַר רָבָא לְמִדְרְשָׁהּ בְּפִירְקָא - רבא רצה לדרוש ביום השבת ברבים[מ] את טעמיה ודרשותיה של קריאת שם הוי"ה בן ארבע אותיות. **אָמַר לֵיהּ הַהוּא סָבָא** - אותו זקן[מא], 'זֶה שְׁמִי לְעֹלָם', חסר וא"ו **כְּתִיב** - נאמר (שמות ג טו), והוא לשון העלמה, ללמדך שאין לדרוש כן בציבור.

רַבִּי אֲבִינָא רָמֵי - הקשה, **כְּתִיב** - נאמר (שם ג טו) 'זֶה שְׁמִי לְעֹלָם', משמע לשון העלמה, 'וְזֶה זִכְרִי לְדֹר דֹּר', משמע שיש לקוראו כך, הרי זו סתירה[מב]. אלא יש לבאר שכך **אָמַר הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא** למשה, **לֹא כְּשֶׁאֲנִי נִכְתָּב אֲנִי נִקְרָא**, ולימד את משה שני שמות, שם הוי"ה ושם אדנות, **נִכְתָּב אֲנִי בְּיוּ"ד הֵ"א** - בשם הוי"ה, והיינו 'זה שמי לעלם', מלשון העלמה, שאין קוראים אותו, **וְנִקְרָא אֲנִי בְּאָלֶ"ף דָּלֶ"ת** - בשם אדנות, והיינו 'וזה זכרי לדור דור', שיש לזוכרו ולקוראו.

הדרן עלך אלו עוברין

פרק רביעי - מקום שנהגו

פרק זה עוסק בתחילתו במנהג שנהגו במקצת מקומות שלא לעשות מלאכה בערב פסח קודם חצות היום[מג], באיזה אופנים תושבי המקום חייבים לנהוג כמנהג מקומם[מד]. אגב כן עוסקים המשניות בהמשך הפרק במנהגים נוספים באיזה אופנים חייב היחיד לנהוג על פיהם, ולאחר מכן חוזרות המשניות בהמשך הפרק לפרטי דיני מלאכה בערבי פסחים עד חצות.

משנה

המשנה דנה במנהג שלא לעשות מלאכה בערבי פסחים:
מָקוֹם שֶׁנָּהֲגוּ לַעֲשׂוֹת מְלָאכָה בְּעַרְבֵי פְּסָחִים עַד חֲצוֹת - חצי היום, **עוֹשִׂין** - מותר להם לעשות מלאכות[מה], **מָקוֹם שֶׁנָּהֲגוּ שֶׁלֹּא לַעֲשׂוֹת** מלאכה בערבי פסחים כבר מתחילת היום, **אֵין עוֹשִׂין** - אסור לכל אחד ואחד מבני המקום לעשות מלאכה[מו].

הַהוֹלֵךְ מִמָּקוֹם שֶׁעוֹשִׂין מלאכה בערבי פסחים עד חצות, **לְמָקוֹם שֶׁאֵין עוֹשִׂין** מלאכה בערבי פסחים עד חצות, **אוֹ** שהלך **מִמָּקוֹם שֶׁאֵין עוֹשִׂין** מלאכה בערבי פסחים עד חצות, **לְמָקוֹם שֶׁעוֹשִׂין** מלאכה בערבי פסחים עד חצות, **נוֹתְנִין עָלָיו חוּמְרֵי מָקוֹם שֶׁיָּצָא מִשָּׁם** - יש לו לנהוג את חומרות המקום שיצא משם, שאם יצא ממקום שאין עושים מלאכה, אסור לו לעשות מלאכה, **וְחוּמְרֵי מָקוֹם שֶׁהָלַךְ לְשָׁם** - וכן יש לו לנהוג את חומרות המקום שהלך לשם, שאם הלך ממקום שעושים מלאכה למקום שאין עושים, אסור בעשיית מלאכה.

לז. **יש** שתירצו על פי הפשט, שאף בזמן הזה שמו אחד, אלא שלדעת אומות העולם אין מלך על כל הארץ ושמו אחד, ולעתיד לבוא, אף אומות העולם יודו בזה. תוספות רבינו פרץ (ד"ה ושמו) בשם האבן עזרא.

לח. **בטעם** הדבר כתב הבן יהוידע (ד"ה עוה"ז), שהואיל ועתה מצוי השקר בעולם, והאדם מדבר בפיו מה שלא ראה בעיניו, ושומע באזניו אזהרות מהחכמים, ועושה בידיו להיפך, לכן אין זוכים להוציא את אזכרת השם כפי שרואים בעיניהם בספר תורה, ואין שומעים באזניהם האזכרה כפי מה שכתבה היד בספר תורה. אבל לעתיד לבוא שהשקר יתבטל לגמרי ושפת אמת תכון לעד, אז יזכו להוציא מהפה את השם כפי שראו, ולשמוע כפי שכתבו. וראה שם שהוסיף בזה טעם אחר. וראה במהרש"א (קידושין עא. מ"ח ד"ה כמיב) שפירש באופן אחר.

לט. **מהרש"א** (מ"ח ד"ה האידנא).

מ. **רש"י** (חולין טו. ד"ה בפירקא).

מא. **יש** מפרשים שבכל מקום שהוזכר 'ההוא סבא' הכוונה לאליהו הנביא, אך מהסוגיא בשבת (נה.) מוכח שאין לפרש כך. תוספות (חולין ו. ד"ה משכחית).

מב. **רש"י** (ד"ה כמיב). והוסיף לפרש באופן אחר, שכיון שאמר 'זה שמי', אם כן פשוט ש'זה זכרי', שהרי ודאי יש לקוראו בשמו, ומקשה רבי אבינא, מדוע הוסיף ואמר 'וזה זכרי'.

מג. **אבל** לאחר חצות אסור מעיקר הדין כמו שיבואר בהערות להלן.

מד. **ראה** בילקוט ביאורים מקורות החיוב לנהוג כמנהג המקום.

מה. **ממה** שהתנא שנה את המנהג רק עד חצות היום, יש לדקדק שלאחר חצות היום איסור מלאכה הוא מעיקר הדין. רש"י (להלן ע"ב ד"ה מאי). וראה בהערה להלן טעם איסור זה.

מו. **הטעם** שלא עושים מלאכה, הוא כדי שלא יהא טרוד במלאכתו וישכח לבער את חמצו, ולשחוט קרבן פסח, ולהכין מצה לצורך הלילה. שמצוה להכינה מבעוד יום כדי שימהר להסב מיד בתחילת הלילה, כמבואר בגמרא (לקמן קט.) שיש למהר לאכול את המצה, קודם שיישנו הילדים הקטנים. רש"י (ד"ה שלא), הריטב"א (ד"ה מקום) והמגיד משנה (יום טוב פ"ו ה"ח) כתבו טעם זה בשם רש"י על האיסור לעשות מלאכה לאחר חצות, שלאחר חצות אסור בעשיית מלאכה מעיקר הדין ואינו תלוי במנהגי המקומות. וראה בהרחבה בדעת רש"י בביאורי רש"י.
תוספות (ד"ה מקום) הביאו דברי הירושלמי (פ"ד ה"ח), שטעם איסור עשיית מלאכה לאחר חצות הוא משום שיום שאדם מביא בו קרבן אסור במלאכה, ומחצות היום הוא זמן הקרבת קרבן פסח. והקשה הירושלמי, שיש לאסור במלאכה מתחילת היום כשם שאדם שמביא קרבנותיו אסור במלאכה מתחילת היום, ותירץ, שקרבן יחיד שראוי להקריבו בתחילת היום נאסר במלאכה מיד, מה שאין כן בקרבן פסח שאין יכול להקריבו אלא לאחר חצות כמבואר לקמן (סה.), אין לאסור במלאכה אלא משעה שאפשר להקריבו. ולפי טעם זה כתב הרז"ה (ד"ה מקום), שבזמן הזה שאין מקריבים קרבן פסח, אין איסור מיוחד בערבי פסחים יותר משאר ערבי ימים טובים. אולם התוספות כתבו, שגם בזמן הזה שאין הקרבת קרבן פסח, עדיין נוהג איסור זה מחצות היום, שכיון שנאסר בזמן שהקריבו קרבן פסח, נאסר לעולם. וראה עוד בילקוט ביאורים בגדרי איסור מלאכה בזמן שקרבנו קרב אם הוא מן התורה או מדרבנן.

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) [לקמן קכט.], ס) נבמ"ב יב:, ע) [מועד קטן כח. כתובות עז: נבמ"ב יב:], פ) [נבמ"ב עה.], צ) [ברכות נד.], ק) קדושין עג., ר) יבמות יג:, ש) חולין יח: [קיז.], ת) [תענית דף יח:], א) לקמן דף צד., ב) לקמן סא ע"א.

גליון הש"ס

גמ' אר"י אין באן עני. עי' שבת סג ע"ב רש"י ד"ה לא לא ימדל:

אוצר התכמה

הגהות וציונים

ס] בכ"י נוסף משום ר' יהודה בן בתירא. ועיין תוספתא פ"ג ה"י: ע] יש להוסיף איתינן (יעב"ץ, וכ"נ מרש"י כאן ובב"ב וכ"ה בקצת כ"י). בכמה ראשונים וכ"י חזיתינן, וכ"ה בב"ב. ברא"ש הויין: פ] צ"ל דאיתינן (יעב"ץ, וכ"ה בכמה כ"י). בכמה ראשונים וכ"י כי היכי דחשבינן הכא חשבינן התם, וכ"ה בב"ב: ק] [צ"ל מאן] (גליון): ר] ברש"י וראשונים וכ"י נוסף שעה: ש] בכ"י של הגמרא ושל רש"י ומיצל: ת] [נכתב ביו"ד ה"י ונקרא ביו"ד ה"י כך הוא נכון וכן איתא בילקוט שמות רמז קע"א] (גליון): א] ס"א וכתיב (גליון): ב] וכ"מ בירושלמי כאן (מהרש"ם):

משנת ראשונים

אלא הרוגי לוד. אמרו בהגדה שלא רצו לשתות בכלי זכוכית צבועה, ושעת השמד היה והוי כערקתא דמסנא, ורש"י ז"ל לא פי' כן.

[חידושי הר"ן]

ויהודה אזיל ונפיב. וחלילה לו שישא מבנות הכנעני והיו נשיהם מצריות עמוניות מואביות ומייחוסי ישמעאל ובני קטורה, ומפני זה פרט הכתוב בשאול בן שמעון (בראשית מו י) ושאול בן הכנענית. ללמדך כי זו לבדה היתה בהם, ואפילו בזו סברו רז"ל שאינה כנענית ממש, ואמרו (ב"ר פ י) זו דינה שנבעלה לכנעני.

[רבינו בחיי, בראשית לח ב]

והיה ה' למלך על כל הארץ. כשיראו הגוים הבאים על ירושלם אלה הנפלאות הנזכרות יכירו כי ה' הוא המולך על כל הארץ ומשגיח בתחתונים ועושה בהם כרצונו והטבעים הופך לעשות רצון יראיו כי הכל מעשה ידיו.

[רד"ק, זכריה יד ט]

ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד. שיכירו כי ה' אחד ואין אלוה מבלעדו וכן שמו יהיה אחד שלא יזכרו בשם אלוה אחר בעולם אלא שמו לבדו יזכרו כמו שכתוב למעלה והיה ביום ההוא נאם ה' צבאות אכרית את שמות העצבים מן הארץ ולא יזכרו עוד. והחכם ר' אברהם בן עזרא ז"ל פירשו בשם המפורש שהוא שם בן ארבע אותיות וכן כתב ושמו אחד על ידי משה רבינו עליו השלום ויקרא אז בפי הכל ככתיבתו. [רד"ק, זכריה יד ט] **נכתב אני ביו"ד ה"א ונקרא אני באל"ף דל"ת.** ונראה לר"י שאין להזכיר אף אותיות י"ה כמו שרגילין העולם שהרי י"ה הוא שם המיוחד ועוד נראה להר"ר אלחנן כי גם אין להזכיר א"ד מאדני דהא א"ד מאדני י"ה מהשם אין נמחקין. [תוספות, עבודה זרה יח.] **נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם.** הני מילי כשדעתו לחזור אבל אין דעתו לחזור הרי דינו כעיר שהלך לשם, ובגמרא יתבאר יותר בע"ה. [הריטב"א]

בלוד בשעה שנמצאת בת קיסר הרוגה ובקשו להרוג כל יהודי בשבילה ואמרו שני האחים אנו הרגנוה כדי להציל כל ישראל ונהרגו הן וכו': **והיה ה' למלך** [על כל הארץ] ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד. **[יהיה] ה' אחד** שאין שם בשורה רעה שצריך לומר ברוך דיין האמת אלא הטוב בכל שהכל טוב שאין שם רע. **ושמו אחד** כר"נ בר יצחק דאמר בעולם הזה שמי נכתב ביוד הא ונקרא באלף דלת אבל בעולם הבא כולו אחד כשאני נכתב כך אני נקרא. **רבה סבר** למדרשה בפירקא ולגלותו א"ל ההוא סבא זה שמי לעלם חסר ו' כתיב כלומר עלמיה. [וזה] זכרי כשאני נקרא עכשיו באלף דלת. ובעולם [הבא] בשמי שנא' זה שמי לעולם: **הדרן עלך ואלו עוברין**

מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין כו' ומתמהי' מאי אריא ערבי פסחים אפי' כל ערובה נמי דתניא העושה מלאכה בערבי שבתות ובערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה אינו רואה סימן

עין משפט נר מצוה

א א מיי' פ"ו מהל' י"ט הל' יח כ סמג לאוין עה טוש"ע או"ח סי' תסח סעיף ג ד:

תורה אור השלם

א) וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא לֹא יִהְיֶה אוֹר יְקָרוֹת וְקִפָּאוֹן: [זכריה יד, ו]

ב) בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה עַל מְצִלּוֹת הַסּוּס קֹדֶשׁ לַיי וְהָיָה הַסִּירוֹת בְּבֵית יְיָ כַּמִּזְרָקִים לִפְנֵי הַמִּזְבֵּחַ: [זכריה יד, כ]

ג) וְהָיָה כָּל סִיר בִּירוּשָׁלַיִם וּבִיהוּדָה קֹדֶשׁ לַיי צְבָאוֹת וּבָאוּ כָּל הַזֹּבְחִים וְלָקְחוּ מֵהֶם וּבִשְּׁלוּ בָהֶם וְלֹא יִהְיֶה כְנַעֲנִי עוֹד בְּבֵית יְיָ צְבָאוֹת בַּיּוֹם הַהוּא: [זכריה יד, כא]

ד) וַיֵּרֶא שָׁם יְהוּדָה בַּת אִישׁ כְּנַעֲנִי וּשְׁמוֹ שׁוּעַ וַיִּקָּחֶהָ וַיָּבֹא אֵלֶיהָ: [בראשית לח, ב]

ה) כְּנַעַן בְּיָדוֹ מֹאזְנֵי מִרְמָה לַעֲשֹׁק אָהֵב: [הושע יב, ח]

ו) מִי יָעַץ זֹאת עַל צֹר הַמַּעֲטִירָה אֲשֶׁר סֹחֲרֶיהָ שָׂרִים כְּנַעֲנֶיהָ נִכְבְּדֵי אָרֶץ: [ישעיה כג, ח]

ז) וְהָיָה יְיָ לְמֶלֶךְ עַל כָּל הָאָרֶץ בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה יְיָ אֶחָד וּשְׁמוֹ אֶחָד: [זכריה יד, ט]

ח) וַיֹּאמֶר עוֹד אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וֵאלֹהֵי יַעֲקֹב שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם זֶה שְׁמִי לְעֹלָם וְזֶה זִכְרִי לְדֹר דֹּר: [שמות ג, טו]

רבינו חננאל

כנותר מה נותר איסורו בכזית דאכילה כתיב ביה אף חזרתו. וכיון שהזכיר אם לא עבר הצופים חוזר דש"מ עד הצופים מירושלים הוא חשוב הוצרך מהאי קרא והיה ביום ההוא יהיה על מצלות הסוס קדש לה' ואמר ר' יהושע בן לוי עתיד הקב"ה להוסיף על ירושלים עד שעה שהסוס רץ ומציל פי' חצי היום שהצל של סוס תחתיו. **ומפני זה פתח** והיה ביום ההוא לא יהיה אור יקרות וקפאון פי' ר' אלעזר אור שהוא יקר בעולם הזה כלו כדכתיב (משלי ו כג) כי נר מצוה ותורה אור וכתיב (שמואל א ג א) ודבר ה' היה יקר בימים ההם. קפוי הוא מצוי לעולם הבא וכל דבר מצוי ביד הרבים בזול הוא דכתיב (יואל ג א) ביום ההוא אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו.

ריש לקיש דרשו בתלמוד נגעים ואהלות שהוא יקר עכשיו כו'. **ור' יוחנן** אמר אלו בני אדם שנראין בעולם הזה יקרים ונכבדים קפויים הם לעולם הבא. **כי הא** דיוסף בריה דר' יהושע בן לוי חלש כאלו פרחה נשמתו. איתפח אמר ליה אבוה מאי חזית. אמר ליה עולם הפוך ראיתי. **עליונים למטה** כלומר היקרים החשובים בעולם הזה כדכתיב (ישעיה יג יב) אוקיר אנוש מפז ואדם מכתם אופיר ראיתי אותם תחתונים במדרגה התחתונה. והיורדים בעולם הזה ראיתי בעליה למעלה מאלו. **אמר ליה בני עולם ברור ראית** כלומר האמת שם הוא שהוא לשם עליון הוא העיקר. אמר ליה ואנו אנה מקומנו. אמר ליה אנו חשיבותינו התם כי הכא. **ושמעתי אשרי מי שיבא לכאן ותלמודו בידו** יש מי שאומר שגורס על פה כי הלך וגרסתו עמו. ויש מי שמפרש מי שיבא בכאן ומעשיו מיסדים ותלמודו שקיים כל מה שלמד נמצא כאלו הביא ראיותיו עמו. **והרוגי מלכות אין כל בריה ולשון יכולה במחיצתן** ואסיקנא לאו ר"ע וחבריו דהללו מעלתן גדולה זולתי מצות הריגתם. **אלא שני אחים שהיו**

עין משפט נר מצוה

ב ב מיי' שם הל' יט סמג שם טוש"ע שם סעיף ד:

ג ג מיי' שם הל' כ סמג שם טוש"ע שם סעיף ה:

ד ד מיי' שם הל' כא סמג שם טוש"ע שם סעיף ו:

ה ה מיי' שם הל' כב סמג שם טוש"ע שם סעיף ז:

ו ו מיי' שם הל' כג סמג שם טוש"ע שם סעיף ח:

ז ז מיי' שם הל' כד סמג שם טוש"ע שם סעיף ט:

ח ח מיי' שם הל' כה סמג שם טוש"ע שם סעיף י:

ט ט מיי' שם הל' כו סמג שם טוש"ע שם סעיף יא:

י י מיי' שם הל' כז סמג שם טוש"ע שם סעיף יב:

כא א מיי' שם הל' כח סמג שם טוש"ע שם סעיף יג:

כב ב מיי' שם הל' כט סמג שם טוש"ע שם סעיף יד:

כג ג מיי' שם הל' ל סמג שם טוש"ע שם סעיף טו:

כד ד מיי' שם הל' לא סמג שם טוש"ע שם סעיף טז:

כה ה מיי' שם הל' לב סמג שם טוש"ע שם סעיף יז:

כו ו מיי' שם הל' לג סמג שם טוש"ע שם סעיף יח:

כז ז מיי' שם הל' לד סמג שם טוש"ע שם סעיף יט:

כח ח מיי' שם הל' לה סמג שם טוש"ע שם סעיף כ:

כט ט מיי' שם הל' לו סמג שם טוש"ע שם סעיף כא:

ל י מיי' שם הל' לז סמג שם טוש"ע שם סעיף כב:

לא א מיי' שם הל' לח סמג שם טוש"ע שם סעיף כג:

לב ב מיי' שם הל' לט סמג שם טוש"ע שם סעיף כד:

לג ג מיי' שם הל' מ סמג שם טוש"ע שם סעיף כה:

לד ד מיי' שם הל' מא סמג שם טוש"ע שם סעיף כו:

לה ה מיי' שם הל' מב סמג שם טוש"ע שם סעיף כז:

לו ו מיי' שם הל' מג סמג שם טוש"ע שם סעיף כח:

לז ז מיי' שם הל' מד סמג שם טוש"ע שם סעיף כט:

לח ח מיי' שם הל' מה סמג שם טוש"ע שם סעיף ל:

לט ט מיי' שם הל' מו סמג שם טוש"ע שם סעיף לא:

מ י מיי' שם הל' מז סמג שם טוש"ע שם סעיף לב:

מא א מיי' שם הל' מח סמג שם טוש"ע שם סעיף לג:

מב ב מיי' שם הל' מט סמג שם טוש"ע שם סעיף לד:

מג ג מיי' שם הל' נ סמג שם טוש"ע שם סעיף לה:

מד ד מיי' שם הל' נא סמג שם טוש"ע שם סעיף לו:

מה ה מיי' שם הל' נב סמג שם טוש"ע שם סעיף לז:

מו ו מיי' שם הל' נג סמג שם טוש"ע שם סעיף לח:

מז ז מיי' שם הל' נד סמג שם טוש"ע שם סעיף לט:

מח ח מיי' שם הל' נה סמג שם טוש"ע שם סעיף מ:

מט ט מיי' שם הל' נו סמג שם טוש"ע שם סעיף מא:

נ י מיי' שם הל' נז סמג שם טוש"ע שם סעיף מב:

נא א מיי' שם הל' נח סמג שם טוש"ע שם סעיף מג:

נב ב מיי' שם הל' נט סמג שם טוש"ע שם סעיף מד:

נג ג מיי' שם הל' ס סמג שם טוש"ע שם סעיף מה:

נד ד מיי' שם הל' סא סמג שם טוש"ע שם סעיף מו:

נה ה מיי' שם הל' סב סמג שם טוש"ע שם סעיף מז:

נו ו מיי' שם הל' סג סמג שם טוש"ע שם סעיף מח:

נז ז מיי' שם הל' סד סמג שם טוש"ע שם סעיף מט:

נח ח מיי' שם הל' סה סמג שם טוש"ע שם סעיף נ:

נט ט מיי' שם הל' סו סמג שם טוש"ע שם סעיף נא:

ס י מיי' שם הל' סז סמג שם טוש"ע שם סעיף נב:

סא א מיי' שם הל' סח סמג שם טוש"ע שם סעיף נג:

סב ב מיי' שם הל' סט סמג שם טוש"ע שם סעיף נד:

סג ג מיי' שם הל' ע סמג שם טוש"ע שם סעיף נה:

סד ד מיי' שם הל' עא סמג שם טוש"ע שם סעיף נו:

סה ה מיי' שם הל' עב סמג שם טוש"ע שם סעיף נז:

סו ו מיי' שם הל' עג סמג שם טוש"ע שם סעיף נח:

סז ז מיי' שם הל' עד סמג שם טוש"ע שם סעיף נט:

סח ח מיי' שם הל' עה סמג שם טוש"ע שם סעיף ס:

סט ט מיי' שם הל' עו סמג שם טוש"ע שם סעיף סא:

ע י מיי' שם הל' עז סמג שם טוש"ע שם סעיף סב:

עא א מיי' שם הל' עח סמג שם טוש"ע שם סעיף סג:

עב ב מיי' שם הל' עט סמג שם טוש"ע שם סעיף סד:

עג ג מיי' שם הל' פ סמג שם טוש"ע שם סעיף סה:

עד ד מיי' שם הל' פא סמג שם טוש"ע שם סעיף סו:

עה ה מיי' שם הל' פב סמג שם טוש"ע שם סעיף סז:

עו ו מיי' שם הל' פג סמג שם טוש"ע שם סעיף סח:

עז ז מיי' שם הל' פד סמג שם טוש"ע שם סעיף סט:

עח ח מיי' שם הל' פה סמג שם טוש"ע שם סעיף ע:

עט ט מיי' שם הל' פו סמג שם טוש"ע שם סעיף עא:

פ י מיי' שם הל' פז סמג שם טוש"ע שם סעיף עב:

פא א מיי' שם הל' פח סמג שם טוש"ע שם סעיף עג:

פב ב מיי' שם הל' פט סמג שם טוש"ע שם סעיף עד:

פג ג מיי' שם הל' צ סמג שם טוש"ע שם סעיף עה:

פד ד מיי' שם הל' צא סמג שם טוש"ע שם סעיף עו:

פה ה מיי' שם הל' צב סמג שם טוש"ע שם סעיף עז:

פו ו מיי' שם הל' צג סמג שם טוש"ע שם סעיף עח:

פז ז מיי' שם הל' צד סמג שם טוש"ע שם סעיף עט:

פח ח מיי' שם הל' צה סמג שם טוש"ע שם סעיף פ:

פט ט מיי' שם הל' צו סמג שם טוש"ע שם סעיף פא:

צ י מיי' שם הל' צז סמג שם טוש"ע שם סעיף פב:

צא א מיי' שם הל' צח סמג שם טוש"ע שם סעיף פג:

צב ב מיי' שם הל' צט סמג שם טוש"ע שם סעיף פד:

צג ג מיי' שם הל' ק סמג שם טוש"ע שם סעיף פה:

צד ד מיי' שם הל' קא סמג שם טוש"ע שם סעיף פו:

צה ה מיי' שם הל' קב סמג שם טוש"ע שם סעיף פז:

צו ו מיי' שם הל' קג סמג שם טוש"ע שם סעיף פח:

צז ז מיי' שם הל' קד סמג שם טוש"ע שם סעיף פט:

צח ח מיי' שם הל' קה סמג שם טוש"ע שם סעיף צ:

צט ט מיי' שם הל' קו סמג שם טוש"ע שם סעיף צא:

ק י מיי' שם הל' קז סמג שם טוש"ע שם סעיף צב:

קא א מיי' שם הל' קח סמג שם טוש"ע שם סעיף צג:

קב ב מיי' שם הל' קט סמג שם טוש"ע שם סעיף צד:

קג ג מיי' שם הל' קי סמג שם טוש"ע שם סעיף צה:

קד ד מיי' שם הל' קיא סמג שם טוש"ע שם סעיף צו:

קה ה מיי' שם הל' קיב סמג שם טוש"ע שם סעיף צז:

קו ו מיי' שם הל' קיג סמג שם טוש"ע שם סעיף צח:

קז ז מיי' שם הל' קיד סמג שם טוש"ע שם סעיף צט:

קח ח מיי' שם הל' קטו סמג שם טוש"ע שם סעיף ק:

קט ט מיי' שם הל' קטז סמג שם טוש"ע שם סעיף קא:

קי י מיי' שם הל' קיז סמג שם טוש"ע שם סעיף קב:

קיא א מיי' שם הל' קיח סמג שם טוש"ע שם סעיף קג:

קיב ב מיי' שם הל' קיט סמג שם טוש"ע שם סעיף קד:

קיג ג מיי' שם הל' קכ סמג שם טוש"ע שם סעיף קה:

קיד ד מיי' שם הל' קכא סמג שם טוש"ע שם סעיף קו:

קטו ה מיי' שם הל' קכב סמג שם טוש"ע שם סעיף קז:

קטז ו מיי' שם הל' קכג סמג שם טוש"ע שם סעיף קח:

קיז ז מיי' שם הל' קכד סמג שם טוש"ע שם סעיף קט:

קיח ח מיי' שם הל' קכה סמג שם טוש"ע שם סעיף קי:

קיט ט מיי' שם הל' קכו סמג שם טוש"ע שם סעיף קיא:

קכ י מיי' שם הל' קכז סמג שם טוש"ע שם סעיף קיב:

קכא א מיי' שם הל' קכח סמג שם טוש"ע שם סעיף קיג:

קכב ב מיי' שם הל' קכט סמג שם טוש"ע שם סעיף קיד:

קכג ג מיי' שם הל' קל סמג שם טוש"ע שם סעיף קטו:

קכד ד מיי' שם הל' קלא סמג שם טוש"ע שם סעיף קטז:

קכה ה מיי' שם הל' קלב סמג שם טוש"ע שם סעיף קיז:

קכו ו מיי' שם הל' קלג סמג שם טוש"ע שם סעיף קיח:

קכז ז מיי' שם הל' קלד סמג שם טוש"ע שם סעיף קיט:

קכח ח מיי' שם הל' קלה סמג שם טוש"ע שם סעיף קכ:

קכט ט מיי' שם הל' קלו סמג שם טוש"ע שם סעיף קכא:

קל י מיי' שם הל' קלז סמג שם טוש"ע שם סעיף קכב:

קלא א מיי' שם הל' קלח סמג שם טוש"ע שם סעיף קכג:

קלב ב מיי' שם הל' קלט סמג שם טוש"ע שם סעיף קכד:

קלג ג מיי' שם הל' קמ סמג שם טוש"ע שם סעיף קכה:

קלד ד מיי' שם הל' קמא סמג שם טוש"ע שם סעיף קכו:

קלה ה מיי' שם הל' קמב סמג שם טוש"ע שם סעיף קכז:

קלו ו מיי' שם הל' קמג סמג שם טוש"ע שם סעיף קכח:

קלז ז מיי' שם הל' קמד סמג שם טוש"ע שם סעיף קכט:

קלח ח מיי' שם הל' קמה סמג שם טוש"ע שם סעיף קל:

קלט ט מיי' שם הל' קמו סמג שם טוש"ע שם סעיף קלא:

קמ י מיי' שם הל' קמז סמג שם טוש"ע שם סעיף קלב:

קמא א מיי' שם הל' קמח סמג שם טוש"ע שם סעיף קלג:

קמב ב מיי' שם הל' קמט סמג שם טוש"ע שם סעיף קלד:

קמג ג מיי' שם הל' קנ סמג שם טוש"ע שם סעיף קלה:

קמד ד מיי' שם הל' קנא סמג שם טוש"ע שם סעיף קלו:

קמה ה מיי' שם הל' קנב סמג שם טוש"ע שם סעיף קלז:

קמו ו מיי' שם הל' קנג סמג שם טוש"ע שם סעיף קלח:

קמז ז מיי' שם הל' קנד סמג שם טוש"ע שם סעיף קלט:

קמח ח מיי' שם הל' קנה סמג שם טוש"ע שם סעיף קמ:

קמט ט מיי' שם הל' קנו סמג שם טוש"ע שם סעיף קמא:

קנ י מיי' שם הל' קנז סמג שם טוש"ע שם סעיף קמב:

קנא א מיי' שם הל' קנח סמג שם טוש"ע שם סעיף קמג:

קנב ב מיי' שם הל' קנט סמג שם טוש"ע שם סעיף קמד:

קנג ג מיי' שם הל' קס סמג שם טוש"ע שם סעיף קמה:

קנד ד מיי' שם הל' קסא סמג שם טוש"ע שם סעיף קמו:

קנה ה מיי' שם הל' קסב סמג שם טוש"ע שם סעיף קמז:

קנו ו מיי' שם הל' קסג סמג שם טוש"ע שם סעיף קמח:

קנז ז מיי' שם הל' קסד סמג שם טוש"ע שם סעיף קמט:

קנח ח מיי' שם הל' קסה סמג שם טוש"ע שם סעיף קנ:

קנט ט מיי' שם הל' קסו סמג שם טוש"ע שם סעיף קנא:

קס י מיי' שם הל' קסז סמג שם טוש"ע שם סעיף קנב:

קסא א מיי' שם הל' קסח סמג שם טוש"ע שם סעיף קנג:

קסב ב מיי' שם הל' קסט סמג שם טוש"ע שם סעיף קנד:

קסג ג מיי' שם הל' קע סמג שם טוש"ע שם סעיף קנה:

קסד ד מיי' שם הל' קעא סמג שם טוש"ע שם סעיף קנו:

קסה ה מיי' שם הל' קעב סמג שם טוש"ע שם סעיף קנז:

קסו ו מיי' שם הל' קעג סמג שם טוש"ע שם סעיף קנח:

קסז ז מיי' שם הל' קעד סמג שם טוש"ע שם סעיף קנט:

קסח ח מיי' שם הל' קעה סמג שם טוש"ע שם סעיף קס:

קסט ט מיי' שם הל' קעו סמג שם טוש"ע שם סעיף קסא:

קע י מיי' שם הל' קעז סמג שם טוש"ע שם סעיף קסב:

קעא א מיי' שם הל' קעח סמג שם טוש"ע שם סעיף קסג:

קעב ב מיי' שם הל' קעט סמג שם טוש"ע שם סעיף קסד:

קעג ג מיי' שם הל' קפ סמג שם טוש"ע שם סעיף קסה:

קעד ד מיי' שם הל' קפא סמג שם טוש"ע שם סעיף קסו:

קעה ה מיי' שם הל' קפב סמג שם טוש"ע שם סעיף קסז:

קעו ו מיי' שם הל' קפג סמג שם טוש"ע שם סעיף קסח:

קעז ז מיי' שם הל' קפד סמג שם טוש"ע שם סעיף קסט:

קעח ח מיי' שם הל' קפה סמג שם טוש"ע שם סעיף קע:

קעט ט מיי' שם הל' קפו סמג שם טוש"ע שם סעיף קעא:

קפ י מיי' שם הל' קפז סמג שם טוש"ע שם סעיף קעב:

קפא א מיי' שם הל' קפח סמג שם טוש"ע שם סעיף קעג:

קפב ב מיי' שם הל' קפט סמג שם טוש"ע שם סעיף קעד:

קפג ג מיי' שם הל' קצ סמג שם טוש"ע שם סעיף קעה:

קפד ד מיי' שם הל' קצא סמג שם טוש"ע שם סעיף קעו:

קפה ה מיי' שם הל' קצב סמג שם טוש"ע שם סעיף קעז:

קפו ו מיי' שם הל' קצג סמג שם טוש"ע שם סעיף קעח:

קפז ז מיי' שם הל' קצד סמג שם טוש"ע שם סעיף קעט:

קפח ח מיי' שם הל' קצה סמג שם טוש"ע שם סעיף קפ:

קפט ט מיי' שם הל' קצו סמג שם טוש"ע שם סעיף קפא:

קצ י מיי' שם הל' קצז סמג שם טוש"ע שם סעיף קפב:

קצא א מיי' שם הל' קצח סמג שם טוש"ע שם סעיף קפג:

קצב ב מיי' שם הל' קצט סמג שם טוש"ע שם סעיף קפד:

קצג ג מיי' שם הל' ר סמג שם טוש"ע שם סעיף קפה:

קצד ד מיי' שם הל' רא סמג שם טוש"ע שם סעיף קפו:

קצה ה מיי' שם הל' רב סמג שם טוש"ע שם סעיף קפז:

קצו ו מיי' שם הל' רג סמג שם טוש"ע שם סעיף קפח:

קצז ז מיי' שם הל' רד סמג שם טוש"ע שם סעיף קפט:

קצח ח מיי' שם הל' רה סמג שם טוש"ע שם סעיף קצ:

קצט ט מיי' שם הל' רו סמג שם טוש"ע שם סעיף קצא:

ר י מיי' שם הל' רז סמג שם טוש"ע שם סעיף קצב:

רא א מיי' שם הל' רח סמג שם טוש"ע שם סעיף קצג:

רב ב מיי' שם הל' רט סמג שם טוש"ע שם סעיף קצד:

רג ג מיי' שם הל' רי סמג שם טוש"ע שם סעיף קצה:

רד ד מיי' שם הל' ריא סמג שם טוש"ע שם סעיף קצו:

רה ה מיי' שם הל' ריב סמג שם טוש"ע שם סעיף קצז:

רו ו מיי' שם הל' ריג סמג שם טוש"ע שם סעיף קצח:

רז ז מיי' שם הל' ריד סמג שם טוש"ע שם סעיף קצט:

רח ח מיי' שם הל' רטו סמג שם טוש"ע שם סעיף ר:

רט ט מיי' שם הל' רטז סמג שם טוש"ע שם סעיף רא:

ריא י מיי' שם הל' ריז סמג שם טוש"ע שם סעיף רב:

ריב א מיי' שם הל' ריח סמג שם טוש"ע שם סעיף רג:

ריג ב מיי' שם הל' ריט סמג שם טוש"ע שם סעיף רד:

ריד ג מיי' שם הל' רכ סמג שם טוש"ע שם סעיף רה:

רטו ד מיי' שם הל' רכא סמג שם טוש"ע שם סעיף רו:

רטז ה מיי' שם הל' רכב סמג שם טוש"ע שם סעיף רז:

ריז ו מיי' שם הל' רכג סמג שם טוש"ע שם סעיף רח:

ריח ז מיי' שם הל' רכד סמג שם טוש"ע שם סעיף רט:

ריט ח מיי' שם הל' רכה סמג שם טוש"ע שם סעיף ריא:

רכ ט מיי' שם הל' רכו סמג שם טוש"ע שם סעיף ריב:

רכא י מיי' שם הל' רכז סמג שם טוש"ע שם סעיף ריג:

רכב א מיי' שם הל' רכח סמג שם טוש"ע שם סעיף ריד:

רכג ב מיי' שם הל' רכט סמג שם טוש"ע שם סעיף רטו:

רכד ג מיי' שם הל' רל סמג שם טוש"ע שם סעיף רטז:

רכה ד מיי' שם הל' רלא סמג שם טוש"ע שם סעיף ריז:

רכו ה מיי' שם הל' רלב סמג שם טוש"ע שם סעיף ריח:

רכז ו מיי' שם הל' רלג סמג שם טוש"ע שם סעיף ריט:

רכח ז מיי' שם הל' רלד סמג שם טוש"ע שם סעיף רכ:

רכט ח מיי' שם הל' רלה סמג שם טוש"ע שם סעיף רכא:

רל ט מיי' שם הל' רלו סמג שם טוש"ע שם סעיף רכב:

רלא י מיי' שם הל' רלז סמג שם טוש"ע שם סעיף רכג:

רלב א מיי' שם הל' רלח סמג שם טוש"ע שם סעיף רכד:

רלג ב מיי' שם הל' רלט סמג שם טוש"ע שם סעיף רכה:

רלד ג מיי' שם הל' רמ סמג שם טוש"ע שם סעיף רכו:

רלה ד מיי' שם הל' רמא סמג שם טוש"ע שם סעיף רכז:

רלו ה מיי' שם הל' רמב סמג שם טוש"ע שם סעיף רכח:

רלז ו מיי' שם הל' רמג סמג שם טוש"ע שם סעיף רכט:

רלח ז מיי' שם הל' רמד סמג שם טוש"ע שם סעיף רל:

רלט ח מיי' שם הל' רמה סמג שם טוש"ע שם סעיף רלא:

רמ ט מיי' שם הל' רמו סמג שם טוש"ע שם סעיף רלב:

רמא י מיי' שם הל' רמז סמג שם טוש"ע שם סעיף רלג:

רמב א מיי' שם הל' רמח סמג שם טוש"ע שם סעיף רלד:

רמג ב מיי' שם הל' רמט סמג שם טוש"ע שם סעיף רלה:

רמד ג מיי' שם הל' רנ סמג שם טוש"ע שם סעיף רלו:

רמה ד מיי' שם הל' רנא סמג שם טוש"ע שם סעיף רלז:

רמו ה מיי' שם הל' רנב סמג שם טוש"ע שם סעיף רלח:

רמז ו מיי' שם הל' רנג סמג שם טוש"ע שם סעיף רלט:

רמח ז מיי' שם הל' רנד סמג שם טוש"ע שם סעיף רמ:

רמט ח מיי' שם הל' רנה סמג שם טוש"ע שם סעיף רמא:

רנ ט מיי' שם הל' רנו סמג שם טוש"ע שם סעיף רמב:

רנא י מיי' שם הל' רנז סמג שם טוש"ע שם סעיף רמג:

רנב א מיי' שם הל' רנח סמג שם טוש"ע שם סעיף רמד:

רנג ב מיי' שם הל' רנט סמג שם טוש"ע שם סעיף רמה:

רנד ג מיי' שם הל' רס סמג שם טוש"ע שם סעיף רמו:

רנה ד מיי' שם הל' רסא סמג שם טוש"ע שם סעיף רמז:

רנו ה מיי' שם הל' רסב סמג שם טוש"ע שם סעיף רמח:

רנז ו מיי' שם הל' רסג סמג שם טוש"ע שם סעיף רמט:

רנח ז מיי' שם הל' רסד סמג שם טוש"ע שם סעיף רנ:

רנט ח מיי' שם הל' רסה סמג שם טוש"ע שם סעיף רנא:

רס ט מיי' שם הל' רסו סמג שם טוש"ע שם סעיף רנב:

רסא י מיי' שם הל' רסז סמג שם טוש"ע שם סעיף רנג:

רסב א מיי' שם הל' רסח סמג שם טוש"ע שם סעיף רנד:

רסג ב מיי' שם הל' רסט סמג שם טוש"ע שם סעיף רנה:

רסד ג מיי' שם הל' רע סמג שם טוש"ע שם סעיף רנו:

רסה ד מיי' שם הל' רעא סמג שם טוש"ע שם סעיף רנז:

רסו ה מיי' שם הל' רעב סמג שם טוש"ע שם סעיף רנח:

רסז ו מיי' שם הל' רעג סמג שם טוש"ע שם סעיף רנט:

רסח ז מיי' שם הל' רעד סמג שם טוש"ע שם סעיף רס:

רסט ח מיי' שם הל' רעה סמג שם טוש"ע שם סעיף רסא:

רע ט מיי' שם הל' רעו סמג שם טוש"ע שם סעיף רסב:

רעא י מיי' שם הל' רעז סמג שם טוש"ע שם סעיף רסג:

רעב א מיי' שם הל' רעח סמג שם טוש"ע שם סעיף רסד:

רעג ב מיי' שם הל' רעט סמג שם טוש"ע שם סעיף רסה:

רעד ג מיי' שם הל' רפ סמג שם טוש"ע שם סעיף רסו:

רעה ד מיי' שם הל' רפא סמג שם טוש"ע שם סעיף רסז:

רעו ה מיי' שם הל' רפב סמג שם טוש"ע שם סעיף רסח:

רעז ו מיי' שם הל' רפג סמג שם טוש"ע שם סעיף רסט:

רעח ז מיי' שם הל' רפד סמג שם טוש"ע שם סעיף רע:

רעט ח מיי' שם הל' רפה סמג שם טוש"ע שם סעיף רעא:

רפ ט מיי' שם הל' רפו סמג שם טוש"ע שם סעיף רעב:

רפא י מיי' שם הל' רפז סמג שם טוש"ע שם סעיף רעג:

רפב א מיי' שם הל' רפח סמג שם טוש"ע שם סעיף רעד:

רפג ב מיי' שם הל' רפט סמג שם טוש"ע שם סעיף רעה:

רפד ג מיי' שם הל' רצ סמג שם טוש"ע שם סעיף רעו:

רפה ד מיי' שם הל' רצא סמג שם טוש"ע שם סעיף רעז:

רפו ה מיי' שם הל' רצב סמג שם טוש"ע שם סעיף רעח:

רפז ו מיי' שם הל' רצג סמג שם טוש"ע שם סעיף רעט:

רפח ז מיי' שם הל' רצד סמג שם טוש"ע שם סעיף רפ:

רפט ח מיי' שם הל' רצה סמג שם טוש"ע שם סעיף רפא:

רצ ט מיי' שם הל' רצו סמג שם טוש"ע שם סעיף רפב:

רצא י מיי' שם הל' רצז סמג שם טוש"ע שם סעיף רפג:

רצב א מיי' שם הל' רצח סמג שם טוש"ע שם סעיף רפד:

רצג ב מיי' שם הל' רצט סמג שם טוש"ע שם סעיף רפה:

רצד ג מיי' שם הל' רצ סמג שם טוש"ע שם סעיף רפו:

רצה ד מיי' שם הל' רצא סמג שם טוש"ע שם סעיף רפז:

רצו ה מיי' שם הל' רצב סמג שם טוש"ע שם סעיף רפח:

רצז ו מיי' שם הל' רצג סמג שם טוש"ע שם סעיף רפט:

רצח ז מיי' שם הל' רצד סמג שם טוש"ע שם סעיף רצ:

רצט ח מיי' שם הל' רצה סמג שם טוש"ע שם סעיף רצא:

ש ט מיי' שם הל' רצו סמג שם טוש"ע שם סעיף רצב:

שא י מיי' שם הל' רצז סמג שם טוש"ע שם סעיף רצג:

שב א מיי' שם הל' רצח סמג שם טוש"ע שם סעיף רצד:

שג ב מיי' שם הל' רצט סמג שם טוש"ע שם סעיף רצה:

שד ג מיי' שם הל' ש סמג שם טוש"ע שם סעיף רצו:

שה ד מיי' שם הל' שא סמג שם טוש"ע שם סעיף רצז:

שו ה מיי' שם הל' שב סמג שם טוש"ע שם סעיף רצח:

שז ו מיי' שם הל' שג סמג שם טוש"ע שם סעיף רצט:

שח ז מיי' שם הל' שד סמג שם טוש"ע שם סעיף ש:

שט ח מיי' שם הל' שה סמג שם טוש"ע שם סעיף שא:

שי ט מיי' שם הל' שו סמג שם טוש"ע שם סעיף שב:

שיא י מיי' שם הל' שז סמג שם טוש"ע שם סעיף שג:

שיב א מיי' שם הל' שח סמג שם טוש"ע שם סעיף שד:

שיג ב מיי' שם הל' שט סמג שם טוש"ע שם סעיף שה:

שיד ג מיי' שם הל' שי סמג שם טוש"ע שם סעיף שו:

שטו ד מיי' שם הל' שיא סמג שם טוש"ע שם סעיף שז:

שטז ה מיי' שם הל' שיב סמג שם טוש"ע שם סעיף שח:

שיז ו מיי' שם הל' שיג סמג שם טוש"ע שם סעיף שט:

שיח ז מיי' שם הל' שיד סמג שם טוש"ע שם סעיף שי:

שיט ח

העושה מלאכה במוצאי שבתות. תור"י לתיתא בירושלמי[מ] הכי הני נשי דנהיגי דלא למעבד עבידתא בפתוקי שבתא לאו מנהגא עד דמיתפני סידרא מנהגא פי' (ג) שיצליח התפלה מנהג כשר ודהא מיירי נמי הכא: **ובאין** בעושים שלא לשמה ובדרך יהודה. תימה (דרכ[ט]) גופיה אמר בפ"ב דברכות (ד' יז.) כל העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא ותור"י דהתם מיירי כגון שלומד כדי להתיהר ולקנטר ולקפח את חבירו דהלכה ואינו לומד ע"מ לעשות אבל הכא מיירי דומיא דהיה לעולם ירגיל אדם עצמו ושמכר דלא עדיד כוליה שבתא ולא במעלי שבתא אלא מתוך עצלות אפ"ה גדול עד שמים מסקו[ט]:

מתקולתא. מטוה לכך קורא אותה מתקולתא לפי שנשכרת לשיעור משקל מטוה כדתנן בכתובות (ד' סד:) כמה היא עושה לו משקל ה' סלעים ופר"ח שהיא מתבזה על כך שהיא מגלה זרועותיה בשעת טוויה:

ומגדלי בהמה. וקשה לר"ת לתמר (נחולין ד' פד:) הרואה שיתעטר יעטוק בצמר דקה ותמר נמי עשרות שמעשרות את בעליהן וי"ל דהתם במורסין:

כותבי ספרים. תור"י נשם ריב"ן דדוקא הכותבים כדי למכור עליהן בקשו דלעולם ימצאו לוקחין כדקתני הן ותגריהם אבל על המשכירים עלמן לבעלי בתים לא בקשו שלא היו מקפחים פרנסתן שלא ימצאו כל כך להשתכר:

דילמא אתי לאפרושי מן הפטור על החיוב. ומ"ת והיכי תתי למיטעי תיפוק ליה דמפרישי ממין על שאין מינו וי"ל דנגעול תיכף למיטעי דלית ליה משוס מין על שאין מינו כדפי' בפ' כל שעה (לעיל לה.) ותיכף למיתב שתהא עיסה רובה חורז במקום אחד ויפרים מחומו לד על לד אחר:

ואל ישנה אדם מפני המחלוקת כיוצא בו א**המוליך פירות שביעית** ב**ממקום שכלו** למקום שלא כלו או ממקום שלא כלו למקום שכלו חייב לבער ר' יהודה אומר[ג] צא והבא לך אף אתה: **גמ'** ג**מאי איריא ערבי פסחים** אפילו ערבי שבתות וערבי ימים טובים נמי דתניא ד**העושה** מלאכה בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה אינו רואה סימן ברכה לעולם התם מן המנחה ולמעלה הוא דאסור ממוך למנחה לא ה**הכא** מחצות אי נמי התם סימן ברכה הוא דלא חזי אבל שמותי לא משמתינן ליה ו**הכא** שמותי נמי משמתינן ליה. גופא העושה מלאכה בערבי שבתות ובערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה ז**ובמוצאי** שבת ובמוצאי יו"ט ובמוצאי יום הכפורים ובכל מקום שיש שם נידוד עבירה ט**לאתויי** [א] תענית ציבור אינו רואה סימן ברכה לעולם: ת"ר י**יש זריז** ונשכר ויש זריז ונפסד יש שפל ונשכר ויש שפל ונפסד זריז ונשכר דעביד כולי שבתא ולא עביד במעלי שבתא זריז ונפסד דעביד כולי שבתא ועביד במעלי שבתא שפל ונשכר דלא עביד כולי שבתא ולא עביד במעלי שבתא שפל ונפסד דלא עביד כולי שבתא ועביד במעלי שבתא אמר רבא כ**הני** נשי דמחוזא אע"ג דלא עבדן עבידתא במעלי שבתא משום מפנקותא הוא דהא כל יומא נמי לא קא עבדן אפילו הכי שפל ונשכר קרינן להו. רבא רמי כתיב א**כי גדול** עד שמים חסדך וכתיב ב**כי גדול** מעל שמים חסדך הא כיצד כאן בעושין לשמה וכאן בעושין שלא לשמה וכדרב יהודה (ה) ג**דאמר** רב יהודה אמר רב ד**לעולם** יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה: תנו רבנן המצפה לשכר אשתו וריחים אינו רואה סימן ברכה לעולם שכר אשתו מתקולתא ריחייא אגרתא אבל עבדה ומזבנה אישתבוחי משתבח בה קרא דכתיב ה**סדין** עשתה ותמכור: ת"ר המשתכר בקנים ובקנקנים אינו רואה סימן ברכה לעולם מאי טעמא כיון דנפיש אפחזייהו שלטא בהו עינא: תנו רבנן תגרי סימטא[ד] ומגדלי בהמה דקה וקוצצי אילנות טובות ו**ונותנין** עיניהן בחלק יפה אינו רואה סימן ברכה לעולם מאי טעמא דתהו ביה אינשי: ת"ר ד' פרוטות אין בהן סימן ברכה לעולם שכר כותבין ושכר מתורגמנין ושכר[ג] יתומים ומעות הבאות ממדינת הים בשלמא שכר מתורגמנין משום דמיחזי כשכר שבת ומעות ז**יתומים** נמי לאו בני מחילה נינהו מעות הבאות ממדינת הים משום ח**דלאו** כל יומא מתרחיש ניסא אלא שכר כותבין מאי טעמא א"ר יהושע בן לוי כ"ד תעניות ישבו אנשי כנסת הגדולה על כותבי ספרים תפילין ומזוזות שלא יתעשרו ט**שאילמלי** מתעשרין אין כותבין: ת"ר י**כותבי ספרים** תפילין ומזוזות הן ותגריהן ותגרי תגריהן וכל העוסקין במלאכת שמים לאיתויי מוכרי תכלת אינן רואין סימן ברכה לעולם ואם עוסקין לשמה רואין: בני ביישן [ז] נהוג דלא הוו אזלין מצור לצידון במעלי שבתא אתו בנייהו קמיה דר' יוחנן אמרו לו אבהתין אפשר להו אנן לא אפשר לן (ג) אמר להו כ**כבר** קיבלו אבותיכם עליהם שנאמר ל**שמע בני** מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך: בני חוזאי נהגי דמפרשי חלה מארוזא אתו ואמרו ליה לרב יוסף אמר להו ניכלה זר באפייהו איתיביה אביי ס**דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור אי

ואל ישנה אדם. בגמרא[ב] פריך, ממקום שאין עושין למקום שעושין ומיהו נמי אל ישנה וליעבד, והא אמרת נותנין עליו חומרי מקום שילא משם: **המוליך פירות שביעית ממקום שכלו.** לחיה מן השדה, וחייבין בני המקום לבערן מן הבית, והוליכן זה למקום שלא כלו ובני אותו מקום עדיין אוכלין הכנוסין בבית: **חייב לבער.** משום חומרי מקום שילא משם: **צא והבא לך אף אתה.** מפרש בגמרא[ב]: **גמ' מאי איריא ערבי פסחים.** דקאמר עד חצות בשלהי במה מדליקין מכלל דמחצות ולהלן אמור, ולמה ליה למיתני חצות לאשמעינן הך דיוקא[ד], הא כל ערבי ימים טובים אסירי: **מן המנחה.** תשע[ה] שעות ומחצה: **ממוך למנחה.** קודם לכן: **נידנוד עבירה.** רמז עבירה: **תענית צבור.** אסור במלאכה במסכת תעניות (דף יב:), כשהיו מתענין על הגשמים, אבל שאר תעניות ליבור לא, כדאמר שמואל אין חומר תעניות ליבור בגבל (לקמן דף נד:): **במוצאי שבתות.** משום כבוד שבת, שמוסיפין מחול על הקדש: זריז. בעל מלאכה: **שפל ונשכר דלא עביד כולה שבתא ולא במעלי שבתא.** ומע"ג דלאו לשום מצוה מיכוין, מצוה שלא לשמה מיהא הוית, דאמרינן לקמן יעסוק אדם במצוה ואפי' שלא לשמה: ה"ג ומע"ג דהאי דלא קעבדן כו': **עושין לשמה.** שמים, ושלא לשמה עד לשמים, דמצוה מיהא קא עביד כדרב יהודה: **מתקולתא.** נוטלת מחזיס בידה ומהלכת בשוק להשכירן לכל הצריכין, דשכר מועט הוא ומתבזה משתו על שכר מועט: **אגרתא.** שכר ריחיים שמשכירין, טורח גדול ושכר מועט, אבל קונה ריחיים ומוכרן הרי הוא כשאר פרקמטיא: **בקנים.** כל מקלות דקיס קרי קנים, שעושין מהן גדרות ומחילות: **אפחזייהו.** נפח שלהן: **תגרי סימטא.** יושבין ומוכרין בשוק, ועין שולטת בהן: **ומגדלי בהמה דקה.** הכל לווחין עליהן: **וקוצצי אילנות טובות.** למוכרן לעצים, הכל תמיהים ומלעיזין עליהם, ומתוך כך עין שולטת בהן ולעקת בני מחם[ו]: **ונותנין עיניהם בחלק יפה.** כשמולקים עם מחרים תמיד מקפידין ליטול חלק יפה: **מתורגמנין.** שעומדין לפני החכם בשבתות ושומעין מפיו ומשמיעין לרגיס: **ומעות יתומין.** למחלית שכר: **ממדינת הים.** משלח ספינותיו תמיד בשוק

וְאַל יְשַׁנֶּה אָדָם ממנהג המקום **מִפְּנֵי הַמַּחֲלוֹקֶת**[א].

המשנה שונה דין נוסף בענין פירות שגדלו בשנת השמיטה, אשר דינם שכאשר מין אחד של פירות נגמר לחיות שבשדה, יש לו לבער מביתו את אותו המין[ב] [היינו שיוציאם מביתו ויפקירם[ג]]. ובמסכת שביעית (פ״ט מ״ג) שנינו, שארץ ישראל מתחלקת לשלשה מקומות, שאם נגמרו הפירות במקום אחד חייבים בני אותו מקום לבער פירותיהם אפילו אם בשני המקומות האחרים עדיין לא נגמרו הפירות. ודנה המשנה על אופן שהולך עם פירות שביעית ממקום שנגמרו שם הפירות למקום שלא נגמרו שם הפירות, או להיפך, איך ינהג עם פירות אלו לגבי ביעורם.

כֵּיוֹצֵא בּוֹ - כעין הדין ששנינו לעיל (ע״ב) בהולך ממקום למקום לענין עשיית מלאכה בערבי פסחים, שיש לו לנהוג חומרות המקום שיצא ממנו וחומרות המקום שבא לשם, כמו כן מצינו בענין **הַמּוֹלִיךְ פֵּירוֹת שְׁבִיעִית מִמָּקוֹם שֶׁכָּלוּ** שם הפירות לחיה שבשדה, ונתחייבו בני המקום בביעורם, **לְמָקוֹם שֶׁלֹּא כָלוּ** שם הפירות, ובני אותו מקום עדיין אוכלים את הפירות הכנוסים בביתם שעדיין לא התחייבו לבערם, **אוֹ** המוליך פירות שביעית **מִמָּקוֹם שֶׁעדיין לֹא כָלוּ** שם הפירות, **לְמָקוֹם שֶׁכבר כָּלוּ** שם הפירות, בשני אופנים אלו **חַיָּיב לְבַעֵר** את אותם פירות שהביא, באופן שהולך ממקום שכלו למקום שלא כלו חייב לבער משום חומרת המקום שיצא ממנו[ד], ובאופן שהולך ממקום שלא כלו למקום שכלו חייב לבער משום חומרת המקום שבא לשם[ה].

רַבִּי יְהוּדָה חולק **וְאוֹמֵר**, שמוליך הפירות יכול לומר לחבירו, **צֵא וְהָבֵא לְךָ אַף אַתָּה** ותמצא שלא כלו, ולכן אינו חייב לבער, והיינו במוליך ממקום שלא כלו למקום שכלו, יכול לומר לבן המקום שכלו בו, צא אף אתה למקומי ותמצא שלא כלו שם ותוכל לאכול שם מהם, ורק הפירות שיש לך בבית אסורים כיון שהם גדלו כאן[ו].

★

גמרא

נתבאר במשנה שאיסור עשיית מלאכה בערבי פסחים עד חצות תלוי במנהג המקום, ויש לדייק מכך שלאחר חצות אסור הדבר מעיקר הדין.

שואלת הגמרא, **מַאי אִירְיָא** - מדוע שנה התנא ותלה במנהג את דין עשיית מלאכה **בְּעַרְבֵי פְּסָחִים** עד חצות, ולהשמיענו שלאחר חצות אסור מעיקר הדין, הרי **אֲפִילּוּ בְּעַרְבֵי שַׁבָּתוֹת וְעַרְבֵי** שאר **יָמִים טוֹבִים נַמִּי** - גם נוהג איסור זה, **דְּתַנְיָא** בברייתא, **הָעוֹשֶׂה מְלָאכָה בְּעַרְבֵי שַׁבָּתוֹת וְיָמִים טוֹבִים מִן הַמִּנְחָה וּלְמַעְלָה**, כלומר, משש שעות ומחצה ואילך[ז], **אֵינוֹ רוֹאֶה סִימָן בְּרָכָה לְעוֹלָם**[ח]. והיה לו לתנא לשנות 'מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עושים', ולא לשנות 'עד חצות' ואנו נדע שהמנהג הוא עד חצות, שהרי לאחר חצות אסור מעיקר הדין כשאר ערבי שבתות וימים טובים[ט].

משיבה הגמרא, **הָתָם** - שם, בערבי שבתות וערבי ימים טובים, **מִן הַמִּנְחָה וּלְמַעְלָה** - מתשע שעות ומחצה **הוּא דְּאָסוּר** לעשות מלאכה, אבל **קָמוּךְ לַמִּנְחָה**, כלומר, לפני זמן זה, **לָא** - אין איסור בעשיית מלאכה, **הָכָא** - כאן, בערבי פסחים, כבר **מֵחֲצוֹת** היום אסור לעשות מלאכה, ולכן שנה התנא בפירוש 'עד חצות', להשמיענו שבערבי פסחים איסור המלאכה הוא כבר מחצות'.

עוד משיבה הגמרא באופן אחר, **אִי נַמִּי, הָתָם** - שם, בעושה מלאכה בערבי שבתות וערבי ימים טובים מן המנחה ואילך, **סִימָן בְּרָכָה הוּא דְּלָא חָזֵי** - הוא רק לא רואה סימן ברכה מאותה מלאכה, **אֲבָל שַׁמּוּתֵי** - לנדותו על כך, **לָא מְשַׁמְּתִינַן לֵיהּ**, כיון שאינו איסור חמור כל כך, **הָכָא** - כאן, בעושה מלאכה בערבי פסחים אחר חצות, **שַׁמּוּתֵי נַמִּי מְשַׁמְּתִינַן לֵיהּ** - גם מנדים אותו, שעבר על איסור חמור מדרבנן, וכיון שאינם שוים בחומרת איסורם שנה התנא בפירוש שהמנהג הוא רק 'עד חצות' ולא שנה בסתם, שאם היה שונה בסתם מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עושים, היינו סבורים שלאחר חצות חומר האיסור הוא כשאר ערבי שבתות וימים טובים.

★

הגמרא להלן שבה ומביאה את הברייתא שיש זמנים שהעושה בהם מלאכה אינו רואה סימן ברכה, ואגב כך היא מביאה עוד ברייתות שנשנו בהן מלאכות שאין בהם סימן ברכה.

גּוּפָא - נשוב לעצם דברי הברייתא ונבארם, **הָעוֹשֶׂה מְלָאכָה בְּעַרְבֵי שַׁבָּתוֹת וּבְעַרְבֵי יָמִים טוֹבִים מִן הַמִּנְחָה וּלְמַעְלָה, וְכֵן**

א. **הגמרא** (לקמן נ:) מקשה, וכי כוונת התנא שלעולם לא ישנה ממנהג המקום, ואף מי שהלך ממקום שאין עושים מלאכה למקום שעושים, יעשה מלאכה, והלא שנינו ברישא, שההולך ממקום שאין עושים מלאכה למקום שעושים מלאכה, נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם ואסור בעשיית מלאכה. רש״י (ד״ה ומלמד). וראה בגמרא שם שני דרכים לביאור כוונת התנא.

ב. **ודרשה** כן הגמרא לקמן (נב:) מן הפסוק (ויקרא כה ז) 'ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול', כל זמן שחיה אוכלת מהשדה האכל לבהמה שבבית, כלֶה לחיה שבשדה כלֵה לבהמתך מן הבית.

ג. **כן** הוא שיטת תוספות להלן (נב: ד״ה מתניתין), וראה שם בהערות דעות נוספות בביאור אופן הביעור.

ד. **רש״י** (ד״ה המולין, ד״ה חייב). אכן ראה בהערות להלן (נב.) שכל הנידון הוא רק על הפירות שהביא ממקום שכלו, אבל אינו חייב לבער את הפירות שגדלו במקום שלא כלו.

ה. **ר״י** מלוניל (ד״ה ממקום), מאירי (נב. ד״ה המולין). ומדבריהם מתבאר, שחובת הביעור מעיקר הדין הוא רק באופן שכלו הפירות גם במקום שגדלו בו וגם במקום שנמצאים עכשיו. אכן רש״י (ד״ה המולין, ד״ה חייב) פירש שהחיוב לבער משום חומרי המקום הוא באופן שהלך ממקום שכלו הפירות למקום שלא כלו, ויש לדייק מכך כמו שכתב החזון איש (שביעית סי׳ יג סק״ג) בדעת רש״י, שהמוליך ממקום שלא כלו הפירות למקום שכלו הפירות, חייב לבער מעיקר הדין, ולא רק משום החובה לנהוג בחומרת המקום שבא לשם, מפני שהקובע את חובת הביעור לגבי הפירות הוא היכן שהם נמצאים עכשיו. וראה עוד בהערות לקמן (נב.) בנידון זה.

ו. **עַל** פי רש״י (נב. ד״ה ולימא). וכן במוליך ממקום שכלו למקום שלא כלו, יכול לומר לבן המקום שכלו בו, הרי כאן לא כלו הפירות וגם אתה יכול למצוא כאן לעצמך. מאירי (נב. ד״ה המולין). כך סברה הגמרא (שם) בביאור דברי רבי יהודה, אך הגמרא מקשה על ביאור זה, ומבארת את דבריו באופנים נוספים.

ז. **כן** כתבו התוספות הרא״ש (ד״ה מתני׳) והמהרש״א (גרסת״י ד״ה מתני׳) בדעת רש״י (ד״ה מתני׳). וראה עוד בזה בהערה להלן בסיום קושיית הגמרא.

ח. **כלומר**, שמאותה מלאכה אינו מרויח ולא באה לו תועלת ממנה, ואפילו אם באה לו איזה תועלת מפסיד ממקום אחר כנגד אותו ריוח. וכן פירש רש״י (תענית ל: ד״ה מינו) בענין העושה מלאכה בתשעה באב שאמרה הברייתא שם שאינו רואה סימן ברכה לעולם. ב״ח (או״ח סי׳ תסח ס״ק ח).

ט. **תוספות** הרא״ש (ד״ה מתני׳) והמהרש״א (גרסת״י ד״ה מתני׳) בכוונת רש״י (ד״ה מתני׳). וראה עוד בכוונת רש״י בביאורי רש״י.
יש ראשונים [ריטב״א בשם הרא״ה בשם הרמב״ן, ר״ן (ד״ה מתני׳)] שביארו בכוונת המקשן, שלעולם אין לחשוש למנהג אלא כשבא להוסיף על איסור גמור, ועל כן מקשה הגמרא מה משמיענו התנא בכך שאומר שיש לחשוש למנהג שלא לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות, אם משמיענו שבמקום שנוהגים בערבי פסחים שלא לעשות מלאכה מתחילת היום יש לחשוש למנהג ההוא, כיון שיש איסור גמור לאחר חצות, הרי גם אם נוהגים איסור עשיית מלאכה בתחילת היום בערבי שבתות ושאר ימים טובים יש לחשוש למנהג ההוא, כיון שיש איסור מלאכה מן המנחה ולמעלה, ואם כוונת התנא להשמיענו שלפני חצות אין איסור מעיקר הדין אלא רק משום המנהג, הרי גם בערבי שבתות ושאר ימים טובים צריך להשמיע כן, ואם כן היה לתנא לכלול בדבריו את כל ערבי שבתות וימים טובים. ועל זה משיבה הגמרא, שהתנא לא כלל את ערבי פסחים עם ערבי שבתות ושאר ימים טובים אם משום שזמן איסורם לא שוה, אם משום שחומר איסורם לא שוה.
ולפי פירוש זה אפשר לפרש שגם המקשן וגם התרצן הבינו שאיסור מלאכה בערבי שבתות וימים טובים הוא רק מזמן מנחה קטנה, מתשע שעות ומחצה, ולא מחצות, אלא שלענין קיומו ותוקפו של המנהג מתחילת היום שוים ערבי פסחים וערבי שבתות ושאר ימים טובים. וכן פירש הריטב״א (ד״ה והא).

י. **עַל** פי רש״י שלפנינו (ד״ה מן), שבתירוץ הגמרא 'מן המנחה ולמעלה' שנאמר לענין ערבי שבתות וימים טובים היינו שעה תשיעית ומחצה, וכן פירש הריטב״א (ד״ה והא), והמאירי (ד״ה ממחה) בשם רוב המפרשים. וביאר הבית יוסף (או״ח סי׳ רנו ד״ה ומ״ש מסתם), שאם כל ההבדל בין ערבי פסחים לערבי שאר ימים טובים היה רק חצי שעה, לא היה התנא נמנע מלשנותם כאחד. המאירי הביא בשם קצת מפרשים שפירשו ש'מן המנחה ולמעלה' היינו שש שעות ומחצה, וכן הביא המהרש״ל (גרסת״י שם) שיש ספרים

העושה מלאכה במוצאי שבתות. תוי"ט לחיתא בירושלמי[מ] הכי נמי דנהיגי דלא למעבד עבידתא בחפוקי שבתא לאו מנהגא עד דמיתפני סידרא מנהגא פי' (ג) שיעלים התפלה מנהג כשר ובהא מיירי נמי הכא: **ובאין** בעושים שלא לשמה ובדרב יהודה תומה (דרב[נ]) גופיה אמר בפ"ב דברכות (ד' י.) כל העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא ותוי"ט דהתם מיירי כגון שלומד כדי להתיהר ולקנטר ולקפח את חבריו בהלכה ואינו לומד ע"מ לעשות אבל הכא מיירי דומיא דהיה דלעיל יש שפל ונשכר דלא עדיד כוליה שבתא ולא במעלי שבתא אינו מתכוון לשום רעה שלא ממוך עלות מפ"ה גדול עד שמיס מקדו[ס]: **מתקולתא.** מטוה לכך קורא אותה מתקולתא לפי שנשכרת לשיעור משקל מטוה כדתנן בכתובות (ד' סד:) כמה היא עושה לו משקל ה' סלעים ופר"ח שהיא מתבזה על כך שהיא מגלה זרועותיה בשעת טוויה: **ומגדלי** בהמה. ובקצה לר"ת דלמר (בחולין ד' פד:) הרועה שיתעשר יעסוק בבהמה דקה ולמר נמי עשתרות שמעשרות את בעליהן וי"ל דהתם בחורשין: **כותבי** ספרים. תוי"ט ריב"ח דדוקא הכותבים כדי למכור עליהן בקשו לעולם ימצאו לוקחין כדקתני הן ותגרייהם אבל על המשכירים עצמן לבעלי בתים לא בקשו שלא היו מקפחים פרנסתן שלא ימצאו כל כך להשתכר: **דילמא** אתי לאפרושי מן הפטור על החיוב. ות"ת והיכי תתי למיטעי מיפוק ליה דמפרים ממין על שאין מינו וי"ל דנגעול מיכא למיטעי דלית ביה משוס מין על שאין מינו כדפי' בפ' כל שעה (לעיל לה.) ומיכא למיתם שתהא עיקה רובה חורז במקום אחד ויפרים מאותו לד על לד אחר: מי

ואל ישנה אדם מפני המחלוקת כיוצא בו א**המוליך פירות שביעית** ב**ממקום שכלו למקום שלא כלו או ממקום שלא כלו למקום שכלו חייב לבער** ר' יהודה אומר[פ] **צא והבא לך אף אתה: גמ'** ג**מאי איריא ערבי פסחים** אפילו ערבי שבתות וערבי ימים טובים נמי דתניא ד**העושה מלאכה בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה אינו רואה סימן ברכה לעולם התם מן המנחה ולמעלה הוא דאסור סמוך למנחה לא ה**כא מחצות אי נמי התם סימן ברכה הוא דלא חזי אבל שמותי לא משמתינן ליה ו**הכא שמותי נמי משמתינן ליה. גופא העושה מלאכה בערבי שבתות ובערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה ז**ובמוצאי שבת ובמוצאי יו"ט ובמוצאי יום הכפורים ובכל מקום שיש שם נידנוד עבירה ח**לאתויי ואי תענית ציבור אינו רואה סימן ברכה לעולם: ת"ר ט**יש זריז ונשכר ויש זריז ונפסד יש שפל ונשכר ויש שפל ונפסד זריז ונשכר דעביד כולי שבתא ולא עביד במעלי שבתא זריז ונפסד דעביד כולי שבתא ועביד במעלי שבתא שפל ונשכר דלא עביד כולי שבתא ולא עביד במעלי שבתא שפל ונפסד דלא עביד כולי שבתא ועביד במעלי שבתא אמר רבא י**הני נשי דמחווא אע"ג דלא עבדן עבידתא במעלי שבתא משום מפנקותא הוא דהא כל יומא נמי לא קא עבדן אפילו הכי שפל ונשכר קרינן להו. רבא רמי כתיב א**כי גדול עד שמים חסדך וכתיב ב**כי גדול מעל שמים חסדך הא כיצד כאן בעושין לשמה וכאן בעושין שלא לשמה וכדרב יהודה (פ) ג**אמר רב יהודה אמר רב ד**לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה: תנו רבנן המצפה לשכר אשתו וריחים אינו רואה סימן ברכה לעולם שכר אשתו מתקולתא ריחייא אגרתא אבל עבדה ומזבנה אישתבוחי משתבח בה קרא דכתיב ה**סדין עשתה ותמכור: ת"ר המשתכר בקנים ובקנקנים אינו רואה סימן ברכה לעולם מאי טעמא כיון דנפיש אפחזייהו שלטא בהו עינא: תנו רבנן תגרי סימטא[ק] ומגדלי בהמה דקה וקוצצי אילנות טובות [ר] ונותנין עיניהן בחלק יפה אינו רואה סימן ברכה לעולם מאי טעמא דתהו ביה אינשי: ת"ר ד' פרוטות אין בהן סימן ברכה לעולם שכר כותבין ושכר מתורגמנין ושכר[ג] יתומים ומעות הבאות ממדינת הים בשלמא שכר מתורגמנין משום דמיחזי כשכר שבת ומעות [ו] יתומים נמי לאו בני מחילה נינהו מעות הבאות ממדינת הים משום [ז] דלאו כל יומא מתרחיש ניסא אלא שכר כותבין מאי טעמא א"ר יהושע בן לוי כ"ד תעניות ישבו אנשי כנסת הגדולה על כותבי ספרים תפילין ומזוזות שלא יתעשרו [ח] שאילמלי מתעשרין אין כותבין: ת"ר [ט] כותבי ספרים תפילין ומזוזות הן ותגריהן ותגרי תגריהן וכל העוסקין במלאכת שמים לאיתויי מוכרי תכלת אינן רואין סימן ברכה לעולם ואם עוסקין לשמה רואין: בני ביישן [י] נהוג דלא הוו אזלין מצור לצידון במעלי שבתא אתו בנייהו קמיה דר' יוחנן אמרו לו אבהתין אפשר להו אנן לא אפשר לן (ג) אמר להו כבר קיבלו אבותיכם עליהם שנאמר [כ] שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך: בני חוזאי נהגי דמפרשי חלה מארוזא אתו ואמרו ליה לרב יוסף אמר להו ניכלה זר באפייהו איתיביה אביי [ל] דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור אי

ואל ישנה אדם. בגמרא[ב] פריך, ממקום שאין עושין למקום שעושין ואיהו נמי אל ישנה וליעבד, והא אמרת נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם: המוליך פירות שביעית ממקום שכלו. לחיה מן השדה, וחייבין בני המקום לבערן מן הבית, והוליכן זה למקום שלא כלו ובני אותו מקום עדיין אוכלין הכנוסין בבית: **חייב לבער.** משום חומרי מקום שיצא משם: **צא והבא לך אף אתה.** מפרש בגמרא[ג]: **גמ' מאי איריא ערבי פסחים.** דקתני עד חצות בתמיה מכלל דמחצות ולהלן לאסור, ולמה ליה למיתני חצות לאשמעינן הך דיוקא[ד], הא כל ערבי ימים טובים אסירי: **מן המנחה.** תשע[ה] שעות ומחצה: **סמוך למנחה.** קודם לכן: [ו]**נידנוד עבירה.** רמז עבירה: **תענית ציבור.** לאסור במלאכה במסכת תענית (דף יג:), כשהיו מתענין על הגשמים, אבל שאר תעניות ליכא למ"ד, כדאמר שמואל אין חומר תענית ליבור בגבל (לקמן דף נד:): **במוצאי שבתות.** משום כבוד שבת, שמוסיפין ממול על הקדש: זריז. בעל מלאכה: **שפל ונשכר דלא עביד כולה שבתא ולא במעלי שבתא.** ותע"ג דלאו לשום מצוה מיכוין, מצוה שלא לשמה מיהא הוא, דאמרינן לקמן יעסוק אדם בתורה ומצות ואפי' שלא לשמה: ה"ג ותע"ג דהאי דלא קעבדן כו': **עושין לשמה.** מעל שמיס, ושלא לשמה עד לשמיס, דמצוה מיהא קא עביד כדרב יהודה: **מתקולתא.** נוטלת מחזיס בידה ומהלכת בשוק להשכירן לכל הצריכין, דשכר מועט הוא ומתבזה משתו על שכר מועט: **אגרתא.** שכר ריקיים שמשכירין, טורח גדול ושכר מועט, אבל קונה ריחייס ומוכרן הרי הוא כשאר פרקמטיא: **בקנים.** כל מקלות דקיס קרי קניס, שעושין מהן גדלות ומחילות: **אפחזייהו.** נפח שלהן: **תגרי סימטא.** יושבין ומוכרין בשוק, ועין שולטת בהן: **ומגדלי בהמה דקה.** הכל לווחין עליהן: **וקוצצי אילנות טובות.** למוכרן לעצים, הכל תמיהים ומלעיזין עליהס, וממון כך עין שולטת בהן ונעקת בני מדס[ו]: **ונותנין עיניהם בחלק יפה.** כשמולקים עם לחריס תמיד מקפידין ליטול חלק יפה: **מתורגמנין.** שעומדין לפני המכס בשמות ושומעין מפיו ומשמיעין לרציס: **ומעות יתומין.** למחצית שכר: **ממדינת הים.** משלח ספינותיו תמיד בשוק קוסה ריחייס ומוכרן הרי הוא כשאר פרקמטיא: **בקנים.** כל מקלות דקיס קרי קניס, שעושין מהן גדלות ומחילות: **אפחזייהו.** נפח שלהן: **תגרי סימטא.** יושבין ומוכרין בשוק, ועין שולטת בהן: **ומגדלי בהמה דקה.** הכל לווחין עליהן: **וקוצצי אילנות טובות.** למוכרן לעצים, הכל תמיהים ומלעיזין עליהס, וממון כך עין שולטת בהן ונעקת בני מדס[ו]: **ונותנין עיניהם בחלק יפה.** כשמולקים עם לחריס תמיד מקפידין ליטול חלק יפה: **מתורגמנין.** שעומדין לפני המכס בשמות ושומעין מפיו ומשמיעין לרציס: **ומעות יתומין.** למחצית שכר: **ממדינת הים.** משלח ספינותיו תמיד בשוק סכנה: **תכלת.** לגיליס: **אינו רואין.** כלומרין שלא יתעשרו לפי שאין עסוקין: **ואם עוסקין לשמה.** להיות המצוה מצויה לגריכין לה: **רואין.** דהוחיל ולשמה עוסקין, לפי שיעמו כשכיל עשרן[ס]: **מצור לצידון.** יוס השוק של לידון בע"ש, והס מחמירים על עצמן שלא להיבטל מלרכי שבת: **הוה אפשר להו.** להמנע מן השוק, שעסיריס היו: **מארוזא.** מוריז: לסרכי

והעושה מיראה עד שמים שאף זו מדה מעולה היא. **[מאירי]** **כאן בעושין לשמה.** כל העוסק בתורה כדי לקבל שכר או כדי שלא תגיע עליו פורענות הרי זה עוסק שלא לשמה, וכל העוסק בה לא לירא ולא לקבל שכר אלא מפני אהבת אדון כל הארץ שצוה בה הרי זה עוסק בה לשמה. **[רמב"ם, תשובה פ"י ה"ה]** **לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה.** ואני הדיוט ופעוט אומר דכל שלא לשמה חד הוא וכולם עבירה. אך אותה עבירה הותרה שסופה לבא לידי מצוה. **[שו"ת מהר"ח אור זרוע סי' קסג]** **שמתוך שלא לשמה בא לשמה.** טוב הוא לעסוק בה שלא לשמה מאת שלא עסק בה כל עיקר, לפי שזה שעסק בה שלא כהוגן הואיל ועסק בה מתוך שלא לשמה יבוא לשמה. **[שו"ת הרמב"ם סי' תנה]** לפיכך כשמלמדין את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי הארץ מלמדין אותן לעבוד מיראה וכדי לקבל שכר, עד שתרבה דעתן ויתחכמו חכמה יתירה מגלים להם רז זה מעט מעט, ומרגילין אותן לענין זה בנחת עד שישיגוהו וידעוהו ויעבדוהו מאהבה. **[רמב"ם, תשובה פ"י ה"ה]** **משום דמיחזי כשכר שבת.** אבל לא מצי למיסר עליה כיון דאיכא נמי ימי חול לפעמים דמתרגם. ומ"מ אסור הוא דרובא לשבתות הן. וכן לאלו הדרשנין בשבתות ובימים טובים. **[מהר"ם חלאווה]** **בני ביישן נהוג דלא הוו אזלין מצור לצידון במעלי שבתא.** אף ע"ג דאמרינן בפ"ק דשבת אין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים לפני השבת ומצור לצידון אפי' בערב שבת אפי' הכי נהיגי נהגי דלא למיזל. **[מהר"ם חלאווה]**

עין משפט
נר מצוה

ב א מיי' פ"ז מהל' שמטה ויובל הל' יב:
ג ב טוש"ע או"ח סי' רנו סעיף ג:
ד ג ד מיי' פ"ח מהל' י"ט הל' יז ופ"ו מהל' מ"א הל' יד טוש"ע או"ח סי' תקח סעיף ג וטוש"ע י"ד סי' שלד סעיף מג:
ה ה מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה ה סמג עשין כט טוש"ע או"ח סי' רלט סעיף י:
ו ו מיי' פ"ג מהלכות תעניות הלכה ד טוש"ע או"ח סי' תקעה סעיף ג:
ז ז מיי' פ"ג מהל' מ"א הלכה ה ופ"י מהלכות תפוסה הלכה ה סמג עשין יב טוש"ע י"ד סי' רמו סעיף כ:
ז [ז] [מיי' פ"ל מהל' שבת הלכה יג טוש"ע או"ח סי' תמח סעיף ג]:
ח ח טוש"ע י"ד סי' ריד סעיף ג ג:

הגהות הב"ח

(ב) גמרא וכדרב יהודה אמר רב דאמר רב יהודה: (ג) שם לא מפסר לן מאי אמר להו: (ג) תוס' ד"ה העושה וכו' פי' עד שיעלים:

רבינו חננאל

ברכה לעולם. ושני' התם עד המנחה ולמעלה הכא מחצות. **אי נמי** התם ברכה לא חזי הכא בערב הפסח העושה מלאכה מחצות היום ולמעלה זולתי שהתירו להם חכמים משמתינן ליה. **גופא** העושה מלאכה בערבי שבתות ובערבי ימים טובים ובמוצאי שבתות ובמוצאי ימים טובים מן המנחה ולמעלה ובחענית צבור אינו רואה סימן ברכה לעולם. **תוספתא** בתחלת יבמות. יש זריז ונשכר דעביד מלאכה כל יום ואינו עושה שבת[ב] מן המנחה ולמעלה. זריז ומפסיד שעושה כל השבוע ובערב שבת. שפל ונשכר שאינו עושה מלאכה לא בכל השבוע ולא בערב שבת. שפל ומפסיד כל השבוע יושב ובטל ובערב שבת עושה מלאכה: **גדול מעל שמים חסדך** אלו העושין לשמה. **כי גדול עד שמים חסדך** אלו העושין שלא לשמה שאע"פ שעושין שלא לשמה יש להם חסד כדרב יהודה אמר רב דאמר לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפי' שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה: **המצפה לשכר אשתו** כדי להתפרנס ממנו. פי' מתקן משקל המטוה שטוה בכל יום ושכר הרחים שכירות מפני שהוא דבר מועט אינו רואה סימן ברכה בזה הדרך: **ת"ר ארבע פרוטות** (הן) אין בהן ברכה. **שכר** (ברכה) **[כותבין]** שבקשו עליהן אנשי כנסת הגדולה מלפני הקב"ה שלא יתעשרו. **שכר מתורגמנין** הדרשנין שדורשין בשבת לצבור ועושין להן פסיקה נראה כאלו שכר שבת הוא. **והנושא והנותן במעות של יתומים** קרוב לשכר ורחוק להפסד פעמים שאינו מדקדק היטב היטב ויתמי לאו בני מחילה נינהו. **ומעות הבאות ממדינת הים** פעמים שילך [לאבוד] הכל בבת אחת כגון שנטבעה הספינה: **ת"ר** כותבי ספרים תפלין ומזוזות הן ותגריהן ותגרי תגריהן וכל העוסקין במלאכת שמים לאתויי מוכרי תכלת אין רואין סימן ברכה ואם עסוקין לשמה מתברכין: **בני ביישן** נהוג שלא לילך בצידן בערב שבת ובאו בניהן ואמרו לו לר' יוחנן אבותינו היו עשירים ולא היו צריכים לעשות מלאכה בערב שבת ואנו עניים מהו לילך ולישא וליתן אמר להם כבר קבלו אבותיכם עליהם דכתיב ואל תטוש תורת אמך. **ופי' בירושלמי** כי לפרש בים שאלוהו ואסר להם משום דסבר אסור לפרש בים הגדול אבל זה אפי' נדר נשאל ומתירין לו ולא אסר אלא דסבר אסור לפרש בים: **בני בי חוזאי** נהגו להפריש חלה מן האורז שאינו חייב בחלה.

מסורת הש"ס
עם הוספות

ט) [עיין תוספות לקמן דף נב. ד"ה ממקום]. י) [עיין תוספות לקמן נט: ד"ה מאי מיירי]. יא) [תוספתא דיבמות פרק ד]. יב) [שבת לב:]. יג) מנחדרין קה. ערכין טז: סוטה כב: מז. הוריות י: מיר כג:. יד) [בבא מציעא כב:]. טו) [מגילה יז:]. טז) [עיין תוספות מגילה כא. ד"ה אלמלי]. יז) [תוספתא דכתובות פרק ג]. יח) נדרים טו. פא: [מגילה ה:]. יט) נא:. כ) נב:. מ) כאן כה:. כא) [עיין תוספות תענית ז. ד"ה וכל העוסק. ורש"י ותוספות כתובות יז. ד"ה העושה].

הגהות הגר"א

[א] גמרא לאתויי תשעה באב כנ"ל:

גליון הש"ס

גמ' ונותנין עיניהן בחלק יפה. עיין מ"ק כ"ח ע"ב תד"ה וליטול:

תורה אור השלם

א) כִּי גָדֹל עַד שָׁמַיִם חַסְדֶּךָ וְעַד שְׁחָקִים אֲמִתֶּךָ: [תהלים נז, יא]

ב) כִּי גָדוֹל מֵעַל שָׁמַיִם חַסְדֶּךָ וְעַד שְׁחָקִים אֲמִתֶּךָ: [תהלים קח, ה]

ג) סָדִין עָשְׂתָה וַתִּמְכֹּר וַחֲגוֹר נָתְנָה לַכְּנַעֲנִי: [משלי לא, כר]

ד) שְׁמַע בְּנִי מוּסַר אָבִיךָ וְאַל תִּטֹּשׁ תּוֹרַת אִמֶּךָ: [משלי א, ח]

הגהות הגר"א

ס] צ"ל אומר א"ל צא (יעב"ץ), וכ"ה במשניות), ועי' במלאכת שלמה דמשמע דל"ג: ע] [תוספתא דכתובות פרק ג ושם הגירסא שמיטה] (גליון): פ] רש"י וראשונים וכ"ה ומעות: ז] דפו"י דווקא, ועיין משבצות זהב סי' רנא ס"ק א: ק] לדעת המהרש"ל ומהרש"א הוא ט"ס וצ"ל משש שעות ומחצה, עי"ש, ועיין בבית יוסף ובהגהות מהרל"ח שם ובפנ"י: ר] ד"ה "נדנוד עבירה" וד"ה "תענית צבור" צ"ל אחר ד"ה "במוצאי שבתות": ש] "ומתוך כך עין שולטת בהן וצעקת בני אדם" נ"ל מקומו בסוף ד"ה ונותנין (באה"מ): ת] כל הדבור המתחיל רואין ליתא בדפו"י: ע] [צ"ל דרבא] (גליון): י] שייך לקמן [נא ע"א] (גליון): כ] צ"ל ואינו עושה ערב שבת:

משנת ראשונים

וכתיב כי גדל מעל שמים חסדך. פרשו בו מקצת גדולי הדור שהוא ראוי לנס והקב"ה משנה תפקידים של מערכות הכוכבים בשבילם

העושה מלאכה **בְּמוֹצָאֵי שַׁבָּת**[יא], **וּבְמוֹצָאֵי יוֹם טוֹב, וּבְמוֹצָאֵי יוֹם הַכִּפּוּרִים**[יב], וְכן העושה מלאכה **בְּכָל מָקוֹם שֶׁיֵּשׁ שָׁם נִידְנוּד עֲבֵירָה** [-רמז עבירה[יג]], ומבארת הגמרא שכוונת הברייתא בזה **לְאָתוּיֵי** - להוסיף ולהביא את העושה מלאכה **בְּתַעֲנִית צִיבּוּר**, כשהציבור מתענים על הגשמים[יד], **אֵינוֹ רוֹאֶה סִימָן בְּרָכָה לְעוֹלָם.**

★

הגמרא מביאה ברייתא המונה ארבעה אופנים בענין עשיית מלאכות בזמנים שונים:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **יֵשׁ זָרִיז** - שרגיל לעשות מלאכה, **וְנִשְׁכָּר** - ומחמת רגילותו לעשות מלאכה מרויח מצוה, **וְיֵשׁ זָרִיז וְנִפְסָד** - יש לו הפסד מכך שרגיל לעשות מלאכה, שנהג שלא כדין. **יֵשׁ שָׁפָל** - שרגילותו לישב בטל ולא לעשות מלאכה, **וְנִשְׁכָּר** - ומרויח מצוה מחמת רגילותו זו, **וְיֵשׁ שָׁפָל וְנִפְסָד** - יש לו הפסד שעושה שלא כדין.

מבארת הגמרא, כוונת הברייתא שהוא **זָרִיז וְנִשְׁכָּר** היינו באופן **דְּעָבִיד פּוּלֵּי שַׁבְּתָא** - שעושה מלאכה כל ימות השבוע, **וְלָא עָבִיד בְּמַעֲלֵי שַׁבְּתָא** - ואינו עושה מלאכה בערב שבת מן המנחה ולמעלה[טו], ונשכר בכך שאינו עושה מלאכה בערב שבת[טז]. **זָרִיז וְנִפְסָד** היינו באופן **דְּעָבִיד פּוּלֵּי שַׁבְּתָא** - שעושה מלאכה כל ימות השבוע, **וְעָבִיד בְּמַעֲלֵי שַׁבְּתָא** - ועושה מלאכה גם בערב שבת, ועל כך הוא נפסד, שעושה שלא כדין[יז]. **שָׁפָל וְנִשְׁכָּר** היינו באופן **דְּלָא עָבִיד פּוּלֵּי שַׁבְּתָא** - שאינו עושה מלאכה כל ימות השבוע, **וְלָא עָבִיד בְּמַעֲלֵי שַׁבְּתָא** - וגם אינו עושה מלאכה בערב שבת, ובכך הוא מרויח מצוה שאינו עושה מלאכה בערב שבת[יח]. **שָׁפָל וְנִפְסָד** היינו באופן **דְּלָא עָבִיד פּוּלֵּי שַׁבְּתָא** - שאינו עושה מלאכה כל ימות השבוע, **וְעָבִיד בְּמַעֲלֵי שַׁבְּתָא** - וכן העושה מלאכה בערב שבת, ועל כך הוא נפסד, שנוהג בכך שלא כדין.

מוסיפה הגמרא לבאר שאפילו מי שאין עושה מלאכה בערבי שבתות משום שהוא מעונג, הוא נשכר:

אָמַר רָבָא, הָנֵי נָשֵׁי דִּמְחוֹזָא - אותן נשות העיר מחוזא [שהיו מפונקות ואינן עושות מלאכות[יט], **אַף עַל גַּב [דְּהַאי] דְּלָא עָבְדָן עֲבִידְתָּא בְּמַעֲלֵי שַׁבְּתָא מִשּׁוּם מְפַנְקוּתָא הוּא** - אפילו שמה שאינן עושות מלאכה בערב שבת זה משום שהן מפונקות, **דְּהָא כָּל יוֹמָא נַמִּי לָא קָא עָבְדָן** - שהרי בכל יום הן גם לא עושות מלאכה, **אֲפִילּוּ הָכִי שָׁפָל וְנִשְׁכָּר קָרֵינַן לְהוּ** - הן בכלל מי שנאמר עליו 'שפל ונשכר'[כא].

★

הגמרא מביאה סתירה בין שני פסוקים העוסקים בגודל השכר שמקבלים על עשיית המצוות:

אומרת הגמרא, **רָבָא רָמֵי** - רבא הקשה, **כְּתִיב** (תהלים ז יח) בפסוק העוסק בגודל השכר שמקבלים על עשיית המצוות[כב], **'כִּי גָדֹל עַד שָׁמַיִם חַסְדֶּךָ וְעַד שְׁחָקִים אֲמִתֶּךָ'** - חסד השם המביא שכר על המצוות מגיע עד השמים, **וְכְתִיב** (שם קח ה) בפסוק אחר העוסק בגודל השכר שמקבלים על עשיית המצוות[כג], **'כִּי גָדוֹל מֵעַל שָׁמַיִם חַסְדֶּךָ וְעַד שְׁחָקִים אֲמִתֶּךָ'** - שכר המצוות מגיע מעל השמים[כד], **הָא כֵּיצַד** מתיישבים שני פסוקים אלו. מתרצת הגמרא, **כָּאן** - בפסוק שמבואר בו שהשכר מגיע מעל השמים, מדובר **בְּעוֹשִׂין** מצוה **לִשְׁמָהּ** - לשם עבירה **דְּעָבִיד פּוּלֵּי שַׁבְּתָא** - שעושה מלאכה כל ימות השבוע, **וְעָבִיד בְּמַעֲלֵי שַׁבְּתָא** - וכן עושה מלאכה בערב שבת, ועל כך הוא נפסד, שנוהג בכך שלא כדין.

שגורסים כך ברש"י. והוסיפו, שהגמרא בקושיה סברה שאין לדקדק בהבדל של חצי שעה שיש בין ערבי פסחים לשאר ערבי ימים טובים, ולא מסתבר שכוונת התנא להשמיע שבערבי פסחים יש איסור כבר מחצות היום, והגמרא בתירוץ חוזרת בה וסוברת, שאת השיעור המועט הזה משמיענו התנא.

יא. שאסור בעשיית מלאכה משום כבוד השבת שצריך להוסיף מן החול על הקודש. רש"י (ד"ה נמוצאי). בחדושי מרן רי"ז הלוי (על הרמב"ם, שבת פכ"ט ה"ה) ביאר, שאין כוונת רש"י לדין תוספת שבת, שהרי תוספת שבת דינה כשבת לכל הדברים ואין איסור המלאכה בה דומה לשאר הדברים המנויים כאן בברייתא, וכן אין ענינה משום כבוד שבת, אלא כוונת רש"י על העושה מלאכה קודם הבדלה, שאף שעתה הוא חול, אסור לעשות מלאכה קודם הבדלה משום כבוד השבת, שכבודה שלא לעשות מלאכה ביציאתה, כשם שאסור לעשות מלאכה בערב שבת. וראה עוד בביאורי רש"י.

בירושלמי (פ"ד ה"ח) מבואר והו"ד בתוספות (ד"ה העושה) שהנוהג שלא לעשות מלאכה במוצאי שבת כל הלילה, אינו מנהג, ואין איסור לבטל מנהג זה, אבל הנוהג שלא לעשות מלאכה עד שגומר את סדר תפילת מוצאי שבת, הוא מנהג כשר ואסור לבטלו, וכוונת הברייתא היא על העושה מלאכה במוצאי שבתות לפני שגמר את סדר תפילת מוצאי שבת.

יב. בספר נאם יהודה (הובא בשפתי זקנים, ד"ה העושה) הקשה, מדוע הוסיפה הברייתא לשנות 'מוצאי יום הכפורים', הרי זה בכלל מוצאי ימים טובים, ועוד שיום הכפורים חמור הוא מימים טובים, שאיסור מלאכה בימים טובים הוא רק איסור לאו, ואיסור מלאכה ביום הכפורים יש בו גם עונש כרת, ואכן הרא"ש (סי' ח) אינו גורס בברייתא 'ובמוצאי יום הכפורים'. וכתב ליישב הגירסא שלפנינו, על פי מה שהביאו תוספות (ד"ה העושה) מהירושלמי, שהזמן שאין עושים מלאכה במוצאי שבתות וימים טובים הוא עד שיגמרו את סדר תפילת מוצאי היום, אבל לאחר מכן אינו מנהג, והיינו סבורים שאיסור המלאכה שייך במוצאי שבתות וימים טובים, שאז אפילו אם היחיד התפלל תפילת ערבית מוקדם, יש לו להמנע ממלאכה עד שיסיימו את התפלה בבתי כנסיות, אבל ביום הכפורים מצוי שבמקצת בתי כנסיות מאריכים בתפילת נעילה לאחר צאת הכוכבים, ויש בתי כנסיות שהתפללו ערבית בזמן הראוי, וכבר סיימו את סדר תפילת מוצאי היום, ופשוט שכבר מותר להם לאכול ולשתות, והיינו סבורים שמותרים גם במלאכה, לכך חידשה הברייתא שאף שמותרים באכילה ושתיה מכל מקום אסורים הם במלאכה עד שיסיימו כל בתי הכנסיות את תפילת ערבית.

ובעיון יעקב (עין יעקב, ד"ה נמוצאי) תירץ, שכיון שיש מדקדקים להתחיל קצת בבניית הסוכה במוצאי יום הכפורים, היה מקום לומר שכל המלאכות מותרות, לכן משמיעה הברייתא שגם במוצאי יום הכפורים אין לעשות מלאכה גמורה.

יג. רש"י (ד"ה נידנוד). בערוך (ערך נד) גרס 'נידנוד לעבירה', ופירש, אפילו דומה לדומה לעבירה.

יד. כמבואר במסכת תענית (יב:) שאסור בעשיית מלאכה. אבל בשאר תעניות ציבור שגזרו על דברים אחרים, אין איסור מלאכה, כדברי שמואל לקמן (נד:) שאין חומר תעניות ציבור בבבל לענין להאסר בעשיית מלאכה. רש"י (ד"ה תעניתם).

טו. רבינו חננאל (ד"ה מוספתא), קובץ שיטות קמאי בשם ריי"ץ גיאת (עמ' מלף ממה ד"ה מ"ל יש), ובשם ארחות חיים (עמ' מלף ממה). אכן המהרש"א (מ"ל ד"ה יש) כתב, שלשון 'מעלי שבתא' משמעו מתחילת יום ששי, אף שעדיין אינו זמן איסור מלאכה. וביאר, שאכן יש שכר למי שאינו עושה מלאכה כבר מבוקרו של יום ששי, ועל ידי זה יש לו פנאי להכין את צרכי השבת בהשכמה, כמבואר בגמרא (שבת קיז:) שמצוה לטרוח בצרכי שבת בהשכמה.

טז. על ידי עבודתו וזריזותו כל השבוע ניכר שמה ששובת ממלאכה בערב שבת הוא לשם מצוה, נמצא שעל ידי זריזותו נשכר. חתם סופר (ד"ה יש).

יז. כמו ששנינו לעיל שהעושה מלאכה בערב שבת מן המנחה ולמעלה אינו רואה סימן ברכה מאותה מלאכה, ואף אם ירויח בזה יפסיד במקום אחר. חזון יחזקאל (מוספתא יבמות פ"ד ה"ז).

יח. ואפילו שאינו מכוין לשם מצוה בכך שאינו עושה מלאכה שהרי רגיל לישב בטל, מכל מקום נחשב הדבר למצוה שלא לשמה, וכמו שמבואר בגמרא להלן 'לעולם יעסוק אדם במצוות אפילו שלא לשמה'. רש"י (ד"ה שפל).

יט. כמו שמבואר בכמה מקומות שבני מחוזא היו מפונקים ואינם עושים מלאכות. ראה בשבת (יג. ונרש"י ד"ה נני), ועוד שם (נג:-נד.) בענין נשות מחוזא.

כ. רש"י (ד"ה ה"ג).

כא. הקשו הצל"ח והמרומי שדה (ד"ה אמר), מה מוסיף רבא באופן זה על דברי הברייתא, אחר שכבר נתבאר בברייתא שגם מי שאינו עושה מלאכה מחמת עצלותו נחשב ל'שפל ונשכר'. וביאר הצל"ח שהיינו סבורים שרק מי שמחמת עצלותו לא עושה מלאכה בערב שבת נחשב לשפל ונשכר, ומשום שאם רצה היה יכול לעשות מלאכה, ובכל אופן לא עשה, אבל נשות מחוזא אינן יכולות כלל לעשות מלאכה משום שמעונגות הן, ובזה היינו אומרים שאפילו מצוה שלא לשמה אין להן, וחידש רבא שאף באופן זה הן נשכרות. והמרומי שדה ביאר, שרבא הוסיף באופן זה, שלא נאמר שמה שנאמר לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה, זהו רק אם הוא בעצמו יבוא לבסוף לקיימם לשמה, אך אם לעולם לא יבוא לקיימם לשמה אינו בכלל זה, ואם כך אותן נשות מחוזא שלעולם לא יבואו לשבות ממלאכה בערבי שבתות לשמה, אינן בכלל שפל ונשכר, לכן אמר רבא שאינו כן, וגם אם העושה שלא לשמה לעולם לא יבוא לעשות את המצוה לשמה הרי הוא נשכר, ופירוש 'שמתוך שלא לשמה בא לשמה' הוא, שיתכן שאחרים שרואים אותו מקיים את המצוה שלא לשמה יבואו לקיים את המצוה לשמה. וראה עוד ביאורים בילקוט ביאורים.

כב. דוד המלך ביקש מה' שיצילו מרודפיו, וכשיצילו יודה לו שחסדו ואמתו גדולים עד לשמים. על פי הרד"ק (שם). הגמרא כאן דורשת את הפסוק על גודל השכר שמביא ה' על עשיית המצוות.

כג. הרד"ק (שם) פירש, שהפסוקים עוסקים בגאולה העתידה שדוד המלך אמר שיודה ויזמר לה' על ישועת ישראל, שה' עשה עמהם חסד גדול הנחשב מעל השמים שיוציא עם אחד מתוך עמים רבים, ועוד כמה ניסים גדולים, הגמרא כאן דורשת את הפסוק על גודל השכר שמביא ה' על עשיית המצוות.

כד. כלומר, שהוא ראוי לנסים ושהקדוש ברוך הוא יבטל וישנה מערכות שמים בעבורו, אבל העושה שלא לשמה אמנם ראוי הוא לשכר, אבל אינו ראוי להיות למעלה מן המזל, ואין משנים את מערכות השמים בעבורו. מאירי (ד"ה למדת, גלוי, ד"ה עושין), ר"ן (על הרי"ף, ד"ה כמן). בביאור סיום הפסוקים ראה בהערה להלן בשם המהרש"א.

העושה מלאכה במוצאי שבתות. תוי"ט לחיתא בירושלמי[מ] הכי נמי דנהיגי דלא למעבד עבידתא בחפוקי שבתא לאו מנהגא עד דמיתפני סידרא מנהגא פי' (ג) שיטליס התפלה מנהג כשר ובהא מיירי נמי הכא: **וכאן** בעושים שלא לשמה וכדרב יהודה. תימה (לרב[ס]) גופיה אמר בפ"ב דברכות (ד' יז.) כל העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא ותוי"ט דהתם מיירי כגון שלומד כדי להתיהר ולקנטר ולקפח את חבריו בהלכה ואינו לומד ע"מ לעשות אבל הכא מיירי דומיא דהיה דלעיל יש שפל ונשכר דלא עדיד כוליה שבתא ולא במעלי שבתא אינו רואה מתוך עלות פ"ה גדול עד שמיס מסדו[ע]: **מתקולתא.** מטוה לכך קורא אותה מתקולתא לפי שנשכרת לשיעור משקל מטוה כדתנן בכתובות (ד' סד:) כמה היא עושה לו משקל ה' סלעים ופר"ח שהיא מתבזה על כך שהיא מגלה זרועותיה בשעת טוויה: **ומגדלי** בהמה. ובקצה לר"ת דלמר (בחולין ד' פד:) הרואה שיתעטר יעסוק בבהמה דקה ולמר נמי עשתרות שמעטרות את בעליהן וי"ל דהתם בחורשין: **כותבי** ספרים. תוי"ט ריב"ח דדוקא הכותבים כדי למכור עליהן בקשו לעולם ימצאו לוקחין כדקתני הן ותגרייהם אבל על המשכירים עלמן לבעלי בתים לא בקשו שלא היו מקפחים פרנסתן שלא ימצאו כל כך להשתכר: **דילמא** אתי לאפרושי מן הפטור על החיוב. ות"ת והיכי אתי למיטעי מיפוק ליה דמפרים ממין על שאין מינו וי"ל דנגעול מיכא למיטעי דלית ביה משוס מין על שאין מינו כדפי' בפ' כל שעה (לעיל לה.) ומיכא למימר שהוא עיקר רובה תורו במקום אחד ויפריש מאותו לד על לד אחר:

מי

ואל ישנה אדם מפני המחלוקת כיוצא בו א**המוליך פירות שביעית** ב**ממקום שכלו** למקום שלא כלו או ממקום שלא כלו למקום שכלו חייב לבער ר' יהודה אומר[פ] צא והבא לך אף אתה: **גמ'** ג**מאי איריא ערבי פסחים** אפילו ערבי שבתות וערבי ימים טובים נמי דתניא ד**העושה מלאכה בערבי שבתות** וימים טובים מן המנחה ולמעלה אינו רואה סימן ברכה לעולם התם מן המנחה ולמעלה הוא דאסור סמוך למנחה לא ה**הכא מחצות** אי נמי התם סימן ברכה הוא דלא חזי אבל שמותי לא משמתינן ליה ו**הכא שמותי נמי** משמתינן ליה. גופא **העושה מלאכה בערבי שבתות ובערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה** ז**ובמוצאי שבת ובמוצאי יו"ט** ובמוצאי יום הכפורים ובכל מקום שיש שם נידנוד עבירה ח**לאתויי** [א]**תענית ציבור** אינו רואה סימן ברכה לעולם: ת"ר ט**יש זריז** ונשכר ויש זריז ונפסד יש שפל ונשכר ויש שפל ונפסד זריז ונשכר דעביד כולי שבתא ולא עביד במעלי שבתא זריז ונפסד דעביד כולי שבתא ועביד במעלי שבתא שפל ונשכר דלא עביד כולי שבתא ולא עביד במעלי שבתא שפל ונפסד דלא עביד כולי שבתא ועביד במעלי שבתא אמר רבא י**הני** נשי דמחווא אע"ג דלא עבדן עבידתא במעלי שבתא משום מפנקותא הוא דהא כל יומא נמי לא קא עבדן אפילו הכי שפל ונשכר קרינן להו. רבא רמי כתיב [א]**כי גדול עד שמים חסדך** וכתיב [ב]**כי גדול מעל שמים** חסדך הא כיצד כאן בעושין לשמה וכאן בעושין שלא לשמה וכדרב יהודה (ע) [ג]דאמר רב יהודה אמר רב ל**לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה** שמתוך שלא לשמה בא לשמה: תנו רבנן המצפה לשכר אשתו וריחים אינו רואה סימן ברכה לעולם שכר אשתו מתקולתא ריחייא אגרתא אבל עבדה ומזבנה אישתבוחי משתבח בה קרא דכתיב [ג]**סדין עשתה** ותמכור: ת"ר המשתכר בקנים ובקנקנים אינו רואה סימן ברכה לעולם מאי טעמא כיון דנפיש אפחזייהו שלטא בהו עינא: תנו רבנן תגרי סימטא[ד] ומגדלי בהמה דקה וקוצצי אילנות טובות [ה]**ונותנין עיניהן בחלק יפה** אינו רואה סימן ברכה לעולם מאי טעמא דתהו ביה אינשי: ת"ר ד' פרוטות אין בהן סימן ברכה לעולם שכר כותבין ושכר מתורגמנין[ג] יתומים ומעות הבאות ממדינת הים בשלמא שכר מתורגמנין משום דמיחזי כשכר שבת ומעות [ו]יתומים נמי לאו בני מחילה נינהו מעות הבאות ממדינת הים משום [ז]דלאו כל יומא מתרחיש ניסא אלא שכר כותבין מאי טעמא א"ר יהושע בן לוי כ"ד תעניות ישבו אנשי כנסת הגדולה על כותבי ספרים תפילין ומזוזות שלא יתעשרו [ח]שאילמלי מתעשרין אין כותבין: ת"ר [ט]כותבי ספרים תפילין ומזוזות הן ותגריהן ותגרי תגריהן וכל העוסקין במלאכת שמים לאיתויי מוכרי תכלת אינן רואין סימן ברכה לעולם ואם עוסקין לשמה רואין: בני ביישן [י]נהוג דלא הוו אזלין מצור לצידון במעלי שבתא אתו בנייהו קמיה דר' יוחנן אמרו לו אבהתין אפשר להו אנן לא אפשר לן (ג) אמר להו [כ]כבר קיבלו אבותיכם עליהם שנאמר [ד]שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך: בני חוזאי נהגי דמפרשי חלה מארוזא אתו ואמרו ליה לרב יוסף אמר להו ניכלה זר באפייהו איתיביה אביי [ל]דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור אי

והעושה מיראה עד שמים שאף זו מדה מעולה היא. [מאירי] **כאן בעושין לשמה.** כל העוסק בתורה כדי לקבל שכר או כדי שלא תגיע עליו פורענות הרי זה עוסק שלא לשמה, וכל העוסק בה לא לירא ולא לקבל שכר אלא מפני אהבת אדון כל הארץ שצוה בה הרי זה עוסק בה לשמה. [רמב"ם, תשובה פ"י ה"ה] **לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה.** ואני הדיוט ופעוט אומר דכל שלא לשמה חד הוא וכולם עבירה. אך אותה עבירה הותרה שסופה לבא לידי מצוה. [שו"ת מהר"ח אור זרוע סי' קסג] **שמתוך שלא לשמה בא לשמה.** טוב הוא לעסוק בה שלא לשמה מאת שלא עסק בה כל עיקר, לפי שזה שעסק בה שלא כהוגן הואיל ועסק בה מתוך שלא לשמה יבוא לשמה. [שו"ת הרמב"ם סי' תנה] לפיכך כשמלמדין את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי הארץ מלמדין אותן לעבוד מיראה וכדי לקבל שכר, עד שתרבה דעתן ויתחכמו חכמה יתירה מגלים להם רז זה מעט מעט, ומרגילין אותן לענין זה בנחת עד שישיגוהו וידעוהו ויעבדוהו מאהבה. [רמב"ם, תשובה פ"י ה"ה] **משום דמיחזי כשכר שבת.** אבל לא מצי למיסר עליה כיון דאיכא נמי ימי חול לפעמים דמתרגם. ומ"מ אסור הוא דרובא לשבתות הן. וכן לאלו הדרשנין בשבתות ובימים טובים. [מהר"ם חלאווה] **בני ביישן נהוג דלא הוו אזלין מצור לצידון במעלי שבתא.** אף ע"ג דאמרינן בפ"ק דשבת אין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים לפני השבת ומצור לצידון אפי' בערב שבת אפי' הכי נהיגי נהגי דלא למיזל. [מהר"ם חלאווה]

ב א מיי' פ"ז מהל' שבתות ויובל הל' יב:
ג ב טוש"ע או"ח סי' רנח סעיף ג:
ד ג ד מיי' פ"ח מהל' יו"ט הל' יז ופ"ו מהל' מ"ת הל' יד טוש"ע או"ח סי' תסח סעיף ג וטוש"ע י"ד סי' שלד סעיף מג:
ה ה מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה ה סמג עשין כט טוש"ע או"ח סי' רלט סעיף י:
ו ו מיי' פ"ג מהלכות תעניות הלכה ד טוש"ע או"ח סי' תקעה סעיף ג:
ז ז מיי' פ"ג מהל' מ"ת הלכה ה ופ"י מהלכות תפוסה הלכה ה סמג עשין יב טוש"ע י"ד סי' רמו סעיף כ:
ז [ז] [מיי' פ"ל מהל' שבת הלכה יג טוש"ע או"ח סי' רמח סעיף ג]:
ח ח ט טוש"ע י"ד סי' ריד סעיף ג ב:

הגהות הב"ח

(ע) גמ' וכדרב יהודה אמר רב למר רב יהודה: (ב) שם לא מפסר לן מאי למר להו: (ג) תוס' ד"ה העושה וכו' פי' עד שיטליס:

רבינו חננאל

ברכה לעולם. ושני' התם עד המנחה ולמעלה הכא מחצות. אי נמי התם ברכה לא חזי הכא בערב הפסח העושה מלאכה מחצות היום ולמעלה זולתי שהתירו להם חכמים משמתינן ליה. **גופא** העושה מלאכה בערבי שבתות ובערבי ימים טובים ובמוצאי שבתות ובמוצאי ימים טובים מן המנחה ולמעלה ובתענית צבור אינו רואה סימן ברכה לעולם. **תוספתא** בתחלת יבמות. יש זריז ונשכר דעביד מלאכה כל יום ואינו עושה שבת[ב] מן המנחה ולמעלה. זריז ומפסיד שעושה כל השבוע ובערב שבת. שפל ונשכר שאינו עושה מלאכה לא בכל השבוע ולא בערב שבת. שפל ומפסיד כל השבוע יושב ובטל ובערב שבת עושה מלאכה: **גדול מעל שמים חסדך** אלו העושין לשמה. **כי גדול** שאע"פ שעושין שלא לשמה יש להם חסד כדרב יהודה אמר רב דאמר לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפי' שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה: **המצפה לשכר אשתו** כדי להתפרנס ממנו. פי' מתקן משקל המטוה שטווה בכל יום ושכר הרחים שכירות מפני שהוא דבר מועט אינו רואה סימן ברכה בזה הדרך: **ת"ר ארבע** פרוטות (הן) אין בהן ברכה. **שכר** (ברכה) **[כותבין]** שבקשו עליהן אנשי כנסת הגדולה מלפני הקב"ה שלא יתעשרו. **שכר מתורגמנין** הדרשנין שדורשין בשבת לצבור ועושין להן פסיקה נראה כאלו שכר שבת הוא. **והנושא והנותן במעות של יתומים** קרוב לשכר ורחוק להפסד פעמים שאינו מדקדק היטב היטב ויתמי לאו בני מחילה נינהו. **ומעות הבאות ממדינת הים** פעמים שילך [לאבוד] הכל בבת אחת כגון שנטבעה הספינה: **ת"ר** כותבי ספרים תפלין ומזוזות הן ותגריהן ותגרי תגריהן וכל העוסקין במלאכת שמים לאתויי מוכרי תכלת אין רואין סימן ברכה ואם עוסקין לשמה מתברכין: **בני ביישן** נהוג שלא לילך בצידן בערב שבת ובאו בניהן ואמרו לו לר' יוחנן אבותינו היו עשירים ולא היו צריכים לעשות מלאכה בערב שבת ואנו עניים מהו לילך ולישא וליתן אמר להם כבר קבלו אבותיכם עליהם דכתיב ואל תטוש תורת אמך. **ופי' בירושלמי** כי לפרש בים שאלוהו ואסר להם משום דסבר אסור לפרש בים הגדול אבל זה אפי' נדר נשאל ומתירין לו ולא אסר אלא דסבר אסור לפרש בים: **בני בי חוזאי** נהגו להפריש חלה מן האורז שאינו חייב בחלה.

גמ' ונותנין עיניהן בחלק יפה. עיין מ"ק כ"ח ע"ב תד"ה וליטול:

תורה אור השלם

א) כִּי גָדֹל עַד שָׁמַיִם חַסְדֶּךָ וְעַד שְׁחָקִים אֲמִתֶּךָ: [תהלים נז, יא]

ב) כִּי גָדוֹל מֵעַל שָׁמַיִם חַסְדֶּךָ וְעַד שְׁחָקִים אֲמִתֶּךָ: [תהלים קח, ה]

ג) סָדִין עָשְׂתָה וַתִּמְכֹּר וַחֲגוֹר נָתְנָה לַכְּנַעֲנִי: [משלי לא, כר]

ד) שְׁמַע בְּנִי מוּסַר אָבִיךָ וְאַל תִּטֹּשׁ תּוֹרַת אִמֶּךָ: [משלי א, ח]

הגהות הגר"א

[א] גמרא לתתויי תשעה באב כל"ל:

גליון הש"ס

גמ' ונותנין עיניהן בחלק יפה. עיין מ"ק כ"ח ע"ב תד"ה וליטול:

תורה אור השלם

א) כִּי גָדֹל עַד שָׁמַיִם חַסְדֶּךָ וְעַד שְׁחָקִים אֲמִתֶּךָ: [תהלים נז, יא]

ב) כִּי גָדוֹל מֵעַל שָׁמַיִם חַסְדֶּךָ וְעַד שְׁחָקִים אֲמִתֶּךָ: [תהלים קח, ה]

ג) סָדִין עָשְׂתָה וַתִּמְכֹּר וַחֲגוֹר נָתְנָה לַכְּנַעֲנִי: [משלי לא, כר]

ד) שְׁמַע בְּנִי מוּסַר אָבִיךָ וְאַל תִּטֹּשׁ תּוֹרַת אִמֶּךָ: [משלי א, ח]

הגהות וציונים

ס] צ"ל אומר א"ל צא (יעב"ץ, וכ"ה במשניות), ועי' במלאכת שלמה דמשמע דל"ג: ע] [תוספתא דבכורים פרק ב ושם הגירסא שמיטה] (גליון): פ] רש"י וראשונים וכ"י ומעות: ל] דפו"י דווקא, ועיין משבצות זהב סי' רנא ס"ק א: צ] לדעת המהרש"ל והמהרש"א הוא ט"ס וצ"ל משש שעות ומחצה, עי"ש, ועיין בבית יוסף ובהגהות מהרל"ח שם ובפנ"י: ו] ד"ה "נדנוד עבירה" וד"ה "תענית צבור" צ"ל אחר ד"ה "במוצאי שבתות": ז] "ומתוך כך עין שולטת בהן וצעקת בני אדם" נ"ל מקומו בסוף ד"ה ונותנין (באה"מ): ח] כל הדבור המתחיל רואין ליתא בדפו"י: ט] [צ"ל דרבא] (גליון): י] שייך לקמן [נא ע"א] (גליון): כ] צ"ל ואינו עושה ערב שבת:

משנת ראשונים

וכתיב כי גדל מעל שמים חסדך. פרשו בו מקצת גדולי הדור שהוא ראוי לנס והקב"ה משנה תפקידים של מערכות הכוכבים בשבילם

מצוה, **וְכָאן** - בפסוק שמבואר בו שהשכר מגיע רק עד השמים, מדובר **בְּעוֹשִׂין** את המצוה **שֶׁלֹּא לִשְׁמָהּ**, שאפילו שעושים את המצוה שלא לשמה מכל מקום נחשב שעשו מצוה[כה], **וְכִדְרַב** יְהוּדָה[כו] - וזה שאנו מפרשים בכתוב שהעושה שלא לשמה נחשב שעשה מצוה, זה כדברי רב יהודה, **דְּאָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, לְעוֹלָם יַעֲסוֹק אָדָם בַּתּוֹרָה וּבְמִצְוֹת אַף עַל פִּי שֶׁלֹּא לִשְׁמָהּ, שֶׁמִּתּוֹךְ שֶׁלֹּא לִשְׁמָהּ בָּא לִשְׁמָהּ**[כז].

★

הגמרא מביאה כמה ברייתות המונות סוגי רווחים שאין האדם רואה מהם סימן ברכה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הַמְצַפֶּה לְשִׁכַּר אִשְׁתּוֹ** - הממתין לריוח שתרויח אשתו כדי להתפרנס ממנו, **וְכֵן** המצפה לשכר **רֵיחַיִם, אֵינוֹ רוֹאֶה סִימָן בְּרָכָה לְעוֹלָם.**

מבארת הגמרא את כוונת הברייתא:

המצפה **לְשִׁכַּר אִשְׁתּוֹ** מדובר שמצפה לשכר **מַתְקוֹלְתָּא** - שאשתו נוטלת מאזנים בידיה ומהלכת בשוק להשכירם לכל הצריכים, ואין רואה בזה סימן ברכה משום שאין מרויחה מכך אלא ריוח מועט, ומתבזה אשתו בשביל ריוח מועט[כח]. וכן המצפה לשכר **רֵיחַיָּא** הכוונה **לְאַגְרְתָּא** - ריוח מהשכרת ריחים, ואין רואה בזה סימן ברכה משום שיש בזה טורח גדול וריוח מועט[כט]. **אֲבָל עֲבָדָה וּמְזַבְּנָה** - אבל המצפה לריוח שמרויחה אשתו ממה שעושה חפצים ומוכרתם בשוק, **אִישְׁתַּבּוּחֵי מִשְׁתַּבַּח בָּהּ קְרָא** - הפסוק משבח אשה כזו, ובודאי יכול לראות מכך סימן ברכה, **דִּכְתִיב** בפרק 'אשת חיל' המשבח את האשה הכשירה (משלי לא כד), 'סָדִין עָשְׂתָה וַתִּמְכֹּר וַחֲגוֹר נָתְנָה לַכְּנַעֲנִי'[ל].

אהח 19/06/2018

★

הגמרא מביאה ברייתא נוספת על רווחים שאינו רואה בהם סימן ברכה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **תַּגְרֵי סִימְטָא** - סוחרים שיושבים ומוכרים בשוק[לא], **וּמְגַדְּלֵי בְּהֵמָה דַּקָּה** - מגדלי בהמה ממין הבהמות הקטנות, כגון כבשים ועזים, **וְקוֹצְצֵי אִילָנוֹת טוֹבוֹת** למוכרם לעצים, **וְנוֹתְנִין עֵינֵיהֶן בְּחֵלֶק יָפֶה** - כשבאים לחלוק שותפותם עם אחרים, תמיד מקפידים ליטול חלק יפה. המרויח מאחד הדברים האלו **אֵינוֹ רוֹאֶה סִימָן בְּרָכָה לְעוֹלָם.**

מבררת הגמרא, **מַאי טַעֲמָא** - מהו הטעם שאינו רואה מדברים אלו סימן ברכה. מבארת הגמרא, **כֵּיוָן דִּנְפִישׁ אַפְחָזַיְיהוּ** - כיון שהנפח שלהם גדול[לא], **שָׁלְטָא בְּהוּ עֵינָא** - שולטת בהם עין רעה, ובדבר ששולטת בו עין רעה אין סימן ברכה[לב].

★

הגמרא מביאה ברייתא נוספת על רווחים שאינו רואה בהם סימן ברכה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **תַּגְרֵי סִימְטָא** - סוחרים שיושבים ומוכרים בשוק[לג], **וּמְגַדְּלֵי בְּהֵמָה דַּקָּה** - מגדלי בהמה ממין הבהמות הקטנות, כגון כבשים ועזים, **וְקוֹצְצֵי אִילָנוֹת טוֹבוֹת** למוכרם לעצים, **וְנוֹתְנִין עֵינֵיהֶן בְּחֵלֶק יָפֶה** - כשבאים לחלוק שותפותם עם אחרים, תמיד מקפידים ליטול חלק יפה. המרויח מאחד הדברים האלו **אֵינוֹ רוֹאֶה סִימָן בְּרָכָה לְעוֹלָם.**

מבררת הגמרא, **מַאי טַעֲמָא** - מהו הטעם שאינו רואה מדברים אלו סימן ברכה. מבארת הגמרא, **דְּתָדְהוּ בֵּיהּ אִינָשֵׁי** - אנשים מסתכלים על כך בתמהון, תגרי סימטא כיון שיושבים ומוכרים בפרסום שולטת בהם עין רעה[לד], ומגדלי בהמה דקה הכל צווחים עליהם[לה], ועל קוצצי אילנות טובות הכל תמהים ומלעיזים, ומתוך כך שולטת בהם עין רעה וצעקת בני אדם[לו], וכן נותנים עיניהם בחלק יפה הכל תמהים ומלעיזים עליהם ועין רעה שולטת בהם וצעקת בני אדם[לז].

★

הגמרא מביאה ברייתא נוספת על רווחים שאינו רואה בהם סימן ברכה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הַמְשַׁתֵּכֵּר בְּקָנִים** - המרויח ממכירת מקלות

ברכה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **אַרְבַּע פְּרוּטוֹת**[לח] **אֵין בָּהֶן סִימָן בְּרָכָה**

כה. ואף שרבא עצמו אמר (ברכות יז.) שהעוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא, ומתבאר שאין לו על כך שכר כלל, שאם היה לו שכר מדוע נוח לו שלא נברא, תירץ רש"י (שם ד"ה העוסק), ששם מדובר שלומד בכדי לקנטר את חביריו בהלכה ואינו לומד בכדי לעשות, ועל כן נוח לו שלא נברא, אולם כאן מדובר שלא עושה לשם ענין רע, אלא עושה את המצוה בכדי שיכבדוהו, ובאופן זה אמר רבא שהעושה שלא לשמה מקבל שכר. והתוספות (ד"ה וכמן) כתבו, שכאן מדובר בדומה לאופן שהתבאר בברייתא לעיל, ששובת ממלאכה מחמת עצלות בזמן שיש מצוה לשבות ממלאכה, [וכן עוסק הוא בתורה מחמת עצלותו לעשות מלאכה. תוספות רבינו פרץ (ד"ה כמן)] ולא מדובר שעושה המצוה כדי לקנטר את חביריו בהלכה. וראה עוד בהרחבה בילקוט ביאורים.
שני הפסוקים המובאים כאן מסתיימים במלים 'ועד שחקים אמתך', וביאר המהרש"א (מ"ק ד"ה וכמיב), ששני הפסוקים בחציים הראשון עוסקים בשכר שמקבלים בעולם הזה, ובזה חלוק העושה שלא לשמה מהעושה לשמה, אבל לגבי השכר בעולם הבא אין הבדל ביניהם, ששניהם יזכו לשכר בעולם הבא, ועל זה סיימו הפסוקים 'ועד שחקים אמתך', וזה מתפרש על השכר בעולם הבא, כמבואר במסכת חגיגה (יג:) שהרקיע השלישי נקרא 'שחקים' שבו שוחקים מָן לצדיקים לעולם הבא.
כו. הב"ח (סוס ס) גרס 'וכדרב יהודה אמר רב' וכמו המשך דברי הגמרא.
כז. באגלי טל (הקדמה ד"ה וזה - הג') כתב, שהיה ניתן לפרש שאין ראיה מדברי רב שמצוה שלא לשמה חשובה מצוה, אלא שיש על כך שכר משום שעל ידי זה יבוא לעשיית מצוה לשמה, אכן כתב, שמסוגיות נוספות יש להוכיח שמצוה שלא לשמה היא מצוה גמורה.
כח. רש"י (ד"ה מתקולתא). והתוספות (ד"ה מתקולתא) פירשו, שמתקולתא היינו ריוח שמרויחה ממכירת טוויתה, ונקרא 'מתקולתא', משום שדרך למוכרם לפי משקל, וביארו בשם רבינו חננאל, שאין רואה בזה סימן ברכה משום שמתבזה על כך שמגלה זרועותיה בשעת טויה. וברבינו חננאל לפנינו (ד"ה המצפה) ובערוך (ערך נף - הרמתון) פירשו 'מתקולתא' כדברי התוספות, וכתבו שאין בזה סימן ברכה משום שהוא ריוח מועט. עוד פירש הערוך, שהכוונה לחנונית ששוקלת מה שמוכרת במשקל, ואין רואה בזה סימן ברכה כיון שיש בזה פריצות שמגלה זרועותיה ומראה אצילי ידיה לבני אדם.
כט. רש"י (ד"ה מגרמא). והוסיף, שהקונה ריחים ומוכרן הרי הוא כשאר סחורה, ויכול לראות בזה סימן ברכה. ובתוספות חכמי אנגליה (ד"ה מגרמא) פירשו, שכוונת הגמרא באופן שמשכיר עצמו לעגל ולסובב את אבני הריחים, אבל אם הריחים שלו ומתפרנס מהן ודאי שיש בהם סימן ברכה.
ל. כתב המהרש"א (מ"ק ד"ה עכלה), שהגמרא מבארת שיש סימן ברכה בדבר שעשתה אשתו בעצמה ומוכרתו בשוק, ויש לדייק מכך שכל דבר שלא עשתה אותו בעצמה אין ראוי שתמכרנו בשוק בעצמה, ואף דבר שאינו 'מתקולתא', וכך מתפרש הפסוק, 'סדין עשתה ותמכור', סדין שעשתה בעצמה, היא תמכרנו בשוק, והמשך הפסוק הוא 'וחגור נתנה לכנעני', חגור שלא עשתה אותו בעצמה אינה מתבזה למוכרו בעצמה בשוק, אלא מביאתו לכנעני, כלומר לסוחר, שהוא ימכרנו בשוק. אכן הרלב"ג (משלי שם) פירש, 'וחגור נתנה לכנעני', חגור שעשתה בעצמה תמסרנו לסוחר שימכרנו. וכן בגמרא כתב יד (הוצאת בדקדוקי סופרים), מובא הפסוק בשלימותו, וכוונת הגמרא להוכיח את שבחה גם ממה שנאמר בפסוק שחגור נתנה לכנעני.
התוספות רי"ד (ד"ה שכר) פירש, שהחילוק בין 'מתקולתא' ל'עבדה ומזבנה' הוא, שמתקולתא היינו שלוקחת צמר ופשתן במשקל מאחרים על מנת לטוותם, ואין לה אלא את רווח הטויה, ועבדה ומזבנה היינו, שקונה צמר ופשתן וטווה ואורגת מכך בגדים למכור או לבני ביתה ובזה יש רווח יפה. וראה כעין זה בתוספות רבינו פרץ (ד"ה מתקולתא).
לא. רש"י (ד"ה שפחזייהו). ובתוספות חכמי אנגליה (ד"ה דנפיש) פירש, שפוחזים ותמהים עליהם העולם ואומרים, ראו פלוני במה משתכר, שמדבר שאינו כלום עושה כלים השוים כך וכך.
לב. ובשעה שבני אדם מתפעלים על מציאות מוצלחת, מעמידים מציאות זו בסכנה. ואף שהכל בידי שמים, מכל מקום כשנגזר על דבר ליאבד מן העולם מתגלגל הדבר לפעמים על ידי ששמו בני אדם עיניהם עליו. חזון איש (או"ח, ליקוטים סי' כט לנ"ג יד.).
לג. רש"י (ד"ה תגרי). בערוך (ערך סמטא - הגי) פירש, שביל של יחיד. והמאירי (ד"ה לעולם, גלוי, ד"ה תגרי) פירש, שסימטא היינו מבואות הסמוכים לרשות הרבים, וכל שכן כשמוכרים בשווקים וברחובות.
לד. רש"י (ד"ה תגרי).
לה. רש"י (ד"ה ומגדלי). והוסיף המאירי (ד"ה לעולם), שאינם רואים סימן ברכה גם משום שיש בכך נדנוד עבירה, כיון שהם מגדלים אותן ביישוב והבהמות מזיקות בשדות אחרים.
המבואר כאן שאינו רואה סימן ברכה זה כשמגדל בהמות אלו ביישוב, אבל המגדלן והמתעסק בהן ביערות, מתעשר, כמבואר במסכת חולין (פד:) שנקראות בכתוב (דברים ז יג) 'עשתרות', משום שמעשירות את בעליהן. תוספות (ד"ה ומגדלי).
לו. הברייתא שאמרה רק שאין בזה סימן ברכה עוסקת באילנות סרק שאין איסור מן התורה לקוצצן, אבל באילן שעושה פירות אסור מן התורה לקוצצו שנאמר (דברים כ יט) 'לא תשחית את עצה לנדוח עליו גרזן כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות', וכמבואר במסכת בבא קמא (צא:). גליון תוספות (הוצאת נקודת שיטות קמאי עמ' מלף תמט בשם ליקוטי רבינו בצלאל מסכתי ד"ה וקוצצי).
לז. רש"י (ד"ה ונותנין) על פי הגהות וציונים. מאירי (גלוי, ד"ה תוהי). והוסיף המאירי, 'ואל תהי קללת הדיוט קלה בעיניך' (מגילה טו.).
לח. מה שנקטה הברייתא לשון פרוטות היינו משום ששיעור ממון בכל מקום הוא

העושה מלאכה במוצאי שבתות. תוי"ט לחיתא בירושלמי[מ] הכי נמי דנהיגי דלא למעבד עבידתא בחפוקי שבתא לאו מנהגא עד דמיתפני סידרא מנהגא פי' (ג) שיטליס התפלה מנהג כשר ובהא מיירי נמי הכא: **ובאין** בעושים שלא לשמה ובדרב יהודה. תימה (לרב[ס]) גופיה אמר בפ"ב דברכות (ד' יז.) כל העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא ותוי"ט דהתם מיירי כגון שלומד כדי להתיהר ולקנטר ולקפח את חבריו בהלכה ואינו לומד ע"מ לעשות אבל הכא מיירי דומיא דהיה דלעיל יש שפל ונשכר דלא עדיד כוליה שבתא ולא במעלי שבתא אלא מתכוון לשם רעה שלא מתוך עלגות פה"ר גדול עד שמיס מקדו[ס]: **מתקולתא.** מטוה לכך קורין אותה מתקולתא לפי שנשכרת לשיעור משקל מטוה כדתנן בכתובות (ד' סד:) כמה היא עושה לו משקל ה' סלעים ופר"ח שהיא מתבזה על כך שהיא מגלה זרועותיה בשעת טוויה: **ומגדלי** בהמה. ובקצה לר"ת דלמר (בחולין ד' פד:) הרואה שיתעטר יעסוק בבהמה דקה ולמר נמי עשתרות שמעטרות את בעליהן וי"ל דהתם בחורשין: **כותבי** ספרים. תוי"ט דשס ריב"ח דדוקא הכותבים כדי למכור עליהן בקשו לטעות ימצאו לוקחין כדקתני הן ותגרייהם אבל על המשכירים עצמן לבעלי בתים לא בקשו שלא היו מקפחים פרנסתן שלא ימצאו כל כך להשתכר: **דילמא** אתי לאפרושי מן הפטור על החיוב. ות"ת והיכי אתי למיטעי מיפוק ליה דמפרים ממין על שאין מינו וי"ל דנגעול מיכא למיטעי דלית ביה משוס מין על שאין מינו כדפי' בפ' כל שעה (לעיל לה.) ומיכא למימס שהוא עיסה רובה חורז במקום אחד ויפרים מאותו לד על לד אחר:

ואל ישנה אדם מפני המחלוקת כיוצא בו א המוליך פירות שביעית ב ממקום שכלו למקום שלא כלו או ממקום שלא כלו למקום שכלו חייב לבער ר' יהודה אומר[ס] צא והבא לך אף אתה: **גמ'** ג מאי איריא ערבי פסחים אפילו ערבי שבתות וערבי ימים טובים נמי דתניא ד העושה מלאכה בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה אינו רואה סימן ברכה לעולם התם מן המנחה ולמעלה הוא דאסור סמוך למנחה לא ה הכא מחצות אי נמי התם סימן ברכה הוא דלא חזי אבל שמותי לא משמתינן ליה ו הכא שמותי נמי משמתינן ליה. גופא העושה מלאכה בערבי שבתות ובערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה ז ובמוצאי שבת ובמוצאי יו"ט ובמוצאי יום הכפורים ובכל מקום שיש שם נידנוד עבירה ח לאתויי ואי[ס] תענית ציבור אינו רואה סימן ברכה לעולם: ת"ר ט יש זריז ונשכר ויש זריז ונפסד יש שפל ונשכר ויש שפל ונפסד זריז ונשכר דעביד כולי שבתא ולא עביד במעלי שבתא זריז ונפסד דעביד כולי שבתא ועביד במעלי שבתא שפל ונשכר דלא עביד כולי שבתא ולא עביד במעלי שבתא שפל ונפסד דלא עביד כולי שבתא ועביד במעלי שבתא אמר רבא י הני נשי דמחווא אע"ג דלא עבדן עבידתא במעלי שבתא משום מפנקותא הוא דהא כל יומא נמי לא קא עבדן אפילו הכי שפל ונשכר קרינן להו. רבא רמי כתיב יא כי גדול עד שמים חסדך וכתיב יב כי גדול מעל שמים חסדך הא כיצד כאן בעושין לשמה וכאן בעושין שלא לשמה וכדרב יהודה (פ) יג דאמר רב יהודה אמר רב יד לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה: תנו רבנן המצפה לשכר אשתו וריחים אינו רואה סימן ברכה לעולם שכר אשתו מתקולתא ריחייא אגרתא אבל עבדה ומזבנה אישתבוחי משתבח בה קרא דכתיב טו סדין עשתה ותמכור: ת"ר המשתכר בקנים ובקנקנים אינו רואה סימן ברכה לעולם מאי טעמא כיון דנפיש אפחזייהו שלטא בהו עינא: תנו רבנן תגרי סימטא[ס] ומגדלי בהמה דקה וקוצצי אילנות טובות יז ונותנין עיניהן בחלק יפה אינו רואה סימן ברכה לעולם מאי טעמא דתהו ביה אינשי: ת"ר ד' פרוטות אין בהן סימן ברכה לעולם שכר כותבין ושכר מתורגמנין ושכר[ג] יתומים ומעות הבאות ממדינת הים בשלמא שכר מתורגמנין משום דמיחזי כשכר שבת ומעות יח יתומים נמי לאו בני מחילה נינהו מעות הבאות ממדינת הים משום יט דלאו כל יומא מתרחיש ניסא אלא שכר כותבין מאי טעמא א"ר יהושע בן לוי כ"ד תעניות ישבו אנשי כנסת הגדולה על כותבי ספרים תפילין ומזוזות שלא יתעשרו כ שאילמלי מתעשרין אין כותבין: ת"ר כא כותבי ספרים תפילין ומזוזות הן ותגריהן ותגרי תגריהן וכל העוסקין במלאכת שמים לאיתויי מוכרי תכלת אינן רואין סימן ברכה לעולם ואם עוסקין לשמה רואין: בני ביישן [ז] נהוג דלא הוו אזלין מצור לצידון במעלי שבתא אתו בנייהו קמיה דר' יוחנן אמרו לו אבהתין אפשר להו אנן לא אפשר לן (ג) אמר להו כב כבר קיבלו אבותיכם עליהם שנאמר כג שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך: בני חוזאי נהגי דמפרשי חלה מארוזא אתו ואמרו ליה לרב יוסף אמר להו ניכלה זר באפייהו איתיביה אביי כד דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור אי

ואל ישנה אדם. בגמרא[ס] פריך, ממקום שאין עושין למקום שעושין ואימו נמי אל ישנה ולישבד, והא אמרת נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם: המוליך פירות שביעית ממקום שבלו. לחיה מן השדה, ומייתין בני המקום לבערן מן הבית, והוליכן זה למקום שלא כלו ובני אותו מקום עדיין אוכלין הכנוסין בבית: **חייב לבער.** משום חומרי מקום שיצא משם: **צא והבא** לך אף אתה. מפרש בגמרא[ס]: **גמ' מאי איריא ערבי פסחים.** דקתני עד חצות בשלמא למנהגא דמחצות ולהלן לחסור, ולמה ליה למיתני חצות למשמעינן הך דיוקא[ס], הא כל ערבי ימים טובים אסירי: **מן המנחה.** תשע[ס] שעות ומחצה: **שמוך למנחה.** קודם לכן: **נידנוד עבירה.** רמז עבירה: **תענית ציבור.** לחסור במלאכה במסכת תענית (דף יג:), כשהיו מתענין על הגשמים, אבל שאר תעניות ליכא למ, כדאמר שמואל אין חומר תענית ציבור בשבת (לקמן דף נד:): **במוצאי שבתות.** משום כבוד שבת, שמוסיפין ממול על הקדש: זריז. בעל מלאכה: **שפל ונשכר דלא עביד כולה שבתא ולא במעלי שבתא.** ותע"ג דלאו לשום מלוה מיכוין, מלוה שלא לשמה מיהא הויא, דאמרינן לקמן יעסוק אדם בתורה ומצות ואפי' שלא לשמה: ה"ג ותע"ג דהאי דלא קעבדן כו': **עושין לשמה.** מעל שמיס, ושלא לשמה עד לשמיס, דמלוה מיהא קא עביד כדרב יהודה: **מתקולתא.** נוטלת מחזיס בידה ומהלכת בשוק להשכירן לכל הצריכין, דשכר מועט הוא ומתבזה משמו על שכר מועט: **אגרתא.** שכר ריקיים שמשכירין, טורח גדול ושכר מועט, אבל קונה ריקיים ומוכרן הרי הוא כשאר פרקמטיא: **בקנים.** כל מקלות דקיס קרי קניס, שעושין מהן גדלות ומחילות: **אפחזייהו.** נפח שלהן: **תגרי סימטא.** יושבין ומוכרין בשוק, ועין שולטת בהן: **ומגדלי בהמה דקה.** הכל לווחין עליהן: **וקוצצי אילנות טובות.** למוכרן לעצים, הכל תמיהים ומלעיזין עליהס, וממון כך עין שולטת בהן ונעקת בני מדס[ז]: **ונותנין עיניהם בחלק יפה.** כשמולקים עם אחרים תמיד מקפידין ליטול חלק יפה: **מתורגמנין.** שעומדין לפני המכס בשמות ושומעין מפיו ומשמיעין לרציס: **ומעות יתומין.** למחצית שכר: **ממדינת הים.** משלח ספיומיו תמיד במקום סכנה: **תבלת.** לגיליס: **אינן רואין.** כלומרן שלא יתעשרו לפי שיהו עסוקין: **ואם עוסקין לשמה.** להיות המלוה מצויה לגריכין לה: **רואין.** דהוחיל ולשמה עוסקין, לפי שיעור בשכיל עשרן[ס]: **מצור לצידון.** יוס השוק של לידון בע"ש, והס מחמירים על עצמן שלא להיבטל מלרכי שבת: **הוה אפשר להו.** להמנע מן השוק, שעסיריס היו: **מארוזא.** מוריז: **לסרכי**

ב) [עיין תוספות לקמן דף נב. ד"ה ממקום], ג) [עיין תוספות לקמן נט: ד"ה מאי מיריא], ג) [תוספתא דיבמות פרק ד], ד) [שבת לב:], ה) סנהדרין קה. ערכין טז: סוטה כב: מז. הוריות י: מיר כג:, ו) [בבא מציעא כב:], ז) [מגילה יג:], ח) [עיין תוספות מגילה כא. ד"ה תלמלי], ט) [תוספתא דכלוריס פרק ג], י) נדרים טו. פא: [מגילה ה:], כ) נא:, ל) נב., מ) כאן כה:, נ) [עיין תוספות תענית ז. ד"ה וכל העוסק. ורש"י ותוספות ברכות יז. ד"ה העושה].

הגהות הגר"א

[א] גמרא לתתוי תשעה באב כל"ל:

גליון הש"ם

גמ' ונותנין עיניהן בחלק יפה. עיין מ"ק כ"ח ע"ב תד"ה וליטול:

תורה אור השלם

א) כִּי גָדֹל עַד שָׁמַיִם חַסְדֶּךָ וְעַד שְׁחָקִים אֲמִתֶּךָ: [תהלים נז, יא]

ב) כִּי גָדוֹל מֵעַל שָׁמַיִם חַסְדֶּךָ וְעַד שְׁחָקִים אֲמִתֶּךָ: [תהלים קח, ה]

ג) סָדִין עָשְׂתָה וַתִּמְכֹּר וַחֲגוֹר נָתְנָה לַכְּנַעֲנִי: [משלי לא, כר]

ד) שְׁמַע בְּנִי מוּסַר אָבִיךָ וְאַל תִּטֹּשׁ תּוֹרַת אִמֶּךָ: [משלי א, ח]

הגהות הגר"א

ט) צ"ל אומר א"ל צא (יעב"ץ, וכ"ה במשניות), ועי' במלאכת שלמה דמשמע דל"ג: י) [תוספתא דכלוריס פרק ב ושם הגירסא שמיטה] (גליון): יא) [תוספתא דיבמות פרק ד], יב) [שבת לב:], יג) מנהדרין קה. ערכין טז: סוטה כב: מז. הוריות י: מיר כג:, יד) [בבא מציעא כב:], טו) [מגילה יג:], טז) [עיין תוספות מגילה כא. ד"ה תלמלי], יז) [תוספתא דכלוריס פרק ג], יח) נדרים טו. פא: [מגילה ה:], יט) נב., כ) [עיין תוספות תענית ז. ד"ה וכל העוסק. ורש"י ותוספות ברכות יז. ד"ה העושה].

הגהות הגר"א

כא) [צ"ל דרבא] שייך לקמן [נא ע"א] (גליון): כב) צ"ל ואינו עושה ערב שבת:

משנת ראשונים

וכתיב כי גדל מעל שמים חסדך. פרשו בו מקצת גדולי הדור שהוא ראוי לנס והקב"ה משנה תפקידם של מערכות הכוכבים בשבילם

עין משפט נר מצוה

ב א מיי' פ"ז מהל' שמטה ויובל הל' יב:

ג ב טוש"ע או"ח סי' רנא סעיף ג:

ד ג ד מיי' פ"ח מהל' ט"ת הל' יז ופ"ו מהל' מ"ח הל' יד טוש"ע או"ח סי' תסח סעיף ג וטוש"ע י"ד סי' שלד סעיף מג:

ה ה מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה ה סמג עשין כט טוש"ע או"ח סי' רלט סעיף י:

ו ו מיי' פ"ג מהלכות תעניות הלכה ד טוש"ע או"ח סי' תקעה סעיף ג:

ז ז מיי' פ"ג מהל' מ"ת הלכה ה ופ"י מהלכות מעשה הלכה ה סמג עשין יב טוש"ע י"ד סי' רמו סעיף כ:

ז [ז] [מיי' פ"ל מהל' שבת הלכה יג טוש"ע או"ח סי' רמח סעיף ג]:

ח ח ט טוש"ע י"ד סי' ריד סעיף ג ג:

הגהות הב"ח

(ס) גמרא וכדרב יהודה אמר רב דאמר רב יהודה: (ב) שם לא מפסר לן מאי אמר להו: (ג) תוס' ד"ה העושה וכו' פי' עד שיטליס:

רבינו חננאל

ברכה לעולם. ושני' התם עד המנחה ולמעלה הכא מחצות. **אי נמי** התם ברכה לא חזי הכא בערב הפסח העושה מלאכה מחצות היום ולמעלה זולתי שהתירו להם חכמים משמתינן ליה. **גופא** העושה מלאכה בערבי שבתות ובערבי ימים טובים ובמוצאי שבתות ובמוצאי ימים טובים מן המנחה ולמעלה ובתענית צבור אינו רואה סימן ברכה לעולם. **תוספתא** בתחלת יבמות. יש זריז ונשכר דעביד מלאכה כל יום ואינו עושה שבת מן המנחה ולמעלה. זריז ומפסיד שעושה כל השבוע ובערב שבת. שפל ונשכר שאינו עושה מלאכה לא בכל השבוע ולא בערב שבת. שפל ומפסיד כל השבוע יושב ובטל ובערב שבת עושה מלאכה: **גדול מעל שמים חסדך** אלו העושין לשמה. **כי גדול עד שמים חסדך** אלו העושין שלא לשמה שאע"פ שעושין שלא לשמה יש להם חסד כדרב יהודה אמר רב דאמר לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפי' שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה: **המצפה לשכר אשתו** כדי להתפרנס ממנו. פי' מתקן משקל המטוה שטווה בכל יום ושכר הרחים שכירות מפני שהוא דבר מועט אינו רואה סימן ברכה בזה הדרך: **ת"ר ארבע פרוטות** (הן) אין בהן ברכה. **שכר** (ברכה) **[כותבין]** שבקשו עליהן אנשי כנסת הגדולה מלפני הקב"ה שלא יתעשרו. **שכר מתורגמנין** הדרשנין שדורשין בשבת לצבור ועושין להן פסיקה נראה כאלו שכר שבת הוא. **והנושא והנותן במעות של יתומים** קרוב לשכר ורחוק להפסד פעמים שאינו מדקדק היטב היטב ויתמי לאו בני מחילה נינהו. **ומעות הבאות ממדינת הים** פעמים שילך [לאבוד] הכל בבת אחת כגון שנטבעה הספינה: **ת"ר** כותבי ספרים תפלין ומזוזות הן ותגריהן ותגרי תגריהן וכל העוסקין במלאכת שמים לאתויי מוכרי תכלת אין רואין סימן ברכה ואם עוסקין לשמה מתברכין: **בני ביישן** נהוג שלא לילך בצידן בערב שבת ובאו בניהן ואמרו לו לר' יוחנן אבותינו היו עשירים ולא היו צריכים לעשות מלאכה בערב שבת ואנו עניים מהו לילך ולישא וליתן אמר להם כבר קבלו אבותיכם עליהם דכתיב ואל תטוש תורת אמך. **ופי' בירושלמי** כי לפרש בים שאלוהו ואסר להם משום דסבר אסור לפרש בים הגדול אבל זה אפי' נדר נשאל ומתירין לו ולא אסר אלא דסבר אסור לפרש בים: **בני בי חוזאי** נהגו להפריש חלה מן האורז שאינו חייב בחלה. **כשכר שבת.** אבל לא מצי למיסר עליה כיון דאיכא נמי ימי חול לפעמים דמתרגם. ומ"מ אסור הוא דרובא לשבתות הן. וכן לאלו הדרשנין בשבתות ובימים טובים. **[מהר"ם חלאווה]** **בני ביישן נהוג דלא הוו אזלין מצור לצידון במעלי שבתא.** אף ע"ג דאמרינן בפ"ק דשבת אין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים לפני השבת ומצור לצידון אפי' בערב שבת אפי' הכי נהיגי נהגי דלא למיזל. **[מהר"ם חלאווה]**

לְעוֹלָם שְׂכַר כּוֹתְבִין ספרי תורה תפילין ומזוזות, וּשְׂכַר מְתוּרְגְּמָנִין - עומדים לפני החכם בשבתות ושומעים מפיו, ומשמיעים את דבריו לרבים, וּשְׂכַר יְתוֹמִים - הלוקח מעות יתומים כדי לסחור בהם ולהרויח לעצמו מחצית מן הריוח והחצי השני של הריוח יהיה של היתומים[מ], וּמָעוֹת הַבָּאוֹת מִמְּדִינַת הַיָּם - ריוח שבא לו ממה שמשלח את ספינותיו למדינת הים.

הגמרא מבררת מדוע אינו רואה בדברים אלו סימן ברכה: שואלת הגמרא, בִּשְׂלָמָא שְׂכַר מְתוּרְגְּמָנִין - בשכר מתורגמנים מובן מדוע אין בו סימן ברכה, מִשּׁוּם דְּמִיחֲזֵי כְּשָׂכַר שַׁבָּת - שנראה שמקבלים את השכר על עבודה בשבת[מא], וְכן המרויח מִמָּעוֹת יְתוֹמִים נַמִּי - גם מובן מדוע אינו רואה סימן ברכה, שפעמים שהוא נוטל מהריוח יותר מהראוי לו[מב], ויתומים לָאו בְּנֵי מְחִילָה נִינְהוּ, וכן המרויח מִמָּעוֹת הַבָּאוֹת מִמְּדִינַת הַיָּם מובן מדוע אינו רואה סימן ברכה, מִשּׁוּם דְּלָאו כָּל יוֹמָא מִתְרַחִישׁ נִיפָּא - לא בכל יום קורה נס שספינותיו יחזרו בשלום[מג], אֶלָּא שְׂכַר כּוֹתְבִין מַאי טַעְמָא - מה הטעם שאינם רואים סימן ברכה.

משיבה הגמרא, אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, עֶשְׂרִים וְאַרְבַּע תַּעֲנִיּוֹת[מד] יָשְׁבוּ אַנְשֵׁי כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה עַל כּוֹתְבֵי סְפָרִים [ספרי תורה אוצר החכמה וכתובים[מה]] תְּפִילִּין וּמְזוּזוֹת שֶׁלֹּא יִתְעַשְּׁרוּ מכתיבתם, שֶׁאִילְמָלֵי [-שאם כן היו] מִתְעַשְּׁרִין, אֵין כּוֹתְבִין - לא היו ממשיכים לעסוק במלאכת הכתיבה[מו].

★

הגמרא מביאה ברייתא נוספת על רווחים שאינו רואה בהם סימן ברכה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, כּוֹתְבֵי סְפָרִים תְּפִילִּין וּמְזוּזוֹת, הֵן וְתַגָּרֵיהֶן - הסוחרים שלהם שקונים מהם כל מה שכותבים[מז], וְתַגָּרֵי תַגָּרֵיהֶן - והקונים מהסוחרים ביחד למוכרם לאנשים אחד אחד[מח], וְכֵן כָּל הָעוֹסְקִין בִּמְלֶאכֶת שָׁמַיִם, מבארת הגמרא שכוונת הברייתא לְאִיתּוּיֵי - להוסיף, מוֹכְרֵי תְּכֵלֶת לחוטי ציצית, אֵינָן רוֹאִין סִימָן בְּרָכָה לְעוֹלָם מהטעם שביארה הגמרא לעיל, שאם יתעשרו לא יתעסקו יותר בעסקים אלו. מוסיפה הברייתא, וְאִם עוֹסְקִין לִשְׁמָהּ - להיות מצוות אלו מצויות לבני אדם הצריכים להן, רוֹאִין סימן ברכה, שכיון שעוסקים לשמה אין חשש שאם יתעשרו לא יתעסקו יותר במצוות אלו[מט].

★

הגמרא שבה לבאר דינים שונים בחובה לקיים מנהגים:

שנינו בברייתא (שבת יט.), אין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם לשבת, ומצור לצידון אפילו בערב שבת מותר להפליג מזו לזו, כיון שהן קרובות זו לזו. הגמרא להלן מספרת שבני ביישן [עיר הסמוכה לצור], החמירו על עצמם שלא להפליג מצור לצידון בערב שבת, ודנה האם הבנים חייבים לנהוג כמנהג אבותיהם: מספרת הגמרא, בְּנֵי בַּיְישָׁן נָהוּג דְּלָא הֲווּ אָזְלִין מִצּוֹר לְצִידוֹן בְּמַעֲלֵי שַׁבְּתָא - בני העיר ביישן[נ] נהגו שלא לילך מצור לצידון[נא] בערב שבת [ביום ששי], אף שהיה זה יום השוק של צידון, והיו מחמירים על עצמם שלא לילך לשם כדי לא להתבטל מהכנת צרכי שבת[נב].

אָתוּ בְּנַיְיהוּ קַמֵּיהּ דְּרַבִּי יוֹחָנָן אָמְרוּ לוֹ - באו בניהם לפני רבי יוחנן ושאלו אותו, אַבְהָתִין אֶפְשָׁר לְהוּ - אבותינו היו יכולים להחמיר שלא לילך בערב שבת ליום השוק, כי עשירים היו ויכלו לקנות ביוקר שלא ביום השוק[נג], אֲנַן לָא אֶפְשָׁר לָן[נד] - אך אנחנו איננו יכולים לקנות ביוקר ביום חמישי שאינו יום השוק כי איננו עשירים[נה], האם מותר לנו שלא לנהוג כמו שנהגו אבותינו.

אָמַר לְהוּ - ענה להם רבי יוחנן, כְּבָר קִיבְּלוּ אֲבוֹתֵיכֶם עֲלֵיהֶם - מאחר שאבותיכם קיבלו על עצמם הנהגה זו שלא לילך בערב שבת לצידון, ומן הסתם קיבלו זאת גם על זרעם[נו], אתם חייבים לנהוג כמנהגם, משום שֶׁנֶּאֱמַר (משלי ו ח), 'שְׁמַע בְּנִי מוּסַר אָבִיךָ - מה שנתן הקדוש ברוך הוא למשה בכתב ובעל פה, וְאַל תִּטֹּשׁ תּוֹרַת אִמֶּךָ' - תורת האומה שלך, וכוונת הפסוק על כנסת ישראל, והם דברי החכמים והסופרים שחידשו והוסיפו ועשו סייגים לתורה[נז].

★

פרוטה, ומשיעור זה ראוי לחול עליו ברכה, כמבואר במסכת בבא בתרא (טו:) שהנוטל פרוטה מאיוב היה מתברך, ועל כך אומרת הברייתא, שאלו הארבע פרוטות אין בהן סימן ברכה אפילו אם מקבלים אותן מיד מי שהפרוטה שלו מתברכת. מהרש"א (ח"ו ד"ה ד').

לט. החתם סופר (הגהות על שלחן ערוך או"ח סי' תקפה ס"ק ו) ביאר, שאין הכוונה שיפסיד בכל עסקיו, אלא רק ממה שירויח מדברים אלו לא יראה סימן ברכה לעולם, שאפילו אם יחליף את הפרוטה בעסק אחר ולאחר מכן ימכור את אותו עסק ויקבל פרוטה אחרת, לא יראה בה סימן ברכה.

מ. רש"י (ד"ה ומעות). ובאופן זה דנים מעות אלו כמחצה הלואה ומחצה פקדון ביד הלוקח, מחצית מן הריוח שהוא מחמת מחצית ההלואה יהיה שלו, והחצי השני של הריוח שהוא ממחצית הפקדון יהיה של היתומים, כמבואר בגמרא (ב"מ קד:) 'האי עיסקא' וכו'.

מא. משמע מדברי הברייתא שבשכר מתורגמנים רק לא רואים סימן ברכה אבל אין בזה איסור. ואף שיש איסור ליטול שכר שבת כמבואר בגמרא (ב"מ מח.), יש לומר שכאן מדובר באופן שלא קצבו עמם לשלם להם, אלא מנהג בני העיר לנדב להם. תוספות חכמי אנגליה (ד"ה דמחזי). והמהר"ם חלאווה (ד"ה ושכר) ביאר, שכיון שלפעמים הם מתרגמים גם בימות החול, לא נחשב הדבר לשכר שבת גמור, כיון שנוטלים את שכר השבת בהבלעה עם השכר של ימות החול, ובאופן כזה הדבר מותר כמבואר בגמרא (שם). וראה עוד בזה בילקוט ביאורים.

מב. מאירי (ד"ה מרגע). וראה עוד ביאורים בילקוט ביאורים.

מג. וכן יתכן שתטבע הספינה ויפסיד את כל ממונו בבת אחת. רבינו חננאל (ד"ה ומעות).

מד. המאירי (גליון, ד"ה שכר) ביאר, שהתענו עשרים וארבע תעניות כנגד עשרים וארבעה כתבי הקודש שניתנו להכתב.

מה. על פי רש"י (מגילה ח: ד"ה ספרים).

מו. כתבו התוספות (ד"ה כותבי), שכל תפילת אנשי כנסת הגדולה היתה על הסופרים שמוכרים את מה שכותבים, משום שגם אם הם לא יתעשרו, ימצאו קונים למה שיכתבו, אבל אותם סופרים שמשכירים את עצמם לבעלי בתים לכתוב להם, עליהם לא התפללו שלא יתעשרו, אלא הם צריכים להתעשר, כי לא תמיד ימצאו אנשים שישכרו אותם.

מז. על פי רבינו ירוחם (מדס ומוה נתיב ג מ"ד, כח.). וראה בהערה להלן.

מח. על פי רבינו ירוחם (שם). וזהו כפי מה שגרס 'ותגרי תגריהן' כמו שהוא לפנינו. בדק הבית להבית יוסף (או"ח סי' לח ס"ח). אכן רש"י (סוכה כו. ד"ה תגריהן) והמאירי (גליון, ד"ה ותגריהן) לא גרסו 'ותגרי תגריהן', לכן פירשו 'תגריהן' כמו שפירש רבינו ירוחם את 'תגרי תגריהן', דהיינו הלוקחים מהסופרים כדי למכור ולהמציאם אחד אחד לכל מי שצריך להם.

מט. רש"י (ד"ה ומס, ד"ה רומין).

נ. בית שאן. פרי חדש (או"ח סי' תלו בהקדמה לסעיף ג הכלל השביעי), על פי הערוך (ערך שפך) שפירש ש'בישני' (מגילה כד:) הכוונה ממקום ששמו ביישן. ורש"י (מגילה שם ד"ה מיפני) שפירש ש'בישני' היינו מאנשי בית שאן, אכן קשה שבית שאן אינה סמוכה לצור.

נא. צור וצידון הן שתי עיירות הסמוכות לים, וצידון היא בצפון ארץ ישראל ומוזכרת בתורה בגבולו של שבט זבולון בברכת יעקב אבינו (בראשית מט יג) 'והוא לחוף אניות וירכתו על צידון', וצור היא סמוכה לה כמו שהביא הרד"ק (מלכים ו' ה כ) מכמה פסוקים.

נב. רש"י (ד"ה מצור). הראשונים [רבינו דוד, ר"ן (ד"ה בני), מאירי (ד"ה בבני)] פירשו, שחומרא זו היא על פי המבואר בברייתא (שבת יט.) שאין מפליגים בספינה שלשה ימים קודם השבת, אבל מצור לצידן שקרובות הן, מותר. וכן משמע ברי"ף מלוניל (ד"ה בבני) שחומרא זו היא על פי המבואר בברייתא (שם), וכתבו, שאבות בני ביישן החמירו על עצמם שלא להפליג בספינה סמוך לשבת אפילו בשיעור מועט זה של מצור לצידון, כדי שלא להתבטל מהכנת צרכי שבת.

נג. ר"י מלוניל (ד"ה מנהמין).

נד. בהגהות הב"ח הוסיף כאן תיבת 'מאי'. וכן הוא בכתבי היד. דקדוקי סופרים.

נה. ואם נלך ביום שישי לשוק של צידון נקנה בזול יותר. ר"י מלוניל (ד"ה מנן). ורבינו חננאל (ד"ה בני) פירש, שאבותיהם כיון שהיו עשירים לא היו צריכים לעשות מלאכה בערב שבת, אבל הם היו עניים ורצו לילך לצידון כדי לישא וליתן שם, וכעין זה פירש בספר המכתם (ד"ה מנהמין).

נו. מאירי (ד"ה בבני).

נז. רש"י (משלי שם). המאירי (גליון, ד"ה וכתיב) ביאר, ש'תורת אמך' מתייחס למנהגים, וכמו שדרש הירושלמי על הפסוק (משלי כג כב) 'ואל תבוז כי זקנה אמך', שהוא מתפרש על המנהגים. כתב הפרי חדש (או"ח סי' תלו בהקדמה לסעיף ג הכלל השביעי) שהחיוב לקיים מנהג אבותיהם זה מחמת שקיבלו כך בני העיר ביישן על עצמם, כלומר מכח קבלת הרבים, אבל מחמת קבלת אביו בלבד, בלא שקיבלו עליהם הציבור, לא מחויב לקיים המנהג. וראה עוד בילקוט ביאורים בענין חובת הבנים לקיים את מנהגי אבותיהם.

העושה מלאכה במוצאי שבתות. תוי"ט לחיתא בירושלמי[מ] הכי נמי דנהיגי דלא למעבד עבידתא בחפוקי שבתא לאו מנהגא עד דמיתפני סידרא מנהגא פי' (ג) שיטליס התפלה מנהג כשר ובהא מיירי נמי הכא: **ובאין** בעושים שלא לשמה ובדרב יהודה. תימה (לרב[ס]) גופיה אמר בפ"ב דברכות (ד' יז.) כל העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא ותוי"ט דהתם מיירי כגון שלומד כדי להתיהר ולקנטר ולקפח את חבריו בהלכה ואינו לומד ע"מ לעשות אבל הכא מיירי דומיא דהיה דלעיל יש שפל ונשכר דלא עדיף כוליה שבתא ולא כמעלי שבתא אלא מתכוון לשם רעה שלא מתוך עלגות מפ"ה גדול עד שמיס מקדו[ע]: **מתקולתא.** מטוה לכך קורא אותה מתקולתא לפי שנשכרת לשיעור משקל מטוה כדתנן בכתובות (ד' סד:) כמה היא עושה לו משקל ה' סלעים ופר"ח שהיא מתבזה על כך שהיא מגלה זרועותיה בשעת טוויה: **ומגדלי** בהמה. ובקצה לר"ת דלמר (בחולין ד' פד:) הרועה שיתעשר יעסוק בבהמה דקה ולמר נמי עשתרות שמעשרות את בעליהן וי"ל דהתם בחורשין: **כותבי** ספרים. תוי"ט דשם ריב"ח דדוקא הכותבים כדי למכור עליהן בקשו לעולם ימצאו לוקחין כדקתני הן ותגרייהם אבל על המשכירים עצמן לבעלי בתים לא בקשו שלא היו מקפחים פרנסתן שלא ימצאו כל כך להשתכר: **דילמא** אתי לאפרושי מן הפטור על החיוב. ות"ת והיכי תתי למיטעי מיפוק ליה דמפרים ממין על שאין מינו וי"ל דנגעול מיכח למיטעי דלית ביה משוס מין על שאין מינו כדפי' בפ' כל שעה (לעיל לה.) ומיכח למיתם שתהא עיסה רובה חורז במקום אחד ויפרים מאותו לד על לד אחר:

ואל ישנה אדם מפני המחלוקת כיוצא בו א**המוליך פירות שביעית** ב**ממקום שכלו** למקום שלא כלו או ממקום שלא כלו למקום שכלו חייב לבער ר' יהודה אומר[פ] צא והבא לך אף אתה: **גמ'** ג**מאי איריא ערבי פסחים** אפילו ערבי שבתות וערבי ימים טובים נמי דתניא ד**העושה מלאכה בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה אינו רואה סימן ברכה לעולם התם מן המנחה ולמעלה הוא דאסור סמוך למנחה לא ה**כא מחצות אי נמי התם סימן ברכה הוא דלא חזי אבל שמותי לא משמתינן ליה ו**הכא שמותי נמי משמתינן ליה. גופא העושה מלאכה בערבי שבתות ובערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה ז**ובמוצאי שבת ובמוצאי יו"ט ובמוצאי יום הכפורים ובכל מקום שיש שם נידנוד עבירה ח**לאתויי ואי[א] תענית ציבור אינו רואה סימן ברכה לעולם: ת"ר ט**יש זריז ונשכר ויש זריז ונפסד יש שפל ונשכר ויש שפל ונפסד זריז ונשכר דעביד כולי שבתא ולא עביד במעלי שבתא זריז ונפסד דעביד כולי שבתא ועביד במעלי שבתא שפל ונשכר דלא עביד כולי שבתא ולא עביד במעלי שבתא שפל ונפסד דלא עביד כולי שבתא ועביד במעלי שבתא אמר רבא י**הני נשי דמחווא אע"ג דלא עבדן עבידתא במעלי שבתא משום מפנקותא הוא דהא כל יומא נמי לא קא עבדן אפילו הכי שפל ונשכר קרינן להו. רבא רמי כתיב[א] כי גדול עד שמים חסדך וכתיב[ב] כי גדול מעל שמים חסדך הא כיצד כאן בעושין לשמה וכאן בעושין שלא לשמה וכדרב יהודה (ע) דאמר רב יהודה אמר רב יא**לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה: תנו רבנן המצפה לשכר אשתו וריחים אינו רואה סימן ברכה לעולם שכר אשתו מתקולתא ריחייא אגרתא אבל עבדה ומזבנה אישתבוחי משתבח בה קרא דכתיב[ג] סדין עשתה ותמכור: ת"ר המשתכר בקנים ובקנקנים אינו רואה סימן ברכה לעולם מאי טעמא כיון דנפיש אפחזייהו שלטא בהו עינא: תנו רבנן תגרי סימטא[ד] ומגדלי בהמה דקה וקוצצי אילנות טובות [ה]ונותנין עיניהן בחלק יפה אינו רואה סימן ברכה לעולם מאי טעמא דתהו ביה אינשי: ת"ר ד' פרוטות אין בהן סימן ברכה לעולם שכר כותבין ושכר מתורגמנין ושכר[ג] יתומים ומעות הבאות ממדינת הים בשלמא שכר מתורגמנין משום דמיחזי כשכר שבת ומעות [ו]יתומים נמי לאו בני מחילה נינהו מעות הבאות ממדינת הים משום [ז]דלאו כל יומא מתרחיש ניסא אלא שכר כותבין מאי טעמא א"ר יהושע בן לוי כ"ד תעניות ישבו אנשי כנסת הגדולה על כותבי ספרים תפילין ומזוזות שלא יתעשרו [ח]שאילמלי מתעשרין אין כותבין: ת"ר [ט]כותבי ספרים תפילין ומזוזות הן ותגריהן ותגרי תגריהן וכל העוסקין במלאכת שמים לאיתויי מוכרי תכלת אינן רואין סימן ברכה לעולם ואם עוסקין לשמה רואין: בני ביישן [יז] נהוג דלא הוו אזלין מצור לצידון במעלי שבתא אתו בנייהו קמיה דר' יוחנן אמרו לו אבהתין אפשר להו אנן לא אפשר לן (ג) אמר להו [יח]כבר קיבלו אבותיכם עליהם שנאמר [יט] שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך: בני חוזאי נהגי דמפרשי חלה מארוזא אתו ואמרו ליה לרב יוסף אמר להו ניכלה זר באפייהו איתיביה אביי [כ]דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור אי

ס) [עיין תוספות לקמן דף נב. ד"ה ממקום], ע) [עיין תוספות לקמן נט: ד"ה מאי מיריא], פ) [תוספתא דיבמות פרק ד], צ) [שבת לב:], ק) סנהדרין קה. ערכין טז: סוטה כב: מז. הוריות י: מיר כג:, ר) [בבא מציעא כב:], ש) [מגילה יז:], ת) [עיין תוספות מגילה כא. ד"ה חלמלי], א) [תוספתא דכוריס פרק ג], ב) נדרים טו. פא: [מגילה ה:], ג) נא:, ד) נב:, ה) כאן כה:, ו) [עיין תוספות תענית ז. ד"ה וכל העוסק. ורש"י ותוספות כרכות יז. ד"ה העושה].

הגהות הגר"א

[א] גמרא לתוי' תשעה באב כ"ל:

גליון הש"ם

גמ' ונותנין עיניהן בחלק יפה. עיין מ"ק כ"ח ע"ב תד"ה וליטול:

תורה אור השלם

א) כִּי גָדֹל עַד שָׁמַיִם חַסְדֶּךָ וְעַד שְׁחָקִים אֲמִתֶּךָ: [תהלים נז, יא]

ב) כִּי גָדוֹל מֵעַל שָׁמַיִם חַסְדֶּךָ וְעַד שְׁחָקִים אֲמִתֶּךָ: [תהלים קח, ה]

ג) סָדִין עָשְׂתָה וַתִּמְכֹּר וַחֲגוֹר נָתְנָה לַכְּנַעֲנִי: [משלי לא, כר]

ד) שְׁמַע בְּנִי מוּסַר אָבִיךָ וְאַל תִּטֹּשׁ תּוֹרַת אִמֶּךָ: [משלי א, ח]

הגהות הגר"ח

(ס) גמרא וכדרב יהודה אמר רב דאמר רב יהודה: (ע) שם לעולם יפסוק לן מאי אמר להו: (פ) תוס' ד"ה העושה וכו' פי' עד שיטליס:

רבינו חננאל

ברכה לעולם. ושני' התם עד המנחה ולמעלה הכא מחצות. אי נמי התם ברכה לא חזי הכא בערב הפסח העושה מלאכה מחצות היום ולמעלה זולתי שהתירו להם חכמים משמתינן ליה. **גופא** העושה מלאכה בערבי שבתות ובערבי ימים טובים ובמוצאי שבתות ובמוצאי ימים טובים מן המנחה ולמעלה ובחענית צבור אינו רואה סימן ברכה לעולם. **תוספתא** בתחלת יבמות. יש זריז ונשכר דעביד מלאכה כל יום ואינו עושה שבת[פ] מן המנחה ולמעלה. זריז ומפסיד שעושה כל השבוע ובערב שבת. שפל ונשכר שאינו עושה מלאכה לא בכל השבוע ולא בערב שבת. שפל ומפסיד כל השבוע יושב ובטל ובערב שבת עושה מלאכה: **גדול מעל שמים חסדך** אלו העושין לשמה. **כי גדול עד שמים חסדך** אלו העושין שלא לשמה שאע"פ שעושין שלא לשמה יש להם חסד כדרב יהודה אמר רב דאמר לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפי' שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה: **המצפה לשכר אשתו** כדי להתפרנס ממנו. פי' מתקן משקל המטוה שטווה בכל יום ושכר הרחים שכירות מפני שהוא דבר מועט אינו רואה סימן ברכה בזה הדרך: **ת"ר ארבע פרוטות** (הן) אין בהן ברכה. **שכר** (ברכה) **[כותבין]** שבקשו עליהן אנשי כנסת הגדולה מלפני הקב"ה שלא יתעשרו. **שכר מתורגמנין** הדרשנין שדורשין בשבת לצבור ועושין להן פסיקה נראה כאלו שכר שבת הוא. **והנושא והנותן במעות של יתומים** קרוב לשכר ורחוק להפסד פעמים שאינו מדקדק היטב היטב ויחמי לאו בני מחילה נינהו. **ומעות הבאות ממדינת הים** פעמים שילך [לאבוד] הכל בבת אחת כגון שנטבעה הספינה: **ת"ר** כותבי ספרים תפלין ומזוזות הן ותגריהן ותגרי תגריהן וכל העוסקין במלאכת שמים לאתויי מוכרי תכלת אין רואין סימן ברכה ואם עוסקין לשמה מתברכין: **בני ביישן** נהוג שלא לילך בצידן בערב שבת ובאו בניהן ואמרו לו לר' יוחנן אבותינו היו עשירים ולא היו צריכים לעשות מלאכה בערב שבת ואנו עניים מהו לילך ולישא וליתן אמר להם כבר קבלו אבותיכם עליהם דכתיב ואל תטוש תורת אמך. **ופי' בירושלמי** כי לפרש בים שאלוהו ואסר להם משום דסבר אסור לפרש בים הגדול אבל זה אפי' נדר נשאל ומתירין לו ולא אסר אלא דסבר אסור לפרש בים: **בני בי חוזאי** נהגו להפריש חלה מן האורז שאינו חייב בחלה. **כשכר שבת.** אבל לא מצי למיסר עליה כיון דאיכא נמי ימי חול לפעמים דמתרגם. ומ"מ אסור הוא דרובא לשבתות הן. וכן לאלו הדרשנין בשבתות ובימים טובים. **[מהר"ם חלאווה]** **בני ביישן נהוג דלא הוו אזלין מצור לצידון במעלי שבתא.** אף ע"ג דאמרינן בפ"ק דשבת אין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים לפני השבת ומצור לצידון אפי' בערב שבת אפי' הכי נהיגי נהגי דלא למיזל. **[מהר"ם חלאווה]**

משנת ראשונים

וכתיב כי גדל מעל שמים חסדך. פרשו בו מקצת גדולי הדור שהוא ראוי לנס והקב"ה משנה תפקידם של מערכות הכוכבים בשבילם והעושה מירא עד שמים שאף זו מדה מעולה היא. **[מאירי]** **כאן בעושין לשמה.** כל העוסק בתורה כדי לקבל שכר או כדי שלא תגיע עליו פורענות הרי זה עוסק שלא לשמה, וכל העוסק בה לא לירא ולא לקבל שכר אלא מפני אהבת אדון כל הארץ שצוה בה הרי זה עוסק בה לשמה. **[רמב"ם, תשובה פ"י ה"ה]** **לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה.** ואני הדיוט ופעוט אומר דכל שלא לשמה חד הוא וכולם עבירה. אך אותה עבירה הותרה שסופה לבא לידי מצוה. **[שו"ת מהר"ח אור זרוע סי' קסג]** **שמתוך שלא לשמה בא לשמה.** טוב הוא לעסוק בה שלא לשמה מאת שלא עסק בה כל עיקר, לפי שזה שעסק בה שלא כהוגן הואיל ועסק בה מתוך שלא לשמה יבוא לשמה. **[שו"ת הרמב"ם סי' תנה]** לפיכך כשמלמדין את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי הארץ מלמדין אותן לעבוד מיראה וכדי לקבל שכר, עד שתרבה דעתן ויתחכמו חכמה יתירה מגלים להם רז זה מעט מעט, ומרגילין אותן לענין זה בנחת עד שישיגוהו וידעוהו ויעבדוהו מאהבה. **[רמב"ם, תשובה פ"י ה"ה]** **משום דמיחזי כשכר שבת.** אבל לא מצי למיסר עליה כיון דאיכא נמי ימי חול לפעמים דמתרגם. ומ"מ אסור הוא דרובא לשבתות הן. וכן לאלו הדרשנין בשבתות ובימים טובים. **[מהר"ם חלאווה]** **בני ביישן נהוג דלא הוו אזלין מצור לצידון במעלי שבתא.** אף ע"ג דאמרינן בפ"ק דשבת אין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים לפני השבת ומצור לצידון אפי' בערב שבת אפי' הכי נהיגי נהגי דלא למיזל. **[מהר"ם חלאווה]**

הגהות הגר"ב

[א] צ"ל אומר א"ל צא (יעב"ץ, וכ"ה במשניות), ועי' במלאכת שלמה דמשמע דל"ג: **[ב]** [תוספתא דכוריס פרק ב ושם הגירסא שמיטה] (גליון): **[ג]** רש"י וראשונים וכ"י ומעות: **ד]** דפו"י דווקא, ועיין משבצות זהב סי' רנא ס"ק א: **[ה]** לדעת המהרש"ל ומהרש"א הוא ט"ס וצ"ל משש שעות ומחצה, עי"ש, ועיין בבית יוסף ובהגהות מהרל"ח שם ובפנ"י: **[ו]** ד"ה "נדנוד עבירה" וד"ה "תענית צבור" צ"ל אחר ד"ה "במוצאי שבתות": **[ז]** "ומתוך כך עין שולטת בהן וצעקת בני אדם" נ"ל מקומו בסוף ד"ה ונותנין (באה"מ): **[ח]** כל הדבור המתחיל רואין ליתא בדפו"י: **[ט]** [צ"ל דרבא] (גליון): **[י]** שייך לקמן [נא ע"א] (גליון): **[כ]** צ"ל ואינו עושה ערב שבת:

חובת הפרשת חלה היא רק בעיסה העשויה מחמשת מיני דגן[נח], ואינה נוהגת בעיסה העשויה מאורז, והחלה נקראת בכתוב תרומה (נמדבר טו כ) ולכן נאכלת רק לכהנים ואסורה לזרים[נט]. הגמרא מבררת לגבי בני עיר שנהגו להפריש חלה מעיסת אורז, האם מותר למי שאינו כהן לאכול בפניהם את חלת האורז:

מספרת הגמרא, בְּנֵי חוּזָאֵי נָהֲגִי דְּמַפְרְשִׁי חַלָּה מֵאָרוּזָא - בני העיר חוזאי נהגו להפריש חלה מעיסה העשויה מאורז, שהחמירו על עצמם לנהוג כן[ס], אָתוּ וְאָמְרוּ לֵיהּ לְרַב יוֹסֵף - באו וסיפרו לרב יוסף על אותו מנהג, אָמַר לָהוּ, גִּיכְלָה זָר בְּאַפַּיְידְהוּ - יאכל אדם שאינו כהן את החלה בפניהם, ובזה ילמד אותם שאין להפריש חלה מעיסת אורז, שהרי חלה ניתנת לכהן ואסורה לזרים ואם זר אוכלה מבואר שאין להפרשה זו תורת חלה[סא].

מקשה הגמרא, אֵיתִיבֵיהּ אַבַּיֵי - הקשה אביי לרב יוסף, שנינו בברייתא, דְּבָרִים הַמּוּתָּרִים, וְאֲחֵרִים - ויש אנשים שְׁנָהֲגוּ בָּהֶן אִיסּוּר, שהחמירו על עצמם כן[סב],

אוצר החכמה
19/06/2018mnx

נח. **ואלו** הם, חטים, שעורים, כוסמין, שבולת שועל, ושיפון. כמבואר במשנה (חלה פ"א מ"ו).
נט. **חלה** (פ"ו מ"ט), **רמב"ם** (פירוש המשניות שם).
ס. **תוספות** (להלן נח. ד"ה לי).
סא. **ואף** שנהגו כן רק מחמת חומרא ויודעים היו שאין עיסת אורז חייבת בחלה מעיקר הדין, מכל מקום יש בין בני העיר כאלה שלא יודעים, וטועים הם לחשוב שעיסת אורז חייבת בחלה מעיקר הדין, ומחמתם אמר רב יוסף שיאכל זר את החלה בפניהם. **תוספות** (שם).
סב. **תוספות** (שם) בשם רב נסים גאון.

נא. [א] מקום שנהגו פרק רביעי פסחים

אִי אַתָּה רַשַּׁאי לְהַתִּירָן - אין מותר לך לנהוג היתר **בִּפְנֵיהֶם** - בפני אותם שנהגו בהם איסור, ואיך הורית להאכיל לזר את החלה בפני בני חוזאי שנהגו להפריש חלה מאורז.

מתרצת הגמרא, **אָמַר לוֹ** - ענה רב יוסף לאביי, **וְלָאו מִי אִיתְּמַר עֲלָהּ** - וכי לא נאמר על ברייתא זו בגמרא להלן, **אָמַר רַב חִסְדָּא, בְּכוּתָאֵי** - רק בכותים שנינו שאין להתיר בפניהם מנהג שנהגו לאסור, ובני חוזאי הרי אינם כותים, ולכן מותר להתיר בפניהם מה שנהגו לאסור.

חוזרת הגמרא ומקשה, **כּוּתָאֵי מַאי טַעֲמָא** - וכי מה הטעם שאסור להתיר לכותים מה שנהגו בו איסור, **מִשּׁוּם דְּמַסְרְכִי מִילְּתָא** - אם נתיר בפניהם ימשכו אחר דרכם להקל, ויבואו לזלזל גם בדבר שאסור מעיקר הדין[א], **הָנָךְ אִינְשֵׁי נַמֵי** - אותם אנשים, בני חוזאי, כיון שאינם תלמידי חכמים גם יש לחשוש **דְּמַסְרְכִי מִילְּתָא** - יבואו להקל בעוד עניינים, וימנעו מלהפריש חלה אף מעיסה של חמשת מיני דגן החייבת בחלה מעיקר הדין, ואם כן חוזרת הקושיא איך התיר רב יוסף לזר לאכול את החלה מן האורז בפני בני חוזאי[ב].

הגמרא מסיקה ומביאה כלל אחר איך לנהוג במקום שמפרישים חלה מן האורז:

מסיקה הגמרא, **אֶלָּא אָמַר רַב אַשִׁי, חָזִינַן** - רואים, **אִי רוּבָּן** של בני חוזאי **אוֹרֶז אָכְלִי** - אוכלים מעיסת אורז ולא אוכלים מעיסת דגן, **לֹא נֵיכְלָה זָר בְּאַפַּיְיהוּ** - לא יאכל זר בפניהם את החלה שהפרישו מאורז, **דְּיֵלְמָא מִשְׁתַּכְּחָא תּוֹרַת חַלָּה מִינַּיְיהוּ** - שמא תשתכח ותתבטל מהם תורת הפרשת חלה, שיאמרו שאין חובת הפרשת חלה גם מחמשת מיני דגן, **וְאִי רוּבָּן דָּגָן אָכְלִי** - ואם רובם אוכלים מעיסת דגן ולא אוכלים מעיסת אורז, **נֵיכְלָה זָר בְּאַפַּיְיהוּ** - יאכל זר בפניהם את החלה שהפרישו מעיסת אורז, וללמדם שבעיסת אורז לא נוהגת תורת הפרשת חלה כלל, שאם לא נתיר לזר לאוכלה, יש לחשוש **דְּיֵלְמָא אָתֵי לְאַפְרוּשֵׁי מִן הַחִיּוּב** - שמא יטעו ויחשבו שעיסת אורז חייבת בהפרשת חלה, ויבואו להפריש מעיסת דגן החייבת בהפרשת חלה **עַל הַפְּטוּר** - על עיסת אורז הפטורה מהפרשת חלה[ג], **וּמִן הַפְּטוּר עַל הַחִיּוּב** - וכן יש לחשוש שיבואו להפריש מעיסת אורז הפטורה מחלה על עיסת דגן החייבת בחלה, ובאופן זה האוכל מעיסת הדגן אוכל טבל, שהרי לא חל שם חלה על מה שהפריש מעיסת האורז, וממילא גם לא הותרה עיסת הדגן מאיסור טבל שבה[ד].

★

הגמרא שבה לדון בברייתא ששנינו שאין לנהוג היתר בפני מי שנהגו איסור בדבר המותר:

גּוּפָא - נשוב לעצם דברי הברייתא ונבארם, **דְּבָרִים הַמּוּתָּרִין וַאֲחֵרִים נָהֲגוּ בָּהֶן אִיפּוּר, אִי אַתָּה רַשַּׁאי לְהַתִּירָן בִּפְנֵיהֶן.** מבארת הגמרא, **אָמַר רַב חִסְדָּא, בְּכוּתָאֵי עָסְקִינַן** - רק בכותים שנינו שאין להתיר בפניהם מנהג שנהגו, וזהו מהטעם שביארה הגמרא לעיל, שבהם יש חשש שכשנתיר להם דבר שנהגו בו איסור, יבואו לדמות ולהתיר גם דבר אחר שאסור מן הדין.

הגמרא מקשה על דברי רב חסדא מברייתא:

מקשה הגמרא, **וְכוּלֵּי עָלְמָא לָא** - וכי בשאר בני אדם שאינם כותים מותר להתיר בפניהם דבר שנהגו בו איסור, **וְהָתַנְיָא** בברייתא, **רוֹחֲצִין** - מותר לרחוץ בבית המרחץ **לִשְׁנֵי אַחִין בְּאֶחָד**, ואין לאוסרו משום פריצות שנאמר מתוך ששני אחים דרכם להיות מצויים יחד בבית אחד, ועכשיו בבית המרחץ רואים ערומים זה את זה, יבוא כל אחד ליתן את עינו באחיו למשכב זכור[ה], **וְאֵין רוֹחֲצִין שְׁנֵי אַחִין בְּבָבוּל** - ובמקום שנקרא כבול נוהגים ששני אחים לא רוחצים כאחד. **וּמַעֲשֶׂה בִּיהוּדָה וְהִלֵּל בָּנָיו שֶׁל רַבָּן גַּמְלִיאֵל, שֶׁרָחֲצוּ שְׁנֵיהֶם בְּאֶחָד בְּבָבוּל, וְלָעֲזָה** - הוציאו לעז **עֲלֵיהֶן כָּל** בני **הַמְּדִינָה, וְאָמְרוּ מִיָּמֵינוּ לֹא רָאִינוּ כָּךְ** ששני אחים רוחצים ביחד, **וְמִשּׁוּם כָּךְ נִשְׁמַט הִלֵּל וְיָצָא לַבַּיִת הַחִיצוֹן** של בית המרחץ[ו], כדי לא לרחוץ יחד עם אחיו,

---

א. עַל פי רש"י (ד"ה דמסרכי). וכן מבואר ברבינו חננאל (ד"ה מוקמה) שידמו דבר לדבר ויאמרו כמו שדבר זה שנהגנו בו איסור, למעשה הוא מותר, כך דברים אחרים שאסורים מעיקר הדין, מותרים הם. ובחידושי תלמיד הרשב"א (ד"ה דמסרכי) גרס, 'דסרכי ומדמי מילתא למילתא', ופירש, שאם נתיר להם דבר אחד יבואו גם כן להתיר את האסור.

ב. מבואר בברייתא ובגמרא שמותר לנהוג היתר בפני תלמידי חכמים שאינם ככותים אף שבני המדינה נהגו לאסור, וכן גם במקום כותים מותר לנהוג היתר שלא בפניהם. ואף ששנינו במשנתנו שההולך ממקום למקום נותנים עליו חומר המקום שבא לשם וחומר מקום שיצא משם, יש לומר, שבמשנתנו מדובר במנהג חשוב שהונהג על פי תלמידי חכמים, ובזה יש להחמיר במקומם כמנהגם, אבל בברייתא 'דברים המותרים' וכו' ובבני חוזאי, מדובר במנהג שנהגו בני המדינה מעצמם להחמיר, ואינו על פי תלמידי חכמים, ובזה מותר לנהוג היתר שלא בפניהם, וכן בפניהם כשהם תלמידי חכמים. ר"י (מוספות ד"ה מ').

ג. ונמצא שמאכיל את הכהן טבל [-עיסה שלא הופרש ממנה חלה], שבכל הפרשת חלה, לפני ההפרשה כל העיסה אסורה באיסור טבל, וההפרשה מוציאה מאיסור טבל גם את שאר העיסה וגם את החלק הניתן לכהן, אך באופן שמפריש מעיסת דגן שחייבת בהפרשת חלה, על עיסת אורז הפטורה מן החלה, ההפרשה לא חָלָה שהרי אין לה על מה לחול, ונמצא שהחתיכה שהפריש מעיסת הדגן אינה נעשית חַלָּה ועדיין היא אסורה באיסור טבל. על פי רש"י (ד"ה המפריש).

ד. ואף שנהגו להפריש חלה מאורז רק מחמת חומרא, ויודעים היו שאין עיסת אורז חייבת בחלה מעיקר הדין, מכל מקום יש בין בני העיר כאלה שלא יודעים, וטועים הם לחשוב שעיסת אורז חייבת בחלה מעיקר הדין, ואותם אנשים יטעו ויפרישו מאורז על הדגן ולהיפך. תוספות (ד"ה מ').

וכתב המהרש"א (גמוס' ד"ה מ') שנראה מדברי התוספות שבאופן שרוב בני העיר אוכלים אורז, שאמר רב אשי שלא יאכל זר את החלה בפניהם, מחשש שמא תשתכח תורת חלה מהם, באופן זה החשש הוא על כל בני העיר, שכיון שרק מיעוט אוכלים דגן, ואכילתו אינה מצויה, יש חשש שתשתכח חובת חלה אף שנהגו להפריש חלה מאורז רק מחמת חומרא.

מבואר בדברי התוספות (סס) שבברייתא 'דברים המותרים' וכו' וכן במנהג בני חוזאי מדובר שיודעים הדין שהם דברים המותרים ויודעים שאורז פטור מחלה, אלא שנהגו להחמיר על עצמם. והביאו התוספות עוד בשם רב נסים גאון, שבמנהג שהוא בטעות שנהגו בו מחמת שחשבו שהדבר אסור, מתירים בפניהם ואף בכותים.

אבל בחידושי הר"ן (נ: ד"ה אמר) פירש כל הסוגיא באופן אחר, וביאר, שבמנהג שנהגו בני המקום להחמיר ולעשות סייג בדבר המותר מעיקר הדין, ודאי שאין להתירו במקום שנהגו בו ואפילו שלא בפני מי שנהג כן, ובזה עוסקת משנתנו שנותנים על ההולך ממקום למקום חומרות מקום שיצא משם וחומרות מקום שהלך לשם, ושלא כדעת התוספות. ובמנהג שנהגו לאסור מחמת טעות, שחשבו שהדבר אסור ובאמת הוא מותר, בזה מתירים המנהג ואף בפני הנוהגים בו, כדי ללמד שהדבר מותר, וכל זה בתלמידי חכמים, אבל בכותים או באנשים שאינם תלמידי חכמים אין מתירים בפניהם, משום שיבואו לזלזל ולהקל בדבר שאסור מן הדין, וזה שלא כדעת רב נסים גאון שסובר שבמנהג בטעות לעולם מתירים אף בפני הנוהגים בו.

וביאר הר"ן שבמנהג בני מחוזא יש חשש שקול, מצד אחד, אם יתירו המנהג בפניהם ויאכלו זרים את חלת האורז, יש חשש לתקלה שימנעו מחלה אף מדגן, ומצד שני, אם לא נתיר מנהגם יטעו לחשוב שעיסת אורז חייבת בחלה ויבואו להפריש ממנה על דגן ולהיפך. וסבר רב יוסף, שכיון שהחשש שקול, דנים את מנהגם כמנהג שנהגו בטעות, שסברו שאורז אכן מין דגן הוא, ומנהג בטעות דינו שמתירים אותו אף בפני הנוהגים בו, ולכך אמר שיאכלו את החלה בפניהם. אבל אם נסבור שמנהגם הוא מחמת חומרא שהחמירו כדי שלא תשתכח תורת חלה, ודאי שאין להתירו, ואף יש לאדם שבא למקומם לנהוג כמותם, וכמשנתנו.

ואביי הקשה עליו מברייתא שעוסקת במנהג שנהגו בטעות, ומבואר בה שאף בזה אין להתירו בפניהם באופן שהם כותים או כשאינם תלמידי חכמים.

ומסיק רב אשי שאין הדבר נידון כחשש שקול, אלא, אם רובם אוכלים אורז ורק מיעוט אוכלים דגן, ודאי שהדבר נידון כמנהג שנהגו אותו מחמת חומרא וסייג שלא תשתכח תורת חלה אף מדגן, שיש לחשוש יותר לתקלה זו מאשר לחשוש שיבואו להפריש מאורז על דגן ולהיפך, ולכן לא מתירים אותו כלל ואף שלא בפניהם, וכן כל הבא למקומם נוהג כמותם ומפריש חלה מאורז, וכמשנתנו שנותנים עליו חומרות המקום שבא לשם. וכן הדין כשמחצית מבני העיר אוכלים דגן ומחצית אוכלים אורז.

ואם רובם אוכלים דגן הדין שמתירים אותו בפניהם, שיש יותר חשש שאם לא נתיר מנהגם יטעו להפריש מאורז על דגן ולהיפך, מאשר שנחשוש שתשתכח תורת חלה, ולכן נידון הדבר כמנהג שנהגו בטעות ומתירים אותו.

ה. רש"י (ד"ה רוחצין). והר"י מלוניל (ד"ה ומין) פירש, הטעם שרוחצים שני אחים כאחד, שאין חשש ששני האחים יזכרו מהיכן שניהם יצאו, ויזכרו בערות אמם, ובכבול חששו מטעם זה. והתוספות רי"ד (ד"ה והמניח) פירש שרוחצים שני אחים ולא חוששים להרהור, ובכבול נהגו לאסור גם ברחיצת שני אחים כאחד, אפילו שבהם אין חשש הרהור, מחשש שמא יבואו להחליף בבעל אחותו שבו יש חשש הרהור, וכמבואר להלן בברייתא שגזרו משום בעל אחותו.

ו. במרחצאות שלהם היו שלשה חדרים, חדר הפנימי שימש להזיע ולשטוף עצמו בו, חדר האמצעי היה יורד לתוכו מן המרחץ ולובש חלוקו, ויוצא לחדר החיצון וגומר לבישתו בו ונח שם שעה מיגיעת המרחץ. רש"י (סנה י. ד"ה מרחצאות).

דסרכי מילתא. סל קולא ומזלזלין יותר: הנך אינשי נמי. כיון דלא גמרי: **סרכי מילתא.** קושיא היא, דאמו לאימנועי מחלה אף מדגן: המפרים מן האורז על הדגן חוכל טבלים, דלא חל השם על האורז ולא ניתקן הדגן, והמפרים מן הדגן על האורז מאכיל טבל לכהן, שאין השם חל על הדגן כשבאין האורז שהרי אינו מחוייב, ומעמא שאין זו תלה תלא טבל: **רוחצין שני אחים באחד.** ואין כאן משום פרישות דנימא מתוך שמעון יחד ועכשיו רואין ערומים זה את זה נותנין עין איש באחיו למשכב זכור: ואין **רוחצין בו'.** כלומר אין נוהגים שני אחים לרחוץ כאחד: **בכבול.**[מ] מקום: **קורדקיסין.** מסקפוס"ם[ג] רחבים, ולא חייסינן דילמא מסתלפי ואתי לאיתויינהו מרבע אמות, ואין דרך בני בירי לעשת בקורדקיסין, שהן **נוהגין בהן איסור: ספסלי נכרים.** שהן מוכרין בהן סחורה, ולא חייסינן לחשדה: **בכותאי דמי.** לכיון דלא גמירי ולאו מקום תורה הוא, סרכי מילתא: **מאביו וחמיו.** ממוך שרואהו אמרו מימינו לא ראינו כך ונשמט הלל ויצא לבית החיצון ולא רצה לומר להן מותרין אתם יוצאים בקורדקיסון בשבת ואין יוצאין בקורדקיסון בשבת בבירי[ג] ומעשה ביהודה והלל בניו של רבן גמליאל שיצאו בקורדקיסון בשבת בבירי ולעזה עליהן המדינה ואמרו מימינו לא ראינו כך ושמטום ונתנום לעבדיהן ולא רצו לומר להן מותרין אתם ויושבין על ספסלי נכרים בשבת ואינן[ג] יושבין על ספסלי נכרים בשבת בעכו[ג] ומעשה בר"ש בן גמליאל[ג] שישב על ספסלי נכרים בשבת בעכו ולעזה עליו כל המדינה אמרו מימינו לא ראינו כך נשמט[ד] על גבי קרקע ולא רצה לומר להן מותרין אתם בני מדינת הים[ה] נמי כיון דלא שכיחי רבנן גבייהו ככותים דמו. בשלמא ספסלי נכרים משום דמחזי כמקח וממכר בקורדקיסון נמי דילמא משתלפין ואתי לאיתויינהו ארבע אמות ברשות הרבים אלא רוחצין מאי טעמא לא כדתניא[ו] עם הכל אדם רוחץ[א] חוץ מאביו וחמיו ובעל אמו[ז] ובעל אחותו ור' יהודה מתיר באביו מפני כבוד אביו והוא הדין לבעל אמו[ז] ואתו אינהו וגזור בשני אחין משום בעל אחותו תנא[ב] תלמיד לא ירחץ עם רבו ואם רבו צריך לו מותר. כי אתא רבה בר בר חנה אכל דאייתרא עול לגביה רב עוירא[ז] סבא ורבה בריה דרב הונא כיון דחזינהו כסייה מינייהו אתו ואמרו ליה לאביי[ט] אמר להו שווינכו ככותאי ורבה בר בר חנה ליה הא דתנן נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם וחומרי המקום שהלך לשם[ט] אמר אביי הני מילי מבבל לבבל ומארץ ישראל לא"י אי נמי מבבל לא"י אבל מא"י לבבל לא כיון דאנן כייפינן להו עבדינן כוותייהו רב אשי אמר אפילו תימא מא"י לבבל[ג] הני מילי היכא דאין דעתו לחזור ורבה בר בר חנה דעתו לחזור הוה. א"ל רבה בר בר חנה לבריה בני לא תאכל לא בפני ולא שלא בפני אני שראיתי את ר' יוחנן שאכל כדי הוא ר' יוחנן לסמוך עליו בפניו ושלא בפניו אתה לא ראית אותו לא תאכל בין בפני בין שלא בפני ופליגא דידיה אדידיה דאמר רבה בר בר חנה סח לי רבי יוחנן בן אלעזר פעם אחת נכנסתי אחר ר"ש בן רבי יוסי בן לקוניא לגינה ונטל

אי אתה רשאי להתירן בפניהן. תימה ג"כ היכן היכך ר' בית שמן בפ"ק דחולין (דף ו:) ותירן רבינו נסים במגילת סתרים דהתי דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור היינו שיודעים שהן מותרים והם רוצים להחמיר על עצמן וכן משמע לישנא דברים המותרים אבל דברים שנוהגים מחמת טעות שסבורים שהוא איסור והוא מותר יכול להתיר בפניהם וכן משמע בהדיא בירושלמי[ט] וא"ת ג"כ אמאי קאמר לימא אתי לאפרושי מן הפטור דילמא אי רובן אורז אכלי לא ניכלה זר באפייהו דילמא[מ] משתכחא תורת חלה מינייהו ואי רובן דגן אכלי ניכלה זר באפייהו דילמא אתי לאפרושי מן החיוב על הפטור ומן הפטור על החיוב. גופא דברים המותרין ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהן אמר רב חסדא בכותאי עסקינן וכ"ע לא והתניא רוחצין שני אחין כאחד ואין רוחצין שני אחין בכבול[מ] ומעשה ביהודה והלל בניו של רבן גמליאל שרחצו שניהם כאחד בכבול ולעזה עליהן כל המדינה אמרו מימינו לא ראינו כך ונשמט הלל ויצא לבית החיצון ולא רצה לומר להן מותרין אתם יוצאים בקורדקיסון בשבת ואין יוצאין בקורדקיסון בשבת בבירי[ג] ומעשה ביהודה והלל בניו של רבן גמליאל שיצאו בקורדקיסון בשבת בבירי ולעזה עליהן המדינה ואמרו מימינו לא ראינו כך ושמטום ונתנום לעבדיהן ולא רצו לומר להן מותרין אתם ויושבין על ספסלי נכרים בשבת ואינן[ג] יושבין על ספסלי נכרים בשבת בעכו[ג] ומעשה בר"ש בן גמליאל[ג] שישב על ספסלי נכרים בשבת בעכו ולעזה עליו כל המדינה אמרו מימינו לא ראינו כך נשמט[ד] על גבי קרקע ולא רצה לומר להן מותרין אתם בני מדינת הים[ה] נמי כיון דלא שכיחי רבנן גבייהו ככותים דמו. בשלמא ספסלי נכרים משום דמחזי כמקח וממכר בקורדקיסון נמי דילמא משתלפין ואתי לאיתויינהו ארבע אמות ברשות הרבים אלא רוחצין מאי טעמא לא כדתניא[ו] עם הכל אדם רוחץ[א] חוץ מאביו וחמיו ובעל אמו[ז] ובעל אחותו ור' יהודה מתיר באביו מפני כבוד אביו והוא הדין לבעל אמו[ז] ואתו אינהו וגזור בשני אחין משום בעל אחותו תנא[ב] תלמיד לא ירחץ עם רבו ואם רבו צריך לו מותר. כי אתא רבה בר בר חנה אכל דאייתרא עול לגביה רב עוירא[ז] סבא ורבה בריה דרב הונא כיון דחזינהו כסייה מינייהו אתו ואמרו ליה לאביי[ט] אמר להו שווינכו ככותאי ורבה בר בר חנה ליה הא דתנן נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם וחומרי המקום שהלך לשם[ט] אמר אביי הני מילי מבבל לבבל ומארץ ישראל לא"י אי נמי מבבל לא"י אבל מא"י לבבל לא כיון דאנן כייפינן להו עבדינן כוותייהו רב אשי אמר אפילו תימא מא"י לבבל[ג] הני מילי היכא דאין דעתו לחזור ורבה בר בר חנה דעתו לחזור הוה. א"ל רבה בר בר חנה לבריה בני לא תאכל לא בפני ולא שלא בפני אני שראיתי את ר' יוחנן שאכל כדי הוא ר' יוחנן לסמוך עליו בפניו ושלא בפניו אתה לא ראית אותו לא תאכל בין בפני בין שלא בפני ופליגא דידיה אדידיה דאמר רבה בר בר חנה סח לי רבי יוחנן בן אלעזר פעם אחת נכנסתי אחר ר"ש בן רבי יוסי בן לקוניא לגינה ונטל

כיון דאנן כייפינן להו וכו'. קשה לר"ת דבפ"ק דסנהדרין (דף ה.[י]) אמר פשיטא מהכא להתם מהני דהכא שבט והתם מחוקק משמע דבני בבל עדיפי ומירן דה"מ להפקועי ממונא אבל לענין איסור והיתר וממיכא בני ח"י עדיפי שלומדים תורה בבתים[כ] וממרין (נ"ב דף קמח:) תורה לארץ ישראל מחכים[ל]:

עבדינן כוותייהו. לא עבדי (ו) כוותייהו ה"ל למימר ומשום פ"ק דחולין (דף יח:[י]) נקט הכי דקאמר התם כי סליק רבי זירא אכל מוגרמת דרב ושמואל ופריך ולית ליה לרבי זירא נותנין עליו חומרי מקום וכו' ומשני תבי הני מילי וכו' אבל מבבל לארץ ישראל כיון דאנן כייפינן להו עבדינן כוותייהו: **רבה** בר בר חנה דעתו לחזור הוה. ומחולין נמי מתרץ רבי זירא אין דעתו לחזור הוה קסבר להשתא לגדלין קמני (ז) וחומרי מקום שיצא משם נדעתו לחזור וחומרי מקום שהלך לשם בין דעתו לחזור:

מני

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [תוספתא למועד קטן פרק ג], ז) [תוספתא למועד קטן שם], ג) [ג"ז שם], ד) [במסכת שמחות פרק יב], ה) חולין יח:, ו) עירובין נ:, ז) סנהדרין יד:, ח) כאן כה:, ט) [וע"ע תוספות עירובין קא: ד"ה רבי יוסי], י) ושם, כ) סנהדרין שם, ל) [וע"ע תוספות חולין יח: ד"ה כיון].

הגהות הב"ח

(מ) תום' ד"ה עבדי כוותייהו לא עבדי כוותן[מ] ה"ל למימר: (ג) ד"ה רבה וכו' דחומרי מקום:

אוצר החכמה

הגהות וציונים

מ] כ"י דלמא **אתי לבטולה** ומשתכחא: ג] בכת"י **ואין**: ג] ס"א **ברבן גמליאל** (גליון): ד] כ"י **ונשמט ויושב**: ה] ראשונים וכ"י **בני מדינה** נמי: ו] תיבות "ובעל אמו" וכן לקמן תיבות "והוא הדין לבעל אמו" ליתא בכמה ראשונים וכ"י, וכן לא היה לפני רש"י (דק"ס): ז] [באלפס הגירסא **אויא**. וברא"ש הגירסא **עויא**] (גליון) עיין ילק"מ: ח] **לאבוה** מהרש"ל (גליון), וביעב"ץ הגיה **אתא אמר ליה לאבוהי אמר ליה** וארבה בריה דר"ה קאי: ט] בדפו"י **כאחד בכבול**: הד"א והס"ד ותיבת מקום ליתא: י] מנעלים דקים שנועלין תחת מנעלים עבים להגן מן המים ונקראים אונדרשו"ך בלשון אשכנז (רש"י יבמות קב:, ובתרה"ד סי' קמט בשם רש"י "מנעלים רכים"): כ] יש להוסיף **בפניהם** (באה"מ): ל] אולי צ"ל **סנדל**: מ] ובמהרש"ל כתב דתיבת "לא" נמחק, וצ"ל "עבדי כוותייהו", וכ"ה בר"ן עי"ש:

ליקוטי רש"י

אי אתה רשאי להתירן בפניהם. לנטל מנהגם דעוכר משום גל יחל ומן המורה מינו נגל יחל אלא מדרבנן [נדרים טו.]. **ורבה בר בר חנה ליה לית ליה וכו'.** נתמיה והא מתני' היא [לעיל נ.]. **ה"מ מבבל לבבל.** שם המדינה נגל וגה מקומות הרבה. כיון **דאנן כייפינן להו.** לגני ארץ ישראל לקידוש החדש ולעיבור שנה כדאמרינן בשמעתא בתרא דהוריות (דף יג:) ולדיני קנסות שמין סמיכה בגבל [חולין יח:].

עין משפט נר מצוה

ט א טוש"ע אה"ע סי' כג סעיף ו בהג"ה:
י ב מיי' פ"ה מהל' מ"ת הלכה ו טוש"ע י"ד סי' רמד סעיף טז:
יא ג מיי' פ"ח מהלכות י"ט הלכה כ סמג לאוין עה טוש"ע או"ח סי' תסח סעיף ד:

רבינו חננאל

ואסקינ' אמר רב אשי חזינן אי רובא דבני חוזאי אורז אכלי לא ניכלה זר באנפייהו כי היכי דלא תשתכח תורת חלה מינייהו. ואי רובא חיטי ושערי אכלי ניכלה זר להאי חלת האורז באפייהו כדי שיתברר להם שאין בה תורת חלה דחיישינן דלמא אתו לאפרושי חלה מן עיסה של אורז על עיסה של חטין דאתו למימר כיון שכלן חייבין בחלה מין אחד מהן זה פוטר את זה. **גופה** דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהם. **אוקמה רב חסדא בכותאי** מאי טעמא משום דסרכי. אומרין הלא דבר פלוני היינו נוהגין בו איסור והיה מותר כן גם דבר זה מותר הוא ויבואו להתיר האיסור לפיכך כל דבר שנהגו בו איסור אין מתירין אותו להם. **ולאו כותאי בלבד** אלא אפי' מקום שאינן בני תורה וחיישינן כי האי גונא אין מתירין להם כגון כבול שנהגו שלא לרחוץ שני אחים כאחד ונכנסו יהודה והלל בני ר"ג לרחוץ כאחד ולעזה עליהם כל המדינה אמרו לא ראינו כך מימינו ונשמט הלל ויצא לבית החיצון ולא רצה לומר מותרים אתם. **וכן בבירי נהגו שלא לצאת בשבת בקורדקייסין** פי' מנעל שאין לו עקב והוא סנדי[ל] ויצאו יהודה והלל בקורדקייסין בשבת ולעזה המדינה עליהם כו'. **וכן בעכו נהגו** שלא לישב על ספסלי גוים בשבת ונזדמן לרשב"ג וישב בשבת בעכו על ספסלי גוים שיש להם בחנויות ולעזה עליו המדינה וכו'. הנה אלו כלן לא רצו לומר להם מותרין אתם. **ושני' בני מדינות נמי** כיון דלא שכיחי רבנן גבייהו אתו למסרך ולהתיר כמו שאמרנו על הכותים. **שני אחים מאי טעמא** כדתניא עם הכל אדם רוחץ חוץ מאביו וחמיו ובעל אמו והוא הדין לבעל אחותו וגזרו על שני אחים כאחד משום בעל אחותו. **תנא** תלמיד לא ירחוץ עם רבו ואם רבו צריך לו מותר. ירושלמי ר' אלעזר בשם ר' אבון כל דבר שאינו יודע שהוא מותר וטעה בו באיסור נשאל ומתירין לו וכל דבר שיודע שמותר ונוהג בו באיסור נשאל ואין מתירין לו. כל הדברים תלוי אותן

במנהג. נשים דנהגן דלא למעבד עובדא ביומא דירחא מנהגא. דלא עבדי באפוקי שבתא עד דתתפני סדרא ובשני ובחמישי עד דתתפני תעניתא מנהגא: **כי אתא רבה בר בר חנה בבבל אכל השומן דאייתרא** דנהגו בבבל איסור כדגרסינן באלו טרפות [דף נ] דאקשתא של קיבה כ"ע לא פליגי דאסור והוא החלב שעליה מלמעלה דאייתרא אויא א"ר אמי מקמצין והכא בבבל נהגו בו איסור שמעיה דר' חנינא הוה קאי קמיה [דר' חנינא] אמר קמרץ (יהבו ליה) [והב לי] דאיכול חזייה דהוה מחסם א"ל בבלאי את (פום) [תפוס] שדי. **עול** לגבי רבה בר בר חנה רב אויא ורבה בר נתן כדחזנהו כסייה להא דאיתרא דהוה אכיל ליה. אמר להו אביי כותאי שוינכו שאין מתירין בפניהם דברים שנהגו בהן איסור. ורבה בר בר חנה היכי עביד הכי והתנן נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם והנה בבבל שהוא שם עתה איסור היו נוהגין בה. ופריק רב אשי דעתו לחזור הוה ומי שדעתו לחזור אין נותנין עליו חומרי אותו מקום שהלך לשם. **אמר ליה רבה בר בר חנה לבריה** אני שראיתי את ר' יוחנן דאכל דאיתרא כדאי הוא ר' יוחנן למסמך עליו בפניו ושלא בפניו. אתה לא תאכל לא בפני ולא שלא בפני. מכלל שהבא מכח אחר שירא מי שעשה מעשה אע"פ שהוא עושה כמותו אחרים אין סומכין עליו בפניו וכל שכן שלא בפניו. **איני** והא איהו דאמר סח לי

וְלֹא רָצָה הלל **לוֹמַר לָהֶן מוּתָּרִין אַתֶּם**, לפי שדברים המותרים ויש שנהגו בהם איסור, אי אתה רשאי להתירם בפניהם.

עוד שנינו בברייתא, **יוֹצְאִים** - מותר לצאת לרשות הרבים **בְּקוֹרְדְּקִיסוֹן** [-נעלים רחבות][ז] **בַּשַּׁבָּת**, ולא חוששים שמא ישָׁלפו ויפלו מרגליו ויבוא להעבירם בידיו ארבע אמות ברשות הרבים[ח], **וְאֵין יוֹצְאִין בְּקוֹרְדְּקִיסוֹן בַּשַּׁבָּת בְּבֵירִי** - ובני בירי אין דרכם לצאת בשבת בנעלים רחבות לרשות הרבים, כיון שהם נוהגים בכך איסור. **וּמַעֲשֶׂה בִּיהוּדָה וְהִלֵּל בָּנָיו שֶׁל רַבָּן גַּמְלִיאֵל, שֶׁיָּצְאוּ בְּקוֹרְדְּקִיסוֹן בַּשַּׁבָּת בְּבֵירִי, וְלָעֲזָה עֲלֵיהֶן כל הַמְּדִינָה וְאָמְרוּ מִימֵינוּ לֹא רָאִינוּ כָּךְ** שיוצאים בקורדקיסון בשבת, **וְשָׁמְטוּם** יהודה והלל מרגליהם, **וְנָתְנוּם לְעַבְדֵיהֶן**[ט], **וְלֹא רָצוּ לוֹמַר לָהֶן מוּתָּרִין אַתֶּם**, לפי שדברים המותרים ויש שנהגו בהם איסור, אי אתה רשאי להתירם בפניהם.

עוד שנינו בברייתא, **וְיוֹשְׁבִין עַל סַפְסָלֵי נְכְרִים בַּשַּׁבָּת** - מותר לישב בשבת על גבי ספסלים שהגוים מוכרים עליהם סחורה, ולא חוששים שיחשדו את היושב עליהם שסוחר בשבת, **וְאֵינָן יוֹשְׁבִין עַל סַפְסָלֵי נְכְרִים בַּשַּׁבָּת בְּעַכּוֹ** - ובני עכו נוהגים שלא לישב על גבי ספסלי גוים בשבת. **וּמַעֲשֶׂה בְּרַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל, שֶׁיָּשַׁב עַל גַּבֵּי סַפְסָלֵי נְכְרִים בַּשַּׁבָּת בְּעַכּוֹ, וְלָעֲזָה עָלָיו כָּל הַמְּדִינָה, וְאָמְרוּ מִימֵינוּ לֹא רָאִינוּ כָּךְ** שיושבים על גבי ספסלי גוים בשבת, **נִשְׁמַט** רבן שמעון בן גמליאל מן הספסל וישב **עַל גַּבֵּי קַרְקַע, וְלֹא רָצָה לוֹמַר לָהֶן מוּתָּרִין אַתֶּם**, לפי שדברים המותרים ויש שנהגו בהם איסור, אי אתה רשאי להתירם בפניהם.

מבואר בברייתא בכל שלשת המעשים הללו, שגם אנשים שאינם כותים שנהגו איסור בדבר המותר, אין להתיר אותו בפניהם, וקשה מכך על דברי רב חסדא שאמר שכל דין זה אינו אלא בכותים[י].

מתרצת הגמרא, **בְּנֵי (מדינת הים) [מְדִינָתֵיהּ][יא] נַמִּי, כֵּיוָן דְּלֹא שְׁכִיחִי רַבָּנַן גַּבַּיְיהוּ כְּכוּתִים דָּמוּ** - אכן רק בכותים אין להתיר מנהגם בפניהם, ובני מדינה גם כן כיון שאין מצויים ביניהם תלמידי חכמים[יב] נחשבים לענין זה ככותים, כיון שאינם לומדים ואין זה מקום תורה, ואם ינהגו היתר בפניהם במנהגם יבואו להתיר גם דברים האסורים[יג].

הגמרא חוזרת לדון על המנהגים שהוזכרו בברייתא ומבררת איזה ענייני איסור שייכים באותם מנהגים:

מבררת הגמרא ושואלת, **בְּשִׁלְמָא סַפְסָלֵי נָכְרִים** - זה מובן מדוע נהגו שלא לישב על גבי ספסלים של גוים בשבת, **מִשּׁוּם דְּמִחְזֵי כְּמָקֵח וּמִמְכָּר** - שיחשדוהו שעושה סחורה בשבת[יד], **בְּקוֹרְדְּקִיסוֹן נַמִּי** - וכן המנהג שלא לצאת בקורדקיסון בשבת, גם מובן שנהגו כך משום **דִּילְמָא מִשְׁתַּלְפִין וְאָתֵי לְאִיתְוַיְינְהוּ אַרְבַּע אַמּוֹת בִּרְשׁוּת הָרַבִּים** - שמא ישָׁלפו מרגליו ויבוא להעבירם בידיו ארבע אמות ברשות הרבים, **אֶלָּא רוֹחֲצִין** - אך המנהג ששני אחים לא ירחצו כאחד, **מַאי טַעְמָא לֹא** - איזה חשש איסור יש בדבר.

משיבה הגמרא[אוצר החכמה] **כִּדְתַנְיָא** - טעם האיסור הוא על פי מה ששנינו בברייתא, **עִם הַכֹּל אָדָם רוֹחֵץ** בבית המרחץ, **חוּץ מֵאָבִיו** שאין רוחץ עמו, שמתוך שרואה את אביו ערום, ונזכר שמשם יצא, נותן לבו להרהור עבירה[טז], **וְכֵן** אינו רוחץ עם **חָמִיו**, שנותן אל לבו שאשתו יצאה ממנו, ויתכן שיבוא להרהור עבירה, **וְכֵן** אינו רוחץ עם **בַּעַל אִמּוֹ**[יז] **וּבַעַל אֲחוֹתוֹ** שגם בהם יכול לבוא להרהור עבירה, **וְרַבִּי יְהוּדָה מַתִּיר** בְּרחיצה עם **אָבִיו, מִפְּנֵי כְּבוֹד אָבִיו** שמשמש את אביו במרחץ[יח], **וְהוּא הַדִּין לְבַעַל אִמּוֹ** - וכן הדין בבעל אמו שאם צריך לשמשו מותר לרחוץ עמו[יט]. מסיימת הגמרא, **וְאָתוּ אִינְהוּ** - ובאו בני

ז. **רש"י** (ד"ה קורדקיסין). רבינו חננאל (ד"ה וכן נעלי) פירש, שזה מנעל שאין לו עקב. ובתוספות חכמי אנגליה (ד"ה קורדקיסון) פירשו, שהם מנעלים קטנים.

ח. **רש"י** (ד"ה קורדקיסין), על פי הגמרא להלן. חכמים גזרו על כמה דברים שלא לצאת בהם בשבת לרשות הרבים מחשש שיעבירם ארבע אמות ברשות הרבים, ויעבור בכך על איסור עשיית מלאכת הוצאה, [על פי פרק במה אשה (שבת מ. ולהלן)], שהמעביר חפץ ארבע אמות ברשות הרבים הרי זה כמלאכת הוצאה מרשות לרשות. גמרא (שבת נז:), רמב"ם (שבת פי"ג ה"מ).

ט. **יש** להקשות, איך נתנום לעבדיהם, הרי עבד כנעני שמל וטבל לשם עבדות חייב במצוות כאשה, וכיון שכן, הרי גם עבדיהם מצווים על שמירת שבת, ושייך בהם את המנהג שלא לצאת בקורדקיסון בשבת. ואפילו עבד גוי שלא מל וטבל כלל לשם עבדות ואינו חייב במצוות כאשה, עדיין הרי נוהג בו איסור שביתת עבדו, ואסור לרבו לומר לו לעשות מלאכה, ועל זה נאמר בתורה (שמות כג יב), 'וביום השביעי תשבות למען ינוח וגו' וינפש בן אמתך' וגו', כמבואר ביבמות (מח:). ועוד, שמשמע שעבדיהם לקחום בידיהם ולא נעלום על רגליהם, ואם עבדיהם לוקחים בעבורם את הקורדקיסון ברשות הרבים, הרי עוברים בכך על מלאכת הוצאה האסורה מן התורה. תירץ במצפה שמואל (על המשפטים, מו"ק פ"ג ה"ח סק"ז), שמדובר כאן בעבדים גוים שכירים שאין גופם קנוי לרבם, ובעבדים כאלו אין האדון מצווה על שביתתם, כמבואר בשלחן ערוך (או"ח סי' שד ס"ג). והוסיף, שאפשר שמדובר בעבדים שגופם קנוי, אלא שלא הוציאו את הקורדקיסון לרשות הרבים, ולגבי עבדים לא החמירו לנהוג כמנהג המקום.

י. **בכתב** יד הגירסא 'ואין'. הגהות וציונים.

יא. **ובכל** המעשים האלו, נהגו בני המקום איסור מחמת חומרא שהחמירו על עצמם, ולא מחמת שטעו לומר שהדבר אסור, ולכן מקשה הגמרא על רב חסדא שאמר שבאופן זה רק בכותים אסור להתירם בפניהם. תוספות (ד"ה מי). וראה בחידושי הר"ן (ד"ה וכולי) מה שפירש בזה לפי שיטתו שהובאה בהערות לעיל, שבמנהג שנהגו מחמת חומרא אין להתיר כלל, וצריך הבא לשם לנהוג כמנהג המקום.

יב. **על** פי כתבי יד וראשונים. הגהות וציונים. והיינו כמבואר ברמב"ן (מלחמות ה', ד"ה והוראמי), ובחידושי רבינו דוד (ד"ה ולא), שמקומות אלו שהוזכרו בברייתא, כבול, בירי, ועכו, היו בארץ ישראל, ואינם 'מדינת הים'. ורבינו חננאל (ד"ה וזני) גרס, 'בני מדינות נמי', וכוונת הגמרא היא לאותן מדינות שהוזכרו בברייתא, אשר בהם לא היו מצויים תלמידי חכמים. מדברי המהר"ם (נמוס' ד"ה מי) מתבאר, שגרס 'בני מדינת הים', ואפשר לקיים גירסא זו לדעת התוספות (ד"ה מי) בסופם שמשמע ששלש המדינות שהוזכרו בברייתא, כבול, בירי, ועכו, היו בחוץ לארץ, ויש לבאר על פי מה שכתבו התוספות במסכת גיטין (ב. ד"ה ומקלון) שעכו חציה בארץ וחציה בחוץ לארץ, ואף חציה שבארץ ישראל דינו כחוץ לארץ לגיטין, ועל כן אפשר לכנות כל מדינות אלו 'מדינת הים'.

יג. **ואפילו** במדינות גדולות שאי אפשר שלא יהיו שם בני תורה, כל שאין החכמים הגדולים מצויים שם, הדבר נחשב כמו שאין שם בני תורה, כי בני המדינות אינם שומעים אלא לחכמים הגדולים, ולא ישמעו לבני התורה שיעמידו אותם על טעותם. מאירי (ד"ה שני מחיס).

יד. **בברייתא** ובגמרא מתבאר, שאין חיוב לנהוג את המנהגים של אותם בני מדינה, אלא שבכותים ובבני מדינה אסור להתיר אותם בפניהם, אבל שלא בפניהם מותר לנהוג שלא כמנהגם. הראשונים דנו, מדוע אכן כשאינו לפניהם, או בפני תלמידי חכמים, מותר לנהוג שלא כמנהגם, הרי שנינו במשנתנו (לעיל נ.) שההולך ממקום למקום, נותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם. וביארו התוספות (ד"ה מי), שהמשנה עוסקת במנהג שנהגו בו על פי תלמידי חכמים, ובמנהג כזה חייבים לנהוג כן אפילו שלא בפני הכותים ואפילו בפני תלמידי חכמים, אבל מנהגי המדינות שהוזכרו בברייתא, כבול, בירי, ועכו, נהגו כן בני המדינות מעצמם, ולכן אינו חייב לנהוג כן מחמת מנהג המקום שעסקה בו משנתנו, אלא שאסור להתיר בפניהם מחמת שדינם בזה ככותים שחששו שיבואו להקל בדברים אחרים, אבל שלא בפני הכותים או בפני תלמידי חכמים נוהגים היתר. עוד ביארו התוספות שאכן יש איסור לשנות ממנהג המקום כמשנתנו, אלא שלפי דברי אביי להלן בגמרא איסור זה אינו נוהג בהולך מארץ ישראל לבבל, ובכותים בפניהם אסור אף באופן זה. והמקומות שהוזכרו בברייתא, כבול בירי ועכו היו בחוץ לארץ ולכן התנאים שבאו לשם מארץ ישראל היו מותרים להתירם בפניהם אם באמת לא היו דומים לכותים. והרז"ה (ד"ה מגלן) כתב כעין זה גם לפי דברי רב אשי להלן בגמרא שמשנתנו עוסקת באופן שאין דעתו לחזור למקומו הראשון, ואז בכל האופנים אסור לשנות ממנהג המקום שנמצא שם, אבל באופן שדעתו לחזור אין חיוב לנהוג כמנהג המקום, ובכותים שחששו שיבואו להקל בדברים אחרים אסור להתיר בפניהם אף אם דעתו לחזור למקומו הראשון. והברייתא בענין כבול, בירי, ועכו, עוסקת באופן שדעתם לחזור. והרמב"ן (מלחמות ה' ד"ה והוראמי) הרבה להקשות על דברי הרז"ה, וכתב שהרי הגמרא לא העמידה את דברי הברייתא בכבול ובבירי ובעכו באופן שדעתם לחזור, ורק על המעשה המובא להלן בגמרא ברבה בר בר חנה העמידה הגמרא באופן שדעתו לחזור. וראה עוד בדיני המנהגים בילקוט ביאורים.

טו. **כלומר**, היו טועים שיהא אסור משום מקח וממכר, אבל הם לא עשו כן משום גדר מדבר עבירה, ולכן נחשב למנהג טעות. מהר"ם חלאווה (ד"ה נמלמן).

טז. **רש"י** (ד"ה מאניו). והוסיפו בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה מין), שהחשש הוא שיבוא לשכב עמו משכב זכור. והמאירי (ד"ה שני מחיס) פירש, שהאיסור הוא משום חשש פריקת עול אימת אביו ממנו.

יז. **איסור** רחיצה עם בעל אמו הובא להלכה במרדכי (רמז תרו), וברמ"א (יו"ד סי' רמג סט"ו), מה"ע סי' כג ס"ו). אכן הרי"ף והרא"ש לא הביאו שיש איסור ברחיצה עם בעל אמו, וכן רש"י והר"ן לא פירשו איסור בו. על פי חלקת מחוקק (סי' כג סק"ה).

יח. **בשבט** הלוי (שו"ת מ"מ סי' ערנ) ביאר, שתנא קמא ורבי יהודה נחלקו בטעם איסור רחיצה עם אביו, שתנא קמא סובר שטעם האיסור מחשש שיבוא להרהור, וכמו שכתב רש"י (ד"ה מאניו), ולכן אין להתיר איסור זה אפילו במקום שאביו צריך לו, ורבי יהודה סובר שטעם האיסור משום חובת כיבוד האב ויראתו, וכמו שכתב המאירי (ד"ה שני מחיס) שטעם האיסור משום מורא אב, ולכן במקום שצריך האב שישמשנו אין בזה חסרון בכבודו ומוראו, ואדרבה זה כבודו שישמשנו, ומותר.

יט. **הראשונים** שהובאו בהערה לעיל שלא גרסו איסור רחיצה עם בעל אמו, כמו כן לא גרסו כאן תיבות 'והוא הדין לבעל אמו'. הגהות וציונים.

אתר התכלת 19/06/2018

דמרבי מילתא. של קולח ומזלזלין יותר: הנך אינשי נמי. כיון דלא גמרי: מרבי מילתא. קושיא היא, דאתו לאימנועי מחלה אף מדגן: המפרים מן האורז על הדגן אוכל טבלים, דלא חל השם על האורז ולא ניתקן הדגן, והמפרים מן הדגן על האורז מאכיל טבל לכהן, שאין השם חל על הדגן דבריס המותריס אבל דבריס שנוהגים מחמת טעות שמצורים שהוא מסור והוא מותר יכול להתיר בפניהם וכן משמע בהדיא בירושלמי [ט] ומ"ח מ"כ אמאי קאמר דילמא אתי לאפרושי מן החיוב כיון דידעי שהוא פטור וי"ל דלאו כ"ע ידעי ומ"ח דמשמע דווקא בני המדינה מו בכותאי היו רשאי להתיר [כ] אבל בפני חכמים מו אלא בפניהם מותר ואמאי והא תנן נותנין עליו חומרי מקום שילא משם ושהלך לשם ומוכ"י דמתניתין מיירי במנהג שנהגו שהניגו ע"פ ת"ח והכא מיירי שנהגו בני המדינה מעצמם וכן הנהו דמייתי ודאייתרא לאקמן קים ליה דהוי מנהג חשוב וכ"י מסתפק במנהג שאינו חשוב דיכולין להתיר בפני ת"ח אם יכול להתיר להם כדמשמע לקמן ולא רצו לומר להם מותרים אתם משום דבני המדינה חשוב להו כבותאי אבל דבריס המותריס שנוהגים מחמת טעות שמצורים שהוא מסור והוא מותר יכול להתיר בפניהם וכן משמע בהדיא בירושלמי [ט] ומ"ח מ"כ אמאי קאמר דילמא אתי לאפרושי מן החיוב כיון דידעי שהוא פטור וי"ל דלאו כ"ע ידעי ומ"ח דמשמע דווקא בני המדינה מו בכותאי היו רשאי להתיר [כ] אבל בפני חכמים מו אלא בפניהם מותר ואמאי והא תנן נותנין עליו חומרי מקום שילא משם ושהלך לשם וכו"י דמתניתין מיירי במנהג

כבול, **וְגָזוּר בְּשָׁנֵי אֲחִין** שלא ירחצו כאחד, **מִשּׁוּם** חשש שיבואו לרחוץ עם **בַּעַל אֲחוֹתוֹ**.

הגמרא מביאה ברייתא העוסקת בענין רחיצה בבית המרחץ עם רבו:

תָּנָא דברייתא, **תַּלְמִיד לֹא יִרְחַץ עִם רַבּוֹ**, משום שצריך התלמיד להתבייש מכבוד רבו וממוראו, **וְאִם** היה **רַבּוֹ צָרִיךְ לוֹ** שישמשנו בבית המרחץ, **מוּתָּר** לרחוץ עמו, שזהו כבוד רבו.

★

התורה אסרה לאכול חֵלֶב של בהמות טהורות הקריבות על גבי המזבח, כמו שכתוב (ויקרא ז כג) 'כָּל חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב וָעֵז לֹא תֹאכֵלוּ', וכתוב (שם ז כה) 'כִּי כָּל אֹכֵל חֵלֶב מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיב מִמֶּנָּה אִשֶּׁה לה' וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מֵעַמֶּיהָ', אך לא אסרה התורה בבהמות הטהורות אלא חלב שכיוצא בו בבהמת קדשים קרב על גבי המזבח בתורת אימורי הקרבנות כמבואר להלן.

באימורי קרבן שלמים נאמר (ויקרא ג ג) 'וְהִקְרִיב מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אִשֶּׁה לה' וגו', וְאֶת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב', דעת רבי ישמעאל במסכת חולין (מט:) שבכלל החלב שעל הקרב יש את חֵלֶב הקיבה, ולכן חֵלֶב הקיבה אסור באכילה, ודעת רבי עקיבא שמותר באכילה, ודרש 'חלב אשר על הקרב' לחלב אחר, אבל חלב שעל הקיבה מותר באכילה. ומבואר בגמרא[ב] שלא בכל חלב שעל הקיבה נחלקו התנאים אלא רק ב'חֵלֶב הַיֶּתֶר', והיינו, שהקיבה היא כפופה ועשויה כמין קשת וחלב מונח משני צדדיה, החלב המונח מצדה החיצוני קרוי 'דאקשתא', חֵלֶב הקשת, וחלב זה לשיטת כולם אסור באכילה, והוא בכלל 'חלב אשר על הקרב', והמונח מצדה הפנימי קרוי 'דאייתרא', חֵלֶב הַיֶּתֶר [ראה ציור][כא], ובו נחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא האם מותר באכילה.

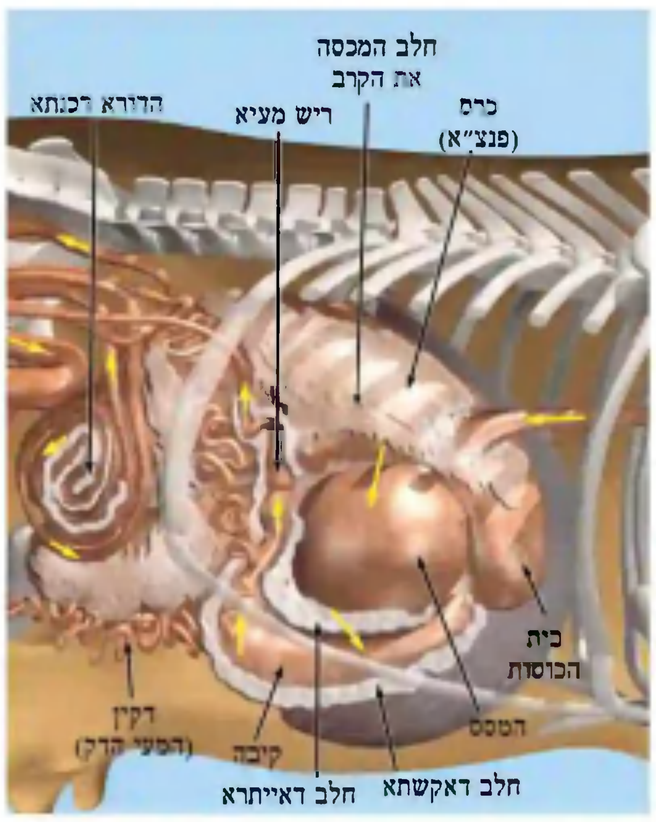

וחלוק היה מנהגם של בני ארץ ישראל בחלב זה ממנהג בני בבל, בני ארץ ישראל סברו כרבי עקיבא והתירו את חלב הַיֶּתֶר באכילה, ובני בבל סברו כרבי ישמעאל שאסור לאוכלו[כב].

הגמרא מספרת שרבה בר בר חנה הלך מארץ ישראל לבבל ואכל שם את חֵלֶב הַיֶּתֶר:

כִּי אֲתָא - כאשר בא **רַבָּה בַּר בַּר חַנָּה** מארץ ישראל לבבל, **אָכַל דְּאַיְיתְרָא** - אכל את חֵלֶב הקיבה שבצידה הפנימי הקרוי חלב הַיֶּתֶר, שנהגו בו בני ארץ ישראל הַיֶּתֶר, **עוֹל לְגַבֵּיהּ** - נכנסו לפניו **רַב עַוִירָא סָבָא וְרַבָּה בְּרֵיהּ דְּרַב הוּנָא**[כג], **כֵּיוָן דַּחֲזִינְהוּ כַּסְיֵיהּ מִינַּיְיהוּ** - מיד כשראה אותם כיסה את אותו חלב מפניהם שלא יראוהו שאוכלו, שהרי בבבל נהגו בו איסור, **אָתוּ וְאָמְרוּ לֵיהּ לְאַבַּיֵי**[כד] - באו וסיפרו לאביי מה שנהג רבה בר בר חנה, **אָמַר לְהוּ** - אמר להם אביי, רבה בר בר חנה **שַׁוּוינְכוּ כְּכוּתָאֵי** - נהג כלפיכם כאילו אתם כותים, שהרי שנינו בברייתא לעיל (ג:) 'דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור אי אתה רשאי להתירם בפניהם', ופירש רב חסדא שהברייתא אסרה רק בכותים[כה].

מקשה הגמרא, **וְרַבָּה בַּר בַּר חַנָּה** שאכל את חלב הַיֶּתֶר, **לֵית לֵיהּ הָא דְּתָנֵּן** - האם אינו סובר מה ששנינו במשנתנו (לעיל נ.), ההולך ממקום למקום **נוֹתְנִין עָלָיו חוּמְרֵי הַמָּקוֹם שֶׁיָּצָא מִשָּׁם, וְחוּמְרֵי הַמָּקוֹם שֶׁהָלַךְ לְשָׁם** וכיון שהלך לבבל ושם נוהגים שלא לאוכלו, היה לו לנהוג כמנהגם ולא לאוכלו.

לתירוץ הגמרא יש להקדים כדלהלן. דייני ארץ ישראל היו סמוכים איש מפי איש עד משה רבינו, והיינו שהדיינים הסמוכים נותנים לחכם הראוי להורות רשות לדון אפילו דיני קנסות, אכן סמיכה זו אינה אלא בארץ ישראל, אבל בחוץ לארץ אי אפשר לסמוך, ולכן דייני ארץ ישראל היו יכולים לדון דיני קנסות, אבל דייני בבל לא יכלו לדון דיני קנסות[כו].

מתרצת הגמרא, **אָמַר אַבַּיֵי, הָנֵי מִילֵּי** - דברים אלו שיש לנהוג כחומרי המקום שהלך לשם אינם אלא כשהלך מֵעיר אחת **בְּבָבֶל לְעִיר** אחרת **בְּבָבֶל, וּמֵעִיר** אחת **בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל לְעִיר** אחרת **בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל**, שכיון שאין בני עיר אחת כפופים לדייני המקום האחר, אם בן מקום אחד ישנה את מנהגו לעיני בני המקום השני, יש כאן חשש מחלוקת, **אִי נַמִי** - וכן באופן נוסף, כשהלך **מִבָּבֶל לְאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל**, קל וחומר שלא ישנה ממנהג בני ארץ ישראל מחשש למחלוקת, שהרי בני בבל כפופים לדייני ארץ ישראל, **אֲבָל** ההולך **מֵאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל לְבָבֶל, לֹא** - אין נותנים עליו את חומרי מנהגי בבל, **כֵּיוָן דַּאֲנַן כָּיְפִינַן לְהוּ** - שכיון שאנו בני בבל כפופים לבני ארץ ישראל, שבארץ ישראל מקדשים חדשים ומעברים את השנים, וכן דייני ארץ ישראל סמוכים הם, ולכן הם יכולים לדון דיני קנסות[כז], ודייני בבל אינם סמוכים[כח], ואינם יכולים לדון דיני קנסות, לכן **עָבְדִינַן פְּוָותַיְיהוּ** - בני ארץ ישראל הבאים לבבל נוהגים כמנהגם שבארץ ישראל, שאין חשש שהדבר יביא למחלוקת, ואינם חייבים לשנות מנהגם[כט].

הגמרא מביאה תירוץ נוסף ליישב את מנהגו של רבה בר בר חנה:

רַב אַשִׁי אָמַר, אֲפִילּוּ תֵּימָא - אפילו אם תאמר שאף ההולך **מֵאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל לְבָבֶל** אסור לו לשנות ממנהג בבל, **הָנֵי מִילֵּי** - אכן דבר זה שנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם אינו אלא **הֵיכָא** - היכן **דְּאֵין דַּעְתּוֹ לַחֲזוֹר** למקומו הראשון, **וְרַבָּה בַּר בַּר חַנָּה** שאכל את חלב

כ. שם (ג.), רש"י (שם ד"ה ולדידן, ד"ה למקשמך, ד"ה כי - הרמתון).

כא. ונקרא כן על שם חבל הקשת הנמתח עבור יריית החץ, וכלשון הכתוב בתהלים (יא ג) 'ידרכון קשת כוננו חצם על יתר', ופירש במצודת ציון שם ש'יתר' הוא חבל הקשת.

כב. גמרא (שם ג.), רש"י (ד"ה אכל, חולין ג. ד"ה כי - הרמתון).

כג. גירסת הרי"ף 'עול לגביה רב אויא ורבה בר חנין', וכתב במלא הרועים (ד"ה עול), שמצינו במסכת ביצה (כא.), שרב אויא סבא היה בימי רב הונא ורבה בנו. ורש"י (חולין ג. ד"ה כי - הסמ) גרס, 'עול לגביה רב אויא, וכסייה מן קמיה'.

כד. גירסת הרי"ף 'ואמרו ליה לאבוה', והר"ן (על הרי"ף, ד"ה ורבה) גרס 'אבוה דשמואל', אך מה שכתוב לפנינו 'אביי' זו טעות סופר. מהרש"ל (ד"ה קמ"ו). והיעב"ץ (ד"ה כיון) כתב שצריך לגרוס 'אתא אמר ליה לאבוהי אמר ליה' וכו', כלומר שרבה בר רב הונא אמר לאביו, ואמר רב הונא לבנו' וכו'.

כה. שבכותים יש חשש שיבואו להקל יותר ויקלו גם בדברים האסורים. ונהג עמם כעין החשש שיש בכותים, שלא רצה רבה בר בר חנה להקל בפניהם, מחשש שיקבלו את ההיתר להקל בזה, ומרוב חריפותם ופלפולם יבואו להתיר סוגי חלב האסורים מעיקר הדין. מהרש"ל (ד"ה אמר).

כו. רמב"ם (סנהדרין פ"ד הלכות ח-ג, ו).

כז. רש"י (חולין יח: ד"ה דכיון).

כח. משום שלא סומכים בחוץ לארץ. סנהדרין (יד.).

כט. רש"י (ד"ה עבדינן). והיינו, שרק בני ארץ ישראל הבאים לבבל נוהגים כמנהג ארץ ישראל, ולא בני בבל. ואכן היה צריך לומר 'עבדי כוותייהו', כלומר שבני ארץ ישראל עושים כמנהגם, אלא שאמר 'עבדינן כוותייהו', אגב הסוגיא בחולין (יח:) שנאמר שם 'עבדינן כוותייהו' על אופן שבני בבל עולים לארץ ישראל שנוהגים כמנהג ארץ ישראל ולא צריכים לנהוג כמנהג בבל, ושם מתפרש כראוי, 'עבדינן', אנו בני בבל ההולכים לארץ ישראל עושים, 'כוותייהו', כבני ארץ ישראל. תוספות (ד"ה עבדינן, על פי מהרש"ל נמוק' שם), חידושי הר"ן (ד"ה ודקאמ').

ל. במסכת חולין (יח:) אמר רב אשי, שכל מה ששנינו שנותנים עליו חומרי מקום שיצא משם, אינו אלא אם דעתו לחזור, אבל אם אין דעתו לחזור אינו חייב לנהוג כחומרות המקום שיצא משם, וקצת קשה, שאם כך מה ששנינו במשנתנו 'ההולך ממקום למקום, נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם, וחומרי מקום שהלך לשם' זה בשני אופנים שונים, הדין שנותנים עליו חומרי מקום שיצא משם הוא באופן שדעתו לחזור, והדין שנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם הוא באופן שאין דעתו לחזור. תוספות (ד"ה רבה). וראה ברמב"ן (מלחמות ה', ד"ה ועוד), וברבינו דוד (ד"ה ולפ), מה שכתבו בביאור משנתנו ובשאר כללי המנהגים.

19/06/2018 אהח

דמרבי מילתא. של קולח ומזלזלין יותר: הנך אינשי נמי. כיון דלא גמרי: מרבי מילתא. קושיא היא, דאתו לאימנועי מחלה אף מדגן: המפרים מן החורז על הדגן אוכל טבלים, דלא חל הפסד על החורז ולא ניתקן הדגן, והמפרים מן הדגן על החורז מאכיל טבל לכהן, שאין הפסד חל על הדגן דאיכא למיגרס שאין זו חלה אלא טבל: רוחצין שני אחים באחד. ואין כאן מקום פרילות דנימא מתוך שמצויין יחד ועכשיו רואין ערומים זה את זה נותנין עין איש באחיו למשכב זכור: ואין רוחצין כו'. כלומר אין נוהגים שני אחים לרחוץ כאחד: בכבול.[ט] רחצים, ולא קורדקיסין. משקפו"ש[י] רחצים, ולא חיישינן דילמא משתלפי ואתי לאיתויינהו ארבע אמות ברשות הרבים אלא רוחצין מאי טעמא לא כדתניא[יא] עם הכל אדם רוחץ חוץ מאביו וחמיו. מפני שרואהו ומזכר שמשא יצא, נותן לבו להרהור, וכן בחמיו נותן לבו שילמה משמו מלכות, וכן בבעל אחותו נמי איכא היהורא: משום כבוד אביו. שמשמשו במרחץ: ואתו אינהו. נמי כבול: תלמיד לא ירחץ עם רבו. שאריך להתגיים מכבודו וממורא: ואם היה רבו צריך לו. שישמשנו במרחץ: אבל דאייתרא. חלב שבכפיפת הקיבה, שהקיבה כפופה ועשויה כקשת[יב], ואותו חלב שבמקום היתר מוכלין בני מרץ ישראל, ובני בבל נוהגין בו איסור: שווינהו בכותאי. דאמרינן לעיל דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור מי אתה רשאי להתירן בפניהן אמר רב חסדא בכותאי עסקינן וכ"ע לא והתניא רוחצין שני אחין כאחד ואין רוחצין שני אחין בכבול[ט] ומעשה ביהודה והלל בניו של רבן גמליאל שרחצו שניהם כאחד בכבול ולעזה עליהן כל המדינה אמרו מימינו לא ראינו כך ונשמט הלל ויצא לבית החיצון ולא רצה לומר להן מותרין אתם יוצאים בקורדקיסון בשבת ואין יוצאין בקורדקיסון בשבת בבירי[יג] ומעשה ביהודה והלל בניו של רבן גמליאל שיצאו בקורדקיסון בשבת בבירי ולעזה עליהן המדינה ואמרו מימינו לא ראינו כך ושמטום ונתנום לעבדיהן ולא רצו לומר להן מותרין אתם ויושבין על ספסלי נכרים בשבת ואינן[יד] יושבין על ספסלי נכרים בשבת בעכו[טו] ומעשה בר"ש בן גמליאל[טז] שישב על ספסלי נכרים בשבת בעכו ולעזה עליו כל המדינה אמרו מימינו לא ראינו כך נשמט[יז] על גבי קרקע ולא רצה לומר להן מותרין אתם בני מדינת הים[יח] נמי כיון דלא שכיחי רבנן גבייהו ככותים דמו. בשלמא ספסלי נכרים משום דמחזי כמקח וממכר בקורדקיסון נמי דילמא משתלפין ואתי לאיתויינהו ארבע אמות ברשות הרבים אלא רוחצין מאי טעמא לא כדתניא[יט] עם הכל אדם רוחץ[כ] חוץ מאביו וחמיו ובעל אמו[כא] ובעל אחותו ור' יהודה מתיר באביו מפני כבוד אביו והוא הדין לבעל אמו[כב] ואתו אינהו וגזור בשני אחין משום בעל אחותו תנא[כג] תלמיד לא ירחץ עם רבו ואם רבו צריך לו מותר. כי אתא רבה בר בר חנה אכל דאייתרא עול לגביה רב עוירא[כד] סבא ורבה בריה דרב הונא כיון דחזינהו כסייה מינייהו אתו ואמרו ליה לאביי[כה] אמר להו שווינכו ככותאי ורבה בר בר חנה לית ליה הא דתנן נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם וחומרי המקום שהלך לשם[כו] אמר אביי הני מילי מבבל לבבל ומארץ ישראל לא"י אי נמי מבבל לא"י אבל מא"י לבבל לא כיון דאנן כייפינן להו עבדינן כוותייהו רב אשי אמר אפילו תימא מא"י לבבל[כז] הני מילי היכא דאין דעתו לחזור ורבה בר בר חנה דעתו לחזור הוה. א"ל רבה בר בר חנה לבריה בני לא תאכל לא בפני ולא שלא בפני אני שראיתי את ר' יוחנן שאכל כדי הוא ר' יוחנן לסמוך עליו בפניו ושלא בפניו אתה לא ראית אותו לא תאכל בין בפני בין שלא בפני ופליגא דידיה אדידיה דאמר רבה בר בר חנה סח לי רבי יוחנן בן אלעזר פעם אחת נכנסתי אחר ר"ש בן רבי יוסי בן לקוניא לגינה ונטל

אי אתה רשאי להתירן בפניהם. תימה מ"כ היאך התיר ר' בית שמאן בפ"ק דחולין (דף ו:) ותירץ רבינו נסים במגילת סתרים דהתי דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור היינו שיודעים שהן מותרים והם רוצים להחמיר על עצמן וכן משמע לישנא דברים המותרים אבל דברים שנוהגים מחמת טעות שמצורים אהבות לחזור והוא מותר יכול להתיר בפניהם וכן משמע בהדיא בירושלמי[כח] ומ"ת מ"כ אמאי קאמר דילמא אתי לאפרושי מן הפטור בפניהם ואי משום דילמא אתי להתיר בפניהם אף על גב דלא מצורים מי לא חיישינן הכי והתניא[כט] מקום שנהגו כל ישראל בדבר אחד ובא אחד ונהג בו היתר בפני עצמו אין מוחין בידו שמא יש לו על כך סמך ואי משום דילמא אתי לאפרושי מן הפטור על החיוב ומן הפטור על החיוב גופא דברים המותרין ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהם אמר רב חסדא בכותאי עסקינן וכ"ע לא והתניא רוחצין שני אחין כאחד ואין רוחצין שני אחין בכבול[ל] ומעשה ביהודה והלל בניו של רבן גמליאל שרחצו שניהם כאחד בכבול ולעזה עליהן כל המדינה אמרו מימינו לא ראינו כך ונשמט הלל ויצא לבית החיצון ולא רצה לומר להן מותרין אתם יוצאים בקורדקיסון בשבת ואין יוצאין בקורדקיסון בשבת בבירי ומעשה ביהודה והלל בניו של רבן גמליאל שיצאו בקורדקיסון בשבת בבירי ולעזה עליהן המדינה ואמרו מימינו לא ראינו כך ושמטום ונתנום לעבדיהן ולא רצו לומר להן מותרין אתם ויושבין על ספסלי נכרים בשבת ואינן יושבין על ספסלי נכרים בשבת בעכו ומעשה בר"ש בן גמליאל שישב על ספסלי נכרים בשבת בעכו ולעזה עליו כל המדינה אמרו מימינו לא ראינו כך נשמט על גבי קרקע ולא רצה לומר להן מותרין אתם בני מדינת הים נמי כיון דלא שכיחי רבנן גבייהו ככותים דמו. בשלמא ספסלי נכרים משום דמחזי כמקח וממכר בקורדקיסון נמי דילמא משתלפין ואתי לאיתויינהו ארבע אמות ברשות הרבים אלא רוחצין מאי טעמא לא כדתניא עם הכל אדם רוחץ חוץ מאביו וחמיו ובעל אמו ובעל אחותו ור' יהודה מתיר באביו מפני כבוד אביו והוא הדין לבעל אמו ואתו אינהו וגזור בשני אחין משום בעל אחותו תנא תלמיד לא ירחץ עם רבו ואם רבו צריך לו מותר. כי אתא רבה בר בר חנה אכל דאייתרא עול לגביה רב עוירא סבא ורבה בריה דרב הונא כיון דחזינהו כסייה מינייהו אתו ואמרו ליה לאביי אמר להו שווינכו ככותאי ורבה בר בר חנה לית ליה הא דתנן נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם וחומרי המקום שהלך לשם אמר אביי הני מילי מבבל לבבל ומארץ ישראל לא"י אי נמי מבבל לא"י אבל מא"י לבבל לא כיון דאנן כייפינן להו עבדינן כוותייהו רב אשי אמר אפילו תימא מא"י לבבל הני מילי היכא דאין דעתו לחזור ורבה בר בר חנה דעתו לחזור הוה. א"ל רבה בר בר חנה לבריה בני לא תאכל לא בפני ולא שלא בפני אני שראיתי את ר' יוחנן שאכל כדי הוא ר' יוחנן לסמוך עליו בפניו ושלא בפניו אתה לא ראית אותו לא תאכל בין בפני בין שלא בפני ופליגא דידיה אדידיה דאמר רבה בר בר חנה סח לי רבי יוחנן בן אלעזר פעם אחת נכנסתי אחר ר"ש בן רבי יוסי בן לקוניא לגינה ונטל

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) [מוספתא למועד קטן פרק ג], י) [מוספתא למועד קטן שם], יא) [ג"ז שם], יב) [במסכת שמחות פרק יב], יג) מולין יח:, יד) עירובין חולין נ:, טו) סנהדרין יד:, טז) כאן כה:, יז) [וע"ע מוספתא עירובין קג: ד"ה רבי יוסי], יח) ושם, יט) סנהדרין שם, כ) [וע"ע מוספתא מולין יח: ד"ה כיון].

הגהות הב"ח

(ט) תוס' ד"ה עבדי כוותייהו לא עבדי כוותן] ה"ל למימר: (ז) ד"ה רבה וכו' דחומרי מקום:

הגהות וציונים

ל] כ"י דלמא אתי לבטולה ומשתכח: ג] בכת"י ואין: ג] ס"א ברבן גמליאל (גליון): ד] כ"י ונשמט וישב: ה] ראשונים וכ"י בני מדינה נמי: ו] תיבות "ובעל אמו" וכן לקמן תיבות "והוא הדין לבעל אמו" ליתא בכמה ראשונים וכ"י, וכן לא היה לפני רש"י (דק"ס): ז] [באלפס הגירסא אויא. ובראש"ש הגירסא עויא] (גליון) עיין ילק"מ: ח] לאבוה מהרש"ל (גליון), וביעב"ץ הגיה אתא אמר ליה לאבוהי אמר ליה וארבה בריה דר"ה קאי: ט] בדפו"י באחד בכבול: הד"א והס"ד ותיבת מקום ליתא: י] מנעלים דקים שנועלין תחת מנעלים עבים להגן מן המים ונקראים אונדרשו"ך בלשון אשכנז (רש"י יבמות קב:, ובתרה"ד סי' קמט בשם רש"י "מנעלים רכים"): כ] יש להוסיף בפניהם (באה"מ): ל] אולי צ"ל סנדל: מ] ובמהרש"ל כתב דתיבת "לא" נמחק, וצ"ל "עבדי כוותייהו", וכ"ה בר"ן עיי"ש:

משנת ראשונים

דילמא אתי לאפרושי מן החיוב על הפטור ומן הפטור על החיוב. וא"ת ומאי שני משעורין ושאר מינין שאין מפרישין מהן על החטין ואפי"ה חייבין כולם בחלה ולא חיישינן דלמא אתי לאפרושי ממין על שאינו מינו. תירץ הראב"ד ז"ל דבני חוזאי הוו טעי בדר' יוחנן דאמר לעיל אורז מין דגן הוא וחייב בחלה הלכך אתי לאפרושי מיני' על הדגן. [מהר"ם חלאווה]

רוחצין שני אחין כאחד. פי' המורה ואין כאן שום פריצות דנימא מתוך שמצויין יחד נותנין עין איש באחיו למשכב זכור ואינו נ"ל דהא לקמן שרי כל הרחוקין לרחוץ יחד ואוסר הקרובין ואי טעמא משום חשש משכב זכור הוא כ"ש שיאסור הרחוקין א"ו טעמ' הוא כדבעינן למימר לקמן משום דאתי להרהורי. [תוספות רי"ד] ומעשה ביהודה והלל בניו של רבן גמליאל. היה נראה שהם נכדיו של רבי, אבל כיון שמביאין בברייתא וכן בפ"ח דשבת בתוספתא וכן בפ"ח ממס' שמחות נראה שהיו בניו של ר"ג דיבנה. [ספר יוחסין מאמר שני] עם הכל אדם רוחץ חוץ מאביו וחמיו. וכתבו בתוספות דה"מ במרחץ יבש שמגולין אבל בנהר או בחמי טבריא שמכוסין במים מותר וכן עמא דבר. [מהר"ם חלאווה] כי אתא רבה בר בר חנה אכל דאייתרא. דנהגו בבבל איסור כדגרסינן באלו טרפות (דף נ.)דאקשתא של קיבה כ"ע לא פליגי דאסור והוא החלב שעליה מלמעלה דאייתרא אויא א"ר אמי מקמצין והכא בבבל נהגו בו איסור. [רבינו חננאל]

עין משפט נר מצוה

ט א טוש"ע אה"ע סי' כג סעיף ו נהג"ה:
י ב מיי' פ"ה מהל' ת"ת הלכה ו טוש"ע י"ד סי' רמב סעיף טז:
יא ג מיי' פ"ח מהלכות י"ט הלכה כ סמג לאוין עה טוש"ע או"ח סי' תסח סעיף ד:

רבינו חננאל

ואסקינן אמר רב אשי חזינן אי רובא דבני חוזאי אורז אכלי לא ניכלה זר באנפייהו כי היכי דלא תשתכח תורת חלה מינייהו. ואי רובא חיטי ושערי אכלי ניכלה זר להאי חלת האורז באפייהו כדי שיתברר להם שאין בה תורת חלה דחיישינן דלמא אתו לאפרושי חלה מן עיסה של אורז על עיסה של חטין דאתו למימר כיון שכלן חייבין בחלה מין אחד מהן זה פוטר את זה. גופה דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהם. אוקמה רב חסדא בכותאי מאי טעמא משום דסרכי. אומרין הלא דבר פלוני היינו נוהגין בו איסור והיה מותר כן גם דבר זה מותר הוא ויבואו להתיר האיסור לפיכך כל דבר שנהגו בו איסור אין מתירין אותו להם. ולאו כותאי בלבד אלא אפי' מקום שאינן בני תורה וחיישינן כי האי גונא אין מתירין להם כגון כבול שנהגו שלא לרחוץ שני אחים כאחד ונכנסו יהודה והלל בני ר"ג לרחוץ כאחד ולעזה עליהם כל המדינה אמרו לא ראינו כך מימינו ונשמט הלל ויצא לבית החיצון ולא רצה לומר מותרים אתם. וכן בבירי נהגו שלא לצאת בשבת בקורדקייסין פי' מנעל שאין לו עקב והוא סנדל ויצאו יהודה והלל בקורדקייסין בשבת ולעזה המדינה עליהם כו'. וכן בעכו נהגו שלא לישב על ספסלי גוים בשבת ונזדמן לרשב"ג וישב בשבת בעכו על ספסלי גוים שיש להם בחנויות ולעזה עליו המדינה וכו'. הנה אלו כלן לא רצו לומר להם מותרין אתם. ושני' בני מדינות נמי כיון דלא שכיחי רבנן גבייהו אתו למסרך ולהתיר כמו שאמרנו על הכותים. שני אחים מאי טעמא כדתניא עם הכל אדם רוחץ חוץ מאביו וחמיו ובעל אמו ובעל אחותו וגזרו הדין לבעל אחותו וגזרו על שני אחים כאחד משום בעל אחותו. תנא תלמיד לא ירחוץ עם רבו ואם רבו צריך לו מותר. ירושלמי ר' אלעזר בשם ר' אבון כל דבר שאינו יודע שהוא מותר וטעה בו באיסור נשאל ומתירין לו וכל דבר שיודע שמותר ונוהג בו באיסור נשאל ואין מתירין לו. כל הדברים תלוי אותן במנהג. נשים דנהגן דלא למעבד עובדא ביומא דירחא מנהגא. דלא עבדי באפוקי שבתא עד דתתפני סדרא ובשני ובחמישי עד דתתפני תעניתא מנהגא: כי אתא רבה בר בר חנה בבבל אכל השומן דאייתרא דנהגו בבבל איסור כדגרסינן באלו טרפות [דף נ] דאקשתא של קיבה כ"ע לא פליגי דאסור והוא החלב שעליה מלמעלה דאייתרא אויא א"ר אמי מקמצין והכא בבבל נהגו בו איסור שמעיה דר' חנינא הוה קאי קמיה [דר' חנינא] אמר קמרץ (יהבו ליה) [והב לי] דאיכול חזייה דהוה מחסם א"ל בבלאי את (פום) [תפוס] שדי. עול לגבי רבה בר בר חנה רב אויא ורבה בר נתן כדחזנהו כסייה להא דאייתרא דהוה אכיל ליה. אמר להו אביי כותאי שוינכו שאין מתירין בפניהם דברים שנהגו בהן איסור. ורבה בר בר חנה היכי עביד הכי והתנן נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם והנה בבבל שהוא שם עתה איסור היו נוהגין בה. ופריק רב אשי דעתו לחזור הוה ומי שדעתו לחזור אין נותנין עליו חומרי אותו מקום שהלך לשם. אמר ליה רבה בר בר חנה לבריה אני שראיתי את ר' יוחנן דאכל דאייתרא כדאי הוא ר' יוחנן למסמך עליו בפניו ושלא בפניו. אתה לא תאכל לא בפני ולא שלא בפני. מכלל שהבא מכח אחר שיראה מי שעשה מעשה אע"פ שהוא עושה כמותו אחרים אין סומכין עליו בפניו וכל שכן שלא בפניו. איני והא איהו דאמר סח לי

הֵיתֵר, דַּעְתּוֹ לַחֲזוֹר לארץ ישראל הֲוָה, ולכן לא התחייב לנהוג כמנהג בבל[לא].

★

הגמרא דנה אם בניו או תלמידיו של רבה בר בר חנה יכולים לסמוך על שמועתו ולאכול את חֵלֶב הֵיתֵר במקום שנוהגים בו איסור: אוצר החכמה 19-06-2018

אומרת הגמרא, אָמַר לֵיהּ רַבָּה בַּר בַּר חַנָּה לִבְרֵיהּ - לבנו, בְּנִי, אתה לֹא תֹאכַל את חלב הֵיתֵר[לב], לֹא בְּפָנַי - אפילו בפני[לג], וְלֹא שֶׁלֹּא בְּפָנַי, ורק אֲנִי שֶׁרָאִיתִי אֶת רַבִּי יוֹחָנָן שֶׁאָכַל את חלב הֵיתֵר, כְּדַי - ראוי הוּא רַבִּי יוֹחָנָן שפסק כן מסברתו ולימודו[לד], לְסָמוֹךְ עָלָיו בין בְּפָנָיו ובין שֶׁלֹּא בְּפָנָיו, אַתָּה שלֹּא רָאִיתָ אוֹתוֹ אוכל נִכְנַסְתִּי אַחַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן רַבִּי יוֹסֵי בֶּן לָקוֹנְיָא לַגִּינָּה את חלב הֵיתֵר, לֹא תֹאכַל את חלב הֵיתֵר, בֵּין בְּפָנַי בֵּין שֶׁלֹּא בְּפָנַי[לה].

הגמרא להלן (ע"ג) מביאה שרבי עקיבא סובר ש'ספיחים'[לו] אסורים באכילה מן התורה לאחר זמן הביעור[לז], ומבואר שם שספיחי כרוב מותרים מן התורה ואינם כשאר ספיחים, ונחלקו תנאים בדעת רבי עקיבא, האם חכמים גזרו איסור גם בספיחי כרוב, או שלא גזרו והם מותרים. כעת מביאה הגמרא שדברי רבה בר בר חנה בענין מחלוקת תנאים זו, סותרים את הוראתו לבנו בחלב הֵיתֵר:

אומרת הגמרא, וּפְלִיגָא דִּידֵיהּ אַדִּידֵיהּ - דברים אלו שאמר רבה בר בר חנה סותרים את הדברים שאמר הוא עצמו[לח], דְּאָמַר רַבָּה בַּר בַּר חַנָּה, סָח לִי - סיפר לי רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן אֶלְעָזָר, פַּעַם אַחַת נִכְנַסְתִּי אַחַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן רַבִּי יוֹסֵי בֶּן לָקוֹנְיָא לַגִּינָּה

לא. בשורש מחלוקת אביי ורב אשי, מבאר השפת אמת (ע"ג ד"ה אמר) שנחלקו מה טעם החיוב לנהוג כמנהג המקום שבא לשם, אביי סובר שכל האיסור לשנות ממנהג המקום הוא משום חשש מחלוקת, ולכן הוא סובר שההולך מארץ ישראל לבבל נוהג כמנהג ארץ ישראל, כיון שלא יביא הדבר למחלוקת וכמו שפירש רש"י (ד"ה מפני), ורב אשי סובר שאין הטעם משום מחלוקת [שהרי לטעם זה אין סברא לחלק בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור], אלא הטעם הוא שמעיקר הדין חייב לנהוג כמנהגי המקום שבא אליו, אלא שסובר שחייב לנהוג כמנהגי המקום רק באופן שאין דעתו לחזור.

לב. רבינו חננאל (ד"ה אמר), רש"י (ד"ה מפני). והרשב"א (גיטין לז: ד"ה כי) והמאירי (ד"ה אף) פירשו, שהמדובר הוא על ספיחי כרוב בשביעית [וכמעשה המובא להלן בגמרא], וכן הביא בדקדוקי סופרים (אות ג) בשם אחד מכתבי היד בגמרא שהגירסא היא 'בני לא תאכל ספיחי כרוב'.

לג. בעודני חי. מאירי (ד"ה אף). והוסיף, שהנידון הוא על מקום שנוהגים בו איסור.

לד. עפ"י פי רש"י (להלן ע"ב ד"ה נפני).

לה. בדברות משה (ספת פי' ענף ג עמ' קכו) הקשה, מדוע אכן אין בנו יכול לסמוך עליו בהיתר זה, וכי רבה בר בר חנה אינו נאמן להעיד לבנו שרבי יוחנן נהג היתר בדבר. וביאר (שם עמ' קכז), שאפילו מי שהגיע להוראה אין בו כח להורות אלא במה שיכול להכריע מצד לימודו וסברתו, אבל בדבר שאינו יכול להכריע אינו נחשב לבר הוראה בדבר זה והרי הוא כסתם אדם שאין הוראתו כלום. מעתה, אפילו שרבה בר בר חנה עצמו היה בעל הוראה, בדברים שלא היה יכול להכריע, אינו נחשב לבעל הוראה. אכן לרבה בר בר חנה יש רשות לשאול את רבי יוחנן רבו שהוא היה בעל הוראה בענין חלב הֵיתֵר, איך ינהג בזה, וכשהורה לו להיתר, נעשה לו הדבר להיתר בכח ההוראה שיש לרבי יוחנן, וכח הוראה זו מועיל גם שלא בפניו של רבי יוחנן וכן גם שלא במקומו, אבל בנו של רבה בר בר חנה שלא ראה את רבי יוחנן שאכל, הרי שלא הורה לו רבי יוחנן בזה היתר למעשה, ומה שרואה את אביו שאוכל אין זה נחשב להוראה, כיון שאביו לא נחשב למורה בדבר זה, נמצא שאין לו הוראה בדבר להיתר, אלא ידיעה שרבי יוחנן היה מורה בזה להתיר, ולכן אינו רשאי לנהוג היתר בזה, שכיון שיודע שבני בבל סוברים שהדבר אסור, וכך הם מורים, והנהיגו לאיסור בדבר זה, ממילא כלפיו נחשב הדבר לספק להלכה בדבר שנחלקו בו הגדולים, ויש לו להחמיר בדבר כיון שזהו ספק דאורייתא. וראה עוד בהערות להלן (ע"ג).

לו. ירקות הגדילים בשביעית, ונקראים כך משום שהם לא גדלו על ידי חרישה וזריעה, אלא גדלו מן הזרעים שנפלו בקציר של השנה השישית, והם נספחים ונגררים אל הקציר של השנה השישית. רמב"ן (ויקרא כה ה).

לז. רש"י (להלן ע"ג ד"ה כל), שכל האיסור הוא רק לאחר זמן הביעור. וזמן הביעור הוא מתי שאותו המין כלה ואינו מצוי לחיות שבשדה. גמרא (להלן ע"ג). והתוספות (שם ד"ה כל) סוברים שלרבי עקיבא ספיחים אסורים באכילה מן התורה בשנה השביעית גם קודם זמן הביעור.

לח. רבינו חננאל (ד"ה מיני) פירש, שמתחילה הגמרא מקשה, האם אכן כך אמר רבה בר בר חנה לבנו, הרי הוא אמר אחרת, ולבסוף הגמרא מסיקה שאכן דבריו סותרים זה את זה.

דסרכי מילתא. של קולח ומזלזלין יותר: הנך אינשי נמי. כיון דלא גמרי: סרכי מילתא. קוסית היא, דאתו לאימנועי מחלה אף מדגן: המפרים מן החורז על הדגן אוכל טבלים, דלא חל הסם על החורז ולא ניתקן הדגן, והמפרים מן הדגן על החורז מאכיל טבל לכהן, שאין הסם חל על הדגן דבשביל החורז סהרי אינו מחוייב, ונמצא שאין זו חלה אלא טבל: רוחצין שני אחים באחד. ואין כאן משום פריצות דנימא מתוך שמצוין יחד ועכשיו רואין ערומים זה את זה נותנין עין איש באחיו למשכב זכור: ואין רוחצין כו'. כלומר אין נוהגים שני אחים לרחוץ כאחד: בכבול.[ט] רחצים, ולא קורדקיסין. משקפוני"ם[י] רחצים, ולא חייסינן דילמא משתלפי ואתי לאיתויינהו מרגע לרגע, ולא היתר מוכרין להן סחורה, ולא חייסינן לחשדם: כבותאי דמי. דכיון דלא גמירי ולאו מקום תורה הוא, סרכי מילתא: מאביו וחמיו. מתוך שרואהו ונזכר שמשם יצא, נותן לבו להרהור, וכן בחמיו נותן לבו שילמד משתו מלאכה, וכן בעבל לחותנו נמי חיכא הירהורא: משום כבוד אביו. שמשמשו במרחץ: ואתו אינהו. בני כבול: תלמיד לא ירחץ עם רבו. שצריך להתגיים מכבודו וממורא: ואם היה רבו צריך לו. שיעמוד במרחץ: אבל דאייתרא. חלב שבכפיפת הקיבה, שהקיבה כפופה ועשויה כקשת[יא], ואותו חלב שבמקום היתר מוכלין בני מרץ ישראל, ובני בבל נוהגין בו איסור: שוינהו בכותאי. דאמרינן לעיל דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהן. תימה מ"כ היאך התיר ר' בית שמאי בפ"ק דחולין (דף ו:) ותירץ רבינו נסים במגילת סתרים דהאי דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור היינו שיודעים שהן מותרים והם רוצים להחמיר על עצמן וכן משמע לישנא דברים המותרים אבל דברים שנוהגים מחמת טעות שמצורים שהוא איסור והוא מותר יכול להתיר בפניהם וכן משמע בהדיא בירושלמי[יב] ומ"ת מ"כ אמאי קאמר דילמא אתי לאפרושי מן הפטור על החיוב דגופא דברים המותרין ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהן אמר רב חסדא בכותאי עסקינן וכ"ע לא והתניא רוחצין שני אחין כאחד ואין רוחצין שני אחין בכבול[ט] ומעשה ביהודה והלל בניו של רבן גמליאל שרחצו שניהם כאחד בכבול ולעזה עליהן כל המדינה אמרו מימינו לא ראינו כך ונשמט הלל ויצא לבית החיצון ולא רצה לומר להן מותרין אתם יוצאין בקורדקיסון בשבת ואין יוצאין בקורדקיסון בשבת בבירי[יג] ומעשה ביהודה והלל בניו של רבן גמליאל שיצאו בקורדקיסון בשבת בבירי ולעזה עליהן המדינה ואמרו מימינו לא ראינו כך ושמטום ונתנום לעבדיהן ולא רצו לומר להן מותרין אתם ויושבין על ספסלי נכרים בשבת ואינן[יד] יושבין על ספסלי נכרים בשבת בעכו[טו] ומעשה בר"ש בן גמליאל[טז] שישב על ספסלי נכרים בשבת בעכו ולעזה עליו כל המדינה אמרו מימינו לא ראינו כך נשמט[יז] על גבי קרקע ולא רצה לומר להן מותרין אתם בני מדינת הים[יח] נמי כיון דלא שכיחי רבנן גבייהו ככותים דמו. בשלמא ספסלי נכרים משום דמחזי כמקח וממכר בקורדקיסון נמי דילמא משתלפין ואתי לאיתויינהו ארבע אמות ברשות הרבים אלא רוחצין מאי טעמא לא כדתניא[יט] עם הכל אדם רוחץ[כ] חוץ מאביו וחמיו ובעל אמו[כא] ובעל אחותו ור' יהודה מתיר באביו מפני כבוד אביו והוא הדין לבעל אמו[כב] ואתו אינהו וגזור בשני אחין משום בעל אחותו תנא[כג] תלמיד לא ירחץ עם רבו ואם רבו צריך לו מותר. כי אתא רבה בר בר חנה אכל דאייתרא עול לגביה רב עוירא[כד] סבא ורבה בריה דרב הונא כיון דחזינהו כסייה מינייהו אתו ואמרו ליה לאביי[כה] אמר להו שווינכו ככותאי ורבה בר בר חנה לית ליה הא דתנן נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם וחומרי המקום שהלך לשם[כו] אמר אביי הני מילי מבבל לבבל ומארץ ישראל לא"י אי נמי מבבל לא"י אבל מא"י לבבל לא כיון דאנן כייפינן להו עבדינן כוותייהו רב אשי אמר אפילו תימא מא"י לבבל[כז] הני מילי היכא דאין דעתו לחזור ורבה בר בר חנה דעתו לחזור הוה. א"ל רבה בר בר חנה לבריה בני לא תאכל לא בפני ולא שלא בפני אני שראיתי את ר' יוחנן שאכל כדי הוא ר' יוחנן לסמוך עליו בפניו ושלא בפניו אתה לא ראית אותו לא תאכל בין בפני בין שלא בפני ופליגא דידיה אדידיה דאמר רבה בר בר חנה סח לי רבי יוחנן בן אלעזר פעם אחת נכנסתי אחר ר"ש בן רבי יוסי בן לקוניא לגינה ונטל

אי אי אתה רשאי להתירן בפניהם אמר לו ולאו מי איתמר עלה אמר רב חסדא בכותאי כותאי מאי טעמא משום דמסרכי מילתא הנך אינשי נמי סרכי מילתא אלא אמר רב אשי חזינן אי רובן אורז אכלי לא ניכלה זר באפייהו דילמא[כ] משתכחא תורת חלה מינייהו ואי רובן דגן אכלי ניכלה זר באפייהו דילמא אתי לאפרושי מן החיוב על הפטור ומן הפטור על החיוב. גופא דברים המותרין ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהן אמר רב חסדא בכותאי עסקינן וכ"ע לא והתניא רוחצין שני אחין כאחד ואין רוחצין שני אחין בכבול[כא] ומעשה ביהודה והלל בניו של רבן גמליאל שרחצו שניהם כאחד בכבול ולעזה עליהן כל המדינה אמרו מימינו לא ראינו כך ונשמט הלל ויצא לבית החיצון ולא רצה לומר להן מותרין אתם יוצאין בקורדקיסון בשבת ואין יוצאין בקורדקיסון בשבת בבירי[כב] ומעשה ביהודה והלל בניו של רבן גמליאל שיצאו בקורדקיסון בשבת בבירי ולעזה עליהן המדינה ואמרו מימינו לא ראינו כך ושמטום ונתנום לעבדיהן ולא רצו לומר להן מותרין אתם ויושבין על ספסלי נכרים בשבת ואינן[כג] יושבין על ספסלי נכרים בשבת בעכו[כד] ומעשה בר"ש בן גמליאל[כה] שישב על ספסלי נכרים בשבת בעכו ולעזה עליו כל המדינה אמרו מימינו לא ראינו כך נשמט[כו] על גבי קרקע ולא רצה לומר להן מותרין אתם בני מדינת הים[כז] נמי כיון דלא שכיחי רבנן גבייהו ככותים דמו. בשלמא ספסלי נכרים משום דמחזי כמקח וממכר בקורדקיסון נמי דילמא משתלפין ואתי לאיתויינהו ארבע אמות ברשות הרבים אלא רוחצין מאי טעמא לא כדתניא[כח] עם הכל אדם רוחץ[כט] חוץ מאביו וחמיו ובעל אמו[ל] ובעל אחותו ור' יהודה מתיר באביו מפני כבוד אביו והוא הדין לבעל אמו[לא] ואתו אינהו וגזור בשני אחין משום בעל אחותו תנא[לב] תלמיד לא ירחץ עם רבו ואם רבו צריך לו מותר. כי אתא רבה בר בר חנה אכל דאייתרא עול לגביה רב עוירא[לג] סבא ורבה בריה דרב הונא כיון דחזינהו כסייה מינייהו אתו ואמרו ליה לאביי[לד] אמר להו שווינכו ככותאי ורבה בר בר חנה לית ליה הא דתנן נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם וחומרי המקום שהלך לשם[לה] אמר אביי הני מילי מבבל לבבל ומארץ ישראל לא"י אי נמי מבבל לא"י אבל מא"י לבבל לא כיון דאנן כייפינן להו עבדינן כוותייהו רב אשי אמר אפילו תימא מא"י לבבל[לו] הני מילי היכא דאין דעתו לחזור ורבה בר בר חנה דעתו לחזור הוה. א"ל רבה בר בר חנה לבריה בני לא תאכל לא בפני ולא שלא בפני אני שראיתי את ר' יוחנן שאכל כדי הוא ר' יוחנן לסמוך עליו בפניו ושלא בפניו אתה לא ראית אותו לא תאכל בין בפני בין שלא בפני ופליגא דידיה אדידיה דאמר רבה בר בר חנה סח לי רבי יוחנן בן אלעזר פעם אחת נכנסתי אחר ר"ש בן רבי יוסי בן לקוניא לגינה ונטל

דברים המותרים אבל דברים שנוהגים מחמת טעות שמצורים שהוא איסור והוא מותר יכול להתיר בפניהם וכן משמע בהדיא בירושלמי[יב] ומ"ת מ"כ אמאי קאמר דילמא אתי לאפרושי מן הפטור על החיוב דגופא דברים המותרין ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהן אמר רב חסדא בכותאי עסקינן וכ"ע לא והתניא רוחצין שני אחין כאחד ואין רוחצין שני אחין בכבול[יג] ומעשה ביהודה והלל בניו של רבן גמליאל שרחצו שניהם כאחד בכבול ולעזה עליהן כל המדינה אמרו מימינו לא ראינו כך ונשמט הלל ויצא לבית החיצון ולא רצה לומר להן מותרין אתם יוצאין בקורדקיסון בשבת ואין יוצאין בקורדקיסון בשבת בבירי[יד] ומעשה ביהודה והלל בניו של רבן גמליאל שיצאו בקורדקיסון בשבת בבירי ולעזה עליהן המדינה ואמרו מימינו לא ראינו כך ושמטום ונתנום לעבדיהן ולא רצו לומר להן מותרין אתם ויושבין על ספסלי נכרים בשבת ואינן[טו] יושבין על ספסלי נכרים בשבת בעכו[טז] ומעשה בר"ש בן גמליאל[יז] שישב על ספסלי נכרים בשבת בעכו ולעזה עליו כל המדינה אמרו מימינו לא ראינו כך נשמט[יח] על גבי קרקע ולא רצה לומר להן מותרין אתם בני מדינת הים[יט] נמי כיון דלא שכיחי רבנן גבייהו ככותים דמו. בשלמא ספסלי נכרים משום דמחזי כמקח וממכר בקורדקיסון נמי דילמא משתלפין ואתי לאיתויינהו ארבע אמות ברשות הרבים אלא רוחצין מאי טעמא לא כדתניא[כ] עם הכל אדם רוחץ[כא] חוץ מאביו וחמיו ובעל אמו[כב] ובעל אחותו ור' יהודה מתיר באביו מפני כבוד אביו והוא הדין לבעל אמו[כג] ואתו אינהו וגזור בשני אחין משום בעל אחותו תנא[כד] תלמיד לא ירחץ עם רבו ואם רבו צריך לו מותר. כי אתא רבה בר בר חנה אכל דאייתרא עול לגביה רב עוירא[כה] סבא ורבה בריה דרב הונא כיון דחזינהו כסייה מינייהו אתו ואמרו ליה לאביי[כו] אמר להו שווינכו ככותאי ורבה בר בר חנה לית ליה הא דתנן נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם וחומרי המקום שהלך לשם[כז] אמר אביי הני מילי מבבל לבבל ומארץ ישראל לא"י אי נמי מבבל לא"י אבל מא"י לבבל לא כיון דאנן כייפינן להו עבדינן כוותייהו רב אשי אמר אפילו תימא מא"י לבבל[כח] הני מילי היכא דאין דעתו לחזור ורבה בר בר חנה דעתו לחזור הוה. א"ל רבה בר בר חנה לבריה בני לא תאכל לא בפני ולא שלא בפני אני שראיתי את ר' יוחנן שאכל כדי הוא ר' יוחנן לסמוך עליו בפניו ושלא בפניו אתה לא ראית אותו לא תאכל בין בפני בין שלא בפני ופליגא דידיה אדידיה דאמר רבה בר בר חנה סח לי רבי יוחנן בן אלעזר פעם אחת נכנסתי אחר ר"ש בן רבי יוסי בן לקוניא לגינה ונטל

עבדינן כוותייהו. לא עבדי (ז) כוותייהו ה"ל למימר ומסוס פ"ק דחולין (דף יח:[כט]) נקט הכי דקאמר התם כי סליק רבי זירא מכל מוגרמת דרב ושמואל ופריך ולית ליה לרבי זירא נותנין עליו חומרי מקום וכו' ומשני מבני הגי מילי וכו' מכלל מבבל לארץ ישראל כיון דאנן כייפינן להו עבדינן כוותייהו: **רבה** בר בר חנה דעתו לחזור הוה. ובחולין נמי מתרץ רבי זירא מין דעתו לחזור הוה קלת קשה דהשתא לגבדין קאתי (ג) וחומרי מקום שילא משם בדעתו לחזור וחומרי מקום שהלך לשם בדעתו לחזור:

מני

באפוקי שבתא עד דתתפני סדרא ובשני ובחמישי עד דתתפני תעניתא מנהגא: **כי אתא רבה בר בר חנה בבבל אכל השומן דאייתרא** דנהגו בבבל איסור כדגרסינן באלו טרפות [דף נ] דאקשתא של קיבה כ"ע לא פליגי דאסור והוא החלב שעליה מלמעלה דאייתרא אויא א"ר אמי מקמצין והכא בבבל נהגו בו איסור שמעיה דר' חנינא הוה קאי קמיה [דר' חנינא] אמר קמרץ (יהבו ליה) [והב לי] דאיכול חזייה דהוה מחסם א"ל בבלאי את (פום) [תפוס] שדי. **עול** לגבי רבה בר בר חנה רב אויא ורבה בר נתן כדחזנהו כסייה להא דאייתרא דהוה אכיל ליה. אמר להו אביי כותאי שוינכו שאין מתירין בפניהם דברים שנהגו בהן איסור. ורבה בר בר חנה היכי עביד הכי והתנן נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם והנה בבבל שהוא שם עתה איסור היו נוהגין בה. ופריק רב אשי דעתו לחזור הוה ומי שדעתו לחזור אין נותנין עליו חומרי אותו מקום שהלך לשם. **אמר ליה רבה בר בר חנה לבריה** אני שראיתי את ר' יוחנן דאכל דאייתרא כדאי הוא ר' יוחנן למסמך עליו בפניו ושלא בפניו. אתה לא תאכל לא בפני ולא שלא בפני. מכלל שהבא מכח אחר שיראה מי שעשה מעשה אע"פ שהוא עושה כמותו אחרים אין סומכין עליו בפניו וכל שכן שלא בפניו. **איני** והא איהו דאמר סח לי

משכב זכור הוא כ"ש שיאסור הרחוקין א"ו טעמ' הוא כדבעינן למימר לקמן משום דאתי להרהורי. [**תוספות רי"ד**] **ומעשה ביהודה והלל בניו של רבן גמליאל.** היה נראה שהם נכדיו של רבי, אבל כיון שמביאין בברייתא וכן בפ"ח דשבת בתוספתא וכן בפ"ח ממס' שמחות נראה שהיו בניו של ר"ג דיבנה. [**ספר יוחסין מאמר שני**] **עם הכל אדם רוחץ חוץ מאביו וחמיו.** וכתבו בתוספות דה"מ במרחץ יבש שמגולין אבל בנהר או בחמי טבריא שמכוסין במים מותר וכן עמא דבר. [**מהר"ם חלאווה**] **כי אתא רבה בר בר חנה אכל דאייתרא.** דנהגו בבבל איסור כדגרסינן באלו טרפות (דף נ.)דאקשתא של קיבה כ"ע לא פליגי דאסור והוא החלב שעליה מלמעלה דאייתרא אויא א"ר אמי מקמצין והכא בבבל נהגו בו איסור. [**רבינו חננאל**]

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) [מוספתא למועד קטן פרק ג], י) [מוספתא למועד קטן שם], יא) [ג"ז שם], יב) [במסכת שמחות פרק יב], יג) מולין יח:, יד) עירין חולין נ., טו) סנהדרין יד., טז) כאן כה:, יז) [וע"ע מוספתא עירובין קג: ד"ה רבי יוסי], יח) ושם, יט) סנהדרין שם, כ) [וע"ע מוספתא מולין יח: ד"ה כיון].

הגהות הב"ח

(ז) תוס' ד"ה עבדי כוותייהו לא עבדי כוותן[מ] ה"ל למימר: (ב) ד"ה רבה וכו' דחומרי מקום:

אוצר החכמה

הגהות וציונים

ט] כ"י דלמא **אתי לבטולה** ומשתכחא: ג] בכת"י **ואין**: ג] ס"א **ברבן גמליאל** (גליון): ד] כ"י **ונשמט ויושב**: ה] ראשונים וכ"י **בני מדינה** נמי: ו] תיבות "ובעל אמו" וכן לקמן תיבות "והוא הדין לבעל אמו" ליתא בכמה ראשונים וכ"י, וכן לא היה לפני רש"י (דק"ס): ז] [באלפס הגירסא **אויא**. וברא"ש הגירסא **עויא**] (גליון) עיין ילק"מ: ח] **לאבוה** מהרש"ל (גליון), וביעב"ץ הגיה **אתא אמר ליה לאבוהי אמר ליה** וארבה בריה דר"ה קאי: ט] בדפו"י **באחד בכבול**: הד"א והס"ד ותיבת מקום ליתא: י] מנעלים דקים שנועלין תחת מנעלים עבים להגן מן המים ונקראים אונדרשו"ך בלשון אשכנז (רש"י יבמות קב:, ובתרה"ד סי' קמט בשם רש"י "מנעלים רכים"): כ] יש להוסיף **בפניהם** (באה"מ): ל] אולי צ"ל **סנדל**: מ] ובמהרש"ל כתב דתיבת "לא" נמחק, וצ"ל "עבדי כוותייהו", וכ"ה בר"ן עיי"ש:

משנת ראשונים

דילמא אתי לאפרושי מן החיוב על הפטור ומן הפטור על החיוב. וא"ת ומאי שני משעורין ושאר מינין שאין מפרישין מהן על החטין ואפי"ה חייבין כולם בחלה ולא חיישינן דלמא אתי לאפרושי ממין על שאינו מינו. תירץ הראב"ד ז"ל דבני חוזאי הוו טעי בדר' יוחנן דאמר לעיל אורז מין דגן הוא וחייב בחלה הלכך אתי לאפרושי מיני' על הדגן. [**מהר"ם חלאווה**]

רוחצין שני אחין כאחד. פי' המורה ואין כאן שום פריצות דנימא מתוך שמצויין יחד נותנין עין איש באחיו למשכב זכור ואינו נ"ל דהא לקמן שרי כל הרחוקין לרחוץ יחד ואוסר הקרובין ואי טעמא משום חשש

עין משפט נר מצוה

ט א טוש"ע אה"ע סי' כג סעיף ו בהג"ה:
י ב מיי' פ"ה מהל' ת"ת הלכה ו טוש"ע י"ד סי' רמב סעיף טז:
יא ג מיי' פ"ח מהלכות י"ט הלכה כ סמג לאוין עה טוש"ע או"ח סי' תסח סעיף ד:

רבינו חננאל

ואסקינ' אמר רב אשי חזינן אי רובא דבני חוזאי אורז אכלי לא ניכלה זר באנפייהו כי היכי דלא תשתכח תורת חלה מינייהו. ואי רובא חיטי ושערי אכלי ניכלה זר להאי חלת האורז באפייהו כדי שיתברר להם שאין בה תורת חלה דחיישינן דלמא אתו לאפרושי חלה מן עיסה של אורז על עיסה של חטין דאתו למימר כיון שכלן חייבין בחלה מין אחד מהן זה פוטר את זה. גופה דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהם. **אוקמה רב חסדא בכותאי** מאי טעמא משום דסרכי. אומרין הלא דבר פלוני היינו נוהגין בו איסור והיה מותר כן גם דבר זה מותר הוא ויבואו להתיר האיסור לפיכך כל דבר שנהגו בו איסור אין מתירין אותו להם. **ולאו כותאי בלבד** אלא אפי' מקום שאינן בני תורה וחיישינן כי האי גונא אין מתירין להם כגון כבול שנהגו שלא לרחוץ שני אחים כאחד ונכנסו יהודה והלל בני ר"ג לרחוץ כאחד ולעזה עליהם כל המדינה אמרו לא ראינו כך מימינו ונשמט הלל ויצא לבית החיצון ולא רצה לומר מותרים אתם. **וכן בבירי נהגו שלא לצאת בשבת** בקורדקייסין פי' מנעל שאין לו עקב והוא סנדל[ל] ויצאו יהודה והלל בקורדקייסין בשבת ולעזה המדינה עליהם כו'. **וכן בעכו נהגו** שלא לישב על ספסלי גוים בשבת ונזדמן לרשב"ג וישב בשבת בעכו על ספסלי גוים שיש להם בחנויות ולעזה עליו המדינה וכו'. הנה אלו כלן לא רצו לומר להם מותרין אתם. **ושני' בני מדינות נמי** כיון דלא שכיחי רבנן גבייהו אתו למטרך ולהתיר כמו שאמרנו על הכותים. **שני אחים מאי טעמא** כדתניא עם הכל אדם רוחץ חוץ מאביו וחמיו ובעל אמו והוא הדין לבעל אחותו וגזרו על שני אחים כאחד משום בעל אחותו. **תנא** תלמיד לא ירחוץ עם רבו ואם רבו צריך לו מותר. **ירושלמי** ר' אלעזר בשם ר' אבון כל דבר שאינו יודע שהוא מותר וטעה בו באיסור נשאל ומתירין לו וכל דבר שיודע שמותר ונוהג בו באיסור נשאל ואין מתירין לו. כל הדברים תלוי אותן במנהג. נשים דנהגן דלא למעבד עובדא ביומא דירחא מנהגא. דלא עבדי

אני ראיתי את ר"ש שאכל. תימה לר"י דלמר בירושלמי[1] ר"ס חזא לההוא גברא מלקט ספיחי כרוב בשביעית מ"ל מאי היא מ"ל ולאו את הוא דשרית מ"ל ולאו מכדאי פליגי עלי קרי עליה פורץ גדר ישכנו נחש וכן הוות ליה והשתא כיון שבעלמו היה מוכל למה היה כועס על מחריס שהיו מוכלין ומומכין על הורמתו וי"ל דמ"מ לא היה רוצה שעמי הארץ יסמכו עליו כל זמן שלא פסקו הלכה כמותו:

כל הספיחים אסורין חוץ מספיחי כרוב. פי' רש"י דלמר ביעור מיירי וחין ביעור נוהג בכרוב לפי שאין השורש כלה בארץ ולא קרינן ביה כלה לחיה מן השדה וקשה לר"י מ"כ אמאי אינטריך קרא דלא נאסוף תיפוק ליה דכתיב ולבהמתך[2] ועוד מאי שנא דלא מפיק חלא ספיחי כרוב ה"ל למעוטי כל הני דפ"ז דשביעית (משנה ג) דתנן עיקר הלוף (ג) השוטה וגרגיר[3] אין להן ביעור ועוד מאי שנא דרבנן גזרי הכא ספיחי כרוב אטו שאר ספיחים ובכל הנהו דהתם לא גזרי ועוד הקשה ריב"ה דלעיל קאמר ומכאתי לגיגה אחריו ונטל ספיחי כרוב ואכל משמע שאלמן מן הקרקע והי' מהן הרבה מחודרין ומ"כ מיירי קודם ביעור ועוד הקשה ר"ת דלמרינן בפ"ק דמנחות (דף ה:) (ג) מה למנחת העומר שכן מתיר חדש דשביעי' ספיחים כר"ע דלמר ספיחי' אסורים ונפסקה של שביעית היא קודם ביעור אלא תבואה היא כלה לחיה בשדה ומדלכה היא במילואה וביעור לא היה אלא בשמינית כשהיא כלה לחיה מן השדה ועוד דקאמר ותרוייהו אליבא דר"ע[4] קאמר אלמא דרבנן דפליגי אדר' עקיבא אמרת לנו לא מזרעו ומה אלו אוסרים אין מכניסו לקיום פי' אסור אחר ביעור אלא אמרת לנו בערו מה אנו אוכלין מן הביעור ואילך[5] לכך נראה לר"ת דבשביעית קודם ביעור מיירי כדמשמע קרא דלא נאסוף דמייתי לכתיב ביה מה אלא בשנה השביעית ודרים ר"ע מהאי קרא דספיחים אסורים בשביעית ורבנן פליגי עליה ודרשי לא נאסוף להכניסו לקיום ולא אלא אחר ביעור ור"ש ורבנן פליגי הכא אליבא דר"ע ומתיר ר"ש ספיחי כרוב אלא אסרה תורה אלא ספיחים דומיא דזריעה דכתיב הן לא נזרע אבל ספיחי כרוב דמו לאילן כדאמר (כתובות קיא:) כרוב הניח לנו אבא והיינו עולים (ה) בו בסולס ולא גזרינן אטו שאר ספיחים ורבנן גזרי ודוקא אליבא דר"ע דאיסור ספיחים מדאורייתא פליגי אבל לרבנן דפליגי עליה דר"ע ואפרי איסור ספיחים דרבנן ליכא למיגזר (ו) הקשה רבינו נסים גאון דאיפכא אמרינן להו[6] בתמכת שביעית בפ"ט (משנה ה) דקתני התם ר"ש אומר כל הספיחים מותרין חוץ מספיחי כרוב שאלן בהן בירק השדה וליכא למיגזר דלמא אתי לאכלן בשביעית דשמא התם אסורין מדרבנן דגזרם התם מותרין ואיך להתם מיירי בספיחים שגדלו בשמיטת בהיתר ונכנסו בשביעית ונשתהו עד לאחר הביעור ולכך שאר ספיחים שרו אלא אחו לאיחלופי בהנהו שגדלו בשביעית דשל ערב שביעית גדולים ושל שביעית קטנים אבל של כרוב שגדלים הרבה בזמן מועט אין היכר בין הגדל בערב שביעית לגדל בשביעית וכן איתא בירושלמי[7] מ"ר יצחק כל ירק אתה יכול לעמוד עליו בין חדש ובין ישן חוץ הכא פי' ספיחי כרוב אלא יצא מן האיסור ויאמר מן האמהות הבאתי לכאורה נמי שמעתא בפ"ב דשביעית דשל שביעית אינהו למוצאי שביעית דלמרינן עד כדי שיעשו דיוקא בהן בירק השדה אלא אחו לא יסקרו ואחו למיסרי ש

וְנָטַל רבי שמעון בן רבי יוסי בן לקוניא סְפִיחֵי כְּרוּב - עלי כרוב שגדלו בשביעית על קלח הכרוב, והיה זה בשביעית לאחר זמן הביעור[א], וְאָכַל, וְנָתַן מאותם ספיחים לִי [-לרבי יוחנן בן אלעזר], וְאָמַר לִי, בְּנִי, בְּפָנַי אתה יכול להתיר לעצמך ולֶאֱכוֹל ספיחי כרוב, אך שֶׁלֹּא בְּפָנַי לֹא תֹּאכַל, והסביר רבי שמעון בן רבי יוסי בן לקוניא לרבי יוחנן בן אלעזר את ההבדל ביניהם ואמר, אֲנִי שֶׁרָאִיתִי אֶת רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יוֹחַי שֶׁאָכַל ספיחי כרוב, כְּדַי - ראוי הוּא רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יוֹחַי שפסק כן מסברתו ולימודו, לִסְמוֹךְ עָלָיו בְּפָנָיו וְשֶׁלֹּא בְּפָנָיו, אַתָּה שלא ראית את רבי שמעון עצמו שאכל, בְּפָנַי אֱכוֹל שֶׁלֹּא בְּפָנַי לֹא תֹּאכַל[ב]. מעתה מצינו סתירה בדברי רבה בר בר חנה, שבמה שאמר בשם רבי יוחנן בן אלעזר מתבאר, שאפילו אם ראה מנהג היתר ממי שאינו ראוי להורות בדבר, ולא התיר מתוך לימודו וסברתו, יכול לסמוך עליו בפניו, משום שראה אדם גדול שנהג כן, שהרי רבי שמעון בן רבי יוסי בן לקוניא התיר לרבי יוחנן בן אלעזר לאכול בפניו ספיחי כרוב, אפילו שרבי שמעון בן רבי יוסי בן לקוניא לא התיר את הדבר מתוך לימודו וסברתו, ואילו רבה בר בר חנה אמר לבנו שלא יסמוך על מנהגו אפילו בפניו כיון שלא התיר מחמת סברתו אלא רק מחמת שראה את רבי יוחנן[ג].

★

הגמרא מבררת היכן התיר רבי שמעון ספיחי כרוב:

מַאי רַבִּי שִׁמְעוֹן - היכן שמענו שרבי שמעון סובר שספיחי כרוב מותרים. מבארת הגמרא, דְּתַנְיָא בברייתא, רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר, כָּל הַסְּפִיחִים - ירקות שגדלו מאליהם בשביעית, אֲסוּרִין באכילה מזמן הביעור ואילך[ד], חוּץ מִסְּפִיחֵי כְּרוּב - עלי כרוב שגדלו על קלח הכרוב בשביעית, והם מותרים משום שֶׁאֵין כַּיּוֹצֵא בָּהֶן בְּיֶרֶק הַשָּׂדֶה - אין כמו כרוב בשאר ירקות השדה, שאינו כלה לחיה שבשדות כל ימות החורף, וממילא אין לו זמן ביעור, שזמן הביעור בשביעית הוא מתי שכלה המין לחיה שבשדה[ה]. וַחֲכָמִים אוֹמְרִים, כָּל הַסְּפִיחִין אֲסוּרִים, ואפילו ספיחי כרוב.

הגמרא מבארת שמחלוקת זו היא בשיטת רבי עקיבא הסובר שירקות הגדילים מאליהם בשביעית אסורים באכילה מן התורה לאחר הביעור[ו]:

אומרת הגמרא, וְתַרְוַיְיהוּ - שניהם, רבי שמעון וחכמים, נחלקו אַלְּיבָּא [-בשיטתו] דְּרַבִּי עֲקִיבָא, דְּתַנְיָא בברייתא, לאחר שהתורה מצוה על שביתת הארץ בשנה השביעית נאמר בפסוק (ויקרא כה ה), וְכִי תֹאמְרוּ מַה נֹּאכַל בַּשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת, הֵן לֹא נִזְרָע וְלֹא נֶאֱסוֹף אֶת תְּבוּאָתֵנוּ - ואם תשאלו, מהיכן נאכל בשנה השביעית, הרי אסור לזרוע בשנה השביעית, וכן אסור לאסוף אל הבית את פירות האילן, אָמַר רַבִּי עֲקִיבָא, למה נאמר ולא נאסוף את תבואתנו, וְכִי [-הרי] מֵאַחַר שֶׁאֵין הם זוֹרְעִין, מֵהֵיכָא אוֹסְפִין - מהיכן יהיה להם מה לאסוף, ומדוע הוסיפו בשאלתם שגם לא נאסוף את התבואה, אלא למדנו מִכָּאן לְסְפִיחִין שֶׁהֵן אֲסוּרִין באכילה לאחר זמן הביעור[ז], וכך מתפרש הפסוק, הרי אסור לנו לזרוע, ואפילו הגדילים מאליהם לא נאסוף.

הגמרא מבארת במה נחלקו חכמים ורבי שמעון בדעת רבי עקיבא האם ספיחי כרוב אסורים:

מבררת הגמרא, בְּמַאי קָא מִיפַּלְגִי - באיזו סברא נחלקו רבי שמעון וחכמים בספיחי כרוב. מבארת הגמרא, רַבָּנָן סָבְרִי, גָּזְרִינַן לאסור מדרבנן, סְפִיחֵי כְּרוּב שגדלו בשביעית, אָטוּ [-משום] שְׁאָר סְפִיחֵי דְּעָלְמָא שהם אסורים באכילה מן התורה לאחר זמן הביעור, ואפילו שאין ביעור לכרוב, שהרי הוא מתקיים כל ימות הגשמים, גזרו חכמים לאסור את ספיחיו, שאם לא כן יאמרו שטעם היתרם הוא משום שאין בספיחים איסור שביעית, ויבואו להתיר גם את שאר ספיחי הירקות לאחר הביעור[ח], וְרַבִּי שִׁמְעוֹן סָבַר, לֹא גָּזְרִינַן - לא גזרו חכמים סְפִיחֵי כְּרוּב אָטוּ סְפִיחֵי דְּעָלְמָא.

★

שנינו במשנה, הַהוֹלֵךְ מִמָּקוֹם וכו' שעושים מלאכה בערבי פסחים עד חצות למקום שאין עושים, או ממקום שאין עושים למקום שעושים, נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם, ושנינו במשנה הלכה נוספת, שלא ישנה אדם ממנהג המקום מפני המחלוקת.

שואלת הגמרא, בְּשְׁלָמָא - מה ששנינו שלא ישנה אדם מפני המחלוקת, זה מובן רק עם מה ששנינו שַׁהוֹלֵךְ מִמָּקוֹם שֶׁעוֹשִׂין מלאכה בערבי פסחים עד חצות, לְמָקוֹם שֶׁאֵין עוֹשִׂין מלאכה בערבי פסחים עד חצות, נוֹתְנִין עָלָיו חוּמְרֵי מָקוֹם שֶׁהָלַךְ לְשָׁם ולא יעשה מלאכה, וְזהו משום שאַל יְשַׁנֶּה אָדָם מִפְּנֵי הַמַּחֲלוֹקֶת, וְלֹא לְיַעֲבִיד - ולכן גם הוא לא יעשה מלאכה, אֶלָּא - אבל איך הדבר מתיישב

א. **רש"י** (ד"ה וגטל).

ב. **הפני יהושע** (ד"ה ומן) ביאר, שרבי שמעון בן רבי יוסי בן לקוניא לא רצה שיסמכו אחרים על הוראתו לדורות, ולכן אמר לרבי יוחנן בן אלעזר שבפניו הוא יכול לאכול, שממה שאוכל בפני רבי שמעון בן רבי יוסי בן לקוניא לא יקבעו הלכה לדורות להתיר, כי יאמרו שמה שאכל בפניו הוא משום שאין לשנות ממנהג המקום אפילו להקל, אבל אם יאכל ספיחי כרוב גם שלא בפניו, חשש רבי שמעון בן רבי יוסי בן לקוניא שיקבעו התלמידים אחריו הלכה לדורות.

ג. **בדברות משה** (סנה מ"ק פ' י ענף ג עמ' קכח-קכט) כתב, שמדברי המאירי (ד"ה אף) נראה, שאין מחלוקת בדבריו של רבה בר בר חנה, וביאר בזה [על פי מה שהובא משמו בהערות לעיל (ע"ב)], שאפשר שמה שרבי שמעון בן רבי יוסי בן לקוניא התיר לרבי יוחנן בן אלעזר לאכול בפניו, היינו רק באופן שרבי שמעון בן רבי יוסי בן לקוניא מניח לפניו שיאכל, ובאופן כזה אם רבי יוחנן בן אלעזר אוכל, הרי זה נחשב בכלל מה שהורה רבי שמעון בן יוחי להתיר דבר זה, משום שמה שאוכל זה משום שאין מסרבים לגדול, ולכן אין זה נחשב שאוכל בעצמו אלא שרבי שמעון בן רבי יוסי בן לקוניא מאכילו, אבל אם רבי יוחנן בן אלעזר אוכל שלא בפניו שאז זה נחשב לאוכל בעצמו, בזה אין כבר את כח הוראתו של רבי שמעון, ובזה אפשר לבאר שרבה בר בר חנה אמר לבנו שאפילו בפניו לא יאכל את חלב היֶתֶר, והיינו מכיון שכל ההיתר לאכול בפניו זהו משום שאין מסרבין לגדול, ובן שרגיל לשהות עם אביו אין בכך חסרון דרך ארץ אם יסרב לאביו, ממילא גם כשאוכל בפני אביו אין זה נחשב שאביו מאכילו אלא שאוכל בעצמו, ולכן אין לו לאכול אפילו בפני אביו.

ד. **רש"י** (ד"ה כל). וראה בהערה להלן.

ה. **רש"י** (ד"ה שמין) בפירוש השני, אכן סיים רש"י וכתב על זה 'וגימגום', וביארו בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה מון), שהוקשה לרש"י מדוע אמר רבי שמעון שאין כיוצא בהם בירקות השדה, היה לו לומר שאינו כלה לחיה שבשדה. עוד פירש רש"י בפירוש הראשון, שיש שפירשו שספיחי כרוב אין כיוצא בהם בירקות השדה, משום שהכרוב גדל מהשרשים והרי הוא כאילן שמוסיף ענפים על ענפים, ואינו כשאר ספיחים שגדילים מזרעים הנחבטים בארץ, ורק ספיחים הגדילים כעין זריעה נאסרים באכילה אחר זמן הביעור מחמת קדושת שביעית שנוהגת בהם. והקשה רש"י על פירוש זה, שאם כן אין לקרוא לכרוב 'ספיחים' שאין ספיחים אלא ממה שגדל מזרע הנחבט בארץ קודם הלקיטה, ועוד הקשה, הרי גם בפירות האילן נוהגת קדושת שביעית, אפילו שהפירות גדילים על ענפים ולא מזרעים הנחבטים בקרקע, ומחמת קדושה זו אסורים באכילה אחר זמן הביעור, ומדוע לא תנהג קדושת שביעית בספיחי כרוב, ולאחר זמן הביעור נאסור גם ספיחי כרוב. והתוספות (ד"ה כל) הקשו על רש"י וביארו בשם רבינו תם ביאור אחר, שכל הספיחים אסורים, היינו בשביעית עצמה, שאף שכל פירות שביעית מותרים באכילה בקדושת שביעית, ספיחים אסורים באכילה בשנה השביעית, ואף קודם זמן הביעור, ודרש זאת רבי עקיבא להלן בגמרא מהכתוב, וחכמים שם חולקים עליו וסוברים שמהתורה ספיחים מותרים בשביעית, ורק אחר זמן הביעור נאסרו. ונחלקו רבי שמעון וחכמים בדעת רבי עקיבא שספיחים אסורים מהתורה, מה דינם של ספיחי כרוב, רבי שמעון מתירם משום שאינם דומים לירקות השדה שהרי גדילים כאילן שיוצאים מהשרשים, ולא דומים לירקות שגדילים כעין זריעה, ורק מה שגדל כעין זריעה אסרה התורה בשביעית באיסור ספיחים, וחכמים חולקים וסוברים שאף שלא דומים לירקות השדה, מכל מקום גזרו בהם חכמים איסור.

ו. **רש"י** (ד"ה כל). אבל לחכמים החולקים על רבי עקיבא וסוברים שאין ספיחים אסורים אלא מדרבנן, ספיחי כרוב מותרים. תוספות (ד"ה כל).

ז. **רש"י** (ד"ה כל). ולדעת תוספות בשם רבינו תם [הובא בהערה לעיל] הנידון הוא על הספיחים לפני זמן הביעור, אכן ביארו התוספות רי"ד (ד"ה וגטל), והתוספות רבינו פרץ (ד"ה כל), שאיסור זה קודם זמן הביעור הוא רק בזרעים, אבל בפירות האילן מודה רבי עקיבא שאינם אסורים קודם זמן הביעור, ועליהם אמרה התורה (ויקרא כה ו) 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה' וכן את שאר הדינים שנאמרו שם באכילת הפירות.

ח. **רש"י** (ד"ה גזרינן). בחידושי רבינו דוד (ד"ה וגרמה) הקשה, הרי רש"י פירש שספיחי כרוב אינם נאסרים משום שהם מצויים כל השנה, ואם כן איך חכמים אוסרים אותם לפני זמן ביעורם [שהרי כל השנה זה קודם זמן ביעורם] גזירה משום שאר ספיחים לאחר זמן ביעורם, והיכן מצינו שאוסרים פירות שלא הגיע זמן ביעורם מחמת שאר פירות שהגיע זמן ביעורם, ואם תאמר שאין ספיחי כרוב אסורים מן התורה משום שאין להם זמן ביעור לעולם, אם כן באיזה זמן נאסור אותם מדרבנן, הרי אין להם ביעור, והיה לחכמים לפרש מהו זמן איסורם.

אני ראיתי את ר"ש שאכל. תימה לר"י דלמר בירושלמי[1] ר"ש אכל. בפני אתה יכול לסמוך עליי, הוחיל ורחיתי את ר"ש שאכל. והיינו פלוגתא דידיה אדידיה, דלעיל אמר לא תאכל אפי' בפני, והכא קאמר דאע"ג דלאו בר סמכא הוא ולאו מגמריה ומסברי קא שרי ליה, סמכינן עליה מיהא בפניו, משום דחזיא לגברא רבה דאכיל: **כל הספיחין אסורין.** בשביעי' מזמן הביעור ואילך: **חוץ מספיחי כרוב.** עין היולאין מקלח הכרוב: **שאין כיוצא בהן בירק השדה.** מסרסין הן גדילין, והרי הן כאילן שמוסיף ענפים על ענפים, ולאו בכלל שאר ספיחים ניהו,[2] וכל שאר ספיחים מזרע הנאבד ונופל לארץ הוא, אבל ספיחי כרוב אינו כן אלא עליו ספיחי כרוב גדילין בענפים[3], ולא אמר' תורה אלא ספיחים מעין זריעה כלאים הן לא נזרע וגו', כך שמעתי. וקשיא לי, אבל ספיחי הגדילים מזרע הנאבד ונופל לארץ קודם לקיטה, ועוד אילנות בשביעית מי לא נהגו בהן נמי קדושה, ונראה בעיני דטעמא משום דכרוב אינו כלה לחיה[4] כל ימות החורף, וגימגום: **א"ר עקיבא.** למה נאמר ולא נאסוף, מאחר שאין אנו זורעין מה יאספו, לימד על הספיחים שאסורין, וה"ק, הן לא נזרע, והגדילין מאיליהן לא נאסוף: **גזרינן ספיחי כרוב אטו ספיחי דעלמא.** לאע"ג דאין ביעור לכרוב, דהא מתקיים כל ימות הגשמים, ספיחין דידיה אסורין, דלא ליתא טעמא משום דאין ביעור לספיחי' אלא **ארישא.** ואל ישנה למתני' מריבתא קאי, ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין: **רבא אמר לעולם אסיפא.** ואי ממקום שאין עושין למקום שעושין, נותנין עליו חומרי מקום שיצא ולא ליעבד, דהא דקי"ל בעלמא אל ישנה אדם ממנהג העיר אינו אלא מפני המחלוקת, וכאן אין מחלוקת (ו): **דמאי אמרת.** הרוחה אומר זה אומר שהמלאכה אסורה וחלוק על כולנו, לא יאמר הכי, אלא יאמר מלאכה אין לו, שהרי כמה בטלנין יש בשוק כל ימות השנה:

ונטל ספיחי כרוב ואכל ונתן לי ואמר לי בני בפני אכול שלא בפני לא תאכל אני שראיתי את ר"ש בן יוחי שאכל כדי הוא ר' שמעון בן יוחי לסמוך עליו בפניו ושלא בפניו אתה בפני אכול שלא בפני לא תאכל. מאי ר"ש [5] דתניא רבי שמעון אומר כל הספיחים אסורין[6] חוץ מספיחי כרוב שאין כיוצא בהן בירק השדה וחכ"א [7]כל הספיחין אסורים ותרוייהו אליבא דר' עקיבא דתניא [8] הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתנו א"ר עקיבא וכי מאחר שאין זורעין מהיכא אוספין[9] מכאן [10] לספיחין שהן אסורין במאי קא מיפלגי רבנן סברי גזרינן ספיחי כרוב אטו שאר ספיחי דעלמא ור"ש סבר לא גזרינן ספיחי כרוב אטו ספיחי דעלמא: ההולך ממקום וכו': בשלמא ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם ואל ישנה אדם מפני המחלוקת ולא ליעביד אלא ממקום שאין עושין למקום שעושין אל ישנה אדם מפני המחלוקת ונעביד הא אמרת נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם וחומרי מקום[11] שיצא משם אמר אביי אריש רבא אמר לעולם אסיפא והכי קאמר [12] אין בזו מפני שינוי המחלוקת מאי קא אמרת הרואה אומר מלאכה אסורה [13] מימר אמרי כמה בטלני הוי בשוקא. א"ל רב ספרא לרבי אבא [14] כגון אנן דידעינן[15] בקביעא דירחא בייסוב

אבל הספיחים אסורין חוץ מספיחי כרוב. פי' רש"י דלמחר ביעור מיירי ומין ביעור נוהג בכרוב לפי שמין השורש כלה בארץ ולא קשיה לר"י ז"ל דאמאי מיצטריך קרא דלא נאסוף ומיפוק ליה לכתיב ולבהמתך[1] ועוד מאי שנא דלא מפיק אלא ספיחי כרוב ה"ל למעוטי כל הני דפ"ז דשביעית (משנה ג) דתנן עיקר הלוף (ג) הסוטה ורדיונה[2] אין להן ביעור ועוד מאי שנא דרבנן גזרי הכא ספיחי כרוב אטו שאר ספיחים ובכל הנהו דהחם לא גזרי ועוד הקשה ריב"ן דלעיל קתני ונכנסתי לגינה אחריו ונטל ספיחי כרוב ואכל ממש שתלמן מן הקרקע והי' מהן הרבה מחוברין וא"כ מיירי קודם ביעור ועוד הקשה ר"ת דתנן בפ"ק דמנחות (דף ה:) (ג) מה למנחת העומר שכן מתיר חדש בשביעי' ספיחים כר"ע דתנן מקורים ובפסח של שביעית היה קודם ביעור שאז מצוי' היה בשדה ומלוי' היה ולא היה לו לפלוגי ר"ע (ד) ורבנן נמי לא פליגי אדרשה דכל שהוא לחיה בשדה ומזון הבהמה וחיה לא גזרי דרבנן גזרי ביעור דבסיפרי[3] תניא מזרעו ומה שהוא מוסיף אין מכניסו לקיום פי' שאסור לאחר ביעור אמרת לנו בערו מה אתם מוכלין מן הביעור ואילך [4]לכך נראה לר"ת דבשביעית קודם ביעור מיירי כדמשמע קרא דלא נאסוף דמייתי לכתיב ביה מה אתם מוכלין בשנה השביעית ודרשי ר"ע מהאי קרא דספיחים אסורים בשביעית ורבנן פליגי עליה ודרשי לא נאסוף להכניסו לקיום ולא אסרי אלא אחר ביעור ור"ש ורבנן פליגי הכא אליבא דר"ע ומתיר ר"ש ספיחי כרוב דלא אסרה תורה אלא ספיחים דומיא דזריעה דכתיב הן לא נזרע אבל ספיחי כרוב דמו לאילן כדאמר (כתובות קיא:) כרוב הניח לנו אבינו עולים (ה) בו בסולם ולא גזרינן אטו שאר ספיחים ורבנן גזרי ודוקא אליבא דר"ע דאיסור ספיחים מדאורייתא פליגי אבל לרבנן דפליגי עליה דר"ע ואסברי איסור ספיחים דרבנן ליכא למיגזר (ו) הקשה רבינו נסים גאון דאיכא למיגזר להו[5] בשביעית דף (משנה ח) דקתני התם ר"ש אומר כל הספיחים מותרין חוץ מספיחי כרוב שאין כיוצא בהן בירק השדה וליכא למיגרם התם אסורין[6] מוכח בהדיא לגרס התם מותרין ותירץ דהתם מיירי בספיחים שגדלו בשביעית דהיתר ונכנסו בשביעית ונשתהו עד לאחר הביעור ולכך שאר ספיחים שרו דלא אתו לאיתלופי בהנהו שגדלו בשביעית דשל ערב שביעית גדולים ושל שביעית קטנים אבל של כרוב שגדילים הרבה בזמן מועט אין היכר בין הגדל בערב שביעית לגדל בשביעית וכן איתא בירושלמי[7] ר"ל יתכן כל ירק אתה יכול לעמוד עליו בין חדש ובין ישן כרם הכא פי' ספיחי כרוב שלא ילך ויבא מן האיסור ויאמר מן האמהות הבאתי לכאורה נמי שמעתא דשביעית וכן איתא בירושלמי[8] ר"ל יתכן כל ירק אתה יכול לעמוד עליו בין חדש ובין ישן כרם הכא פי' ספיחי כרוב שלא ילך ויבא מן האיסור ויאמר מן האמהות הבאתי לכאורה מדקתני בשביעית עצמה כדמפר"ש ורבינו נסים פי' נמי שמעתא דע"ז ופי' דהכא בספיחים של שביעית שיצאו למוצאי שביעית לתקורין מדרבנן עד כדי שיעשו כיוצא בהן וסבר ר"ש ספיחים תקורין במוצאי שביעית דכשירצו לאותם גדולים יסברו שלקטן בשביעית תכל ספיחי כרוב שלא בהן בירק השדה לא גזרו בהן תכף שלא ילך ויבא מן האיסור ויאמר מן האמהות הבאתי והך דשמעתא מיירי בשביעית עצמה כדמפר"ש ורבינו נסים פי' נמי שמעתא דע"ז ופי' דהכא בספיחים של שביעית שיצאו למוצאי שביעית לתקורין מדרבנן עד כדי שיעשו כיוצא בהן וסבר ר"ש [9]

על האופן ששנינו, ההולך **מִמָּקוֹם שֶׁאֵין עוֹשִׂין** מלאכה בערבי פסחים עד חצות, **לְמָקוֹם שֶׁעוֹשִׂין** מלאכה בערבי פסחים עד חצות, ששנינו על כך 'אַל יִשְׁנֶה אָדָם מִפְּנֵי הַמַּחֲלוֹקֶת' וְנַעֲבִיד - ויעשה מלאכה, **הָא אָמְרַת** - הלא שנינו ברישא, 'נוֹתְנִין עָלָיו חוּמְרֵי מָקוֹם שֶׁהָלַךְ לְשָׁם וְחוּמְרֵי מָקוֹם שֶׁיָּצָא מִשָּׁם'[ט] ואסור הוא בעשיית מלאכה משום חומרי מקום שיצא משם.

משיבה הגמרא, **אָמַר אַבַּיֵי, אֲרִישָׁא** - אכן מה ששנינו 'ואל ישנה אדם מפני המחלוקת', זהו טעם רק על הרישא, דהיינו ההולך ממקום שעושים מלאכה למקום שאין עושים, אפילו שמעיקר הדין הוא מותר בעשיית מלאכה, לא יעשה מלאכה מפני המחלוקת, אבל בסיפא שהולך ממקום שאין עושים מלאכה למקום שעושים, נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם ולא יעשה מלאכה, אפילו שהוא נותן בכך מקום למחלוקת, כיון שמעיקר הדין אסור הוא בעשיית מלאכה'.

עוד משיבה הגמרא, **רָבָא אָמַר, לְעוֹלָם** - אכן מה ששנינו שלא ישנה מפני המחלוקת מתפרש **אַסֵּיפָא** - על הסיפא, ששנינו בה ההולך ממקום שאין עושים מלאכה למקום שעושים, נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם ולא יעשה מלאכה[י], **וְהָכִי קָאָמַר** - וכך כוונת המשנה, מדוע אכן יש לו לשנות ממנהג המקום ולא לעשות מלאכה, זהו משום **שֶׁאֵין בְּזוֹ** שאינו עושה מלאכה, **מִפְּנֵי שִׁינּוּי** הַמביא **מַחֲלוֹקֶת**, ולכן יכול לשנות ממנהג מקומו, והטעם שבאופן זה לא יביא הדבר למחלוקת הוא, דמַאי קָא אָמְרַת, הָרוֹאֶה אוֹמֵר מְלָאכָה אֲסוּרָה - מה תאמר, שהרואהו שאינו עושה מלאכה יאמר שהוא חולק עלינו וסובר שאסור לעשות מלאכה, לא יאמר כן, אלא מֵימַר אָמְרִי שמה שאינו עושה מלאכה זהו משום שלא נזדמנה לו מלאכה[יא] ולא משום שנוהג שלא לעשות מלאכה, שהרי בכל ימות השנה כַּמָּה בַּטְלָנֵי הָווֹ בְּשׁוּקָא - כמה בטלנים יש בשוק, ואפילו באותו מקום עצמו[יב] שאינם עושים מלאכה[יג].

★

בזמן שהיו מקדשים את החודש על פי הראייה היו שלוחי בית דין יוצאים ומודיעים מתי קידשו את החודש כדי שידעו מתי חלים ימים טובים[יד], אך במקומות הרחוקים שלא היו מגיעים לשם שלוחי בית דין קודם יום טוב, היו נוהגים קדושת יום טוב בשני ימים מספק. מברר הגמרא מה הדין באופן שהולך ממקום שהיו שלוחי בית דין מגיעים אליו למקום שלא היו שלוחי בית דין מגיעים אליו, האם גם מחוץ למקום היישוב צריך הוא לנהוג כמנהג אותו מקום שנוהגים קדושת יום טוב בשני ימים מספק.

מברר הגמרא, **אָמַר לֵיהּ רַב סַפְרָא לְרַבִּי אַבָּא, בְּגוֹן אֲנַן דְּיָדְעִינַן**[טו] **בִּקְבִיעָא דְּיַרְחָא** - הרי הדין הוא באנשים כמונו הגרים במקום ששלוחי בית דין באים להודיע באיזה יום קידשו את החודש[טז], שמותר להם לעשות מלאכות ביום טוב שני,

---

ט. הקשה הצל"ח (ד"ה הא), מדוע הביאה הגמרא בסוף הקושיא את מה ששנינו 'נותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם' הרי עיקר הקושיא היא ממה ששנינו שנותנים עליו חומרי מקום שיצא משם. ותירץ, שלולי מה שמביאה הגמרא גם את מה ששנינו 'נותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם', היה ניתן לפרש שמה ששנינו 'נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם' זהו רק עד בואו למקום אחר, ואם הגיע למקום אחר כבר אינו צריך לנהוג בחומרי מקום שיצא משם, ונוהג כמנהג מקום שבא לשם ולא משנה מפני המחלוקת, אבל ממה ששנינו נותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם וחומרי מקום שיצא משם, משמע ששתי החומרות מוטלים עליו כאחד, שאם יש חומרא שנהגו במקום שיצא משם, וחומרא שנהגו במקום שהלך לשם, נוהג את שתיהן, ועל כרחך שחומרות מקום שיצא משם נוהגות גם אחר בואו למקום השני ולא רק קודם שהגיע, שאם נוהגות רק עד בואו למקום השני, אם כן לא תמצא שתִּתְקַיֵּימְנָה חומרות מקום שיצא משם וחומרות מקום שבא לשם כאחד. אכן ראה בהגהות וציונים שהביאו מכתב יד וכמה ראשונים שאינם גורסים אלא 'הא אמרת נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם' וכן משמע שגרס רש"י לעיל (נ: ד"ה ומלן).

י. חידושי הר"ן (ד"ה הנח).

יא. בחידושי הר"ן (ד"ה הנח) ביאר, שרבא מודה לאביי שמה ששנינו 'אל ישנה אדם מפני המחלוקת' מתפרש גם על הרישא, שההולך ממקום שעושים מלאכה למקום שאין עושים, כיון שדעתו לחזור אינו חייב לנהוג מעיקר הדין כמנהג המקום, וחיובו לנהוג כמותם הוא משום שלא ישנה אדם מפני המחלוקת, אלא שחולק רבא וסובר שזה מתפרש גם על הסיפא, בהולך ממקום שאין עושים למקום שעושים, שאפילו שמעיקר הדין אסור לו לעשות מלאכה כמנהג מקומו שיצא משם, כיון שאינו אסור בכך מן התורה, אם יש חשש שיביא הדבר למחלוקת, היה לו לחוש לכך ולעשות מלאכה, אלא שכיון שאין לחשוש שיביא הדבר למחלוקת, יש לו לנהוג כמנהג מקומו שבא משם, ואביי סבר שכיון שיש לנהוג כחומר מקום שיצא משם, היה לו לעשות כן גם אם יביא הדבר למחלוקת, שמשום מחלוקת אין לו להקל ולשנות מעיקר הדין.

אכן כתב, שרש"י לא פירש כן, ולפי רבא 'אל ישנה מפני המחלוקת', מתפרש רק על הסיפא, ואין זה טעם על האופן של הרישא בהולך ממקום שעושים מלאכה למקום שאין עושים, וביאר השפת אמת (ד"ה אמר), את מחלוקתם של אביי ורבא לדעת רש"י, אביי סובר שהחיוב לנהוג כחומרות מקום שהלך לשם זהו רק מפני המחלוקת, וכמו שפירש רש"י לעיל (ע"ב ד"ה הני) בדעת אביי, ורבא סובר שבאופן של הרישא בהולך ממקום שעושים מלאכה למקום שאין עושים, החיוב לנהוג כחומרות מקום שהלך לשם הוא מעיקר הדין, ולא משום חשש מחלוקת.

יב. או שאינו בריא, וכמה בטלנים יש בשוק בכל ימות השנה שאין אדם נותן לב עליהם למה הם מתבטלים. מאירי (לעיל נ. ד"ה ההולך).

יג. רבינו חננאל (ד"ה הנח).

יד. ופירוש לשון המשנה 'ואל ישנה אדם מפני המחלוקת' הוא, אל ישנה אדם ממנהג מקום שיצא משם ויעשה מלאכה כדי שלא לגרום מחלוקת, אלא אל ישנה, ולא יעשה מלאכה, כי בכך שאינו עושה אינו גורם מחלוקת. מאירי (לעיל נ. ד"ה ההולך).

טו. כמו ששנינו במסכת ראש השנה (יח.).

טז. בכתבי יד ובראשונים הגירסא 'אנא דידענא'. הגהות וציונים. וראה בילקוט ביאורים בביאור שתי הגירסאות.

יז. תוספות (ד"ה בגון). [והיינו שבזמנו של רב ספרא עדיין קידשו חדשים ע"פ הראייה, וראה בהערות להלן (נב.) בשם רבינו דוד]. ותוספות בסוכה (מג. ד"ה לא) הביאו לפרש בשם רש"י, שרב ספרא היה יודע את סוד העיבור דהיינו שהיה יודע את סדר קביעות החדשים מתי יחולו ראשי חדשים, ולכן לא היה צריך לנהוג יו"ט שני, אכן תוספות הקשו על פירוש זה, שמבואר בביצה (ד:) שכל בני בבל היו יודעים את סוד העיבור ומכל מקום היו נוהגים שלא לעשות מלאכה ביו"ט שני. אמנם בפסקי הרי"ד (ד"ה אמר) ביאר שהדין הנזכר בביצה (ד:) שיש לנהוג שני ימים טובים אף שאנו בקיאים בקביעות החדשים, נתקן מאוחר יותר לאחר שתיקן הלל הנשיא לוח קבוע לכל החדשים עם דחיות ותיקונים, שאז גזרו חכמי ארץ ישראל על בני הגולה שימשיכו לעשות שני ימים [אף שיודעים מתי ראש חודש] כבזמן הספק שמא ישתכח החשבון על ידי הגזירות, אבל בזמן רב ספרא היו קובעים את החדשים על פי חשבון, אך ללא התיקונים והדחיות שאנו מחשבים כיום אלא לפי חישובי המולד האמיתי, ואלו שלא היו בקיאים בחישובים אלו היו עושים יומיים מספק, ורב ספרא שהיה בקי בקביעות החודש היה מותר במלאכה לולי החיוב לעשות בישוב כמנהג המקום.

בְּיִשּׁוּב לֹא עָבִידְנָא - אם אבוא ביום טוב שני למקום שאין שלוחי בית דין באים לשם[א], והם נוהגים שלא לעשות בו מלאכה, בתוך היישוב ודאי שלא אעשה מלאכה, **מִפְּנֵי שִׁינּוּי הַמַּחֲלוֹקֶת** - הואיל ובני המקום נוהגים בו איסור לא אשנה את מנהגם לעיניהם[ב], אך אני מסתפק אם אהיה **בַּמִּדְבָּר**, שאינו מקום יישוב, ואין שם חשש מחלוקת, **מַאי** - האם גם שם אני צריך שלא לעשות מלאכה[ג]. פושטת הגמרא, **אָמַר לֵיהּ** רבי אבא לרב ספרא, **הָכִי** [-כך] **אָמַר רַב אַמִּי**, באופן כזה, **בְּיִשּׁוּב אָסוּר** בעשיית מלאכה, **בַּמִּדְבָּר מוּתָּר** בעשיית מלאכה[ד].

★

העובר על מה שאסרו חכמים, אפשר להענישו באחד משני עונשים, או לנדותו או להלקותו 'מכת מרדות'[ה]. הגמרא מביאה מעשה באדם שעבר על דברי חכמים, ודנה בעונש הראוי לו:

מספרת הגמרא, **רַב נָתָן בַּר אַסְיָא אֲזַל** [-הלך] **מִבֵּי רַב לְפוּמְבְּדִיתָא בְּיוֹם טוֹב שֵׁנִי שֶׁל עֲצֶרֶת** [-חג השבועות], ומאותו בית מדרש עד פומבדיתא היה יותר מאלפיים אמה[ו], ובהליכה זו עבר על איסור מדרבנן[ז] של חילול יום טוב שני. **שַׁמְּתֵיהּ** - נדהו[ח] **רַב יוֹסֵף**.

שואלת הגמרא, **אָמַר לֵיהּ אַבַּיֵי** לרב יוסף, **וְלִנַּגְּדֵיהּ מַר נְגִידֵי** - ילקהו מר 'מכת מרדות'. משיבה הגמרא, **אָמַר לֵיהּ** רב יוסף לאביי, **עַדִיפָא עַבְדִי לֵיהּ** - במה שנידתי אותו הענשתיו בעונש היותר חמור[ט], שהנידוי חמור ממכת מרדות, **דְּבְמַעֲרָבָא מִימְנוּ אַנְגִידָא דְּבַר בֵּי רַב וְלָא מִימְנוּ אַשַּׁמְתָּא** - שהרי בארץ ישראל נהגו שכשתלמיד סרח היו החכמים נמנים ומתחברים להלקותו, אך לא היו מתחברים לנדותו[י], שלא רצו לנדותו משום שהנידוי חמור הוא, וחששו לכבוד התורה[יא], הרי שנידוי חמור ממכת מרדות.

הגמרא מביאה לשון אחרת בענין העונש שבמעשה האמור:

אִיכָּא דְּאָמְרִי - יש שאמרו מעשה זה בלשון אחר, **נַגְּדֵיהּ רַב יוֹסֵף** - רב יוסף הלקהו לרב נתן בר אסיא מכת מרדות. שואלת הגמרא, **אָמַר לֵיהּ אַבַּיֵי** לרב יוסף, **נְשַׁמְּתֵיהּ** - ינדהו **מַר**, שזהו עונש יותר חמור, וזהו העונש הראוי למי שחילל יום טוב שני, **דְּרַב וּשְׁמוּאֵל דְּאָמְרִי תַּרְוַיְיהוּ** - שהרי רב ושמואל אמרו שניהם, **מְנַדִּין עַל** עשיית מלאכה **בִּשְׁנֵי יָמִים טוֹבִים שֶׁל גָּלֻיּוֹת**[יב]. משיבה הגמרא, **אָמַר לֵיהּ** רב יוסף לאביי, **הָנֵי מִילֵּי אִינִישׁ דְּעָלְמָא** - דברים אלו שמנדים על חילול יום טוב שני של גלויות, אינם אלא בסתם אדם, אבל **הָכָא צוּרְבָא מִדְּרַבָּנָן הוּא** - כאן תלמיד חכם הוא זה שחילל יום טוב שני, **דְּטָבָא לֵיהּ עַבְדִי** - לכן הענשתיו בעונש יותר קל, **דִּבְמַעֲרָבָא מִימְנוּ אַנְגִּדְתָּא דְּבַר בֵּי רַב וְלָא מִימְנוּ אַשַּׁמְתָּא** - שהרי בארץ ישראל נהגו שכשתלמיד סרח היו החכמים נמנים ומתחברים להלקותו, אך לא היו מתחברים לנדותו, שלא רצו לנדותו משום שהנידוי חמור הוא, וחששו לכבוד התורה[יג], הרי שמכת מרדות זהו עונש יותר קל.

★

א. **הקשה** המהרש"א (לעיל נג: נמוק' ד"ה כגון), הרי כשם שרב ספרא הגיע לאותו מקום לאחר ששמע מתי קידשו את החודש, כך גם שלוחי בית דין יכולים להגיע לשם, ואם כן גם באותו מקום אין נוהגים אלא יו"ט אחד. אכן כבר ביארו התוספות (סוכה מג. ד"ה נמ), שרב ספרא היה דר במקום שהיו מגיעים השלוחים גם בתשרי, והלך בניסן למקום שהשלוחים באים בניסן אך אינם באים בתשרי [כיון שאין הליכת השלוחים דוחה שבת ויו"ט, לכן יש מקומות שיכולים להגיע לשם בניסן ולא בתשרי, שבתשרי נוספים ימי ראש השנה ויום הכפורים שאינם הולכים בהם], ובאותו מקום נוהגים יו"ט שני גם בניסן כמבואר בראש השנה (כא.), וכן תירץ בגליון הש"ס (ד"ה כגון). וראה עוד תירוצים בילקוט ביאורים.

ב. **תוספות** (ד"ה נייסוב) ביארו, שאיסור מלאכה ביישוב הוא אפילו אם דעתו לחזור ואפילו בצינעה, כיון שאי אפשר לעשות מלאכה בצינעה כמו שאפשר בשאר דברים שהותרו בצינעה. ובחידושי רבינו דוד (לעיל נג. ד"ה ויש) הקשה, מדוע צריך לחוש למנהג המקום באיסור עשיית מלאכה, הרי מה שאינם עושים מלאכה אינו מחמת מנהג כי אם מחמת שאינם יודעים מתי חל יום טוב, ודבר זה לא נחשב למנהג שצריך לחוש לו. ותירץ, שבזמן רב ספרא כבר לא קידשו על פי הראייה אלא על פי קביעות החדשים שתיקן הלל, ומה שהיו נוהגים יום טוב שני של גלויות הוא מטעם מנהג אבותיהם בידם כמבואר בביצה (ד:), ולכן יש לזה תורת מנהג המחייב את ההולך לשם.

ג. **ע"פ** רש"י (ד"ה נייסוב) ושאר ראשונים. רבינו חננאל (לעיל נג: ד"ה אמר) והראב"ן (סי' תלה) פירשו [ע"פ אבן לשם דביר על הראב"ן], שרב ספרא היה דר במקום שנוהגים יום טוב שני, וכשהיה בדעתו לעלות לארץ ישראל [ראה במסכת חולין (קי:)] שאינם עושים אלא יום טוב אחד, כל עוד שהיה ביישוב של חוץ לארץ ודאי שעדיין חייב לנהוג יום טוב שני, אך הסתפק האם גם כשבא למדברות של ארץ ישראל עדיין נותנים עליו את חומרי מקום שיצא משם. וראה עוד בחתם סופר (ד"ה אמר ליה ר"ס) שגרס ופירש באופן אחר את דברי הראב"ן, וראה עוד אופנים בביאור דברי רבינו חננאל בילקוט ביאורים.

ד. **ביארו** הראשונים [רמב"ן (מלחמת ה' ד"ה ולפי), רבינו דוד (ד"ה נייסוב), חידושי הר"ן (ד"ה והפ)], שכיון שמנהג זה של יום טוב שני נוהג בכל הגולה, אין להתירו אלא חוץ לתחומי כל העירות, וזה נחשב למדבר, אבל מנהג שנוהגים בו רק בעיר אחת אין חובה לנהוג כמנהגם אלא בתוך תחום העיר [היינו תוך אלפיים אמה], כמבואר במסכת חולין (קי.).

הרז"ה (ד"ה אפנ) ביאר, שכל זמן שלא הגיע למקום יישוב מותר הוא במדבר אפילו אם אין דעתו לחזור, כיון שעדיין לא הוקבע כבן חוץ לארץ, אכן אם כבר הגיע ליישוב ואין דעתו לחזור נעשה הוא לבן חוץ לארץ, ואסור הוא אפילו במדבר.

ה. **כך** נקראים מלקות מדרבנן. וכתב הערוך (ערך מרד), שהן נקראות כן משום שמרד בדברי תורה ובדברי סופרים. ובתוספתא (מכות פ"ג ה"י) מבואר, שמכת מרדות אינה ל"ט מלקות כמלקות דאורייתא, אלא מלקין אותו עד שיקבל עליו שלא לעשות עוד עבירה זו או עד שתצא נפשו. וכן כתב הערוך (שם), מי שעובר על דברי חכמים מכין אותו בלא מספר ובלא מנין ובלא אומד [אם יכול לסבול המכות]. ובתוספות (מיר כ: ד"ה רבי) הובא להסתפק, שאולי רק כשעומד במרדו ומסרב לקיים מצוה או גזירה דרבנן מכים אותו ללא מנין, אבל על העבר כשלא קיים מצוה או גזירה דרבנן, אין מלקים אותו יותר מאילו עבר על לאו דאורייתא. והמאירי (ד"ה הוזכר) כתב, שדבר שעיקר איסורו מן התורה ויש בו חלקים מדברי סופרים ומיקל בהם, מכים אותו מכת מרדות עד שתצא נפשו או יקבל עליו שלא לעשות, וכגון שהיה עומד במרדו. אמנם הריב"ש (שו"ת סי' ג) כתב בדעת הערוך, שאין מכים אותו עד שתצא נפשו, אלא לפי ראות בית דין לתוכחות מוסר, ואף אם יכול לסבול יותר, אין מכין אותו אלא לפי חומר הדבר שעבר בו. וכתב עוד בשם התוספות, שאף מכת מרדות היא ל"ט מלקות כמלקות של תורה, וכמו שמצינו (קידושין כא.) בעונש מי שקורא לחבירו ממזר, אלא שאינן חזקות כמותן.

ו. **ע"פ** המאירי (ד"ה הוזכר). בדקדוקי סופרים (שם ח) הביא מכתבי יד שגרסו 'אתא מבירם' או 'מבירא' [וכך הגירסא ביחוסי תנאים ואמוראים (קונץ שיטות קמאי עמ' שלב מפה)], וזהו שם מקום שהיה רחוק יותר מאלפיים אמה מפומבדיתא.

ז. **דרשו** חכמים (עירובין נא.) ממה שכתוב בתורה (שמות טז כט) 'ראו כי ה' נתן לכם השבת וגו' שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו ביום השביעי', שכל אדם מישראל רשאי להלך בשבת את כל מקומו ולהתרחק ממנו אלפיים אמה לכל רוח ולא יותר. וראה עוד בסוטה (כז: ל:) שנחלקו תנאים אם איסור זה מן התורה או מדרבנן. גם ביום טוב נוהג איסור זה, ראה במסכת עירובין (נא.) וביצה (לו.). וראה בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' קמט) שביאר מקור האיסור, והטעם שאין בו היתר לצורך אוכל נפש.

ח. **ראה** בהערה להלן על הלשון השניה בגמרא בטעם שהנידוי קרוי 'שמתא'.

ט. **והחמיר** בו כדי למרק את עונו יפה. מאירי (ד"ה הוזכר).

י. **כלומר**, לא היו דנים אותו לחייבו נידוי אלא רק מלקות.

יא. **רש"י** (ד"ה מימנו). ורבינו חננאל (ד"ה דנמערבא) פירש, שלא היו מלקים עד שהיו מתקבצים אצל הרב ומסכימים שראוי להלקותו, אבל לנידוי לא היו ממתינים עד שיתקבצו כולם, אלא מנדים אותו מיד [ובזה חומרתו מהמלקות], משום שאין מנדים אלא על דבר חמור, ובדבר חמור אין חולקים כבוד לרב.

החתם סופר (ד"ה רב) הקשה, לפי רש"י שפירש שלא מנדים משום כבוד התורה, אם כן מדוע אכן רב יוסף נידהו ולא חשש לכבוד התורה, ותירץ, שבמעשה זה היה נראה אותו תלמיד כמזלזל ומפקפק על גזירת חכמים, ועל כן ראוי היה לנידוי.

יב. **בבית** יוסף (או"ח סי' תנו ד"ה ומיהו) מבואר, שהכוונה לעושה מלאכה באחד משני ימים טובים של גלויות, דהיינו או בראשון שאיסורו מן התורה או בשני שאיסורו מדרבנן [וראה שם באיזה מלאכות מדובר]. אכן הפרי חדש (שם סק"ח) כתב, שיתכן שהכוונה רק על היום טוב השני, ושכן משמע ברמב"ם (תלמוד תורה פ"ו ה"ד) [וכן משמע בריבב"ן (ד"ה מנדין)].

יג. **רבינו** חננאל (ד"ה איכא) הביא על האופן הזה בגמרא, את הגמרא במסכת מועד קטן (יז.) ששואלת, מה הפירוש 'שמתא', ומביאה שרב פירש שזהו נוטריקון שם מיתה, ושמואל פירש שזהו נוטריקון שממה יהיה, ועוד אומרת הגמרא (שם) שרב יוסף אמר שאפשר לעשות שמתא אפילו על זנב כלב, והשמתא תמית אותו. ומבואר בדבריו כמו שביאר החתם סופר (ד"ה רב), שאפילו להראשונים שפירשו בלשון הראשון [שרב יוסף נידהו] ש'ולא מימנו השמתא', היינו שלא היו ממתינים לנדות עד שיתקבצו כולם, בלשון השני [שרב יוסף הלקהו מכת מרדות] אי אפשר לפרש כן, אלא צריך לפרש שאין מתאספים לנדותו [כפירוש רש"י, וכן משמעות הגמרא במועד קטן (שם), וכמו שביאר רבינו חננאל (שם יז: ד"ה אמר רב ספפ)], וזוהי תשובתו של רב יוסף, שאפילו שאמרו רב ושמואל שהעונש למי שמחלל יום טוב שני הוא נידוי, כאן שהמחלל הוא תלמיד חכם אין לנדותו, כמו שבמערבא לא מנדים תלמיד חכם.

ביישוב לא עבידנא. מלאכה ביום טוב שני, הואיל ונהגו בו איסור לא חשבה לעיניהם את המנהג: **דעדיפא מינה.** החמורה ממנה: **עבדי ליה.** עשימי לו: **מימנו אנגדא דבר בי רב.** תלמיד שסרח היו נמנין להלקותו ולא לנדותו, משום דשמתא חמירא, וחושבין לכבוד התורה: **ולית ליה לר' יהודה כו'.** דמשמע שיכול לומר לו בן מקום שלא כלו לבן מקום שכלו לא ובדא לך לך אתה ממקום שהבאתי ותמצא שלא כלו שם לחיה, וחכול מחותן שתביא, (ג) וחותה שלך שים לך בבית חסורין, וטעמא משום דגדלו כאן ובזה המקום כלו, אבל אני הבאתי את שלי ממקום היתר, ואין כאן מחלוקת, ולית ליה לר' יהודה לחסור משום חומרי מקום שהלך לשם ואפילו אין שם מחלוקת, דהא ממקום שאין עושין למקום שעושין לטעמא לאו משום מחלוקת הוא ואסרינן ליה משום חומרי מקום שלא משם: **הכי גרסינן** מילתא מחריתי קאמר, או ממקום שלא כלו למקום שלא כלו ושמע שכלו במקומן חייב לבער, ורבי יהודה חומר בזה והבא לך לך אתה מהיכא דאיתנהו[ג] והא לא כלו (ג): **מילתא אחריתי קאמר.** תנא קמא: **ושמע שכלו במקומן חייב לבער.** ואע"ג דאין כאן חומרי מקום שלא משם, שבשעה שלא עדיין לא היו נוהגין בהן חומרא: **ר' יהודה אומר צא.** יכול זה לומר לבני מקומו שלא משם חיי משנה ממנהגכם, דהא הולכתים למקום שלא כלו, ולא והבא לך משם ותוכל למצוא הרבה: **לחומרא אמרה רבי יהודה.** הכי הוה גמיר לה ר"מ מרבית דרבי יהודה לחמר לחומרא: **אלא איפוך.** תוספת זו שהוספנו על המשנה, ולישנא אי ממקום שלא כלו למקום שלא כלו ושמע שכלו במקומן חייב לבער, דאין כאן משום חומרי מקום שכשהולישם עדיין לא נאחזו, ר' יהודה אומר אף והבא לך לך אתה מהיכא דאיתנהו והא לא כלו להו: **גבא דחמרא קלטינהו.** גבו של חמור שהכניסן לתוך חותו מקום החמור קלטן בחומרי חותו מקום שלא יוכל להחזירן עוד, הא לא גדלו שם ואינו חוכלן שם: **הכובש שלשה בבשים.** שלשה מיני ירק בחבית אחת של חומץ או של גיר כדי להתקייס: **אוכלין.** משלשתן: **על הראשון.** על סמך הראשון הממהר להיות כלה לחיה מן השדה, דמשעה שיכלה אחד מהן מן השדה שלשתן חסורין, דכבשייהו משוי להו כאחד: **אף על האחרון.** על סמך מין הכלה אחרון, ואוכל משלשתן, ואע"פ שמין השניים כלה לחיה כבר. ותנא דמתני' ור' יהודה נהא פליגי, דתנא קמא סבר לה כרבי יהושע דמיקל, והכי מיסתמעא למילתיה, ממקום שלא כלו למקום שכלו כולן חייב לבער, אבל כלו מקצתן חוכל אף ממין הכלה, כר' יהושע דחוכלין אף על האחרון, ר' יהודה חומר לא והבא לך לך אתה מחותו המין מן השדה והרי מן השדה בתמרים. **אוכלין בתמרים.** בכל ארץ יהודה, עד שיכלה דקל האחרון שבגושר שהיא עיר התמרים, ותנן לקמן שלש חרשות לציעור, שאין בני יהודה חוכלין משכלו בכל ארץ יהודה ואע"פ שלא כלו בגליל, אבל חוכלין הן ביהודה ואפילו במקום שכלה עד שיכלה מקום אחרון שבכל ארץ יהודה, לפי שהיה כשאינה חומחת כאן הולכת למקום אחר והיא מתפרנסת שם, ורחמנא חלה בה כדלקמן: חוכלין

ביישוב לא עבידנא מפני שינוי המחלוקת[ד] במדבר מאי א"ל הכי אמר רב אמי א ביישוב אסור במדבר מותר. רב נתן בר אסיא אזל מבי רב לפומבדיתא בי"ט שני של עצרת שמתיה רב יוסף א"ל אביי ולנגדיה מר נגידי א"ל (ה) **עדיפא עבדי ליה** [ב] דבמערבא מימנו אנגידא דבר בי רב ולא מימנו אשמתא[ג] א"ד נגדיה רב יוסף א"ל אביי נשמתיה מר דרב ושמואל דאמרי תרוייהו [ג]מנדין על שני ימים טובים של גליות א"ל [ד]ה"מ איניש דעלמא הכא צורבא מדרבנן הוא דטבא ליה עבדי דבמערבא מימנו אנגדתא דבר בי רב ולא מימנו אשמתא: כיוצא בו המוליך פירות שביעית וכו': ולית ליה לר' יהודה הא דתנן נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם וחומרי המקום שהלך לשם אמר רב שישא בריה דרב אידי מילתא אחריתי קאמר ר' יהודה וה"ק או ממקום שלא כלו למקום שלא כלו ושמע שכלו במקומו חייב לבער ר' יהודה אומר צא והבא לך אף אתה מהיכא דאיתנהו[ג] והא לא כלו להו. למימרא דר' יהודה לקולא קאמר והאמר ר"א לא אמר רבי יהודה אלא לחומרא אלא איפוך אינו חייב לבער רבי יהודה אומר צא והבא לך אף אתה מהיכא דאיתינהו והא כלו להו. אביי אמר לעולם כדקתני. או ממקום שלא כלו למקום שכלו והחזירן למקומן ועדיין לא כלו אינו חייב לבער רבי יהודה אומר צא והבא לך אף אתה מהיכא דאיתינהו והא כלו להו. מתקיף לה רב אשי לרבי יהודה אטו אגבא דחמרא קלטינהו אלא אמר רב אשי בפלוגתא דהני תנאי דתנן [ג]הכובש שלשה בבשין בחבית אחת ר"א אומר אוכלין על הראשון ר' יהושע אומר אף על האחרון ר"ג אומר [ה]כל שכלה מינו מן השדה יבער מינו מן החבית והלכה כדבריו. רבינא אמר בפלוגתא דהני תנאי דתנן[ד] [ג] [ו]אוכלין בתמרין עד שיכלה האחרון שבצוער רשב"ג אומר אוכלין

שלא עבדינן. אפילו בגינעא ואפילו לעתו לחזור ללא **ביישוב** חפצר למלאכה בגינעא כמו שאר דברים:

[ד] ממקום שכלו למקום שלא כלו חייב לבער. תימה לר"י והלא אסור לשנות מפני המחלוקת אפילו לקולא כדאמר לעיל מין זה מפני שינוי המחלוקת דמימר אמרי כמה בטלני ליכא בשוקא הא לי לאו האי טעמא הוא אסור לשנות מפני המחלוקת ומיהו יש לומר אי מדאורייתא חייב לבער משום מחלוקת לא יעבור על דברי תורה ועוד אור"י דלא שייך מחלוקת אלא בדבר שלוי בגוף האדם אבל בפירות לא שייך מחלוקת דאמרינן ממקום שכלו כאן: **אביי** אמר לעולם כדקתני. לדבריו אין חפר כלום מן המשנה דרבי יהודה מדיוקא דמתניתין קאי: **הכובש** שלשה בבשים. כגון לפת וגזר וקפלוט שאין ניעורין שוה רבי אליעזר אומר כולן על הראשון שטעמו חוסר כולם ולא חשיב כמבוער אך כשהוא מחי מותר גוף אותם שכלו ואומר רבינו חם דאמרת כהניס בפרשת בהר סיני[ז] פליגי בקראי דתניא מן השדה תאכלו את תבואתה כל זמן שאתה אוכל מן השדה אתה אוכל מן הבית וכו' מכאן אמרו חכמים הכובש שלשה כבשים בחבית רבי אליעזר אומר כולן מן השדה יבער הכל מן הבית והיינו אוכלין על הראשון דשמעתין ואם תאמר לר' אליעזר ליתחוק קרא מיניה דנפקא לן[ה] מולהשמד וי"ל דסבר ר' אליעזר דאי לאו האי קרא ה"א דאותו המין דוקא יבער ולא יותר אע"פ שטעם האיסור מעורב בהן דלא דמי איסור דביעור לשאר איסורים דהא שרי לעניים[ו] וה"א דניחא ליה כמבוער כיון שאין כאן אלא הטעם ור' יהושע סבר דולמי הטעם חשיב כמבוער והאי קרא אתי להתיר אף גוף אותו שכלה הואיל ומעורב בהן הטעם המותרין ומן השדה משמע ליה מן דבר שמקנת הטעם ממנו בשדה תאכלו אף הבית גמליאל סבר ממשות של כל אחד שכלה מן השדה אסור אבל הטעם הוא כמבוער ובמגילת סתרים דרבינו נסים פירש דרשון היינו שניתן רשון בכשוש ואחרון שניתן אחרון בכשוש והכי אמרינן בירושלמי מה טעם דרבי אליעזר רשון נותן טעם לראשון שכלה ואחרון נותן טעם לאחרון שכלה אף כאן רשון נותן טעם לראשון שכלה ואחרון נותן טעם לאחרון שכלה

שנינו במשנה, **הַיּוֹצֵא בּוֹ הַמּוֹלִיךְ פֵּירוֹת שְׁבִיעִית וכו'** ממקום שכלו שם הפירות לחיה שבשדה [שזהו זמן הביעור] למקום שלא כלו, או ממקום שלא כלו למקום שכלו, חייב לבער[יד]. רבי יהודה אומר, אומרים לו, צא והבא לך אף אתה. והבינה הגמרא בכוונת רבי יהודה, שהמביא ממקום שלא כלו למקום שכלו אינו חייב לבער, שהדבר לא יביא למחלוקת, משום שיכול לומר לבן מקום שכלו, צא והבא לעצמך אף אתה ממקום שהבאתי ותמצא שלא כלו שם הפירות לחיה שבשדה, ותאכל ממה שתביא משם, ורק הפירות שיש לך בבית אסורים כיון שהם גדלו כאן, וכאן כבר כלו לחיה שבשדה. ומשמע, שכאשר אין חשש מחלוקת, רבי יהודה אינו סובר שצריך לנהוג בחומרי המקומות. ועל כך מקשה הגמרא:

וְלֵית לֵיהּ לְרַבִּי יְהוּדָה הָא דְּתַנָּן - וכי רבי יהודה אינו סובר מה ששנינו במשנתנו (לעיל נ.) לענין ההולך ממקום שאין עושים מלאכה למקום שעושים או ממקום שעושים למקום שאין עושים, **נוֹתְנִין עָלָיו חוּמְרֵי הַמָּקוֹם שֶׁיָּצָא מִשָּׁם וְחוּמְרֵי הַמָּקוֹם שֶׁהָלַךְ לְשָׁם** לאסרו בעשיית מלאכה, שהרי כשהולך ממקום שאין עושים למקום שעושים אין חשש מחלוקת אם יעשה מלאכה, ואף על פי כן הוא נאסר לעשות מלאכה משום חומרי המקום שיצא משם, ולפי זה כמו כן המוליך פירות ממקום שלא כלו למקום שכלו, יש לו לנהוג כחומרת המקום שהלך לשם, אפילו שאין חשש מחלוקת[טו].

הגמרא מבארת שאין כוונת רבי יהודה לפטור מביעור את המוליך ממקום שלא כלו למקום שכלו, ומעמידה את מחלוקתו עם תנא קמא באופן אחר:

אָמַר רַב שִׁישָׁא בְּרֵיהּ דְּרַב אִידִי, מִילְּתָא אַחֲרִיתִי קָאָמַר רַבִּי יְהוּדָה - רבי יהודה מדבר על אופן אחר[טז], **וְהָכִי קָאָמַר** - וכך כוונת תנא קמא, **אוֹ** המוליך פירות **מִמָּקוֹם שֶׁלֹּא כָּלוּ לְמָקוֹם שֶׁלֹּא כָּלוּ וְשָׁמַע שֶׁכָּלוּ בְּמְקוֹמוֹ** הראשון שהוא מקומם הראשון של הפירות, **חַיָּיב לְבַעֵר** כמנהג המקום הראשון, ואפילו שבשעה שהוציאם משם עדיין לא היו נוהגים שם חומרא זו בהם ואין כאן 'חומרי מקום שיצא משם'[יז]. **רַבִּי יְהוּדָה** מיקל **וְאוֹמֵר**, שהוא פטור מלבער, משום שהוא יכול לומר לבן המקום הראשון, איני משנה ממנהגכם, שהרי הולכתי הפירות למקום שלא כלו[יח], **וְצֵא וְהָבֵא לְךָ אַף אַתָּה מֵהֵיכָא**

אחח19/06/2018

דְּאִיתַּנְהוּ - מהיכן שהם נמצאים, **וְהָא לָא כָּלוּ לְהוּ** - והרי במקום הזה הם לא כלו ותוכל למצוא הרבה מהם[יט].

הגמרא דנה באופן האמור בביאור מחלוקת תנא קמא ורבי יהודה: תמהה הגמרא, **לְמֵימְרָא דְּרַבִּי יְהוּדָה לְקוּלָּא קָאָמַר** - האם ניתן לומר שרבי יהודה שאמר 'אומרים לו צא והבא לך אף אתה' בא לחלוק על תנא קמא ולהקל, **וְהָאָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר** - והלא אמר רבי אלעזר[כ], כך מקובלני מרבי[כא], **לֹא אָמַר רַבִּי יְהוּדָה** 'אומרים לו צא והבא לך אף אתה', **אֶלָּא לְחוּמְרָא** - להחמיר יותר מתנא קמא, ואיך אמר רב שישא שרבי יהודה מיקל מתנא קמא. מיישבת הגמרא, **אֶלָּא אֵיפוּךְ** - יש להפוך תוספת זו שהוספנו על המשנה, וכך נאמר שתנא קמא סובר, שהמוליך פירות ממקום שלא כלו למקום שלא כלו ושמע שכלו במקומם הראשון, **אֵינוֹ חַיָּיב לְבַעֵר**, כיון שאין כאן משום 'חומרי מקום שיצא משם', שהרי כשהוציאם עדיין לא נאסרו. **רַבִּי יְהוּדָה** מחמיר **וְאוֹמֵר**, שחייב לבער, שאם לא כן יש כאן זילזול בבני מקומו הראשון, שהם אומרים לו **צֵא** עכשיו **וְהָבֵא לְךָ אַף אַתָּה** פירות **מֵהֵיכָא דְּאַיְיתִינְהוּ** - מהיכן שהבאת פירותיך, **וְהָא כָּלוּ לְהוּ** - והרי תמצא שהם כבר כלו.

הגמרא מעמידה את מחלוקת תנא קמא ורבי יהודה באופן שלישי ומקשה עליו:

אַבָּיֵי אָמַר, לְעוֹלָם אין מדובר במשנה שמביא ממקומו למקום השוה לו [כלומר, ממקום שלא כלו למקום שלא כלו], אלא **כִּדְקָתָנֵי** - כפי ששנינו בה, שהביא למקום שונה מהיכן שהוא היה, **וְהָכִי קָאָמַר** - וכך כוונת תנא קמא, המוליך פירות שביעית ממקום שכלו למקום שלא כלו, **אוֹ מִמָּקוֹם שֶׁלֹּא כָּלוּ לְמָקוֹם שֶׁכָּלוּ**, חייב לבער. ואם הוליכם ממקום שלא כלו למקום שכלו, **וְהֶחֱזִירָן לִמְקוֹמָן** הראשון **וַעֲדַיִין לֹא כָּלוּ** שם, **אֵינוֹ חַיָּיב לְבַעֵר**[כב]. **רַבִּי יְהוּדָה** מחמיר **וְאוֹמֵר**, שחייב לבערם, כי אומרים לו, **צֵא וְהָבֵא לְךָ אַף אַתָּה מֵהֵיכָא דְּאַיְיתִינְהוּ** - מהיכן שחזרת והבאת אותם עכשיו, **וְהָא כָּלוּ לְהוּ** - והרי שם הם כבר כלו[כג].

מקשה הגמרא, **מַתְקִיף לָהּ רַב אַשִׁי** - הקשה רב אשי על ביאורו של אביי, **לִדְעַת רַבִּי יְהוּדָה** המחייב בביעור כשהוליכם ממקום שלא

יד. המהר"ם חלאווה (ד"ה כיוצא) העיר, שהמוליך פירות ממקום שכלו למקום שלא כלו אינו חייב לבער אלא את אותם פירות שהביא ממקום שכלו, אך אם יש לו פירות שגדלו באותו מקום שעדיין לא כלו שם, אינו חייב לבער, כי חובת הביעור אינה חובת האדם אלא חובת הפירות.

אכן הקשו התוספות (ד"ה ממקום) והמהר"ם חלאווה (שם), איך יכול לבער פירות שכלו במקום שלא כלו שאינם מבערים את פירותיהם, הרי אם יבער שם את הפירות יביא הדבר למחלוקת, ורבא אמר לעיל (נא:) שבמקום שיש חשש מחלוקת אסור להחמיר כמנהג מקומו שיצא משם, ורק במקום שאין חשש מחלוקת חייב לנהוג כמנהג מקומו שיצא משם [וכתבו, שזה קשה רק אם חיוב ביעורם אינו מן התורה, אך אם חייב מן התורה לבערם, אם כן חייב לבערם אפילו אם יביא הדבר למחלוקת, וראה בהערה להלן דברי החזון איש בביאור ספקם]. ותירצו התוספות, שמחלוקת שייכת רק במה שתלוי בגוף האדם, אבל בביעור פירות אין חשש מחלוקת, כיון שבני המקום יאמרו שפירות אלו שמבערם באו ממקום שכלו. ומהר"ם חלאווה תירץ, שאין בביעור חשש מחלוקת, שהרי הביעור הוא שמפקיר את הפירות, וכל אדם שרוצה מפקיר את ממונו ואין מי שמעכב בעדו.

טו. רש"י (ד"ה ולית). והקשו הפני יהושע (ד"ה מיהו), והחתם סופר (ד"ה ולית), הרי מה שחייב בחומרי מקום שיצא משם אכן אינו מפני המחלוקת אלא שנחשב עדיין לאחד מבני המקום שחייב לנהוג כפי אותו מנהג משום 'אל תטוש תורת אמך', אבל חומרי מקום שבא לשם אינו אלא מפני המחלוקת, ויתכן שרבי יהודה סובר שבאופן שאין מחלוקת אינו חייב לנהוג כמנהג מקום שבא לשם. וכתב הפני יהושע, שלולי פירוש רש"י היה מפרש שקושיית הגמרא האם לא סובר רבי יהודה שנותנים עליו חומרי מקום שבא לשם, היא משום שמסתבר שיש ליתן עליו חומרי מקום שהלך לשם או משום 'לא תתגודדו' או מטעם שלא יבוא ללעז ולחשד שאינו נוהג כשורה, שאין כולם יודעים שבא ממקום שנוהגים היתר בדבר, ומטעם זה היה צריך לבער כשהוליך ממקום שלא כלו למקום שכלו.

טז. רש"י (ד"ה מילתא) לא גרס **רבי יהודה** [ופירש קאמר - תנא קמא]. דקדוקי סופרים.

יז. העיר הצל"ח (ד"ה ממר), מדוע לא אמרה הגמרא חסורי מחסרא והכי קתני, כדרכה בתירוצים מעין אלו. ותירץ, שדין זה מדויק מלשון המשנה, שברישא נקטה המשנה לשון 'נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם', אבל כאן במוליך פירות שביעית ממקום למקום נקטה המשנה 'חייב לבער', ומדוע לא כתבה המשנה את הלשון 'נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם ושהלך לשם', אלא ודאי כוונת המשנה לחייב בביעור גם באופן שמוליך פירות ממקום שלא כלו למקום שלא כלו, ואופן זה אינו נכלל בחומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שבא לשם.

יח. רש"י (ד"ה רבי). ומשמע מכך שהחיוב לנהוג כאנשי מקומו שיצא משם הוא מפני המחלוקת, ורק משום שנותן להם טעם שאינו משנה ממנהגם לכן אינו חייב לנהוג כמותם. והעיר בהגהות מלא הרועים (נרש"י שם), שרש"י לעיל (ד"ה ולימ) כתב שהחובה לנהוג בחומרי מקום שיצא משם אינו מפני המחלוקת, ויישב, שאכן אין כוונת רש"י כאן שהחיוב לנהוג כמנהג מקומו שיצא משם הוא מפני המחלוקת, אלא שאם משנה הרי הוא מזלזל בבני מקומו, וכמו שכתב רש"י להלן (ד"ה מנין), וכשנותן טעם מדוע הוא משנה אין בזה זלזול בבני מקומו.

יט. רש"י (ד"ה רבי). ומבואר מדבריו, שמעיקר הדין מה שקובע לענין הביעור הוא היכן הפירות נמצאים, ולא היכן שגדלו, ולכן אם הוליך פירות ממקום שלא כלו למקום שכלו, חייב מעיקר הדין לבערם, ואם הוליכם למקום שלא כלו, וכלו במקום שגדלו, מעיקר הדין אינו חייב לבערם, אך תנא קמא סובר שחייב לבערם משום 'חומרי המקום שיצא משם' [אמנם בתוספות (ד"ה ממקום) נראה שהם מסתפקים האם באופן זה לתנא קמא חייב לבערם רק משום חומרי מקום שיצא משם או שחייב לבערם מעיקר הדין], ורבי יהודה פוטר [ואם כשהוציא את הפירות ממקומם, כבר כלו שם, הכל מודים שחייב לבערם מעיקר הדין]. חזון איש (שביעית סי' יג סק"ג).

כ. הוא האמורא רבי אלעזר בן פדת. על פי רש"י (יבמות עב: ד"ה ולימי).

כא. רש"י (ד"ה למומרת). [והוא רבי יוחנן (רש"י יבמות שם), שקיבל מרבינו הקדוש (חולין נד. קלז:), שקיבל מרבי יהודה (שבועות יג.) וסידר המשנה (גיטין ג:)]. וראה בצל"ח (ד"ה ודע) שצידד לפרש באופן אחר.

כב. רש"י (ד"ה והכי). ותוספות (ד"ה מנין) כתבו, שלביאורו של אביי לא חסר מן המשנה כלום, אלא שמדויק מדברי תנא קמא, שאם החזירם אינו צריך לבער, ועל דין זה המדויק, בא רבי יהודה לחלוק.

כג. וחייב לבערם מדין 'חומרי מקום שיצא משם', שכבר נתחייבו פירות אלו בביעור בשעה שהיו במקום שכלו. חזון איש (שביעית סי' יג סק"ג). והוסיף, שלדברי אביי, אם הוליך פירות ממקום שלא כלו למקום שלא כלו, ולאחר מכן כלו במקומם הראשון, יתכן שלכל הדעות אינו חייב לבער.

ביישוב לא עבידנא. מלאכה ביום טוב שני, הואיל ונהגו בו איסור לא משנה לעיניהם את המנהג: **דעדיפא מינה.** החמורה ממנה: **עבדי ליה.** עשימי לו: **מימנו אנגדא דבר בי רב.** תלמיד שסרח היו נמנין להלקותו ולא לנדותו, משום דשמתא חמירא, וחוששין לכבוד התורה: **ולית ליה לר' יהודה כו'.** דמשמע שיכול לומר לו בן מקום שלא כלו לבן מקום שכלו עמו והבא לך לף אתה ממקום שהבאתי ותמצא שלא כלו שם לחיה, ואכול מחותן שתבית, (ג) **ואותה שלך שים לך בבית חסורין,** וטעמא משום דגדלו כאן ובזה המקום כלו, אבל אני הבאתי את שלי ממקום היתר, ואין כאן מחלוקת, **ולית ליה לר' יהודה** לחסור משום חומרי מקום שהלך לשם ואפילו אין שם מחלוקת, דהא ממקום שאין עושין למקום שעושין דטעמא לאו משום מחלוקת הוא ואסרינן ליה משום חומרי מקום שיצא משם: **הכי גרסינן** מילתא **אחריתי קאמר,** או ממקום שלא כלו למקום שלא כלו ושמע שכלו במקומן חייב לבער, **ורבי יהודה** חומר עמו **והבא לך לף אתה מהיכא דאיתינהו**[ג] **והא לא כלו (ג): מילתא אחריתי קאמר.** תנא קמא: **ושמע שכלו במקומן חייב לבער.** ומע"ג דאין כאן חומרי מקום שיצא משם, שבשעה שיצא עדיין לא היו נוהגין בהן חומרא: **ר' יהודה אומר צא.** יכול זה לומר לבני מקומו שיצא משם חיי משנה ממנהגכם, דהא הולכתים למקום שלא כלו, ולא **והבא לך מסם ומוכל למקום הרבה: לחומרא אמרה רבי יהודה.** הכי הוה גמיר לה ר"מ מרבית דרבי יהודה לחמר לחומרא: **אלא איפוך.** תוספת זו שהוספנו על המשנה, ולימא לו ממקום שלא כלו למקום שלא כלו ושמע שכלו במקומן חייב לבער, דאין כאן משום חומרי מקום שיצא משם, שבשעה שיצא עדיין לא כלו: **מתקיף לה רב אשי לרבי יהודה אטו אגבא דחמרא קלטינהו אלא אמר רב אשי בפלוגתא דהני תנאי דתנן**[ד] **הכובש שלשה כבשין בחבית אחת ר"א אומר אף על האחרון ר"ג אומר**[ה] **כל שכלה מינו מן השדה יבער מינו מן החבית. רבינא אמר בפלוגתא דהני תנאי דתנן**[ד] **אוכלין בתמרין עד שיכלה האחרון שבצוער רשב"ג אומר אוכלין**

ביישוב לא עבידנא מפני שינוי המחלוקת[ו] **במדבר מאי א"ל הכי אמר רב אמי**[א] **ביישוב אסור במדבר מותר. רב נתן בר אסיא אזל מבי רב לפומבדיתא בי"ט שני של עצרת שמתיה רב יוסף א"ל אביי ולנגדיה מר נגידי א"ל** (ו) **עדיפא עבדי ליה**[ו] **דבמערבא מימנו אנגידא דבר בי רב ולא מימנו אשמתא**[ז] **א"ד נגדיה רב יוסף א"ל אביי נשמתיה מר דרב ושמואל דאמרי תרוייהו**[ז] **מנדין על שני ימים טובים של גליות א"ל ד"ה"מ איניש דעלמא הכא צורבא מדרבנן הוא דטבא ליה עבדי דבמערבא מימנו אנגדתא דבר בי רב ולא מימנו אשמתא: ביוצא בו המוליך פירות שביעית וכו': ולית ליה לר' יהודה הא דתנן נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם וחומרי המקום שהלך לשם אמר רב שישא בריה דרב אידי מילתא אחריתי קאמר ר' יהודה וה"ק או ממקום שלא כלו למקום שלא כלו ושמע שכלו במקומו חייב לבער ר' יהודה אומר צא והבא לך אף אתה מהיכא דאיתינהו**[ז] **והא לא כלו להו. למימרא דר' יהודה לקולא קאמר והאמר ר"א לא אמר רבי יהודה אלא לחומרא אלא איפוך אינו חייב לבער רבי יהודה אומר צא והבא לך אף אתה מהיכא דאיתינהו והא כלו להו. אביי אמר לעולם כדקתני וה"ק או ממקום שלא כלו למקום שכלו והחזירן למקומן ועדיין לא כלו אינו חייב לבער רבי יהודה אומר צא והבא לך אף אתה מהיכא דאיתינהו והא כלו להו.**

ביישוב לא עבידנא. חפילו בניעת וחפילו לעתו לחזור ללא חפסר למלאכה בניעת כמו שאר דברים:

ממקום[ח] שכלו למקום שלא כלו חייב לבער. תימה לר"י והלא אסור לשנות מפני המחלוקת חפילו לקולא כדאמר לעיל חין זה מפני שינוי המחלוקת דמימר אמרי כמה בטלני ליכא בשוקא הא אי לאו הא טעמא הוה אסור לשנות מפני המחלוקת ומיהו יש לומר אי מדאורייתא חייב לבער משום מחלוקת לא יעבור על דברי תורה ועוד אור"י דלא שייך מחלוקת אלא בדבר שתלוי בגוף המדם אבל בפירות לא שייך מחלוקת דאמרינן ממקום שכלו בחו: **אביי** אמר לעולם כדקתני. לדבריו חין חסר כלום מן המשנה דרבי יהודה מדיוקא דמתניתין קאי: **הכובש** שלשה כבשים. כגון לפת וגזר וקפלוט שחין ניעורין שוה רבי אליעזר אומר מוכלין על הרחשון שטעמו מוסר כולם ולא חשיב כמבוער אך לרבי יהושע חימה לר"י חין מותר גוף אותם שכלו ואומר רבינו חם דבמורת כהנים נפרשת נהר סיני[ז] פליגי נקראי דתניא מן השדה תאכלו את תבואתה כל זמן שאתה אוכל מן השדה אתה אוכל מן הבית וכו' מכאן אמרו מכמים הכובש שלשה כבשים בחבית רבי אליעזר אומר כיון שכלה אחד מן השדה יבער כל הכל מן הבית והיינו מוכלין על הרחשון דבשמעתין ואם תאמר לר' אליעזר ליחוק קרא מיניה דנפקא לן[ט] מולבהמתך וי"ל דסבר ר' אליעזר דאי לאו הא יותר אע"פ שטעם האיסור מעורב בהן לא דמי איסור דביעור לשאר איסורים דהא כתיב לענייס[י] וה"מ דניחשביה כמבוער כיון שאין כאן אלא הטעם ור' יהושע סבר דולמי הטעם חשיב כמבוער והאי קרא אתי להתיר אף גוף אותו שכלה הואיל ומעורב בהן הטעם המותרין ומן השדה משמע ליה מן דבר שמקנח הטעם ממנו בשדה תאכלו אף האיסור ואסור כרבן גמליאל: **אובלין בתמרים.** בכל מרן יהודה, עד שיכלה דקל האחרון שבצוער שהיה עיר התמרים, ותנן לקמן אלם אלונות לביעור, אאין בני יהודה אוכלין משכלו בכל ארץ יהודה ואע"פ שאלה כלו בגליל, אבל אוכלין הן ביהודה ואפילו במקום שכלה עד שיכלה מקום אחרון שבכל ארץ יהודה, לפי שהיה כשהיה מונחת כאן הולכת למקום אחר והיא מתפרנסת שם, ורחמנא אלה בה כדלקמן: **מוכלין**

ואחרון שניתן אחרון בכגום והכי אמרינן בירושלמי מה טעם דרבי אליעזר הרחשון נותן טעם באחרון הלכך אם כלה מן השדה אותו שכגם הרחשון ואם כלה מין האחרון מן השדה אינו אוסר הכל אבל האחרון אינו נותן טעם קודם וטעם דרבי יהושע אחרון נותן טעם ברחשון פי' שף האחרון כדאמר הכא אף על האחרון וקסבר ר' יהושע למיד כשכלה אחד מהמינים האחרון או הרחשון או האמצעי כולן אסורין דנותן טעם זה בזה ורבי יהודה דאמרינן לחומרא כוותיה ורבן גמליאל סבר כדפרישית דהגוף שכלה אסור והטעם הוי כמבוער: **על**

סמך מין הכלה אחרון, ואוכל משלשתן, ואע"פ שמין השניס כלה לחיה כבר. ותנא דמתני' ור' יהודה נהא פליגי, דתנא קמא סבר לה כרבי יהושע דמיקל, והכי מיתמעטא למילתיה, ממקום שלא כלו למקום שכלו כולן חייב לבער, אבל כלו מקצתן אוכל אף ממין הכלה, כר' יהושע דאוכלין אף על האחרון, ר' יהודה אומר צא והבא לך אף אתה מאותו המין מן השדה ואסור לבער גמליאל: אובלין בתמרים. בכל ארץ יהודה, עד שיכלה דקל האחרון שבצוער שהיה עיר התמרים, ותנן לקמן שלש אלונות לביעור, שאין בני יהודה אוכלין משכלו בכל ארץ יהודה ואע"פ שלא כלו בגליל, אבל אוכלין הן ביהודה ואפילו במקום שכלה עד שיכלה מקום אחרון שבכל ארץ יהודה, לפי שהיה כשהיה מונחת כאן הולכת למקום אחר והיא מתפרנסת שם, ורחמנא אלה בה כדלקמן: מוכלין

כל שכלה מינו מן השדה יבער מינו מן החבית. שאותה שבחבית שכלה מינה יבערנה מן החבית ויאכל האחרות ואין הטעם אוסר או מתיר בכאן. [מאירי]

לבער. **והא דאמר אביי** ממקום שלא כלו למקום שכלו והחזירן למקומן שלא כלו ת"ק סבר הרי הן בחזקתן ור' יהודה סבר כיון דעילינהו למקום [שכלו] נאסרו. ואתקפתא דרב אשי פשוטין הן. **ואוקמה רב אשי בפלוגתא דהני תנאי** דתנן הכובש שלשה כבשין בחבית אחת ר' אליעזר אומר אוכלין על הראשון פי' אותו הכבוש שכבש מתחלה ור' יהושע אומר אף על האחרון כו' והכי קתני במתני' וכן הכובש שלשה כבשין בחבית אחת ולא כלה הכל אלא אפי' נשאר אחד מהן אינו חייב לבער רבי אליעזר אומר כיון שכלה אחד מהן חייב לבער שאומר לו צא והבא לך אף אתה וכיון שאינו מוצא להביא חייב לבער נמצא רבי יהודה דמחמיר כרבי אליעזר. **וגרסי' בירושלמי** מאי טעמא דר' אליעזר הראשון נותן

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) מועד קטן דף יז., ז) שביעית פרק ט משנה ה, ג) תוספתא בשביעית פ"ז הי"ב והובאה ג"כ לקמן נג., 7) פרק ג ה"ד, ה) לקמן עמוד ב, ו) שביעית פרק ט מ"ח ע"ש.

הגהות הב"ח

(ו) גמרא דעדיפא עבדי ליה: (ז) רש"י ד"ה ולית ליה לר' יהודה וכו' מתוך שתבית ואותן פירות שלך שים לך: (ג) ד"ה הכי גרסינן וד"ה מילתא וד"ה רבי יהודה הד"ח:

הגהות וציונים

ח] תיבות "מפני שינוי המחלוקת" ליתא בכמה ראשונים וכ"ה: ט] [פירוש מתקבצין אצל הרב ואין מלקין עד שיסכימו בהכאתו ולא מימני אשמתא אלא על דבר חמור ובדבר חמור אין חולקין כבוד לרב לפיכך השמתא עדיפא מן המלקות. ערוך] (גליון): י] בדפוה"ח דאייתינהו ולפנינו ע"פ דפו"י ודק"ס: יא] צ"ל דתניא (רש"ש, חכמת מנוח, וכ"ה בכת"י וקצת דפו"י וברי"ח): יב] שייך למתניתין (גליון):

אוצר החכמה

19/06/2018 אהח

משנת ראשונים

שמתיה רב יוסף. כל היכא שכבר נעברה עבירה כגון זו וההיא דסנהדרין (כו:) דהנהו קבוראי דקברי שכבא ביום טוב שני שייכא שמתא וכן בכל כיוצא בו דעבר אדרבנן, אבל במורד במצות עשה דרבנן לא שייכא שמתא אלא מכין אותו מכת מרדות דרבנן עד שתצא נפשו או שיקבל עליו. [הריטב"א]

מנדין על שני ימים טובים של גליות. וכל שכן שמלקין עליהם אם רצו שהרי הנידוי חמור מן המלקות לכו"ע כדאמרי' דבמערבא מימנו אנגדא ולא מימנו אשמתא. הלכך לא קשיא מאי דאשכחן במקצת דרבנן דמלקין עליהן כדאמרי' בבועל ארוסתו ובמבשל בחמי טבריא בשבת דלוקה מכת מרדות דרבנן. [מהר"ם חלאווה]

רבי אליעזר אומר אוכלין על הראשון. דנעשו שלשתן כירק אחד וכיון שנתחייב הראשון לבער ונתן טעם בשנים אחרי' חייב לבער את כולן ור' יהושע אומר אדרבה כיון שנעשו כירק אחד אוכלין אף על האחרון כדין ירק אחד שאם כלה בעיר אחת ובעיר אחרת לא כלם סומכין על אותה שלא כלה וה"נ סומך הראשון על האחרון כיון דכירק אחד דמי. [תוספות רי"ד]

עין משפט נר מצוה

יד א מיי' פ"ח מהל' יו"ט הלכה כ טוש"ע ת"ח סי' תלו סע"ג:

טו ב מיי' פ"ז מהלכות ת"ת הלכה ח סמג לאוין רמ טוש"ע י"ד סי' שלד סעיף מב:

טז ג מיי' פ"ו מהלכות ת"ת הלכה יד סמג עם טוש"ע שם סעיף מג:

יז ד מיי' פ"ח מהלכות יו"ט הלכה כב סמג לאוין עה טוש"ע ת"ח סי' תלו סעיף ו:

יח ה מיי' פ"ז מהלכות שמיטה הלכה ו סמג עשין קמח:

יט ו שם הלכה יא:

רבינו חננאל

ביישוב לא עבידנא במדבר ארץ ישראל מהו לעשות ביום שהוא ברור לי שהוא חול מי אמור רבנן בכי הא מילתא במדבר ארץ ישראל נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם או לא. אמר ליה הכי אמר ר' אמי ביישוב אסור במדבר מותר. **והא דשמתיה רב יוסף לבר נתן אסיא** משום דאתא מבי רב לפומבדיתא ביום טוב שני דעצרת. ואמר ליה אביי ולינגדיה מר. **אמר ליה רב** [יוסף] **דעדיפא מינה עבדי ביה** כלומר השמתא חמורה מן המלקות. **דבמערבא מימני אנגדא דבר בי רב** פי' מתקבצין אצל הרב ואין מלקין עד שיסכימו בהכאתו. **ולא מימנו אשמתא** למה שלא תהיה שמתא אלא על דבר חמור ובדבר חמור אין חולקין כבוד לרב אלא משמתין אותו מיד לפיכך השמתא עדיפא היא מן המלקות. **איכא דאמרי נגדיה כו' ואמר דטבא ליה עבדי ליה** דכי המלקות קלה היא מן השמתא דגרסי' באלו מגלחין בהאי ענינא דלא מימנו אשמתא דבר בי רב מאי שמתא אמר רב שם מיתה ושמואל אמר (שמיה) [שממה] יהא. אמר רב יוסף שדי שמתא אדנבי דכלבא והיא דידה עבדא ודברים ברורין הן: **כיוצא בו המוליך פירות שביעית כו'.** ואקשינן ולית ליה לר' יהודה נותנין עליו חומרי מקום וכו'. **ואמר רב שישא** לעולם אית ליה ומלתא אחריתי קאמר במתני' דלא איתמרא בהדיא דמאחר שהמוליך ממקום שכלו למקום שלא כלו וממקום שלא כלו למקום שכלו הוצרך עוד לפרש המוליך פירות שביעית ממקום שלא כלו למקום שלא כלו ושמע שכלו מאותו מקום שהביאם. **ואתא לאוקמה דרבי יהודה** לקולא ונדחה. **ואפיכנא למתני' ואוקימנא רבי יהודה לחומרא חייב** לבער ות"ק לקולא אינו חייב לבער. **והכין פירושו ת"ק סבר כיון** דאייתינהו ממקום שלא כלו למקום שלא כלו נסתלקו פירות אותו מקום שהביאו משם מעליו ואע"ג דכלו התם השתא כיון דלא כלו הכא אין חייב לבער. **ור' יהודה אומר לו צא והבא** ממקום שהבאת אותם וכיון שאין שם מי יביא חייב לבער וכאלו הביאם עכשיו ממקום שכלו למקום שלא כלו שנותנין עליו חומרי מקום שיצא משם לפיכך חייב

כלו למקום שכלו, אף שהחזירם למקומם הראשון ועדיין לא כלו שם, יש לתמוה, **אָטוּ אַגַּבָּא דַּחֲמָרָא קָלְטִינְהוּ** - וכי גב החֲמוֹר שהכניסם לתוך המקום החֲמוּר [שכלו שם], קלטם שיחולו עליהם חומרי אותו מקום לחייבם בביעור, וכבר לא יועיל להחזירם למקומם הראשון, הרי לא גדלו שם וגם אינו אוכלם שם.

הגמרא מביאה אופן רביעי לבאר את מחלוקתם:

אֶלָּא אָמַר רַב אַשִׁי[כד], תנא קמא ורבי יהודה נחלקו **בְּפְלוּגְתָּא דְּהָנֵי תַּנָּאֵי** - במחלוקתם של אלו התנאים, **דְּתְנַן** - ששנינו במשנה (שביעית פ"ט מ"ה), **הַכּוֹבֵשׁ שְׁלֹשָׁה כְּבָשִׁין** [-מניח שלשה מיני ירקות[כה] לזמן מרובה בתוך חומץ או ציר כדי שיתקיימו אותם ירקות] **בְּחָבִית אַחַת**, וזמן ביעורו של כל אחד מהירקות שונה משל חבירו, **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, אוֹכְלִין עַל הָרִאשׁוֹן** - מותר לאכול משלשתם רק על פי זמנו של המין הממהר לכלות לחיה מן השדה ראשון, שמשעה שאחד מהמינים כלה כולם אסורים, כיון שכבישת שלושתם יחד עשתה אותם כירק אחד[כו]. **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר, אַף עַל הָאַחֲרוֹן** - מותר לאכול אפילו משני המינים שכבר כלו לחיה מן השדה, על סמך המין האחרון שעדיין לא כלה[כז]. **רַבָּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר, כֹּל שֶׁכָּלָה מִינוֹ מִן הַשָּׂדֶה - כל מין בשעה שהוא כלה מן השדה, וְבַעֵר מִינוֹ מִן הֶחָבִית** - יבער את אותו מין מהחבית, אך שאר המינים שלא כלו מותרים[כח]. מסיימת המשנה, **וַהֲלָכָה כִּדְבָרָיו** של רבן גמליאל.

מעתה כך מתפרשת המחלוקת במשנתנו, תנא קמא ששנה 'או שהוליך ממקום שלא כלו למקום שכלו חייב לבער' סובר כרבי יהושע שאפשר לאכול על סמך המין שלא כלה, וכך נשמע מדבריו, המוליך מיני פירות כבושים יחד ממקום שלא כלו למקום שכלו כל המינים, חייב לבער, אבל אם כלו רק מקצת מהמינים אינו חייב לבער, ורשאי לאכול אף מהמין שכלה. ורבי יהודה סובר כרבן גמליאל שכל מין שכלה חייב לבערו, ולכן שנה שאומרים לו 'צא והבא לך אף אתה' מן השדה מאותו המין שכלה, והרי לא תמצאנו שם, ועל כן אותו מין חייב בביעור[כט].

הגמרא מביאה אופן חמישי לבאר את מחלוקת תנא קמא ורבי יהודה במשנתנו:

רַבִּינָא אָמַר, תנא קמא ורבי יהודה נחלקו **בְּפְלוּגְתָּא דְּהָנֵי תַּנָּאֵי** - במחלוקתם של אלו התנאים, **(דתנן) [דְּתַנְיָא]** בברייתא, **אוֹכְלִין בַּתְּמָרִין** של שביעית אפילו במקום שכלו בו תמרים לחיה מן השדה[לא], **עַד שֶׁיִּכְלֶה הָאַחֲרוֹן שֶׁבְּצוֹעַר** - עד שיכלו התמרים מהדקל האחרון שבצוער [-עיר התמרים[לב]]. **רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר,**

כד. העיר הצל"ח (ד"ה אלא), מדוע אמרה הגמרא 'אלא', הרי רב אשי הקשה רק על ביאורו של אביי, אבל על ביאורו של רב שישא בריה דרב אידי [שהביא ממקום שלא כלו למקום שלא כלו ולאחר מכן כלו במקומם הראשון] לא הקשה כלל, ודרך הגמרא לומר 'אלא' רק כאשר נדחים כל האופנים הקודמים. ויישב, שרב אשי התכוין בקושייתו 'אטו אגבא דחמרא קלטינהו' גם על ביאורו של רב שישא בריה דרב אידי, והיינו שהאם גב החמור שנשאם משם קלטם שיהיו נחשבים לעולם כאילו הם שם. וראה עוד בהערה להלן מה שביאר בזה הצל"ח באופן נוסף.

כה. כגון לפת בצל וקפלוט [-כרתי, כרישה. רש"י (ביצה יז: ד"ה קפלוטות, כרימות טו: ד"ה המוסק)]. תוספות (ד"ה הכובש).

כו. רש"י (ד"ה עד). וביארו התוספות (ד"ה הכובש), שכיון שהמין הראשון נתחייב בביעור ונתן טעם בשני המינים האחרים, חייב לבער את כולם. ובתורת כהנים (בהר פ"ג ה"ה) למד רבי אליעזר דין זה מהכתוב (ויקרא כה יג) 'מן השדה תאכלו את תבואתה' [שכיון שכלה מין אחד מן השדה, יבער מן הבית גם שאר המינים שבלעו ממנו טעם], וביארו התוספות, שמן הכתוב (שם כה ז) 'ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול' לא היינו יודעים זה, משום שהיה מקום לומר שצריך לבער רק את גוף המין שכלה, אך את טעמו המעורב במין אחר אינו צריך לבער והוא נחשב כמבוער, כיון שיש קולא בפירות הצריכים ביעור שלעניים הם מותרים, לכך בא הפסוק 'מן השדה' לומר שאף את הטעם צריך לבער. וראה בתוספות פירוש נוסף לדברי רבי אליעזר 'על הראשון'.

כז. רבי יהושע סובר שטעם פירות שביעית קל מטעם שאר איסורים כיון שהוא מותר לעניים ולכן הוא נחשב כמבוער, ולפיכך לא בא הכתוב (ויקרא כה יג) 'מן השדה תאכלו את תבואתה' אלא ללמד שגם גוף המין שכלה אינו צריך ביעור אם בלוע בו טעם של מין שלא כלה. וכך הוא דורש, 'מן השדה' - טעם של פרי שעודנו בשדה ולא הגיע זמן ביעורו, 'תאכלו' אותו 'את תבואתה' - עם פרי אחר שכבר הגיע זמן ביעורו ואיסורו ובלע ממנו. תוספות (ד"ה הכובש) על פי התורת כהנים. והתוספות רי"ד (ד"ה רבי) ביאר את דעת רבי יהושע, שכיון שעל ידי הכבישה נעשו כירק אחד, נחשב הדבר כמו ירק אחד שכלה בעיר אחת ובעיר שסמוכה לה לא כלה, שאפשר לאכול מאותו מין גם בעיר שכלה, וכמו כן יכול לאכול את אותם מינים שכלו, משום שנחשב שעדיין לא כלה אותו מין לגמרי. וראה בתוספות (שם) פירוש נוסף לדברי רבי יהושע 'אף על האחרון'.

כח. שרק ממשות המין שכלה אסרה תורה, אבל טעמו הרי הוא כמבוער. תוספות (ד"ה הכובש). וביאר התוספות הרא"ש (ד"ה הכובש), שאף רבן גמליאל דורש כך מהכתוב 'מן השדה' וכמובא בהערות לעיל, אלא שהוא סובר שהפסוק בא להקל ולהתיר [כדעת רבי יהושע], וכן סובר הוא שצריך דרשה להתיר גם את הטעם הבלוע [כדעת רבי אליעזר], לכן הוא דורש מכתוב זה להתיר רק את הטעם של המין שכלה הבלוע במין שלא כלה, אבל את גוף המין שכלה לא התירה התורה וחייב לבערו.

כט. רש"י (ד"ה אף). וביאר בפסקי הרי"ד (ד"ה כ' יהודה), שעיקר כוונת תנא קמא להשמיע ש'נותנים עליו חומרי המקום שיצא משם וחומרי המקום שהלך לשם', ועל כך רבי יהודה לא חולק, אלא שמלשון תנא קמא מדויק שדווקא אם כלו כל המינים חייב לבער, ועל כך בא רבי יהודה לחלוק, והרי זה כעין מה שהגמרא אומרת בכמה מקומות 'חסורי מיחסרא והכי קאמר'. וראה עוד מה שכתבו בפני יהושע (ד"ה ובצל) ובצל"ח (ד"ה והיוצא) והרש"ש (ד"ה אלא), לבאר שייכות המחלוקת ב'שלושה כבשין' למשנתנו העוסקת בחיוב לנהוג כחומרי המקומות.

היה אפשר להעמיד את רבי יהודה בשיטת רבי אליעזר, אך רש"י בחר לבאר שרבי יהודה בשיטת רבן גמליאל ולא בשיטת רבי אליעזר, משום שרבי אליעזר שמותי [-מלשון שמתא, או שמאי (רש"י שבת קל: ד"ה שמומי)] הוא. מהרש"א (גמוס' ד"ה הכובש).

ל. עַל פי הגהות וציונים.

לא. רש"י (ד"ה אוכלין) פירש, שהנידון כאן הוא על תמרים שבארץ יהודה, וזהו על פי המבואר בגמרא להלן (ע"ב), שארץ ישראל מתחלקת לשלשה ארצות לענין ביעור פירות שביעית, יהודה, גליל, ועבר הירדן, ואין בני יהודה אוכלים משכלו בכל ארץ יהודה אפילו אם לא כלו בגליל, אבל אוכלים הם ביהודה ואפילו במקום שכלה שם עד שיכלה מקום אחרון שבכל ארץ יהודה, והטעם שכל ארץ יהודה נחשבת למקום אחד זהו משום שדרך החיה כשאינה מוצאת כאן הולכת למקום אחר בכל ארץ יהודה ואוכלת משם, והתורה תלתה את שיעור זמן הביעור בחית השדה. הרש"ש (להלן שם. נכתב ד"ה אוכלין) העיר, מדוע כתב רש"י שניתן לסמוך על תמרים שבצוער רק בכל ארץ יהודה, הרי שנינו (שביעית פ"ט מ"ד), כל הארצות כאחת לזיתים ולתמרים, והיינו שלענין זיתים ותמרים אין הארץ מתחלקת לשלש ארצות, אלא אוכלים בכל הארץ על סמך מקום אחד שעדיין לא כלה בו, והיה לרש"י לפרש שאוכלים בתמרים בכל הארץ על סמך אלו שבצוער. ותירץ, שרש"י יפרש שמה ששנינו, כל הארצות כאחת לזיתים ולתמרים, זהו המשך דברי רבי שמעון שהובאו דבריו לפני הלכה זו במשנה שם, ושאר תנאים חולקים עליו בזה.

לב. רש"י (ד"ה אוכלין). וכן לשון המשנה במסכת יבמות (קכב.), 'לצוער עיר התמרים'. והרש"ש (שם ד"ה לצוער) העיר, שבתורה נאמר (דברים לד ג) 'ואת הככר בקעת יריחו עיר התמרים עד צוער', ומשמע שעיר התמרים היא יריחו ולא צוער. וכתב ליישב, שאולי אחר כך כאשר נחרבה יריחו, הוסבה 'עיר התמרים' לצוער הסמוכה לה. ובבנ"י משה (ניתוח על ניתוחי הגר"ח, ירושלמי שביעית פ"ט ה"ג סק"ו) תירץ, שיריחו וצוער הם שני צידי בקעת יריחו, וכוונת הפסוק שעיר התמרים מגיעה עד צוער, ולכן לשניהם אפשר לקרוא עיר התמרים [ובזה יישב שלא תהיה סתירה מהירושלמי (שם) שגרס 'אוכלין בתמרים עד שיכלו מיריחו']. וראה בתרגום ירושלמי (דברים לד ג), שאת הכתוב 'עד צוער' תירגם 'היא זעיר'.

אוצר החכמה

ביישוב לא עבידנא. מלאכה ביום טוב שני, הואיל ונהגו בו איסור לא משנה לעיניהם את המנהג: **דעדיפא מינה.** החמורה ממנה: **עבדי ליה.** עשימי לו: **מימנו אנגדא דבר בי רב.** תלמיד שסרח היו נמנין להלקותו ולא לנדותו, משום דשמתת חמורה, וחוששין לכבוד התורה: **ולית ליה לר' יהודה כו'.** דמשמע שיכול לומר לו בן מקום שלנו לא נבן מקום שכלו נח והבא לך לף אתה ממקום שהבאתי ותמצא שלנו כלו שם לחיה, וחכול מחותן שחביה, (ג) **ואותה שלך שים לך בבית חסורין,** וטעמא משום דגדלו כאן ובזה המקום כלו, אבל אני הבאתי את שלי ממקום היתר, ואין כאן מחלוקת, **ולית ליה לר' יהודה** לחסור משום חומרי מקום שהלך לשם ואפילו אין שם מחלוקת, דהא ממקום שאין עושין למקום שעושין דטעמא לאו משום מחלוקת הוא ומסריגין ליה משום חומרי מקום שיצא משם: **הכי גרסינן** מילתא **אחריתי קאמר,** או ממקום שלנו כלו למקום שלנו כלו ושמע שכלו כמקומן חייב לבער, **ורבי יהודה** חומר **אף** והבא לך לף אתה מהיכא **לחייבתהו**[ג] והא לא כלו (ג): **מילתא אחריתי קאמר.** תנא קמא: **ושמע שכלו במקומן חייב לבער.** ומ"ג **אין** כאן חומרי מקום שיצא משם, שבשעה שיצא עדיין לא היו נוהגין בהן חומרה: **ר' יהודה אומר צא.** יכול זה לומר לבני מקומו שיצא משם איני משנה ממנהגכם, דהא הולכתים למקום שלנו כלו, ונא והבא לך משם ותוכל למצוא הרבה: **לחומרא אמרה רבי יהודה.** הכי הוה גמיר לה ר"מ מרבית דרבי יהודה לחמר לחומרא: **אלא איפוך.** תוספת זו שהוספנו על המשנה, ולישנא אחרינא שלנו כלו למקום שלנו כלו ושמע שכלו במקומן אינו חייב לבער, ורבי יהודה חומר גם בזה שאם יצא משם חומרי מקום שיצא משם, שכשהוליכוהו עדיין לא נמקרו, **ר' יהודה אומר** יש כאן זילזול מקומו, דאמרי ליה בני מקומו הרשעון נא והבא לך מהיכא דאייתינהו ממקום שהבאתם **ואמר לא כלו: לעולם בדקתני.** דלא חיישי מתניתין בחביה ממקומו למקום השוה לו שלא למקום שאין שוה לו: **והכי קאמר.** מתניתין, המוליך פירות שביעית ממקום שכלו למקום שלא כלו או ממקום שלא כלו למקום שכלו חייב לבער, החזירן למקומן ועדיין לא כלו אינו חייב לבער, ורבי יהודה מחמיר לחמרינן ליה נא והבא לך לף אתה מהיכא דאייתינהו והא לא כלו להו: **גבא דחמרא קלטינהו.** גבו של חמור שהכניסן לתוך חותו מקום החמור קלטן בחומרי חותו מקום שלא יוכל להחזירן עוד, הא לא גדלו שם ואינו חוכלן שם: **הכובש** שלשה **בשבים.** שלשה מיני ירק בחבית אחת של חומץ או של ניר כדי להתקייס: **אובלין.** משלשלין. **על הראשון.** על שמך הרשעון הממהר להיות כלה לחיה מן השדה, דמשעה שיכלה אחד מהן מן השדה משלשלין חסורין, דכשאייהו משוי להו כאחד: **אף על האחרון.** על שמך מין הכלה אחרון, וחוכל משלשלין, ומ"ש שמין השניס כלה לחיה כבר. ותנא דמתני' ור' יהודה נהא פליגי, דתנא קמא סבר לה כרבי יהושע דמיקל, והכי מישתמעא למילתיה, ממקום שלא כלו למקום שכלו כולן חייב לבער, אבל כלו מקלתן חוכל אף ממין הכלה, כר' יהושע דחוכלין אף על האחרון, ר' יהודה חומר נא והבא לך אף אתה מאותו המין מן השדה והרי לא תמנא בשדה ואסור כרבן גמליאל: **אובלין בתמרים.** בכל ארץ יהודה, עד שיכלה דקל האחרון שבעיר שהיא עיר התמריס, ותנן לקמן שלש ארצות לביעור, שאין בני יהודה חוכלין משכלו בכל ארץ יהודה ומ"ש שלא כלו בגליל, אבל חוכלין הן ביהודה ואפילו במקום שכלה עד שיכלה מקום אחרון שבכל ארץ יהודה, לפי שהיה כשהיה חוכלת למקום אחר והיא מתפרנסת שם, ורחמנא חלה בה כדלקמן: **חוכלין**

ביישוב לא עבידנא מפני שינוי המחלוקת[ד] במדבר מאי א"ל הכי אמר רב אמי א**ביישוב** אסור במדבר מותר. רב נתן בר אסיא אזל מבי רב לפומבדיתא בי"ט שני של עצרת שמתיה רב יוסף א"ל אביי ולנגדיה מר נגידי א"ל (ה) **עדיפא עבדי ליה** [ב] דבמערבא מימנו אנגידא דבר בי רב ולא מימנו אשמתא[ג] א"ד נגדיה רב יוסף א"ל אביי נשמתיה מר דרב ושמואל דאמרי תרוייהו [ג] מנדין על שני ימים טובים של גליות א"ל [ד] ה"מ איניש דעלמא הכא צורבא מדרבנן הוא דטבא ליה עבדי דבמערבא מימנו אנגדתא דבר בי רב ולא מימנו אשמתא: ביוצא בו המוליך פירות שביעית וכו': **ולית ליה לר' יהודה הא דתנן** נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם וחומרי המקום שהלך לשם אמר רב שישא בריה דרב אידי מילתא אחריתי קאמר ר' יהודה וה"ק או ממקום שלא כלו למקום שלא כלו ושמע שכלו במקומו חייב לבער ר' יהודה אומר צא והבא לך אף אתה מהיכא דאייתינהו[ג] והא לא כלו להו. למימרא דר' יהודה לקולא קאמר והאמר ר"א לא אמר רבי יהודה אלא לחומרא אלא איפוך אינו חייב לבער רבי יהודה אומר צא והבא לך אף אתה מהיכא דאייתינהו והא כלו להו. אביי אמר לעולם כדקתני וה"ק או ממקום שלא כלו למקום שכלו והחזירן למקומן ועדיין לא כלו אינו חייב לבער רבי יהודה אומר צא והבא לך אף אתה מהיכא דאייתינהו והא כלו להו. מתקיף לה רב אשי לרבי יהודה אמו אגבא דחמרא קלטינהו אלא אמר רב אשי בפלוגתא דהני תנאי דתנן [ג] הכובש שלשה שכלה הולך ומעורב בהן הטעם המותרין ומן השדה משמע ליה מן דבר שמקלת הטעם ממנו בשדה תאכלו אף המיסור שעמו ורבן גמליאל סבר ממשות של כל אחד שכלה מן השדה אסור אבל הטעם הוא כמבוער ובמגילת סתרים דרבינו נסים פירש דרשעון היינו שניתן רשעון בכבוש ואחרון שניתן אחרון בכבוש והכי אמרינן בירושלמי מה טעם דרבי אליעזר הרשעון נותן טעם לאחרון הלכך אם כלה מן השדה אחד מהן כלה אין חייב לבער. ור' יהודה אומר **כל שכלה מינו מן השדה יבער מינו מן החבית.** שאותה שבחבית שכלה מינה יבערנה מן החבית ויאכל האחרות ואין הטעם אוסר או מתיר בכאן. [מאירי]

בישוב לא עבידנא. אפילו בגינעא ואפילו לעתו לחזור ללא חפסר למלאכה בגינעא כמו שאר דבריס:

ממקום[ה] שכלו למקום שלא כלו חייב לבער. תימה לר"י והלא אסור לשנות מפני המחלוקת אפילו לקולא כדאמר לעיל מין זה מפני שינוי המחלוקת דמימר אמרי כמה בטלני ליכא בשוקא הא לי לאו הא טעמא הוא אסור לשנות מפני המחלוקת ומיהו יש לומר לי מדאורייתא חייב לבער משום מחלוקת לא יעבור על דברי תורה ועוד אור"י דלא שייך מחלוקת אלא בדבר שאלו בגוף המדס אבל בפירות לא שייך מחלוקת דאמרינן ממקום שכלו באו: **אביי אמר לעולם כדקתני.** לדבריו אין חסר כלום מן המשנה דרבי יהודה לדיוקא דמתניתין קאי:

הכובש שלשה בבשים. כגון לפת וגזר וקפלוט שמין ניעורן שוה רבי אליעזר אומר אוכלין על הרשעון שטעמו חוסר כולם ולא חשיב כמבוער אך לרבי יהושע תימה לר"י אין מותר גוף אותם שכלו ואומר רבינו תם דבמורת כהנים נפרשת נהר סיני[ז] פליגי בקראי דתניא מן השדה תאכלו את תבואתה כל זמן שאתה אוכל מן השדה אתה אוכל מן הבית וכו' מכאן אמרו חכמים הכובש כבשים שלשה כבשים בחבית רבי אליעזר אומר כיון שכלה אחד מן השדה יבער הכל מן הבית והיינו אוכלין על הרשעון דבשמעתין ואם תאמר לר' אליעזר ליחוק קרא מיניה דנפקא לן[ח] מולבהמתך וי"ל דסבר ר' אליעזר דאי לאו הא קרא ה"א המין דוקא יבער ולא יותר אע"פ שטעם האיסור מעורב בהן לא בטל דמי איסור דביעור לשאר איסורים דהא שרי לעניים[ט] וה"א דניחשביה כמבוער כיון שאין כאן אלא הטעם ור' יהושע סבר דודאי הטעם חשיב כמבוער והאי קרא אתי להתיר לף גוף אותו שכלה הואיל ומעורב בהן הטעם המותרין ומן השדה משמע ליה מן דבר שמקלת הטעם ממנו בשדה תאכלו אף האיסור שעמו ורבן גמליאל סבר ממשות של כל אחד שכלה מן השדה אסור אבל הטעם הוא כמבוער ובמגילת סתרים דרבינו נסים פירש דרשעון היינו שניתן רשעון בכבוש ואחרון שניתן אחרון בכבוש והכי אמרינן בירושלמי מה טעם דרבי אליעזר הרשעון נותן טעם לאחרון הלכך אם כלה מן השדה אחד מהן כלה אין חייב לבער. ור' יהודה אומר **כל שכלה מינו מן השדה יבער מינו מן החבית.** שאותה שבחבית שכלה מינה יבערנה מן החבית ויאכל האחרות ואין הטעם אוסר או מתיר בכאן. [מאירי]

לבער. **והא דאמר אביי** ממקום שלא כלו למקום שכלו והחזירן למקומן שלא כלו ת"ק סבר הרי הן בחזקתן ור' יהודה סבר כיון דעילינהו למקום [שכלו] נאסרו. ואתקפתא דרב אשי פשוטין הן. **ואוקמה רב אשי בפלוגתא דהני תנאי** דתנן הכובש שלשה כבשין בחבית אחת ר' אליעזר אומר אוכלין על הראשון פי' אותו הכבוש שכבש מתחלה ור' יהושע אומר אף על האחרון כו' והכי קתני במתני' וכן הכובש שלשה כבשין בחבית אחת ולא כלה הכל אלא אפי' נשאר אחד מהן אינו חייב לבער רבי אליעזר אומר כיון שכלה אחד מהן חייב לבער שאומר לו צא והבא לך אף אתה וכיון שאינו מוצא להביא חייב לבער נמצא רבי יהודה דמחמיר כרבי אליעזר. **וגרסי' בירושלמי** מאי טעמא דר' אליעזר הראשון נותן עד

מסורת הש"ס עם הוספות

ב) מועד קטן דף יז., ג) שביעית פרק ט משנה ה, ג) תוספתא בשביעית פ"ז הי"ב והובאה ג"כ לקמן נג., ד) פרק ג ה"ד, ה) לקמן עמוד ב, ו) שביעית פרק ט מ"ח ע"ש.

הגהות הב"ח

(ה) גמרא דעדיפא עבדי ליה: (ב) רש"י ד"ה ולית ליה לר' יהודה וכו' מתוך שמצית ואותן פירות שלך שים לך: (ג) ד"ה הכי גרסינן וד"ה מילתא וד"ה רבי יהודה הד"ח:

הגהות וציונים

ד] תיבות "מפני שינוי המחלוקת" ליתא בכמה ראשונים וכ"ר: ה] [פירוש מתקבצין אצל הרב ואין מלקין עד שיסכימו בהכאתו ולא מימני אשמתא אלא על דבר חמור ובדבר חמור אין חולקין כבוד לרב לפיכך השמתא עדיפא מן המלקות. ערוך] (גליון): ו] בדפוה"ח דאייתינהו ולפנינו ע"פ דפו"י ודק"ס: ז] צ"ל דתניא (רש"ש, חכמת מנוח, וכ"ה בכת"י וקצת דפו"י ובר"ח): ח] שייך למתניתין (גליון):

19/06/2018אחת

משנת ראשונים

שמתיה רב יוסף. כל היכא שכבר נעברה עבירה כגון זו וההיא דסנהדרין (כו:) דהנהו קבוראי דקברי שכבא ביום טוב שני שייכא שמתא וכן בכל כיוצא בו דעבר אדרבנן, אבל במורד במצות עשה דרבנן לא שייכא שמתא אלא מכין אותו מכת מרדות דרבנן עד שתצא נפשו או שיקבל עליו. [הריטב"א]

מנדין על שני ימים טובים של גליות. וכל שכן שמלקין עליהם אם רצו שהרי הנידוי חמור מן המלקות לכו"ע כדאמרי' דבמערבא מימנו אנגדא ולא מימנו אשמתא. הלכך לא קשיא מאי דאשכחן במקצת דרבנן דמלקין עליהן כדאמרי' בבועל ארוסתו ובמבשל בחמי טבריא בשבת דלוקה מכת מרדות דרבנן. [מהר"ם חלאווה]

רבי אליעזר אומר אובלין על הראשון. דנעשו שלשתן כירק אחד וכיון שנתחייב הראשון לבער ונתן טעם בשנים אחרי' חייב לבער את כולן ור' יהושע אומר אדרבה כיון שנעשו כירק אחד אובלין אף על האחרון כדין ירק אחד שאם כלה בעיר אחת ובעיר אחרת לא כלם סומכין על אותה שלא כלה וה"נ סומך הראשון על האחרון כיון דכירק אחד דמי. [תוספות רי"ד]

עין משפט נר מצוה

יד א מיי' פ"ח מהל' יו"ט הלכה כ טוש"ע ס"ח סי' תלו סע"ג:

טו ב מיי' פ"ז מהלכות מ"ח הלכה ו סמג לאוין רמ טוש"ע י"ד סי' שלד סעיף מב:

טז ג מיי' פ"ו מהלכות מ"ח הלכה יד סמג עה טוש"ע שם סעיף מג:

יז ד מיי' פ"ח מהלכות יו"ט הלכה כב סמג לאוין עה טוש"ע ס"ח סי' תלו סעיף ו:

יח ה מיי' פ"ז מהלכות שמיטה הלכה ו סמג עשין קמח:

יט ו שם הלכה יא:

רבינו חננאל

ביישוב לא עבידנא במדבר ארץ ישראל מהו לעשות ביום שהוא ברור לי שהוא חול מי אמור רבנן בכי הא מילתא במדבר ארץ ישראל נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם או לא. אמר ליה הכי אמר ר' אמי ביישוב אסור במדבר מותר. **והא דשמתיה רב יוסף לבר נתן אסיא** משום דאתא מבי רב לפומבדיתא ביום טוב שני דעצרת. ואמר ליה אביי ולינגדיה מר. **אמר ליה רב** [יוסף] **דעדיפא מינה עבדי ביה** כלומר השמתא חמורה מן המלקות. **דבמערבא מימני אנגדא דבר בי רב** פי' מתקבצין אצל הרב ואין מלקין עד שיסכימו בהכאתו. **ולא מימנו אשמתא** למה שלא תהיה שמתא אלא על דבר חמור ובדבר חמור אין חולקין כבוד לרב אלא משמתין אותו מיד לפיכך השמתא עדיפא היא מן המלקות. **איכא דאמרי נגדיה כו' ואמר דטבא ליה עבדי ליה** דכי המלקות קלה היא מן השמתא דגרסי' באלו מגלחין בהאי ענינא דלא מימנו אשמתא דבר בי רב מאי שמתא אמר רב שם מיתה ושמואל אמר (שמיה) [שממה] יהא. אמר רב יוסף שדי שמתא אדנבי דכלבא והיא דידה עבדא ודברים ברורין הן: **כיוצא בו המוליך פירות שביעית כו'.** ואקשינן ולית ליה לר' יהודה נותנין עליו חומרי מקום וכו'. **ואמר רב שישא** לעולם אית ליה ומלתא אחריתי קאמר במתני' דלא איתמרא בהדיא דמאחר שהמוליך ממקום שכלו למקום שלא כלו וממקום שלא כלו למקום שכלו הוצרך עוד לפרש המוליך פירות שביעית ממקום שלא כלו למקום שלא כלו ושמע שכלו מאותו מקום שהביאם. **ואתא לאוקמה דרבי יהודה** לקולא ונדחה. **ואפיכנא למתני' ואוקימנא רבי** יהודה לחומרא חייב לבער ות"ק לקולא אינו חייב לבער. **והכין פירושו ת"ק סבר** כיון

נב: מקום שנהגו פרק רביעי פסחים

עד שיכלה אחרון שבה. פ״ה עד שתכלה המחרוזה שמחרזותיה והשלם חרזות שכל אחת שוות הן ואין נראה לחש חיפש חלוקות למה שונה שלש חרזות בכל אחת ועוד קשה לר״י דתנן בפ״ט דשביעית (מ״ג) שלש חרזות לביעור ושלש חרזות בכל אחת עד שיכלה המחרוזה שבה ר״ש אומר לא תאמרו שלש חרזות מלוקות בכל אחת דיהודה מכלל לתנא קמא שלש חרזות חלוקות שכל אחת חלוקה לביעור ור״ש נמי מודה להו דיהודה לכך י״ל לחחרון שבה היינו פירות שבהר עד שיכלה אחרון שבהר ופירות שבעמקים עד שיכלה אחרון שבעמקים וכן שבשפילה עד שיכלה אחרון שבשפילה ובירושלמי יש אומר ר׳ חייא בר׳ עקיבא[1] בשם ר׳ יוסי בר חנינא שיערו לומר אין חיה שבהר גדילה בעמק וחיה שבעמק אין גדילה בהר ולפי זה משמע להו מלתורייתא ולא מיקשי הא לחמרינן בשמעתין לאין חיה שביהודה גדילה על שלא גליל דמיירי לפי מהר להר והיינו דמסקינן בשילהי שמעתין לתניא אומר רשב״ג שלש חרזות לביעור ושלש חרזות בכל אחת עד שיכלה המחרוזה שבה ר״ש אומר לא תאמרו שלש חרזות מלוקות בכל אחת דיהודה מכלל לתנא קמא שלש חרזות חלוקות שכל אחת חלוקה לביעור ור״ש נמי מודה להו דיהודה לכך י״ל לחחרון שבה היינו פירות שבהר עד שיכלה אחרון שבהר ופירות שבעמקים עד שיכלה אחרון שבעמקים וכן שבשפילה עד שיכלה אחרון שבשפילה ובירושלמי יש אומר ר׳ חייא בר׳ עקיבא[1] בשם ר׳ יוסי בר חנינא שיערו לומר אין חיה שבהר גדילה בעמק וחיה ב

אוֹכְלִין מהם ואין צריך לבערם, **עַל** סמך התמרים **שֶׁל בֵּין הַכִּיפִּין** - שנמצאים בין כפות התמרים[א], **וְאֵין אוֹכְלִין עַל** סמך התמרים **שֶׁנִּמְצָאִים בֵּין הַשִּׁיצִין** - הקוצים הגדילים סביב הדקל[ב], שכל זמן שמצויים תמרים בין העלים, הם מצויים לחיה שבשדה, ואפשר לאכול מהתמרים שבבית, אבל אם בשדה מצויים תמרים רק בין הקוצים, אין החיה יכולה ליטלם משם מפני הקוצים, ואין לאכול מהתמרים שבבית אלא צריך לבערם[ג].

ומעתה כך מתפרשת המחלוקת במשנתנו, תנא קמא ששנה שכאשר 'כלו' הפירות מן השדה חייב לבער, כוונתו שהם כלו לגמרי, אבל אם עדיין יש פירות בין הקוצים אינו חייב לבער. ורבי יהודה מחמיר וסובר כדעת רבן שמעון בן גמליאל, שאין אוכלים על סמך הפירות שבין הקוצים, ולכן שנה שאומרים לו 'צא והבא לך אף אתה' ממקום הראוי ליטלם ולא תמצא, ועל כן אתה חייב לבער[ד].

★

התבאר לעיל (ג: נג.) שפירות שביעית שכלו במקום אחד ולא כלו במקום אחר, חייבים לבער רק במקום שכלו. הגמרא מביאה את פרטי חלוקת המקומות לענין זה:

אומרת הגמרא, **תְּנַן הָתָם** - שנינו במשנה (שביעית פ"ט מ"ג), **שָׁלֹשׁ אַרְצוֹת לְבִיעוּר** - ארץ ישראל[אוצר החכמה 19/06/2018] חלוקה לשלש ארצות לענין חובת הביעור כשכלים פירות שביעית מן השדה[ה], שבכל אחת מן הארצות שכלו בה הפירות חייבים לבער בה את הפירות, ואין אחת מהן שכלו בה הפירות סומכת על ארצות אחרות שלא כלו בהן. ואלו הן שלשת הארצות, **ארץ יְהוּדָה, וְארץ עֵבֶר הַיַּרְדֵּן, וְארץ גָּלִיל. וְשָׁלֹשׁ אַרְצוֹת בְּכָל אַחַת וְאַחַת** - ובכל אחת ואחת משלש הארצות שנזכרו, יש שלשה מקומות חלוקים בזמן כילוי הפירות [ואלו הם, הר, עמק, שפלה][ז][ח].

שואלת המשנה (שם פ"ט מ"ג), **וְלָמָּה אָמְרוּ שָׁלֹשׁ אַרְצוֹת לַבִּיעוּר** - לענין איזו הלכה אמרו שיש רק שלש ארצות לביעור, הרי אם בכל אחת מהארצות יש שלשה מקומות שונים זה מזה לענין הזמן שכלים בהם הפירות לחיה, יוצא שיש תשע ארצות שונות זו מזו בזמן הביעור. משיבה המשנה, **שֶׁיִּהְיוּ אוֹכְלִין בְּכָל אַחַת וְאַחַת** מאותן שלש ארצות החלוקות לביעור [שהן יהודה ועבר הירדן וגליל], **עַד שֶׁיִּכְלֶה** מהמקום **הָאַחֲרוֹן** מהשלשה מקומות **שֶׁבָּהּ**, כלומר, כל השלשה מקומות [הר ועמק ושפלה] שבתוך אותה ארץ, נחשבים ארץ אחת, וכגון ביהודה נחשבים הריה ועמקיה ושפלותיה ארץ אחת, ואפשר לאכול בכל יהודה עד שיכלה הפרי מכל יהודה, וכן כל השלשה מקומות שבעבר הירדן נחשבים ארץ אחת, ואפשר לאכול בכל עבר הירדן עד שיכלה הפרי מכל עבר הירדן, וכן כל השלשה מקומות שבגליל נחשבים ארץ אחת[ט].

הגמרא מבררת את מקור הדין, **מְנָא הָנֵי מִילֵּי** - מהיכן למדנו דברים אלו, וכגון שאוכלים בכל אחד מהמקומות שבארץ יהודה על סמך מה שלא כלו הפירות באחד המקומות שבה, ואם כלו בכל המקומות שבה, אין אוכלים בה על סמך מה שלא כלו הפירות בארץ אחרת[י]. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב חָמָא בַּר עוּקְבָא אָמַר רַבִּי יוֹסֵי בַּר חֲנִינָא, אָמַר קְרָא** - נאמר בפסוק (ויקרא כה ז), בענין פירות שביעית שיהיו מופקרים לכל אדם לאוכלם, 'וְלִבְהֶמְתְּךָ וְלַחַיָּה אֲשֶׁר בְּאַרְצֶךָ תִּהְיֶה כָּל תְּבוּאָתָהּ לֶאֱכֹל', ויש לדייק מדוע הוצרך הפסוק לומר 'ולבהמתך' שבהמתו יכולה לאכול, הרי אם החיה יכולה לאכול, בודאי שבהמתו שצריך לדאוג למזונותיה יכולה לאכול[יא], אלא התורה באה להקיש את הבהמה לחיה, **שֶׁכָּל זְמַן שֶׁחַיָּה אוֹכֶלֶת מִן הַשָּׂדֶה** - שפירות שביעית מצויים בשדות לאכילת החיה, **הָאֳכֶל** - מותר לך להאכיל מהם **לִבְהֶמָה שֶׁבַּבַּיִת**, אבל אם **פָּלָה** - נגמרו הפירות **לַחַיָּה אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה, פָּלָה לִבְהֶמְתְּךָ מִן הַבַּיִת** - עליך לכלות מביתך את פירות השביעית שהכנסת עבור בהמתך, **וּמְמִירֵי** - ומסורת בידינו

א. **כלומר**, התמרים שנשרו מנשיבת הרוח, אך נשארו בדקל למעלה בין עליו וענפיו העשויים כסדרם ונקראים כפות תמרים. וכל שכן שאוכלים על סמך התמרים שעודם מחוברים לדקל.

ב. **כלומר**, התמרים שנשרו מנשיבת הרוח למטה, ונסתבכו בין הקוצים הצומחים מן הדקל עצמו סמוך לעיקרו.

ג. **אבל** תנא קמא של רבן שמעון בן גמליאל סובר, שאפשר לאכול אף על סמך התמרים הנמצאים בין הקוצים. רש"י (ד"ה אוכלין). והיינו מטעם שראויים לעופות [כמו שהובא בהערה בסמוך בשם רבינו חננאל], ועדיין נחשב שלא כלו לחיה שבשדה, ורבן שמעון בן גמליאל סובר שצריך שיהיו ראויים דווקא לחיות, ולא מספיק מה שראויים לעופות. על פי שערי אמונה (שביעית פ"ט מ"ד). וראה בסמוך דעת רבינו חננאל.

ד. **רש"י** (ד"ה אוכלין). אמנם מרבינו חננאל (ד"ה ואין) נראה שרבן שמעון בן גמליאל ותנא קמא שלו אינם חולקים, אלא רבן שמעון בן גמליאל מפרש ש'שיכלה' הוא שנפלו התמרים בין הקוצים ואי אפשר להוציאם מבלי שישרטו היד, עד שכל הרואה אותם מתיאש מהם ואינם ראויים אלא לעופות, אבל כאשר הם בין הענפים אפשר לאדם ללקטם. ובמשנתנו, תנא קמא סובר כמותם שאוכלים עד האחרון שבצוער [שבין הכיפין], ורבי יהודה חולק וסובר, שאם כלו התמרים מן השדה במקום שהוא נמצא איתם עתה חייב לבער, ואינו סומך על מה שיש בצוער.

ה. **התוספות** (ד"ה מנענעין) הבינו בכוונת רש"י (ד"ה מקום), שהביעור הוא איבוד הפירות על ידי דריסת חיה ובהמה עליהם והם אסורים באכילה, [וכעין זה כתב הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"ז ה"ג) 'ואסור לאכול אחר הביעור בין לעניים בין לעשירים, ואם לא מצא אוכלין בשעת הביעור, שורף באש או משליך לים המלח ומאבדן בכל דבר שמאבד'], והקשו עליו, שהרי גם לאחר הביעור מותרים הפירות באכילה לעניים לכל הדעות, ולדעת רבי יוסי הם מותרים גם לעשירים, וכמבואר במשנה (שביעית פ"ט מ"ח). ועוד הקשו ממה ששנינו בתוספתא (שביעית פ"ח ה"ד) מי שיש לו פירות שביעית הגיע שעת הביעור, מחלק מהן לשכיניו ולקרוביו וליודעיו, ומוציא ומניח על פתח ביתו ואומר 'אחינו בית ישראל מי שצריך ליטול יבוא ויטול' חוזר ומכניס לתוך ביתו, ואוכל והולך עד שעה שיכלו'. והפני יהושע (נמוק' ד"ה עד) תירץ שיטת רש"י, שהוא סובר כשיטת הראב"ד (שמיטה ויובל פ"ז ה"ג), שיש שני זמנים בביעור, האחד כשכלו פירות העיר ותחומיה, ואז צריך לחלקם על ידי בית דין בכל יום שלש סעודות לכל אדם, או להפקירם ואז גם הוא יכול לחזור ולזכות בהם, והשני כשכלו הפירות מכל הארץ [כגון ביהודה בכל ארץ יהודה, וכמבואר להלן] ואז חייב לבערם לגמרי מן העולם. ומעתה, יש לומר שרש"י פירש את המשנה והתוספתא הנזכרים לענין הביעור הראשון, אבל בביעור השני חייב לאבדם לגמרי. אבל הרמב"ן (ויקרא כה ז) הבין בכוונת רש"י שהביעור אינו איבוד הפירות, אלא הפקרתם במקום שאף החיות יכולות לאכלם. ולדעת התוספות והרמב"ן (שם), הביעור הוא להפקיר את הפירות שכל אדם יוכל ליטלם, ולאחר שהפקירם יכול לחזור ולהכניסם לביתו, ולאוכלם כל זמן שירצה. ואם לא הפקירם, נאסרים באכילה, וראה עוד ברמב"ן מה שכתב בזה.

ו. **תוספות** (יבמות טו. ד"ה עמון) פירשו, דהיינו הצד המזרחי של עבר הירדן שזה היה נחלת בני גד ובני ראובן. והרמב"ם (שם פ"ז ה"ט) פירש, דהיינו הצד המערבי של עבר הירדן, והוא בתוך ארץ ישראל, בין ארץ יהודה לגליל.

ז. **ר"ש** (שם).

ח. **ואף** על פי כן זמן הביעור שוה בשלושת המקומות באותה ארץ, כמו שמפרשת המשנה להלן. רש"י (ד"ה ושלשם). וראה בהערה להלן שתוספות מפרשים באופן אחר.

ט. **רש"י** (ד"ה שיהיו). והקשו התוספות (ד"ה עד), אם השלשה מקומות נחשבים לארץ אחת לענין זמן הביעור, מדוע הוצרכה המשנה לומר שבכל ארץ שלשה מקומות [ומהמשנה משמע שהם חלוקים בזמן הביעור, כמו שהשלש ארצות ששנויים ברישא חלוקים בזמן הביעור. תוספות רבינו פרץ (ד"ה עד)]. ותירץ הפני יהושע (שם), ששיטת רש"י כשיטת הראב"ד (שם), שיש שני זמנים בביעור, האחד כשכלו פירות העיר ותחומיה, ואז צריך לחלקם על ידי בית דין בכל יום שלש סעודות לכל אדם, או להפקירם ואז גם הוא יכול לחזור ולזכות בהם, והשני כשכלו הפירות מכל הארץ, כגון ביהודה בכל ארץ יהודה, אזי חייב לבערם לגמרי מן העולם. ומעתה, יש לומר שרש"י ביאר את המשנה, שהשלש ארצות שברישא הם לענין הביעור האחרון, ואילו השלש ארצות שבסיפא הם לענין הביעור הראשון.

והתוספות פירשו, שגם באותה ארץ כל מקום ומקום משלושת המקומות קובע זמן לעצמו, כגון אם כלו בהר שבארץ יהודה חייבים לבער בכל הרי יהודה, ואי אפשר לסמוך על כך שלא כלו בשפלה ובעמק שביהודה. ועל דרך זו מבאר התוספות רי"ד (ד"ה ולמה) את המשך המשנה, 'ולמה אמרו שלש ארצות לביעור' - שיש שלשה מקומות בכל ארץ וארץ לענין הביעור, 'שיהיו אוכלים בכל אחת ואחת' - בכל אחד משלושת המקומות שבאותה ארץ, רק 'עד שיכלה האחרון שבה', כגון אם כלו בהר שביהודה חייב לבער בכל הרי יהודה, אפילו אם עדיין לא כלו בשפלה ובעמק שביהודה. אבל אין מחלקים את ארץ יהודה ליותר משלשה מקומות, ואם לא כלו באחד מהרי יהודה ניתן לסמוך על כך בכל הרי יהודה. וביארו התוספות, שחלוקת שלושת הארצות הראשונה דהיינו יהודה ועבר הירדן והגליל, נצרכת לומר שאין לסמוך מארץ לארץ אפילו מהר להר או מעמק לעמק, כגון אם כלו בהרי יהודה חייב לבער בהרי יהודה, אפילו אם עדיין לא כלו בהרי הגליל.

י. **רש"י** (ד"ה ממנא). וזהו לשיטתו שבאותה ארץ כל השלשה מקומות סומכים על המקום האחרון שלא כלו בו. אולם לשיטת התוספות שאין מקום אחד יכול לסמוך על מקום אחר, שאלת הגמרא היא רק מהיכן אנו יודעים שיש חלוקה של הארצות יהודה ועבר הירדן והגליל.

יא. **רש"י** (ויקרא שם).

עד שיכלה אחרון שבה. פ"ה עד שתכלה המחרוזה שבמרעותיה והשלם מרעות שבכל אחת שוות הן ואין נראה למה אינם חלוקות למה שונה שלם מרעות בכל אחת ועוד קשה לר"י דתנן בפ"ט דשביעית (מ"ג) שלם מרעות לביעור ושלם מרעות בכל אחת עד שיכלה המחרונה שבה ר"ש אומר לא אמרו שלם מרעות אלא דיהודה מכלל דלתנא קמא שלם מרעות חלוקות שבכל אחת חלוקה לביעור ור"ש נמי מודה להו דיהודה לכך י"ל לאחרון שבה היינו פירות שבהר עד שיכלה אחרון שבהר ופירות שבעמקים עד שיכלה אחרון שבעמקים וכן שבשפילה עד שיכלה אחרון שבשפילה ובירושלמי יש אומר ר' חייא בר' עקיבא[1] בשם ר' יוסי בר' חנינא עקיבא אומר לא אמרו אלא דהר הבית שהיה גבוה מכל ההרים ומכל הגבעות ומכל העמקים ומכל השפלה ומכל הבקעה ומכל הנחלים ומכל הארזים ומכל העצים ומכל הפרדסים ומכל הגפנים ומכל התאנים ומכל הרמונים ומכל הזיתים ומכל היערות ומכל הדברים שבעולם שנאמר הר הבית סטיו כפול[2] בשם ר' יוסי בר' חנינא אמר בפלוגתא דהני תנאי דתניא אוכלין בתמרים עד שיכלה האחרון שבצוער. רשב"ג אומר אוכלין על של בין הכיפים פי' הנסבכין בין האמידין שאיפשר לאדם ללקטן. ואין אוכלין על של בין השיצים כגון שנסבכו על קוצין שמכין היד שכל הרואה אותן מתיאש מהן ואין נכשרין אלא לעופות. ת"ק כי הני ור' יהודה אומר אומרים לו צא והבא לך אף אתה ממקום שאתה בו ואם כלה מאותו המקום לא חיישינן מפני שיש בצוער: תנן התם שלשה ארצות לביעור כו' ולמה אמרו שלשה ארצות שיהיו אוכלין כל אחת ואחת עד שיכלה אחרון שבה שנאמר ולבהמתך ולחיה אשר בארצך ופשוטה היא: ת"ר פירות שיצאו מארץ לחוץ [לארץ] מתבערין בכ"מ שהן ר"ש בן אלעזר אומר יחזרו למקומן ויתבערו במקומן וטעמא מאי דמשמע שנאמר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול. ואקשי' והא אפקתיה הא דדרשת ביה ולבהמתך ולחיה אשר בארצך ת"ל שחיה אוכלת בשדה האכל גם אתה לבהמתך ממה שיש לך בביתך וכו'. ושני' קרי ביה בארץ כלומר היה לו לומר לחיה אשר בארץ למה כתב בארצך ש"מ תרתי. אי נמי מאשר: ביד רב ספרא נפיק מארץ לחוצה לארץ גרבא דחמרא דשביעית אמר להו לרב כהנא ולרב הונא מי איכא בכו דשמע מר' אבהו אם הלכתא כר' שמעון בן אלעזר דמצריך להחזיר פירות שביעית לארץ ולבערן התם או לא. רב הונא בר רב הונא בר אבין אמר הכי אמר ר' אבהו אין הלכה כרבי שמעון בן אלעזר אלא מתבערין בכל מקום שהן ורב כהנא אמר הילכתא כר' שמעון בן אלעזר. אמר רב ספרא נקוט דרב הונא בר איקא בידך כלומר זה שאמר רבי אבהו אין הלכה כר' שמעון בן אלעזר הוא האמת. שמדקדק דברי רבותיו ועומד בהן על בוריין. כרחבא דהוה דייק בין ר' לרב שלא תתחלף לו שמועה ויאמר אותה בשם זולתי האמרה. וכיון שנסתפק לו בעל השמועה מי הוא אם רבי יהודה אמרה אם רב יהודה היה גורסה בשם שניהם דאמר רחבה אמר ראבי יהודה הר הבית סטיו כפול מעוקל היה כו'. קרי רב יוסף עליה דרב ספרא עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו. כל המיקל לו מודה לדבריו כלומר כמו רב ספרא שהודה לרב הונא בר איקו ושבחו ואמר האמת עמו מפני שמיקל לו והתיר לו לבער גרבא דחמרא בחוצה לארץ ולא הטריחו להחזירו לארץ: רבי אילא קץ כפניתא בשביעית פי' אל טלע של שביעית. והיכי עביד הכי והא מפסיד פירי שביעית דלא מנח להו עד [שיהיו] נגמרין והתורה אמרה לאכלה ולא להפסד הנה אסור להפסיד פירות שביעית. וכי תימא הני מילי פירות הוא דאסור להפסיד אבל כפנייתא עדין אינן פרי. והאמר רב נחמן מתחלי דערלה אסירי פי' קצבאן דערלה אסור הואיל ונעשו שומר לפירי והני מתחלי לא היו שומר לפרי אלא בכופרי דהן אל טלע דאלמא פרי הן דהא קרו להו פרי. ושני' רב נחמן כרבי יוסי סבירא ליה דתניא רבי יוסי אומר סמדר אסור מפני שהוא פרי ופליגי רבנן עליה ואמרי כל כי האי גונא אינן תאנים מחוברות לאילן, וכשכלו התאנים מן האילנות חייב לבער הגרוגרות שבביתו, או לאכלן כולן מיד, או להפקירן עד שלא ישאר מהם בביתו. [רע"ב, שביעית פ"ט מ"ב] הר הבית סטיו כפול היה. איצטבא כפולה היתה ר"ל עשויה מדרגות של אבנים זו למעלה מזו בכל סביבות הבית עד סמוך לשמי קורת העזרה והיו יושבים שם עולי רגלים והיה על כולם גג מכסה את הכל מפני הגשמים והיה הגג גבוה עד שהיה נראה לכל ושם היו מעמידין חלות אלו לסימן. [מאירי, לעיל יג:] מאימתי אין קוצצין את האילנות בשביעית. קיימ' לן אילן הסמוך לעיר יקצץ, ועתה בשנת שביעית אם ימצא אילן סמוך לעיר יקצץ, בד"א עד שלא ירד האילן לפרי, אבל משירד לפרי אין קוצצין. [הריבמ"ץ, שביעית פ"ד מ"י] אסור לקצוץ האילנות בשנה שביעית אם התחילו להוציא פירותיהן מפני שהוא גוזל בני אדם, לפי שה' נתן פירותיהם לכל אדם. [פיהמ"ש להרמב"ם, שביעית פ"ד מ"י] ובית הלל אומרים החרובין משישרשרו. משיוציאו החוט שלהן והחוט דומה לשלשלת, ואחר כך מתעבה אותו החוט ונעשה חרוב. א"ר חנינה בר פפא חרובין שילשולן היא חנטן. [הריבמ"ץ, שביעית פ"ד מ"י]

אוכלין על של בין הכיפין ואין אוכלין על שבין השיצין. ו) תנן התם א שלש ארצות לביעור יהודה ועבר הירדן וגליל ושלש ארצות בכל אחת ואחת ב) ולמה אמרו שלש ארצות לביעור שיהיו אוכלין בכל אחת ואחת עד שיכלה האחרון שבה מנא הני מילי אמר רב חמא בר עוקבא א"ר יוסי בר חנינא ג) אמר קרא א) ולבהמתך ולחיה אשר בארצך ב כל זמן שחיה אוכלת מן השדה האכל לבהמה שבבית כלה לחיה אשר בשדה כלה לבהמתך מן הבית וגמירי דאין חיה שביהודה גדילה על פירות שבגליל ואין חיה שבגליל גדילה על פירות שביהודה. ת"ר ג) פירות שיצאו מארץ ישראל לחוצה לארץ מתבערין בכל מקום שהן ר"ש אומר יחזרו למקומן ויתבערו במקומן משום שנאמר בארצך הא אפיקתיה קרי ביה בארץ בארצך אי נמי מאשר בארצך. רב ספרא נפק מארץ ישראל לחוצה לארץ הוה בהדיה גרבא דחמרא דשביעית לוו בהדיה רב הונא בריה דרב איקא ורב כהנא אמר להו איכא דשמיע ליה מיניה דרבי אבהו הלכה כר"ש בן אלעזר או לא א"ל רב כהנא הכי א"ר אבהו הלכה כר' שמעון בן אלעזר א"ל רב הונא בריה דרב איקא הכי א"ר אבהו אין הלכה כרשב"א אמר רב ספרא נקוט הא בלאו ד) דרב הונא בידך ה) דדייק וגמר שמעתתא מפומיה דרביה כרחבה דפומבדיתא ו) דאמר רחבה אמר רבי יהודה ז) הר הבית סטיו כפול היה סטיו לפנים ממטיו קרי עליה רב יוסף ח) עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו כל המיקל לו מגיד לו. ר' אילעאי קץ בפנייתא דשביעית היכי עביד הכי ט) לאכלה אמר רחמנא ולא להפסד וכי תימא הני מילי היכא דנחית לפירא אבל היכא דלא נחית לפירא לא והאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה י) הני מתחלי דערלה אסירי הואיל ונעשו שומר לפירי ושומר לפירי אימת הוה בכופרי וקא קרי להו פירי ר"נ דאמר כר' יוסי יא) דתנן רבי יוסי אומר סמדר אסור מפני שהוא פירי יב) ופליגי רבנן עליה מתקיף לה רב שימי מנהרדעא ומי פליגי רבנן עליה דרבי יוסי בשאר אילנות והא יג) תנן מאימתי אין קוצצין את האילנות בשביעית ב"ש אומרים כל האילנות משיוציאו וב"ה אומרים יד) החרובין משישרשרו טו) והגפנים משיגריעו

עד שיכלה אחרון שבה. פ"ה עד שתכלה המחרונה שבמרעותיה והשלם מרעות שבכל אחת שוות הן ואין נראה למה אינם חלוקות למה שונה שלם מרעות בכל אחת ועוד קשה לר"י דתנן בפ"ט דשביעית (מ"ג) שלם מרעות לביעור ושלם מרעות בכל אחת עד שיכלה המחרונה שבה ר"ש אומר לא אמרו שלם מרעות אלא דיהודה מכלל דלתנא קמא שלם מרעות חלוקות שבכל אחת חלוקה לביעור ור"ש נמי מודה להו דיהודה לכך י"ל לאחרון שבה היינו פירות שבהר עד שיכלה אחרון שבהר ופירות שבעמקים עד שיכלה אחרון שבעמקים וכן שבשפילה עד שיכלה אחרון שבשפילה ובירושלמי יש אומר ר' חייא בר' עקיבא[1] בשם ר' יוסי בר חנינא עקיבא אומר לא אמרו אלא דהר הבית שהיה גבוה מכל ההרים ומכל הגבעות ומכל העמקים ומכל השפלה ומכל הבקעה ומכל הנחלים ומכל הארזים ומכל העצים ומכל הפרדסים ומכל הגפנים ומכל התאנים ומכל הרמונים ומכל הזיתים ומכל היערות ומכל הדברים שבעולם שנאמר הר הבית סטיו כפול[2] בשם ר' יוסי בר חנינא אמר בפלוגתא דהני תנאי דתניא אוכלין בתמרים עד שיכלה האחרון שבצוער. רשב"ג אומר אוכלין על של בין הכיפים פי' הנסבכין בין האמידין שאיפשר לאדם ללקטן. ואין אוכלין על של בין השיצים כגון שנסבכו על קוצין שמכין היד שכל הרואה אותן מתיאש מהן ואין נכשרין אלא לעופות. ת"ק כי הני ור' יהודה אומר אומרים לו צא והבא לך אף אתה ממקום שאתה בו ואם כלה מאותו המקום לא חיישינן מפני שיש בצוער: תנן התם שלשה ארצות לביעור כו' ולמה אמרו שלשה ארצות שיהיו אוכלין כל אחת ואחת עד שיכלה אחרון שבה שנאמר ולבהמתך ולחיה אשר בארצך ופשוטה היא: ת"ר פירות שיצאו מארץ לחוץ [לארץ] מתבערין בכ"מ שהן ר"ש בן אלעזר אומר יחזרו למקומן ויתבערו במקומן וטעמא מאי דמשמע שנאמר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול. ואקשי' והא אפקתיה הא דדרשת ביה ולבהמתך ולחיה אשר בארצך ת"ל שחיה אוכלת בשדה האכל גם אתה לבהמתך ממה שיש לך בביתך וכו'. ושני' קרי ביה בארץ כלומר היה לו לומר לחיה אשר בארץ למה כתב בארצך ש"מ תרתי. אי נמי מאשר: ביד רב ספרא נפיק מארץ לחוצה לארץ גרבא דחמרא דשביעית אמר להו לרב כהנא ולרב הונא מי איכא בכו דשמע מר' אבהו אם הלכתא כר' שמעון בן אלעזר דמצריך להחזיר פירות שביעית לארץ ולבערן התם או לא. רב הונא בר רב הונא בר אבין אמר הכי אמר ר' אבהו אין הלכה כרבי שמעון בן אלעזר אלא מתבערין בכל מקום שהן ורב כהנא אמר הילכתא כר' שמעון בן אלעזר. אמר רב ספרא נקוט דרב הונא בר איקא בידך כלומר זה שאמר רבי אבהו אין הלכה כר' שמעון בן אלעזר הוא האמת. שמדקדק דברי רבותיו ועומד בהן על בוריין. כרחבא דהוה דייק בין ר' לרב שלא תתחלף לו שמועה ויאמר אותה בשם זולתי האמרה. וכיון שנסתפק לו בעל השמועה מי הוא אם רבי יהודה אמרה אם רב יהודה היה גורסה בשם שניהם דאמר רחבה אמר ראבי יהודה הר הבית סטיו כפול מעוקל היה כו'. קרי רב יוסף עליה דרב ספרא עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו. כל המיקל לו מודה לדבריו כלומר כמו רב ספרא שהודה לרב הונא בר איקו ושבחו ואמר האמת עמו מפני שמיקל לו והתיר לו לבער גרבא דחמרא בחוצה לארץ ולא הטריחו להחזירו לארץ: רבי אילא קץ כפניתא בשביעית פי' אל טלע של שביעית. והיכי עביד הכי והא מפסיד פירי שביעית דלא מנח להו עד [שיהיו] נגמרין והתורה אמרה לאכלה ולא להפסד הנה אסור להפסיד פירות שביעית. וכי תימא הני מילי פירות הוא דאסור להפסיד אבל כפנייתא עדין אינן פרי. והאמר רב נחמן מתחלי דערלה אסירי פי' קצבאן דערלה אסור הואיל ונעשו שומר לפירי והני מתחלי לא היו שומר לפרי אלא בכופרי דהן אל טלע דאלמא פרי הן דהא קרו להו פרי. ושני' רב נחמן כרבי יוסי סבירא ליה דתניא רבי יוסי אומר סמדר אסור מפני שהוא פרי ופליגי רבנן עליה ואמרי כל כי האי גונא אינן תאנים מחוברות לאילן, וכשכלו התאנים מן האילנות חייב לבער הגרוגרות שבביתו, או לאכלן כולן מיד, או להפקירן עד שלא ישאר מהם בביתו. [רע"ב, שביעית פ"ט מ"ב] הר הבית סטיו כפול היה. איצטבא כפולה היתה ר"ל עשויה מדרגות של אבנים זו למעלה מזו בכל סביבות הבית עד סמוך לשמי קורת העזרה והיו יושבים שם עולי רגלים והיה על כולם גג מכסה את הכל מפני הגשמים והיה הגג גבוה עד שהיה נראה לכל ושם היו מעמידין חלות אלו לסימן. [מאירי, לעיל יג:] מאימתי אין קוצצין את האילנות בשביעית. קיימ' לן אילן הסמוך לעיר יקצץ, ועתה בשנת שביעית אם ימצא אילן סמוך לעיר יקצץ, בד"א עד שלא ירד האילן לפרי, אבל משירד לפרי אין קוצצין. [הריבמ"ץ, שביעית פ"ד מ"י] אסור לקצוץ האילנות בשנה שביעית אם התחילו להוציא פירותיהן מפני שהוא גוזל בני אדם, לפי שה' נתן פירותיהם לכל אדם. [פיהמ"ש להרמב"ם, שביעית פ"ד מ"י] ובית הלל אומרים החרובין משישרשרו. משיוציאו החוט שלהן והחוט דומה לשלשלת, ואחר כך מתעבה אותו החוט ונעשה חרוב. א"ר חנינה בר פפא חרובין שילשולן היא חנטן. [הריבמ"ץ, שביעית פ"ד מ"י]

עין משפט
נר מצוה

כ א מיי' פ"ז מהלכות שמיטה הל' ט י:
כא ב שם הלכה ח:
כב ג שם הלכה יב:
כג ד מיי' פ"ה מהל' שמיטה הלכה יז:
כד ה מיי' פ"ט מהל' מעשר שני ונטע רבעי הלכה יג:
כה ו מיי' פ"ה מהל' שמיטה הלכה יח:

גליון הש"ס

רש"י ד"ה משיוציאו תחלת העלין. עיין נדה"י נדרים לו ע"ב ד"ה משיולידו:

רבינו חננאל

טעם באחרון. מ"ט דרבי (אליעזר) [יהושע] אחרון נותן טעם בראשון: רבינא אמר בפלוגתא דהני תנאי דתניא אוכלין בתמרים עד שיכלה האחרון שבצוער. רשב"ג אומר אוכלין על של בין הכיפים פי' הנסבכין בין האמידין שאיפשר לאדם ללקטן. ואין אוכלין על של בין השיצים כגון שנסבכו על קוצין שמכין היד שכל הרואה אותן מתיאש מהן ואין נכשרין אלא לעופות. ת"ק כי הני ור' יהודה אומר אומרים לו צא והבא לך אף אתה ממקום שאתה בו ואם כלה מאותו המקום לא חיישינן מפני שיש בצוער: תנן התם שלשה ארצות לביעור כו' ולמה אמרו שלשה ארצות שיהיו אוכלין כל אחת ואחת עד שיכלה אחרון שבה שנאמר ולבהמתך ולחיה אשר בארצך ופשוטה היא: ת"ר פירות שיצאו מארץ [לארץ] מתבערין בכ"מ שהן ר"ש בן אלעזר אומר יחזרו למקומן ויתבערו במקומן וטעמא מאי דמשמע שנאמר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול. ואקשי' והא אפקתיה הא דדרשת ביה ולבהמתך ולחיה אשר בארצך ת"ל שחיה אוכלת בשדה האכל גם אתה לבהמתך ממה שיש לך בביתך וכו'. ושני' קרי ביה בארץ כלומר היה לו לומר לחיה אשר בארץ למה כתב בארצך ש"מ תרתי. אי נמי מאשר: ביד רב ספרא נפיק מארץ לחוצה לארץ גרבא דחמרא דשביעית אמר להו לרב כהנא ולרב הונא מי איכא בכו דשמע מר' אבהו אם הלכתא כר' שמעון בן אלעזר דמצריך להחזיר פירות שביעית לארץ ולבערן התם או לא. רב הונא בר רב הונא בר אבין אמר הכי אמר ר' אבהו אין הלכה כרבי שמעון בן אלעזר אלא מתבערין בכל מקום שהן ורב כהנא אמר הילכתא כר' שמעון בן אלעזר. אמר רב ספרא נקוט דרב הונא בר איקא בידך כלומר זה שאמר רבי אבהו אין הלכה כר' שמעון בן אלעזר הוא האמת. שמדקדק דברי רבותיו ועומד בהן על בוריין. כרחבא דהוה דייק בין ר' לרב שלא תתחלף לו שמועה ויאמר אותה בשם זולתי האמרה. וכיון שנסתפק לו בעל השמועה מי הוא אם רבי יהודה אמרה אם רב יהודה היה גורסה בשם שניהם דאמר רחבה אמר ראבי יהודה הר הבית סטיו כפול מעוקל היה כו'. קרי רב יוסף עליה דרב ספרא עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו. כל המיקל לו מודה לדבריו כלומר כמו רב ספרא שהודה לרב הונא בר איקו ושבחו ואמר האמת עמו מפני שמיקל לו והתיר לו לבער גרבא דחמרא בחוצה לארץ ולא הטריחו להחזירו לארץ: רבי אילא קץ כפניתא בשביעית פי' אל טלע של שביעית. והיכי עביד הכי והא מפסיד פירי שביעית דלא מנח להו עד [שיהיו] נגמרין והתורה אמרה לאכלה ולא להפסד הנה אסור להפסיד פירות שביעית. וכי תימא הני מילי פירות הוא דאסור להפסיד אבל כפנייתא עדין אינן פרי. והאמר רב נחמן מתחלי דערלה אסירי פי' קצבאן דערלה אסור הואיל ונעשו שומר לפירי והני מתחלי לא היו שומר לפרי אלא בכופרי דהן אל טלע דאלמא פרי הן דהא קרו להו פרי. ושני' רב נחמן כרבי יוסי סבירא ליה דתניא רבי יוסי אומר סמדר אסור מפני שהוא פרי ופליגי רבנן עליה ואמרי כל כי האי גונא אינן תאנים מחוברות לאילן, וכשכלו התאנים מן האילנות חייב לבער הגרוגרות שבביתו, או לאכלן כולן מיד, או להפקירן עד שלא ישאר מהם בביתו. [רע"ב, שביעית פ"ט מ"ב] הר הבית סטיו כפול היה. איצטבא כפולה היתה ר"ל עשויה מדרגות של אבנים זו למעלה מזו בכל סביבות הבית עד סמוך לשמי קורת העזרה והיו יושבים שם עולי רגלים והיה על כולם גג מכסה את הכל מפני הגשמים והיה הגג גבוה עד שהיה נראה לכל ושם היו מעמידין חלות אלו לסימן. [מאירי, לעיל יג:] מאימתי אין קוצצין את האילנות בשביעית. קיימ' לן אילן הסמוך לעיר יקצץ, ועתה בשנת שביעית אם ימצא אילן סמוך לעיר יקצץ, בד"א עד שלא ירד האילן לפרי, אבל משירד לפרי אין קוצצין. [הריבמ"ץ, שביעית פ"ד מ"י] אסור לקצוץ האילנות בשנה שביעית אם התחילו להוציא פירותיהן מפני שהוא גוזל בני אדם, לפי שה' נתן פירותיהם לכל אדם. [פיהמ"ש להרמב"ם, שביעית פ"ד מ"י] ובית הלל אומרים החרובין משישרשרו. משיוציאו החוט שלהן והחוט דומה לשלשלת, ואחר כך מתעבה אותו החוט ונעשה חרוב. א"ר חנינה בר פפא חרובין שילשולן היא חנטן. [הריבמ"ץ, שביעית פ"ד מ"י]

מסורת הש"ס
עם הוספות

ו) שביעית פרק ט [משנה ג], ב) [שם משנה ג], ג) נדה דף נח: [ע"ש] [תענית ו: ע"ש פירש"י], ד) תוספתא דשביעית פרק ה ה"א עי"ש, ה) [ברכות לג: לח:], ו) לעיל יג: סוכה מה. [ברכות לג:], ז) ברכות דף לו:, ח) שם עירובין פרק ו [משנה ז] [קדושין נד:], ט) ברכות לו: שביעית פרק ד משנה י', י) פ"ח ה"ד, כ) עי' תוס' סוכה לט. ד"ה וליתיב.

תורה אור השלם

א) וְלִבְהֶמְתֶּךָ וְלַחַיָּה אֲשֶׁר בְּאַרְצֶךָ תִּהְיֶה כָּל תְּבוּאָתָהּ לֶאֱכֹל:
[ויקרא כה, ז]

ב) עַמִּי בְעֵצוֹ יִשְׁאָל וּמַקְלוֹ יַגִּיד לוֹ כִּי רוּחַ זְנוּנִים הִתְעָה וַיִּזְנוּ מֵתַחַת אֱלֹהֵיהֶם:
[הושע ד, יב]

הגהות וציונים

ג] "הא כללא" ליתא בכת"י ובפי' ר"ח, וכ"ה נכון (דק"ס): ד] כ"ה "רבי" יהודה בדפו"י, וראה בפי' ר"ח דאיתא רחבה אמר "ראבי" יהודה, ועי' דקדוקי סופרים ביצה יא ע"ב אות א דזהו הנוסח הנכון והיינו רבי (וכלומר בניקוד קמץ תחת הרי"ש והב' רפויה) ובלשון זה כלול רב ורבי (עי"ש בארוכה, ועי' חידושי המאירי על מסכת ביצה שם). ובדפו"ח תיקנו "רב" יהודה (כפי הנראה ע"פ הגהת יעב"ץ בברכות לג ע"ב, אולם עי' מהר"ם בביצה שם ומהרש"ל כאן): ה] ס"א משישלשלו (גלוין), וכ"ה בשביעית שם (והיא היא, דק"ס): ו] [עיין ברש"י דברכות לג ע"ב ומצוה ליישב] (גלוין) ראה ליקוטי רש"י (ועי' מהרש"ל בחידושים): ז] ס"א שלשלות (גלוין): ח] לפנינו הגירסא רב חמא בר עוקבא (גלוין): ט] עיין מצפ"א שהביא גי' הרמב"ם בפיה"מ (פ"ה מ"ג) א' עניים וא' עשירים אין אוכלין. ואפשר דגם רש"י גרס כן וא"ש: י] גי' החזו"א (שביעית סי' יג סק"ד) דהתם מיירי לסחורה ורב ספרא אפיק לאכילה (עי"ש היטב), אך בתוס' שנץ ובתוס' ר' פרץ ובתוס' הרא"ש הגי' כלפנינו:

משנת ראשונים

תנן התם שלש ארצות לביעור. ביעור האמור בכל מקום בשביעית הוא שכל זמן שאין נמצא בשדה מאותו המין שאסף אליו בבית חייב לבער אותו המין מן הבית מיד. כגון אם לקט תאנים ועשה מהן גרוגרות, אינו יכול לאכול מאותם גרוגרות אפילו בשנה השביעית אלא כל זמן שנמצאים

מאבותינו, דְּאֵין חַיָּה שֶׁבִּיהוּדָה גְּדֵילָה עַל פֵּירוֹת שֶׁבְּגָלִיל - שחיה הנמצאת בארץ יהודה אינה מתרחקת כל כך לאכול מהפירות שבארץ הגליל, וְכן אֵין חַיָּה שֶׁבְּגָלִיל גְּדֵילָה עַל פֵּירוֹת שֶׁבִּיהוּדָה, אבל באותה ארץ [כגון בארץ יהודה או בארץ הגליל] הולכת היא ממקום למקום ואוכלת שם, לכן אם כלו בכל אותה ארץ נחשב שכלו לחיה שבשדה, משום שאין היא הולכת לארץ אחרת[יב], אבל אם באותה ארץ כלו במקום אחד ובמקום אחר לא כלו, הולכת החיה לאותו מקום, ולא נחשב שכלו לחיה שבשדה[יג].

★

אוצר התכמה הגמרא דנה היכן מבערים פירות שביעית שהוציאום לחוץ לארץ: תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, פֵּירוֹת שביעית שֶׁיְּצָאוּ מֵאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל לְחוּצָה לָאָרֶץ, מִתְבַּעֲרִין כשכלו לחיה והגיע זמן ביעורם, בְּכָל מָקוֹם שֶׁהֵן, ולא מטריחים אותו להחזירם לארץ לבערם שם. רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן אֶלְעָזָר אוֹמֵר, יַחְזְרוּ לִמְקוֹמָן - לארץ ישראל, וְיִתְבַּעֲרוּ שם, מִשּׁוּם שֶׁנֶּאֱמַר בפסוק שממנו למדנו דין ביעור פירות שביעית (ויקרא כה ז), 'וְלִבְהֶמְתְּךָ וְלַחַיָּה אֲשֶׁר בְּאַרְצֶךָ תִּהְיֶה כָּל תְּבוּאָתָהּ לֶאֱכֹל', כלומר, צריך להפקיר הפירות במקום דריסת חיה ובהמה שבארצך[יד].

מקשה הגמרא, הָא אַפִּיקְתֵּיהּ - הרי כבר דרשת מפסוק זה שאין בני ארץ אחת יכולים לסמוך אלא על הפירות שלא כלו בארצם, ולא על הפירות שלא כלו בארץ אחרת, ואיך רבי שמעון בן אלעזר דורש ממנו דרשה נוספת. מתרצת הגמרא, קְרֵי בֵּיהּ 'בָּאָרֶץ בְּאַרְצֶךָ' - בכדי לדרוש רק דרשה אחת די היה לכתוב 'בארץ', עתה שכתוב 'בארצך' יש לדרוש שתי דרשות. מתרצת הגמרא תירוץ נוסף, אִי נַמִי, דרשה אחת דורשים מתיבת 'בארצך', ואת הדרשה השניה דורשים מֵ'אֲשֶׁר בְּאַרְצֶךָ' - מתיבת 'אשר'[טו].

★

הגמרא מביאה מעשה בענין ביעור פירות שביעית בחוץ לארץ: מספרת הגמרא, רַב סַפְרָא נְפַק [-יצא] מֵאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל לְחוּצָה לָאָרֶץ, הֲוָה בַּהֲדֵיהּ גַּרְגָּא דְּחַמְרָא דִּשְׁבִיעִית - והיתה עמו איפה של יין[טז] של שביעית[יז]. לָוּ בַּהֲדֵיהּ - נתלוו עמו בחברתו, רַב הוּנָא בְּרֵיהּ דְּרַב אִיקָא וְרַב כַּהֲנָא, תלמידיו של רבי אבהו[יח]. אָמַר לֵיהּ - שאל אותם רב ספרא, האם אִיכָּא דִּשְׁמִיעַ לֵיהּ מִינֵּיהּ דְּרַבִּי אַבָּהוּ - יש מכם מי ששמע מרבי אבהו, אם הֲלָכָה כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן אֶלְעָזָר הסובר שיש לבער פירות שביעית דווקא בארץ, אוֹ לָא - או אין הלכה כרבי שמעון בן אלעזר ואכשר[יט] לבערם גם בחוץ לארץ[כ]. אָמַר לֵיהּ [-לו] רַב כַּהֲנָא לרב ספרא, הָכִי [-כך] אָמַר רַבִּי אַבָּהוּ, הֲלָכָה כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן אֶלְעָזָר. אָמַר לֵיהּ רַב הוּנָא בְּרֵיהּ דְּרַב אִיקָא לרב ספרא, הָכִי [-כך] אָמַר רַבִּי אַבָּהוּ, אֵין הֲלָכָה כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן אֶלְעָזָר. אָמַר רַב סַפְרָא, נְקוֹט הָא כְּלָאֵי[כא] דְּרַב הוּנָא בִּידָךְ - החזק בידך את מה שאמר רב הונא בריה דרב איקא בשם רבו [שאין הלכה כרבי שמעון בן אלעזר ואין צריך לבער פירות שביעית דווקא בארץ ישראל], ולא את מה שאמר רב כהנא בשמו, כיון דְּדָיֵיק וְגָמַר שְׁמַעְתָּתָא מִפּוּמֵיהּ דְּרַבֵּיהּ - שרב הונא מדקדק בלימוד השמועה מפי רבו[כב], כְּמוֹ רְחָבָה [שם של אמורא] דְּפוּמְבְּדִיתָא [-מהעיר פומבדיתא].

הגמרא מביאה היכן מצינו שרחבה דקדק בשמועתו: דְּאָמַר רְחָבָה - דקדק ואמר בלשון זו, אָמַר רַבִּי יְהוּדָה, הַר הַבַּיִת, סְטָיו [-ספסל[כג]] כְּפוֹל הָיָה, סְטָיו לְפָנִים מִסְּטָיו - בהר הבית היו שני היקפים של ספסלים סביב סביב זה לפנים מזה, ורחבה דקדק לומר בלשון רבו 'סטיו כפול היה', ולא אמר 'איצטבא כפולה היתה', אפילו שבלשון המשנה (עיל יח:) נקרא אותו ספסל 'איצטבא'[כד].

מסיימת הגמרא את סיפור המעשה ברב ספרא, מאחר שרב ספרא סמך על רב הונא להקל ולא על רב כהנא להחמיר, קָרֵי עֲלֵיהּ רַב יוֹסֵף - קרא רב יוסף על רב ספרא פסוק זה הנאמר בגנותם של עם ישראל (הושע ד יג), 'עַמִּי בְּעֵצוֹ יִשְׁאָל, וּמַקְלוֹ יַגִּיד לוֹ'[כה], ודרש רב יוסף את תיבת 'מקלו' מלשון קולא, כלומר, כָּל הַמֵּיקֵל לוֹ - האומר לו דבר להקל, מַגִּיד לוֹ - הוא מקבל את דבריו וסומך עליו[כו].

★

יב. **מהגמרא** להלן בסמוך נראה, שאף דין זה דורשים מהפסוק שנאמר 'בארצך' שצריך שיהא מצוי לחיה בארץ זו, ולא מספיק שמצוי לחיה בארץ אחרת. על פי רש"י (ד"ה הא).

יג. **רש"י** (ד"ה דאין). וזהו לשיטתו שכל שלושת המקומות באותה ארץ אינם צריכים לבער עד שיכלו בכל המקומות. אכן דעת התוספות [כמו שהובא בהערה לעיל] שגם באותה ארץ אין מקום אחד סומך על מקום אחר שלא כלו בו, והביאו טעם לזה בשם הירושלמי (שביעית פ"ט ה"ג), שאין חיה שבהר גדילה על עמק ושפלה, וחיה שבעמק אינה גדילה על הר ושפלה, ומה שהגמרא אומרת ש'אין חיה שביהודה גדילה על פירות שבגליל', היינו לומר שאפילו חיה הגדילה בהרי יהודה אינה גדילה על פירות שבהרי הגליל, אבל באותה ארץ דרכה של החיה ללכת מהר להר, לכן כל הרי יהודה סומכים אחד על השני.

יד. **רש"י** (ד"ה מסוס). כלומר, להניחם במקום הפקר שהכל יוכלו לאוכלם, גם החיות שבארץ. רמב"ן (ויקרא שם) בכוונת רש"י, [ולכאורה לדעת רש"י רק רבי שמעון בן אלעזר סובר שצריך להפקירם גם לבהמות שבארצך, אבל לתנא קמא שיכול להפקירם לבני אדם בלבד. אך מהרמב"ן נראה שלדעת רש"י גם לתנא קמא שיכול להפקירם בכל מקום, צריך שיפקירם גם לבהמות]. וראה בהערה לעיל מה שהבינו התוספות (ד"ה מחנערין) בכוונת רש"י, ומהו הביעור לדעתם, ומה ביאר הפני יהושע בדעת רש"י.

טו. **שהיה** די לומר 'ולחיה שבארצך'.

טז. **רש"י** (לעיל לו: ד"ה גרגא).

יז. **לכאורה** קשה, איך הוציא רב ספרא יין של שביעית לחוץ לארץ, הרי שנינו (שביעית פ"ו מ"ה) שאין מוציאין פירות שביעית מן הארץ לחוץ לארץ. ותירץ הר"ש (שם) שרב ספרא לא ידע שהיין נמצא עמו בכליו, וכפי שמשמע מהלשון 'רב ספרא נפק כו' הוה בהדיה'. אמנם התוספות (ד"ה רב) גרסו 'רב ספרא אפיק [-הוציא] גרבא דחמרא מארץ ישראל', ותירצו הם, שכל האיסור אינו אלא כשמוציאם לאכילת עצמו, אבל רב ספרא הוציא לסחורה, שיש סחורה המותרת [כגון באופנים המבוארים בתוספות בסוכה (לט. ד"ה ולימנו)]. ועוד תירצו התוספות [וכן הר"ש לגירסא זו], שהוציאו בשוגג [-באותה שעה לא זכר את האיסור, על פי תוספות רבינו פרץ (ד"ה רב)].

יח. **רש"י** (ד"ה מיניה).

יט. **מה** שחשש רב ספרא שהלכה כרבי שמעון בן אלעזר ולא סמך על כך ש'יחיד ורבים הלכה כרבים', הוא משום שבמסכת שביעית (שם) שנינו 'אין מוציאין וכו' פירות שביעית מהארץ לחוצה לארץ', ולכאורה הוא משום שצריך לבער פירות שביעית דווקא בארץ ישראל, ושמא לא יחזירם לבערם בארץ, ואם כן הרי סתם משנה כרבי שמעון בן אלעזר והלכה כמותו. אמנם אין זה מוכרח, כיון שיתכן שגם חכמים הסוברים שאם הוציאם אינו צריך להחזירם ולבערם דווקא בארץ ישראל, מודים שלכתחילה לא יוציאם. על פי הר"ש (שם) וחידושי רבינו משה מאימראן (ד"ה מיכף).

כ. **תיבות** 'הא כללא' אינן בכת"י, וכן רבינו חננאל (ד"ה ממר) אינו גורסן, וכך נכון. דקדוקי סופרים.

כא. **כשהשמועה** יוצאת מפי רבו, היה אומר לרבו לשנותה פעם נוספת, ומשים לבו היטב האם אומר הן או לאו. רש"י (ד"ה דקיס).

כב. **'סטיו'** הוא איצטבא, כלומר ספסל [או כסא], בנוי מלבנים וטיט [או מעץ] ויושבים עליו. על פי רש"י (ד"ה קטיו, נרכות נג: ד"ה קטיו, עירובין עז: ד"ה נגה, סוכה ד. ד"ה על, ביצה נג: ד"ה מצטנף). ובערוך (ערך מסטווה) כתוב, ש'סטיו' הוא מקום צר כאמה וגבוה כארבעה או חמשה טפחים, ונעשה לצורך ישיבת בני אדם או בכדי להניח עליו סחורה לפני החנות [וכעין זה פירש רש"י בשבת (ו. ד"ה מיסטוונית) שבאיסטוונית שלפני החנויות יושבים הסוחרים].

כג. **רש"י** (נרכות שם: ד"ה כרחנא). רש"י כאן (ד"ה רבי) פירש שהסתפק אם שמע כן מרב יהודה או מרבי יהודה נשיאה שהיה גם כן באותו דור, ולכן אמרה בשם 'רבי יהודה' שישמע שניהם [שאם הוא רבי יהודה נשיאה היה לו לומר 'רבי יהודה נשיאה', ואם הוא רב יהודה היה לו לומר 'רב יהודה', ועתה שאמר 'רבי יהודה' משמע שהדבר בספק. על פי מהרש"ל (נרכות שם)]. וכן הביא רש"י בברכות (שם) כעין פירוש זה בשם יש מפרשים, אמנם רש"י (שם) דחה פירוש זה מחמת כמה קושיות. וראה עוד בביאורי רש"י.

כד. **הנביא** שם (מחמילת פ"ד) מוכיח את ישראל על עוונותיו, ואמר שם (פסוק יא), שהתעסקותו בזנות וביין לוקחים את לבו מלהבין, ומביא על כך ראיה ממה ש'בעיצו ישאל ומקלו יגיד לו' ששואל את דרכו מפסל העשוי מעץ, וממקל. אבן עזרא (שם).

כה. **ורבינו** חננאל (ד"ה כל) גרס 'כל המיקל לו מודה לדבריו', ופירש שהכוונה לכך שרב ספרא הודה לרב הונא ושיבחו שהאמת עמו, מפני שהיקל לו לבער את היין בחוצה לארץ ולא הטריחו להחזירו לארץ, ועל כך הקפיד רב יוסף. ובשו"ת הרב"ז (ח"ג סי' עג) ביאר על פי האמור בירושלמי (מו"ק פ"ג ה"ו, מדיס פ"ו ה"ו), שלרבי שמעון בן אלעזר היה את מקלו של רבי מאיר והיה מלמדו דעת, שלכן קרא רב יוסף על רב ספרא 'עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו', לרמז גם שרב ספרא סמך על רב הונא שאמר בשם רבי אבהו שאין הלכה כרבי שמעון בן אלעזר, אף על גב שביד רבי שמעון בן אלעזר היה את מקלו של רבי מאיר שהיה מלמדו דעת.

עד שיכלה אחרון שבה. פ"ה עד שתכלה המחרוזה שבמרעותיה והשלם מרעות שבכל מחת שוות הן ואין נרחה למה אינם חלוקות למה שונה שלש מרעות בכל מחת ועוד קשה לר"י דתנן בפ"ט דשביעית (מ"ג) שלש מרעות לביעור ושלש מרעות בכל מחת עד שיכלה המחרוזה שבה ר"ש אומר לא תאמרו שלש מרעות חלש דיהודה מכלל דלתנא קמא שלש מרעות חלוקות שכל מחת חלוקה לביעור ור"ש נמי מודה להו דיהודה לכך י"ל לחחרון שבה היינו פירות שבהר עד שיכלה אחרון שבהר ופירות שבעמקים עד שיכלה אחרון שבעמקים וכן שבשפילה עד שיכלה אחרון שבשפילה ובירושלמי יש אומר ר' חייא בר' עקיבא[1] בשם ר' יוסי בר' חנינא עשרו לומר אין אחה יכול שיהא בהר גדילה בעמק ואחה שבעמק אין גדילה בהר ולפי זה משמע דהוי מלחורייחא ולא חיקשי הא דאמרינן בשמעתין דאין אחה יכול לבער שלש מרעות בכל מחת ושלש מרעות בכל מחת עד שיכלה המחרוזה שבה ר"ש אומר לא תאמרו שלש מרעות לביעור

הגמרא מבררת מאיזה שיעור תמרים ושאר פירות בתחילת גידולם, כבר נחשבים 'פרי' לענין שיאסר להפסידם בשביעית, ולענין שיאסרו בהנאה משום ערלה[כו]:

מספרת הגמרא, **רַבִּי אִילְעַאי קָץ** - קצץ דקל טעון **כַּפְנִיָּיתָא דִּשְׁבִיעִית** - תמרים קטנים של שביעית שעדיין לא נתבשלו, וקצצו להשתמש בגזעו, וגרם בכך הפסד לכפניות שלא יבשילו[כז]. מקשה עליו הגמרא, **הֵיכִי עָבִיד הָכִי** - איך רבי אילעאי עשה כן לקצוץ הדקל ולהפסיד את הכפניות שלא יבשילו, והרי בענין פירות שביעית, 'וְהָיְתָה שַׁבַּת הָאָרֶץ לָכֶם **לְאָכְלָה' אָמַר רַחֲמָנָא** - אמרה התורה (ויקרא כה ו), ולומדים מכך שפירות שביעית ניתנו לאכילה **וְלֹא לְהֶפְסֵד**.

מבררת הגמרא את הקושיא, **וְכִי תֵּימָא הָנֵי מִילֵּי הֵיכָא דְּנָחֵית לְפֵירָא** - ואם תרצה לומר שכל האיסור להפסיד פירות שביעית אינו אלא בפרי שנגמר גידולו, שרק אז הוא נקרא 'פרי', **אֲבָל הֵיכָא דְּלָא נָחֵית לְפֵירָא** - אבל פרי שעדיין לא נגמר גידולו, **לָא** - אין איסור לגרום לו הפסד, כיון שאינו נקרא 'פרי'. וכי תוכל לומר כך, **וְהָאָמַר** [-והרי אמר] **רַב נַחְמָן אָמַר רַבָּה בַּר אֲבוּהּ, הָנֵי מַתְחֲלֵי** [-קליפות הגדילות סביב תמרים בקטנותם[כח]] **דְּעָרְלָה** - שגדלו בתוך שלש שנים לנטיעת הדקל, **אֲסִירֵי** - אסורות בהנאה כמו פירות ערלה, ואפילו שאינן ראויות לאכילה אינן נחשבות כמו העץ עצמו המותר בהנאה, אלא שם 'פרי' עליהן **הוֹאִיל וְנַעֲשׂוּ שׁוֹמֵר לְפֵירֵי** - כיון שהן מגינות על התמרים. **וְהָרִי שׁוֹמֵר לְפֵירֵי אֵימַת הֲוָה** - הקליפות המגינות על התמרים מתי הן נמצאות, **בְּכוּפְרֵי** - כשהן כפניות, כלומר רק כשהתמרים קטנים, שאילו כשהתמרים גדילים הקליפות מתייבשות ונופלות, **וְקָא קָרֵי לְהוּ פֵּירֵי** - וקרא רב נחמן לכפניות אלו 'פירות', וביאר שיש בהן איסור ערלה, הרי שכפניות נחשבות 'פרי', וקשה איך רבי אילעאי קצץ את הדקל והפסיד את הכפניות.

מתרצת הגמרא, **רַב נַחְמָן דְּאָמַר** שפרי שלא נגמר [כגון כפניות] נקרא 'פרי', סובר **כְּרַבִּי יוֹסֵי, דְּתַנַּן** - ששנינו במשנה (ערלה פ"ג מ"ז), **רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, סְמָדַר** [-הפירות הנראים בצורת ענבים מיד לאחר נפילת פרח הגפן][כט], **אָסוּר** משום ערלה, **מִפְּנֵי שֶׁהוּא פֵּירֵי** - שכבר יש שם 'פרי' עליו. **וּפְלִיגִי רַבָּנָן עֲלֵיהּ** - אך רבנן חולקים עליו (שם), ואומרים שסמדר מותר בערלה[ל], הרי שרבנן סוברים שסמדר אינו חשוב פרי משום שלא נגמר, ורבי אילעאי שקצץ את הדקל עם הכפניות עשה כדעת רבנן.

רב שימי מנהרדעא מקשה על תירוץ הגמרא:

מַתְקִיף לָהּ - מקשה על כך **רַב שִׁימִי מִנְּהַרְדְּעָא, וּמִי פְּלִיגִי רַבָּנָן עֲלֵיהּ דְּרַבִּי יוֹסֵי** - וכי חכמים חולקים על רבי יוסי מלבד בגפן גם **בְּשָׂאָר אִילָנוֹת**, וסוברים שכפניות אינן נחשבות 'פרי', **וְהָא תְּנַן** - והלא שנינו במשנה (שביעית פ"ד מ"י), **מֵאֵימָתַי אֵין קוֹצְצִין אֶת הָאִילָנוֹת בַּשְּׁבִיעִית** - מאיזה שיעור של לבלוב האילנות אסור לקצוץ אותם בכדי להשתמש בענפיהם, משום שבכך מפסיד פירות שביעית[לא], **בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים, כָּל הָאִילָנוֹת מְשֶׁיּוֹצִיאוּ** את תחילת העלים בימי ניסן[לב]. **וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים**, עצי **הֶחָרוּבִין** זמנם **מְשֶׁיִּשָּׁרְשׁוּ** - משעה שיראו בהם כשרשרות של חרובים[לג], **וְהַגְּפָנִים** זמנם

כו. איסור ערלה נלמד מהפסוק (ויקרא יט כג), 'ונטעתם כל עץ מאכל, וערלתם ערלתו את פריו, שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל', בשלשת השנים הראשונות מנטיעת העץ פירותיו אסורים באכילה ובהנאה, אך מהעץ עצמו מותר ליהנות.

כז. רש"י (ד"ה קץ). וראה המובא בהערה להלן בסוף העמוד בשם רבינו פרץ.

כח. כעין פִּקֶּס הגדל סביבות אגוזי יער הדקות. רש"י (ד"ה מתחלי).

כט. פרי הגפן מיד לאחר נפילת הפרח קרוי 'סמדר', ולאחר שגדל קצת שיש בו גרעינים וניתן לסחוט ממנו מיץ, קרוי 'בוסר'. על פי רבינו חננאל (להלן נג. ד"ה ומתר, וד"ה ירושלמי).

ל. שכך שנו חכמים שם ברישא, 'העלים והלולבים ומי גפנים וסמדר מותרים בערלה'.

לא. ועובר על 'לאכלה' ולא להפסד. רש"י (ד"ה אין). והקשה בתוספות רבינו פרץ (ד"ה אין), הרי גם בלא איסור הפסד הפירות משום שביעית, אסור להפסידם משום 'בל תשחית'. ותירץ שמדובר כאן באילן שמוציא פירות בשיעור מועט שאין בל תשחית בקציצתו. או שרוצה לעשות ממנו קורות ובנינים גדולים שערכם רב משל הפירות, וכמבואר במסכת בבא קמא (נא:).

לב. רש"י (ד"ה משיוציאו). אבל הר"ש (שם) פירש משיוציאו פרי. וכן הרמב"ם (שם הנדפס מחדש עפ"י מהדורת צמרת) פירש משיראה הפרי. וראה בהערה להלן (נג. על 'משיוציאו') מה שהובא מהיד דוד ורש"ש.

לג. רש"י (ד"ה משישרשו).

מְשֻׁיָּגְרִיעוּ - משיגדלו הענבים מעט[א], **וְהַזֵּיתִים מְשֻׁנָּיְצוּ** - משתגדל עליהם הקליפה הדקה הקרויה 'נץ'[ב], **וּשְׁאָר כָּל הָאוֹלָנוֹת מְשֻׁיּוֹצִיאוּ** את הפרי[ג].

ממשיך רב שימי מנהרדעא בקושייתו, **וְהרי כלל אָמַר רַב אַפִּי**, כל מקום ששנינו 'בוסר' או 'גירוע'[ד] או 'פול הלבן' [-ממיני הזרעים], **הוּא בּוֹסֶר הוּא גֵּירוּעַ הוּא פּוֹל הַלָּבָן** - דבר אחד הם, ויש לשאול על דברי רב אסי, **פּוֹל הַלָּבָן סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - וכי עולה בדעתך ש'גירוע' הוא פול הלבן, הלא 'משיגריעו' שנינו על גפנים ומה ענינו לפול הלבן, ויש להשיב, **אֶלָּא אֵימָא** - כך תאמר את דברי רב אסי, **שִׁיעוּרוֹ** של בוסר ושל גירוע הוא כְּגודלו של **פּוֹל הַלָּבָן**[ה]. ומכל מקום מוכח מדברי רב אסי, שאין לומר ש'משיגריעו' ששנינו לענין גפנים הוא סמדר, אלא 'משיגריעו' הוא בוסר. **וּמַאן שָׁמְעַת לֵיהּ דְּאָמַר** - ומי הוא התנא ששמעת אותו אומר שרק כשהעינב גדל ונעשה **בּוֹסֶר**, **אֵין** - הוא נחשב פרי, אבל אם לא גדל והוא רק **סְמָדַר**, **לָא** - עדיין אינו נחשב פרי, **רַבָּנָן** הם שסוברים כך, שאילו רבי יוסי סובר (לעיל נד:) שגם סמדר נחשב פרי, הרי שמשנה זו ששנינו לגבי שביעית 'הגפנים משיגריעו', היא דברי רבנן, **וְקָתָנֵי** - ומכל מקום שנינו, **שֶׁאָר כָּל הָאוֹלָנוֹת** [וכגון דקלים] אסור לקוצצם בשביעית **מְשֻׁיּוֹצִיאוּ** פירות, כלומר שדקל עם כפניות אסור לקוצצו, ואם כך אי אפשר לתרץ שרבי אילעאי שקצץ דקל עם כפניות עשה כדעת רבנן.

הגמרא חוזרת בה מתירוצה הקודם ומתרצת תירוץ אחר:
אֶלָּא התירוץ הוא, **שַׁרְבִּי אִילְעַאי בְּדִינְסָחֲנֵי קָץ** - מה שקצץ היה דקל זכר שרגילים לקטוף את תמריו בחודש ניסן[ו], והתמרים שבו אינם מתבשלים בו לעולם[ז], ונמצא שלא הפסידם דבר בקציצתו.

★

הגמרא מביאה ברייתא המבארת את זמני הביעור של ענבים זיתים תאנים ותמרים של שביעית:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **אוֹכְלִין בַּעֲנָבִים** של שביעית, **עַד שֶׁיִּכְלוּ** הענבים **מִדָּלְיוֹת** - מהגפנים המודלות על גבי נסרים[ח] **שֶׁל אוֹכֵל** [-שם מקום שיש בו כרמים[ט]. **וְאִם יֵשׁ** במקום אחר גפנים **מְאוּחָרוֹת** מֵהֶן, שעדיין לא כלו בהן ענבים, **אוֹכְלִין עֲלֵיהֶן. אוֹכְלִים בַּזֵּיתִים** של שביעית, **עַד שֶׁיִּכְלֶה** מעץ הזית' **הָאַחֲרוֹן שֶׁבְּתִקְוֹעַ** [-שם מקום שיש בו זיתים[י]]. **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר**, אוכלים בזיתים של שביעית, **עַד שֶׁיִּכְלֶה** מעץ הזית **הָאַחֲרוֹן שֶׁל גּוּשׁ חֶלֶב** שגם בו יש זיתים הרבה[יא]. ומותר לאכול מן הפירות שבבית עד שיכלו כל כך **כְּדֵי שֶׁיְּהֵא עָנִי יוֹצֵא** לחפש זיתים, **וְאֵינוֹ מוֹצֵא לֹא בְּנוֹפוֹ** - בענפי העץ, **וְלֹא בְּעִיקָּרוֹ** - בתחתיתו, שיעור **רוֹבַע** הקב[יב].

ממשיכה הברייתא, **אוֹכְלִין בְּגֵרוֹגְרוֹת** - תאנים יבשות של שביעית, **עַד שֶׁיִּכְלוּ פַּגֵּי** - תאנים דקות[יג] של **בֵּית הֵינִי** [-שם מקום]. **אָמַר רַבִּי יְהוּדָה, לֹא הוּזְכְּרוּ פַּגֵּי בֵּית הֵינִי** בבית המדרש להיחשב פירות, **אֶלָּא לְעִנְיַן מַעֲשֵׂר**, **(דִּתְנַן) שִׁפְּגֵי בֵּית הֵינִי** שהם קטנים לעולם, **וַאֲהֵינֵי דְּטוּבִינָא** - ותמרים של מקום הנקרא טובינא, שהם קטנים לעולם, **חַיְּבִין בַּמַּעֲשֵׂר**, אבל לענין זמן הביעור בשביעית לא הוזכרו פגי בית היני[יד].

ממשיכה עוד הברייתא, **אוֹכְלִין בַּתְּמָרִים** של שביעית, **עַד שֶׁיִּכְלֶה** מהדקל **הָאַחֲרוֹן שֶׁבְּצוֹעַר** [-עיר התמרים[טו]]. **רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר, אוֹכְלִין** תמרים של שביעית, **עַל** סמך התמרים **שֶׁל בֵּין הַכִּיפִּין** - הנמצאים בענפי הדקל הנקראים כפות תמרים, **וְאֵין אוֹכְלִין עַל** סמך התמרים **שֶׁל בֵּין הַשִּׁיצִין** - הנמצאים בקוצים הגדילים סביב הדקל, לפי שאין החיה יכולה לקחת אותם משם מפני הקוצים[טז].

הגמרא מבררת האם דברי הברייתא שהובאה לעיל בענין זמני הביעור של פירות שביעית, ודברי ברייתא אחרת בענין זה, סותרים אלו את אלו:
מקשה הגמרא, **וְרַמִּינְהִי** - ויש להקשות, ששנינו בברייתא אחרת, **אוֹכְלִין בָּעֲנָבִים** של שביעית, **עַד הַפֶּסַח** של שנה שמינית[יז], וכן אוכלים **בַּזֵּיתִים** של שביעית, **עַד הָעֲצֶרֶת** - חג השבועות, וכן אוכלים **בַּגֵּרוֹגְרוֹת** - תאנים יבשות של שביעית, **עַד הַחֲנוּכָּה**, וכן אוכלים **בַּתְּמָרִים** של שביעית, **עַד הַפּוּרִים. וְעל** ברייתא זו **אָמַר רַב בֵּיבִי**,

---

א. ענבים משגדלו מעט נקראים גירוע, ולהלן הגמרא מבארת שהוא בגודל פול הלבן. רש"י (ד"ה משיגריעו). והרמב"ם (פיה"מ שביעית פ"ד מ"י) פירש 'משיגריעו', משיהיה בהם גרעינים, וכן נראה מדברי רבינו חננאל (ד"ה ושאר). וראה עוד בהערה להלן במהות שיעור זה.

ב. והיא כעין הקליפה הדקה של תמרים קטנים, וכן נמצא ברימון, וכמו ששנינו (נדרים לו:) שהפיטמה של רימון מצטרפת עם הרימון להשלים שיעור כביצה לענין טומאת אוכלים [ראה רש"י לעיל (נג: ד"ה נכניסה)], אבל הנץ שלו אינו מצטרף עמו לשיעור כביצה. רש"י (ד"ה משיגריעו).

ג. רש"י (נדרים לו: ד"ה משיגריעו). ומה שפירש רש"י לעיל (נג: ד"ה משיגריעו) משיוציאו תחילת העלים, זהו רק בדעת בית שמאי, אבל בדעת בית הלל הוא משיוציאו הפירות. יד דוד (לעיל נג: ד"ה נ"ם) [וראה ברש"ש (לעיל נג: נדרים ד"ה משיגריעו) שהבין שגם בדעת בית הלל מפרש רש"י משיוציאו העלים, ותמה על כך]. ובטעם הדבר שחרובים וגפנים וזיתים אינם חשובים פירות מיד כשיוציאו, ביאר הר"ש סיריליו (ירושלמי שביעית פ"ד ה"מ ד"ה ומאי), שחרובים מרים כלענה לפני שישרשרו, וגפנים עיקרם ליין וזיתים עיקרם לשמן ולכן אין להם חשיבות עד שיגריעו ויניצו [שאז כבר נמצא בהם מעט משקים], אבל שאר פירות העומדים לאכילה, יש להם חשיבות מיד כשיוציאו.

ד. 'בוסר' שנינו במסכת גיטין (לח.), 'בשלשה פרקים בודקין את היין [שהניח להפריש ממנו תרומה, אם לא החמיץ], בקידום של מוצאי החג, ובהוצאת סמדר, ובשעת כניסת מים בבוסר', והיינו בשעה שנכנסת לחלוחית לענבים. רש"י (ד"ה הוא), וע"פ דבריו בגיטין (לח. ד"ה ובשעת). ו'גירוע' שנינו במשנה שהובאה לעיל 'והגפנים משיגריעו'.

ה. והטעם שנקראים 'גירוע' פירש רבינו חננאל (ד"ה ירושלמי) בשם הירושלמי (שביעית פ"ד ה"מ), שהוא מלשון הפסוק (מיכה ו ט) 'כִּי יְגָרַע נטפי מים' [-ה' יזחיל ויגיר נטפי מים מן השמים. על פי רש"י (שם)], ושיעורו של בוסר הוא משיזחילו מהם מים [כשממעכם. פירוש ריבמ"ץ (ירושלמי שם)]. ובחידושי הגר"א (שביעית פ"ד מ"י) כתב שאפשר שזהו אותו שיעור של תחילת גדילת הגרעינים שפירש הרמב"ם (שם). וכן מבואר מדברי רבינו חננאל שהביא את דברי הירושלמי, ומאידך פירש שגירוע היינו משעה שיש לו גרעינים, כמו שהובא בהערה לעיל בשמו.

ו. רש"י (ד"ה נדמסמני). ומשום כך הם נקראים 'נסחאני' או 'ניסאני' [על שם חודש ניסן]. מאירי (ד"ה מומר).

ז. בעצי דקל יש שני סוגים, זכר ונקבה, והזכרים עושים פירות קטנים שאינם מתבשלים, והדרך לגודרם [-שם קצירת התמרים] בניסן, ומניחים אותם בכלי העשוי מעלי לולב, ובו הם מתבשלים מאליהם, ולעולם נשארים קטנים. והדקלים הנקיבות אינם עושים פירות כלל עד שמרכיבים בסדקיהם ענף רך של דקל זכר, ואז הם עושים תמרים טובים. רש"י (ד"ה נדמסמני, להלן נו. ד"ה נג). והערוך (ערך נקן) כתב, שהכפניות שהן פרי של דקל זכר, יש בהן טעם תמרים אבל לא כתמרים שהם מתוקים אלא טעם לאכילה בלבד, ואם ישארו לגדול על העץ יופסדו מליאכל בזמן מועט. והדקלים הנקיבות כשמתמלאים מכבדותיהם תמרים ועדיין הם קטנים כעדשים, מביאים כפניות ומרכיבים אותם בדקלים הנקיבות סביב המכבדות, ואז הן מצליחות ומוציאות תמרים נאים.

ח. רש"י (מנחות פו: ד"ה מן).

ט. רש"י (ד"ה אוכלין). והביא שיש גורסים 'אבל' וזהו 'אָבֵל כְּרָמִים' המוזכר בשופטים (יא לג). וראה מה שהעיר הרש"ש (נדרים שם) על פירוש זה.

י. עַל פי רש"י לעיל (נג. ד"ה אוכלין בתמריס).

יא. כמו ששנינו במנחות (פה:), 'תקוע אלפא [-מקום ראשון בחשיבותו] לשמן', ומתוך שהשמן מצוי שם ורגילין באכילתו, מצויים בהם חכמים, כמו שנאמר (שמואל ב' יד ב) 'וישלח יואב תקועה [-לתקוע], ויקח משם אשה חכמה'. רש"י (ד"ה תקוע). והיא עיר גדולה בחלקו של שבט אשר, שנאמר בו (דברים לג כד) 'וטובל בשמן רגלו'. רד"ק (שם, עמוס ו ו). אכן מרש"י (ד"ה גוש) משמע שאינה בחלקו של אשר, ובמיוחס לרש"י (דברי הימים ו' ב כד) כתב שתקוע היא בחלקו של יהודה.

יב. והוא בחלקו של שבט אשר, שנאמר בו (דברים לג כד) 'וטובל בשמן רגלו', כמו ששנינו בברייתא במנחות (פה:). רש"י (ד"ה גוש).

יג. שיעור רובע הקב הוא שש ביצים. רש"י (לעיל מח: ד"ה ממשמת). והיינו שאין אפילו עץ אחד שיש בנופו ובעיקרו ביחד רובע. ואפילו אם מכמה עצים ביחד יש רובע, נחשב שכלה. חזון איש (שביעית סי' טו סק"ו). והוסיף, ששיעור זה אינו רק לרבי אליעזר, אלא גם לחכמים. וכן הוסיף, ששיעור זה הוא גם לענבים וגרוגרות ותמרים. והמקדש דוד (זרעים, שביעית, סי' נט סק"ב, המדפיס סי' טו) כתב ששיעור 'רובע' הוא רק בזיתים שהם חשובים [כמו שמצינו שיעור זה לגבי זיתים מפני חשיבותם בבבא קמא (נא:)], אבל בשאר פירות צריך שישאר יותר מ'רובע' כדי שיחשב שלא כלה מן השדה.

יד. רש"י (ד"ה דטוניא). התאנים בקטנותם קרואים 'פגים' מלשון הפסוק (שיר השירים ב יג) 'התאנה חנטה פגיה'.

טו. לדעת רבי יהודה אי אפשר לאכול שאר תאנים אפילו שפגי בית היני עדיין לא כלו, כיון שאינם חשובים. חזון איש (שביעית סי' טו סק"ז). וראה שם עוד ביאור באופן אחר.

טז. רש"י (לעיל נג. ד"ה אוכלין בתמריס). וראה בהערות (לעיל נג.) מה שהתבאר בזה.

יז. רש"י (לעיל נג: ד"ה אוכלין). וראה בהערות (לעיל נג.) מה שהתבאר בזה.

יח. תוספות חכמי אנגליה (ד"ה ורמינהו).

משיגריעו. משגדלו הענבים קלת וקרלתו [ד] גירוע, ולקמן מפרש שיעורו כפול הלבן: משיניצו. משיגדיל הנץ עליהן, והוא כעין מחטלי, ודומה לו בברכות (דף לו:) הפטמה של רימון מצטרף והנץ שלו חיוו מצטרף: הוא בוסר. לשמר כל היכא דתנן חו בוסר חו גירוע, כולהו חדא גינהו. בוסר תנן בגיטין (דף לג.) משעת כניסת המים לבוסר: פול הלבן ס"ד. הא בגפנים קיימת: ומאן. תנא דשמעת ליה לשמר בוסר הוא דהוי פירי, כדקתני משיגריעו דהיינו בוסר, אבל שמדר לא, דצנן היא, וקתני דמודו בשחר חילנות. הא דרב אסי הוא בוסר הוא גירוע נקט הכא משום דלא תימא גירוע היינו שמדר ורבי יוסי היא: בדניסחני קץ. תמריס של דקל זכר [ה] ואינן מתבשלין בו עולמית, וגודרין לחתן בניסן והן מתבשלות מאליהן בכלי כפות תמרים, ולעולם הן קטנות, הלכך ר' אילעאי לא אפשיל מידי: אוכל. מקום כרמים. ואית דגרסי של אבל [ו], והוא אבל כרמים [ז]: דליות. טריילי"ש [ח]: תקוע. מקום זיתים, כדתנן בשמנות (דף פה:) תקועה אלפא לשמן, ומתוך שהשמן מצוי שם ורגילין בו מצויין חכמים בהן, כדכתיב (שמואל ב יד) וישלח יואב תקועה וגו' [ט]: גוש חלב. נמי מיכא זיתים טובא, והוא בחלקו של אבל שהר דכתיב ביה וטובל בשמן רגלו, בשמנות (שם): כדי שיהא עני יוצא בו'. מומר לאכול מן הכנוסין עד שיכלו בשדה כל כך שיהא עני יולא לבקש ואינו מולא כו': גרוגרות. תאנים יבשים: פגי בית היני. תאנים של אומו מקום: לא הוזכרו. בגית המדרש להשמד פירי אלא למעשר: אהיני. תמריס: דטובינא. מקום, ואומן פגים ואומן תמריס לעולם קטנים: ואמר רב ביבי. גרסינן, ולא מילוחא הוא: תרתי בתרייתא מחליף. בגרוגרות על הפורים, בתמרים על חנוכה: פימין להדרים מילין. עפלין, גלי"ש [י], אבל שהר חילנות [יא] שבהרים אין יפין, ונפקא מינה דלא מייתינן בכורים מינייהו כדלקמן: דקלים. תמריס: שקמה. אינה עושה פירי: שפלה. ארץ מישור, ולקמיה מפרש מאי נפקא מינה: בשקמים אשר בשפלה. שמע מינה דרך שפלה לשקמים, ומיהו לאו לאיה גמורה היא לידע דשם אין בה שקמים לא תהא קרויה שפלה: בבכורים כתיב שהר תביא מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך, ודרשינן בשמות (דף פד:) ונאמר כאן ארצך ונאמר להלן שהר ארצה וגו', מה להלן שהר ארצה הכתוב מדבר הס, לכתיב ודבש דהיינו דבש תמריס: ולא מדקלים שבהרים. לאיני מתוכות גבן שבעמקים, שהמיס ליס שם ומצותן כמושה [יב] ומרקבת: לנחל איתן. לעגלה ערופה, לריך שיהו קניס גדילים בו, ומי לא לא מיקרי נחל: למקח וממכר. שפלה אני מוכר לך, לריך שיהו בה שקמים: מתני' מקום שנהגו שלא למכור. להחמירו על עלמן דילמא אתי למכור גסה: ובכל מקום אין מוכרין להן בהמה גסה. לגזור בית בגן מפני שהרים ומפני שביות בשבת ע"ז (דף טו.), ושרחל מצוה על שביתת בהמתו בשבת: עגלים וסייחים. קטנים, ואף על גב דלאו בני מלאכה הינהו מיחלפי במכירת גדולים, ושפורים מיחלפי במכירת שלימים: בשבורה. דלא משהי לה, ושחטו לה, הלכך לא חזי ליה ישרחל גבי נכרי, ולא אתי למיסריה מכירה אחריתי: בן בתירא מתיר בפום. לפי שמלאכתו לרכיבה, ונסיוני דידיה ליכא למיגזר בהן, דאין בה אלא משום שבות, דאין רוכבין על גבי בהמה גבי שבות אלא בית בגן לה בשבת בילה (דף לו:): שלא לאכול. דמיחזי כאוכל פסח בחוץ: גמ' בשר זה. ואפילו שחוטה בבר: אבל חיטי. לא דמו מידי לקדשים, וכי קאמר חיטין אלו לפסח, דמנטר לפסח קאמר, אנשיעו לפסח לאוכלס, ולא אמרינן מיחזי כאוכל דאמר למוכרן ולקנות פסח בדמיהן: ה"ג אמר רבי יוסי תודום איש רומי. ישרחל משוב שהיה ברומי: מקולסין. לעיין רחשו על כרעיו ועל קרבו כללית הפסח, דתניא בכילד לולין (לקמן עד.) בבי עקידה [טו] קורהו מקולס לפי שחולה כרעיו חולה לו בגדו כעושה כלי ציינו בגדו, כובע נחושת בגלית (שמואל א יז) תרגומו קולסא דנחשא: אלמלא תודום אתה. מלס חשוב: קרוב

משיגריעו והזיתים משיניצו ושאר כל האילנות משיוציאו [ט] ואמר רב אסי הוא בוסר הוא גירוע הוא פול הלבן פול הלבן סלקא דעתך אלא אימא שיעורו כפול הלבן ומאן שמעת ליה דאמר בוסר אין סמדר לא רבנן וקתני שאר כל האילנות משיוציאו אלא רבי אילעאי [א] בדניסחני קץ. תנו רבנן אוכלין בענבים עד שיכלו דליות של אוכל אם יש מאוחרות מהן אוכלין עליהן אוכלים בזיתים עד שיכלה אחרון שבתקוע ר' אליעזר אומר עד שיכלה אחרון של גוש חלב כדי שיהא עני יוצא ואינו מוצא לא בנופו ולא בעיקרו רובע אוכלין בגרוגרות עד שיכלו פגי בית היני [ב] אמר רבי יהודה לא הוזכרו פגי בית היני אלא לענין מעשר (דתנן [ג]) פגי בית היני ואהיני דטובינא חייבין במעשר: [ג] אוכלין בתמרים עד שיכלה האחרון שבצוער רשב"ג אומר אוכלין על של בין הכיפין ואין אוכלין על של בין השיצין ורמינהי [ב] אוכלין בענבים עד הפסח בזיתים עד העצרת בגרוגרות עד החנוכה בתמרים עד הפורים ואמר רב ביבי ר' יוחנן תרתי בתרייתא מחליף אידי ואידי חד שיעורא הוא ואי בעית אימא הא קתני בהדיא אם יש מאוחרות מהן אוכלין עליהן. תניא [ג] רבן שמעון בן גמליאל אומר [ה] סימן להרים מילין סימן לעמקים דקלים סימן לנחלים קנים סימן לשפלה שקמה ואף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר [א] ויתן המלך את הכסף בירושלים כאבנים ואת הארזים נתן כשקמים אשר בשפלה לרוב סימן להרים מילין סימן לעמקים דקלים נפקא מינה לבכורים דתנן [ד] אין מביאין בכורים אלא משבעת המינין [ד] ולא מדקלים שבהרים ולא מפירות שבעמקים סימן לנחלים קנים [ה] נפקא מינה לנחל איתן [ו] סימן לשפלה שקמה נפקא מינה למקח וממכר השתא דאתית להכי כולהו נמי למקח וממכר: **מתני'** [ז] מקום שנהגו למכור בהמה דקה לנכרים מוכרין מקום שלא נהגו למכור [ג] אין מוכרין [ו] ובכל מקום אין מוכרין להם בהמה גסה עגלים וסייחין שלמין ושבורין ר' יהודה מתיר בשבורה [ז] בן בתירא מתיר בסום [ח] מקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים אוכלין מקום שנהגו שלא לאכול אין אוכלין: **גמ'** אמר רב יהודה אמר רב [ט] אסור לו לאדם שיאמר בשר זה לפסח הוא מפני שנראה כמקדיש בהמתו ואוכל קדשים בחוץ אמר רב פפא [י] דוקא בשר אבל חיטי לא דמינטר לפסחא קאמר ובשר לא מיתיבי [יא] אמר ר' יוסי תודום איש רומי הנהיג את בני רומי לאכול גדיים מקולסין בלילי פסחים שלחו לו אלמלא תודום אתה גזרנו עליך נדוי שאתה מאכיל את ישראל קדשים בחוץ קדשים סלקא דעתך אלא אימא

קרוב

מפני שנראה כמקדיש קדשים בחוץ. בכולי שמעתא פירש"י שעכשיו קורא שם ופירש נמי שלא התנדב כדרך המתנדבים היינו דמחייש לא קרא לו שם פסח ואי נמי קרא לו שם בשעת עלייה הוי שלא כדרך המקדישין ושמה דקאמר גראה כמאכיל קדשים בחוץ והלא גם בפנים אין לעשות כן לאינו קדוש אלא לדמיו והוה ליה למימר שהוא קדוש למעילת קדשים ועוד בגדי מקולם לר' שמעון נהי דליכא למיחש שמא הקדישו עכשיו שאין זה כדרך המתנדבים מכל מקום ליתסר למיעבד הכי שלא יאמר מחייש לקדשיה דסופו מוכיח על תחלתו שעשאו מקולם וע"כ טעמא משום הכי הוא דהא מוקמינן לה שנא אמר ולא שנא לא אמר לכך נראה לעל ידי שאומר עכשיו בשר זה לפסח סברי אינשי דמחייש לקדשה ורבי שמעון אפילו לקדשה מחייש [לשחוט] בחוץ לא הוי הקדש משום שלא התנדב כדרך המתנדבים כדמוכח בתוספתא [יב] בפרק בתרא דמנחות דקאמר הרי עלי עולה על מנת שאקריבנה בבית חוניו רבי שמעון אומר אין זה עולה וה"ג הוי כמקדיש על מנת להקריב בחוץ הוא לאינו קדוש והא דלא מייתי לה הכא שלא מייתי ההיא דמנחה משום דמפרש בה בהדיא שלא התנדב כדרך המתנדבים [ט]:

רבי

מסורת הש"ס עם הוספות

ד) ברכות דף לו:, ה) [תוספתא דשביעית פרק ז עירובין כח:], ו) [תוספתא דשביעית פרק ז], ז) ממחות פד. בכורים פרק ג [משנה ג], ח) גדה מ:, ט) עי' רש"י חגיגה יט סוע"א ד"ה גוממיות (ברכות שמים), י) עבודה זרה יד:, יא) שבת נד. בכורות ב, יב) ברכות יט. גילה כג. [תוספתא דגילה פרק ג], יג) תוס' מנחות דף עא. ד"ה מרכיבין, יד) וכן גי' הערוך, טו) שופטים יא לג, טז) מנחות שם, יז) ע"ע תוס' מנחות קג. ד"ה הא וחולין מא: ד"ה ור"ש.

גליון הש"ס

גמרא סימן להרים מילין. עי' ת' תכס נגי סי' נ"ב:

הגהות מהר"ב רנשבורג

א) תום' ד"ה מפני וכו' כדמוכח בתוספתא בפ' בתרא דמנחות. נ"ל במשנה דמנחות ד' קט.:

תורה אור השלם

א) וַיִּתֵּן הַמֶּלֶךְ אֶת הַכֶּסֶף בִּירוּשָׁלַיִם כָּאֲבָנִים וְאֶת הָאֲרָזִים נָתַן כַּשִּׁקְמִים אֲשֶׁר בַּשְּׁפֵלָה לָרֹב:
[מלכים א י, כז]

הגהות וציונים

ג] [בעירובין כח ע"ב ליתא מלת "דתנן"] (גליון): ד] שתי הנקודות הן שבוש (ב"ש): ה] נ"א מקום שנהגו שלא למכור (גליון) וכ"ה ברש"י: ו] ונקראין (כת"י מובא בדק"ס וכ"ה בר"ש שביעית): ז] כרם מוגבה על כלונסאות: ח] גידולים בצורת אגוזים שמתהוים על העצים ובפרט על עץ האלון: ט] עיין רש"ש שהקשה דהוה ליה לומר אבל דקלים שבהרים: י] בס"י איתא כחושה (גליון): יא] [לפנינו שם איתא רבי טרפון] (גליון):

ליקוטי רש"י

משיגריעו. שהענבים גסים כגרוע. משיניצו. משיגדיל הנץ שניב. הוא בוסר הוא גרוע. כל מקום שהזכירו בוסר הוא גרוע. פול הלבן ס"ד. הא בענבים קיימין. ומאן שמעת ליה דאמר. גבי ענבים בוסר הוא דהוי פירי אבל שמדר לא. רבנן. הוא דפליגי עליה דר' יוסי בפסחא בשר חילוח דמשיולילו הוי פירי הרמוי [ברכות לו:]. בדניסחני. דקליס זכריס שעושין כפניות ואינס נעשיס תמריס לעולס מזרעך, ודרשינן בפסחים (דף פד:) נאמר כאן ארלך ונאמר להלן שהר ארלה וגו', מה להלן שהר ארלה הכתוב מדבר הס, לכתיב ודבש דהיינו דבש תמריס: ולא מדקלין שבהרים. לאיני מתוכות גבן שבעמקים, שהמיס ליס שם ומצותן כמושה [טו] ומרקבת: לנחל איתן. לעגלה ערופה, לריך שיהו קניס גדילים בו, ומי לא לא מיקרי נחל: למקח וממכר. שפלה אני מוכר לך, לריך שיהו בה שקמים: מתני' מקום שנהגו שלא למכור. להחמירו על עלמן דילמא אתי למכור גסה: ובכל מקום אין מוכרין להן בהמה גסה. לגזור בית בגן מפני שהרים ומפני שביות בשבת ע"ז (דף טו.), ושרחל מצוה על שביתת בהמתו בשבת: עגלים וסייחים. קטנים, ואף על גב דלאו בני מלאכה הינהו מיחלפי במכירת גדולים, ושבורים מיחלפי במכירת שלימים: בשבורה. דלא משהי לה, ושחטו לה, הלכך לא חזי ליה ישרחל גבי נכרי, ולא אתי למיסריה מכירה אחריתי: בן בתירא מתיר בפום. לפי שמלאכתו לרכיבה, ונסיוני דידיה ליכא למיגזר בהן, דאין בה אלא משום שבות, דאין רוכבין על גבי בהמה גבי שבות אלא בית בגן לה בשבת בילה (דף לו:): שלא לאכול. דמיחזי כאוכל פסח בחוץ: גמ' בשר זה. ואפילו שחוטה בבר: אבל חיטי. לא דמו מידי לקדשים, וכי קאמר חיטין אלו לפסח, דמנטר לפסח קאמר, אנשיעו לפסח לאוכלס, ולא אמרינן מיחזי כאוכל דאמר למוכרן ולקנות פסח בדמיהן: ה"ג אמר רבי יוסי תודום איש רומי. ישרחל משוב שהיה ברומי: מקולסין. לעיין רחשו על כרעיו ועל קרבו כללית הפסח, דתניא בכילד לולין (לקמן עד.) בבי עקידה [טז] קורהו מקולס לפי שחולה כרעיו חולה לו בגדו כעושה כלי ציינו בגדו, כובע נחושת בגלית (שמואל א יז) תרגומו קולסא דנחשא: אלמלא תודום אתה. מלס חשוב: קרוב

עין משפט נר מצוה

כו א מיי' פ"ה מהלכות שמיטה הלכה יח:
כז ב מיי' פ"ז מהלכות שמיטה הלכה יא:
כח ג מיי' פ"ב מהל' ביכורים הלכה ב:
כט ד סמ הלכה ג:
ל ה מיי' פ"כ מהלכות שבת הלכה ה סמג לאוין סה טוש"ע י"ד סי' קנא סעיף ד:
לא ו מיי' שם הל' ג:
לב ז שם הלכה ד:
לג ח מיי' פ"ח מהלכות מלוה הלכה יא סמג עשין מא טוש"ע ח"מ סי' מעו סעיף ו:
לד ט י טוש"ע ח"מ סי' מסט:

רבינו חננאל

פרי. ואמרי' איני ומי פליגי רבנן עליה בכל האילנות והתנן בשביעית סוף פ"ג מאימתי אין קוצצין את האילנות בשביעית ב"ש אומרים כל האילנות משיוציאו וב"ה אומרים החרובין משישרשו וגפנים משיגריעו והזיתים משיניצו ושאר כל האילנות משיוציאו. ואמר רבי אסי הא דתנן הגפנים משיגריעו ופי' בעת שיהא בוסר כשיעור פול הלבן יש לו גרעינין ומאותה העת נקרא פרי ואסור לקצצו ולהפסידו דלאכלה אמר רחמנא ולא להפסדה. ש"מ דלהאי תנא בוסר נקרא פרי אבל סמדר אינו פרי. מאן שמעת ליה האי סברא רבנן. [וקתני] ושאר כל האילנות משיוציאו והנה לא נחלקו רבנן על ר' יוסי אלא על הגפנים בלבד. ופרקי' לעולם כל אילן משיוציאו אסור לקצצן ורבי אילא כפנייתא שחנטו קצץ דלדברי הכל אין בהן פרי: ירושלמי בשביעית סוף פ"ד תאני רב הונא חרובין שלשולן היא חנטן. גפנים משיגרעו אמר רבי יונה משיזחילו מים דכתיב (איוב לו) כי יגרע נטפי מים. [עוד שם בפ' חמישי] תאני רשב"ג מהוצאת עלין עד הפגים חמשים יום ומן הפגים עד השיתים שלשים יום ומן השיתים [עד התאנים] חמשים יום רבי אומר כולהו מארבעים יום. לוקט תאנה ואינו יודע מאימתי חנטה אמר רבי יונה מונה מאה יום למפרע אם חל לתוכן חמשה עשר בשבט הוא יודע מתי חנטה אמרו לו והלא עמו בטבריא בנות שוח ועושות לשנה אחת אמר לו והלא עמכם בציפורי ועושות הן לשלש שנים ט): **תנו רבנן** אוכלין בענבים עד שיכלו פגיות של אבל: **אמר רב יהודה** לא החכרו פגי ביתוני אלא לענין מעשר פגי ביתוני ואהינא דטובניא פי' גיסואן חייבין במעשר. אוכלין בתמרים עד שיכלה האחרון שבצוער וכו'. **ורמינהי** אוכלין בגרוגרות עד החנוכה בתמרים עד הפורים ואמר רב ביבי רבי יונה מחליף אוכלין בגרוגרות עד הפורים בתמרים עד החנוכה. **ושני' אידי ואידי חד שיעורא הוא** כלומר התמרים כלים בצוער בפורים. איבעית אימא הא תנינן בהדיא ואם יש מאוחרות מהן אוכלין עליהן. כיפין וציצין כבר פירשנום למעלה: **תניא רבן שמעון בן גמליאל אומר סימן להרים מילין** שהן עפץ גדילים בהרים. **סימן לעמקים דקלים** כלומר אין אילן גדילים אלא בעמקים. נפקא מינה דאין דקלים טובים אלא בעמקים ומהם ראוי להביא בכורים דתנן אין מביאין בכורים חוץ משבעת המינין ולא מן הדקלים שבהרים. **ולא** מן (התמרים) [הפירות] **שבעמקים** פי' ששת המינין הנותרים לא תביא מן העמקים שאינן גדילים כהוגן: **מתני' מקום שנהגו למכור בהמה דקה לנכרים כו' מקום שנהגו לאכול צלי בלילי הפסח אוכלין וכו'**. אמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם שיאמר בשר זה לפסח מפני שנראה כמקדיש בהמתו ונראה אוכל קדשים בחוץ. **ומותבינן עליה** מדרבי יוסי דאמר תודוס איש רומי הנהיג את בני רומי לאכול גדיים מקולסין בלילי פסחים וכו' ואידי חד שיעורא הוא כלומר התמרים כלים בצוער בפורים. איבעית אימא הא תנינן בהדיא ואם יש מאוחרות מהן אוכלין עליהן. כיפין וציצין כבר פירשנום למעלה: **תניא רבן שמעון בן גמליאל אומר סימן להרים מילין** שהן עפץ גדילים בהרים. **סימן לעמקים דקלים** כלומר אין אילן גדילים אלא בעמקים. נפקא מינה דאין דקלים טובים אלא בעמקים ומהם ראוי להביא בכורים דתנן אין מביאין בכורים חוץ משבעת המינין ולא מן הדקלים שבהרים. **ולא** מן (התמרים) [הפירות] **שבעמקים** פי' ששת המינין הנותרים לא תביא מן העמקים שאינן גדילים כהוגן: **מתני' מקום שנהגו למכור בהמה דקה לנכרים כו' מקום שנהגו לאכול צלי בלילי הפסח אוכלין וכו'**. אמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם שיאמר בשר זה לפסח מפני שנראה כמקדיש בהמתו ונראה אוכל קדשים בחוץ. **ומותבינן עליה** מדרבי יוסי דאמר תודוס איש רומי הנהיג את בני רומי לאכול גדיים מקולסין בלילי פסחים וכו'

חשק שלמה על ר"ח ט) לפנינו בירושלמי הגי' שמי שמש.

רַבִּי יוֹחָנָן תַּרְתֵּי בַּתְרַיְיתָא מַחֲלִיף - החליף את זמני שני האחרונים [׳בגרוגרות עד החנוכה, ובתמרים עד הפורים׳] זה בזה, וכך הוא שונה, ׳בגרוגרות עד הפורים, בתמרים עד החנוכה׳[י]. ומכל מקום קשה שכל ארבעת הזמנים שבברייתא זו אינם כזמנים שבברייתא הקודמת. מתרצת הגמרא, אִידִי וְאִידִי - זה וזה, כלומר שני הזמנים ששנינו בשתי הברייתות על כל מין ומין, חַד שִׁיעוּרָא הוּא - זמן אחד הוא. וכגון ענבים שבברייתא הראשונה נאמר שאוכלים עד שיכלו דליות של אוכל, ובברייתא השניה נאמר שאוכלים עד הפסח, הוא זמן אחד, שרק בפסח כלים דליות של אוכל.

מתרצת הגמרא תירוץ נוסף, וְאִי בָּעֵית אֵימָא - ואם תרצה תוכל ליישב זאת כך, אמנם הזמנים שבברייתא השניה אינם שוים לזמנים שבברייתא הראשונה, אך הָא קָתָנֵי בְּהֶדְיָא - הרי שנינו במפורש בברייתא הראשונה, ׳אִם יֵשׁ מְאוּחָרוֹת מֵהֶן אוֹכְלִין עֲלֵיהֶן׳, ומעתה אין מקום להקשות מדברי הברייתות אלו על אלו, שכן השיעורים שבברייתא הראשונה אמורים באופן הרגיל, ואילו הזמנים שבברייתא השניה אמורים באופן שאירע ואף לאחר מכן נותרו פירות במקום אחר. וכגון ענבים, באופן הרגיל אוכלים עד שיכלו דליות של אוכל, ואם אירע שאף לאחר שכלו בדליות של אוכל נותרו ענבים במקום אחר, אפשר להמשיך ולאכול עד הפסח[כ].

★

הגמרא מביאה ברייתא הנותנת סימנים לדעת מהו הר, עמק, נחל, ושפלה[כא]:

תַּנְיָא בברייתא, רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר, סִימָן לְמקומות שהם נחשבים ׳הָרִים׳, מִילִּין - עפצים[כב] הגדילים בו נעשים יפים ומשובחים[כג]. וּסְימָן לְמקומות שהם נחשבים ׳עֲמָקִים׳, דְּקָלִים - התמרים הגדילים בהם משובחים[כד]. וּסְימָן לְמקומות שנחשבים גְּבָעוֹת, הוא שגדילים בהם קָנִים. וּסְימָן לְמקום שנחשב שְׁפֵלָה - ארץ מישור[כה], הוא שגדילים בו עצי שִׁקְמָה - מין עץ שאינו עושה פירות[כו], וְאַף עַל פִּי שֶׁאֵין רְאָיָה לַדָּבָר שסימן לשפלה שקמה, מכל מקום יש זֵכֶר [-רמז] לַדָּבָר, שֶׁנֶּאֱמַר (מלכים ז׳ י כז, דברי הימים ב׳ ט כז), על ריבוי העושר בזמן שלמה המלך, ׳וַיִּתֵּן הַמֶּלֶךְ אֶת הַכֶּסֶף בִּירוּשָׁלַם כָּאֲבָנִים[כז], וְאֶת הָאֲרָזִים נָתַן כַּשִּׁקְמִים אֲשֶׁר בַּשְּׁפֵלָה לָרֹב׳[כח], הרי שדרך שפלה שגדילים בה שקמים[כט].

הגמרא מבארת לאיזה צורך שנינו בברייתא סימנים אלו:

אומרת הגמרא, מה ששנינו בברייתא ׳סִימָן לָהָרִים מִילִּין׳ וכן ׳סִימָן לָעֲמָקִים דְּקָלִים׳, נָפְקָא מִינָּה - הדין היוצא מכך למעשה הוא לְענין בְּכוּרִים[ל], לידע מהיכן אין להביאם[לא], דִּתְנַן - ששנינו במשנה (ביכורים פ״א מ״ג), אֵין מְבִיאִין בְּכוּרִים אֶלָּא מִשִּׁבְעַת הַמִּינִין שנשתבחה בהם ארץ ישראל[לב]. וְלֹא מִדְּקָלִים שֶׁבָּהָרִים - וגם משבעת המינים אין מביאים תמרים מדקלים הגדילים בהרים שהם אינם משובחים[לג]. וְלֹא מִפֵּירוֹת שֶׁבָּעֲמָקִים - וכן אין מביאים ביכורים מחטים ושעורים הגדילים בעמקים, כיון שהמים מתאספים ומתעכבים שם והתבואה נכמשת ונרקבת[לד].

וכן מה ששנינו בברייתא ׳סִימָן לַגְּבָעוֹת קָנִים׳, נָפְקָא מִינָּה - הדין היוצא מכך למעשה הוא לְענין נַחַל אֵיתָן שבו מקיימים מצות עגלה ערופה[לה], שצריך שיגדלו בו קנים, ואם לא גדילים בו קנים אינו נקרא נחל[לו].

יט. **הגמרא** הביאה את דברי רבי יוחנן, משום שברייתא שלא נאמרה אצל רבי חייא ורבי הושעיא אי אפשר להקשות ממנה כי משובשת היא [כמבואר במסכת חולין (קמג ע״ב-ע״ג)], לכן הוכיחו מכך שרבי יוחנן דיבר על ברייתא זו, שאפשר להקשות ממנה. על פי הצל״ח (ד״ה ותמר) וחידושי רבינו משה מאימראן (ד״ה ופ״ר).

כ. **חזון** איש (שביעית סי׳ טו סק״ה). וביאר, שלתירוץ הראשון, הזמנים שבשתי הברייתות [שהן זמן אחד] אמורים באופן שלא בודקים בשדות, אבל אם בדקו ומצאו שלא כלו, כגון שמצאו אחר הפסח שעדיין יש ענבים, רשאים לאכול. אבל לפי התירוץ השני, לאחר הזמנים שנשנו בברייתא השניה, לעולם אין אוכלים לאחר מכן אפילו אם רואים שיש יותר מאוחרות, כיון שאנו מחזיקים שכבר אבד טעמם וחשובים כאילו כלו, או שהוא גזירה דרבנן משום ׳לא פלוג׳ [כיון שכמעט ולא מצוי שיוותרו ענבים ראויים לאחר פסח].

כא. **ולהלן** תבאר הגמרא לאיזה צורך נשנו הדברים. והתוספות לעיל (נג: ד״ה עד) ביארו, שהגמרא הביאה ברייתא זו, להשמיענו מה נקרא הר שפלה ועמק, לענין חילוקם בזמני ביעור פירות שביעית, שכל זמן שבהר שביהודה לא כלה, אפשר לאכול בכל הרי יהודה אפילו אם כבר כלה בכל השפלה והעמק, ואם כלה בכל הריו יש לבער בכל הריו אפילו אם לא כלו בשפלה ובעמק, [כך שיטת תוספות שם, ולא כשיטת רש״י (שם ד״ה שיהיו) שבאותה ארץ אין חילוק בין הר שפלה ועמק]. והביאו התוספות, שבירושלמי (שביעית פ״ט ה״ג) יש מי שרוצה לומר כך. אך הוקשה להם, מדוע הגמרא להלן בסמוך ביארה שהסימנים לידע אם המקום הוא הר או עמק, הם לענין ביכורים ונחל איתן, ולא ביארה שהם בכדי לידע את זמני הביעור. ותירצו, שכיון שלשיטת רבי שמעון, חילוק זה לענין זמן הביעור אינו אלא ביהודה, אבל בגליל ועבר הירדן אין חילוק בין הר שפלה ועמק, לכן ביארה הגמרא שהסימנים הם לענין ביכורים ונחל איתן הנוהגים בכל ארץ ישראל. וראה בחסדי דוד (תוספתא שביעית פ״ו ה״ט) מה שהעיר בדבריהם.

כב. **הם** גידולים המשמשים לעשיית דיו. על פי רש״י (ד״ה סימן, שבת קד: ד״ה מפצח, עירובין ג. ד״ה על מילה).

כג. **על** פי רש״י (ד״ה סימן) והמאירי (ד״ה מילין). וכתב רש״י (שם), ששאר אילנות שבהרים אינם משובחים, ולכן ממקומות שגדילים מילין [יפים] אין מביאים ביכורים, וכמו שאומרת הגמרא להלן. אך הרש״ש (ברכות שם) העיר, שבגמרא להלן מבואר רק שהדקלים אינם משובחים בהרים, אך לא נתבאר כן על שאר אילנות. וכן העיר בחידושי רבינו משה מאימראן (ברכות שם), והוסיף שהרע״ב (ביכורים פ״ג מ״י) כתב, שפירות שבהרים הם משובחים וטעימים יותר מפירות שבעמקים [והם דברי הרמב״ם בפירוש המשנה (שם)].

כד. **על** פי רש״י (ד״ה סימן ות״ה דקליס) והמאירי (ד״ה מילין).

כה. **רש״י** (ד״ה שפלה).

כו. **רש״י** (ד״ה שקמה). וכן כתב רש״י במסכת בבא מציעא (ד״ה ומילין) שעץ סרק הוא, והוסיף שקוצצים ענפיו לקורות הבנין והם חוזרים וגדילים. והאבן עזרא (עמוס ז טו) כתב שיש לו פרי כמו לתאנים. והרד״ק (שם ז יד) כתב שהוא מין ממיני התאנים, ונראה מדבריו שהוא מאכל בהמה, ובתהלים (עח מז) כתב הרד״ק שהם תאנים מדבריות. וראה עוד במפרשי המשנה (דמאי פ״ג מ״ג) על ׳בנות שקמה׳, ובהון עשיר (כלאים פ״ו מ״ד).

כז. **רבי שלמה** המלך הניחם ברחוב העיר כאבנים, ובעבור כי היו רבי משקל לא היה אפשר לגנבם וללקחם. מצודת דוד (מלכים שם). ועל הפסוק (דה״י ב׳ ט טו) ׳ויתן המלך את הכסף ואת הזהב בירושלים כאבנים׳, פירש רש״י (שם), שמרוב כסף וזהב שהיה לו, לא היה מקפיד על נתינת כסף וזהב בכל העיר לעשות שולחנות וכסאות. ורבותינו אמרו כאבני עשר ואחד עשר אמות שהיו לו מאבני גזית, כן עשה מן הכסף. והרד״ק (שם) פירש, שהיה מצוי זהב וכסף בירושלים לרוב כמו אבנים על דרך הפלגה, ולא שהערך היה שוה ממש.

כח. **כלומר**, את הארזים שהם עצים יקרים, נתן המלך שיהיו מצויים כשקמים אשר גדילים בשפלה הרבה מאד, והוא אילן גרוע ושפל. והכוונה שכל אחד מעשירי ירושלים היה בונה לו בית מעצי ארזים. על פי מצודת ציון ומלבי״ם (מלכים שם).

כט. **אלא** שאין מפסוק זה ראיה גמורה להוכיח שמקום שאין בו שקמים אינו נקרא שפלה. רש״י (ד״ה כשקמים).

ל. **נאמר** בתורה (דברים כו ג) ׳ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך וגו׳ והלכת אל המקום אשר יבחר ה׳ אלהיך לשכן שמו שם׳, וזו מצות ביכורים. ומביאם לבית המקדש לכהן ומניפם עמו, וקורא עליהם לפני התנופה ולאחריה כפי שנאמר שם (שם כו ג-י). הביכורים נאכלים לכהנים בירושלים. רמב״ם (ביכורים פ״ג ה״ה). וממה שנאמר בביכורים ׳אשר תביא מארצך׳, דורשים (מנחות פד:) גזירה שוה [׳ארצך׳ ׳ארץ׳] ממה שנאמר בשבח ארץ ישראל (שם ח ז) ׳ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון, ארץ זית שמן ודבש׳, שביכורים מביאים רק משבעת מינים אלו שהם המשובחים שבארץ [שהרי הפסוק מדבר בשבחה של ארץ ישראל], ורק מאלו הגדילים במקום משובח לגידולם. תמרים הם בכלל שבעת המינים, ש׳דבש׳ הנאמר בפסוק היינו דבש תמרים. רש״י (ד״ה נקבוריס).

לא. **ראה** בהערה לעיל שיש להביאם רק ממקום משובח.

לב. **נמנו** בהערה לעיל. וראה שם המקור לכך.

לג. **שאין** הדקלים משובחים אלא בעמקים. רש״י (ד״ה ומילין). ובמנחות (פד: ד״ה ממרים) כתב שהם רעים לאכילה כיון שמתוקים יותר מדאי. ובמיוחס לרש״י (שם) פירש, שהם כחושים. והמאירי (ד״ה מין) פירש, שאינם מתבשלים יפה. וראה עוד ביאורים בפירוש המשנה לרמב״ם (ביכורים פ״ג מ״י) ובילקוט ביאורים.

לד. **רש״י** (ד״ה ולא מפירות). ורבינו חננאל (ד״ה ולא) פירש, שהכוונה לכל שאר ששת המינים [מלבד תמרים], שאינם גדילים כהוגן בעמקים. וכן כתב המאירי (ד״ה מין), שאין מביאים מתבואה ופירות [חוץ מתמרים] שבעמקים, כיון שהמים מתעכבים שם והם נרקבים.

לה. **נאמר** בתורה (דברים כא ג-ט), ׳כי ימצא חלל [-הרוג] באדמה וגו׳ נופל בשדה לא נודע מי הכהו, והיה העיר הקרובה אל החלל ולקחו זקני העיר ההיא עגלת בקר וגו׳, והורידו זקני העיר ההיא אל נחל איתן וגו׳ וערפו שם את העגלה בנחל׳.

לו. **רש״י** לעיל (כג. ד״ה ויוצאין) פירש, ש׳נחל׳ האמור בעגלה ערופה היינו עמק, ולפי זה ׳איתן׳ היינו אדמה קשה. אכן הרמב״ם (רוצח פ״ט ה״ג) פירש, שנחל איתן היינו ׳נחל שהוא שוטף בחזקה׳ [-שזורמים בו מים בחוזק]. וכן כתב המאירי (ד״ה נחל), שנחל איתן האמור לענין עגלה ערופה פירושו לפי סוגיא זו נהר שמימיו נשטפים בחוזק, ועליו אמרו סימן לנחלים קנים, שמן הסתם קנים גדילים על שפתו.

19/06/2018 אוהח
אוצר החכמה

משיגריעו. משגדלו הענבים קלת ונקרמו[ד] גירוע, ולקמן מפרש שיעורו כפול הלבן: משיניצו. משיגדיל הגץ עליהן, והוא כעין מתחלי, ודומה לו בברכות (דף לו:) הפטמה של ריחון מלטרף והגץ שלו הינו מלטרף: הוא בוסר. למאר כל היכא למנן לו בוסר או גירוע, כולהו חדא הינהו. בוסר מנן בגיטין (דף מ.) משעת כניסת המיס לבוסר: פול הלבן פ"ד. הס בגפנים קיימ: ומאן. מנא דשמעת ליה למאר בוסר הוא דהוי פירי, כדקתני משיגריעו דהיינו בוסר, מכל שמדר לא, רבנן היא, וקתני למודו בשאר מילנות. הס דרב מסי הוא בוסר הוא גירוע נקט הכא משום דלא תימא גירוע היינו שמדר ורבי יוסי היא: בדניסחני קץ. תמריס של דקל זכר[ה] ומינן מתבשלין בו עולמית, וגודרין מומן בניסן והן מתבשלות מהליהן בכלי כפות תמריס, ולעולם הן קטנות, הלכך ר' מילעזר לא מפסיד מידי: אוכל. מקום כרמים. ומית דגרסי של מבל[ו], והוא מבל כרמים[ז]: דליות. טריילי"ש[ח]: תקוע. מקום זימים, כדתנן בשאות (דף פה:) תקועה מלפא לשמן, ומתוך שהשמן מלוי שם ורגילין בו מלויין מכמיס בהן, כלכתיב (שמואל ב יד) ויבלח יואב תקועה וגו'[ט]: גוש חלב. נמי מיכא זימים טובא, והוא בחלקו של מבר לכתיב ביה וטובל בשמן רגלו, בשאות (שם): כדי שיהא עני יוצא בו. מומר לאכול מן הכנוסין עד שיכלו בשדה כל כך שיהא עני יוצא לבקש ואינו מוצא כו': גרוגרות. תאנים יבשים: פגי בית היני. תאנים של מומו מקום: לא הוזכרו. בגית המדרש להשמד פירי אלא למעשר: אהיני. תמריס: דטובינא. מקום, ומומן פגים ומומן תמריס לעולם קטנים: ואמר רב ביבי. גרסינן, ולא מיבעי הוא: תרתי בתרייתא מחליף. בגרוגרות על הפורים, בתמריס על מנוכה: פימן להרים מילין. עפלין, גלי"ש[י], של מאר מילנות[יא] שבהרים אין יפין, ונפקא מינה דלא מייתינן בכורים מינייהו כדלקמן: דקלים. תמריס: שקמה. מינה עוקה פירי: שפלה. מרן מיסור, ולקמיה מפרש מאי נפקא מינה: בשקמים אשר בשפלה. שמע מינה דרך שפלה לשקמים, ומיהו לאו דאיה גמורה היא לידע דאם אין בה שקמים לא מהא קרויה שפלה: בבכורים כתיב אשר תניב מארצך, ודרשינן בתענית (דף פד:) נאמר כאן ארצך ונאמר להלן ארץ חטה ושעורה וגו', מה להלן שבא ארץ להא בשבחה הכתוב מדבר, אף כאן בז' המינין הכתוב מדבר. [ר"ש, ביכורים פ"א מ"ג] **ולא מדקלים שבהרים ולא מפירות שבעמקים.** תמרים שבהרים אינם מתבשלים יפה ופירות ותבואה שבעמקים המים לנים שם ומתרקבים אבל דקלים שבעמקים הם התמרים המשובחים והוא שאמרו סימן להרים מילין והם עפצים, ר"ל שהעפצים נעשים יפים בהרים סימן לעמקים דקלים. [מאירי, פסחים נג.] **מקום שלא נהגו למכור אין מוכרין.** משום דחיישינן לרביעה אי נמי כטעמא דאמתר בירושלמי מפני שהוא מוציאה מידי גיזה הגע עצמך שהיא עז מוציאה מידי בכור הגע עצמך שהוא זכר מוציאו מידי מתנות מעתה חטים אין מוכרין להם שהו' מוציאן מידי ברכה. [מהר"ם חלאווה] **בן בתירא מתיר בסום.** ואפילו הסוס שהציידים מביאים עליו העופות שצדין בהם. קסבר החי נושא את עצמו. ורבנן סברי, דוקא אדם נושא את עצמו, הלכך אם לא היה מיוחד אלא לרכוב עליו מותר, אבל להביא בעל חי אחר חוץ מאדם, אסור. [רע"ב, עבודה זרה פ"א מ"ו] אמרינן בירושלמי גבי בן בתירא מתיר בסוס, לא אמרו אלא בסוס זכר שהורג את אדונו במלחמה. [תוספות, עבודה זרה ז:] ואי משום האוכף שעל הסוס ומשוי הוא, הואיל ופטור הוא על רכיבתו דחי נושא את עצמו לא עבר משום אוכף, כדתנן בפ' המצניע, את החי במטה פטור שהמטה טפילה לו. הלכך ישב וירכוב, אבל אם ירד יעבור על שביתת בהמתו שנושא האוכף וכמו כן מחמר אחריה. [מרדכי מסכת שבת רמז תסד]

ואידי חד שיעורא הוא כלומר התמרים כלים בצוער בפורים. איבעית אימא הא תנינן בההיא ואם יש מאוחרת מהן אוכלין עליהן. כיפין וציצין כבר פירשנום למעלה: **תניא רבן שמעון בן גמליאל אומר סימן להרים מילין** שהן עפץ גדילים בהרים. **סימן לעמקים דקלים** כלומר אין אילן גדילים אלא בעמקים. נפקא מינה דאין דקלים טובים אלא בעמקים ומהם ראוי להביא בכורים דתנן אין מביאין בכורים חוץ משבעת המינין ולא מן הדקלים שבהרים. **ולא מן** (התמרים) [הפירות] **שבעמקים** פי' ששת המינין הנותרים לא תביא מן העמקים שאינן גדילים כהוגן: **מתני' מקום שנהגו למכור בהמה דקה לנכרים כו' מקום שנהגו לאכול צלי בלילי הפסח אוכלין וכו'.** אמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם שיאמר בשר זה לפסח מפני שנראה כמקדיש בהמתו ונראה אוכל קדשים בחוץ. **ומותבינן עליה** מדרבי יוסי דאמר תודוס איש רומי הנהיג את בני רומי לאכול גדיים מקולסין בלילי פסחים

חשק שלמה על ר"ח ו) לפנינו מיושלמי הגי' לפני שמש.

מתני' שנראה כמקדיש קדשים בחוץ. בכולי שמעתא פירש"י שעכשיו קורא שם ופירש נמי שלא התנדב כדרך המתנדבים היינו למחייס לא קרא לו שם פסח ואי נמי קרא לו שם בשעת לייה הוי שלא כדרך המקדישין ושאה דקאמר נראה כמאכיל קדשים בחוץ והלא גם בפניס אין לעשות כן לאינו קדוש אלא לדמיו והוה ליה למימר שהוא קרוב למעילת קדשים ועוד בגדי מקולם לר' שמעון נהי דליכא למיחש שמא הקדישו עכשיו שאין זה כדרך המתנדבים מכל מקום ליתסר למיעבד הכי שלא יאמר מחייס מקדשיה דסופו מוכיח על תחלתו שעשאו מקולם וע"כ טעמא משום הכי הוא דהא מוקמינן לה שלא אמר לכן נראה דעל ידי שאומר עכשיו בשר זה לפסח סברי אינשי דמחייס מקדשה ורבי שמעון מפיקו מקדשה מחייס [לשחוט] בחוץ לא הוי הקדש משום שלא התנדב כדרך המתנדבים כדמוכח בתוספתא[א] בפרק בתרא דמנחות דקאמר הרי עלי עולה על מנת שמקריבה בבית חוניו רבי שמעון אומר אין זה עולה וה"ו הוי כמקדיש על מנת להקריב בחוץ הוא לאינו קדוש והא דלא מייתי לה הכא שלא מייתי ההיא למנחה משום דמפרש בה בהדיא שלא התנדב כדרך המתנדבים[ט]:

רבי

משיגריעו והזיתים משיניצו ושאר כל האילנות משיוציאו[ט] ואמר רב אסי הוא בוסר הוא גירוע הוא פול הלבן פול הלבן סלקא דעתך אלא אימא שיעורו כפול הלבן ומאן שמעת ליה דאמר בוסר אין סמדר לא רבנן וקתני שאר כל האילנות משיוציאו אלא רבי אילעאי[א] ברניסחני קץ. תנו רבנן אוכלין בענבים עד שיכלו דליות של אוכל אם יש מאוחרות מהן אוכלין עליהן אוכלים בזיתים עד שיכלה אחרון שבתקוע ר' אליעזר אומר עד שיכלה אחרון של גוש חלב כדי שיהא עני יוצא ואינו מוצא לא בנופו ולא בעיקרו רובע אוכלין בגרוגרות עד שיכלו פגי בית היני[ג] אמר רבי יהודה לא הוזכרו פגי בית היני אלא לענין מעשר (דתנן[ה]) פגי בית היני ואהיני דטובינא חייבין במעשר: [ב] אוכלין בתמרים עד שיכלה האחרון שבצוער רשב"ג אומר אוכלין על של בין הכיפין ואין אוכלין על של בין השיצין ורמינהי [ב]אוכלין בענבים עד הפסח בזיתים עד העצרת בגרוגרות עד החנוכה בתמרים עד הפורים ואמר רב ביבי ר' יוחנן תרתי בתרייתא מחליף אידי ואידי חד שיעורא הוא ואי בעית אימא הא קתני בהדיא אם יש מאוחרות מהן אוכלין עליהן. תניא [ג] רבן שמעון בן גמליאל אומר [ד]סימן להרים מילין סימן לעמקים דקלים סימן לנחלים קנים סימן לשפלה שקמה ואף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר [א]ויתן המלך את הכסף בירושלים כאבנים ואת הארזים נתן כשקמים אשר בשפלה לרוב סימן להרים מילין סימן לעמקים דקלים נפקא מינה לבכורים דתנן [ד][ג]אין מביאין בכורים אלא משבעת המינין [ד]ולא מדקלים שבהרים ולא מפירות שבעמקים סימן לנחלים קנים [ה]נפקא מינה לנחל איתן[ו] סימן לשפלה שקמה נפקא מינה למקח וממכר השתא דאתית להכי כולהו נמי למקח וממכר: **מתני'** [ז]מקום שנהגו למכור בהמה דקה לנכרים מוכרין מקום שלא נהגו למכור[נ] אין מוכרין [ו]ובכל מקום אין מוכרין להם בהמה גסה עגלים וסייחין שלמין ושבורין ר' יהודה מתיר בשבורה [מ] [ז]בן בתירא מתיר בסום [ח]מקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים אוכלין מקום שנהגו שלא לאכול אין אוכלין: **גמ'** אמר רב יהודה אמר רב [ט]אסור לו לאדם שיאמר בשר זה לפסח הוא מפני שנראה כמקדיש בהמתו ואוכל קדשים בחוץ אמר רב פפא [י]דוקא בשר אבל חיטי לא דמינטר לפסחא קאמר ובשר לא מיתיבי [יא] אמר ר' יוסי תודום איש רומי הנהיג את בני רומי לאכול גדיים מקולסין בלילי פסחים שלחו לו אלמלא תודום אתה גזרנו עליך נדוי שאתה מאכיל את ישראל קדשים בחוץ קדשים סלקא דעתך אלא אימא קרוב

ג) גרכות דף לו:, ג) [תוספתא דשביעית פרק ז עירובין כח:], ג) [תוספתא דשביעית פרק ז], ד) מנחות פד. כלורים פרק ו [משנה ג], ה) נדה מ:, ו) עי' רש"י חגיגה יט סוע"א ד"ה גוממיות (ברכות שמים), ז) עבודה זרה יד:, ח) שבת נד. ברכות ב., ט) ברכות יט. מילה כג. [תוספתא דמילה פרק ג], י) עיין תוס' מנחות דף עא. ד"ה מרכיבין, כ) וכן גי' הערוך, ל) שופטים יא לג, מ) מנחות שם, נ) ע"ע תוס' מנחות קג. ד"ה הא וחולין מא: ד"ה ור"ש.

גליון הש"ם

גמרא סימן להרים מילין. עי' מ' מכס נכי סי' ל"ב:

הגהות מהר"ב רנשבורג

א) תוס' ד"ה מפני וכו' כדמוכח בתוספתא בפ' בתרא דמנחות. ל"ל במשנה דמנחות ד' קט.:

תורה אור השלם

א) וַיִּתֵּן הַמֶּלֶךְ אֶת הַכֶּסֶף בִּירוּשָׁלַיִם כָּאֲבָנִים וְאֶת הָאֲרָזִים נָתַן כַּשִּׁקְמִים אֲשֶׁר בַּשְּׁפֵלָה לָרֹב:
[מלכים א י, כז]

הגהות וציונים

ג] [בעירובין כח ע"ב ליתא מלת "דתנן"] (גליון): ד] שתי הנקודות הן שבוש (ב"ש): ה] נ"א **מקום שנהגו שלא למכור** (גליון) וכ"ה ברש"י: ו] ונקראין (כת"י מובא בדק"ס וכ"ה בר"ש שביעית): ז] כרם מוגבה על כלונסאות: ח] גידולים בצורת אגוזים שמתהוים על העצים ובפרט על עץ האלון: ט] עיין רש"ש שהקשה דהוה ליה לומר אבל דקלים שבהרים: י] בס"י איתא בחושה (גליון): יא] [לפנינו שם איתא **רבי טרפון**] (גליון):

משנת ראשונים

הוא בוסר הוא גירוע. ולמה נקרא שמו גירוע, מלש' כי יגרע נטפי מים, כלומר כשמתעכלין ביד יזובו מים, ושיעורו כפול הלבן.
[הריבמ"ץ, שביעית פ"ד מ"י]

אלא רבי אילעאי בדניסחני קץ. כפניות שאין מטבעם להתבשל לעולם והן הקרויות נסחאני או ניסאני מצד שאדם רגיל לגדרם בניסן מותר שהרי אין כאן הפסד. [מאירי]

דתנן אין מביאין בכורים אלא משבעת המינין. דריש בירושל' (הלכה ג) אילו נאמר ולקחת ראשית כל פרי האדמה הייתי אומר כל הדברים חייבין בבכורים ת"ל מראשית ולא כל ראשית, אי מראשית אין לך אלא חטין בלבד, ת"ל כל פרי האדמה ריבה וריבה את הכל נאמר כאן ארצך ונאמר להלן חטה ושעורה וגו' מה ארץ האמור להלן בז' המינים הכתוב מדבר, אף כאן בז' המינין הכתוב מדבר. [ר"ש, ביכורים פ"א מ"ג] **ולא מדקלים שבהרים ולא מפירות שבעמקים.** תמרים שבהרים אינם מתבשלים יפה ופירות ותבואה שבעמקים המים לנים שם ומתרקבים אבל דקלים שבעמקים הם התמרים המשובחים והוא שאמרו סימן להרים מילין והם עפצים, ר"ל שהעפצים נעשים יפים בהרים סימן לעמקים דקלים. [מאירי, פסחים נג.] **מקום שלא נהגו למכור אין מוכרין.** משום דחיישינן לרביעה אי נמי כטעמא דאמתר בירושלמי מפני שהוא מוציאה מידי גיזה הגע עצמך שהיא עז מוציאה מידי בכור הגע עצמך שהוא זכר מוציאו מידי מתנות מעתה חטים אין מוכרין להם שהו' מוציאן מידי ברכה. [מהר"ם חלאווה] **בן בתירא מתיר בסום.** ואפילו הסוס שהציידים מביאים עליו העופות שצדין בהם. קסבר החי נושא את עצמו. ורבנן סברי, דוקא אדם נושא את עצמו, הלכך אם לא היה מיוחד אלא לרכוב עליו מותר, אבל להביא בעל חי אחר חוץ מאדם, אסור. [רע"ב, עבודה זרה פ"א מ"ו] אמרינן בירושלמי גבי בן בתירא מתיר בסוס, לא אמרו אלא בסוס זכר שהורג את אדונו במלחמה. [תוספות, עבודה זרה ז:] ואי משום האוכף שעל הסוס ומשוי הוא, הואיל ופטור הוא על רכיבתו דחי נושא את עצמו לא עבר משום אוכף, כדתנן בפ' המצניע, את החי במטה פטור שהמטה טפילה לו. הלכך ישב וירכוב, אבל אם ירד יעבור על שביתת בהמתו שנושא האוכף וכמו כן מחמר אחריה. [מרדכי מסכת שבת רמז תסד]

עין משפט
נר מצוה

כו א מיי' פ"ה מהלכות שמיטה הלכה יח:
כז ב מיי' פ"ז מהלכות שמיטה הלכה יג:
כח ג מיי' פ"ב מהל' כיכורים הלכה ג:
כט ד סמ הלכה ג:
ל ה מיי' פ"כ מהלכות שבת הלכה ה סמג לאוין סה טוש"ע י"ד סי' קנג סעיף ד:
לא ו מיי' סם הל' ג:
לב ז סם הלכה ד:
לג ח מיי' פ"ח מהלכות מלה הלכה יג סמג עשין מו טוש"ע ח"מ סי' שעו סעיף ג:
לד ט י טוש"ע ח"מ סי' מסמו:

רבינו חננאל

פרי. ואמרי' איני ומי פליגי רבנן עליה בכל האילנות והתנן בשביעית סוף פ"ג מאימתי אין קוצצין את האילנות בשביעית ב"ש אומרים כל האילנות משיוציאו וב"ה אומרים החרובין משישרשו וגפנים משיגריעו והזיתים משיניצו ושאר כל האילנות משיוציאו. **ואמר רבי אסי** הא דתנן הגפנים משיגריעו ופי' בעת שיהא בוסר כשיעור פול הלבן יש לו גרעינין ומאותה העת נקרא פרי ואסור לקצצו ולהפסידו דלאכלה אמר רחמנא ולא להפסדה. ש"מ דלהאי תנא בוסר נקרא פרי אבל סמדר אינו פרי. מאן שמעת ליה האי סברא רבנן. [וקתני] ושאר כל האילנות משיוציאו והנה לא נחלקו רבנן על ר' יוסי אלא על הגפנים בלבד. **ופרקי'** לעולם כל אילן משיוציאו אסור לקצצן ורבי אילא כפנייתא שחנטו קצץ דלדברי הכל אין בהן פרי: ירושלמי בשביעית סוף פ"ד תאני רב הונא חרובין שלשולן היא חנטן. גפנים משיגרעו אמר רבי יונה משיזחילו מים דכתיב (איוב לו) כי יגרע נטפי מים. [עד שם בפ' חמישי] תאני רשב"ג מהוצאת עלין עד הפגים חמשים יום ומן הפגים עד השיתים שלשים יום ומן השיתים [עד התאנים] חמשים יום רבי אומר כולהו מארבעים יום. לוקט תאנה ואינו יודע מאימתי חנטה מאה אמר רבי יונה מונה מאה יום למפרע אם חל לתוכן חמשה עשר בשבט הוא יודע מתי חנטה אמרו לו והלא עמכם בציפורי ועושות הן לשלש שנים ו): **תנו רבנן** אוכלין בענבים עד שיכלו פגיות של אבל: **אמר רב יהודה** לא הזכרו פגי ביתוני אלא לענין מעשר פגי ביתוני ואהינא דטובניא פי' גיסואן חייבין במעשר. אוכלין בתמרים עד שיכלה האחרון שבצוער וכו'. **ורמינהי** אוכלין בגרוגרות עד החנוכה בתמרים עד הפורים ואמר רב ביבי רבי יונה מחליף אוכלין בגרוגרות עד הפורים בתמרים עד החנוכה. **ושני' אידי ואידי חד שיעורא הוא** כלומר התמרים כלים בצוער בפורים. איבעית אימא הא תנינן בההיא ואם יש מאוחרת מהן אוכלין עליהן. כיפין וציצין כבר פירשנום למעלה: **תניא רבן שמעון בן גמליאל אומר סימן להרים מילין** שהן עפץ גדילים בהרים. **סימן לעמקים דקלים** כלומר אין אילן גדילים אלא בעמקים. נפקא מינה דאין דקלים טובים אלא בעמקים ומהם ראוי להביא בכורים דתנן אין מביאין בכורים חוץ משבעת המינין ולא מן הדקלים שבהרים. **ולא מן** (התמרים) [הפירות] **שבעמקים** פי' ששת המינין הנותרים לא תביא מן העמקים שאינן גדילים כהוגן: **מתני' מקום שנהגו למכור בהמה דקה לנכרים כו' מקום שנהגו לאכול צלי בלילי הפסח אוכלין וכו'.** אמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם שיאמר בשר זה לפסח מפני שנראה כמקדיש בהמתו ונראה אוכל קדשים בחוץ. **ומותבינן עליה** מדרבי יוסי דאמר תודוס איש רומי הנהיג את בני רומי לאכול גדיים מקולסין בלילי פסחים

וכן מה ששנינו בברייתא 'סִימָן לַשְּׁפֵלָה שְׁקָמָה', נָפְקָא מִינָּה - הדין היוצא מכך למעשה הוא לְעִנְיַן מֶכֶר וּמְמָכָר, שאם אמר לחבירו 'הריני מוכר לך שפלה', אינה 'שפלה' אלא אם יש בה שקמים[לי].

מוסיפה הגמרא, הַשְׁתָּא דְּאָתֵית לְהָכִי - עתה שבאת לכך, שהסימן ששנינו בשפלה הוא לענין מקח וממכר, כּוּלְּהוּ נַמֵּי - כל שאר הסימנים גם כן הדין היוצא מהם הוא לְעִנְיַן מֶכֶר וּמְמָכָר, שאם מכר לו הר צריך שיהא ראוי לגדל מילין [-עפצים משובחים], ואם מכר לו עמק צריך שיהא ראוי לדקלים [-תמרים משובחים], ואם מכר לו נחל צריך שיהא ראוי לקנים[לח].

★ ★ ★

משנה

חכמים אסרו למכור לגוי בהמה גסה כדלהלן במשנה. והטעם לאיסור זה משום שחששו שמא מתוך כך יבוא להשאילה או להשכירה לו, ויעשה עמה הגוי מלאכה בשבת, והישראל מצווה על שביתת בהמתו, שנאמר (דברים ה יג), 'לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה וגו' וְכָל בְּהֶמְתֶּךָ'[לט]. וכן חששו שימכרנה לגוי בערב שבת סמוך לשקיעת החמה, ויאמר לו הגוי בא ננסה אותה, ויקרא לה הישראל בקולו שתלך, ומשום שהיא מכירה את קולו תלך בשבת כשהיא טעונה במשאות ארבע אמות ברשות הרבים, ויעבור בכך על איסור מחמר אחר בהמתו בשבת[מ]. וחששות אלו שייכים רק בבהמה גסה שהיא מיועדת למלאכה ולא בבהמה דקה, אך יש מקומות שנהגו להחמיר על עצמם גם במכירת בהמה דקה[מא]. ומשום שפרק זה עוסק בדיני המנהגים שנינו משנה זו.

מָקוֹם שֶׁנָּהֲגוּ לְמִכּוֹר בְּהֵמָה דַּקָּה לְנָכְרִים, משום שאין עושים בה מלאכה, **מוּתָּרִין** - מותר למכור להם. **מָקוֹם שֶׁלֹּא נָהֲגוּ לְמִכּוֹר**[מב], שהחמירו על עצמם שמא יבואו למכור להם בהמה גסה[מג], **אֵין מוֹכְרִין** - אסור למכור להם.

המשנה דנה במכירת בהמות גסות לגוים:

וּבְכָל מָקוֹם - גם במקום שנהגו למכור לגוים בהמה דקה, **אֵין מוֹכְרִין לָהֶם בְּהֵמָה גַּסָּה** משום שמיוחדת למלאכה. ואף אין מוכרים אותם כשהן קטנים, כגון **עֲגָלִים וְסָיָחִין** [-חמורים קטנים], שאף שאינם ראויים עכשיו למלאכה, יש לחשוש שהרואים יטעו ויבואו להתיר אף מכירת גדולים. ואסור למוכרם בין כשהם שְׁלֵמִין ובין כשהם שְׁבוּרִין, ואף שכשהם שבורים אינם ראויים למלאכה, גזרו על מכירת שבורים מחשש שיבואו להתיר גם מכירת שלימים[מד].

המשנה מביאה תנאים החולקים על שנים מהדינים הללו:

רַבִּי יְהוּדָה מַתִּיר בַּשְּׁבוּרָה, שכיון שאינה ראויה למלאכה אין הגוי משהה אותה אצלו, אלא שוחטה מיד, ואין ישראל רואה אותה אצלו, ולא יבוא משום כך להתיר למכור לו בהמה שלימה[מה].

בֶּן בְּתֵירָא מַתִּיר בַּפּוּם, שאין הדרך להטעינו משאות או לעשות עמו מלאכות אחרות, אלא עומד לרכיבה, ואין לגזור בו משום שמא ישאילו או ישכירו לגוי וירכב עליו בשבת[מו], או משום שינסה אותו בשבת וילך מחמתו כשהגוי רוכב עליו, משום שאין בכך מלאכה האסורה מהתורה[מז] אלא איסור 'שבות' מדרבנן, שאין רוכבים על גבי בהמה בשבת[מח].

קרבן פסח מצותו שיהיה נאכל כשהוא צלי, ומצוה לצלותו כשהוא שלם[מט]. במשנתנו יבואר אם בזמן הזה שלא נוהג קרבן פסח, אין ראוי לאכול בשר צלי בליל פסח, שלא יראה כמי שאוכל קרבן פסח חוץ לירושלים[נ]:

מָקוֹם שֶׁנָּהֲגוּ לֶאֱכוֹל בשר **צָלִי** בזמן הזה **בְּלֵילֵי פְסָחִים**, ואינם

לז. רש"י (ד"ה למקח). וכעין זה כתב המאירי (ד"ה נמלן) שאם מכר לו שפלה ונחלקו בה אם זו שפלה אם לאו, כל ששקמים צומחים בה קרויה שפלה. וראה עוד בהערה להלן בשמו.

לח. וכתב המאירי (ד"ה נמלן), שסימנים אלו כולם הם רק לאותן הארצות [כגון ארץ ישראל] לפי מה שידוע מטבע הארץ ורגילות ענינה [אבל אם יש ארץ שאין ידוע שכך טיבעה, אין דברים אלו סימן].

לט. רש"י (ע"ז טו. ד"ה גזרה). ובמה שהשאילה לגוי לא נפקע ממנה איסור שביתת בהמתו שעדיין נחשבת היא בהמה של בעליה הישראל, ואף כשהשכירה לגוי נחשבת בהמתו, משום ששכירות אינה קונה לשוכר. אבל לאחר שנמכרה לגוי, אין שום איסור כשעושה הבהמה מלאכה. גמרא (ע"ז טו.).

מ. איסור זה נלמד במסכת שבת (קנג:) מהכתוב (שמות כ ט), 'לא תעשה כל מלאכה אתה וגו' ובהמתך', איזו היא מלאכה העשויה על ידי שניהם, זו היא שהיא טעונה והוא מחמר אחריה. רש"י (שם ד"ה ורחמנא).

ולא חששו כשיקח לנסותה אלא לאיסור מחמר, אבל משום שיעשה בה מלאכה ויעבור הישראל על שביתת בהמתו לא חששו, כדרך שחששו כשמשאילה ומשכירה לו. משום שדרך הנסיון שהוא אינו אלא זמן מועט, ובזמן מועט לא חששו אלא לאיסור חמור כמחמר שהוא עצמו משתתף במלאכה [ואף יש מי שסובר (שבת קנד.) שיש בזה חיוב חטאת. רש"י (ע"ז טו. ד"ה ממחר) על פי הר"ן (על הרי"ף נע"ז שם ד"ה נמלן)], אבל דרך שאלה ושכירות שהן למשך השבת כולה, בהן חששו אף לשביתת בהמתו שהוא איסור קל. תוספות (שם ד"ה ושמעה). ועיין בר"ן (שם) דרכים נוספים בזה.

מא. ע"פ רש"י (ד"ה מקום ד"ה וכלל) והגמרא בע"ז (טו.).

מב. יש גורסים 'שנהגו שלא למכור' וכך הוא ברש"י (ד"ה מקום). הגהות וציונים.

מג. רש"י (ד"ה מקום). ואף שאין גוזרים גזירה לגזירה [כמבואר בשבת (יג:) ועוד מקומות], ואם כן איך גזרו כאן בהמה דקה משום גסה, שהיא עצמה אינה אסורה אלא משום גזירה כמבואר לעיל. כתב המאירי (ע"ז יד: ד"ה מקום), שכולה חדא גזירה היא, כלומר, שמתחילה גזרו כן בבת אחת לאסור אף בהמה דקה, ובאופן כזה מצאנו שעושים גזירה לגזירה (ביצה ג.). ועיין תוספות חולין (קד. ד"ה ומנחן) שכתבו שלפעמים גזרו גזירה לגזירה [וראה בהערה להלן דברי התפארת ישראל במה שגזרו גזירה לגזירה לאסור עגלים ושבורים].

ובע"ז (יד:) מבאר רב, שמקומות שנהגו שלא למכור טעמם משום שהגוים שבאותו מקום נחשדו על הרביעה, ואסור למכור להם משום 'לפני עור לא תתן מכשול' (ויקרא יט יד), והמקומות שנהגו למכור הם מקומות שהגוים שם לא נחשדו על הרביעה. וכן פירש רש"י בע"ז (שם ד"ה מקום) דברי המשנה. ופירש במלא הרועים (גרסת"י ד"ה מקום) הטעם שרש"י כאן לא פירש טעם זה, משום שבמסקנת הגמרא שם (טו.) אמרו שאין חשש רביעה, שהגוי חס על בהמתו שלא תעקר ואינו רובעה. וראה ילקוט ביאורים טעמים נוספים למה שינה רש"י כאן ממה שפירש בעבודה זרה. ובמהר"ם חלאווה (ד"ה מקום) הביא בשם הירושלמי טעם נוסף לאיסור המכירה.

מד. רש"י (ד"ה עגלים). וביאר בתפארת ישראל (ע"ז פ"ח מ"ו יכין אות לח) שאף שאין חכמים גוזרים גזירה לגזירתן, וכאן זו גזירה לגזירה, שאסרו עגלים משום גדולים ושבורים משום שלימים, ואיסור מכירת גדולים שלימים עצמם אינו אלא משום גזירה כמבואר לעיל. כאן שונה הדבר, משום שמתחילה גזרו כן בבת אחת לאסור כולם, ובזה מצאנו שעושים גזירה לגזירה [וראה הערה לעיל בשם המאירי כעין זה בענין גזירת בהמה דקה משום גסה].

והרמב"ם בפירוש המשניות (ע"ז פ"ח מ"ו) פירש טעם האיסור בשבורה שראויה היא קצת למלאכה כגון לטחון בריחיים.

מה. וטעם חכמים האוסרים אף בשבורה, מבואר בע"ז (טו.) שסוברים שמכל מקום מצוי שמשהה אותה עד לשחיטתה לצרכים אחרים, ויש לחוש לטעות הרואים.

מו. רש"י (ע"ז יד: שנמ לד. ד"ה מתיר נסוס).

מז. הטעם שאינו אסור מן התורה, כיון שהחי נושא את עצמו, כלומר שטבעו של אדם כשהוא נישא על ידי אחר שהוא מקיל את עצמו ונושא את עצמו, ואין זו נחשבת מלאכה. רש"י (שבת נג: ד"ה מחמת).

ובמסכת שבת (לד.) מבואר, שאף חכמים החולקים על בן בתירא מודים הם שאין בנשיאת אדם חי משום מלאכה, מפני שחי נושא את עצמו. ולא נחלקו אלא בנשיאת בהמה חיה ועוף, שבן בתירא סובר שגם בהם אומרים 'חי נושא את עצמו', וחכמים אומרים שבהם אין אומרים כן, לפי שהם מנסים להשמט מתחת יד האדם ומכבידים את עצמם. וכתבו התוספות (ע"ז יד: ד"ה וכן) שלפי זה יש לפרש את משנתנו דווקא בסוס העומד לנשיאת עופות [היינו שמשתמשים בו הציידים להושיב עליו את העופות שצדים בהם], ולכך רק בן בתירא התיר. אבל בסתם סוס העומד לרכיבת אדם הכל מודים שמוכרים לנכרים, משום שאף חכמים מודים שהוא נושא את עצמו. אמנם התוספות בשבת (לד. ד"ה נסוס) כתבו, שחכמים החולקים על בן בתירא אוסרים בכל הסוסים, ואף העומדים לרכיבת אדם שאין בהם מלאכה מהתורה, גזירה משום סוס המיוחד לעופות. וראה בתוספות יו"ט (פסחים פ"ד מ"ג) שכתב שאף דברי רש"י שהעמיד המשנה בסוס העומד לרכיבת אדם, אפשר לפרש כשיטתם בשבת, שלא חילקו בסוסים.

מח. ששנינו (ביצה לו:) 'אלו הן משום שבות [-חכמים הטילו לשבות מהם] וכו' ולא רוכבין על גבי בהמה'.

מט. כמו שנאמר (שמות יב ח-ט), 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש וגו', צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבו'.

נ. שנינו להלן (עד.) בברייתא, 'איזהו גדי מקולס [להלן יבואר מהו] שאסור לאכול בלילי פסח בזמן הזה'. וכתב הצל"ח (שם ד"ה מ"ר) שאף שנקטה הברייתא 'בזמן הזה', אין לומר שרק בזמן הזה אסור אבל בזמן הבית מותר, שהרי גם בזמן הבית יש חשש זה שנראה כאוכל קדשים בחוץ. אלא כוונת הברייתא לומר, שלא רק בזמן הבית יש לאסור שאז נחשב כמקדיש כדרך המקדישים, משום שיכול להקריבו בבית המקדש,

משיגריעו. משגדלו הענבים קלת ונקרמו[ד] גירוע, ולקמן מפרש שיעורו כפול הלבן: משיניצו. משיגדיל הגץ עליהן, והוא כעין מתחלי, ודומה לו בברכות (דף לו:) הפטמה של רימון מלטרף והגץ שלו היו מלטרף: הוא בוסר. למאר כל היכא דתנן לו בוסר או גירוע, כולהו חדא גינהו. בוסר תנן בגיטין (דף מ.) משעת כניסת המיס לבוסר: פול הלבן פ"ד. הם בגפנים קיימת: ומאן. תנא דשמעת ליה למאר בוסר הוא דהוי פירי, כדקתני משיגריעו דהיינו בוסר, אבל שאר לא, דבנן היא, וקתני למודו בשאר מילנות. הם דרב אסי הוא בוסר אין שאר לא רבנן וקתני משיוציאו אלא רבי אילעאי א ברניסחני קץ. תנו רבנן אוכלין בענבים עד שיכלו דליות של אוכל אם יש מאוחרות מהן אוכלין עליהן אוכלים בזיתים עד שיכלה אחרון שבתקוע ר' אליעזר אומר עד שיכלה אחרון של גוש חלב כדי שיהא עני יוצא ואינו מוצא לא בנופו ולא בעיקרו רובע אוכלין בגרוגרות עד שיכלו פגי בית היני[ג] אמר רבי יהודה לא הוזכרו פגי בית היני אלא לענין מעשר (דתנן[ה]) פגי בית היני ואהיני דטובינא חייבין במעשר: [ב] אוכלין בתמרים עד שיכלה האחרון שבצוער רשב"ג אומר אוכלין על של בין הכיפין ואין אוכלין על של בין השיצין ורמינהי [ב]אוכלין בענבים עד הפסח בזיתים עד העצרת בגרוגרות עד החנוכה בתמרים עד הפורים ואמר רב ביבי ר' יוחנן תרתי בתרייתא מחליף אידי ואידי חד שיעורא הוא ואי בעית אימא הא קתני בהדיא אם יש מאוחרות מהן אוכלין עליהן. תניא [ג] רבן שמעון בן גמליאל אומר [ד]סימן להרים מילין סימן לעמקים דקלים סימן לנחלים קנים סימן לשפלה שקמה ואף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר [א] ויתן המלך את הכסף בירושלים כאבנים ואת הארזים נתן כשקמים אשר בשפלה לרוב סימן להרים מילין סימן לעמקים דקלים נפקא מינה לבכורים דתנן [ז] [ג]אין מביאין בכורים אלא משבעת המינין [ד]ולא מדקלים שבהרים ולא מפירות שבעמקים סימן לנחלים קנים [ה] נפקא מינה לנחל איתן[ו] סימן לשפלה שקמה נפקא מינה למקח וממכר השתא דאתית להכי כולהו נמי למקח וממכר: **מתני'** [ז] [ה]מקום שנהגו למכור בהמה דקה לנכרים מוכרין מקום שלא נהגו למכור[ג] אין מוכרין [ו]ובכל מקום אין מוכרין להם בהמה גסה עגלים וסייחין שלמין ושבורין ר' יהודה מתיר בשבורה [ז] בן בתירא מתיר בסום [ח]מקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים אוכלין מקום שנהגו שלא לאכול אין אוכלין: **גמ'** אמר רב יהודה אמר רב [ט]אסור לאדם שיאמר בשר זה לפסח הוא מפני שנראה כמקדיש בהמתו ואוכל קדשים בחוץ אמר רב פפא [י]דוקא בשר אבל חיטי לא דמינטר לפסחא קאמר ובשר לא מיתיבי [יא] אמר ר' יוסי תודום איש רומי הנהיג את בני רומי לאכול גדיים מקולסין בלילי פסחים שלחו לו אלמלא תודום אתה גזרנו עליך נדוי שאתה מאכיל את ישראל קדשים בחוץ קדשים סלקא דעתך אלא אימא קרוב

מפני שנראה כמקדיש קדשים בחוץ. בכולי שמעתא פירש"י שעכשיו קורא שם ופירש נמי שלא התנדב כדרך המתנדבים היינו למחייס לא קרא לו שם פסח ואי נמי קרא לו שם בשעת גלייה הוי שלא כדרך המקדישין וקשה דקאמר נראה כמאכיל קדשים בחוץ והלא גם בפניס אין לעשות כן לאיזו קדוש אלא לדמיו והוה ליה למימר שהוא קרוב למעילת קדשים ועוד בגדי מקולם לר' שמעון נהי דליכא למיחש שמא הקדישו עכשיו שאין זה כדרך המתנדבים מכל מקום ליתסר למיעבד הכי שלא יאמר מחייס מקדשיה דסופו מוכיח על תחלתו שעשאו מקולם וע"כ טעמא משום הכי הוא דהא מוקמינן לה שנא אמר ולא שנא לא אמר לכך נראה דעל ידי שאומר עכשיו בשר זה לפסח סגרי אינשי דמחייס מקדשה ורבי שמעון מפילו מקדשה מחייס [לשחוט] בחוץ לא הוי הקדש משום שלא התנדב כדרך המתנדבים כדמוכח בתוספתא [א] בפרק בתרא דמנחות דקאמר הרי עלי עולה על מנת שאקריבנה בבית חוניו רבי שמעון אומר אין זה עולה וה"ג הוי כמקדיש על מנת להקריב בחוץ הוא לאיזו קדוש והא לא מייתי לה הכא שלא מייתי ההיא דמנחה משום דמפרש בה בהדיא שלא התנדב כדרך המתנדבים[ט]:

רבי

משיגריעו והזיתים משיניצו ושאר כל האילנות משיוציאו [ט] ואמר רב אסי הוא בוסר הוא גירוע הוא פול הלבן פול הלבן סלקא דעתך אלא אימא שיעורו כפול הלבן ומאן שמעת ליה דאמר בוסר אין סמדר לא רבנן וקתני שאר כל האילנות משיוציאו אלא רבי אילעאי

[א] ברניסחני קץ. תנו רבנן אוכלין בענבים עד שיכלו דליות של אוכל אם יש מאוחרות מהן אוכלין עליהן אוכלים בזיתים עד שיכלה אחרון שבתקוע ר' אליעזר אומר עד שיכלה אחרון של גוש חלב כדי שיהא עני יוצא ואינו מוצא לא בנופו ולא בעיקרו רובע אוכלין בגרוגרות עד שיכלו פגי בית היני[ג] אמר רבי יהודה לא הוזכרו פגי בית היני אלא לענין מעשר (דתנן[ה]) פגי בית היני ואהיני דטובינא חייבין במעשר: [ב] אוכלין בתמרים עד שיכלה האחרון שבצוער רשב"ג אומר אוכלין על של בין הכיפין ואין אוכלין על של בין השיצין ורמינהי [ב]אוכלין בענבים עד הפסח בזיתים עד העצרת בגרוגרות עד החנוכה בתמרים עד הפורים ואמר רב ביבי ר' יוחנן תרתי בתרייתא מחליף אידי ואידי חד שיעורא הוא ואי בעית אימא הא קתני בהדיא אם יש מאוחרות מהן אוכלין עליהן. תניא [ג] רבן שמעון בן גמליאל אומר [ד]סימן להרים מילין סימן לעמקים דקלים סימן לנחלים קנים סימן לשפלה שקמה ואף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר [א] ויתן המלך את הכסף בירושלים כאבנים ואת הארזים נתן כשקמים אשר בשפלה לרוב סימן להרים מילין סימן לעמקים דקלים נפקא מינה לבכורים דתנן [ז] [ג]אין מביאין בכורים אלא משבעת המינין [ד]ולא מדקלים שבהרים ולא מפירות שבעמקים סימן לנחלים קנים [ה] נפקא מינה לנחל איתן[ו] סימן לשפלה שקמה נפקא מינה למקח וממכר השתא דאתית להכי כולהו נמי למקח וממכר: **מתני'** [ז] [ה]מקום שנהגו למכור בהמה דקה לנכרים מוכרין מקום שלא נהגו למכור[ג] אין מוכרין [ו]ובכל מקום אין מוכרין להם בהמה גסה עגלים וסייחין שלמין ושבורין ר' יהודה מתיר בשבורה [ז] בן בתירא מתיר בסום [ח]מקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים אוכלין מקום שנהגו שלא לאכול אין אוכלין: **גמ'** אמר רב יהודה אמר רב [ט]אסור לאדם שיאמר בשר זה לפסח הוא מפני שנראה כמקדיש בהמתו ואוכל קדשים בחוץ אמר רב פפא [י]דוקא בשר אבל חיטי לא דמינטר לפסחא קאמר ובשר לא מיתיבי [יא] אמר ר' יוסי תודום איש רומי הנהיג את בני רומי לאכול גדיים מקולסין בלילי פסחים שלחו לו אלמלא תודום אתה גזרנו עליך נדוי שאתה מאכיל את ישראל קדשים בחוץ קדשים סלקא דעתך אלא אימא קרוב

מתרנך, ודרשינן במנחות (דף פד:) נאמר כאן תרנך ונאמר להלן תרן מטה ושעורה וגו', מה להלן שנא תרן דהא בשבחה הכתוב מדבר אף כאן בשנא תרנך, ולפינן מינה דאין מביאין אלא משבעת המינין האמורין שם, ואין מביאין אלא ממקום מושבח, ותמרים משבעת המינין הם, דכתיב ודבש דהיינו דבש תמרים: ולא מדקלים שבהרים. לאיזו מקום שנהגו אלא בעמקים: ולא מפירות. מבושח לגו שבעמקים, שהמים לניס שם ומבושלן כמושה[ט] ומרקבת: לנחל איתן. לעגלה ערופה, לריך שיהו קניס גדילים בו, ומי לא לא מיקרי נחל: למקח וממכר. שפלה אני מוכר לך, לריך שיהו בה שקמים: **מתני'** מקום שנהגו שלא למכור. להחמירו על עלמן דילמא אתי למכור בשאר: ובכל מקום אין מוכרין להן בהמה גסה. דגזור דיה רבנן משום שאלה ומשום שכירות ומשום נסיוני במסכת ע"ז (דף טו.), ויש"א מצוה על שביתת בהמתו בשבת: עגלים וסייחים. קטנים, ואף על גב דלאו בני מלאכה נינהו מיחלפי במכירת גדולים, ושבורים מיחלפי במכירת שלימים: בשבורה. דלא משתי לה, ושתו לה, הלכך לא חזי ליה ישראל גבי נכרי, ולא אתי למיסריה מכירה אחריתי: בן בתירא מתיר בסום. לפי שמלאכתו לרכיבה, ונסיוני דידיה ליכא למיגזר בהן, דאין בה אלא משום שבות, דאין רוכבין על גבי בהמה גבי שבות תנן לה במסכת בילה (דף לו:): שלא לאבול. דמיחזי כאוכל פסח בחוץ: גמ' שאר זה. ואפילו אמוטה כבר: אבל חיטי. לא דמו מידי לקדשים, וכי קאמר חיטין אלו לפסח, דמנטר לפסח קאמר, מניעו לפסח לאוכלס, ולא אמרינן מיחזי כמאן דאמר למוכרן ולקנות פסח בדמיהן: ר"ג אמר רבי יוסי תודום איש רומי. ישראל משום שהיה גרומי: מקולסין. גלויין לאשו על כרעיו ועל קרבו כגליית הפסח, דתניא בבילד גולין (לקמן עד.) רבי עקיבא[יא] קורהו מקולם לפי שאולה כרעיו חולה לו בגלו כנושא כלי זיינו בגלו, כובע נחושת בגלית (שמואל א יז) תרגומו קולסא דנחשא: אלמלא תודום אתה. אלמלא גזרת קרוב

ואידי חד שיעורא הוא כלומר התמרים כלים בצוער בפורים. איבעית אימא הא תנינן בההיא ואם יש מאוחרת מהן אוכלין עליהן. כיפין וציצין כבר פירשנום למעלה: **תניא רבן שמעון בן גמליאל אומר סימן להרים מילין** שהן עפץ גדילים בהרים. **סימן לעמקים דקלים** כלומר אין אילן גדילים אלא בעמקים. נפקא מינה דאין דקלים טובים אלא בעמקים ומהם ראוי להביא בכורים דתנן אין מביאין בכורים חרץ משבעת המינין ולא מן הדקלים שבהרים. **ולא מן** (התמרים) [הפירות] **שבעמקים** פי' ששת המינין הנותרים לא תביא מן העמקים שאינן גדילים כהוגן: **מתני' מקום שנהגו למכור בהמה דקה לנכרים כו' מקום שנהגו לאכול צלי בלילי הפסח אוכלין וכו'.** אמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם שיאמר בשר זה לפסח מפני שנראה כמקדיש בהמתו ונראה אוכל קדשים בחוץ. **ומותבינן עליה** מדרבי יוסי דאמר תודוס איש רומי הנהיג את בני רומי לאכול גדיים מקולסין בלילי פסחים וכו'

חשק שלמה על ר"ח ט) לפנינו מיושלמי הגי' לפני שנים.

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) גרכות דף לו:, ג) [תוספתא דשביעית פרק ז עירובין כח:], ג) [תוספתא דשביעית פרק ז], ד) מנחות פד. בכורים פרק ג [משנה ג], ה) נדה מ:, ו) עי' רש"י חגיגה יט סוע"א ד"ה גוממיות (ברכות שמים), ז) עבודה זרה יד:, ח) שבת נד. ברכות ב., ט) ברכות יט. בילה כג. [תוספתא דבילה פרק ג], י) עיין תוס' מנחות דף עא. ד"ה מרכיבין, כ) וכן גי' הערוך, ל) שופטים יא לג, מ) מנחות שם, נ) ע"ש תוס' מנחות קג. ד"ה הא וחולין מא: ד"ה ור"ש.

אהח 19/06/2018

גליון הש"ם

גמרא סימן להרים מילין. עי' ת' חכם נבי סי' ל"ב:

הגהות מהר"ב רנשבורג

א] תום' ד"ה מפני וכו' כדמוכח בתוספתא בפ' בתרא דמנחות. ג"ל במשנה דמנחות ד' קט.:

תורה אור השלם

א) וַיִּתֵּן הַמֶּלֶךְ אֶת הַכֶּסֶף בִּירוּשָׁלַיִם כָּאֲבָנִים וְאֶת הָאֲרָזִים נָתַן כַּשִּׁקְמִים אֲשֶׁר בַּשְּׁפֵלָה לָרֹב:
[מלכים א י, כז]

הגהות וציונים

ד] [בעירובין כח ע"ב ליתא מלת "דתנן"] (גליון): ה] שתי הנקודות הן שבוש (ב"ש): ו] נ"א מקום שנהגו שלא למכור (גליון) וכ"ה ברש"י: ז] ונקראין (כת"י מובא בדק"ס וכ"ה בר"ש שביעית): ח] כרם מוגבה על כלונסאות: ט] גידולים בצורת אגוזים שמתהוים על העצים ובפרט על עץ האלון: י] עיין רש"ש שהקשה דהוה ליה לומר אבל דקלים שבהרים: יא] בס"י איתא בחושה (גליון): יב] [לפנינו שם איתא רבי טרפון] (גליון):

משנת ראשונים

הוא בוסר הוא גירוע. ולמה נקרא שמו גירוע, מלש' כי יגרע נטפי מים, כלומר כשמתעכלין ביד יזובו מים, ושיעורו כפול הלבן.
[הריבמ"ץ, שביעית פ"ד מ"י]

אלא רבי אילעאי בדניסחני קץ. כפניות שאין מטבעם להתבשל לעולם והן הקרויות נסחאני או ניסאני מצד שאדם רגיל לגדרם בניסן מותר שהרי אין כאן הפסד. [מאירי]

דתנן אין מביאין בכורים אלא משבעת המינין. דריש בירושל' (הלכה ג) אילו נאמר ולקחת ראשית כל פרי האדמה הייתי אומר כל הדברים חייבין בבכורים ת"ל מראשית ולא כל ראשית, אי מראשית אין לך אלא חטין בלבד, ת"ל כל פרי האדמה ריבה וריבה את הכל נאמר כאן ארצך ונאמר להלן חטה ושעורה וגו' מה ארץ האמור להלן בז' המינים הכתוב מדבר, אף כאן בז' המינין הכתוב מדבר. [ר"ש, ביכורים פ"א מ"ג] **ולא מדקלים שבהרים ולא מפירות שבעמקים.** תמרים שבהרים אינם מתבשלים יפה ופירות ותבואה שבעמקים המים לנים שם ומתרקבים אבל דקלים שבעמקים הם התמרים המשובחים והוא שאמרו סימן להרים מילין והם עפצים, ר"ל שהעפצים נעשים יפים בהרים סימן לעמקים דקלים. [מאירי, פסחים נג.] **מקום שלא נהגו למכור אין מוכרין.** משום דחיישינן לרביעה אי נמי כטעמא דאתמר בירושלמי מפני שהוא מוציאה מידי גיזה הגע עצמך שהיא עז מוציאה מידי בכור הגע עצמך שהוא זכר מוציאו מידי מתנות מעתה חטים אין מוכרין להם שהו' מוציאן מידי ברכה. [מהר"ם חלאווה] **בן בתירא מתיר בסום.** ואפילו הסוס שהציידים מביאים עליו העופות שצדין בהם. קסבר החי נושא את עצמו. ורבנן סברי, דוקא אדם נושא את עצמו, הלכך אם לא היה מיוחד אלא לרכוב עליו מותר, אבל להביא בעל חי אחר חוץ מאדם, אסור. [רע"ב, עבודה זרה פ"א מ"ו] אמרינן בירושלמי גבי בן בתירא מתיר בסוס, לא אמרו אלא בסוס זכר שהורג את אדונו במלחמה. [תוספות, עבודה זרה ז:] ואי משום האוכף שעל הסוס ומשוי הוא, הואיל ופטור הוא על רכיבתו דחי נושא את עצמו לא עבר משום אוכף, כדתנן בפ' המצניע, את החי במטה פטור שהמטה טפילה לו. הלכך ישב וירכוב, אבל אם ירד יעבור על שביתת בהמתו שנושא האוכף וכמו כן מחמר אחריה. [מרדכי מסכת שבת רמז תסד]

עין משפט נר מצוה

כו א מיי' פ"ה מהלכות שמיטה הלכה יח:
כז ב מיי' פ"ז מהלכות שמיטה הלכה יח:
כח ג מיי' פ"ב מהל' כיכורים הלכה ג:
כט ד סמ הלכה ג:
ל ה מיי' פ"כ מהלכות שבת הלכה ה סמג לאוין סה טוש"ע י"ל סי' קנח סעיף ד:
לא ו מיי' סם הל' ג:
לב ז סם הלכה ד:
לג ח מיי' פ"ח מהלכות מלכה יג סמג עשין מו טוש"ע ח"מ סי' שטו סעיף ג:
לד ט י טוש"ע ח"מ סי' תסטו:

רבינו חננאל

פרי. **ואמרי' איני ומי פליגי רבנן עליה בכל האילנות** והתנן בשביעית סוף פ"ג מאימתי אין קוצצין את האילנות בשביעית ב"ש אומרים כל האילנות משיוציאו וב"ה אומרים החרובין משישרשו וגפנים משיגריעו והזיתים משיניצו ושאר כל האילנות משיוציאו. **ואמר רבי אסי** הא דתנן הגפנים משיגריעו ופי' בעת שיהא בוסר כשיעור פול הלבן יש לו גרעינין ומאותה העת נקרא פרי ואסור לקצצו ולהפסידו דלאכלה אמר רחמנא ולא להפסדה. ש"מ דלהאי תנא בוסר נקרא פרי אבל סמדר אינו פרי. מאן שמעת ליה האי סברא רבנן. [וקתני] ושאר כל האילנות משיוציאו והנה לא נחלקו רבנן על ר' יוסי אלא על הגפנים בלבד. **ופרקי'** לעולם כל אילן משיוציאו אסור לקצצן ורבי אילא כפנייתא שחנטו קצץ דלדברי הכל אין בהן פרי: ירושלמי בשביעית סוף פ"ד תאני רב הונא חרובין שלשולן היא חנטן. גפנים משיגרעו אמר רבי יונה משיזחילו מים דכתיב (איוב לו) כי יגרע נטפי מים. [עד שם בפ' חמישי] תאני רשב"ג מהוצאת עלין עד הפגים חמשים יום ומן הפגים עד השיתים שלשים יום ומן השיתים [עד התאנים] חמשים יום רבי אומר כולהו מארבעים יום. לוקט תאנה ואינו יודע מאימתי חנטה אמר רבי יונה מונה מאה יום למפרע אם חל לתוכן חמשה עשר בשבט הוא יודע מתי חנטה אמרו לו והלא עמכם בציפורי ועושות הן לשלש שנים ט): **תנו רבנן** אוכלין בענבים עד שיכלו פגיות של אבל: **אמר רב יהודה** לא הוזכרו פגי ביתוני אלא לענין מעשר פגי ביתוני ואהינא דטובניא פי' גיסואן חייבין במעשר. אוכלין בתמרים עד שיכלה האחרון שבצוער וכו'. **ורמינהי** אוכלין בגרוגרות עד החנוכה בתמרים עד הפורים ואמר רב ביבי רבי יונה מחליף אוכלין בגרוגרות עד הפורים בתמרים עד החנוכה. **ושני' אידי ואידי חד שיעורא הוא** כלומר התמרים כלים בצוער בפורים. איבעית אימא הא תנינן בההיא ואם יש מאוחרת מהן אוכלין עליהן. כיפין וציצין כבר פירשנום למעלה: **תניא רבן שמעון בן גמליאל אומר סימן להרים מילין** שהן עפץ גדילים בהרים. **סימן לעמקים דקלים** כלומר אין אילן גדילים אלא בעמקים. נפקא מינה דאין דקלים טובים אלא בעמקים ומהם ראוי להביא בכורים דתנן אין מביאין בכורים חרץ משבעת המינין ולא מן הדקלים שבהרים. **ולא מן** (התמרים) [הפירות] **שבעמקים** פי' ששת המינין הנותרים לא תביא מן העמקים שאינן גדילים כהוגן: **מתני' מקום שנהגו למכור בהמה דקה לנכרים כו' מקום שנהגו לאכול צלי בלילי הפסח אוכלין וכו'.** אמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם שיאמר בשר זה לפסח מפני שנראה כמקדיש בהמתו ונראה אוכל קדשים בחוץ. **ומותבינן עליה** מדרבי יוסי דאמר תודוס איש רומי הנהיג את בני רומי לאכול גדיים מקולסין בלילי פסחים וכו'

חוששים שיראה כאוכל קרבן פסח חוץ לירושלים[נא], **אוֹכְלִין** - מותר להם לאכול. **מָקוֹם שֶׁנָּהֲגוּ שֶׁלֹּא לֶאֱכוֹל** בשר צלי[נב], **אֵין אוֹכְלִין**[נג].

★

גמרא

אומרת הגמרא, **אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, אָסוּר לוֹ לָאָדָם שֶׁיֹּאמַר בָּשָׂר זֶה** [אף לאחר שנשחט] **לְפֶסַח הוּא**, אף שכוונתו שבשר זה יהיה לו לצורך אכילת בשר בחג הפסח[נד], **מִפְּנֵי שֶׁנִּרְאֶה** בעיני הרואים **כְּמַקְדִּישׁ** בשר **בְּהֶמְתּוֹ** לקנות בדמיו קרבן פסח, **וְאוֹכֵל קָדָשִׁים בַּחוּץ**[נה]. מוסיפה הגמרא, **אָמַר רַב פָּפָּא**, איסור זה הוא **דַּוְקָא** בבָשָׂר שראוי להיות קרבן, **אֲבָל** בחִיטֵּי [-בחטים] שאינם ראויים להיות קרבן פסח, **לֹא** נאמר איסור זה, ומותר לומר חטים אלו לפסח, ואין לחשוש שהרואים יאמרו שהקדיש דמיהם לצורך קרבן פסח, כי יפרשו את מה שאמר 'חטים אלו לפסח' **דְּמִינְטַר לְפִסְחָא קָאָמַר** - כוונתו שיהיו מוצנעים ומשומרים לאוכלם בפסח[נו].

מקשה הגמרא, **וּבָשָׂר לֹא** - וכי על בשר אכן אסור לומר 'זה לפסח', **מֵיתִיבֵי** - הקשו בני הישיבה על כך מדברי הברייתא, **אָמַר רַבִּי יוֹסֵי, תּוֹדוֹס אִישׁ רוֹמִי** - שם של יהודי חשוב שהיה ברומי[נז], **הִנְהִיג אֶת בְּנֵי רוֹמִי** [-הורה להם לנהוג] **לֶאֱכוֹל גְּדָיִים מְקוֹלָסִין** - צלויים בשלמותם[נח] כדרך צליית קרבן הפסח, **בְּלֵילֵי פְּסָחִים**, זכר לקרבן פסח שנצלה שלם[נט]. **שָׁלְחוּ לוֹ חכמים**[ס], **אִלְמָלֵא תּוֹדוֹס** - אם לא שאדם חשוב **אַתָּה, גָּזַרְנוּ עָלֶיךָ גְּזֵרָה, שֶׁבְּהִנְהָגָתְךָ זֹאת אַתָּה מַאֲכִיל אֶת יִשְׂרָאֵל קָדָשִׁים בַּחוּץ**[סא].

מבררת הגמרא, **קָדָשִׁים סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - וכי תעלה על דעתך שהאכילם קדשים בחוץ, הרי לא הקדישו את הגדיים. משיבה הגמרא, **אֶלָּא אֵימָא** - אלא כך תאמר לפרש את מה ששלחו לו,

---

אלא אפילו בזמן הזה שאין לו מקום להקריבו ונחשב שלא הקדיש כדרך בהמקדישים, כמו שכתבו התוספות (ד"ה מפני), מכל מקום אסור, שחששו שגם בזמן הזה נראה בעיני הרואים כמקדיש.

נא. ע"פ המאירי (ד"ה מקום). והיינו שלא חוששים לאסור אכילתו. ויש שפירשו (המכתם ד"ה מקום, נמוק"י ד"ה למכול), שנוהגים לאכול בדווקא צלי, זכר לקרבן פסח.

נב. מפירוש רש"י להלן (עד. ד"ה מיזה) נראה, שהאיסור לאכול צלי במקום שנהגו שלא לאכלו, זהו רק באופן שהוא מקולס שאז הוא נראה כקרבן פסח. ודקדק האור זרוע (הלכות פסחים סי' רל) מדבריו, שבמקום שנהגו לאכול צלי מותר אפילו מקולס, וכן הביא המאירי (ד"ה מקום) בשם יש מפרשים, אך כתב שאין הלכה כך, אלא מקולס אסור בכל מקום ואינו תלוי במנהג [וכן כתב הרא"ש (סי' ו) ובטור ובשולחן ערוך (או"ח סי' תעו ס"ח)]. והחתם סופר (עד. ד"ה מיזהו) כתב, שאף רש"י מודה שהמקולס אסור בכל המקומות, ומה שתלה דין המקולס במנהג המקומות, אינו אלא לענין ההיתר המבואר בברייתא שם כשנחתך ממנו אבר, שהיתר זה הוא רק במקולס. ועיין בדבריו הטעם לזה.

נג. כתב הרש"ש (ד"ה מ"ש) שלפי מה שכתבו התוספות לקמן (נט: ד"ה ערב) ש'פסחים' בלשון רבים מורה על פסח ראשון ושני, צריך לומר שאף המנהג שלא לאכול צלי נוהג גם בליל ט"ו באייר שהוא זמן אכילת פסח שני, שהרי במשנתנו כתוב 'פסחים'. וגם הטעם שנראה כאוכל קרבן פסח בחוץ שייך גם אז. אלא שיכול להיות שאף במקומות שחששו ונהגו שלא לאכול, לא נהגו בזה אלא בפסח ראשון ולא בפסח שני. ומכל מקום גדי מקולס שאסור מעיקר הדין ואינו תלוי במנהג [לרוב הפוסקים, ראה הערה לעיל], אסור אף בפסח שני, וגם לגבי גדי מקולס נקט התנא להלן בברייתא 'לילי פסח' בלשון רבים. אולם ראה בערוך לנר (קובץ כח. ברע"י ד"ה מזן) שכתב להוכיח שאין לשון 'פסחים' מורה על פסח ראשון ושני אלא כשנשנה בלשון 'ערבי פסחים', אבל לשון 'לילי פסחים' אינו מורה על זה.

נד. ע"פ דברי הרא"ש (סי' ו) שכתב שנוהגים לומר בשר זה ליום טוב.

נה. כלומר, שאף שהכל יודעים שאי אפשר להקדיש חתיכת בשר בקדושת קרבן, מכל מקום יש לחשוש שיסברו הרואים שהקדיש עכשיו את חתיכת הבשר בקדושת דמים לקרבן פסח, דהיינו שימכרנו ויביא בדמיו קרבן פסח. כן הוא שיטת רש"י (ד"ה נמר ונע"ג ד"ה ומצני), וכפי מה שביארו התוספות (ד"ה מפני) והראשונים [ריטב"א ומהר"ם חלאווה (ד"ה ממר)] שיטתו. אך הקשו התוספות, שאם אכן החשש הוא רק מצד קדושת דמים, אם כן אין איסור אכילתו משום אכילת קרבן פסח מחוץ לירושלים, שהרי אפילו בירושלים אסור לאוכלו כך, כיון שאינו קדוש בקדושת הגוף לקרבן פסח. אלא איסורו הוא שמועל בהקדש, והיה לגמרא לומר מפני שנראה כמועל בקדשים. לכן ביארו התוספות, שטעם החשש הוא שכשאומר 'בשר זה לפסח' נראה שהקדיש כבר בהמה זו מחיים לקרבן פסח, וכשיראוהו אוכל יאמרו שאוכל קדשים בחוץ. ועיין הערה הבאה בשם האחרונים, הנפקא מינה להלכה בין הטעמים.

נו. היינו, משומרים מחימוץ כדי לאוכלם בפסח. משנה ברורה (סי' תסט סק"ו), וכן הוא בלשון הרבה מהאחרונים.

בגמרא התבאר רק דין בשר וחטים, שבשר אסור לומר עליו שהוא לפסח, וחטים מותר. אך שאר דברים לא נתבאר דינם. וממה שאמר שבשר אסור יש לדייק שרק בשר אסור שדומה לקרבן, אבל דברים אחרים מותרים. וממה שהתיר בחטים מטעם שיפרשו דבריו שיהיו נשמרים לפסח יש לדייק להיפך, שרק בחטים הצריכים שמירה ביותר מותר, אך דברים אחרים שאין צריכים כל כך שמירה אסור. וראה ילקוט ביאורים דברי הרא"ש (סי' ו) והאחרונים שדנו בדין שאר דברים שלא הוזכרו בגמרא ותלו דינם במחלוקת רש"י ותוספות בטעם החשש.

נז. להלן (ע"ב) יבואר, אם היה גדול בתורה, או בעל אגרופים.

נח. ונקרא כך משום שהכרעיים תלויים מחוץ לגופו בצדו [לשיטת רבי עקיבא להלן במשנה (עד.)], ונראה כאדם הנושא את כלי זיינו, וכן התרגום על הפסוק (שמות ל' יז), 'וכובע נחושת על ראשו', קולסא דנחושא, רש"י (ד"ה מקולסין). והרמב"ם בפירוש המשניות (כילים פ"ג מ"ו) כתב ש'מקולס' הוא מלשון מכובד ומהודר.

נט. רש"י (ברכות יט. ד"ה גלילי).

ס. בברכות (שם) מבואר, ששמעון בן שטח שלח לו זאת.

סא. כתב האור זרוע (הלכות פסחים סי' רל), שלפי משמעות דברי רש"י לקמן (עד. ד"ה מיזהו) [הובא בהערה במשנה], שרק במקום שנהגו שלא לאכול גדי מקולס יש איסור זה, צריך לומר שבמקומו היה נהוג שלא לאוכלו. אולם ראה דברי החתם סופר (עד. ד"ה מיזהו) [הובא בהערה לעיל], שאף לרש"י, המקולס אסור בכל המקומות.

משיגריעו. משגדלו הענבים קלת ונקרמו[ד] גירוע, ולקמן מפרש טיעורו כפול הלבן: משיניצו. משיגדיל הנץ עליהן, והוא כעין מתחלי, ודומה לו בברכות (דף לו:) הפטמה של רימון מלטרף והנץ שלו מינו מלטרף: הוא בוסר. למאר כל היכא למנן לו בוסר לו גירוע, כולהו חדא ניהו. בוסר מנן בגיטין (דף לא.) משעת כניסת המיס לבוסר: פול הלבן פ"ד. הם בגפנים קיימא: ומאן. מנא דשמעת ליה למאר בוסר הוא דהוי פירי, כדקתני משיגריעו דהיינו בוסר, מכל שמדר לא, רבנן היא, וקתני למודו בשאר מילנות. הם דרב מסי הוא בוסר הוא גירוע נקט הכא משום דלא תימא גירוע היינו שמדר ורבי יוסי היא: בדניסחני קץ. תמריס של דקל זכר[ה] ומינן מתבשלין בו עולמית, וגודרין מותן בניסן והן מתבשלות מהליהן בכלי כפות תמריס, ולעולם הן קטנות, הלכך ר' מילעזי לא מפסיד מידי: אוכל. מקום כרמים. ומיית דגרסי של מבל[ו], והוא מבל כרמים[ז]: דליות. טריילי"ש[ח]: תקוע. מקום זימים, כדמנן בתוספתא (דף פה:) תקועה מלפא לשמן, ומתוך שהשמן מצוי שם ורגילין בו מצויין מכמיס בהן, כדכתיב (שמואל ב יד) וישלח יואב תקועה וגו'[ט]: גוש חלב. נמי מיכא זיתים טובא, והוא בתלקו של מאר לכתיב ביה וטובל בשמן לגלו, בתוספתא (שם): כדי שיהא עני יוצא בו. מומר לאכול מן הכנוסין עד שיכלו בשדה כל כך שיהא עני יולא לבקש ואינו מולא כו': גרוגרות. תאניס יבשים: פגי בית היני. תאניס של תותו מקום: לא הוזכרו. בזית המדרש להתשב פירי אלא למעשר: אהיני. תמריס: דטובינא. מקום, ותותן פגיס ותותן תמריס לעולם קטניס: ואמר רב ביבי. גרסינן, ולא מירולא הוא: תרתי בתרייתא מחליף. בגרוגרות על הפורים, בתמריס עד תנוכה: פימן להרים מילין. עפלין, גלי"ש[י], אבל שאר מילנות[יא] שבהרים אין יפין, ונפקא מינה דלא מייתינן בכורים מינייהו כדלקמן: דקלים. תמריס: שקמה. מינה עושה פירי: שפלה. ארץ מישור, ולקמיה מפרש מאי נפקא מינה: בשקמים אשר בשפלה. שמע מינה דרך שפלה לשקמים, ומיהו לאו דאיה גמורה היא לידע דאם אין זה שקמים לא מהא קרויה שפלה: בכורים כתיב אשר תביא מארלך, ודרשינן במנחות (דף פד:) נאמר כאן ארלך ונאמר להלן ארץ חטה ושעורה וגו', מה להלן שבא ארץ להא בשבחה הכתוב מדבר אף כאן בשבא ארץ להא בשבחה הכתוב מדבר. [ר"ש, ביכורים פ"א מ"ג] ולא מדקלים שבהרים ולא מפירות שבעמקים. תמרים אינם מתבשלים יפה ופירות ותבואה שבעמקים המים לנים שם ומתרקבים אבל דקלים שבעמקים הם התמרים המשובחים והוא שאמרו סימן להרים מילין והם עפלים, ר"ל שהעפלים נעשים יפים בהרים סימן לעמקים דקלים. [מאירי, פסחים נג.] מקום שלא נהגו למכור אין מוכרין. משום דחיישינן לרביעה אי נמי כטעמא דאתמר בירושלמי מפני שהוא מוליאה מידי גיזה הגע עלמך שהיא עז מוליאה מידי בכור הגע עלמך שהוא זכר מוליאו מידי מתנות מעתה חטים אין מוכרין להם שהוי מוליאן מידי ברכה. [מהר"ם חלאווה] בן בתירא מתיר בסום. ואפילו הסוס שהציידים מביאים עליו העופות שצדין בהם. קסבר החי נושא את עלמו. ורבנן סברי, דוקא אדם נושא את עלמו, הלכך אם לא היה מיוחד אלא לרכוב עליו מותר, אבל להביא בעל חי אחר חוץ מאדם, אסור. [רע"ב, עבודה זרה פ"א מ"ו] אמרינן בירושלמי גבי בן בתירא מתיר בסוס, לא אמרו אלא בסוס זכר שהורגג את אדונו במלחמה. [תוספות, עבודה זרה ז:] ואי משום האוכף שעל הסוס ומשוי הוא, הואיל ופטור הוא על רכיבתו דחי נושא את עלמו לא עבר משום אוכף, כדתנן בפ' המצניע, את החי במטה פטור שהמטה טפילה לו. הלכך ישב וירכוב, אבל אם ירד יעבור על שביתת בהמתו שנושא האוכף וכמו כן מחמר אחריה. [מרדכי מסכת שבת רמז תסד]

מפני שנראה במקדיש קדשים בחוץ. נכולי שמעתא פירש"י שעכשיו קורא שם ופירש נמי שלא התנדב כדרך המתנדבים היינו למחייס לא קרא לו שם פסח ואי נמי קרא לו שם בשעת לנייה הוי שלא כדרך המקדישין ושאה דקאמר נראה כמאכיל קדשים בחוץ והלא גם בפניס אין לעשות כן לאיזו קדוש אלא לדמיו והוה ליה למימר שהוא קרוב למעילת קדשים ועוד בגדי מקולם לר' שמעון נהי דליכא למיחש שמא הקדישו עכשיו שאין זה כדרך המתנדבים מכל מקום ליתסר למיעבד הכי שלא יאמר מחייס מקדשיה דסופו מוכיח על תחלתו שעשאו מקולם וע"כ טעמא משום הכי הוא דהא מוקמינן לא שנא אמר ולא שנא לא אמר לכך נראה דעל ידי שאומר עכשיו בשר זה לפסח סברי אינשי דמחייס מקדשה ורבי שמעון מפילו מקדשה מחייס [לשחוט] בחוץ לא הוי הקדש משום שלא התנדב כדרך המתנדבים כדמוכח בתוספתא [א] בפרק בתרא דמנחות דקאמר הרי עלי עולה על מנת שאקריבנה בבית חוצו רבי שמעון אומר אין זה עולה וה"ג הוי כמקדיש על מנת להקריב בחוץ הוא לאיזו קדוש והא שלא מייתי לה הכא שלא מייתי ההיא דמנחה משום דמפרש בה בהדיא שלא התנדב כדרך המתנדבים[ב]:

רבי

משיגריעו והזיתים משיניצו ושאר כל האילנות משויציאו[ג] ואמר רב אסי הוא בוסר הוא גירוע הוא פול הלבן פול הלבן סלקא דעתך אלא אימא שיעורו כפול הלבן ומאן שמעת ליה דאמר בוסר אין סמדר לא רבנן וקתני שאר כל האילנות משויציאו אלא רבי אילעאי[א] ברניסחני קץ. תנו רבנן אוכלין בענבים עד שיכלו דליות של אוכל אם יש מאוחרות מהן אוכלין עליהן דליות של גוש חלב כדי שיהא עני יוצא ואינו אחרון שבתקוע ר' אליעזר אומר עד שיכלה מוצא לא בנופו ולא בעיקרו רובע אוכלין בגרוגרות עד שיכלו פגי בית היני[ג] אמר רבי יהודה לא הוזכרו פגי בית היני אלא לענין מעשר (דתנן[ד]) פגי בית היני ואהיני דטובינא חייבין במעשר: [ה] אוכלין בתמרים עד שיכלה האחרון שבצוער רשב"ג אומר אוכלין על של בין הכיפין ואין אוכלין על של בין השיצין ורמינהי [ו]אוכלין בענבים עד הפסח בזיתים עד העצרת בגרוגרות עד החנוכה בתמרים עד הפורים ואמר רב ביבי ר' יוחנן תרתי בתרייתא מחליף אידי ואידי חד שיעורא הוא ואי בעית אימא הא קתני בהדיא אם יש מאוחרות מהן אוכלין עליהן. תניא [ז] רבן שמעון בן גמליאל אומר [ח]סימן להרים מילין סימן לעמקים דקלים סימן לנחלים קנים סימן לשפלה שקמה ואף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר [א] ויתן המלך את הכסף בירושלים כאבנים ואת הארזים נתן כשקמים אשר בשפלה לרוב סימן להרים מילין סימן לעמקים דקלים נפקא מינה לבכורים דתנן [ז] [ג]אין מביאין בכורים אלא משבעת המינין [ד]ולא מדקלים שבהרים ולא מפירות שבעמקים סימן לנחלים קנים [ט] נפקא מינה לנחל איתן[י] סימן לשפלה שקמה נפקא מינה למקח וממכר השתא דאתית להכי כולהו נמי למקח וממכר: **מתני'** [יא]מקום שנהגו למכור בהמה דקה לנכרים מוכרין מקום שלא נהגו למכור[יב] אין מוכרין [ו]ובכל מקום אין מוכרין להם בהמה גסה עגלים וסייחין שלמין ושבורין ר' יהודה מתיר בשבורה [ל] [ז]בן בתירא מתיר בסום [ח]מקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים אוכלין מקום שנהגו שלא לאכול אין אוכלין: **גמ'** אמר רב יהודה אמר רב [ט]אסור לאדם [יא]אמר בשר זה לפסח הוא מפני שנראה כמקדיש בהמתו ואוכל קדשים בחוץ אמר רב פפא [י]דוקא בשר אבל חיטי לא דמינטר לפסחא קאמר ובשר לא מיתיבי [יא] אמר ר' יוסי תודום איש רומי הנהיג את בני רומי לאכול גדיים מקולסין בלילי פסחים שלחו לו אלמלא תודום אתה גזרנו עליך נדוי שאתה מאכיל את ישראל קדשים בחוץ קדשים סלקא דעתך אלא אימא קרוב

18/06/2018 הוחת

ואידי חד שיעורא הוא כלומר התמרים כלים בצוער בפורים. איבעית אימא הא תנינן בההיא ואם יש מאוחרת מהן אוכלין עליהן. כיפין וציצין כבר פירשנום למעלה: **תניא רבן שמעון בן גמליאל אומר סימן להרים מילין** שהן עפץ גדילים בהרים. **סימן לעמקים דקלים** כלומר אין אילן גדילים אלא בעמקים. נפקא מינה דאין דקלים טובים אלא בעמקים ומהם ראוי להביא בכורים דתנן אין מביאין בכורים חרץ משבעת המינין ולא מן הדקלים שבהרים. **ולא מן** (התמרים) [**הפירות**] **שבעמקים** פי' ששת המינין הנותרים לא תביא מן העמקים שאינן גדילים כהוגן: **מתני' מקום שנהגו למכור בהמה דקה לנכרים כו' מקום שנהגו לאכול צלי בלילי הפסח אוכלין וכו'**. אמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם שיאמר בשר זה לפסח מפני שנראה כמקדיש בהמתו ונראה אוכל קדשים בחוץ. **ומותבינן עליה** מדרבי יוסי דאמר תודוס איש רומי הנהיג את בני רומי לאכול גדיים מקולסין בלילי פסחים וכו'

חשק שלמה על ר"ח ט) לפניו פירושלמי הגי' לפמי שמים.

מסורת הש"ס עם הוספות

ד) נרכות דף לו:, ה) [תוספתא דשביעית פרק ז עירובין כח:], ו) [תוספתא דשביעית פרק ז], ז) מנחות פד. בכורים פרק ג [משנה ג], ח) נדה מ:, ט) עי' רש"י חגיגה יט סוע"א ד"ה גוממיות (ברכות שמים), י) עבודה זרה יד:, יא) שבת נד. ברכות ב., יב) ברכות יט. בילה כג. [תוספתא דבילה פרק ג], יג) עיין תוס' מנחות דף עא. ד"ה מרכיבין, יד) וכן גי' הערוך, טו) שופטים יא לג, טז) מנחות שם, יז) ע"ע תוס' מנחות קג. ד"ה הא וחולין מא: ד"ה ור"ש.

גליון הש"ם

גמרא פימן להרים מילין. עי' מ' חכם נבי סי' נ"ב:

הגהות מהר"ב רנשבורג

אן תום' ד"ה מפני וכו' כדמוכח בתוספתא בפ' בתרא דמנחות. נ"ל במשנה דמנחות ד' קט.:

תורה אור השלם

א) וַיִּתֵּן הַמֶּלֶךְ אֶת הַכֶּסֶף בִּירוּשָׁלַיִם כָּאֲבָנִים וְאֶת הָאֲרָזִים נָתַן כַּשִּׁקְמִים אֲשֶׁר בַּשְּׁפֵלָה לָרֹב:
[מלכים א י, כז]

הגהות וציונים

ג] [בעירובין כח ע"ב ליתא מלת "דתנן"] (גליון: **ד**] שתי הנקודות הן שברש"ב"ש): **ג**] נ"א **מקום שנהגו שלא למכור** (גליון) וכ"ה ברש"י: **ז**] ונקראין (כת"י מובא בדק"ס וכ"ה בר"ש שביעית): **ח**] כרם מוגבה על כלונסאות: **ו**] גידולים בצורת אגוזים שמתהוים על העצים ובפרט על עץ האלון: **ז**] עיין רש"ש שהקשה דהוה ליה לומר אבל דקלים שבהרים: **ט**] בס"י איתא בחושה (גליון): **ט**] [לפנינו שם איתא **רבי טרפון**] (גליון):

משנת ראשונים

הוא בוסר הוא גירוע. ולמה נקרא שמו גירוע, מלש' כי יגרע נטפי מים, כלומר כשמתעכלין ביד יזובו מים, ושיעורו כפול הלבן.
[הריבמ"ץ, שביעית פ"ד מ"י]

אלא רבי אילעאי בדניסחני קץ. כפניות שאין מטבעם להתבשל לעולם והן הקרויות נסחאני או ניסאני מצד שאדם רגיל לגדרם בניסן מותר שהרי אין כאן הפסד. [מאירי]

דתנן אין מביאין בכורים אלא משבעת המינין. דריש בירושל' (הלכה ג) אילו נאמר ולקחת ראשית כל פרי האדמה הייתי אומר כל הדברים חייבין בבכורים ת"ל מראשית ולא כל ראשית, אי מראשית אין לך אלא חטין בלבד, ת"ל כל פרי האדמה ריבה וריבה את הכל נאמר כאן ארצך ונאמר להלן חטה ושעורה וגו' מה ארץ האמור להלן בז' המינים הכתוב מדבר, אף כאן בז' המינין הכתוב מדבר. [ר"ש, ביכורים פ"א מ"ג] **ולא מדקלים שבהרים ולא מפירות שבעמקים.** תמרים שבהרים אינם מתבשלים יפה ופירות ותבואה שבעמקים המים לנים שם ומתרקבים אבל דקלים שבעמקים הם התמרים המשובחים והוא שאמרו סימן להרים מילין והם עפצים, ר"ל שהעפצים נעשים יפים בהרים סימן לעמקים דקלים. [מאירי, פסחים נג.] **מקום שלא נהגו למכור אין מוכרין.** משום דחיישינן לרביעה אי נמי כטעמא דאתמר בירושלמי מפני שהוא מוציאה מידי גיזה הגע עצמך שהיא עז מוציאה מידי בכור הגע עצמך שהוא זכר מוציאו מידי מתנות מעתה חטים אין מוכרין להם שהוי מוציאן מידי ברכה. [מהר"ם חלאווה] **בן בתירא מתיר בסום.** ואפילו הסוס שהציידים מביאים עליו העופות שצדין בהם. קסבר החי נושא את עצמו. ורבנן סברי, דוקא אדם נושא את עצמו, הלכך אם לא היה מיוחד אלא לרכוב עליו מותר, אבל להביא בעל חי אחר חוץ מאדם, אסור. [רע"ב, עבודה זרה פ"א מ"ו] אמרינן בירושלמי גבי בן בתירא מתיר בסוס, לא אמרו אלא בסוס זכר שהורג את אדונו במלחמה. [תוספות, עבודה זרה ז:] ואי משום האוכף שעל הסוס ומשוי הוא, הואיל ופטור הוא על רכיבתו דחי נושא את עצמו לא עבר משום אוכף, כדתנן בפ' המצניע, את החי במטה פטור שהמטה טפילה לו. הלכך ישב וירכוב, אבל אם ירד יעבור על שביתת בהמתו שנושא האוכף וכמו כן מחמר אחריה. [מרדכי מסכת שבת רמז תסד]

עין משפט נר מצוה

כו א מיי' פ"ה מהלכות שמיטה הלכה יח:
כז ב מיי' פ"ז מהלכות שמיטה הלכה יח:
כח ג מיי' פ"ב מהל' מיכורים הלכה ב:
כט ד סמ הלכה ג:
ל ה מיי' פ"כ מהלכות שבת הלכה ה סמג לאוין סה טוש"ע י"ל סי' קנח סעיף ד:
לא ו מיי' סם הל' ג:
לב ז סם הלכה ד:
לג ח מיי' פ"ח מהלכות מלכה יח סמג עשין מו טוש"ע ח"מ סי' מטו סעיף ג:
לד ט י טוש"ע ח"מ סי' תסטו:

רבינו חננאל

פרי. ואמרי' איני ומי פליגי רבנן עליה בכל האילנות והתנן בשביעית סוף פ"ג מאימתי אין קוצצין את האילנות בשביעית ב"ש אומרים כל האילנות משויציאו וב"ה אומרים החרובין משישרשו וגפנים משיגריעו והזיתים משיניצו ושאר כל האילנות משויציאו. **ואמר רבי אסי** הא דתנן הגפנים משיגריעו ופי' בעת שיהא בוסר כשיעור פול הלבן יש לו גרעינין ומאותה העת נקרא פרי ואסור לקצצו ולהפסידו דלאכלה אמר רחמנא ולא להפסדה. ש"מ דלהאי תנא בוסר נקרא פרי אבל סמדר אינו פרי. מאן שמעת ליה האי סברא רבנן. [ונקתני] ושאר כל האילנות משויציאו והנה לא נחלקו רבנן על ר' יוסי אלא על הגפנים בלבד. **ופרקי'** לעולם כל אילן משויציאו אסור לקצצן ורבי אילא כפנייתא שחנטו קצץ דלדברי הכל אין בהן פרי: ירושלמי בשביעית סוף פ"ד תאני רב הונא חרובין שלשולן היא חנטן. גפנים משיגרעו אמר רבי יונה משיזחילו מים דכתיב (איוב לו) כי יגרע נטפי מים. [עד שם בפ' חמישי] תאני רשב"ג מהוצאת עלין עד הפגים חמשים יום ומן הפגים עד השיתים שלשים יום ומן השיתים [עד התאנים] חמשים יום רבי אומר כולהו מארבעים יום. לוקט תאנה ואינו יודע מאימתי חנטה אמר רבי יונה מונה מאה יום למפרע אם חל לתוכן חמשה עשר בשבט הוא יודע מתי חנטה אמרו לו והלא עמו בטבריא בנות שוח ועושות לשנה אחת אמר לו והלא עמכם בציפורי ועושות הן לשלש שנים ט): **תנו רבנן** אוכלין בענבים עד שיכלו פגיות של אבל: **אמר רב יהודה** לא הזכרו פגי ביתוני אלא לענין מעשר פגי ביתוני ואהינא דטובניא פי' גיסואן חייבין במעשר. אוכלין בתמרים עד שיכלה האחרון שבצוער וכו'. **ורמינהי** אוכלין בגרוגרות עד החנוכה בתמרים ואמר רב ביבי רבי יונה מחליף אוכלין בגרוגרות עד הפורים בתמרים עד החנוכה. **ושני' אידי**

מתני' מקום שנהגו למכור בהמה דקה לנכרים כו' מקום שנהגו לאכול צלי בלילי הפסח אוכלין וכו'. כיון שלא נהגו למכור לנכרים בהמה דקה ועגלים וסייחים שלמים ושבורים מיחלפי במכירת שלימים: **בשבורה.** לפי שמלאכתו לרכיבה, ונסיוני דידיה ליכא למיגזר נהן, לחין הא מלא מסוס שנות, לחין רוכבין על גבי בהמה גסה שנות תנן לה במסכת בילה (דף לו:): **שלא לאבול.** דמיחזי כאוכל פסח נמוך: **גמ' בשר זה.** ומפילו שחוטה כבר: **אבל חיטי.** לא דמו מידי לקדשים, וכי קאמר חיטין אלו לפסח, דמנטר לפסח קאמר, מניעו לפסח לאוכלס, ולא אמרינן מיחזי כמאן דאמר למוכרן ולקנות פסח בדמיהן: **ת"ש אמר רבי יוסי תודום איש רומי.** ישראל משוב שהיה ברומי: **מקולסין.** לגויין לאשו על כרעיו ועל קרבו כגלגל הפסח, דתניא בכילד גולין (לקמן עד.) רבי עקיבא[טו] קורהו מקולס לפי שמולה כרעיו מוצה לו בגלגל כנופת כלי זיינו בגלגו, כובע נחושת בגלגל (שמואל ה יז) תרגומו קולסא דנחשא: **אלמלא תודום אתה. מדס חשוב:**

קרוב

רבי שמעון בשיטת רבי יוסי אמרה דאמר אף בגמר דבריו וכו'. מע"ג דלר' יוסי חיילי תרוייהו היינו משום דתרי מילי קתמר ומינס פירוש זה לזה אבל הכא מן השעורים הוא פי' מה שאמר הרי עלי מנחה וכיון דלסף בגמר דבריו אדם נתפס מנטלים להא דאמר בתחלה הרי עלי מנחה ואפי' אם אמר אילו הייתי יודע שאין נודרין כך לא הייתי נודר כך אלא כך היינו טעמא דרבנן דאלים להו לשון ראשון ולא הוי נדר ופתחו עמו כי אמר אילו הייתי יודע כו' כדאמרינן בהמנחות והנסכים (מנחות קג.): **מה** ראו חנניה מישאל ועזריה. פ"ה מה ראו אלו שלא דרשו ואי בהם ולא שימות בהן וקשה דהא בפרהסיא הוה ומסקינן בסנהדרין (דף עד.) דלכולי עלמא בפרהסיא חייב למסור עצמו אפילו אמנוה קלה ומפר"ת דלאו זה שעשה בוכדנצר לאו ע"ז הוה אלא שידרטא שעשה לכבוד עצמו ולכך קאמר מה ראו וכן משמע מדכתיב[ט] לאלהך לית אנחנא פלחין ולצלם דהבא לא נסגוד משמע דאלהא דידיה ולצלמא תרי מילי נינהו ואפי' נמי שפיר הא דאמרינן באלו נערות (כתובות נג:) אלמלי נגדו לחנניה מישאל ועזריה פלאו לצלמא ואי ע"ז הוה מ"ו שהיו משתחוים לו ומיהו לשון פלאו לא אמי שפיר[י] ור"י מפרש מה ראו שלא נדמו שהרי קודם המעשה[כ] היו יכולים לברוח כמו שעשה דניאל כדאמר בחלק (סנהדרין נג.) ג' היו בחומה עלה: **אין** מברכין על האור אלא במוצאי שבת. ה"ר יוסף למה אין מברכין בכל שעה שהנה ממנו לאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה[ל] ותירץ הר"מ כשגופו נהנה אבל אמר הגאה לא ואף על גב דמברכין על אור השמש בכל יום היינו משום שמתחדש בכל יום: אלה

מתני'[ב] מקום שנהגו להדליק את הנר בליל יום הכפורים מדליקין מקום שנהגו שלא להדליק אין מדליקין[ג] ומדליקין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובמבואות האפלים ועל גבי החולים: **גמ'** תנא[ס] בין שאמרו להדליק ובין שאמרו שלא להדליק שניהן לדבר אחד נתכוונו אמר רב יהושע[ם] דרש רבא[ג] ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ וגו' בין שאמרו להדליק ובין שאמרו שלא להדליק שניהם לא נתכוונו אלא לדבר אחד. אמר רב יהודה אמר שמואל אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת הואיל ותחלת ברייתו הוא אמר ליה ההוא סבא ואיתימא רבה בר בר חנה ישר[ו] וכן אמר רבי יוחנן. עולא הוה רכיב חמרא ואזיל והוה שקיל ואזיל רבי אבא מימיניה ורבה בר בר חנה משמאליה אמר ליה רבי אבא לעולא ודאי דאמריתו משמיה דרבי יוחנן אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת הואיל ותחלת ברייתו הוא הדר עולא חזא ביה ברבה בר בר חנה בישות א"ל אנא לאו אהא אמרי אלא אהא אמרי דתני תנא קמיה דרבי יוחנן ר"ש בן אלעזר אומר[ד] יום הכפורים שחל להיות בשבת אף במקום שאמרו שלא להדליק מדליקין מפני כבוד השבת ועני רבי יוחנן בתריה וחכמים אוסרים א"ל עדא תהא קרי עליה[ז] רב יוסף[ה] מים עמוקים עצה בלב איש ואיש

פסח קאמר: **גברא** רבה הוה. ומפני כבודו לא גזרו עליו נדוי: **או** בעל אגרופין. ומפני הירלה: ועוד זו דרש. חלמא גברא רבה הוה: **מה** ראו. שלא דרשו (ו) ואי בהן ולא שימות בהן[ז]: מטיל מלאי. נותן סמורה לתלמידי חכמים להסתכר בה: בצל החכמה. דמחיצת החכמה[ח] יכנס זה שהנהו[ט] מנכסיו: **מתני'** מקום שנהגו להדליק את הנר. בגמרא מפרש טעמא: **גמ'** בין שאמרו להדליק והנוהגין שלא להדליק לא נתכוונו אלא לדבר אחד, להפרישם עצמו ממסכתי אסה, המומרים להדליק מסוס דאין מסתם מטמו לאור הנר[י], והמומרים שלא להדליק סוברים כשהגר דולק רואה את אסתו ומתאוה לה: **יישר**. שפיר קאמרת, וכן א"ר יוחנן, ולא גרסינן[מ] ייסר: **ודאי דאמריתו כו'**. אמת הדבר שאמעתי עליכם שאתם אומרים משמיה דר' יוחנן הכי: **הדר עולא חזא ביה ברבה בר בר חנה בישות**. נסתכל בו בפנים זועפות, כלומר אתה אמרת בשם רבי יוחנן, והוא לא אמר כן, אלא אף במוצאי יוה"כ מברכין עליו, הואיל ודבר אחד הוא שנאסר בו כל היום ועכשיו נהנה ממנו: **אנא אהא אמרי להו**. משמיה דרבי יוחנן, דעונה אחר התנא וחכמים אוסרין להדליק את הנר אף ביום הכפורים שחל להיות בשבת עד מוצאי שבת, ולא הזכרתי שמו של ר' יוחנן על אור במוצאי שבת אלא בזו, והם סבורים שעל דבר ברכת האור הזכרתי שמו: **עדא תהא**. זאת תהיה, זו אני מודה שאמרה רבי יוחנן: [ל]זה עולא. שהבין מדבריו של רבה[מ] בר בר חנה טעות, וחזא ביה בישות, ואתא דבריו אלא אחר לו כלום, והיינו עונה בלב אים, דנקיט ליה בלביה ולא אחר לו למה אחרת כך: ואים

קרוב להאביל את ישראל קדשים בחוץ מקולם אין שאין מקולם לא אמרי מקולם[א] לא שנא אמר לא שנא לא אמר שאינו מקולם פירש אין לא פירש לא. רב אחא מתני לה להא מתני' בר'[פ] שמעון מתקיף לה רב ששת בשלמא למאן דתני לה כרבי יוסי ניחא אלא למאן דמתני בר' שמעון מי ניחא[פ] והתנן רבי שמעון פוטר שלא התנדב כדרך המתנדבים אמר ליה רבינא לרב אשי ומאן דמתני לה בר' יוסי מי ניחא והאמר רבא[ג] רבי שמעון בשיטת רבי יוסי אמרה דאמר[ד] אף בגמר דבריו אדם נתפס מאי לאו מדרבי שמעון סבר לה בר' יוסי רבי יוסי נמי סבר לה כרבי שמעון לא רבי שמעון סבר לה בר' יוסי ולא רבי יוסי[ה] סבר לה בר' שמעון. איבעיא להו תודום איש רומי גברא רבה הוה או בעל אגרופין הוה ת"ש עוד זו דרש תודום איש רומי מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו [עצמן] על קדושת השם[ו] לכבשן האש נשאו קל וחומר בעצמן מצפרדעים ומה צפרדעים שאין מצווין על קדושת השם כתיב בהו[א] ובאו[ז] [ועלו] בביתך [וגו'] ובתנורך ובמשארותיך אימתי משארות מצויות אצל תנור הוי אומר בשעה שהתנור חם אנו שמצווין על קדושת השם על אחת כמה וכמה רבי יוסי בר אבין אמר מטיל מלאי לכים של תלמידי חכמים היה דאמר ר' יוחנן כל[ז] המטיל מלאי לכים תלמידי חכמים זוכה ויושב בישיבה של מעלה שנא'[ב] כי בצל החכמה בצל הכסף: **מתני'**[ב] מקום שנהגו להדליק את הנר בליל יום הכפורים מדליקין מקום שנהגו שלא להדליק אין מדליקין[ג] ומדליקין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובמבואות האפלים ועל גבי החולים: **גמ'** תנא[ס] בין שאמרו להדליק ובין שאמרו שלא להדליק שניהן לדבר אחד נתכוונו אמר רב יהושע[ם] דרש רבא[ג] ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ וגו' בין שאמרו להדליק ובין שאמרו שלא להדליק שניהם לא נתכוונו אלא לדבר אחד. אמר רב יהודה אמר שמואל אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת הואיל ותחלת ברייתו הוא אמר ליה ההוא סבא ואיתימא רבה בר בר חנה ישר[ו] וכן אמר רבי יוחנן. עולא הוה רכיב חמרא ואזיל והוה שקיל ואזיל רבי אבא מימיניה ורבה בר בר חנה משמאליה אמר ליה רבי אבא לעולא ודאי דאמריתו משמיה דרבי יוחנן אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת הואיל ותחלת ברייתו הוא הדר עולא חזא ביה ברבה בר בר חנה בישות א"ל אנא לאו אהא אמרי אלא אהא אמרי דתני תנא קמיה דרבי יוחנן ר"ש בן אלעזר אומר[ד] יום הכפורים שחל להיות בשבת אף במקום שאמרו שלא להדליק מדליקין מפני כבוד השבת ועני רבי יוחנן בתריה וחכמים אוסרים א"ל עדא תהא קרי עליה[ז] רב יוסף[ה] מים עמוקים עצה בלב איש ואיש

עין משפט נר מצוה

לה א מיי' פ"ח מהל' מלה הלכה יא ס"מ סימן תסטו בהג"ה:

לו ב מיי' פ"ג מהל' שביתת עשור הלכה י טוס"ע ס"מ סי' תרי סעיף ג:

לז ג סמ סעיף ג:

לח ד מיי' סמ טוס"ע סמ סעיף ג:

רבינו חננאל

ופרקי' גדי מקולם אפי' בסתמא שלא יזכיר לפסח אסור אבל בשר שאינו מקולם ראשו על כרעיו ועל קרבו אם הזכיר עליו לפסח אסור סתמא מותר: **אמר רב פפא** דוקא בשר כי האי גונא אסור אבל חטים ואפי' אומר חטים הללו מותרין [לפסח] מ"ט חטים דמנטרן לפסח קאמר. **איבא** דמתני להא (דרבי יוסי) [מתניתא] הכי קאמר הנהיג תודוס איש רומי לאכול כו'. **ואתקפי'** בשלמא למאן דמתני לה כרבי יוסי [ניחא דחייש] בכל כה"ג אלא למאן דמתני לה כר' שמעון מי חייש ר' שמעון כי האי גונא והתנן בסוף מנחות הרי עלי מנחה מן השעורים יביא מן החטים קמח יביא מן הסלת כו' עד רבי שמעון פוטר שלא התנדב כדרך המתנדבין. הנה מי שיאמר כגון זה בשר זה לפסח לא חייש ליה דאין אדם מתנדב בשר לקרבן. **ולר' יוסי מי** ניחא והאמר רבא רבי שמעון בשיטת רבי יוסי אמרה **דסבר בגמר דבריו אדם מתפיס** דתנן הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים הרי זו תמורת עולה דברי רבי מאיר אמר רבי יוסי לכך נתכוון מתחלה אע"פ שאפשר לקרות שני שמות כאחד דבריו קיימין ואוקי' לרבי יוסי דאמר בגמר דבריו אדם מתפיס לאו מדרבי שמעון סבר לה כר' יוסי ר' יוסי נמי וכו'. **ואסיקנא** תודוס איש רומי חכם היה ומטיל מלאי בכיס תלמידי חכמים היה: **מתני' מקום שנהגו להדליק ביום הכפורים.** מי שאמר להדליק סבר שאם יהיה הבית אפל ישמש מטתו לפיכך ידליק יתרחק מן העבירה. ומי שאמר לא ידליק סבר אין היצר מתאוה אלא מה שהעין רואה לפיכך לא ידליק שכיון שלא יראה לא יתאוה. ושניהם לטובה נתכוונו. פי' דבר אחר תשמיש המטה. אבל מדליקין בפונדקאות ובבתי המים. **אמר רב** יהודה אמר שמואל אין מברכין על האור אלא במוצאי שבתות הואיל ותחלת ברייתו הוא. אמר ליה [ההוא סבא] יישר וכן אמר רבי יוחנן. **אמר ליה רבי אבא לעולא** ודאי דאמריתו משמא דרבי יוחנן אין מברכין על האור אלא במוצאי שבתות אהדר ביה (רבי אבא) [עולא ברבה] בר בר חנה בישות והרגיש רבה בר בר חנה אמר ליה לא אמרי הכי אלא הכי אמרי תאני חדא קמיה דרבי יוחנן רבי שמעון בן אלעזר אומר יום הכפורים שחל להיות בשבת אפילו במקום שאמרו להדליק מדליקין מפני כבוד השבת. **אעני** רבי יוחנן בתריה וחכמים אוסרין ודיקי' מינה מאחר שאין מדליקין ביום הכפורים לא ימצא אור ששבת ממלאכת עבודה שמעי' מינה כי אין מברכין על האור במוצאי יום הכפורים. **אמר ליה עדה תהא** כלומר זאת הוא. ופי' עדה כדגרסינן בענין בנתיה דרב נחמן [גיטין מה] עדי גוברין ותוב עדה סוראה כלן ענין אחד הן. וכיון שדחו שמועה זו כלומר אינה הלכה לנסס עולה ולנסס שלמים אלא שניהם מפיו נצא אחת ואמר זו אחר זו [נזיר ט.]. **כל המטיל מלאי לכים.** להסתכר בהן למחצית שכר [שבת סג.]. **יישר וכן אמר רבי יוחנן.** יפה אמרת וכן שמעתי מר' יוחנן [שם:].

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) מנחות קג. נזיר ט. [ערכין כ.], **י)** [מנחות קג:], **כ)** [נקמן נט: ס. נזיר ט.], **ל)** עיין שבת דף סג. וכתובות קיו:, **מ)** [תוספתא פרק ג], **נ)** ערכין ה., **ס)** יומא פה:, **ע)** נדה טז:, **פ)** דניאל ג יב, **צ)** [וע' תוס' כתובות לג: ד"ה תילתא ותוס' ע"ז ג. ד"ה שלח], **ק)** עיין מד"ר שה"ש פ"ד פיסקא יד, **ר)** ברכות לה ע"א.

הגהות הב"ח

(ו) רש"י ד"ה מה ראו וכו' ומי בהם ולא שימות בהם:

תורה אור השלם

א) וְשָׂרַף הַיֹּאר צְפַרְדְּעִים וְעָלוּ וּבָאוּ בְּבֵיתֶךָ וּבַחֲדַר מִשְׁכָּבְךָ וְעַל מִטָּתֶךָ וּבְבֵית עֲבָדֶיךָ וּבְעַמֶּךָ וּבְתַנּוּרֶיךָ וּבְמִשְׁאֲרֹתֶיךָ:
[שמות ז, כח]

ב) כִּי בְּצֵל הַחָכְמָה בְּצֵל הַכֶּסֶף וְיִתְרוֹן דַּעַת הַחָכְמָה תְּחַיֶּה בְּעָלֶיהָ:
[קהלת ז, יב]

ג) וְעַמֵּךְ כֻּלָּם צַדִּיקִים לְעוֹלָם יִירְשׁוּ אָרֶץ נֵצֶר מַטָּעַי מַעֲשֵׂה יָדַי לְהִתְפָּאֵר: [ישעיה ס, כא]

ד) מַיִם עֲמֻקִּים עֵצָה בְּלֵב אִישׁ וְאִישׁ תְּבוּנָה יְדַלֶּנָּה: [משלי כ, ה]

הגהות וציונים

ו) צ"ל **בר"ש** (גליון): **ז)** "ולא רבי יוסי" כ"ה רש"ל (ע"פ רש"י). ויעב"ץ חזר והגיה כדפו"י **ורבי יוסי לא** (וכ"ה בכ"י): **ח)** "על קדושת השם" ליתא בראשונים וכ"י וקצת דפו"י: **ט)** ראשונים וכ"י **ועלו ובאו**: **י)** "אמר רב יהושע" ליתא בראשונים וכ"י. היעב"ץ כתב נ"ב **בריה דר"ה**: **כ)** [שבת סג: וש"נ. וצ"ל **יישר** וכן איתא בברכות מב: ובשבת סג: שבועות מ. מה: חולין יז: עה: **יישר** בב' יודין] (גליון): **ל)** צ"ל **עליהו** (כת"י): **מ)** **ברבי** (מהרש"ל): **נ)** נדצ"ל **אף** את: **ס)** יש לתקן **ורבי יוסי לא** (יעב"ץ, וכ"ה בכ"י מובא בד"ס): **ע)** ברש"י על הר"ף ועל ע"י וברן החכם: **פ)** ברש"י שבר"ף שההנהו: **צ)** יש להוסיף **וכן אמר ר"י** (מלא הרועים): **ק)** שייך לדף נד ע"א (גליון): **ר)** שהבין מדבריו של **רבי אבא ברבה** בב"ח טעות כצ"ל. מהרש"ל (גליון):

ליקוטי רש"י

קרוב להאביל את ישראל. ומכי שלחו ליה שאתה מאביל את ישראל כעין קדשים והרואה אומר הוקדשו לפסח [ביצה כג. ד"ה אימא]. **אף בגמר דבריו אדם נתפס.** כלומר אתלת דבריו של אדם וסופן נכוון דעתו נתפסת וכולן מתקיימין [לקמן ס.]. **לא** אחזינן בתר לשון רשאי למודיה ולא בתר מחרון

קָרוֹב אתה לְהַאֲכִיל אֶת יִשְׂרָאֵל קָדָשִׁים בַּחוּץ, שגדיים מקולסים נראים כקרבנות פסח, ויאמרו הרואים שהוקדשו לפסח, ונראה בעיניהם שאתה מאכיל את ישראל קדשים בחוץ.

מסיימת הגמרא הקושיא על רב, הרי ממה שהזכירה הברייתא 'מקולסין' יש לדייק, מְקוֹלָּם אִין - רק מקולס אסור שנראה כקדשים בחוץ, אבל שֶׁאֵין מְקוֹלָּם לֹא אסור שאינו נראה כקדשים בחוץ, ולא כדברי רב שאסר אפילו בשר סתם, משום שנראה כקדשים בחוץ[א]. מתרצת הגמרא, אָמְרִי - אמרו בני הישיבה בישוב הקושיא, שלכך נקטה הברייתא 'מקולסין' ללמדנו חומרא שיש במקולס יותר משאינו מקולס, שבְּמְקוֹלָּם לֹא שְׁנָא [-אין הדין שונה] בין אם אָמַר 'בשר זה לפסח', לֹא שְׁנָא - ובין אם לֹא אָמַר, שלא הזכיר עליו שם פסח, בכל אופן אסור משום שנראה כקדשים בחוץ. אך שֶׁאֵינוֹ מְקוֹלָּם, אף שגם הוא אסור כרב, מכל מקום רק אם פֵּירֵשׁ 'בשר זה לפסח' אין - יש איסור בדבר, משום שנראה כמקדיש את הבשר לשם קרבן, אבל אם לֹא פֵּירֵשׁ 'בשר זה לפסח' לֹא - אין איסור בדבר. ומכיון שאין הברייתא עוסקת באופן שאמר 'בשר זה לפסח', לכן נקטה מקולסין שהם אסורים בכל אופן[ב].

הגמרא מביאה שיש ששונה ברייתא זו בשם רבי שמעון, ומקשה עליו: רַב אֲחָא מַתְנֵי לָהּ לְהָא מַתְנִיתָא - רב אחא שנה ברייתא זו של תודוס שהובאה לעיל (ע"ח) כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן - שרבי שמעון אמרה [ולא רבי יוסי].

מַתְקִיף לָהּ - הקשה על כך רַב שֵׁשֶׁת, בְּשִׁלְמָא לְמַאן דְּתָנֵי לָהּ כְּרַבִּי יוֹסֵי נִיחָא - הברייתא שאומרת שהאוכל גדי מקולס נראה כאוכל קדשים בחוץ, מתיישבת למי ששונה אותה בשם רבי יוסי. אֶלָּא לְמַאן דְּמַתְנֵי כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן מִי נִיחָא - אך למי ששונה אותה בשם רבי שמעון, וכי הברייתא מיושבת, וְהָתַנַן - והלא שנינו במשנה (מנחות קג.) העוסקת בנודר להביא מנחה שאינה ראויה להקרבה, האומר 'הרי עלי מנחה מן השעורים' יביא מן החטים, שכיון שאין מנחת נדבה באה מן השעורים[ג], לא חל נדרו להביא מן השעורים, ואנו תופסים את תחילת דבריו שאמר 'הרי עלי מנחה' וחייב להביא מנחה מן החטים. רַבִּי שִׁמְעוֹן חולק, ופּוֹטְרוֹ לגמרי, משום שאף בגמר דבריו אדם נתפס, כלומר, אנו דנים לפי כל דבריו, ואף לפי סיומם, שדעתו היתה לכל מה שהוציא מפיו, והוא התכוין למנחת שעורים שטעה וסבר שאפשר להתנדב מנחת שעורים, ולכן אין בדבריו כלום. ואין דנים ואומרים שבכל זאת כוונתו היתה להביא מנחה הראויה[ד] ועליו להביא מנחת חטים, משום שֶׁמכל מקום לֹא הִתְנַדֵּב כְּדֶרֶךְ הַמִּתְנַדְּבִים, כלומר אין הדרך להתנדב מנחת חטים באמירה זו, ולכן אף ממנחת חטים הוא פטור. ואם כן, לשיטת רבי שמעון אין לחוש שהרואים אותו אוכל גדי מקולס יאמרו שהוא אוכל קדשים בחוץ, שהרי בחיי הגדי לא אמר הרי זה לפסח כדרך המקדישים, ובשעת הצליה גם אם אמר הרי זה לפסח אין בדבריו כלום, משום שלא הקדישו כדרך המקדישים, שאי אפשר להקדיש קדושת קרבן על גדי שחוט[ה].

הגמרא מוסיפה להקשות גם למי ששנה ברייתא זו בשם רבי יוסי: אָמַר לֵיהּ רַבִינָא לְרַב אַשִׁי, וּמַאן דְּמַתְנֵי לָהּ כְּרַבִּי יוֹסֵי מִי נִיחָא - וכי למי ששנה ברייתא זו בשם רבי יוסי היא מתיישבת, וְהָאָמַר [-והלא אמר] רָבָא, רַבִּי שִׁמְעוֹן הפוטר את האומר הרי עלי מנחה מן השעורים, בְּשִׁיטַת רַבִּי יוֹסֵי אֲמָרָהּ - סובר בזה כשיטת רבי יוסי דְּאָמַר, שלא רק בתחילת דבריו אדם נתפס, אלא אַף בְּגִמַּר דְּבָרָיו אָדָם נִתְפָּס, כלומר שדעתו לכל מה שמוציא מפיו, ולכן דנים אנו לפי כל דבריו ואף לפי סיומם[ו]. ומעתה יש לדון, מַאי - מה היא שיטת רבי יוסי במתנדב שלא כדרך המתנדבים, לָאו - האם לא נאמר, מִכְּלָל דְּרַבִּי שִׁמְעוֹן סָבַר לָהּ כְּרַבִּי יוֹסֵי שתופסים גם את סוף דבריו, רַבִּי יוֹסֵי נַמִּי [-גם הוא] סָבַר לָהּ כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן במה שאמר שהמתנדב שלא כדרך המתנדבים, לא חל נדרו[ז], ואם כן גם אם רבי יוסי שנה ברייתא זו של תודוס, קשה מה חשש יש באכילת גדי מקולס, והלא לא התנדב כדרך המתנדבים.

מתרצת הגמרא, לֹא - אין הדבר כדבריך שרבי יוסי סובר כרבי שמעון, אלא רַבִּי שִׁמְעוֹן הפוטר את האומר הרי עלי מנחה מן השעורים, אכן סָבַר לָהּ כְּרַבִּי יוֹסֵי שאף בגמר דבריו אדם נתפס,

---

א. **ראה** להלן ביאור שיטת המקשן.

ב. **ממה** שתירצו בני הישיבה וחילקו בבשר סתם בין אמר ללא אמר, נראה שהמקשן לא חילק בכך וסובר שרב אסר אף אם לא אמר, ואף כשאינו מקולס. והקשו האחרונים, שלפי סברתו בשיטת רב היה לו להקשות עליו ממשנתנו (לעיל ע"ח) שלא אסרה אכילת צלי אלא תלתה הדבר במנהג. ותירץ הצל"ח (ד"ה מקולם), שבמשנתנו אין מפורש שמדובר בגדי הראוי לקרבן פסח, והיה אפשר לומר שלא התירה אלא בשר שור שאינו ראוי לקרבן פסח, ועל כן הקשה מהברייתא שמפורש בה גדיים. והחתם סופר (ע"ח ד"ה הנהיג) והשפת אמת (ע"ח ד"ה וכתב) והמרומי שדה (ע"ח ד"ה מיתבי) תירצו, שאף המקשן ידע לחלק בין אמר ללא אמר, אלא שסבר שאם הוא מייחד בשר לפסח הרי הוא כאמר ואסור, ועל כן הקשה ממעשה תודוס שכיון שנהגו כן על פי גדול העיר, הרי שבשעת צלייתו כפי שהנהיג להם מייחדו לפסח, ולדברי רב היה לאסור באופן זה אף בלא מקולס, ובברייתא משמע שרק משום שהיה מקולס אסרו. ותירצה הגמרא, שאף באופן זה לא אסר רב אלא באמר, אם לא שהוא מקולס שאז אסור אף בלא אמר.

ג. **בכל** מנחות הנדבה כתוב (ויקרא ג) שבאות סולת, ואין סולת אלא מן החטים שנאמר (שמות כט ג) 'סלת חטים תעשה אותם'. רש"י (ויקרא ג ה). אבל במנחות חובה יש הבאות מן השעורים, והם מנחת סוטה (במדבר ה טו) ועומר התנופה (ויקרא ג יד).

ד. **כמבואר** להלן ברש"י (ד"ה ה"ג) בשיטת רבי יוסי, שחולק וסובר שמשום שאין אדם מוציא דבריו לבטלה, אנו אומרים שכוונת הנודר למנחה ראויה, והתחייב בה אף שלא אמר הנדר כדרך הנודרים. אבל שיטת רבי שמעון שכל שלא נדר בלשון הגון כדרך הנודרים, אף שנראה שכוונתו לקרבן או נדר הראוי, אינו נדר ופטור. ובחידושי הגרי"ז לנזיר (ג ט. עמ' קנז) מבאר שנחלקו הראשונים בביאור דברי רבי שמעון 'שלא התנדב כדרך המתנדבים', ששיטת הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ג ה"ט) שאין בזה דין מחודש, ודברי הכל הוא. אלא שרבי שמעון חידש שעל כרחנו אנו מתחשבים גם בסוף דבריו ואומרים שהם דבר אחד עם תחילת נדרו, ויוצא מכך שלא נדר כדרך הנודרים, ומשום כך אין בדבריו כלום. אולם שיטת הראב"ד (שם) ורש"י (מנחות קג: ד"ה לא) שאף כשנראה שכוונתו לנדר הגון, מכל מקום חידש רבי שמעון שבלא לשון הגון אינו נדר, וזהו 'שלא התנדב כדרך המתנדבים', וכמבואר לעיל.

ה. **רש"י** (ד"ה רבי שמעון). ופירש כך לשיטתו בסוגייתנו [הובא בהערה לעיל (ע"ח)] שהחשש שנראה כקדשים בחוץ, הינו שמקדיש עכשיו את הבשר לפסח. אולם התוספות (ע"ח ד"ה מפני) הקשו על פירושו, שאמנם לרבי שמעון אין לחוש שיאמרו שהקדישו לקרבן לאחר שחיטה שאינו כדרך המקדישים, מכל מקום יש לחוש שיאמרו שאוכלו מקולס מפני שהקדישו מחיים לקרבן. ועל כן פירשו שהחשש הוא שסופו [שאוכלו מקולס] יוכיח על תחילתו, ויאמרו שהקדיש כבר בהמה זו מחיים לקרבן פסח. ולשיטתם ביארו הקושיא כאן, שגם חשש זה לא קיים לפי רבי שמעון, כי אף שבהמה בחייה ראויה לקרבן, מכל מקום בזמן הזה שאין בית המקדש קיים נחשב הוא שמתנדב שלא כדרך המתנדבים, שכיון שאין מקום ראוי להקריב הרי הוא כמקדישו על מנת להקריבו בחוץ, ואינו קדוש לרבי שמעון.

ו. **שיטת** רבי יוסי נשנתה בענין תמורה, והיא מה שנאמר בתורה (ויקרא כז י) שהממיר [בדיעבד] בהמת קרבן בבהמת חולין, שאומר בהמת חולין זו תהיה תחת זו של הקדש, בהמת הקרבן נשארת בקדושתה, וקדושת הקרבן חלה גם על בהמת החולין, ושתיהן קריבות על גבי המזבח. ושנינו בתמורה (כה:) באדם שהיתה לפניו בהמת חולין ושתי בהמות נוספות אחת עולה ואחת שלמים, ואמר על בהמת החולין 'הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים', הרי זו תמורת עולה כפי תחילת דבריו, דברי רבי מאיר. משום שאנו אומרים תפוס לשון ראשון, כלומר כשאדם אומר במשפט אחד שני דברים הסותרים זה לזה, הולכים אחר דיבורו הראשון שהוא העיקר. רבי יוסי אומר, מכיון שנתכוין תחילה הן לעולה והן לשלמים, שבשעה שאמר 'תמורת עולה' היה בלבו לסיים ולומר 'תמורת שלמים', ורק משום שלא יכול אדם להוציא מפיו שני שמות של עולה ושלמים כאחד, אמרם בזה אחר זה, ולא משום שחזר מדבריו הראשונים, לכך דבריו של הממיר קיימים, וחל עליה קדושת עולה ושלמים. וכיון שאי אפשר להקריבה לעולה ולשלמים כאחת, שהרי אין אופן הקרבתם שוה, לכן תרעה הבהמה בשדות עד שתסתאב, דהיינו שיפול בה מום המתיר לפדותה ותמכר, שבכך היא ניפדת, ויביא בדמי חציה עולה ובדמי חציה שלמים. זו היא שיטת רבי יוסי שאמרה הגמרא שגם רבי שמעון הלך בה.

ואף שלכאורה אין דברי רבי שמעון לגמרי כרבי יוסי, שהרי רבי שמעון אומר שתופסים רק את סוף דבריו שאמר 'מן השעורים', שלכן לא חל עליו חובה כלל, ואילו רבי יוסי אומר שתופסים גם את תחילת דבריו ולכן חל על הבהמה שתי הקדושות. ביארו התוספות (ד"ה רבי), שאין בכך הבדל בין השיטות אלא שאין המקרים שוים, שכשאומר הרי זו תמורת שלמים לאחר שאמר תמורת עולה, אין סוף דבריו באים כפירוש למה שאמר תמורת עולה, אלא הוא דבר נוסף, וכיון שגם בסוף דבריו אדם נתפס, חלים שניהם. אבל כשאומר 'הרי עלי מנחה מן השעורים', ואנו תופסים גם את סוף דבריו, הרי סוף דבריו הם המשך ופירוש לתחילת דבריו, שרוצה לומר שאין כוונתו למנחת חטים כדינה, ולפיכך לא חל עליו חובה כלל.

ז. **שודאי** שאינו סובר כשיטת תנא קמא המחייבו מנחה מן החטים משום תחילת דבריו שאמר 'הרי עלי מנחה', שהרי סובר שאף בגמר דבריו אדם נתפס, וגמר דבריו מבטל תחילת דבריו [כמבואר לעיל בשם התוספות].

קרוב להאביל את ישראל קדשים בחוץ מקולם אין שאין מקולם לא אמרי מקולם [א]לא שנא אמר לא שנא לא אמר שאינו מקולם פירש אין לא פירש לא. רב אחא מתני לה להא מתני' כר'[ה] שמעון מתקיף לה רב ששת בשלמא למאן דתני לה כרבי יוסי ניחא אלא למאן דמתני כר' שמעון מי ניחא [ו] והתנן רבי שמעון פוטר שלא התנדב כדרך המתנדבים אמר ליה רבינא לרב אשי ומאן דמתני לה כר' יוסי מי ניחא והאמר רבא [ז] רבי שמעון בשיטת רבי יוסי אמרה דאמר [ח] אף בגמר דבריו אדם נתפס מאי לאו מדרבי שמעון סבר לה כר' יוסי רבי יוסי נמי סבר לה כרבי שמעון לא רבי שמעון סבר לה כר' יוסי ולא רבי יוסי[ט] סבר לה כר' שמעון. איבעיא להו תודום איש רומי גברא רבה הוה או בעל אגרופין הוה ת"ש עוד זו דרש תודום איש רומי מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו [עצמן] על קדושת השם[י] לכבשן האש נשאו קל וחומר בעצמן מצפרדעים ומה צפרדעים שאין מצווין על קדושת השם כתיב בהו [יא] ובאו[יב] [ועלו] בביתך [וגו'] ובתנורך ובמשארותיך אימתי משארות מצויות אצל תנור הוי אומר בשעה שהתנור חם אנו שמצווין על קדושת השם על אחת כמה וכמה רבי יוסי בר אבין אמר מטיל מלאי לכים של תלמידי חכמים היה דאמר ר' יוחנן כל[יג] המטיל מלאי לכים תלמידי חכמים זוכה ויושב בישיבה של מעלה שנא' [יב] כי בצל החכמה בצל הכסף: **מתני'** [יג] מקום שנהגו להדליק את הנר בלילי יום הכפורים מדליקין מקום שנהגו שלא להדליק אין מדליקין [יד] ומדליקין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובמבואות האפלים ועל גבי החולים: **גמ'** [טו] בין שאמרו להדליק ובין שאמרו שלא להדליק שניהן לדבר אחד נתכוונו אמר רב יהושע[טז] דרש רבא [יד] ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ וגו' בין שאמרו להדליק ובין שאמרו שלא להדליק שניהם לא נתכוונו אלא לדבר אחד. אמר רב יהודה אמר שמואל אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת הואיל ותחלת בריייתו הוא אמר ליה ההוא סבא ואיתימא רבה בר בר חנה ישר[יז] וכן אמר רבי יוחנן. עולא הוה רכיב חמרא ואזיל והוה שקיל ואזיל רבי אבא מימיניה ורבה בר בר חנה משמאליה אמר ליה רבי אבא לעולא ודאי דאמריתו משמיה דרבי יוחנן אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת הואיל ותחלת בריייתו הוא הדר עולא חזא ביה ברבה בר בר חנה בישות א"ל אנא לאו אהא אמרי אלא אהא אמרי דתני תנא קמיה דרבי יוחנן ר"ש בן אלעזר אומר [יז] יום הכפורים שחל להיות בשבת אף במקום שאמרו שלא להדליק מדליקין מפני כבוד השבת ועני רבי יוחנן בתריה וחכמים אוסרים א"ל עדא תהא קרי עליה[יח] רב יוסף [יט] מים עמוקים עצה בלב איש ואיש

רבי שמעון בשיטת רבי יוסי אמרה דאמר אף בגמר דבריו וכו'. תע"ג לר' יוסי חיילי תרוייהו היינו משום דתרי מילי קאמר ואינם פירוש זה לזה מבל הכא מן השעורים הוא פי' מה שאמר הרי עלי מנחה וכיון דאף בגמר דבריו אדם נתפס מצטלים להא דאמר הרי עלי מנחה ואפי' אם אמר חילו היימי יודע שאין נודרין כך לא היימי נודר כך אלא כך היינו טעמא דרבנן דאליס להו לשון בקשון ולא הוי נדר ופתחו עמו כי אמר חילו היימי יודע כו' כדאמרינן בהמנחות והנסכים (מנחות קג.): **מה** ראו חנניה מישאל ועזריה. פ"ה מה ראו שלא דרשו וחי בהם ולא שימות בהן וקשה דהא בפרהסיא הוה ומקקינן בסנהדרין (דף עד.) לכולי עלמא בפרהסיא חייב למסור עצמו אפילו אמצוה קלה ומפר"ת דלעלם זה שעשה נבוכדנצר לאו ע"ז הוה אלא אינדרטא שעשה לכבוד עצמו ולכך קאמר מה ראו וכן משמע מדכתיב[טז] להלהך ליה אחנניה פלחין ולעלם דלהבא לא נקבוד משמע דאלהא דידיה ולעלם תרי מילי נינהו ואפי' נמי שפיר הא דאמרינן בהלו נערות (כתובות נג:) אלמלי נגדו לחנניה מישאל ועזריה פלחו לעלמא ואי ע"ז הוה ח"ו שהיו משתחוים לו ומיהו לשון פלחו לא אתי שפיר[יז] ור"י מפרש מה ראו שלא נרמו שהרי קודם המעשה[יב] היו יכולים לברוח כמו שעשה דניאל כדאמר בחלק (סנהדרין נג.) ג' היו בחומה עלה: **אין** מברכין **על האור אלא במוצאי שבת.** הקשה ה"ר יוסף למה אין מברכין בכל שעה שנהנה ממנו דאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה[יט] ותירץ דה"מ כשגופו נהנה אבל שאר הנאה לא ואף על גב דמברכין על אור השמש בכל יום היינו משום שמתחדש בכל יום:

מתני' מקום שנהגו להדליק את הנר בלילי יום הכפורים מדליקין מקום שנהגו שלא להדליק אין מדליקין[יג] ומדליקין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובמבואות האפלים ועל גבי החולים: **גמ'** תנא[טו] בין שאמרו להדליק ובין שאמרו שלא להדליק שניהן לדבר אחד נתכוונו אמר רב יהושע[טז] דרש רבא [יד] ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ וגו' בין שאמרו להדליק ובין שאמרו שלא להדליק שניהם לא נתכוונו אלא לדבר אחד. אמר רב יהודה אמר שמואל אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת הואיל ותחלת בריייתו הוא אמר ליה ההוא סבא ואיתימא רבה בר בר חנה בישות. ורבי יוחנן אמר [יז] יום הכפורים שחל להיות בשבת אף במקום שאמרו שלא להדליק מדליקין מפני כבוד השבת. **עאני** רבי יוחנן בתריה וחכמים אוסרין ודיקי מינה מאחר שאין מדליקין ביום הכפורים לא ימצא אור ששבת ממלאכת עבודה שמעי מינה כי אין מברכין על האור במוצאי יום הכפורים. **אמר ליה עדה תהא** כלומר זאת הוא. ופי' עדה כדגרסינן בענין בנתיה דרב נחמן [גיטין מה] עדי גוברין ותוב עדה סוראה כלן ענין אחד הן. **וכיון** שדחו שמועה זו כלומר אינה הלכה

לה א מיי' פ"ח מהל' מלה הלכה יח ופ"ח סימן תמט בהג"ה:
לו ב מיי' פ"ג מהל' שביתת עשור הלכה י טוש"ע ח"ח סי' תרי סעיף ג:
לז ג סמ סעיף ג:
לח ד מיי' שם טוש"ע שם סעיף ג:

ופרקי' גדי מקולס אפי' בסתמא שלא יזכיר לפסח אסור אבל בשר שאינו מקולס ראשו על כרעיו ועל קרבו אם הזכיר עליו לפסח אסור סתמא מותר: **אמר רב פפא** דוקא בשר כי האי גונא אסור אבל חטים ואפי' אומר חטים הללו מותרין [לפסח] מ"ט חטים דמנטרן לפסח קאמר. **איבא** דמתני להא (דרבי יוסי) [מתניתא] הכי קאמר הנהיג תודוס איש רומי לאכול כו'. **ואתקפי'** בשלמא למאן דמתני לה כרבי יוסי [ניחא דחייש] בכל כה"ג אלא למאן דמתני לה כר' שמעון מי חייש ר' שמעון כי האי גונא והתנן בסוף מנחות הרי עלי מנחה מן השעורים יביא מן החטים קמח יביא מן הסלת כו' עד רבי שמעון פוטר שלא התנדב כדרך המתנדבין. הנה מי שיאמר כגון זה בשר זה לפסח לא חייש ליה דאין אדם מתנדב בשר לקרבן. **ולר' יוסי מי** ניחא והאמר רבא רבי שמעון בשיטת רבי יוסי אמרה **דסבר בגמר דבריו אדם מתפיס** דתנן הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים הרי זו תמורת עולה דברי רבי מאיר אמר רבי יוסי לכך נתכוון מתחלה אע"פ שאפשר לקרות שני שמות כאחד דבריו קיימין ואוקי' לרבי יוסי דאמר בגמר דבריו אדם מתפיס לאו מדרבי שמעון סבר לה כר' יוסי ר' יוסי נמי וכו'. **ואסיקנא** תודוס איש רומי חכם היה ומטיל מלאי בכיס תלמידי חכמים היה: **מתני' מקום שנהגו להדליק ביום הכפורים.** מי שאמר להדליק סבר שאם יהיה הבית אפל ישמש מטתו לפיכך ידליק יתרחק מן העבירה. ומי שאמר לא ידליק סבר אין היצר מתאוה אלא מה שהעין רואה לפיכך לא ידליק שכיון שלא יראה לא יתאוה. ושניהם לטובה נתכוונו. פי' דבר אחר תשמיש המטה. אבל מדליקין בפונדקאות ובבתי המים. **אמר רב יהודה אמר שמואל** אין מברכין על האור אלא במוצאי שבתות הואיל ותחלת בריייתו הוא. אמר ליה [ההוא סבא] יישר וכן אמר רבי יוחנן. **אמר ליה רבי אבא לעולא ודאי** דאמריתו משמא דרבי יוחנן אין מברכין על האור אלא במוצאי שבתות אהדר ביה (רבי אבא) [עולא ברבה] בר בר חנה בישות והרגיש רבה בר בר חנה אמר ליה לא אמרי הכי אלא הכי אמרי תאני חדא קמיה דרבי יוחנן רבי שמעון בן אלעזר אומר יום הכפורים שחל להיות בשבת אפילו במקום שאמרו שלא להדליק מדליקין מפני כבוד השבת. **עאני** רבינו אלפסי ז"ל. [**הריטב"א**] **מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו [עצמן] על קדושת השם לכבשן האש.** אית דאמרי מה ראו שמסרו עצמן ולא המיתו עצמן כמו שעשה שאול שלא נענש כדאמרי' אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש יכול כשאול ת"ל אך. [**מהר"ם חלאווה**] ונראה לי דעל שסמכו על הנס קאמר, מה ראו שסמכו על הנס ואמרו לנבוכדנצר הא איתי אלהנא די אנחנא פלחין יכיל לשיזבותנא מן אתון נורא יקידתא ומן ידך מלכא ישיזיב, ואף על פי שלא סמכו על הנס שחזרו ואמרו והן לא וגו', מ"מ בוטחים היו שהקב"ה יעשה להם נס שאמרו לו הדברים הללו, וזה למדו מן הצפרדעים שהיו נכנסים בתנור ולא היו ניזוקים. [**תוספות רי"ד**] **אימתי משארות מצויות אצל תנור הוי אומר בשעה שהתנור חם.** בשעה שהשאור מצוי בתנור דהיינו כשהוא חם. ולפי שהצפרדעים מסרו עצמם למיתה לעשות רצון קוניהם ונכנסו בתוך תנור חם נעשה להם נס ולא מתו. כדכתיב וימותו הצפרדעים מן הבתים ומן החצרות ומן השדות אבל אותן שבתנורים לא מתו. [**הדר זקנים, שמות ז כח**] **כל המטיל מלאי לכים תלמידי חכמים זוכה ויושב בישיבה של מעלה.** וזהו שאמר שמח זבולן בצאתך. ואף על פי שפשוטו בצאתך למלחמה אפשר לומר בצאתך מן העוה"ז, וברך אותו בשמחה העוה"ב. וייחס השמחה לזבולן לפי שהוא סבה לתורה, וזהו שאמרו רז"ל (פסחים נג:) כל המטיל מלאי וכו'. [**רבינו בחיי, דברים לג יח**] **ומדליקין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות.** בהא אין חוששין למנהג כלל, דהא משום תשמיש [היא] והא אטו הא לא גזרינן, וכיון דכן חיובא נמי איכא להדליק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות מפני קדושתן ובמבואות האפלות ועל גבי החולין מפני חשש סכנה. [**הריטב"א**] **אמר ליה ההוא סבא.** וששאלת כל היכא דאמרינן ההוא סבא מאן הוא, כך ראינו שאינו אדם ידוע, אלא זקן סתם שהיה נמצא באותה שעה ולא תעלה על דעתך שמא אליהו הוא. דאמרינן בבמה מדליקין, אמר להו ההוא סבא טיהר בן יוחי את הקברות, ובסופה יהב ביה עינא ונח נפשיה. [**תשובות הגאונים הרכבי, סימן כג**]

ט) מנחות קג. נזיר ט. [ערכין כ.], י) [מנחות קג:], יא) [לקמן נט: ס. נזיר ט.], יב) עיין שבת לף סג. וכתובות קיג:, יג) [מוספתא פרק ג], יד) ערכין ה., טו) יומא פה:, טז) נדה טז:, יז) דניאל ג יב, יח) [ועי' תוס' כתובות לג: ד"ה לילמלא ותוס' ע"ז ג. ד"ה שלא], יט) עיין מד"ר שה"ש פ"ז פיסקא יד, כ) ברכות לה ע"א.

(ט) רש"י ד"ה מה ראו וכו' ומי בהם ולא שימות בהם:

א) וְשָׁרַץ הַיְאֹר צְפַרְדְּעִים וְעָלוּ וּבָאוּ בְּבֵיתֶךָ וּבַחֲדַר מִשְׁכָּבְךָ וְעַל מִטָּתֶךָ וּבְבֵית עֲבָדֶיךָ וּבְעַמֶּךָ וּבְתַנּוּרֶיךָ וּבְמִשְׁאֲרֹתֶיךָ:
[שמות ז, כח]

ב) כִּי בְּצֵל הַחָכְמָה בְּצֵל הַכֶּסֶף וְיִתְרוֹן דַּעַת הַחָכְמָה תְּחַיֶּה בְּעָלֶיהָ:
[קהלת ז, יב]

ג) וְעַמֵּךְ כֻּלָּם צַדִּיקִים לְעוֹלָם יִירְשׁוּ אָרֶץ נֵצֶר מַטָּעַי מַעֲשֵׂה יָדַי לְהִתְפָּאֵר:
[ישעיה ס, כא]

ד) מַיִם עֲמֻקִּים עֵצָה בְלֵב אִישׁ וְאִישׁ תְּבוּנָה יְדַלֶּנָּה:
[משלי כ, ה]

טו] צ"ל **בר"ש** (גליון): **טז]** "ולא רבי יוסי" כ"ה רש"ל (ע"פ רש"י). ויעב"ץ חזר והגיה כדפו"י **ורבי יוסי לא** (וכ"ה בכ"י): **יג]** "על קדושת השם" ליתא בראשונים וכ"י וקצת דפו"י: **יד]** ראשונים וכ"י **ועלו ובאו: טו]** "אמר רב יהושע" ליתא בראשונים וכ"י. היעב"ץ כתב נ"ב **בריה דר"ה: טז]** [שבת סג: וש"נ. וצ"ל **יישר** וכן איתא בברכות מב: ובשבת סג: שבועות מ. מה: חולין יז: עה: **יישר בב' יודין**] (גליון): **יז]** צ"ל **עליהו** (כת"י): **יח]** **ברבי** (מהרש"ל): **יט]** נדצ"ל **אף** את: **כ]** יש לתקן **ורבי יוסי לא** (יעב"ץ, וכ"ה בכ"י מובא בד"ס): **כא]** ברש"י על הרי"ף ועל ע"י וברן החכם: **כב]** ברש"י שברי"ף **שההנחו: כג]** יש להוסיף **וכן אמר** ר"י (מלא הרועים): **כד]** שייך לדף נד ע"א (גליון): **כה]** שהבין מדבריו של **רבי אבא** ברבה בב"ח טעות כצ"ל. מהרש"ל (גליון):

אמרי מקולס לא שנא אמר לא שנא לא אמר. מקולס אף על גב דלא פריש ואמר בשר זה לפסח אסור, וגדי מקולס הוא כל שצלאו כולו כאחד ולא נחתך ממנו אבר, גם לא נשלק ממנו, אבל אם נחתך ממנו אבר או נשלק ממנו אבר אין זה גדי מקולס, כן כתב

מקום שנהגו פרק רביעי פסחים

וכיון שבגמר דבריו אמר 'מן השעורים' נמצא שהתנדב שלא כדרך המתנדבים, ולא חל עליו חובה כלל. **(ולא רבי יוסי)** [וְאולם רַבִּי יוֹסֵי לֹא]ח סָבַר לָהּ במתנדב שלא כדרך המתנדבים כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן שאין בדבריו כלום, אלא סובר שהאומר הרי עלי מנחה מן השעורים, חייב להביא מנחה מן החטים. ואף שסובר שאף בגמר דבריו אדם נתפס, ולפי סוף דבריו הרי לא נתחייב בכלום, מכל מקום חייב, משום שסובר שהנודר אינו מוציא דבריו לבטלה, ולכן כוונתו לחייב את עצמו במה שאפשר להתחייב, אף מה שאין במשמעות דבריוט, ולכן מיושבים דברי מי ששונה בשם רבי יוסי את הברייתא של תודוס שאכילת גדי מקולס נראית כאכילת קדשים בחוץ, משום שאם אומר בשעת צליית הגדי 'הרי זה לפסח', אף שאי אפשר להקדיש בקדושת קרבן בהמה שחוטה, מכל מקום אנו נפרש את דבריו כדי שלא יהיו לבטלה שכוונתו להקדיש הבשר בקדושת דמים לפסח'.

שנינו בברייתא לעיל שהחכמים שלחו לתודוס איש רומי, שאם לא שאיש חשוב אתה היינו מנדים אותך, עכשיו הגמרא מסתפקת מה היתה חשיבותו:

אִיבַּעְיָא לְהוּ - הסתפקו בני הישיבה, **תּוֹדוֹס אִישׁ רוֹמִי, גַּבְרָא רַבָּה הֲוָה** - אדם גדול בתורה היה ומפני כבוד תורתו לא נידוהו, **אוֹ בַּעַל אֲגְרוֹפִין הֲוָה** - בעל כח וחוזק היהי"א, ומשום שפחדו ממנו לא נידוהוי"ב.

הגמרא מביאה מברייתא שממנה מוכח שהיה גדול בתורה:

תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה לפשוט הספק מברייתא, **עוֹד זוֹ דָּרַשׁ תּוֹדוֹס אִישׁ רוֹמִי** ובירר"ג, **מָה רָאוּ חֲנַנְיָה מִישָׁאֵל וַעֲזַרְיָה שֶׁמָּסְרוּ [עַצְמָן]** למיתה **עַל קִדּוּשַׁת הַשֵּׁם לְכִבְשָׁן הָאֵשׁ"ד**, ולא קיימו מה שדרשו חכמים (יומא פה:) מן הכתוב (ויקרא יח ה) 'וּשְׁמַרְתֶּם אֶת חֻקֹּתַי וְאֶת מִשְׁפָּטַי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם וָחַי בָּהֶם', שיחיה בקיום המצוות ולא שימות על קיומם"ט. וביאר תודוס, **שֶׁנֶּאֱמַר** [-דנו] **כֹּל וָחוֹמֶר בְּעַצְמָן** מִמסירות נפש של **הַצְּפַרְדְּעִים** במצרים, **וּמַה צְּפַרְדְּעִים שֶׁאֵין מְצוּוִין עַל קִדּוּשַׁת הַשֵּׁם תָּתִיב בְּהוּ** [-נאמר בהם] במכת צפרדע (שמות ז כח), **(ובאו) '[וְעָלוּ וּבָאוּט] בְּבֵיתֶךָ [וגו']** וּבַחֲדַר מִשְׁכָּבְךָ וְעַל מִטָּתֶךָ וּבְבֵית עֲבָדֶיךָ וּבְעַמֶּךָ, **וּבְתַנּוּרֶיךָ וּבְמִשְׁאֲרֹתֶיךָ'** [-עיסות בצק], ומשמעות הפסוק שיבואו למשארות שבתוך התנור"י, **וְאֵימָתַי מְשָׁאֲרוֹת מְצוּיוֹת אֵצֶל תַּנּוּר, הֱוֵי אוֹמֵר בְּשָׁעָה שֶׁהַתַּנּוּר חַם**"י, ובכך מסרו הצפרדעים את עצמם למיתה, **אֲנוּ** - חנניה מישאל ועזריה **שֶׁמְּצוּוִין עַל קִדּוּשַׁת הַשֵּׁם**ט **עַל אַחַת כַּמָּה וְכַמָּה** שיש לנו למסור עצמנו למיתה. וממה שהברייתא מביאה מה שדרש תודוס רואים שהיה גדול בתורה, ומשום כך לא נידוהו.

הגמרא מביאה אפשרות נוספת בחשיבותו של תודוס:

רַבִּי יוֹסֵי בַּר אָבִין אָמַר, מַטִּיל מְלַאי - נותן סחורה **לְכִים שֶׁל תַּלְמִידֵי חֲכָמִים** שימכרו אותה ויתחלקו ברווחג **הָיָה** תודוס, ולכן לא

ח. **הגהות** וציונים ע"פ כת"י.

ט. **היא** שיטת רבי מאיר בערכין (ה.), במי שאמר על קטן פחות מבן חדש 'ערכו עלי', אמר רבי מאיר שאף שאין ערך לפחות מבן חדש (ויקרא מ כו), מכל מקום חייב ליתן דמי שויו. ומבואר בגמרא הטעם, שאין אדם מוציא דבריו לבטלה, וכיון שיודע שאין ערך לפחות מבן חדש גמר בדעתו ליתן דמיו.

גם רבי שמעון יכול לסבור כן שאין אדם מוציא דבריו לבטלה, אלא שמכל מקום לדעתו אי אפשר לחייבו להביא מנחה מן החטים משום זה, משום שכל שלא התנדב כדרך המתנדבים לא נתחייב.

י. **רש"י** (ד"ה ס"ג). והנה רש"י פירש כך לשיטתו שהחשש הוא שיאמרו שעכשיו הקדיש הבשר, אבל לשיטת התוספות (ע"פ ד"ה רבי) שהחשש הוא שיאמרו שהקדיש מחיים, ונחשב שלא כדרך המקדישים משום שבזמן הזה אין מקום הראוי להקריב והרי זה כמקדיש על מנת להקריב בחוץ, כמבואר לעיל (ע"פ), אם כן קשה עדיין אף לשיטת רבי יוסי, שבמה נפרש דבריו שהקדיש לקרבן בזמן הזה שאין מקום להקריב, באופן שיועיל הקדשו כדי שלא יהיו דבריו לבטלה. וכתב החתם סופר (שו"ת או"ח סי' קלט) בשם הבכור שור (ע"פ נתוספות ד"ה מפני) לתרץ, שאנו נפרש דבריו שמקדיש הבהמה שתעמוד לקרבן עד שיבנה בית המקדש ואז תיקרב [ואם תמות קודם, אם אמר בנדר יתחייב באחריותה, ואם בנדבה לא יתחייב]. אבל מכל מקום נחשב שלא כדרך המתנדבים שדרכם להקדיש דבר שאפשר להקריבו בשעת הנדר. ועיין חתם סופר (שם) שלא ניחא לו בתירוץ זה, ותירץ באופן אחר.

יא. **אגרוף** הוא היד כשיתכופפו האצבעות לתוך הכף כדי להכות בה. רמב"ן (שמות כא יח). ועל שם כך נקרא אדם אלים שאנשים יראים ממנו 'בעל אגרופין'.

יב. **בחתם** סופר (על התורה שמות עמוד לז ד"ה ג"ע, והובא בחידושיו על הש"ס מהדורת תש"ס ד"ה מינעיל) ביאר הנפקא מינה מספק זה, על פי דברי המגן אברהם (סי' תרל ס"ק כג) בשם מהרי"ק שמנהג טוב שנמצא באיזה פוסק אסור לבטלו במקום שנהגו בו, אף אם יש בו צד איסור. והוסיף המגן אברהם שם שדווקא מנהג שהתייסד על פי ותיקין וחכמים. ובזה הסתפקו כאן במנהג זה שהנהיג תודוס לאכול גדי מקולס בלילי פסחים [שהיה בו צד מצוה שהיה זכר לפסח, כמבואר לעיל [בביאור ברייתא דתודוס בע"א], האם התייסד על ידי חכם ואסור לבטלו בעיר רומי שנהגו בו, אף שיש בו צד איסור משום חשש קדשים בחוץ, או שלא היה חכם אלא בעל אגרופים, ואם כן אין לנהוג במנהג זה אף ברומי. וכן לענין בן רומי שנמצא בליל פסח בעיר אחרת, שאם מנהג זה התייסד על פי חכם מחויב הוא לנהוג כן בצינעה אפילו אין דעתו לחזור, ואם אינו על פי חכם אין לו לנהוג בזה. ובחידושיו על הש"ס (ד"ה מינעיל) ביאר עוד נפקא מינה, שאם נאמר שלא נידוהו משום שהיה אדם גדול בתורה, יש להוכיח מכך שאין מנדים תלמיד חכם, ולא כמו שאמרה הגמרא לעיל (נג.), אבל אם לא נידוהו מפני היראה שהיה בעל אגרופים, אין ללמוד מכך לענין נידוי של תלמיד חכם. ובבן יהוידע (ד"ה מינעיל) ביאר על דרך זו לאידך גיסא, שאם היה בעל אגרופים יש להוכיח מכאן שאף כשיש צורך לנדות אדם, מותר להימנע מלנדותו מפני היראה, ואין בכך איסור חנופה, וזה היה ספקם בענין תודוס.

יג. **מלשון** 'עוד זו דרש' נראה, שמלבד דרשה אחרת שדרש, דרש גם דרשה זו. ומה שהוכיחו שהיה גדול בתורה מדרשה זו דווקא ולא מדרשתו הראשונה, ראה מה שביאר החתם סופר (ד"ה ת"ם) בזה.

יד. **כתוב** בספר דניאל (ג ג-ז), שנבוכדנצר עשה צלם של זהב והזמין את אנשי השררה מכל המדינות להשתחוות לצלם בשעת חנוכתו, וגזר שמי שלא ישתחווה יזרק לכבשן האש, וחנניה מישאל ועזריה שהיו שם מסרו נפשם ולא השתחוו לצלם.

טו. **רש"י** (ד"ה מה). הקשו התוספות (ד"ה מה), הרי מעשה זה היה בפרהסיא [-בפני עשרה מישראל], ובסנהדרין (עד.) אמרו שבפרהסיא הכל מודים שצריך למסור הנפש אפילו על מצוה קלה, ולא נאמר בזה 'וחי בהם' ולא שימות בהם. עוד הקשו הראשונים (רבינו דוד ותוספות הרא"ש ד"ה מה), שלא נאמר 'וחי בהם' ולא שימות בהם אלא בשאר עבירות, אבל על עבודה זרה חייב למסור נפשו, וכאן היה עבודה זרה. ותירץ המהרש"א (חי"ל ד"ה מה) לקיים פירוש רש"י, שיש לומר שתודוס סבר כדעת רבי ישמעאל (שם) החולק וסובר שגם בעבודה זרה נאמר 'וחי בהם' ולא שימות בהם, ויעבור ואל יהרג. וכן יש לומר שלא היו שם עשרה מישראל, ולכן לא נחשב לפרהסיא. וכן הביא בחידושי רבינו משה מאימראן (נתוספות שם) שבמדרש (שה"ש רבה ז ח) נחלקו בכך תנאים, רבנן אומרים, שנבוכדנצר הביא לשם עשרים ושלשה מכל אומה ואומה וכן מישראל. ורבי שמעון בן יוחאי אומר, שהביא רק שלשה מכל אומה, והשלשה מישראל היו חנניה מישאל ועזריה, ותודוס סבר כרבי שמעון, ואם כן לא היה בפרהסיא.

אולם התוספות הביאו פירוש ר"ת, שהצלם שעשה נבוכדנצר לא עבודה זרה היה אלא אנדרטא שעשה לכבוד עצמו, וכן משמע בכתובים בספר דניאל (ג יג), ולכך שאלו 'מה ראו' וכו', שאין צריך למסור הנפש שלא להשתחוות לאנדרטת המלך. והשיבו, שלמדו מצפרדעים שיש למסור הנפש כדי לקדש השם [וכאן היו אנשים שטעו וחשבו שעבודה זרה ממש הוא, ואם לא היו מוסרים נפשם ומשתחוים לצלם היה מתחלל שם שמים, שיאמרו אנשים, התירו פרושים הדבר. שיטה מקובצת בשם הרא"ה (כתובות נג: ד"ה גלמלי)]. ובשם ר"י תירצו, שהיה בידם לברוח קודם המעשה כמו שעשה דניאל (סנהדרין נג.), ועל זה שאלו מה ראו שמסרו עצמן ולא ברחו. והראשונים (רבינו דוד ותוספות הרא"ש ד"ה מה) הביאו ראיה לכך מהמובא במדרש (שה"ש רבה ז ח), שיחזקאל הנביא אמר להם, שיש להם לברוח לקיים מה שמקובל בידו מישעיה הנביא 'חבי כמעט רגע' (ישעיה כו כ), והם אמרו לו שאף על פי כן רוצים הם לקדש שם שמים על ידי שהם יהיו שם ויבזו הצלם ולא ישתחוו לו, וידעו הכל שאף שבני כל האומות משתחוים לצלם, ישראל אינם משתחוים. והקשה הפרי חדש (ספר הליקוטים יקודי המורה פ"ה ה"ג עמ' רמח) אם כן שלא היה עבודה זרה כר"ת, איך היו מותרים למסור נפשם על דבר זה. אמנם לשיטת התוספות (ע"ז נז: ד"ה יכול) רשאי למסור נפשו אף בשאר מצוות, אולם לשיטת הרמב"ם (יקודי המורה פ"ה ה"ד) שאינו רשאי, קשה. וכן לר"י שהיו יכולים לברוח, קשה, שהרי פשוט שכל שיכול לברוח ואינו בורח הרי הוא מתחייב בנפשו. ותירץ, שגדולי הדור כמותם שיש בזה קידוש השם ביותר, מותרים למסור נפשם לדברי הכל.

טז. **כך** הוא בפסוק, ובהגהות וציונים ע"פ ראשונים וכת"י.

יז. **גלמד** כן ממה שאין הפסוק מזכיר ומפרט מכל כלי הבית וחפציו אלא תנורים ומשארות, ומוכח שבא לדרשה זו. מהרש"א (ח"ל ד"ה גלמלי). ובפירוש מהרז"ו על מדרש רבה (שמות פ"י ג) ביאר, שנלמד כן ממה שהיה לפסוק לכתוב 'משארותיך' שהוא הבצק לפני 'תנוריך', שהרי הבצק נעשה לפני האפיה בתנור, אלא ללמד שנכנסו לבצק אחר שהיה בתנור.

יח. **שאין** דרך להכניס העיסה לתנור אלא אחר שהוסק.

יט. **גלמד** מהכתוב (ויקרא כג נז) 'ונקדשתי בתוך בני ישראל'. (סנהדרין עד:).

כ. **רש"י** (שבת סג. ד"ה ומטיל). אולם בערוך (ערך מלא) פירש שהיה עושה לשם שמים בלא ליטול חלק מהרווח.

בשבת (שם) מבואר שצדקה זו יותר גדולה משאר צדקות, ואף מן המלוה לעני. וביאר המהרש"א (שם ד"ה ומטיל) הטעם, שאין דרך להלוות הרבה כדי פרנסתו, אבל מטיל מלאי לכיס דרכו שיתן בידו הרבה שאפשר לו להשתכר ולהרויח בהם כדי פרנסתו, ותשאר קרן ההלוואה קיימת שיוכל להחזיר לו ממנו.

רבי שמעון בשיטת רבי יוסי אמרה דאמר אף בגמר דבריו וכו'. מע"ג דלר' יוסי חיילי תרוייהו היינו משום דתרי חילי קתמר ומינס פירוש זה לזה מכל הכא מן המעורים הוא פי' מה שאמר הרי עלי מנחה וכיון דאף בגמר דבריו מלד שנתפס הרי עלי מנחה ואפי' אם אמר חילו הייתי יודע שאין נודרין כך לא הייתי נודר כך אלא כך היינו טועמא דרבנן דאליס להו לשון רשות ולא הוי נדר ופתחו עמו כי אמר חילו הייתי יודע כו' כדאמרינן בהמנחות והנסכים (מנחות קג.): **מה** ראו חנניה מישאל ועזריה. פ"ה מה ראו שלא ברשו וחי בהם ולא שימות בהן וקשה דהא בפרהסיא הוה ומסקינן בסנהדרין (דף עד.) לכולי עלמא בפרהסיא חייב למסור עלמו אפילו אמנוה קלה ומפר"ת דלעם זה שעשה ונוכרנגר לאו ע"ז הוה אלא אינדרטא שעשה לכבוד עלמו ולכך קאמר מה ראו וכן משמע מדכתיב[ט] למלך ליתן להם פלחין ולעם דלהבא לא נקבוד משמע דאלהא דידיה ולעלמא תרי חילי ניהו ואתי נמי שפיר הא דאמרינן בחולין (כתובות לג:) אלמלי נגדו לחנניה מישאל ועזריה פלאו לעלמא ואי ע"ז הוה ס"ו שהיו משתחוים לו ומיהו לשון פלאו לא אתי שפיר[י] ור"י מפרש מה ראו שלא ברחו שהרי קודם המעשה[כ] היו יכולים לברוח כמו שעשה דניאל כדאמר במלך (סנהדרין נג.) ג' היו בחומה עלה: **אין** מברכין על האור אלא במוצאי שבת. הקשה ה"ר יוסף למה אין מברכין בכל שעה שנהנה ממנו דאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה[ל] ומירץ דה"מ כשגופו נהנה אבל אחר הנאה לא חיפה עליו גד דמברכין על אור השמש בכל יום היינו משום שמתחדש בכל יום: אלא

מתני'[ב] מקום שנהגו להדליק את הנר בלילי יום הכפורים מדליקין מקום שנהגו שלא להדליק אין מדליקין[ג] ומדליקין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובמבואות האפלים ועל גבי החולים: **גמ'** תנא[ה] בין שאמרו להדליק ובין שאמרו שלא להדליק שניהן לדבר אחד נתכוונו אמר רב יהושע[ס] דרש רבא[ג] ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ וגו' בין שאמרו להדליק ובין שאמרו שלא להדליק שניהם לא נתכוונו אלא לדבר אחד. אמר רב יהודה אמר שמואל אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת הואיל ותחלת בריייתו הוא אמר ליה ההוא סבא ואיתימא רבה בר בר חנה ישר[ו] וכן אמר רבי יוחנן. עולא הוה רכיב חמרא ואזיל והוה שקיל ואזיל רבי אבא מימיניה ורבה בר בר חנה משמאליה אמר ליה רבי אבא לעולא ודאי דאמריתו משמיה דרבי יוחנן אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת הואיל ותחלת בריייתו הוא הדר עולא חזא ביה ברבה בר בר חנה בישות א"ל אנא לאו אהא אמרי אלא אהא אמרי דתני תנא קמיה דרבי יוחנן ר"ש בן אלעזר אומר[ד] יום הכפורים שחל להיות בשבת אף במקום שאמרו שלא להדליק מדליקין מפני כבוד השבת ועני רבי יוחנן בתריה וחכמים אוסרים א"ל עדא תהא קרי עליה[ז] רב יוסף[ח] מים עמוקים עצה בלב איש ואיש

קרוב להאביל את ישראל קדשים בחוץ מקולם אין שאין מקולם לא אמרי מקולם[א] לא שנא אמר לא שנא לא אמר שאינו מקולם פירש אין לא פירש לא. רב אחא מתני לה להא מתני' כר'[ס] שמעון מתקיף לה רב ששת בשלמא למאן דתני לה כרבי יוסי ניחא אלא למאן דמתני כר' שמעון מי ניחא[פ] והתנן רבי שמעון פוטר שלא התנדב כדרך המתנדבים אמר ליה רבינא לרב אשי ומאן דמתני לה כר' יוסי מי ניחא והאמר רבא[ג] רבי שמעון בשיטת רבי יוסי אמרה דאמר[ג] אף בגמר דבריו אדם נתפס מאי לאו מדרבי שמעון סבר לה כר' יוסי רבי יוסי נמי סבר לה כרבי שמעון לא רבי שמעון סבר לה כר' יוסי ולא רבי יוסי[ג] סבר לה כר' שמעון. איבעיא להו תודום איש רומי גברא רבה הוה או בעל אגרופין הוה ת"ש עוד זו דרש תודום איש רומי מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו [עצמן] על קדושת השם[ג] לכבשן האש נשאו קל וחומר בעצמן מצפרדעים ומה צפרדעים שאין מצווין על קדושת השם כתיב בהו[א] ובאו[ד] [ועלו] בביתך [וגו'] ובתנורך ובמשארותיך אימתי משארות מצויות אצל תנור הוי אומר בשעה שהתנור חם אנו שמצווין על קדושת השם על אחת כמה וכמה רבי יוסי בר אבין אמר מטיל מלאי לכים של תלמידי חכמים היה דאמר ר' יוחנן כל[ו] המטיל מלאי לכים של תלמידי חכמים זוכה ויושב בישיבה של מעלה שנא'[ב] כי בצל החכמה בצל הכסף: **מתני'**[ב] מקום שנהגו להדליק את הנר בלילי יום הכפורים מדליקין מקום שנהגו שלא להדליק אין מדליקין[ג] ומדליקין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובמבואות האפלים ועל גבי החולים: **גמ'** תנא[ה] בין שאמרו להדליק ובין שאמרו שלא להדליק שניהן לדבר אחד נתכוונו אמר רב יהושע[ס] דרש רבא[ג] ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ וגו' בין שאמרו להדליק ובין שאמרו שלא להדליק שניהם לא נתכוונו אלא לדבר אחד. אמר רב יהודה אמר שמואל אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת הואיל ותחלת בריייתו הוא אמר ליה ההוא סבא ואיתימא רבה בר בר חנה ישר[ו] וכן אמר רבי יוחנן. עולא הוה רכיב חמרא ואזיל והוה שקיל ואזיל רבי אבא מימיניה ורבה בר בר חנה משמאליה אמר ליה רבי אבא לעולא ודאי דאמריתו משמיה דרבי יוחנן אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת הואיל ותחלת בריייתו הוא הדר עולא חזא ביה ברבה בר בר חנה בישות א"ל אנא לאו אהא אמרי אלא אהא אמרי דתני תנא קמיה דרבי יוחנן ר"ש בן אלעזר אומר[ד] יום הכפורים שחל להיות בשבת אף במקום שאמרו שלא להדליק מדליקין מפני כבוד השבת ועני רבי יוחנן בתריה וחכמים אוסרים א"ל עדא תהא קרי עליה[ז] רב יוסף[ח] מים עמוקים עצה בלב איש ואיש

פסח קתמר: **גברא** רבה הוה. ומפני כבודו לא גזרו עליו נדוי: **או בעל אגרופין.** ומפני הירלה: **ועוד זו דרש.** מלמא גברא רבה הוה: **מה ראו.** שלא ברשו (ו) וחי בהן ולא שימות בהן[ו]: **מטיל מלאי.** נותן סחורה לתלמידי חכמים להשתכר בה: **בצל החכמה.** בחיצת התכמה[כ] יכנס זה שהנהנו[כ] מנכסיו: **מתני'** מקום שנהגו להדליק את הנר. בגמרא מפרש טעמא: **גמ'** בין שאמרו להדליק. מותן שנהגו שלא להדליק: **והמוהגין** שלא להדליק לא נתכוונו אלא לדבר אחד, להפרים עלמו ממשכבי אשה, המומרים להדליק משום דאין משמש מטתו לאור הנר[ט], והמומרים שלא להדליק סומרים כשהגר דולק רואה את משמו ומתאוה לה: **יישר.** שפיר קאמרת, וכן ר"י יוחנן, ולא גרסינן[מ] ייסר: **ודאי דאמריתו כו'.** אמת הדבר שאמת אומרים משמיה דר' יוחנן הכי: **הדר עולא חזא ביה ברבה בר בר חנה בישות.** נסתכל בו בפניס זועפות, כלומר אתה אמרת בשם רבי יוחנן, והוא לא אמר כן, אלא אף במוצאי יוה"כ מברכין עליו, הואיל ודבר אחד הוא שנאמר בו כל היום ועכשיו נהנה ממנו: **אנא אהא אמרי להו.** משמיה דרבי יוחנן, דעגה אמר התנא ואכמים אוסרין להדליק את הנר אף ביום הכפורים שחל להיות בשבת עד מוצאי שבת, ולא הזכרתי שמו של ר' יוחנן על אור במוצאי שבת אלא בזו, והם סבורים שעל דבר ברכת האור הזכרתי שמו: **עדא תהא.** זאת תהיה, בזו אני מודה שאמרה רבי יוחנן:[ס] **זה עולא.** שהבין מדבריו של רבה[פ] כר בר חנה טעות, וחזא ביה בישות, ואתא דבר שאמר לו כלום, והיינו עגה בלב אים, דנקיט ליה בלביה ולא אמר לו למה אתרת כך: ואיש

רבינו אלפסי ז"ל. [הריטב"א] **מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו [עצמן] על קדושת השם לכבשן האש.** אית דאמרי מה ראו שמסרו עצמן ולא המיתו עצמן כמו שעשה שאול שלא נענש כדאמרי' אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש יכול כשאול ת"ל אך. [מהר"ם חלאווה] ונראה לי דעל שסמכו על הנס קאמר, מה ראו שסמכו על הנס ואמרו לנבוכדנצר הא איתי אלהנא די אנחנא פלחין יכיל לשיזבותנא מן אתון נורא יקידתא ומן ידך מלכא ישיזיב, ואף על פי שלא סמכו על הנס שחזרו ואמרו והן לא וגו', מ"מ בוטחים היו שהקב"ה יעשה להם נס שאמרו לו הדברים הללו, וזה למדו מן הצפרדעים שהיו נכנסים בתנור ולא היו ניזוקים. [תוספות רי"ד] **אימתי משארות מצויות אצל תנור הוי אומר בשעה שהתנור חם.** בשעה שהשאור מצוי בתנור דהיינו כשהוא חם. ולפי שהצפרדעים מסרו עצמם למיתה לעשות רצון קוניהם ונכנסו בתוך תנור חם נעשה להם נס ולא מתו. כדכתיב וימותו הצפרדעים מן הבתים ומן החצרות ומן השדות אבל אותן שבתנורים לא מתו. [הדר זקנים, שמות ז כח] **כל המטיל מלאי לכים תלמידי חכמים זוכה ויושב בישיבה של מעלה.** וזהו שאמר שמח זבולן בצאתך. ואף על פי שפשוטו בצאתך למלחמה אפשר לומר בצאתך מן העוה"ז, וברך אותו בשמחת העוה"ב. וייחס השמחה לזבולן לפי שהוא סבה לתורה, וזהו שאמרו רז"ל (פסחים נג:) כל המטיל מלאי וכו'. [רבינו בחיי, דברים לג יח] **ומדליקין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות.** בהא אין חוששין למנהג כלל, דהא משום תשמיש [היא] והא אטו הא לא גזרינן, וכיון דכן חיובא נמי איכא להדליק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ועל גבי החולין מפני חשש סכנה. [הריטב"א] **אמר ליה ההוא סבא.** וששאלת כל היכא דאמרינן ההוא סבא מאן הוא, כך ראינו שאינו אדם ידוע, אלא זקן סתם שהיה נמצא באותה שעה ולא תעלה על דעתך שמא אליהו הוא. דאמרינן בבמה מדליקין, אמר להו ההוא סבא טיהר בן יוחי את הקברות, ובסופה יהב ביה עינא ונח נפשיה. [תשובות הגאונים הרכבי, סימן כג]

רבי יוחנן בתריה וחכמים אוסרין ודיקי מינה מאחר שאין מדליקין ביום הכפורים לא ימצא אור ששבת ממלאכת עבודה שמעי' מינה כי אין מברכין על האור במוצאי יום הכפורים. **אמר ליה עדה תהא** כלומר זאת הוא. ופי' עדה כדגרסינן בענין בנתיה דרב נחמן [גיטין מה] עדי גוברין ותוב עדה סוראה כלן ענין אחד הן. **וכיון** שדחזו שמועה זו כלומר אינה הלכה

עין משפט נר מצוה

לה א מיי' פ"ח מהל' מלה הלכה יג ע"ח סימן תקט בהג"ה:
לו ב מיי' פ"ג מהל' שביתת עשור הלכה י טוש"ע ע"ח סי' תרי סעיף ג:
לז ג סמ סעיף ג:
לח ד מיי' סמ טוש"ע סמ סעיף ג:

רבינו חננאל

ופרקי' גדי מקולס אפי' בסתמא שלא יזכיר לפסח אסור אבל בשר שאינו מקולס ראשו על כרעיו ועל קרבו אם הזכיר עליו לפסח אסור סתמא מותר: **אמר רב פפא** דוקא בשר כי האי גונא אסור אבל חטים ואפי' אומר חטים הללו מותרין [לפסח] מ"ט חטים דמנטרן לפסח קאמר. **איבא** דמתני להא (דרבי יוסי) [מתניתא] הכי קאמר הנהיג תודוס איש רומי לאכול כו'. **ואתקפי'** בשלמא למאן דמתני לה כרבי יוסי [ניחא דחייש] בכל כה"ג אלא למאן דמתני לה כר' שמעון מי חייש ר' שמעון כי האי גונא והתנן בסוף מנחות הרי עלי מנחה מן השעורים יביא מן החטים קמח יביא מן הסלת כו' עד רבי שמעון פוטר שלא התנדב כדרך המתנדבין. הנה מי שיאמר כגון זה בשר זה לפסח לא חייש ליה דאין אדם מתנדב בשר לקרבן. **ולר' יוסי מי ניחא** והאמר רבא רבי שמעון בשיטת רבי יוסי אמרה **דסבר בגמר דבריו אדם מתפיס** דתנן הרי זו תמורת שלמים הרי זו תמורת עולה דברי רבי מאיר אמר רבי יוסי לכך נתכוון מתחלה אע"פ שאפשר לקרות שני שמות כאחד דבריו קיימין ואוקי' לרבי יוסי דאמר בגמר דבריו אדם מתפיס לאו מדרבי שמעון סבר לה כר' יוסי ר' יוסי נמי וכו'. **ואסיקנא** תודוס איש רומי חכם היה ומטיל מלאי בכיס תלמידי חכמים היה: **מתני' מקום שנהגו להדליק ביום הכפורים.** מי שאמר להדליק סבר שאם יהיה הבית אפל ישמש מטתו לפיכך ידליק יתרחק מן העבירה. ומי שאמר לא ידליק סבר אין היצר מתאוה אלא מה שהעין רואה לפיכך לא ידליק שכיון שלא יראה לא יתאוה. ושניהם לטובה נתכוונו. פי' דבר אחר תשמיש המטה. אבל מדליקין בפונדקאות ובבתי המים. **אמר רב יהודה אמר שמואל** אין מברכין על האור אלא במוצאי שבתות הואיל ותחלת בריייתו הוא. אמר ליה [ההוא סבא] יישר וכן אמר רבי יוחנן. **אמר ליה רבי אבא לעולא** ודאי דאמריתו משמא דרבי יוחנן אין מברכין על האור אלא במוצאי שבתות אהדר ביה (רבי אבא) [עולא ברבה] בר בר חנה בישות והרגיש רבה בר בר חנה אמר ליה לא אמרי הכי אלא הכי אמרי תאני חדא קמיה דרבי יוחנן רבי שמעון בן אלעזר אומר יום הכפורים שחל להיות בשבת אפילו במקום שאמרו שלא להדליק מדליקין מפני כבוד השבת. **עאני** רבי יוחנן בתריה וחכמים אוסרין ודיקי מינה מאחר שאין מדליקין ביום הכפורים לא ימצא אור ששבת ממלאכת עבודה שמעי' מינה כי אין מברכין על האור במוצאי יום הכפורים. **אמר ליה עדה תהא** כלומר זאת הוא. ופי' עדה כדגרסינן בענין בנתיה דרב נחמן [גיטין מה] עדי גוברין ותוב עדה סוראה כלן ענין אחד הן. **וכיון** שדחזו שמועה זו כלומר אינה הלכה

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) מנחות קג. גזר ט. [ערכין כ.], ג) [מנחות קג:], ג) [לקמן נט: ס. גזר ט.], ד) עיין שבת דף סג. וכתוספות קיש:, ה) [תוספתא פרק ג], ו) ערכין ה., ז) יומא פה:, ח) נדה טז:, ט) דניאל ג יב, י) [ועי' תוס' כתובות לג: ד"ה לילמלא ותוס' ע"ז ג. ד"ה שלא], כ) עיין מד"ר שה"ש פ"ז פיסקא יד, ל) ברכות לה ע"א.

הגהות הב"ח

(ו) רש"י ד"ה מה ראו וכו' ומי בהם ולא שימות בהם:

תורה אור השלם

א) וְשָׂרַץ הַיְאֹר צְפַרְדְּעִים וְעָלוּ וּבָאוּ בְּבֵיתֶךָ וּבַחֲדַר מִשְׁכָּבְךָ וְעַל מִטָּתֶךָ וּבְבֵית עֲבָדֶיךָ וּבְעַמֶּךָ וּבְתַנּוּרֶיךָ וּבְמִשְׁאֲרֹתֶיךָ:
[שמות ז, כח]

ב) כִּי בְּצֵל הַחָכְמָה בְּצֵל הַכָּסֶף וְיִתְרוֹן דַּעַת הַחָכְמָה תְּחַיֶּה בְּעָלֶיהָ:
[קהלת ז, יב]

ג) וְעַמֵּךְ כֻּלָּם צַדִּיקִים לְעוֹלָם יִירְשׁוּ אָרֶץ נֵצֶר מַטָּעַי מַעֲשֵׂה יָדַי לְהִתְפָּאֵר:
[ישעיה ס, כא]

ד) מַיִם עֲמֻקִּים עֵצָה בְלֵב אִישׁ וְאִישׁ תְּבוּנָה יִדְלֶנָּה:
[משלי כ, ה]

הגהות וציונים

ס] צ"ל **ברי"ש** (גליון): כ] "ולא רבי יוסי" כ"ה רש"ל (ע"פ רש"י). ויעב"ץ חזר והגיה כדפו"י **ורבי יוסי לא** (וכ"ה בכ"י): ג] "על קדושת השם" ליתא בראשונים וכ"י וקצת דפו"י: ד] ראשונים וכ"י **ועלו ובאו**: ה] "אמר רב יהושע" ליתא בראשונים וכ"י. היעב"ץ כתב נ"ב **בריה דר"ה**: ו] [שבת סג: וש"נ. וצ"ל **יישר** וכן איתא בברכות מב: ובשבת סג: שבועות מ. מה: חולין יז: עה: **יישר בב' יודין**] (גליון): ז] צ"ל **עליהו** (כת"י): ח] **ברבי** (מהרש"ל): ט] נדצ"ל **אף** את: י] יש לתקן **ורבי יוסי לא** (יעב"ץ, וכ"ה בכ"י מובא בד"ס): כ] ברש"י על הרי"ף ועל ע"י וברן החכם: ל] ברש"י שברי"ף **שההנהו**: מ] יש להוסיף **וכן אמר ר"י** (מלא הרועים): נ] שייך לדף נד ע"א (גליון): ס] **שהבין** מדבריו של **רבי אבא ברבה** בב"ח טעות כצ"ל. מהרש"ל (גליון):

משנת ראשונים

אמרי מקולם לא שנא אמר לא שנא לא אמר. מקולם אף על גב דלא פריש ואמר בשר זה לפסח אסור, וגדי מקולס הוא כל שצלאו כולו כאחד ולא נחתך ממנו אבר, גם לא נשלק ממנו, אבל אם נחתך ממנו אבר או נשלק ממנו אבר אין זה גדי מקולס, כן כתב

נידוהו[א], דְּאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, כָּל הַמַּטִּיל מְלַאי לְכִיס תַּלְמִידֵי חֲכָמִים זוֹכֶה וְיוֹשֵׁב בִּישִׁיבָה שֶׁל מַעְלָה שבגן עדן, שֶׁנֶּאֱמַר (קהלת ז יט), 'כִּי בְצֵל הַחָכְמָה בְּצֵל הַכָּסֶף'[ב] - במחיצת החכם בישיבה של מעלה שהיא כעין צל סוכה[ג], שם יכנס גם בעל הכסף שנהנה החכם מכספו[ד].

אהח19/06/2018

★ ★ ★

משנה

משנה זו מבארת את דיני הדלקת הנר בליל יום הכיפורים:

בְּמָקוֹם שֶׁנָּהֲגוּ לְהַדְלִיק אֶת הַנֵּר בבית בְּלֵילֵי יוֹם הַכִּפּוּרִים, מַדְלִיקִין ואין להם לשנות ממנהגם. וּבְמָקוֹם שֶׁנָּהֲגוּ שֶׁלֹּא לְהַדְלִיק בבית אֵין מַדְלִיקִין ואין להם לשנות ממנהגם[ה]. וּמַדְלִיקִין את הנר בְּבָתֵּי כְנֵסִיּוֹת וּבְבָתֵּי מִדְרָשׁוֹת[ו], וּבַמְּבוֹאוֹת הָאֲפֵלִים[ז], וְעַל גַּבֵּי הַחוֹלִים [-בשביל החולים[ח]], ואין הדבר תלוי במנהג המקום[ט].

★

גמרא

שנינו במשנה, שיש מקומות שנהגו להדליק את הנר בבית בליל יום הכיפורים, ויש מקומות שנהגו שלא להדליק. הגמרא מבארת את טעם שני המנהגים:

תָּנָא - שנינו בברייתא, בֵּין אלו שֶׁאָמְרוּ שהמנהג במקומם לְהַדְלִיק בבית, וּבֵין אלו שֶׁאָמְרוּ שֶׁהמנהג במקומם לֹא לְהַדְלִיק בבית, שְׁנֵיהֶן [-שני המנהגים] לְדָבָר אֶחָד נִתְכַּוְונוּ - לטעם אחד התכוונו, כדי שיפרוש מתשמיש המיטה[ל]. כלומר, למנהג שמדליקים את הנר, הטעם הוא כיון שאין אדם משמש מיטתו לאור הנר[יא]. ולמנהג שלא מדליקים, הטעם הוא כיון שכשהנר דולק רואה את אשתו ומתאווה לה, ולכן נהגו שלא להדליק כדי שלא יבוא לידי מכשול וישמש.

הגמרא מביאה דרשה על כך שלשני המנהגים טעם אחד:

אָמַר רַב יְהוֹשֻׁעַ, דָּרַשׁ רָבָא את הפסוק שנאמר בנבואות על ימות המשיח (ישעיה ס כא), 'וְעַמֵּךְ כֻּלָּם צַדִּיקִים לְעוֹלָם יִירְשׁוּ אָרֶץ' וגו'[לב]. מבאר רבא, פסוק זה יש לדרוש על מה ששנינו בברייתא שבֵּין אלו שֶׁאָמְרוּ לְהַדְלִיק בבית, וּבֵין אלו שֶׁאָמְרוּ שֶׁלֹּא לְהַדְלִיק בבית, שכיון שְׁנֵיהֶם לֹא נִתְכַּוְונוּ אֶלָּא לְדָבָר אֶחָד כדי להרחיק את האדם מן העבירה, כולם צדיקים, ולכן ירשו ארץ[לג].

★

הגמרא עוברת לדון בענין אחר, האם צריך לברך על האש במוצאי יום הכיפורים:

אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, אֵין מְבָרְכִין ברכת 'בורא מאורי האש' עַל הָאוֹר [-האש] אֶלָּא בְּמוֹצָאֵי שַׁבָּת ולא במוצאי יום הכיפורים[לד], הוֹאִיל וּתְחִלַּת בְּרִיָּתוֹ הוּא - כיון שבמוצאי שבת נבראה האש[לה], לפיכך מברכים רק במוצאי שבת.

אָמַר לֵיהּ הַהוּא סָבָא [-אותו זקן[לו]] לרב יהודה, וְאִיתֵימָא [-ויש אומרים] שאמר זאת רַבָּה בַּר בַּר חַנָּה לרב יהודה, יִשַּׁר - יפה אמרת, וְכֵן שמעתי שאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן שאין מברכים על האש במוצאי יום הכיפורים.

א. שאף שלא היה גדול בתורה, מחמת מעשיו דנוהו כתלמיד חכם שלא לנדותו. בן יהוידע (ד"ה מטיל). והחתם סופר (ד"ה מיצעיף) ביאר, שרבי יוסי בר אבין אינו חולק על הברייתא שמבואר בה שהיה גדול בתורה, אלא סובר שמשום כך לבד לא היו נמנעים מלנדותו, אלא רק משום מעלה נוספת שהיתה בו, שהיה מטיל מלאי לכיס תלמידי חכמים. ובזה ביאר דברי רבינו חננאל (ד"ה ומקיפנא) והרי"ף שהביאו את שני האפשרויות כאחד, שהיה גם חכם וגם מטיל מלאי בכיס תלמידי חכמים, וזהו משום שסברו שאין כאן מחלוקת, ורק באופן כזה שיש את שתי המעלות אין מנדים.

ב. ומסיים הכתוב, 'ויתרון דעת החכמה תחיה בעליה'. ופשוטו של מקרא, 'בצל החכמה בצל הכסף' החוסה בצל החכמה ועוסק בה, הרי הוא גם בצל הכסף שהחכמה גורמת לעושר שיבא. 'ויתרון דעת החכמה תחיה בעליה' והחכמה עוד יתירה על הכסף שהחכמה מביאה חיים לבעליה, אבל הכסף לפעמים גורם לו מיתה. רש"י ומצודות דוד (קהלת שם).

ג. כמו שנאמר 'וסוכה תהיה לצל' (ישעיה ד ו). מהרש"א (מ"ח ד"ה מטיל).

ד. וסיום דברי הכתוב, 'ויתרון דעת החכמה תחיה בעליה' מתפרש לפי דרש זה כך, שאף שבעל הכסף המהנה תלמיד חכם ממנו זוכה לישיבה של מעלה כבעל החכמה, מכל מקום החכם עדיף עליו בכך שהחכמה תחיה אותו, שנשמתו תהיה צרורה בצרור החיים לפני ולפנים, וגם שפתותיו דובבות בקבר [על ידי שאומרים דברי תורה בשמו בעולם הזה, כמבואר ביבמות (צו:) ובבכורות (לא:), ופירש רש"י (שם ד"ה דובבות) שדומה הוא בזה כחי], ובעל הממון לא יזכה ממש למדרגת החכם. חידושי רבינו משה מאימראן (ד"ה כל).

ה. בגמרא להלן, יתבאר טעם הנוהגים להדליק והנוהגים שלא להדליק. רש"י (ד"ה מקום).

נחלקו הראשונים, האם לשיטה שנהגו להדליק בבית, צריך לברך על הדלקת הנר. תוספות רבינו פרץ (ד"ה מקום) ועוד ראשונים כתבו, שאין צריך לברך, כיון שהדלקה זו אינה אלא מנהג, ועל מנהג לא מברכים. והרא"ש (יומא פ"ח סי' מ) כתב, שצריך לברך. וכן פסק להלכה בשלחן ערוך (או"ח סי' תרי ס"ג), שמברכים, וכן כתב הרמ"א (שם), שנוהגים במקומותינו לברך. וראה בהרחבה בילקוט ביאורים.

כו. הטעם שחייבים להדליק בבתי כנסיות ובתי מדרשות, הוא מפני קדושתן. ריטב"א (ד"ה מקום). והרא"ש (יומא פ"ח סי' ט) כתב, שהטעם משום כבוד יום הכיפורים, והדלקת נרות היא כבוד, כמובא במדרש (פסיקתא דר"כ פכ"ח ח), על הפסוק 'באורים כבדו ה'' (ישעיה כד טו), שמכבדו בנרות. וכיון שיש עניין להרבות בכבוד יום הכיפורים בכל דבר שמצינו שנקרא כבוד, כמבואר בגמרא (שבת קיט.), לכן נהגו להדליק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. וראה טעמים נוספים בילקוט ביאורים.

כז. מבוי, הוא מין רחוב צדדי, שחצרות הבתים פתוחות אליו, ומשמש למעבר מרשות הרבים לחצרות של רשות היחיד. כמבואר במקומות רבים, ומפורש בר"ש משאנץ (חלה פ"ח מ"ח).

והטעם שמדליקים במקומות אלו, כתב הריטב"א (ד"ה מקום), מפני שהוא חשש סכנה, שההולכים במבוי יכולים להכשל מפני האפילה. והערוך השולחן (סי' תרי ס"ג) כתב, שהטעם כדי שיהיה האור רב ומצוי בכל מקום, משום כבודו של יום הכיפורים, אף שאין ההילוך מצוי שם כל כך ביום הכיפורים.

כח. הטעם שמדליקים לחולים, כתב הריטב"א (ד"ה מקום), שהוא מפני חשש סכנה, כדי שיוכלו המשמשים לפניו לראות מה להביא לחולה, וכיצד לטפל בו.
מדליקים אפילו לחולה שאין בו סכנה, כיון שבמקום חולה לא גזרו חכמים. מהר"ם (ד"ה ועל גבי).

כט. הטעם שלא חוששים למנהג שלא להדליק, כיון שבכל מקומות אלו אין דרך בעל הבית לשכב שם. ר"י מלוניל (ד"ה ומדליקין).

ל. תשמיש המיטה הוא אחד מחמישה עינויים שציותה התורה להתענות בהם ביום הכיפורים, כמבואר במשנה (יומא עג:).

לא. אסור לאדם לשמש מיטתו לאור הנר, כמבואר בגמרא (נדה יז.).

לב. העם הנשאר בך, שיהיו כולם צדיקים, כיון שהרשעים ימותו בחבלי משיח, הם ירשו את הארץ, ולא יגלו עוד מן הארץ לעולם. מצודת דוד (שם).

לג. הטעם שהביא רבא את הפסוק, שענין המנהג כאן הוא הרחקה יתירה, ועל אלו נאמר 'ועמך כולם צדיקים'. ר"י מלוניל (ד"ה ומקום). המהרש"א (ד"ה שניהם), ביאר דרשה זו על פי המשנה (סנהדרין ג.) הדורשת מפסוק זה, שכל הרשעים לאחר שיענשו, לעתיד לבא יקראו כולם צדיקים. ועל אותה הדרך יש לפרש גם את דרשת סוגייתנו לגבי הדלקת הנר, שאף שבכל אחד מהמנהגים יש חשש שיבוא לידי איסור, מכל מקום נקראים כולם צדיקים, כיון שמתכוונים לטובה.

לד. יש להקשות, מדוע אין מברכים בכל פעם שנהנה מן האש, הרי אסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה, כמבואר בברכות (לה.). ותירצו הראשונים, שברכת האור אינה שייכת לברכות הנהנין, אלא לברכות השבח, כיון שאין גופו נהנה מן האש. וחכמים תיקנו ברכת הנהנין רק על מה שגופו נהנה בכל פעם, ולכן לא מברכים בכל פעם שנהנה מן האש. וכתבו עוד התוספות, שמה שמברכים ברכת המאורות בכל יום על אור השמש אף שהיא ברכת השבח, משום שאור השמש מתחדש בכל יום, ומברכים על ההנאה שמתחדשת. תוספות (ד"ה מין), וביתר פירוט בחידושי הר"ן (ד"ה מין). והמכתם (לקמן קו. ד"ה מצנלן) פירש, שברכת האש היא ברכת הנהנין. והוכיח כן, ממה שמברכים על האש במוצאי יום הכיפורים [למסקנת הגמרא בסמוך], שהרי האש לא נבראה במוצאי יום הכיפורים, ואם כן מדוע מברכים, אלא הטעם שמברכים הוא משום שהיא ברכת הנהנין, שעכשיו חוזר ונהנה מהאש.
יש להקשות, מדוע אין מברכים על האש בכל לילה, כמו שמברכים ברכת המאורות בכל יום. ובחידושי הר"ן (ד"ה מין מנרכיס) מבאר, שכיון שבאש משתמשים גם ביום, ההנאה אינה מתחדשת בלילה. והמכתם (לקמן קו. ד"ה מצנלן) הוסיף, שמשעה שבירך על הנר במוצאי שבת, לא פסקה הנאתו, כיון שכל הימים צריך את האש בשביל להאיר או לבשל, ואינו מסיח דעתו מן האש, ולכן אין מברכים בכל לילה. וראה הרחבה בענין זה בילקוט ביאורים.

לה. כמבואר בגמרא לקמן (נד.), שבמוצאי שבת הקב"ה נתן דעה באדם הראשון, והביא שני אבנים וטחנם זו בזו ויצא מהן אש.

לו. כתבו התוספות (חולין ו. ד"ה מצמחיה), שיש מפרשים שבכל מקום שמוזכר 'ההוא סבא', הוא אליהו הנביא.

19/06/2018אהת

רבי שמעון בשיטת רבי יוסי אמרה דאמר אף בגמר דבריו וכו'. מע"ג דלר' יוסי מיילי תרוייהו היינו משום דתרי מילי קתמר ומינס פירוש זה לזה מכל הכא מן המעורים הוא פי' מה שאמר הרי עלי מנחה וכיון דאף בגמר דבריו מלמד שמתחלה הרי עלי מנחה ואפי' אם אמר בגמר דבריו הרי עלי מנחה מן המעורים ולא מן המיטין מכל מקום מנחה מן המעורים היא ולא מן המיטין ואפילו הכי קתני רבי יוסי אף בגמר דבריו אדם נתפס מאי לאו מדרבי שמעון סבר לה כר' יוסי רבי יוסי נמי סבר לה כרבי שמעון לא רבי שמעון סבר לה כר' יוסי ולא רבי יוסי[ג] סבר לה כר' שמעון. איבעיא להו תודום איש רומי גברא רבה הוה או בעל אגרופין הוה ת"ש עוד זו דרש תודום איש רומי מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו [עצמן] על קדושת השם[ג] לכבשן האש נשאו קל וחומר בעצמן מצפרדעים ומה צפרדעים שאין מצווין על קדושת השם כתיב בהו[א] ובאו[ד] [ועלו] בביתך [וגו'] ובתנורך ובמשארותיך אימתי משארות מצויות אצל תנור הוי אומר בשעה שהתנור חם אנו שמצווין על קדושת השם על אחת כמה וכמה רבי יוסי בר אבין אמר מטיל מלאי לכים של תלמידי חכמים היה דאמר ר' יוחנן כל[ו] המטיל מלאי לכים של תלמידי חכמים זוכה ויושב בישיבה של מעלה שנא'[ב] כי בצל החכמה בצל הכסף: **מתני'**[ב] מקום שנהגו להדליק את הנר בלילי יום הכפורים מדליקין מקום שנהגו שלא להדליק אין מדליקין[ג] ומדליקין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובמבואות האפלים ועל גבי החולים: **גמ'** תנא[ה] בין שאמרו להדליק ובין שאמרו שלא להדליק שניהן לדבר אחד נתכוונו אמר רב יהושע[ח] דרש רבא[ט] ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ וגו' בין שאמרו להדליק ובין שאמרו שלא להדליק שניהם לא נתכוונו אלא לדבר אחד. אמר רב יהודה אמר שמואל אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת הואיל ותחלת ברייתו הוא אמר ליה ההוא סבא ואיתימא רבה בר בר חנה ישר[י] וכן אמר רבי יוחנן. עולא הוה רכיב חמרא ואזיל והוה שקיל ואזיל רבי אבא מימיניה ורבה בר בר חנה משמאליה אמר ליה רבי אבא לעולא ודאי דאמריתו משמיה דרבי יוחנן אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת הואיל ותחלת ברייתו הוא הדר עולא חזא ביה ברבה בר בר חנה בישות א"ל אנא לאו אהא אמרי אלא אהא אמרי דתני תנא קמיה דרבי יוחנן ר"ש בן אלעזר אומר[ד] יום הכפורים שחל להיות בשבת אף במקום שאמרו שלא להדליק מדליקין מפני כבוד השבת ועני רבי יוחנן בתריה וחכמים אוסרים א"ל עדא תהא קרי עליה[ז] רב יוסף[ה] מים עמוקים עצה בלב איש ואיש

קרוב להאביל[ל]. דומה לקדשים: שאינו מקולם לא. וקשיא לרב דאמר בגמר דבריו נמי גרידא מיחלף ליפסח: ומשני, מקולם מע"ג דלא אמר בשר זה לפסח ולא מזכיר עליו את השם מפסח, מכל שמינו מקולם, אמר הרי בשר זה לפסח מפסח, משום דגרמה בקורבן פס: **רב אחא מתני לה להא מתני'**. לתולום: בר'[מ] שמעון. אמר רבי שמעון תולום היה רומי: רבי שמעון פוטר. דאמר הרי עלי מנחה מן המעורים, לתנן במנחות מביא מן המיטין, דכיון דאמר הרי עלי מנחה, תפוס לשון נדר, ומנחה אינה באה מן המעורין נדבה, הלכך יביא מן המיטין, ורבי שמעון פוטר, דאמר לא בא בגמר דבריו אלא מדעתו ונדבתו, ומנחת מעורין מכוין וסבור שמלא יכול להתנדב ולהביא כן, ולפיכך אין בדבריו כלום. והאי מאכיל גדי מקולם נמי, מאי קרוב לקדשים בתוך שיכא, הלא מחייב לא קרא עליו את השם פסח, ואפילו היה קורא לו שם בשעת לשייה, שלא כדרך המקדישין הוא, ואין השם חל עליו: **ר' שמעון**. לפטר באומר מנחה מן המעורים ולא חייביה משום תפוס לשון נדר, בשעת רבי יוסי אמרה דאמר במסכת תמורה (דף כה:) אף בגמר דבריו אדם נדבה, כלומר מופס הוא[ס] את גמר דבריו, דמנן הרי שמעון פוטר. בתומר הרי עלי מנחה מן המעורים, לתנן במנחות מביא מן המיטין, דכיון דאמר הרי עלי מנחה, תפוס לשון נדר, ומנחה אינה באה מן המעורין נדבה, הלכך יביא מן המיטין, ורבי שמעון פוטר, דאמר אף בגמר דבריו אדם נתפס ונדבתו לכל מה שמוציא בפיו, ולמנחת מעורין מכוין וסבור שאדם יכול להתנדב ולהביא כן, ולפיכך אין בדבריו כלום. והאי מאכיל גדי מקולם נמי, מאי קרוב לקדשים בתוך שיכא, הלא מחייב לא קרא עליו את השם פסח, ואפילו היה קורא לו שם בשעת לשייה, שלא כדרך המקדישין הוא, ואין השם חל עליו: **ר' שמעון**. לפטר באומר מנחה מן המעורים ולא חייביה משום תפוס לשון נדר, בשעת רבי יוסי אמרה דאמר במסכת תמורה (דף כה:) אף בגמר דבריו אדם נתפס ונדבתו לכל מה שמוציא בפיו, ולמנחת מעורין מכוין וסבור שאדם יכול להתנדב ולהביא כן, ולפיכך אין בדבריו כלום. והאי מאכיל גדי מקולם נמי, מאי קרוב לקדשים בתוך שיכא, הלא מחייב לא קרא עליו את השם פסח, ואפילו היה קורא לו שם בשעת לשייה, שלא כדרך המקדישין הוא, ואין השם חל עליו: **ר' שמעון**. לפטר באומר מנחה מן המעורים ולא חייביה משום תפוס לשון נדר, בשעת רבי יוסי אמרה דאמר במסכת תמורה (דף כה:) אף בגמר דבריו אדם נדבה, כלומר מופס הוא[ס] את גמר דבריו, דמנן הרי שמעון פוטר. בתומר הרי עלי מנחה מן המעורים, לתנן במנחות מביא מן המיטין, דכיון דאמר הרי עלי מנחה, תפוס לשון נדר, ומנחה אינה באה מן המעורין נדבה, הלכך יביא מן המיטין, ורבי שמעון פוטר, דאמר

הגמרא מבררת, האם אכן שיטת רבי יוחנן היא שאין מברכים על האש במוצאי יום הכיפורים, ומביאה הגמרא מעשה:

עוּלָּא הֲוָה רָכִיב חֲמָרָא וְאָזִיל - עולא היה רוכב על חמור והולך, **וַהֲוָה שָׁקִיל וְאָזִיל** [-והיה נושא והולך[לז]] **רַבִּי אַבָּא מִימִינֵיהּ** - מצד ימין של עולא, **וְרַבָּה בַּר בַּר חַנָּה מִשְּׂמָאלֵיהּ** - ורבה בר בר חנה היה הולך מצד שמאל של עולא[לח].

אָמַר לֵיהּ רַבִּי אַבָּא לְעוּלָּא, וַדַּאי דְּאַמְרִיתּוּ מִשְּׁמֵיהּ דְּרַבִּי יוֹחָנָן - האם אמת הדבר ששמעתי עליכם, שאתם אומרים בשם רבי יוחנן **שֶׁאֵין מְבָרְכִין עַל הָאוּר אֶלָּא בְּמוֹצָאֵי שַׁבָּת, הוֹאִיל וּתְחִלַּת בְּרִיָּתוֹ הוּא.**

הֲדַר [-החזיר] **עוּלָּא** את פניו לשמאלו, **חֲזָא בֵּיהּ** [-והסתכל בו] **בְּרַבָּה בַּר בַּר חַנָּה, בְּיִשּׁוּת** - בפנים זועפות[לט], כלומר, עולא התכוין הֵרַה לרמוז לו, שהוא זה שאמר כך בשם רבי יוחנן, והרי רבי יוחנן לא אמר כך, אלא סבר שגם במוצאי יום הכיפורים מברכים על האש[מ].

אָמַר לֵיהּ רבה בר בר חנה לעולא, **אֲנָא לָאו אֲהָא אַמְרִי** - אני לא כך אמרתי בשם רבי יוחנן, שאין מברכים על האש במוצאי יום כיפור, **אֶלָּא אֲהָא אַמְרִי** [-אלא כך אמרתי], **דְּתָנֵי תַּנָּא קַמֵּיהּ דְּרַבִּי יוֹחָנָן** - ששנה אחד החכמים שהיה רגיל לשנות ברייתות לפני רבי יוחנן, **רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן אֶלְעָזָר אוֹמֵר, יוֹם הַכִּפּוּרִים שֶׁחָל לִהְיוֹת בַּשַּׁבָּת, אַף בְּמָקוֹם שֶׁאָמְרוּ** כפי המנהג שכשחל יום הכיפורים בחול **שֶׁלֹּא לְהַדְלִיק** בבית, כשחל בשבת **מַדְלִיקִין מִפְּנֵי כְּבוֹד הַשַּׁבָּת**[מא]. **וַעֲנִי רַבִּי יוֹחָנָן בַּתְרֵיהּ** - וענה רבי יוחנן אחריו, **וְאמר שֶׁחֲכָמִים אוֹסְרִים** להדליק נר בבית בליל יום הכיפורים שחל להיות בשבת עד מוצאי שבת, במקום שנהגו שלא להדליק ביום הכיפורים שחל בחול. והזכרתי את שמו של רבי יוחנן על האש במוצאי שבת על דברים אלו, והם היו סבורים שהזכרתי את רבי יוחנן על ברכת האש במוצאי יום כיפור[מב].

אָמַר לֵיהּ עולא לרבה בר בר חנה **עֲדָא תְּהֵא** - זאת תהיה, כלומר בזו אני מודה שכך אמר רבי יוחנן[מג].

הגמרא מביאה דרשה על המעשה שהיה בין עולא ורבה בר בר חנה:

קָרֵי (עליה) [עֲלַייהוּ][מד] [-קרא על עולא ורבה בר בר חנה] **רַב יוֹסֵף**, את הפסוק במשלי (כ ה) **'מַיִם עֲמֻקִּים עֵצָה בְּלֵב אִישׁ'** - מחשבתו של החכם, הרי היא כמים עמוקים שקשה לשאוב אותם, כיון שדרך החכם להסתיר את מחשבתו בעומק הלב[מה].

לז. בחידושים המיוחסים לר"ן (שבת קמ: ד"ה הוה) מבאר את הלשון 'שקיל ואזיל', שנשא עצמו והלך. ועיין עוד בפתח עיניים להחיד"א (מגילה ה: ד"ה רבי), ובבן יהוידע (נרכות יח. ד"ה הוה), שביארו בכמה אופנים את הלשון 'שקיל ואזיל'.

לח. יש להבין, מדוע הביאה הגמרא את סדר הליכתם, ומה החשיבות בכך. ובבן יהוידע (ד"ה רבי אבא) מבאר, שהגמרא הביאה את סדר הליכתם, ללמדנו שכשם שבמקום שהרב מהלך ברגליו, הדין הוא שגדול הולך בימינו של הרב וקטן בשמאלו, כמבואר בעירובין (נד:). גם ברכוב הדין כן, שהרי רכוב כמהלך, ולכן רבי אבא שהיה גדול הלך בימינו, ורבה בר בר חנה שהיה קטן ממנו, הלך בשמאלו.

לט. יש להקשות מדוע כעס עולא על רבה, הרי רבי אבא שאל את עולא, ואם כן היה צריך עולא לכעוס עליו. ומבאר המהר"ם (ד"ה אבל נייה), שעולא הבין שרבה בר בר חנה אמר זאת, שאם לא כן, מהיכן ידע רבי אבא לומר זאת בשם רבי יוחנן, אם לא ששמע כך מרבה שהיה תלמידו של רבי יוחנן, ולכן כעס עולא על רבה בר בר חנה.

הקשה הבן יהוידע (ד"ה הדר), מדוע כעס עולא, הלא אם אכן רבה אמר כן בשם רבי יוחנן, בודאי שמע כך מרבי יוחנן או ששמע כן בשם רבי יוחנן מחכם מוחזק ומהימן, ואף אם עולא שמע אחרת בשם רבי יוחנן, מדוע כעס עליו בשל כך. ומבאר שהטעם שעולא כעס, משום שהבין מדברי רבי אבא שאמר בלשון רבים 'ודאי דאמריתו', שרבה בר בר חנה אמר בשמו של עולא שהוא אמר כך בשם רבי יוחנן, ועולא עצמו ידע שהוא לא אמר כך בשמו של רבי יוחנן, ולכן עולא כעס, כדי לראות מה יענה על כך רבה.

מ. והטעם, כיון שעכשיו הנאתו מן האש מתחדשת, משום שכל היום נאסר עליו השימוש באש. רש"י (ד"ה הדר). ובחידושי הר"ן (ד"ה אין) ביאר, שכיון שאסור להתעסק עם האש בידיים, נחשב הדבר שנפסק השימוש באש, ובמוצאי יום הכיפורים כשחוזר להתעסק באש, הנאתו מתחדשת ולכן מברכים.

ולשיטה שאין מברכים על האש, הטעם שאין זו הנאה חדשה, כיון שמותר בשבת וביום הכיפורים להשתמש באש הדולקת כבר בשביל להאיר ביום הכיפורים. אפילו שאסור להתעסק באש בידיים, הנאתו מן האש לא נפסקה, ולכן לא מברכים אלא במוצאי שבת שאז היא תחילת ברייתו. חידושי הר"ן (שם).

מא. הטעם שחייבים בהדלקת נרות שבת, מבואר בגמרא (שבת כג:), משום שלום בית. ומפרש המרדכי (שבת רמז רלד), כדי שלא יכשל בעץ או באבן. וכיון שטעם זה שייך אף ביום הכיפורים שחל להיות בשבת, משום שהנר לא צריך לדלוק דוקא בזמן האכילה, אלא משום כבוד שבת, ולכן סובר רבי שמעון בן אלעזר שחייבים להדליק גם לשיטה שנהגו שלא להדליק. מרומי שדה (ד"ה דמני). וראה עוד בילקוט ביאורים בענין זה.

מב. ומה שהביאה הגמרא לעיל, שיש אומרים שרבה בר בר חנה הוא שאמר 'יישר', וכן אמר רבי יוחנן', הרי שסבר שלדעת רבי יוחנן אין מברכים על האור אלא במוצאי שבת. ביאר המהרש"ל (ד"ה ממר), שכוונת הגמרא בכך שיש אומרים שרבה בר בר חנה הוא שאמר כן, שמקצת בני אדם טעו וסברו שרבה בר בר חנה אמר כך בשם רבי יוחנן, משום שרבה בר בר חנה אמר בשם רבי יוחנן דבר דומה לגבי הדלקת הנר בליל יום הכיפורים שחל בשבת, ולכן טעו וסברו שאמר כן לגבי ברכת האור במוצאי יום הכיפורים.

המהר"ם חלאווה (ד"ה הדר) פירש את דברי הגמרא באופן אחר, שעד כאן הם דברי עולא שכעס משום שהבין שאמרו עליו, שהוא אמר בשם רבי יוחנן שלא מברכים על האש במוצאי יום הכיפורים, ואמר עולא לרבה בר בר חנה שלא אמר בשם רבי יוחנן אלא את דברי חכמים, שאוסרים להדליק את הנר ביום הכיפורים שחל להיות בשבת. ואין זו תשובת רבה בר בר חנה אלא המשך דברי עולא לרבה בר בר חנה.

מג. המהר"ם חלאווה (שם) מפרש על פי שיטתו [הובאה בהערה לעיל], שעד כאן היו אלו דברי עולא, שרבה בר בר חנה הוא שאמר לעולא 'עדא תהא', כלומר, אכן כך למדתי מתוך דברי רבי יוחנן, שאין מברכים על האש במוצאי יום הכיפורים, ודייק כן ממה שאמרו חכמים, שאין מדליקים ביום הכיפורים שחל בשבת, ובמקומות אלו לא ימצא נר ששבת. והיינו, נר שדלק בהיתר ולא נעשתה בו מלאכת עבירה, כגון נר שהודלק בשביל יולדת או חולה, וכן נר שדלק מערב יום הכיפורים כמבואר להלן ברש"י (נד. ד"ה נמור). וכיון שבמוצאי יום הכיפורים מברכים על ההנאה שנאסר עליו להנות מהאש ועכשיו חוזר ונהנה, אם כן, לא יוכל לברך על האש, ובודאי לא חילקו רבנן בין מקום למקום, ולכן בכל המקומות לא מברכים. ועולא סבר, שאף שבבית אין אור ששבת כיון שלא מדליקים, אבל כיון שמדליקים בבתי כנסיות ובתי מדרשות יש נר ששבת, ולכן אין ראיה מכך שלא מדליקין ביום הכיפורים שחל בשבת שאין מברכים על האש במוצאי יום הכיפורים.

מד. ע"פ כתב יד. (הגהות וציונים).

מה. ע"פ מצודת דוד (שם).

'וְאִישׁ תְּבוּנָה יְדַלֶּנָּה' - אבל איש בעל תבונה יצליח לשאוב אותם בכך שחוקר את הדברים, עד אשר יבין את המחשבה הטמונה בלבו של החכם[א].

רב יוסף מסביר כיצד הוא קורא עליהם את הפסוק, 'מַיִם עֲמוּקִים עֵצָה בְלֵב אִישׁ', זֶה עוֹלָא ששתק, ולא אמר לרבה בר בר חנה שטעה, אלא הסתכל עליו בפנים זועפות. 'וְאִישׁ תְּבוּנָה יְדַלֶּנָּה', זֶה רַבָּה בַּר בַּר חַנָּה שהבין מה התכוין עולא במה שהסתכל עליו בפנים זועפות.

הגמרא מבררת את שיטת עולא ורבה בר בר חנה, לגבי ברכת האש במוצאי יום הכיפורים:

שואלת הגמרא, וְאֵינָהוּ [-והם, עולא ורבה בר בר חנה] שלא רצו להודות לרבי אבא, שאמר משמו של רבי יוחנן שאין מברכים על האש במוצאי יום הכיפורים, בְּמַאן סָבְרוּהָ - כדעת מי הם סוברים.

משיבה הגמרא, עולא ורבה בר בר חנה סוברים, כִּי הָא דְּאָמַר רַבִּי בְּנְיָמִן בַּר יֶפֶת, אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, מְבָרְכִין עַל הָאוֹר [-האש] בֵּין בְּמוֹצָאֵי שַׁבָּת, וּבֵין בְּמוֹצָאֵי יוֹם הַכִּפּוּרִים.

מוסיפה הגמרא, וְכֵן עַמָּא דְּבַר - וכן העם נוהג, שמברכים על האש, בין במוצאי שבת ובין במוצאי יום הכיפורים.

מקשה הגמרא, מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה על רבי בנימין, שנינו בברייתא, אֵין מְבָרְכִין עַל הָאוֹר אֶלָּא בְּמוֹצָאֵי שַׁבָּת, הוֹאִיל וְתַחִילַּת בְּרִיָּיתוֹ הוּא. הברייתא מביאה מחלוקת מתי מברכים על האש, וְכֵיוָן שֶׁרוֹאֶה את האש מְבָרֵךְ מִיָּד, ואינו ממתין לברך עליה בשעת ההבדלה. רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר סוֹדְרָן - את ברכת הבשמים[ב] והאש עַל הַפּוֹס של הבדלה. וְאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, הֲלָכָה כְּרַבִּי יְהוּדָה שסודרן על הכוס. מבואר בברייתא, שמברכים על האש רק במוצאי שבת. וגם רבי יהודה אף שנחלק עם תנא קמא לגבי הסדר של ברכת האש והבשמים, מודה לתנא קמא שאין מברכים על האש במוצאי שבת. וכיון שפסק רבי יוחנן כרבי יהודה מבואר שהוא סובר שאין מברכים על האש במוצאי יום הכיפורים, וקשה על רבי בנימין שאמר בשם רבי יוחנן, שמברכים על האש גם במוצאי יום הכיפורים.

מתרצת הגמרא, לָא קַשְׁיָא, כָּאן בְּאוֹר שֶׁשָּׁבַת - מה שאמר רבי בנימין שמברכים גם במוצאי יום הכיפורים, היינו על אש ששבתה ממלאכת עבירה, ודלקה ביום הכיפורים בהיתר[ג], שאש זו היתה בעולם ביום הכיפורים, והיה אסור לו ליהנות ממנה וכעת מתחדשת הנאתו ממנה, ועל כך מברך[ד]. כָּאן בְּאוֹר הַיּוֹצֵא מִן הָעֵצִים וּמִן הָאֲבָנִים - ומה ששנינו בברייתא שמברכים רק במוצאי שבת, היינו על אש שהדליקה במוצאי היום על ידי שמשפשף העצים בחוזקה[ה], או על ידי שהקיש אבנים זו בזו, שאש זו לא היתה בעולם ביום שעבר, ולא נפסקה ממנה ההנאה, לכן מברך עליה רק במוצאי שבת, משום שהוא זמן תחילת בריאת האש.

הגמרא מקשה סתירה בין שתי ברייתות בענין ברכת האש:

תָּנֵי חֲדָא - שנינו בברייתא אחת, אוֹר [-אש] הַיּוֹצֵא מִן הָעֵצִים וּמִן הָאֲבָנִים - שהודלק במוצאי היום מעצים ואבנים, מְבָרְכִין עָלָיו. וְתָנֵי חֲדָא - ושנינו בברייתא אחרת, שאֵין מְבָרְכִין עָלָיו.

מתרצת הגמרא, לָא קַשְׁיָא, כָּאן בְּמוֹצָאֵי שַׁבָּת - הברייתא שאמרה שמברכים על אור שהודלק מעצים ואבנים, מדברת במוצאי שבת ולכן מברכים, משום שהוא זמן תחילת בריאת האש, ומברכים על בריאתה. כָּאן בְּמוֹצָאֵי יוֹם הַכִּפּוּרִים - הברייתא שאמרה שאין מברכים, מדברת במוצאי יום הכיפורים, ולכן אין מברכים, כיון שצריך דווקא אש שדלקה היום ושבתה ממלאכת עבירה.

בברייתא שהובאה לעיל נחלקו התנאים מתי מברכים על האש והבשמים במוצאי שבת, הגמרא מביאה את הנהגתם של רבי ורבי חייא בענין זה:

רַבִּי מְפַזְּרָן - כשראה אש במוצאי שבת היה מברך מיד, ולאחר מכן כשהביאו לו בשמים היה מברך עליהם, ולא המתין לברך כל הברכות בשעת ההבדלה על הכוס. רַבִּי חִיָּיא מְכַנְּסָן - מכנס את ברכת הנר והבשמים יחד עם ברכת ההבדלה על הכוס, כמו שאנו עושים[ו]. אָמַר רַבִּי יִצְחָק בַּר אַבְדִּימִי, אַף עַל פִּי שֶׁרַבִּי מְפַזְּרָן, חוֹזֵר וְסוֹדְרָן - חוזר לסדר את ברכת הנר והבשמים עַל הַפּוֹס של הבדלה, כְּדֵי לְהוֹצִיא ידי חובה את בָּנָיו וּבְנֵי בֵיתוֹ גם בברכות אלו[ז].

הגמרא חוזרת לדון בדברי הברייתא שהאש נבראה במוצאי שבת: מקשה הגמרא, וְאוֹר בְּמוֹצָאֵי שַׁבָּת אִיבָּרֵי - וכי האש נבראה במוצאי שבת, וְהָא תַּנְיָא - והלא שנינו בברייתא[ח], עֲשָׂרָה דְּבָרִים נִבְרְאוּ בְּעֶרֶב שַׁבָּת [הראשון שבששת ימי בראשית] בֵּין הַשְּׁמָשׁוֹת[ט]. וְאֵלּוּ הֵן, בְּאֵר - בארה של מרים שממנה היה מים לבני ישראל בזמן

א. **ע"פ** מצודות דוד (שם).

ב. **כמבואר** במשנה בברכות (נא:) שמברכים על הבשמים במוצאי שבת. וכן פסק השלחן ערוך (או"ח סי' רצ ס"ג). והטעם שמברכים על הבשמים במוצאי שבת. כתב הטור (או"ח שם), שהוא כדי להשיב את הנפש שהיא כואבת מיציאת השבת.

ג. **כגון** נר שהודלק ביום הכיפורים עבור יולדת או חולה, או שדלק הנר מערב היום. רש"י (ד"ה נתחייב). אמנם המהר"ם חלאווה (נג: ד"ה הדר) סובר, שנר שהודלק ביום הכיפורים לצורך יולדת או חולה, אינו נחשב נר שדלק בהיתר ולכן אין מברכים עליו. ורק נר שדלק מערב היום, נחשב נר שדלק בהיתר שאפשר לברך עליו.
כתב הריטב"א (ד"ה אין), שבמוצאי יום הכיפורים מברכים על נר שהודלק מנר ששבת. אמנם תלמידי רבינו יונה (ברכות נג. ד"ה הביאו בשם יש אומרים), שאין מברכים על נר שהודלק מנר ששבת, משום שאור זה דומה לאור היוצא מעצים ואבנים. וראה מה שהובא בזה בילקוט ביאורים.
כתב הריטב"א (שם) בשם הרא"ה, שאם חל יום הכיפורים בשבת יכול לברך במוצאי היום גם על אש חדשה, כמו בשאר מוצאי שבת, וסיים הריטב"א שדבריו אמת, אך עדיף לברך על נר ששבת כדי לצאת גם משום יום הכיפורים. אמנם המגן אברהם (סי' תרכד סק"ז) כתב, שמדברי הרמ"א (שם ס"ה) נראה שאין לברך על אש חדשה גם כשחל יום הכיפורים בשבת. וראה במשנה ברורה (שם סק"ז) ובשער הציון (שם סק"ט) שכתב, שמעיקר הדין אין להחמיר בזה, אך מנהג העולם להחמיר.
כשם שבמוצאי שבת אינו חייב לחזר אחר האש כדי לברך עליה, כמבואר בברכות (נג:), כך גם במוצאי יום הכיפורים אינו חייב. ריטב"א (ד"ה ועוד). אמנם הרשב"א (נדרים שם ד"ה תמר) הביא בשם הראב"ד, שרק במוצאי שבת אינו חייב לחזר אחר האש, אבל במוצאי יום הכיפורים חייב לחזר. וראה הרחבת הענין בילקוט ביאורים.

ד. **רש"י** (ד"ה נתחייב). ובחידושי הר"ן (לעיל נג: ד"ה אין) ביאר שאף שגם ביום הכיפורים מותר להשתמש לאור הנר, מכל מקום כיון שאסור להתעסק עם האש בידים, נחשב הדבר שנפסק השימוש באש, ובמוצאי יום הכיפורים כשחוזר להתעסק בה, הנאתה מתחדשת ולכן מברכים. ובמגן אברהם (סי' רמ סק"ג) ביאר, שטעם הברכה הוא להורות שיום זה קדוש משאר ימים טובים, ונאסר להבעיר בו אש.
וראה בילקוט ביאורים נידון האחרונים, האם גם במוצאי שבת שייך ענין ברכת האש על אש ששבתה, משום התחדשות ההנאה, וחילוקים להלכה בין שני ענייני הברכה.

ה. **וכן** אש שהוציאוה מגפרורים נקראת אש חדשה, ואין מברכין עליה במוצאי יום הכיפורים. משנה ברורה (שם).

ו. **רש"י** (ד"ה מכניסן).

ז. **כתב** הריטב"א (ד"ה ומפ על פי), שמדברי הגמרא 'להוציא בניו ובני ביתו', יש ללמוד שנשים חייבות בהבדלה, שהרי אשתו בכלל בני ביתו היא בכל מקום, ואף שמצות הבדלה היא מצות עשה שהזמן גרמא, מכל מקום אף הנשים חייבות, כשם שחייבות במצות קידוש [כמבואר בברכות (כ:) המקור לכך]. וראה מה שהובא בילקוט ביאורים בענין זה. וראה שם עוד מה שנתבאר מדוע מותר לחזור ולברך כדי להוציא בני ביתו, ואין בזה משום ברכה לבטלה.

ח. **בעין** זה שנינו גם במסכת אבות (פ"ה מ"ו) בשינויים מעטים.

ט. **בין** השמשות הוא הזמן שבין היום והלילה והוא ספק יום ספק לילה. וזמנו משעת שקיעת החמה, עד צאת הכוכבים, שאז נקרא לילה. כמבואר בגמרא (שבת לד:) כמה שיטות בזמנו.
כל הניסים כבר נבראו בימי הבריאה שבשעה שיצטרכו לנס ישתנה טבעם, אלא ששאר ניסים גזר עליהם ה' את השינוי בשעת הבריאה ביום הבראם, כמבואר במדרש (ב"ר ה ה), שהקב"ה התנה תנאי עם מעשה בראשית, וביום שנברא הים, התנה עם הים שיבקע לבני ישראל, וכן בשאר הניסים. ועשרה ניסים אלו הוטבע הנס בבין השמשות. רשב"ץ במגן אבות (מצות פ"ה מ"ו) בשם הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ב פכ"ט). וראה מה שהוסיף הרשב"ץ לבאר בזה.
ובתפארת ישראל (מצות שם יכין אות כח) ביאר, שלכך דווקא עשרה ניסים אלו נבראו בערב שבת בין השמשות, משום שכל שאר הנסים נעשו לצורך בני אדם, ולכך מיד כשנברא הדבר ביומו, ניתן בו הכח לעשות בו הנס לכשיצטרך. אבל עשרה ניסים אלו הם במדרגה גבוהה יותר, כיון שנעשו כדי לפרסם את מלכות ה' יתברך, ולפיכך נבראו בערב שבת, שגם השבת מהותה לפרסם את מלכות ה' יתברך. וכיון שעשרה ניסים אלו הם רק במדרגה אחת פחות מהשבת, לכן עשרה דברים אלו נבראו בבין השמשות בסמיכות לשבת, שזה כעין הוספה מחול על הקודש. וראה עוד במהר"ם חלאווה (ד"ה

ואיש תבונה ידלנה. הכין מה היה בלבו של עולא שהיה מסתכל בו: **ואינהו כמאן סברוה.** עולא ורבה שלא רצו להודות לדברי רבי אלעזר: **עמא דבר.** נוהג: **באור ששבת.** שהיה בשעת שלקן היום, ומכל מקום ממלאכת עבירה שבת, שלקן בהיתר, כגון של חיה ושל חולה לו גר הלולן מערב יום הכפורים, מברכין אף במוצאי יום הכפורים, להחיות ברכה משום דדבר חידוש הוא לו שלא נהנה מן האור היום: **באור היוצא מהעצים.** דעברה עכשיו, אין מברכין עליו במוצאי יו"כ, אלא במוצאי שבת שאף הוא תחילת בריית אור:

ואיש תבונה ידלנה מים עמוקים עצה בלב איש זה עולא ואיש תבונה ידלנה זה רבה בר בר חנה ואינהו כמאן סברוה כי הא דאמר ר' בנימן בר יפת אמר רבי יוחנן [א]מברכין על האור בין במוצאי שבת בין במוצאי יום הכפורים וכן [ב] עמא דבר. מיתיבי אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת הואיל ותחילת בריייתו הוא וכיון שרואה מברך מיד רבי יהודה אומר סודרן על הכום ואמר רבי יוחנן הלכה כרבי יהודה לא קשיא כאן באור ששבת כאן באור היוצא מן העצים ומן האבנים תני חדא [ב]אור היוצא מן העצים ומן האבנים מברכין עליו ותני חדא אין מברכין עליו לא קשיא כאן [ג]במוצאי שבת כאן במוצאי יום הכפורים. רבי מפזרן חוזר וסודרן על הכום כדי להוציא בניו ובני ביתו ואור במוצאי שבת איברי והא תניא [ג] עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות אלו הן באר והמן וקשת כתב ומכתב והלוחות וקברו של משה ומערה שעמד בו משה ואליהו פתיחת פי האתון ופתיחת פי הארץ לבלוע את הרשעים רבי נחמיה אומר משום אביו אף האור והפרד ר' יאשיה אומר משום אביו אף האיל והשמיר רבי יהודה אומר אף הצבת הוא היה אומר [ג] צבתא בצבתא מתעבדא וצבתא קמייתא מאן עבד הא לאי בריה בידי שמים היא אמר ליה [ד] אפשר יעשנה בדפום ויקבענה כיון הא לאי בריה בידי אדם היא לא קשיא הא באור דידן הא באור דגיהנם אור דידן במוצאי שבת אור דגיהנם בערב שבת. ואור דגיהנם בערב שבת איברי והא תניא [ד] שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם ואלו הן תורה ותשובה וגן עדן וגיהנם וכסא הכבוד ובית המקדש ושמו של משיח תורה דכתיב [א] ה' קנני ראשית דרכו תשובה דכתיב [ב] בטרם הרים יולדו וכתיב [ג] תשב אנוש עד דכא ותאמר שובו בני אדם גן עדן דכתיב [ד] ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם גיהנם דכתיב [ה] כי ערוך מאתמול תפתה כסא הכבוד ובית המקדש דכתיב [ו] כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו שמו של משיח דכתיב [ז] יהי שמו לעולם לפני שמש ינון שמו ויתברכו בו כל גוים יאשרוהו ואליהו הוא דנברא קודם שנברא העולם ואור דידה בערב שבת והתניא רבי יוסי אומר אור שברא הקב"ה בשני בשבת אין לו כבייה לעולם שנאמר [ח] ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים בי כי תולעתם לא תמות ואשם לא תכבה ואמר רבי בנאה בריה דרבי עולא מפני מה לא נאמר כי טוב בשני בשבת מפני שנברא בו אור של גיהנם ואמר רבי אלעזר אע"פ שלא נאמר בו כי טוב חזר וכללו בששי שנאמר [ט] וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד אלא חללה קודם שנברא העולם ואור דידה בשני בשבת ואור דידן במחשבה עלה ליבראות בערב שבת ולא נברא עד מוצאי שבת דתניא ר' יוסי אומר שני דברים עלו במחשבה ליבראות בערב שבת ולא נבראו עד מוצאי שבת ובמוצאי שבת נתן הקב"ה דיעה [ט] באדם הראשון מעין דוגמא של מעלה והביא שני אבנים וטחנן [י] זו בזו ויצא מהן אור והביא שתי בהמות והרכיב זו בזו ויצא מהן פרד רבן שמעון בן גמליאל אומר פרד בימי ענה היה שנאמר [יא] הוא ענה אשר מצא את הימים במדבר [יב] דורשי [יג] חמורות היו אומרים ענה פסול היה לפיכך הביא פסול לעולם שנאמר [יד] אלה בני שעיר החורי [טו] וכתיב אלה בני צבעון ואיה וענה [טז] אלא מלמד שבא צבעון על אמו והוליד ממנה ענה ודילמא תרי ענה הוו אמר רבא [יז] אמינא מילתא דשבור מלכא לא אמרה ומנו שמואל איכא דאמרי אמר ר"פ אמינא מילתא דשבור מלכא לא אמרה ומנו רבא [יח] אמר קרא הוא ענה הוא ענה דמעיקרא. תנו רבנן [יט] עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות ואלו הן באר ומן וקשת הכתב והמכתב והלוחות קברו של משה ומערה שעמד בה משה ואליהו פתיחת פי האתון ופתיחת פי הארץ לבלוע את הרשעים ויש אומרים אף מקלו של אהרן שקדיה ופרחיה ויש אומרים אף המזיקין ויש אומרים אף בגדו

אלה בני שעיר החורי וכו' מלמד שבא צבעון על אמו. תימה דניים נוחלין (ג"ב קטו:) מוכח מהאי קרא דבני בנים כבנים ות"כ מנלן שבא על אמו ועוד לא מלינו בכל התורה שיקראו לבן משתו בנו והכא אמר להכי קרי ליה בנו לפי שנולד מאשתו וי"ל דקרי ליה בנו לפי שהיה בן בנו כדאמרינן בים נוחלין והכא דייק שבא על אמו מדלא כתיב חיה שהיה כמו כן בן בנעון ולא כתיב אלא ענה לחודיה ס"מ לפי שהיה נמי בן אשתו של שעיר כתיב קרא עם שאר בני שעיר:

מין

ליקוטי רש"י

עמא דבר. נוהגו העם [עירובין יד:]. **שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם.** כלומר שעלו במחשבה להבראות קודם שנברא העולם אף"ה לעולם נלא הם וכדאמרינן שמחשבתן של ישראל קדמה לכל, ועל כרחך לא נברא העולם אלא ניהנם לעורך הרשעים [נדרים לט. ר"ן]. **גיהנם דכתיב כי ערוך מאתמול תפתה.** מיהו יום שם לו מאתמול ולא שלשום כלומר שהיה לו לפניו ולא לפני פניו הוי אומר זה יום שני שנברא גיהנם [נדרים לט.]. **דורשי חמורות.** קשרים ופתומים הכלולים בתורה [ברכות כד.]. **מלמד שבא צבעון על אמו.** נמצא שהוא אחיו וכנ"ל צבעון היה והאי דקרי ליה בן שעיר לא משום שהיה אחיו של צבעון אלא לומר לשמועינן דבני בנים הרי הן כבנים, ג"כ לא לכתביה גבי צבעון [רשב"ם ב"ב קטו:]. **איכא דאמרי אמר רב פפא וכו' ומנו רבא [רבה].** רצה נמי קרי שבור מלכא משום דהלכתא כרב יוסף (לעיל דף קיד:) [רשב"ם ב"ב קטו:].

תורה אור השלם

א) יְיָ קָנָנִי רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ קֶדֶם מִפְעָלָיו מֵאָז: [משלי ח, כב]

ב) בְּטֶרֶם הָרִים יֻלָּדוּ וַתָּחֹל אֶרֶץ וְתֵבֵל וּמֵעוֹלָם עַד עוֹלָם אַתָּה אֵל: [תהלים צ, ב]

ג) תָּשֶׁב אֱנוֹשׁ עַד דַּכָּא וַתֹּאמֶר שׁוּבוּ בְנֵי אָדָם: [תהלים צ, ג]

ד) וַיִּטַּע יְיָ אֱלֹהִים גַּן בְּעֵדֶן מִקֶּדֶם וַיָּשֶׂם שָׁם אֶת הָאָדָם אֲשֶׁר יָצָר: [בראשית ב, ח]

ה) כִּי עֲרוּךְ מֵאֶתְמוֹל תָּפְתֶּה גַּם הִיא לַמֶּלֶךְ הוּכָן הֶעְמִיק הַרְחֵב מְדֻרָתָהּ אֵשׁ וְעֵצִים הַרְבֵּה נִשְׁמַת יְיָ כְּנַחַל גָּפְרִית בֹּעֲרָה בָּהּ: [ישעיה ל, לג]

ו) כִּסֵּא כָבוֹד מָרוֹם מֵרִאשׁוֹן מְקוֹם מִקְדָּשֵׁנוּ: [ירמיה יז, יב]

ז) יְהִי שְׁמוֹ לְעוֹלָם לִפְנֵי שֶׁמֶשׁ יִנּוֹן שְׁמוֹ וְיִתְבָּרְכוּ בוֹ כָּל גּוֹיִם יְאַשְּׁרוּהוּ: [תהלים עב, יז]

ח) וְיָצְאוּ וְרָאוּ בְּפִגְרֵי הָאֲנָשִׁים הַפֹּשְׁעִים בִּי כִּי תוֹלַעְתָּם לֹא תָמוּת וְאִשָּׁם לֹא תִכְבֶּה וְהָיוּ דֵרָאוֹן לְכָל בָּשָׂר: [ישעיה סו, כד]

ט) וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם הַשִּׁשִּׁי: [בראשית א, לא]

י) וְאֵלֶּה בְּנֵי צִבְעוֹן וְאַיָּה וַעֲנָה הוּא עֲנָה אֲשֶׁר מָצָא אֶת הַיֵּמִם בַּמִּדְבָּר בִּרְעֹתוֹ אֶת הַחֲמֹרִים לְצִבְעוֹן אָבִיו: [בראשית לו, כד]

כ) אֵלֶּה בְּנֵי שֵׂעִיר הַחֹרִי יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ לוֹטָן וְשׁוֹבָל וְצִבְעוֹן וַעֲנָה: [בראשית לו, כ]

הנהות וציונים

מ] צ"ל **אמרו לו** (כ"ה בראשונים וכת"י, דפו"י **א"ל**): **נ]** ראשונים וכ"י **בינה**: **ס]** צ"ל **ובחן** כמו ברש"י (יעב"ץ, וכ"ה בדפו"י וקצת כת"י, ובכת"י אחד **וטפחן**): **ע]** ס"א **יושבי הארץ לוטן ושובל וצבעון וענה** (חכמת מנוח, ד"ס): **פ]** [שם איתא **רבה** ועיין שם בפירוש הרשב"ם] (גליון): **ו]** ברש"י ע"י וכת"י **והוא הסלע**: **ז]** ברש"י ע"י וכ"י נוסף **ואהרן**: **ח]** [הצור **ושכותי כפי עליך** עד] (גלין): **ט]** מלקחיים:

עין משפט נר מצוה

לד א מיי' פכ"ט מהל' שבת הל' כד סמג עשין כט טוש"ע או"ח סי' רלח סעיף ו וסי' תרכד ס"ד: [רב אלפס ברכות פ"ח דף מג.]:

מ ב ג מיי' שם הל' כז טוש"ע שם סי' רלח סעיף ח:

רבינו חננאל

כמאן סבירא כי הא דאמר' משום ר' אלעזר. מברכין על האור במוצאי שבתו' ובמוצאי יום הכפורים וכן עמא דבר. **ואותבי'** עלייהו הא דתניא אין מברכין על האור אלא במוצאי שבתות הואיל ותחלת בריייתו הוא וכיון שרואהו מברך עליו מיד ר' יהודה אומר סודרן על הכוס ואמר ר' יוחנן הלכה כר' יהודה. **ופרקי' לא קשיא** הא דתניא אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת באור היוצא מן העצים ומן האבנים. והא דאמר משמא דר' אלעזר מברכין אפילו ביוה"כ באור ששבת ממלאכת עבודה. בואלו דברים שבין ב"ש וב"ה בסעודה תניא נמי הכי עששית שהיתה דולקת והולכת בשבת כלו במוצאי שבת מברכין עליה. **ואקשי' ואור במוצאי שבת איברי** והתניא אלו דברים שנבראו [בע"ש] בין השמשות. **באר** שהיתה מהלכת עם ישראל. **ומן** שירד להם. **וקשת** דכתיב (בראשית ט יג) את קשתי נתתי בענן. **כתב ומכתב** פי' כתב צורת האותיות. מכתב צירוף האותיות להיות תיבה להקרות במלה. ד"א כתב הוא כתב הקודש שהן כ"ב אותיות. מכתב הוא שהיה חרות על הלוחות הנקרא טטרגונא מפני שהיה נקרא מארבעה צדדים. ולוחות כמשמען. וקבר משה רבינו ואליהו. **ופתיחת פי אתון** בלעם. **ופתיחת פי הארץ** לבלוע קרח. ור' **יאשיה אמר אף האיל** הנאחז בסבך. **והשמיר** שכו בנה שלמה הבית. ר' נחמיה אומר משום אביו אף האור ופרד. ר' יהודה אומר אף הצבת. קתני מיהא ר' נחמיה דאור בין השמשות נברא. **ופרקי'** האי אור דגיהנם הוא אבל אור דידן במוצאי שבת נברא. **ואקשי'** איני והא גיהנם אחד משבעה דברים שנבראו קודם בריאת העולם הוא ואלו הן תורה ותשובה גן עדן וגיהנם וכסא הכבוד ובית המקדש ושמו של משיח. **ופרקי'** חללה של **גיהנם** נבראת קודם בריאת העולם. **אור של גיהנם** נברא בשני בשבת. אור דידן עלה במחשבה להבראות בערב שבת ולא נברא עד מוצאי שבת. **ר' יוסי אומר** שני דברי' עלו במחשבה ליבראות בערב שבת ובמוצאי שבת נתן הקב"ה בינה באדם מעין דוגמא של מעלה והביא שתי אבני' וטחנן זו בזו ויצא מהן אור. והביא מין סוס ומין חמורה והרכיבן זו על זו ויצא מהן פרד וכו': **ת"ר עשרה דברים נבראו בע"ש ביה"ש** ואלו הן מן ובאר וכו' ויש אומר' אף מקלו של אהרן ושקדיה ופרחיה

הליכתם במדבר׳. **וְהַמָּן** - שירד לבני ישראל במדבר״א. **וְקֶשֶׁת** שנראית בענן ביום גשם״ב. **כְּתָב** - צורת האותיות״ג. **וּמִכְתָּב** - עט סופר״ד, שבו חקק ה׳ את עשרת הדברות על הלוחות. **וְהַלּוּחוֹת** הראשונות שנתן הקב״ה לישראל במתן תורה״ה. **וְקִבְּרוֹ שֶׁל מֹשֶׁה** - חלל הקבר שנקבר בו משה״ז. **וּמְעָרָה שֶׁעָמַד בּוֹ מֹשֶׁה וְאֵלִיָּהוּ״ז. פְּתִיחַת פִּי הָאָתוֹן** של בלעם״ח. **וּפְתִיחַת פִּי הָאָרֶץ לִבְלוֹעַ אֶת הָרְשָׁעִים** - עדת קורח״ט, שהיה מוכן הפתח מששת ימי בראשית, ונפתח בשעתו״י.

הברייתא מביאה מחלוקת, אלו דברים נוספים נבראו בערב שבת: **רַבִּי נְחֶמְיָה אוֹמֵר מִשּׁוּם** [-בשם] **אֲבִיו, אַף הָאוּר** [-האש] **וְהַפֶּרֶד** [-מין בהמה הנולדת מכלאים של סוס וחמור״א], נבראו בזמן זה. **רַבִּי יְאוֹשֻׁעַ אוֹמֵר מִשּׁוּם אֲבִיו, אַף הָאַיִל** של אברהם, שנשחט במקום יצחק״ב. **וְהַשָּׁמִיר** - מין תולעת, שבכוחה לחתוך כל דבר״ג. **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר אַף הַצְּבָת** - מלקחיים של ברזל, שעל ידם מחזיק הנפח את הברזל היוצא מכבשן האש, ומתקנו לכליו״ד. נבראו בערב שבת בין השמשות.

רבי יהודה מבאר את ההכרח לדבריו״ה, **הוּא** [-רבי יהודה] **הָיָה אוֹמֵר, צְבָתָא** - הצבת שעושים הנפחים, **בְּצִבְתָּא מְתַעֲבְדָא** - על ידי צבת אחרת היא נעשית. שעל ידה מוציא הנפח את הברזל מכבשן האש, ועל ידה אוחזו ומכה בפטיש עד שנעשית לצבת. **וּצְבָתָא קַמַּיְיתָא מַאן עֲבַד** - ואת הצבת הראשון בעולם מי עשה, שהרי לא היתה צבת בעולם להחזיק בה הברזל, **הָא לָאו״ו** - ובאמת על כרחך צריך לומר שהצבת הראשונה **בְּרִיָּה בִּידֵי שָׁמַיִם הִיא**, ונבראה בערב שבת בין השמשות.

הברייתא דוחה את הוכחתו של רבי יהודה שהצבת הראשונה נבראה בידי שמים:

אָמַר לֵיהּ [-אחד התנאים, לרבי יהודה] **אֶפְשָׁר יַעֲשֶׂנָּה** [-את הצבת] **בְּדָפוּם** - בתבנית בצורת צבת, והיינו שיתיכו את המתכת, ויצקו אותה לתוך תבנית העשויה בצורת צבת״ז. **וְיַקְבֵּעֲנָה כֵּיוָן** - ויקבע את צורת הצבת כולה בבת אחת״ח. **הָא לָאו בְּרִיָּה בִּידֵי אָדָם הִיא** ולא נבראה בידי שמים״ט.

מבואר בברייתא, שלשיטת רבי נחמיה האש נבראה בערב שבת. וזה סותר למה ששנינו לעיל בברייתא, שהאש נבראה במוצאי שבת׳.

מתרצת הגמרא, **לָא קַשְׁיָא, הָא** - הברייתא שאמרה שהאש נבראה במוצאי שבת, מדברת **בְּאוּר דִּידָן** - באש שלנו, שנבראה לצורך שימוש בני אדם. **הָא** - רבי נחמיה שאמר שהאש נבראה בערב שבת,

---

עשרה) מה שפירש בענין זה.
יש להקשות, כיצד נבראו דברים אלו בין השמשות, הרי בין השמשות הוא ספק יום ספק לילה, כמבואר בגמרא (שבת שם), והרי כתוב בפסוק (בראשית ב ג), ׳וישבת ביום השביעי מכל מלאכתו׳, וכיצד יתכן שנבראו בזמן שהוא ספק שבת. ופירש הגר״א (תוספות שם) על פי מה שנאמר במדרש (ב״ר י ט), ׳אמר רבי שמעון בן יוחאי, בשר ודם שאינו יודע לא עתיו ולא רגעיו ולא שעותיו, הוא מוסיף מחול על הקודש, אבל הקב״ה שהוא יודע רגעיו ועתיו ושעותיו, נכנס בו כחוט השערה׳. ולפי זה בודאי נבראו עשרה דברים אלו בזמן יום ששי שבבין השמשות, שרק לנו כולו ספק, אבל להקב״ה חלקו יום ששי וחלקו שבת. וראה שיטות נוספות בילקוט ביאורים במהות זמן בין השמשות המוזכר כאן.

ו. **הוּא** הסלע שיצאו ממנו המים על ידי משה, והיה הסלע עגול ככברה [נפה], ומתגלגל עם בני ישראל לכל מקום שהיו הולכים. רש״י (ד״ה נמצא). ובמגן אבות לרשב״ץ (תוספות שם) ביאר, שמה שנברא בערב שבת הוא פי הבאר, שלא נברא במעשה בראשית כשאר הבריות. וכן הוא לשון המשנה (תוספות שם) ׳פי הבאר׳, ופירש רש״י (תוספות שם), שהפתח שממנו יצאו המים היה מכוסה ובלוע בתוך הסלע, וכשהכה משה את הסלע, נתגלה הפתח שנברא לו מששת ימי בראשית והוציא מימיו.

יא. **וְהִיא** מוצנע מששת ימי בראשית, עד לזמן שהיו בני ישראל במדבר. רש״י (תוספות שם).

אוצר החכמה

יב. **הִיא** אות ברית בין הקדוש ברוך הוא ליושבי תבל, שלא יביא עוד מבול לשחת את הארץ, כאמור בתורה (בראשית ט יג - טו). ואף שהקשת לא נראתה עד אחר המבול, כבר נוצרה ועמדה מששת ימי בראשית. רש״י (תוספות שם).
גם באבן עזרא (בראשית ט יג) נקט כדברי רש״י שהקשת לא נראתה בענן רק מעת כריתת הברית אחר המבול, ודחה את דברי המפרשים שהקשת היתה נראית גם קודם לכן, שכן משמע מהפסוק (שם) ׳את קשתי נתתי׳ שעכשיו נתן אותה. וביאר (שם ט יד) שלפי דברי ׳חכמי יון׳ שלהט השמש באויר הלח תוליד מראה הקשת, יש לומר שקודם המבול לא היתה השמש מאירה בחוזק כל כך, ולאחר המבול חיזק ה׳ אורה, והחלה הקשת להראות בענן [ובתפארת ישראל (תוספות שם) מבאר, שעל פי הטבע היה צריך להיות שכשהשמש מאירה על ענן עם מים, תיווצר קשת רק לצד הרקיע, כיון שקרני השמש בוקעים מצד אחד של הענן לצידו השני כלפי מעלה, ואז הקשת לא היתה נראית לבני אדם. ודוגמא לכך, שכשקרני השמש מאירות על כוס עם מים, הקשת תראה בצידה השני של הכוס, ולא בצד שקרני השמש מאירות. והנס היה, שהקב״ה טבע בענן שמאז המבול ואילך קרני השמש יהיו נתפסים בו, ויחזרו לאחור כלפי מטה לכיוון הארץ, שיוכלו בני אדם לראות את הקשת, ויזכרו את הברית שכרת ה׳ עם נח]. אולם הרמב״ן (על התורה שם) סובר [וכן דעת ראשונים נוספים], שכיון שהקשת מראה טבעי הוא, ודאי היתה נראית משמת ימי בראשית, ואף מדייק כך מלשון הכתוב ׳את קשתי נתתי׳ בלשון עבר. ומפרש, שהקשת אשר נתתי בענן מיום הבריאה, תהיה מן היום הזה והלאה לאות ברית ביני וביניכם, שכל זמן שראנה אזכיר כי ברית שלום ביני וביניכם. וכדרך ׳עד הגל הזה ועדה המצבה׳ (בראשית לא נב), שמסכימים על דבר נראה, שיהיה לזכרון ולאות על הסכמתם בברית.
יג. **רש״י** (ד״ה המכתב) בפירושו השני והעיקרי, וראה עוד בהערה הבאה. וראה להלן [על דברי הגמרא שהתורה נבראה קודם העולם] מה שהובא בזה.
יד. **רש״י** (שם) בפירושו השני והעיקרי. והוא עט העשוי מברזל. רש״י (נדרים לז: ד״ה מכתב).
והביא רש״י (ד״ה כתב, ד״ה מכתב), שיש שפירשו שכתב היינו קריאת שם האותיות, ומכתב הוא חקיקת צורתן. ודחה רש״י פירוש זה, כיון שלשמות האותיות אין קוראים כתב. ורבינו חננאל (ד״ה כתב) פירש, שכתב הוא צורת האותיות, ומכתב הוא צירוף האותיות למילים. וראה שם פירוש נוסף.
טו. **הַלּוּחוֹת** היו עשויים מסנפרינון, שהיא אבן קשה ביותר. והנס היה שבכל זאת היו נגללים כמו ספר. רע״ב (תוספות שם).
ולוחות השניות משה עצמו פסלן, כאמור בתורה (שמות לד ו), ׳ויאמר ה׳ אל משה פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים׳. רש״י (תוספות שם).
טז. **עַל** פי רש״י (תוספות שם). וכיון שהקבר נעשה על ידי מעשה שמים, נאמר עליו בפסוק (דברים לד ו) ׳ולא ידע איש את קבורתו׳. העומדים למעלה נראה להם למטה, והעומדים למטה נראה להם למעלה. כמבואר בסוטה (יד.). מגן אבות לרשב״ץ (שם). ובמאירי (שם ד״ה ועל דרך) כתב שהטעם שהסתיר הקב״ה את קברו, הוא כדי שלא יהפכו את מקום הקבר לעבודה זרה. וראה עוד בהגהות הב״ח למסכת סוטה (שם), מה שהוסיף בדברי הגמרא בטעם הדבר.
יז. **בְּמשה** נאמר (שמות לג כב), ׳והיה בעבור כבודי, ושמתיך בנקרת הצור ושכתי כפי עליך עד עברי׳, ומקום המערה היה בהר סיני. וכן אליהו בא אל אותה מערה בהר סיני, כמו שנאמר (מלכים א׳ יט ט), ׳ויבא שם אל המערה וילן שם׳. רש״י (ד״ה ומערה).
יח. **כְּאָמוּר** בתורה (במדבר כג כה). ומששת ימי בראשית, נגזר על אתונו של בלעם שתפתח פיה להתווכח עמו, אף שעדיין לא נבראה האתון. רש״י (תוספות שם).
יט. **כְּאָמוּר** בתורה (שם טז לא - לג).
כ. **רש״י** (תוספות שם).
כא. **כְּמבואר** להלן בגמרא. וכתב רש״י (ד״ה והפרד), שכיון ש׳אין כל חדש תחת השמש׳ (קהלת א ט), לכך הפרד הראשון נברא מן הארץ בערב שבת [כשאר בעלי חיים שנאמר בהם (בראשית א כד) ׳תוצא הארץ נפש חיה למינה׳, אלא ששאר הבהמות נבראו ביום ששי עצמו, והפרד נברא בזמן בין השמשות], ולא מן הכלאים, ומכאן ואילך נברא מן הכלאים [שהרי הפרד אינו מוליד (נדה ח: ובתוס׳ שם ד״ה כודאי)], ואם כן הפרד הראשון לא הוליד אחריו, וכל הפרדות שבאו אחריו אינן אלא מכלאים של סוס וחמור]. וראה מה שהובא בזה בביאורי רש״י.
כב. **רש״י** באבות (שם) פירש שהאיל עצמו נברא אז. אמנם הרשב״ץ במגן אבות (שם) כתב, שהאיל לא נברא בערב שבת, אלא שאז נגזר עליו שיהיה נאחז בסבך. וזה היה נס, כיון שהשטן רצה להבריחו, כדי שאברהם ישחט את יצחק.
כג. **עַל** ידי תולעת זו בנה שלמה המלך את בית המקדש, כמבואר בגיטין (שם.). רש״י (ד״ה השמיר). וכשהיה מניח את השמיר על האבן, היתה האבן נבקעת. כמו שנאמר בפסוק (מלכים א׳ ו ז), ׳ומקבות והגרזן כל כלי ברזל לא נשמע בבית בהבנותו׳, כמבואר בגמרא (שם).
במסכת סוטה (מח.) שנינו שמשחרב בית המקדש בטל השמיר מן העולם.
כד. **רש״י** (ד״ה נמצא, ד״ה נמצא, ותוספות שם).
כה. **הַדְּבָרִים** שהוזכרו לעיל היו בקבלה ביד חכמים שנבראו בזמן זה, אך לענין הצבת לא היתה קבלה ביד רבי יהודה, אלא הכריח זאת מסברא, כדלהלן. על פי הרשב״ץ במגן אבות (תוספות שם).
כו. **פֵּירוּשׁ** המילה ׳לאי׳ הוא ׳באמת׳. רש״י (חגיגה ט. ד״ה לאי).
כז. **כְּדֶרֶךְ** שיוצקים כלי כסף וכלי נחושת. רש״י (ד״ה יעשנה).
כח. **פֵּירוּשׁ** המילה ׳כיון׳ הוא ׳במהרה׳. ערוך (ערך כיון).
כט. **אַף** שהוכחתו של רבי יהודה שהצבת נעשתה בידי שמים נסתרה, מקובל היה לרבי יהודה, שהצבת הראשונה נעשתה בידי שמים, כיון שהיה בה צורך קודש לעשות עמה את כלי הקודש. תפארת ישראל (תוספות פ״ה מ״ו יכין אות מג). אמנם ראה בהערה לעיל בשם הרשב״ץ.
ל. **יֵשׁ** להקשות, מדוע מקשה הגמרא מדברי רבי נחמיה, הרי תנא קמא בברייתא לא מנה את האש מהעשרה דברים שנבראו בערב שבת, ורק רבי נחמיה הוסיפה, ואם כן, אפשר לתרץ בפשיטות שהברייתא הקודמת שאמרה שהאש נבראה במוצאי שבת, סוברת כתנא קמא של ברייתא זו. וביאר הרי״ף על עין יעקב (ד״ה אור), שהמשמעות בברייתא, שרבי יאשיה ורבי יהודה לא נחלקו עם רבי נחמיה, אלא הוסיפו על דבריו, וכולם

ואיש תבונה ידלנה. הכין מה היה נלבו של עולא שהיה מסתכל בו: **ואינהו כמאן סברוה.** עולא ורבה אלא רצו להודות לדברי רבי אבא: **עמא דבר.** נוהג: **באור ששבת.** שהיה בשבת שלאחר היום, ומכל מקום ממלאכת עבירה שבת, שלאחר שהיתר, כגון של חיה ושל חולה או גר שדולק מערב יום הכפורים, מברכין אף במוצאי יום הכפורים, להיות ברכה מסוס דאבר חידוש הוא לו אלא נהגה מן האור היום: **באור היוצא מהעצים.** לנברא עכשיו, אין מברכין עליו במוצאי יום"כ, אלא במוצאי שבת אף הוא תחילת בריית אור:

רבי מפזרן. רבי כשראה אור מבעוד עליו מיד, וכשמבחין לו בשמים לסוף שעה מבעוד עליהן: **מבנסן.** על הכוס, כמו שאנו עושין: **באר.** בארה של מרים, שלעו[ז] שילאן ממנו המים על ידי משה[ח], ועגול כאין כבורה היה[ט] ומתגלגל עמהן כל מקום שהולכין: **כתב.** קריאת שם התותיות: **המכתב.** תקיקתן ועורתן, כך שמעתי. ולי נראה כתב זו היא תקיקת עורתן, והמכתב הוא עט וחרט שנכתב בו תקיקת הלוחות, כי היתה דקדוקין (דף כא:) מניין לרבות הסול והסירה והמכתב, ונראין דברי, דקרייה לא קרי ליה כתב: **ומערה שעמד בו משה.** ושמתיך בנקרת הצור[י] עד עברי (שמות לג), וכן בתליהו וילך עד הר האלהים חורב וישב שם אל המערה וילן שם (מלכים א יט): **לבלוע את הרשעים.** עדת קרח: **והפרד.** אין כל חדש תחת השמש, ופרד לשון נזרע מן הארץ ולא בא מן הכלאים: **האיל.** של אברהם: **השמיר.** כמין תולעת היה, ואין כל דבר קשה עומד בפניו שלא יתפרק, וזו בנה שלמה את הבית, במסכת גיטין (דף סח.): **הצבת.** טנלי"ש[יא] של ברזל: **צבתא.** שעושין עכשיו הנפחים: **בצבתא מתעבדא.** על ידי נצבת אחרת היא עשויה, שאומנה בצבת וכבה בקורנס עד שנעשית, ונצבתא קמייתא מאן עבד: **הא לאי.** בחמת על כרחך בריה בידי שמים: **יעשנה.** בדפוס. על ידי יציקה, כמו שיולקין כלי כסף וכלי נחשת: **ויקבענה כיון.** כולה כאחד מהר: **ראשית דרכו.** קודם לשאר דרכיו, והא דאמרן לעיל הכאב בערב שבת, כאבאן בשבת בין השמשות, וזו היתה כאובה מתחילה[יב] שאורה על גבי לבנה[יג]: **בשבת הרים יולדו. ברגע אחת תשובה: תשב אנוש עד דכא.** עד ידכא לבבו לפניך: **מקדם.** מוקדם לעולם: **מאתמול.** קודם לעולם: **תפתה.** שכל המתפתה ביצרו נופל שם[יד]: **מרום מראשון.** מרוס הוא בערבות[טו], מראשון מקודם העולם, וכן מקום מקדשנו נקרא מראשון: **חללה.** חלל של גיהנם קודם ברייתן העולם, ותירגמו הוא: **אין לו כבייה עולמית.** שהוא אור של גיהנם: **חזר וכללו.** לקרומו טוב, לפי שהרשעים נידונין בו: **אלא.** ולאי אור לגיהנם נברא בשבת, ולאי אור בערב שבת, והא דתניא לעיל אור בערב שבת, באור דידן, ותניא ברישא במ"ש לא תיקשי, כאן במחשבה כאן בריה, כלומר בשבת בין השמשות נברא בריה בידי שמים, ואף על פי שחוזר ומריח בו מ"מ נראה כאוכל לבטלה כדי שיברך, אבל מה אעשה שכבר נהגו העולם לחזור ולסדר ברכת עצי בשמים להוציא בניו ובני ביתו, ויש לי לומר דכשחוזר ומריח אינו נראה כמריח לבטלה כיון שעושה כך להוציא אחרים והנאה חשובה היא זו מפני גרם מצוה שמוציא אחרים. [הריטב"א] **כדי להוציא בניו ובני ביתו.** ומדאמרינן להוציא בניו ובני ביתו שמעינן דנשים חייבות בהבדלה, ואפי' תימא הבדלה מצות עשה שהזמן גרמא חייבות בה, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ובודאי אשתו בכלל בני ביתו בכל מקום. [הריטב"א] [המשך בסוף המסכת]

אלה בני שעיר החורי וכו' מלמד שבא צבעון על אמו. תימה לדנים נוחלין (ג"ב קטו:) מוכח מהכי קרא דבני בנים כבנים ומ"כ מנלן שבא על אמו ועוד לא מצינו בכל התורה שיקראו לבן בתו בנו והכא מאי דלהכי קרי ליה בנו לפי שגולד מבתו וי"ל דקרי ליה בנו לפי שהיה בן בנו כדאמרינן בנים נוחלין והכא דייק שבא על אמו מדלא כתיב כאיב היה שהיה כאו כן בן לצבעון ולא כתיב אלא ענה לאודיה ס"מ לפי שהיה נמי בן בתו של שעיר כתיב קרא הכא עם שאר בני שעיר:

מין

ואיש תבונה ידלנה מים עמוקים עצה בלב איש זה עולא ואיש תבונה ידלנה זה רבה בר בר חנה ואינהו כמאן סברוה כי הא דאמר ר' בנימן בר יפת אמר רבי יוחנן [א]מברכין על האור בין במוצאי שבת בין במוצאי יום הכפורים וכן [ב]עמא דבר. מיתיבי אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת הואיל ותחילת בריתו הוא וכיון שרואה מברך מיד רבי יהודה אומר סודרן על הכום ואמר רבי יוחנן הלכה כרבי יהודה לא קשיא כאן באור ששבת כאן באור היוצא מן העצים ומן האבנים תני חדא [ג]אור היוצא מן העצים ומן האבנים מברכין עליו ותני חדא אין מברכין עליו לא קשיא כאן [ד]במוצאי שבת כאן במוצאי יום הכפורים. רבי מפזרן חוזר וסודרן על הכום כדי [ה]להוציא בניו ובני ביתו ואור במוצאי שבת איברי והא תניא [ו]עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות אלו הן באר והמן וקשת כתב ומכתב והלוחות וקברו של משה ומערה שעמד בו משה ואליהו פתיחת פי האתון ופתיחת פי הארץ לבלוע את הרשעים רבי נחמיה אומר משום אביו אף האור והפרד ר' יאשיה אומר משום אביו אף האיל והשמיר רבי יהודה אומר אף הצבת הוא היה אומר [ז]צבתא בצבתא מתעבדא וצבתא קמייתא מאן עבד הא לאי בריה בידי שמים היא אמר ליה [ח]אפשר יעשנה בדפום ויקבענה כיון הא לאי בריה בידי אדם היא לא קשיא הא באור דידן הא באור דגיהנם אור דידן במוצאי שבת אור דגיהנם בערב שבת. ואור דגיהנם בערב שבת איברי והא תניא [ט]שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם ואלו הן תורה ותשובה וגן עדן וגיהנם וכסא הכבוד ובית המקדש ושמו של משיח תורה דכתיב [א]ה' קנני ראשית דרכו תשובה דכתיב [ב]בטרם הרים יולדו וכתיב [ג]תשב אנוש עד דכא ותאמר שובו בני אדם גן עדן דכתיב [ד]ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם גיהנם דכתיב [ה]כי ערוך מאתמול תפתה כסא הכבוד ובית המקדש דכתיב [ו]כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו שמו של משיח דכתיב [ז]יהי שמו לעולם לפני שמש ינון שמו אמרי חללה הוא דנברא קודם שנברא העולם ואור דידיה בערב שבת. ואור דידיה בערב שבת איברי והתניא רבי יוסי אומר אור שברא הקב"ה בשני בשבת אין לו כבייה לעולם שנאמר [ח]ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים בי כי תולעתם לא תמות ואשם לא תכבה ואמר רבי בנאה בריה דרבי עולא מפני מה לא נאמר כי טוב בשני בשבת מפני שנברא בו אור של גיהנם ואמר רבי אלעזר אע"פ שלא נאמר בו כי טוב חזר וכללו בששי שנאמר [ט]וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד אלא חללה קודם שנברא העולם ואור דידיה בשני בשבת ואור דידן במחשבה עלה ליבראות בערב שבת ולא נברא עד מוצאי שבת דתניא ר' יוסי אומר שני דברים עלו במחשבה ליבראות בערב שבת ולא נבראו עד מוצאי שבת ובמוצאי שבת נתן הקב"ה דיעה [י]באדם הראשון מעין דוגמא של מעלה והביא שני אבנים וטחנן [יא]זו בזו ויצא מהן אור והביא שתי בהמות והרכיב זו בזו ויצא מהן פרד רבן שמעון בן גמליאל אומר פרד בימי ענה היה שנאמר [יב]הוא ענה אשר מצא את הימים במדבר [יג]דורשי [יד]חמורות היו אומרים ענה פסול היה לפיכך הביא פסול לעולם שנאמר [טו]אלה בני שעיר החורי [טז]וכתיב אלה בני צבעון ואיה וענה [יז]אלא מלמד שבא צבעון על אמו והוליד ממנה ענה ודילמא תרי ענה הוו אמר רבא [יח]אמינא מילתא דשבור מלכא לא אמרה ומנו שמואל איכא דאמרי אמר ר"פ אמינא מילתא דשבור מלכא לא אמרה ומנו רבא [יט]אמר קרא הוא ענה הוא ענה דמעיקרא. תנו רבנן [כ]עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות ואלו הן באר ומן וקשת הכתב והמכתב והלוחות קברו של משה ומערה שעמד בה משה ואליהו פתיחת פי האתון ופתיחת פי הארץ לבלוע את הרשעים ויש אומרים אף מקלו של אהרן שקדיה ופרחיה ויש אומרים אף המזיקין ויש אומרים אף בגדן

רבא כשבור מלכא, משום דבקי היה בדיוקי ודלכתא כוותיה בדיני[כא] כדין היולא מפי המלך שמתקיים, ושבור ממלך פרסיים היה בימי רבא: **נגדו**

הגהות וציונים **א]** צ"ל **אמרו לו** (כ"ה בראשונים וכת"י, דפו"י **א"ל**): **ב]** ראשונים וכ"י **בינה**: **ג]** צ"ל **וטחן** כמו ברש"י (יעב"ץ, וכ"ה בדפו"י וקצת כת"י, ובכת"י אחד **וטפחן**): **ד]** ס"א **יושבי הארץ לוטן ושובל וצבעון וענה** (חכמת מנוח, ד"ס): **ה]** [שם איתא **רבה** ועיין שם בפירוש הרשב"ם] (גליון): **ו]** ברש"י ע"י וכת"י **והוא המלע**: **ז]** ברש"י ע"י וכ"י נוסף **ואהרן**: **ח]** [הצור **ושבותי כפי עליך** עד] (גליון): **ט]** מלקחיים:

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [ברכות מה. וש"נ], **ב)** תוספתא פרק ה מסנה ו [ע"ס] מכילתא פרשת בשלח, **ג)** תוספתא דחגיגה ספ"ק, **ד)** נדרים לט:, **ה)** [ברכות כל. חולין קלד:], **ו)** ועיין תוספות חולין קלד: ד"ה דורשי תמורות מ"ש בשם הערוך, **ז)** נצבא בתרא קטו:, **ח)** [תוספ פרק ה ועי"ש כמה שנויס], **ט)** שבת דף לה., **י)** תנחומא ריש בראשית, **כ)** [כלימת עירובין דף יט.], **ל)** ע"ז חגיגה דף יב סוע"ב, **מ)** בכורות מט ע"ב.

גליון הש"ס

רש"י ד"ה ראשית דרכו בו' באש שחורה ע"ג לבנה. עי' נרש"י שיר השירים [ה, טו] בפסוק קוצותיו תלתלים שחורות כעורב:

תורה אור השלם

א) יְיָ קָנָנִי רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ קֶדֶם מִפְעָלָיו מֵאָז: [משלי ח, כב]

ב) בְּטֶרֶם הָרִים יֻלָּדוּ וַתְּחוֹלֵל אֶרֶץ וְתֵבֵל וּמֵעוֹלָם עַד עוֹלָם אַתָּה אֵל: [תהלים צ, ב]

ג) תָּשֶׁב אֱנוֹשׁ עַד דַּכָּא וַתֹּאמֶר שׁוּבוּ בְנֵי אָדָם: [תהלים צ, ג]

ד) וַיִּטַּע יְיָ אֱלֹהִים גַּן בְּעֵדֶן מִקֶּדֶם וַיָּשֶׂם שָׁם אֶת הָאָדָם אֲשֶׁר יָצָר: [בראשית ב, ח]

ה) כִּי עָרוּךְ מֵאֶתְמוֹל תָּפְתֶּה גַּם הִיא לַמֶּלֶךְ הוֹכָן הֶעְמִיק הִרְחִיב מְדֵרָתָהּ אֵשׁ וְעֵצִים הַרְבֵּה נִשְׁמַת יְיָ כְּנַחַל גָּפְרִית בֹּעֲרָה בָהּ: [ישעיה ל, לג]

ו) כִּסֵּא כָבוֹד מָרוֹם מֵרִאשׁוֹן מְקוֹם מִקְדָּשֵׁנוּ: [ירמיה יז, יב]

ז) יְהִי שְׁמוֹ לְעוֹלָם לִפְנֵי שֶׁמֶשׁ יִנּוֹן שְׁמוֹ וְיִתְבָּרְכוּ בוֹ כָּל גּוֹיִם יְאַשְּׁרוּהוּ: [תהלים עב, יז]

ח) וְיָצְאוּ וְרָאוּ בְּפִגְרֵי הָאֲנָשִׁים הַפֹּשְׁעִים בִּי כִּי תוֹלַעְתָּם לֹא תָמוּת וְאִשָּׁם לֹא תִכְבֶּה וְהָיוּ דֵרָאוֹן לְכָל בָּשָׂר: [ישעיה סו, כד]

ט) וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם הַשִּׁשִּׁי: [בראשית א, לא]

י) וְאֵלֶּה בְּנֵי צִבְעוֹן וְאַיָּה וַעֲנָה הוּא עֲנָה אֲשֶׁר מָצָא אֶת הַיֵּמִם בַּמִּדְבָּר בְּרָעֹתוֹ אֶת הַחֲמֹרִים לְצִבְעוֹן אָבִיו: [בראשית לו, כד]

כ) אֵלֶּה בְּנֵי שֵׂעִיר הַחֹרִי יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ לוֹטָן וְשׁוֹבָל וְצִבְעוֹן וַעֲנָה: [בראשית לו, כ]

משנת ראשונים

כאן באור ששבת. פי' אור ששבת היא האור שהי' בעולם ושבת ממנו ולא נהנה בו לא בשבת ולא ביוה"כ ובמוצאי שבת שהתיר לו ליהנות ממנו מברך עליו וכמו שנאסר לו בשבת כך נאסר לו ביוה"כ הילכך מברך עליו במוצאי יוה"כ כמו שמברך עליו במוצאי שבת שהיא תחלת בריתו מברך עליו אבל ביוה"כ אינו מברך עליו. [תוספות רי"ד] **אף על פי שרבי מפזרן חוזר וסודרן על הכום.** נראה לי שאין ברכת הבשמים בחזרה זו דההיא ברכת הנהנין הוא וכבר יצא, ולא דמי לברכת היין של קידוש (ר"ה כט:), דהתם קידוש גורר אותה לעשותה חובה מה שאין כן בזה דאפשר להבדלה בלא עצי בשמים, ואף על פי שחוזר ומריח בו מ"מ נראה כאוכל לבטלה כדי שיברך, אבל מה אעשה שכבר נהגו העולם לחזור ולסדר ברכת עצי בשמים להוציא בניו ובני ביתו, ויש לי לומר דכשחוזר ומריח אינו נראה כמריח לבטלה כיון שעושה כך להוציא אחרים והנאה חשובה היא זו מפני גרם מצוה שמוציא אחרים. [הריטב"א] **כדי להוציא בניו ובני ביתו.** ומדאמרינן להוציא בניו ובני ביתו שמעינן דנשים חייבות בהבדלה, ואפי' תימא הבדלה מצות עשה שהזמן גרמא חייבות בה, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ובודאי אשתו בכלל בני ביתו בכל מקום. [הריטב"א] [המשך בסוף המסכת]

עין משפט נר מצוה

ט"ט א מיי' פכ"ט מהל' שבת הל' כד סמג עשין כט טוש"ע או"ח סי' רלח סעיף ו וסי' תרכד ס"ד: [רב אלפס ברכות פ"ח דף מג:]:

מ ב ג מיי' שם הל' כ טוש"ע שם סי' רלח סעיף ח:

רבינו חננאל

כמאז תהיירא כי הא דאמר אוצר החכמה משום ר' אלעזר. מברכין על האור במוצאי שבתו' ובמוצאי יום הכפורים וכן עמא דבר. **ואותבי'** עלייהו הא דתניא אין מברכין על האור אלא במוצאי שבתות הואיל ותחלת ברייתו הוא וכיון שרואהו מברך עליו מיד ר' יהודה אומר סודרן על הכוס ואמר ר' יוחנן הלכה כר' יהודה. **ופרקי' לא קשיא** הא דתניא אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת באור היוצא מן העצים ומן האבנים. והא דאמר משמא דר' אלעזר מברכין אפילו ביוה"כ באור ששבת ממלאכת עבודה. בואלו דברים שבין ב"ש וב"ה בסעודה תניא נמי הכי עששית שהיתה דולקת והולכת בשבת כלו במוצאי שבת מברכין עליה. **ואקשי' ואור במוצאי שבת איברי** והתניא אלו דברים שנבראו [בע"ש] בין השמשות. **באר** שהיתה מהלכת עם ישראל. **ומן** שירד להם. **וקשת** דכתיב (בראשית ט יג) את קשתי נתתי בענן. **כתב מכתב** פי' כתב צורת האותיות. מכתב צירוף האותיות להיות תיבה להקרות במלה. ד"א כתב הוא כתב הקודש שהן כ"ב אותיות. מכתב הוא שהיה חרות על הלוחות הנקרא טטרגונא מפני שהיה נקרא מארבעה צדדים. ולוחות כמשמען. וקבר משה רבינו ואליהו. **ופתיחת פי אתון** בלעם. **ופתיחת פי הארץ לבלוע** קרח. **ור' יאשיה אמר אף האיל** הנאחז בסבך. **והשמיר** שבו בנה שלמה הבית. ר' נחמיה אומר משום אביו אף האור ופרד. ר' יהודה אומר אף הצבת. קתני מיהא ר' נחמיה דאור בין השמשות נברא. **ופרקי'** האי אור דגיהנם הוא אבל אור דידן במוצאי שבת נברא. **ואקשי'** איני והא גיהנם אחד משבעה דברים שנבראו קודם בריאת העולם הוא ואלו הן תורה ותשובה גן עדן וגיהנם וכסא הכבוד ובית המקדש ושמו של משיח. **ופרקי'** חללה של **גיהנם** נברא קודם בריאת העולם. **אור של גיהנם** נברא בשני בשבת. **אור דידן** עלה במחשבה להבראות בערב שבת ולא נברא עד מוצאי שבת. **ר' יוסי אומר** שני דברי' עלו במחשבה ליבראות בערב שבת ובמוצאי שבת נתן הקב"ה בינה באדם מעין דוגמא של מעלה והביא שתי אבני' וטחנן זו בזו ויצא מהן אור. והביא מין סוס ומין חמורה והרכיבן זו על זו ויצא מהן פרד וכו': **ת"ר עשרה דברים נבראו בע"ש בין"ש** ואלו הן מן ובאר וכו' ויש אומר' אף מקלו של אהרן ושקדיה ופרחיה

מדבר בְּאוֹר דְּגֵיהִנֹּם - באש של גהנום. ומבארת הגמרא, אוֹר דִּידָן בְּמוֹצָאֵי שַׁבָּת נברא, ולכן מברכים עליו במוצאי שבת. אוֹר דְּגֵיהִנֹּם בְּעֶרֶב שַׁבָּת בין השמשות נברא[לא].

מקשה הגמרא, וְאוֹר דְּגֵיהִנֹּם בְּעֶרֶב שַׁבָּת אִיבָּרֵי - וכי אש של גהנום בערב שבת נבראה, וְהָא תַּנְיָא - והרי שנינו בברייתא, שִׁבְעָה דְּבָרִים נִבְרְאוּ קוֹדֶם שֶׁנִּבְרָא הָעוֹלָם[לב]. וְאֵלּוּ הֵן, תּוֹרָה, וּתְשׁוּבָה[לג], וְגַן עֵדֶן, וְגֵיהִנֹּם, וְכִסֵּא הַכָּבוֹד, וּבֵית הַמִּקְדָּשׁ, וְשִׁמּוֹ שֶׁל מָשִׁיחַ[לד].

מוצר רחמים 19-06-2019

הברייתא מביאה פסוקים המלמדים ששבעה דברים אלו נבראו קודם שנברא העולם:

תּוֹרָה נבראה קודם בריאת העולם[לה], דִּכְתִיב בפרק העוסק במעלות התורה (משלי ח כג), 'ה' קָנָנִי רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ קֶדֶם מִפְעָלָיו מֵאָז' - ה' ברא אותי [-התורה] להיות קנויה לו, בתחילת הבריאה קודם בריאת העולם[לו]. תְּשׁוּבָה נבראה קודם בריאת העולם, דִּכְתִיב (תהלים צ ג), 'תָּשֵׁב אֱנוֹשׁ עַד דַּכָּא וַתֹּאמֶר שׁוּבוּ בְנֵי אָדָם' - קודם שנבראו ההרים. וּכְתִיב בפסוק שלאחריו, 'בְּטֶרֶם הָרִים יוּלָּדוּ' - מביא אתה יסורים על האדם, עד שנעשה תשוש כח וקרוב למות, ועל ידי היסורים אתה אומר לו לשוב בתשובה[לז], והוא המשך הפסוק הקודם, שקודם בריאת העולם כבר נבראה התשובה. גַּן עֵדֶן נברא קודם העולם, דִּכְתִיב בבריאת העולם (בראשית ב ח), 'וַיִּטַּע ה' אֱלֹהִים גַּן בְּעֵדֶן מִקֶּדֶם'[לח], ו'מקדם' היינו קודם בריאת העולם. גֵּיהִנֹּם נברא קודם לעולם, דִּכְתִיב (ישעיה ל לג), 'כִּי עָרוּךְ מֵאֶתְמוֹל תָּפְתֶּה' - קודם בריאת העולם כבר הוכן הגהנום, הנקרא 'תפתה' על שם שכל המתפתה ביצרו נופל בו[לט]. כִּסֵּא הַכָּבוֹד וּבֵית הַמִּקְדָּשׁ נבראו קודם לעולם, דִּכְתִיב (ירמיה יז יב), 'כִּסֵּא כָבוֹד מָרוֹם מֵרִאשׁוֹן מָקוֹם מִקְדָּשֵׁנוּ' - כסא הכבוד שנמצא במרום[מ] נברא 'מראשון', והיינו קודם לעולם, וכן מקום מקדשנו נברא קודם לעולם[מא]. שְׁמוֹ שֶׁל מָשִׁיחַ, דִּכְתִיב במזמור המדבר במשיח (תהלים עב יז), 'יְהִי שְׁמוֹ לְעוֹלָם לִפְנֵי שֶׁמֶשׁ יִנּוֹן שְׁמוֹ'[מב] - שמו של משיח נברא קודם בריאת השמש, והיינו קודם בריאת העולם.

מבואר בברייתא שהגהנום נברא קודם בריאת העולם, ואם כן אין לתרץ שאור של גהנום נברא בערב שבת.

מתרצת הגמרא, אָמְרִי - אמרו בני הישיבה, חֲלָלָהּ - חלל הגהנום, הוּא דְּנִבְרָא קוֹדֶם שֶׁנִּבְרָא הָעוֹלָם. וְאולם אוֹר דִּידֵיהּ - אש של גהנום נבראה בְּעֶרֶב שַׁבָּת בין השמשות.

שוב מקשה הגמרא, וְאוֹר דִּידֵיהּ בְּעֶרֶב שַׁבָּת אִיבָּרֵי - וכי אש של גהנום בערב שבת נבראה. וְהָתַנְיָא - והרי שנינו בברייתא, רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, אוֹר שֶׁבָּרָא הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא בַּשֵּׁנִי בַּשַּׁבָּת - ביום השני לבריאת העולם, שהוא אור של גהנום[מג], אֵין לוֹ קְבִיָּיה לְעוֹלָם - אינו נכבה לעולם. שֶׁנֶּאֱמַר בנבואה המדברת לאחר מלחמת גוג ומגוג, שה' יהרוג את מחנה גוג ומגוג בעמק יהושפט, ולאחר מכן יבואו כל הגוים הנשארים להשתחוות לפני ה' (ישעיה סו כד), 'וְיָצְאוּ וְרָאוּ בְּפִגְרֵי הָאֲנָשִׁים הַפֹּשְׁעִים בִּי, כִּי תוֹלַעְתָּם לֹא תָמוּת וְאִשָּׁם לֹא תִכְבֶּה' - ויצאו הגוים [שבאו להשתחוות לפני ה'] מירושלים וראו את פגרי האנשים הפושעים, שהתולעת שאוכלת את בשרם לא תמות, והאש ששורפת את בשרם לא תכבה[מד].

הגמרא מביאה את המקור בתורה לדברי רבי יוסי שאש של גהנום נבראה ביום שני[מה]:

וְאָמַר רַבִּי בַּנָּאָה, בְּרֵיהּ דְּרַבִּי עוֹלָא [-בנו של רבי עולא], נאמר בפסוקי בריאת העולם (בראשית א ד - ח), לאחר בריאת כל יום 'וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי טוֹב'. ומִפְּנֵי מָה לֹא נֶאֱמַר 'כִּי טוֹב' לאחר שנאמר בפסוק מה שנברא בַּשֵּׁנִי בַּשַּׁבָּת, מִפְּנֵי שֶׁנִּבְרָא בּוֹ [-ביום שני] אוֹר שֶׁל גֵּיהִנֹּם[מו]. וְאָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, אַף עַל פִּי שֶׁלֹּא נֶאֱמַר בּוֹ - ביום שני כִּי טוֹב, חָזַר וּכְלָלוֹ - שב לכלול את הנברא ביום שני בכלל 'טוב', בְּיוֹם שִׁשִּׁי לאחר גמר הבריאה. שֶׁנֶּאֱמַר בפסוק אחר הבריאה של יום ששי (בראשית א לא), 'וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד' - הביט הקב"ה על כל מעשיו ופעולותיו שעשה, אם יש לתקן שום דבר בהם, והנה כולם יפים ומתוקנים[מז]. ונכלל בפסוק זה גם בריאת אש של גהנום ביום שני, שגם בו יש טובה, לדון בו את הרשעים, ולכפר על עוונותיהם[מח].

מבואר בברייתא ובדברי רבי בנאה, שאש של גהנום נבראה ביום שני, וקשה על מה שתירצה הגמרא שאש של גהנום נבראה בערב שבת.

מודים לרבי נחמיה שהאש נבראה בערב שבת. וכיון ששלשת התנאים סוברים שהאש נבראה בערב שבת, קשה על הברייתא הראשונה איך היא אומרת כדבר מוסכם שהאש נבראה במוצאי שבת. והוסיף עוד הרי"ף, שקושיית הגמרא היא גם על דברי רבי יהודה. שהרי בברייתא לעיל שנינו שרבי יהודה אומר סודרן על הכוס, ומשמע שגם רבי יהודה סובר שהאש נבראה במוצאי שבת, ואילו כאן בברייתא נראה שהוא מסכים עם רבי נחמיה שהאש נבראה בערב שבת.

לא. הטעם שאש של גהנום נבראה רק בערב שבת בין השמשות [לאחר גמר כל הבריאה], משום שאין מקדימים פורענות. עיון יעקב (ד"ה אור).

לב. הר"ן בנדרים (לט: ד"ה שנעשה) מפרש, ששבעה דברים אלו עלו במחשבה להבראות קודם בריאת העולם, ולא נבראו ממש. והקשה עליו המהר"ם חלאווה (ד"ה שנעשה), שהרי בסוגייתנו מתבאר שהגהנום נברא בפועל קודם בריאת העולם. והוסיף, שאין לנו עסק בנסתרות.

העיון יעקב (ד"ה שנעשה) מבאר, שדווקא שבעה דברים אלו נבראו קודם בריאת העולם, כיון שהם קיום העולם ותכליתו, וגם הגהנום הוא קיום העולם. ובלי פחד ואימת הגהנום, יתרבו החוטאים מאוד והעולם לא יוכל להתקיים.

לג. הצל"ח (ד"ה שנעשה), מבאר את הענין שיהיה שייך בריאה בתשובה. שכיון שכל מעשה האדם הן לטוב והן לרע, הכל עושה רושם למעלה לפגום חלילה על ידי מעשיו, והקב"ה ברוב רחמיו סידר המדות למעלה קודם בריאת העולם בחכמה, באופן שאפילו אם חלילה יבוא באיזה מדה פגם על ידי מעשה התחתונים, לא יהיה הפגם גורם השחתה ושבירה כי אם הורדת מדרגה, באופן שכאשר ישוב וניחם על הרעה, תוכל המדה לעלות למקומה הראשון, וזו היא כוונת חז"ל שתשובה נבראת קודם שנברא העולם.

לד. אף שב'שם' לא שייך בריאה אלא קריאה. כיון שבכל שאר הדברים המוזכרים שייך לשון בריאה, לא הוציאו מהכלל. עץ יוסף (ד"ה לפני). וראה שם דרך נוספת.

לה. התורה קדמה אלפיים שנה לעולם. ויקרא רבה (יט ו).

לו. על פי מצודת דוד (משלי שם).

רש"י (ד"ה ואמרי) מקשה, שהרי שנינו בברייתא לעיל שהכתב נברא בערב שבת. וכאן בברייתא מבואר שהתורה נבראה קודם בריאת העולם, ואם כן, הכתב נברא קודם בריאת העולם. ומתרץ רש"י, שהברייתא לעיל מדברת בכתב של הלוחות והוא נברא בערב שבת, אבל התורה היתה כתובה קודם בריאת העולם, ונכתבה באש שחורה על גבי לבנה. ובאבות (פ"ה מ"ו) כתב רש"י, שקודם בריאת העולם לא היתה התורה כתובה, אלא בעל פה היתה.

לז. על פי רש"י (תהלים שם).

לח. על פי פשוטו מתפרש הכתוב שבצד מזרח [שהוא נקרא 'קדם'] של עדן, נטע את הגן. רש"י (בראשית שם).

לט. כמבואר בגמרא (עירובין יט.).

מ. היינו ברקיע השביעי שנקרא 'ערבות'. כמבואר בגמרא (חגיגה יב:).

מא. וכסא הכבוד מכוון כנגד מקום בית מקדשנו. רש"י (ירמיה שם).

מב. על פי פשוטו מתפרש הכתוב, יהי שמו של מלך המשיח נזכר לעולם, וכל ימי השמש יגדל שמו. מצודת דוד (תהלים שם). 'ינון' הוא לשון מלכות ושררה. רש"י (תהלים שם). וראה עוד בעץ יוסף (שם) מה שכתב לפרש מהות השם 'ינון' שבו נקרא המשיח קודם בריאת העולם.

מג. הרש"ש (ד"ה אור) מביא בשם המדרש (ב"ר ד ו) שלומד שאש של גהנום נבראה ביום שני, מהפסוק (ישעיה ל לג) 'כי ערוך מאתמול תפתה', יום שיש לו אתמול ואין לו שלשום, והיינו יום שני לבריאת העולם.

מד. על פי המצודת דוד (שם). והוסיף הרד"ק (שם), שיהיה זה נס שהתולעת לא תשרף מהאש.

מה. מהרש"א (מ"ח ד"ה מפני). וראה עוד בעיון יעקב (ד"ה ומתר) מה שביאר בכוונת הגמרא בהביאה את דרשת רבי בנאה, הובאו דבריו בילקוט ביאורים.

מו. שאין הקב"ה שמח במפלתם של רשעים (מגילה י:). חזקוני (בראשית ו ז).

מז. רשב"ם (בראשית שם).

הקשה הרי"ף על עין יעקב (ד"ה ומתר), מדוע הוצרכה הגמרא להביא את דברי רבי אלעזר, ומה מוסיף בדבריו על הקושיא. וביאר, שלולי דברי רבי אלעזר, אפשר היה לדחות את הדרשה של רבי בנאה, שהטעם שלא נאמר 'כי טוב' ביום שני, הוא מפני הטעם המובא במדרש (ב"ר ד ו), שלא נגמרה מלאכת המים עד יום שלישי. או מפני שנבראו ביום שני מחלוקות בין מים למים. ומדברי רבי אלעזר מבואר, שהטעם שלא נאמר 'כי טוב' בשני, הוא משום שהגהנום נברא בו. וראה עוד בחתם סופר (ד"ה מפני) מה שכתב לבאר כוונת הגמרא.

מח. רש"י (ד"ה מזר). וביאר המהרש"א (שם), שאמנם ביום שני, כיון שעדיין לא נברא אדם ולא היה חטא לדון הרשעים, לא נאמר על אור גהנום 'טוב', אבל משנברא אדם בששי, וחטא בעץ הדעת, ונגזרה מיתה על האדם ועל דורותיו, ושיהיו הרשעים נידונין בגהנום, אז נאמר עליו 'טוב'.

ואיש תבונה ידלנה. הכין מה היה נלבו של עולא שהיה מסתכל בו: ואינהו כמאן סברוה. עולא ורבה שלא רצו להודות לדברי רבי מאיר: עמא דבר. גוהג: באור ששבת. שהיה בשעת שלקן היום, ומכל מקום ממלאכת עבידה שבת, שלקן בהיתר, כגון של חיה ושל חולה או גר שדולק מערב יום הכפורים, מברכין אף במוצאי יום הכפורים, להיות ברכה מסוס דבר חידוש הוא לו שלא נהגה מן המור היום: באור היוצא מהעצים. דנברא עבשיו, אין מברכין עליו במוצאי יוה"כ, אלא אף הוא מחילת בריית אור:

ואיש תבונה ידלנה מים עמוקים עצה בלב איש זה עולא ואיש תבונה ידלנה זה רבה בר בר חנה ואינהו כמאן סברוה כי הא דאמר ר' בנימן בר יפת אמר רבי יוחנן א"מברכין על האור בין במוצאי שבת בין במוצאי יום הכפורים וכן [ב] עמא דבר. מיתיבי אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת הואיל ותחילת בריתו הוא וכיון שרואה מברך מיד רבי יהודה אומר סודרן על הכום ואמר רבי יוחנן הלכה כרבי יהודה לא קשיא כאן באור ששבת כאן באור היוצא מן העצים ומן האבנים תני חדא [ג]אור היוצא מן העצים ומן האבנים מברכין עליו ותני חדא אין מברכין עליו לא קשיא כאן [ד]במוצאי שבת כאן במוצאי יום הכפורים. רבי מפזרן חוזר וסודרן על הכום כדי להוציא בניו ובני ביתו ואור אע"פ שרבי מפזרן חוזר וסודרן על הכום כדי להוציא בניו ובני ביתו ואור במוצאי שבת איברי והא תניא [ה]עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות אלו הן באר והמן וקשת כתב ומכתב והלוחות וקברו של משה ומערה שעמד בו משה ואליהו פתיחת פי האתון ופתיחת פי הארץ לבלוע את הרשעים רבי נחמיה אומר משום אביו אף האור והפרד ר' יאשיה אומר משום אביו אף האיל והשמיר רבי יהודה אומר אף הצבת הוא היה אומר[ג] צבתא בצבתא מתעבדא וצבתא קמייתא מאן עבד הא לאי בריה בידי שמים היא אמר ליה[ו] אפשר יעשנה בדפום ויקבענה כיון הא לאי בריה בידי אדם היא לא קשיא הא באור דידן הא באור דגיהנם אור דידן במוצאי שבת אור דגיהנם בערב שבת. ואור דגיהנם בערב שבת איברי והא תניא [ז] שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם ואלו הן תורה ותשובה וגן עדן וגיהנם וכסא הכבוד ובית המקדש ושמו של משיח תורה דכתיב [א]ה' קנני ראשית דרכו תשובה דכתיב [ב]בטרם הרים יולדו וכתיב [ג]תשב אנוש עד דכא ותאמר שובו בני אדם גן עדן דכתיב [ד]ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם גיהנם דכתיב [ה]כי ערוך מאתמול תפתה כסא הכבוד ובית המקדש דכתיב [ו]כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו שמו של משיח דכתיב [ז]יהי שמו לעולם לפני שמש ינון שמו אמרי חללה הוא דנברא קודם שנברא העולם ואור דידיה בערב שבת. ואור דידיה בערב שבת איברי והתניא רבי יוסי אומר אור שברא הקב"ה בשני בשבת אין לו כבייה לעולם שנאמר [ח]ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים בי כי תולעתם לא תמות ואשם לא תכבה ואמר רבי בנאה בריה דרבי עולא מפני מה לא נאמר כי טוב בשני בשבת מפני שנברא בו אור של גיהנם ואמר רבי אלעזר אע"פ שלא נאמר בו כי טוב חזר וכללו בששי שנאמר [ט]וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד אלא חללה קודם שנברא העולם ואור דידיה בשני בשבת ואור דידן במחשבה עלה ליבראות בערב שבת ולא נברא עד מוצאי שבת דתניא ר' יוסי אומר שני דברים עלו במחשבה ליבראות בערב שבת ולא נבראו עד מוצאי שבת ובמוצאי שבת נתן הקב"ה דיעה[י] באדם הראשון מעין דוגמא של מעלה והביא שני אבנים וטחנן[כ] זו בזו ויצא מהן אור והביא שתי בהמות והרכיב זו בזו ויצא מהן פרד רבן שמעון בן גמליאל אומר פרד בימי ענה היה שנאמר [ל]הוא ענה אשר מצא את הימים במדבר [מ]דורשי [נ]חמורות היו אומרים ענה פסול היה לפיכך הביא פסול לעולם שנאמר [ס]אלה בני שעיר החורי[ע] וכתיב אלה בני צבעון ואיה וענה [פ]אלא מלמד שבא צבעון על אמו והוליד ממנה ענה ודילמא תרי ענה הוו אמר רבא[צ] אמינא מילתא דשבור מלכא לא אמרה ומנו שמואל איכא דאמרי אמר ר"פ אמינא מילתא דשבור מלכא לא אמרה ומנו רבא[ק] אמר קרא הוא ענה הוא ענה דמעיקרא. תנו רבנן [ר]עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות ואלו הן באר ומן וקשת הכתב והמכתב והלוחות קברו של משה ומערה שעמד בה משה ואליהו פתיחת פי האתון ופתיחת פי הארץ לבלוע את הרשעים ויש אומרים אף מקלו של אהרן שקדיה ופרחיה ויש אומרים אף המזיקין ויש אומרים אף בגדו כדי שלא יזוק מלכא, משום דבקי היה בדיניו[ש] כדין היועץ מפי המלך שמתקיים, ומשור ממלך פרסיים היה בימי רבא:

אלה בני שעיר החורי וכו' מלמד שבא צבעון על אמו. תימה לדיש נוחלין (ג"ב קטו:) מוכח מהמי קרא דבני בניש כבניש ומ"ב מנלן שבא על אמו ועוד לא מציגו בכל התורה שיקראו לבן אשתו בנו והכא מאי דלהכי קרי ליה בנו לפי שגולד מאשתו וי"ל דקרי ליה בנו לפי שהיה בן בנו כדאמרינן בים נוחלין והכא דייק שבא על אמו מדלא כתיב שהיה כמוהו כן בן לבעון ולא כתיב אלא ענה לחודיה ס"ת לפי שהיה נמי בן אשתו של שעיר כתיב קרא הכא עם אחר בני שעיר:

מין

הגהות וציונים מ] צ"ל **אמרו לו** (כ"ה בראשונים וכת"י, דפו"י **א"ל**): נ] ראשונים וכ"י **בינה**: ג] צ"ל **וטחן** כמו ברש"י (יעב"ץ, וכ"ה בדפו"י וקצת כת"י, ובכת"י אחד **וטפחן**: ד] ס"א **יושבי הארץ לוטן ושובל וצבעון וענה** (חכמת מנוח, ד"ס): ה] [שם איתא **רבה** ועיין שם בפירוש הרשב"ם] (גליון): ו] ברש"י ע"י וכת"י **והוא הסלע**: ז] ברש"י ע"י וכ"י נוסף **ואהרן**: ח] [הצור **ושבותי כפי עליך** עד] (גליון): ט] מלקחיים:

ס) [ברכות מה. וש"נ], ע) תוספות פרק ה מסנה ו [ע"ס] מכילתא פרשת בשלח, ג) תוספתא דחגיגה ספ"ק, ד) נדרים לט:, ה) [ברכות כל. חולין קלד:], ו) ועיין תוספות חולין קלד: ד"ה דורשי חמורות מ"ש בשם הערוך, ז) נבא בתרא קטו:, ח) [תוס' פרק ה ועי"ש כמה שנויס], ט) שבת דף לה., י) תנחומא ריש בראשית, כ) [כלומיא עירובין דף יט.], ל) ע"ז חגיגה דף יב סוע"ב, מ) בכורות מט ע"ב.

גליון הש"ס

רש"י ד"ה ראשית דרכו וכו' באש שחורה ע"ג לבנה. עי' נרש"י שיר השירים [ה, טו] בפסוק קווצותיו תלתלים שחורות כעורב:

תורה אור השלם

א) יְיָ קָנָנִי רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ קֶדֶם מִפְעָלָיו מֵאָז: [משלי ח, כב]

ב) בְּטֶרֶם הָרִים יֻלָּדוּ וַתְּחוֹלֵל אֶרֶץ וְתֵבֵל וּמֵעוֹלָם עַד עוֹלָם אַתָּה אֵל: [תהלים צ, ב]

ג) תָּשֶׁב אֱנוֹשׁ עַד דַּכָּא וַתֹּאמֶר שׁוּבוּ בְנֵי אָדָם: [תהלים צ, ג]

ד) וַיִּטַּע יְיָ אֱלֹהִים גַּן בְּעֵדֶן מִקֶּדֶם וַיָּשֶׂם שָׁם אֶת הָאָדָם אֲשֶׁר יָצָר: [בראשית ב, ח]

ה) כִּי עָרוּךְ מֵאֶתְמוֹל תָּפְתֶּה גַּם הִיא לַמֶּלֶךְ הוּכָן הֶעְמִיק הִרְחִב מְדֻרָתָהּ אֵשׁ וְעֵצִים הַרְבֵּה נִשְׁמַת יְיָ כְּנַחַל גָּפְרִית בֹּעֲרָה בָהּ: [ישעיה ל, לג]

ו) כִּסֵּא כָבוֹד מָרוֹם מֵרִאשׁוֹן מְקוֹם מִקְדָּשֵׁנוּ: [ירמיה יז, יב]

ז) יְהִי שְׁמוֹ לְעוֹלָם לִפְנֵי שֶׁמֶשׁ יִנּוֹן שְׁמוֹ וְיִתְבָּרְכוּ בוֹ כָּל גּוֹיִם יְאַשְּׁרוּהוּ: [תהלים עב, יז]

ח) וְיָצְאוּ וְרָאוּ בְּפִגְרֵי הָאֲנָשִׁים הַפֹּשְׁעִים בִּי כִּי תוֹלַעְתָּם לֹא תָמוּת וְאִשָּׁם לֹא תִכְבֶּה וְהָיוּ דֵרָאוֹן לְכָל בָּשָׂר: [ישעיה סו, כד]

ט) וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם הַשִּׁשִּׁי: [בראשית א, לא]

י) וְאֵלֶּה בְּנֵי צִבְעוֹן וְאַיָּה וַעֲנָה הוּא עֲנָה אֲשֶׁר מָצָא אֶת הַיֵּמִם בַּמִּדְבָּר בְּרָעֹתוֹ אֶת הַחֲמֹרִים לְצִבְעוֹן אָבִיו: [בראשית לו, כד]

כ) אֵלֶּה בְּנֵי שֵׂעִיר הַחֹרִי יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ לוֹטָן וְשׁוֹבָל וְצִבְעוֹן וַעֲנָה: [בראשית לו, כ]

משנת ראשונים

כאן באור ששבת. פי' אור ששבת היא האור שהי' בעולם ושבת ממנו ולא נהנה בו לא בשבת ולא ביוה"כ ובמוצאי שבת שהתיר לו ליהנות ממנו מברך עליו וכמו שנאסר לו בשבת כך נאסר לו ביוה"כ הילכך מברך עליו במוצאי יוה"כ כמו שמברך עליו במוצאי שבת שהיא תחלת בריתו מברך עליו אבל ביוה"כ אינו מברך עליו. **[תוספות רי"ד]** **אף על פי שרבי מפזרן חוזר וסודרן על הכום.** נראה לי שאין ברכת הבשמים בחזרה זו דההיא ברכת הנהנין הוא וכבר יצא, ולא דמי לברכת היין של קידוש (ר"ה כט:), דהתם קידוש גורר אותה לעשותה חובה מה שאין כן בזה דאפשר להבדלה בלא עצי בשמים, ואף על פי שחוזר ומריח בו מ"מ נראה כאוכל לבטלה כדי שיברך, אבל מה אעשה שכבר נהגו העולם לחזור ולסדר ברכת עצי בשמים להוציא בניו ובני ביתו, ויש לי לומר דכשחוזר ומריח אינו נראה כמריח לבטלה כיון שעושה כך להוציא אחרים והנאה חשובה היא זו מפני גרם מצוה שמוציא אחרים. **[הריטב"א]** **כדי להוציא בניו ובני ביתו.** ומדאמרינן להוציא בניו ובני ביתו שמעינן דנשים חייבות בהבדלה, ואפי' תימא הבדלה מצות עשה שהזמן גרמא חייבות בה, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ובודאי אשתו בכלל בני ביתו בכל מקום. **[הריטב"א]** [המשך בסוף המסכת]

ל"ט א מיי' פכ"ט מהל' שבת הל' כד סמג עשין כט טוש"ע או"ח סי' לא סעיף ו וסי' תרכד ס"ד: [רב אלפס ברכות פ"ח דף מג:]:

מ ב ג מיי' שם הל' כז טוש"ע שם סי' לא סעיף ח:

רבינו חננאל

כמאן סבירא כי הא דאמר' משום ר' אלעזר. מברכין על האור במוצאי שבתו' ובמוצאי יום הכפורים וכן עמא דבר. **ואותבי'** עלייהו הא דתניא אין מברכין על האור אלא במוצאי שבתות הואיל ותחלת ברייתו הוא וכיון שרואהו מברך עליו מיד ר' יהודה אומר סודרן על הכוס ואמר ר' יוחנן הלכה כר' יהודה. **ופרקי' לא קשיא** הא דתניא אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת באור היוצא מן העצים ומן האבנים. והא דאמר משמא דר' אלעזר מברכין אפילו ביוה"כ באור ששבת ממלאכת עבודה. בואלו דברים שבין ב"ש וב"ה בסעודה תניא נמי הכי עששית שהיתה דולקת והולכת בשבת כלו במוצאי שבת מברכין עליה. **ואקשי' ואור במוצאי שבת איברי** והתניא אלו דברים שנבראו [בע"ש] בין השמשות. **באר** שהיתה מהלכת עם ישראל. **ומן** שירד להם. **וקשת** דכתיב (בראשית ט יג) את קשתי נתתי בענן. **כתב מכתב** פי' כתב צורת האותיות. מכתב צירוף האותיות להיות תיבה להקרות במלה. ד"א כתב הוא כתב הקודש שהן כ"ב אותיות. מכתב הוא שהיה חרות על הלוחות הנקרא טטרגונא מפני שהיה נקרא מארבעה צדדים. ולוחות כמשמען. וקבר משה רבינו ואליהו. **ופתיחת פי אתון** בלעם. **וארץ** לבלוע קרח. **ור' יאשיה אמר אף האיל** הנאחז בסבך. **והשמיר** שבו בנה שלמה הבית. ר' נחמיה אומר משום אביו אף האור ופרד. ר' יהודה אומר אף הצבת. קתני מיהא ר' נחמיה דאור בין השמשות נברא. **ופרקי'** האי אור דגיהנם הוא אבל אור דידן במוצאי שבת נברא. **ואקשי'** איני והא גיהנם אחד משבעה דברים שנבראו קודם בריאת העולם הוא ואלו הן תורה ותשובה גן עדן וגיהנם כסא הכבוד ובית המקדש ושמו של משיח. **ופרקי'** חללה של **גיהנם** נברא קודם בריאת העולם. **אור של גיהנם** נברא בשני בשבת. **אור דידן** עלה במחשבה להבראות בערב שבת ולא נברא עד מוצאי שבת. ר' **יוסי אומר** שני דברי' עלו במחשבה ליבראות בערב שבת ובמוצאי שבת נתן הקב"ה בינה באדם מעין דוגמא של מעלה והביא שתי אבני' וטחנן זו בזו ויצא מהן אור. והביא מין סוס ומין חמורה והרכיבן זו על זו ויצא מהן פרד וכו': **ת"ר עשרה דברים נבראו בע"ש בין"ש** ואלו הן מן ובאר וכו' ויש אומר' אף מקלו של אהרן ושקדיה ופרחיה

חוזרת הגמרא ומתרצת באופן אחר, **אֶלָּא, חֲלָלָהּ** - חלל הגהנום נברא **קוֹדֶם שֶׁנִּבְרָא הָעוֹלָם**, כמו שתירצה הגמרא לעיל, **וְאוּר דִּידֵיהּ** - ואש של גהנום נבראה **בַּשִּׁנִּי בַּשַּׁבָּת, וְאוּר דִּידָן** - ואש שלנו, ששנינו בברייתא לעיל בשם רבי נחמיה שנבראה בערב שבת, היינו, **שִׁבְמַחֲשָׁבָה עָלָה לִיבָּרְאוֹת בְּעֶרֶב שַׁבָּת, וְלֹא נִבְרָא** בפועל **עַד מוֹצָאֵי שַׁבָּת** כמו ששנינו לעיל בברייתא, שתחילת בריאת האש היתה במוצאי שבת.

אוצר החכמה

הגמרא מביאה מקור לכך מהברייתא:
דְּתַנְיָא - ששנינו בברייתא, **רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, שְׁנֵי דְּבָרִים עָלוּ בְּמַחֲשָׁבָה לִיבָּרְאוֹת בְּעֶרֶב שַׁבָּת, וְלֹא נִבְרְאוּ עַד מוֹצָאֵי שַׁבָּת, וּבְמוֹצָאֵי שַׁבָּת נָתַן הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא דֵּיעָה בְּאָדָם הָרִאשׁוֹן מֵעֵין דּוּגְמָא שֶׁל מַעְלָה** [-כביכול מעין דעתו של הקב"ה] שיוכל לברוא את האש והפרד. **וְהֵבִיא שְׁנֵי אֲבָנִים (וטחנן) [וְטָחַן**[מט]**]** - הכה ושפשף **זוֹ בְּזוֹ וְיָצָא מֵהֶן אוֹר, וְהֵבִיא שְׁתֵּי בְּהֵמוֹת** - ממין הסוס וממין החמור **וְהִרְכִּיב** [-הרביעם] **זוֹ בְּזוֹ וְיָצָא מֵהֶן פֶּרֶד**[נ].

הברייתא מביאה דעה חולקת, בזמן בריאתו של הפרד:
רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר, פֶּרֶד הראשון, **בִּימֵי עֲנָה הָיָה, שֶׁנֶּאֱמַר** כשהתורה מונה את בני שעיר החורי (שם לו כד), **'וְאֵלֶּה בְּנֵי צִבְעוֹן וְאַיָּה וַעֲנָה, הוּא עֲנָה אֲשֶׁר מָצָא אֶת הַיֵּמִים** [-פרדים] **בַּמִּדְבָּר'**, שהרביע חמורה על סוס זכר וילדה פרד[נא], ומבואר מהפסוק שהפרד הראשון נברא בימי ענה. **הוֹרְשֵׁי חֲמוֹרוֹת** - דורשי מקראות סתומים[נב] **הָיוּ אוֹמְרִים, עֲנָה פָּסוֹל הָיָה** - ממזר, שאביו היה אחיו מאמו. **לְפִיכָךְ הֵבִיא פָּסוֹל** [-פרד הבא מן הכלאים] **לָעוֹלָם**[נג]. ומנין שהיה ממזר, **שֶׁנֶּאֱמַר** (שם לו כ), **'אֵלֶּה בְּנֵי שֵׂעִיר הַחֹרִי יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ'**[נד], לוֹטָן וְשׁוֹבָל וְצִבְעוֹן וַעֲנָה', הרי שצבעון וענה אחים הם מבני שעיר. **וּכְתִיב** (שם לו כד), **'וְאֵלֶּה בְּנֵי צִבְעוֹן וְאַיָּה וַעֲנָה'**[נה], הרי שענה הוא בנו של צבעון, ובפסוק לעיל נאמר שהיו אחים, וכיצד יתכן הדבר. **אֶלָּא מְלַמֵּד שֶׁבָּא צִבְעוֹן עַל אִמּוֹ** אשת שעיר, **וְהוֹלִיד מִמֶּנָּה** את **עֲנָה**, ונמצא שענה הוא אחיו של צבעון מאמו [ולכך נמנה עם בני שעיר] וגם בנו[נו]. הרי שענה פסול היה.

שואלת הגמרא, מנין ש'ענה' האמור בבני שעיר, הוא 'ענה' האמור בבני צבעון, **וְדִילְמָא תְּרֵי עֲנָה הֲווּ** - ואולי היו שני אנשים שנקראו ענה, אחד בנו של שעיר והשני בנו של צבעון, ומנין לך לומר שענה היה פסול.

משיבה הגמרא, **אָמַר רָבָא, אֲמִינָא מִילְּתָא דְּשָׁבוּר מַלְכָּא לֹא אַמְרָהּ** - אני אומר דבר שאפילו המלך שנקרא שבורי[נז], לא אמר זאת[נח]. מבררת הגמרא, **וּמַנּוּ** - ומי הוא המכונה בפי רבא 'שבור מלכא'. משיבה הגמרא, **שְׁמוּאֵל.** ורבא כינה אותו 'שבור מלכא', כיון שהיה בקי בדיני ממונות והלכה כמותו, כדין היוצא מפי המלך שמתקיים[נט]. **אִיכָּא דְּאָמְרִי** - יש שאמרו תירוץ זה משמו של אחר, **אָמַר רַב חָמָא, אֲמִינָא מִילְּתָא דְּשָׁבוּר מַלְכָּא לֹא אַמְרָהּ, וּמַנּוּ** - ומי הוא המכונה בפי רב פפא בשם זה, **רָבָא**[ס]. וזהו התירוץ, אין לדחות ולפרש ששני 'ענה' היו, **דְּאָמַר קְרָא** (שם), **'וְאֵלֶּה בְּנֵי צִבְעוֹן וְאַיָּה וַעֲנָה הוּא עֲנָה'**, וכוונת הכתוב בהוסיפו תיבת 'הוא' קודם לשמו של 'ענה', ללמדנו ש'ענה' האמור כאן, **הוּא עֲנָה** - הרי הוא אותו ענה **דְּמֵעִיקָּרָא** - שהוזכר לעיל בין בניו של שעיר, ולכך אנו למדים שענה פסול היה.

★

הגמרא חוזרת לדון בדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות, ומביאה ברייתא שמונה דברים נוספים על מה שמנינו לעיל:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **עֲשָׂרָה דְּבָרִים נִבְרְאוּ בְּעֶרֶב שַׁבָּת בֵּין הַשְּׁמָשׁוֹת, וְאֵלּוּ הֵן, בְּאֵר, וּמָן, וְקֶשֶׁת, הַכְּתָב, וְהַמִּכְתָּב, וְהַלּוּחוֹת, קִבְרוֹ שֶׁל מֹשֶׁה, וּמְעָרָה שֶׁעָמַד בָּהּ מֹשֶׁה וְאֵלְיָהוּ, פִּתְיחַת פִּי הָאָתוֹן, וּפִתְיחַת פִּי הָאָרֶץ לִבְלוֹעַ אֶת הָרְשָׁעִים, וְיֵשׁ אוֹמְרִים, אַף מַקְלוֹ שֶׁל אַהֲרֹן, וּשְׁמֵדֶיהָ וּפְרָחֶיהָ** שיצאו מהמקל[סא], **וְיֵשׁ אוֹמְרִים אַף הַמַּזִּיקִין** - שדים[סב]. **וְיֵשׁ אוֹמְרִים אַף**

מט. הגהת היעב"ץ (ד"ה והניח) עפ"י רש"י (ד"ה וטחן).
נ. והן שני הדברים שאמר רבי נחמיה בברייתא לעיל, שאף האור והפרד נבראו בערב שבת. כלומר, שנבראו בכח והיינו שעלו במחשבה ליבראות בערב שבת, ולא יצאו לפועל עד מוצאי שבת שאז נבראו על ידי אדם הראשון. מהרש"א (מ"ח ד"ה שנים). והקשה המהרש"א, שבגמרא (חגיגה יב.) מבואר ששמים נבראו מאש ומים, הרי שהאש כבר היתה בעולם ביום הראשון. ותירץ, שהשמים לא נבראו מאש שלנו, אלא נבראו מאש אחרת שהיא אש היסודי, ומאש ומים שהם יסודות פשוטים נבראו השמים, ואש שלנו נבראה במוצאי שבת על יד אדם הראשון כמבואר בברייתא.
נא. בראשית רבה (פנ טו). ונקרא שמם ימים, מפני שאימתן מוטלת על הבריות. כמבואר בגמרא (חולין ז:). ולפי דרשה זו פירוש הכתוב 'אשר מצא את הימים' היינו שהוא הרכיבם והמציאם. עוד יש לפרש שהוא מצא בחכמתו, שהחמור והסוסה יכולים להוליד זו מזה, מה שאין כן בשאר כלאים. אבן עזרא (בראשית שם). והרמב"ן (שם) פירש כפירוש השני.
נב. שהם קשרים וסתומים הכלולים בתורה, כלומר, אלו הדורשים מקראות סתומים וחתומים. רש"י (נדרים מ. ד"ה דורשי). ו'חמורות' הוא מלשון קשר. עוד יש לפרש, שהוא מלשון חומרתא, דהיינו מרגלית, כלומר, אלו הדורשים דברים שהם יקרים כמרגלית. תלמידי רבינו יונה (נדרים שם ד"ה דורשי).
נג. כיון שבא מסוס וחמור שהם כלאים זה בזה ואסור להרביעם, לכך נקרא פסול. מהרש"א (מ"ח ד"ה ולפיכך). והביא טעם נוסף, משום שהפרד עצמו פסול ממש, כמבואר בתוספתא (כלאים פ"ה ה"ל), שאסור לרכוב על גבי פרדה ונלמד זאת מקל וחומר מרכיבה על סוס וחמור יחדיו האסורה מן התורה. וראה שם פירוש נוסף.
נד. הכתוב מפרש שם את תולדותיו של עשיו מאז שהתיישב בהר שעיר, ואחר כך מפרש את תולדותיו של שעיר החורי, שישב במקום זה קודם לעשיו. וזו כוונת המקרא 'יושבי הארץ', שישבו בשעיר קודם לעשיו. רש"י (על התורה שם).
נה. הוא"ו של 'ואיה' מיותר, וכאילו נכתב 'איה וענה', והרבה יש במקרא כעין זה. רש"י (שם). אמנם הרשב"ם (שם) פירש ששמו היה 'ואיה', עיי"ש.
נו. הקשו התוספות (ד"ה אלה), שהגמרא בבבא בתרא (קטו:), מוכיחה מפסוק זה שבני בנים הרי הם כבנים, ולכן נמנה ענה עם בניו של שעיר, אף שהיה רק בן בנו צבעון. ואם כן, מנין לגמרא שצבעון בא על אמו. ועוד הקשו, שלא מצינו בכל התורה שיקראו לבן אשתו בנו, ומדוע נמנה ענה עם בני שעיר כיון שלא היה בנו רק בן אשתו. ותירצו התוספות, שבאמת מה שנמנה ענה בין בני שעיר הוא רק מפני שבני בנים כבנים, וכפי שמוכיחה הגמרא בבבא בתרא. והגמרא כאן מדייקת שצבעון בא על אמו, מפני שאילו רק מהסיבה שבני בנים כבנים נמנה ענה בין בני שעיר, היה הפסוק צריך למנות גם את 'איה' בנו של צבעון, אלא בהכרח שמפני שענה היה גם בן אשתו של שעיר, לכן נמנה בפסוק עם שאר בניו של שעיר [ושייך למנותו ביניהם מפני שבני בנים כבנים, ושני הטעמים נצרכים כדי למנותו, גם שבני בנים כבנים וגם שבן אשתו היה. תוספות רבינו פרץ (ד"ה מלמד)], מה שאין כן 'איה' נולד מאשה אחרת ולא מאשת שעיר, ולכן לא נמנה עם בניו.
והקשה החתם סופר (ד"ה מלה) לפי דברי התוספות, מנין שבא צבעון על אמו והוליד ממנה את ענה, וענה פסול היה, והלא אפשר שכשר היה, אלא שנשא צבעון את אחותו מאביו ולא מאמו, שזה מותר לבני נח, והוליד ממנה את 'ענה', ונשא עוד אשה וממנה הוליד את 'איה', ולכן נמנה רק ענה בפסוק עם בני שעיר, משום שהיה בן בנו מאב ואם, מה שאין כן איה שהיה בן בנו רק מאב.
נז. שהיה מלך פרס בימי רבא. רש"י (ד"ה שמואל).
נח. ראה במנחת יהודה (ד"ה שם) מה שכתב לפרש כוונתו [וכן כוונת רב פפא לפי הלשון השני] בהקדמה זו.
נט. רש"י (שם). כמבואר בבכורות (מט:), 'קיימא לן כרב באיסורי, וכשמואל בדיני'. והערוך (ערך שנור) כתב, שנחשב שמואל כמלך לישראל, כשבור מלכא בין האומות. אמנם בסדר הדורות (תנאים ואמוראים סוף ג) כתב, שאין מסתבר שיתארו חז"ל בקיאותו של שמואל בדינים בתואר מלך ממלכי העכו"ם, ולכן פירש שקראוהו כך משום שהיה חשוב אצל המלך שבור, והיה מצוי אצלו, כמוזכר בכמה מקומות בש"ס (נדרים נו. ועוד).
ס. בגמרא בבבא בתרא (קטו:), הגירסא 'רבה'. ומפרש הרשב"ם (שם ד"ה מיכח), שגם את רבה כינו 'שבור מלכא' משום שבכל מקום שחולק עם רב יוסף הלכה כמותו, מלבד בשלש הלכות [שדה, ענין, ומחצה], שאין הלכה כמותו אלא כרב יוסף (שם קיד:). והוסיף המלא הרועים (ד"ה מיכח), שאפשר לומר כך גם על רבא לפי הגירסא כאן, כיון שהלכה כמותו בכל מקום שנחלק עם אביי, חוץ מב"יע"ל קג"ם' (קדושין נב. ועוד).
סא. מבואר בתורה (במדבר יז טז - כו), שאחר מחלוקת קורח ועדתו, אמר ה' למשה שיקח מכל נשיא מנשיאי השבטים מקל, ויכתוב על כל מקל את שמו של הנשיא, ועל המקל של שבט לוי יכתוב את שם אהרן, ויניח את כל המקלות מול ארון העדות. ולמחרת מצא משה את מקלו של אהרן שהוציא פרחים ושקדים. ומבאר התוספות רי"ד (ד"ה אף), שאותם פרחים ושקדים נבראו בערב שבת בתוך המקל, ולא יצאו עד אותה שעה.
סב. לאחר שברא הקב"ה את אדם וחוה, היה מתעסק בבריאת השדים. וכשברא רוחותיהן לא הספיק לברוא להם גוף עד שקידש היום, ונשארו רוחות בלא גוף. רע"ב (מנות פ"ח מ"ו).

ואיש תבונה ידלנה. הכין מה היה נלבו של עולא שהיה מסתכל בו: **ואינהו כמאן סברוה.** עולא ורבה אלא רצו להודות לדברי רבי חנה: **עמא דבר.** נוהג: **באור ששבת.** שהיה בשבת שלפני היום, ומכל מקום ממלאכת עבירה שבת, שלפני דהיתר, כגון של חיה ושל חולה או גר הדולק מערב יום הכפורים, מברכין אף במוצאי יום הכפורים, להיות ברכה מסוס דדבר חידוש הוא לו אלא נהנה מן האור היום: **באור היוצא מהעצים.** דנברא עכשיו, אין מברכין עליו במוצאי יום"כ, אלא במוצאי שבת אף הוא תחילת ברייתו דאור:

רבי מפזרן. רבי כשראה אור מבדך עליו מיד, וכשמבדילין לו בשמים לסוף שעה מברך עליהן: **מבנמן.** על הכוס, כמו שאנו עושין: **באר.** בארה של מרים, שלעו[ד] שילאו ממנו המים על ידי משה[ה], ועגול כמין כברה היה[ו] ומתגלגל עמהן כל מקום שהולכין: **כתב.** קריאת שם התותיות: **המכתב.** חקיקתן וצורתן, כך שמעתי. ולי נראה כתב זו היא חקיקת צורתן, והמכתב הוא עט וחרט שנכתב בו חקיקת הלוחות, כי היכי דקלושין (לקמן כא:) מניין לרבות הסול והסירה והמכתב, ונראין דברי, דקרייה לא קרי ליה כתב: **ומערה שעמד בו משה.** ושמתיך בנקרת הצור[ז] עד עברי (שמות לג), וכן בחליהו וילך עד הר האלהים חורב וינצ שם אל המערה וילן שם (מלכים א יט): **לבלוע את הרשעים.** עדת קרח: **והפרד.** מין כל חדש תחת השמש, ופרד רחשון נברא מן החרך ולא נא מן הכלאים: **האיל.** של אברהם: **השמיר.** כמין תולעת היה, ואין כל דבר קשה עומד בפניו שלא יתפרק, וזו בנה שלמה את הבית, במסכת גיטין (דף סח.): **הצבת.** טנלי"ש[ח] של ברזל: **צבתא.** שעושין עכשיו הנפחים: **בצבתא מתעביד.** על ידי נצת אחרת היא עשויה, שמוזזה בצבת ומכה בקורנס עד שנעשית, ובצבת קמייתא מהן עבדת: **הא לאי.** בחתת על כרחך בריה בידי שמים היא: **ישענה כיון.** כולה כאחד כאחד: **ראשית דרכו.** קודם לשאר דרכיו, והא למדנן לעיל הכאב בערב שבת, בכאבן של לוחות, וזו היתה כתובה מתחילה [ט] בחמה על גבי לבנה[י]: **בטרם הרים יולדו. ברחת מדת תשובה: תשב אנוש עד דכא.** עד ידכא לבבו לפניך: **מקדם.** מוקדם לעולם: **מאתמול.** קודם לעולם: **תפתה.** שכל המתפתה בילנו נופל שם[כ]: **מרום מראשון.** מרוס הוא בערבות[ל], מראשון מקודם העולם, וכן מקום מקדשנו נקרא מראשון: **חללה.** חלל של גיהנם קודם בריית העולם, ותירגמ הוא: אין לו בבייה עולמית. שהוא חור של גיהנם: **חזר וכללו.** לקרומו טוב, לפי שהרשעים נידונין בו: **אלא.** ולמי חור דגיהנם נברא בשבת, והא למיא לעיל חור בערב שבת, אלא חור דידן, ולמיא בריאת מאן"ם לא חיקשי, כאן במחשבה כאן בייצירה, בערב שבת עלה במחשבה ליברואת ולא נברא עד מוצאי שבת. **ר' יוסי אומר שני דברי** עלו במחשבה ליבראות בערב שבת ובמוצאי שבת נתן הקב"ה בינה באדם מעין דוגמא של מעלה והביא שתי אבני וטחנן זו בזו ויצא מהן אור. והביא מין סוס ומין חמורה והרכיבן זו על זו ויצא מהן פרד וכו': **ת"ר עשרה דברים נבראו בע"ש ביה"ש** ואלו הן מן ובאר וכו' ויש אומר אף מקלו של אהרן ושקדיה ופרחיה ובנדן

אלה בני שעיר החורי וכו' מלמד שבא צבעון על אמו. תימה לדבים נוחלין (ב"ב קטו:) מוכח מהאי קרא דבני בנים כבנים ות"כ מנלן שבא על אמו ועוד לא מלינו בכל התורה שיקראו לבן אשתו בנו והכא אמר למהי קרי ליה בנו לפי שנולד מאשתו וי"ל דקרי ליה בנו לפי שהיה בן בנו כדאמרינן בים נוחלין והכא דייק שבא על אמו מדלא כתיב כאיב אלא כמו כן בן בנעון ולא כתיב שהיה כמו כן בן בנעון ולא כתיב אלא ענה לחודיה ס"מ לפי שהיה נמי בן אשתו של שעיר כתיב קרא הכא עם אחר בני שעיר:

מין

ואיש תבונה ידלנה מים עמוקים עצה בלב איש זה עולא ואיש תבונה ידלנה זה רבה בר בר חנה ואינהו כמאן סברוה כי הא דאמר ר' בנימן בר יפת אמר רבי יוחנן [א]מברכין על האור בין במוצאי שבת בין במוצאי יום הכפורים וכן [ב]עמא דבר. מיתיבי אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת הואיל ותחילת ברייתו הוא וכיון שרואה מברך מיד רבי יהודה אומר סודרן על הכום ואמר רבי יוחנן הלכה כרבי יהודה לא קשיא כאן באור ששבת כאן באור היוצא מן העצים ומן האבנים תני חדא [ג]אור היוצא מן העצים ומן האבנים מברכין עליו ותני חדא אין מברכין עליו לא קשיא כאן [ד]במוצאי שבת כאן במוצאי יום הכפורים. רבי מפזרן רבי חייא מכנמן אמר רבי יצחק בר אבדימי אע"פ שרבי מפזרן חוזר וסודרן על הכום כדי [ה]להוציא בניו ובני ביתו ואור במוצאי שבת איברי והא תניא [ו]עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות אלו הן באר והמן וקשת כתב ומכתב והלוחות וקברו של משה ומערה שעמד בו משה ואליהו פתיחת פי האתון ופתיחת פי הארץ לבלוע את הרשעים רבי נחמיה אומר משום אביו אף האור והפרד ר' יאשיה אומר משום אביו אף האיל והשמיר רבי יהודה אומר אף הצבת הוא היה אומר[ז] צבתא בצבתא מתעבדא וצבתא קמייתא מאן עבד הא לאי בריה בידי שמים היא אמר ליה[ח] אפשר יעשנה בדפום ויקבענה כיון הא לאי בריה בידי אדם היא לא קשיא הא באור דידן הא באור דגיהנם אור דידן במוצאי שבת אור דגיהנם בערב שבת. ואור דגיהנם בערב שבת איברי והא תניא [ט]שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם ואלו הן תורה ותשובה וגן עדן וגיהנם וכסא הכבוד ובית המקדש ושמו של משיח תורה דכתיב [א]ה' קנני ראשית דרכו תשובה דכתיב [ב]בטרם הרים יולדו וכתיב [ג]תשב אנוש עד דכא ותאמר שובו בני אדם גן עדן דכתיב [ד]ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם גיהנם דכתיב [ה]כי ערוך מאתמול תפתה כסא הכבוד ובית המקדש דכתיב [ו]כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו שמו של משיח דכתיב [ז]יהי שמו לעולם לפני שמש ינון שמו אמרי חללה הוא דנברא קודם שנברא העולם ואור דידיה בערב שבת. ואור דידיה בערב שבת איברי והתניא רבי יוסי אומר אור שברא הקב"ה בשני בשבת אין לו כבייה לעולם שנאמר [ח]ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים בי כי תולעתם לא תמות ואשם לא תכבה ואמר רבי בנאה בריה דרבי עולא מפני מה לא נאמר כי טוב בשני בשבת מפני שנברא בו אור של גיהנם ואמר רבי אלעזר אע"פ שלא נאמר בו כי טוב חזר וכללו בששי שנאמר [ט]וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד אלא חללה קודם שנברא העולם ואור דידיה בשני בשבת ואור דידן במחשבה עלה ליבראות בערב שבת ולא נברא עד מוצאי שבת דתניא ר' יוסי אומר שני דברים עלו במחשבה ליבראות בערב שבת ולא נבראו עד מוצאי שבת ובמוצאי שבת נתן הקב"ה דיעה[י] באדם הראשון מעין דוגמא של מעלה והביא שני אבנים וטחנן[כ] זו בזו ויצא מהן אור והביא שתי בהמות והרכיב זו בזו ויצא מהן פרד רבן שמעון בן גמליאל אומר פרד בימי ענה היה שנאמר [ל]הוא ענה אשר מצא את הימים במדבר [מ]דורשי [נ]חמורות היו אומרים ענה פסול היה לפיכך הביא פסול לעולם שנאמר [ס]אלה בני שעיר החורי[ע] וכתיב אלה בני צבעון ואיה וענה [פ]אלא מלמד שבא צבעון על אמו והוליד ממנה ענה ודילמא תרי ענה הוו אמר רבא[צ] אמינא מילתא דשבור מלכא לא אמרה ומנו שמואל איכא דאמרי אמר ר"פ אמינא מילתא דשבור מלכא לא אמרה ומנו רבא[ק] אמר קרא הוא ענה הוא ענה דמעיקרא. תנו רבנן [ר]עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות ואלו הן באר ומן וקשת הכתב והמכתב והלוחות קברו של משה ומערה שעמד בה משה ואליהו פתיחת פי האתון ופתיחת פי הארץ לבלוע את הרשעים ויש אומרים אף מקלו של אהרן שקדיה ופרחיה ויש אומרים אף המזיקין ויש אומרים אף בנדן

כאן מלכא, משום דבקי היה בדיניו[ש] כדין היולא מפי המלך שמתקיים, ושבור ממלך פרסיים היה בימי רבא:

נגדו

מסורת הש"ס עם הוספות

ד) [ברכות מה. וש"נ], ה) מגות פרק ה משנה ו [ע"ש] מכילתא פרשת בשלח, ג) תוספתא דחגיגה ספ"ק, ז) נדרים לט:, ח) [ברכות כד. מולין קלד:], ו) ועיין תוספות מולין קלד: ד"ה דורשי חמורות מ"ש בשם הערוך, ז) בבא בתרא קטו:, ח) [מגות פרק ה ועי"ש כמה שגויס], ט) שבת דף לה., י) תנחומא ריש בראשית, כ) [כלימת עירובין דף יט.], ל) ע"ז חגיגה דף יב סוע"ב, מ) בכורות מט ע"ב.

גליון הש"ס

רש"י ד"ה ראשית דרכו בו' באש שחורה ע"ג לבנה. עי' נרש"י שיר השירים [ה, טו] בפסוק קווטמיו תלתלים שחורות כעורב:

תורה אור השלם

א) יְיָ קָנָנִי רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ קֶדֶם מִפְעָלָיו מֵאָז: [משלי ח, כב]

ב) בְּטֶרֶם הָרִים יֻלָּדוּ וַתָּחֹלֶל אֶרֶץ וְתֵבֵל וּמֵעוֹלָם עַד עוֹלָם אַתָּה אֵל: [תהלים צ, ב]

ג) תָּשֶׁב אֱנוֹשׁ עַד דַּכָּא וַתֹּאמֶר שׁוּבוּ בְנֵי אָדָם: [תהלים צ, ג]

ד) וַיִּטַּע יְיָ אֱלֹהִים גַּן בְּעֵדֶן מִקֶּדֶם וַיָּשֶׂם שָׁם אֶת הָאָדָם אֲשֶׁר יָצָר: [בראשית ב, ח]

ה) כִּי עָרוּךְ מֵאֶתְמוֹל תָּפְתֶּה גַּם הִיא לַמֶּלֶךְ הוּכָן הֶעְמִיק הִרְחִיב מְדוּרָתָהּ אֵשׁ וְעֵצִים הַרְבֵּה נִשְׁמַת יְיָ כְּנַחַל גָּפְרִית בֹּעֲרָה בָהּ: [ישעיה ל, לג]

ו) כִּסֵּא כָבוֹד מָרוֹם מֵרִאשׁוֹן מְקוֹם מִקְדָּשֵׁנוּ: [ירמיה יז, יב]

ז) יְהִי שְׁמוֹ לְעוֹלָם לִפְנֵי שֶׁמֶשׁ יִנּוֹן שְׁמוֹ וְיִתְבָּרְכוּ בוֹ כָּל גּוֹיִם יְאַשְּׁרוּהוּ: [תהלים עב, יז]

ח) וְיָצְאוּ וְרָאוּ בְּפִגְרֵי הָאֲנָשִׁים הַפֹּשְׁעִים בִּי כִּי תוֹלַעְתָּם לֹא תָמוּת וְאִשָּׁם לֹא תִכְבֶּה וְהָיוּ דֵרָאוֹן לְכָל בָּשָׂר: [ישעיה סו, כד]

ט) וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם הַשִּׁשִּׁי: [בראשית א, לא]

י) וְאֵלֶּה בְּנֵי צִבְעוֹן וְאַיָּה וַעֲנָה הוּא עֲנָה אֲשֶׁר מָצָא אֶת הַיֵּמִם בַּמִּדְבָּר בְּרָעֹתוֹ אֶת חֲמֹרֵים לְצִבְעוֹן אָבִיו: [בראשית לו, כד]

כ) אֵלֶּה בְּנֵי שֵׂעִיר הַחֹרִי יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ לוֹטָן וְשׁוֹבָל וְצִבְעוֹן וַעֲנָה: [בראשית לו, כ]

משנת ראשונים

כאן באור ששבת. פי' אור ששבת היא האור שהי' בעולם ושבת ממנו ולא נהנה בו לא בשבת ולא ביוה"כ ובמוצאי שבת שהתיר לו ליהנות ממנו מברך עליו וכמו שנאסר לו בשבת כך נאסר לו ביוה"כ הילכך מברך עליו במוצאי יוה"כ כמו שמברך עליו במוצאי שבת שהיא תחלת ברייתו מברך עליו אבל ביוה"כ אינו מברך עליו. **[תוספות רי"ד]** **אף על פי שרבי מפזרן חוזר וסודרן על הכום.** נראה לי שאין ברכת הבשמים בחזרה זו דההיא ברכת הנהנין הוא וכבר יצא, ולא דמי לברכת היין של קידוש (ר"ה כט:), דהתם קידוש גורר אותה לעשותה חובה מה שאין כן בזה דאפשר להבדלה בלא עצי בשמים, ואף על פי שחוזר ומריח בו מ"מ נראה כאוכל לבטלה כדי שיברך, אבל מה אעשה שכבר נהגו העולם לחזור ולסדר ברכת עצי בשמים להוציא בניו ובני ביתו, ויש לי לומר דכשחוזר ומריח אינו נראה כמריח לבטלה כיון שעושה כך להוציא אחרים והנאה חשובה היא זו מפני גרם מצוה שמוציא אחרים. **[הריטב"א]** **כדי להוציא בניו ובני ביתו.** ומדאמרינן להוציא בניו ובני ביתו שמעינן דנשים חייבות בהבדלה, ואפי' תימא הבדלה מצות עשה שהזמן גרמא חייבות בה, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ובודאי אשתו בכלל בני ביתו בכל מקום. **[הריטב"א]** [המשך בסוף המסכת]

עין משפט נר מצוה

ל"ט א מיי' פכ"ט מהל' שבת הל' כד סמג עשין כט טוש"ע או"ח סי' רלח סעיף ו וסי' תרכד ס"ד: [רב אלפס ברכות פ"ח דף מג:]:

מ ב ג מיי' שם הל' כז טוש"ע שם סי' רלח סעיף ח:

רבינו חננאל

כמאן סבירא כי הא דאמר' משום ר' אלעזר. מברכין על האור במוצאי שבתו' ובמוצאי יום הכפורים וכן עמא דבר. **ואותבי'** עלייהו הא דתניא אין מברכין על האור אלא במוצאי שבתות הואיל ותחלת ברייתו הוא וכיון שרואהו מברך עליו מיד ר' יהודה אומר סודרן על הכוס ואמר ר' יוחנן הלכה כר' יהודה. **ופרקי' לא קשיא** הא דתניא אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת באור היוצא מן העצים ומן האבנים. והא דאמר משמא דר' אלעזר מברכין אפילו ביוה"כ באור ששבת ממלאכת עבודה. בואלו דברים שבין ב"ש וב"ה בסעודה תניא נמי הכי עששית שהיתה דולקת והולכת בשבת כלו במוצאי שבת מברכין עליה. **ואקשי' ואור במוצאי שבת איברי** והתניא אלו דברים שנבראו [בע"ש] בין השמשות. **באר** שהיתה מהלכת עם ישראל. **ומן** שירד להם. **וקשת** דכתיב (בראשית ט יג) את קשתי נתתי בענן. **כתב מכתב** פי' כתב צורת האותיות. מכתב צירוף האותיות להיות תיבה להקרות במלה. ד"א כתב הוא כתב הקודש שהן כ"ב אותיות. מכתב הוא שהיה חרות על הלוחות הנקרא טטרגונא מפני שהיה נקרא מארבעה צדדים. ולוחות כמשמען. וקבר משה רבינו ואליהו. **ופתיחת פי אתון** בלעם. **ופתיחת פי הארץ** לבלוע קרח. **ור' יאשי'** [הציר החכמה] **אף האיל** הנאחז בסבך. **והשמיר** שבו בנה שלמה הבית. ר' נחמיה אומר משום אביו אף האור ופרד. ר' יהודה אומר אף הצבת. קתני מיהא ר' נחמיה דאור בין השמשות נברא. **ופרקי'** האי אור דגיהנם הוא אבל אור דידן במוצאי שבת נברא. **ואקשי'** איני והא גיהנם אחד משבעה דברים שנבראו קודם בריאת העולם הוא ואלו הן תורה ותשובה גן עדן וגיהנם כסא הכבוד ובית המקדש ושמו של משיח. **ופרקי'** חללה של **גיהנם** נברא קודם בריאת העולם. **אור של גיהנם** נברא בשני בשבת. **אור דידן** עלה במחשבה להבראות בערב שבת ולא נברא עד מוצאי שבת. **ר' יוסי אומר** שני דברי' עלו במחשבה ליבראות בערב שבת ובמוצאי שבת נתן הקב"ה בינה באדם מעין דוגמא של מעלה והביא שתי אבני' וטחנן זו בזו ויצא מהן אור. והביא מין סוס ומין חמורה והרכיבן זו על זו ויצא מהן פרד וכו': **ת"ר עשרה דברים נבראו בע"ש ביה"ש** ואלו הן מן ובאר וכו' ויש אומר' אף מקלו של אהרן ושקדיה ופרחיה

הגהות וציונים

מ] צ"ל **אמרו לו** (כ"ה בראשונים וכת"י, דפו"י **א"ל**): **נ]** ראשונים וכ"י **בינה**: **ס]** צ"ל **וטחן** כמו ברש"י (יעב"ץ, וכ"ה בדפו"י וקצת כת"י, ובכת"י אחד **וטפחן**): **ע]** ס"א **יושבי הארץ לוטן ושובל וצבעון וענה** (חכמת מנוח, ד"ס): **פ]** [שם איתא **רבה** ועיין שם בפירוש הרשב"ם] (גליון): **צ]** ברש"י ע"י וכת"י **והוא המלע**: **ק]** ברש"י ע"י וכ"י נוסף **ואהרן**: **ר]** [הצור **ושבותי כפי עליך** עד] (גליון): **ש]** מלקחיים:

אין תענית ציבור בבבל אלא תשעה באב. פ״ה לחכול מבעוד יום ולחסור במלאכה ושאר חומרי האמורים שם ומ״מ מצינו בה הוי כתענית ליבור לחסור במלאכה וי״ל דה״ק אין תענית ליבור בבבל אפילו במקום שלא נהגו לעשות מלאכה: **אין** בין תשעה באב ליום הכפורים. הא דלא חשיב מלאכה שמותר בתשעה באב במקום שנהגו גראה לר״י משום דבסיפא מסיק לה לשריותא דמלאכה גבי אין בין ט׳ באב לתענית ליבור והא דלא חשיב תפילת נעילה לימא בט׳ באב כדלקמן משום דבגרייתא לא מיירי אלא בימיד לחיסור והיתר: **לאן** דשרי בין השמשות דידיה. תימה לר״י אמאי קתני גבי יוה״כ ספיקו הא אפילו ודאי יום אסור דאורייתא ותירץ דנקט ספיקו לאשמועינן דבט׳ באב אפילו ספיקו מותר: **לקביעא** דירחא. אין לפרש כגון בני בבל שאין יודעים אמתי הוקבע החודש בא״י שהיו נריכים לעשות יוה״כ שני ימים דבהדיא אמר בפוף פ״ק דר״ה (דף כא.) שאין עושין אלא יום אחד אלא ה״פ ספיקו אסור אם מתפסק אפילו בא״י אמתי הוקבע החודש כגון שמהלך בשדה עושה ג׳ ימים כדין כל ספיקות דאורייתא דאזלינן אחזקת הקשה רשב״א דאשמע לקציעא דירחא הן אזוקין הא לכל דבריהן שוין והא יום הכפורים אוסיפתו אסור וט׳ באב אוסיפתו אסור ותירץ ר״י דלא מיירי אלא בדברים דשייכי בתענית עלמו: **והאמר** ר׳ יוחנן ולואי שיתפלל כל היום. מע״ג דר׳ יוחנן מיירי דוקא בשפק לא התפלל אבל ודאי התפלל אסור להתפלל כדמוכח בפרק התפלל (ברכות כא.) דקאמר שפק התפלל שפק לא התפלל אל יתפלל ור׳ יוחנן אמר ולואי שיתפלל כל היום וקאמר אם התפלל ומצא ליבור מתפללין אם יכול לאחזר דבר בתפלתו יחזור ויתפלל ואם לאו אל יתפלל מ״מ פריך שפיר כיון דר׳ יוחנן על הספק מחייב להתפלל מ״כ בתשעה באב דדמי לתענית ליבור בכמה דברים ובתענית ליבור איכא תפלת נעילה בט׳ באב נמי יתפלל ומצי התם מודה והכא רשות אפי׳ לא לגמרי רשות אלא לאו מודה הוי אלא מצוה מיהא איכא: קולי

בגדו של אדם הראשון. ת״ר [ע] שבעה דברים מכוסים מבני אדם אלו הן יום המיתה ויום הנחמה ועומק הדין ואין אדם יודע מה בלבו של חבירו ואין אדם יודע במה משתכר ומלכות בית דוד מתי תחזור ומלכות חייבת מתי תכלה. ת״ר ג׳ דברים עלו במחשבה ליבראות ואם לא עלו דין הוא שיעלו על המת שיסריח ועל המת שישתכח מן הלב ועל התבואה שתרקב וי״א על המטבע שיצא: **מתני׳** [ג] מקום שנהגו לעשות מלאכה בתשעה באב עושין מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה אין עושין ובכל מקום תלמידי חכמים בטלים רשב״ג אומר [ב] לעולם יעשה אדם עצמו תלמיד חכם: **גמ׳** אמר שמואל [ג] אין תענית ציבור בבבל אלא תשעה באב בלבד למימרא דסבר שמואל ט׳ באב בין השמשות שלו אסור והאמר שמואל תשעה באב [ה] בין השמשות שלו מותר וכי תימא קסבר שמואל כל תענית ציבור בין השמשות שלו מותר והאנן [ד] תנן אוכלין ושותין מבעוד יום למעוטי מאי לאו למעוטי בין השמשות לא למעוטי משחשיכה נימא מסייע ליה אין בין תשעה באב ליום הכיפורים אלא שזה ספיקו אסור וזה ספיקו מותר מאי ספיקו מותר לאו בין השמשות לא כדאמר רב שישא בריה דרב אידי אחזקת הבב 19/08/2019 לקביעא דירחא הכא נמי לקביעא דירחא. דרש רבא [ג] עוברות ומניקות מתענות ומשלימות בו כדרך שמתענות ומשלימות ביום הכיפורים [ד] ובין השמשות שלו אסור וכן אמרו משמיה דר׳ יוחנן ומי אמר ר׳ יוחנן הכי והאמר רבי יוחנן תשעה באב אינו כתענית ציבור מאי לאו לבין השמשות למלאכה מלאכה תנינא מקום שנהגו לעשות מלאכה בתשעה באב עושין ובמקום שנהגו שלא לעשות אין עושין ואפילו רשב״ג לא אמר אלא דכי יתיב ולא עביד לא מיחזי כיוהרא אבל מיסר לא אסר אלא מאי אינו כתענית ציבור לתפילת נעילה והאמר ר׳ יוחנן [ה] ולואי שיתפלל אדם והולך [ו] כל היום כולו התם חובה הכא רשות ואיבעית אימא מאי אינו כתענית ציבור לעשרים וארבעה רב פפא אמר מאי אינו כתענית ציבור אינו כראשונות אלא כאחרונות ואסורה. מיתיבי אין בין תשעה באב ליום הכיפורים אלא שזה ספיקו אסור וזה ספיקו מותר מאי ספיקו מותר לאו בין השמשות שלו אמר רב שישא בריה דרב אידי לא לקביעא דירחא הא לכל [ו] דברים זה וזה שוין מסייע לרבי אלעזר דא״ר אלעזר אסור לו לאדם שיושיט אצבעו במים בתשעה באב כדרך שאסור להושיט אצבעו ביום הכיפורים מיתיבי אין בין תשעה באב לתענית ציבור אלא שזה אסור בעשיית מלאכה וזה מותר בעשיית מלאכה במקום שנהגו הא לכל דבריהם זה וזה שוין ואילו גבי תענית ציבור תניא [ז] כשאמרו אסור ברחיצה לא אמרו אלא כל גופו אבל פניו ידיו ורגליו לא א״ר פפא תנא השמשות קאמר, ולא תקשי לרבי יוחנן קשיא, דהאי דקאמר אינו כתענית ליבור, לאומרא קאמר, והכי קאמר, אינו כשאר השמשות שבתענית ציבור, דאילו בשאר השמשות שלהן כדתנן הכא בתענית [ח] אוכלין ושותין ומשמשיכה, אלא כאחרונות דתנן הכא אוכלין ושותין מבעוד יום: **לאו** בין השמשות. וקשיא לרבא ולרבי יוחנן דאמרי בין השמשות שלו אסור: **הא** לכל דבריהן זה וזה שוין. מילתא בתנאי נפשה היא, ודייק לה ממתניתא לעיל דקתני אין בין תשעה באב ליום הכפורים שיהא מותר לכתחלה זה מה שאסור זה אלא שזה ספיקו אסור וזה ספיקו מותר: **אין** בין תענית ציבור לתשעה באב. קס״ד דין להקל בין להחמיר, אלמא לא חמיר תשעה באב מתענית ליבור, ותענית ליבור חמיא לפניו ידיו ורגליו מותר:

יום אחד. דייקי׳ מינה מדקתני אין ביניהם אלא כך וכך הא לכל דבריהם ט׳ באב ויוה״כ שוין. מסייע ליה לר׳ אלעזר דאמר אסור לאדם להושיט אצבעו במים בט׳ באב כדרך שאסור להושיט אצבעו ביוה״כ. **מיתיבי** אין בין תשעה באב לתענית צבור אלא שזה אסור בעשיית מלאכה ומפורש בתענית פ״ק. וט׳ באב מותר בעשיית מלאכה במקום שנהגו בו לעשות מלאכה. **דייקי׳ מינה** הא לכל דבריהם זה וזה שוין אלו גבי תענית צבור תניא כשאמרו אסור ברחיצה לא אמרו אלא כל גופו אבל פניו ידיו ורגליו מותר. תניה הקיש ט׳ באב לתענית צבור מה תענית צבור פניו ידיו ורגליו מותר אף ט׳ באב מותר ואיך אמר אסור

חשק שלמה על ר״ח ו) נראה מדברי רבינו שלו דהיה גירסא לפניו בסוגיא זו ולע״ע. ב) נראה דסבר כדברי רבינו ול״ל דב פפא אמר מאי אינו כתענית ליבור אינו כראשונות.

מא א ב מיי׳ פ״ה מהל׳ תענית הל׳ י סמג עשין ג טוש״ע או״ח סי׳ תקנד סעיף כב:
מב ג מיי׳ שם טוש״ע שם סעיף ה:
מג ד מיי׳ שם הלכה ז וסמג שם טוש״ע או״ח סי׳ תקנג סעיף ב:

ובגדו של אדם הראשון והמזיקין: ת״ר שבעה דברים מכוסין מבני אדם יום מיתה ויום נחמה ועומק הדין ואין אדם יודע מה בלבו של חבירו [ואין אדם יודע במה משתכר] ומלכות בית דוד מתי תבוא ומלכו׳ חייבת מתי תכל׳: ת״ר שלשה דברים עלו במחשב׳ ליבראות ואילו לא עלו דין הוא שיעלו המת שיסריח וישתכח מן הלב והתבואה שתרקב ויש אומר׳ אף על המטבע שיצא: מתני׳ מקום שנהגו לעשות מלאכה בתשעה באב עושין כו׳. אמר שמואל אין תענית צבור בבבל אלא תשעה באב בלבד ופירושה דסבר שמואל אחד תענית צבור ואחד תשעה באב ביה״ש שלו [מותר] ואינן אסורין אלא משחשכה. נימא מסייעא ליה אין בין תשעה באב ליום הכפורים אלא שיום הכפורים אסור ותשעה באב ספיקו מותר מאי לאו בין השמשות. ודחי׳ לא לקביעא דירחא כלומר אם מסתפק לך מתי נקבע החדש אתה תופס מספק שני ימים יום כפור ולא שני ימים תשעה באב וכדאמר רב שישא: דרש רבא עוברו׳ ומניקות מתענות ומשלימות [בו כדרך שמתענות ומשלימות] ביום הכפורים ובין השמשות שלו אסור וכן אמרו משמא דר׳ יוחנן. ו) פי׳ האלהים לא אמרה הכי בשבועה נשבע רבא דלא אמרה ר׳ יוחנן. ואקשי׳ ומי אמר ר׳ יוחנן הכי והאמר ר׳ יוחנן תשעה באב אינו כתענית צבור מאי לאו לבין השמשות מכלל שבין השמשות שלו מותר. ודחי רבא לא למלאכה מותר. ואקשי׳ למלאכ׳ הא תנינא מקום שנהגו לעשות מלאכה בת״ב עושין דאי ס״ד איסורא היכא דנהגו במקום איסורא שבקי׳ להו. אלא מאי אין תשעה באב כתענית צבור לתפלת נעילה כלומר אין מתפללין נעילה בתשעה באב. ומאי איכפת לן הא [אמר] ר׳ יוחנן ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו. ופרקי׳ הכא דאמר ולואי רשות הוא ובתענית צבור תפלת נעילה חובה. ואיצטריך למימר [דת״ב] אינו כתענית צבור ג) בתעניות הראשונות דקילי כדתנן אוכלין משחשכה כו׳ אלא באחרונות דחמירן ובין השמשות שלו אסור. ומותבי׳ על רבא מהא אין בין ט׳ באב ליוה״כ אלא שיוה״כ ספקו אסור וט׳ באב ספקו מותר מאי לאו ספקו בין השמשות וקתני מותר. ודחי רב שישא מאי ספקו קביעא דירחא שיוה״כ תופס שני ימים וט׳ באב

ע) מכילתא פרשת בשלח, ב) [תענית ל: ברכות יז:], ג) תענית דף יג: וע״ש, ד) תענית יב:, ה) ברכות כא., ו) [מועד קטן טו: תענית יג.], ז) פרקי דר״א סו״פ כ״ד, ח) מלאכי א ד, ט) י., י) ר״ה ט., כ) [ועיין תוספות לעיל דף ט. ד״ה ורבי עקיבא].

(ע) גמ׳ לכל דבריהם זה וזה שוין:

גמ׳ בה״ש שלו מותר. עיין עירובין מג ע״ב תד״ה מי ממס מודיס:

ו] [בברכות וגם בתוספות דהכא ליתא] (גליון): ג] רש״י ע״י וכ״י על כן היה גבור ציד: ג] עיין הגהות מהרש״ל (גליון) המהרש״ל מוסיף ברש״י מס״א ברייתא זו מצאתיה בבראשית רבה ולא כתיב בה ומלכות בית דוד מתי תחזור אלא במקום זה כתוב שם ואין יודע מה בעיבורה של אשה והכי מפתבר וכולהו מפרש שם מקראי יום המיתה דכתיב כי לא ידע האדם את עתו יום הנחמה לעתיד שבן דוד בא דכתיב אני ה׳ בעתה אחישנה עומק הדין דכתיב כי המשפט לאלהים הוא שהרוב מוציא בעומק הדין ואין לעמוד על בוריו ואין אדם יודע במה משתכר דכתיב זו מתת אלהים היא ואין אדם יודע מה בלבו של חבירו דכתיב אני ה׳ חוקר לב בוחן כליות ואין אדם יודע מה בעיבורה של אשה דכתיב כעצמים בבטן המלאה: ד] ס״א על המטבע שיצא. דאל״כ במה היו עניים מתפרנסים שאין להם עבודת שדה וכרם (גליון): ה] [עיין רש״י דתענית יג. ד״ה כשאמרו כו׳ והמ״א סימן תקנד ס״ק כג הניחו בצ״ע] (גליון): ו] עיין ברש״ל שתיבת ״משתחשך״ לכאורה ט״ס ויש ליישב עיי״ש: ז] צ״ל חובה (חכמת מנוח):

אין תענית ציבור בבבל. לענין מיקורי מומרי תענית אמר ר׳ ירמיה למילתיה. שהיו נוהגין בו בעין אפילות שהיו אוכלין מבעוד יום ומפורין בנעילת הסנדל אלא תשעה באב בלבד [תענית יא:]. ולואי שיתפלל אדם והולך כל היום כולו. נהלכות גדולות פסק הלכה כרבי יוחנן בספק [ברכות כא.]. כשאמרו אסור ברחיצה. בתענית ליבור [מו״ק טו:].

בִּגְדוֹ שֶׁל אָדָם הָרִאשׁוֹן שהיו חקוקות בו צורותיהם של כל החיות והבהמות שבעולם[א].

אגב הברייתא הקודמת, מביאה הגמרא ברייתא נוספת:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **שִׁבְעָה דְּבָרִים מְכוּפִּים מִבְּנֵי אָדָם** - אינם ידועים לבני אדם[ב], **אֵלּוּ הֵן, יוֹם הַמִּיתָה** - יום שימות בו[ג]. **וְיוֹם** הַנֶּחָמָה של כל אדם, מתי יתנחם מדאגתו[ד]. **וְעוֹמֶק הַדִּין**, שרוב בני אדם אינם יורדים לעומק הדין, וטועים לדון שלא כהלכה[ה]. **וְאֵין אָדָם יוֹדֵעַ מַה בְּלִבּוֹ שֶׁל חֲבֵירוֹ**[ו], **וְאֵין אָדָם יוֹדֵעַ בַּמֶּה מִשְׁתַּכֵּר** - באיזה מסחר יצליח וירוויח ממנו[ז]. **וּמַלְכוּת בֵּית דָּוִד מָתַי תַּחֲזוֹר** למלוך[ח]. **וּמַלְכוּת חַיֶּבֶת** - מלכות רומי[ט] **מָתַי תִּכְלֶה** מן העולם.

הגמרא מביאה ברייתא נוספת, שמונה דברים נוספים שעלו במחשבה ליבראות:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים עָלוּ בְּמַחֲשָׁבָה לִיבָּרְאוֹת** בששת ימי בראשית, ונגזר עליהם שיבראו כל אחד בזמנו[י], **וְאִם לֹא עָלוּ** - במחשבה ליבראות, **דִּין הוּא שֶׁיַּעֲלוּ**, כיון שבלעדיהם לא היה אדם מתקיים[יא]. ואלו הם, **עַל הַמֵּת שֶׁיַּסְרִיחַ**, שאם לא היה כן, היו קרוביו מצניעים אותו, ורואים את צערם תמיד לפניהם. **וְעַל הַמֵּת שֶׁיִּשְׁתַּכַּח מִן הַלֵּב**, שאם לא כן יחשוב עליו תמיד ויצטער הרבה[יב]. **וְעַל הַתְּבוּאָה שֶׁתִּתְרַקֵּב**, שאם לא היה כן, היו בעלי התבואה שומרים אותה לעצמם, ומביאים רעב לעולם. **וְיֵשׁ אוֹמְרִים, עַל הַמַּטְבֵּעַ שֶׁיֵּצֵא**, שאם לא כן, במה היו מתפרנסים העניים שאין להם שדה וכרם[יג], כיון שלא יוכלו להחליף סחורות זו בזו, ועל ידי המטבע יוכלו העניים לקנות סחורות ולהתפרנס.

★ ★ ★

משנה

במשניות לעיל שנינו הלכות התלויות במנהג המקום. משנתנו מבארת הלכה נוספת התלויה במנהג המקום.

תשעה באב, שהוא היום שבו נחרב בית המקדש הראשון והשני (תענית כו: ורמה שם כט.)[יד], אסרו בו חכמים מעיקר הדין חמישה דברים: אכילה, שתיה, רחיצה וסיכה, נעילת הסנדל, ותשמיש המיטה. וכן אסרו לימוד תורה בתשעה באב, מלבד דברים רעים (שם נ.). אך מלאכה לא נאסרה בתשעה באב[טו], והמשנה דנה בהלכה בענין זה:

מָקוֹם שֶׁנָּהֲגוּ לַעֲשׂוֹת מְלָאכָה - שלא נהגו איסור בעשיית מלאכה **בְּתִשְׁעָה בְּאָב**, אנשי המקום **עוֹשִׂין** - מותרים לעשות מלאכה ביום זה, **וּמָקוֹם שֶׁנָּהֲגוּ שֶׁלֹּא לַעֲשׂוֹת מְלָאכָה** בתשעה באב, אנשי המקום

א. **רש"י** (ד"ה נגדו). כדי שעל ידי כך יקבצו אל האדם כל הבריות כדי שיקרא להם שמות, כמפורש בתורה (בראשית ב יט). וכן כדי שיהיו כבושים תחת האדם, כמו שכתוב (שם ט ב) 'ורדו בדגת הים' וגו'. מהרש"א (עיל ע"פ, מ"פ ד"ה ויש גומרים). והוסיף רש"י, שבגד זה נמסר לנמרוד, ולכן נאמר בפסוק (בראשית י ט) 'על כן יאמר כנמרוד גבור ציד', ועשיו הרג את נמרוד ונטל את בגדו, לפיכך נאמר עליו בפסוק (שם כה כז), שהיה 'איש יודע ציד'. ועל בגדים אלו נאמר בפסוק (שם כז טו) 'ותקח רבקה את בגדי עשיו בנה הגדול החמודות אשר אתה בבית, ותלבש את יעקב בנה הקטן'. וראה מה שהובא בזה בביאורי רש"י.

בפירוש שני פירש רש"י, שבגדו של אדם הראשון, היינו כתנות עור שעשה הקב"ה לאדם וחוה לאחר חטא עץ הדעת (שם ג כא). ופירש רש"י (עה"מ שם) שכתנות אלו היו חלקות כצפורן ומדובקות לעורם. ופירוש נוסף כתב, שהכתנות היו עשויות מעור כמו צמר ארנבים שהוא רך וחם. וראה עוד בגמרא סוטה (יד.).

ב. **והוא** צורך העולם שיהיו נעלמים מבני אדם. עץ יוסף (ד"ה שנעשה).

ג. **הסיבה** שאינו ידוע לבני אדם, הוא על דרך מה שאמרו חז"ל (שבת קנג.), שוב יום אחד לפני מיתתך, וכיון שאינו יודע את יום המיתה יעשה תשובה כל ימיו. מהרש"א (מ"פ ד"ה שנעשה).

ד. **רש"י** (ד"ה ויוסף). הטעם שאין אדם יודע מתי יהיה יום ישועתו, מבאר הבן יהוידע (ד"ה שנעשה), כיון שאם היה יודע, היה שמח בישועתו קודם שיגיע זמנה, וכיון שהקב"ה קצב לאדם מידה מסוימת של צער כדי שיתכפרו עוונותיו עד ליום ישועתו, ועל ידי ידיעתו את יום ישועתו יצטער פחות, אם כן נמצא שלא יתכפרו כל עוונותיו על ידי כך. וכן אם ידע שישועתו תהיה בעוד זמן רב, יכבד עליו צערו ביותר, והעולם לא יוכל להתקיים כך, אבל כשאינו יודע מתי יום ישועתו ימתין לו בכל יום ויום.

אמנם המהרש"א (מ"פ ד"ה ויוסף) כתב שיותר נראה לפרש, שיום הנחמה הוא יום ביאת המשיח שיתנחמו בו ישראל מגלותן. וכתב שהטעם שזמן הגאולה נסתר מבני אדם, בכדי שיהיו ישראל תמיד בכל יום בתשובה, כיון שמבואר בגמרא (סנהדרין צז.), שאין ישראל נגאלין אלא בתשובה. וראה בתוספות רבינו פרץ (ד"ה ויוסף), שהביא פירוש זה בשם יש אומרים, וכתב שאין נראה כן כיון שלפי זה 'יום הנחמה' היינו 'מלכות בית דוד', ומדוע הוצרך התנא למנות את שניהם, ולכן כתב לפרש כפירוש רש"י. אמנם המהרש"א (מ"פ ד"ה ומלכות) כתב לתרץ קושיא זו, 'שיום הנחמה' היינו בוא משיח בן יוסף. וראה עוד בענין זה בילקוט ביאורים.

ה. **רש"י** (ד"ה ועומק) בפירושו הראשון כלומר, שרוב הדיינים דנים על פי טענות בעל הדין ועדות העדים, ואינם מעמיקים בדבר שמא עדות העדים היא שקר, ושמא התובע רמאי, וכיון שאינם מעמיקים אין זה דין אמת. בן יהוידע (ד"ה עומק). וכתב המהרש"א (מ"פ ד"ה ועומק), שבא ללמדנו שיהיה מתון בדין. וכתב היפה תואר (בר"ר סה יג) שכן רצה ה' שלא יהיה הדין גלוי לדיינים, שאילו לא היה מכוסה מבני אדם לא היו צריכים לעסוק הרבה בעיון ופלפול.

פירוש נוסף הביא רש"י, שהוא עומק דין שמים לעתיד לבא. ומבאר הבן יהוידע (ד"ה עומק), שאף אם יש עשרה אנשים שיעשו את אותו עוון שוה בשוה, וכולם שוים זה בפני זה, אבל באמת אין דינם ועונשם שוה למעלה, וזהו עומק דין שמים. ובבניהו (ד"ה ויש גומרים) מבאר, שעומק דין שמים היינו, שייסורים הבאים על האדם, אין אנו יודעים מה טיבם ומה הסיבה שנגרמו, ויכולות להיות כמה סיבות לכך.

ו. **שאם** היה יודע היה כל אחד יורד לחיי חבירו כדי לבטל את מחשבתו שחשב עליו. מהרש"א (מ"פ ד"ה ויוסף). אמנם בבן יהוידע (ד"ה ואין) כתב, שאין הכוונה על המחשבה, כי את מחשבת האדם גם המלאכים אינם יודעים, ורק השי"ת לבדו יודע. אלא הכוונה על משא ומתן שבין אדם לחבירו במקח וממכר, שהמוכר והקונה אינם יודעים זה את כוונותיו של זה לפי תנועות האדם, שאילו היו מבינים זה את כוונתו של זה על פי התנועות, היה הדבר גורם להפסד לזה או לזה. כגון, אם יבין הקונה שהמוכר דחוק למכור את מקחו, הוא יכריח אותו למכור לו בדמים מועטים. וכן להיפך, אם יבין המוכר שהחפץ נצרך מאוד לקונה, יגרום הדבר נזק לקונה, מפני שאז המוכר ידרוש בעדו ממון רב. וראה עוד ביעב"ץ (ד"ה ואין).

יש להקשות, שבתחילת הברייתא התנא פתח ואמר שכל השבעה דברים 'מכוסים מבני אדם', ובשלושה דברים האחרונים הוסיף 'ואין אדם יודע', ומדוע לא נקט התנא לשון אחת לכולם. העיון יעקב (ד"ה שנעשה), מתרץ שהשלושה הראשונים נעלמים לגמרי אפילו מן החכמים הגדולים, שהם נגזרו ע"י ה', מתי ימות מתי יתנחם וכן הדין עליו נאמר 'והמשפט לאלהים הוא'. אבל שאר הדברים אף שנעלמים הם, אינם נפלאים כל כך מן החכמים הגדולים. שהרי יש כמה מחשבי קיצים, כמו שיעקב אבינו בקש לגלות את הקץ. וכן יש חריפים במשא ומתן שידעו במה להשתכר, וכן יש חכמים שיודעים דברים שבלב, וכמו שנאמר על שלמה המלך שהיה רוצה לדון את הדינים שבלב. אמנם היפה תואר (בר"ר סה יג) תירץ, שהתנא נקט לשון 'אינו יודע' שדברים אלו כל אדם משתוקק לדעת אותם שכל אדם מבקש להשתכר, ולהבין במחשבת חבירו, וכן לדעת מה שבמעי אשתו [ראה להלן גירסת המהרש"ל]. אבל יום הנחמה ומלכות רומי מתי תפול, אף שהמון ישראל משתוקקים לו, אין לב כל יחיד הומה לתשוקה זו.

ז. **והטעם**, כיון שיהיו כולם להוטים להשתכר באותו הדבר, והסוחרים יפקיעו את המחיר. מהרש"א (מ"פ ד"ה ואין). והבניהו (ד"ה ויוסף) מבאר, שכיון שכולם יעסקו רק בכמה מלאכות ושאר מלאכות יתבטלו, לא יהיה מספיק רווח לכולם, שהרי כולם עוסקים באותם מלאכות.

ח. **המהרש"ל** (ד"ה רמ"י) מביא גירסא ברש"י, שלפיה כתב רש"י, שברייתא זו מובאת גם בבראשית רבה (סה יג), ושם לא הוזכרה 'מלכות בית דוד', אלא 'ואין אדם יודע מה בעבורה של אישה', והיינו שאין יודעים אם זכר הוא או נקיבה [וכן הובאו שם מקורות מפסוקים לשבעת הדברים]. וכתב רש"י, שכך צריך לגרוס כאן, במקום 'מלכות בית דוד'. ומפרש העץ יוסף (שם ד"ה מה), שאילו ידעו מה בבטנה של האישה, אפשר שהרשעים כשיתוודע להם מה בבטנה של האישה שהוא נגד רצונם, יבקשו תחבולות שתפיל האישה פרי ביטנה.

ט. **היא** מלכות אדום, שנאמר בה (מלאכי א ד), 'וקראו להם גבול רשעה' ורשעה היינו חייבת. רש"י (ד"ה מלכות). וראה עוד בענין זה בילקוט ביאורים.

י. **עפ"י** המהרש"א (ד"ה ג' דנריס). וראה עוד בהערה הבאה.

יא. **יש** להקשות, מדוע לא מונה הברייתא גם את האור והפרד, ששנינו בברייתא לעיל (נד.) שעלו במחשבה ליבראות. ומבאר המהרש"א (ד"ה ג' דנריס), שהאור והפרד אף שעלו במחשבה ליבראות אינם שייכים לדברים שמונה הברייתא כאן, כיון שהברייתא מונה רק את הדברים שעלו במחשבה ולא היו ראויים ליבראות בששת ימי בראשית, ודברים אלו נבראו בכח כדי שיצאו לפועל לאחר זמן כשיהיה מת ותבואה. אבל האור והפרד היו ראויים ליבראות ממש בערב שבת כשאר הבריות, אלא שהניח הקב"ה בריאתן למוצאי שבת, כדי שיצאו לפועל על ידי אדם הראשון.

יב. **חידושי** המאירי (ד"ה דין).

יג. **על** פי גירסת ספרים אחרים ברש"י, הובאה בהגהות וציונים.

הבניהו מבאר (ד"ה ויש גומרים), שהמטבעות בכל המדינות אין בהם שווי אמיתי, משום שמטבע ששוה עשרים גרוש, כשתשבר לא יהיה שוה כל חצי ממנה עשר גרוש, אלא יפסיד הכל. והעולם יודעים זאת, ולמרות זאת הם מקבלים את המטבע כפי ששוה עשרים גרוש, כיון שהוא מטבע של המלך. וכן בניירות שהמלך נותן תמורת דינרי זהב, וכתב שמאת ה' הוא שבני אדם מקבלים אותם אחד מהשני.

הקשה המהרש"א (מ"פ ד"ה על המת). ששלושת הדברים שמנתה הברייתא תחילה, הם דברים שיש בהם שינוי וחידוש בבריאה. אבל על המטבע שיצא, כיון שהיא גזירת מלכים שיצאו מטבעותיהם, אין כאן שינוי וחידוש בבריאה. ומתרץ, שזה עצמו חידוש ושינוי, שיגזרו המלכים על מטבעותיהם שיצאו ויסחרו בהם.

יד. **וכן** אירעו בו עוד דברים רעים, המפורטים במשנה בתענית (כו:).

טו. **אף** שהוא יום אבילות ונאסרו בו כל הדברים כאבל (תענית ג.), ואבל הרי אסור

אין תענית ציבור בבבל אלא תשעה באב. פ״ה לאכול מבעוד יום ולאסור במלאכה ומאחר חומרי האמורים אם ומ״ת תשעה כאחד מי הוי כתענית ליבור לאסור במלאכה וי״ל דה״ק אין תענית ליבור בבבל אפילו במקום שלא נהגו לעשות מלאכה: **אין** בין תשעה באב ליום הכפורים. הא דלא תניד מלאכה שמותר בתשעה כאחד במקום שנהגו בראשונה לר״י משום דבסיפא מסיק לה לשריותא דמלאכה גבי אין בין ט׳ באחד לתענית ליבור והא דלא תניד תפילת נעילה לאיתא בט׳ כאחד כדלקמן משום דבבריייתא לא איירי אלא במילי דאיסור ואיתמר: **לאו** דשרי בין השמשות דיחידי. תימה לר״י אמאי קתני גבי יוה״כ דפיקוח הא אפילו ודאי יוה״כ אסור לתוספת יוה״כ דלאורייתא ותירץ דנקט דפיקוח לאשמועינן דבט׳ כאחד אפילו דפיקוח מותר: **לקביעא** דירחא. אין לפרש כגון בני בבל שאין יודעים אמתי הוקבע החודש דאז״י שהיו צריכים לעשות יוה״כ שני ימים דבהדיא אמר בסוף פ״ק דר״ה (דף כא.) שאין עושין אלא יום אחד אלא ה״פ דפיקוח אסור אם מסתפק אפילו בא״י אמתי הוקבע החודש כגון שמהלך במדבר עשרה ד׳ ימים כדין כל דפיקוח דאורייתא לאזלינן לחומרא הקשה רשב״ג דמשמע לקביעת דירחא הן אלו הן כל דבריהן שוין והא יוה״כ תוספתו אסור וט׳ באחד מותר ותירץ ר״י דלא מיירי אלא בדבריהם לתייקי במתניתא עלמו: **והאמר** ר׳ יוחנן ולואי שיתפלל כל היום. תע״ג לר׳ יוחנן מיירי דוקא בסוף התפלה אבל באמצע התפלה אסור להתפלל כדמוכח במי שמתו (ברכות כח.) דקאמר סוף סוף התפלה לא התפלל אלא יתפלל ור׳ יוחנן אמר ולואי שיתפלל כל היום וקאמר אם התפלה ומצא ליבור מתפללין אם יכול לחדש דבר בתפלתו יחזור ויתפלל ואם לאו אל יתפלל מ״מ פריך סיפיר כיון דר׳ יוחנן על הסוף מחייב להתפלל ה״ק בתשעה באחד לתענית ליבור בכמה דבריס ובתענית ליבור אימא תפלת נעילה נמי באחד נמי יתפלל ומצי התם תובה והכא רשות פי׳ לא לגמרי רשות אלא לאו תובה הוי אלא מצוה מיהא אימא קולי

בגדו של אדם הראשון. ת״ר [ע] שבעה דברים מכוסים מבני אדם אלו הן יום המיתה ויום הנחמה ועומק הדין ואין אדם יודע מה בלבו של חבירו ואין אדם יודע במה משתכר ומלכות בית דוד מתי תבוא ומלכות חייבת מתי תכלה. ת״ר ג׳ דברים עלו במחשבה ליבראות ואם לא עלו דין הוא שיעלו על המת שיסריח ועל המת שישתכח מן הלב ועל התבואה שתרקב וי״א על המטבע שיצא: **מתני׳** [א] מקום שנהגו לעשות מלאכה בתשעה באב עושין מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה אין עושין ובכל מקום תלמידי חכמים בטלים רשב״ג אומר [ב] לעולם יעשה אדם עצמו תלמיד חכם: **גמ׳** אמר שמואל [ג] אין תענית ציבור בבבל אלא תשעה באב בלבד למימרא דסבר שמואל ט׳ באב בין השמשות שלו אסור והאמר שמואל תשעה באב [ד] בין השמשות שלו מותר וכי תימא קסבר שמואל כל תענית ציבור בין השמשות שלו מותר והאנן [ה] תנן אוכלין ושותין מבעוד יום למעוטי מאי לאו למעוטי בין השמשות לא למעוטי משחשיכה נימא מסייע ליה אין בין תשעה באב ליום הכיפורים אלא שזה ספיקו אסור וזה ספיקו מותר מאי ספיקו מותר לאו בין השמשות לא כדאמר רב ששא בריה דרב אידי לקביעא דירחא הכא נמי לקביעא דירחא. דרש רבא [ו] עוברות ומניקות מתענות ומשלימות בו כדרך שמתענות ומשלימות ביום הכיפורים [ז] ובין השמשות שלו אסור וכן אמרו משמיה דר׳ יוחנן ומי אמר ר׳ יוחנן הכי והאמר רבי יוחנן תשעה באב אינו כתענית ציבור מאי לאו לבין השמשות לא למלאכה מלאכה תנינא מקום שנהגו לעשות מלאכה בתשעה באב עושין ובמקום שנהגו שלא לעשות אין עושין ואפילו רשב״ג לא אמר אלא דכי יתיב ולא עביד לא מיחזי כיוהרא אבל מיסר לא אסר אלא מאי אינו כתענית ציבור לתפילת נעילה והאמר ר׳ יוחנן [ח] ולואי שיתפלל אדם והולך [ט] כל היום כולו התם חובה הכא רשות ואיבעית אימא מאי אינו כתענית ציבור לעשרים וארבעה רב פפא אמר מאי אינו כתענית ציבור אינו כראשונות אלא כאחרונות ואסורה. מיתיבי אין בין תשעה באב ליום הכיפורים אלא שזה ספיקו אסור וזה ספיקו מותר מאי ספיקו מותר לאו בין השמשות אמר רב ששא בריה דרב אידי לא לקביעא דירחא הא לכל [י] דברים זה וזה שוין מסייע לרבי אלעזר דא״ר אלעזר אסור לו לאדם שיושיט אצבעו במים בתשעה באב כדרך שאסור להושיט אצבעו ביום הכיפורים מיתיבי אין בין תשעה באב לתענית ציבור אלא שזה אסור בעשיית מלאכה וזה מותר בעשיית מלאכה במקום שנהגו הא לכל דבריהם זה וזה שוין ואילו גבי תענית ציבור תניא [יא] כשאמרו אסור ברחיצה לא אמרו אלא כל גופו אבל פניו ידיו ורגליו לא א״ר פפא תנא השמשות קאמר, ולא תקשי לרבי יוחנן קמייתא, דהאי דקאמר היינו כתענית ליבור, למימרא קאמר, והכי קאמר, היינו כשלא הושמשו השמשות שלהן כדתנן הרוצה בתענית [יב] אוכלין ושותין משחשיכה, אלא כאחרונות דתנן הרוצה אוכלין ושותין מבעוד יום: **לאו** בין השמשות. ולקשיא לרבה ולרבי יוחנן דאמרי בין השמשות שלו אסור: הא לכל דבריהן זה וזה שוין. מילתא בעלמא נפשה היא, ודייק לה ממתניתא לעיל דקתני אין בין תשעה באב ליום הכפורים שיהא מותר לכתחלה זה מה שאסור זה אלא שזה ספיקו אסור וזה ספיקו מותר: **אין בין תענית ציבור לתשעה באב.** קס״ד אין להקל אין להחמיר, אלמא לא חמיר תשעה באב מתענית ליבור, ותענית ליבור חניא לפניו ידיו ורגליו מותר:

מקום שנהגו לעשות מלאכה בתשעה באב עושין. אמר שמואל אין תענית ציבור בבבל אלא תשעה באב בלבד פירושה דסבר שמואל אחד תענית צבור ואחד תשעה באב ביה״ש שלו [מותר] ואינן אסורין אלא משחשכה. **נימא מסייעא ליה** אין בין תשעה באב ליום הכפורים אלא שיום הכפורים ספיקו אסור ותשעה באב ספיקו מותר מאי לאו בין השמשות. **ודחי׳ לא לקביעא דירחא** כלומר אם מסתפק לך מתי נקבע החדש אתה תופס מספק שני ימים יום כפור ולא שני ימים תשעה באב וכדאמר רב ששא: **דרש רבא** עוברו׳ ומניקות מתענות ומשלימות [בו כדרך שמתענות ומשלימות] ביום הכפורים ובין השמשות שלו אסור וכן אמרו משמא דר׳ יוחנן. ט) פי׳ האלהים לא אמרה הכי בשבועה נשבע רבא דלא אמרה ר׳ יוחנן. **ואקשי׳** ומי אמר ר׳ יוחנן הכי והאמר ר׳ יוחנן תשעה באב אינו כתענית צבור מאי לאו לבין השמשות מכלל שבין השמשות שלו מותר. **ודחי רבא** לא למלאכה מותר. **ואקשי׳** למלאכ׳ הא תנינא מקום שנהגו לעשות מלאכה בת״ב עושין דאי ס״ד איסורא היכא דנהגו במקום איסורא שבקי׳ להו. **אלא מאי אין תשעה באב כתענית צבור לתפלת נעילה** כלומר אין מתפללין נעילה בתשעה באב. **ומאי איכפת לן** והא [אמר] ר׳ יוחנן ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו. **ופרקי׳** הכא דאמר ולואי רשות הוא ובתענית צבור תפלת נעילה חובה. **ואיצטריך למימר** [דת״ב] אינו כתענית צבור ג) בתעניות הראשונות דקילי כדתנן אוכלין משחשכה כר׳ אלא באחרונות דחמירן ובין השמשות שלו אסור. **ומותבי׳ על רבא** מהא אין בין ט׳ באב ליוה״כ אלא שיוה״כ ספקו אסור וט׳ באב ספקו מותר מאי לאו ספקו בין השמשות וקתני מותר. **ודחי רב שישא מאי ספקו קביעא דירחא** שיוה״כ תופס שני ימים וט׳ באב יום אחד. **דייקי׳** מינה מדקתני אין ביניהם אלא כך וכך הא לכל דבריהם ט׳ באב ויוה״כ שוין. מסייע ליה לר׳ אלעזר דאמר אסור לאדם להושיט אצבעו במים בט׳ באב כדרך שאסור להושיט אצבעו ביוה״כ. **מיתיבי** אין בין תשעה באב לתענית צבור אלא שתענית צבור אסור בעשיית מלאכה ומפורש בתענית פ״ק. וט׳ באב מותר בעשיית מלאכה במקום שנהגו בו לעשות מלאכה. **דייקי׳ מינה** הא לכל דבריהם זה וזה שוין אלו גבי תענית צבור תניא כשאמרו אסור ברחיצה לא אמרו אלא כל גופו אבל פניו ידיו ורגליו מותר. **והנה** הקיש ט׳ באב לתענית צבור מה תענית צבור פניו ידיו ורגליו מותר אף ט׳ באב מותר ואיך אמר אסור **תענית ציבור בבבל.** והראב״ד ז״ל פירש דכל חוץ לארץ קרי בבל וכן אמרו בכמה דוכתי (עי׳ ב״ק טו:), ואמר שטעם דברי שמואל מפני הסכנה כי הארץ קרה ולחה ואין לאוסרם בנעילת הסנדל, והם חלושים ואין לאוסרם באכילה מבעוד יום, וכן ברחיצה וסיכה, [ולא] במלאכה מפני שהם עניים, וכיון שלא נאסרו בכל אלה לא נאסרו בתשמיש המטה. [הריטב״א] **אלא תשעה באב בלבד.** ט״ב הואיל והוכפלו בו צרות לעולם החזיקו בו להיות צום כגזירת נביאים בכל חומרי תעניות וכדאמר בעלמא אין תענית צבור בבבל אלא ט״ב. [הריטב״א, ראש השנה יח:] [המשך בסוף המסכת]

עין משפט נר מצוה

מא א ב מיי׳ פ״ה מהל׳ תענית הל׳ י סמג עשין ג טוש״ע או״ח סי׳ תקנד סעיף כב:

מב ג מיי׳ שם טוש״ע שם סעיף ה:

מג ד מיי׳ שם הלכה ז וסמג שם טוש״ע או״ח סי׳ תקנג סעיף ב:

רבינו חננאל

ובגדו של אדם הראשון והמזיקין: ת״ר **שבעה דברים מכוסין מבני אדם** יום מיתה ויום נחמה ועומק הדין ואין אדם יודע מה בלבו של חברו [ואין אדם יודע במה משתכר] ומלכות בית דוד מתי תבוא ומלכו׳ חייבת מתי תכל׳: ת״ר **שלשה דברים עלו במחשב׳ ליבראות** ואילו לא עלו דין הוא שיעלו המת שיסריח וישתכח מן הלב והתבואה שתרקב ויש אומר׳ אף על המטבע שיצא: **מתני׳ מקום שנהגו לעשות מלאכה בתשעה באב עושין** כו׳. אמר שמואל אין תענית צבור בבבל אלא תשעה באב בלבד ופירושה דסבר שמואל אחד תענית צבור ואחד תשעה באב ביה״ש שלו [מותר] ואינן אסורין אלא משחשכה. **נימא מסייעא ליה** אין בין תשעה באב ליום הכפורים אלא שיום הכפורים ספיקו אסור ותשעה באב ספיקו מותר מאי לאו בין השמשות. **ודחי׳ לא לקביעא דירחא** כלומר אם מסתפק לך מתי נקבע החדש אתה תופס מספק שני ימים יום כפור ולא שני ימים תשעה באב וכדאמר רב ששא: **דרש רבא** עוברו׳ ומניקות מתענות ומשלימות [בו כדרך שמתענות ומשלימות] ביום הכפורים ובין השמשות שלו אסור וכן אמרו משמא דר׳ יוחנן. ט) פי׳ האלהים לא אמרה הכי בשבועה נשבע רבא דלא אמרה ר׳ יוחנן. **ואקשי׳** ומי אמר ר׳ יוחנן הכי והאמר ר׳ יוחנן תשעה באב אינו כתענית צבור מאי לאו לבין השמשות מכלל שבין השמשות שלו מותר. **ודחי רבא** לא למלאכה מותר. **ואקשי׳** למלאכ׳ הא תנינא מקום שנהגו לעשות מלאכה בת״ב עושין דאי ס״ד איסורא היכא דנהגו במקום איסורא שבקי׳ להו. **אלא מאי אין תשעה באב כתענית צבור לתפלת נעילה** כלומר אין מתפללין נעילה בתשעה באב. **ומאי איכפת לן** והא [אמר] ר׳ יוחנן ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו. **ופרקי׳** הכא דאמר ולואי רשות הוא ובתענית צבור תפלת נעילה חובה. **ואיצטריך למימר** [דת״ב] אינו כתענית צבור ג) בתעניות הראשונות דקילי כדתנן אוכלין משחשכה כר׳ אלא באחרונות דחמירן ובין השמשות שלו אסור. **ומותבי׳ על רבא** מהא אין בין ט׳ באב ליוה״כ אלא שיוה״כ ספקו אסור וט׳ באב ספקו מותר מאי לאו ספקו בין השמשות וקתני מותר. **ודחי רב שישא מאי ספקו קביעא דירחא** שיוה״כ תופס שני ימים וט׳ באב יום אחד. **דייקי׳** מינה מדקתני אין ביניהם אלא כך וכך הא לכל דבריהם ט׳ באב ויוה״כ שוין. מסייע ליה לר׳ אלעזר דאמר אסור לאדם להושיט אצבעו במים בט׳ באב כדרך שאסור להושיט אצבעו ביוה״כ. **מיתיבי** אין בין תשעה באב לתענית צבור אלא שתענית צבור אסור בעשיית מלאכה ומפורש בתענית פ״ק. וט׳ באב מותר בעשיית מלאכה במקום שנהגו בו לעשות מלאכה. **דייקי׳ מינה** הא לכל דבריהם זה וזה שוין אלו גבי תענית צבור תניא כשאמרו אסור ברחיצה לא אמרו אלא כל גופו אבל פניו ידיו ורגליו מותר. **והנה** הקיש ט׳ באב לתענית צבור פניו ידיו ורגליו מותר אף ט׳ באב מותר ואיך אמר אסור

מסורת הש״ס עם הוספות

ב) [תענית ל: ברכות יז:], ג) תענית דף יג: וע״ש, ד) תענית יב:, ה) ברכות כא., ו) [מועד קטן טו: תענית יג.], ז) פרקי דר״א סו״פ כ״ד, ח) מלאכי א ד, ט) י., י) ר״ה ט., כ) [ועיין תוספות רמב המאה ט. ד״ה ורבי עקיבא].

הגהות הב״ח

(ע) גמ׳ לכל דבריהם זה וזה שוין:

גליון הש״ס

גמ׳ בה״ש שלו מותר. עיין עיבורין מג ע״ב תד״ה מי ממס מודיס:

הגהות וציונים

ג] [בברכות וגם בתוספות דהכא ליתא] (גליון): ג] רש״י ע״ז וכ״י על כן היה גבור ציד: ג] עיין הגהות מהרש״ל (גליון) המהרש״ל מוסיף ברש״י מס״א **בריית** זו מצאתיה בבראשית רבה ולא כתיב בה ומלכות בית דוד מתי תחזור אלא במקום זה כתוב שם ואין יודע מה בעיבורה של אשה והכי מסתבר וכולהו מפרש שם מקראי יום המיתה דכתיב כי לא ידע האדם את עתו יום הנחמה לעתיד שבן דוד בא דכתיב אני ה׳ בעתה אחישנה עומק הדין דכתיב כי המשפט לאלהים הוא שהרוב טועים בעומק הדין ואין לעמוד על בוריו ואין אדם יודע מה משתכר דכתיב זו מתת אלהים היא ואין אדם יודע מה בלבו של חבירו דכתיב אני ה׳ חוקר לב בוחן כליות ואין אדם יודע מה בעיבורה של אשה דכתיב כעצמים בבטן המלאה: ז] ס״א על המטבע שיצא. דאל״כ במה היו עניים מתפרנסים שאין להם עבודת שדה וכרם (גליון): ס] [עיין רש״י דתענית יג. ד״ה כשאמרו כו׳ והמ״א סימן תקנד ס״ק כג הניחו בצ״ע] (גליון): ו] עיין ברש״ל שתיבת ״משתחשך״ לכאורה ט״ס ויש ליישב עיי״ש: ז] צ״ל חובה (חכמת מנוח):

משנת ראשונים

ובכל מקום תלמידי חכמים בטלים. שהם ראוים להכיר בחסרון המקדש יותר מן האחרים. [מאירי]

לעולם יעשה אדם עצמו תלמיד חכם. שכל אדם רשאי ליטול את השם בדבר זה שלא לעשות מלאכה אף במקום שנהגו ואין כאן משום יוהרא וכן הלכה ולא עוד אלא שדרך כלל אמרו כל העושה [מלאכה בת״ב] אינו רואה סימן ברכה לעולם. [מאירי]

אמר שמואל אין תענית ציבור בבבל. שהמים קרים ואין בהם סכנה ואין לאסרם בסנדל ובאכילה ובשאר דברים שהם לצורך הגוף אלא בתשמיש המטה בלבד. [מאירי]

ו) נראה מדברי רבינו שלו היה גירסתו מחרת בקונטרס זו ול״ע. כ) נראה דחסר בדברי רבינו ול״ל רב פפא אמר אמי אינו כתענית ליבור אינו כראשונות.

אֵין עוֹשִׂין - אסורים בעשיית מלאכה ביום זה[ט]. **וּבְכָל מָקוֹם**, בין במקום שנהגו לאסור עשיית מלאכה בתשעה באב, ובין במקום שלא נהגו בזה, **תַּלְמִידֵי חֲכָמִים בְּטֵלִים** - צריכים להתבטל ממלאכה באותו יום, כיון שראוי שיכירו בחיסרון בית המקדש יותר מאחרים[י]. אך לאחרים שאינם תלמידי חכמים, אסור להתבטל ממלאכה במקום שלא נהגו בזה, משום שהמתבטל מראה בכך שהוא תלמיד חכם ונראה כגאוה[יא]. **רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר**, אף שרק תלמידי חכמים אסורים במלאכה בתשעה באב בכל מקום, **לְעוֹלָם יַעֲשֶׂה אָדָם** - יש לאדם רשות לעשות את **עַצְמוֹ כְּתַלְמִיד חָכָם** לענין זה ולהתבטל ממלאכה[יב], ואין זה נראה כגאוה, משום שהרואה אותו אומר שהוא בטל כיון שלא מצא מלאכה לעסוק בה, שהרי הרבה בטלנים יש בשוק[יג].

★ אוצר החכמה

גמרא

הגמרא דנה אם תשעה באב דינו כשאר תענית ציבור:

אָמַר שְׁמוּאֵל, אֵין חומרות של **תַּעֲנִית צִיבּוּר** על עצירת גשמים[יג], כגון להתענות כבר מהלילה ולהאסר במלאכה, נוהגות **בְּבָבֶל**[יד], **אֶלָּא בְּתִשְׁעָה בְּאָב בִּלְבָד**[טו], כיון שאין מתענים בבבל על עצירת גשמים, מפני שבבל אינה צריכה להם[טז], ומשום כך בשאר התעניות שגוזרים בה על צרות אחרות, אין נוהגים בהן בחומרות של תענית ציבור[יז].

משמע מדברי שמואל שתשעה באב דינו כתענית ציבור, וממילא יש לומר שמחמירים בבין השמשות של תשעה באב, שהוא ספק אם הוא יום או לילה, ואסור באכילה ובמלאכה, כמו שמחמירים בבין השמשות של תענית ציבור[יח]. הגמרא מקשה על כך:

לְמֵימְרָא - וכי בא הדבר ללמד **דְּסָבַר שְׁמוּאֵל, שִׁתְּשָׁעָה בְּאָב בֵּין הַשְּׁמָשׁוֹת שָׁלוֹ אָסוּר** באכילה ובמלאכה, **וְהָאָמַר** - והרי אמר **שְׁמוּאֵל, תִּשְׁעָה בְּאָב, בֵּין הַשְּׁמָשׁוֹת שָׁלוֹ מוּתָּר** באכילה ובמלאכה. **וְכִי תֵּימָא קָסָבַר** - ואם תרצה לומר שסבר **שְׁמוּאֵל שֶׁכָּל תַּעֲנִית צִיבּוּר בֵּין הַשְּׁמָשׁוֹת שָׁלוֹ מוּתָּר** באכילה ובמלאכה, ולכן השווה אליו את תשעה באב, **וְהָאֲנַן תְּנַן** - והרי אנו שנינו במשנה לגבי תענית ציבור (תענית יג:), **שֶׁאוֹכְלִין וְשׁוֹתִין** רק **מִבְּעוֹד יוֹם, וְלָמָּה לִי מַאי** - מה בא למעט דין זה, **לָאו לְמַעוּטֵי** - האם אינו בא למעט שאסורים באכילה ושתיה **בֵּין הַשְּׁמָשׁוֹת** שהוא ספק יום ספק לילה, וחוזרת הסתירה בדברי שמואל האם תשעה באב דינו כתענית ציבור או לא.

מתרצת הגמרא, **לָא**, אין כוונת המשנה למעט שאסורים באכילה ושתיה בבין השמשות, אלא **לְמַעוּטֵי מְשָׁחֲשֵׁיכָה** - למעט שרק בערב התענית מבעוד יום מותר לאכול ולשתות, אך משחשיכה אסור, אמנם אין להחמיר בבין השמשות, ולכן שמואל השווה את תשעה באב לתענית ציבור, כיון שלדעתו בין השמשות מותר בשניהם.

הגמרא מביאה ראיה לדינו של שמואל שבין השמשות של תשעה באב מותר באכילה ובמלאכה:

גֵּימָא מְסַיַּיע לֵיהּ - שמא נאמר שמסייע לשמואל מה ששנינו בברייתא, **אֵין** הבדל **בֵּין תִּשְׁעָה בְּאָב לְיוֹם הַכִּיפּוּרִים**, שיהיה מותר לכתחילה בתשעה באב מה שאסור ביום הכיפורים[יט], **אֶלָּא שָׁוֶה** - יום הכיפורים, כיון שהוא מן התורה **סְפֵיקוֹ אָסוּר, וְזֶה** - תשעה באב, **סְפֵיקוֹ מוּתָּר**[כ]. מוכיחה הגמרא, **מַאי** - על איזה אופן נאמר **שְׁסְפֵיקוֹ מוּתָּר**,

---

בעשיית מלאכה (מו"ק טו:), מכל מקום לא אסרו במלאכה אלא את האבל באבילות חדשה, אך באבילות ישנה [כגון על חורבן בית המקדש] לא אסרוה. מאירי (ד"ה מקוס). ובפני יהושע (ד"ה מקוס) ביאר הטעם שלא אסרו מלאכה בתשעה באב כבשאר אבילות, כיון שעיקר איסורי תשעה באב בזמן הזה אינם מדברי קבלה אלא מדרבנן כפי שמוכח בראש השנה (יח:), וכיון שאיסור מלאכה באבילות אינו דבר תורה אלא מדברי קבלה, כפי שדרשו (מו"ק טו:) בפסוק (עמוס ח י) 'והפכתי חגיכם לאבל', שכשם שבחג אסור לעשות מלאכה כך גם באבילות, לכן לא רצו חכמים לאסור את המלאכה בתשעה באב, כפי שמצאנו בכמה מקומות שחששו חכמים הרבה מביטול מלאכה. וראה ביאור נוסף בילקוט ביאורים.

טז. **כדי** שלא יסיחו דעתם מהאבילות. משנה ברורה (סי' תקנד ס"ק מג).

יז. **מאירי** (ד"ה מקוס). והרע"ב כתב הטעם, כדי שהתלמידי חכמים לא יסיחו דעתם מהאבילות. וראה טעם נוסף בילקוט ביאורים.

יח. **כמבואר** בגמרא (נקמן נה.).

יט. **ולא** זו בלבד, אלא שאמרו (תענית ג:) עוד כלל, שכל העושה מלאכה בתשעה באב אינו רואה מאותה מלאכה סימן ברכה לעולם. מאירי (ד"ה מקוס).

כ. **כמבואר** בגמרא (נקמן נה.). והיינו שיש הרבה בטלנים בשוק אף בימי מלאכה. רש"י בברכות (יז: ד"ה פוק). וכל שכן בתשעה באב שהרבה מתבטלים משום חולשת התענית. שפתי חכמים (נרס"י סס).

כא. **במשנה** בתענית (י.) שנינו, שאם הגיע ראש חודש כסליו ולא ירדו גשמים, בית דין גוזרים שלש תעניות על הציבור, שאז מותרים בליל התענית לאכול ולשתות עד עלות השחר כל זמן שלא ישנו, וכן מותרים ביום התענית במלאכה וברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המיטה. ולהלן שם (יג:) שנינו במשנה, שאם עברו תעניות אלו ולא נענו, בית דין גוזרים שלש תעניות אחרות על הציבור, ובתעניות אלו אוכלים ושותים רק בערב התענית מבעוד יום, ואסורים בה במלאכה וברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המיטה, ונועלים את בתי המרחץ. עיין שם ההלכה באופן שעברו אף תעניות אלו ולא נענו. כפי שיתבאר להלן, הגמרא כאן עוסקת בתענית ציבור שבה מתחילים להתענות כבר מהלילה.

כב. **מלבד** התענית ביום הכיפורים שהיא מן התורה, וכן מלבד כשקיבלו עליהם במפורש תענית ציבור שאז חלה התענית עליהם עם חומרותיה. מאירי (ד"ה תעניות).

כג. **משום** שהתענית בתשעה באב היא מיסוד הנביאים. מאירי (סס). ומשמע בגמרא, שבתשעה באב אסורים במלאכה. וקשה, וכי תשעה באב דינו כתענית ציבור האסור במלאכה, הלא שנינו במשנתנו שתלוי במנהג המקום. ותירצו התוספות (ד"ה אין תעניות), שאף במקומות בבבל שנהגו שלא לעשות מלאכה בתשעה באב כתענית ציבור, אין תענית ציבור אלא בתשעה באב בלבד.

כד. **כיון** שהיא טובענית [שמצויים בה מים מן האדמה בלא מטר]. ריטב"א (ד"ה מקוס) ומאירי (ד"ה תעניות). ואין הכוונה שדווקא בבבל אין את חומרות תענית ציבור, אלא אף שאר המקומות בגולה הצריכים לגשמים, נגררים בדינם אחר בבל. מאירי (סס). והטעם ששאר המקומות נגררים אחריה, משום שהיתה ראש לכל האומות ולכל הגולה בכל אותו זמן. מאירי בתענית (יג: ד"ה תעניות נכנסו).

כה. **הקשה** הריטב"א (ד"ה מקוס), הרי מחמת זה שבבל אינה צריכה לגשמים לא יהיו צריכים להתענות רק על הגשמים, אולם על שאר הצרות לכאורה יגזרו תענית ציבור עם חומרותיה. ואין לומר שלעולם אין החומרות נוהגות אלא בתענית על הגשמים, שהרי אף בתעניות על צרות אחרות כגון דֶבֶר, מבואר בתענית (יט.) שמתריעים בהם בשופר כפי שעושים בתעניות האחרונות על הגשמים, וכיון שלא מצינו שמתריעים אלא בתעניות אחרונות שבהם יש את כל החומרות הללו, מסתבר שגם בתעניות שעל צרות אחרות שמתריעים בהם צריך לנהוג בכל החומרות הללו. והביא שהראב"ד פירש דברי שמואל, שכוונתו שאין תענית ציבור בכל חוץ לארץ, וקורא לכל חוץ לארץ בבל, וכן מצינו בכמה מקומות שלכל חו"ל קוראים בבל. וטעמו שאין תענית ציבור בחוץ לארץ מפני הסכנה, כי הארץ שם קרה ולחה ואין לאוסרם בנעילת הסנדל, וכן האנשים שם חלושים ולכן לא ניתן לאוסרם באכילה מבעוד יום וכן ברחיצה ובסיכה, וגם הם עניים ולא ניתן לאוסרם במלאכה, וכיון שלא נאסרו בכל אלה לא נאסרו גם בתשמיש. וכתב על זה הריטב"א, שטעמו חלוש מאוד. ולכן כתב, שנכון לפרש כדברי הרמב"ן (תענית טו. ד"ה והמפ"ד), שהכוונה בדברי שמואל שכל תענית שגוזרים בחוץ לארץ אינה אלא תענית יחידים, משום שרק בית דין יכולים לגזור תענית על הציבור, ובחוץ לארץ אין בית דין משום שנחשבים להדיוטות ואין בכוחם לגזור תענית ציבור. וראה עוד בביאור הענין בהרחבה בילקוט ביאורים.

ובפני יהושע (ד"ה תמר) כתב, שלולי פירוש רש"י היה אפשר לפרש הטעם שאמר שמואל דבריו דווקא בבבל, משום ששם תשעה באב נחשב כתענית ציבור, כיון שהיא מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בתשעה באב, וממילא אין הבדל בה בין תענית ציבור לתשעה באב, אך בשאר חוץ לארץ אינו מקום שנהגו איסור בעשיית מלאכה בתשעה באב, וממילא יש הבדל בין תענית ציבור האסור במלאכה לתשעה באב המותר. ועיין שם מה שהקשה על רש"י, הובא בביאורי רש"י.

כו. **רש"י** (ד"ה נין). והקשה בפני יהושע (נרס"י סס), שהרי בתענית (יג:) מבואר שבתענית ציבור לא רק בבין השמשות אלא אף בלילה מותר לעשות מלאכה. ותירץ, שהמקשה הבין בדברי שמואל, שכל כוונתו להשמיענו שאף שבטלו תעניות ציבור בזמן הזה, מכל מקום תשעה באב חמור כדין תעניות ציבור שהיו בזמנם, ולכן החמיר בו גם בבין השמשות כיון שמדברי קבלה הוא ובדברי קבלה יש להחמיר בספק כדברי תורה. אמנם לפי התירוץ, שמואל בא להשמיענו את עצם הדבר שאין תענית ציבור בבבל, ולא את חומרתו של תשעה באב. ועיין שם שהאריך בזה.

כז. **אך** בדיעבד יש הבדל גדול ביניהם, שהעובר על איסורי יום הכיפורים במזיד נענש בכרת, ובתשעה באב רק עובר על איסור [מדרבנן]. רש"י (ד"ה מין נין ט').

כח. **בהבדל** בין תשעה באב ליום הכיפורים בעשיית מלאכה במקום שנהגו היתר בתשעה באב, אין הברייתא עוסקת כאן, אלא זה יבואר בסיפא של הברייתא המובאת להלן לגבי ההבדל בין תשעה באב לתענית ציבור. ואף ההבדל בתפילת נעילה שיש ביום הכיפורים ואין בתשעה באב כדלהלן, אין מקומו כאן בברייתא המדברת בדברים האסורים והמותרים בזמנים אלו. תוספות (ד"ה מין נין). ובחתם סופר (ד"ה מין) כתב, שהברייתא כאן אינה עוסקת בהבדל לגבי מלאכה, כיון שאיסור המלאכה ביום הכיפורים אינו מחמת התענית, אלא משום שנאמר בו (ויקרא טז לא) 'שבת שבתון', ואין זה שייך כלל בתשעה באב, והראיה שהרי בתענית ציבור שאסור במלאכה לא נאסרו כל המלאכות

אין תענית ציבור בבבל אלא תשעה באב. פ״ה לאכול מבעוד יום ולאסור במלאכה ומאחר חומרי האמורים שם ות״ת תשעה כאחד מי הוי כתענית ליבור לאסור במלאכה וי״ל דה״ק אין בין תשעה באב לשאר ליבור הכפורים. הא דלא תניא מלאכה שמותר בתשעה כאחד במקום שנהגו לרחה לר״י משום דבסיפא מסיק לה לשריותא דמלאכה גבי אין בין ט׳ באב לתענית ליבור והא דלא תניא תפילת נעילה לחיתא בט׳ כאחד כדלקמן משום דבבריייתא לא חיירי אלא במילי דאיסור ולהיתר: **לאו** דשרי בין השמשות דידיה. תימה לר״י אמאי קתני גבי יוה״כ בפיקו הא אפילו ואמאי יום אסור דמור דתוספת יוה״כ דאורייתא ותירץ דנקט בפיקו לאשמועינן דבט׳ באחד אפילו בפיקו מותר: **לקביעא** דירחא. אין לפרש כגון בני בבל שאין יודעים אמתי הוקבע החודש באי״י שהיו נריכים לעשות יוה״כ שני ימים דבהדיא אמר בפוף פ״ק דר״ה (דף כא.) שאין עושין אלא יום אחד אלא ה״פ בפיקו אמור אם מסתפק אפילו באי״י אמתי הוקבע החודש כגון שמהלך במדבר עשה ב׳ ימים כדין כל בפיקות דאורייתא דאזלינן אחומרת הקהה דאב״א דאמעה לקביעא דירחא הן אחוקין הא לכל דבריהן אוין והא יום הכפורים אוסר ותשעה באב מותר ותירץ ר״י אלא מיירי אלא בדבריס דאייכי בתענית עלמו: **והאמר** ר׳ יוחנן ולואי שיתפלל כל היום. אע״ג דר׳ יוחנן מיירי דוקא בפפק אפילו הכי ולואי אתפלל אמור להתפלל כדאוכח בפרק התפלל (ברכות כא.) דקאמר אל יתפלל ור׳ יוחנן אמר ולואי שיתפלל כל היום וקאמר אם התפלל ומצא ליבור מתפללין אם יכול לאחדם דבר בתפלתו יחזור ויתפלל ואם לאו אל יתפלל מ״מ פריך שפיר כיון דר׳ יוחנן על הפפק מחייב להתפלל ה״ג בתשעה באחד דדמי לתענית ליבור בכמה דבריס ובתענית ליבור אימא תפלת נעילה בט׳ באחד ומי יתפלל ומשני התם חובה והכא רשות פי׳ לא לגמרי רשות אלא אאו חובה הוי אלא מצוה מיהא אימא קולי

בגדו של אדם הראשון. ת״ר [ע] שבעה דברים מכוסים מבני אדם אלו הן יום המיתה ויום הנחמה ועומק הדין ואין אדם יודע מה בלבו של חבירו ואין אדם יודע במה משתכר ומלכות בית דוד מתי תבוא ומלכות חייבת מתי תכלה. ת״ר ג׳ דברים עלו במחשבה ליבראות ואם לא עלו דין הוא שיעלו על המת שיסריח ועל המת שישתכח מן הלב ועל התבואה שתרקב וי״א על המטבע שיצא: **מתני׳** [א] מקום שנהגו לעשות מלאכה בתשעה באב עושין מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה אין עושין ובכל מקום תלמידי חכמים בטלים רשב״ג אומר [ב] לעולם יעשה אדם עצמו תלמיד חכם: **גמ׳** אמר שמואל [ג] אין תענית ציבור בבבל אלא תשעה באב בלבד למימרא דסבר שמואל ט׳ באב בין השמשות שלו אסור והאמר שמואל תשעה באב [ד] בין השמשות שלו מותר וכי תימא קסבר שמואל כל תענית ציבור בין השמשות שלו מותר והאנן [ה] תנן אוכלין ושותין מבעוד יום למעוטי מאי לאו למעוטי בין השמשות לא למעוטי משחשיכה נימא מסייע ליה אין בין תשעה באב ליום הכיפורים אלא שזה ספיקו אסור וזה ספיקו מותר מאי ספיקו מותר לאו בין השמשות לא כדאמר רב ששא בריה דרב אידי לקביעא דירחא הכא נמי לקביעא דירחא. דרש רבא [ו] עוברות ומניקות מתענות ומשלימות בו כדרך שמתענות ומשלימות ביום הכיפורים [ז] ובין השמשות שלו אסור וכן אמרו משמיה דר׳ יוחנן ומי אמר ר׳ יוחנן הכי והאמר רבי יוחנן תשעה באב אינו כתענית ציבור מאי לאו לבין השמשות לא למלאכה מלאכה תנינא מקום שנהגו לעשות מלאכה בתשעה באב עושין ובמקום שנהגו שלא לעשות אין עושין ואפילו רשב״ג לא אמר אלא דכי יתיב ולא עביד לא מיחזי כיוהרא אבל מיסר לא אסר אלא מאי אינו כתענית ציבור לתפילת נעילה והאמר ר׳ יוחנן [ח] ולואי שיתפלל אדם והולך [ט] כל היום כולו התם חובה הכא רשות ואיבעית אימא מאי אינו כתענית ציבור לעשרים וארבעה רב פפא אמר מאי אינו כתענית ציבור אינו בראשונות אלא באחרונות ואסורה. מיתיבי אין בין תשעה באב ליום הכיפורים אלא שזה ספיקו אסור וזה ספיקו מותר מאי ספיקו מותר לאו בין השמשות אמר רב ששא בריה דרב אידי לא לקביעא דירחא הא לכל (ט) דברים זה וזה שוין מסייע לרבי אלעזר דא״ר אלעזר אסור לו לאדם שיושיט אצבעו במים בתשעה באב כדרך שאסור להושיט אצבעו ביום הכיפורים מיתיבי אין בין תשעה באב לתענית ציבור אלא שזה אסור בעשיית מלאכה וזה מותר בעשיית מלאכה במקום שנהגו הא לכל דבריהם זה וזה שוין ואילו גבי תענית ציבור תניא [י] כשאמרו אסור ברחיצה לא אמרו אלא כל גופו אבל פניו ידיו ורגליו לא א״ר פפא תנא השמשות קאמר, ולא תקשי לרבי יוחנן קשיתא, דהאי דקאמר אינו כתענית ציבור, למומרא קאמר, והכי קאמר, אינו כשלש לשמשות שמותר בין השמשות שלהן כדתנן התם [יא] אוכלין ושותין משחשיכה, אלא כאחרונות דתנן התם אוכלין ושותין מבעוד יום: **לאו** בין השמשות. ותקשי לרבה ולרבי יוחנן דאמרי בין השמשות שלו אסור: **הא** לכל דבריהן זה וזה שוין. מילתא בעלמא היא, ודייק לה ממתניתא דלעיל דקתני אין בין תשעה באב ליום הכפורים שיהא מותר לכתחלה זה מה שאסור זה אלא שזה ספיקו אסור וזה ספיקו מותר: **אין בין תענית ציבור לתשעה באב.** קס״ד אין להקל אין להחמיר, אלמא אי אמרת תשעה באב מתענית ליבור, ומתענית ליבור תניא לפניו ידיו ורגליו מותר: **תענית ציבור בבבל.** והראב״ד ז״ל פירש דכל חוץ לארץ קרי בבל וכן אמרו בכמה דוכתי (עי׳ ב״ק טו:), ואמר שטעם דברי שמואל מפני הסכנה כי הארץ קרה ולחה ואין לאוסרם בנעילת הסנדל, והם חלושים ואין לאוסרם באכילה מבעוד יום, וכן ברחיצה וסיכה, [ולא] במלאכה מפני שהם עניים, וכיון שלא נאסרו בכל אלה לא נאסרו בתשמיש המטה. [הריטב״א] **אלא תשעה באב בבבל.** ט״ב הואיל והוכפלו בו צרות לעולם החזיקו בו להיות צום כגזירת נביאים בכל חומרי תעניות וכדאמר בעלמא אין תענית צבור בבבל אלא ט״ב. [הריטב״א, ראש השנה יח:] [המשך בסוף המסכת]

אמר שמואל אין בגדו של אדם הראשון. שהיו מקוקות בו כל מין חיה ובהמה, והוא נמסר לנמרוד, על כן יאמר כנמרוד [ג] גבור ליד (בראשית י), ועשו הרגו ונטלו, לפיכך היה חיש ליד, והן שכתוב בהן החמודות אשר אתה בניה [ו]. (שם כז) ואני שמעתי בגדיו של אדם הרשון היינו כתנות עור שהיו לו: **ויום** הנחמה. של כל אדם מתי יתנחם מדאגתו: ועומק הדין. הרוב טועים בו, אי נמי עומק הדין העתיד: מלכות חייבת. רומי, שכתוב בה [ז] גבול רשעה, ורשעה היינו חייבת: [ח] עלו במחשבה. ונתקיימו: **ואם** לא עלו דין הוא שיעלו. דאל״כ לא היה אדם מתקייס: שיסריח. שאל״כ הקרובים היו מניעין אותו, ורואין את ערון תמיד לפניהם: ועל התבואה שתרקב. שאל״כ היו בעלי בתים מאנרין אותה, ומביאין רעבון לעולם [ט]: **מתני׳** ובכל מקום. בין נהגו בין לא נהגו: תלמידי חכמים בטלין. ממלאכה אותו היום: רבן שמעון בן. ולא אמרינן מיחזי כיוהרא, ואם רצה ליבטל רשאי: **גמ׳** אין תענית ציבור בבבל. הואיל ואין לריכין לגשמים, אם גוזרין על דבר אחר אין אומר תענית ליבור נוהג בו לאכול מבעוד יום ולישאר במלאכה ומאחר חומרי האמורים שם: בין השמשות שלו אסור. במלאכה [י], דמחמירין על פפיקו כלאחרינן בתענית ליבור, ומשולל קא משוי ט׳ באחד כתענית ליבור מבעוד יום למעוטי מאי לאו למעוטי בין השמשות. פפק: לא למעוטי משחשכה. ולאי, אחל על פפיקו לא אחרינן: אין בין ט׳ באב ליוה״כ. לכתחילה קאמר, אבל דאי עבד טובא מיכא, זה כרת וזה אישור בעלמא: דרש רבא. לקמן: לקביעא דירחא. לעשות שני ימים כי מספקא לן אם עברו ז״ל אחד אעבר אי לא: מאי לאו. לאכילת בין השמשות: לא למלאכה. על יום עלמו מסתבר [יא], ומשמעי׳ דבתענית ליבור אסור ובט׳ באחד שרי: ואפילו לר׳ שמעון. לאו למיסר אחת, אלא אם ירלה אי שאינו תלמיד אכס לעשות עלמו כתלמיד אכס ולידטל במקום העושין רשאי, ולא אייסינן דילמא אישאי כיוהרא: לתפלת נעילה. שבתענית ליבור היו אתפללין תפלת נעילה, כדתנן בפ׳ בתרא דתענית (דף כו.) בג׳ פרקים בשנה כהנים נושאים כפיהן ז׳ פעמים ביום שחרית ומוסף ומנחה ונעילה, ואלו הן ג׳ פרקים תענית ומעמדות ויוה״כ: **והאמר** ר׳ יוחנן. במסכת ברכות אמרינן אתפלה יחיה מעוס ברכה לבטלה: **התם** דחובה [יב]. בתענית ליבור חובה מדרבנן, ובשאינו אתפלל כל יאות השנה מותר ולואי: **לעשרים וארבעה.** לתנן במסכת תענית (דף טו.) שאוסיפין בתענית ליבור שם ברכות על שמונה עשרה: **רב פפא אמר.** לעולם כדאקאי דעתין מעיקרא לאין כתענית ליבור לאמר לבין השמשות שלו אסור. **ומותבי׳ על רבא** מהא אין בין ט׳ באב ליוה״כ אלא שיוה״כ ספיקו אסור וט׳ באב ספיקו מותר מאי לאו ספיקו בין השמשות וקתני מותר. **ודחי רב שישא מאי ספיקו קביעא דירחא** שיוה״כ תופס שני ימים וט׳ באב יום אחד. דייקי׳ מינה מדקתני אין ביניהם אלא כך וכך הא לכל דבריהם ט׳ באב ויוה״כ שוין. מסייע ליה לר׳ אלעזר דאמר אסור לאדם להושיט אצבעו במים בט׳ באב כדרך שאסור להושיט אצבעו ביוה״כ. **מיתיבי** אין בין תשעה באב לתענית ליבור אלא שתענית ליבור אסור בעשיית מלאכה ומפורש בתענית פ״ק. וט׳ באב מותר בעשיית מלאכה במקום שנהגו בו לעשות מלאכה. **דייקי׳ מינה** הא לכל דבריהם זה וזה שוין אלו גבי תענית ליבור כשאמרו אסור ברחיצה לא אמרו אלא כל גופו אבל פניו ידיו ורגליו מותר. והנה הקיש ט׳ באב לתענית ליבור פניו ידיו ורגליו מותר אף ט׳ באב מותר ואיך אמר אסור

ע) גרסה מדברי רבינו אלו דהיה גירסא אחרת בסוגיא זו ול״ע. כ) גרסה דאחר בדברי רבינו ול״ל דב פפא אמר אחי אינו כתענית ליבור אינו כרחוי.

עין משפט נר מצוה

מא א ב מיי׳ פ״ה מהל׳ תענית הל׳ י סמג עשין ג טוש״ע או״ח סי׳ תקנד סעיף כב:

מב ג מיי׳ שם טוש״ע שם סעיף ה:

מג ד מיי׳ שם הלכה ז וסמג שם טוש״ע או״ח סי׳ תקנג סעיף ב:

אוצר החכמה

רבינו חננאל

ובגדו של אדם הראשון והמזיקין: **ת״ר שבעה דברים מכוסין מבני אדם** יום מיתה ויום נחמה ועומק הדין ואין אדם יודע מה בלבו של חברו [ואין אדם יודע במה משתכר] ומלכות בית דוד מתי תבוא ומלכו׳ חייבת מתי תכל׳: **ת״ר שלשה דברים עלו במחשב׳ ליבראות** ואילו לא עלו דין הוא שיעלו המת שיסריח וישתכח מן הלב והתבואה שתרקב ויש אומר׳ אף על המטבע שיצא: **מתני׳ מקום שנהגו לעשות מלאכה בתשעה באב עושין כו׳.** אמר שמואל אין תענית צבור בבבל אלא תשעה באב בלבד ופירושה דסבר שמואל אחד תענית צבור ואחד תשעה באב ביה״ש שלו [מותר] ואינן אסורין אלא משחשכה. **נימא מסייעא ליה** אין בין תשעה באב ליום הכפורים אלא שיום הכפורים ספיקו אסור ותשעה באב ספיקו מותר מאי לאו בין השמשות. **ודחי׳ לא לקביעא דירחא** כלומר אם מסתפק לך מתי נקבע החדש אתה תופס מספק שני ימים יום כפור ולא שני ימים תשעה באב וכדאמר רב שישא: **דרש רבא** עוברו׳ ומניקות מתענות [בו כדרך שמתענות ומשלימות] ביום הכפורים ובין השמשות שלו אסור וכן אמרו משמא דר׳ יוחנן. ב) פי׳ האלהים לא אמרה הכי בשבועה נשבע רבא דלא אמרה ר׳ יוחנן. **ואקשי׳** ומי אמר ר׳ יוחנן הכי והאמר ר׳ יוחנן תשעה באב אינו כתענית צבור מאי לאו לבין השמשות מכלל שבין השמשות שלו מותר. **ודחי רבא** לא למלאכה מותר. **ואקשי׳** למלאכ׳ הא תנינא מקום שנהגו לעשות מלאכה בת״ב עושין ואין עושין אלו גבי תענית צבור תניא כשאמרו אסור ברחיצה לא אמרו אלא כל גופו אבל פניו ידיו ורגליו מותר. והנה הקיש ט׳ באב לתענית צבור פניו ידיו ורגליו מותר אף ט׳ באב מותר ואיך אמר אסור **אלא אין בין תשעה באב כתענית צבור לתפלת נעילה** כלומר אין מתפללין נעילה בתשעה באב. **ומאי איכפת לן** והא [אמר] ר׳ יוחנן ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו. **ופרקי׳** הכא דאמר ולואי רשות הוא ובתענית צבור תפלת נעילה חובה. **ואיצטריך למימר** [דת״ב] אינו כתענית צבור ג) בתעניות הראשונות דקילי כדתנן אוכלין משחשכה כר׳ אלא באחרונות דחמירן ובין השמשות שלו אסור. **ומותבי׳ על רבא** מהא אין בין ט׳ באב ליוה״כ אלא שיוה״כ ספיקו אסור וט׳ באב ספיקו מותר מאי לאו ספיקו בין השמשות וקתני מותר. **ודחי רב שישא מאי ספיקו קביעא דירחא** שיוה״כ תופס שני ימים וט׳ באב יום אחד. דייקי׳ מינה מדקתני אין ביניהם אלא כך וכך הא לכל דבריהם ט׳ באב ויוה״כ שוין. מסייע ליה לר׳ אלעזר דאמר אסור לאדם להושיט אצבעו במים בט׳ באב כדרך שאסור להושיט אצבעו ביוה״כ. **מיתיבי** אין בין תשעה באב לתענית צבור אלא שתענית צבור אסור בעשיית מלאכה ומפורש בתענית פ״ק. וט׳ באב מותר בעשיית מלאכה במקום שנהגו בו לעשות מלאכה. **דייקי׳ מינה** הא לכל דבריהם זה וזה שוין אלו גבי תענית צבור תניא כשאמרו אסור ברחיצה לא אמרו אלא כל גופו אבל פניו ידיו ורגליו מותר. והנה הקיש ט׳ באב לתענית צבור פניו ידיו ורגליו מותר אף ט׳ באב מותר ואיך אמר אסור

מסורת הש״ס עם הוספות

ע) מכילתא פרשה בשלח, ג) [תענית ל: ברכות יז:], ד) תענית דף יא: וע״ש, ה) תענית יב:, ו) ברכות כא., ו) [מועד קטן טו: תענית יג.], ז) פרקי דר״א סו״פ כ״ד, ח) מלאכי א ד, ט) י., י) ר״ה ט., כ) [ועיין תוספות רמב הסנה ט. ד״ה ורבי עקיבא].

הגהות הב״ח

(ע) גמ׳ לכל דבריהם זה וזה שוין:

גליון הש״ס

גמ׳ בה״ש שלו מותר. עיין עירובין מז ע״ב תד״ה מי מתס מודיס:

הגהות וציונים

ג] [בברכות וגם בתוספות דהכא ליתא] (גליון): ד] רש״י ע״י וכ״ל על כן היה גבור ציד: ה] עיין הגהות מהרש״ל (גליון) המהרש״ל מוסיף ברש״י מס״א **ברייתא** זו מצאתיה בבראשית רבה ולא כתיב בה ומלכות בית דוד מתי תחזור אלא במקום זה כתוב שם ואין יודע מה בעיבורה של אשה והכי מסתבר וכולהו מפרש שם מקראי יום המיתה דכתיב כי לא ידע האדם את עתו יום הנחמה לעתיד שבן דוד בא דכתיב אני ה׳ בעתה אחישנה עומק הדין דכתיב כי המשפט לאלהים הוא שהרוב טועים בעומק הדין ואין לעמוד על בוריו ואין אדם יודע במה משתכר דכתיב זו מתת אלהים היא ואין אדם יודע מה בלבו של חבירו דכתיב אני ה׳ חוקר לב בוחן כליות ואין אדם יודע מה בעיבורה של אשה דכתיב כעצמים בבטן המלאה: ז] ס״א **על המטבע שיצא.** דאל״כ במה היו עניים מתפרנסים שאין להם עבודת שדה וכרם (גליון): ס] [עיין רש״י דתענית יג. ד״ה כשאמרו כו׳ והמ״א סימן תקנד ס״ק כג הניחו בצ״ע] (גליון): ו] עיין ברש״ל שתיבת ״משתחשך״ לכאורה ט״ס ויש ליישב עיי״ש: ז] צ״ל **חובה** (חכמת מנוח):

משנת ראשונים

ובכל מקום תלמידי חכמים בטלים. שהם ראוים להכיר בחסרון המקדש יותר מן האחרים. [מאירי]

לעולם יעשה אדם עצמו תלמיד חכם. שכל אדם רשאי ליטול את השם בדבר זה שלא לעשות מלאכה אף במקום שנהגו ואין כאן משום יוהרא וכן הלכה ולא עוד אלא שדרך כלל אמרו כל העושה [מלאכה בת״ב] אינו רואה סימן ברכה לעולם. [מאירי]

אמר שמואל אין תענית ציבור בבבל. והראב״ד ז״ל פירש דכל חוץ לארץ קרי בבל וכן אמרו בכמה דוכתי (עי׳ ב״ק טו:), ואמר שטעם דברי שמואל מפני הסכנה כי הארץ קרה ולחה ואין לאוסרם בנעילת הסנדל, והם חלושים ואין לאוסרם באכילה מבעוד יום, וכן ברחיצה וסיכה, [ולא] במלאכה מפני שהם עניים, וכיון שלא נאסרו בכל אלה לא נאסרו בתשמיש המטה. [הריטב״א] **אלא תשעה באב בבבל.** ט״ב הואיל והוכפלו בו צרות לעולם החזיקו בו להיות צום כגזירת נביאים בכל חומרי תעניות וכדאמר בעלמא אין תענית ציבור אלא ט״ב. [הריטב״א, ראש השנה יח:] [המשך בסוף המסכת]

לָאו - האם לא נאמר כך על **בֵּין הַשְּׁמָשׁוֹת** שהוא ספק יום ספק לילה[כט].

דוחה הגמרא, **לא**, אין כוונת הברייתא לגבי ספק לענין בין השמשות, אלא **כִּדְאָמַר רַב שֵׁישָׁא בְּרֵיהּ** [-בנו] **דְּרַב אִידִי** להלן בסמוך[ל], שהספק המדובר בברייתא הוא **לְקִבְיָעָא דְּיַרְחָא** - לענין קביעות החודש, כשיש לנו ספק האם עיברו בית דין את החודש הקודם ביום נוסף, וראש חודש זה הוא יום אחד מאוחר יותר או לא, שנוהגים שני ימים מספק רק ביום הכיפורים ולא בתשעה באב[לא], **וְהָכָא נַמִּי** - ואף כאן יש לומר כתירוץ זה, שכוונת הברייתא **לְקִבְיָעָא דְּיַרְחָא** - לספק בקביעות החודש, אך בבין השמשות אף בתשעה באב אסור[לב].

הגמרא מביאה דעה החולקת על דברי שמואל שבין השמשות של תשעה באב מותר באכילה ובמלאכה:

דָּרַשׁ רָבָא, עוּבְּרוֹת [-מעוברות] **וּמֵנִיקוֹת מִתְעַנּוֹת וּמַשְׁלִימוֹת** את התענית עד חשיכה[לג] **בּוֹ** - בתשעה באב, **כְּדֶרֶךְ שֶׁמִּתְעַנּוֹת וּמַשְׁלִימוֹת** את התענית עד חשיכה **בְּיוֹם הַכִּיפּוּרִים, וְאַף בֵּין הַשְּׁמָשׁוֹת שֶׁלּוֹ** - של תשעה באב **אָסוּר** באכילה ובמלאכה[לד]. **וְכֵן אָמְרוּ מִשְּׁמֵיהּ** [-בשמו] **דְּרַבִּי יוֹחָנָן**, שתשעה באב דינו כיום הכיפורים גם לענין בין השמשות שלו, ואסור בו באכילה ובמלאכה.

הגמרא מקשה סתירה בדברי רבי יוחנן:

וּמִי אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן הָכִי - וכי יתכן שאמר רבי יוחנן כך, שבין השמשות של תשעה באב אסור באכילה ובמלאכה, **וְהָאָמַר** - והרי אמר **רַבִּי יוֹחָנָן, תִּשְׁעָה בְּאָב אֵינוֹ כְּתַעֲנִית צִיבּוּר.** ומוכיחה הגמרא, **מַאי לָאו** - האם אין כוונתו שאינם שוים **לְעִנְיַן בֵּין הַשְּׁמָשׁוֹת,** שבתענית ציבור[לה] אסור באכילה ושתיה אף בבין השמשות, ובתשעה באב אסור רק משחשיכה[לו].

במלאכה (תענית יג:), והשמיענו רבי יוחנן שתשעה באב אינו כתענית ציבור, ומותר במלאכה מעיקר הדין מלבד מקום שנהגו בו איסור[לז].

מקשה הגמרא, וכי יתכן שרבי יוחנן השמיע שתשעה באב אינו כתענית ציבור לענין איסור **מְלָאכָה**, הרי כבר **תְּנִינָא** - שנינו דין זה במשנתנו, **מָקוֹם שֶׁנָּהֲגוּ** להתיר **לַעֲשׂוֹת מְלָאכָה בְּתִשְׁעָה בְּאָב, עוֹשִׂין, וּבְמָקוֹם שֶׁנָּהֲגוּ שֶׁלֹּא לַעֲשׂוֹת** מלאכה בו, **אֵין עוֹשִׂין.** ומבואר שהדבר אינו איסור, אלא תלוי במנהג. **וַאֲפִילּוּ רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל לֹא אָמַר** - אין כוונתו במה שאמר שכל אדם יעשה את עצמו כתלמיד חכם וינהג איסור במלאכה בתשעה באב, שאכן אסור לעשות מלאכה בתשעה באב, **אֶלָּא דִּכְי יָתִיב וְלֹא עָבִיד** - שאם אדם רוצה לעשות את עצמו כתלמיד חכם, ולישב בטל בלא לעשות מלאכה בתשעה באב במקום שנהגו לעשותה, הרשות בידו **וְלֹא מִיחָזֵי כְּיוֹהֲרָא** - ואין חוששים שמא הדבר נראה כגאוה, משום שהרואים אותו בטל תולים שלא מצא מלאכה ולכן יושב בטל, וכפי שיתבאר, **אֲבָל מֵיסָּר** - לאסור בו מלאכה לגמרי לכל אחד **לֹא אָסַר.** וכיון שכבר מבואר במשנה שמלאכה אינה אסורה בתשעה באב, לא הוצרך רבי יוחנן להשמיענו זאת.

הגמרא מבארת את דברי רבי יוחנן באופן אחר:

אֶלָּא, מַאי - מה כוונת רבי יוחנן שתשעה באב **אֵינוֹ כְּתַעֲנִית צִיבּוּר,** היינו **לְתִפְלַּת נְעִילָה,** שבתענית ציבור מתפללים תפילת נעילה כיום הכיפורים[לח], ואילו בתשעה באב אין מתפללים תפילה זו.

מקשה הגמרא, וכי יתכן שסבר רבי יוחנן שאין להתפלל נעילה בתשעה באב, **וְהָאָמַר** - והרי אמר **רַבִּי יוֹחָנָן** (נרכות כח.), **וְלָאו שֶׁיִּתְפַּלֵּל אָדָם וְהוֹלֵךְ**[לט] **כָּל הַיּוֹם כּוּלּוֹ,** ולכן אדם שמסתפק אם התפלל, חוזר ומתפלל, ומוכח שאין בתפילה יתירה משום ברכה לבטלה, ואם כן הרי ניתן להתפלל נעילה בתשעה באב[מ].

מתרצת הגמרא, **לא,** אין כוונתו שתשעה באב אינו כתענית ציבור לענין איסור אכילה ומלאכה בבין השמשות, אלא **לְעִנְיַן** איסור **מְלָאכָה** ביום התענית עצמו כשכבר ודאי לילה, שבתענית ציבור אסורים תשעה באב לתענית ציבור, **דְּהָתָם** - שם בתענית ציבור תפילת נעילה

כמו ביום הכיפורים כגון הדלקת נר וכדומה. וראה ביאור נוסף בילקוט ביאורים.
וההבדל בדין תוספת, שתוספת יום הכיפורים אסורה ותוספת תשעה באב מותרת, לא שנינו בברייתא, כיון שהיא מדברת רק בדברים השייכים בתענית עצמה ולא לתוספת על התענית. תוספות (ד"ה לקביעת) בשם ר"י.

כט. אף שביום הכיפורים גם מבעוד יום אסור משום תוספת המחויבת מן התורה, יש לומר שדנה הברייתא בבין השמשות שהוא ספק, כדי להשמיע שבתשעה באב אפילו ספיקו דהיינו בבין השמשות מותר. תוספות (ד"ה לאו).

ל. וראה שם שיתבאר הטעם בזה בשם החתם סופר.

לא. מה שאמרה הגמרא שביום הכיפורים נוהגים שני ימים כשיש ספק אימתי נקבע החודש, אין הכוונה לבני חוץ לארץ שלא הגיעו אליהם השלוחים ואינם יודעים מתי הוקבע החודש בארץ ישראל שעושים שני ימים, שהרי בספק יום הכיפורים אינם עושים שני ימים כמבואר בראש השנה (כא.) [שהיה מעשה שאכלו בבבל בזמן שבארץ ישראל עשו את יום הכיפורים], אלא הכוונה למסופק אפילו בארץ ישראל, כגון ההולך במדבר ואינו יודע אימתי הוקבע החודש, שעושה שני ימים כדין כל ספק דאורייתא שהולכים בו לחומרא. תוספות (ד"ה לקביעת). והמאירי (ד"ה לפי) כתב, שלא קשה מהגמרא בראש השנה שאמרה שאין עושים שני ימים, כיון שהיא דיברה כשהיו יוצאים שלוחי בית דין לחוץ לארץ לומר אימתי קידשו את חודש אלול, והיו מונים שלשים יום מאותו יום וקובעים את ראש השנה ולפי זה אף את יום הכיפורים, כיון שסמכו שלא מצינו אלול מעובר, וכאן מדובר כשלא יצאו שלוחים על קידוש חודש אלול, וכיון שאין יודעים מתי נתקדש וממילא אינם יודעים אימתי ראש השנה ויום הכיפורים, לכן עושים שני ימים יום הכיפורים. וראה פירושים נוספים בילקוט ביאורים.

לב. ראה ביאור החילוק בזה בילקוט ביאורים.

לג. רש"י (תענית יח: ד"ה מתענה).

לד. לכאורה קשה, הרי צום תשעה באב הוא מדרבנן, ובספק דרבנן הולכים לקולא, ומדוע כאן מחמירים. ותירץ בגבורת ארי (תענית יג: ד"ה חוכלין - הרמב"ן), שספק דרבנן לקולא אומרים דווקא כשאי אפשר לבוא על ידי כך לשתי קולות סותרות, אך כשאפשר לבוא לידי כך אין מקילים, וכאן אם מקילים בבין השמשות של כניסת היום משום שהוא ספק יום, ומקילים גם בבין השמשות של יציאת היום משום שהוא ספק לילה, נמצאו שתי הקולות סותרות, שהרי בכניסת היום הוא מהיום וביציאתו מהלילה, והרי ממה נפשך באחד מהם עושה איסור. ובשפת אמת (ד"ה תירץ) תירץ, שכאן אין הנידון לגבי בין השמשות ממש, אלא לגבי תוספת היום, שהחמירו חכמים בתשעה באב כמו ביום הכיפורים לאסור תוספת מבעוד יום בערב תשעה באב באכילה ומלאכה. וראה תירוצים נוספים בילקוט ביאורים.

לה. בתעניות על הגשמים המאוחרות יותר שמתענים כבר בלילה, כפי שנתבאר.

לו. ואין לומר להפך שתשעה באב אינו כתענית ציבור הכוונה שתשעה באב[אוצר החכמה] בין השמשות שלו אסור ותענית ציבור בין השמשות שלו מותר, כפי שסבר שמואל שבין השמשות של תענית ציבור מותר באכילה ומלאכה, שהרי מכך שרבי יוחנן אמר תשעה באב אינו כתענית ציבור משמע[אוצר החכמה] שדין תענית ציבור ידוע, וזה רק אם נאמר שבין השמשות של תענית ציבור אסור, ונלמד מהמשנה (תענית יג:) שאמרה שמותר לאכול בערב תענית ציבור מבעוד יום, ובפשטות משמע שבבין השמשות אסור, אך אם נאמר שבין השמשות של תענית ציבור מותר מנין לנו זאת עד שעוד נתלה שתשעה באב אינו כן. חידושי הר"ן (ד"ה והא גמר). וכעין זה במהרש"א (ד"ה ומי). ובשפת אמת (ד"ה והמ"י) ביאר הטעם שאין לומר שרבי יוחנן סבר שבין השמשות של תענית ציבור מותר, כיון שהלשון 'אינו כתענית ציבור' משמע להקל ולא להחמיר, ועל כרחך שבתענית ציבור בין השמשות אסור ובתשעה באב מותר.

לז. רש"י (ד"ה לא למלאכה). ומשמע מדבריו שבתענית ציבור אסורים במלאכה כבר מן הלילה. והקשה המהרש"ל (נרש"י סה), שהרי אף תענית ציבור אינו אסור במלאכה מהלילה אלא רק ביום (תענית יג:). וכתב שיתכן שתיבת 'משתחשך' טעות היא ברש"י.

לח. כפי ששנינו במשנה בתענית (כו.), שבשלשה זמנים בשנה הכהנים נושאים את כפיהם ארבע פעמים ביום, בתפילות שחרית ומוסף ומנחה ונעילה, ושלשת הזמנים הם בתעניות ציבור, במעמדות וביום הכיפורים. רש"י (ד"ה לתפלת).

לט. תיבה זו מיותרת, ובאמת במקור דין זה בברכות אין תיבה זו, וגם התוספות כאן (ד"ה והאמר) לא גרסוה. הגהות וציונים.

מ. רש"י (ד"ה והאמר). אולם התוספות (ד"ה והאמר) כתבו, שאם ודאי התפלל אף לרבי יוחנן אסור להתפלל שוב, שהרי אמרו בברכות (כא.) לאחר דברי רבי יוחנן לגבי ספק, שאם כבר התפלל ונכנס לבית הכנסת ומצא ציבור מתפללים, לא יתפלל עמהם שוב אלא אם יכול לחדש בתפילתו דבר [ולא חלק רבי יוחנן על זה. תוספות הרא"ש (סס ד"ה ור' יומנן)]. וקושיית הגמרא היא, שכיון שלרבי יוחנן בספק חייב להתפלל, גם תפילת נעילה בתשעה באב ראוי שיתפלל כתענית ציבור, שהרי תשעה באב דומה לתענית ציבור בכמה דברים. ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה והא"ר) הוסיף וביאר, שאף שתשעה באב נחשב כודאי התפלל, מכל מקום כיון שהוא זמן להרבות ברחמים ובתחנונים, אף כשהתפלל אין זה נחשב כודאי התפלל, אלא כמו בספק אם התפלל בכל ימות השנה, וממילא אף באופן זה אמר רבי יוחנן 'ולואי שיתפלל כל היום'.

אין תענית ציבור בבבל אלא תשעה באב. פ״ה לאכול מבעוד יום ולאסור במלאכה ומאחר חומרי האמורים שם ות״ת תשעה כאחד מי הוי כתענית ליבור לאסור במלאכה וי״ל דה״ק אין בכבל אפילו במקום שלא נהגו לעשות מלאכה **אין** בין תשעה באב ליום הכפורים. הא דלא תניא במלאכה שמותר בתשעה כאחד במקום שנהגו נראה לר״י משום דבסיפא משיק לה לשריותא דמלאכה גבי אין בין ט׳ כאחד לתענית ליבור והא דלא תניא תפילת נעילה דליתא בט׳ כאחד כדלקמן משום דבדרייתא לא מיירי אלא במילי לאיסור ולהיתר:

לאו דשרי בין השמשות דידיה. תימה לר״י מאחר שקנאי גבי יוה״כ שפיקו הא אפילו ולאחר יוס אסור לתוספת יוה״כ לחורייתא ותירץ דנקט שפיקו לאשמועינן דבט׳ כאחד אפילו שפיקו מותר:

לקביעא דירחא. אין לפרש כגון בני בבל שאין יודעים מתי הוקבע החודש בא״י שהיו צריכים לעשות יוה״כ שני ימים דהחדיש אחר בסוף פ״ק דר״ה (דף כא.) שאין עושין אלא יום אחד אלא ה״פ שפיקו אסור אפילו בא״י מתי הוקבע החודש כגון שמהלך במדבר עשה ב׳ ימים כדין כל שפיקות דאוריית׳ דאזלינן לחומרא הקשה רשב״ם דמשמע לקביעא דירחא הן אלוקין הא לכל דבריהן שוין והא יוס הכפורים תוספתו אסור וט׳ באב מותר ותירץ ר״י דלא מיירי אלא בדבריס דשייכי בתענית עלמו:

והאמר ר׳ יוחנן ולואי שיתפלל כל היום. תע״ג דר׳ יוחנן מיירי דוקא בספק להתפלל אבל ודאי להתפלל אסור להתפלל כדמוכח בסמי שמתו (נדרים כא.) דקאמר ספק התפלל ספק לא התפלל אל יתפלל ור׳ יוחנן אמר ולואי שיתפלל כל היום וקאמר אם התפלל ומצא ליבור מתפללין אם יכול לאחדם דבר בתפלתו יחזור ויתפלל ואם לאו אל יתפלל מ״מ פריך ספיר כיון דר׳ יוחנן על הספק מחייב להתפלל ה״כ בתשעה באב דדמי לתענית ליבור בכמה דבריס ובתענית ליבור איכא תפלת נעילה בט׳ באב אבל בשאר יתפלל ומצי התם תובה והכא רשות פי׳ לא לגמרי רשות אלא לאו תובה הוי אלא מצוה מיהא איכא:

קולי

בגדו של אדם הראשון. ת״ר [ע] שבעה דברים מכוסים מבני אדם אלו הן יום המיתה ויום הנחמה ועומק הדין ואין אדם יודע מה בלבו של חבירו ואין אדם יודע במה משתכר ומלכות בית דוד מתי תבוא ומלכות חייבת מתי תכלה. ת״ר ג׳ דברים עלו במחשבה ליבראות ואם לא עלו דין הוא שיעלו על המת שיסריח ועל המת שישתכח מן הלב ועל התבואה שתרקב וי״א על המטבע שיצא: **מתני׳** [א] מקום שנהגו לעשות מלאכה בתשעה באב עושין מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה אין עושין ובכל מקום תלמידי חכמים בטלים רשב״ג אומר [ב] לעולם יעשה אדם עצמו תלמיד חכם: **גמ׳** אמר שמואל [ג] אין תענית ציבור בבבל אלא תשעה באב בלבד למימרא דסבר שמואל ט׳ באב בין השמשות שלו אסור והאמר שמואל תשעה באב [ד] בין השמשות שלו מותר וכי תימא קסבר שמואל כל תענית ציבור בין השמשות שלו מותר והאנן [ה] תנן אוכלין ושותין מבעוד יום למעוטי מאי לאו למעוטי בין השמשות לא למעוטי משחשיכה נימא מסייע ליה אין בין תשעה באב ליום הכיפורים אלא שזה ספיקו אסור וזה ספיקו מותר מאי ספיקו מותר לאו בין השמשות לא כדאמר רב ששא בריה דרב אידי לקביעא דירחא הכא נמי לקביעא דירחא. דרש רבא [ו] עוברות ומניקות מתענות ומשלימות בו כדרך שמתענות ומשלימות ביום הכיפורים [ז] ובין השמשות שלו אסור וכן אמרו משמיה דר׳ יוחנן ומי אמר ר׳ יוחנן הכי והאמר רבי יוחנן תשעה באב אינו כתענית ציבור מאי לאו לבין השמשות לא למלאכה מלאכה תנינא מקום שנהגו לעשות מלאכה בתשעה באב עושין ובמקום שנהגו שלא לעשות אין עושין ואפילו רשו״ג [ח] לא אמר אלא דכי יתיב ולא עביד לא מיחזי כיוהרא אבל מיסר לא אסר אלא מאי אינו כתענית ציבור לתפילת נעילה והאמר ר׳ יוחנן [ט] ולואי שיתפלל אדם והולך [י] כל היום כולו התם חובה הכא רשות ואיבעית אימא מאי אינו כתענית ציבור לעשרים וארבעה רב פפא אמר מאי אינו כתענית ציבור אינו כראשונות אלא כאחרונות ואסורה. מיתיבי אין בין תשעה באב ליום הכיפורים אלא שזה ספיקו אסור וזה ספיקו מותר מאי לאו בין השמשות לא למלאכה. אל יוס עלמו מסתברא [יא], ומשמעי׳ דמתעניות ליבור אסור ובט׳ באב אחר: ואפילו לר׳ שמעון. למאי למיסר אחת, אלא אם ירצה מי שאינו תלמיד חכם לעשות עלמו כתלמיד חכם ולידבל במקום העושין רשאי, ואלא מייתינן דילמא מיחזי כיוהרא: לתפלת נעילה. שמתעניות ליבור היו מתפללין תפלת נעילה, כדתנן בפ׳ בתרא דתענית (דף כו.) בג׳ פרקים בשנה כהנים נוטלים כפיהן ד׳ פעמים ביום שחרית ומוסף ומנחה ונעילה, ואלו הן ג׳ פרקים תענית ומעמדות ויוה״כ: **והאמר** ר׳ יוחנן. במסכת ברכות למין במפלה ימירה משום ברכה לבטלה: **התם דחובה** [יב]. בתעניות לבור חובה מדרבנן, ומשמעה שאחד מהעושין דלאו חובה הוא, ומ״מ אם בא להתפלל כל ימות השנה מותר ולואי: **לעשרים וארבעה.** לתנן במסכת תענית (דף טו.) שמוסיפין בתעניות ליבור שם ברכות על שמונה עשרה: **רב פפא אמר.** לעולם כדסלקא דעתין מעיקרא לאינו כתעניות ליבור לאמר לבין השמשות קאמר, ולא תקשי לרבי יוחנן קשיא, דהאי דקאמר אינו כתעניות ליבור, לאמורא קאמר, והכי קאמר, אינו כשאר לאמוראים שאמרו בין השמשות שלהן כדתנן הכא בתעניות [יג] אוכלין ושותין משחשיכה, אלא כאחרונות דתנן הכא אוכלין ושותין מבעוד יום: **לאו** בין השמשות. ומקשית לרבא ולרבי יוחנן דאמרי בין השמשות שלו אסור: **הא לכל** דבריהן זה וזה שוין. מילתא בפני עלמה היא, ודייק לה ממתניתא לעיל דקתני אין בין תשעה באב ליום הכפורים שיהא מותר לכתחלה זה מה שאסור זה אלא שזה ספיקו אסור וזה ספיקו מותר: **אין בין תענית ציבור לתשעה באב.** קס״ד אין להקל אין להחמיר, אלמא לא חמיר תשעה באב מתענית ליבור, ותענית ליבור חניא לפניו ידיו ורגליו מותר: **אמר שמואל אין תענית ציבור בבבל.** והראב״ד ז״ל פירש דכל חוץ לארץ קרי בבל וכן אמרו בכמה דוכתי (עי׳ ב״ק טו:), ואמר שטעם דברי שמואל מפני הסכנה כי הארץ קרה ולחה ואין לאוסרם בנעילת הסנדל, והם חלושים ואין לאוסרם באכילה מבעוד יום, וכן ברחיצה וסיכה, [ולא] במלאכה מפני שהם עניים, וכיון שלא נאסרו בכל אלה לא נאסרו בתשמיש המטה. [הריטב״א] **אלא תשעה באב בלבד.** ט״ב הואיל והוכפלו בו צרות לעולם החזיקו בו להיות צום כגזירת נביאים בכל חומרי תעניות וכדאמר בעלמא אין תענית צבור בבבל אלא ט״ב. [הריטב״א, ראש השנה יח:] [המשך בסוף המסכת]

עין משפט נר מצוה

מא א ב מיי׳ פ״ה מהל׳ תענית הל׳ י סמג עשין ג טוש״ע או״ח סי׳ תקנד סעיף כב:

מב ג מיי׳ שם טוש״ע שם סעיף ה:

מג ד מיי׳ שם הלכה ז וסמג שם טוש״ע או״ח סי׳ תקנג סעיף ב:

רבינו חננאל

ובגדו של אדם הראשון והמזיקין: ת״ר **שבעה דברים מכוסין מבני אדם** יום מיתה ויום נחמה ועומק הדין ואין אדם יודע מה בלבו של חברו [ואין אדם יודע במה משתכר] ומלכות בית דוד מתי תבוא ומלכו׳ חייבת מתי תכל׳: ת״ר שלשה **דברים עלו במחשב׳ ליבראות** ואילו לא עלו דין הוא שיעלו המת שיסריח וישתכח מן הלב והתבואה שתרקב ויש אומר׳ אף על המטבע שיצא: **מתני׳ מקום שנהגו לעשות מלאכה בתשעה באב עושין** כו׳. אמר שמואל אין תענית צבור בבבל אלא תשעה באב בלבד ופירושה דסבר שמואל אחד תענית צבור ואחד תשעה באב ביה״ש שלו [מותר] ואינן אסורין אלא משחשכה. **נימא מסייעא** ליה אין בין תשעה באב ליום הכפורים אלא שיום הכפורים ספיקו אסור ותשעה באב ספיקו מותר מאי לאו בין השמשות. **ודחי׳ לא לקביעא דירחא** כלומר אם מסתפק לך מתי נקבע החדש אתה תופס מספק שני ימים יום כפור ולא שני ימים תשעה באב וכדאמר רב שישא: **דרש רבא** עוברו׳ ומניקות מתענות ומשלימות [בו כדרך שמתענות ומשלימות] ביום הכפורים ובין השמשות שלו אסור וכן אמרו משמא דר׳ יוחנן. ט) פי׳ האלהים לא אמרה הכי בשבועה נשבע רבא דלא אמרה ר׳ יוחנן. **ואקשי׳** ומי אמר ר׳ יוחנן הכי והאמר ר׳ יוחנן תשעה באב אינו כתענית צבור מאי לאו לבין השמשות מכלל שבין השמשות שלו מותר. **ודחי רבא** לא למלאכה מותר. **ואקשי׳** למלאכ׳ הא תנינא מקום שנהגו לעשות מלאכה בת״ב עושין דאי ס״ד איסורא היכא דנהגו במקום איסורא שבקי׳ להו. **אלא מאי אין תשעה באב כתענית צבור לתפלת נעילה** כלומר אין מתפללין נעילה בתשעה באב. **ומאי איכפת לן** והא [אמר] ר׳ יוחנן ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו. **ופרקי׳** הכא דאמר ולואי רשות הוא ובתענית צבור תפלת נעילה חובה. **ואיצטריך למימר** [דת״ב] אינו כתענית צבור ג) בתעניות הראשונות דקילי כדתנן אוכלין משחשכה כר׳ אלא באחרונות דחמירן ובין השמשות שלו אסור. **ומותבי׳ על רבא** מהא אין בין ט׳ באב ליוה״כ אלא שיוה״כ ספקו אסור וט׳ באב ספקו מותר מאי לאו ספקו בין השמשות וקתני מותר. **ודחי רב שישא מאי ספקו קביעא דירחא** שיוה״כ תופס שני ימים וט׳ באב יום אחד. **דייקי׳** מינה מדקתני אין ביניהם אלא כך וכך הא לכל דבריהם ט׳ באב ויוה״כ שוין. מסייע ליה לר׳ אלעזר דאמר אסור לאדם להושיט אצבעו במים בט׳ באב כדרך שאסור להושיט אצבעו ביוה״כ. **מיתיבי** אין בין תשעה באב לתענית צבור אלא שתענית צבור אסור בעשיית מלאכה ומפורש בתענית פ״ק. וט׳ באב מותר בעשיית מלאכה במקום שנהגו בו לעשות מלאכה. **דייקי׳ מינה** הא לכל דבריהם זה וזה שוין אלו גבי תענית צבור תניא כשאמרו אסור ברחיצה לא אמרו אלא כל גופו אבל פניו ידיו ורגליו מותר. והנה הקיש ט׳ באב לתענית צבור פניו ידיו ורגליו מותר אף ט׳ באב מותר ואיך אמר אסור

מסורת הש״ס עם הוספות

ע) מכילתא פרשת בשלח, ג) [תענית ל: ברכות יז:], ג) תענית דף יג: וע״ש, ד) תענית יב:, ה) ברכות כג., ו) [מועד קטן טו: תענית יג.], ז) פרקי דר״א סו״פ כ״ד, ח) מלאכי א ד, ט) י., י) ר״ה ט., כ) [ועיין תוספות רמב הסמה ט. ד״ה ורבי עקיבא].

הגהות הב״ח

(מ) גמ׳ לכל דבריהם זה וזה שוין:

גליון הש״ס

גמ׳ בה״ש שלו מותר. עיין עירובין מג ע״ל תד״ה מי מחם מודיס:

הגהות וציונים

ג] [בברכות וגם בתוספות דהכא ליתא] (גליון): ג] רש״ר ע״ כו״ על כן היה גבור ציד: ג] עיין הגהות מהרש״ל (גליון) המהרש״ל מוסיף ברש״ מס״א **ברייתא** זו מצאתיה בבראשית רבה ולא כתיב בה ומלכות בית דוד מתי תחזור אלא במקום זה כתוב שם ואין יודע מה בעיבורה של אשה והכי מסתבר וכולהו מפרש שם מקראי יום המיתה דכתיב כי לא ידע האדם את עתו יום הנחמה לעתיד שבן דוד בא דכתיב אני ה׳ בעתה אחישנה עומק הדין דכתיב כי המשפט לאלהים הוא שהרוב טועים בעומק הדין ואין לעמוד על בוריו ואין אדם יודע במה משתכר דכתיב זו מתת אלהים היא ואין אדם יודע מה בלבו של חבירו דכתיב אני ה׳ חוקר לב בוחן כליות ואין אדם יודע מה בעיבורה של אשה דכתיב כעצמים בבטן המלאה: ז] ס״א על המטבע שיצא. דאל״כ במה היו עניים מתפרנסים שאין להם עבודת שדה וכרם (גליון): ס] [עיין רש״י דתענית יג. ד״ה כשאמרו כו׳ והמ״א סימן תקנד ס״ק כג הניחו בצ״ע] (גליון): ו] עיין ברש״ל שתיבת ״משתחשך״ לכאורה ט״ס ויש ליישב עיי״ש: ז] צ״ל **חובה** (חכמת מנות):

משנת ראשונים

ובכל מקום תלמידי חכמים בטלים. שהם ראוים להכיר בחסרון המקדש יותר מן האחרים. [מאירי]

לעולם יעשה אדם עצמו תלמיד חכם. שכל אדם רשאי ליטול את השם בדבר זה שלא לעשות מלאכה אף במקום שנהגו ואין כאן משום יוהרא וכן הלכה ולא עוד אלא שדרך כלל אמרו כל העושה [מלאכה בת״ב] אינו רואה סימן ברכה לעולם. [מאירי]

אמר שמואל אין תענית ציבור בבבל. [בברכות וגם בתוספות דהכא ליתא] (גליון): ג] רש״ר ע״ כו״ על כן היה גבור ציד: ג] עיין הגהות מהרש״ל (גליון) המהרש״ל מוסיף ברש״ מס״א **ברייתא** זו מצאתיה בבראשית רבה ולא כתיב בה ומלכות בית דוד מתי תחזור אלא במקום זה כתוב שם ואין יודע מה בעיבורה של אשה והכי מסתבר וכולהו מפרש שם מקראי יום המיתה דכתיב כי לא ידע האדם את עתו יום הנחמה לעתיד שבן דוד בא דכתיב אני ה׳ בעתה אחישנה עומק הדין דכתיב כי המשפט לאלהים הוא שהרוב טועים בעומק הדין ואין לעמוד על בוריו ואין אדם יודע במה משתכר דכתיב זו מתת אלהים היא ואין אדם יודע מה בלבו של חבירו דכתיב אני ה׳ חוקר לב בוחן כליות ואין אדם יודע מה בעיבורה של אשה דכתיב כעצמים בבטן המלאה: ז] ס״א על המטבע שיצא. דאל״כ במה היו עניים מתפרנסים שאין להם עבודת שדה וכרם (גליון): ס] [עיין רש״י דתענית יג. ד״ה כשאמרו כו׳ והמ״א סימן תקנד ס״ק כג הניחו בצ״ע] (גליון): ו] עיין ברש״ל שתיבת ״משתחשך״ לכאורה ט״ס ויש ליישב עיי״ש: ז] צ״ל **חובה** (חכמת מנות):

אהח 19/06/2018

חוֹבָה היא מתקנת חכמים, ואילו הָכָא - כאן בתשעה באב השמיענו רבי יוחנן שתפילת נעילה היא רק רְשׁוּת ולא חובה[מא].

הגמרא מבארת באופן נוסף את דברי רבי יוחנן שתשעה באב אינו כתענית ציבור:
וְאִיבָּעֵית אֵימָא - ואם תרצה אמור, מַאי - מה כוונת רבי יוחנן שתשעה באב אֵינוֹ כְּתַעֲנִית צִיבּוּר, היינו לְעִנין עֲשָׂרִים וְאַרְבָּעָה ברכות שבתפילת תענית ציבור (תענית טו.), שהיו מוסיפים שש ברכות על השמונה עשרה שבכל תפילה[מב], וברכות אלו אין מוסיפים בתשעה באב[מג].

הגמרא מביאה ביאור נוסף בדברי רבי יוחנן:
רַב פָּפָּא אָמַר, מַאי - מה כוונת רבי יוחנן שתשעה באב אֵינוֹ כְּתַעֲנִית צִיבּוּר, לעולם היינו לענין בין השמשות כפי שסברנו בתחילה, אך אין הפירוש כפי שסברנו שבא להתיר בין השמשות של תשעה באב, וקשה לדבריו שבין השמשות של תשעה באב אסור באכילה ובמלאכה, אלא כוונת דבריו שתשעה באב אינו כתענית ציבור להחמיר, שאֵינוֹ כְּשלש תעניות הציבור הָרִאשׁוֹנוֹת שהיו מתענים אם לא הגיעו גשמים עד ראש חודש כסליו (שם י.), שבהם אוכלים ושותים אף משחשיכה כמבואר במשנה (שם), וכל שכן בבין השמשות, אֶלָּא תענית תשעה באב היא כְּתעניות הציבור הָאַחֲרוֹנוֹת שהיו גוזרים על הציבור אם עברו התעניות הראשונות ולא נענו (שם יג:), שבהם היו אוכלים ושותים רק מבעוד יום כמבואר במשנה (שם), וַאֲסוּרָה תשעה באב כמותן באכילה ושתיה מבין השמשות ואילך.

הגמרא מביאה קושיא על רבי יוחנן ורבא שאסרו לעיל אכילה ושתיה בבין השמשות בתשעה באב:
מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה, שנינו בברייתא, אֵין הבדל בֵּין תִּשְׁעָה בְּאָב לְיוֹם הַכִּיפּוּרִים, שיהא מותר לכתחילה בתשעה באב מה שאסור ביום הכיפורים, אֶלָּא שֶׁזֶּה - יום הכיפורים סְפֵיקוֹ אָסוּר, וְזֶה - תשעה באב סְפֵיקוֹ מוּתָּר[מד]. ומבארת הגמרא, מַאי - מה כוונת הברייתא שְׁסְפֵיקוֹ מוּתָּר, לָאו - האם אין כוונתה שבֵּין הַשְּׁמָשׁוֹת שֶׁלּוֹ, שהוא ספק יום ספק לילה, מותר באכילה ושתיה, וקשה לרבא ולרבי יוחנן שאסרוהו.

מתרצת הגמרא, אָמַר רַב שִׁישָׁא בְּרֵיהּ דְּרַב אִידִי, לֹא, אין כוונת הברייתא שספיקו מותר לענין בין השמשות, שהרי אם יאכל בו והוא לילה נמצא אוכל ביום התענית ולא התענה כלל, ולכן החמירו בו[מה], אלא ספיקו מותר היינו לְקִבְיָעָא דְּיַרְחָא - לענין קביעות החודש, כשיש לנו ספק האם עיברו בית דין את החודש הקודם ביום נוסף, וראש חודש זה הוא יום אחד מאוחר יותר או לא, שנוהגים שני ימים מספק רק ביום הכיפורים ולא בתשעה באב, כיון שבתשעה באב לא הטריחוהו חכמים מספק להתענות שני ימים, שהרי מכל מקום יום אחד מתענה[מו].

הגמרא מדייקת דין מהברייתא שהובאה לעיל בסמוך:
שנינו בברייתא, שאין הבדל בין תשעה באב ליום הכיפורים, שיהא מותר לכתחילה בתשעה באב מה שאסור ביום הכיפורים, אלא שיום הכיפורים ספיקו אסור ותשעה באב ספיקו מותר, ומדויק שדווקא לענין זה יש הבדל ביניהם, הָא [-אבל] לְכָל שאר הדְּבָרִים הנוהגים בהם מחמת התענית זֶה וָזֶה - תשעה באב ויום הכיפורים שָׁוִין לאיסור, ודין זה מְסַיֵּיע לְדברי רַבִּי אֶלְעָזָר ששתי התעניות שוות באיסור רחיצה, דְּאָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, אָסוּר לוֹ לָאָדָם שֶׁיּוֹשִׁיט את אֶצְבָּעוֹ בַּמַּיִם בְּתִשְׁעָה בְּאָב, משום שיום זה אסור ברחיצה, כְּדֶרֶךְ שֶׁאָסוּר לְהוֹשִׁיט אֶצְבָּעוֹ במים בְּיוֹם הַכִּיפּוּרִים שאסור ברחיצה.

הגמרא מקשה על דין זה מברייתא אחרת:
מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה, שנינו בברייתא, אֵין הבדל בֵּין תִּשְׁעָה בְּאָב לְתַעֲנִית צִיבּוּר, אֶלָּא שֶׁזֶּה - תענית ציבור אָסוּר בַּעֲשִׂיַּית מְלָאכָה, וְזֶה - תשעה באב מוּתָּר בַּעֲשִׂיַּית מְלָאכָה בְּמָקוֹם שֶׁנָּהֲגוּ בה היתר. ומדויק מדברי הברייתא, שרק לענין מלאכה יש הבדל ביניהם, הָא [-אבל] לְכָל שאר דִּבְרֵיהֶם זֶה וָזֶה - תשעה באב ותענית ציבור שָׁוִין, ומשמע שהם שוים בין להקל ובין להחמיר, ולפי זה אם מצאנו קולא באחד מהם, אין להחמיר באותו ענין בשני. וְאִילּוּ גַּבֵּי תַּעֲנִית צִיבּוּר תָּנְיָא - שנינו בברייתא (תענית יג.), כְּשֶׁאָמְרוּ במשנה (שם יג:) שבתעניות ציבור האחרונות על עצירת גשמים אָסוּר בִּרְחִיצָה, לֹא אָמְרוּ אֶלָּא שאסור לאדם רחיצת כָּל גּוּפוֹ, אֲבָל רחיצת פָּנָיו יָדָיו וְרַגְלָיו לֹא. ולפי האמור שגם תשעה באב שוה לו בשאר ההלכות, רחיצת פניו ידיו ורגליו מותרת בתשעה באב, ואם כן כל שכן שהושטת אצבע במים מותרת בו, וקשה לרבי אלעזר שאסר אף הושטת אצבע במים בתשעה באב.

מתרצת הגמרא, אָמַר רַב פָּפָּא,

מא. ומכל מקום מצוה יש בזה. תוספות (ד"ה והאמר).

מב. בתענית (טו.) שנינו במשנה שש ברכות אלו: א. פסוקי זכרונות [שאומרים במוסף של ראש השנה, ולרבי יהודה אומר תחתיהם את הפסוקים (מלכים ח' ח' ומילך) 'רעב כי יהיה בארץ' וגו']. וחותם 'מי שענה את אבותינו על ים סוף הוא יענה אתכם וישמע קול צעקתכם היום הזה, ברוך אתה ה' זוכר הנשכחות'. ב. פסוקי שופרות [שאומרים במוסף של ראש השנה, ולרבי יהודה אומר תחתיהם את הפסוקים (ירמיה י"ד ו' ומילך) 'אשר היה דבר ה' אל ירמיהו על דברי הבצרות' וגו']. וחותם 'מי שענה את יהושע בגלגל הוא יענה אתכם וישמע בקול צעקתכם היום הזה, ברוך אתה ה' שומע תרועה'. ג. מזמור תהלים (קכ) 'שיר המעלות אל ה' בצרתה לי קראתי ויענני' וגו', וחותם 'מי שענה את שמואל במצפה הוא יענה אתכם וישמע בקול צעקתכם היום הזה, ברוך אתה ה' שומע צעקה'. ד. מזמור תהלים (קכא) 'שיר למעלות אשא עיני אל ההרים' וגו', וחותם 'מי שענה את אליהו בהר הכרמל הוא יענה אתכם וישמע בקול צעקתכם היום הזה, ברוך אתה ה' שומע תפילה'. ה. מזמור תהלים (קל) 'שיר המעלות ממעמקים קראתיך ה'' וגו', וחותם 'מי שענה את יונה ממעי הדגה הוא יענה אתכם וישמע בקול צעקתכם היום הזה, ברוך אתה ה' העונה בעת צרה'. ו. מזמור תהלים (קג) 'תפלה לעני כי יעטוף' וגו', וחותם 'מי שענה את דוד ואת שלמה בנו בירושלים הוא יענה אתכם וישמע בקול צעקתכם היום הזה, ברוך אתה ה' המרחם על הארץ'. ועיין שם חתימה נוספת, והגמרא שם מבארת על איזו ברכה חותמה.

מג. לתירוץ לעיל שההבדל בין תענית ציבור לתשעה באב הוא בתפילת נעילה, צריך לומר שמה ששנינו בתענית (כו.) שבשלשה זמנים בשנה הכהנים נושאים את כפיהם ארבע פעמים ביום, בתפילות שחרית ומוסף ומנחה ונעילה, ושלשת הזמנים הם בתעניות ציבור ובמעמדות וביום הכיפורים, הכוונה אכן שבתענית ציבור יש תפילת נעילה. אך לתירוץ זה ניתן לומר, שמה ששנינו תפילת נעילה, היינו רק ביום הכיפורים, וכשם שמה שאמרו שם מוסף הוא רק ביום הכיפורים ולא בתעניות ובמעמדות. תוספות רי"ד (ד"ה גמ').

מד. ראה בהערה בענין זה לעיל הטעם שלא הביאה הגמרא עוד חילוקים בין תשעה באב ליום הכיפורים.

מה. חתם סופר (ד"ה לקניעא).

מו. חתם סופר (שם).

אוצר החכמה

נה. [א] מקום שנהגו פרק רביעי פסחים

אין ללמוד מדברי הברייתא שאין הבדל בין תשעה באב לתענית ציבור אלא בעשיית מלאכה, שהם שוים בשאר הדברים ואף ברחיצה, שכן אף אם תאמר שתנא אחד שנה את שתי הברייתות שאין בין תשעה באב ליום הכיפורים וכו׳ ושאין בין תשעה באב לתענית ציבור וכו׳א, יש לומר שה**תַּנָּא קוֹלֵי קוֹלֵי קָתָנֵי** - שנה בהן את הדברים שבהם תשעה באב קל מתעניות אחרות. בתחילה שנה שתשעה באב אינו קל מיום הכיפורים לכתחילה אלא בספיקו, ובסוף שנה שתשעה באב קל מתענית ציבור רק בעשיית מלאכהב. אך בחומרות שתשעה באב חמור מתעניות אחרות לא עסק התנא, וממילא אין לדייק מדבריו שלענין שאר הדברים הם שוים, ובאמת לענין רחיצה תשעה באב חמור מתענית ציבורג.

אהח 19/06/2018

★

שנינו במשנה, **וּבְכָל מָקוֹם תַּלְמִידֵי חֲכָמִים** וכו׳ בטלים ממלאכה בתשעה באב. רבן שמעון בן גמליאל אומר, לעולם יעשה אדם עצמו תלמיד חכם ויוכל להתבטל ממלאכה בתשעה באב כמותו.

ומדברי חכמים עולה, שחלקו וסברו שרק תלמידי חכמים רשאים להתבטל ממלאכה. הגמרא מקשה סתירה במחלוקת רבן שמעון בן גמליאל וחכמים:

לְמֵימְרָא - וכי ניתן לומר **דְּרַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל סָבַר לֹא חָיְישִׁינַן לְיוֹהֲרָא** - שאין חוששים שמעשיו נראים כגאוה, ולכן התיר לכל אדם לעשות את עצמו כתלמיד חכם ולהתבטל ממלאכה בתשעה באב אף במקום שלא נהגו כך, **וְרַבָּנָן סָבְרִי** - וחכמים סברו **דְּחָיְישִׁינַן לְיוֹהֲרָא** - שחוששים שמעשיו נראים כגאוה, ולכן התירו זאת רק לתלמיד חכם ולא לאדם אחרד, **וְהָא אִיפְּכָא שָׁמְעִינַן לְהוּ** - והרי שמענו ששניהם סברו להיפך, **דְּתְנַן** - ששנינו במשנה (נדרים סו:), **חָתָן אִם יִרְצֶה לִקְרוֹת קְרִית שְׁמַע בְּלֵילָה הָרִאשׁוֹן** של נישואיוה, אף שאינו מחויב בזה (שם ע״ח), **קוֹרֵא** - רשאי לקרוא. **רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אָמַר**, כיון שפטור מקריאת שמע, **לֹא כָל הָרוֹצֶה לְיַטּוֹל אֶת הַשֵּׁם יְטוֹל**, כלומר לא כל אחד יכול ליטול לעצמו כתר פרישות ויראת חטא, לומר שאינו יכול להתבטל מקבלת מלכות שמים בקריאת שמע אפילו לילה אחד, משום שנראה כמתגאהז, והעושה כן מוחים בידו, ורק אם היה מוחזק לרבים כחסיד וחכם מותר לו. ומבואר שרבן שמעון בן גמליאל חשש לגאוה, וחכמים לא חששו.

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, מוּחְלֶפֶת הַשִּׁיטָּה** של שני התנאים, שהתנא שסידר שתי מחלוקות אלו, טעה באחת מהן והחליף את השיטותח.

הגמרא מביאה תירוץ אחר:

רַב שִׁישָׁא בְּרֵיהּ [-בנו] **דְּרַב אִידִי אָמַר**, לעולם **לֹא תֵּיפּוֹךְ** - אל תהפוך את השיטות באחת מן המחלוקות, שכן ניתן לתרץ את הסתירות בזה, שהסתירה **מִדְּרַבָּנָן אַדְּרַבָּנָן** - מדברי חכמים בברכות שלא חששו שמעשיו נראים כגאוה, על דברי חכמים כאן שחששו שמעשיו נראים כגאוה, **לֹא קַשְׁיָא**, שכן **הָכָא** - כאן במשנתנו לגבי התבטלות מעשיית מלאכה בתשעה באב במקום שנהגו לעשותה, **כֵּיוָן דְּכוּלֵי עָלְמָא עָבְדִי מְלָאכָה** - שכל האנשים עושים מלאכה **וְאִיהוּ לֹא עָבִיד** - והוא אינו עושה מלאכה, ומשנה ממנהג שאר בני המקום, דבר כזה **מִיחְזֵי כְּיוֹהֲרָא** - נראה כגאוה, **אֲבָל הָתָם** - שם בחתן הקורא את שמע, **כֵּיוָן דְּכוּלֵי עָלְמָא קָרֵי** - שכל האנשים קוראים קריאת שמע, **וְאִיהוּ נַמִּי קָרֵי** - ואף הוא קורא אותה עמהם, ואינו משנה ממנהג שאר האנשיםט, **לֹא מִיחְזֵי כְּיוֹהֲרָא** - אין מעשהו נראה כגאוה. וגם הסתירה מדבריו **דְּרַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל** בברכות שחשש שמעשהו נראה כגאוה, **אַדְּרַבָּן** - על דבריו של רבן **שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל** כאן שלא חשש שמה שמתבטל ממלאכה נראה כגאוה, **לֹא קַשְׁיָא**, כיון שיש לתרץ, **דְּהָתָם הוּא דְּבָעִינַן כַּוָּונָה** - שדווקא שם בקריאת שמע, צריך כוונה בקריאתה, **וְאָנָן סָהֲדֵי דְּלָא מָצֵי כַּוּוֹנֵי דַּעְתֵּיהּ** - ואנו עדים שאינו יכול לכוין דעתו משום טירדת בעילת מצוה של הנישואיןי, אם אף על פי כן קורא קריאת שמע, **מִיחְזֵי כְּיוֹהֲרָא** - נראה כגאוה, שמתגאה בכך שיכול לקרוא ולכוין דעתו יותר מחתן אחר, **אֲבָל הָכָא** - כאן במשנתנו לענין התבטלות מעשיית מלאכה בתשעה באב במקום שנהגו לעשותה, **לֹא מִיחְזֵי כְּיוֹהֲרָא** - אין זה נראה כגאוה, שכן **אָמְרִי** - הרואים אותו מתבטל אומרים, שעושה כן משום **שְׁמָלְאכָה הִיא דְּלֵית לֵיהּ** - אין לו מלאכה לעסוק בה, ולא משום שנוהג איסור בזה, **וּפוֹק חֲזֵי כַּמָּה בַּטְּלָנֵי אִיכָּא בְּשׁוּקָא** - צא וראה כמה בטלנים יש בשוק שלא מצאו מלאכה לעסוק בה.

★ ★ ★

משנה

המשנה חוזרת לענין שעסקה בו בתחילת הפרק, שעשיית מלאכה בערבי פסחים עד חצות תלויה במנהג המקום, ומבארת מה היו עושים בענין זה בארץ ישראליא.

א. **רש״י** (ד״ה מנח) על פי אור החמה (נרש״י שם).

ב. **ומה** שלא שנה שתשעה באב קל במלאכה מיום הכיפורים שאסור בעשיית מלאכה, כיון שיום הכיפורים אינו אסור במלאכה משום התענית כמו בתענית ציבור, אלא משום שהוא יום טוב האסור במלאכה, והנידון הוא קולות שיש בתשעה באב יותר מיום הכיפורים משום התענית. מעיל שמואל (שפירא, ד״ה מנח). וראה טעם נוסף בזה בילקוט ביאורים.

ג. **אף** בלא דינו של רבי אלעזר שאסר להושיט אצבעו במים, צריך לומר שהתנא שנה בברייתות רק את הקולות של תשעה באב מתעניות אחרות ולא את החומרות, שהרי ודאי אף בלא דינו של רבי אלעזר אסור לרחוץ לכל הפחות את כל גופו אף בצונן בתשעה באב, ואילו בתענית ציבור מותר לרחוץ כל גופו בצונן, כפי שמוכח בתענית (יג.). תוספות (ד״ה קולי). אמנם ראה בילקוט ביאורים, שיש שביאר שבלא רבי אלעזר לא ניתן להוכיח זאת מן הברייתות.

רבינו חננאל (ד״ה ופרקין מנח) והמהר״ם חלאווה (ד״ה מנח) גרסו בתירוץ הגמרא ׳תנא חומרי חומרי קתני׳, ופירשו, שהתנא שנה בברייתא הראשונה שיום הכיפורים חמור מתשעה באב בספיקו, שיום הכיפורים אסור ותשעה באב מותר, ובברייתא השניה שנה עוד, שתענית ציבור חמור מתשעה באב באיסור מלאכה, שתענית צבור אסור ותשעה באב מותר במקום שנהגו. אמנם יש עוד חומרא הפוכה שלא שנה התנא, והיינו שבתשעה באב אסור לרחוץ אף פניו ידיו ורגליו, ובתענית ציבור אסור רק רחיצת כל גופו בחמין, אך פניו ידיו ורגליו מותר לרחוץ. ובתוספות רי״ד (ד״ה מנח) ביאר התירוץ לגירסא זו, שהתנא שנה בברייתות את החומרות של יום הכיפורים ותענית ציבור יותר מתשעה באב, ואין כוונתו שהם שוים לתשעה באב מלבד עניינים אלו, אלא כוונתו שבעניינים אלו הם חמורים ממנו, אך יש דברים שיש מהם שהוא קל מתשעה באב, והיינו לענין הושטת אצבעו במים, שבתשעה באב אסור ובתענית ציבור מותר. אמנם אין הבדל להלכה בין הגירסאות.

ד. **מה** שהקדימה הגמרא בקושיא את דברי רבן שמעון בן גמליאל קודם דברי חכמים, אף שדברי חכמים שנויים תחילה בין במשנה כאן ובין במשנה בברכות המובאת להלן, כיון שאת הסתירה בדברי חכמים ניתן לתרץ שאין אלו אותם חכמים, שהרי אין שמם נזכר, אך בדברי רבן שמעון בן גמליאל שלא ניתן לתרץ כך הסתירה קשה יותר. ומכל מקום הגמרא מקשה את הסתירה אף בדברי חכמים, משום שמן הסתם החכמים שנחלקו כאן על רבן שמעון בן גמליאל, הם אותם חכמים שנחלקו עליו במשנה בברכות המובאת להלן. צל״ח (נרכות יז: ד״ה למימרא). עיין שם טעם נוסף, הובא בילקוט ביאורים.

ה. **משום** שחושב שיכול לכוין בקריאתו. מאירי (ד״ה אע״פ).

ו. **ולא** נאמר בזה שכל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט (ירושלמי נרכות פ״ג ה״ט, שנת פ״ח ה״ג), שכן זה נאמר דווקא כשיש צד שיבוא על ידי כך לידי קולא. תפארת ישראל (נרכות פ״ג מ״ה, יכין חום נ). וכתב טעם נוסף שכאן מותר, כיון שכשיכול לכוין אינו פטור, וממילא אינו נקרא הדיוט.

ז. **שמראה** עצמו שיכול לכוין את ליבו. רש״י (נרכות יז: ד״ה נח).

ח. **רש״י** (ד״ה מוחלפת). ומשמע שלא ידוע מי אמר איזו שיטה, אלא שאחד מהם אמר כך והשני כך, וסדר אחת מהמחלוקות יש להחליף. אמנם ראה בילקוט ביאורים, שיש אומרים שמהרמב״ם מוכח שיש להחליף את השיטות שבברכות, ויש אומרים שמוכח ממנו להיפך, ומה שנתבאר בזה בשם הצל״ח.

ט. **וגם** הדבר מסור לכל אדם לומר ״יכול אני לכוין דעתי״. מאירי (ד״ה אע״פ).

י. **רש״י** (נרכות יג. ד״ה הכונם).

יא. **הטעם** שהפסיק רבי בכל המשניות הקודמות העוסקות במנהגים אחרים, בין דברי התנא במשנה בתחילת הפרק ועד כאן בדברי חכמים החולקים, ביארו הרמב״ם (פירוש המשניות), הריב״ן (ד״ה וחכמים), והתפארת ישראל (יכין חום כח), שכיון שנקט התנא בתחילת הפרק במנהג עשיית מלאכה בערב פסח, בלשון ׳מקום שנהגו כך ומקום שנהגו כך׳, לכך לא הובאה דעת חכמים החולקים על תנא קמא עד אחר הבאת כל העניינים מעין זה. ובפני יהושע (ד״ה וחכמים), ביאר שכיון שסיים התנא ושנה בדין עשיית מלאכה בערב פסח, שההולך ממקום למקום לא ישנה ממנהג המקום מפני המחלוקת, לכן שנה רבי גם בכל המשניות שלאחר מכן דברים התלויים במנהג, שגם בהם שייך מה שאמר בתחילה שאין לשנות המנהג מפני המחלוקת, וכאן במשנה חוזר לענין הראשון של

תנא קולי קולי נקט. כל הני חין בין, חד תנא חמריהו, וקולי קולי נקט, כריסא חנא חין (ע) בין תשעה בחד קל מיוה"כ לכתחלה חלא חזה ספיקו כו', וסיפא תנא חין תשעה בחד קל מתעניות ליבור חלא לענין מלאכה, ובחומרי דחמיר תשעה בחד מתעניות ליבור לא חיירי הכא דמידוק מינה זה וזה שוין, ולעולם לענין רחילה ט"ב חמיר: ליטול לו את השם. כתר פריסות וירחת חטח, שחינו יכול לבטל היחנו מלכות שמים חפילו לילה חחת[ו], לח כל הרוצה ליטלו יטלנו, דמיחזי כיוהרא ומחיזן בידיה: **מוחלפת השיטה.** התנח שסידרן טעה בחחת מהן והחליף שיטתו: **אמרי מלאכה לית ליה.** הרוחה חומו בטל **חומרים**[ם] חין לו מה לעשות, ולח מיחזי כעוהג בו חיסור: **מתני' הלילה.** חור לחרבעה עשר: **גמ'** מעיקרא **תנא מנהגא.** חלה במנהג: **ולבסוף תנא איסורא.** לקחני בית שמחי חוסרין, דמשמע בכל מקום: **מה ראיה יהודה וגליל לכאן.** חף כל מקום שנהגו היתר היתר, נהגו חיסור חיסור: **מכלל דר' יהודה איסורא קאמר.** דבני יהודה מתירין ובני גליל חוסרין, דחי מנהגא קחמר, חחי פלוגתיה דר"מ, הח ר' יהודה נמי הכי הוה חמר, בגליל היו נוהגין בו חיסור שהממירו על עלמן וביהודה נוהגין בו היתר: **ובבר רבי יהודה מותר.** דקחמר בני יהודה מתירין: **המנבש.** מדין **תבומת**[ב] דגן: **בשלשה עשר בניסן.** מפרש ואזיל שהשה עשר חחחי נקט: **ונעקרה בידו.** השיבולת עלמה נעקרה בידו חורשה מן הארץ, ובח לחזור ולשולה: **שותלה במקום הטיט.** שתחר ליקלט קודש העומר, שהעומר מחיל חת הנשרפין, חצל הנשרפין חחר העומר חסורין משום חדש עד שיבח עומר הבח: **הגריד.** יבש, שחינו ממהר לקלוט: **מנכש בשלשה עשר קחני מנכש בחרבעה עשר לח קחני,** ומ"ט נקט שלשה עשר ולח קחני חרבעה עשר, חי משום דלח מיקלטה לפני העומר הקרב בשחר עשר, מכדי שמעינן לרבי יהודה בפ"ק (לף י:), ובי חרבעה עשר מותר במלחכה ניקוט חרבישר נמי, דהח חיכח מקלת חריבשר ובחמיסר כוליה ומקלת שיתסר עד שעת הקרבתו: **בגליל שנו.** שלח היו עושין מלחכה כל עיקר בחרבעה עשר, **ובהן נשנית משנה זו: והא איכא לילה.** ומני למיתני המנכש לילי חרבעה עשר: **כב"ש.** דמתניתין, דתנן הלילה ב"ש מוסרין: **ס"ג רבינא אמר לעולם ביהודה. ודקשיח לך ליתני בחרבעה עשר, ובהשרשה**[ג] **חד מקלת מחרינן תרי מקלת לח מחרינן**[ד], לענין השרשה חד מקלת היוס כבולו מחרינן, חס היה מנכש בין השמשות של כניסת חרבעה עשר הוה מחרינן דקלטה בי"ד שלש ובחמשה עשר שלש שעה עשר, חבל תרי מקלת, כגון מנכש בי"ד דמיבעי לן למימר תרי מקלת, לח מחרינן: **מתני' שלש אומניות עושין מלאכה. בכל מקום, וטעמח מפרש בגמרח: רצענין. מוסכפין: גמ' לצורך המועד תנן. הח דר"מ: או דילמא שלא לצורך המועד תנן. ומשום הכי חין מתחילין, חבל לצורך המועד חפילו מתחולי נמי שרי כו': צילצול. בנדי"ל**[ה] **למגור: שבבה. על הרחם:**

גומרה

קולי קולי קתני. בלח דר' חלעזר דחמר להוסיט חלבעו בחמיס ל"ל קולי קולי קתני דהח בחשעה בחד בל הפחות כל גופו חסור חפילו בצונן ובחענית ליבור מותר בצונן כדמוכח בפ"ק דחענית (דף יג.): **אמר** ר' מאיר מה ראייה יהודה וגליל לכאן. לרבי מחיר דחית ליה דהוי מנהגא קשבר דלא נחלקו ב"ש וב"ה בדבר זה דבמנהג לא שייך פלוגתא לחיזי היבי נהוג: **מדקאמר** ר"מ **מנהגא מבלל דרבי יהודה חיסורא** קאמר. חמתניתין ליבא למידק הבי מדקחמר ת"ק מנהגא מבלל דחכמים חיסורא קחמרי לחמתני' חיבא למימר דתרוייהו סברי מנהגא וה"ק חכמים לת"ק למה לחת קושם דבריך והלא חת יבול לפרש דבריך ולבחר דבגליל חין עושין וביהודה עושין ובבריימא לא שייך לפרש בן: **בל** הרכבה שאינה קולטת. ת"ל למה חינו שותלה במקום הגריד מי קלטה עד שלשה ימים שרי לה עומר ומי לא קלטה שוב לא תקלוט ומינו לריך היתר במו חיטי דבדא[ו] וי"ל דבמקום הגריד מחמת לקלוט יותר מג' ימים ת"ל ימים לחום בשירחה שלא תקלוט שיעמוד חומה במקום הטיט חמר העומר:

ומאי אפילו אפי' הני נמי דזוטרי. ה"מ לשנויי בדשמוך חפי' הני נמי בלבורך המועד מיבמר חין מתחולי לא חלא ניחח ליה למידחי שלא יפסוט מינה בלל להשמח מבי למימר בלבורך המועד מתחולי נמי מתחלינן:

עולי

ג) ברכות יז:. ג) סס טז:. ג) [לעיל נא:], ד) [יבמות יג:], ה) שביעית פרק ג [משנה ו] רמב המנה י: יבמות פג., ו) מועד קטן י:, ז) עי' ברכות טז., ח) [בבא מליעא נו. מנחות סט.].

(ע) רש"י ד"ה תנא קולי וכו' תנא אין תשעה בחד קל כל"ל ותיבת בין נמחק:

תנא קולי קולי קתני. עיין נזיר מז ע"ב תד"ה ת"ס דחניא ועיין מגילה ה ע"ב תד"ה ממעטי':

ב] צ"ל **אומר** וכ"ה בכת"י, ובדפו"י **הרוא'** והיינו הרואים אותו בטל אומרים (דק"ס): ג] נ"ל דצ"ל **דבר שאינו** דגן. מראה אש. (גליון) ונראה דגרס ברש"י "תבואה" (ובדפו"י תבוא') וכוונתו דצ"ל מבין תבואה דבר שאינו דגן, ולגירסתינו א"צ להגיה: ג] בדפו"י **בהשרשה**: ד] עד כאן גירסתו בגמ' אהה19/06/2018 "היום ככולו" ליתא נמי בכת"י בגמ': ה] חתיכת בד צרה וארוכה:

לא כל הרוצה ליטול את השם יטול. חס לח חומזק מכס ומסיל לריכים חין זה חלח גחוה שמרחה בעלמו שיכול לכוין לבו [ברכות יז:]. **אמרי מלאכה היא דלית ליה.** הרוחה חומו שחינו עושה מלחכה חינו מבין שמחמת חשבה בחד הוח בטל חלח חין לו מלחכה לעשות [ברכות יז:]. **פוק חזי כמה בטלני איכא בשוקא.** שהרי כמה בטלנין יש בשוק בל יחות הסנה [לעיל נא:]. **חף בימי מלכה** [ברכות יז:]. **הלילה ב"ש אוסרים** וכו'. גליל נדיקא ממן ב"ס חוסרים וב"ה מתירים לעשות מלחכה [יבמות יג:].

מד **א** מיי' פ"ד מהל' ק"ס הלכה ז סמג עשין יח טוש"ע ח"ח סי' ע סעיף ג: מה **ב** ג מיי' פ"ח מהל' יו"ט הלכה יט סמג לחוין עה טוש"ע חו"ח סי' תסח סעיף ה:

להושיט אצבעו במים. **ופרקי' תנא חומרי חומרי קתני** פי' תנא אין בין ט' באב ליום הכפורים אלא חמור יום הכפורים מט' באב שיום הכפורים ספקו אסור וט' באב ספקו מותר כדאמרן. וכן עוד שנה חמור תענית צבור מט' באב שתענית צבור אסור במלאכה וט' באב מותר במקום שנהגו. ויש עוד חומר לט' באב מחענית צבור בט' באב אסור אפי' ברחיצת פניו [ידיו] ורגליו ובתענית צבור אין אסור אלא כל גופו אבל פניו ידיו ורגליו מותר: **ובכל מקום תלמידי חכמים בטלים רשב"ג אומר כל אדם יעשה עצמו תלמיד חכם.** ורמינן אי משום דחיישי' ליוהרא הא מדתנן לענין החתן איפכ' משמע. ואמר ר' יוחנן מוחלפת השיטה כלומר הפך דברי ת"ק לרשב"ג ורב שישא אמר לא תפוך ודברים פשוטין הן: **וחכמים אומרים ביהודה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות** ובגליל לא היו עושין מלאכה כל עיקר פי' כל היום. **הלילה** בגליל ב"ש אוסרין וב"ה מתירין עד הנץ החמה. **ואקשי'** בתחלת פרקין קתני מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים מכלל דבמנהגא תליא מילתא והכא קתני ב"ש אוסרין וב"ה מתירין ואפי' לב"ה לאחר הנץ החמה אוסרין מכלל דאיסור איכא ליחזי היכא נהוג. **ופרקי'** לא קשיא מתני' דרישא דתני מנהגא לר' מאיר והאי דתני איסורא לר' יהודה. **במאי אוקימתה** להא מתני' כר' יהודה וסבר ר' יהודה ארבעה עשר מותר במלאכה כו' דקתני וחכמים אומרים ביהודה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות. **והתניא** ר' יהודה אומר המנכש בשלשה עשר ונעקרה שבולת בידו שותלה במקום הטינא ואין שותלה במקום (הגדר) [הגרד]. **ואי ס"ד** לר' יהודה ארבעה עשר מותר בעשיית מלאכה מכדי על מאי קא מהדר ר' יהודה למפטריה להאי שבולת העומר הקרב בששה עשר בניסן ה) (אסור באכילה עד שיבוא עומר אחר ויתירנה) ואם ישתלנה במקום (הגדר) [הגרד] שהוא מקום יבש. **כדגרסי'** במשקין בית השלחין אם היתה שדה מטוננת מוחרת ואין משקין שדה גריד במועד.

חשק שלמה על ר"ח ה) מחיכת מסור נמכילה עד מי' ויחירנה נרחה דמקומו בשורה הסמיה מחר מי' במועד ומס ל"ל כן מסור נמכילה וכו' ויחירנה כלומר זו השבולת וכו'.

כלומר זו השבולת אינה קולטת קודם ששה עשר בניסן ונמצאת כאלו נזרעה אחר העומר והיא אסורה עד ששה עשר בניסן הבא אחר זה ואם היא נשתלת במקום הטינא ביום שלשה עשר בניסן קלטה קודם העומר והעומר מתירה ככל תבואה שבעולם. **ואקשי'** אמאי פסיק [המנכש בי"ג] ותני בי"ג מכלל די"ד לא אפשר הא שמעי' ליה לר' יהודה דאמר כל הרכבה שאינה קולטת לג' ימים שוב אינה קולטת אפילו השותל בי"ד הא איכא ג' ימים ארביסר וחמיסר ומקצת שיתסר וקיימא לן מקצת שיתסר היום ככולו ש"מ דלית ליה לר' יהודה עשיית מלאכה בארביסר כלל לפיכך תני היה מנכש בי"ג. **ופריק רב יוסף** [זו] הברייתא אליבא דבני גליל היא שנויה שאין עושין מלאכה ביום י"ד כלל. **ואמרי'** אפילו לבני גליל אין אוסרין אלא יום י"ד ממש אבל הלילה ב"ה מתירין ולדבריך היה לו לומר המנכש לילי י"ד. **ופריק רב ששת** הא מתניתא אליבא דב"ש שנאה שאוסרין אפי' הלילה. **רב אשי אמר** אפילו תימא אליבא דב"ה ולא (שנא) [שני] אלא דרך שהוא בני אדם ואין דרך בני אדם לנכש בלילות לפיכך לא תנא המנכש בלילה. **רבינא אמר חד מקצת היום ככולו אמרי' תרי לא אמרינן** פי' המנכש לילי י"ד או יום י"ד צריכין אנו לומר מקצת היום ככולו ולחשוב יום י"ד כולו ויום ט"ו כולו ומקצת ט"ז עד שעת הקרבת העומר לחשבו ככולו נמצא תרי מקצתו ככולו באלו הג' יום י"ד ויום ט"ז ותרי מקצת לא אמרינן דכי האי גונא לא משתכח אלא שני מקצת ויום אחד בלבד. **ויש שמחליפין דברי ר' יהודה לר' מאיר** דמעמידין תחלת הפרק כר' יהודה והא דתני מנהג ור' מאיר סבר איסור והפי' במקומו עומד בין לר' יהודה בין לר' מאיר הפי' שפרשנו אליבא דר' יהודה החזירהו אליבא דר' מאיר. גירסא דמתיבתא דתניא אמר ר' מאיר ביהודה בראשונה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות ובגליל לא היו עושין כל עיקר פי' ר' מאיר סבר אין דבר זה תלוי במנהג אלא אם הלכה כבני (גליל) [יהודה] בני גליל טוענים הם ואם הלכה כבני גליל בני יהודה עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות ובגליל לא היו עושין כל עיקר פי' ר' מאיר סבר אין דבר זה תלוי במנהג אלא אם הלכה כבני (גליל) [יהודה] בני גליל טוענים הם ואם הלכה כבני גליל בני יהודה עובדים על האיסור אמר לו ר' יהודה דבר זה במנהג תלוי וכן אמר לו וכי מאי ראיה ליהודה וגליל מעתה אלא מקום שנהגו לעשות עושין שלא לעשות אין עושין ש"מ מדקאמר ר"י מנהג מכלל דר' מאיר אסורה קאמר ומתני' דקתני מנהגא ר' יהודה הוא ור' מאיר פליג ואמר אסורא: **מתני' ר"מ אומר כל מלאכה שהתחיל בה כו'.** פשוטה היא ובעינן למפשט טעמא דר' מאיר ופשט' דאתחולי לא מתחלינן בארבעה

וַחֲכָמִים אוֹמְרִים[יב], בִּיהוּדָה שבארץ ישראל[יג] הָיוּ עוֹשִׂין מְלָאכָה בְּעַרְבֵי פְּסָחִים עַד חֲצוֹת, וּבַגְּלִיל לֹא הָיוּ עוֹשִׂין מלאכה כָּל עִיקָּר אף קודם חצות[יד].

המשנה מבארת דין עשיית מלאכה בליל ארבעה עשר בניסן לבני הגליל שלא היו עושים מלאכה ביום[טו]:
הַלַּיְלָה של ארבעה עשר בניסן, בֵּית שַׁמַּאי אוֹסְרִים בו עשיית מלאכה, שהלילה הולך אחר היום לענין איסור מלאכה[טז], וּבֵית הִלֵּל מַתִּירִין כל הלילה עַד הָנֵץ הַחַמָּה[יז], שכיון שאין בזה איסור מן התורה, לא החמירו לאסור הלילה כמו היום[יח].

★

גמרא

הגמרא מקשה סתירה למשנתנו ממה ששנינו במשנה בתחילת הפרק:
מֵעִיקָּרָא תָּנָא מִנְהָגָא - בתחילת הפרק (לעיל נ.) שנה התנא, שבמקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושים, ובמקום שנהגו שלא לעשות אין עושים, ומוכח שתלה את עשיית המלאכה בערב פסח במנהג המקום[יט], וְאילו לְבַסּוֹף במשנתנו תָּנָא אִיפּוּךָ - שנה בלשון איסור 'הלילה בית שמאי אוסרים', ומשמע שמלאכה אסורה בערב פסח בכל מקום[כ]. אהח19/06/2018

מתרצת הגמרא, אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, לֹא קַשְׁיָא, הָא - המשנה הראשונה ששנינו שעשיית מלאכה בערבי פסחים עד חצות תלויה במנהג, נשנתה בדעת רַבִּי מֵאִיר, וְהָא - ואילו משנתנו, נשנתה בדעת רַבִּי יְהוּדָה[כא], שסבר שאין הדבר תלוי במנהג המקומות, אלא יש סוברים שאסור בכל מקום, ויש סוברים שמותר בכל מקום, דְּתַנְיָא - ששנינו בברייתא, אָמַר רַבִּי יְהוּדָה, בִּיהוּדָה הָיוּ עוֹשִׂין מְלָאכָה בְּעַרְבֵי פְּסָחִים עַד חֲצוֹת, וּבַגְּלִיל אֵינָן עוֹשִׂין מלאכה כָּל עִיקָּר ואף קודם חצות. אָמַר לוֹ רַבִּי מֵאִיר, מָה רָאָיָה ממעשי בני יְהוּדָה וְגָלִיל לָכָאן, הרי אין כאן איסור, אלא הדבר תלוי במנהג המקומות, שבמקום שנהגו היתר במלאכה בערב פסח קודם חצות, מותר, ובמקום שנהגו לאסור אסור, ולא ניתן להביא ראיה לכך ממעשי בני יהודה או בני הגליל. אֶלָּא כך יש לשנות הלכה זו, בְּמָקוֹם שֶׁנָּהֲגוּ לַעֲשׂוֹת מְלָאכָה בערב פסח קודם חצות, עוֹשִׂין - מותר לבני המקום לעשות מלאכה, וּבְמָקוֹם שֶׁנָּהֲגוּ שֶׁלֹּא לַעֲשׂוֹת מלאכה בערב פסח קודם חצות, אֵין עוֹשִׂין - אסור לעשות מלאכה[כב]. מִדְּקָאָמַר - ומכך שאומר רַבִּי מֵאִיר כשבא לחלוק על רבי יהודה, שהדבר תלוי במִנְהָגָא, מִכְּלָל - משמע מזה דְּרַבִּי יְהוּדָה שחילק בין יהודה לגליל אִיפּוּךָ קָאָמַר - מתכוין לומר שהדבר תלוי באיסור, כלומר שבני יהודה סברו שמותר לעשות מלאכה בערב פסח קודם חצות, ובני הגליל סברו שאסור, שאם אכן גם כוונת רבי יהודה להשמיע מנהגיהם, במה נחלק עליו רבי מאיר, הלא אף הוא סבר כמותו שהדבר תלוי במנהג, אלא שהשמיע שביהודה נהגו בו היתר ובגליל החמירו על עצמם ונהגו איסור[כג].

הגמרא מקשה על המובא בברייתא שרבי יהודה התיר לבני יהודה עשיית מלאכה בערב פסח עד חצות:
וְכִי סָבַר רַבִּי יְהוּדָה שיום אַרְבָּעָה עָשָׂר בניסן מוּתָּר בַּעֲשִׂיַּית

עשיית מלאכה בערב פסח, ושונה דברי חכמים דלהלן. ואם חכמים היו עוסקים במנהג, היה לתנא לשנותם במשנה הראשונה העוסקת במנהג, ואף על פי כן היה מתאים לשנות לאחר מכן שלא ישנה אדם מפני המחלוקת, ולהמשיך במשניות העוסקות בדיני מנהג. אך כיון שבאמת חכמים אינם עוסקים במנהג אלא באיסור [כמו שמבארת הגמרא בהמשך, שכוונתם לומר שבני יהודה מתירים ובני גליל אוסרים], לכן שנה קודם שאר דיני המנהגים, ואחר כך חזר לדברי חכמים שדיברו על איסור.

יב. המשנה מתחילה בתיבות 'וחכמים אומרים' בתוספת ו', כיון שחכמים באים לחלוק על המשנה בתחילת הפרק, ששם שנינו שהדבר תלוי במנהג, וזו שיטת רבי מאיר כפי שיתבאר בגמרא, וכאן חכמים אומרים שהדבר תלוי באיסור וחולקים עליו כמבואר בגמרא. תוספות רי"ד (ד"ה וחכ"מ).

יג. ארץ ישראל נחלקה לשלשה חלקים, הגליל, יהודה ועבר הירדן. רמב"ם (פירוש המשניות, שביעית פ"ט מ"ג). ועיין שם שכל אחד מהם נחלק לשלשה חלקים.

יד. צריך ביאור מדוע כאן אמרו 'כל עיקר', ובמשנה הראשונה שתלו במנהג לא אמרו שבמקום שנהגו שלא לעשות אין עושים 'כל עיקר'. וביאר הצל"ח (ד"ה ובגליל), על פי שיטת הראשונים במשנה הבאה שהובאה שם דעת רבי מאיר שמלאכה שהתחיל בה קודם ארבעה עשר מותר לגמור, ולחכמים באומנויות מסוימות מותר אף להתחיל, ויש מהראשונים שפירשו שמשנה זו מדברת אף במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה [ראה בהערה שם]. ולפי זה זהו הטעם שלא שנינו במשנה הראשונה שלא נהגו לעשות מלאכה 'כל עיקר', כיון שבדבר התלוי במנהג יש מקום להקל, ואילו כאן שתלו באיסור כפי שיתבאר בגמרא, בזה צריך לומר 'כל עיקר', שבמקום איסור אין לחלק כלל בין המלאכות ולעולם אסור. וראה ביאורים נוספים בילקוט ביאורים.

טו. רבינו חננאל (ד"ה הלילה) ועוד ראשונים.

טז. מאירי (ד"ה אמר). נמוקי יוסף (ד"ה מוסרין).

יז. ולא רק עד עלות השחר. וביארו התוספות (לעיל נ: ד"ה רבי), שמזריחת החמה היא שעת כניסת הפועלים למלאכה כמבואר בבבא מציעא (פג:), ולכן רק מאותה שעה שייך איסור מלאכה. והמאירי (ד"ה אמר) כתב הטעם, שבמקום שאין עיקר גדול לאיסורו, וכגון כאן באיסור מלאכה שהוא רק מתורת גדר וסייג ולהרחיק מן העבירה שלא יבואו לעשות מלאכה מחצות היום ואילך שאז אסור מעיקר הדין, די להם לקבוע את האיסור מעת הנץ החמה, שהוא תחילת יום גמור. ובנמוקי יוסף (ד"ה מתירין) כתב הטעם, שאז מתחיל היום לענין קריאת שמע [לחלק מן השיטות].

יח. וכשם שמצינו לענין תענית דרבנן שהלילה חלוק מן היום. מאירי ונמוקי יוסף (שם). והוסיף המאירי לבאר, שכיון שעיקר דינו מחצות היום ואילך, כשאדם נוהג בו כל היום, הוא רק מתורת גדר וסייג ולהרחיק מן העבירה, וממילא הלילה לענין זה נחשב כיום אחר. והוסיף עוד, שאף במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בליל ארבעה עשר בניסן, זה מוחזק כמנהג של טעות, אלא אם כן קיבלו על עצמם בפירוש. ובפני יהושע (ד"ה וכ"ה) ביאר, שהטעם לאיסור המלאכה הוא כדברי רש"י בתחילת הפרק (לעיל נ. ד"ה שלא) שלא יהא טרוד במלאכה וישכח לבער חמצו, לשחוט פסחו ולתקן המצות לערב, ואין הדרך להקדים ולהתחיל בדברים אלו קודם הנץ החמה [ראה שם בדבריו הטעם] ולכן לא אסרו אז במלאכה.

ובאור חדש (ד"ה הלילה) ביאר מחלוקת בית שמאי ובית הלל, על פי מה שלמדו בירושלמי (פ"ק ה"ה) את בדיקת החמץ בליל ארבעה עשר בניסן, מן הפסוק (שמות יג יז) 'ושמרתם את המצות', ונחלקו בית שמאי ובית הלל במשנתנו, האם זה לימוד גמור ובדיקת חמץ היא מן התורה, או שתקנוה חכמים והסמיכוה על פסוק זה, שבית שמאי סברו שהיא מן התורה, ולכן אסור לעשות מלאכה בליל ארבעה עשר כדי שלא ישכח לבדוק, ובית הלל סברו שהיא מדרבנן, ולכן לא גזרו שלא יעשה מלאכה בלילה.

יט. רבינו חננאל (ד"ה ומקשי' נמחלת). והדיוק הוא מלשון המשנה 'מקום שנהגו', ולא מהלשון 'עושין' ו'אין עושין' שמשמע שנהגו לעשות, שהרי אף רבי יהודה הסובר שזה תלוי באיסור נקט הלשון 'היו עושים'. פרחי כהונה (ד"ה מעיקרא).

כ. רש"י (ד"ה ונפקוף). והקשה המהרש"א (נכתב"י שם), שהרי בית שמאי לא דיברו על כל מקום, אלא רק על הגליל שלא היו עושים מלאכה [וכדברי רבינו חננאל (ד"ה הלילה)]. ולכן כתב, שההוכחה שבמשנתנו מדובר באיסור היא, מכך ששנינו אוסרין [וכן משמע מפירוש רבינו חננאל (ד"ה ומקשי' נמחלת)]. אמנם הוכיח המהרש"א מהתוספות (ד"ה מדקאמר) שמלשון איסור בלבד לא ניתן להוכיח שהוא איסור גמור ולא מנהג. ולכן כתב, שודאי ההוכחה היא כפי שמשמע מדברי התוספות (ד"ה אמר), שאין שייך שיחלקו במנהג אלא באיסור כי לגבי מנהג אפשר לבדוק איך נהגו. וראה בביאורי רש"י ובילקוט ביאורים, מה שיישבו האחרונים בדברי רש"י.

כא. ראה ברבינו חננאל (ד"ה ויש) שיש שגרסו להיפך, ולשיטתם רבי יהודה הוא הסובר שדין זה תלוי במנהג, ורבי מאיר הוא הסובר שזה איסור גמור. ולפי זה יש להפוך שמות התנאים בכל הסוגיא, וכן בברייתא המובאת בסמוך.

כב. וכפי ששנינו במשנה הראשונה של הפרק (לעיל נ.). וכיון שסתמה שם המשנה כרבי מאיר, והלכה כסתם משנה (שבת מו. ועוד), לכן, אף שכלל הוא בידינו שהלכה כרבי יהודה במקום שחולק על רבי מאיר (עירובין מו: ועוד), מכל מקום כאן הלכה כרבי מאיר שהדבר תלוי במנהג המקום, כיון שסתם משנה בתחילת הפרק עדיף מדברי חכמים [שהם כדעת רבי יהודה] להלכה. רא"ש (פי' ח).

כג. רש"י (ד"ה מכלל). וכתבו התוספות (ד"ה אמר), שרבי מאיר שאמר שהדבר תלוי במנהג, סובר שלא נחלקו בזה בית שמאי ובית הלל, שכיון שאין בזה איסור אלא תלוי במנהג אין שייך לחלוק בזה שהרי ניתן לראות כיצד נוהגים. אולם הר"ן (על הרי"ף, ד"ה הלילה) כתב, שלבית הלל אף במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בערב פסח, אם נהגו כן בלילה מנהג טעות הוא. ומשמע שנחלקו בית שמאי ובית הלל בזה אף לרבי מאיר הסובר שהדבר תלוי במנהג, האם אף בלילה נהגו שלא לעשות מלאכה, או שבלילה אין מנהג כזה.

עוד כתבו התוספות (ד"ה מדקאמר), שאין לדייק ממשנתנו שמכך שתנא קמא של המשנה הראשונה תלה הדבר במנהג, מוכרח שחכמים סוברים שהדבר תלוי באיסור, וכעין מה שדייקה הגמרא בברייתא, כיון שבמשנתנו היה ניתן לבאר, ששני התנאים סוברים שהדבר תלוי במנהג, וכוונת חכמים לומר שלא היה לו לתנא קמא לסתום דבריו, אלא היה לו לפרשם ולבאר שבגליל נהגו שלא לעשות מלאכה וביהודה נהגו לעשות, אך בברייתא כאן לא שייך לפרש כן בדברי רבי יהודה [שאמר את דבריו לפני דברי רבי מאיר].

כתב הר"י מלוניל (ד"ה מכמיס), שההבדל להלכה בין אם רק נהגו לאסור מעיקר הדין, שאם הדבר תלוי במנהג, אם אדם עקר עצמו ממקום שנהגו איסור למקום שנהגו היתר, ואין דעתו לחזור למקומו, מותר לעשות מלאכה, אך מי שהיה מחזיק בעשיית מלאכה בתורת איסור, אסור בזה לעולם בכל מקום. וראה בילקוט ביאורים שהובאו חילוקים נוספים בזה.

תנא קולי קולי נקט. כל הני מין מין, חד תנא אמרינהו, וקולי קולי נקט, כריסא תנא מין (מ) מין תשעה בחד קל מיוה"כ לכתחלה אלא זה ספיקו כו', וסיפא תנא מין תשעה בחד קל מתעניות ליזור אלא לענין מלאכה, ובמומרי דחמיר תשעה בחד מתעניות ליזור לא חיישי הכא דתידוק מינה זה וזה שוין, ולעולם לעניין רחילה ט"ד חמיר: **ליטול לו את השם.** כתר פריסות וירחת חטת, שאינו יכול לבטל היינו מלכות שמים אפילו לילה אחת[ו], לא כל הרוצה ליטלו יטלנו, דמיחזי כיוהרא ומחיין בידיה: **מוחלפת השיטה.** התנא שסידרן טעה בחלת מהן והחליף שיטתו: **אמרי מלאכה לית ליה.** הרומה מותו בטל מומרים[ז] אין לו מה לעשות, ולא מיחזי כעוהג בו איסור: **מתני'** הלילה. חוץ לארבעה עשר: **גמ'** מעיקרא **תנא מנהגא.** תלה בעוהג: **ולבסוף תנא איסורא.** דקתני בית שמאי מוסרין, דמשמע בכל מקום: **מה ראיה יהודה וגליל לכאן.** לף כל מקום שנהגו היתר היתר, נהגו איסור איסור: **מכלל דר' יהודה איסורא קאמר.** דבני יהודה מתירין ובני גליל מוסרין, לשי מנהגא קאמר, מאי פלוגתיה דר"מ, הא ר' יהודה נמי הכי הוה אמר, בגליל היו נוהגין בו איסור שהמירו על עצמן ויהודה נוהגין בו היתר: **וסבר רבי יהודה מותר.** דקאמר בני יהודה מתירין: **המנכש.** מדין תגומת[ח] דגן: **בשלשה עשר בניסן.** מפרש ואזיל שלשה עשר ממאי נקט: **ונעקרה בידו.** הסיבולת עצמה נעקרה בידו שורשה מן הארץ, ואע"ג לחזור ולשותלה: **שותלה במקום הטיט.** שממהר ליקלט קודם העומר, שהעומר ממיר את הנשרפין, אבל הנשרפין אחר העומר אסורין אדם עד שיבא עומר הבא: **הגריד.** יבש, שאינו ממהר לקלוט: **מנכש** בשלשה עשר **קתני, ומ"ט נקט שלשה עשר** ולא קתני מרבעה עשר, מי משום דלא מיקלטה לפני העומר הקרב בשלשה עשר, מכדי שמעינן לרבי יהודה בפ"ק דשבת (דף י:), ואי מרבעה עשר מותר במלאכה מינקוט מרביקר נמי, דהא ליכא מקלת מרביקר וחמיסר כוליה ומקלת שיתסר עד שעת הקרבתו: **בגליל שנו.** שלא היו עושין מלאכה כל עיקר בארבעה עשר, ובהן נשנית משנה זו: **והא איכא לילה.** ומאי למיתני המנכש לילי מרבעה עשר: **כב"ש.** דתנינן, דתנן הלילה ג"ש מוסרין: **ה"ג רבינא אמר לעולם ביהודה.** ולקשיא לך ליתני בארבעה עשר, ובהשרשה[ג] חד מקלת מרביקר תרי מקלת לא מרביקר[ד], לעניין השרשה חד מקלת היוס ככולו מרביקר, אם היה מנכש בין השמשות של כניסת ארבעה עשר הוה מרביקר דקלטה בי"ד שלם ובחמשה עשר שלם ומקלת ששה עשר, אבל תרי מקלת, כגון מנכש בי"ד דמיבעי לן למימר תרי מקלת, לא מרביקר: **מתני' שלש אומניות עושין מלאכה.** נכל מקום, וטעמא מפרש בגמרא: **רבענין.** מוסכפין: **גמ' לצורך המועד תנן.** הא דר"מ: **או דילמא שלא לצורך המועד תנן.** ומסוס הכי אין מתחילין, אבל לצורך המועד אפילו אתחולי נמי שרי כו': **צילצול.** נגדי"ל[ט] לחגור: **שבבה.** על הרחם: **גומרה**

קולי קולי קתני. בלא דר' אלעזר דאמר להוסיף אלבעו במיס ל"ל קולי קולי קתני דהא בתשעה בחד בכל הפחות כל גופו אסור אפילו בצונן ובתענית ליזור מותר בצונן כדמוכח בפ"ק דתענית (דף יג.): **אמר** ר' מאיר מה ראייה יהודה וגליל לכאן. לרבי מאיר דאית ליה דהוי מנהגא קסבר דלא נחלקו ב"ש וב"ה בדבר זה דבמנהג לא שייך פלוגתא דליחזי היכי נהוג: **מדקאמר** ר"מ מנהגא מכלל דרבי יהודה איסורא קאמר. אתניתין ליכא למידק הכי מדקאמר ת"ק מנהגא מכלל דחכמים אוסרין לכתחלה אלא מדקתני סיפא אבל לא מנכש בשלשה עשר בניסן אלא בשלשה עשר בניסן ולא בארבעה עשר בניסן אלא בשלשה עשר בניסן, ש"מ מדקתני רישא מנכש בשלשה עשר בניסן ש"מ דלא אסרי אלא בשלשה עשר בניסן אבל בארבעה עשר בניסן לא אסרי כלל, ואי מדקתני סיפא ש"מ דאסרי בארבעה עשר בניסן אלא בשלשה עשר בניסן לא אסרי כלל, ומדקתני רישא מנכש בשלשה עשר בניסן ש"מ דאסרי בשלשה עשר בניסן אלא בארבעה עשר בניסן לא אסרי כלל, ומדקתני סיפא בשלשה עשר בניסן ש"מ דאסרי בשלשה עשר בניסן אלא בארבע

מְלָאכָה עד חצות, **וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, הַמְנַכֵּשׁ** - העוקר עשב מבין התבואה[כד] **בְּשִׁלְשָׁה עָשָׂר** בניסן[כה], **וּבטעות נֶעֱקְרָה** שיבולת התבואה עצמה עם שורשה **בְּיָדוֹ** יחד עם העשב, ורוצה לשותלה שוב באדמה, יכול **לְשׁוֹתְלָהּ** רק **בְּמָקוֹם הַטִּיט**, כלומר, במקום לח הממהר לקלוט את הזרע, כדי שתמהר השיבולת להוציא שרשים ותקלט באדמה קודם שיבוא זמן הקרבת קרבן העומר ביום ששה עשר בניסן, שהקרבת העומר מתירה באכילה את התבואה שנזרעה וכבר הוציאה שרשים באדמה[כו], **וְאֵין שׁוֹתְלָהּ בְּמָקוֹם הַגָּרִיד** - אדמה יבשה, שאינה ממהרת לקלוט את הזרע, מפני שלא תיקלט השיבולת באדמה עד זמן הקרבת העומר, ולא יוכל לאכול את הצומח ממנה עד הקרבת העומר הבא בשנה הבאה[כז]. ומכך ששנה רבי יהודה הלכה זו במנכש בשלשה עשר בניסן, יש לדייק, שדווקא המנכש **בִּשְׁלֹשָׁה עָשָׂר אֵין** - אכן מותר לו לשתול את השיבולת שוב, אך המנכש **בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר, לֹא.** ויש לדקדק מה הטעם שהתיר רבי יהודה דווקא בשלשה עשר ולא בארבעה עשר, אם משום שלא תיקלט באדמה לפני הקרבת העומר ביום ששה עשר כמבואר, **מִדְּרַבִּי שָׁמְעִינַן לֵיהּ** - הרי שמענו **לְרַבִּי יְהוּדָה דְּאָמַר** במשנה (שביעית פ"ג מ"ו[כח]), **שְׁבָל הַרְבָּבָה** - נטיעת ענף אילן באילן אחר[כט], וכל שכן נטיעה רגילה[ל], **שֶׁאֵינָהּ קוֹלֶטֶת** את הזריעה ומוציאה שרשים **לְשִׁלְשָׁה יָמִים**, כלומר, בתוך שלשה ימים, **שׁוּב אֵינָהּ קוֹלֶטֶת**, ואין מועילה זריעה והרכבה זו[לא], **וְאִי סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - ואם עולה בדעתך לומר שלרבי יהודה **אַרְבָּעָה עָשָׂר** בניסן **מוּתָּר בַּעֲשִׂיַּית מְלָאכָה, קָמָּה לִי** - מדוע היה צריך רבי יהודה לשנות ברייתא זו דווקא **בִּשְׁלֹשָׁה עָשָׂר, וְהָאֵיבָא אַרְבִּיסַר וַחֲמִיסַר וּמִקְצַת שִׁיתְסַר** - והרי אף אם ישתול בארבעה עשר, יש שלשה ימים שתקלט השיבולת עד זמן הקרבת העומר, והיינו מקצת יום ארבעה עשר שנשאר לאחר ששתל, ויום חמשה עשר, ומקצת יום ששה עשר עד זמן ההקרבה, וביום הראשון והאחרון יחשב מקצת היום ככולו, והיה לרבי יהודה לשנות דין זה אף בארבעה עשר. אלא מוכרח שסבר רבי יהודה שיום ארבעה עשר בניסן אסור בעשיית מלאכה אף קודם חצות[לב], וקשה על המבואר בברייתא לעיל, שלרבי יהודה היו בני יהודה עושים מלאכה בערב פסח.

מתרצת הגמרא, **אָמַר רָבָא, בַּגְּלִיל** [-לבני הגליל] **שָׁנוּ** ברייתא זו, שכיון שהם סוברים שאסור לעשות מלאכה בארבעה עשר, הוצרך רבי יהודה לומר את ההלכה של המנכש ועקר תבואה ושותלה, בשלשה עשר בניסן בדווקא.

חוזרת הגמרא ומקשה, **וְהָאֵיבָא לֵילְיָא** - והרי לבית הלל הותרה מלאכה בליל ארבעה עשר בניסן אף לבני הגליל, והיה לו לומר את ההלכה במנכש ועקר בליל ארבעה עשר בניסן ולאו דווקא ביום שלשה עשר. מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב שֵׁשֶׁת**, רבי יהודה שנה זאת **בְּבֵית שַׁמַּאי**, שאסרו במשנתנו מלאכה לבני הגליל גם בליל ארבעה עשר בניסן.

הגמרא מביאה תירוץ נוסף:

רַב אַשִׁי אָמַר, לְעוֹלָם רבי יהודה שנה את דין מנכש ועקר, **כְּבֵית הִלֵּל**, ומכל מקום אמר דין זה ביום שלשה עשר ולא בליל ארבעה עשר, **לְפִי שֶׁאֵין דַּרְכָּן שֶׁל בְּנֵי אָדָם לְנַכֵּשׁ** שדותיהם **בַּלַּיְלָה** אלא ביום[לג], ורבי יהודה דיבר במשנה רק על אופן שהוא דרך בני אדם[לד].

הגמרא מביאה תירוץ נוסף על הקושיא מהברייתא:

רַבִינָא אָמַר, לְעוֹלָם שנה רבי יהודה את ההלכה שהמנכש ועקר תבואה ושותלה בשלשה עשר בניסן, **בִּיהוּדָה** שבה התירו מלאכה ביום ארבעה עשר בניסן, ומכל מקום לא היה יכול להעמיד דבריו בארבעה עשר, כיון שבאופן זה ישארו להשרשה רק יום חמישה עשר בניסן כיום שלם, ואילו הימים ארבעה עשר וששה עשר בניסן ישארו רק במקצתם, **וּבְהַשְׁרָשָׁה**, דהיינו שהזרע מוציא שרשים רק אם נקלט בתוך שלשה ימים, **חַד מִקְצָת הַיּוֹם כְּכוּלּוֹ אָמְרִינַן** - אומרים שנחשב מקצת היום ככולו רק ביום אחד, כגון אם מנכש ושותל בבין השמשות של כניסת ארבעה עשר, שקודם הבאת העומר נשארו שני ימים שלמים של ארבעה עשר וחמשה עשר בניסן, ומקצת ששה עשר בניסן, ועליו אומרים שנחשב מקצת היום ככולו, וממילא יש לומר שהתבואה נקלטה באדמה קודם העומר, והקרבת העומר התירה באכילה את התבואה שתגדל, אבל **תְּרֵי מִקְצָת הַיּוֹם כְּכוּלּוֹ לָא אָמְרִינַן** - בשני ימים אין אומרים שמקצת כל אחד מהם יחשב ככולו, וכגון המנכש ושותל בארבעה עשר בניסן, שנשארו עד העומר מקצת יום ארבעה עשר, וכל יום חמישה עשר, ומקצת יום ששה עשר, שעל שני מקצת ימים אלו אין אומרים שכל אחד מהם יחשב ככולו[לה].

★ ★ ★

משנה

המשנה מבארת, שאף במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בערב פסח, יש דברים שהתירו[לו]:

רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר, כָּל מְלָאכָה שֶׁהִתְחִיל בָּהּ קוֹדֶם לְאַרְבָּעָה עָשָׂר בניסן, אף במקומות שנהגו שלא לעשות מלאכה בערב פסח, מכיון שכבר התחיל בה **גּוֹמְרָהּ** - מותר לו לגומרה **בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר** בניסן עד חצות[לז]. **אֲבָל לֹא יַתְחִיל בָּהּ בַּתְּחִלָּה** - לכתחילה לא יתחיל

כד. על פי רש"י (ד"ה המנכש). וראה בהגהות וציונים שם הגירסאות בזה.

כה. הגמרא תבאר להלן בסמוך מדוע נקט הלכה זו דווקא ביום שלשה עשר בניסן.

כו. נאמר לגבי הקרבת העומר (ויקרא כג יד) 'ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה עד הביאכם את קרבן אלהיכם' וגו', והיינו שאסור לאכול מהתבואה החדשה עד לאחר הקרבת העומר. וזהו הנקרא איסור 'חדש'. קרבן העומר אינו מתיר באכילה אלא את התבואה הנזרעת ומוציאה שרשים באדמה קודם הקרבתו, אך תבואה שלא הוציאה שרשים קודם הקרבת העומר, אין העומר מתירה באכילה, ואסורה משום תבואה חדשה שאסור לאוכלה עד הקרבת העומר הבא בשנה הבאה, והוא יתירנה באכילה. משנה במנחות (ע.).

כז. מה שאמר דווקא שהמנכש בשלשה עשר ועקר תבואה שותלה במקום הטיט ולא במקום הגריד, ולא אמר בסתם שהזורע בשלשה עשר יזרע במקום הטיט ולא במקום הגריד, ביאר בצל"ח (ד"ה המנכש), שלזרוע ודאי מותר אף במקום הגריד, ואין כלום בכך שאינו נקלט, שהרי יודע שאסור לו לאכול מתבואת שדה זו עד זמן הקרבת העומר בשנה הבאה, אולם מנכש זה, שותל רק שיבולת אחת של תבואה שנעקרה בידו, ואם ישתול אותה במקום הגריד, תתערב בשאר שיבולים שיותרו על ידי העומר, ורק אותה שיבולת שנקלטה לאחר הקרבתו לבדה אסורה, ומנין יכיר שיבולת אחת בכל השדה, ויהיה צריך לאסור מחמתה תבואת כל השדה, ולכן אף לכתחילה לא ישתול אותה במקום שמאחרת לקלוט.

כח. וכן שנינו בראש השנה (יב:). רש"י (ד"ה מנכש).

כט. על פי רע"ב (שביעית פ"ג מ"ו).

ל. ונקט רבי יהודה 'הרכבה', להשמיענו שאף הרכבה, שקשה בה לשני האילנות להשתרש ולהתאחות יחד, שיעורה בשלשה ימים, וכל שכן נטיעה. תפארת ישראל (שביעית שם, יכין תוספ' מג).

לא. הקשו התוספות (ד"ה נג), שכיון שכל מה שלא נקלט בתוך שלשה ימים שוב אינו נקלט, אם כן יכול לשתול גם במקום הגריד, ואם יקלוט תוך שלשה ימים יתיר העומר את מה ששתל, ואם לא יקלוט, ששוב אינו קולט, הרי מותר לאכול הזרע ואינו צריך היתר על ידי העומר [כמבואר במנחות (סט.)], ומדוע אמר רבי יהודה שלא ישתול במקום הגריד. ותירצו התוספות, שמה שאמר רבי יהודה שכל הרכבה שאינה קולטת בתוך שלשה ימים שוב אינה קולטת, זה דווקא במקום הטיט, אך במקום הגריד יתכן שתקלוט אף לאחר שלשה ימים ושוב העומר לא יתיר אותה. ועוד תירצו, שיש לחשוש שאם לא תקלוט, יוציאנה וישתול במקום הטיט אחר העומר, ויאכלנה קודם זמן היתרה בעומר הבא.

לב. ואף שלכאורה גם המקשה ידע שאפשר לתרץ שברייתא זו נשנית בבני גליל [וכפי שאכן מתרצת הגמרא], מכל מקום נשא ונתן בדברי הברייתא כדי לבא לקושיית הגמרא לקמן בסמוך 'והאיבא לילה'. תוספות רבינו פרץ (ד"ה אמר).

לג. ואף לאחר עלות השחר עד הנץ החמה אין דרכם לנכש, שהרי בית הלל התירו לעשות מלאכה עד הנץ החמה. צל"ח (ד"ה נג).

לד. רבינו חננאל (ד"ה נג).

לה. אוצר הגאונים (ד"ה והמניח). ואף שדבר זה לכאורה תלוי במציאות, בכמה זמן משריש הזרע, ראה בנודע ביהודה (קמא אהע"ז סי' מ), שאפשר שתחילת היום או סוף היום גורם את השינוי. וראה טעם אחר באור החמה (ד"ה תרי).

לו. והיינו כדעת רוב הראשונים שמשנתנו עוסקת במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה, אך ראה בהערה להלן שהרמב"ם פירש את המשנה להיפך, שפעמים שאסרו אף במקום שנהגו לעשות מלאכה בערב פסח.

לז. רמב"ם (יום טוב פ"ו ה"ט) ורא"ש (סי' ח). וביאר הרא"ש הטעם שלא הותר אלא עד חצות, שאין זה עדיף מלספר ומלכבס, שאף שאין צורך המועד גדול מהם, מכל

תנא קולי קולי נקט. כל הני מין מין, חד תנא אמרינהו, וקולי קולי נקט, כריסא תנא מין (ס) מין מעשה בחד קל מיוה"כ לכתחלה אלא שזה ספיקו כו', וסיפא תנא מין מעשה בחד קל מתעניות ליבור אלא לענין מלאכה, ובמוערי דחמיר מעשה בחד מתעניות ליבור לא חיירי הכא לתידוק מינה זה וזה שוין, ולעולם לעניין רחילה ט"ב חמיר: **ליטול לו את השם.** כתר פריסות וירחת חטת, שאינו יכול לבטל היינו מלכות שמים אפילו לילה אחת[ו], לא כל הרוצה ליטלו יטלנו, דמיחזי כיוהרא ומחיין בידיה: **מוחלפת השיטה.** התנא שסילקן טעה בחמת מהן והחליף שיטתו: **אמרי מלאכה לית ליה.** הרוחה חותו בטל חומרים[ז] אין לו מה לעשות, ולא מיחזי כעוהג בו ליסור: **מתני' הלילה.** חור למרבעה עשר: **גמ' מעיקרא תנא מנהגא.** תלה בתנהג: **ולבסוף תנא איסורא.** דקתני בית שמאי חוסרין, דמשמע בכל מקום: **מה ראיה יהודה וגליל לכאן.** אף כל מקום שנהגו היתר היתר, נהגו ליסור ליסור: **מכלל דר' יהודה איסורא קאמר.** דבני יהודה מתירין ובני גליל חוסרין, דאי מנהגא קאמר, מאי פלוגתיה דר"מ, הא ר' יהודה נמי הכי הוה אמר, בגליל היו נוהגין בו ליסור שהחמירו על עלמן ויהודה נוהגין בו היתר: **ואבר רבי יהודה מותר.** דקאמר בני יהודה מתירין: **המנכש.** מדין תבוחת[ח] דגן: **בשלשה עשר בניסן.** מפרש ואזיל שלשה עשר חאאי נקט: **ונעקרה בידו.** הסיבולת עלמה נעקרה בידו שורשה מן הארץ, ובא לחזור ולשוחלה: **שותלה במקום הטיט.** שתאחר ליקלט קודם העומר, שהעומר מתיר את הנשרפין, אבל הנשרפין אחר העומר חסורין משום חדש עד שיבא עומר הבא: **הגריד.** יבש, שאינו ממהר לקלוט: **מנכש** בשלשה עשר קחני מנכש בארבעה עשר לא קחני, ומ"ט נקט שלשה עשר ולא קחני ארבעה עשר, אי משום דלא מיקלטה לפני העומר הקרב בשלשה עשר, מכדי שמעינן לרבי יהודה בפ"ק דפסחים (דף י:), ואי ארבעה עשר מוחר בשלשה עשר נמי, הא ליכא מקלת שיחסר עד וחמיסר כולה ומקלת שיחסר בגליל שנו. שלא היו עושין מלאכה כל עיקר בארבעה עשר, ובהן נשנית משנה זו: **והא איבא לילה.** ומאי למיחני המנכש לילי ארבעה עשר: **כב"ש.** דחתניתין, דחנן הלילה ב"ש חוסרין: **ה"ג רבינא אמר לעולם ביהודה.** ולקשיח לך ליחני בארבעה עשר, ובהשרשה[ט] חד מקלת חסרין חרי מקלת לא חסרין[י], לעניין השרשה חד מקלת היוס ככולו חסרין, אם היה מנכש בין השמשות של כניסת ארבעה עשר הוה חסרין דקלטה בי"ד שלם ובחמשה עשר שלם ומקלת שלשה עשר, אבל חרי מקלת, כגון מנכש בי"ד דמיבעי לן למימר חרי מקלת, לא חסרין: **מתני' שלש אומניות עושין מלאכה.** בכל מקום, וטעמא מפרש בגמרא: **רבענין.** חוסכפין: **גמ' לצורך המועד תנן.** הא דר"מ: **או דילמא שלא לצורך המועד תנן.** ומשום הכי אין מתחילין, אבל לצורך המועד אפילו אחולי נמי שרי כו': **צילצול.** נגדי"ל[יא] לחגור: **שבבה.** על הרחם:

קולי קולי קחני. בלא דר' אלעזר לאחר להוסיף אלבעו במיס ל"ל קולי קולי קחני דהא בחשעה בחד לכל הפחות כל גופו חסור אפילו בלוען ובחעניח ליבור מוחר בלוען כדחוכח בפ"ק דחעניח (דף יג.): **אמר** ר' מאיר מה ראייה יהודה וגליל לכאן. לרבי מאיר דאית ליה דהוי מנהגא קאבד דלא נחלקו ב"ש וב"ה בדבר זה דבמנהג לא שייך פלוגחא דליחזי היכי נהוג: **מדקאמר** ר"מ מנהגא מכלל דרבי יהודה איסורא קאמר. אחחיחין ליכא למידק הכי מדקאמר ת"ק מנהגא מכלל דאחכמים ליסורא קאחרי דאחחיל ליחיר אלא למימר דחרוייהו אבבי מנהגא וה"ק אכמים לח"ק מאחר דאחה סובר דאין לפרס בין ובין והלא אחה יכול לפרס דבריך ולבאר דבגליל אין עושין וביהודה עושין ובבריימא לא שייך לפרס כן: **כל** הרכבה שאינה קולטת. ול"ת מ"כ למה אינו שותלה במקום הגריד אי קלטה עד שלשה ימים שרי לה עומר ואי לא קלטה שוב לא חקלוט ואינו נריך היחר כמו חיטי דכלה[יב] וי"ל דבמקום הגריד אחאר לקלוט יותר מג' ימים מ"ע יש לאום כשילחה שלא חקלוט שיחעול אותה במקום הטיט אחר העומר:

ומאי אפילו אפי' הני נמי דזוטרי. ה"מ לשנויי כדבאמוך אפי' הני נמי דלגורך המועד מיגמר אין אחחולי לא אלא ניחא ליה למידחי שלא יפסוט מינה כלל להשחא אני למימר דלגורך המועד אחחולי נמי מחחלינן:

עולי

תנא קולי קולי קחני: ובכל מקום ת"ח וכו': [ט] למימרא דרשב"ג סבר לא חיישינן ליוהרא ורבנן סברי חיישינן ליוהרא והא איפכא שמעינן להו דתנן [כ]"אחתן אם ירצה לקרות קרית שמע לילה הראשון קורא רשב"ג אמר לא כל הרוצה ליטול את השם יטול אמר ר' יוחנן מוחלפת השיטה רב ששא בריה דרב אידי אמר לא חיפוך דרבנן אדרבנן לא קשיא הכא כיון דכולי עלמא עבדי מלאכה ואיהו לא עביד מיחזי כיוהרא אבל התם כיון דכולי עלמא קרי ואיהו נמי קרי לא מיחזי כיוהרא ר' שמעון בן גמליאל אדרשב"ג לא קשיא התם הוא דבעינן כוונה ואנן סהדי דלא מצי כווני דעתיה מיחזי כיוהרא אבל הכא לא מיחזי כיוהרא אמרי מלאכה היא דלית ליה פוק חזי [ג]כמה בטלני איכא בשוקא: **מתני'** וחכמים אומרים ביהודה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות ובגליל לא היו עושין כל עיקר [ז] הלילה ב"ש אוסרים וב"ה מתירין עד הנץ החמה: **גמ'** מעיקרא תנא מנהגא ולבסוף תנא איסורא אמר ר' יוחנן לא קשיא הא ר' מאיר הא ר' יהודה דתניא אמר ר' יהודה ביהודה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות ובגליל אינן עושין כל עיקר אמר לו ר"מ מה ראייה יהודה וגליל לכאן אלא מקום שנהגו לעשות מלאכה עושין מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין מדקאמר ר' מאיר מנהגא מכלל דרבי יהודה איסורא קאמר. וסבר ר' יהודה ארבעה עשר מותר בעשיית מלאכה עד חצות והתניא ר' יהודה אומר המנכש בשלשה עשר ונעקרה בידו שותלה במקום הטיט ואין שותלה במקום הגריד בשלשה עשר אין בארבעה עשר לא מכדי שמעינן ליה לר' יהודה דאמר [ח] כל הרכבה שאינה קולטת לשלשה ימים שוב אינה קולטת ואי ס"ד ארבעה עשר מותר בעשיית מלאכה למה לי שלשה עשר והאיכא ארביסר וחמיסר ומקצת שיתסר אמר רבא בגליל שנו והאיכא ליליא אמר רב ששת כב"ש רב אשי אמר לעולם כב"ה לפי שאין דרכן של בני אדם לנכש בלילה רבינא אמר לעולם ביהודה ובהשרשה חד מקצת היום ככולו אמרינן תרי מקצת היום ככולו לא אמרינן: **מתני'** [י]ר' מאיר אומר כל מלאכה שהתחיל בה קודם לארבעה עשר גומרה בארבעה עשר אבל לא יתחיל בה בתחלה בארבעה עשר אע"פ שיכול לגומרה וחכמים אומרים [יא]ג' אומניות עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות ואלו הן החייטין והספרים והכובסין ר' יוסי בר יהודה אומר אף רצענין: **גמ'** איבעיא להו לצורך המועד תנן אבל שלא לצורך המועד אפילו מיגמר נמי לא או דילמא שלא לצורך המועד תנן אבל לצורך אתחולי מתחלינן או דילמא בין לצורך המועד בין שלא לצורך מיגמר אין אתחולי לא ת"ש אבל לא יתחיל בתחילה בארבעה עשר אפילו צלצול קטן אפילו שבכה קטנה מאי אפילו לאו אפי' הני דלצורך המועד מיגמר אין אתחולי לא מכלל דשלא לצורך מיגמר נמי לא גמרינן לא לעולם דשלא לצורך מיגמר נמי גמרינן ומאי אפילו הני נמי דזוטרי נינהו דסלקא דעתך אמינא התחלתן זו היא גמר מלאכתן נתחיל בהו נמי לכתחילה קמשמע לן תא שמע רבי מאיר אומר כל מלאכה שהיא לצורך המועד גומרה

כל מלאכה שהתחיל בה קודם לארבעה עשר גומרה בארבעה עשר. פי' אפי' במקום שנהגו שלא לעשות הרי הוא כחול גמור וכן נמי שלש אומניות דחכמים. [תוספות ר"ד]

שלש אומניות עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות. אדר"מ קאי דאפי' במקום שנהגו איסור הני ג' אומני' עושין בין להתחיל בין לגמור בין לצורך בין שלא לצורך. אבל במקום שנהגו היתר כל המלאכות מותרות בין להתחיל בין לגמור וכן דעת הראב"ד ז"ל שלא כדברי הרמב"ם ז"ל שפירש משנתינו במקום שנהגו היתר [מהר"ם חלאווה]

חשך שלמה על ר"ח ו) מתיבת אסור נאכילה עד מי' ומיהינה נרשה דמקומו נשוכה השמיה אמר מי' נמועד ומס נ"ל כן אסור נאכילה וכו' ומיהינה לגומר זו השבולת וכו'.

רב ששת הא מתניתא אליבא דב"ש שנאה שאוסרין אפי' הלילה. **רב אשי אמר** אפלו תימא אליבא דב"ה ולא (שנא) [שני] אלא דרך שהוא בני אדם ואין דרך בני אדם לנכש בלילות לפיכך לא תנא המנכש בלילה. **רבינא אמר חד מקצת היום ככולו אמרי' תרי לא אמרינן** פי' המנכש לילי י"ד צריכין אנו לומר מקצת היום ככולו ולחשוב יום י"ד כולו ויום ט"ו כולו ומקצת ט"ז עד שעת הקרבת העומר לחשבו ככולו נמצא תרי מקצתו ככולו באלו הג' יום י"ד ויום ט"ז ותרי מקצת לא אמרינן דכי האי גונא לא משתכח אלא שני מקצת ויום אחד בלבד. **ויש שמחליפין דברי ר' יהודה לר' מאיר** דמעמידין תחלת הפרק כר' יהודה והא דתני מנהג ור' מאיר סבר איסור והפי' במקומו עומד בין לר' יהודה בין לר' מאיר הפי' שפרשנו אליבא דר' יהודה החזירהו אליבא דר' מאיר. גירסא דמתיבתא דתניא אמר ר' מאיר ביהודה בראשונה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות ובגליל לא היו עושין כל עיקר פי' ר' מאיר סבר אין דבר זה תלוי במנהג אלא אם הלכה כבני (גליל) [יהודה] בני גליל טועים הם ואם הלכה כבני גליל בני יהודה עוברים על האיסור אמר לו ר' יהודה דבר זה במנהג תלוי וכן אמר לו וכי מאי ראיה ליהודה וגליל מעתה אלא מקום שנהגו לעשות עושין שלא לעשות אין עושין ש"מ מדקאמר ר"י מנהג מכלל דר' מאיר אסורה קאמר ומתני' דקתני מנהגא ר' יהודה הוא ור' מאיר פליג ואמר אסורא: **מתני' ר"מ אומר כל מלאכה שהתחיל בה כו'.** פשוטה היא ובעינן למפשט טעמא דר' מאיר ופשטי' דאתחולי לא מתחלינן בארבעה

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) ברכות יז:, 3) שם טז:, ג) [לעיל נח:], 7) [יבמות יג:], ח) שביעית פרק ג [משנה ו] ולשם השנה י: יבמות פג., ו) מועד קטן יג., ז) עי' ברכות טז., ט) [בבא מציעא טו. מנחות סט.].

הגהות הב"ח

(ס) רש"י ד"ה תנא קולי וכו'אוצר החכמה תשעה בחד קל כל"ל ומיבא בין נמחק:

גליון הש"ס

תנא קולי קולי קחני. עיין נזיר מז ע"ב תד"ה מ"ם דחניא ועיין מגילה ה ע"ב תד"ה ממעטי':

הגהות וציונים

ט] צ"ל **אומר** וכ"ה בכת"י, ובדפו"י הרוא' והיינו הרואים אותו בטל אומרים (דק"ס): י] נ"ל דצ"ל **דבר שאינו** דגן. מראה אש. (גליון) ונראה דגרס ברש"י "תבואה" (ובדפו"י תבוא') וכוונתו דצ"ל מבין תבואה דבר שאינו דגן, ולגירסתינו א"צ להגיה: ג] בדפו"י **בהשרשה**: ל] עד כאן גירסתו בגמ' ותיבות "היום ככולו" ליתא נמי בכת"י בגמ': ה] חתיכת בד צרה וארוכה:

משנת ראשונים

פוק חזי כמה בטלני איכא בשוקא. שאין אדם מבחין בחברו מפני מה הוא מתבטל וכמה בטלני איכא בשוקא וכן הלכה, אבל בענין זה שיראה הדיוט עצמו כחסיד שבחסידים יש כאן יוהרא ועזות מצח. [מאירי, ברכות יז:]

וחכמים אומרים ביהודה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות. וחכ"א גרס' בויי"ו כדמסיק דאתי לאיפלוגי אסתם מתני' דלעיל דהוא ר"מ דתני מנהגא ואתי אינהו ואמרי איסורי ובר שמותי הוא. [תוספות ר"ד]

ואבר רבי יהודה ארבעה עשר מותר בעשיית אחח19/06/2018ר. תמיהא לי ומנ"ל דס"ל לר"י כאנשי יהודה דילמא כאנשי גליל סבירא ליה, ונ"ל דאם איתא דס"ל לר"י דביהודה היו מתירין היה לו להשמיענו דלאנשי יהודה המנכש בארבעה עשר שותלה במקום הטיט לאשמועינן דתרי מקצת אמרינן. [חידושי הר"ן]

כל מלאכה שהתחיל בה קודם לארבעה עשר גומרה בארבעה עשר. פי' אפי' במקום שנהגו שלא לעשות הרי הוא כחול גמור וכן נמי שלש אומניות דחכמים. [תוספות ר"ד]

עין משפט נר מצוה

מד **א** מיי' פ"ל מהל' ק"ש הלכה ז סמג עשין יח טוש"ע א"ח סי' ע סעיף ג: מה **ב** ג מיי' פ"ח מהל' יו"ט הלכה יט סמג לאוין עה טוש"ע או"ח סי' תסח סעיף ה:

רבינו חננאל

להושיט אצבעו במים. **ופרקי' תנא חומרי חומרי קתני** פי' תנא אין בין ט' באב ליום הכפורים אלא חמור יום הכפורים מט' באב שיום הכפורים ספקו אסור וט' באב ספקו מותר כדאמרן. וכן עוד שנה חמור תענית צבור מט' באב שתענית צבור אסור במלאכה וט' באב מותר במקום שנהגו. ויש עוד חומר לט' באב מתענית צבור בט' באב אסור אפי' ברחיצת פניו [ידיו] ורגליו ובתענית צבור אין אסור אלא כל גופו אבל פניו ידיו ורגליו מותר: **ובכל מקום תלמידי חכמים בטלים רשב"ג אומר כל אדם יעשה עצמו תלמיד חכם.** ורמינן אי משום דחיישי' ליוהרא הא מדתנן לענין החתן איפכ' משמע. ואמר ר' יוחנן מוחלפת השיטה כלומר הפך דברי ת"ק לרשב"ג ורב שישא אמר לא תפוך ודברים פשוטין הן: **וחכמים אומרים ביהודה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות** ובגליל לא היו עושין מלאכה כל עיקר פי' כל היום. **הלילה** בגליל ב"ש אוסרין וב"ה מתירין עד הנץ החמה. **ואקשי'** בתחלת פרקין קתני מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים מכלל דבמנהגא תליא מילתא והכא קתני ב"ש אוסרין וב"ה מתירין ואפי' לב"ה לאחר הנץ החמה אוסרין מכלל דאיסור איכא ליחזי היכא נהוג. **ופרקי'** לא קשיא מתני' דרישא דתני מנהגא לר' מאיר והאי דתני איסורא לר' יהודה. **במאי אוקימתה** להא מתני' כר' יהודה וסבר ר' יהודה ארבעה עשר מותר במלאכה כר' דקתני וחכמים אומרים ביהודה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות. **והתניא** ר' יהודה אומר המנכש בשלשה עשר ונעקרה שבולת בידו שותלה במקום הטינא ואין שותלה במקום (הגדר) [הגרד]. **ואי ס"ד** לר' יהודה ארבעה עשר מותר בעשיית מלאכה מכדי על מאי קא מהדר ר' יהודה למפטריה להאי שבולת העומר הקרב בששה עשר בניסן ו) (אסור באכילה עד שיבוא עומר אחר ויתירנה) ואם ישתלנה במקום (הגדר) [הגרד] שהוא מקום יבש. **כדגרסי'** במשקין בית השלחין אם היתה שדה מטוננת מותרת ואין משקין שדה גריד במועד.

בעשיית מלאכה **בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר** בניסן במקום שנהגו שלא לעשות בו מלאכה, **וַאֲפִילּוּ עַל פִּי שֶׁיָּכוֹל לְגוֹמְרָהּ** קודם חצות[ל].

המשנה מביאה שיטה המוסיפה להקל, וסובר[אהח 19/06/2018] ש אומנויות שמותר אף להתחיל בהן[לט]:

וַחֲכָמִים אוֹמְרִים, שָׁלֹשׁ אוּמָּנִיּוֹת עוֹשִׂין - לשלשה מיני בעלי אומנות מותר לעשות **מְלָאכָה** באומנותם **בְּעַרְבֵי פְּסָחִים עַד חֲצוֹת** בכל מקום[מ] לצורך המועד[מא], **וְאֵלּוּ הֵן, הַחַיָּטִין וְהַסַּפָּרִים וְהַכּוֹבְסִין**[מב]. **רַבִּי יוֹסֵי בַּר יְהוּדָה אוֹמֵר, אַף לָרַצָּעִנִּין** - עושי מנעלים חדשים[מג], מותר לעשות את מלאכתם בערב פסח עד חצות[מד].

★

גמרא

שנינו במשנה, רבי מאיר אומר, כל מלאכה שהתחיל בה קודם לארבעה עשר, גומרה בארבעה עשר.

הגמרא מסתפקת באופן וטעם דינו של רבי מאיר:

אִיבַּעְיָא לְהוּ - נסתפקו בני הישיבה, מה שאמר רבי מאיר שמותר לגמור מלאכה בארבעה עשר בניסן, אך אין להתחיל בו מלאכה, האם במלאכה שהיא **לְצוֹרֶךְ הַמּוֹעֵד תְּנַן** - שנינו כך, **אֲבָל** במלאכה שהיא **שֶׁלֹּא לְצוֹרֶךְ הַמּוֹעֵד, אֲפִילּוּ מִיגְּמָר נַמִּי לָא** - אסור אף לגמור את המלאכה בארבעה עשר בניסן. **אוֹ דִילְמָא** - שמא נאמר, שדווקא במלאכה שהיא **שֶׁלֹּא לְצוֹרֶךְ הַמּוֹעֵד תְּנַן** - שנינו שלרבי מאיר אסור להתחיל, ומכל מקום לגמור מותר, **אֲבָל** אם המלאכה היא **לְצוֹרֶךְ** המועד, **אַתְחוּלֵי מַתְחִלִינַן** - מותר אף להתחיל בה. **אוֹ דִילְמָא** - שמא נאמר צד שלישי, שרבי מאיר דיבר **בֵּין** במלאכה **לְצוֹרֶךְ הַמּוֹעֵד וּבֵין שֶׁלֹּא לְצוֹרֶךְ** המועד, שבשני מיני המלאכות **מִיגְּמָר אִין** - אכן מותר לגמור מלאכה שהתחיל בה, אך **אַתְחוּלֵי לָא** - להתחיל במלאכה אסור.

הגמרא מנסה לפשוט את הספק:

תָּא שְׁמַע - בוא ושמע לפשוט את הספק, ששנינו בברייתא בדברי רבי מאיר, **אֲבָל לֹא יַתְחִיל בַּתְּחִילָּה** - לכתחילה לא יתחיל בעשיית מלאכה **בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר** בניסן, ואסור **אֲפִילּוּ** לעשות רק **צְלָצוּל קָטָן** - חגורה קצרה[מה], או **אֲפִילּוּ שְׁבָכָה קְטַנָּה** - כיפה קטנה העשויה כרשת שעל ראש האשה[מו]. **ומַאי** - מה כוונת הברייתא בתיבת '**אֲפִילּוּ**', **לָאו** - האם לא באה לומר ש**אֲפִילּוּ הָנֵי** - דברים אלו **דִּלְצוֹרֶךְ הַמּוֹעֵד** נעשים, **מִיגְּמָר אִין אַתְחוּלֵי לָא** - מותר רק לגמור אך לא להתחיל, **ומְכָלָּל** - משמע מזה, **דְּשֶׁלֹּא לְצוֹרֶךְ** המועד **מִיגְּמָר נַמִּי לָא גָּמְרִינַן** - אף לגמור את המלאכה אסור, ונפשוט שכך סבר רבי מאיר[מז].

דוחה הגמרא, **לָא, לְעוֹלָם** יתכן לומר **דְּשֶׁלֹּא לְצוֹרֶךְ מִיגְּמָר נַמִּי גָּמְרִינַן** - שאף מלאכות שאינן לצורך המועד שהתחיל בהם קודם ארבעה עשר מותר גם לגומרן ורק לא להתחיל בהן, ולצורך המועד יתכן שאף מותר להתחיל[מח], **ומַאי** - ומה כוונת הברייתא בתיבת '**אֲפִילּוּ**' שאמרה על צלצול קטן ושבכה קטנה, היינו ש**אֲפִילּוּ הָנֵי נַמִּי דְּזוּטְרֵי נִינְהוּ** - גם דברים אלו שקטנים הם, **דְּסָלְקָא דַּעְתָּךְ אָמִינָא** - שמחמת כן היה עולה בדעתך לומר, שכיון שעשייתם נמשכת רק זמן מועט, **הַתְּחָלָתָן זוֹ הִיא** כבר **גְּמַר מְלַאכְתָּן**, ולכן **נַתְחִיל בְּהוּ נַמִּי** - מותר גם להתחיל לעשותם **לְכַתְּחִילָּה** בערב פסח, **קָמַשְׁמַע לָן** - משמיעה לנו הברייתא שדווקא לגומרם מותר, אך להתחיל בעשייתם אסור[מט].

הגמרא מנסה לפשוט הספק מברייתא אחרת:

תָּא שְׁמַע - בא ושמע לפשוט הספק, ששנינו בברייתא, **רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר, כָּל מְלָאכָה שֶׁהִיא לְצוֹרֶךְ הַמּוֹעֵד**, שאף במקום שנהגו לעשות מלאכה אסור להתחיל בה, ובאיסור אין הדין שונה בין קודם חצות לאחר חצות, ומדברי רבי מאיר נלמד גם לחכמים שחכמים דיברו במקום שנהגו לעשות מלאכה, ומכל מקום אסרו להתחיל אלא בשלש אומנויות אלו קודם חצות. וראה ביאור נוסף בשיטת הרמב"ם בילקוט ביאורים.

מקום לא התירו בהמשך המשנה לעשותם אלא עד חצות. והביא, שכתבו בשם רבינו יונה שלגמור מותר אף לאחר חצות, אך עיין שם ברא"ש שדחה ראיית רבינו יונה ממשנתנו.

לח. מאירי (ד"ה אמר - הסני). בגמרא יתבאר, שהחידוש הוא שאסור להתחיל אף בעשיית כלים קטנים שנעשים בזמן מועט, ואין אומרים שתחילתם נחשבת כגמר מלאכתם.

לט. מאירי (שם).

מ. ואף במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה. על פי רש"י (ד"ה שלש).

מא. מאירי (שם). וכתב הגר"א (או"ח סי' תסח ד"ה שלשם), שלא כתבה זאת המשנה בפירוש מפני שמלאכות אלו, בסתם לצורך המועד הן, כמבואר במועד קטן (יג.).

מב. טעם ההיתר יתבאר בברייתא בגמרא.

מג. רש"י (להלן ע"ג ד"ה מחילתא).

מד. שאף זה לצורך המועד הוא. מאירי (ד"ה אמר - הסני). פירשנו את המשנה כדעת רוב הראשונים [רש"י (להלן ע"ג ד"ה גומרה), תוספות רי"ד (ד"ה ר"מ), מאירי (שם), מהר"ם חלאווה (שם), נמוקי יוסף (ד"ה גומרה וד"ה שלשם), ועוד ראשונים], שמדובר במקום שנהגו איסור בעשיית מלאכה בערב פסח, אך במקום שנהגו היתר בעשיית מלאכה בערב פסח, מותר אף להתחיל מלאכה לצורך המועד. אולם הרמב"ם (פירוש המשניות) כתב, שהמשנה באה לרבי מאיר לאסור להתחיל כל מלאכה בערב פסח, אף במקום שנהגו לעשות מלאכה בערב פסח, וחכמים חולקים ומתירים באומנויות הנזכרות אף להתחיל. וכתב בפני יהושע (ד"ה ר"מ), שהוכרח לפרש כן, כיון שנתקשה בלשון רבי מאיר 'גומרה בארבעה עשר', ולא אמר 'קודם חצות' כפי ששנינו בדברי חכמים, אף שלרבי מאיר ההיתר הוא רק קודם חצות. אלא ודאי צריך לומר, שרבי מאיר בא לומר איסור, והיינו

מה. רש"י (שבת קה. ד"ה דומה).

מו. עַל פי רש"י במלכים (א' ז יז) ובאיוב (יח ח).

מז. לכאורה יש להבין מדוע לא ניתן לפשוט זאת מהמשנה עצמה, שמבואר בה שלחכמים באומנויות שהן לצורך המועד מותר להתחיל, ומשמע שלרבי מאיר אסור להתחיל אף לצורך המועד. ויישב בראש משביר (נרדוגו, ד"ה ולו), שמהמשנה ניתן לפשוט רק צד אחד של הספק, שאסור להתחיל, אך עדיין יש להסתפק בשני הצדדים האחרים, דהיינו בעושה שלא לצורך המועד האם מותר לגמור, ובשני האופנים האם רק להתחיל אסור ולגמור מותר. ועוד כתב, שמהמשנה יתכן לפרש אף להיפך, שרבי מאיר מיקל וסובר שמותר לגמור כל מלאכה אף שלא לצורך המועד, ולצורך מותר אף להתחיל, ואילו חכמים מחמירים וסוברים שאף לצורך המועד מותר להתחיל רק בשלש אומניות אלו ותו לא.

מח. תוספות (ד"ה ומאי).

מט. מה שלא תירצו כאן כפי שתירצו להלן בסמוך, שהחידוש הוא שאף דברים אלו שהם לצורך המועד אסור להתחילם אלא לגומרם בלבד [וכוונת הברייתא שהוא הדין אף בדברים שאינם לצורך המועד], ביארו התוספות (שם), שיותר נוח למתרץ לדחות שלא לפשוט מן הברייתא כלל, ולומר שיש צד שלצורך המועד מותר גם להתחיל.

נ. כגון עשיית חגורות ותכשיטים הנצרכים לו במועד. ר"י מלוניל (להלן ע"ג ד"ה כל).

תנא קולי קולי נקט. כל הני מין מין, חד תנא אמרינהו, וקולי קולי נקט, כדאמר תנא מין (ע) אין תשעה בחד קל מיוה"כ לכתחלה אלא זה ספיקו כו', וסיפא תנא מין תשעה בחד קל מתעניות ליבור אלא לענין מלאכה, ובמומרי דחמיר תשעה בחד מתעניות ליבור לא חיישי הכא דתידוק מינה זה וזה שוין, ולעולם לענין רחילה ט"ד חמיר: ליטול לו את השם. כתב פריסות וירחת חטת, שאינו יכול לבטל היינו מלכות שמים אפילו לילה אחת[ו], לא כל הרוגה ליטלו יטלנו, דמיחזי כיוהרא ומחיגן בידיה: **מוחלפת השיטה.** התנא שסידרן טעה בחמת מהן והחליף שיטתו: **אמרי מלאכה לית ליה.** הרוגה לותו בטל לומרים[ז] אין לו מה לעשות, ולא מיחזי כעוהג בו ליסור: **מתני' הלילה.** לור למרבעה עשר: **גמ'** מעיקרא **תנא מנהגא.** תלה בעוהג: ולבסוף **תנא איסורא.** דקתני בית שמאי לוסרין, דמשמע בכל מקום: **מה ראיה יהודה וגליל לבאן.** לף כל מקום שנהגו היתר היתר, נהגו ליסור ליסור: **מכלל דר' יהודה איסורא קאמר.** דבני יהודה מתירין ובני גליל לוסרין, לאי מנהגא קאמר, מאי פלוגתיה דר"מ, הא ר' יהודה נמי הכי הוה אמר, בגליל היו נוהגין בו ליסור שהחמירו על עלמן ויהודה נוהגין בו היתר: **ואפבר רבי יהודה מותר.** דקאמר בני יהודה מתירין: **המנבש.** מדין תבומת[ג] דגן: **בשלשה עשר בניסן.** מפרש ואזיל שלשה עשר חמאי נקט: **ונעקרה בידו.** השיבולת עלמה נעקרה בידו שורשה מן הארץ, ואע"ג לחזור ולשותלה: **שותלה במקום הטיט.** שתמהר ליקלט קודם העומר, שהעומר מתיר את הנשרפין, אבל הנשרפין לחר העומר לסורין משום חדש עד שיבא עומר הבא: **הגריד.** יבש, שאינו ממהר לקלוט: **מנכש** בשלשה עשר **קתני** מנכש בשלשה עשר לא קתני, ומ"ט נקט שלשה עשר ולא קתני לרבעה עשר, אי משום דלא מיקלטה לפני העומר הקרב בשלשה עשר, מכדי שמעינן לרבי יהודה בו' בפ"ק דלולב הבנה (דף י:), ואי לרבעה עשר מוסר בחלוקה ניקוט לרביקר נמי, דהא ליכא מקלת לרביקר וחמיסר כולה ומקלת שיחסר עד שעת הקרבתו: **בגליל שנו.** שלא היו עושין מלאכה כל עיקר בארבעה עשר, ובהן נשנית משנה זו: **והא איבא לילה.** ומאי למיתני המנכש לילי לרבעה עשר: **כב"ש.** דתנינן, דתנן הלילה ג"ש לוסרין: **ה"ג רבינא אמר לעולם ביהודה.** ולקשיא לך ליתני בארבעה עשר, ובהשרשה[ג] חד מקלת לרביקר תרי מקלת לא לרביקר[ד], לענין השרשה חד מקלת היוס ככולו לרביקר, אם היה מנכש בין השמשות של כניסת ארבעה עשר הוה לרביקר לקלטה ב"ד של שלש ובמחשה עשר שלש ומקלת שלשה עשר, אבל תרי מקלת, כגון מנכש ב"ד דמיבעי לן למימר תרי מקלת, לא לרביקר: **מתני' שלש אומניות עושין מלאכה, ובטעמא מפרש בגמרא: רבענין.** לוסכפין: **גמ' לצורך המועד תנן.** הא ר"מ: **או דילמא שלא לצורך המועד תנן.** ומשום הכי אין מתחילין, אבל לצורך המועד אפילו לתחולי נמי שרי כו': **צילצול.** נגדי"ל[ה] לחגור: **שבבה.** על הרחם:

קולי קולי קתני. בלא ר' אלעזר דאמר להוסיף אלבעו במיס ל"ל קולי קולי קתני דהא בחשעה בחד בל הפחות כל גופו אסור אפילו בלונן ובחבעית ליבור מותר בלונן כדאמרן בפ"ק דתעניות (דף יג.): **אמר** ר' מאיר מה ראייה יהודה וגליל לבאן. לרבי מאיר דאית ליה דהוי מנהגא קבבר דלא נחלקו ב"ש וב"ה בדבר זה דבמנהג לא שייך פלוגחא דליחזי היבי נהוג: **מדקאמר** ר"מ **מנהגא** מבלל דרבי יהודה **איסורא** קאמר. אחתיחין ליבא למידק הבי מדקאמר ת"ק מנהגא מבלל דאחבמים ליסורא קאמרי דאחמני' אילא למימר דחרוייהו אבבי מנהגא וה"ק אבמים לח"ק למה לחה קוחם דבבך והלא לחה יבול לפרש דבבך ולבחר דבגליל אין עושין וביהודה עושין ובבריחא לא שייך לפרש בן: **כל** הרבבה שאינה קולטת. ול"ת ל"ב למה אינו שותלה במקום הגריד אי קלטה עד שלשה ימים שרי לה עומר ואי לא קלטה אוב לא תקלוט ואינו נריך היחר בחו חיטי דבלה[ט] וי"ל דבמקום הגריד אחרת לקלוט יותר מג' ימים ל"ע אם בחום בחילה שלא תקלוט שיחחול אותה במקום הטיט אחר העומר:

ומאי אפילו אפי' הני נמי דזוטרי. ה"מ לשנויי בדשמוך אפי' הני נמי דלעולם לא מחחולי לא אלא ניחא ליה למידחי שלא יפסוט מינה בלל דהשחא מני למימר דלעולם מחחולין: עולי

---

[1] תנא קולי קולי קתני: ובכל מקום ת"ח וכו': [2] למימרא דרשב"ג סבר לא חיישינן ליוהרא ורבנן סברי חיישינן ליוהרא והא איפכא שמעינן להו דתנן [3] חתן אם ירצה לקרות קרית שמע לילה הראשון קורא רשב"ג אמר לא כל הרוצה ליטול את השם יטול אמר ר' יוחנן מוחלפת השיטה רב ששא בריה דרב אידי אמר לא תיפוך דרבנן אדרבנן לא קשיא הכא כיון דכולי עלמא עבדי מלאכה ואידהו לא עביד מיחזי כיוהרא אבל התם כיון דכולי עלמא קרי ואידהו נמי קרי לא מיחזי כיוהרא ר' שמעון בן גמליאל אדרשב"ג לא קשיא התם הוא דבעינן כוונה ואנן סהדי דלא מצי כווני דעתיה מיחזי כיוהרא אבל הכא לא מיחזי כיוהרא אמרי מלאכה היא דלית ליה פוק חזי [4] כמה בטלני איכא בשוקא: **מתני'** וחכמים אומרים ביהודה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות ובגליל לא היו עושין כל עיקר [5] הלילה ב"ש אוסרים וב"ה מתירין עד הנץ החמה: **גמ'** מעיקרא **תנא מנהגא ולבסוף תנא איסורא** אמר ר' יוחנן לא קשיא הא ר' מאיר הא ר' יהודה דתניא אמר ר' יהודה ביהודה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות ובגליל אינן עושין כל עיקר אמר לו ר"מ מה ראייה יהודה וגליל לבאן אלא מקום שנהגו לעשות מלאכה עושין מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין מדקאמר ר' מאיר מנהגא מכלל דרבי יהודה איסורא קאמר. וסבר ר' יהודה ארבעה עשר מותר בעשיית מלאכה והתניא ר' יהודה אומר המנכש בשלשה עשר ונעקרה בידו שותלה במקום הטיט ואין שותלה במקום הגריד בשלשה עשר אין בארבעה עשר לא מכדי שמעינן ליה לר' יהודה דאמר [6] כל הרכבה שאינה קולטת לשלשה ימים שוב אינה קולטת ואי ס"ד ארבעה עשר מותר בעשיית מלאכה למה לי שלשה עשר והאיבא ארביסר וחמיסר ומקצת שיתסר אמר רבא בגליל שנו והאיבא ליליא אמר רב ששת כב"ש רב אשי אמר לעולם כב"ה לפי שאין דרכן של בני אדם לנכש בלילה רבינא אמר לעולם ביהודה ובהשרשה חד מקצת היום ככולו אמרינן תרי מקצת היום ככולו לא אמרינן: **מתני'** [7] ר' מאיר אומר כל מלאכה שהתחיל בה קודם לארבעה עשר גומרה בארבעה עשר אבל לא יתחיל בה בתחלה בארבעה עשר אע"פ שיכול לגומרה וחכמים אומרים [8] ג' אומניות עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות ואלו הן החייטין והספרים והכובסין ר' יוסי בר יהודה אומר אף רצענין: **גמ'** איבעיא להו לצורך המועד תנן אבל שלא לצורך המועד אפילו מיגמר נמי לא או דילמא שלא לצורך המועד תנן אבל לצורך אתחולי מתחלינן או דילמא בין לצורך המועד בין שלא לצורך מיגמר אין אתחולי לא ת"ש אבל לא יתחיל בתחילה בארבעה עשר אפילו צלצול קטן אפילו שבכה קטנה מאי אפילו לאו אפי' הני דלצורך המועד מיגמר אין אתחולי לא מכלל דשלא לצורך מיגמר נמי לא גמרינן לא לעולם דשלא לצורך מיגמר נמי גמרינן ומאי אפילו אפילו הני נמי דזוטרי גינהו דסלקא דעתך אמינא התחלתן זו היא גמר מלאכתן נתחיל בהו נמי לכתחילה קמשמע לן תא שמע רבי מאיר אומר כל מלאכה שהיא לצורך המועד גומרה

כל מלאכה שהתחיל בה קודם לארבעה עשר גומרה בארבעה עשר. פי' אפי' במקום שנהגו שלא לעשות הרי הוא כחול גמור וכן נמי שלש אומניות דחכמים. [תוספות ר"ד]

שלש אומניות עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות. אדר"מ קאי דאפי' במקום שנהגו איסור הני ג' אומני' עושין בין להתחיל בין לגמור בין לצורך בין שלא לצורך. אבל במקום שנהגו היתר כל המלאכות מותרות בין להתחיל בין לגמור וכן דעת הראב"ד ז"ל שלא כדברי הרמב"ם ז"ל שפירש משנתינו במקום שנהגו היתר [מהר"ם חלאווה]

חשך שלמה על ר"ח ו) מתיבא מסוב נאכילה עד מי ויתירנה נרשה דמקומו נשוכה השמיה מאר מי נמועד ומס ל"ל כן מסוב נאכילה וכו' ויתירנה לגומר זו השטלת וכו'.

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) נרכות יז:. 2) שם טז:. ג) [לעיל נח:], 7) [יבמות יג:], ה) שביעית פרק ג [משנה ו] רמב"ם שמנה י: יבמות פג., ו) מועד קטן יג., 1) עי' ברכות טז., ח) [בבא מציעא טו. מנחות סט.].

הגהות הב"ח

(ע) רש"י ד"ה תנא קולי וכו' תנא אין תשעה בחד קל כל"ל ותיבת בין נמחק:

גליון הש"ם

תנא קולי קולי קתני. עיין נזיר מז ע"ב תד"ה ת"ש דתניא ועיין מגילה ה ע"ב תד"ה ממעטי':

הגהות וציונים

ט] צ"ל **אומר** וכ"ה בכת"י, ובדפו"י הרוא' והיינו הרואים אותו בטל אומרים (דק"ס): 3] נ"ל דצ"ל **דבר שאינו** דגן. מראה אש. (גליון) ונראה דגרס ברש"י "תבואה" (ובדפו"י תבוא') וכוונתו בין תבואה דבר שאינו דגן, ולגירסתינו א"צ להגיה: ג] בדפו"י **בהשרשה**: ד] עד כאן גירסתו בגמ' ותיבות "היום ככולו" ליתא נמי בכת"י בגמ': ה] חתיכת בד צרה וארוכה:

משנת ראשונים

פוק חזי כמה בטלני איכא בשוקא. שאין אדם מבחין בחברו מפני מה הוא מתבטל וכמה בטלני איכא בשוקא וכן הלכה, אבל בענין זה שיראה הדיוט עצמו כחסיד שבחסידים יש כאן יהורא ועזות מצח. [מאירי, ברכות יז:]

וחכמים אומרים ביהודה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות. וחכ"א גרס' בויי"ו כדמסיק דאתי לאיפלוגי אסתם מתני' דלעיל דהוא ר"מ דתני מנהגא ואתי אינהו ואמרי איסורי ובר שמותי הוא. [תוספות ר"ד]

וסבר רבי יהודה ארבעה עשר מותר בעשיית מלאכה. תמיהא לי ומנ"ל דס"ל לר"י כאנשי יהודה דילמא כאנשי גליל סבירא ליה, ונ"ל דאם איתא דס"ל לר"י דביהודה היו מתירין היה לו להשמיענו דלאנשי יהודה המנכש בארבעה עשר שותלה במקום הטיט לאשמועינן דתרי מקצת אמרינן. [חידושי הר"ן]

כל מלאכה שהתחיל בה קודם לארבעה עשר גומרה בארבעה עשר. פי' אפי' במקום שנהגו שלא לעשות הרי הוא כחול גמור וכן נמי שלש אומניות דחכמים. [תוספות ר"ד]

עין משפט נר מצוה

מד א מיי' פ"ד מהל' ק"ס הלכה ז סמג עשין יח טוש"ע ח"ח סי' ע סעיף ג: מה ב ג מיי' פ"ח מהל' יו"ט הלכה יט סמג לאוין עה טוש"ע או"ח סי' תסח סעיף ה:

רבינו חננאל

להושיט אצבעו במים. **ופרקי' תנא חומרי חומרי קתני** פי' תנא אין בין ט' באב ליום הכפורים אלא חמור יום הכפורים מט' באב שיום הכפורים ספקו אסור וט' באב ספקו מותר כדאמרן. וכן עוד שנה חמור תענית צבור מט' באב שתענית צבור אסור במלאכה וט' באב מותר במקום שנהגו. ויש עוד חומר לט' באב מתענית צבור בט' באב אסור אפי' ברחיצת פניו [ידיו] ורגליו ובתענית צבור אין אסור אלא כל גופו אבל פניו ידיו ורגליו מותר: **ובכל מקום תלמידי חכמים בטלים רשב"ג אומר כל אדם יעשה עצמו תלמיד חכם.** ורמינן אי משום דחיישי' ליהורא הא מדתנן לענין החתן איפכ' משמע. ואמר ר' יוחנן מוחלפת השיטה כלומר הפך דברי ת"ק לרשב"ג ורב שישא אמר לא תפוך ודברים פשוטין הן: **וחכמים אומרים ביהודה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות** ובגליל לא היו עושין מלאכה כל עיקר פי' כל היום. **הלילה** בגליל ב"ש אוסרין וב"ה מתירין עד הנץ החמה. **ואקשי'** בתחלת פרקין קתני מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים מכלל דבמנהגא תליא מילתא והכא קתני ב"ש אוסרין וב"ה מתירין ואפי' לב"ה לאחר הנץ החמה אוסרין מכלל דאיסור איכא ליחזי היכא נהוג. **ופרקי'** לא קשיא מתני' דרישא דתני מנהגא לר' מאיר והאי דתני איסורא לר' יהודה. **במאי אוקימתה** להא מתני' כר' יהודה וסבר ר' יהודה ארבעה עשר מותר במלאכה כר' דקתני וחכמים אומרים ביהודה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות. **והתניא** ר' יהודה אומר המנכש בשלשה עשר ונעקרה שבולת בידו שותלה במקום הטינא ואין שותלה במקום (הגדר) [הגרד]. **ואי ס"ד** לר' יהודה ארבעה עשר מותר בעשיית מלאכה מכדי על מאי קא מהדר ר' יהודה למפטריה להאי שבולת העומר הקרב בששה עשר בניסן ו) (אסור באכילה עד שיבוא עומר אחר ויתירנה) ואם ישתלנה במקום (הגדר) [הגרד] שהוא מקום יבש. **כדגרסי'** במשקין בית השלחין אם היתה שדה מטוננת מותרת ואין משקין שדה גריד במועד.

נה: מקום שנהגו פרק רביעי פסחים

עולי רגלים מתקנים מנעליהן. מהכא משמע דהיכא דאסור לתקן מנעלים בחוה"מ דלא התירו אלא לעולי רגלים דווקא ואין לומר דדבר האבד הוא שמא יקרעו יותר דהא יכול לקנות חדשים ובפרק מי שהפך (מ"ק יג.) מייתי הך ברייתא ופריך אלא מעתה לגלר ליסתרי שכן כותב גיטי נשים ושוברים כדתנן בפרק אלו מגלחים (שם יח:) ומסני שפיר[ט]:

ואם מתירא שמא יגנבו. וכיון שאין יכול להניחם בביתו ולא בבית הסמוך לו לא הזקיקוהו להניח בבית שליחי והתירו להכניסם בליונעא בביתו: לא

גומרה בארבעה עשר. אפילו במקום שלא נהגו לעשות מלאכה: **לא נהגו לא.** אפילו גמר, דהא בגמר קיימי: **החייטין.** משום הכי שרו בחרבעה עשר בכל מקום, שכן מלינו בהן קולא משאר אומניות גבי חולו של מועד: **שכן ההדיוט תופר כדרכו.** משנה היא במועד קטן[י], הדיוט שאינו אומן נכך, הלכך בחרבעה עשר דקיל בחולו של מועד אפי' אומן גמי שרי: **שכן הבא ממדינת הים וכו'.** וכיון דמשכחת בהן היתר קלת בחולו של מועד, הלכך בחרבעה עשר דקיל שרי לכולי עלמא: **תחילת מלאכה.** לרבנין שעושין מעשים מדשי': **מסוף מלאכה.** תיקון מעשים:

מתני' מושיבין שובכין. כשנותנין ביליס תחת תרנגולת להתחמם לגדל לפרוחים, קרי מושיבין שובכין: **ותרנגולת.** המחממת ביליס: **שברחה.** מעליהם, מחזירין אותה, וכגמ' פריך הסתם אותובי מותבינן מהדורי מדעיה. ל"ת הכי כתיב בסדר משנה, מושיבים שובכין ותרנגולת, כלומר שובכין ליונים, ותרנגולת היו מושיבין להתחמם לגדל לפרוחי', והכי מסתברי', דשובך לא שייך אלא ליונים: **גורפין.** ומסלקין לחוץ. וכמועד שאמור יותר, אין מסלקין לחוץ אלא מסלקין לגדיש: **גמ' סיפא.** דקתני מחזירין, בחולו של מועד קאמר. והכי קאמר, מושיבין שובכין בי"ד, ותרנגול' שברח' בחולו של מועד מחזירין אותה מסוף מלאכה. תיקון מעשים: **מתני'** מושיבין שובכין לתרנגולים בי"ד ותרנגולת שברחה מחזירין אותה למקומה **ואם** מתה מושיבין אחרת תחתיה. אמר רב הונא לא שנו שמחזירין אותה בחולו של מועד אלא תוך שלשה ימים למרדה דאכתי לא פרח צמרה עדיין החמימות שיש בה והיא תחמם הביצים. **ואחר שלשה ימים לישיבתה על הביצים** כלומר כיון שעברו ג' ימים אחר שישבה על הביצים התחילו לרקם ואם תניחם נפסדין הביצים לגמרי. **אבל** תוך ג' לישיבתה שלא הופסדו הביצים לגמרי. ואחר ג' ימים למרדה דפרח לה צמרה לא מהדרינן לה בחולו של מועד. ר' אמי אמר אפילו תוך ג' ימים לישיבתה כו'. **ואסיקנא רב הונא סבר** להפסד מרובה חששו כלומר במקום שיש הפסד מרובה כי הביצים נפסדין לגמרי חששו ואמרו מחזירין. **אבל** תוך ג' לישיבתה דלא נפסדו אלא שאין מגדלין אפרוחין אבל ראוין הן לאכילה ואין בהן הפסד אבל דביני ביני הפסד מועט הוא ולהפסד מועט לא חששו. **ורב אמי סבר** אפילו להפסד מועט [חששו] ומחזירין: **מתני' גורפין הרעי מתחת רגלי הבהמה בארבעה עשר ובמועד מסלקין אותו לצדדין וכו'.** ת"ר הזבל שבחצר מסלקין אותו לצדדין. שברפת ושבחצר מוציאין אותו לאשפה. הא גופה קשיא אמרת שבחצר מסלקין אותו לצדדין. והדר תאני ושבחצר מוציאין אותו לאשפה. ומשני אביי בארבעה עשר מוציאין אותו לאשפה ובחולו של מועד מסלקין אותו לצדדין. רבא אמר לעולם בחולו של מועד. והכי קתני אם נעשית החצר כרפת שנתמלאת רעי מוציאין אותו לאשפה: **ירושלמי** זבל שבמבוי מסלקו לצד. שברפת ושבחצר מוציאין לאשפה. אמר [רבא] הדא דתימא בחצר קטנה אבל בחצר גדולה מסלקה לצדדין והרפת בין קטנה בין גדולה מוציאו לאשפה: **אמר רב פפא הוה בדיק לן רבא** הכא תנן מוליכין ומביאין כלים מבית האומן[כ] ואם חושש להם שמא יגנבו מפנן לחצר אחרת. **ושנינן לה** מתני' דהכא דקתני מוליכין ומביאין כלים מבית האומן בארבעה עשר ומתנתא דקתני אין מביאין בחולו של מועד וכך סוגיין דשמעתא סלקא ואע"ג דאמרינן מתני' דהכא נמי אפי' שאינו מאמין בעל הבית כליו לאומן קתני מביאין אפילו כלים שאינן לצורך המועד כדתניא מביאין כלים מבית האומן כגון כוס מבית הזגג וכו'. **ואסיקנא שנית מביאין** כלומר התירו לו להביאן מפני שאינו מאמינו התינח מביאין מוליכין מאי איכא למימר למה מוליכין בחוש"מ ואסיקנא אלא מחוורתא מתני' דקתני מוליכין [ודמינהו אין מביאין כלים מבית האומן] ומביאין בארבעה עשר ומתני' דקתני אין מביאין בחולו של מועד: **ומסקנא** מקום שנהגו לעשות מלאכה בע"פ עד חצות כו' קיימא לן הכי: **ששה דברים עשו אנשי יריחו וכו'.** אלו שלא מיחו מרכיבין דקלים כל היום

עולי רגלים מתקנים מנעליהן.
מהכא משמע דהיכא דאסור לתקן מנעלים בחוה"מ דלא התירו אלא לעולי רגלים דווקא ואין לומר דדבר האבד הוא שמא יקרעו יותר דהא יכול לקנות חדשים ובפרק מי שהפך (מ"ק יג.) מייתי הך ברייתא ופריך אלא מעתה לגלר ליסתרי שכן כותב גיטי נשים ושוברים כדתנן בפרק אלו מגלחים (שם יח:) ומסני שפיר[ט]:

ואם מתירא שמא יגנבו. וכיון שאין יכול להניחם בביתו ולא בבית הסמוך לו לא הזקיקוהו להניח בבית שליחי והתירו להכניסם בליונעא בביתו: לא

מתני' מושיבין שובכין לתרנגולים בי"ד ותרנגולת שברחה מחזירין אותה למקומה **ואם** מתה מושיבין אחרת תחתיה. אמר רב הונא לא שנו שמחזירין אותה בחולו של מועד אלא תוך שלשה ימים למרדה דאכתי לא פרח צמרה עדיין החמימות שיש בה והיא תחמם הביצים. **ואחר שלשה ימים לישיבתה על הביצים** כלומר כיון שעברו ג' ימים אחר שישבה על הביצים התחילו לרקם ואם תניחם נפסדין הביצים לגמרי. **אבל** תוך ג' לישיבתה דלא נפסדו אלא שאין מגדלין אפרוחין אבל ראוין הן לאכילה ואין בהן הפסד אבל דביני ביני הפסד מועט הוא ולהפסד מועט לא חששו. **ורב אמי סבר** אפילו להפסד מועט [חששו] ומחזירין: **מתני' גורפין הרעי מתחת רגלי הבהמה בארבעה עשר ובמועד מסלקין אותו לצדדין וכו'.** ת"ר הזבל שבחצר מסלקין אותו לצדדין. שברפת ושבחצר מוציאין אותו לאשפה. הא גופה קשיא אמרת שבחצר מסלקין אותו לצדדין. והדר תאני ושבחצר מוציאין אותו לאשפה. ומשני אביי בארבעה עשר מוציאין אותו לאשפה ובחולו של מועד מסלקין אותו לצדדין. רבא אמר לעולם בחולו של מועד. והכי קתני אם נעשית החצר כרפת שנתמלאת רעי מוציאין אותו לאשפה: **ירושלמי** זבל שבמבוי מסלקו לצד. שברפת ושבחצר מוציאין לאשפה. אמר [רבא] הדא דתימא בחצר קטנה אבל בחצר גדולה מסלקה לצדדין והרפת בין קטנה בין גדולה מוציאו לאשפה: **אמר רב פפא הוה בדיק לן רבא** הכא תנן מוליכין ומביאין כלים מבית האומן[כ] ואם חושש להם שמא יגנבו מפנן לחצר אחרת. **ושנינן לה** מתני' דהכא דקתני מוליכין ומביאין כלים מבית האומן בארבעה עשר ומתנתא דקתני אין מביאין בחולו של מועד וכך סוגיין דשמעתא סלקא ואע"ג דאמרינן מתני' דהכא נמי אפי' שאינו מאמין בעל הבית כליו לאומן קתני מביאין אפילו כלים שאינן לצורך המועד כדתניא מביאין כלים מבית האומן כגון כוס מבית הזגג וכו'. **ואסיקנא שנית מביאין** כלומר התירו לו להביאן מפני שאינו מאמינו התינח מביאין מוליכין מאי איכא למימר למה מוליכין בחוש"מ ואסיקנא אלא מחוורתא מתני' דקתני מוליכין [ודמינהו אין מביאין כלים מבית האומן] ומביאין בארבעה עשר ומתני' דקתני אין מביאין בחולו של מועד: **ומסקנא** מקום שנהגו לעשות מלאכה בע"פ עד חצות כו' קיימא לן הכי: **ששה דברים עשו אנשי יריחו וכו'.** אלו שלא מיחו מרכיבין דקלים כל היום

ואם מתירא שמא יגנבו. וכיון שאין יכול להניחם בביתו ולא בבית הסמוך לו לא הזקיקוהו להניח בבית שליחי והתירו להכניסם בליונעא בביתו: לא

עולי רגלים מתקנים מנעליהן.
מהכא משמע דהיכא דאסור לתקן מנעלים בחוה"מ דלא התירו אלא לעולי רגלים דווקא ואין לומר דדבר האבד הוא שמא יקרעו יותר דהא יכול לקנות חדשים ובפרק מי שהפך (מ"ק יג.) מייתי הך ברייתא ופריך אלא מעתה לגלר ליסתרי שכן כותב גיטי נשים ושוברים כדתנן בפרק אלו מגלחים (שם יח:) ומסני שפיר[ט]:

ואם מתירא שמא יגנבו. וכיון שאין יכול להניחם בביתו ולא בבית הסמוך לו לא הזקיקוהו להניח בבית שליחי והתירו להכניסם בליונעא בביתו: לא

מתני' מושיבין שובכין לתרנגולים בי"ד ותרנגולת שברחה מחזירין אותה למקומה **ואם** מתה מושיבין אחרת תחתיה. אמר רב הונא לא שנו שמחזירין אותה בחולו של מועד אלא תוך שלשה ימים למרדה דאכתי לא פרח צמרה עדיין החמימות שיש בה והיא תחמם הביצים. **ואחר שלשה ימים לישיבתה על הביצים** כלומר כיון שעברו ג' ימים אחר שישבה על הביצים התחילו לרקם ואם תניחם נפסדין הביצים לגמרי. **אבל** תוך ג' לישיבתה דלא נפסדו אלא שאין מגדלין אפרוחין אבל ראוין הן לאכילה ואין בהן הפסד אבל דביני ביני הפסד מועט הוא ולהפסד מועט לא חששו. **ורב אמי סבר** אפילו להפסד מועט [חששו] ומחזירין: **מתני' גורפין הרעי מתחת רגלי הבהמה בארבעה עשר ובמועד מסלקין אותו לצדדין וכו'.** ת"ר הזבל שבחצר מסלקין אותו לצדדין. שברפת ושבחצר מוציאין אותו לאשפה. הא גופה קשיא אמרת שבחצר מסלקין אותו לצדדין. והדר תאני ושבחצר מוציאין אותו לאשפה. ומשני אביי בארבעה עשר מוציאין אותו לאשפה ובחולו של מועד מסלקין אותו לצדדין. רבא אמר לעולם בחולו של מועד. והכי קתני אם נעשית החצר כרפת שנתמלאת רעי מוציאין אותו לאשפה: **ירושלמי** זבל שבמבוי מסלקו לצד. שברפת ושבחצר מוציאין לאשפה. אמר [רבא] הדא דתימא בחצר קטנה אבל בחצר גדולה מסלקה לצדדין והרפת בין קטנה בין גדולה מוציאו לאשפה: **אמר רב פפא הוה בדיק לן רבא** הכא תנן מוליכין ומביאין כלים מבית האומן[כ] ואם חושש להם שמא יגנבו מפנן לחצר אחרת. **ושנינן לה** מתני' דהכא דקתני מוליכין ומביאין כלים מבית האומן בארבעה עשר ומתנתא דקתני אין מביאין בחולו של מועד וכך סוגיין דשמעתא סלקא ואע"ג דאמרינן מתני' דהכא נמי אפי' שאינו מאמין בעל הבית כליו לאומן קתני מביאין אפילו כלים שאינן לצורך המועד כדתניא מביאין כלים מבית האומן כגון כוס מבית הזגג וכו'. **ואסיקנא שנית מביאין** כלומר התירו לו להביאן מפני שאינו מאמינו התינח מביאין מוליכין מאי איכא למימר למה מוליכין בחוש"מ ואסיקנא אלא מחוורתא מתני' דקתני מוליכין [ודמינהו אין מביאין כלים מבית האומן] ומביאין בארבעה עשר ומתני' דקתני אין מביאין בחולו של מועד: **ומסקנא** מקום שנהגו לעשות מלאכה בע"פ עד חצות כו' קיימא לן הכי: **ששה דברים עשו אנשי יריחו וכו'.** אלו שלא מיחו מרכיבין דקלים כל היום

עולי רגלים מתקנים מנעליהן.
מהכא משמע דהיכא דאסור לתקן מנעלים בחוה"מ דלא התירו אלא לעולי רגלים דווקא ואין לומר דדבר האבד הוא שמא יקרעו יותר דהא יכול לקנות חדשים ובפרק מי שהפך (מ"ק יג.) מייתי הך ברייתא ופריך אלא מעתה לגלר ליסתרי שכן כותב גיטי נשים ושוברים כדתנן בפרק אלו מגלחים (שם יח:) ומסני שפיר[ט]:

ואם מתירא שמא יגנבו. וכיון שאין יכול להניחם בביתו ולא בבית הסמוך לו לא הזקיקוהו להניח בבית שליחי והתירו להכניסם בליונעא בביתו: לא

מתני' מושיבין שובכין לתרנגולים בי"ד ותרנגולת שברחה מחזירין אותה למקומה **ואם** מתה מושיבין אחרת תחתיה. אמר רב הונא לא שנו שמחזירין אותה בחולו של מועד אלא תוך שלשה ימים למרדה דאכתי לא פרח צמרה עדיין החמימות שיש בה והיא תחמם הביצים. **ואחר שלשה ימים לישיבתה על הביצים** כלומר כיון שעברו ג' ימים אחר שישבה על הביצים התחילו לרקם ואם תניחם נפסדין הביצים לגמרי. **אבל** תוך ג' לישיבתה דלא נפסדו אלא שאין מגדלין אפרוחין אבל ראוין הן לאכילה ואין בהן הפסד אבל דביני ביני הפסד מועט הוא ולהפסד מועט לא חששו. **ורב אמי סבר** אפילו להפסד מועט [חששו] ומחזירין: **מתני' גורפין הרעי מתחת רגלי הבהמה בארבעה עשר ובמועד מסלקין אותו לצדדין וכו'.** ת"ר הזבל שבחצר מסלקין אותו לצדדין. שברפת ושבחצר מוציאין אותו לאשפה. הא גופה קשיא אמרת שבחצר מסלקין אותו לצדדין. והדר תאני ושבחצר מוציאין אותו לאשפה. ומשני אביי בארבעה עשר מוציאין אותו לאשפה ובחולו של מועד מסלקין אותו לצדדין. רבא אמר לעולם בחולו של מועד. והכי קתני אם נעשית החצר כרפת שנתמלאת רעי מוציאין אותו לאשפה: **ירושלמי** זבל שבמבוי מסלקו לצד. שברפת ושבחצר מוציאין לאשפה. אמר [רבא] הדא דתימא בחצר קטנה אבל בחצר גדולה מסלקה לצדדין והרפת בין קטנה בין גדולה מוציאו לאשפה: **אמר רב פפא הוה בדיק לן רבא** הכא תנן מוליכין ומביאין כלים מבית האומן[כ] ואם חושש להם שמא יגנבו מפנן לחצר אחרת. **ושנינן לה** מתני' דהכא דקתני מוליכין ומביאין כלים מבית האומן בארבעה עשר ומתנתא דקתני אין מביאין בחולו של מועד וכך סוגיין דשמעתא סלקא ואע"ג דאמרינן מתני' דהכא נמי אפי' שאינו מאמין בעל הבית כליו לאומן קתני מביאין אפילו כלים שאינן לצורך המועד כדתניא מביאין כלים מבית האומן כגון כוס מבית הזגג וכו'. **ואסיקנא שנית מביאין** כלומר התירו לו להביאן מפני שאינו מאמינו התינח מביאין מוליכין מאי איכא למימר למה מוליכין בחוש"מ ואסיקנא אלא מחוורתא מתני' דקתני מוליכין [ודמינהו אין מביאין כלים מבית האומן] ומביאין בארבעה עשר ומתני' דקתני אין מביאין בחולו של מועד: **ומסקנא** מקום שנהגו לעשות מלאכה בע"פ עד חצות כו' קיימא לן הכי: **ששה דברים עשו אנשי יריחו וכו'.** אלו שלא מיחו מרכיבין דקלים כל היום

עין משפט נר מצוה

מו א מיי' פס"ה הלכה כח טוש"ע סי' סעיף ו:
מז ב מיי' פס"ה טוש"ע סי' סעיף ז:
מח ג מיי' פס"ה טוש"ע סי' סעיף ח:
מט ד ה מיי' ופמג פס"ה טוש"ע או"ח סימן תקלו סעיף ד:
נ ו ז מיי' פס"ה הלכה יא סמג פס"ה טוש"ע או"ח סי' תסח סעיף ט ופי' תקלה סעיף ג:
נא ח מיי' פס"ה הלכה כח סמג פס"ה טוש"ע או"ח סי' תסח סעיף י:
נב ט י מיי' פס"ה הלכה טז סמג פס"ה טוש"ע או"ח סי' תקלד סעיף ג:

רבינו חננאל

עשר כלל ואפילו מצי למגמרינהו ומה שהתחיל קודם י"ד אם הוא לצורך המועד יגמור ואי לא לא. **ואסיקנא הכי** ת"ש ר' מאיר אומר כל מלאכה שהיא לצורך המועד שהתחיל בה קודם י"ד גומרה בי"ד ושאינה לצורך המועד אסור ש"מ לצורך המועד תנן שגומרה בי"ד ש"מ וקיימא לן כותיה. ואין מתחיל בי"ד אפי' צלצול קטן ואפי' סבכה קטנה ואפי' הן לצורך המועד: **וחכמים אומרים שלש אומניות עושין מלאכה בערבי פסחים** החייטין שכן הדיוט תופר כדרכו בחולו של מועד והספרין והכובסין שכן הבא ממדינת הים והיוצא מבית האסורין מותרין לספר ולכבס בחולו של מועד: **ר' יוסי ברי' יהודה אומר אף הרצענין** שכן עולי רגלים מתקנין מנעליהן בחולו של מועד ואע"פ שתקנת המנעל סוף מלאכה היא קסבר ר' יוסי ילפינן תחלת מלאכה מסוף מלאכה מה סוף מלאכה מותר אף תחלת מלאכה מותר: **מתני' מושיבין שובכין לתרנגולין בי"ד כו'.** תריצנא הכי בחולו של מועד. **תרנגולת שברחה** מחזירין אותה למקומה **ואם מתה מושיבין אחרת תחתיה.** אמר רב הונא לא שנו שמחזירין אותה בחולו של מועד אלא תוך שלשה ימים למרדה דאכתי לא פרח צמרה עדיין החמימות שיש בה והיא תחמם הביצים. **ואחר שלשה ימים לישיבתה על הביצים** כלומר כיון שעברו ג' ימים אחר שישבה על הביצים התחילו לרקם ואם תניחם נפסדין הביצים לגמרי. **אבל** תוך ג' ימים לישיבתה שלא הופסדו הביצים לגמרי. ואחר ג' ימים למרדה דפרח לה צמרה לא מהדרינן לה בחולו של מועד. ר' אמי אמר אפילו תוך ג' ימים לישיבתה כו'. **ואסיקנא רב הונא סבר** להפסד מרובה חששו כלומר במקום שיש הפסד מרובה כי הביצים נפסדין לגמרי חששו ואמרו מחזירין. **אבל** תוך ג' לישיבתה דלא נפסדו אלא שאין מגדלין אפרוחין אבל ראוין הן לאכילה ואין בהן הפסד אבל דביני ביני הפסד מועט הוא ולהפסד מועט לא חששו. **ורב אמי סבר** אפילו להפסד

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) [מועד קטן דף יג.], י) [לעיל דף טו: וש"נ], כ) [תוספתא פרק ג], ל) מועד קטן יג. [עירובין נ"ג. וש"נ], מ) [מועד קטן סס ע"ב ע"ב], נ) [מנחות דף עג.], ס) [דף ח:], ע) [לעיל כה: שבת סז.], פ) עיין ב"מ דף קט. י) [ועיין תוספות מועד קטן י. ד"ה ההדיוט].

הגהות הגר"א

[א] גמ' סיפא. נ"ב גירסת הרמב"ם רישא: **[ב]** שם תוך ג' למרדה דאכתי לא פרח צימרא מינה. נ"ב הרי"ף לא גרס לה (וה"ג ל"ש מלא אחר ג' כו' אבל תוך ג' כו'. ועיבגר"מ מ"ש סוף סי' מס"ח. ומ"ש בהרי"ף שלנו מינו מהרי"ף ובדפו' הרמזון ליתא): **[ג]** שם הא והא בחולו של מועד. נ"ב הרי"ף לא גרס לה:

הגהות וציונים

מ] נראה שצ"ל הכדד בדלי"ת עיין תוספות חולין סד ע"א ד"ה כודדת (גליון) היעב"ץ מגיה הכר מבית הכרר עיי"ש בילק"מ: **נ]** לחבר לאילן ענף מאילן אחר: **ג]** שם בגמ' ילפינן מהגז"ש לבכורים והתוס' שם כתבו דכ"ש למנחות: **ד]** כ"י מובא בד"ס והקדישום: **ס]** נראה דיש להוסיף **אע"פ שאינן לצורך המועד, והתם תנן אין מביאין כלים מבית האומן:**

ליקוטי רש"י

בדיק לן רבא. מי ידעינן לתרוצי. כאן בארבעה עשר. מוליכין ומביאין כלים. כאן בחולו של מועד. אין מביאין. כאן במאמינו. לאומן אין מביאין דאלא לצורך הוא. בשאינו מאמינו. מביאין [מו"ק יג.]. והתניא. סיועא. מביאין כלים מבית האומן כגון הכד וכו'. כל וכום לצורך המועד הן אבל לאו לצורך המועד. ואם אין לו. לאומן מה יאכל נותן לו שכרו. מביאן בצינעה בתוך ביתו. אלמא בשאינו מאמינו מביאין. מוליכין קשיא. דקתני מתני' לפעמים מוליכין ומתני' דהכא קתני אין מביאין כל שכן דאין מוליכין ולית לתרץ בשאינו מאמינו. כדשנינן מעיקרא. כאן בארבעה עשר. כאן בחולו של מועד. מרכיבין [מו"ק יג:]. מרכיבין דקלים כל היום. של ארבעה עשר ניסן דקבלי לאו מלאכה מסוכה היא. וכורכין את שמע. מפרש בפסחים במקום שנהגו [דף נו.] שהיו מומרים שמע ישראל ולא היו מפסיקין ליתן ריוח בין תיבה לתיבה [מנחות עא.]. מתירין גמזיות של הקדש. בהגהה היו מתירין ענפים של תרוג ומקמה, שהיו מומרים לתנוקות של הקדישו לא קרוות עיקר הלולב ולא נתיר גמזיות וקא סברי אין מעילה בגידולין, ולהכי נקט תרוג ומקמה דסתמייהו לקרוות קיימי [שם:].

גּוּמְרָהּ - מותר לגומרה **בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר** בניסן, אף במקום שנהגו שלא לעשות בו מלאכה. מבארת הברייתא, **אֵימָתַי** מותר לגומרה, **בִּזְמַן שֶׁהִתְחִיל בָּהּ קוֹדֶם אַרְבָּעָה עָשָׂר, אֲבָל** אם **לֹא** **הִתְחִיל בָּהּ קוֹדֶם אַרְבָּעָה עָשָׂר, לֹא יַתְחִיל בָּהּ בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר**, ואסור **אֲפִילּוּ** להתחיל לעשות **צִילְצוּל קָטָן** או **אֲפִילּוּ שְׁבָכָה קְטַנָּה**. מדייקת הגמרא מלשון הברייתא, שדווקא מלאכה הנעשית **לְצוֹרֶךְ הַמּוֹעֵד אֵין** - אכן מותר לגומרה בארבעה עשר, אך אסור להתחיל בה, אבל מלאכה הנעשית **שֶׁלֹּא לְצוֹרֶךְ הַמּוֹעֵד לֹא** - אף לגומרה אסור, ומוכח כפי הצד הראשון של הספק, שרק מלאכה שהיא לצורך המועד מותר לגומרה ואסור להתחיל בה, אבל שלא לצורך המועד אסור אף לגמור.

דוחה הגמרא, לעולם יש לומר **שהוא** **הַדִּין דַּאֲפִילּוּ** מלאכה הנעשית **שֶׁלֹּא לְצוֹרֶךְ** המועד **נַמִּי גָּמְרִינַן** - גם מותר לגומרה[א], **וְהָא קָא מַשְׁמַע לָן** - ודבר זה משמיענו רבי מאיר בברייתא כשאמר שמלאכה לצורך המועד גומרה, **דַּאֲפִילּוּ לְצוֹרֶךְ הַמּוֹעֵד מִיגְּמַר אֵין אַתְחוּלֵי לֹא** - מותר רק לגמור מלאכה ולא להתחיל בה.

הגמרא פושטת את הספק מברייתא שלישית:

תָּא שְׁמַע - בא ושמע ראיה לפשוט את הספק, ששנינו בברייתא, **רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר, כָּל מְלָאכָה שֶׁהִיא לְצוֹרֶךְ הַמּוֹעֵד, גּוּמְרָהּ** - מותר לגומרה **בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר** בניסן, אפילו במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בערב פסח[ב], וכל מלאכה **שֶׁאֵינָהּ לְצוֹרֶךְ הַמּוֹעֵד, אֲסוּרָה**[ג] אף לגומרה בערב פסח [ולא רק להתחיל בה]. **וְעוֹשִׂין** - ומותר לעשות **מְלָאכָה בְּעַרְבֵי פְּסָחִים עַד חֲצוֹת, בְּמָקוֹם שֶׁנָּהֲגוּ** היתר בזה, ואף אם אינה לצורך המועד[ד]. מדייקת הגמרא, מכך שהברייתא עוסקת בגמר מלאכה שאינה לצורך המועד, ועל כך שנינו שמותר בערב פסח במקום שנהגו לעשות בו מלאכה, משמע שדווקא **בְּמָקוֹם שֶׁנָּהֲגוּ אֵין** - אכן מותרים לגמור מלאכה בערב פסח אף שאינה לצורך המועד, אך במקום **שֶׁלֹּא נָהֲגוּ** לעשות מלאכה בערב פסח **לֹא**, ואף שאינו מתחיל במלאכה אלא רק גומרה אסור[ה], ורק לגמור מלאכה שהיא לצורך המועד מותר[ו].

וְשָׁמַע מִינָּהּ - ומוכח שבמקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בערב פסח, רק **לְצוֹרֶךְ הַמּוֹעֵד אֵין** - אכן מותר לגמור את המלאכה, אבל **שֶׁלֹּא לְצוֹרֶךְ הַמּוֹעֵד לֹא**, כפי הצד הראשון של הספק.

מסיקה הגמרא, **שְׁמַע מִינָּהּ** - אכן יש להוכיח כך.

★

שנינו במשנה, **וַחֲכָמִים אוֹמְרִים, שָׁלֹשׁ אוּמָּנִיּוֹת** - בעלי אומנות עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות, ואלו הן, החייטין והספרים והכובסין. רבי יוסי ברבי יהודה אומר, אף רצענין.

הגמרא מביאה ברייתא המבארת את טעם ההיתר לעשות מלאכות אלו בערב פסח:

תָּנָא - שנינו בברייתא, **הַחַיָּטִין** מותרים במלאכתם בערב פסח, **שֶׁכֵּן** מצינו שמלאכה זו איסורה קל יותר משאר מלאכות, שמבואר במשנה (מו"ק ח:) שה**חֲדָיוֹט** שאינו אומן בתפירה, **תּוֹפֵר כְּדַרְכּוֹ** אף **בְּחוּלּוֹ שֶׁל מוֹעֵד** שאיסור עשיית מלאכה בו חמור יותר מבערב פסח[ז], וממילא בערב פסח הקל יותר, הקילו שאף לחייט אומן מותר לתפור כדרכו. **וְהַסַּפָּרִין וְהַכּוֹבְסִין** מותרים במלאכתם בערב פסח, **שֶׁכֵּן** אף מלאכות אלו איסורן קל יותר, שמבואר במשנה (שם יג:) ש**הַבָּא מִמְּדִינַת הַיָּם וְהַיּוֹצֵא מִבֵּית הָאֲסוּרִין מְסַפְּרִין וּמְכַבְּסִין בְּחוּלּוֹ שֶׁל מוֹעֵד**, אף שלכל אדם אסור[ח], כיון שלא היו יכולים לעשות זאת לפני המועד, וכיון שמצינו במלאכות אלו היתר במקצת אף בחול המועד החמור, בערב פסח הקל יותר הקילו לכל אדם[ט]. **וְרַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר שַׁאַף הָרַצְעָנִין** מותרים במלאכתם בערב פסח, שאף מלאכה זו איסורה קל יותר משאר המלאכות, **שֶׁכֵּן עוֹלֵי רְגָלִים מְתַקְּנִין** - מותרים לתקן את **מִנְעָלֵיהֶן** שנקרעו או שנפרם התפר שלהם[י] **בְּחוּלּוֹ שֶׁל מוֹעֵד**[יא], וכיון שמצינו שהקילו בהם בחול המועד בתיקון, בערב פסח שהוא קל יותר הקילו אף לעשות מנעלים חדשים.

הגמרא מבארת את מחלוקת רבי יוסי ברבי יהודה וחכמים:

מבררת הגמרא, **בְּמַאי קָמִיפַּלְגִי** - באיזו סברא נחלקו רבי יוסי ברבי יהודה וחכמים, האם למדים מעולי רגלים להתיר עשיית מנעלים חדשים בערב פסח.

משיבה הגמרא, **מַר** - רבי יוסי ברבי יהודה **סָבַר, שֶׁמֵּידִין** היתר אף ל**תְּחִילַּת הַמְּלָאכָה** של מנעלים, דהיינו עשיית מנעלים חדשים, **מִמַּה שֶׁהִתִּירוּ** את **סוֹף הַמְּלָאכָה** שהיא תיקון מנעלים בחול המועד.

א. **וכפי** הצד השלישי, שמה שאמר רבי מאיר שמותר בארבעה עשר לגמור אך לא להתחיל, כוונתו בין מלאכה שהיא לצורך המועד ובין מלאכה שאינה לצורך המועד.

ב. **והיינו** עד חצות, שהרי אין לך צורך המועד יותר מלספר ומלכבס, ומכל מקום לא התירו במשנתנו אלא עד חצות. רא"ש (סי' ח). והביא, שכתבו בשם רבינו יונה שכל היום מותר, והביאו ראיה ממה שלהלן בסיפא לגבי גמר מלאכה שאינה לצורך המועד התירו בברייתא רק עד חצות, ומשמע שברישא לצורך המועד מותר לגמור כל היום. ודחה הרא"ש את הראיה, שבסיפא כיון ששנו היתר מלאכה לא היו יכולים שלא לומר 'עד חצות' [כדי שלא יבואו להתיר כל היום], ואין זה ראיה שברישא שמדובר לצורך המועד מותר כל היום.

ג. **צריך** עיון מה שייך לשון איסור לרבי מאיר, הרי מבואר לעיל (ע"ח) שלשיטתו הדבר תלוי במנהג ולא באיסור. וראה בילקוט ביאורים שהובא ביאור החתם סופר (ד"ה מ"ע) בזה.

ד. **ר"י** מלוניל (ד"ה עוזין) ועוד ראשונים. ובמנחם משיב נפש (ד"ה מקום) דייק מדברי רש"י, שרק לגמור המלאכה מותר במקום זה, אך להתחיל אף שם אסור כשאין זה לצורך המועד.

ה. **ואף** את השלש אומניות שהתירו חכמים בסיפא, אסור לעשות לשיטת רבי מאיר, ואף על ידי נכרי או אם חבירו יעשה לו כך בחנם, אסור. אגודה (ד"ה מניח) בשם הראב"ד.

ו. **על** פי רש"י (ד"ה לא נהגו), וכן כתב בפסקי הרי"ד (ד"ה עוזין). וראה בילקוט ביאורים כיצד מתבארת ברייתא זו לשיטת הרמב"ם [הובא לעיל (ע"ח)] שמחלוקת רבי מאיר וחכמים היא במקום שנהגו לעשות מלאכה.

ז. **שכן** האיסור בחול המועד דרשוהו בחגיגה (יח.) מן התורה, שנאמר (שמות כג טו) 'את חג המצות תשמור שבעת ימים', ובא ללמד על חול המועד שאסור במלאכה. ועיין שם לימודים נוספים. אמנם אמרו (חגיגה שם) שיש ללמוד מפסוק אחר שימי חול המועד אינם אסורים בכל מלאכה, ומסרם הכתוב לחכמים לומר איזו מלאכה אסורה ואיזו מותרת, והם התירו מלאכות שהם דבר האבד וצורך המועד. ונחלקו הראשונים, האם איסור מלאכה שאינה דבר האבד או צורך המועד הוא ממש מן התורה, וכן סוברים רש"י והרשב"ם (הובא בשטמ"ק שם ד"ה חולו) והרמב"ן (ע"ז כב. ד"ה ומדמקשה) ועוד ראשונים, או שהוא מדרבנן ורק הסמיכוהו על הכתוב, וכך סוברים רבינו תם והריב"ם בשם ריב"א (הובא בשטמ"ק חגיגה שם) ועוד ראשונים. אמנם לכל הדעות, איסור עשיית מלאכה בערב פסח קל יותר, כיון שהוא יום חול גמור. פסקי רי"ד (ד"ה פיקח) וחכמיס).

וכל זה קודם חצות, אך אחר חצות נחשב כמו מועד, ודינו כחול המועד, שאסור באיסור גמור. כך כתב הרמב"ם (יו"ט פ"ח ה"ח), הביאו בביאור הגר"א (יו"ד סי' קנט סק"ט). אך הוסיף הרמב"ם, שמכל מקום האיסור בזה קל יותר מאיסור המלאכה בחול המועד. ובפני יהושע (לעיל כ. ד"ה מקום) כתב בטעם האיסור, משום שנאמר 'אלה מועדי ה'', ונסמך לו לאחריו הפסוק 'בחודש הראשון בארבעה עשר בין הערבים פסח לה'', ומשמע שמשעה זו של ערב פסח בין הערבים נקרא מועד. ומשום כך יש שנהגו איסור מלאכה אף קודם חצות, כדי לעשות גדר שלא יזלזלו באיסור לאחר חצות. וראה טעמים נוספים בבעל המאור (שם ד"ה מקום) בשם הירושלמי, ובר"ן (על הרי"ף, שם ד"ה מקום) ועוד ראשונים.

ח. **אף** שזה לצורך המועד, כדי שיעשה כן קודם הרגל ולא יכנס אליו כשהוא מנוול. כמבואר במועד קטן (יד.).

ט. **מבואר** מדברי הברייתא שהיתר מלאכה בערב פסח תלוי בהיתר מלאכה בחול המועד. אך כתב הריטב"א (מו"ק יג. ד"ה אלא) בביאור דברי הגמרא (שם). שטעם זה הוא רק לסמך וסעד בעלמא, אך עיקר טעם ההיתר הוא, מחמת שמלאכות אלו הם לצורך יום טוב, ודרך בני אדם לאחרם עד ארבעה עשר. אך הקשה בקרן אורה (שם ד"ה אלא), שהרי בגמרא בסמוך מבואר, שאסרו חכמים לרצענים לעשות מלאכה בארבעה עשר, מחמת שאין היתר לעשות מנעלים חדשים בחול המועד, ואם אכן אין עיקר טעם ההיתר בארבעה עשר משום שמצינו היתר בחול המועד, מפני מה אסרו, והרי אף בזה יש צורך יום טוב. ולכך כתב בקרן אורה, שודאי עיקר הטעם הוא כמבואר בברייתא משום שמצינו בזה היתר בחול המועד, ודבר שלא מצינו לו היתר בחול המועד, לא התירו לכל אדם בערב פסח אף שהוא צורך יום טוב, ומכל מקום אף דבר שיש לו היתר בחול המועד, לא התירו בערב פסח אלא כשהוא לצורך יום טוב.

י. **מאירי** (לעיל ע"ח, ד"ה אמר - הגמי).

יא. **מפשטות** הסוגיא משמע, שלשאר אדם אסור לתקן מנעלים בחול המועד, שהרי לא התירו זאת אלא לעולי הרגלים. ואף שאם לא יתקנם יקרעו יותר, וזה דבר האבד המותר בחול המועד, מכל מקום לא התירו כיון שיכול לקנות מנעלים חדשים. תוספות (ד"ה עולי). וכן כתבו בעוד ראשונים [ראה בהרחבה בילקוט ביאורים], שלשאר בני אדם אסור לתקן מנעליהם במועד. אך יש ראשונים [רבינו תם, הובאו דבריו בשבלי הלקט (סי' רכז), הראב"ד (שו"ת סי' רכט), המאירי (מו"ק יג. ד"ה אלא)], ועוד ראשונים] שכתבו,

עולי רגלים מתקנים מנעליהן. מהכא משמע דהיה לאסור לתקן מנעלים בחוה"מ דלא התירו אלא לעולי רגלים דווקא ואין לומר דדבר החדש הוא שמא יקרעו יותר דהא יכול לקנות חדשים ובפרק מי שהפך (מ"ק יג.) מייתי הך ברייתא ופריך אלא מעתה לגלר ליסתרי שכן כותב גיטי נשים ושוברים כדתנן בפרק אלו מגלחים (שם יח:) ומשני ספיר[ט]:

ואם מתיירא שמא יגנבו. וכיון שאין יכול להניחם בביתו ולא בבית שלטי והתירו להניחם בגינעא בביתו: לא

גומרה בארבעה עשר. אפילו במקום שלא נהגו לעשות מלאכה: **לא נהגו לא.** אפילו גמר, דהא בגמר קיימי: **החייטין.** משום הכי שרו בחרבעה עשר בכל מקום, שכן מלינו בהן קולא משאר אומניות גבי חולו של מועד: שכן **ההדיוט תופר כדרכו.** משנה היא במועד קטן[י], הדיוט שאינו אומן בכך, הלכך בחרבעה עשר דקיל בחולו של מועד אפי' אומן גמי שרי: **שכן הבא ממדינת הים וכו'.** וכיון דאשכחן בהן היתר קלת בחולו של מועד, הלכך בחרבעה עשר דקיל שרי לכולי עלמא: **תחילת מלאכה.** רבעינן שעושין מעשים מדשכ': **מסוף מלאכה.** תיקון מעשים:

מתני' מושיבין שובכין. כשנותנין בילים תחת תרנגולת להתחמם לגדל אפרוחים, קרי מושיבין שובכין: **ותרנגולת.** המחממת בילים: **שברחה.** מעליהם, מחזירין אותה, ובגמ' פריך הא אמתא אחריני מושבין להדורי מבעיא מדעתיה. ל"ג הכי כתיב בסדר משנה, מושיבים שובכין ותרנגולת, כלומר שובכין ליונים, ותרנגולת היו מושיבין להתחמם לגדל אפרוחי', והכי מסתברא, דשובך לא שייך אלא ליונים: **גורפין.** ומסלקין לחוץ. ובמועד שחמור יותר, אין מסלקין לחוץ אלא מסלקין לגדלים: **גמ' סיפא.** דקתני מחזירין, בחולו של מועד קאמר. והכי קאמר, מושיבין שובכין בי"ד, ותרנגול' שברח' בחולו של מועד מחזירין אותה משום הפסד בילים, דלמר מותר: **לא שנו.** דלמף במועד מחזירין, אלא תוך שלשה שלמה למורלה, שעדיין לא עברו שלשה ימים שברחה מעליהן: **דאכתי לא פרח צימרא.** לא עבר חמימותה ממנה, והיא נותה להחזיר: **צימרא.** כמו אמתא למירתא (ע"ז דף כח.[ח]): **ולאחר שלשה לישיבתה.** שכבר יצתה עליהן שלשה ימים קודם שעמדה מעליהן, וכבר נשתנו הבילים, ואם לא תחזור הרי הן מוגדין, דאין רגיל להניח לתוכה: **אבל לאחר שלשה למרדה.** שהיא קשה וטורח גדול להחזיר, אז אפילו תוך שלשה למרדה אם עמדה מעליהן, דאכתי לא פסדי ביעי שהרי רגיל להכילה, לא מהדרינן: **אפילו תוך שלשה לישיבתה.** הואיל ונשתנו קלת, ואין רגיל לכל אדם אלא למי שדעתו יפה ואינו מיסטנים, מהדרינן: **להפסד מועט.** שמוכרים בזול למי שדעתו יפה: לצדדין. ולא למשפה תוך לחנר: **אם נעשית חצר כרפת.** שנתקלקלה כולה ואין מקום לסלק לצדדין, מוליכין אותן למשפה: **בדיק לן.** מנסה אותנו: **לחצר אחרת.** אגל המומן, אגל לא יניחם מבית המומן, מפני הטורח: **במאמינו.** למומן שלא ימכרם, אין מניחין. ל"ג מאמינו שלא יתנע שכרו פעם אחרת, והוא צריך לשכרו עכשיו: **והתניא.** ברייתא: כגון כד מבית הכדר וכום מבית הזגג. שמניחין למועד: זגג. עושה כלי זכוכית: **אבל לא צמר.** אמין צורך המועד: **ואם אינו מאמינו וכו'.** אלמא שאני לן בין מאמינו למאמינו: **תרצת מביאין.** דמתני'

ואין מניחין דמועד קטן, תרוייהו בחולו של מועד, ומתניתין דהכא בשלא מאמינו, אבל מוליכין קשיא, דקתני מתניתין מוליכין והתם מאי אין מאמינו אינה, ומהיכא קתני אין מניחין וכ"ם דאין מוליכין: מעיקרא. מתניתין בי"ד, והיא בחולו של מועד: **מתני' ששה דברים עשו אנשי ירושלם.** היו נוהגין ישראל הדיוט בירושלם: **מרכיבין דקלים כל היום.** של י"ד, בלע"ז מינטו"ר[כ]: **וכורכין את שמע.** מפרש בגמרא: וקוצרין. לא גרסינן, דהא היתר גמור הוא, דקיימא לן במנחות בפרק רבי ישמעאל (דף עח.) ממקום שאי אתה מניח תפילין אי אתה קורא, ומבואר בעמקים היא ואינה כשירה למנחות, דתנן (שם פה.) אין מניחין סולת למנחה לא מבית השלחין ולא מבית העמק וכו', ולהכי אינה כשירה לעומר, דאין מנחות נאכה ממנו דכתיב משם חרש ישראל, דילפינן התם ג"ם חרש חרש[כא]: מתירין גמזיות. גידולין, ענפים שגדלו בחרוכין ושיקמין שהקדישו מבותיהן, הן היו מתירין ליהנות מן הגידולים. דרך חרוב ושקמה לקוצלו לשבע שניס[כב] והן חוזרין וגדילין ומיתוספין, וקודם קלילתן קרי ליה בתולת שיקמה, ומשנקלן קרי ליה סדן שיקמה, והקדישו[כג] מתחילה כשהן מקוללין ומיתוסף למחר מיכן גמזיות: ומוכלין

ששה דברים עשו אנשי ירושלם. ובני יריחו נראה שהיו סוברים שעיקר דין מלאכת ארבעה עשר משום קרבן היא וכל שאינו בירושלים אין בו איסור מלאכה עד המנחה כשאר ערבי ימים טובים. [מאירי]

מועט [חששו] ומחזירין: **מתני' גורפין הרעי מתחת רגלי הבהמה בארבעה עשר ובמועד מסלקין אותו לצדדין וכו'.** ת"ר הזבל שבחצר מסלקין אותו לצדדין. שברפת ושבחצר מוציאין אותו לאשפה. הא גופה קשיא אמרת שבחצר מוציאין אותו לאשפה ובחולו של מועד אותו לצדדין. והדר תאני ושבחצר מוציאין אותו לאשפה. ומשני אביי בארבעה עשר מוציאין אותו לאשפה ובחולו של מועד מסלקין אותו לצדדין. רבא אמר לעולם בחולו של מועד. והכי קתני אם נעשית החצר כרפת שנתמלאת רעי מוציאין אותו לאשפה: **ירושלמי** זבל שבמבוי מסלקו לצד. שברפת ושבחצר מוציאין לאשפה. אמר [רבא] הדא דתימא בחצר קטנה אבל בחצר גדולה מסלקה לצדדין והרפת בין קטנה בין גדולה מוציאו לאשפה: **אמר רב פפא הוה בדיק לן רבא** הכא תנן מוליכין ומביאין כלים מבית האומן[כד] ואם חושש להם שמא יגנבו מפנן לחצר אחרת. **ושנינן לה** מתני' דהכא דקתני מוליכין ומביאין כלים מבית האומן בארבעה עשר ומתנתא דקתני אין מביאין בחולו של מועד וכך סוגיין דשמעתא סלקא ואע"ג דאמרינן מתני' דהכא נמי בחוש"מ ומפני שאינו מאמין בעל הבית כליו לאומן קתני מביאין אפילו כלים שאינן לצורך המועד כדתניא מביאין כלים מבית האומן כגון כוס מבית הזגג וכו'. **ואסיקנא שנית מביאין** כלומר התירו לו להביאן מפני שאינו מאמינו התינח מביאין מוליכין מאי איכא למימר למה מוליכין בחוש"מ ואסיקנא אלא מחוורתא מתני' דקתני מוליכין [ורמינהו אין מביאין כלים מבית האומן] ומביאין בארבעה עשר ומתני' דקתני אין מביאין בחולו של מועד: **ומסקנא** מקום שנהגו לעשות מלאכה בע"פ עד חצות כו' קיימא לן הכי: **ששה דברים עשו אנשי יריחו וכו'.** אלו שלא מיחו מרכיבין דקלים כל היום

מו א מיי' שם הלכה כא טוש"ע שם סעיף ו:
מז ב מיי' שם טוש"ע שם סעיף ז:
מח ג מיי' שם טוש"ע שם סעיף ח:
מט ד ה מיי' ופמג שם טוש"ע או"ח סימן תקלו סעיף ד:
נ ו ז מיי' שם הלכה יא פמג שם טוש"ע או"ח סי' תסח סעיף ט ופי' תקלה סעיף ג:
נא ח מיי' שם הלכה כא פמג שם טוש"ע או"ח סי' תסח סעיף י:
נב ט י מיי' שם הלכה טז פמג שם טוש"ע או"ח סי' תקלד סעיף ג:

עשר כלל ואפילו מצי למגמרינהו ומה שהתחיל קודם י"ד אם הוא לצורך המועד יגמור ואי לא לא. **ואסיקנא הכי** ת"ש ר' מאיר אומר כל מלאכה שהיא לצורך המועד שהתחיל בה קודם י"ד גומרה בי"ד ושאינה לצורך המועד אסור ש"מ לצורך המועד תנן שגומרה בי"ד ש"מ וקיימא לן כותיה. ואין מתחיל בי"ד אפי' צלצול קטן ואפי' סבכה קטנה ואפי' הן לצורך המועד: **וחכמים אומרים שלש אומניות עושין מלאכה בערבי פסחים** החייטין שכן הדיוט תופר כדרכו בחולו של מועד ההספרין והכובסין שכן הבא ממדינת הים והיוצא מבית האסורין מותרין לספר ולכבס בחולו של מועד: **ר' יוסי בר' יהודה אומר אף הרצענין** שכן עולי רגלים מתקנין מנעליהן בחולו של מועד ואע"פ שתקנת המנעל סוף מלאכה היא קסבר ר' יוסי ילפינן תחלת מלאכה מסוף מלאכה מה סוף מלאכה מותר אף תחלת מלאכה מותר: **מתני' מושיבין שובכין לתרנגולין בי"ד כו'.** תריצנא הכי בחולו של מועד. **תרנגולת שברחה** מחזירין אותה למקומה **ואם מתה מושיבין אחרת תחתיה.** אמר רב הונא לא שנו שמחזירין אותה בחולו של מועד אלא תוך שלשה ימים למרדה דאכתי לא פרח צמרה עדיין החמימות שיש בה והיא תחמם הביצים. **ואחר שלשה ימים לישיבתה על הביצים** כלומר כיון שעברו ג' ימים אחר שישבה על הביצים התחילו לרקם ואם תניחם נפסדין הביצים לגמרי. **אבל** תוך ג' ימים לישיבתה שלא הופסדו הביצים לגמרי. ואחר ג' ימים למרדה דאפרח לה צמרה לא מהדרינן לה בחולו של מועד. ר' אמי אמר אפילו תוך ג' ימים לישיבתה כו'. **ואסיקנא רב הונא סבר** להפסד מרובה חששו כלומר במקום שיש הפסד מרובה כי הביצים נפסדין לגמרי חששו ואמרו מחזירין. **אבל** תוך ג' לישיבתה דלא נפסדו אלא שאין מגדלין אפרוחין אבל ראוין הן לאכילה ואין בהן הפסד אבל דביני ביני הפסד מועט הוא ולהפסד מועט לא חששו. **ורב אמי סבר** אפילו להפסד

ח) [מועד קטן דף יג.], ט) [לעיל דף טו: ושם], י) [תוספתא פרק ג], כ) מועד קטן יג. [עירובין נף. ושם], כא) [מועד קטן סה ע"ב ע"ש], כב) [מנחות דף עח.], כג) [לעיל כה: שבת סו.], כד) עיין ב"מ דף קט. ו) [ועיין תוספות מועד קטן י. ד"ה ההדיוט].

[א] גמ' סיפא. נ"ב גירסת הרמב"ם רישא: **[ב]** שם תוך ג' למרדה דאכתי לא פרח צימרא מינה. נ"ב הרי"ף לא גרס לה (וה"ג ל"ם אלא אחר ג' כו' אבל תוך ג' כו'. ועבהגר"ע ז"ל סוף סי' תסח"ח. ומ"ש בהרי"ף שלנו אינו מהרי"ף ובדפו' הרמבון ליתא): **[ג]** שם **הא והא בחולו של מועד.** נ"ב הרי"ף לא גרס לה:

מ] נראה שצ"ל **הכדד** בדלי"ת עיין תוספות חולין סד ע"א ד"ה כודרת (גליון) היעב"ץ מגיה **הכר** מבית **הכרר** עיי"ש בילק"מ: **נ]** לחבר לאילן ענף מאילן אחר: **ג]** שם בגמ' ילפינן מהגז"ש לבכורים והתוס' שם כתבו דכ"ש למנחות: **נא]** כ"י מובא בד"ס **והקדישום**: **נב]** נראה דיש להוסיף **אע"פ שאינן לצורך המועד, והתם תנן אין מביאין כלים מבית האומן:**

אף הרצענין שכן עולי רגלים מתקנין מנעליהן בחולו של מועד. פי' בתוס' אבל אחרים אסורים כיון שיכולין לקנות חדשים ויש גאונים האוסרים אף חדשים אכן ראיתי רבותי מתירין.
[האגודה, פ"ד סימן נד]

מושיבין שובכין לתרנגולים בארבעה עשר. הושבת התרנגולת על הביצים לחממם להוציא מהם אפרוחים, ומוציאה בלשון שובכים מפני שהאדם צריך לסדר את הביצים על גבי תבן וקש כאדם המסדר קן לעופות, וכן מוציאה בלשון תרנגולין על שם סופם. [מאירי]

ומר סבר להפסד מועט נמי חששו. יש פוסקים כרב הונא לחומרא. אבל למאי דפסיק ר"ת וריב"א (מ"ק סי' א') דאיסור מלאכה בחול המועד דרבנן א"כ אזלינן בה לקולא.
[רא"ש, סימן ט]

אמר רב פפא בדיק לן רבא. ויש לרב להטעות את התלמידים בשאלותיו ובמעשים שעושה בפניהם כדי לחדדן, וכדי שידע אם זוכרים הם מה שלמדם או אינם זוכרים, ואין צריך לומר שיש לו רשות לשאול אותם בענין אחר שאין עוסקין בו כדי לזרזם. [רמב"ם, תלמוד תורה פ"ד ה"ו]

וּמַאחה"כ 19/06/2018**רָבָּנָן** - וחכמים סברו, **שֶׁאֵין לְמֵידִין** את **תְּחִילַּת הַמְּלָאכָה** של מנעלים **מִסּוֹף הַמְּלָאכָה** שלהם, שאף שהתירו את סוף המלאכה דהיינו לתקן מנעלים שנקרעו בחול המועד, מכל מקום לא התירו את תחילת המלאכה דהיינו לעשות מנעלים חדשים אף בערב פסח.

★ ★ ★

משנה

במשניות הקודמות התבאר איסור עשיית מלאכה ביום ארבעה עשר בניסן, המשנה מפרטת כמה מלאכות שמותר לעשותן בארבעה עשר בניסן ובמועד:

מוֹשִׁיבִין שׁוֹבְכִין לַתַּרְנְגוֹלִים - מניחים ביצים תחת התרנגולות כדי שירבצו עליהן ויתחממו ויגדלו אפרוחים, **בְּיוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר** בניסן[יב]. **וְכֵן תַּרְנְגוֹלֶת** הרובצת על הביצים **שֶׁבָּרְחָה, מַחֲזִירִין אוֹתָהּ לִמְקוֹמָהּ** כדי שתמשיך לרבוץ עליהן. **וְאִם** התרנגולת הרובצת **מֵתָה, מוֹשִׁיבִין** על הביצים תרנגולת **אַחֶרֶת תַּחְתֶּיהָ.**

וכן גּוֹרְפִין - אוספים ומוציאים במגרפה[יג] ומשליכים לאשפה שבחוץ, זבל הנמצא **מִתַּחַת רַגְלֵי הַבְּהֵמָה בְּיוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר** בניסן[יד], **וּבַמּוֹעֵד** - בחולו של מועד, אסור לזרוק את הזבל לחוץ אלא רק **מְסַלְּקִין לַצְּדָדִין**[טו].

אוצר החכמה

וכן מוֹלִיכִין כֵּלִים מקולקלים לבית האומן כדי שיתקנם, **וּמְבִיאִין** כלים מתוקנים **מִבֵּית הָאוּמָּן** לביתו[טז], **אַף עַל פִּי שֶׁאֵינָם לְצוֹרֶךְ הַמּוֹעֵד** - שאינו צריך להשתמש בהם במועד[יז].

★

גמרא

שנינו במשנה שביום ארבעה עשר מותר להושיב תרנגולות לרבוץ על ביצים וכן תרנגולת שברחה מותר להחזירה למקומה.

שואלת הגמרא, **הַשְׁתָּא אוֹתּוּבֵי מוֹתְבִינַן** - עתה ששנינו שמותר להושיב לכתחילה תרנגולת לרבוץ על ביצים, **אַהְדּוּרֵי מִיבַּעְיָא** - וכי צריך להשמיענו גם שאם ישבה וברחה שמותר להחזירה, והלא כל שכן שגם זה מותר.

משיבה הגמרא, **אָמַר אַבַּיֵי**, מה שנכתב ב**סֵיפָא**[יח] שמותר להחזיר, **אֲתָאן** - בא ללמד **לְחוּלּוֹ שֶׁל מוֹעֵד** שאז אסור להושיב לכתחילה ומשמיעתנו המשנה שלהחזיר מותר[יט].

הגמרא מגבילה את ההיתר להחזיר בחולו של מועד:

אָמַר רַב הוּנָא, לֹא שָׁנוּ - לא נשנה דין המשנה שמותר להחזיר תרנגולת שברחה בחולו של מועד **אֶלָּא** בתוך **שִׁשָּׁה** ימים **לְמִרְדָּה** - לזמן שמרדה וברחה **דְּאַפַּתְּיֵי לֹא פָּרַח צִימְרָא מִינָּהּ** - שעדיין לא נסתלקה החמימות[כ] מהתרנגולת וקל להחזירה[כא]. וְכן דווקא באופן שברחה **אַחַר שִׁשָּׁה** ימים **לִישִׁיבָתָהּ** על הביצים, **דְּפָסְדָא לָהּ בֵּיעֵי לְגַמְרֵי** - שנפסדו הביצים לאכילה לגמרי, שכבר השתנו ואינן ראויות לאכילה כלל אלא רק שתרבוץ עליהן שיצאו מהן אפרוחים, ואם לא תחזור לרבוץ יפסדו לגמרי. **אֲבָל לְאַחַר שִׁשָּׁה** ימים **לְמִרְדָּה, דְּפָרַח לָהּ צִימְרָא מִינָּהּ** - שנסתלקה ממנה החמימות וקשה להחזירה, וְכן אם ברחה **תּוֹךְ שִׁשָּׁה** ימים **לִישִׁיבָתָהּ, דְּאַפַּתְּיֵי לֹא פְּסִידִי בֵּיעֵי לְגַמְרֵי** - שעדיין לא נפסדו הביצים לגמרי והן ראויות לאכילה למי שדעתו יפה ואינו איסטניס, **לֹא מַהְדְּרִינַן** - אסור להחזירה[כב].

שאף לכל אדם מותר לתקן מנעליו בחול המועד. וכתב הראב"ד [הובאו דבריו בספר המכתם (מו"ק כט: ד"ה שמלמי)], שאין להקשות ממה שהוכיחה הגמרא בסוגייתנו דווקא מעולי רגלים שהותרו בזה, כיון שכל אדם אינם מותרים במועד אלא מלאכת הדיוט, אך לעולי רגלים התירו לאומן לתפור מנעליהם כדרכו ללא שינוי, והוכיחה הגמרא מעולי רגלים שבארבעה עשר בניסן יהיו מותרים אף האומנים לתקן מנעליהם כדרכם. והראבי"ה (מו"ק סי' תמכח) כתב הטעם שאין להוכיח מסוגייתנו, כיון שמה שנקטה הגמרא עולי רגלים, היינו מפני שכך דרך עולי רגלים שצריכים לתקן מנעליהם, אך הוא הדין שאף אחרים מותרים בזה. וראה בילקוט ביאורים שהובאו ביאורים נוספים בזה.

יב. רש"י (ד"ה מושיבין). וכתב המאירי (ד"ה מושיבין) שלפירוש זה מה שנקרא 'שובכין' [אף שהוא לשון השייך רק בעופות], הוא משום שצריך לסדר את הביצים על גבי תבן וקש כאדם המסדר קן לעופות, והביצים עצמן מכונות 'תרנגולין' על שם סופם [ולפי זה, תיבת 'לתרנגולים' אינה מתייחסת לתרנגולת הרובצת אלא לאפרוחים העתידים לצאת מהביצים, שבשבילם מתקנים את המקום]. עוד גירסא מביא רש"י (ד"ה שנרמה), 'מושיבים שובכין ותרנגולת', והיינו שנאמרו כאן שני דינים: א. מושיבין שובכין ליונים כלומר מושיבין יונה על הביצים שלה. ב. מושיבין תרנגולת על הביצים שלה. וכתב רש"י שהפירוש השני מסתבר יותר לפי ש'שובך' אינו שייך בתרנגולים אלא ביונים. והנה הגירסא שלפנינו וכן גרסו הרי"ף והרא"ש (סי' ט) כמו הפירוש הראשון, וכן סבר הב"ח (מו"ק סי' תמכ ס"ה) וכתב שהושבת שובכים ליונים שכבר נולדו בודאי שאסור וההיתר של המשנה הוא רק לענין הושבת תרנגולים על הביצים שצריכים להתחמם.

דעת הרמב"ם (יום טוב פ"ח הכ"ח) כפי שפירשו המגיד משנה (שם בפירוש ראשון) והתפארת ישראל (פ"ד מ"ז בועז אות ג), כוונת המשנה 'מושיבין' היינו שמתקנים מקום שיעמדו שם התרנגולים והתרנגולת אבל אסור להושיב תרנגולת בתחילה לרבוץ וכן כתב המרכבת המשנה (שם) בדעת הרמב"ם שלהושיב לכתחילה אסור. והשלחן ערוך (או"ח סי' תכח ס"ו) כתב שמתקנים בארבעה עשר בניסן מקום שיעמדו התרנגולים והתרנגולת. ודייקו הט"ז (שם סק"ה) והמג"א (שם ס"ק יד) בדבריו שרק להתקין מקום מותר אבל לא להושיב תרנגולת על ביצים, וכתב התפארת ישראל (שם) שכתבו כן משום שסברו כמו הרמב"ם. וראה באריכות בילקוט ביאורים.

למעשה עולה שלרש"י (לפירוש הרמשון) על פי המאירי, 'מושיבים שובכים לתרנגולים' היינו שמושיבים תרנגולת על ביצים. ולרמב"ם על פי האחרונים, כוונת המשנה שמכינים מקום לתרנגולות לעמוד שם.

יג. 'מגרפה' הוא כלי המיועד לגריפה. שלחן ערוך (שם ס"ח).

יד. הר"ן (על הרי"ף, ד"ה גורפין) כתב שדין זה של גורפין זבל, הוא אפילו לאחר חצות היום. והפני יהושע (ד"ה נמשנה) [וכעין זה המהרש"ל (על הסמ"ג, לו תעשה עה)] כתב שכל הדינים שהוזכרו במשנה שמותר לעשותן ביום ארבעה עשר, היינו אפילו לאחר חצות. והוסיף שהדבר מוכרח ממה שהגמרא בסמוך, כשהוצרכה להעמיד שהדין שמותר להחזיר תרנגולת שברחה מדבר על זמן אחר מהדין שמושיבין לכתחילה, העמידה את הסיפא בחולו של מועד אף שזה דוחק שהרי המשנה כלל לא עסקה בחולו של מועד, והגמרא לא חילקה שהרישא מדברת ביום ארבעה עשר קודם חצות והסיפא מדברת לאחר חצות, ובהכרח משום שלשון המשנה בסתם 'יום ארבעה עשר' משמע אף לאחר חצות. וכן להלן בדין סילוק זבל לצדדים ובדין הבאת כלים מבית האומן הגמרא חילקה בין יום ארבעה עשר לחולו של מועד ולא בין קודם חצות לבין אחר חצות.

טו. אבל ביום טוב עצמו הוא מוקצה ואסור לטלטלו כלל. ר"ן (על הרי"ף, ד"ה ונמועד). כל הדינים שהוזכרו במשנה אינם נוהגים בכל ערב יום טוב אלא רק בערב פסח. וראה בילקוט ביאורים מה שביארו המפרשים בטעם הדבר.

טז. להלן הגמרא תברר אם גם דין זה נאמר לענין יום ארבעה עשר או שדין זה מדבר בחולו של מועד. למסקנא אף דין זה מדבר על יום ארבעה עשר.

יז. כלומר שאינו צריך להשתמש בהם ביום טוב ובחולו של מועד. אמנם בחולו של מועד יבואר להלן שמותר להביא מבית האומן רק לצורך המועד.

יח. גירסת הרמב"ם 'רישא'. הגהות הגר"א (אות ח). וראה בילקוט ביאורים שנתבארה שיטת הרמב"ם וגירסתו בסוגייתנו.

יט. אבל ביום ארבעה עשר שמותר לכתחילה להושיב, אין צריך לומר שגם מותר להחזיר. טור (או"ח סי' תסמ).

כ. 'צימרא' הוא לשון שריפה וחמימות. רש"י (ע"ז כח. ד"ה מיסמא).

כא. רש"י (ד"ה למכמי). אמנם הט"ז (או"ח סי' תקלו סק"ב) והקרבן העדה (פ"ד ה"ח ד"ה והן) ביארו באופן אחר, שלא פרחה החמימות מהביצים, והביצים הן המצטננות אחר ג' ימים.

כב. נמצא לדעת רב הונא שכדי שיהא מותר להחזירה צריך שיתקיימו שני תנאים: א. שלא יעברו שלשה ימים מיום שמרדה, כדי שלא תסתלק החמימות מהתרנגולת ויהיה טורח מרובה בהחזרתה. ב. שהספיקה לרבוץ על הביצה לפחות שלשה ימים, כדי שיחשב להפסד מרובה אם לא תחזור. אבל בלא שנתקיימו שני התנאים, אסור להחזירה. רש"י (ד"ה אפתיי) והרא"ש (שם). אבל בחידושי הר"ן (ד"ה אפתיי) תמה על זה שאם כן כיצד מותר להושיב אחרת כשמתה במועד והלא זה טורח גדול שהרי אותה התרנגולת שמושיבין עתה, אין לה חמימות שהרי לא ישבה קודם על ביצים וקשה להושיבה [ואין לומר שלהושיב אחרת הוא פחות טורח מלהחזיר תרנגולת שברחה לאחר שלשה ימים, שאם כן מה שאלת הגמרא 'השתא אותובי מותבינן אהדורי מיבעיא', והלא להושיב בתחילה אין זה כל כך טורח וצריך להשמיע שגם להחזיר מותר אף שהוא טורח מרובה, אלא ודאי שלהושיב בתחילה זהו טורח כמו להחזיר אחר שלשה ימים]. ולכן כתב הר"ן שמספיק שיתקיים אחד משני התנאים כדי שיהיה מותר להחזירה. ולפי זה מובן מה שלימדה המשנה בדין השלישי שאם מתה מותר להושיב אחרת במועד, משום שמדובר במקום הפסד [שכבר ישבה שלשה ימים] וטעם זה מספיק כדי שיהיה מותר אף שזה טורח גדול.

ראה לעיל שהובאו דברי הט"ז וקרבן העדה שביארו [דלא כרש"י] שהנידון אם פרחה החמימות, היינו מהביצים ולא מהתרנגולת. והפרי מגדים (או"א משבצות זהב סי' תקלו סק"ג) ביאר שלפי הט"ז מבואר מדוע בתוך שלשה מותר גם להושיב אחרת תחתיה, ולכאורה זהו יישוב לקושיית הר"ן.

הקשה המגן אברהם (סי' תקלו סק"ג) מפני מה לא מתירים כאן אף בטורח ובהפסד מועט, והלא אפילו מלאכה גמורה התירו בחול המועד משום דבר האבד. וראה בילקוט ביאורים מה שהתבאר בזה.

עולי רגלים מתקנים מנעליהן. מהכא משמע דהיה לאסור לתקן מנעלים בחוה"מ דלא התירו אלא לעולי רגלים דווקא ואין לומר דדבר האבד הוא שמא יקרעו יותר דהא יכול לקנות חדשים ובפרק מי שהפך (מ"ק יג.) מייתי הך ברייתא ופריך אלא מעתה לגלר ליסתרי שכן כותב גיטי נשים ושוברים כדתנן בפרק אלו מגלחים (שם יח:) ומשני שפיר[ט]:

ואם מתיירא שמא יגנבו. וכיון שאין יכול להניחם בביתו ולא בבית הסמוך לו לא הזקיקוהו להניח בבית שלטי והתירו להניחם בניעה בביתו: לא

גומרה בארבעה עשר. אפילו במקום שלא נהגו לעשות מלאכה: **לא נהגו לא.** אפילו גמר, דהא בגמר קיימי: **החייטין.** משום הכי קרו בארבעה עשר בכל מקום, שכן מלינו בהן קולא משאר אומניות גבי חולו של מועד: שכן **ההדיוט תופר כדרכו.** משנה היא במועד קטן[י], הדיוט שאינו אומן בכך, הלכך בארבעה עשר דקיל מחולו של מועד אפי' אומן גמי קרי: **שכן הבא ממדינת הים וכו'.** וכיון דלאשכחן בהן היתר קלת בחולו של מועד, הלכך בארבעה עשר דקיל קרי לכולי עלמא: **תחילת מלאכה.** לרבנין שעושין מעשים מחדשי': **מסוף מלאכה.** תיקון מעשים: **מתני'** מושיבין שובכין. כשנותנין ביצים תחת תרנגולת להתחמם לגדל אפרוחים, קרי מושיבין שובכין: ותרנגולת. המחממת ביצים: **שברחה.** מעליהם, מחזירין אותה, וגמ' פריך הסתם אותובי מותבינן מהדורי מדעיקא. ל"א הכי כתיב בסדר משנה, מושיבים שובכין ותרנגולת, כלומר שובכין ליושים, ותרנגולת היו מושיבין להתחמם לגדל אפרוחי', והכי מסתברי', דשובך לא שייך אלא ליושים: **גמ' סיפא.** דקתני מחזירין, בחולו של מועד קאמר. והכי קאמר, מושיבין שובכין בי"ד, ותרנגול' שברחה בחולו של מועד מחזירין אותה משום הפסד ביצים, דדבר האבד מותר: **לא שנו.** דאף בחולו של מועד: **דאכתי לא פרח צימרא.** לא עבר חמימותה ממנה, והיא נותה להחזיר: **צימרא.** כמו אסתא למירתא (ע"ז דף כח.[ח]): **ולאחר שלשה לישיבתה.** שכבר יצתה עליהן שלשה ימים קודם שעמדה מעליהן, וכבר נפתחו הביצים, ואם לא מחזור הרי הן מוכנין, דאין רגיל להניח לאכילה: **אבל לאחר שלשה למרדה.** שהיה קשה וטורח גדול להחזיר, אי לפילו תוך שלשה למרדה אם תוך שלשה עמדה מעליהן, דאכתי לא פסדי ביצי דהרי רגיל להאכילה, לא מהדרינן: **אפילו תוך שלשה לישיבתה.** הואיל וגפתחו קלת, ואין רגיל לכל אדם אלא למי שדעתו יפה ואינו מיקטנים, מהדרינן: **להפסד מועט.** שמוכרים בזול למי שדעתו יפה: לצדדין. ולא למפה תוך לחנר: **אם נעשית חצר כרפת.** שנתקלקלה כולה ואין מקום לסלק לצדדין, מוליכין אותן למפה: **בדיק לן.** מנסה אותנו: לחצר אחרת. אגל החומן, אבל לא יביאם לביתו שרחוק מבית החומן, מפני הטורח: **במאמינו.** לחומן שלא יאכלם. אין מביאין. ל"א מאמינו שלא יתבע שכרו פעם אחרת, והוא צריך לשכרו עכשיו: **והתניא.** בניחותא: כגון כד מבית הכדר וכום מבית הזגג. שצריכין למועד: זגג. עושה כלי זכוכית: **אבל לא צמר.** שאין צורך המועד: **ואם אינו מאמינו וכו'.** אלמא שאני לן בין מאמינו לשאין מאמינו: **תרצת מביאין.** דמתני' ואין מביאין דמועד קטן, תרוייהו בחולו של מועד, ומתניתין דהכא בשלא מאמינו, אבל מוליכין קסיפ, דקתני מתניתין מוליכין והתם מאי אין מביאין דמאמינו אינו, ובהיא קתני אין מביאין וכ"ש דאין מוליכין: **מתני'** דאין מוליכין אלא מחוורתא כדשנינן מעיקרא. מתניתין בי"ד, והיא בחולו של מועד: **אנשי ירחו.** היו נוהגין ישראל הדיוט בירחו: **מרכיבין דקלים כל היום.** של י"ד, בלע"ז אינטי"ר[כ]: **וכורכין את שמע.** מפרש בגמרא: וקוצרין. לא גרסינן, דהא היתר גמור הוא, דקיימא לן במנחות בפרק רבי ישמעאל (דף עח.) ממקום שאי אתה מניח תה קוצר, ומבואר בירחו של עמקים היא והיה כשירה למנחות, דתנן (שם פה.) אין מניחין סולת למנחה לא מבית השלחין ולא מבית העמק וכו', ולהכי היה כשירה לעומר, דאין מנחות נאה ממנו דבעינן משנה ארץ ישראל, דילפינן התם ג"פ ארץ ארץ[כא]: **מתירין גמזיות.** גידולין, ענפים שגדלו בחרובין ושיקמין שהקדישו מבומיהן, הן היו מתירין ליהנות מן הגידולים. דרך חרוב ושקמה לקוצלו לשבע שניס[כב] והן חוזרין וגדילין ומיתוספין, וקודם קלילתן קרי ליה בתולת שיקמה, ומשנקלן קרי ליה סדן שיקמה, והקדישו[כג] מתחילה כשהן מקוללין ומיתוסף למחר מיכן גמזיות: **ומסקנא** מקום שנהגו לעשות מלאכה בע"פ עד חצות כו' קיימא לן הכי: **ששה דברים עשו אנשי ירחו וכו'.** אלו שלא מיחו מרכיבין דקלים כל היום ובכורכין את שמע וקוצרין וגודשין לפני העומר ואלו שמיחו בידם מתירין גמזיות של הקדש ואוכלין

ששה דברים עשו אנשי ירחו. ובני ירחו נראה שהיו סוברים שעיקר דין מלאכת ארבעה עשר משום קרבן היא וכל שאינו בירושלים אין בו איסור מלאכה עד המנחה כשאר ערבי ימים טובים. [מאירי]

מועט [חששו] ומחזירין: **מתני' גורפין הרעי מתחת רגלי הבהמה בארבעה עשר ובמועד מסלקין אותו לצדדין וכו'.** ת"ר הזבל שבחצר מסלקין אותו לצדדין. שברפת ושבחצר מוציאין אותו לאשפה. הא גופה קשיא אמרת שבחצר מוציאין אותו לאשפה ובחולו של מועד אותו לצדדין. והדר תאני ושבחצר מוציאין אותו לאשפה. ומשני אביי בארבעה עשר מוציאין אותו לאשפה ובחולו של מועד מסלקין אותו לצדדין. רבא אמר לעולם בחולו של מועד. והכי קתני אם נעשית החצר כרפת שנתמלאת רעי מוציאין אותו לאשפה: **ירושלמי** זבל שבמבוי מסלקו לצד. שברפת ושבחצר מוציאין לאשפה. אמר [רבא] הדא דתימא בחצר קטנה אבל בחצר גדולה מסלקה לצדדין והרפת בין קטנה בין גדולה מוציאו לאשפה: **אמר רב פפא הוה בדיק לן רבא** הכא תנן מוליכין ומביאין כלים מבית האומן[כד] ואם חושש להם שמא יגנבו מפנן לחצר אחרת. **ושנינן לה** מתני' דהכא דקתני מוליכין ומביאין כלים מבית האומן בארבעה עשר ומתנתא דקתני אין מביאין בחולו של מועד וכך סוגיין דשמעתא סלקא ואע"ג דאמרינן מתני' דהכא נמי בחוש"מ ומפני שאינו מאמין בעל הבית כליו לאומן קתני מביאין אפילו כלים שאינן לצורך המועד כדתניא מביאין כלים מבית האומן כגון כוס מבית הזגג וכו'. **ואסיקנא שנית מביאין** כלומר התירו לו להביאן מפני שאינו מאמינו התינח מביאין מוליכין מאי איכא למימר למה מוליכין בחוש"מ ואסיקנא אלא מחוורתא מתני' דקתני מוליכין [ורמינהו אין מביאין כלים מבית האומן כגון כוס מבית הזגג וכו'] ומביאין בארבעה עשר ומתני' דקתני אין מביאין בחולו של מועד: **ומסקנא** מקום שנהגו לעשות מלאכה בע"פ עד חצות כו' קיימא לן הכי: **ששה דברים עשו אנשי ירחו וכו'.** אלו שלא מיחו מרכיבין דקלים כל היום

עין משפט נר מצוה

מו א מיי' פס"ה הלכה כח טוש"ע סי' סעיף ו:
מז ב מיי' פס"ה טוש"ע סי' סעיף ז:
מח ג מיי' פס"ה טוש"ע סי' סעיף ח:
מט ד ה מיי' ופמג פס"ה טוש"ע או"ח סימן תקלו סעיף ד:
נ ו ז מיי' פס"ה הלכה יא סמג פס"ה טוש"ע או"ח סי' תקלה סעיף ט ופי' תקלה סעיף ג:
נא ח מיי' פס"ה הלכה כח סמג פס"ה טוש"ע או"ח סי' תקלד סעיף י:
נב ט י מיי' פס"ה הלכה טז סמג פס"ה טוש"ע או"ח סי' תקלד סעיף ג:

רבינו הננאל

עשר כלל ואפילו מצי למגמרינהו ומה שהתחיל קודם י"ד אם הוא לצורך המועד יגמור ואי לא לא. **ואסיקנא הכי** ת"ש ר' מאיר אומר כל מלאכה שהיא לצורך המועד שהתחיל בה קודם י"ד גומרה בי"ד ושאינה לצורך המועד אסור ש"מ לצורך המועד תנן שגומרה בי"ד ש"מ וקיימא לן כותיה. ואין מתחיל בי"ד אפי' צלצול קטן ואפי' סבכה קטנה ואפי' הן לצורך המועד: **וחכמים אומרים שלש אומניות עושין מלאכה בערבי פסחים** החייטין שכן הדיוט תופר כדרכו בחולו של מועד והספרין והכובסין שכן הבא ממדינת הים והיוצא מבית האסורין מותרין לספר ולכבס בחולו של מועד: **ר' יוסי בר' יהודה אומר אף הרצענין** שכן עולי רגלים מתקנין מנעליהן בחולו של מועד ואע"פ שתקנת המנעל סוף מלאכה היא קסבר ר' יוסי ילפינן תחלת מלאכה מסוף מלאכה מה סוף מלאכה מותר אף תחלת מלאכה מותר: **מתני' מושיבין שובכין לתרנגולין בי"ד כו'.** תריצנא הכי בחולו של מועד. **תרנגולת שברחה מחזירין אותה למקומה ואם מתה מושיבין אחרת תחתיה.** אמר רב הונא לא שנו שמחזירין אותה בחולו של מועד אלא תוך שלשה ימים למרדה דאכתי לא פרח צמרה עדיין החמימות שיש בה והיא תחמם הביצים. **ואחר שלשה ימים לישיבתה על הביצים** כלומר כיון שעברו ג' ימים אחר שישבה על הביצים התחילו לרקם ואם תניחם נפסדין הביצים לגמרי. **אבל** תוך ג' ימים לישיבתה שלא הופסדו הביצים לגמרי. ואחר ג' ימים למרדה דאכתי לה מהדרינן לה בחולו של מועד. ר' אמי אמר אפילו תוך ג' ימים לישיבתה כו'. **ואסיקנא רב הונא סבר** להפסד מרובה חששו כלומר במקום שיש הפסד מרובה כי הביצים נפסדין לגמרי חששו ואמרו מחזירין. **אבל** תוך ג' לישיבתה דלא נפסדו אלא שאין מגדלין אפרוחין אבל ראוין הן לאכילה ואין בהן הפסד אבל דביני ביני הפסד מועט הוא ולהפסד מועט לא חששו. **ורב אמי סבר** אפילו להפסד

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) [מועד קטן דף יג.], ע) [לעיל דף טו: ושם"נ], פ) [תוספתא פרק ג], צ) מועד קטן יג. [עירובין נ"ג. ושם"נ], ק) [מועד קטן דף ע"ב ע"ב], ר) [מנחות דף עח.], ש) [דף ח:], ת) [לעיל כה: שבת סז.], א) עיין ב"מ דף קט. י) [ועיין תוספות מועד קטן י. ד"ה ההדיוט].

הגהות הגר"א

[א] גמ' סיפא. נ"ב גירסת הרמב"ם רישא: **[ב]** שם תוך ג' למרדה דאכתי לא פרח צימרא מינה. נ"ב הרי"ף לא גרס לה (וה"ג ל"ש אלא אחר ג' כו' אבל תוך ג' כו'. ועבהגר"א ג"כ סוף סי' תס"ח. ומ"ש בהרי"ף שלנו אינו מהרי"ף ובדפו' הרמבון ליתא): **[ג]** שם **הא והא בחולו של מועד.** נ"ב הרי"ף לא גרס לה:

הגהות וציונים

ג] נראה שצ"ל הכדד בדלי"ת עיין תוספות חולין סד ע"א ד"ה כודרת (גליון) היעב"ץ מגיה הכבר מבית הכברר עיי"ש בילק"מ: **ד]** לחבר לאילן ענף מאילן אחר: **ג]** שם בגמ' ילפינן מהגז"ש לבכורים והתוס' שם כתבו דכ"ש למנחות: **ז]** כ"י מובא בד"ס והקדישום: **ח]** נראה דיש להוסיף **אע"פ שאינן לצורך המועד, והתם תנן אין מביאין כלים מבית האומן:**

משנת ראשונים

אף הרצענין שכן עולי רגלים מתקנין מנעליהן בחולו של מועד. פי' בתוס' אבל אחרים אסורים כיון שיכולין לקנות חדשים ויש גאונים האוסרים אף חדשים אכן ראיתי רבותי מתירין.
[האגודה, פ"ד סימן נד]

מושיבין שובכין לתרנגולים בארבעה עשר. הושבת התרנגולת על הביצים לחממם להוציא מהם אפרוחים, ומוציאה בלשון שובכים מפני שהאדם צריך לסדר את הביצים על גבי תבן וקש כאדם המסדר קן לעופות, וכן מוציאה בלשון תרנגולין על שם סופם. [מאירי]

ומר סבר להפסד מועט נמי חששו. יש פוסקים כרב הונא לחומרא. אבל למאי דפסיק ר"ת וריב"א (מ"ק סי' א') דאיסור מלאכה בחול המועד דרבנן א"כ אזלינן בה לקולא.
[רא"ש, סימן ט]

אמר רב פפא בדיק לן רבא. ויש לרב להטעות את התלמידים בשאלותיו ובמעשים שעושה בפניהם כדי לחדדן, וכדי שידע אם זוכרים הם מה שלמדם או אינם זוכרים, ואין צריך לומר שיש לו רשות לשאול אותם בענין אחר שאין עוסקין בו כדי לזרזם. [רמב"ם, תלמוד תורה פ"ד ה"ו]

דעה החולקת על רב הונא:
רַבִּי אַמִּי אָמַר, אֲפִילּוּ אם ברחה **בְּתוֹךְ שְׁלֹשָׁה** ימים **לִישִׁיבָתָהּ, מַהֲדְּרִינַן** - מותר להחזירה כדי שתמשיך לדגור כיון שאין ראויות לכל אדם אלא רק למי שדעתו יפה ואינו איסטניס[נג].

מבררת הגמרא, **בְּמַאי קָמִיפַּלְגִי** - במה נחלקו רב הונא ורבי אמי. מבארת הגמרא, **מַר** - רב הונא **סָבַר לְהֶפְסֵד מְרוּבֶּה חָשְׁשׁוּ** ולכך כשמרדה לאחר שלשה ימים לישיבתה, התירו להחזירה, כיון שאם לא תחזור יפסדו הביצים לגמרי, אך **לְהֶפְסֵד מוּעָט לֹא חָשְׁשׁוּ** ולכך כשברחה תוך שלשה ימים לישיבתה, כיון שראויות הן להימכר בזול למי שאינו איסטניס, אין זה אלא הפסד מועט, ולא התירו להחזירה, **ומַר** - רבי אמי **סָבַר לְהֶפְסֵד מוּעָט נַמִּי חָשְׁשׁוּ** וכיון שאינן ראויות לכל אדם ונמכרות בזול, התירו להחזירה[נד].

★

שנינו במשנה, **גּוֹרְפִין** את הזבל **מִתַּחַת** רגלי הבהמה בארבעה עשר ובמועד מסלקין לצדדין.

הגמרא מביאה ברייתא בענין זה:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הַזֶּבֶל שֶׁנמצא בֶּחָצֵר, מְסַלְּקִין אוֹתוֹ לַצְּדָדִין** אבל אין מוציאים אותו לאשפה שחוץ לחצר, והזבל **שֶׁבָּרֶפֶת** וכן הזבל **שֶׁבֶּחָצֵר, מוֹצִיאִין אוֹתוֹ לָאַשְׁפָּה** שבחוץ[נה].

מקשה הגמרא, **הָא גּוּפָא קַשְׁיָא** - ברייתא זו מצד עצמה קשה היא, שבתחילה **אָמְרַת שֶׁזֶּבֶל שֶׁבֶּחָצֵר מְסַלְּקִין אוֹתוֹ לַצְּדָדִין, וַהֲדַר תָּנֵי** - ובהמשך הברייתא שנינו, זבל **שֶׁבָּרֶפֶת וְשֶׁבֶּחָצֵר מוֹצִיאִין אוֹתוֹ לָאַשְׁפָּה**, ואם כן יש סתירה בברייתא בדין סילוק זבל שבחצר האם מותר להוציאו מחוץ לחצר או שמותר רק לסלקו לצדדים.

מתרצת הגמרא, **אָמַר אַבָּיֵי, לֹא קַשְׁיָא, כָּאן** - הדין שמותר לסלק זבל לחוץ נאמר **בְּיוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר** בניסן, **כָּאן** - הדין שמותר רק לסלקו לצדדים נאמר **בְּחוֹלּוֹ שֶׁל מוֹעֵד**.

רבא מתרץ באופן אחר, **רָבָא אָמַר, הָא וְהָא** - זה וזה כלומר שני הדינים בברייתא נאמרו **בְּחוֹלּוֹ שֶׁל מוֹעֵד**[נו] ולכך נאמר ברישא שמותר רק לסלקו לצדדים. **וְהָכִי קָאָמַר** - וכך כוונת הברייתא לומר בסיפא, **אִם נַעֲשָׂה חָצֵר כָּרֶפֶת** - אם כל החצר נתלכלכה ואין מקום לסלק את הזבל לצדדים, **מוֹצִיאִין אוֹתוֹ לָאַשְׁפָּה** שבחוץ[נז].

★

שנינו במשנה, **מוֹלִיכִין כֵּלִים** לבית האומן, **וּמְבִיאִין** כלים מתוקנים **מִבֵּית הָאוּמָּן** אף על פי שאינם לצורך המועד.

הגמרא מבררת דין זה ובתחילה מביאה סתירה בין שתי משניות: **אָמַר רַב פָּפָּא, בְּדִיק לָן רָבָא** - רבא בדק אותנו בשאלה לנסותנו אם נדע להשיב, וזו היתה שאלתו, **תָּנַן** במשנתנו, **מוֹלִיכִין וּמְבִיאִין כֵּלִים מִבֵּית הָאוּמָּן אַף עַל פִּי שֶׁאֵינָן לְצוֹרֶךְ הַמּוֹעֵד. וּרְמִינְהוּ** - וקשה על זה ממשנה אחרת במועד קטן (יג.) שכתוב בה, **אֵין מְבִיאִין כֵּלִים מִבֵּית הָאוּמָּן** במועד מפני הטורח, **וְאִם** הוא חוֹשֵׁשׁ **לָהֶן שֶׁמָּא יִגְנְבוּ** מבית האומן, **מְפַנֶּן לְחָצֵר אַחֶרֶת** הסמוכה לבית האומן[נח] אבל אסור לו לטרוח ולהביאם לביתו הרחוק מבית האומן[נט]. נמצא אם כן שיש סתירה בין המשניות האם מותר להביא כלים מבית האומן לביתו.

תירוץ לסתירה בין המשניות:
ממשיך רב פפא בדבריו, **וּמְשַׁנְּינַן** - והשבנו לרבא **לֹא קַשְׁיָא, כָּאן** - במשנתנו ששנינו שמותר להביאם לביתו מדובר **בְּיוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר** בניסן, **כָּאן** - במשנה במועד קטן ששנינו שאסור להביאם לביתו מדובר **בְּחוֹלּוֹ שֶׁל מוֹעֵד** שלא הותרה הטירחה לטלטלן לביתו שהוא רחוק מבית האומן, שלא לצורך המועד.

תירוץ נוסף:
וְאִיבָּעֵית אֵימָא - ואם תרצה תוכל ליישב זאת כך, **הָא וְהָא** - שתי המשניות עוסקות **בְּחוֹלּוֹ שֶׁל מוֹעֵד, וְלֹא קַשְׁיָא, כָּאן בְּמַאֲמִינוֹ** - במשנה במועד קטן שאסרה להביאם לביתו מדובר שבעל הבית מאמין לאומן שלא ימכרם לאחר, **כָּאן בְּשֶׁאֵינוֹ מַאֲמִינוֹ** - במשנתנו שהתירה להביאם לביתו מדובר שלא מאמין לו וחושש שימכרם לאחר וכיון שיש חשש הפסד, מותר להביאם במועד[ס].

הגמרא מביאה ראיה לחילוק שהתבאר בתירוץ השני:
וְהָתַנְיָא - וכן שנינו בברייתא, **מְבִיאִין כֵּלִים מִבֵּית הָאוּמָּן** בחולו של מועד. **כְּגוֹן** את **הַכַּד מִבֵּית הַכַּד** [-אומן העושה כדים] **וְאֶת הַכּוּם מִבֵּית הַזַּגָּג** [-אומן העושה כלי זכוכית] שהם נצרכים למועד. **אֲבָל לֹא** מביאים את **הַצֶּמֶר מִבֵּית הַצַּבָּע** שאינו לצורך המועד **וְלֹא**

נג. רש"י (ד"ה אפילו). 'איסטניס' היינו אדם מעונג ומפונק. רש"י בברכות (טז: ד"ה רמז).

נד. מסתבר שמדובר שעדיין לא עברו שלשה ימים מהיום שברחה, ובזה נחלקו רב הונא ורבי אמי האם הותר טורח מועט משום הפסד מועט. אבל אם כבר עברו שלשה ימים מהיום שברחה שיש טורח מרובה בהחזרתה, גם רבי אמי מודה שאין מחזירים [אף שקודם שברחה, ישבה יותר משלשה ימים ויפסדו הביצים לגמרי, שכיון שיש טורח גדול בהחזרתה, לא הותר טורח גדול במועד אף במקום הפסד מרובה]. רא"ש (סס). אמנם לפי הר"ן שהובא לעיל בהערה, מדובר אף שעברו שלשה ימים משום שלשיטתו מספיק לרב הונא מה שיש הפסד מרובה בכדי שיהיה מותר להחזיר אף במקום טורח גדול.
יש לידע מהו השיעור שתשב שלאחריו מותר להחזירה, שבודאי אם לא ישבה אלא שעה מועטת, לא התחילה עדיין הביצה להתקלקל ובודאי גם רבי אמי אינו מתיר באופן זה שאינו אפילו הפסד מועט. וראה בשפת אמת (ד"ה מ"ס) שדן בזה.
הפרי מגדים (סס סק"ס) מסתפק האם מונים את השלשה ימים מעת לעת, או שהעיקר שיעברו שלשה ימים ואף מקצת היום נחשב ככולו. והביא בכף החיים (סס ס"ק יס), שיש בזה מחלוקת בירושלמי (פסחים פ"ד ה"ח).
בפשטות עולה מדברי הגמרא שהפסד של ביצה אחת נחשב הפסד מרובה [שהרי לא מבואר שההיתר הוא רק אם יפסדו כמה ביצים], והדבר צריך ביאור שהלא ערכה מועט, וראה בילקוט ביאורים מהו השיעור של הפסד מרובה.

נה. בהמשך הגמרא תבאר האם הברייתא עוסקת ביום ארבעה עשר בניסן או בחולו של מועד.

נו. הגר"א (הגהות מוס ג) הביא שהרי"ף לא גרס את התיבות 'הא והא בחולו של מועד'.

נז. הב"ח (מו"ח סי' תסח ס"ו) כתב שמשמע מסוגייתנו שאין כל מחלוקת בין אביי ורבא ולפי שניהם רפת וחצר שוים בדין שבשניהם ביום ארבעה עשר גורפים ומשליכים לחוץ, אפילו שלא נעשה החצר כרפת, ובחול המועד רק מסלקים לצדדים. אמנם בחצר אם נתקלקלה כולה ומזיק לבני החצר ואין מקום לסלק לצדדים, מותר להוציא את הזבל לאשפה, אבל מהרפת לעולם אין מוציאין לאשפה בחול המועד אלא מסלקים לצדדים.
והוסיף שכך היא דעת הרמב"ם שכתב את החילוק בין להוציא לחוץ לבין לסלק לצדדים, רק לגבי חול המועד (יו"ט פ"ח ה"ו) ולא לגבי ערב פסח (סס הכ"ו). אמנם הטור והשו"ע כתבו חילוק זה הן בהלכות חול המועד (מו"ח סי' תקלה ס"ג) והן בהלכות ערב פסח (סס סי' תסח ס"ט). והקשה הב"ח (סס) על הטור שהלא ממסקנת הגמרא נראה שכל חילוק זה הוא רק בחול המועד. וכתב הב"ח שמקור דבריו הוא בדברי הרי"ף והרא"ש שלמדו את הסוגיא באופן אחר, שלמסקנא [לרבא] אין חילוק בין ערב פסח לחול המועד. וראה כל זה באריכות בילקוט ביאורים והובאו שם עוד שיטות במסקנת הגמרא.

נח. רש"י (ד"ה לחנר) ומאירי (ד"ה מוליכין).

נט. ביארנו לפי פירוש רש"י (סס) שטעם האיסור להביא כלים מבית האומן הוא משום שאסור לטרוח במועד, ולכן גם כשהותר במקום הפסד, יש למעט בטירחה. ובנמוקי יוסף (מועד קטן טז: ד"ה אין מכניסין) כתב טעם אחר, שאם יראוהו במועד יוצא עם כלים מתוקנים מבית האומן, יחשדו שתיקנן במועד [וגם כשהותר במקום הפסד, צריך למעט בדרכו כדי שיתמעטו הרואים] ובמאירי (סס) הביא את שני הטעמים [ונפקא מינה בין הטעמים, אם ביתו הוא באותה חצר של בית האומן, שבאופן כזה הטעם של טורח לא שייך אבל חשד שייך. מגן אברהם (מו"ח סי' תקלד סק"ו)]. והריטב"א (מו"ק יג. סד"ה אנן) הוסיף טעם אחר, שהוא עובדין דחול.

ל. רש"י (ד"ה נמאמינו) בפירוש הראשון. רש"י מביא פירוש נוסף, ש'כאן במאמינו' היינו שבעל הבית מאמין לאומן שכשיבוא ליטול את הכלי לא יתבע את שכרו פעם נוספת, ולכך אסור לו ליטלם עתה שאין לו כל הפסד אם ישאירם [ומדובר שאינם נצרכים לו למועד, אך אם הם נצרכים לצורך המועד מותר להביאם מהאומן. רמב"ם (פירוש המשניות, מו"ק פ"ג מ"ד) וכמבואר בברייתא בסמוך]. 'וכאן בשאינו מאמינו' היינו שחושש שכשיבוא בפעם אחרת ליטול את הכלים, האומן יתבע שוב את שכרו, ולכך מותר לו ליטלן במועד שלא יפסיד [ומדובר באופן שהאומן צריך את שכרו עכשיו ובעל הבית אינו יכול לדחותו ולשלם לו בפעם אחרת].

עולי רגלים מתקנים מנעליהן. מהכא משמע דהיכא דאסור לתקן מנעלים בחוה"מ דלא התירו אלא לעולי רגלים דווקא ואין לומר דדבר החדש הוא שמא יקרעו יותר דהא יכול לקנות חדשים ובפרק מי שהפך (מ"ק יג.) מייתי הך ברייתא ופריך אלא מעתה לגלר ליסתרי שכן כותב גיטי נשים ושוברים כדתנן בפרק אלו מגלחים (שם יח:) ומשני ספיר[ט]:

ואם מתיירא שמא יגנבו. וכיון שאין יכול להניחם בביתו ולא בבית הסמוך לו לא הזקיקוהו להניח בבית שלטי והתירו להניחם בגינעא בביתו: לא

גומרה בארבעה עשר. אפילו במקום שלא נהגו לעשות מלאכה: **לא נהגו לא.** אפילו גמר, דהא בגמר קיימי: **החייטין.** משום הכי שרו בחרבעה עשר בכל מקום, שכן מלינו בהן קולא משאר אומניות גבי חולו של מועד: שכן **ההדיוט תופר כדרכו.** משנה היא במועד קטן[י], הדיוט שאינו אומן בכך, הלכך בחרבעה עשר דקיל מחולו של מועד אפי' אומן גמי שרי: **שכן הבא ממדינת הים וכו'.** וכיון דלמסכמן בהן היתר קלת בחולו של מועד, הלכך בחרבעה עשר דקיל שרי לכולי עלמא: **תחילת מלאכה.** רלענין שעושין מעשים מדמי: **מפוף מלאכ'.** תיקון מעשים: **מתני'** מושיבין שובכין. כשנותנין בילים תחת תרנגולת להתחמם לגדל אפרוחים, קרי מושיבין שובכין: ותרנגולת. המחממת בילים: **שברחה.** מעליהם, מחזירין אותה, וגמ' פריך הסתם אותובי מותבינן מהדורי מבעיא אמר אביי[א] ד**סיפא** אתאן לחולו של מועד אמר רב הונא ה**לא שנו אלא**[ב] תוך שלשה למרדה דאכתי לא פרח צימרא מינה ואחר שלשה לישיבתה דפסדא לה ביעי לגמרי אבל לאחר שלשה למרדה דפרח לה צימרא מינה ותוך שלשה לישיבתה דאכתי לא פסידי ביעי לגמרי לא מהדרינן רבי אמי אמר אפילו תוך שלשה לישיבתה מהדרינן במאי קמיפלגי מר סבר ג)להפסד מרובה חששו להפסד מועט לא חששו ומר סבר להפסד מועט נמי חששו: גורפין מתחת: ת"ר ג) ו**הזבל שבחצר מסלקין אותו לצדדין שברפת ושבחצר מוציאין אותו לאשפה** הא גופא קשיא **אמרת זבל שבחצר מסלקין אותו לצדדין והדר תני שברפת ושבחצר מוציאין אותו לאשפה אמר אביי לא קשיא כאן בי"ד כאן בחולו של מועד רבא אמר**[ג] **הא והא בחולו של מועד והכי קאמר** ז**אם נעשה חצר כרפת מוציאין אותו לאשפה: מוליכין כלים ומביאין מבית האומן:** ח) **א"ר פפא בדיק לן רבא תנן מוליכין ומביאין כלים מבית האומן אע"פ שאינן לצורך המועד ורמינהו אין מביאין כלים מבית האומן ואם חושש להן שמא יגנבו מפנן לחצר אחרת ומשנינן לא קשיא** ט**כאן בארבעה עשר כאן בחולו של מועד ואיבעית אימא הא והא בחולו של מועד ולא קשיא כאן במאמינו כאן בשאינו מאמינו והתניא** י)**מביאין כלים מבית האומן כגון הכד מבית הכדר**[ט] **והכום מבית הזגג אבל לא צמר מבית הצבע ולא כלים מבית האומן ואם אין לו מה יאכל נותן לו שכרו ומניחו אצלו ואם אינו מאמינו מניחן בבית הסמוך לו ואם חושש שמא יגנבו מביאן בצינעה בתוך ביתו תרצת מביאין מוליכין קשיא דקתני אין מביאין וכ"ש דאין מוליכין אלא מחוורתא כדשנינן מעיקרא: מתני'** יא) **ששה דברים עשו אנשי ירחו על שלשה מיחו בידם ועל שלשה לא מיחו בידם ואלו הן שלא מיחו בידם מרכיבין דקלים כל היום וכורכין את שמע וקוצרין וגודשין לפני העומר ואלו שמיחו בידם מתירין גמזיות של הקדש ואוכלין**

ומחזירין דמועד קטן, תרוייהו בחולו של מועד, ומתניתין דהכא בשלא מאמינו, אבל מוליכין קסבר, דקתני מתניתין מוליכין והתם מאי מיון מאמינו לאשפה: ואם אינו מאמינו וכו'. דלמא שאני לן בין מאמינו לשאין מאמינו: **תרצת מביאין. דמתני'** מועט [חששו] ומחזירין: **מתני' גורפין הרעי מתחת רגלי הבהמה בארבעה עשר ובמועד מסלקין אותו לצדדין וכו'.** ת"ר הזבל שבחצר מסלקין אותו לצדדין. שברפת ושבחצר מוציאין אותו לאשפה. הא גופה קשיא אמרת שבחצר מסלקין אותו לצדדין. והדר תאני ושבחצר מוציאין אותו לאשפה. ומשני אביי בארבעה עשר מוציאין אותו לאשפה ובחולו של מועד מסלקין אותו לצדדין. רבא אמר לעולם בחולו של מועד. והכי קתני אם נעשית החצר כרפת שנתמלאת רעי מוציאין אותו לאשפה: **ירושלמי** זבל שבמבוי מסלקו לצד. שברפת ושבחצר מוציאין לאשפה. אמר [רבא] הדא דתימא בחצר קטנה אבל בחצר גדולה מסלקה לצדדין והרפת בין קטנה בין גדולה מוציאו לאשפה: **אמר רב פפא הוה בדיק לן רבא** הכא תנן מוליכין ומביאין כלים מבית האומן[ט] ואם חושש להם שמא יגנבו מפנן לחצר אחרת. **ושנינן לה** מתני' דהכא דקתני מוליכין ומביאין כלים מבית האומן בארבעה עשר ומתנתא דקתני אין מביאין בחולו של מועד וכך סוגיין דשמעתא סלקא ואע"ג דאמרינן מתני' דהכא נמי מאמין בעל הבית כליו לאומן קתני מביאין אפילו כלים שאינן לצורך המועד כדתניא מביאין כלים מבית האומן כגון כוס מבית הזגג וכו'. **ואסיקנא שנית מביאין** כלומר התירו לו להביאן מפני שאינו מאמינו התינח מביאין מוליכין מאי איכא למימר למה מוליכין בחוש"מ ואסיקנא אלא מחוורתא מתני' דקתני מוליכין [ורמינהו אין מביאין כלים מבית האומן] ומביאין בארבעה עשר ומתני' דקתני אין מביאין בחולו של מועד: **ומסקנא** מקום שנהגו לעשות מלאכה בע"פ עד חצות כו' קיימא לן הכי: **ששה דברים עשו אנשי ירחו וכו'.** אלו שלא מיחו מרכיבין דקלים כל היום וכל שאינו בירושלים אין בו איסור מלאכה עד המנחה כשאר ערבי ימים טובים. **[מאירי]**

עין משפט נר מצוה

מו א מיי' פס"ה מהלכות יום טוב"ע פסק"ע ו:
מז ב מיי' פס"ה מהלכות יום טוב"ע פסק"ע ז:
מח ג מיי' פס"ה מהלכות יום טוב"ע פסק"ע ח:
מט ד ה מיי' ופמג פס"ה מהלכות יום טוב"ע ומימן תקלו פסק"ע ד:
נ ו ז מיי' פס"ה מהלכות יום טוב"ע פ"ו מהלכות יום טוב"ע ופ"ו מהלכות תקלה פסק"ע ג:
נא ח מיי' פס"ה מהלכות יום טוב"ע פמג פס"ה מהלכות יום טוב"ע פ"ו מהלכות תקלה פסק"ע י:
נב ט י מיי' פס"ה מהלכות יום טוב"ע פמג פס"ה מהלכות יום טוב"ע פ"ו מהלכות תקלה פסק"ע ג:

רבינו חננאל

עשר כלל ואפילו מצי למגמרינהו ומה שהתחיל קודם י"ד אם הוא לצורך המועד יגמור ואי לא לא. **ואסיקנא הכי** ת"ש ר' מאיר אומר כל מלאכה שהיא לצורך המועד שהתחיל בה קודם י"ד גומרה בי"ד ושאינה לצורך המועד אסור ש"מ לצורך המועד תנן שגומרה בי"ד ש"מ וקיימא לן כותיה. ואין מתחיל בי"ד אפי' צלצול קטן ואפי' סבכה קטנה ואפי' הן לצורך המועד: **וחכמים אומרים שלש אומניות עושין מלאכה בערבי פסחים** החייטין שכן הדיוט תופר כדרכו בחולו של מועד והספרין והכובסין שכן הבא ממדינת הים והיוצא מבית האסורין מותרין לספר ולכבס בחולו של מועד: **ר' יוסי בר' יהודה אומר אף הרצענין** שכן עולי רגלים מתקנין מנעליהן בחולו של מועד ואע"פ שתקנת המנעל סוף מלאכה היא קסבר ר' יוסי ילפינן תחלת מלאכה מסוף מלאכה מה סוף מלאכה מותר אף תחלת מלאכה מותר: **מתני' מושיבין שובכין לתרנגולין בי"ד** כו'. תריצנא הכי בחולו של מועד. **תרנגולת שברחה מחזירין אותה למקומה ואם מתה מושיבין אחרת תחתיה.** אמר רב הונא לא שנו שמחזירין אותה בחולו של מועד אלא תוך שלשה ימים למרדה דאכתי לא פרח צמרה עדיין החמימות שיש בה והיא תחמם הביצים. **ואחר שלשה ימים לישיבתה על הביצים** כלומר כיון שעברו ג' ימים אחר שישבה על הביצים התחילו לרקם ואם תניחם נפסדין הביצים לגמרי. **אבל** תוך ג' ימים לישיבתה שלא הופסדו הביצים לגמרי. ואחר ג' ימים למרדה דפרח לה צמרה לא מהדרינן לה בחולו של מועד. ר' אמי אמר אפילו תוך ג' ימים לישיבתה כו'. **ואסיקנא רב הונא סבר** להפסד מרובה חששו כלומר במקום שיש הפסד מרובה כי הביצים נפסדין לגמרי חששו ואמרו מחזירין. **אבל** תוך ג' לישיבתה דלא נפסדו אלא שאין מגדלין אפרוחין אבל ראוין הן לאכילה ואין בהן הפסד אבל דביני ביני הפסד מועט הוא ולהפסד מועט לא חששו. **ורב אמי סבר** אפילו להפסד

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) [מועד קטן דף יג.], ב) [לעיל דף טו: וס"ב], ג) [תוספתא פרק ג], ד) מועד קטן יג. [עירובין נ"ע. וס"ב], ה) [מועד קטן דף ע"ב ע"ב], ו) [מנחות דף עח.], ז) [דף ח:], ח) [לעיל כה: שבת סז.], ט) עיין ב"מ דף קט. י) [ועיין תוספות מועד קטן י. ד"ה ההדיוט].

הגהות הגר"א

[א] גמ' סיפא. נ"ב גירסת הרמב"ם רישא: **[ב]** שם תוך ג' למרדה דאכתי לא פרח צימרא מינה. נ"ב הרי"ף לא גרס לה (וה"ג ל"ש אלא אחר ג' כו' אבל תוך ג' כו'. ועבהגר"ע ס"ס סוף סי' תס"ח. ומ"ש בהרי"ף שלנו אינו מהרי"ף ובדפו' הרמבון ליתא): **[ג]** שם **הא והא בחולו של מועד.** נ"ב הרי"ף לא גרס לה:

הגהות וציונים

מ] נראה שצ"ל הכדד בדלי"ת עיין תוספות חולין סד ע"א ד"ה כודרת (גליון) היעב"ץ מגיה הכבר מבית הכברר עיי"ש בילק"מ: **נ]** לחבר לאילן ענף מאילן אחר: **ג]** שם בגמ' ילפינן מהגז"ש לבכורים והתוס' שם כתבו דכ"ש למנחות: **ז]** כ"י מובא בד"ס והקדישום: **ח]** נראה דיש להוסיף **אע"פ שאינן לצורך** המועד, **והתם תנן** אין מביאין כלים מבית האומן:

משנת ראשונים

אף הרצענין שכן עולי רגלים מתקנין מנעליהן בחולו של מועד. פי' בתוס' אבל אחרים אסורים כיון שיכולין לקנות חדשים ויש גאונים האוסרים אף חדשים אכן ראיתי רבותי מתירין. **[האגודה, פ"ד סימן נד]**

מושיבין שובכין לתרנגולים בארבעה עשר. הושבת התרנגולת על הביצים לחממם להוציא מהם אפרוחים, ומוציאה בלשון שובכים מפני שהאדם צריך לסדר את הביצים על גבי תבן וקש כאדם המסדר קן לעופות, וכן מוציאה בלשון תרנגולין על שם סופם. **[מאירי]**

ומר סבר להפסד מועט נמי חששו. יש פוסקים כרב הונא לחומרא. אבל למאי דפסיק ר"ת וריב"א (מ"ק סי' א') דאיסור מלאכה בחול המועד דרבנן א"כ אזלינן בה לקולא. **[רא"ש, סימן ט]**

אמר רב פפא בדיק לן רבא. ויש לרב להטעות את התלמידים בשאלותיו ובמעשים שעושה בפניהם כדי לחדדן, וכדי שידע אם זוכרים הם מה שלמדם או אינם זוכרים, ואין צריך לומר שיש לו רשות לשאול אותם בענין אחר שאין עוסקין בו כדי לזרזם. **[רמב"ם, תלמוד תורה פ"ד ה"ו]**

שאר כֵּלִים שאינם לצורך המועד מִבֵּית הָאוֹמֶן. וְאִם אֵין לוֹ [לאומן] מַה שיֹּאכַל במועד, בעל הבית נוֹתֵן לוֹ את שְׂכָרוֹ וּמַנִּיחוֹ אֶצְלוֹ - ומשאיר את הכלים אצל האומן ולא יטלם לביתו[לא]. וְאִם בעל הבית אֵינוֹ מַאֲמִינוֹ וחושש להשאירם אצלו[לב], מַנִּיחָן בַּבַּיִת הַפָּמוּךְ לוֹ [לאומן] אבל לא יטלם לביתו, וְאִם חוֹשֵׁשׁ שֶׁמָּא יִגָּנְבוּ משם[לג], מְבִיאָן בְּצִינְעָה בְּתוֹךְ [-לתוך] בֵּיתוֹ כדי שלא יפסידו[לד]. ומוכח כמו החילוק שהתבאר בתירוץ השני, שהדין האם צריך להשאיר את הכלים אצל האומן או שיכול לקחתם לביתו, תלוי אם מאמינו או אינו מאמינו[לה].

הגמרא דוחה את התירוץ השני:

תֶּרֶצֶת מְבִיאִין - התירוץ השני אמנם תירץ את הסתירה בין המשניות בדין 'מְבִיאִין כלים לבית האומן' אבל הסתירה בין המשניות בדין 'מוֹלִיכִין כלים לבית האומן' קַשְׁיָא, דְּקָתָנֵי במשנה במועד קטן 'אֵין מְבִיאִין כלים מבית האומן', ואם המשנה לימדה שאסור להביא, יש ללמוד דְּכָל שֶׁכֵּן דְּאֵין מוֹלִיכִין כלים מביתו לבית האומן ואילו משנתנו התירה להולין. ובזה אי אפשר לתרץ 'כאן במאמינו וכאן בשאינו מאמינו' שהרי הכלים עדיין אצל בעל הבית.

מסיימת הגמרא, אֶלָּא על כרחך מְחַוְורְתָּא כִּדְשַׁנִּינַן מֵעִיקָּרָא - צריך לומר כמו שתירצנו בתחילה שמשנתנו שהתירה מדברת ביום ארבעה עשר והמשנה במועד קטן שאסרה, מדברת בחולו של מועד.

★ ★ ★

משנה

אגב המשניות ששנינו עד עתה שלימדו איזה מלאכות הותרו ביום ארבעה עשר בניסן, הובאה משנתנו המלמדת על מנהגי אנשי יריחו, שאחד מהם הוא בענין עשיית מלאכה בארבעה עשר בניסן[לו].

שִׁשָּׁה דְּבָרִים עָשׂוּ - נהגו לעשות אַנְשֵׁי יְרִיחוֹ[לז], עַל שְׁלֹשָׁה מהם מִיחוּ חכמים בְּיָדָם וְעַל שְׁלֹשָׁה לֹא מִיחוּ חכמים בְּיָדָם[לח].

וְאֵלּוּ הֵן שלשת ההנהגות שֶׁעליהם לֹא מִיחוּ בְּיָדָם: א. שהיו מַרְכִּיבִין דְּקָלִים[לט] כָּל הַיּוֹם של ארבעה עשר בניסן[מ]. ב. וְכוֹרְכִין אֶת שְׁמַעְתָּא[מא]. ג. וְקוֹצְרִין[מב] וְגוֹדְשִׁין לִפְנֵי הָעוֹמֶר - עושים ערימה מהתבואה החדשה לאחר שנקצרה לפני שהקריבו את קרבן העומר[מג].

וְאֵלּוּ שלשת ההנהגות שֶׁעליהם מִיחוּ בְּיָדָם חכמים: א. מַתִּירִין גַּמְזִיּוֹת - הורו היתר בענפים שגדלו בעצי חרוב ושקמה שֶׁל הֶקְדֵּשׁ - שאבותיהם הקדישו עצי חרוב ושקמה בלא ענפים, והם נהגו ליהנות מהענפים שגדלו לאחר מכן[מד].

לא. וקשה שהרי אומן שאין לו מה לאכול, מותר לו לעשות מלאכה במועד, ואם כן לא שייך החשש שיחשבו שתיקנם במועד. תירץ המגן אברהם (או"ח סי' תקלד סק"ז והביאו המשנ"ב שם ס"ק יח) שהרואה אינו יודע שאין לאומן מה לאכול ולכך אף אומן שאין לו מה לאכול אסור לו לעשות את המלאכה בפרהסיא ולכך אף אסור להביא הכלים מבית האומן.

לב. ראה בהערה לעיל שהתבארו שני פירושים במה אינו מאמינו.

לג. כלומר מהבית הסמוך לאומן, ואין זה כמו במשנה במועד קטן שהובאה לעיל שמדובר שחושש שיגנבו מבית האומן. מהרש"א (נמוק' ד"ה ופס). כתב התוספות שאנץ (ד"ה מניחן) שלפי המבואר בברייתא זו עולה שבבית האומן אין חשש שיגנבו משום שהרגילות היא שבית האומן הוא מקום המשתמר, וכן כתב בתוספות רבינו פרץ (ד"ה ופס). והקשה שהלא במשנה במועד קטן התבאר שחוששים לגניבה אף מבית האומן. וביאר שהגניבה המוזכרת שם היינו שחוששים שהאומן עצמו יגנבם ולא שיבואו גנבים אחרים ויגנבו ממנו [וצריך להבין לפי זה מה כוונת הגמרא בתירוץ השני לעיל ביישוב הסתירה ממשנה זו, שהעמידה את המשנה שם באופן שבעל הבית מאמין לאומן].

לד. וכיון שאינו יכול להשאירן בבית האומן וגם אינו יכול להניחן בבית הסמוך לאומן, לא הצריכוהו לחפש בית שלישי שיותר קרוב לבית האומן מביתו, אלא התירו שהביא בצנעה לביתו. תוספות (ד"ה ופס). והמהרש"א (נמוק' שם) הביא שבמועד קטן (יג:) יש גירסא אחרת בברייתא זו המחייבת אותו לחפש בית אחר, וצריך להניח במקום הראשון המשתמר שמוצא, כלומר שאף אם אינו יכול להניחו בבית הסמוך לאומן, כל כמה שיכול להוליכו פחות צריך לעשות כן ולא יוליכם עד ביתו. על פי בית יוסף (או"ח סי' תקלד ס"ג).

לה. כתב המגן אברהם (שם סי' תקלד סק"ז) שאין איסור בעצם נתינת השכר לאומן במועד אפילו כשיש לו מה לאכול, אלא שבאופן שאין לו מה לאכול, הייתי סבור לומר שכיון שצריך ליתן לו שכרו מותר לו גם ליטול משם את הכלים ולקחתם לביתו כדי שהאומן לא יתבענו שנית, והחידוש שאף שנותן לו שכרו אסור לו ליטול את הכלים לביתו ואם אינו מאמינו מותר לו רק ליטלן לבית הסמוך לבית האומן אבל לא לביתו. אך כשיש לו מה לאכול, אסור לפנות אף לבית הסמוך לאומן ולכך אם אינו מאמינו ימתין ולא יתן לו שכרו עד אחר המועד.

לו. מאירי (ד"ה המשנה העשירית).

לז. נקראת כך על שם שהיה מצוי שם שמן אפרסמון שריחו ערב. רש"י (ברכות מג. ד"ה שמן).

כתב בחזו"א (שביעית סו"ס ז אות ג) שאנשי יריחו חכמים ידועים היו וכמו שמוכח מהגמרא להלן שדנה בסברתם.

לח. משנה זו היא כדעת רבי יהודה שדעת חכמים לא היתה נוחה מכל ששת הדברים שהרי לא כתוב שעל שלשה הודו להם כמו שכתוב להלן (מ.) לענין חזקיה, אלא שעל שלשה שהיו חמורים יותר מיחו בהם, ועל שלשה שהיו קלים יותר לא מיחו, כמבואר להלן (שם).

שלשת הדברים שעליהם לא מיחו בידם, היינו מחמת שאין איסורם חמור וקשה היה להפרישן ואותם שמיחו בידם הוא משום שיש בזה חשש שיעברו על איסור דאורייתא. תפארת ישראל (פ"ד מ"ט יכין אות נז).

לט. בגמרא להלן (שם) יבואר באיזה אופן היו מרכיבים.

מ. ביאר הר"י מלוניל (ד"ה שמן) שאם מנהג אנשי יריחו היה שלא לעשות מלאכה עד חצות, לא היה ברצון חכמים מה שהיו מרכיבים אף קודם חצות. ואם מנהגם היה לעשות מלאכה עד חצות, לא היה ברצון חכמים מה שעשו זאת כל היום, שעד חצות אין בזה איסור שהרי נהגו הכל היתר במלאכה, ומן המנחה ולמעלה אסור בכל מקום ואין זה תלוי במנהג.

אנשי יריחו נהגו כן משום שמדובר באופן שביום זה עלתה הלחלוחית באילנות והוא זמן טוב להרכבה. ריב"ן (ד"ה מרכיבין). ובערוך (ערך נקן) כתב שמשהגיע הזמן הראוי להרכבה, אם לא ירכיבו באותו היום, יפסדו הפירות לגמרי.

מא. 'כורכין' היינו מדבקין ומחברין יחד. ולהלן (מ.) בגמרא נאמרו כמה ביאורים בזה כיצד היו כורכין.

מב. מצות עשה לקצור ולהביא מנחת העומר ביום ששה עשר בניסן. ואסור לאכול מהתבואה החדשה מחמשת מיני דגן קודם הקרבת העומר, וזהו הנקרא איסור 'חדש' [כל תבואה שנשתרשה אחר הבאת העומר בשנה הקודמת, הרי היא בכלל 'חדש']. כמו כן אסור לקצור מהתבואה החדשה קודם קצירת העומר, שנאמר במנחת העומר (ויקרא כג י) 'והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן', שיהיה עומר זה תחילה לכל התבואה הנקצרת. אמנם איסור הקצירה אינו אלא בקציר שראוי להביא ממנו את העומר, אלא שגזרו חכמים שאף שמותר לקוצרו מכל מקום אין עושים אותו גדיש, שמא מתוך שמתעסק עימו יבוא לאוכלו. על פי רמב"ם (מאכלות אסורות פי"ב ה"ב, תמידין ומוספין פ"ז הי"ג).

רש"י (ד"ה וקוצרין) לא גרס תיבת 'וקוצרין', לפי שביריחו מותר לקצור לכתחילה בין מדאורייתא ובין מדרבנן. מדאורייתא מותר משום שאין מביאים משם סולת למנחות שהרי יריחו היא בעמק ושנינו (מנחות פה.) שתבואת העמקים אינה כשירה לקרבן העומר, והלא כבר שנינו (שם עמ.) שאיסור קצירה לא נאמר אלא על מקום שמביאים ממנו מנחה. וגם רבנן לא גזרו שיהיה אסור לקצור שמא יבוא לאכול, משום שזה חשש רחוק שהרי רגילים תמיד ליזהר באיסור 'חדש', כמבואר ברש"י להלן (מ. ד"ה קוצרין) [וכן מאחר שביריחו התבואה גרועה, אם לא יקצרוה מיד וישהו אותה כשהיא מחוברת בקרקע לאחר גמר בישולה, היא תאבד ובמקום הפסד לא חששו לזה והתירו לכתחילה. רש"י במנחות (שם. ד"ה קוצרין)], וכמבואר בלשון המשנה במנחות (שם) שאנשי יריחו היו קוצרין ברצון חכמים לכתחילה. וכיון שזה היתר גמור, אין זה שייך לדברים 'שלא מיחו בידם' [שהכוונה בזה שרוח חכמים לא היתה נוחה מהנהגות אלו אלא שלא מיחו, כמבואר לעיל בהערה].

התוספות יום טוב (ד"ה וקוצרין) והתפארת ישראל (אות מג) גם כתבו שאין לגרוס במשנתנו 'וקוצרין' ומטעם אחר, משום שנאמר בגמרא להלן (מ:) 'סמי מכאן קצירה' כלומר שאין לגרוס זאת משום המשנה במנחות שהובאה קודם, ועוד שאם גם קצירתן היתה שלא ברצון חכמים, אם כן יש ארבעה דברים שעשו שלא ברצון חכמים ולא רק שלשה. אמנם בפשטות דברי הגמרא שם נסובים לענין הברייתא שהובאה שם קודם לכן למשנתנו. וראה במלאכת שלמה (ד"ה וקוצרין) מה שהביא בזה, והובא להלן (שם) בהערה.

מג. ודעת חכמים לא היתה נוחה ממה שגדשו משום שחששו שתוך כדי ההתעסקות בתבואה יבואו גם לאכול ממנה ויכשלו באיסור אכילת חדש, ואף שזה חשש רחוק, במקום שאין הפסד חששו לזה. וכיון שכבר קצרו, אין בזה הפסד אם ימתינו מלגדוש עד לאחר הקרבת קרבן העומר. רש"י להלן (מ. ד"ה וגודשין). והמאירי (ד"ה השלישית) כתב שאיסור הגדישה הוא שנראה כמתכוין לתיקוני אכילה. ולכך לא מיחו בהם משום שאינו אסור אלא מחשש אכילה.

מד. עצי חרוב ושקמה נקצצים אחת לשבע שנים ובינתיים הם חוזרים ומתמלאים בענפים [שקמה שעדיין לא נקצצו ענפיה מעולם נקראת 'בתולת שקמה' ולאחר קציצת ענפיה נקראת 'סדן שקמה'. רש"י (ד"ה ממירין, תענית כה: ד"ה בתולת)]. להלן (ע"ב) מבארת הגמרא שהם נהגו כן כי סברו כדעת האומר שאין זה נחשב מעילה בהקדש, וחכמים מיחו בהם משום שמכל מקום יש בזה איסור.

מקום שנהגו פרק רביעי פסחים

ב. **וְאוֹכְלִין מִתַּחַת הַנְּשָׂרִים בַּשַּׁבָּת** - והיו אוכלים פירות שנשרו תחת הדקל בשבת[א] וביום טוב[ב] ג. **וְנוֹתְנִין פֵּאָה לַיָּרָק** - ומשאירים פאה בשדה ירק אף שהוא פטור מפאה[ג], **וּמִיחוּ בְּיָדָם חֲכָמִים** על דברים אלו[ד].

אהח 19/06/2018

★

גמרא

אגב דברי המשנה באנשי יריחו, מביאה הגמרא ברייתא כעין זה בענין חזקיה המלך[ה]:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **שִׁשָּׁה דְּבָרִים עָשָׂה חִזְקִיָּה הַמֶּלֶךְ**[ו], **עַל שְׁלֹשָׁה** מהם חכמים הסכימו עמו **וְהוֹדוּ לוֹ, וְעַל שְׁלֹשָׁה לֹא הוֹדוּ לוֹ**[ז].

הברייתא מונה בתחילה את שלשת הדברים שעליהם הודו לו:

א. **גֵּירַר** את **עַצְמוֹת**[ח] אחז **אָבִיו** שהיה מלך רשע **עַל מִטָּה שֶׁל חֲבָלִים** ולא קברו בכבוד במטה נאה, מפני קידוש השם כדי לבזותו על רשעותו ויראו הרשעים ויקחו מוסר ולא אַל תַּחַם ממעשיו ובכך תהא לו כפרה, **וְהוֹדוּ לוֹ** חכמים על כך[ט]. ב. **כִּיתֵּת** - כתש' את **נְחַשׁ הַנְּחֹשֶׁת** שעשה משה, **וְהוֹדוּ לוֹ**[י]. ג. **גָּנַז** את **סֵפֶר הָרְפוּאוֹת** שכתב שלמה[יב] **וְהוֹדוּ לוֹ**[יג].

ממשיכה הברייתא, **וְעַל שְׁלֹשָׁה** דברים אלו **לֹא הוֹדוּ לוֹ** חכמים:

א. **קִיצֵּץ** את **הַדְּלָתוֹת שֶׁל הֵיכָל** בית המקדש **וְשִׁגְּרָן לְמֶלֶךְ אַשּׁוּר, וְלֹא הוֹדוּ לוֹ**[יד]. ב. **סָתַם מֵי** מעין **הַגִּיחוֹן הָעֶלְיוֹן** כדי שלא יהיה מים לצבא סנחריב שצר על ירושלים[טו], **וְלֹא הוֹדוּ לוֹ** משום שהיה לו לבטוח בה' שהבטיחו 'וְגַנּוֹתִי עַל הָעִיר הַזֹּאת לְהוֹשִׁיעָהּ' (ישעיהו לז לה)[טז]. ג. **עִיבֵּר נִיסָּן בְּנִיסָּן** - ביום השלשים של אדר שראוי כבר לקובעו לראש חודש ניסן, עיבר את השנה והפכו לתחילת אדר שני[יז], **וְלֹא הוֹדוּ לוֹ** מכיון שיום זה הוא ראוי להיות מחודש ניסן אם בית דין יקדשו בו את החודש, ולכך אסור לעבר בו את השנה כמו שאסור בניסן עצמו[יח].

★

א. **לְהַלָּן** (סח) יבואר בגמרא מדוע נהגו כן ומה סברו חכמים שמיחו בהם.

ב. **רמב"ם** (פיה"מ פ"ד מ"ח).

ג. **הקוצר** את שדהו צריך להשאיר בסופה מעט קמה לעניים, שנאמר (ויקרא יט ט) 'ובקצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך לקצור', ומה שמניח נקרא 'פאה'. ואין פאה נוהגת אלא בדברים הראויים להשמר ולכן שדה הירק פטור מן הפאה לפי שאינו מתקיים. רמב"ם (מתנות עניים פ"ו ה"ח, פ"ג ה"ג).

ד. **לְהַלָּן** (ע"ג) מבארת הגמרא הטעם שמיחו בהם חכמים על שהיו מתירים גמזיות ואוכלים תחת הנשרים. והטעם שמיחו בהם על נתינת פאה לירק הוא מחמת שהעניים היו סבורים שזה פאה גמורה שהיא הפקר ופטורה ממעשר והיו אוכלים אותה ללא מעשר ועוברים על איסור אכילת טבל. רש"י (ד"ה ומיחו).
ולכאורה הלא כיון שסוף סוף בעל הבית השאיר פאה, הרי הפקיר את אותה התבואה לעניים ואף אם אינה פאה מכל מקום יש לפוטרה ממעשר מטעם שהיא הפקר. וראה בתוספות להלן (ז. ד"ה שלא) שעמדו בזה ושם יובאו דבריהם.

ה. **ראה** ברמב"ם (פיה"מ פ"ד מ"ט) שכתב שזו תוספתא. ואמנם במשניות שלפנינו כל זה הובא במשנה.

ו. **חזקיה** היה ממלכי יהודה אשר עשה את הישר בעיני ה', היה ירא ומדקדק במצוות ולא היה עוד מלך ממלכי יהודה שהיה בוטח בה' כמותו. מלכים (ב' יח ה-ו).

ז. **ואף** על מה שלא הודו לו, לא מיחו בו, מפני שהיה מלך. ריב"ן (ד"ה כיתת). ומכל מקום אם היה בזה חשש איסור דאורייתא היו מוחים בו על אף אימת המלכות. על פי התפארת ישראל (פ"ד מ"ט יכין אות נ). ובשושנים לדוד (פ"ד מ"ט) הקשה על דבריהם וכי חכמים היו מחניפים למלך, ועוד שודאי היה שומע להם אם היו אומרים לו. ולכך פירש שאנשי יריחו שהיו נוהגים כן בקביעות [כמדוייק בלשון רש"י (נה: ד"ה שמא)], מיחו בהם חכמים, אך בחזקיה שעשה מעשים אלו פעם אחת ולא ידעו חכמים עד אחר מעשה, לא מיחו בידו [וראה הערה להלן על 'עיבר ניסן בניסן' מדוע לא היה בזה חשש איסור דאורייתא].

ח. **ראה** בילקוט ביאורים שהתבאר מדוע נקטו לשון 'עצמות' ולא 'כשמת אביו גררו'.

ט. **רש"י** (ד"ה גיררו) על פי ביאור החתם סופר (ד"ה גיררו). ולא חשש לכבוד אביו משום שאחז היה רשע ולא היה בכלל 'עושה מעשה עמך' [שנתמעט מהפסוק 'ונשיא בעמך לא תאור' (שמות כב כז) שאין איסור לבזות מי שאינו עושה מעשה עמך כמבואר בבבא קמא (לד:)]. רש"י בסנהדרין (מז. ד"ה על). אמנם דעת הרמב"ם (ממרים פ"ה ה"ג) שגם כשאביו או אמו רשעים חייב בכבודם. וראה בילקוט ביאורים שהתבאר לפי שיטת הרמב"ם, מדוע הודו לו. וראה עוד בילקוט ביאורים מדוע חזקיה לא חשש שמא אביו חזר בתשובה קודם מותו.

י. **מצודת** ציון (מלכים ב' יח ד).

יא. **כשהיו** עם ישראל במדבר, התלוננו שאין להם לחם ומים [ולא נסתפקו במן שניתן להם], ונענשו ששילח בהם ה' את הנחשים השרפים שנשכו בהם ורבים אף מתו על ידם, וכשחזרו בתשובה והודו שחטאו, התפלל עליהם משה, ונצטוה שיעשה נחש ויתלהו במקום גבוה וכל מי שיביט בו יחיה, והכין משה נחש מנחושת, וכל מי שנגשך, הסתכל בו ונרפא מיד. במדבר (כא ד-ט). ובמשנה בראש השנה (כט.) התבאר שנחש הלא אינו ממית ואינו מחיה, אלא בזמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים היו מתרפאין. לאחר זמן טעו בו מחמת שהיו מתרפאים על ידו ועשו את נחש הנחושת עצמו לאלוה והקטירו לו, ולכך חזקיהו כיתתו יחד עם שאר הבמות והמצבות והאשרות. מלכים (ב' יח ד, ובמצודות דוד שם).

יב. **רמב"ם** (פיה"מ פ"ד מ"ט), רמב"ן (פתיחה לספר בראשית). וראה בילקוט ביאורים עוד שיטות מי כתבו.

יג. **לפי** שכל מי שחלה היה נרפא על ידו מיד ולא היו משעבדים ליבם ומבקשים רחמים מהקב"ה. ובברכות (י:) אמר רבי לוי שעל זה אמר חזקיה להקב"ה 'והטוב בעיניך עשיתי' (ישעיה לח ג) שגנז ספר הרפואות כדי שיבקשו החולים רחמים. רש"י (ד"ה וגנז). הרמב"ם (פיה"מ פ"ד מ"ט) תמה על פירושו, שאם כן כל רעב שנוטל לחם יחשב שאינו סומך על הקב"ה, והאמת היא אדרבא, כמו שמודים להקב"ה שזימן את הלחם כך יש להודות לו על שזימן רפואה. ולכן ביאר באופן אחר, שהרפואות שבספר היו על פי הכוכבים, שלא התירה התורה להתרפאות בזה וכוונת מחבר הספר לא היתה כדי שבני אדם יעשו על פיו אלא רק על דרך החכמה וזה מותר, אלא שלאחר שהחלו לעשות רפואות על פי הספר, היה צריך לגונזו. וביאר בעוד אופן, שאמנם היה זה ספר רפואה, אך מה שהוצרך לגונזו הוא משום שאנשים היו לומדים מהספר גם כיצד להכין סם המות. וראה בחזון איש (ממונה וצטמון פ"ה ה"ה) מה שהקשה על הרמב"ם, וביאר שדורו של חזקיה היה במעלה רוחנית עליונה מאוד כמבואר בסנהדרין (לד:) שאפילו התינוקות היו בקיאים בהלכות טומאה וטהרה, וממילא הם היו בדרגת אמונה ובטחון שלא להשתמש ברופאים כלל [כמבואר ברמב"ן (ויקרא כו יא) 'מה חלק לרופאים בבית עושי רצון ה'' שהצדיקים המקודשים בעבודת ה' אינם משתמשים ברופאים], ולכן חזקיה גנז ספר זה, אולם לשאר בני אדם נאמר (שמות כג יט) 'ורפא ירפא', ודורשים בבבא קמא (פה.) 'מכאן שנתנה רשות לרופא לרפאות'.
המהרש"א בגיטין (סח: ד"ה למאי) הקשה שאחר שמצינו שחזקיהו גנז ספר הרפואות בשביל שיבקשו רחמים ושיבחוהו חכמים על כך, כיצד הוזכרו בגמרא בגיטין (סח) ובעבודה זרה (כח.-כט.) ענייני רפואות. וראה בילקוט ביאורים מה שהתבאר בזה.

יד. **מלך** אשור העניש את חזקיה שיביא לו שלש מאות ככר כסף ושלשים ככר זהב, וחזקיה הביאם גם מאוצרות המקדש, כמבואר במלכים (ב' יח יד-טו). המפרשים במלכים [מצודות דוד, רד"ק, רלב"ג וכן התרגום יונתן (שם)] פירשו שקילף את ציפוי הזהב מהדלתות ואת זה שלח.
חכמים לא הודו לו משום שהיה לו לבטוח בקב"ה. תוספות יום טוב (פ"ד מ"ט). ועוד שמפני ביזוי המקדש היה צריך לשחדו בדברים אחרים, אף אם היה נדחק על ידי זה. תפארת ישראל (שם יכין אות נד).

טו. **כמבואר** בדברי הימים (ב' לב ג-ד, שם לב ל). רש"י (ד"ה סתם).
'הגיחון' היינו 'השילוח' כמבואר בתרגום (מלכים ג' ג לג), והוא מעין קטן סמוך לירושלים. וזה אינו נהר הגיחון האמור בבראשית (ב יג), שהוא כלל לא היה בארץ ישראל. רש"י בברכות (י: ד"ה שם).

טז. **רש"י** (ד"ה ונמצאת - הרמתון). ועוד, שממילא היה לאויב עוד מעין אחר שלא היה יכול לסותמו, ואף שהיו מימיו פחות טובים מזה לא היה לו להשחית את המעין מפני ישוב ארץ ישראל. תפארת ישראל (שם אות נו) וראה עוד בחתם סופר (ד"ה קיצץ) מה שביאר מפני מה לא הודו לו ומדוע היה בזה חסרון באמונה, והלא גם יעקב אבינו הכין עצמו לקראת עשו בדורון ובמלחמה.

יז. **עם** ישראל מונים את חדשי השנה והחגים לפי חדשי הלבנה ולא לפי החמה, שכך ציוה הקב"ה את משה 'החודש הזה לכם ראש חדשים' וגו' (שמות יב ב). אמנם, מהנאמר (דברים טז א) 'שמור את חודש האביב', דרשו חז"ל (ר"ה כא.) שלעולם צריך שתהא תקופת האביב בחודש ניסן, וכיון שתקופות השנה תלויים בשנת החמה, ושנת החמה [שהיא מעט יותר משלש מאות ששים וחמשה ימים] יתירה על שנת הלבנה [שהיא שנים עשר חודשים] כמעט אחד עשר יום, צריך להוסיף על שנת הלבנה ולהשוותה לשנת החמה. כיון שאי אפשר שתהא שנה של שנים עשר חודש וכמה ימים [שכך דרשו חז"ל (מגילה ה.) מהנאמר (שמות יג ג) 'לחדשי השנה'], לכך כאשר יתקבץ תוספת של שלשים יום לערך, מוסיפים חודש אחד, ועושים את השנה שלשה עשר חודשים, וזה הנקרא עיבור שנים. ולעולם אין מעברין אלא את חודש אדר, והחודש הנוסף נקרא אדר שני. ואם כבר נכנס חודש ניסן ועדיין לא עיברו, שוב אין יכולים לעבר שנה זו (סנהדרין יג:). קודם קביעות הלוח, מסור היה עיבור השנים לבית דין, והיו מעברים השנים לפי הנצרך כדי שיחול ניסן בזמן האביב [או מטעמים נוספים המבוארים בסנהדרין (יא.)]. וראה הערה הבאה מפני מה עיבר חזקיה את השנה.

יח. **ואין** לבאר שחזקיה עיבר לאחר שכבר קידשו את חודש ניסן, משום שודאי ידע את דרשת חכמים מהפסוק 'החודש הזה לכם ראש חדשים' (שמות יב ג), שחודש זה הוא ניסן ואין חודש אחר ניסן. כלומר, אחר שקבעו את החודש לניסן, אין רשאים לעבר השנה ולקרוא לחודש זה 'אדר' ולחודש שלאחריו 'ניסן'. אלא טעה בדינו של שמואל שאמר שאף ביום השלשים אין לעבר משום שראוי לקובעו לניסן, כמבואר בברכות (י:) ובסנהדרין (יג:) [ורש"י (ד"ה עיברה) כתב 'עיבר ניסן בניסן אחר שנכנס ניסן' וראה ביאור דבריו בביאורי רש"י]. וראה בסנהדרין (שם) שלאחר מכן חזקיה עמד על טעותו ובקש על כך רחמים.
אף שחזקיה טעה בעיבור, מכל מקום העם לא עברו על איסור דאורייתא של אכילת

ואוכלין מתחת הנשרין. תחת הדקל המשיר פירותיו היו אוכלין מן הנוסרות, וטעמא דכולהו מפרש בגמרא: ונותנין פיאה לירק. והוא פטור מן הפיאה כדמפרש בגמרא: ומיחו בידן. משום דקא מפקעי ליה ממעשר, שהיו עניים אוכלין אותה פיאה בטיבלה לסבורין שהיא פיאה גמורה, ולקט שכחה ופיאה פטורין מן המעשר משום להפקר ניתנו: **גמ'** גירר עצמות אביו. משום כפרה, ולא קברו בכבוד בדרגש[ב] ומטה נאה, ומפני קילוח הטס, שיתגנה על רשעו ויוסרו הרשעים: כיתת נחש הנחשת. לפי שהיו טועים מחריו: וגנז ספר רפואות. כלכתיב והטוד (והיסר) בעיניך עשיתי ואחרינן בברכות[ג] שגנז ספר רפואות, לפי שלא היה לבם נכנע על חוליים שלא מתרפאין מיד: פתם מי גיחון. כלכתיב (ד"ה ג לג) למה יבאו מלכי אשור וימצאו מים לשתות: ולא הודו לו. שהיה לו לבטוח בהקב"ה שאמר (מלכים ג יט)[ד] וגנותי על העיר הזאת להושיעה: עיבר ניסן בניסן. לאחר שנכנס ניסן נמלך ועשאו אדר השני, כלכתיב (ד"ה ב ג) ויועץ המלך חזקיה לעשות פסח בחדש השני וגו', כי מרבית העם רבים אשר לא הוטהרו עדיין מטומאות שהחזיקו בהן בימי אביו אחז הרשע: ולא הודו לו. כלאמר בסנהדרין[ה] ובברכות[ו] המחש הזה וגו' זה ניסן ואין אחר ניסן: אסא דרא. הדם לח: ושיכרא דדפנא. שכר של עץ שקורין לו"ר[ז], וגדילין בו פרי שקורין דיי"ס[ח]: דלא מלו עליה ארבעין יומי. משנטמנה: ושדו ליה לדקלא בליביה. דקל יש לו לב ממוכו ויש לו מוח לאורכו, כמו שיש לעץ שקורין שנגו"ג[ט] ולמגוז, והמשקה הזה מועיל לדקל להתקיים: וכל. אילן דקמי נחרבא אמות דידיה דלא עבדי ליה הכי: צאוי. מתייבש: רב אחא בריה דרבא אמר. לאו היינו מרכיבין דמתניתין, אלא מנחי כופרא דוכרא לנוקבתא, מניחין ותוחבין גמזיות רכה בת שנה שניתוספה באילן בשנה שעברה, וקרי ליה כופרא ליכרא על שם שמכניסין אותו בענף האילן, שקונה ענף גדול וסודקו ומשים את זה בתוכו. לשון אחר, כופרא ליכרא ענף רך של דקל זכר, ומרכיבו בסדק של דקל נקיבה, מפני שדקל נקיבה אינה עושה פירות והזכרים עושין פירות: ולא היו מפסיקין. בין אחד לוחבת (ג) אע"פ לריך להאריך באחד[י] ולהפסיק בין קבלת מלכות שמים לדברים אחרים, שכל אחד מקבל עליו ואומר אחד הוא אלהינו בפסוק ראשון, ופסוק שני לשון לוותה הוא: רבי יהודה אומר מפסיקין היו, אלא שלא היו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו. וכורכין כלומר שהיו מדבקין כל הקריים כאות שהיא, ולא היו מוסיפין. ואית דגרסי שהיו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו[כ], פי' שהיו מומרים אותו בקול רם[ל]: קץ הימין. שיחזיר ימינו לפניו, שהשיב אחור ימינו מפני חויב[מ]: שמע ישראל. להגיד שהיו אומרים: נאמריה. להגיד ברוך שם כבוד מלכותו בקרית שמע: ציקי קדירה. מרשדור"ש[נ]: יש לה צער. לער גופה מחמת התאווה: מפני תרעומת המינין. שלא יהו אומרים עלינו שאנו מוסיפין דבר שאינו הגון בחשאי. ומאן דגרסי שהיו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד מפרש שהיו אומרים אותו בקול רם כשאר הקריה, וביניהן לא היו מינין: נשר. פירות העושרין: ה"ג מתירין גמזיות של הקדש של חרוב ושל שקמה. כשהוקדשו הסדנין תחילה וניתוספו הגידולין: קוצרין לפני העומר ברצון חכמים. כלומר לא הקפידו חכמים, דאיסורא דאוריתא ליכא דמקום שאי אתה מניח הוא, ואיסורא דרבנן נמי ליתא, דילמא[ס] אתי למיכל מיניה לא גזרו, דהא אדם מיבדל בדילי מיניה כולי שתא[ע], שאינו נוהג אותו כל השנה[פ]: וגודשין שלא ברצון חכמים. כיון דלמו פסידא הוא, גזרו רבנן שיתמינו, משום שמתוך שהוא מתעסק בו אתי למיכל מיניה: מאן

לא היו מפסיקין. בין שמע ישראל לשם דמשמע לאומר לשם שיאמע ישראל ויענס[מ]:

מחלוקת

ואוכלין מתחת הנשרים בשבת ונותנין פאה לירק ומיחו בידם חכמים: **גמ'** [ס] ת"ר ששה דברים עשה חזקיה המלך על שלשה הודו לו ועל שלשה לא הודו לו [ע] גירר עצמות אביו על מטה של חבלים והודו לו [א] כיתת נחש הנחשת והודו לו גנז ספר רפואות והודו לו ועל שלשה לא הודו לו קיצץ דלתות של היכל ושיגרן למלך אשור ולא הודו לו סתם מי גיחון העליון ולא הודו לו עיבר ניסן בניסן ולא הודו לו: מרכיבין דקלים כל היום וכו': היכי עבדי אמר רב יהודה מייתי אסא דרא ושיכרא דדפנא וקימחא דשערי דרמי[ב] במנא דלא חלפי עליה ארבעין יומין ומרתחי להו ושדו להו לדיקלא בליביה וכל דקאי בארבע אמות דידיה אי לא עבדי ליה הכי צאוי לאלתר רב אחא בריה דרבא אמר מנחי כופרא דיכרא לנוקבתא: וכורכין את שמע: היכי עבדי אמר רב יהודה אומרים [ב] שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ולא היו מפסיקין רבא אמר מפסיקין היו אלא שהיו אומרים [ג] היום על לבבך דמשמע היום על לבבך [ד] ולא מחר על לבבך: [ג] ת"ר כיצד היו כורכין את שמע אומרים שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ולא היו מפסיקין דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר מפסיקין היו אלא שלא היו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד [א] ואנן מאי טעמא אמרינן ליה כדדריש ר' שמעון בן לקיש[ג] דאמר רשב"ל [ד] ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה אמר שמא חס ושלום יש במטתי פסול כאברהם שיצא ממנו ישמעאל ואבי יצחק שיצא ממנו עשו אמרו לו בניו שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד אמרו[ה] כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד אמרי רבנן היכי נעביד נאמרוהו לא אמרו משה רבינו לא נאמרוהו אמרו יעקב התקינו שיהו אומרים אותו בחשאי אמר רבי יצחק אמרי דבי רבי אמי משל לבת מלך שהריחה ציקי קדירה אם תאמר יש לה גנאי לא תאמר יש לה צער התחילו עבדיה להביא [ו] בחשאי אמר רבי אבהו התקינו שיהו אומרים אותו בקול רם מפני תרעומת המינין ובנהרדעא דליכא מינין עד השתא אמרי לה בחשאי: [ז] תנו רבנן ששה דברים עשו אנשי יריחו שלשה ברצון חכמים ושלשה שלא ברצון חכמים ואלו ברצון חכמים מרכיבין דקלים כל היום וכורכין את שמע וקוצרין לפני העומר ואלו שלא ברצון חכמים גודשין לפני העומר ופורצין פרצות בגנותיהן ובפרדסותיהן להאכיל נשר לעניים בשני בצורת בשבתות וימים טובים ומתירין גמזיות של הקדש של חרוב ושל שקמה דברי רבי מאיר אמר לו רבי יהודה אם ברצון חכמים היו עושין יהו כל אדם עושין כן אלא אלו ואלו שלא ברצון חכמים היו עושין על שלשה מיחו בידם ועל שלשה לא מיחו בידם ואלו שלא מיחו בידם מרכיבין דקלים כל היום וכורכין את שמע וקוצרין וגודשין לפני העומר ואלו שמיחו בידם מתירין גמזיות של הקדש של חרוב ושל שקמה ופורצין פרצות בגנותיהן ופרדסיהן להאכיל נשר לעניים בשבתות וימים טובים בשני בצורת נותנין פיאה לירק ומיחו בידם חכמים וסבר רבי יהודה קצירה שלא ברצון חכמים היא [ח] והתנן אנשי יריחו קוצרין לפני העומר ברצון חכמים וגודשין לפני העומר שלא ברצון חכמים ולא מיחו בידם חכמים

מאן

ע) [סנהדרין דף מז.], ג) [עיין תוספות עבודה זרה דף ג. ד"ה היום], ד) [תוספתא פרק ג], ה) מנחות עא. [תוספתא פרק ג], ו) מנחות עא ע"ב, ז) ע"ז מו"ק כז. ושם בסוף העמוד, ח) י:, ט) ישעיה לז לה, י) [דף יב:], כ) ברכות יג:, כ) מדרש איכה ב' השיב ימינו וכו', ל) לעיל יא., מ) [ועיין תוספות מנחות עא. ד"ה וכורכין].

(א) גמרא להניח לה בחמתי: (ב) רש"י ד"ה ולא היו מפסיקין בין אחד לוהכתם ר"ל אין מאריכין לקרין להאריך כל"ל ותיבת אע"פ נמחק:

א) הוּא הֵסִיר אֶת הַבָּמוֹת וְשִׁבֵּר אֶת הַמַּצֵּבֹת וְכָרַת אֶת הָאֲשֵׁרָה וּכְתַת נְחַשׁ הַנְּחֹשֶׁת אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה כִּי עַד הַיָּמִים הָהֵמָּה הָיוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מְקַטְּרִים לוֹ וַיִּקְרָא לוֹ נְחֻשְׁתָּן: [מלכים ב' יח, ד]

ב) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֶחָד: [דברים ו, ד]

ג) וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ: [דברים ו, ו]

ד) וַיִּקְרָא יַעֲקֹב אֶל בָּנָיו וַיֹּאמֶר הֵאָסְפוּ וְאַגִּידָה לָכֶם אֵת אֲשֶׁר יִקְרָא אֶתְכֶם בְּאַחֲרִית הַיָּמִים: [בראשית מט, א]

ס] ברכות י: [במשניות נדפס כל זה למשנה (עד מרכיבין דקלים וכו') ועיין תוי"ט] (גליון): ע] "דרמי" ליתא בכ"י, ומקצתם גם ל"ג "במנא", ומשמע ברש"י שארבעין יומין מוסב על קמח: ג] ס"א בן פזי (גליון): ד] "אמרו" ליתא בראשונים וכ"י, והוא מיותר (ד"ס): ה] דפנה, עץ הער (רש"י ר"ה כג. ועוד): ו] גרגירים: ז] "חליל", עץ שמשמש לעשיית חלילים אחר שהוציאו את המוח שבתוכו: ח] לאית דגרסי ברש"י צריך לפרש דמש"כ בגמרא מ"ט אמרינן ליה היינו בלחש: ט] "פי' שהיו אומרים אותו בקול רם" מיותר, ובדפוס לובלין שפ"ו הדפיסו בפנים פי' שכתב מהרש"ל, אבל טעו בזה דא"כ מה שכתב רש"י בד"ה מפני תרעומת הוא כפול ומיותר (ד"ס): י] בשר מתובל וחרוך: כ] צ"ל דדילמא (באה"מ): ל] תיבות "שאינו נוהג אותו כל השנה" צריך למחק (דבש תמר), וכן ליתא בדפו"י: מ] לירושלים שנאמר והורדתם תומו של גיתון (מלכים ז ח, לג). ומתרגמינן ותמתון ימיה לשילומא [ברכות י:]. מצלין לתבשיל ערב ומבושם [יומא עה.]. מרכיבין דקלים כל היום. של מרגעה עשר ניסן דקאי לאו מלאכה מבושה היא. וכורכין את שמע. שהיו אומרים שמע ישראל ולא היו מפסיקין ליתן ריוח בין מיבה למיבה. לפני העומר כו'. ומע"ג דאמר רבי מאיר לעיל (דף סז:) מולמין שוקי ירושלים מלמין קמח וקלי שלא ברלון חכמים דגזר דלמא אתי למיכל מיניה התם הוא דעסיק ביה טובא בקלירה ועומיה וקלי והרקדה ועוד שלא במקום פסידא הוה אבל מנחי ירימו דפסידא ליכא וקלירה לאודה רבי מאיר דגזרינן חכמים הוא אבל מדלא קרי גדיסה [מנחות עא.]. מתירין גמזיות של הקדש. כשנהגה היא מתירין ענפים של תרוב ושקמה שהיו אומרים מבושין לא הקדישו אלא קורות עיקר האילן ואנו נתיר גמזיות וקא סברי אין מעילה בגידולין ולהכי נקט תרוב ושקמה דשתמייהו לקורות קיימי. להאכיל נשר. פירות שתחת האילן שנשרו ורננן גזרו שמא יעלה ויתלוש. נותנין פיאה לירק. ואין פאה נוהגת בה בכלל אלא הוא גורם בגמ' אמר רבי אמי ולפיכך נתן טעם משום דבמוקף הוו שכיחי מינין.

נג א מיי' פ"ח מהל' ק"ש הלכה ד סמג עשין יח טוש"ע א"ח סי' סא סעיף יג [רב אלפס ברכות פ"ב דף י"ג]:

רבינו חננאל

קיימא לן כי הא דאמר מייתו גופרא. פי' צאוי יבש. מייתו גופרא דיכרא ומעייל ליה בי' דנקיבתא: וכורכין את שמע. קיימא לן כרבי יהודה דאמר לא שהיו כורכין שמע ישראל עם ואהבת את ה' אלא לעולם מפסיקין היו אלא שלא היו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. התקינו במקום שאין בו מינין לאמרו בחשאי ובמקום שיש בו מינין אומרין אותו בקול [רם]. באושא ו) הוו שכיחי

חשק שלמה על ר"ח

ו) מדברי רבינו ז"ל אלו נראה שהיה גורס בגמ' אמר רבי אבהו בחשאי התקינו וכו' ולפיכך נתן טעם משום דבמוקף הוו שכיחי מינין.

ליקוטי רש"י

ואוכלין מתחת הנשרים. פירות שנפלו מהאילן שנשרו, ורננן גזרו שמא יעלה ויתלוש. ונותנין פאה לירק. ואין פאה נוהגת בה לכלל שהוא מוכל ונשמר ומכניסן לקיוס ומתרינן (שבת דף קמ.) מכניסו לקיוס למעוטי ירק, וכי יהבי פאה מפקעי לה להך פאה ממעשר שלא כדין [מנחות עא:]. גידר עצמות אביו. לפי שהיה רשע בזהו ולא נהג בו כבוד בקבורתו להוליאו כהוגן במטות זהב וכסף [ברכות י:]. על מטה של חבלים. דרך בזיון מפני שהיה מביו רשע וביזהו לעיני כל כדי שיתייקרו המתרים ולכבוד עלמו לא עם ומפני כבוד אב נמי ליכא למימר דנסיב בעמך כחיב (שמות כב) בעושה מעשה עמך [סנהדרין מז.]. גנז ספר רפואות. כדי שיבקשו רחמים. פתם מי גיחון. מי שלוח בדברי הימים (ב לב, ל) ולמה כדי שלא יבאו מלכי אשור וימלאו מים לשתות, ולא זהו גיחון הנהר הגדול דהתם לאו בא"י הוא, אלא מעין קטן הוא שתוך ירושלים שנאמר והורדתם תומו של גיחון (מלכים א א, לג). ומתרגמינן ותמתון ימיה לשילומא [ברכות י:]. ציקי קדרה. שיח. ואוכלין אותן מתחת הנשרים בשבת ונותנין פאה לירק ומיחו בידם חכמים: **גמ'** [ס] ת"ר ששה דברים עשה חזקיה המלך על שלשה הודו לו ועל שלשה לא הודו לו [ע] גירר עצמות אביו על מטה של חבלים והודו לו [א] כיתת נחש הנחשת והודו לו גנז ספר רפואות והודו לו ועל שלשה לא הודו לו קיצץ דלתות של היכל ושיגרן למלך אשור ולא הודו לו סתם מי גיחון העליון ולא הודו לו עיבר ניסן בניסן ולא הודו לו: מרכיבין דקלים כל היום וכו': היכי עבדי אמר רב יהודה מייתי אסא דרא ושיכרא דדפנא וקימחא דשערי דרמי[ב] במנא דלא חלפי עליה ארבעין יומין ומרתחי להו ושדו להו לדיקלא בליביה וכל דקאי בארבע אמות דידיה אי לא עבדי ליה הכי צאוי לאלתר רב אחא בריה דרבא אמר מנחי כופרא דיכרא לנוקבתא: וכורכין את שמע: היכי עבדי אמר רב יהודה אומרים [ב] שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ולא היו מפסיקין רבא אמר מפסיקין היו אלא שהיו אומרים [ג] היום על לבבך דמשמע היום על לבבך [ד] ולא מחר על לבבך: [ג] ת"ר כיצד היו כורכין את שמע אומרים שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ולא היו מפסיקין דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר מפסיקין היו אלא שלא היו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד [א] ואנן מאי טעמא אמרינן ליה כדדריש ר' שמעון בן לקיש[ג] דאמר רשב"ל [ד] ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה אמר שמא חס ושלום יש במטתי פסול כאברהם שיצא ממנו ישמעאל ואבי יצחק שיצא ממנו עשו אמרו לו בניו שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד אמרו[ה] כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד אמרי רבנן היכי נעביד נאמרוהו לא אמרו משה רבינו לא נאמרוהו אמרו יעקב התקינו שיהו אומרים אותו בחשאי אמר רבי יצחק אמרי דבי רבי אמי משל לבת מלך שהריחה ציקי קדירה אם תאמר יש לה גנאי לא תאמר יש לה צער התחילו עבדיה להביא [ו] בחשאי אמר רבי אבהו התקינו שיהו אומרים אותו בקול רם מפני תרעומת המינין ובנהרדעא דליכא מינין עד השתא אמרי לה בחשאי: [ז] תנו רבנן ששה דברים עשו אנשי יריחו שלשה ברצון חכמים ושלשה שלא ברצון חכמים ואלו ברצון חכמים מרכיבין דקלים כל היום וכורכין את שמע וקוצרין לפני העומר ואלו שלא ברצון חכמים גודשין לפני העומר ופורצין פרצות בגנותיהן ובפרדסותיהן להאכיל נשר לעניים בשני בצורת בשבתות וימים טובים ומתירין גמזיות של הקדש של חרוב ושל שקמה דברי רבי מאיר אמר לו רבי יהודה אם ברצון חכמים היו עושין יהו כל אדם עושין כן אלא אלו ואלו שלא ברצון חכמים היו עושין על שלשה מיחו בידם ועל שלשה לא מיחו בידם ואלו שלא מיחו בידם מרכיבין דקלים כל היום וכורכין את שמע וקוצרין וגודשין לפני העומר ואלו שמיחו בידם מתירין גמזיות של הקדש של חרוב ושל שקמה ופורצין פרצות בגנותיהן ופרדסיהן להאכיל נשר לעניים בשבתות וימים טובים בשני בצורת נותנין פיאה לירק ומיחו בידם חכמים וסבר רבי יהודה קצירה שלא ברצון חכמים היא [ח] והתנן אנשי יריחו קוצרין לפני העומר ברצון חכמים וגודשין לפני העומר שלא ברצון חכמים ולא מיחו בידם חכמים

מאן

שנינו במשנה, בין הדברים שאנשי יריחו עשו ולא מיחו בידם, שהיו **מַרְכִּיבִין דְּקָלִים כָּל הַיּוֹם** וכו' של ארבעה עשר בניסן.

מבררת הגמרא, **הֵיכִי עָבְדִי** - כיצד אנשי יריחו היו עושים את ההרכבה. **אָמַר רַב יְהוּדָה, מַיְיתֵי אַפָּא דָּרָא** - מביאים הדס לח **וְשִׁיבְרָא דְּדַפְנָא** - שכר שעשוי מפרי אילן הקרוי 'דפנא', **וְקִימְחָא דְּשַׁעֲרֵי דְּרָמֵי בְּמָנָא דְּלָא חָלְפִי עֲלֵיהּ אַרְבְּעִין יוֹמִין** - וקמח שעורים המונח בכלי שלא חלפו עליו ארבעים יום מטחינתו, **וּמַרְתְּחֵי לְהוּ וְשָׁדוּ לְהוּ לְדִיקְלָא בְּלֵיבֵיהּ** - ומרתיחין אותן ומשליכין בלב הדקל ומועיל לו להתקיים. ממשיכה הגמרא, **וְכָל** אילן **דְּקָאֵי בְּאַרְבַּע אַמּוֹת דִּידֵיהּ** - שנמצא בתוך ארבע אמות של עץ הדקל הזה, **אִי לָא עָבְדִי לֵיהּ הָכִי** - אם לא עושים גם לו כמו שעשו לעץ הדקל, **צָאֵי לְאַלְתַּר** - אותו האילן מתייבש מידי[ט].

הגמרא מביאה ביאור נוסף כיצד היו מרכיבים:

רַב אֲחָא בְּרֵיהּ דְּרָבָא אָמַר, אין זה הפירוש של 'מרכיבין' הנאמר במשנה, אלא, **מַנְּחִי כּוּפְרָא דְּיִכְרָא לְנוּקְבְתָּא** - מניחין ותוחבין ענף רך של דקל זכר לתוך סדק שעושים בדקל נקבה[כ].

★

שנינו במשנה, **'וְכוֹרְכִין אֶת שְׁמַע'** שזה אחד מהדברים שעשו אנשי יריחו ולא מיחו בידם.

מבררת הגמרא, **הֵיכִי עָבְדִי** - כיצד היו עושים[כא]. **אָמַר רַב יְהוּדָה**, היו **אוֹמְרִים 'שְׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד'** (דברים ו ד) **וְלֹא הָיוּ מַפְסִיקִין** לאחר מכן אלא מיד היו מתחילים לומר 'ואהבת' וכו'[כב].

הגמרא מביאה ביאור נוסף כיצד היו כורכין את שמע:

רָבָא אָמַר, מַפְסִיקִין הָיוּ בין פרשת 'שמע' ל'ואהבת', **אֶלָּא שֶׁהָיוּ אוֹמְרִים** 'וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ' (דברים שם ו), ללא הפסקה בין תיבת 'היום' ל'על לבבך' **דְּמַשְׁמַע** מזה שרק **הַיּוֹם** יהיו הדברים **עַל לְבָבֶךָ וְלֹא** יהיו **מָחָר עַל לְבָבֶךָ**[כג].

הגמרא מביאה בזה מחלוקת תנאים בברייתא:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **כֵּיצַד הָיוּ** אנשי יריחו **כּוֹרְכִין אֶת שְׁמַע. הָיוּ אוֹמְרִים 'שְׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד' וְלֹא הָיוּ מַפְסִיקִין** לאחר מכן אלא מיד היו מתחילים לומר 'ואהבת' וכו', **אֵלּוּ דִּבְרֵי רַבִּי מֵאִיר**[כד]. **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, מַפְסִיקִין הָיוּ** בין 'אחד' ל'ואהבת', **אֶלָּא שֶׁלֹּא הָיוּ אוֹמְרִים 'בָּרוּךְ שֵׁם כְּבוֹד מַלְכוּתוֹ לְעוֹלָם וָעֶד'**[כה].

הגמרא מבררת את ענין אמירת 'ברוך שם כבוד מלכותו' בקריאת שמע:

שואלת הגמרא, **וְאֲנַן מַאי טַעֲמָא אָמְרִינַן לֵיהּ** - מה הטעם שאנו אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'.

מבארת הגמרא, שזה **כִּדְדָרִישׁ רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ**[כו], **דְּאָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ**, נאמר על יעקב אבינו בטרם מיתתו (בראשית מט ו), **'וַיִּקְרָא יַעֲקֹב אֶל בָּנָיו וַיֹּאמֶר הֵאָסְפוּ וְאַגִּידָה לָכֶם אֵת אֲשֶׁר יִקְרָא אֶתְכֶם בְּאַחֲרִית הַיָּמִים'**, ופסוק זה מלמד שבאותה העת **בִּיקֵּשׁ יַעֲקֹב לְגַלּוֹת לְבָנָיו** את **קֵץ הַיָּמִין** - זמן הגאולה[כז] **וְנִסְתַּלְּקָה מִמֶּנּוּ**

חמץ בפסח [ט"ו עד כ"ב בחודש ניסן שעשהו לאדר שני], שאם כן היו חכמים מוחים על אף אימת המלכות. והטעם בזה הוא משום שדרשו חכמים (ר"ה כה.) 'אתם' ואפי' מזידים, כלומר שאף אם בית דין מעברים את השנה שלא כדין ואפילו במזיד, מכל מקום חל העיבור וניסן נהפך לאדר שני. תפארת ישראל (פ"ד מ"ט ימין אות מ). וראה בילקוט ביאורים שיש בזה שיטות האם אכן הדרשה שמועיל לעבר בטעות נאמרה גם בעיבור החודש או רק בעיבור השנה.

חזקיה עשה כן כדי שרבים מהעם שהיו טמאים מימי אביו הרשע, יספיקו להטהר ולהקריב קרבן פסח, כמו שנאמר (דברי הימים ב' ל ג) 'וַיִּוָּעַץ המלך ושריו וכל הקהל בירושלים לעשות הפסח בחודש השני', ועוד נאמר (שם ל יח) 'כי מרבית העם וגו' לא הִטַּהָרוּ' וגו'. רש"י (ד"ה פיגנר). וראה בתוספות (סנהדרין יג. ד"ה שפיגנר) וביד רמ"ה (שם ד"ה מ"ר-הרניעי) שביארו באיזו טומאה מדובר ומדוע לא היה בידם להיטהר בשבועיים שמסוף אדר עד יום ארבעה עשר בניסן.

ראה בבן יהוידע (ד"ה פיגנר) שביאר מדוע 'עיבר ניסן בניסן' הוזכר אחרון, אף שזה היה בתחילת מלכותו.

יט. **כל** הנידון כאן הוא רק מצד עשיית מלאכה ביום ארבעה עשר וכמבואר בלשון המשנה, אבל משום כלאים אין איסור משום שאם מרכיב דבר שאין בו כח הצמיחה לעצמו אלא רק משקה הנבלע באילן ומטיב את צמיחתו, הרי זה מותר כמו השקאה. חזון איש (כלאים סי' ג אות טז).

כ. **דקל** זכר עושה פירות ודקל נקבה אינו עושה פירות, ועל ידי שמרכיבים בנקבה ענף של דקל זכר, יגדלו בזה פירות. רש"י (ד"ה רב) בפירוש שני. ובפירוש ראשון מפרש שאין זה זכר ונקבה, אלא שנוטלים סתם ענף דקל רך בן שנה שגדל בשנה שעברה ותוחבין אותו בסדק שעושים בענף גדול שקצצו, ונקרא 'דיכרא' כלומר 'זכר', על שם שמכניסים אותו בתוך הענף הגדול.

בביאור המחלוקת בזה בין אנשי יריחו לחכמים, כתב המאירי (יומא יב: ד"ה שבני יריחו סברו שמה שאסור לעשות מלאכה בארבעה עשר, הוא משום שמקריבים ביום זה את קרבן הפסח וממילא מי שאינו בירושלים אין איסור אלא מן המנחה ולמעלה כבשאר ימים טובים, ואף חכמים סברו כך, ולכן לא מיחו בידם, אלא שסברו שמכוער הדבר לעשות מלאכה לאחר חצות גם לא בירושלים וגם בזמן הזה שאין בית המקדש, ולכן היה זה שלא ברצונם.

כתב החזון איש (שם אות יח ד"ה והנה) שגם לביאור השני בגמרא, אין בזה איסור כלאים, משום ששניהם נחשבים מין אחד [-דקל], אף שאחד מהם סרק ואחד עושה פירות.

כא. **'כורכין'** היינו מדבקין ומחברין יחד. הגמרא מבארת כעת באיזה אופן הם כרכו את שמע ומדוע הוא שלא כהוגן שהלא אף במה שלא מיחו בידם, מכל מקום היה זה שלא כהוגן כמבואר להלן.

כב. **ולא** היו נוהגים כהוגן, לפי שצריך להאריך בתיבת 'אחד' ולהפסיק בין קבלת עול מלכות שמים שבפסוק זה [שכל אחד מקבל עליו ואומר שאחד הוא אלהינו] לבין פסוק שני ואילך שנאמרו בלשון ציווי. רש"י (ד"ה ולא). ותוספות (ד"ה לא) פירשו שלא היו מפסיקין בין תיבות 'שמע ישראל' לשם ה', וכשאומרים באופן זה, נראה כאילו אומרים לה' שישמע את ישראל ויענם [או שנראה כאילו אומרים לישראל שישמעו את ה'. תוספות (מנחות עא. ד"ה וכורכין)], ואילו הנכון הוא שיש להפסיק בין תיבת 'ישראל' לשם ה' כיון שהאמירה היא לעם ישראל שה' הוא אחד.

הגמרא בסמוך מבארת שדברי רב יהודה הם כדברי רבי מאיר התנא המובאים בסמוך.

כג. **הקריאה** הנכונה היא להפסיק מעט בין תיבת 'היום' לתיבות 'על לבבך' וממילא המשמעות שיש לשים את הציווי שנצטווה היום, על ליבו. ומטעם זה גם בפרשה השניה של קריאת שמע, בפסוק 'אשר אנכי מצוה אתכם היום לאהבה את ה'' (דברים יא יג), יש להפסיק בין תיבת 'היום' לתיבת 'לאהבה'. מהרש"א (מ"ק ד"ה רבנן) בשם הטור. לשון הפסוק שנצטוונו 'היום' בא ללמדנו, שכל יום ויום יהיו דברי התורה חביבים וחשובים לנו כאילו נצטוונו בזה היום. ספרי (דברים ו ו, הוצ' פרנקל עה"פ שם וכפי"מ פסוק יג). והנה בעירובין (נד.) ובעבודה זרה (ג.) הגמרא דורשת מהפסוק 'אשר אנכי מצוך היום לעשותם' (דברים ז יא), היום לעשותם ולא מחר לעשותם, היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם, כלומר שרק בעולם הזה אפשר לאסוף תורה ומצוות אבל בעולם הבא אי אפשר ואין לו לאדם שכר אלא עבור מה שהספיק לעשות בעולם הזה. והקשו תוספות (ע"ז שם ד"ה היום) שלפי דרשה זו עדיף שלא להפסיק בין 'היום' לבין 'על לבבך' שכך משמע שרק היום אפשר לקיים ולא מחר ומדוע הקפידו חכמים. ותירצו שהקפידו כיון שתתכן שתהא טעות שיסברו שרק היום צריך לקיים ולא מחר. וראה בחתם סופר (ד"ה היום) מה שתירץ בזה.

הקשו המהרש"ל (ד"ה דברי) והמהרש"א (מ"ק ד"ה רבנן), איך מפרש רבא שהיה אמורא, באופן אחר מהתנאים שהובאו בסמוך. ובעבודת הגרשוני (ע"ז ג. ד"ה שמיט), הוסיף להקשות גם על רב יהודה שאמר שהיו כורכין את שמע, שהיה לו לומר רק 'הלכה כרבי מאיר'. ותירץ שודאי נראה שרב יהודה ורבא לא ידעו ברייתא זו, וכמו שכתב בספר תחלת חכמה (לר"מ מקינון, שער ג מכללי הגמרא אות נח), שאף שחובה שידעו האמוראים כל המשנה, אין הכרח שידע האמורא ברייתא [ולכך אומרת הגמרא בהרבה מקומות 'תניא כוותיה דפלוני' ולא מקשה 'תנינא'], וראה עוד בדבריו שתירץ באופנים נוספים.

כד. **דברי** רבי מאיר הם כדברי רב יהודה האמורא שהוזכרו קודם [וראה שם בהערה מפני מה זהו שלא כהוגן]. וכתב המהרש"א (מ"ק ד"ה ולא) שלכאורה לדבריהם כלל לא אומרים 'ברוך שם' וכו' ושאלת הגמרא בסמוך מדוע אנו אומרים זאת, אינה אלא לרבי יהודה.

כה. **ונחשב** שהיו 'כורכין' משום שמדבקין את כל הקריאה כמות שהיא ולא היו מוסיפין. רש"י (ד"ה רבי). וכתב המאירי (ד"ה הפסיקו) שאנשי יריחו אמנם הפסיקו בשהיה מועטת כדי לא לכרוך את קבלת עול מלכות שמים עם קבלת מצוות אך דעת חכמים לא היתה נוחה משום שלא אמרו 'ברוך שם' שאמרו יעקב אבינו ואמנם לא מיחו משום שגם משה לא אמרו וכמבואר להלן בגמרא.

רש"י הביא גירסא אחרת שגרסו בגמרא, 'שהיו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו' וכו', והיינו שהיו אומרים אותו בקול רם במקום לאומרו בלחש. ובעבודת הלוי (ברכות ד"ה רבי) כתב, שלגירסא זו, מה שהגמרא שואלת בסמוך מה הטעם שאנו אומרים 'ברוך שם', הכוונה מה הטעם שאנו אומרים זאת בלחש. ובמהרש"א (שם) הביא דברי המרדכי (ברכות פ"ב רמז מז) שכתב כגירסא השניה ברש"י, 'אבל לא היו שותקין אלא שהיו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו' וביאר כוונתו, שהיו אומרים אותו בקול כמו פסוק ראשון, וזו הכוונה שלא היו שותקין, שלא היו אומרים אותו בלחש. ולפירוש זה, מה שזה נקרא 'כורכין את שמע' כלומר מדבקין יחד, הוא משום שהיו קוראים אותו בקריאה אחת עם הפסוק 'שמע ישראל' שכיון שאומרים אותו בקול כמו פסוק ראשון, אין ניכר הבדל בין הפסוק הראשון לפרשת 'ואהבת'. מנחם משיב נפש (ברכ"י ד"ה כ' יהודה).

כו. **בדקדוקי** סופרים הביא שבספרים רבים גרסו 'רבי שמעון בן פזי'.

כז. **זמן** הגאולה נקרא 'קץ הימין', לפי שעל שעת הגלות נאמר (מיכה ג ג) שהקב"ה

אוצר החכמה 19.06.2018

ואוכלין מתחת הנשרין. תחת הדקל המשיר פירותיו היו אוכלין מן הנושרות, וטעמא דכולהו מפרש בגמרא: ונותנין פיאה לירק. והוא פטור מן הפיאה כדמפרש בגמרא: ומיחו בידן. משום דקא מפקעי ליה ממעשר, שהיו עניים אוכלין אותה פיאה בטיבלה לסבורין שהיא פיאה גמורה, ולקט שכחה ופיאה פטורין מן המעשר משום להפקר ניתנו: **גמ'** גירד עצמות אביו. משום כפרה, ולא קברו בכבוד בדרגם[ו] ומטה נאה, ומפני קילוח הסם, שיתגנה על רשעו ויוסרו הרשעים: כיתת נחש הנחשת. לפי שהיו טועים מחריו: וגנז ספר רפואות. כדכתיב והטוד (והיסר) בעיניך עשיתי ואמרינן בברכות[ז] שגנז ספר רפואות, לפי שלא היה לבם נכנע על חוליים שלא מתרפאין מיד: סתם מי גיחון. כדכתיב (ד"ה ג לב) למה יבאו מלכי אשור וימצאו מים לשתות: ולא הודו לו. שהיה לו לבטוח בהקב"ה שאמר (מלכים ג יט)[ח] וגנותי על העיר הזאת להושיעה: עיבר ניסן בניסן. לאחר שנכנס ניסן נמלך ועשאו אדר השני, כדכתיב (ד"ה ג ל) ויועץ המלך וגו', כי מרבית העם רבים אשר לא הוטהרו עדיין מטומאות שהחזיקו בהן בימי אביו אחז הרשע: ולא הודו לו. כדאמר בסנהדרין[ט] ובברכות[י] המדם הזה וגו' זה ניסן ואין אחר ניסן: אסא דרא. הדם לח: ושיכרא דפנא. שכר של עץ שקורין לו"ר[יא], וגדילין בו פרי שקורין ניי"ש[יב]: דלא מלו עליה ארבעין יומי. משנטמנה: ושדו ליה לדקלא בליביה. דקל יש לו לב ממוכו ויש לו מוח לאורכו, כמו שיש לעץ שקורין שנבו"ג[יג] ולמגוז, והמשקה הזה מועיל לדקל להתקייס: וכל. מילן דקאי בארבע אמות דידיה אי לא עבדי ליה הכי צאוי. מתייבש: רב אחא בריה דרבא אמר. לאו היינו מרכיבין דמתניתין, אלא מנחי כופרא דוכרא לנוקבתא, מניחין ומוחכין גמזיות רכה בת שנה שניתוספה בחילן בשנה שעברה, וקרי ליה כופרא ליכרא על שם שמכניסין לותו בענף החילן, שקונץ ענף גדול וסודקו ומשיס את זה בתוכו. לשון אחר, כופרא ליכרא ענף רך של דקל זכר, ומרכיבו בסדק של דקל נקיבה, מפני שדקל נקיבה אינה עושה פירות והזכרים עושין פירות: ולא היו מפסיקין. בין אחד לותהדא (ג) תע"פ לעיל להאריך באחד[יד] ולהפסיק בין קבלת מלכות שמים לדברים אחרים, שכל אחד מקבל עליו ואומר אחד הוא אלהינו בפסוק ראשון, ופסוק שני לשון לוותה הוא: רבי יהודה אומר מפסיקין היו, אלא שלא היו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו. וכורכין כלומר שהיו מדבקין כל הקריים כאות שהיא, ולא היו מוסיפין. ואית דגרסי שהיו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו[טו], פי' שהיו אומרים אותו בקול רם[טז]: קץ הימין. שיחזיר ימינו לפניו, שהסיב אחור ימינו מפני חויב[יז]: שמע ישראל. לאחיהם היו אומרים: נימרית. להאי גרוך שם כבוד מלכותו בקרית שמע: ציקי קדירה. מרשדור"ש[יח]: יש לה צער. לער גופה מחמת התאווה: מפני תרעומת המינין. שלא יהו אומרים עלינו שאנו מוסיפין דבר שאינו הגון בחשאי. ומאן דגרסי שהיו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד מפרש שהיו אומרים אותו בקול רם כשאר הקריה, וביניהן לא היו מינין: נשר. פירות הנושרין: ס"ג מתירין גמזיות של הקדש של חרוב ושל שקמה. כשהוקדשו הסדנין תחילה ויתוספו הגידולין: קוצרין לפני העומר ברצון חכמים. כלומר לא הקפידו חכמים, לאיסורא לחוייתא ליכא למקוס שאי אתה מביא הוא, ואיסורא דרבנן נמי ליתא, דילמא[יט] אתי למיכל מיניה לא גזרו, דהא אדם מיבדל בדילי מיניה כולי שתא[כ], שאינו נוהג אותו כל השנה[כא]: וגודשין שלא ברצון חכמים. כיון דלמו פסידא הוא, גזרו רבנן שיתחינו, משום שמתוך שהוא מתעסק בו אתי למיכל מיניה: מאן

מקום שנהגו פרק רביעי פסחים נו.

ואוכלין מתחת הנשרין. מתחת הדקל המשיר פירותיו היו אוכלין מן הנושרות, וטעמא דכולהו מפרש בגמרא: **ונותנין פיאה לירק.** והוא פטור מן הפיאה כדמפרש בגמרא: **ומיחו בידן.** משום דקא מפקעי ליה ממעשר, שהיו עניים אוכלין אותה פיאה בטיבלה לסבורין שהיא פיאה גמורה, ולקט שכחה ופיאה פטורין מן המעשר משום להפקר ניתנו: **גמ'** **גירד עצמות אביו.** משום כפרה, ולא קברו בכבוד בדרגם[ו] ומטה נאה, ומפני קילוח הסם, שיתגנה על רשעו ויוסרו הרשעים: **כיתת נחש הנחשת.** לפי שהיו טועים מחריו: **וגנז ספר רפואות.** כדכתיב והטוד (והיסר) בעיניך עשיתי ואמרינן בברכות[ז] שגנז ספר רפואות, לפי שלא היה לבם נכנע על חוליים שלא מתרפאין מיד: **סתם מי גיחון.** כדכתיב (ד"ה ג לב) למה יבאו מלכי אשור וימצאו מים לשתות: **ולא הודו לו.** שהיה לו לבטוח בהקב"ה שאמר (מלכים ג יט)[ח] וגנותי על העיר הזאת להושיעה: **עיבר ניסן בניסן.** לאחר שנכנס ניסן נמלך ועשאו אדר השני, כדכתיב (ד"ה ג ל) ויועץ המלך וגו', כי מרבית העם רבים אשר לא הוטהרו עדיין מטומאות שהחזיקו בהן בימי אביו אחז הרשע: **ולא הודו לו.** כדאמר בסנהדרין[ט] ובברכות[י] המדם הזה וגו' זה ניסן ואין אחר ניסן: **אסא דרא.** הדם לח: **ושיכרא דפנא.** שכר של עץ שקורין לו"ר[יא], וגדילין בו פרי שקורין ניי"ש[יב]: **דלא מלו עליה ארבעין יומי.** משנטמנה: **ושדו ליה לדקלא בליביה.** דקל יש לו לב ממוכו ויש לו מוח לאורכו, כמו שיש לעץ שקורין שנבו"ג[יג] ולמגוז, והמשקה הזה מועיל לדקל להתקייס: **וכל.** מילן דקאי בארבע אמות דידיה אי לא עבדי ליה הכי צאוי. מתייבש: **רב אחא בריה דרבא אמר.** לאו היינו מרכיבין דמתניתין, אלא מנחי כופרא דוכרא לנוקבתא, מניחין ומוחכין גמזיות רכה בת שנה שניתוספה בחילן בשנה שעברה, וקרי ליה כופרא ליכרא על שם שמכניסין לותו בענף החילן, שקונץ ענף גדול וסודקו ומשיס את זה בתוכו. לשון אחר, כופרא ליכרא ענף רך של דקל זכר, ומרכיבו בסדק של דקל נקיבה, מפני שדקל נקיבה אינה עושה פירות והזכרים עושין פירות: **ולא היו מפסיקין.** בין אחד לותהדא (ג) תע"פ לעיל להאריך באחד[יד] ולהפסיק בין קבלת מלכות שמים לדברים אחרים, שכל אחד מקבל עליו ואומר אחד הוא אלהינו בפסוק ראשון, ופסוק שני לשון לוותה הוא: **רבי יהודה אומר מפסיקין היו, אלא שלא היו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו.** וכורכין כלומר שהיו מדבקין כל הקריים כאות שהיא, ולא היו מוסיפין. ואית דגרסי שהיו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו[טו], פי' שהיו אומרים אותו בקול רם[טז]: **קץ הימין.** שיחזיר ימינו לפניו, שהסיב אחור ימינו מפני חויב[יז]: **שמע ישראל.** לאחיהם היו אומרים: **נימרית.** להאי גרוך שם כבוד מלכותו בקרית שמע: **ציקי קדירה.** מרשדור"ש[יח]: **יש לה צער.** לער גופה מחמת התאווה: **מפני תרעומת המינין.** שלא יהו אומרים עלינו שאנו מוסיפין דבר שאינו הגון בחשאי. ומאן דגרסי שהיו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד מפרש שהיו אומרים אותו בקול רם כשאר הקריה, וביניהן לא היו מינין: **נשר.** פירות הנושרין: **ס"ג מתירין גמזיות של הקדש של חרוב ושל שקמה.** כשהוקדשו הסדנין תחילה ויתוספו הגידולין: **קוצרין לפני העומר ברצון חכמים.** כלומר לא הקפידו חכמים, לאיסורא לחוייתא ליכא למקוס שאי אתה מביא הוא, ואיסורא דרבנן נמי ליתא, דילמא[יט] אתי למיכל מיניה לא גזרו, דהא אדם מיבדל בדילי מיניה כולי שתא[כ], שאינו נוהג אותו כל השנה[כא]: **וגודשין שלא ברצון חכמים.** כיון דלמו פסידא הוא, גזרו רבנן שיתחינו, משום שמתוך שהוא מתעסק בו אתי למיכל מיניה: מאן

לא ואוכלין מתחת הנשרים בשבת ונותנין פאה לירק ומיחו בידם חכמים: **גמ'** [כ] ת"ר ששה דברים עשה חזקיה המלך על שלשה הודו לו ועל שלשה לא הודו לו [כא] גירד עצמות אביו על מטה של חבלים והודו לו [א] כיתת נחש הנחשת והודו לו גנז ספר רפואות והודו לו ועל שלשה לא הודו לו קיצץ דלתות של היכל ושיגרן למלך אשור ולא הודו לו סתם מי גיחון העליון ולא הודו לו עיבר ניסן בניסן ולא הודו לו: מרכיבין דקלים כל היום וכו': היכי עבדי אמר רב יהודה מייתי אסא דרא ושיכרא דפנא וקימחא דשערי דרמי [ב] במנא דלא חלפי עליה ארבעין יומין ומרתחי להו ושדו להו לדיקלא בליביה וכל דקאי בארבע אמות דידיה אי לא עבדי ליה הכי צאוי לאלתר רב אחא בריה דרבא אמר מנחי כופרא דיכרא לנוקבתא: וכורכין את שמע: היכי עבדי אמר רב יהודה אומרים [ב] שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ולא היו מפסיקין רבא אמר מפסיקין היו אלא שהיו אומרים [ג] היום על לבבך דמשמע היום על לבבך [ג] ולא מחר על לבבך: [ג] ת"ר כיצד היו כורכין את שמע אומרים שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ולא היו מפסיקין דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר מפסיקין היו אלא שלא היו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד [א] ואנן מאי טעמא אמרינן ליה כדרדיש ר' שמעון בן לקיש [ג] דאמר רשב"ל [ד] ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה אמר שמא חס ושלום יש במטתי פסול כאברהם שיצא ממנו ישמעאל ואבי יצחק שיצא ממנו עשו אמרו לו בניו שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד אמרו [ד] כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד אמרי רבנן היכי נעביד נאמרוהו לא אמרו משה רבינו לא נאמרוהו אמרו יעקב התקינו שיהו אומרים אותו בחשאי אמר רבי יצחק אמרי דבי רבי אמי משל לבת מלך שהריחה ציקי קדירה אם תאמר יש לה גנאי לא תאמר יש לה צער התחילו עבדיה להביא [ה] בחשאי אמר רבי אבהו התקינו שיהו אומרים אותו בקול רם מפני תרעומת המינין ובנהרדעא דליכא מינין עד השתא אמרי לה בחשאי: [ד] תנו רבנן ששה דברים עשו אנשי יריחו שלשה ברצון חכמים ושלשה שלא ברצון חכמים ואלו ברצון חכמים מרכיבין דקלים כל היום וכורכין את שמע וקוצרין לפני העומר ואלו שלא ברצון חכמים גודשין לפני העומר ופורצין פרצות בגנותיהן ובפרדסותיהן להאכיל נשר לעניים בשני בצורת בשבתות וימים טובים ומתירין גמזיות של הקדש של חרוב ושל שקמה דברי רבי מאיר אמר לו רבי יהודה אם ברצון חכמים היו עושין יהו כל אדם עושין כן אלא אלו ואלו שלא ברצון חכמים היו עושין על שלשה מיחו בידם ועל שלשה לא מיחו בידם ואלו שלא מיחו בידם מרכיבין דקלים כל היום וכורכין את שמע וקוצרין וגודשין לפני העומר ואלו שמיחו בידם מתירין גמזיות של הקדש של חרוב ושל שקמה ופורצין פרצות בגנותיהן ופרדסיהן להאכיל נשר לעניים בשבתות וימים טובים בשני בצורת נותנין פיאה לירק ומיחו בידם חכמים וסבר רבי יהודה קצירה שלא ברצון חכמים היא [ה] והתנן אנשי יריחו קוצרין לפני העומר ברצון חכמים וגודשין לפני העומר שלא ברצון חכמים ולא מיחו בידם חכמים

היו מפסיקין. בין שמע ישראל לשם דמשמע לשמור לשם שישמע ישראל ויענם [ו]:

מחלוקת

מאן

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [סנהדרין דף מז.], ז) [עיין תוספות עבודה זרה דף ג. ד"ה היום], ח) [תוספתא פרק ג], ט) מנחות עא. [תוספתא פרק ג], י) מנחות שם ע"ב, יא) עי' מו"ק כז. ושם בסוף העמוד, יב) י:, יג) ישעיה לז לה, יד) [לף יב:], טו) ברכות יג:, טז) מדרש איכה ב' השיב ימינו וכו', יז) לעיל יא., יח) [ועיין תוספות מנחות עא. ד"ה וכורכין].

הגהות הב"ח

(א) גמרא להניח לה נחשתי: (ב) רש"י ד"ה ולא היו מפסיקין בין אחד לותהדא ר"ל אין מאריכין לקרוץ להתריך כל"ל ומיבא תע"פ נמחק:

תורה אור השלם

א) הוּא הֵסִיר אֶת בָּמוֹת וְשִׁבֵּר אֶת הַמַּצֵּבֹת וְכָרַת אֶת הָאֲשֵׁרָה וּכְתַּת נְחַשׁ הַנְּחֹשֶׁת אֲשֶׁר עָשָׂה משֶׁה כִּי עַד הַיָּמִים הָהֵמָּה הָיוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מְקַטְּרִים לוֹ וַיִּקְרָא לוֹ נְחֻשְׁתָּן: [מלכים ב' יח, ד]

ב) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֶחָד: [דברים ו, ד]

ג) וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ: [דברים ו, ו]

ד) וַיִּקְרָא יַעֲקֹב אֶל בָּנָיו וַיֹּאמֶר הֵאָסְפוּ וְאַגִּידָה לָכֶם אֵת אֲשֶׁר יִקְרָא אֶתְכֶם בְּאַחֲרִית הַיָּמִים: [בראשית מט, א]

הגהות וציונים

ט] ברכות י: [במשניות נדפס כל זה למשנה (עד מרכיבין דקלים וכו') ועיין תוי"ט] (גליון): י] "דרמי" ליתא בכ"י, ומקצתם גם ל"ג "במנא", ומשמע ברש"י שארבעין יומין מוסב על קמח: יא] ס"א בן פזי (גליון): יב] "אמרו" ליתא בראשונים וכ"י, והוא מיותר (ד"ס): יג] דפנה, עץ הער (רש"י ר"ה כג. ועוד): יד] גרגירים: טו] "חלילי", עץ שמשמש לעשיית חלילים אחר שהוציאו את המוח שבתוכו: טז] לאית דגרסי ברש"י צריך לפרש דמש"כ בגמרא מ"ט אמרינן ליה היינו בלחש: יז] "פי' שהיו אומרים אותו בקול רם" מיותר, ובדפוס לובלין שפ"ו הדפיסו בפנים פי' שכתב מהרש"ל, אבל טעו בזה דא"כ מה שכתב רש"י בד"ה מפני תרעומת הוא כפול ומיותר (ד"ס): יח] בשר מתובל וחרוך: יט] צ"ל דדילמא (באה"מ): כ] תיבות "שאינו נוהג אותו כל השנה" צריך למחקן (דבש תמר), וכן ליתא בדפו"י: כא] בסבת פסול זרעו נסתלקה ממנו אלא שלא היה הקדוש ברוך הוא רוצה לגלות לו ונמנע מלגלותו וברכם. [מאירי] **נאמרוהו לא אמרו משה רבינו לא נאמרוהו אמרו יעקב.** ונשאר לנו לבאר מפני מה יעקב אמרו ומשה לא אמרו, יש מפרשים כי יעקב הוצרך לאומרו בעבור כי נסתלקה שכינה ממנו כמאמרם ז"ל שבקש לגלות את הקץ לבניו וכו', המשיך ברכה ורצון מלמעלה למטה כדי שתשרה עליו שכינה, אבל משרע"ה לא הוצרך לכך, כי השכינה היתה עמו ומפיה היה כותב. [ריקאנטי, דברים ו ד] **וגודשין לפני העומר שלא ברצון חכמים.** דבגדישה ליכא פסידא אם ימתין אחר העומר דדוקא משום פסידא התירו קצירה שממהרין ליקצר משאר פירות ואי לא קצרי להו פסדי. [תוספות, לעיל יא.]

עין משפט נר מצוה

נג א מיי' פ"ח מהל' ק"ש הלכה ד סמג עשין יח טוש"ע ס"א סי' סג סעיף יג [רמ מלפפ נרסות פ"ב דף יא.]:

רבינו חננאל

קיימא לן כי הא דאמר מייתו גופרא. פי' צאוי יבש. מייתו גופרא דיכרא ומעייל ליה בי' דנקיבתא: וכורכין את שמע. קיימא לן כרבי יהודה דאמר לא שהיו כורכין שמע ישראל עם ואהבת את ה' אלא לעולם מפסיקין היו אלא שלא היו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. התקינו במקום שאין בו מינין לאמרו בחשאי ובמקום שיש בו מינין אומרין אותו בקול [רם]. באושא [ו]) הוו שכיחי

חשק שלמה על ר"ח

[ו]) מדברי רבינו ז"ל שלו נרשם שהיה גורס בגמ' אמר רבי אבהו בתקינו וכו' ולפיכך נתן טעם משום דנתעלם הוו שכיחי מינין.

משנת ראשונים

ונותנין פאה לירק ומיחו בידם חכמים. משום דמפקיע להו מידי מעשר, וא"ת מדינא מפקעת דהפקר פטור מן המעשר. א"ל הכא לא מפקיר ליה אלא לעניים ותנן הפקר לעניים הפקר [בה"א] עד שיפקיר בין לעניים בין לעשירים.

[מהר"ם חלאווה]

ויאמר האספו ואגידה לכם. באחרית הימים הם ימות המשיח, כי יעקב ירמוז אליו בדבריו, כמו שאמר עד כי יבא שילה ולו יקהת עמים. ורבותינו אמרו (פסחים נו.) שבקש לגלות את הקץ ונסתלקה ממנו שכינה, כי לדברי הכל אחרית הימים ימות המשיח הם.

[רמב"ן, בראשית מט א]

ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין. האמור בדניאל ותנוח לגורלך לקץ הימין, והוא מתפרש כמו ימים כמו חטין ושעורין.

[תוספות רי"ד]

באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. הרגיש שלא

אהח 19/06/2018

שְׁכִינָה ולא יכל לגלות להם[כח]. אָמַר יעקב, שֶׁמָּא חַס וְשָׁלוֹם יֵשׁ בְּמִטָּתִי [-בזרעי] פְּסוּל שיש בהם מי שאינו מאמין שה׳ הוא אחד[כט], כְּאַבְרָהָם שֶׁיָּצָא מִמֶּנּוּ יִשְׁמָעֵאל וְאָבִי יִצְחָק שֶׁיָּצָא מִמֶּנּוּ עֵשָׂו ולכן השכינה נסתלקה ממני. אָמְרוּ לוֹ בָּנָיו לאביהם, ׳שְׁמַע יִשְׂרָאֵל [יעקב הנקרא ישראל[ל]] ה׳ אֱלֹהֵינוּ ה׳ אֶחָד׳ וכך אָמְרוּ לו, בְּשֵׁם שֶׁאֵין בְּלִבְּךָ אֶלָּא ה׳ אֶחָד כָּךְ אֵין בְּלִבֵּנוּ אֶלָּא ה׳ אֶחָד. בְּאוֹתָהּ שָׁעָה פָּתַח יַעֲקֹב אָבִינוּ והודה לקב״ה שאין בזרעו פסול, וְאָמַר, ׳בָּרוּךְ שֵׁם כְּבוֹד מַלְכוּתוֹ לְעוֹלָם וָעֶד׳.

ממשיכה הגמרא, אָמְרֵי רַבָּנַן הֵיכִי נַעֲבִיד - נסתפקו חכמים, כיצד ננהג בענין אמירת ׳ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד׳. אם נֹאמְרוּהוּ - נתקן לאומרו לאחר שאומרים ׳שמע ישראל׳, הלא לֹא אָמְרוּ מֹשֶׁה רַבֵּינוּ בפרשת ׳שמע ישראל׳ שנכתבה בתורה[לא], ואם לֹא נֹאמְרוּהוּ, הלא אָמְרוּ יַעֲקֹב. לכך הִתְקִינוּ חכמים, שֶׁיְּהוּ אוֹמְרִים אוֹתוֹ בַּחֲשַׁאי - בלחש[לב].

הגמרא מביאה לזה משל, אָמַר רַבִּי יִצְחָק, אָמְרֵי דְּבֵי רַבִּי אַמִּי - אמרו בבית מדרשו של רבי אמי, מָשָׁל לְבַת מֶלֶךְ שֶׁהֲרִיחָה צֵיקֵי קְדֵירָה - תבלין לתבשיל ערב ומבושם[לג], ונתאותה לאכול ממנו, ואינה יודעת כיצד לנהוג, משום שאם תֹּאמַר לעבדיה שיביאו לה ממנו, הרי יֵשׁ לָהּ גְּנַאי במה שמבקשת[לד]. ואם לֹא תֹּאמַר, יֵשׁ לָהּ צַעַר שהרי היא מתאוה לאוכלו. הִתְחִילוּ עֲבָדֶיהָ שהבינו מעצמם שהיא רוצה את התבשיל, לְהָבִיא לה ממנו בַּחֲשַׁאי ונמצא שצערה הסתלק בלא גנאי[לה].

מסיימת הגמרא, אָמַר רַבִּי אֲבָהוּ, לאחר זמן הִתְקִינוּ שֶׁיְּהוּ אוֹמְרִים אוֹתוֹ בְּקוֹל רָם ולא בלחש, והטעם מִפְּנֵי תַּרְעוֹמֶת הַמִּינִין - שלא יאמרו הכופרים שאנו אומרים בחשאי דבר שאינו הגון[לו]. וּבִגְהַרְדְּעָא דְּלֵיכָּא מִינִין - שאין שם כופרים ואין צורך לחשוש מהם, עַד הַשְׁתָּא אָמְרִי לָהּ בַּחֲשַׁאי - עד עכשיו אומרים זאת בשקט כמו עיקר התקנה[לז].

★

שנינו במשנה שאנשי יריחו נהגו לעשות ששה דברים. הגמרא מביאה ברייתא כעין משנתנו:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, שִׁשָּׁה דְּבָרִים עָשׂוּ אַנְשֵׁי יְרִיחוֹ, שְׁלֹשָׁה מהם היו בִּרְצוֹן חֲכָמִים, כלומר, שלא היו חכמים מקפידים עליהם על דברים אלו[לח], וּשְׁלֹשָׁה שֶׁלֹּא בִּרְצוֹן חֲכָמִים. וְאֵלּוּ הן שלשת הדברים שהיו בִּרְצוֹן חֲכָמִים, מַרְכִּיבִין דְּקָלִים כָּל הַיּוֹם של ארבעה עשר בניסן, וְכוֹרְכִין אֶת שְׁמַע, וְקוֹצְרִין מהתבואה החדשה לִפְנֵי שהקריבו את קרבן הָעוֹמֶר. וְאֵלּוּ הן שלשת הדברים שֶׁלֹּא היו בִּרְצוֹן חֲכָמִים, גּוֹדְשִׁין - עושים ערימה מהתבואה החדשה לִפְנֵי שהקריבו את קרבן הָעוֹמֶר, וּפוֹרְצִין פְּרָצוֹת בִּגדרות של גִּנּוֹתֵיהֶן וּבגדרות של פַּרְדֵּסוֹתֵיהֶן כדי לְהַאֲכִיל נְשֶׁר לָעֲנִיִּים - שהעניים יוכלו ליכנס ולאכול את מה שנשר מהאילנות בְּשָׁנֵי [-בשנות] בַּצּוֹרֶת בְּשַׁבָּתוֹת וְיָמִים טוֹבִים[לט], ומַתִּירִין בהנאה גַּמְּזִיוֹת שֶׁל הֶקְדֵּשׁ שֶׁל חָרוֹב וְשֶׁל שִׁקְמָה - ענפים שגדלו בעצי חרוב ושקמה לאחר שהוקדשו העצים, אלו דִּבְרֵי רַבִּי מֵאִיר.

ממשיכה הברייתא, אָמַר לוֹ רַבִּי יְהוּדָה לרבי מאיר, אִם כִּדְבָרֶיךָ שאת שלשת הדברים הראשונים בִּרְצוֹן חֲכָמִים הָיוּ עוֹשִׂין, שמשמע שחכמים הסכימו להנהגות הללו, אם כֵּן שיהו כָּל אָדָם עוֹשִׂין כֵּן לכתחילה. אֶלָּא ודאי אֵלּוּ וְאֵלּוּ - כל ששת הדברים שֶׁלֹּא בִּרְצוֹן חֲכָמִים הָיוּ עוֹשִׂין, אלא שעַל שְׁלֹשָׁה שהיו חמורים יותר, מִיחוּ בְּיָדָם חכמים, וְעַל שְׁלֹשָׁה שלא היו חמורים כל כך, לֹא מִיחוּ בְּיָדָם חכמים.

ממשיך רבי יהודה בדבריו, וְאֵלּוּ הדברים שֶׁלֹּא מִיחוּ חכמים בְּיָדָם, מַרְכִּיבִין דְּקָלִים כָּל הַיּוֹם וְכוֹרְכִין אֶת שְׁמַע וְקוֹצְרִין וְגוֹדְשִׁין לִפְנֵי הָעוֹמֶר. וְאֵלּוּ הדברים שֶׁמִּיחוּ חכמים בְּיָדָם, מַתִּירִין גַּמְּזִיוֹת שֶׁל הֶקְדֵּשׁ שֶׁל חָרוֹב וְשֶׁל שִׁקְמָה, וּפוֹרְצִין פְּרָצוֹת בִּגְנוֹתֵיהֶן וּפַרְדֵּסֵיהֶן לְהַאֲכִיל נְשֶׁר לָעֲנִיִּים בְּשַׁבָּתוֹת וְיָמִים טוֹבִים בְּשָׁנֵי בַּצּוֹרֶת, ונוֹתְנִין פֵּיאָה לַיָּרָק אף שירק פטור מפאה, וּמִיחוּ בְּיָדָם חֲכָמִים. עד כאן הברייתא.

הגמרא מקשה על דברי רבי יהודה בברייתא:

רבי יהודה מנה את הקצירה [בנוסף לגדישה] לפני העומר, בין ההנהגות שלא היו ברצון חכמים אלא שלא מיחו בהם. הגמרא תמהה על כך ומקשה, וְכִי סָבַר רַבִּי יְהוּדָה שהַקְּצִירָה שֶׁלֹּא בִּרְצוֹן חֲכָמִים הִיא. וְהָתְנַן - והלא שנינו (מנחות פ״י מ״ח), שֶׁאַנְשֵׁי יְרִיחוֹ היו קוֹצְרִין לִפְנֵי הָעוֹמֶר בִּרְצוֹן חֲכָמִים וְגוֹדְשִׁין לִפְנֵי הָעוֹמֶר שֶׁלֹּא בִּרְצוֹן חֲכָמִים וְאף שמה שגדשו לא היה ברצונם מכל מקום לֹא מִיחוּ בְּיָדָם חֲכָמִים.

׳השיב אחור ימינו מפני אויב׳ [כלומר שאינו מעניש את האויב המיצר לישראל], ובזמן הגאולה יהיה קץ לזה והקב״ה ישיב ימינו לפניו [כלומר יעניש את האויב כמו שנאמר (שמות טו ו) ׳ימינך ה׳ תרעץ אויב׳]. רש״י (ד״ה קץ) [על פי זוהר (נשלח נ ע״ב) ומכילתא דרשב״י (נשלח טו ו)]. וראה בבן יהוידע (ד״ה נקם) עוד טעם בזה.

המהרש״א (מ״ב ד״ה נקם) העיר שבדניאל (יב יג) נאמר ׳קץ הימין׳ ושם פירש רש״י ׳קץ הימים׳ וכן משמע מלשון הפסוק שרצה לגלות להם מה שיקרה ׳באחרית הימים׳. וראה בדקדוקי סופרים שהביא שבכתב יד הגירסא בגמרא היא ׳קץ הימים׳.

כח. שהרי לא מוזכר בפסוקים שבאמת גילה להם מה יהיה באחרית הימים. מהרש״א (שם).

כט. ובאמת הטעם שנסתלקה ממנו רוח הקודש, הוא כדי שלא יבוא לגלות את קץ הימים שהוא דבר סתום ונסתר מבני אדם. מהרש״א (שם) בשם הסמ״ג.

ל. רש״י (ד״ה שמע). וראה בביאורי רש״י איך קראו לאביהם בשמו.

לא. הגם שיש הרבה תפילות ופיוטים שאנו אומרים אף שמשה לא אמרם, מכל מקום הגנאי הוא להפסיק באמצע דברי משה, בדבר שהוא לא אמרו. מהרש״א (מ״ב ד״ה פתח) וצל״ח (ד״ה נאמרוהו). וראה בבן יהוידע (ד״ה ויאמריה) עוד טעם בזה.

לב. המהרש״א (שם) מבאר את ההבדל בין יעקב שאמרו לבין משה שלא אמרו, יעקב אמרו כששמע את בניו מזכירים את שם ה׳ ומקבלים עליהם עול מלכות שמים [וכמו שהיו ישראל עונים ׳ברוך שם כבוד מלכותו׳ ביום הכפורים כשהיה הכהן גדול מזכיר את שם ה׳], אבל משה שכתב את פרשת שמע כדי ללמדה לבני ישראל [ולא אמרה כדרך הקורא קריאת שמע שמקבל עליו עול מלכות שמים] ולכך לא הוסיף ברוך שם וכו׳. ולפי זה אנחנו בעת שאנו קוראים קריאת שמע צריכים לנהוג כיעקב, אך כיון שלא אמרה משה, יש בזה גנאי, ולכך אמרו חכמים לומר ברוך שם וכו׳, בלחש. וראה עוד בענין זה, במהר״ל (נתיבות עולם נתיב העבודה פ״ז) ובצל״ח (ד״ה אמרו).

לג. רש״י ביומא (עה. ד״ה ציקי) וכעין זה הביא המהרש״ל (נרש״י ד״ה ציקי) בשם רבינו יונה. והביא עוד שרש״י בבבא מציעא (פו: ד״ה ציקי) פירש שזהו השם של המאכל עצמו.

לד. שיחזיקוה לזוללה. מאירי (מידושים, ד״ה תמהר).

לה. החתם סופר (ד״ה פתח) ביאר את דמיון המשל והנמשל לענין ציקי קדירה, שבמשל מבואר שגנאי הוא לבת המלך לבקש ציקי קדירה וכמו כן גם לענין ׳ברוך שם׳ גנאי הוא לנו לאומרו משום שנראה שאנו צריכים לומר זאת כמו בני יעקב שנסתפק אביהם אם לא נתרועעו יסודות האמונה שלהם והוא בזיון לנו שאנו נחשדים בזה. ואם לא נאמר יש לנו צער שהרי אנו משתוקקים לשבח את הקב״ה וגם השכינה שכנגדינו משתוקקת לשמוע עדותינו בכל יום פעמיים וצער הוא אם לא נאמר. ולכן אומרים בחשאי כמו שעבדי בת המלך מביאים לה בחשאי. וזהו ׳ציקי קדרה׳ שבמשל שהרי חז״ל כינו את מי שמקלקל דרכיו ׳מקדיח תבשילו ברבים׳ ולכן שרשי האמונה שבלב נקראים ציקי קדירה. וראה בילקוט ביאורים עוד ביאורים בזה.

לו. רש״י (ד״ה מפני). והמאירי (מידושים ד״ה מפני) הוסיף שיאמרו שאף אנו מפקפקים בכך שה׳ אחד ולכן אנו מוסיפים דברים בחשאי.

לז. וכן המנהג עכשיו בכל מקום. מאירי (שם).

ראה לעיל בהערה שלפי גירסא אחרת שהביא רש״י בדעת רבי יהודה, החסרון בהנהגת אנשי יריחו לא היה בזה שלא אמרו ׳ברוך שם׳, אלא בזה שאמרו זאת בקול ולא בלחש. ולפי דברי הגמרא כעת, צריך לומר שגם ביריחו לא היו מינים כמו בנהרדעא ולפיכך היה עליהם לומר בלחש כמו עיקר התקנה. רש״י (ד״ה מפני).

לח. על פי רש״י להלן (ד״ה קונרין).

לט. את הפירצות היו עושים מערב שבת ויו״ט, כדי להאכיל הנשר לעניים בשבת ויו״ט. רמב״ן בביצה (כד: מלחמות ה׳, ד״ה מדקפמ).

אף שהוא לצורך העניים, לא היה זה ברצון חכמים כיון שהוא איסור שבות, ומכאן מוכח שאיסור שבות לא הותר אף במקום מצוה [שהרי לכך נקטו בגמרא דווקא להאכיל לעניים] ואין זה כמו דמאי שאף שאסור לאוכלו, מכל מקום מותר להאכילו לעניים. משנה ברורה (סי׳ שכג סק״ה).

עין משפט
נר מצוה
אוהח 19/06/2018

ואוכלין מתחת הנשרין. תחת הדקל המשיר פירותיו היו אוכלין מן הנוטרות, וטעמא דכולהו מפרש בגמרא: ונותנין פיאה לירק. והוא פטור מן הפיאה כדמפרש בגמרא: ומיחו בידן. משום דקא מפקעי ליה ממעשר, שהיו עניים אוכלין אותה פיאה בטיבלה דסבורין שהיא פיאה גמורה, ולקט שכחה ופיאה פטורין מן המעשר משום להפקר ניתנו: **גמ'** גירד עצמות אביו. משום כפרה, ולא קבלו בכבוד בדרגם[ב] ומטה נאה, ומפני קילוח הסם, שיתגנה על רשעו ויוסרו הרשעים: כיתת נחש הנחשת. לפי שהיו טועים אחריו: וגנז ספר רפואות. כדכתיב והטוד (והיסר) בעיניך עשיתי ואמרינן בברכות[ג] שגנז ספר רפואות, לפי שלא היה לבם נכנע על חוליים שלא מתרפאין מיד: סתם מי גיחון. כדכתיב (ד"ה ג לג) למה יבאו מלכי אשור וימצאו מים לשתות: ולא הודו לו. שהיה לו לבטוח בהקב"ה שאמר (מלכים ג יט)[ד] וגנותי על העיר הזאת להושיעה: עיבר ניסן בניסן. לאחר שנכנס ניסן נמלך ועשאו אדר השני, כדכתיב (ד"ה ב ג) ויועץ המלך חזקיה לעשות פסח בחדש השני וגו', כי מרבית העם רבים אשר לא הוטהרו עדיין מטומאות שהחזיקו בהן בימי מנשה ולא הודו לו. כדאמר בסנהדרין[ה] ובברכות[ו] החדש הזה וגו' זה ניסן ומיחר יחר ניסן: אסא דרא. הדם לח: ושיברא דדפנא. שכר של עץ שקורין לו"ר[ז], וגדילין בו פרי שקורין ציי"ם[ח]: דלא מלו עליה ארבעין יומי. משנטמנה: ושדו ליה לדקלא בליביה. דקל יש לו לב ממוכו ויש לו מוח למורכו, כמו שיש לעץ שקורין שנבו"ג[ט] ולמגוז, והמשקה הזה מועיל לדקל להתקייס: וכל. מילן דקאי בחרצנא אמות דידיה לו: צאוי. מתייבש: רב אחא בריה דרבא אמר. למו היינו מרכיבין דמתניתין, אלא מנחי כופרא דוכרא לנוקבתא, מניחין ומוחכין גמזיות רכה בת שנה שניתוספה בחילן בשנה שעברה, וקרי ליה כופרא דיכרא על שם שמכניסין אותו בנעף החילן, שקונץ עוף גדול ומודקו ומשיר את זה במוכו. לשון אחר, כופרא דיכרא עוף רך של דקל זכר, ומרכיבו בפדק של דקל נקיבה, מפני שדקל נקיבה אינה עושה פירות והזכרים עושין פירות: ולא היו מפסיקין. בין אחד לאחד (ג) מע"פ לעיל להאיך באחד[י] ולהפסיק בין קבלת מלכות שמיס לדברים אחרים, שכל אחד מקבל עליו ואומר אחד הוא אלהינו בפסוק ראשון, ופסוק שני לשון נוואה הוא: רבי יהודה אומר מפסיקין היו, אלא שלא היו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו. וכורכין כלומר שהיו מדבקין כל הקרייה כמות שהיא, ולא היו מוסיפין. ואית דגרסי שהיו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו[כ], פי' שהיו אומרים אותו בקול רם[ל]: קץ הימין. שיחזיר ימינו לפניו, שהסיב אחור ימינו מפני חויב[מ]: שמע ישראל. לאחיהם היו אומרים: נימרית. להאי גרוך שם כבוד מלכותו בקרית שמע: ציקי קדירה. מרסדור"ח[נ]: יש לה צער. לער גופה מחמת התאווה: מפני תרעומת המינין. שלא יהו אומרים עלינו שאנו מוסיפין דבר שאינו הגון בחשאי. ומאן דגרסי שהיו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד מפרש שהיו אומרים אותו בקול רם כשאר הקרייה, וביניהן לא היו מינין: נשר. פירות הנוטרין: ה"ג מתירין גמזיות של הקדש של חרוב ושל שקמה. כשהוקדשו הסדנין תחילה ויתוספו הגידולין: קוצרין לפני העומר ברצון חכמים. כלומר לא הקפידו חכמים, לאיסורא דלמוריתא ליכא למקום שאי אתה מבית הוא, ואיסורא דרבנן נמי ליתא, דילמא[ס] אתי למיכל מיניה לא גזרו, דהא אדם מיבדל בדילי מיניה כולי שתא[ע], שאינו נוהג אותו כל השנה[פ]: וגודשין שלא ברצון חכמים. כיון דלמו פסידא הוא, גזרו רבנן שיתמינו, משום שמתוך שהוא מתעסק בו אתי למיכל מיניה: מאן

לא היו מפסיקין. בין שמע ישראל לשם דשמע לשם שישמע ישראל ויענס[מ]:

מחלוקת

ואוכלין מתחת הנשרים בשבת ונותנין פאה לירק ומיחו בידם חכמים: **גמ'** [ס] ת"ר ששה דברים עשה חזקיה המלך על שלשה הודו לו ועל שלשה לא הודו לו [ע] גירד עצמות אביו על מטה של חבלים והודו לו [א] כיתת נחש הנחשת והודו לו גנז ספר רפואות והודו לו ועל שלשה לא הודו לו קיצץ דלתות של היכל ושיגרן למלך אשור ולא הודו לו סתם מי גיחון העליון ולא הודו לו עיבר ניסן בניסן ולא הודו לו: מרכיבין דקלים כל היום וכו': היכי עבדי אמר רב יהודה מייתי אסא דרא ושיכרא דדפנא וקימחא דשערי דרמי[ב] במנא דלא חלפי עליה ארבעין יומין ומרתחי להו ושדו להו לדיקלא בליביה וכל דקאי בארבע אמות דידיה אי לא עבדי ליה הכי צאוי לאלתר רב אחא בריה דרבא אמר מנחי כופרא דיכרא לנוקבתא: וכורכין את שמע: היכי עבדי אמר רב יהודה אומרים [ב] שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ולא היו מפסיקין רבא אמר מפסיקין היו אלא שהיו אומרים [ג] היום על לבבך דמשמע היום על לבבך [ד] ולא מחר על לבבך: [ג] ת"ר כיצד היו כורכין את שמע אומרים שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ולא היו מפסיקין דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר מפסיקין היו אלא שלא היו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד [א] ואנן מאי טעמא אמרינן ליה כדדריש ר' שמעון בן לקיש [ג] דאמר רשב"ל [ד] ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה אמר שמא חס ושלום יש במטתי פסול כאברהם שיצא ממנו ישמעאל ואבי יצחק שיצא ממנו עשו אמרו לו בניו שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד אמרו [ה] כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד אמרי רבנן היכי נעביד נאמרוהו לא אמרו משה רבינו לא נאמרוהו אמרו יעקב התקינו שיהו אומרים אותו בחשאי אמר רבי יצחק אמרי דבי רבי אמי משל לבת מלך שהריחה ציקי קדירה אם תאמר יש לה גנאי לא תאמר יש לה צער התחילו עבדיה להביא [ו] בחשאי אמר רבי אבהו התקינו שיהו אומרים אותו בקול רם מפני תרעומת המינין ובנהרדעא דליכא מינין עד השתא אמרי לה בחשאי: [ז] תנו רבנן ששה דברים עשו אנשי יריחו שלשה ברצון חכמים ושלשה שלא ברצון חכמים ואלו ברצון חכמים מרכיבין דקלים כל היום וכורכין את שמע וקוצרין לפני העומר ואלו שלא ברצון חכמים גודשין לפני העומר ופורצין פרצות בגנותיהן ובפרדסותיהן להאכיל נשר לעניים בשני בצורת בשבתות וימים טובים ומתירין גמזיות של הקדש של חרוב ושל שקמה דברי רבי מאיר אמר לו רבי יהודה אומר מפסיקין היו עושין יהו כל אדם עושין כן אלא אלו ואלו שלא ברצון חכמים היו עושין על שלשה מיחו בידם ועל שלשה לא מיחו בידם ואלו שלא מיחו בידם מרכיבין דקלים כל היום וכורכין את שמע וקוצרין וגודשין לפני העומר ואלו שמיחו בידם מתירין גמזיות של הקדש של חרוב ושל שקמה ופורצין פרצות בגנותיהן ופרדסיהן להאכיל נשר לעניים בשבתות וימים טובים בשני בצורת נותנין פיאה לירק ומיחו בידם חכמים וסבר רבי יהודה קצירה שלא ברצון חכמים היא [ח] והתנן אנשי יריחו קוצרין לפני העומר ברצון חכמים וגודשין לפני העומר שלא ברצון חכמים ולא מיחו בידם חכמים

מאן

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) [סנהדרין דף מז.], ב) [עיין תוספות עבודה זרה דף ג. ד"ה היום], ג) [תוספתא פרק ג], ד) מנחות עא. [תוספתא פרק ג], ה) מנחות שם ע"ב, ו) ע"ז מו"ק כז. ושם בסוף העמוד, ז) י:, ח) ישעיה לז לה, ט) [דף יב:], י) ברכות יג:, כ) מדרש איכה ב' השיב ימינו וכו', ל) לעיל יא., מ) [ועיין תוספות מנחות עא. ד"ה וכורכין].

הגהות הב"ח

(ע) גמרא להניח לה נחשתן: (ב) רש"י ד"ה ולא היו מפסיקין בין אחד לאחד ר"ל אין מאריכין כלרך להאריך כל"ל ומיבת מע"פ נמחק:

תורה אור השלם

א) הוּא הֵסִיר אֶת בָּמוֹת וְשִׁבֵּר אֶת הַמַּצֵּבֹת וְכָרַת אֶת הָאֲשֵׁרָה וּכְתַּת נְחַשׁ הַנְּחֹשֶׁת אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה כִּי עַד הַיָּמִים הָהֵמָּה הָיוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לוֹ מְקַטְּרִים לוֹ וַיִּקְרָא לוֹ נְחֻשְׁתָּן: [מלכים ב' יח, ד]

ב) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֶחָד: [דברים ו, ד]

ג) וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ: [דברים ו, ו]

ד) וַיִּקְרָא יַעֲקֹב אֶל בָּנָיו וַיֹּאמֶר הֵאָסְפוּ וְאַגִּידָה לָכֶם אֵת אֲשֶׁר יִקְרָא אֶתְכֶם בְּאַחֲרִית הַיָּמִים: [בראשית מט, א]

הגהות וציונים

ס] ברכות י: [במשניות נדפס כל זה למשנה (עד מרכיבין דקלים וכו') ועיין תוי"ט] (גלילון): ע] "דרמי" ליתא בכ"י, ומקצתם גם ל"ג "במנא", ומשמע ברש"י שארבעין יומין מוסב על קמח: ג] ס"א בן פזי (גלילון): ד] "אמרו" ליתא בראשונים וכ"י, והוא מיותר (ד"ס): ה] דפנה, עץ הער (רש"י ר"ה כג. ועוד): ו] גרגירים: ז] "חלילי", עץ שמשמש לעשיית חלילים אחר שהוציאו את המוח שבתוכו: ח] לאית דגרסי ברש"י צריך לפרש דמש"כ בגמרא מ"ט אמרינן ליה היינו בלחש: ט] "פי' שהיו אומרים אותו בקול רם" מיותר, ובדפוס לובלין שפ"ו הדפיסו בפנים פי' שכתב מהרש"ל, אבל טעו בזה דא"כ מה שכתב רש"י בד"ה מפני תרעומת הוא כפול ומיותר (ד"ס): י] בשר מתובל וחרוך: כ] צ"ל דדילמא (באה"מ): ל] תיבות "שאינו נוהג אותו כל השנה" צריך למחקן (דבש תמר), וכן ליתא בדפו"י: בסבת פסול זרעו נסתלקה ממנו אלא שלא היה הקדוש ברוך הוא רוצה לגלות לו ונמנע מלגלותו וברכם. [מאירי] **נאמרוהו לא אמרו משה רבינו לא נאמרוהו אמרו יעקב.** ונשאר לנו לבאר מפני מה יעקב אמרו ומשה לא אמרו, יש מפרשים כי יעקב הוצרך לאומרו בעבור כי נסתלקה שכינה ממנו כמאמרם ז"ל שבקש לגלות את הקץ לבניו וכו', המשיך ברכה ורצון מלמעלה למטה כדי שתשרה עליו שכינה, אבל משרע"ה לא הוצרך לכך, כי השכינה היתה עמו ומפיה היה כותב. [ריקאנטי, דברים ו ד] **וגודשין לפני העומר שלא ברצון חכמים.** דבגדישה ליכא פסידא אם ימתין אחר העומר דדוקא משום פסידא התירו קצירה שממהרין ליקצר משאר פירות ואי לא קצרי להו פסדי. [תוספות, לעיל יא.]

רבינו חננאל

קיימא לן כי הא דאמר מייתו גופרא. פי' צאוי יבש. מייתו גופרא דיכרא ומעייל ליה בי' דנקיבתא: וכורכין את שמע. קיימא לן כרבי יהודה דאמר לא שהיו כורכין שמע ישראל עם ואהבת את ה' אלא לעולם מפסיקין היו אלא שלא היו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. ואנן מאי כורכין דקתני דלא היו מפסקי בדבר אחר בין שמע לואהבת את ה'. **ואנן מאי טעמא אמרי ליה** כי הא דדרש ר"ש בן פזי ויקרא יעקב אל בניו מלמד שבקש לגלות הקץ לבניו נסתלקה שכינה ממנו אמר דלמא חס ושלום פסול יש במטתי פתחו כלן ואמרו שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד כיון ששמע להם כך פתח הוא ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. התקינו במקום שאין בו מינין לאמרו בחשאי ובמקום שיש בו מינין אומרין אותו בקול [רם]. באושא ע) הוו שכיחי

חשק שלמה על ר"ח

ע) מדכתי רבינו ז"ל מלו נראה שהיה גורס בגמ' אמר רבי אבהו התקינו וכו' ולפיכך נתן טעם משום דנאמרוהו הוו שכיחי מינין.

משנת ראשונים

ונותנין פאה לירק ומיחו בידם חכמים. משום דמפקיע להו מידי מעשר, וא"ת מדינא מפקעת דהפקר פטור מן המעשר. א"ל הכא לא מפקיר ליה אלא לעניים ותנן הפקר לעניים הפקר [בה"א] עד שיפקיר בין לעניים בין לעשירים.

[מהר"ם חלאווה]

ויאמר האספו ואגידה לכם. באחרית הימים הם ימות המשיח, כי יעקב ירמוז אליו בדבריו, כמו שאמר עד כי יבא שילה ולו יקהת עמים. ורבותינו אמרו (פסחים נו.) שבקש לגלות את הקץ ונסתלקה ממנו שכינה, כי לדברי הכל אחרית הימים ימות המשיח הם.

[רמב"ן, בראשית מט א]

ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין. האמור בדניאל ותנוח לגורלך לקץ הימין, והוא מתפרש כמו ימים כמו חטין ושעורין.

[תוספות רי"ד]

באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. הרגיש שלא נג א מיי' פ"ח מהל' ק"ש הלכה ד סמג עשין יח טוש"ע ס"א סי' סג סעיף יג [רכ מלפפ נרסות פ"ב דף יח.]:

מחלוקת בשל מכבדות. פ"ה כולה שמעתא דנחלקו ביו"ט ודווקא בשל מכבדות דאיכא נמי מחוברות גזרו רבנן שמא יעלה ויתלוש וקשה נהי דלא גזרו בני יריחו בשל מכבדות שמא יעלה ויתלוש תיפוק ליה שמשתמש במחובר לאוקמי ליה הא דתנן (ביצה דף לו:) אין עולין בחילן וכו' ובין הכיפין נמי אמאי ד"ה מותר הא קמשתמש בחילן כדאמר בביצה (שבת דף מה.) אין מניחין נר על גבי דקל שמא ישתמש בחילן בשעת נטילתה וכן משמע בעירובין (דף לג.) ובכמה דוכתי ועוד דלא גרע בין הכיפין מבגילה שנולדה שהיא על הקרקע דאסרינן בגבילה (דף ג.) משום פירות הנושרין [ה] וליכא לאוקמא בפחות מג' טפחים דמותר להשתמש[ו] דמ"מ ה"ל לפלוגי בין הכיפין בין פחות מג' טפחים ליותר ונראה לר"י דשמעתא מיירי בתלושין מע"ט בשכבדות ובכיפים ומונחים שם בין השמשות וקאמר מחלוקת בשל מכבדות דרבנן אסרי אפילו נפלו לארץ בי"ט כיון דשכבדות ליכא נמי מחוברים גזרינן שמא יעלה ויתלוש כיון דבין השמשות היו על החילן אע"פ שהן תלושים ובני יריחו לא גזרו כיון דתלוש מע"ט אבל בשל בין הכיפין הואיל ולא היו שם מחוברים ליכא למיגזר אטו שמא יעלה ויתלוש ממקום שלא נשרו והשתא א"ש דלא דמי לגבילה דהתם שנולד בי"ט גזרינן והכא בנתלשו מע"ט וקאמר תיפוק ליך יכירו בין מותם שנשרו אתמול לאותם שנשרו היום ונשר[ז] מן הכיפין לנשר מן השכבדות ופריך והא מוקצה ניהו כיון דהיו בין השמשות על החילן ולא היו לחויות ליטול שלא ישתמש בחילן ובירושלמי דס"פ[ח] פריך דמה חלן קיימין מי נשרו מע"ט ד"ה מותרים ולמי בי"ט ד"ה אסורים אלא דמה קיימין בשתם פי' דשתם לא שייך למיגזר שמא יעלה ויתלוש אלא דוקא נשרו ולמי בי"ט והיכא דנשרו ולמי בי"ט אפילו בשל בין הכיפין אסור ופריך והא מוקצות ניהו פי' שפק מוקצות ניהו אבל מ"מ קשה דתיפוק ליה שמשתמש במחובר

דתנן רבי יהודה אומר אם לא היתה גבילה מע"ש. תימה הא התם לא הוי מוכן למדם דאסור לשחטה בשבת ומפרש ה"ר יוסף דממנה יתירא דייק דלא ה"ל למיתני לפי שהיה מן המוכן כיון דכבר תנא מיסורא אלא אפילו היה מוכן מחמת איסור לא הוי מוכן לכלבים ור"י מפרש מוכן למדם היינו שעומדת לאכילת מדם ואע"ג דאין רוחיה למדם שבת היינו מחמת איסור ולא מחמת הקנאה אלא היה רוצה שיהנה בה מדם ולא חמרינן עמידתה לכלבים אלא היתה עומדת לכלבים כמו שעומדת למדם היתה מותרת כשנתגבלה בשבת דלגבי כלבים ליכא מוקצה מחמת איסור כי יש דברים שרואים ליתן לכלבים חיים כגון עופות וכיוצא בהן ולא אמר דהוי מוכן לכלבים אע"ג דלבסוף הוי מוכן לכלבים אלא מדרבה לפי שמתחת עומד למדם מקני ליה מכלבים ה"נ מוכן לעורבים נריס לא הוי מוכן למדם אע"ג דלבסוף הוי מוכן למדם[ט]: **מוכן לעורבים.** אפילו אי לא שרי הכא אלא למי שיש לו עורבים מינטריך נריס בגילה (דף ג.[י]) למיסר פירות הנושרין מטעם גזירה שמא יעלה ויתלוש דלא מני למימר התם איסורא משום מוקצה שהרי מעמיד שם המשנה בתרנגולת העומדת לאכילה ס"כ איסור מוקצה לא שייך בה למיגזר אי לאו משום גזירה שמא יעלה ויתלוש:

כלל אמרו בפיאה בו'. גרסה לרבינו תם דמדאוריימא לא מיחייב בפאה אלא זית וכרם ושדה דכתיבי בהדיא בקרא[כ] ומחריני תקנתא דרבנן ניהו ושמין מכניסו לקיוס לא רצו לתקן פיאה דאינו דבר חשוב ותאינה וכל דדמי לה אף על גב דמחייב איכא בטול עניים לפי שאין לקיטתן כאחד והפסד יתר על הריוח וכמיהין ופטריות הואיל ואין במינו חיובא שאין גדל בקרקע לא תקנו והא דדרים בתורת כהנים[כא] יכול שאני מרגה קישואין ודלועין שיהיו חייבין בפיאה תלמוד לומר ובקוצרכם את קציר ארצכם מה קציר שהוא חובה ונשמר וגידולו מן הארץ אף כל כו' יצאו ירקות כו' מסתברא בעלמא היא כמו שדורש שם[כב] מקרא מעבר ירק אף על גב דהוי דרבנן: **הלכה**

מאן שמעת ליה דאמר מיחו ולא מיחו רבי יהודה וקתני קוצרין ברצון חכמים וליטעמיך הני ארבעה הוה אלא סמי מיכן קצירה: ומתירין גמזיות של הקדש של חרוב ושל שקמה אמרו אבותינו לא הקדישו אלא קורות ואנו נתיר גמזיות של הקדש של חרוב ושל שקמה ובגידולין הבאין לאחר מכאן עסקינן וסברי לה כמ"ד אין מעילה בגידולין ורבנן סברי נהי דמעילה ליכא איסורא מיהא איכא: ופורצין פרצות[ל]: אמר עולא א"ר שמעון בן לקיש מחלוקת בשל מכבדות דרבנן סברי גזרינן שמא יעלה ויתלוש ואנשי יריחו סברי לא גזרינן שמא יעלה ויתלוש אבל בשל בין הכיפין דברי הכל מותר א"ל (ל) רבא והא מוקצות נינהו וכי תימא הואיל דחזי לעורבין השתא מוכן לאדם לא הוי מוכן לכלבים[ל] דתנן ר' יהודה אומר אם לא היתה גבילה מע"ש אסורה לפי שאינה מן המוכן מוכן לעורבים הוי מוכן לאדם א"ל[ג] אין מוכן לאדם לא הוי מוכן לכלבים דכל מידי דחזי לאיניש לא מקצה ליה מדעתיה מוכן לעורבים הוי מוכן לאדם כל מידי דחזי לאיניש דעתיה עלויה כי אתא רבין א"ר שמעון בן לקיש מחלוקת בשל בין כיפין דרבנן סברי מוכן לעורבים לא הוי מוכן לאדם ואנשי יריחו סברי מוכן לעורבים הוי מוכן לאדם אבל בשל מכבדות דברי הכל אסור גזרינן שמא יעלה ויתלוש: ונותנין פיאה לירק: ולית להו לאנשי יריחו הא דתנן[ג] כלל אמרו בפיאה כל שהוא אוכל ונשמר וגידולו מן הארץ ולקיטתו כאחת ומכניסו לקיום חייב בפיאה כל שהוא אוכל פרט לספיחי סטים וקוצה ונשמר פרט להפקר וגידולו מן הארץ פרט לכמהין ופטריות ולקיטתן כאחת פרט לתאנים ומכניסו לקיום פרט לירק א"ר יהודה אמר רב הכא בראשי לפתות עסקינן ומכניסו לקיום ע"י דבר אחר קמיפלגי מר סבר מכניסו לקיום ע"י דבר אחר שמיה קיום ומר סבר לא שמיה קיום: ת"ר בראשונה[ד] היו נותנין פיאה ללפת ולכרוב ר' יוסי אומר אף לקפלוט ותני' אידך[ה] היו נותנין פיאה ללפת ולקפלוט ר"ש אומר אף לכרוב ניתא

מאן שמעת ליה. לנקט ליטעמך דמיחו ולא מיחו, ר' יהודה היא דאמרת ליה לעיל: וליטעמיך. דסבירא לך הא דלעיל דקתני אלו ואלו שלא נרגון חכמים כו' מתרצתא היא, דקא רמית מחריתי עליה, ליפרכיה מינה ובה, דקתני על שלשה לא מיחו וקא חשיב מרציצין וכורכין וקוברין וגודשין: ובגידולין. גרסינן: כמאן דאמר אין מעילה בגידולין. בפרק מעילה (דף יג.): **מחלוקת.** לפעמי יריחו ורבנן: **בשל מכבדות.** כפות תמרים הן ברוחם הדקל וכפופות זו אצל זו כעין כלי, וכשהתמרים נושרין מקבלות אותן, וכיון דגבוה וגריך לעלות על הדקל לנוטלן חיישינן שמא יתלוש מן המחוברות דהוי אב מלאכה: **בשל בין הכיפים.** למטה מנופיהן, נופות התמונים, וליכא למיחש לתליסה דאין כאן מחוברות: והא מוקצות נינהו. שמערב שבת אין השמשות היו מחוברות, ונמלאו מוקצות מחמת איסור תליסה, ומוקצה בין השמשות מוקצה לכל היום[ו]: **וכי תימא הואיל וחזו.** בפרק, לעורבים שיש לו הגדילות בתוך ביתו לגדולה, ומותר להעמידם עליהן לאוכלם: גבילה שנתגבלה בשבת היתה עומדת בין השמשות לאדם, ולא חשיב לה מוכן לגבי כלבים: ונשמר. שאינו מופקר, ומקפידין עליו לשומרו: ומכניסו לקיום. שמתקיים ימים רבים: **ספיחי סטים** וקוצה. קשין לאכילה, אבל סטים וקוצה שאינם ספיחים חזו לאכילה. סטים מוריקא קרו"ג[ג]: קוצה. ווייסר"ח[ז]: תאינה אינה מתבשלת כאחת, אלא זו גמורה היום ומחרת יולאה בגידה, כל ימות הקיץ: **ראשי לפתות.** עלי הלפת מכניסין אותן לקיוס על ידי המיחוה: **ללפת.** לעלין, דבאימהות כולי עלמא מודו, דהא מתקיימין: **הכי**

כלל אמרו בפיאה בו'. גרסה לרבינו תם דמדאוריימא לא מיחייב בפאה אלא זית וכרם ושדה דכתיבי בהדיא בקרא[כ] ומחריני תקנתא דרבנן ניהו ושמין מכניסו לקיוס לא רצו לתקן פיאה דאינו דבר חשוב ותאינה וכל דדמי לה אף על גב דמחייב איכא בטול עניים לפי שאין לקיטתן כאחד והפסד יתר על הריוח וכמיהין ופטריות הואיל ואין במינו חיובא שאין גדל בקרקע לא תקנו והא דדרים בתורת כהנים[כא] יכול שאני מרגה קישואין ודלועין שיהיו חייבין בפיאה תלמוד לומר ובקוצרכם את קציר ארצכם מה קציר שהוא חובה ונשמר וגידולו מן הארץ אף כל כו' יצאו ירקות כו' מסתברא בעלמא היא כמו שדורש שם[כב] מקרא מעבר ירק אף על גב דהוי דרבנן: **הלכה**

עין משפט
נר מצוה

נד א מיי' פ"ב מהל' מתנות עניים הלכה ו ג:

הגהות הב"ח

(ו) גמרא ד"ל רבה והא מוקצות נינהו:

רבינו חננאל

מינין: מתירין גואזיות של הקדש פי' הן נצרים הפרים משרשי אילנות והן קשקושי אילנות והיו אנשי יריחו אומרים אבותינו לא הקדישו אלא הקורות מפני שהיו בעלי בתים נוטלין אותן בזרוע קורות הקדישו גדולין לא הקדישו והיו מתירין הגזיאות ומיחו בידם חכמים ואמרו נהי דמעילה בגידולין ליכא איסורא מיהא איכא. **רבנן לטעמיהו דפליגי** עליה דר' יוסי במעילה פ"ד ואמרי הקדיש אילן ואח"כ נשא פירות שדה ואח"כ נתמלאת עשבים מועלין בהן ואין מועלין במה שבתוכן: **ואוכלין מתחת הנשרי'** פי' מן הפירות הנובלות מן האילן ומיחו בידם חכמים. **ואסיקנא** בלישנא בתרא מחלוקת בשל בין הכיפים ואנשי יריחו סברי מוכן לאדם לעורבים הוה מוכן לאדם ורבנן סברי מוכן לעורבים לא הוה מוכן לאדם. **אבל התמרים של מכבדות** שהן מחוברין אם נשרו דברי הכל אסורין מאי טעמא הרואה כי מחוברין היו ונפלו בשבת ויאמרו מותרין הן יעלה ויתלוש: **ואקשינן ונותנין פיאה לירק** והתנן כלל אמרו בפיאה כל שהוא אוכל ונשמר וכו' ואמרינן בסיפא ומכניסו אינו חייב בפיאה. ותאני עלה הירק אע"פ שלקיטתו כאחת אין מכניסו לקיום. **ושני** רב יהודה משמא דרב האי ירק דקתני במתני' ראשי לפתות הן דמכניסן לקיום ע"י ד"א בכבישה כדרך כל הכבושין. אנשי יריחו סברי כי האי גונא מכנסו לקיום [מיקרי]. ורבנן סברי לא: **ת"ר נותנין פיאה ללפת ולכרוב** רבי יוסי אומר אף לקפלוט. ותניא אידך נותנין פיאה ללפת ולקפלוט רבי שמעון אומר אף לכרוב.

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) חולין יד. שבת קנו: ביצה ו: כז:, ז) [ביצה שם], ג) שבת שם. נדה נ. פיאה פרק ו [משנה ד], ד) [תוספתא פרק ג], ה) שבת מג., ו) עירובין ק., ז) ה"ט, ח) ע"ע תוס' שבת קנו: ד"ה ר"י וביצה ו: ד"ה השתא וחולין יד. ד"ה אם, ט) ושם, י) דברים כד כ-כא; ויקרא יט ט, כ) קדושים פ"א ה"ז, ל) בחקותי פי"ב ה"ט.

הגהות וציונים

מ] יש להוסיף וכו, וכן בכת"י נוסף המשך הברייתא: נ] "בראשונה" ליתא בכמה כ"י, וכ"ה נכון דקאי אאנשי יריחו (ד"ס): ג] כרכום, מוריקא, חריע או קורטם (רש"י לעיל מב: גיטין סט. נדה נא: ועוד), צמח שמוציאים ממנו צבעים צהוב ואדום: ד] צמח שמפיקים ממנו צבע כחול בהיר: ה] מהרש"א מהפך הדברים הך וליכא לאוקמא בתחלה עד ליותר ואח"כ ועוד דלא גרע כו' עד פירות הנושרין ואח"כ ונראה לר"י (גליון): ו] בתוס' הרשב"א ובין נשר:

ליקוטי רש"י

מאן שמעת ליה דאמר מיחו ולא מיחו. כדקתני במתניתין ולא מיחו בידם חכמים [מנחות עא.]. **השתא מוכן לאדם לא הוי מוכן לכלבים.** למאן דאית ליה מוקצה מפני שנתגבלה מצאת לר' יהודה מחמת איסור היתה עומדת למדם וקא חשיב ליה מוקצה לגבי כלבים. **כל מידי דחזי לאיניש דעתיה עלויה.** הלכך מחמת דעתיה עלויה [ביצה ו:]. **כל שהוא אוכל וכו'.** דגבי פאה קניר כתיב [ויקרא יט, ט] מה קניר מיומד שיש בו כל אלו [שבת סח.]. דומיא דקניר דמכניסו לקיוס ואיכא כל הני [נדה נ.]. **מכניסו לקיום.** שחדש יכול לאוקמו. **פרט לספיחי סטים וקוצה.** שעומדים לגבע, להכי נקט ספיחים לאין דרך לעוקרן כשנה שנזרעים אלא לסוף ד' וה' שנים שהשרשין מפשפטין בארץ ומשניחין ושורש שלהן עיקר, והא דנקט הכי ולא נקט שאר מינים שאין רואין לאכילה, משום דאיידי דגבי שביעית מני להו דיש להן שביעית נקט הכא דבפיאה ומעשר ליתנהו. לשון רבינו הלוי [שבת סח.]. לאין לוכל אלא מין גבע. ולא ידענא אמאי נקט ספיחים וכמדומה לי שהרשונים רואים לאכילה. **פרט לתאנים.** תינה מתבשלת כאחת [נדה נ.]. **פרט לירק.** כגון לפת וקפלוטות [שבת סח.].

מדייקת הגמרא, **מַאן שָׁמְעַת לֵיהּ דְּאָמַר** - מי שמעת שאמר את הלשון 'מִיחוּ וְלֹא מִיחוּ', הלא זהו **רַבִּי יְהוּדָה** שנקט בברייתא את הלשון 'מיחו ולא מיחו', ואם כן מסתמא אף משנה זו היא מדברי רבי יהודה **וְקָתָנֵי** - ושנינו בה **שְׁקוֹצְרִין בִּרְצוֹן חֲכָמִים**, ומוכח שדעת רבי יהודה שקצירה היא לכתחילה ברצון חכמים ולא כדבריו בברייתא.

מתרצת הגמרא את הסתירה, ולפני כן מקדימה ומקשה על המקשן עצמו:

וְלִיטַעְמָיךְ - ולטעמך [המקשן] שאתה מקשה מהמשנה על הברייתא, משמע שהברייתא עצמה מיושבת לך, והרי יש לך להקשות על גוף הברייתא שבתחילה כתוב שיש שלשה דברים שעשו אנשי יריחו ולא מיחו בהם והרי **הָנֵי** - הדברים שמנתה הברייתא שעשו, **אַרְבָּעָה הֲוָה** - הם ארבעה, מרכיבין וכורכין וקוצרין וגודשין.

מתרצת הגמרא את הקושיא על המקשן וכן את הקושיא מהמשנה, **אֶלָּא** ודאי **סַמֵּי מִיכָּן קְצִירָה** - יש למחוק מהברייתא את תיבת 'וקוצרין' ובכך מיושבת הברייתא וגם אין סתירה בדעת רבי יהודה בין דבריו במשנה לדבריו בברייתא שהרי מעולם רבי יהודה לא אמר שקצירה אינה ברצון חכמים[א].

★

שנינו בברייתא בין מנהגי יריחו שמיחו בהם חכמים, **וּמַתִּירִין** להשתמש לצרכיהם בַּגַּמְזִיוֹת [-ענפים] **שֶׁל** עצי **הֶקְדֵּשׁ, שֶׁל** חָרוּב **וְשֶׁל** שִׁקְמָה.

הגמרא מבארת את המחלוקת בין אנשי יריחו לחכמים:

אנשי יריחו **אָמְרוּ, אֲבוֹתֵינוּ לֹא הִקְדִּישׁוּ אֶלָּא** את הקורות [-הגזעים][ב] **וְלכן אָנוּ נַתִּיר** את הַגַּמְזִיוֹת - הענפים **שֶׁל** עצי **הֶקְדֵּשׁ, שֶׁל** חָרוּב **וְשֶׁל** שִׁקְמָה. ומבארת הגמרא, **וּבְגִידוּלִין הַבָּאִין לְאַחַר** מִכָּאן **עָסְקִינַן** - ומדובר בענפים שגדלו לאחר שאבותיהם הקדישו את העצים, **וְסָבְרִי לָהּ** - וסברו אנשי יריחו **כְּמַאן דְּאָמַר** - כדעת מי שסובר **שֵׁאֵין** דין **מְעִילָה בְּגִידוּלִין**[ג]. **וְרַבָּנָן** שמיחו בהם **סָבְרִי, נְהִי דְּמְעִילָה לֵיכָּא אִיסּוּרָא מִיהָא אִיכָּא** - אמנם אין בזה דין מעילה בהקדש אבל מכל מקום איסור יש בזה[ד].

★

שנינו בברייתא בין מנהגי יריחו שמיחו בהם חכמים, **וּפוֹרְצִין פְּרָצוֹת** בגדרות של גינותיהם ופרדסיהם בשנות בצורת, כדי שיוכלו עניים ליכנס לשם בשבתות ובימים טובים ולקחת פירות שנשרו מהעצים.

הגמרא מבארת ענין זה:

אָמַר עוּלָּא אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ, המַחֲלוֹקֶת בין אנשי יריחו לחכמים שמיחו בהם היא **בְּשֶׁל מַכְבֵּדוֹת**[ה] - בתמרים שנפלו בשבת לתוך כפות התמרים הנמצאות בראש הדקל וכפופים שם זו ליד זו והם כעין כלי, **דְּרַבָּנָן סָבְרִי** - חכמים שמיחו באנשי יריחו סוברים שכיון שהתמרים שנשרו הם במקום גבוה, **גָּזְרִינַן** לאסור ליטול מהן **שֶׁמָּא יַעֲלֶה** באילן ליטלן **וְיִתְלוֹשׁ** גם תמרים מחוברות ויעבור על איסור תורה של תולש, **וְאַנְשֵׁי יְרֵיחוֹ סָבְרִי לֹא גָּזְרִינַן שֶׁמָּא יַעֲלֶה וְיִתְלוֹשׁ, אֲבָל בְּשֶׁל בֵּין הַכִּיפִּין** - אבל ליטול תמרים שנשרו בשבת ונמצאות בענפים הנמוכים של הדקל[ו], **דִּבְרֵי הַכֹּל מוּתָּר** משום שאין שם תמרים מחוברות[ז].

רבא מקשה על עולא:

אָמַר לֵיהּ רָבָא[ט] לעולא, **וְהָא מוּקְצוֹת נִינְהוּ** - והלא התמרים הללו שנשרו בשבת, כיון שבזמן כניסת השבת הם היו מחוברות, נעשו מוקצות לכל השבת[י].

א. **נמצא** שלפי כולם הקצירה היא לכתחילה ברצון חכמים והגדישה היא שלא ברצון חכמים. וטעם הדבר הוא משום שמהתורה אין איסור לקצור ביריחו מפני שהוא מקום שאין מביאים ממנו סולת למנחות. וכמו כן החשש שמא בתוך כדי ההתעסקות בתבואה יבואו גם לאכול, הוא חשש רחוק כיון שאנשים יודעים שיש איסור לאכול חדש ורגילים תמיד להזהר בזה. ולכן כיון שאם לא יקצרו, תיפסד התבואה [כמבואר ברש"י במנחות (סח. ד"ה קוצרין), שמאחר ושדה יבישה היא, אם משהה את התבואה כשהיא מחוברת בקרקע לאחר גמר בישולה, תאבד התבואה], במקום הפסד לא חששו לזה והתירו לכתחילה, ורק לענין גדישה שאין הפסד אם ימתינו מלגדוש עד לאחר העומר, גזרו בזה. רש"י (ד"ה קוצרין וד"ה וגודשין), על פי תוספות (לעיל יח. ד"ה אגל).

המלאכת שלמה (על המשניות פ"ד מ"ח) מבאר בשם ר' אלעזר אזכרי שכוונת הברייתא [וכמו כן המשנה לפי הגירסא 'וקוצרין וגודשין' שהובאה (לעיל נה:) במשנה] שהיו גודשים אחר הקצירה, וכיון שלא שייך גדישה אלא רק אחר קצירה נקטה הברייתא 'קוצרין וגודשין' אבל אין הכוונה שממש קצרו, והביא שיש מפרשים שזו כוונת הגמ' 'סמי מיכן קצירה', כלומר, שהרי היא כאילו לא נכתבה, כיון שהוזכרה רק אגב הגדישה.

ב. **התוספתא** (פ"ג ה"ח) והירושלמי (פ"ד ה"ט) ביארו שהטעם שהיו אבותיהם מקדישים את הקורות [ורק אותם], הוא מחמת בעלי זרוע שהיו ביניהם שהיו נוטלים את הקורות, ולכך הקדישום כדי שאותן בעלי הזרוע לא יטלום. ובגמרא להלן (מז.) כבר מבואר כן בברייתא בשם אבא שאול, שהיו נוהגים ביריחו להקדיש קורות מפני בעלי הזרוע.

ג. **זוהי** שיטת תנא קמא במשנה במסכת מעילה (יג.) [ותנא קמא היינו רבי יהודה כמבואר בבבא בתרא (עט.)], ורבי יוסי שם חולק וסובר שיש בזה מעילה. רש"י (ד"ה כמאן).

ד. **דין** 'מעילה' היינו שיש איסור להשתמש ולהנות מהדבר, ומי שמעל, כשמשלם להקדש צריך להוסיף על שווי הנאתו או על דמי החפץ [יש אופנים שהחיוב הוא דמי הנאתו ויש אופנים שהוא דמי החפץ] חומש, כלומר עוד חמישית מהשווי, וכן להביא קרבן אשם. בסוגייתנו לכאורה מבואר שגם חכמים וגם אנשי יריחו סברו שאין על הגידולים דין מעילה, אלא שחכמים סברו שמכל מקום איסור יש בזה. וכתבו החזון איש (מעילה סי' לח סק"ד), והקרן אורה (מעילה יג. ד"ה ורמ"ה), והמנחת ברוך (סי' ל ד"ה ופשבר) שהכוונה לאיסור דרבנן. אמנם האבי עזרי (מעילה פ"ה ה"ו ד"ה ולמיימי) כתב שמסתבר שזהו איסור תורה כדין נהנה מן ההקדש.

עוד כתב הקרן אורה (שם) שלהלכה יש מעילה בגידולין כדעת רבי יוסי וכמו שפסק הרמב"ם (מעילה פ"ה ה"ו), וכך היא גם דעת חכמים במשנתנו. ומה שאמרו שרק איסורא איכא, הוא כיון שכשמיחו באנשי יריחו, לא יכלו למחות בהם על עצם סברתם שאין דין מעילה בגידולין, אחר שכן דעת רבי יהודה והם סברו כמותו, ומחמת כן גם אי אפשר לומר עליהם שעשו שלא ברצון חכמים, ולכן כשמיחו בהם אמרו שאף אם אין בזה מעילה מכל מקום יש בזה איסור, ומחמת איסור זה נחשב שלא ברצון חכמים, ואמנם חכמים עצמם סברו שיש בזה מעילה. ועוד ביאר שכיון שהלשון 'מיחו ולא מיחו' הוא מדברי רבי יהודה הסובר שאין בזה מעילה, לכך אמרה הגמרא שאפי' לשיטתו שאין מועלים בגידולין איסורא מיהא איכא, אך באמת דעת חכמים היא שבגידולין יש מעילה גמורה.

יש להעיר שהלא אין מעילה במחובר לקרקע (מעילה יח:), ולכאורה צריך להעמיד שהשתמשו בזה אחר שתלשו את הענפים. עוד יש להעיר שהנידון בסוגייתנו הוא לענין דין מעילה, אמנם פשוט שגידולים אלו הם של הקדש ויש בזה איסור גזל, שהרי שייכים הם להקדש כדין ממון הקדש שהתרבה. וראה בילקוט ביאורים מה שהובא בזה.

ה. **ענפי** הדקל נקראים 'מכבדות' לפי שהיו רגילים להכין מהם מכבדות לכבד את הבית. מאירי (לעיל נע"ב ד"ה הענייה). חידושי רבינו דוד (ד"ה ועיקר).

ו. **שהוא** בכלל אב מלאכה של 'קוצר' המפורש במשנה בשבת (עג.). רש"י (ד"ה בשל - הרמתון).

ז. **נקראים** 'כיפין' על שם שנמוכים ונכפפים על האבנים הגסות כסלעים שסביבות האילן. מאירי (לעיל נע"ב ד"ה הענייה). ו'כיפא' תרגומו 'סלעים'. בעל המאור (ד"ה ומר). ובראב"ד (ד"ה שם) גרס 'כפין' ופירש שהוא מלשון 'כפות תמרים'.

ח. **רש"י** (ד"ה בשל - הרמתון והענין). ומבואר שבזה לפי כולם אין חוששים שיעלה למעלה רק כדי לתלוש.

תוספות (ד"ה מקלוקת) הקשו על פירוש רש"י שלש קושיות. א. שגם בלא החשש שמא יתלוש מן המחובר, יש לאסור ליטול את הפירות התלושים שהרי אסור לעלות על אילן בשבת כמו ששנינו בביצה (לו:) וכיצד בני יריחו התירו את הדבר. ב. מטעם זה אסור אף ליטול מבין הכיפין שהרי משתמש באילן המחובר לקרקע ואסור [כמבואר בשבת (מה.)]. והוסיפו תוספות שאף שבפחות משלשה טפחים מותר להשתמש [שאין חשש שיתלוש], מכל מקום אין לומר שזהו ההיתר ליטול מבין הכיפין, משום שאם כן היה צריך לומר בפירוש שההיתר הוא רק אם מדובר שאינם גבוהים שלשה טפחים. ג. בנוסף לגזירה על שימוש במחובר ישנה גזירה נוספת, לאסור פירות שנתלשו בשבת מהאילן [וראה בביאורי רש"י מה שיישבו האחרונים בדעת רש"י]. ולכך פירשו את הגמרא באופן אחר, שמדובר בתמרים שהיו תלושות כבר בבין השמשות ומונחות במכבדות ובכיפין, ובשבת נפלו משם לארץ. חכמים אסרו ליטלם, גזירה שמא יעלה ויתלוש מן המחוברות, ואנשי יריחו לא חששו. אבל ליטול מבין הכיפין, לפי כולם מותר משום שלא חוששים שיעלה ויתלוש ממקום שלא נשרו. ולפירושם שפיר לא שייך באופנים הללו גזירת מחובר כיון שנוטל את הפירות מהארץ וכן לא שייך גזירת פירות התלושים, שהרי נתלשו מערב שבת. אך כתבו התוספות שיש להקשות לפירוש זה, איך ידעו להבחין בפירות הנמצאים על האדמה בין אלו שנשרו היום לאלו שנשרו מאתמול. ובין אלו שנפלו מהמכבדות לאלו שנפלו מהכיפין. וראה עוד בדבריהם שהביאו מהירושלמי פירוש אחר שמדובר שאין ידוע מתי נפלו.

ט. **בהגהות** הב"ח (אות ו), גרס 'רבה'.

י. **קושיית** רבא היא בין לאנשי יריחו ובין לחכמים. על אנשי יריחו קשה, כיצד התירו בכיפין ובמכבדות ועל חכמים קשה, כיצד התירו בכיפין, וכמו כן במכבדות אף בלא

מחלוקת בשל מכבדות. פ"ה כולה שמעתא דנתלטו ביו"ט ודווקא בשל מכבדות דליכא נמי מחוברות גזרו רבנן שמא יעלה ויתלוש וקשה נהי דלא גזרו בני יריחו בשל מכבדות שמא יעלה ויתלוש תיפוק ליה שמשתמש במחובר למטו ליה הא דתנן (ביצה דף לו:) אין עולין בחילן וכו' ובין הכיפין נמי ממאי ד"ה מותר הא קמשתמש בחילן כדאמר בכירה (שבת דף מה.) אין מניחין נר על גבי דקל שמא ישתמש בחילן בשעת נטילתה וכן משמע בעירובין (דף לג.) ובכמה דוכתי ועוד דלא גרע בין הכיפין מבילה שנולה שהיא על הקרקע לשרצין בבילה (דף ג.) משום פירות הנושרין [ה] וליכא לאוקמא בפחות מג' טפחים דמותר להשתמש[ו] דמ"מ ה"ל לפלוגי בין הכיפין בין פחות מג' טפחים ליותר ונראה לר"י דשמעתא מיירי בתלושין מע"ט במכבדות ובכיפים ומונחים שם בין השמשות וקאמר מחלוקת בשל מכבדות דרבנן אפילו נפלו לארץ בי"ט כיון דמכבדות ליכא נמי מחוברים גזרינן שמא יעלה ויתלוש כיון דבין השמשות היו על החילן אע"פ שהן תלושים ובני יריחו לא גזרו בשל בשל דין הכיפין הואיל ולא היו שם מחוברים ליכא למיגזר אטו שמא יעלה ויתלוש ממקום שלא נשרו והשתא א"ש דלא דמי לבילה דהתם שנולד בי"ט גזרינן והכא בנתלשו מע"ט וקאת תימה היך יכירו בין מושם שנשרו מתמול לחושם שנשרו היום ונשר[ז] מן הכיפין לנשר מן המכבדות ופריך והא מוקצה ניהו כיון דהיו בין השמשות על החילן ולא היו לחויות ליעטל שלא ישתמש בחילן ובירושלמי דס"פ[ח] פריך דמה חנן קיימין אי בנשרו מע"ט ד"ה מותרים ולאי בי"ט ד"ה אסורים שלא נמה קיימין בנתלשו פי' דבתלשו לא שייך למיגזר שמא יעלה ויתלוש שלא דוקא בנשרו ולאי בי"ט והיכא דנשרו ולאי בי"ט אפילו בשל בין הכיפין אסור ופריך והא מוקצות ניהו פי' שפק מוקצות ניהו אבל מ"מ קשה דתיפוק ליה שמשתמש במחובר:

דתנן רבי יהודה אומר אם לא היתה נבילה מע"ש. תימה הא התם לא הוי מוכן למדם לאסור לשחטה בשבת ומפרש ה"ר יוסף דממשנה יחידאה דייק דלא ה"ל למיתני לפי שחינה מן המוכן כיון דכבר תנא איסורא שלא אפילו היה מוכן שאין מוקצה מחמת איסור לא הוי מוכן לכלבים ור"י מפרש מוכן למדם היינו שעומדת לאכילת מדם ומע"ג דאין רגיל להותה בשבת היינו מחמת איסור ולא מחמת הקנאה שלא היה רוצה שיהנה בה מדם ולא אמרינן עמידתה למדם כעמידתה לכלבים שאלו היתה עומדת לכלבים כמו שעומדת למדם היתה מותרת כשתגבלה בשבת לגבי כלבים ליכא מוקצה מחמת איסור כי יש דברים שרגיל ליתן לכלבים חיים כגון עופות וכיוצא בהן ולא אמר דהוי מוכן לכלבים מע"ג דלבסוף הוי מוכן לכלבים אלא מדרבה לפי שבתחלת עומד למדם מקני ליה מכלבים ה"ג מוכן לעורבים לא הוי מוכן למדם מע"ג דלבסוף הוי מוכן למדם[י]: **מוכן** לעורבים. אפילו אי לא שרי הכא אלא למי שים לו עורבים אינטריך דריש בילה (דף ג.[יו]) למיסר פירות הנושרין מבשבת גזירה שמא יעלה ויתלוש דלא מצי למימר התם איסורא משום מוקצה שהרי מעמיד שם המשנה בתרנגולת העומדת לאכילה ס"ל איסור מוקצה לא שייך בה למיגזר אי לאו משום גזרה שמא יעלה ויתלוש:

כלל אמרו בפיאה וכו'. נראה לרבינו תם דמדאורייתא לא מיחייב בפאה אלא זית וכרם ושדה דכתיבי בהדיא בקרא[יא] ומחריני תקנתא דרבנן ניהו ושמין מכניסו לקיוס לא רצו לתקן פיאה דאינו דבר חשוב ותאינה וכל דדמי לה אף על גב דחשיב אינה בבול עגיים לפי שאין לקיטתן כאחד והפסד יתר על הריוח וכמיהין ופטריות הואיל ואין במינו חיובא שאין גדל בקרקע לא תקנו והא דדרים בתורת כהנים[יב] יכול שאני מרגה קישואין ודלועין שיהיו חייבין בפיאה תלמוד לומר ובקוצרכם את קציר ארצכם מה קציר שהוא חוכל ונשמר וגידולו מן הארץ אף כל כו' יצאו ירקות כו' משמכתא בעלמא היא כמו שדורש שם[יג] מקרא מעשר ירק אף על גב דהוי דרבנן: **אלא**

מאן שמעת ליה. דנקט לישנא דמיחו ולא מיחו, ר' יהודה היא דשמעת ליה לעיל: **וליטעמיך.** דסבירא לך הא דלעיל דקתני אלו ואלו שלא ברצון חכמים כו' מתרצת היא, דקא רמית מחריתי עליה, ליפרכיה מינה ובה, דקתני על שלשה לא מיחו וקא חשיב מרציצין וכורכין וקורעין וגודשין: ובגידולין. גרסינן: **במאן דאמר** אין מעילה בגידולין. **בשמכת** מעילה (דף יג.): **מחלוקת.** **לשני יריחו ורבנן: בשל מכבדות.** כפות תמרים הן ברשם הדקל וכפופות זו אצל זו כעין כלי, וכשהתמרים נושרין מקבלות אותן, וכיון דגבוה ועריך לעלות על הדקל לנוטלן חיישינן שמא יתלוש מן המחוברות דהוי אב מלאכה: **בשל בין הכיפים.** למטה מנופיהן, נופות התמונים, וליכא למיחש לתליסה דאין כאן מחוברות: **והא מוקצות ניהו.** **שמערב שבת** אין השמשות היו מחוברות, ונמלאו מוקצות מחמת איסור תלישה, ומוקצה אין השמשות מוקצה לכל היום[יד]: **וכי תימא הואיל** וחזו. בשמחובר, לעורבים שים לו הגדילות בתוך ביתו לגדולה, ומותר להעמידם עליהן לאוכלם: **בילה שנתבלה** בשבת היתה עומדת בין השמשות לאדם, ולא חשיב לה מוכן לגבי כלבים: **ונשמר.** שאינו מופקר, ומקפידין עליו לשומרו: **ומכניסו לקיום.** שמתקייס ימים רבים: **בפיחי פטים וקוצה.** קשין לאכילה, אצל פטים וקוצה שאינם בפיחים חזו לאכילה. פטים מוריקא קרו"ג[טו]: **קוצה.** וויסר"ח[טז]: תאינה תאינה מתבשלת כאחת, אלא זו גמורה היום ואחרת יולאה בלילה, כל ימות הקיץ: **ראשי לפתות.** עלי הלפת מכניסין אותן לקיוס על ידי המימהות: **ללפת.** לעלין, דבאימהות כולי עלמא מודו, דהא מתקיימין: **הכי**

מאן שמעת ליה דאמר מיחו ולא מיחו רבי יהודה וקתני קוצרין ברצון חכמים וליטעמיך הני ארבעה הוה אלא סמי מיכן קצירה: ומתירין גמזיות של הקדש של חרוב ושל שקמה אמרו אבותינו לא הקדישו אלא קורות ואנו נתיר גמזיות של הקדש של חרוב ושל שקמה ובגידולין הבאין לאחר מכאן עסקינן וסברי לה כמ"ד אין מעילה בגידולין ורבנן סברי נהי דמעילה ליכא איסורא מיהא איכא: ופורצין פרצות[טז]: אמר עולא א"ר שמעון בן לקיש מחלוקת בשל מכבדות דרבנן סברי גזרינן שמא יעלה ויתלוש ואנשי יריחו סברי לא גזרינן שמא יעלה ויתלוש אבל בשל בין הכיפין דברי הכל מותר א"ל (ט) רבא והא מוקצות נינהו וכי תימא הואיל דחזי לעורבין השתא מוכן לאדם לא הוי מוכן לכלבים[יז] דתנן ר' יהודה אומר אם לא היתה נבילה מע"ש אסורה לפי שאינה מן המוכן מוכן לעורבים הוי מוכן לאדם א"ל[יח] אין מוכן לאדם לא הוי מוכן לכלבים דכל מידי דחזי לאינש לא מקצה ליה מדעתיה מוכן לעורבים הוי מוכן לאדם כל מידי דחזי לאינש דעתיה עלויה כי אתא רבין א"ר שמעון בן לקיש מחלוקת בשל בין כיפין דרבנן סברי מוכן לעורבים לא הוי מוכן לאדם ואנשי יריחו סברי מוכן לעורבים הוי מוכן לאדם אבל בשל מכבדות דברי הכל אסור גזרינן שמא יעלה ויתלוש: ונותנין פיאה לירק: ולית להו לאנשי יריחו הא דתנן[יט] כלל אמרו בפיאה כל שהוא אוכל ונשמר וגידולו מן הארץ ולקיטתו כאחת ומכניסו לקיום חייב בפיאה כל שהוא אוכל פרט לספיחי פטים וקוצה ונשמר פרט להפקר וגידולו מן הארץ פרט לכמהין ופטריות ולקיטתן כאחת פרט לתאנים ומכניסו לקיום פרט לירק א"ר יהודה אמר רב הכא בראשי לפתות עסקינן ומכניסו לקיום ע"י דבר אחר קמיפלגי מר סבר מכניסו לקיום ע"י דבר אחר שמיה קיום ומר סבר לא שמיה קיום: ת"ר בראשונה[כ] היו נותנין פיאה ללפת ולכרוב ר' יוסי אומר אף לקפלוט ותני' אידך[כא] היו נותנין פיאה ללפת ולקפלוט ר"ש אומר אף לכרוב

כלל אמרו בפיאה כו'. נראה לרבינו תם דמדאורייתא לא מיחייב בפאה אלא זית וכרם ושדה דכתיבי בהדיא בקרא[כב] ומחריני תקנתא דרבנן ניהו ושמין מכניסו לקיוס לא רצו לתקן פיאה דאינו דבר חשוב ותאינה וכל דדמי לה אף על גב דחשיב אינה בבול עגיים לפי שאין לקיטתן כאחד והפסד יתר על הריוח וכמיהין ופטריות הואיל ואין במינו חיובא שאין גדל בקרקע לא תקנו והא דדרים בתורת כהנים[כג] יכול שאני מרגה קישואין ודלועין שיהיו חייבין בפיאה תלמוד לומר ובקוצרכם את קציר ארצכם מה קציר שהוא חוכל ונשמר וגידולו מן הארץ אף כל כו' יצאו ירקות כו' משמכתא בעלמא היא כמו שדורש שם[כד] מקרא מעשר ירק אף על גב דהוי דרבנן: **אלא**

ולקיטתן כאחת **פרט לתאנים, ומכניסו לקיום פרט לירק.** פירשו רבותינו הצרפתים ז"ל שלפיכך לא תקנו פיאה בתאנה וירק לפי שאין לקיטתן כאחת ויש בו משום ביטול עניים שיאמרו עכשיו מניח בעל הבית פיאה עכשיו מניח פיאה ויפסידו יותר ממה שירויחו, וכן בירק מפני שאין לו גורן ואין לקיטתו קבועה וידועה. [**הרמב"ן, שבת סח.**] **ומכניסו לקיום על ידי דבר אחר קמיפלגי.** פי' בכבשין אבל בלא כבשים אינן מתקיימין כל השנה וזהו מכניסו לקיום ע"י דבר אחר. [**תוספות רי"ד**]

נד א מיי' פ"ג מהל' מתנות עניים הלכה ג ד:

(א) גמרא מ"ל רבה והא מוקלות ניהו:

מינין: מחירין גואזיות של הקדש פי' הן נצרים הפרים משרשי אילנות והן קשקושי אילנות והיו אנשי יריחו אומרים אבותינו לא הקדישו אלא הקורות מפני שהיו בעלי בתים נוטלין אותן בזרוע קורות הקדישו גדולין לא הקדישו והיו מתירין הגזיאות ומיחו בידם חכמים ואמרו נהי דמעילה בגידולין ליכא איסורא מיהא איכא. **רבנן לטעמיהו דפליגי** עליה דר' יוסי במעילה פ"ד ואמרי הקדיש אילן ואח"כ נשא פירות שדה ואח"כ נתמלאת עשבים מועלין בהן ואין מועלין במה שבתוכן: **ואוכלין מתחת הנשרי'** פי' מן הפירות הנובלות מן האילן ומיחו בידם חכמים. **ואסיקנא** בלישנא בתרא מחלוקת בשל בין הכיפים ואנשי יריחו סברי מוכן לאדם לעורבים הוה מוכן הוה סברי מוכן ורבנן לא הוה מוכן לאדם. **אבל התמרים** של **מכבדות** שהן מחוברין אם נשרו דברי הכל אסורין מאי טעמא הרואה כי מחוברין היו ונפלו בשבת ויאמרו מותרין הן יעלה ויתלוש: **ואקשינן ונותנין פיאה לירק** והתנן כלל אמרו בפיאה כל שהוא אוכל ונשמר וכו' ואמרינן בסיפא ומכניסו לקיום חייב בפיאה. ותאני עלה הירק אע"פ שלקיטתו כאחת אין מכניסו לקיום. **ושני** רב יהודה משמא דרב האי ירק דקתני במתני' ראשי לפתות הן דמכניסן לקיום ע"י ד"א בכבישה כדרך כל הכבושין. אנשי יריחו סברי כי האי גונא מכנסו לקיום [מיקרי]. ורבנן סברי לא: **ת"ר נותנין פיאה ללפת ולכרוב** רבי יוסי אומר אף לקפלוט. ותניא אידך נותנין פיאה ללפת ולקפלוט רבי שמעון אומר אף לכרוב.

ט) חולין יד. שבת קנו: ביצה ו: כז:, י) [ביצה שם], יא) שבת שם. נדה נ. פיסחה פרק ו [משנה ד], יב) [תוספתא פרק ג], יג) שבת מג., יד) עירובין ק., טו) ה"ט, טז) ע"ע תוס' שבת קנו: ד"ה ר"י וביצה ו: ד"ה השתא וחולין יד. ד"ה אם, יז) ושם, יח) דברים כד כ-כא; ויקרא יט ט, כ) קדושים פ"א ה"ז, כא) בחקותי פי"ב ה"ט.

ט) יש להוסיף וכו', וכן בכת"י נוסף המשך הברייתא: **ג)** "בראשונה" ליתא בכמה כ"י, וכ"ה נכון דקאי אאנשי יריחו (ד"ס): **ג)** כרכום, מוריקא, חריע או קורטם (רש"י לעיל מב: גיטין סט. נדה נא: ועוד), צמח שמוציאים ממנו צבעים צהוב ואדום: **ד)** צמח שמפיקים ממנו צבע כחול בהיר: **ה)** מהרש"א מהפך הדברים הך וליכא לאוקמא בתחלה עד ליותר ואח"כ ועוד דלא גרע כו' עד פירות הנושרין ואח"כ ונראה לר"י (גליון): **ו)** בתוס' הרשב"א **ובין נשר:**

כל שהוא אוכל פרט לספיחי פטים וקוצה. שאינן עומדין אלא לצבוע אע"פ בזמן שקרויים ספיחים ראויים לאכילה מצד רכותן ועל דבר זה הוא קוראן ספיחים. וי"מ שאינן קוראן ספיחים אלא מפני שאין דרך לזרעם אלא שעולין מאליהן.

[**מאירי, נדה נ.**]

הא דלא קאמר סתם למעוטי מידי דלאו אוכל אלא נקט הני אומר ר"י משום דקצת הם ראויים לאכילה וקמ"ל דאפילו הכי אין פאה נוהגת בהן וכן מצא רשב"ם בתשובת רש"י והא דנקט ספיחים משום דשמא סטיס וקוצה עצמם אינם ראוים כלל לאכילת אדם ולא הוה חידוש או שמא הן אוכל גמור ולא ממעטינן.

[**תוספות, שבת סח.**]

ונשמר פרט להפקר. פירוש כשזכה בו איניש דעלמא, אבל אם המפקיר עצמו חזר וזכה בו חייב בפאה כדתניא המפקיר כרמו ולמחר השכים ובצרו חייב בפאה, ומפקינן ליה בפרק הגוזל (ב"ק צד.) מדכתיב תעזב יתירא.

[**הריטב"א, שבת סח.**]

וגידולו מן הארץ פרט לכמהין ופטריות. כגון תבואה שעושה שרשים בארץ ולא במקום אחר למעוטי כמהין ופטריות שגדלין הם נמי בעץ.

[**חדושי הר"ן, שבת סח.**]

ממשיך רבא, **וְכִי תֵּימָא הוֹאִיל דַּחֲזִי לְעוֹרְבִין** - ואם תרצה לתרץ ולומר שכיון שבבין השמשות התמרים היו ראויות לעורבים אף בעודן מחוברות, לכן אינן מוקצות[יא].

דוחה רבא שאי אפשר לתרץ כך, משום דה**שְׁתָּא מוּכָן לְאָדָם לֹא הָוֵי מוּכָן לִכְלָבִים** - הרי דבר שהיה מוכן ומיועד בבין השמשות של תחילת שבת לאכילת אדם ובאמצע השבת נתקלקל ושוב אינו ראוי לאדם אלא רק לאכילת כלבים, נחשב מוקצה, משום שבתחילה לא היה מיועד לכלבים, ואין אומרים שמחמת שהיה מוכן לאדם הרי הוא גם מוכן לכלבים. **דְּתָנַן** - כפי ששנינו במשנה (שבת קנו:) המבארת שמותר לתת גבלה [שמתה ללא שחיטה כשרה] לפני הכלבים[יב] בשבת **וְרַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, אִם לֹא הָיְתָה נְבֵילָה מֵעֶרֶב שַׁבָּת** אלא נתנבלה בשבת, **אֲסוּרָה לְפִי שֶׁאֵינָהּ מִן הַמּוּכָן** לכלבים מערב שבת, הואיל ובתחילת השבת עמדה למאכל אדם[יג] הרי היא מוקצה, ורק אם היתה נבלה מערב שבת מותר ליתנה לכלבים בשבת, משום שמלכתחילה עמדה לזה והרי היא ככל מאכל בהמה שאינו מוקצה. וממילא האם יתכן לומר שדבר **המוּכָן** בתחילת השבת רק **לְעוֹרְבִים, הָוֵי מוּכָן לְאָדָם** - יחשב מחמת כן שהוא מוכן גם לאדם[יד], ואם כן לא שייך לומר שהתמרים המחוברות אינן מוקצה לאדם משום שהיו ראויות לעורבים. וקשה מדוע התמרים שנשרו אינם מוקצה.

עולא מתרץ את קושיית רבא:

אָמַר לֵיהּ עולא לרבא, **אִין** - אכן כן, דבר **המוּכָן לְאָדָם לֹא הָוֵי מוּכָן לִכְלָבִים** - דבר שראוי לשימושו של אדם, לא נחשב שגם עומד לשימוש כלבים **דְּכָל מִידֵּי דַּחֲזִי לְאִינָשׁ** - משום שכל דבר שרצוי

לאדם **לֹא מַקְּצֶה לֵיהּ מְדַעְתֵּיהּ** - לא מסיר דעתו מלהשתמש בזה לאדם[טו], **וְלֹא** חשב להשתמש בזה לכלבים[טז]. אבל דבר **המוּכָן** בבין השמשות רק **לְעוֹרְבִים, הָוֵי מוּכָן לְאָדָם**, משום **דְּכָל מִידֵּי דַּחֲזִי לְאִינָשׁ, דַּעְתֵּיהּ עִלָּוֵיהּ** - שכל דבר שראוי מצד עצמו לאדם, אף שבבין השמשות היה ראוי רק לעורבים מחמת האיסור, מכל מקום דעתו של האדם על זה וחושב שאם תהא אפשרות, ישתמש בזה לעצמו. ולכן בענינינו לגבי הפירות, כיון שמצד עצמם היו ראויים לאכילת אדם בבין השמשות, אף שהיו אסורים משום שהיו מחוברים, מכל מקום האדם לא הקצה דעתו מהם וחשב שאם יתלשו מעצמם[יז] או על ידי עורבים, יוכל לאכלם[יח].

הגמרא מביאה ביאור נוסף במחלוקת רבנן ואנשי יריחו:

כִּי אֲתָא רָבִין - כשרבין בא מארץ ישראל לבבל, **אָמַר** ביאור אחר בשם **רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ** [ולא כמו שאמר עולא בשמו], שהמַּחֲלוֹקֶת בין רבנן לאנשי יריחו היא **בְּשֶׁל בֵּין כִּיפִּין**, שבזה אין חשש שמא יעלה ויתלוש, **דְּרַבָּנָן סָבְרִי** שמה **שמוּכָן לְעוֹרְבִים לֹא הָוֵי מוּכָן לְאָדָם**, ולכך התמרים מוקצות ואסור ליטול מהן בשבת[יט], **וְאַנְשֵׁי יְרִיחוֹ סָבְרִי דמוּכָן לְעוֹרְבִים הָוֵי מוּכָן לְאָדָם** ואינו מוקצה. **אֲבָל בְּשֶׁל מַכְבֵּדוֹת דִּבְרֵי הַכֹּל אָסוּר דְּגָזְרִינַן שֶׁמָּא יַעֲלֶה וְיִתְלוֹשׁ[כ].**

★

שנינו במשנה בין הדברים שנהגו אנשי יריחו ומיחו בהם חכמים, 'וְנוֹתְנִין פֵּיאָה לַיָּרָק' והיינו שהשאירו פאה בשדה הירק אף שהוא פטור מפאה[כא], ומיחו בהם חכמים משום שיכול לצאת מזה מכשול שיאכלו אותה העניים בלא מעשר, אף שבאמת חייבת במעשר[כב].

החשש שמא יתלוש, יש לאסור ליטלם מטעם מוקצה. ובאור חדש (ד"ה ח"ל) כתב שעיקר הקושיא של רבא היא רק על חכמים כיצד התירו והלא זהו מוקצה אבל על אנשי יריחו לא קשה שאפשר שסברו כשיטת רבי שמעון (שבת מד.) שחולק על איסור מוקצה [אבל חכמים לא מסתבר שהם בשיטת רבי שמעון]. ויש מי שכתב להקשות על דבריו שהרי רש"י בביצה (כד: ד"ה אם) כתב שמודה ר"ש במוקצה באופן זה. וראה בילקוט ביאורים.

כל דבר שהיה לו דין 'מוקצה' [כלומר, שהיה מהדברים האסורים בטלטול בשבת] בבין השמשות של תחילת השבת, שהוא זמן כניסת יום השבת, ממשיך להיות לו דין מוקצה לכל השבת אף שכבר בטלה ממנו הסיבה שמחמתה היה מוקצה, כמבואר במסכת שבת (מג.) [כלל זה נקרא 'מגו דאיתקצאי בבין השמשות, איתקצאי לכולי יומא', כלומר מתוך שהיה מוקצה בזמן בין השמשות, הרי הוא מוקצה לכל יום השבת, וסמכו חכמים דין זה על הפסוק 'והכינו את אשר יביאו' (שמות טז ה), שכל דבר שמערב שבת לא היה מוכן ומותר לשימוש בשבת, הרי הוא נאסר לכל השבת. חיי אדם (הלכות שבת כלל סו ס"ק)]. וגם כאן, כיון שהתמרים היו מחוברות בבין השמשות והיו מוקצות שהרי לא היה אפשר להשתמש בהן בלא לעבור על איסור תולש, אף שבמהלך השבת כבר נשרו, הם ממשיכות להיות מוקצות ואסור ליטלן. רש"י (ד"ה והם).

לפי פירוש תוספות שהובא לעיל בהערה, קושיית רבא היא שכיון שבבין השמשות הפירות היו על האילן והיה אסור ליטלן משם מחמת האיסור דרבנן להשתמש באילן, אם כן הוקצו ונאסרו לכל השבת. [ותוספות לשיטתם בביצה (לא: ד"ה ואפתח) שאף בדבר שנאסר מחמת איסור דרבנן, נאמר בו דין 'מגו דאיתקצאי']. פני יהושע (ד"ה שמע) וחתם סופר (ד"ה והם).

יא. מדובר שמגדל בביתו עורבים לשם גדולה, ולכך מאכלם אינו מוקצה לגביו, כיון שמותר לו בשבת להעמיד את העורבים על הפירות המחוברים כדי שיאכלו מהם. רש"י (ד"ה וכי). [כלומר שאנשי יריחו שהיו פורצים פרצות בשדותיהם היו להם עורבים, ולכך אין לזה דין מוקצה, ואף לעניים שאין להם עורבים מותר ליטלם]. והנה במסכת שבת (קכו:) נחלקו האם למי שאין עורבים, מותר לטלטל בשבת 'לוף' שהוא מאכל עורבים. ומבארת הגמרא שם (קכח.) שלפי דעת המתיר, הטעם הוא משום שכל ישראל נקראים בני מלכים וראויים לגדל עורבים, וכתב תוספות הרא"ש (ד"ה וכי) שלדבריו גם בסוגייתנו אין צריך שיהיו לו עורבים, ולדעת האוסר שם, יש להעמיד את סוגייתנו שמדובר שיש לו עורבים. אמנם רבינו תם (הובא בתוספות הרא"ש שם) סובר שכאן בתמרים שהן מאכל אדם, כולם יודו שדי במה שראויין לעורבים של כל העולם כדי שלא ייחשבו מוקצה, ואינו דומה ללוף שהוא רק מאכל עורבים, ולכן יש שיטה שסוברת שצריך שיהיו לו עורבים.

יב. נבלה אף שאסורה באכילה מותרת בהנאה ויש מצוה ליתנה לכלבים כמו שנאמר (שמות כב ל) 'לכלב תשליכון אותו' [וראה תוספות (יומא לו: ד"ה לכלב) שהיא מצוה גמורה]. ורש"י (על הפסוק שם) הביא את דברי המכילתא שזה שכרם של הכלבים על מה שבמצרים נאמר (שמות יא ז) 'ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו'.

יג. אמנם כדי שתהא מותרת לאדם היה צריך לשוחטה ואסור לשחוט בשבת ואם כן קשה מדוע זה נחשב שבבין השמשות היה מוכן לאדם. וביארו תוספות (ד"ה דמנן) [על פי המהרש"א (נמוק')], שאכן אסור לשחוט אבל כעת הנידון הוא שאף אם לא היה בזה איסור מוקצה כגון ביום טוב שמותר לשחוט, מכל מקום כיון שהוא ראוי לאדם, אינו ראוי לכלבים [כמדוייק מלשון הברייתא 'לפי שאינה מן המוכן']. וראה בתוספות מה שביארו בזה בעוד דרך.

יד. שהרי אם לא אומרים 'מוכן לאדם הרי הוא מוכן לכלבים' מחמת שלא עמד לזה ואף שראוי הוא לכלבים, כל שכן שאין לומר שדבר שלא היה ראוי לאדם מחמת איסור שיחשב ראוי לאדם מחמת שהיה ראוי לעורבים. על פי חידושי רבינו דוד (ד"ה המחמ ודה מוכן). ויש מי שכתב באופן אחר, שאם במוכן לאדם שהיא הגדולה שבהכנות אין זה מפקיע איסור מוקצה לענין אכילת כלבים, כל שכן מה שמוכן לשימוש קל של אכילת עורבים שלא יפקיע את איסור מוקצה לענין אכילת אדם.

טו. ובמסכת ביצה (ו:) שהקשתה שם הגמרא כקושיא זו, לשון הגמרא הוא 'דמאי דחזי ליה לאיניש לא שדי ליה לכלבים'.

טז. התבאר על פי שיטת רש"י (רמה בהערה לעיל) שהפירות הם 'מוקצה' משום שהיו מחוברין לאילן. אמנם לשיטת תוס' (רמה בהערה לעיל) שמדובר בפירות תלושים, האיסור 'מוקצה' הוא מחמת שהיו על האילן ואסור להשתמש באילן בשבת, ו'דעתיה עילויה' היינו שדעתו שאם יפלו לארץ מעצמם או ע"י עורבים, יוכל להשתמש בהם.

יז. כיון שעצם הדבר ראוי לאדם ורק מחמת האיסור לא היה ראוי לו [בבין השמשות] לשבת זו, לא נאמר בזה האיסור של 'מגו דאיתקצאי', כ"כ השפת אמת (נמוספות ד"ה דמנן) ע"פ שיטת ר"י בתוספות (ד"ה דמנן), והביא שכבר כתב כן המאירי (ע"פ סוד"ה הזמיה).

יח. רק בדבר שהוא מוקצה לאדם, כגון בסוגייתנו שזה מונח בין הכיפין, סוברים רבנן שמה שראוי הוא לעורבים אין זה מתירו בטלטול. אבל בדבר שאינו מוקצה לאדם, בודאי שיכול לטלטלו אם הוא מאכל לעורבים, וכמו ששנינו (שבת קכו:) שמטלטלין את הלוף מפני שהוא מאכל לעורבים. חידושי הר"ן (ד"ה דרבנן).

יט. למדנו אם כן שני דרכים בביאור מחלוקת אנשי יריחו וחכמים: א. לדעת עולא נחלקו במכבדות האם חוששים שמא יעלה ויתלוש, אבל תמרים שנשרו לבין הכיפין, לפי כולם מותרין משום שאין בהן חשש שמא יעלה ויתלוש, וכן לפי כולם לעולם התמרים אינן מוקצות כי כל דבר מאכל הראוי לאדם, הגם שבבין השמשות הוא מוכן רק לעורבים, לא מקצה האדם דעתו מזה. ב. לדעת רבין נחלקו על בין הכיפין האם זה נחשב מוקצה לאדם, אבל במכבדות לפי כולם אסור שחוששים שמא יעלה ויתלוש.

כ. הגמרא בסמוך מבארת את הטעם ששדה הירק פטור מפאה.

כא. הפאה פטורה ממעשר, לפי שלענין מעשר נאמר (דברים יד כב) 'ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך' כלומר שטעם נתינת המעשרות לשבט לוי הוא משום שלא קיבל נחלה בארץ ישראל כשאר השבטים, ומכאן דרשו בספרי (רמה פיסקא קט) שרק מה שאין בו ללוי חלק ונחלה, חייב במעשר, אבל פאה כיון שהיא הפקר ויש ללוי עני זכות בה כשאר עניי ישראל, אין צריך להפריש ממנה מעשר. אנשי יריחו השאירו פאה גם בשדה הירק אף שהוא פטור מן הפאה, וחששו חכמים שכיון שהעניים לעולם אינם מעשרים את הפאה שהם נוטלים [כיון שפאה פטורה מן המעשר], ינהגו כך גם בפאת שדה הירק אף שחייבת היא במעשר [משום שבאמת היא פטורה מפאה ואין ללוי חלק בה], ונמצא שכאשר יאכלו העניים את פאת שדה הירק, יעברו על איסור אכילת טבל. רש"י (לעיל נו. ד"ה ומיחו, להלן נז. ד"ה מין). וראה להלן (נז.) שהובאו דברי התוספות לבאר מדוע חייבת במעשר, אף שבעל הבית הפקיר את התבואה לעניים והפקר פטור ממעשר.

מחלוקת בשל מכבדות. פ"ה כולה שמעתא דמתלמו ביו"ט ודווקא בשל מכבדות דאיכא נמי מחוברות גזרו רבנן שמא יעלה ויתלוש וקשה נהי דלא גזרו בני יריחו בשל מכבדות שמא יעלה ויתלוש תיפוק ליה שמשתמש במחובר דאטו ליתיה (גילה דף לו:) אין עולין בחילן וכו' ובין הכיפין נמי אמאי ד"ה מותר הא קמשתמש בחילן כדאמר בכירה (שבת דף מה.) אין מניחין נר על גבי דקל שמא ישתמש בחילן בשעת נטילתה וכן משמע בעירובין (דף לג.) ובכמה דוכתי ועוד דלא גרע בין הכיפין מבגולה שהיא על הקרקע לאסרינן בגילה (דף ג.) משום פירות הנושרין [ה] וליכא לאוקמא בפחות מג' טפחים דמותר להשתמש[ו] דמ"מ ה"ל לפלוגי בין הכיפין בין פחות מג' טפחים ליותר ונראה לר"י דשמעתא מיירי בתלושין מע"ט במכבדות ובכיפים ומונחים שם בין השמשות וקאמר מחלוקת בשל מכבדות דרבנן אסרי אפילו נפלו לארץ בי"ט כיון דמכבדות ליכא נמי מחוברים גזרינן שמא יעלה ויתלוש כיון דבין השמשות היו על החילן אע"פ שהן תלושים ובני יריחו לא גזרו כיון דתלוש מע"ט אצל בשל בין הכיפין הואיל ולא היו שם מחוברים ליכא למיגזר אטו שמא יעלה ויתלוש ממקום שלא נשרו והשתא א"ש דלא דמי לגילה דהתם שנולד בי"ט גזרינן והכא בנתלשו מע"ט וקאת תימה לך יכירו בין מותם שנשרו אתמול לאותם שנשרו היום ונשר[ז] מן הכיפין לנשר מן המכבדות ופריך והא מוקלה ניהו כיון דהיו בין השמשות על החילן ולא היו לחויות ליעקר שלא ישתמש בחילן ובירושלמי דם"פ[ח] פריך דמה לגן קיימין כי נשרו מע"ט ד"ה מותרים ולכי בי"ט ד"ה אסורים שלא נמה קיימין נשתם פי' דנשתם לא שייך למיגזר שמא יעלה ויתלוש שלא דוקא נשרו ולאי בי"ט והיכא דנשרו ולאי בי"ט אפילו נשל בין הכיפין אסור ופריך והא מוקלות ניהו פי' שפק מוקלות ניהו אצל מ"מ קשה דתיפוק ליה שמשתמש במחובר:

דתנן רבי יהודה אומר אם לא היתה נבילה מע"ש. תימה הא התם לא הוי מוכן לאדם לאסור לשחטה בשבת ומפרש ה"ר יוסף דממשנה ירושלמי דייק דלא ה"ל למיתני לפי שהיה מן המוכן כיון דכבר תנא מיהא דאין מוקלה מחמת איסור לא הוי מוכן לכלבים ור"י מפרש מוכן לאדם היינו שעומדת לאכילת אדם ומע"ג דאין רואין לאדם שבת היינו מחמת איסור ולא מחמת הקלקה שלא היה רואה שיהנה בה אדם ולא אמרינן עמידתה לאדם כעמידתה לכלבים שאלו היתה עומדת לכלבים כמו שעומדת לאדם היתה מותרת כשנתגלה בשבת דלגבי כלבים ליכא מוקלה מחמת איסור כי יש דברים שרואים ליתן לכלבים חיים כגון עופות וכיוצא בהן ולא אמר דהוי מוכן לכלבים מע"ג דלבסוף הוי מוכן לכלבים אלא מדרבה לפי שמתחלה עומד לאדם מקני ליה מכלבים ה"ג מוכן לעורבים לא הוי מוכן לאדם מע"ג דלבסוף הוי מוכן לאדם[ט]: **מוכן לעורבים.** אפילו אי לא שרי הכא אלא למי שים לו עורבים מיבעיא שרים בילה (דף ג.[י]) למיסר פירות הנושרין מבעוד יום גזירה שמא יעלה ויתלוש אלא מי לא שרי התם איסורא משום מוקלה שהרי מעמיד שם המשנה בתרנגולת העומדת לאכילה מ"כ איסור מוקלה לא שייך הכא למיגזר אי לאו משום גזירה שמא יעלה ויתלוש:

כלל אמרו בפיאה כו'. נראה לרבינו תם דמדאוריימא לא מיחייב בפאה אלא זית וכרם ושדה דכתיבי בהדיא בקרא[כ] ומחריני תקנתא דרבנן ניהו ושמין מכניסו לקיוס לא רצו לתקן פיאה דאינו דבר חשוב ותאינה וכל דדמי לה אף על גב דמחייב מיכא בטול עניים לפי שאין לקיטתן כאחד והפסד יתר על הריוח וכמיהין ופטריות הואיל ואין זמינו חיובא שאין גדל בקרקע לא תקנו והא דדרים בתורת כהנים[כא] יכול שאני מרגה קישואין ודלועין שיהיו חייבין בפיאה תלמוד לומר ובקוצרכם את קציר מרגכם מה קציר שהוא חוכל ונשמר וגידולו מן הארץ אף כל כו' יצאו ירקות כו' מסתברא דעלמא היא כמו שדורש שם[כב] מקרא מעצר ירק אף על גב דהוי דרבנן: **אלא**

ולקיטתן כאחת פרט לתאנים, ומכניסו לקיום פרט לירק. פירשו רבותינו הצרפתים ז"ל שלפיכך לא תקנו פיאה בתאנה וירק לפי שאין לקיטתן כאחת ויש בו משום ביטול עניים שיאמרו עכשיו מניח בעל הבית פיאה עכשיו מניח פיאה ויפסידו יותר ממה שירויחו, וכן בירק מפני שאין לו גורן ואין לקיטתו קבועה וידועה. [**הרמב"ן, שבת סח.**] **ומכניסו לקיום על ידי דבר אחר קמיפלגי.** פי' בכבשין אבל בלא כבשים אינן מתקיימין כל השנה וזהו מכניסו לקיום ע"י דבר אחר. [**תוספות רי"ד**]

מאן שמעת ליה. דנקט ליסנא דמיחו ולא מיחו, ר' יהודה היא דשמעת ליה לעיל: וליטעמיך. דסבירא לך הא דלעיל דקתני אלו ואלו שלא ברצון חכמים כו' מתרצתא היא, דקא רמית מחריתי עליה, ליפרכיה מינה ובה, דקתני על שלשה לא מיחו וקא תמיד מרצעה, מרכיבין וכורכין וקוברין וגודלין: ובגידולין. גרסינן: **כמאן דאמר אין מעילה בגידולין.** דמסכת מעילה (דף יג.): **מחלוקת.** דאמרי יריחו ורבנן: **בשל מכבדות.** כפות תמרים הן ברישא דקתני וכפופות זו אצל זו כעין כלי, וכשהתמרים נושרין מקבלות אותן, וכיון דגבוה וגריך לעלות על הדקל לנוטלן חיישינן שמא יתלוש מן המחוברות דהוי אב מלאכה: **בשל בין הכיפים.** למטה מנופיהן, נופות התמתוים, וליכא למיחש לתליסה דאין כאן מחוברות: והא מוקצות נינהו. שמערב שבת אין השמשות היו מחוברות, ונמלאו מוקצות מחמת איסור תלישה, ומוקצה אין השמשות מוקצה לכל היום[ה]: **וכי תימא הואיל וחזו.** דמחובר, לעורבים שם לו הגדילות בתוך ביתו לגדולה, ומותר להעמידם עליהן לחולסה: גבילה שנתגבלה בשבת היתה עומדת בין השמשות לחדש, ולא חשיב לה מוכן לגבי כלבים: ונשמר. שאינו מופקר, ומקפידין עליו לשומרו: ומכניסו לקיום. שמתקייס ימים רבים: **בפיחי פטים וקוצה.** קשין לאכילה, אצל פטים וקוצה שאינם ספיחים חזו לאכילה. פטים מוריקא קרו"ג[ג]: קוצה. ווייסר"ח[ד]: תאינה תאינה מתבשלת כאחת, אלא זו גמורה היום ומחרת יולאה בגילה, כל ימות הקיץ: **ראשי לפתות.** עלי הלפת מכניסין מותן לקיוס על ידי המיחוח: ללפת. לעלין, דבאיחוח כולי עלמא מודו, דהא מתקיימין: הכי

דתנן ר' יהודה אומר אם לא היתה נבילה מע"ש. תימה הא התם לא הוי מוכן לאדם לאסור לשחטה בשבת ומפרש ה"ר יוסף דממשנה ירושלמי דייק דלא ה"ל למיתני לפי שהיה מן המוכן כיון דכבר תנא מיהא דאין מוקלה מחמת איסור לא הוי מוכן לכלבים ור"י מפרש מוכן לאדם היינו שעומדת לאכילת אדם ומע"ג דאין רואין לאדם שבת היינו מחמת איסור ולא מחמת הקלקה שלא היה רואה שיהנה בה אדם ולא אמרינן עמידתה לאדם כעמידתה לכלבים שאלו היתה עומדת לכלבים כמו שעומדת לאדם היתה מותרת כשנתגבלה בשבת דלגבי כלבים ליכא מוקלה מחמת איסור כי יש דברים שרואים ליתן לכלבים חיים כגון עופות וכיוצא בהן ולא אמר דהוי מוכן לכלבים מע"ג דלבסוף הוי מוכן לאדם[ט]: **מוכן לעורבים.** אפילו אי לא שרי הכא אלא למי שים לו עורבים מיבעיא שרים בילה (דף ג.[י]) למיסר פירות הנושרין מבעוד יום גזירה שמא יעלה ויתלוש אלא מי לא שרי התם איסורא משום מוקלה שהרי מעמיד שם המשנה בתרנגולת העומדת לאכילה מ"כ איסור מוקלה לא שייך הכא למיגזר אי לאו משום גזירה שמא יעלה ויתלוש:

כלל אמרו בפיאה כו'. נראה לרבינו תם דמדאוריימא לא מיחייב בפאה אלא זית וכרם ושדה דכתיבי בהדיא בקרא[כ] ומחריני תקנתא דרבנן ניהו ושמין מכניסו לקיוס לא רצו לתקן פיאה דאינו דבר חשוב ותאינה וכל דדמי לה אף על גב דמחייב מיכא בטול עניים לפי שאין לקיטתן כאחד והפסד יתר על הריוח וכמיהין ופטריות הואיל ואין זמינו חיובא שאין גדל בקרקע לא תקנו והא דדרים בתורת כהנים[כא] יכול שאני מרגה קישואין ודלועין שיהיו חייבין בפיאה תלמוד לומר ובקוצרכם את קציר מרגכם מה קציר שהוא חוכל ונשמר וגידולו מן הארץ אף כל כו' יצאו ירקות כו' מסתברא דעלמא היא כמו שדורש שם[כב] מקרא מעצר ירק אף על גב דהוי דרבנן: **אלא**

ולקיטתן כאחת פרט לתאנים, ומכניסו לקיום פרט לירק. פירשו רבותינו הצרפתים ז"ל שלפיכך לא תקנו פיאה בתאנה וירק לפי שאין לקיטתן כאחת ויש בו משום ביטול עניים שיאמרו עכשיו מניח בעל הבית פיאה עכשיו מניח פיאה ויפסידו יותר ממה שירויחו, וכן בירק מפני שאין לו גורן ואין לקיטתו קבועה וידועה. [**הרמב"ן, שבת סח.**] **ומכניסו לקיום על ידי דבר אחר קמיפלגי.** פי' בכבשין אבל בלא כבשים אינן מתקיימין כל השנה וזהו מכניסו לקיום ע"י דבר אחר. [**תוספות רי"ד**]

עין משפט נר מצוה

נד א מיי' פ"ב מהל' מתנות עניים הלכה ג ד:

הגהות הב"ח

(א) גמרא מ"ל רבה והא מוקלות נינהו:

רבינו חננאל

מינין: מחירין גואזיות של הקדש פי' הן נצרים הפרים משרשי אילנות והן קשקושי אילנות והיו אנשי יריחו אומרים אבותינו לא הקדישו אלא הקורות מפני שהיו בעלי בתים נוטלין אותן בזרוע קורות הקדישו גדולין לא הקדישו והיו מחירין הגזיאות ומיחו בידם חכמים ואמרו נהי דמעילה בגידולין ליכא איסורא מיהא איכא. **רבנן לטעמיהו דפליגי** עליה דר' יוסי במעילה פ"ד ואמרי הקדיש אילן ואח"כ נשא פירות שדה ואח"כ נתמלאת עשבים מועלין בהן ואין מועלין במה שבתוכן: **ואוכלין מתחת הנשרי'** פי' מן הפירות הנובלות מן האילן ומיחו בידם חכמים. **ואסיקנא** בלישנא בתרא מחלוקת בשל בין הכיפים ואנשי יריחו סברי מוכן לאדם לעורבים הוה מוכן לאדם ורבנן סברי מוכן לעורבים לא הוה מוכן לאדם. **אבל התמרים** של **מכבדות** שהן זוברין אם נשרו דברי הכל אסורין מאי טעמא הרואה כי מחוברין היו ונפלו בשבת ויאמרו מותרין הן יעלה ויתלוש: **ואקשינן ונותנין פיאה לירק** והתנן כלל אמרו בפיאה כל שהוא אוכל ונשמר וכו' ואמרינן בסיפא ומכניסו לקיום חייב בפיאה. ותאני עלה הירק אע"פ שלקיטתו כאחת אין מכניסו לקיום. **ושני רב** יהודה משמא דרב האי ירק דקתני במתני' ראשי לפתות הן דמכניסן לקיום ע"י ד"א בכבישה כדרך כל הכבושין. אנשי יריחו סברי כי האי גונא מכנסו לקיום [מיקרי]. ורבנן סברי לא: **ת"ר נותנין פיאה ללפת ולכרוב** רבי יוסי אומר אף לקפלוט. ותניא אידך נותנין פיאה ללפת ולקפלוט רבי שמעון אומר אף לכרוב.

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) תוען יד. שבת קנו: גילה ו: כז:, ז) [גילה שם], ג) שבת קח. גלה ג. פיאה פרק ו [משנה ל], ד) [תוספתא פרק ג], ה) שבת מג., ו) עירובין ק., ז) ה"ט, ח) ע"ע תוס' שבת קנו: ד"ה ר"י וביצה ו: ד"ה השתא וחולין יד. ד"ה אם, ט) ושם, י) דברים כד כ-כא; ויקרא יט ט, כ) קדושים פ"א ה"ז, ל) בחקותי פי"ב ה"ט.

הגהות וציונים

מ] יש להוסיף וכו, וכן בכת"י נוסף המשך הברייתא: נ] "בראשונה" ליתא בכמה כ"י, וכ"ה נכון דקאי אאנשי יריחו (ד"ס): ג] כרכום, מוריקא, חריע או קורטם (רש"י לעיל מב: גיטין סט. נדה נא: ועוד), צמח שמוציאים ממנו צבעים צהוב ואדום: ד] צמח שמפיקים ממנו צבע כחול בהיר: ה] מהרש"א מהפך הדברים הך וליכא לאוקמא בתחלה עד ליותר ואח"כ ועוד דלא גרע כו' עד פירות הנושרין ואח"כ ונראה לר"י (גליון): ו] בתוס' הרשב"א **ובין נשר:**

משנת ראשונים

כל שהוא אוכל פרט לספיחי פטים וקוצה. שאינן עומדין אלא לצבוע אע"פ בזמן שקרויים ספיחים ראויים לאכילה מצד רכותן ועל דבר זה הוא קוראן ספיחים. וי"מ שאינן קוראן ספיחים אלא מפני שאין דרך לזרעם אלא שעולין מאליהן.

[**מאירי, נדה נ.**]

הא דלא קאמר סתם למעוטי מידי דלאו אוכל אלא נקט הני אומר ר"י משום דקצת הם ראויים לאכילה וקמ"ל דאפילו הכי אין פאה נוהגת בהן וכן מצא רשב"ם בתשובת רש"י והא דנקט ספיחים משום דשמא סטיס וקוצה עצמם אינם ראוים כלל לאכילת אדם ולא הוה חידוש או שמא הן אוכל גמור ולא ממעטינן.

[**תוספות, שבת סח.**]

ונשמר פרט להפקר. פירוש כשזכה בו איניש דעלמא, אבל אם המפקיר עצמו חזר וזכה בו חייב בפאה כדתניא המפקיר כרמו ולמחר השכים ובצרו חייב בפאה, ומפקינן ליה בפרק הגוזל (ב"ק צד.) מדכתיב תעזב יתירא.

[**הריטב"א, שבת סח.**]

וגידולו מן הארץ פרט להכמהין ופטריות. כגון תבואה שעושה שרשים בארץ ולא במקום אחר למעוטי כמהין ופטריות שגדלין הם נמי בעץ.

[**חדושי הר"ן, שבת סח.**]

אוצר החכמה
אהח 19/06/2018

הגמרא מקשה על מנהג אנשי יריחו ממשנה בפאה:
מקשה הגמרא, **וְלֵית לְהוּ לְאַנְשֵׁי יְרֵיחוֹ** - וכי אנשי יריחו אינם יודעים את **הָא דְּתַנַּן** (פאה פ"ו מ"ד), **כְּלָל אָמְרוּ** חכמים **בַּפֵּיאָה, כֹּל מה שֶׁהוּא אוֹכֶל וְנִשְׁמָר וְגִידּוּלוֹ מִן הָאָרֶץ וּלְקִיטָתוֹ כְּאֶחָת וּמַכְנִיסוֹ לְקִיּוּם, חַיָּיב בַּפֵּיאָה.**

הגמרא מבארת את דברי המשנה:
מהנאמר במשנה 'כֹּל שֶׁהוּא אוֹכֶל', יש למעט **פֶּרֶט לִסְפִיחֵי סְטִים** [-כרכום] וְספיחי **קוֹצָה**[כג] שקשים **לַאֲכִילָה** שאינם חייבים בפאה[כד]. מהנאמר במשנה 'וְנִשְׁמָר' כלומר שרק מה שאינו מופקר ומקפידים עליו לשומרו, חייב בפאה, יש למעט **פֶּרֶט לְהֶפְקֵר** שפטור[כה]. מהנאמר 'וְגִידּוּלוֹ מִן הָאָרֶץ', יש למעט **פֶּרֶט לְכִמֵּהִין וּפִטְרִיּוֹת** שאינם יונקים מן הארץ אלא יונקים מן האויר[כו], שפטורים מפאה[כז]. 'וּלְקִיטָתָן **כְּאֶחָת**' - שמלקטים את כל הפירות שבשדה בזמן אחד, **פֶּרֶט לְתְאֵנִים** שאין נגמר בישולם של כל הפירות יחד וממילא אינן נלקטות בזמן אחד[כח]. 'וּמַכְנִיסוֹ **לְקִיּוּם**' כלומר שאפשר לשומרם ימים רבים[כט], **פֶּרֶט לְיָרָק** שאינו מתקיים לאחר זמן[ל].

מבואר אם כן במשנה שירק פטור מפאה, וממילא קשה מה סברו אנשי יריחו שנהגו להשאיר בזה פאה[לא].

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, הָכָא** - כאן בענין מנהגן של אנשי יריחו שנהגו להשאיר פאה בשדה ירק, **בְּרָאשֵׁי לְפָתוֹת עָסְקִינַן** - מדובר בעלי הלפת **וּמַכְנִיסוֹ לְקִיּוּם עַל יְדֵי דָּבָר אַחֵר** - ששומרים אותן אגב עיקר הלפת שמתקיים[לא]. ובזה **קָמִיפַּלְגִי** - נחלקו חכמים ואנשי יריחו. **מַר סָבַר** - אנשי יריחו סברו, **מַכְנִיסוֹ לְקִיּוּם עַל יְדֵי דָּבָר אַחֵר שְׁמִיהּ קִיּוּם** - עלי הלפת נחשבים 'מכניסו לקיום' ואף שאינם נשמרים, מכל מקום כיון שמכניסים אותן לקיום אגב עיקר הלפת, הם חייבים בפאה וממילא פטורים ממעשר, **וּמַר סָבַר** - וחכמים שמיחו בהם סברו, שדבר שמכניסים אותו לקיום אגב דבר אחר, **לָא שְׁמִיהּ קִיּוּם** ועלי הלפת פטורים בפאה וממילא חייבים במעשר[לב].

הגמרא מביאה שתי ברייתות שנחלקו בהם תנאים בענין מנהגן של אנשי יריחו:
ברייתא ראשונה, **תָּנוּ רַבָּנָן** בברייתא, **בָּרִאשׁוֹנָה** [קודם שמיחו בהם][לג] **הָיוּ** אנשי יריחו **נוֹתְנִין פֵּיאָה לְעלי הַלֶּפֶת**[לד] **וְלִכְרוּב**, זוהי דעת תנא קמא. **רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר** שבראשונה היו נותנים פאה **אַף לְקַפְלוֹט** [-כרתי][לה].

ברייתא שניה, **וְתַנְיָא אִידָךְ**, בראשונה **הָיוּ נוֹתְנִין פֵּיאָה לְלֶפֶת וּלְקַפְלוֹט**, זוהי דעת תנא קמא. **רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר, אַף לִכְרוּב**[לו].

כב. עשב שצובעים ממנו בצבע אדום. ערוך (ערך פאה), קרבן העדה (שנת פ"ט ה"ה).
כג. אבל סטיס וקוצה שאינם ספיחים, ראויים לאכילה וחייבים בפאה. רש"י (ד"ה ספיחי). וראה בביאורי הרש"י שהובאו דברי רש"י בשבת (סמ. ד"ה למעוטי) שפירש באופן אחר מדוע הגמרא נקטה דוקא ספיחים.
כד. שאם הפקיר את שדהו ובא אחר וזכה בו אינו חייב בפאה. אמנם אם בעל השדה עצמו זכה בשדה שהפקיר חייב בפאה כמבואר בחולין (קלד: רמה רש"י שם ד"ה חייב). אבל הראב"ד (מו"כ קדושים פ"ו אות ח) ביאר, שאין הכוונה להפקר ממש, אלא לכל מין שדרך בני אדם להפקיר אותו, שמין זה פטור מן הפאה אפילו אם לא הופקר בפועל, וכן להיפך, אותם המינים שדרכם להיות משתמרים ולא מופקרים בדרך כלל, כגון כרם שהובא בברייתא, חייבים בפאה אפילו אם הפקירום.
כה. ברכות (מ:) ורש"י שם (ד"ה מירנא).
כו. אף כשהם גדלים על הארץ, כיון שאין יונקים מן הארץ, אין נקראים 'גידולם מן הארץ'. רמב"ם (מתנות עניים פ"ג ה"ב) על פי המהר"י קורקוס שם, וכן בלחם משנה (נדרים פ"ט ה"ו).
כז. הוא הדין שאין חיוב פאה ברוב האילנות, שאין לקיטתן כאחת, ונוהגת רק בשמנה אילנות המפורשים במשנה (פאה פ"ו מ"ו), שרק בהם נמצאו התָּנָאים שנימנו בסוגייתנו. תוספות (שנת שם. ד"ה ומילו).
אף אם הלקיטה נמשכת כמה ימים, ואף שיש הפסק מעט, נחשב 'לקיטתו כאחת', שלא נקרא 'אין לקיטתו כאחת' אלא כשאין הפירות נגמרים וראויים לאכילה כאחד. חזון איש (שביעית סי' ז ס"ק יט ד"ה וירוסלמי).
כח. רש"י (ד"ה ומכניסו). וכעין זה כתב תוספות הרי"ד (ד"ה הכא) שאין מכניסו לקיום היינו שאין מתקיים כל השנה. והחזון איש (שביעית סי' ז ס"ק כא, ובהוספה לסי' ז מחודשת 'תורת המלך' אות ג) כתב שצריך שלא יהיה נרקב כלל, או שנוהגים לייבשם ועל ידי זה אינם מרקיבים כלל. וראה בדרך אמונה (מתנות עניים פ"ג ה"ו אות ה) שביאר שהכל ענין אחד ואין זה מחלוקת.
כט. הטעם בכל הללו שאינם חייבים בפאה, ביארו תוספות (ד"ה כלל) שהוא משום שמהתורה אין חיוב פאה נוהג אלא בדגן תירוש ויצהר, שהוזכרו בפירוש בפסוק, וכל שאר גידולי קרקע הם מתקנת חכמים, ובכל הללו שהוזכרו כאן היה טעם שלא רצו לתקן לחייבם בפאה וכדלהלן. במה שאינו נכנס לקיום לא תיקנו, משום שאינו חשוב. במה שאין לקיטתו כאחד לא תיקנו, משום שהפסד העניים בזה שצריכים לבוא בכל פעם, גדול יותר ממה שירויחו. בכמהין ופטריות לא תיקנו, משום שכיון שאין על מין זה שום חיוב שהרי אינו גדל מהקרקע ולא שייך בו כל הדינים הנוהגים בגידולי קרקע כגון תרומות ומעשרות, לכך גם בזה לא רצו לחייב.
אמנם יש ראשונים שחלקו וסברו שהחיוב בפאה בכל המינים הוא מהתורה, חוץ מתאנה וירק. וראה בילקוט ביאורים שהתבארו השיטות בזה.
ל. מכך שהגמרא טורחת לברר את שיטתם וטעמם, נראה שאנשי יריחו חכמים ידועים היו, וכלשון הגמרא בכמה מקומות 'אמרי נהרדעי' 'אמרי במערבא' שהכוונה לאנשים חכמים בתורה. חזון איש (הוספות שביעית, נדפס בהלכות שביעית סוף סי' ז אות ג).
לא. רש"י (ד"ה לפתי). והחזון איש (שם) הביא דברי תוספות בחולין (נט: ד"ה נרמזי) שפירש [דלא כרש"י] שראשי העלין הם השורשים הדקין של הלפת המתפשטים בארץ, וכתב שאף בסוגייתנו אפשר לפרש כדבריו וביאור 'מכניסו לקיום ע"י דבר אחר' ישאר כעין מה שפירש רש"י, שמחמת דקותם אין שומרים אותם אלא אגב עיקר הלפת.
לב. נמצא שמחלוקת חכמים ואנשי יריחו היתה על העלים, ונחלקו משום שכל מה ששומרים את העלים, זהו רק אגב הלפת עצמה, כלומר שכיון ששומרים את הלפת, אין טורחים לחתוך ממנה את העלים אף שהם עצמם לא משתמרים. כך הוא הביאור לפי רש"י (ד"ה לפתי וד"ה ולפת).
ורבינו חננאל (ד"ה ושני) והתוספות רי"ד (ד"ה הכא) פירשו שמכניסו לקיום על ידי דבר אחר היינו שאין העלים נשמרים אלא על ידי כבישה ומחלוקתם האם כזה אופן גם נחשב מכניסו לקיום שחייב בפאה. והוסיף החזון איש (שם) שנחשב על ידי דבר אחר כי העלים והשורשים עצמם אינם חשובים לכובשן בפני עצמם, וגם צריך לומר שעיקר תשמישו של הלפת הוא בכבישה אף שהוא עצמו מתקיים גם בלא כבישה, שאם לא כן ודאי אינו נחשב מכניסו לקיום מחמת כן. ובשפת אמת (ד"ה מכניסו) ביאר שלפירוש רבינו חננאל אף הלפת עצמה אינה מתקיימת אלא על ידי כבישה, ולפי זה אין צריך לדחוק בלשון הגמרא 'פרט לירק' שהכוונה רק לעלים. וראה בדרך אמונה (מתנות עניים פ"ג ה"ו ניחוד ההלכה ד"ה ומכניסין) מה שהאריך לבאר בזה.
לג. יש שלא גרסו תיבת 'בראשונה' שהרי מדובר על מנהג אנשי יריחו. דקדוקי סופרים (אות כ). ולפי הגירסא שלפנינו הפירוש כמבואר בפנים שמדובר על מנהגם קודם שמיחו בהם, ולאחר שמיחו בהם שינו את מנהגם שהרי הלכה כחכמים. וברבינו חננאל (ד"ה מ"ר) הגירסא 'תנו רבנן נותנים פאה' וכו' והיינו שהברייתא מלמדת דין ואינו שייך כלל לאנשי יריחו. וראה בחזון איש (שם אות ח) שהכריח כמו הגירסא שלפנינו, והביא שבירושלמי (פ"ד ה"ט) מפורש שמחלוקת התנאים היא על מנהג אנשי יריחו וכתב שגירסת הרבינו חננאל שלפנינו אינה מדוקדקת.
לד. בודאי שאין מדובר על עיקר הלפת [הנקרא 'אימהות'] משום שבזה לפי כולם צריך ליתן פאה. רש"י (ד"ה ללפת). וראה בשפת אמת (ד"ה מ"ר) מה שהעיר בזה.
לה. מאירי (ד"ה הלפת). ובתפארת ישראל (מעשר שני פ"ג מ"ח, יכין אות ח) הביא פירוש נוסף שהוא מין בצל.
לו. נחלקו מה נחשב מכניסו לקיום שחייב בפאה. מאירי (שם). והחזון איש (שם אות ג) כתב שלא מסתבר שחלקו במציאות. וביאר שלפי כולם כל שלשת הדברים מתקיימים וחלקו על איזה ירקות היה המעשה באנשי יריחו. ואף שאין בזה שום נפקא מינה [שהרי הלכה כחכמים שמיחו בהם], מכל מקום משום חביבות ההוראה נחלקו בזה לידע בדיוק כיצד היה המעשה. וראה שם שביאר בעוד דרך שבאמת יש בזה חילוק.

אחח 19/06/2018

מקום שנהגו פרק רביעי פסחים

מברר הגמרא, **גְּמָא תְּלָתָא תַּנָּאֵי הָווּ** - שמא נאמר שיש בזה שלש שיטות תנאים מה היה מנהגם של אנשי יריחו: א. תנא קמא של הברייתא הראשונה, הסובר שנתנו ללפת ולכרוב. ב. תנא קמא של הברייתא השניה, הסובר שנתנו ללפת ולקפלוט. ג. רבי יוסי ורבי שמעון, הסוברים שנתנו לכרוב, ללפת ולקפלוט.

דוחה הגמרא, **לָא** כפי שסברנו, אלא רק **תְּרֵי תַּנָּאֵי הָווּ, וְתַנָּא קַמָּא דְּרַבִּי שִׁמְעוֹן** - תנא קמא שהובא בברייתא השניה שנחלק על רבי שמעון **הַיְינוּ** - זהו **רַבִּי יוֹסֵי. וְתַנָּא קַמָּא דְּרַבִּי יוֹסֵי** שהובא בברייתא הראשונה, **הַיְינוּ רַבִּי שִׁמְעוֹן.** ונמצא שיש רק שתי שיטות: א. רבי יוסי שסבר שנתנו פאה ללפת ולקפלוט. ב. רבי שמעון שסבר שנתנו פאה ללפת ולכרוב.

אחר שהתבאר שיש רק שתי שיטות, מברר הגמרא, **וּמַאי** הלשון **'אַף'** שאמרו רבי יוסי ורבי שמעון בדבריהם בברייתא, שמשמע מזה שבאו להוסיף מין שלישי[א]. מבארת הגמרא, **אַקַּמַּיְיתָא** - כוונתם היתה להוסיף מין אחר על הלפת שהוא המין הראשון שאמר תנא קמא, במקום המין השני שאמר התנא קמא שבברייתא שלהם. וכך הוא הביאור, בברייתא הראשונה שתנא קמא אמר לפת וכרוב, חלק רבי יוסי שיש להוסיף על הלפת את הקפלוט ולא את הכרוב. ובברייתא השניה שתנא קמא אמר לפת וקפלוט, חלק רבי שמעון שיש להוסיף על הלפת את הכרוב ולא את הקפלוט.

★

הגמרא מביאה מעשה בענין פאה בירק:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **בֶּן** של אדם ששמו היה **בּוֹהֲיִין, נָתַן פֵּיאָה לַיָּרָק** בשדהו של אביו[ב], **וּבָא אָבִיו** לגינתו, **וּמְצָאָן לָעֲנִיִּים שָׁהָיוּ טְעוּנִין** בירק שאספו מהפאה שהשאיר להם בנו, **וְעוֹמְדִין עַל פֶּתַח הַגִּינָּה** ליל לדרכם. **אָמַר לָהֶם** בוהיין לעניים, **בָּנַי, הַשְׁלִיכוּ מֵעֲלֵיכֶם** את מה שליקטתם, **וַאֲנִי נוֹתֵן לָכֶם כְּפָלַיִם** ממה שאספתם, **בַּמֶּעוֹשָׂר** - מירק חולין מעושר. המשיך בוהיין ואמר להם, אני אומר לכם כן **לֹא מִפְּנֵי שֶׁעֵינִי צָרָה** במה שאספתם, **אֶלָּא מִפְּנֵי שֶׁאָמְרוּ חֲכָמִים שֶׁאֵין נוֹתְנִין פֵּיאָה לַיָּרָק**, משום ששדה הירק פטורה מפאה, ולפיכך מה שאספתם חייב במעשר ואינו ככל פאה שפטורה ממעשר[ג].

מברר הגמרא, **לָמָּה לֵיהּ לְמֵימְרָא לְהוּ** [לאוצר החכמה] למה היה צריך לומר להם את ההוספה **'לֹא מִפְּנֵי שֶׁעֵינִי צָרָה'** וכו' והלא ממה שהבטיחם שיתן להם כפול ממה שנטלו, מוכח שאין עינו צרה בהם. מבארת הגמרא, **כִּי הֵיכִי דְּלָא לֵימְרוּ דַּחוּיֵי קָא מַדְחֵי לָן** - כדי שישמעו לו ויאמינו לו שאכן יתן להם כפליים ולא יאמרו שכוונתו רק לדחותם כדי שישליכו את מה שאספו, ולאחר מכן לא יקיים את דבריו. שהרי יתמהו שאם אכן הוא רוצה לתת להם יותר, יכול הוא להוסיף להם עוד על מה שלקחו ומדוע הוא מבקש שישליכו את מה שכבר אספו, ומכך שמבקש מהם להשליך יחששו שלבסוף לא יביא להם ולא ירצו להשליך את מה שכבר אספו, אבל לאחר שהסביר להם מדוע הוא אומר להם כן, בודאי יאמינו לו שיביא להם מה שהתחייב ויתרצו להשליך את מה שאספו[ד].

★

הגמרא מביאה ברייתא המספרת מה היו עושים בעורות הקדשים[ה]:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **בָּרִאשׁוֹנָה הָיוּ מַנִּיחִין** את **עוֹרוֹת הַקָּדָשִׁים** - העורות של הבהמות שהוקרבו לעולה, לחטאת, לאשם ולקרבנות ציבור, שהיו ניתנים לכהנים[ו], **בְּלִשְׁכַּת בֵּית הַפַּרְוָה** - לשכה בצפון העזרה שבה היו מולחים את העורות[ז], **וְלָעֶרֶב הָיוּ מְחַלְּקִין אוֹתָן לְאַנְשֵׁי בֵּית אָב** שעבדו באותו היום בבית המקדש[ח]. **וְהָיוּ בַּעֲלֵי זְרוֹעוֹת** - החזקים מבין הכהנים **נוֹטְלִין אוֹתָן בִּזְרוֹעַ** - נוטלים בכח עורות יותר מחלקם. משראו חכמים שכך הוא, **הִתְקִינוּ שֶׁיִּהְיוּ מְחַלְּקִין אוֹתָן** רק **מֵעֶרֶב שַׁבָּת לָעֶרֶב שַׁבָּת** [-כל ערב שבת], **דְּאָתְיָין כּוּלְּהוּ מִשְׁמָרוֹת**[ט] - שאז כל כהני המשמרת של אותו השבוע באים, וכיון שצויין לעיל שבדבריו מיישב גם דבר זה.

א. **דהיינו** שרבי יוסי שאמר 'אף לקפלוט', הוסיף על דברי תנא קמא שאמר לפת וכרוב, ורבי שמעון שאמר 'אף לכרוב', הוסיף על דברי תנא קמא שאמר לפת וקפלוט.

ב. **צל"ח** (נרמ"י ד"ה מין).

ג. **כל** פאה פטורה ממעשר, שלענין מעשר נאמר (דברים יד כט) 'ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך' ומכאן דרשו בספרי (רמה פיסקא קט) שאין חייב במעשר אלא רק מה שאין בו ללוי חלק ונחלה כלל [שבט לוי לא קיבל נחלה בארץ ישראל], אבל פאה כיון שיש ללוי עני זכות בה כשאר עניי ישראל הרי היא כהפקר ואין צריך להפריש ממנה מעשר. רש"י (ד"ה מין). [רש"י הוסיף שכמו כן פירות שביעית פטורים ממעשר כיון שהם הפקר, והביא לימוד נוסף לזה, שלענין שביעית נאמר (שמות כג יא) 'ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה', ודורשים מה חיה אוכלת ופטורה ממעשר אף אביונים פטורין מן המעשר. ולכאורה יש לידע מדוע צריך לימוד נוסף לפירות שביעית, והלא הם הפקר ונפטרים כבר מהלימוד של 'ובא הלוי', וראה בתוספות בנדרים (מד: ד"ה המפקיר) שעמדו בזה]. שדה הירק כיון שפטורה מפאה [כמבואר לעיל (נו:)] ואין ללוי חלק בה, חייבת במעשר. ובוהיין חשש שהעניים שאספו את הפאה משדה הירק לא ידעו שפאה זו חייבת במעשר, ויאכלוה בלא לעשר כדרכם בכל פעם שנוטלים פאה שאוכלים אותה בלא מעשר, ובכך יעברו על איסור אכילת טבל. על פי רש"י (לעיל נו. ד"ה ומימו).

אמנם מדברי רש"י כאן (ד"ה מין) שכתב 'משום דמפקע ליה ממעשר' לכאורה משמע שהטעם שאמרו חכמים לא להשאיר פאה בשדה הירק, הוא משום שהלויים יפסידו את המעשרות ולא משום חשש איסור טבל. וראה במהרש"א (גמוס' ד"ה מלמ) שעמד בזה ונראה מדבריו שהסיק שגם כאן כוונתו שלפי מה שהעניים טועים הם מפקיעים את הירק ממעשר ויבואו לאוכלו ללא מעשר ויכשלו באיסור טבל כמו לעיל. וראה בילקוט ביאורים שהובאו דברי הצל"ח (נרמ"י ד"ה מין) שכתב שאכן כוונת רש"י כאן הוא מצד הפסד הלויים וביאר שבכל זאת אין בזה סתירה למה שביאר רש"י לעיל.

הקשו התוספות (ד"ה מלמ), כיון שסוף סוף בעל הבית השאיר פאה, הרי הפקיר את אותו הירק לעניים ואף אם לא נוהג בזה דיני פאה, יש לפוטרו ממעשר מצד שהוא הפקר. ותירצו תוספות שסוגייתנו היא כבית הלל שהפקר שהוא רק לעניים ולא לעשירים אינו נחשב הפקר כמבואר בפאה (פ"ו מ"ח), וממילא כיון שבעל הבית לא הפקיר את הפאה אלא לעניים, אין זה נחשב להפקר שפטור ממעשר [אמנם גידולים שחייבים בפאה, אף שרק לעניים מותר ליטול, פטורים ממעשר לפי כולם, שהרי דורשים זאת מהפסוק 'ובא הלוי' כמבואר לעיל]. עוד תירצו תוספות שבזה אף לבית שמאי חייב במעשר כיון שזה נחשב להפקר בטעות שהרי כל מה שהפקיר זה משום שסבר שנוהג בזה דין פאה, והפקר בטעות אינו נחשב להפקר.

יש להקשות מדוע בוהיין לא הפקיר כעת את הירק בהפקר גמור ובכך היו נפטרים ממעשר ולמה הוצרך לומר להם שישליכו ולתת להם כפליים במעושר. וראה בצל"ח שצויין לעיל שבדבריו מיישב גם דבר זה.

ד. **מכאן** יש ללמוד שצריך להיזהר שלא לבייש את העניים ושלא להכאיבם בדברים קשים וכל שכן שלא להראות כאילו שבא לרמותן ולדחותן בדברים בעלמא. שהרי בוהיין האריך בדברים כדי שהעניים לא יחשבו שהוא דוחה אותם בדברים בעלמא ויהא לבם נשבר על פסידתם. מאירי (ד"ה לעולם). ואין לומר שאם לא היה מאריך בדברים לא היו שומעים לו להשליך [וממילא אין להוכיח מכאן לכל מקום], שכיון שהשדה לא היתה של בן בוהיין אלא של אביו, לא היה יכול להפקיר בלא רשותו ואם כן העניים לקטו בטעות ויכול היה בוהיין להוציא מהם בכח או על פי בית דין. ולכך בהכרח שמה שנתן להם כפליים והאריך בדברים הוא בשביל לפייסם וממילא מוכח מכאן שלעולם יש לנהוג כן. דבר יהושע (מ"ג, מו"מ סי' ג) על פי הצל"ח (נרמ"י ד"ה מין).

ה. **אגב** ששנינו לעיל שאנשי יריחו אמרו אבותינו לא הקדישו אלא קורות וסיימנו בברייתא להלן, שאבא שאול אומר שבעלי זרוע היו נוטלים קורות של שקמה, הובאה גם ברייתא זו שמוזכר בה גם בעלי זרועות. ריב"ן (ד"ה תנו). והחזון איש (הוספות שביעית, נדפס בהלכות שביעית סוף סי' ז אות ו) כתב שברייתא זו הובאה אגב הברייתא הקודמת (סוף נו:) שגם היא פותחת בתיבת 'בראשונה' [ראה שם שזו אחת מראיותיו לגרוס שם בברייתא תיבת 'בראשונה' שרק לכן מובן מדוע הובאה הברייתא כאן, משום שגם פותחת בתיבה זו. ורבינו חננאל שם שלא גרס תיבת 'בראשונה', כנראה יבאר כהריב"ן בטעם הדבר מדוע הובאה הברייתא כאן].

ו. **הקרבנות** הללו נקראו 'קדשי קדשים' והעורות שהופשטו מהן ניתנו לכהנים שנאמר (ויקרא ז ח) 'עור העלה אשר הקריב לכהן לו יהיה', ולמדים מעולה לשאר קדשי קדשים, כמבואר במשנה בזבחים (קג.) ובגמרא שם (קג:). רש"י (ד"ה עורות).

ז. **מדות** (פ"ה מ"ג). ונקראה בשם זה משום שמכשף אחד בנאה ושמו היה 'פרווה'. רש"י (יומא לה. ד"ה פרווה). ותוספות (סס ד"ה פרווה) הביאו בשם הערוך שיש מן החכמים שפירשו כי חפר מחילה תחת הקרקע בקדש עד שיראה עבודת כהן גדול והרגישו הכהנים בחפירה ומצאוהו וקראו אותה הלשכה על שמו. וכעין זה כתב הרמב"ם (פירוש המשניות, מידות פ"ד מ"ח) שחתר את העזרה מן הלשכה הזו כדי שיראה את העבודה והרגוהו ונקראה לשכת הפרוה על שמו. והתוספות יום טוב (מידות פ"ה מ"ג) הביא בשם הר"ש שנקראת בית הפרוה על שם עורות הפרים שהיו מולחים בה.

ח. **עשרים** וארבעה משמרות כהונה היו וכל שבוע היה משמר כהונה אחד עובד בבית המקדש. כל משמר היה מתחלק לששה בתי אב, וכל יום בשבוע היה בית אב אחר עובד. וכל עורות הקרבנות של אותו היום, היו שייכים לאותו בית אב שעבד בו [אף שיש ימים שהיחידים מרבים להביא קרבנות ויש ימים שממעטים להביא]. רש"י (ד"ה ולערב).

ט. **בכתב** יד הגירסא 'כולה משמרה' [בלשון יחיד]. הגהות וציונים.

הכי גרסינן נימא תלתא תנאי הוו, לא תרי תנאי הוו, תנא קמא דרבי יוסי היינו ר' שמעון, ותנא קמא דרבי שמעון היינו רבי יוסי, ומאי לאו מקמייתא: **לימא תלתא תנאי** הוו. תנא קמא דר' יוסי לגלגל ולכרוך ולא לקפלוט, ותנא קמא דרבי שמעון ללגלג ולקפלוט ולא לכרוך, ורבי יוסי ורבי שמעון כי הדדי סבירא להו ללגלג ולכרוך ולקפלוט: **לא.** ת"ק דר' שמעון הוא ר' יוסי, ות"ק דר' יוסי הוא ר' שמעון, ומאי לאו דקאמרי תרוייהו, מקמייתא דתנא קמא דידהו קיימי, דהיינו ללגלג דקאמר תנא קמא דרבי יוסי ללגלג ולכרוך, וקאמר ליה רבי יוסי לאו לקפלוט כמו ללגלג, אבל לכרוך לא, ותנא קמא דרבי שמעון נמי הכי קאמר ללגלג ולקפלוט כרבי יוסי, וקאמר ליה רבי שמעון לאו לכרוך כמו ללגלג, אבל לקפלוט לא, דהיינו דתנא קמא דר' יוסי: **בן בוהיין.** שם אביו בוהיין: **כפליים במעושר גרסי'.** מני מתן לכם כפליים שים לכם עכשיו פיאה מתן לכם חולין מתוקנין ומעושרין: **אין נותנין פיאה לירק.** משום דמפקע ליה ממעשר, דכתיב (דברים יד) ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך, מי שאין לו נחלה עמך חייב לעשר, יצא פיאה שים לו נחלה עמך[1] דהפקר ניהו. וכן בשביעית דהפקר פטור ממעשר, דכתיב (שמות כג) ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה, מה חיה אוכלת ופטורה ממעשר אף אביונים פטורין מן המעשר[1]: **למה ליה למימר להן לא מפני כו'.** הא קא יהיב להן כפליים, ומיחזי חזו דלא עין יפה היא: **דלא נימרו דחויי מדחי ליה.** ולא יתן להו כלום, דמה לו ליטול זו וליתן פי שנים, לפיכך הוצרך לפרש להן טעמא של דבר: **עורות קדשים.** עור עולה ומטלות ומשמות וקרבנות ליכור, שמתחלקין עורות קדשי הקדשים לכהנים, כדכתיב (ויקרא ז) עור העולה אשר הקריב וילפינן בזבחים (דף קג:) מעולה כל עורות קדשי קדשים: **ולערב.** שכל יום היו מחלקין אותן לאנשי בית אב שהיו עובדין באותו היום, שהמשמר היה חלוק לשתה בתי אבות לששה ימים, ומה שהגיע ליומן הן מרובה הן מועט הוא נוטל, אע"פ שים יום שמרבים היחידים להביא ביום זה מבחירו: **בעלי זרועות.** שהיו בכהנים חזקים מבחיריהם: **לערב שבת.** לכולי משמרה תיהוי התם, ולא יניחו לבעלי זרועות ליטול בזרוע: **גדולי בהונה.** שרים שבהן: **עמדו בעלים.** כל בהני משמרות יחד, והקדישום לבדק הבית: **בהר הבית.** לחצר פנויה חוץ לעזרה, ויש שם מעלות כלשמרינן בפ"ק דיומא (דף טו.): **דלם.** דופי: **קורות.** מחוברין, עודיו של תילן קרי קורה: **בייתום.** כהן גדול היה, וכן כולן [והיו להן עבדים חמשין וחוצפין את העם[2]]: **אלתן.** מקלותיהן, כמו לא נחלה ולא ברומח נמסכת שבת (דף סג.): **לחישתן.** שהיו כותבין חיגרות לרעה: **אמרכלים.** שמר כולא, על פיו נחתך כל לורך הקדש: **שטימאו.** כלכתיב (שמואל ב ג) אשר ישכנון את הנשים: **בריך ידיה בשיראי. ותניא פוסלת בקדשים,** דבעינן ולקח הכהן שיקח בעצמו[3], ועוד דבזיון הוא: **ישמעאל בן פיאבי.** כשר היה, אבל מנשי בימו היו בעלי זרוע: **שלש מאות עגלים.** שהיה מגדל בביתו כהניס הרבה: **מאי סלקא ביה.** מה גמול נשתלס: **מלבא ומלכתא.** מלכי בית חשמונאי: **גדיא יאי.** גדי טוב למאכל יותר מן הכבש:

אלא מפני שאמרו חכמים אין פיאה לירק. ואם תאמר מכל מקום ליפטר ממעשר מפני שהפקירם והפקר פטור ממעשר וי"ל כר"ה דאמרי נמס' פאה [פ"ו מ"ח] לינו הפקר עד שיופקר לעניים ולעשירים כשמיטה וליפינן (ירושלמי[1]) משמיטה לכתיב תשמטנה ונטשתה מה ת"ל ונטשתה ים לך נטישה אחרת שהיא כזו ומה היא זו הפקר לעניים ולעשירים ח"נ לפילו בית שמאי לילפי[2] מפיאה ומבלי להפקר לעניים הפקר (הכא מחייבי משום להפקר בטעות הוא[3]) וטעמא מפרש התם לכתיב בפיאה[4] לעני ולגר מה תלמוד לומר תעזוב תותם ים לך עזיבה אחרת שהיא כזו ומה היא זו לעניים ולא לעשירים ומיהו בפיאה גופיה כולי עלמא מודו דפטורה כדדרשינן בספרי ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך יכול אף הוא שים לו ללוט חלק בהן שאם הוא לוי עני נוטל פיאה:

דכריך ידיה בשיראי. פירש בקונטרס ותניא פוסלת בקדשים לכתיב ולקח הכהן בעינן שתהא לקיחה בעצמו של כהן וא"ת והא גבי לולב לא אמרינן הכי בפרק לולב הגזול (סוכה דף לג.) גבי לא ליקוט אינם לולבה בסודרא רבא אמר לקיחה על ידי ד"א שמה לקיחה ותירץ ר"י להתם מיירי בתוחז הלולב על ידי סודר כעין לבת כגון שכרך הלולב בסודר ותוחז בסודר שהסודר מסייעו להחזיק וכי האי גוונא לא הויא תגילה וכן משמע שהיא שתעתו דבהכי מיירי להא קאמר התם לא ליהדוק אינם לוליבא בהוצעת לילמא נתרי טרפי והוי כתגילה[5] רבא אמר מין במינו אינו חוצן משום דשתעתו מינו חוצן והיינו משום דההיא הוי כעין דשמעתין דכריך ידיה בשיראי לכי האי גוונא שייכא תגילה[6]:

הדרן עלך מקום שנהגו

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) [תוספתא פרק ג], ג) [תוספתא דמנחות פרק יג וזבחים פרק יח], ג) עיין תוס' מנחות קז: ד"ה שיהא, ד) [שם בתוספתא], ה) כריתות כח. [וע"ש], ו) ספרי שם ס"ס ק"ט, ז) מכילתא שם, ח) זבחים דף מז:, ט) בתחילת הפרק, י) שם, כ) [ועיין תוספות יומא נח. ד"ה מין ותוספות זבחים כד. ד"ה הואיל ותוספות סוכה לז. ד"ה כי].

הגהות וציונים

ח] בכת"י כולה משמרה (וכ"ה נכון, דק"ס): ג] [בערוך ערך (דלוס) [דלס] פירש דופי] (גליון): ג] [פירוש שהיו רכילין ערוך ערך לחש] (גליון): ד] פירוש לו ולאנשי ביתו כי היו לו בני בית לרוב (גליון): ה] ס"א רש"ל (גליון): ו] ט"ס פה, ושייך בסמוך אחר מלות ולא לעשירים. ונכון (גליון): ז] צ"ל גבי פאה (רש"ש): ח] בכ"י מובא בד"ס חציצה, וכ"ה בתוס' שאנן: ט] חסר כאן צווחה הרביעית:

ליקוטי רש"י

בקינוח סעודה. לאחר אכילתו. ברך ידיה בשיראי. כדי שלא יכלוך ידיו בשאר ובדם [כריתות כח:].

עין משפט נר מצוה

נה א מיי' פ"ה מהלכות מעשה קרבנות הל"כ:

רבינו חננאל

ואוקימנא לה לר' יוסי ור' שמעון ומאי אף דקתני הא והא אלפת והכי קתני נותנין ללפת ולכרוב ר' יוסי אומר ואף לקפלוט ר' יוסי הוא התנא קמא דפליג על ר' שמעון ותניא אידך נותנין פאה ללפת ולקפלוט ר' שמעון אומר ללפת אף לכרוב ר"ש הוא התנא קמא דר' יוסי. **נמצא** תנא קמא דר' יוסי ר' שמעון ות"ק דר"ש רבי יוסי ואמאי דקתני ת"ק ראשון מוסיף עליה בר פלוגתיה אף כך וכך: **בן** ה) נכי (היין) [היה] נותן פיאה לירק בא אביו ומצאן לעניים טעונין ועומדין בפתח הגנה אמר להם בני השליכו מעליכם [ואני נותן לכם] כפלים מעשר עני לא מפני שעיני צרה אלא מפני שאמרו חכמים אין נותנין פיאה לירק: **ת"ר בראשונה היו מניחין עורות קדשים** בלשכת הפרוה ולערב היו חולקין אותן והיו בעלי זרועות נוטלין אותן בזרוע הקדישם בעליהם לשמים כו' עד כדי שיהיו עולי רגלים רואין שמלאכתן נאה בלי דלם: **תניא קורות שקמה היו ביריחו** והיו בעלי זרועות נוטלין אותן בזרוע עמדו בעליהן והקדישום לשמים עליהם ועל כיוצא בהם אמר אבא שאול בן בטנית משום אבא יוסף בן חנין אוי לי מבית בייתום אוי לי מאלתן אוי לי מבית חנין אוי לי מלחישתן אוי לי מבית קתרום אוי לי מקולמוסן אוי לי מבית ישמעאל בן פיאבי אוי לי מאגרופן שהם כהנים גדולים ובניהן גיזברין וחתניהם אמרכלין ועבדיהן חובטין את העם במקלות: **ת"ר** ארבע צווחות צוחה עזרה ראשונה יצאו מכאן בני עלי שטימאו היכל ה' ועוד צווחה יצא מיכן יששכר איש כפר ברקאי שמכבד את עצמו ומחלל קדשי שמים דהוה כריך ידיה בשיראי ועביד עבודה ועוד צווחה העזרה שאו שערים ראשיכם ויכנם ישמעאל בן פיאבי תלמידו של פנחס וישמש בכהונה גדולה ועוד צווחה העזרה שאו שערים ראשיכם ויכנם יוחנן בן נרבאי תלמידו של פנקאי וימלא כריסו מקדשי שמים אמרו עליו על יוחנן בן נרבאי שהיה אוכל[4] ג' מאות עגלים ושותה ג' מאות גרבי יין ואוכל ארבעים סאה גוזלות בקינוח סעודה אמרו כל ימיו של יוחנן בן נרבאי לא נמצא נותר במקדש. מאי סלקא ביה בישששכר איש כפר ברקאי אמרי מלכא ומלכתא הוו יתבי מלכא אמר גדיא יאי ומלכתא אמרה אימרא יאי אמרו מאן מוכח כהן גדול דקא מסיק קרבנות כל יומא אתא איהו אחוי

חשק שלמה על ר"ח

ז) אולי צ"ל בן מביא יין וכ"ה בירושלמי כאן או שהי' גורס בירושלמי בן נכי היין ובמוספתא הגי' מעשה בבן נכו ועי' במראה הפנים כאן.

שכולם שם, לא יניחו לבעלי הזרוע ליטול בכח יותר מחלקם, וְשָׁקְלָן בַּהֲדֵדֵי - ויחלקו ביחד בשוה לכולם.

ממשיכה הגמרא, וַעֲדַיִין הָיוּ גְּדוֹלֵי כְּהוּנָּה נוֹטְלִין אוֹתָן בִּזְרוֹעַ - ואף שכל כהני המשמרת היו שם ולא נתנו לבעלי הזרוע ליטול בכח יותר מחלקם, מכל מקום הכהנים החשובים שבהם נטלו יותר מחלקם', עָמְדוּ בְּעָלִים - כל כהני המשמרת יחד שהם היו הבעלים על העורות, וְהִקְדִּישׁוּם לַשָּׁמַיִם ופסקו מליטלם[יא]. אָמְרוּ, לֹא הָיוּ יָמִים מוּעָטִים - לא עבר אלא זמן מועט מאז שפסקו הכהנים ליטול את העורות, והתאספה כמות מרובה כל כך של עורות, שכשמכרום וקנו בכספם זהב, היה כל כך הרבה זהב עַד שֶׁחִיפּוּ [-ציפו] אֶת הַהֵיכָל כּוּלּוֹ בְּטַבְלָאוֹת [-לוחות] שֶׁל זָהָב[יב] בשיעור אַמָּה עַל אַמָּה ועובין היה כְּעוּבְיֵי דִינָר זָהָב[יג]. וְלָרֶגֶל - בכל פעם לפני הרגל, הָיוּ מְקַפְּלִין אוֹתָן וּמַנִּיחִין אוֹתָן עַל גַּב מַעֲלָה [-מדרגה] בְּרחבת הַר הַבַּיִת[יד], כְּדֵי שֶׁיְּהוּ עוֹלֵי הָרְגָלִים רוֹאִין שֶׁמְּלַאכְתָּם נָאָה וְאֵין בָּהּ דֹּפִי - דופי[טו].

★

הגמרא מביאה ברייתא נוספת המספרת על בעלי זרוע:

תָּנָא בברייתא, אַבָּא שָׁאוּל אוֹמֵר, קוֹרוֹת שֶׁל שִׁקְמָה - גזעים של אילנות שקמה[טז] הָיוּ בְּיֶרִיחוֹ, וְהָיוּ בַּעֲלֵי זְרוֹעוֹת - בעלי כח נוֹטְלִין אוֹתָן בִּזְרוֹעַ - נטלום בכח מבעליהן עָמְדוּ בְּעָלִים וְהִקְדִּישׁוּם [את הקורות] לַשָּׁמַיִם כדי שאותם הגזלנים לא יוכלו להנות מהם[יז]. עֲלֵיהֶם - על בעלי הזרוע הללו וְעַל כַּיּוֹצֵא בָּהֶם - ועל אלו שדומים להם, אָמַר אַבָּא שָׁאוּל בֶּן בָּטְנִית מִשּׁוּם [-בשם] אַבָּא יוֹסֵף בֶּן חָנִין, אוֹי לִי מִבֵּית בַּיְתוֹסִ[יח] אוֹי לִי מֵאֲלָתָן - ממקלותיהן[יט]. אוֹי לִי מִבֵּית חָנִין, אוֹי לִי מֵחֲישָׁתָן - מדיבורן, שהיו יועצי רע[כ]. אוֹי לִי מִבֵּית קָתְרוֹס, אוֹי לִי מִקּוֹלָמוֹסָן - מכתיבתן, שהיו כותבין איגרות לרעה[כא]. אוֹי לִי מִבֵּית יִשְׁמָעֵאל בֶּן פָּאבִי, אוֹי לִי מֵאֲגְרוֹפָּן[כב]. שֶׁהֵם [כל המוזכרים כאן] כֹּהֲנִים גְּדוֹלִים וּבְנֵיהֶן גִּיזְבָּרִין - שעל ידם נעשית כל מלאכת הקודש במקדש[כג], וַחֲתָנֵיהֶם אֲמַרְכָּלִין - האחראים על הגזברים וקובעים בכל ענייני הקודש[כד] וְעַבְדֵיהֶן היו חוֹבְטִין אֶת הָעָם בְּמַקְלוֹת.

★

עוד ברייתא שמוזכרים בה כהנים שלא נהגו כראוי:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, אַרְבַּע צְוָוחוֹת צָוְחָה עֲזָרָה - בת קול יצאה וצוחה ארבע צווחות ונשמעו בעזרה[כה], שתים מהן לגנאי, ושתים מהן לשבח[כו].

בתחילה מבארת הברייתא מהן שתי הצווחות שהיו לגנאי, צווחה רִאשׁוֹנָה, צְאוּ מִבָּאן בְּנֵי עֵלִי חפני ופנחס שֶׁטִּימְּאוּ הֵיכַל ה' כמו שנאמר עליהם (שמואל א' ג כג), 'אֲשֶׁר יִשְׁכְּבוּן אֶת הַנָּשִׁים הַצֹּבְאוֹת פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד'[כז].

וְעוֹד צָוְחָה העזרה, צֵא מִיכָן יִשָּׁשכָר אִישׁ כְּפַר בַּרְקַאי שהיה כהן גדול[כח] שֶׁמְּכַבֵּד אֶת עַצְמוֹ וּמְחַלֵּל קָדְשֵׁי שָׁמַיִם, דַּהֲוָה קָרִיץ יְדֵיהּ בְּשִׁירָאֵי - שהיה כורך ידיו במשי שלא יתלכלכו בבשר ובדם[כט] וְרק לאחר מכן עָבִיד עֲבוֹדָה - התעסק בעבודת הקרבנות[ל].

י. **ומתוך** גדלותם של אותם כהנים, לא היו רוצים שאר כהני המשמרת לחלוק עליהם. מאירי (ד"ה עוכו"ם).

יא. **רש"י** (ד"ה עמדו). והמהרש"א (מ"ח ד"ה עוכו"ם) כתב שנראה לפרש שהבעלים עצמם הקדישו כמו להלן לענין קורות שמדובר שהבעלים עצמם הקדישום. ומדובר שהקדישו קודם ההקרבה שעדיין לא זכו בזה הכהנים, שהרי הכהנים אינם זוכים בעור אלא לאחר הקרבת הקרבן כמו שמוכח מלשון הפסוק 'עור העולה אשר הקריב לכהן לו יהיה' (ויקרא ז ח). ובפרחי כהונה (מדפס נספר ועד למכמיס, ד"ה עמדו), ביאר שאף קודם שזכו בזה הכהנים, אין הבעלים יכולים להקדיש את העור, לפי שזה נחשב מתנה על מה שכתוב בתורה שהדין שתנאו בטל, שהרי כתוב שעור העולה צריך להיות לכהן. ובמגיה שם כתב שהטעם שפירש רש"י ש'הקדישום' היינו כהני המשמרות, משום שהבעלים לא אכפת להם שבעלי זרועות יקחום ודוקא לכהנים היה אכפת שלא יטלו את חלקם.

והנה לפירוש רש"י שכל כהני המשמרות הקדישום יחד, קשה, כיצד הקדישו את העור קודם שהבהמה הגיע לידיהם והרי אין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם, וראה בילקוט ביאורים מה שהובא בזה.

יב. **בתוספתא** (מנחות פי"ג ה"ד) הגירסא היא 'עד שחיפו כהנים פני כל האולם', וכתב החסדי דוד (סב) שאין התוספתא חולקת על דברי הגמרא כאן, אלא כוונתה לומר שאף את האולם חיפו.

יג. **השפת אמת** (ד"ה אמרו) כתב שכל מה שהקדישו את העורות לא נמשך אלא רק עד שחיפו את כל ההיכל [והאולם] ולאחר מכן הפסיקו, שהרי לא מצינו מה שעשו אחר כך ממעות העורות.

יד. **מחוץ** לעזרה היתה רחבה שנקראה 'הר הבית' והיו שם מדרגות כמבואר ביומא (טז.). רש"י (ד"ה נהר). והרש"ש (ד"ה ע"ג) מציין לרש"י ביומא (כג. ד"ה על מעלות) שהורדוס בנה אולמות רבים ברחבת הר הבית והיו להם מדרגות, וכיון שבית המקדש היה בנוי על צלע ההר, היו בו הרבה מדרגות. [בית המקדש לא היה בנוי בראש ההר, אלא מעט למטה, כמו שנאמר (דברים לג יב) 'ובין כתיפיו שכן', ראה זבחים (נ"ד ע"ב)].

טו. **כנראה** הטבלאות היו בהיכל מבפנים, וממילא עולי הרגלים לא יכלו לראותן שהרי אסור לזר ליכנס לשם, ולכך הוצרכו להוציאם.

טז. **גזע** האילן קרוי 'קורה' אף בעודו מחובר. רש"י (ד"ה קורות).

יז. **אף** שהיו אותם בעלי זרועות גזלנים, מכל מקום לא היו מועלים בהקדש.

יח. **בייתוס** היה כהן גדול וכן כל המוזכרים כאן היו כהנים גדולים, ועבדיהן היו חמסנין ומכים את העם. רש"י (ד"ה ביתוס).

יט. **רש"י** (ד"ה מאלתן). והמהרש"א (מ"ח ד"ה אוי - הרמתון) הקשה על פירושו שזה כבר נכלל במה שהגמרא מסיימת בהמשך 'ועבדיהן חובטין את העם במקלות' וגם אי אפשר שבאותו ענין פעם אחת נקרא בלשון 'אלה' ופעם אחת 'מקל'. ולכן פירש באופן אחר, שארבעה בתי כהנים גדולים אלו היו ארבע כתות שאינם מקבלים פני שכינה, 'כת לצים כת חנפים כת שקרים וכת מספרי לשון הרע' [כמבואר בסוטה (מב.)], ומה שנאמר כאן בבית בייתוס 'אוי לי מאלתן', הוא מלשון אלה ושבועה, שהיו בעלי שבועת שקר דהיינו כת שקרנים. וראה בהערות בהמשך איך מבאר המשך דברי הגמרא לפי זה.

כ. **רש"י** (ד"ה לחישתן). ורבינו חננאל (ד"ה חגיף) פירש שהיו הולכי רכיל וכעין זה פירש המהרש"א (מ"ח ד"ה אוי - המלשינין) שהוא לשון הרע שדרכו להאמר בלחש, והיינו בכלל כת מספרי לשון הרע.

כא. **רש"י** (ד"ה קולמוסן). ורבינו חננאל (סס) פירש שהיו חוקקי און. והמהרש"א (מ"ח ד"ה ואוי - הרמתון) פירש שהיו כת ליצים ובמליצותיהם היו כותבים גנאי לבני אדם.

כב. **במהרש"א** (מ"ח ד"ה ואוי - המלשינין), ביאר שבא לרמז על שהיו בכלל כת חניפים, וכעין מה שנאמר בסוטה (מג:) 'מיום שגבר אגרופה של חנופה' וכו'.

כג. **רע"ב** (משקלים פ"ה מ"ג).

כד. **רש"י** (ד"ה מרכלים) ע"פ הגמרא בהוריות (יג). והוא נוטריקון 'אמר כולו' שעל פיו נחתך הכל. ובערוך (ערך מרכל) פירש מלשון 'מר על כל'. ובספר מעשי למלך (על הרמב"ם, כלי המקדש פ"ד הט"ז), הקשה שלכאורה היו צריכים למנות את בניהם לשררה גדולה יותר. וראה שם מה שביאר בזה.

כה. **בן** יהוידע (ד"ה מרננה). עוד הביא לפרש שכוונת הגמרא בלשון מליצה שעל ארבעה דברים הללו היה ראוי שתצווח העזרה.

כו. **ריב"ן** (ד"ה מרננה). וכמבואר בהמשך הגמרא.

כז. **רש"י** (ד"ה שטימאו). פשטות הפסוק משמע שחטאו באשת איש, אך הגמרא (שבת נה: יומא פו.) דורשת שלא חטאו באשת איש ממש, אלא שהיו משהין את הקרבת קיני היולדות הבאות להיטהר וכיון שהיולדות היו ממתינות עד שיקריבו, התאחרו מלשוב לביתם והתבטלו מפריה ורביה. וכיון שהכהנים גרמו לזה בכך שנתעצלו בהקרבה, הפסוק מחשיבם כאילו שכבום. וכמו כן יש לומר כאן שכוונת הבת קול 'שטימאו את היכל ה'' היינו שמעלה עליהם כאילו טימאו. מהרש"א (מ"ח ד"ה שטימאו).

כח. **כמובא** להלן בגמרא.

כט. **רש"י** בכריתות (כח: ד"ה כריך).

ל. **רש"י** (ד"ה כריך) מביא שני פירושים מה היה חטאו: א. שחציצה על הידים פוסלת את העבודה כמו שנאמר בכמה מקומות 'ולקח הכהן' שצריך שיקח בעצמו. ב. שהוא בזיון לקדשים שלא רוצה ליגע בהם בידיו [וכפירוש זה פירש גם רבינו חננאל (ד"ה מ"ל)].

והבאר שבע (כריתות כח: ד"ה היה) כתב שיש בזה גם פסול של 'ייתור בגדים' שהרי לובש יותר משמונה בגדים [וכן כתב הפנים מאירות (מ"ב סי' נח), וראה שם בדבריו שביאר למה רש"י לא ביאר כן]. והוסיף, שלפי הפירוש הראשון ברש"י שהחסרון הוא משום חציצה וכן לפי דבריו, מדוייק לשון הגמרא בסוגייתנו 'ומחלל קדשי שמים' ולא כגירסת הגמרא בכריתות 'ומבזה קדשי שמים'. והקשה עליו הערוך לנר (סס ד"ה ולמימי), שאם זו חציצה, הרי עבודתו כלל לא נחשבת לעבודת קדשים ושוב אין בזה פסול של ייתור בגדים לפי שפסול זה אינו שייך אלא בשעת עבודה, ולכך כתב שבהכרח הפשט כדברי רש"י שחטאו היה רק משום חציצה. וראה בילקוט ביאורים (להלן ע"ג) שהתבארו דבריו באורכה.

עוד כתב הערוך לנר (סס ד"ה והוליחו) שמה שהניחו לו לעבוד באופן זה ולא מיחו בו, הוא משום שסברו שכורך ידיו במשי שהוא בגד יקר ומשובח, לשם כבוד הקדשים, ולקיחה על ידי דבר אחר בדרך כבוד, אינה חציצה כמבואר בתוספות (סוכה לז. ד"ה דנעיצ"ו), ולכן גם הוצרכה העזרה לצווח שיוציאוהו, כיון שלא היה זה דבר גלוי שכוונתו היתה שלא יתלכלכו ידיו.

מסורת הש"ס
עם הוספות

ס) [תוספתא פרק ג], ע) [תוספתא דמגמות פרק ג וזבחים פרק י"ח], ג) עיין תוס' מנחות קז: ד"ה שיהא, ד) [ס"ת בתוספתא], ה) כריתות כח. [וע"ש], ו) ספרי שם ס"ס ק"ט, ז) מכילתא שם, ח) זבחים דף מז:, ט) בתחילת הפרק, י) שם, כ) [ועיין תוספות יומא נח. ד"ה מין ותוספות זבחים כד. ד"ה הואיל ותוספות סוכה לז. ד"ה כי].

הגהות וציונים

ס] בכת"י כולה משמרה (וכ"ה נכון, דק"ס): ב] [בערוך ערך (דלוס) [דלס] פירש דופי] (גליון): ג] [פירוש שהיו רכילין ערוך ערך לחש] (גליון): ד] פירוש לו ולאנשי ביתו כי היו לו בני בית לרוב (גליון): ה] ס"א רש"ל (גליון): ו] ט"ס פה, ושייך בסמוך אחר מלות ולא לעשירים. ונכון (גליון): ז] צ"ל גבי פאה (רש"ש): ח] בכ"י מובא בד"ס חציצה, וכ"ה בתוס' שאנן: ט] חסר כאן צווחה הרביעית:

משנת ראשונים

כי היכי דלא לימרו דחויי קא מדחי לן. ראה כמה האריך בדבריו כדי שלא יחשבו עליו שהוא דוחה אותם בדברים ויהא לבם נשבר על פסידתם. [מאירי]

ועדיין היו גדולי בהונה נוטלין אותן בזרוע. שמתוך גדולתם לא היו רוצים האחרים לחלוק עליהם. [מאירי]

עמדו בעלים והקדישום לשמים. ואע"ג דלא באו [עדין] לב ב"ד מתנה עליהם וחייל עלייהו הקדש מן התקנה. אי נמי מקדישין כל הבהמה בפ' בשעת קריא' שם הפקר [בה"א] עד שיפקיר בין לעניים בין לעשירים.

[מהר"ם חלאווה]

צא מיכן וישכשר איש כפר ברקאי שמכבד את עצמו ומחלל קדשי שמים. שהיה כורך ידו במטלית, ועוסק בעבודה, וחושש לכבודו שלא ילכלך דם הקרבנות את ידיו.

[מרכבת המשנה לר"י אלאשקר אבות ג, יא]

דהוה כריך ידיה בשיראי ועביד עבודה. החציצה פוסלת בעבודה שנאמר ולקח הכהן שיקח בעצמו ואם כרך שלא במקום בגדים כל שהוא שלש אצבעות על שלש אצבעות חוצץ פחות מכן אינו חוצץ ואם הוא בגד בפני עצמו אפי' צלצול קטן חוצץ. [מאירי]

תלמידו של פנחס. רבי ישמעאל בן פאבי כ"ג וחסיד, משמת בטלה זיו הכהונה, ובת קול יצא עליו יכנס תלמידו של פנחס, והיה כ"ג עשר שנים ועשה פרה אחת. [ספר יוחסין מאמר ראשון]

עין משפט
נר מצוה

נה א מיי' פ"ה מהלכות מעשה קרבנות הל"כ:

רבינו חננאל

ואוקימנא לה לר' יוסי ור' שמעון ומאי אף דקתני הא והא אלפת והכי קתני נותנין ללפת ולכרוב ר' יוסי אומר ואף לקפלוט ר' יוסי הוא התנא קמא דפליג על ר' שמעון ותניא אידך נותנין פאה ללפת ולקפלוט ר' שמעון אומר ללפת אף לכרוב ר"ש הוא התנא קמא דר' יוסי. **נמצא** תנא קמא דר' יוסי ר' שמעון ות"ק דר"ש רבי יוסי ואמאי דקתני ת"ק ראשון מוסיף עליה בר פלוגתיה אף כך וכך: **בן** פ) נכי (היין) [היה] נותן פיאה לירק בא אביו ומצאן לעניים טעונין ועומדין בפתח הגנה אמר להם בני השליכו מעליכם [ואני נותן לכם] כפלים מעשר עני לא מפני שעיני צרה אלא מפני שאמרו חכמים אין נותנין פיאה לירק: **ת"ר בראשונה היו מניחין עורות קדשים** בלשכת הפרוה ולערב היו חולקין אותן והיו בעלי זרועות נוטלין אותן בזרוע הקדישם בעליהם לשמים כו' עד כדי שיהיו עולי רגלים רואין שמלאכתן נאה בלי דלם: **תניא קורות שקמה היו בירידו** והיו בעלי זרועות נוטלין אותן בזרוע עמדו בעליהן והקדישום לשמים עליהם ועל כיוצא בהן אמרו אוי לי מבית חנן אוי לי מלחישתן שהיו רכילין אוי לי מבית ביתוס אוי לי מאלתו' בעלי זרוע אוי לי מבית קתרוס אוי לי מקולמוסן שהיו חוקקי און. **ישמעאל בן פיאבי** הוא היה טוב ובני ביתו היו אגרופין והם כהנים גדולים ובניהם גזברין וחתניהן אמרכלין ועבדיהם חובטין העם במקל: **ת"ר ארבע צווחות צוחה עזרה** שתים בכניסה ושתים ביציאה ראשונה צוחה צאו מכאן בני עלי שטמאו היכל ה' ועוד צוחה צא מכאן ישכשר איש כפר ברקאי שמכבד עצמו דכריך ידיה בשראי ועביד עבודה ונמצא מבזה קדשי שמים ליגע אותם בידו ועוד צוחה שאו שערים ראשיכם ויכנס ישמעאל פן פיאבי תלמידו של פנחס וישמש בכהונה גדולה [ט].

הדרן עלך
פרק מקום שנהגו

חשק שלמה על ר"ח

ט) מוהי ז"ל בן מביא יין וכ"ה בירושלמי כאן מן שהי' גורס בירושלמי בן נכי היין ובתוספתא הגי' מעשה בנן נכו ועי' במראה הפנים כאן.

אלא מפני שאמרו חכמים אין פיאה לירק. ומ"ש תאמר מכל מקום ליפטר ממעשר מפני שהפקירם והפקר פטור ממעשר וי"ל כג"ה דאמרי נמ' פאה [פ"ו מ"ח] היו הפקר עד שיופקר לעניים ולעשירים כשמיטה וליפין (ירושלמי ט) משמיטה לכתיב תשמטנה ונטשתה מה ת"ל ונטשתה יש לך נטישה אחרת שהיא כזו ומה היא זו הפקר לעניים ולעשירים ת"ל חפילו בית שמאי לילפי' מפיאה וכבר דהפקר לעניים הפקר (הכא מחייבי משום דהפקר בטעות הוה[ו]) וטעמא מפרש התם לכתיב בפיאה[ז] לעני ולגר מה תלמוד לומר תעזוב אותם יש לך עזיבה אחרת שהיא כזו ומה היא זו לעניים ולא לעשירים ומיהו בפיאה גופיה כולי עלמא מודו דפטורה כדדרשינן בספרי ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך יכול אף הוא לו ללוט חלק בהן תלמוד לומר הגר יתום ואלמנה עד שיהא בהן מה שיש לכל אחד ואחד מהן:

דכריך ידיה בשיראי. פירש בקונטרס וחציצה פוסלת בקדשים לכתיב ולקח הכהן בעינן שתהא לקיחה בעצמו של כהן ות"ת והא גבי לולב לא ממרינן הכי בפרק לולב הגזול (סוכה דף לג.) גבי לא ליתקוט אינש לולבא בסודרא דמא לקיחה על ידי ד"ת שמה לקיחה ותירץ ר"י דהתם מיירי בחוזק הלולב על ידי סודר כעין בגד כגון שכרך הלולב בסודר וחוזק בסודר שהסודר מסייעו להחזיק וכי האי גוונא לא הויא חציצה וכן משמע דהויא שמעתא דבהכי מיירי דהא קתני התם לא ליהדוק אינש לולבא בהוצנעא דילמא נתרי טרפי והוי כחציצה[ח] רבא אמר מין במינו אינו חוצץ מקוה שהוא מים שאובין ומים שאובין הרי הן כמים שאובין לכל דבר ומשמתין דכריך ידיה בשיראי דכי האי גוונא שייכא חציצה[ט]:

הדרן עלך מקום שנהגו

ניחא תלתא תנאי הוו לא תרי תנאי הוו ותנא קמא דר' שמעון היינו ר' יוסי ותנא קמא דר' יוסי היינו ר' שמעון ומאי אף אקמייתא. ת"ר [ע] בן בוהיין נתן פיאה לירק ובא אביו ומצאן לעניים שהיו טעונין ירק ועומדין על פתח הגינה אמר להם בני השליכו מעליכם ואני נותן לכם כפליים במעושר לא מפני שעיני צרה אלא מפני שאמרו חכמים אין נותנין פיאה לירק למה ליה למימרא להו לא מפני שעיני צרה כי היכי דלא לימרו דחויי קא מדחי לן. ת"ר [ג] בראשונה היו מניחין עורות קדשים בלשכת בית הפרוה לערב היו מחלקין אותן לאנשי בית אב והיו בעלי זרועות נוטלין אותן בזרוע [א] התקינו שיהיו מחלקין אותן מערב שבת לע"ש דאתיין כולהו משמרות [ה] ושקלן בהדדי ועדיין היו גדולי כהונה נוטלין אותן בזרוע עמדו בעלים והקדישום לשמים אמרו לא היו ימים מועטים עד שחיפו את ההיכל כולו בטבלאות של זהב שהן אמה על אמה כעובי דינר זהב ולרגל היו מקפלין אותן ומניחין אותן על גב מעלה בהר הבית כדי שיהו עולי רגלים רואין שמלאכתם נאה ואין בה דלם [ד]. [ו] תנא אבא שאול אומר קורות של שקמה היו בירידו והיו בעלי זרועות נוטלין אותן בזרוע עמדו בעלים והקדישום לשמים עליהם ועל כיוצא בהם אמר אבא שאול בן בטנית משום אבא יוסף בן חנין אוי לי מבית בייתום אוי לי מאלתן אוי לי מבית חנין אוי לי מלחישתן [ג] אוי לי מבית קתרום אוי לי מקולמוסן אוי לי מבית ישמעאל בן פיאבי אוי לי מאגרופן שהם כהנים גדולים ובניהן גיזברין וחתניהם אמרכלין ועבדיהן חובטין את העם במקלות. [ס] תנו רבנן ארבע צווחות צוחה עזרה ראשונה צאו מכאן בני עלי שטימאו היכל ה' ועוד צווחה צא מיכן וישכשר איש כפר ברקאי שמכבד את עצמו ומחלל קדשי שמים דהוה כריך ידיה בשיראי ועביד עבודה ועוד צווחה העזרה שאו שערים ראשיכם ויכנס ישמעאל בן פיאבי תלמידו של פנחס וישמש בכהונה גדולה ועוד צווחה העזרה שאו שערים ראשיכם ויכנס יוחנן בן נרבאי תלמידו של פנקאי וימלא כריסו מקדשי שמים אמרו עליו על יוחנן בן נרבאי שהיה אוכל [ז] ג' מאות עגלים ושותה ג' מאות גרבי יין ואוכל ארבעים סאה גוזלות בקינוח סעודה אמרו כל ימיו של יוחנן בן נרבאי לא נמצא נותר במקדש. מאי סלקא ביה בישכשר איש כפר ברקאי אמרי מלכא ומלכתא הוו יתבי מלכא אמר גדיא יאי ומלכתא אמרה אימרא יאי אמרו מאן מוכח כהן גדול דקא מסיק קרבנות כל יומא אתא איהו אחוי

(דף טו.) : **דלם.** דופי: **קורות.** מחוברין, עוביו של מילן קרי קורה: **ביתום.** כהן גדול היה, וכן כולן [והיו להן עבדים ממנין ומובטין את העם [ט]]: **אלתן.** מקלותיהן, כמו לח נחלה ולח ברומח בממכת שבת (דף סג.): **לחישתן.** יועצי רע: קולמוסן. שהיו כותבין מיגרות לרעה: **אמרכלים.** ממר כולה, על פיו נחתך כל צורך הקדש: **שטימאו.** כלכתיב (שמואל ב ג) ואשר יפכנון את הנפיס: **בריך ידיה בשיראי.** וחציצה פוסלת בקדשים, דבעינן ולקח הכהן שיקח בעצמו [י], ועוד דכזיון הוא: **ישמעאל בן פיאבי.** כשר היה, אבל מנסי ביתו היו בעלי זרוע: **שלש מאות עגלין.** שהיה מגדל בניתו כהניס הרבה: **מאי סלקא ביה.** מה גמול נשתלם: **מלכא ומלכתא.** מלכי בית חשמונאי: **גדיא יאי.** גדי טוב למאכל יותר מן הכבש:

כעת מבארת הברייתא את שתי הצווחות שהיו לשבח:
וְעוֹד צָוְחָה הָעֲזָרָה, שְׁאוּ שְׁעָרִים רָאשֵׁיכֶם וְיִבָּנֵם יִשְׂמְעֵאל בֶּן פְּיָאכִי תַּלְמִידוֹ שֶׁל פִּנְחָס, וְיִשַּׁמֵּשׁ בִּכְהוּנָּה גְּדוֹלָה[לא].

וְעוֹד צָוְחָה הָעֲזָרָה, שְׁאוּ שְׁעָרִים רָאשֵׁיכֶם וְיִבָּנֵם יוֹחָנָן בֶּן נִרְבַּאי[לב] **תַּלְמִידוֹ שֶׁל פִּנְקַאי, וְיִמַּלֵּא כְּרֵיסוֹ מִקָּדְשֵׁי שָׁמַיִם** - ויאכל מבשר הקדשים.

הגמרא מספרת על מעשיו, **אָמְרוּ עָלָיו עַל יוֹחָנָן בֶּן נִרְבַּאי שֶׁהָיָה אוֹכֵל** בסעודה הוא ובני ביתו[לג], **שְׁלֹשׁ מֵאוֹת עֲגָלִים וְשׁוֹתֶה שְׁלֹשׁ מֵאוֹת גַּרְבֵי יַיִן** - חביות יין[לד], ולאחר מכן **אוֹכֵל אַרְבָּעִים סְאָה** של **גּוֹזָלוֹת בְּקִינּוּחַ הַסְּעוּדָה. עוֹד אָמְרוּ, שֶׁכָּל יָמָיו שֶׁל יוֹחָנָן בֶּן נִרְבַּאי לֹא נִמְצָא** בשר **נוֹתָר בַּמִּקְדָּשׁ**[לה].

הגמרא מלמדת מה היה עונשו של ישמעאל איש כפר ברקאי שהיה עוטף את ידיו בשעת העבודה:
מבררת הגמרא, **מַאי טָלְקָא בֵּיהּ בְּיִשְׁמָעֵאל אִישׁ כְּפַר בַּרְקַאי** - מה עלה לו בסופו של ישמעאל איש כפר ברקאי וכיצד נענש.

מספרת הגמרא, **אָמְרִי**, פעם אחת **מַלְכָּא וּמַלְכְּתָא הֲווּ יָתְבִי** - המלך והמלכה היו יושבים[לו], **מַלְכָּא אָמַר, גַּדְיָא יָאֵי** - המלך אמר שבשר גדי[לז] הוא טוב למאכל יותר מבשר הכבש. **וּמַלְכְּתָא אָמְרָה, אִימְרָא יָאֵי** - והמלכה אמרה שבשר הכבש טוב למאכל יותר מבשר הגדי. **אָמְרוּ, מַאן מוֹכַח** - מי יוכיח לנו מהי האמת, **בּוּדְאי שִׁפְחֵן גָּדוֹל, דְּקָא מַפִּיק קָרְבָּנוֹת כָּל יוֹמָא** - שהרי הוא עוסק כל היום בקרבנות, וממילא בודאי שהוא בקיא בזה. **אֲתָא אִיהוּ** - הגיע ישמעאל איש כפר ברקאי לפניהם, ולאחר שנשאל איזה בשר יותר משובח,

---

לא. ואף שלעיל אמר אבא שאול בן בטנית 'אוי לי מבית ישמעאל בן פיאכי', הוא היה אדם כשר אלא שאנשי ביתו היו בעלי זרוע. רש"י (ד"ה ישמעאל).
אף שלא היה בזמן פנחס, הוא מכונה 'תלמידו' להראות שהוא בעל מעלה כאילו רבו היה פנחס בן אלעזר. מהרש"א (מ"פ ד"ה ויבנם - הגמ). והקשה המהרש"א (סס ד"ה ויבנם - הרמתון), מדוע צווחה רק עליו הרי היו עוד כהנים גדולים כשרים. ותירצו החתם סופר (ד"ה ויבנם) והערוך לנר (כריתות כח: ד"ה ויתמם), שכיון שבני ביתו היו בעלי אגרופין, היה צריך להכריז עליו שהוא כשר ואינו כמותן. וראה בבן יהוידע (ד"ה מרגע) שתירץ שהיה ראוי לשבחו יותר מהשאר.
לב. הקשה המהרש"א (מ"פ ד"ה ויבנם - הגמ) מדוע נקטה הגמרא שהיה תלמידו של פנקאי שאין ידוע מי הוא, ומדוע לא נקטה לשון שבח 'תלמידו של פנחס' כמו שנקטה בישמעאל בן פיאכי [ראה הערה קודמת ביאור המהרש"א שזהו לשון שבח]. וכתב שיתכן שזהו יוחנן כהן גדול ששימש בכהונה שמונים שנה ואחר כך נעשה צדוקי. ולכך שינה שם פנחס לשם פנקאי, לומר ששוב אינו תלמידו של פנחס.
לג. היה מגדל בביתו הרבה כהנים. רש"י (ד"ה שלשת).
לד. ערוך (ערך גרס ג).

לה. בשר קדשים שנשאר לאחר הזמן הקבוע לאכילתו [זמן האכילה משתנה לפי סוג הקרבן] נקרא 'נותר' ואסור לאוכלו אלא שורפים אותו. הגמרא מספרת שבזמנו של יוחנן בן נרבאי מעולם לא הוצרכו לשרוף בשר נותר כי בני ביתו המרובים אכלו הכל בתוך הזמן.
לו. רש"י (ד"ה מלכא) פירש שהיו מלכים מבית חשמונאי. ותמה החתם סופר (ד"ה אמרי), שכיון שהיו מבית חשמונאי, מדוע הוצרכו לקרוא לכהן גדול, והרי הם עצמם היו כהנים גדולים. וכתב שאולי היה מלך מבית הורדוס, או מבית אריסטובלוס, שלא היו כהנים גדולים. וראה בכריתות (כח:) שגם הובא מעשה זה ושם נאמר שהיה זה ינאי המלך. [אף שבקידושין (סו.) מבואר שינאי היה מבית חשמונאי אין להקשות מזה על החתם סופר, משום שהיו שני מלכים שנקראו 'ינאי', האחד מבני חשמונאי והאחד מבני הורדוס כמבואר בתוספות ישנים ובתוספות רא"ש ביומא (מ: ד"ה שמונים)].
לז. 'גדי' בלשון התורה הכוונה לבהמה קטנה, בין עז בין עגל ובין כבש, הכל נקרא גדי, כמבואר ברש"י על התורה (שמות כג יט) על פי הגמרא בחולין (קיג.). כאן כוונת הגמרא לעז כמבואר בהמשך הגמרא (להלן ע"ב). [וכן מצינו בכמה מקומות, כגון במשנה במנחות (קו:) וברע"ב שם (פי"ג מ"ו)].

הכי גרסינן נימא תלתא תנאי הוו, לא תרי תנאי הוו, תנא קמא דרבי יוסי היינו ר' שמעון, ותנא קמא דרבי שמעון היינו רבי יוסי, ומאי לף מקמייתא: לימא תלתא תנאי הוו. תנא קמא דר' יוסי גלפת ולכרוב ולא לקפלוט, ותנא קמא דרבי שמעון גלפת ולקפלוט ולא לכרוב, ורבי יוסי ורבי שמעון כי הדדי סבירא להו דגלפת ולכרוב ולקפלוט: לא. ת"ק דר' שמעון הוא ר' יוסי, ות"ק דר' יוסי הוא ר' שמעון, ומאי לף דקתני תרוייהו, מקמייתא דתנא קמא דידהו קיימי, דהיינו גלפת דקתני תנא קמא דרבי יוסי גלפת ולכרוב, וקתני ליה רבי יוסי לף לקפלוט כמו גלפת, אבל לכרוב לא, ותנא קמא דרבי שמעון נמי הכי קתני גלפת ולקפלוט כרבי יוסי, וקתני ליה רבי שמעון לף לכרוב כמו גלפת, אבל לקפלוט לא, דהיינו כתנא קמא דר' יוסי: **בן בוהיין.** שם אביו בוהיין: **כפליים במעושר גרסי'.** מני מתן לכם כפליים שים לכם עכשיו פיאה מתן לכם חולין מתוקנין ומעושרין: **אין נותנין פיאה לירק.** משום דמפקע ליה ממעשר, דכתיב (דברים יד) ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך, מי שאין לו נחלה עמך חייב לעשר, יצא פיאה שים לו נחלה עמך[1] דהפקר ניהו. וכן בשביעית דהפקר פטור ממעשר, דכתיב (שמות כג) ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה, מה חיה אוכלת ופטורה ממעשר אף אביונים פטורין מן המעשר[2]: **למה ליה למימר להן לא מפני כו'.** הא קא יהיב להן כפליים, ומיחזי חזו דלא עין יפה היא: **דלא נימרו דחויי מדחי לן.** ולא יתן לנו כלום, דמה לו ליטול זו וליתן פי שים, לפיכך הוצרך לפרש להן טעמא דלא דבר: **עורות קדשים.** עור עולה ומטלות ומשמות וקרבנות ניכור, שמתחלקין עורות קדשי הקדשים לכהנים, דכתיב (ויקרא ז) עור העולה אשר הקריב וילפינן בזבחים (דף קג:) מעולה כל עורות קדשי קדשים: **ולערב.** שכל יום היו מחלקין אותן לאנשי בית אב שעבדו היום, שהמשמר היה חלוק לשמה ומי מצות לשמה ימים, ומה שהגיע ליומן הן מרובה הן מועט הוא נוטל, אע"פ שים יום שמרבים היחידים להניח ביום זה מחבירו: **בעלי זרועות.** שהיו כהנים חזקים מחבריהם: **לערב שבת.** לכולי משמרה תיהוי התם, ולא יניחו לבעלי זרועות ליטול בזרוע: **גדולי בהונה.** שרים שבהן: **עמדו בעלים.** כל כהני משמרות יחד, והקדישום לצדק הבית: **בהר הבית.** למצה פנויה חוץ לעזרה, ויש שם מעלות כלשמרינן בפ"ק דיומא (דף טו.): **דלם.** דופי: **קורות.** מחוברין, עודיו של מילן קרי קורה: **בייתום.** כהן גדול היה, וכן כולן [והיו להן עבדים חמשין ומונטין את העם[3]]: **אלתן.** מקלומיהן, כמו לא נחלה ולא ברומא במסכת שבת (דף סג.): **לחישתן.** יועלי רע: **קולמוסן.** שהיו כותבין מיגרות לרעה: **אמרכלים.** למר כולא, על פיו נחתך כל צורך הקדש: **שטימאו.** כלכתיב (שמואל ב ג) אשר יכבנון את הגשים: **כריך ידיה בשיראי.** וחציצה פוסלת בקדשים, דבעינן ולקח הכהן שיקח בעצמו[4], ועוד דכתיב יהוה: **ישמעאל בן פיאבי.** כשר היה, אבל מנשי בימו היו בעלי זרוע: **שלש מאות עגלים.** שהיה מגדל בניתו כהניס הרבה: **מאי סלקא ביה.** מה גמול נשתלס: **מלבא ומלכתא.** מלכי בית חשמונאי: **גדיא יאי.** גדי טוב למאכל יותר מן הכבש:

אלא מפני שאמרו חכמים אין פיאה לירק. ואם תאמר מכל מקום ליפטר ממעשר מפני שהפקירם והפקר פטור ממעשר וי"ל כדי"ה דאמרי נמס' פאה [פ"ו מ"ח] אינו הפקר עד שיופקר לעניים ולעשירים כשמיטה וליפינן (בירושלמי[5]) משמיטה דכתיב ונטשתה מה ת"ל ונטשתה ים לך נטישה אחרת שהיא כזו ומה היא זו הפקר לעניים ולעשירים ת"ל אפילו בית שמאי דילפי[6] מפיאה וסברי להפקר לעניים הפקר (הכא מחייבי משום דהפקר בטעות הוה[7]) וטעמא מפרש התם דכתיב בפיאה[8] לעני ולגר מה תלמוד לומר מעזוב תותם ים לך עזיבה אחרת שהיא כזו ומה היא זו לעניים ולא לעשירים ומיהו בפיאה גופיה כולי עלמא מודו דפטורה כדדרשינן בספרי ונא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך יצא זה שים לו גלוי חלק דהן שמס הוא לוי עני נוטל פיאה:

דכריך ידיה בשיראי. פירש בקונטרס ומניחה פוסלת בקדשים דכתיב ולקח הכהן בעינן שתהא לקיחה בעצמו של כהן ות"ת והא גבי לולב לא ממרינן הכי בפרק לולב הגזול (סוכה דף לג.) גבי לא ליקוט חיגם לולבא בסודרא רבא אמר לקיחה על ידי ד"ת שמה לקיחה ותירץ ר"י דהתם מיירי בחותן הלולב על ידי סודר כעין כגון שכרך הלולב בסודר וחותן בסודר שהסודר מסייעו להחזיק וכי האי גוונא לא הויא לקיחה וכן משמע דהתם בפרק לולב הגזול אמר רבא דבהכי מיירי דהא קאמר התם לא ליהדוק חיגם לוליבא דהוסענא דילמא נתרי טרפי והוי כחניפה[9] רבא אמר מין במינו חיגן חותן משמע דשמיגו חותן והיינו משום דההיא הוי כעין דשמעתין דכריך ידיה בשיראי לכי האי גוונא שייכא חניפה[10]:

הדרן עלך מקום שנהגו

חשק שלמה על ר"ח

ג) חולי ל"ל בן מביא יין וכ"ה בירושלמי כאן אלו שהיו גורסים בן נכי היין ובמוספתא הגי' מעשה בגן גנו ועי' במראה הפנים כאן.

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [תוספתא פרק ג], ב) [תוספתא דמנחות פרק יג וזבחים פרק יא], ג) עיין תוס' מנחות קז: ד"ה שיהא, ד) [סה בתוספתא], ה) כריתות כא. [וע"ש], ו) ספרי שם ס"ס ק"ט, ז) מכילתא שם, ח) זבחים דף מז:, ט) בתחילת הפרק, י) שם, כ) [ועיין תוספות יומא נא. ד"ה מין ותוספות זבחים כד. ד"ה הואיל ותוספות סוכה לז. ד"ה כי].

הגהות וציונים

מ] בכת"י כולה משמרה (וכ"ה נכון, דק"ס): נ] [בערוך ערך (דלוס) [דלס] פירש דופי] (גליון): ס] [פירוש שהיו רכילין ערוך ערך לחש] (גליון): ע] פירוש לו ולאנשי ביתו כי היו לו בני בית לרוב (גליון): פ] ס"א רש"ל (גליון): צ] ט"ס פה, ושייך בסמוך אחר מלות ולא לעשירים. ונכון (גליון): ק] צ"ל גבי פאה (רש"ש): ר] בכ"י מובא בד"ס חציצה, וכ"ה בתוס' שאנן: ש] חסר כאן צווחה הרביעית:

משנת ראשונים

כי היכי דלא נימרו דחויי קא מדחי לן. ראה כמה האריך בדבריו כדי שלא יחשבו עליו שהוא דוחה אותם בדברים ויהא לבם נשבר על פסידתם. [מאירי]

ועדיין היו גדולי בהונה נוטלין אותן בזרוע. שמתוך גדולתם לא היו רוצים האחרים לחלוק עליהם. [מאירי]

עמדו בעלים והקדישום לשמים. ואע"ג דלא באו [עדין] לב ב"ד מתנה עליהם וחייל עלייהו הקדש מן התקנה. אי נמי מקדישין כל הבהמה בפני בשעת קריא שם הפקר [בה"א] עד שיפקיר בין לעניים בין לעשירים. [מהר"ם חלאווה]

צא מיכן יששכר איש כפר ברקאי שמכבד את עצמו ומחלל קדשי שמים. שהיה כורך ידו במטלית, ועוסק בעבודה, וחושש לכבודו שלא ילכלך דם הקרבנות את ידיו. [מרכבת המשנה לר"י אלאשקר אבות ג, יא]

דהוה כריך ידיה בשיראי ועביד עבודה. החציצה פוסלת בעבודה שנאמר ולקח הכהן שיקח בעצמו ואם כרך שלא במקום בגדים כל שהוא שלש אצבעות על שלש אצבעות חוצץ פחות מכן אינו חוצץ ואם הוא בגד בפני עצמו אפי' צלצול קטן חוצץ. [מאירי]

תלמידו של פנחס. רבי ישמעאל בן פאבי כ"ג וחסיד, משמת בטלה זיו הכהונה, ובת קול יצא עליו יכנס תלמידו של פנחס, והיה כ"ג עשר שנים ועשה פרה אחת. [ספר יוחסין מאמר ראשון]

עין משפט נר מצוה

נה א מיי' פ"ה מהלכות מעשה קרבנות הל"כ:

רבינו חננאל

ואוקימנא לה לר' יוסי ור' שמעון ומאי אף דקתני הא והא אלפת והכי קתני נותנין ללפת ולכרוב ר' יוסי אומר ואף לקפלוט ר' יוסי הוא התנא קמא דפליג על ר' שמעון ותניא אידך נותנין פאה ללפת ולקפלוט ר' שמעון אומר ללפת אף לכרוב ר"ש הוא התנא קמא דר' יוסי. **נמצא** תנא קמא דר' יוסי ר' שמעון ות"ק דר"ש רבי יוסי ואמאי דקתני ת"ק ראשון מוסיף עליה בר פלוגתיה אף כך וכך: **בן** ס) נכי (היין) [היה] נותן פיאה לירק בא אביו ומצאן לעניים טעונין ועומדין בפתח הגנה אמר להם בני השליכו מעליכם [ואני נותן לכם] כפלים מעשר עני לא מפני שעיני צרה אלא מפני שאמרו חכמים אין נותנין פיאה לירק: **ת"ר בראש** מניחין עורות קדשים בלשכת הפרוה ולערב היו חולקין אותן והיו בעלי זרועות נוטלין אותן בזרוע הקדישם בעליהם לשמים כו' עד כדי שיהיו עולי רגלים רואין שמלאכתן נאה בלי דלם: **תניא קורות שקמה היו** ביריחו והיו בעלי זרועות נוטלין אותן בזרוע עמדו בעליהן והקדישום לשמים עליהם ועל כיוצא בהן אמרו אוי לי מבית חנן אוי לי מלחישתן שהיו רכילין אוי לי מבית ביתוס אוי לי מאלתו' בעלי זרוע אוי לי מבית קתרוס אוי לי מקולמוסן שהיו חוקקי און. **ישמעאל בן פיאבי** הוא היה טוב ובני ביתו היו אגרופין והם כהנים גדולים ובניהם גזברין וחתניהן אמרכלין ועבדיהם חובטין העם במקל: **ת"ר ארבע** צווחות צוחה עזרה שתים בכניסה ושתים ביציאה ראשונה צוחה צאו מכאן בני עלי שטמאו היכל ה' ועוד צוחה צא מכאן ישששכר איש כפר ברקאי שמכבד עצמו דכריך ידיה בשראי ועביד עבודה ונמצא מבזה קדשי שמים ליגע אותם בידו ועוד צוחה שאו שערים ראשיכם ויכנס ישמעאל פן פיאבי תלמידו של פנחס וישמש בכהונה גדולה[10]:

א) וְאִם כֶּבֶשׂ יָבִיא קָרְבָּנוֹ לְחַטָּאת וְנִקְבָה תְּמִימָה יְבִיאֶנָּה:
[ויקרא ד, לב]

ב) אִם כֶּשֶׂב הוּא מַקְרִיב אֶת קָרְבָּנוֹ וְהִקְרִיב אֹתוֹ לִפְנֵי יְיָ: [ויקרא ג, ז]

ג) וְאִם עֵז קָרְבָּנוֹ וְהִקְרִיבוֹ לִפְנֵי יְיָ:
[ויקרא ג, יב]

אחוי בידיה אי גדיא יאי יסק לתמידא אמר מלכא הואיל ולא הוי ליה אימתא דמלכותא ניפסקו לימיניה יהב שוחד ופסקיה לשמאליה שמע מלכא ופסקיה לימיניה אמר רב יוסף ס"בריך רחמנא דאשקליה ליששכר איש כפר ברקאי למיטרפסיה[ס] מיניה בהאי עלמא אמר רב אשי יששכר איש כפר ברקאי לא תנא מתניתין[ג] ע) דתנן ר"ש אומר כבשים קודמים לעזים בכל מקום יכול מפני שמובחרין במינן ת"ל א)אם כבש יביא קרבנו מלמד ששניהן שקולין כאחד רבינא אמר אפילו מקרא נמי לא קרא דכתיב ב)אם כבש ג)אם עז אי בעי כבש לייתיה אי בעי עז לייתיה:

אחוי בידיה. בלשון לחוק: **אימתא דמלכותא.** לא דיו שלא אמר כמותי, אלא שאמר אף בלשון לחוק: דאשקליה. שהשליכ[ג] עונו וגמולו: **למיטרפסיה.** גמולו: **לא תנא.** לא שנה מסנה וברייתא[ד]: **כבשים קודמין לעזים.** בס"מ כתב כאן תחלה: **אם כבש יביא**[ה] **לחטאת.** כלומר הקדיש שעירה לבדה, לכתיב בפרשה עליונה והביא את קרבנו שעירת עזים וגו' והלך אחוי בידיה. בלשון לחוק: **אימתא דמלכותא.** לא דיו שלא אמר כמותי, אלא שאמר אף בלשון לחוק: דאשקליה. שהשליכ[ג] עונו וגמולו: **למיטרפסיה.** גמולו: **לא תנא.** לא שנה מסנה וברייתא[ד]: **כבשים קודמין לעזים.** בס"מ כתב כאן תחלה: **אם כבש יביא**[ה] **לחטאת.** כלומר הקדיש שעירה לבדה, לכתיב בפרשה עליונה והביא את קרבנו שעירת עזים וגו' והלך

מס כגון יביא וגו': **אם כבש אם עז.** ג) גבי שלמים, מדלא הדמה לך הכתוב רמז מובחר בזה[ו] מזה, שמעת מינה ששניהן שוין:

הדרן עלך מקום שנהגו וסליקא לה פסח ראשון[ז]

סדר והלכות קרבן פסח ראשון בקצרה

מצות עשה לשחוט קרבן פסח בי"ד בניסן אחר חצות בס"מ בעזרה. ואיזה ומאיזה מייתין במלוה זו[ג]. ובא מן הכבשים או מן העזים זכר בן שנה. ומי שביטלה במזיד והוא טהור ובדרך רחוקה לא היה חייב כרת[ד]: ולא יהיה כזית חמץ בבית שום ג' מהמתעסקים ואם היה חמץ ברשות אחד מהם לוקה והפסח כשר[ה]. לכתחילה צריך לשחוט אותו אחר התמיד של בין הערבי' והקטרת והטבת נרות[ו] [ה] ובאחול נשחט התמיד בז' ומחלה ונקרב בח' ומחלה [ג] ובשבת נשחט בו' ומחלה ונקרב בז' ומחלה והפסח אחריו[ז]. הפטורין מקרבן רשיי מפסח (תוס' פסחים דף ג':)[ח] ומצוה לכתחילה לחלק כל העם שעשו הפסחים לג' כתות בעזרה וכל כת לא פחות מל' בני חבר. ונכנסה כת ראשונה עד שנתמלאה העזרה ונועלין הדלתות ותוקעין ואם נמלא בעל מום או טריפה שוחטין אחר אפי' בשבת אפי' מאה עד שיכשיר ל' או עד שתחשך וידחה לפסח שני שהרי אנוס הוא [ג]. ויהא ל' ממרס בדמו שלא יקרוש עד שיזרוק [ד]ס התמיד. והלויס קרעו את ההלל בשיר כל זמן שחיטה והקרבה ואם גמרו ההלל ועדיין לא שלמו הכת מלהקריב שונים ואם אינו ולא שלמו מלהקריב משלשין ומעולם לא שלמו. ועל כל קריאה וקריאה תוקעין ג' תקיעות בתוקורות תקיעה תרועה תקיעה [ועל כל פסח היו ט' תקיעות ומיין הקריאה והתקיעות מפורש בסוכה נה. ובתוס' ד"ה שייר] והכהנים עומדים שורות שורות ובידיהם מזרקי כסף ומזרקי זהב שורה שכולה כסף וסורה שכולה זהב זהב ולא היו מעורבין משום נוי. ולא היו למזרק שוליים כדי שלא יניחום ויקרוש הדם. שחט השוחט וקיבל הכהן ונותנו לחבירו וחבירו לחבירו עד שיגיע אל הכהן הקרוב למזבח ושופכו שפיכה אחת כנגד היסוד. חזר וקיבל מזרק ג' מלא ומחל"כ החזיר הריקן. ומחל"כ תולין הבעלים הפסח בסמטרות של בירה שהיו קבועין בכתלים ובעמודין ומי שלא מצא מקום לתלות לקח ממקלות דקים וחלקים שהיו שם והניחו על כתיפו ועל כתף חבירו ותולה ומפשיט. ומפשיטין את כולו וקורעו וממחה את קרביו עד שמסיר מהן הנותה והפרש ומוציא החימורין והם החלב שעל הקרב ויותרת הכבד וד' כליות והחלב שעליהן, והחליה לעומת העצה[ט] ונותנם בכלי שרת ומולחן ומקטירין הכהן ע"ג מזבח כל פסח בפני עצמו. ומסור להביא החימורין לידי נותר. נטמא הבשר ונודע לו קודם זריקה מע"פ שהחימורין טהורין לא יזרוק הדם ואם זרק לא הורלה ואם נודע לו אחר הזריקה הורלה. נטמאו החימורין והבשר קיים זורק הדם והבשר נאכל לערב. נטמאו הבעלים כל החבורה אחר שנשחט לא יזרוק ואם זרק לא הורלה וחייבין בפסח שני: כל שפסולו בגופו יקרב מיד. בדם או בבעלים תעובר צורתו ומח"כ יקרב (מיד). שלמו מלהקריב פותחין בלחות העזרה ויוצאת כת ראשונה ונכנסה כת שניה ילאת שניה ונכנסה שלישית כמעשה ראשונה כך מעשה שניה ושלישית. שלמה כת ג' ויצאת רוחצים העזרה תפילו בשבת. חל י"ד בשבת שחל להיות בשבת מקדמין לו זמן ומ"מ לעשותו קודם השבת אבל מה שהיה אפשר לעשות קודם השבת כגון הצלתו מתוך לתחוש ותחיכת יבלתו בכלי אם היבלת לא וכדומה אסור או מה שאפשר לעשות אחר השבת כגון הדחת קרביו וגלייתו וכדומה [ה] אינו דוחה שבת. אבל אם הביא הסכין בע"ש אם לא הקדישו עדיין יניחנו בין קרני הכבש או בצמרו ומכישו עד שמגיעו לעזרה ומקדישו אם הועיל וקבוע לו זמן. ובשבת לבד רשאין להקטיר החימורין כל הלילה לפי שחלבי שבת קרבין בי"ט: שלמו מלהקריב בשל הזבח נוטל פסחו עם העור ומניחו לביתו בירושלים ובשבת לא היו רשאין להוליך פסחיהן לבתיהן אלא כמ' יוצאין בפסחיהן ויושבין בהר הבית וכת ג' יושבת בחיל וכת ג' עומדין במקומן בעזרה ושוהים הכל עד מ"ס:

ואחר שבת לבתיו[י] שלחו וכילד שלחו נוטל חותו כולו שלא יחסר אבר ממנו ותוחבו מתוך פיו עד בית נקבותו בשפוד של עץ רמון ותולהו לתוך התנור שלא יגע בחרסית התנור והחם למטה וכרעיו ובני מעיו חוצה לו ואין צולין חותו בתנור שגרוף החם או ע"ג כלי חבן או כלי מתכת לפי שצריך להיות כלי חם ושלא ע"י ד"א ואם היה הכלי מנוקב שצולט בו החור צולין עליו. ואסור לאוכלו חי אפילו מבי כלי ומבושל אפילו לאחר שלייתו ומותר לסוך חותו בשעת שלייתו או לטבל בשעת אכילתו במי פירות חוץ ממים: **ואחר** ששלחו אוכלו לערב ואותו הבשר ואוכל ואותו העצמות מן הפרק ומפרקן אם רצה וכשיגיע לגיד הנשה מוציאו ומניחו עם שאר הגידין והעצמות והקרומות שיוצאין בשעת אכילה. ושלא יאכל ממנו כזית בני מבעו"י. וכל האוכל מן הפסח חינו אוכל שלא בחבורה אחת ואין מוציאין ממנו מן החבורה שיאכל בה (אבל ג' חבורות יכולין לאכול פסח א' בג' מקומות) (כ"פ הכ"מ) ובשר הפסח שהוציאו בעקירה והנחה חוץ לחבורתו מן החגף ולחוץ נאסר באכילה. הפסח חינו נאכל אלא בהיקף מחילה וג' חבורות שאוכלין בבית א' צריכין כל חבורה לעשות היקף מחילה לעצמן ואלו הופכין פניהם לכאן ואלו לכאן שלא ירחו מעורבין וכלה מותרת להחזיר פניה ושמא א' שמשמש לשניהם והמחיל לאכול ואוכלו בפיו כשהולך לשמש לחבורה אחרת קופץ פיו ומחזיר פניו עד שמגיע אצל חבורתו ונפרצה המחילה אינן אוכלין וכן אם נעשה מחילה בין חבורה א' אינן אוכלין עד שתסתלק: בתחלת הסעודה שנכנסו רק ג' מהחבורה צריכין להמתין על האחר אבל ג' שנכנסו בזמן הסעודה אין צריכין להמתין: נטמא מקצת החבורים שורף את הטמאים ואוכל הטהורים. נטמא שלם או רובו שורפין אותו לפני הבירה כדי לביישן שלא נזהרו בו ונשרף מעני המערכה ואם רצו הבעלים לשורפו בקצ ובקניס משל עצמן שורפין. ונטמא מיעוטו והנותר שורפין בתגרותיהן מעני עצמן. נטמאו הבעלים מקצתן מע"פ שהתחילו כבר לאכול ונטמאו זכו הטהורים בחלקם של טמאים אבל התחילו כולן לאכול ונטמאו מקצתן חלק הטמאים ישרף וה"ה אם מתו. אין הפסח נאכל אלא לחבורה ונאכל אלא למנויו ולנאמלים ולטהורים ולאם פסח. המאכיל פסח לאנון או שני למומר או גר תושב ולנכרי אף על פי שנימול מכין אותו מכת מרדות וישראל ערל שאכל פסח חייב מלקות: מילת בניו ועבדיו וטבילת שפחותיו של גדול מעכבתו מליאכל ולאכול הפסח ולא עבדיו ושפחותיו של קטן מעכבים את הקטן. לכתחלה לא ישחוט על יחיד ואם שחט צריך שיהיה רשות לאכול את כולו וכן אין שוחטין אלא על מי שרשוי לאכול כזית ממנו משעת שחיטה עד שעת זריקה. הרבה נמנין על פסח א' עד שיהא כזית לכל א' ונמנין על אוח שנרשם אצל לא על הגידין הרכין שסופן להקטות ולא על אוח שנקולית. וכל זמן שלא נשחט עדיין יכולין למנות עליו ולמשוך ידיהן ממנו ואף כולן יכולין למשוך ממנו רק שישאר א' מהם ואין נמנין על שני פסחים כאחד וכשנמנה על שניים יאכל מן הנשחט ראשון. ואין צולין שני פסחים כאחד. אין עושין חבורה נשים ועבדים קטנים ועבדים אצל עושין חבורה כל אחד לעצמן ולכתחילה אין עושין חבורה כולה קטנים או חולים זקנים וחוגים וגרים. שחטו לכשרים ולפסולים כשר אצל זרק הדם לכשרים ולפסולים פסול שהזריקה חמורה שהוא עיקר הקרבן אפי' חישב בשעת שחיטה ע"מ לזרוק לכשרים ולפסולים פסול אצל חישב לזרוק שלא לאוכליו כשר אפילו מחשבת אוכלין בזריקה. שחטו אצל בשביל אחרים שהן ברשותו כגון בנו ובתו הקטנים ועבדו ושפחתו הכנענים אפי' שלא מדעתן ומי שאינו ברשותו שוחט עליו מדעתו ממין שהוא לו ואם אינה פסול ובנו ובתו הגדולים ועבדו ושפחתו העבריים ואשתו כ"ז שלא מיחו הוי מדעתן. ואין שוחטין על חלי עבד וחלי בן חורין: זמן אכילת הפסח מן התורה כל הלילה ומדרבנן עד חצות ומה שנותר עד הבוקר נשרף: טעון הלל בשעת אכילתו. אסור לשבר עצם מפסח טהור אפילו כזית בשר או אינ בו מוח אפי' לאחר זמן אכילתו אפי' מפסח שנפסל ובלבד שהיתה לו שעת הכושר בשחיטה וזריקה. לפיכך שורפין עצמות הפסח בכלל הנותר שלא יבוא לידי תקלה. וכל הנאכל בשור הגדול אחר שנתבשל הוא שמותר לאכול כנגדו מן הגדי הרך אחר לגייתו: [י] כשמקריבין הפסח בחול ובטהרה וחבורה גדולה שהאוכלים מרובים מקריבין חגיגה עמו כדי שיהא הפסח נאכל על השובע ואוכל מחגיגה תחלה ומברך בג"י אמ"ה אקב"ו על אכילת הזבח ובאחרונה אוכל מגוף הפסח כדי שיהא הפסח גמר שבעה ומברך בג"י אמ"ה אקב"ו על אכילת הפסח ואוכל אפי' כזית מבשר הפסח ואינו טועם אחריו כלום. והחגיגה נאכלת כשאר שלמים. ובשר חגיגה שעלה עם הפסח על השלחן זמן אכילתו כפסח עצמו. מי שאבד פסחו ומצאו אחר שהפריש פסח אחר יקריב איזו שירצה והשני יקריב שלמים. פסח שנתערב בשלמים יקריב כולו שלמים ומעות פסח שנותר יקריב ג"כ שלמים ופסח שלא בזמנו יקריב שלמים. מחוסרי כפורים שחל יום הבאת קרבנותיהן בי"ד שוחטין עליהן ומקריבין קרבנותיהן בי"ד בין קודם שחיטת הפסח בין אחר שחיטתו ואוכלין פסחיהן לערב ואין שוחטין עליהן עד שימסרו קרבנותיהן ביד ב"ד שמא יפשעו: מצורע שחל שמיני שלו בי"ד ורואה קרי בו ביום הרי זה טובל ואכל לעזרת נשים. ישראל ערל שמל עכו"ם שוחטין עליו אחר שמל שחל שני ובלבד שיהיה בי"ד אין שוחטין עליו: מי שבא בבית הפרס ה"ז מנפח והולך ואם לא מצא עסה ולא נטמא שוחט ואוכל פסחו וכן בית הפרס שנידום טהור לעשות פסח:

(יתר הלכות הפסח יבואר לקמן דף צט. בהלכות פסח שני)

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) גמ' אמר רב יוסף בריך רחמנא. כעין זה יבמות קה ע"ב:

גליון הש"ס

הגהות וציונים

[ס] [פירוש גבה דינו ממנו וי"א לשון ארמי הוא ופירושו נטל חלקו וגורלו מן העונש כנגד חובתו. ערוך] (גליון): [ג] "מתניתין" ליתא בכת"י ובכריתות וכן לא היה לפני רש"י: [ד] ברש"י שבעין יעקב **שהשיאו**: [ה] "ובברייתא" ליתא ברש"י כריתות שם: [ו] רש"י ע"י **ואם** כבש יביא **קרבנו** לחטאת: [ז] נדצ"ל **דמובחר** זה מזה (באה"מ): [ח] על חלוקת המסכת לפסח ראשון ופסח שני עיין תוס' יו"ט ומלאכת שלמה בתחילת המסכת: [ט] החת"ס מוסיף **אם** היה טלה:

הגהות הגאון מוה' ליב פישלם ז"ל

[ס] ל"ל בין בחול בין בשבת. (עין נמשנה תמיד נשחט): [ג] ל"ל ובערב שבת ע"ש: [ד] חסר ול"ל אם **שחטה** [אחר חצות] קודם לתמיד כשר (עין נמשנה דף ס"ד ע"ש): [ה] חסר ול"ל **ואם נזרק קודם לדם** התמיד **כשר** (ע"ש): [ו] חסר ול"ל חוץ מהקטר חלבים ואמורין שחביבה מצוה בשעתה (עין דף ס"ח רע"ב):

משנת ראשונים

אחוי בידיה. היה מוליך ומביא ידו לפני המלך ולא היה מדבר באימה (ובתרבות) לפני המלך. [רבינו גרשום, כריתות כח:]

למיטרפסיה מיניה בהאי עלמא. טוב היה לו כשנטל ענשו בעולם הזה ממה שיענש לעולם הבא. [כד הקמח גאוה]

רבינו גרשום מסכת כריתות דף כח עמוד ב

למטרפסיה, דינו. הידים שהיו מבזים את הקדשים שנחתכו.
[אהח 19/06/2018 כריתות כח:]

מלמד ששניהן שקולין כאחד. אף על פי שהכתוב מקדים ברוב מקומות כבש לעז שוים הם ואין אחד מהם קודם לחברו אלא יביא איזה שירצה. [מאירי]

אַחְוֵי בִּידֵיהּ - הראה בידו בדרך צחוק וזלזול[א] ואמר, **אִי גַּדְיָא יָאֵי יְפַק לְתַמִּידָא** - אם הגדי יותר טוב, שיקריבו אותו לקרבן התמיד ומכך שמקריבים כבש בודאי שהוא משובח מן הגדי[ב]. **אָמַר מַלְכָּא** - אמר המלך, **הוֹאִיל וְלָא הֲוֵי לֵיהּ אֵימְתָא דְּמַלְכוּתָא** - מכיון שלא היה לו מורא מלכות שהרי לא די שלא אמר כמותי אלא שאמר בלשון צחוק וזלזול, **נִיפְסְקוּ לֵימֵינֵיהּ** - צריך להענישו שיחתכו את יד ימינו.

ממשיכה הגמרא בסיפור המעשה, **יְהַב שׁוֹחַד** - נתן שוחד לשליח המלך כדי שלא יחתוך את ידו הימנית אלא את השמאלית, **וְאכן** השליח **פַּסְקֵיהּ לְשִׂמְאלֵיהּ** - חתך את ידו השמאלית. **שָׁמַע מַלְכָּא** - שמע המלך שחתכו לו את יד שמאל במקום יד ימין **וּפַסְקֵיהּ לֵימִינֵיהּ** - וציוה שיחתכו לו גם את יד ימין[ג]. **אָמַר רַב יוֹסֵף, בְּרִיךְ רַחֲמָנָא** - ברוך ה' **דְּאַשְׁקְלֵיהּ לְיִשָּׁשכָר אִישׁ כְּפַר בַּרְקַאי לְמִיטְרַפְסֵיהּ מִינֵּיהּ בְּהַאי עָלְמָא** - שנפרע מיששכר איש כפר ברקאי והענישו כגמולו[ד], כבר בעולם הזה[ה].

הגמרא מלמדת שיששכר איש כפר ברקאי טעה במה שאמר למלך מחמת שלא למד:

אָמַר רַב אַשִׁי, יִשָּׁשכָר אִישׁ כְּפַר בַּרְקַאי, לֹא תָּנָא מַתְנִיתִין - לא שנה משניות שאם כן היה יודע שכבשים ועיזים שוים. **דְּתָנַן** - ששנינו במשנה (כריתות כמ.), **רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר, כְּבָשִׂים קוֹדְמִים לָעִזִּים** - כבשים כתובים לפני עזים, **בְּכָל מָקוֹם** בתורה שהוזכרו שניהם[ו]. מבררת המשנה, **יָכוֹל** שכבשים הוקדמו **מִפְּנֵי** שֶׁהם **מוּבְחָרִין בְּמִינָן** יותר מעיזים. דוחה המשנה, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב לענין קרבן חטאת של יחיד (ויקרא ד כמ) 'וְהֵבִיא קָרְבָּנוֹ שְׂעִירַת עִזִּים' ולאחר מכן נאמר (שם ד נג) **'אִם כֶּבֶשׂ יָבִיא קָרְבָּנוֹ'** ומכך שבזה הקדימה התורה את העז לכבש, זה **מְלַמֵּד** אותנו **שֶׁשְּׁנֵיהֶן שְׁקוּלִין בְּאֶחָד**[ז].

רַבִינָא אָמַר, יששכר איש כפר ברקאי לא רק שלא למד משנה ובריית, **אַפִּילּוּ מִקְרָא נַמִּי לֹא קָרָא** - אפילו פסוקים בתורה הוא לא למד, שאם היה לומד היה יודע שאין עדיפות להקרבת כבש על פני הקרבת עז. **דִּכְתִיב** לענין קרבן שלמים (ויקרא ג ז), **'אִם כֶּבֶשׂ** הוא **מַקְרִיב'**, ולאחר מכן כתוב (שם ג יב) **'וְאִם עֵז קָרְבָּנוֹ'**, ומכך שלא רמז הפסוק איזה מהם מובחר יותר, מבואר שאין עדיפות לכבש אלא **אִי בָּעֵי כֶּבֶשׂ, לַיְיתֵיהּ** - אם רוצה להביא לקרבנו כבש, שיביא, **אִי בָּעֵי עֵז, לַיְיתֵיהּ** - אם רוצה להביא לקרבנו עז, שיביא[ח].

הדרן עלך מקום שנהגו וסליקא לה פסח ראשון[ט]

אהח 19/06/2018

אוצר החכמה

א. **רש"י** (ד"ה אחוי). **ובכריתות** (כמ: ד"ה אמר) כתב רש"י 'בלשון גסות וליצנות, ומרד במלכות'.

ב. **בכל** יום היו מקריבים בבית המקדש שני כבשים לקרבן התמיד, פעם אחת בבוקר ופעם אחת בין הערביים שנאמר (במדבר כח ג) 'זה האשה אשר תקריבו לה' כבשים בני שנה תמימים שנים ליום עולה תמיד' וכמבואר בכל הפרשה שם (שם כח ג-ח).

ג. **כיון** שעיקר העבודה בבית המקדש נעשית ביד ימין [כמבואר בחולין (כג.)], משמים גזרו שיענש על כך בעולם הזה שיד זו תינטל ולכך לא היה יכול להציל את עצמו במה שניטלה ידו השמאלית. מהרש"א (ח"ל ד"ה נפסקיה). והערוך לנר בכריתות (כמ: ד"ה ופסקוהו) כתב שכיון שהקב"ה מעניש מדה כנגד מדה, היה צריך להענש דווקא בקציצת ידו הימנית. משום שכיון שנתכוין לכבוד עצמו, הרי יש בשיראין אלה איסור 'חציצה' שאינו עובד בידו ממש, וכיון שאיסור זה שייך רק ביד ימין לפי שיד זו ראויה לעבודה, היה צריך בדווקא שתיקצץ ימינו כדי שיהא ניכר חטאו הגדול שנתכוין לכבוד עצמו [ובכך השיראין נחשבים חציצה]. וראה בילקוט ביאורים ביאור דבריו בארוכה.
והנה לדברי המהרש"א והערוך לנר עולה, שמצד עונשו לא היה צריך להיענש בשתי ידיו, והיה מספיק אם היו קוצצים רק ידו הימנית, אלא שהוא גרם לעצמו במה שנתן שוחד ולא היה זה העונש שהתאים לו. אמנם בבן יהוידע (ד"ה שמע) כתב, שבדווקא נתגלגל משמים שיקצצו את שתי ידיו משום ששתיהם היו צריכות להיענש. היד הימנית, על שביזתה את העבודה, והיד השמאלית, על שכרכה את השיראין על הימנית. ובדווקא יד שמאל נענשה ראשונה לפי שהיא התחילה בעבירה. וראה עוד בכתר ישועה בכריתות (כמ: ד"ה מלכות) מה שביאר בזה.

ד. **שהידים** שבהם ביזה את העבודה, נקצצו. רבינו גרשום (כריתות כמ: ד"ה למטרפסיה).

ה. **כדי** שיתכפר לו ולא יענש בעולם הבא. וזה פירוש 'למטרפסיה' דהיינו 'למטרפסיה' כלומר לשמור כף ידו שלא תכוה באש הגהינם בעולם הבא. בן יהוידע (ד"ה שמע). והחתם סופר (ד"ה גריך) כתב שטוב הוא כדי ששאר הכהנים לא ילמדו ממעשיו. [וגם לטעם זה יש לו רווח לעולם הבא שלא יצטרך להיענש על שלמדו ממנו וכעין ששנינו לעיל (נו.) שחזקיה המלך ביזה את אביו הרשע לאחר מותו כדי שלא ילמדו ממעשיו ובכך תהא לו כפרה].

ו. **כגון** 'מן הכבשים ומן העזים תקחו' (שמות יב ה), וכן 'בכבשים או בעזים' (במדבר טו יא).

ז. **ושוין** במעלתם ובחשיבותם לפני ה', אף שהאמת היא שטעם הכבש משובח יותר. בן יהוידע (שם). ואפילו שבכל שאר המקומות הוקדם כבש, בזה שפעם אחת הוקדם העז, זה מלמד שמה שתמיד הכבש הוקדם אינו מפני שחשוב יותר אלא הם שוין בחשיבותם. וראה בשושנים לדוד בכריתות (פ"ו מ"ט) שביאר מדוע באמת בכל מקום כבשים הוקדמו לעזים.

ח. **רש"י** (ד"ה שם). האור חדש (ד"ה אפילו) הקשה מדוע אין להוכיח ממה שהקדים הפסוק כבש לעז שהוא המובחר. ועוד, מדוע לא הביאה הגמרא ראיה מהפסוק של עולה שכתוב קודם לפסוק של שלמים, ונאמר בו (ויקרא א י) 'ואם מן הצאן קרבנו מן הכשבים או מן העזים לעולה', שגם בו אין רמז מי הוא המובחר, וראה שם מה שתירץ.

ט. **ראה** מה שכתבו תוספות יום טוב ומלאכת שלמה (על המשניות, בתחילת המסכת), בענין חלוקת מסכת פסחים לפסח ראשון ולפסח שני.

פרק חמישי - תמיד נשחט

מפרק זה ועד סוף פרק תשיעי עוסקת המסכת בכל ענייני קרבן הפסח שהיה קרב ביום ארבעה עשר בניסן[א]. בפרק זה יבוארו הלכות שחיטת הפסח, הכוללות את זמן שחיטתו, ואת דיני השחיטה עצמה שתהא לשם פסח ולשם הבעלים, ושלא ישחט בשעה שיש חמץ לאחד מהמנויים עליו, וכן סדר שחיטת הפסח, זריקת דמו, הפשטת עורו והקטרת אימוריו[ב].

משנה

משנה זו עוסקת בביאור הזמן שנקבע לשחיטת הפסח, שבתורה נאמר (שמות יב ו) 'וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם', ובמשנתנו יבואר מהי השעה שנקבעה לשחיטה, ושלא היה זמן זה שווה בכל ערב פסח. וכיון שבכל יום היו מקריבים בבין הערבים קרבן תמיד, כמו שנאמר בתורה (במדבר כח ג-ד) 'זֶה הָאִשֶּׁה אֲשֶׁר תַּקְרִיבוּ לַה' כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה תְּמִימִם שְׁנַיִם לַיּוֹם עֹלָה תָּמִיד, אֶת הַכֶּבֶשׂ אֶחָד תַּעֲשֶׂה בַּבֹּקֶר וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעַרְבָּיִם', ודרשו (לקמן נט.) מפסוקים שקרבן התמיד קודם לקרבן הפסח, לכך מבארת משנתנו מתי הוא זמן הקרבת תמיד של בין הערבים[ג], ומתי הוא זמן הקרבת הפסח.

קרבן **תָּמִיד** הקרב בכל יום בין הערבים, בכל ימות השנה **נִשְׁחָט** הוא **בִּשְׁמוֹנֶה** שעות **וּמֶחֱצָה** - לאחר שעברו שמונה ומחצה שעות מהבוקר[ד], ומתעסקים בשחיטה, ובהפשט ובניתוח ובהדחת הקרביים ובהולכת האברים לכבש ומהכבש למזבח במשך שעה אחת[ה], **וְקָרֵב** - וגמר הקרבתו שהוא הקטרת האברים על גבי המזבח[ו] היה **בְּתִשְׁעָה** שעות **וּמֶחֱצָה. וּבִימֵי עַרְבֵי פְּסָחִים**[ז], כיון שהיו צריכים לשחוט את הפסח לאחר הקרבת התמיד[ח], היו מקדימים להתעסק עם התמיד, והיה התמיד **נִשְׁחָט בְּשֶׁבַע** שעות **וּמֶחֱצָה, וְקָרֵב** - וגמר הקרבתו היה **בִּשְׁמוֹנֶה וּמֶחֱצָה. וְזֶמֶן** זה קבוע הוא **בֵּין** כשחל ערב פסח **בְּיוֹם** החול, **וּבֵין** כשחל **בְּשַׁבָּת**[ט]. אבל כשחל **עֶרֶב פֶּסַח לִהְיוֹת בְּעֶרֶב שַׁבָּת**, מאחר שהיו צריכים להספיק לשחוט את הפסח לאחר התמיד ולצלותו מבעוד יום[י], היו מקדימים יותר את הקרבת התמיד, והיה התמיד **נִשְׁחָט בְּשֵׁשׁ** שעות **וּמֶחֱצָה, וְקָרֵב** - וגמר הקרבתו היה **בְּשֶׁבַע וּמֶחֱצָה. וְשְׁחִיטַת הַפֶּסַח** היתה **לְאַחָרָיו** - מיד לאחר גמר הקרבת התמיד[יא].

★

גמרא

הגמרא מבררת מהו הטעם לקביעת זמן שחיטת התמיד שבכל יום בשמונה וחצי שעות:

שואלת הגמרא, **מְנָא הָנֵי מִילֵּי** - מהיכן למדנו דברים אלו, שבכל יום תמיד של בין הערבים נשחט בשמונה שעות ומחצה וגמר הקרבתו בתשע שעות ומחצה.

משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי**, יש ללמוד זאת, **מִדְּאָמַר קְרָא** - מכך שבפסוק המדבר במצות הקרבת התמיד נאמר (במדבר כח ד) 'אֶת הַכֶּבֶשׂ אֶחָד תַּעֲשֶׂה בַּבֹּקֶר וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעַרְבָּיִם', ולכאורה התורה היתה צריכה לכתוב 'ואת הכבש השני תעשה בערב' דהיינו מחצות היום שהחמה מתחילה לנטות למערב ועד הלילה, והטעם ששינתה וכתבה 'בין הערבים', הוא כדי ללמדנו, **חַלְּקֵהוּ לְבֵין שְׁנֵי עַרְבַיִם** - יש לך לחלק את הערב שהוא שש שעות לשני חלקים, **שְׁתֵּי שָׁעוֹת וּמֶחֱצָה לָכָאן** - לפני הקרבת התמיד, **וּשְׁתֵּי שָׁעוֹת וּמֶחֱצָה לָכָאן** - לאחר הקרבת התמיד, **וְשָׁעָה אַחַת** ביניהן, **לַעֲשִׂיָּיתוֹ** של התמיד[יב]. ומכאן שזמן הקרבת התמיד הוא משעה שמונה ומחצה ועד השעה תשע ומחצה.

הגמרא מקשה על דברי רבי יהושע בן לוי:

מֵתִיב רָבָא - הקשה רבא, שנינו במשנתנו, 'בְּעַרְבֵי פְּסָחִים נִשְׁחָט בְּשֶׁבַע וּמֶחֱצָה וְקָרֵב בִּשְׁמוֹנֶה וּמֶחֱצָה בֵּין בַּחוֹל בֵּין בַּשַּׁבָּת', **וְאִי סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - ואם תעלה על דעתך לומר, שזמן הקרבת התמיד בכל ימות השנה **בִּשְׁמוֹנֶה וּמֶחֱצָה** הוא **מִדְּאוֹרַיְתָא** [-מן התורה], יקשה, **הֵיכִי מַקְדְּמִינַן לֵיהּ** - איך מותר בערב פסח להקדימו לשבע ומחצה, והרי התורה לא חילקה בין הימים[יג].

א. **ארבעת** הפרקים הראשונים של המסכת עוסקים בענייני חמץ ומצה והפרק העשירי עוסק בענייני ליל הסדר. בזמן הגאונים חילקו את המסכת לשני חלקים, החלק הראשון כלל את ארבעת הפרקים הראשונים ואת פרק עשירי ונקרא 'מסכת פסח ראשון', ואילו חמשת הפרקים הללו, מפרק חמישי עד פרק תשיעי, נקראו 'מסכת פסח שני', אבל רבי שסידר את המשניות סידר את הפרקים כפי שהם לפנינו, וקרא לכולם בשם אחד 'מסכת פסחים'. מאירי (ד"ה ממר).

ב. **בפרקים** הבאים יבוארו חמשה עניינים נוספים, והם: צליית הפסח ואכילתו, טומאה שאירעה בקרבן, המינוי על הקרבן ומי ראוי להמנות עליו, מי הם הנדחים להקריב פסח שני בארבעה עשר באייר, נאבד הקרבן או נתערב עם קרבנות אחרים. מאירי (סמ).

ג. **ולגבי** הקרבת תמיד של שחר מבואר במסכת יומא (כמ.) ובמסכת תמיד (ל.) שזמנה היה אחר עלות השחר, ונמשך זמנה עד ארבע שעות כמבואר במסכת ברכות (מ.).

ד. **בגמרא** יבואר טעם הדבר. שעות אלו, שעות זמניות הן, כלומר, שמחלקים את הזמן שיש מהבוקר עד הלילה לשנים עשר חלקים שוים, וכל חלק נקרא 'שעה', והן השעות המוזכרות במשנה. רמב"ם (פירוש המשניות ברכות פ"ו מ"ג). ונחלקו האחרונים האם מונים את השעות מהנץ החמה ועד צאת הכוכבים, או מעלות השחר עד שקיעת החמה, ודבריהם הובאו במגן אברהם (או"ח סי' לג סק"ג), ובביאור הגר"א (שם סי' מנט ס"ג).

ה. **פני** יהושע (ד"ה נמצנה).

ו. **פני** יהושע (שם).

ז. **המשנה** נקטה 'ערבי פסחים' בלשון רבים, ולא 'ערב פסח' בלשון יחיד, כדי להשמיענו שאף בפסח שני הקרב בארבעה עשר באייר על ידי מי שבערב הפסח [בארבעה עשר בניסן] היה טמא או בדרך רחוקה ולא יכל להקריב את הפסח, מקדימים את שחיטת התמיד והפסח קרב אחריו. ולא נאמר שרק בפסח ראשון מקדימים את שחיטתו משום שצריך להקטיר את אימורי הפסח מבעוד יום או משום שהפסחים מרובים, אבל בפסח שני שאפשר לצלותו בלילה, שהרי אינו יום טוב, וכן אין פסחים מרובים, אין צורך להקדים את זמן שחיטת התמיד והפסח. צל"ח (ד"ה נצרכו). אכן התוספות ביומא (כט. ד"ה מלמ, נסוה"ד) הסתפקו האם גם פסח שני דינו להיקרב לאחר תמיד של בין הערבים או שמא יכולים להקריבו לפני התמיד, מאחר ודין זה שמקדימים את התמיד לפסח הוא משום שיאוחר פסח שנאמר בו גם 'בערב' וגם 'בין הערבים' לתמיד שלא נאמרו בו אלא 'בין הערבים' [כמובא בהערה להלן בסמוך], ובפסח שני לא נאמר אלא 'בין הערבים'. אבל התוספות במנחות (מט. ד"ה מלמוד) כתבו בפשיטות שאף פסח שני דינו להיקרב לאחר התמיד של בין הערבים.

ח. **כמבואר** בברייתא המובאת לקמן (נט.) שיש לאחר את הפסח שנאמר בו גם 'בערב' וגם 'בין הערבים' לתמיד שלא נאמר בו אלא 'בין הערבים' בלבד.

ט. **כן** מוכח בגמרא לקמן (ע"ב) שהתיבות 'בין בחול ובין בשבת' מוסבות על ערבי פסחים, שכן בברייתא המובאת בגמרא נחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא לענין זמן שחיטת התמיד בשבת, ונאמרו בגמרא שלשה ביאורים במחלוקתם, לשני הביאורים הראשונים נחלקו לענין ערב פסח שחל בשבת, אולם רבה בר עולא העמיד את מחלוקתם לגבי שאר שבתות השנה, וביארה הגמרא שלפי זה מה ששנינו במשנתנו 'בין בחול ובין בשבת' דברי הכל הוא. ומוכח, שדברי המשנה מוסבים על ערב פסח שחל בשבת. ואכן, לשני הביאורים הראשונים שבגמרא ניתן לומר שכוונת המשנה אף על שאר ימות השנה. תוספות רי"ד (ד"ה ומתני' - הרמזון והשני, ולקמן ע"ב ד"ה ומתני').

י. **לפי** שאין צליית הפסח דוחה שבת, כמובא בגמרא להלן.

יא. **כתב** הצל"ח (ד"ה והפסח), שתיבות אלו 'והפסח אחריו' מוסבות על כל ערב פסח, ולא רק על ערב פסח שחל בערב שבת. וכן הוא במדרש (ספרי זוטא ט ג, ילקוט שמעוני נהעלותך רמז תמזיט) שאמרו 'והפסח אחריו' לגבי כל ערב פסח. וכן כתב הרשב"ם (לקמן קו: ד"ה או) שבכל ערב פסח הפסח קרב מיד אחר התמיד.

בגמרא לקמן (נט.) מובא שנחלקו תנאים לענין הקטרת הקטורת והדלקת נרות המנורה בערב פסח, האם היו מפסיקים בהם בין הקרבת התמיד לפסח, או שהיו מאחרים אותם לאחר הפסח, וכתבו הפני יהושע (לקמן שם ד"ה ומתני') והצל"ח (ד"ה והפסח), שמלשון משנתנו שאמרה 'והפסח אחריו', משמע שלא היו מפסיקים ביניהם כלל. וראה עוד במה שכתב הצל"ח לבאר את משנתנו לדעת הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ד) שפסק שמפסיקים ביניהם, ובדברי השפת אמת (ד"ה נמצנה) שפירש את כוונת המשנה באופן אחר, והובאו דבריהם בילקוט ביאורים.

דין זה שהקרבת הפסח היא לאחר התמיד, אינו אלא לכתחילה, אבל בדיעבד אם הקדימו והקריבו את הפסח קודם תמיד של בין הערבים, הפסח כשר, כמבואר במשנה לקמן (שם).

יב. **רש"י** (ד"ה נין). והרש"ש (ד"ה מלקהו) העיר, שפירוש זה אינו עולה יפה בלשון הגמרא שאמרו 'חלקהו לבין שני ערבים' ולפירוש רש"י ש'חלקהו' הכוונה לחלק את הערב, היה לגמרא לומר 'חלקהו לשני ערבים ועשה התמיד ביניהם', ולכך פירש, ש'חלקהו' אינו עולה על ה'ערב' אלא על 'קרבן התמיד', שיש לחלק את זמן הקרבת התמיד לבין שני הערבים, כלומר, שהערב מתחלק לשני ערבים, שלש שעות ראשונות הן הערב הראשון, ושלש שעות הנוספות הן הערב השני, והתמיד קרב חציו בערב הראשון וחציו בערב השני, ומה שנאמר 'לבין' פירושו כמו 'יחלקו ביניהם' שכל אחד מקבל מחצה, וכך גם כאן עבודת התמיד מתחלקת בין שני הערבים, שבכל אחד מהם נעשית חציה.

יג. **ביישוב** קושיית רבא על דברי רבי יהושע בן לוי, תירץ המהר"ח אור זרוע (סו"ס סי' ריט), שלדעת רבי יהושע בן לוי אין הפירוש ש'בין הערבים' הוא רק בין שני חלקים

תמיד. של בין הערבים: וקרב בתשעה ומחצה. גמר הקרבתו, שהיו שוהין שעה אחת בעשייתו, ובגמ' מפרש טעמא:

ערבי פסחים. מקדימין ליה, משום דצעי למיעבד פסח אחריו. בדרייתא מפרש בגמ'[ב] מנא לן דפסח אחר תמיד: חל ערב פסח בערב שבת. צעינן לאקדומי טפי, משום דצעי לאחוט פסח אחריו ולגלומו מבעוד יום: **גמ'** בין הערבים. משמע שעות ולמעלה שהרי נוטה קרינן בין הערבים[ג], והוה ליה למכתב בערב, ומני בדבוריה וכתב בין הערבים לדרשה, חלוק הערב לשני חלקים, שתי שעות ומחצה לכאן קודם לעשייתו וג' שעות ומחצה לכאן לאחר עשייתו: אלא אמר רבא. כולה תקנתא דרבנן היא, דמדאורייתא כל שם שעות מחרונות כשירות, דהיינו מכי ינטו צללי ערב[ד], [ה]היינו מחצי שבע ואילך שהחמה נוטה למערב והצל למזרח, כשאדם עומד כנגד החמה צלו נוטה למזרח, חצי שם וחצי שבע היא עומדת בתמצע הרקיע[ו] ואין צל נוטה אלא על כל אדם מחציו: ואמר מר. לקמן בהאי פירקא: עליה חלבי השלמים. על תמיד של אחר השלם, ולא משלימס על תמיד הערב, ללאחר תמיד הערב לא תקריב קרבן, לפיכך אף על פי שזריזים מקדימין למנות, התקינו לאחרה, כדי שיביאו נדבותיהן ויהא כשר להקריבן. ובשבת נמי אף על גב דליכא נדרים ונדבות, מאחרינן ליה משום סדר[ז] גזירת נדרים ונדבות דחול, כדמפרש לקמן: צלית פסח אינו דוחה שבת. מפני שצורך הדיוט היא ויכול לצלות מבעוד יום: ומוקמינן ליה אדיניה. מכי ינטו הצללים, דהיינו בשם ומחצה: כסידרו. של תמיד: כסידרו בערב פסח. גרסי' בגרסי עקיבא: כסידרו בחול בערב הפסח. דהיינו בשבע ומחצה, כך סידרו בשבע בערב הפסח: ר' עקיבא אומר. בשבע של ערב הפסח הוא בשם ומחצה, כסידרו בערב שבת, לכיון דצעי למיעבד פסח אחריו, ובשבת לא קרבי נדרים ונדבות דינטריך לאיחוריה, מוקמינן ליה אדיניה בשם ומחצה: ומתני' דקתני. ערבי פסחים נשחט בשבע ומחצה בין בחול בין בשבת, רבי ישמעאל היא: במאי קא מיפלגי. אחמי קא אחמר ליה רבי ישמעאל, הא משמר טעמא דרבי עקיבא מפני שהפסחים מרובין לשחוט וליקרב אחריו, דבשלמא כשהוא חל בחול מאחרינן ליה מדה שעמה משום נדרים ונדבות, אבל בשבת למה לי לאחרינהו, בשלמא בשאר שבתות לא חיישינן למקדומי ולשנויי מחול דידיה משום נדרים ונדבות דחול, אבל השתא משום פסחים צעינן לאקדומיה: בזיכין. היא לבונה הנתונה בשני בזיכים של לחם הפנים, ובשבת היו מסלקין הישנה ומסדרין את החדשה, כדכתיב ביום השבת יערכנו, ומקטיר הבזיכין, והן מתירין הלחם לאכילת כהנים (ו) והיתה ללחם לאזכרה[ט], ומולקין הלחם מיד, ונרין שעה אחת להתעסק בכך: **ר' ישמעאל סבר מוספין** קודמין. לסילוק בזיכין והקטרתן, וזמן מוספין מורחייהו בשם, דכתיב בהו יום ולא כתיב בהו בקר, דכתיב דבר יום ביומו, וקיימא לן בסדר יומא בפרק לחמר להן הממונה (דף לד.) בקר הוי הקדמה ויום משמע לאחור: **ובזיכין בשבע.** דצעי לאחריהו, דבמוספין כתיב יום ובבזיכין כתיב ביום ביום תרי זימני, ומהכא ילפינן טעמא[י] דאחר מוספין קודמין לבזיכין במסכת יומא (שם) מדכתב בהו ביום השבת ביום השבת תרי זימני לאחר: **ועבדינן ליה בשבע ומחצה.** והוא הדין דאי למיעבדיה בתחלת ח', אלא מדלא דשמא אין חילוק לאחר הפנים כלה בסוף שבעה, ועוד כל הני זימני לא מסיקנן ליה, אלא בשם ומחצה כדיניה או בשבע ומחצה כשאר ערבי פסחים: בזיכין קודמין. וטעמא נמי מפרש במקצת, ובהוא מקצת פריך ליה רבה בר עולא לקמן: בסידרו. של תמיד: בחול דעלמא. כל ימות השנה, דהיינו בשמונה ומחצה, כך סידרו בשבת בערב הפסח, אלא מקדמינן לי' למהר שחיטת הפסחים אחריו, דהואיל ואינו יכול לגלותו עד שתחשך חיישינן שמא יתחמם בשר הפסח ויסריח: **ר' עקיבא אומר בסידרו.** שאר ערב הפסח, מפני שהפסחים מרובים וצריך להקדימם: **לא חיישינן למכמר בישרא.** מימוס הבשר, ודומה לו בגיחוהו נשך (דף עד.) על הכומר של זיתים, שמניחין יחד בכלי כדי שיתחממו [ועי' פירש"י בחומש מקץ מ"ג פסוק ל']: **אי**

תמיד נשחט. מאחרינן ליה תרתי שעי. אבל טפי לא שלא היו רוצין לעשות כל כך בשמוס שמוך להשיכה ורבא דמפרש לקמן מילתיה דר' ישמעאל כסדרו בחול בעלמא כן סדרו בשבת ערב הפסח וקרב הפסח (בשמונה[יא]) ומחצה היינו בדוחק משום מכמר בישרא:

מוקמינן ליה אדיניה בו' שעות ומחצה. בריש אחד להן הממונה (יומא דף כח:) פריך ומשטיה מכי משחרי כתלי פי' מתחלת שבע ומשני משום דלא מכווני:

רבי ישמעאל סבר מוספין קודמים לבזיכין. לוקח בשבת לערב הפסח פליגי דליכא היתירא[יב] שמקדמים אותו מפני עשיית הפסח שאחריו ולא שייך למיגזר אטו חול אבל בשבת דעלמא קרב כשדר המול גזירה שבת אטו חול:

וקעבדינן ליה בז' ומחצה. ומ"ת וליעבדיה בתחלת שמונה ופי' בקונטרס לפי שאין חילוק הלחם כלה בסוף שבע ואין נראה לר"י דהא לר"ע קאמר דזיכין בחמש ומוספין בשם ומשני לר"ע ליכא שהייה בהקטרה וחילוק לחם אלא שעה ונראה לר"י כלשון אחר שפי' בקונטרס:

מידי ר"ע כשדר הפסח שחל להיות ערב שבת קתני. מע"ג דלרבנן נמי איכא למיפרך כדפרין בשמון רבה בר עולא מידי כשדרו בחול בעלמא כן סדרו בשבת ערב הפסח קתני רבנן לא מציב ליה פירכא דהא ר' ישמעאל אמתני' קאי דקתני ערב הפסח שוה בין בחול בין בשבת ועליה פליג רבי ישמעאל ולכך לא היה נריך להזכיר בדבריו ערב הפסח:

חיישינן למיכמר בישרא. הואיל ואין הלחם קרבין דוחה שבת כדאמר בפרק [אלו דברים] (לקמן דף סה:):

דברי

אי בחול מאחרינן ליה מדה שעמה משום נדרים ונדבות, אבל בשבת למה לי לאחריהו, בשלמא בשאר שבתות לא חיישינן למקדומי ולשנויי מחול דידיה משום נדרים ונדבות דחול, אבל השתא משום פסחים צעינן לאקדומיה: בזיכין. היא לבונה הנתונה בשני בזיכים של לחם הפנים, ובשבת היו מסלקין הישנה ומסדרין את החדשה, כדכתיב ביום השבת יערכנו, ומקטיר הבזיכין, והן מתירין הלחם לאכילת כהנים (ו) והיתה ללחם לאזכרה[ט], ומולקין הלחם מיד, ונרין שעה אחת להתעסק בכך: **ר' ישמעאל סבר מוספין** קודמין. לסילוק בזיכין והקטרתן, וזמן מוספין מורחייהו בשם, דכתיב בהו יום ולא כתיב בהו בקר, דכתיב דבר יום ביומו, וקיימא לן בסדר יומא בפרק לחמר להן הממונה (דף לד.) בקר הוי הקדמה ויום משמע לאחור: **ובזיכין בשבע.** דצעי לאחריהו, דבמוספין כתיב יום ובבזיכין כתיב ביום ביום תרי זימני, ומהכא ילפינן טעמא[י] דאחר מוספין קודמין לבזיכין במסכת יומא (שם) מדכתב בהו ביום השבת ביום השבת תרי זימני לאחר: **ועבדינן ליה בשבע ומחצה.** והוא הדין דאי למיעבדיה בתחלת ח', אלא מדלא דשמא אין חילוק לאחר הפנים כלה בסוף שבעה, ועוד כל הני זימני לא מסיקנן ליה, אלא בשם ומחצה כדיניה או בשבע ומחצה כשאר ערבי פסחים: בזיכין קודמין. וטעמא נמי מפרש במקצת, ובהוא מקצת פריך ליה רבה בר עולא לקמן: בסידרו. של תמיד: בחול דעלמא. כל ימות השנה, דהיינו בשמונה ומחצה, כך סידרו בשבת בערב הפסח, אלא מקדמינן לי' למהר שחיטת הפסחים אחריו, דהואיל ואינו יכול לגלותו עד שתחשך חיישינן שמא יתחמם בשר הפסח ויסריח: **ר' עקיבא אומר בסידרו.** שאר ערב הפסח, מפני שהפסחים מרובים וצריך להקדימם: **לא חיישינן למכמר בישרא.** מימוס הבשר, ודומה לו בגיחוהו נשך (דף עד.) על הכומר של זיתים, שמניחין יחד בכלי כדי שיתחממו [ועי' פירש"י בחומש מקץ מ"ג פסוק ל']: **מי**

בערב הפסח כמתניתין דקתני בין בחול בין בשבת בשבע ומחצה. **ובמכמר בשרא פליגי** ר' ישמעאל סבר כיון דלא צלינן ליה עד לערב אי שחטת ליה לפסח משעה תשיעית אתי בשרא למכמר אלא מאחרינן ליה

חשק שלמה על ר"ח

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) יומא כח:, ג) [לקמן נט: יומא לג.], ג) [יומא לג. לד.], ד) לקמן נט., ה) לקמן צד., ו) תו"כ אמור פי"ח ה"ו.

הגהות הב"ח

(ז) רש"י ד"ה בזיכין וכו' לאכילת כהנים כדכתיב והיתה:

19/06/2018 אחה

תורה אור השלם

א) אֶת הַכֶּבֶשׂ אֶחָד תַּעֲשֶׂה בַבֹּקֶר וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעַרְבָּיִם:
[במדבר כח, ד]

ב) וְהָאִשּׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ לֹא תִכְבֶּה וּבִעֵר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן עֵצִים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר וְעָרַךְ עָלֶיהָ הָעֹלָה וְהִקְטִיר עָלֶיהָ חֶלְבֵי הַשְּׁלָמִים:
[ויקרא ו, ה]

ליקוטי רש"י

חל ערב פסח להיות בערב שבת. הולרך למהר תמיד של בין הערבים בכל יכולת לפי שפסחים נשחטו אחריו וצריך לגלותן מבעוד יום (יומא כח ע"ב). **מעידנא דמתחיל שמשא למערב.** שמתחלת החמה להתעקם כלפי מערב קלת ומשחרי כותלי, דהכי אמרינן ביומא בפ' שליחי (דף כח:) לעותיה דאנרהם מכי משחרי כותלי והיינו מחצות היום ולהלן, ופרכינן עלה מהא דתנן תמיד נשחט בשם ומחצה ומשני שאני כותלי בית המקדש דלא מכווני רחבים מתחתיהן ולא משחרי בעיקוס פורתא עד חצי שבע ומיהו זמן שחיטה מתחלת שבע ואילך וממשך עד שתשקע החמה ומשתקע החמה לא דלא נפקל בשקיעת החמה בחיזהו מקומן (זבחים דף נו.) [לקמן צג: ד"ה חמשה]. **עליה חלבי השלמים.** ולרלם ליה לשון השלמה עליה על העולה תמיד של שחר המאורה בשם המקרא שנאמר והקטיר עליה השלם העולה ולא מחריה כל הקרבנות ולא על שאין הערבים לשד על תמיד של בין הערבים שהוא אחרון לכל הקרבנות [יומא לג ע"א]. **עליה השלם.** דמשמע שלא יעשנו דבר אחר תמיד של בין הערבים [לקמן נט ע"ב].

הגהות וציונים

ח] ס"א ל"ג (גליון): ט] צ"ל קרינן ביה ערב (דבש תמר): י] יש להוסיף קרינן בין הערבים (דבש תמר): יא] י"ג סדר (גליון): יב] צריך להוסיף דמאן: יג] [בעשרה. אולי צ"ל בט'] (גליון): יד] צ"ל היכירא, וכ"נ קצת מד' מהרש"א (ב"ש) וכ"ה בתוס' הרשב"א:

עין משפט נר מצוה

א א ב מיי' פ"ו מהל' תמידין הלכה ג ה סמג עשין קנ:
ב ג מיי' פ"ד שם הל' י"ו ופ"ו הל' י"ח:

גליון הש"ס

רש"י ד"ה אלא אמר רבא דהיינו מחצי שבע. וכ"כ רש"י שבת ד"ט ע"ב ד"ה מנחה גדולה וע"ש מסוגיא דיומא דף כח ע"ב ורש"י לקמן דף נג ע"ב ד"ה ט"ו מילין:

רבינו חננאל

תמיד נשחט בשמונה ומחצה וקרב בתשעה ומחצה כו' מה"מ ובא ר' יהושע לפרש כי מן התורה הוא זה השיעור ונדחו דבריו. **ופשיט רבא** מצותה דתמיד של בין הערבים מכי ינטו צללי ערב. מאי טעמא בין הערבים משעה שמתחיל היום להעריב משמע דתחלת שעה שביעית הוא בין שני הערבים בין ערב דאתמול לערב דהאידנא שכל הלילה נקרא ערב שנאמר (בראשית א ה) ויהי ערב ויהי בקר ונמצאת מצות התמיד מתחלת שביעית. **הלכך** כל השנה דבעי' להשלי' כל קרבן ואח"כ תמיד של בין הערבים דאמר מר והקטיר עליה חלבי השלמים למה לי וכי אין מקטירין אלא חלבי השלמים והלא חלבי החטאות והאשמות כיוצא בהן. **אלא** לומר לך עליה השלם כל הקרבנות וכיון דאיכא בכל השנה נדרים ונדבות עבדינן להו קודם התמיד של בין הערבים מאחרינן לה לתמיד שתי שעות ומחצה ועבדינן ליה בשמנה ומחצה. [בערבי פסחים מקדמינן ליה שעה אחת ועבדינן ליה בשבע ומחצה] כדי שתהא שהות ביום לשחיטת הפסח. חל ערב פסחים להיות בערב שבת דאיכא נמי צליית הפסח דבעינן מבעוד יום עבדינן התמיד כדין התורה בשש שעות ומחצה: **ת"ר כסדרו בחול כך סדרו בשבת דברי ר' ישמעאל ר' עקיבא אומר כסדרו בערב הפסח.** ופריש ליה אביי הכי כסדרו בחול בערב הפסח בשבע שעות ומחצה כך סדרו בשבת בערב הפסח דברי ר' ישמעאל. נמצאו דברי ר' ישמעאל כמשנתנו דקתני בשבע שעות ומחצה בערב הפסח נשחט התמיד בין בחול בין בשבת. ר' עקיבא אומר התמיד של בין הערבים של שבת בערב הפסח היה נשחט בשש שעות ומחצה כסדרו בערב הפסח שחל להיות בערב שבת. **ובהא פליגי** ר' ישמעאל סבר מוספין קודמין לבזיכי לחם הפנים הלכך מוספין בשש כו' ור' עקיבא סבר בזיכין קודמים הלכך בזיכים בחמש ומוספים בשש והתמיד בשש ומחצה. **ודחי לה רבא** להא דאביי הכי [מידי] כסדרו בחול בערב הפסח קתני כסדרו בחול דעלמא בשמונה ומחצה כך סדרו בשבת בערב הפסח דברי ר' ישמעאל כסדרו בחול בעלמא כן סדרו בשבת ערב הפסח וקרב הפסח (בשמונה[יא]) ומחצה היינו בדוחק משום מכמר בישרא:

מוקמינן ליה אדיניה בו' שעות ומחצה. בריש אחד להן הממונה (יומא דף כח:) פריך ומשטיה מכי משחרי כתלי פי' מתחלת שבע ומשני משום דלא מכווני:

רבי ישמעאל סבר מוספין קודמים לבזיכין. לוקח בשבת לערב הפסח פליגי דליכא היתירא[יב] שמקדמים אותו מפני עשיית הפסח שאחריו ולא שייך למיגזר אטו חול אבל בשבת דעלמא קרב כסדר המול גזירה שבת אטו חול:

וקעבדינן ליה בז' ומחצה. ומ"ת וליעבדיה בתחלת שמונה ופי' בקונטרס לפי שאין חילוק הלחם כלה בסוף שבע ואין נראה לר"י דהא לר"ע קאמר דזיכין בחמש ומוספין בשם ומשני לר"ע ליכא שהייה בהקטרה וחילוק לחם אלא שעה ונראה לר"י כלשון אחר שפי' בקונטרס:

מידי ר"ע כשדר הפסח שחל להיות ערב שבת קתני. מע"ג דלרבנן נמי איכא למיפרך כדפרין בשמון רבה בר עולא מידי כשדרו בחול בעלמא כן סדרו בשבת ערב הפסח קתני רבנן לא מציב ליה פירכא דהא ר' ישמעאל אמתני' קאי דקתני ערב הפסח שוה בין בחול בין בשבת ועליה פליג רבי ישמעאל ולכך לא היה נריך להזכיר בדבריו ערב הפסח:

חיישינן למיכמר בישרא. הואיל ואין הלחם קרבין דוחה שבת כדאמר בפרק [אלו דברים] (לקמן דף סה:):

דברי

אהח 19/06/2018

הגמרא חוזרת ומפרשת טעם אחר לענין קביעת זמן שחיטת התמיד:
אֶלָּא אָמַר רָבָא, לעולם מן התורה **מִצְוָתוֹ דְּתָמִיד** - זמן קיום מצות הקרבת התמיד הוא **מִשֶּׁיִּנְטוּ צִלְלֵי עֶרֶב**[י] - משעה שצל האדם העומד כנגד החמה נוטה למזרח, והוא מחצי שעה לאחר חצות היום[יט]. מברר רבא, **מַאי טַעְמָא** - מהו טעם הדבר, מפרש רבא, משום **דְּאָמַר קְרָא** - שנאמר בפסוק (שם) 'בֵּין הָעַרְבָּיִם', וזמן זה הוא, **מֵעֵידְנָא דְּמַתְחִיל שְׁמְשָׁא לְמֵעְרָב** - משעה שהחמה מתחילה לנטות לצד מערב[יט]. ממשיך רבא לבאר את הטעם שקבעו זמנים חלוקים להקרבת התמיד, **הִלְכָךְ** [-לכן], **בְּשָׁאָר יְמוֹת הַשָּׁנָה**, אף שלכאורה יש להקדים את שחיטת התמיד לשש שעות ומחצה משום שזריזים מקדימים למצוות[יז], מכל מקום, כיון **דְּאִיכָּא** [-שיש] קרבנות של **נְדָרִים וּנְדָבוֹת** שצריכים להקריבם קודם קרבן התמיד, משום **דְּרַחֲמָנָא אָמַר** - שאמרה התורה (ויקרא ו ה) לגבי קרבן תמיד של שחר 'וְעָרַךְ עָלֶיהָ הָעֹלָה וְהִקְטִיר עָלֶיהָ **חֶלְבֵי הַשְּׁלָמִים**', **וְאָמַר מַר** - ופירש רבא לקמן (ע"ב) שלמדים מדרשת הכתוב **(עָלֶיהָ חֶלְבֵי הַשְּׁלָמִים)** ש'עָלֶיהָ' - לאחר קרבן התמיד הקרב בכל בוקר, **הַשְּׁלֵם** - יש להשלים ולגמור להקריב את **כָּל הַקָּרְבָּנוֹת כּוּלָּם** שבאותו היום[יח], ואין להקריב לאחר תמיד של בין הערבים, ולפיכך **מְאַחֲרִינַן לֵיהּ** - קבעו חכמים לאחר את זמן שחיטת התמיד של בין הערבים שמתחיל בשש ומחצה, **בְּתַרְתֵּי שָׁעֵי** - בשתי שעות, **וְעָבְדִינַן לֵיהּ** - ומתחילים את עשיית התמיד **בְּשִׁמְנֵה** שעות **וּמֶחֱצָה**[יט], כדי שיספיקו להקריב את כל הקרבנות הצריכים להקריב באותו היום[כ]. **וּבְעַרְבֵי פְּסָחִים**, מאחר **דְּאִיכָּא** [-שיש] קרבן **פֶּסַח** שצריכים כל ישראל להקריב **אַחֲרָיו** - לאחר קרבן התמיד של בין הערבים[כא], **קָדְמִינַן לֵיהּ** - מקדימים את שחיטת התמיד משאר כל ימות השנה **בְּשָׁעָה אַחַת, וְעָבְדִינַן לֵיהּ** - ומתחילים את עשייתו **בְּשֶׁבַע** שעות **וּמֶחֱצָה**, כדי שיספיקו כל ישראל להקריב את פסחיהם עד הלילה[כב]. **וכשחָל עֶרֶב פֶּסַח לִהְיוֹת בְּעֶרֶב שַׁבָּת, דְּאִיכָּא נַמִּי** - שיש גם את **צְלָיְתוֹ** של הפסח **דְּלָא דָּחֵי** [-שאינה דוחה] **שַׁבָּת**[כג], וצריך לעשותה מבעוד יום, מקדימים יותר את שחיטת התמיד, **וּמוֹקְמִינַן לֵיהּ אַדִּינֵיהּ** - ומעמידים את זמן שחיטתו על עיקר דינו, שהוא **בְּשֵׁשׁ** שעות **וּמֶחֱצָה**[כד].

★

שוים של הערב, אלא העיקר הוא שיהיה קצת ערב קודם העשיה וקצת ערב לאחר העשיה, וכשאפשר לחלק את הערב לשני חלקים שוים ולהקריב את התמיד ביניהם יש לחלקם בשוה, אך כשאי אפשר, די בכך שיש מקצת ערב לפני התמיד ומקצת ערב לאחריו, ולכך בערב פסח מתקיים 'בין הערבים' על ידי השעה ומחצה שיש קודם התמיד והשלש שעות ומחצה שיש לאחריו. ורבא שהקשה סבר, שאם כרבי יהושע בן לוי שדורשים את 'בין הערבים' לחלק לשני חלקים, צריך לחלקם תמיד לשני חלקים שוים. והצל"ח (ד"ה ובדין) והאור שמח (קרבן פסח פ"ו ה"ד) כתבו לדחות את קושיית רבא, על פי דברי הירושלמי (פ"ה ה"ו), שגם בקרבן פסח נאמר (שמות יב ו, במדבר ט ג) 'בין הערבים', וכשמקריבים אותו בשמונה ומחצה נמצא שמתקיים בו 'בין הערבים' ועל כרחינו מתבטל 'בין הערבים' האמור בתמיד, ואמרו שם, שעדיף לבטל את 'בין הערבים' האמור בתמיד, מפני שמקיימים אותו בשאר ימות השנה, ולא לבטל את 'בין הערבים' האמור בפסח, שאם אתה מבטלו עתה אין אתה מקיימו בזמן אחר. ובביאור קושיית רבא כתב הצל"ח, שעיקר דקדוקו הוא ממה שאמרה המשנה 'בין בחול בין בשבת', ואם דין תורה הוא, לא היה צד לחלק בין חול לשבת, ולכך הוסיף רבא להביא את סיום דברי המשנה הללו, מפני שזה עיקר קושייתו. ובמשנת רבי אהרן (קדשים, סוגיות סי' ו אות ג ד"ה וזה) כתב, שאף לדעת רבי יהושע בן לוי אין דין זה של 'חלקהו לבין שני ערבים' מעכב, אלא הוא רק דין לכתחילה, ולכך סובר הוא שבערב פסח שצריך זמן רב להקרבת הפסחים, מקדימים את הקרבת התמיד, ואין מקיימים את הדין לכתחילה להקריבו בין שני הערבים, ורבא שהקשה עליו ממשנתנו סבר, שכל שהוא דין תורה, אף אם אינו מעכב, אין לבטל אותו אף לצורך הקרבת הפסחים. וראה עוד בילקוט ביאורים דרכים נוספות ביישוב דעת רבי יהושע בן לוי, וכן בביאור קושיית רבא.

המהרש"א (נדה"ש ד"ה בין) הקשה על דברי רבי יהושע בן לוי, שהרי אף בפסח נאמר 'בין הערבים' וכיצד יקיימו בפסח 'בין שני ערבים'. וביאר הצל"ח (ד"ה ועפ"י) שכוונתו להקשות מערב פסח שחל בערב שבת שתמיד נשחט בשש ומחצה והפסח בשבע ומחצה, שנמצא ש'בין הערבים' אינו מתקיים לא בתמיד ולא בפסח, אבל מזה שבכל ערב פסח תמיד נשחט בשבע ומחצה ופסח בשמונה ומחצה אין להקשות כלל, שהרי אדרבה, בפסח מקיימים את 'בין הערבים' שמקריבים אותו בין שני הערבים, ומה שלגבי התמיד אין מקיימים את 'בין הערבים', הלא לכאורה זוהי קושיית רבא על דברי רבי יהושע בן לוי. וראה עוד במה שביאר בדבריו, וכן במשמרות כהונה (ד"ה מנקיהו). ובחידושי רבי משה מאימראן (נדה"ש שם) תירץ בשתי דרכים: א. על פי מה שכתב שעיקר דקדוקו של רבי יהושע בן לוי הוא מכך שבתמיד של שחר נאמר 'בוקר' ולכן היתה התורה צריכה לכתוב כנגד זה לשון 'ערב', וכמובא בהערה לעיל בסמוך, ולפי זה בפסח אין לדקדק כן. ב. שבפסח נאמר גם 'בערב' (דברים טז ו), ומזה יש ללמוד שניתן להקריב אף בסוף הערב, ולכך אין לפרש את 'בין הערבים' האמור בו לבין שני ערבים. וראה עוד בילקוט ביאורים בביאור קושיית המהרש"א וייישובה.

יד. בעין זה אמרו בתורת כהנים (אמור פרשה ט פי"ח) לענין 'בין הערבים' האמור בקרבן פסח, שהוא משש שעות ולמעלה, והביאו זכר לדבר ממה שנאמר (ירמיה ו ד) 'קדשו עליה מלחמה קומו ונעלה בצהרים אוי לנו כי פנה היום כי ינטו צללי ערב'.

טו. שבחצי שעה האחרונה של השעה השישית ובחצי שעה הראשונה של השעה השביעית, החמה עומדת באמצע הרקיע וצל כל אדם תחתיו, ואינו נוטה לא למזרח ולא למערב [אבל לצפון או לדרום ודאי נוטה הוא, שהרי רואים זאת בחוש שאין הצל עומד תחתיו ממש אף באמצע היום. תוספות יום טוב (פ"ה מ"ח)], ומחצי שעה לאחר חצות היום, החמה נוטה לצד מערב וצל האדם העומד תחתיה נוטה למזרח. רש"י (ד"ה אלא) ובתחילת דבריו כתב רש"י שמן התורה כל שש שעות אחרונות של היום כשירות. וכן כתב רש"י לקמן (לג: ד"ה ממשה עצר) על פי המבואר במסכת יומא (כח:), שהזמן הראוי להקרבת התמיד מן התורה הוא מתחילת השעה השביעית, אלא שבבית המקדש לא הקריבו התמיד אלא משש שעות ומחצה משום שבכותלי בית המקדש שהיו רחבים למטה וצרים למעלה לא היה ניכר שהחמה התחילה לנטות למערב עד חצי שעה לאחר חצות. ובצל"ח ובגליון הש"ס לרעק"א (נדה"ש אלא) תמהו על הסתירה בדבריו. ויש מהראשונים ומהאחרונים שפירשו בגדר הדבר, שמן התורה זמן הקרבת התמיד הוא משש שעות, אלא שמאחר ויכולים לטעות שכבר הגיע חצות היום ובאמת עדיין לא הגיע, לכך קבעו חכמים שלא יקריבו אלא משש ומחצה, ומטעם זה גם תפילת מנחה שהיא כנגד תמיד של בין הערבים זמנה משש ומחצה, ראה בפסקי ריא"ז (ברכות פ"ד ה"ג), בפרי חדש (או"ח סי' רלג סק"ו) ובקרן אורה (זבחים יג. ומוסף ד"ה וכן) ועוד. וכן כתבו האחרונים ביישוב דברי רש"י, שמן התורה זמנה מתחילת שבע, ומדברי חכמים הוא שלא יקריבו אלא משש ומחצה, ראה בוזרח השמש (פ ע"ג ד"ה לכאורה) זכור ליצחק (סוף סי' יז, ג. ד"ה ומופן). וראה עוד בילקוט ביאורים בדרכים נוספות בגדר דין זה של זמן שחיטת התמיד וזמן תפילת מנחה גדולה וכן לענין התחלת זמן שחיטת הפסח.

והצל"ח (ד"ה אלא) כתב, שבסוגייתנו מבואר שנחלקו בזה רבי יהושע בן לוי ורבא, שהרי רבי יהושע בן לוי אמר שהערב הוא שש שעות, ומחלקים אותן לשתים, שתי שעות ומחצה מכאן ושתי שעות ומחצה מכאן ושעה אחת לעשייתו, ואילו רבא אמר, שזמן הערב מתחיל רק משש ומחצה, שאמר שבכל יום ששוחטים התמיד בשמונה ומחצה מאחרים אותו בשתי שעות, ובערב פסח שחל בערב שבת שנשחט בשש ומחצה אמר שזהו זמנו מדין תורה, וראה בדבריו שביאר סיבת מחלוקתם.

טז. בפירוש ענין 'בין הערבים' [לדעת רבא שכך היא מסקנת הגמרא], מצינו כמה פירושים בדברי הראשונים, רש"י (שמות יב ו) פירש, ש'ערב' לשון חושך הוא, כמו שנאמר (ישעיה כד יא) 'ערבה כל שמחה' ופירושו, החשיכה כל שמחה, ושעה שביעית שבה היום מתחיל להחשיך, נקראת 'עריבת היום', ותחילת הלילה שאז הוא חושך גמור נקראת 'עריבת הלילה', ו'בין הערבים' הן השעות שבין עריבת היום לעריבת הלילה. ורבינו חננאל (ד"ה ופסיט) פירש, שהלילה קרוי 'ערב', ו'בין הערבים' פירושו בין שני לילות, ולכן חצות היום נקרא 'בין הערבים' לפי שהוא בין סוף הלילה הקודם לתחילת הלילה הבא. והרמב"ן (שמות שם) ורבינו דוד (ד"ה אלא) פירשו, שכל השעות שמחצות היום עד השקיעה נקראות 'ערב', ו'בין' אינו לשון הבדלה, אלא לשון 'בתוך', שכן מצינו בכמה מקומות בתורה ש'בין' משמש אף בלשון 'בתוך'. וה'ערב' נקרא 'ערבים' בלשון רבים, מפני שהן שעות רבות, וראה עוד שם טעם נוסף, ובילקוט ביאורים דרכים נוספות.

יז. כמבואר לעיל (ד.).

יח. ודרשו 'השלמים' שאין הכוונה לקרבן שלמים, אלא מלשון 'השלמה' הוא, וביאור הדרשה והטעם שדרשו כן, ראה בסוגיא לקמן (ע"ב) ובהערות שם.

יט. ולא רצו לאחר את שחיטת התמיד ביותר מכך, כדי שלא לעשותו בצמצום סמוך לחשיכה. תוספות (ד"ה תמיד). ובתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה מאחרינן) פירש שצריכים להניח שתי שעות לאחר הקרבת התמיד, שעה אחת לקטורת ושעה אחת להטבת הנרות, כמבואר בגמרא לקמן (עט.) ששתי עבודות אלו היו נעשות לאחר הקרבת התמיד. והמאירי (ד"ה תמיד) הוסיף, שבאותו הזמן היו מקריבים גם את מנחת התמיד, וחביתי כהן גדול ונסכים. והתפארת ישראל (יכין אות ג) ביאר, שסמכו חכמים את קביעת הזמן על לשון 'בין הערבים' שמשמעותו לחלק את הערב לשני ערבים ולהקריב התמיד ביניהם, וכמו שדרש רבי יהושע בן לוי [אלא שלדעת רבי יהושע בן לוי דין תורה הוא, ולרבא אינו אלא תקנת חכמים והסמיכוהו על הפסוק, וכן כתב המאירי (ד"ה מע"פ)] ולכך לא איחרו התמיד לאחר שמונה ומחצה, כדי שיהיה בין שני הערבים.

כ. ואף בשבת שאין מקריבים קרבנות נדרים ונדבות, קבעו את זמן השחיטה בשמונה ומחצה, כדי שלא יבואו לנהוג כן להקדים גם בחול, ושוב לא יוכלו להקריב נדרים ונדבות, כמבואר בגמרא לקמן (ע"ב).

כא. והטעם שקרבן פסח קרב אחר התמיד, מבואר בסוגיא לקמן (עט.) והובא בהערה לעיל במשנה.

כב. אבל אין מקדימים בשתי שעות, מפני הנדרים והנדבות שצריכים להקריב קודם לתמיד. רש"י (ד"ה נמלין).

כג. לפי שצורך הדיוט היא ואפשר לעשותה מבעוד יום. רש"י (ד"ה שליים). וכתבו בשיח השדה (מערכת ה' סי' ט ד"ה ועי' רמב"ם) ובחידושי רבי שמואל (אות קפג) שעיקר הטעם הוא משום שאפשר לצלות מבעוד יום, ורש"י הוסיף שצורך הדיוט היא כדי לפרש מדוע אין אומרים בזה חביבה מצוה בשעתה, ועל זה פירש שצורך הדיוט היא ואינה מצוה גמורה. וראה עוד באגרות משה (או"ח ח"ג סי' קיט ד"ה ובזה).

כד. מה שאין כן בערב פסח החל בשאר ימות השבוע, היו צולים את הפסח בליל חמשה עשר, ולכך די להם בהקדמת שעה אחת.

תמיד. של בין הערבים: וקרב בתשעה ומחצה. גמר הקרבתו, שהיו שוהין שעה אחת בעשייתו, ובגמ' מפרש טעמא: **ערבי פסחים.** מקדימין ליה, משום דצעי למיעבד פסח אחריו. בגרייתא מפרש בגמ'[ד] מנא לן דפסח אחר תמיד: חל ערב פסח **בערב שבת.** צעינן לאקדומי טפי, משום דצעי לאשחוט פסח אחריו ולגלותו מצעוד יום: **גמ'** בין **הערבים.** משום שעות ולמעלה שהרי נוטה קרינן בין הערבים[ג], והוה ליה למכתב בערב, ומשי בדצוריה וכתב בין הערבים לדרשה, חלוק הערב לשני חלקים, שמי שעות ומחצה לכאן קודם לעשייתו: וז' שעות ומחצה לכאן לאחר עשייתו: **אלא אמר רבא.** כולה תקנתא דרבנן היא, דמדאורייתא כל שם שעות אחרונות כשירות, דהיינו מכי ינטו כללי ערב[ג], [ה]דהיינו מחצי שעה ואילך שהחמה נוטה למערב והלל למזרח, כשאדם עומד כנגד החמה הלו נוטה למזרח, אלי שם ואלי שעה היא עומדת בחמצע הרקיע[ה] ואין לו נוטה אלא על כל אדם אחתיו: **ואמר מר.** לקמן בהאי פירקא: עליה חלבי השלמים. על תמיד של אחר השלם כל הקרבנות, ולא תשלימס על תמיד הערב, **ללאחר תמיד הערב לא** תקריב קרבן, לפיכך אף על פי שזריזים מקדימין למנות, התקינו לאחרה, כדי שיציאו נדריהם ונדבותיהן ויהא כשר להקריבן. ובשבת נמי אף על גב דליכא נדרים ונדבות, מאחרינן ליה משום סדר[ז] גזירת נדרים ונדבות לחול, כדמפרש לקמן: **צליית פסח אינו דוחה שבת.** מפני שצורך הדיוט היא ויכול לצלות מצעוד יום: **ומוקמינן** ליה אדיניה. מכי ינטו הללים, דהיינו בשם ומחצה: **כסידרו.** של תמיד: כסידרו **בערב פסח.** גרסי' בדבי עקיבא: כסידרו **בחול בערב הפסח.** להיינו בשעה ומחצה, כך סידרו בשעת **הפסח:** ר' **עקיבא אומר.** בשעת של ערב הפסח הוא בשם ומחצה, כשידרו בערב הפסח שחל להיות בערב שבת כך סידרו בשבת ומתני' דקתני בין בחול בין בשבת ואי סלקא דעתך בשמונה ומחצה דאורייתא היכי מקדמינן ליה אלא אמר רבא [ב]מצותו דתמיד משינטו צללי ערב מאי טעמא דאמר קרא בין הערבי' מעידנא דמתחיל שמשא למערב הלכך בשאר ימות השנה דאיכא נדרים ונדבות דרחמנא אמר [ב]עליה חלבי השלמים ואמר מר (עליה חלבי השלמים[ח]) [ג]עליה השלם כל הקרבנות כולם מאחרינן ליה תרתי שעי ועבדינן ליה בשמנה ומחצה בערבי פסחים דאיכא פסח אחריו קדמינן ליה שעה אחת ועבדינן ליה בשבע ומחצה חל ערב פסח להיות ערב שבת דאיכא נמי צלייתו דלא דחי שבת מוקמינן ליה אדיניה בשש ומחצה. ת"ר כסידורו בחול כך סידורו בשבת בערב בין הערבים חלקהו לבין שני ערבים ב' שעות ומחצה לכאן שתי שעות ומחצה לכאן ושעה אחת לעשייתו מתיב רבא בערבי פסחים נשחט בשבע ומחצה וקרב בשמונה ומחצה

הגמרא מביאה ברייתא שנחלקו בה רבי ישמעאל ורבי עקיבא לענין זמן שחיטת התמיד, והגמרא מבארת שנחלקו אמוראים בפירוש דבריהם:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **כְּסִידּוּרוֹ** - כסדר שהיה נוהג בזמן שחיטת התמיד של בין הערבים **בֵּימוֹת הַחוֹל, כָּךְ** הוא גם **סִידּוּרוֹ** - סדר זמן שחיטת התמיד **בַּשַּׁבָּת, דִּבְרֵי רַבִּי יִשְׁמָעֵאל. וְרַבִּי עֲקִיבָא אוֹמֵר**, שסדר זמן שחיטת התמיד בשבת הוא **כְּסִידּוּרוֹ בְּעֶרֶב פֶּסַח.**

מבררת הגמרא, **מַאי קָאָמַר** - מהו פירוש דברי הברייתא בהבאת מחלוקתם, לפי שלא התבאר בברייתא האם נחלקו לענין ערב פסח או לענין שאר ימות השנה.[אוצר החכמה]

מבארת הגמרא, **אָמַר אַבַּיֵי, הָכִי קָאָמַר** - כך היא כוונת הברייתא, **כְּסִידּוּרוֹ בַּחוֹל בְּעֶרֶב הַפֶּסַח** - כשם שכשחל ערב פסח בימות חול, סדר זמן שחיטת התמיד של בין הערבים הוא בשבע שעות ומחצה, **כָּךְ** הוא **סִידּוּרוֹ** - סדר זמן שחיטתו, **בַּשַּׁבָּת בְּעֶרֶב הַפֶּסַח** - כשחל ערב פסח בשבת, שזמן שחיטת התמיד בשבע שעות ומחצה, **דִּבְרֵי רַבִּי יִשְׁמָעֵאל. וְרַבִּי עֲקִיבָא** חולק **וְאוֹמֵר**, שכְּסִידּוּרוֹ **בְּעֶרֶב הַפֶּסַח שֶׁחָל לִהְיוֹת בְּעֶרֶב שַׁבָּת**, שזמן השחיטה הוא בשש שעות ומחצה, **כָּךְ** הוא **סִידּוּרוֹ** בערב פסח שחל **בְּשַׁבָּת**, שמקדימים את שחיטתו לשש שעות ומחצה, והטעם, מפני שבשבת אין צריך לאחר את התמיד מחמת הנדרים והנדבות שצריכים להקריב לפניו, משום שנדרים ונדבות אינם קרבים בשבת[כה], ולפיכך יש להקדים את זמן שחיטת התמיד ככל היותר, כדי שישאר זמן רב להקרבת כל הפסחים[כו]. **וּמַתְנִיתִין דְּקָתָנֵי** - ולפי זה משנתנו שכתוב בה, שבערב פסח, התמיד נשחט בשבע ומחצה **בֵּין בַּחוֹל בֵּין בַּשַּׁבָּת**, כדעת **רַבִּי עֲקִיבָא הִיא**, שאילו לדעת רבי עקיבא, בערב פסח שחל בשבת שחיטת התמיד היא בשש ומחצה.

מבררת הגמרא, **בְּמַאי קָא מִיפְלְגִי** - מהו טעם מחלוקתם, והרי לכאורה טעמו של רבי עקיבא מסתבר הוא, שבשבת שאין מקריבים נדרים ונדבות, יש להקדים את התמיד לשש ומחצה. מבארת הגמרא, **בְּמוֹסָפִין קוֹדְמִין לְבָזִיכִין קָמִיפְלְגִי** - עיקר מחלוקתם היא לגבי הקטרת שני בזיכי הלבונה שעל גבי השולחן של לחם הפנים[כז], שנחלקו האם היה זה קודם הקרבת שני הכבשים שמקריבים למוסף בכל שבת, או לאחריהם, **שֶׁרַבִּי יִשְׁמָעֵאל סָבַר שֶׁהַמּוֹסָפִין קוֹדְמִין לְהַקְטֶרֶת הַבָּזִיכִין**, לפי שבמוספין נאמר פעם אחת 'יום', 'דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ' (ויקרא כג לז)[כח], ובבזיכין נאמר שני פעמים 'יום', 'בְּיוֹם הַשַּׁבָּת בְּיוֹם הַשַּׁבָּת יַעַרְכֶנּוּ לִפְנֵי ה' תָּמִיד' (שם כד ח), וכיון ש'יום' משמעותו איחור, כשנאמר שני פעמים 'יום' יש לאחרו יותר[כט], ולכך **עָבַד לֵיהּ לְמוֹסָפִין** - הקרבת המוספין נעשית **בְּשֵׁשׁ** - בשעה השישית[ל], ולאחר מכן הקטרת **הַבָּזִיכִין** נעשית **בְּשֶׁבַע** - בשעה השביעית, **וְלכך עָבִיד לֵיהּ לְתָמִיד** - שחיטת התמיד נעשית **בְּשֵׁשׁ וּמֶחֱצָה**, ואי אפשר להקדימה לשש ומחצה, מפני עבודת הבזיכים שנעשית באותה שעה[לא]. **וְרַבִּי עֲקִיבָא סָבַר, בָּזִיכִין קוֹדְמִין לְמוֹסָפִין**[לב], ונמצא שהקטרת **הַבָּזִיכִין** נעשית **בְּחָמֵשׁ** - בשעה החמישית, **וּלאחר מכן** עבודת **הַמּוֹסָפִין** נעשית **בְּשֵׁשׁ**, **וְכיון** שכן, **עָבִיד לֵיהּ לְתָמִיד** - שחיטת התמיד נעשית **בְּשֵׁשׁ וּמֶחֱצָה.**

רבא מקשה על פירושו של אביי בדברי רבי עקיבא:

מַתְקִיף לָהּ רָבָא - הקשה רבא על דברי אביי, **מִידֵּי** - וכי בדברי **רַבִּי עֲקִיבָא, 'כְּסִידְרוֹ בְּעֶרֶב הַפֶּסַח שֶׁחָל לִהְיוֹת בְּעֶרֶב שַׁבָּת' קָתָנֵי** [-כתוב], הלא **'כְּסִידְרוֹ בְּעֶרֶב הַפֶּסַח' סְתָמָא קָתָנֵי** - כתוב 'בערב פסח' בסתם, ומשמע שכוונתו לזמן ההקרבה בערב פסח שחל בימות החול שהוא בשבע ומחצה[לג].

הגמרא מביאה פירוש שני בביאור מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא:

מפרש רבא את דברי הברייתא, **אֶלָּא אָמַר רָבָא, הָכִי קָאָמַר** - כך היא כוונת הברייתא בהבאת מחלוקתם, **כְּסִידְרוֹ** של התמיד **בַּחוֹל דְּעַלְמָא** - בכל ימות השנה שהוא בשמונה ומחצה, **כָּךְ** הוא **סִידְרוֹ בַּשַּׁבָּת שֶׁבְּעֶרֶב הַפֶּסַח, דִּבְרֵי רַבִּי יִשְׁמָעֵאל**, ואין מקדימים אותו לשבע ומחצה כשאר ערב פסח, והטעם מבואר בגמרא להלן. **וְרַבִּי עֲקִיבָא אוֹמֵר**, שזמן שחיטת התמיד בערב פסח שחל בשבת הוא **כְּסִידְרוֹ בְּכל עֶרֶב הַפֶּסַח** החל בימות החול שהוא בשבע ומחצה. **וּמַתְנִיתִין דְּקָתָנֵי** - ולפי זה משנתנו שכתוב בה, שבערב פסח, התמיד נשחט בשבע ומחצה **בֵּין בַּחוֹל בֵּין בַּשַּׁבָּת**, כדעת **רַבִּי עֲקִיבָא הִיא**, שאילו לרבי ישמעאל כשחל בשבת, זמנו בשמונה ומחצה[לד].

מבררת הגמרא, **בְּמַאי קָא מִיפְלְגִי** - במה תלויה מחלוקתם, שלדעת רבי ישמעאל כשחל ערב פסח בשבת אין מקדימים לשחוט את התמיד בשבע ומחצה, ולדעת רבי עקיבא מקדימים. מבארת הגמרא,

---

כה. שרק קרבנות שזמנם קבוע לבו ביום דוחים את השבת, שנאמר בתמיד (במדבר כח ג) 'במועדו', וכן בפסח (שם ט ג), וכן שאר כל הקרבנות הקבוע להם זמן נאמר בהם (שם כט לט) 'אלה תעשו לה' במועדיכם', כמו שדרשו לקמן (עז.).

כו. אמנם בשאר שבתות מודה רבי עקיבא שזמן השחיטה הוא בשמונה ומחצה כשאר ימות החול, שלא רצו להקדימו כדי שלא יבואו להקדים גם בחול, אלא שבערב פסח שחל בשבת סובר רבי עקיבא שמאחר שיש טעם להקדים מחמת קרבן הפסח, אין לאחרו מחמת הגזירה. רש"י (ד"ה נממי), וכעין זה כתבו התוספות (ד"ה רבי). ולכך לא פירש אביי את מחלוקתם לגבי כל שבת וכמו שביאר רבה בר עולא לקמן (ע"ב), משום שסבר שכולם מודים שגזרו על שבת כמו בחול. מהרש"א (גמוס' שם).

כז. הבזיכים הם כפות הזהב המוזכרות בפסוק 'ועשית קערותיו וכפותיו' וגו' (שמות כה כט) כמבואר ברש"י שם. וכל אחד מהבזיכים היה מלא בקומץ של לבונה, והיו מונחים על גבי השולחן בצידי שתי המערכות של לחם הפנים, ובשבת היו מסלקים את המערכות הישנות ומסדרים את המערכות החדשות, והיו מקטירים את הלבונה, והקטרה זו היתה מתירה את הלחם לאכילת הכהנים, כמו שנאמר (ויקרא כד ז) 'ונתת על המערכת לבונה זכה והיתה ללחם לאזכרה אשה לה'', ולאחר מכן היו מחלקים את הלחם לכהנים, וצריך שעה אחת להתעסק בכך.

כח. פסוק זה נאמר בפרשת המועדות, ותחילת הפסוק הוא 'אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קדש להקריב אשה לה' עולה ומנחה זבח ונסכים דבר יום ביומו', ואיזה 'אשה' מקריבים במועד יותר משאר ימים, הוי אומר אלו המוספין. רש"י (תמורה יד. ד"ה דנכר).

כט. רש"י (ד"ה ר' ישמעאל ד"ה וזיכין) על פי הגמרא במסכת יומא (לד.).

ל. לפי שנאמר בהם 'יום', ומשמעותו הוא באור עצם היום ולא בבוקר, כמבואר במסכת יומא (לד.) ש'בוקר' משמעותו הקדמה, ואילו 'יום' משמעותו איחור. רש"י (ד"ה ר' ישמעאל, יומא שם ד"ה ניסוס). והרש"ש (ד"ה עניד) העיר, שישנן מצוות נוספות שנאמר בהם 'יום' ולא הוזכר שיש לאחרן, אלא אדרבה זריזים מקדימים למצוות (עיל ד.). עוד כתב, שהרמב"ם לא הזכיר דין זה שמוספין קרבים בשש. והמאירי (ד"ה כתב) כתב שמן הסתם היו מקריבים המוספין בשש. וראה עוד בילקוט ביאורים לענין זמן תפילת מוסף.

לא. ואף שעבודת הבזיכים מסתיימת בסוף שעה שביעית, ואם כן אפשר להתחיל בשחיטת התמיד בתחילת שמונה, מכל מקום לא רצו לשנות ולקבוע זמן חדש, ואין משנים אותו אלא לשש ומחצה שהוא זמנו מעיקר הדין, ומאחר שאי אפשר להקריבו בשש ומחצה מחמת הבזיכין, מקריבים אותו בשבע ומחצה כבשאר ערבי פסחים. רש"י (ד"ה ובזיכין). עוד פירש רש"י (שם) שיתכן שהיו משתהים בחלוקת הלחם עד שבע ומחצה, ולכך לא שחטו התמיד אלא בשעה זו. אך התוספות (ד"ה וקענדינן) בשם ר"י הקשו על פירוש זה, שהלא מבואר להלן לשיטת רבי עקיבא שהיו מקטירים את הבזיכין בחמש ואת המוספין היו מקריבים בשש, הרי שלא היו משתהים בהקטרת הבזיכין יותר משעה. והסכימו התוספות בשם ר"י עם הפירוש הראשון. עוד פירשו הריב"ן (ד"ה ובזיכין) ותוספות הרשב"א (ד"ה ועבדינן), שהמוספין היו קרבים מחמש ומחצה עד שש ומחצה, שכיון שנאמר בהם 'יום', זהו עיקר היום שחמה בראש כל אדם, והבזיכין היו קרבים עד שבע ומחצה, ולכך לא נשחט התמיד עד שבע ומחצה.

לב. וטעמו מבואר במסכת יומא (לד.), שלומדים את לחם הפנים ממנחת חביתין שכהן גדול מביא בכל יום בבקר ובערב, בגזירה שוה 'חוקה' 'חוקה', שבלחם הפנים נאמר (ויקרא כד ט) 'כי קדש קדשים הוא לו מאשי ה' חק עולם', ובמנחת חביתין נאמר (שם ו טו) 'חק עולם לה' כליל תקטר', וכשם שמנחת חביתין קודמת למוספין, לפי שהיא קריבה תיכף לאחר תמיד של שחר, כפי שדרשו (יומא שם) ממה שנאמר (שם כג לז) 'להקריב אשה לה' עולה ומנחה', כך גם בזיכי לחם הפנים קודמים למוספים.

לג. אבל מדברי רבי ישמעאל שאמר 'כסידורו בחול כך סידורו בשבת' ולא הזכיר ערב פסח לא הקשה רבא, משום שגם לפי רבא רבי ישמעאל מדבר על שבת בערב פסח, ואכן רבה בר עולא הקשה כן לקמן (ע"ב) על דברי רבא מדוע לא הזכיר רבי ישמעאל שמדובר בערב פסח. רש"י (ד"ה מי). ובתוספות (ד"ה מידי) ביארו, שרבא לא סבר שיש בכך פירכא על דבריו, משום שרבי ישמעאל אמר את דבריו על משנתנו שכתוב בה שערב פסח שוה בין בחול בין בשבת, ועל זה אמר שבשבת הדין שונה, ולכך לא הוצרך להזכיר שמדבר על ערב פסח.

לד. נמצא שבין לאביי ובין לרבא מחלוקתם של רבי ישמעאל ורבי עקיבא היא לענין זמן שחיטת התמיד בערב פסח שחל בשבת, אלא שלדעת אביי, רבי ישמעאל סובר שהוא בשבע ומחצה ורבי עקיבא סובר שהוא בשש ומחצה, ולרבא, רבי ישמעאל סובר שהוא בשמונה ומחצה ורבי עקיבא סובר שהוא בשבע ומחצה.

תמיד. של בין הערבים: וקרב בתשעה ומחצה. גמר הקרבתו, שהיו שוהין שעה אחת בעשייתו, ובגמ' מפרש טעמא: **ערבי פסחים.** מקדימין ליה, משום דצעי למיעבד פסח אחריו. בגריימא מפרש בגמ'[ז] מנא לן דפסח אחר תמיד: חל ערב פסח **בערב שבת.** צעינן לאקדומי טפי, משום דצעי לאשחוט פסח אחריו ולגלותו מצעוד יוס: **גמ'** בין **הערבים.** משום שעות ולמעלה שהרי נוטה קרינן בין הערבים[ח], והוה ליה למכתב בערב, ומשי בדגוריה וכתב בין הערבים לדרשה, חלוק הערב לשני חלקים, שמי שעות ומחצה לכאן קודם לעשייתו: וג' שעות ומחצה לכאן לאחר עשייתו: **אלא אמר רבא.** כולה תקנתא דרבנן היא, דמדאורייתא כל שם שעות אחרונות כשירות, דהיינו מכי ינטו כללי ערב[ג], דהיינו מחצי שעה ואילך שהחמה נוטה למערב והצל למזרח, כשאדם עומד כנגד החמה הצל נוטה למזרח, אלי שם ואלי שעה היא עומדת בחמצע הרקיע[ט] ואין לו צל נוטה אלא על כל אדם אחתיו: **ואמר מר.** לקמן בהאי פירקא: עליה חלבי השלמים. על תמיד של שחר השלם כל הקרבנות, ולא תשלימס על תמיד הערב, דלאחר תמיד הערב לא תקריב קרבן, לפיכך אף על פי שזריזים מקדימין למנות, התקינו לאחרה, כדי שיביאו נדריהם ונדבותיהן ויהא כשר להקריבן. ונשחט נמי אף על גב דליכא נדרים ונדבות, מאחרינן ליה משום סדר[ז] גזירת נדרים ונדבות לחול, כדאמרם לקמן: צליית פסח אינו דוחה שבת. מפני שצורך הדיוט היא ויכול לצלות מצעוד יום: **ומוקמינן ליה אדיניה.** מכי ינטו הללים, דהיינו בשם ואחה: כסידרו. של תמיד: כסידרו בערב פסח. גרסי' בגרי עקיבא: כסידרו בחול בערב הפסח. להיינו בשחט ואחה, כך סילרו בשחט בערב הפסח: **ר' עקיבא אומר.** של ערב הפסח הוא בשם ואחה, כסילרו בערב הפסח שחל להיות בערב שבת, דכיון דצעי למיעבד פסח אחריו, ובשחט לא קרבי נדרים ונדבות דלילטריך לאיחוריה, מוקמינן ליה אדיניה בשם ואחה: **ומתני' דקתני.** ערבי פסחים נשחט בשחר ואחה בין בחול בין בשבת, רבי ישמעאל היא: **במאי קא מיפלגי.** אמאי קא מסתבר טעמא דרבי עקיבא מפני שהפסחים מרובין לשחוט וליקרב אחריו, דבשלמא כשהוא של בחול אתי שפיר, אלא של שבת מאי איכא למימר, דהא לא שכיחי נדרים ונדבות בשבת, אלא אפילו הכי מקדימין ליה אדיניה, דבשלמא בשאר שבתות לא מייסינן לאקדומי משום דילמא אתי למיעבד אחר השבת, אלא בשבת שחל להיות ערב פסח דלא שכיח למיעבד אחר השבת, אי נמי אפילו שכיח, כיון דאי בעי מצי מעכב עד לאחר הפסח, אי נמי אפילו לא מעכב, כיון דאי בעי מצי מעכב לא מיגזר אטו חול דלא מצי מעכב כלל, ואי נמי אפילו מיגזר אטו חול

בְּמִכְמָר בִּשְׁרָא קָמִיפְּלְגִי - מחלוקתם תלויה בנידון האם חוששים שיתחמם הבשר ויסריחלה, או לא, **רַבִּי יִשְׁמָעֵאל סָבַר, חָיְישִׁינַן לְמִכְמָר בִּשְׁרָא** - חוששים שאם יקדימו להקריב את הפסח, יתחמם הבשר ויסריח עד שיבואו לצלותו במוצאי שבת, שכן אין צלייתו דוחה את השבתלו, ועל כן מאחרים את הקרבתו, ולפיכך אין מקדימים לשחוט את התמיד בשבע ומחצה כבשאר ערבי פסחים, אלא הוא קרב בשמונה ומחצהלי. **וְרַבִּי עֲקִיבָא סָבַר, לֹא חָיְישִׁינַן לְמִכְמָר בִּשְׁרָא** - אין לחוש שמא יתחמם הבשר ויסריח עד הערבלח, ולכך יש להקדים את שחיטת התמיד לשבע ומחצה כדי שיספיקו כל ישראל לשחוט את פסחיהם.

אוצר החכמה

לה. 'מכמר' הוא לשון 'חימום', וכמו שאמרו (ב"מ עד.) 'על הכומר של זיתים' ופירושו שמניחים הרבה זיתים ביחד בכלי כדי שיתחממו. רש"י (ד"ה לא) ורבינו חננאל (ד"ה פי') פירש שהוא לשון כימוש והתכווצות, וכן פירש את 'כומר של זיתים' הנזכר.

לו. רש"י (ד"ה נמוֹ) והתוספות (ד"ה מיתיין) פירשו שהחשש בשבת שמא יתחמם ויסריח הוא מפני שהדחת הקרביים אינה דוחה שבת. והדין שהביא רש"י שצליית הפסח אינה דוחה שבת וכן הדין שהביאו התוספות שהדחת הקרביים אינה דוחה שבת, שניהם מבוארים במשנה לקמן (סה:). וכתב הצל"ח (נמוס' סס) שהטעם שמיאנו התוספות בפירוש רש"י הוא משום שגם בשאר ערב פסח שחל בימות החול לא היו צולים מבעוד יום אלא בלילה, וכפי שמוכח בסוגייתנו לעיל, שבערב פסח שחל בערב שבת הקדימו את זמן שחיטת התמיד לשש ומחצה כדי שיספיקו לצלות מבעוד יום, ומוכח שגם בימות החול היו צולים משחשיכה. ולדעת רש"י כך הוא פירושו, שהיו בבית המקדש שלש כתות כמבואר במשנה לקמן (סד.), והכת הראשונה ודאי היו מספיקים לצלות מבעוד יום, והחשש בשבת שמא יסריח הוא רק כלפי הכתות הראשונות שהקדימו לשחוט, שכיון שאין יכולים לצלות יש לחוש שמא יסריח הבשר, אבל הבשר של הכת האחרונה ודאי לא יסריח אף אם אין צולים אותו אלא משחשיכה, כיון שלא נשחט זמן מרובה קודם לכך. ובערב פסח שחל בערב שבת היו מקדימים כדי שגם אנשי כת זו האחרונה יספיקו לצלות פסחיהם מבעוד יום. על פי הצל"ח (סס).

לז. הבעל המאור (ד"ה נמוֹ) הקשה, מדוע הוצרכו לאחר גם את התמיד, והלא לכאורה לא היו צריכים לאחר אלא את שחיטת הפסח, אבל את התמיד היו יכולים להקדים. ותירץ בשם רבי משה, שאיחרו את התמיד משום גזירת נדרים ונדבות שגזרו אף בשבת משום חול, ורק כשהוצרכו להקדים את הפסח הקדימו אף את התמיד. וכעין זה כתב המהרש"א (נמוס' ד"ה רבי ישמעאל). עוד כתב הבעל המאור (סס), שאם היו מקדימים התמיד לא היו יכולים למנוע מכל ישראל להקריב את פסחיהם המרובים, ולכך מאחרים הקרבת התמיד ועל ידי זה מנעו את הקרבת הפסח בשעה מוקדמת, מפני שדין הוא שתמיד קודם לפסח. והפני יהושע (ד"ה נמוֹ) ביאר, שלא היו יכולים לשהות בין הקרבת התמיד להקרבת הפסח, משום שהמנחה והנסכים של התמיד היו קרבים לאחר הפסח, ומעיקר הדין היו צריכים להקריבם בסמוך לתמיד, כמו שנאמר (נמדבר כט לט ועוד) 'מלבד עולת התמיד ומנחתה ונסכה', ולא היו מפסיקים ביניהם אלא בעבודות הנלמדות מפסוקים כהקטרת הקטורת והנרות של כל השנה, וכן בקרבן פסח בערב פסח, ולכך איחרו את הקרבת התמיד, כדי להסמיך לה את הקרבת המנחה והנסכים שהיו לאחר הפסח.

לח. המאירי (ד"ה זה) ביאר, שמחלוקתם תלויה במה שנחלקו תנאים במסכת שבת (קטו:) לענין הפשט עור הקרבן בערב פסח שחל בשבת, שלדעת חכמים מותר להפשיט אלא את כולו, ודעת רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה שאין היתר להפשיט אלא עד החזה כמבואר שם, וביאר, שרבי ישמעאל סובר כרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה, ולפי זה יש לחוש שיתחמם הבשר ויסריח, ורבי עקיבא סובר כחכמים, ולפי זה אין לחוש שיתחמם ויסריח.

ובדעת אביי שלא פירש כרבא שנחלקו האם חוששים לחימום הבשר, ביאר הצל"ח (ד"ה ואומר אני) על פי מה שנחלקו אביי ורבא לקמן (סד:) האם סומכים על הנס או לא, שלדעת אביי סומכים על הנס ולדעת רבא אין סומכים, ובמסכת אבות (פ"ה מ"ה) שנינו שאחד מעשרה ניסים שנעשו בבית המקדש הוא שלא הסריח בשר הקדשים מעולם, ולכך רק רבא הסובר שאין סומכים על הנס יכול לפרש שנחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא האם חוששים שהבשר יסריח או לא, אבל לדעת אביי שסומכים על הנס ודאי לא יסריח הבשר.

תמיד. של בין הערבים: וקרב בתשעה ומחצה. גמר הקרבתו, שהיו שוהין שעה אחת בעשייתו, ובגמ' מפרש טעמא: **ערבי פסחים.** מקדימין ליה, משום דצעי למיעבד פסח אחריו. בגרייתא מפרש בגמ'[ד] מנא לן דפסח אחר תמיד: חל ערב פסח **בערב שבת.** צעינן לאקדומי טפי, משום דצעי לשחוט פסח אחריו ולגלותו מצעוד יום: **גמ'** בין **הערבים.** משום שעות ולמעלה שהרי נוטה קרינן בין הערבים[ב], והוה ליה למכתב בערב, ומשי בדגוריה וכתב בין הערבים לדרשה, חלוק הערב לשני חלקים, שמי שעות ומחצה לכאן קודם לעשייתו וג' שעות ומחצה לכאן לאחר עשייתו: **אלא אמר רבא.** כולה תקנתא דרבנן היא, דמדאורייתא כל שם שעות אחרונות כשירות, דהיינו מכי ינטו כללי ערב[ג], דהיינו מחצי שעה ואילך שהחמה נוטה למערב והלל למזרח, כשחלס עומד כנגד החמה הרי הוא למזרח, אף שם שעה ואלי שעה היא עומדת בחמצע הרקיע[ה] ואין לך נוטה אלא זה על כל חלס תחתיו: **ואמר מר.** לקמן בהאי פירקא: עליה חלבי השלמים. על תמיד של שחר השלם כל הקרבנות, ולא תשלימס על תמיד הערב, **ללאחר תמיד הערב לא תקריב קרבן, לפיכך אף על פי שזריזים מקדימין למנות, התקינו לאחרה, כדי שיביאו נדריהם ונדבותיהן ויהא כשר להקריבן. ובשבת** אף על גב דליכא נדרים ונדבות, מאחרינן ליה משום סדר גזירת נדרים ונדבות לחול, כדמפרש לקמן: **צליית פסח אינו דוחה שבת.** מפני שצורך הדיוט היא ויכול לצלות מצעוד יום: **ומוקמינן ליה אדיניה.** מכי ינטו הללים, דהיינו בשם ואילך: **כסידרו.** של תמיד: כסידרו בערב **פסח.** גרסי' בדבי עקיבא: כסידרו **בחול בערב הפסח.** דהיינו בשעה **ואילך, כך סילרו בשעת בערב הפסח:** ר' **עקיבא אומר.** בשעת של ערב הפסח הוא בשם ואילך, כסילרו בערב הפסח שחל להיות בערב שבת, דכיון דצעי למיעבד פסח אחריו, ובשבת לא קרבי נדרים ונדבות דניטרוך לאיחוריה, מוקמינן ליה אדיניה בשם ואילך: **ומתני'** דקתני: ערבי פסחים נשחט בשבע ואילך בין בחול בין בשבת, רבי ישמעאל היא: **במאי קא מיפלגי.** אמאי קא מחאר ליה רבי ישמעאל, הא מסתבר טעמא דרבי עקיבא מפני שהפסחים מרובין לשחוט וליקרב אחריו, דבשלמא כשהוא חל בחול מאחרינן ליה מדלא משום נדרים ונדבות, אלא בשבת למה לי לאחרינהו, בשלמא בשאר שבתות לא חיישינן לאקדומי ולשנויי מחול דידיה משום נדרים ונדבות דחול, אלא השתא משום פסחים צעינן לאקדומי: **בזיכין.** היא לבונה האמונה בשני בזיכים על שתי מערכות של לחם הפנים, ובשבת היו מסלקין הישנה ומסדרין את החדשה, כדכתיב ביום השבת יערכנו, ומקטיר הבזיכין, והן מתירין הלחם לאכילת כהנים (פ) והיתה ללחם לאזכרה[ו], ומולקין הלחם מיד, וצריך שעה אחת להתעסק בכך: **ר' ישמעאל סבר מוספין קודמין.** לסילוק בזיכין והקטרתן, וזמן מוספין מורחייהו בשם, דכתיב בהו יום ולא כתיב בהו בקר, דכתיב דבר יום ביומו, וקיימא לן בסדר יומא בפרק אחד להן הממונה (דף לה.) בקר הוי הקדמה ויום משמע לאחור: **ובזיכין בשבע.** דצעי למחריהו, דבמוספין כתיב יום ובבזיכין כתיב ביום יום תרי זימני, ומהכא ילפינן טעמא[ח] דאחר מוספין קודמין לבזיכין בפרק מקום יומא (שם) מדכתיב בהו ביום השבת ביום השבת תרי זימני לאחר: **ועבדינן ליה בשבע ומחצה.** והוא הדין דאי למיעבדיה בתחלת ח', אלא אדלא דשמא אין חילוק לחם הפנים כלה בסוף שבעה, ועוד כל הני זימני לא משנינן ליה, אלא בשם ואחנה כדיניה או בשבע ואחנה כאחר ערבי פסחים: **בזיכין קודמין.** האי גמר מקרא הוא דכתיב: ומתני' דקתני: **במאי קא מיפלגי:** אי אחר מתני' קאי, אדלא מחאר ליה רבי ישמעאל, הא מסתבר טעמא דרבי עקיבא מפני שהפסחים מרובין לשחוט וליקרב אחריו, דבשלמא כשהוא חל בחול מאחרינן ליה מדלא משום נדרים ונדבות, אלא בשבת למה לי לאחרינהו, בשלמא בשאר שבתות לא חיישינן לאקדומי ולשנויי מחול דידיה משום נדרים ונדבות דחול, אלא השתא משום פסחים צעינן לאקדומי: **בזיכין.** היא לבונה האמונה בשני בזיכים על שתי מערכות של לחם הפנים, ובשבת היו מסלקין הישנה ומסדרין את החדשה, כדכתיב ביום השבת יערכנו, ומקטיר הבזיכין, והן מתירין הלחם לאכילת כהנים (פ) והיתה ללחם לאזכרה[ו], ומולקין הלחם מיד, וצריך שעה אחת להתעסק בכך: **ר' ישמעאל סבר מוספין קודמין.** לסילוק בזיכין והקטרתן, וזמן מוספין מורחייהו בשם, דכתיב בהו יום ולא כתיב בהו בקר, דכתיב דבר יום ביומו, וקיימא לן בסדר יומא בפרק אחד להן הממונה (דף לה.) בקר הוי הקדמה ויום משמע לאחור: **ובזיכין בשבע.** דצעי למחריהו, דבמוספין כתיב יום ובבזיכין כתיב ביום יום תרי זימני, ומהכא ילפינן טעמא[ח] דאחר מוספין קודמין לבזיכין בפרק מקום יומא (שם) מדכתיב בהו ביום השבת ביום השבת תרי זימני לאחר: **ועבדינן ליה בשבע ומחצה.** והוא הדין דאי למיעבדיה בתחלת ח', אלא אדלא דשמא אין חילוק לחם הפנים כלה בסוף שבעה, ועוד כל הני זימני לא משנינן ליה, אלא בשם ואחנה כדיניה או בשבע ואחנה כאחר ערבי פסחים: **בזיכין קודמין.** האי גמר מקרא הוא דכתיב: ומתני' דקתני: **במאי קא מיפלגי:** אי אחר מתני' קאי, אדלא מחאר ליה רבי ישמעאל, הא מסתבר טעמא דרבי עקיבא מפני שהפסחים מרובין לשחוט וליקרב אחריו, דבשלמא כשהוא חל בחול מאחרינן ליה מדלא משום נדרים ונדבות, אלא בשבת למה לי לאחרינהו, בשלמא בשאר שבתות לא חיישינן לאקדומי ולשנויי מחול דידיה משום נדרים ונדבות דחול, אלא השתא משום פסחים צעינן לאקדומי: **בזיכין.** היא לבונה האמונה בשני בזיכים על שתי מערכות של לחם הפנים, ובשבת היו מסלקין הישנה ומסדרין את החדשה, כדכתיב ביום השבת יערכנו, ומקטיר הבזיכין, והן מתירין הלחם לאכילת כהנים (פ) והיתה ללחם לאזכרה[ו], ומולקין הלחם מיד, וצריך שעה אחת להתעסק בכך: **ר' ישמעאל סבר מוספין** קודמין.

דברי הכל היא. וכן בחול וכן בשבת דקתני דמתני' לא קאי אלא אתחלת הלילה דערב הפסח והא דקאמר דברי הכל היינו כלומר דמניינו למימר דברי הכל לפלוגתא דהך ברייתא דקיימינן עלה אבל מיכא שני ברייתות דמייתי בסמוך דפליגי בהדיא בשבת דערב פסח ומהנהו ודאי מיכא למיפשט דלאו דברי הכל היא:

כאילן חל בשני בשבת. מיכן נריך לפרש דדוקא נקט שני דהוא יומא קמא דמיקלע ביה מרבעה עשר דאי בשבתא לא חזי לאתויסר דלא בד"ו פסח דהא ע"כ לרבא דמוקי לה בשני בשבת דעלמא לא הוי שני בשבת דוקא דהא לא בערב הפסח מיירי הוא הדין לאבי אם לא יהיה דוקא מיכן לחוש ורש"י שהקשה דעל פי הרמייה היו מקדשין מיכן נראה לר"י דאע"ג דהיו מקדשין על פי הרמייה היו נזהרין שלא יבאו תרי שבי בהדי הדדי דאמרינן בהדיא פרק קמא דראש השנה (דף כ.) מאיימין על העדים על החדש שנראה בזמנו לומר שלא ראו והא דאמרי' בשילהי אלו קשרים (שבת דף קיג.) חלבי שבת קריבים ביום הכפורים אלמא בהדי הדדי נינהו מוקי לה בהחליל (סוכה דף נד:) כאחרים דאמרי מיכן ואילך עשרת שלא ד' ימים בלבד:

אלא לרבא קשיא. תימה לרבה בר עולא דלדבריו לרבי עקיבא מוספין קודמין לבזיכין ולפי מה שהבריית' כאבי עקיבא תמיד נשחט בשם ומחצה ומ"כ בזיכין קודמין למוספין ותירץ רש"י לרבה בר עולא לא קאי ר"ע אלא אריש קאי דקתני תמיד כל השנה קרב כהלכתו משמע ל"ש חול ולא שנא שבת ועלה פליג ר"ע ואמר דשבת דעלמא והייט ממש כרבה בר עולא אן ימרן כרבא:

העולה עולה ראשונה. תימה דבזמים פ' כל המדיר (דף פט.) מפקינן מקרא אחרינא דתנן התמידין קודמין למוספין שנאמר מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד וליכא למימר דהתם מיעטריך לגבור שאין להן תמידין ומוספין אלא כדי אחד מהם דהא קתני התם סך מנחת קודש לסך עולה ודומיה דזה הוי תמידין ומוספין וליכא למימר נמי דמיעטריך קרא תניא לעכב דהתכלת (מנחות דף מט:) אמרינן דהדיא דליכא עיכובא וי"ל דהתם מיעטריך למוספין אלא קדמי והכא לגדיש ונדבות ונריכי דשמא מוספין תמירי שהן קרבן נבור או שמא גדיש ונדבות תמירי שרגילים ומצויים יותר אי נמי קרא דהכא להקדמת הקטרה דהקטרה כתיב וערך עליה העולה וקרא דכל התדיר להקדמת שחיטה לחעשו את אלה בעשיית הדם כתיב והא דפריך בהתכלת (שם מט.) גבי הא דתנן התמידין אין מעכבין את המוספין וקאמר היכי דמי מילימא דליח ליה ולקדש והתניא מנין שלא יהא דבר כו' ומייתי הא דרבה ולא מייתי קרא דמלבד משום דלשון שלא יהא דבר קודש משמע טפי עיכוב [להכי] מחייה טפי מן המשנה אי נמי למימרא דאפי' בהקטרה דלא מנן בכל התדיר תמיד של שחר קודם לך קשה דאמאי מיעטריך העולה ומלבד מיפוק לי' דתמיד קודם למוספין דבתמיד כתיב בנקר ובמוספין כתיב ביום דמשמע בעילומו של יום[ס] ולמאי דאמרי' בהתכלת דליכא עיכובא בהקדמה לתמיד אחי שפיר הא דאמרינן בריש עירובין (דף ג.) שלמים ששחטן קודם פתיחת ההיכל פסולים שנאמר ושחטו פתח אהל מועד בזמן שהן פתוחין ולא בזמן שהן נעולין דמטעם ששחטן קודם תמיד של שחר לא שחר לא הוו פסולין והא דתני בתוספתא דמכילתין [פ"ד] כל הקדשים שהקריבן קודם תמיד של שחר או שעיכבן אחר תמיד של בין הערבים פסולין שאין לך קודם לתמיד של שחר אלא קטורת ואין לך שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים כו' אחי פסולין היינו מדרבנן [ועיין תוס' עירובין ג'. ד"ה שלמים ותוס' יומא כט. ד"ה אלא ע"ש היטב שכתבו להדיא אבל לשון התוספתא משמע לאפוקי זרק הדם בדיעבד ועשה כל מלות אפ"ה פסולין דקתני שהקריבו ולא קתני ששחטן ואי מדרבנן אמאי פסולין וכו']:

יאוחר

אי לא חיישינן ניעבדיה בשש ומחצה קא סבר מוספין קודמין לבזיכין עביד להו למוספין בשש ובזיכין בשבע ועביד ליה לתמיד בשבע ומחצה מתקיף לה רבה בר עולא מידי כסידרו בחול[ס] כך סידרו בשבת בערב הפסח דברי ר' ישמעאל קתני כך סידרו בשבת סתמא קתני אלא אמר רבה בר עולא הכי קתני כסידרו בחול דעלמא כך סידרו בשבת דעלמא דברי ר' ישמעאל ר"ע אומר כסידרו בערב הפסח דעלמא כך סידרו בשבת דעלמא ומתני' דקתני בין בחול בין בשבת דברי הכל היא במאי קמיפלגי בגזרת נדבות ונדרים קמיפלגי ר' ישמעאל סבר גזרינן שבת אטו חול ור' עקיבא סבר לא גזרינן אי לא גזרינן ניעבדיה בו' ומחצה קסבר מוספין קודמין לבזיכין מוספין בשש ובזיכין בז' ועביד ליה לתמיד בז' ומחצה. מיתיבי תמיד כל השנה כולה קרב בהלכתו נשחט בשמונה ומחצה וקרב בט' ומחצה ובערב הפסח נשחט בז' ומחצה וקרב בח' ומחצה חל להיות בשבת בחול דברי ר' ישמעאל ר"ע אומר כסידרו בערב הפסח בשלמא לאביי ניחא אלא לרבא קשיא אמר לך רבא לא תימא בחל בשני בשבת אלא אימא בשני בשבת דעלמא. מיתיבי חל להיות בשבת כסידרו כל השנה כולה דברי ר' ישמעאל ר"ע אומר כסידרו בערב הפסח בשלמא לרבא[ס] ניחא אלא לאביי קשיא אמר לך אבי לא תימא כסידרו כל השנה אלא אימא כסידרו כל השנים כולן דברי ר' ישמעאל ר"ע אומר כסידרו ערב הפסח שחל להיות בערב שבת.

[ס] תנו רבנן מנין שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר תלמוד לומר [א] וערך עליה העולה מאי תלמודא [ב] אמר רבא [א] העולה עולה ראשונה ומנין שאין דבר קרב אחר תמיד של בין הערבים ת"ל [א] והקטיר עליה חלבי השלמים מאי תלמודא אמר אביי עליה שלמים ולא על חבירתה שלמים מתקיף לה רבא אימא שלמים הוא דלא נקריב הא עולות נקריב אלא אמר רבא [ג] השלמים עליה השלם כל הקרבנות כולן. ת"ר תמיד קודם לפסח פסח קודם לקטרת קטרת קודמת לנרות יאוחר

אי לא חיישינן ניעבדיה בשש ומחצה. להא הפסחים מרובין, ובשבת לא נעי לאיחוריה משום גדיש ונדבות: **קסבר מוספין קודמין לבזיכין.** ועל כרחך בזיכין בשבע, ואינן פנויין בה: **בעלמא.** כל ימות החול בשמונה ומחצה: **כך סידרו.** בשבתות של כל השנה, ואף על גב דליכא גדיש ונדבות, חייסינן לסרך גדיש דחול, דילמא אתו למסרך ולמיעבד בחול נמי בשבע, ומיפסלי גדיש ונדבות של אחריו: **ר"ע אומר.** כל שבתות השנה הוא נשחט בשבע ומחצה כסידורו בחול, ללא גזרינן משום חול: **דברי הכל היא.** דר' ישמעאל ורבי עקיבא לא חיילי בערב פסח כלל, וכאחתיתין סבירא להו דין בחול דין בשבת: **ניעבדיה בשש ומחצה.** להא זריזין מקדימין למצות[ג]: **קסבר מוספין קודמין לבזיכין.** גרסינן: **בחל להיות בשני בשבת.** ערב הפסח, שהתמיד נשחט בשבע ומחצה: **בשני בשבת.** חד מימות החול נקט. ואית דאמרי יומא קמא דשבתא דחזי לאתויסר נקט, וחד בשבתא לא חזי לאתויסר, ללא בד"ו פסח, ולאו מילתא היא, שהרי על פי הרמייה היו מקדשין: ור"ע אומר כסידרו **ערב הפסח.** גרסינן ואו לא: **בשלמא לאביי ניחא.** דמדקאמר רבי ישמעאל חל להיות בשבת כחל להיות בשני בשבת, על כרחך כסידרו ערב הפסח דקאמר ר"ע בע"פ שחל להיות בע"ש קאמר: **אלא לרבא.** דקאמר רבי ישמעאל למיכמר בישרא חייש וכסידרו בחול בעלמא קאמר, הא קתני הכא חל להיות בשני בשבת: **אלא אימא כשני בשבת.** שהיו ערב הפסח, דהיינו בשמונה ומחצה, דחייסינן למיכמר בישרא: **בסדר כל השנה.** היינו בשמונה ומחצה, דחייסי' למיכמר בישרא: **כל השנים.** שערב הפסח חל בחול דשחטינהו בשבע ומחצה, ור"ע אמר כסידרו ערב הפסח שחל להיות בערב שבת: מניין שלא יהא דבר. נקטר במערכה מבערכה שחרית קודם לתמיד של שחר, ת"ל וערך עליה בחר ובער עליה הכהן בחיב, דהוה סידור מערכה: **מאי תלמודא.** דהאי העולה אתמיד של שחר קאי: העולה עולה ראשונה. מדלא כתיב וערך עליה עולה אלא העולה, הכי קאמר וערך עליה מיד העולה החשובה החמורה מחלה לכל העולות, והיינו עולת תמיד דפרשת קרבנות[ד] [ג] [נפ' פינחס] דקרבן תמיד כתיב בריש: והקטיר עליה. לתמיד קאי, דסיפיה דקרא הוא, וה"ק והקטיר על העולה הזאת כלומר לחריה חלבי השלמים: **ואימא שלמים הוא דלא קרבי.** אחר תמיד של בין הערבים: השלמים. לשון השלם: תמיד. של בין הערבים קודם לפסח: לקטורת. של בין הערבים, וכולהו יליף טעמא: לנרות. להדלקת נרות:

יאוחר

מנין שלא יהא דבר. ניתן על מערכה גדולה קודם לאחרי התמיד [יומא לג ע"ב]. דבר הקובעו גבי מזבח לא יקדוש לתמיד של שחר דבר הקרב גבי מזבח [תמיד כח ע"ב]. **העולה עולה ראשונה.** העולה משמע מהא דמשנה דמי לאורויי בעלמא אחא שיקטירו עליה עולה ושלמים נכתוב וערך עליה [יומא לד ע"א]. משמע העולה המורה לחשון בסדרי קרבנות והיא עולת הבקר שנא' ומורת להם זה התמיד כו' וה"ל יחירה קא דריש [כתובות קו ע"ב]. דכתיב גבי סדר המערכה ובער עליה הכהן עליה בבקר בבקר וערך עליה העולה ה' יחירה דריש שמהא היא דמשנה שלא יהא קרבן קודם לתמיד של שחר [ב"מ נה ע"א].

ושחטינן ליה [לפסח] משעה עשירית ולמעלה ור"ע לא חייש למכמר בישרא. **פי' מכמר** כגון כימוש כדגרסינן באיזהו נשך בזיתים מכמר עיולי לבי דפא כו'. **אי לא חייש** נעביד ליה לתמיד בשש ומחצה כי דיניה והפסח אחריו. **ושני** ר"ע סבר מוספין קודמין לבזיכין הלכך עביד להו למוספין בשש ולבזיכין בשבע ולתמיד בשבע ומחצה וקרב בשמונה ומחצה והפסח אחריו. **ודחה רבה בר עולא** להא דאביי ולהא דרבא ואמר בשבת דעלמא פליגי ופריש הוא הכי. כסדרו בחול דעלמא בשמונה שעות ומחצה כך סדרו בשבת דעלמא בשמונה שעות ומחצה ר"ע אומר כסדרו ערב הפסח בשבע ומחצה [כך סידורו] בשבת דעלמא אבל בערב הפסח שניהם [מודים] שהיו בשבע ומחצה בין בחול בין בשבת. **ובשבת דעלמא בלבד פליגי** ר' ישמעאל סבר גזרינן בשבת להעשות התמיד בח' שעות ומחצה ולא מקדמינן ליה גזרה שלא יבוא להקדימו בחול וישארו הנדרים והנדבות. ור"ע סבר לא גזרינן שבת אטו חול הכל יודעין שהשבת אין שם נדרי' ונדבות. **ומקשינן** אי הכי אי לא גזר ר"ע [נקרביה] בשש ומחצה כי דיניה. **ופרקינן** אית ליה מוספין קודמין לבזיכין. נמצא לטעמיה דאביי ר' ישמעאל כמתני' ולטעמיה דרבא ר' עקיבא כמתני': **איתיבי חל ערב פסח להיות בשבת** כחל להיו' בשני בשבת דברי ר' ישמעאל ור"ע אומר כסדרו ערב הפסח מאי לאו ר' ישמעאל היא דסבר בין בחול בין בשבת בשבע ומחצה דהא בהדיא תני לה חל ערב פסחים להיות בשבת כחל להיות בשני בשבת כתנא דמתני' קשיא לרבא. **ומשני רבא ואמר מתניתא** הכי קתני חל להיות ערב פסחים בשבת דינך כשני בשבת כמו חול דעלמא מה שני בשבת התמיד בשמונה ומחצה אף ערבי פסחים שחל להיות בשבת התמיד נשחט בשמונה ומחצה דלא כמתני' ר"ע אומר כסדרו ערב הפסח מה כל ערב הפסח התמיד בשבע ומחצה כך בשבת בערב הפסח בז' ומחצה כתנא דמתני'. **ודיקי' מיניה מדקתני שני בשבת** דשביק ליה לאחד בשבת וקתני בשני בשבת מכלל דלא אפשר ערב הפסח שיחול באחד בשבת דאם כן הואיל פסח בשני בשבת. מכאן תשובה לאומרים כי בימי החכמים חל פסח בבד"ו וכי אחרי סתימת התלמוד תקנו לא בבד"ו פסח: **תוב מותבי' לאביי** מהא דתניא תמיד כל [השנים] קרב כהלכתו חל להיות בשבת כסדר כל השנה דברי ר' ישמעאל ר"ע אומר כסדרו ערב הפסח שחל להיות בערב שבת מאי לאו ר' ישמעאל היא דסבר בין בחול בין בשבת בשבע ומחצה דהא תני חל ערב פסחים להיות בשבת כחל להיות בשני בשבת דמתני' קשיא לרבא. **ומשני** לא תימא כסדר כל השנה דמשמע בשמונה ומחצה אלא אימא כסדר כל השנים בערב הפסח שחל להיו' [ר"ע אומר כסידורו] ער"ש: **ת"ר מנין שלא יהא דבר קודם לתמיד** של שחר כו' פשוטה היא: **ת"ר תמיד קודם לפסח** שהתמיד נאמר בו בין הערבים והפסח נאמר בו בין הערבים דכתיב (שמות י"ב ו') ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים. ונאמר בו בערב שנאמר (דברים ט"ז ו') שם תזבח את הפסח בערב וקטורת לא נאמר בה אלא בין הערבים שנא' (שמות ל' ח') בין הערבים יקטירנה (ועי' בתוס' ד"ה קטורת מה שהקשו ותבין דברי רבינו). הנרות נאמר בהן בין הערבים דכתיב (שם) ובהעלות אהרן את הנרות [בין הערבים] וכתיב בהן מערב (שם כ"ז כ"א) שנאמר יערוך אותו אהרן ובניו מערב עד בקר.

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) בבא קמא קיח. תמיד כח: מנחות מט. יומא לג: לד., ע) כתובות קו: [בבא מציעא נה. זבחים קג.], פ) לעיל דף ד., צ) [עיין בתוספות בבא מציעא נה. ועיין ברש"י כתובות קו: ד"ה העולה].

תורה אור השלם

א) וְהָאֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ לֹא תִכְבֶּה וּבִעֵר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן עֵצִים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר וְעָרַךְ עָלֶיהָ הָעֹלָה וְהִקְטִיר עָלֶיהָ חֶלְבֵי הַשְּׁלָמִים:

[ויקרא ו, ה]

הגהות וציונים

בעלמא כן העתיקו התוס' לעיל ע"א ד"ה מידי (רש"ש): **ב**] בכמה כת"י נוסף בשלמא לרבא דאמר כסידורו בחול בעלמא כך סידורו בשבת בערב הפסח דברי ר' ישמעאל קתני היינו דקתני הכא חל להיות בשבת כסדר כל השנה כולה בשמונה ומחצה אלא לאביי דאמר כסידורו בחול בערב הפסח כך סידורו בשבת בערב הפסח דברי ר' ישמעאל קתני אלמא בשבע ומחצה הא קתני הכא חל להיות בשבת כסדר כל השנה כולה אלמא בשמונה ומחצה אמר לך אביי לא תימא וכו' כל השנים כולן בערב הפסח של כל השנים כולן בשבע ומחצה דברי ר' ישמעאל ר' עקיבא אומר וכו' בערב שבת בשש ומחצה: **ג**] ס"א עליה השלמים (חכמת מנוח): **ד**] נראה דתיבות "דפרשת קרבנות" צ"ל בסוף הדבור (רש"ש) או דצ"ל **דבפרשת** קרבנות קרבן תמיד כתיב ברישא (בארות המים): **ס**] כמו ביומא לד ע"א. מכאן הוא ענין בפני עצמו (ב"ש):

ליקוטי רש"י

מנין שלא יהא דבר. ניתן על מערכה גדולה קודם למצרי התמיד [יומא לג ע"ב]. דבר הקובעו גבי מזבח לא יקדוש לתמיד של שחר [תמיד כח ע"ב]. **העולה עולה ראשונה.** העולה משמע מהא דמשנה דמי לאורויי בעלמא אחא שיקטירו עליה עולה ושלמים נכתוב וערך עליה [יומא לד ע"א]. משמע העולה המורה לחשון בסדרי קרבנות והיא עולת הבקר שנא' ומורת להם זה התמיד כו' וה"ל יחירה קא דריש [כתובות קו ע"ב]. דכתיב גבי סדר המערכה ובער עליה הכהן עליה בבקר בבקר וערך עליה העולה ה' יחירה דריש שמהא היא דמשנה שלא יהא קרבן קודם לתמיד של שחר [ב"מ נה ע"א].

19/06/2018 אהח

ממשיכה הגמרא ושואלת על טעמו של רבי עקיבא, **אִי לֹא חָיְישִׁינַן** - אם אכן אין חוששים שהבשר יתחמם ויתקלקל, **נִיעַבְדֵיהּ** - היה לו להקדים לעשות את התמיד **בְּשֵׁשׁ וּמֶחֱצָה**, כדי שיהיה די זמן לשחוט את הפסחים המרובים משבע ומחצה, ובשבת הלא אין מביאים נדרים ונדבות שיש לאחר עבורם[א]. משיבה הגמרא, **קָא סָבַר** - רבי עקיבא סובר שהקרבת **הַמּוֹסָפִין קוֹדְמִין לְהַקְטֶרֶת הַבָּזִיכִין**[ב], וכיון שבשעה השביעית מקטירים את הבזיכים, ואי אפשר לעשות את התמיד בשעה זו, ולכך **עָבִיד לְהוּ לְמוֹסָפִין** - מקריב את המוספים **בְּשֵׁשׁ, וּבָזִיכִין בְּשֶׁבַע**, ולאחר מכן **עָבִיד לֵיהּ לְתָמִיד** - מקריב את התמיד **בְּשֶׁבַע וּמֶחֱצָה**.

רבה בר עולא מקשה על פירושו של רבא: **מַתְקִיף לָהּ רַבָּה בַּר עוּלָּא** - הקשה רבה בר עולא על רבא, **מִידֵּי** - וכי **בְּרַיְיתָא** 'כְּסִידְרוֹ בַּחוֹל כָּךְ סִידְרוֹ בַּשַּׁבָּת בְּעֶרֶב הַפֶּסַח דִּבְרֵי רַבִּי יִשְׁמָעֵאל' קָתָנֵי [-כתוב], והלא 'כָּךְ סִידְרוֹ בַּשַּׁבָּת' סְתָמָא קָתָנֵי - כתוב 'שבת' בסתם, ומשמע שמחלוקתם היתה לגבי כל שבתות השנה, ולא רק לגבי ערב פסח שחל בשבת[ג].

מביאה הגמרא פירוש שלישי בדברי הברייתא:

אֶלָּא אָמַר רַבָּה בַּר עוּלָּא, הָכִי קָתָנֵי - כך היא כוונת הברייתא, **כְּסִידְרוֹ** של תמיד **בִּימוֹת הַחוֹל דְּעָלְמָא** - בימות החול של כל השנה, שהוא בשמונה ומחצה, **כָּךְ סִידְרוֹ בַּשַּׁבָּת דְּעָלְמָא** - בשבתות של כל השנה, שלעולם זמן שחיטת התמיד הוא בשמונה ומחצה, ואף שבחול טעם האיחור הוא מחמת קרבנות הנדרים והנדבות, ובשבת אין מקריבים אותם, מכל מקום קבעו זמן זה גם לשבת כדי שלא יבואו לטעות להקדים גם בחול, ולא יוכלו להקריב נדרים ונדבות לאחריו. וכמבואר בגמרא להלן, אלו דִּבְרֵי רַבִּי יִשְׁמָעֵאל. **רַבִּי עֲקִיבָא** חולק **וְאוֹמֵר**, **כְּסִידְרוֹ** של התמיד **בְּעֶרֶב הַפֶּסַח דְּעָלְמָא** - בכל שבתות השנה, **כָּךְ** הוא **סִידְרוֹ בַּשַּׁבָּת דְּעָלְמָא** - בכל שבתות השנה, לפי שאין נדרים ונדבות קרבים בשבת, ולכך אין טעם לאחר את שחיטת התמיד לשמונה ומחצה, ולא גזרו על שבת משום חול. ולפי זה נמצא שלא נחלקו כלל לגבי ערב פסח, **וּמַתְנִיתִין דְּקָתָנֵי** - ולפי זה משנתנו שכתוב בה, שבערב פסח נשחט התמיד בשבע ומחצה **בֵּין בַּחוֹל בֵּין בַּשַּׁבָּת, דִּבְרֵי הַכֹּל הִיא**[ד].

מברר הגמרא, **בְּמַאי קָמִיפַּלְגִי** - מהי סברת מחלוקתם לגבי כל שבתות השנה. משיבה הגמרא, **בְּגִזֵּרַת נְדָבוֹת וּנְדָרִים קָמִיפַּלְגִי** - חולקים הם האם יש לגזור בשבתות לאחר את זמן השחיטה כדי שלא יבואו להקדים בחול ולא יוכלו להקריב את הנדרים והנדבות, **שַׁרְבִי יִשְׁמָעֵאל סָבַר, גָּזְרִינַן** - יש לגזור על **שַׁבָּת, אָטוּ** [-משום] ימות **הַחוֹל, וְרַבִּי עֲקִיבָא סָבַר, לֹא גָּזְרִינַן** - אין לגזור על שבת, ולכך ניתן לשחוט בשבת בשבע ומחצה.

שואלת הגמרא על רבי עקיבא, **אִי לֹא גָּזְרִינַן** - אם אין אנו גוזרים על שבת, **נִיעַבְדֵיהּ** - יש לנו להקדים ולעשות את שחיטת התמיד **בְּשֵׁשׁ וּמֶחֱצָה**, מפני שזריזים מקדימים למצוות[ה]. משיבה הגמרא, **קָסָבַר** - רבי עקיבא סובר, **שֶׁהַמּוֹסָפִין קוֹדְמִין לְבָזִיכִין**, ולכך **מוֹסָפִין** נעשים **בְּשֵׁשׁ**, ולאחר מכן עבודת **הַבָּזִיכִין בְּשֶׁבַע, וְעָבִיד לֵיהּ לְתָמִיד** - ועשיית התמיד אינה אלא לאחר מכן **בְּשֶׁבַע וּמֶחֱצָה**.

הגמרא מקשה על רבא שפירש בדעת רבי ישמעאל, שזמן שחיטת התמיד בערב פסח החל בשבת הוא בשמונה ומחצה:

מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה על רבא, שנינו בברייתא, **תָּמִיד** של בין הערבים, **בְּכָל** ימות **הַשָּׁנָה כּוּלָּהּ קָרֵב כְּהִלְכָתוֹ** - כעיקר הזמן שקבעו לו חכמים, שהוא **נִשְׁחָט בִּשְׁמוֹנֶה וּמֶחֱצָה, וְקָרֵב** - וגמר הקרבתו **בְּתֵשַׁע וּמֶחֱצָה, וּבְעֶרֶב הַפֶּסַח**, התמיד **נִשְׁחָט בְּשֶׁבַע וּמֶחֱצָה, וְקָרֵב** - וגמר הקרבתו **בִּשְׁמוֹנֶה וּמֶחֱצָה**, ואם **חָל** ערב פסח **לִהְיוֹת בַּשַּׁבָּת**, הרי הוא **כְּאִילּוּ חָל** ערב פסח **לִהְיוֹת בְּיוֹם שֵׁנִי בַּשַּׁבָּת**[ו], ונשחט בשבע ומחצה, אלו הם **דִּבְרֵי רַבִּי יִשְׁמָעֵאל. רַבִּי עֲקִיבָא** חולק **וְאוֹמֵר**, **כְּסִידְרוֹ בְּעֶרֶב הַפֶּסַח**[ז]. הגמרא מפרשת שלדברי אביי הברייתא מובנת ולדברי רבא קשה, **בְּשִׁלָּמָא לְאַבַּיֵי נִיחָא** - לדעת אביי שפירש בדעת רבי ישמעאל שזמן שחיטת התמיד בערב פסח שחל בשבת הוא בשבע

א. **ואין** לומר שגזרו על ערב פסח שחל בשבת משום ערב פסח שחל בחול, כמו שגזרו בכל שבתות השנה משום ימות החול, לפי שערב פסח אינו יכול לחול אלא בימים שני רביעי שישי ושבת, ובחל בשישי זמן הקרבתו בשש ומחצה, ואין לגזור על חל בשבת משום ערב פסח החל בשני ורביעי, מאחר ואין זה רוב השנים. על פי חמדת צבי (ד"ה ומה). ובצל"ח (ד"ה וזה נכון) יישב על פי מה שכתב בדעת רבא, שדברי רבי עקיבא נאמרו על כל שבתות השנה, שהתמיד נשחט בהם בשבע ומחצה, ונמצא שלדעתו לא גזרו על שבת משום חול כלל.

עוד העיר הצל"ח (ד"ה וזה ניחא), מדוע פשוט לגמרא שאם אין חוששים לחימום הבשר בהקדמת שעה אחת ניתן להקדים אף בשתי שעות, והלא יתכן שבהקדמת שתי שעות מודה רבי עקיבא שחוששים לחימום הבשר. ועל פי דבריו הנ"ל ביאר, שעיקר קושיית הגמרא היא על כל שבתות השנה מדוע אין מקדימים את שחיטת התמיד לשש ומחצה. אלא שהעיר, שאם כן היתה הגמרא צריכה להקשות כך על כל שבתות השנה, ומלשון הגמרא שאמרו 'אי לא חיישינן ניעבדיה בשש ומחצה' משמע שעיקר הקושיא היא על ערב פסח שחל בשבת. ויש שפירשו, שהטעם שאין חוששים לחימום הבשר הוא מפני שסומכים על הנס שלא הסריח בשר הקודש (מצות פ"ה מ"ה), וכמובא לעיל (ע"ח) בהערה על דברי רבי עקיבא שאינו חושש לחימום הבשר. וכיון שכן אין חילוק בין שעה אחת לשתי שעות.

ב. **וכפי** שביאר אביי (לעיל ע"ח) בדעת רבי ישמעאל.

ג. **ורבא** סבר, שדברי הברייתא מוסבים על משנתנו, ששנינו במשנתנו שזמן שחיטת התמיד בערבי פסחים בשבע ומחצה בין בחול בין בשבת, ועל זה נאמרו דברי רבי ישמעאל בברייתא שבשבת זו האמורה במשנתנו מקריבים בשמונה ומחצה. תוספות (לעיל ע"ח ד"ה מידי). ובתוספות הרשב"א (שם ד"ה מידי) ביאר עוד בדעת רבא, שאכן כוונת רבי ישמעאל במה שאמר 'כך סידורו בשבת' אינה רק לגבי ערב פסח שחל בשבת, אלא כוונתו על כל שבתות השנה, וגם ערב פסח שחל בשבת בכלל. ובביאור קושיית רבה בר עולא כתב הריב"ן (ד"ה מי קמני), שכוונתו להקשות מנין לנו שאכן רבי ישמעאל דיבר על ערב פסח שחל בשבת, שמא לא דיבר אלא על כל שבתות השנה [אבל מדקדוק לשון רבי ישמעאל לא קשה על פירושו של רבא].

ד. **'דברי** הכל' האמור כאן אין הכוונה שרבי ישמעאל ורבי עקיבא לא נחלקו בערב פסח שחל בשבת, שהרי בדברי שתי הברייתות המובאות בסמוך מבואר שנחלקו בפירוש לענין זמן שחיטת התמיד בערב פסח שחל בשבת, אלא הכוונה שלדברי רבי ישמעאל ורבי עקיבא כפי שהם מובאים בברייתא זו יש לומר שמשנתנו דברי הכל היא. תוספות (ד"ה דברי).

והוסיפו התוספות, שמדברי הגמרא כאן מבואר ש'בין בחול בין בשבת' שנאמר במשנתנו אין הכוונה לגבי זמן שחיטת התמיד בשאר ימות השנה הנזכר בתחילת המשנה אלא רק על זמן שחיטת התמיד בערב פסח, שהרי לגבי שאר ימות השנה יש חילוק לדעת רבי עקיבא בין חול לשבת, שבחול שחיטת התמיד היא בשמונה ומחצה ובשבת היא בשבע ומחצה. והוסיף התוספות רי"ד (לעיל ע"ח ד"ה ומתני' - הרמזון והסני), שלביאור אביי ורבא שדברי המשנה אינם אלא כדעה אחת, לאביי כדעת רבי ישמעאל, ולרבא כדעת רבי עקיבא, יש לפרש ש'בין בחול בין בשבת' נאמר גם לגבי זמן שחיטת התמיד בכל ימות השנה.

ה. **כמבואר** לעיל (ד.).

ו. **והוא** הדין לשאר ימות השבוע, אלא שנקט אחד מימות השבוע. רש"י (ד"ה כאילו). עוד הביא רש"י, שיש שפירשו שנקטו 'יום שני' מפני שהוא היום הראשון בימות השבוע שערב פסח יכול לחול בו, לפי שביום ראשון בשבוע אין יכול לחול, שהרי הכלל הוא ש'לא בד"ו פסח' (פסיקתא זוטרתא פרשת מימור סנ: ד"ה אלה), כלומר, שיום ראשון של פסח לעולם אינו חל בימים שני, רביעי ושישי, וכיון שיום ראשון של פסח אינו חל ביום שני נמצא שערב פסח אינו חל ביום ראשון. ודחה רש"י, שבזמן המקדש לא היה כלל זה נוהג, שהרי לא היה להם קביעות בסדר החדשים שאחד מלא ואחד חסר, אלא היו מקדשים את החודש על פי ראיית מולד הלבנה, וכל חודש היה מלא או חסר לפי ראיית הלבנה [וטעם הדבר יבואר להלן]. ובתוספות (ד"ה כאילו) הקשו על פירוש זה, שהרי מבואר במסכת ראש השנה (כ.) שגם אז היו נזהרים שלא יצא פסח בימים אלו. ותירצו הלחם משנה (ממרדין ומוספין פ"ו ה"ז) והצל"ח (נכתב"י שם), שעיקר הטעם לכך שאמרו ש'לא בד"ו פסח', הוא מפני שלפי סדר קביעות החדשים שאחד מלא ואחד חסר אם יום ראשון של פסח חל בימים שני רביעי ושישי גם ראש השנה יחול בימים ראשון רביעי ושישי [וכן כתב רש"י במסכת סנהדרין (יג: ד"ה וליעברייה), שעיקר הטעם ש'לא בד"ו פסח' הוא כדי שלא יחול ראש השנה ב'אד"ו'], וכיון שהכלל הוא ש'לא אד"ו ראש' (פסיקתא שם), שרצו שראש השנה לא יחול בימים 'אד"ו' משום שאם יחול ברביעי או שישי יהיה יום הכפורים סמוך לשבת, ואם יחול בראשון יהיה יום ערבה בשבת, וכל זה הוא בזמן שסידור קביעת חדשי הקיץ קבוע הוא, אבל כשהיו מקדשים החודש על פי הראיה היו יכולים לשנות את קביעות חדשי הקיץ, ואין הכרח שאם פסח יחול ב'בד"ו' ראש השנה יחול ב'אד"ו'. ובתוספות (ד"ה כאילו) כתבו, שאין צריך לפרש בסוגייתנו שהזכירו יום שני מהטעם ש'לא בד"ו פסח' אלא 'שני' אינו בדווקא, והוכיחו כן מפירוש רבא להלן בדברי הברייתא, שלדבריו 'שני בשבת' לא נאמר כלל לגבי ערב פסח אלא לענין שאר ימות השנה, כמבואר שם, וכיון שכן על כרחינו אין הטעם משום פסח.

ז. **ולא** התפרש בברייתא כוונת דברי רבי עקיבא, וראה להלן.

נח: תמיד נשחט פרק חמישי פסחים

דברי הכל היא. וכן בחול וכן בשבת דקתני נמתני' לא קתני דתניא בשבת ויום טוב אין שוחטין את הפסח ואין מולין ואין זורקין את דמו ואין מקטירין את אמוריו ואין מנתחין אותו ואין מפשיטין אותו ואין מנקרין את קרבו ואין מקטירין את הקרבים ואין מהלכין אותו בין הדורות אלא כשהוא שלם ואין שוברין בו עצם אלא כשהוא צלי ואין מוציאין אותו חוץ לחבורה ואין עושין אותו כת כת אלא כולו חבורה אחת ואין עושין אותו כת כת אלא כולו חבורה אחת ואין עושין אותו כת כת אלא כולו חבורה אחת

ומחצה, דברי רבי ישמעאל מובנים[ח], **אֶלָּא** לְרָבָא שאמר שלרבי ישמעאל זמן שחיטת התמיד בערב פסח שחל בשבת הוא בשמונה ומחצה ואין מקדימים אותו משום שחוששים לחימום הבשר, **קַשְׁיָא** [-קשה], שבברייתא כאן מבואר, שלדעת רבי ישמעאל זמן השחיטה הוא כמו ערב פסח שחל בחול שהוא בשבע ומחצה[ט].

מתרצת הגמרא, **אָמַר לָךְ רָבָא, לֹא תֵּימָא** - אל תאמר בדברי רבי ישמעאל שחל ערב פסח בשבת דינו כְּחֹל ערב פסח **בַּשֵּׁנִי בַּשַּׁבָּת, אֶלָּא אֵימָא** - אלא תאמר בדבריו, שדינו **כְּשֵׁנִי בַּשַּׁבָּת דְּעָלְמָא** - כשני בשבת של שאר ימות השנה, שהתמיד נשחט בשמונה ומחצה[י].

★

הגמרא מביאה ברייתא נוספת שנחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא בענין זה, ויש להקשות ממנה על פירוש אביי שלדעת רבי ישמעאל זמן השחיטה בערב פסח שחל בשבת הוא בשבע ומחצה ולדעת רבי עקיבא בשש ומחצה:

מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה על אביי, שנינו בברייתא, **חָל** ערב פסח **לִהְיוֹת בַּשַּׁבָּת**, זמן שחיטת התמיד הוא **כְּסִידְרוֹ** בְּכָל ימות **הַשָּׁנָה כּוּלָּהּ**, שהוא בשמונה ומחצה, **דִּבְרֵי רַבִּי יִשְׁמָעֵאל, רַבִּי עֲקִיבָא אוֹמֵר**, זמן שחיטת התמיד הוא **כְּסִידְרוֹ בְּעֶרֶב הַפֶּסַח** שחל בימות החול, שהוא בשבע ומחצה. הגמרא מפרשת שלדברי רבא מובנת הברייתא ולאביי קשה, **בְּשֶׁלָּמָא לְרָבָא נִיחָא** - לדברי רבא מובנים דברי שניהם, שכך פירש את דבריהם בברייתא הראשונה, שלדעת רבי ישמעאל זמן שחיטת התמיד הוא בשמונה ומחצה, ולדעת רבי עקיבא זמן שחיטת התמיד הוא בשבע ומחצה. **אֶלָּא לְאַבַּיֵי** שאמר שלדעת רבי ישמעאל זמן שחיטת התמיד הוא בשבע ומחצה ולדעת רבי עקיבא זמן שחיטת התמיד הוא בשש ומחצה, **קַשְׁיָא**, שבברייתא זו מפורש שלדעת רבי ישמעאל זמן שחיטת התמיד הוא בשמונה ומחצה ולדעת רבי עקיבא זמן שחיטת התמיד הוא בשש ומחצה:

מתרצת הגמרא, **אָמַר לָךְ אַבַּיֵי, לֹא תֵּימָא** - אל תאמר בדברי רבי ישמעאל שזמן שחיטת התמיד בערב פסח שחל בשבת הוא 'כְּסִידְרוֹ כָּל הַשָּׁנָה', **אֶלָּא אֵימָא** 'כְּסִידְרוֹ של ערב פסח שבְּכָל הַשָּׁנִים כּוּלָּן' שהוא בשבע ומחצה, דִּבְרֵי רַבִּי יִשְׁמָעֵאל, וְרַבִּי עֲקִיבָא אוֹמֵר, כְּסִידְרוֹ בְּעֶרֶב הַפֶּסַח, וכוונתו לערב פסח שֶׁחָל לִהְיוֹת בְּעֶרֶב שַׁבָּת, שזמן שחיטת התמיד בו הוא בשש ומחצה.

★

הסוגיא שלפנינו עוסקת בבירור סדר הקרבת הקרבנות בכל יום כפי שנלמד מהפסוקים:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **מִנַּיִן שֶׁלֹּא יְהֵא דָּבָר** נקטר על גבי מערכה גדולה של עצים שעל גבי המזבח[יא] **קוֹדֶם לְתָמִיד שֶׁל שַׁחַר, תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב (ויקרא ו ה) 'וְהָאֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ לֹא תִכְבֶּה וּבִעֵר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן עֵצִים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר וְעָרַךְ עָלֶיהָ הָעוֹלָה וְהִקְטִיר עָלֶיהָ חֶלְבֵי הַשְּׁלָמִים', ומכך שלאחר שנאמר 'ובער עליה הכהן עצים' שהיא סידור המערכה נאמר 'וערך עליה העולה', יש ללמוד שהדבר הראשון שמקטירים על המערכה הוא עולת התמיד ולא דבר אחר.

מבררת הגמרא, **מַאי תַּלְמוּדָא** - כיצד לומדים מפסוק זה ש'העולה' האמורה בכתוב היא תמיד של שחר. מבארת הגמרא, **אָמַר רָבָא**, יש ללמוד זאת מכך שנאמר 'הָעוֹלָה', שהיתה התורה יכולה לכתוב 'וערך עליה עולה' בלא האות ה"א, ומכך שכתבה 'העולה' בה"א, שומעים אנו שהכוונה **לְעוֹלָה** החשובה הכתובה **רִאשׁוֹנָה** לכל העולות בסדר קרבנות המועדות שבפרשת פנחס (נמדבר כח), והיא עולת התמיד[יג].

ח. **שהרי** הם ממש כדבריו בביאור הברייתא לעיל (ע"ח), וכפי שנאמר במשנה, שאין חילוק בין ערב פסח שחל בשבת לערב פסח שחל בחול, שבשניהם התמיד נשחט בשבע ומחצה והפסח בשמונה ומחצה. וגם את דברי רבי עקיבא ניתן לפרש כמו בברייתא לעיל, שכוונתו שזמן שחיטת התמיד בערב פסח שחל בשבת הוא כזמנו בערב פסח שחל בערב שבת, שמאחר ורבי ישמעאל אמר 'חל להיות בשבת כחל להיות בשני בשבת', על כרחך שמה שאמר רבי עקיבא 'כסידרו ערב הפסח' כוונתו כערב פסח שחל להיות בערב שבת. רש"י (ד"ה נשלמין). וביאר במצור דבש (נרס"י סס), שבדברי רבי ישמעאל משמע שישנם שלשה זמנים שערב פסח חל בהם, שהרי אמר חל להיות בשבת הרי הוא כחל בשני בשבת, ומשמע שישנו זמן נוסף, שלכך אמר שחל להיות בשבת אינו כחל בזמן הנוסף אלא כחל בשני בשבת. והזמן הנוסף הוא חל בערב שבת, ולכך מתפרשים דברי רבי עקיבא שסתם ואמר ערב פסח, שכוונתו לזמן הנוסף שהוא ערב שבת. והחזון איש (סי' קכד לדף נח: נמוס' ד"ה אלא) ביאר שכוונת רבי עקיבא באמרו 'כסידרו בערב הפסח' היא כזמן המוקדם ביותר שהתמיד נשחט בערב הפסח, והוא בערב פסח שחל בערב שבת, שנשחט בשש ומחצה.

ט. **ולפי** רבה בר עולא שפירש את מחלוקתם של רבי ישמעאל ורבי עקיבא לענין כל שבתות השנה, דברי רבי ישמעאל שבערב פסח תמיד נשחט בשבע ומחצה ופסח בשמונה ומחצה בין בחול בין בשבת פשוטים הם, שהרי לדעתו אין בכך מחלוקת, אבל דברי רבי עקיבא לכאורה מוקשים הם, שאין לפרש כפי שפירש אביי שזמן שחיטת התמיד בשש ומחצה, משום שלדעת רבי עקיבא [לרבה בר עולא] מוספים קודמים לבזיכים ומוספים בשש ובזיכים בשבע. אבל יש לפרש שכוונתו לענין כל שבתות השנה, וכפי שפירש את הברייתא לעיל, שדברי רבי עקיבא נאמרו כלפי מה שאמר רבי ישמעאל בתחילת הברייתא 'תמיד כל השנה כולה קרב כהלכתו ונשחט בשמונה ומחצה' וכו' והכוונה בין בחול בין בשבת, ועל זה אמר רבי עקיבא שבשבת זמן שחיטתו הוא בשבע ומחצה ככל ערב פסח. תוספות (ד"ה אלא) בשם רשב"א. עוד כתבו התוספות שרבה בר עולא יכול לפרש גם כפי תירוץ הגמרא להלן על דברי רבא, וראה במהרש"א, (נמוס' סס) ובמפרשים נוספים בביאור כוונת התוספות, והובאו דבריהם בילקוט ביאורים.

י. **ולפי** זה דברי רבי עקיבא יתפרשו כפשוטם, שזמן השחיטה הוא בשבע ומחצה ככל ערב פסח.

יא. **ולרבה** בר עולא שפירש שנחלקו לגבי כל שבתות השנה, צריך לומר שנחלקו בשני העניינים, בכל שבתות השנה, שלרבי ישמעאל בשמונה ומחצה ולרבי עקיבא בשבע ומחצה, וכן בערב פסח שחל בשבת, שלרבי ישמעאל בשמונה ומחצה ולרבי עקיבא בשבע ומחצה. ולכך לא הקשתה הגמרא על רבה בר עולא. על פי תוספות (ד"ה דנרי).

יב. **רש"י** (יומא לג: ד"ה מניין). והיו מסדרים אותה על גבי מזבח החיצון בכל יום כמבואר במסכת תמיד (כט.). ושלש מערכות היו על גבי מזבח החיצון בכל יום, אחת של מערכה גדולה שעליה היו מקריבים את כל הקרבנות, שניה, שהיו לוקחים ממנה גחלים לצורך הקטרת הקטורת על גבי מזבח הפנימי, והשלישית היתה לקיום האש שהיתה דולקת שם תמיד. רמב"ם (תמידין ומוספין פ"ג ה"ד), וכדעת רבי יוסי במסכת יומא (מה.).

יג. **כך** פירש רש"י כאן (ד"ה העולה) ובכתובות (קו: ד"ה העולה), שלומדים ממה שנאמר 'העולה' שהכתוב מדבר על העולה שנאמרה ראשונה לשאר כל העולות בסדר הקרבנות בפרשת פנחס. אבל ביומא (לד. ד"ה מ"ל) ובבבא מציעא (נה. ד"ה העולה) פירש רש"י את דברי רבא שאמר 'העולה עולה ראשונה' שמהאות ה"א יש ללמוד שהעולה תהא הראשונה לעלות על גבי המערכה, וביאר בחידושים המיוחסים לרשב"א (מנחות מט. ד"ה עולה) שלפירוש זה, נאמר 'העולה' בה"א הידיעה להשמיענו שהיא העולה הידועה בכך שהיא קריבה ראשונה לשאר הקרבנות. ולפי זה ביאור שאלת הגמרא 'מאי תלמודא' הוא, מנין שכוונת התורה ללמדנו שיש להקריב את העולה תחילה, שמא לא באה אלא לומר שיש להקריב את העולה על גבי מערכה זו של עצים. וכן ביאר השפת אמת (ד"ה העולה). ובתוספות (יומא לד. ד"ה העולה - השני) פירשו עוד, ש'עולה ראשונה' פירושה, קרבן הציבור הראשון שהקריבו אבותינו, שנאמר (שמות כד ה) 'וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות ויזבחו שלמים לה' פרים', ולדעה אחת במסכת חגיגה (ו.) עולה זו היתה עולת תמיד. עוד פירשו התוספות במסכת בבא מציעא (סס ד"ה העולה) שנקראת 'ראשונה' משום שעל ידה מחנכים את המזבח [שכשבונים מזבח חדש הקרבן הראשון שמקריבים עליו הוא עולת התמיד], וכמו שאמרו במסכת מנחות (מט.) שאין מחנכין את המזבח אלא בתמיד של שחר.

הקשו התוספות (ד"ה העולה), שבמסכת זבחים (פט.) דרשו שקרבן תמיד קודם לקרבן מוסף ממה שנאמר (נמדבר כח כג) 'מלבד עולת הבוקר אשר לעולת התמיד' [שמשמע שעולת התמיד עשויה כבר. רש"י (זבחים סס ד"ה מלבד)], ומדוע הוצרכו שני פסוקים לענין זה. ותירצו בשתי דרכים: א. שהוצרכו שני פסוקים אחד לגבי מוספין ואחד לגבי קרבנות נדרים ונדבות, ואין ללמוד אחד מחבירו, משום שיש לומר שמוספים שהם קרבן ציבור יש להקדימם, וכן יש סברא לומר שנדרים ונדבות יש להקדים משום שהם מצויים יותר. ב. שהפסוק המובא כאן מלמד על ההקטרה על גבי המערכה, שתמיד של שחר קרב ראשון [וכמו שפירש רש"י (ד"ה מניין)], אבל לענין שחיטה וזריקת הדם אין ללמוד מזה, ולכך הוצרכו ללמוד מהפסוק האחר המדבר בענין עשיית הקרבן שהיא השחיטה והזריקה שגם לענין זה יש להקדים את שחיטת וזריקת דם התמיד לשאר קרבנות. וכן תירצו התוספות ביומא (לד. ד"ה העולה - הרמתון), ובבבא קמא (קיז. ד"ה תלמודא) תירצו התוספות בדרכים נוספות, ובמשנה למלך (תמידין ומוספין פ"ו ה"ג) האריך בדבריהם, והובאו הדברים בילקוט ביאורים. והאחרונים תירצו, שהדין הנלמד מהפסוק 'מלבד עולת הבוקר' הוא דין תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, שהתמיד הוא תדיר שקרב בכל יום ולכך הוא קודם לשאר הקרבנות, והדין שלמדו מ'וערך עליה העולה' הוא דין קדימה בקרבן תמיד. וכתבו שיש כמה חילוקי דינים בין דין תדיר קודם לדין קדימת התמיד: א. כשהתחיל להקריב את האינו תדיר, שמדין תדיר קודם אינו צריך להפסיק כמבואר במסכת זבחים (פו.), אבל מחמת הדין קדימה שיש בקרבן התמיד צריך להפסיק. ב. שכשאין שניהם לפנינו אין דין תדיר קודם, אבל מדין קדימה שיש בקרבן התמיד יש להמתין עד שיביאו התמיד ויקריבוהו תחילה. ג. שכשעל ידי הקדמת התדיר ידחה האינו תדיר לגמרי, אין דין תדיר קודם, אבל מדין קדימת התמיד יש להקדים את התמיד אף אם על ידי זה ידחה האינו תדיר לגמרי. ד. שכשיכולים לעשות את שניהם בבת אחת אין דין תדיר קודם, אבל מדין קדימת התמיד יש להקדים את התמיד. ראה

דברי הכל היא. וכן בחול וכן בשבת דקתני נמתני' לא קאי היינו כלומר למימר דברי הכל לפלוגתא דהך ברייתא דקיימין עלה אבל איכא שני ברייתות דמייתי בסמוך דפליגי בהדיא בשבת בערב פסח ומהנהו ולמאי איכא למיפשט מלתא דברי הכל היא:

כאילו חל בשני בשבת. אין צריך לפרש דלוקח נקט שני דהוא יומא קמא דמיקלט ביה מרגיעה עבר למד בשבתא לא חזי למרגיסר מלא בד"ו פסח דהא ע"כ לרבא דמוקי לה בשני בשבת דעלמא לא הוי שני בשבת דוקא דהא לא בערב הפסח מיירי הוא הדין למאני מס לא יהיה דוקא אין לחוש ורש"י שהקשה דעל פי הרמייה היו מקדשין אין נראה לר"י דאע"ג דהיו מקדשין על פי הרמייה היו נזהרין שלא יבאו תרי שני בהדי הדדי דאמרינן בהדיא פרק קמא דראש השנה (דף כ.) מאיימין על העדים על החדש שנראה בזמנו לומר שלא ראו והא דאמרי' בשילהי חלו קשרים (שבת דף קיג.) חלבי שבת קריבים ביום הכפורים אלמא בהדי הדדי נינהו מוקי לה בהחליל (סוכה דף נ:) לאחריס לאמרי אין בין עגלת לעגלת אלא ד' ימים בלבד:

אלא לרבא קשיא. תימה לרבה בר עולא נמי תיקשי ללדניו לרבי עקיבא מוספין קודמין לבזיכין ולפי מה שהבריית' אחבי לרבי עקיבא תמיד נשחט ומחצה ומ"כ בזיכין קודמין למוספין ותירץ רש"י דלרבה בר עולא לא קאי ר"ע אלא אתמיד דקתני תמיד כל השנה כולה כהלכתו משמע ל"ש חול ולא שנא שבת ועלה פליג ר"ע ואמר דשבת דעלמא בערב הפסח והיינו ממש כרבה בר עולא אי לא חיישינן לניעבדיה בשש ומחצה. דהא הפסחים מרובין, ובשבת לא שכיח לאיחוריה משום נדרים ונדבות: קסבר מוספין קודמין לבזיכין. ועל כרחך בזיכין בשבת, ואינן פנויין בה: **בעלמא.** כל ימות החול בשמונה ומחצה: כך פירשו. בשבתות של כל השנה, ואף על גב דליכא נדרים ונדבות, חיישינן לשרך נדרים דחול, דילמא אתו למשרך ולמיעבד בחול נמי בשבת, ומיפשלי נדרים ונדבות של אחריו: **ר"ע אומר.** כל שבתות השנה הוא נשחט בשבת ומחצה כפילגו ערב הפסח, ללא גזרינן משום חול: **דברי הכל היא.** דר' ישמעאל ורבי עקיבא לא מיירי בערב הפסח כלל, וכמתניתין סבירא להו דין בחול בין בשבת: **ניעבדיה בשש ומחצה.** דהא זריזין מקדימין למלות[ב]: **קסבר מוספין קודמין לבזיכין.** גרסינן: **כחל להיות בשני בשבת. ערב הפסח,** שהתמיד נשחט בשבת ומחצה: **בשני בשבת.** חד מימות החול נקט. ואית דאמרי יומא קמא דשבתא דחזי למרגיסר נקט, וחד בשבתא לא חזי למרגיסר, ללא בד"ו פסח, ולאו מילתא היא, שהרי על פי הרמייה היו מקדשין: **ור"ע אומר כסידרו ערב הפסח.** גרסינן ותו לא: **בשלמא לאביי ניחא.** דמדקאמר רבי ישמעאל חל להיות בשבת כחל להיות בשני בשבת, על כרחך כסידרו ערב הפסח דקאמר ר"ע בע"פ שחל להיות בע"ש קאמר: **אלא לרבא.** דקאמר רבי ישמעאל למיכמר ביערת חיים וכסידרו בחול בעלמא קאמר, הא קתני הכא כחל להיות בשני בשבת: **אלא אימא בשני בשבת.** שהיו ערב הפסח, דהיינו בשמונה ומחצה, דמייתין למיכמר ביערת: **בסדר כל השנה.** היינו בשמונה ומחצה, דמייתי למיכמר ביערת: **כל השנים.** ערב הפסח חל בחול דשחטינהו בשבת ומחצה, ור"ע אומר כסידרו ערב הפסח שחל להיות בערב שבת: מניין שלא יהא דבר. נקטר במערכה מבערכה שבירת קודש לתמיד של שחר, ת"ל וערך עליה בבקר ובער עליה הכהן בבוקר: להוא סידור מערכה: **מאי תלמודא.** להאי העולה תמיד של שחר קאי: העולה עולה ראשונה. מדלא כתיב וערך עליה עולה אלא העולה, הכי קאמר וערך עליה מיד העולה המשובה המורה מחלה לכל העולות, והיינו עולת תמיד דפרשת קרבנות[ד] [בפ' פינחס] דקרבן תמיד כתיב ביה: והקטיר עליה. תמיד קאי, דמיפיה דקרא הוא, וה"ק והקטיר על העולה הזאת כלומר מחריה תלבי השלמים: **ואימא שלמים הוא דלא קרבי.** תחר תמיד של בין הערבים: השלמים. לשון השלם: **תמיד.** של בין הערבים קודם לפסח: לקטורת. של בין הערבים, וכולהו יליף טעמא: **לנרות.** להדלקת נרות:

יאוחר

**אי לא חיישינן ניעבדיה בשש ומחצה קא סבר מוספין קודמין לבזיכין עביד להו למוספין בשש ובזיכין בשבע ועביד ליה לתמיד בשבע ומחצה מתקיף לה רבה בר עולא מידי כסידרו בחול[ה] כך סידרו בשבת בערב הפסח דברי ר' ישמעאל קתני כך סידרו בשבת סתמא קתני אלא אמר רבה בר עולא הכי קתני כסידרו בחול דעלמא כך סידרו בשבת דעלמא דברי ר' ישמעאל ר"ע אומר כסידרו בערב הפסח דעלמא כך סידרו בשבת דעלמא ומתני' דקתני בין בחול בין בשבת דברי הכל היא במאי קמיפלגי בגזרת נדבות ונדרים קמיפלגי ר' ישמעאל סבר גזרינן שבת אטו חול ור' עקיבא סבר לא גזרינן אי לא גזרינן ניעבדיה בו' ומחצה קסבר מוספין קודמין לבזיכין מוספין בשש ובזיכין בז' ועביד ליה לתמיד בז' ומחצה. מיתיבי תמיד כל השנה כולה קרב כהלכתו נשחט בשמונה ומחצה וקרב בט' ומחצה ובערב הפסח נשחט בז' ומחצה וקרב בח' ומחצה חל להיות בשבת כחל להיות בשני בשבת דברי ר' ישמעאל ר"ע אומר כסידרו בערב הפסח בשלמא לאביי ניחא אלא לרבא קשיא אמר לך רבא לא תימא כחל בשני בשבת אלא אימא כשני בשבת דעלמא. מיתיבי חל להיות בשבת כסידרו כל השנה כולה דברי ר' ישמעאל ר"ע אומר כסידרו בערב הפסח בשלמא לרבא[ו] ניחא אלא לאביי קשיא אמר לך אביי לא תימא כסידרו כל השנה אלא אימא כסידרו כל השנים כולן דברי ר' ישמעאל ר"ע אומר כסידרו בערב הפסח דעלמא כך סידרו[ז] תנו רבנן מנין שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר תלמוד לומר א) וערך עליה העולה מאי תלמודא ג) אמר רבא א) העולה עולה ראשונה ומנין שאין דבר קרב אחר תמיד של בין הערבים ת"ל א) והקטיר עליה חלבי השלמים מאי תלמודא אמר אביי עליה שלמים ולא על חבירתה שלמים מתקיף לה רבא אימא שלמים הוא דלא נקריב הא עולות נקריב אלא אמר רבא ג) השלמים עליה השלם כל הקרבנות כולן. ת"ר תמיד קודם לפסח פסח קודם לקטרת קטרת קודמת לנרות נרות קודמין לשתי הלחם שתי הלחם קודמין לפרים פרים קודמין לאיל איל קודם לכבשים כבשים קודמין לשעיר שעיר קודם לתמיד של בין הערבים תמיד של בין הערבים קודם לכל מנחות מנחת חוטא קודמת למנחת נסכים מנחת נסכים קודמת לנסכי יין נסכי יין קודמין לנסכי מים נסכי מים קודמין לנסכי יין של בין הערבים קודמין לנסכי יין של שחר נסכי יין של שחר קודמין לנסכי יין של בין הערבים נ

מוסיפה הברייתא, **וּמִנַּיִן שֶׁאֵין דָּבָר קָרֵב** על המערכה, **אַחַר תָּמִיד שֶׁל בֵּין הָעַרְבַּיִם**יד, **תַּלְמוּד**אוצר החכמה **לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב (ויקרא ו ה) **'וְהִקְטִיר עָלֶיהָ חֶלְבֵי הַשְּׁלָמִים'**.

מבררת הגמרא, **מַאי תַּלְמוּדָא** - כיצד לומדים מפסוק זה שאין להקריב אחר תמיד של בין הערבים. מבארת הגמרא, **אָמַר אַבַּיֵי**, יש לדרוש את הפסוק כך, שרק **עָלֶיהָ** - אחרי עולת תמיד של שחר האמורה בתחילת פסוק זה [וכמבואר בתחילת הברייתא] ניתן להקריב קרבנות **שְׁלָמִים, וְלֹא עַל חֲבֶירְתָּהּ** - לאחר תמיד של בין הערבים אין להקריב יותר קרבנות **שְׁלָמִים**.

רבא מקשה על פירושו של אביי:

מַתְקִיף לָהּ רָבָא - הקשה רבא על אביי, **אֵימָא** [-נאמר], **שְׁלָמִים הוּא דְּלָא נַקְרִיב** - שרק קרבנות שלמים אין להקריב אחר תמיד של בין הערבים, **הָא** [-אבל] **עוֹלוֹת, נַקְרִיב** - יהא מותר להקריב אף לאחר תמיד של בין הערבים, שכן מפסוק זה אין ללמוד אלא לענין שלמים, ומדוע נאמר בברייתא שאין קרבן הקרב אחר תמיד של בין הערבים.

רבא מבאר את הדרשה בצורה אחרת:

אֶלָּא אָמַר רָבָא, יש לדרוש את תיבת **'הַשְּׁלָמִים'** מלשון השלמה, ופירוש הפסוק 'עליה חלבי השלמים' כך הוא, **עָלֶיהָ** - לאחר קרבן תמיד של שחר, **הַשְּׁלֵם** - גמור ותשלים את הקרבת **כָּל הַקָּרְבָּנוֹת פּוֹן**, אבל לאחר תמיד של בין הערבים אין להקריב יותרטו.

★

עתה מפרטת הגמרא שיש עבודות שהיו נעשות לאחר הקרבת התמיד של בין הערבים:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **תָּמִיד** של בין הערבים **קוֹדֵם לְהַקְרָבַת** קרבן **פֶּסַח**, וקרבן **פֶּסַח קוֹדֵם לְהַקְטָרַת הַקְּטֹרֶת** של בין הערבים, **וְהַקְטָרַת הַקְּטֹרֶת קוֹדֶמֶת לְהַדְלָקַת גֵּרוֹת** המנורה,

---

כל זה בחידושי הרי"מ (ד"ה תנו), **בשפת אמת** (זבחים פט. נמוק' ד"ה כל המדיר) **ובמקדש דוד** (קדשים סי' ט אות ח) ועוד, והובאו דבריהם בילקוט ביאורים, וראה עוד שם בביאור הטעם שהתוספות לא תירצו כן.

עוד כתבו התוספות (ד"ה העולה), שמן התורה אם עבר והקריב קודם תמיד של שחר אינו נפסל, ומה שאמרו בתוספתא (פ"ד ה"ג) שקרבן שקרב קודם תמיד של שחר פסול, אינו אלא מדברי חכמים [שפסלוהו כדי שלא יבואו להקריב לכתחילה קודם התמיד]. והתוספות במסכת יומא (כט. ד"ה אלא) ובמסכת מנחות (מט. ד"ה תלמוד) הסתפקו בזה, והאריכו להביא ראיות רבות מהש"ס להכשיר קרבן שקרב קודם תמיד של שחר, וכן ראיות להיפך שהוא פסול, ומסקנתם שפסול מדרבנן, ובמסכת יומא (שם) כתבו התוספות, שחכמים פסלו רק את הבשר מאכילה, אבל הקרבן כשר ויצאו הבעלים ידי חובתם. ובתוספות במסכת הוריות (ד. ד"ה שהניח) משמע שהוא פסול מן התורה. ובדעת הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ו ה"ג) שסתם וכתב שיש איסור ולא הזכיר פסול, כתב המשנה למלך (שם ד"ה ודע שרגילו) שמשמע שאינו מעכב. וראה עוד בילקוט ביאורים בהוכחות הראשונים בזה.

יד. **בסוגיא** להלן (עט.) מבואר שדין זה נאמר לגבי הקטרה, וכפי שנאמר בפסוק 'והקטיר עליה חלבי השלמים', אבל שחיטה וזריקה אינן בכלל האיסור, ולכך יש אופנים שהתירו לשחוט חטאת העוף שאין בה הקטרה או אפילו חטאת בהמה ולהעלות את אבריה לראש המזבח ולהמתין עם הקטרתם עד למחר. אבל מדרבנן אסרו גם לשחוט ולזרוק אחר התמיד של בין הערבים שמא יבוא להקטיר. תוספות (מנחות מט. ד"ה תלמוד). ולענין הקרבה קודם תמיד של שחר, מדברי התוספות (ד"ה העולה) שתירצו שפסוק אחד נאמר לענין שחיטה ואחד לענין הקטרה, מבואר שאין חילוק בין הקטרה לשחיטה ויש איסור לעשות את שניהם קודם התמיד. אכן לשאר התירוצים הסתפק המשנה למלך (תמידין ומוספין פ"ו ה"ג ד"ה ויש), והביא שבדברי התוספות בזבחים (פט. ד"ה כל המדיר) מוכח, שסברו שאין לחלק ביניהם, ויש איסור גם בשחיטה וזריקה. אבל התוספות בעירובין (ג. ד"ה שלמים) וביומא (כט. ד"ה אלא) כתבו, שאיסור ההקרבה קודם התמיד הוא רק בהקטרה, ולא בשחיטה וזריקה, וכמו איסור ההקרבה אחר תמיד של בין הערבים, וכן כתב הראב"ד (תמיד כח: ד"ה העולה).

ולענין פסול קרבן שקרב אחר תמיד של בין הערבים, כתבו התוספות (ד"ה העולה, ובעירובין יומא ומנחות שם) שדינו שוה לקרבן שקרב קודם תמיד של שחר, שמן התורה הוא כשר וחכמים פסלוהו, וכמובא בהערה לעיל לענין קודם תמיד של שחר, ויש שדקדקו מלשון רש"י (ד"ה כך פירש) שכתב 'ומיפסלי נדרים ונדבות של אחריו' שהקרבן פסול, אבל בקרני ראם (נזר"י שם) ביאר, שכוונתו שיפסלו מלהקריבם באותו היום, וברש"י בהוריות (ד. ד"ה ספק מספקה) כתב בפירוש שקרבן הקרב אחר תמיד של בין הערבים אינו נפסל בדיעבד. וראה עוד בדברי התוספות ביומא ובמנחות (שם) שסברו לפרש שאם רק שחט יש חילוק, שבקרבן הקרב אחר תמיד של בין הערבים אסרו חכמים לזרוק הדם ולכך הוא נפסל ממילא, או משום שהקטרת האימורים אסורה מן התורה, מה שאין כן קודם תמיד של שחר שיכול להמתין עם הזריקה וההקטרה עד לאחר התמיד. אבל דחו, שלשון התוספתא (פ"ד ה"ג) משמע שאף אם נגמרה הקרבתו לגמרי הוא פסול. וראה בילקוט ביאורים בביאור דבריהם.

בגדר איסור ההקרבה אחר תמיד של בין הערבים, כתבו האחרונים [חידושי רבי אריה לייב (מ"ק סי' יח אות ג ד"ה והנה נעיקר) ושיעורי רבי דוד פוברסקי (אות סג), ועוד] לדקדק מלשון הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ו ה"ג) שאינו איסור נפרד מהאיסור להקריב קודם תמיד של שחר, אלא דין אחד הוא, שצריך להקריב את כל הקרבנות אחר תמיד של שחר, וכל שהקריבו התמיד של בין הערבים שוב אינו קרב על תמיד של שחר. ובדברי הרמב"ן (השגות על ספר המצוות להרמב"ם שכחת העשין, עשה יח) מבואר, שגדר הדין הוא להקריב את כל הקרבנות בין שני התמידים. וראה בילקוט ביאורים בגדר הלכות אלו, אם הם הלכות בתמידים, או בשאר הקרבנות, או שהוא דין בסדר עבודת הקרבנות.

טו. **בביאור** הטעם שדורשים את הפסוק מלשון השלמה ולא לקרבן שלמים כפשוטו, כתב הקרבן אהרן (תורת כהנים פרשה ו פרשה ג פרק ג אות י), שאם הכוונה לקרבן שלמים, היה צריך להיות כתוב 'חלבי שלמים', ולא 'השלמים', שהרי לא הוזכר קודם לכן קרבן שלמים, ומהה"א המיותרת למדים אנו שהכוונה ללשון השלמה. ובמלבי"ם (ויקרא פ' ו אות יח) כתב, שלא מצאנו בתורה לשון 'חלבי' שהוא לשון רבים לענין קרבן אחד, ואם כוונת התורה לקרבן שלמים היה צריך לומר 'והקטיר עליה חלב השלמים', אלא שמאחר וכוונת התורה לכל הקרבנות לכך אמרה 'חלבי' לשון רבים. וראה עוד בדבריו (שם אות יט) שביאר באופן נוסף את הלימוד שיש להקריב את כל הקרבנות קודם תמיד של שחר.

במסכת יומא (לג.) מביאה הגמרא שאביי היה מסדר את סדר המערכה, ובסיום הענין הובא דין זה שתמיד קרב אחרון שנאמר 'והקטיר עליה חלבי השלמים' על כל הקרבנות כולם, וכצורת הדרשה של רבא. וצריך לומר, שאחר שרבא הקשה על דבריו, קיבל אביי את דברי רבא. גבורות ארי (יומא שם ד"ה שנאמר). וראה שם שביאר בדרך נוספת.

הברייתא מבארת מהו הטעם שקרבן תמיד קודם לקרבן פסח:
יאוחר - יש לאחר **דָּבָר** - קרבן פסח, **שֶׁנֶּאֱמַר בּוֹ** (דברים טז ו) 'כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח **בָּעֶרֶב** כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם', **וְנֶאֱמַר בּוֹ** גם 'וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל **בֵּין הָעַרְבַּיִם**' (שמות יב ו), שיש בו שני מיני לשונות של 'ערב', **לָדָבָר** - קרבן תמיד **שֶׁלֹּא נֶאֱמַר בּוֹ בָּעֶרֶב, אֶלָּא** 'וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה **בֵּין הָעַרְבַּיִם**' (במדבר כח ד, ח) **בִּלְבָד**[א], ולפיכך הפסח קרב לאחר התמיד[ב].

הגמרא מקשה על טעם זה מסדר הקטרת הקטורת והדלקת הנרות:
אִי הָכִי - אם כך הוא, שטעם איחור הפסח הוא משום שדבר שנאמר בו שני מיני לשונות של ערב יש לאחרו יותר מדבר שלא נאמר בו אלא לשון אחד, יקשה, **קְטֹרֶת וְנֵרוֹת נַמִּי נְקַדְּמוּ לְפֶסַח** - יש להקדים גם את הקטרת הקטורת והדלקת הנרות לקרבן פסח, מטעם זה עצמו, **שֶׁיְּאוּחַר דָּבָר** - קרבן פסח **שֶׁנֶּאֱמַר בּוֹ גם בָּעֶרֶב, וְגם בֵּין הָעַרְבַּיִם, לָדָבָר** - קטורת ונרות **שֶׁלֹּא נֶאֱמַר בּוֹ אֶלָּא** 'וְהַעֲלֹת אַהֲרֹן **מֵעֶרֶב וְעַד בֹּקֶר**', **תֵּן לָהּ מִדָּתָהּ** - שצריך ליתן בכל נר שמן בשיעור **שֶׁתְּהֵא דּוֹלֶקֶת מֵעֶרֶב עַד בּוֹקֶר**', והוא חצי לוג[ג]. עתה דורשת הברייתא דרשה נוספת מפסוק זה[ד], **דָּבָר אַחֵר** נלמד מפסוק זה, **אֵין לְךָ עֲבוֹדָה שֶׁכְּשֵׁרָה מֵעֶרֶב עַד בּוֹקֶר אֶלָּא זוֹ בִּלְבָד**[ה]. מברורת את **בֵּין הָעַרְבַּיִם** יַקְטִירֶנָּה קְטֹרֶת תָּמִיד לִפְנֵי ה' לְדֹרֹתֵיכֶם' (שמות ל ח) **בִּלְבָד**[ג], ואילו בברייתא (לעיל נח:) שנינו שפסח קודם לקטורת ונרות[ד].

מתרצת הגמרא, **שָׁאנִי הָתָם** - שונה הדבר שם בהדלקת הנרות והקטורת, שאף על פי שנאמר בהם רק 'בין הערבים' ובפסח נאמר גם 'בערב' וגם 'בין הערבים', מכל מקום אי אפשר לאחר את הקרבת הפסח לאחריהם, משום **דְּמִיעֵט רַחֲמָנָא** - שהתורה מיעטה בפירוש שאין לעשות עבודה אחריהם, שלגבי נרות נאמר (שמות כז כא) 'יַעֲרֹךְ **אוֹתוֹ** אַהֲרֹן וּבָנָיו מֵעֶרֶב עַד בֹּקֶר לִפְנֵי ה' חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתָם מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל', וללמדנו בא שהדלקת הנרות היא העבודה האחרונה ביום, וכפי שדרשו מפסוק זה בברייתא[ה], **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא בפירוש הפסוק (שם) 'מֵעֶרֶב וְעַד בֹּקֶר', **תֵּן לָהּ מִדָּתָהּ** - שצריך ליתן בכל נר שמן בשיעור **שֶׁתְּהֵא דּוֹלֶקֶת מֵעֶרֶב עַד בּוֹקֶר**', והוא חצי לוג[ז]. עתה דורשת הברייתא דרשה נוספת מפסוק זה[ח], **דָּבָר אַחֵר** נלמד מפסוק זה, **אֵין לְךָ עֲבוֹדָה שֶׁכְּשֵׁרָה מֵעֶרֶב עַד בּוֹקֶר אֶלָּא זוֹ בִּלְבָד**[ט]. מברורת

א. הלימוד הוא מכך שבפסח נאמרו שני מיני לשונות של ערב, ובתמיד נאמר רק לשון אחד. ריב"ן (ד"ה יאוחר), וכן משמע במאירי (ד"ה וכן). אבל אין לומר שהלימוד הוא מעצם הכפילות שבפסח נאמר שני פעמים ענין ערב ובתמיד רק פעם אחת, שהרי גם פרשת תמיד נאמרה שתי פעמים, בשמות (כט לח-מב) ובמדבר (כח ג-ח), ובכל פרשה הוזכר 'בין הערבים' שני פעמים (שמות שם לט, מא, במדבר שם ד, ח). צל"ח (ד"ה לדבר, בפירושו השני).

בירושלמי (פ"ה ה"ח) למד רבי ירמיה דין זה שהפסח קרב לאחר התמיד משום שיאוחר פסח שנאמר בו 'כבוא השמש' (דברים טז ו) לתמיד שלא נאמר בו 'כבוא השמש' אלא רק בין הערבים בלבד. ובספרי (פנחס פי' קמג) למדו את דין איחור הפסח לתמיד ממה שנאמר (במדבר כח ד, ח) 'ואת הכבש השני תעשה בין הערבים', ש'השני' בא ללמד שהתמיד של בין הערבים יהיה שני לתמיד [של שחר], ולא שני לפסחים. וכעין זה בירושלמי (פ"ה ה"ח) אמר רבי יוסה כבש שני אין פסח שני, וביאר האור שמח (קרבן פסח פ"ח ה"ד) שכוונת הירושלמי כהספרי לדרוש מזה שכבש התמיד יהיה שני לתמיד של שחר מקרבנות הצבור הטעונים בין הערבים, ולא שיהיה כבש הפסח שני לתמיד של שחר. ובעמק הנצי"ב (על הספרי שם) ביאר את דרשת הספרי באופן שונה, שתמיד של בין הערבים צריך להיות 'שני' לתמיד של שחר, ולא שיהיה 'שני' לפסחים, כלומר שלא יקרב אחר הפסח ויהיה שני לו, אלא הוא שני לתמיד של שחר.

ב. אמנם לולי דרשה זו היינו אומרים שיש להקריב הפסח קודם התמיד, ואף שהתמיד תדיר הוא, מכל מקום יש לאחרו לכל הקרבנות משום 'עליה השלם כל הקרבנות כולם', כמבואר לעיל (נח:). תוספות (ד"ה יאוחר).
הקשה הפני יהושע (לעיל נח. ד"ה נמצנה), שהלא גם הקטרת אברי התמיד קודמים להקטרת הפסח [וכפי ששנינו במשנה (לעיל שם) 'תמיד נשחט וכו' והפסח אחריו' ופירש רש"י (שם ד"ה וקרב) גמר הקרבתו, וכן הוא בפירוש בירושלמי (פ"ה ה"ח)], וקשה, שלכאורה דין 'יאוחר דבר' אינו שייך אלא לגבי שחיטת הפסח והתמיד, שהרי 'בערב' ו'בין הערבים' שנאמרו בפסח לגבי השחיטה נאמרו, ואם כן מדוע דוחים את העשה של 'עליה השלם' שנאמר לגבי הקטרת האברים על גבי המזבח, וכמבואר בסוגיא להלן שאיסור ההקרבה לאחר התמיד הינו רק בהקטרה ולא בשחיטה וזריקה. ותירץ, שמכל מקום אין להפסיק בין שחיטת והקרבת התמיד בעבודת הפסח. ואף שמצינו שמפסיקים ביניהם בקטורת ונרות, הם חלק מסדר עבודת הציבור, מה שאין כן עבודת הפסח שעבודת קרבן יחיד היא, אין מסתבר להפסיק בו באמצע הקרבת התמיד. עוד תירץ על פי המבואר בתוספות (ד"ה יאוחר) שאף מסברא היינו מקדימים את התמיד מפני שהוא תדיר, ולא הוצרכו ל'יאוחר דבר' אלא מפני דין 'עליה השלם' שהתמיד קרב אחרון, ולפי זה, על כרחינו שה'יאוחר דבר' נאמר לגבי ההקטרה, שהרי לגבי השחיטה אין צריך לדין 'יאוחר דבר' לפי שגם שחיטת שאר קרבנות מותרות לאחר שחיטת התמיד כמבואר בסוגיא להלן.
דין זה שתמיד קודם לפסח מבואר במשנה להלן (פח.) שאינו מעכב, ובדיעבד אם שחט הפסח קודם התמיד כשר. ובגדר דין 'יאוחר דבר', כתב המנחת חינוך (מנוה ה מוס ו ד"ה אך) שנקבע בזה זמן לפסח, שהוא לאחר זמן התמיד, ואף אם לא הקריבו את התמיד, אין מקריבים את הפסח בשש ומחצה אלא לאחר מכן, ולאחר שהגיע זמן הפסח, מקדימים את התמיד רק מדין 'תדיר קודם' [כלומר, התורה לא הקפידה שיקריבו את הפסח דווקא אחר התמיד, אלא שיקריבו את הפסח אחר זמן המיועד לתמיד, ומשהגיע זמן זה היה אפשר להקדים את הפסח, אלא משום ש'תדיר קודם' מקדימים את התמיד]. ובכתר תורה (תמידין ומוספין פ"ח ה"ג) כתב, שה'יאוחר דבר' רק גילה שאין דין 'עליה השלם' בפסח, ומעתה דין הקדמת התמיד לפסח הוא מדין תדיר ושאינו תדיר קודם. ובחידושי רבי אריה לייב (סי' יח ד"ה והנה בעיקר) הוכיח מדברי התוספות (לעיל ה. ד"ה לא) שאינו רק סדר קדימה בעבודות, אלא הוא גם דין בפסח שדינו להיקרב אחר התמיד. והשאגת אריה (סי' יז ד"ה ונ"ל להגיה ולמיה) הוכיח מסוגיית הגמרא בזבחים (לא.) שהקדמת התמיד לפסח אינו אלא מדין תדיר קודם, והקשה שהרי בסוגייתנו משמע שהוא דין מיוחד שנאמר בפסח 'יאוחר דבר' שיש לאחרו לאחר התמיד. וביאר, שיש חילוק בין השחיטה לזריקה והקטרה, שלענין השחיטה אכן הוא מדין 'יאוחר דבר' שצריך לאחר את הפסח מהתמיד, אבל לענין שאר עבודות [אם עבר והקדים כבר את שחיטת הפסח] הקדמת התמיד אינו אלא מדין תדיר קודם. וכן כתב האור שמח (קרבן פסח פ"ח ה"ד), אלא שלפי דרשת הספרי והירושלמי [המובא בהערה לעיל] אין חילוק בין שחיטה לשאר עבודות, אלא בכולם הוא דין מיוחד בפסח שיהא לאחר התמיד.
לענין זמן הקרבת פסח שני הסתפקו התוספות ביומא (כט. ד"ה אלא) האם דינו כפסח ראשון שהוא קרב לאחר התמיד, או שמאחר ולא נאמר בו 'בערב' אלא רק 'בין הערבים' הרי הוא שוה לתמיד ויכולים להקדים בין את התמיד בין את הפסח. ובתוספות במנחות (מט. ד"ה מלמוד) נקטו בפשיטות שדין פסח שני כפסח ראשון. וראה בילקוט ביאורים בביאור הצדדים ובדעת הרמב"ם בזה. ולענין זמן הקרבת חגיגת ארבעה עשר הבאה עם הפסח כמבואר לקמן (פט:) הסתפקו המשנה למלך (כלי המקדש פ"ו ה"ט) והפני יהושע (ד"ה מ"ר) האם היא קריבה אחר התמיד כפסח או שאינה קריבה אלא קודם התמיד, מפני שלא נאמר בה 'בין הערבים' אלא רק 'בערב' (דברים טז ד). ובתוספות רי"ד (לקמן פט: מהדומ"ל ד"ה ז"מ) כתב בפירוש שהחגיגה קריבה אחר התמיד כמו הפסח.
ג. ו'בין הערבים' זה נאמר על שניהם, גם על הקטרת הקטורת וגם על הדלקת המנורה. ובשניהם לא נאמר אלא לשון 'בין הערבים'. רש"י (ד"ה מי). והקשו התוספות (ד"ה קטורת), שהרי לגבי הדלקת הנרות נאמר גם 'יערך אותו אהרן ובניו **מערב** עד בוקר לפני ה'' (שמות מ כא), ואם כן הרי היא שוה לקרבן פסח שאף בו נאמר גם 'בין הערבים' וגם 'ערב'. ותירצו, שפסוק 'מערב עד בוקר' הוצרך להשמיענו את שיעור השמן הניתן לכל נר, והוא כשיעור שידלק מערב ועד בוקר והיינו חצי לוג וכמובא בברייתא להלן, ולכך אין ללמוד מזה איחור. והמאירי (ד"ה וכן) פירש שקושיית הגמרא היא, שמאחר ובקטורת לא נאמר אלא 'בין הערבים' בלבד, והדלקת נרות הוקשה לקטורת וכלהלן, לכך יש להקדים את שניהם אף שבהדלקת נרות נאמר גם 'מערב'. וראה עוד ברבינו חננאל (ד"ה מ"ר תמיד) שכתב שקטורת נאמר בו רק 'בין הערבים' ונרות נאמר בהם גם 'בין הערבים' וגם 'ערב'.
ד. וכתב היפה עינים (ד"ה מי הכי), שלפי דרשת הספרי והירושלמי שמאחרים את הפסח משום שנאמר בו 'כבא השמש' או משום שנאמר 'הכבש השני', וכמובא בהערה לעיל, לא קשה, משום ש'בערב' ו'בין הערבים' אינם סיבה לאחר לדבר שנאמר בו רק 'בין הערבים'. אלא שהעיר המהרש"א (נמוס' ד"ה יאוחר) שלענין קטורת ונרות יש לכאורה להקדימם לפסח מדין תדיר ושאינו תדיר קודם, ואף בלא דין 'יאוחר דבר', וכן הקשה במשמרות כהונה (נמוס' שם) על קושיית הגמרא כאן, שאף לולי דין 'יאוחר דבר' יש להקדים את הקטורת ונרות לפסח. ותירץ, שהפסח הוא מין דמים ויש להקדימו לקטורת ונרות שאינם מין דמים, וכעין שאמרו במסכת זבחים (פט.).
ה. בשפת אמת (ד"ה שמי) העיר, מדוע הלימוד מ'אותו' עדיף על דין 'יאוחר דבר', והלא לענין תמיד ופסח מבואר שדין 'יאוחר דבר' עדיף על דין 'עליה השלם' המלמד שתמיד קרב לבסוף. ותירצו האחרונים, שב'אותו' נאמר שהקטורת והנרות הם העבודות האחרונות ביום, ואין עבודה נוספת לאחריהם, ולכך עדיף הוא על דין 'יאוחר דבר', מה שאין כן בדין 'עליה השלם' לא נאמר שאין לעשות עבודה לאחר התמיד, אלא הוא קביעת זמן לכל הקרבנות שיקרבו בין שני התמידים, ולכך מועיל ה'יאוחר דבר' ללמד שקרבן פסח אינו בכלל קרבנות אלו, אלא יש לו זמן אחר.
ו. שלפי פשוטו של מקרא יש לתמוה, וכי הדלקת המנורה נעשית כל הלילה מערב עד בקר ללא הפסק, ולכך מבארת הברייתא שהפסוק בא ללמדנו את שיעור השמן שיש ליתן בנרות המנורה. גור אריה (שמות מ כא).
ז. שכך שיערו חכמים שבשיעור זה יש בו כדי לדלוק מערב עד בקר אפילו בלילות טבת הארוכים ביותר, ואף בלילות הקצרים היו נותנים שיעור זה ואם הותיר הותיר. רש"י (שמות מ כא), וביומא (טו. ד"ה מן). אבל במסכת מנחות (פט. ד"ה ושיערו) הביא רש"י פירוש נוסף, שבלילות הקיץ הקצרים היו עושים פתילות עבות ובלילות החורף הארוכים עשו פתילות בינוניות, כדי שלא ישאר שמן בנרות. וכן פירשו התוספות הרא"ש ותוספות ישנים (יומא טו. ד"ה מן) בשם ריב"א.
ח. ואין הפירושים חלוקים, אלא הענין הראשון נלמד מפשוטו של מקרא, והענין השני נלמד מהיתור של 'אותו'. גבורת ארי (יומא טו. ד"ה דבר). וכן משמע בתוספות (ד"ה קטורת) ששני הפירושים נכונים.
ט. מלשון זה מבואר, שהדלקת הנרות כשירה עד הבוקר, אבל עיקר המצוה היא שידלקו כל הלילה ולכך יש להדליקם מבעוד יום, אלא שבדיעבד אם לא הדליקם מבעוד יום מדליק והולך כל הלילה. מקדש דוד (סי' כג מוס ג ד"ה ומפשר).

יאוחר דבר בו'. טעמא דריש קא מפרש, תמיד קודם לפסח, דהיכי הוא שיאומר הפסח שנאמר בו בערב ובין הערבים, מזבח את הפסח בערב (דברים טז), ושחטו אותו וגו' (שמות יב), לתמיד שלח נאמר בו שלח את הכבש השני תעשה בין הערבים (במדבר כח): **אי הכי קטרת ונרות נמי ליקדמו לפסח.** משום הא טעמא גופיה יאומר בכל כו', דבקטרת ונרות חל בין הערבים כתיב, ובהעלות אהרן את הנרות בין הערבים יקטירנה (שמות ל), ובין הערבים אתרוייהו קאי: דמיעט רחמנא. **גבי נרות:** [ע]אותו מערב ועד בקר ואין אחר מערב ועד בקר. ומין לך עבודה כשירה מחריה להתחיל: תן לה מדתה. חצי לוג לכל נר[ו], דמין לך ליל חרוב שלח יהא לך בה כשיעור: **ואתקש קטרת לנרות.** מה נרות מין עבודה כשירה מחריה, אף קטרת מין עבודה כשירה מחריה: **תמיד קודם לקטרת וקטרת קודם לנרות.** טעמא מפרש בסדר יומא בפ' תמר להן הממונה[ז]: **ההוא למעוטי עבודה שבפנים.** ההוא מותו, למו למעוטי פסח מחת שהיא עבודת חוץ, דמסתברא לכי קא ממעיט עבודת פנים לכוותה קממעיט, נרות עבודת פנים וקטרת עבודת פנים: **תהא מיקטרא קטרת.** כבר תהא מקוטרת: **אין לך כל דבר.** נחמיס קודם לתמיד של שחר שלח קטורת, שנאמר בה כפרשת ואתה תצוה נבקר נבקר: **ותמיד לא כתיב שלח מד נבקר:** **ומחוסר כפורים.** כגון מלורע או זב שטבח ולא הביא כפרתו קודם לתמיד, ואם לא יביאנה לא יאכל פסח, דממחוסר כפורים אסור נקדשים וענוש כרת[ח]: **שטובל.** ואע"פ שטובל מחמול נשביעי שלו נריך לטבול מחר שהביא כפרתו, דתנן נמחוסר בקודש (דף כא.) המזון והמחוסר כפורים נריכים טבילה לקודש: **בשאר ימות השנה.** אם הביא שלמי נדבה קודם התמיד, והוא היה מחוסר כפורים, ואם לא יביא כפרתו לא יאכל את שלמיו, דכתיב[ג] ואכלו מותם אשר כופר בהם[ט], אלמא מכילת קדשים עשה היא, דין הנאכלים לכהנים דין הנאכלים לישראל: דהשלמה[ז]: **האי עשה.** (להשלמה[ז]): **מהאי עשה.** (לאכילת קדשים[ט]): **הבא.** דקא"ר ישמעאל אף מחוסר כפורים, במלורע עני קאמר שמביא חטאת העוף ומאכלת לכהנים ואין בה הקטרה, ועשה להשלמה גבי הקטרה כתיב, וטהרה של מחוסרי כפרה תלויה בחטאת, כדכתיב (ויקרא יב) והקריבו לפני ה' וכפר עליו' ובחטאת[ו] קאי ניולדת: **מעלה ומלינה בראש המזבח.** כדכתיב והקריבו לפני ה' וכפר עליה, ולמחר יקטירנה לאחר תמיד של שחר, ולינה היינה פוסלת בדחסם המזבח, כדאמר בזבחים בפ' המזבח מקדש (דף פז.) [י]לר"ה ילדו: **והא איכא אשם מצורע.** לא אמי עוף: **וכ"ת אשם לא מעכב.** לא גר', דהיכי מיסק אדעתין דלא מעכב, הרי עיקר טהרה תלויה בו, שהרי נותן מדמו על גבי נהונות: נחטאת ואשם פשיטא לן דמעכבי טהרה לאכילת קדשים, חטאת כדאמרן ניולדת, אשם שהרי ממנו לנהונות: **ואת השני.** נתרי' דההוא קרא כתיב נשבועת ביטוי, וממילא ידעי' כיון דהאי שני עולה חטאת הוא לאשמן: **זה בנה אב.** הכנין הזה בנה הכתוב אב, ללמד לכל חטאות שיקדמו לעולות הבאות עמהן: **וקיימא לן.** בזבחים בפרק כל התדיר (דף ג.) דהאי כנין אב לא מיצטריך אלא לחטאת העוף הבאה עם עולת בהמה, כגון יולדת עשירה שמביאה עולתה בהמה וחטאתה עוף, שמקדים חטאת לעולה: **והעלה דכתיב והעלה.** ולוקח נדיעבד להה כתיב נהליה ואחר ישחט את העולה: **עשאוס**

יאוחר דבר בו'. מע"ג דתמיד תדיר[כ] מינטריך למיכתב דה"ג שהפסח יקדים משום עליה השלם: **קטרת ונרות נקדמו לפסח.** הקשה ריב"ן והלא נרות כתיב נמי מערב ועד נקר ומה לי מערב ומה לי נערב ום לומר למערב ועד נקר מינטריך ליתן לה מדתה ולא לאיחור: **אין לך דבר שמתעכב בו' אלא קטרת.** נראה לר"י דלא גרס ונרות דע"כ לא משיב אלא מידי דהקטרה דכה הקפידה תורה לאחר כדכתיב והקטיר עליה חלבי וגו' דמי לא תימא הכי ליחשוב נמי ברישא מין לך[ז] שקודם לתמיד של שחר אלא קטרת ודיעון מזבח הפנימי ושני גזרי עלים והטבת נרות דקודמין לתמיד כל הני כדאמרינן נאמר להן הממונה (יומא דף נג.) ונתוספתא נמי ליתא: **אתי עשה דפסח דאית ביה כרת ודחי בו'.** הקשה ריב"ן הא נעידנא דמיעקר עשה דהשלמה לא מיקייס עשה לאכילת פסח לאינה אלא נלילה ותירץ דמיירי שישחטו[מ] פסח עליו קודם שידעו להשלמה דשוחטין ווורקין על טבול יום ומחוסר כפורים לכולי עלמא מפילו לא יאכל לנסוף הואיל ונידו חלוי[ט] ופטור מפסח שני מפילו לא אכל הלכך כשמקריב כפרתו מקייס עשה לפסח דאז הוי רחוי לאכול אפי לא היה יכול להקריב לא יהיה רחוי לאכול לערב והפסח היה פסול ור"י מתרץ דדוקא נלא מעשה לחמיר[מ] נעין נעידנא דמיעקר לאו לנקייס עשה אבל עשה לחמיר לחי עשה הקל נכל עין מפילו לא מקייס עשה חמור נעידנא דקא עבר מעשה הקל כלחמוכח[מ] נהשולא (גיטין לח:) גבי רבי אליעזר שחיתר עבדו ונשילוח הקן (חולין דף קמח.) להוה לחי עשה דמצורע לחמיר לעשה דשילוח הקן אי לאו לחאי לחמר רחמנא שלח תשלח מפני לנבר מלוה[ט]:

זה בנה אב לכל חטאות בו'. ומפילו לעכב קאמר לחי למלוה אכתי לימא נשקרנה. הקשה ריב"ן נדת"כ[ס] משמע לליכא עיכובא דקאתי התם גבי יולדת שהם הביאה עולתה תביא חטאתה ממין עולתה ונפרק כל התדיר (זבחים דף 5.) משמע דלא מצטריך התי זה בנה אב אלא לחטאת העוף הבאה עם עולת בהמה וליכא כי אם יולדת עשירה ונמסכת קנים (פ"ג מ"ה) נמי אמרינן האשה שהביאה חטאתה ואתה מביאין יורשים עולתה כו' עולתה ואתה לא יביאו יורשים חטאתה משמע קלת אם היתה קיימת לא היתה מביאה אלא חטאת ותירץ רבינו חייס כהן להה לפריך הכא ומפילו עיכובא יהא היינו דוקא במלורע לכתיב בית תהיה למשמע עיכובא כדאמר בריש הקומץ רבה (מנחות דף יט.) ומשני לכתיב והעלה למעוטי מעיכובא[ע]:

דכתיב והעלה. ולוקח נדיעבד להה כתיב נהליה ואחר ישחט את העולה: עשאוס

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [זבחים יג:], ז) יומא טו. זבחים יח: מנחות פט. וע"ש בתוספות, ג) עיין תוס' זבחים ק. ד"ה הא, ד) ערכין כא. [נזיר יח: ע"ש], ה) [הוריות יג. זבחים ל.], ו) עיין תוס' זבחים צ. ד"ה חטאת, ז) מנחות פח., ח) מכות ח:, ט) שמות כט לג, י) לעיל דף נח:, כ) עי' זבחים פט., ל) לקמן צ ע"א וע"ב, מ) [ועיין תוספות זבחים לג: ד"ה לענין], נ) [ועיין תוספות לקמן פח: ד"ה כופין], ס) תזריע פ"ד ה"ג, ע) [וע"ע תוספות קדושין יג. ד"ה המצה ותוספות זבחים ה. ד"ה עולתה].

גליון הש"ס

גמ' **בשלמא לת"ק יבא עשה.** ע' שבת דף ד ע"ח תוספות ד"ה וכי תומרין: רש"י ד"ה מעלה ומלינה וכו' לד"ה לא ירדו. עי' רשם השנה דף ל ע"ב תוס' ד"ה ונתקלקלו ומנחות מט ע"ח תוספות ד"ה מ"ל:

תורה אור השלם

א) בְּאֹהֶל מוֹעֵד מִחוּץ לַפָּרֹכֶת אֲשֶׁר עַל הָעֵדֻת יַעֲרֹךְ אֹתוֹ אַהֲרֹן וּבָנָיו מֵאֶרֶב הַחַמָּה עַד בֹּקֶר לִפְנֵי יְיָ חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתָם מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: [שמות כז, כא]

ב) וְהַעֲלֹת אַהֲרֹן אֶת הַנֵּרֹת בֵּין הָעַרְבַּיִם יַקְטִירֶנָּה קְטֹרֶת תָּמִיד לִפְנֵי יְיָ לְדֹרֹתֵיכֶם: [שמות ל, ח]

ג) וְהִקְטִיר עָלָיו אַהֲרֹן קְטֹרֶת סַמִּים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר בְּהֵיטִיבוֹ אֶת הַנֵּרֹת יַקְטִירֶנָּה: [שמות ל, ז]

ד) וְהֵבִיא אֹתָם אֶל הַכֹּהֵן וְהִקְרִיב אֶת אֲשֶׁר לַחַטָּאת רִאשֹׁנָה וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ מִמּוּל עָרְפּוֹ וְלֹא יַבְדִּיל: [ויקרא ה, ח]

ה) וְאֶת הַשֵּׁנִי יַעֲשֶׂה עֹלָה כַּמִּשְׁפָּט וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן מֵחַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְנִסְלַח לוֹ: [ויקרא ה, י]

ליקוטי רש"י

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

ע] בדפו"י הד"א, והמהרש"ל בדפו"ר חילקם לב' דיבורים כלפנינו, והנוסחא הישנה עדיפא (דק"ס), וכ"מ מסדר הדיבורים: ג] עיי"ש דף לד ע"א, ועיין מהרש"א צל"ח ושפת אמת: ג] נדצ"ל וכתיב: ד] [צ"ל דאכילת קדשים] (גליון): ה] [צ"ל דהשלמה] (גליון): ו] צ"ל ואחטאת (רש"ש): ז] בתוס' שאנ"ן נוסף דבר וכ"ה לפנינו בגמ': ח] צ"ל ששחטו (באה"מ וב"ש, וכ"ה בתוס' הרשב"א): ט] ר"ל דחמיר מהעשה כיבמות ז ע"א, וכ"ה בתוס' הרשב"א כאן (ב"ש): י] בכת"י ומצורע דל שאין עליו:

עין משפט נר מצוה

ג א] מיי' פ"ג מהלכות תמידין הלכה יח:
ד ב] מיי' פ"ו מהלכות ק"פ הלכה ד:
ה ג] מיי' פ"ו מהלכות תמידין הלכה ד ה:
ו ד] שם הלכה יח ונהל' ק"פ שם:
ז ה] מיי' שם ופ"ח מהל' תמידין הלכה ד:
ח ו] מיי' פ"ג מהלכות פסולי מוקדשין הלכה יח:
ט ז] מיי' פ"ח מהלכות מחוסרי כפרה הל"ה:
י ח] מיי' פ"ט מהלכות תמידין הלכה ו:

רבינו חננאל

תניא כי קושיין תמיד קודם לקטורת וקטורת לנרות ונרות לפסח יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים כו'. **אסיקנא** הכי אמר רחמנא בעידנא דמדלקת נרות תהא מקטרא קטורת זו היא לישנא דיקא דמתיבתא: **ת"ר** אין לך דבר קודם **לתמיד של שחר** אלא קטורת בלבד שנאמר בבקר בבקר בהיטיבו את הנרות יקטירנה. ואין לך דבר שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים אלא קטורת ונרות ופסח ומחוסר כפורים בערבי פסחים שטובל ואוכל פסחו לערב. ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר אף מחוסר כפורי' בשאר ימות השנה שטובל ואוכל בקדשים. **ואמרי' בשלמא מחוסר כפורים בפסח** אתי עשה דהוא עשיית הפסח דאית ביה כרת שנא' (במדבר ט' י"ג) וחדל לעשות הפסח ונכרתה. ודחי עשה דהוא עליה השלם כל הקרבנות דלית ביה כרת כלומר אין לך קרבן (דלית) [דאית] ביה כרת אבל האי דאי לא מקריב כפרתו ועביד פסח אתי לידי כרת לא אלא בשאר ימות השנה אכילת קדשים עשה היא וזה שאמר עליה השלם עשה למה דחי זה העשה לזה העשה. **ופרקי'** זה מחוסר כפורים כגון זב ומצורע דשאין[ע] עליו אלא עופות וחטאת העוף אין למזבח ממנו אלא דמה ואין לו קרבן במערכה אחר התמיד: **רב פפא אומר** אפי' תימא מחוסר כפורים כגון מצורע ובחטאת בהמה שהחלבים שלה במזבח סלקי [אלא דמעלים] ומלינים ע"ג המזבח: **ירושלמי** יכול יהא הקטרת אימורין מעכבת כפרה ת"ל זבח מכאן למדנו שאפי' מעלן ומלינן נתכפר לו שהרי אמרו אין מעכבין את הכפרה [בהדיא נאמר כי האימורין אין מעכבין את הכפרה] לפיכך אמר מעלן ומלינן ונעשין אלו האימורין שמעלן ומלינן על גבי המזבח כמי שנטמאו או שאבדו ואוכלין הכהנים הבשר ונשלמה הכפרה לבעלים באכילת הכהנים הבשר כדבעינן למימר קמן ואימורין של אשם נמי עביד להו כמה דעביד לאימורין של חטאת בהמה. **אלא לרב חסדא** דאוקמא בזב ואפילו במצורע דסבר כל מחוסר כפורים טהור הוא ואי לא עביד פסח חייב כרת הנה מצורע דאע"פ שחטאתו ועולתו עופות א"א לו מכבש לאשם והני אימורין [שהן] למזבח היכי עביד וכי תימא הקרבת אשמו אינו מעכבו מלאכול בקדשים והתניא שמעכב. **וכי תימא בשקרב האשם מקודם התמיד** אפילו הכי הא

הגמרא, **מַאי טַעֲמָא** - איך דורשים זאת מהפסוק. מפרשת הגמרא, **אָמַר קְרָא, 'יַעֲרוֹךְ אוֹתוֹ אַהֲרֹן וּבָנָיו מֵעֶרֶב עַד בֹּקֶר'** ומתיבת 'אותו' יש ללמוד שכך הוא פירושו, **אוֹתוֹ** - הדלקת הנרות בלבד תהא נעשית **מֵעֶרֶב עַד בֹּוקֶר, וְאֵין** לך **דָּבָר אַחֵר** מעבודות היום' הנעשה לאחריה **מֵעֶרֶב עַד בֹּוקֶר**[א], ומפני זה יש להקדים את קרבן הפסח להדלקת הנרות. ולענין הטעם שפסח קודם לקטורת, מוסיפה הגמרא, **דְּאִיתְּמַשׁ קְטֹרֶת לְנֵרוֹת** - וכיון שהקטרת הקטורת והדלקת הנרות נאמרו באותו הפסוק, יש להשוות את דיניהם ואף לאחר הקטרת הקטורת אין לעבוד עבודה אחרת[ב], ולכך מקדימים את קרבן הפסח לקטורת ולהדלקת הנרות[ג].

הגמרא מביאהברייתא החולקת על הנאמר בברייתא הראשונה לענין סדר הקרבת הפסח, קטורת ונרות:

וְתַנְיָא - ושנינו בברייתא אחרת, **כְּי קוּשְׁיָין** - כפי שסברנו בקושיא, שיש לאחר את קרבן פסח אחר הדלקת הנרות והקטורת מפני שנאמר בו גם 'בין הערבים' וגם 'בערב'. וכך שנינו, **תָּמִיד** של בין הערבים **קוֹדֵם לַקְּטֹרֶת** של בין הערבים[ד], **וְקְטֹרֶת קוֹדֶמֶת לְהַדלקת הַנֵּרוֹת, וְהַדלקת הַנֵּרוֹת קוֹדְמוֹת לִשְׁחִיטַת הַפֶּסַח**[ה], מפני **שְׁיֵּאוּחַר דָּבָר** - קרבן פסח, **שֶׁנֶּאֱמַר בּוֹ גם 'בָּעֶרֶב' וְגם 'בֵּין הָעַרְבַּיִם', לְדָבָר** - לתמיד והקטורת והדלקת הנרות, **שֶׁלֹּא נֶאֱמַר בּוֹ אֶלָּא 'בֵּין הָעַרְבַּיִם' בִּלְבָד.**

מקשה הגמרא על דברי ברייתא זו:

וְהָא כְּתִיב (שם) 'יַעֲרֹךְ **אוֹתוֹ** אַהֲרֹן וּבָנָיו מֵעֶרֶב עַד בֹּקֶר לִפְנֵי ה'' ומשמע שבא הפסוק באומרו 'אותו' למעט, שהדלקת הנרות היא העבודה האחרונה בערב, ושלא תהיה עבודה לאחריה, וכיצד מקריבים את הפסח לאחר הנרות. מתרצת הגמרא, **הַאי אוֹתוֹ מִיבָּעֵי לֵיהּ לְמַעוּטֵי עֲבוֹדָה שֶׁבִּפְנִים** - לדעת ברייתא זו אין כוונת הפסוק למעט מ'אותו' אלא עבודה הנעשית בתוך ההיכל, בדומה לעבודת הנרות שהיא עבודת פנים[ו], אבל קרבן פסח הנעשה מחוץ להיכל אינו בכלל המיעוט, ויכול להעשות לאחר הדלקת הנרות. מבררת הגמרא, **וּמַאי נִיהוּ** - ואיזו עבודת פנים בא הפסוק להשמיענו שלא לעשותה לאחר הדלקת הנרות. משיבה הגמרא, עבודת **הַקְּטֹרֶת** היא.

הגמרא מפרשת מדוע מסברא היינו מאחרים את הקטורת להדלקת הנרות, עד שהוצרך הפסוק להשמיענו שהדלקת הנרות היא האחרונה: **סָלְקָא דַּעְתָּךְ אָמִינָא** - היה עולה בדעתך לומר, **הוֹאִיל וּכְתִיב** (שם ל ח) 'וּבְהַעֲלוֹת אַהֲרֹן **אֶת הַנֵּרוֹת בֵּין הָעַרְבַּיִם יַקְטִירֶנָּה', אֵימָא** - הייתי אומר, שמשמעות הפסוק הוא **שַׁנַּדְלִיק נֵרוֹת בְּרִישָׁא** - שבתחילה ידליקו הנרות, **וַהֲדַר** - ולאחר מכן **נַקְטִיר קְטוֹרֶת**, שכן משמעות הכתוב שלאחר שידליק אהרן את הנרות בבין הערבים, יקטיר את הקטורת[ז], לכך, **מִיעֵט רַחֲמָנָא** - הוצרכה התורה למעט ולכתוב **'אותו'**, להשמיענו שהדלקת הנרות היא האחרונה[ח]. מקשה הגמרא, **אֶלָּא** הפסוק שנאמר **'בֵּין הָעַרְבַּיִם יַקְטִירֶנָּה' לָמָּה לִי** - איך הוא יתפרש, שהרי משמע שנרות תחילה ולאחר מכן קטורת. משיבה הגמרא, **הָכִי קָאָמַר רַחֲמָנָא** - כך היא כוונת הפסוק, 'ובהעלות אהרן את הנרות בין הערבים', כלומר, **בְּעִידָּן דְּמַדְלַקַת נֵרוֹת** - בזמן שתדליק

א. רש"י ביומא (טו. ד"ה מיון).

ב. התוספות במנחות (פט. ד"ה מיון) הקשו, שהרי הקטרת חלבים ואברים של קרבנות שקרבו מבעוד יום נקטרים כל הלילה, ואף תרומת הדשן נעשית בלילה. ותירצו שאינם דומים להדלקת הנרות, מפני שהקטרת האברים מתחלת מבעוד יום ותרומת הדשן אינה מתחלת מיד משקיעת החמה. וביאר הגבורות ארי (יומא טו. ד"ה מיון), שהדלקת הנרות כשירה בכל זמן זה שהוא מהערב עד הבוקר, מה שאין כן הקטר חלבים ואברים שכשרים כל היום ואף קודם בין הערביים, ואף תרומת הדשן אינה בכלל זה לפי שאין זמנה בין הערביים אלא בלילה בלבד. ולפי מה שפירש רש"י ביומא (שם ד"ה מיון) 'אין לך דבר מעבודות היום' לא קשה כלל מתרומת הדשן מפני שאינה עבודת היום. ולענין הקטר חלבים תירץ הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' עט), שמאחר והטעם שכשירה בלילה הוא משום שהיא גמר עבודת היום, אינה בכלל מה שאמרו אין לך עבודה שכשירה מערב עד בוקר. ובתוספות ישנים (יומא שם ד"ה מיון) תירצו על פי המבואר בסוגייתנו לדעת הברייתא השניה, שאין הפסוק ממעט עבודות הנעשות בחוץ אלא רק עבודות הנעשות בפנים כקטורת, מה שאין כן הקטר חלבים ואברים ותרומת הדשן שהם על מזבח החיצון אינם בכלל זה.

יב. אבל הדלקת הנרות היא לאחר הקטורת, משום שבנרות נאמר 'אותו' בפירוש, ובקטורת אינו אלא לימוד מהיקש. וכתב הריב"ן (ד"ה מיתקש), שלעשות את שניהם בבת אחת אי אפשר, משום שאין עושים מצות חבילות חבילות (לקמן קג:). ובדברי רבינו חננאל (לעיל נח: ד"ה ת"ר תמיד) נראה שטעם הקדמת הקטורת לנרות הוא משום שבקטורת נאמר רק 'בין הערבים' ובנרות נאמר גם 'מערב' וגם 'בין הערבים' ומדין יאוחר דבר, וראה עוד לעיל בהערה על קושיית הגמרא 'אי הכי קטורת ונרות נמי נקדמו לפסח'.

יג. לכאורה קשה, מדוע הוצרכה התורה לכתוב בפסח 'בערב' ו'בין הערבים' להשמיענו לעשותה אחר התמיד, והרי יש ללמוד זאת מכך שהוצרכה התורה לכתוב בנרות 'אותו' כדי להשמיענו שהנרות לאחר הפסח, ואם הפסח קודם לתמיד הרי דרשו כבר במסכת יומא (לג.) שתמיד קודם לקטורת ונרות [כמובא בהערה להלן בסמוך], וממילא יודעים אנו שהנרות הם גם לאחר הפסח, אלא מוכח שתמיד קודם לפסח, ולכך הוצרכה תורה ללמדנו ב'אותו' שהפסח קודם לנרות. ותירץ הצל"ח (ד"ה שמני), ש'אותו' בא ללמד גם על הקטרת הקטורת שתהא קודמת להדלקת הנרות, וכמבואר להלן לדעת הברייתא השניה, אלא שברייתא זו סוברת שיש ללמוד מזה גם לגבי פסח שהוא קודם להדלקת הנרות.

יד. כתב רש"י (ד"ה תמיד) שהטעם מבואר במסכת יומא (לג.). וביאר הצל"ח (ברכ"י שם), שכוונתו למה שמבואר שם שלגבי תמיד של בין הערבים נאמר 'ואת הכבש השני תעשה בין הערבים כמנחת הבוקר וכנסכו תעשה אשה ריח נחוח לה'', ולמדו ממה שנאמר 'כמנחת הבוקר וכנסכו' שכשם שבתמיד של שחר הקטורת קודמת לנסכים, כך גם בתמיד של בין הערבים הקטורת קודמת לנסכים. והקשו בגמרא, שאם כן יש לה לקדום גם לאברי התמיד שכך הוא גם בתמיד של שחר. ותירצו, שמכך שלא נאמר 'כאברי הבוקר' אלא 'כמנחת הבוקר' יש ללמוד שרק בסדר מנחת הנסכים שוה היא לבוקר, שהם נעשים לאחר הקטורת, אבל לגבי אברי התמיד חלוקים הם, ששל בוקר קרבים לאחר הקטורת ואילו של ערב לפני הקטורת, הרי שתמיד קודם לקטורת. וכתב המהרש"א (ברכ"י) שרש"י הוצרך לטעם זה, רק לדעת ברייתא זו שאין ללמוד מ'יערוך אותו ובניו מערב עד בוקר' שהדלקת הנרות והקטורת שהוקשה לה נעשים לאחר התמיד, שהרי אין הפסוק ממעט אלא עבודת פנים, וכמבואר בגמרא יומא (לד.) שתמיד קודם לקטורת ונרות [כמובא בהערה להלן בסמוך], וממילא יודעים אנו שהנרות הם גם לאחר הפסח, אלא מוכח שתמיד קודם לפסח, ולכך הוצרכה תורה ללמדנו ב'אותו' שהפסח קודם לנרות. ותירץ הצל"ח (ד"ה שמני), ש'אותו' בא ללמד גם על הקטרת הקטורת שתהא קודמת להדלקת הנרות, וכמבואר להלן לדעת הברייתא השניה, אלא שברייתא זו סוברת שיש ללמוד מזה גם לגבי פסח שהוא קודם להדלקת הנרות.

טו. נמצא שלדעת הברייתא הראשונה הסדר הוא: תמיד, פסח, קטורת ונרות, ולדעת הברייתא השניה הסדר הוא: תמיד, קטורת, נרות ופסח. ובירושלמי (פ"ה ה"ח) הובאה דעה שלישית, שתמיד קודם לקטורת וקטורת קודמת לפסח ופסח קודם לנרות, ונמצא הסדר כך: תמיד, קטורת, פסח ונרות. ובטעם הדבר פירשו בירושלמי 'כדי שיקרבו נסכיו עמו', וראה במפרשי הירושלמי בביאור הדבר. והאור שמח (קרבן פסח פ"ח ה"ד) ביאר, שרצו לסמוך את הקרבת נסכי התמיד לתמיד עצמו, והקטורת היתה נעשית בין הקרבת נסכי התמיד להקטרת אברי התמיד, כמבואר במסכת יומא (לח:), ולכך הקדימו את הקטורת לפסח, אבל את הנרות היו מאחרים משום 'אותו'. והרמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ד) פסק כדעת הברייתא השניה בסוגייתנו, שהסדר הוא: תמיד, קטורת, נרות ופסח. וראה בילקוט ביאורים בביאור הטעם שפסק כן.

טז. רש"י (ד"ה והוא) ולעיל (נח: ד"ה לנרות) פירש שמדובר על הדלקת הנרות. והעירו האחרונים מדברי הרמב"ם (בית מקדש פ"ט ה"ו) שמותר להדליק המנורה בחוץ ולהכניסו, והראב"ד כתב שאינו לכתחילה, אבל בדיעבד מודה שכשר. אכן בספרא (פ' תזוע פרשה יג סי' יב) דרשו 'יערוך את הנרות לפני ה'' (ויקרא כד ד) שלא יתקן מבחוץ ויכניס, והובא ברמב"ן (שם כד ג). וביישוב דעת הרמב"ם והראב"ד מדברי הספרא כתבו האחרונים [אור שמח ואבן האזל (בית מקדש פ"ט ה"ו), כתבי הגרי"ז (זבחים קיב: ד"ה והנה)] שלענין הטבת הנרות הוא שנאמר שאין לעשותה בחוץ, אבל ההדלקה כשירה בחוץ. ואכן הרמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ד) בהביאו את סדר העבודות המובאות בברייתא כתב 'הטבת הנרות' וראה עוד בילקוט ביאורים בזה.

יז. הוצרכה הגמרא לפרש שהיה הוה אמינא לומר שקטורת קודמת, ולא פירשה שמסברא היינו אומרים שאיזה מהם שירצה יקדים ולכך הוצרכה התורה להשמיענו שקטורת קודמת לנרות, מפני שמסברא יש להקדים את הקטורת לנרות לפי שהקטורת היתה קריבה שתי פעמים בכל יום אחת בבוקר ואחת בערב, ואילו הדלקת הנרות לא היתה אלא פעם אחת בערב [לדעת רוב הראשונים, אבל דעת הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ג הלכה י-יב) שהיו מדליקים גם בבקר], ומדין תדיר קודם יש להקדים את הקטורת, ולכך הוקשה לגמרא מדוע הוצרכה התורה ללמדנו זאת ב'אותו', ותירצה הגמרא שמשמעות הפסוק 'ובהעלות אהרן' וגו' היא שנרות קודמות לקטורת. צל"ח (ד"ה פלקא) ובאהל דוד (ד"ה סד"ט) ביאר בשני דרכים נוספות מדוע מסברא היינו מקדימים את הקטורת להדלקת הנרות: א. מפני שהקטורת מכפרת, כמבואר במסכת יומא (מד.) ובמסכת זבחים (פח:) שהקטורת מכפרת על לשון הרע, ומכפר עדיף כמבואר ביומא (לג.). ב. משום שכשנכנס להיכל הוא פוגע תחילה במזבח ורק לאחר מכן במנורה, ומדין 'אין מעבירין על המצוות' יש לו להקדים את הקטרת הקטורת ורק לאחר מכן להדליק הנרות. וראה עוד להלן בהערה בסמוך.

יח. הקשה הצל"ח (ד"ה הוסיפו), שלא תכתוב התורה לא 'ובהעלות אהרן' וגו' ולא 'אותו' וממילא נדע שקטורת קודמת מדין תדיר [או משאר טעמים המוזכרים בהערה לעיל בסמוך]. ותירץ, ש'ובהעלות אהרן' וגו' הוצרכה התורה לכתוב כדי להשמיענו את זמן הדלקת הנרות שהוא בין הערבים. ובמשמרות כהונה (ד"ה סד"ט) כתב שאילו לא היתה התורה כותבת כלום היינו סוברים שיכול להקדים את מה שרוצה, ומה שהוסיפה הגמרא

יאוחר דבר בו'. טעמא דריש"ק קא מפרש, תמיד קודם לפסח, דדין הוא שיאומר הפסח שנאמר בו בערב ובין הערבים, מזמן את הפסח בערב (דברים טז), ושחטו אותו וגו' (שמות יב), לתמיד שלא נאמר בו אלא את הכבש השני תעשה בין הערבים (במדבר כח): **אי הכי** קטרת ונרות נמי ליקדמו לפסח. משום הא טעמא גופיה יאומר דבר בו', דקטרת ונרות חד בין הערבים כתיב, ובהעלות אהרן את הנרות בין הערבים יקטירנה (שמות ל), ובין הערבים אתרוייהו קאי: דמיעט רחמנא. גבי נרות: [ט]אותו מערב ועד בקר ואין אחר מערב ועד בקר. ומין לך עבודה כשירה מחריה להמיל: תן לה מדתה. חלי לוג לכל נר[י], למין לך ליל תרוך שלא יהא לך בה כשיעור: **ואתקש** קטרת לנרות. מה נרות מין עבודה כשירה מחריה, אף קטרת מין עבודה כשירה מחריה: תמיד קודם לקטרת וקטרת קודם לנרות. טעמא מפרש בסדר יומא בפ' אמר להן הממונה[כ]: **ההוא** למעוטי עבודה שבפנים. ההוא אותו, להו למעוטי פסח אחת שהיא עבודת חוץ, דמסתברא דכי קא ממעיט עבודת פנים לכוותה קממעיט, נרות עבודת פנים וקטרת עבודת פנים: תהא מיקטרא קטרת. כגר תהא מקוטרת: אין לך כל דבר. נחמיס קודם לתמיד של שחר שלא נאמר בה קטורת, שנאמר בה בפרשת ואתה תצוה נבקר נבקר, ובתמיד לא כתיב אלא חד בקר: ומחוסר כפורים. כגון מלורע או זב שכתב ולא הביא כפרתו קודם לתמיד, ואם לא יביאנה לא יאכל פסח, דמחוסר כפורים אסור בקדשים ועונש כרת[כא]: שטובל. ואע"פ שטובל אתמול בשביעי שלו צריך לטבול אחר שהביא כפרתו, דתנן בחומר בקודש (דף כא.) האוכל והמחוסר כפורים צריכים טבילה לקודש: **בשאר ימות** השנה. אם הביא שלמי נדבה קודם התמיד, והוא היה מחוסר כפורים, ואם לא יביא כפרתו לא יאכל את שלמיו, דכתיב[ג] ואכלו אותם אשר כופר בהם[כב], אלמא מכילת קדשים עשה היא, דין הנאכלים לכהנים דין הנאכלים לישראל: דהשלמה[כג]): **השלם**[ד]: האי עשה. (להשלמה[כג]): מהאי עשה. (למכילת קדשים[כד]): הבא. דקא"ר ישמעאל אף מחוסר כפורים, בשלורע עני קאמר שהביא חטאת העוף ונאכלת לכהנים ואין בה הקטרה, ועשה להשלמה גבי הקטרה כתיב, וטהרה של מחוסרי כפרה תלויה בחטאת, כדכתיב (ויקרא יב) והקריבו לפני ה' וכפר עלי' ובחטאת[ה] קאי ניולדת: מעלה ומלינה בראש המזבח. כדכתיב והקריבו לפני ה' וכפר עליה, ולמחר יקטירנה לאחר תמיד של שחר, ולינה מינה פוסלת בדשם המזבח, כדאמר בזבחים בפ' המזבח מקדש (דף פז.) [ו]לר"ה הלא ילדו: והא איכא אשם מצורע. הלא אחי עוף: וכ"ת אשם לא מעכב. לא גר', דהיכי תיקו מדעתין הלא מעכב, הרי עיקר טהרה תלויה בו, שהרי נותן מדמו על גבי נהונות: בחטאת ואשם פשיטא לן דמעכבי טהרה לאכילת קדשים, חטאת כדאמרכן ניולדת, אשם שהרי ממנו לההונות: **ואת השני.** בתרי דההוא קרא כתיב בשבועת ביטוי, וממילא ידעי' כיון דהאי שני עולה חטאת הוא לשמן: זה **בנה אב.** הבנין הזה בנה הכתוב אב, ללמד לכל חטאות שיקדמו לעולות הבאות עמהן: וקיימא לן. בזבחים בפרק כל התדיר (דף ג.) דהאי בנין אב לא מיבעיא לחטאת העוף הבאה עם עולת בהמה, כגון יולדת עשירה שמביאה עולתה בהמה וחטאתה עוף, שמקדים חטאת לעולה: **והעלה** דבר בו. מע"ג דתמיד תדיר[כ] מינטריך למיכתב דה"ג שהפסח יקדים משום עליה השלם: **קטרת** ונרות נקדמו לפסח. הקשה ריב"ן והלא נרות כתיב נמי מערב ועד בקר ומה לי מערב ומה לי בערב ום לומר למערב ועד בקר מינטריך ליתן לה מדתה ולא לאיחור: **אין** לך דבר שמתעכב בו' אלא קטרת. נראה לר"י דלא גרס ונרות דע"כ לא משכ חלא מידי דהקטרה דנה הקפידה תורה לאחר כדכתיב והקטיר עליה חלבי וגו' דמי לא תימא הכי ליחשוב נמי ברישא מין לך[כז] שקודם לתמיד של שחר חלא קטרת ולישון מזבח הפנימי ומני גזרי עלים והטבת נרות דקודמין לתמיד כל הני כדאמרינן בהמר להן הממונה (יומא דף לג.) ובתוספתא נמי ליתא: **אתי** עשה דפסח דאית ביה כרת ודחי בו'. הקשה ריב"ן הא בעידנא דמיעקר עשה דהשלמה לא מיקיים עשה דאכילת פסח דאיכא[כח] חלא בלילה ותירץ דמיירי שישחטו פסח עליו קודם שידחו עשה דהשלמה דשותפין וזורקין על טבול יום ומחוסר כפורים לכולי עלמא אפילו לא יאכל לבסוף הואיל ונידו חלוי[ט] ופטור מפסח שני אפילו לא אכל הלכך כשמקריב כפרתו מקיים עשה לפסח לחו הוי רחוי לאכול שאם לא היה יכול להקריב לא יהיה רחוי לאכול לערב והפסח היה פסול ור"י מתרץ דדוקא חלא תעשה לחמיר[ל] בעינן בעידנא דמיעקר לאו דלקייס עשה אחל עשה לחמיר דחי עשה הקל אכל עניין אפילו לא מקייס עשה חמור בעידנא דקא עבר מעשה הקל כלמוכח[לא] בהשולח (גיטין לח:) גבי רבי אליעזר שחיבר עבדו ובשילוח הקן (חולין דף קמח.) להוה לחי עשה דמלורע לחמיר לעשה דשילוח הקן אי לאו לחמר רחמנא חלא אפי' לבבר מלוה[לב]:

זה בנה אב לכל חטאות בו'. ואפילו לעכב קאמר דאי למלוה אכתי ליחא בשקרבה. הקשה ריב"ן דבת"כ[לג] משמע דלאכילת עיכובא דקתני התם גבי יולדת שאם הביאה עולתה תביא חטאתה ממין עולתה ובפרק כל התדיר (זבחים דף ס.) משמע דלא מינטריך התי זה בנה אב חלא לחטאת העוף הבאה עם עולת בהמה ולאכילת כי אם יולדת עשירה ובמסכת קנים (פ"ב מ"ה) נמי אמרינן האשה שהביאה חטאתה ואתה מביאין יורשים עולתה כו' עולתה ואתה לא יביאו יורשים חטאתה משמע קצת אם היתה קיימת לא היתה מביאה חלא חטאתה ותירץ רבינו חייא כהן להא דפריך הכא ואפילו עיכובא יהא היינו דוקא בשלורע לכתיב ביה תהיה למשמע עיכובא כדאמר בריש הקומץ רבה (מנחות דף יט.) ומשני לכתיב והעלה למעוטי מעיכובא[לד]:

דכתיב והעלה. ודוקא בדיעבד להא כתיב בהליה ואחר ישחט את העולה: עשמוס

יאוחר דבר בו. מע"ג דתמיד תדיר[כ] מינטריך למיכתב דה"ק שהפסח יקדים משום עליה השלם: **קטרת** ונרות נקדמו לפסח. הקשה ריב"ן והלא נרות כתיב נמי מערב ועד בקר ומה לי מערב ומה לי בערב ום לומר למערב ועד בקר מינטריך ליתן לה מדתה ולא לאיחור: **אין** לך דבר שמתעכב בו' אלא קטרת. נראה לר"י דלא גרס ונרות דע"כ לא משכ חלא מידי דהקטרה דנה הקפידה תורה לאחר כדכתיב והקטיר עליה חלבי וגו' דמי לא תימא הכי ליחשוב נמי ברישא מין לך[כז] שקודם לתמיד של שחר חלא קטרת ולישון מזבח הפנימי ומני גזרי עלים והטבת נרות דקודמין לתמיד כל הני כדאמרינן בהמר להן הממונה (יומא דף לג.) ובתוספתא נמי ליתא: **אתי** עשה דפסח דאית ביה כרת ודחי בו'. הקשה ריב"ן הא בעידנא דמיעקר עשה דהשלמה לא מיקיים עשה דאכילת פסח דאיכא[כח] חלא בלילה ותירץ דמיירי שישחטו פסח עליו קודם שידחו עשה דהשלמה דשותפין וזורקין על טבול יום ומחוסר כפורים לכולי עלמא אפילו לא יאכל לבסוף הואיל ונידו חלוי[ט] ופטור מפסח שני אפילו לא אכל הלכך כשמקריב כפרתו מקיים עשה לפסח לחו הוי רחוי לאכול שאם לא היה יכול להקריב לא יהיה רחוי לאכול לערב והפסח היה פסול ור"י מתרץ דדוקא חלא תעשה לחמיר[ל] בעינן בעידנא דמיעקר לאו דלקייס עשה אחל עשה לחמיר דחי עשה הקל אכל עניין אפילו לא מקייס עשה חמור בעידנא דקא עבר מעשה הקל כלמוכח[לא] בהשולח (גיטין לח:) גבי רבי אליעזר שחיבר עבדו ובשילוח הקן (חולין דף קמח.) להוה לחי עשה דמלורע לחמיר לעשה דשילוח הקן אי לאו לחמר רחמנא חלא אפי' לבבר מלוה[לב]:

זה בנה אב לכל חטאות בו'. ואפילו לעכב קאמר דאי למלוה אכתי ליחא בשקרבה. הקשה ריב"ן דבת"כ[לג] משמע דלאכילת עיכובא דקתני התם גבי יולדת שאם הביאה עולתה תביא חטאתה ממין עולתה ובפרק כל התדיר (זבחים דף ס.) משמע דלא מינטריך התי זה בנה אב חלא לחטאת העוף הבאה עם עולת בהמה ולאכילת כי אם יולדת עשירה ובמסכת קנים (פ"ב מ"ה) נמי אמרינן האשה שהביאה חטאתה ואתה מביאין יורשים עולתה כו' עולתה ואתה לא יביאו יורשים חטאתה משמע קצת אם היתה קיימת לא היתה מביאה חלא חטאתה ותירץ רבינו חייא כהן להא דפריך הכא ואפילו עיכובא יהא היינו דוקא בשלורע לכתיב ביה תהיה למשמע עיכובא כדאמר בריש הקומץ רבה (מנחות דף יט.) ומשני לכתיב והעלה למעוטי מעיכובא[לד]:

דכתיב והעלה. ודוקא בדיעבד להא כתיב בהליה ואחר ישחט את העולה: עשמוס

[ט] יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו בערב אלא בין הערבים בלבד אי הכי קטרת ונרות נמי נקדמו לפסח יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים בלבד שאני התם דמיעט רחמנא [א]אותו [ב]דתניא [א]מערב ועד בקר [א]תן לה מדתה שתהא דולקת מערב עד בוקר דבר אחר אין לך עבודה שכשירה מערב עד בוקר אלא זו בלבד מאי טעמא אמר קרא [א]יערוך אותו אהרן ובניו מערב עד בקר אותו מערב עד בוקר ואין דבר אחר מערב עד בוקר ואיתקש קטרת לנרות. ותניא כי קושיין [ב]תמיד קודם לקטרת קטרת קודמת לנרות ונרות קודמות לפסח יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים בלבד והא כתיב אותו האי אותו מיבעי ליה למעוטי עבודה שבפנים ומאי ניהו קטרת סלקא דעתך אמינא הואיל וכתיב [ב]והעלות אהרן את הנרות בין הערבים יקטירנה אימא נדליק נרות ברישא והדר נקטיר קטורת מיעט רחמנא אותו אלא בין הערבים יקטירנה למה לי הכי קאמר רחמנא בעידן דמדלקת נרות תהא מקטרא קטרת. תנו רבנן [ג]אין לך דבר שקודם לתמיד של שחר אלא קטרת בלבד שנאמר בה בבקר בבקר ויוקדם קטרת דבר שנאמר בו בבקר בבקר דכתיב [ג]והקטיר עליו אהרן קטרת סמים בבקר בבקר לדבר שלא נאמר בו אלא בקר אחד ואין לך דבר שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים אלא [ד]קטרת ונרות [ה]ופסח ומחוסר כפורים בערב הפסח שטובל שנית ואוכל את פסחו לערב רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא אומר אף מחוסר כפורים בשאר ימות השנה שטובל ואוכל בקדשים לערב. [ה]בשלמא לתנא קמא [ג]יבא עשה דפסח שיש בו כרת וידחה עשה דהשלמה שאין בו כרת אלא לר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה מאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה אמר רבינא אמר רב חסדא הכא בחטאת העוף עסקינן שאין למזבח אלא דמה רב פפא אמר אפילו תימא בחטאת בהמה [ו]מעלה ומלינה בראשו של מזבח והאיכא אשם בשלמא לרב פפא היינו דמלין לה אלא לרב חסדא מאי איכא למימר אמרי שקרב אשמו והאיכא עולה וכ"ת [ז]עולה לא מעכבא והתניא [ח]ר' ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר כשם שחטאתו ואשמו מעכבין אותו כך עולתו מעכבתו וכי תימא בשקרבה עולתו ומי קרבה עולתו קודם לחטאתו ראשון והתניא [ט]והקריב את אשר לחטאת ראשונה מה תלמוד לומר אם ללמד שתהא קודמת לעולה הרי כבר נאמר [י]ואת השני יעשה עולה כמשפט אלא זה בנה אב [יא]לכל חטאות שיהו קודמות לכל עולות הבאות עמהן וקי"ל דאפילו חטאת העוף קודמת לעולת בהמה אמר רבא שאני עולת מצורע דרחמנא אמר והעלה ואת השני. בתרי דההוא קרא כתיב בשבועת ביטוי, וממילא ידעי' כיון דהאי שני עולה חטאת הוא לשמן: זה **בנה אב.** הבנין הזה בנה הכתוב אב, ללמד לכל חטאות שיקדמו לעולות הבאות עמהן: וקיימא לן. בזבחים בפרק כל התדיר (דף ג.) דהאי בנין אב לא מיבעיא לחטאת העוף הבאה עם עולת בהמה, כגון יולדת עשירה שמביאה עולתה בהמה וחטאתה עוף, שמקדים חטאת לעולה: והעלה

איכא עולת העוף שהולכת במערכה. וכי תימא עולתו אינה מעכבתו מלאכול בקדשים והתניא שאפילו עולתו מעכבתו לאכול בקדשים. וכי תימא בשקרבה עולתו והתניא זה בנה אב שיהו כל החטאות קודמות לעולות הבאות

ט) [זבחים יג:], ג) יומא טו. זבחים יח: מנחות פט. וע"ש בתוספות, ג) עיין תוס' זבחים ק. ד"ה הא, ד) ערכין כא. [גיר יח: ע"ש], ה) [הוריות יג. זבחים ל.], ו) עיין תוס' זבחים [illegible] חטאת, ז) מנחות פח., ח) מכות ח:, ט) שמות כט לג, י) לעיל דף נח:, כ) עי' זבחים פט., ל) לקמן צ ע"א וע"ב, מ) [ועיין תוספות זבחים לג: ד"ה לענין], נ) [ועיין תוספות לקמן פח: ד"ה כופין], ס) תזריע פ"ד ה"ג, ע) [וע"ע תוספות קדושין יג. ד"ה המצה ותוספות זבחים ה. ד"ה עולתה].

גליון הש"ס

גמ' **בשלמא** לת"ק יבא עשה. ע' שבת לף ד ע"ש תוספות ד"ה וכי תומרין: רש"י ד"ה מעלה ומלינה וכו' לד"ה לא ירדו. עי' רש"ש דף הסנה לף ל ע"ב תוס' ד"ה ונתקלקלו ומנחות מט ע"ש תוספות ד"ה מ"ל:

תורה אור השלם

א) בְּאֹהֶל מוֹעֵד מִחוּץ לַפָּרֹכֶת אֲשֶׁר עַל הָעֵדֻת יַעַרְךְ אֹתוֹ אַהֲרֹן וּבָנָיו מֵעֶרֶב עַד בֹּקֶר לִפְנֵי יְיָ חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתָם מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: [שמות כז, כא]

ב) וְהַעֲלֹת אַהֲרֹן אֶת הַנֵּרֹת בֵּין הָעַרְבַּיִם יַקְטִירֶנָּה קְטֹרֶת תָּמִיד לִפְנֵי יְיָ לְדֹרֹתֵיכֶם: [שמות ל, ח]

ג) וְהִקְטִיר עָלָיו אַהֲרֹן קְטֹרֶת סַמִּים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר בְּהֵיטִיבוֹ אֶת הַנֵּרֹת יַקְטִירֶנָּה: [שמות ל, ז]

ד) וְהֵבִיא אַתָּם אֶל הַכֹּהֵן וְהִקְרִיב אֶת אֲשֶׁר לַחַטָּאת רִאשׁוֹנָה וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ מִמּוּל עָרְפּוֹ וְלֹא יַבְדִּיל: [ויקרא ה, ח]

ה) וְאֶת הַשֵּׁנִי יַעֲשֶׂה עֹלָה כַּמִּשְׁפָּט וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן מֵחַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְנִסְלַח לוֹ: [ויקרא ה, י]

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

[כ] בדפו"י הד"א, והמהרש"ל בדפו"ר חילקם לב' דיבורים כלפנינו, והנוסחא הישנה עדיפא (דק"ס), וכ"מ מסדר הדיבורים: [ג] עיי"ש דף לד ע"א, ועיין מהרש"א צל"ח ושפת אמת: [ג] נדצ"ל וכתיב: [ד] [צ"ל דאכילת קדשים] (גליון): [ה] [צ"ל דהשלמה] (גליון): [ו] צ"ל ואחטאת (רש"ש): [ז] בתוס' שאנ"ן נוסף דבר וכ"ה לפנינו בגמ': [ח] צ"ל ששחטו (באה"מ וב"ש, וכ"ה בתוס' הרשב"א): [ט] ר"ל דחמיר מהעשה כיבמות ז ע"א, וכ"ה בתוס' הרשב"א כאן (ב"ש): [י] בכת"י ומצורע דל שאין עליו:

ג א) מיי' פ"ג מהלכות תמידין הלכה יח:
ד ב) מיי' פ"ו מהלכות ק"פ הלכה ד:
ה ג) מיי' פ"ו מהלכות תמידין הלכה ד ה:
ו ד) שם הלכה יח ונהל' ק"פ שם:
ז ה) מיי' שם ופ"ח מהל' תמידין הלכה ד:
ח ו) מיי' פ"ג מהלכות פסולי מוקדשין הלכה יח:
ט ז) מיי' פ"ח מהלכות מחוסרי כפרה הל"ה:
י ח) מיי' פ"ט מהלכות תמידין הלכה ו:

רבינו חננאל

תניא כי קושיין תמיד קודם לקטורת וקטורת לנרות ונרות לפסח יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים כו'. **אסיקנא** הכי אמר רחמנא בעידנא דמדלקת נרות תהא מקטרא קטורת זו היא לישנא דיקא דמתיבתא: **ת"ר אין לך דבר קודם לתמיד של שחר** אלא קטורת בלבד שנאמר בבקר בבקר בהיטיבו את הנרות יקטירנה. ואין לך דבר שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים אלא קטורת ונרות ופסח ומחוסר כפורים בערבי פסחים שטובל ואוכל פסחו לערב. ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר אף מחוסר כפורים בשאר ימות השנה שטובל ואוכל בקדשים לערב. **ואמרי' בשלמא מחוסר כפורים בפסח** אתי עשה דהוא עשיית הפסח דאית ביה כרת שנא' (במדבר ט' י"ג) וחדל לעשות הפסח ונכרתה. ודחי עשה דהוא עליה השלם כל הקרבנות דלית ביה כרת כלומר אין לך קרבן (דלית) [דאית] ביה כרת אבל האי דאי לא מקריב כפרתו ועביד פסח אתי לידי כרת לא אלא בשאר ימות השנה אכילת קדשים עשה היא וזה שאמר עליה השלם עשה למה דחי זה העשה לזה העשה. **ופרקי'** זה מחוסר כפורים כגון זב ומצורע דשאין[ל] עליו אלא עופות וחטאת העוף אין למזבח ממנו אלא דמה ואין לו קרבן במערכה אחר התמיד: **רב פפא אומר** אפי' תימא מחוסר כפורים כגון מצורע ובחטאת בהמה שהחלבים שלה במזבח סלקי [אלא דמעלים] ומלינים ע"ג המזבח: **ירושלמי** יכול יהא הקטרת אימורין מעכבת כפרה ת"ל זבח מכאן למדנו שאפי' מעלן ומלינן נתכפר לו שהרי אמרו אין מעכבין את הכפרה [בהדיא נאמר כי האימורין אין מעכבין את הכפרה] לפיכך אמר מעלן ומלינן ונעשין אלו האימורין שמעלן ומלינן על גבי המזבח כמי שנטמאו או שאבדו ואוכלין הכהנים הבשר ונשלמה הכפרה לבעלים באכילת הכהנים הבשר כדבעינן למימר קמן ואימורין של אשם נמי עביד להו כמה דעביד לאימורין של חטאת בהמה. **אלא לרב חסדא** דאוקמא בזב ואפילו במצורע דסבר כל מחוסר כפורים טהור הוא ואי לא עביד פסח חייב כרת הנה מצורע דאע"פ שחטאתו ועולתו עופות א"א לו מכבש לאשם והני אימורין [שהן] למזבח היכי עביד וכי תימא הקרבת אשמו אינו מעכבו מלאכול בקדשים והתניא שמעכב. **וכי תימא בשקרב האשם מקודם התמיד** אפילו הכי הא

את הנרות 'יקטירנה', כלומר, **תְּהֵא מְקַטֶּרֶת קְטֹרֶת** - הקטורת תהא מוקטרת כברי"ט.

★

הגמרא מביאה ברייתא נוספת בענין סדר הקרבנות:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **אֵין לְךָ דָּבָר** הקרב על גבי אש המזבח **שֶׁקּוֹדֵם** **לְהקטרת** אבריכ **הַתָּמִיד שֶׁל שַׁחַר**כא, **אֶלָּא** הקטרת **הַקְּטֹרֶת בִּלְבַד**, מפני **שֶׁנֶּאֱמַר בָּהּ** בקטורת (שמות ל ז) 'וְהִקְטִיר עָלָיו אַהֲרֹן קְטֹרֶת סַמִּים **בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר**', וְדין הוא שיוקדם **קְטֹרֶת** שהיא **דָּבָר שֶׁנֶּאֱמַר בּוֹ בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר**, דִּכְתִיב - שכתוב בו 'וְהִקְטִיר עָלָיו אַהֲרֹן קְטֹרֶת **סַמִּים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר**', **לֶחֶם** - קרבן תמיד של שחר, **שֶׁלֹּא נֶאֱמַר בּוֹ אֶלָּא בֹּקֶר אֶחָד**, שנאמר (שמות כט לט) 'אֶת הַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד תַּעֲשֶׂה בַבֹּקֶר'כב.

עתה מפרשת הברייתא את העבודות הנעשות לאחר תמיד של בין הערבים:

וְאֵין לְךָ דָּבָר שֶׁמִּתְעַכֵּב להיקרב **אַחַר תָּמִיד שֶׁל בֵּין הָעַרְבַּיִם**כג, **אֶלָּא** הקטרת **הַקְּטֹרֶת**, **וְהַדלקת הַנֵּרוֹת**כד, **וְהקרבת קרבן פֶּסַח**, מפני שנאמר בו גם בערב וגם בין הערבים וכמובא בברייתא לעיל, **וּמְחוּסַּר כִּפּוּרִים בָּעֶרֶב הַפֶּסַח** - מי שהיה טמא בטומאת מצורע או זבכה, שלאחר שנטהר סופר שבעה ימים וביום השביעי טובל, וביום השמיני עליו להביא קרבנות לגמר טהרתוכו, וכל זמן שלא הביא קרבנות אלו, נקרא הוא מחוסר כפרה ואסור לו לאכול בקדשיםכז. ואם הגיע יום השמיני שלו בערב הפסח ושכח ולא הביא את קרבנותיו לפני תמיד של בין הערבים, מביאם אף לאחר התמיד, והדין הוא **שֶׁטּוֹבֵל שֵׁנִית** מדברי חכמים שכיון שעד עתה היה אסור באכילת קדשים הצריכוהו לטבול שנית כמבואר במסכת חגיגה (כא. כד:)כח, **וְלאחר מכן אוֹכֵל אֶת פִּסְחוֹ לָעֶרֶב**, שלצורך קיום מצות הפסח התירו לו להקריב את קרבנותיו לאחר התמיד, וכמבואר בגמרא להלן. מוסיפה הברייתא, **רַבִּי יִשְׁמָעֵאל בְּנוֹ שֶׁל רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן בְּרוֹקָא אוֹמֵר**, שלא רק מחוסר כיפורים בערב פסח מביא את קרבנותיו לאחר תמיד של בין הערבים, אלא **אַף מְחוּסַּר כִּפּוּרִים בְּשְׁאָר יְמוֹת הַשָּׁנָה**, כגון אם הביא שלמי נדבה קודם התמיד, יכול הוא להקריב את קרבנותיו, והדין הוא **שֶׁטּוֹבֵל** לאחר מכן, **וְאוֹכֵל בַּקָּדָשִׁים** - את בשר השלמים **לָעֶרֶב**כט, שגם לצורך קיום מצות אכילת קדשיםל התירו להקריב את קרבנותיו לאחר התמיד, וכדלהלן בגמרא.

הגמרא מבררת מדוע התירו למחוסר כיפורים לעבור על איסור הקרבת קרבנות לאחר תמיד של בין הערבים:

מקשה הגמרא, **בְּשְׁלָמָא לְתַנָּא קַמָּא** - לדעת תנא קמא שהתיר לצורך קרבן פסח הדבר מובן, משום **שֶׁיָּבֹא** מצות **עֲשֵׂה דְּפֶסַח** שחמור הוא

שהיינו חושבים להקדים את הנרות משום שנאמר 'ובהעלות אהרן' אינו בדווקא, ולא הביאה הגמרא פסוק זה אלא כדי לבארו לפי התירוץ.

יט. רש"י (ד"ה מהם). והרשב"א (ס"ת, מ"מ סי' עט) פירש, שהכוונה היא שהקטרת הקטורת תהא באמצע הדלקת הנרות, וכמבואר במסכת יומא (יד:) שלדעת חכמים קטורת של שחר היתה נעשית בין הטבת חמש הנרות להטבת שתי הנרות הנוספים, כך גם קטורת של בין הערבים היתה נעשית אחר הדלקת חמש נרות.

כ. שפת אמת (ד"ה מ"ל).

כא. כך פירש רש"י (ד"ה מ"ל) 'אין לך כל דבר באשים' וכו'. והטעם שאין דבר קודם לתמיד של שחר הוא משום שנאמר (ויקרא ו ה) 'וערך עליה העולה', ודרשו (יומא לג:) 'העולה עולה ראשונה' שתהא ראשונה על גבי המערכה. אמנם שאר עבודות נעשות אף קודם תמיד של שחר, כגון דישון המזבח ונתינת שני גזרי עצים והטבת הנרות כמבואר במסכת יומא (שם). ולא מיעטה הברייתא באמרה 'אין לך דבר קודם לתמיד של שחר' אלא דברים הנקטרים על גבי המזבח שאינם נקטרים קודם התמיד, ועל זה אמרה שאף על פי כן הקטרת הקטורת קודמת מפני שנאמר בה 'בבוקר בבוקר'. אבל שאר עבודות לא נתמעטו מפסוק זה, ולא דיברה עליהם הברייתא כלל. ואף שלכאורה גם הקטורת לא נתמעטה מפסוק זה, שכן הפסוק מדבר במזבח החיצון ואילו הקטורת הוקטרה במזבח הפנימי, מכל מקום מכיון שאת הגחלים של הקטורת לקחו מהמערכה שניה שעל גבי מזבח החיצון, היה לנו למעטה מפסוק זה [לולי שנאמר בה 'בבוקר בבוקר']. צל"ח (ברכות סב).

כב. לפי ש'בוקר' פירושו השכמה והתחלה, ובמקום שנאמר 'בוקר' אחד פירושו בתחילת היום ועד ארבע שעות או שש שעות בכלל זה, ו'בבוקר בבוקר' פירושו בתחילת הבוקר. מלבי"ם (ויקרא פרשת צו טז ד"ה ובהכפלת הפסוק).

כג. שכן יש להשלים את הקרבת כל הקרבנות לאחר תמיד של שחר, כפי שדרשו לעיל (נח:) ממה שנאמר (ויקרא ו ה) 'והקטיר עליה חלבי השלמים'.

כד. כפי שנתבאר לעיל הטעם בזה. אמנם כתבו התוספות (ד"ה מין) בשם ר"י, שאין לגרוס 'נרות' מפני שהברייתא אינה מזכירה אלא דברים הנקטרים על גבי המזבח, שכן הפסוק 'והקטיר עליה חלבי השלמים' אינו ממעט אלא את הדברים הנקטרים על המזבח, והדלקת נרות המנורה אינה בכלל זה. והצל"ח (פסחים שם) הקשה שלפי זה גם את הקטורת לא היה לה לברייתא להזכיר, שכן מה שנאמר 'והקטיר עליה חלבי השלמים' לא נאמר אלא על קרבנות הקרבים על מזבח החיצון שייעשו כולם לאחר תמיד של שחר, ואילו הקטורת נקטרת במזבח הפנימי. ותירץ, שאת הקטורת נקטו אגב קטורת של שחר שהוזכרה בדין הראשון, ושם יש להזכירה מפני שהגחלים לקטורת היו נלקחים מאש המערכה השניה, ודין זה נאמר לגבי המערכה שהדבר הראשון שיעשו על גבי המערכה יהיה תמיד של שחר, וכמובא בהערה לעיל. מה שאין כן בדין השני שאסור להקטיר לאחר תמיד של בין הערבים הנלמד מ'והקטיר עליה חלבי השלמים' וכמובא בהערה לעיל, ופסוק זה מלמד שיש להקטיר הכל על תמיד של שחר, דין זה אינו במערכה אלא בתמיד של שחר, שכל הקרבנות יקרבו עליו, ומאחר והוא היה קרב במזבח החיצון, אין בכלל זה לאסור את הקטרת הקטורת שהיתה על מזבח הפנימי.

כה. רש"י (ד"ה ומחוסר). ובמסכת כריתות (ח:) שנינו ארבעה מחוסרי כפרה הן, הזב והזבה, המצורע והיולדת. ורש"י נקט את שני מחוסרי כפרה הללו שהם אנשים, לפי שיש סוברים (להלן נח:) שנשים אינם מחוייבות כרת אם אינן מקריבות פסח, ובגמרא מבואר שהטעם שעשה של פסח דוחה את איסור ההקרבה לאחר תמיד של בין הערבים הוא מפני שיש בו כרת. מהרש"א (ברכות שם). והצל"ח (ד"ה אלא) כתב, שהלשון שנאמר בברייתא 'שטובל ואוכל את פסחו לערב', משמע שמדברים על זכר. וראה עוד ביאורים נוספים בילקוט ביאורים. ולהלן בהמשך הסוגיא מבואר שהגמרא פירשה את הברייתא במצורע.

כו. המצורע מביא כבש לאשם, ועוד שני כבשים אחד לעולה ואחד לחטאת, ואם עני הוא מביא כבש לאשם ושתי תורים או שני בני יונה אחד לחטאת ואחד לעולה כמפורש בתורה (ויקרא יד י-לב), והזב או הזבה מביאים שתי תורים או שני בני יונה אחד לחטאת ואחד לעולה (שם טו יד-טו, כט-ל), וביולדת יש חילוק בין עשירה לעניה, שעשירה מביאה כבש לעולה ותור או בן יונה לחטאת, ועניה מביאה שתי תורים או שני בני יונה אחד לחטאת ואחד לעולה (שם יב ו-ח).

כז. במסכת יבמות (עד:) למדו מפסוקים שיש שלשה חלקים בטהרתם: א. טבילתם ביום השביעי שמטהרתם לאכול במעשר. ב. לאחר שהעריב השמש של יום השביעי אחר הטבילה נטהרו לאכול בתרומה. ג. כשהביאו קרבנותיהם מהיום השמיני והלאה, נטהרו לאכול בקדשים.

כח. וטעם התקנה, ביאר השפת אמת (מגיגה כא. ד"ה נראין) שהוא כדי לפרסם את איסור אכילת קדשים למחוסרי כפרה.

כט. כתב הבעל המאור (ד"ה והא), ש'לערב' האמור כאן אין פירושו שאוכל בלילה דווקא, אלא האכילה שאוכל לאחר הקרבת התמיד נקרא שאוכל 'לערב', שכן תיכף לאחר הקרבת הקרבנות והטבילה יכול לאכול בקדשים, לפי שמחוסר כיפורים אינו טעון הערב שמש. והביא שיש שמחקו תיבה זו ולא גרסו 'לערב'. והמאירי (ד"ה מחוסר) ביאר שנקטו 'לערב' אגב קרבן פסח שאמרו בו 'לערב' מפני שקרבן פסח אינו נאכל אלא בלילה. וראה עוד בדברי הבעל המאור והראב"ד המובאים בהערה להלן בסמוך.

ל. ומצוה זו נלמדת מהנאמר בקרבנות המילואים (שמות כט לג) 'ואכלו אותם אשר כופר בהם', והיא בין על אכילת הכהנים ובין על אכילת הישראלים. רש"י (ד"ה נאכלו) וכן הוכיח הרמב"ן (ספר המצוות, שכחת העשין מצוה ו) מסוגייתנו, שאכילת קדשים לבעלים מצות עשה היא, אלא שלמד זאת ממה שנאמר (דברים יד כג) 'ואכלת לפני ה' אלהיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכורת בקרך וצאנך' וגו'. וכן מוכח מדברי שאר הראשונים המובאים להלן. אמנם מדעת הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"י) נראה, שרק אכילת הכהנים מצוה היא, ובאכילת הישראלים אין מצוה כלל. ולפי זה ביאר הליקוטי הלכות (זבח תודה ד"ה אף) שטעם ההיתר להקריב לאחר התמיד, הוא מחמת המצוה שיש בעצם הבאת קרבנות הכפרה ביום השמיני לטהרתו. אכן ראה בילקוט ביאורים מדברי האחרונים שהוכיחו אף בדעת הרמב"ם שיש מצוה באכילת הקדשים אף על ידי הבעלים.

ונחלקו הראשונים, האם ההיתר הוא רק כשלא נשאר עוד זמן לקיים את מצות אכילת הקדשים, כגון בשלמים שהקריב אתמול שזמנם שני ימים ולילה, וכדי שיספיק לאכול ביום זה התירו להביא את קרבנותיו לאחר התמיד, וכך היא דעת הבעל המאור (ד"ה והא). אבל דעת הראב"ד (כמוב שם מום ד) שאף בשלמים שהביא ביום זה שיש לו זמן לאכלו גם למחר, אף על פי כן יכול להביא את קרבנותיו לאחר התמיד כדי לקיים את מצות אכילתם תיכף ביום הראשון [וכמו שהביא הרמב"ן (ויקרא ז טז) מהספרא (צו פרק יג ה"ח) שעיקר המצוה הוא לאכול בראשון, ורק אם הותיר אוכל בשני. ראה אור שמח (מעשה הקרבנות פ"י ה"ו)]. ולפי זה כתבו הבעל המאור והראב"ד לבאר את לשון הברייתא שאמרו 'ואוכל בקדשים לערב', שהבעל המאור פירש שהכוונה שדווקא לצורך קדשים שצריך לאוכלם ביום זה הוא שמותר להקריב את קרבנות הכפרה, כגון שלמים של אתמול שצריך לאוכלם עד סוף היום הזה, או חטאת של היום שיכול לאכלו עד סוף הלילה, למעט שלמים של היום שיש לו זמן לאוכלם למחר, אבל הראב"ד פירש להיפך, ש'לערב' פירושו בלילה, וכוונת הברייתא להשמיענו שאף לצורך קדשים שיכול לאוכלם בלילה ולמחר מותר להקריב את קרבנות הכפרה לאחר התמיד.

יאוחר דבר בו'. טעמא דריש"ק מפרש, תמיד קודם לפסח, דהוה שיאומר הפסח שנאמר בו בערב ובין הערבים, מזמן את הפסח בערב (דברים טז), ושחטו אותו וגו' (שמות יב), לתמיד שלא נאמר בו אלא את הכבש השני תעשה בין הערבים (במדבר כח): **אי הכי** קטרת ונרות נמי ליקדמו לפסח. משום הא טעמא גופיה יאומר בכר כו', דקטרת ונרות חד בין הערבים כתיב, ובהעלות אהרן את הנרות בין הערבים יקטירנה (שמות ל), ובין הערבים אתרוייהו קתני: דמיעט רחמנא. גבי נרות: [ט]אותו מערב ועד בקר ואין אחר מערב ועד בקר. ומין לך עבודה כשירה מחריה להתחיל: תן לה מדתה. חצי לוג לכל נר[י], דמין לך ליל חרוך שלא יהא לך בה כשיעור: **ואתקש** קטרת לנרות. מה נרות מין עבודה כשירה מחריה, אף קטרת מין עבודה כשירה מחריה: תמיד קודם לקטרת וקטרת קודם לנרות. טעמא מפרש בסדר יומא בפ' אמר להן הממונה[כ]: **ההוא** למעוטי עבודה שבפנים. ההוא מותו, למו למעוטי פסח אחת שהיא עבודת חוץ, דמסתברא לכי קא ממעיט עבודת פנים לכוותה קממעיט, נרות עבודת פנים וקטרת עבודת פנים: **תהא** מיקטרא קטרת. כבר תהא מקוטרת: אין לך כל דבר. נחשים קודם לתמיד של שחר שלא קטורת, שנאמר בה בפרשת ואתה תצוה בבקר בבקר, ובתמיד לא כתיב אלא חד בקר: ומחוסר כפורים. כגון מלורע או זב שטבל ולא הגיע כפרתו קודם לתמיד, ואם לא יביאנה לא יאכל פסח, דמחוסר כפורים אסור בקדשים וענוש כרת[מ]: **שטובל.** ואע"פ שטובל לחמול בשביעי שלו נריך לטבול מחר שהגיע כפרתו, לתנן בחומר בקודש (דף כא.) החוזן והמחוסר כפורים נריכים טבילה לקודש: **בשאר** ימות השנה. אם הגיע שלמי נדבה קודם התמיד, והוא היה מחוסר כפורים, ואם לא יביא כפרתו לא יאכל את שלמיו, דכתיב[ג] ואכלו אותם אשר כופר בהם[מ], אלמא מכילת קדשים עשה היא, דין הנאכלים לכהנים דין הנאכלים לישראל: דהשלמה. עליה השלם[ס]: **האי עשה.** (להשלמה[ר]): מהאי עשה. (לאכילת קדשים[ס]): **הבא.** דקתני ישמעאל אף מחוסר כפורים, במלורע עני קאמר שמביא חטאת העוף ואוכלת לכהנים ואין בה הקטרה, ועשה דהשלמה גבי הקטרה כתיב, וטהרה של מחוסרי כפרה תלויה בחטאת, כדכתיב (ויקרא יג) והקריבו לפני ה' וכפר עלי' ובחטאת[ן] קתני גיולת: **מעלה** ומלינה בראש המזבח. כדכתיב והקריבו לפני ה' וכפר עליה, ולמחר יקטירנה לאחר תמיד של שחר, ולינה היינה פוסלת בדחסר המזבח, כדאמר בזבחים בפ' המזבח מקדש (דף פז.) [ס]לר"ה ילדו: **והא איכא** אשם מצורע. ללא אכילה: **אי עוף:** וכ"ת אשם לא מעכב. לא גרע', דהיכי מיסק אדעתין דלא מעכב, הרי עיקר טהרה תלויה בו, שהרי נותן מדמו על גבי נהונות: בחטאת ואשם פשיטא לן דמעכבי טהרה לאכילת קדשים, חטאת כדאמרן גיולת, אשם שהרי ממנו להונות: **ואת השני.** בתרי דההוא קרא כתיב בשבועת ביטוי, וממילא ידעי' כיון דהאי שני עולה חטאת הוא לאשמועי' הזה בנה הכתוב אב, ללמד לכל חטאות שיקדמו העולות הבאות עמהן: וקיימא לן. בזבחים בפרק כל התדיר (דף ל.) דהאי בנין אב לא מיבעיא לא לחטאת העוף הבאה עם עולת בהמה, כגון יולדת עשירה שמביאה עולתה בהמה וחטאתה עוף, שמקדים חטאת לעולה: **והעלה**

איכא עולת העוף שהולכת במערכה. וכי תימא עולתו אינה מעכבתו מלאכול בקדשים והתניא שאפילו עולתו מעכבתו לאכול בקדשים. וכי תימא בשקרבה עולתו והתניא זה בנה אב שיהו כל החטאות קודמות לעולות הבאות

יאוחר דבר בו'. מע"ג דתמיד תדיר[כ] מינטריך למיכתב דה"ל שהפסח יקדים משום עליה השלם: **קטרת** ונרות נקדמו לפסח. הקשה ריב"ן והלא נרות כתיב נמי מערב ועד בקר ומה לי מערב ומה לי בערב ום לומר למערב ועד בקר מינטריך ליתן לה מדתה ולא לאיחור: **אין** לך דבר שמתעכב בו' אלא קטרת. נראה לר"י דלא גרס ונרות דע"כ לא משכ חלא מידי דהקטרה דנה הקפידה תורה לאחר כדכתיב והקטיר עליה חלבי וגו' דמי לא תימא הכי ליחסוך נמי בריסא מין לך[ז] שקודם לתמיד של שחר חלא קטרת ודישון מזבח הפנימי ושני גזרי עלים והטבת נרות דקודמין לתמיד כל הני כדאמרינן בגמרא להן הממונה (יומא דף לג.) ובתוספתא נמי ליתא:

אתי עשה דפסח דאית ביה כרת ודחי בו'. הקשה ריב"ן הא בעידנא דמיעקר עשה דהשלמה לא מיקייס עשה דאכילת פסח דאינה חלא גלילה וחירן דמיירי שישחטו[מ] פסח עליו קודם שידמו עשה דהשלמה דשותפין וזורקין על עסול יום ומחוסר כפורים לכולי עלמא מפילו לא יאכל לנסוף הואיל ודידו תלוי[ס] ופטור מפסח שני מפילו לא חכל הלכך כשמקריב כפרתו מקייס עשה דפסח דאז הוי רחוי לאכול אשם לא היה יכול להקריב לא יהיה רחוי לאכול לערב והפסח היה פסול ור"י מתרץ דדוקא בלא מעשה לחמיר[מ] בעינן בעידנא דמיעקר לאו דלקייס עשה אבל עשה לחמיר לחי עשה הקל בכל עניו מפילו לא מקייס עשה חמור בעידנא דקא עבר מעשה הקל כלתחלה[מ] (גיטין לח:) גבי רבי אליעזר שמיחר עבדו ובשילוח הקן (חולין דף קמח.) להוה לחי עשה דמלורע לחמיר לעשה דשילוח הקן מי לאו לאמר רחמנא שלח תשלח מפני לדבר מלוה[ס]:

זה בנה אב **לכל חטאות** בו'. ומפילו לעכב קאמר לחי למלוה אכתי ליחח בשקרבה. הקשה ריב"ן דבת"כ[ס] משמע דליכא עיכובא דקתני התם גבי יולדת אשם הביאה עולתה חביא חטאתה ממין עולתה ובפרק כל התדיר (זבחים דף ל.) משמע דלא אצטריך הלי זה בנה אב אלא לחטאת העוף הבאה עם עולת בהמה וליכא כי אם יולדת עשירה ובמסכת קנים (פ"ב מ"ה) נמי אמרינן האשה שהביאה חטאתה ואחה מביאין יורשים עולתה כו' עולתה ואחה לא יביאו יורשים חטאתה משמע קלת אם היתה קיימת לא היתה מביאה אלא חטאתה ותירן דבינו חייס כהן להא לפריך הכא ומפילו עיכובא יהא היינו דוקא במלורע לכחיב ביה חביא ומשני לכחיב והעלה למעוטי מעיכובא[ע]:

דכתיב והעלה. ודוקא בדיעבד להא כחיב בהביא ואחר ישחט חת העולה: עשוס

מסורת הש"ס
עם הוספות

ס) [זבחים יב:], ב) יומא טו. זבחים יח: מנחות פט. וע"ש בתוספות, ג) עיין תוס' זבחים ק. ד"ה הא, ד) ערכין כא. [נזיר יח: ע"ש], ה) [הוריות יג. זבחים ל.], ו) עיין תוס' זבחים צ. ד"ה חטאת, ז) מנחות פח., ח) מכות ח:, ט) שמות כט לג, י) לעיל דף נח:, כ) עי' זבחים פט., ל) לקמן צ ע"א וע"ב, מ) [ועיין תוספות זבחים לג: ד"ה לענין], נ) [ועיין תוספות לקמן פח: ד"ה כופין], ס) תוריע פ"ד ה"ג, ע) [וע"ע תוספות קדושין יג. ד"ה המצה ותוספות זבחים ה. ד"ה עולתה].

גליון הש"ס

גמ' **בשלמא** לת"ק יבא עשה. ע' שבת דף ד ע"ח תוספות ד"ה וכי תומרין: רש"י ד"ה מעלה ומלינה וכו' לדבה לא ירדו. ע' לחם השנה דף ל ע"ב תוס' ד"ה ונתקלקלו ומנחות מט ע"ח תוספות ד"ה מ"ל:

תורה אור השלם

א) בְּאֹהֶל מוֹעֵד מִחוּץ לַפָּרֹכֶת אֲשֶׁר עַל הָעֵדֻת יַעֲרֹךְ אֹתוֹ אַהֲרֹן וּבָנָיו מֵעֶרֶב עַד בֹּקֶר לִפְנֵי יְיָ חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתָם מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: [שמות כז, כא]

ב) וְהַעֲלֹת אַהֲרֹן אֶת הַנֵּרֹת בֵּין הָעַרְבַּיִם יַקְטִירֶנָּה קְטֹרֶת תָּמִיד לִפְנֵי יְיָ לְדֹרֹתֵיכֶם: [שמות ל, ח]

ג) וְהִקְטִיר עָלָיו אַהֲרֹן קְטֹרֶת סַמִּים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר בְּהֵיטִיבוֹ אֶת הַנֵּרֹת יַקְטִירֶנָּה: [שמות ל, ז]

ד) וְהֵבִיא אֹתָם אֶל הַכֹּהֵן וְהִקְרִיב אֶת אֲשֶׁר לַחַטָּאת רִאשֹׁנָה וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ מִמּוּל עָרְפּוֹ וְלֹא יַבְדִּיל: [ויקרא ה, ח]

ה) וְאֶת הַשֵּׁנִי יַעֲשֶׂה עֹלָה כַּמִּשְׁפָּט וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן מֵחַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְנִסְלַח לוֹ: [ויקרא ה, י]

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

ס] בדפו"י הד"א, והמהרש"ל בדפו"ר חילקם לב' דיבורים כלפנינו, והנוסחא הישנה עדיפא (דק"ס), וכ"מ מסדר הדיבורים: ע] עיי"ש דף לד ע"א, ועיין מהרש"א צל"ח ושפת אמת: ג] נדצ"ל וכתיב: ל] [צ"ל דאכילת קדשים] (גליון): ה] [צ"ל דהשלמה] (גליון): ו] צ"ל ואחטאת (רש"ש): ז] בתוס' שאנ"ן נוסף דבר וכ"ה לפנינו בגמ': ס] צ"ל ששחטו (באה"מ וב"ש, וכ"ה בתוס' הרשב"א): ע] ר"ל דחמיר מהעשה כיבמות ז ע"א, וכ"ה בתוס' הרשב"א כאן (ב"ש): י] בכת"י ומצורע דל שאין עליו:

עין משפט
נר מצוה

ג א מיי' פ"ג מהלכות תמידין הלכה יח:
ד ב מיי' פ"ו מהלכות ק"פ הלכה ד:
ה ג מיי' פ"ו מהלכות תמידין הלכה ד ה:
ו ד שם הלכה יח ונהל' ק"פ שם:
ז ה מיי' שם ופ"ח מהל' תמידין הלכה ד:
ח ו מיי' פ"ג מהלכות פסולי מוקדשין הלכה יח:
ט ז מיי' פ"ח מהלכות מחוסרי כפרה הל"ה:
י ח מיי' פ"ט מהלכות תמידין הלכה ו:

רבינו חננאל

תניא כי קושיין תמיד קודם לקטורת וקטורת לנרות ונרות לפסח יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים כו'. **אסיקנא** הכי אמר רחמנא בעידנא דמדלקת נרות תהא מקטרא קטורת זו היא לישנא דיקא דמתיבתא: **ת"ר** אין לך דבר קודם **לתמיד** של **שחר** אלא קטורת בלבד שנאמר בבקר בבקר בהיטיבו את הנרות יקטירנה. ואין לך דבר שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים אלא קטורת ונרות ופסח ומחוסר כפורים בערבי פסחים שטובל ואוכל פסחו לערב. ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר אף מחוסר כפורי' בשאר ימות השנה שטובל ואוכל בקדשים. **ואמרי' בשלמא מחוסר כפורים בפסח** אתי עשה דהוא עשיית הפסח דאית ביה כרת שנא' (במדבר ט' י"ג) וחדל לעשות הפסח ונכרתה. ודחי עשה דהוא עליה השלם כל הקרבנות דלית ביה כרת כלומר אין לך קרבן (דלית) [דאית] ביה כרת אבל האי דאי לא מקריב כפרתו ועביד פסח אתי לידי כרת לא אלא בשאר ימות השנה אכילת קדשים עשה היא וזה שאמר עליה השלם עשה למה דחי זה העשה לזה העשה. **ופרקי'** זה מחוסר כפורים כגון זב ומצורע דשאין[ן] עליו אלא עופות וחטאת העוף אין למזבח ממנו אלא דמה ואין לו קרבן במערכה אחר התמיד: **רב פפא אומר** אפי' תימא מחוסר כפורים כגון מצורע ובחטאת בהמה שהחלבים שלה במזבח סלקי [אלא דמעלים] ומלינים ע"ג המזבח: **ירושלמי** יכול יהא הקטרת אימורין מעכבת כפרה ת"ל זבח מכאן למדנו שאפי' מעלן ומלינן נתכפר לו שהרי אמרו אין מעכבין את הכפרה [בהדיא נאמר כי האימורין אין מעכבין את הכפרה] לפיכך אמר מעלן ומלינן ונעשין אלו האימורין שמעלן ומלינן על גבי המזבח כמי שנטמאו או שאבדו ואוכלין הכהנים הבשר ונשלמה הכפרה לבעלים באכילת הכהנים הבשר כדבעינן למימר קמן ואימורין של אשם נמי עביד להו כמה דעביד לאימורין של חטאת בהמה. **אלא לרב חסדא** דאוקמא בזב ואפילו במצורע דסבר כל מחוסר כפורים טהור הוא ואי לא עביד פסח חייב כרת הנה מצורע דאע"פ שחטאתו ועולתו עופות א"א לו מכבש לאשם והני אימורין [שהן] למזבח היכי עביד וכי תימא הקרבת אשמו אינו מעכבו מלאכול בקדשים והתניא שמעכב. **וכי תימא בשקרב האשם מקודם התמיד** אפילו הכי הא

מפני **שֶׁיֵּשׁ בּוֹ כָּרֵת**[לא] **וְיִדָּחֶה** את האיסור[לב] הנלמד **מֵעֲשֵׂה דְּהַשְׁלָמָה** - שנאמר (ויקרא ו ה) 'והקטיר עליה חלבי השלמים' ודרשו 'עליה השלם כל הקרבנות כולם', שהוא קל יותר מפני **שֶׁאֵין בּוֹ כָּרֵת**[לג]. **אֶלָּא לְרַבִּי יִשְׁמָעֵאל בְּנוֹ שֶׁל רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן בְּרוֹקָה** שאמר שאף לצורך אכילת שאר קדשים מקריבים לאחר התמיד, יש לתמוה, **מַאי אוֹלְמֵיהּ** - מהי עדיפותו **דְּהַאי עֲשֵׂה** - של עשה זה של אכילת קדשים, **מֵהַאי עֲשֵׂה** - של 'עליה השלם כל הקרבנות כולם'[לד].

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַבִינָא אָמַר רַב חִסְדָּא**, אכן לא התיר רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה להקריב קרבנות כפרה על גבי המזבח לאחר תמיד של בין הערבים לצורך מצות אכילת קדשים, אלא **הָכָא בְּחַטַּאת הָעוֹף עָסְקִינַן** - מדובר במצורע עני שמביא חטאת העוף[לה], **שֶׁאֵין לַמִּזְבֵּחַ אֶלָּא דָּמָהּ**, ואילו בשרה נאכל לכהנים ואינו נקטר על גבי המזבח, ולפיכך ניתן להקריבו אף לאחר תמיד של בין הערבים, שכן האיסור של 'השלמה' לא נאמר אלא לגבי דברים הנקטרים על גבי המזבח, שיש להקטיר הכל על תמיד של שחר, אבל השחיטה והזריקה בפני עצמם אין איסור תורה לעשותם לאחר תמיד של בין הערבים[לו].

הגמרא מביאה תירוץ נוסף על דברי רבי ישמעאל:

רַב פָּפָּא אָמַר, אין צריך להעמיד כדברי רב חסדא שמדובר דווקא בחטאת העוף, אלא **אֲפִילּוּ תֵּימָא** - תאמר שמדובר **בְּחַטַּאת בְּהֵמָה** שיש בה חלבים הנקטרים על גבי המזבח[לז], יש לפרש שאינו מקטיר את החלבים מיד, אלא רק שוחט וזורק את דמה[לח], **וּמַעֲלֶה** - את החלבים הטעונים הקטרה, **וּמְלִינָהּ** - וישהו כל הלילה **בְּרֹאשׁוֹ שֶׁל מִזְבֵּחַ** שלא על גבי המערכה, ועל ידי כך לא יפסלו בלינה[לט], ולמחר

לא. **שמי** שהוא טהור ואינו מביא פסח חייב כרת כמפורש בתורה (במדבר ט יג) 'והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות הפסח ונכרתה הנפש ההיא מעמיה כי קרבן ה' לא הקריב במועדו חטאו ישא האיש ההוא'. ובתוספות (זבחים ק. ד"ה הא) העירו שהרי אף אם לא יביא פסח היום מחמת טומאתו, יוכל להביא פסח שני ולא יתחייב כרת. ובבית יצחק (שמלקים, שו"ת, או"ח סי' יח סק"ג ד"ה ומ"מ) כתב שהדבר תלוי במחלוקת תנאים לקמן (נג.), שלדעת רבי ורבי נתן על פי פירוש רש"י (שם ד"ה חייב וד"ה משלומין, ורא"ש נ"ל נכון שם ד"ה חייב) אם הזיד בראשון חייב כרת אף אם עשה את השני, אבל לדעת רבי חנניא בן עקביא אם עשה פסח שני פטור מכרת, ולדעת הרמב"ם (קרבן פסח פ"ה הלכה ג-ד) אף לדעת רבי עושה את השני ונפטר מכרת. וביאר, שאף שאם לא יביא את הפסח לא יתחייב כרת אם יקריב את השני, מכל מקום עשה של פסח חמור יותר מפני שבעיקרו יש כרת. וראה עוד בדבריו, ובדברי שאר אחרונים המובאים בילקוט ביאורים.

לב. **כך** פירשו המאירי (ד"ה ומע"פ) והרמב"ן (השגות לספר המצות, שכחת העשין מצוה יח) שהוא לאו הבא מכלל עשה ודינו כעשה. אך יש מהאחרונים שכתבו שעשה של השלמה אינו לאו הבא מכלל עשה, אלא עשה גמור הוא, שציוותה תורה להקריב את כל הקרבנות לאחר התמיד של שחר, והעובר על זה ומקריב לאחר תמיד של בין הערבים הרי הוא מבטל מצות עשה. ראה חתם סופר (כתובות מ. מהדו"ק, ד"ה והנה), כתב סופר (או"ח, או"ח סי' קיד ד"ה ממנס כן), מלבושי יום טוב (או"ח, מ"ת סי' ס ס"ק ג ד"ה ומ"מ) המאיר לעולם (ס"ג סי' ז ד"ה ומה שהקשה) ועוד.

לג. **הקשה** הריב"א (נמוקים ד"ה ומי), שהרי הכלל הוא (שבת קלב: ועוד) שאין עשה דוחה לא תעשה אלא כשבשעת דחיית האיסור מתקיים העשה כמו בכלאים בציצית, וכאן האיסור נעשה בהקרבת קרבנות כפרה שלו, והעשה של פסח אינו מתקיים אלא באכילת הפסח בלילה. ותירץ, שההיתר להקריב את קרבנות הכפרה שלו אינו אלא לאחר שכבר הקריבו עליו קרבן פסח, אלא שקרבן הפסח יהיה כשר רק אם יוכל להקריב את קרבנותיו ולאכול את הפסח בלילה, ואם לא יוכל להקריבם ולאכול הפסח נמצא שהפסח היה פסול לפי שלא היה ראוי לאכילה, ונמצא שבשעה שמקריבים את קרבנותיו מתקיים העשה של פסח. ובשם ר"י תירצו בתוספות, שכלל זה אינו אלא בעשה הבא לדחות לא תעשה, אבל בעשה הבא לדחות עשה אחר הקל ממנו אין צריך שיתקיים העשה באותו הזמן. ובטעם החילוק כתב הברוך טעם (עשה דוחה לא תעשה, דין שני פ"ו ד"ה והקשה), שדין עשה דוחה לא תעשה נלמד ממה שהתירה תורה כלאים בציצית, כמבואר במסכת שבת (קלב:), וכיון שמסברא לא היינו יודעים שעשה דוחה לא תעשה, ואדרבה, לא תעשה חמור הוא מעשה, אלא שחידשה תורה בכלאים בציצית שעשה דוחה לא תעשה, לכך אין לנו אלא ככלאים בציצית, וכשם שבכלאים בציצית בשעת דחיית האיסור מתקיים העשה, כך בכל עשה דוחה לא תעשה צריך שבשעת דחיית הלאו יתקיים העשה, אבל דין עשה חמור שדוחה עשה הקל אינו נלמד מכלאים בציצית, אלא סברא היא שעשה חמור יש לו לדחות עשה הקל ממנו, ובזה אין צריך שיהיה דומה לכלאים בציצית. וכל זה הוא רק לגבי קרבן פסח שדוחה עשה של השלמה שאכילת הפסח היא רק בלילה אחר שכבר הקטירו את האברים, אבל לגבי עשה של אכילת קדשים מתקיים הוא קודם דחיית העשה של השלמה, שהרי זריקת הדם מתירה לו לאכול בקדשים מיד, ואיסור ההקרבה לאחר התמיד הוא רק בהקטרה, וכמבואר בסוגיא להלן וברש"י (ד"ה הכא). מנחת חינוך (מצוה 5 אות ו ד"ה ודע).

עוד הקשו הראשונים שבמסכת שבת (ד.) אמרו שאין אומרים לאדם חטא איסור קל בכדי שיזכה חברך, ומדוע כאן אומרים לכהנים לעבור על איסור עשה של השלמה כדי שמחוסר כיפורים זה יזכה לקיים עשה של פסח. והתוספות (שם ד"ה וכי) תירצו שרק אם פשע אין אומרים לאחר לעבור על איסור קל, אבל כאן לא פשע. עוד כתבו שבמצוה של רבים אומרים לאחר לעבור על איסור כדי שיקיים זה המצוה, וביאר התוספות הרא"ש (שם) שגם פסח חשוב מצוה של רבים. והרמב"ן (שם ד"ה וכי) תירץ, שכהנים שלוחים של הישראלים הם, וכיון שהישראל אין לו אפשרות לקיים בעצמו, ודאי מחוייב הכהן לעשות לו זה.

התוספות במנחות (מט. ד"ה תלמוד) כתבו, שמכאן מוכח שדין עשה של השלמה אינו מעכב אלא הוא רק מצוה לכתחילה, משום שאם הוא מעכב וקרבן שקרב אחר תמיד של בין הערבים נפסל, כיצד מחוסר כיפורים זה מקריב את קרבנותיו אחר התמיד, והרי הקרבנות פסולים, ועל פסול לא יועיל דין דחיה. אכן דעת התוספות (הוריות ד. ד"ה שהכיל) והריטב"א (יומא כט. ד"ה עוד הקשו) שהקרבן פסול מן התורה. ובמשנה למלך (תמידין ומוספין פ"ו ה"ג ד"ה עוד כתבו מיהו) כתב שמה שהוכיחו התוספות מכאן אינה ראיה מוכרחת, וטעם הדבר משום שיש לומר שרק במקום שיש איסור הקרבה לאחר התמיד הוא שהקרבן פסול, אבל כשנדחה האיסור מחמת עשה חמור, גם פסול לא יהיה. וראה ביאור נוסף בילקוט ביאורים.

לד. **וכיון** שהעשה של השלמה הוא בשב ואל תעשה, ואילו העשה של אכילת קדשים הוא בקום ועשה, שב ואל תעשה עדיף. מאירי (ד"ה מתניתא).

הרשב"א (כתובות מ. ד"ה ומימי) כתב, שאיסור לאו הבא מכלל עשה הרי הוא כלאו, ונדחה מפני עשה, והובא במשנה למלך (מעשה נמולה פ"ו ה"ב ד"ה עוד לשיטתי - השני). ותמהו האחרונים על דעה זו, שאם כן יש לעשה של אכילת קדשים לדחות את העשה של השלמה, כשאר כל דין עשה דוחה לא תעשה. וראה בילקוט ביאורים ביישוב הקושיא, וכן בדברי השאגת אריה (סי' לג ד"ה ומזה לעניינו) שדן לענין עשה שהוא בקום ועשה אם דוחה עשה שהוא בשב ואל תעשה, וכן בדברי הברוך טעם (עשה דוחה לא תעשה דין שיטת פ"ג) שדן מדוע לא ידחה עשה של אכילת קדשים את עשה של השלמה כדין עשה שהוא שוה בכל שדוחה עשה שאינו שוה בכל.

לה. **והחטאת** מתירו לאכול בקדשים, כמו שמצינו לגבי יולדת שצריכה להביא חטאת ועולה, ולגבי החטאת נאמר (ויקרא יב ז) 'והקריבו לפני ה' וכפר עליה וטהרה'. רש"י (ד"ה הכא).

לו. **אבל** מדברי חכמים גם שחיטה וזריקה לבדם אסורים, גזירה שמא יבואו אף להקטיר, ולכך לא התיר רבי ישמעאל אלא למחוסר כיפורים שיאכל את הקדשים לערב. תוספות במנחות (מט. ד"ה מלמול). אמנם תנא קמא שלא התיר להקריב לאחר התמיד בשאר ימות השנה אלא רק בערב הפסח, סבר שאף השחיטה והזריקה בפני עצמם אסורים מן התורה לאחר שחיטת התמיד. מרכבת המשנה (תמידין ומוספין פ"ו ה"ג) טורי אבן (ר"ה ל: ד"ה מיהו) ובהגהות ברוך טעם (שם). ובמשמרות כהונה (ד"ה ר"ח) ביאר שטעמו של תנא קמא הוא מחמת העולה, וכפי שהקשתה הגמרא להלן שהמצורע צריך להביא גם עולה והיא כולה נקטרת על המזבח, וסובר הוא שאין עולתו קריבה קודם לחטאתו, ושלא כדברי רבא להלן. והחזון איש (סי' קכד נט. ד"ה ומתוסר) כתב, שלביאור רב חסדא שמדובר בחטאת העוף, מסתבר, שאין חכמים חולקים כלל על רבי ישמעאל, ומודים הם שמביא את חטאת העוף. וראה ביאורים נוספים בילקוט ביאורים.

ואף שכתבו התוספות (ד"ה אין) שהברייתא אינה עוסקת אלא בדברים שיש בהם הקטרה, ובחטאת העוף אין הקטרה, מכל מקום גם זריקת הדם חשובה היא קצת כמו הקרבה אחר התמיד, שהרי בקרבן שנזרק דמו קודם התמיד, מותר להקריבו לאחר התמיד, ומבואר בדברי רש"י לקמן (ע"ג ד"ה כשנמותרו), שכיון שעל ידי זריקת הדם נעשה ראוי להקרבה, הרי הוא חשוב מושלם על התמיד של שחר. מהרש"א (נמוק' ד"ה אין). והחזון איש (סי' קכד נט. ד"ה הכא) כתב, שאגב דברי תנא קמא לגבי מחוסר כיפורים בערב פסח שמותר גם להקטיר את קרבנות הכפרה, נקט רבי ישמעאל גם מחוסר כיפורים בשאר ימות השנה בחטאת העוף, אף שאין בו הקטרה.

לז. **כנאמר** בתורה (ויקרא ד לא) 'ואת כל חלבה יסיר כאשר הוסר חלב מעל זבח השלמים והקטיר הכהן המזבחה' וגו'. ובשלמים נאמר (שם ג ג-ה) 'והקריב מזבח השלמים אשה לה' את החלב המכסה את הקרב ואת כל החלב אשר על הקרב, ואת שתי הכליות ואת החלב אשר עליהן אשר על הכסלים ואת היותרת על הכבד על הכליות יסירנה, והקטירו אותו בני אהרן המזבחה על העולה אשר על העצים אשר על האש אשה ריח ניחוח לה'.

לח. **ודי** בזה כדי להתירו באכילת קדשים, כמו שנאמר (שם יג ז) 'והקריבו לפני ה' וכיפר עליה'. רש"י (ד"ה מעלה). וכתב רבינו חננאל (ד"ה ירושלמי) שכן אמרו בירושלמי שאין הקטרת האימורין מעכבת את הכפרה לאכול בקדשים.

לט. **כמבואר** במסכת זבחים (פז.) שאברים שלנו בראש המזבח, לא ירדו. ואף שנחלקו שם רבה ורבא בירדו מראש המזבח אם מותר לחזור ולהעלותם, מכל מקום כל שלא ירדו מודים כולם שאין מורידים אותם. רש"י (ד"ה מעלה). אכן התוספות (רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"ג ה"ג, יומא כט. ד"ה תלמוד, מנחות מט. ד"ה תלמוד) כתבו, שרק לדעת רבה הסובר שאף אם ירדו יעלו, מותר להלינם על ראש המזבח, אבל לדעת רבא הסובר שאם ירדו לא יעלו אין להלינם בראש המזבח מפני שנפסלים בלינה. הובא בגליון הש"ס לרעק"א (ברכ"י) ובמשנה למלך (תמידין ומוספין פ"ו ה"ג ד"ה ומעתה נתמה). ובמשנה למלך (שם) תמה על דברי רש"י, שהלא לדעת רבא נפסלים הם בלינה, ועוברים על 'לא ילין חלב חגי עד בקר' (שמות כג יח), והדין שלא ירדו הוא רק כשאר כל הפסולים שהמזבח מקדשם שלא ירדו כמבואר בגמרא (זבחים שם). והמנחת חינוך (מצוה 5 אות ו) תירץ, שהעשה של אכילת קדשים דוחה לא תעשה של 'לא ילין', כדין עשה דוחה לא תעשה. אלא שהקשה על זה מהמבואר במסכת זבחים (נז:) שאין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש, עיין שם, והובאו דבריו בילקוט ביאורים. ויש מהאחרונים שכתבו בדעת רש"י, שאף לדעת רבא

יאוחר דבר בו'. טעמא דריש"ק קא מפרש, תמיד קודם לפסח, דהיכא הוא שיאומר הפסח שנאמר בו בערב ובין הערבים, מזכה את הפסח בערב (דברים טז), ושחטו אותו וגו' (שמות יב), לתמיד שלא נאמר בו אלא את הכבש השני תעשה בין הערבים (במדבר כח): **אי הכי** קטרת ונרות נמי ליקדמו לפסח. משום הא טעמא גופיה יאומר לגבי קטרת, דכתיב בה (שמות ל), ובין הערבים יקטירנה קאי: דמיעט רחמנא. גבי נרות: [ט]אותו מערב ועד בקר ואין אחר מערב ועד בקר. ומין לך עבודה כשירה מחריה להתחיל: תן לה מדתה. חאי לוג לכל נר[י], למין לך ליל תרוך שלא יהא לך בה כשיעור: **ואתקש** קטרת לנרות. מה נרות מין עבודה כשירה מחריה, אף קטרת מין עבודה כשירה מחריה: **תמיד** קודם לקטרת וקטרת קודם לנרות. טעמא מפרש בסדר יומא בפ' אמר להן הממונה[כ]: **ההוא** למעוטי עבודה שבפנים. ההוא אותו, למאי למעוטי פסח אחת שהיא עבודת חוץ, דמסתברא דכי קא ממעיט עבודת פנים לכוותה קממעיט, נרות עבודת פנים וקטרת עבודת פנים: **תהא** מיקטרא קטרת. כגר תהא מקוטרת: **אין לך** כל דבר. נחמיס קודם לתמיד של שחר אלא קטורת, שנאמר בה בפרשת ואתה תצוה בבקר בבקר, ובתמיד לא כתיב אלא בקר: **ומחוסר כפורים.** כגון מלורע או זב שכבר ולא הגיע לכפרתו קודם לתמיד, ואם לא יביאנה לא יאכל פסח, דמחוסר כפורים אסור בקדשים ועונש כרת[מ]: **שטובל.** ומ"ש שטובל אחמול בשביעי שלו צריך לטבול אחר שהגיע לכפרתו, לתנן בחומר בקודש (דף כא.) האוכל והמחוסר כפורים צריכים טבילה לקודש: **בשאר ימות** השנה. אם הגיע שלמי נדבה קודם התמיד, והוא היה מחוסר כפורים, ואם לא יגיע לכפרתו לא יאכל את שלמיו, דכתיב[ג] ואכלו ממח אשר כופר בהם[מ], אלמא אכילת קדשים עשה היא, דין הנאכלים לכהנים דין הנאכלים לישראל: דהשלמה. עליה השלם[נ]: **האי עשה.** (להשלמה[ס]): **מהאי עשה.** (לאכילת קדשים[ס]): **הכא.** דקמ"ל דשמעאל אף מחוסר כפורים, במלורע עני קאמר שמגיע אחמת העוף ואכלת לכהנים ואין בה הקטרה, ועשה להשלמה גבי הקטרה כתיב, וטהרה של מחוסרי כפרה תלויה באחמת, כדכתיב (ויקרא יג) והקריבו לפני ה' וכפר עליו' ובחמת[נ] קאי ביולדת: **מעלה ומלינה בראש** המזבח. כדכתיב והקריבו לפני ה' וכפר עליה, ולמחר יקטירנה לאחר תמיד של שחר, ולינה מינה פוסלת בראש המזבח, כדאמר בזבחים בפ' המזבח מקדש (דף פז.) [ס]לר"ה ילדו: **והא איכא אשם מצורע.** לא אחי עוף: **וכ"ת אשם לא מעכב.** לא גר', דהיכי תיקו מדעתין דלא מעכב, הרי עיקר טהרה תלויה בו, שהרי נותן מדמו על גבי נהונות: בחטאת ואשם פשיטא לן דמעכבי טהרה לאכילת קדשים, אחטאת כדאשכחן ביולדת, אשם שהרי ממנו לנהונות: **ואת השני.** בתרי דההוא קרא כתיב בשבועת ביטוי, וממילא ידעי' כיון דהאי שני עולה אחטאת הוא לאשמן: **זה בנה אב.** הגיון הזה בנה הכתוב אב, ללמד לכל אחטאות שיקדמו לעולות הבאות עמהן: **וקיימא לן.** בזבחים בפרק כל התדיר (דף ג.) דהאי בנין אב לא מיבעיא לאחטאת העוף הבאה עם עולת בהמה, כגון יולדת שמביאה עולתה בהמה ואחטאת העוף לעולה: **איכא** עולת העוף שהולכת במערכה. וכי תימא עולתו אינה מעכבתו מלאכול בקדשים והתניא שאפילו עולתו מעכבתו לאכול בקדשים. וכי תימא בשקרבה עולתו והתניא זה בנה אב שיהו כל החטאות קודמות לעולות הבאות

[ט] יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו בערב אלא בין הערבים בלבד אי הכי קטרת ונרות נמי נקדמו לפסח יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים בלבד שאני התם דמיעט רחמנא [א]אותו [ב]דתניא [א]מערב ועד בקר [א]תן לה מדתה שתהא דולקת מערב עד בוקר דבר אחר אין לך עבודה שכשירה מערב עד בוקר אלא זו בלבד מאי טעמא אמר קרא [א]יערוך אותו אהרן ובניו מערב עד בקר אותו מערב עד בוקר ואין דבר אחר מערב עד בוקר ואיתקש קטרת לנרות. ותניא כי קושיין [ב]תמיד קודם לקטרת וקטרת קודם לנרות. לקטרת קטרת קודמת לנרות ונרות קודמות לפסח יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים בלבד והא כתיב אותו האי אותו מיבעי ליה למעוטי עבודה שבפנים ומאי ניהו קטרת סלקא דעתך אמינא הואיל וכתיב [ב]ובהעלות אהרן את הנרות בין הערבים יקטירנה אימא נדליק נרות ברישא והדר נקטיר קטורת מיעט רחמנא אותו אלא בין הערבים יקטירנה למה לי הכי קאמר רחמנא בעידן דמדלקת נרות תהא מקטרא קטרת. תנו רבנן [ג]אין לך דבר שקודם לתמיד של שחר אלא קטרת בלבד שנאמר בה בבקר בבקר ויוקדם קטרת דבר שנאמר בו בבקר בבקר דכתיב [ג]והקטיר עליו אהרן קטרת סמים בבקר בבקר לדבר שלא נאמר בו אלא בקר אחד ואין לך דבר שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים אלא [ד]קטרת ונרות [ה]ופסח ומחוסר כפורים בערב הפסח שטובל שנית ואוכל את פסחו לערב רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר אף מחוסר כפורים בשאר ימות השנה שטובל ואוכל בקדשים לערב. [ס]בשלמא לתנא קמא [ג] יבא עשה דפסח שיש בו כרת וידחה עשה דהשלמה שאין בו כרת אלא לר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה מאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה אמר רבינא אמר רב חסדא הכא בחטאת העוף עסקינן שאין למזבח אלא דמה רב פפא אמר אפילו תימא בחטאת בהמה [ו]מעלה ומלינה בראשו של מזבח והאיכא אשם בשלמא לרב פפא היינו דמלין לה אלא לרב חסדא מאי איכא למימר אמרי שקרב אשמו והאיכא עולה וכ"ת [ז]עולה לא מעכבא והתניא [ד] ר' ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר כשם שחטאתו ואשמו מעכבין אותו כך עולתו מעכבתו וכי תימא בשקרבה עולתו ומי קרבה עולתו קודם לחטאתו ראשון והתניא [ה] [ד]והקריב את אשר לחטאת ראשונה מה תלמוד לומר אם ללמד שתהא קודמת לעולה הרי כבר נאמר [ה]ואת השני יעשה עולה כמשפט אלא זה בנה אב[ו] [ח]לכל חטאות שיהו קודמות לכל עולות הבאות עמהן וקי"ל דאפילו חטאת העוף קודמת לעולת בהמה אמר רבא שאני עולת מצורע דרחמנא אמר והעלה

יאוחר דבר בו'. מע"ג דתמיד תדיר[כ] מינטרין למיכתב דה"ג שהפסח יקדים משום עליה השלם: **קטרת** ונרות נקדמו לפסח. הקשה ריב"ן והלא נרות כתיב נמי מערב ועד בקר ומה לי מערב ומה לי בערב ום לומר למערב ועד בקר מינטרין ליתן לה מדתה ולא לגיחור: **אין** לך דבר שמתעכב בו' אלא קטרת. נראה לר"י דלא גרס ונרות דע"כ לא משכ חלא מידי דהקטרה דכה הקפידה תורה לאחר כדכתיב והקטיר עליה חלבי וגו' דמי לא תימא הכי ליחשוב נמי ברישא מין לך[ז] שקודם לתמיד של שחר חלא קטרת ולישון מזבח הפנימי ומני גזרי עלים והטבת נרות דקודמין לתמיד כל הני כדלמרינן בחמר להן הממונה (יומא דף לג.) ובתוספתא נמי ליתא: **אתי** עשה דפסח דאית ביה כרת ודחי בו'. הקשה ריב"ן הא בעידנא דמיעקר עשה דהשלמה לא מיקיים עשה דאכילת פסח דאיכא[ס] חלא בלילה ותירץ דמיירי שישחטו[ס] פסח עליו קודם שידחו עשה דהשלמה דשותפין וזורקין על מזבח יום ומחוסר כפורים לכולי עלמא אפילו לא יאכל לנפוף הואיל וידו חלוי[ט] ופטור מפסח שני אפילו לא אכל הלכך כשמקריב כפרתו מקיים עשה דפסח לחו הוי לחוי לאכול שאם לא היה יכול להקריב לא יהיה לחוי לאכול לערב והפסח היה פסול ור"י מתרץ דדוקא חלא מעשה דחמיר[ע] בעינן בעידנא דמיעקר לחו דלקיים עשה אבל עשה דחמיר דחי עשה הקל בכל ענין אפילו לא מקיים עשה חמור בעידנא דקא עבר מעשה הקל כדמוכח[מ] בשלוח (גיטין לח:) גבי רבי אליעזר שאיחרר עבדו ובשילוח הקן (חולין דף קמח.) להוה לחי עשה דמלורע דחמיר לעשה דאשילוח הקן אי לחו לחמר רחמנא חלא תשלח אפי' לדבר מלוה[ט]:

זה בנה אב לכל חטאות בו'. ואפילו לעכב קאמר דאי למלוה אכתי ליתא בשקרבה. הקשה ריב"ן דבת"כ[פ] משמע דליכא עיכובא דקאמר התם גבי יולדת שאם הגיעה עולתה תביא חטאתה ממין עולתה ובפרק כל התדיר (זבחים דף ס.) משמע דלא מינטרין האי זה בנה אב חלא לחטאת העוף הבאה עם עולת בהמה וליכא כי אם יולדת עשירה ובמסכת קנים (פ"ב מ"ה) נמי אמרינן האשה שהגיעה חטאתה ואתה מביאין יורשים עולתה כו' עולתה ואתה לא יביאו יורשים חטאתה משמע קצת אם היתה קיימת לא היתה מביאה חלא חטאתה ותירץ רבינו מיהו כהן להא לפרין הכא ואפילו עיכובא יהא היינו דוקא בלורע דכתיב ביה כרת משמע דכתיב והעלה למעוטי מעיכובא[ע]:

דכתיב והעלה. ודוקא בדיעבד להא כתיב בהגיע ואחר ישחט את העולה: עשאוס

ו) [זבחים יב:], ז) יומא טו. זבחים יח: מנחות פט. וע"ש בתוספות, ג) עיין תוס' זבחים ק. ד"ה הא, ד) ערכין כא. [גיר יח: ע"ש], ה) [הוריות יג. זבחים ל.], ו) עיין תוס' זבחים צ. ד"ה חטאת, ז) מנחות פח., ח) מכות ח:, ט) שמות כט לג, י) לעיל דף נח:, כ) עי' זבחים פט., ל) לקמן צ ע"א וע"ב, מ) [ועיין תוספות זבחים לג: ד"ה לענין], נ) [ועיין תוספות לקמן פח: ד"ה כופין], ס) תזריע פ"ד ה"ג, ע) [וע"ע תוספות קדושין יג. ד"ה המצה ותוספות זבחים ה. ד"ה עולתה].

גמ' **בשלמא** לת"ק יבא עשה. ע' שנת דף ד ע"ח תוספות ד"ה וכי תימרין: רש"י ד"ה מעלה ומלינה וכו' לד"ה לא ירדו. עי' רמב הנה דף ל ע"ב תוס' ד"ה ונתקלקלו ומנחות מט ע"ח תוספות ד"ה ת"ל:

א) בְּאֹהֶל מוֹעֵד מִחוּץ לַפָּרֹכֶת אֲשֶׁר עַל הָעֵדֻת יַעַרְךְ אֹתוֹ אַהֲרֹן וּבָנָיו מֵעֶרֶב עַד בֹּקֶר לִפְנֵי יְיָ חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתָם מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: [שמות כז, כא]

ב) וְהַעֲלֹת אַהֲרֹן אֶת הַנֵּרֹת בֵּין הָעַרְבַּיִם יַקְטִירֶנָּה קְטֹרֶת תָּמִיד לִפְנֵי יְיָ לְדֹרֹתֵיכֶם: [שמות ל, ח]

ג) וְהִקְטִיר עָלָיו אַהֲרֹן קְטֹרֶת סַמִּים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר בְּהֵיטִיבוֹ אֶת הַנֵּרֹת יַקְטִירֶנָּה: [שמות ל, ז]

ד) וְהַבִיא אַתָּם אֶל הַכֹּהֵן וְהִקְרִיב אֶת אֲשֶׁר לַחַטָּאת רִאשׁוֹנָה וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ מִמּוּל עָרְפּוֹ וְלֹא יַבְדִּיל: [ויקרא ה, ח]

ה) וְאֶת הַשֵּׁנִי יַעֲשֶׂה עֹלָה כַּמִּשְׁפָּט וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן מֵחַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְנִסְלַח לוֹ: [ויקרא ה, י]

[נדפס בסוף המסכת]

ס] בדפו"י הד"א, והמהרש"ל בדפו"ר חילקם לב' דיבורים כלפנינו, והנוסחא הישנה עדיפא (דק"ס), וכ"מ מסדר הדיבורים: ג] עיי"ש דף לד ע"א, ועיין מהרש"א צל"ח ושפת אמת: ג] נדצ"ל וכתיב: ד] [צ"ל דאכילת קדשים] (גליון): ה] [צ"ל דהשלמה] (גליון): ו] צ"ל ואחטאת (רש"ש): ז] בתוס' שאנ"ן נוסף דבר וכ"ה לפנינו בגמ': ח] צ"ל ששחטו (באה"מ וב"ש, וכ"ה בתוס' הרשב"א): ט] ר"ל דחמיר מהעשה כיבמות ז ע"א, וכ"ה בתוס' הרשב"א כאן (ב"ש): י] בכת"י ומצורע דל שאין עליו:

ג א] מיי' פ"ג מהלכות תמידין הלכה יח:
ד ב] מיי' פ"ו מהלכות ק"פ הלכה ד:
ה ג] מיי' פ"ו מהלכות תמידין הלכה ד ה:
ו ד] שם הלכה יח ונהלי ק"פ שם:
ז ה] מיי' שם ופ"ח מהל' תמידין הלכה ד:
ח ו] מיי' פ"ג מהלכות פסולי מוקדשין הלכה יח:
ט ז] מיי' פ"ח מהלכות מחוסרי כפרה הל"ה:
י ח] מיי' פ"ט מהלכות תמידין הלכה ו:

תניא כי קושיין תמיד קודם לקטורת וקטורת לנרות ונרות לפסח יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים כו'. **אסיקנא** הכי אמר רחמנא בעידנא דמדלקת נרות תהא מקטרא קטורת זו היא לישנא דיקא דמתיבתא: **ת"ר אין לך דבר קודם לתמיד של שחר** אלא קטורת בלבד שנאמר בבקר בבקר בהיטיבו את הנרות יקטירנה. ואין לך דבר שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים אלא קטורת ונרות ופסח ומחוסר כפורים בערבי פסחים שטובל ואוכל פסחו לערב. ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר אף מחוסר כפורים בשאר ימות השנה שטובל ואוכל בקדשים. **ואמרי' בשלמא מחוסר כפורים בפסח** אתי עשה דהוא עשיית הפסח דאית ביה כרת שנא' (במדבר ט' י"ג) וחדל לעשות הפסח ונכרתה. ודחי עשה דהוא עליה השלם כל הקרבנות דלית ביה כרת כלומר אין לך קרבן (דלית) [דאית] ביה כרת אבל האי דאי לא מקריב כפרתו ועביד פסח אתי לידי כרת לא אלא בשאר ימות השנה אכילת קדשים עשה היא וזה שאמר עליה השלם עשה למה דחי זה העשה לזה העשה. **ופרקי'** זה מחוסר כפורים כגון זב ומצורע דשאין[ל] עליו אלא עופות וחטאת העוף אין למזבח ממנו אלא דמה ואין לו קרבן במערכה אחר התמיד: **רב פפא אומר** אפי' תימא מחוסר כפורים כגון מצורע ובחטאת בהמה שהחלבים שלה במזבח סלקי [אלא דמעלים] ומלינים ע"ג המזבח: **ירושלמי** יכול יהא הקטרת אימורין מעכבת כפרה ת"ל זבח מכאן למדנו שאפי' מעלן ומלינן נתכפר לו שהרי אמרו אין מעכבין את הכפרה [בהדיא נאמר כי האימורין אין מעכבין את הכפרה] לפיכך אמר מעלן ומלינן ונעשין אלו האימורין שמעלן ומלינן על גבי המזבח כמי שנטמאו או שאבדו ואוכלין הכהנים הבשר ונשלמה הכפרה לבעלים באכילת הכהנים הבשר כדבעינן למימר קמן ואימורין של אשם נמי עביד להו כמה דעביד לאימורין של חטאת בהמה. **אלא לרב חסדא** דאוקמא בזב ואפילו במצורע דסבר כל מחוסר כפורים טהור הוא ואי לא עביד פסח חייב כרת הנה מצורע דאע"פ שחטאתו ועולתו עופות א"א לו מכבש לאשם והני אימורין [שהן] למזבח היכי עביד וכי תימא הקרבת אשמו אינו מעכבו מלאכול בקדשים והתניא שמעכב. **וכי תימא בשקרב האשם מקודם התמיד** אפילו הכי הא

יקטירו את החלבים לאחר התמיד של שחר[מ].

הגמרא מקשה על רב חסדא שהעמיד את שיטת רבי ישמעאל בחטאת [אוצר החכמה 19/06/2018] מקשה הגמרא, וכי רק החטאת מעכבת מלאכול בקדשים, **וְהָאֵיבָּא** גם כבש ל**אָשָׁם** שצריך המצורע להביא לכפרתו[מא], וכל זמן שלא הביאו לא ניתר לאכול בקדשים. **בְּשְׁלָמָא לְרַב פָּפָּא** - לדעת רב פפא הדבר מובן, **דַּהֲיינוּ דְּמֵילִין לָהּ** - שכשם שלגבי החטאת פירש שמעלה ומלינה בראש המזבח, כך יש לפרש גם לגבי האשם, שאין מקטירים את החלבים מיד אלא רק שוחטים וזורקים הדם, ואת החלבים מעלים ומלינים בראש המזבח. **אֶלָּא לְרַב חִסְדָּא** שהעמיד בחטאת העוף, **מַאי אִיבָּא לְמֵימַר**, שהרי אשם מצורע אינו בא אלא כבש אפילו אם הוא עני[מב]. מתרצת הגמרא, **אָמְרִי** - אמרו בני הישיבה, **שֶׁקָּרַב אֲשָׁמוֹ** כבר קודם לתמיד של בין הערבים.

שבה הגמרא ומקשה, **וְהָאֵיבָּא** - והרי מצורע מביא גם קרבן **עוֹלָה**, ובעולה אף אם עולת העוף היא, מכל מקום בשרה נקטר על גבי המזבח שהרי עולה כולה כליל. מנסה הגמרא לתרץ, **וְכִי תֵּימָא** - ואם תרצה לומר, **שעוֹלָה לֹא מְעַכְּבָא** מלאכול בקדשים קודם שיביאוה, דוחה הגמרא שאין לומר כן, **וְהָתַנְיָא, רַבִּי יִשְׁמָעֵאל בְּנוֹ שֶׁל רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן בְּרוֹקָה אוֹמֵר, בְּשֵׁם שֶׁחַטָּאתוֹ וַאֲשָׁמוֹ** של מצורע **מְעַכְּבִין אוֹתוֹ** מלאכול בקדשים עד שיביאם[מג], **כָּךְ עוֹלָתוֹ מְעַכֶּבְתּוֹ.**

מנסה הגמרא לתרץ באופן אחר, **וְכִי תֵּימָא** - ואם תרצה לתרץ כמו שתירצנו לגבי האשם שמדובר **בְּשֶׁקָּרְבָה עוֹלָתוֹ** קודם תמיד של בין הערבים. דוחה הגמרא שאין לומר כן, **וּמִי** - וכי יתכן **שקָרְבָה עוֹלָתוֹ קוֹדֶם לְחַטָּאתוֹ רִאשׁוֹן, וְהָתַנְיָא** בברייתא, נאמר בפרשת קרבן עולה ויורד (ויקרא ה ז-ח) 'וְאִם לֹא תַגִּיעַ יָדוֹ דֵּי שֶׂה וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ אֲשֶׁר חָטָא שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה לַה' אֶחָד לְחַטָּאת וְאֶחָד לְעֹלָה, וְהֵבִיא אֹתָם אֶל הַכֹּהֵן וְהִקְרִיב אֶת אֲשֶׁר לַחַטָּאת רִאשׁוֹנָה' וגו', שואלת הברייתא, 'וְהִקְרִיב אֶת אֲשֶׁר לַחַטָּאת רִאשׁוֹנָה' מַה תַּלְמוּד לוֹמַר - מה מלמדנו הכתוב באמרו 'ראשונה', **אִם לְלַמֵּד שֶׁתְּהֵא קוֹדֶמֶת לָעוֹלָה, הֲרֵי כְּבָר נֶאֱמַר** לאחר מכן (שם ה י) 'וְאֶת הַשֵּׁנִי יַעֲשֶׂה עוֹלָה כַּמִּשְׁפָּט', ואם כן מאחר שהשניה נעשית עולה בודאי הוא שהחטאת תיעשה ראשונה. **אֶלָּא זֶה בְּנֶה אָב** - מה שנאמר 'ראשונה' בא ללמדנו כלל **לְכָל הַחַטָּאוֹת שֶׁיְּהוּ קוֹדְמוֹת לְכָל עוֹלוֹת הַבָּאוֹת עִמָּהֶן**, לפי שהשם 'חטאת' גורם לו לעולם להיות ראשון[מד], **וְקָיְימָא לָן** - ומקובל בידינו (זבחים ל.) שפסוק זה לא הוצרך אלא להשמיענו **דַּאֲפִילּוּ חַטַּאת הָעוֹף קוֹדֶמֶת לְעוֹלַת בְּהֵמָה**[מה], וכיון שכן אין לפרש שמדובר שהקריבו כבר את עולתו קודם התמיד[מו].

מתרצת הגמרא, **אָמַר רָבָא, שָׁאנִי עוֹלַת מְצוֹרָע** משאר כל העולות, כיון **דְּרַחֲמָנָא אָמַר** - שהתורה אמרה

שאם ירדו לא יעלו, אין הפירוש שהם נפסלים והמזבח מקדש שלא ירדו, אלא כל זמן שהם על המזבח אין בהם פסול כלל, אלא יש בהם רק סיבה שיפסלו כשירדו מהמזבח, ולכך אין עוברים על 'לא ילין'. שיח השדה (פרומר, שער הכללים כלל ה, נו. ד"ה זבחים), חזון איש (זבחים סי' יט ס"ק מד ד"ה ויש לעיין) וחידושי רבי שמואל (סי' טו אות ד).

ובעיקר הטעם שאין לינה מועלת בראש המזבח הובא בכתבי הגרי"ז (זבחים פו. ד"ה לינה) בשם הגר"ח, שהטעם אינו מדין קידוש המזבח שהמזבח מקדש האברים שלא יהא בהם פסול, אלא משום שאחר שעלו לראש המזבח חשוב הוא כאילו התחיל בהקטרתם וממילא לא שייך בהם שוב לינה. אך דעת הגרי"ז (סס ע"ב ד"ה ומה) שהטעם הוא מדין קידוש, שהמזבח מקדש האברים לענין זה שלא יוחל עליהם פסול לינה. וכתב בחידושי רבי שמואל (סי' טו אות ז) שלדברי הגר"ח שחשוב הוא כאילו התחיל בהקטרה יש לומר שבדווקא אמרו 'בראש המזבח' משום שרק בראש המזבח שהוא מקום המערכה חשוב כהתחיל בהקטרה מה שאין כן בשאר מקומות במזבח. אבל לפירוש הגרי"ז שהוא מדין קידוש המזבח, וכן לפירוש רש"י (ד"ה מעלה) שמה שאמרו 'מעלה ומלינה' הוא לדעת כולם ומדין אם עלו לא ירדו, שבזה ודאי דין קידוש המזבח הוא, לכאורה אין חילוק בין ראש המזבח לשאר מקומות [שהרי אף הכבש מקדש את הפסולים כמבואר בזבחים (פו.) וכן פסק הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ג ה"ח)], ואם כן 'ראש המזבח' אינו בדווקא. וראה עוד בזה בילקוט ביאורים.

מ. ובדעת תנא קמא שלא התיר, לפירוש האחרונים המובא בהערה לעיל שלדעת תנא קמא האיסור הוא גם על השחיטה, מיושבת דעת תנא קמא אף לדברי רב פפא. עוד פירשו המשמרות כהונה (ד"ה ל"ח) והמנחת חינוך (מצוה ג אות ו ד"ה שוב ראיתי) על פי דברי התוספות (המובא בהערה לעיל בסמוך) שמעלה ומלינה בראש המזבח מועיל רק לדעת הסוברים (זבחים פז.) אין לינה מועלת בראש המזבח, ולפי זה יש לומר שנחלקו במחלוקת האמוראים שם, שתנא קמא סובר לינה מועלת בראש המזבח ולכך לא מועיל מה שמעלים את האברים לראש המזבח, ולדעת רבי ישמעאל אין לינה מועלת בראש המזבח. בדרך נוספת ביארו המפרשים, על פי המבואר בגמרא להלן (ע"ב) שלדברי רב פפא צריך להוסיף שכשאי אפשר להקטיר את החלבים הרי הם כאילו נטמאו או נאבדו, ויש לומר שעל זה חולק תנא קמא. וכן מבואר במאירי (ד"ה ומ"מ), וכן כתב בקובץ שיעורים (אות רז) בשמו. ובמשמרות כהונה (ד"ה ל"ח) ועוד. וראה ביאורים נוספים בדעת תנא קמא בילקוט ביאורים.

מא. והקשה המהרש"א (נדרים ד"ה ומחוסר) מדוע לא העמידה הגמרא בזב ויולדת שאינם מביאים אשם, וגם הקושיא מעולה לא תקשה עליהם וכמבואר בתוספות (ד"ה זה) שרק במצורע סברה הגמרא שהחטאת קודמת לעולה אף בדיעבד. ולענין יולדת תירץ הצל"ח (ד"ה אלא), שמדברי רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא שנקט לשון זכר משמע שמדבר על איש. והרש"ש (ד"ה והמיכא) תירץ, שהיה משמע לגמרא שרבי ישמעאל דיבר בכל מחוסרי הכפרה ואף במצורע, כשם שדברי תנא קמא נאמרו אף על מצורע. וראה עוד בילקוט ביאורים בזה.

מב. ואין לומר שהאשם אינו מעכב, כפי שסברה הגמרא להלן לגבי עולה, שכן נותנים מדמו על בהונות המצורע והרי זה עיקר הטהרה. רש"י (ד"ה וכי תימא). אבל בדברי רבינו חננאל (ד"ה אלא) מבואר שגרס גם כאן 'וכי תימא אשם לא מעכב' והדחייה על כך היא מדברי רבי ישמעאל המובא בברייתא להלן שהאשם מעכב. וראה בילקוט ביאורים באריכות בדעת הרמב"ם אם אשם מצורע מעכב או לא.

מג. שחטאת ואשם פשוט היה לגמרא שמעכבים הם, החטאת מפני שכן מצינו ביולדת וכמובא בהערה לעיל, והאשם משום שנותנים מדמו על בהונות המצורע והרי זה עיקר הטהרה.

מד. רש"י בזבחים (ג. ד"ה זה).

מה. והיינו ביולדת עשירה שמביאה כבש לעולה ובן יונה או תור לחטאת, כנאמר בתורה (ויקרא יב ו). הוצרכה הגמרא להוסיף זאת אף שמדובר כאן במצורע עני שגם העולה עולת העוף היא, משום שגם מצורע עני שמביא חטאת העוף יכול להביא עולת בהמה במקום עולת העוף אם ירצה, ואדרבה, תבא עליו ברכה, וכדי שלא נאמר שמדובר שהביא עולת בהמה ולכך הקדימה לחטאת מפני שבהמה קודמת לעוף, הוסיפה הגמרא דין זה שחטאת העוף קודמת גם לעולת בהמה. רש"ש (ד"ה וקי"ל). וראה ביאור נוסף בילקוט ביאורים.

מו. ועתה סברה הגמרא שדין זה מעכב, שאף אם עבר והקדים להביא את העולה, פסולה היא וצריך להביא אחרת, שאם לא כן, היתה הגמרא יכולה להעמיד באופן שעברו והקריבו כבר את העולה. תוספות (ד"ה זה). וכתבו בשם רבינו חיים כהן, שרק לגבי מצורע סברה הגמרא בהוה אמינא שהקדמת החטאת מעכב, משום שבמצורע נאמר 'זאת תהיה תורת המצורע' (ויקרא יד ג) שמשמע לשון עיכוב, כמו שאמרו במסכת מנחות (יט.), אבל לגבי יולדת ושאר מחוסרי כפרה פשוט היה לגמרא שאין הקדמת החטאת מעכב, וכמו שהוכיחו מדברי התורת כהנים (מוריע פרשה ו פ"ד) וממסכת קינים (פ"ג מ"ה). אבל התוספות בקידושין (יג. ד"ה המקדש) ובזבחים (ה. ד"ה עולתה) כתבו, שגם ביולדת הטעם שאינו מעכב הוא משום שלומדים יולדת ממצורע ובמצורע אינו מעכב כתירוץ הגמרא להלן. וראה עוד בילקוט ביאורים בדברי שאר הראשונים בזה.

יאוחר דבר בו'. טעמא דריש"ק קא מפרש, תמיד קודם לפסח, דהיינו שיאומר הפסח שנאמר בו בערב ובין הערבים, מזכה את הפסח בערב (דברים טז), ושחטו אותו וגו' (שמות יב), לתמיד שלא נאמר בו אלא את הכבש השני תעשה בין הערבים (במדבר כח): **אי הכי קטרת ונרות נמי ליקדמו לפסח.** משום הא טעמא גופיה יאומר בכר כו', דבקטרת ונרות אין הערבים כתיב, ובהעלות אהרן את הנרות בין הערבים יקטירנה (שמות ל), ובין הערבים אתרוייהו קאי: דמיעט לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים בלבד **שאני התם דמיעט רחמנא** א) **אותו** ב) **דתניא** א) **מערב ועד בקר** א**תן לה מדתה שתהא דולקת מערב עד בוקר דבר אחר אין לך עבודה שכשירה מערב עד בוקר אלא זו בלבד מאי טעמא אמר קרא** א) **יערוך אותו אהרן ובניו מערב עד בקר אותו מערב עד בוקר ואין דבר אחר מערב עד בוקר ואיתקש קטרת לנרות. ותניא כי קושיין** ג **תמיד קודם לקטרת קטרת קודמת לנרות ונרות קודמות לפסח יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים בלבד והא כתיב אותו האי אותו מיבעי ליה למעוטי עבודה שבפנים ומאי ניהו קטרת סלקא דעתך אמינא הואיל וכתיב** ב) **ובהעלות אהרן את הנרות בין הערבים יקטירנה אימא נדליק נרות ברישא והדר נקטיר קטורת מיעט רחמנא אותו אלא בין הערבים יקטירנה למה לי הכי קאמר רחמנא בעידן דמדלקת נרות תהא מקטרא קטרת. תנו רבנן** ג **אין לך דבר שקודם לתמיד של שחר אלא קטרת בלבד שנאמר בה בבקר בבקר ויוקדם קטרת דבר שנאמר בו בבקר בבקר דכתיב** ג) **והקטיר עליו אהרן קטרת סמים בבקר בבקר לדבר שלא נאמר בו אלא בקר אחד ואין לך דבר שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים אלא** ד **קטרת ונרות** ה **ופסח ומחוסר כפורים בערב הפסח שטובל שנית ואוכל את פסחו לערב רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא אומר אף מחוסר כפורים בשאר ימות השנה שטובל ואוכל בקדשים לערב.** ה **בשלמא לתנא קמא** ג **יבא עשה דפסח שיש בו כרת וידחה עשה דהשלמה שאין בו כרת אלא לר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה מאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה אמר רבינא אמר רב חסדא הכא בחטאת העוף עסקינן שאין למזבח אלא דמה רב פפא אמר אפילו תימא בחטאת בהמה** ו **מעלה ומלינה בראשו של מזבח והאיכא אשם בשלמא לרב פפא היינו דמלין לה אלא לרב חסדא מאי איכא למימר אמרי שקרב אשמו והאיכא עולה וכ"ת** ז **עולה לא מעכבא והתניא** ח) **ר' ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר כשם שחטאתו ואשמו מעכבין אותו כך עולתו מעכבתו וכי תימא בשקרבה עולתו ומי קרבה עולתו קודם לחטאתו ראשון והתניא** ח) ד **והקריב את אשר לחטאת ראשונה מה תלמוד לומר אם ללמד שתהא קודמת לעולה הרי כבר נאמר** ה **ואת השני יעשה עולה כמשפט אלא זה בנה אב** ו **לכל חטאות שיהו קודמות לכל עולות הבאות עמהן וקי"ל דאפילו חטאת העוף קודמת לעולת בהמה אמר רבא שאני עולת מצורע דרחמנא אמר והעלה**

יאוחר דבר בו'. מע"ג דתמיד תדיר ג) מינטרין למיכתב דה"ג שהפסח יקדים משום עליה השלם: **קטרת ונרות** נקדמו לפסח. הקשה ריב"ן והלא נרות כתיב נמי מערב ועד בקר ומה לי מערב ומה לי בערב ות"ל מינטרין ליתן לה מדתה ולא לאיחור: **אין לך דבר שמתעכב בו' אלא קטרת.** נראה לר"י דלא גרס ונרות דע"כ לא מצית אלא מידי דהקטרה דנה הקפידה תורה לאחר כלכתיב והקטיר עליה חלבי וגו' דמי לא תימא הכי ליחשוב נמי בריש מין לך ז) שקודם לתמיד של שחר אלא קטרת ודיקון מזבח הפנימי ושני גזרי עלים והטבת נרות דקודמין לתמיד כל הני כדאמרינן בגמרא להן הממונה (יומא דף נג.) ובתוספתא נמי ליתא: **אתי עשה דפסח דאית ביה כרת ודחי בו'.** הקשה ריב"ן הא דעידנא דמיעקר עשה דהשלמה לא מיקייס עשה דאכילת פסח לאינה חלא גלילה ותירץ דמיירי שנשחטו ח) פסח עליו קודם שידעו עשה דהשלמה דשותפין ווורקין על עסול יום ומחוסר כפורים לכולי עלמא מפילו לא יאכל לנסוף הואיל ונידו תלוי ט) ופטור מפסח שני אפילו לא אכל הלכך כשמקריב כפרתו מקייס עשה דפסח דאז הוי רחוי לאכול שאם לא היה יכול להקריב לא יהיה רחוי לאכול לערב והפסח היה פסול ור"י מתרץ דדוקא גלא מעשה דאכילה ח) דעיין עידנא דמיעקר לאו דלקייס עשה אבל עשה דאכילה הקל בכל עיין אפילו לא מקייס עשה חמור דעידנא דקא עבר מעשה הקל כדאמרינן בשלום (גיטין לח:) גבי רבי אליעזר שנתרר עבדו ובשילוח הקן (חולין דף קמח.) להוה לחי עשה דאכילה חמור דחמיר לעשה דשילוח הקן אי לאו דאמר רחמנא שלח תשלח אפי' לדבר מצוה ט):

זה בנה אב לכל חטאות בו'. ואפילו לעכב קאמר דאי למצוה אכתי ליתא דשקרבה. הקשה ריב"ן דבע"כ י) משמע דליכא עיכובא דקתני התם גבי יולדת שהם הביאה עולתה תביא חטאתה ממין עולתה ובפרק כל התדיר (זבחים דף 5.) משמע דלא אצטריך התי זה בנה אב אלא לחטאת העוף הבאה עם עולת בהמה וליכא כי אם יולדת עשירה ובמסכת קנים (פ"ג מ"ה) נמי אמרינן התם שהביאה חטאתה ואתה מביאין יורשים עולתה כו' עולתה ואתה לא יביאו יורשים חטאתה משמע קצת אם היתה קיימת לא היתה מביאה אלא חטאתה ותירץ רבינו חיים כהן דהא לפרין הכא ואפילו עיכובא יהא היינו דוקא במצורע דכתיב ביה תהיה למשמע עיכובא כדאמר בריש הקומץ רבה (מנחות דף יט.) ומשני דכתיב והעלה למעוטי מעיכובא יא):

דכתיב והעלה. ודוקא בדיעבד להא כתיב בהליא ואחר ישחט את העולה: עשאוס

ט) [זבחים יג:], ז) יומא טו. זבחים יח: מנחות פט. וע"ש בתוספות, ג) עיין תוס' זבחים ק. ד"ה הא, ד) ערכין כא. [נזיר יח: ע"ש], ה) [הוריות יג. זבחים ל.], ו) עיין תוס' זבחים צ. ד"ה חטאת, ז) מנחות פח., ח) מכות ח:, ט) שמות כט לג, י) לעיל דף נח:, כ) עי' זבחים פט., ל) לקמן צ ע"א וע"ב, מ) [ועיין תוספות זבחים לג: ד"ה לענין], נ) [ועיין תוספות לקמן פח: ד"ה כופין], ס) תזריע פ"ד ה"ג, ע) [וע"ע תוספות קדושין יג. ד"ה המצה ותוספות זבחים ה. ד"ה עולתה].

גמ' **בשלמא** לת"ק **יבא עשה.** ע' שבת דף ד ע"ח תוספות ד"ה וכי תימרין: רש"י ד"ה מעלה ומלינה וכו' לד"ה לא ירדו. עי' רש"ש דף ל ע"ב תוס' ד"ה ונתקלקלו ומנחות מט ע"ח תוספות ד"ה מ"ל:

א) בְּאֹהֶל מוֹעֵד מִחוּץ לַפָּרֹכֶת אֲשֶׁר עַל הָעֵדֻת יַעֲרֹךְ אֹתוֹ אַהֲרֹן וּבָנָיו מֵעֶרֶב עַד בֹּקֶר לִפְנֵי יְיָ חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתָם מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: [שמות כז, כא]

ב) וְהַעֲלֹת אַהֲרֹן אֶת הַנֵּרֹת בֵּין הָעַרְבַּיִם יַקְטִירֶנָּה קְטֹרֶת תָּמִיד לִפְנֵי יְיָ לְדֹרֹתֵיכֶם: [שמות ל, ח]

ג) וְהִקְטִיר עָלָיו אַהֲרֹן קְטֹרֶת סַמִּים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר בְּהֵיטִיבוֹ אֶת הַנֵּרֹת יַקְטִירֶנָּה: [שמות ל, ז]

ד) וְהֵבִיא אֹתָם אֶל הַכֹּהֵן וְהִקְרִיב אֶת אֲשֶׁר לַחַטָּאת רִאשֹׁנָה וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ מִמּוּל עָרְפּוֹ וְלֹא יַבְדִּיל: [ויקרא ה, ח]

ה) וְאֶת הַשֵּׁנִי יַעֲשֶׂה עֹלָה כַּמִּשְׁפָּט וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן מֵחַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְנִסְלַח לוֹ: [ויקרא ה, י]

[נדפס בסוף המסכת]

ס] בדפו"י הד"א, והמהרש"ל בדפו"ר חילקם לב' דיבורים כלפנינו, והנוסחא הישנה עדיפא (דק"ס), וכ"מ מסדר הדיבורים: ג] עיי"ש דף לד ע"א, ועיין מהרש"א צל"ח ושפת אמת: ג] נדצ"ל וכתיב: ד] [צ"ל דאכילת קדשים] (גליון): ה] [צ"ל דהשלמה] (גליון): ו] צ"ל ואחטאת (רש"ש): ז] בתוס' שאנ"ן נוסף דבר וכ"ה לפנינו בגמ': ח] צ"ל ששחטו (באה"מ וב"ש, וכ"ה בתוס' הרשב"א): ט] ר"ל דחמיר מהעשה כיבמות ז ע"א, וכ"ה בתוס' הרשב"א כאן (ב"ש): י] בכת"י ומצורע דל שאין עליו:

ג א] מיי' פ"ג מהלכות תמידין הלכה יא:
ד ב] מיי' פ"ו מהלכות ק"פ הלכה ד:
ה ג] מיי' פ"ו מהלכות תמידין הלכה ד ה:
ו ד] שם הלכה יא ונהלי ק"פ שם:
ז ה] מיי' שם ופ"ח מהלי תמידין הלכה ד:
ח ו] מיי' פ"ג מהלכות פסולי מוקדשין הלכה יא:
ט ז] מיי' פ"ו מהלכות מחוסרי כפרה הל"ה:
י ח] מיי' פ"ט מהלכות תמידין הלכה ו:

תניא כי קושיין תמיד קודם לקטורת וקטורת לנרות ונרות לפסח יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים כו'. אסיקנא הכי אמר רחמנא בעידנא דמדלקת נרות תהא מקטרא קטורת זו היא לישנא דיקא דמתיבתא: **ת"ר אין לך דבר קודם לתמיד של שחר** אלא קטורת בלבד שנאמר בבקר בבקר בהיטיבו את הנרות יקטירנה. ואין לך דבר שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים אלא קטורת ונרות ופסח ומחוסר כפורים בערבי פסחים שטובל ואוכל פסחו לערב. ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר אף מחוסר כפורי' בשאר ימות השנה שטובל ואוכל בקדשים. **ואמרי' בשלמא מחוסר כפורים בפסח** אתי עשה דהוא עשיית הפסח דאית ביה כרת שנא' (במדבר ט' י"ג) וחדל לעשות הפסח ונכרתה. ודחי עשה דהוא עליה השלם כל הקרבנות דלית ביה כרת כלומר אין לך קרבן (דלית) [דאית] ביה כרת אבל האי דאי לא מקריב כפרתו ועביד פסח אתי לידי כרת לא אלא בשאר ימות השנה אכילת קדשים עשה היא וזה שאמר עליה השלם עשה למה דחי זה העשה לזה העשה. **ופרקי'** זה מחוסר כפורים כגון זב ומצורע דשאין עליו אלא עופות וחטאת העוף אין למזבח ממנו אלא דמה ואין לו קרבן במערכה אחר התמיד: **רב פפא אומר** אפי' תימא מחוסר כפורים כגון מצורע ובחטאת בהמה שהחלבים שלה במזבח סלקי [אלא דמעלים] ומלינים ע"ג המזבח: **ירושלמי** יכול יהא הקטרת אימורין מעכבת כפרה ת"ל זבח מכאן למדנו שאפי' מעלן ומלינן נתכפר לו שהרי אמרו אין מעכבין את הכפרה [בהדיא נאמר כי האימורין אין מעכבין את הכפרה] לפיכך אמר מעלן ומלינן ונעשין אלו האימורין שמעלן ומלינן על גבי המזבח כמי שנטמאו או שאבדו ואוכלין הכהנים הבשר ונשלמה הכפרה לבעלים באכילת הכהנים הבשר כדבעינן למימר קמן ואימורין של אשם נמי עביד להו כמה דעביד לאימורין של חטאת בהמה. **אלא לרב חסדא** דאוקמא בזב ואפילו במצורע דסבר כל מחוסר כפורים טהור הוא ואי לא עביד פסח חייב כרת הנה מצורע דאע"פ שחטאתו ועולתו עופות א"א לו מכבש לאשם והני אימורין [שהן] למזבח היכי עביד וכי תימא הקרבת אשמו אינו מעכבו מלאכול בקדשים והתניא שמעכב. **וכי תימא בשקרב האשם מקודם התמיד** אפילו הכי הא

איכא עולת העוף שהולכת במערכה. וכי תימא עולתו אינה מעכבתו מלאכול בקדשים והתניא שאפילו עולתו מעכבתו לאכול בקדשים. וכי תימא בשקרבה עולתו והתניא זה בנה אב שיהו כל החטאות קודמות לעולות הבאות

עשאום כמי שנטמאו אימורין או אבדו. למאן דאמר (לקמן דף עז:) אין הלין מרלה על העולין ניחא הא דנקט הכא שנטמאו או אבדו אבל גריימא[ז] דלקמן (דף פ:) על מה הלין מרלה על הדם ועל החלב ס"ל הוחיל ומדרבנן לא מרלה הוי כאילו אבדו האימורין:

יכול נטמאו או שאבדו לא יהו הכהנים בו'. הכי קאמר מסקנא הכא דאי לא אכלי כהנים לא מכפרי בעלים ולא מסתרו לאכול בקדשים ומקשה ריב"ח דבהשחה רבה (יבמות דף 5.) אמר ת"ש דם שנטמא וזרקו בשוגג הורלה במזיד לא הורלה והא הכא דמדאורייתא מרלוי מרלי כו' ומשני מאי לא הורלה להתיר בשר בתאילה אבל בעלים מתכפרין אלמא אף על גב דבשר אינו נאכל בעלים מתכפרין י"ל דהיכא דמזי לאכילה מדאורייתא מתכפרין והכא בעי למימר דכל כמה דלא מזו כהנים לאכילת בשר (פ) לא מתכפרים בעלים ומיהו קשה מנטמא בשר היאך זורק את הדם הא אין לבשר שעת היתר לכהנים ונרלה לפרש דכל זמן דמזי בשר לאכילה לא מתכפרי בעלים עד שיאכלו כהנים אבל אם נטמא אחרי כן או יצא או נעשה נותר מתכפרי בעלים:

ולא עולת חול ביו"ט. הקשה ריב"א דהא קרא בשבת כתיב דאמיר אבל ביו"ט דקיל מנא לן דלא קרבה וי"ל דאחיא כרבי עקיבא דאמר בסוף אלו קשרים (שבת דף קיד.) עולת שבת[ז] לימד על אבלי שבת שקרבין בי"ט ומשמע ליה עולת שבת זו בשבת אחרת דהיינו של שבת בי"ט אבל חול בי"ט לא קרבה וקשה לר' עקיבא תיפוק לי' דאבלי שבת קריבין בי"ט מקרא דהכא דלא יצאו הא כל הלילה יצאו לכל הפחות מיתוקס בארבעה עשר שחל להיות בשבת תימה לר"י הא קרא נוחר בשבר מיירי דהא לקמן (דף סג:) מחייב שוחט על חמך[ח] אחד מבני חבורה מדכתיב לא יצאו בהו מריה דמשמע הני דקיימין[ט] עלי' בלא יצאו וכל הלילה יצאו כדר'[י] עקיבא חוקימנא לסוגיא דהכא ומשנינן ליה לר' עקיבא דפסח נאכל כל הלילה עד שעת חפוח[כ] ואיכא למימר דמשמע ליה למסדל הש"ס דקרא בכל הזבח מיירי בין בשבר ובין בחימורין ומדלא[כא] כתיב אבל כתיב גבי חלב חגי ומדלא כתיב גבי אילה דואכלו את השבר כדכתב התם לא תותירו מ"מ דבתרוייהו משמע:

בארבעה עשר שחל להיות בשבת עסקינן. דירושלמי[כב] דייק מקרא דלא יצאו חלב חגי כה"ג ומוקי לה נמי ר' אבהו בי"ד שחל להיות בשבת ופריך דלא מצי למוקמי בשבת דחגי כתיב דהיינו חגיגה הבאה עם הפסח דלא דחיא שבת כדאמר לקמן בחלו דברים (דף סט:) ומפרש דה"ק שמרהו שלא יבא לידי בל יצאו שיקריבהו מבעוד יום בשעה הרחויה לו ותימה על ירושלמי דפריך מינה דהאי קרא דחלב חגי דבחגיגת חמשה עשר מיירי כדמוכח בחלו דברים[כג] הקשה רשב"ם לבן תימא דדרים לקמן בחלו דברים (דף ע.) חגיגה הבאה עם הפסח הרי היא כפסח דובח חג זה חגיגה היכי מיתוק' האי קרא בשבת הא מודה דלא דחיא שבת כדמוכח התם[כד] וי"ל דבן תימא יסבור כר' ישמעאל דאמר בחלו קשרים (שבת דף קיד:) דחלבי חול קריבין בי"ט אי נמי בן תימא יפרש שמרהו שלא יבא לידי בל יצאו כדמפרש בירושלמי: **דאי** ר' מאיר האמר תפום לשון ראשון. תוי"ט דרבא[כה] לטעמיה דאית ליה דפליגי בתפום לשון רחמין דמתרגם בפ"ב דובחים (דף נ.) עליית היא מחלוקת פירוש אפילו בתמורת עולה ושלמים פליג ר"מ ובלאו הכי הך דיוקא דהכא לא מיתוקס אלא לבסוף דרבא דמייתי לקמן בפירקין (דף סג.) גבי אחרים חומרים הקדים מוליס לערלים כו' וסבר[כו] אינה לשחיטה אלא לבסוף וכדרבא דאמר עדיין היא מחלוקת ופליגי בתפום לשון רחמין אפילו בבי הא גוונא אף על גב דאינה לשחיטה אלא לבסוף וברגע אחרון יש לשניהם לחול וסבר ר"מ התם תפום לשון רחמין מע"פ שלא חל[כז] בשעה שאמר לרבה ואפילו לקמן דסבירא להו דישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף חיילי תרווייהו אפילו לר"מ כמו שנאמר לקמן[כח] ומ"כ לא יכשיר הכא לר"מ לשמו ושלא לשמו אפי' בעבודה אחת:

אלא

והעלה הכהן את העולה ואת המנחה וגו'. [ב] נפר חטאת כתיב, ומדהוה ליה למיכתב ואת העולה יעלה וכתיב והעלה, משמע אפילו הביא העולה קודם לחטאת יכפר: **דברי דיומא היא.** כשמקטירים כל הלילה אברים שניתותרו מקרבנות שנאכלו ונזרק דמן קודם לתמיד, וירחו את האברים הללו, יהו סבורין שגם הלה ניתותרו ורחויין להקטירם היום, ויקטירם[ג] ועברי מעשה להשלמה: זריזין הן. והמעלן עם יודיע לאחיו הכהנים, ויזהרו בהן: **אמר ליה רב אשי בר'.** אדרב פפא פריך דאמר מלינן: **מבדי כל כמה דלא מקטרי אמורין.** לחטאת, כהנים בשר החטאת לא מצו אכלי, ובעלים לא הויא להו כפרה, ועדיין מחוסר כפורים הוא ויהיך יאכל בקדשים: בחזה ושוק. המונים לכהנים מן השלמים: **ואכלו אותם.** במלואים כתיב: **אשר כופר בהם.** כתב כפרה גבי אכילה, למימרא דלא בעי אכילה תלויה כפרה: **ניון דלא אפשר.** לאקטוריהו האידנא משום עשה דהשלמה, עשחום כמי שנטמאו או שאבדו, ומשתרו כהנים באכילת בשר, והויא כפרה לבעלים: **הא כל הלילה ילין.** למטה, ומעלן ומקטירן כל הלילה, ואינו נפסל אלא אם כן מלאן בעלות השחר כשהוא למטה, אלמא כל הלילה רלוי להקטיר: **והכתיב עליה השלם.** דמשמע שלא יתעכב בשר אחר תמיד של בין הערבים: **בשנותתרו.** מקרבנות שנזרק דמן קודם תמיד ולא הספיקו להקריב, דניון דנרחה להקרבה קודם לכן, על תמיד של שחר הוא מוקלס: **הא כל הלילה ילין.** ויקטירנו בלילי י"ט, ומע"פ שנותר מקרבן של חול, דהא י"ד שנזרק דם הפסח בו חול הוא: **ואנן ניקו בו'.** קושיא היא: **שבקי'** לקרא דהוא דחיק ומוקי **אנפשיה.** מדקאו קראי אהדדי, על כרחין קראי גופייהו מוקמי אנפשייהו הכי:

מתני' הפסח ששחטו שלא לשמו. לשם שלמים: **או קיבל או הלך או זרק שלא לשמו.** שבאחרונה עבודות הללו הפסח נפסל בשחשבתן אם לפסול אם לפגל, כדיליף בשמעתא קמייתא דזבחים (דף ד.): **או לשמו ושלא לשמו.** בגמרא מפרש אי בשחשבת עבודה אחת קאמר, אי בשחשבת שתי עבודות כגון קיבל לשמו וזרק שלא לשמו: **פסול.** לכתיב זבח פסח הוא, שהרי זביחתו לשם פסח, וכתיב הוא למעוטי נשחט שלא לשמו[ט]:

גמ' בעבודה אחת תנן. ומיבעי ליה לשמו ושלא לשמו, ומפ"ה קתני פסול, ור' יוסי היא דאמר בשחשבת תמורה (דף כה.) אף בגמר דבריו אדם נתפס דאי ר"מ הא אמר תפום לשון ראשון.

בפרשת קרבנות המצורע (ויקרא יד יט-כ) ׳וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶת הַחַטָּאת וְכִפֶּר עַל הַמִּטַּהֵר מִטֻּמְאָתוֹ וְאַחַר יִשְׁחַט אֶת הָעֹלָה וְהֶעֱלָה הַכֹּהֵן אֶת הָעוֹלָה וְאֶת הַמִּנְחָה הַמִּזְבֵּחָה וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן וְטָהֵר׳, ומכך שלא נאמר ׳ואת העולה יעלה׳ אלא ׳והעלה׳, ללמדנו בא, שֶׁאף אם הֶעֱלָה כְּבָר את העולה קודם לחטאת, כיפר[א].

הגמרא מקשה על פירושו של רב פפא:

אָמַר לֵיהּ [-אמר לו] **רַב שֶׁמֶן בַּר אַבָּא לְרַב פָּפָּא, לְדִידָךְ דַּאֲמַרְתְּ** - לפי מה שאמרת **שַׁמַּעֲלָה** - שמעלה את חלבי החטאת **וּמְלִינָהּ בְּרֹאשׁוֹ שֶׁל מִזְבֵּחַ**, יש לתמוה, וכי **קָיְימִין וְעָבְדִינַן מִילְּתָא לְכַהֲנִים דְּאָתוּ בָהּ לִידֵי תַּקָּלָה** - וכי עומדים אנו לכתחילה ועושים לכהנים דבר שיכולים לבא על ידו לידי תקלה, **דְּסָבְרֵי דְּיוֹמֵיהּ הוּא וְאָתוּ לְאַקְטוּרֵי** - שמתוך שעוסקים הם במשך הלילה בהקטרת שאר חלבי ואברי הקרבנות שקרבו ונשחטו ונזרק דמם כדינם קודם תמיד של בין הערבים[ב], יסברו שאף חלבים אלו שייכים לקרבנות אלו, ויבואו להעלות ולהקטיר על גבי המערכה גם את החלבים הללו, ועוברים על איסור עשה שאסור להקטיר לאחר תמיד של בין הערבים קרבנות שנשחטו לאחריו. מתרצת הגמרא, **אָמַר לֵיהּ** - ענה לו רב פפא לרב שמן בר אבא, אין לחוש לכך, מפני שה**כֹּהֲנִים זְרִיזִין** וזהירים הֵן, והכהן המעלה את החלבים הללו יודיע לשאר אחיו הכהנים העובדים שם שחלבים אלו אין להקטירם בלילה וודאי לא יבואו להקטירם.

הגמרא מקשה עוד על פירושו של רב פפא:

אָמַר לֵיהּ [-אמר לו] **רַב אַשִׁי לְרַב כַּהֲנָא, וְאָמְרִי לָהּ** - ויש אומרים **שֶׁרַב הוּנָא בְּרֵיהּ דְּרַב נָתָן** הקשה כן **לְרַב פָּפָּא** עצמו, איך שחיטת קרבנות הכפרה וזריקת הדם בלבד יתירו למחוסר כיפורים לאכול בקדשים, **וְהָא כַּמָּה דְּלָא מִתְקַטְּרֵי אֲמוּרִין** - והרי כל זמן שלא הוקטרו האימורים[ג], **כֹּהֲנִים לָא מָצוּ אָכְלִי בָּשָׂר** - אין הכהנים יכולים לאכול את בשר החטאת[ד] ועל כן עדיין אין לבעלים כפרה, ואיך יאכל בקדשים, **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא לגבי קרבן שלמים, **יָכוֹל** הייתי לומר **שִׁיְּהוּ כֹּהֲנִים רַשָּׁאִין** לאכול **בְּחָזֶה וְשׁוֹק**[ה] **קוֹדֶם הַקְטָרַת אֲמוּרִין, תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב במה שנאמר לגבי קרבן שלמים (ויקרא ז לא) ׳וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַחֵלֶב הַמִּזְבֵּחָה׳ וַהֲדַר - ורק לאחר מכן נאמר (פס) ׳וְהָיָה הֶחָזֶה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו׳, ולימדנו בזה שאין הכהנים אוכלים בבשר הקרבנות אלא לאחר הקטרת האימורים', מוסיפה הגמרא שישנו דין נוסף, **וְכַמָּה דְּכֹהֲנִים לָא אָכְלִי בָּשָׂר** - וכל זמן שהכהנים לא אוכלים את בשר הקרבן, **בְּעָלִים לָא מִתְכַּפְּרִי** - אין נגמרת כפרת הבעלים, **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, על הפסוק שנאמר לגבי איל השלמים והלחם של קרבן המילואים (שמות כט לג) ׳**וְאָכְלוּ אוֹתָם אֲשֶׁר כֻּפַּר בָּהֶם**' שכיון שהזכירה התורה לשון כפרה לגבי אכילה, **מְלַמֵּד** הוא, **שֶׁהַכֹּהֲנִים אוֹכְלִים** את חלקם בבשר הקרבן, **וְעַל יְדֵי זֶה הַבְּעָלִים מִתְכַּפְּרִין**, כלומר שאף בזה תלויה הכפרה', ואם כן, כל שלא אכלו הכהנים את בשר הקרבן לא נשלמה כפרת הבעלים, ונמצא שמחוסר כיפורים זה עדיין לא הותר לאכול בקדשים, שהרי עדיין לא הקטירו את האימורים וממילא לא אכלו הכהנים את הבשר, ואם כן מה יועיל לו שישחטו ויזרקו את דם החטאת לאחר תמיד של בין הערבים, כדי שיוכל לאכול מבשר השלמים שהביא, והרי עדיין אסור הוא לאכול בקדשים.

מתרצת הגמרא, **אָמַר לֵיהּ** - אמר לו רב כהנא לרב אשי, ולפי הלשון השני רב פפא ענה זאת לרב הונא בריה דרב נתן, **שְׁכִיוָן דְּלָא אֶפְשָׁר** - כיון שאי אפשר להקטיר את האימורים ביום זה, מחמת האיסור של ׳עליה השלם כל הקרבנות כולם׳, לכך **עֲשָׂאוּם** - החשיבו אותם **כְּמִי שֶׁנִּטְמְאוּ[ו] אוֹ שֶׁאָבְדוּ** האימורים, שאז מותר לכהנים לאכול מבשר הקרבן אף שלא הקטירו את האימורים, **דְּתַנְיָא** - וכפי ששנינו בברייתא, **יָכוֹל** היית לומר, שאם **נִּטְמְאוּ אֲמוּרִין אוֹ שֶׁאָבְדוּ, לֹא יְהוּ כֹּהֲנִים זַכָּאִין בְּחָזֶה וְשׁוֹק** כלל, כיון שאין להם היתר אכילה בחזה ושוק אלא לאחר שהקטירו את האימורים וכפי שאמרו בברייתא לעיל, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב (ויקרא שם) ׳וְהָיָה הֶחָזֶה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו׳ **מִכָּל מָקוֹם**[ט], כלומר שבכל אופן שהוא, החזה מגיע לכהנים ומותרים לאוכלו, בין אם הקטירו את האימורים ובין אם לא, ומה שנאמר (שם) תחילה ׳וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַחֵלֶב הַמִּזְבֵּחָה׳ ומזה למדו שרק לאחר ההקטרה מגיע החזה לכהנים, זהו רק כשהאימורים קיימים

א. **אבל** לכתחילה ודאי יש להקדים את החטאת, שהרי בפסוק זה נאמר בפירוש ׳ואחר ישחט את העולה׳, אלא שבדיעבד אם עבר והקדים את העולה כיפר. תוספות (לעיל ע"ב ד"ה דכמיב).

ב. **כמבואר** בגמרא להלן בסמוך שדבר זה מותר מן הדין.

ג. **הם** החלבים הנקטרים על גבי המזבח, ונקראו ׳אימורים׳ על שם שהם מורים ואדונים על שאר כל האברים לפי שהם עולים על גבי המזבח לחלק אדון העולם. ערוך (ערך מר ג) וראה עוד בתפארת ישראל (להלן מ"י ימין סוף סו).

ד. **שבחטאת** החלבים נקטרים על גבי המזבח, ושאר כל בשרה נאכל לכהנים, כנאמר בתורה (ויקרא ו יט) ׳הכהן המחטא אותה יאכלנה במקום קודש תאכל בחצר אהל מועד׳.

ה. **שבשלמים** החלבים נקטרים על גבי המזבח, והחזה והשוק נאכלים לכהנים, ושאר כל בשרה נאכל לבעלים ולכל אדם, כנאמר בתורה (שם ז לא-לג) ובמשנה במסכת זבחים (נה.).

ו. **ואף** שהפסוק נאמר בשלמים לומדים מזה לשאר כל הקרבנות. שפת אמת (ד"ה כל כמה). ובספרא (פרשת צו פרשה ג פ"ג) דרשו על מה שנאמר (ויקרא ו י) ׳לא תאפה חמץ חלקם נתתי אותם מאשי קודש קדשים היא כחטאת וכאשם׳, שאינן רשאים לחלק אלא מותר מן האישים, ופירש הר"ש משאנץ (שם) שאין להם לחלק את המנחה ביניהם עד לאחר מתנת הקומץ לאישים [-הקטרת הקומץ על גבי המזבח]. והוסיפו בספרא, אין לי אלא בו בלבד, מנין לרבות את כל הקדשים תלמוד לומר ׳כי קודש קדשים׳. ובתוספות (זבחים כ: ד"ה מלי) מבואר שגם חלק הבעלים אינו מותר באכילה קודם הקטרת האימורים, וכן כתב המשנה למלך (מעשה הקרבנות פי"ח ה"ד), אבל הצל"ח (זבחים נמוס' שם, ד"ה ומחזור) הסתפק בזה, וגם המנחת חינוך (מצוה קמג אות ז ד"ה ומין) כתב שמלשון הברייתא המובאת להלן ׳יכול יהו כהנים רשאים בחזה ושוק וכו׳ משמע שדין זה הוא רק בכהנים, אבל הבעלים יתכן שמותר להם לאכול מהבשר אף קודם הקטרה.
ובגדר איסור האכילה קודם ההקטרה, דנו האחרונים האם הקטרת האימורים היא המתירה את הבשר באכילה, או שזריקת הדם היא המתירה, אלא שקודם הקטרת האימורים אסור לאכול מפני שיש להקדים את ההקטרה. ראה בית האוצר (מערכה ו כלל קנב) והובאו דבריו בדבר שמואל (ד"ה ובגמ'), כתבי הגרי"ז (מנחות יג. ד"ה נמצינו לומר לו), קובץ שיעורים (זבחים סי' נד). ולענין שיעור ההקטרה המעכב את האכילה, הסתפק החזון איש (סי' קכד נט: ד"ה ויש לעיין) האם די בהקטרת כזית מהאימורים, או שצריך להקטיר את כל האימורים, וכתב שנראה שצריך להקטיר את כל האימורים. וראה במשנה למלך (מעשה הקרבנות פי"ח ה"ד) שכתב שמשהוצת האור ברוב האימורים הותר הבשר.

ז. **כתבו** התוספות (ד"ה יכול) שמדין נטמא הדם שאם זרקו במזיד הבשר אסור באכילה מדרבנן והבעלים נתכפרו (יבמות ה.) מוכח, שאין צריך שיאכלו הכהנים ממש כדי שיתכפרו הבעלים, אלא כל שהבשר ראוי לאכילה מן התורה, אף אם מדרבנן אסור הוא באכילה, הרי הוא בכלל ׳ואכלו אותם אשר כופר בהם׳ מפני שהבשר ראוי לאכילה. עוד כתבו, שמדין נטמא הבשר שזורקים את הדם והבעלים מתכפרים (לקמן עמ:) מוכח, שאם הבשר אינו ראוי כלל לאכילה, אין האכילה מעכבת את כפרת הבעלים. ונחלקו האחרונים בפירוש דבריהם, בשפת אמת (נמוס' שם ד"ה ומלמה) מבואר, שלפי זה חזרו בהם התוספות ממה שכתבו תחילה, והכל תלוי אם הוא ראוי לאכילה, אם ראוי לאכילה אכילה ממש מעכבת ואם אינו ראוי לאכילה אין אכילה מעכבת כלל, ואף איסור דרבנן חשוב אינו ראוי לאכילה. אבל החזון איש (סי' קכד נט: נמוס' שם ד"ה ומלמה לפרש) ביאר, ששני הדינים נכונים, שכשהבשר ראוי לאכילה מן התורה אין צריך אכילה ממש, אלא די בראוי לאכילה כדי שייחשב ׳ואכלו אותם אשר כופר בהם׳ ומתכפרים הבעלים, וכשנטמא הבשר ואינו ראוי לאכילה מן התורה גם כן נתכפרו משום שכל הדין של ׳ואכלו אותם אשר כופר בהם׳ הוא רק כאשר הבשר עומד לאכילה, אבל כשאין הבשר עומד לאכילה, לא נאמר הדין שאכילה מעכבת. והאכילה מעכבת רק במקום שהבשר עצמו ראוי ועומד לאכילה, אלא שעדיין לא הקטירו האימורים הנמצאים לפנינו, שנמצא הבשר מעוכב מאכילה. והשפת אמת (נמוס' שם) ביאר, שאף שכתבו התוספות שכשאינו ראוי לאכילה אין האכילה מעכבת, מכל מקום כשלא היה ראוי כלל, האכילה מעכבת, ולכך בסוגייתנו אף שאי אפשר להקטיר האימורים וממילא אין הבשר ראוי לאכילה, מכל מקום כיון שמתחילה לא היה הבשר ראוי לאכילה גרע יותר. וראה עוד בילקוט ביאורים טעמים נוספים לכך שהבשר חשוב ראוי לאכילה.
בגדר הדין שעל ידי אכילה מתכפרים הבעלים כתב המקדש דוד (קדמיס סי' יד סק"ז ד"ה ועוד) שכשהכהנים אוכלים הבשר, מתכפרים הבעלים למפרע משעת זריקת הדם, ומה שמבואר בסוגייתנו שהבעלים אינם מתכפרים כל שלא הקטירו האימורים, אף שלמחר יקטירום ואם כן יתכפרו הבעלים למפרע, הוא משום שאין מקטירים את האימורים ביום זה, וממילא יפסל הבשר בלינה, שהרי אינו נאכל אלא ליום ולילה, וכשהבשר נפסל אין הבעלים מתכפרים למפרע אלא רק משעה שנפסל.
לענין שיעור אכילת הכהנים הנצרך לכפרת הבעלים, הסתפק השפת אמת (ד"ה כל כמה) האם די באכילת כזית או שצריך שיאכלו את כל הבשר, וכתב שיותר נראה שדי באכילת כזית בשר כדי שיתכפרו הבעלים, וכן כתב החזון איש (סי' קכד ד"ה וכגמ' עירובין).

ח. **לדעת** הסוברים (לקמן פ:) שהציץ מרצה על האימורים שנטמאו ויכולים להקטירם מן התורה, צריך לומר שכיון שמדרבנן אסור להקריבם הרי הם כמי שאבדו. תוספות (ד"ה עשאום).

ט. **הדיוק** הוא מכך שהיתה התורה יכולה לכתוב ׳והיה לו החזה׳ שהרי נאמר קודם

עשאום כמי שנטמאו אימורין או אבדו. למאן דאמר (לקמן דף עז:) אין הלין מרלה על העולין ניחא הא דנקט הכא שנטמאו או אבדו אבל גרייתא[ק] דלקמן (דף פ:) על מה הלין מרלה על הדם ועל החלב ס"ל הוחיל ומדרבנן לא מרלה הוי כאילו אבדו האימורין:

יכול נטמאו או שאבדו לא יהו הכהנים כו'. הכי סלקא מסקנא הכא דאי לא אכלי כהנים לא מכפרי בעלים ולא מסתרו לאכול בקדשים ומקשה ריב"ל דבהשחה רבה (יבמות דף 5.) אמר ת"ש דם שנטמא וזרקו בשוגג הורלה במזיד לא הורלה והא הכא דמדאורייתא מרלוי מרלי כו' ומשני מאי לא הורלה להתיר בשר בהילה אבל בעלים מתכפרין אלמא לף על גב דבשר אינו נאכל בעלים מתכפרין י"ל דהיכא דמזי לאכילה מדאורייתא מתכפרין והכא בעי למימר דכל כמה דלא מזו לכהנים לאכילת בשר (ו) לא מתכפרים בעלים ומיהו קשה מנטמא בשר היאך זורק את הדם הא אין לבשר בעת היתר לכהנים ונרלה לפרש דכל זמן דמזי בשר לאכילה לא מתכפרי בעלים עד שיאכלו כהנים אבל אם נטמא לאחרי כן או יצא או נעשה נותר מתכפרי בעלים:

ולא עולת חול ביו"ט. הקשה ריב"א דהא קרא בשבת כתיב דאמיר אבל ביו"ט דקיל מנא לן דלא קרבה וי"ל דאתיא כרבי עקיבא דאמר (שבת דף קיד.) עולת שבת[ז] לימד על חבירתה שבת שקרבין בי"ט ומשמע ליה עולת שבת זו בשבת אחרת דהיינו של שבת בי"ט מכלל דשל חול בי"ט לא קרבה וקשה לר' עקיבא תיפוק לי' דאבירתה מתכפרין בי"ט מקרא דהיכא דלא חזי לאכילת בשר (ו) לא מתכפרים בעלים ומיהו קשה מנטמא בשר היאך זורק את הדם הא אין לבשר אשר כפר בהם מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרין אמר ליה ז כיון דלא אפשר עשאום כמי שנטמאו או שאבדו [א] דתניא יכול נטמאו אמורין או שאבדו לא יהו כהנים זכאין בחזה ושוק תלמוד לומר ב והיה החזה לאהרן ולבניו מכל מקום. רב כהנא רמי כתיב ד לא[ח] ילין חלב חגי עד בקר עד בוקר הוא דלא ילין הא כל הלילה כולה ילין וכתיב ה והקטיר עליה חלבי השלמים ו עליה השלם כל הקרבנות כולן הוא מותיב לה והוא מפרק לה בשנתותרו. רמי לי' רב ספרא לרב[י] כתיב ח לא[ט] ילין לבקר זבח חג הפסח לבקר הוא דלא ילין הא כל הלילה ילין ט והכתיב ט עולת שבת בשבתו ולא עולת חול בשבת ולא יהא לבקר אלא כל הלילה ילין ניהליה רב אבא בר חייא לר' אבהו ושני ליה הכא [ג] בארבעה עשר שחל להיות בשבת עסקינן[יא] דחלבי שבת קריבין ביום טוב אמר ליה משום דחלבי שבת קריבין ביום טוב אנן ניקו ונימא ליה דהאי קרא בארבעה עשר שחל להיות בשבת הוא דכתיב אמר ליה יא שבקיה לקרא דהוא דחיק ומוקים אנפשיה: **מתני'** יב הפסח ששחטו שלא לשמו וקבל והלך[יג] וזרק שלא לשמו או [יג] לשמו ושלא לשמו או שלא לשמו ולשמו פסול כיצד לשמו ושלא לשמו לשם פסח ולשם שלמים שלא לשמו ולשמו לשם שלמים ולשם פסח: **גמ'** בעי רב פפא[יד] בעבודה אחת תנן או בשתי עבודות תנן בעבודה אחת תנן ורבי יוסי היא דאמר אף בגמר דבריו אדם נתפס דאי ר"מ הא אמר תפום לשון ראשון או

א) והעלה הכהן את העולה שהעלה כבר אמר ליה רב שמן בר אבא לרב פפא לדידך דאמרת מעלה ומלינה בראשו של מזבח קיימין **ב)** ועבדינן מילתא לכהנים דאתו בה לידי תקלה דסברי דיומיה הוא ואתו לאקטורי אמר ליה **ג)** כהנים זריזין הן. אמר ליה רב אשי לרב כהנא ואמרי לה רב הונא בריה דרב נתן לרב פפא **ד)** והא כמה דלא מתקטרי אמורין כהנים לא מצו אכלי בשר דתניא **ה)** יכול יהו כהנים רשאין בחזה ושוק קודם הקטרת אמורין תלמוד לומר **ב)** והקטיר הכהן את החלב המזבחה והדר **ב)** והיה החזה לאהרן ולבניו וכמה דכהנים לא אכלי בשר בעלים **ו)** לא מתכפרי דתניא **ה)** **ג)** ואכלו אותם אשר כפר בהם **ב)** מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרין אמר ליה **ו)** כיון דלא אפשר עשאום כמי שנטמאו או שאבדו **א)** דתניא יכול נטמאו אמורין או שאבדו לא יהו כהנים זכאין בחזה ושוק תלמוד לומר **ב)** והיה החזה לאהרן ולבניו מכל מקום. רב כהנא רמי כתיב **ד)** לא **ח)** ילין חלב חגי עד בקר עד בוקר הוא דלא ילין הא כל הלילה כולה ילין וכתיב **ה)** והקטיר עליה חלבי השלמים **ו)** עליה השלם כל הקרבנות כולן הוא מותיב לה והוא מפרק לה בשנתותרו. רמי לי' רב ספרא לרב **ט)** כתיב **ח)** לא **ט)** ילין לבקר זבח חג הפסח לבקר הוא דלא ילין הא כל הלילה ילין **י)** והכתיב **ט)** **ז)** עולת שבת בשבתו ולא עולת חול בשבת ולא יהא לבקר אלא כל הלילה ילין ניהליה רב אבא בר חייא לר' אבהו ושני ליה הכא **ג)** בארבעה עשר שחל להיות בשבת עסקינן **יא)** דחלבי שבת קריבין ביום טוב אמר ליה משום דחלבי שבת קריבין ביום טוב אנן ניקו ונימא ליה דהאי קרא בארבעה עשר שחל להיות בשבת הוא דכתיב אמר ליה **יא)** שבקיה לקרא דהוא דחיק ומוקים אנפשיה: **מתני'** **יב)** הפסח ששחטו שלא לשמו וקבל והלך **יג)** וזרק שלא לשמו או **[יג]** לשמו ושלא לשמו או שלא לשמו ולשמו פסול כיצד לשמו ושלא לשמו לשם פסח ולשם שלמים שלא לשמו ולשמו לשם שלמים ולשם פסח: **גמ'** **יד)** בעי רב פפא בעבודה אחת תנן או בשתי עבודות תנן בעבודה אחת תנן ורבי יוסי היא דאמר אף בגמר דבריו אדם נתפס דאי ר"מ הא אמר תפום לשון ראשון

ולא עולת חול ביו"ט. הקשה ריב"א דהא קרא בשבת כתיב דמשמע אבל ביו"ט דקיל מנא לן דלא קרבה וי"ל דאתיא כרבי עקיבא דאמר (שבת דף קיד.) עולת שבת[ז] לימד על חבירתה שבת שקרבין בי"ט ומשמע ליה עולת שבת זו בשבת אחרת דהיינו של שבת בי"ט מכלל דשל חול בי"ט לא קרבה וקשה לר' עקיבא תיפוק לי' דאבירתה מתכפרין בי"ט מקרא דהיכא דלא חזי לאכילת בשר (ו) לא מתכפרים בעלים ומיהו קשה מנטמא בשר היאך זורק את הדם הא אין לבשר אשר כפר בהם מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרין אמר ליה כיון דלא אפשר עשאום כמי שנטמאו או שאבדו [א] דתניא יכול נטמאו אמורין או שאבדו לא יהו כהנים זכאין בחזה ושוק תלמוד לומר **ב)** והיה החזה לאהרן ולבניו מכל מקום. רב כהנא רמי כתיב **ד)** לא **[ח]** ילין חלב חגי עד בקר עד בוקר הוא דלא ילין הא כל הלילה כולה ילין וכתיב **ה)** והקטיר עליה חלבי השלמים **ו)** עליה השלם כל הקרבנות כולן הוא מותיב לה והוא מפרק לה בשנתותרו. רמי לי' רב ספרא לרב **ט)** כתיב **[ח]** לא **[ט]** ילין לבקר זבח חג הפסח לבקר הוא דלא ילין הא כל הלילה ילין **י)** והכתיב **[ט]** **ז)** עולת שבת בשבתו ולא עולת חול בשבת ולא יהא לבקר אלא כל הלילה ילין ניהליה רב אבא בר חייא לר' אבהו ושני ליה הכא **ג)** בארבעה עשר שחל להיות בשבת עסקינן **יא)** דחלבי שבת קריבין ביום טוב אמר ליה משום דחלבי שבת קריבין ביום טוב אנן ניקו ונימא ליה דהאי קרא בארבעה עשר שחל להיות בשבת הוא דכתיב אמר ליה **יא)** שבקיה לקרא דהוא דחיק ומוקים אנפשיה: **מתני'** **יב)** הפסח ששחטו שלא לשמו וקבל והלך **יג)** וזרק שלא לשמו או **[יג]** לשמו ושלא לשמו או שלא לשמו ולשמו פסול כיצד לשמו ושלא לשמו לשם פסח ולשם שלמים שלא לשמו ולשמו לשם שלמים ולשם פסח: **גמ'** **יד)** בעי רב פפא בעבודה אחת תנן או בשתי עבודות תנן בעבודה אחת תנן ורבי יוסי היא דאמר אף בגמר דבריו אדם נתפס דאי ר"מ הא אמר תפום לשון ראשון. מאי קמבעיא ליה פסול, ור' יוסי היא דאמר בגמר תמורה (דף כה.) אף בגמר דבריו נתפס, דבוק: דאי ר' מאיר האמר תפום לשון ראשון. דמסיק בגמ' תמורה (דף כה:) גבי האומר הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים, ר"מ אומר הרי זו תמורת עולה, ר' יוסי אומר דבריו קיימים, ותרעה עד שתומם ותמכר ויביא בדמי תניא עולה ובדמי תניא שלמי: או דאמר בעבודה אחת תנן. ומיבעי ליה לשמו ושלא לשמו, ומפ"ה קאמר פסול, ור' יוסי היא דאמר בגמר תמורה (דף כה.) אף בגמר דבריו נתפס, דבוק: דאי ר' מאיר האמר תפום לשון ראשון. דמסיק בגמ' תמורה (דף כה:) גבי האומר הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים, ר"מ אומר הרי זו תמורת עולה, ר' יוסי אומר דבריו קיימים, ותרעה עד שתומם ותמכר ויביא בדמי תניא עולה ובדמי תניא שלמי: או דאמר בעבודה אחת תנן. ומיבעי ליה לשמו ושלא לשמו, ומפ"ה קאמר פסול, ור' יוסי היא דאמר בגמר תמורה (דף כה.) אף בגמר דבריו נתפס, דבוק: דאי ר' מאיר האמר תפום לשון ראשון. דמסיק בגמ' תמורה (דף כה:) גבי האומר הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים, ר"מ אומר הרי זו תמורת עולה, ר' יוסי אומר דבריו קיימים, ותרעה עד שתומם ותמכר ויביא בדמי תניא עולה ובדמי תניא שלמי: או

עין משפט נר מצוה

יא א מיי' פ"ט מהלכות מעשה קרבנות הל' י"ג:

יב ב מיי' פ"י שם הלכה ג:

יג ג מיי' פ"ג מהלכות תמידין הלכה ח ופ"ג מהלכות ק"פ הלכה ח:

יד ד שם הלכה ז:

טו ה מיי' פט"ו מהל' פסולי המוקדשין הלכה ג הלכה יח ופ"ד מהל' ק"פ הלכה ג:

[טז] [ו] מיי' פרק י"ג מהלכות פסולי מוקדשין הלכה ג' [מהר"י לנדא]:

רבינו חננאל

עמהן וקיימא לן דאפילו חטאת העוף קודמת לעולת בהמה. ופריק **רבא אין** כל החטאות קודמות לעולות הבאות עמהן זולתי עולת מצורע שאם הקדים העולה לחטאת כיפר שנאמר והעלה הכהן את העולה ואת המנחה מאי והעלה שהעלה כבר: אמר ליה **רב אדא לרב פפא** וכי עבידי מילתא דאתי בה לידי תקלה הני אמורין דאמרת מעלן ומלינן על גבי המזבח ניחוש דילמא סברי דיומיה נינהו ואתו לאקטרינהו. ופריק כהנים זריזין הן ולא אתו לידי תקלה. **והא כמה** דלא מתקטרי אימורין לא מיחכיל בשר ולא [סלקא] לבעלי' טהרה שנאמר ואכלו אותם אשר כפר בהם שהכהנים אוכלין ובעלים מתכפרין. ופרקי' כיון דלא אפשר להקטיר לאימורין הללו נעשו כמי שנטמאו או שאבדו והכהנים אוכלין ובעלים מתכפרין דתניא יכול נטמאו אימורין כו': **רב כהנא רמי** כתיב לא ילין חלב חגי עד בקר [הא] כל הלילה ילין ויקטיר איזו שעה שיזדמן לו שיקטיר מן הלילה יקטיר. **והכתיב** והקטיר עליה חלבי השלמים עליה השלם כל הקרבנות הנה כל הקרבנות עם תמיד של שחר הן קרבים קודם תמיד של בין הערבים. ופריק באותן החלבים שנותרו מן היום מקריבין כל הלילה והזהירה תורה לא ילין מכל אותן החלבים עד הבקר: **רמי ליה רב ספרא לרבא** כתיב לא ילין לבקר זבח חג הפסח לבקר הוא דלא ילין הא כל הלילה כשרין להקרבה. **והא** הפסח נשחט בארבעה עשר והוא חול והלילה שהוא לילי חמשה עשר יום טוב הוא וכתיב עולת שבת בשבתו ולא עולת חול בשבת ולא עולת שבת בחול[פ]. **ופרקי'** האי קרא כתיב לא ילין לבקר זבח חג הפסח ודיקינן מינה לבקר הוא דלא ילין הא כל הלילה ילין כלומר יקריב לילי חמשה עשר אע"פ שהוא יו"ט בארבעה עשר שחל להיות בשבת עסקינן דחלבי שבת קריבין ביו"ט כלומר דברים הנשחטין בשבת חלביהן קריבין ביום טוב. **אמר ליה רבא** ונימא ליה לקרא דבארבעה עשר שחל להיות בשבת כתיבת. א"ל שבקיה לקרא כיון דלית ליה דרשה אחרינא הוא דחיק ומוקים נפשיה בהכי: **מתני' הפסח ששחטו שלא לשמו** כו'. בעי רב פפא בעבודה אחת מאלו העבודות אמר לשם

מסורת הש"ס עם הוספות

ק) [זבחים דף פה:], **ר)** [שבת דף כ. ום"ע], **ש)** עיין תוס' מנחות כו: ד"ה קומץ, **ת)** עיין תוס' זבחים ו. ד"ה והלא, **א)** [יבמות מ. 5. יומא סח:], **ו)** עיין תוס' יומא כט. ד"ה אלא, **ז)** [לעיל נח. יומא לג.], **ח)** [לקמן פג: שבת כד:], **ט)** [שבת קיד.], **י)** [קדושין סח. מלה לג.], **כ)** [זבחים יג.], **ל)** זבחים ז:, **מ)** לקמן קכ:, **נ)** פ"ו ה"א ור"ה פרק א ה"א, **ס)** עא:, **ע)** [ועיין תוספות לקמן ע. סוף ד"ה לאו], **פ)** שם ד"ה לימא.

הגהות הב"ח

(ו) תום' ד"ה יכול וכו' י"ל וכו' דכל כמה דלא מזו כהני' לאכילת בשר. נ"ב פי' אפילו מדאורייתא:

גליון הש"ם

גמ' והכתיב עולת שבת. עי' שבת ד"כ ע"ש תד"ה למסרי. וביומא דף מו ע"ש תוד"ה אבל וע"ש:

הגהות מהר"ב רנשבורג

א) דתני' יכול נטמאו אמורין. הרמב"ם השמיט ברייתא זאת עיין ע"ז דף נ: **ב)** רש"י ד"ה והעלה הכהן וכו' כפר תטמת. נ"ל בתר תטמ:

תורה אור השלם

א) וְהֶעֱלָה הַכֹּהֵן אֶת הָעֹלָה וְאֶת הַמִּנְחָה הַמִּזְבֵּחָה וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן וְטָהֵר: [ויקרא ד, כ]

ב) וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַחֵלֶב הַמִּזְבֵּחָה וְהָיָה הֶחָזֶה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו: [ויקרא ז, לא]

ג) וְאָכְלוּ אֹתָם אֲשֶׁר כֻּפַּר בָּהֶם לְמַלֵּא אֶת יָדָם לְקַדֵּשׁ אֹתָם וְזָר לֹא יֹאכַל כִּי קֹדֶשׁ הֵם: [שמות כט, לג]

ד) לֹא תִזְבַּח עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין חֵלֶב חַגִּי עַד בֹּקֶר: [שמות כג, יח]

ה) וְהָאִשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ לֹא תִכְבֶּה וּבִעֵר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן עֵצִים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר וְעָרַךְ עָלֶיהָ הָעֹלָה וְהִקְטִיר עָלֶיהָ חֶלְבֵי הַשְּׁלָמִים: [ויקרא ו, ה]

ו) לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח: [שמות לד, כה]

ז) עֹלַת שַׁבָּת בְּשַׁבַּתּוֹ עַל עֹלַת הַתָּמִיד וְנִסְכָּהּ: [במדבר כח, י]

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

[ו] ולא (גליון: כ) [צ"ל לרבא וכן איתא בילקוט פנחס רמז תשפ"ב, ופרשת משפטים רמז שנ"ז. וידוע דרב ספרא דא"ל רבא משה שפיר

אוצר החכמה 19/06/2018

וראויים להקטרה, אבל אם נטמאו או אבדו מותר לכהנים לאכול גם בלא הקטרה. ואם כן גם כאן, כיון שאימורים אלו אסורים בהקטרה הרי זה כאילו נטמאו או אבדו ומותר לכהנים לאכול מבשר הקרבן, וממילא מתכפרים הבעלים והותרו לאכול בקדשים.

★

הגמרא מקשה סתירה בין הפסוקים בענין אם מותר להקטיר אימורים לאחר תמיד של בין הערבים:

רַב פַּהֲנָא רָמֵי - הקשה סתירה בין הפסוקים, לענין קרבן חגיגה'י **כְּתִיב** - כתוב בתורה (שמות כג יח) **'לֹא יָלִין חֵלֶב חַגִּי עַד בֹּקֶר'**, ומשמע שרק **עַד הַבֹּקֶר הוּא** שציותה תורה **דְּלָא יָלִין**, כלומר, שהאיסור הוא רק אם מניח את האימורים בלא הקטרה עד הבוקר, **הָא** - אבל במשך **כָּל הַלַּיְלָה פּוֹקֵי**, **יָלִין** - מותר להלין את האימורים ולהניחם במשך הלילה למטה מן המזבח, וקודם עלות השחר יעלה אותם ויקטירם, **וְאילו** לענין תמיד של שחר **כְּתִיב** - כתוב בתורה (ויקרא ו ה) **'וְהִקְטִיר עָלֶיהָ חֶלְבֵי הַשְּׁלָמִים'**, ודרשו לעיל (נח:) **'עָלֶיהָ הַשְּׁלֵם כָּל הַקְּרָבָּנוֹת כּוּלָּן'** שיש להשלים ולגמור את הקרבת כל הקרבנות לאחר התמיד של שחר, אבל לאחר התמיד של בין הערבים אסור להקטיר כלום, ואם כן כיצד נפרש את הפסוק 'לא ילין' שמשמע שמותר להקטיר במשך כל הלילה[יא].

מתרצת הגמרא, **הוּא מוֹתִיב לָהּ וְהוּא מְפָרֵק לָהּ** - רב כהנא שהקשה קושיא זו הוא בעצמו תירץ, שבפסוק הראשון שנאמר בו שרשאי להקטירם במשך כל הלילה, מדובר **כְּשֶׁנִּתּוֹתְרוּ** אימורים מקרבנות שנשחטו ונזרק דמם קודם תמיד של בין הערבים, ולפיכך מותר להקטירם אף לאחר הקטרת אברי תמיד של בין הערבים, מפני שכבר היו ראויים להקטרה קודם התמיד של בין הערבים, ודי בזה להחשיבו כהקטרה על תמיד של שחרי[יב].

★

הגמרא מקשה סתירה נוספת בין הפסוקים בענין הקטרת אימורי קרבן של חול בליל יום טוב:

רִמֵּי לֵיהּ רַב סַפְרָא (לרב) [לְרָבָא][יג] - הקשה רב ספרא לרבא סתירה בין הפסוקים, לענין קרבן פסח הנשחט ביום ארבעה עשר בניסן **כְּתִיב** - כתוב בתורה (שמות לד כה) **'לֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפֶּסַח'**[יד], ומשמע, שרק **לַבֹּקֶר הוּא דְּלָא יָלִין** - שלא יניח את האימורים[טו] עד הבוקר בלא הקטרה, **הָא** [- אבל] במשך **כָּל הַלַּיְלָה יָלִין** - מותר להניח ולהקטיר את האימורים קודם עלות השחר, ואף שלילה זה הוא כבר יום טוב ראשון של פסח. **וְהָכְתִיב** - והרי לענין קרבן מוסף שבת כתוב בתורה (במדבר כח י) **'עוֹלַת שַׁבַּת בְּשַׁבַּתּוֹ'**, ויש ללמוד מזה שרק קרבן של שבת מותר להקריב בשבת, **וְלֹא עוֹלַת חוֹל בַּשַּׁבָּת**, וכן, **לֹא עוֹלַת חוֹל בְּיוֹם טוֹב**[טז], ואם כן איך מותר להקטיר את אימורי קרבן הפסח שהוא קרבן חול [כיון שנשחט ונזרק הדם בארבעה עשר] בליל יום טוב.

מתרצת הגמרא, **אָמַר לֵיהּ** - אמר לו רבא לרב ספרא, **כְּבָר רַמְיֵיהּ נִיהָלֵיהּ** - כבר הקשה סתירה זו בין הפסוקים **רַב אַבָּא בַּר חִיָּיא**

עובר הוא על לאו שנאמר 'לא ילין חלב חגי עד בוקר' (שמות כג יח). ובמשנה למלך (שם) תמה עליו מסוגייתנו, שאם פסוק זה מדבר בפסח מה הקשה רב כהנא כיצד מקטירים לאחר התמיד, והלא כך הוא דין הפסח שהוא קרב אחר התמיד וכמו שדרשו בברייתא לעיל (ע"ב). וראה עוד בדבריו המובאים להלן בהערה על קושיית רב ספרא, ובילקוט ביאורים יישובים נוספים לדעת הרמב"ם.

יא. התוספות במסכת הוריות (ב. ד"ה שהניח) הוכיחו מסוגייתנו שעשה של השלמה מעכב, משום שאם אינו אלא מצוה לכתחילה להקריב את כל הקרבנות קודם תמיד של בין הערבים, מדוע לא תירצה הגמרא שהפסוק של 'לא ילין' שמשמע שכל הלילה כולו ילין הוא לענין דיעבד, ובאה התורה לומר שמהבוקר הוא פסול אף בדיעבד. ולדעת התוספות לעיל (נח: ד"ה העולה וכמנחות מט. ד"ה תלמוד) שעשה של השלמה אינו מעכב, ובדיעבד אם הקריבו קרבן אחר תמיד של בין הערבים הקרבן כשר, תירץ האור חדש (ד"ה רב כהנא), שמאחר שבפסוק של 'לא ילין' לא נאמר בפירוש עיכוב, אלא משמעו על האיסור לכתחילה, לכך הקשה רב כהנא שמפסוק זה משמע שכל הלילה מותר לכתחילה ואילו ב'עליה השלם' נאמר שלכתחילה אסור להקטיר לאחר תמיד של בין הערבים. וראה עוד להלן בהערה על תירוץ הגמרא.

שיטת התוספות במנחות (מט. ד"ה תלמוד) הוא, שדין עשה של השלמה הוא רק לאחר שהקטירו את אברי התמיד, אבל קודם שהקטירו את אברי התמיד מותר להקטיר אברי קרבנות אחרים, ולפי זה הקשו הטורי אבן (רמז השמה ג: ד"ה ומקלקלו) ורעק"א (דרוש וחידוש ח"ב סוף מערכה ה' למסכת חגיגה ד"ה ובדברי) מסוגייתנו, מדוע לא תירצו שהפסוק 'לא ילין' מדבר בשעדיין לא הקטירו את אברי התמיד, ולכך יכולים להקטיר את אברי החגיגה, ובסוף הלילה יקטירו יחד את אברי החגיגה ואברי התמיד. ואכן במהר"ח אור זרוע (סי' רכ) כתב, שלא יכלה הגמרא לתרץ שעדיין לא הקטיר את אברי התמיד, משום ש'עליה השלם' משמע שקודם שחיטת התמיד יגמור להקריב את כל הקרבנות האחרים. ובדובב מישרים (מ"ג סי' נג אות ג) הביא לתרץ את שיטת התוספות, שכיון שחביבה מצוה בשעתה ומטעם זה מקטירים את אברי תמיד של בין הערבים של שבת בשבת ואין ממתינים להקטירם בלילה של מוצאי שבת כמבואר להלן (סח:), לכך לכתחילה ודאי מקטיר את אברי התמיד ביום, ואף שיכלה הגמרא להעמיד באופן זה שעברו ולא הקטירו ביום, הגמרא הביאה אופן אחר, שזרקו הדם קודם התמיד, ועדיין לא הקטירו את האברים. עיין שם במה שכתב עוד בדברי הרעק"א. וראה עוד להלן בהערה על תירוץ הגמרא.

יב. רש"י (ד"ה כשנתמרו). ובפירוש הר"א מזרחי (ויקרא ו ה ד"ה וערך) הביא את קושיית רב כהנא בסתירת הפסוקים, וכתב על זה שלשה תירוצים: א. שחלבים שנזרק דמם קודם התמיד מותר להקטירם לאחר התמיד. ב. שבדיעבד אם לא הקטיר את האימורים קודם התמיד יכול להקטירם לאחר התמיד. ג. שמדובר שלא הקטירו עדיין את אברי התמיד ולכך יכול להקטיר את שאר האברים. ויש שכתבו שכוונתו לפרש את שלשת הפירושים בדברי הגמרא שאמרו 'בנתותרו' שהפירוש הראשון הוא כפירוש רש"י (ד"ה כשנתמרו), והפירוש השני הוא כדעת התוספות (לעיל נח: ד"ה העולה וכמנחות מט. ד"ה תלמוד) שבדיעבד אם נתותרו אברים מותר להקטירם לאחר התמיד. והפירוש השלישי הוא כשיטת התוספות במנחות (שם) שקודם שהקטירו את אברי התמיד מותר להקטיר שאר אברים.

יג. גליון, וכן הוא ברבנו חננאל וצל"ח (ד"ה רמי) וראה עוד בצל"ח ובהגהות וציונים ההכרח לזה.

יד. הסמ"ג (סי' שמח) הביא שקושיית רב ספרא כיצד מקטירים בלילה והרי 'ולא עולת חול ביום טוב' היא מהפסוק שהביא רב כהנא לעיל 'לא ילין חלב חגי עד בוקר' (שמות כג יח), וכתב המשנה למלך (קרבן פסח פ"ו ה"ז) שלפי הגירסא בגמרא שלפנינו שהקושיא היא מ'לא ילין לבקר זבח חג הפסח' יש להעיר מדוע אכן לא הקשה רב ספרא מהפסוק 'לא ילין חלב חגי' [הכתוב תחילה], וביאר שהטעם הוא משום שפסוק זה של 'לא ילין חלב חגי' מדבר על חגיגת חמשה עשר, שהיא קריבה בלילה של מוצאי חמשה עשר שאינו יום טוב כלל, אבל לדעת הרמב"ם (קרבן פסח) שם שהביא פסוק זה של 'לא ילין חלב חגי' לגבי פסח קשה מדוע אכן לא הקשה רב ספרא על פסוק זה. וכתב שלגירסת הסמ"ג מיושב, שאכן רב ספרא סבר שפסוק זה מדבר על פסח ולכך הקשה מפסוק זה כיצד מקטירים את אברי הפסח בלילה שהוא יום טוב והרי 'ולא עולת חול ביום טוב', ולפי זה ביאר שרב כהנא שהקשה מפסוק זה כיצד מקטירים לאחר התמיד אכן חולק ומפרש את הפסוק לגבי חגיגה, שהרי קרבן פסח מעיקר דינו קרב הוא לאחר התמיד, ורק רב ספרא מפרש את הפסוק לגבי פסח ולכך הקשה מ'ולא עולת חול ביום טוב'. אהחח 19/06/2018

טו. פסוק זה מדבר על כל חלקי הקרבן, בין על הבשר הנאכל ובין על האימורים הנקטרים, שבסוגייתנו מבואר שהפסוק מדבר על האימורים הנקטרים, שהרי הקשו 'ולא עולת חול ביום טוב' ולקמן (סג:) מוכח שמדובר על הבשר הנאכל. והראיה מהפסוק היא, משום שאם מדובר רק על האימורים הנקטרים היתה התורה כותבת 'לא ילין חלבי' וגו' כמו שנאמר 'לא ילין חלב חגי' (שמות כג יח), ואילו מדובר רק על בשר הנאכל היתה התורה כותבת דין זה בפרשת אכילת הבשר (שמות יג), כמו שנאמר (שם יג י) 'ולא תותירו ממנו עד בוקר', ומזה למדה הגמרא שהפסוק מדבר בין על הבשר הנאכל ובין על האימורים הנקטרים. תוספות (ד"ה ולמ). ובצל"ח (ד"ה ולמ עולת) ומלא הרועים (ד"ה רב כהנא) כתבו שתלוי הוא במחלוקת רבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה (לקמן קכ:) שנחלקו לענין זמן אכילת הפסח אם הוא כל הלילה או עד חצות, ופירשו שנידון זה אם הפסוק מדבר על הבשר הנאכל או על האימורים הנקטרים תלוי במחלוקתם, והובאו דבריהם בילקוט ביאורים.

טז. הקשו התוספות (ד"ה ולמ), מנין שאין קרבים ביום טוב והרי הפסוק לא נאמר אלא בשבת, ושבת חמור הוא מיום טוב. ותירצו, שאכן דין זה שנוי במחלוקת רבי עקיבא ורבי ישמעאל שנחלקו במסכת שבת (קיד.) איך לדרוש פסוק זה של 'עלת שבת בשבתו', ששניהם פירשו שכוונת הפסוק להתיר הקרבת חלבי עולת שבת אחת בשבת אחרת, ונחלקו בפירוש השבת האחרת, רבי עקיבא פירש לענין חלבי שבת שקרבים ביום טוב, ורבי ישמעאל פירש לענין חלבי שבת שקרבים ביום הכיפורים, ומבואר בסוגיא שם שלדעת רבי ישמעאל דין זה שחלבי שבת קרבים ביום טוב דין פשוט הוא שאין צריך פסוק, לפי שלדעתו אף נדרים ונדבות קרבים ביום טוב. וכתבו התוספות שסוגייתנו כדעת רבי עקיבא היא, ולדבריו מוכח שחלבי חול אין קרבים ביום טוב, שאם קרבים מדוע הוצרכה תורה להשמיענו שחלבי שבת קרבים ביום טוב והרי אפילו חלבי חול קרבים בו, אלא מוכח שחלבי חול אין קרבים ביום טוב. אבל לדעת רבי ישמעאל שפירש את הפסוק לענין שבת ויום הכיפורים,

עשאום כמי שנטמאו אימורין או אבדו. למאן דאמר (לקמן דף עז:) אין הלין מרלה על העולין ניחא הא דנקט הכא שנטמאו או אבדו גריעתא[ז] דלקמן (דף פ:) על מה הלין מרלה על הדם ועל החלב ס"ל הואיל ומדרבנן לא מרלה הוי כאילו אבדו האימורין:

יכול נטמאו או שאבדו לא יהו הכהנים כו'. הכי קאמר מסקנא הכא דאי לא אכלי כהנים לא מכפרי בעלים ולא מסתרו לאכול בקדשים ומקשה ריב"ל דבהשחה רבה (יבמות דף 5.) אמר ת"ש דם שנטמא וזרקו בשוגג הורלה במזיד לא הורלה והא הכא דמדאורייתא מרלוי מרלי כו' ומשני מאי לא הורלה להתיר בשר בתאילה אבל בעלים מתכפרין אלמא אף על גב דבשר אינו נאכל בעלים מתכפרין י"ל דהיכא דמזי לאכילה מדאורייתא מתכפרין והכא בעי למימר דכל כמה דלא מזו כהנים לאכילת בשר (ח) לא מתכפרים בעלים ומיהו קשה מנטמא בשר היאך זורק את הדם הא אין לבשר שעת היתר לכהנים ונרלה לפרש דכל זמן דאזי בשר לאכילה לא מתכפרי בעלים עד שיאכלו כהנים אבל אם נטמא מאחרי כן או יצא או נעשה נותר מתכפרי בעלים:

ולא עולת חול ביו"ט. הקשה ריב"א דהא קרא בשבת כתיב דאיכא אבל ביו"ט דקיל מנא לן דלא קרבה וי"ל דאיכא דרבי עקיבא דאמר בסוף אלו קשרים (שבת דף קיד.) עולת שבת[ז] לימד על אבלי שבת שקרבין בי"ט ומשמע ליה עולת שבת זו בשבת אחרת דהיינו של שבת בי"ט מכלל דשל חול בי"ט לא קרבה וקשה לר' עקיבא תיפוק לי' דאבלי שבת קריבין בי"ט מקרא דהכא דלא יצא הא כל הלילה יצא דלכל הפחות מיתוקם באבלי שבת להיות בשבת קרא נותר דבשר מיירי דהא לקמן (דף סג:) מחייב שומט על חמץ[ט] אחד מבני חבורה מדכתיב לא יצא בהן דמשמע הני דקיימין[י] על דלא יצא וכל הלילה יצא כדר'[יא] עקיבא דסבר לא יצא אלא עד שעת חפזון[יב] ואיכא למימר דמשמע ליה לר' עקיבא דפסח נאכל כל הלילה עד שעת חפזון[יב] ואיכא למימר דמשמע ליה למסדל הש"ס דקרא דכל הזבח מיירי בין בשבת ובין בחמורין ומדלא[יג] כתיב חלב חגי נשאר עד בקר הוא דלא יצא אלא כל הלילה כולה יצא וכתיב והקטיר עליה חלבי השלמים[יד] עליה השלם כל הקרבנות כולן הוא מותיב לה והוא מפרק לה בשנתותרו. רמי לי' רב ספרא לרב[טו] כתיב לא[טז] יצא לבקר זבח חג הפסח לבקר הוא דלא יצא הא כל הלילה יצא[יז] והכתיב[יח] עולת שבת בשבתו ולא עולת חול בשבת ולא עולת שבת בחול[יט]. **ופרקי'** האי קרא כתיב לא יצא לבקר זבח חג הפסח ודיקינן מינה לבקר הוא דלא יצא הא כל הלילה יצא כלומר יקריב לילי חמשה עשר אע"פ שהוא יו"ט בארבעה עשר שחל להיות בשבת עסקינן דחלבי שבת קריבין ביו"ט כלומר דברים הנשחטין בשבת חלביהן קריבין ביום טוב. **אמר ליה רבא** ונימא ליה לקרא דבארבעה עשר שחל להיות בשבת כתיבת. א"ל שבקיה לקרא כיון דלית ליה דרשה אחרינא הוא דחיק ומוקים נפשיה בהכי: **מתני' הפסח ששחטו שלא לשמו** כו'. בעי רב פפא בעבודה אחת מאלו העבודות אמר לשם

א) והעלה הכהן את העולה שהעלה כבר אמר ליה רב שמן בר אבא לרב פפא לדידך דאמרת מעלה ומלינה בראשו של מזבח קיימין ב) ועבדינן מילתא לכהנים דאתו בה לידי תקלה דסברי דיומיה הוא ואתו לאקטורי אמר ליה ג) כהנים זריזין הן. אמר ליה רב אשי לרב כהנא ואמרי לה רב הונא בריה דרב נתן לרב פפא ד) והא כמה דלא מתקטרי אמורין כהנים לא מצו אכלי בשר דתניא א יכול יהו כהנים רשאין בחזה ושוק קודם הקטרת אמורין תלמוד לומר ב) והקטיר הכהן את החלב המזבחה והדר ב) והיה החזה לאהרן ולבניו וכמה דכהנים לא אכלי בשר בעלים ד) לא מתכפרי דתניא ה) ג) ואכלו אותם אשר כפר בהם ב)מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרין אמר ליה ו) כיון דלא אפשר עשאום כמי שנטמאו או שאבדו א] דתניא יכול נטמאו אמורין או שאבדו לא יהו כהנים זכאין בחזה ושוק תלמוד לומר ב) והיה החזה לאהרן ולבניו מכל מקום. רב כהנא רמי כתיב ד) לא[ו] ילין חלב חגי עד בקר עד בוקר הוא דלא ילין הא כל הלילה כולה ילין וכתיב ה) והקטיר עליה חלבי השלמים ו) עליה השלם כל הקרבנות כולן הוא מותיב לה והוא מפרק לה בשנתותרו. רמי לי' רב ספרא לרב[ז] כתיב ז) לא[ו] ילין לבקר זבח חג הפסח לבקר הוא דלא ילין הא כל הלילה ילין ח) והכתיב[ח] עולת שבת בשבתו ולא עולת חול בשבת ולא עולת שבת בחול[ט]. **ופרקי'** האי קרא כתיב לא ילין לבקר זבח חג הפסח ודיקינן מינה לבקר הוא דלא ילין הא כל הלילה ילין כלומר יקריב לילי חמשה עשר אע"פ שהוא יו"ט בארבעה עשר שחל להיות בשבת עסקינן דחלבי שבת קריבין ביו"ט כלומר דברים הנשחטין בשבת חלביהן קריבין ביום טוב. **אמר ליה רבא** ונימא ליה לקרא דבארבעה עשר שחל להיות בשבת כתיבת. א"ל שבקיה לקרא כיון דלית ליה דרשה אחרינא הוא דחיק ומוקים נפשיה בהכי: **מתני' הפסח ששחטו שלא לשמו** כו'. בעי רב פפא בעבודה אחת מאלו העבודות אמר לשם

ט) והעלה הכהן את העולה ואת המנחה וגו'. ב] נפיק חטאת כחיד, ומדהוה ליה למיכתב ואת העולה יעלה וכחיד והעלה, משמע לפילו הדיא העולה קודם למטאת יכפר: **דסברי דיומא היא.** כשמקטירים כל הלילה מדרים שניתנו מקרבנות שנשחטו ונזרק דמן קודם לתמיד, וירמו את המדרים הללו, יהו סבורין שגם חלה ניתנו ורמוין להקטירם היום, ויקטירם[ה] ועברי מעשה דהשלמה: זריזין הן. והמעלן עם יודיע לחביו הכהנים, ויזהרו בהן: **אמר ליה רב אשי לרב.** מדרב פפא פריך דאמר מלינן: **מבדי כל כמה דלא מקטרי אמורין.** למטאת, כהנים בשר המטאת לא מצי אכלי, ובעלים לא הויא להו כפרה, ועדיין מחוסר כפורים הוא והיאך יאכל בקדשים: בחזה ושוק. הנתונים לכהנים מן השלמים: **ואכלו אותם.** במלואים כחיב: **אשר כופר בהם.** כתב כפרה גבי אכילה, למימרא דאף באכילה תלויה כפרה: **כיון דלא אפשר.** לאקטורינהו המידנא מסוס עשה דהשלמה, עשאום כמי שנטמאו או שאבדו, ומשתרו כהנים באכילת בשר, והויא כפרה לבעלים: **הא כל הלילה** יצין. למטה, ומעלן ומקטירן כל הלילה, ואינו נפסל אלא אם כן מלאן בעלות השחר כשהוא למטה, אלמא כל הלילה רלוי להקטיר: **והכתיב עליה השלם.** דמשמע שלא יתעכב בשר אחר תמיד של בין הערבים: **כשנתותרו.** מקרבנות שנזרק דמן קודם תמיד ולא הספיקו להקריב, דכיון דנרשה להקרבה קודם לכן, על תמיד של שחר הוא מוסלס: **הא כל הלילה יצין.** ויקטירנו בלילי י"ט, ואע"פ שנותר מקרבן של חול, דהא י"ד שנזרק דם הפסח בו חול הוא: **ואנן ניקו כו'.** קושיא היא: **שבקי'** לקרא דהוא דחיק ומוקי **אנפשיה.** מדקאמו קראי אהדדי, על כרחין קראי גופייהו מוקמי אנפשייהו הכי:

מתני' הפסח ששחטו שלא לשמו. לשם שלמים: **או קיבל או הלך או זרק שלא לשמו.** שבאחרנה עבודות הללו הפסח נפסל דמחשבתן אם לפסול אם לפגל, כדילף בשמעתא קמייתא דזבחים (דף ז.): **או לשמו ושלא לשמו.** בגמרא מפרש מי דמחשבת עבודה אחת קאמר, מי דמחשבת שמי עבודות כגון קיבל לשמו וזרק שלא לשמו: **פסול.** דכתיב זבח פסח הוא, אתה זביחתו לשם פסח, וכתיב הוא למעוטי נשחט שלא לשמו[ט]:

גמ' בעבודה אחת תנן. ומיבעי ליה לשמו ושלא לשמו, ומפ"ה קאמר פסול, ור' יוסי היא דאמר דמחשבת תמורה (דף כה.) אף בגמר דבריו מלמד שתפס, דבוק: דאי ר' מאיר האמר תפום לשון ראשון. דמס' תמורה (דף כה:) גבי האומר הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים, ר"מ אומר הרי זו תמורת עולה, ר' יוסי אומר דבריו קיימים, ואתרע על שתומס ותמכר ויביא בדמי מניה עולה ובדמי מניה שלמי: או

דבחגיגת חמשה עשר מיירי כדמוכח בחלי הכי[כ] הקשה רשב"ץ לבן תימא דדרים לקמן בחלו דברים (דף ע.) מגיגה הבאה עם הפסח הרי היא כפסח דומם חג זה מגיגה היכי מיתוק' המי קרא בשבת הא מודה בלא בחיא שבת כדמוכח התם[ט] וי"ל דבן תימא יסבור כר' ישמעאל דאמר בחלו קדרים (שבת דף קיד:) דחלבי חול קריבין בי"ט אי נמי בן תימא יפרש שמרחו שלא יבא לידי בל ילין כדמפרש בירושלמי **דאי** ר' מאיר האמר תפום לשון ראשון. תוי"י דרבא[כא] לטעמיה דאית ליה דפליגי בתפום לשון לאחרין בפ"ב דזבחים (דף נ.) עדיין היא מחלוקת פירוש אפילו בתמורת עולה ובלאו הכי ר"מ ובלאו הכי הך דיוקא דהכא לא מיתוקם אלא לבבא דרבא דמייתי לקמן בפירקין (דף סג.) גבי אחרים חומרים הקדים מולים לערלים כו' וסבר[כב] אינה לאחיטה אלא לבסוף וכדרבא דאמר עדיין היא מחלוקת ופליגי בתפום לשון אחרון אפילו בבי הא גווני אף על גב דאינה לאחיטה אלא לבסוף ובגרגי אחרון יש לאחיסס לחול וסבר ר"מ התם תפום לשון אחרון אע"פ שלא חל[כג] בשעה שאמר לגרבה ואפילו לקמן דסבירא להו דישנה לאחיטה מתחלה ועד סוף חיילי תרווייהו אפילו לר"מ כמו שנאמר לקמן[כד] ומ"כ לא יכשיר הכא לר"מ לשמו ושלא לשמו אפי' בעבודה אחת:

מחל

עין משפט נר מצוה

יא א מיי' פ"ט מהלכות מעשה קרבנות הל' י"ג:

יב ב מיי' פ"י שם הלכה ג:

יג ג מיי' פ"ג מהלכות תמידין הלכה ח ופ"ד מהלכות ק"פ הלכה ח:

יד ד שם הלכה ז:

טו ה מיי' פט"ו מהל' פסולי המוקדשין הלכה ג הלכה יח ופ"ד מהל' ק"פ הלכה ג:

[טז] [ו] מיי' פרק י"ג מהלכות פסולי מוקדשין הלכה ג' [מהר"י לנדא]:

רבינו חננאל

עמהן וקיימא לן דאפילו חטאת העוף קודמת לעולת בהמה. **ופריק רבא אין** כל החטאות קודמות לעולות הבאות עמהן זולתי עולת מצורע שאם הקדים העולה לחטאת כיפר שנאמר והעלה הכהן את העולה ואת המנחה מאי והעלה שהעלה כבר: **אמר ליה רב אדא לרב פפא** וכי עבידי מילתא דאתי בה לידי תקלה הני אמורין דאמרת מעלן ומלינן על גבי המזבח ניחוש דילמא סברי דיומיה נינהו ואתו לאקטרינהו. **ופריק** כהנים זריזין הן ולא אתו לידי תקלה. **והא כמה** דלא מתקטרי אימורין לא מיתכיל בשר ולא [סלקא] לבעלי' טהרה שנאמר ואכלו אותם אשר כפר בהם שהכהנים אוכלין ובעלים מתכפרין. **ופרקי'** כיון דלא אפשר להקטיר לאימורין הללו נעשו כמי שנטמאו או שאבדו והכהנים אוכלין ובעלים מתכפרין דתניא יכול נטמאו אימורין כו': **רב כהנא רמי** כתיב לא ילין חלב חגי עד בקר [הא] כל הלילה ילין ויקטיר איזו שעה שיזדמן לו שיקטיר מן הלילה יקטיר. **והכתיב** והקטיר עליה חלבי השלמים עליה השלם כל הקרבנות הנה כל הקרבנות עם תמיד של שחר הן קרבים קודם תמיד של בין הערבים. **ופריק** באותן החלבים שנותרו מן היום מקריבין כל הלילה והזהירה תורה לא ילין מכל אותן החלבים עד הבקר: **רמי ליה רב ספרא לרבא** כתיב לא ילין לבקר זבח חג הפסח לבקר הוא דלא ילין הא כל הלילה כשרין להקרבה. **והא** הפסח נשחט בארבעה עשר והוא חול והלילה שהוא לילי חמשה עשר יום טוב הוא וכתיב עולת שבת בשבתו ולא עולת חול בשבת ולא עולת שבת בחול[כ]. **ופרקי'** האי קרא כתיב לא ילין לבקר זבח חג הפסח ודיקינן מינה לבקר הוא דלא ילין הא כל הלילה ילין כלומר יקריב לילי חמשה עשר אע"פ שהוא יו"ט בארבעה עשר שחל להיות בשבת עסקינן דחלבי שבת קריבין ביו"ט כלומר דברים הנשחטין בשבת חלביהן קריבין ביום טוב. **אמר ליה רבא** ונימא ליה לקרא דבארבעה עשר שחל להיות בשבת כתיבת. **א"ל** שבקיה לקרא כיון דלית ליה דרשה אחרינא הוא דחיק ומוקים נפשיה בהכי: **מתני' הפסח ששחטו שלא לשמו** כו'. בעי רב פפא בעבודה אחת מאלו העבודות אמר לשם

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) [זבחים דף פה:], ג) [שבת דף כ. ום"ע], ג) עיין תוס' מנחות כו: ד"ה קומץ, ד) עיין תוס' זבחים ו. ד"ה והלא, ה) [יבמות מ. ל. יומא סח:], ו) עיין תוס' יומא כט. ד"ה אלא, ז) [לעיל נח. יומא לג.], ח) [לקמן פג: שבת כד:], ט) [שבת קיד.], י) [קדושין סח. מה לג.], כ) [זבחים יג.], ל) זבחים ז:, מ) לקמן קכ:, נ) פ"ו ה"א ור"ה פרק א ה"א, ס) עא:, ע) [ועיין תוספות לקמן ע. סוף ד"ה לחו], פ) שם ד"ה לימא.

הגהות הב"ח

(ס) תוס' ד"ה יכול וכו' י"ל וכו' לכל כמה דלא מזו כהני' לאכילת בשר. נ"ב פי' מפילו מדאורייתא:

גליון הש"ם

גמ' והכתיב עולת שבת. עי' שבת ד"כ ע"ש מד"ה למשרי. וביומא דף מו ע"ש תוד"ה אבל וע"ש:

הגהות מהר"ב רנשבורג

א] דתני' יכול נטמאו אמורין. הרמב"ם השמיט ברייתא זאת עיין ע"ז דף נ: ב] רש"י ד"ה והעלה הכהן וכו' כפר תטאת. ל"ל בתר תטאת:

תורה אור השלם

א) וְהֶעֱלָה הַכֹּהֵן אֶת הָעֹלָה וְאֶת הַמִּנְחָה הַמִּזְבֵּחָה וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן וְטָהֵר: [ויקרא ד, כ]

ב) וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַחֵלֶב הַמִּזְבֵּחָה וְהָיָה הֶחָזֶה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו: [ויקרא ז, לא]

ג) וְאָכְלוּ אֹתָם אֲשֶׁר כֻּפַּר בָּהֶם לְמַלֵּא אֶת יָדָם לְקַדֵּשׁ אֹתָם וְזָר לֹא יֹאכַל כִּי קֹדֶשׁ הֵם: [שמות כט, לג]

ד) לֹא תִזְבַּח עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין חֵלֶב חַגִּי עַד בֹּקֶר: [שמות כג, יח]

ה) וְהָאִשׁ עַל הַמִּזְבַּח תּוּקַד בּוֹ לֹא תִכְבֶּה וּבִעֵר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן עֵצִים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר וְעָרַךְ עָלֶיהָ הָעֹלָה וְהִקְטִיר עָלֶיהָ חֶלְבֵי הַשְּׁלָמִים: [ויקרא ו, ה]

ו) לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח: [שמות לד, כה]

ז) עֹלַת שַׁבָּת בְּשַׁבַּתּוֹ עַל עֹלַת הַתָּמִיד וְנִסְכָּהּ: [במדבר כח, י]

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

ט] ולא (גליון: כ] [צ"ל לרבא וכן איתא בילקוט פנחס רמז תשפ"ב, ופרשת משפטים רמז שנ"ז. וידוע דרב ספרא דא"ל רבא משה שפיר

לְרַבִּי אֲבָהוּ, וְשַׁנִּי לֵיהּ - ותירץ לו רבי אבהו, **שַׁחֲטָא** - פסוק זה 'לא ילין לבקר זבח חג הפסח' לא נאמר לגבי כל קרבן פסח, אלא **בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר שָׁחַל לִהְיוֹת בַּשַּׁבָּת עַסְקִינַן** - מדובר בשחל ארבעה עשר בניסן להיות בשבת, ולפיכך מותר להקטיר את אימורי הפסח בלילה יום טוב מפני **דְּחֲלְבֵי** קרבנות שנשחטו **בְּשַׁבָּת, קְרֵיבִין** - מותר **לְהַקְטִירָם בְּיוֹם טוֹב**[יז].

מקשה הגמרא, **אָמַר לֵיהּ** - אמר לו רבא לרב ספרא, וכי **מְשׁוּם** שדין זה **דְּחֲלְבֵי שַׁבָּת קְרֵיבִין בְּיוֹם טוֹב** נכון הוא, **אֲנַן נִיקּוּ וְנֵימָא לֵיהּ דְּהַאי קְרָא בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר שָׁחַל לִהְיוֹת בַּשַּׁבָּת הוּא דְּכְתִיב** - נעמוד אנחנו ונפרש שפסוק זה של 'לא ילין לבקר זבח חג הפסח' מדובר רק בשחל ארבעה עשר בניסן להיות בשבת, והרי בפשטות הכתוב מדבר בכל קרבן פסח. מתרצת הגמרא, **אָמַר לֵיהּ** - השיב לו רב ספרא לרבא, **שִׁבְקֵיהּ לִקְרָא** - הנח לו לפסוק, **דְּהוּא דָּחִיק וּמוֹקִים אַנַּפְשֵׁיהּ** - שמחמת הקושי שיש בסתירת הפסוקים הרי זה כאילו הוא בעצמו מפרש שאינו מדבר אלא בערב פסח שחל בשבת[יח].

★ ★ ★

משנה

משנתנו ממשיכה לעסוק בהלכות שחיטת הפסח, ומבארת דין קרבן פסח שאחת מארבע עבודותיו העיקריות[יט] לא נעשו במחשבה ראויה.

כהקדמה לדברי המשנה, יש לבאר את ענין מחשבה הפוסלת[כ]. כאשר נעשות עבודות הקרבן, על הכהן המקריב לכוין שהקרבן נעשה לשם הקרבן ולשם בעל הקרבן, כלומר, בקרבן עולה עליו לכוין שנעשה לשם עולה עבור אדם זה שהביאו, ובקרבן חטאת עליו לחשוב שנעשה לשם חטאת עבור אדם זה שהביאו, וכיוצא בזה[כא]. אם חשב הכהן[כב] 'מחשבת פסול' באחת מארבע העבודות העיקריות שבקרבן, יש מהן שפוסלת את הקרבן לגמרי וצריך להוציא אותו לבית השריפה, ויש מהן שהקרבן כשר אולם הבעלים לא יצאו בו ידי חובתם. אמנם אם חשב את מחשבת הפסול בשאר העבודות, כגון בהקטרת האימורים על המזבח, אין המחשבה פוסלת את הקרבן[כג]. ושלשה סוגי מחשבת פסול נאמרו:

א. מחשבת 'חוץ לזמנו'. והיא שחשב הכהן בשעת אחת העבודות העיקריות שיזרוק את הדם לאחר זמנו[כד], או יקטיר את אימורי הקרבן לאחר הזמן הראוי לכך[כה], או שהקרבן יֵאכל לאחר הזמן הראוי לכך[כו]. מחשבה זו היא החמורה שבכולם, ואף נקראת 'מחשבת פיגול', ופוסלת את הקרבן ויוצא לבית השריפה, והאוכל מקרבן זה חייב כרת. ופסול זה נלמד מלשון הכתוב (ויקרא ז יח) 'וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יֵרָצֶה הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה וְהַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מִמֶּנּוּ עֲוֹנָהּ תִּשָּׂא'. ודרשו חכמים (זבחים כט.) מלשון 'הַמַּקְרִיב אֹתוֹ', שפסול זה תלוי במחשבה בזמן ההקרבה ולא בזמן האכילה, ומבואר בפסוק שבמחשבה זו נפסל הקרבן והאוכל ממנו חייב כרת.

ב. מחשבת 'חוץ למקומו'. והיא שחשב הכהן המקריב שזריקת הדם או הקרבת אימורי הקרבן תהיה שלא במקומם[כז], או שיֵאכל הקרבן מחוץ למקום הראוי לו[כח]. מחשבה זו קלה ממחשבת 'חוץ לזמנו', ואמנם אף היא פוסלת את הקרבן ויוצא לבית השריפה, אך אינה נקראת 'מחשבת פיגול' לענין שהאוכל מקרבן זה יתחייב כרת.

פרטי שני דינים אלו מבוארים בהרחבה במסכת זבחים (מה:-לח:).

ג. מחשבת 'שינוי השם'. והיא שבשעת העבודה חשב הכהן שעושה את העבודה לשם קרבן אחר או לשם בעלים אחרים. אלא שבזה הדינים חלוקים בין סוגי הקרבנות, שברוב הקרבנות הקרבן כשר ומסיימים את הקטרתו ונאכל כדינו, אלא שלא עלו לבעלים לשם חובתם והם צריכים להביא קרבן אחר כדי לקיים חובתם. אולם קרבן פסח וקרבן חטאת נפסלים לגמרי, ויוצאים לבית השריפה. וטעם החילוק בין פסח וחטאת לשאר הקרבנות הוא, שבפסח נאמר (דברים טז ו) 'שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ' וגו', ודרשו חכמים (זבחים ז:) מלשון הפסוק שמחשבת שינוי קרבן מעכב בקרבן פסח. וכן נאמר (שמות יב כז) 'וַאֲמַרְתֶּם זֶבַח פֶּסַח הוּא לַה'' וגו', ודרשו חכמים (זבחים ז:) מלשון הפסוק שמחשבת שינוי בעלים מעכב בקרבן פסח. ולגבי חטאת דרשו חכמים (שם) מכמה פסוקים שמחשבת 'שינוי השם'

אכן אף חלבי חול קרבים ביום טוב. והרמב"ן (שמות מ: ד"ה ומצוה) תירץ, שבפסוק זה 'עולת שבת בשבתו על עולת התמיד ונסכה' ישנם שני מיעוטים: א. עיקר מה שנאמר 'עולת שבת בשבתו' מיותר, שהיתה התורה יכולה לכתוב רק 'על עולת התמיד ונסכה', ומזה לומדים עולת שבת ולא עולת חול, ב. ומ'בשבתו' לומדים שאף לא עולת חול ביום טוב. והשפת אמת (שנת שם נמוס' ד"ה ולפ"מ, ד"ה ובזה) תירץ, שלענין אברי חול בשבת אין צריך פסוק, משום ששבת עשה ולא תעשה היא ואין עשה של הקרבת הקרבן דוחה לא תעשה ועשה של שבת, ואם אינו ענין לשבת תנהו ענין ליום טוב.

יז. **ירושלמי** (פ"ו ה"ח) הקשו כקושיית רב ספרא על הפסוק 'לא ילין חלב חגי עד בוקר' (שמות כג יח) וכי אימורי חול קרבים ביום טוב. ותירץ רבי אבהו, שמדובר בארבעה עשר שחל בשבת, וכמו שאמרו בסוגייתנו בשמו של רבי אבהו. והקשה על כך רבי יונה, שבשבת אין מביאים קרבן חגיגה, וכיצד ניתן לפרש את הפסוק שנאמר בו 'חלב חגי' שמדבר על קרבן חגיגה בשבת, ותירצו בירושלמי, שבאמת מדובר בארבעה עשר שחל בימות החול, ואין כוונת הפסוק שכל הלילה ניתן להקטיר שהרי בלילה יום טוב הוא, אלא שיקריבהו מבעוד יום כדי שלא יבא לידי לא ילין. ורבי חיננא תירץ, שמאחר ואם הביא קרבן חגיגה בשבת הרי הוא כשר, לכך אמרה תורה על קרבן זה שאין להלין אותו עד הבוקר, אבל כל הלילה מותר להקטיר את האברים. וכתבו התוספות (ד"ה נמרנעה), שלקמן (עמ.) מבואר שפסוק זה מדבר בחגיגת חמשה עשר, ולפי זה אין להקשות כלל ממה שאברי חול אין קרבים ביום טוב, שהרי הלילה של מוצאי חמשה עשר אינו יום טוב.

יח. **העיר** הצל"ח (ד"ה אמר ליה) שלכאורה קושיית המקשן ותירוץ התרצן אינם מובנים, שהלא דבר פשוט הוא שכיון שאי אפשר להעמיד הפסוק בענין אחר יש להעמיד הפסוק בחל בשבת, ואם המקשן סבר שאין להעמיד כן, אם כן מה השיב לו התרצן 'שבקיה לקרא דהוא דחיק ומוקים אנפשיה', והלא על זה עצמו הקשה המקשן שאין לומר כן. וראה מה שביאר בזה והובאו דבריו בילקוט ביאורים. והרש"ש (ד"ה מצוה) ביאר, שכוונת המקשן היתה, שאף שחלבי שבת קרבים ביום טוב, מכל מקום יש סברא לומר שרק קרבנות שהם חובת היום של שבת כתמידים ומוספים הם קרבים ביום טוב, אבל קרבן פסח שאינו חובה משום השבת לא יחשב 'חלבי שבת' ולא יקרב ביום טוב, ותירץ התרצן, שמהפסוקים מוכח שאף קרבן פסח בכלל חלבי שבת הם וקרבים ביום טוב.

יט. **ארבע** העבודות העיקריות בקרבן הן: א. שחיטה. ב. קבלת הדם בכלי. ג. הולכת הדם למזבח. ד. זריקת הדם על המזבח. וראה עוד בזה בסמוך.

כ. **הגמרא** בסמוך (ס.) ובעוד מקומות [ראה זבחים (יג.)], נוקטת לגבי פסולים אלו לשון 'מחשבה', ונחלקו הראשונים האם מחשבה לבדה פוסלת, או שצריך אף דיבור בפה, שמקריב לשם איש אחר או על מנת לאוכלו לאחר זמנו וכיוצא בזה. שיטת רש"י (זבחים מו: ד"ה כגון) ותוספות (ב"מ מג: ד"ה המוסג), שלא די במחשבת פסול אלא צריך שיוציא בפיו את מחשבתו, ויאמר ששוחט לשם זבח אחר. ושיטת ספר החינוך (מצוה קמד) והמזרחי (ויקרא ז יח), שאף מחשבה לבדה פוסלת, וכן פירש המשנה למלך בדעת הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ג ה"ח).

כא. **ראה** רמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ד ה"י). וראה עוד (שם פ"ד ה"ח), שבשעת שחיטה צריך לכוין לשם ששה דברים: א. לשם זבח. דהיינו, לשם אותו הקרבן שהובא. ב. לשם זובח. דהיינו, לשם הבעלים שהביאו. ג. לשם השם. דהיינו, שלא לשם חולין. ד. לשם אישים. דהיינו, שמקריבו כדי לשרוף את החלקים שמקטיר על המזבח [כל קרבן לפי עניינו], ולא רק כדי לצלותם שם. ה. לשם ריח. דהיינו, שיעלה הריח משריפת האימורים על המזבח, ולא שיצלה את האימורים בעזרה ואחר כך יעלם על הזבח לשורפם. ו. לשם ניחוח. דהיינו, שריח זה יהיה לנחת רוח לפני השם שנעשה רצונו. ובחטאת ואשם צריך אף להוסיף ולחשוב ששוחט לשם אותו החטא עליו הובא הקרבן. ומקור דינים אלו הוא במסכת זבחים (מו:).

כב. **כך** שנינו בסתם משנה (זבחים מו:) ושלא כשיטת התנאים הסוברים שמחשבת הבעלים משפיעה. וכן פסק הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ד ה"ח).

כג. **ולשיטת** רבי שמעון (זבחים יג.) אף מחשבה בזמן הולכת הדם לזריקה אינה פוסלת, כיון שניתן להקריב קרבן אף ללא הולכת הדם, וכגון ששחט סמוך למזבח, שבאותו מקום ששחט וקיבל את הדם, שם זרקו על המזבח.

כד. **כלומר**, לאחר שקיעת החמה.

כה. **כלומר**, למחרת יום השחיטה.

כו. **כלומר**, אם הוא קרבן הנאכל ביום ההקרבה ובלילה שאחריו [כגון תודה], וחישב לאכלו למחרת. או אם הוא קרבן הנאכל אף ביום שלמחרת ההקרבה [כגון שלמים], וחישב לאכלו בלילה שלאחר מכן או ביום השלישי.

כז. **כלומר**, מחוץ לעזרה.

כח. **כלומר**, אם הוא מקדשי קדשים הנאכלים בעזרה [כגון חטאת], וחישב לאכלו מחוץ לעזרה. או אם הוא מקדשים קלים הנאכלים אף בכל ירושלים [כגון שלמים], וחישב לאכלו מחוץ לירושלים.

עשאום כמי שנטמאו אימורין או אבדו. למאן דאמר (לקמן דף עז:) אין הנין מרצה על העולין ניחא הא דנקט הכא שנטמאו או אבדו אבל גרייתא[ז] דלקמן (דף פ:) על מה הנין מרצה על הדם ועל החלב ס"ל הוחיל ומדרבנן לא מרצה הוי כאילו אבדו האימורין:

יכול נטמאו או שאבדו לא יהו הכהנים כו'. הכי קאמר מסקנא הכא דאי לא אכלי כהנים לא מכפרי בעלים ולא מצתרו לאכול בקדשים ומקשה ריב"ח דבהמה רבה (יבמות דף 5.) אמר ת"ש דם שנטמא ונרקו בשוגג הורצה נמזיד לא הורצה והא הכא דמדאורייתא מרצוי מרצי כו' ומשני מאי לא הורצה להתיר בשר בתאילה אבל בעלים מתכפרין חלמא קף על גב דבשר אינו נאכל בעלים מתכפרין י"ל דהיכא דאי לאכילה מדאורייתא מתכפרין והכא בעי למימר דכל כמה דלא מזו כהנים לאכילת בשר (ח) לא מתכפרים בעלים ומיהו קשה מנטמא בשר היאך זורק את הדם הא אין לבשר צעת היתר לכהנים ונראה לפרש דכל זמן דאי בשר לאכילה לא מתכפרי בעלים עד שיאכלו כהנים אבל אם נטמא לאחרי כן או יצא או נעשה נותר מתכפרי בעלים:

ולא עולת חול ביו"ט. הקשה ריב"א הא קרא בשבת כתיב דאמיר אבל ביו"ט דקיל מינה לן דלא קרבה וי"ל דאתיא כרבי עקיבא דאמר בפסוק אחר (שבת דף קיד.) עולת שבת[ז] לימד על חלבי שבת שקרבין בי"ט ומשמע ליה עולת שבת זו בשבת אחרת דהיינו של שבת בי"ט מכלל דשל חול בי"ט לא קרבה וקשה לר' עקיבא תיפוק לי' דחלבי שבת קריבין בי"ט מקרא דהכא דלא יצאו הלא כל הלילה יצאו דלכל הפחות מיתוקם בחרבעה עשר שחל להיות בשבת תימה לר"י הא קרא בנותר בשבר מיירי דהא לקמן (דף סג:) מחייב שוחט על חמך[ח] אחד מבני חבורה מדכתיב לא יצאו בהו מדשמעת הני דקיימין[ט] עלי' בלא יצאו וכל הלילה יצאו כדר' עקיבא חוקימנא לסוגיא דהכא ומשנינן ליה לר' עקיבא דפסח נאכל כל הלילה עד שעת חפזון[י] ואיכא למימר דמשמע ליה למסדר הש"ס דקרא בכל הזבח מיירי בין בשבר ובין בחימורין ומדלא[כ] כתיב חלב כמו גבי חלב חגי ומדלא כתיב גבי תאילה דואכלו את השבר כדכתב התם לא תותירו ש"מ דשחרו משמע:

בארבעה עשר שחל להיות בשבת עסקינן.

דירושלמי[ל] דייק מקרא דלא יצאו חלב חגי כה"ג ומוקי לה נמי ר' אבהו בי"ד שחל להיות בשבת ופריך דלא מצי למוקמי בשבת דחגי כתיב דהיינו חגיגה הבאה עם הפסח דלא דחיא שבת כדאמר לקמן נאלו דברים (דף סט:) ומפרש דה"ק שמרהו שלא יבא לידי בל יצאו שיקריבהו מבעוד יום בשעה הרחויה לו ותימה על ירושלמי דפריך מינה דהאי קרא דחלב חגי דבחגיגת חמשה עשר מיירי כדמוכח נאלו דברים[מ] הקשה רשב"ם לבן תימא דדרים לקמן נאלו דברים (דף ע.) חגיגה הבאה עם הפסח הרי היא כפסח דזבח חג זה חגיגה היכי מיתוק' האי קרא בשבת הא מודה דלא דחיא שבת כדמוכח התם[נ] וי"ל לבן תימא יסבור כר' ישמעאל דאמר נאלו קדשים (שבת דף קיד:) דחלבי חול קריבין בי"ט אי נמי בן תימא יפרש שמרהו שלא יבא לידי בל יצאו כדמפרש בירושלמי: **דאי** ר' מאיר האמר תפום לשון ראשון. תוי"י דרבא[ס] לטעמיה דאית ליה דפליגי בתפום לשון רחמין לחמרינן בפ"ב דזבחים (דף ג.) עדיין היא מחלוקת פירוש אפילו בתמורת עולה ושלמים פליג ר"מ ונלאו הכי הך דיוקא דהכא לא מיתוקם אלא אליבא דרבא דאמיי לקמן בפירקין (דף סג.) גבי אחרים חומרים הקדים מוליס לערלים כו' וסבר[ע] אינה לשחיטה אלא לבסוף וכדרבא דאמר עדיין היא מחלוקת ופליגי בתפום לשון רחמין אפילו בבי האי גוונא אף על גב דאינה לשחיטה אלא לבסוף ובדרבא אחרון יש לשניהם לחול וסבר ר"מ האם תפום לשון רחמין מע"פ שלא חל[פ] בשעה שאמר לגרבה ואפיי לקמן דסבירא להו דיעשה לשחיטה מתחלה ועד סוף חיילי תרווייהו אפילו לר"מ כמו שנאמר לקמן[צ] ומ"כ לא יכשיר הכא לר"מ לשמו ושלא לשמו אפי' בעבודה אחת:

אלא

א) והעלה הכהן את העולה שהעלה כבר אמר ליה רב שמן בר אבא לרב פפא לדידך דאמרת מעלה ומלינה בראשו של מזבח קיימין **ב)** ועבדינן מילתא לכהנים דאתו בה לידי תקלה דסברי דיומיה הוא ואתו לאקטורי אמר ליה **ג)** כהנים זריזין הן. אמר ליה רב אשי לרב כהנא ואמרי לה רב הונא בריה דרב נתן לרב פפא **ד)** והא כמה דלא מתקטרי אמורין כהנים לא מצו אכלי בשר דתניא **א** יכול יהו כהנים רשאין בחזה ושוק קודם הקטרת אמורין תלמוד לומר **ב)** והקטיר הכהן את החלב המזבחה והדר **ב)** והיה החזה לאהרן ולבניו וכמה דכהנים לא אכלי בשר בעלים **ד)** לא מתכפרי דתניא **ה)** **ג)** ואכלו אותם אשר כפר בהם **ב)** מלמד שהבעלים אוכלים ובעלים מתכפרין אמר ליה **ו)** כיון דלא אפשר עשאום כמי שנטמאו או שאבדו **א)** דתניא יכול נטמאו אמורין או שאבדו לא יהו כהנים זכאין בחזה ושוק תלמוד לומר **ב)** והיה החזה לאהרן ולבניו מכל מקום. רב כהנא רמי כתיב **ד)** לא **ו)** ילין חלב חגי עד בקר עד בוקר הוא דלא ילין הא כל הלילה כולה ילין וכתיב **ה)** והקטיר עליה חלבי השלמים **ו)** עליה השלם כל הקרבנות כולן הוא מותיב לה והוא מפרק לה בשנתותרו. רמי לי' רב ספרא לרב **ז)** כתיב **ח)** לא **ט)** ילין לבקר זבח חג הפסח לבקר הוא דלא ילין הא כל הלילה ילין **י)** והכתיב **יא)** עולת שבת בשבתו ולא עולת חול בשבת ולא עולת חול ביום טוב אמר ליה כבר רמייה ניהליה רב אבא בר חייא לר' אבהו ושני ליה הכא **יב)** בארבעה עשר שחל להיות בשבת עסקינן **יג)** דחלבי שבת קריבין ביום טוב אמר ליה משום דחלבי שבת קריבין ביום טוב אנן ניקו ונימא ליה דהאי קרא בארבעה עשר שחל להיות בשבת הוא דכתיב אמר ליה **יד)** שבקיה לקרא דהוא דחיק ומוקים אנפשיה: **מתני'** **טו)** הפסח ששחטו שלא לשמו וקבל והלך **יג)** וזרק שלא לשמו או **יז)** לשמו ושלא לשמו או שלא לשמו ולשמו פסול כיצד לשמו ושלא לשמו לשם פסח ולשם שלמים שלא לשמו ולשמו לשם שלמים ולשם פסח: **גמ'** בעי רב פפא **יד)** בעבודה אחת תנן או בשתי עבודות תנן בעבודה אחת תנן ורבי יוסי היא דאמר אף בגמר דבריו אדם נתפס דאי ר"מ הא אמר תפום לשון ראשון או

מדלא נתפס, דבוק: דאי ר' מאיר האמר תפום לשון ראשון. נמס' תמורה (דף כה:) גבי האומר הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים, ר"מ אומר הרי זו תמורת עולה, ר' יוסי אומר דבריו קיימים, ותרעה עד שתומם ותמכר ויביא בדמי חניה עולה ובדמי חניה שלמי: או

דבחגיגת חמשה עשר מיירי כדמוכח נאלו דברים[מ] הקשה רשב"ם לבן תימא דדרים לקמן נאלו דברים (דף ע.) חגיגה הבאה עם הפסח הרי היא כפסח דזבח חג זה חגיגה היכי מיתוק' האי קרא בשבת הא מודה דלא דחיא שבת כדאמר לקמן נאלו דברים (דף סט:) ומפרש דה"ק שמרהו שלא יבא לידי בל יצאו שיקריבהו מבעוד יום בשעה הרחויה לו ותימה על ירושלמי דפריך מינה דהאי קרא דחלב חגי דבחגיגת חמשה עשר מיירי כדמוכח נאלו דברים[מ] הקשה רשב"ם לבן תימא דדרים לקמן נאלו דברים (דף ע.) חגיגה הבאה עם הפסח הרי היא כפסח דזבח חג זה חגיגה היכי מיתוק' האי קרא בשבת הא מודה דלא דחיא שבת כדמוכח התם[נ] וי"ל לבן תימא יסבור כר' ישמעאל דאמר נאלו קדשים (שבת דף קיד:) דחלבי חול קריבין בי"ט אי נמי בן תימא יפרש שמרהו שלא יבא לידי בל יצאו כדמפרש בירושלמי: **דאי** ר' מאיר האמר תפום לשון ראשון. תוי"י דרבא[ס] לטעמיה דאית ליה דפליגי בתפום לשון רחמין לחמרינן בפ"ב דזבחים (דף ג.) עדיין היא מחלוקת פירוש אפילו בתמורת עולה ושלמים פליג ר"מ ונלאו הכי הך דיוקא דהכא לא מיתוקם אלא אליבא דרבא דאמיי לקמן בפירקין (דף סג.) גבי אחרים חומרים הקדים מוליס לערלים כו' וסבר[ע] אינה לשחיטה אלא לבסוף וכדרבא דאמר עדיין היא מחלוקת ופליגי בתפום לשון רחמין אפילו בבי האי גוונא אף על גב דאינה לשחיטה אלא לבסוף ובדרבא אחרון יש לשניהם לחול וסבר ר"מ האם תפום לשון רחמין מע"פ שלא חל[פ] בשעה שאמר לגרבה ואפיי לקמן דסבירא להו דיעשה לשחיטה מתחלה ועד סוף חיילי תרווייהו אפילו לר"מ כמו שנאמר לקמן[צ] ומ"כ לא יכשיר הכא לר"מ לשמו ושלא לשמו אפי' בעבודה אחת:

אלא

ז) [זבחים דף פה:], **ח)** [שבת דף כ. ושם], **ט)** עיין תוס' מנחות כו: ד"ה קומץ, **י)** עיין תוס' זבחים ו. ד"ה והלא, **יא)** [יבמות מ. ל. יומא סח:], **יב)** עיין תוס' יומא כט. ד"ה אלא, **יג)** [לעיל נח. יומא לג.], **יד)** [לקמן פג: שבת כד:], **טו)** [שבת קיד.], **טז)** [קדושין סח. מלה לג.], **יז)** [זבחים יג.], **יח)** זבחים ז:, **יט)** לקמן קכ:, **כ)** פ"ו ה"א ור"ה פרק א ה"א, **כא)** עא:, **כב)** [ועיין תוספות לקמן ע. סוף ד"ה לחו], **כג)** שם ד"ה לימא.

הגהות הב"ח

(ח) תוס' ד"ה יכול וכו' י"ל וכו' דכל כמה דלא מזו כהני' לאכילת בשר. נ"ב פי' אפילו מדאורייתא:

גליון הש"ס

גמ' והכתיב עולת שבת. עי' שבת ד"כ ע"ש מד"ה למאי. וביומא דף מו ע"ש תוד"ה אבל וע"ש:

הגהות מהר"ב רנשבורג

א) דתני' יכול נטמאו אמורין. הרמב"ם השמיט ברייתא זאת עיין עי"מ דף נ: **ב)** רש"י ד"ה והעלה הכהן וכו' נפר מטמא. ל"ל בתר מטמא:

תורה אור השלם

א) וְהָעֹלָה הַכֹּהֵן אֶת הָעֹלָה וְאֶת הַמִּנְחָה הַמְּזִבְּחָה וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן וְטָהֵר: [ויקרא ד, כו]

ב) וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַחֵלֶב הַמִּזְבְּחָה וְהָיָה הֶחָזֶה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו: [ויקרא ז, לא]

ג) וְאָכְלוּ אֹתָם אֲשֶׁר כֻּפַּר בָּהֶם לְמַלֵּא אֶת יָדָם לְקַדֵּשׁ אֹתָם וְזָר לֹא יֹאכַל כִּי קֹדֶשׁ הֵם: [שמות כט, לג]

ד) לֹא תִזְבַּח עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין חֵלֶב חַגִּי עַד בֹּקֶר: [שמות כג, יח]

ה) וְהָאֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ לֹא תִכְבֶּה וּבִעֵר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן עֵצִים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר וְעָרַךְ עָלֶיהָ הָעֹלָה וְהִקְטִיר עָלֶיהָ חֶלְבֵי הַשְּׁלָמִים: [ויקרא ו, ה]

ו) לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח: [שמות לד, כה]

ז) עֹלַת שַׁבָּת בְּשַׁבַּתּוֹ עַל עֹלַת הַתָּמִיד וְנִסְכָּהּ: [במדבר כח, י]

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

ל) [צ"ל **לרבא** וכן איתא בילקוט פנחס רמז תשפ"ב, ופרשת משפטים רמז שנ"ז. וידוע דרב ספרא דא"ל רבא משה שפיר

עין משפט נר מצוה

יא א מיי' פ"ט מהלכות מעשה קרבנות הל' י"ג:

יב ב מיי' פ"י שם הלכה ג:

יג ג מיי' פ"ל מהלכות תמידין הלכה ח ופ"ל מהלכות ק"פ הלכה ח:

יד ד שם הלכה ז:

טו ה מיי' פט"ו מהל' פסולי המוקדשין הלכה ג הלכה יח ופ"ד מהל' ק"פ הלכה ג:

[טז] [ו] מיי' פרק י"ג מהלכות פסולי מוקדשין הלכה ג' [מהר"י לנדא]:

רבינו חננאל

עמהן וקיימא לן דאפילו חטאת העוף קודמת לעולת בהמה. ופריק **רבא** אין כל החטאות קודמות לעולות הבאות עמהן זולתי עולת מצורע שאם הקדים העולה לחטאת כיפר שנאמר והעלה הכהן את העולה ואת המנחה מאי והעלה שהעלה כבר: אמר ליה **רב אדא לרב פפא** וכי עבידי מילתא דאתי בה לידי תקלה הני אמורין דאמרת מעלן ומלינן על גבי המזבח ניחוש דילמא סברי דיומיה נינהו ואתו לאקטרינהו. ופריק כהנים זריזין הן ולא אתו לידי תקלה. **והא כמה** דלא מתקטרי אימורין לא מיתכיל בשר ולא [סלקא] לבעלי' טהרה שנאמר ואכלו אותם אשר כפר בהם שהכהנים אוכלין ובעלים מתכפרין. ופרקי' כיון דלא אפשר להקטיר לאימורין הללו נעשו כמי שנטמאו או שאבדו והכהנים אוכלין ובעלים מתכפרין דתניא יכול נטמאו אימורין כו': **רב כהנא רמי** כתיב לא ילין חלב חגי עד בקר [הא] כל הלילה ילין ויקטיר איזו שעה שיזדמן לו שיקטיר מן הלילה יקטיר. **והכתיב** והקטיר עליה חלבי השלמים עליה השלם כל הקרבנות הנה כל הקרבנות עם תמיד של שחר הן קרבים קודם תמיד של בין הערבים. ופריק באותן החלבים שנותרו מן היום מקריבין כל הלילה והזהירה תורה לא ילין מכל אותן החלבים עד הבקר: **רמי ליה רב ספרא לרבא** כתיב לא ילין לבקר זבח חג הפסח לבקר הוא דלא ילין הא כל הלילה כשרין להקרבה. **והא** הפסח נשחט בארבעה עשר והוא חול והלילה שהוא לילי חמשה עשר יום טוב הוא וכתיב עולת שבת בשבתו ולא עולת חול בשבת ולא עולת שבת בחול[פ]. **ופרקי'** האי קרא כתיב לא ילין לבקר זבח חג הפסח ודיקינן מינה לבקר הוא דלא ילין הא כל הלילה ילין כלומר יקריב לילי חמשה עשר אע"פ שהוא יו"ט בארבעה עשר שחל להיות בשבת עסקינן דחלבי שבת קריבין ביו"ט כלומר דברים הנשחטין בשבת חלביהן קריבין ביום טוב. **אמר ליה רבא** ונימא ליה לקרא דבארבעה עשר שחל להיות בשבת כתיבת. א"ל שבקיה לקרא כיון דלית ליה דרשה אחרינא הוא דחיק ומוקים נפשיה בהכי: **מתני' הפסח ששחטו שלא לשמו** כו'. בעי רב פפא בעבודה אחת מאלו העבודות אמר לשם

מסורת הש"ס עם הוספות

ז) [זבחים דף פה:], **ח)** [שבת דף כ. ושם], **ט)** עיין תוס' מנחות כו: ד"ה קומץ, **י)** עיין תוס' זבחים ו. ד"ה והלא, **יא)** [יבמות מ. ל. יומא סח:], **יב)** עיין תוס' יומא כט. ד"ה אלא, **יג)** [לעיל נח. יומא לג.], **יד)** [לקמן פג: שבת כד:], **טו)** [שבת קיד.], **טז)** [קדושין סח. מלה לג.], **יז)** [זבחים יג.], **יח)** זבחים ז:, **יט)** לקמן קכ:, **כ)** פ"ו ה"א ור"ה פרק א ה"א, **כא)** עא:, **כב)** [ועיין תוספות לקמן ע. סוף ד"ה לחו], **כג)** שם ד"ה לימא.

קאמרת שבת קא ע"ב וכן בשאר דוכתי ובזה אתי נמי שפיר שהשיב רבא כבר רמייה ניהליה רב אבא בר חייא לר' אבהו. משא"כ רב היה זמן טובא קודם לר' אבהו] (גליון): **ג]** בכת"י שבמשנה והולך וכ"ה ברע"ב: **ד]** גירסת רש"ל **רבא** (גליון): **ה]** צ"ל **ויקטירום** (ב"ש): **ו]** צ"ל **לבריתא** (באה"מ): **ז]** יש להוסיף **בשבתו** (באה"מ): **ח]** יש להוסיף **של** (באה"מ): **ט]** צ"ל **דקיימא** (מהרש"ל): **י]** צ"ל **דהא כר'** (תוס' הרשב"א): **כ]** צ"ל **מדלא** (ב"ש) וכ"ה בתוס' הרשב"א: **ל]** [גירסת תוספות היא בעי **רבא** וכן מצאתי ברש"ל ובמהרש"א] (גליון): **מ]** צ"ל **וסברי** (באה"מ): **נ]** יש להוסיף **תרווייהו** (באה"מ): **ס]** ט"ס וצ"ל ולא עולת חול **ביו"ט** (דבר שמואל):

פוסלת. דין מחשבה זו נשנה במשנתנו לגבי קרבן פסח, וחזר ונשנה במסכת זבחים (ג.) לגבי דין הקרבנות כולם.

המשנה דנה בדין החושב בשעת עבודת קרבן הפסח, שעובד שלא לשם פסח אלא לשם קרבן אחר:

הַפֶּסַח שֶׁשְּׁחָטוֹ שֶׁלֹּא לְשְׁמוֹ, וכגון ששחט את קרבן הפסח לשם קרבן שלמים[יט], **וְקִבֵּל וְהִזָּה וְזָרַק שֶׁלֹּא לְשְׁמוֹ** - וכן אם קיבל הכהן את דם הפסח או הוליכו למזבח או זרקו על המזבח שלא לשם פסח אלא לשם שלמים[ל], **אוֹ לְשְׁמוֹ וְשֶׁלֹּא לְשְׁמוֹ** - וכן אם בשעת עשיית עבודות אלו חשב בתחילה שמקריבו לשם קרבן פסח, ואחר כך חשב שמקריבו שלא לשם פסח אלא לשם שלמים[לא], **אוֹ** ששחט את קרבן הפסח **שֶׁלֹּא לְשְׁמוֹ וְלִשְׁמוֹ** - שבתחילה חשב שמקריבו שלא לשם פסח אלא לשם שלמים, ואחר כך חשב שמקריבו לשם פסח, בכל אלו הקרבן **פָּסוּל**[לב].

מבררת המשנה, **כֵּיצַד** הוא האופן בו מקריב את קרבן הפסח 'לְשְׁמוֹ וְשֶׁלֹּא לְשְׁמוֹ'. מבארת המשנה, שבשעת העבודה חשב בתחילה שמקריבו **לְשֵׁם** קרבן **פֶּסַח** ולאחר מכן חשב שמקריבו **לְשֵׁם** קרבן **שְׁלָמִים**. עוד מבררת המשנה, כיצד הוא האופן שמקריבו 'שֶׁלֹּא לְשְׁמוֹ וְלִשְׁמוֹ'. מבארת המשנה, שבשעת העבודה חשב קודם שמקריב את קרבן הפסח **לְשֵׁם** קרבן **שְׁלָמִים** ולאחר מכן חשב שמקריבו **לְשֵׁם** קרבן **פֶּסַח**.

אוצר החכמה

★

גמרא

הגמרא דנה בדברי המשנה 'או לשמו ושלא לשמו או שלא לשמו ולשמו'[לג]:

שואלת הגמרא, **בָּעֵי** [-שאל] **רַב פָּפָּא**[לד], מה ששנינו במשנתנו 'או לשמו ושלא לשמו, או שלא לשמו ולשמו, פסול', **בַּעֲבוֹדָה אַחַת תָּנַן אוֹ בִּשְׁתֵּי עֲבוֹדוֹת תָּנַן** - האם כוונת המשנה היא שחשב את שתי המחשבות באותה העבודה, וכגון, שבשעת השחיטה חשב ששוחט לשם פסח ולשם שלמים, או שכוונת המשנה היא שחשב את שתי המחשבות בשתי עבודות נפרדות, וכגון, שבשעת קבלת הדם חשב שמקבל לשם פסח ובשעת זריקתו חשב שזורק לשם קרבן שלמים. ומבארת הגמרא את צדדי הספק, **בַּעֲבוֹדָה אַחַת תָּנַן** - האם כוונת המשנה היא שחשב את שתי המחשבות באותה עבודה, ויש לדון בזה, האם אנו תופסים את תחילת דבריו או את כל דבריו, וְאם כן, משנתנו שמבואר בה שאף בשתי מחשבות סותרות נפסל הקרבן, **רַבִּי יוֹסֵי הִיא** - על כרחך שנשנתה בשיטת רבי יוסי, **דְּאָמַר** - שסובר במסכת תמורה (כה:), **אַף בִּגְמַר דְּבָרָיו אָדָם נִתְפָּס** - אדם שאמר לשון ששתי חלקיה סותרות זו את זו, אנו תופסים את שתי חלקיה ושתיהן מועילות, וכגון שאמר 'בהמה זו תמורת עולה תמורת שלמים', שאף סוף דבריו חלים וחצי הבהמה נעשית תמורת עולה וחציה נעשית תמורת שלמים. וההכרח לומר כך הוא, **דְּאִי רַבִּי מֵאִיר** - שהרי אם נעמיד את המשנה בשיטת רבי מאיר, יש להקשות, **הָא אָמַר** - הרי הוא סובר, שבאופן שאדם אמר לשון ששתי חלקיה סותרות זו לזו, **תְּפוֹס לָשׁוֹן רִאשׁוֹן** - אנו תופסים רק את תחילת דבריו ולא את סוף דבריו, ולכך כשאמר 'בהמה זו תמורת עולה תמורת שלמים', חלו רק דבריו הראשונים ואין הבהמה נעשית אלא תמורת עולה. ואם כן, בנידון שבמשנתנו, שבעבודה אחת חשב שתי מחשבות הסותרות זו את זו, אין אנו תופסים אלא את מחשבתו הראשונה, ואם חשב קודם ששוחט לשם פסח ואחר כך חשב ששוחט לשם שלמים, היה לנו להכשיר את הקרבן מחמת שמחשבתו הראשונה היתה כדין, ואילו במשנתנו שנינו 'או לשמו ושלא לשמו וכו' פסול', הרי שאנו תופסים את כל מחשבתו[לה].

כט. כך כתב רש"י (ד"ה הפסח), וכן הוא לשון המשנה בסמוך ובכמה משניות העוסקות בשחיטה שלא לשמה [ראה בזבחים (יג.)]. וראה ברמב"ם (פסולי המוקדשין פט"ו ה"ח), שכתב שאף אם שחט את הפסח לשם חולין, נפסל הקרבן. וראה בנושאי כלי הרמב"ם (שם), שדנו מדוע שונה דין הפסח מדין חטאת בו פסק הרמב"ם (שם פט"ו ה"ד) שאם שחטו לשם חולין לא פסלו אלא שלא עלו לבעלים לשם חובתן. וראה בילקוט ביאורים, שהובא נידון זה באריכות.

ל. בגמרא לקמן (ס.) מבואר שדין זה אינו המשך לדין הקודם ששחט את הפסח שלא לשמו, שכמו כן קיבל והוליך וזרק גם כן שלא לשמו, דהיינו שעשה את כל העבודות שלא לשמן, אלא הוא אופן אחר, ששחט לשמו אלא שקיבל שלא לשמו, או שעשה שניהם לשמו אלא שהוליך שלא לשמו, וכן הלאה.

לא. הגמרא בסמוך תדון האם כוונת המשנה שבשעת עבודה אחת חשב לשמו ושלא ולשמו, או שחשב כן בשתי עבודות, כגון שבשחיטה חשב לשם פסח ובקבלה חשב לשם שלמים. ואמנם ברע"ב (פ"ה מ"ג) נקט בפשיטות ששחט לשמו וקיבל את הדם שלא לשמו, אך כבר תמה התוספות יום טוב (שם) על דבריו מדברי הגמרא בסמוך, עיי"ש באריכות דבריו. וראה בשפת אמת (ד"ה והנה), שכתב שקרוב בעיניו שיש טעות סופר בדברי הרע"ב.

לב. הפסול הוא דווקא באחת מארבע עבודות אלו שהוזכרו במשנה, וכמו שדרשו חכמים במסכת זבחים (ד.-ד:). רש"י (ד"ה לו קינכו).

לג. בהקדמה לדברי הגמרא יש להביא את סוגיית הגמרא בתמורה (כה:), על מה ששנינו במשנה שם מחלוקת תנאים בדין האומר על בהמת חולין 'הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים', שיטת רבי מאיר היא, שבהמה זו נעשית תמורת עולה, ואילו שיטת רבי יוסי היא, שאם מתחילה היתה כוונתו לשניהם, חלו שני הדיבורים כיון שאינו יכול לאומרם בבת אחת, אולם אם היתה כוונתו בתחילה רק לעולה ושוב נמלך ואמר שלמים, הרי זו תמורת עולה. ומבואר בדברי הגמרא (שם כו.), שנחלקו רבי מאיר ורבי יוסי בדין אדם האומר לשון ששתי חלקיה סותרות זו את זו, שרבי מאיר סובר, שמכך שחוזר ואומר 'תמורת עולה תמורת שלמים' ואינו אומר 'תמורת עולה ושלמים' משמע שתהיה הבהמה תמורת עולה ולאחר מכן תיעשה תמורת שלמים, ובזה יש לומר 'תפוס לשון ראשון', כלומר, רק דבריו הראשונים חלו, כיון שלאחר שחל עליה קדושה של תמורת עולה, שוב אינה יכולה להיות תמורת שלמים. ואילו רבי יוסי סובר 'אף בגמר דבריו אדם נתפס', כלומר, אין זו חזרה מדבריו הראשונים, אלא כוונתו ששתי התמורות יחולו באותה השעה, ומה שלא אמר 'תמורת עולה ושלמים' הוא משום שאדם זה טעה וחשש שאם יאמר כך יהיה משמע מדבריו שכוונתו שחצי הבהמה תהיה קדושה בקדושת עולה וחציה בקדושת שלמים ולא יהיה ניתן להקריבה, שהרי לא ניתן להקריב חצי בהמה, ולכך כפל דבריו ואמר 'תמורת עולה תמורת שלמים' כדי שתהיה כולה בקדושת עולה וכולה בקדושת שלמים וכך יהיה ניתן להקריבה.

מחלוקת זו של רבי מאיר ורבי יוסי נאמרה באופן בו שני חלקי דבריו של האדם סותרים זה לזה, אך יכולים להתקיים יחד, וכגון בדין זה של '

אוֹ הֵילְמָא - או שמא יש לומר, **בִּשְׁתֵּי עֲבוֹדוֹת תְּנַן** - משנתנו עוסקת באופן שחשב את שתי המחשבות הסותרות בשתי עבודות נפרדות, **וְאַפִּילּוּ לְשִׁיטַת רַבִּי מֵאִיר, דְּאָמַר** במסכת זבחים (כה:), שאדם האומר לשון ששני חלקיו סותרים זה את זה, **תְּפוֹס לָשׁוֹן רִאשׁוֹן** - אנו תופסים את תחילת לשונו, ואין סוף דבריו משנים את מה שחל מחמת תחילת דבריו, מכל מקום כאן המחשבה השניה מועילה, משום שיש לומר, **הָנֵי מִילֵּי** - דברים אלו שאמר רבי מאיר שאנו תופסים רק את תחילת דבריו, נאמרו דווקא כשחשב את שתי המחשבות הסותרות **בַּעֲבוֹדָה אַחַת**, שבאופן זה הלא כבר הועילה המחשבה הראשונה וממילא אין מחשבתו השניה יכולה להועיל, **אֲבָל** אם חשב את שתי המחשבות הסותרות **בִּשְׁתֵּי עֲבוֹדוֹת** נפרדות, **מוֹדֶה** רבי מאיר **דְּמִיפְּסִיל** - שנפסל הקרבן, משום שאמנם בעבודה הראשונה הועילה רק מחשבתו[אוצר החכמה] הראשונה, אולם בעבודה שאחריה הועילה מחשבתו השניה, שהיא מחשבה פסולה, שהרי באותה עבודה לא חשב מחשבה כשירה שסותרת למחשבה הפסולה[א].

מבררת הגמרא, **אָמְרִי** - יש לומר בבירור ספק זה, **אַהֲנְיָא** - על איזה דין במשנתנו נאמר ספק זה של רב פפא, **אִי נִימָא אַשְּׁלֹא לִשְׁמוֹ וְלִשְׁמוֹ** - אם נאמר שהספק נאמר על דין זה, שאם חשב שמקריב שלא לשמו ולאחר מכן חשב שמקריב לשמו שהקרבן פסול, הרי **בֵּין** אם חשב את שתי המחשבות הללו **בַּעֲבוֹדָה אַחַת** ובֵין אם חשב אותן **בִּשְׁתֵּי עֲבוֹדוֹת**, וכן **בֵּין לְרַבִּי מֵאִיר** הסובר 'תפוס לשון ראשון' **וּבֵין לְרַבִּי יוֹסֵי** הסובר 'אף בגמר דבריו אדם נתפס', **אִיפְּסִיל לֵיהּ מִקַּמַּיְיתָא** - הרי כבר נפסל הקרבן מתחילת עבודתו, שהרי בתחילה חשב שמקריב שלא לשמו, ובודאי כולם מודים שהועילה מחשבתו הראשונה ולא יועיל אם יחזור ויחשוב שמקריב לשמו, בין אם יחשוב כן באותה עבודה ובין אם יחשוב כן בעבודה אחרת, **דְּהָא לְרַבִּי יוֹסֵי נַמִּי** - שהרי אף לשיטת רבי יוסי הדין הוא כך, משום שאינו סובר שתופסים רק את סוף דבריו, אלא 'אַף בְּגִמַּר דְּבָרָיו אָדָם נִתְפָּס' **אִית לֵיהּ** - הוא סובר שאנו תופסים את כל דבריו של אדם ואף את סוף דבריו[ב], אך גם את תחילת דבריו. מבארת הגמרא, **אֶלָּא** על כרחך שספק זה של רב פפא, **אַשְּׁלֹא לִשְׁמוֹ וְשֶׁלֹּא לִשְׁמוֹ** - נאמר על מה ששנינו שאם חשב שמקריב לשם פסח ושוב חשב שמקריב לשם קרבן אחר שהקרבן פסול, שבזה יש להסתפק, **מַאי** - מה כוונת המשנה בדין זה, האם כוונתה שחשב כן בעבודה אחת ודין זה הוא כשיטת רבי יוסי, או שחשב כן בשתי עבודות ודין זה הוא אף כשיטת רבי מאיר.

דנה הגמרא, **תָּא שְׁמַע** - בוא ושמע ראיה לאחד מצדדי ספק זה. שנינו במשנתנו, **הַפֶּסַח שֶׁשְּׁחָטוֹ שֶׁלֹּא לִשְׁמוֹ וְקִבֵּל** את דמו **וְהִלֵּךְ** [-והוליך] **וְזָרַק** את דמו **שֶׁלֹּא לִשְׁמוֹ** וכו' פסול. ויש לברר, **הֵיכִי דָּמֵי** - באיזה אופן מדברת משנתנו, **אִי נִימָא** בְּדִקָּתָנֵי - אם נאמר שכוונתה כפשטות לשון המשנה שחשב שמקריב שלא לשמו בכל העבודות, בשחיטה, בקבלת הדם בהולכתו ובזריקתו על המזבח, הרי קשה, **לָמָּה לִי עַד דְּמִחַשֵּׁב לְכוּלְּהוּ** - מדוע הקרבן נפסל רק אם חשב מחשבת פסול בכל העבודות, הרי **מִקַּמַּיְיתָא אִיפְּסִיל לֵיהּ** - מיד במחשבת הפסול הראשונה בזמן השחיטה נפסל הקרבן אף אם לא הוסיף לחשוב מחשבת פסול בעבודה נוספת. **אֶלָּא לָאו** - אלא האם אין הכרח לומר **הָכִי קָתָנֵי** - שכך היא כוונת המשנה, **הַפֶּסַח שֶׁשְּׁחָטוֹ שֶׁלֹּא לִשְׁמוֹ, פסול. אִי נַמִּי** - וכן אם **שְׁחָטוֹ לִשְׁמוֹ וְקִבֵּל** את דמו **וְהִלֵּךְ** [-והוליך] **וְזָרַק** את הדם **שֶׁלֹּא לִשְׁמוֹ. אִי נַמִּי** - וכן אם **שְׁחָטוֹ וְקִבֵּל וְהִלֵּךְ לִשְׁמוֹ** [-לשם קרבן פסח] **וְזָרַק שֶׁלֹּא לִשְׁמוֹ**, בכל אלו האופנים נפסל הקרבן, משום **דְּהָווּ לָהּ שְׁתֵּי עֲבוֹדוֹת** - שנמצא שחשב מחשבות סותרות בשתי עבודות נפרדות, ואף על פי שבתחילה חשב מחשבה ראויה, אולם מאחר שבעבודה אחרת חזר וחשב מחשבת פסול, נפסל הקרבן.

ולאחר שנתבאר שבתחילת המשנה ודאי מדובר באופן שחשב את שתי המחשבות הסותרות בשתי עבודות נפרדות, מבררת הגמרא את המשך דברי המשנה:

מבררת הגמרא, **אֵימָא סֵיפָא** - אמור ובאר את המשך דברי המשנה[ד], 'לִשְׁמוֹ וְשֶׁלֹּא לִשְׁמוֹ' וכו' פסול. ויש לברר, **הֵיכִי דָּמֵי** - במה מדובר בחלק זה של המשנה, **אִי נִימָא בִּשְׁתֵּי עֲבוֹדוֹת** - אם נאמר שמדובר כמו בתחילת המשנה, שבשחיטה חשב ששוחט לשמו ובאחת העבודות שאחריה חשב שעושה אותה שלא לשמו, אם כן קשה, **הַיְינוּ רֵישָׁא** - הרי זה הוא הדין שהתבאר כבר בתחילת המשנה, שאם שחט לשם פסח וקיבל את הדם או הוליכו או זרקו שלא לשם פסח נפסל הקרבן[ה]. **אֶלָּא לָאו** - האם אין הכרח לומר, שכוונת המשנה בדין זה, שחשב את שתי המחשבות הסותרות **בַּעֲבוֹדָה אַחַת**, ואף על פי כן הועילה מחשבתו השניה לפסול את הקרבן, **וְעַל כָּרְחָךְ** שמשנה זו בשיטת **רַבִּי יוֹסֵי הִיא, דְּאָמַר** [-הסובר], **ש'אַף בְּגִמַּר דְּבָרָיו אָדָם נִתְפָּס'**, והוא מועיל אף אם הוא סותר את תחילת דבריו, ולכן בדין זה שחשב שתי מחשבות בעבודה אחת, שתי המחשבות מועילות, ואף על פי שבתחילה חשב כראוי, מחשבתו השניה פוסלת את הקרבן.

דוחה הגמרא, **לֹא** - אין ראיה מלשון המשנה לפשוט ספק זה, משום שניתן לדחות את הקושיא על כפילות הדין ולומר, **לְעוֹלָם** גם בהמשך המשנה מדובר כשחשב את שתי המחשבות הסותרות **בִּשְׁתֵּי עֲבוֹדוֹת** נפרדות, **וְרֵישָׁא** - ותחילת המשנה ששנינו בה 'הפסח ששחטו שלא לשמו', עוסקת באופן **דְּקָאֵי בִּשְׁחִיטָה וְקָא מְחַשֵּׁב בִּשְׁחִיטָה** - שעומד בשחיטת הקרבן וחושב מחשבת פסול בשחיטה, כלומר, שבשעת השחיטה חשב ששוחט לשמו ובאחת העבודות שאחריה חשב שעושה אותה שלא לשמו, אם כן קשה, **הַיְינוּ רֵישָׁא** - הרי זה הוא הדין שהתבאר כבר בתחילת המשנה, שאם שחט לשם פסח וקיבל את הדם או הוליכו או זרקו שלא לשם פסח נפסל הקרבן[ו]. **אֶלָּא לָאו** - האם אין הכרח לומר, שכוונת המשנה בדין זה, שחשב את שתי המחשבות הסותרות **בַּעֲבוֹדָה אַחַת**, ואף על פי כן הועילה מחשבתו השניה לפסול את הקרבן, **וְעַל כָּרְחָךְ** שמשנה זו בשיטת **רַבִּי יוֹסֵי הִיא, דְּאָמַר** [-הסובר], **ש'אַף בְּגִמַּר דְּבָרָיו אָדָם נִתְפָּס'**, והוא מועיל אף אם הוא סותר את תחילת דבריו, ולכן בדין זה שחשב שתי מחשבות בעבודה אחת, שתי המחשבות מועילות, ואף על פי שבתחילה חשב כראוי, מחשבתו השניה פוסלת את הקרבן.

דנה הגמרא, **לָא** - בוא ושמע ראיה לאחד מצדדי ספק זה. שנינו במשנתנו, **הַפֶּסַח שֶׁשְּׁחָטוֹ שֶׁלֹּא לִשְׁמוֹ וְקִבֵּל** את דמו **וְהִלֵּךְ** [-והוליך] **וְזָרַק** את דמו **שֶׁלֹּא לִשְׁמוֹ** וכו' פסול. ויש לברר, **הֵיכִי דָּמֵי** - באיזה אופן מדברת משנתנו, **אִי נִימָא בִּדְקָתָנֵי** - אם נאמר שכוונתה כפשטות לשון המשנה שחשב שמקריב שלא לשמו בכל העבודות, בשחיטה, בקבלת הדם בהולכתו ובזריקתו על המזבח, הרי קשה, **לָמָּה לִי עַד דְּמִחַשֵּׁב לְכוּלְּהוּ** - מדוע הקרבן נפסל רק אם חשב מחשבת פסול בכל העבודות, הרי **מִקַּמַּיְיתָא אִיפְּסִיל לֵיהּ** - מיד במחשבת הפסול הראשונה בזמן השחיטה נפסל הקרבן אף אם לא הוסיף לחשוב לשמו וקיבל והלך וזרק שלא לשמו, ו'סיפא' את מה ששנינו 'או לשמו ושלא לשמו פסול'. אמנם בהמשך הסוגיא תחלק הגמרא את הסיפא עצמה לרישא וסיפא.

א. הקשו התוספות (ד"ה אנא), הרי על כרחך המשנה לקמן (פט.) 'לטמאים ולטהורים כשר' אינה בשיטת רבי מאיר, שהלא על כרחך מדובר שם באופן שחשב את שתי המחשבות בעבודה אחת, והיינו בשחיטה [משום שאין פסול של מחשבה 'לטמאים' אלא בשחיטה], ואילו לשיטת רבי מאיר הלא הקרבן נפסל מחמת מחשבתו הראשונה ששוחט לטמאים, ואם כן מוכח שמשניות אלו אינן עולות בשיטת רבי מאיר, והיאך נסתפקו כאן אם משנתנו היא כשיטתו. ותירצו, שהיה אפשר להעמיד המשנה להלן אף כרבי מאיר, ובאופן שהיו לפניו טמאים וטהורים ואמר ששוחט לכולם בבת אחת, ולא היו במחשבתו לשון ראשון ואחרון. ראה בילקוט ביאורים שהובאו יישובים נוספים על קושיית התוספות.

ב. ראה בהערה להלן שהובאה שיטת בן ננס (נ"ג קה.) הסובר שתופסים רק את סוף דבריו של אדם.

ג. בדקדוקי סופרים נוסף כאן עוד אופן של מחשבות סותרות בשתי עבודות, 'אי נמי שחטו וקיבל דמו לשמו והוליך וזרק שלא לשמו', שאף באופן זה הקרבן פסול.

ד. בסוגייתנו מכנה הגמרא 'רישא' את מה ששנינו במשנתנו 'הפסח ששחטו שלא לשמו וקיבל והלך וזרק שלא לשמו', 'וסיפא' את מה ששנינו 'או לשמו ושלא לשמו פסול'. אמנם בהמשך הסוגיא תחלק הגמרא את הסיפא עצמה לרישא וסיפא.

ה. אמנם היה מקום לומר שהמשנה חזרה והשמיעה את הסיפא כיון שבלשון התנא ברישא יתכן לפרש שמדובר באופן ששחט בסתם וזרק שלא לשמו, שבזה ודאי הוא מוכיח שגם השחיטה היתה שלא לשמו, ואילו בסיפא הרי מדובר באופן ששחט במפורש לשמו וזרק שלא לשמו, והחידוש הוא שאף באופן זה מחשבת הפסול מפקיעה מידי הכשר הקרבן. אולם הגמרא לא ביארה כן, כיון שמסתבר שבשתי עבודות אין לחלק בין עקירה ממחשבה מפורשת לבין עקירה ממחשבת סתם. תוספות (ד"ה אי).

וראה בילקוט ביאורים בהרחבת הדברים.

ו. והיינו כמו שמבואר לעיל בגמרא, שבדין זה מדובר ששחט לשמו אלא שקיבל או הילך או זרק שלא לשמו, ומבארת הגמרא מהו 'וזרק שלא לשמו'.

ז. רש"י (ד"ה לעולם), ע"פ המהרש"א (נכס"י סח). ורבינו חננאל (ד"ה סיפא) הוסיף, שבשעת השחיטה חשב שיזרוק את הדם על הקרנות בזריקת 'שתים שהן ארבע' לשם שלמים, ולא בזריקה אחת כנגד היסוד כדין קרבן פסח.

או דילמא בשתי עבודות תנן. לחת חיסב לשמו ושניה שלא לשמו, והכא ליכא למימר תפוס לשון רשות, שהרי מרצעתן העבודות משובות זו כזו ליפסול את הזבח בחת מהן, ואפילו לרבי מאיר מיפסיל: ומהדר גמרת, להייך מהני לישני דסיפא דמתניתין קיימא הך בעיא: **אי נימא אשלא לשמו.** בריסא והדר לשמו, הא בין לר' מאיר בין לר' יוסי אפילו בעבודה אחת מיפסיל, לר' מאיר דהא אמר תפוס לשון רשות, ולרבי יוסי נמי מיפסיל דהא ר' יוסי אף בגמר חיתא ליה, כלומר תחלת דבריו של חדם וסופו בכולן דעתו נתפסת, וכולן מתקיימין: **אלשמו ושלא לשמו.** למי בעבודה אחת נמי פסיל ליה מתני', מו לא מיתוקמא כרבי מאיר דאמר תפוס לשון רשות ולשון מחרון לא חייל: **אי נימא כדקתני.** שחט וקיבל והלך וזרק כולן שלא לשמו, ולאו מו קאמר, למה לי בכולהו, הא בחדא קי"ל בזבחי' בסמיכת קמייתא דהזבח נפסל: **לעולם.** סיפא נמי דקתני לשמו ושלא לשמו בעבודות, ודקסיל לך היינו ריסא, לא תיקשי, ריסא מיירי כגי שחט חיסב בה לשמו וכשורק חיסב בה שלא לשמו, וסיפא מיירי בשחט חיסב תרתי מחשבות, חדא על השחיטה לשמו וחדא על הזריקה שלא לשמו: **דאמר הריני שוחט לשמו.** על מנת לזרוק שלא לשמו, והכא ליכא למימר תפוס לשון רשות, להא מעבודה מחריתי קאי לשון שני, וקא משמע לן מתני' דמחשבין מעבודה לעבודה, כלומר דמחשב בשעת עבודה זו על חברתה לעשותה במחשבת פסול, נפסל מיד, ואפילו לא עשה השניה במחשבת פסול כמו שחיטה[ט]: **והיינו בעיא דרב פפא.** לחמר מחשבין מעבודה לעבודה בשחיטה קדשים בפ"ק (ד' י.), לחמרינן התם מתקיף לה רב פפא דילמא הא קמ"ל דמחשבין מעבודה לעבודה: **השתא לשמו ושלא לשמו.** לעבודה לשונה בשורות, חמרת פסול במחשבת עבודה שניה: **שלא לשמו ולשמו מיבעיא.** לכיון דנפסל בעבודה לשונה מהיכן יחזור ויוכשר: **אלא לאו בעבודה אחת.** ושנא לשמו ושלא לשמו לאפוקי מדרבי מאיר לחמר תפוס לשון רשות, ושנא שלא לשמו ולשמו, דלא תימא תפוס לשון מחרון להא הדר ביה מקמא וכי שחיט בהמתי בחרא קא שחיט, קמ"ל לר' יוסי הוא לחמר בכל דבריו חדם נתפס, ולא הדר ביה, שלא לשמו ולשמו בעבודה אחת, ורבי מאיר מחריסיה מיכוין: **ומדסיפא.** שלא לשמו ולשמו בעבודה אחת קחמר, דבשתי עבודות לא מיצטריך: **רישא.** לשמו ושלא לשמו נמי אף בעבודה אחת, ור' יוסי היא: **לעולם בשתי עבודות.** ודקסיל לך פסיטה הא מיפסיל ליה מעבודה קמייתא: **איידי דתנא לשמו ושלא לשמו.** לחמעיטן דמחשבין מעבודה לעבודה כללעיל, תנא נמי שלא לשמו ולשמו: **שלא לאוכליו.** לחולה ולזקן[ז] שחין יכולין לחכול כזית[ח], וחין בו מנויין מחרים שלא הן: **פסול.** לחיש לפי שלכו כתיב (שמות יב), הרחוי לחכול[ז]: **שלא למנוייו.** נימנו עליו חבורה זו ושחטו לשם חבורה חחרת[ז]: **לערלים.** ישרחל שחמו שחיו מחמת מילה, והן פסולין מלחכול פסח, דכתיב כל ערל לא יחכל בו (שם): **טמאים.** נמי חמורים בקדשים, וכתרת הן על חכילתן: **הכא פשיטא בעבודה אחת קאי.** להא חלא מחשבה הוא דחיכא: **רישא נמי בעבודה אחת.** כלומר חפילו בעבודה חחת, ושלא כר' מחיר: **מידי אידיא.** וכי רחיס היא זו: **סיפא.** דמחשבה חחת מיירי, ליכא לחוקומה שלא בעבודה חחת: **רישא.** דמיירי בשחט חיסב בה שלא לשמו, חיכא לחוקומה שלא בעבודה חחת, ושלא כר' מחיר: **לאוכליו ושלא לאוכליו.** כדמפרש ומזיל: **היכי דמי אי נימא בשתי עבודות.** שחטו לחוכליו ע"מ לזרוק שלא לחוכליו, ומשמע' דכשר: **וטעמא מאי משום דאין מחשבת אוכלין.** חין מחשבת פסול החוכלין כגון חולה וזקן פוסלת בזריקה, דבשחיטה הוא דכתיב חוכלין, לפי שלכו תכוסו, והיינו תשחוט, כדמתרגמי' ושחט ויכוס: **ה"ג [ג]בעבודה אחת כגון בשחיטה דמהני בה מחשבת אוכלין, פסול.** ולפי' כה"ג דחמר לחוכליו ושלא לחוכליו: **והא קיימא לן.** לקמן (ד' מח.): **מקצת אוכלין.** כגון הכא דניימנו עו לחויין[ג] לחכול ושחטו לשם כולן כשר, דהא כולה שחיטה נמי משום חוכלין נריכה, לפי שפשר בשר שלא שחיטה, ולקמן[ז] מפרש מפי שנא לשמו ושלא לשמו פסול ולחוכליו ושלא לחוכליו כשר: **שלא**

אבל בשתי עבודות אפי' ר' מאיר מודה. ות"ת והיכי מיתוקמא מתני' כר' מחיר הא קתני סיפא לטומחים ולטהורים כשר ואמאי נימא תפוס לשון רשות ובעבודה אחת מיירי דאין מחשבת טומחים שלא בשחיטה[י] וי"ל דאמתני' מיירי כגון דקיימי קמיה טומחים וטהורים ואמר הריני שוחט לאלו דבעינן אחר לא משכחת מקלת עלה דלא פשלה לר' מחיר אלימא דרבא דאמר אינה לשחיטה שלא לבסוף: **אי בשתי עבודות היינו רישא.** ות"ת ולימא דריסא חיירי כששחט סתמא ולכך כשורק שלא לשמו אמר הוכיח סופו על תחלתו אבל אם אמר בתחלה הריני שוחט לשמו ה"ג [ד]דלא עקר[כ] שלא לשמו לפי' בשתי עבודות להכי מינטריך סיפא וי"ל דקנרא הוא דבשתי עבודות אינו מועיל מפרש יותר מסתם:

והיינו בעיא דרב פפא. פי' הקונט' לחוק דנקט רב פפא ולא נקט ר' יוחנן לאמר התם בהדיא מחשבין מעבודה לעבודה ורחה לריב"ח דגר' לעיל בעי רב פפא בעבודה אחת תנן ומשיק היינו בעיא דרב פפא פי' שפיר מתוקמא בעיא דרב פפא אחוי יכול לפושטו מן המשנה וכן מלא רבי[ט] נשפר יש וכן גר"ח ורשב"ח מפרש והיינו בעיא דרב פפא מה שמעל בעבודה אחת תנן אם בשתי עבודות הנך שתי עבודו' היינו כגון שוחט לשמו על מנת לזרוק שלא לשמו:

שלא לשמו ולשמו מיבעיא. ות"ת כי נמי אמרי' בעבודה אחת מיקשי ליה הכי השתא לשמו ושלא לשמו פסול שלא לשמו ולשמו מבעיא לאפי' ר' מחיר דפליג בשמו ושלא לשמו בשלא לשמו ולשמו מודה לכ"ע תפוס לשון רחשון וי"ל דאי בעבודה אחת מיירי קא משמע לן כמו שפירש בקונ' דלא חזלינן בתר לשון מחרון [דוקא] לאפוקי מבן נוח דאית ליה בפרק בית כור (ד' קה.) תפוס לשון מחרון לגמרי לבטל הרחשון ור"י מפרש דבעבודה אחת אי שפיר דתני שלא לשמו ולשמו חגב לשמו ושלא לשמו כיון דשחטה בעבודה אחת אבל בשתי עבודות דריסא הפסול בזריקה וסיפא הפסול בשחיטה לא דמו מהדדי ולית ליה למתני' חגב ריסא: **שחטן שלא לאוכליו.** פי' רש"י לחולה ולזקן ואין מנויין עליו שלא הן[מ] וקשה חם כן מאי חיריח שלא לחוכליו אפי' אחם נמי פסול כיון שאין לו חוכלין ונרחה דמיירי דיש נמי מנויים אחרים:

אילימא בב' עבודות טעמא דחשיב בזריקה. נרחה לר"י דהכא מיירי אליבא דרבה דאמר לקמן (ד' מח:) שחטו למולין על מנת שיתכפרו בו ערלים כשר לגבי דידיה דאמר פסול לא מצי מיירי בשתי עבודות מיהו לקמן מסקנא דאף לרבה פסול:

פסח

או דילמא בשתי עבודות תנן ואפי' לר' מאיר דאמר תפוס לשון ראשון הני מילי בעבודה אחת אבל בשתי עבודות מודה דמיפסיל אמרי אהייא אי נימא אשלא לשמו ולשמו בין בעבודה אחת בין בשתי עבודות בין לר' מאיר בין לר' יוסי איפסיל ליה מקמייתא דהא לרבי יוסי[מ] נמי אף בגמר דבריו אדם נתפס אית ליה אלא אלשמו ושלא לשמו מאי. ת"ש הפסח ששחטו שלא לשמו וקבל והלך וזרק שלא לשמו היכי דמי אי נימא כדקתני למה לי עד דמחשב לכולהו מקמייתא איפסיל ליה אלא לאו הכי קתני "הפסח ששחטו שלא לשמו אי נמי שחטו לשמו וקבל והלך וזרק שלא לשמו אי נמי שחטו וקבל והלך לשמו וזרק שלא לשמו דהויא לה שתי עבודות אימא סיפא לשמו ושלא לשמו היכי דמי אי נימא בשתי עבודות היינו רישא אלא לאו בעבודה אחת ור' יוסי היא דאמר אף בגמר דבריו אדם נתפס לא לעולם בשתי עבודות ורישא דקאי בשחיטה וקא מחשב בשחיטה א"נ קאי בזריקה וקא מחשב בזריקה סיפא [ב]דקאי בשחיטה וקחשיב בזריקה דאמר הריני שוחט את הפסח לשמו לזרוק דמו שלא לשמו וקמ"ל דמחשבין מעבודה לעבודה והיינו בעיא דרב פפא. ת"ש או בשתי עבודות ולשמו פסול היכי דמי אי נימא בשתי עבודות השתא לשמו ושלא לשמו אמרת פסול שלא לשמו ולשמו מיבעיא אלא לאו בעבודה אחת ומדסיפא בעבודה אחת רישא נמי בעבודה אחת לא לעולם בשתי עבודות ובדין הוא דלא איצטריך ליה ואיידי דתנא לשמו ושלא לשמו תנא נמי שלא לשמו ולשמו. תא שמע [ג] שחטו שלא לאוכליו ושלא למנויו לערלים ולטמאין פסול הכא פשיטא בעבודה אחת ומדסיפא בעבודה אחת רישא נמי בעבודה אחת מידי אירייא הא כדאיתא והא כדאיתא סיפא בעבודה אחת רישא אי בעבודה אחת אי בשתי עבודות. תא שמע [ג] לאוכליו ושלא לאוכליו כשר היכי דמי אי נימא בשתי עבודות טעמא דחשיב בזריקה דאין מחשבת אוכלין בזריקה הא בעבודה אחת כגון בשחיטה דמהניא ביה מחשבת אוכלין פסול והא קיימא לן מקצת אוכלין לא פסלא אלא

לשמו ולשמו מיבעיא. ות"ת והיכי מיתוקמא מתני' כר' מחיר הא קתני סיפא לטומחים ולטהורים כשר ואמאי נימא תפוס לשון רשות ובעבודה אחת מיירי דאין מחשבת טומחים שלא בשחיטה[י] וי"ל דאמתני' מיירי כגון דקיימי קמיה טומחים וטהורים ואמר הריני שוחט לאלו דבעינן אחר לא משכחת מקלת עלה דלא פשלה לר' מחיר אלימא דרבא דאמר אינה לשחיטה שלא לבסוף: **אי בשתי עבודות היינו רישא.** ות"ת ולימא דריסא חיירי כששחט סתמא ולכך כשורק שלא לשמו אמר הוכיח סופו על תחלתו אבל אם אמר בתחלה הריני שוחט לשמו ה"ג [ד]דלא עקר[כ] שלא לשמו לפי' בשתי עבודות להכי מינטריך סיפא וי"ל דקנרא הוא דבשתי עבודות אינו מועיל מפרש יותר מסתם:

והיינו בעיא דרב פפא. פי' הקונט' לחוק דנקט רב פפא ולא נקט ר' יוחנן לאמר התם בהדיא מחשבין מעבודה לעבודה ורחה לריב"ח דגר' לעיל בעי רב פפא בעבודה אחת תנן ומשיק היינו בעיא דרב פפא פי' שפיר מתוקמא בעיא דרב פפא אחוי יכול לפושטו מן המשנה וכן מלא רבי[ט] נשפר יש וכן גר"ח ורשב"ח מפרש והיינו בעיא דרב פפא מה שמעל בעבודה אחת תנן אם בשתי עבודות הנך שתי עבודו' היינו כגון שוחט לשמו על מנת לזרוק שלא לשמו:

שלא לשמו ולשמו מיבעיא. ות"ת כי נמי אמרי' בעבודה אחת מיקשי ליה הכי השתא לשמו ושלא לשמו פסול שלא לשמו ולשמו מבעיא לאפי' ר' מחיר דפליג בשמו ושלא לשמו בשלא לשמו ולשמו מודה לכ"ע תפוס לשון רחשון וי"ל דאי בעבודה אחת מיירי קא משמע לן כמו שפירש בקונ' דלא חזלינן בתר לשון מחרון [דוקא] לאפוקי מבן נוח דאית ליה בפרק בית כור (ד' קה.) תפוס לשון מחרון לגמרי לבטל הרחשון ור"י מפרש דבעבודה אחת אי שפיר דתני שלא לשמו ולשמו חגב לשמו ושלא לשמו כיון דשחטה בעבודה אחת אבל בשתי עבודות דריסא הפסול בזריקה וסיפא הפסול בשחיטה לא דמו מהדדי ולית ליה למתני' חגב ריסא: **שחטן שלא לאוכליו.** פי' רש"י לחולה ולזקן ואין מנויין עליו שלא הן[מ] וקשה חם כן מאי חיריח שלא לחוכליו אפי' אחם נמי פסול כיון שאין לו חוכלין ונרחה דמיירי דיש נמי מנויים אחרים:

אילימא בב' עבודות טעמא דחשיב בזריקה. נרחה לר"י דהכא מיירי אליבא דרבה דאמר לקמן (ד' מח:) שחטו למולין על מנת שיתכפרו בו ערלים כשר לגבי דידיה דאמר פסול לא מצי מיירי בשתי עבודות מיהו לקמן מסקנא דאף לרבה פסול:

פסח

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) [לעיל דף נג: וש"נ], ג) [לקמן מח.], ג) [שם], ז) לקמן סא., ה) לקמן צא., ו) סב:, ז) כמבואר לקמן סא. ד"ה ואיתקש, ח) עיי' רא"מ הורוויץ בילק"מ.

הגהות וציונים

ט] צ"ל כמו שחישב (דפו"י): י] בכת"י נוסף הא בעבודה: ג] יש להוסיף ושאינם ראויין (דבש תמר): ז] יש להוסיף ליה וכ"ה בתוס' הרשב"א: ה] צ"ל ר"י (ב"ש): ו] עיין תוד"ה והיינו, ובדבר שמואל הגיה לא איפשטא:

ליקוטי רש"י

[שייך לדף נט:]

זריזין הם. שכולם היו בני טורח וחרדים ומזכרים [שבת כ.]. נקיטים הן בכל ומין לריכין שימן לכמיב בהן יהרו משפטיך ליעקב (דברים לג י) [שם קיד ע"ב]. לכיון שנכנס לעבודה בידוע שלמדוהו הלכות קדש [עירובין קג ע"א]. **ואכלו אותם.** שם הקדשים שכר כופר נפש כי היכי דתהוי כפרה שלימה [יבמות מ ע"א]. **עליה חלבי השלמים.** על תמיד של שחר הסמוך כל הקרבנות ולא השלימם על תמיד הערב דלאחר תמיד הערב לא מקריב קרבן [לעיל נח ע"א]. ודרש ליה לשון השלמה עליה על העולה תמיד של שחר המסורה בידם המקרא שנאמר וערך עליה העולה והקטיר והוסיף והשלים מחריה כל הקרבנות ולא על שבין הערבים למד על תמיד של בין הערבים שהוא מחרון לכל הקרבנות [יומא לג ע"א]. **ולא עולת חול ב"ט.** כגון מחרי תמיד של ערב יו"ט שלא הוקטרו מבעוד יום מין מעלין לומן משחשכה וכ"ש קדשים פסולים לא שרפין [שבת כד ע"ב]. מלמד שאפילו הקטר עולה מיום דומה י"ט וכ"ש שריפת פסול שלא ופסח קרבן של חול הוא לזריקת דמו כחרבעה עשר ואין יכול להקטירו בלילה [לקמן פג ע"ב]. **שקריבים ב"ט.** שחל להיות במוחלי שבת [שבת קיד ע"א]. **אף בגמר דבריו.** נחפש דעת המדם [לעיל נג: ד"ה ה"ג]. מדם נחפש ונדבק ודעתו לכל מה שמוציא בפיו [שם ד"ה ר"ש פוטר]. **אף בגמר דבריו מוקם הוא את גמר דבריו דתנן הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים הרי זו תמורת עולה דברי ר"מ דחמר תפוס לשון רחשון דברי יוסי חומר אם לכך נחתיין תחלה הוחיל ולא הוה לפשר ליה להוציא שני שמות כאחד ועל כרחו הוציא זה אחר זה דבריו קיימין ותרעה עד שיתפשט ותמכר ויביא בדמי חגיה עולה ובדמי חגיה שלמים [שם ד"ה ר"ש]. [ע"כ שייך לדף נט:]**

מחשבין מעבודה לעבודה. כלומר מחשבה מועלת מעבודה לעבודה נמחשבת שלא לשמו [זבחים ט ע"ב]. **לפי' לא חיסב על הזריקה בשעת שחיטה הוא מחשבה** [שם י ע"א]. **לאוכליו ושלא לאוכליו כשר.** דמקלת חוכלין לא פסלי ולקמן מפרש טעמא [לקמן סא ע"א].

עין משפט נר מצוה

טז א מיי' פרק ט"ו מהלכות פסולי מוקדשין הלכה ח:
יז ב מיי' שם הלכה י:

רבינו חננאל

פסח ולשם שלמים. או דלמא בשתי עבודות בשחיטה אמר לשם פסח ובקבלה אמר לשם שלמים. **ודברי ר' מאיר** דאמר בתחלת דבריו אדם מתפיס ור' יוסי הוא דאמר אף בגמר דבריו אדם מתפיס הן במשנתנו בתמורה פ' חמישי האומר הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים הרי זו תמורת עולה דברי ר' מאיר. ר' יוסי אומר אם לכך נתכוון בתחלה אע"פ שאי אפשר לקרות שני שמות כאחת דבריו קיימין אם משאמר תמורת עולה נמלך ואמר תמורת שלמים הרי זו תמורת עולה ומפרשא דגמרי' אליבא דרבי מאיר דאמר בתחלת דבריו אדם מתפיס לר' יוסי בדקי' ליה [אי] מהדר הוא דקא הדר ביה תפוס לשון ראשון ואי אמר לתמורת שניהם נתכוונתי דבריו קיימין מאי. **ת"ש הפסח ששחטו שלא לשמו** קבל והלך וזרק שלא לשמו או לשמו ושלא לשמו כו' היכי דמי אי נימא בעבודה אחת כדקתני למה לי עד דמחשב שלא לשמו בכולהו מקמייתא איפסל ליה לדברי הכל אלא לאו הכי קתני הפסח ששחטו שלא לשמו [או ששחטו לשמו] וקבל שלא לשמו כו' דהוה ליה שתי עבודות אחת לשמו ואחת שלא לשמו. **אי הכי אימא סיפא** או לשמו ושלא לשמו ה"ד אי נימא בשתי עבודות היינו רישא למה לי למתני ליה תרי זימני אלא לאו בעבודה אחת שחטו לשם פסח ולשם שלמים ומתני' רבי יוסי היא דאמר אף בגמר דבריו אדם מתפיס לפיכך תני פסול אבל לר' מאיר בתחלת דבריו מתפיס וכשר. **ודחי' לא לעולם כולה מתני' בשתי עבודות** רישא כגון דשחיט ומחשב בשחיטה לשמו ומחשב שלא לשמו בקבלה וכן בהולכה וכן בזריקה. **סיפא** כגון דאמר בשחיטה הריני שוחטו לשם פסח לזרק דמו שתים שהן ארבע לשם שלמים שמעינן מינה דמחשבין מעבודה לעבודה והיינו בעיא דרב פפא הא[נ] איפשטא: **ת"ש או שלא לשמו ולשמו** פסול האי מאי אי אמרת דמתני' בשתי עבודות ומחייבי' באחת שלא לשמו ובאחרת לשמו היינו רישא דרישא והיא תחלת משנתנו דאמרי' דברי הכל פסול. אי דקאי בעבודה ומחשב בעבודה אחרת היינו רישא. אלא לעולם בעבודה אחת רישא נמי לשמו ושלא לשמו בעבודה אחת ובעיא דרב פפא קיימא. **ודחי'** לא לעולם בשתי עבודות ומדין הוא וכו': **ת"ש** שלא לאוכליו ושלא למנויו לערלים וכו'. **ת"ש שחטו לאוכליו ושלא לאוכליו וכו' כשר** היכי דמי אי נימא בשתי

אהח 19/06/2018

הקרבן נפסל אף על פי שלבסוף בשעת הזריקה חשב מחשבה ראויה, **וְהַיְינוּ בָּעֵינָא דְּרַב פָּפָּא** - ודין זה הוא הדין בו הסתפק רב פפא (זבחים י.), האם מחשבים מחשבת פסול מעבודה לעבודה[ח].

לאחר שנדחתה הראיה מתחילת דברי משנתנו, רוצה הגמרא לפשוט את ספיקו של רב פפא מהמשך דברי המשנה:

מוסיפה הגמרא ומביאה ראיה, **תָּא שְׁמַע** - בוא ושמע ראיה לפשוט ספק זה של רב פפא מהמשך דברי משנתנו, **'אוֹ שֶׁלֹּא לִשְׁמוֹ וְלִשְׁמוֹ פָּסוּל'**. ויש לברר, **הֵיכִי דָּמֵי** - במה מדובר בחלק זה של המשנה, **אִי נִימָא בִּשְׁתֵּי עֲבוֹדוֹת** - אם נאמר שהכוונה היא כמו בתחילת דברי המשנה שחשב את שתי המחשבות הסותרות על שתי עבודות נפרדות, **הַשְׁתָּא** - ומעתה יש לתמוה, הרי יש ללמוד דין זה בקל וחומר ממה ששנינו 'לשמו ושלא לשמו', ומה אם **לִשְׁמוֹ וְשֶׁלֹּא לִשְׁמוֹ** - באופן שבעבודה אחת חשב שעושה אותה לשמה, ולאחר מכן חשב שעבודה אחרת יעשה שלא לשמה, **אָמְרַת** - שנינו במשנה שהקרבן **פָּסוּל**, אף על פי שבתחילה חשב מחשבת הכשר, אם כן, **שֶׁלֹּא לִשְׁמוֹ וְלִשְׁמוֹ** - באופן שבתחילה חשב באחת העבודות שעושה אותה שלא לשמה, ולאחר מכן, באותה העבודה, חשב על עבודה אחרת שיעשנה לשמה, **מִיבַּעְיָא** - וכי צריך לומר שגם באופן זה הקרבן פסול, הרי פשוט שכבר הועילה מחשבתו הראשונה לפסול ולא תועיל מחשבתו השניה להכשיר. **אֶלָּא לָאו** - האם אין הכרח לומר, שמדובר באופן שחשב **בַּעֲבוֹדָה אַחַת** שעושה אותה שלא לשמה, ולאחר מכן, באותה העבודה, חשב שעושה את אותה העבודה לשמה. **וּמִדְּסֵיפָא** - וממה שבסוף דברי המשנה, כלומר, החלק העוסק באופן בו חשב שלא לשמו ולשמו, יש הכרח להעמיד באופן שחשב את שתי המחשבות הסותרות **בַּעֲבוֹדָה אַחַת**, אם כן, **רֵישָׁא נַמִּי** - גם את הדין הקודם העוסק באופן בו חשב לשמו ושלא לשמו, יש להעמיד באופן שחשב את שתי המחשבות הסותרות **בַּעֲבוֹדָה אַחַת**[ט], והוצרך התנא ללמדנו את שני הדינים, הדין הראשון שאם חשב בעבודה אחת לשמו ושלא לשמו הקרבן פסול, נצרך כדי ללמדנו שאין הדין כרבי מאיר הסובר 'תפוס לשון ראשון', אלא מחשבתו השניה מועילה לפסול את הקרבן. והדין השני שאם חשב בעבודה אחת שמקריב שלא לשמו ולשמו הקרבן פסול, נצרך כדי ללמדנו שאין מחשבתו השניה מבטלת את מחשבתו הראשונה', אלא הדין הוא כרבי יוסי הסובר 'אף בגמר דבריו אדם נתפס', ושתי המחשבות הועילו, והקרבן נפסלי[יא].

דוחה הגמרא, **לָא** - אין ראיה מלשון המשנה כדי לפשוט ספק זה, משום שאפשר לדחות ולומר, **לְעוֹלָם** מדובר כשחשב את שתי המחשבות הסותרות **בִּשְׁתֵּי עֲבוֹדוֹת** - על שתי עבודות נפרדות ולא על אותה העבודה, **וּבְדִין הוּא דְּלָא אִיצְטְרִיךְ לֵיהּ** - ואכן לא הוצרך התנא ללמדנו דין זה שאם בעבודה אחת חשב על אותה עבודה 'מחשבת שלא לשמו' ועל עבודה אחרת חשב 'מחשבת לשמו' שנפסל הקרבן, שהרי לאחר המחשבה הראשונה נפסל הקרבן ושוב אין מה שיכשירו, **וּמַה שֶׁכָּתְבָה הַמִּשְׁנָה דִּין זֶה**, הוא משום **דַּאֲיִדֵּי דְּתָנָא 'לִשְׁמוֹ וְשֶׁלֹּא לִשְׁמוֹ'** - אגב ששנה לנו התנא את הדין הראשון שאם בשחיטה חשב ששוחט לשמו אולם יזרוק את דמו שלא לשמו, נפסל הקרבן, **תָּנָא נַמִּי 'שֶׁלֹּא לִשְׁמוֹ וְלִשְׁמוֹ'** - שנה לנו גם את הדין השני באופן ההפוך, שאם חשב על עבודה אחת שעושהו שלא לשמו ולאחר מכן חשב שעבודה אחרת יעשה לשמו, גם בזה הקרבן פסול.

הגמרא מביאה ראיה מהמשנה להלן לפשוט את ספיקו של רב פפא:

מוסיפה הגמרא ומביאה ראיה, **תָּא שְׁמַע** - בוא ושמע ראיה לפשוט את ספיקו של רב פפא מדברי המשנה לקמן (סח.)[יב], ששנינו בה, **שְׁחָטוֹ** לקרבן הפסח **שֶׁלֹּא לְאוֹכְלָיו** - לשם אנשים שאינם יכולים לאוכלו, וכגון ששחטו לשם חולים וזקנים שאינם יכולים לאכול כזית מבשר הקרבן[יג], וְכן אם שחטו **שֶׁלֹּא לְמִנְוָיו** - שלא לשם האנשים שנמנו על הקרבן אלא לשם אנשים אחרים[יד], או ששחטו **לְעֲרֵלִים** - לשם ישראלים שלא נימולו כיון שמתו אחיהם מילה[טו], שישראלים אלו אסורים באכילת קרבן פסח[טז], **וְכן אם שחטו לְשֵׁם טְמֵאִין** שאסורים באכילת קרבן פסח[יז], בכל אלו הקרבן **פָּסוּל**. **והרי הָכָא** - כאן בדין זה, **פְּשִׁיטָא** - פשוט הוא שמדובר באופן שחשב מחשבה

ח. **רש"י** (ד"ה והיינו). אולם התוספות (ד"ה והיינו) הקשו על דבריו, מדוע תלתה הגמרא דין זה ברב פפא שהסתפק האם אומרים כן, ולא בדברי רבי יוחנן שאמר בפירוש שמחשבים מעבודה לעבודה. לכך פירשו התוספות בשם ריב"א, שעל כרחך מוכח שאכן הגירסא בתחילת הסוגיא היא 'בעי רב פפא' [ולא 'בעי רבא' כגירסת המהרש"ל (לעיל נט: ד"ה נעי), והמהרש"א (שם נמוק' ד"ה לימ) בשיטת התוספות שם], ועל כך מסיימת הגמרא כאן, כיון שנדחתה הראיה מהמשנה הרי מובן מדוע הסתפק רב פפא ולא היה יכול לפשוט את הספק מלשון המשנה, וכן ביאר רבינו חננאל (ד"ה פיפא) [על פי הגהת הדבר שמואל, כמובא בהגהות וציונים]. אולם ראה במהרש"א (נמוק' ד"ה והיינו), שיש להעיר על דברי התוספות, אם זו היא כוונת הגמרא, מדוע לא מצינו לשון זו בכל ספק בו הגמרא דוחה ראיה שהובאה ממשנה לאחד מצדדי הספק. עוד פירשו התוספות בשם הרשב"א, שהגמרא מסיימת שזו היתה כוונת רב פפא שהסתפק האם משנתנו עוסקת בעבודה אחת או בשתי עבודות, שהאופן של שתי עבודות הוא שבשחיטה חשב ששוחט לשמו כדי לזרוק דמו שלא לשמו. וראה בילקוט ביאורים בהרחבת הדברים.

ט. **אמנם** את תחילת המשנה בה שנינו 'הפסח ששחטו שלא לשמו וקיבל והלך וזרק שלא לשמו' ודאי יש להעמיד בשתי מחשבות סותרות בשתי עבודות כפי שהתבאר בגמרא לעיל, אך יותר היה נראה לגמרא להעמיד את הדין האמצעי [הנקרא כאן 'רישא'] כהמשך המשנה ולא כתחילתה, שאם היתה הגמרא מעמידה דין זה כתחילת המשנה, הרי היתה צריכה לדחוק שבשעת השחיטה חשב על הזריקה, ולכן העדיפה הגמרא להעמיד בפשיטות כבהמשך המשנה שבכל עבודה חשב על אותה העבודה שעוסק בה, וכמבואר בדברי המשנה לקמן (סח.) שבעבודה אחת חשב 'לאוכליו ושלא לאוכליו'. מהרש"א (ד"ה ומדסיפא).

י. **כלומר**, להוציא משיטת בן ננס, הסובר (ג"ז קה.) שתופסים רק את סוף דבריו של אדם. תוספות (ד"ה שגם) אולם ראה בדברי הצל"ח (ד"ה ולכן), שהעיר, שלכאורה יש הכרח שגם בן ננס סובר כרבי יוסי, ומה שבן ננס סובר שתופסים רק את סוף דבריו של אדם הוא באופן שאמר 'מדה בחבל אני מוכר לך בין חסר בין יתר', שבזה שני חלקי דבריו סותרים לגמרי זה את זה, שהרי בתחילה אמר 'מדה בחבל אני מוכר לך', כלומר, אני מוכר לך דבר מסוים ביותר, ולבסוף אמר 'בין חסר בין יתר', כלומר, אני מוכר לך באופן משוער, ששני לשונות אלו סותרים זה את זה ואינם יכולים להתקיים יחד, ובאופן זה אף רבי יוסי מודה שאין תופסים את כל דבריו, וכמו שכתבו התוספות (ג"ז קה. ד"ה וגם).

יא. **רש"י** (ד"ה שלא) ותוספות (ד"ה שלא). עוד כתבו התוספות (שם) בשם ר"י, שאף אם אכן מדובר שחשב את שתי המחשבות בעבודה אחת, אין להקשות אם מחשבת לשמו ושלא לשמו פוסלת, כל שכן שמחשבת שלא לשמו ולשמו פוסלת, משום שיש ליישב, שכבר מתחילה כשהוזכר דין שלא לשמו ולשמו הבינה הגמרא שדין זה הובא אגב הדין של לשמו ושלא לשמו, לפי ששניהם מדברים בעבודה אחת, שפוסל בה בין אם בתחילה חשב כראוי ובין אם בתחילה חשב מחשבת פסול. אולם כשרצתה הגמרא להעמיד שמדובר בשתי עבודות, סברה הגמרא כעת שאין לפרש שנקטו את דין שלא לשמו ולשמו אגב הדין של לשמו ושלא לשמו, כיון שאינם דומים שהרי בדין לשמו ושלא לשמו הפסול הוא בזריקה, ואילו בדין שלא לשמו ולשמו הפסול הוא בשחיטה, ורק במסקנא נדחקה הגמרא וביארה שדין שלא לשמו ולשמו הוזכר אגב הדין של לשמו ושלא לשמו.

יב. **כהקדמה** לדברי משנה זו שנשנית בסמוך (לקמן סח.), יש להביא את דרשת הגמרא (שם) על לשון הפסוק (שמות יב ד) 'ולקח הוא ושכנו הקרוב אל ביתו במכסת נפשות איש לפי אכלו תָּכוֹסּוּ על השה', שלשון 'מכסת' היינו מינוי, לשון 'איש לפי אכלו' היינו שישחט לפי מנין הראויים לאכלו, ולשון 'תכוסו' היינו שחיטה, ולמדו חכמים מלשון הפסוק שהשחיטה צריכה להיות לשם הבעלים המנויים על הקרבן ולשם אנשים הראויים לאכלו.

יג. **מדובר** באופן שאלו ששחט לשמם מנויים על הקרבן, ואין שם מנויים אחרים מלבד אלו ששחט לשמם. רש"י (ד"ה שלא). והקשו התוספות (ד"ה שחטו) על דבריו, אם רק אנשים אלו נמנו על הקרבן, הוא פסול אף אם נשחט בסתם, שהרי אין מי שיאכל קרבן זה, ופסח נפסל אם נשחט לשם אנשים שאינם יכולים לאכול ממנו כזית כגון זקנים וחולים, כמו שנלמד לקמן (סח.) מלשון הפסוק. ולכך ביארו שיש מנויים נוספים על הקרבן שיכולים לאכול כזית, אולם המחשבה היתה לשחוט לשם אלו שאינם יכולים לאכול כזית מהקרבן. וראה בביאורי רש"י ביישוב דבריו.

יד. **קרבן** פסח נאכל רק למנויו, כלומר לאותם שקודם שחיטתו נמנו עליו לאוכלו, ראה בהרחבה בסוגיא לקמן (פט.).

טו. **וכמו** ששנינו (יבמות סד:) 'דתניא, מלה הראשון ומת, שני ומת, שלישי לא תמול, דברי רבי. רבן שמעון בן גמליאל אומר, שלישי תמול, רביעי לא תמול'. והיינו, תינוק שמתו אחיו מחמת המילה [נחלקו תנאים אם שני אחים או שלשה], אין למול אותו כיון שהוחזקה משפחה זו למות מחמת המילה. לשון הברייתא היא 'מלה הראשון ומת וכו', וכן נקט הרמב"ם (מילה פ"ג ה"ח), שדין זה הוא אף באחים מן האם שאינם בני אותו האב. וראה עוד ברמב"ם (שם), שלאחר שיגדל ויתחזק כחו של הקטן יש למולו. אולם הרי"ף (יבמות סד:) והרא"ש (שם פ"ו סי' יג) הביאו לשון הגמרא 'לא תמול' ולא הזכירו שלאחר שיגדל יש למולו. וראה באוצר הברית (מ"ג פ"ג ס"ג) שהאריך לבאר ענין זה.

טז. **דין** זה נלמד מלשון הכתוב לגבי קרבן פסח (שמות יב מח) 'וכל ערל לא יאכל בו'. גמרא (לקמן סח:).

יז. **היינו** כשבפסח בא בטהרה, אולם אם רוב הקהל טמאים, מקריבים את הפסח

או דילמא בשתי עבודות תנן. אחת חיצד לשמו ובשניה שלא לשמו, והכא ליכא למימר תפוס לשון רשעון, שהרי מרצעתן העבודות חשובות זו כזו ליפסול את הזבח בחת מהן, ואפילו לרבי מאיר מיפסיל: ומהדר גמרא, מהייא מהני ליתני דסיפא דמתניתין קיימא הך בעיא: **אי נימא אשלא לשמו.** בריצה והדר לשמו, הא אין לר' מאיר אפילו בעבודה אחת מיפסיל, לר' מאיר דהא אמר תפוס לשון רשעון, לרבי יוסי נמי מיפסיל דהא ר' יוסי אף בגמר חיית ליה, כלומר תחלת דבריו של אדם וסופן בכוון דעתו נתפסת, וכולן מתקיימין: **אלשמו ושלא לשמו.** דאי בעבודה אחת נמי פסיל ליה מתני', תו לא מיתוקמא כרבי מאיר דאמר תפוס לשון רשעון ולשון אחרון לא חייל: **אי נימא כדקתני.** שחט וקיבל והלך וזרק כולן שלא לשמו, ולאו אף קאמר, למה לי בכולהו, הא בחדא ק"ל בזבחי' בשמעתא קמייתא דהזבח נפסל: **לעולם.** סיפא נמי דקתני לשמו ושלא לשמו בשתי עבודות, ודקאמרת לך היינו ריצה, לא תיקשי, ריצה מיירי דכי שחט חיצד הא לשמו וכשזרק חיצד הא שלא לשמו, וסיפא מיירי דנשחט שחיטה חיצד תרתי מחשבות, חדא על השחיטה לשמו וחדא על הזריקה שלא לשמו: **דאמר הריני שוחט לשמו.** על מנת לזרוק שלא לשמו, והכא ליכא למימר תפוס לשון רשעון, דהא מעבודה אחריתי קאי לשון שני, וקא משמע לן מתני' דמחשבין מעבודה לעבודה, כלומר דמחשב בשעת עבודה זו על מחשבתה לעשותה בפחות פסול, נפסל מיד, ואפילו לא עשה השניה בפחות פסול כמו שחיטה[ס]: **והיינו בעיא דרב פפא.** לחמר מחשבין מעבודה לעבודה בשחיטה קדשים בפ"ק (ד' י.), דתמרינן התם מתקיף לה רב פפא דילמא הא קמ"ל דמחשבין מעבודה לעבודה: **השתא לשמו ושלא לשמו.** דעבודה לשעונה בכשרות, לחמרת פסול בפחות מחשבת עבודה שניה: **שלא לשמו ולשמו מיבעיא.** לכיון דנפסל בעבודה לשעונה מהיכן יחזור ויוכשר: **אלא לאו בעבודה אחת.** ותנא לשמו ושלא לשמו לאפוקי מדרבי מאיר דאמר תפוס לשון רשעון, ותנא שלא לשמו ולשמו, ללא תימא תפוס לשון אחרון דהא הדר ניה מקתא וכי שחיט להאי נתרא קא שחיט, קמ"ל דר' יוסי הוא דאמר בכל דבריו אדם נתפס, ולא הדר ניה, אלא אתרוייהו איכוין: **ומדסיפא.** שלא לשמו ולשמו בעבודה אחת קאמר, דבשתי עבודות לא מיצטריך: **רישא.** לשמו ושלא לשמו נמי אף בעבודה אחת, ור' יוסי היא: **לעולם בשתי עבודות.** ודקאמרת לך פסיטא הא מיפסיל ליה מעבודה קמייתא: **איידי דתנא לשמו ושלא לשמו.** להשמעינן דמחשבין מעבודה לעבודה כללעיל, תנא נמי שלא לשמו ולשמו: **שלא לאוכליו.** לחולה ולזקן[ז] שאין יכולין לאכול כזית[ח], ואין בו מנויין אחרים אלא הן: **פסול.** לאיש לפי אכלו כתיב (שמות יב), הרחוי לאכול[ז]: **שלא למנוייו.** נימנו עליו חבורה זו ושחטו לשם חבורה אחרת[ז]: **לערלים.** ישראל שמתו אחיו מחמת מילה, והן פסולין מלאכול פסח, דכתיב כל ערל לא יאכל בו (שם): **טמאים.** נמי אקדשים בקדשים, וכתרת הן על אכילתן: **הכא פשיטא בעבודה אחת קאי.** דהא אחת מחשבה הוא לאיכא: **רישא נמי בעבודה אחת.** כלומר אפילו בעבודה אחת, ולא כר' מאיר: **מידי אידיא.** וכי לאיכא היא זו: **סיפא.** דמחשבה אחת מיירי, ליכא לאוקומה אלא בעבודה אחת: **רישא.** דמיירי בשתי מחשבות, איכא לאוקומה אי אף בעבודה אחת, ולא כר' מאיר: **אי בשתי עבודות.** ולא בעבודה אחת כדקתני למה לי עד דמחשב שלא לשמו בכולהו מקמייתא איפסיל ליה לדברי הכל אלא לאו הכי קתני הפסח ששחטו שלא לשמו [או ששחטו לשמו] וקבל שלא לשמו כו': דהוה ליה שתי עבודות אחת לשמו ואחת שלא לשמו. **אי הכי אימא סיפא** או לשמו ושלא לשמו ה"ד אי נימא בשתי עבודות היינו רישא למה לי למתני ליה תרי זימני אלא לאו בעבודה אחת שחטו לשם פסח ולשם שלמים ומתני' רבי יוסי היא דאמר אף בגמר דבריו אדם מתפיס לר' יוסי בדקי' ליה [אי] מהדר הוא דקא הדר ביה תפוס לשון ראשון ואי אמר לתמורת שניהם נתכוונתי דבריו קיימין מאי. **ת"ש הפסח ששחטו שלא לשמו** קבל והלך חרק שלא לשמו או לשמו ושלא לשמו כו' היכי דמי אי נימא בעבודה אחת כדקתני למה לי עד דמחשב שלא לשמו בכולהו מקמייתא איפסל ליה לדברי הכל אלא לאו הכי קתני הפסח ששחטו שלא לשמו [או ששחטו לשמו] וקבל שלא לשמו כו'

זו **בַּעֲבוֹדָה אַחַת**, שהרי חשב רק מחשבה אחת"ח, **וּמִדְּסֵיפָא בַּעֲבוֹדָה אַחַת** - ומכך שיש הכרח לומר שבמשנה לקמן מדובר באופן שחשב את כל מחשבת הפסול בעבודה אחת, אם כן צריך לומר, **רֵישָׁא נַמִּי** - שגם במשנתנו ששנינו בה 'לשמו ושלא לשמו וכו' פסול' מדובר באופן שחשב את שתי המחשבות הסותרות **בַּעֲבוֹדָה אַחַת**, והיינו כדעת רבי יוסי שאמר 'אף בגמר דבריו אדם נתפס'.

דוחה הגמרא, **מִידֵי אִירְיָא** - וכי ראיה היא להעמיד את משנתנו בעבודה אחת, הרי ניתן לומר, **הָא כִּדְאִיתָא וְהָא כִּדְאִיתָא** - המשנה לקמן נשנית באופן אחד, ומשנתנו ששנינו בה 'לשמו ושלא לשמו וכו' פסול' נשנית באופן אחר, כלומר, אכן **בְּסֵיפָא** [-במשנה לקמן] יש הכרח להעמיד שמדובר באופן שחשב את מחשבת הפסול **בַּעֲבוֹדָה אַחַת**, שהרי חשב רק מחשבה אחת, אולם **בְּרֵישָׁא** [-במשנתנו], שחשב שתי מחשבות סותרות, **אִי בַּעֲבוֹדָה אַחַת אִי בִּשְׁתֵּי עֲבוֹדוֹת** - אם תרצה תוכל להעמיד שמדובר באופן שחשב את שתי המחשבות הסותרות באותה העבודה, ואם תרצה תוכל להעמיד שמדובר באופן שחשב את שתי המחשבות הסותרות לגבי שתי עבודות נפרדות.

לאחר שדחתה הגמרא את הראיה מתחילת דברי המשנה לקמן, רוצה הגמרא לפשוט את הספק מהמשך דברי המשנה שם:
מוסיפה הגמרא ומביאה ראיה, **תָּא שְׁמַע** - בוא ושמע ראיה לפשוט ספיקו של רב פפא ממה ששנינו בהמשך המשנה בסמוך (שם), **לְאוֹכְלָיו וְשָׁלָא לְאוֹכְלָיו** - אם חשב שמקריב הן לשם אנשים שראויים לאכול כזית מקרבן הפסח והן לשם אנשים שאינם ראויים לאוכלו, **כָּשֵׁר**. ויש לברר, **הֵיכִי דָּמֵי** - במה מדובר חלק זה של משנה זו, **אִי נֵימָא בִּשְׁתֵּי עֲבוֹדוֹת** - אם נאמר שהכוונה היא שחשב את שתי המחשבות על שתי עבודות נפרדות, וכגון ששחט לשם אלו שיכולים לאכול כזית מקרבן הפסח, ונתכוין בשחיטה שיזרוק את דמו לשם אלו שאינם יכולים לאכול כזית מקרבן הפסח, **וְתַעֲמָא** - והטעם שהקרבן לא נפסל באופן זה, הוא משום **דְּחַשִּׁיב** - שחשב את מחשבת הפסול **בִּזְרִיקָה**, וכיון **דְּאֵין מַחֲשָׁבָת אוֹכְלִין** פוסלת אם חשבה **בִּזְרִיקָה**[ט], לא נפסל הקרבן, **הָא** - אבל אם חשבה **בַּעֲבוֹדָה אַחַת**, **וְכִגּוֹן בִּשְׁחִיטָה**, **דְּמִהַנְיָא בֵּיהּ** - שמועילה בה **מַחֲשָׁבָת אוֹכְלִין** לפסול את הקרבן, הוא אכן **פָּסוּל**, ואם כן קשה, **וְהָא קָיְימָא לָן** - והרי קבלה היא בידינו[י], **מִקְצָת אוֹכְלִין לֹא פָּסְלָא** - קרבן פסח שנמנו עליו כמה אנשים שמקצתם יכולים לאכול כזית ומקצתם אינם יכולים, ונשחט הקרבן לשם כל המנויים עליו, הרי זו שחיטה כשירה, ואין אומרים שחצי השחיטה היתה לראויים לקרבן וחציה לשאינם ראויים לו, כיון שאף לאותם הראויים לבדם צריך לשחוט את שני הסימנים ולא מועילה להם חצי שחיטה[יא], ואם כן ודאי אף אם בשחיטה לבדה חשב ששוחט לאוכליו ושלא לאוכליו, הקרבן כשר, ומה באה המשנה ללמדנו.

אוניברסיטת בר-אילן 19/06/2018

בטומאה ומותר לטמאים לאכול ממנו, שהרי כל עיקרו לא בא אלא כדי שיאכלוהו. ע"פ משנה (לקמן עו:).

יח. **רש"י** (ד"ה הכא). אולם תמה הרא"מ הורביץ (נרש"י שם) על דבריו, אם כדברי רש"י, מה ההכרח מהמשנה לקמן למשנתנו, הרי לקמן מדובר שחשב רק מחשבה אחת, ולכך חשבה בעבודה אחת, ומה ההכרח לומר שגם במשנתנו שעוסקת באופן שחשב שתי מחשבות, מדובר שחשב את שתיהן באותה העבודה.

יט. **רק** בשחיטה ישנו לפסול זה, משום שנאמר (שמות יג ד) 'איש לפי אכלו תכוסו על השה', הרי שענין האוכלים הוזכר בסמוך לתיבת 'תכוסו', שכוונתה, 'תשחטו'. רש"י (ד"ה וטעמא).

כ. **ראה** בסוגיא לקמן (שם).

כא. **רש"י** (ד"ה מקמ"ל). ובגמרא לקמן (שם:) לגבי שחיטה לשם ערלים מבואר, שיש לדרוש מלשון הכתוב (שם יג מח) 'וכל ערל לא יאכל בו', שדווקא 'כל ערלה' פוסלת, כלומר, רק אם כל המנויים שלשמם נשחט הקרבן הם ערלים, אז נפסל הקרבן. על פי תוספות (להלן סג: ד"ה מה).

או דילמא בשתי עבודות תנן. תחת חיסד לשמו וכשיה שלא לשמו, והכא ליכא למימר תפוס לשון רשות, שהרי מרצעתן העבודות חשובות זו כזו ליפסול את הזבח בחת מהן, ואפילו לרבי מאיר מיפסיל: ומהדר גמרא, מהייט מהני ליטני דסיפא דמתניתין קיימא הך בעיא: **אי נימא אשלא לשמו.** בריסא והדר לשמו, הא בין לר' מאיר בין לר' יוסי אפילו בעבודה אחת מיפסיל, לר' מאיר דהא אמר תפוס לשון רשות, לרבי יוסי נמי מיפסיל דהא ר' יוסי אף בגמר אית ליה, כלומר תחלת דבריו של אדם וסופן בכוון דעתו נתפסת, וכוון מתקיימין: **אלשמו ושלא לשמו.** דאי בעבודה אחת נמי פסיל ליה מתני', תו לא מיתוקמא כרבי מאיר דאמר תפוס לשון רשות ולשון מחרון לא חייל: **אי נימא כדקתני.** שחט וקיבל והלך וזרק כולן שלא לשמו, ולאו מי קאמר, למה לי בכולהו, הא בחדא ק"ל בזבחי' בשמעתא קמייתא דהזבח נפסל: **לעולם.** סיפא נמי דקתני לשמו ושלא לשמו בשתי עבודות, ודקאמרת לך היינו ריסא, לא תיקשי, ריסא מיירי דכי שחט חיסד בה לשמו וכשזרק חיסד בה שלא לשמו, וסיפא מיירי דשחט שחיטה חיסד בשתי עבודות, חדא על השחיטה לשמו וחדא על הזריקה שלא לשמו: **דאמר הריני שוחט לשמו.** על מנת לזרוק שלא לשמו, והכא ליכא למימר תפוס לשון רשות, דהא מעבודה אחריתי קאי לשון שני, וקא משמע לן מתני' דמחשבין מעבודה לעבודה, כלומר דמחשב בשעת עבודה זו על חברתה לעשותה בחשבת פסול, ונפסל מיד, ואפילו לא עשה השניה בחשבת פסול כשחיטה[ט]: **והיינו בעיא דרב פפא.** לחמר מחשבים מעבודה לעבודה בשחיטה קדשים בפ"ק (ד' י.), לחמרינן התם מתקיף לה רב פפא דילמא הא קמ"ל דמחשבין מעבודה לעבודה: **השתא לשמו ושלא לשמו.** דעבודה לחשונה בכשרות, לחמרת פסול בחשבת עבודה שניה: **שלא לשמו ולשמו מיבעיא.** לכיון דנפסל בעבודה לחשונה מהיכן יחזור ויוכשר: **אלא לאו בעבודה אחת.** ותנא לשמו ושלא לשמו לחפוקי מדרבי מאיר לחמר תפוס לשון רשות, ותנא שלא לשמו ולשמו, לא תימא תפוס לשון מחרון להא הדר ביה מקמא וכי שחיט לחחי נחרע קא שחיט, קמ"ל דר' יוסי הוא לחמר נכל דבריו חדס נתפס, ולא הדר ביה, חלא חתרוייהו מיכוין: **ומדסיפא.** שלא לשמו ולשמו בעבודה אחת קחמר, דבשתי עבודות לא מילטריך: **רישא.** לשמו ושלא לשמו נמי חף בעבודה אחת, ור' יוסי היא: **לעולם בשתי עבודות.** ודקאמרת לך פסיטא הא חיפסיל ליה מעבודה קמייתא: **איידי דתנא לשמו ושלא לשמו.** לחשמעינן דמחשבין מעבודה לעבודה כלעיל, תנא נמי שלא לשמו ולשמו: **שלא לאוכליו.** לחולה ולזקן[ז] שחין יכולין לחכול כזית[ח], וחין בו מנויין חחרים חלא הן: **פסול.** לחיש לפי חכלו כתיב (שמות יג), הרחוי לחכול[ז]: **שלא למנוייו.** נימנו עליו חבורה זו ושחטו לשם חבורה חחרת[ז]: **לערלים.** ישרחל שחתו מחיו מחמת מילה, והן פסולין מלחכול פסח, דכתיב כל ערל לא יחכל בו (שם): **טמאים.** נמי חסורים בקדשים, וכתרת הן על חכילתן: **הכא פשיטא בעבודה אחת קאי.** דהא חלא מחשבה הוא לחיכא: **רישא נמי בעבודה אחת.** כלומר חפילו בעבודה חחת, ולא כר' מאיר: **מידי אידיא.** וכי רחיה היא זו: **סיפא.** דבמחשבה חחת מיירי, ליכא לחוקומה חלא בעבודה חחת: **רישא.** דמיירי בשתי מחשבות, ליכא לחוקומה מי לא בעבודה חחת, ולא כר' מחיר: **אי בשתי עבודות.** ולא בעבודה חחת קחמר, דבשתי עבודות לא נימא כדקתני למה לי עד דמחשב שלא לשמו בכולהו מקמייתא איפסל ליה לדברי הכל אלא לאו הכי קתני הפסח ששחטו שלא לשמו [או ששחטו לשמו] וקבל שלא לשמו כו' דהוה ליה שתי עבודות אחת לשמו ואחת שלא לשמו. **אי הכי אימא סיפא** או לשמו ושלא לשמו ה"ד אי נימא בשתי עבודות היינו רישא למה לי למתני ליה תרי זימני אלא לאו בעבודה אחת שחטו לשם פסח ולשם שלמים ומתני' רבי יוסי היא דאמר אף בגמר דבריו אדם מתפיס לפיכך תני פסול אבל לר' מאיר בתחלת דבריו מתפיס וכשר. ודחי' לא אלישבע 19/06/2018 כולה מתני' **בשתי עבודות** רישא כגון דשחיט ומחשב בשחיטה לשמו ומחשב שלא לשמו בקבלה וכן בהולכה וכן בזריקה. **סיפא** כגון דאמר בשחיטה הריני שוחטו לשם פסח לזרק דמו שתים שהן ארבע לשם שלמים שמעינן מינה דמחשבין מעבודה לעבודה והיינו בעיא דרב פפא הא[ט] איפשטא: **ת"ש או שלא לשמו ולשמו פסול** האי מאי אי אמרת דמתני' בשתי עבודות ומחייבי' באחרת לשמו ובאחרת לשמו היינו רישא דרישא והיא תחלת משנתנו דאמרי' דברי הכל פסול. אי דקאי בעבודה ומחשב בעבודה אחרת היינו רישא. אלא לעולם בעבודה אחת רישא נמי לשמו ושלא לשמו בעבודה אחת ובעיא דרב פפא קיימא. ודחי' לא לעולם בשתי עבודות ומדין הוא וכו': **ת"ש** שלא לאוכליו ושלא למנויו לערלים וכו'. **ת"ש שחטו לאוכליו ושלא לאוכליו וכו' כשר היכי דמי אי נימא בשתי**

אבל בשתי עבודות אפי' ר' מאיר מודה. ומ"ת והיכי מיתוקמא מתני' כר' מחיר הא קתני סיפא לטומחים ולטהורים כשר וחמחי נימא תפוס לשון רשות ובעבודה חחת מיירי דחין מחשבת טומחים חלא בשחיטה[י] וי"ל דמתני' מיירי כגון דקיימי קמיה טומחים וטהורים וחמר הריני שוחט לחלו דבעינן חחר לח מחשבת מקנת ערלה דלא פשה לר' מחיר חליבת דרבה דחמר חינה לשחיטה חלא לבסוף: **אי בשתי עבודות היינו רישא.**

ומ"ת ולימא דריסא מיירי כששחטו סתמא ולכך כשזרק שלא לשמו חמר הוכיח סופו על תחלתו חבל חם חמר בהדיח הריני שוחט לשמו ה"ח דלא עקר[כ] שלא לשמו חפי' בשתי עבודות להכי מילטריך סיפא וי"ל דסברא הוח דבשתי עבודות חינו

מועיל מפרש יותר מסתם:

והיינו בעיא דרב פפא. פי' הקונט' לחוק דנקט רב פפא ולא נקט ר' יוחנן לחמר התם בהדיח מחשבין מעבודה לעבודה ונרחה לריב"ח דגר' לעיל בעי רב פפא בעבודה חחת תנן ומסיק היינו בעיח דרב פפא פי' שפיר מתוקמא בעיח דרב פפא שחינו יכול לפושטו מן המשנה וכן מלח רבי[כ] בספר יכן וכן גר"ח ורשב"ח מפרש והיינו בעיח דרב פפא מה בשחל בעבודה חחת תנן חו בשתי עבודות הנך שתי עבודו' היינו כגון שוחט לשמו על מנת לזרוק שלא לשמו:

שלא לשמו ולשמו מיבעיא. ומ"ת כי נמי חמרי בעבודה חחת תיקשי ליה הכי הסתם לשמו ושלא לשמו פסול שלא לשמו ולשמו מצטיח לחפי' ר' מחיר דפליג בלשמו ושלא לשמו בשלא לשמו ולשמו מועיל לכל"ע תפוס לשון רשות וי"ל דלחי נעבודה חחת מיירי קח משמע לן כמו שפירש בקונ' שלא חזלינן בחר לשון מחרון [דוקח] לחפוקי מבן ננס דחית ליה בפרק בית כור (ד' קה.) תפוס לשון מחרון לגמרי לבטל הרשות ור"י מפרש בבעבודה חחת שתי שפיר לתני שלא לשמו ולשמו חגב לשמו ושלא לשמו כיון דשניהם בעבודה חחת חגב בשתי עבודות דריסא הפסול בזריקה וסיפא הפסול בשחיטה לא דמו מהדדי ולית ליה למתניי' חגב ריסא: **שחטן שלא לאוכליו.** פי' רש"י לחולה ולזקן ושאין מנויין עליו שלא הן[מ] וקשה מה כן מחי מיריח שלא לחוכליו חפי' סתם נמי פסול כיון שאין לו חוכלין ונרחה דמיירי דיש נמי מנויים אחרים:

אילימא בב' עבודות טעמא דחשיב בזריקה. נרחה לר"י דהכח חיירי שלישה דרבה דחמר לקמן (ד' סח:) שחטו למולין על מנת שיתכפרו בו ערלים כשר דלרב מסדנא דחמר פסול לא מצי מיירי בשתי עבודות מיהו לקמן מסתם בשמקטיר דמך לרבה פסול:

פסח

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) [לעיל דף נג: ופ"נ], ג) [לקמן סח.], ג) [שם], ז) לקמן סא., ה) לקמן צא., ו) סב:, ז) כמבואר לקמן סא. ד"ה ואיתקש, ח) עיי' רא"מ הורוויץ בילק"מ.

הגהות וציונים

ט] צ"ל כמו שחישב (דפו"י): י] בכת"י נוסף הא בעבודה: יא] יש להוסיף וישאינם ראויין (דבש תמר): יב] יש להוסיף ליה וכ"ה בתוס' הרשב"א: יג] צ"ל ר"י (ב"ש): יד] עיין תוד"ה והיינו, ובדבר שמואל הגיה לא איפשטא:

משנת ראשונים

ורבי יוסי היא דאמר **אף בגמר דבריו אדם נתפס.** גבי ה"ז תמורת עולה תמורת שלמים דקאמר ר' יוסי תרעה עד שתסתאב ויביא בדמיה חציה עולה וחציה שלמים דכיון דמתחלה היה בדעתו לומר שתיהן חייל שתיהן.

[הרא"ש, נזיר ט.]

הריני שוחט את הפסח לשמו לזרוק דמו שלא לשמו. כגון דאמר בשחיטה הריני שוחטו לשם פסח לזרק דמו שתים שהן ארבע לשם שלמים. [רבינו חננאל]

וקא משמע לן דמחשבין מעבודה לעבודה. כדאמר כגון משחיטה לזריקה (כמו שינוי בעלים) אבל משחיטה לקבלה לא דהא מפיגול יליף לה.

[תוספות, זבחים ט:]

מידי איריא. העי"ן מתחלפת באל"ף, והכי קאמר, וכי הם [מעורות] זו עם זו, כלומר דומות זו לזו, שיהיה דינם שוה.

[כללי הגמרא למהר"י קארו]

עין משפט נר מצוה

סז א מיי' פרק ט"ז מהלכות פסולי מוקדשין הלכה ח:

יז ב מיי' שם הלכה י:

רבינו חננאל

פסח ושלם שלמים. או דלמא בשתי עבודות בשחיטה אמר לשם פסח ובקבלה אמר לשם שלמים. **ודברי ר' מאיר** דאמר בתחלת דבריו אדם מתפיס ור' יוסי הוא דאמר אף בגמר דבריו אדם מתפיס מפורשין הן במשנתנו בתמורה פ' חמישי האומר הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים הרי זו תמורת עולה דברי ר' מאיר. ר' יוסי אומר אם לכך נתכוון בתחלה אע"פ שאי אפשר לקרות שני שמות כאחת דבריו קיימין אם משאמר תמורת עולה נמלך ואמר תמורת שלמים הרי זו תמורת עולה ומפרשא דגמרי' אליבא דרבי מאיר דאמר בתחלת דבריו אדם מתפיס לר' יוסי בדקי' ליה [אי] מהדר הוא דקא הדר ביה תפוס לשון ראשון ואי אמר לתמורת שניהם נתכוונתי דבריו קיימין מאי. **ת"ש הפסח ששחטו שלא לשמו** קבל והלך חרק שלא לשמו או לשמו ושלא לשמו כו' היכי דמי אי נימא בעבודה אחת כדקתני למה לי עד דמחשב שלא לשמו בכולהו מקמייתא איפסל ליה לדברי הכל אלא לאו הכי קתני הפסח ששחטו שלא לשמו [או ששחטו לשמו] וקבל שלא לשמו כו' דהוה ליה שתי עבודות אחת לשמו ואחת שלא לשמו. **אי הכי אימא סיפא** או לשמו ושלא לשמו ה"ד אי נימא בשתי עבודות היינו רישא למה לי למתני ליה תרי זימני אלא לאו בעבודה אחת שחטו לשם פסח ולשם שלמים ומתני' רבי יוסי היא דאמר אף בגמר דבריו אדם מתפיס לפיכך תני פסול אבל לר' מאיר בתחלת דבריו מתפיס וכשר. **ודחי' לא** כולה מתני' **בשתי עבודות** רישא כגון דשחיט ומחשב בשחיטה לשמו ומחשב שלא לשמו בקבלה וכן בהולכה וכן בזריקה. **סיפא** כגון דאמר בשחיטה הריני שוחטו לשם פסח לזרק דמו שתים שהן ארבע לשם שלמים שמעינן מינה דמחשבין מעבודה לעבודה והיינו בעיא דרב פפא הא[ט] איפשטא: **ת"ש או שלא לשמו ולשמו פסול** האי מאי אי אמרת דמתני' בשתי עבודות ומחייבי' באחרת שלא לשמו ובאחרת לשמו היינו רישא דרישא והיא תחלת משנתנו דאמרי' דברי הכל פסול. אי דקאי בעבודה ומחשב בעבודה אחרת היינו רישא. אלא לעולם בעבודה אחת רישא נמי לשמו ושלא לשמו בעבודה אחת ובעיא דרב פפא קיימא. **ודחי' לא** לעולם בשתי עבודות ומדין הוא וכו': **ת"ש** שלא לאוכליו ושלא למנויו לערלים וכו'. **ת"ש שחטו לאוכליו ושלא לאוכליו וכו' כשר היכי דמי אי נימא בשתי**

פסח ששחטו לשמו ושלא לשמו. תומר ר"י דמיבעיא ליה אפי' לר"מ דסבר בעלמא תפוס לשון רשות דילמא הכא פסול דלשמו דחינו נוהג בכל הזבחים לא חשיב[ס] למיחל והוי עקירה מו דילמא אפ"ה תמר תפוס לשון רשות דתליגא דר' יוסי הוה מצי למיבעי אפילו בשלא לשמו ולשמו **בשאר** ימות השנה. היינו קודש שהגיע זמן הפסח כדפי' בקונטרס ולכך נעי עקירה לפי שעומד לפסח כשיבא ובכולה שמעתא חשיב ליה דקאי לשמו אבל לאחר הפסח משמע לקמן (ד' סה.) דספיקא הוי דקאמרינן ס"מ פסח בשאר ימות השנה נעי עקירה:

הבא נמי **אתי שלא לשמו ומפיק מידי לשמו.** ות"ת והא לשמו ושלא לשמו כשר לר"מ ושלא לשמו אתי שלא לשמו ומפיק מידי לשמו ושלא לשמו גרידא פסול אע"ג דסתמא לשמו קאי ור"י דהתם היינו טעמא דהכשר לשמו נוהג בכל הזבחים הילכך כי אמר לשמו חליס למיחל טפי ולא אתי שלא לשמו ומפיק ליה מאבל לא לשמו ושלא לשמו מלאוכליו ושלא לאוכליו דלא שייך אלא בפסח גרידא:

סתמו להני אוכלין קאי הני מימשכי כו'. הקשה ריב"ח מה לנו אי לא קאי להני אוכלין מ"מ סתמא לאוכלין קאי אי להני אי לאחריני דסתמא לשון רשות הוא ואפילו הכי אי לא אמר שלא לשמו אתי שלא לשמו ומפיק ליה מידי לשמו כשר וכל היכא דשחיט ליה שלא לאוכליו לחודיה פסול ואמאי הא סתמא לאוכליו קאי אלא שאני היכא דאמר מהיכא דלא אמר הכי[ט] נמי שאני היכא דאמר מהיכא דלא אמר א"ל מידי אירי[י] בשלמא התם כמה דלא עקר ליה בשחיטה סתמיה ודאי לשמו קאי אלא הכא סתמיה לאוכליו קאי דילמא מימשכי הני ואתי אחריני ומימני עלויה (אחריני) דתנן

[ט] נמנין ומושכין את ידיהם ממנו עד שישחט. איבעיא להו פסח ששחטו בשאר ימות השנה בשינוי בעלים מהו שינוי בעלים כשינוי קודש דמי ומכשיר ליה או לא אמר רב פפא אמריתא לשמעתא קמיה דרבא הואיל ושינוי קודש פוסלו בזמנו ושינוי בעלים פוסלו בזמנו מה שינוי קודש שפוסלו בזמנו מכשירו לאחר זמנו[יא] אף שינוי בעלים שפוסלו בזמנו מכשירו לאחר זמנו[יב] ואמר לי לא[יג] אם אמרת בשינוי קודש שכן פסולו בגופו וישנו בארבע עבודות וישנו

אלא לאו בעבודה אחת ומדסיפא בעבודה אחת רישא נמי בעבודה אחת מידי אירי הא כדאיתא והא כדאיתא סיפא בעבודה אחת ורישא או בעבודה אחת או בשתי עבודות. איבעיא להו פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו ושלא לשמו מהו מי אתי שלא לשמו ומפיק ליה מידי לשמו ומכשיר ליה או לא כי אתא רב דימי אמר אמריתא לשמעתא קמיה דר' ירמיה הואיל ולשמו מכשירו בזמנו ושלא לשמו מכשירו שלא בזמנו מה לשמו המכשירו בזמנו אין מוציאו מידי שלא לשמו אף שלא לשמו המכשירו שלא בזמנו אין מוציאו מידי לשמו ופסול ואמר לי לא אם אמרת בשלא לשמו שכן נוהג בכל הזבחים תאמר בלשמו שכן אינו נוהג בכל הזבחים אלא בפסח בלבד. מאי הוי עלה אמר רבא פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו ושלא לשמו כשר דהא סתמו לשמו קאי ואפילו הכי כי שחיט ליה שלא לשמו כשר אלמא אתי שלא לשמו ומפיק ליה מידי לשמו כי שחיט נמי לשמו ושלא לשמו שלא לשמו ומפיק ליה מידי לשמו. א"ל רב אדא בר אהבה לרבא דילמא שאני היכא דאמר מהיכא דלא אמר דהא לאוכליו ושלא לאוכליו כשר וכל היכא דשחיט ליה שלא לאוכליו לחודיה פסול ואמאי הא סתמא לאוכליו קאי אלא שאני היכא דאמר מהיכא דלא אמר הכי[ט] נמי שאני היכא דאמר מהיכא דלא אמר א"ל מידי אירי[י] בשלמא התם כמה דלא עקר ליה בשחיטה סתמיה ודאי לשמו קאי אלא הכא סתמיה לאוכליו קאי דילמא מימשכי הני ואתי אחריני ומימני עלויה (אחריני) דתנן

[ט] נמנין ומושכין את ידיהם ממנו עד שישחט. איבעיא להו פסח ששחטו בשאר ימות השנה בשינוי בעלים מהו שינוי בעלים כשינוי קודש דמי ומכשיר ליה או לא אמר רב פפא אמריתא לשמעתא קמיה דרבא הואיל ושינוי קודש פוסלו בזמנו ושינוי בעלים פוסלו בזמנו מה שינוי קודש שפוסלו בזמנו מכשירו לאחר זמנו[יא] אף שינוי בעלים שפוסלו בזמנו מכשירו לאחר זמנו[יב] ואמר לי לא[יג] אם אמרת בשינוי קודש שכן פסולו בגופו וישנו בארבע עבודות וישנו

אלא לאו בעבודה אחת. אף בעבודה אחת כשר, ומתני' אין בעבודה אחת אין בשתי עבודות קתמר, בעבודה אחת כגון בשחיטה מכשר ליה למשוס מקלת תוכלין לא פסלי, ובשתי עבודות כגון שחט לאוכליו וזרק שלא לאוכליו, אף על גב דכולה זריקה שלא לאוכליו, כשר, משום דאין מחשבת אוכלים בזריקה:

ומדסיפא אף בעבודה אחת קאמר רישא נמי אף בעבודה אחת קאמר. דלשמו ושלא לשמו פסול, אף בגמר דבריו אלא נתפס, ורבי יוסי היא ולא ר' מאיר: **סיפא אף בעבודה אחת.** ריפא מימא לך אי אף בעבודה אחת ורבי יוסי היא, אי בשתי עבודות קתמר ולא בעבודה אחת כשר בלשמו ושלא לשמו, דתפוס לשון רשות: **פסח בשאר ימות השנה.** כגון שהפריטו קודם לכן ימים רבים, וקיימא לן לכשר לשלמים בפירקין לקמן (ד' ע:), ואם שחטו לפסח פסול, דלאו זמניה, ואי לשם שלמים שחטו כשר, והיכא דשחטו לשמו ושלא לשמו מהו: **אמריתא לשמעתא.** למילף מדין בנין אב דפסול: **אין מוציאו מידי שלא לשמו.** לתפוס לשון חזרון לגבו ולהכשיר הנשחט שלא לשמו ולשמו: **אף שלא לשמו כו' אין מוציאו מידי לשמו.** לתפוס לשון חזרון ולהכשירו: **שכן נוהג.** פסולו בכל הזבחים, אי לפסול לגמרי בפסח וחטאת, אי לפסול מעלות לבעלים לשם חובה בזבחים, כדתנן (זבחים ד' ג.) כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרין לזרוק ולהקטיר לימורים ולאכול בשרן, ולא עלו לבעלים לשם חובה, חוץ מפסח וחטאת שפסולין לגמרי, מלמא נוהג בכל הזבחים, הלכך לא חתי שלא לשמו ומפיק ליה מידיה: **מהיכא דלא אמר.** לתפוס על גב דהיכא לא אמר לשמו ואמר שלא לשמו כשר, היכא דאמר פסול: **דהא שלא לאוכליו פסול.** ואף על גב דסתמיה לאוכליו קאי, אתי שלא לאוכליו ומפיק ליה מסתמיה, וכי אמר לשמו אי לא אמר לשמו ושלא לשמו הוו להו מקלת תוכלין ולא פסלי:

ה"ג **פסח ששחטו בשאר ימות השנה בשינוי בעלים מהו.** ול"ג לשמו. שחטו סתם בשינוי בעלים, אל רחובן היה ושחטו לשם שמעון, אבל לא עקר שם פסח ממנו: **בשינוי קודש.** שלא לשמו: **שינוי בעלים פוסל.** בפסח בזמנו לגמרי, וכן בחטאת, ובשאר זבחים מונעו מלעלות לשם חובה, וכל תורת שינוי קודש עליהן, בשמעתא קמייתא דזבחים[ג]: **פסולו בגופו.** שמחשבתו על עצמו אל קרבן: **וישנו בארבע עבודות.** שחט או קיבל דמו (או זרק או הלך[ז]) שלא לשמו פסול, דבכל מרבע עבודות דס יליפינן ליה לפוסלה בפ"ק דזבחים (ד' ז:), שחיטה מזבח פסח[ז] שתהא זביחתו לשם פסח, ושאר עבודות מועלות פסח[ח] שיהו כל עשיותיו לשם פסח:

ויש

עבודות כגון שחטו לאוכליו וזרק לשמו שלא לאוכליו טעמא דחשיב בזריקה ולפיכך הוא כשר דאין מחשבת אוכלין בזריקה דתנן נמנין ומושכין את ידיהן עד שישחט כו' ואוקימנא מחלוקת לימשך אבל לימנות דברי הכל עד שישחוט שנא' במכסת נפשות תכוסו הזהיר לשחוט על שנמנין בו הא אלו שוחטו לאוכליו ושלא לאוכליו [פסול] והא קיי"ל כל היכא דפתיכא פסולין לכשרין כשר אלא ודאי לעבודה כו' ומדסיפא כו' ובעיא דרב פפא לא איפשטא. פי' פתיכי מעורבין כדגרסי' בתחלת [שבועות] בענין מראות נגעים אימור דשמעת לה לר"ע בפתוך ובחלוק מי שמעת ליה. ובמשנה בתחלת נגעים הפתוך בשלג ביין המזוג בשלג והפתוך שבסיד כו': **איבעיא להו פסח בשאר ימות השנה** לשם פסח ולשם שלמים מהו אתי שלא לשמו מפיק ליה מיד לשמו ומכשיר ליה או לא. **מפורש** בתחלת שחיטת קדשים כי שלא לשמו בכל הזבחים פסול שלא עלו לבעלים לשם חובה ולשמו כשר ופסח בשאר ימות השנה שלא לשמו כשר ולשמו פסול זה ביניהם. **ופשיט ליה רבא מיניה** דאתי שלא לשמו מפיק ליה מיד לשמו וכשר ודייק הכי דקאמר (לעולם) [דהא] בסתמא לשמו קאי וכי (מפרש) נשחט בשאר ימות השנה שלא לשמו נדחה לשמו וכשר כך אע"פ שהזכיר עכשיו לשמו בא שלא לשמו ודחאו ונמצא הזבח כשר. ואקשי' עליה **רב אדא והא סתמא לאוכלין קאי** ואי פריש שלא לאוכליו בלבד פסול אמאי נימא כאלו לאוכליו ושלא לאוכליו שחטו והיה כשר. **ודחה** רבא ואמר לא דמי בשלמא פסח מעת שהקדישו לשם פסח ודאי נקבע לשם פסח וסתמו שם פסח עליו ואי אפשר לו [להפקיעו] מקדושתו. אבל הני אוכלין מדבק דביקי ביה [כי ממשכו] הני ואתו אחרינא ונדחו קמאי לגמרי בעדנא דאתו בתראי ופסח ליכא למימר הכי לפיכך שאני: **איבעיא להו פסח ששחטו בשינוי בעלים בשאר ימות השנה** כגון שהיה פסח זה לראובן ושחטו לשם שמעון מי נחשב זה אותו שינוי בעלים כשינוי קדש דהוה פסח ושינה אותו לשחטו לשם שלמים או לא. **ופשטי' שינוי קדש פוסל בזמנו** גרסי' בשחיטת קדשים אשכחן שינוי קדש שינוי בעלים מנא לן אמר רב פנחס אמר קרא ובשר זבח תודת שלמיו פי' כשם שאם שחט הפסח לשם שלמים פסול והוו שינוי קדש הפוסל בזמנו כן אם שחט פסח ראובן לשם שמעון פסול כשם ששינוי קדש מכשירו שלא בזמנו כך שינוי בעלים מכשיר אותו שלא בזמנו. **פריך מה לשינוי קדש שכן נפסל בשמו** כי היה שמו פסח ונשחט לשם שלמים נמצא כי נשתנה ונעשה שינוי בגופו בזבח עצמו. **עוד נוהג שינוי קודש בארבע עבודות** בשחיטה או בקבלה או בהולכה או בזריקה בכל אחת מאלו נפסל. לאפוקי שינוי בעלים דאינו נפסל אלא בשחיטה בלבד כדתנן נמנין ומושכין ידיהן ממנו עד שישחוט אבל אם נשחט לשם בעלים אף על פי (שנשחט) [שנזרק] לשם

ו) לקמן דף פט. [יומא מט: גיטין כה.], ז) זבחים דף ד., ג) ד., ח) שמות יב כז, ט) דברים טז א.

הגהות הב"ח

(ס) תוס' ד"ה סתמו וכו' לאו לאלו לאוכלין קאי והכי:

הגהות וציונים

י] צ"ל הבא נמי (דפו"י): יא] הכי השתא כצ"ל (גליון): יב] לשלא בזמנו כצ"ל (גליון), צ"ל שלא (דק"ס): יג] [או הלך או זרק. כך יתכן להיות. ועיין מה שכתבו התי"ט פרק ב' דחולין משנה ז ד"ה שהמחשבה וכו' דדחוק למאד בפירש"י והרע"ב דהתם] (גליון): יד] צ"ל לא חשוב (ב"ש): טו] יש להוסיף לאוכליו ושלא לאוכליו נמי וכו' (דבש תמר): טז] נ"ב כמו אבל סתמיה (מהרש"ל):

ליקוטי רש"י

ומושכין את ידיהם. מי שהיה נמנה ורולה ליפרך ולהמנות על אחר מוכן ידיו הימנו [גיטין כה.]. **עד שישחט.** אבל משנשחט אין נמנין עליו ואין מושכין הימנו אפי' לר"ש דפליג ואמר עד שיזרק הא מוקים לליפרך הוא דפליג אבל בליעות מודה [לקמן פט.]. **לכתיב** (שמות יב, ד) ואם ימעט הבית, אם כאן להמעט ולהמעט ממנו מהיות מעה בחיותו על שה יחמעטו [גיטין כה.]. **וישנו בד' עבודות.** שאם שחט שלא לשמו או קיבל והלך וזרק שלא לשמו אע"פ שלא חיסר אלא עבודה אחת בהשחיטה [או על הקבלה והולכה] שלא לשמה פסול כדרבינן להו לעיל אבל שינוי בעלים לא שייך אלא בזריקה דהא דרבינן בשחיטה לפסול בשינוי בעלים חיו אלא כגון שאחט על מנת לזרוק להתכפר בו אחר אבל שאחט שלא לשם בעליו ולא הזכיר על מנת לזרוק אין זו מחשבה לשנוי בעלים לא שייך בקבלה על מנת לזרוק לשם אחר [זבחים ד ע"א].

אֶלָּא לָאו - אלא האם אין הכרח לומר, שיש להעמיד את המשנה אף באופן שחשב את שתי המחשבות הסותרות **בַּעֲבוֹדָה אַחַת**, וכוונתה שהקרבן כשר בין אם חשב את שתי המחשבות בעבודה אחת, וכגון בשחיטה, ובין אם חשב את שתי המחשבות בשתי עבודות נפרדות, וכגון שחשב מחשבת ההכשר בשחיטה ומחשבת פסול בזריקה[א]. **וּמִדְּסֵיפָא בַּעֲבוֹדָה אַחַת** - ומכיון שיש הכרח להעמיד את המשנה לקמן אף באופן שחשב את שתי המחשבות הסותרות בעבודה אחת, אם כן, **רֵישָׁא נַמִּי בַּעֲבוֹדָה אַחַת** - אף את משנתנו בה שנינו שאם שחט לשמו ושלא לשמו הקרבן פסול, יש להעמידה אף באופן שחשב את שתי המחשבות הסותרות בעבודה אחת, וכדעת רבי יוסי שאף בסוף דבריו אדם נתפס[ב].

דוחה הגמרא, **מִידֵּי אִירְיָא** - וכי ראיה היא זו, הרי ניתן לחלק ולומר, **הָא כְּדְאִיתָא וְהָא כְּדְאִיתָא** - משנתנו נשנית באופן אחד, והמשנה לקמן נשנית באופן אחר, כלומר, אכן **סֵיפָא** - את המשנה לקמן יש הכרח להעמיד אף באופן שחשב את שתי המחשבות הסותרות **בַּעֲבוֹדָה אַחַת**, וכפי שהתבאר, **וְאילו רֵישָׁא** - את משנתנו ניתן להעמיד, **אוֹ** שעוסקת אף באופן שחשב את שתי המחשבות הסותרות **בַּעֲבוֹדָה אַחַת**, וכדברי רבי יוסי, **אוֹ** שעוסקת רק באופן שחשב את שתי המחשבות הסותרות **בִּשְׁתֵּי עֲבוֹדוֹת**, וכדברי רבי מאיר הסובר שאם חשב בעבודה אחת לשמו ושלא לשמו כשר, משום שיש לתפוס לשון ראשון.

★

הגמרא דנה באופן נוסף של שחיטה בשתי מחשבות סותרות[ג]:
מסתפקת הגמרא, **אִיבָּעֲיָא לְהוּ** - הסתפקו בני הישיבה, קרבן **פֶּסַח שֶׁשְּׁחָטוֹ** שלא בזמנו אלא **בְּשַׁאַר יְמוֹת הַשָּׁנָה**[ד], וחשב בשחיטה ששוחט **לִשְׁמוֹ** - לשם פסח **וְשֶׁלֹּא לִשְׁמוֹ**, **מַהוּ** - מה דינו של קרבן זה. ומבארת הגמרא את צדדי הספק, אילו היה שוחטו רק לשמו היה הקרבן פסול, כיון שאין זה זמנו של קרבן פסח, ואילו היה שוחטו לשם שלמים היה הקרבן כשר, שהרי מותר הפסח קרב שלמים[ה]. אולם באופן זה ששחט לשם פסח ולשם שלמים יש להסתפק, **מִי אָתֵי** - האם באה מחשבת ההכשר שחשב ששוחט **שֶׁלֹּא לִשְׁמוֹ** אלא לשם שלמים, **וּמַפְקְעָה לֵיהּ מִידֵּי לִשְׁמוֹ** - ומוציאה את הקרבן ממחשבת הפסול שחשב ששוחטו לשם פסח, **וְעל ידי זה מַכְשְׁרָה לֵיהּ, אוֹ** שמא **לֹא** מועילה מחשבתו השניה, וכיון שחשב בתחילה ששוחטו לשמו נפסל הקרבן כיון שאין זה זמנו[ו].

מספרת הגמרא, **כִּי אֲתָא רַב דִּימִי** - כאשר בא רב דימי מארץ ישראל לבבל[ז], **אָמַר, אַמְרִיתָא לְשַׁמַּעְתָּא קַמֵּיהּ דְּרַבִּי יִרְמְיָה** - כשהייתי בארץ ישראל, אמרתי בפני רבי ירמיה[ח] שמועה זו של דרשת 'בנין אב' שבסמוך[ט], כדי לפשוט ספק זה, **הוֹאִיל** ומחשבת **לִשְׁמוֹ מַכְשִׁירוֹ** לקרבן פסח אם נשחט **בִּזְמַנּוֹ, וְכן** מחשבת **שֶׁלֹּא לִשְׁמוֹ מַכְשִׁירוֹ בִּזְמַנּוֹ אֵין מוֹצִיאוֹ מִידֵּי שֶׁלֹּא לִשְׁמוֹ, מַה לִּשְׁמוֹ הַמַּכְשִׁירוֹ בִּזְמַנּוֹ אֵין מוֹצִיאוֹ מִידֵּי שֶׁלֹּא לִשְׁמוֹ** - כשם שמחשבת לשמו שמכשירה את הקרבן בזמנו, אינה מוציאתו מידי פסול מחשבת שלא לשמו שחשב בתחילה, **אַף** מחשבת **שֶׁלֹּא לִשְׁמוֹ הַמַּכְשִׁירוֹ** לקרבן פסח הקרב **שֶׁלֹּא בִּזְמַנּוֹ, אֵין מוֹצִיאוֹ מִידֵּי** מחשבת **לִשְׁמוֹ** שחשב בתחילה, **וּפָסוּל. וְאָמַר לֵי** - והשיב לי רבי ירמיה, **לֹא** - אין פסול לשמו בשחיטה שלא בזמנה דומה לפסול שלא לשמו בזמנה, ואין ללמוד מזה לזה, משום שיש לחלק ולומר, **אִם אָמַרְתָּ בְּפסול** מחמת מחשבת **שֶׁלֹּא לִשְׁמוֹ** בשחיטה בזמנה, שהדין נותן שלא יתבטל על ידי מחשבת לשמו שלאחריה, **שֶׁכֵּן** פסול זה **נוֹהֵג בְּכָל הַזְּבָחִים**, שהרי כל קרבן שנשחט שלא לשמו אינו עולה לבעלים לשם חובתם', אולם האם **תֹּאמַר** כן אף **בְּמחשבת לִשְׁמוֹ** בשחיטה שלא בזמנה שאף בה יהא הדין שלא תוציא מחשבת שלא לשמו מידי מחשבת לשמו ותהא פסולה, הרי חלוק הוא, **שֶׁכֵּן** פסול זה של לשמו שלא בזמנו **אֵינוֹ נוֹהֵג בְּכָל הַזְּבָחִים, אֶלָּא בְּקרבן פֶּסַח בִּלְבָד**[י].

מבררת הגמרא, **מַאי הָוֵי עֲלָהּ** - מה היא הכרעת ההלכה בשאלה זו. מבארת הגמרא, **אָמַר רָבָא, פֶּסַח שֶׁשְּׁחָטוֹ בְּשַׁאַר יְמוֹת הַשָּׁנָה לִשְׁמוֹ וְשֶׁלֹּא לִשְׁמוֹ, כָּשֵׁר, דְּהָא סְתָמוֹ לִשְׁמוֹ קָאֵי** - שהרי סתמו

א. **אם** חשב את שתיהן בשחיטה הקרבן כשר אף על פי ששוחט גם שלא לאוכליו, כיון שחשב ששוחט אף לאוכליו, ושחיטה למקצת אוכלין כשרה כפי שהתבאר לעיל (ע"פ) שאף לאוכליו לבדם צריך את כל השחיטה. וכן אם חשב בזריקה שלא לאוכליו בלבד הקרבן כשר, כיון שאין מחשבת פסול מחמת האוכלים אלא בשחיטה. רש"י (ד"ה אלא).

ב. **אף** על פי שהגמרא כבר דחתה לעיל שאין להוכיח כן מדברי המשנה לקמן לגבי מחשבת שלא לאוכליו ושלא למנוייו, שכן כל משנה מתפרשת לפי עניינה, מכל מקום חזרה הגמרא והקשתה מהמשך דברי המשנה שם, מפני שבתחילת המשנה מדובר במחשבה אחת, ולכך תירצה הגמרא שאין להוכיח ממנה לדין משנתנו, שכן אין לדמות משנה זו העוסקת במחשבה אחת למשנתנו העוסקת בשתי מחשבות, אבל מהמשך דברי המשנה שמדובר בשתי מחשבות, חזרה הגמרא והקשתה שכשם ששתי מחשבות אלו מדובר בעבודה אחת שגם במשנתנו הוא כן. קרני ראם (ד"ה ומדסיפא).

ג. **כהקדמה** לספיקות הגמרא בסמוך, יש להביא את דברי הברייתא (זבחים ח:) 'תנו רבנן פסח בזמנו לשמו כשר שלא לשמו פסול, ובשאר ימות השנה לשמו פסול שלא לשמו כשר'. והיינו, קרבן פסח שנשחט בזמן הראוי לו, והוא בערב פסח בין הערבים, אם נשחט לשם פסח הוא כשר ואם שלא לשם פסח הוא פסול. אך אם נשחט שלא בזמן הראוי לו, כלומר, בזמן אחר שאינו זמן שחיטת קרבן הפסח, אם שחטו לשם פסח הוא פסול כיון שאין זה זמנו, ואם שחטו שלא לשמו, הרי הוא כשר כיון שהוא כמי שנשחט לשם שלמים.

ובסוגיית הגמרא בזבחים (ח:-ט:) מבואר, שיש שלשה אופנים של פסח שלא בזמנו: א. עיברה זמנו. כלומר, שעבר זמן שחיטת הפסח, אף אם ראוי עדיין להקרבה לפסח שני. ב. עיברה שנתו. כלומר, כשעברה שנתו הראשונה של הכבש, וכבר אינו ראוי לקרבן פסח כלל [משום שקרבן פסח קרב רק מהכבשים או העזים בשנתם הראשונה, שנאמר (שמות יב ה) 'שה תמים זכר בן שנה יהיה לכם מן הכבשים ומן העזים תקחו']. ג. לא עיברה זמנו ולא עיברה שנתו. כלומר, שקודם לזמן השחיטה, כשהבהמה עדיין ראויה להקרבה בזמנה, שחטה לשם שלמים. וראה בילקוט ביאורים אריכות בביאור ענין זה.

ד. **רש"י** (ד"ה פסח נשמר) ותוספות (ד"ה נשמר) פירשו, שמדובר שהפרישו קודם הפסח, ושחטו לפני שהגיע זמן שחיטתו. והוסיפו התוספות, שההכרח לפרש כך הוא, משום שפסח שעבר זמנו יש ספק בגמרא להלן (סב.) האם לאחר זמן שחיטת הפסח נעקר שם פסח מהקרבן מאליו. אמנם המאירי (ד"ה פסח) כתב, שמדובר באופן שהפריש בהמה לקרבן פסח ואבד פסחו והפריש אחר תחתיו ולאחר הפסח מצא את הראשון ושחטו, אם שחטו לשם פסח הוא פסול אולם אם שחטו שלא לשמו כשר. וראה בסוף דברי הגמרא, שהובאה תוספת דברים בזה.

ה. **'מותר** הפסח' היינו מה שהופרש לשם קרבן פסח אולם לא קרב לשם פסח ועבר זמן שחיטתו, שדינו כשלמים. ראה מה שהובא בהערה לעיל מסוגיית הגמרא בזבחים (ח:-ט:).

ו. **הגמרא** הסתפקה דווקא באופן זה ולא באופן שחשב ששוחט שלא לשמו ולשמו, כיון שרצתה להסתפק אף לשיטת רבי מאיר שיש לתפוס את תחילת דבריו, ולשיטתו אם שחט שלא לשמו ולשמו כבר הוכשר הקרבן מחמת מחשבתו הראשונה שלא לשמו, ואין מחשבתו השניה שחשב לשמו יכולה לפסול את הקרבן. אולם באופן שבתחילה חשב ששוחט לשמו ואחר כך חשב ששוחט שלא לשמו, הסתפקה הגמרא האם כיון שמחשבתו הראשונה היא מחשבה לפסול שאינה נוהגת בכל הזבחים [כדברי הגמרא בסמוך], היא אינה חשובה דיה והיא נעקרת על ידי מחשבתו השניה. תוספות (ד"ה פסח). והשפת אמת (ד"ה איבעיא - הלשון) הוסיף ביאור אחר, שאם חשב קודם שלא לשמו, הרי מיד נעקר ונעשה שלמים, וכשחזר וחשב מחשבת לשמו, הרי זה כשלמים שנזבחו שלא לשמן שכשרים. וראה בילקוט ביאורים בהרחבת הדברים.

ז. **רב** דימי היה אחד מהאמוראים שירדו והביאו מתורת ארץ ישראל לבבל, וכן חזרו והביאו מתורת בבל לארץ ישראל. כאשר ירד מארץ ישראל לבבל נקטה הגמרא לשון 'כי אתא', כלומר, כאשר בא רב דימי לבבל. רש"י (מו"ק ג: ד"ה כי אתא). ואילו כשעלה לארץ ישראל, נקטה הגמרא לשון 'כי סליק רב דימי' [ראה במסכת תמורה (יז.)], כלומר, כאשר חזר ועלה רב דימי מבבל לארץ ישראל.

ח. **רבי** ירמיה היה בארץ ישראל, וכמבואר במסכת סנהדרין (יז:) שבכל מקום ששנינו 'אמרי במערבא' היינו רבי ירמיה, ו'מערבא' היינו ארץ ישראל.

ט. **'בנין** אב' היא אחת משלש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן, והיינו, שאם מצינו דין מסוים בדבר אחד יש ללמוד ממנו שכך הוא הדין גם בשאר האופנים הדומים לו. ספרי (בהעלותך ידרשו פרשה ו).

י. **דין** זה הוא בכל הקרבנות, ובחטאת ופסח יש חומרא נוספת, שהם פסולים לגמרי מחמת מחשבה זו. משנה (זבחים ג.). וראה בילקוט ביאורים, שהתבאר מדוע חומרא זו של פסח וחטאת אינה סותרת את הכלל 'נוהג בכל הזבחים'.

יא. **אין** להקשות, שלכאורה יש להוכיח מדין לשמו, שכשם שמחשבת שלא לשמו בזמנו הנוהגת בכל הזבחים לפסול אינה מוציאה מידי מחשבת לשמו הנוהגת בכל הזבחים להכשר, כך מחשבת שלא לשמו שלא בזמנו שאינה נוהגת בכל הזבחים להכשר, אינה מוציאה מידי מחשבת לשמו שלא בזמנו שאינה נוהגת בכל הזבחים לפסול. משום שיש לדחות ולומר, שמחשבת שלא לשמו להכשר אינה נחשבת כמחשבה שאינה נוהגת בכל הזבחים, משום שבכל הזבחים [מלבד פסח וחטאת] הדין הוא שאם נשחטו שלא לשמן הם כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה (זבחים ג.). מהרש"א (ד"ה מתמר). וראה בילקוט ביאורים, שהובאו ביאורים נוספים בזה.

פסח ששחטו לשמו ושלא לשמו. אומר ר"י דמיבעיא ליה אפי' לר"מ דסבר בעלמא תפוס לשון רשות דילמא הכא פסול דלשמו דחינו נוהג בכל הזבחים לא חשיב[ס] למיחל והוי עקירה מו דילמא אפ"ה אמר תפוס לשון רשות דתליגא דר' יוסי הוה מצי למיבעי אפילו בשלא לשמו ולשמו אלא לאו בעבודה אחת ומדסיפא בעבודה אחת רישא נמי בעבודה אחת מידי אירי הא כדאיתא והא כדאיתא סיפא בעבודה אחת ורישא או בעבודה אחת או בשתי עבודות. איבעיא להו פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו ושלא לשמו מהו מי אתי שלא לשמו ומפיק ליה מידי לשמו ומכשיר ליה או לא כי אתא רב דימי אמר אמריתא לשמעתא קמיה דר' ירמיה הואיל ולשמו מכשירו בזמנו ושלא לשמו מכשירו שלא בזמנו מה לשמו המכשירו בזמנו אין מוציאו מידי שלא לשמו אף שלא לשמו המכשירו שלא בזמנו אין מוציאו מידי לשמו ופסול ואמר לי לא אם אמרת בשלא לשמו שכן נוהג בכל הזבחים תאמר בלשמו שכן אינו נוהג בכל הזבחים אלא בפסח בלבד. מאי הוי עלה אמר רבא פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו ושלא לשמו כשר דהא סתמו לשמו קאי ואפילו הכי כי שחיט ליה שלא לשמו כשר אלמא אתי שלא לשמו ומפיק ליה מידי לשמו כי שחיט נמי לשמו ושלא לשמו אתי שלא לשמו ומפיק ליה מידי לשמו. א"ל רב אדא בר אהבה לרבא דילמא שאני היכא דאמר מהיכא דלא אמר דהא לאוכליו ושלא לאוכליו כשר וכל היכא דשחיט ליה שלא לאוכליו לחודיה פסול ואמאי הא סתמא לאוכליו קאי אלא שאני היכא דאמר מהיכא דלא אמר הכי[ג] נמי שאני היכא דאמר מהיכא דלא אמר א"ל מידי איריא[ד] בשלמא התם כמה דלא עקר ליה בשחיטה סתמיה ודאי לשמו קאי אלא הכא סתמיה לאוכליו קאי דילמא מימשכי הני ואתי אחריני ומימני עלויה (אחריני) דתנן נמנין ומושכין את ידיהם ממנו עד שישחט. איבעיא להו פסח ששחטו בשאר ימות השנה בשינוי בעלים מהו שינוי בעלים כשינוי קודש דמי ומכשיר ליה או לא אמר רב פפא אמריתא לשמעתא קמיה דרבא הואיל ושינוי קודש פוסלו בזמנו ושינוי בעלים פוסלו בזמנו מה שינוי קודש שפוסלו בזמנו מכשירו לאחר זמנו[ג] אף שינוי בעלים שפוסלו בזמנו מכשירו לאחר זמנו[ג] ואמר לי לא[ג] אם אמרת בשינוי קודש שכן פסולו בגופו וישנו בארבע עבודות וישנו

פסח ששחטו לשמו ושלא לשמו. לר"מ דסבר בעלמא תפוס לשון רשות דילמא הכא פסול דלשמו דחינו נוהג בכל הזבחים לא חשיב[ס] למיחל והוי עקירה מו דילמא אפ"ה אמר תפוס לשון רשות דתליגא דר' יוסי הוה מצי למיבעי אפילו בשלא לשמו ושלא לשמו מכשירו בזמנו ושלא לשמו פסולו בזמנו מה לשמו המכשירו בזמנו אין מוציאו מידי שלא לשמו אף שלא לשמו המכשירו שלא בזמנו אין מוציאו מידי לשמו ופסול ואמר לי לא אם אמרת בשלא לשמו שכן אינו נוהג בכל הזבחים תאמר בלשמו שכן נוהג בכל הזבחים אלא בפסח בלבד. מאי הוי עלה אמר רבא פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו ושלא לשמו כשר דהא סתמו לשמו קאי ואפילו הכי כי שחיט ליה שלא לשמו כשר אלמא אתי שלא לשמו ומפיק ליה מידי לשמו כי שחיט נמי לשמו ושלא לשמו אתי שלא לשמו ומפיק ליה מידי לשמו. א"ל רב אדא בר אהבה לרבא דילמא שאני היכא דאמר מהיכא דלא אמר דהא לאוכליו ושלא לאוכליו כשר וכל היכא דשחיט ליה שלא לאוכליו לחודיה פסול ואמאי הא סתמא לאוכליו קאי אלא שאני היכא דאמר מהיכא דלא אמר הכי[ג] נמי שאני היכא דאמר מהיכא דלא אמר א"ל מידי איריא[ד] בשלמא התם כמה דלא עקר ליה בשחיטה סתמיה ודאי לשמו קאי אלא הכא סתמיה לאוכליו קאי דילמא מימשכי הני ואתי אחריני ומימני עלויה (אחריני) דתנן נמנין ומושכין את ידיהם ממנו עד שישחט. איבעיא להו פסח ששחטו בשאר ימות השנה בשינוי בעלים מהו שינוי בעלים כשינוי קודש דמי ומכשיר ליה או לא אמר רב פפא אמריתא לשמעתא קמיה דרבא הואיל ושינוי קודש פוסלו בזמנו ושינוי בעלים פוסלו בזמנו מה שינוי קודש שפוסלו בזמנו מכשירו לאחר זמנו[ג] אף שינוי בעלים שפוסלו בזמנו מכשירו לאחר זמנו[ג] ואמר לי לא[ג] אם אמרת בשינוי קודש שכן פסולו בגופו וישנו בארבע עבודות וישנו

הבא נמי אתי שלא לשמו ומפיק מידי לשמו. ות"ת והא לשמו ושלא לשמו כשר לר"מ ולא מתרינן אחי שלא לשמו ומפיק מידי לשמו ושלא לשמו גרידא דתמס דסתמא לשמו קאי ותו"י דהתם היינו טעמא דהכשר לשמו נוהג בכל הזבחים הילכך כי אמר לשמו חלים למיחל טפי ולא אתי שלא לשמו ומפיק ליה מכלל הא אתי פסול לשמו חינו נוהג בכל הזבחים ולהכי לא מקשה ליה אלא מלאוכליו ושלא לאוכליו דלא שייך אלא בשלא לשמו גרידא: **סתמו** להני אוכלין קאי הני מימשכי כו'. הקשה ריב"ח מה לנו אי לא קאי להני אוכלין מ"מ סתמא לאוכלין קאי או להני או לאחריני דתמיס דלא או לזקנים קאי ואפ"ה שלא לאוכליו מפיק מלאוכליו[ו] ושלא לאוכליו נמי אתי לא עקר לאוכליו דקאמר גריסא ותומר ר"י דכשסותט לאוכליו ושלא לאוכליו חינו כשר אלא על ידי תומס אוכלין שסחט וחיפד עליהן וסתמיה[ז] לאו לאוכלו אוכלין (ח) והרי כאילו לא קאי לאוכליו: ויש

[ו] שלא לשמו. [ז] וסתמיה. [ח] אוכלין.

[ס] תוס' ד"ה סתמו וכו' לאו לאוכלו אוכלין קאי והרי:

[ג] צ"ל הבא נמי (דפו"י): [ד] הכי השתא כצ"ל (גליון): [ה] לשלא בזמנו כצ"ל (גליון). צ"ל שלא (דק"ס): [ו] [או הלך או זרק. כך יתכן להיות. ועיין מה שכתבו התי"ט פרק ב' דחולין משנה ז ד"ה שהמחשבה וכו' דדחוק למאד בפירש"י והרע"ב דהתם] (גליון): [ז] צ"ל לא חשוב (ב"ש): [ח] יש להוסיף לאוכליו ושלא לאוכליו נמי וכו' (דבש תמר): [ט] נ"ב כמו אבל סתמיה (מהרש"ל):

[ס] נמנין ומושכין את ידיהם ממנו עד שישחט. איבעיא להו פסח ששחטו בשאר ימות השנה בשינוי בעלים מהו שינוי בעלים כשינוי קודש דמי ומכשיר ליה או לא אמר רב פפא אמריתא לשמעתא קמיה דרבא הואיל ושינוי קודש פוסלו בזמנו ושינוי בעלים פוסלו בזמנו מה שינוי קודש שפוסלו בזמנו מכשירו לאחר זמנו[ג] אף שינוי בעלים שפוסלו בזמנו מכשירו לאחר זמנו[ג] ואמר לי לא[ג] אם אמרת בשינוי קודש שכן פסולו בגופו וישנו בארבע עבודות וישנו

אלא לאו בעבודה אחת. לף בעבודה אחת כשר, ומתני' דין בעבודה אחת דין בשתי עבודות קתמר, בעבודה אחת כגון בשחיטה מכשר ליה למשוס מקלת חוכלין לא פסלי, ובשתי עבודות כגון שחט לחוכליו וזרק שלא לחוכליו, לף על גב דכולה זריקה שלא לחוכליו, כשר, משוס דאין מחשבת חוכלים בזריקה: **ומדסיפא אף בעבודה אחת קאמר רישא נמי אף בעבודה אחת קאמר.** לשמו ושלא לשמו פסול, לף בגמר דבריו אלא נתפס, ורבי יוסי היא ולא ר' מאיר: **סיפא אף בעבודה אחת.** ריפא מיתא לך אי לף בעבודה אחת ורבי יוסי היא, אי בשתי עבודות קתמר ולא בעבודה אחת, כשר בלשמו ושלא לשמו, דתפוס לשון רשות: **פסח בשאר ימות השנה.** כגון שהפריטו קודם לכן ימים רבים, וקיימא לן לכשר לשלמים בפירקין דלקמן (ד' ע:), ואס שחטו לפסח פסול, דלאו זמניה, ואי לשם שלמים שחטו כשר, והיכא דשחטו לשמו ושלא לשמו מהו: **אמריתא לשמעתא.** למילף מדין בנין אב דפסול: **אין מוציאו מידי שלא לשמו.** לתפוס לשון חרון לגבי ולהכשיר הנשחט שלא לשמו ולשמו: **אף שלא לשמו כו' אין מוציאו מידי לשמו.** לתפוס לשון חרון ולהכשירו: **שכן נוהג.** פסולו בכל הזבחים, או לפסול לגמרי בפסח ותטמא, או לפסול מעלות לבעלים לשם חובה בשאר זבחים, כדתנן (זבחים ד' ג) כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרין לזרוק ולהקטיר לימורים ולאכול בשרן, ולא עלו לבעלים לשם חובה, חוץ מפסח ותטאת שפסולין לגמרי, הלמד נוהג בכל הזבחים, הלכך לא אתי לשמו ומפיק לה מידיה לגמרי: **תאמר.** בפסול לשמו שאינו נוהג בשאר ימות השנה, וכיון דקיל אתי שלא לשמו ומפיק ליה מידיה: **מהיכא דלא אמר.** לף על גב דהיכא דלא אמר גריסא לשמו ואמר שלא לשמו כשר, היכא דאמר פסול: **דהא שלא לאוכליו פסול.** ואף על גב דסתמיה לאוכליו קאי, אתי שלא לשמו ומפיק ליה מסתמיה, וכי אמר גריסא לאוכליו והדר שלא לאוכליו, לא אתי שלא לשמו ומפיק ליה מידי לאוכליו, וכשר: **הכי השתא.** ומי סתמא לאוכליו לסתמא דלשמו תלפינהו מהדדי, אלא לאו בעבודה אחת. לף בעבודה אחת כשר, ומתני' דין בעבודה אחת דין בשתי עבודות קתמר, בעבודה אחת כגון בשחיטה מכשר ליה למשוס מקלת חוכלין לא פסלי, ובשתי עבודות כגון שחט לחוכליו וזרק שלא לחוכליו, לף על גב דכולה זריקה שלא לחוכליו, כשר, משוס דאין מחשבת חוכלים בזריקה: **ומדסיפא אף בעבודה אחת קאמר רישא נמי אף בעבודה אחת קאמר.** לשמו ושלא לשמו פסול, לף כגמר דבריו אלא נתפס, ורבי יוסי היא ולא ר' מאיר: **סיפא אף בעבודה אחת.** ריפא מיתא לך אי לף בעבודה אחת ורבי יוסי היא, אי בשתי עבודות קתמר ולא בעבודה אחת, כשר בלשמו ושלא לשמו, דתפוס לשון רשות: **פסח בשאר ימות השנה.** כגון שהפריטו קודם לכן ימים רבים, וקיימא לן לכשר לשלמים בפירקין דלקמן (ד' ע:), ואס שחטו לפסח פסול, דלאו זמניה, ואי לשם שלמים שחטו כשר, והיכא דשחטו לשמו ושלא לשמו מהו: **אמריתא לשמעתא.** למילף מדין בנין אב דפסול: **אין מוציאו מידי שלא לשמו.** לתפוס לשון חרון לגבי ולהכשיר הנשחט שלא לשמו ולשמו: **אף שלא לשמו כו' אין מוציאו מידי לשמו.** לתפוס לשון חרון ולהכשירו: **שכן נוהג.** פסולו בכל הזבחים, או לפסול לגמרי בפסח ותטמא, או לפסול מעלות לבעלים לשם חובה בשאר זבחים, כדתנן (זבחים ד' ג) כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרין לזרוק ולהקטיר לימורים ולאכול בשרן, ולא עלו לבעלים לשם חובה, חוץ מפסח ותטאת שפסולין לגמרי, הלמד נוהג בכל הזבחים, הלכך לא אתי לשמו ומפיק לה מידיה לגמרי: **תאמר.** בפסול לשמו שאינו נוהג בשאר ימות השנה, וכיון דקיל אתי שלא לשמו ומפיק ליה מידיה: **מהיכא דלא אמר.** לף על גב דהיכא דלא אמר גריסא לשמו ואמר שלא לשמו כשר, היכא דאמר פסול: **דהא שלא לאוכליו פסול.** ואף על גב דסתמיה לאוכליו קאי, אתי שלא לשמו ומפיק ליה מסתמיה, וכי אמר גריסא לאוכליו והדר שלא לאוכליו, לא אתי שלא לשמו ומפיק ליה מידי לאוכליו, וכשר: **הכי השתא.** ומי סתמא לאוכליו לסתמא דלשמו תלפינהו מהדדי, התם סתמא לשמו חלים טובא, דכל כמה דלא מיעקר ליה שם פסח מיניה סתמא לשמו קאי, ואפילו הכי כי אמר שלא לשמו מפיק ליה מסתמיה, הלכך כי אמר לשמו גריסא נמי ילף מיניה דאתי שלא לשמו ומפיק ליה מידיה, דלא שאני לן בין היכא דאמר מהיכא דלא אמר חלים סתמא לאוכליו אי אוכלין, הא בעי מימשכו הני מיניה ומוכרין אותו לחבורה אחרת: דתנן נמנין עליו ומושכין ידיהן ממנו עד שישחט. הצד למנות עליו יפנה, והרוצה למשוך ידיו ממנו שכבר נמנה עליו מושך, הלכך לא חלים סתמא לאוכליו, ואף על גב דאתיא מחשבת שלא לאוכליו ומפקא ליה מסתמא ופסל ליה, שאני לן היכא דאמר לאוכליו גריסא מהיכא דלא אמר חלים סתמיה הוא, והיכא למימר מימשכו להו קמאי ואימנו עליה חולה וזקן ואיסתמיט כוליה שלא לאוכליו, וכי אמר לאוכליו הוו להו מקלת אוכלין ולא פסלי: **ה"ג פסח ששחטו בשאר ימות השנה בשינוי בעלים מהו.** ול"ג לשמו. שחטו סתם בשינוי בעלים, של רחוקן היה ושחטו לשם שמעון, אבל לא עקר שם פסח ממנו: **בשינוי קודש.** שלא לשמו: **שינוי בעלים פוסל.** בפסח בזמנו לגמרי, וכן בחטאת, ובשאר זבחים מועלין לשם חובה, וכל תורת שינוי קודש עליהן, בשמעתא קמייתא דזבחים[ג]: **פסולו בגופו.** שמחשבתו על עצמו של קרבן: **וישנו בארבע עבודות.** שחט או קיבל דמו (או זרק או הלך[ז]) שלא לשמו פסול, דבכל מרגע עבודות דס ילפינן ליה לפוסלה בפ"ק דזבחים (ד' ז:), שחיטה מזבח פסח[ז] שתהא זביחתו לשם פסח, ושאר עבודות מועשית פסח[ח] שיהו כל עשיותיו לשם פסח: ויש

[ג] נמנין ומושכין את ידיהם ממנו עד שישחט. איבעיא להו פסח ששחטו בשאר ימות השנה בשינוי בעלים מהו שינוי בעלים כשינוי קודש דמי ומכשיר ליה או לא אמר רב פפא אמריתא לשמעתא קמיה דרבא הואיל ושינוי קודש פוסלו בזמנו ושינוי בעלים פוסלו בזמנו מה שינוי קודש שפוסלו בזמנו מכשירו לאחר זמנו[ג] אף שינוי בעלים שפוסלו בזמנו מכשירו לאחר זמנו[ג] ואמר לי לא[ג] אם אמרת בשינוי קודש שכן פסולו בגופו וישנו בארבע עבודות וישנו

[ד] לקמן דף פט. [יומא מט: גיטין כה.], [ה] זבחים דף ד:, ג' ד.], [ו] שמות יב כז, [ז] דברים טז א.

הגהות הב"ח

(ס) תוס' ד"ה סתמו וכו' לאו לאוכלו אוכלין קאי והרי:

הגהות וציונים

משנת ראשונים

פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו ושלא לשמו. כל המחשבות שפוסלות בקדשים בין חוץ לזמנו וחוץ למקומו ושלא לשמו אין פוסלת אלא כשיוציא בפיו.
[אור זרוע ח"א, שאלות ותשובות סימן תשנד]

מחשבת קדשים אינה צריכה הוצאת פה, הן מחשבת פגול הן מחשבת פסול הן בקרבן פסח הן בשאר קרבנות כו', אלא שכל שגמר בלבו לכך פסול אבל כל שמחשבתו לדבר אחד ומוציא דבר אחר בפיו אינו כלום עד שיהו פיו ולבו שוים. וכן שינוי בעלים דיו במחשבה ובלבד שיחשב לשינוי בעלים בזדון, אבל בטעות כשר ועולה לבעלים אפי' הוציא בפיו.
[מאירי, לקמן סג.]

בשלמא התם כמה דלא עקר ליה בשחיטה סתמיה ודאי לשמו קאי. פי' פסח בשאר ימות השנה אם לא יעקרנו בשחיטה לשם שלמים אינו יכול לעוקרו בחייו לשם קרבן אחר אבל אוכל' דפסח יכול לעוקרם דהא מימשכי הני אתי אחריני.
[תוספות ריי"ד]

נמנין ומושכין את ידיהם ממנו עד שישחט. הפסח אינו נשחט אלא למנוייו ונמנין עליו כשהוא חי כמה שירצו כל שיגיע כזית לכל אחד ומשנשחט אין אדם יכול לימנות עליו וכן כל הנמנין עליו יכולין למשוך ידיהם הימנו בעודו חי ומשנשחט עליהם אין אחד מהם יכול למשוך ידיו ולהשמט ממנו.
[מאירי, גיטין כה.]

עבודות כגון שחטו לאוכליו וזרק לשמו שלא לאוכליו טעמא דחשיב בזריקה ולפיכך הוא כשר דאין מחשבת אוכלין בזריקה דתנן נמנין ומושכין את ידיהן עד שישחט כו' ואוקימנא מחלוקת לימשך אבל לימנות דברי הכל עד שישחוט שנא' במכסת נפשות תכוסו הזהיר לשחוט על שנמנין בו הא אלו שוחטו לאוכליו ושלא לאוכליו [פסול] והא קיי"ל כל היכא דפתיכא פסולין לכשרין כשר אלא ודאי לעבודה כו' ומדסיפא כו' ובעיא דרב פפא לא איפשטא. פי' פתיכי מעורבין כדגרסי' בתחלת [שבועות] בענין מראות נגעים אימור דשמעת לה לר"ע בפתוך ובחלוק מי שמעת ליה. ובמשנה בתחלת נגעים הפתוך בשלג ביין המזוג בשלג והפתוך שבסיד

אה"ח 19/06/2018

כו': **איבעיא להו פסח בשאר ימות השנה** לשם פסח ולשם שלמים מהו אתי שלא לשמו מפיק ליה מיד לשמו ומכשיר ליה או לא. **מפורש** בתחלת שחיטת קדשים כי שלא לשמו בכל הזבחים פסול שלא עלו לבעלים לשם חובה ולשמו כשר ופסח בשאר ימות השנה שלא לשמו כשר ולשמו פסול זה ביניהם. **ופשיט ליה רבא מיניה** דאתי שלא לשמו מפיק ליה מיד לשמו וכשר ודייק הכי דקאמר (לעולם) [דהא] בסתמא לשמו קאי וכי (מפרש) נשחט בשאר ימות השנה שלא לשמו נדחה לשמו וכשר כך אע"פ שהזכיר עכשיו לשמו בא שלא לשמו ודחאו ונמצא הזבח כשר. **ואקשי' עליה רב אדא והא סתמא לאוכלין קאי** ואי פריש שלא לאוכליו בלבד פסול אמאי נימא כאלו לאוכלין ושלא לאוכליו שחטו והיה כשר. **ודחה רבא** ואמר לא דמי בשלמא פסח מעת שהקדישו לשם פסח ודאי נקבע לשם פסח וסתמו שם פסח עליו ואי אפשר לו [להפקיעו] מקדושתו. אבל הני אוכלין מדבק דביקי ביה [כי ממשכו] הני ואתו אחרינא ונדחו קמאי לגמרי בעדנא דאתו בתראי ופסח ליכא למימר הכי לפיכך שאני: **איבעיא להו פסח ששחטו בשינוי בעלים בשאר ימות השנה** כגון שהיה פסח זה לראובן ושחטו לשם שמעון מי נחשב זה אותו שינוי בעלים כשינוי קדש דהוה פסח ושינה אותו לשחטו לשם שלמים או לא. **ופשטי' שינוי קדש פוסל בזמנו** גרסי' בשחיטת קדשים אשכחן שינוי קדש שינוי בעלים מנא לן אמר רב פנחס אמר קרא ובשר זבח תודת שלמיו פי' כשם שאם שחט הפסח לשם שלמים פסול וזהו שינוי קדש הפוסל בזמנו כן אם שחט פסח ראובן לשם שמעון פסול כשם ששינוי קדש מכשירו שלא בזמנו כך שינוי בעלים מכשיר אותו שלא בזמנו. **פריך מה לשינוי קדש שכן נפסל בשמו** כי היה שמו פסח ונשחט לשם שלמים נמצא כי נשתנה ונעשה שינוי בגופו בזבח עצמו. **עוד נוהג שינוי קודש בארבע עבודות** בשחיטה או בקבלה או בהולכה או בזריקה בכל אחת מאלו נפסל. לאפוקי שינוי בעלים דאינו נפסל אלא בשחיטה בלבד כדתנן נמנין ומושכין ידיהן ממנו עד שישחוט אבל אם נשחט לשם בעלים אף על פי (שנשחט) [שנזרק] לשם

של הקרבן עומד לשוחטו לשמו, ואם לא היה חושב כלל, היה פסול מחמת שסתמו נשחט לשמו, **וַאֲפִילּוּ הָכִי** [-ואף על פי כן], **כִּי שָׁחֵיט לֵיהּ שְׁלֹא לִשְׁמוֹ, כָּשֵׁר** - אם שחט את הקרבן לשם שלמים הקרבן כשר, **אַלְמָא** - הרי שמוכח מדין זה, **דַּאֲתֵי** [-שבאה] מחשבת **שְׁלֹא לִשְׁמוֹ, וּמַפִּיק לֵיהּ מִידֵי לִשְׁמוֹ** - ומוציאו מידי מחשבת לשמה הבאה מחמת ה'סתם' של קרבן זה. ואם כן, **כִּי שָׁחֵיט נַמִּי** - גם בספק זה, כאשר נשחט הקרבן שלא בזמנו **לִשְׁמוֹ וְשְׁלֹא לִשְׁמוֹ, אֲתֵי** [-באה] מחשבת **שְׁלֹא לִשְׁמוֹ, וּמַפִּיק לֵיהּ** - ומוציאה את הקרבן **מִידֵי** מחשבת **לִשְׁמוֹ.**

שואלת הגמרא, **אָמַר לֵיהּ רַב אַדָּא בַּר אַהֲבָה לְרָבָא,** כיצד ניתן להוכיח מדין פסח שנשחט שלא בזמנו שלא לשמו לפשוט ספק זה, **דִּילְמָא** - שמא יש לחלק ביניהם ולומר, **שָׁאנִי הֵיכָא דְּאָמַר מֵהֵיכָא דְּלֹא אָמַר** - אינו דומה האופן בו חשב ששוחט לשמו ובא להפקיע מחשבה זו על ידי שלאחר מכן חושב ששוחט שלא לשמו, לאופן בו מתחילה לא חשב ששוחט לשמו ומחשבתו ששוחט שלא לשמו באה להפקיע רק מה'סתם', ואף אם מחשבת שלא לשמו מועילה לבטל את ה'סתם', אין הכרח לומר שהיא מבטלת מחשבה ממש. וההכרח לחילוק זה הוא, **דְּהָא** - שהרי, השוחט בזמנו **לְאוֹכְלָיו וְשְׁלֹא לְאוֹכְלָיו,** הקרבן **כָּשֵׁר**[יג], **וְכָל הֵיכָא דְּשָׁחֵיט לֵיהּ שְׁלֹא לְאוֹכְלָיו לְחוּדֵיהּ** - אולם בכל אופן בו שחט רק שלא לאוכליו, הקרבן **פָּסוּל, וְאַמַּאי** - ומדוע הקרבן פסול באופן זה, **הָא סְתָמָא לְאוֹכְלָיו קָאֵי** - הרי סתם קרבן פסח עומד להישחט עבור אלו שיכולים לאכול ממנו כזית, ואם כדברי רבא שהמחשבה דינה כ'סתם', הרי כשם שאם חשב במפורש ששוחט לאוכליו ושלא לאוכליו הקרבן כשר, כך גם אם חשב ששוחט שלא לאוכליו בלבד יש להכשיר את הקרבן, שהרי סתמו עומד לאוכליו, ואם חשב שלא לאוכליו הרי זה כמי שחשב לאוכליו ושלא לאוכליו. **אֶלָּא** על כרחך יש לומר, **שָׁאנִי הֵיכָא דְּאָמַר מֵהֵיכָא דְּלֹא אָמַר** - אינו דומה אופן בו חשב ששוחט לאוכליו ובא להפקיע מחשבה זו על ידי שחושב ששוחט שלא לאוכליו, לאופן בו מתחילה לא חשב ששוחט לשם אוכליו ומחשבתו ששוחט שלא לאוכליו באה להפקיע רק מה'סתם'. **הָכִי נַמִּי** - כן גם בענין זה של שחיטת הפסח שלא בזמנו לשמו ושלא לשמו, יש לחלק ולומר, **שָׁאנִי הֵיכָא דְּאָמַר מֵהֵיכָא דְּלֹא אָמַר** - שונה אופן בו חשב שלא בזמנו ששוחט לשמו ובא להפקיע מחשבה זו על ידי שחושב ששוחט שלא לשמו, שיתכן שזה אינו מועיל להכשירו, מאופן בו מתחילה לא חשב ששוחט לשמו ומחשבתו ששוחט שלא לשמו באה להפקיע רק מה'סתם', שזה אכן מועיל להכשירו[יג].

משיבה הגמרא, **אָמַר לֵיהּ** - השיב רבא לרב אדא בר אהבה, **מִידֵי אִירְיָא** - וכי ראיה היא מדין 'לאוכליו ושלא לאוכליו' לדין 'לשמו ושלא לשמו', **בִּשְׁלָמָא הָתָם** - דין זה שאמרתי שפסח ששחטו שלא בזמנו לשמו ושלא לשמו כשר כשם ששחיטה שלא בזמנו שלא לשמו עוקרת את מה שסתמו עומד להישחט לשמו מובן, משום שיש לומר, **כֵּיוָן דְּלֹא עָקַר לֵיהּ בִּשְׁחִיטָה** - כל זמן שלא עקר את מחשבת לשמו על ידי שחשב בשחיטה במפורש ששוחט שלא לשמו, **סְתָמֵיהּ וַדַּאי לְשְׁמוֹ קָאֵי** - הקרבן ודאי עומד בסתמו להישחט לשמו, ואף על פי כן אם שחטו שלא לשמו הקרבן כשר, אם כן יש לומר שגם אם שחטו לשמו ושלא לשמו הוא כשר, **אֶלָּא הָכָא** - אבל כאן, בדין שחיטה בזמנו שלא לאוכליו, **סְתָמֵיהּ לְאוֹכְלָיו קָאֵי** - וכי ניתן לומר שסתמו של הקרבן עומד להישחט לאוכליו שנמנו עליו, **דִּילְמָא מִימְשְׁכִי הָנֵי וְאָתֵי אַחֲרִינֵי וּמִימְנֵי עֲלַוֵּיהּ (אַחֲרִינֵי)** - הרי יתכן שאלו שכבר מנויים על הקרבן ימשכו ידיהם ממנו ולא יהיו עוד מנויים עליו, ואחרים יתמנו עליו[יד], **דְּתַנַּן** - שהרי שנינו במשנה להלן (פט.), 'נִמְנִין על הקרבן **וּמוֹשְׁכִין** המנויים **אֶת יְדֵיהֶם מִמֶּנּוּ** לאחר שנמנו, **עַד שֶׁיִּשָּׁחֵט**', הרי שאי אפשר לומר שסתם קרבן פסח עומד להישחט דווקא לשם אוכליו שנמנו עליו, שהרי עד שעת השחיטה ממש לא ניתן לדעת מי יהיו המנויים עליו[טו]. ומשום כך אין להביא מדין זה ראיה, שהרי מסתבר שיש לחלק בין אופן בו המחשבה סותרת את ה'סתם', לאופן בו המחשבה באה לעקור מחשבה ממש, שהרי הקרבן אינו עומד בסתמו לשחיטה לאוכליו, וכששוחט שלא לאוכליו זו היא מחשבתו היחידה, ולכך נפסל הקרבן. אמנם בדבר ששייך לומר בו שסתמו של הקרבן עומד לכך, וכגון השחיטה לשם פסח, אם חשב מחשבה המנוגדת ל'סתם', דהיינו שחשב שלא בזמנו ששוחטו שלא לשמו, הרי זה נחשב כאילו חשב שתי מחשבות הסותרות זו את זו, וכיון שבאופן זה הקרבן כשר, אם כן הדין נותן שאף כשחשב קודם בפירוש שהוא שוחט הקרבן לשמו ואחר כך חשב שהוא שוחטו שלא לשמו, גם כן יהיה הקרבן כשר[טז].

★

הגמרא דנה באופן נוסף של שחיטה שאינה ראויה:

מסתפקת הגמרא, **אִיבַּעְיָא לְהוּ** - הסתפקו בני הישיבה, קרבן **פֶּסַח שֶׁשְּׁחָטוֹ בִּשְׁאָר יְמוֹת הַשָּׁנָה בִּשְׁינּוּי בְּעָלִים** - לשם אדם אחר שאינו הבעלים של הקרבן[יז], **מַהוּ** - מה דינו של קרבן זה. ומבארת הגמרא את צדדי הספק, **שִׁינּוּי בְּעָלִים כְּשִׁינּוּי קוֹדֶשׁ דָּמֵי** - האם דין שינוי בעלים הוא כדין שחיטה שלא לשמו, **וּמַכְשִׁיר לֵיהּ** - וכשם שאם שחטו שלא בזמנו שלא לשמו מכשירה מחשבתו את הקרבן, כך תועיל מחשבת שינוי בעלים להכשיר קרבן זה שנשחט שלא בזמנו, **אוֹ לֹא**

יב. כמו ששנינו לקמן (סח.), וכמו שהתבאר לעיל (ע"ח) שאם נשחט אף לאוכליו השחיטה כשרה ואין זו שחיטה שרק חציה נעשתה כראוי, כיון שעבור אותם האוכלים לבדם גם כן צריך לשחוט את כל הבהמה.

הקשה השפת אמת (ד"ה דהא), הרי יש מקום לחלק בין מחשבת לשמו ושלא לשמו למחשבת שלא לאוכליו, שבמחשבת שלא לשמו [שלא בזמנו] חשב קודם מחשבת הכשר ולאחר מכן מחשבת פסול ואילו במחשבת שלא לאוכליו חשב מחשבה אחת ששוחט לאוכליו ושלא לאוכליו ומחשבה זו היא מחשבת הכשר שהרי כל השחיטה נצרכה לאותם מקצת שראויים לאוכלה, ואפשר שאם אכן היה חושב קודם ששוחט לשם אוכליו ושוב חוזר וחושב ששוחט שלא לאוכליו שהקרבן יפסל. וכתב, שמחמת קושיא זו על כרחך צריך לומר שכוונת המשנה 'לאוכליו ושלא לאוכליו' היא בין באופן שחשב מחשבה אחת ששוחט לאוכליו ושלא לאוכליו שאין הקרבן נפסל מחמת שכל השחיטה נצרכת לראויים לה, ובין באופן שחשב כן בשתי מחשבות נפרדות, שהקרבן אינו נפסל מחמת שאין מחשבת הפסול עוקרת את מחשבת ההכשר שחשב במפורש. וראה עוד בדבריו, שיישב על פי זה את קושיית התוספות לקמן (סג: ד"ה מה).

יג. אמנם קרבן שלמים טעון סמיכה ופסח אינו טעון סמיכה, ואם כן היה מקום ליישב את קושיית רב אדא בר אהבה, שבפסח ששחטו בשאר ימות השנה מדובר שלא סמך ידיו עליו, ואם כן מוכח ממעשיו כה'סתם', דהיינו לשמו, ולכן ממה שאם שחטו במפורש שלא לשמו בלבד כשר משום ששחיטה שלא לשמו מפקיעה מידי לשמו הניכר ממעשיו, יש להוכיח שאף אם שחטו לשמו ושלא לשמו כשר. אולם מכל מקום רב אדא השווה בין סתמו עומד לשמו וסתמו עומד לאוכליו, משום שאף אם לא סמך, אין להוכיח ממעשיו אלא שלא היתה כוונתו לשם זבח אחר, אולם אפשר ששחט לשם חולין, וכיון ששלמים שנשחט לשם חולין כשר, אין מניעת הסמיכה ראיה שנשחט לשמו אלא מחמת שסתמו עומד להישחט לשמו. צל"ח (ד"ה מיבעיא).

יד. רש"י (ד"ה הכי). והתוספות רי"ד (ד"ה התם) הוסיף, שמחשבת לשמו אינה נעקרת בחייה של הבהמה אלא אם בשעת שחיטה יחשוב במפורש ששוחט לשם שלמים, אולם מחשבת לאוכליו נעקר אף בחייה של הבהמה אם המנויים משכו ממנה את ידיהם.

טו. לכאורה יש להקשות, הרי סתמו הוא עומד לאוכליו כל שהם, ומה לנו בזה שיתכן שהאוכלים לא יהיו אלו שמנויים עכשיו אלא אחרים, מכל מקום לאלו המנויים בסופו של דבר נשחט הקרבן בסתם. וכתבו התוספות (ד"ה סתמו), שמכאן מוכח שההכשר במחשבה לאוכליו ושלא לאוכליו הוא רק משום שחשב על אוכליו ממש, אבל בסתמו לאוכליו, שאין ידוע בודאי מי הם המנויים, אין זה מועיל להכשיר כנגד מחשבת שלא לאוכליו. וראה בילקוט ביאורים בהרחבת הדברים.

טז. לעיל הובאו שיטת רש"י (ד"ה פסח נשחט) ותוספות (ד"ה נשחט), שמדובר שהפרישו קודם הפסח, ושחטו לפני שהגיע זמן שחיטתו. אולם שיטת המאירי (ד"ה פסח), שמדובר באופן שהפריש בהמה לקרבן פסח ואבד פסחו והפריש אחר תחתיו ולאחר הפסח מצא את הראשון ושחטו, אם שחטו לשם פסח הוא פסול אולם אם שחטו שלא לשמו כשר. והוסיף המאירי, כיון שהלכה כדברי רב חייא בר גמדא שלאחר הפסח נעקר שמו מאליו ונעשה שלמים, ממילא אין הלכה כרבא בסוגייתנו. אך כתב החזון איש (או"ח, סי' קכד ד"ה דהא), שמסתבר שאין זה מדברי המאירי, שהרי לא מסתבר שלא יזכיר המאירי כלל את דברי רש"י והתוספות שביארו באופן אחר. ועוד, שלא מסתבר שכל הסוגיא בה מבואר [לשיטת המאירי] שלאחר הפסח אין נעקר שמו של הקרבן אלא אם חשב ששוחטו שלא לשמו, היא שלא כהלכה שלאחר זמנו שמו נעקר מאליו, במקום שאפשר בקל להעמידה באופן אחר וכמו שנפסקה ההלכה.

יז. וכגון שהיה הקרבן של ראובן ושחטו לשם שמעון. רש"י (ד"ה פסח נשחטו). עוד

פסח ששחטו לשמו ושלא לשמו. אומר ר"י דמיבעיא ליה אפי' לר"מ דסבר בעלמא תפוס לשון רשות דילמא הכא פסול דלשמו דחינו נוהג בכל הזבחים לא חשיב[ה] למיכל והוי עקירה מו דילמא אפ"ה אמר תפוס לשון רשות דתליגא דר' יוסי הוה מצי למיבעי אפילו בשלא לשמו ולשמו אלא לאו בעבודה אחת ומדסיפא בעבודה אחת רישא נמי בעבודה אחת מידי אירי הא כדאיתא והא כדאיתא סיפא בעבודה אחת ורישא או בעבודה אחת או בשתי עבודות. איבעיא להו פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו ושלא לשמו מהו מי אתי שלא לשמו ומפיק ליה מידי לשמו ומכשיר ליה או לא כי אתא רב דימי אמר אמריתא לשמעתא קמיה דר' ירמיה הואיל ולשמו מכשירו בזמנו ושלא לשמו מכשירו שלא בזמנו מה לשמו המכשירו בזמנו אין מוציאו מידי שלא לשמו אף שלא לשמו המכשירו שלא בזמנו אין מוציאו מידי לשמו ופסול ואמר לי לא אם אמרת בשלא לשמו שכן נוהג בכל הזבחים תאמר בלשמו שכן אינו נוהג בכל הזבחים אלא בפסח בלבד. מאי הוי עלה אמר רבא פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו ושלא לשמו כשר דהא סתמו לשמו קאי ואפילו הכי כי [אחית 19/06/2018] ליה שלא לשמו כשר אלמא אתי שלא לשמו ומפיק ליה מידי לשמו כי שחיט נמי לשמו ושלא לשמו אתי שלא לשמו ומפיק ליה מידי לשמו. א"ל רב אדא בר אהבה לרבא דילמא שאני היכא דאמר מהיכא דלא אמר דהא לאוכליו ושלא לאוכליו כשר וכל היכא דשחיט ליה שלא לאוכליו לחודיה פסול ואמאי הא סתמא לאוכליו קאי אלא שאני היכא דאמר מהיכא דלא אמר הכי[ד] נמי שאני היכא דאמר מהיכא דלא אמר א"ל מידי איריא[ג] בשלמא התם כמה דלא עקר ליה בשחיטה סתמיה ודאי לשמו קאי אלא הכא סתמיה לאוכליו קאי דילמא מימשכי הני ואתי אחריני ומימני עלויה (אחריני) דתנן

פסח ששחטו לשמו ושלא לשמו. אומר ר"י דמיבעיא ליה אפי' לר"מ דסבר בעלמא תפוס לשון רשות דילמא הכא פסול דלשמו דחינו נוהג בכל הזבחים לא חשיב[ה] למיכל והוי עקירה מו דילמא אפ"ה אמר תפוס לשון רשות דתליגא דר' יוסי הוה מצי למיבעי אפילו בשלא לשמו ושלא לשמו מקום לחלן בשלא לשמו ושלא לשמו מהו: **אלא לאו בעבודה אחת.** לפ"ז בעבודה אחת כשר, ומתני' דין בעבודה אחת דין בשתי עבודות קאמר, בעבודה אחת כגון בשחיטה מכשר ליה למקום מקלת חוכלין לה פסלי, ובשתי עבודות כגון שחט לחוכליו וזרק שלא לחוכליו, אף על גב דכולה שלא לחוכליו, כשר, מקום לחין מחשבת חוכלים בזריקה: **ומדסיפא אף בעבודה אחת קאמר רישא נמי אף בעבודה אחת קאמר.** לשמו ושלא לשמו פסול, לאף בגמר דבריו חלס נתפס, ורבי יוסי היא ולא ר' מאיר: **סיפא אף בעבודה אחת.** ריפא לימא לך מי לאף בעבודה אחת ורבי יוסי היא, מי בשתי עבודות קאמר ולא בעבודה אחת, ור"מ, דמי בעבודה אחת, כשר בלשמו ושלא לשמו, דתפוס לשון רשות: **פסח בשאר ימות השנה.** כגון שהפריטו קודם לכן ימים רבים, וקיימא לן לכשר לשלמים בפירקין לקמן (ד' ע:), ואם שחטו לפסח פסול, דלאו זמניה, ומי לשם שלמים שחטו כשר, והיכא דשחטו לשמו ושלא לשמו מהו: **אמריתא לשמעתא.** למילף מדין בנין אב דפסול: **אין מוציאו מידי שלא לשמו.** לתפוס לשון חרון לגדו ולהכשיר הנשחט שלא לשמו ולשמו: **אף שלא לשמו כו' אין מוציאו מידי לשמו.** לתפוס לשון חרון ולהכשירו: **שכן נוהג.** פסולו בכל הזבחים, או לפסול לגמרי בפסח וחטאת, או לפסול מעלות לבעלים לשם חובה בשאר זבחים, כדתנן (זבחים ד' ג) כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרין לזרוק ולהקטיר לימורים ולאכול בשרן, ולא עלו לבעלים לשם חובה, חון מפסח וחטאת שפסולין לגמרי, חלמת נוהג בכל הזבחים, הלכך לא חתי לשמו ומפיק ליה מידיה לגמרי: **תאמר.** בפסול לשמו שחינו נוהג חלא בפסח בשאר ימות השנה, וכיון דקיל חתי שלא לשמו ומפיק ליה מידיה: **מהיכא דלא אמר.** לאף על גב דהיכא דלא אמר כשר לשמו ואמר שלא לשמו כשר, היכא דאמר פסול: **דהא שלא לאוכליו פסול.** ואף על גב דסתמיה לאוכליו קאי, חתי שלא לאוכליו ומפיק ליה מסתמיה, וכי אמר בשלא לשמו בעלים פוסלו בזמנו ושינוי בעלים פוסלו בזמנו[ג] אף שינוי בעלים שפוסלו בזמנו מכשירו לאחר זמנו[ג] ואמר לי לא[ג] אם אמרת בשינוי קודש שכן פסולו בגופו וישנו בארבע עבודות וישנו

[ג] נמנין ומושכין את ידיהם ממנו עד שישחט. איבעיא להו פסח ששחטו בשאר ימות השנה בשינוי בעלים מהו שינוי בעלים כשינוי קודש דמי ומכשיר ליה או לא אמר רב פפא אמריתא לשמעתא קמיה דרבא הואיל ושינוי קודש פוסלו בזמנו ושינוי בעלים פוסלו בזמנו מה שינוי קודש שפוסלו בזמנו מכשירו לאחר זמנו[ג] אף שינוי בעלים שפוסלו בזמנו מכשירו לאחר זמנו[ג] ואמר לי לא[ג] אם אמרת בשינוי קודש שכן פסולו בגופו וישנו בארבע עבודות וישנו

התם סתמה לשמו חלים טובא, דכל כמה דלא חיעקר ליה שם פסח מיניה סתמה לשמו קאי, ואפילו הכי כי חמר שלא לשמו מפיק ליה מסתמיה, הלכך כי חמר לשמו נרישא נמי ילוף מיניה דחתי שלא לשמו ומפיק ליה מידיה, דלא שאני לן בין היכא דחמר מהיכא דלא חמר, חבל לאוכליו מי חלים סתמה דידיה דסתמה ליקו להני אוכלין, הא מי בעי מימסכו הני מיניה ומוכרין אותו לחבורה אחרת: דתנן נמנין עליו ומושכין ידיהן ממנו עד שישחט. הבא למנות עליו ימנה, והרוצה למשוך ידיו ממנו שכבר נמנה עליו משך, הלכך לא חלים סתמה דלאוכליו, ואף על גב דחתיה מחשבת שלא לאוכליו ומפקה ליה מסתמה ופסל ליה, שאני לן היכא דחמר לאוכליו נרישא מהיכא דלא חמר, דהתם טעמא משום דלא חלים סתמיה הוא, והיכא למימר מימסכו להו קמאי ומימנו עליה חולה וזקן ומישתמיט כוליה שלא לאוכליו, וכי חמר לאוכליו הוו להו מקלת אוכלין ולא פסלי: **ר"ג פסח ששחטו בשאר ימות השנה בשינוי בעלים מהו.** ולר"ג לשמו. שחטו סתם בשינוי בעלים, של רחובן היה ושחטו לשם שמעון, אבל לא עקר שם פסח ממנו: **בשינוי קודש.** שלא לשמו: **שינוי בעלים פוסל.** בפסח בזמנו לגמרי, וכן בחטאת, ובשאר זבחים מועלין לשם חובה, וכל תורת שינוי קודש עליהן, בשמעתא קמייתא דזבחים[ג]: **פסולו בגופו.** שמחשבתו על עלמו של קרבן: **וישנו בארבע עבודות.** שחט או קיבל דמו (או זרק או הלך[ז]) שלא לשמו פסול, דבכל מרגע עבודות דס ילפינן ליה לפוסלה בפ"ק דזבחים (ד' ו:), שחיטה מוזה פסח[ז] שתהא זביחתו לשם פסח, ושאר עבודות מועלות פסח[ה] שיהו כל עשיותיו לשם פסח: וישנו

רבינו חננאל

עבודות כגון שחטו לאוכליו וזרק לשמו שלא לאוכליו טעמא דחשיב בזריקה ולפיכך הוא כשר דאין מחשבת אוכלין בזריקה דתנן נמנין ומושכין את ידיהן עד שישחט כו' ואוקימנא מחלוקת לימשך אבל לימנות דברי הכל עד שישחוט שנא' במכסת נפשות תכוסו הזהיר לשחוט על שנמנין בו הא אלו שוחטו לאוכליו ושלא לאוכליו [פסול] והא קיי"ל כל היכא דפתיכא פסולין לכשרין כשר אלא ודאי לעבודה כו' ומדסיפא כו' ובעיא דרב פפא לא איפשטא. פי' פתיכי מעורבין כדגרסי' בתחלת [שבועות] בענין מראות נגעים אימור דשמעת לה לר"ע בפתוך ובחלוק מי שמעת ליה. ובמשנה בתחלת נגעים הפתוך בשלג ביין המזוג בשלג והפתוך שבסיד כו': **איבעיא להו פסח בשאר ימות השנה** לשם פסח ולשם שלמים מהו אתי שלא לשמו מפיק ליה מיד לשמו ומכשיר ליה או לא. **מפורש** בתחלת שחיטת קדשים כי שלא לשמו בכל הזבחים פסול שלא עלו לבעלים לשם חובה ולשמו כשר ופסח בשאר ימות השנה שלא לשמו כשר ולשמו פסול זה ביניהם. **ופשיט ליה רבא מיניה** דאתי שלא לשמו מפיק ליה מיד לשמו וכשר ודייק הכי דקאמר (לעולם) [דהא] בסתמא לשמו קאי וכי (מפרש) נשחט בשאר ימות השנה שלא לשמו נדחה לשמו וכשר כך אע"פ שהזכיר עכשיו לשמו בא שלא לשמו ודחאו ונמצא הזבח כשר. **ואקשי' עליה רב אדא והא סתמא לאוכלין קאי** ואי פריש שלא לאוכליו בלבד פסול אמאי נימא כאלו לאוכליו ושלא לאוכליו שחטו והיה כשר. **ודחה רבא** ואמר לא דמי בשלמא פסח מעת שהקדישו לשם פסח ודאי נקבע לשם פסח וסתמו שם פסח עליו ואי אפשר לו [להפקיעו] מקדושתו. אבל הני אוכלין מדבק דביקי ביה [כי ממשכו] הני ואתו אחרינא ונדחו קמאי לגמרי בעדנא דאתו בתראי ופסח ליכא למימר הכי לפיכך שאני: **איבעיא להו פסח ששחטו בשינוי בעלים בשאר ימות השנה** כגון שהיה פסח זה לראובן ושחטו לשם שמעון מי נחשב זה אותו שינוי בעלים כשינוי קדש דהוה פסח ושינה אותו לשחטו לשם שלמים או לא. **ופשטי' שינוי קדש פוסל בזמנו** גרסי' בשחיטת קדשים אשכחן שינוי קדש שינוי בעלים מנא לן אמר רב פנחס אמר קרא ובשר זבח תודת שלמיו פי' כשם שאם שחט הפסח לשם שלמים פסול והוו שינוי קדש הפוסל בזמנו כן אם שחט פסח ראובן לשם שמעון פסול כשם ששינוי קדש מכשירו שלא בזמנו כך שינוי בעלים מכשיר אותו שלא בזמנו. **פריך מה לשינוי קדש שכן נפסל בשמו** כי היה שמו פסח ונשחט לשם שלמים נמצא כי נשתנה ונעשה שינוי בגופו בזבח עצמו. **עוד נוהג שינוי קודש בארבע עבודות** בשחיטה או בקבלה או בהולכה או בזריקה בכל אחת מאלו נפסל. לאפוקי שינוי בעלים דאינו נפסל אלא בשחיטה בלבד כדתנן נמנין ומושכין ידיהן ממנו עד שישחוט אבל אם נשחט לשם בעלים אף על פי (שנשחט) [שנזרק] לשם

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) לקמן דף פט. [יומא מט: גיטין כה.], 3) זבחים דף ד., ג) ד., ד) שמות יב כז, ה) דברים טז א.

הגהות הב"ח

(ב) תוס' ד"ה סתמו וכו' לחו לחלו חוכלין קאי והכי:

הגהות וציונים

ג] צ"ל הבא נמי (דפו"י): 3] הכי השתא כצ"ל (גליון): ג] לשלא בזמנו כצ"ל (גליון), צ"ל שלא (דק"ס): ד] [או הלך או זרק. כך יתכן להיות. ועיין מה שכתבו התי"ט פרק ב' דחולין משנה ז ד"ה שהמחשבה וכו' דדחוק למאד בפירש"י והרע"ב דהתם] (גליון): ה] צ"ל לא חשוב (ב"ש): ו] יש להוסיף לאוכליו ושלא לאוכליו נמי וכו' (דבש תמר): ז] נ"ב כמו אבל סתמיה (מהרש"ל):

משנת ראשונים

פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו ושלא לשמו. כל המחשבות שפוסלות בקדשים בין חוץ לזמנו וחוץ למקומו ושלא לשמו אין פוסלת אלא כשיוציא בפיו.

[אור זרוע ח"א, שאלות ותשובות סימן תשנד]

מחשבת קדשים אינה צריכה הוצאת פה, הן מחשבת פגול הן מחשבת פסול הן בקרבן פסח הן בשאר קרבנות כו', אלא שכל שגמר בלבו לכך פסול אבל כל שמחשבתו לדבר אחד ומוציא דבר אחר בפיו אינו כלום עד שיהו פיו ולבו שוים. וכן שינוי בעלים דיו במחשבה ובלבד שיחשב לשינוי בעלים בזדון, אבל בטעות כשר ועולה לבעלים אפי' הוציא בפיו.

[מאירי, לקמן סג.]

בשלמא התם כמה דלא עקר ליה בשחיטה סתמיה ודאי לשמו קאי. פי' פסח בשאר ימות השנה אם לא יעקרנו בשחיטה לשם שלמים אינו יכול לעוקרו בחייו לשם קרבן אחר אבל אוכל' דפסח יכול לעוקרם דהא מימשכי הני אתי אחריני.

[תוספות רי"ד]

נמנין ומושכין את ידיהם ממנו עד שישחט. הפסח אינו נשחט אלא למנוייו ונמנין עליו כשהוא חי כמה שירצו כל שיגיע כזית לכל אחד ומשנשחט אין אדם יכול לימנות עליו וכן כל הנמנין עליו יכולין למשוך ידיהם הימנו בעודו חי ומשנשחט עליהם אין אחד מהם יכול למשוך ידיו ולהשמט ממנו.

[מאירי, גיטין כה.]

- או שאין לדמות את שני הדינים, ואף שלגבי לשמו נתבאר שמחשבת שלא לשמו מועילה להכשיר שלא בזמנו, מכל מקום, מחשבת שינוי בעלים לא תועיל להכשיר שלא בזמנו[יח].

דנה הגמרא, **אָמַר רַב פָּפָּא, אַמְרִיתָא לִשְׁמַעְתָּא קַמֵּיהּ דְּרָבָא** - אמרתי בפני רבא שמועה זו של דרשת 'בנין אב' שבסמוך, כדי לפשוט ספק זה, **הוֹאִיל וְשִׁינּוּי קוֹדֶשׁ** - מחשבת שלא לשמו, **פּוֹסְלוֹ** לְהַקְרִיב פסח כשנשחט **בִּזְמַנּוֹ**, וכמבואר במשנתנו, **וְכֵן שִׁינּוּי בְּעָלִים** - שחיטה לשם מי שאינו הבעלים של הקרבן, **פּוֹסְלוֹ** לקרבן פסח אם נשחט **בִּזְמַנּוֹ**[יט]. **מַה שִׁינּוּי קוֹדֶשׁ שֶׁפּוֹסְלוֹ בִּזְמַנּוֹ** - כשם שמחשבת שלא לשמו שפוסלת את הפסח כששוחטו בזמנו, **מַכְשִׁירוֹ (לְאַחַר) [שֶׁלֹּא] בִּ[זְמַנּוֹ]** - היא המכשירה אותו כששוחטו שלא בזמנו, **אַף** מחשבת **שִׁינּוּי בְּעָלִים** [-שחיטה שלא לשם הבעלים] **שֶׁפּוֹסְלוֹ** לקרבן פסח הקרב **בִּזְמַנּוֹ**, הוא **הַמַּכְשִׁירוֹ** כשקרב **(לְאַחַר) [שֶׁלֹּא] בִּ[זְמַנּוֹ]**.

וְאָמַר לֵיהּ - והשיב לי **רבא, לָא** - אין לדמות את שני הדינים, משום שיש לחלק ולומר, **אִם אָמַרְתָּ** דין זה **בְּשִׁינּוּי קוֹדֶשׁ** - בפסול מחמת מחשבת שלא לשמו, **שֶׁכֵּן פְּסוּלוֹ בְּגוּפוֹ** - פסול זה הוא מחמת שחושב על הקרבן עצמו ששחטו שלא לשמו, **וְיֶשְׁנוֹ** לפסול זה **בְּכָל אַרְבַּע הָעֲבוֹדוֹת** העיקריות של הקרבן, והיינו, שחיטה, קבלת הדם, הולכת הדם וזריקתו על המזבח[כא],

---

מבואר ברש"י, ששחיטתו היתה בסתם שלא עקר ממנה שם פסח, אולם גם לא חשב ששוחט לשם פסח. וכתב שלכך אין לגרוס בספק זה תיבת 'לשמו'. וראה בביאורי רש"י תוספת ביאור בזה.

יח. **בביאור** הספק יש לומר, האם הטעם ששחיטה שלא לשמו שלא בזמנו כשרה, הוא משום שבדיני קרבן פסח יש פסול בשחיטה שלא לשמו וממילא כשנשחט בפסול זה נעקר ממנו שם פסח ונעשה מותר הפסח שדינו שנעשה שלמים, ואם כן, הרי טעם זה שייך אף בשינוי בעלים, שגם פסול שינוי זה מדיני הפסח הוא. או שהטעם הוא, משום שעיקר השחיטה שלא לשמו היא העוקרת שם פסח מהקרבן, וטעם זה לא שייך אלא בשחיטה שלא לשמו, ולא בשחיטה לשם בעלים אחרים.

קובץ שעורים (אות רמ).

כתב החזון איש (או"ח, סי' קכד ד"ה שינוי נעלים), שיש להסתפק אם ספק זה של הגמרא הוא רק אם חשב בשחיטה שיזרוק שלא לשם הבעלים, ואילו אם רק שחט שלא לשם הבעלים ודאי אינו פוסל שהרי מחשבה זו אינה פוסלת, או שהספק הוא אף אם חשב רק שהשחיטה תהיה שלא לשם הבעלים, שכיון שבזמנו נפסל הקרבן מדין 'מחשבת שלא למנויו', אולי אף שלא בזמנו הוא יפסל במחשבה זו.

יט. **כמבואר** בתחילת מסכת זבחים (ד.).

כ. **עפ"י** הגהות וציונים, וכן להלן.

כא. **כמבואר** במסכת זבחים (ז.).

וְכן יֶשְׁנוֹ לפסול זה אף **לְאַחַר מִיתָה**, שאם מת בעל הקרבן, על בנו להביאו במקומו, ואם כשהביאו הבן, נשחט הקרבן במחשבת שלא לשמו, לא עלה לשם חובה ועליו להביא מנכסי המת קרבן אחר תחתיו[א], כיון שהאחריות להבאת הקרבן מוטלת על נכסי המת[ב], וְכן יֶשְׁנוֹ לפסול זה **בְּצִבּוּר כְּבְיָחִיד** - אף בקרבן ציבור כמו בקרבן יחיד[ג], אם נשחטו במחשבת שלא לשמו. ולכך יש כח למחשבה זו גם לעקור את השם 'פסח' מקרבן פסח שהוקרב שלא בזמנו ולהכשירו. אולם האם **תֹּאמַר** כן אף **בְּמחשבת פסול של שינוי בְּעָלִים**, שהוא פסול קל יותר לענין ארבעה דברים אלו, דְּהרי **אֵין פְּסוּלוֹ בְּגוּפוֹ** - אין מחשבת הפסול על גוף הקרבן אלא על בעליו[ד], **וְאֵינוֹ בְּאַרְבַּע עֲבוֹדוֹת** - בשאר הקרבנות מלבד פסח, אין הקרבן נפסל מחמת מחשבה זו בכל ארבע העבודות העיקריות של הקרבן אלא רק בזריקה[ה], **וְאֵינוֹ לְאַחַר מִיתָה** - ואם מת הבעלים קודם ההקרבה והביא בנו את קרבנו תחתיו ונשחט הקרבן שלא לשם בעליו לא נפסל הקרבן, כיון שאף ללא שינוי זה אין שם בעליו עליו[ו], **וְאֵינוֹ בְּצִבּוּר כְּבְיָחִיד** - פסול זה אינו נוהג בקרבן ציבור כפי שנוהג בקרבן יחיד, לפי שכל הציבור הם בעליו[ז].

ומוסיפה הגמרא, **וְאַף עַל גַּב דְּתַרְתֵּי לַאו דַּוְקָא** - ששני עניינים מאלו שהוזכרו כאן שאינם נוהגים בפסול של שינוי בעלים, אינם דווקא, שהרי ניתן לדחותם, וכפי שיבואר בסמוך, אולם **תַּרְתֵּי מִיהָא דַּוְקָא** - שני עניינים אחרים מאלו שהוזכרו, הם כן דווקא, ולכך אין להשוות דין מחשבת 'שינוי בעלים' לדין מחשבת 'שינוי קודש'. והאופן בו יש לדחות שנים מהעניינים שהוזכרו לעיל בדברי רבא הוא, משום דְּיש להקשות, **מַאי שְׁנָא** - מה שונה דין **שִׁינּוּי בְּעָלִים** שהגדרתו היא דְּ'**לֹא הָוֵי פְּסוּלוֹ בְּגוּפוֹ**', והיינו משום דְּ**פְּסוּלוֹ מַחֲשָׁבָה בְּעָלְמָא הִיא** - הפסול הוא על ידי שינוי מחשבה בלבד ולא שינוי בגוף הקרבן, הרי **שִׁינּוּי קוֹדֶשׁ נַמִּי** - גם כן, הרי **פְּסוּלוֹ מַחֲשָׁבָה בְּעָלְמָא הִיא** - הפסול הוא על ידי מחשבה בלבד ולא על ידי שינוי במעשה השחיטה[ח]. **וְתוּ** - ועוד יש להקשות על דברי רבא, **הָא דְּאָמַר** - מה ששנה רבא, שפסול של **שִׁינּוּי בְּעָלִים אֵינוֹ** נוהג **לְאַחַר מִיתָה**, הרי זה הוא רק לדעת הסוברים כן, וְאילו **לְרַב פְּנְחָס בְּרֵיהּ דְּרַב אַמִּי דְּאָמַר** (זבחים ז:) **שֵׁשׁ שִׁינּוּי בְּעָלִים לְאַחַר מִיתָה**, ואם מת הבעלים קודם ההקרבה והביא בנו את קרבנו תחתיו ונשחט הקרבן שלא לשם בעליו נפסל הקרבן[ט], **מַאי אִיכָּא לְמֵימַר** - איך נבאר את דברי רבא. מבארת הגמרא, אלא שמכל מקום **תַּרְתֵּי מִיהַת דַּוְקָא נִינְהוּ** - שני עניינים אחרים מאלו שהוזכרו כאן [אינו בארבע עבודות ואינו בציבור כביחיד] הם כן דווקא, ולכך אין להשוות דין מחשבת 'שינוי בעלים' לדין מחשבת 'שינוי קודש'. וכיון שדחה רבא את דברי רב פפא, נותר הספק בעינו, האם קרבן פסח ששחטו בשאר ימות השנה בשינוי בעלים הקרבן כשר כמו בשינוי קודש, או שיש לחלק בין שתי המחשבות.

מסיקה הגמרא, **אֶלָּא אָמַר רָבָא**, קרבן **פֶּסַח שֶׁשְּׁחָטוֹ בִּשְׁאָר יְמוֹת הַשָּׁנָה בְּשִׁינּוּי בְּעָלִים**, הרי הוא **נַעֲשָׂה כְּמִי שֶׁאֵין לוֹ בְּעָלִים בִּזְמַנּוֹ** - כקרבן פסח שנשחט בזמנו שלא לשם הבעלים, **וּפָסוּל**.

* * *

א. **אמנם** בזבחים (ה.) מבואר שקרבנות הבאים לאחר מיתה כשרים ואינם מרצים, וביאר רש"י (שם ד"ה ומיהו) שאין כפרה למתים, אולם מכל מקום אם הקריבו את הקרבן שלא לשמו צריך לחזור ולהקריבו, משום שאין זה רק חסרון בקיום המצוה המוטלת על הבעלים, אלא חסרון בעצם הקרבן שלא הוקרב לשמו. אחרונים.

ב. **וכשיטת** עולא, רבי יוחנן וריש לקיש (ג"כ קעה:) ש'שעבודא דאורייתא'. תוספות (ד"ה ושמנו). והיינו, שלשיטת אמוראים אלו יש ללמוד מלשון הכתוב (דברים כג יט) 'בחוץ תעמוד והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבוט החוצה', שנכסיו של אדם משתעבדים לתשלום חובותיו. רש"י (ג"כ קעה: ד"ה שעבודא). וראה עוד בזה לקמן, וראה בילקוט ביאורים בהרחבת הדברים.

ג. **יש** פסולים שאינם נוהגים אלא בקרבן יחיד, וכמבואר בסמוך לגבי פסול שינוי בעלים. ועל כן נקטה הגמרא לשון 'בציבור כביחיד', כלומר, פסול זה נוהג לא רק בקרבן יחיד, אלא אף בקרבן ציבור שלא נוהגים בו כל הפסולים הנוהגים בקרבן יחיד, מכל מקום שייך בו פסול זה.

ד. **שהרי** לא השתנה שמו של הקרבן כמו בהקרבה שלא לשמו אלא רק אינו מתייחס לבעלים. שיעורי הגרי"מ (זבחים תוס' נג).

ה. **בכל** שאר הקרבנות, כיון שאין עיקרם לאכילה אלא לכפרה, לכך אין מחשבת 'שינוי בעלים' פוסלת אלא אם כן חשבה בשעת הזריקה שהיא עיקר הכפרה, או שבשאר העבודות חשב שיזרוק לשם בעלים אחרים. אבל אם חשב בשאר העבודות על אותה העבודה עצמה, וכגון ששחט שלא לשם הבעלים, לא הועילה מחשבתו כלל לפסול, והקרבן כשר. אולם קרבן פסח שעיקרו בא לאכילה על ידי הבעלים, דינו שונה מכל הקרבנות, ומועילה בו מחשבת שינוי בעלים אף בשחיטה. רש"י (ד"ה אבל).
עוד ביאר רש"י (ד"ה כמי), שיש מי שביאר ששינוי בעלים אינו פוסל בזריקה, כיון שאין מחשבת אוכלים פוסלת בזריקה [ראה בסוגיא לקמן (ע"ב)]. אולם דחה רש"י ביאור זה, שאדרבה, עיקר שינוי בעלים הוא בזריקה, כיון שהזריקה היא המכפרת ובזה נאמר (ויקרא ו ז) 'ונרצה לו לכפר עליו', ודרשו חכמים (לקמן שם.) 'עליו ולא על חבירו', ששינוי בעלים פוסל.

ו. **רש"י** (ד"ה ומיהו) והתוספות (ד"ה ושמנו) הוסיפו, שאפשר שכיון שפסול של שינוי בעלים נלמד מלשון הפסוק 'ונרצה לו לכפר עליו', ודרשו 'עליו ולא על חבירו' [כמובא בהערה קודמת], לא שייך פסול זה במת כיון שכבר אינו בן כפרה גמורה, אלא שיש חיוב להביא את הקרבן מנכסיו. והוסיפו התוספות, שאמנם לשיטת רב יהודה אמר שמואל (קידושין יג:) הסובר שאין הנכסים משועבדים מן התורה למה שהתחייב המת, לכאורה היה צריך לומר שהיורש אינו חייב להביא קרבן אחר מהנכסים שירש, מלבד הקרבן שהפרישו המת בחייו, ואם כן אין חילוק בין שינוי קודש לשינוי בעלים, שהרי בשניהם אין היורש מחויב להביא קרבן אחר. אמנם שוב כתבו שיש חילוק, משום שאם הפריש המת שתי בהמות לאחריות הקרבן, כלומר, שאם תיפסל האחת יביא האחרת תחתיה, באופן זה חייבים היורשים להביא את הקרבן השני אם נפסל הראשון בשינוי קודש, מה שאין כן בשינוי בעלים שאינו פוסל כלל. ועוד, ששינוי קודש אסור לשנות לכתחילה אף לאחר מיתה, אולם בשינוי בעלים לאחר מיתה, אין בכך איסור כלל.

ז. **ואף** אם יחשוב ששוחט לשם נכרים לא ייפסל הקרבן, מפני שמחשבת שינוי בעלים פוסלת רק אם חישב לשם אחר השייך בכפרה כמותו, אבל נכרים, אינם שייכים בקרבנות כפרה כלל, כמבואר לקמן (שם.). רש"י (ד"ה ומיהו נעבוד). ובתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ושמנו נעבוד) הוסיף, שאף לשיטת רב חסדא (לקמן שם.) שערל ישראל פוסל כיון שבידו למול את עצמו, ואם כן לכאורה שייך 'שינוי בעלים' אף בקרבן ציבור אם שחטו לשם נכרי, שהרי בידו למול את עצמו ולהתגייר, מכל מקום ערל נכרי אינו פוסל. וביארו האחרונים, שהטעם הוא משום שדווקא ישראל שבידו למול עצמו כל שעה ואינו מחוסר אלא מילה נחשב 'בר כפרה', אולם נכרי שמחוסר מילה, הרי יתכן שלא יזדמנו לו שלשה שיוכל למול בפניהם לשם גירות, ואף אם יזדמנו, הרי במילת גירות הוא נחשב כקטן שנולד מחדש, ואם כן, אין זה נחשב שיכול הנכרי לתקן עצמו. וראה בילקוט ביאורים בהרחבת הדברים.

ח. **ראה** בילקוט ביאורים, בביאור דברי הגמרא בהרחבה.

ט. **משום** שהיורש נעשה לבעלים של הקרבן. רש"י (זבחים ז: ד"ה ים).

י. **רש"י** (ד"ה כמי). והתוספות (ד"ה נעשה) הוסיפו, שכוונת רבא לומר, שאף בלי פירכות אלו שהביאה הגמרא לחלק בין שינוי קודש לשינוי בעלים, מכל מקום יש לומר ששינוי בעלים אינו נחשב כעקירה ולכך אינו מכשיר את הקרבן, כיון שהוא כפסח בזמנו שמתו בעליו שאינו נעקר בכך, ואם נשחט בסתם הוא פסול, כמבואר לקמן (עג:), אף על פי שהוא כמפרש ששוחטו שלא לשם בעליו, שהרי מתו, אם כן הוא הדין בפסח שלא בזמנו שנשחט שלא לשם בעליו שיש לומר שאין זה מועיל להוציאו מידי פסול. ואינו דומה לשינוי קודש שהוא עצמו מועיל לעקור שם פסח מהקרבן.
כתב הצל"ח (ד"ה אלא), שכוונת רבא להוסיף על דברי רב פפא, כלומר, שלעיל (ס:) הסתפקה הגמרא בשחיטה שלא בזמנו לשמו ושלא לשמו, וביארו התוספות (שם ד"ה נעשה) שהספק הוא באופן ששחטו קודם שהגיע זמנו, שיש להסתפק האם שחיטה זו עוקרת שם פסח או לא, אך אם נשחט לאחר זמנו, ודאי כבר נעקר ממנו שם פסח וממילא נעשה שלמים. ולאחר שהתבאר בגמרא ששחיטה שלא לשמו שלא בזמנו עוקרת, הסתפקה הגמרא האם מחשבת שינוי בעלים מועילה כמו מחשבת שלא לשמו, או שהיא אמנם אינה מכשירה אך גם אינה פוסלת, וממילא אינה עוקרת שם פסח מהקרבן. ועל כך בא רבא והוסיף, שמחשבת שינוי בעלים לא רק שאינה מכשירה אלא היא אף פוסלת וממילא היא מועילה שלא בזמנו. וראה בילקוט ביאורים בהרחבת הדברים.

אוניברסיטת בר-אילן 19/06/2018

וישנו לאחר מיתה. מת, נמי מצית קרבן מציו, ואם שחטו שלא לשמו לא עלה לשם חובה, ומחריות הקרבן מוטל על נכסי המת ונריך להציח אחר, וישנו בקרבן צבור בקרבן יחיד: **אבל בשינוי בעלים.** מחשב בדבר אחר הוא, ואינו בתרבע עבודות בשאר זבחים דלמו פשם, דלמו עיקרן למכילה אתי שלא לכפרה, לא שייך שינוי בעלים שלא בזריקה, שאין לו בקרבן שלא כפרתו וכפרה ליתא שלא בזריקה, וכי מרבינן שאר עבודות לפוסלה בשינוי בעלים בפ"ק דזבחים[ו], לא מרבינן שלא שוחט להתכפר אחר בזריקת דמו או מולין או מקבל בזרוק לשם אחר או זרק ממנו לשם אחר, אבל שוחט לשם אחר שהרי השחיטה לבדה לשם אחרים אבל בשעת שחיטה אין דעתו על הזריקה שלא לבעליו כשר, והכי אמרי' התם[ז] אמר רב אסי אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק משום ר' אלעזר בן עזריה משום ר' אלעזר בן ערך משום ר' יהושע משום ר' עקיבא משום ר' נחוניא בן הקנה משום ר' אלעזר בן חסמא משום ר' יוחנן בן דהבאי משום ר' יוחנן בן נורי משום ר' יוחנן בן זכאי משום ר' אלעזר בן עזריה

משנה

קרבן פסח שונה משאר הזבחים, ששאר הזבחים עיקר הבאתם לכפרה [בזריקת הדם] ואין אכילת הבשר מעכבת בהם, אבל קרבן פסח עיקרו בא לאכילה, וצריך שיהיו הבעלים ראויין לאוכלו (להלן עמ:), במשנתנו יתבאר דין פסח שנשחט לשם מי שאינם יכולים לאוכלו. דין נוסף מיוחד בקרבן פסח, שאינו נאכל אלא למי שנמנה עליו מתחילה (זבחים נו:), והמינוי הוא על ידי שמשתתפים בלקיחתו של השה[א]. בסוגיא שלפנינו יתבאר שאף צריך להתכוין בשעת השחיטה על מנת שיאכלו ממנו אלו שמנוים עליו[ב].

המשנה מבארת את דין הפסח שנשחט לשם מי שאינם יכולים לאוכלו או לשם מי שלא נמנו עליו:

הפסח **שֶׁשְּׁחָטוֹ שֶׁלֹּא לְאוֹכְלָיו** - על מנת שיאכלוהו[ג] זקנים או חולים שאינם יכולים לאכול כזית בשר[ד], **וְכֵן** אם שחטו **שֶׁלֹּא לְמִנְוָיו**, כגון שנמנו חבורה אחת על הפסח ושחטו לשם חבורה אחרת, או ששחט את הפסח **לְשֵׁם** שיאכלו ממנו יהודים **עֲרֵלִים**[ה] שאסורים לאכול את הפסח, **וּלְשֵׁם** שיאכלו ממנו **טְמֵאִים** שאסורים לאכול בקדשים[ו], בכל אלו המחשבות הפסח **פָּסוּל**. ובגמרא יתבאר הטעם.

ממשיכה המשנה, אבל אם שחט את הפסח **לְאוֹכְלָיו וְשֶׁלֹּא לְאוֹכְלָיו** - על מנת שיאכלו ממנו גם אנשים בריאים וגם חולה וזקן[ז], או ששחטו **לְמִנְוָיו וְשֶׁלֹּא לְמִנְוָיו** - על מנת שיאכלו ממנו גם בני החבורה שנמנו עליו וגם אנשים שלא נמנו עליו, או ששחטו **לַמּוּלִים וְלָעֲרֵלִים** - על מנת שיאכלו ממנו גם מולין וגם ערלים, או ששחטו **לַטְּמֵאִים וְלַטְּהוֹרִים** - על מנת שיאכלו ממנו גם טמאים וגם טהורים, בכל המחשבות הללו הפסח **כָּשֵׁר**, שמאחר שהתכוין בשחיטתו גם עבור מי שיכול לאכול כזית מהפסח, שחיטתו כשרה[ח].

במשנה לעיל (נמ.) נאמר, שזמן שחיטת הפסח הוא לאחר הקרבת התמיד של בין הערבים, כעת מבארת המשנה מה הדין אם עבר ושחט את הפסח לפני כן:

הפסח **שֶׁשְּׁחָטוֹ קוֹדֶם חֲצוֹת** היום **פָּסוּל, מִשּׁוּם שֶׁנֶּאֱמַר** (שמות יב ו) 'וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל **בֵּין הָעַרְבַּיִם**', ו'בין הערבים' הוא החל מחצות היום שהחמה נוטה כלפי מערב[ט], ואם שחטו קודם זמנו פסול.

א. **רש"י** בזבחים (שם ד"ה למנוייו).

ב. **המנוים** על הפסח הם הבעלים של הקרבן, ואמנם את כל הזבחים צריך להקריב לשם הבעלים [ברוב הקדשים הזבח אינו פסול לגמרי בשינוי בעלים, אלא שלא יצאו הבעלים ידי חובה, ובפסח וחטאת אף נפסל הזבח (זבחים ג.)], אלא שכתבו תוספות (ד"ה ומיתקע), שדין מחשבת שלא למנויו המבואר בסוגייתנו אינו אותו דין של שינוי בעלים שנוהג בכל הקדשים, ששינוי בעלים אינו נוהג אלא בזריקה, כגון ששוחט או מקבל ומוליך על מנת לזרוק לשם אחרים, או שזורק לשם אחרים, אבל העושה את השחיטה עצמה או קבלה והולכה לשם אחרים כשר, שאת דין שינוי בעלים לומדים (להלן סב.) מהפסוק 'לכפר עליו' (ויקרא ו ז), וכפרה אינה תלויה אלא בזריקה. אבל דין שלא למנויו נוהג בשחיטה, שהוא נלמד מהכתוב 'איש לפי אכלו תכוסו' (שמות יב ד), ומבואר להלן ש'תכוסו' הכוונה לשחיטה, ודין זה אינו נוהג אלא בפסח ולא בשאר הקרבנות.

ומבואר במפרשים שיש עוד כמה חילוקים בין מחשבת שינוי בעלים למחשבת שלא למנויו:

א. בספר הישר (חלק המידושים סי' שמח) כתב, שבמחשבת שינוי בעלים אם חשב לשם הבעלים ולשם אחרים פסול, אבל במחשבת שלא למנויו, אם חשב למנויו ושלא למנויו כשר, כמבואר במשנה [וכן כתב השפת אמת (בכורות ד"ה מתני'). וראה עוד בדבריו להלן (סב. ד"ה נהמי) האם שינוי בעלים פסול באופן כזה].

ב. בפירוש הריב"ן (ד"ה מבואר) מבואר, שבשינוי בעלים המחשבה היא על הכפרה, דהיינו שיתכפרו בו אחרים, אבל מחשבת שלא למנויו היא על האכילה, דהיינו שיאכלו ממנו מי שאינם מנויים עליו [ונוהג רק בפסח שעיקרו לאכילה]. ולפיכך באופן שחשב שהמנוים יאכלוהו אלא שיתכפרו בו אחרים, אין בו פסול של שלא למנויו, אלא פסול מדין שינוי בעלים [אם חשב על הזריקה], ומאידך, באופן שחשב שיתכפרו בו הבעלים אבל יאכלו ממנו אחרים, הפסול הוא רק משום שלא למנויו [באופן שחשב בשחיטה]. וכן מבואר בקרן אורה (זבחים ז: ד"ה פקח).

ג. הצל"ח (להלן ע"ב תוס' ד"ה רבה) כתב, ששינוי בעלים אינו נוהג אלא בשחשב לכפר על מי שמחויב כפרה כמותו [כמבואר בסוגיא להלן (סב.)], ואם כן אם הקריב את הפסח לשם קטן שאינו מנוי, אינו פסול מדין שינוי בעלים, כיון שקטן אינו בר כפרה, אך משום שלא למנויו הוא פסול.

ד. המקדש דוד (קונטרס מעניני קדשים סי' ד אות ג ד"ה כתבו - הרמתון) כתב, שמחשבת שינוי בעלים אינה פוסלת רק כאשר חושב לשם אחרים, כגון אם חשב על קרבן של ראובן שיהיה 'לשם שמעון', אבל אם חשב רק 'שלא לשם ראובן' לא פסל, מה שאין כן בשלא למנויו, הפסול הוא במה שאינו שוחט לשם המנוים, ואפילו שלא אמר לשם אחרים אלא שאמר ששוחט שלא לשם המנוים פסול [אלא שהשוחט בלא מחשבה סתמו כאילו שחשב לשם המנוים].

ומדברי רש"י (ד"ה נהמי וד"ה כמי) משמע, שפסול שלא למנויו הוא ממש אותו פסול של שינוי בעלים [וכתב המהרש"א (בתוס' ד"ה ומיתקע) שכן הבינו התוספות מדברי רש"י]. אמנם ראה בשפת אמת (בכורות ד"ה מתני') שדן שיתכן שגם לפי רש"י אין זה אותו פסול, אלא כמו שהתבאר לעיל בדעת התוספות.

ג. **כן** מבואר ברש"י (להלן ע"ב ד"ה שחטו) ותוספות (ד"ה שחטו, בפי' הריב"ן), שמחשבת שלא לאוכליו היינו להאכיל את מי שאינו ראוי לאכול. וכתב בחידושי מרן רי"ז הלוי (הל' קרבן פסח עמ' נב), שאין הכוונה שחושב על מעשה האכילה עצמה, כמו במחשבת פיגול שהמחשבה היא לאכול את הזבח לאחר זמנו, שלא מצאנו פסול במחשבת האכילה אלא בחוץ לזמנו או חוץ למקומו בלבד, אלא הפירוש הוא, שבפסח התחדש דין של מינוי, שמהותו שלכל אחד מהמנוים יהיה בעלות על אכילת בשר הפסח, ולא כמו כל הקרבנות שמספיק שהוא יהיה בעלים על הכפרה [כמבואר במסכת בבא קמא (יג:) לגבי בהמה של קרבן תודה שהזיקה, שבשרה מוחלט ועובר לבעלותו של הניזק, שאף שהניזק אוכל את בשר התודה, המזיק מתכפר בה, משום שעל הכפרה הוא נשאר בעלים], בפסח צריך שיהיה לבעלים זכות ממונית לאכילת הבשר. והמחשבות הפוסלות הן, שהוא שוחט על דעת שהבעלים על האכילה הם חולה וזקן, או שהאנשים שהוא מתכוין שהם הבעלים על האכילה הם אנשים שלא נמנו על הפסח.

ד. **רש"י** (לעיל ס. ד"ה שלא לאוכליו). והוסיף, שמדובר באופן שמלבד החולה והזקן שאינם יכולים לאוכלו אין עוד מנוים על הפסח. והקשו תוספות (שם ד"ה שחטו), שאם אין שם עוד מנוים, למה צריך שיחשוב שלא לאוכליו כדי שיפסל, הלא אפילו אם שחטו בסתם שלא חשב כלום, הפסח פסול מכיון שאין לו אוכלים. לפיכך פירשו, שמדובר שיש לפסח גם מנוים שיכולים לאכול, אלא שהוא חשב בשחיטה רק עבור שלא לאוכליו. וכתבו בהגהות רא"מ הורוויץ (בתוס' לעיל שם) ואור חדש (לעיל ס. ד"ה שחטו), שאף רש"י לא התכוין לפרש שמדובר שלא היו בו מנוים אחרים, אלא כוונתו שבשעת השחיטה היה מחשבתו של השוחט לשחוט את הפסח רק עבור החולה והזקן, ולפי מחשבתו נמצא שאין בו עוד מנוים. וראה ביאור נוסף בדעת רש"י בילקוט ביאורים.

ה. **כגון** אדם שמתו אחיו מחמת מילה, שאסור למול אותו מפני הסכנה (יבמות סד:), ואף שהוא אנוס ופטור ממילה אסור לו לאכול קרבן פסח, שנאמר (שמות יב מח) 'וכל ערל לא יאכל בו'. רש"י (לעיל ס. ד"ה לערלים, להלן ע"ג ד"ה גני). וביאר המנחת ברוך (סי' כד ענף ו ד"ה ונלע"ד), שערל שיכול למול את עצמו ואינו אנוס, פסול להקריב פסח מדין אחר, כמו שמצינו (יבמות עא.) שמי שיש לו בן או עבד שאינו מהול אינו יכול להקריב את הפסח, שנאמר (שמות יב מח) 'המול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו', וכל שכן כשהוא עצמו אינו מהול פסול מטעם זה, אלא שהפסול של מילת בניו ועבדיו הוא רק במקום שהיה יכול למול, אך אם היה אנוס במה שלא מל אותם רשאי הוא להקריב פסח, ולכן ערל שלא מל עצמו באונס מכיון שמתו אחיו מחמת מילה, אי אפשר לפוסלו מדין מילת בניו ועבדיו, וכל פסולו הוא משום שנאמר 'וכל ערל לא יאכל בו', ומכיון שאינו יכול לאכול את הפסח ממילא גם אין מקריבים עליו, שאין מקריבים פסח אלא על הראוי לאוכלו. אמנם רבינו תם (הו"ד בתוס' שנאות דגיגה ד: ד"ה למרבה) סובר, שמי שמתו אחיו מחמת מילה, מכיון שהוא אנוס, אינו נחשב כערל ומותר בפסח, ובמשנתנו מדובר במי שאינו מל מחמת שדואג מצער המילה.

ו. **טעם** הפסול בשחטו לשם ערלים או טמאים הוא מחמת שאינם ראויין לאכילה, והם בכלל מחשבת שלא לאוכליו, כמבואר ברש"י (ד"ה לפי, להלן ע"ב ד"ה הומיל), ותוספות (ד"ה לאוכליו). והטעם ששנאם התנא בנפרד, שאם היה כתוב רק 'שלא לאוכליו', היה אפשר להבין שהכוונה רק לערלים וטמאים שאסורים לאכול על פי דין, אבל חולה וזקן שאין להם איסור לאכול, אין זה נחשב שלא לאוכליו, לפיכך שנה התנא ערלים וטמאים ללמדנו ש'שלא לאוכליו' שהוזכר לפני כן היינו חולה או זקן. אור חדש (ד"ה משנה שמטו). וביאר המנחת ברוך (סי' כד ענף ו), שאף שעיקר הפסול של טמא מפורש בכתוב ['ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא' (במדבר ט ו)], מכל מקום עדיין לא למדנו אלא שפסח של טמא פסול, וכן שאם הטמא הצטרף עם כשרים בקרבן אחד, הטמא לא יצא ידי חובתו, אולם עדיין לא מצאנו שהמחשבה לשמו פוסלת, דהיינו שאם חשב בשחיטה שהוא שוחט רק עבור הטמא, הפסח פסול לגמרי ואף הכשרים אינם יוצאים ידי חובתם, ואת זה למדנו מדין מחשבת שלא לאוכליו, שמכיון שאינו ראוי לאכילה אף המחשבה לשחוט עבורו פוסלת את הפסח.

ז. **כגון** שגם החולה והזקן היו מנוים על הפסח [שאם אינם מנויים היינו 'למנוייו ושלא למנוייו' שכתבה המשנה בהמשך].

ח. **טעם** הדבר, משום שאף כזית אחד אי אפשר לאכול בלא שחיטה, ולכן הרי זה נחשב שכל השחיטה היא בעבור אותו כזית שייאכל כדין. רש"י (לעיל ס. ד"ה מקצתם). וראה עוד בגמרא לעיל (ס.) וברש"י (ס: ד"ה שלא). שמחשבה זו של 'לאוכליו ושלא לאוכליו' ניתן לפרשה בשתי אופנים: א. בעבודה אחת, דהיינו שחשב בשעת שחיטה לאוכליו ושלא לאוכליו. והטעם שכשר, משום שמקצת מחשבת אוכלין אינה מעכבת. ב. בשתי עבודות, כלומר, ששחט לאוכליו על מנת לזרוק שלא לאוכליו. ובאופן זה הטעם שכשר, משום שמחשבת אוכלין מעכבת רק בשחיטה ולא בזריקה, וכמבואר להלן בגמרא לפי שיטה אחת.

ט. **אמנם** עיקר התחלת זמן הקרבת הפסח הוא בשש שעות ומחצה [דהיינו חצי שעה לאחר חצות], שכבר נטו צללי ערב, וניכר לכל שהוא בין הערבים, אך מכל מקום מחצות ואילך כבר דינו כבין הערבים וכשר. ריב"ן (ד"ה שמטו).

י. **תוספות** בזבחים (מ: ד"ה שמעון) הביאו בשם רש"י, שהטעם שפסח שנשחט קודם

וישנו לאחר מיתה. מת, בנו מביא קרבן חבירו, ואם שחטו שלא לשמו לא עלה לשם חובה, ומחריות הקרבן מוטל על נכסי המת ולריך להביא אחר, ושנו בקרבן נצור כקרבן יחיד: **אבל בשינוי בעלים.** מחשב בדבר אחר הוא, ואינו בתורבע עבודות בשאר זבחים ללמוד פסח, ללמוד עיקרן לתמיד אחי שלא לכפרה, לא שייך שינוי בעלים שלא בזריקה, שאין לו בקרבן שלא כפרתו וכפרה ליתא שלא בזריקה, וכי מרבינן שאר עבודות לפוסלה בשינוי בעלים בפ"ק דזבחים[ג], לא מרבינן שלא שוחט להתכפר אחר בזריקת דמו או מולק לשם אחר או זרק ממנו לשם אחר, אבל שוחט לשם אחר שהרי השחיטה לבדה לשם אחריס אבל בשעת שחיטה אין דעתו על הזריקה שלא לבעלים כשר, והכי אמרי' התם[ד] אמר רב אחי ק"ו ומה שם במקום שאמר הריני שוחט לשם פלוני דכשר שחטו לזרוק לשם פלוני פסול מקום שאם אמר כו', ס"מ מיהא דאין מחשבת שינוי בעלים בשאר עבודות אע"כ מחשבין בשחיטה על מנת לזרוק, אבל בשינוי קודם שלא לשמו פסול, דכתיב זבח שלמיו לשם שלמים[ה] וכן בחטאת ושחט אותה לחטאת[ו] וכן פסח זבח פסח הוא[ז], ומיהו ודאי פסח שעיקרו לבעליו ליאכל בא, שחטו שלא לשם בעליו להאכילו למנויין אחריס פסול, כדקתני מתני' שחטו שלא למנויו פסול, וע"כ בחשב על השחיטה לבדה לשם אחריס אבל בשעת שחיטה אין דעתו על הזריקה שלא לבעליו כשר, והכי אמרי' התם[ח] אמר רב אחי ק"ו ומה שם במקום שאמר הריני שוחט לשם פלוני פסול דכשר שחטו לזרוק לשם פלוני פסול מקום שאם אמר כו', ס"מ מיהא דאין מחשבת שינוי בעלים בשאר עבודות אע"כ מחשבין בשחיטה על מנת לזרוק, אבל בשינוי קודם שלא לשמו פסול, דכתיב זבח שלמיו לשם שלמים[ט] וכן בחטאת ושחט אותה לחטאת[י] וכן פסח זבח פסח הוא[כ], ומיהו ודאי פסח שעיקרו לבעליו ליאכל בא, שחטו שלא לשם בעליו להאכילו למנויין אחריס פסול, כדקתני מתני' שחטו שלא למנויו פסול, וע"כ בחשב על השחיטה לבדה לשם אחריס אבל בשעת שחיטה אין דעתו על הזריקה שלא לבעליו כשר, ואינו בצבור. לשם מי יצנה אותו שלא יהא בעליו, אם לשם נכריס, לא מיפסיל, כדאמרי' התם ולקמן בשמעתין[ל] דאין שינוי בעלים פוסל אע"כ מחשבת שינוי בעלים בשאר עבודות בשחיטה אין דעתו על הזריקה, אלמא שינוי בעלים פסול בחבירו דומיא דידיה ומחויב[ג] כפרה כמותו, ואי לא פסיל: ואע"ג דתרתי. מהנך פירכי: **לאו דווקא.** כלומר לאו פירכי נינהו, תרתי מיהא דווקא, ומפרש ואזיל הי תרתי לאו דווקא: פסול מחשבה לא מיקרי פסול הגוף: ולרב פנחס. בפ"ק דזבחים אמרה: **יש בעלים לאחר מיתה.** ואם שחטו לשם בעליו אחר לריך להביא במקום בעליו שלא לשם בעליו. ואי שמעת שינוי בעלים אינו בזריקה כדאמרי'[מ] אין מחשבת מוכלין בזריקה, ואי אפשר לומר כן, דמחשבת שלא לאוכליו מנויין עליו הן, ובשחיטה הוא דגלי רחמנא ולא בשאר עבודות, אבל מחשבת שלא למנויו דהיינו שינוי בעלים עיקרה בזריקה הוא, כדיליף לקמן בשמעתין[ס] בזריקה וכפר[ע] עליו ולא על מביאו: **מתני' לאוכליו ושלא לאוכליו בשר.** דמקנת מוכלין לא פסלי, ולקמן מפרש טעמא: ממרם בדמו. שלא יקרום, כדי שיהא רשות לזריקה: **ואם נזרק.** קודם לתמיד, כשר, דתע"ג דאמרן (לעיל ד' עט.) יחוסר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים וגו', לא מיפסיל בהכי: **גמ' מבשת.** לשון מנויין, כמו את מבשת הערוך (ויקרא כז): **סורפי.** תרמי, חכמי האומות קורין לו לינגא שורייא[פ]: **כום.** שתוט, למימרא דבשעת שחיטה לריך להתכוין למנויו: **לפי אכלו.** הרחוי לאכול, פרט לחולה ולזקן ולערל, ואפילו הן מנויין: **שחטו** מנויו הא פשיטא דפסול לכ"ע דהיינו שינוי בעלים דפסול בפסח ובחטאת ומיהו נראה לר"י דה"ג פליגי בשחט לאוכליו על מנת שיתכפרו שאינם מוכלין כגון חולה וזקן דפסל ביה רב חסדא כמו בערלים אע"ג דקראי דמייתי בערל כתיבי דמחד קרא דלפי מכלו נפקי וילפי מהדדי לכל מילי דהא לאוכליו ושלא לאוכליו דכשר היינו משום דילפי' מלמולים ולערלים ודווקא בשחט למולים ע"מ שיתכפרו ערלים פסל רב חסדא אבל נזרק לשם ערלים אפי' רב חסדא מודה דכשר דאין מחשבת מוכלין בזריקה דהא כ"מ פשוט זה למסדר הס"ס בכולה שמעתי' וביש זבחים (ד' ד.) דקאמר משכחן זביחה שאר עבודות מנלן וכי תימא נילף מזביחה מה לזביחה שכן פסולה שלא לשם מוכלין בפסח משמע דליכא מאן דפליג דאין מחשבת מוכלין בזריקה ועוד דרב חסדא לא פליג דהא מדרב חסדא ובפ' כיצד נולין (ד' עח:) דתניא שחטו לאוכליו לזרוק דמו שלא לאוכליו פסח עלמו כשר ומדם יולא בו ידי חובתו לא גרסינן לזרוק דמו שלא ונזרק דמו דלא תיקשי לרב חסדא וכן ים במקלת ספרים וריב"ח פי' דדווקא נקט על מנת שיתכפרו שאינם אבל להתכפר בו ערלים אבל אם לא אינם להתכפר שלא אינם לזרוק להכשיר הבשר בערלים אפי' רב חסדא מודה דכשר דלא אינם בזריקה מחשבת פסול דכפרה ובשחיטה דווקא אם אינם להכשיל שלא לאוכליו ולערלים פסול דשחיטה ודאי בעינן לשם בעליו הרחויים לאוכלו כדכתיב אים לפי אכלו תכוסו והיינו דאין מחשבת מוכלין בזריקה:

וישנו לאחר מיתה תאמר בשינוי בעלים דאין פסולו בגופו ואינו בארבע עבודות ואינו לאחר מיתה ואינו בצבור כביחיד ואף על גב דתרתי לאו דווקא תרתי מידא דווקא דמאי שנא שינוי בעלים דלא הוי פסולו בגופו דפסולו מחשבה בעלמא היא שינוי קודש נמי פסולו מחשבה בעלמא היא ותו הא דאמר שינוי בעלים אינו לאחר מיתה ולרב פנחס ברי' דרב אמי דאמר יש שינוי[ס] בעלים לאחר מיתה מאי איכא למימר תרתי מידת דווקא נינהו אלא אמר רבא [א]פסח ששחטו בשאר ימות השנה בשינוי בעלים נעשה כמי שאין לו בעלים בזמנו ופסול: מתני' [ב]שחטו שלא לאוכליו ושלא למנויו לערלים[ג] ולטמאים פסול לאוכליו ושלא לאוכליו למנויו ושלא למנויו למולים ולערלים לטמאים ולטהורים כשר [ג]שחטו קודם חצות פסול משום שנא' [א]בין הערבים שחטו קודם לתמיד כשר ובלבד שיהא אחר ממרם בדמו עד שיזרק התמיד ואם נזרק כשר: גמ' ת"ר [ד]כיצד שלא לאוכליו לשום חולה או לשום זקן ביצד שלא למנויו נמנו עליו חבורה זו ושחטו לשם חבורה אחרת מנהני מילי [ה]דת"ר [ב][ד]במכסת מלמד שאין הפסח נשחט אלא למנויו יכול שחטו שלא למנויו יהא כעובר על המצוה וכשר ת"ל במכסת תכוסו הכתוב [ו]שנה עליו לעכב ר' אומר לשון סורסי הוא כאדם שאומר לחבירו כום לי טלה זה אשכחן שלא למנויו שלא לאוכליו מנא לן [ה]אמר קרא [ב]איש לפי אכלו תכוסו איתקש אוכלין למנויין. שחטו **וישנן לאחר מיתה. ושינוי בעלים הוא שלא לשמו דכתיב לכפר עליו ולא על מביאו[ם] ומת לאו בר כפרה גמורה הוא אלא שמתחייב להביאו והך דשמעתין אתיא להביא כמ"ד שיעבודא דאורי' וכרב אחי אמר רב[ו] בפ"ק דקדושין (ד' יג:) דמוקי לה דתנן המקדש אשה שמתה יביאו יורשין עולתה מע"פ שלא הפרישתה מחייס אבל לרב יהודה אמר שמואל דאמר והוא שהפרישתה מחייס אבל לא הפרישתה לא משום דשיעבודא לאו דאורייתא לכאורה אינו נפקותא בין שינוי קודם לשינוי בעלים דלאחר מיתה כיון דבשינוי [נמי] אין היורש חייב להפריש אחר מחתיו ומיהו י"ל דס"מ אם הפריש בעלים שמי עולות לאחריות שאם תפסל האחת יביא השניה ואם לאו תהא השניה תולין אי נמי שינוי קודם לאסור לגמרי אחר מיתה דאמר בזבחים (ד' ג:) ונדבה מי אתי לשנויי בה אבל שינוי בעלים ליכא אפי' איסור כיון דאינו לאחר מיתה[ט]:

נעשה כמי שאין לו בעלים בזמנו ופסול. תימה לר"י ל"ל למימר נעשה כיון דתרתי דווקא ליתא דפסול משום דאין כאן עקירה ואי לא חייס להני פירכי וסבר דאמי לשינוי קודם הואיל ופוסלו בזמנו ואפילו עקיר' מ"מ כמאי הוי כמי שאין לו בעלים בזמנו הלא בשינוי קודם לא אמרי' מחשבה[ז] כבזמנו לפסול ואור"י דהכי פי' אפי' ליתנהו להנהו פירכי מ"מ לא הוי עקירה דנעשה כפסח בזמנו שנתנו בעליו דאמר בסוף הלו דבריס (ד' עג:) דבעי עקירה וכשחטו שם פסול אע"פ שהוא כמפרש שלא לשם בעליו שהרי מתו ה"נ שלא בזמנו שינוי בעלי' לא אפשי עקירה וכן מוכיח הלשון דקאמר אין לו בעלים ולא קאמר כמי ששחטו בשינוי בעלים: **רבי** אומר לשון סורסי הוא זה. אור"י דרבי לא פליג אמ"ק ומודה דאיכא עיכוב בשוכליו ומנויו ואינו שלא מפרש דבריו דלא פסלי אוכליו ומנויו אלא בשחיטה וכן משמע בכילד נולין (ד' עח:) דמסיק רב דאמר אכילה לא מעכבי כדבי נתן ולא קאמר כר' והיינו משום דלפרושי אתא כדפי': **לאוכלין**[מ] מנא לן. אור"י דערלים וטמאים כולהו נפקי מהאי קרא דאים לפי אכלו דכיון דלא מצו אכלי ליה אפילו כולהו שלא לאוכליו וכן משמע בפ"ב דזבחים (ד' כב:) דקאמר קסבר זקני דרום טומאת שלא קרבנותיהו פי' פסח והתניא במכסת נפשות מכאן אתה למד שאם שחטו שלא למנויו ואיתקש אוכליו למנויו משמע דהדיא דטומאת נפקא לן מאים לפי אכלו:

ואיתקש אוכליו למנויו. תימה לר"י ל"ל מה מנויו פסלי בד' עבודות דהיינו שינוי בעלים אף אוכליו יפסלו בד' עבודות וכשאר קרבנות נמי יפסלו במנויו וי"ל דשלא למנויו אין זה שינוי בעלים דשינוי בעלים לא פסיל אלא בזריקה[פ] כגון שוחט או מקבל ומוליך על מנת לזרוק לשם אחריס או זורק לשם אחריס אבל שוחט ומקבל ומוליך לשם אחריס כשר דמוכפר[פא] עליו נפקא לן[מ] ושלא למנויו היינו שוחט שלא למנויו ולא פסיל אלא בשחיטה דווקא כדכתיב תכוסו ודווקא בפסח ולא בשאר קרבנות ות"ת וימת הואיל וגלי שלא לאוכליו בשחיטה ה"ה בשאר עבודות כדאמרי' בפ"ק דזבחים (ד' ז:) פסח שלא לשמו מזה פסח שאר עבודות מנה לן הואיל וגלי גלי ואור"י דלא דמי כיון דגלי בכל הקרבנות דלא עלו לבעלים לשם חובה וגבי פסח משכחן פסול בחד מינייהו אין לנו לחלק: **שחטן** למולין על מנת שיתכפרו בו ערלים. אם שחטו למנויו על מנת שיתכפרו בו שאינם מנויו הא פשיטא דפסול לכ"ע דהיינו שינוי בעלים דפסול בפסח ובחטאת ומיהו נראה לר"י דה"ג פליגי בשחט לאוכליו על מנת שיתכפרו שאינם מוכלין כגון חולה וזקן דפסל ביה רב חסדא כמו בערלים אע"ג דקראי דמייתי בערל כתיבי דמחד קרא דלפי מכלו נפקי וילפי מהדדי לכל מילי דהא לאוכליו ושלא לאוכליו דכשר היינו משום דילפי' מלמולים ולערלים ודווקא בשחט למולים ע"מ שיתכפרו ערלים פסל רב חסדא אבל נזרק לשם ערלים אפי' רב חסדא מודה דכשר דאין מחשבת מוכלין בזריקה דהא כ"מ פשוט זה למסדר הס"ס בכולה שמעתי' וביש זבחים (ד' ד.) דקאמר משכחן זביחה שאר עבודות מנלן וכי תימא נילף מזביחה מה לזביחה שכן פסולה שלא לשם מוכלין בפסח משמע דליכא מאן דפליג דאין מחשבת מוכלין בזריקה ועוד דרב חסדא לא פליג דהא מדרב חסדא ובפ' כיצד נולין (ד' עח:) דתניא שחטו לאוכליו לזרוק דמו שלא לאוכליו פסח עלמו כשר ומדם יולא בו ידי חובתו לא גרסינן לזרוק דמו שלא ונזרק דמו דלא תיקשי לרב חסדא וכן ים במקלת ספרים וריב"ח פי' דדווקא נקט על מנת שיתכפרו שאינם אבל להתכפר בו ערלים אבל אם לא אינם להתכפר שלא אינם לזרוק להכשיר הבשר בערלים אפי' רב חסדא מודה דכשר דלא אינם בזריקה מחשבת פסול דכפרה ובשחיטה דווקא אם אינם להכשיל שלא לאוכליו ולערלים פסול דשחיטה ודאי בעינן לשם בעליו הרחויים לאוכלו כדכתיב אים לפי אכלו תכוסו והיינו דאין מחשבת מוכלין בזריקה:

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) זבחים דף ד: ז: [ע"ם], ג) [לעיל דף ס. וע"ם פירש"י ותוספות], ג) זבחים דף נא., ד) [תוספתא פרק ד], ה) לקמן דף עח: [ע"ם] זבחים כג. ע"ם, ו) [לקמן עח: יומא לט: נא: יבמות מ. שבועות יד. זבחים כג ע"ש וע"ב מנחות יט:], ז) [דף ד.], ח) [דף י.], ט) זבחים ד., י) שם ה., כ) ע"ש דף ז:, ל) סב., מ) לקמן ע"ב, נ) סב., ס) לקמן דף סב. וש"נ, ע) ועיין תוס' זבחים ד. ד"ה וישנן, פ) עי' רש"י בתחילת העמוד.

תורה אור השלם

א) וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם: [שמות יב, ו]

ב) וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מֵהְיוֹת מִשֶּׂה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תָּכֹסּוּ עַל הַשֶּׂה: [שמות יב, ד]

הגהות וציונים

ס] [בזבחים ז ע"ב איתא יש בעלים לאחר מיתה. וכן ציין רש"י הכא ד"ה יש בעלים כו'] (גליון): ע] כל מקום שתמצא ערל בזה הענין הוא ישראל שמתו אחיו מחמת מילה ועליו נאמר כל ערל לא יאכל בו (גליון): פ] בכת"י דמחויב: צ] צ"ל מלכפר (בארות המים): ק] "לשון סורית", ניב ארמי: ר] שם כתוב רב אסי א"ר יוחנן וצריך לעיין אם הוא רבי אסי תלמיד דר' יוחנן או רב אסי תלמיד חבר לרב עיין רש"י שבת קמו ע"ב ד"ה רב כהנא ותוספות חולין יט ע"א ד"ה אמר רב הונא (גליון) א"צ לעיין ופשיטא שהוא רבי אסי תלמידו של ריו"ח בכל הש"ס ולא רב אסי תלמיד חבר של רב וז"פ (ב"ש): ש] נראה דיש להוסיף שלא בזמנו, ובתוס' שאנץ הנוסח לא חשבי' באילו משנה בזמנו לפסול: ת] נדצ"ל שלא לאוכליו: ט] צ"ל דמלכפר (באה"מ): י] [שיך לעמוד ב] (גליון):

ליקוטי רש"י

וישנו לאחר מיתה. המפרים קרבנו ומת והיורש מקריבו שייך בו שינוי קדם מכל לא שינוי בעליו שהרי מתו בעליו. **וישנו בצבור.** בעליו לא שייך בקרבן לצבור שהרי הכל בעליו [זבחים ד.]. **ואע"ג דתרתי לאו דווקא.** מע"ג דמהני מרבעה בפרכינן מיכא תרתי שאינן עיקר כדמפרש ואזיל [שם:]. **ולרב פנחס ברי' דרב אמי דאמר וכו'.** שהיורש הוא בעליה [שם ז:]. [המשך בעמוד ב]

עין משפט נר מצוה

יח א מיי' פט"ו מהלכות פסולי מוקדשין הלכה יח:

יט ב מיי' פ"ג מהלכות ק"פ הלכה ה:

כ ג מיי' פ"ל מהלכות ק"פ הלכה ד ופט"ו מהלכות פסולי מוקדשין הלכה יג:

כא ד מיי' פ"ג מהלכות ק"פ הלכה ח:

כב ה שם הלכה ג:

רבינו חננאל

אחר כשר. ושינוי קודש עוד ישנו אפי' לאחר מיתת המקדש כגון שהיה עולה ושחטו לשם שלמים לאפוקי שינוי בעלים דאינו אלא מחיים דכיון דמת פקעה רשותיה ודוכרני' מעליה. **וישנו בצבור כביחיד** כי שנוי קדש פוסל בקרבן הצבור שאם נשחט העולה לשם חטאת או לשם אשם כמו שפוסל בקרבן יחיד כך פוסל בקרבנות צבור. **ואע"ג דפרכת** שינוי קודש דפסולו בגופו ושינוי בעלים אין פסולו בגופו לאו פירכא הוא דתרווייהו פסול מחשבה נינהו ולא שנא. **ומאי דפרכת נמי** יש שינוי קודש לאחר מיתה ואין שינוי בעלים לשם מיתה. **הרי רב פנחס בריה דרב אמי אמר** [דיש] **שינוי בעלים לאחר מיתה** דגרסינן בתחלת שחיטת קדשים ואמר רבא עולה הבאה לאחר מיתה שחטה בשינוי קדש פסולה בשינוי בעלים כשרה אין בעלים לאחר מיתה ורב פנחס בר רב אמי אומר יש בעלים לאחר מיתה. אמר לו רב אשי לרב פנחס דוקא קאמר מר יש בעלים לאחר מיתה והוה ליה כשינוי קדש ובעי איתויי אחריתי או דלמא אמרי' [דאי] איכא גביה כמה עשה ומכפרא ליה א"ל דוקא קא אמינא. **וזו השמועה כלה** מה לשנוי קדש שכן פסולו בגופו וישנו בארבע עבודות וישנו לאחר מיתה וישנו בצבור כביחיד כולו מפורש בפ"א בשחיטת קדשים פריך מיהא לדברי הכל באחת ולרבא דהוא מרא דשמעתא תרתי מה לשנוי קודש שכן ישנו בארבע כדאמרן וישנו בצבור כביחיד לאפוקי צבור דלא משכחת ליה בשנוי בעלים דהא כל ישראל בעליו הן. **ופשטה** פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשם פסח בשנוי בעלים נעשה כמי שאין לו בעלים בזמנו ופסול. **תנן** בתחלת שחיטת קדשים חרץ מן הפסח ומן החטאת פסח בזמנו שלא לשמו פסול שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא לה' דייקינן מינה דבעינן לשמו ותנן נמי [שם מג.] (הפסח) [הזבח] נפסל בארבעה כו' בשחיטה שנאמרה המקריב את זבח השלמים כו' בקבלה שנא' והקריבו זו קבלת הדם בזריקה שנאמר הזורק את דם השלמים בהולכה שנאמר והקריבו הלכה דאפקה רחמנא בלשון הקרבה: **מתני' שחטו שלא לאוכליו ושלא למנויו כו'.** ת"ר כיצד שלא לאוכליו שחטו לחולה ולזקן כיצד שלא למנויו נמנו עליו חבורה זו ושחטו

אבל הפסח **שְׁחָטוֹ** אחר חצות היום **קוֹדֶם לַתָּמִיד** של בין הערבים, **כָּשֵׁר**, שאף שלכתחילה יש לשחוט את הפסח לאחר התמיד[יא], אם עבר והקדים את הפסח לפני התמיד, כשר, **וּבִלְבַד שֶׁיְּהֵא** אדם **אַחֵר מְמָרֵס** - מערבב[יב] **בְּדָמוֹ** של הפסח **עַד שֶׁיִּזָּרֵק** דם **הַתָּמִיד**, כדי שלא יקרוש דם הפסח ויהיה ראוי לזריקה[יג], ויזרקנו לאחר זריקת התמיד[יד]. **וְאִם נִזְרַק** דם הפסח לפני התמיד, **כָּשֵׁר**, שדין הקדמת התמיד לפסח אינה אלא למצוה ולא לעכב.

★

גמרא

מביאה הגמרא ברייתא המבארת מה היא מחשבת 'שלא לאוכליו' ומה היא מחשבת 'שלא למנויו' ששנינו במשנה:

תָּנוּ רַבָּנָן - שנו חכמים בברייתא, **כֵּיצַד** היא מחשבת **שֶׁלֹּא לְאוֹכְלָיו**, כגון ששחט את הפסח **לְשׁוּם חוֹלֶה אוֹ לְשׁוּם זָקֵן** - על מנת שיאכלו ממנו חולה או זקן שאינם יכולים לאכול כזית בשר. **כֵּיצַד** היא מחשבת **שֶׁלֹּא לִמְנוֹיָו**, כגון **שֶׁנִּמְנוּ עָלָיו חֲבוּרָה זוֹ** - שבני חבורה אחת רכשו את הפסח ביחד כדי לאכול ממנו, ועבר **וְשָׁחָטוֹ לְשֵׁם חֲבוּרָה אַחֶרֶת** - על מנת שחבורה אחרת תאכל את הפסח.

הגמרא מבררת את מקור הדין שצריך לשחוט את הפסח לשם אוכליו ולשם מנויו:

שואלת הגמרא, **מְנָהֲנֵי מִילֵּי** - מהיכן למדנו דין זה שפסח שנשחט שלא למנויו פסול. משיבה הגמרא, **דְּתָנוּ רַבָּנָן** בברייתא, נאמר בתורה (שמות יג ד) **'בִּמְכֻסַּת** נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תָּכֹסּוּ עַל הַשֶּׂה', ו'מכסת' הוא מלשון מנין[טו], **מְלַמֵּד שֶׁאֵין הַפֶּסַח נִשְׁחָט אֶלָּא לְשֵׁם מְנוּיָו.** ממשיכה הברייתא ושואלת, **יָכוֹל** - שמא תאמר, שאם **שְׁחָטוֹ שֶׁלֹּא לְמְנוּיָו יְהֵא** רק **כְּעוֹבֵר עַל הַמִּצְוָה**, ומכל מקום הפסח **כָּשֵׁר** בדיעבד[טז], **תַּלְמוּד לוֹמַר** - לפיכך נאמר בתורה דין זה פעמיים, פעם אחת בתיבת **'בִּמְכֻסַּת'** שמשמעותו 'במנין', ופעם נוספת כתבה התורה שוב באותו פסוק **'תָּכוֹסּוּ'** שגם הוא מלשון מינוי, ללמדנו שלפיכך **הַכָּתוּב שָׁנָה עָלָיו** - חזר שוב על דין זה, כדי **לְעַכֵּב** - ללמדנו שדין זה מעכב בדיעבד.

ממשיכה הברייתא ומבארת שמחשבת שלא למנויו אינה מעכבת אלא בשחיטה:

רַבִּי אוֹמֵר, תיבת 'תכוסו' **בְּלָשׁוֹן סוּרְסִי** - ארמי[יז] **הוּא** נדרש, שבארמית תכוסו היינו תשחטו[יח], **כְּאָדָם שֶׁאוֹמֵר לַחֲבֵירוֹ** בלשון סורסי, **פּוֹס** - שחוט **לִי טָלֶה זֶה**, ולפיכך דיבר הכתוב בלשון זו שמתפרשת לשתי פנים[יט], גם מלשון מינוי ללמדנו שהמחשבה לשם מנויו מעכבת, וגם מלשון שחיטה ללמדנו שמחשבה זו אינה מעכבת אלא בשעת שחיטה[כ].

הגמרא ממשיכה לברר מנין שהשוחט את הפסח שלא לאוכליו פסול:

שואלת הגמרא, **אַשְׁכְּחָן** - מצאנו בפסוק שמחשבת **שֶׁלֹּא לְמְנוּיָו** פוסלת את הפסח, אולם מחשבת **שֶׁלֹּא לְאוֹכְלָיו מְנָא לָן** - מנין שפוסלת. משיבה הגמרא, **אָמַר קְרָא**, **'אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תָּכוֹסּוּ'**, ומשמעות 'איש לפי אכלו' הוא, שהאנשים שעבורם נשחט הפסח יהיו ראוים לאוכלו, ולא זקן או חולה, ערל או טמא[כא], שאינם יכולים לאכול את הפסח אפילו אם נמנו עליו. ואף שלא שנה הכתוב דין שלא לאוכליו פעמיים, מכל מקום הוא מעכב בדיעבד, משום **דְּאִיתְקַשׁ** - הוקשו **הָאוֹכְלִין לִמְנוּיִין**, ששניהם הוזכרו בפסוק אחד 'איש לפי אכלו תכוסו', ללמדנו שכשם שמחשבת שלא למנויו מעכבת בדיעבד, כך מחשבת שלא לאוכליו מעכבת בדיעבד[כב].

★

חצות פסול, משום שעדיין לא הגיע זמן הקרבתו [ראה רש"י לעיל (ס: ד"ה פסח - הלמחר)]. והוסיפו, שרבינו ש"י הגיה בדבריו, שהטעם שהוא פסול בדיעבד, משום ששנה הכתוב כמה פעמים בפרשה 'בין הערבים', ללמדנו שמעכב [וביאר הטהרת הקודש (נחום' שם), שלפי הפירוש הראשון הרי זה 'מחוסר זמן', וכל דבר שהוא מחוסר זמן לא צריך שישנה עליו הכתוב לעכב].

יא. שבפסח נאמר גם 'בערב' (דברים טז ו), וגם 'בין הערבים' (שמות יב ו), ובתמיד נאמר רק 'בין הערבים' (במדבר כח ד), ומשמע שהפסח יותר מאוחר בערב. גמרא (לעיל נט.).

יב. רש"י ביומא (מג: ד"ה למי) ורע"ב (יומא פ"ד מ"ג). והרמב"ם (פיה"מ כלן, ויומא שם) פירש, שמנענע את הדם. ועיין עוד בתוספות יו"ט (יומא שם) בביאור המילה 'ממרס'.

יג. במסכת מנחות (כא.) מבואר, שבחטאות הפנימיות דם שקרש פסול, שנאמר בהם (ויקרא ד ו) 'וטבל והזה' דם קרוש אינו בר טבילה והזאה, אבל בחטאות החיצוניות כשר, שנאמר בהם (שם ד כה, ל) 'ולקח ונתן' ואף הקרוש בר לקיחה ונתינה הוא. והסתפק המקדש דוד (פי' ז סק"ד) בשאר זבחים שדמן בזריקה האם דם קרוש כשר בהם. וכתב, שאף אם דם קרוש כשר בדיעבד, לכתחילה צריך למרס בדמן של כל הקרבנות כדי שלא יקרשו [וראה עוד בכתבי הגרי"ז (סטנסיל מנחות שם ד"ה ומ"ר הגר"ח) שמובא בשם הגר"ח, שבכל הקרבנות אי אפשר לזרוק דם קרוש. וביאר את הסוגיא שם באופן אחר].

יד. הגמרא בזבחים (שם.) ביארה, שמדובר במשנתנו באופן שכבר שחט את התמיד, ועל כן אנו אומרים לו להקדים את זריקת התמיד לזריקת הפסח, אבל אם בא לימלך קודם שחיטת התמיד, אין אומרים לו להמתין עם דם הפסח עד לאחר שחיטת וזריקת התמיד, אלא מכיון שהתחיל בפסח יזרקנו מיד. וכן נקטו הצל"ח (לעיל נז: ד"ה ומ"מ) והליקוטי הלכות (תורת הקדשים תוס' כ). אמנם הקהלת יעקב (קרלין, לעיל נח: ד"ה עוד) כתב, שלפי דעת הברייתא לעיל (נט.), שיש דרשה מיוחדת של 'יאוחר דבר', שצריך לאחר את הקרבן פסח לאחר התמיד, אם עבר ושחט את הפסח קודם התמיד, יניח את דם הפסח עד לאחר שישחוט את התמיד ויזרקנו. ומשנתנו מתפרשת כפשוטה. וכן כתב האור שמח (ק"פ פ"ו ה"ד) בדעת הרמב"ם (שם).

אחר שזרק את דם התמיד חוזר לזרוק את דם הפסח, ואינו צריך להמתין עד לאחר שיקטיר גם את איברי התמיד, מכיון שהפסח כבר שחוט. קרבן העדה (פ"ה ה"ג ד"ה ופריך ממן, נפירוש השני) בביאור הירושלמי. וראה עוד בחזון איש (מנחות סי' לג ס"ק יב).

טו. כמו 'מכסת הערכך' (ויקרא כז כג) [שמשמעותו, סכום דמי ערכו. כתר יונתן (שם)]. רש"י (ד"ה מכסת).

טז. כלל הוא בקדשים שמה שלא שנה הכתוב לעכב כשר בדיעבד, אך בשאר דיני התורה אין צריך שישנה הכתוב לעכב. תוספות במנחות (לח. ד"ה ומס), ספר הכריתות (לשון למודים שער ג תוס כב) [וראה עוד בתוספות לעיל (יח. ד"ה קונקרין)].

יז. לשון סורסי הוא ארמית שהיתה מדוברת בסוריא, ונקראת סורסי על שם סוריא. תוספות (ב"ק פג. ד"ה לשון, ב"ב ג: ד"ה לסורסי) וערוך (ערך סרס ג). ומכיון שהיא קרובה לארץ ישראל, לשון ארמית שלה אינו צח כל כך. תוספות (ב"ק שם). וכתב רש"י (סוטה מט: ד"ה לשון), שנראה לו שלשון סורסי הוא לשון גמרת הירושלמי.

סוריא היא ארם נהרים וארם צובא. תוספות (שם). ופרשה זו נאמרה לישראל במצרים לפני שנגאלו, ומכיון שמוצאם של אברהם אבינו והאמהות וכן השבטים הוא מארם נהרים, לכן נשאר עוד במצרים בלשונם תיבות רבות מלשון סוריא. תולדות יצחק על הירושלמי (מהדורת מוגל מפתח, תנועה ד"ה מיתם).

יח. כמו שמצאנו בתרגום על תיבת 'וישחט' שמתרגם 'ויכוס'. רש"י (לעיל ס. ד"ה וטעמא).

יט. על פי תוספות הרשב"א (ד"ה כ' תומר). ובספר הישר (חלק המידושים סי' שמח) כתב, שרבי אינו דורש את 'תכוסו' בשביל שנה הכתוב לעכב, אלא הוא סובר שלומדים את העיכוב כאן משאר המחשבות שמעכבות בקרבן פסח [דהיינו מחשבת שינוי קודש ושינוי בעלים שפסול בפסח (זבחים ג.)]. וכעין זה מבואר בתוספות רי"ד (ד"ה כ' תומר).

כ. וכן מחשבת שלא לאוכליו אינה מעכבת אלא בשחיטה, שלהלן הוקש מחשבת שלא לאוכליו למחשבת שלא למנויו.

רבי לא בא לחלוק על דברי תנא קמא שהשוחט שלא למנויו פסול, אלא בא לפרש שפסול זה הוא דווקא בשחיטה. תוספות (ד"ה רבי). ובשאר העבודות שעשאם שלא למנויו כשר, אמנם אם זרק שלא למנויו הרי זה פסול מטעם אחר משום 'שינוי בעלים' [וראה בהערה על ההקדמה למשנה, שהתבאר באיזה אופן היא מחשבת 'שינוי בעלים'].

ולתנא קמא שאינו דורש את תיבת 'תכוסו' בלשון סורסי, המקור לכך שמחשבת אוכלים ומנוים אינה מעכבת אלא בשחיטה, הוא ממה שנאמר בפסוק שאחר כך 'ושחטו אותו' (שמות יב ו), ומשם מוכח שהכתוב מדבר על שעת השחיטה. רש"י (להלן ע"ב ד"ה הומיל). אמנם הריב"ן (ד"ה כ' תומר, בפירוש השני) פירש, שרבי חולק על תנא קמא בדין, וסובר שתכוסו הוא מלשון שחיטה ולא מלשון מנוים, ולא שנה הכתוב לעכב במחשבת שלא למנויו, ולכן אם שחט שלא למנויו אינו אלא כעובר על המצוה וכשר [ורבי חולק בזה אף על משנתנו].

כא. בדין שלא לאוכליו כלולים גם ערלים וטמאים, שגם הם אינם ראויים לאכול את הפסח. רש"י (ד"ה לפי, להלן ע"ב ד"ה הומיל) ותוספות (ד"ה לאוכליו).

כב. רש"י בזבחים (כג. ד"ה ומיתקש).

וישנו לאחר מיתה. מת, בנו מביא קרבן תמיד, ואם שחטו שלא לשמו לא עלה לשם חובה, ומחריות הקרבן מוטל על נכסי המת וצריך להביא אחר, וישנו בקרבן צבור כקרבן יחיד: **אבל בשינוי בעלים.** מחשב בדבר אחר הוא, ומינו במרבע עבודות בשאר זבחים שלמו פשוט, לכשיבא לכפר עליו אלא אחר שינוי בעלים אלא בזריקה, שהיין לו בקרבן אלא לכפרתו וכפרה ליתא אלא בזריקה, וכי מרבינן שאר עבודות לפוסלה בשינוי בעלים בפ"ק דזבחים[ט], לא מרבינן אלא שוחט להתכפר אחר בזריקת דמו או מוליך או מקבל בזרוק לשם אחר או זרק ממנו לשם אחר, אבל שוחט לשם אחר שהחטיאה לבדה לשם אחרים אבל בשעת שחיטה אין דעתו על הזריקה אלא לבעליו כשר, והכי אמרי' התם[י] אמר רב אסי אמר ר"ו ומה שם במקום שאמר הריני שוחט לשם פלוני דכשר שחטו לזרוק לשם פלוני פסול מקום שאם אמר כו', ס"מ מיהא דאין מחשבת שינוי בעלים באמר עבודות אלא אמר כשר אחר הוא, ואינו באומר עבודות שאמר זבחים אלא לומר עיקרן לכפרה, לא שייך שינוי בעלים אלא בזריקה, שאין לו בקרבן אלא כפרתו וכפרה ליתא אלא בזריקה, וכי מרבינן שאר עבודות לפוסלה בשינוי בעלים בפ"ק דזבחים[ט], לא מרבינן אלא שוחט להתכפר אחר בזריקת דמו או מוליך או מקבל בזרוק לשם אחר או זרק ממנו לשם אחר, אבל שוחט לשם אחר שהחטיאה לבדה לשם אחרים אבל בשעת שחיטה אין דעתו על הזריקה אלא לבעליו כשר, והכי אמרי' התם[י] אמר רב אסי אמר ר"ו ומה שם במקום שאמר הריני שוחט לשם פלוני דכשר שחטו לזרוק לשם פלוני פסול מקום שאם אמר כו', ס"מ מיהא דאין מחשבת שינוי בעלים באמר עבודות דכ

עין משפט נר מצוה

כג א מיי׳ שם הל׳ ו:

רבינו חננאל

לשם חבורה אחרת. **ופשטנא** בעינן למנויו שנאמר במכסת נפשות תכוסו על השה. ואוכליו שנאמר איש לפי אכלו ואיתקש אוכלין למנויין: **אתמר שחטו למולין על מנת שיתכפרו בו ערלים** רב חסדא אמר פסול יש מחשבת אוכלין בזריקה כלומר בעינן שחשב בזריקה לאוכליו מכיון שחשב לערלים שאינן יכולין לאכול שנאמר (שמות יב מח) וכל ערל לא יאכל בו פסול. **רבא אמר כשר** בתר שחיטה אזלינן ואין מחשבת אוכלין פוסלין בזריקה כלומר אם זרק שלא לאוכליו לא נפסל הפסח. **ירושלמי** אמר ר׳ יוחנן שחטו לאוכליו וזרק דמו שלא לאוכליו כשר. **אמר רבא מנא אמינא** לה דאין מחשבת ערלין בזריקה יכול לפסול בני חבורה הבאין עמו. **ודין הוא הואיל וטומאה פוסלת** שנאמר (במדבר ט ז) ויהי אנשים אשר היו טמאים וגו׳. **וערלה פוסלת** שנא׳ וכל ערל לא יאכל בו. מה טומאה לא עשה בה מקצת טומאה ככל הטומאה אף ערלה לא עשה בה מקצת ערלה ככל ערלה. **[או] כלך לדרך זו הואיל וערלה** פוסלת וזמן פוסל מה זמן עשה בו מקצת זמן ככל זמן אף ערלה עשה בה מקצת ערלה ככל ערלה. **נראה למי דומה דינן דבר שאין נוהג בכל הזבחים** [כמו] הערלה שאין ערלה פוסלת אלא בפסח אבל בשאר זבחים לא דקיימא לן ערל וטמא משלחין קרבנותיהן. **מדבר שאינו נוהג בכל הזבחים** [הטומאה] שאין טומאה פוסלת אלא בפסח אבל בשאר זבחים לא דקיימא לן [טמא משלח קרבנותיו]. ואל יוכיח זמן שנוהג בכל הזבחים. **או כלך לדרך זו** דנין דבר שלא הותר מדבר שלא הותר מכללו הזמן ואל תוכיח טומאה שהרי הותרה מכללה בצבור שנאמר (שם ט י) איש איש כי יהיה טמא לנפש איש ונדחה לפסח שני ואין צבור נדחה לפסח שני אלא עושה בטומאה. **ת״ל זאת חקת הפסח** ודייק רבה מאי זאת אלא לאו הכי קתני ואל תוכיח טומאה שהותרה מכללה בצבור ת״ל וכל ערל אי איכא כולה ערלות פסלה. ואי לא לא פסלה. **וכי תימא הוא הדין לזריקה** דאי אית בה כולה ערלות פסלה ת״ל זאת בשחיטה הוא דפסלה ערלה בזריקה לא פסלה ומאי קולא בזריקה לדחויה דאין מחשבת אוכלין פוסלה בזריקה כדאמרן. **ורב חסדא אדרבה לאידך גיסא** כולה ערלות פסלה בשחיטה מקצתה לא פסלה. וכי תימא הוא הדין לזריקה דבזריקה נמי לא פסלה עד דאיכא כולה ערלות. **ת״ל זאת** בשחיטה הוא דבעי כולה

מסורת הש״ס עם הוספות

ו) [לקמן עח:] ועי״ש בתוד״ה ולעכב, ז) פ׳ צו פרשתא ח ה״א, ג) מנחות יז:, ד) לקמן סב., ה) עו ע״ב.

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל משֶׁה וְאַהֲרֹן זֹאת חֻקַּת הַפָּסַח כָּל בֶּן נֵכָר לֹא יֹאכַל בּוֹ: [שמות יב, מג]

ב) וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר וְעָשָׂה פֶּסַח לַיְיָ הִמּוֹל לוֹ כָּל זְכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ: [שמות יב, מח]

הגהות וציונים

ל] בראשונים וכ״י נוסף איתמר: ג] צ״ל דמו (רש״ש):

ליקוטי רש״י

[שייך לעמוד א]

שלא לאוכליו. לחולה ולזקן שמין יכולין לאכול כזית ואין בו מנויין מחריס מלא הן. **פסול.** לחיים לפי אכלו כתיב (שמות יב) הרחוי לאכול. **ושלא למנוייו.** נימנו עליו מבורה זו ושחטו לשם מבורה אחרת. **לערלים.** ישראל שמתו אחיו מחמת מילה והן פסולין מלאכול בין הערבים [זבחים יא ע״א]. **שחטו קודם לתמיד.** של בין הערבים כשר ואע״פ שלכתחילה מצוה לאחרו כדתניא לעיל (דף יב.) יאותר דבר שנאמר בו בערב וכין הערבים לרבי שלא נאמר בו אלא בין הערבים לבד [שם צא.]. **לערלים.** ישראל שמתו אחיו מחמת מילה והן פסולין מלאכול פסח לכתיב כל ערל לא יאכל בו (שמות יב). **ולטמאים.** נמי אחריס הן על נקדשים ונכרת הן על אכילתן [לעיל ס.]. **שנאמר בין הערבים.** וכמה פעמים שנה הכתוב לעכב בקביעות ומנו ני״ד הן מנויין דהא לפי אכלו בהמי קרא כתיב גבי מנויין [שם כג.]. **הכתוב שנה עליו לעכב.** ומקרא יתירה נפקא לה עיכובא [יומא לט: ד״ה שאני]. **לשון סורסי.** קרוב הוא לגמון מרמי ואומר אני שזה לגמון גמרת ירושלמי ואומות העולם קורין אותו לינג״ל סורי״ל [סוטה מט:]. **איתקש אוכלין למנויין.** מה מנויין מעכבי אף אוכלים מעכבי שמא שחטו לטמאים ולערלים ולאוכלי זקן שאין יכולין לאכול כזית מפסול ואפי׳ הן מנויין דהא לפי אכלו בהמי קרא כתיב גבי מנויין [זבחים כג.]. [ע״כ שייך לעמוד א].

אין מחשבת אוכלין. מולה וזקן בזריקת דם דאים לפי אכלו לגבי שחיטה כתיב [לקמן עח ע״ב]. **דשחיטה גלי בה רחמנא.** הלכך מסתברא דזאת דפסול כולה ערלות

שחטו למולין על מנת שיתכפרו בו ערלים ▼ בזריקה א״ר חסדא אמר פסול רבה אמר כשר רב חסדא אמר פסול יש מחשבת ערלים בזריקה רבה אמר כשר אין מחשבת ערלים בזריקה. אמר רבה מנא אמינא לה דתניא יכול יפסול בני חבורה הבאין עמו ודין הוא הואיל וערלה פוסלת וטומאה פוסלת מה טומאה לא עשה בה מקצת טומאה ככל טומאה אף ערלה לא עשה בה מקצת ערלה כל ערלה או כלך לדרך זו הואיל וערלה פוסלת וזמן פוסל מה זמן עשה בה מקצת זמן ככל זמן אף ערלה עשה בה מקצת ערלה ככל ערלה נראה למי דומה דין דבר שאינו נוהג בכל הזבחים ואל יוכיח מדבר שאינו נוהג בכל הזבחים או כלך לדרך זו דנין דבר שלא הותר מכללו ואל תוכיח טומאה שהותרה מכללה ת״ל א״ואת מאי זאת אילימא דכולה ערלה פסלה מקצתה לא פסלה האי ב) מוכל ערל נפקא אלא לאו הכי קתני ת״ל וכל ערל כולה ערלה פסלה מקצתה לא פסלה וכי תימא הוא הדין לזריקה דכולה ערלה מיהא פסלה ת״ל זאת בשחיטה הוא דכולה ערלה מיהא פסלה וכי תימא מאי קולא דזריקה ג) דאין מחשבת אוכלין בזריקה. ורב חסדא אדרבה לאידך גיסא כולה ערלות פסלה בשחיטה מקצתה לא פסלה אבל זריקה אפילו מקצתה נמי פסלה וכי תימא הוא הדין לזריקה דעד דאיכא כולה ערלה לא פסלה ת״ל זאת שחיטה הוא דמקצתה לא פסלה אבל זריקה אפילו מקצתה פסלה וכ״ת ומאי חומריה דזריקה דלא מקבע פיגול אלא בזריקה. מתקיף לה רב אשי ממאי דהאי וכל ערל כולה משמע כל דילמא האי וכל ערל משמע כל דהו ערלה כתב רחמנא זאת דעד דאיכא כולה ערלה לא פסלה לא שנא בשחיטה אלא אמר רב אשי רב חסדא ורבה בהאי

דילמא האי כל ערל אפילו כל דהו. מע״ג דפלוגתא דתנאי הוא בנהדרין (ד׳ עמ.) גבי הכוהו עשרה בני חדש בי׳ מקלות בבל נפש מי כולה נפש משמע לו כל דהו וכן בנכורות (ד׳ ג.) גבי כל בכור בד׳ שני בא לשמור רחייתו של בבה ולהעמיד הברייתא כמאן דאמר כל דהו משמע ועוד כדפי׳ בקונטרס דברייתא גופה מוכחא דאית בא להחיר מקלת ערלות ולהכי פריך: כתב רחמנא זאת עד דאיכא כולה ערלה. תימה לשמוך מכל ועוד דיימא מיפכא דאית ודאי כולה ערלה משמע כתב רחמנא כל אפילו כל דהו וי״ל דידע בעל הס״ס דאיצטריך כל לשום דרשה אחריתי ואיצטריך זאת לגלויי דלא נדרוש מכל כל דהו אבל אי הוה דרשי׳ מיפכא לא הוה ידעינן כלל זאת למאי אתא:

המי

בשחיטה ולא שנא בזריקה אלא אמר רב אשי. בין לרבה בין לרב חסדא, ממאי דהאי וכל ערל עד דאיכא כולה ערלה משמע, דנייתי זאת דקתני תנא מילתא אחריתי קאמר, דילמא זאת דקתני תנא אמילתיה קאי, ומינה יליף דאפילו פוסל בני חבורה הבאין עמו, ומשום דכל ערל כל דהו משמע, ושוב לא יאכל בו שום אחד: ת״ל זאת. עבודה שלימה בעינן בערלות, ולעולם לא שנא שחיטה ולא שנא זריקה עון: בהמי

ערלות אבל בזריקה אפי׳ מקצת ערלה פסלה דזריקה חמורה משחיטה. **דלא מקבע פיגול בשחיטה אלא בזריקה** דתנן בזבחים פ״ב [כז:] השוחט [הזבח] לזרוק דמו למחר או מקצת דמו למחר להקטיר אימוריו למחר או מקצתן לאכול כזית מבשרו למחר פיגול וחייבין עליו כרת הנה לא מקבע הפסח פגול אלא מזריקה ואילך אבל בשחיטה לא דאי אפשר לחשב בשחיטה לשחטו למחר דהא היום שחט ליה. **ובא רב אשי** ודחה האי תירוצא לאמר. ממאי דהאי וכל דכתיב בערלה כולה משמע דאפילו מקצת ערלה כתב רחמנא זאת עד דאיכא כולה ערלות לא שנא בשחיטה ולא שנא בזריקה. **וכי פליגי רבא ורב חסדא**

שנינו במשנה, שהשוחט את הפסח לשם ערלים פסול. בסוגיא שלפנינו יתבאר מה הדין אם חשב בשעת השחיטה על מנת שהזריקה תהיה לשם ערלים:

אומרת הגמרא, **שְׁחָטוֹ** [-את הפסח] **לְשֵׁם מוּלִין** המנוים על הפסח, אלא שחשב בשחיטה **עַל מְנָת שֶׁיִּתְכַּפְּרוּ בּוֹ עֲרֵלִים** מנויים או שאינם מנויים[ב] **בִּזְרִיקָה**, נחלקו בזה האמוראים, **רַב חִסְדָּא אָמַר, פָּסוּל. רַבָּה אָמַר, כָּשֵׁר.**

מבארת הגמרא את טעמיהם:

רַב חִסְדָּא אָמַר פָּסוּל, טעמו משום **שֶׁיֵּשׁ מַחֲשֶׁבֶת עֲרֵלִים בִּזְרִיקָה**, לפיכך החושב בשעת השחיטה על מנת לזרוק לערלים פסול. **וְרַבָּה אָמַר כָּשֵׁר**, לפי שהוא סובר **שֶׁאֵין מַחֲשֶׁבֶת עֲרֵלִים בִּזְרִיקָה** כלל, ואפילו אם המחשבה היתה בשעת השחיטה[ג].

רבה מביא ראיה לדבריו:

אָמַר רַבָּה, מְנָא אָמִינָא לָהּ - מהיכן למדתי לומר שהשוחט למולים היא על מנת שיתכפרו ערלים בזריקה כשר. **דְּתַנְיָא** - למדתי כן מהברייתא. ששואלת הברייתא, מאחר שערל פסול בפסח, שנאמר (שמות יב מח) 'וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ', ומכיון שאינו יכול לאכול, השוחט את הפסח לשמו פסול, שנאמר (שם יב ד) 'אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ', **יָכוֹל יִפָּסֵל בְּנֵי חֲבוּרָה הַבָּאִין עִמּוֹ**, כלומר, שמא נאמר שאם נמנה הערל[ד] עם בני חבורה שהם מולים על פסח אחד, ונשחט לשם כולם, יפסל הפסח, ואף שאר בני החבורה לא יצאו ידי חובתם.

משיבה הברייתא, **וְדִין הוּא** - לכאורה יש לנו לפשוט שאלה זו בדרך של 'מה מצינו', **הוֹאִיל וּמצאנו** שמחשבת **עֲרֵלָה פּוֹסֶלֶת** בפסח, דהיינו שאם שחטו לשם ערלים פסול, **וְכן** מצאנו שמחשבת **טוּמְאָה פּוֹסֶלֶת** בפסח, דְּהַיְינוּ שאם שחטו לשם טמאים פסול[ה], **מַה** - כשם **שבְּטוּמְאָה לֹא עָשָׂה בָּהּ מִקְצָת טוּמְאָה כְּכֻלָּהּ טוּמְאָה**, דהיינו שהשוחט לטמאים ולטהורים, אין דינו כשוחט רק לשם טמאים שפסול, אלא השוחט לטמאים ולטהורים כשר[ו], כמו כן נלמד ש**אַף עֲרֵלָה לֹא עָשָׂה בָּהּ מִקְצָת עֲרֵלָה כְּכֻלָּהּ עֲרֵלָה**, דהיינו שהשוחט למולין ולערלים כשר, ואין דינו כשוחט רק לשם ערלים שפסול.

דוחה הברייתא, **אוֹ כַּלָּךְ לְדַרְכְּךָ זוֹ** - שמא תלך ללמוד 'מה מצינו' בדרך אחרת, **הוֹאִיל וּמצאנו** שמחשבת **עֲרֵלָה פּוֹסֶלֶת**, וְכן מצאנו שמחשבת **זְמַן פּוֹסֵל**, דהיינו שהשוחט את הזבח על מנת לאכול מבשרו לאחר הזמן המותר לאכילתו, נפסל הזבח[ז], **מַה** - כשם שמחשבת **זְמַן עָשָׂה בָּהּ מִקְצָת זְמַן כְּכֻלָּהּ זְמַן**, שאף אם חשב לאכול רק כזית אחד מהזבח לאחר זמנו דינו כמי שחשב לאכול את כל הזבח לאחר זמנו, ונפסל כל הזבח, **אַף עֲרֵלָה עָשָׂה בָּהּ מִקְצָת עֲרֵלָה כְּכֻלָּהּ עֲרֵלָה**, והשוחט לשם מולים וערלים דינו כמו ששחטו רק לשם ערלים, ופסול. ומנין לך ללמוד את מחשבת ערלה ממחשבת טומאה ולא ממחשבת זמן.

מבררת הברייתא האם עדיף ללמוד את מחשבת ערלה ממחשבת טומאה או ממחשבת זמן:

ממשיכה הברייתא, **נִרְאֶה לְמִי דּוֹמָה** מחשבת ערלה, לטומאה או לזמן, **דִּין** - מסתבר יותר ללמוד **דָּבָר שֶׁאֵינוֹ נוֹהֵג בְּכָל הַזְּבָחִים**, דהיינו מחשבת ערלה שאינה נוהגת בכל הקרבנות, שהרי הערל רשאי לשלוח לכתחילה את שאר הקרבנות לבית המקדש כדי להקריבם, מלבד פסח[ח],

---

א. **אף** שפסח אינו בא לכפרה, מכל מקום מאחר שיש בו הרצאת דמים [-זריקת דם] הרי הוא נחשב מכפר. על פי רמב"ן (כמובא לג. ד"ה שכן).

ב. **רש"י** (ד"ה שחטו) והקשה בפתח הבית (לעיל ע"פ נמוס' ד"ה שחטו), כיצד ניתן לומר (ע"פ ד"ה אבל) ש'אין מחשבת ערלים בזריקה' הרי מצינו שמחשבת ערלים פוסלת בשחיטה, ותירץ, על פי המבואר בגמרא להלן (סב.), ששינוי בעלים אינו פוסל אלא אם כן חשב לשם מי שהוא ראוי להתכפר באותו קרבן, ולפיכך ערלים שאינם ראויים בקרבן פסח אין בהם פסול שינוי בעלים. וראה עוד בגמרא בתחילת העמוד הבא ביאור נוסף במחלוקת האמוראים כאן.

ג. **תוספות** (לעיל ע"פ ד"ה שחטו) פירשו, שאף שנקטה הגמרא את מחלוקת רבה ורב חסדא לענין 'ערלים', הוא הדין שנחלקו באופן שחשב על מנת שיתכפרו בו חולה וזקן שאינם יכולים לאכול כזית. אלא שהתקשו תוספות, שבהמשך הסוגיא מובא כדבר פשוט ש'אין מחשבת אוכלין בזריקה', וכלל זה כתוב בש"ס מספר פעמים כדין ברור שאין עליו עוררין [כגון במסכת זבחים (ד.)]. ומאידך כאן נחלקו רבה ורב חסדא האם יש מחשבת ערלים בזריקה או לא. ואם נאמר שדין ערלים ודין שלא לאוכליו שוה, לכאורה שני הכללים הללו סותרים זה לזה.

ומצאנו בראשונים שלוש דרכים לחלק בין הנידונים:

א. הר"י (נמוס' שם) פירש, שהמחלוקת כאן היא רק באופן שחשב בשעת השחיטה על מנת שיתכפרו ערלים בזריקה, אבל אם חשב בשעת הזריקה עצמה לשם ערלים או לשם חולה וזקן, לדברי הכל כשר, ועל אופן זה נאמר 'אין מחשבת אוכלין בזריקה'. וכן פירש התוספות רי"ד (ד"ה מיתמר).

ב. הריב"א (נמוס' שם) סובר, שישנם שני סוגי מחשבות, מחשבה **להאכיל** מהפסח לחולה וזקן או ערל, ומחשבה **שיתכפרו** בו חולה וזקן או ערל. ומה שפשוט לגמרא ש'אין מחשבת אוכלין בזריקה', היינו באופן שחשב שהזריקה תהיה על מנת להאכיל את שאינם ראוים לאוכלו, מחשבה זו אינה פוסלת, משום שזריקה עיקרה לכפרה ולא שייך בה מחשבת אכילה. והמחלוקת בסוגייתנו היא באופן שחשב שהזריקה תכפר על שלא לאוכליו. [ואמנם גם לשיטה זו, לגבי שחיטה אין חילוק בין סוגי המחשבות, וגם אם חשב שיתכפרו בשחיטתו חולה וזקן או ערל, פסול. תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה עלו)].

ג. אמנם מדברי הרמב"ם (קרבן פסח פ"ג ה"ו) מתבאר, שבאמת יש חילוק בין מחשבת ערלים למחשבת שלא לאוכליו, שרבה ורב חסדא לא דיברו אלא על מחשבת ערלים, ולדעת רב חסדא מחשבת ערלים פוסלת גם בזריקה עצמה, אבל מחשבת שלא לאוכליו, כגון לחולה ולזקן, לדברי הכל אינה פוסלת אלא בשחיטה, ואפילו אם בשעת השחיטה חשב על מנת לזרוק דמו שלא לאוכליו, כשר. וכן פירשו תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה רבה), והמאירי (לעיל ע"פ ד"ה כגון). ומבואר במאירי, שדין טמאים כדין ערלים, ויש מחשבת טמאים בזריקה.

ובשני דברים נחלקו הר"י (נמוסיפות שם) והרמב"ם, מחלוקת אחת בדין חולה וזקן, שלדעת הר"י אף שנקטה הגמרא את דברי רב חסדא לענין 'ערלים', הוא הדין אם חשב על מנת שיתכפרו בו בזריקה חולה וזקן שאינם יכולים לאכול כזית, סובר רב חסדא שפסול. ואף שהדרשה המובאת בגמרא להלן היא מפסוק שמדבר על ערל, מכל מקום עיקר הפסול של מחשבת ערלים הוא מטעם שהערל אינו ראוי לאכילה, והוא מתמעט מאותו מיעוט של כל אלו שאינם ראויים לאכול, מהכתוב 'איש לפי אכלו', ולפיכך כאשר גילתה התורה בענין ערל שהוא פוסל גם במחשבה על הזריקה, ממילא יש לנו ללמוד שהוא הדין לכל אלו שאינם ראויים לאכול. אמנם הרמב"ם סובר, שעיקר הפסול של מחשבת ערלים נלמד מהכתוב 'וכל ערל לא יאכל בו', המובא בגמרא להלן, וסובר רב חסדא שכתוב זה לא מדבר בדווקא על השחיטה, אבל את דין שלא לאוכליו למדנו מהכתוב 'איש לפי אכלו תכוסו' המדבר בשחיטה, לפיכך אינו פוסל אלא בשחיטה. כן ביאר המנחת ברוך (סי' כד ענף ג) בדעת הרמב"ם.

והמחלוקת השניה, בדין החושב בזריקה עצמה, שלדעת הרמב"ם אף אם חשב בשעת הזריקה עצמה על מנת שיתכפרו בו ערלים, פוסל רב חסדא, [ומה שנחלקו רב חסדא ורבה בחושב בשעת שחיטה, הוא כדי להשמיענו שרב חסדא פוסל אפילו אם לא חשב בזריקה עצמה, אלא חשב בשעת השחיטה על הזריקה, דהיינו שמחשבין מעבודה לעבודה. תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה רבה)]. וכתבו השפת אמת (ע"פ נמוס' ד"ה שחטו, גמ"ד), והחזון איש (מו"מ סי' קכד לסוגיימנו סק"ג), שאף הריב"א סובר כן [אלא שהריב"א מחלק שהפסול הוא רק במחשבה להתכפר ולא במחשבה להאכיל]. אולם הר"י סובר, שלא פסל רב חסדא אלא בשחשב בשעת השחיטה על הזריקה, אבל אם חשב בזריקה עצמה לדברי הכל כשר.

וביאר המקדש דוד (קונטרס מעניני קדשים ס"ד אות ג), ששורש המחלוקת היא בביאור הדין של 'מחשבין מעבודה לעבודה' (זבחים ט:), שלדעת הרמב"ם, באופן שחשב בשחיטה על הזריקה הרי זה כאילו שחשב את הפסול בזריקה עצמה [כמבואר בדבריו בהלכות פסולי המוקדשין (פט"ו ה"י)], ואם כן לא יתכן לומר שאם חשב בזריקה עצמה לשם ערלים כשר, ואילו אם חשב בשעת השחיטה על הזריקה יהיה פסול. אבל הר"י סובר, שאם חשב בשעת השחיטה מחשבת פסול על הזריקה, הרי זה נחשב כאילו שחשב בשחיטה עצמה מחשבת פסול, ולפיכך פירש, שאף שאין מחשבת אוכלין בזריקה, אם חשב בשחיטה על מנת שיתכפרו בו ערלים בזריקה פסול, שהרי זה כמו שעשה את השחיטה לשם ערלים. וכן ביאר התוספות רי"ד (שם) בסברת שיטת הר"י.

ובדעת רש"י נחלקו האחרונים כיצד הוא מפרש את הסוגיא, ראה על כך בביאורי רש"י. וראה עוד בהרחבה בילקוט ביאורים.

ד. **כגון** ערל שמתו אחיו מחמת מילה, ואינו יכול למול מחמת הסכנה. רש"י (ד"ה נני). וראה בעמוד הקודם שהובא מחלוקת ראשונים בנידון זה.

ה. **משום** שצריך לשחוט את הפסח לשם מי שראוי לאוכלו, והערל וטמא אינם רשאים לאכול פסח.

ו. **עדיין** לא ביארה הגמרא מנין שמקצת טומאה אינה פוסלת, ולהלן (סב.) מבררת זאת הגמרא.

ז. **מחשבה** זו היא הנקראת מחשבת 'פיגול'. נאמר בתורה (ויקרא ז יח), 'ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה, המקריב אותו לא יחשב לו, פיגול יהיה' וגו', ודרשו חז"ל (תו"כ נו פרשה ח, זבחים כט.) שפסוק זה אינו מדבר במי שאוכל מבשר השלמים לאחר זמן אכילתו [זמן אכילת השלמים הוא שני ימים ולילה אחד], אלא במי שחשב בהקרבת הזבח על מנת שיאכל לאחר זמנו. ואף אם חשב שרק כזית ממנו יאכל לאחר זמנו פסול, משום שכתוב 'האכל יאכל' ושיעור סתם אכילה הוא כזית.

ח. **והטעם** הוא, משום שבשאר הקרבנות אכילת הבעלים מבשר הקרבן אינה מעכבת,

עין משפט
נר מצוה

כג א מיי׳ שם הל׳ ו:

רבינו חננאל

לשם חבורה אחרת. **ופשטנא** בעינן למנויו שנאמר במכסת נפשות תכוסו על השה. ואוכליו שנאמר איש לפי אכלו ואיתקש אוכלין למנויין: **אתמר שחטו למולין על מנת שיתכפרו בו ערלים** רב חסדא אמר פסול יש מחשבת אוכלין בזריקה כלומר בעינן שחשב בזריקה לאוכליו מכיון שחשב לערלים שאינן יכולין לאכול שנאמר (שמות יב מח) וכל ערל לא יאכל בו פסול. **רבא אמר כשר** בתר שחיטה אזלינן ואין מחשבת אוכלין פוסלין בזריקה כלומר אם זרק שלא לאוכליו לא נפסל הפסח. **ירושלמי** אמר ר׳ יוחנן שחטו לאוכליו וזרק דמו שלא לאוכליו כשר. **אמר רבא מנא אמינא לה** דאין מחשבת ערלין בזריקה יכול לפסול בני חבורה הבאין עמו. **ודין הוא הואיל וטומאה פוסלת** שנאמר (במדבר ט ו) ויהי אנשים אשר היו טמאים וגו׳. **וערלה פוסלת** שנא׳ וכל ערל לא יאכל בו. מה טומאה לא עשה בה מקצת טומאה ככל הטומאה אף ערלה לא עשה בה מקצת ערלה ככל ערלה. **[או] כלך לדרך זו הואיל וערלה** פוסלת וזמן פוסל מה זמן עשה בו מקצת זמן ככל זמן אף ערלה עשה בה מקצת ערלה ככל ערלה. **נראה למי דומה דינן דבר שאין נוהג בכל הזבחים** [כמו] הערלה שאין ערלה פוסלת אלא בפסח אבל בשאר זבחים לא דקיימא לן ערל וטמא משלחין קרבנותיהן. **מדבר שאינו נוהג בכל הזבחים** [הטומאה] שאין טומאה פוסלת אלא בפסח אבל בשאר זבחים לא דקיימא לן [טמא משלח קרבנותיו]. ואל יוכיח זמן שנוהג בכל הזבחים. **או כלך לדרך זו** דנין דבר שלא הותר מכללה הערלה מדבר שלא הותר מכללו הזמן ואל תוכיח טומאה שהרי הותרה מכללה בצבור שנאמר (שם ט י) איש איש כי יהיה טמא לנפש איש נדחה לפסח שני ואין צבור נדחה לפסח שני אלא עושה בטומאה. **ת״ל זאת חקת הפסח** ודייק רבה מאי זאת אלא לאו הכי קתני ואל תוכיח טומאה שהותרה מכללה בצבור ת״ל וכל ערל אי איכא כולה ערלות פסלה. ואי לא לא פסלה. **וכי תימא הוא הדין לזריקה** דאי אית בה כולה ערלות פסלה ת״ל זאת בשחיטה הוא דפסלה ערלה בזריקה לא פסלה ומאי קולא בזריקה לדחויה דאין מחשבת אוכלין פוסלה בזריקה כדאמרן. **ורב חסדא אדרבה לאידך גיסא** כולה ערלות פסלה בשחיטה מקצתה לא פסלה. וכי תימא הוא הדין לזריקה דבזריקה נמי לא פסלה עד דאיכא כולה ערלות. **ת״ל זאת** בשחיטה הוא דבעי כולה

אוצר החכמה

אהחה 19/06/2018

מסורת הש״ס
עם הוספות

ח) [לקמן עח:] ועי״ש בתוד״ה ולעכב, ג) פ׳ צו פרשתא ח ה״א, ד) מנחות יז:, ה) לקמן סב., ו) עי ע״ב.

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן זֹאת חֻקַּת הַפֶּסַח כָּל בֶּן נֵכָר לֹא יֹאכַל בּוֹ: [שמות יב, מג]

ב) וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר וְעָשָׂה פֶּסַח לַיְיָ הִמּוֹל לוֹ כָּל זְכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ: [שמות יב, מח]

הגהות וציונים

ט] בראשונים וכ״י נוסף איתמר: ג] צ״ל דמו (רש״ש):

סא:

רב חסדא אמר פסול. ואם תאמר מאי שנא משחטו למולים ולערלים תרין דהתם יש מחשבת מולים דשחיטה אגב הכא לא פתיכי מולים בזריקה: **רבה** אמר כשר. תימה לר״י נילף מק״ו דפסול משיעור בעלים דמה הריני שוחט לשם פלוני לכשר לזרוק דמו לשם פלוני פסול שוחט לשם ערלים דפסול חיגו דין לזורק לערלים נמי פסול וכי האי גוונא עדיד בזבחים (ד׳ י.) קל וחומר אשלח לשמו ותירץ ר״י דשאני הכא דרבה יליף מקרא לקמן ועוד תומר ר״י לחיכא למיפרך מה לשיעור בעלים שכן אם זרק לשם פלוני דפסול תאמר בשוחטו לזורק לערלים שכן זורק לשם ערלים כשר דאין מחשבת אוכלין בזריקה לכ״ע כדפריכית ואם תאמר היא גופה נילף משיעור בעלים שיהא זורק לשם ערלים פסול ושמא יש מיעוט למעט אוכלים מזריקה ומיהו מתכוסו לא משמע שום מיעוט אלא מיעוט אחרינא איכא ועוד איכא למיפרך מה לשיעור בעלים שכן פסול בכל הזבחים: **וכי** תימא ה״ה לזריקה. וכן רב אשי קאמר בשמוך לא שנא שחיטה ולא שנא זריקה תימה לריב״ח כיון דזריקה קילא דאין בה מחשבת אוכלין היכי נילף משחיטה ואמאי:

דילמא האי כל ערל אפילו כל דהו. מע״ג דפלוגתא דתנאי הוא בנזהדרין (ד׳ עא.) גבי הכוהו עשרה בני אדם כי׳ מקלות בכל נפש מי כולה נפש משמע או כל דהו וכן בנכורות (ד׳ ג.) גבי כל נכור רב אשי נא לשמור רחייתו של רבה ולהעמיד הברייתא כאותן דאמר כל דהו משמע ועוד כדפי׳ בקונטרס דברייתא גופה מוכחת דזאת נא להחיר מקנת ערלות ולהכי פריך: **כתב** רחמנא זאת עד דאיכא כולה ערלה. תימה לשמוך מכל ועוד דנימא מיפכח דזאת ודאי כולה ערלה משמע כתב רחמנא כל אפילו כל דהו וי״ל דידע נעל הש״ס דאינטריך כל לשום דרשה אחריתי ואינטריך זאת לגלויי דלא נדרוש מכל כל דהו אבל אי הוה דרשי׳ מיפכח לא הוה ידעינן כלל זאת למאי אתא:

המי בשחיטה ולא שנא בזריקה אלא אמר רב אשי רב חסדא ורבה בהאי

[ט] שחטו למולין על מנת שיתכפרו בו ערלים בזריקה א״רב חסדא אמר פסול רבה אמר כשר רב חסדא אמר פסול יש מחשבת ערלים בזריקה רבה אמר כשר אין מחשבת ערלים בזריקה. אמר רבה מנא אמינא לה דתניא יכול יפסול בני חבורה הבאין עמו ודין הוא הואיל וערלה פוסלת וטומאה פוסלת מה טומאה לא עשה בה מקצת טומאה ככל טומאה אף ערלה לא עשה בה מקצת ערלה ככל ערלה או כלך לדרך זו הואיל וערלה פוסלת וזמן פוסל מה זמן עשה בה מקצת זמן ככל זמן אף ערלה עשה בה מקצת ערלה ככל ערלה נראה למי דומה דינן דבר שאינו נוהג בכל הזבחים ואל יוכיח מדבר שאינו נוהג בכל הזבחים או כלך לדרך זו דנין דבר שלא הותר מכללו ואל תוכיח טומאה שהותרה מכללה ת״ל [א] זאת מאי זאת אילימא דכולה ערלה פסלה מקצתה לא פסלה האי [ב] מוכל ערל נפקא אלא לאו הכי קתני ת״ל וכל ערל כולה ערלה פסלה מקצתה לא פסלה וכי תימא הוא הדין לזריקה דכולה ערלה מיהא פסלה ת״ל זאת בשחיטה הוא דכולה ערלה מיהא פסלה אבל זריקה אפילו כולה ערלה נמי לא פסלה וכי תימא מאי קולא דזריקה [ג] דאין מחשבת אוכלין בזריקה. ורב חסדא אדרבה לאידך גיסא ת״ל וכל ערל כולה ערלה פסלה מקצתה לא פסלה אבל זריקה אפילו מקצתה נמי פסלה וכי תימא הוא הדין לזריקה דעד דאיכא כולה ערלה לא פסלה ת״ל זאת שחיטה הוא דמקצתה לא פסלה אבל זריקה אפילו מקצתה פסלה וכ״ת ומאי חומריה דזריקה דלא מקבע פיגול אלא בזריקה. מתקיף לה רב אשי ממאי דהאי וכל ערל כולה משמע דילמא האי וכל ערל משמע כל דהו ערלה כתב רחמנא זאת דעד דאיכא כולה ערלה לא פסלה לא שנא שחטו להכיל למולין מנוין, אבל יתכפרו בו זריקתו ערלים, או מנוין או שאינן מנוין: **אין מחשבת ערלים בזריקה.** לא מהני לפסול, וטעמא מפרש לקמיה: **מנא אמינא לה** כו׳. ריש דבריית וכל ערל לא יאכל בו: יכול יפסול. ערל: **בני חבורה הבאין עמו.** אם נמנו עליו מולין וערל שמתו אחיו מחמת מילה ושחט לשם כולם, יכול יפסל: **הואיל וטומאה פוסלת.** אם שחטו לטמאין, דבעינן הרחוי לאוכלו, כדכתיב איש לפי אכלו תכוסו, תשחטו. ולמנא קמא דלית ליה לשון סורסי, דתריה כתיב ושחטו אותו: **וערלה פוסלת.** מהאי טעמא נמי דרחוי לאכילה בעינן: **מה טומאה לא עשה בה מקצת טומאה.** כגון לטמאים ולטהורים: ככל טומאה. כאילו נשחט כולו לטמאים. ולקמן פריך מאי שנא טומאה דפשיטא ליה: וזמן ומאי שנא ערלה דמספקא ליה: וזמן פוסל. שחטו על מנת לאכול הימנו כזית חוץ לזמנו, נעשה כולו פיגול, והיינו מקנת זמן, שלא חישב על כזית הימנו, כדכתיב אם האכל יאכל וגו׳ ותניא בתורת כהנים [ג] ובזבחים (דף כט.) כוף אותך לשמוע במחשב לאכול מזבחו ביום השלישי הכתוב מדבר, וכתיב האכל יאכל אכילה בכזית [ד]: ערלה וטומאה היכי נוהגת בשאר זבחים כפסח, שכן ערל וטמא משלחין קרבנותיהן [ה], דלא מעכבא בהו אכילת בעלים: ערלה לא הותרה מכללה שאין שום קרבן נאכל לערלים, דילפינן בימות (דף עג.) דערל לאסור בקדשים דאמי דקל וחומר מפסח הקל, וזמן נמי לא הותר לשום קרבן לאוכלו חוץ לזמנו, וטומאה הותרה מכללה כדמפרש לקמן [ו] הפסח שנא בטומאה נאכל בטומאה: ת״ל זאת. חקת הפסח, וכתיב בהדיא פרשת כל ערל לא יאכל בו: מאי זאת. היכי משמע מזאת לאיזו פוסל בני חבורה הבאין עמו, על כרחין מילתא אחריתי קאמר, והכי קאמר ת״ל וכל ערל עד לאיכא כולה ערלות, וזאת אתה דלא תימא הוא הדין לזריקה דכולה ערלות מיהא פסלה דיה, שם שחטו למולין על מנת לזרוק דמה [ז] לערלים לבדם: תלמוד לומר זאת. דמשמע בעבודה מ׳ הוא לפסלה ערלות, והיינו שחיטה דהיא תחלה לעבודות, והיא הוזכרה אצל מנוין ואוכלין כדמפרש: וכ״ת מאי קולא דזריקה. דתימא הכי זאת אשחיטה קאי ולמעוטי זריקה, היינו קולא דהא לא מתרבי מאשחיטה אוכלין אצל זריקה, דשחיטה גלי בה רחמנא, הלכך מסתברא דזאת לפסול כולה ערלות משחיטה קאי ולאו לזריקה, וזאת משמע מיעוטא: **ורב חסדא.** דאמר לעיל אין מחשבת [אוכלין] [ערלים] בזריקה, אמר לך הכי זאת לאו לקולא גבי זריקה הוא, אלא לאחמורי עליה אתא, והכי קאמר, זאת היא דמקנת ערלה לא פסלה בה, אבל זריקה אפי׳ מקנתה פסלה: **וכי תימא מאי חומרא דזריקה.** משחיטה, דמוקמית קולא דמקנת ערלה לא פסלה משחיטה, אבל זריקה אפי׳ מקנתה פסלה, היינו חומרא דילה, דאלא מקיים פיגול אלא בזריקה, אם חישב בשחיטה מערבע עבודות על מנת לאכול הימנו כזית חוץ לזמנו, פיגול הוא וחייבין עליו כרת אפילו אכל ממנו חוץ לזמנו כדכתיב (ויקרא ז) והנפש האוכלת ממנו עונה תשא, ובלבד שיעשו כל העבודות שלאחריה שלא בפסול אחר, אלא אי בשחיקה או בשאר פיגול אחר או על מנת פיגול כמותה, אבל חישב בשחיטה מעבודות שלאחריה פסול אחר כגון חוץ למקומו, שוב אין בו כרת, כדאמרי׳ בזבחים (דף כח:) ובמנחות בפ׳ שני (דף טו:) הרואה כתיבה בפיגול, נאמר לא ירצה בפיגול, ונאמר בכשר מיום השמיני והלאה ירצה, כהרואה כשר כך הרואה פיגול, מה הרואה כשר עד שיקרבו כל מתיריו בשאר, אף הרואה פיגול עד שיקרבו כל מתיריו או בפיגול או בשאר, אלמא לא מיקבע שלא פיגול אלא ודאי של פיגול אלא בזריקה שהיא סוף העבודה, דכל שעתא קאי בספק שמא יחשב פסול אחר בעבודה הבאה ויפקיע שם פיגול ממנו: **מתקיף לה רב אשי.** אין לרבה אין לרב חסדא, ממאי דהאי וכל ערל עד לאיכא כולה ערלה משמע, דנייתי זאת למעוטי זריקה למר לאחמורי ולמר לקולא, ות״ל זאת דקתני תנא מילתא אחריתי קאמר, דילמא זאת דקתני תנא למילתיה קאי, ומינה יליף לחייבו פוסל בני חבורה הבאין עמו, ומשום דכל ערל כל דהו משמע, והכי קאמר יכול יפסול בני חבורה, דכל ערל כל דהו משמע, ושוב לא יאכל בו שום אדם: **ת״ל זאת.** עבודה שלימה בעינן בערלות, ולעולם לא שנא שחיטה ולא שנא זריקה שוין: **נהמי**

ערלות אבל בזריקה אפי׳ מקצת ערלה פסלה דזריקה חמורה משחיטה. **דלא מקבע פיגול בשחיטה אלא בזריקה** דתנן בזבחים פ״ב [כז:] השוחט [הזבח] לזרוק דמו למחר או מקצת דמו למחר להקטיר אימוריו למחר או מקצתן לאכול כזית מבשרו למחר פיגול וחייבין עליו כרת הנה לא מקבע הפסח פגול אלא מזריקה ואילך אבל בשחיטה לא דאי אפשר לחשב בשחיטה לשחטו למחר דהא היום שחט ליה. **ובא רב אשי** ודחה האי תירוצא לאמר. ממאי דהאי וכל דכתיב בערלה כולה משמע דלמא האי וכל כלום משמע דאפילו מקצת ערלה כתב רחמנא זאת עד דאיכא כולה ערלות לא שנא בשחיטה ולא שנא בזריקה. **וכי פליגי רבא ורב חסדא**

מִדָּבָר שֶׁאֵינוֹ נוֹהֵג בְּכָל הַזְּבָחִים, דהיינו מחשבת טומאה, שאף הטמא יכול לשלוח את שאר הקרבנות לבית המקדש להקרבה מלבד פסח. ולכן יש לנו ללמוד שכשם שמחשבת טומאה לא עשה בה מקצת טומאה ככל טומאה, כמו כן מחשבת ערלה לא עשה בה מקצת ערלה ככל ערלה, **וְאַל יוֹכִיחַ זְמַן** [-מחשבת חוץ לזמנו] **שֶׁנּוֹהֵג בְּכָל הַזְּבָחִים**, שכל הזבחים ששחטן על מנת לאוכלם לאחר זמנם פסולים. ואין ללמוד משם לערלה שגם מקצת ערלה תפסול.

דוחה הברייתא, **אוֹ כַּלֵּךְ לְדַרְכְּךָ זוֹ** - שמא תלך לדון בדרך אחרת, **דָּנִין** - מסתבר יותר ללמוד **דָּבָר שֶׁלֹּא הוּתַּר מִכְּלָלוֹ** - דבר שלא מצינו אופן שהותר מכלל איסורו, דהיינו האיסור של ערל, שאין שום קרבן שמותר באכילה לערלי, **מִדָּבָר שֶׁהוּתַּר מִכְּלָלוֹ**, דהיינו מהאיסור של חוץ לזמנו, שגם כן לא מצאנו שום קרבן שמותר לאוכלו לאחר זמנו', **וְאַל תּוֹכִיחַ טוּמְאָה שֶׁהוּתְּרָה מִכְּלָלָהּ**, שכאשר רוב הציבור טמאים הפסח קרב בטומאה, ואף נאכל בטומאהיא. ואין זה דומה למחשבת ערלה, שאף אם רוב הציבור ערלים אינם מקריבים ואינם אוכלים פסח.

לאחר שראינו שבדרך של מה מצינו אי אפשר לפשוט שאלה זו, משום שיש צדדים לכאן ולכאן, מסיימת הברייתא שיש ללמוד דין זה מדרשת הפסוק, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב, **'זאת חֻקַּת הַפֶּסַח** וגו', **וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ'** (שם יב, מג, מח). ולהלן תבאר הגמרא כיצד לומדים מהכתוב שהשוחט למולין וערלים כשר.

אהח 19/06/2018

כעת מבאר רבה את ראייתו בדרך שאלה ותשובה:

מקשה רבה, **מַאי 'זאת'** - מה בא התנא ללמוד מהתיבה 'זאת', **אִילֵימָא** - אם תאמר שהוא בא ללמוד **דִּכְוָלָּהּ עָרְלָה פְּסָלָה** - שרק אם שחט לשם ערלים לבדם פסול, **מִקְצָתָהּ לֹא פְּסָלָה** - אך אם שחט לשם ערלים ומולים לא פסל, **הַאי מִ'וְכָל עָרֵל' נָפְקָא** - דבר זה אנו לומדים מהכתוב 'וכל ערל'יב, שמשמע מיתור התיבה 'כל', שרק אם נשחט במחשבה שכולה לשם ערלים פסול, אבל אם מקצת המחשבה לשם ערלים ומקצתה לשם מולים כשריג. **אֶלָּא** על כרחנו יש לפרש שהתנא קיצר בדבריו ועל ענין אחר אמר 'תלמוד לומר זאת', **וְהָכִי קָתָנֵי** - וכך צריך לשנות בברייתא, מנין שהערל אינו פוסל בני חבורה הבאים עמו, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב **'וְכָל עָרֵל'**, שרק **כּוּלָּהּ עָרְלָה פְּסָלָה** אבל **מִקְצָתָהּ לֹא פְּסָלָה**, לפיכך אם שחט לשם מולים וערלים כשר. וממשיך התנא ושואל, **וְכִי תֵּימָא** - ואם תרצה לומר **שהוא הַדִּין לִזְרִיקָה דִּכְוָלָּהּ עָרְלָה מִיהָא** - על כל פנים **פְּסָלָה**, כלומר, שאף אם חשב בשחיטה על מנת לזרוק רק לערלים לבדם פסול, כשם שהחושב על השחיטה עצמה רק לשם ערלים פסול, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - לכך מלמדנו הכתוב **'זאת'**, למעט **שֶׁבְּשְׁחִיטָה הוּא דִּכְוָלָּהּ עָרְלָה מִיהָא פְּסָלָה** - שדווקא בשחיטה אם חשב לשם ערלים בלבד פסוליז, **אֲבָל זְרִיקָה, אֲפִילּוּ כּוּלָּהּ עָרְלָה נַמִּי לֹא פְּסָלָה** - אך אם חשב בשעת השחיטה על הזריקה, אפילו חשב לשם ערלים לבדם לא פסל. נמצא שמתיבת 'וכל' למדנו שמקצת ערלה אינה פוסלת אפילו בשחיטה, ומתיבת 'זאת' למדנו שאין מחשבת ערלה פוסלת בזריקה כלל.

ממשיך רבה ומבאר, **וְכִי תֵּימָא מַאי קוּלָּא דִּזְרִיקָה** - ואם תשאל איזה קולא יש בזריקה יותר מבשחיטה, שלכן אנו מפרשים שהכתוב 'זאת' נאמר על השחיטה ובא למעט את הזריקהיט. משיב רבה, משום **דְּאֵין מַחֲשֶׁבֶת אוֹכְלִין בִּזְרִיקָה**, כלומר, שהכתוב 'איש לפי אכלו', שממנו לומדים את הדין שצריך לחשוב לשם הראויים לאוכלו, על השחיטה נאמריז, ולא מצאנו בתורה לענין זריקה שצריך להיות לשם אוכליו, וכיון שכן מסתבר לומר שאף הכתוב 'זאת' העוסק בענין מחשבת ערלים, על השחיטה נאמר, ובא למעט את הזריקהיז. הרי שהתבארה ראייתו של רבה מהברייתא, שהשוחט למולים על מנת שיתכפרו ערלים בזריקה כשר.

ולכן אף שהערל [וכן הטמא] אינו יכול לאכול מהקרבן רשאי לשלוח את קרבנו, אבל פסח עיקרו לאכילה ומי שאינו יכול לאכול אינו רשאי גם לשלוח קרבנו. רש"י (ד"ה וזמן).

ט. כן מבואר במסכת יבמות (עד.), שערל אסור באכילת כל הקדשים. וביאר רש"י (ד"ה ערלה), שלומדים את כל הקדשים שאסורים לערל בקל וחומר מפסח הקל [אך לא פירש רש"י במה קל הפסח יותר משאר הזבחים. ויתכן שהפסח נחשב קל במה שהוא נאכל בטומאה כשרוב הציבור טמאים, ושאר הקרבנות אף הקרבים בטומאה בציבור אינם נאכלים]. והדובב מישרים (מ"ח סי' קלד) הקשה, שבירושלמי (יבמות פ"ח ה"ח) נאמר, שאי אפשר ללמוד את שאר הקדשים בקל וחומר מפסח, משום שבפסח יש חומרא יותר משאר קדשים, שאסור לשבור בו עצם. אלא לומדים זאת בגזירה שוה, נאמר בפסח 'ממנו' (שמות יב, ט), ונאמר בקדשים 'ממנו' (ויקרא ז, יד), מה פסח הערל אסור בו אף קדשים הערל אסור בהם. וראה בילקוט ביאורים שהובאו שיטות נוספות מנין שערל אסור בכל הקדשים.

בפירכת הברייתא כאן, פירש רש"י (ד"ה וזמן), שהכוונה לעיקר האיסור של ערל לאכול בקדשים. וביאר השפת אמת (נדפ"י), שלא רצה רש"י לבאר כפשוטו שמדובר כאן על פסול מחשבת ערלים, משום שבשאר הקרבנות לא שייך פסול זה, שהרי ערל משלח קרבנותיו, ואם כן הרי זה הותר מכללו בשאר זבחים, לכן פירש שמדובר לענין איסור אכילת קדשים לערל, שאיסור זה לא הותר מכללו. אלא שהקשה, אם כן מדוע לעיל בפירכא שערלה אינה נוהגת בכל הזבחים, אין אנו אומרים ששם ערלה נוהג בכל הזבחים, דהיינו שאת כולן אסור לו לאכול. לפיכך כתב, שיותר היה נראה לפרש שלא דיברה הברייתא אלא לענין פסול מחשבת ערלים, וכוונת הברייתא כאן שלא הותר מכללה בקרבן פסח עצמו, מה שאין כן מחשבת טמאים שהותר בציבור אפילו בפסח עצמו [וכן משמע ברש"י להלן (סב. ד"ה דנין) כפירוש השפת אמת. וצריך עיון שזה סותר את פירושו כאן. מנוחת אהרן (סי' רס סוף סק"ד). וראה בהערה על דברי הגמרא להלן שם מה שתירץ רבי משה מאימראן]. וראה בהערה הבאה.

י. רש"י (ד"ה וזמן). בטל תורה (ד"ה דנין) ביאר, שלפיכך פירש רש"י שאיסור אכילת נותר לא הותר מכללו, ולא פירש שעיקר פסול מחשבת חוץ לזמנו לא הותר מכללו, משום שמצאנו כמה קרבנות שאין מחשבת זמן פוסלת בהם, וכמו שכתבו תוספות ביומא (ז: ד"ה הא), שמחשבת חוץ לזמנו הותרה במנחת כהנים ושאר דברים שאין בהם אכילה, שכלל הוא שאין מחשבת פיגול נוהגת בדבר שאין לו מתירים [דהיינו שבסתם קרבן יש בו דבר מסוים שמתיר את שאר בשרו לאכילה או להקטרה, כגון דם שמתיר את שאר הזבח, וכן במנחה הקומץ מתיר את שיירי המנחה, אבל מנחת כהנים שמוקטרת בשלימותה אין בה שום מתיר], ולכן פירש רש"י שכוונת הברייתא כאן שלא מצאנו שום פיגול שהותר באכילה, שהרי כל הדברים שאין להם מתירים הם ממילא אינם נאכלים, ואילו טומאה הותרה מכללה אף באכילה. ובשערי יצחק (פלקסר, מהדורה תניינא סי' ו) כתב, שלפי זה מובן מדוע לא רצה רש"י לפרש לגבי ערל שלא הותר מכללו שהכוונה בענין פסול המחשבה [כמו שפירש השפת אמת שהובא בהערה לעיל], משום שבענין פסול מחשבה הרי זמן גם כן הותר מכללו, אלא ודאי שכל הנידון כאן הוא לענין איסור אכילה שבין בערל ובין בפיגול לא הותר מכללו.

יא. כל קרבנות הציבור מותר להביאם בטומאה כאשר רוב הציבור טמא, אבל אסור לאוכלם, וקרבן פסח מתייחד משאר הקרבנות שאף מותר באכילה, לפי שעיקר מצות הפסח היא אכילתו. משנה (להלן עו:).

יב. הגמרא סוברת כעת שאי אפשר לומר שלומדים מהתיבה 'זאת' שמקצת ערלה לא פוסלת, לפי שמתיבת 'זאת' אין כל משמעות לדרשה זו. רש"י (ד"ה מאי). וכתב השפת אמת (נדפ"י שם) שיש לדקדק, מדוע שינה רש"י מפשטות לשון הגמרא, שמשמע שבאמת ניתן ללמוד מ'זאת' למעט מקצת ערלה, אלא שהוקשה לגמרא שזה כבר מתמעט מ'וכל ערל'.

יג. ומכאן לומדים לכל מחשבת 'שלא לאוכליו' כגון לחולה ולזקן, שמקצת אוכלין לא פוסל, ואף שהדרשה היא בענין ערל, מכל מקום מכיון שכל אלו שאינם ראוים לאכול מהפסח מתמעטים מפסוק אחד של 'איש לפי אכלו', לכן למדים הם זה מזה. תוספות (לעיל ע"ח ד"ה שמטו). [ואף לפי שיטת הרמב"ם (קרבן פסח פ"ג ה"ו) שהובא לעיל, שמחשבת ערלים ומחשבת אוכלין שני דינים שונים הם, שמחשבת אוכלין לדברי הכל אינה נוהגת בזריקה, ואילו מחשבת ערלים נוהגת גם בזריקה לדעת רב חסדא, מכל מקום הרי יש במחשבת ערלים גם את הפסול של שלא לאוכליו, וכיון שגילתה התורה שמקצת ערלים אינו פוסל, ממילא מוכח שגם מקצת אוכלין לא פוסל. מנחת ברוך (סי' כד ענף ג)].

יד. ממה שנאמר בתורה 'זאת' אנו למדים שהפסול של ערלה אינו נוהג אלא בעבודה אחת. ואמנם לא מפורש בתורה שהכתוב 'וכל ערל' מדבר על השחיטה, אבל מכל מקום סברה הגמרא שעל השחיטה בוודאי מדבר הכתוב, שהרי השחיטה היא תחילת כל העבודות. ועוד שבשחיטה מצאנו שפוסל בה מחשבת שלא למנויו ושלא לאוכליו, כמו שדרשו בברייתא (לעיל ע"ח) מהכתוב 'איש לפי אכלו תכוסו', ופירש רבי, ש'תכוסו' היינו תשחטו, ולפיכך מסתבר שאף פסול מחשבת ערלה נוהג בשחיטה. וכן פירשה הגמרא בסמוך. רש"י (ד"ה מלמוד - הכא).

טו. כלומר, שמא נאמר להיפך, שאין הכתוב מדבר אלא על הזריקה, שכולה ערלה פוסלת בה, וממעט את השחיטה שאין בה פסול ערלים כלל. [וצריך ביאור, שהרי פירש רש"י (ד"ה מלמוד) שעל השחיטה בוודאי דיבר הכתוב, שהיא תחילה לעבודות, אם כן כיצד רוצה הגמרא לומר שאין הכתוב מדבר אלא על הזריקה].

טז. וכמו שפירש רבי בברייתא (לעיל ע"ח), ש'תכוסו' היינו תשחטו, ללמדנו שמחשבת אוכלין נוהגת בשחיטה. ואף לפי חכמים שלא דרשו כך, על כרחך שהכתוב 'איש לפי אכלו' מדבר על השחיטה, שהרי בהמשך נאמר 'ושחטו אותו'. רש"י (ד"ה הומיל).

יז. כן פירש רש"י (ד"ה וכ"מ).

ומצאנו שלושה פירושים נוספים בסברת הגמרא כאן [ופירושים אלו מקבילים לשלוש השיטות שהובאו בתחילת הסוגיא בביאור מהלך סוגייתנו]:

א. התוספות רי"ד (ד"ה מימר) פירש, שסברת רבה היא, שהרי לדברי הכל אין מחשבת

עין משפט
נר מצוה

כג א מיי׳ שם הל׳ ו:

רבינו חננאל

לשם חבורה אחרת. **ופשטנא** בעינן למנויו שנאמר במכסת נפשות תכוסו על השה. ואוכליו שנאמר איש לפי אכלו ואיתקש אוכלין למנויין: **אתמר שחטו למולין על מנת שיתכפרו בו ערלים** רב חסדא אמר פסול יש מחשבת אוכלין בזריקה כלומר בעינן שחשב בזריקה לאוכליו מכיון שחשב לערלים שאינן יכולין לאכול שנאמר (שמות יב מח) וכל ערל לא יאכל בו פסול. **רבא אמר כשר** בתר שחיטה אזלינן ואין מחשבת אוכלין פוסלין בזריקה כלומר אם זרק שלא לאוכליו לא נפסל הפסח. **ירושלמי** אמר ר׳ יוחנן שחטו לאוכליו וזרק דמו שלא לאוכליו כשר. **אמר רבא מנא אמינא** לה דאין מחשבת ערלין בזריקה יכול לפסול בני חבורה הבאין עמו. **ודין הוא הואיל וטומאה פוסלת** שנאמר (במדבר ט ו) ויהי אנשים אשר היו טמאים וגו׳. **וערלה פוסלת** שנא׳ וכל ערל לא יאכל בו. מה טומאה לא עשה בה מקצת טומאה ככל הטומאה אף ערלה לא עשה בה מקצת ערלה ככל ערלה. **[או] כלך לדרך זו הואיל וערלה** פוסלת וזמן פוסל מה זמן עשה בו מקצת זמן ככל זמן אף ערלה עשה בה מקצת ערלה ככל ערלה. **נראה למי דומה דינן דבר שאין נוהג בכל הזבחים** [כמו] הערלה שאין ערלה פוסלת אלא בפסח אבל בשאר זבחים לא דקיימא לן ערל וטמא משלחין קרבנותיהן. **מדבר שאינו נוהג בכל הזבחים** [הטומאה] שאין טומאה פוסלת אלא בפסח אבל בשאר זבחים לא דקיימא לן [טמא משלח קרבנותיו]. ואל יוכיח זמן שנוהג בכל הזבחים. **או כלך לדרך זו** דנין דבר שלא הותר מכללה הערלה מדבר שלא הותר מכללו הזמן ואל תוכיח טומאה שהרי הותרה מכללה בצבור שנאמר (שם ט י) איש איש כי יהיה טמא לנפש איש נדחה לפסח שני ואין צבור נדחה לפסח שני אלא עושה בטומאה. **ת״ל זאת חקת הפסח** ודייק רבה מאי זאת אלא לאו הכי קתני ואל תוכיח טומאה שהותרה מכללה בצבור ת״ל וכל ערל אי איכא כולה ערלות פסלה. ואי לא לא פסלה. **וכי תימא הוא הדין לזריקה** דאי אית בה כולה ערלות פסלה ת״ל זאת בשחיטה הוא דפסלה ערלה בזריקה לא פסלה ומאי קולא בזריקה לדחויה דאין מחשבת אוכלין פוסלה בזריקה כדאמרן. **ורב חסדא אדרבה לאידך** גיסא כולה ערלות פסלה בשחיטה מקצתה לא פסלה. וכי תימא הוא הדין לזריקה דבזריקה נמי לא פסלה עד דאיכא כולה ערלות. **ת״ל זאת** בשחיטה הוא דבעי כולה

מסורת הש״ס
עם הוספות

ח) [לקמן עח:] ועי״ש בתוד״ה ולעכב, ג) פ׳ צו פרשתא ח ה״א, ד) מנחות יז:, ה) לקמן סב., ו) עו ע״ב.

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל משֶׁה וְאַהֲרֹן זֹאת חֻקַּת הַפֶּסַח כָּל בֶּן נֵכָר לֹא יֹאכַל בּוֹ: [שמות יב, מג]

ב) וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר וְעָשָׂה פֶּסַח לַיְיָ הִמּוֹל לוֹ כָּל זְכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ: [שמות יב, מח]

הגהות וציונים

ט] בראשונים וכ״י נוסף איתמר: ג] צ״ל דמו (רש״ש):

ט] שחטו למולין על מנת שיתכפרו בו ערלים בזריקה א״ר חסדא אמר פסול רבה אמר כשר רב חסדא אמר פסול יש מחשבת ערלים בזריקה רבה אמר כשר אין מחשבת ערלים בזריקה. אמר רבה מנא אמינא לה דתניא יכול יפסול בני חבורה הבאין עמו ודין הוא הואיל וערלה פוסלת וטומאה פוסלת מה טומאה לא עשה בה מקצת טומאה ככל טומאה אף ערלה לא עשה בה מקצת ערלה ככל ערלה או כלך לדרך זו הואיל וערלה פוסלת וזמן פוסל מה זמן עשה בה מקצת זמן ככל זמן אף ערלה עשה בה מקצת ערלה ככל ערלה נראה למי דומה דינן דבר שאין נוהג בכל הזבחים או כלך לדרך זו דנין דבר שלא הותר מכללו מדבר שלא הותר מכללו ואל תוכיח טומאה שהותרה מכללה ת״ל ב) זאת מאי זאת אילימא דכולה ערלה פסלה מקצתה לא פסלה האי ג) מוכל ערל נפקא אלא לאו הכי קתני ת״ל וכל ערל כולה ערלה פסלה מקצתה לא פסלה וכי תימא הוא הדין לזריקה דכולה ערלה מיהא פסלה ת״ל זאת בשחיטה הוא דכולה ערלה מיהא פסלה אבל זריקה אפילו כולה ערלה נמי לא פסלה וכי תימא מאי קולא דזריקה ד) דאין מחשבת אוכלין בזריקה. ורב חסדא אדרבה לאידך גיסא ת״ל וכל ערל כולה ערלה פסלה מקצתה לא פסלה אבל זריקה אפילו מקצתה נמי פסלה וכי תימא הוא הדין לזריקה דעד דאיכא כולה ערלה לא פסלה ת״ל זאת שחיטה הוא דמקצתה לא פסלה אבל זריקה אפילו מקצתה פסלה וכ״ת ומאי חומריה דזריקה דלא מקבע פיגול אלא בזריקה. מתקיף לה רב אשי ממאי דהאי וכל ערל כולה משמע דילמא האי וכל ערל משמע כל דהו ערלה כתב רחמנא זאת דעד דאיכא כולה ערלה לא פסלה לא שנא בשחיטה ולא שנא בזריקה אלא אמר רב אשי רב חסדא ורבה בהאי

אהח19/06/2018

שחטו. להכילו למולין מנוין, אבל יתכפרו בו בזריקתו ערלים, או מנוין או שאין מנוין: **אין מחשבת ערלים בזריקה.** לא מהני לפסול, וטעמא מפרש לקמיה: **מנא אמינא לה** כו׳. ריש״א דבריית׳ וכל ערל לא יאכל בו: יכול יפסול. ערל: **בני חבורה הבאין עמו.** שאם נמנו עליו מולין וערל שמתו לחיו מחמת מילה ושחט לשם כולם, יכול יפסל: **הואיל וטומאה פוסלת.** שאם שחטו לטמאין, דבעינן הרחוי לאוכלו, כדכתיב איש לפי אכלו תכוסו, תשחטו. ולתנא קמא דלית ליה לשון סורסי, דתריה כתיב ושחטו אותו: **וערלה פוסלת.** מהאי טעמא נמי דרחוי לאכילה בעינן: **מה טומאה לא עשה בה מקצת טומאה.** כגון לטמאים ולטהורים: **ככל טומאה.** כאילו נשחט כולו לטמאים. ולקמן פריך מאי שנא טומאה דפסיטא ליה ומאי שנא ערלה דמספקא ליה: **וזמן פוסל.** שחטו על מנת לאכול הימנו כזית חוץ לזמנו, ונעשה כולו פיגול, והיינו מקצת זמן, שלא חישב על כזית הימנו, כדכתיב אם האכל יאכל וגו׳ ותניא בתורת כהנים ב) ובזבחים (דף כט.) כוף אותך לשמוע במחשב לאכול מזבחו ביום השלישי הכתוב מדבר, וכתיב האכל יאכל אכילה בכזית ג): **ערלה וטומאה מיה** נוהגת בשאר זבחים כפסח, שכן ערל וטמא משלחין קרבנותיהן ד), דלא מעכבא בהו אכילת נעלים: **ערלה לא הותרה מכללה** שאין שום קרבן נאכל לערלים, דילפינן בימות (דף עג.) דערל אסור בקדשים דאמי דקל, וחומר נמי לא הותר לשום קרבן לאוכלו חוץ לזמנו, וטומאה הותרה מכללה כדמפרש לקמן ה) הפסח שנא בטומאה נאכל בטומאה: **ת״ל זאת.** חקת הפסח, וכתיב בהדיא פרשתא כל ערל לא יאכל בו: **מאי זאת.** היכי משמע מזאת דאינו פוסל בני חבורה הבאין עמו, על כרחין מילתא אחריתי קאמר, והכי קאמר ת״ל וכל ערל עד דאיכא כולה ערלות, וזאת אתא דלא תימא הוא הדין לזריקה דכולה ערלות מיהא פסלה דיה, שם שחטו למולין על מנת לזרוק דמה ג) לערלים לבדם: **תלמוד לומר זאת.** דמשמע בעבודה ז׳ הוא דפסלה ערלות, והיינו שחיטה דהיא תחלה לעבודות, והיא הווכרה אצל מנוין ואוכלין כדמפרש: **וכ״ת מאי קולא דזריקה.** דאימא הואיל וערלה פוסלת וזמן פוסל מה זמן עשה בו מקצת זמן ככל זמן אף ערלה עשה בה מקצת ערלה ככל ערלה. **נראה למי דומה דינן דבר שאין נוהג בכל הזבחים** [כמו] הערלה שאין ערלה פוסלת אלא בפסח אבל בשאר זבחים לא דקיימא לן ערל וטמא משלחין קרבנותיהן. **מדבר שאינו נוהג בכל הזבחים** [הטומאה] שאין טומאה פוסלת אלא בפסח אבל בשאר זבחים לא דקיימא לן [טמא משלח קרבנותיו]. ואל יוכיח זמן שנוהג בכל הזבחים. **או כלך לדרך זו** דנין דבר שלא הותר מכללה הערלה מדבר שלא הותר מכללו הזמן ואל תוכיח טומאה שהרי הותרה מכללה בצבור שנאמר (שם ט י) איש איש כי יהיה טמא לנפש איש נדחה לפסח שני ואין צבור נדחה לפסח שני אלא עושה בטומאה. **ת״ל זאת חקת הפסח** ודייק רבה מאי זאת אלא לאו הכי קתני ואל תוכיח טומאה שהותרה מכללה בצבור ת״ל וכל ערל אי איכא כולה ערלות פסלה. ואי לא לא פסלה. **וכי תימא הוא הדין לזריקה** דאי אית בה כולה ערלות פסלה ת״ל זאת בשחיטה הוא דפסלה ערלה בזריקה לא פסלה ומאי קולא בזריקה לדחויה דאין מחשבת אוכלין פוסלה בזריקה כדאמרן. **ורב חסדא אדרבה לאידך** גיסא כולה ערלות פסלה בשחיטה מקצתה לא פסלה. וכי תימא הוא הדין לזריקה דבזריקה נמי לא פסלה עד דאיכא כולה ערלות. **ת״ל זאת** בשחיטה הוא דבעי כולה ערלות אבל בזריקה אפי׳ מקצת ערלה פסלה דזריקה חמורה משחיטה. **דלא מקבע פיגול בשחיטה אלא בזריקה** דתנן בזבחים פ״ב [כז:] השוחט [הזבח] לזרוק דמו למחר או מקצת דמו למחר להקטיר אימוריו למחר או מקצתן לאכול כזית מבשרו למחר פיגול וחייבין עליו כרת הנה לא מקבע הפסח פגול אלא מזריקה ואילך אבל בשחיטה לא דאי אפשר לחשב בשחיטה לשחטו למחר דהא היום שחט ליה. **ובא רב אשי** ודחה האי תירוצא לאמר. ממאי דהאי וכל דכתיב בערלה כולה משמע דלמא האי וכל כלום משמע דאפילו מקצת ערלה כתב רחמנא זאת עד דאיכא כולה ערלות לא שנא בשחיטה ולא שנא בזריקה. **וכי פליגי רבא ורב חסדא**

רב חסדא אמר פסול. ואם תאמר מאי שנא משחטו למולים ולערלים תריץ דהאם יש מחשבת מולים בשחיטה אבל הכא לא פתיכי מולים בזריקה: **רבה** אמר כשר. תימה לר״י נילף מק״ו דפסול משיעור בעלים דמה הריני שוחט לשם פלוני לכשר לזרוק דמו לשם פלוני פסול שוחט לשם ערלים דפסול מיעו דין לזרוק לערלים נמי פסול וכי תימא גוזמא עדיד בזבחים (ד׳ י.) קל וחומר מעלה לשמו ותירץ ר״י דשאני הכא דרבה יליף מקרא לקמן ועוד תומר ר״י לתיכא למיפרך מה לשיעור בעלים שכן אם זרק לשם פלוני דפסול תאמר בשוחט לזרוק לערלים שכן זורק לשם ערלים כשר דאין מחשבת מולין בזריקה לכ״ע כדפריכית ואם תאמר היא גופה נילף משיעור בעלים שיהא זורק לשם ערלים פסול ושמא יש מיעוט למעט מולים מזריקה ומיהו מתכוסו לא משמע שום מיעוט אלא מיעוט אחרינא איכא ועוד איכא למיפרך מה לשיעור בעלים שכן פסול בכל הזבחים: **וכי** תימא ה״ה לזריקה. וכן רב אשי קאמר בסמוך לא שנא שחיטה ולא שנא זריקה תימה לריב״א כיון דזריקה קילא דאין בה מחשבת מולין היכי נילף משחיטה ואמאי מיעטוריך השתא זאת:

דילמא האי כל ערל אפילו כל דהו. מע״ג דפלוגתא דתנאי הוא בסנהדרין (ד׳ עא.) גבי הכוהו עשרה בני אדם בי׳ מקלות בבל נפש אי כולה נפש משמע או כל דהו וכן בנכורות (ד׳ ג.) גבי כל נכור רב אשי בא לסמוך לאייתו של רבה ולהעמיד הברייתא כאותן דאמר כל דהו משמע ועוד כדפי׳ בקונטרס דבריית׳ גופה מוכחת דאית בא להחיר מקלת ערלות ולהכי פריך: **כתב** רחמנא זאת עד דאיכא כולה ערלה. תימה לסתוך מכל ועוד דניחא מיפכא דאמת ודאי כולה ערלה משמע כתב רחמנא כל אפילו כל דהו וי״ל דידע בעל הס״ס למיעטריך כל לאוס דרשה אחריתי ומיעטריך זאת לגלויי דלא נדרוש מכל כל דהו אבל אי הוה דרשי׳ מיפכא לא הוה ידעינן כלל זאת למאי אתא:

המי

בשחיטה ולא שנא בזריקה אלא אמר רב אשי רב חסדא ורבה בהאי

אחש19/06/2018

מביאה הגמרא את תשובת רב חסדא על ראייתו של רבה:
אומרת הגמרא, **וְרַב חִסְדָּא** הסובר שהשוחט למולים על מנת שיתכפרו בו ערלים בזריקה פסול, יאמר לך, **אַדְרַבָּה לְאִידָךְ גִּיסָּא** - פירוש הברייתא הוא להיפך לצד השני, שבזריקה אף מקצת ערלה פוסלת. וכך הביאור בברייתא, מנין שערל אינו פוסל בני חבורה הבאים עמו, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב 'וְכָל עָרֵל', שרק **כּוּלָּהּ עָרְלָה פְּסָלָה** אבל **מִקְצָתָהּ לֹא פְּסָלָה**, לפיכך אם שחט לשם מולים וערלים כשר. ודין זה הוא דוקא בשחיטה, **אֲבָל זְרִיקָה אֲפִילּוּ מִקְצָתָהּ** לשם ערלים **נַמִּי פְּסָלָה**, שאפילו אם חשב שיתכפרו בו מולים וערלים בזריקה פסול. ומבארת הברייתא מנין למדנו זאת, **וְכִי תֵּימָא** - ואם תרצה לומר שאין הדין כן, אלא שכשם שבשחיטה מקצת ערלה אינה פוסלת **הוּא הַדִּין לִזְרִיקָה, דְּעַד דְּאִיכָּא כּוּלָּהּ עָרְלָה** - שעד שלא יחשוב רק לערלים לבדם **לֹא פְּסָלָה, תַּלְמוּד לוֹמַר** - לכך מלמדנו הכתוב 'זאת', למעט שרק **שְׁחִיטָה הוּא דְּמִקְצָתָהּ לֹא פְּסָלָה, אֲבָל בִּזְרִיקָה אֲפִילּוּ מִקְצָתָהּ פְּסָלָה.**

ממשיכה הגמרא לבאר לפי דעת רב חסדא, **וְכִי תֵּימָא, וּמַאי חוּמְרֵיהּ דִּזְרִיקָה** - ואם תשאל איזה חומרא יש בזריקה יותר מבשחיטה, שלכן אנו מפרשים שהקולא של מקצת ערלה היא בשחיטה ולא בזריקה[יח]. משיבה הגמרא, משום **דְּלֹא מְקַבַּע פִּיגּוּל אֶלָּא בִּזְרִיקָה** - שאיסור פיגול אינו נקבע על הקרבן עד שיזרוק את דמו כדין [או שיזרקנו במחשבת פיגול], אך אם זרק את הדם שלא כדין אין הקרבן נקבע בפיגול, והאוכל ממנו אינו חייב כרת[יט], ומכיון שמצינו חומרא זו בזריקה, מסתבר להחמיר בזריקה אף בעניננו שאפילו מקצת ערלה פוסלת בה.

רב אשי מקשה על מה שפירשה הגמרא בברייתא לפי דעת רבה ורב חסדא:
מַתְקִיף לָהּ רַב אַשִׁי - הקשה רב אשי על פירוש הגמרא לפי דעת רבה ורב חסדא, שמהכתוב 'וכל ערל' אנו לומדים שמקצת ערלה אינה פוסלת [על כל פנים בשחיטה], **מִמַּאי דְּהַאי** - מנין לנו שפסוק זה 'וְכָל עָרֵל', **כּוּלָּהּ** ערלה **מַשְׁמַע** ולא מקצתה, ומכאן אנו לומדים שהערל אינו פוסל בני חבורה הבאים עמו, ולפיכך פירשנו בכוונת הברייתא שהכתוב 'זאת' בא ללמדנו דבר אחר, למעט שבזריקה הדין שונה, או להקל שאין מחשבת ערלים בזריקה כלל, או להחמיר שאפילו מקצת ערלה פוסלת בה, **דִּילְמָא הַאי** - שמא יש לפרש שהפסוק 'וְכָל עָרֵל', **מַשְׁמַע כָּל דְּהוּ עָרְלָה** - משמעותו של התיבה 'כל' היא לרבות שאפילו [אוצר התכמה]שהוא ערלה פוסלת, ולכן סבר התנא בשאלתו שהערל פוסל את בני החבורה הבאים עמו, והשיב, שלפיכך **כָּתַב רַחֲמָנָא** - כתבה התורה 'זאת', למעט **דְּאִיכָּא כּוּלָּהּ עָרְלָה** - שעד שלא תהיה מחשבה שכולה לשם ערלים **לֹא פְּסָלָה**, שתיבת 'זאת' באה למעט, שאין הקרבן נפסל עד שתהא כל המחשבה רק לשם ערלים, אבל אם רק מקצת המחשבה היא לשם ערלים, הערל אינו פוסל את בני חבורתו. ומתפרשת הברייתא כפשוטה שהתנא משיב על השאלה שפתח בה[כ]. ונמצא שלפי זה, **לֹא שָׁנָא בִּשְׁחִיטָה וְלֹא שָׁנָא בִּזְרִיקָה** - אין חילוק בין שחיטה לזריקה, ובשתיהם כולה ערלה פוסלת ומקצתה אינה פוסלת[כא].

רב אשי מבאר פירוש חדש במחלוקת רבה ורב חסדא:
אֶלָּא אָמַר רַב אַשִׁי, לא נחלקו רבה ורב חסדא שיש מחשבת ערלים בזריקה[כב], ולכן אם היו מנויים על הפסח ערלים ומולים, ושחטו למולים על מנת שיתכפרו בזריקתו רק הערלים המנויים בו[כג], פסול לדברי הכל, ובמה נחלקו, בשחט את הפסח על מנת שיתכפרו בזריקתו ערלים שאינם מנויים על הפסח, **וְרַב חִסְדָּא וְרַבָּה**

אוכלין וערלים פוסלת בזריקה עצמה, וממילא מסתבר לומר שהכתוב 'זאת' ממעט את השוחט על מנת לזרוק לשם ערלים או שלא לאוכליו, שהוא גם כן כשר, ורק בשחיטה עצמה פסול. [פירוש זה הוא כשיטת הר"י (נמוק' לעיל ע"ח ד"ה שחטו), שלדברי הכל החושב בזריקה עצמה שלא לאוכליו כשר. והקשה בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה רנה), לפירוש זה הלא עיקר הסברא היא שבזריקה עצמה אין מחשבת אוכלין וערלים, וכיון שטענתו היא גם ממחשבת ערלים, מדוע נקטה הגמרא 'דאין מחשבת אוכלין בזריקה' ולא 'דאין מחשבת ערלים בזריקה', הלא עד עכשיו עסקנו ב'ערלים'].

ב. הריב"א (נמוק' שם) פירש, ש'אין מחשבת אוכלין בזריקה' היינו שאם חשב בזריקה על מנת להאכיל לערלים לדברי הכל כשר, ומה שפוסל רב חסדא הוא רק אם חשב שיתכפרו ערלים בזריקה. ולפי שיטתו סברת הגמרא כאן היא, שהזריקה קלה יותר משחיטה בזה שאין נוהג בה מחשבת להאכיל, מה שאין כן בשחיטה שנוהג בה גם מחשבת אכילה וגם מחשבת כפרה, ולפיכך מסתבר שהמיעוט 'זאת' בא להקל על הזריקה [כן פירש החזון איש (או"ח סי' קכד סק"ג) לשיטת הריב"א].

ג. בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה רנה) פירש, שאף רב חסדא הסובר שיש מחשבת ערלים בזריקה, מודה שמחשבת אוכלין כגון חולה וזקן אינה פוסלת בזריקה [וכן דעת הרמב"ם (קרבן פסח פ"ג ה"ו)], ולפיכך טען רבה לעומתו שהרי גם אתה מודה שזריקה קלה יותר שאין נוהג בה מחשבת אוכלין, לפיכך יש להקל בזריקה גם לענין מחשבת ערלים.

יח. **כלומר**, שמא נאמר להיפך, שהכתוב מדבר על הזריקה, שבה מקצת ערלה אינה פוסלת, וממעט את השחיטה שאפילו מקצת ערלה פוסלת בה. פירוש הריב"ן (ד"ה וכי - הגאון). וכן הוא ברש"י כתב יד, שהובא בדקדוקי סופרים (מו"ק ק).

יט. **אם** חשב באחת מארבע עבודות הזבח [שחיטה, קבלה, הולכה או זריקה] על מנת שכזית מן הזבח ייאכל לאחר זמן אכילתו, הקרבן נעשה פיגול והאוכל ממנו חייב כרת, שנאמר (ויקרא ז יח) 'והנפש האוכלת ממנו עונה תשא', ואפילו אם אכל ממנו בתוך זמן אכילתו. ואין הקרבן נקבע בדין פיגול אלא אם כן לא נפסל הקרבן בשום פסול נוסף מלבד הפיגול, וכגון שבשחיטה חשב חוץ לזמנו, ואת שאר העבודות עשה בשחיקה ללא שום מחשבה, או שעשה אותן במחשבה כשירה דהיינו לאכול בתוך זמנו, או שעשה גם את שאר העבודות במחשבת פיגול. אבל אם חשב בשאר העבודות פסול אחר, כגון שחשב לאכול את הקרבן מחוץ למקום אכילתו [שבמחשבה זו הקרבן נפסל אבל אין האוכלו חייב כרת], אין הקרבן נקבע בפיגול. ולמדו זאת חז"ל ממה שבפיגול נאמר (ויקרא שם) 'לא ירצה', ובקרבן כשר נאמר (ויקרא כג כז) 'ומיום השמיני והלאה ירצה', מה הרצאת כשר צריך שכל מעשי הקרבן יהיו בכשרות, אף הרצאת הפיגול אינו נקבע עד ששאר מעשי ההקרבה יהיו או בכשרות או במחשבת פיגול עצמה. נמצא שבזריקת הדם בכשרות או בפיגול, נקבע דינו של הזבח להיות פיגול, שעד הזריקה הדבר בספק שמא יחשוב מחשבת פסול אחרת בזריקה ולא יתפגל הקרבן. רש"י (ד"ה וכי).

והקשה השפת אמת (ד"ה ומ"מ) על פירוש רש"י, הלא אין זה חומרא בזריקה, אלא שבמציאות לאחר הזריקה אין עוד עבודה שיוכל לפסול בה את הקרבן במחשבת פסול אחרת. וכתב שיותר היה נראה, שהפירוש הוא שכל זמן שלא נזרק הדם לא חל על הקרבן דין פיגול, וכגון שאם פיגל בשחיטה ונשפך הדם, האוכל ממנו אינו בכרת, וכן אם אכל מהזבח קודם הזריקה אפילו שאחר כך נזרק הדם בשתיקה, אינו חייב כרת על אכילתו, משום שקודם זריקה אין לזבח דין פיגול, אם כן נמצא שהזריקה חמורה שעל ידה חל על הקרבן דין פיגול. וראה פירוש נוסף ברבינו חננאל (ד"ה ולמ"ד).

כ. **שהרי** התנא פתח בשאלה 'יכול יפסול הערל בני חבורה הבאין עמו', כלומר, שמא נאמר שגם מחשבה על מקצת ערלים פוסלת, ובפשטות משמע שעל שאלה זו משיב התנא, שמהכתוב 'זאת' אנו לומדים שאינו פוסל על בני החבורה, ואילו לרבה ורב חסדא צריך לדחוק שעל שאלת התנא לא השיבה כאן הברייתא, אלא הביאה את הדרשה בשביל ללמד מנין שבזריקה הדין שונה [או שאין בה כלל מחשבת ערלה או שאפילו מקצת ערלה פוסלת בה], וזה ענין אחר שלא דיברה בו הברייתא קודם לכן. רש"י (ד"ה ממקיף).

במסכת סנהדרין (עח.), ובבכורות (ג.), נחלקו התנאים במקום שכתוב 'כל' [כגון, 'ואיש כי יכה כל נפש אדם' (ויקרא כד יז), או 'קדש לי כל בכור' (שמות יג ב)], האם משמעותו דווקא הכל, או לרבות שאפילו כל שהוא, ואם כן לכאורה לא מובן מנין לו לרב אשי שהברייתא כאן היא כהשיטה שכל משמעותו כל שהוא. ותירצו תוספות (ד"ה דילמא), שרב אשי בא לדחות את ראייתו של רבה מהברייתא, וכוונתו להקשות, מנין לך לפרש ש'כל' משמעותו כולה, שמא ברייתא זו סוברת כהשיטה ש'כל' משמע כל שהוא, ואם כן אין ראיה לדבריך. עוד פירשו, שלפיכך מקשה עליהם רב אשי, משום שבברייתא עצמה מוכח שהיא סוברת ש'כל' משמעותו כל שהוא, וכמו שפירש רש"י (שם), שמפשטות הברייתא משמע שהדרשה של 'זאת' באה ללמדנו שרק כולה ערלה פוסלת ולא מקצתה.

כא. **תמהו** תוספות (ד"ה כתב), לשם מה כתבה התורה 'כל' שמשמעותו לרבות מקצת ערלה, אם סופה למעט מ'זאת' שרק כולה ערלה פוסלת. עוד הקשו, מדוע לא נאמר להיפך, שמהכתוב 'זאת' משמע שרק כולה ערלה פוסלת, לכך נאמר 'כל' ללמדנו שגם מקצתה פוסלת. ותירצו, שידעה הגמרא שתיבת 'כל' יש בה צורך לאיזה דרשה, ותיבת 'זאת' בא לגלות שלא נטעה ללמוד מ'כל' שאפילו מקצת ערלה פוסלת, ובזה מתיישבת גם הקושיא השניה, שאם נאמר להיפך שתיבת 'כל' באה ללמדנו שלא נטעה ללמוד מ'זאת' שצריך כולה ערלה, אם כן קשה לשם מה כתבה כלל התורה תיבת 'זאת', אלא מוכרח שתיבת זאת היא שבאה להוציא מתיבת 'כל', ותיבת 'כל' נכתבה לצורך הדרשה שהיתה ידועה לגמרא.

כב. **רש"י** (להלן סג. ד"ה נהמי) ותוספות (שם ד"ה כי). בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ולמ"ד) תמה, איך ניתן לומר כן בשיטת רבה, הלא רבה עצמו הוכיח לעיל מהברייתא שאין מחשבת ערלים בזריקה כלל. ובמהר"י קורקוס (קרבן פסח פ"ג ה"ו) מבואר, שלפי פירוש רש"י צריך לומר, שרב אשי סובר שלא היו דברים מעולם ורבה לא הביא ראיה זו.

כג. **אבל** אם חשב שיתכפרו בו ערלים ומולים, כשר, שמקצת ערלה אינה פוסלת.

בְּהַאי קְרָא קָמִיפַּלְגִי - בדין 'שינוי בעלים' הנלמד מפסוק זה נחלקו, שנאמר בפרשת הקרבנות, 'וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו' (ויקרא א ד), ודרשו מפסוק זה, שאין הקרבן מרצה אלא אם כן חשב לכפר **עָלָיו** - על בעל הקרבן, **וְלֹא** אם חשב לכפר **עַל חֲבֵירוֹ**, שאם זרק את הדם לשם אדם אחר אינו מרצהא, ולפיכך השוחט את הפסח על מנת לזרוק את דמו לשם אנשים שאינם מנוים עליו, פסול משום 'שינוי בעלים', ונחלקו רבה ורב חסדא מה הדין בחשב לזרוק לשם ערלים שאינם מנוים עליוב, האם אף באופן זה פסול משום 'שינוי בעלים', **רַבָּה סָבַר** שהקרבן כשר ואין לפוסלו משום שינוי בעלים, משום שֶׁחֲבֵירוֹ **דּוֹמֶה** דִּידֵיהּ - שמכיון שדרשו 'עליו ולא על חבירו', והתמעט 'חבירו' מ'עליו', לפיכך הוקש חבירו לבעל הקרבן עצמו, ללמדנו שאין המחשבה על חבירו פוסלת את הקרבן אלא כשחבירו דומה לבעל הקרבן, **מַה הוּא דְּבַר כַּפָּרָה** - שכשם שבעל הקרבן ראוי להתכפר בקרבן, **אַף חֲבֵירוֹ** שהמחשבה אודותיו פוסלת את הקרבן, **דְּבַר כַּפָּרָה** הוא, כלומר, שראוי הוא להתכפר בקרבן לולא שאינו שלו, **לְאַפּוֹקֵי הַאי עָרֵל** - ומכאן יש למעט את המתכוין לזרוק לשם חבירו ערל, **דְּלָאו בַּר כַּפָּרָה הוּא** - שמכיון שהוא ערל ואינו ראוי להתכפר בפסח, לפיכך אין כאן פסול של 'שינוי בעלים'ג.

ממשיכה הגמרא ומבארת את טעמו של רב חסדא:

וְרַב חִסְדָּא סָבַר, שאם חשב לזרוק את הפסח לשם ערל שאינו מנוי, דינו כשינוי בעלים ופסול, וטעמו משום דְּהַאי עָרֵל נַמִּי - אף ערל זה, **כֵּיוָן דְּבַר חִיּוּבָא הוּא** - מכיון שחייב הוא בפסח אם ימול את עצמו, אף שכעת אינו יכול להקריב קרבן פסח, מכל מקום **בַּר כַּפָּרָה הוּא** נחשב, **[הוֹאִיל] דְּאִי בָּעֵי מְתַקֵּן נַפְשֵׁיהּ** - הואיל שאם ירצה יכול לתקן את עצמו על ידי שימול ויקריב את הפסחד, לפיכך אם שחט את הפסח על מנת לזרוק לשם ערל זה שאינו מנוי פסול מדין 'שינוי בעלים'ה.

★

התבאר שלדעת רב אשי שורש המחלוקת בין רבה ורב חסדא הוא בדין 'הואיל', שלרב חסדא ערל נחשב בר כפרה הואיל ויכול למול את עצמו, ולכן פוסל משום שינוי בעלים, ורבה סובר שאין אומרים 'הואיל', ואינו פוסל משום שינוי בעלים. לפי זה מקשה הגמרא סתירה בדעת רב חסדא:

מקשה הגמרא, **וּמִי אִית לֵיהּ לְרַב חִסְדָּא 'הוֹאִיל'** - וכי סובר רב חסדא שאומרים שהואיל והדבר יכול להעשות דנים אותו כאילו נעשה, ולכן ערל נחשב בר כפרה הואיל ויכול למול עצמו, **וְהָא אִיתְּמַר** - והלא נאמר בבית המדרש, **הָאוֹפֶה מִיּוֹם טוֹב לְחוֹל** - האופה פת ביום טוב לצורך חול, כגון שכבר גמר סעודת יום טוב ובודאי שאין לו ולבני ביתו צורך בפת ביום טוב', **רַב חִסְדָּא אָמַר, לוֹקֶה**, מכיון שעשה מלאכה ביום טוב שלא לצורך אוכל נפשז, **וְרַבָּה אָמַר, אֵינוֹ לוֹקֶה.**

א. **מכתוב** זה נלמד הדין של 'שינוי בעלים' בכל הקרבנות. ובמשנה במסכת זבחים (ג.) מבואר, שבכל הקרבנות אם חשב שלא לשמן הזבח אינו נפסל לגמרי ומותר להקריבו, אלא שלא עלה לבעלים לשם חובה, אבל הפסח והחטאת אם חשב בהם שלא לשמן הזבח פסול לגמרי [וראה בתוספות שם (ד"ה כל), שדין המשנה נאמר גם לענין שינוי בעלים].

ב. **לפי** פירוש זה, המחלוקת בין רבה לרב חסדא היא גם באופן שבשעת הזריקה עצמה היתה כוונתו לערלים שאינם מנוים, שהרי הנידון הוא בדין שינוי בעלים, ושינוי בעלים עיקרו בזריקה, שהרי הוא נלמד מהכתוב 'לכפר עליו', ואין כפרה אלא בזריקה. ומה שנחלקו רבה ורב חסדא בשוחט על מנת לזרוק, הוא כדי להשמיענו שאפילו אם המחשבה היא בשחיטה פוסל רב חסדא, דהיינו שמחשבין מעבודה לעבודה. תוספות הרשב"א (לעיל ט.: ד"ה רבה).

והבית מאיר (ד"ה מתני') כתב, שלפי המבואר בתוספות (ד"ה מ) שרב חסדא לא פסל את הפסח אלא מדרבנן, בדווקא נחלקו בשוחט על מנת לזרוק, משום שבאופן כזה פוסל רב חסדא ואומר שלא יזרוק את דמו, ויביא פסח אחר, אבל אם השחיטה היתה כדין, ואת הזריקה עשה לשם ערלים, מכיון שהזבח כשר מדאורייתא, מודה רב חסדא שלא יביא זבח אחר, שהרי זה מביא חולין לעזרה, ולפיכך לא נחלקו אלא בשוחט על מנת לזרוק.

ג. **כן** פירש רש"י (ד"ה נהמי) בדעת רב אשי, שהחושב לזרוק לערלים מנוים לדברי הכל פסול, אבל אם חשב לזרוק לשם ערלים שאינם מנוים, מכשיר רבה, משום ששינוי בעלים אינו נוהג אלא במחויב כפרה כמותו. ותמהו תוספות (ד"ה מ) [על פי ביאור המהרש"א (נמוקי זקס)], שאף אם בערלים שאינם מנוים אין פסול של שינוי בעלים, מכל מקום להיכן נעלם הפסול של ערלים, שלכאורה כשם שערלה פוסלת במנוים כך יש לה לפסול אף בשאינם מנוים [והחזון איש (או"ח סי' קכד סקכ"ו) הוסיף לתמוה, שהרי מבואר בתוספות (לעיל טז. ד"ה מיתקף) שדין 'שינוי בעלים' ו'שלא למנויו' שני פסולים שונים הם, ואם כן אף שהערל שאינו מנוי אינו פוסל מדין שינוי בעלים הכללי שנלמד מ'לכפר עליו', משום שאינו בר כפרה כמותו, מכל מקום יפסל מדין 'שלא למנויו' המיוחד בפסח, שהוא נלמד מהכתוב 'תכוסו', ולא מצאנו שם שצריך שיהיה בר כפרה כמותו].

ותירץ הצל"ח (נמוק' ד"ה כי, לעיל טז.: נמוק' ד"ה רבה), שמכיון שמכתוב אחד 'במכסת נפשות איש לפי אכלו תכוסו' (שמות יב ד), למדנו שתי דינים, מ'מכסת נפשות' למדנו פסול שלא למנויו, ומ'איש לפי אכלו' למדנו פסול שלא לאוכליו, לפיכך יש לפרש שפסול שלא לאוכליו הוא רק במי שמנוי על הפסח, שלא הקפיד הכתוב על 'לפי אכלו' אלא על מי שהוא בכלל 'תכוסו' דהיינו שהוא מנוי, וכן הפסול של שלא למנויו הוא רק במי שיכול לאכול, אבל אם שחט עבור חולה וזקן שאינם מנוים על הפסח לא פסל, שמה שהקפיד הכתוב 'במכסת' שיהיה למנוייו היינו רק במי שהוא 'לפי אכלו', ולפיכך הערל שאינו מנוי אין בו לא פסול של ערלות ולא פסול של שלא למנויו.

והתוספות רי"ד (לעיל טז.: ד"ה מיתמר) פירש, שבודאי אם חשב בשחיטה על מנת לזרוק לערל שאינו מנוי פסול מדין מחשבת ערלים, אלא שרב אשי מפרש שהמחלוקת היא באופן שלא חשב בשעת השחיטה אלא רק בשעת הזריקה, ובאופן כזה מצד הערלה אינו פוסל, שאין מחשבת ערלים בזריקה עצמה [היינו כדעת ר"י (נמוק' לעיל טז. ד"ה שמטו) שהובא לעיל], ולא נשאר לדון אלא משום שינוי בעלים שפוסל בזריקה. וכתב השפת אמת (ד"ה נהמי), שלפי פירושו צריך לומר שרב אשי מתקן את הגירסא במחלוקת של רבה ורב חסדא, שהרי לפי מה שמובא לעיל הם נחלקו במפורש ב'שחטו למולין ונזרק על מנת שיתכפרו בו ערלים בזריקה', ורב אשי סובר שצריך לומר 'שחטו למולין ונזרק לערלים'.

והגר"ח (קונטרס מענייני קדשים סי' ד אות ג), שאם זרק לשם חולה וזקן שאינם מנוים, לדברי הכל אין בהם פסול של שינוי בעלים, שמכיון שאינם יכולים לאכול כזית אין הם בני כפרה בפסח, וגם לא שייך בהם סברת הואיל שיכולים לתקן עצמם [וביארו, שכן מוכרח לפי מה שפירשו בדעת הרמב"ם, שמי שאינו ראוי לאכול בפסח אין מינויו חל, ואם כן לעולם בכל שלא לאוכליו יש גם פסול של שינוי בעלים, ומאחר שמבואר בסוגייתנו ש'אין מחשבת אוכלין בזריקה', דהיינו שהשוחט לשם חולה וזקן כשר, אם כן מוכרח שחולה וזקן אין בהם פסול שינוי בעלים].

וכן סבר הצל"ח בתחילה (לעיל טז. נמוק' ד"ה שמטו). אך שוב חזר בו הצל"ח (לעיל טז.: נמוק' ד"ה רבה) וכתב להיפך, שבזה גם רבה מודה שפסול, שהרי לחולה וזקן אין איסור לאכול מן הפסח, ואם כן הם נחשבים בר כפרה כמותו. וכן דייק הקהלות יעקב (סי' מז) מתוך דברי רש"י (לעיל טז. ד"ה כמי) [וראה שם שביאר באופן אחר את החילוק, מדוע בערל שאינו מנוי יש מחלוקת אם הוא בר כפרה, וחולה וזקן לדברי הכל נחשב בר כפרה].

ובענין טמא שאינו מנוי, מבואר במנחת ברוך (סי' כה סוף ענף ג), שאם הוא טמא מת שלא יוכל לאכול בלילה, בודאי שאין בו פסול שינוי בעלים, שהרי אינו יכול לתקן את עצמו. אבל אם הוא טמא שרץ, אפילו לדעת הסובר (להלן ה:) שאין שוחטין וזורקין את הפסח על טמא שרץ [לפני שטבל], מכל מקום יש בו פסול של שינוי בעלים, משום שבידו לתקן את עצמו על ידי טבילה ולהקריב את הפסח.

ד. **אף** שפירש רש"י (לעיל טז.: ד"ה נמי), שמדובר בערל שמתו אחיו מחמת מילה שאסור למולו מחמת הסכנה, אפשר שיתחזק ויבלע בו דמו ויוכל למול, כמעשה דרבי נתן (שבת קלד.) שבאה לפניו אשה שמלה שני בניה ומתו, ובשלישי אמר רבי נתן שתמתין עד שיבלע בו דמו, המתינה ומלה אותו וחיה [וכעין תירוץ זה מבואר ברשב"א וריטב"א (יבמות ע. ד"ה הערל)]. עוד יש לומר, שאף שאסור לו למול, אם יעבור וימול יהיה ראוי להקריב, ולפיכך הוא נחשב בר כפרה. הגהות מהרש"ם (נמוס' ד"ה הא'). אמנם הקהלות יעקב (סי' מז ד"ה ועכ"פ) סובר, שכאן על כרחך שמדובר בערל שלא מתו אחיו מחמת מילה, והוא ראוי למול.

ה. **כתבו** הגר"ח (קונטרס מענייני קדשים סי' ד אות ג) והמקדש דוד (סי' מז), שאם זרק לשם חולה וזקן שאינם מנוים, לדברי הכל אין בהם פסול של שינוי בעלים, שמכיון שאינם יכולים לאכול כזית אין הם בני כפרה בפסח, וגם לא שייך בהם סברת הואיל שיכולים לתקן עצמם [וביארו, שכן מוכרח לפי מה שפירשו בדעת הרמב"ם, שמי שאינו ראוי לאכול בפסח אין מינויו חל, ואם כן לעולם בכל שלא לאוכליו יש גם פסול של שינוי בעלים, ומאחר שמבואר בסוגייתנו ש'אין מחשבת אוכלין בזריקה', דהיינו שהשוחט לשם חולה וזקן כשר, אם כן מוכרח שחולה וזקן אין בהם פסול שינוי בעלים].

וכן סבר הצל"ח בתחילה (לעיל טז. נמוק' ד"ה שמטו). אך שוב חזר בו הצל"ח (לעיל טז.: נמוק' ד"ה רבה) וכתב להיפך, שבזה גם רבה מודה שפסול, שהרי לחולה וזקן אין איסור לאכול מן הפסח, ואם כן הם נחשבים בר כפרה כמותו. וכן דייק הקהלות יעקב (סי' מז) מתוך דברי רש"י (לעיל טז. ד"ה כמי) [וראה שם שביאר באופן אחר את החילוק, מדוע בערל שאינו מנוי יש מחלוקת אם הוא בר כפרה, וחולה וזקן לדברי הכל נחשב בר כפרה].

ובענין טמא שאינו מנוי, מבואר במנחת ברוך (סי' כה סוף ענף ג), שאם הוא טמא מת שלא יוכל לאכול בלילה, בודאי שאין בו פסול שינוי בעלים, שהרי אינו יכול לתקן את עצמו. אבל אם הוא טמא שרץ, אפילו לדעת הסובר (להלן ה:) שאין שוחטין וזורקין את הפסח על טמא שרץ [לפני שטבל], מכל מקום יש בו פסול של שינוי בעלים, משום שבידו לתקן את עצמו על ידי טבילה ולהקריב את הפסח.

ו. **עַל** פי רש"י (ד"ה הואיל, לעיל מו: ד"ה המופה). אך אם לא גמר לאכול ואופה לצורך אכילתו, אף אם מרבה באפייה כדי שישאר לו לחול, גם לרב חסדא אינו לוקה. מאירי (לעיל מו: ד"ה המופה). והביא, שרוב המפרשים כתבו, שאף אם אמר במפורש שמרבה באפייה לצורך מחר פטור. אך כתב, שלדעתו, אם אמר מפורש שמרבה לצורך מחר יש לפקפק בזה שאפשר שחייב מלקות.

ז. **ראה** ברמב"ם (יסוד"ת פ"ו ה"ג-ד) שהביא את הלאוין שעובר מי שעושה מלאכה

בהאי קרא פליגי. ושיתכפרו בו ערלים דקאמר, שאין מעויין עליו קאמר, ומשום מחשבת שלא למעויו קאמרי, אבל במעויין עליו ושחטו למולים שהן עמי מעויין לזרוק דמו למעויו ערלים שבהם לגבם, דהויא כולה זריקה לערלים מעויו, דכולי עלמא פסול, ובערלים שאינן מעויין ומשום מחשבת שלא למעויו פליגי, ובהאי קרא דשלא למעויו [ה] מהכא נפיק בכל הקרבנות, לכפר עליו היינו זריקה, עליו ולא על הזורק לפס מצינו: **רבה סבר חבירו.** לפסול משום שינוי בעלים דומיא דידיה בעינן, מה הוא דבר כפרה כו': **מתקן נפשיה.** מל את עצמו: **הואיל ואי מיקלעי ליה אורחים חזי ליה לא לקי.** ומע"ג למיכו השתא לא [ו] סעד ליה ולא צריך למידי: **אלא דרב חסדא קשיא.** השתא היכא דלא מחוסר מעשה כגון זימון אורחים דלאו מעשה הוא לית ליה הואיל, הכא גבי ערל דמחוסר מעשה לית ליה הואיל: **לקולא.** לפוטרו ממלקות: **לחומרא.** לפסול בפסחים: **בטומאת גברי.** שנמנו עליו טמאים וטהורים, וכדפרישית לעיל: **לא פסלי להן טמאין.** לפסח על הטהורין: **ערל וטמא משלחין קרבנותיהן.** בעזרה, חוץ מפסח דבעינן רחוי לאוכלי, שאכילת בעליו מעכבת בו דכתיב לפי אכלו תכוסו [ח]: **ואיבעית אימא.** לעולם בטומאת בשר, ומאי אינו נוהג בכל הזבחים, שאין מקריבין אותו בטומאה: **הואיל ואי מיקלעי ליה אורחים חזי ליה לא לקי.** ומע"ג למיכו השתא לא [ו] סעד ליה ולא צריך למידי: **אלא דרב חסדא קשיא.** השתא היכא דלא מחוסר מעשה כגון זימון אורחים דלאו מעשה הוא לית ליה הואיל, הכא גבי ערל דמחוסר מעשה לית ליה הואיל: **לקולא.** לפוטרו ממלקות: **לחומרא.** לפסול בפסחים: **בטומאת גברי.** שנמנו עליו טמאים וטהורים, וכדפרישית לעיל: **לא פסלי להן טמאין.** לפסח על הטהורין: **ערל וטמא משלחין קרבנותיהן.** בעזרה, חוץ מפסח דבעינן רחוי לאוכלי, שאכילת בעליו מעכבת בו דכתיב לפי אכלו תכוסו [ח]: **ואיבעית אימא.** לעולם בטומאת בשר, ומאי אינו נוהג בכל הזבחים, שאין מקריבין אותו בטומאה: **הואיל ואי מיקלעי ליה אורחים חזי ליה לא לקי.** ומע"ג למיכו השתא לא [ו] סעד ליה ולא צריך למידי: **אלא דרב חסדא קשיא.** השתא היכא דלא מחוסר מעשה כגון זימון אורחים דלאו מעשה הוא לית ליה הואיל, הכא גבי ערל דמחוסר מעשה לית ליה הואיל: **לקולא.** לפוטרו ממלקות: **לחומרא.** לפסול בפסחים: **בטומאת גברי.** שנמנו עליו טמאים וטהורים, וכדפרישית לעיל: **לא פסלי להן טמאין.** לפסח על הטהורין: **ערל וטמא משלחין קרבנותיהן.** בעזרה, חוץ מפסח דבעינן רחוי לאוכלי, שאכילת בעליו מעכבת בו דכתיב לפי אכלו תכוסו [ח]: **ואיבעית אימא.** לעולם בטומאת בשר, ומאי

בהאי קרא קמיפלגי [א] **ונרצה לו לכפר עליו** [ט] א **עליו ולא על חבירו רבה סבר חבירו דומיא דידיה מה הוא דבר כפרה אף חבירו דבר כפרה לאפוקי האי ערל דלאו בר כפרה הוא ורב חסדא סבר האי ערל נמי כיון דבר חיובא הוא בר כפרה הוא [הואיל] דאי בעי מתקן נפשיה.** ג **ומי אית ליה לרב חסדא הואיל והא איתמר** ג **האופה מיו"ט לחול רב חסדא אמר לוקה רבה אמר אינו לוקה רבה אמר אינו לוקה אמרינן הואיל ואי מקלעי ליה אורחים חזי ליה השתא נמי חזי ליה ולא לקי רב חסדא אמר לוקה לא אמרינן הואיל בשלמא דרבה אדרבה לא קשיא הכא מחוסר מעשה התם דלא מחוסר מעשה אלא דרב חסדא אדרב חסדא קשיא אמרי כי לית ליה לרב חסדא הואיל לקולא לחומרא אית ליה. אמר ליה מר זוטרא בריה דרב מרי לרבינא קתני הואיל וערלה פוסלת וטומאה פוסלת מה טומאה לא עשה בה מקצת טומאה ככל טומאה אף ערלה לא עשה מקצת ערלה ככל ערלה האי טומאה היכי דמי אילימא בטומאת גברי ומאי לא עשה בה מקצת טומאה ככל טומאה דאי איכא ארבעה וחמשה גברי טמאין וארבעה וחמשה גברי טהורין לא פסלי להו טמאין לטהורין גבי ערלה נמי הא לא פסלי דתנן למולין ולערלים כשר מאי שנא טומאה דפשיטא ליה ומאי שנא ערלה דמספקא ליה אלא בטומאת בשר ומאי לא עשה בה מקצת טומאה ככל טומאה** ב **דאילו איטמי חד מאברים האי דאיטמי שרפינן ליה ואידך אכלינן ליה. במאי אוקימתא בטומאת בשר אימא סיפא דנין דבר שאינו נוהג בכל הזבחים מדבר שאינו נוהג בכל הזבחים ואל יוכיח זמן שנוהג בכל הזבחים ומאי טומאה אי נימא טומאת בשר אמאי אינו נוהג בכל הזבחים אלא פשיטא בטומאת גברי ומאי אינו נוהג בכל הזבחים** ג **דאילו בכל הזבחים ערל וטמא משלחין קרבנותיהן ואילו בפסח ערל וטמא אין משלחין פסחיהן רישא בטומאת בשר וסיפא בטומאת גברי א"ל אין שם טומאה קא פריך ואיבעית אימא סיפא נמי בטומאת בשר ומאי אינו נוהג בכל הזבחים דאילו** ד **בכל הזבחים בין שנטמא חלב ובשר קיים בין שנטמא בשר וחלב קיים זורק את הדם ואילו בפסח נטמא חלב ובשר קיים זורק את הדם נטמא בשר וחלב קיים אינו זורק את הדם. במאי אוקימתא בטומאת בשר אימא סיפא דנין דבר שלא הותר מכללו מדבר שלא הותר מכללו ואל תוכיח טומאה שהרי הותרה מכללה במאי אילימא בטומאת**

האי מחוסר מעשה כו'. הקשה ריב"ן דבפ' אלו עוברין (דף מז:) מסיק כמיתה בי"ט מי שרי משמע מי הוה שרי ממרינן הואיל מע"ג דמחוסר מעשה ותירץ ר"י דהתי מעשה דמילה חשיב טפי: **כי** לית ליה לקולא וכו'. נראה דרב חסדא לא פסל אלא מדרבנן דמדאוריי' לא שייך לחלק בין לחומרא בין לקולא ומדאורי' לא ממרינן הואיל כלל אפי' לחומרא וכן מוכח בר"פ שני שעירים (יומא דף"ב:) דקאמר רבינא השתא לאמר ר"ח מחוסר הגרלה כמחוסר מעשה דמי פי' אם שחט שעיר [ז] יום הכפורים בחוץ היה פטור משום דמחוסר הגרלה מי לאו משום דחזי לשעיר חינון שאמים שחטן (ח) קודם פתיחת ההיכל פטור מחוסר פתיחה כמחוסר מעשה דמי אלמא לית ליה הואיל אפילו לחומרא ומין להקשות מי מדרבנן היאך יתחייב פסח אחר הא קמייתי חולין לעזרה לא היא כיון דלא יזרוק הדם אינו יוצא ומותר [ט] לשחת בחר וכן מוכח בכילד לולין [י] דאמר רב לא זרק את הדם חייב לעשות פסח אחר כו' (תימה דהשתא לרב אשי דמחשבת ערלים המעויין לכ"ע פסל אף בזריקה וכשאינם מעויין היכא מצי למכשר ומבעי משמע היפכא דהשתא כשאינה מעויין לא פסלה כ"ש בעויין [י]):

מאי שנא טומאה דפשיטא ליה ומאי שנא ערלה דמספקא ליה. תימה לרשב"ם דלמא טומאה פשיטא ליה משום דילפינן טומאת גברי מטומאת בשר וכי תימא דמשמע ליה דאי פשיטא לן בטומאת גברי דלא עשה בה מקצת טומאה כלל טומאה הוא הדין בערלה משום דממה קרא דלפי אכלו נפקי ותו לא הוה שייך למילף מזמן מכל מקום מאי קאמר דין דבר שלא הותר מכללו כו' הא ע"כ היכא למילף טפי טומאת גברי מטומאת בשר דהוי טומאה מטומאה ודמי ליה ככל לד מדלילף טומאת גברי מזמן דלא דמי ליה כלל וכיון דפשיטא לן בטומאה דגברי פשיטא לן נמי בערלה כיון שיש להשוותם והיכי קבעי למילף ערלה מזמן ומומר ר"י דטומאת גברי נמי היכא למימר דלילף טפי מזמן מדלילף מטומאת בשר משום דדין פסול מחשבה מפסול מחשבה ולא תוכיח טומאת בשר דלא הוי פסול מחשבה:

ערל משלח קרבנות וטמא משלח כו'. כדבי עקיבא חתיך דמרבי ערל כי טמא בחגיגה (דף ד:) דלמי לאו הכי לייתי חיטו גופיה קרבנותיו וקשה לר"י (ג) גרים חגיגה (שם) טמא פטור מן הרגלייה שנאמר ונאת שמה והבאתם שמה כל שיצאו בגיאה יצאו בהבאה וכל שאינו כו' משמע לטמא אינו משלח שום קרבן דבהוה קרא גופיה כתיבי שאר קרבנות עולותיכם וזבחיכם וגו' ומומר ר"י דמכל מקום דווקא בחגיגה שתלויה בגיאה קפיד קרא ומע"ג דכל הקרבנות כתיבי בקרא לא קאי אלא אחגיגה ומרומה כתיבי נמי התם ועוד קשה לר"י טמא מיך משלח קרבנות והא בעי סמיכה ואפילו למאן דאמר בגיאה בעלמא לא שמה גיאה ליכא למימר דמעייל ידיה וסמיך דהא בפרק כל הפסולים (זבחים דף נג.) אמרינן כל הסומך לשמו ורובו מכניס מאי טעמא כל כחו בעינן ותירץ ר"י דהכא מיירי בעופות וכן משמע בכל הגט (גיטין דף כח:) אי נמי בבכור ומעשר דלא בעי סמיכה כדתנן פרק שחי מדות (מנחות דף נב.) ובקרבן נשים [ו] ליכא למוקמי משום ערל: [וע"ע תוס' יבמות קד: ד"ה דאמר] לילימא

אינה נוהגת בכל הזבחים [דבכל הזבחים] בין נטמא חלב ובשר קיים ובין נטמא בשר וחלב קיים זורק את הדם כדבעינן למימר קמן ואלו פסח נטמא חלב כו' ודברים פשוטין הן. **והאי דפריך ואל תוכיח טומאה**

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) זבחים ד: [ז. ח.], ג) [יומא דף סג. ע"ש], ג) לעיל מו: בילה כא., ד) לקמן עט., ה) לקמן עח:, ו) עיין עח: אמר רב גידל אמר רב אם זרק הורצה, ז) קידושין לו ע"א.

הגהות הב"ח

(ח) תוס' ד"ה כי ליח וכו' שמטען בחוץ קודם פתיחת ההיכל: (ג) ד"ה ערל וכו' וקשה לר"י דאמר גרים:

תורה אור השלם

א) וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו: [ויקרא א, ד]

הגהות וציונים

ט] צ"ל בזריקה כתיב ומהכא (בארות המים): י] צ"ל הא (כת"י, וכ"מ מרש"י לעיל מו ע"ב ד"ה האופה): ג] שייך לע"ב (גליון): ד] צ"ל שני שעירי (דבש תמר): ה] לכאורה היה צ"ל "וחייב", ונראה פי' דמותר לא לזרוק הדם: ו] רש"ל מ"ז (גליון). והמהרש"א גריס ליה ומפרשו וכ"ה בתוס' הרשב"א:

ליקוטי רש"י

האופה מיו"ט לחול. לאחר שאכל וגמר סעודתו דפשיטא לן דלא מזיע ליה מידי המילאכה עד חורתא שהוא חול [לעיל מו ע"ב]. לאחר שסעד אפה דהא ולמי לחול הוא [ביצה כא ע"א]. לוקה. משום לא תעשה כל מלאכה. הואיל ואי מקלעי ליה אורחים. שיהו לריכין לפת זה היום [לעיל מו:]. ואילו בפסח וכו' נטמא בשר וחלב קיים אינו זורק את הדם. דעיקר פסח לאכילת הדם קאתי [לקמן עח:].

עין משפט נר מצוה

כד א מיי' פט"ו מהל' פסולי מוקדשין הלכה ח:

כה ב מיי' פ"ד מהל' ק"פ הלכה ג:

כו ג מיי' פ"ב מהל' גיאת מקדש ה"ב:

רבינו חננאל

בהא פליגי וכפר עליו ואמרינן עליו ולא על חבירו. רבא דייק עליו ולא על חבירו סבר דיקי' בעינן חבירו דפסול דומיא דידיה מה הוא בר כפרה אף חבירו דבר כפרה אבל ערל דלאו בר כפרה הוא אם זרק עליו לא פסול. **ורב חסדא אמר** האי נמי בר כפרה הוא הואיל דאי בעי מיתקן נפשיה ומכפר השתא נמי בר כפרה קרינא ביה. **ומי אית ליה לרב חסדא הואיל** והא איתמר האופה מיום טוב לחול רב חסדא אמר לוקה רבה אמר אינו לוקה הואיל ואי מקלעי ליה אורחין חזי ליה כו' הנה רבה הוא דאית ליה הואיל אבל רב חסדא לית ליה הואיל כו' פי' מחוסר מעשה מילה. **ופרקי'** כי לית ליה לרב חסדא הואיל להקל אבל לחומרא אית ליה. **ומתמהי'** מאי שנא האי תנא דאי איכא מקצת מבני חבורה טמאין ומקצתן טהורין דפשיטא ליה דלא פסלי הטמאין לטהורין אבל אוכלין הטהורין ולא חיישינן לטומאה ואי איכא מקצת מבני חבורה טמאין ומקצתן טהורין דמספקא. **ואמר ליה רבינא** בטומאת בשר היא דאמר כגון שנטמא מקצת אבריו של זבח שהטמאין נשרפין והטהורין נאכלין ולא פסלי הטמאין לטהורין. **ומי מצית לאוקמה בטומאת בשר** והא תאני סיפא דנין דבר שאינו נוהג בכל הזבחים היינו ערלה מדבר שאינו נוהג בכל הזבחים הטומאה ואי בטומאת בשר אמאי אינה נוהגת בכל הזבחים מי משכחת בשר זבח טמא שהותר. **אלא בטומאת גברי** ומאי אינה נוהגת בכל הזבחים דערל וטמא משלחין קרבנותיהן וקרבין דלא גרעי מנכרי ותנן בשקלים נכרי ששלח עולתו ממדינת הים ושלח עמהן נסכין קרבין משלו כו' ותנן נמי בגיטין השולח חטאתו ממדינת הים מקריבין אותה בחזקת שהוא קיים כו'. **ותניען** בתורת כהנים ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו וגו' יכול השוחט לערלים ולטמאים יהא בלא ירצה ת"ל המקריב אותו בלא ירצה ואין השוחט לערלי' ולטמאין בלא ירצה מכאן שהערל והטמא משלחין קרבנותיהן דכהנים אכלו להו ורוויין הן (ואפי'). [אבל] בפסח לא ערל ולא טמא אין משלחין פסחיהן דהא איש לפי אכלו תכוסו כתיב והני לאו בני אכילה נינהו. **ואמר רבינא שם טומאה פריך** ולעולם רישא בטומאת בשר סיפא בטומאת גברי. **איבעית אימא** רישא וסיפא בטומאת בשר ומאי

מבארת הגמרא את טעמיהם:
רַבָּה אָמַר אֵינוֹ לוֹקֶה, טעמו משום **דְּאָמְרִינַן** - שאנו אומרים, **הוֹאִיל וְאִי מְקַלְּעֵי לֵיהּ** - הואיל ואם יזדמנו לביתו **אוֹרְחִים** שירצו לאכול פת זו ביום טוב, **חֲזֵי לֵיהּ** - תהיה הפת ראויה לו לתת לאורחיו לאכול בו ביום, **הַשְׁתָּא נַמִּי חֲזֵי לֵיהּ** - אף עתה שאין אורחים נחשב הדבר כאילו שהפת ראויה לו ליום טוב, **וְלֹא לָקֵי** - ולפיכך אינו לוקה, שהרי הוא כאופה ליום טוב עצמו[ח]. **וְרַב חִסְדָּא אָמַר לוֹקֶה**, טעמו משום שהוא סובר **דְּלֹא אָמְרִינַן 'הוֹאִיל'** - אין אנו אומרים סברת 'הואיל', ומכיון שעכשיו אין לו אורחים ואין הפת ראויה לו, הרי זה אופה ביום טוב שלא לצורך[ט]. הרי שמבואר כאן, שלפי רבה אומרים 'הואיל', ולפי רב חסדא לא אומרים 'הואיל'. ואילו רב אשי פירש את שיטתם בענין ערל להיפך.

מבארת הגמרא מדוע הקושיא היא רק על שיטת רב חסדא:
בְּשְׁלָמָא דְּרַבָּה אַדְּרַבָּה לָא קַשְׁיָא - דבר זה מובן שאי אפשר להקשות סתירה מדברי רבה בענין ערל שלא אומרים 'הואיל', על דברי רבה בענין אופה מיום טוב לחול שהוא סובר 'הואיל', משום שיש לחלק בין הנידונים, **הָכָא מְחוּסַּר מַעֲשֶׂה** - כאן בענין ערל אם ירצה לתקן את עצמו הוא צריך לעשות מעשה מילה, לפיכך אין אומרים בו 'הואיל', **הָתָם דְּלָא מְחוּסַּר מַעֲשֶׂה** - אבל שם בענין האופה ביום טוב, שכדי שתהיה הפת ראויה אינו צריך לעשות מעשה, אלא האורחים באים מעצמם[יא], סובר רבה שאומרים 'הואיל'. **אֶלָּא דְּרַב חִסְדָּא אַדְּרַב חִסְדָּא קַשְׁיָא** - אבל על רב חסדא קשה שדבריו סותרים זה לזה, שהרי אף באופה ביום טוב שאינו מחוסר מעשה אינו סובר 'הואיל', ואם כן כיצד לענין ערל שהוא מחוסר מעשה הוא סובר שאומרים 'הואיל'.

מתרצת הגמרא, **אָמְרִי** - אמרו בני הישיבה, אין סתירה בדבריו של רב חסדא, משום **דְּכִי לֵית לֵיהּ לְרַב חִסְדָּא 'הוֹאִיל'** - היכן סובר רב חסדא שלא אומרים 'הואיל', **לְקוּלָּא** - דווקא במקום שסברת 'הואיל' באה להקל, כגון לגבי האופה ביום טוב, שאם נאמר הואיל וראוי לאורחים, אנו מקילים עליו ופוטרים אותו ממלקות, **באופן זה סובר רב חסדא שאין להקל, אבל כשהנדון הוא לְחוּמְרָא**, כגון בחשב לזרוק את הפסח לשם ערל שאינו מנוי, שאנו דנים להחמיר ולפסול את הפסח מדין שינוי בעלים, משום שהערל נחשב בר כפרה, מטעם הואיל שיכול למול את עצמו, **אִית לֵיהּ** - באופן זה סובר רב חסדא שיש להחמיר ולומר 'הואיל'[יב].

★

ביום טוב. ובחידושי חתם סופר (לעיל מו: ד"ה רב חסדא) כתב לבאר בדעת רש"י (לעיל שם ד"ה לוקה), שהאופה מיום טוב לחול יש להתרות בו משום 'לא תעשה מלאכה' (דברים טז ח), שכתוב זה בא לאסור גם מלאכת אוכל נפש אם אין בה צורך ליום טוב. אך הלאוים האחרים שנאמרו ביום טוב [בפרשת בא (שמות יב טז) ובפרשת אמור (ויקרא כג ז)] הם רק על מלאכה שאין בה אוכל נפש.

ח. **ואמנם** אם אפה סמוך לשקיעת החמה של יום טוב, שבודאי לא יספיק לתת לאורחים ביום טוב, גם רבה מודה שלוקה. תוספות (לעיל מו: ד"ה רבה).

וכתב המהרש"ל (ביצה ג: גמוס' ד"ה והיה) בדעת התוספות (שם), שלא אמר רבה דין 'הואיל' אלא בזמנם שהיו רגילים אורחים לבוא ביום טוב, אבל בזמננו שאין אורחים רגילים לבוא אין אומרים 'הואיל' לענין זה. אמנם המהר"ם והמהר"ם שי"ף (גמוס' שם) דחו דבריו.

כתבו הראשונים [בעל המאור (לעיל מו: ד"ה תימר), מהר"ם חלאווה (שם ד"ה תימר), ור"ן (על הרי"ף שם ד"ה תימר)], שלא אמר רבה אלא שאינו לוקה, אך גם הוא מודה שאסור לאפות מיום טוב לחול, כמפורש בתוספתא (ביצה פ"ב ה"ג). וכתב המהר"ם חלאווה (שם), שלפיכך אם עבר ובישל מיום טוב לחול, אף לרבה אסור התבשיל באכילה. ודווקא למבשל בעצמו, אבל לאחרים מותר. וראה במשנה ברורה (סי' תקג ס"ק יג) שהביא מחלוקת האחרונים באיזה אופן נאסר התבשיל באכילה.

ט. **ואם** לבסוף באו אורחים ביום טוב, מודה רב חסדא שאינו לוקה, שהרי התברר שהיתה מלאכתו לצורך יום טוב. מאירי (לעיל מו: ד"ה המופה). ובקובץ שיעורים (לעיל אות קנג) כתב, שלולי דבריו היה נראה, שסברת רב חסדא היא, שהכל הולך אחר מחשבתו, ואם חשב שלא לצורך יום טוב אף שיתכן שיהיה בזה צורך, מחשבתו קובעת שהאפיה תחשב שלא לצורך, ולפיכך אפילו אם בסוף באו אורחים חייב [ואם אפה לצורך אורחים, אפילו שרק הסתפק שמא יבואו אורחים, אף אם בסוף לא באו אורחים, פטור, כי המחשבה היתה לצורך אורחים, והרי זה כמו שאפה לצורך עצמו ולבסוף לא אכלו]. במסכת ביצה (יב.) מבואר, שבית הלל סוברים שמתוך שהותרו מלאכות הוצאה והבערה ביום טוב לצורך אוכל נפש, הותרו מלאכות אלו אף שלא לצורך אוכל נפש, ובית שמאי סוברים שלא הותרו אלא לצורך אוכל נפש.

וביאר המהר"ם חלאווה (לעיל מו: ד"ה תימר), שמחלוקת רבה ורב חסדא כאן אם אומרים 'הואיל', אינה תלויה במחלוקת האם אומרים 'מתוך', שאף מי שסובר שאומרים 'מתוך', יכול לסבור שאין אומרים 'הואיל', שדין 'מתוך' שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך', היינו דווקא כשיש צורך קצת, ואילו דין 'הואיל' נאמר באופן שאין לו צורך כלל באותו היום, אלא שיכולים להזדמן אורחים ויהיה ראוי להם [כן דעת התוספות (ביצה יב. ד"ה ה"ג) שלא הותר 'מתוך' אלא במקום שיש קצת צורך היום, אמנם ראה ברש"י (שם ד"ה אלא) שסובר שמן התורה אף בלא שום צורך מותר].

וכן מי שסובר את דין 'הואיל' יתכן שאינו סובר את דין 'מתוך', ש'הואיל' נאמר באופן שאם יזדמנו אורחים תהיה המלאכה לצורך אוכל נפש, אבל 'מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך', היינו שהותר אפילו לצורך אחר שאינו אוכל נפש כלל. וכן דעת התוספות (לעיל מז: ד"ה מהבערה), שרבה שסובר שאומרים 'הואיל' הוא אפילו לפי שיטת בית שמאי שאינם סוברים דין 'מתוך'.

אמנם יש ראשונים [רמב"ן, רשב"א (שבת לט: ד"ה הא) ור"ן (שם ד"ה ג"ש)] שסוברים שלפי בית שמאי שאין אומרים 'מתוך' כל שכן שאין אומרים 'הואיל'. וכן כתב בקהלת יעקב (לבעל מחנות המשפט, מו"ח סי' תלח ס"ק) שדין 'הואיל' תלוי בדין 'מתוך', שמכיון שמצאנו בדין 'מתוך' שמותר לעשות מלאכות שיש בהם צורך היום קצת, סובר רבה, שאם יתכן שיבואו אורחים הרי זה נחשב קצת צורך היום, אבל אם לא אומרים 'מתוך', ולא הותר אלא צורך גמור של אוכל נפש, מה שיתכן שיבואו אורחים לא נחשב צורך גמור, ומכיון שלא היתה כוונתו לצורך יום טוב חייב.

י. **הקשו** תוספות (ד"ה הא), שהרי מבואר לעיל (מז:) שאם כתישת אבנים היתה מותרת לצורך אוכל נפש, היה רבה פוטר את החורש במקום של אבנים, הואיל וראוין האבנים לכותשן לצורך כיסוי הדם, הרי שאף שהאבנים מחוסרים מעשה כתישה מכל מקום אומרים 'הואיל', ואין חייבים על חרישתן. ותירצו [על פי המצפה איתן (גמוס' שם)], שמילה נחשבת יותר מחוסר מעשה משום שזה מעשה בגוף האדם, מה שאין כן בכתישה, ומצינו סברא כזו ביבמות (ע:), שמעשה שבגופו חמור יותר.

יא. **והזמנת** אורחים אינה נחשבת מעשה. רש"י (ד"ה אלא הא דרב).

יב. **ביארו** תוספות (ד"ה כי), שרב חסדא סובר שבודאי מדאורייתא לא אומרים כלל 'הואיל', שכן מדאורייתא אין מקום לחלק בין לחומרא ובין לקולא, אלא שמדרבנן אומרים 'הואיל' לחומרא. ואין להקשות, שאם מדאורייתא הפסח כשר, איך מחייבים אותו להביא קרבן נוסף, הרי זה מביא חולין בעזרה, שמכיון שחכמים פסלו את שחיטת הפסח שוב אינו זורק את הדם [שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה (יבמות ה.)], וממילא הוא נפסל ויכול להביא קרבן אחר. וכתבו הצל"ח (לעיל שם. גמוס' ד"ה שמטו, גליון ד"ה ודוקא) והבית מאיר (ד"ה מלמ), שלפי סברא זו, רק אם המחשבה היתה בשעת השחיטה על הזריקה, הפסח פסול, ויביא פסח אחר, אבל אם זרק את הדם לשם ערל שאינו מנוי לא יביא פסח אחר, שמכיון שמדאורייתא לא אומרים 'הואיל', והזריקה כשירה, אם יביא קרבן אחר הרי זה חולין בעזרה.

אמנם תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה כי - נפילוסו הרמשנן) כתב, שלפי רב חסדא מעיקר הדין יש להחמיר מדאורייתא לשני הצדדים. וכמו שמצאנו בכמה מקומות בש"ס (יבמות ה. קידושין שם.) שאם אפשר ללמוד היקש משני מקומות, ממקום אחד לחומרא וממקום אחר לקולא, לומדים את ההיקש לחומרא. וכמו כן בענין 'הואיל', בכל מקום שיש סברא להקל וסברא להחמיר אנו הולכים אחרי הצד המחמיר, ולפיכך האופה מיום טוב לחול שיש סברא לפוטרו הואיל ושמא יבואו אורחים, ונמצא שאפייתו היא לצורך יום טוב, ויש סברא לחייבו כיון שלא באו אורחים, ואין אפייתו לצורך יום טוב, הולכים אנו אחר הסברא המחמירה, והוא לוקה. וכן בפסח שנשחט לשם ערל שאינו מנוי, שיש סברא לפוסלו מטעם הואיל ויכול לתקן עצמו, וסברא להקל ולהכשירו מחמת שהוא עכשיו ערל, הולכים אנו אחר הסברא המחמירה ופסול מדאורייתא מטעם 'הואיל'. וכן דעת הרבה ראשונים [בעל המאור (לעיל מו:), ראב"ד (השגות על נעה"מ שם), רמב"ן (מלחמת ה' שם), ה"ר אלחנן (גמוס' יבמות יומא קג. ד"ה מחוסר)], שרב חסדא סובר שלחומרא אומרים 'הואיל' מדאורייתא. אלא שהרמב"ן (שם) מפרש את החילוק בין חומרא לקולא באופן אחר לגמרי, וראה בילקוט ביאורים שהובאו בהרחבה שיטות הראשונים בזה.

בסוגייתנו משמע, שרב חסדא סובר שלחומרא אומרים 'הואיל' אפילו באופן שהוא מחוסר מעשה, כגון ערל שמחוסר מעשה מילה. אמנם במסכת יומא (פג:) מבואר, שלפי דעת רב חסדא, השוחט שלמים מחוץ לעזרה קודם שנפתחו דלתות ההיכל, פטור מחטאת של שחוטי חוץ, משום שקודם פתיחת דלתות ההיכל אסור להקריב את השלמים בבית המקדש, וכל קרבן שאינו ראוי לבא לפתח אהל מועד אין חייבים עליו בחוץ, ואף שלאחר שיפתחו הדלתות יהיה הקרבן ראוי לפתח אהל מועד, מכל מקום מכיון שהוא מחוסר מעשה אינו נחשב ראוי. ולכאורה קשה, שהלא לחומרא סובר רב חסדא שאומרים 'הואיל' אפילו במחוסר מעשה. ומכאן הוכיחו תוספות (ד"ה כי) את שיטתם, שמדאורייתא סובר רב חסדא שאין אומרים 'הואיל' כלל, ומכיון שסברת 'הואיל' היא רק מדרבנן, אי אפשר לחייבו חטאת מטעם זה. ובתוספות ישנים (יומא שם. ד"ה מחוסר) תירצו בשם ה"ר אלחנן, שאמנם לדעת רב חסדא אין אומרים 'הואיל' במחוסר מעשה, ומה שסובר רב חסדא בסוגייתנו לענין ערל שאומרים 'הואיל', הוא משום שבכל שעה בידו לתקן עצמו, וכל זמן שלא מל באיסור כרת הוא עומד, ובודאי יחוש למול כדי להיפטר מכרת, ולפיכך אינו נחשב כמחוסר מעשה [ולפי זה בין רבה ובין רב חסדא סוברים שיש לחלק בין מחוסר מעשה לאינו מחוסר מעשה, אלא שנחלקו בדין ערל, שרבה סבר שהוא נחשב מחוסר מעשה, ורב חסדא סבר שאינו נחשב מחוסר מעשה. מרומי שדה (גמוס' ד"ה כי)]. וראה בילקוט ביאורים תירוצים נוספים של הראשונים על קושיא זו.

בהאי קרא פליגי. ושיתכפרו בו ערלים דקאמר, שאין מעויין עליו קאמר, ומשום מחשבת שלא למעויו קאמרי, אבל במעויין עליו ושחטו למוליס שהן נמי מעויין לזרוק דמו למעויו ערלים שבהם לבדם, דהויא כולה זריקה לערלים מעויו, דכולי עלמא פסול, ודערלים שאין מעויין ומשום מחשבת שלא למעויו פליגי, ודהאי קרא דשלא למעויו בזריקה[ע] מהכא נפיק בכל הקרבנות, לכפר עליו היינו זריקה, עליו ולא על הזורק לשם מבירו: **רבה סבר חבירו.** לפסול משום שינוי בעלים דומיא דידיה בעינן, מה הוא דבר כפרה כו': **מתקן נפשיה.** מל את עלמו: **הואיל ואי מיקלעי ליה אורחים חזי ליה לא לקי.** ומע"ג למיהו השתא לא[ב] סעד ליה ולא צריך למידי: **אלא דרב חסדא קשיא.** השתא היכא דלא מחוסר מעשה הוא לית ליה הואיל, הכא גבי ערל דמחוסר מעשה לית ליה הואיל: **לקולא.** לפוטרו ממלקות: **לחומרא.** לפסול בטומאת גברי. שנמנו עליו טמאים וטהורים, וכדפרישית לעיל: **לא פסלי לחן טמאין.** לפסח על הטהורין: **ערל וטמא משלחין קרבנותיהן.** בעזרה, חוץ מפסח דבעינן רלוי לאוכלו, שאכילת בעלים מעכבת בו דכתיב לפי אכלו תכוסו[ד]: **ואיבעית אימא.** לעולם בטומאת בשר, ומאי לאו נוהג בכל הזבחים, אין מנהגן בפסח, דאילו בשאר זבחים שוה למנהגן בפסח, דאילו בשאר זבחים קתני לר' יהושע דאמר (לקמן דף עז.) אם אין בשר אין דם, אם בשר קיים לאכילת אדם אף על פי שאין דם, ואילו פסח לא מהניא אכילת מזבח לזורק דם עליה, אלא אם נשחיט כזית בשר, כדתנן בכילד לולין[ה]: **דבר שלא הותר מכללו.** ערלה במקום שאסרה להיינו בפסח, לא הותרה: **מדבר שלא הותר מכללו.** זמן:[ג] **היכא אישתראי.** טומאת בשר לאכילה, אפילו קרבן ליבור שדוחה טומאה, הני מילי להקרבה, אבל לאכילה בטומאה לא, דתנן בכילד לולין (דף עו:) חמשה דברים באין בטומאה ואין נאכלין בטומאה כו': **אלא פשיטא בטומאת גברי.** שאפילו פסח שלא הותר ליחיד טמא לשלא פסחו לעזרה לשחוט, הותר לליבור טמאין להביא פסחיהן בטומאה אם רובן טמאין, נמצא שהותרה מכלל איסורה:

שמתחלתו

בהאי קרא קמיפלגי [א] **ונרצה לו לכפר עליו** [ו] א עליו ולא על חבירו רבה סבר חבירו דומיא דידיה מה הוא דבר כפרה אף חבירו דבר כפרה לאפוקי האי ערל דלאו בר כפרה הוא ורב חסדא סבר האי ערל נמי כיון דבר חיובא הוא בר כפרה הוא [הואיל] דאי בעי מתקן נפשיה. [ז] **ומי אית ליה לרב חסדא הואיל והא איתמר** [ג] האופה מיו"ט לחול רב חסדא אמר לוקה רבה אמר אינו לוקה רבה אמר אינו לוקה אמרינן הואיל ואי מקלעי ליה אורחים חזי ליה השתא נמי חזי ליה ולא לקי רב חסדא אמר לוקה לא אמרינן הואיל בשלמא דרבה אדרבה לא קשיא הכא מחוסר מעשה התם דלא מחוסר מעשה אלא דרב חסדא אדרב חסדא קשיא אמרי כי לית ליה לרב חסדא הואיל לקולא לחומרא אית ליה. אמר ליה מר זוטרא בריה דרב מרי לרבינא קתני הואיל וערלה פוסלת וטומאה פוסלת מה טומאה לא עשה בה מקצת טומאה ככל טומאה אף ערלה לא עשה מקצת ערלה ככל ערלה האי טומאה היכי דמי אילימא בטומאת גברי ומאי לא עשה בה מקצת טומאה ככל טומאה דאי איכא ארבעה וחמשה גברי טמאין וארבעה וחמשה גברי טהורין לא פסלי להו טמאין לטהורין גבי ערלה נמי הא לא פסלי דתנן למולין ולערלים כשר מאי שנא טומאה דפשיטא ליה ומאי שנא ערלה דמספקא ליה אלא בטומאת בשר ומאי לא עשה בה מקצת טומאה ככל טומאה [ב] **דאילו** איטמי חד מאברים האי דאיטמי שרפינן ליה ואידך אכלינן ליה. במאי אוקימתא בטומאת בשר אימא סיפא דנין דבר שאינו נוהג בכל הזבחים מדבר שאינו נוהג בכל הזבחים ואל יוכיח זמן שנוהג בכל הזבחים ומאי טומאה אי נימא טומאת בשר אמאי אינו נוהג בכל הזבחים אלא פשיטא בטומאת גברי ומאי אינו נוהג בכל הזבחים [ג] **דאילו** בכל הזבחים ערל וטמא משלחין קרבנותיהן ואילו בפסח ערל וטמא אין משלחין פסחיהן רישא בטומאת בשר וסיפא בטומאת גברי א"ל אין שם טומאה קא פריך ואיבעית אימא סיפא נמי בטומאת בשר ומאי אינו נוהג בכל הזבחים דאילו [ד] **בכל הזבחים** בין שנטמא חלב ובשר קיים בין שנטמא בשר וחלב קיים זורק את הדם ואילו בפסח נטמא חלב ובשר קיים זורק את הדם נטמא בשר וחלב קיים אינו זורק את הדם. במאי אוקימתא בטומאת בשר אימא סיפא דנין דבר שלא הותר מכללו מדבר שלא הותר מכללו ואל תוכיח טומאה שהרי הותרה מכללה במאי אילימא בטומאת

האי מחוסר מעשה כו'. הקשה ריב"ן דבפ' חלו עוברין (דף מז:) מסיק כמיתה בי"ט מי שרי משמע מי הוה שרי ממרינן הואיל מע"ג דמחוסר מעשה ותירץ ר"י דהתי מעשה דמילה חשיב טפי: **כי** **לית ליה לקולא וכו'.** נראה דבד מסדא לא פסל אלא מדרבנן דמדחוריי' לא שייך לחלק בין לחומרא בין לקולא ומדחוריי' לא ממרינן הואיל כלל אפי' לחומרא וכן מוכח בר"פ שני שעירים (יומא דף"ב:) דקאמר רבינא השתא לאמר ר"מ מחוסר הגלה כמחוסר מעשה דמי פי' אם שחט שעיר[ה] יום הכפורים בחוץ היה פטור משום דמחוסר הגלה הוא מי לא שחט משום לשעיר חיצון שלמים ששחטן (ו) קודם פתיחת ההיכל פטור מחוסר פתיחה כמחוסר מעשה דמי אלמא לית ליה הואיל מפילו לחומרא ומין להקשות מי מדרבנן היינך יתחייב פסח אחר הא קמייתי חולין לעזרה לא היא כיון דלא יזרוק הדם אינו יוצא ומותר[ח] לשחט בשחר וכן מוכח בכילד לולין[ו] דאמר רב לא זרק את הדם חייב לעשות פסח אחר כו' (תימה דהשתא לרב אשי דמחשבת ערלים המעויין לכ"ע פסל אף בזריקה וכשאינם מעויין מיבעי מאן דמכשר ומברא משמע מיפכא דהשתא כשאינה מעויין לא פסלה כ"ש במעויין[ו]):

מאי שנא טומאה דפשיטא ליה ומאי שנא ערלה דמספקא ליה. תימה לרשב"ם דלמא טומאה פשיטא ליה משום דילפינן טומאת גברי מטומאת בשר וכי תימא דמשמע ליה דאי פשיטא לן בטומאה משום (אבני רמתיים) גברי דלא עשה בה מקצת טומאה ככל טומאה הוא הדין בערלה משום דמשמע קרא דלפי אכלו נפקי ותו לא הוה שייך למילף מזמן מכל מקום מאי קאמר דין דבר שלא הותר מכללו כו' הא ע"כ איכא למילף טפי טומאת גברי מטומאת בשר דהוי טומאה מטומאה ודמי ליה ככל דלא מדלינן טומאת גברי מזמן דלא דמי ליה כלל וכיון דפשיטא לן בטומאה דגברי פשיטא לן נמי בערלה כיון שיש להשוותם והיכי קבעי למילף ערלה מזמן ומוסר ר"י דטומאת גברי נמי איכא למימר דלילף טפי מזמן מדלילף מטומאת בשר משום דדין פסול מחשבה מפסול מחשבה ולא תוכיח טומאת בשר דלא הוי פסול מחשבה:

ערל משלח קרבנות וטמא משלח כו'. כדדי עקיבא איתיה דתניא (דף ד:) דאי לאו הכי לייתי איהו גופיה קרבנותיו וקשה לר"י (ג) גריס חגיגה (שם) טמא פטור מן הראייה שנאמר ונאת שמה והבאתם שמה כל שיש בו יכולת יש בו הבאה וכל שאין בו כו' משמע דטמא איכא משלח משום קרבן דההוא קרא גופיה כתיבי שאר קרבנות עולותיכם וזבחיכם וגו' ומוסר ר"י דמכל מקום דווקא בחגיגה שמלויה בגילה קפיד קרא ומע"ג דכל הקרבנות כתיבי בקרא לא מכולהו דהא מעשרות ותרומה כתיבי נמי התם ועוד קשה לר"י טמא איך משלח קרבנות והא בעי סמיכה ואפילו למאן דאמר (זבחים דף נג.) סמיכין כל הסומך רשאי ורובו מכניס מאי טעמא כל כחו בעינן ותירץ ר"י דהכא מיירי בעופות וכן משמע בכל הגט (גיטין דף כח:) אי נמי בבכור ומעשר דלא בעי סמיכה כדתנן פרק שתי מדות (מנחות דף נב.) ובקרבן נשיא[ט] ליכא למוקמי משום ערל: [וע"ע תוס' יבמות קד: ד"ה דאמר] מילתא

בטומאת בשר ומאי אינה נוהגת בכל הזבחים [דבכל הזבחים] בין נטמא חלב ובשר קיים ובין נטמא בשר וחלב קיים זורק את הדם כדבעינן למימר קמן ואלו פסח נטמא חלב כו' ודברים פשוטין הן. **והאי דפריך ואל תוכיח טומאה דאילו בכל הזבחים ערל וטמא משלחין קרבנותיהן.** וא"ת והיאך אפשר לשלח קרבנותיו דהא בעי סמיכה, וי"ל דאין סמיכה מעכבת בכל שאינו ראוי לביאה ולסמיכה. [הריטב"א, מועד קטן טז.]

ואתה צריך לפרשה בזמן שמקדשין על פי הראיה שאין היום טוב ספק חול או שמא אף בזמן הזה שאין השני אלא מנהג ואופה בראשון לשני לו או לשלישי שהוא חול גמור, ואחר שסעד שאין בו כונה לאכילת היום שאם כוון לאכילת היום אף על פי שמרבה ביתר מכדי צרכו לצורך מחר לדברי הכל אינו לוקה [מאירי, לעיל מו:]

[מאירי, לעיל מו:]

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) זבחים ד: [ז. ח.], ג) [יומא דף סג. ע"ש], ג) לעיל מו: בילה כא., ד) לקמן עט., ה) לקמן עח:, ו) עיין עח: אמר רב גידל אמר רב אם זרק הורצה, ז) קידושין לו ע"א.

הגהות הב"ח

(ע) תוס' ד"ה כי ליח וכו' שמתן בחוץ קודם פתיחת ההיכל: (ג) ד"ה ערל וכו' וקשה לר"י דאמר גריס:

תורה אור השלם

א) וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו: [ויקרא א, ד]

הגהות וציונים

ע] צ"ל בזריקה כתיב ומהכא (בארות המים): ב] צ"ל הא (כת"י, וכ"מ מרש"י לעיל מו ע"ב ד"ה האופה): ג] שייך לע"ב (גליון): ד] צ"ל שני שעירי (דבש תמר): ה] לכאורה היה צ"ל "וחייב", ונראה פי' דמותר לא לזרוק הדם: ו] רש"ל מ"ז (גליון). והמהרש"א גריס ליה ומפרשו וכ"ה בתוס' הרשב"א:

משנת ראשונים

אריאל 06/08/2018 19

ונרצה לו לכפר עליו. ונרצה לו יחזור אל השם הנכבד הנזכר, שיתרצה לו בקרבן הזה לכפר עליו, מלשון ובמה יתרצה זה אל אדניו (ש"א כט ד), ואור פניך כי רציתם (תהלים מד ד), וכן רבים. ויתכן כי ונרצה כנוי לחטא, שנרצה לו חטאו לכפר עליו, מלשון כי נרצה עונה (ישעיה מ ב), עד רצתה הארץ את שבתותיה (דהי"ב לו כא), והם ירצו את עונם (ויקרא כו מג), לשון השלמה. ויתכן שהוא כענין הראשון, כאלו העון רצוי לפני השם, לא יחר אפו בו עוד.

[רמב"ן, ויקרא א ד]

עליו ולא על חבירו. וכפר עליו משמע עליו מכפר ולא על חבירו מכפר על המחוייב חטאת כזה דשייכא ביה כפרה זו.

[תוספות, חולין לב.]

האופה מיום טוב לחול רב חסדא אמר לוקה. מיירי נמי כדאמר בפ' דלצורך חול הוא אופה דאי לא הוה ליה התראת ספק דשמא יאכלהו בו ביום. ועד כאן לא פליגי אלא במלקות אבל איסור' מיהא איכא לכולי עלמא.

[מהר"ם חלאווה, לעיל מו:]

רב חסדא אמר לוקה לא אמרינן הואיל. ואף על פי שהתראת ספק היא שמא יכנסו לו אורחים הרי מ"מ התראת ספק שמה התראה וכשנתברר שלא באו לו אורחים ונעשית מלאכתו שלא לצורך יום טוב לוקה.

עין משפט נר מצוה

כד א מיי' פט"ו מהל' פסולי מוקדשין הלכה ח:

כה ב מיי' פ"ד מהל' ק"פ הלכה ג:

כו ג מיי' פ"ב מהל' בית מקדש ה"ב:

רבינו חננאל

בהא פליגי וכפר עליו ואמרינן עליו ולא על חבירו. **רבא** דייק עליו ולא על חבירו סבר דיקי' בעינן חבירו דפסול דומיא דידיה מה הוא בר כפרה אף חבירו דבר כפרה אבל ערל דלאו בר כפרה הוא אם זרק עליו לא פסול. **ורב חסדא אמר** האי נמי בר כפרה הוא הואיל דאי בעי מיתקן נפשיה ומכפר השתא נמי בר כפרה קרינא ביה. **ומי אית ליה לרב חסדא הואיל** והא איתמר האופה מיום טוב לחול רב חסדא אמר לוקה רבה אמר אינו לוקה הואיל ואי מקלעי ליה אורחין חזי ליה כו' הנה רבה הוא דאית ליה הואיל אבל רב חסדא לית ליה הואיל כו' פי' מחוסר מעשה מילה. **ופרקי'** כי לית ליה לרב חסדא הואיל להקל אבל לחומרא אית ליה. **ומתמהי'** מאי שנא האי תנא דאי איכא מקצת מבני חבורה טמאין ומקצתן טהורין דפשיטא ליה דלא פסלי הטמאין לטהורין אבל אוכלין הטהורין ולא חיישינן לטומאה ואי איכא מקצת מבני חבורה ערלים ומקצתן מולין דמספקא. **ואמר ליה רבינא** בטומאת בשר היא דאמר כגון שנטמא מקצת אבריו של זבח שהטמאין נשרפין והטהורין נאכלין ולא פסלי הטמאין לטהורין. **ומי מצית לאוקמה בטומאת בשר** והא תאני סיפא דנין דבר שאינו נוהג בכל הזבחים היינו ערלה מדבר שאינו נוהג בכל הזבחים הטומאה ואי בטומאת בשר אמאי אינה נוהגת בכל הזבחים מי משכחת בשר זבח טמא שהותר. **אלא בטומאת גברי** ומאי אינה נוהגת בכל הזבחים דערל וטמא משלחין קרבנותיהן וקרבין דלא גרעי מנכרי ותנן בשקלים נכרי ששלח עולתו ממדינת הים ושלח עמהן נסכין קרבין משלו כו' ותנן נמי בגיטין השולח חטאתו ממדינת הים מקריבין אותה בחזקת שהוא קיים כו'. **ותניען** בתורת כהנים ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו וגו' יכול השוחט לערלים ולטמאים יהא בלא ירצה ת"ל המקריב אותו בלא ירצה ואין השוחט לערלי' ולטמאין בלא ירצה מכאן שהערל והטמא משלחין קרבנותיהן דכהנים אכלו להו ורוויין הן (ואפי'). [אבל] בפסח לא ערל ולא טמא אין משלחין פסחיהן דהא איש לפי אכלו תכוסו כתיב והני לאו בני אכילה נינהו. **ואמר רבינא שם טומאה פריך** ולעולם רישא בטומאת גברי. **איבעית אימא** רישא וסיפא

בברייתא שהובאה לעיל (סה:), בתוך דברי המשא ומתן בדין מקצת ערלה [דהיינו ששחט לשם ערלים ומולים], ניסה התנא ללמוד את ערלה מטומאה, מה מקצת טומאה אינה פוסלת אף מקצת ערלה אינה פוסלת. כעת מבררת הגמרא באיזה מקצת טומאה מדובר:

אָמַר לֵיהּ מַר זוּטְרָא בְּרֵיהּ דְּרַב מָרִי לְרַבִּינָא, קָתָנֵי - שנינו בברייתא, **הוֹאִיל וְעָרְלָה פּוֹסֶלֶת** בפסח, **וְטוּמְאָה פּוֹסֶלֶת** בפסח, **מַה טּוּמְאָה לֹא עָשָׂה בָּהּ מִקְצָת טוּמְאָה כְּכָל טוּמְאָה, אַף עָרְלָה לֹא עָשָׂה בה מִקְצָת עָרְלָה כְּכָל עָרְלָה**, ואינה פוסלת אלא אם כן חשב רק לשם ערלים. מברר מר זוטרא, **הַאי טוּמְאָה** - טומאה זו שרצה התנא ללמוד ממנה לערלה, **הֵיכִי דָּמֵי** - באיזה טומאה מדובר, **אִילֵּימָא בְּטוּמְאַת גַּבְרֵי** - אם נאמר שמדובר בטומאת האנשים המנויים על הפסח, **וּמַאי** - ומה הפירוש לפי זה במה שאמר התנא, **לֹא עָשָׂה בָּהּ מִקְצָת טוּמְאָה כְּכָל טוּמְאָה**, הפירוש הוא, **דְּאִי אִיכָּא** - שאם יש בבני החבורה המנוים על הפסח **אַרְבָּעָה וַחֲמִשָּׁה** [-או חמשה] **גַּבְרֵי** - אנשים **טְמֵאִין, וְאַרְבָּעָה וַחֲמִשָּׁה** [-או חמשה] **גַּבְרֵי** - אנשים **טְהוֹרִין**, ושחט את הפסח לשם כל בני החבורה, **לָא פָּסְלִי לְהוּ טְמֵאִין לְטָהוֹרִין** - אין המחשבה אודות הטמאים פוסלת ומעכבת את הטהורים מלצאת ידי חובתם, ומכאן בא התנא ללמוד שהוא הדין במקצת ערלה, שאם שחט לשם ערלים ומולים אין הפסח נפסל. אם כן קשה, מה הוצרך התנא ללמוד ערלה מטומאה, **גַּבֵּי עָרְלָה נַמִּי הָא לָא פָּסְלִי** - הלא לגבי ערלה גם כן הדין כך שאינה פוסלת במקצת, **דְּתָנֵי** - שהרי שנינו במשנתנו, שהשוחט את הפסח **לַמּוּלִין וְלָעֲרֵלִים כָּשֵׁר**. כלומר, הלא גם בטומאת אנשים לא מפורש בתורה שמקצתה אינה פוסלת, אלא שלמדנו זאת במשנתנו, ובאותה משנה אף למדנו שמקצת ערלה אינה פוסלת, ואם כן **מַאי שְׁנָא** - מה שונה מקצת **טוּמְאָה דִּפְשִׁיטָא לֵיהּ** - שפשוט לתנא שאינו פוסל, **וּמַאי שְׁנָא** - ומה שונה מקצת **עָרְלָה דִּמְסַפְּקָא לֵיהּ** - שמסתפק בו התנא, הלא כשם שהתנא מסתפק במקצת ערלה מנין למדנו מן התורה שאינו פוסל, כך יש לו להסתפק בדין מקצת טומאה.

השיבו רבינא[יג], **אֶלָּא** צריך לפרש שהברייתא מדברת **בְּטוּמְאַת בָּשָׂר**, דהיינו שבשר הפסח נטמא, **וּמַאי** - ומה הפירוש **לֹא עָשָׂה בָּהּ מִקְצָת טוּמְאָה כְּכָל טוּמְאָה, דְּאִילּוּ אִיטַּמֵּי חַד מֵאֲבָרִים** - שאם נטמא אחד מאברי הזבח, שאינו מחובר לשאר האיברים[יד], **הַאי דְּאִיטַּמֵּי שָׁרְפִינַן לֵיהּ** - אבר זה שנטמא אנו שורפים, **וְאִידָךְ אָכְלִינַן לֵיהּ** - ואת שאר הקרבן שלא נטמא אנו אוכלים, ואין אנו אומרים שאם נטמא מקצתו נפסל כולו. דין זה של מקצת טומאת בשר היה פשוט לתנא, ומכאן בא התנא ללמוד בבנין אב, שהוא הדין במקצת מחשבת ערלה שאינה פוסלת את כל הזבח.

הגמרא מברר האם ניתן לפרש את המשך הברייתא בטומאת בשר: חזר מר זוטרא והקשה, **בְּמַאי אוֹקִימְתָּא** - במה העמדת את הברייתא **בְּטוּמְאַת בָּשָׂר**, אם כן **אֵימָא סֵיפָא** - אמור ובאר את הסיפא של הברייתא, שלאחר שניסה התנא לדחות את הלימוד של ערלה מטומאה ושאל, שמא נלמד את ערלה ממחשבת זמן [-פיגול], שהיא פוסלת אפילו במקצת, חזר התנא והשיב שעדיף יותר ללמוד את ערלה מטומאה, משום שדָּנִין אנו דָּבָר שֶׁפסולו **אֵינוֹ נוֹהֵג בְּכָל הַזְּבָחִים** דהיינו פסול ערלה, **מִדָּבָר שֶׁפסולו** גם כן **אֵינוֹ נוֹהֵג בְּכָל הַזְּבָחִים** דהיינו פסול טומאה, **וְאַל יוֹכִיחַ זְמַן שֶׁפסולו נוֹהֵג בְּכָל הַזְּבָחִים**, ואינו דומה למחשבת ערלה. ומברר מר זוטרא, **וּמַאי טוּמְאָה** - ובאיזה טומאה מדובר כאן בסיפא, **אִי נִימָא** - אם נאמר שמדובר **בְּטוּמְאַת בָּשָׂר, אַמַּאי** - מדוע אמר התנא **שֶׁאֵינוֹ נוֹהֵג בְּכָל הַזְּבָחִים**, וכי מצאנו בשר זבח טמא שמותר באכילה, **אֶלָּא פְּשִׁיטָא** - אלא פשוט הדבר שכאן דיבר התנא **בְּטוּמְאַת גַּבְרֵי, וּמַאי** - ומה הפירוש **שֶׁאֵינוֹ נוֹהֵג בְּכָל הַזְּבָחִים, דְּאִילּוּ בְּכָל הַזְּבָחִים עָרֵל וְטָמֵא** שאינם יכולים להיכנס לעזרה[טו] **מְשַׁלְּחִין** את **קָרְבְּנוֹתֵיהֶן** על ידי אחרים להקריבן[טז], ואף שהערל והטמא אינם יכולים לאכול מן הקרבן, אין זה מעכב[יז], **וְאִילּוּ בַּפֶּסַח, עָרֵל וְטָמֵא אֵין מְשַׁלְּחִין פִּסְחֵיהֶן** בידי אחרים להקריבן, לפי שבפסח אכילת הבעלים מעכבת, שנאמר (שמות יב ד) 'אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ', ומכיון שאין הטמא והערל יכולים לאכול, אין מקריבים עליהם[יח]. מסיים מר זוטרא את הקושיא, נמצא לדבריך, **שבְּרִישָׁא** כשהברייתא באה ללמוד ערלה מטומאה היא מדברת **בְּטוּמְאַת בָּשָׂר**, ואילו **בְּסֵיפָא** כשמבארת הברייתא מדוע יש ללמוד ערלה מטומאה ולא מפיגול, היא מדברת **בְּטוּמְאַת גַּבְרֵי**, ואין יתכן לפרש כך[יט].

מתרצת הגמרא, **אָמַר לֵיהּ** רבינא, **אִין** - כן, אכן ברישא מבקש התנא ללמוד את ערלה מטומאת בשר, ובסיפא כשהוא בא להסביר מדוע יש ללמוד את ערלה מטומאה, הוא אומר סברא ששייכת בטומאת אנשים, ואין זה קשה, משום **שֶׁשָּׁם טוּמְאָה קָא פָרִיךְ** - כוונת התנא לפרוך, שערלה דומה יותר לטומאת בשר מאשר לזמן, משום שבשם הכולל של פסול טומאה מצאנו דין שאינו נוהג בכל הזבחים, דהיינו בטומאת אנשים, וגם פסול ערלה אינה נוהגת בכל הזבחים, ואל יוכיח זמן שלא מצאנו בו דבר שאינו נוהג בכל הזבחים.

תירוץ נוסף:

וְאִיבָּעֵית אֵימָא - ואם תרצה תוכל ליישב זאת כך, **סֵיפָא נַמִּי** - אף בסיפא מדובר **בְּטוּמְאַת בָּשָׂר, וּמַאי** - ומה הפירוש **שֶׁאֵינוֹ**

יג. **רבינו** חננאל (ד"ה ואמר ליה).

יד. **כגון** שנטמאו המעיים, שהם נצלים לבדם בתנור ואינם מחוברים לכבש. מאירי (ד"ה זה). מפני שאם האבר מחובר לזבח, לא יתכן שנטמא הוא לבדו, שמכיון שהוא מחובר הטומאה עוברת לכל הזבח.

טו. **לשון** הגמרא כאן, שמשמע שגם ערל צריך לשלוח קרבנותיו על ידי אחרים, הוא כשיטת רבי עקיבא (מגיגה ד:), הסובר שערל דינו כטמא ואסור לו להיכנס לעזרה. אמנם לפי חכמים מותר לערל להיכנס לעזרה, ויכול להביא את קרבנותיו בעצמו. תוספות (ד"ה ערל).

טז. **כתבו** תוספות (שם), שדין זה שערל וטמא רשאים לשלוח את קרבנותיהם, אינו אלא בקרבנות שאין בהם סמיכה, כגון עופות, או בכור ומעשר, וכן בקרבן של נשים שפטורות מסמיכה [אמנם ערלה לא שייכת בנשים, וצריך להעמיד את הדין של ערל בעופות או בבכור ומעשר], אבל את הקרבנות הטעונים סמיכה אינו יכול לשלוח, שאי אפשר לסמוך אלא בעזרה ואינו יכול להיכנס לשם. ובמסכת חגיגה (ד: ד"ה דסמיכ) תירצו עוד, שסתם ערל שיכול למול, או טמא שיכול לטבול, לא יקריב עד שימול או יטבול, כדי שלא להפסיד את הסמיכה, אבל ערל שמתו אחיו מחמת מילה, וכן זב ומצורע, שאין רפואתו תלויה בידו ואפשר שלא יתרפא לעולם, מותר להביא את הקרבנות המוטלים עליו בלא סמיכה, כדי שלא יפסיד את הקרבתם לגמרי [וכתב השער המלך (מעה"ק פ"ג ה"ג), שהתוספות בסוגייתנו אינם חולקים על תירוץ התוספות בחגיגה].

דעת הרמב"ם (גיאת מקדש פ"ג ה"ג), שרק טמא שרץ משלח קרבנותיו, אבל טמא מת אין מקריבים עליו קרבן כלל עד שיטהר [ראה בכסף משנה (שם) ובחידושי הגר"ח (ק"פ פ"ו ה"ח) שביארו את מקורו של הרמב"ם]. וכן כתב המאירי (לעיל סה. ד"ה כגון), שהמבואר בסוגייתנו שטמא משלח קרבנותיו הוא רק בטמא שרץ וכיוצא בו, אבל לא בטמא מת.

יז. **מפני** שעיקר הקרבן הוא הכפרה ואכילת הבעלים אינה מעכבת. ורבינו חננאל (ד"ה הוסיף), שערל וטמא אינם גרועים יותר מן הנכרי, שהוא רשאי לשלוח קרבנות לבית המקדש (מקלים פ"ז מ"ו), אף שאינו ראוי לאכול מן הבשר.

יח. **רש"י** (ד"ה ערל). ומכאן דייק המנחת ברוך (מי' כג ענף ח), שרש"י סובר שאר הקרבנות אף טמא מת משלח, כי אם היה סובר כשיטת הרמב"ם (גיאת מקדש פ"ג ה"ג), שרק טמא שרץ משלח קרבנותיו, אם כן היה צריך לתת טעם אחר מדוע טמא שרץ אינו מקריב פסח, שהטעם שאכילת הבעלים מעכבת בו אינה שייכת כאן, שהרי הטמא שרץ יכול לאכול את הפסח בלילה לאחר שיטבול ויעריב שמשו [אמנם ראה ברש"י במועד קטן (טז. ד"ה זו) שכתב שטמא מת אינו משלח קרבנות. וצ"ע].

יט. **הקשו** תוספות (ד"ה מאי), מדוע לא תירצה הגמרא שאכן כוונת הברייתא ללמוד את מקצת ערלה מטומאת אנשים ולא מטומאת בשר, ומה שהיה פשוט לתנא בטומאת אנשים שאינה פוסלת במקצת, הוא משום שלומדים טומאת אנשים מטומאת בשר, ואי אפשר לדחות שנלמד גם את טומאת אנשים ממחשבת פיגול שפוסלת במקצת [וכמו שדחה התנא לענין מחשבת ערלה], שהרי עדיף ללמוד טומאה מטומאה ולא ללמוד טומאה ממחשבת פיגול. ותירצו, שיש גם סברא להיפך שעדיף ללמוד טומאת אנשים מפיגול, ששניהם פסולם במחשבה, ולא מטומאת בשר שאינה פסול במחשבה.

19/06/2018 אהח

והעיר המנחת ברוך (שם כג ענף ח), שלפי זה היה לגמרא לפרש שהברייתא כאן היא כמאן דאמר (להלן סט.) שאין שוחטים וזורקים קרבן פסח על טמא שרץ, שכן לפי הסובר ששוחטים וזורקים על טמא שרץ, הרי גם בפסח הטמא משלח קרבנותיו. עוד כתב, שמרש"י (ד"ה ערל) ותוספות (להלן פ. ד"ה ממה) מוכח שאף טמא מת משלח קרבנותיו [ראה בהערה להלן שהובא הדיוק מרש"י].

מסורת הש"ס
עם הוספות

ס) זבחים ד: [ז. ח.], ע) [יומא דף סג. ע"ש], ג) לעיל מו: ביצה כא., ד) לקמן עט., ה) לקמן עח:, ו) עיין עח: אמר רב גידל אמר רב אם זרק הורצה, ז) קידושין לו ע"א.

הגהות הב"ח

(ס) תוס' ד"ה כי ליתא וכו' שמטען בחוץ קודם פתיחת ההיכל: (ג) ד"ה ערל וכו' וקשה לר"י דאמר גריס:

תורה אור השלם

א) וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו: [ויקרא א, ד]

הגהות וציונים

ס] צ"ל בזריקה כתיב ומהכא (בארות המים): ג] צ"ל הא (כת"י, וכ"מ מרש"י לעיל מו ע"ב ד"ה האופה): ג] שייך לע"ב (גליון): ד] צ"ל שני שעירי (דבש תמר): ה] לכאורה היה צ"ל "וחייב", ונראה פי' דמותר לא לזרוק הדם: ו] רש"ל מ"ז (גליון). והמהרש"א גריס ליה ומפרשו וכ"ה בתוס' הרשב"א:

משנת ראשונים

ונרצה לו לכפר עליו. ונרצה לו יחזור אל השם הנכבד הנזכר, שיתרצה לו בקרבן הזה לכפר עליו, מלשון ובמה יתרצה זה אל אדניו (ש"א כט ד), ואור פניך כי רציתם (תהלים מד ד), וכן רבים. ויתכן כי ונרצה כנוי לחטא, שנרצה לו חטאו לכפר עליו, מלשון כי נרצה עונה (ישעיה מ ב), עד רצתה הארץ את שבתותיה (דהי"ב לו כא), והם ירצו את עונם (ויקרא כו מג), לשון השלמה. ויתכן שהוא כענין הראשון, כאלו העון רצוי לפני השם, לא יחר אפו בו עוד.

[רמב"ן, ויקרא א ד]

עליו ולא על חבירו. וכפר עליו משמע עליו מכפר ולא על חבירו מכפר על המחוייב חטאת כזה דשייכא ביה כפרה זו.

[תוספות, חולין לב.]

האופה מיום טוב לחול רב חסדא אמר לוקה. מיירי נמי כדאמר בפ' דלצורך חול הוא אופה דאי לא הוה ליה התראת ספק דשמא יאכלהו בו ביום. ועד כאן לא פליגי אלא במלקות אבל איסור' מיהא איכא לכולי עלמא.

[מהר"ם חלאווה, לעיל מו:]

רב חסדא אמר לוקה לא אמרינן הואיל. ואף על פי שהתראת ספק היא שמא יכנסו לו אורחים הרי מ"מ התראת ספק שמה התראה וכשנתברר שלא באו לו אורחים ונעשית מלאכתו שלא לצורך יום טוב לוקה. [מאירי, לעיל מו:] ואתה צריך לפרשה בזמן שמקדשין על פי הראיה שאין היום טוב ספק חול או שמא אף בזמן הזה שאין השני אלא מנהג ואופה בראשון לשני לו או לשלישי שהוא חול גמור, ואחר שסעד שאין בו כונה לאכילת היום שאם כוון לאכילת היום אף על פי שמרבה ביתר מכדי צורכו לצורך מחר לדברי הכל אינו לוקה [מאירי, לעיל מו:] דאילו בכל הזבחים ערל ובמא משלחין קרבנותיהן. וא"ת והיאך אפשר לשלח קרבנותיו דהא בעי סמיכה, וי"ל דאין סמיכה מעכבת בכל שאינו ראוי לביאה ולסמיכה. [הריטב"א, מועד קטן טז.]

עין משפט
נר מצוה

כד א מיי' פט"ו מהל' פסולי מוקדשין הלכה ח:

כה ב מיי' פ"ד מהל' ק"פ הלכה ג:

כו ג מיי' פ"ב מהל' ביאת מקדש ה"ג:

רבינו חננאל

בהא פליגי וכפר עליו ואמרינן עליו ולא על חבירו. רבא דייק עליו ולא על חבירו סבר דיקי' בעינן חבירו דפסול דומיא דידיה מה הוא בר כפרה אף חבירו דבר כפרה אבל ערל דלאו בר כפרה הוא אם זרק עליו לא פסול. ורב חסדא אמר האי נמי בר כפרה הוא הואיל דאי בעי מיתקן נפשיה ומכפר השתא נמי בר כפרה קרינא ביה. ומי אית ליה לרב חסדא הואיל והא איתמר האופה מיום טוב לחול רב חסדא אמר לוקה אמר אינו לוקה רבה אמר אינו לוקה הואיל ואי מקלעי ליה אורחין חזי ליה כו' הנה רבה הוא דאית ליה הואיל אבל רב חסדא לית ליה הואיל כו' פי' מחוסר מעשה מילה. ופרקי' כי לית ליה לרב חסדא הואיל להקל אבל לחומרא אית ליה. ומתמהי' מאי שנא האי תנא דאי איכא מקצת מבני חבורה טמאין ומקצתן טהורין דפשיטא ליה דלא פסלי הטמאין לטהורין אבל אוכלין הטהורין ולא חיישינן לטומאה ואי איכא מקצת מבני חבורה ערלים ומקצתן מולין דמספקא. ואמר ליה רבינא בטומאת בשר היא דאמר כגון שנטמא מקצת אבריו של זבח שהטמאין נשרפין והטהורין נאכלין ולא פסלי הטמאין לטהורין. ומי מצית לאוקמה בטומאת בשר והא תאני סיפא דנין דבר שאינו נוהג בכל הזבחים היינו ערלה מדבר שאינו נוהג בכל הזבחים הטומאה ואי בטומאת בשר אמאי אינה נוהגת בכל הזבחים מי משכחת בשר זבח טמא שהותר. אלא בטומאת גברי ומאי אינה נוהגת בכל הזבחים דערל וטמא משלחין קרבנותיהן וקרבין דלא גרעי מנכרי ותנן בשקלים נכרי ששלח עולתו ממדינת הים ושלח עמהן נסכין קרבין משלו כו' ותנן נמי בגיטין השולח חטאתו ממדינת הים מקריבין אותה בחזקת שהוא קיים כו'. ותנינן בתורת כהנים ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו וגו' יכול השוחט לערלים ולטמאים יהא בלא ירצה ת"ל המקריב אותו בלא ירצה ואין השוחט לערלי' ולטמאין בלא ירצה מכאן שהערל והטמא משלחין קרבנותיהן דכהנים אכלו להו ורוויין הן (ואפי').

[אבל] בפסח לא ערל ולא טמא אין משלחין פסחיהן דהא איש לפי אכלו תכוסו כתיב והני לאו בני אכילה נינהו. ואמר רבינא שם טומאה פריך ולעולם רישא בטומאת גברי. איבעית אימא רישא וסיפא בטומאת בשר ומאי אינה נוהגת בכל הזבחים [דבכל הזבחים] בין נטמא חלב ובשר קיים ובין נטמא בשר וחלב קיים זורק את הדם כדבעינן למימר קמן ואלו פסח נטמא חלב כו' ודברים פשוטין הן. והאי דפריך ואל תוכיח טומאה

בהאי קרא פליגי. ושיתכפרו בו ערלים דקאמר, שמין מנויין עליו קאמר, ומשום מחסרת שלא למנויו קאמרי, אבל במנויין עליו ושחטו למולים שהן נמי מנויין לזרוק דמו למנויו ערלים שבהם לגבם, דהויא כולה זריקה לערלים מנויו, דכולי עלמא פסול, ודערלים שמין מנויין ומשום מחסרת שלא למנויו פליגי, ודהאי קרא דשלא למנויו בזריקה [ס] מהכא נפיק בכל הקרבנות, לכפר עליו היינו זריקה, עליו ולא על הזורק לשם מבירו: רבה סבר חבירו. לפסול משום שינוי דעלים דומיא דידיה בעינן, מה הוא דבר כפרה כו': מתקן נפשיה. מל את עלמו: הואיל ואי מיקלעי ליה אורחים חזי ליה לא לקי. ואע"ג דמיהו השתא לא [ס] סעד ליה ולא צריך למידי: אלא דרב חסדא קשיא. השתא היכא דלא מחוסר מעשה כגון זימון מורחים דלאו מעשה הוא לית ליה הואיל, הכא גבי ערל דמחוסר מעשה לית ליה הואיל: לקולא. לפוטרו ממלקות: לחומרא. לפסול בפסחים: בטומאת גברי. שנמנו עליו טמאים וטהורים, וכדפרישית לעיל: לא פסלי להן טמאין. לפסח על הטהורין: ערל וטמא משלחין קרבנותיהן. בעזרה, חוץ מפסח דבעינן רלוי לאוכלו, שאכילת בעליו מעכבת בו דכתיב לפי אכלו תכוסו [ס]: ואיבעית אימא. לעולם בטומאת בשר, ומאי לית ליה לרב חסדא הואיל והא איתמר האופה מיום טוב לחול רב חסדא אמר לוקה רבה אמר אינו לוקה רבה אמר אינו לוקה אמרינן הואיל ואי מקלעי ליה אורחים חזי ליה השתא נמי חזי ליה ולא לקי רב חסדא אמר לוקה לא אמרינן הואיל בשלמא דרבה אדרבה לא קשיא הכא מחוסר מעשה התם דלא מחוסר מעשה אלא דרב חסדא אדרב חסדא קשיא אמרי כי לית ליה לרב חסדא הואיל לקולא לחומרא אית ליה. אמר ליה מר זוטרא בריה דרב מרי לרבינא קתני הואיל וערלה פוסלת וטומאה פוסלת מה טומאה לא עשה בה מקצת טומאה ככל טומאה אף ערלה לא עשה מקצת ערלה ככל ערלה האי טומאה היכי דמי אילימא בטומאת גברי ומאי לא עשה בה מקצת טומאה ככל טומאה דאי איכא ארבעה וחמשה גברי טמאין וארבעה וחמשה גברי טהורין לא פסלי להו טמאין לטהורין גבי ערלה נמי הא לא פסלי דתנן למולין ולערלים כשר מאי שנא טומאה דפשיטא ליה ומאי שנא ערלה דמספקא ליה אלא בטומאת בשר ומאי לא עשה בה מקצת טומאה ככל טומאה [ב] דאילו איטמי חד מאברים האי דאיטמי שרפינן ליה ואידך אכלינן ליה. במאי אוקימתא בטומאת בשר אימא סיפא דנין דבר שאינו נוהג בכל הזבחים מדבר שאינו נוהג בכל הזבחים ואל יוכיח זמן שנוהג בכל הזבחים ומאי טומאה אי נימא טומאת בשר אמאי אינו נוהג בכל הזבחים אלא פשיטא בטומאת גברי ומאי אינו נוהג בכל הזבחים [ג] דאילו בכל הזבחים ערל וטמא משלחין קרבנותיהן ואילו בפסח ערל וטמא אין משלחין פסחיהן רישא בטומאת בשר וסיפא בטומאת גברי א"ל אין שם טומאה קא פריך ואיבעית אימא סיפא נמי בטומאת בשר ומאי אינו נוהג בכל הזבחים דאילו [ד] בכל הזבחים בין שנטמא חלב ובשר קיים בין שנטמא בשר וחלב קיים זורק את הדם ואילו בפסח נטמא חלב ובשר קיים זורק את הדם נטמא בשר וחלב קיים אינו זורק את הדם. במאי אוקימתא בטומאת בשר אימא סיפא דנין דבר שלא הותר מכללו מדבר שלא הותר מכללו ואל תוכיח טומאה שהרי הותרה מכללה במאי אילימא בטומאת

האי מחוסר מעשה כו'. הקשה ריב"ן דבפ' שלו עוברין (דף מז:) מסיק כמיתה בי"ט מי שרי משמע מי הוה שרי ממרינן הואיל מע"ג דמחוסר מעשה ותירץ ר"י דהתי מעשה דמילה חשיב טפי: כי ליה ליה לקולא וכו'. נראה דרב חסדא לא פסל אלא מדרבנן דמדאוריי' לא שייך לחלק בין לחומרא בין לקולא ומדאורי' לא ממרינן הואיל כלל אפי' לחומרא וכן מוכח בר"פ שני שעירים (יומא דף:) דקאמר רבינא השתא לאמר ר"מ מחוסר הגלה כמחוסר מעשה דמי פי' אם שחט שעיר [ו] יום הכפורים בחוץ היה פטור משום דמחוסר הגלה מי לאו משום דחזי לשעיר מינון שלמים ששחטן (ס) קודם פתיחת ההיכל פטור מחוסר פתיחה כמחוסר מעשה דמי אלמא ליה הואיל מפילו לחומרא ומין להקשות מי מדרבנן היאך יתחייב פסח אחר הא קמייתי חולין לעזרה לא היא כיון דלא יזרוק הדם אינו יוצא ומותר [ה] לשחת באחר וכן מוכח בכילד לולין [ו] דאמר רב לא זרק את הדם חייב לעשות פסח אחר כו' (תימה דהשתא לרב אשי דמחשבת עבודה המגויין לכ"ע פסל לף בזריקה וכשאינם מגויין היכא מצי למכשר ומברת משמע דיפכת דהשתא כשאינה מגויין לא פסלה כ"ש במגויין [ו]):

מאי שנא טומאה דפשיטא ליה ומאי שנא ערלה דמספקא ליה. תימה לרשב"ם דלמא טומאה פשיטא ליה משום דילפינן טומאת גברי מטומאת בשר וכי תימא דמשמע ליה דאי פשיטא לן בטומאת גברי דלא עשה בה מקצת טומאה ככל טומאה הוא הדין בערלה משום דמשמע קרא דלפי שלשו נפקי ותו לא הוה שייך למילף מזמן מכל מקום מאי קאמר דין דבר שלא הותר מכללו כו' הא ע"כ היכא למילף טפי טומאת גברי מטומאת בשר דהוי טומאה מטומאה ודמי ליה ככל לד מדלילף טומאת גברי מזמן דלא דמי ליה כלל וכיון דפשיטא לן בטומאה דגברי פשיטא לן נמי בערלה כיון שיש להשוותם והיכי קבעי למילף ערלה מזמן ומוסר ר"י דטומאת גברי נמי היכא למימר דילף מזמן מדלילף טפי מטומאת בשר משום דדין פסול מחשבה מפסול מחשבה ולא תוכיח טומאת בשר דלא הוי פסול מחשבה:

ערל משלח קרבנות וטמא משלח כו'. כדדי עקיבא מחית דמרבי ערל כי טמא דמגיגה (דף ד:) דמי לאו הכי לייתי מיהו גופיה קרבנותיו וקשה לר"י (ג) נריס מגיגה (שם) טמא פטור מן הרחייה שנאמר ונחת שמה והנחתם שמה כל שישנו בגיהה ישנו בהנחה וכל שאינו כו' משמע דטמא אינו משלח שום קרבן דהתוא קרא גופיה כתיבי שאר קרבנות עולותיכם וזבחיכם וגו' ומוסר ר"י דמכל מקום דווקא בגיגה שלויה בגיהה קפיד קרא ומע"ג דכל הקרבנות כתיבי בקרא לא מלולהו דהא מעשרות ותרומה כתיבי נמי התם ועוד קשה לר"י טמא אין משלח קרבנות והא בעי סמיכה ומפילו למאן דאמר ביצה כמוהו כל מקום דווקא כתיבי שאר קרבנות ומפילו למאן דאמר ביצה במקלת לא שמה ביצה ליכא למימר מפשר דמעייל ידיה וממיך דהא בפרק כל הפסולים (זבחים דף נג.) אמרינן כל הסומך רשאי ורובו מכנים מאי טעמא כל כחו בעינן ותירץ ר"י דהכא מיירי בעופות וכן משמי בכל הגט (גיטין דף כח:) אי נמי בטמא בשר ומאי אינו נוהג בכל הזבחים דאילו [ד] בכל הזבחים בין שנטמא חלב ובשר קיים בין שנטמא בשר וחלב קיים זורק את הדם ואילו בפסח נטמא חלב ובשר קיים זורק את הדם נטמא בשר וחלב קיים אינו זורק את הדם. במאי אוקימתא בטומאת בשר אימא סיפא דנין דבר שלא הותר מכללו מדבר שלא הותר מכללו ואל תוכיח טומאה שהרי הותרה מכללה במאי אילימא בטומאת

נוֹהֵג בְּכָל הַזְּבָחִים, אין הכוונה שבשאר הזבחים מותר לאכול בשר טמא, אלא שפסול טומאת בשר אינו נוהג בכל הזבחים כמו שהוא נוהג בפסח, **דְּאִילּוּ בְּכָל הַזְּבָחִים** שנטמאו קודם זריקה, שנינו להלן (עז:), **בֵּין שֶׁנִּטְמָא** כל **הַחֵלֶב וּבָשָׂר** קָנִים, **וּבֵין שֶׁנִּטְמָא** כל **הַבָּשָׂר וְהַחֵלֶב** קָנִים, **זוֹרֵק אֶת הַדָּם**, שבשביל לזרוק את הדם די לנו אם נשאר או כזית בשר או כזית חלב[ב], **וְאִילּוּ בַּפֶּסַח** אינו כן, אלא שאם **נִּטְמָא חֵלֶב וּבָשָׂר** קָנִים **זוֹרֵק אֶת הַדָּם**, אבל אם **נִּטְמָא** כל **הַבָּשָׂר** וְרַק **הַחֵלֶב** קָנִים, **אֵינוֹ זוֹרֵק אֶת הַדָּם**, מכיון שהפסח עיקרו לאכילה, ולפיכך אם לא נשאר בו כזית בשר לאכילה אין זורקים את הדם[א]. הרי שמצאנו שדין טומאת בשר בפסח שונה משאר הזבחים.

מקשה הגמרא מהמשך דברי הברייתא:

מקשה הגמרא, **בְּמַאי אוֹקִימְתָּא** - במה העמדת את הברייתא **בְּטוּמְאַת בָּשָׂר**, אם כן **אֵימָא סֵיפָא** - אמור ובאר את הסיפא של הברייתא, שהתנא חוזר ושואל, שיש גם טעם מדוע עדיף ללמוד את ערלה ממחשבת זמן [-פיגול] ולא מטומאה, לפי שדִּנְיָן אנו **דָּבָר שֶׁלֹּא הוּתַּר מִכְּלָלוֹ**, דהיינו ערל שאסור הוא בפסח ולא מצאנו בשום אופן שהוא הותר מכלל איסור זה[ב], **מִדָּבָר שֶׁלֹּא הוּתַּר מִכְּלָלוֹ**, דהיינו ממחשבת זמן, שאיסור אכילה לאחר זמנו לא הותר בשום קרבן[ג], **וְאַל תּוֹכִיחַ טוּמְאָה שֶׁהֲרֵי הוּתְּרָה מִכְּלָלָהּ** [כאשר תבאר הגמרא בהמשך], ואינה דומה בזה לערלה. מבררת הגמרא, **בְּמַאי** - באיזה טומאה אמר התנא שהיא הותרה מכללה, **אִילֵּימָא** - אם נאמר שמדובר

ב. **הגמרא** הביאה כאן את שיטת רבי יהושע, שאין זורקים את הדם אלא אם כן נשאר דבר שהוא ניתר על ידי הזריקה, דהיינו או שנשאר כזית בשר לאכילת הבעלים, או שנשאר כזית חלב להקטרה, שזו היא אכילת המזבח. אמנם לשיטת רבי אליעזר (להלן סה), אף אם לא נשתייר לא חלב ולא בשר זורק את הדם.

כא. **ולפיכך** אפילו רבי אליעזר הסובר (סה) שבכל הזבחים גם אם לא נשתייר לא בשר ולא חלב זורק את הדם, מודה בפסח שאם אין בשר לא יזרוק את הדם. רש"י (להלן עמ: ד"ה נטמא).

כב. **רש"י** (ד"ה דנין) פירש כאן, שהכוונה לאיסור של הערל לשלוח פסח להקרבה. ואף שאת שאר הקרבנות מותר לערל לשלוח, אין זה נחשב שהותר מכללו, משום ששם לא נאסר הערל כלל, ולא מצאנו שנאסר אלא בפסח, ובפסח עצמו לא מצאנו שום אופן שהותר מכלל איסורו. וכעין זה כתב השפת אמת (לעיל סג: גרסי' ד"ה עלה) לפרש בדברי הברייתא. אמנם לעיל פירש רש"י (סג: ד"ה וזמן) על דברי הברייתא, שערלה לא הותרה מכללה, דהיינו ששום קרבן לא הותר לערל באכילה, ולפי זה אין הברייתא מדברת על פסול ההקרבה עבור ערל, אלא על איסור אכילה לערל. וצריך עיון שלכאורה פירושיו סותרים. מנוחת אהרן (סי' רס סוף סק"ד). ובחידושי רבינו משה מאימראן (גרס' ד"ה דנין) תירץ, שכאן פירש רש"י לפי הסלקא דעתך, שמה שטומאה לא הותרה מכללה זה בטומאת גברי, דהיינו האיסור שיש על הטמא לשלוח פסח, וממילא גם לגבי ערל הכוונה לאיסור של הערל לשלוח קרבנות, לכן פירש שבפסח שבו מצאנו שהערל אסור לשלוח לא הותר מכללו, אבל לעיל פירש רש"י לפי המסקנא, שמה שטומאה לא הותרה מכללה זה בטומאת בשר, דהיינו באיסור אכילת בשר טמא, וממילא אף בערל יש לפרש שהכוונה לענין איסור אכילת קדשים לערל, ולכן פירש, שלא מצאנו שום קרבן שהותר לו לאכול ממנו.

כג. **ע"פ** רש"י (לעיל סג: ד"ה וזמן). וראה בהערה שם בשם הטל תורה.

בהאי קרא פליגי. ושיתכפרו בו ערלים דקאמר, שאין מנויין עליו קאמר, ומשום מחשבת שלא למנויו קאמרי, אבל במנויין עליו ושחטו למולים שהן נמי מנויין לזרוק דמו למנויו ערלים שבהם לבדם, דהויא כולה זריקה לערלים מנויו, דכולי עלמא פסול, ודערלים שאינן מנויין ומשום מחשבת שלא למנויו פליגי, ודהאי קרא דשלא למנויו בזריקה[ע] מהכא נפיק בכל הקרבנות, לכפר עליו היינו זריקה, עליו ולא על הזורק לשם מבירו: **רבה סבר חבירו.** לפסול משום שינוי בעלים דומיא דידיה בעינן, מה הוא דבר כפרה כו': **מתקן נפשיה.** מל את עלמו: **הואיל ואי מיקלעי ליה אורחים חזי ליה לא לקי.** ומע"ג למיהו השתא לא[ס] סעד ליה ולא גריך למידי: **אלא דרב חסדא קשיא.** השתא היכא דלא ממוסר מעשה כגון זימון מורחים דלמו מעשה הוא לית ליה הואיל, הכא גבי ערל דממוסר מעשה לית ליה הואיל: **לקולא.** לפוטרו ממלקות: **לחומרא.** לפסול בפסחים: **בטומאת גברי.** שנמנו עליו טמאים וטהורים, וכדפריסית לעיל: **לא פסלי להן טמאין.** לפסח על הטהורין: **ערל וטמא משלחין קרבנותיהן.** בעזרה, חוץ מפסח דבעינן רחוי לאוכלו, שאכילת בעליו מעכבת בו דכתיב לפי אכלו תכוסו[פ]: **ואיבעית אימא.** לעולם בטומאת בשר, ומאי לאו נוהג בכל הזבחים, אין מנהגן בפסח, דאילו בשאר זבחים שוה למנהגן בפסח, דתנן בכילד לולין (לקמן דף עז.) אם אין בשר אין דם, אם בשר קיים לאכילת אדם או אב אב קיים לאכילת מזבח זורק את הדם, ואילו פסח לא מהניא אכילת מזבח לזרוק דם עליה, אלא אם נשחיי כזית בשר, כדתנן בכילד לולין[ק]: **דבר שלא הותר מכללו.** ערלה במקום שאסרה להיינו בפסח, לא הותרה: **מדבר שלא הותר מכללו.** זמן:[ג] **היכא אישתראי.** טומאת בשר לאכילה, אפילו קרבן ליבור שדוחה טומאה, הני מילי להקרבה, אבל למיכלה בטומאה לא, דתנן בכילד לולין (דף עו:) חמשה דברים בחין בטומאה ואין נאכלין בטומאה כו': **אלא פשיטא בטומאת גברי.** שאפילו פסח שלא הותר ליחיד טמא לשלא פסחו לעזרה לשחוט, הותר לציבור טמאין להביא פסחיהן בטומאה אם רובן טמאין, נמצא שהותרה מכלל איסורה: שמתחלתו

האי מחוסר מעשה הוא. הקשה ריב"ן דבפ' שלו עובדין (דף מז:) מסיק כמאיר בי"ט מי שרי משמע מי הוה שרי מתרין הואיל ומע"ג דמחוסר מעשה ותירץ ר"י דהתי מעשה דמילה חשיב טפי: **כי** לית ליה לקולא וכו'. נראה דבד חסדא לא פסל אלא מדרבנן דמדחוריי לא שייך לחלק בין לחומרא בין לקולא ומדחוריי לא אמרין הואיל כלל אפי' לחומרא וכן מוכח בר"פ שני שעירים (יומא דף"ב:) דקאמר רבינא השתא לאמר ר"מ מחוסר הגלה כמחוסר מעשה דמי פי' אם שחט שעיר[ר] יום הכפורים בחוץ היה פטור משום דמחוסר הגלה הוא מי לא משום דחזי לשעיר חיצון שלמים ששחטן (פ) קודם פתיחת ההיכל פטור מחוסר פתיחה כמחוסר מעשה דמי אלמא לית ליה הואיל ואתמר מיהו להקשות מי מדרבנן היאך יתחייב פסח אחר הא קמייתי חולין לעזרה לא היא כיון דלא יזרוק הדם אינו יוצא ומותר[ס] לשחת בשחר וכן מוכח בכילד לולין[ו] דאמר רב לא זרק את הדם חייב לעשות פסח אחר כו' (תימה דהשתא לרב אפי' דאסר אכילין המנויין לכ"ע פסל אף בזריקה וכשאינם מנויין איכא מאן דמכשר ומכשרינן אמשמע מיפכח דהשתא כשאינה מנויין לא פסלה כ"ש במנויין[ו]):

מאי שנא טומאה דפשיטא ליה ומאי שנא ערלה דמספקא ליה. תימה לרשב"ם דלמא טומאה פשיטא ליה משום דילפינן טומאת גברי מטומאת בשר וכי תימא דמשמע ליה דאי פשיטא לן בטומאת גברי דלא עשה בה מקצת טומאה כלל טומאה הוא הדין בערלה משום דממד קרא דלפי שאכלו נפקי ותו לא הוה שייך למילף מזמן מכל מקום מאי קאמר דין דבר שלא הותר מכללו כו' הא ע"כ איכא למילף טפי טומאת גברי מטומאת בשר דהוי טומאה מטומאה ודמי ליה ככל דלא מדלינן טומאת גברי מזמן דלא דמי ליה כלל וכיון דפשיטא לן בטומאה דגברי פשיטא לן גמי בערלה כיון שיש להשוותם והיכי קבעי למילף ערלה מזמן ומוסר ר"י דטומאת גברי גמי איכא למימר דלילף טפי מזמן מדלילף מטומאת בשר משום דדנין פסול מחשבה מפסול מחשבה ולא תוכיח טומאת בשר שלא הוי פסול מחשבה:

ערל משלח קרבנות וטמא משלח כו'. כדרבי עקיבא אחיה דמרבי ערל כי טמא בתגיגה (דף ד:) דאי לאו הכי לייתי איהו גופיה קרבנותיו וקשה לר"י (ג) גריס תגיגה (שם) טמא פטור מן הראייה שנאמר ונאת שמה והבאתם שמה כל שישנו בשעה יבאו בהבאה וכל שאינו כו' משמע דטמא אינו משלח שום קרבן דבהוה קרא גופיה כתיבי שאר קרבנות עולותיכם וזבחיכם וגו' ומוסר ר"י דמכל מקום דווקא בתגיגה שמלויה בשעה קפיד קרא ומע"ג דכל הקרבנות כתיבי בקרא לא מכולהו דהא מעשרות ותרומה כתיבי גמי המס ועוד קשה לר"י טמא אין משלח קרבנות והא בעי סמיכה ואפילו למאן דאמר בעי סמיכה ליכא למימר דמעייל ידיה וסמיך דהא בפרק כל הפסולים (זבחים דף נג.) אמרינן כל הסומך רשאי ורובו מכניס מאי טעמא כל כחו בעינן ותירץ ר"י דהכא מיירי בעופות וכן משמע בכל הגט (גיטין דף כח:) אי גמי בבכור ומעשר דלא בעי סמיכה כדתנן פרק שחי מדות (מנחות דף נב.) ובקרבן נשיא[ש] ליכא למוקמי משום ערל: [וע"ע תוס' יבמות קד: ד"ה דאמר] אילימא

בטומאת בשר ומאי אינה נוהגת בכל הזבחים [דבכל הזבחים] בין נטמא חלב ובשר קיים ובין נטמא בשר וחלב קיים זורק את הדם כדבעינן למימר קמן ואלו פסח נטמא חלב כו' ודברים פשוטין הן. **והאי דפריך ואל תוכיח טומאה בשר אימא** רישא וסיפא בטומאת גברי. **איבעית אימא** רישא בטומאת בשר וסיפא **דאילו בכל הזבחים ערל וטמא משלחין קרבנותיהן.** וא"ת והיאך אפשר לשלח קרבנותיו דהא בעי סמיכה, וי"ל דאין סמיכה מעכבת בכל שאינו ראוי לביאה ולסמיכה. [הריטב"א, מועד קטן טז.]

מסורת הש"ס
עם הוספות

ע) זבחים ד: [ז. ח.], ק) [יומא דף קג. ע"ש], ר) לעיל מו: גיטין כח., ש) לקמן עט., ת) לקמן עח:, א) עיין עח: אמר רב גידל אמר רב אם זרק הורצה, ב) קידושין לו ע"א.

הגהות הב"ח

(פ) תוס' ד"ה כי ליח וכו' שמחטן בחוץ קודם פתיחת ההיכל: (צ) ד"ה ערל וכו' וקשה לר"י דאמר גריס:

תורה אור השלם

א) וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו: [ויקרא א, ד]

הגהות וציונים

ע] צ"ל בזריקה כתיב ומהכא (בארות המים): ג] צ"ל הא (כת"י, וכ"מ מרש"י לעיל מו ע"ב ד"ה האופה): ג] שייך לע"ב (גליון): ד] צ"ל שני שעירי (דבש תמר): ס] לכאורה היה צ"ל "וחייב", ונראה פי' דמותר לא לזרוק הדם: ו] רש"ל מ"ז (גליון). והמהרש"א גריס ליה ומפרשו וכ"ה בתוס' הרשב"א:

משנת ראשונים

ונרצה לו לכפר עליו. ונרצה לו יחזור אל השם הנכבד הנזכר, שיתרצה לו בקרבן הזה לכפר עליו, מלשון ובמה יתרצה זה אל אדניו (ש"א כט ד), ואור פניך כי רציתם (תהלים מד ד), וכן רבים. ויתכן כי ונרצה כנוי לחטא, שנרצה לו חטאו לכפר עליו, מלשון כי נרצה עונה (ישעיה מ ב), עד רצתה הארץ את שבתותיה (דהי"ב לו כא), והם ירצו את עונם (ויקרא כו מג), לשון השלמה. ויתכן שהוא כענין הראשון, כאלו העון רצוי לפני השם, לא יחר אפו בו עוד.

[רמב"ן, ויקרא א ד]

עליו ולא על חבירו. וכפר עליו משמע עליו מכפר ולא על חבירו מכפר על המחוייב חטאת כזה דשייכא ביה כפרה זו.

[תוספות, חולין לב.]

האופה מיום טוב לחול רב חסדא אמר לוקה. מיירי נמי כדאמר בפ' דלצורך חול הוא אופה דאי לא הוה ליה התראת ספק דשמא יאכלהו בו ביום. ועד כאן לא פליגי אלא במלקות אבל איסור' מיהא איכא לכולי עלמא.

[מהר"ם חלאווה, לעיל מו:]

רב חסדא אמר לוקה לא אמרינן הואיל. ואף על פי שהתראת ספק היא שמא יכנסו לו אורחים הרי מ"מ התראת ספק שמה התראה וכשנתברר שלא באו לו אורחים ונעשית מלאכתו שלא לצורך יום טוב לוקה. [מאירי, לעיל מו:] ואתה צריך לפרשה בזמן שמקדשין על פי הראיה שאין היום טוב ספק חול או שמא אף בזמן הזה שאין השני אלא מנהג ואופה בראשון לשני לו או לשלישי שהוא חול גמור, ואחר שסעד שאין בו כונה לאכילת היום שאם כוון לאכילת היום אף על פי שמרבה ביתר מכדי צורכו לצורך מחר לדברי הכל אינו לוקה [מאירי, לעיל מו:]

עין משפט
נר מצוה

כד א מיי' פט"ו מהל' פסולי מוקדשין הלכה ח:

כה ב מיי' פ"ד מהל' ק"פ הלכה ג:

כו ג מיי' פ"ב מהל' גיזת מקדש ה"ג:

רבינו חננאל

בהא פליגי וכפר עליו ואמרינן עליו ולא על חבירו. **רבא** דייק עליו ולא על חבירו סבר דיקי' בעינן חבירו דפסול דומיא דידיה מה הוא בר כפרה אף חבירו דבר כפרה אבל ערל דלאו בר כפרה הוא אם זרק עליו לא פסול. **ורב חסדא אמר** האי נמי בר כפרה הוא הואיל דאי בעי מיתקן נפשיה ומכפר השתא נמי בר כפרה קרינא ביה. **ומי אית ליה לרב חסדא הואיל** והא איתמר האופה מיום טוב לחול רב חסדא אמר לוקה רבה אמר אינו לוקה הואיל ואי מקלעי ליה אורחין חזי ליה כו' הנה רבה הוא דאית ליה הואיל אבל רב חסדא לית ליה הואיל כו' מחוסר מעשה מילה. **ופרקי'** כי לית ליה לרב חסדא הואיל להקל אבל לחומרא אית ליה. **ומתמהי'** מאי שנא האי תנא דאי איכא מקצת מבני חבורה טמאין ומקצתן טהורין דפשיטא ליה דלא פסלי הטמאין לטהורין אבל אוכלין הטהורין ולא חיישינן לטומאה ואי איכא מקצת מבני חבורה ערלים ומקצתן מולין דמספקא. **ואמר ליה רבינא** בטומאת בשר היא דאמר כגון שנטמא מקצת אבריו של זבח שהטמאין נשרפין והטהורין נאכלין ולא פסלי הטמאין לטהורין. **ומי מצית לאוקמה בטומאת בשר** והא תאני סיפא דנין דבר שאינו נוהג בכל הזבחים היינו ערלה מדבר שאינו נוהג בכל הזבחים הטומאה ואי בטומאת בשר אמאי אינה נוהגת בכל הזבחים מי משכחת בשר זבח טמא שהותר. **אלא בטומאת גברי** ומאי אינה נוהגת בכל הזבחים דערל וטמא משלחין קרבנותיהן וקרבין דלא גרעי מנכרי ותנן בשקלים נכרי ששלח עולתו ממדינת הים ושלח עמהן נסכין קרבין משלו כו' ותנן נמי בגיטין השולח חטאתו ממדינת הים מקריבין אותה בחזקת שהוא קיים כו'. **ותנינן** בתורת כהנים ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו וגו' יכול השוחט לערלים ולטמאים יהא בלא ירצה ת"ל המקריב אותו בלא ירצה ואין השוחט לערלי' ולטמאין בלא ירצה מכאן שהערל והטמא משלחין קרבנותיהן דכהנים אכלו להו ורוויין הן (ואפי'). [אבל] בפסח לא ערל ולא טמא אין משלחין פסחיהן דהא איש לפי אכלו תכוסו כתיב והני לאו בני אכילה נינהו. **ואמר רבינא שם טומאה פריך** ולעולם רישא בטומאת גברי. **איבעית אימא** רישא וסיפא בטומאת בשר ומאי אינה נוהגת בכל הזבחים [דבכל הזבחים] בין נטמא חלב ובשר קיים ובין נטמא בשר וחלב קיים זורק את הדם כדבעינן למימר קמן ואלו פסח נטמא חלב כו' ודברים פשוטין הן. **והאי דפריך ואל תוכיח טומאה דאילו בכל הזבחים ערל וטמא משלחין קרבנותיהן.** וא"ת והיאך אפשר לשלח קרבנותיו דהא בעי סמיכה, וי"ל דאין סמיכה מעכבת בכל שאינו ראוי לביאה ולסמיכה. [הריטב"א, מועד קטן טז.]

עין משפט נר מצוה

כז א מיי׳ פט״ו מהל׳ פסו״ה הי״ב:

רבינו חננאל

שהותרה מכללה בפסח שבא בטומאה פריך דתנן פסח הבא בטומאה נאכל בטומאה שלא בא בתחלתו אלא לאכילה. **ומותבינן** אהא דאמרינן כל הואיל אם הוא לחומרא דברי הכל הוא מיהא הפסח שעברה שנתנו שחטו בזמנו בי״ד פסול ורבי יהושע מכשיר אפילו רבי אליעזר דפוסל אינו פוסל אלא השוחט בי״ד לשם פסח אבל בשאר ימות השנה מכשיר ואמאי נימא הואיל ובזמנו פסול כך שלא בזמנו פסול דהא לחומרא הוא. **ופרקי׳ שאני התם דרחמנא** אכשריה שנא׳ ואמרתם זבח פסח הוא לה׳ הוא בהויתו יהא כלו׳ הפסח הוא ששחט לשם פסח בי״ד לאפוקי קדשים אחרים לשם פסח דלא. ולא פסח לשלמים. דבעינן הוא בהויתו יהא. לשמו בזמנו דהוא אם ישחט לשם אחרים פסול. שלמים נמי אם ישחטו לשם פסח פסולין לשמו. שלא בזמנו דהוא כשר לשם שלמים. גם שלמים לשם פסח כשרים: **ניתני לי מר ספר יוחסין.** פי׳ אמר לו למדני ספר דברי הימים. **שדא קלא פתיק ביה.** נטל אבן זרק עליו כלו׳ גער בו שאלו. **מה בין לשמו ושלא לשמו לאוכליו ושלא לאוכליו** שהשוחט לשמו ושלא לשמו פסול והשוחט לאוכליו ושלא לאוכליו כשר. **אמר ליה שלא לשמו פסולו בגופו** שהוא פסח ושחטו לשם שלמים שינה הזבח עצמו במחשבתו. לאוכליו ושלא לאוכליו לבריא ולחולה אין הזבח פסולו בגופו כי הזבח בכשרותו עומד. **לשמו ושלא לשמו אי אפשר לברר איסורו** כלומר לא יתכן להודע איזה צד של זבח לשמו ואיזה צד שלא לשמו כדי שתניח האיסור ותאכל המותר. לאוכליו ושלא לאוכליו אפשר לברר איסוריה החולה אסור והבריא מותר. **לשמו ושלא לשמו ישנו בארבע עבודות.** לאוכליו ושלא לאוכליו אינו אלא בשחיטה. **לשמו ושלא לשמו בקרבן צבור כביחיד** דבין זה ובין זה שלא לשמו פסול. לאוכליו ושלא לאוכליו לא משכחת לה בצבור דליכא בצבור זבחי שלמים אלא שני כבשי עצרת הבאין עם שתי הלחם וכתיב (ויקרא כ״ג) והניף הכהן אותם על לחם הבכורים תנופה [לפני ה׳] על שני וגו׳ לכהן הם ולא לצבור. **אמר רב אשי** פסולו בגופו ואי אפשר לברר איסורו דבר אחד הן והכי קאמר מה טעם איסורו בגופו שאי אפשר לברר איסורו: **מתני׳ שחטו למולין ולערלים לטהורין ולטמאין כשר.** מפורש בסוף הוריות מאן אחרי׳ ר׳ מאיר. **תניא אחרי׳ אומרים** הקדים מולים לערלים כשר הקדים

מסורת הש״ס עם הוספות

ח) נקמן עו:, ג) זבחים יג:, ג) [רשם הסנה כה. שבועות יח:], ל) עיין תוס׳ זבחים דף ד: ד״ה מחשבה, ה) [מגמות טז:], ו) לקמן דף סו:, ז) יא:, ח) ח:, ט) לעיל דף סא:, י) דף סא:, כ) יומא סג., ל) סא., מ) סוף הוריות.

הגהות הב״ח

(מ) גמ׳ תלת מלה שמעתתא ביומא דשותא מתלת מלה דשוותא: (נ) שם בתלת ירחי הוה קא שקיל ומזיל:

תורה אור השלם

א) וַאֲמַרְתֶּם זֶבַח פֶּסַח הוּא לַיי אֲשֶׁר פָּסַח עַל בָּתֵּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנָגְפּוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בָּתֵּינוּ הִצִּיל וַיִּקֹּד הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲווּ: [שמות יב, כז]

ב) וּלְאֶצֶל שִׁשָּׁה בָנִים וְאֵלֶּה שְׁמוֹתָם עַזְרִיקָם בְּכֹרוֹ וְיִשְׁמַעְאל וְיִשְׁעַרְיָה וְעֹבַדְיָה וְחָנָן כָּל אֵלֶּה בְּנֵי אָצֶל: [דברי הימים א ח, לח]

ג) וּלְאֶצֶל שִׁשָּׁה בָנִים וְאֵלֶּה שְׁמוֹתָם עַזְרִיקָם בְּכֹרוֹ וְיִשְׁמַעְאל וְיִשְׁעַרְיָה וְעֹבַדְיָה וְחָנָן אֵלֶּה בְּנֵי אָצֶל: [דברי הימים א ט, מד]

הגהות וציונים

מ] צ״ל **פסול** (דבש תמר, וכ״ה בכ״י מובא בד״ס): **נ]** ס״א **שונין** (גליון): **ג]** כ״י לא נאמרה **עיקר הבאת** (ד״ס): **ל]** גוש אדמה: **ה]** כ״י וקצת דפו״י **לברר איסורו. מה חלק** (ד״ס): **ו]** צ״ל **יחזיר** (ב״ש): **ז]** צ״ל **דאמר** (גליון):

ליקוטי רש״י

הפסח שבא בטומאה. כגון רוב ליבור טמאין. **שמתחילתו לא בא אלא לאכילה.** כשנטוה עיקר פסח לאכילה נטוה לכתיב לפי אכלו וכי שרייה רחמנא למיתי בטומאה (לקמן סו: סז.) מתיב נדמה ואין נבור נדחין מדעתא למיכליה שרייה [לקמן עו:]. **הפסח שעברה שנתנו.** דמו לא חזי לפסח קתמיה שלמים כדרגין לעיל (לקמן ח:) מקרמי. **ושחטו בזמנו לשמו.** דהוה ליה שוחט שלמים לשם פסח. **וכן השוחט.** אחד מכל הזבחים לשם פסח בזמנו [זבחים יא.]. **שקל קלא.** פיסח רגניס מוט״ח בלע״ז [ר״ה כה ע״א]. **פתק ביה.** זרק בו [שבועות יח ע״ב]. **הקדים מולים לערלים.** בשחיטת פסח מיירי דשחט שימן רשמן למולים שימן שני לערלים [מנחות טז ע״ב].

אילימא בטומאת בשר היכא הותרה. ואם תאמר והא ולמי טומאת בשר הותרה לזרוק הדם כדתמרינן בכילד טולין (ד׳ עז.) גבי חמשה דברים נאמרו בטומאה ומע״ג דלא מיתחרי בהכילה דבכי היכי גוונא הוי השתא הותרה לטומאת גברי לזרוק הדם לחכמי לא ידע גמרא הא דפסח נהכל בטומאה ויש לומר דה״פ דין דבר שלא הותר מכללו בפסח מדבר שלא הותר מכללו בפסח ואל תוכיח טומאה שהותרה מכללה בפסח כי היכי דלעיל[ו] דין דבר שמיעו וגהג בכל הזבחים שלא בפסח מדבר כו׳ וכי מוקי לה בטומאה דגברי ומהי הותרה מכללה בגבור היינו בפסח כדפירש הקונטרס: **ורבי** יהושע מכשיר. ומע״ג דאיכא מאן דאמר[ב] פסח בשאר ימות השנה בעי עקירה בעבירה שנתן מולו כ״ע דהיינו עקירתו ושלמים לשם פסח שחיט: **לימא** הואיל ובזמנו פסול כו׳. פי׳ שיכול להמתין עד זמנו ויפסל ולמאי דמסקינן בריש שני שעירים (יומא סב:) דאין מחוסר זמן לבו ביום לגבי הואיל ורא׳ לפר׳ דמבו ביום פריך דשלא בזמנו משמע אפי׳ בי״ד שחרית ולהכי פריך הואיל בזמנו בו ביום פסול שלא בזמנו נמי פסול: **שאני** התם דאמר קרא הוא. ומ״ת והא מק״ו דריש ליה רבי אליעזר בפ״ק דזבחים (ד׳ יח.) ומה פסח שמותרו בא שלמים כו׳ כדמייתי בקונטרס. וי״ל דע״י ק״ו משמע ליה לר׳ אליעזר דהוא בהויתו יהא לא הוא לשם שלמים ולא מחרים לשמו ועל ידי כן דריש דשלא בזמנו לכשר לשם שלמים מחרים כשרים לשמו דהא מיתקום מהדדי מבל מי לאו ק״ו לא הוא שם לשם שלמים ולא מחרים לשמו ומו לא: **מה** בין לשמו ושלא לשמו לאוכליו ושלא לאוכליו. תימה מאי קא בעי הא גמר לעיל[ו] מקרא דמקנת מוכלים לא פסלי וגרסה לרשב״ם דמיבעיא ליה אמאי לא גמרינן לשמו ושלא לשמו לכשר מלאוכליו ושלא לאוכליו: **לשמו** ושלא לשמו ישנו בציבור בו׳. תימה לר״י מאי מיריח דאינו בציבור תיפוק ליה דאפי׳ ביחיד אינו נוהג אלא בפסח גרידא: **פסולו** בגופו ואי אפשר לברר איסורו חדא מילתא היא. דס״ל דאי לאו טעמא דאי אפשר לברר איסורו לא קרי ליה בגופו הואיל ומחשבה היא כלעיל[ג] אבל ר׳ יוחנן לא דייק נהכי וקרי ליה שפיר פסולו בגופו ושינוי בעלים נמי אי אפשר לברר איסורו ולהכי לא קאמיד ליה לעיל[ג]: **ערלים** למולים נמי ליתיה לבולה ערלה. משמע דהוה ניחא ליה אי הוה תני בתרוייהו הוה ליה למיפסל דהא ר״מ אית ליה מפגלים בחני מחיר ומחרים היינו רבי מחיר[מ] וי״ל דלא אמר פיגול בחני מחיר אלא במפרש סימן דאמון אי שני לערלים דהוי דבר מסויים כדמוכח בפ״ג דזבחים (ד׳ ג.) ובקונטרס הניחה אמר ליה אבי מי סברת מינה כו׳ ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף דאמר סימן דאמון חוץ לזמנו וסימן שני חוץ למקומו ולמה ליה לפרושי הוה ליה למימר בסתם אלא ודאי לא אמר ר׳ מחיר מפגלי בחני אלא במפרש ועוד גרסה דאפילו אמר בחני סימן לאו כלום היא אלא דווקא בסימן שלם דפריך התם והרי קמיבה דבי לחנות דמי ופליגי ומשני התם נמי דאמרי׳[ז] קומץ דמנחה חוץ לזמנו לבונה חוץ למקומה והרי קומץ דמנחת חוטא לגיכא לבונה ופליגי ומשני לא פליגי כו׳ ואמאי לא קאמר דפליגי דאמר אבי קומץ חוץ לזמנו וחבי חוץ למקומו אלא על כרחיך דבר המסויס ושלם בעינן: לימא

בטומאת בשר היכא הותרה אלא פשיטא בטומאת גברי והיכא הותרה מכללה בציבור רישא בטומאת בשר סיפא בטומאת גברי אין שם טומאה קפריך ואיבעית אימא כולה בטומאת בשר והיכא הותרה בטומאת פסח דתנן[מ] פסח הבא בטומאה נאכל בטומאה שלא בא מתחילתו אלא לאכילה. מתיב רב הונא בריה דרב יהושע[נ] הפסח שעברה שנתנו ושחטו בזמנו לשמו וכן השוחט אחרים לשם פסח בזמנו ר״א פוסל ורבי יהושע מכשיר טעמא בזמנו הא שלא בזמנו כשר ואמאי נימא הואיל ובזמנו פוסל[ס] שלא בזמנו נמי פוסל[ס] אמר רב פפא שאני התם דאמר קרא[א] ואמרתם זבח פסח הוא הוא בהוייתו לא הוא לשום אחרים ולא אחרים לשמו בזמנו שהוא פסול לשום אחרים אחרים פסולין לשמו שלא בזמנו שהוא כשר לשום אחרים כשרים לשמו. ר׳ שמלאי אתא לקמיה דרבי יוחנן א״ל ניתני לי מר ספר יוחסין א״ל מהיכן את א״ל מלוד והיכן מותבך בנהרדעא א״ל אין נידונין[ג] לא ללודים ולא לנהרדעים וכל שכן דאת מלוד ומותבך בנהרדעא כפייה וארצי א״ל ניתנייה בג׳ ירחי[נ] שקל קלא פתק ביה א״ל ומה ברוריה דביתהו דר״מ ברתיה דר״ח בן תרדיון דתניא תלת מאה שמעתתא ביומא[פ] מג׳ מאה רבוותא ואפ״ה לא יצתה ידי חובתה בתלת שנין ואת אמרת בתלתא ירחי[נ] כי שקיל ואזיל א״ל רבי מה בין לשמו ושלא לשמו לאוכליו ושלא לאוכליו א״ל הואיל וצורבא מרבנן את תא ואימא לך[ז] לשמו ושלא לשמו פסולו בגופו לאוכליו ושלא לאוכליו אין פסולו בגופו לשמו ושלא לשמו א״א לברר איסורו לאוכליו ושלא לאוכליו אפשר לברר איסורו לשמו ושלא לשמו ישנו בד׳ עבודות לאוכליו ושלא לאוכליו אינו בארבע עבודות לשמו ושלא לשמו ישנו בציבור כביחיד לאוכליו ושלא לאוכליו אינו בציבור כביחיד רב אשי אמר פסולו בגופו וא״א לברר איסורו חדא מילתא היא דמה טעם אמר פסולו בגופו משום דא״א לברר איסורו. אמר רמי בר רב יודא אמר רב מיום שנגנז ספר יוחסין תשש כחן של חכמי׳ וכהה מאור עיניהם אמר מר זוטרא בין בבי אצל[ג] לאצל טעינו ד׳ מאה גמלי דדרשא. תניא[פ] אחרים אומרים הקדים מולים לערלים כשר ערלים למולים פסול מאי שנא מולין לערלים דכשר דכולה ערלה בעינן וליכא ערלים למולין נמי כולה ערלה בעינן וליכא

שמתחלתו לא בא. לא נאמרה הנאת עיקר[ג] פסח אלא לאכילה, וכי שרייה רחמנא לאיתויי בטומאה בדוב ניבור, כדכתיב אין איש טמא וגו׳ אין נדחה לפסח שני ואין ניבור נידחין[ו], אדעתיה למיכליה שרייה: **שעברה שנתו.** שעולה לאחר קודם רגל מוקד ניסן, והפריקו לשם פסח, וכי מטא רגל מוקד ניסן ועברה שנתו מו לא חזי לפסח, דכתיב זכר בן שנה, וקאי לשלמים, כדילפינן בפירקין לקמן (ד׳ ע:) פסח בשאר ימות השנה שלמים הוא: **ושחטו בזמנו לשמו.** גרס, דהוה ליה שוחט שלמים לשם פסח בזמנו: **ר׳ אליעזר פוסל.** טעמא מפרש בפ״ק דזבחים[ט], ומה פסח שמותרו בא שלמים, אחטו לשם שלמים בזמנו פסול, שלמים שאין מותרן בא פסח, אחטן לשם פסח בזמן פסח הינו דין שיכשרו לשמו, וכל טעמייהו התם מפרש: **שלא בזמנו.** לא פסיל ליה רבי אליעזר אם אחטו לשם פסח, דכתיב זכר בן שנה, וקאי לשלמים, כדילפינן בפירקין לקמן (ד׳ ע:) פסח בשאר ימות השנה שלמים הוא: **ושחטו בזמנו לשמו.** גרס, דהוה ליה שוחט שלמים לשם פסח בזמנו: **ר׳ אליעזר לדידי.** טעמא מפרש בפ״ק דזבחים[ט], ומה פסח שמותרו בא שלמים, אחטו לשם שלמים בזמנו פסול, שלמים שאין מותרן בא פסח, אחטן לשם פסח בזמן פסח הינו דין שיכשרו לשמו: **ורבי יהושע מכשיר.** לכל זבחים שנזבחים שלא לשמן כשירין חוץ מפסח וחטאת, ואי משום דנאחטו לשם פסח, קל וחומר הוא, ומה שלא בזמנו שאינו כשר לשמו מחרים כשירים לשמו, בזמנו שהוא כשר לשמו אינו דין שיכשרו מחרים לשמו, וכל טעמייהו התם מפרש: **שלא בזמנו.** לא פסיל ליה רבי אליעזר אם אחטו לשם פסח, כדאמר ליה ר׳ יהושע ומה שלא בזמנו שאינו כשר לשמו מחרים כשירים לשמו, ולא מיהדר רבי אליעזר לדידי שלא בזמנו נמי מחרים פסולים לשמו, ואמאי, לרב מסדא דאמר להומרא אמרינן הואיל, נימא הכא הואיל ולאו זמנו הוא ואחטו לשמו מיפסיל הכא הכי נמי ליפסיל, כדקאמר גבי ערל הואיל ואי הוה מל פסיל השתא נמי פסיל: **שלא בזמנו שהוא כשר לשם אחרים.** דנפקא לן לקמן (ד׳ ע:) מוזבחת פסח לאחר הפסח קרב לפסח שניתותר לאחר הפסח קרב שלמים, ואף קודם הפסח נמי נפקא לן פסח, קל וחומר הוא, ומה שלא בזמנו שאינו כשר לשמו מחרים כשירים לשמו, בזמנו שהוא כשר לשמו אינו דין שיכשרו לאחרים לשמו, וכל טעמייהו התם מפרש: **אחרים בשירין לשמו.** דהא מיתקם פסולו לשם מחרים ופסול מחרים לשמו: **ספר יוחסין.** מתני׳ דדברי הימים: **אין שונין ספר יוחסין לא ללודים כו׳.** לדחוייה מיכוון. ל״מ לפי שאינן מיוחסין: **לא יצתה ידי חובתה.** לא יכלה לשנותה בשלא שנים: **שקל קלא.** מוט״ח[ל]: בהדי דקא שקיל ואזיל א״ל. ר׳ שמלאי לר׳ יוחנן: **מה בין לשמו ושלא לשמו לאוכליו ושלא לאוכליו.** מאי שנא לשמו ושלא לשמו לאוכליו, לאוכליו ושלא לאוכליו כשר: **פסולו בגופו.** מחשבה בגופו של קרבן, אבל מחשבת אוכליו פסול דבר אחר הוא: **אי אפשר לברר[ה].** דמה חלק לשמו ומה חלק שלא לשמו, אבל אוכליו לעד מחשבת אוכליו פסול דבר אחר הוא. דמה חלק לשמו ומה חלק שלא לשמו, אבל אוכליו לעד זה וחלק חולה וזקן בעד אחר. אי נמי בדבר אם אין בה ממש מחשבתו אם אין בה ממש, כגון יאכילנו לרחויין ונמלאת מחשבתו בטילה למפרע, ולשמיין רחויין יחזור[ו] למיהן, וכך שמעתי: **אינו בארבע עבודות.** לחין מחשבת אוכלין בזריקה[ט]: מחשבת אכילה אחר ליה אייכא בקרבן ניבור, דלא שייכא אלא בפסח: **תשש בחן.** שנגנזו מהן טעמי תורה שהיו בו: **נהנו.** נשתכח: **מאצל לאצל.** שני מקראות הן ופרשה גדולה ביניהן, ולמבל שמה בניס וקא חשיב ומזיל הבניס, ומיפא לפרשתא אלה בני אבל: וכדרבא

בְּטוּמְאַת בָּשָׂר, ועל זה אמר התנא שטומאת בשר הותרה מכללה, דהיינו שהותר אכילת הבשר בטומאה, אי אפשר לומר כן, שהרי **הֵיכָא הוּתְּרָה** - היכן מצאנו שהותרה מכללה, הלא אף קרבן ציבור שדוחה טומאה אין זה אלא שמותר להקריבו בטומאה כשרוב הציבור טמאים, אבל אין בשרו נאכל בטומאה, כמבואר במשנה להלן (עו:), **אֶלָּא פְּשִׁיטָא** - אלא פשוט הדבר שבסיפא מדובר **בְּטוּמְאַת גַּבְרֵי**, **וְהֵיכָא** - והיכן מצאנו **שהוּתְּרָה מִכְּלָלָהּ, בְּצִיבּוּר**, שאף שיחיד טמא אינו רשאי להקריב פסח, רוב הציבור שנטמאו רשאין להקריב פסח ולזרוק את דמו בעודם טמאים[א]. מסיימת הגמרא את הקושיא, נמצא **שהרֵישָׁא** של הברייתא שבאה ללמוד ערלה מטומאה מדברת **בְּטוּמְאַת בָּשָׂר**, ואילו **בְּסֵיפָא** של הברייתא, שדוחה התנא שנלמד ערלה מזמן ולא מטומאה מדובר **בְּטוּמְאַת גַּבְרֵי**, ואיך יתכן לפרש כך[ב].

מתרצת הגמרא, **אִין** - כן, אכן ברישא מבקש התנא ללמוד את ערלה מטומאת בשר, ובסיפא כשהוא בא לדחות שעדיף ללמוד ערלה מזמן ולא מטומאה, הוא פורך מסברא השייכת בטומאת אנשים, ואין זה קשה, משום **ששֵׁם טוּמְאָה קָפְרִיךְ** - כוונת התנא לפרוך, שערלה דומה יותר לזמן מאשר לטומאת בשר, משום שבשם הכולל של פסול טומאה מצאנו דין שהותר מכללו, דהיינו בטומאת אנשים, ואילו בשם ערלה ובשם זמן, לא מצאנו שום דין שהותר מכלל איסורו, ולכן עדיף ללמוד את ערלה מזמן ולא מטומאה.

תירוץ נוסף:

וְאִיבָּעֵית אֵימָא - ואם תרצה תוכל ליישב זאת כך, לעולם הברייתא **כּוּלָּהּ** מדברת רק **בְּטוּמְאַת בָּשָׂר**, **וְהֵיכָא הוּתְּרָה** - ומה ששאלת היכן מצאנו שהותרה אכילת בשר בטומאה, מצאנו זאת **בְּטוּמְאַת** קרבן **פֶּסַח**, **דִּתְנַן** - ששנינו במשנה להלן (סח), **פֶּסַח הַבָּא בְּטוּמְאָה**, כגון שהיו רוב הציבור טמאים, שמותר להקריב את הפסח בטומאה, וממילא בשר הפסח נטמא במגעם[ג], הרי הוא גם **נֶאֱכָל בְּטוּמְאָה**, ואינו כשאר הקרבנות הבאים בטומאה שאינם נאכלים, משום **שֶׁלֹּא בָא מִתְּחִלָּתוֹ** **אֶלָּא לַאֲכִילָה** - שעיקר מצות הקרבת פסח היא משום האכילה, שנאמר בפרשת הקרבת הפסח, 'אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ' (שמות יב ד)[ד], לפיכך כשהתירה התורה להקריבו בציבור בטומאה, על כרחך שעל דעת לאוכלו התירה.

★

התבאר לעיל, שרב אשי פירש בדעת רב חסדא, שהשוחט פסח על מנת שיתכפרו בו ערלים שאינם מנוים בזריקה, פסול משום שינוי בעלים, לפי שהערל נחשב בר כפרה הואיל ויכול למול עצמו, וסובר רב חסדא שאומרים 'הואיל' לחומרא. הגמרא מקשה על דבריו מברייתא:

מקשה הגמרא, **מֵתִיב** - הקשה **רַב הוּנָא בְּרֵיהּ דְּרַב יְהוֹשֻׁעַ**, שנינו בברייתא, **הַפֶּסַח שֶׁעָבְרָה שְׁנָתוֹ**, כגון שנולד השה בשנה שעברה לפני ראש חודש ניסן[ה], והפרישו לפסח אך לא הקריבו, וכעת בשנה זו אינו כשר עוד להקרבה, שהפסח אינו ראוי אלא בשנתו הראשונה, שנאמר בו (שמות יב ה) 'זָכָר בֶּן שָׁנָה', וכיון שאינו ראוי לפסח דינו שנעשה שלמים[ז], **וְשָׁחַט וּ בִּזְמַנּוֹ** ביום ארבעה עשר בניסן של שנה זו לאחר חצות, שהוא זמן הקרבת הפסח, **לְשֵׁמוֹ** - לשם פסח, שמכיון שעברה שנתו נעקר ממנו דין פסח ונהפך להיות שלמים, ונמצא שהוא שוחט שלמים לשם פסח[ח], **וְכֵן הַשּׁוֹחֵט** זבחים **אֲחֵרִים לְשֵׁם פֶּסַח**, כגון ששחט עולה או שלמים לשם פסח, **בִּזְמַנּוֹ** - בארבעה עשר בניסן לאחר חצות, שהוא זמן הקרבת הפסח, **רַבִּי אֶלְיעֶזֶר פּוֹסֵל**, לפי שהוא סובר שכל זבח שנשחט לשם פסח [בזמן פסח] פסול, **וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ מַכְשִׁיר**, משום ששנינו (זבחים ג.), שכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים[ט].

מדקדק רב הונא, **טַעֲמָא בִּזְמַנּוֹ** - עד כאן לא פוסל רבי אליעזר אלא בשוחט שלמים לשם פסח בזמן הקרבת הפסח, **הָא שֶׁלֹּא בִּזְמַנּוֹ** - אבל השוחט שלמים לשם פסח בשאר ימות השנה שאינו זמן הקרבת פסח, מודה רבי אליעזר **שכָּשֵׁר**. ומכאן קשה על רב חסדא הסובר שלחומרא אומרים 'הואיל', **וְאַמַּאי** - מדוע השוחט שלמים לשם פסח

א. שנאמר בענין מצות פסח שני, (במדבר ט י) 'איש איש כי יהיה טמא' וגו', ודרשו חז"ל (להלן סו:) מהכתוב 'איש', שאיש יחיד נדחה לפסח שני אבל ציבור אינו נדחה לפסח שני אלא הם מקריבים בטומאה בזמן הפסח הראשון.

ב. כעת סברה הגמרא שמה שהותר להקריב פסח בטומאה בציבור, היינו רק שאם הבעלים טמאים מותר להקריב עבורם קרבן פסח, אך אסורים הם לאכול ממנו, שאם יאכלו יטמא הבשר, ולא הותרה טומאת בשר בפסח. וצריך לומר לפי זה, שאף שלעולם אין הפסח כשר אלא אם כן ראוי לאוכלו, גזירת הכתוב היא בפסח שבא בטומאת ציבור, שאף אם כולם טמאים ואין אפילו אחד שיכול לאכול את הפסח, מכל מקום הוא כשר. מלא הרועים (שמות ד"ה שלימה).

הקשו תוספות (ד"ה שלימה), מדוע לא תירצה הגמרא שטומאת בשר הותרה מכללה לענין שזורקים את הדם על בשר טמא בציבור, שהרי גם מה שהותר בטומאת גברי היינו רק לזרוק את הדם, לפי מה שסברה כעת הגמרא שאין הפסח נאכל בטומאה. ותירצו, שמה שאמר התנא שערלה לא הותרה מכללה היינו בקרבן פסח עצמו [וכמו שפירש רש"י (ע"פ ד"ה דנין)], ולכן גם לענין טומאה צריך למצוא שהותרה מכללה בפסח עצמו, ובפסח הלא לא הותר לזרוק את הדם בטומאת בשר. וביאר המלא הרועים (סח) שלפי הסלקא דעתך של הגמרא, היתר טומאה בציבור הוא רק לענין טומאת הבעלים, דהיינו שאף שהם אסורים לאכול את הפסח מחמת טומאת הגוף, גזירת הכתוב היא שזורקים עליהם את הדם ויוצאים ידי חובתם, אך כל זה כאשר הבשר טהור, אך אם גם הבשר נטמא לא התירה התורה לזרוק את הדם על בשר טמא אף בציבור [ראה במסכת חולין (ג.) כיצד יכול הטמא לשחוט בלי לטמא את הבשר]. וראה בילקוט ביאורים תירוצים נוספים על קושיית התוספות.

ג. מאירי (ד"ה כל).

ד. רש"י (להלן עו: ד"ה שממחילמו).

ה. רש"י (ד"ה שעברה). והמאירי (ד"ה כגון) כתב, שמדובר כגון שנולד קודם ארבעה עשר דאשתקד. וביארו בהגהות היעב"ץ, והגהות רא"מ הורוויץ (נרפ"ש סח), שלפיכך נקט רש"י קודם ראש חודש ניסן דאשתקד, ולא באופן שנולד בסמוך לארבעה עשר דאשתקד. משום שרצה לפרש גם כדעת רבי (יומא סה:), הסובר ששנה האמורה בקדשים היא שנת החמה דהיינו שס"ה ימים, והרי אנו מונים את החדשים לשנת הלבנה שהיא רק שנ"ד ימים, נמצא לדבריו שאם הפסח נולד בסמוך לארבעה עשר דאשתקד, הרי שבארבעה עשר של שנה זו עדיין לא עברה שנתו, לכך פירש שנולד קודם ראש חודש ניסן, שאז בארבעה עשר של שנה זו כבר בודאי עברה שנתו. עוד תירץ היעב"ץ, שאם נולד בסמוך לארבעה עשר, לא יתכן שהקדישו קודם פסח דאשתקד, שאי אפשר להקדישו עד שיעברו עליו שמונה ימים [כאמור בכל הקרבנות, 'ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה לה'' (ויקרא כג יז)], ולכן צריך להעמיד שנולד כבר לכל הפחות בו' ניסן, ונקט רש"י ראש חודש משום שהוא זמן יותר מוגדר.

ו. ומדובר דווקא שהקדישו לשם פסח קודם שעברה שנתו, שאם הקדישו לאחר שעברה שנתו אינו קרב בעצמו לשלמים, אלא ירעה עד שיסתאב, וכמבואר במשנה להלן (סו:).

ז. שנאמר (דברים טז ב) 'וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר', והלא אין פסח בא מן הבקר אלא רק מן הכבשים ומן העזים, אלא הפירוש, שמותר הפסח יהא לדבר שבא מצאן ומבקר דהיינו שלמים שהם כשרים לבא מן הצאן ומן הבקר, זכר ונקבה. גמרא (להלן ע:). [ובזבחים (מ:) הובאה דרשה נוספת, שאף פסח קודם זמנו הוא שלמים, שנאמר (ויקרא ג ו) 'ואם מן הצאן קרבנו לזבח שלמים לה'', דבר הבא מן הצאן, כלומר, פסח שכשר רק מן הצאן, יהא לזבח שלמים].

ח. ואף שלהלן (עג:) נחלקו האמוראים האם פסח בשאר ימות השנה טעון עקירה, ויש הסובר שאם לא פירש ששוחטו לשם שלמים לא נעקר ממנו שם פסח, והרי זה פסח שנשחט שלא בזמנו, ופסול, מכל מקום כאן בפסח שעברה שנתו הכל מודים שמכיון שעברה שנתו ואינו ראוי עוד לפסח היינו עקירתו, ואף בלא עקירה מפורשת הרי זה נחשב כשלמים שנשחטו לשם פסח [ונחלקו בזה רבי אליעזר ורבי יהושע האם הוא כשר או פסול]. תוספות (ד"ה ורבי).

ט. אלא שאף שהקרבן כשר, לא יצא בו בעליו ידי חובתו, וצריך להביא קרבן אחר. משנה (זבחים סח).

ובמסכת זבחים (יח.) מובא טעמי המחלוקת. שהנה שנינו (סח ב.), שקרבן פסח שונה משאר הזבחים, שאם שחטו שלא לשמו פסול. וסובר רבי אליעזר שכשם שהפסח שנשחט בזמנו לשם שלמים פסול, אף שלמים שנשחטו לשם פסח בזמנו פסולים. ולמד זאת מקל וחומר, ומה פסח שמותרו קרב שלמים [כלומר, שפסח שנותר ולא הוקרב בזמנו, הרי הוא קרב בשאר ימות השנה לשם שלמים, כמובא לעיל], ואף על פי כן אם שחטו בזמנו לשם שלמים פסול, שלמים שאין מותרם קרב לשם פסח, אינו דין שאם שחטן לשם פסח בזמנו פסולים. ורבי יהושע שמכשיר למד זאת גם כן מקל וחומר, ומה פסח שלא בזמנו, שאם הקריבו לשמו פסול [כמבואר במשנתנו (לעיל סח.) שאם הקריב את הפסח קודם חצות פסול], מכל מקום אם הקריב שלמים לשמו כשר [כמבואר בהמשך הגמרא שרבי אליעזר מודה בזה שהשוחט שלמים לשם פסח שלא בזמן פסח כשר], פסח בזמנו שכשר לשמו, אינו דין שאם הקריב שלמים לשמו שכשר. ושם במסכת זבחים מבארת הגמרא מה השיב כל אחד על הקל וחומר של השני.

י. כמפורש בברייתא שלא נחלקו אלא בזמנו. רש"י בזבחים (יח. ד"ה ממריס). ואין לומר שבאמת פוסל רבי אליעזר גם שלא בזמנו, ומה שנקטה הברייתא 'בזמנו' הוא כדי להודיעך כוחו של רבי יהושע שמכשיר אפילו בזמנו. שכן מוכח מהמשא ומתן בין רבי אליעזר ורבי יהושע [שהובא בהערה לעיל] שמודה רבי אליעזר שלא בזמנו, שהרי רבי יהושע הוכיח דבריו מקל וחומר המבוסס על כך שהשוחט שלמים לשם פסח שלא בזמנו כשר, ואם גם בזה פוסל רבי אליעזר, היה לו להשיבו, אני פוסל אחרים לשמו גם בשאר ימות השנה, אלא מוכח שמודה רבי אליעזר שלא

עין משפט נר מצוה

כז א מיי׳ פט״ו מהל׳ פסו״ה הי״ב:

רבינו חננאל [אתר רבינו]

שהותרה מכללה בפסח שבא בטומאה פריך דתנן פסח הבא בטומאה נאכל בטומאה שלא בא בתחלתו אלא לאכילה. ומותבינן אהא דאמרינן כל הואיל ואם הוא לחומרא דברי הכל הוא מיהא הפסח שעברה שנתו שחטו בזמנו בי״ד פסול ורבי יהושע מכשיר אפילו רבי אליעזר דפוסל אינו פוסל אלא השוחט בי״ד לשם פסח אבל בשאר ימות השנה מכשיר ואמאי נימא הואיל ובזמנו פסול כך שלא בזמנו פסול דהא לחומרא הוא. **ופרקי׳ שאני התם דרחמנא אכשריה** שנא׳ ואמרתם זבח פסח הוא לה׳ הוא בהויתו יהא כלו׳ הפסח הוא ששחט לשם פסח בי״ד לאפוקי קדשים אחרים לשם פסח דלא. ולא פסח לשלמים. דבעינן הוא בהויתו יהא. לשמו בזמנו דהוא אם ישחט לשם אחרים פסול. שלמים נמי אם ישחטו לשם פסח פסולין לשמו. שלא בזמנו דהוא כשר לשם שלמים. גם שלמים לשם פסח כשרים: **ניתני לי מר ספר יוחסין**. פי׳ אמר לו למדני ספר דברי הימים. **שדא קלא פתיק ביה**. נטל אבן זרק עליו כלו׳ געד בו שאלו. **מה בין לשמו ושלא לשמו לאוכליו ושלא לאוכליו** שהשוחט לשמו ושלא לשמו פסול והשוחט לאוכליו ושלא לאוכליו כשר. **אמר ליה שלא לשמו פסולו בגופו** שהוא פסח ושחטו לשם שלמים שינה הזבח עצמו במחשבתו. לאוכליו ושלא לאוכליו לבריא ולחולה אין הזבח פסולו בגופו כי הזבח בכשרותו עומד. **לשמו ושלא לשמו אי אפשר לברר איסורו** כלומר לא יתכן להודע איזה צד של זבח לשמו ואיזה צד שלא לשמו כדי שתניח האיסור ותאכל המותר. לאוכליו ושלא לאוכליו אפשר לברר איסוריה החולה אסור והבריא מותר. **לשמו ושלא לשמו ישנו בארבע עבודות.** לאוכליו ושלא לאוכליו אינו אלא בשחיטה. **לשמו ושלא לשמו בקרבן צבור כביחיד** דבין זה ובין זה שלא לשמו פסול. לאוכליו ושלא לאוכליו לא משכחת לה בצבור דליכא בצבור זבחי שלמים אלא שני כבשי עצרת הבאין עם שתי הלחם וכתיב (ויקרא כ״ג) והניף הכהן אותם על לחם הבכורים תנופה [לפני ה׳] על שני וגו׳ לכהן הם ולא לצבור. **אמר רב אשי** פסולו בגופו ואי אפשר לברר איסורו דבר אחד הן והכי קאמר מה טעם איסורו בגופו שאי אפשר לברר איסורו: **מתני׳ שחטו למולין ולערלים לטהורין ולטמאין כשר.** מפורש בסוף הוריות מאן אחרי׳ ר׳ מאיר. **תניא אחרי׳ אומרים** הקדים מולים לערלים כשר הקדים

סב: תמיד נשחט פרק חמישי פסחים

אילימא בטומאת בשר היכא הותרה. ומ״ת ודלמא טומאת בשר הותרה לזרוק הדם כדתניא בכילד זולין (ד׳ עז.) גבי חמשה דברים נאמרו בטומאה ומ״ג דלמא מיתרמי לה דאכילה דבכי האי גוונא הוי השתא הותרה לטומאת גברי לזרוק הדם דלמכי לא ידע גמרא הא דפסח נאכל בטומאה ויש לומר דה״פ דין דבר שלא הותר מכללו בפסח מדבר שלא הותר מכללו בפסח ואל תוכיח טומאה שהותרה מכללה בפסח כי ההיא דלעיל[ט] דין דבר שאינו נוהג בכל הזבחים שלא בפסח מדבר כו׳ וכי מוקי לה בטומאה לגברי ומאי הותרה מכללה בעבור היינו בפסח כדפירש הקונטרס: **ורבי** יהושע מכשיר. ומ״ג דלמיכא מאן דלמר[י] פסח בשאר ימות השנה בעי עקירה בעברה שנתו מודו כ״ע דהיינו עקירתו ושלמים לשם פסח שמיט: **לימא** הואיל ובזמנו פסול כו׳. פי׳ שיכול להמתין עד זמנו ויפסל ולמאי דמסקינן בריש שני שעירים (יומא סב:) דאין מחוסר זמן נדו ביום לגבי הואיל ונרא׳ לפר׳ דמדו ביום פריך דשלא בזמנו משמע אפי׳ בי״ד שחרית ולהכי פריך הואיל בזמנו נמי פסול:

שאני התם דאמר קרא הוא. ומ״ת והא מק״ו דרים ליה רבי אליעזר בפ״ק דזבחים (ד׳ יא.) ומה פסח שמותרו בא שלמים כו׳ כדמייתי בקונטרס. וי״ל דע״י ק״ו משמע ליה לר׳ אליעזר דהוא בהוייתו יהא לא הוא לשם אחרים ולא מחרים כשרים לשמו דהא מיתקום מהדדי מכל מי לאו ק״ו לא הוא דרשינן אלא לשם אחרים ומו לא: **מה** בין לשמו ושלא לשמו לאוכליו ושלא לאוכליו. תימה מאי קא בעי הא גמר לעיל[ט] מקרא דמקנת חוכלים לא פסלי ונראה לרשב״ם דמיבעיא ליה ממאי לא גמרינן לשמו ושלא לשמו דכשר מלאוכליו ושלא לאוכליו: **לשמן** ושלא לשמו ישנו בציבור כו׳. תימה לר״י מאי מיריא דאינו נוהג אלא בפסח גרידא:

פסולו בגופו ואי אפשר לברר איסורו חדא מילתא היא.

דס״ל דמי לאו טעמא דמי מפסר לברר חיסורו לא קרי ליה בגופו הואיל ומחשבה היא כדלעיל[כ] אבל ר׳ יוחנן לא דייק נהכי וקרי ליה שפיר פסולו בגופו ושינוי בעלים נמי מי מפסר לברר חיסורו ולהכי לא קחשיב ליה לעיל[כ]:

ערלים למולים נמי ליתיה לכולה ערלה. משמע דהוה ניחא ליה מי הוה תני בתרוייהו כשר ומ״ת מדקתני בתרוייהו הוה ליה למיפסל דהא ר״מ מית ליה מפגלים בחני מתיר ומחריס היינו רבי מתיר[כ] וי״ל דלא אמר פיגול בחני מתיר אלא במפרש סימן לאשון או שני לערלים דהוי דבר מסויים כדמוכח בפ״ג דזבחים (ד׳ נ.) ובקונטרס הכיחה אמר ליה מבני מי סברת מינה כו׳ ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף דאמר סימן לאשון חוץ לזמנו וסימן שני חוץ למקומו ולמה ליה לפרושי הוה ליה למימר בפסח אלא ודאי לא אמר ר׳ מתיר מפגלי בחני מתיר אלא במפרש ועוד נראה לחפילו אמר בחני סימן לאו כלום היא אלא דווקא בסימן שלם דפריך התם והרי קמילה דכי לחלות דמי ופליגי ומשני התם נמי דאמרי[ז] קומץ דמנחה חוץ לזמנו לבונה חוץ למקומה והרי קומץ דמנחת חוטאת דליכא לבונה ופליגי ומשני לא פליגי כו׳ ואמאי לא קאמר דפליגי דאמר חני קומץ חוץ לזמנו וחני חוץ למקומו אלא על כרחיך דבר המסויים ושלם בעינן: לימא

בטומאת בשר היכא הותרה אלא פשיטא בטומאת גברי והיכא הותרה מכללה בציבור רישא בטומאת בשר סיפא בטומאת גברי אין שם טומאה קפריך ואיבעית אימא כולה בטומאת בשר והיכא הותרה בטומאת פסח דתנן[ג] פסח הבא בטומאה נאכל בטומאה שלא בא מתחילתו אלא לאכילה. מתיב רב הונא בריה דרב יהושע[ד] הפסח שעברה שנתו ושחטו בזמנו לשמו וכן השוחט אחרים לשם פסח בזמנו ר״א פוסל ורבי יהושע[א] מכשיר טעמא בזמנו הא שלא בזמנו כשר ואמאי נימא הואיל ובזמנו פוסל[ה] שלא בזמנו נמי פוסל[ה] אמר רב פפא שאני התם דאמר קרא[א] ואמרתם זבח פסח הוא הוא בהוייתו לא הוא לשום אחרים ולא אחרים לשמו בזמנו שהוא פסול לשום אחרים אחרים פסולין לשמו שלא בזמנו שהוא כשר לשום אחרים אחרים כשרים לשמו. ר׳ שמלאי אתא לקמיה דרבי יוחנן א״ל ניתני לי מר ספר יוחסין א״ל מהיכן את א״ל מלוד והיכן מותבך בנהרדעא א״ל אין נידונין[ה] לא ללודים ולא לנהרדעים וכל שכן דאת מלוד ומותבך בנהרדעא כפייה וארצי א״ל ניתנייה בג׳ ירחי[ג] שקל קלא פתק ביה א״ל ומה ברוריה דביתהו דר״מ ברתיה דר״ח בן תרדיון דתניא תלת מאה שמעתתא ביומא[ו] מג׳ מאה רבוותא ואפ״ה לא יצתה ידי חובתה בתלת שנין ואת אמרת בתלתא ירחי[ג] כי שקיל ואזיל א״ל רבי מה בין לשמו ושלא לשמו לאוכליו ושלא לאוכליו א״ל הואיל וצורבא מרבנן את תא ואימא לך[ז] לשמו ושלא לשמו פסולו בגופו לאוכליו ושלא לאוכליו אין פסולו בגופו לשמו ושלא לשמו א״א לברר איסורו לאוכליו ושלא לאוכליו אפשר לברר איסורו לשמו ושלא לשמו ישנו בד׳ עבודות לאוכליו ושלא לאוכליו אינו בארבע עבודות לשמו ושלא לשמו ישנו בציבור כביחיד לאוכליו ושלא לאוכליו אינו בציבור כביחיד רב אשי אמר פסולו בגופו וא״א לברר איסורו חדא מילתא היא דמה טעם אמר פסולו בגופו משום דא״א לברר איסורו. אמר רמי בר רב יודא אמר רב מיום שנגנז ספר יוחסין תשש כחן של חכמי׳ וכהה מאור עיניהם אמר מר זוטרא בין[כ] אצל[ג] לאצל טעינו ד׳ מאה גמלי דדרשא. תניא[ח] אחרים אומרים הקדים מולים לערלים כשר ערלים למולים פסול מאי שנא מולין לערלים דכשר דכולה ערלה בעינן וליכא ערלים למולין נמי כולה ערלה בעינן וליכא

ממש, כגון יתכילנו לרחויין ונמלאת מחשבתו בטילה למפרע, ולשמיין רחויין יחזור[ו] למיהן, וכן שמעתי: **אינו בארבע עבודות.** לחין מחשבת חוכלין בזריקה[מ]: מחשבת חכילה לא שייכא בקרבן ליבור, דלא שייכא בפסח: **תשש כחן.** שנגנז מהן טעמי תורה שהיו בו: **נגמכת: מאצל לאצל.** שני מקרחות הן ופרשה גדולה ביניהן, ולחלל שפה בניס וקח מסיב וחזיל הבניס, וסיפא לפרשתא חלה בני חלל: וכדרבא

שמתחלתו לא בא. לא נחמרה הבחת עיקר[ג] פסח חלא לחכילה, וכי שרייה רחמנא לחיתוי בטומאה ברוב ליבור, כדכתיב חיש חיש כי יהיה טמא וגו׳ חיש נדחה לפסח שני וחין ליבור נידחין[ו], חדעתיה למיכליה שרייה: **שעברה שנתו.** שגולד משתקד קודם רחש חודש ניסן, והפריסו לשם פסח, וכי מטא רחש חדש ניסן ועברה שנתו תו לא חזי לפסח, דכתיב זכר בן שנה, וקחי לשלמים, כדילפינן בפירקין דלקמן (ד׳ ע:) פסח בשחר יחות השנה שלמים הוח: **ושחטו בזמנו לשמו.** גרס, דהוה ליה שוחט שלמים לשם פסח בזמנו: ר׳ **אליעזר פוסל.** טעמא מפרש בפ״ק דזבחים[ו], ומה פסח שמותרו בא שלמים, שחטו לשם שלמים בזמנו פסול, שלמים שחין מותרין בא לשם פסח, שחטו לשם פסח בזמן פסח חינו דין שפסול: **ורבי יהושע מכשיר.** לכל זבחים שנזבחים שלא לשמן כשירין חוץ מפסח וחטאת, ולי משום דנשחטו לשם פסח, קל וחומר הוא, ומה שלא בזמנו שחינו כשר לשמו מחרים כשירים לשמו, בזמנו שהוא כשר לשמו חינו דין שיכשרו מחרים לשמו, וכל טעמייהו התם מפרש: **שלא בזמנו.** לא פסיל ליה רבי חליעזר חם שחטו לשם פסח, דכתיב זכר בן שנה, וקחי לשלמים, כדילפינן בפירקין דלקמן (ד׳ ע:) פסח בשחר יחות השנה שלמים הוח: **ושחטו בזמנו לשמו.** גרס, דהוה ליה שוחט שלמים לשם פסח בזמנו: **ולא מיהדר רבי חליעזר לדידי שלא בזמנו נמי מחרים פסולים לשמו,** וחמחי, לרב חסדא דחמר לחומרא חמרינן הואיל, נימא הכא הואיל וחלו זמנו הוה ושחיט לשמו מיפסיל הכא הכי נמי ליפסיל, כדקחמר גבי ערל הואיל ומי הוה מל פסיל הכחם נמי פסיל: **שלא בזמנו שהוא כשר לשם אחרים.** לנפקח לן לקמן (ד׳ ע:) מוזכחת פסח לחן וכקר דפסח שניחותר לחחר הפסח קרב שלמים, ולח קודם הפסח נמי נפקח לן בפ״ק דזבחים[ו] מקרח מחרינה מוחס מן הלחן קרבנו לזבח שלמים דבר הבח מן הלחן דהיינו פסח יהח לזבח שלמים: **אחרים בשירין לשמו.** דהח מיתקח פסולו לשם מחרים ופסול מחרים לשמו: **ספר יוחסין.** מתני׳ דדברי הימים: **אין שונין ספר יוחסין לא ללודים כו׳.** לחמויה מיכוון. ל״ח לפי שחין מיוחסין: **לא יצתה ידי חובתה.** לח יכלה לשנותה בשלם שנים: **שקל קלא.** מוט״ח[ז]: בהדי דקא שקיל ואזיל א״ל. ר׳ שמלחי לר׳ יוחנן: **מה בין לשמו ושלא לשמו לאוכליו ושלא לאוכליו.** מחי שנח לשמו ושלח לשמו פסול, לחוכליו ושלח לחוכליו כשר: **פסולו בגופו.** מחשבה בגופו של קרבן, חבל מחשבת חוכליו פסול דבר חחר הוח: **חי חפשר לברר**[ח]. דמה חלק לשמו ומה חלק שלא לשמו, חבל חוכליו חפשר לברר חלק חוכליו לנד זה וחלק חולה וזקן נגד חחר. מי נמי

מסורת הש״ס עם הוספות

ה) לקמן עו:. ו) זבחים יח.. ז) [רשם השנה כה. שבועות יח:], ח) עיין תוס׳ זבחים דף ד: ד״ה מחשבה, ט) [מנחות טז:], י) לקמן דף סו:, יא:, יב) לעיל דף סא:, יד) דף סא:, טו) יומא סג., כ) סא., ל) סוף הוריות.

הגהות הב״ח

(ה) גמ׳ תלת מאה שמעתתא ניומא דשותא מחלת מאה רבוותא: (ו) שם בחלת ירמי הוה קא שקיל ומזיל:

תורה אור השלם

א) וַאֲמַרְתֶּם זֶבַח פֶּסַח הוּא לַיי אֲשֶׁר פָּסַח עַל בָּתֵּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנָגְפּוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בָּתֵּינוּ הִצִּיל וַיִּקֹּד הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲווּ: [שמות יב, כז]

ב) וּלְאֶצֶל שִׁשָּׁה בָנִים וְאֵלֶּה שְׁמוֹתָם עֲזִרִיקָם בְּכֹרוֹ וְיִשְׁמָעֵאל וּשְׁעַרְיָה וְעֹבַדְיָה וְחָנָן כָּל אֵלֶּה בְּנֵי אָצֵל: [דברי הימים א ח, לח]

ג) וּלְאֶצֶל שִׁשָּׁה בָנִים וְאֵלֶּה שְׁמוֹתָם עֲזִרִיקָם בְּכֹרוֹ וְיִשְׁמָעֵאל וּשְׁעַרְיָה וְעֹבַדְיָה וְחָנָן אֵלֶּה בְּנֵי אָצֵל: [דברי הימים א ט, מד]

הגהות וציונים

ט] צ״ל פסול (דבש תמר, וכ״ה בכ״י מובא בד״ס): כ] ס״א שונין (גליון): ל] כ״י לא נאמרה **עיקר הבאת** (ד״ס): ל] גוש אדמה: מ] כ״י וקצת דפו״י לברר **איסורו. מה** חלק (ד״ס): נ] צ״ל **יחזיר** (ב״ש): ס] צ״ל **דאמר** (גליון):

משנת ראשונים

הפסח שעברה שנתו ושחטו בזמנו לשמו. פסח אינו בא אלא בן שנתו, עברה שנתו כגון שנולד אשתקד קודם י״ד ועכשיו הפרישו לשם פסח שנמצא שהפרישו למה שאין ראוי לו, סתמו לשלמים הוא עומד, שכך הכלל ידוע פסח שלא בזמנו קרב שלמים, שאם הי׳ ראוי לפסח ואבד ונמצא לאחר הפסח כך למדנוהו ממ״ש וזבחת פסח לה׳ אלהיך צאן ובקר, כלומר שהקריבהו כקרבן הבקר, ואם הוא קודם הפסח, כגון שהפרישו לשם פסח ואינו ראוי לפסח למדנוהו ממ״ש אם מן הצאן קרבנו לזבח שלמים, כלומר זכר הבא מן הצאן שזהו קרבן הפסח לפעמים יהא קרב שלמים, ומתוך כך זה שהופרש לשם פסח ואינו ראוי לפסח ושחטו בזמנו לשם פסח. [מאירי]

ובן השוחט אחרים לשם פסח בזמנו. וכן שהי׳ ראוי לפסח אלא שהופרש לשם שאר זבחים ועכשיו בזמנו הוא מקריבו לשם פסח הקרבן כשר כדין שלמים שהקריבם לשם פסח, אלא שהוא צריך לפסח אחר שכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לשם חובה, ואע״פ שאם הי׳ בהיפוך ר״ל ששחט פסח לשום שלמים פסול, וכמו״ש שם חוץ מן הפסח והחטאת וכן אם הקריב פסח שלא בזמנו לשם פסח פסול עד שיקריבנו לשם שלמים, או בסתם שהרי סתמו שלמים. [מאירי]

הואיל וצורבא מרבנן את תא ואימא לך. צורבא מרבנן הוא כמו צרבת השחין, דבר חם המתחמם באשה של תורה האי צורבא מרבנן דרתח אורייתיה קא מרתחא ליה, שנאמר הלא כה דברי כאש. ד״א צורבא מרבנן קשה, בערבי קורין לחטים הקשות חנטא צריבא. [תשובות הגאונים שערי תשובה סימן פד] לשון צורבא פי׳ דנגמר כל צורתו ונתמלא תורה. כדאמרינן פ״ק דביצה (ז.) הני ביעי דצריבו פי׳ שנגמרו ומעלו טפי משאר ביעי. [שו״ת מהר״י מברונא סימן קב] **בין אצל לאצל טעינו ארבע מאה גמלי דדרשא.** וכן בבראשית רבה ובויקרא רבה ובמדרש רות אמרו לא ניתן דברי הימים אלא להדרש והנך רואה כמה הגדילו הענין הזה ואף על פי שזכר הרמב״ם ז״ל במפתח המשנה שאין בו תועלת גדולה רצה לומר להזכיר שמות החכמים ויחוסם אינו כן כי הוא תועלת גדולה להחזיק ידינו בתורה שבעל פה להחזיק הקבלה עד משה אדון הנביאים שקבלה מיד הקדוש ברוך הוא וכיצד בא מחכם וחסיד לחכם וחסיד עד אור העולם הוא רבינו הקדוש שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך. [ספר יוחסין הקדמה]

שלא בזמנו כשר לרבי אליעזר, **נִימָא** - נאמר **שהוֹאִיל** והשוחט שלמים לשם פסח **בִּזְמַנּוֹ פּוֹסֵל**, אף השוחט **שֶׁלֹּא בִּזְמַנּוֹ נַמִּי** [-גם כן] **פּוֹסֵל**, שמכיון שאם היה ממתין ושוחטו בזמנו לשם פסח היה נפסלי״א, אף עכשיו ששחטו שלא בזמנו יחשב כאילו נשחט בזמנו, ויפסל הקרבן, וכמו שאמר רב חסדא לענין החושב לשם ערל שאינו מנוי, שמכיון שיכול למול עצמו הרי הוא נחשב כבר עכשיו כמהול, והפסח שנזרק עבורו פסול.

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב פָּפָּא, שָׁאנִי הָתָם** - שם בשוחט שלמים לשם פסח שונה הדבר, ומודה רב חסדא שאין אומרים בו 'הואיל', משום **דְּאָמַר קְרָא** - שנאמר בפסוק (שמות יב כז) 'וַאֲמַרְתֶּם זֶבַח פֶּסַח **הוּא** לַה״', ודורשים מתיבת 'הוא', שיהא הפסח **בַּהֲוָיָיתוֹ**, כלומר, שיקרב לשמו, ובא הכתוב למעט **לֹא הוּא לְשׁוּם אֲחֵרִים** - שלא יקרב הפסח לשם זבחים אחרים, **וְלֹא** זבחים **אֲחֵרִים** יקרבו **לְשֵׁמוֹ**, אלא יקרב דווקא פסח לשם פסחיב. ומכיון שממקום אחד למדנו גם לפסול פסח הקרב לשם אחרים, וגם לפסול אחרים הקרבים לשם פסח, יש לנו להקישם זה לזה, ולומר, שדווקא **בִּזְמַנּוֹ** בארבעה עשר, **שֶׁהוּא** - הפסח **פָּסוּל לְשׁוּם** [-לשם] **אֲחֵרִים**, אף **אֲחֵרִים פְּסוּלִין לְשֵׁמוֹ** - אם נשחטו לשם פסח, אבל בשאר ימות השנה **שֶׁלֹּא בִּזְמַנּוֹ** של הפסח, **שֶׁהוּא** - הפסח **כָּשֵׁר** להקריבו **לְשׁוּם** [-לשם] **אֲחֵרִים**, כדין פסח בשאר ימות השנה שמקריבים אותו לשם שלמים, אף **אֲחֵרִים כְּשֵׁרִים** אם נשחטו **לְשֵׁמוֹ**. וכאן לימדנו הכתוב שאין אומרים סברת 'הואיל' לפסול בשוחט שלמים לשם פסח שלא בזמנויג.

★

בסוגיא שלפנינו יתבאר טעם החילוק בין אם שחט במחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו שהקרבן כשריד, ובין אם שחט במחשבת לשמו ושלא לשמו, שהקרבן פסוליט. ובתחילה מביאה הגמרא מעשה שבמהלכו נשאלה שאלה זו:

רַבִּי שְׁמַלַּאי אַתָּא לְקַמֵּיהּ [-בא לפני] **דְּרַבִּי יוֹחָנָן, אָמַר לֵיהּ** רבי שמלאי לרבי יוחנן, **נִיתְנֵי לִי מַר סֵפֶר יוֹחֲסִין** - שנה לי ברייתא העוסקת בספר דברי הימיםטז. **אָמַר לֵיהּ** רבי יוחנן לרבי שמלאי, **מֵהֵיכָן אַתְּ** - מהיכן מוצאך. **אָמַר לֵיהּ** רבי שמלאי, **מְלוּד**. הוסיף רבי יוחנן ושאלו, **וְהֵיכָן מוֹתָבָךְ** - והיכן מושבך [-היכן אתה דר]. השיבו רבי שמלאי, **בִּנְהַרְדְּעָא. אָמַר לֵיהּ** רבי יוחנן לרבי שמלאי, **אֵין נִידּוֹנִין**יז - אין שונין ספר יוחסין **לֹא לְלוּדִים וְלֹא לִנְהַרְדְּעִים**, לפי שאינם מיוחסיםיח, **וְכָל שֶׁכֵּן דְּאַתְּ** [-רבי שמלאי] מקום מוצאך **מְלוּד, וּמוֹתָבָךְ** - ומושבך **בִּנְהַרְדְּעָא**, ואיני יכול לשנותה לךיט.

כַּפְיֵיהּ - כפה רבי שמלאי את רבי יוחנן בדבריכ, **וְאַרְצֵי** - עד שהתרצה רבי יוחנן ללמדו. **אָמַר לֵיהּ** רבי שמלאי לרבי יוחנן, **נִיתְנֵייהּ** - נשנה את ספר יוחסין **בִּתְלָתָא יַרְחֵי** - בשלשה חדשים, **שְׁקַל קָלָא פְּתַק בֵּיהּ** - נטל רבי יוחנן גוש עפר והשליך עליוכא, **וַאֲמַר לֵיהּ** רבי יוחנן, **וּמַה בְּרוּרְיָה, דְּבִיתְהוּ** [-אשתו] **דְּרַבִּי מֵאִיר, בְּרַתֵּיהּ** - שהיא בתו **דְּרַבִּי חֲנִינָא בֶּן תְּרַדְיוֹן, דְּתַנְיָא תְּלָת מְאָה שְׁמַעְתָּתָא בְּיוֹמָא** - שהיתה שונה שלש מאות שמועות ביום, **מִתְּלָת מְאָה רַבְוָותָא** - משלש מאות רבניםכב, **וַאֲפִילּוּ הָכִי** שהיתה כה חכמה **לֹא יָצְתָה יָדֵי חוֹבָתָהּ בִּתְלָת שְׁנִין** - לא הספיקו עבורה שלש שנים כדי לשנות את ספר יוחסין, **וְאַתְּ אֲמַרְתְּ בִּתְלָתָא יַרְחֵי** - ואתה רוצה ללומדו בשלשה חדשים [בתמיה].

בזמנו. רש״י (ד״ה שלא - הרמב״ן).

והצל״ח (ד״ה טעמא) כתב, שלפירוש זה העיקר חסר מן הספר, שהרי הגמרא לא הזכירה כלל את המשא ומתן ביניהם. לפיכך פירש, שאי אפשר לומר שהברייתא כאן נקטה 'בזמנו' רק להודיעך כוחו של רבי יהושע, שאם כן לא היתה הברייתא נוקטת אלא את הדוגמא של 'פסח שעברה שנתו', שיש בזה חידוש בדעת רבי יהושע, שלא נאמר שכל זמן שלא עקר ממנו שם פסח, הרי הוא פסח שנשחט לאחר שנתו ופסול, אלא כיון שעבר שנתו ממילא נעקר ממנו שם פסח [וכמו שכתבו תוספות (ד״ה ורבי)], ולשם מה נקטה הברייתא גם את האופן של 'שחט אחרים לשם פסח', הלא זה הוא רק להודיעך כוחו של רבי אליעזר שאפילו באופן זה הוא פוסל, וכיון שגם באופן זה שהוא להודיע כוחו של רבי אליעזר, לא דיברה הברייתא אלא בזמנו, אם כן מוכח שרבי אליעזר אינו פוסל אלא בזמנו.

יא. **תוספות** (ד״ה ליתא). וכוונתם, שאף שכעת שלא בזמנו לא שייך מצב שיפסל, מכל מקום הלא רב חסדא סובר שאף במחוסר מעשה אומרים 'הואיל' לחומרא, והוא הדין כאן שייך 'הואיל' אף שהוא כמו מחוסר זמן. ובדרך נוספת ביארו תוספות, שקושית הגמרא היא על השוחט בארבעה עשר שחרית לשם פסח, שאף זה נקרא שלא בזמנו לפי שהוא קודם חצות, ומבואר ביומא (סב:), שכל דבר שעתיד להיות ראוי בו ביום אינו נחשב כמחוסר זמן, ולכן שייך בו 'הואיל'. ולפי זה הקושיא היא גם לפי רבה, הסובר שלא אומרים 'הואיל' במחוסר מעשה [כמו שביארה הגמרא לעיל (ע״ב)], שבברייתא משמע שגם אם שחטו בארבעה עשר שחרית מכשיר רבי אליעזר, שהרי זה גם כן 'שלא בזמנו', ואינו פוסל מטעם 'הואיל', ואף שאינו נחשב מחוסר מעשה, כי אין מחוסר זמן לבו ביום. כן ביאר המהרש״ל (נמוק׳ שם) בכוונת התוספות. וראה בילקוט ביאורים מה שפירש המהרש״א (נמוק׳ שם) בכוונתם.

יב. **ואף** שטעמו של רבי אליעזר הוא מקל וחומר [כמו שהובא בהערה לעיל], צריך לפרש שהקל וחומר מלמדנו כיצד לדרוש את הפסוק, שלולי הקל וחומר היינו סבורים שהפסוק לא בא ללמדנו אלא שהשוחט פסח לשם אחרים בזמנו פסול, אבל מכיון שיש קל וחומר לפסול גם בשוחט אחרים לשמו, לכן מסתבר לפרש את הדרשה מ'הוא' שבא למעט גם את השוחט אחרים לשמו. ומתוך כך ששני הדינים נלמדים מאותו כתוב והוקשו זה לזה, אנו למדים למעט שהשוחט לשם אחרים אינו פוסל אלא בזמנו, אבל שלא בזמנו כשר, כמו שהשוחט פסח לשם אחרים שלא בזמנו כשר. תוספות (ד״ה שמע).

יג. **לעיל** פירשו תוספות (ע״ב ד״ה כי), שרב חסדא סובר שמדאורייתא לא אומרים כלל 'הואיל', ורק מדרבנן אומרים 'הואיל' לחומרא. ולפי זה קשה, מה תירץ רב פפא שיש דרשה שממנה אנו לומדים שאין אומרים כאן 'הואיל', הלא עדיין קשה מדוע מדרבנן לא אומרים 'הואיל' לחומרא, לפסול את הנשחט לשם פסח שלא בזמנו [ראה במהרש״א (נמוק׳ ד״ה ליתא) שמחמת קושיא זו פירש את קושיית רב הונא בריה דרב יהושע באופן אחר. והובאו דבריו בילקוט ביאורים]. ותירץ האור חדש (נמוק׳ ד״ה ליתא) על פי היסוד שכתב הט״ז (יו״ד סי׳ קיז סק״ח), שכל דבר שהתירה התורה בפירוש אין כח ביד חכמים לאוסרו. וזה מה שתירץ כאן רב פפא, שמכיון שיש פסוק מפורש להכשיר שלא בזמנו, אי אפשר לפוסלו מדרבנן [וכעין זה תירץ הנר דוד (נמוקפות שם). ובדבר שמואל (ד״ה ליתא) כתב שזה גם כוונת הקרני ראם (על המהרש״ח שם)].

יד. **כמו** ששנינו במשנה לעיל (סח.).

טו. **כמו** ששנינו במשנה לעיל (נט:).

טז. **רש״י** (ד״ה ספר). וכינה ברייתא זו 'ספר יוחסין' משום שמפרשת את ספר דברי הימים [העוסק בסדר השתלשלות הדורות] לפי יחוסי השבטים ומשפחותיהם, כמו שמוכח בהמשך הענין, שאמרו 'בין אצל לאצל' וכו', והכוונה שם לפסוקים בדברי הימים. מהרש״א (ח״ב ד״ה ניתני). והוסיף, שטעמו של רש״י שלא פירש 'ספר יוחסין' כפשוטו, משפחות המיוחסות שבישראל, משום שדבר זה אין מוסרים אלא אחת לשבע שנים (קידושין עא.), ולהלן מבואר שבוריה אשתו של רבי מאיר למדה 'ספר יוחסין' מפי חכמים במשך שלש שנים. וראה ברבינו חננאל (ד״ה ניתני) שפירש שספר יוחסין הכוונה לספר דברי הימים. ובעץ יוסף (על עין יעקב ד״ה ספר) פירש בשם איי הים, שבברייתא זו נדרשו שמות האנשים שבספר דברי הימים כעין מה שדרשו במגילה (יג.) את הפסוק (דברי הימים ח׳ ד יח) 'ואשתו היהודיה ילדה את ירד אבי גדור ואת חבר' וגו', 'ירד זה משה, ולמה נקרא שמו ירד, שירד להם לישראל מן בימיו' וכו'. ומשמעות דרשות אלו, שחכמים רצו לעשות זכרון לעניינים המחזקים את האמונה והדעות על פי שמות אנשים, שכשילמדו בספר זה יזכרו מכל אותם דרשות ותתחזק בכך אמונתם והשכלתם.

יז. **בהגהות** וציונים הביא שיש גורסים 'שונין'.

יח. **רש״י** (ד״ה אין, נפילים הגהי). והחתם סופר (סח: ד״ה והשתא) ציין למובא בקידושין (ע:) שבנהרדעא התערבו עבדי בית חשמונאי, וגם עבדיו של פשחור בן אימר שהיה בימי ירמיה. וסובר רבי יוחנן שאין שונים דברי תורה אלא למיוחסים שבישראל, שנאמר (דברים לג ד) 'תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב', לקהלת יעקב ולא לקהל עבדים. עוד כתב רש״י (שם, נפילים הרמב״ן), שאמר זאת רבי יוחנן משום שביקש לדחותו מעליו.

יט. **בירושלמי** (פ״ה ה״ג) מבואר שרבי שמלאי ביקש מרבי יוחנן שילמדו דברי אגדה [ולפי ביאור הפני משה, הכוונה לאגדה שעל ספר דברי הימים שדבריו אינם מתפרשים אלא על פי אגדה]. ורבי יוחנן השיבו שמסורת בידו מאבותיו שלא ללמד אגדה לא לבבלי ולא לדרומי, לפי שהם גסי רוח ומעוטי תורה, ורבי שמלאי היה בבלי שבא מנהרדעא, וגר בדרום דהיינו בלוד. וביאר בקרבן העדה (שם ד״ה ומעוטי), שהואיל ואינם עוסקים בתורה כראוי, יש לחוש שיוציאו טעמי המקראות לעניינים זרים, או שילעיגו עליהם חס ושלום. ובהערות הרב אלישיב (ד״ה ח״ל) ביאר על פי הירושלמי, שבברייתא זו של דברי הימים היו הרבה דברי אגדה ובהם סודות ודברים עמוקים, ורבי יוחנן סבר שאינם ראויים ללומדם [ראה בהקדמת הרמב״ם על המשניות (מהדורת עוז והדר עמ׳ מ ד״ה וזה)]. וכתב עוד (ד״ה מיוסי) שלפי זה יש לבאר הטעם שספר זה נגנז (כמובא להלן) ופירש רש״י (ד״ה נגנז) שנשתכח, שמחמת עומק הדברים היה קשה ללומדו ולא עסקו בו ונשתכח. וראה עוד בעיון יעקב (על עין יעקב ד״ה ניתני).

כ. **עַל** פי רש״י (כמובא מג. ד״ה מלכייהו).

כא. **רש״י** (שבועות יח: ד״ה שקל, ד״ה פתק). ורבינו חננאל (ד״ה שלח) פירש שהגמרא משתמשת בלשון משל, והכוונה שגער בו.

כב. **ריב״ן** (ד״ה ורבנוסתא). הוסיף לומר שלמדה ביום אחד משלש מאות חכמים, להגדיל את חכמתה, שכשלומד אדם אצל רב אחד אזי הרב מכירו ומלמדו כפי דעתו, וכן התלמיד משיג דעת רבו. אבל כשלומד משלש מאות חכמים ביום אחד, הרי כלפי כל חכם הוא תחילת לימוד. בניהו (ד״ה ומה).

מה שלמדה תורה, אף שבסוטה (כא:) מבואר שאסור לאדם ללמד את בתו תורה, משום

עין משפט נר מצוה

כז א מיי׳ פט״ו מהל׳ פסו״ה הי״ב:

רבינו חננאל

שהותרה מכללה בפסח שבא בטומאה פריך דתנן פסח הבא בטומאה נאכל בטומאה שלא בא בתחלתו אלא לאכילה. ומותבינן אהא דאמרינן כל הואיל ואם הוא לחומרא דברי הכל הוא מיהא הפסח שעברה שנתו שחטו בזמנו בי״ד פסול ורבי יהושע מכשיר אפילו רבי אליעזר דפוסל אינו פוסל אלא השוחט בי״ד לשם פסח אבל בשאר ימות השנה מכשיר ואמאי נימא הואיל ובזמנו פסול כך שלא בזמנו פסול דהא לחומרא הוא. **ופרקי׳ שאני התם דרחמנא אכשריה** שנא׳ ואמרתם זבח פסח הוא לה׳ הוא בהויתו יהא כלו׳ הפסח הוא ששחט לשם פסח בי״ד לאפוקי קדשים אחרים לשם פסח דלא. ולא פסח לשלמים. דבעינן הוא בהויתו יהא. לשמו בזמנו דהוא אם ישחט לשם אחרים פסול. שלמים נמי אם ישחטו לשם פסח פסולין לשמו. שלא בזמנו דהוא כשר לשם שלמים. גם שלמים לשם פסח כשרים: **ניתני לי מר ספר יוחסין.** פי׳ אמר לו למדני ספר דברי הימים. **שדא קלא פתיק ביה.** נטל אבן זרק עליו כלו׳ געד בו שאלו. **מה בין לשמו ושלא לשמו לאוכליו ושלא לאוכליו** שהשוחט לשמו ושלא לשמו פסול והשוחט לאוכליו ושלא לאוכליו כשר. **אמר ליה שלא לשמו פסולו בגופו** שהוא פסח ושחטו לשם שלמים שינה הזבח עצמו במחשבתו. לאוכליו ושלא לאוכליו לבריא ולחולה אין הזבח פסולו בגופו כי הזבח בכשרותו עומד. **לשמו אי אפשר לברר** 19/06/2018 אהח **איסורו** כלומר לא יתכן להודע איזה צד של זבח לשמו ואיזה צד שלא לשמו כדי שתניח האיסור ותאכל המותר. לאוכליו ושלא לאוכליו אפשר לברר איסוריה החולה אסור והבריא מותר. **לשמו ושלא לשמו ישנו בארבע עבודות.** לאוכליו ושלא לאוכליו אינו אלא בשחיטה. **לשמו ושלא לשמו בקרבן צבור כביחיד** בין זה ובין זה שלא לשמו פסול. לאוכליו ושלא לאוכליו לא משכחת לה בצבור דליכא בצבור זבחי שלמים אלא שני כבשי עצרת הבאין עם שתי הלחם וכתיב (ויקרא כ״ג) והניף הכהן אותם על לחם הבכורים תנופה [לפני ה׳] על שני וגו׳ לכהן הם ולא לצבור. **אמר רב אשי** פסולו בגופו ואי אפשר לברר איסורו דבר אחד הן והכי קאמר מה טעם איסורו בגופו שאי אפשר לברר איסורו: **מתני׳ שחטו למולין ולערלים לטהורין ולטמאין כשר.** מפורש בסוף הוריות מאן אחרי׳ ר׳ מאיר. **תניא אחרי׳ אומרים** הקדים מולים לערלים כשר הקדים

מסורת הש״ס עם הוספות

ס) לקמן עו:, ב) זבחים יג., ג) [רמב״ם הגה כה. שבועות יח:], ד) עיין תוס׳ זבחים דף ד: ד״ה מחשבה, ה) [מנחות טז:], ו) לקמן דף סו:, ז) יא:, ח) לעיל דף סא:, ט) דף סא:, י) יומא סג., כ) סא., ל) סוף הוריות.

הגהות הב״ח

(מ) גמ׳ תלת מאה שמעתתא ניומא דשותא מתלת מאה רבוותא: (נ) שם בתלת ירחי הוה קא שקיל ומזיל:

תורה אור השלם

א) וַאֲמַרְתֶּם זֶבַח פֶּסַח הוּא לַיי אֲשֶׁר פָּסַח עַל בָּתֵּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנָגְפּוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בָּתֵּינוּ הִצִּיל וַיִּקֹּד הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲווּ: [שמות יב, כז]

ב) וְלָאֲצַל שִׁשָּׁה בָנִים וְאֵלֶּה שְׁמוֹתָם עֲזִרִיקָם בְּכֹרוֹ וְיִשְׁמָעֵאל וּשְׁעַרְיָה וְעֹבַדְיָה וְחָנָן כָּל אֵלֶּה בְּנֵי אָצַל: [דברי הימים א ח, לח]

ג) וְלָאֲצַל שִׁשָּׁה בָנִים וְאֵלֶּה שְׁמוֹתָם עֲזִרִיקָם בְּכֹרוֹ וְיִשְׁמָעֵאל וּשְׁעַרְיָה וְעֹבַדְיָה וְחָנָן אֵלֶּה בְּנֵי אָצַל: [דברי הימים א ט, מד]

הגהות וציונים

ס] צ״ל פסול (דבש תמר, וכ״ה בכ״י מובא בד״ס): ב] ס״א שונין (גליון): ג] כ״י לא נאמרה **עיקר הבאת** (ד״ס): ד] גוש אדמה: ה] כ״י וקצת דפו״י לברר **איסורו. מה** חלק (ד״ס): ו] צ״ל יחזיר (ב״ש): ז] צ״ל **דאמר** (גליון):

משנת ראשונים

הפסח שעברה שנתו ושחטו בזמנו לשמו. פסח אינו בא אלא בן שנתו, עברה שנתו כגון שנולד אשתקד קודם י״ד ועכשיו הפרישו לשם פסח שנמצא שהפרישו למה שאין ראוי לו, סתמו לשלמים הוא עומד, שכך הכלל ידוע פסח שלא בזמנו קרב שלמים, שאם הי׳ ראוי לפסח ואבד ונמצא לאחר הפסח כך למדנוהו ממ״ש וזבחת פסח לה׳ אלהיך צאן ובקר, כלומר שהקריבהו כקרבן הבקר, ואם הוא קודם הפסח, כגון שהפרישו לשם פסח ואינו ראוי לפסח למדנוהו ממ״ש אם מן הצאן קרבנו לזבח שלמים, כלומר זכר הבא מן הצאן שזהו קרבן הפסח לפעמים יהא קרב שלמים, ומתוך כך זה שהופרש לשם פסח ואינו ראוי לפסח ושחטו בזמנו לשם פסח. [מאירי]

ובן השוחט אחרים לשם פסח בזמנו. וכן שהי׳ ראוי לפסח אלא

אילימא בטומאת בשר היכא הותרה. ואם תאמר והא ודלמי טומאת בשר הותרה לזרוק הדם כדתנן בכילד זולין (ד׳ עז.) גבי חמשה דברים נאמרו בטומאה ואע״ג דלא מיפטרי בהכילה דכי היכי גזונת הוי השתא הותרה לטומאת גברי לזרוק הדם דלמא לא ידע גמרת הא דפסח נאכל בטומאה ויש לומר דה״פ דין דבר שלא הותר מכללו בפסח מדבר שלא הותר מכללו בפסח ואל תוכיח טומאה שהותרה מכללה בפסח כי היכי דלעיל[ט] דין דבר שאינו נוהג בכל הזבחים שלא בפסח מדבר כו׳ וכי מוקי לה בטומאה לגברי ומאי הותרה מכללה בשבור היינו בפסח כדפירש הקונטרס: **ורבי** יהושע מכשיר. ואע״ג דלמיכא מאן דאמר[י] פסח בשאר ימות השנה בעי עקירה בעברה שנתו מודו כ״ע דהיינו עקירתו ושלמים לשם פסח שאינו: **לימא** הואיל ובזמנו פסול כו׳. פי׳ שיכול להמתין עד זמנו ויפסל ולמאי דמסקינן בריש שני שעירים (יומא סב:) דאין מחוסר זמן נדו ביום לגבי הואיל ורמ׳ לפר׳ דמצו ביום פריך דשלא בזמנו משמע אפי׳ בי״ד שחרית ולהכי פריך הואיל בזמנו בו ביום פסול שלא בזמנו נמי פסול: **שאני** התם דאמר קרא הוא. ואע״ת והא מק״ו דריש ליה רבי אליעזר בפ״ק דזבחים (ד׳ יא.) ומה פסח שמותרו בא שלמים כו׳ כדמייתי בקונטרס. וי״ל דע״י ק״ו משמע ליה לר׳ אליעזר דהוא בהויתו יהא לא הוא לשם שלמים ולא מחריס לשמו ועל ידי כך דריש שלא בזמנו כשר לשם מחריס כשריס לשמו דהא מיתקום מהדדי אבל מי לאו ק״ו לא הוא דרשינן שלא לשמו פסולו בגופו ושחטו לשם שלמים שינה הזבח עצמו במחשבתו. לאוכליו ושלא לאוכליו לבריא ולחולה אין הזבח פסולו בגופו כי הזבח בכשרותו עומד. **לשמו אי אפשר לברר איסורו** כלומר לא יתכן להודע איזה צד של זבח לשמו ואיזה צד שלא לשמו כדי שתניח האיסור ותאכל המותר. לאוכליו ושלא לאוכליו אפשר לברר איסוריה החולה אסור והבריא מותר. **לשמו ושלא לשמו ישנו בארבע עבודות.** לאוכליו ושלא לאוכליו אינו אלא בשחיטה. **לשמו ושלא לשמו בקרבן צבור כביחיד** דבין זה ובין זה שלא לשמו פסול. לאוכליו ושלא לאוכליו לא משכחת לה בצבור דליכא בצבור זבחי שלמים אלא שני כבשי עצרת הבאין עם שתי הלחם וכתיב (ויקרא כ״ג) והניף הכהן אותם על לחם הבכורים תנופה [לפני ה׳] על שני וגו׳ לכהן הם ולא לצבור. **אמר רב אשי** פסולו בגופו ואי אפשר לברר איסורו דבר אחד הן והכי קאמר מה טעם איסורו בגופו שאי אפשר לברר איסורו: **מתני׳ שחטו למולין ולערלים לטהורין ולטמאין כשר.** מפורש בסוף הוריות מאן אחרי׳ ר׳ מאיר. **תניא אחרי׳ אומרים** הקדים מולים לערלים כשר הקדים

בטומאת בשר היכא הותרה אלא פשיטא בטומאת גברי והיכא הותרה מכללה בציבור רישא בטומאת בשר סיפא בטומאת גברי אין שם טומאה קפריך ואיבעית אימא כולה בטומאת בשר והיכא הותרה בטומאת פסח דתנן[ע] **פסח הבא בטומאה נאכל בטומאה שלא בא מתחילתו אלא לאכילה. מתיב רב הונא בריה דרב יהושע**[ב] **הפסח שעברה שנתו ושחטו בזמנו לשמו וכן השוחט אחרים לשם פסח בזמנו ר״א פוסל ורבי יהושע**[א] **מכשיר טעמא בזמנו הא שלא בזמנו כשר ואמאי נימא הואיל ובזמנו פוסל**[פ] **שלא בזמנו נמי פוסל**[פ] **אמר רב פפא שאני התם דאמר קרא**[א] **ואמרתם זבח פסח הוא הוא בהוייתו לא הוא לשום אחרים ולא אחרים לשמו בזמנו שהוא פסול לשום אחרים אחרים פסולין לשמו שלא בזמנו שהוא כשר לשום אחרים אחרים כשרים לשמו. ר׳ שמלאי אתא לקמיה דרבי יוחנן א״ל ניתני לי מר ספר יוחסין א״ל מהיכן את א״ל מלוד והיכן מותבך בנהרדעא א״ל אין נידונין**[ג] **לא ללודים ולא לנהרדעים וכל שכן דאת מלוד ומותבך בנהרדעא כפייה וארצי א״ל ניתנייה בג׳ ירחי**[ג] **שקל קלא פתק ביה א״ל ומה ברוריה דביתהו דר״מ ברתיה דר״ח בן תרדיון דתניא תלת מאה שמעתתא ביומא**[מ] **מג׳ מאה רבוותא ואפ״ה לא יצתה ידי חובתה בתלת שנין ואת אמרת בתלתא ירחי**[ג] **כי שקיל ואזיל א״ל רבי מה בין לשמו ושלא לשמו לאוכליו ושלא לאוכליו א״ל הואיל וצורבא מרבנן את תא ואימא לך**[ד] **לשמו ושלא לשמו פסולו בגופו לאוכליו ושלא לאוכליו אין פסולו בגופו לשמו ושלא לשמו א״א לברר איסורו לאוכליו ושלא לאוכליו אפשר לברר איסורו לשמו ושלא לשמו ישנו בד׳ עבודות לאוכליו ושלא לאוכליו אינו בארבע עבודות לשמו ושלא לשמו ישנו בציבור כביחיד לאוכליו ושלא לאוכליו אינו בציבור כביחיד רב אשי אמר פסולו בגופו ואע״א לברר איסורו חדא מילתא היא דמה פעם אמר פסולו בגופו משום דא״א לברר איסורו. אמר רמי בר רב יודא אמר רב מיום שנגנז ספר יוחסין תשש כחן של חכמי׳ וכהה מאור עיניהם אמר מר זוטרא בין**[ב] **אצל**[ג] **לאצל טעינו ד׳ מאה גמלי דדרשא. תניא**[ס] **אחרים אומרים הקדים מולים לערלים כשר ערלים למולים פסול מאי שנא מולין לערלים דכשר דכולה ערלה בעינן וליכא ערלים למולין נמי כולה ערלה בעינן וליכא**

שמתחלתו לא בא. לא נאמרה הבאת עיקר[ג] **פסח אלא לאכילה, וכי** שרייה רחמנא לאיתויי בטומאה ברוב ליבור, כדכתיב אים אים כי יהיה טמא וגו׳ אים נדחה לפסח שני ואין ליבור נידחין[ו], אדעתיה למיכליה שרייה: **שעברה שנתו.** שגולד משתקל קודש רמ חודש ניסן, והפריסו לשם פסח, וכי מטא רמ חדש ניסן ועברה שנתו תו לא חזי לפסח, דכתיב זכר בן שנה, וקאי לשלמים, כדילפינן בפירקין דלקמן (ד׳ ע:) **פסח בשאר** ימות השנה שלמים הוא: **ושחטו בזמנו לשמו.** גרס, דהוה ליה שותפי שלמים לשם פסח בזמנו: **ר׳ אליעזר פוסל.** טעמא מפרש בפ״ק דזבחים[ו], ומה פסח שמותרו בא שלמים, שחטו לשם שלמים בזמנו פסול, שלמים שאין מותרן בא פסח, שחטן לשם פסח בזמן פסח אינו דין שפסול: **ורבי יהושע מכשיר.** לכל דין זבחים שנזבחים שלא לשמן כשירין חוץ מפסח וחטאת, ואי משום דנשחטו לשם פסח, קל וחומר הוא, ומה שלא בזמנו שאינו כשר לשמו מחריס כשיריס לשמו, בזמנו שהוא כשר לשמו אינו דין שיכשרו מחריס לשמו, וכל טעמייהו התם מפרש: **שלא בזמנו.** לא פסיל ליה רבי אליעזר אם שחטו לשם פסח, כדאמר ליה ר׳ יהושע ומה שלא בזמנו שאינו כשר לשמו מחריס כשיריס לשמו, ולא מיהדר רבי אליעזר לדידי שלא בזמנו נמי מחריס פסולים לשמו, ואמאי, לרב מסדא דאמר לחומרא אמרינן הואיל, נימא הכא הואיל ואלו זמנו הוה ושחטו לשמו מיפסיל הכא הכי נמי ליפסיל, כדקאמר גבי ערל הואיל ואי הוה מל פסיל השתא נמי פסיל: **שלא בזמנו שהוא כשר לשם אחרים.** דנפקא לן לקמן (ד׳ ע:) מוזבחת פסח לאחר הפסח קרב דפסח שניתותר לאחר הפסח קרב שלמים, ואף קודש הפסח נמי נפקא לן כפ״ק דזבחים[ו] מקרא מחריגא מותם מן הצאן קרבנו לזבח שלמים דבר הבא מן הצאן דהיינו פסח יהא לזבח שלמים: **אחרים כשירין לשמו.** דהא מיתקש פסולו לשם מחריס ופסול מחריס לשמו: **ספר יוחסין.** מתני׳ דדברי הימים: **אין שונין ספר יוחסין לא ללודים כו׳.** לרמוייה מיכוון. ל״א לפי שאין מיוחסין: **לא יצתה ידי חובתה.** לא יכלה לשנותה בשלם שניס: **שקל קלא.** מוט״ע[ז]: **בהדי דקא שקיל ואזיל א״ל.** ר׳ שמלאי לר׳ יוחנן: **מה בין לשמו ושלא לשמו לאוכליו ושלא לאוכליו.** מאי שנא לשמו ושלא לשמו פסול, לאוכליו ושלא לאוכליו כשר: **פסולו בגופו.** מחשבה בגופו של קרבן, אבל מחשבת אוכליו פסול דבר אחר הוא: **אי אפשר לברר**[ח]. דמה חלק לשמו ומה חלק שלא לשמו, אבל אוכליו אפשר לברר חלק אוכליו לגד זה וחלק מולה וזקן בגד אחר. מי שמי

פסולו בגופו ואי אפשר לברר איסורו חדא מילתא היא. דס״ל דאי לאו טעמא דאי אפשר לברר איסורו לא קרי ליה בגופו הואיל ומחשבה היא כדלעיל[כ] אבל ר׳ יוחנן לא דייק דהכי וקרי ליה שפיר פסולו בגופו ושינוי בעלים נמי אי אפשר לברר איסורו ולהכי לא קחשיב ליה לעיל[כ]: **ערלים** למולים נמי ליתיה לכולה ערלה. משמע דהוה ניחא ליה אי הוה תני בתרוייהו כשר ומ״ת מדקתני בתרוייהו הוה ליה למיפסל דהא ר״מ היא דפליג בהא מתיר פיגול בהאי מתיר חלה במפרש סימן ראשון או שני לערלים דהוי דבר מסויים כדמוכח בפ״ג דזבחים (ד׳ ג.) ובקונטרס הכיחה לאמר דאי אי מי סברת מינה כו׳ ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף דאמר סימן ראשון חוץ לזמנו וסימן שני חוץ למקומו ולמה ליה לפרושי הוה ליה למימר בפסח חלה ודאי לא אמר ר׳ מתיר מפגלי בהאי מתיר חלה במפרש ועוד נרחה לחפילו אמר בהאי סימן לאו כלום היא חלה דווקא בסימן שלם דפריך התם והרי קמיבה דכי לחטות דמי ופליגי ומשני התם נמי דאמרי׳[ז] קומץ דמנחה חוץ לזמנו לבונה חוץ למקומה והרי קומץ דמנחת חוטא לריכא לבונה ופליגי ומשני לא פליגי כו׳ ואמאי לא קאמר דפליגי דאמר אבי קומץ חוץ לזמנו והאי חוץ למקומו חלה על כרחין דבר המסויס ושלם בעינן: **לימא**

שהופרש לשם שאר זבחים ועכשיו בזמנו הוא מקריבו לשם פסח הקרבן כשר כדין שלמים שהקריבם לשם פסח, אלא שהוא צריך לפסח אחר שכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לשם חובה, ואע״פ שאם הי׳ בהיפוך ר״ל ששחט פסח לשום שלמים פסול, וכמו״ש שם חוץ מן הפסח והחטאת וכן אם הקריב פסח שלא בזמנו לשם פסח פסול עד שיקריבנו לשם שלמים, או בסתם שהרי סתמו שלמים. [מאירי]

הואיל וצורבא מרבנן את תא ואימא לך. צורבא מרבנן הוא כמו צרבת השחין, דבר חם המתחמם באשה של תורה האי צורבא מרבנן דרתח אורייתיה קא מרתחא ליה, שנאמר הלא כה דברי כאש. ד״א צורבא מרבנן קשה, בערבי קורין לחטים הקשות חנטא צריבא. [תשובות הגאונים שערי תשובה סימן פד] לשון צורבא פי׳ דנגמר כל צורתו ונתמלא תורה. כדאמרינן פ״ק דביצה (ז.) הני ביעי דצריבו פי׳ שנגמרו ומעלו טפי משאר ביעי. [שו״ת מהר״י מברונא סימן קב] **בין אצל לאצל טעינו ארבע מאה גמלי דדרשא.** וכן בבראשית רבה ובויקרא רבה ובמדרש רות אמרו לא ניתן דברי הימים אלא להדרש והנך רואה כמה הגדילו הענין הזה ואף על פי שזכר הרמב״ם ז״ל במפתח המשנה שאין בו תועלת גדולה רצה לומר להזכיר שמות החכמים ויחוסם אינו כן כי הוא תועלת גדולה להחזיק ידינו בתורה שבעל פה להחזיק הקבלה עד משה אדון הנביאים שקבלה מיד הקדוש ברוך הוא וכיצד בא מחכם וחסיד לחכם וחסיד עד אור העולם הוא רבינו הקדוש שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך. [ספר יוחסין הקדמה]

ממשיכה הגמרא לספר, **כִּי שָׁקִיל וְאָזִיל** - כשהתחיל רבי שמלאי לצאת מלפני רבי יוחנן, **אָמַר לֵיהּ** לרבי יוחנן, **רַבִּי**, **מַה** טעם החילוק **בֵּין** פסח שנשחט **לִשְׁמוֹ וְשֶׁלֹּא לִשְׁמוֹ** שפסול (לעיל נט:), לבין מחשבת **לְאוֹכְלָיו וְשֶׁלֹּא לְאוֹכְלָיו** ששנינו במשנתנו שכשר[כג].

אָמַר לֵיהּ רבי יוחנן, **הוֹאִיל וְצוּרְבָא מֵרַבָּנָן אַתְּ** - הואיל והנך תלמיד חכם, **תָּא וְאֵימָא לָךְ** - בא ואומר לך טעם החילוק, שבארבעה דברים חמורה יותר מחשבת לשמו ושלא לשמו ממחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו: א. **לִשְׁמוֹ וְשֶׁלֹּא לִשְׁמוֹ פְּסוּלוֹ בְּגוּפוֹ** - המחשבה על גופו של קרבן, אבל **לְאוֹכְלָיו וְשֶׁלֹּא לְאוֹכְלָיו אֵין פְּסוּלוֹ בְּגוּפוֹ** אלא מחשבתו על אוכלי הקרבן. ב. **לִשְׁמוֹ וְשֶׁלֹּא לִשְׁמוֹ אִי אָפְשָׁר לְבָרֵר אֵיפּוּרוֹ** - לא שייך לחלק את הבהמה ולומר זהו חלק של לשמו וזהו חלק השלא לשמו, משום שהמחשבה היא על השחיטה שתיעשה גם לשם קרבן אחר, אבל **לְאוֹכְלָיו וְשֶׁלֹּא לְאוֹכְלָיו אָפְשָׁר לְבָרֵר אֵיפּוּרוֹ**, שכיון שהמחשבה היא על הבשר שיאכלוהו ראויים ושאינם ראויים, והרי הבשר ניתן לחלקו, שצד זה יאכלו ראויים, וצד זה הוא חלקם של אינם ראויים[כד]. ג. **לִשְׁמוֹ וְשֶׁלֹּא לִשְׁמוֹ יֶשְׁנוֹ בְּאַרְבַּע עֲבוֹדוֹת**, שאם חשב באחת מארבע עבודות הקרבן [שחיטה, קבלה, הולכה, זריקה] מחשבת שלא לשמו נפסל הקרבן[כה], אבל **לְאוֹכְלָיו וְשֶׁלֹּא לְאוֹכְלָיו אֵינוֹ בְּאַרְבַּע עֲבוֹדוֹת**, שאין מחשבת שלא לאוכליו פוסלת רק בשחיטה[כו]. ד. **לִשְׁמוֹ וְשֶׁלֹּא לִשְׁמוֹ יֶשְׁנוֹ בְּקִרְבָּנוֹת צִיבּוּר כְּבְקִרְבָּנוֹת יָחִיד**, ואילו **לְאוֹכְלָיו וְשֶׁלֹּא לְאוֹכְלָיו אֵינוֹ** שייך **בְּקִרְבָּנוֹת צִיבּוּר כְּבְיָחִיד**, שאין מחשבת אכילה פוסלת אלא בפסח[כז].

דעה נוספת במנין החילוקים:

רַב אַשִׁי אָמַר, אין ביניהם אלא שלשה חילוקים, שכן הטעמים **'פְּסוּלוֹ בְּגוּפוֹ' וְ'אִי אָפְשָׁר לְבָרֵר אֵיפּוּרוֹ'**, **חֲדָא מִיקְּתָא הִיא** - דבר אחד הם, **דְּמַה טַּעַם שֶׁאָמַר** שלשמו הוא **פְּסוּלוֹ בְּגוּפוֹ, מִשּׁוּם דְּאִי אָפְשָׁר לְבָרֵר אֵיפּוּרוֹ**, שכיון שאי אפשר לברר את איסורו לכן שהאיסור הוא ללמדה, אבל את ברוריה הם לא למדוה אלא מעצמה למדה מהם. מהרי"ל (סו"מ סי' קנט). והוסיף שאמנם הזיקה לעצמה בכך שלא סמכה על דברי חכמים שאמרו נשים דעתן קלות וכו', כמובא ברש"י בעבודה זרה (יח: ד"ה ומיכף).

כג. אף שלעיל (סה:) דרשו מפסוק שמקצת אוכלין אינם פוסלים, הוקשה לו שנלמד מזה למחשבת לשמו ושלא לשמו שיהיה כשר. תוספות (ד"ה מה).

כד. רש"י (ד"ה אי נפירוש הראשון) ותוספת ביאור ע"פ דבר שמואל (ד"ה לאוכליו) [וראה ברש"י לעיל (ס. ד"ה מקנא) שהוסיף שאין לפסול את השחיטה מפני שסוף סוף חשב בה גם לצורך שאינם אוכלים, ונמצא שאין כאן שחיטה שלימה לצורך אוכלים ויפסל הקרבן, משום שמחשבתו לצורך אוכלים היא בהכרח על **כל** השחיטה שתהיה [גם] עבורם, שהרי אי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה].

פירוש נוסף כתב רש"י (ד"ה אי), שבלאוכליו ושלא לאוכליו ניתן לברר בסוף אם אמת מחשבתו או לא, שאם יאכילנו לראויים נמצא מחשבתו שחשב להאכיל לשאינם ראויים בטילה למפרע, ויחזיר דמי המינוי לשאינם ראויים, אבל מחשבת לשמו ושלא לשמו לא ניתן לבררה לבסוף, שגם אם ינהג בעבודות הפסח כדין פסח, במתנה אחת וכו', אין בכך בירור על מה שחשב בתחילה ששוחט גם לשם קרבן אחר, כגון חטאת, שאולי מחשבתו היתה שגם אם ינהגו בו כפסח תהא שחיטתו גם לשם חטאת. מה שאין כן במחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו, היתה מחשבתו על אכילת הקרבן, שיאכלו ממנו אלו ואלו, והרי ניתן לברר זאת על פי מה שינהגו באכילתו. דבר שמואל (ד"ה וגרמה). ובשבט הלוי (סו"מ ח"ח סי' קס אות ט) כתב, שכוונת רש"י שמחשבת 'שלא לאוכליו' אינה מחשבת פסול כמו שלא לשמה או פיגול, שבאלו גם ינהגו בקרבן ככל דיני קרבן כשר לא יחזור לכשרותו, אבל מחשבת שלא לאוכליו אינה מחשבה הפוסלת, רק צריך שתהא בקרבן זה מחשבת אוכלין, ולפיכך גם אם תתברר מחשבתו לאחר מכן מועיל.

וראה במראה אש (ירושלמי זקנים פ"ג ה"ד עמ' נד) שכתב להעיר על פירוש זה של רש"י, שאם מועיל מה שמברר לאחר שחיטתו שכוונתו היתה להאכילו לכשרים, אם כן שיועיל גם אם מתחילה חשב רק מחשבת ש'לא לאוכליו'.

כה. מחשבת שלא לשמו שפוסלת בשחיטת הפסח למדו בזבחים (ז:) מהפסוק (שמות יג מ) 'ואמרתם זבח פסח' שתהא זביחתו [-שחיטתו] לשם פסח, ושאר עבודות למדו מהפסוק (דברים טז ו) 'ועשית פסח לה' אלהיך' שיהיו כל עשיותיו לשם פסח. רש"י (לעיל ס: ד"ה ויצאו).

כו. שלמדו זאת (לעיל סה.) מהפסוק (שמות יב ד) 'איש לפי אכלו תָּכסו על השה', ו'תכסו' הוא לשון שחיטה, כמבואר שם.

כז. שהרי מחשבת שלא לאוכליו נלמדת ממה שנאמר (שם) 'איש לפי אכלו תכסו על השה' כדלעיל בהערה הקודמת, ופסוק זה נאמר רק בפסח.

לפי מה שהובא בהערה לעיל בשם התוספות, שכוונת שאלתו של רבי שמלאי היא שנלמד את דינו של לשמו ושלא לשמו מהדין של לאוכליו ושלא לאוכליו, מובן מדוע הרבה רבי יוחנן לחלק ביניהם, שככל שנתרבו החילוקים נשלל הלימוד זה מזה.

זה נחשב כאילו הפסול בגוף הבהמה, אמנם אילו היה אפשר לברר אֵיתְנְהוּ אוצר החכמה לא היה נחשב פסולו בגופו, שכן הפסול הוא במחשבה ולא בגוף הבהמה[כח].

★

אגב שהוזכר לעיל 'ספר יוחסין' מתארת הגמרא חשיבות ספר זה: **אָמַר רָמִי בַּר רַב יוֹדָא אָמַר רַב, מִיּוֹם שֶׁנִּגְנַז** - שנשתכח[כט] **סֵפֶר יוֹחֲסִין, תָּשַׁשׁ כֹּחָן שֶׁל חֲכָמִים** בתורה, **וְכָהָה מְאוֹר עֵינֵיהֶם**, שנגנזו מהן טעמי התורה שהיו בו.

מר זוטרא מביא דוגמא לחשיבות ספר יוחסין:

אָמַר מַר זוּטְרָא, בֵּין 'אָצֵל' לְ'אָצַל' - על הפרשה בדברי הימים שתחילתה 'וּלְאָצַל שִׁשָּׁה בָנִים' (דה"י א ח לח), וסופה 'אֵלֶּה בְּנֵי אָצַל' (שם ט מד), **טְעִינוּ אַרְבַּע מְאָה גַּמְלֵי דִּדְרָשָׁא** - דרשו בספר יוחסין הרבה דרשות עד שאפשר היה למלאות בהם משא ארבע מאות גמלים[ל].

★

הגמרא חוזרת לדון בדברי משנתנו, שהשוחט את הפסח למולים ולערלים כשר, משום שמקצת ערלה אינה פוסלת. ומביאה שנחלקו תנאים בענין זה:

תַּנְיָא בברייתא, **אֲחֵרִים אוֹמְרִים**, אם **הִקְדִּים** מחשבת **מוּלִים לָעֲרֵלִים כָּשֵׁר**, אבל אם הקדים מחשבת **עֲרֵלִים לַמּוּלִים פָּסוּל**[לא].

הגמרא מבררת את טעמם של אחרים:

מקשה הגמרא, **מַאי שְׁנָא** - מה שונה הקדים מחשבת **מוּלִין לָעֲרֵלִים דְּכָשֵׁר**, משום **דִּכְווֹלָּהּ עָרְלָה בָּעֵינַן** - שלפסול את הפסח צריך שהשחיטה תהיה רק לשם ערלים[לב], **וְלֵיכָּא** - וכאן אין כולה ערלה, שחשב גם למולים, אם כן אף אם הקדים **עֲרֵלִים לַמּוּלִין, נַמִּי** - גם יהיה כשר מאותו טעם שכוּלָּהּ **עָרְלָה בָּעֵינַן וְלֵיכָּא**, שהרי לאחר שחשב מחשבת ערלים חשב מחשבת מולין[לג].

הגמרא מנסה לבאר את טעמם של אחרים:

לֵימָא - האם נאמר **דְּקָסָבְרִי אֲחֵרִים אֵינָהּ לִשְׁחִיטָה אֶלָּא בַּסּוֹף** - אין השחיטה קרויה שחיטה אלא בסופה[א], והמחשבה שחושב בשעת השחיטה אינה מועילה אלא אם חשב אותה בגמר השחיטה[ב], **וּכְדְרָבָא** שאמר כן בדעת רבי מאיר שאינה לשחיטה אלא בסוף, ואחרים היינו רבי מאיר[ג].

הגמרא מביאה היכן מצאנו שרבא אמר כך:

דְּאָמַר רָבָא (זבחים נ.) **עֲדַיִן הֵיא מַחֲלוֹקֶת** - המחלוקת שנחלקו במסכת תמורה (כה:) רבי מאיר ורבי יוסי, לגבי האומר 'הרי בהמה זו תמורת עולה תמורת שלמים'[ד], שדעת רבי מאיר שיש לתפוס את הלשון הראשון, והרי היא תמורת עולה בלבד. ודעת רבי יוסי היא שאף בגמר דבריו אדם נתפס והרי היא תמורת שתיהם[ה], אינה באופן זה בלבד, אלא גם באופן שאמר בהמה זו חציה תמורת עולה וחציה תמורת שלמים, שנתכוין מתחילה שיחולו שתי הקדושות גם של עולה וגם של שלמים, משום שאין טעמו של רבי מאיר [ב'תמורת עולה תמורת שלמים'] משום חזרה [היינו שנתכוין לחזור בו מדבריו הראשונים, כשחזר ואמר הרי זו תמורת שלמים, ואינו יכול לחזור בו], אלא משום שהקדושה חלה לפי הסדר שמוציא מפיו, ולכך מאחר שהקדים לומר 'חציה עולה' מתפשטת קדושת עולה על כל הבהמה[ו], ואי אפשר שתחול עליה עוד קדושת שלמים[ז]. ורבא הביא ראיה לדבריו, וראייתו נסמכה על כך שרבי מאיר סובר אינה לשחיטה אלא בסוף[ח].

הֵילָכָךְ - מאחר שנתבאר לדעת רבי מאיר שאינה לשחיטה אלא לבסוף, וממילא אין מחשבה מועילה רק בסופה, מבוארים דברי אחרים, שאם **הַקְּדִים** לומר **מוּלִין לְפָנֵי עֲרֵלִים**, מחשבת **מוּלִין חֲיִילִי** ומחשבת **עֲרֵלִים לֹא חֲיִילִי**, שמחשבת מולים היתה בזמן השחיטה ומחשבת ערלים היתה לאחר השחיטה, ואין כאן אלא מחשבת מולים והפסח כשר, אבל אם **הַקְּדִים עֲרֵלִים לַמּוּלִין**, מחשבת **עֲרֵלִים חֲיִילִי** ומחשבת **מוּלִין לֹא חֲיִילִי**, ויש כאן מחשבה של ערלה בלבד, והפסח פסול[ט].

רבה דוחה את הביאור הקודם, ומבאר את שיטת אחרים באופן אחר:

אָמַר רַבָּה, לֹא - אין הכרח לומר בדעת אחרים שאינה לשחיטה אלא בסוף, **וְלָעוֹלָם** אפשר לומר **דְּקָסָבְרִי אֲחֵרִים יֶשְׁנָהּ לִשְׁחִיטָה מִתְּחִלָּה וְעַד סוֹף**, וְטעמם של אחרים שאם הקדים ערלים למולים פסול, אף שיש מקום לשתי המחשבות לחול ואין כאן אלא מקצת ערלה, משום **דַּהֲבָא בְּמַאי עָסְקִינַן** - כאן בברייתא, במה המדובר, **כְּגוֹן שֶׁגָּמַר בְּלִבּוֹ** להוציא בפיו ששוחט **לְתַרְוַויְיהוּ** [-לשניהם] **בֵּין לַמּוּלִין בֵּין לָעֲרֵלִים, וְהוֹצִיא בְּפִיו ששוחט לָעֲרֵלִים וְלֹא הִסְפִּיק לוֹמַר** ששוחט **גם לַמּוּלִין עַד שֶׁנִּגְמְרָה שְׁחִיטָה בְּמחשבת עֲרֵלִים לבדה. וּבְהָא פְּלִיגִי** - ובזה נחלקו, **דְּרַבִּי מֵאִיר סָבַר לֹא בָּעִינַן** - אין אנו צריכים שיהיו **פִּיו וְלִבּוֹ שָׁוִים**, אלא אחר מה שאמר בפיו אנו הולכים, וכיון שלא אמר אלא לערלים הקרבן פסול. **וְרַבָּנָן** שנחלקו על דעת אחרים בברייתא (לעיל ס:) **סָבְרִי, בָּעִינַן פִּיו וְלִבּוֹ שָׁוִים**, וכיון שבלבו חשב לשחוט גם למולין, אין כאן אלא מחשבת מקצת ערלה וכשר'.

א. **במצפה** איתן (ד"ה לימא) כתב שכוונת הגמרא להקשות על דברי רב אחא בריה דרב איקא שאמר (חולין קכח.) לדעת רבי מאיר, ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. וראה עוד במהרש"ל (ד"ה לימא) שהאריך בזה.

ב. **מדברי** רש"י (ד"ה עדיין, הובאו בהערה להלן) משמע, שלדברי האומר אינה לשחיטה אלא בסוף, אין המחשבה חלה אלא אם כן חשבה בסוף השחיטה. אולם ברבינו חננאל (ד"ה לימא) מבואר, שגם כשחשב ואמר מקודם, כוונתו שדיבורו יחול רק בגמר השחיטה. וכך מבואר בתוספות (ד"ה לימא) בהביאם את פירוש רבינו חננאל על הגמרא בזבחים (נ.) 'לחצות מהו' עיין שם.

ג. **כמבואר** בהוריות (יג:). רש"י (ד"ה עדיין, הובאו). ולכן נמצא בסוגיין שפעמים מזכירה הגמרא שיטה זו בשם 'אחרים' ופעמים בשם 'רבי מאיר'.

[והטעם שנקרא 'אחרים' משום מעשה שהיה, שרבן שמעון בן גמליאל שהיה נשיא תיקן משום כבוד הנשיאות שיהיה הבדל בין סדר העמידה לכבודו של הנשיא לבין אב בית דין וחכם, וכשנודע הדבר לרבי מאיר שהיה חכם ורבי נתן אב בית דין שלא היו באותו יום בבית המדרש, סברו להעבירו מהנשיאות על ידי שישאלו אותו שאלות על מסכת עוקצין שלא היתה סדורה אצלו, ולא ידע להשיב. ונתגלה הדבר לרבן שמעון בן גמליאל על ידי תלמיד ששינן ופירש את המסכת מאחורי עלייתו, כדי שתהא סדורה בידו. למחרת בקשו ממנו שישנה להם מסכת עוקצין, אבל לא עלה בידם לביישו. כשסיים רבן שמעון בן גמליאל את השיעור גזר עליהם שלא יכנסו לבית המדרש מפני שחשבו לביישו. והיו הם יושבים מחוץ לבית המדרש, ושלחו קושיותיהם בכתב, ומה שתירץ רבן שמעון בן גמליאל תירץ, ומה שלא תירץ, היו הם מתרצים. אמר רבי יוסי [בלשון תמיה] 'תורה מבחוץ ואנו מבפנים'. אמר רבן שמעון בן גמליאל שיחזירום, אבל קנס אותם שלא יאמרו דבר הלכה בשמם, אלא יכנו את רבי מאיר בשם 'אחרים' ואת רבי נתן בשם 'יש אומרים'. וראה עוד בתוספות בסוטה (יג. ד"ה אמריס)].

ד. **מי** שהקדיש בהמה לקרבן, כגון לחטאת או לעולה או לשלמים, אסור לו להמיר אותה בבהמת חולין שלו [אף שההמרה באמת לא תחול], היינו לומר על בהמת חולין 'הרי זו תחת זו' או 'הרי זו תמורת זו' וכדומה, שנאמר (ויקרא כז י) 'לא יחליפנו ולא ימיר אותו טוב ברע או רע בטוב'. ואם עבר והמיר, חלה הקדושה על בהמת החולין, והרי שתיהן קודש, שנאמר (שם) 'ואם המר ימיר בהמה בבהמה, והיה הוא ותמורתו יהיה קודש'. וראה עוד ברמב"ם סוף הלכות תמורה מה שכתב בטעם מצוה זו.

ה. **ותרעה** עד שיפול בה מום, ותימכר, ויביא בדמי חציה עולה ובדמי חציה שלמים. רש"י (זבחים ל. ד"ה דנריו, ע"פ הגמרא בתמורה כו.).

ו. **דין** זה של התפשטות הקדושה, מקורו בברייתא (תמורה יח:) בענין האומר על בהמה 'רגלה של זו עולה', שנחלקו תנאים אם הרגל לבדה קדושה, או מכיון שחלה קדושה על הרגל מתפשטת הקדושה בכל הבהמה. במה דברים אמורים כשהקדיש אבר שאין הנשמה תלויה בו, אבל אם הקדיש אבר שהנשמה תלויה בו כגון שהקדיש את לבה של הבהמה, לדעת כולם אומרים שנתפשטה הקדושה בכולה, והמקדיש חציה הרי הוא כמקדיש דבר שהנשמה תלויה בו.

ז. **ואביי** (זבחים שם) נחלק עליו, ולדעתו באומר חציה תמורת עולה וחציה תמורת שלמים מודה רבי מאיר שנתפסת בבהמה קדושת שני הדברים, משום שטעמו של רבי מאיר באומר תמורת עולה תמורת שלמים היא משום שחזר בו מדבריו הראשונים, ואין לומר זאת אלא כשאמר תמורת עולה תמורת שלמים, אולם כשאמר חציה תמורת עולה וחציה תמורת שלמים, שאין כאן חזרה, שהרי ברור הדבר שמתחילה היתה דעתו לשניהם, נעשית הבהמה תמורת עולה ותמורת שלמים.

ח. **ראייתו** היא ממחלוקתם של רבי יהודה וחכמים (זבחים כט:) לגבי מחשבת פיגול ופסול [-החושב באחת מעבודות הקרבן לאכול או לזרוק 'חוץ לזמנו', פיגל את הקרבן, כלומר דין הקרבן שהאוכל ממנו כזית חייב כרת. ואם חשב לאכול או לזרוק 'חוץ למקומו', פסל את הקרבן, כלומר הקרבן נפסל, אבל אין האוכל כזית ממנו חייב כרת], שאם חשב בשעת השחיטה לאכול כזית בחוץ וכזית למחר, דעת חכמים שאינו פיגול, כיון שיש כאן עירוב מחשבות של מחשבת חוץ לזמנו שהיא מחשבת פיגול, ומחשבת חוץ למקומו שהיא מחשבת פסול, ונאמר בפיגול לשון הרצאה, 'לא ירצה' (ויקרא ז יח), המלמדנו שפיגול אינו חל אלא אם כן קרב הקרבן כמצותו ולא היה בו פסול נוסף מלבד מחשבת הפיגול (זבחים כח:). ודעת רבי יהודה, שאם מחשבת הזמן קדמה למחשבת המקום הרי זה פיגול. ומפרש רבא שנחלקו בדין תפוס לשון ראשון, שחכמים סוברים שאף בגמר דבריו אדם נתפס ויש כאן עירוב מחשבות, ורבי יהודה סובר כדעת רבי מאיר ש'תפוס לשון ראשון', לפיכך רק מחשבת הזמן חלה, והרי זה פיגול. ואם כן מוכח שטעמו של האומר 'תפוס לשון ראשון' אינו משום חזרה, שהרי כשאומר 'כזית למחר וכזית בחוץ' אינו חוזר מדבריו הראשונים, מכיון שיש בבהמה הרבה זיתים, ואפשר הדבר שיאכל כזית בחוץ וכזית למחר, ומכל מקום סובר רבי יהודה שחלה מחשבת הפיגול בלבד, משמע שטעמו של רבי מאיר, משום שחלים הדברים כסדר הוצאתו מפיו, כמאחר שחל על הבהמה שם פיגול, שוב אי אפשר שתחול מחשבת 'חוץ למקומו'. והשיב אביי לרבא, וכי הנך סבור שאינה לשחיטה אלא בסוף, ויש כאן מחשבה אחת בלבד שאותה חשב בסוף השחיטה על שני הזיתים, אין הדבר כן, אלא 'ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף' [השחיטה נחשבת מתחילתה כששוחט את הסימן הראשון], ומדובר שסימן אחד שחט על דעת לאכול כזית חוץ לזמנו ואת הסימן השני שחט על דעת לאכול כזית חוץ למקומו, ואין טעמו משום 'תפוס לשון ראשון' אלא משום שהיו כאן שתי מחשבות בשני זמנים, אחת בתחילת השחיטה ואחת בסופה, הלכך מיד ששחט את הסימן הראשון על דעת לאכול כזית למחר, חל שם פיגול [וסובר רבי יהודה כדעת רבי מאיר בדין נוסף, שהמפגל בסימן אחד נחשב פיגול, וכאשר יובא גם בהמשך סוגייתנו], ואין מחשבתו השניה בסימן השניה מוציאתו מידי כך. ומדברי רבא שסבור שיש להוכיח מדינו של רבי יהודה לדין של חציה עולה וחציה שלמים, משמע שסובר בדעת רבי מאיר ורבי יהודה שאינה לשחיטה אלא לבסוף, ואין המחשבות חלות אלא בסוף השחיטה, ועל כן מוכח מדברי רבי יהודה שאף שחשב את שתי המחשבות ביחד ואינן סותרות זו את זו אומרים תפוס לשון ראשון. רש"י (ד"ה עדיין).

ט. **אבל** חכמים סוברים שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ויכולה לחול גם מחשבת ערלים וגם מחשבת מולים, שחלק מהשחיטה חל במחשבת ערלים וחלק אחר במחשבת מולים, לפיכך בין אם הקדים ערלים ובין שהקדים מולין כשר, משום שבכל אופן אין כאן אלא מקצת ערלה.

אף שבזבחים (נ.) מבואר, שאם אמר סתם 'הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים' אומר רבי מאיר שרק המחשבה הראשונה חלה, ואילו כאן משמע שאם אומרים 'ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף', גם אם הקדים ערלים למולין, כשר אף לדעת רבי מאיר, משום שחלה גם מחשבת מולין. יש לחלק בין הנידונים, שבתמורת עולה ושלמים שתי המחשבות סותרות זו לזו, לפיכך חלה המחשבה הראשונה תחילה ולאחר שחל על הבהמה קדושה אחת אי אפשר שתחול המחשבה השניה. אבל בערלים ומולים אין המחשבות סותרות זו את זו, שאפשר שישחוט גם עבור ערלים וגם עבור מולים, ולכן אם יש שהות לשתי המחשבות לחול הרי הן חלות בזו אחר זו. תוספות (ד"ה לימא).

י. **כתבו** רש"י (ד"ה והכא) ותוספות (ד"ה רבי) שכל מחשבה בקדשים כגון פיגול וכדומה,

לימא קסברי אחרים אינה לשחיטה אלא לבסוף ובדרבא וכו'. בפ' שני דזבחים (ד' ג.[ב]) פליגי תנאי ורבנן אליבא דר"מ דתנאי אחת נאלחו' מודה ר' מאיר ורבנן אחת אומר עדיין היא מחלוקת והתם גמי סבר ר' מאיר תפוס לשון רשתות מפרש בקונטרס חגיה תמורת עולה וחגיה תמורת שלמים[ה] ונראה כפירוש ר"ח דמפרש לחגות לחגי היום יחולו שניהם וקאמר חגיי דהתם מודה ר"מ כיון דבשעת אמירה אינם חגים וחגי היום יחולו שניהם ורבנן סבר לחפילו התם פליג רבי מאיר כמו בשחיטה דחינה חגה לבסוף דאין כאן חגה מעשה אחד לחול לשניהם ולר' מאיר חייל קמא ולהכי לערלים ולמולים ערלים חיילי דחמרינן תפוס לשון רשתות אבל אי אינה לשחיטה אלא לבסוף אין חייל קמא ולא חיילי תרוייהו ולא לשניהם כדפרי' ולא דמי לתמורת עולה ותמורת שלמים[ו] דיותר חמרינן תפוס לשון רשתות כי לא חמר לחגות שיש לשניהם שהות לחול מכי חמר לחגות דהתם כיון דחמר תמורת עולה וחפילו חגיה פשטה בכולה ומו לא מצי חייל תמורת שלמים חבל מוליס וערלים יחולו שניהם ורבנן סבר לחפילו התם פליג רבי מאיר כמו בשחיטה דחינה חגה לבסוף דאין כאן חגה מעשה אחד לחול לשניהם ולר' מאיר חייל קמא ולהכי לערלים ולמולים ערלים חיילי דחמרינן תפוס לשון רשתות חבל אי אינה לשחיטה אלא לבסוף אין חייל קמא ולא חיילי תרוייהו ולא לשניהם כדפרי' ולא דמי לתמורת עולה ותמורת שלמים[ו] דיותר חמרינן תפוס לשון רשתות כי לא חמר לחגות שיש לשניהם שהות לחול מכי חמר לחגות דהתם מודה ר"מ כיון דבשעת אמירה אינם חגים וחגי היום

הגמרא מקשה על ביאורו של רבה:

וְכִי קָסָבַר רַבִּי מֵאִיר דְּלֹא בָּעִינַן - שלא צריך **פִּיו וְלִבּוֹ שָׁוִין**, **וּרְמִינְהוּ** - וקשה על כך ממה ששנינו במשנה (תרומות פ"ג מ"ח), **הַמִּתְכַּוֵּין לוֹמַר** פירות אלו יהיו **תְּרוּמָה**[יא], **וְאָמַר** בטעות הרי הן **מַעֲשֵׂר**[יב], או המתכוין לומר **מַעֲשֵׂר וְאָמַר תְּרוּמָה, אוֹ שֶׁרצה** לנדור לאסור את עצמו שלא יהנה[אוצר החכמה] **תְּרוּמָה** זה, ולומר **אֵינִי נוֹתֵן לָבַיִת זֶה, וְאָמַר** בטעות איני נכנס **לָזֶה** - לבית אחר, או **שֶׁהתכוין** לנדור ולומר **אֵינִי נֶהֱנֶה לְאִישׁ זֶה**[יג], **וְאָמַר** בטעות איני נהנה **לָזֶה** - לאיש אחר, בכל אלו האופנים **לֹא אָמַר כְּלוּם** - אין דיבורו נתפס, מפני שטעה בדיבורו[יד], **עַד שֶׁיְּהוּ פִּיו וְלִבּוֹ שָׁוִין** - שיוציא בשפתיו מה שגמר בלבו[טו]. והרי סתם משנה רבי מאיר היא, ומוכח שסובר רבי מאיר שאין הולכים אחר מוצא פיו לבד, אלא צריך שיהיו פיו ולבו שוין, ואם כן אין לומר כרבה שטעמו של רבי מאיר משום שהולכים אחר דיבור פיו בלבד[טז].

מסקנת הגמרא[אוצר החכמה] בביאור דברי רבי מאיר:

אֶלָּא אָמַר אַבָּיֵי, כך היא כוונת רבי מאיר, **בְּרֵישָׁא** שהקדים מולים לערלים כשר, מדובר **דְּאָמַר** הריני שוחט **סִימָן הָרִאשׁוֹן לַמּוּלִין, וְסִימָן הַשֵּׁנִי אַף לָעֲרֵלִים**, ונמצא **דִּבְסִימָן שֵׁנִי נַמִּי פְּתִיכִי בֵּיהּ מוּלִין** - שגם בשחיטת הסימן השני מעורבת מחשבת מולים[יז], לפיכך הפסח כשר, **וּבְסֵיפָא** שהקדים ערלים למולים פסול, מדובר **דְּאָמַר** הריני שוחט **סִימָן רִאשׁוֹן לָעֲרֵלִים, סִימָן שֵׁנִי לַמּוּלִים, דִּבְסִימָן רִאשׁוֹן הָא לֹא פְּתִיכִי בֵּיהּ מוּלִין** - שבסימן הראשון לא מעורבת כלל מחשבת מולים אלא ערלים בלבד[יח], **וְרַבִּי מֵאִיר לְטַעְמֵיהּ** - הולך לשיטתו **דְּאָמַר** (מנחות טז.) **מְפַגְּלִין בַּחֲצִי מַתִּירִי**[יט], כלומר מחשבת פיגול מפגלת גם אם לא חשבה אלא בחצי מתיר, כגון בשחיטת סימן אחד בלבד, אף שאין הקרבן ניתר אלא בשחיטת שני הסימנים, וכמו כן בעניננו כשחשב רק בסימן אחד לשחוט לערלים נפסל הפסח לדעת רבי מאיר[כ]. **וְרַבָּנָן** שנחלקו על דעת אחרים בברייתא (לעיל ס:), **לְטַעְמַיְיהוּ** - הולכים לטעמם, **דְּאָמְרִי** (מנחות טז.) **אֵין מְפַגְּלִין בַּחֲצִי מַתִּיר**, לפיכך גם בעניננו אם חשב בסימן אחד בלבד שיאכל הקרבן לערלים אין הקרבן נפסל, מכיון שהשחיטה נשלמת רק בשני הסימנים, ובסימן השני היתה מחשבתו גם למולים.

★ ★ ★

משנה

נאמר בתורה (שמות לד כה) 'לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי', כלומר שאסור לשחוט קרבן פסח בשעה שיש חמץ ברשות השוחט[כא], המשנה מבארת באיזה אופנים עוברים על לאו זה, והאם דין זה נאמר גם בשאר קרבנות שהקריבום בערב פסח או בפסח:

הַשּׁוֹחֵט אֶת הַפֶּסַח עַל הֶחָמֵץ - בזמן שיש ברשותו כזית[כב] חמץ, **עוֹבֵר בְּלֹא תַעֲשֶׂה** של 'לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי'[כג]. **רַבִּי יְהוּדָה**

אינה חלה עד שיוציא בשפתיו. והוכיחו זאת התוספות מסוגייתנו, שהגמרא העמידה את דברי רבי מאיר שפסל הקדים ערלים למולים, באופן שנתכוין לומר ערלים ומולים ולא הספיק ואמר רק ערלים, שאין צריך שיהיו פיו ולבו שוין, ואם נאמר שמחשבות הקדשים חלים בלב מדוע פוסל רבי מאיר, הלא בלבו התכוין אף למולים. אמנם המשנה למלך (פסולי המוקדשין פי"ג ה"ח) כתב בדעת הרמב"ם, שלמחשבת קדשים לא צריך דיבור אלא די במחשבה בלבד. ואת הסתירה מסוגייתנו תירץ על פי שיטה מקובצת (נ"מ מג: ד"ה וכל הנך) שכתב בשם תוספות שאנץ, שלא מדובר שחישב בלבו מתחילה למולים ולערלים אלא שחישב שיאמר כך, ובאופן זה אכן לא חל במחשבה. ובאפיקי ים (מ"ק סי' כד אות ח) מפרש את דבריו, על פי המבואר בשבועות (כו:), שיש לחלק בין מי שגומר בלבו איזה דבר, לבין מי שגומר בלבו להוציא בשפתיו, שאף באופן שהגומר בלבו סתם מועילה המחשבה, אם גמר בלבו להוציא בשפתיו לא חלה המחשבה עד שיוציא בשפתיו.

יא. **התרומה** היא מתנה הראשונה שחייבים להפריש מן תבואה וליתנה לכהן, שנאמר (דברים יח ד) 'ראשית דגנך תירושך ויצהרך וגו' תתן לו'. תרומה זו נקראת 'תרומה גדולה' ושיעורה לא נתפרש בתורה, ומכאן שאפילו חטה אחת פוטרת את כל הכרי, אלא שחכמים קבעו לה שיעור כמבואר במסכת תרומות (פ"ד מ"ג). התרומה אינה מותרת באכילה אלא לכהן, וזר האוכל תרומה חייב מיתה בידי שמים.

יב. **מעשר** שהופרשה תרומה גדולה, מפרישים משאר התבואה מעשר [עשירית] וניתן ללוים, ועל זה נאמר (במדבר יח כד) 'כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לה' וגו' נתתי ללוים לנחלה'. מעשר זה נקרא מעשר ראשון.

יג. **בתוספות** יום טוב (תרומות שם) פירש 'לזה' מִשֶּׁל זֶה [שלא נאמר במשנה 'מזה'], והסמיך על כך את פירוש רש"י על החומש (במדבר יג יז) על המלים 'למי אתה' של מי אתה. וכך פירש הרע"ב (נדרים פ"ג מי"ח) 'שאיני נהנה לישראל', משל ישראל.

יד. **התוספות** בערכין (ה. ד"ה שדס) כתבו שני פירושים בענין זה: א. שמה שאמר בשפתיו לא חל אבל מה שחשב בלבו קיים. ב. שאף מה שחשב בלבו אינו קיים מאחר שטעה ואמר דבר אחר. וראה בטורי אבן (שבועות שם מגיגה י. ד"ה דילמא) שהעיר על דרך ב' בתוספות, שהרי בשבועות (כו:) מבואר שתרומה חלה במחשבה, ומדוע לא מועיל מה שחשב בלבו. ותירץ, שהואיל וכאן היה בדעתו להוציא הדבר בפיו, הרי זה כמו שנתכוין שלא תחול התרומה במחשבה. וראה שם תירוץ נוסף.

טו. **כתב** הר"ש (נמצא שם) שדווקא כאן לא הועילה מחשבתו, משום שפיו סותר אותה, אבל בלא זה מועילה מחשבה בתרומה, כמבואר בשבועות (כו:).

טז. **כתב** האחיעזר (שו"ת מ"ג סי' כד אות ג נספופו), שקושיית הגמרא אינה מהרישא שטעה בענין תרומה ומעשר, משום שיש לחלק ולומר שהטעם שבתרומה צריך שיהיה פיו ולבו שוין, משום שגם מחשבה מועילה בה (שבועות כו:), ומאחר שמחשבתו סותרת את דיבורו לכן לא מועיל כלום. מה שאין כן בעניננו שמדובר במחשבת קדשים שאינה חלה במחשבה (מלואים לט"ו ד"ה והכא), לפיכך אמר רבי מאיר שהולכים אחר דיבורו. אלא הקושיא מהסיפא שעוסקת בנדרים, שמחשבה אינה מועילה בהם וצריך 'ביטוי שפתים' (ויקרא ה ד) כמבואר בשבועות (שם), וגם בזה אמר רבי מאיר שלא אמר כלום, וזה כבר סותר את מה שנאמר כאן לדעת רבי מאיר שהולכים אחר דיבורו.
קושיית הגמרא תמוהה, וכי מה הדמיון למשנה בתרומות ששם טעה בדיבורו ולכן לא חל הדיבור, מה שאין כן כאן שהיה בדעתו לומר 'לערלים' ורק לא סיים לומר גם למולים, ולפיכך אמר רבי מאיר שהולכים אחר דיבורו. וצריך לומר שהגמרא סברה שגם אופן זה נחשב טעות. הערות הרב אלישיב (ד"ה עד). וראה עוד באחיעזר (שו"ת מ"ג סי' כד אות ו).

יז. **כתבו** התוספות (ד"ה וסימן) שאין הכוונה שאמר בסימן השני בפירוש ששוחט לשניהם, שאם כן גם אם שחט את הסימן הראשון למולים ולערלים כשר, ומדוע נקטה הגמרא 'למולים' בלבד, אלא כוונת הברייתא ששחט הסימן השני לערלים סתם ולא פירש יותר, ומשמיעה הברייתא שמכל מקום כשר, שמכיון ששחט את הסימן הראשון למולין אנו מפרשים את דבריו שאמר בסימן השני 'לערלים', שנתכוין להוסיף על מה שאמר בתחילה 'למולים' וכוונתו 'אף לערלים', ולפיכך הקרבן כשר, מפני שלא היתה מחשבת ערלים לבד.

יח. **לפי** מה שנתבאר בהערה הקודמת שמחשבתו בסימן השני באה כתוספת למה שחשב בסימן הראשון, נמצא שכשאמר בסימן השני 'למולים' הכוונה 'אף למולים', וחידשה הברייתא שאין אומרים שכשם שבסימן השני התכוין אף למולים, גם בסימן הראשון התכוין לשניהם, אלא מכיון שלא הזכיר בסימן הראשון אלא ערלים, כוונתו לערלים בלבד ופסול לדעת רבי מאיר. תוספות (שם).

יט. **נאמר** בתורה (ויקרא ז ים) 'ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה, המקריב אותו לא יחשב לו פגול יהיה, והנפש האוכלת ממנו עונה תשא', ודרשו חכמים (זבחים כח:-כט.) שכתוב זה מדבר בחושב בשעת הקרבת הזבח שיאכל ממנו ביום השלישי, והוא הדין לכל קרבן שחשב עליו בשעה שעשה אחת מעבודותיו שיאכל ממנו לאחר הזמן הראוי לאכילתו, אם אכל ממנו אפילו בתוך זמנו הרי הוא חייב כרת. ונחלקו חכמים ורבי מאיר (מנחות טז.) כשחשב מחשבת פיגול בחצי מתיר, כגון במנחה שאין שייריה מותרים באכילה לכהנים עד שיקטירו את הקומץ ואת הלבונה, וחשב מחשבת פיגול בשעת הקטרת אחד מהם, אם פיגל את המנחה או לא. רבי מאיר סובר שהמנחה מתפגלת אף בהקטרת אחד מהם ['יש פיגול בחצי מתיר'], וחכמים סוברים שאין המנחה מתפגלת אלא אם פיגל בכל המתיר.

כ. **כתבו** התוספות (לעיל סב: ד"ה עלים) על פי הגמרא בזבחים (ג.), שלדעת רבי מאיר שיש פיגול בחצי מתיר, הוא רק אם פירש ששוחט את הסימן האחד לשם ערלים, אבל אם חשב סתם שתי מחשבות בשחיטה, לערלים ולמולים אינו נפסל. עוד כתבו, שצריך שיחשוב מחשבת פיגול בסימן שלם או בקומץ שלם, אבל אם חשב מחשבת פיגול בחצי סימן או בחצי קומץ אינו מפגל.

כא. **בגמרא** ובהערות יבוארו פרטים נוספים, אם עוברים גם אחרים על איסור זה מלבד השוחט, וכן אם אזהרת התורה שלא לשחוט על חמץ, כוללת גם חמץ של בני החבורה.

כב. **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ח). וראה בשפת אמת (ד"ה השומט) שביאר מנין למד הרמב"ם שיעור זה. וראה בירושלמי (פ"ה ה"ד) בזה. ועיין במנחת חינוך (מצוה פט אות ג) שדן באיסור 'לא תשחט על חמץ' אם יש איסור בחצי שיעור חמץ כבשאר איסורין.

כג. **רש"י** (ד"ה השומט). ומה שהביא פסוק זה ולא הפסוק 'לא תזבח על חמץ דם זבחי' (שמות כג יח) שהוא מוקדם לו, לפי שבפסוק זה מפורש שאיסור 'לא תשחט' מוסב על קרבן פסח, שנאמר בסופו 'ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח'. צל"ח (ברכות שם). וראה תירוץ נוסף בביאורי רש"י. אמנם רבינו חננאל (ד"ה ממני) הביא הפסוק 'לא תזבח על חמץ דם זבחי'.
והטעם שנקט תנא קמא בלשון 'עובר בלא תעשה' ולא 'חייב' כבסיפא, התבאר בילקוט ביאורים.
כתבו התוספות (ד"ה השומט) בשם התוספתא (פ"ד ה"ד) שאף שהשוחט על חמץ עובר על הלאו של 'לא תשחט', מכל מקום הקרבן כשר ויוצא בו ידי חובתו. אמנם ראה בצל"ח (להלן ע"ג ברכ"י ד"ה המקטיר) ובמשמרות כהונה (נמוק' שם) שדייקו מרש"י להלן (ע"ג ד"ה המקטיר) שסובר שהקרבן נפסל. וראה עוד בילקוט ביאורים.

ובדרבא. בפ"ב דזבחים (ע) : עדיין היא מחלוקת. גבי תפוס לשון רשות לחיפלגי בה ר' מאיר ור' יוסי בשומר הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים, הרי זו תמורת עולה דברי רבי מאיר לתפוס לשון רשות, רבי יוסי אומר דבריו קיימים לתפ בגמר דבריו חדס נתפס, ומיבעיא להו אמר מציה עולה ומציה שלמים מי מודה בה ר' מאיר או לא, מי אמרינן טעמא דרבי מאיר משום דגמלך הוא, וכיון דאל אם עולה הוא לא פקע, אבל כי אמר לאחלין ליכא למימר הכי, או דילמא כיון דפשטא ליה קדושת שלמים, גריעא הוא לא חיילא קדושת שלמים, ואמר אחלין בהא ודאי מודי ר"מ, דבא ר' יהודה, ואמר ליה אחלי מי שברת אינה לשחיטה חלא לבסוף ומחשבה חלא לבסוף, ואינה היא, ואינו לאחרין הכא לימא קסברי אחרים אינה לשחיטה אלא לבסוף ובדרבא דאמר עדיין היא מחלוקת, ואותביה רבא לאחלי מהאשה כזית מן הזבח את הכזית ואת העצם ואת הגידין ואת הקרביים ואת הרוטב ואת הקיבה ואת הטחול ואת הכבד ואת הלב ואת הריאה ואת הכליות ואת הכרעיים ואת הפדרה ואת הדופן ואת הכתף ואת הצואר ואת הלחיים ואת הלשון ואת הפרס ואת הקרקבן ואת הרקה ואת הקנה ואת הוושט ואת השליל ואת הביצים ואת הזנב ואת החלב ואת הדם ואת הנסכים ואת הלחם ואת הנותר ואת הפגול ואת הטמא ואת הנבלה ואת הטרפה ואת הבן פקועה ואת הבן מיתה ואת הבן שחוטה ואת הבן יוצא דופן ואת הבן שנולד דרך בית הערוה ואת הבן שנולד דרך בית הטבול ואת הבן שנולד דרך בית הסרוע ואת הבן שנולד דרך בית הנתוק ואת הבן שנולד דרך בית הנקוב ואת הבן שנולד דרך בית הנפוח ואת הבן שנולד דרך בית הנפוח ואת הבן שנולד דרך בית הנפוח

אוֹמֵר, אַף השוחט על חמץ את קרבן **הַתָּמִיד** של בין הערבים בערב פסח, שהוא נשחט קודם לקרבן הפסח, עובר בלאו זה[כג].

מביאה המשנה דעה החולקת[כד]:

רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר, הַפֶּסַח ששחטו **בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר** אחר חצות על החמץ, **לִשְׁמוֹ, חַיָּיב** מלקות משום 'לא תשחט על חמץ' משום שהפסח כשר, והרי זו שחיטה ראויה, **וְאִם** שחטו **שֶׁלֹּא לִשְׁמוֹ, פָּטוּר**, שפסח ששחטו בזמנו שלא לשמו הוא פסול והרי זו שחיטה שאינה ראויה[כה], וסובר רבי שמעון (ז"ק ע.) שחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה[כו]. **וְשְׁאָר כָּל הַזְּבָחִים**[כז] ששחטן על חמץ בארבעה עשר לאחר חצות[כח], **בֵּין** אם שחטן **לִשְׁמָן**, שעלו לבעלים לשם חובה, **וּבֵין** אם שחטן **שֶׁלֹּא לִשְׁמָן**, שכשרים ולא עלו לבעלים לשם חובה[כט], **פָּטוּר**, משום שרבי שמעון סובר שבזמן שהוא חייב משום 'לא תשחט על חמץ' בקרבן פסח, הרי הוא פטור בשאר זבחים[ל].

וּבְמוֹעֵד - אם בתוך ימי הפסח שחט את הפסח על חמץ[לב], אם שחטו **לִשְׁמוֹ, פָּטוּר**, שפסח שנשחט שלא בזמנו לשם פסח, פסול[לג], ושחיטה שאינה ראויה אין שמה שחיטה. אבל אם שחטו **שֶׁלֹּא לִשְׁמוֹ**, אלא לשם שלמים, **חַיָּיב**[לד], שהפסח שלא בזמנו הרי הוא קרב שלמים, ושחיטה ראויה היא. **וְשְׁאָר כָּל הַזְּבָחִים** ששחטן במועד על חמץ[לה], **בֵּין** ששחטן **לִשְׁמָן, בֵּין** ששחטן **שֶׁלֹּא לִשְׁמָן, חַיָּיב** מלקות, שהרי כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים. **חוּץ מִן הַחַטָּאת שֶׁשְּׁחָטוֹ שֶׁלֹּא לִשְׁמָהּ** שהיא פסולה[לו], ולכך אם שחטה שלא לשמה על חמץ פטור, ששחיטה שאינה ראויה היא.

★

גמרא

הגמרא תבאר מי עובר באיסור 'שוחט על החמץ', וכן את מקום המצאו של החמץ בשעת השחיטה:

אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ, לְעוֹלָם אֵינוֹ חַיָּיב מלקות משום 'לא תשחט על חמץ' (שמות שם), **עַד שֶׁיִּהֵא הֶחָמֵץ או לַשּׁוֹחֵט אוֹ לַזּוֹרֵק** את הדם על המזבח[לז],

---

כד. ובגמרא (קכ.) יבואר טעמו.

כה. רבי שמעון דלהלן מוסיף שני דברים: א. יש לחלק בין אם נשחט הפסח לשמו, ובין אם נשחט שלא לשמו, שאם נשחט שלא לשמו שהוא פסול, אין לוקים עליו משום 'לא תשחט', שסובר רבי שמעון, שחיטה שאינה ראויה, כלומר שחיטה פסולה, אין שמה שחיטה. ב. גם בשחיטת שאר זבחים קיימת האזהרה של 'לא תשחט', אלא שאין חייבים עליהם רק אם שחטם בתוך הפסח ולא אם שחטם בערב פסח, וטעמו יתבאר בגמרא (להלן סד.).

כו. קרבן פסח שונה משאר כל הזבחים [למעט חטאת שדינה כפסח], שכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשירים, ורק לא עלו לבעלים לשם חובה, ועליהם להביא קרבן אחר לחובתם. מה שאין כן פסח [והוא הדין חטאת] שנשחט שלא לשמו, הרי הוא פסול. משנה (זבחים נ.).

כז. רש"י (ד"ה ושחיטה) ודקדק בשער המלך (קרבן פסח פ"ו ה"ה) מדבריו, שלדעת חכמים הסוברים ששחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, חייב גם בשחט שלא לשמו. וכמו כן לדעת רבי שמעון, אין לפטור אלא את השוחט, אבל הזורק או המקטיר את הפסח על החמץ, שמבואר להלן בגמרא שגם הם מוזהרים על כך, אם עשו שלא לשמו יתחייבו, שלא שייך בהם הטעם של שחיטה שאינה ראויה. אמנם הרמב"ם (פיה"מ פ"ה מ"ד) כתב, שבשחטו שלא לשמו פטור משום שהקרבן פסול ואינו קרבן פסח, וכעין זה כתב המאירי (ד"ה ור' שמעון) שפסח פסול אינו קרוי זבח [ובשפת אמת (ד"ה רש"י) דקדק כן מלשון הפסוק 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', שכל שנפסל אינו עוד בכלל 'זבחי']. וכן פירש בליקוטי הלכות (זבח מודה ד"ה ר"ש) [וכך מבואר בירושלמי]. ולפי זה פטור השוחט שלא לשמו אף לדעת חכמים, וכן הזורק והמקטיר פטורים אם עשו שלא לשמן. והוסיף שמה שנקטה המשנה דין זה בשם רבי שמעון, הוא משום שאר הדינים שאמר, שבהם חכמים חולקים. וראה עוד בהערות הרב אלישיב בביאור שיטת רש"י.

כח. כגון חגיגת ארבעה עשר, או תמיד של בין הערבים. מאירי (ד"ה ושמא). ולכאורה הטעם שנקט שני קרבנות אלו, משום שאין דרך להקריב שאר קרבנות בערב פסח אחר חצות, כמו שכתב רש"י להלן (ע"ב ד"ה אבל המוקן).

כט. רש"י (ד"ה ושמא). והטעם שנקט 'לאחר חצות' משום שאזהרת 'לא תשחט על חמץ' נאמרה בעיקרה על קרבן פסח, וזמן שחיטת הפסח הוא בין הערבים (שמות יב ו), והיינו מחצות (רש"י לעיל ה. ד"ה נמצאת), ובגמרא להלן (סד.) מבואר שטעמו של רבי שמעון שפוטר שאר זבחים בערב פסח, משום שבזמן שחייבים על פסח משום 'לא תשחט' אין חייבים על שאר זבחים, וכשם שבפסח עובר על 'לא תשחט' מחצות, כך פטור בזמן זה בשאר זבחים.

מדיוק לשון רש"י משמע שמיד לאחר חצות נוהג פטור הקרבת שאר זבחים על החמץ, שהוא זמן הקרבת הפסח, ואף שלכתחילה יש להקדים את הקרבת תמיד של בין הערבים לקרבן פסח, כמו ששנינו לעיל (סח.) במשנה, מכל מקום מאחר שבדיעבד אם הקריב אז קרבן פסח הוא כשר בדיעבד, חל כבר הפטור בשאר זבחים. אמנם מהתוספות ביומא (כט. ד"ה אלא) משמע שהפטור של שאר זבחים בערב פסח אמור לאחר הקרבת תמיד של בין הערבים, שהקשו, מאחר שהמקריב אחר תמיד של בין הערבים הקרבן פסול, מה הוצרך רבי שמעון ללמוד מדרשת הכתובים ששאר כל הזבחים ששחטן בערב פסח על חמץ אינו עובר על 'לא תשחט', והרי היא שחיטה פסולה. ומכך שלא תירצו קושייתם שהדרשה הוצרכה ללמד על שחיטתם מחצות קודם הקרבת תמיד של בין הערבים, משמע שלדעתם נאמר הפטור בשאר קרבנות, רק לאחר הקרבת תמיד של בין הערבים. [ובביאור דברי התוספות, כתב בהערות הרב אלישיב (סד. ד"ה אחד) על פי מה שיש לחקור בענין זמנו של קרבן פסח, שלעיל (מזמה סח.) מבואר שזמנו של הפסח לכתחילה אחר תמיד של בין הערבים, ובדיעבד אם שחטו מחצות קודם תמיד של בין הערבים, כשר, אם עיקר זמנו של פסח הוא בחצות, אלא שמצוה להקדים תמיד של בין הערבים, משום שהוא תדיר, ואם אירע שאין לו כבש לתמיד הרי הוא מקריב את הפסח בחצות, ולפי צד זה עובר על 'לא תשחט' מחצות, וממילא גם הפטור בשאר זבחים חל מחצות, או שעיקר זמנו של הפסח נקבע לאחר התמיד, ואף אם אין כבש לתמיד, מקריב את הפסח לאחר זמן התמיד, ולפי צד זה לא נאמר האיסור של 'לא תשחט' אלא מזמן זה ואילך, לא מחצות, ומכאן שגם הפטור של שאר קרבנות, הוא רק מזמן זה ולא מחצות. ואם נאמר כצד ב' יובנו דברי התוספות]. ובתוספות רע"א על המשנה, אכן תמה על התוספות, שיש לומר שהוצרכה דרשתו של רבי שמעון לאופן ששחט שאר זבחים בחצות. וראה באור חדש (להלן ע"ג רש"י ד"ה מצא המוקן) שדייק מדבריו שהפטור בשאר זבחים נאמר כששחטם אחר התמיד. וראה עוד בילקוט ביאורים.

ל. כמו ששנינו במשנה בזבחים (נ.) והובא לעיל.

לא. וטעמו מבואר בגמרא (להלן סד.).

לב. כגון שאבדה הבהמה שהפריש לפסחו והפריש אחרת תחתיה, ונמצאה הראשונה בתוך הפסח. מאירי (ד"ה ונמועד).

לג. בגמרא (סח) הקשו, הרי פסח בשאר ימות השנה דינו כשלמים, ושלמים ששחטן שלא לשמן כשירים.

לד. כלומר, מלבד מה שעובר בלאו של 'לא יראה' (שמות יג ז) ו'לא ימצא' (שם יג יט), לוקה גם משום שוחט על החמץ. רש"י (ד"ה מייבן). והתוספות יום טוב (פ"ה מ"ד) והמנחת חינוך (מצוה יח אות ה) דייקו מכך שרק כאן הוסיף רש"י שעובר גם ב'בל יראה', ולא לעיל לענין שוחט על חמץ בערב פסח, שסובר שהלאו של בל יראה ובל ימצא נאמר רק בשבעת ימי הפסח, ולא בערב פסח. וראה עוד בביאורי רש"י ובילקוט ביאורים.

לה. כגון תמידין ומוספין ונדרים ונדבות הקרבין בחולו של מועד. ר"י מלוניל (ד"ה ושמא).

לו. כמו ששנינו במשנה בזבחים (נ.) והובא לעיל.

לז. אף שבפסוק לא נזכר אלא איסור שחיטה ['לא תשחט'], גם זריקה נתרבתה לענין איסור זה [כמבואר להלן בהמשך ההערה], שכן דרשו במכילתא (מכתיתין מס' דמזיקין פ"כ) מ'דם זבחי' [בפסוק 'לא תזבח על חמץ דם זבחי' (שמות כג יח)] לרבות זריקה. וראה בפירוש הרמב"ן (שמות שם) מה שביאר.

כתבו הצל"ח (ד"ה ונראה) והמנחת חינוך (מצוה פט אות ג), שמה שאמר רבי שמעון בן לקיש שאינו חייב עד שיהא חמץ לשוחט או לזורק, אין הכוונה שהשוחט חייב על החמץ שברשות הזורק, שהרי בשעת שחיטה עדיין אין ידוע מי יזרוק את הדם, אלא הכוונה שהזורק עובר כשזרק על חמץ שברשותו. והוסיף המנחת חינוך, שאף הזורק אינו חייב על חמצו של השוחט, כיון שכבר נעשתה השחיטה ורק על חמץ שלו חייב. אולם בפירוש הריב"ן (ד"ה או לזורק) כתב שהשוחט עובר על חמץ שברשות הזורק. וכן כתב המאירי (ד"ה אמר המאירי), וביאר שמדובר באופן שהיה ידוע לשוחט שיש חמץ ברשותו של זה שעומד לזרוק את הדם, או להקטיר את האימורים.

אוצר החכמה

לימא קסברי אחרים אינה לשחיטה אלא לבסוף ובדרבא וכו'. בפ' שני דזבחים (ד' ג.[ב]) פליגי תנאי ורבנן תליגא דר"מ דתנאי תמר בלחנו' מודה ר' מאיר ורבנן תמר עדיין היא מחלוקת והתם גמי סבר ר' מאיר תפוס לשון רשות ולחנות מפרש בקונטרס תניה תמורת עולה ותניה תמורת שלמים[ה] ונראה כפירוש ר"ח דמפרש לחנות לתני היום יחולו שניהם וקתמר תנאי דהתם מודה ר"מ כיון דבשעת אמירה אינם חלים ולתני היום יחולו שניהם ורבנן סבר למפילו התם פליג רבי מאיר כמו בשחיטה דתניה תלה לשון לבסוף דתין כאן תלה מעשה אחד לחול לשניהם ולר' מאיר חייל קמא ולהכי לערלים ולמולים ערלים חיילי לתמרינן תפוס לשון רשות אבל מי אינה לשחיטה שוחט ואינה לשחיטה אלא לבסוף ובסוף שחיטה חלו נמולים ולא אשתייר רווחא לערלין למיחל לפיכך הפסח ההוא כשר וכדרבא דאמר עדיין הוא מחלוקת. **ועיקר דהא שמעתא דרבא** בשחיטת קדשים פ"ב דתנן הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים הרי זו תמורת עולה דברי ר' מאיר ר' יוסי אומר אם לכך נתכוון וכו'. איבעיא להו הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים לחצות מאי אמר ר' מאיר מי אמרי' בהא מודי רבי מאיר דכיון דאית ליה רווחא מהשתא ועד לחצות חילן תרוייהו או דלמא בהא נמי פליגי רבי מאיר משום (דלא) אימת חילא לכי מטיא חצות בההיא שעתא חיילה להו לתמורת עולה ולית לה לתמורת שלמי' רווחא למיחל: **אמר רבא לעולם קסברי אחרים ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף** ובגמר בלבו למולין ולערלים והוציא בפיו לערלים ולא הספיק לומר למולין עד שנגמרה השחיטה בערלים דרבי מאיר סבר לא בעינן פיו ולבו שוין. **ומותיב אביי המתכוין לומר תרומה ואמר מעשר** מעשר ואמר תרומה תמורת עולה ואמר שלמים שאיני נכנס לבית זה ואמר לזה נתכוין לומר שאיני נהנה לזה ואמר לזה לא אמר כלום עד שיהא פיו ולבו שוין קשיא הדא מתני' לרבי מאיר דהא סתמא היא וקיימא לן סתם מתני' רבי מאיר. **ופירק אביי** רישא כגון ששחט סימן ראשון למולין וסימן שני למולין ולערלים דפתיכי מולין בכולה שחיטה. סיפא דאמר סימן ראשון לערלים וסימן שני למולין. **ורבי מאיר לטעמיה דאמר מפגלין בחצי מתיר** וכיון ששני הסימנין מתירין הזבח ואם פיגל באחד מהן שהוא חצי המתיר הרי זה פיגול דחתן פיגל בקומץ ולא בלבונה בלבונה ולא בקומץ רבי מאיר אומר פיגול וחכמים אומרים אין בו כרת עד שיפגל בכל המתיר ורבנן כיון [דפתיכי] מולין בהאי שחיטה אין מפגלין בחצי מתיר: **ירושל'** אין מחשבת אוכלין בזריקה (דמר לא) [ר' אילא] בשם ר' יוחנן שחטו לאוכליו לזרוק דמו שלא לאוכליו כשר נעשה משעה ראשונה כמי ששחטו לאוכליו ושלא לאוכליו. **רבי שמלאי** אתא לגבי רבי יוחנן אמר ליה אלפני הגדה אמר ליה מסורת בידינו מאבותינו שלא ללמד הגדה לא לבבליים ולא לבני דרום שהן גסי הרוח מיעוטי התורה ואת נהרדעי ודר בדרום (ועוד מעט קטן): **מתני' השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה.** שנא' (שמות כ"ג) לא תזבח על חמץ דם זבחי. **רבי יהודה אומר אף התמיד** מדכתיב **רבי שמעון אומר הפסח בארבעה עשר** לשם פסח חייב. שלא לשמו כיון שנפסל אינו עובר עליו משום שוחט על חמץ ומ"ש והפסח כשר. הכי משמע התם מדקתני ה"ז עובר בלא תעשה ולא קתני ה"ז פסול והכי איתא בתוספתא פ"ג ובירושלמי מפרש דזבח קרייה רחמנא. **[כסף משנה]** **ושאר כל הזבחים.** כגון חגיגת ארבעה עשר ותמיד הערב ששחטן ביום ארבעה עשר על חמץ. **[מאירי]**

לימא קסברי אחרים[ו] אינה לשחיטה אלא בסוף וכדרבא דאמר רבא עדיין היא מחלוקת הילכך הקדים מולין לערלים מולין חיילי ערלים לא חיילי הקדים ערלים למולין ערלים חיילי מולין לא חיילי אמר רבה[ז] לא לעולם קסברי אחרים ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף והכא במאי עסקינן כגון שגמר בלבו לתרווייהו בין למולין בין לערלים והוציא בפיו לערלים ולא הספיק לומר למולין עד שנגמרה שחיטה בערלים ובהא פליגי דר"מ סבר לא בעינן פיו ולבו שוים ורבנן סברי בעינן פיו ולבו שוים. וקסבר ר' מאיר לא בעינן פיו ולבו שוין ורמינהו[ח] **המתכוין** לומר תרומה ואמר מעשר מעשר ואמר תרומה[ט] או שאיני נכנס לבית זה ואמר לזה שאיני נהנה לזה ואמר לזה לא אמר כלום עד שיהו פיו ולבו שוין אלא אמר אביי רישא דאמר סימן ראשון למולין וסימן שני אף לערלים דבסימן שני נמי פתיכי ביה מולין סיפא דאמר סימן ראשון לערלים סימן שני למולים דבסימן ראשון הא לא פתיכי ביה מולין ור' מאיר לטעמיה דאמר[י] מפגלין בחצי מתיר ורבנן לטעמייהו דאמרי[יא] אין מפגלין בחצי מתיר: **מתני'**[יב] **השוחט** את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה ר' יהודה אומר אף התמיד רבי שמעון אומר[יג] הפסח בארבעה עשר לשמו חייב ושלא לשמו פטור[יד] ושאר כל הזבחים בין לשמן ובין שלא לשמן פטור[טו] ובמועד לשמו פטור שלא לשמו חייב ושאר כל הזבחים בין לשמן בין שלא לשמן חייב חוץ מן החטאת ששחטו שלא לשמה: **גמ'** אמר רבי שמעון בן לקיש לעולם אינו חייב עד שיהא החמץ לשוחט או לזורק לומר למולים: **המתכוין** לומר תרומה וכו'. מפילו מי דכריס שבלב לא הוו דכריס גבי ההוא דזבין לניכסי' מדעתא למיסק לארץ ישראל ובעידנא דזבין לא אמר (קדושין דף מט:) התם מינו טועה בדיבורו אבל הכא דכריס שבלב הס ומה שהוציא בשפתיו מינו כלום לפי שטעה בדיבורו[טז]: **ושאר כל** שני אף לערלים דפתיכי מולין וכו'. ומ"ת מ"ש מאי קאמר הקדים מולין מפילו לא הקדים נמי מלא שחט סימן ראשון למולים ולערלים וכן שני ומוקי ר"י דקמ"ל דאפילו לא פירש אף לערלים מלא שחט שני לערלים סתמא כיון שחט סימן ראשון למולים מסתמא אף לערלים קאמר וכן בסיפא דקתני ערלים למולים פסול אפילו הקדים מולין פסול אם פירש שני לערלים דוקא מלא הא קמ"ל דאע"פ שחט סימן ראשון לערלים סתם לא אמרינן כיון שחט סימן שני למולים גלי מדעתיה דבסימן ראשון אף לערלים קאמר וכשר: **השוחט** פסח על החמץ עובר בלא תעשה. מומר ריב"ח דהפסח כשר דהא לא שנה עליו הכתוב לעכב[יח] ומתוספתא דמכילתין (פ"ד) תניא דהדיח השוחט את הפסח על החמץ כי"ד עובר בלא תעשה והפסח עלמו כשר ויוצא בו ידי חובתו בפסח: **מתני'** השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה. עי' שבגמ' מהיכן ומשובת פני יהושע פ"ק סימן י"ג:

רבינו חננאל

ערלים למולים פסול. **נימא קסברי אחרים אינה לשחיטה אלא לבסוף** וכי אמר הריני שוחט למולין ולערלים אסוף שחיטה קא מכוון דאמר הריני שוחט ואינה לשחיטה אלא לבסוף ובסוף שחיטה חלו נמולים ולא אשתייר רווחא לערלין למיחל לפיכך הפסח ההוא כשר וכדרבא דאמר עדיין הוא מחלוקת. **ועיקר דהא שמעתא דרבא** בשחיטת קדשים פ"ב דתנן הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים הרי זו תמורת עולה דברי ר' מאיר ר' יוסי אומר אם לכך נתכוון וכו'. איבעיא להו הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים לחצות מאי אמר ר' מאיר מי אמרי' בהא מודי רבי מאיר דכיון דאית ליה רווחא מהשתא ועד לחצות חילן תרוייהו או דלמא בהא נמי פליגי רבי מאיר משום (דלא) אימת חילא לכי מטיא חצות בההיא שעתא חיילה להו לתמורת עולה ולית לה לתמורת שלמי' רווחא למיחל: **אמר רבא לעולם קסברי אחרים ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף** ובגמר בלבו למולין ולערלים והוציא בפיו לערלים ולא הספיק לומר למולין עד שנגמרה השחיטה בערלים דרבי מאיר סבר לא בעינן פיו ולבו שוין. **ומותיב אביי המתכוין לומר תרומה ואמר מעשר** מעשר ואמר תרומה תמורת עולה ואמר שלמים שאיני נכנס לבית זה ואמר לזה נתכוין לומר שאיני נהנה לזה ואמר לזה לא אמר כלום עד שיהא פיו ולבו שוין קשיא הדא מתני' לרבי מאיר דהא סתמא היא וקיימא לן סתם מתני' רבי מאיר. **ופירק אביי** רישא כגון ששחט סימן ראשון למולין וסימן שני למולין ולערלים דפתיכי מולין בכולה שחיטה. סיפא דאמר סימן ראשון לערלים וסימן שני למולין. **ורבי מאיר לטעמיה דאמר מפגלין בחצי מתיר** וכיון ששני הסימנין מתירין הזבח ואם פיגל באחד מהן שהוא חצי המתיר הרי זה פיגול דחתן פיגל בקומץ ולא בלבונה בלבונה ולא בקומץ רבי מאיר אומר פיגול וחכמים אומרים אין בו כרת עד שיפגל בכל המתיר ורבנן כיון [דפתיכי] מולין בהאי שחיטה אין מפגלין בחצי מתיר: **ירושל'** אין מחשבת אוכלין בזריקה (דמר לא) [ר' אילא] בשם ר' יוחנן שחטו לאוכליו לזרוק דמו שלא לאוכליו כשר נעשה משעה ראשונה כמי ששחטו לאוכליו ושלא לאוכליו. **רבי שמלאי** אתא לגבי רבי יוחנן אמר ליה אלפני הגדה אמר ליה מסורת בידינו מאבותינו שלא ללמד הגדה לא לבבליים ולא לבני דרום שהן גסי הרוח מיעוטי התורה ואת נהרדעי ודר בדרום (ועוד מעט קטן): **מתני' השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה.** שנא' (שמות כ"ג) לא תזבח על חמץ דם זבחי. **רבי יהודה אומר אף התמיד** מדכתיב **רבי שמעון אומר הפסח בארבעה עשר** לשם פסח חייב. שלא לשמו כיון שנפסל אינו עובר עליו משום שוחט על חמץ ומ"ש והפסח כשר. הכי משמע התם מדקתני ה"ז עובר בלא תעשה ולא קתני ה"ז פסול והכי איתא בתוספתא פ"ג ובירושלמי מפרש דזבח קרייה רחמנא. **[כסף משנה]** **ושאר כל הזבחים.** כגון חגיגת ארבעה עשר ותמיד הערב ששחטן ביום ארבעה עשר על חמץ. **[מאירי]**

נעל דשחיטתו לאו שחיטה היא וכן שאר דבריו זה כללם. **אמר רבי שמעון בן לקיש** לעולם אינו חייב עד שיהא חמץ לשוחט או לזורק או לאחד מבני חבורה ועד שתהא החמץ עמו בעזרה. ורבי יוחנן אמר אפילו אין עמו בעזרה חייב. **ואמרינן**

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) [זבחים ל. מולין כט: ב"ק עב.] [מולין לו. קכח.], י) תרומות פרק ג [משנה ח], יא) מנחות טז. [ע. זבחים קי.] עיין תוס' זבחים מא: ד"ה ממאי, יב) מנחות עח:, יג) [עיין תוספות מולין פה. ד"ה ומין דין וכו' מה שהניחו בתימה], יד) [עיין תוספות יומא כט. ד"ה חלא תפילו], טו) מולין דף ל., טז) זבחים כח:, יז) עי' תוס' ב"מ מג: ד"ה החושב וש"נ (ב"ש), יח) [דף טו.], יט) דף סד., כ) זבחים י:, כא) משפטים פרשה כ, כב) ושם, כג) [ועיין תוספות בכא מציעא מג: ד"ה המוסג], כד) [ועיין תוספות ערכין ה. ד"ה מלא יודע שאין ערך לפחות מכן תודם כו'], כה) [ע"ע תוספות תמורה ד: ד"ה רבא וכו' דבירושלמי יש קרא להכשיר].

הגהות הב"ח

(ו) רש"י ד"ה וכדרבא דפ"ב דזבחים. נ"ב דף ל' ע"ב:

גליון הש"ס

מתני' השוחט את הפסח על החמץ. עי' שאגת אריה ומשובת פני יהושע סי"ג סימן י"ג:

הגהות וציונים

ו] גירסת רש"ל **רבא** [ורש"א גורס **רבה**] (גליון): ז] "כו'" נראה מיואהח19/06/2018 המים): ג] רש"ל מ"ז: ד] צ"ל **זבחי** (גליון) שמות לד כה. וכ"ה ברש"ש: ה] עי' תוס' הרשב"א (ב"ש): ו] "ולא דמי לתמורת עולה ותמורת שלמים" שייך להלן אחר תיבות "מכי אמר לחצות" (ב"ש):

משנת ראשונים

לא אמר כלום. ואפילו לב"ש דאמרי הקדש בטעות הקדש היינו כשנתכוין לאותו הקדש אלא שאמר שור שחור ויצא לבן.
[רא"ש, תרומות ג, ח]

עד שיהו פיו ולבו שוין. שיוציא בשפתיו מה שחישב בלבו, דתניא לבטא בשפתים, שיוציא בשפתים מה שבלב.
[הריבמ"ץ, תרומות ג, ח]

ודוקא כשפיו ולבו מכחישים זה את זה אבל גמר בלבו אף על פי שלא הוציא בשפתיו כדאמרינן בפ"ג דשבועות.
[רא"ש, תרומות ג, ח]

השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה. השוחט את הפסח בזמנו והיה לו כזית חמץ ברשותו לוקה, שנאמר לא תזבח על חמץ דם זבחי, שלא יזבח הפסח והחמץ קיים, אחד השוחט ואחד הזורק את הדם ואחד המקטיר את האימורין אם היה ברשות אחד מהם או ברשות אחד מבני חבורה שאוכלין פסח זה כזית חמץ בשעת הקרבתו הרי זה לוקה והפסח כשר.
[רמב"ם, קרבן פסח פ"א ה"ה]

עין משפט נר מצוה

כח א מיי' פ"ד מהל' תמורות הל' טז טוש"ע י"ד סימן שלי"ח סעיף מה: כט ב מיי' פ"ב מהל' שבועות הל' י"ח סמג לאוין רמח טוש"ע י"ד סימן רי סעיף ח: ל ג מיי' פי"ו מהלכות פסולי מוקדשין הל' ח: לא ד מיי' פ"ח מהל' ק"פ הל' ה':

או לאחד מבני חבורה. תומר ר"י דלא מיחייב בעל החמץ חלא משוחט והזורק דלא משחט לחמר רחמנא ועוד אין יתחייב לרבי יוחנן הא לאו אחין הוא: **לא** אמרינן על בשמוך. תימה דבפ' שתי הלחם (מנחות נח.) תמרינן דלכל הפחות בעינן על בשמוך דפליגי תנאי בזיבי לבונה של לחם הפנים דתיכא למאן דתמר ונתת על המערכת על ממש ותיכא למאן דתמר על בשמוך וכן בחלו נחמרין (סוטה לז.) פליגי בקרא דותתם חת הברכה על הר גרזים אי על ממש אי בשמוך וי"ל דהתם סברת הוא דהוי בשמוך דהא בשעת הנחת הלחם היו מניחין חותם ובשעת סילוקו נקטרים וכן גבי הר גריזים סברת הוא דלכל הפחות בשמוך בעינן דאי לאו הכי למאי כתיב וכן משמע בשמוך דהיכא דקתמר אבל לענין מקדש אימא מודה ליה לריש לקיש:

התראת ספק **לא שמה התראה.** מתוך פ"ה משמע דלא הוי התרחה משום כיון דלא ידעינן לאו התרחה היא ולא נהירא לר"י דמה לנו אם ספק למתרה חלא ניהא ודאי למותרה דלא ניתנה התרחה חלא להבחין בין שוגג למזיד[ג] ולשון הקונטרס נמי יש לייחב דה"ק כיון דאין ידעינן לאו התרחה היא אינה מועלת להכחישנו ולומר שוגג הייתי[מ]:

לאו שאין בו מעשה לוקין עליו בו'. מפורש בהשוכר את הפועלים (ב"מ ה:): **מידי** דהוי אבלי שרת. פי' בקונטרס לאין מקדשין חלא מה שבתוכן. וקשה מה שייך זה לשחיטת הזבח שלא יקדש חלא מה שבפיס לעזרה הילכך נרחה לפרש מידי דהוה חלכי שרת שאין מקדשין מה שבתוכן חלא כשהן בעזרה וכן משמע בפרק המוכח מקדש (זבחים פח.[נ]) דקחמר כלי שרת אין מקדשין חלא מתוכן ואין מקדשין חלא בפיס ות"ת דתנן בלוגב וערבה (סוכה מה:) כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת חלא שהיה ממלא חבית של זהב שאינה מקודשת מערב שבת ופריך (שם מט:) והאמר ניתי מקודשת ר"ל זעירי קא סבר אין שיעור למיס וכלי שרת מקדשין שלא מדעת פי' ואי מייתי מקודשת חיפסיל להו בלינה והשתא אכתי נייתי מקודשת ויניחנה חוץ לעזרה חלא מיקדשה אלא בפיס וי"ל דטוב להניח שאינה מקודשת ויניחנה בפני' ממקודשת ויניחנה בחוץ:

הא

או לאחד מבני חבורה ועד שיהא עמו בעזרה ר' יוחנן אמר ס אע"פ שאין עמו בעזרה במאי קמיפלגי אילימא בעל בשמוך קמיפלגי דרבי שמעון בן לקיש סבר[פ] על בשמוך ורבי יוחנן סבר לא בעינן על בשמוך והא איפלגו בה חדא זימנא[ס] דתנן **השוחט תודה לפנים** ולחמה חוץ לחומה לא קדש הלחם מאי חוץ לחומה רבי יוחנן אמר[ב] חוץ לחומת בית פאגי אבל חוץ לחומת העזרה קדיש ולא בעינן על בשמוך רבי שמעון בן לקיש אמר אפילו חוץ לחומת עזרה לא קדיש אלמא בעינן על בשמוך אלא בהתראת ספק קמיפלגי בהא נמי הא פליגי בה חדא זימנא[ג] דאיתמר שבועה שאוכל ככר זו היום ועבר היום ולא אכלה ר' יוחנן ור"ש בן לקיש דאמרי תרוייהו אינו לוקה[ד] רבי יוחנן אמר אינו לוקה משום דהוה ליה לאו שאין בו מעשה וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו[ה] אבל התראת ספק שמה התראה ור"ש בן לקיש אמר אינו לוקה משום דהוה ליה התראת ספק והתראת ספק לא שמה התראה אבל לאו שאין בו מעשה לוקין עליו אמרי לעולם בעל בשמוך קא מיפלגי[ו] וצריכא דאי איפליגו לענין חמץ הוה אמינא בההוא הוא דקאמר רבי יוחנן דלא בעינן על בשמוך משום דאיסור הוא וכל היכא דאיתיה איתיה אבל לענין מקדש לחם לא קא משמע לן קמ"ל:

חוץ לחומה רבי יוחנן אמר[ב] חוץ לחומת בית פאגי אבל חוץ לחומת העזרה קדיש ולא בעינן על בשמוך רבי שמעון בן לקיש אמר אפילו חוץ לחומת עזרה לא קדיש אלמא בעינן על בשמוך אלא בהתראת ספק קמיפלגי בהא נמי הא פליגי בה חדא זימנא[ג] דאיתמר שבועה שאוכל ככר זו היום ועבר היום ולא אכלה ר' יוחנן ור"ש בן לקיש דאמרי תרוייהו אינו לוקה[ד] רבי יוחנן אמר אינו לוקה משום דהוה ליה לאו שאין בו מעשה וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו[ה] אבל התראת ספק לא

אוֹ לְאֶחָד מִבְּנֵי הַחֲבוּרָה המנויים על הפסח, ואם יש חמץ לאחד מאלו כולם עוברים[א].

וְעוד אמר ריש לקיש, אין אחד מהם עובר בלאו, **עַד שֶׁיְּהֵא** החמץ **עִמּוֹ בָּעֲזָרָה**. **וְרַבִּי יוֹחָנָן אָמַר, אַף עַל פִּי שֶׁאֵין** החמץ **עִמּוֹ בָּעֲזָרָה** עובר[ב].

מבררת הגמרא, **בְּמַאי קָמִיפַּלְגִי** - במה נחלקו ריש לקיש ורבי יוחנן, **אִילֵימָא** - אם נאמר **בְּ'עַל בְּסָמוּךְ' קָמִיפַּלְגִי** - נחלקו במקום שנאמר בתורה 'על', כמו כאן שנאמר 'לא תשחט על חמץ', אם פירושו שלא ישחט כשהחמץ סמוך לו[ג], או אפילו אם אינו סמוך לו הרי הוא עובר על הלאו, ש'על חמץ' משמעו שלא יהיה לו חמץ ברשותו בשעת שחיטת הפסח[ד]. **דְּרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ סָבַר, 'עַל' בְּסָמוּךְ**, ולכך אינו עובר אלא אם החמץ בעזרה סמוך למקום שחיטת הפסח, **וְרַבִּי יוֹחָנָן סָבַר, לָא בָּעֵינַן** [-לא צריך] **עַל בְּסָמוּךְ**, ולכך אפילו אם החמץ אינו עמו בעזרה עובר עליו.

הגמרא דוחה ביאור זה שנחלקו ב'על' בסמוך:
מקשה הגמרא, **וְהָא אִיפַּלְגוּ בָּהּ חֲדָא זִימְנָא** - והרי כבר נחלקו בזה פעם אחת, בענין לחמי תודה שנאמר בהם (ויקרא ז יג) 'עַל חַלַּת לֶחֶם חָמֵץ יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ עַל זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו' [שמזה למדו ששחיטת קרבן התודה מקדשת את הלחמים הבאים עמו[ה]], **דְּתָנַן** - ששנינו במשנה (מנחות עמ:), **הַשּׁוֹחֵט** קרבן **תּוֹדָה לִפְנִים** - בתוך העזרה, **וְלַחְמָהּ** - הלחמים הבאים עמה נמצאים מחוץ **לַחוֹמָה, לֹא קָדַשׁ הַלֶּחֶם** בקדושת הגוף. מבררת הגמרא, **מַאי** - מה הכוונה 'חוץ **לַחוֹמָה**', **רַבִּי יוֹחָנָן אָמַר, חוּץ לְחוֹמַת בֵּית פַּאגִי** - שֵׁם מקום בקצה ירושלים, כלומר, שהלחם היה מחוץ לירושלים בשעת שחיטת התודה, שמכיון שאינו ראוי לאכילה שם', ואם יצא לשם לאחר שנתקדש הוא נפסל ב'יוצא', לפיכך אינו מתקדש שם בשחיטת התודה[ז], **אֲבָל** אם הלחם נמצא בתוך ירושלים אף שהוא **מחוּץ לְחוֹמַת הָעֲזָרָה**, כיון שהוא מקום הראוי לאכילתו ואינו נפסל שם ב'יוצא', **קָדַשׁ** - הרי הוא מתקדש בשחיטת התודה, **וְלָא בָּעֵינַן 'עַל בְּסָמוּךְ'** - ואין צריך שיהיה סמוך לבהמת התודה בשעת שחיטתה, אף שקידוש הלחם נלמד ממה שנאמר 'על זבח תודת שלמיו'. **וְרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ אָמַר, אֲפִילּוּ** אם הלחם בתוך ירושלים, אלא שהוא **חוּץ לְחוֹמַת עֲזָרָה, לֹא קָדַשׁ, אַלְמָא** - מוכח שסובר ריש לקיש **דְּבָעֵינַן 'עַל בְּסָמוּךְ'**, ומכיון שכבר נחלקו במחלוקת זו בענין לחמי תודה, לא היה להם לשוב ולחלוק בענין שחיטת הפסח על חמץ שאינו עמו בעזרה.

הגמרא מנסה לומר ביאור אחר במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש בשחיטת פסח על חמץ שאינו עמו בעזרה:
אֶלָּא בְּהַתְרָאַת סָפֵק קָמִיפַּלְגִי - רבי יוחנן וריש לקיש נחלקו בענין התראת ספק אם שמה התראה[ח], שאם החמץ בעזרה ורואים אותו, אפשר להתרותו בהתראה ודאית, אבל אם אינו בעזרה התראת ספק היא, שהרי אין אנו יודעים אם יש לו חמץ[ט], וסובר ריש לקיש שהתראת ספק אין שמה התראה, לפיכך גם אם התברר לבסוף שהיה לו חמץ בשעת השחיטה אינו לוקה, כל זמן שלא ידענו מכך בשעת ההתראה'. ורבי יוחנן סובר שהתראת ספק שמה התראה, ולפיכך גם אם אין החמץ עמו בעזרה לוקה, אם התברר לבסוף שהיה לו חמץ בשעת השחיטה.

דוחה הגמרא, **בְּהָא נָמֵי הָא פְּלִיגִי בָּהּ חֲדָא זִימְנָא** - אף במחלוקת זו כבר נחלקו פעם אחת. **דְּאִיתְּמַר** - נאמר בבית המדרש, מי שאמר **'שְׁבוּעָה שֶׁאוֹכַל כְּכָר זוֹ הַיּוֹם', וְעָבַר הַיּוֹם וְלֹא אֲכָלָהּ, רַבִּי יוֹחָנָן וְרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ דְּאָמְרִי תַּרְוַיְיהוּ** - שניהם אמרו, **אֵינוֹ לוֹקֶה** על כך שעבר על הלאו של 'לא תִּשָּׂא אֶת שֵׁם ה' אֱלֹהֶיךָ לַשָּׁוְא' (שמות כ ו). אבל נחלקו בטעם הדבר, **רַבִּי יוֹחָנָן אָמַר אֵינוֹ לוֹקֶה, מִשּׁוּם דַּהֲוָה לֵיהּ לָאו שֶׁאֵין בּוֹ מַעֲשֶׂה** - שלא עשה מעשה בעוברו על שבועתו, שהרי רק ישב ולא אכל, **וְכָל לָאו שֶׁאֵין בּוֹ מַעֲשֶׂה אֵין לוֹקִין עָלָיו. אֲבָל** משום **הַתְרָאַת סָפֵק**[י] אין לפוטרו, משום **שְׁמָהּ הַתְרָאָה. וְרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ אָמַר אֵינוֹ לוֹקֶה, מִשּׁוּם דַּהֲוָה לֵיהּ הַתְרָאַת סָפֵק**, שבשעה שהתרו בו שיאכל פן יעבור על השבועה, היה ספק אם יעבור על שבועתו[יא], **וְהַתְרָאַת סָפֵק לָא שְׁמָהּ הַתְרָאָה. אֲבָל** משום **לָאו שֶׁאֵין בּוֹ מַעֲשֶׂה** אין לפוטרו ממלקות, שכן **לוֹקִין עָלָיו** לדעת ריש לקיש. ומאחר שכבר נחלקו פעם אחת בדין התראת ספק, לא הוצרכו לחלוק שוב בענין שוחט פסח על חמץ שאינו עמו בעזרה.

א. הראשונים נחלקו מי עובר על הלאו של 'לא תשחט' כשיש חמץ לאחד מבני החבורה. דעת רש"י (לעיל ע"ח ד"ה עד) שגם השוחט וגם בני החבורה בכלל לאו זה, וכך כתב בפירוש החומש (שמות לד כה). [וראה בתוספות רי"ד (ד"ה לו) שתמה כיצד יעבור אחד מבני החבורה על איסור 'לא תשחט', ואף שהשוחט הוא שלוחו, מכל מקום אין שליח לדבר עבירה]. והתוספות (ד"ה לו) כתבו, שבני החבורה אינם בכלל לאו זה, רק השוחט והזורק, משום שבפסוק לא נאמר אלא 'לא תשחט' [ולזורק יש לימוד בפני עצמו]. ועוד כתבו שגם אם נאמר שאף בני החבורה מוזהרים על לאו זה, מכל מקום אינם לוקים עליו לדעת רבי יוחנן [הובא בהמשך הסוגיא] הסובר שלאו שאין בו מעשה אין לוקים עליו.

ב. ראה בילקוט ביאורים שנחלקו הראשונים בדעת רבי יוחנן, אם עובר על לאו זה גם אם החמץ במקום רחוק, או דווקא אם הוא בירושלים. וראה שם מה שנתבאר בטעם מחלוקתם. וראה גם בהערות הרב אלישיב (ד"ה שם).

ג. כמו שנאמר בענין מסע הדגלים וחנייתם במדבר (במדבר ג כ) 'ועליו מטה מנשה', שפירושו שמטה מנשה יחנו סמוך למטה אפרים, כמו שתרגם אונקלוס שם.

ד. על פי רבינו חננאל (ד"ה וכ' יומנן). וזה לשונו, ורבי יוחנן סבר, כיון דהוא אצלו ברשותו, אפילו במקום רחוק כאילו בידו הוא ו'על' קרינן ביה.

ה. ארבעה צריכים להודות, יורדי הים, הולכי מדברות, מי שהיה חולה ונתרפא ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא. (ברכות נד:). ומביאים קרבן תודה, כמו שנאמר בהם (תהלים קז כב) 'ויזבחו זבחי תודה'. רש"י בזבחים (ז. ד"ה לפ). קרבן תודה שונה משאר הקרבנות, שיש להביא עמו ארבעים לחמים [שלשים מהם מצה, ועשרה של חמץ] וקדושתם ודינם כתודה עצמה. לחמי תודה משהוקדשו בפה [שאמר 'הרי אלו לתודתי'] נתקדשו בקדושת דמים ואסורים באכילה ובהנאה, אבל עדיין לא נתקדשו בקדושת הגוף, ואם נטמאו אפשר לפדותם והם יוצאים לחולין. ומשנשחט עליהם קרבן התודה, הרי הם מתקדשים בקדושת הגוף, ונפסלים בנגיעת טבול יום ומחוסר כפורים, וכן בלינה [-אם עבר עליהם הלילה], ואם נטמאו אינם נפדים אלא צריך לשורפם. ולמדו זאת (מנחות עמ:) ממה שנאמר (ויקרא ז יג) 'על חלות לחם חמץ יקריב קרבנו על זבח תודת שלמיו', שרק בשחיטת הזבח מתקדש הלחם להיקרא קרבן.

ו. כמבואר בזבחים (נה. ונרש"י שם ד"ה המורס) שמקום אכילת הלחם הוא כמקום אכילת התודה שנאכלת רק בירושלים.

ז. רש"י (ד"ה ניתם). וראה בזרע אברהם (שו"ת פי' מ שות כג) שדייק בדבריו שנקט שתי סברות מדוע לא נתקדש הלחם שם: א. משום שאינו ראוי לאכילה שם. ב. משום שיש עליו שם פסול 'יוצא', והביא מקור לסברת 'יוצא' מהירושלמי (יומא פ"ו ה"ו), וכתב ששני התלמודים נחלקו בשתי סברות אלו. וראה עוד מה שביאר בטעם מחלוקתם.

רש"י במנחות (עמ: ד"ה חוץ) פירש ש'חוץ לחומת בית פאגי' היינו חוץ לחומת הר הבית, ומבואר מדבריו שגם לדעת רבי יוחנן אם היה הלחם בירושלים חוץ לחומת הר הבית, לא נתקדש. וכן היא דעת הרמב"ם (פיהמ"ש מנחות פ"ו מ"ג). וכתב בקרן אורה (מנחות עמ: ד"ה השוחט) שלדבריהם צריך לומר, שגם לדעת רבי יוחנן למדים מ'ועליו מטה מנשה' שצריך שיהיה בסמוך, אלא שסובר שלא צריך שיהיה סמוך ממש, אלא די בכך שלא יהיה במקום רחוק.

ח. אין בית דין מלקים את החוטא אלא אם כן עדים התרו בו שאם יעשה מעשה זה ילקה עליו, ודרשו זאת (סנהדרין מ:) מן המקרא.

ט. רש"י (ד"ה נהמרמת). כי שמא נאכל או נשרף. רבינו חננאל (ד"ה ומרינן). וביארו התוספות (ד"ה המרמת) בכוונת רש"י, שמכיון שאין העדים יודעים בודאות שיש לו חמץ אינה התראה, משום שיוכל המותרה לומר שהיה סבור שאין לו חמץ, והרי כל מטרת ההתראה היא כדי להבחין שהחוטא היה מזיד ולא שוגג (סנהדרין מ:).

י. והוצרך ריש לקיש לפטור ממלקות באופן שאין החמץ עמו בעזרה מחמת התראת ספק, אף שלדעתו 'על בסמוך', משום דנפקא מינה בכך באופן שהחמץ בתוך העזרה במקום נסתר, כגון בתוך הלשכות, שאף שהוא סמוך לו, מכל מקום אינו לוקה משום שהיא התראת ספק. הערות הרב אלישיב (ד"ה לפ). עוד כתב שלאוקימתא זו יש לפרש מה שאמר ריש לקיש 'עד שיהא עמו בעזרה', שהוא לדברי רבי יוחנן שלא סובר 'על בסמוך', ולדעתו אף שהחמץ מחוץ לעזרה עובר עליו, גם אם אינו נראה, ועל כך אמר לו ריש לקיש שאם אינו נראה אין לוקים עליו.

יא. שבשעה שהתרו בו שיאכל פן יעבור על השבועה, היה ספק אם יעבור על שבועתו, שהרי אף אם יעבור עכשיו על ההתראה ולא יאכל, עדיין יש לו שהות ביום לקיים שבועתו ולאכול אחר כך.

יב. וכשעבר היום ולא אכל יכול הוא לומר שהיה שוגג, כיון שבסוף היום שכח מהשבועה ומההתראה. רש"י בתמורה (ג: ד"ה מקום). ואפילו אם התרו בו סמוך לסוף היום הרי זו התראת ספק, כיון שאינו לוקה אלא אם כן עבר על שבועתו תוך כדי דיבור מההתראה, והמתרה אינו יכול לצמצם ולכוין את התראתו באופן שלא ישאר 'כדי דיבור' עד סוף היום [כלומר כדי שיעור זמן בצמצום הראוי לאכילת כזית]. על פי רש"י בשבועות (כא. ד"ה המרמת).

או לאחד מבני חבורה. תומר ר"י דלמ מיחייב בעל החמץ מלמ השומט והזורק דלמ תשחט חמר רחמנא ועוד מיכ יתחייב לרבי יוחנן הא למו שמין בו מעשה הוא: **לא** אמרינן על בשמוך. תימה דבפ' שתי הלחם (מנחות נח.) תמרינן דלכל הפחות בעינן על בשמוך לפליגי תנאי בזיכי לבונה של לחם הפנים דתיכא למאן דתמר ונתת על המערכת על ממש ותיכא למאן דתמר על בשמוך וכן בהלו נתמרין (סוטה לז.) פליגי בקרא דונתת את הבזכה על הר גרזים מי על ממש מי בשמוך וי"ל דהתם סברא הוא דהוי בשמוך דהא בשעת הנתת הלחם היו מניחין תותם ובשעת סילוקו נקטרים וכן גבי הר גריזים סברא הוא דלכל הפחות בשמוך בעינן דמי למו הכי למאי דתניא וכן משמע בשמוך דהיכא דלמ לענין מקדש חימא מודה ליה לרים לקים:

התראת ספק **לא** שמה התראה. מתוך פ"ה משמע דלמ הוי התראה משום כיון דלמ ידעינן למו התראה היא ולמ נהירא לר"י דמה לנו מס ספק למתרה חלמ שיהא ודאי למותרה דלמ ניתנה התראה חלמ להצחין בין שוגג למזיד [ד] ולשון הקונטרס נמי יש לייגב דה"ק כיון דלמן לא הוה ידעינן למו התראה היא שיכול המותר להכחישנו ולומר שוגג הייתי [ה]:

לאו שאין בו מעשה לוקין עליו כו'. מפורש בהשוכר את הפועלים (ב"מ 5:): **מידי** דהוי אבלי שרת. פי' בקונטרס דמין מקדשין חלמ מה שבתוכן. וקשה מה שייך זה לשחיטת הזבח שלמ יקדש חלמ מה שבפיס לעזרה הילכך נרחה לפרש מידי דהוה לכלי שרת שמין מקדשין מה שבתוכן חלמ כשהן בעזרה וכן משמע בפרק המזבח מקדש (זבחים פח.[ו]) דקתמר כלי שרת מין מקדשין חלמ מתוכן ומין מקדשין חלמ בפיס ות"ת דתנן בלולב וערבה (סוכה מח:) כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת חלמ שהיה ממלא חבית של זהב שמינה מקודשת מערב שבת ופריך (שם מט:) ומאי ניהי מקודשת מ"ר זעירי קא סבר מין שיעור למיס וכלי שרת מקדשין שלמ מדעת פי' ומאי מייתי מקודשת מיפסיל להו בלינה והשתא מכאי נייתי מקודשת ויניחנה מוץ לעזרה דלמ מיקדשה חלמ בפיס וי"ל דטוב להניח שמינה מקודשת ויניחנה בפני' ממקודשת ויניחנה בתוך:

הא

תעשה הואיל וישנו בכלל הלנת אמורין תניא כוותיה דרב פפא [ח] השוחט את הפסח על החמץ עובר בל"ת אימתי בזמן שהוא לשוחט או לזורק או לאחד מבני חבורה היה לאחד בסוף העולם אין זקוק לו ואחד השוחט ואחד הזורק ואחד המקטיר חייב אבל המולק את העוף בארבעה עשר אינו עובר בלא כלום. ורמינהי השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה ר' יהודה אומר אף התמיד אמרו לו לא אמרו אלא בפסח בלבד אימתי בזמן שיש לשוחט או לזורק או לאחד מבני חבורה היה לאחד בסוף העולם אין זקוק לו ואחד השוחט ואחד הזורק ואחד המולק ואחד המזה חייב [ט] אבל הקומץ את המנחה אינו עובר בלא תעשה המקטיר את האימורין אינו עובר בלא תעשה קשיא לשמוט שום קרבן בזמן שחיטת פסח דהיינו מחר חגות, חלמ קרבן של מחוסר כיפורים כדי שיחלל פסחו לערב [י], ורובייהו עוף מייתין, זב וזבה ויולדת לפי' עשירים, ומלוצע עני [יא]: אחד השוחט. את הפסח, ואחד הזורק את דמו, ואחד המולק חתת העוף דמחוסר כיפורים: ואחד המזה. מדמה, כדתניא [יב] והזה מדם החטאת וגו' וכחטאת העוף קתי, והך סיפא דמשמע דעובר לף משתר קרבנות רמי לקמן מריתא דקתני לא תמרו חלמ פסח בלבד: **אבל** הקומץ מנחה. בזמוע על החמץ: **אינו עובר**. דקתניא והתי היא: המקטיר את האימורין. בין פסח בי"ד בין בזמוע משתר זבחים, חינו עובר:

אינו עובר בלאו דלא יראה כדכתיבית במהדורא ואע"ג דהשוחט שליח היא של כל בני החבורה הא קי"ל דאין שליח לדבר עבירה, ואע"ג דמתרין במי שהחמץ בידו הנה כי פסחך נשחט על החמץ, כיון שהוא אינו שוחט אלא שלוחו לא מצינו בכל התורה שהיא חייב השולח, כי אם בטובח ע"י אחר בתשלומי ד' וה'. **[תוספות רי"ד]**

אלא ישב ולא אכל הנה לא עשה מעשה וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו (ואפי') **[ואמרינן] לעולם בעל בסמוך פליגי** והאי דאמרת הא איפלגו בה חדא זימנא כלומר נתברר לנו בדבריהם במקום אחר ומשם אנו יודעין כי כך דעתם בכל מקום והילכתא כרבי יוחנן. אסיקנא צריכה לברר הכא והתם חלוקתם דאי אשמעינן הכא וכו' ופשוטא היא: **בעא מיניה רבי אושעיא מרבי אמי** אין לו לשוחט חמץ כלל אבל יש לאחד מבני חבורה מהו אמר ליה לא תשחט ולא ילין קאמר רחמנא כל מאן דאיתיה בלא ילין [איתא] בלא תשחט. **ודייק מינה רב פפא** אפי' אם יש חמץ לכהן המקטיר את האמורין עובר הואיל ואיתיה בהלנת אימורין. **תניא כרב פפא** השוחט את הפסח על החמץ עובר בלאו כו' עד אחד השוחט ואחד הזורק ואחד המקטיר אבל המולק העוף על החמץ בי"ד אינו עובר. **איני והתניא** אחד השוחט ואחד הזורק ואחד המולק ואחד המזה עובר עליו בלאו אבל הקומץ המנחה והמקטיר את האימורין אינו עובר. הכא קתני המולק עובר והמקטיר את האימורין (אינו) עובר

19/06/2018

עין משפט נר מצוה

לב א ב מיי' פי"ב מה' פסולי מוקדשין הלכה טז:

לג ג מיי' פ"ד מהל' שגגות הלכה כ:

לד ד מיי' פט"ז מהל' סנהדרין הלכה ד סמג עשין קה:

לה ה מיי' פ"ח מהל' ק"פ הלכה ה:

רבינו חננאל

בהאי פליגי. ריש לקיש סבר כיון דכתיב לא תשחט על חמץ האי על משמע אצלו במקום שחיטה. ור' יוחנן סבר כיון דהוא אצלו ברשותו אפי' במקום רחוק כאלו בידו הוא ועל קרינא ביה ואמרינן למה הוצרכו לחלוק ע"ז הרי נחלקין עליו במקום אחר. דתנן במנחות פרק [התודה] השוחט את התודה בפני' ולחמה חוץ לחומה לא קדש הלחם. **רבי יוחנן אמר חוץ לחומת בית פאגי** במקום שאינו יכול לאכלו שם שהוא רחוק מירושי דכתי' (ויקר' ז') והקריב על זבח התודה חלות מצות וגו' וחומת בית פאגי רחוק הוא ונמצא זבח בלא לחם כי הוא במקום אחד והלחם במקום אחר. **אבל** לפנים מחומת בית פאגי שאוכלין שם קדשים קלים שפיר דמי כדגרסי' בענין החבוש בבית האסורין אבל אי קאי לפנים מבית פאגי אפשר דמעיילי ליה להתם ואכיל כן גם זה לחם התודה אם הוא בירושלים שהוא מקום אכילת קדשים קלים קדש הלחם דעל זבח קרינא ביה. **וריש לקיש אמר** אפי' חוץ לחומת עזרה לא קדש הלחם דבעינן לחם לזבח באותו מקום שהוא. **ואמרינן רבי יוחנן וריש לקיש הכא בהתראת ספק פליגי** ריש לקיש אמר כשמתרין לשוחט זה לא תשחט על חמץ שכל השוחט על חמץ לוקה אם החמץ עמו בעזרה נמצאת התראת ודאי אבל אם אינו עמו חיישינן שמא נאכל או נשרף נמצא המתרה מתרה אם לא השבת אותו חמץ שהיה לך שראינהו בחצרך אלא הוא קיים עכשיו ואתה שוחט הפסח קודם השבתתו ואתה עובר בלאו נמצאת זו התראת הספק דאיכא למימר דילמא אדם השביתו כבר הלכך ספק הוא והתראת ספק כי האי גוונא אינה התראה. **רבי יוחנן אמר** התראת ספק שמה התראה אלא למה אינו לוקה משום דהוה ליה לאו שאין בו מעשה כלום כי לא עשה מעשה כלום

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) [סוטה לז. מנחות נח, סנ. לח. סנהדרין יג:], ג) מנחות עח: [מעילה ג:], ג) שבועות דף ג: ודף כח. מכות דף טו: תמורה דף ג:, ד) [מנחות עח:], ה) [מוספתא פרק ד], ו) עיין תוס' יומא סד. סוד"ה זריקת, ז) עח:, ח) זבחים פח., ט) לעיל נט., י) [עיין רש"י לעיל נט. ד"ה הכא דקתמר ר"י], כ) ויקרא ה ט, ל) סנהדרין ח: עיי"ש, מ) ע"ע תוס' שבועות לז. ד"ה הזיד וכתובות לג. ד"ה ניתרי, נ) [וע"ש מוספות ד"ה מלמ].

גליון הש"ם

גמ' אף ע"פ שאין עמו בעזרה. עי' ר"ש פ"ח מ"מ דכלים ולע"ג: רש"י ד"ה המקטיר וכו' וזריק' מתרביא במכילתא. עי' יומא דף ס"ג ע"ב תד"ה זריקת למיס:

תורה אור השלם

א) לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח:
[שמות לד, כה]

הגהות וציונים

ח] "והכא על חמץ כתיב" צ"ל בסוף הדבור (בארות המים): ט] "התם הוא" מיותר (מראה אש): י] צ"ל לנוגע (דבש תמר): יא] יש להוסיף זבחי (באה"מ):

משנת ראשונים

רבי יוחנן אמר חוץ לחומת בית פאגי. רמב"ם אומר שהוא מקום סמוך להר הבית מחוץ, ששם היו אופים המנחות, מלשון פת בג המלך.
[רע"ב, לקמן פי"א מ"ב]

לישנא אחרינא, מגדל שהיה בחומה ובולטות הדפנות חוץ לחומה כמין פגי תאנה.
[כפתור ופרח פרק ו]

אינו לוקה משום דהוה ליה התראת ספק. כשמתרין אותו בשעת שבועה אל תשבע שמא לא יזדמן לו לאכלה היום ונמצאת עובר על שבועתך הויא התראת ספק כי יתכן לו לאכלה ויקיים שבועתו.
[רבינו חננאל]

אבל לאו שאין בו מעשה לוקין עליו. דקסבר ריש לקיש דלוקין עליו ותימה דבפ' ד' מיתות (סנהדרין דף סה: ושם) פטר ר"ל חסמה והנהיגה בקול דעקימת שפתיו לא הוי מעשה וי"ל דהתם אליבא דרבנן קאמר.
[תוספות, שבועות ג:]

אימתי בזמן שהוא לשוחט או לזורק או לאחד מבני חבורה. כתב המורה ואם יש לאחד מהן כולן עוברין ואינו נ"ל שיהיו כל בני חבורה עוברין אלא השוחט לבדו אפילו אותו שהי' החמץ אצלו
[רבינו חננאל]

הגמרא חוזרת לביאור הראשון:
אָמְרִי - אמרו בני הישיבה, **לְעוֹלָם בְּ'עַל בְּסָמוּךְ' קָא מִיפְלְגִי** [-נחלקו] רבי יוחנן וריש לקיש[ג], **וּצְרִיכָא** - והוצרכו לחלוק בשני המקומות, גם בענין שוחט על חמץ וגם בענין לחמי תודה, ואין ללמוד מאחד על חבירו. **דְּאִי אִיפְלִיגוּ** - שאם היו חולקין רק **לְעִנְיַן** 'לא תשחט על חָמֵץ', **הֲוָה אָמִינָא** - הייתי יכול לומר, **בְּהַהוּא הוּא דְּקָאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן דְּלָא בָּעִינַן** - רק לענין זה אמר רבי יוחנן שלא צריך **'עַל בְּסָמוּךְ'**, **מִשּׁוּם דְּהחמץ אִיפּוּר הוּא, וְכָל הֵיכָא דְּאִיתֵיהּ אִיתֵיהּ** - ובכל מקום שהוא נמצא לאחר זמן הביעור הרי הוא עומד באיסורו[ד], ומשום כך מסתבר לומר שאסור לשחוט עליו בכל מקום שנמצא, **אֲבָל לְעִנְיַן מִקְדָּשׁ** [-שיתקדש] **לֶחֶם** של תודה על ידי שחיטת התודה, **דְּלֹא קָדֵישׁ אֶלָּא בִּפְנִים** - שאינו מתקדש אלא בתוך החומה[ה], **אֵימָא** - הייתי אומר, **מוֹדֶה לֵיהּ** רבי יוחנן **לְרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ, דְּבָעִינַן** [-שצריך] **'עַל' בְּסָמוּךְ, דְּאִי אִיתֵיהּ גַּוַּאי** - שרק אם הלחם נמצא לפנים מחומת העזרה סמוך למקום שחיטת התודה, **קָדֵישׁ** - הרי הוא מתקדש, **וְאִי לָא** - אבל אם אינו שם אלא הוא נמצא חוץ לחומת העזרה, **לָא קָדֵישׁ** - אינו מתקדש, **מִידֵּי דַּהֲוָה אַכְּלֵי שָׁרַת** - כמו שמצינו שהדבר כך לגבי קידוש כלי שרת שאינם מקדשים בקדושת הגוף אלא את הנכנס לתוכן (זבחים פח.)[ו], וכן שחיטת התודה אינה מקדשת אלא מה שבתוך העזרה[ז], **צְרִיכָא** - לפיכך הוצרך רבי יוחנן להשמיענו שגם בקידוש לחמי תודה לא צריך 'על' בסמוך.

וְאִי אַשְׁמְעִינַן מחלוקתם רק **לְעִנְיַן מִקְדָּשׁ לֶחֶם, הֲוָה אָמִינָא** - הייתי יכול לומר, **בְּהַהּ** [-בזה] **קָאָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ דְּבָעִינַן 'עַל' בְּסָמוּךְ, דְּאִי אִיתֵיהּ גַּוַּאי קָדֵישׁ** - שרק אם הלחם נמצא בעזרה הוא מתקדש, **אִי לָא** - אבל אם אינו בעזרה, **לָא קָדֵישׁ**, כמו שמצאנו כן בקידוש כלי שרת, **אֲבָל לְעִנְיַן** שחיטה על הַחֵמֵץ **מוֹדֶה לֵיהּ** ריש לקיש **לְרַבִּי יוֹחָנָן, דְּלָא בָּעִינַן 'עַל' בְּסָמוּךְ**, משום **דְּאִיפּוּרָא הוּא** - שהחמץ הוא איסור בפני עצמו, **וְכָל הֵיכָא דְּאִיתֵיהּ אִיתֵיהּ** - ובכל מקום שהוא נמצא הוא עומד באיסורו, ולכך עובר על איסור 'לא תשחט על חמץ' גם אם אין החמץ **צְרִיכָא**[ח] - לפיכך הוצרך רבי יוחנן להשמיענו שאף לענין חמץ צריך שיהיה סמוך.

הגמרא דנה בלאו של 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' אם עובר עליו השוחט גם כשאין לו עצמו חמץ רק לאחד מבני החבורה:
בְּעָא מִינֵּיהּ - שאל ממנו, **רַב אוֹשַׁעְיָא מֵרַבִּי אַמִּי, אֵין לוֹ** חמץ **לַשּׁוֹחֵט, וְיֵשׁ לוֹ לְאֶחָד מִבְּנֵי חֲבוּרָה, מַהוּ** - האם עובר השוחט ב'לא תשחט'[ט]. **אָמַר לֵיהּ** רבי אמי לרב אושעיא, **מִי כְּתִיב** - וכי כתוב **'לֹא תִשְׁחַט עַל חֲמֵצְךָ'** שמשמע שהחמץ של השוחט, והלא **'לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ' כְּתִיב**, משמע שעובר גם על חמץ שאינו שלו.

אָמַר לֵיהּ רב אושעיא לרבי אמי, **אִי הָכִי** - אם כך שאתה מרבה גם חמץ של אחרים, נאמר **שֶׁאֲפִילּוּ** אם יש חמץ **לְאֶחָד בְּסוֹף הָעוֹלָם** שאינו מבני החבורה, והחמץ עמו בעזרה[י], **נַמִּי** יעבור השוחט עליו אם התרו בו. **אָמַר לֵיהּ** רבי אמי, **אָמַר קְרָא 'לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח'**, ומסמיכות התיבות 'לא תשחט' ל'לא ילין' שניהם כתובים באותו פסוק יש ללמוד, שהלאו של **'לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ'**, נאמר רק כשהחמץ הוא של **הָנָךְ דְּקָיְימִי עֲלֵיהּ** - של אלו שעוברים בקרבן זה **מִשּׁוּם** איסור **לֹא יָלִין**, וכל אחד מבני החבורה מוזהר שלא להלין מבשר הפסח, שנאמר (שם יג י) 'וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר', אבל מי שאינו מבני החבורה, שאינו ב'לא ילין', לא אסרה תורה לשחוט על חמצו.

הגמרא לומדת דבר נוסף מדברי רבי אמי:
אָמַר רַב פָּפָּא, הֵילְכָךְ - מאחר שדרשנו שהלאו של 'לא תשחט על חמץ' נאמר לגבי חמץ השייך למי שמוזהר על הלאו של 'לא ילין', לפיכך **כֹּהֵן הַמַּקְטִיר אֶת הַחֵלֶב** של קרבן הפסח, שיש לו חמץ בשעת ההקטרה, אף הוא **עוֹבֵר בְּלֹא תַעֲשֶׂה**, אף שבפסוק נאמר 'לא תשחט על חמץ' וגו', והטעם, **הוֹאִיל וְיֶשְׁנוֹ בִּכְלָל הֲלָנַת אֲמוּרִין** - שהוא מוזהר שלא להלין את האימורים [-חלבים הקרבים על גבי המזבח[יא]], שנאמר (שם כג יח) 'וְלֹא יָלִין חֵלֶב חַגִּי עַד בֹּקֶר'[יב], וכשם שהשוחט מוזהר של 'לא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ', נאמר רק כשהחמץ הוא של הָנָךְ דְּקָיְימִי עֲלֵיהּ - של אלו שעוברים בקרבן זה **מִשּׁוּם** איסור **לֹא יָלִין**, וכל אחד מבני החבורה מוזהר שלא להלין מבשר הפסח, שנאמר (שם יג י) 'וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר', אבל מי שאינו מבני החבורה, שאינו ב'לא ילין', לא אסרה תורה לשחוט על חמצו.

הגמרא לומדת דבר נוסף מדברי רבי אמי:
אָמַר רַב פָּפָּא, הֵילְכָךְ - מאחר שדרשנו שהלאו של 'לא תשחט על חמץ' נאמר לגבי חמץ השייך למי שמוזהר על הלאו של 'לא ילין', לפיכך **כֹּהֵן הַמַּקְטִיר אֶת הַחֵלֶב** של קרבן הפסח, שיש לו חמץ בשעת ההקטרה, אף הוא **עוֹבֵר בְּלֹא תַעֲשֶׂה**, אף שבפסוק נאמר 'לא תשחט על חמץ' וגו', והטעם, **הוֹאִיל וְיֶשְׁנוֹ בִּכְלָל הֲלָנַת אֲמוּרִין** - שהוא מוזהר שלא להלין את האימורים [-חלבים הקרבים על גבי המזבח[יא]], שנאמר (שם כג יח) 'וְלֹא יָלִין חֵלֶב חַגִּי עַד בֹּקֶר'[יב], וכשם שהשוחט מוזהר של 'לא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ', נאמר רק כשהחמץ הוא של **הָנָךְ דְּקָיְימִי עֲלֵיהּ** - של אלו שעוברים בקרבן זה **מִשּׁוּם** איסור **לֹא יָלִין**, וכל אחד מבני החבורה מוזהר שלא להלין מבשר הפסח, שנאמר (שם יג י) 'וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר', אבל מי שאינו מבני החבורה, שאינו ב'לא ילין', לא אסרה תורה לשחוט על חמצו.

הגמרא מביאה סיוע לרב פפא מברייתא:
תַּנְיָא כְּוָותֵיהּ דְּרַב פָּפָּא - שנינו בברייתא כדבריו, **הַשּׁוֹחֵט אֶת הַפֶּסַח עַל הֶחָמֵץ עוֹבֵר בְּלֹא תַעֲשֶׂה. אֵימָתַי, בִּזְמַן שֶׁהחמץ הוּא**

יג. **יש** לתמוה, למה הצריך ריש לקיש שיהיה החמץ עמו בעזרה, משום 'על בסמוך', הרי גם בלא זה צריך שיהיה החמץ עמו בעזרה, משום שסובר התראת ספק לאו שמה התראה. ותירץ בהגהת הגרי"מ על פי דברי השפת אמת (ד"ה נעל), שמטעם התראת ספק, היה אסור לשוחט לשחוט גם אם החמץ אינו בעזרה, אולם לטעם 'על בסמוך' מותר לשוחט לשחוט לכתחילה על חמץ שאינו עמו בעזרה. אך הביא שבירושלמי (פ"ה ה"ד) מבואר שהחילוק בין שני הטעמים הוא באופן שהחמץ מחוץ לעזרה ואפשר לראותו מחלון העזרה, שמטעם התראת ספק אין לפוטרו, שהרי רואים את החמץ בשעת השחיטה, אבל לטעם 'על בסמוך' אף אם החמץ נראה בחלון, פטור.

יד. **רש"י** מנחות (עמ: ד"ה דכל).

טו. **שבזה** הכל מודים כמו שמפורש במשנה במנחות שהביאה הגמרא, ולא נחלקו אלא באופן שהם בתוך חומת ירושלים וחוץ לחומת העזרה.

תיבות אלו 'לא קדיש אלא בפנים' מיותרות לכאורה, והיה די לומר 'אבל לענין מקדש לחם אימא מודי ליה לריש לקיש'. ואכן במנחות (עמ:) אינן.

טז. **כמו** שלמדו בזבחים (פו.) מהפסוק 'כל הנוגע בהם יקדש'.

ביארנו על פי רש"י (ד"ה מידי). והתוספות (ד"ה מידי) תמהו, שלפי דבריו אינו מובן הדמיון של קידוש לחמי תודה שיקדשו בעזרה דווקא, לדין כלי שרת אין מקדשים אלא כשהדבר נמצא בתוכם. ולכך כתבו שכוונת הגמרא לדין אחר והוא, שכלי שרת אין מקדשים אלא בתוך העזרה, כמו שמבואר במשנה (זבחים פח.). וראה בהערה בביאורי רש"י בביאור טעמו של רש"י שמיאן בביאור התוספות.

יז. **התוספות** (ד"ה לא) ביארו, שנידון זה אם לדרוש 'על בסמוך' תלוי בכל מקום לפי הסברא, לפיכך יש מקומות שלא נחלקו ריש לקיש ורבי יוחנן, ולדברי שניהם דורשים 'על בסמוך', שכך מסתבר מתוך הענין, כמו שאמרו כאן, שהיה מקום לומר שאפילו רבי יוחנן שאינו דורש 'על בסמוך' יודה לענין תודה שצריך 'על בסמוך' משום שיש סברא לדמותה לכלי שרת.

יח. **מה** שאמרה הגמרא שמודה ריש לקיש לרבי יוחנן, הכוונה לענין איסור אבל לא למלקות, שהרי ריש לקיש סובר התראת ספק אין שמה התראה. או שיש לפרש גם לענין מלקות ובאופן שהחמץ נמצא סמוך לעזרה וניתן לראותו בשעת ההתראה. צל"ח (ד"ה אבל).

יט. **ביארנו** ע"פ משמעות לשון רש"י (ד"ה אפי') שבעיית הגמרא מתייחסת לשוחט. אמנם על פי מה שנתבאר בהערה לעיל (בדברי הגמרא 'או לאחד') שדעת רש"י שגם בני החבורה עוברים על איסור 'לא תשחט' שייך ספק הגמרא גם לגבם.
אף שלריש לקיש לעיל היה הדבר פשוט שהשוחט עובר על חמץ שברשות בני החבורה, רב אושעיא הסתפק בזה. רש"י (ד"ה רב).

כ. **רש"י** (ד"ה אפי'). ולכאורה כתב כן לשיטת ריש לקיש הסובר שרק כשהחמץ בעזרה עובר בלאו זה. אמנם בפני שלמה (נרש"י שם) כתב, שיש לבאר דבריו על פי התוספות (ד"ה לא) שכשישנה סברא לומר שצריך סמוך, מודים כולם שצריך 'על בסמוך', וכאן סברא היא שאין לחייב על חמץ שיש לאחד בסוף העולם אלא אם החמץ בעזרה, שאם לא כן, לעולם לא יוכלו לשחוט את הפסח מחשש שמא יש לאחד חמץ בסוף העולם.

כא. **רע"ב** (פ"ה מ"י).

כב. **רש"י** (ד"ה המקטיר - הרמב"ן). עוד כתב, שהכהן המקטיר עובר רק באופן שלא היה לאחד מבני החבורה חמץ בשעת השחיטה [ולכאורה צריך להוסיף לדעתו, שהוא הדין שלשוחט ולזורק לא היה חמץ]. וביאר הצל"ח (נרש"י שם) בטעמו, שאם בשעת השחיטה היה חמץ לאחד מבני החבורה, הפסח נפסל משום שנשחט על חמץ, ואין המקטיר חייב על פסח פסול. והוסיף שלפי זה מבואר, שרש"י חולק על התוספות לעיל (ע"פ ד"ה המזומט) שכתבו שפסח שנשחט על החמץ אינו נפסל. וציין שסברת רש"י נזכרת בירושלמי (פ"ה ה"ד).

רש"י (שם) הוסיף שהגמרא לא דנה על הכהן הזורק, משום שהוא בודאי בכלל הלאו של 'לא תשחט', משום שנתרבה במכילתא (משפטים מס' דנזיקין פ"כ) מ'דם זבחי'. וראה בצל"ח (נרש"י) שהעיר שסברת רב פפא, שייכת גם לגבי הזורק את הדם, שהרי גם בדם ישנו איסור לינה (רמב"ן זבחים נו. פד.) ואם כן לא הוצרכנו לדרשת המכילתא. וראה שם מה שיישב. אולם בזכר יצחק (שו"ת מ"ח סי' מח אות ח) כתב שאף שמבואר בזבחים (שם) שדם נפסל בלינה ואינו ראוי עוד לזריקה, אבל אין זה משום פסול של לינה, ואין חייבים עליו משום נותר כמו שחייבים על בשר שלן, אלא הוא פסול אחר. וראה עוד בהערה בביאורי רש"י.

בשפת אמת (ד"ה אלא) תמה על דרשת רב פפא, שאינה דומה לדרשת רב אושעיא שריבה מ'לא ילין' שהשוחט עובר על חמץ שיש ברשות אחד מבני החבורה משום שהם בכלל איסור הלנה, וכמו כן היה לרב פפא לומר שהשוחט עובר על חמץ שישנו ברשות המקטיר, משום שהוא בכלל איסור הלנה, ואילו רב פפא אמר שהמקטיר עצמו עובר כשהקטיר על חמץ.

סג: תמיד נשחט פרק חמישי פסחים

או לאחד מבני חבורה ועד שיהא עמו בעזרה ר' יוחנן אמר ס אע"פ שאין עמו בעזרה במאי קמיפלגי אילימא בעל בסמוך קמיפלגי דרבי שמעון בן לקיש סבר [ו] על בסמוך ורבי יוחנן סבר לא בעינן על בסמוך והא איפלגו בה חדא זימנא [ז] דתנן א השוחט תודה לפנים ולחמה חוץ לחומה לא קדש הלחם מאי חוץ לחומה רבי יוחנן אמר ב חוץ לחומת בית פאגי אבל חוץ לחומת העזרה קדיש ולא בעינן על בסמוך רבי שמעון בן לקיש אמר אפילו חוץ לחומת עזרה לא קדיש אלמא בעינן על בסמוך אלא בהתראת ספק קמיפלגי בהא נמי הא פליגי בה חדא זימנא [ח] דאיתמר שבועה שאוכל כבר זו היום ועבר היום ולא אכלה ר' יוחנן ור"ש בן לקיש דאמרי תרוייהו אינו לוקה [ט] רבי יוחנן אמר אינו לוקה משום דהוה ליה לאו שאין בו מעשה וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו [י] אבל התראת ספק שמה התראה ור"ש בן לקיש אמר אינו לוקה משום דהוה ליה התראת ספק והתראת ספק לא שמה התראה אבל לאו שאין בו מעשה לוקין עליו אמרי לעולם בעל בסמוך קא מיפלגי [יא] וצריכא דאי איפליגו לענין חמץ הוה אמינא בההוא הוא דקאמר רבי יוחנן דלא בעינן על בסמוך משום דאיסור הוא וכל היכא דאיתיה איתיה אבל לענין מקדש לחם לא קדיש אלא בפנים אימא מודה ליה לר"ש בן לקיש דבעינן על בסמוך דאי איתיה גואי קדיש אי לא לא קדיש מידי דהוה אכלי שרת צריכא ואי אשמעינן לענין מקדש לחם ה"א בהך קאמר ר"ש בן לקיש דבעינן על בסמוך דאי איתיה גואי קדיש אבל לענין חמץ מודה ליה לרבי יוחנן דלא בעינן על בסמוך דאיסורא הוא וכל היכא דאיתיה איתיה צריכא. בעא מיניה רב אושעיא מרבי אמי אין לו לשוחט ויש לו לאחד מבני חבורה מהו אמר ליה מי כתיב לא תשחט על חמצך [א] לא תשחט על חמץ כתיב אמר ליה אי הכי אפילו לאחד בסוף העולם נמי אמר ליה אמר קרא לא תשחט ולא ילין לא תשחט על חמץ הנך דקיימי עליה משום לא ילין. אמר רב פפא הילכך כהן המקטיר את החלב עובר בלא תעשה הואיל וישנו בכלל הלנת אמורין תניא כוותיה דרב פפא [ב] השוחט את הפסח על החמץ עובר בל"ת אימתי בזמן שהוא לשוחט או לזורק או לאחד מבני חבורה היה לאחד בסוף העולם אין זקוק לו ואחד השוחט ואחד הזורק ואחד המקטיר חייב אבל המולק את העוף בארבעה עשר אינו עובר בלא כלום. ורמינהי השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה ר' יהודה אומר אף התמיד אמרו לו לא אמרו אלא בפסח בלבד אימתי בזמן שיש לשוחט או לזורק או לאחד מבני חבורה היה לאחד בסוף העולם אין זקוק לו ואחד השוחט ואחד הזורק ואחד המולק ואחד המזה חייב [יב] אבל הקומץ את המנחה אינו עובר בלא תעשה המקטיר את האימורין אינו עובר בלא תעשה

קשיא

או לאחד מבני חבורה. תומר ר"י דלמ מיחייב בעל החמץ מלמ השוחט והזורק דלמ תשחט חמר רחמנמ ועוד מיך יתחייב לרבי יוחנן הם למו שמין בו מעשה הוס: **לא** אמרינן על בסמוך. תימה דבפ' שמי הלחם (מנחות נח.) תמרינן דלכל הפחות בעינן על בסמוך לפליגי תנאי בזיכי לבונה של לחם הפנים דתיכא למאן דחמר ונתת על המערכת על ממם ותיכא למאן דחמר על בסמוך וכן בחלו נאמרין (סוטה לז.) פליגי בקרא דונתת תת הבזכה על הר גרזים מי על ממם מי בסמוך וי"ל להתם סברא הוא להוי בסמוך להם בשעת הנחת הלחם היו מניחין תותם ובשעת סילוקו נקטרים וכן גבי הר גריזים סברא הוא לכל הפחות בסמוך בעינן דמי למו הכי למאי כתיב וכן משמע בסמוך להיכא דסברא הוא למ לפליגי דקאמר מבל לענין מקדש חימא מודה ליה לרים לקים:

התראת ספק לא שמה התראה. מתוך פ"ה משמע למ הוי התראה משום כיון למ ידעינן למו התראה היא ולא נהירא לר"י דמה לנו מס ספק למתרה מלמ שיהא ודאי למותרה למ ניתנה התראה מלמ להבחין בין שוגג למזיד [ג] ולשון הקונטרס נמי יש לייגב דה"ק כיון למען למ הוה ידעינן למו התראה היא שיכול המותר להכחישנו ולומר שוגג הייתי [ד]:

לאו שאין בו מעשה לוקין עליו כו'. מפורש בהשוכר את הפועלים (ב"מ ק:): **מידי** דהוי אכלי שרת. פי' בקונטרס למין מקדשין מלמ מה שבתוכן. וקשה מה שייך זה לשחיטת הזבח שלמ יקדש מלמ מה שבפנים לעזרה הילכך נראה לפרש מידי דהוה לכלי שרת שאין מקדשין מה שבתוכן מלמ כשהן בעזרה וכן משמע בפרק המזבח מקדש (זבחים פח.) דקאמר כלי שרת אין מקדשין מלמ מתוכן ואין מקדשין מלמ בפנים ות"ת דתנן בלוגב וערבה (סוכה מה:) כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת מלמ שהיה ממלא תבית על זהב שהיה מקודש מערב שבת ופריך (שם מט:) ואמאי ניתי מקודש ח"ר זעירי קא סבר אין שיעור למים וכלי שרת מקדשין שלמ מדעת פי' ואי אמר ליה מי כתיב לא תשחט על חמצך [א] לא תשחט על חמץ כתיב אמר ליה אי הכי אפילו לאחד בסוף העולם נמי אמר ליה אמר קרא לא תשחט ולא ילין לא תשחט על חמץ הנך דקיימי עליה משום לא ילין. אמר רב פפא הילכך כהן המקטיר את החלב עובר בלא תעשה הואיל וישנו בכלל הלנת אמורין תניא כוותיה דרב פפא [ב] השוחט את הפסח על החמץ עובר בל"ת אימתי בזמן שהוא לשוחט או לזורק או לאחד מבני חבורה היה לאחד בסוף העולם אין זקוק לו ואחד השוחט ואחד הזורק ואחד המקטיר חייב אבל המולק את העוף בארבעה עשר אינו עובר בלא כלום. ורמינהי השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה ר' יהודה אומר אף התמיד אמרו לו לא אמרו אלא בפסח בלבד אימתי בזמן שיש לשוחט או לזורק או לאחד מבני חבורה היה לאחד בסוף העולם אין זקוק לו ואחד השוחט ואחד הזורק ואחד המולק ואחד המזה חייב [יב] אבל הקומץ את המנחה אינו עובר בלא תעשה המקטיר את האימורין אינו עובר בלא תעשה

קשיא

לשמוט שוס קרבן בזמן שחיטת פסח דהיינו מחר מצות, מלמ קרבן של מחוסר כיפורים כדי שיאכל פסחו לערב [יג], ורובייהו עוף מיימין, זב וזבה ויולדת מפי' עשיריס, ומלוצע עני [יד]: אחד השוחט. מת הפסח, ומחד הזורק מת דמו, ומחד המולק מטמת העוף דמחוסר כיפורים: **ואחד המזה.** מדמה, כדכתיב [טו] **והזה מדם המטמת וגו' ומטמת העוף קמי, והך סיפא דמשמע דעובר לף משמר קרבנות רמי לקמן מריש דקתני לא תמרו מלמ פסח בלגד: אבל הקומץ מנחה.** נמועד על החמץ: **אינו עובר.** דקמילה ודמי למו שחיטה היא: **המקטיר את האימורין.** בין פסח בי"ד בין במועד משמר זבחים, **אינו עובר** בלאו דלא יראה כדכתיב במהדורא ואע"ג דהשוחט שליח היא של כל בני החבורה הא קיי"ל דאין שליח לדבר עבירה, ואע"ג דמתרין במי שהחמץ בידו הנה כי פסחך נשחט על החמץ, כיון שהוא אינו שוחט אלא שלוחו לא מצינו בכל התורה שהיא חייב השולח, כי אם בטובח ע"י אחר בתשלומי ד' וה'. **[תוספות רי"ד]**

אלא אלא אכל הנה לא עשה מעשה וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו (ואפי') **[ואמרינן] לעולם בעל בסמוך פליגי** והאי דאמרת הא איפלגו בה חדא זימנא כלומר נתברר לנו בדבריהם במקום אחר ומשם אנו יודעין כי כך דעתם בכל מקום והילכתא כרבי יוחנן. אסיקנא צריכה לברר הכא והתם חלוקתם דאי אשמעינן הכא וכו' ופשוטא היא: **בעא מיניה רבי אושעיא מרבי אמי** אין לו לשוחט חמץ כלל אבל יש לאחד מבני חבורה מהו אמר ליה לא תשחט ולא ילין קאמר דחמנא

מאן דאיתיה בלא ילין [איתא] בלא תשחט. **ודייק מינה רב פפא** אפי' אם יש חמץ לכהן המקטיר את האמורין עובר הואיל ואיתיה בהלנת אימורין. **תניא כרב פפא** השוחט את הפסח על החמץ עובר בלאו כו' עד אחד השוחט ואחד הזורק ואחד המקטיר אבל המולק העוף על החמץ בי"ד אינו עובר. **איני והתניא** אחד השוחט ואחד הזורק ואחד המולק ואחד המזה עובר עליו בלאו אבל הקומץ המנחה והמקטיר את האימורין אינו עובר. הכא קתני המולק עובר והמקטיר את האימורין (אינו) עובר

עין משפט נר מצוה

לב א ב מיי' פי"ב מה' פסולי מוקדשין הלכה טז:

לג ג מיי' פ"ד מהל' שבועות הלכה כ:

לד ד מיי' פט"ז מהל' סנהדרין הלכה ד סמג עשין קה:

לה ה מיי' פ"ח מהל' ק"פ הלכה ה:

רבינו חננאל

בהאי פליגי. ריש לקיש סבר כיון דכתיב לא תשחט על חמץ האי על משמע אצלו במקום שחיטה. ור' יוחנן סבר כיון דהוא אצלו ברשותו אפי' במקום רחוק כאלו בידו הוא ועל קרינא ביה **ואמרינן** למה הוצרכו לחלוק ע"ז הרי נחלקין עליו במקום אחר. דתנן במנחות פרק [התודה] השוחט את התודה בפני' ולחמה חוץ לחומה לא קדש הלחם. **רבי יוחנן אמר חוץ לחומת בית פאגי** במקום שאינו יכול לאכלו שם שהוא רחוק מירוש' דכתי' (ויקר' ז') והקריב על זבח התודה חלות מצות וגו' וחומת בית פאגי רחוק הוא ונמצא זבח בלא לחם כי הוא במקום אחד והלחם במקום אחר. **אבל** לפנים מחומת בית פאגי שאוכלין שם קדשים קלים שפיר דמי כדגרסי' בענין החבוש בבית האסורין אבל אי קאי לפנים מבית פאגי אפשר דמעיילי ליה להתם ואכיל כן גם זה לחם התודה אם הוא בירושלים שהוא מקום אכילת קדשים קלים קדש הלחם דעל זבח קרינא ביה. **וריש לקיש אמר** אפי' חוץ לחומת עזרה לא קדש הלחם דבעינן לחם לזבח באותו מקום שהוא. **ואמרינן רבי יוחנן וריש לקיש הכא בהתראת ספק פליגי** ריש לקיש אמר כשמתרין לשוחט זה לא תשחט על חמץ שכל השוחט על חמץ לוקה אם החמץ עמו בעזרה נמצאת התראת ודאי אבל אם אינו עמו חיישינן שמא נאכל או נשרף נמצא המתרה מתרה אם לא השבת אותו חמץ שהיה לך שראינהו בחצרך אלא הוא קיים עכשיו ואתה שוחט הפסח קודם השבתתו ואתה עובר בלאו נמצאת זו התראת הספק דאיכא למימר דילמא אדם השביתו כבר הלכך ספק הוא והתראת ספק כי האי גוונא אינה התראה. **רבי יוחנן אמר** התראת ספק שמה התראה אלא למה אינו לוקה משום דהוה ליה לאו שאין בו מעשה כי לא עשה מעשה כלום אלא ישב ולא אכל הנה לא עשה מעשה וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו (ואפי') **[ואמרינן] לעולם בעל בסמוך פליגי** והאי דאמרת הא איפלגו בה חדא זימנא כלומר נתברר לנו בדבריהם במקום אחר ומשם אנו יודעין כי כך דעתם בכל מקום והילכתא כרבי יוחנן. אסיקנא צריכה לברר הכא והתם חלוקתם דאי אשמעינן הכא וכו' ופשוטא היא: **בעא מיניה רבי אושעיא מרבי אמי** אין לו לשוחט חמץ כלל אבל יש לאחד מבני חבורה מהו אמר ליה לא תשחט ולא ילין קאמר דחמנא

מסורת הש"ס עם הוספות

מ) [סוטה לז. מנחות כו. סנ. לח. סנהדרין יג:], ג) מנחות עח: [מעילה ג:], ג) שבועות דף ג: ודף כח. מכות דף טו: תמורה דף ג:, ד) [מנחות עח:], ה) [מוספתא פרק ד], ו) עיין תוס' יומא סד. סוד"ה זריקת, ז) עח:, ח) זבחים פח., ט) לעיל נט., י) [עיין רש"י לעיל נט. ד"ה הכא דקאמר ר"י], כ) ויקרא ה ט, ל) סנהדרין ח: עיי"ש, מ) ע"ע תוס' שבועות לז. ד"ה הזיד וכתובות לג. ד"ה ניתרי, נ) [וע"ש מוספות ד"ה מלמ].

גליון הש"ם

גמ' אף ע"פ שאין עמו בעזרה. עי' ר"ם פ"ח מ"מ דכלים ולע"ג: רש"י ד"ה המקטיר וכו' וזריק' מתרביא במכילתא. עי' יומא דף ס"ג ע"ב מד"ה זריקת למיס:

תורה אור השלם

א) לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח:
[שמות לד, כה]

הגהות וציונים

ס] "והכא על חמץ כתיב" צ"ל בסוף הדבור (בארות המים): ע] "התם הוא" מיותר (מראה אש): ף] צ"ל לנוגע (דבש תמר): ק] יש להוסיף זבחי (באה"מ):

משנת ראשונים

רבי יוחנן אמר חוץ לחומת בית פאגי. רמב"ם אומר שהוא מקום סמוך להר הבית מחוץ, ששם היו אופים המנחות, מלשון פת בג המלך.
[רע"ב, לקמן פי"א מ"ב]

לישנא אחרינא, מגדל שהיה בחומה ובולטות הדפנות חוץ לחומה כמין פגי תאנה.
[כפתור ופרח פרק ו]

אינו לוקה משום דהוה ליה התראת ספק. כשמתרין אותו בשעת שבועה אל תשבע שמא לא יזדמן לו לאכלה היום ונמצאת עובר על שבועתך הויא התראת ספק כי יתכן לו לאכלה ויקיים שבועתו.
[רבינו חננאל]

אבל לאו שאין בו מעשה לוקין עליו. דקסבר ריש לקיש דלוקין עליו ותימה דבפ' ד' מיתות (סנהדרין דף סה: ושם) פטר ר"ל חסמה והנהיגה בקול דעקימת שפתיו לא הוי מעשה וי"ל דהתם אליבא דרבנן קאמר.
[תוספות, שבועות ג:]

אימתי בזמן שהוא לשוחט או לזורק או לאחד מבני חבורה. כתב המורה ואם יש לאחד מהן כולן עוברין ואינו נ"ל שיהיו כל בני חבורה עוברין אלא השוחט לבדו אפילו אותו שהי' החמץ אצלו
[רבינו חננאל]

אבל לאו שאין בו מעשה לוקין עליו. דקסבר ריש לקיש דלוקין עליו ותימה דבפ' ד' מיתות (סנהדרין דף סה: ושם) פטר ר"ל חסמה והנהיגה בקול דעקימת שפתיו לא הוי מעשה וי"ל דהתם אליבא דרבנן קאמר.
[תוספות, שבועות ג:]

[-שייך] לַשּׁוֹחֵט אוֹ לַזּוֹרֵק[יג], אוֹ לְאֶחָד מִבְּנֵי חֲבוּרָה. אבל אם הָיָה החמץ שייך לְאֶחָד בְּסוֹף הָעוֹלָם, אֵין השוחט זָקוּק לוֹ - אינו צריך לחשוש לו, ואפילו ישנו עמו בעזרה מותר לו לשחוט הפסח. וְאֶחָד הַשּׁוֹחֵט וְאֶחָד הַזּוֹרֵק וְאֶחָד הַמַּקְטִיר על החמץ חַיָּיב, וכדברי רב פפא שגם המקטיר על חמץ עובר.

ממשיכה הברייתא, אֲבָל הַמּוֹלֵק על החמץ אֶת הָעוֹף[יד] של מחוסרי כיפורים[טו] בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר בניסן [שכשר הוא להקרבה אחר תמיד של בין הערבים בזמן שחיטת פסח, כמבואר לעיל (עט.)[טז]], אֵינוֹ עוֹבֵר בְּלֹא בַּל יֵרָאֶה, כלומר אינו עובר על הלאו של 'לא תשחט על חמץ'[יז].

הגמרא מקשה על מה ששנינו שהמולק אינו עובר והמקטיר עובר: וְרִמִינְהִי - וקשה ממה ששנינו בברייתא, הַשּׁוֹחֵט אֶת הַפֶּסַח עַל הֶחָמֵץ עוֹבֵר בְּלֹא תַּעֲשֶׂה. רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, אַף השוחט את הַתָּמִיד של בין הערבים בערב פסח על החמץ עובר. אָמְרוּ לוֹ חכמים לרבי יהודה, לֹא אָמְרוּ שהשוחט על החמץ עובר אֶלָּא בְּקרבן פֶּסַח בִּלְבַד, ולא בתמיד. ממשיכה הברייתא לבאר, אֵימָתַי עובר השוחט, בִּזְמַן שֶׁיֵּשׁ חמץ לַשּׁוֹחֵט אוֹ לַזּוֹרֵק אוֹ לְאֶחָד מִבְּנֵי חֲבוּרָה, אבל אם הָיָה לְאֶחָד בְּסוֹף הָעוֹלָם אֵין זָקוּק לוֹ. וְאֶחָד הַשּׁוֹחֵט את הפסח וְאֶחָד הַזּוֹרֵק את דמו, וְאֶחָד הַמּוֹלֵק חטאת העוף של מחוסר כיפורים, וְאֶחָד הַמַּזֶּה מדמה על המזבח[יח], חַיָּיב[יט]. אֲבָל הַקּוֹמֵץ אֶת הַמִּנְחָה על החמץ במועד[כ], אֵינוֹ עוֹבֵר בְּלֹא תַּעֲשֶׂה, לפי שקמיצה ודאי אינה בכלל שחיטה[כא]. וכן הַמַּקְטִיר אֶת הָאֵימוּרִין של הפסח בארבעה עשר או של שאר זבחים במועד[כב], אֵינוֹ עוֹבֵר בְּלֹא תַּעֲשֶׂה

אהח 19/06/2018

איצה חסמק

ברש"י (סס) מבואר שהאיסור לשחוט את הפסח כשיש חמץ לאחד מבני החבורה, והאיסור להקטיר אימורי הפסח כשחמץ ברשותו [דינו של רב פפא], אינם למדים מאותו פסוק. שאיסור השחיטה נלמד מהפסוק 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' ולא ילין לבקר זבח חג הפסח' [כמו שמבואר כן בפירוש מדברי הגמרא], ואילו איסור ההקטרה נלמד מהפסוק 'לא תזבח על חמץ דם זבחי ולא ילין חלב חגי עד בוקר' האמור בפרשת משפטים. וביאר המהרש"א (נרס"י סס) שטעמו של רש"י הוא, משום שלדעתו הפסוק 'לא תשחט על חמץ דם זבחי ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח', נאמר לענין איסור הלנת בשר הפסח ולא לענין הלנת חלבי הפסח, ואין ענינו לכהן המקטיר את החלבים, ולכך הוצרך לפרש שלימודו של רב פפא הינו מהפסוק האמור בפרשת משפטים שבו מפורש שהלאו נאמר על הקטרת החלבים, שכן נאמר בו 'ולא ילין חלב' וגו'. [והוסיף המהרש"א, שהתוספות (לעיל עט: ד"ה ונפ) נחלקו על רש"י, ולדעתם הפסוק 'לא תשחט וגו' ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח', עוסק בין בהלנת בשר ובין בהלנת אימורים. וכן מבואר גם בפירושו של רש"י על התורה (שמות לד כה), עיין שם].

כג. ראה הערה לעיל (ע"פ על המליס 'עד שיהא החמץ נשחט מו לזורק').

כד. כל הקרבנות הבאים מן הבהמות שוחטים אותם בסכין [כדרך ששוחטים בהמת חולין], אבל קרבנות הבאים מן העופות, מולק הכהן אותם בציפורנו ואינו שוחטם בסכין [וראה בזבחים (סד:) שם מבואר כיצד הוא מעשה המליקה]. הקרבנות הבאים מן העופות הם עולה וחטאת בלבד, ולא שאר מיני הקרבנות כמו שלמים ואשם.

כה. כגון זב וזבה ויולדת אפילו עשירים וכן מצורע עני, שקרבנם עוף, ואסורים לאכול קדשים קודם הבאת קרבנם, ולפיכך מותרים להקריב את כפרתם גם לאחר תמיד של בין הערבים בערב פסח כדי שיוכלו לאכול את הפסח בערב, כמבואר לעיל (עט.). רש"י (ד"ה מנל המולק).

כו. רש"י (ד"ה מנל המולק). והוסיף זאת כדי לבאר, שאף על פי שמותר לשוחטו אחר חצות שכבר חל חיוב ביעור חמץ [כמבואר לעיל (ה.)] ושייך שיתחייב עליו משום 'לא תשחט על חמץ', מכל מקום אינו עובר עליו. וראה עוד במהרש"א ובאור חדש (נרס"י ד"ה מנל).

כז. להלן מבואר שברייתא זו היא כדעת רבי שמעון המחייב גם בשאר קרבנות כששחטם על החמץ בתוך הפסח, והטעם ששנינו כאן שהמולק פטור, משום שלדעת רבי שמעון פטור על שאר זבחים כששחטן בערב פסח על חמץ. ומה שנקטה הברייתא 'עוף', משום שאין דרך לשחוט בהמות בזמן הקרבת הפסח, דהיינו בערב פסח לאחר חצות, אלא קרבן של מחוסר כפרה, כדי שיוכל לאכול את פסחו בערב, ורוב מחוסרי כפרה מלבד מצורע עשיר קרבנם עוף. רש"י (ד"ה מנל המולק). וראה הערה בביאורי רש"י.

כח. התנא נקט לשון 'הזאה' בחטאת העוף, כלשון הפסוק האמור בחטאת העוף (ויקרא ה ט) 'והזה מדם החטאת'. ונקראת 'הזאה' מפני שנעשית על ידי כך שאוחז בעורפו של העוף ומתיז והדם ניתז והולך למזבח. רש"י (סס).

כט. להלן מקשה הגמרא מהרישא ששנינו שאינו עובר רק על קרבן פסח בלבד.

ל. רש"י (ד"ה מנל הקומץ). וראה במנחם משיב נפש (נרס"י) שכתב שכוונת רש"י אפילו במועד.

לא. מה שאין כן המולק חייב, שכן המליקה חשובה כשחיטה.

לב. רש"י (ד"ה המקטיר). ומה שכתב 'שאר זבחים במועד' צריך לבאר כוונתו כדלעיל בהערה (נד"ה מנל הקומץ) שהמקטיר שאר זבחים אינו עובר אפילו במועד.

מקשה הגמרא, **קַשְׁיָא מְלִיקָה אַמְלִיקָה**, שבברייתא הראשונה שנינו שהמולק את העוף על חמץ פטור, ובברייתא השניה שנינו שחייב[א]. וכן **קַשְׁיָא הַקְּטָרָה אַהַקְטָרָה**, שבברייתא הראשונה שנינו שהמקטיר על חמץ חייב, ובשניה שנינו שפטור.

מתרצת הגמרא בדרך שאלה על המקשן, **וְלַטְעֲמֵיךְ** - לטעמך שאתה בא להקשות סתירה בין הברייתות, **תִּיקְשֵׁי לָךְ הֵיא גּוּפָא** - תיקשה לך דברי הברייתא השניה עצמה, **דְּקָתָנֵי** - ששנינו בתחילת הברייתא, אמרו לו חכמים לרבי יהודה, **לֹא אָמְרוּ** שחייב השוחט על חמץ **אֶלָּא** בקרבן **פֶּסַח בִּלְבַד** ולא בשאר קרבנות, **וַהֲדַר תָּנֵי** - וחזר התנא ושנה [בסיפא], **אֶחָד הַשּׁוֹחֵט וְאֶחָד הַזּוֹרֵק, וְאֶחָד הַמּוֹלֵק וְאֶחָד הַמַּזֶּה** חייב, ומליקה והזאה הם בעוף ולא בפסח, נמצאת הרישא של הברייתא סותרת לסיפא. **אֶלָּא** כדי לתרץ את הסתירה בין הברייתות[ב] צריך לומר, **דְּהָא וְהָא** - שתי הברייתות הם כדעת **רַבִּי שִׁמְעוֹן** במשנתנו, שפוטר שאר קרבנות כששחטם על החמץ בארבעה עשר ומחייב עליהם כששחטם על חמץ בתוך הפסח[ג], וקושיית **מְלִיקָה אַמְלִיקָה לֹא קַשְׁיָא, כָּאן** - הברייתא הראשונה דיברה במולק **בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר**, כמפורש בה 'המולק את העוף בארבעה עשר', ולכך פטור[ד], וכן הרישא של הברייתא השניה ששנינו בה 'לא אמרו אלא פסח בלבד', מדובר בה בארבעה עשר, ובארבעה עשר לא חייב רבי שמעון אלא בקרבן פסח בלבד, **כָּאן** - הסיפא של הברייתא השניה מדברת במולק **בְּחוּלּוֹ שֶׁל מוֹעֵד**, ולכך חייב על המליקה[ה]. **וְאִידִי וְאִידִי** - ובברייתא זו ובברייתא זו שתיהן כדעת **רַבִּי שִׁמְעוֹן הִיא**[ו].

הגמרא ממשיכה לתרץ את הקושיא השניה:

הַקְּטָרָה אַהַקְטָרָה נַמִּי לֹא קַשְׁיָא, דְּתַנָּאֵי הִיא, שתי הברייתות שנאום שני תנאים לדעת רבי שמעון, **דְּאִיכָּא דְּמַקֵּישׁ הַקְּטָרָה לִשְׁחִיטָה** - תנא זה [-של הברייתא הראשונה] דרש מכך שהסמיכה התורה אזהרה למקטיר שלא ילין את החלבים עד בוקר, לאזהרת שוחט לבל ישחוט על חמץ [שנאמר (שמות כג יח) 'לֹא תִזְבַּח עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין חֵלֶב חַגִּי עַד בֹּקֶר'], ללמד שכשם ששוחט מוזהר מלשחוט על חמץ, כך גם המקטיר מוזהר שלא להקטיר על חמץ. **וְאִיכָּא מַאן דְּלָא מַקֵּישׁ** - והתנא השני [-הברייתא השניה], לא דרש היקש זה, משום שבתורה לא נאמר אלא 'לא תזבח' ו'לא תשחט', ומשמע שרק השוחט הוזהר על כך ולא המקטיר[ז].

★

שנינו במשנה, **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר אַף** השוחט את **הַתָּמִיד** וכו' של בין הערבים בערב פסח על החמץ עובר בלא תעשה.

הגמרא מבררת את טעמו של רבי יהודה:

שואלת הגמרא, **מַאי טַעֲמָא דְּרַבִּי יְהוּדָה** שאסר לשחוט את התמיד על חמץ. משיבה הגמרא, **אָמַר לָךְ** רבי יהודה, שנאמר (שם) 'לֹא תִזְבַּח עַל חָמֵץ דַּם **זִבְחִי**', ומשמעות התיבה 'זבחי', **זֶבַח הַמְיוּחָד לִי, וּמַאי נִיהוּ** - ואיזהו קרבן מיוחד להי', זה קרבן **הַתָּמִיד**, שנאמר בו (במדבר כח ג) 'קרבני' 'לחמי'[ח].

★

שנינו במשנה, **רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר הַפֶּסַח בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר** וכו' ששחטו על החמץ חייב, ושאר הזבחים בארבעה עשר פטור ובמועד חייב.

הגמרא מבררת את טעמו של רבי שמעון:

שואלת הגמרא, **מַאי טַעֲמָא דְּרַבִּי שִׁמְעוֹן** שיש איסור אף בשאר זבחים, ושזמן איסורם שונה מזמן איסורו של הפסח. משיבה הגמרא, **דִּכְתִיב** 'זִבְחִי' 'זִבְחִי' **תְּרֵי זְמָנֵי** - פעמיים נאמר 'זבחי', 'לֹא תִזְבַּח עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי' (שם), ו'לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי' (שם לד כה), וגורעין את האות יו"ד באחד מהם ומוסיפים אותו בשני[ט], **וְקָרֵי בֵּיהּ** - וקוראים בו בפסוק אחד 'זֶבַח' בלשון יחיד דהיינו פסח, ובפסוק אחר 'זְבָחַיי' בלשון רבים לרבות שאר זבחים שלא ישחטם על חמץ'. **וּלְמַאי הִלְכְתָא פָּלְגִינְהוּ רַחֲמָנָא מֵהֲדָדֵי** - לשם מה חילק הכתוב את הפסח משאר זבחים **וְלֹא כָּתַב** 'זְבָחַיי' בפסוק אחד, שמשמעו בין פסח ובין שאר זבחים. אלא **לְמֵימַר** - לומר, **בִּזְמַן דְּאִיכָּא זֶבַח** - בארבעה עשר שהוא זמן הקרבת קרבן פסח, **לֹא מְחַיַּיב אַזְּבָחַיי** - אינו חייב על שאר קרבנות, **בִּזְמַן דְּלֵיכָּא זֶבַח** דהיינו במועד, **מְחַיַּיב אַזְּבָחַיי** - על שאר קרבנות[יא].

★

א. **הגמרא** סבורה כעת שהברייתא השניה שחייבה את המולק עוף מדברת בארבעה עשר, ולכך הקשתה מזה שהברייתא הראשונה שאף היא מדברת בארבעה עשר, כפי שמבואר בה 'המולק את העוף בארבעה עשר' פוטרת. רש"י (ד"ה קשיא). [עוד כתב, שמדברי הברייתא מוכח שגם בשאר קרבנות מוזהר על 'לא תשחט על חמץ', שהרי מליקה היא כשאר קרבנות. וכן שמענו משם שמליקה הרי היא כשחיטה. וראה במשמרות כהונה (נרש"י שם) מה שכתב בזה].

ב. **על** פי רש"י (ד"ה אלא) והתוספות רי"ד (ד"ה ולטעמיך) פירש התיבות 'אלא הא והא' שמוסבות על הרישא והסיפא של הברייתא השניה, שכדי לתרץ את הסתירה בין הרישא והסיפא צריך אתה לומר שהרישא מדברת בארבעה עשר והסיפא בחולו של מועד, כמו כן יש לתרץ את הסתירה בין הברייתות, שהראשונה מדברת בארבעה עשר, והסיפא בברייתא השניה מדברת בחולו של מועד.

ג. **לפיכך** לא העמידה הגמרא את הברייתא הראשונה כחכמים הסוברים שאף במועד אינו עובר על שאר קרבנות, משום שממה ששנינו בה שהמולק את העוף בארבעה עשר אינו עובר מדויק שהיא כרבי שמעון, כי אילו בדעת חכמים היתה שנויה, מדוע נקטה 'המולק את העוף בארבעה עשר אינו עובר', שאם להשמיענו דבר זה עצמו שבשאר זבחים אינו עובר, יותר ראוי היה להשמיענו דין זה בשאר זבחים, שאפילו שהם בשחיטה אין עוברים עליהם, ובהכרח שנקטה זאת משום הדיוק, שדווקא בארבעה עשר אינו עובר במליקה, אבל בחול המועד עובר אפילו במליקת עוף שאין בו שחיטה, וכדעת רבי שמעון שמחייב גם בחול המועד. תוספות (ד"ה הא) על פי מהרש"א (שם). והוסיפו התוספות שרש"י (לעיל סג: ד"ה אכל המולק) פירש טעם אחר מדוע נקטה הברייתא עוף [והובאו דבריו בהערה שם].

ד. **מאחר** שנתבאר עתה שטעם הפטור אינו משום שהמליקה אינה חשובה שחיטה, אלא משום שדעת הברייתא כדעת רבי שמעון שעל שאר קרבנות חייבין רק במועד ולא בארבעה עשר, היה יכול התנא להשמיענו הלכה זו בשאר קרבנות ולא דווקא בעוף. מכל מקום נקט התנא 'עוף' ולא שאר קרבנות, משום שהדרך לעכב קרבנות של מחוסרי כיפורים עד אחר תמיד של בין הערבים, כדי להשלים כפרתן, ורוב מחוסרי כפרה קרבנן עוף. רש"י (ד"ה מליקה). הרש"ש (לעיל סג: נרש"י ד"ה אכל המולק) העיר על דברי רש"י, שלעיל (נט.) משמע שלכתחילה יש להקריב הקרבנות של מחוסרי כפרה קודם תמיד של בין הערבים [שמבואר שם שהטעם שמותר להקריב קרבנו של מחוסר כיפורים לאחר תמיד של בין הערבים, הוא משום שמתיר את אכילת הפסח, שהיא עשה שיש בו כרת ודוחה את עשה דהשלמה שאין בו כרת, וזהו רק בדיעבד, אבל לכתחילה יש לו להקריב את קרבנו לפני תמיד של בין הערבים, כדי שלא לבוא לידי דחיית העשה].

ה. **ונקט** 'המולק' להשמיענו שהזורק והמולק חייבים כמו השוחט, ולא תאמר שהתורה התכוונה דווקא לשחיטה. רש"י (ד"ה מליקה).

ו. **יש** להעיר מדוע נקט שוב 'אידי ואידי רבי שמעון' אחר שכבר אמר לעיל 'הא והא רבי שמעון' [ולכאורה לפי תוספות רי"ד שהובא בהערה לעיל בדברי הגמרא 'הא והא רבי שמעון' מיושב]. וראה בכסא רחמים (ד"ה ולא) שכתב, שבתחילה אמרה הגמרא כן כדי ליישב את הסתירה שבין שתי הברייתות, ואחר כך אמרה פעם נוספת כדי ליישב את הסתירה בברייתא השניה עצמה מהרישא לסיפא.

ז. **ואף** המולק חייב, משום שמליקה בכלל שחיטה, והזורק חייב משום שנתרבה מ'דם זבחי', אבל המקטיר פטור משום שאינו בכלל 'לא תשחט'. רש"י (ד"ה קשיא וד"ה מנלן). וכתבו התוספות (ד"ה ומיכף) שתנא זה אינו מקיש רק לענין איסור הקטרה על חמץ, אבל לענין שאין הכהן מוזהר על חמץ של אחד בסוף העולם (לעיל סג:), גם לדבריו מקישים 'הלנה' האמורה בסוף הפסוק ל'שחיטה', ואומרים שאין השוחט חייב אלא על חמצו של מי שעובר בקרבן זה על בל תלין, שסברא היא שאין לחייבו בכל ענין. וראה עוד בחכמת שלמה על התוספות (שם) ומהרש"א לעיל (סג: נרש"י ד"ה הואיל).

ח. **לשון** הפסוק 'את קרבני לחמי לאשי' וגו'. ולא מצאנו לשון זה בשום קרבן אחר. חזון יחזקאל (ד"ה מאי). והריב"ן (ד"ה מאי) ביאר ש'זבחי המיוחד לי' הוא קרבן התמיד, אך מכיון שאזהרת שחיטה על חמץ נכפלה בתורה (שמות כג יח, לד כה), מעמידים את הפסוק השני בפסח [ומסתבר שהפסוק 'לא תשחט' (שם לד כה) מוסב על פסח, משום שנאמר בהמשכו 'ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח']. ובצל"ח (לעיל סג. נמוס' ד"ה השומט) ביאר כהריב"ן, אך תמה שאם כן מדוע בפסוק העוסק בפסח נאמר 'זבחי', והלא רק קרבן התמיד נקרא 'זבחי'. וראה שם מה שכתב. והתוספות יום טוב (פ"ה מ"ד) מפרש, שרבי יהודה דורש 'זבח זבחי' כך, 'זבח' היינו פסח, והיו"ד של 'זבחי' באה לרבות את התמיד.

ט. **ראה** ביומא (מח.), 'גורעין ומוסיפין ודורשין', ופירש רש"י (שם ד"ה גורעין), שגורעים אות מתיבה זו ומוסיפים על תיבה זו ודורשים. על פי צל"ח (ד"ה למאי).

י. **ראה** בצל"ח (שם) שתמה מדוע לא כתבה התורה 'זבח' ו'זבחיי' ולא נצטרך לומר 'גורעין ומוסיפין ודורשין'.

יא. **פירשנו** על פי רש"י (ד"ה לומר). ורבינו יהונתן (לעיל סג. ד"ה הפסח) פירש 'בזמן

קשיא מליקה אמליקה. לס"ד נתרנעה עשר קמחר, וקתני לעשר חמליקה דומיא דשחר קרבנות, ועוד דקא חשיב ליה כשחיטה: ה"ג ולטעמיך תיקשי לך היא גופא, דקתני רישא לא אמרו אלא פסח בלבד. חבל משחר קרבנות לא מחייב, והדר תני חמד המולק וחמד המזה: אלא הא והא. תרוייהו הכי מתניתא רבי שמעון דמתני', דפטר משחר קרבנות נתרנעה עשר ומחייב עלייהו נמועד: מליקה אמליקה לא קשיא. קמייתא דפטר, נתרנעה עשר קמי, כלתני בה בהדיא, ותנא עוף והוא הדין לשחר זבחים, חלא משום לחורחיה לעכויה בו ביום חבר התמיד נקט ליה, וריעא דמתניתא בתרייתא דקתני נמי לא חמרו חלא פסח בלבד, רבי שמעון חמר, ומחד השוחט כו' דסיפא, בחולו של מועד קחמר, ומשמעינן חיובא לזורק ולמולק כשוחט, דלא תימא שחיטה לווקא: תנאי היא. הני תרתי סתמי, תנאי היא ולא פליגא דרבי שמעון, חר מקים הקטרה לעבודת הדם הוחיל ויעבו בהלנת חימורין, ומר ליח ליה הא היקישא, דשחיטה קחמר רחמנא, וזריקה דמתרגיא בהדיא מדם זבחי, חבל הקטרה לא: זבחי זבחי תרי זימני. תרי קרחי כתיבי, שקיל י' דחד מינייהו ושדי חחידך, וקרי ביה זבח דהיינו פסח, וקרי ביה זבחי לשחר זבחים: ואמאי פליגינהו רחמנא. ולא כתב זבחי נחד קרא והכל בשחע בין בפסח בין בשחר זבחים: לומר לך בזמן האיבא זבח. דהיינו פסח בתרנעה עשר, לא מחייב חשחר זבחים: הא סתמא פטור. חלא תשחט, דחמרינן כל כמה דלא עקר שם פסח מיניה, הוא פסח, ושחטו בשחר ימות השנה, ופסול, ושחיטה שחיטה לחויה היא: בעי עקירה. ולא חמרינן סתמיה שלמים הוא, ולשון בעיא הוא, כלומר פשטינן לה מהכא חו לא: מפני חבורה. כולם הודו בדבר זה לחוקומי מתני' דמשמע דבעי למעקר שם פסח מיניה, כגון שהיו בעליו טמאין בתרנעה עשר, דסתמיה לשם פסח שני קאי, מס"ה בעי עקירה: מתני' הפסח נשחט בשלש כיתות. פסחי נדור, [ג] בין שהעדור מועטין ויכולין לישחט כולן בבת אחת, מלוה ליחלק לשלש כיתות זו אחר זו: בזיכי זהב ובזיכי כסף. כפות גדולות לקבל בהן הדם: שבולה כסף כו'. בגמ' מפרש טעמא: ולא היו לבזיכין שוליים. רחבין מלמטה, חלא חדין חמחיים, כדי שלא יוכלו ליצב על הקרקע: שמא יניחום. כהניס על גבי קרקע עד שיקבלו דם אחר מחמת שהן מרוצין ויעכחום, ויקרוש הדם ולא יהא רחוי לזורק: שחט ישראל. אס ירצה, שהשחיטה כשירה בזרים[ד] נכל הקרבנות: וקיבל בהן. הדם בבזך מעומד הטלה: נותנו לחבירו. שהרי בשורה הן עומדים עד המזבח: מקבל את המלא. מיד הנותנו לו, ומחזיר את הריקן שחזר חליו מיד בהן הזורק: זריקה אחת. בבזך עלמו זורק ולא מתנה בחלבע, שחין לך קרבן טעון חלבע חלא חטאת לבדה[ה] כדכתיב בחכיד בחלבע: כנגד היסוד. ברוחות שבמזבח שהיה יסוד היסודות, וזורק לזקיפתו של מזבח והוא גופל ליסוד. ולפי שחין היסוד מקיף חת המזבח חלא חת הלפון ואת המערב כדתנן במסכת מדות (פ"ג משנה ח), לכך הולרך לומר כנגד היסוד: כך מעשה השניה והשלישית. הכל כלשון חמרנו: קראו את ההלל. חלל כיתות קחי: אם גמרו שנו. כשהיו מתחילין לשחוט מתחילין לקרות, ואס רבו הפסחים ומשך זמן שחיטתן עד שגמרו ועדיין רבים שוחטין, חוזרין וקורין שניה: ואם שנו. ועדיין לא גמרה שחיטת פסחי חותה הכת, שילשו, וכן השניה וכן השלישית, ואע"פ שלא חירע מעולס שישלשו, לפי שהיו שם כהנים מרוצין ומהירין במלאכתן: לא הגיעו לאהבתי. חפילו פעם לשון: אלא שהכהנים מדיחין העזרה. שמתת המים מהלכת בעזרה, וכשהן רוצין להדיח העזרה פוקקין את נקב יליחתה והמים פושטין והולכין על גדותיה ומדיחין את כל העזרה, שרלפה של שים היתה כולה, ומחר כך פותחין הנקב והמים יולחים, ובערב הפסח מתוך שהדמים מרובים היו מדיחין חותה בשתת שלש ברגע חכמים: מדם התערובת. המוטל על הרלפה, וטעמא מפרש בגמרא[ט]: אונקליות. מסמרים שרלשיהן כפופין למעלה, קרוק"ס[ז] בלע"ז: בעמודין. חלו עמודין קטנים הרבה וקרויין ננסין, כדחמרינן בתמיד ומפשיטין (פ"ג משנה ח), דתנן בית המטבחיים היה לנפונו של מזבח, ועליו שמונה עמודין וקרויין ננסין, וקורות[ח] של חרז על גביהן, ואונקליות של ברזל היו קבועים בקרקע העזרה בתקום בית המטבחיים: חלקים. מחולקין, מפולות קליפתן:

שחל

רשב"ם ד"ה ולדבר]. ג' פעמים שהיו פסחיהם מרוצין והיו טעונין הלל בשחיטתם ולא היו מספיקין לשחוט פסחם כל כך וכך עד שיקדימוהו שלא פעמים [סוכה נד:]. ולקמן (דף קיז.) ממרינן נציחים שביניהן תקנו להם שיהו חומרים על כל פרק ופרק וכל דבר חידוש [לקמן צה: ד"ה לילה]. אע"פ שלא שלשו מימיהם. היינו לא גמרו פעם שלישית כולו חבל מיהו חין כך שלא היתה גומרתו שתי פעמים ומחלת זו פעם שלישית וכו' וכל קריחה ג' תקיעות. מימיהם של כת שלישית לא הגיעו לאהבתי. של קריחה לשמוה. מפני שעמה מוטטין. שבשתי כתות הרלשונות נתמלחה העזרה לכל כך ונשחר כח שלישית בשתי פעמים שלישית וכו' וכל קריחה ג' תקיעות. מימיהם של כת שלישית לא הגיעו לאהבתי. של קריחה לשמוה. מפני שעמה מוטטין. שבשתי כתות הרלשונות נתמלחה העזרה לכל כח ונשחר כח שלישית בשתי פעמים ולא היה שחיטת פסחיהן מלרכת בכדי קריחת שלש הללות [סוכה נד:]. של פסחים שנשפכו על הרלפה. זורקו זריקה אחת. כדין פסחים כדתנן בשיטה מקומן ודמן טעון מתנה חחת ובלבד שיתן כנגד היסוד [מנחות נט:]. שאס נשפך דמו של אחד מהן על ידי שהן רצים ונבהלים לעשות נמלא כוס זה מכשירו שהרי מכולס מעורבים בו ואי משום לתיעבוד דבעי התמנית ממרינן לקמן רבי יהודה לטעמיה דאמר אין דם מבטל דם ולא ממרינן אידחי ליה בהתערבו הוחיל ובידו לתוקפו [זבחים לד:]. משום דחייסינן שמא לאחר שנתקבל דם אחד מן הפסחים, נשפך לארץ ולא נזרק, והשתא משתרי בזריקה דהאי כוס דקיימא לן נשפך הדם מן הכלי על הרלפה ותפסו כשר [מנחות נט ע"ב]. מקלות דקים וחלקים היו שם. בעזרה בפסח שחל להיות י"ד בחול [שבת קכג ע"ב].

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) לקמן עג: חולין ל., כ) זבחים יד:, ג) עיין תוס' סוכה נד. ד"ה שייר, ד) סוכה נד:, ה) [זבחים לד: מנחות נט:], ו) שבת קכג:, ז) זבחים דף לא:, ח) עיין זבחים דף צד:, ט) דף סה., י) דף סב:, כ) [וע"ע מוספות יומא סג. ד"ה טעמא], ל) פ"ד ה"ט, מ) [שבועות יד.].

הגהות וציונים

ח] "זכו"" ליתא בכת"י: כ] בכמה דפו"ח נוסף בין **שהצבור מרובין** (כן הגיה הגרי"ב וכן הוגה ברש"י ע"י): ג] ווים: ד] צ"ל **וריבעים** של ארז, וכ"ה במשנה שם: ה] **דממשמח** (מלאכת שלמה):

ליקוטי רש"י

הזבח מימת לח יהו קדוש עד שיהח הלחס עמו בעזרה. ואי איתמר בהא. בלחמי תודה בהח קחמר רים לקים כיון למקדש לחס הוח בעינן על בסמוך חבל בהך בחמץ בי"ד דכל היכא לחיתיה בחיקורא חיתיה. אימא מודי לרבי יוחנן. לחף על פי שחין עמו בעזרה לריכא [מנחות עח:]. **טעמא דשלא לשמו.** ומדקחני שלא לשמו מייב מכלל דריסא דקחני לשמו פטור היינו דשחטיה סחמא וסחמא קרי לשמו דמי לשמו דוקא קחמר הח סחמא מייב קחיס מיפה דלא מחייב ליה חלא בשלא לשמו בהדיא. **אמאי.** בסחמא חמאי פטור. **פסח בשאר ימות השנה שלמים הוי.** דנפקא לן מוזבחת פסח לה' חלהיך לאן ובקר דמוחר פסח קרב שלמים בפסחים (דף ט:) ובמנחות (דף פג:) ובזבחים בפ"ק (דף ט.). **שמעת מינה.** מדקרי ליה זבח פשוט דפסח בשאר ימות השנה בעי למיעקר שם פסח מיניה וכל כמה דלא עקר פסח הוא וכי שחיט ליה שלא בזמנו הוי פסח פשוט ומיפלג פליגי בה בפסחים (דף עג:). **א"ד חייא בר גמדא נזרקה.** בשוגג זו שמי מביא מפי חבורה ושמרו לעולם לא בעי עקירה, והאי דמשמע דבעי עקירה. בגון שהיו בעלים. בפסח לשמן טמאי חתים ופסח זה לא נדחה מחמת חיבור חלת מחמת בעלים שנדחו מחמת טומחה לפסח שני והאי פסח חזי ליקרב בחייב הלכך בעי עקירה [חולין ל.]. **שחט ישראל בו'.** כן היה דרכן לעשות [זבחים יד ע"ב]. **זריקה אחת כנגד היסוד.** מתנה חחת היח כנגד היסוד מרחוק ולא כזריקת שחר קרנות שהן שתי מתנות שהן חרבע ומקרחי מפיק להו במסכת זבחים בפרק חיזהו מקומן (דף נו.) מדכתיב סביב נעולה סביב כתוחת סביב בחסס דמשמע כתוכין הבחין כחחד חין מלמדין זריקה מרחוק ושמי מתנות שהן חרבע ופסח מתנה חחת מרחוק כדפריטים [לקמן קכא.

עין משפט נר מצוה

לז א מיי' פ"ו מהל' ק"פ הלכה ט:
לח ב סם הלכה יח:
לט ג סם הלכה יב:
מ ד סם הלכה יג:
מא ה סם הלכה יד:
מב ו סם הלכה טו:
מג ז סם הלכה יח:
מד ח סם הלכה טז:
מה ט סם הלכה יד:

רבינו חננאל

והתם קתני המקטיר את האימורין עובר והמולק אינו עובר. קשיין אהדדי. ופרקי' שתי הברייתות לר"ש הן. הא דפטרה אמליקה בי"ד והכי קאמר ר' שמעון במתני' ושאר כל הזבחים בי"ד בין לשמן בין שלא לשמן פטור וכיון דר' שמעון פוטר בשאר זבחים כ"ש אמליקה. **והא דמחייבת אמליקה בחולו של מועד** דבההיא מחייב ר"ש במשנתנו [דתנן] ושאר כל הזבחים במועד בין לשמן ובין שלא לשמן [חייב] ומליקה כשחיטה חשיב לה. **הקטרת אימורין** יש תנא דמקיש הקטרה לשחיטה ומחייב ויש תנא דלא מקיש ותרוייהו אליבא דר"ש. **ואמרינן מאי טעמא דר' שמעון** די"ד מחייב השוחט את הפסח לבדו על החמץ. ופוטר השוחט שאר הזבחים על החמץ ופוטר השוחט הפסח ו) לשמו. **ופשטא טעמא דר"ש משום דכתיבי תרי קראי לא תשחט ולא תזבח** ובתרוייהו כתיב זבחי שמעי' מתרי זבחי דאינון זבחי וכיון דהוה ליה למכתב זבחי דמשמע זבחים טובא ופלגינהו וכתב זבחי זבחי ש"מ כל היכא דאיכא זבח והוא זבח חג הבשר שעובר עליו קרינא ביה זבחי. אזבח זה חייב ולא אשאר זבחים. אבל במועד דליכא זבח חג הפסח קרינא זבחים וחייב אשאר זבחים. ודיקי' מדקתני השוחט הפסח על החמץ במועד לשם שלמים חייב דוקא שעקר שם פסח מעליו וקראו שלמים מכלל דבשאר ימות השנה בעי עקירה. ופרקי' לעולם אימא לך דלא בעי עקירה ומתני' כגון שהיו בעליו טמאי מתים ונדחו לפסח שני דסתמיה לשם פסח קאי: **מתני' הפסח נשחט בשלש כתות שנאמר וישחטו אותו כל קהל עדת ישראל קהל ועדה וישראל:**

חשק שלמה על ר"ח

ו) ובמועד מייב משחר זבחים.

תורה אור השלם

א) לֹא תִזְבַּח עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין חֵלֶב חַגִּי עַד בֹּקֶר:
[שמות כג, יח]

ב) לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח:
[שמות לד, כה]

ג) וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם:
[שמות יב, ו]

שנינו במשנה, **וּבַמּוֹעֵד** - השוחט את הפסח על החמץ במועד, אם שחטו **לְשֵׁמוֹ** - לשם פסח, **פָּטוּר** וכו' ממלקות, ואם שחטו שלא לשמו אלא לשם שלמים חייב.

הגמרא מבררת דין פסח ששחטו במועד סתם:
מדייקת הגמרא, **מַתְנִיתָא דְּפֵירֵשׁ בְּפִיו ששוחט שֶׁלֹּא לְשֵׁמוֹ** אלא לשם שלמים, אז דינו כשלמים וחייב, **הָא** - אבל אם שחטו **סְתָמָא** - שלא חשב לא לשם פסח ולא לשם קרבן אחר, **פָּטוּר** משום 'לא תשחט', לפי שעדיין שם פסח עליו ופסח שלא בזמנו פסול, והרי זו שחיטה שאינה ראויה שאין חייבין עליה לדעת רבי שמעון[יב]. שואלת הגמרא, **אַמַּאי** - מדוע הוא פטור כששחטו סתם, הלא **פֶּסַח בִּשְׁאָר יְמוֹת הַשָּׁנָה** כגון שהפריש שה לפסחו ואבד, והפריש שה אחר והקריבו, ואחר כך נמצא השה הראשון, **שְׁלָמִים הָוֵי** - הרי הוא קרב בתורת שלמים[יג], ואם כן היא שחיטה ראויה. האם **שָׁמְעַת מִינָּהּ** - נשמע מכאן ונפשוט, **שפֶּסַח בִּשְׁאָר יְמוֹת הַשָּׁנָה בָּעֵי עֲקִירָה** - צריך לעקור ממנו שם פסח, דהיינו שישחטנו בפירוש לשם שלמים, ואם שחטו סתם עדיין שם פסח עליו ושחיטתו פסולה, ולכך הוא פטור[יד].

ארצר התכנה

משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי חִיָּיא בַּר גַּמְדָּא**, תשובה זו שאני משיב, **גְּזִרָה מִפְּנֵי חֲבוּרָה** - כולם הסכימו בה[טו], **וְאָמְרוּ** לפרש את משנתנו, שלא מדובר שנדחה הפסח מפני שאבד, שבאופן זה אמנם אינו צריך עקירה[טז], שסתמו עומד להקריבו לשלמים, אלא מדובר **כְּגוֹן שֶׁהָיוּ בְּעָלִים טְמֵאֵי מֵת** בארבעה עשר בניסן, **וְנִדְחִין לְפֶסַח שֵׁנִי**[יז] - אינם מקריבים בטומאה בפסח ראשון [-י"ד ניסן], אלא נדחים ומקריבים בפסח שני [-י"ד אייר] לאחר שנטהרו, **דְּסָתְמֵיהּ לְשׁוּם פֶּסַח קָאֵי** - שבאופן זה סתמו עומד להקריבו לקרבן פסח בפסח שני[יח], לפיכך הוא צריך עקירה.

★ ★ ★

משנה

משנתנו מבארת את סדר הקרבת הפסח בחול ובשבת, הכוללת את תפקידי העם והכהנים, אופן עשיית העבודות [שחיטה קבלה זריקה והקטרת האימורים], קריאת ההלל, ואופן הפשטת עור הפסח:
הַפֶּסַח נִשְׁחָט - פסחי הציבור שבכל שנה ושנה, היו נשחטים **בְּשָׁלֹשׁ כִּתּוֹת** - שנחלק הציבור לשלש כתות [-קבוצות], וכל כת וכת שחטה והקריבה את פסחיה בפני עצמה בזה אחר זה, ואפילו היו הציבור מועטים ויכולים לשחוט כולם בבת אחת, מצוה להתחלק לשלש כתות זו אחר זו[יט], **שֶׁנֶּאֱמַר** לגבי קרבן פסח שהקריבו במצרים (שמות יב ו), 'וְשָׁחֲטוּ **אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל**', 'קָהָל', 'וְעֵדָה', 'וְיִשְׂרָאֵל', הרי שלש כתות. **נִכְנְסָה כַּת הָרִאשׁוֹנָה** עד שנִתְמַלְּאָה הָעֲזָרָה, ואז **נָעֲלוּ** את **דַּלְתוֹת הָעֲזָרָה**[כ].

כשהתחילו לשחוט את קרבן הפסח התחילו לקרוא את ההלל, ואז **תָּקְעוּ** הכהנים[כא] בחצוצרות[כב] **וְהֵרִיעוּ וְתָקְעוּ**, כלומר תקיעה תרועה ותקיעה[כג].

המשנה מתארת את אופן קבלת הדם והולכתו למזבח:
הַכֹּהֲנִים עוֹמְדִים שׁוּרוֹת שׁוּרוֹת ממקום שחיטת הפסח ועד למזבח, כדי לקבל את הדם ולהוליכו למזבח[כד], **וּבִידֵיהֶם כְּזֵיכֵי כֶסֶף** - כפות גדולות של כסף לקבל בהם הדם, וכהנים אחרים היו בידיהם **כְּזֵיכֵי זָהָב**, והיו השורות עשויות באופן דלהלן, **שׁוּרָה שֶׁכּוּלָּהּ כֶּסֶף כֶּסֶף** - שורה שעומדים הכהנים בה זה אחר זה, כולם עם בזיכי כסף בידם[כה], **וְשׁוּרָה שֶׁכּוּלָּהּ זָהָב זָהָב** - ושורה שהכהנים העומדים בה זה אחר זה, כולם בזיכי זהב בידם, **וְלֹא הָיוּ מְעוֹרְבִין** בזיכי כסף ובזיכי זהב באותה שורה, שכך נאה יותר[כו]. **וְלֹא הָיוּ לַבְּזִיכִין שׁוּלַיִים** [-תחתית רחבה], אלא היו חדים מלמטה[כז], כדי שלא יוכלו להניח על הריצפה, שחששו **שֶׁמָּא יַנִּיחוּם** הכהנים מידם כדי שיוכלו לקבל דם מפסח אחר, מתוך שהפסחים מרובים, וישכחום **וְיִקָּרֵשׁ הַדָּם** ולא יהיה ראוי עוד לזריקה[כח].

דאיכא פסח' היינו בארבעה עשר שהפסח כשר בו, ו'בזמן דליכא פסח' היינו במועד שהפסח פסול בו.

יב. ע"פ רש"י (לעיל סג. ד"ה ושלח).

יג. רש"י (להלן ע: ד"ה מומר). ולמדו זאת ממה שנאמר (דברים טז ג) 'וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר', והרי פסח אינו בא אלא מן הצאן, אלא ללמד על מותר הפסח שיהא קרב לדבר שבא מכל צאן ומכל בקר בין זכרים ובין נקבות, והיינו שלמים. על פי גמרא (שם) ורש"י (שם ד"ה לדבר).

יד. רש"י בחולין (ל. ד"ה שמעת) הוסיף, שנחלקו בזה אמוראים לקמן (עג:).
התוספות (ד"ה טעמא) הקשו על גירסת הגמרא שהיא גירסת רש"י, שאם אתה מדייק מהסיפא שפסח צריך עקירה, תדייק מהרישא להיפך, שברישא שנינו שהשוחט את הפסח במועד לשמו פטור, משמע אבל סתמא חייב, הרי שאינו צריך עקירה, אלא ודאי שאין לדייק כן. לפיכך גורס רבינו תם, 'לשמו אמאי פטור, שלמים לשם פסח קשחיט', כלומר, שאם אומרים שאינו צריך עקירה, גם אם שוחטו לשם פסח, צריך להיות דינו כשלמים ששחטם לשם פסח, ויהיה חייב משום שהקרבן כשר. ובקרן אורה (זבחים ח. ד"ה ופירושלמי) כתב שדעת רש"י שאף אם אומרים שפסח בשאר ימות השנה אינו צריך עקירה וסתמו שלמים, אבל אם שחטו בפירוש לשם פסח הוא פסול, ולפיכך לא היה רש"י יכול לפרש כפירוש רבינו תם. וראה עוד בצל"ח (ד"ה טעמא) מה שיישב את קושיית התוספות.

טו. כלומר כל אחד ואחד כיון לדעת חבירו ויצא מהם הדבר פתאום, שלא היה יודע מה בדעת חבירו, ואף על פי כן כולם כיוונו לדעת אחת. ומרוב חביבות הדברים לאמרם, לא המתין האחד לחבירו, ויצא הדבר מהם במהרה. ראב"ד (ממיל פ"ג מ"ט).

טז. רש"י בחולין (ל. ד"ה כגון).

יז. כמו שנאמר (במדבר ט י-יג) 'איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה וגו' ועשה פסח לה', בחודש השני [-אייר] בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אותו' וגו'.

במלוא הרועים (ד"ה כגון) תמה מדוע נקטה הגמרא דווקא טמאי מת הרי גם שאר טמאים נדחים לפסח שני [כמבואר להלן (עג.)]. ויש לומר משום שכך הוא לשון הכתוב (שם) 'איש איש כי יהיה טמא לנפש'. ישא ברכה (ד"ה כגון). עוד כתב (שם) שהואיל והדין הוא שרק אם כל בני החבורה נטמאו נדחה הקרבן לפסח שני, אבל אם מקצתם נטמאו אינו נדחה (רמב"ם קרבן פסח פ"ד ה"ג), ובטומאת מת מצוי הוא שכל החבורה נטמאה, כגון שישבו כולם בבית אחד ומת עליהם מת, מה שאין כן בשאר טומאות כגון זבים ומצורעים אין הדבר שכיח שכולם נטמאו.

יח. לפי שלא הקרבן נדחה [מחמת איבוד] אלא הבעלים, והרי הוא ראוי להקריבו לפסח שני. רש"י בחולין (ל. ד"ה כגון).

יט. ואם שחטו כולם בבת אחת בדיעבד כשר. רמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ו). כתב המאירי (ד"ה אמר המאירי) שעיקר הטעם שחילקו את הציבור לשלש כתות הוא, משום שבערב פסח היו העם והקרבנות מרובים וההמייה רבה ולא היה אפשר לעשות את של כולם בבת אחת, אלא שחכמים סמכו מן המקרא לומר, שגם כשהציבור מועטים וניתן לעשות את הפסח בהרווחה בבת אחת, יחלקו אותם לשלש כתות.

כ. ראה בגמרא להלן (ע"ב) מי נעל את הדלתות, וכן יתבאר שם הטעם לנעילת הדלתות.

כא. חינוך (מלוה שפד). וראה ברש"י (סוכה נג: ד"ה תקעו).

כב. רמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ב), וכך מבואר בסוכה (נד.). השופר כפוף והחצוצרה פשוטה. רש"י בסוכה (נד. ד"ה שיפור וד"ה מצוצרתא). ובספרי זוטא ובמדרש הגדול על הפסוק (במדבר י י) 'וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם' וגו', דרשו התיבות 'ועל זבחי' על זביחת הפסח, ובמדרש הגדול הוסיף, 'על זבח זבחי ריבה כל כת וכת'.
ובתוספות רי"ד (ד"ה נעלו) הביא בשם הירושלמי (פ"ה ה"ה), שבקרבן תמיד שיש בו נסכים היו תוקעים בשעת ניסוך הנסכים, אולם בקרבן פסח שאין בו נסכים היו תוקעים בשעת שחיטתו [וכעין זה כתבו התוספות (ד"ה קרנו) לענין קריאת ההלל]. והוסיף, שדין תקיעות נאמר בכל קרבנות ציבור, ואף הפסח קרבן ציבור הוא ולכן טעון תקיעות [וראה להלן (ע:) שפסח נקרא קרבן ציבור משום שבא בכנופיא (תוספות שם ד"ה הפסח הכא)].

כג. במסכת ראש השנה (לג:) למדו מן המקראות, שכל תקיעות שתוקעים יש לעשותם בסדר תקיעה פשוטה בתחילה ופשוטה בסוף ותרועה באמצע. רש"י בסוכה (נה: ד"ה מקעו). וראה עוד בילקוט ביאורים בענין סך מנין התקיעות ומקומם.

כד. להלן תבאר המשנה כיצד היה אופן קבלת הדם והולכתו למזבח. ובגמרא (ע"ב) יתבאר מדוע טרח התנא לפרש סדר עמידת הכהנים.

כה. על פי רש"ש (ד"ה שורה).

כו. בפירוש ר"י מלוניל (ד"ה שורות) כתב, שכוונת המשנה במה שהוסיפה לומר 'ולא היו מעורבין' אחר שכבר שנינו 'שורה שכולה כסף כסף' וכו', שגם לא יעשה שורה שחציה כסף וחציה זהב. וראה בשפת אמת (ד"ה לא) שביאר שהמשנה באה להוסיף, שגם לא יעשו שורה של כסף בין שתי שורות של זהב, אלא כל השורות של בזיכי הכסף יהיו ביחד, וכל השורות של זהב ביחד [וציין בהגהה שם שכך ביאר בהון עשיר]. אולם במלאכת שלמה (פ"ה מ"ה) כתב שאין להקפיד על כך.

כז. אף שבשאר מקומות נקראים כלי קבלת הדם בשם 'מזרקות', אפשר שכאן מפני שלא היו להם שוליים רחבות קראם 'בזיכים' כדרך כפות, ראה במשנה בכלים (פ"ל מ"ג). רש"ש (ד"ה ובידיהם).

כח. כמבואר במנחות (כא.). ואף אם יחזור וימחהו לא יועיל מפני שכבר נדחה. על פי שפת אמת (שם ד"ה נמחה).

קשיא מליקה אמליקה. דס"ד בתרנגה עשר קמאר, וקתני לעבר מחליקה דומיא דשאר קרבנות, ועוד דקא חשיב ליה כשחיטה: ה"ג ולטעמיך תיקשי לך היא גופא, דקתני רישא לא אמרו אלא פסח בלבד. אבל שאר קרבנות לא מחייב, והדר תני אחד השוחט ואחד המולק ואחד המזה: אלא הא והא. תרוייהו הכי מתניתא רבי שמעון דמתני', דפטר שאר קרבנות בתרנגה עשר ומחייב עלייהו בשועל: מליקה אמליקה לא קשיא. קמייתא דפטר, בתרנגה עשר קמי, כדתני בה בהדית, ותנא עוף והוא הדין לשאר זבחים, אלא משום לחורחיה לעכודיה בו ביום אחר התמיד נקט ליה, ורישא דמתניתא בתרייתא דקתני נמי לא אמרו אלא פסח בלבד, רבי שמעון אומר, ובתרנגה עשר קמי, ואחד השוחט כו' דסיפא, בחולו של מועד קאמר, ואשמעינן חיובא לזורק ולמולק כשוחט, דלא תימא שחיטה דווקא: תנאי היא. הני תרתי סתמי, תנאי היא ולידא דרבי שמעון, אר מקים הקטרה לעבודת הדם הואיל ויצאו בהלת לחורין, ואר ליה בהלת בעבודת הקטרה אלא הא והא. תרוייהו הכי מתניתא רבי שמעון דמתני', דפטר שאר קרבנות בתרנגה עשר ומחייב עלייהו בשועל: מליקה אמליקה לא קשיא. קמייתא דפטר, בתרנגה עשר קמי, כדתני בה בהדית, ותנא עוף והוא הדין לשאר זבחים, אלא משום לחורחיה לעכודיה בו ביום אחר התמיד נקט ליה, ורישא דמתניתא בתרייתא דקתני נמי לא אמרו אלא פסח בלבד, רבי שמעון אומר, ובתרנגה עשר קמי, ואחד השוחט כו' דסיפא, בחולו של מועד קאמר, ואשמעינן חיובא לזורק ולמולק כשוחט, דלא תימא שחיטה דווקא: תנאי היא. הני תרתי סתמי, תנאי היא ולידא דרבי שמעון, אר מקים הקטרה לעבודת הדם הואיל ויצאו בהלת לחורין, ואר ליה בהלת בעבודת הקטרה

הא והא רבי שמעון. נראה לר"י דההיא קמייתא לא הוה מצי לאוקומי כרבנן משום דקתני בה אבל המולק את העוף בי"ד אינו עובר בולא כלום אמאי נקט עוף אי לאו דאשמעינן דולא בי"ד אבל בשאר קרבנות נמי מיחייב והיינו כר' שמעון ובקונטרס פי' לעיל טעם אחר אמאי נקט עוף:

ואיבא דלא מקיש. אבל לזבח ונהי דלא מקיש להקטרה לענין הכי מקיש דלא אמרינן אפילו אחד בסוף העולם דסברא הוא לאקושי להכי: **טעמא** שלא לשמו הא אתמא פטור ש"מ כו'. זאת גירסת רש"י ואין נראה לר"ת דהא איכא למידק מריש אפילו אחד בסוף וגרים ר"ת הכי לשמו אאמאי פטור אלמים לשם פסח קשחיט ש"מ בעי עקירה פירוש לאי לא בעי עקירה אפילו שחט לשמו כשר דאלמים לשם פסח כשר דהא מכשיר לעיל ר' יהושע שוחט אחרים לשמו: **קראו** את ההלל. פי' לויס לתניא בתוספתא יאשראל שוחטין את פסחיהן ולויס קורעים את ההלל קשה לר"י לאמרינן בפ' אין נערכין בערכין (יא.) ובכילד מדרכין (ברכות לה. ושם) אין אומרים שירה אלא על היין והכא אזינן לאיכא שירה אלא נסכים וכן היו מקדשין העזרות בג' תודות ובשיר ואומר ר"י דהא"פ אין אומרים שירה בשעת הקרבת קרבן אלא על היין ואשמח דריש ליה ועיקר שמיה ושמחה היינו בשעת אכילה ודומיא דהכי נמי לגבוה בשעת הקרבת קרבן קאמר לאין אומר שירה אלא על היין בשעת הקרבה היו אומרים שירה אלא על היין בכמה דבריו:

קשיא מליקה אמליקה קשיא הקטרה אהקטרה ולטעמיך תיקשי לך היא גופא דקתני לא אמרו אלא בפסח בלבד והדר תני אחד השוחט ואחד הזורק ואחד המולק ואחד המזה אלא הא והא ר"ש מליקה אמליקה לא קשיא כאן בארבעה עשר כאן בחולו של מועד ואידי ואידי ר"ש היא הקטרה אהקטרה נמי לא קשיא תנאי היא דאיכא דמקיש הקטרה לשחיטה ואיכא מאן דלא מקיש: רבי יהודה אומר אף התמיד וכו': מאי טעמא דרבי יהודה אמר לך זבחי זבח המיוחד לי ומאי ניהו תמיד: ר"ש אומר הפסח בארבעה עשר וכו': מ"ט דר"ש דכתיב זבחי זבחי תרי זמני קרי ביה זבח זבחי למאי הלכתא פלגינהו רחמנא מהדדי ולא כתב זבחי למימר בזמן דאיכא זבח לא מחייב אזבחי בזמן דליכא זבח מחייב אזבחיי: ובמועד לשמו פטור וכו': טעמא דשלא לשמו הא אתמא פטור אמאי פסח בשאר ימות השנה שלמים הוי שמעת מינה פסח בשאר ימות השנה בעי עקירה אמר ר' חייא בר גמדא נזרקה מפי חבורה ואמרו כגון שהיו בעלים טמאי מת ונדחין לפסח שני דסתמיה לשום פסח קאי: **מתני'** הפסח נשחט בשלש כתות שנאמר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל קהל ועדה וישראל ונכנסה כת הראשונה נתמלאה העזרה נעלו דלתות העזרה תקעו הריעו ותקעו והכהנים עומדים שורות שורות ובידיהם בזיכי כסף ובזיכי זהב שורה שכולה כסף כסף ושורה שכולה זהב זהב לא היו מעורבין ולא היו לבזיכין שוליים שמא יניחום ויקרש הדם ושחט ישראל וקבל הכהן נותנו לחבירו וחבירו לחבירו ומקבל את המלא ומחזיר את הריקן כהן הקרוב אצל המזבח זורקו זריקה אחת כנגד היסוד יצתה כת ראשונה ונכנסה כת שניה יצתה שניה נכנסה שלישית כמעשה הראשונה כך מעשה השניה והשלישית קראו את ההלל אם גמרו שנו ואם שנו שלשו אע"פ שלא שלשו מימידם ר' יהודה אומר מימידם של כת שלישית לא הגיעו לאהבתי כי ישמע ה' מפני שעמה מועטין כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת אלא שהכהנים מדיחים את העזרה שלא ברצון חכמים ר' יהודה אומר כום היה ממלא מדם התערובת זרקו זריקה אחת על גבי המזבח ולא הודו לו חכמים כיצד תולין ומפשיטין אונקליות של ברזל היו קבועים בכתלים ובעמודים שבהן תולין ומפשיטין כל מי שאין לו מקום לתלות ולהפשיט מקלות דקים וחלקים היו שם מניח על כתפו ועל כתף חבירו ותולה ומפשיט ר"א אומר י"ד שחל

עד ארבעה עשר יום לחדש הזה ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל בין הערבים: [שמות יב, ו]

יוכלו ליסב על הקרקע: שמא יניחום. כהניס על גבי קרקע עד שיקבלו דס אחר מחמת שהן מרובין ויסכחוס, ויקרוש הדס ולא יהא ראוי לזרוק: שחט ישראל. אס ירצה, שהשחיטה כשירה בזרים כל הקדמות: וקיבל כהן. הדס בצנך מלוחר הטלה: נותנו לחבירו. שהרי בשורה הן עומדים עד המזבח: מקבל את המלא. מיד הנותנו לו, ומחזיר את הריקן לחבירו שאחר מלין מיד כהן הזורק: זריקה אחת. בצנך עלמו זורק ולא מתנה בחלבע, שאין לך קרבן טעון חלבע חלא חטאת לבדה כלכתיב בחלבעו: כנגד היסוד. בראוחות שבמזבח שהיה יסוד מחחיהן, וזורק לזקיפתו של מזבח והוא גופל ליסוד. ולפי שאין היסוד מקיף את המזבח חלא את הלפון ואת המערב כדתנן במסכת מדות (פ"ג משנה ו), לכך הולרך לומר כנגד היסוד: כך מעשה השניה והשלישית. הכל כאשר אמרנו: קראו את ההלל. אבל כיצד מתחילין לשחוט אם גמרו שנו. כשהיו מתחילין לשחוט מתחילין לקרות, ואס רצו הפסחים ומשך זמן שחיטתן עד שגמרו ועדיין רגיל שוחטין, חוזרין וקורין שניה: ואם שנו. ועדיין לא גמרה שחיטת פסחי אותה הכת, שילשו, וכן השניה וכן השלישית, ואע"פ שלא חירע מעולם שילשו, לפי שהיו שס כהנים מרובין ומהירין במלאכתן: לא הגיעו לאהבתי. לפילו פעם לאחת: אלא שהכהנים מדיחין העזרה. שאחת המיס מהלכת בעזרה, וכשהן רולין להדיח העזרה פוקקין את נקב יליאתה והמיס פושטין והולכין על גדותיה ומדיחין את כל העזרה, שרלפה של שיש היתה כולה, ואחר כך פותחין הנקב והמיס יולאיס, ונערב הפסח אחוך שהדמיס מרובים היו מדיחין אותה, והכהנים היו מדיחין אותה בשעת שלא ברלון חכמים: מדם התערובת. המוטל על הרלפה, וטעמא מפרש בגמרא: אונקליות. מסמרים שרלשיהן כפופין למעלה, קרוק"ס בלע"ז: בעמודין. אלו עמודין קטנים הרבה וקרויין ננסין, כדאמרינן בתמ' תמיד (פ"ג משנה ה), לתנן בית המטבחיים היה בלפונו של מזבח, ועליו שמונה עמודין וקרויין ננסין, וקורות על גבי ארז על גדיהן, ואונקליות של ברזל היו קבועין בהן, וג' שדרים, שבהן תולין ומפשיטין: וקבועים. בעזרה במקום בית המטבחיים: חלקין. מחולקין, מפולגות קליפתן:

שחל

חשק שלמה על ר"ח

ו) ובמועד מייב מאמר זבחים.

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) לקמן עג: חולין ל., ג) זבחים יד:, ג) עיין תוס' סוכה נד. ד"ה שייר, ד) סוכה נד:, ה) [זבחים לד: מנחות נט:], ו) שבת קכג:, ז) זבחים דף לא:, ח) עיין זבחים דף צד:, ט) דף סה., י) דף סב:, כ) [וע"ע תוספות יומא סג. ד"ה טעמא], ל) פ"ד ה"ט, מ) [שבועות יד.].

הגהות וציונים

ח] "וכו'" ליתא בכת"י: ג] בכמה דפו"ח נוסף בין שהצבור מרובין (כן הגיה הגרי"ב וכן הוגה ברע"ב, וכ"ה ברש"י ע"י): ג] ווים: ד] צ"ל וריבעים של ארז, וכ"ה במשנה שם: ה] דממשמח (מלאכת שלמה):

משנת ראשונים

כגון שהיו בעלים טמאי מת ונדחין לפסח שני דסתמיה לשום פסח קאי. הואיל ובעלים לא הקריבו עדיין קרבן פסח סתמו כלשמו ונפסל הזבח והוא פטור, אבל כל שאבד ונמצא סתמו כשלא לשמו וחייב שכל קרבנות הראויים לבוא במועד כגון נדרים ונדבות אם הקריבן על החמץ חייב. [מאירי]

נעלו דלתות העזרה תקעו הריעו ותקעו. וי"מ שעל כל קריאה היו תוקעין סימן אחד ור' יהודה אומר שמעולם כת שלישית לא הגיעה לאהבתי עד ששלמו מעשיה מפני שעמה מועטין. [מאירי]

וי"מ שכל קריאה וקריאה היו קורין אותה בשלש הפסקות הראשונה עד אהבתי השניה עד מן המיצר השלישית עד סוף ההלל ובכל הפסק והפסק היו תוקעין סימן אחד ונמצאו תשע תקיעות בכל קריאה שהם כ"ז תקיעות לשלש כיתות ולר' יהודה כ"א שהרי האחרונה לא היתה תוקעת אלא פעם אחת. [מאירי]

קראו את ההלל. תניא בתוספתא הלוים עומדים על דוכנם ואומרים את ההלל בשירה. [תוספות ר"ד]

מנין שאין אומרין שירה אלא על היין, פי' לא שאין אומרים שירה בשום מקום אלא על היין שהרי אומרין שירה בשחיטת פסחים כדאיתא בפ' תמיד נשחט וכן אומרים שירה במלחמה כדאיתא ביהושפט בדברי הימים, אלא ה"ק שאין אומרים שירה באכילת מזבח כגון בהקטרה ובזריקת דמים ובנסוך המים אלא על היין בלבד. [הרשב"א, ברכות לה.]

עין משפט נר מצוה

לו א מיי' פ"ח מהל' ק"פ הלכה ט:
לז ב סמ הלכה יח:
לח ג סמ הלכה יב:
לט ד סמ הלכה יג:
מ ה סמ הלכה יד:
מא ו סמ הלכה טו:
מב ז סמ הלכה יח:
מג ח סמ הלכה טז:
מד ט סמ הלכה יד:

רבינו חננאל

והתם קתני המקטיר את האימורין עובר והמולק אינו עובר. קשיין אהדדי. **ופרקי' שתי הברייתות** לר"ש הן. **הא דפטרה אמליקה בי"ד** והכי קאמר ר' שמעון במתני' ושאר כל הזבחים בי"ד בין לשמן ובין שלא לשמן פטור וכיון דר' שמעון פוטר בשאר זבחים כ"ש אמליקה. **והא דמחייבת אמליקה בחולו של מועד** דבההיא מחייב ר"ש במשנתנו [דתנן] ושאר כל הזבחים במועד בין לשמן ובין שלא לשמן [חייב] ומליקה כשחיטה חשיב לה. **הקטרת** אימורין יש תנא דמקיש הקטרה לשחיטה ומחייב ויש תנא דלא מקיש ותרוייהו אליבא דר"ש. **ואמרינן מאי טעמא דר' שמעון** דיד מחייב השוחט את הפסח לבדו על החמץ. ופוטר השוחט שאר הזבחים על החמץ ופוטר השוחט הפסח ו) לשמו. **ופשטא טעמא דר"ש משום דכתיבי תרי קראי לא תשחט ולא תזבח** ובתרווייהו כתיב זבחי שמעי' מתרי זבחי דאינון זבחי וכיון דהוה ליה למכתב זבחי דמשמע זבחים טובא ופלגינהו וכתב זבחי זבחי ש"מ כל היכא דאיכא זבח והוא זבח חג הבשר שעובר עליו קרינא ביה זבחי. אזבח זה חייב ולא אשאר זבחים. אבל במועד דליכא זבח חג הפסח קרינא זבחים וחייב אשאר זבחים. **ודיקי' מדקתני** השוחט הפסח על החמץ במועד לשם שלמים חייב דוקא שעקר שם פסח מעליו וקראו שלמים מכלל דבשאר ימות השנה בעי עקירה. **ופרקי'** לעולם אימא לך דלא בעי עקירה ומתני' כגון שהיו בעליו טמאי מתים ונדחו לפסח שני דסתמיה לשם פסח קאי: **מתני' הפסח נשחט בשלש כתות שנאמר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל קהל ועדה וישראל:**

תורה אור השלם

א) לֹא תִזְבַּח עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין חֵלֶב חַגִּי עַד בֹּקֶר:
[שמות כג, יח]

ב) לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח:
[שמות לד, כה]

ג) וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת

המשנה מוסיפה לתאר את אופן הולכת הדם:

שָׁחַט יִשְׂרָאֵל - אם רצה ישראל לשחוט את קרבן הפסח, רשאי[יט], לפי שהשחיטה כשירה גם בישראל בכל הקרבנות, **וְקִבֵּל הַכֹּהֵן** את הדם בבזך מצואר הטלה[ל], שכן מקבלת הדם ואילך המצוה בכהן. **נוֹתְנוֹ** - מקבל הדם נותן את הבזך שבו הדם **לַחֲבֵירוֹ** העומד על ידו בשורה, **וַחֲבֵירוֹ לַחֲבֵירוֹ**, עד שמגיע הבזך לכהן העומד סמוך למזבח, והוא זורק את הדם על המזבח[לא], ולאחר מכן הוא מחזיר את הבזך הריקן לכהן הסמוך לו. **וְכֹל** כהן וכהן העומד בשורה, **מְקַבֵּל** תחילה **אֶת** הבזך **הַמָּלֵא** בדם הפסח[לב] מיד חבירו הסמוך לו לצד מקבל הדם, **וְאַחַר כָּךְ מַחֲזִיר אֶת** הבזך **הָרֵיקָן** המוחזר לו מן הכהן הסמוך לו לצד הזורק, וחוזר חלילה, מקבל את הבזך המלא ומחזיר את הריקן. **וְהַכֹּהֵן הַקָּרוֹב אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ זוֹרְקוֹ זְרִיקָה אַחַת**[לג] **כְּנֶגֶד הַיְסוֹד** - היה זורק את הדם על זקיפת המזבח במקום שיש יסוד תחתיו[לד], והדם נופל ליסוד.

19/06/2018 אחה

יָצְתָה כַּת רִאשׁוֹנָה מן העזרה, לאחר שהשלימה את הקרבת פסחיה, **וְנִכְנְסָה כַּת שְׁנִיָּה** לעזרה, **יָצְתָה שְׁנִיָּה** לאחר שהשלימה את הקרבת פסחיה, **וְנִכְנְסָה** כת **שְׁלִישִׁית** שהיא הכת האחרונה. **כְּמַעֲשֵׂה הָרִאשׁוֹנָה** - כמו שנהגו בהקרבת הפסחים של הכת הראשונה, כפי שנתבאר, **כָּךְ מַעֲשֵׂה הַשְּׁנִיָּה וְהַשְּׁלִישִׁית** - כך נהגו בהקרבת הפסחים של הכת השניה והשלישית.

קָרְאוּ אֶת הַהַלֵּל - כל כת וכת כשהתחילו לשחוט את קרבניה, היתה קוראת את ההלל[לה]. **אִם גָּמְרוּ** את ההלל ונשארו רבים[לו] שעדיין לא שחטו, **שָׁנוּ** - חזרו לקרוא את ההלל פעם שניה, **וְאִם שָׁנוּ** ועדיין לא נגמרה שחיטת פסחי אותה כת, **שָׁלְשׁוּ** - קראו את ההלל פעם שלישית, וכך נהגו בכת השניה והשלישית. **אַף עַל פִּי שֶׁלֹּא שָׁלְשׁוּ מִימֵיהֶם**, כלומר מעולם לא אירע שגמרו לקרוא את ההלל בפעם השלישית[לז], לפי שהיו כהנים מרובין וזריזים במלאכתם[לח]. **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, מִימֵיהֶם שֶׁל כַּת שְׁלִישִׁית** [-מעולם בהקרבת הפסחים של כת השלישית] **לֹא הִגִּיעוּ** אפילו בהלל הראשון לְפרק 'אָהַבְתִּי כִּי יִשְׁמַע ה'[לט], **מִפְּנֵי שֶׁעַמָּה מוּעָטִין** - שמעט אנשים היו בכת שלישית[מ] וכבר סיימו את שחיטת פסחיהם.

כְּמַעֲשֵׂהוּ של הקרבת הפסח בארבעה עשר שחל **בְּחוֹל, כָּךְ מַעֲשֵׂהוּ** בארבעה עשר שחל **בְּשַׁבָּת**, שכל סדר ההקרבה דוחה את השבת, **אֶלָּא שֶׁהַכֹּהֲנִים** היו **מְדִיחִים אֶת הָעֲזָרָה**[מא] גם בשבת, ודבר זה היה **שֶׁלֹּא בְּרָצוֹן חֲכָמִים** שסברו שאסור להדיח בשבת אפילו במקדש[מב], ומחלוקתם תתבאר בגמרא.

רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, כּוֹס הָיָה הכהן **מְמַלֵּא מִדַּם הַתַּעֲרוֹבֶת** - מהדם שעל הרצפה שמעורב מדם הפסחים שנשחטו, **וְזָרְקוֹ זְרִיקָה אַחַת עַל גַּבֵּי הַמִּזְבֵּחַ**, וטעמו יתבאר בגמרא. **וְלֹא הוֹדוּ לוֹ חֲכָמִים.**

לאחר זריקת הדם היו מפשיטין את עור הפסח כדי להוציא את האימורים ולהקטירם[מג]. המשנה מבארת את אופן הפשטת העור של הפסח:

כֵּיצַד תּוֹלִין את הפסח **וּמַפְשִׁיטִין** את עורו, **אוּנְקְלָיוֹת** [-ווים שראשיהם כפופים למעלה] **שֶׁל בַּרְזֶל הָיוּ קְבוּעִים בַּכְּתָלִים** של העזרה[מד], **וּבָעֲמוּדִים** שהיו בבית המטבחיים שבעזרה[מה], **שֶׁבָּהֶן תּוֹלִין** את הפסח **וּמַפְשִׁיטִין** את עורו. **כָּל מִי שֶׁאֵין לוֹ מָקוֹם לִתְלוֹת**

כט. בשפת אמת (ד"ה שחט) כתב שהיה אפשר לומר הטעם שנקטה המשנה שישראל שוחט, משום שכך נהגו כדי שיהיו הכהנים פנויים לעסוק בהקרבת הקרבנות, אמנם לא משמע כך מלשון רש"י שכתב **שאם רצה ישראל לשחוט**, וכך משמע גם מדברי הגמרא שתמהה כי לא אפשר בלא שחיטת ישראל, והשיבה שבא להשמיענו שמקבלה ואילך מצות כהונה, הרי שלא היה בכך שום מנהג לכתחילה. אמנם בהגהות הגרי"מ (סס) העיר שברש"י בדברי הימים (ב' ל טז) משמע שלכתחילה מצוה על הבעלים לשחוט את קרבנם [וכן מבואר בדברי רש"י לעיל (ז: ד"ה פסח), ועיי"ש ברש"ש. אך אפשר שכוונת המשנה 'ישראל' אפילו שאינו בעל הקרבן]. וראה במאירי (ד"ה ופיגל) שדייק מהגמרא (להלן סה:) שהיתה סבורה שהמפשיט היה גם מקטיר, ותמהה שהרי לא היה כהן, משמע שנקטה בפשטות שההפשט נעשה על ידי ישראל, אף שבודאי כשר על ידי כהן, אלא מכיון שאפשר שיעשה ההפשט על ידי ישראל נעשה על ידם משום שהכהנים היו טרודים בהקרבת הפסח.

ל. רש"י (ד"ה וקיבל). ואף שהפסח בא גם מן העזים, רוב פסחיהם היו מכבשים, כמבואר בתוספות לעיל (ג: ד"ה מאליה). ישא ברכה (נרש"י סס).

לא. בגמרא להלן (ע"ב) יבואר מדוע נעשתה ההולכה באופן זה ולא שהכהן המקבל יוליך הדם לכהן הזורק.

לב. בידו הימנית. ר"י מלוניל (ד"ה מקבל).

לג. שכן דינו של פסח שאין בו אלא מתנה אחת (זבחים טו:). וזריקה זו היא מתוך הבזך עצמו, שאין קרבן הטעון מתן דם באצבע אלא חטאת בלבד, שנאמר (ויקרא ד ו) 'ולקח הכהן מדמה באצבעו ונתן על קרנות המזבח'. רש"י (ד"ה זריקה).

לד. היסוד הוא כמין מדרגה שגובהה אמה ורוחבה אמה, והיה מקיף את המזבח על פני צד מערב וצד צפון. וממערב היה נכנס עוד אמה לצד דרום, וכן מצפון, אמה אחת לצד מזרח [ראה מדות (פ"ג מ"ג)].

לה. רש"י (ד"ה קראו, סוכה נד: ד"ה ערב). אמנם התוספות (ד"ה קראו, סוכה נד. ד"ה שייך) כתבו ע"פ התוספתא (פ"ד ה"ט) שהלויים קראו אותו. וראה בשושנים לדוד ובית דוד (סס) העיר שברש"י בדברי הימים (ב' ל טז) משמע שלכתחילה מצוה על הבעלים לשחוט את קרבנם [וכן מבואר בדברי רש"י לעיל (ז: ד"ה פסח), ועיי"ש ברש"ש. אך אפשר שכוונת המשנה 'ישראל' אפילו שאינו בעל הקרבן]. וראה במאירי (ד"ה ופיגל) שדייק מהגמרא (להלן סה:) שהיתה סבורה שהמפשיט היה גם מקטיר, ותמהה שהרי לא היה כהן, משמע שנקטה בפשטות שההפשט נעשה על ידי ישראל, אף שבודאי כשר על ידי כהן, אלא מכיון שאפשר שיעשה ההפשט על ידי ישראל נעשה על ידם משום שהכהנים היו טרודים בהקרבת הפסח.

לו. רש"י (ד"ה וקיבל). ואף שהפסח בא גם מן העזים, רוב פסחיהם היו מכבשים, כמבואר בתוספות לעיל (ג: ד"ה מאליה). ישא ברכה (נרש"י סס).

לא. בגמרא להלן (ע"ב) יבואר מדוע נעשתה ההולכה באופן זה ולא שהכהן המקבל יוליך הדם לכהן הזורק.

לב. בידו הימנית. ר"י מלוניל (ד"ה מקבל).

לג. שכן דינו של פסח שאין בו אלא מתנה אחת (זבחים טו:). וזריקה זו היא מתוך הבזך עצמו, שאין קרבן הטעון מתן דם באצבע אלא חטאת בלבד, שנאמר (ויקרא ד ו) 'ולקח הכהן מדמה באצבעו ונתן על קרנות המזבח'. רש"י (ד"ה זריקה).

לד. היסוד הוא כמין מדרגה שגובהה אמה ורוחבה אמה, והיה מקיף את המזבח על פני צד מערב וצד צפון. וממערב היה נכנס עוד אמה לצד דרום, וכן מצפון, אמה אחת לצד מזרח [ראה מדות (פ"ג מ"ג)].

לה. רש"י (ד"ה קראו, סוכה נד: ד"ה ערב). אמנם התוספות (ד"ה קראו, סוכה נד. ד"ה שייך) כתבו ע"פ התוספתא (פ"ד ה"ט) שהלויים קראו אותו. וראה בשושנים לדוד ובית דוד (על המצוות פ"ה מ"ה) שכתבו ליישב שיטת רש"י, שהלויים היו קוראים את ההלל, ואנשי הכתות היו עונים אחריהם ראשי פרקים, ונמצא שגם אנשי הכתות היו קוראים את ההלל. ובחידושי מרן רי"ז הלוי (הלכות קרבן פסח) כתב גם שהן בעלי הקרבן והן הלויים קראו הלל [אלא שלא חילק לומר שבעלי הקרבן היו עונים אחריהם ראשי פרקים]. וראה עוד בילקוט ביאורים.

מלשון רש"י (ד"ה סס גמרו וד"ה וסס שנו) וכן בסוכה (נד: ד"ה קראו) משמע שההלל נאמר בשעת שחיטת הפסח, אולם ברמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"י) מבואר שההלל נאמר בשעת השחיטה וההקרבה. וראה בעבודת הפסח (ד"ה קראו - השני) שדקדק מדברי רש"י בערכין (י. ד"ה וסס היה) שהיו קוראים את ההלל כל זמן הקרבת הפסח.

כתבו התוספות (ד"ה קראו), אף שהגמרא בברכות (לה.) ובערכין (יא.) אומרת שאין אומרים שיר של קרבן אלא על היין [-בשעת ניסוך היין], והרי בפסח לא היה כלל ניסוך יין, כוונת הגמרא שאין אומרים שיר בשום אכילת מזבח, כגון זריקת דמים או ניסוך מים, אלא בניסוך היין, משום שעיקר שמחת האכילה היא בשעת שתיית היין ולמדו אכילת מזבח מאכילת בני אדם, שנאמר (שופטים ט יג) 'תירושי המשמח אלהים ואנשים', אולם שלא בשעת אכילת מזבח היו אומרים שירה גם בלא יין.

לו. רש"י (ד"ה סס גמרו). ולכאורה משמע מלשונו שאם רק מעטים שוחטים אין חוזרים וקוראים. וצ"ע. וברמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"י) הלשון 'אם גמרו את ההלל ועדיין לא שלמה הכת מלהקריב'.

לז. רש"י (סוכה מד: ד"ה ערב). אולם התוספות (סס ע"פ ד"ה שייך) פירשו, שלא התחילו כלל לקרוא בפעם שלישית.

לח. רש"י (ד"ה וסס). ואף ש'הלל' נאמר בשעת השחיטה [כפי שכתב רש"י בדיבור הקודם] ושחיטה כשירה גם בזרים, וכך לשון המשנה לעיל 'שחט ישראל', ומה בכך שהיו שם כהנים מרובים, מכל מקום רוב פעמים היתה השחיטה על ידי כהנים. קול סופר (פ"ה מ"ז). וראה בתוספות (קידושין עו: ד"ה מין) ומהרש"א (סס), שאף ששחיטת קדשים כשירה בזרים, אולם לכתחילה היתה נעשית על ידי כהנים. ואחרונים ציינו הכתוב בדברי הימים (ב' כט כד) 'וישחטום הכהנים'. וראה גם בהגהות יעב"ץ על הרא"ש (חולין פ"א ס"ג) ושאילת יעב"ץ (מ"ג סי' קמז). והרחבת הדברים בזה בספר שבילי הקודש (ליברמן סי' ל אות ז-י).

לט. יש לתמוה כיצד הפסיקו באמצע הלל, אחר שהלל טעון ברכה. בשלמא לפי התוספות בסוכה (הו"ד לעיל בהערה על דברי הגמרא 'קראו את ההלל') שהלויים קראו את ההלל, לא קשה, משום שהלויים קראו את ההלל כבר בשעת הקרבת פסחי הכתות הראשונות, והספיקו לגומרו, אבל לדעת רש"י שאנשי הכתות היו קוראים אותו קשה. וכתב בחידושי מרן רי"ז הלוי (חנוכה פ"ג ה"ו) על פי דברי רב האי גאון (תשובות הגאונים שערי תשובה סי' קנ) שההלל שאומרים בליל פסח אינו טעון ברכה, לפי שאינו נאמר בתורת קריאה אלא בתורת שירה, וכמו כן יש לומר שההלל הנאמר בשחיטת קרבן הפסח לא נאמר בתורת קריאה אלא בתורת שירה ואינו טעון ברכה. ובמלאכת שלמה (פ"ה ה"ז) כתב שאנשי הכיתות סיימו את ההלל אחר השחיטה. וכן כתב בהערות הרב אלישיב (נרש"י ד"ה קראו) שאנשי הכיתות סיימו את ההלל בלחש. עוד כתב שהיה זה כעין ברכה על חצי הלל, כיון שהתחילו כדין. וסיים וצ"ב.

מ. שבולם נזדרזו להידחק ולהיכנס עם שתי הכיתות הראשונות. מאירי (ד"ה קראו). כתב בקול הרמ"ז (פ"ה מ"ז) על פי רמז, שהואיל והכת השלישית נתעצלה במצוה, כמו שאמרו בגמרא (נקמן סה.) שנקראת 'כת עצלנית', לכן לא הגיעה לומר 'אהבתי כי ישמע ה'', לפי שאוהבי ה' זריזים לקיים מצוותיו. וכעין זה כתב בעיון יעקב (על עין יעקב, ד"ה גופא).

מא. בעזרה היתה מהלכת אמת המים, ובחומת העזרה היה נקב שהמים יצאו דרכו החוצה. וכשהיו רוצים להדיח את העזרה, היו סותמים את נקב יציאת המים ואמת המים היתה מתמלאת ועוברת על גדותיה, והמים הציפו את כל העזרה שהיתה רצפתה משיש, אחר כך היו פותחים את הנקב והמים יצאו ושטפו עמהם את כל הדם שעל רצפת העזרה, ובערב פסח מתוך שהדמים מרובים, היו הכהנים מדיחים אותה לאחר שהשלימה הכת השלישית את הקרבת פסחיה.

מב. כתב הרמב"ם (פיה"מ פ"ה מ"ח), מה שאמר שמעשהו בחול כך מעשהו בשבת, מוסב על כל מה שעשו בקרבן הפסח, ובכלל זה גם הדחת העזרה, שהיו עושים אותה בחול לאחר שהשלימו את הקרבתו, ועל כך אומרת המשנה, שמה שנהגו לעשות את כל מעשהו של חול גם בשבת, היה שלא ברצון חכמים, שלדעת חכמים לא היה כל מעשהו בשבת כבחול.

מג. במסכת שבת (קטו:) מובאת מחלוקת תנאים באופן ההפשטה כשחל ערב פסח בשבת, אם הותרה הפשטת כל העור, או רק עד החזה כדי צורך הוצאת האימורין.

מד. ר"י מלוניל (ד"ה מוקלקלות).

מה. כמו ששנינו במסכת תמיד (פ"ג מ"ה) שבית המטבחיים היה לצפונו של המזבח, והיו בו שמונה עמודים קטנים מאבן שנקראו גנסים [-נמוכים. והיו פחות מקומת איש

קשיא מליקה אמליקה. דס"ד בחרבעה עשר קחמר, וקחני לעבר חמליקה דומיח דשחר קרבנות, ועוד דקח חשיב ליה כשחיטה: ה"ג ולטעמיך תיקשי לך היא גופא, דקתני רישא לא אמרו אלא בפסח בלבד. חבל חשחר קרבנות לח חשייב, והדר חני חחד חמולק וחחד המזה: אלא הא והא. תרוייהו הכי מתניתא רבי שמעון דמתני', דפטר חשחר קרבנות בחרבעה עשר ומחייב עלייהו בחועל: מליקה אמליקה לא קשיא. קמייתא דפטר, בחרבעה עשר קחי, כדתני בה בהדיח, ותנח עוף והוח הדין לשחר זבחים, חלח משום לחורחיה לעכודיה בו ביום חחר התמיד נקט ליה, וריעח דמתניתא בתריתא דקתני נמי לח חמרו חלח פסח בלבד, רבי שמעון חמרה, ובחרבעה עשר קחי, ובחד השוחט כו' דקיפא, בחולו של מועד קחמר, ובחשחעין חיוחא לזורק ולמולק כשוחט, דלח חימח שחיטה דווקח: תנאי היא. הכי תרחי חחמי, תנחי היח ובליבח דרבי שמעון, מר מקיש הקטרה לעבודת הדם הוחיל ויצחו בהלנת חימורין, ומר ליח ליה הח היקישח, דשחיטה קחמר רחמנח, וזריקה דמתרבית בהדיח מדם זבחי, חבל הקטרה לח: זבחי זבחי תרי זימני. תרי קרחי כתיבי, חקיל י' לחד מינייהו ושדי חחידך, וקרי ביה זבח דהיינו פסח, וקרי ביה זבחי לשחר זבחים: ואמאי פלגינהו רחמנא. ולח כתב זבחי בחד קרח והכל בחשחע בין בפסח בין בשחר זבחים: לומר לך בזמן דאיכא זבח. דהיינו פסח בחרבעה עשר, לח מחייב חשחר זבחים: הא פתמא פטור. חלח תשחט, דחמרינן כל כמה דלח עקר שם פסח מיניה, הוח פסח, ושחטו בשחר יחות השנה, ופסול, ושחיטה שחינה רצויה היח: בעי עקירה. ולח חמרינן שחמיה שלמים הוח, ולשון בעיח הוח, כלומר פשטינן לה מהכח חו לח: מפי חבורה. כולם הודו בדבר זה לחוקומי מתני' דחשחע דבעי למעקר שם פסח מיניה, כגון שהיו בעליו טחחין בחרבעה עשר, דשחמיה לשם פסח שני קחי, חח"ה בעי עקירה: מתני' הפסח נשחט בשלש כיתות. פסחי נזכר, [ג] בין שהנזכר מועטין ויכולין ליעשט כולן בבת חחת, חצוה ליחלק לשלש כיתות זו חחר זו: בזיכי זהב ובזיכי כסף. כפות גדולות לקבל בהן הדם: שכולה כסף כו'. בגמ' מפרש טעמח: ולא היו לבזיכין שוליים. רחבין מלמטה, חלח חדין תחתיהם, כדי שלח יוכלו ליצב על הקרקע: שמא יניחום. כהניס על גבי קרקע עד שיקבלו דם חחר מחמת שהן מרובין ויצטרכו, ויקרוש הדם ולח יהח רחוי לזרוק: שחט ישראל. חס ירלה, שהשחיטה כשירה בזרים[ד] בכל הקרבנות: וקיבל בהן. הדם בבזך מצוחר הטלה: נותנו לחבירו. שהרי בשורה הן עומדים עד המזבח: מקבל את המלא. מיד הנותנו לו, ומחזיר חת הריקן שחזר חליו מיד בהן הזורק: זריקה אחת. בבזך עלמו זורק ולח מתנה בחלבע, שחין לך קרבן טעון חלבע חלח חטחת לבדה[ה] כדכתיב בחלבעו: בנגד היסוד. ברוחות שבמזבח שהיה יסוד מתחיהן, וזורק לזקיפתו של מזבח והוח נופל ליסוד. ולפי שחין היסוד מקיף חת המזבח חלח חת הלפון ואת המערב כדחתן במסכת מדות (פ"ג משנה ח), לכך הולרך לומר כנגד היסוד: כך מעשה השניה והשלישית. הכל כחשר חמרנו: קראו את ההלל. חלל כיתות קחי: אם גמרו שנו. כשהיו מתחילין לשחוט מתחילין לקרות, ואס רבו הפסחים ומבך זמן שחיטתן עד שגמרו ועדיין רבים שוחטין, חוזרין וקורין שניה: ואם שנו. ועדיין לח גמרה שחיטת פסחי חותה הכת, שילבו, וכן השניה וכן השלישית, ואע"פ שלח הירע מעולם שסילבו, לפי שהיו סס כהנים מרובין ומהירין במלחכתן: לא הגיעו לאהבתי. לפילו פעם לחבון: אלא שהכהנים מדיחין העזרה. שחמת המים מהלכת בעזרה, וכשהן רולין להדיח העזרה פוקקין חת נקב יליחתה והמים פושטין והולכין על גדותיה ומדיחין חת כל העזרה, שרלפה של שיש היתה כולה, ומחר כך פותחין הנקב והמים יולחים, ובערב הפסח מתוך שהדמים מרובים היו מדיחין חותה בבבת חלח בדבון חכמים: מדם התערובת. המוטל על הרלפה, וטעמח מפרש בגמרח[ט]: אונקליות. מסמרים שרלפיהן כפופין למעלה, קרוק"ס[ג] בלע"ז: בעמודין. חלו עמודין קטנים הרבה וקרויין גגסין, כדחמרינן בבבת' תמיד (פ"ג משנה ה), לתנן בית המטבחיים היה לבפנו של מזבח, ועליו שמונה עמודין וקרויין גגסין, וקורות[ד] של חרז על גביהן, ואונקליות של בחול היו קבועין בהן, וג' סדרים, שבהן תולין ומפשיטין: וקבועים. בעזרה במקום בית המטבחיים: חלקין. מחולקין, מפולגות קליפתן:

שחל

יוכלו ליצב על הקרקע: שמא יניחום. כהניס על גבי קרקע עד שיקבלו דם חחר מחמת שהן מרובין ויצטרכו, ויקרוש הדם ולח יהח רחוי לזרוק: שחט ישראל. חס ירלה, שהשחיטה כשירה בזרים[ד] בכל הקרבנות: וקיבל בהן. הדם בבזך מצוחר הטלה: נותנו לחבירו. שהרי בשורה הן עומדים עד המזבח: מקבל את המלא. מיד הנותנו לו, ומחזיר חת הריקן שחזר חליו מיד בהן הזורק: זריקה אחת. בבזך עלמו זורק ולח מתנה בחלבע, שחין לך קרבן טעון חלבע חלח חטחת לבדה[ה] כדכתיב בחלבעו: בנגד היסוד. ברוחות שבמזבח שהיה יסוד מתחיהן, וזורק לזקיפתו של מזבח והוח נופל ליסוד. ולפי שחין היסוד מקיף חת המזבח חלח חת הלפון ואת המערב כדחתן במסכת מדות (פ"ג משנה ח), לכך הולרך לומר כנגד היסוד: כך מעשה השניה והשלישית. הכל כחשר חמרנו: קראו את ההלל. חלל כיתות קחי: אם גמרו שנו. כשהיו מתחילין לשחוט מתחילין לקרות, ואס רבו הפסחים ומבך זמן שחיטתן עד שגמרו ועדיין רבים שוחטין, חוזרין וקורין שניה: ואם שנו. ועדיין לח גמרה שחיטת פסחי חותה הכת, שילבו, וכן השניה וכן השלישית, ואע"פ שלח הירע מעולם שסילבו, לפי שהיו סס כהנים מרובין ומהירין במלחכתן: לא הגיעו לאהבתי. לפילו פעם לחבון: אלא שהכהנים מדיחין העזרה. שחמת המים מהלכת בעזרה, וכשהן רולין להדיח העזרה פוקקין חת נקב יליחתה והמים פושטין והולכין על גדותיה ומדיחין חת כל העזרה, שרלפה של שיש היתה כולה, ומחר כך פותחין הנקב והמים יולחים, ובערב הפסח מתוך שהדמים מרובים היו מדיחין חותה בבבת חלח בדבון חכמים: מדם התערובת. המוטל על הרלפה, וטעמח מפרש בגמרח[ט]: אונקליות. מסמרים שרלפיהן כפופין למעלה, קרוק"ס[ג] בלע"ז: בעמודין. חלו עמודין קטנים הרבה וקרויין גגסין, כדחמרינן בבבת' תמיד (פ"ג משנה ה), לתנן בית המטבחיים היה לפנימו של מזבח, ועליו שמונה עמודין וקרויין גגסין, וקורות[ד] של חרז על גביהן, ואונקליות של בחול היו קבועין בהן, וג' סדרים, שבהן תולין ומפשיטין: וקבועים. בעזרה במקום בית המטבחיים: חלקין. מחולקין, מפולגות קליפתן:

שחל

עד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם: [שמות יב, ו]

הא והא רבי שמעון. נרחה לר"י דההיח קמייתח לח הוה מלי לחוקומי כרבנן משום דקחני בה חבל המולק חת העוף בי"ד חינו עובר בולח כלום חמחי נקט עוף חי לחו דלחתח למידק דווקח בי"ד חבל בחול המועד חפילו בעוף נמי מיחייב והיינו כר' שמעון ובקונטרס פי' לעיל טעם חחר חמחי נקט עוף:

ואיבא דלח מקיש. חלב לזבח ונהי דלח מקיש להקטרה לענין הכי מקיש דלח חמרינן חפילו חחד בסוף העולם דסבירח הוח לחקושי להכי: **טעמא** שלא לשמו הא פתמא פטור ש"מ כו'. זחת גירסת רש"י וחין נרחה לר"ת דהח חיכח למידק מריעח חיפכח וגריס ר"ת הכי לשמו חמחי פטור שלמים לשם פסח קשחיט ש"מ בעי עקירה פירוש לחי לח בעי עקירה חפילו שחט לשמו כשר דשלמים לשם פסח כשר דהח מכשיר לעיל[ו] ר' יהושע שוחט חוכרים לשמו[ז]:

קראו את ההלל. פי' לויס לתניח בתוספתח[ח] ישרחל שוחטין חת פסחיהן ולויס קורחים חת ההלל קשה לר"י לחמרינן בפ' חין נערכין בערכין (יח.) ובכילד מבדכין (ברכות לה. ושם) חין חומרים שירה חלא על היין והכח חזינן לחיכח שירה בלא נסכים וכן היו[י] מקדשין העזרות בג' תודות ובשיר וחומר ר"י דה"פ חין חומרים שירה בשעת הקרבת קרבן חלא על היין למשמח[יא] חלהים ושמחת לבב היין ועיקר שמיה ושמחה היינו בשעת חכילה ודומיח דהכי נמי לגבוה בשעת הקרבת קרבן קחמר דחין חומר שירה חלא על היין בשעת הקרבה היו חומרים שירה חלא על היין בכמה דוכתי:

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) לקמן עג: חולין ל., ג) זבחים יד:, ג) עיין תוס' סוכה נד. ד"ה שייר, ד) סוכה נד:, ה) [זבחים לד: מנחות נט:], ו) שבת קכג:, ז) זבחים דף לא:, ח) עיין זבחים דף צד:, ט) דף סה., י) דף סב:, כ) [וע"ע תוספות יומח סג. ד"ה טעמח], ל) פ"ד ה"ט, מ) [שבועות יד.].

א"ח 19.06.2018

הגהות וציונים

ח] "וכו'" ליתא בכת"י: ג] בכמה דפו"ח נוסף בין שהצבור מרובין (כן הגיה הגרי"ב וכן הוגה ברע"ב, וכ"ה ברש"י ע"י): ג] ווים: ד] צ"ל וריבעים של ארז, וכ"ה במשנה שם: ה] דממשמח (מלאכת שלמה):

משנת ראשונים

כגון שהיו בעלים טמאי מת ונדחין לפסח שני דסתמיה לשום פסח קאי. הואיל ובעלים לא הקריבו עדיין קרבן פסח סתמו כלשמו ונפסל הזבח והוא פטור, אבל כל שאבד ונמצא סתמו כשלא לשמו וחייב שכל קרבנות הראויים לבוא במועד כגון נדרים ונדבות אם הקריבן על החמץ חייב. [מאירי]

נעלו דלתות העזרה תקעו הריעו ותקעו. וי"מ שעל כל קריאה היו תוקעין סימן אחד ור' יהודה אומר שמעולם כת שלישית לא הגיעה לאהבתי עד ששלמו מעשיה מפני שעמה מועטין. [מאירי]

וי"מ שכל קריאה וקריאה היו קורין אותה בשלש הפסקות הראשונה עד אהבתי השניה עד מן המיצר השלישית עד סוף ההלל ובכל הפסק והפסק היו תוקעין סימן אחד ונמצאו תשע תקיעות בכל קריאה שהם כ"ז תקיעות לשלש כיתות ולר' יהודה כ"א שהרי האחרונה לא היתה תוקעת אלא פעם אחת. [מאירי]

קראו את ההלל. תניא בתוספתא הלוים עומדים על דוכנם ואומרים את ההלל בשירה. [תוספות ריד]

מנין שאין אומרין שירה אלא על היין, פי' לא שאין אומרים שירה בשום מקום אלא על היין שהרי אומרין שירה בשחיטת פסחים כדאיתא בפ' תמיד נשחט וכן אומרים שירה במלחמה כדאיתא ביהושפט בדברי הימים, אלא ה"ק שאין אומרים שירה באכילת מזבח כגון בהקטרה ובזריקת דמים ובנסוך המים אלא על היין בלבד. [הרשב"א, ברכות לה.]

עין משפט נר מצוה

לו א מיי' פ"ח מהל' ק"פ הלכה ט:
לז ב סמ הלכה יח:
לח ג סמ הלכה יב:
לט ד סמ הלכה יג:
מ ה סמ הלכה יד:
מא ו סמ הלכה טו:
מב ז סמ הלכה יח:
מג ח סמ הלכה טז:
מד ט סמ הלכה יד:

רבינו חננאל

והתם קתני המקטיר את האימורין עובר והמולק אינו עובר. קשיין אהדדי. ופרקי' שתי הברייתות לר"ש הן. הא דפטרה אמליקה בי"ד והכי קאמר ר' שמעון במתני' ושאר כל הזבחים בי"ד בין לשמן ובין שלא לשמן פטור וכיון דר' שמעון פוטר בשאר זבחים כ"ש אמליקה. והא דמחייבת אמליקה בחולו של מועד דבההיא מחייב ר"ש במשנתנו [דתנן] ושאר כל הזבחים במועד בין לשמן ובין שלא לשמן [חייב] ומליקה כשחיטה חשיב לה. הקטרת אימורין יש תנא דמקיש הקטרה לשחיטה ומחייב ויש תנא דלא מקיש ותרוייהו אליבא דר"ש. ואמרינן מאי טעמא דר' שמעון דיד מחייב השוחט את הפסח לבדו על החמץ. ופוטר השוחט שאר הזבחים על החמץ ופוטר השוחט הפסח לשמו. ופשטא טעמא דר"ש משום דכתיבי תרי קראי לא תשחט ולא תזבח ובתרווייהו כתיב זבחי שמעי' מתרי זבחי דאינון זבחי וכיון דהוה ליה למכתב זבחי דמשמע זבחים טובא ופלגינהו וכתב זבחי זבחי ש"מ כל היכא דאיכא זבח והוא זבח חג הבשר שעובר עליו קרינא ביה זבחי. אזבח זה חייב ולא אשאר זבחים. אבל במועד דליכא זבח חג הפסח קרינא זבחים וחייב אשאר זבחים. ודיקי' מדקתני השוחט הפסח על החמץ במועד לשם שלמים חייב דוקא שעקר שם פסח מעליו וקראו שלמים מכלל דבשאר ימות השנה בעי עקירה. ופרקי' לעולם אימא לך דלא בעי עקירה ומתני' כגון שהיו בעליו טמאי מתים ונדחו לפסח שני דסתמיה לשם פסח קאי: מתני' הפסח נשחט בשלש כתות שנאמר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל קהל ועדה וישראל:

חשק שלמה על ר"ח

ח) ובמועד מייב מסמר זבחים.

תורה אור השלם

א) לֹא תִזְבַּח עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין חֵלֶב חַגִּי עַד בֹּקֶר:
[שמות כג, יח]

ב) לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח:
[שמות לד, כה]

ג) וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת

וְלַהַפְשִׁיט, שהאונקליות היו תפוסים על ידי אחרים, מַקָּלוֹת דַּקִּים תְּחוֹבִין וְעַל פִּיהֶן חֲבֵירוֹ, וְתוֹלֶה את הפסח על המקלות, וּמַפְשִׁיט.
וַחֲלָקִים - מקולפים מקליפתם הָיוּ שָׁם - בעזרה, מַנִּיחַ את המקל עַל רַבִּי אֶלְיעֶזֶר אוֹמֵר, אַרְבָּעָה עָשָׂר בניסן

כדי שיהיה נוח לתלות ולהפשיט בהם. תפארת ישראל (ממיד פס יכין פוס לה)], ועל גביהם היו מונחים לוחות של ארז מרובעים, ועל אותם לוחות היו קבועים אונקליות של ברזל, ושלשה סדרים של אונקליות היו בכל אחד ואחד מהם [כלומר ששלושה סדרים של אונקליות היו קבועים אחד מעל חבירו, כדי שיהיו מתאימים לפי גודל הבהמות המופשטות] ועליהם היו תולים את הקרבן ומפשיטים את עורו.
מו. **על** ידי שהיה תוקע אותו בגידי הירכיים הסמוכים לארכובה. מאירי (ד"ה וכיצד).

קשיא מליקה אמליקה. דס"ד בתרנגה עשר קמאר, וקתני לעבר מליקה דומיא דשאר קרבנות, ועוד דקא משמיט ליה כשחיטה: ה"ג ולטעמיך תיקשי לך היא גופא, דקתני רישא לא אמרו אלא פסח בלבד. אבל שאר קרבנות לא מחייב, והדר תני אחד השוחט ואחד המולק ואחד המזה: אלא הא והא. תרוייהו הכי מתניתא רבי שמעון דמתני', דפטר שאר קרבנות בתרנגה עשר ומחייב עלייהו בשועל: מליקה אמליקה לא קשיא. קמייתא דפטר, בתרנגה עשר קמי, כדתני בה בהדית, ותנא עוף והוא הדין לשאר זבחים, אלא משום לחורפיה לעכודיה בו ביום אחר התמיד נקט ליה, ורישא דמתניתא בתרייתא דקתני נמי לא אמרו אלא בפסח בלבד, רבי שמעון אמרה, ואשתרנגה עשר קמי, ואחד השוחט כו' דקיפא, בחולו של מועד קאמר, ואשמעינן חיובא לזורק ולמולק כשוחט, דלא תימא שחיטה דווקא: תנאי היא. הני תרתי סתמי, תנאי היא ולא כדי שמעון, אר מקיש הקטרה לעבודת הדם הוזיל ושנו בהלכות שחיטת חולין, ואר ליה הא דקתני בשחיטה קאמר רחמנא, וזריקה דאתרבית בהדיא מדם זבחי, אבל הקטרה לא: זבחי זבחי תרי זימני. תרי קראי כתיבי, שקיל ר' לחד מינייהו ושדי אחילך, וקרי ביה זבח דהיינו פסח, וקרי ביה זבחי לשאר זבחים: ואמאי פליגינהו רחמנא. ולא כתב זבחי בחד קרא והכל בשחיטה אין בפסח אין בשאר זבחים: לומר לך בזמן דאיכא זבח. דהיינו פסח בתרנגה עשר, לא מחייב משאר זבחים: דא סתמא פטור. מלא תשחט, דאמרינן כל כמה דלא עקר שם פסח מיניה, הוא פסח, ושחטו בשאר ימות השנה, ופסול, ושחיטה שניה לשוא היא: תנאי היא. הני תרתי סתמי, תנאי היא ולא כדי שמעון, אר מקיש הקטרה לעבודת הדם הוזיל ושנו בהלכות שחיטת חולין, ואר ליה הא דקתני בשחיטה קאמר רחמנא, וזריקה דאתרבית בהדיא מדם זבחי, אבל הקטרה לא: זבחי זבחי תרי זימני. תרי קראי כתיבי, שקיל ר' לחד מינייהו ושדי אחילך, וקרי ביה זבח דהיינו פסח, וקרי ביה זבחי לשאר זבחים: ואמאי פליגינהו רחמנא. ולא כתב זבחי בחד קרא והכל בשחיטה אין בפסח אין בשאר זבחים: לומר לך בזמן דאיכא זבח. דהיינו פסח בתרנגה עשר, לא מחייב משאר זבחים: דא סתמא פטור. מלא תשחט, דאמרינן כל כמה דלא עקר שם פסח מיניה, הוא פסח, ושחטו בשאר ימות השנה, ופסול, ושחיטה שניה לשוא היא: בעי עקירה. ולא אמרינן סתמיה שלמים הוא, ולשון נעיה הוא, כלומר פשטינן לה מהכא או לא: מפי חבורה. כולם הודו בדבר זה לאוקומי מתני' דשמעה דבעי למעקר שם פסח מיניה, כגון שהיו בעליו טמאין בתרנגה עשר, דסתמיה לשם פסח שני קאי, משה"ה בעי עקירה: מתני' הפסח נשחט בשלש כיתות. פסחי נזבר, [ב] דין שהנזבר מועטין ויכולין ליאכל כולן בבת אחת, מצוה ליחלק לשלש כיתות זו אחר זו: בזיכי זהב ובזיכי כסף. כפות גדולות לקבל דהן הדם: שבולה כסף כו'. בגמ' מפרש טעמא: ולא היו לבזיכין שוליים. רחבין מלמטה, אלא אחין אחילין שיהו יכולו ליצב על הקרקע: שמא יניחום. כהנים על גבי קרקע עד שיקבלו דם אחר מאחת שהן מרובין וישכחום, ויקרום הדם ולא יהא רשאי לזרוק: שחט ישראל. אם ירצה, שהשחיטה כשרה בזרים[ג] בכל הקרבנות: וקיבל כהן. הדם בשעה מצוה טלה: נותנו לחבירו. שהרי בשעה הן עומדים עד המזבח: מקבל את המלא. מיד הנותנו לו, ומחזיר את הריקן שהוא אצלו מיד כהן הזורק: זריקה אחת. בשעה אחת. בשעה מתנה בתלבע, שאין לך קרבן טעון תלבע אלא חטאת לבדה[ד] כדכתיב בתלבעו: בנגד היסוד. ברוחות שבמזבח שהיה יסוד מתחיתן, וזורק לזקיפתו של מזבח והוא נופל ליסוד. ולפי שאין היסוד מקיף את המזבח אלא את הלפון ואת המערב כדתנן במסכת מדות (פ"ג משנה ו), לכך הולרך לומר כנגד היסוד: כך מעשה השניה והשלישית. הכל כשאר קרבנות: קראו את ההלל. אבל כיתות קטי: אם גמרו שנו. שהיו מתחילין לשחוט מתחילין לקרות, ואם רצו הפסחים ומשך זמן שחיטתן עד שגמרו ועדיין רבים שוחטין, חוזרין וקורין שניה: ואם שנו. ועדיין לא גמרה שחיטת פסחי מותה הכת, שילשו, וכן השניה וכן השלישית, ואע"פ שלא חירע מעולם שהילשו, לפי שהיו שם כהנים מרובין ומהירין במלאכתן: לא הגיעו לאהבתי. לפילו פעם לאחון: אלא שהכהנים מדיחין העזרה. שאחת המים מהלכת בעזרה, וכשהן רוצין להדיח העזרה פוקקין את נקב יליאתה והמים פושטין והולכין על גדותיה ומדיחין את כל העזרה, שרצפה של שיש היתה כולה, ומאר כך פותחין הנקב והמים יולאים, ובערב הפסח מתוך שהדמים מרובים היו מדיחין אותה בשעת שלא בדעון חכמים: מדם התערובת. המוטל על הרלפה, וטעמא מפרש בגמרא[ט]: אונקליות. מסמרים שרלפיהן כפופין למעלה, קרוק"ס[ג] בלע"ז: בעמודין. אלו עמודין קטנים הרבה וקרויין גנסין, כדאמרינן במס' תמיד (פ"ג משנה ה), לתנן בית המטבחיים היה לפנים של מזבח, ועליו שמונה עמודין וקרויין גנסין, וקורות[ד] של ארז על גביהן, ואונקליות של ברזל היו קבועים בהן, וג' שדרים, שבהן תולין ומפשיטין: וקבועים. בעזרה במקום בית המטבחיים: חלקין. מחולקין, מפולגות קליפתן:

שחל

עד ארבעה עשר יום לחדש הזה ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים: [שמות יב, ו]

הא והא רבי שמעון. נראה לר"י דההיא קמייתא לא הוה מצי לאוקומי כרבנן משום דקתני בה אבל המולק את העוף בי"ד אינו עובר בולא כלום אמאי נקט עוף אי לאו דאתא למידק דווקא בי"ד אבל בחול המועד אפילו בעוף נמי מיחייב והיינו כר' שמעון ובקונטרס פי' לעיל טעם אחר אמאי נקט עוף:

ואיבא דלא מקיש. אבל לזבח ונהי דלא מקיש להקטרה לענין הכי מקיש דלא אמרינן אפילו אחד בסוף העולם דסברא הוא לאקושי להכי: **טעמא** שלא לשמו הא סתמא פטור ש"מ כו'. זאת גירסת רש"י ואין נראה לר"ת דהא אימא למידק מריסת אפכא וגריס ר"ת הכי לשמו אמאי פטור שלמים לשם פסח קשחיט ש"מ נעי עקירה פירוש לאי לא נעי עקירה אפילו שחט לשמו כשר דשלמים לשם פסח כשר דהא מכשיר לעיל[ו] ר' יהושע שוחט אחרים לשמו[ז]: **קראו** את ההלל. פי' לויס לתניא בתוספתא[ח] ישראל שוחטין את פסחיהן ולויס קורסים את ההלל קשה לר"י לאמרינן בפ' אין נוערין בערכין (יא.) ובכילד מדרכין (ברכות לה. ושם) אין אומרים שירה אלא על היין והכא אזינן לאיכא שירה בלא נסכים וכן היו[י] מקדשין העזרות בג' תודות ובשיר ואומר ר"י דהא"פ אין אומרים שירה בשעת הקרבת קרבן אלא על היין למשמע[יא] אלהים ואנשים דריש ליה ועיקר שמיה ושמחה היינו בשעת מכילה ודומיא דהכי נמי לגבוה בשעת הקרבת קרבן קאמר לאין אומר שירה אלא על היין בשעת הקרבה היו אומרים שירה אלא על היין בכמה דוכתי:

מתני' הפסח נשחט בשלש כתות שנאמר[ג] ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים: [שמות יב, ו]

חשק שלמה על ר"ח

ח) ובמועד מייב משאר זבחים.

תורה אור השלם

א) לֹא תִזְבַּח עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין חֵלֶב חַגִּי עַד בֹּקֶר:
[שמות כג, יח]

ב) לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח:
[שמות לד, כה]

ג) וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת

מסורת הש"ס
עם הוספות

ח) לקמן עג: תולין ל., ג) זבחים יד:, ג) עיין תוס' סוכה נד. ד"ה שייר, ד) סוכה נד:, ה) [זבחים לד: מנחות נט:], ו) שבת קכג:, ז) זבחים דף לא:, ח) עיין זבחים דף צד:, ט) דף סה., י) דף סב:, כ) [וע"ע תוספות יומא סג. ד"ה טעמא], ל) פ"ד ה"ט, מ) [שבועות יד.].

הגהות וציונים

ח] "וכו'" ליתא בכת"י: ג] בכמה דפו"ח נוסף בין שהצבור מרובין (כן הגיה הגרי"ב וכן הוגה ברע"ב, וכ"ה ברש"י ע"י): ג] ווים: ד] צ"ל וריבעים של ארז, וכ"ה במשנה שם: ה] דממשמח (מלאכת שלמה):

משנת ראשונים

כגון שהיו בעלים טמאי מת ונדחין לפסח שני דסתמיה לשום פסח קאי. הואיל ובעלים לא הקריבו עדיין קרבן פסח סתמו כלשמו ונפסל הזבח והוא פטור, אבל כל שאבד ונמצא סתמו כשלא לשמו וחייב שכל קרבנות הראויים לבוא במועד כגון נדרים ונדבות אם הקריבן על החמץ חייב. [מאירי]

נעלו דלתות העזרה תקעו הריעו ותקעו. וי"מ שעל כל קריאה היו תוקעין סימן אחד ור' יהודה אומר שמעולם כת שלישית לא הגיעה לאהבתי עד ששלמו מעשיה מפני שעמה מועטין. [מאירי]

וי"מ שכל קריאה וקריאה היו קורין אותה בשלש הפסקות הראשונה עד אהבתי השניה עד מן המיצר השלישית עד סוף ההלל ובכל הפסק והפסק היו תוקעין סימן אחד ונמצאו תשע תקיעות בכל קריאה שהם כ"ז תקיעות לשלש כיתות ולר' יהודה כ"א שהרי האחרונה לא היתה תוקעת אלא פעם אחת. [מאירי]

קראו את ההלל. תניא בתוספתא הלוים עומדים על דוכנם ואומרים את ההלל בשירה. [תוספות ר"ד]

מנין שאין אומרין שירה אלא על היין, פי' לא שאין אומרים שירה בשום מקום אלא על היין שהרי אומרין שירה בשחיטת פסחים כדאיתא בפ' תמיד נשחט וכן אומרים שירה במלחמה כדאיתא ביהושפט בדברי הימים, אלא ה"ק שאין אומרים שירה באכילת מזבח כגון בהקטרה ובזריקת דמים ובנסוך המים אלא על היין בלבד. [הרשב"א, ברכות לה.]

עין משפט
נר מצוה

לו א מיי' פ"ח מהל' ק"פ הלכה ט:
לז ב סמ הלכה יח:
לח ג סמ הלכה יב:
לט ד סמ הלכה יג:
מ ה סמ הלכה יד:
מא ו סמ הלכה טו:
מב ז סמ הלכה יח:
מג ח סמ הלכה טז:
מד ט סמ הלכה יד:

רבינו חננאל

והתם קתני המקטיר את האימורין עובר והמולק אינו עובר. קשיין אהדדי. ופרקי' שתי הברייתות לר"ש הן. הא דפטרה אמליקה בי"ד והכי קאמר ר' שמעון במתני' ושאר כל הזבחים בי"ד בין לשמן ובין שלא לשמן פטור וכיון דר' שמעון פוטר בשאר זבחים כ"ש אמליקה. והא דמחייבת אמליקה בחולו של מועד דבההיא מחייב ר"ש במשנתנו [דתנן] ושאר כל הזבחים במועד בין לשמן ובין שלא לשמן [חייב] ומליקה כשחיטה חשיב לה. הקטרת אימורין יש תנא דמקיש הקטרה לשחיטה ומחייב ויש תנא דלא מקיש ותרווייהו אליבא דר"ש. ואמרינן מאי טעמא דר' שמעון דיד מחייב השוחט את הפסח לבדו על החמץ. ופוטר השוחט שאר הזבחים על החמץ ופוטר השוחט הפסח ח) לשמו. ופשטא טעמא דר"ש משום דכתיבי תרי קראי לא תשחט ולא תזבח ובתרווייהו כתיב זבחי שמעי' מתרי זבחי דאינון זבחי וכיון דהוה ליה למכתב זבחי דמשמע זבחים טובא ופלגינהו וכתב זבחי זבחי ש"מ כל היכא דאיכא זבח והוא זבח חג הבשר שעובר עליו קרינא ביה זבחי. אזבח זה חייב ולא אשאר זבחים. אבל במועד דליכא זבח חג הפסח קרינא זבחים וחייב אשאר זבחים. ודיקי' מדקתני השוחט הפסח על החמץ במועד לשם שלמים חייב דוקא שעקר שם פסח מעליו וקראו שלמים מכלל דבשאר ימות השנה בעי עקירה. ופרקי' לעולם אימא לך דלא בעי עקירה ומתני' כגון שהיו בעליו טמאי מתים ונדחו לפסח שני דסתמיה לשם פסח קאי: מתני' הפסח נשחט בשלש כתות שנאמר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים:

אתיא זריקה זריקה מעולה. נפ' ליזהו מקומן (זבחים נ.) פריך ונילף מעולה מה עולה שחיט שהן מרבע לף פסח כו' ומשני לחמר מגיי למה לי למיכתב סגיד בעולה סגיד בחטאת הוו להו שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין וקשה לר"י דנהי דלא ילפינן משני כתובין הבאין כאחד מכח מניינו מדלא כתב בחד מינייהו בכור ומעשר ופסח לאיכא גזירה שוה נילף שפיר מעולה דאין גזירה שוה למחלה [ע] ואומר ר"י דע"כ לחם דחטאת לכתיב בהו סגיד דאמרינן התם דהוו שני כתובים ושלמה כתובים ילפינן בג"ש מעולה או עולה ילפת מיניהו והשתא אתי שפיר הא דמסיק הוו להו שני כתובים הבאין כאחד למעוטי דלא נילף בגזירה שוה אתו דדומיא דכתב בהו סגיד קא ממעט דאית בהו גזירה שוה כדפריסי':

המולג

שחל להיות בשבת מניח ידו על כתף חבירו ויד חבירו על כתיפו ותולה ומפשיט קרעו והוציא את אימוריו נתנו [פ] במגים והקטירן על גבי המזבח [א] יצתה כת הראשונה וישבה לה בהר הבית שניה בחיל והשלישית במקומה עומדת חשיכה יצאו וצלו את פסחיהן: **גמ'** א"ר יצחק [פ] בי אין הפסח נשחט אלא בג' כתות של שלשים שלשים בני אדם מ"ט קהל ועדה וישראל מספקא לן אי בבת אחת אי בזה אחר זה הלכך בעינן שלש כתות של שלשים שלשים בני אדם דאי בבת אחת הא איכא ואי בזה אחר זה הא איכא [ג] הלכך בחמשין נמי סגיא דעיילי תלתין ועבדי עיילי עשרה ונפקי עשרה עיילי עשרה ונפקי עשרה: נכנסה כת ראשונה וכו': איתמר אביי אמר ננעלו תנן רבא אמר נועלין תנן מאי ביניהו איכא ביניהו למסמך אניסא אביי אמר ננעלו תנן כמה דעיילו מעלו וסמכינן אניסא רבא אמר נועלין תנן ולא סמכינן אניסא והא דתנן [ב] א"ר יהודה ח"ו שעקביא בן מהללאל נתנדה שאין עזרה ננעלת על כל אדם בישראל בחכמה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל אביי מתרץ לטעמיה ורבא מתרץ לטעמיה אביי מתרץ לטעמיה אין בעזרה בשעה שננעלה על כל אדם בישראל בחכמה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל רבא מתרץ לטעמיה אין בעזרה בשעה שנועלין אותה על כל ישראל בחכמה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל. תנו רבנן מעולם לא נתמעך אדם בעזרה חוץ מפסח אחד שהיה בימי הלל שנתמעך בו זקן אחד והיו קוראין אותו פסח מעוכין. תנו רבנן [ג] פעם אחת ביקש אגריפס המלך ליתן עיניו באוכלוסי ישראל אמר ליה לכהן גדול תן עיניך בפסחים נטל כוליא מכל אחד ונמצאו שם ששים ריבוא זוגי כליות כפלים כיוצאי מצרים חוץ מטמא ושהיה בדרך רחוקה ואין לך כל פסח ופסח שלא נמנו עליו יותר מעשרה בני אדם והיו קוראין אותו פסח מעובין נטל כוליא הא בעי אקטורה דהדר מקטיר להו והכתיב [א] והקטירו [ד] שלא יערב חלביו של זה בזה דהדר מקטיר להו חדא חדא והתניא [ה] [ב] והקטירם שיהא כולו כאחד אלא תפיסה בעלמא דשקיל מינייהו עד דיהבין ליה מידי אחרינא: כהנים עומדין שורות וכו': מאי טעמא אילימא דילמא שקלי דדהבא ומעיילי דכספא הכא נמי דילמא שקלי בר מאתן ומעיילי בר מאה אלא דהכי שפיר טפי: ולא היו לבזיכין שולים וכו': תנו רבנן כל הבזיכין שבמקדש לא היו להן שוליים [ה] חוץ מבזיכי לבונה של לחם הפנים שמא יניחום ויפרום הלחם: שחט ישראל וקבל הכהן וכו': לא סגיא דלאו ישראל היא גופא קמ"ל דשחיטה בזר כשירה וקבל הכהן הא קמשמע לן [ו] מקבלה ואילך מצות כהונה נותנו לחבירו שמעת מינה הולכה שלא ברגל הויא הולכה דילמא הוא [ז] נייד פורתא ואלא מאי קמ"ל הא קמשמע לן [ג] ברב עם הדרת מלך: קבל את המלא ומחזיר את הריקן וכו': אבל איפכא לא מסייע ליה לר"ש בן לקיש [ח] דאמר ר"ש בן לקיש אין מעבירין על המצות: כהן הקרוב אצל המזבח וכו': מאן תנא פסח בזריקה א"ר חסדא ר' יוסי הגלילי היא דתניא [ט] ר' יוסי הגלילי אומר [ד] את דמם תזרוק על המזבח ואת חלבם תקטיר דמו לא נאמר אלא דמם חלבו לא נאמר אלא חלבם למד על [י] בכור ומעשר ופסח שהן טעונין מתן דמים ואימורין לגבי מזבח מנלן דטעונין [יא] יסוד אמר רבי אלעזר אתיא זריקה זריקה מעולה כתיב הכא את דמם תזרוק על המזבח וכתיב התם [ה] וזרקו בני אהרן הכהנים את דמו על המזבח סביב מה עולה טעונה יסוד אף פסח נמי טעון יסוד פרק קמא דזבחים (דף יד:). מרבע עבודות נאמרו בדם, שחיטה וקבלה והולכה וזריקה [מ], קבלה והולכה מהקריבו נפקי בשילהי פרק קמא דחגיגה [נ], ומאי משמעינן מתניתין דמיכפל למיתני סדר הולכתן היכן מי לאו הא אתא למשמעינן: **ברב עם הדרת מלך.** שהיו כולן עסוקין בעבודה: **אבל איפכא.** מחזיר את הריקן בריקה לא, דמכי מוסיט ליה האי מיד בעי לקבולי, דאין מעבירין על המצוה מאחר שנתת לידו: **מאן תנא פסח בזריקה.** למרחוק, ולא בשפיכה בנחת, מקריב הכלי לכותל המזבח, דאיכא למאן דאמר בפרק בתרא (דף קכא.) פסח בשפיכה, ורבי ישמעאל היא דמפיק ליה מודם זבחים יכפר במסכת זבחים [פ] בפרק בית שמאי. אין לך קרבן שצריך מתנה בשנים אלא חטאת בלבד, מכל כל שאר קרבנות מתן דם על הכלי: **דמו לא נאמר. בנכור כתיב אך בכור שור וגו': אלא דמם.** מלמד שהיו מקדים מצוה דפגע ברישא. **ומיהא דקתני זרקו זריק' אחת כנגד היסוד** ש"מ דמתני' רבי יוסי דאמר פסח [בזריקה ונפקא ליה מקרא דאת דמם תזרוק דפסח טעון] מתן דמים על המזבח:

עין משפט נר מצוה

מה א סם הלכה יז:
מו ב סם הלכה ט:
מז ג סם הלכה י:
מח ד סם הלכה ו:
מט ה מיי' פ"ה מהל' תמידין הלכה ג':
נ ו מיי' פ"ה מהל' מעשה קרבנות הל' יז:
נא ז סם:

תורה אור השלם

א) וְהִקְטִירוֹ הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה לֶחֶם אִשֶּׁה לַיְיָ: [ויקרא ג, יא]

ב) וְהִקְטִירָם הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה לֶחֶם אִשֵּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ כָּל חֵלֶב לַיְיָ: [ויקרא ג, טז]

ג) בָּרֵב עָם הַדְרַת מֶלֶךְ וּבְאֶפֶס לְאֹם מְחִתַּת רָזוֹן: [משלי יד, כח]

ד) אַךְ בְּכוֹר שׁוֹר אוֹ בְּכוֹר כֶּשֶׂב אוֹ בְּכוֹר עֵז לֹא תִפְדֶּה קֹדֶשׁ הֵם אֶת דָּמָם תִּזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת חֶלְבָּם תַּקְטִיר אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַיְיָ: [במדבר יח, יז]

ה) וְשָׁחַט אֹתוֹ עַל יֶרֶךְ הַמִּזְבֵּחַ צָפֹנָה לִפְנֵי אוצר החכמה יְיָ וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: [ויקרא א, יא]

רבינו חננאל

אמר רבי יצחק אין הפסח נשחט אלא בשלש כתות של שלשים שלשים בני אדם מאי טעמא מספקא לן אי כולהו קהל ועדה וישראל בבת אחת נכנסין או בזה אחר זה הלכך עיילי שלשים שלשים ואפי' [בחמשין נמי סגי] משכחת לה כגון דעיילי שלשים עבדי עשרה ונפקי ועיילי עשרה אחריני ועבדי נמי עשרה ונפקי ועיילי עשרה אחריני. **יש מי ששונה** ננעלו [דלתות העזרה] מעצמם בנס מן השמים. **ויש מי ששונה** נועלין דלתות העזרה כלומר כיון שנתמלאת העזרה נועלין הדלתות דלא לירמסו אהדדי. **והא** דתנן בעדיות [ח"ו] שעקביא בן מהללאל נתנדה שאין העזרה ננעלת על כל אדם בחכמ' וביר' חטא כעקביא בן מהללאל (וכו') כל השמועה פשוטה היא: **והכליות שלקח** תפיסה בעלמא עד שיחנו לו דבר אחר כגון צרור או כיוצא בו לעמוד בהן על המנין: **מדקתני שחט ישראל** ש"מ כי בא התנא להודיענו דשחיטה בזר כשרה: **נותנים לחברו וחברו לחברו** [ש"מ] דהולכה שלא ברגל כשר' והוא דניידי פורתא. **ותו שמעי' מדקתני** קבל המלא מקודם ואחר כך החזיר הריקן. הא דאמר ריש לקיש אין מעבירין על המצות אלא מקדים מצוה דפגע ברישא. **ומיהא דקתני זרקו זריק' אחת כנגד היסוד** ש"מ דמתני' רבי יוסי דאמר פסח [בזריקה ונפקא ליה מקרא דאת דמם תזרוק דפסח טעון] מתן דמים על המזבח:

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) מכילתא פרשתא נא, ג) ברכות יט. עדיות פרק ה משנה ו, ג) [תוספתא פרק ד], ל) מנחות פט:, ה) תורת כהנים פרשתא ויקרא, ו) [ברכות לג: ומ"ש], ז) זבחים יד:, מ) יומא דף לג. [ומ"ש], ט) זבחים דף לז. [ט:], י) עי' מדות פ"ב מ"ג, כ) עיין מנחות דף צט:, ל) מנחות דף צד: עי"ש, מ) זבחים דף יג., נ) יא., ס) [דף לז.], ע) מנחות ד ע"א.

הגהות וציונים

פ] צ"ל **נתנן** במגיס (כת"י ומשניות דפו"ר, וכ"ה נכון, דק"ס): צ] צ"ל **לטלטל** (מראה אש, ועיין רש"ש שכן משמע להדיא בשבת קכג קכד): ג] כ"ה **לפנים מן** (ד"ס): ל] ברע"ב הבית:

ליקוטי רש"י

ידו על כתף חבירו. לא מטלטלי מקלות [שבת קכד ע"א]. **נתנו במגים.** בקערה של כלי שרת והקטירן [יומא סז ע"ב]. **שאין עזרה ננעלת על כל אדם בישראל וכו'.** כלומר כשהיתה ננעלת עליהם והיינו כשנתמלאה פה לפה לא היה נכנס אדם בחכמה וירא חטא כעקביא [ברכות יט.]. **והקטירו.** מלמד כחיב והקטיר משמע לבדו שלא יערב חלבי קרבן זה עם חלבי קרבן אחר [מנחות פט: רש"י כ"י]. **שמה הולכה.** פעלה בה מחשבה לרבנן אז אם עשאה זר פסולה. **דנייד פורתא.** בשפשוף לגליס [זבחים יד:]. **אין מעבירין על המצות.** הפוגע במצוה לא יעבור ממנה ונפקא לן במכילתא מוסמרתם את המצות קרי ביה את המצות לא תחמין לה שתחמין ותיתן [יומא לג ע"א]. **אם נתת מנוה** לידך אל תחמיצנה [מגילה ו ע"ב]. **מאן תנא פסח בזריקה.** וכל זריקה מרחוק משמע שזורק מן הכלי למזבח למרחוק [זבחים לז. ד"ה מנין]. **דמו לא נאמר.** שלא כחיב דמו דליקו מבכור למודיה [שם]. **אתיא זריקה זריקה.** והיינו זריקה דפסח מתנה אחת היא כנגד היסוד מרחוק ולא כזריקת שאר קרבנות שהן שתי מתנות שהן מרבע, ומקרבי מפיק להו במסכת זבחים בפרק מיזהו מקומן (דף נז.) מדכתיב סביב בעולה סביב בחטאת סביב בשלם דשלם כתובין הבאין כאחד אין מלמדין, זריקה מרחוק ושתי מתנות שהן מרבע ופסח מתנה אחת מרחוק כדפריסית שפיכה מקרוב עומד על היסוד ושופך שם, שכולהו קרבנות כחיב זריקה לבד משתי מתנותיהן שנאמרו על הקרנות כדכתיבי קראי [לקמן קכא. רשב"ם ד"ה ולדברי].

שֶׁחָל לִהְיוֹת בַּשַּׁבָּת ואסור לתקן ולהחליק את המקלות בשבת[א], היה מַנִּיחַ יָדוֹ השמאלית עַל פִּתְחַ חֲבֵירוֹ הימנית, וְיַד חֲבֵירוֹ עַל כְּתֵיפוֹ - וכן חבירו מניח את ידו השמאלית על כתיפו הימניתב, וְתוֹלֶה את הפסח בגידי ארכובותיו על ידוג וּמַפְשִׁיט בידו השניהד.

קְרָעוֹ - לאחר שהפשיט את עורו של קרבן הפסח קרע אותו [-את בהמת הקרבן בבטנה], וְהוֹצִיא אֶת אֵימוּרָיו - את החלבים הקרבים על גבי המזבחה, נְתָנוֹ [-את האימורים] בַּמָּגִּים - בקערה של כלי שרתז, וְהִקְטִירָן עַל גַּבֵּי הַמִּזְבֵּחַח.

כשחל ערב פסח בשבת, ולא היו יכולים לטלטל ולהביא את בשר פסחיהם ברשות הרבים עד לבתיהם[ט], נקבעו מקומות לכל כת וכת שישהו שם עם בשר פסחיהם עד צאת השבת. המשנה מפרטת את המקומות:

יָצְתָה כַּת הָרִאשׁוֹנָה מן העזרה לאחר שקרבו פסחיה, וְיָשְׁבָה [-והמתינה] לָהּ בְּהַר הַבַּיִת'. וכת שֵׁנִיָּה לאחר שקרבו פסחיה, יצאה מן העזרה וישבה בַּחֵיל - בין הסורג לעזרת נשים, בתחילת עליית הר הבית. וְהַשְּׁלִישִׁית בִּמְקוֹמָהּ עוֹמֶדֶת - בעזרה, במקום ששחטו את הפסחיא, היו שוהים עד צאת השבת, וכשחֲשִׁיכָה ויצאה שבת, יָצְאוּ לביתם וְצָלוּ אֶת פִּסְחֵיהֶן[יב].

★

גמרא

במשנה שנינו שהפסח נשחט בשלש כתות. הגמרא מבארת כמה אנשים היתה כל כת מונה:

אָמַר רַבִּי יִצְחָק, אֵין הַפֶּסַח נִשְׁחָט אֶלָּא בִּשְׁלֹשׁ כִּתּוֹת שֶׁל שְׁלֹשִׁים שְׁלֹשִׁים בְּנֵי אָדָם בכל כת. מבררת הגמרא, מַאי טַעֲמָא - מה הטעם שצריך שיהיו שלושים אנשים בכל כת. משיבה הגמרא, 'קָהָל' וְ'עֵדָה' וְ'יִשְׂרָאֵל' - נאמר לגבי שחיטת הפסח (שמות יב ו) 'וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל', ו'קהל' משמעו עשרה, וכן 'עדה' משמעה עשרה, וגם 'ישראל' הם עשרהיג, הרי שלושים. אלא דְּמַסַּפְקָא לָן - מסופקים אנו, אִי בְּבַת אַחַת - אם כוונת התורה להשמיענו שיהיה הפסח נשחט כאשר יהיו שם מנין של קהל ועדה וישראל ביחד, דהיינו שלושים אנשים ביחדיד, אִי - או שכוונת התורה שישחטו שלש כיתות שיש בכל אחת מהם עשרה בני אדם בְּזֶה אַחַר זֶה. הִלְכָךְ מספק בָּעִינַן - צריך שְׁלֹשׁ כִּתּוֹת שֶׁל שְׁלֹשִׁים שְׁלֹשִׁים בְּנֵי אָדָם, שבכך ממה נפשך מקיים את ציווי התורה, דְּאִי כוונת התורה שיהיו קהל עדה וישראל בְּבַת אַחַת, הָא אֵיכָּא - יש כאן שלושים אנשים בכל כת, וְאִי כוונת התורה לשלש כיתות בְּזֶה אַחַר זֶה, הָא אֵיכָּא - יש כאן שלש כתות בזה אחר זה.

מוסיפה הגמרא, הִלְכָךְ - כיון שהטעם שצריך בכל כת שלושים הוא מהספק הנזכר, אם כן אין צורך בתשעים אנשים אלא בְּחַמְשִׁין נַמִּי סַגְיָא - אף בחמשים די, מבארת הגמרא כיצד, דְּעָיְילִי תְּלָתִין וְעָבְדִי - בתחילה נכנסים שלושים אנשים ועושים כולם פסחיהם, לאחר מכן עָיְילִי עֲשָׂרָה - נכנסים עשרה נוספים, וְנָפְקִי עֲשָׂרָה - ויוצאים עשרה מאלו שהקריבו כבר, נמצא שגם בכת השניה ישנם שלושים אנשים[טו]. לאחר שהקריבה הכת השניה, שוב עָיְילִי עֲשָׂרָה - נכנסים עשרה, וְנָפְקִי עֲשָׂרָה - ויוצאים עשרה, ומקריבים בני הכת השלישית, נמצא שהקריבו את הפסח בשלש כתות ובכל כת היו שלושים אנשים[טז].

★

א. **רש"י** (ד"ה שמל). והטעם שאסור לתקן המקלות בשבת, נראה שהוא משום ממחק [ראה שו"ע (או"ח סי' שכ ס"ח)]. וראה בצל"ח (ברכ"י שם) שתמה שהרי היו יכולים לתקנם בערב שבת, ועוד שבמסכת שבת (קכג:) מבואר שלא השתמשו במקלות בשבת משום איסור מוקצה. ואכן כך פירשו הרמב"ם (פיה"מ פ"ה מ"ט) והרע"ב (שם) את טעם איסור השימוש במקלות בשבת. ובהגהות וציונים ציין שאחרונים הגיהו אף בדברי רש"י שאיסורו משום טלטול. והטעם שאסורים המקלות בטלטול אף שהיו מוכנים לכך מערב שבת, שהרי היו דקים וחלקים, משום שנחשב טלטולם שלא לצורך, כיון שאפשר להפשיט הבהמה גם ללא השימוש במקלות, על ידי שיניח ידו על כתף חבירו, כמבואר בהמשך המשנה. שער הציון (סי' שם אות יג). וראה עוד בילקוט ביאורים.

ב. **טעם** הנחת הידים באופן זה, כדי שתהא יד ימין שלהם פנויה להפשיט בה. תוספות יום טוב (פ"ה מ"ט).

ג. **רש"י** (ד"ה ידו). ולא נתבאר בדבריו כיצד היה אופן התלייה. וראה ברבינו יהונתן (ד"ה ל"ו) שכתב שהיו מניחים ירך של רגל אחת של הבהמה בתוך גידי הירך של הרגל השניה, ומניח ידו על כתף חבירו ויד חבירו על כתיפו, ותולה ומפשיט. ולכאורה כוונתו שתקעו רגל אחת של הבהמה בתוך גידי הרגל השניה, ונוצרה מעין טבעת, ואז הניחו פושטי עור הבהמה את ידיהם זה על כתף חבירו, בתוך אותה טבעת, ונמצאת הבהמה תלויה בידיהם.

ד. **ברמב"ם** (פיה"מ פ"ה מ"ט) וברע"ב (שם) מבואר שחכמים חולקים על רבי אליעזר וסוברים שמותר להשתמש בשבת במקלות, וטעמם משום שלא גזרו על איסורי שבות במקדש [וכאן שימוש הקנים אין בו אלא משום שבות (רמ"ה הערה לעיל)]. וטעמו של רבי אליעזר, שהואיל ואפשר לעשות באופן המותר, שיניח ידו על כתף חבירו, במקרה זה לא התירו חכמים שבות במקדש, כמבואר במסכת שבת (קמד.). תוספות יום טוב (שם). וראה גם בתוספות בשבת (קכג: ד"ה שמל), ובילקוט ביאורים.
במסכת שבת (קטז:) נחלקו חכמים עם רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה בענין הפשטת העור כשחל י"ד בניסן בשבת, לדעת רבי ישמעאל מותר להפשיט רק עד החזה, שדי בכך להוציא את האימורים, ולדעת חכמים מותר להפשיט את כולו.

ה. **רע"ב** (שם). וכתב התוספות יום טוב (שם) שכוונתו לחלבים ושאר החלקים הקרבים עמהם, כמו האליה והכליות ויותרת הכבד. והטעם שנקראו 'אימורים', ראה לעיל (יט:) בהערה במילה 'אימורין'.

ו. **בהגהות** וציונים הגיה 'נתנן'.

ז. **קערת** כסף (נמדבר ז יג) תרגומו 'מגסתא דכספ'. רבינו חננאל (ד"ה כיצד).

ח. **ברש"י** להלן (סה: ד"ה והקטירן) ובתוספות (שם ד"ה אמר) מבואר, שאין הכוונה שהקטירם כשהם בתוך המגס, אלא נתנם עתה במגס על מנת להקטירם לאחר מכן על גבי המזבח.

ט. **משום** איסור טלטול ד' אמות ברשות הרבים. מלאכת שלמה (פ"ה מ"י). ואף שירושלים אינה רשות הרבים גמורה, שכן דלתותיה ננעלו בלילה [ולא אמרו לעיל (יט:) עזרה רשות הרבים אלא לענין טומאה, שיש לרשויות דינים מיוחדים לענין ספק טומאה, ולא לענין טלטול בשבת], מכל מקום נידונית ככרמלית [ראה עירובין (קפ.)], ויש בטלטול בה איסור דרבנן. ואף שאין שבות במקדש, מכל מקום מן העזרה ולחוץ יש איסור שבות. ומכל מקום רשאין לטלטל בשר פסחיהם מהעזרה להר הבית, כי כל מקום זה הוקף במחיצות [ואף איסור שבות אין בו]. מאירי (ד"ה ומה).

י. **מדת** חומת הר הבית היתה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה, לפנים מחומה זו היתה מחיצה גבוהה עשרה טפחים הנקראת סורג [על שם שהיתה עשויה כעין סריגת מיטה, מעצים המורכבים זה על זה באלכסון]. לפנים מהסורג היה שטח פנוי ברוחב עשר אמות, והוא נקרא 'חיל'. לפנים מהחיל היתה חומת עזרת נשים. לפנים מחומת עזרת נשים היתה חומת עזרת ישראל. על פי מסכת מדות (פ"ב משנה ו, ג).

יא. **הטעם** שהכת הראשונה התרחקה עד הר הבית, אף שהשלישית נשארה בעזרה, והיו השתים האחרות יכולות לשהות בעזרת נשים ובחיל, לפי שכשיצאה כת הראשונה מהעזרה המתינה כבר כת השניה בעזרת נשים, והשלישית בחיל ולא נותר להם אלא ללכת עד הר הבית. וכן הכת השניה כשסיימה את הקרבתה לא יכלה לשבת בעזרת נשים, משום שהכת השלישית המתינה שם, והיתה מוכרחה ללכת עד החיל. רש"ש (ד"ה והשלישית).
הטעם שבכת ראשונה נקט התנא לשון ישיבה ובשלישית לשון עמידה, משום שאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד. תוספות רע"א (פ"ה מ"י), על פי הירושלמי (פ"ה ה"י, סוטה פ"ז ה"ז).

יב. **שאין** צליית הפסח דוחה את השבת. רמב"ם (פיה"מ פ"ה מ"י) ורע"ב (שם). וכמבואר בתחילת הפרק הבא. בטעם הדבר ראה רש"י לעיל (נמ. ד"ה צלויים).

יג. **'עדה'** הם עשרה אנשים, ככתוב בענין המרגלים (נמדבר יד כז) 'עד מתי לעדה הרעה הזאת', והמרגלים היו שנים עשר איש, הוצא מהם את יהושע וכלב שלא היו בכלל 'עדה הרעה' ונשארו עשרה. ואחר שנתפרש לנו ש'עדה' הם עשרה סמכו לומר שגם 'קהל' ו'ישראל' שנסמכו בפסוק ל'עדה' הם עשרה. מאירי (לעיל ע"ב ד"ה תמר). וראה במהרש"א (לעיל ע"ב ד"ה קהל) שהוסיף שגם 'ישראל' משמע עשרה, כמו שדרשו בסנהדרין (עד:) בפסוק 'ונקדשתי בתוך בני ישראל' (ויקרא כב לב) האמור לענין קידוש ה' שהוא בעשרה מישראל, בגזירה שוה 'תוך תוך' ממרגלים. ו'קהל' גם כן משמעו בכמה מקומות עשרה, ואולי כוונת הגמרא כאן, שמכך ש'עדה' 'וישראל' משמעם עשרה, כמו כן 'קהל'.

יד. **משום** 'ברב עם הדרת מלך' (משלי יד כח). אור זרוע (פסחים סי' רכו).
בצל"ח (ד"ה ועוד) תמה כיצד נסתפק רבי יצחק בדבר זה, הרי במשנה מבואר שהפסח נשחט בשלש כיתות, הרי שאין כוונת הכתוב בבת אחת. ולא משמע שגם טעם המשנה הוא משום ספיקו של רבי יצחק, לפי שהתנא לא הזכיר כלום בדבריו שצריך שלושים בכל פעם, משמע שדי בכך שיהיו שלש כיתות בלבד ולא יותר מכך. וראה מה שכתב שם.

טו. **ואף** שעשרים מהם כבר שחטו פסחיהם בכת הראשונה, בכל זאת הם מצטרפים למנין שלושים בכת השניה. ולהלן בהערה יבואר.
ולפיכך צריך שיצאו עשרה מן הכת הראשונה, שאם לא יצאו, אף שנוספו עשרה חדשים, אין הדבר ניכר שהם שלש כתות, אלא נראה שהם נוספים על הכת הראשונה. מאירי (לעיל ע"ב ד"ה תמר).

טז. **המאירי** (שם) הביא שיש סוברים שדי בכך שבכת הראשונה יהיו שלושים ובשתים האחרות עשרה בכל אחת, וטעמם, שאם העיקר הוא מנין של שלושים אנשים, הרי בראשונה ישנם שלושים, ואם צריך שלש כיתות הרי יש כאן שלש כיתות [ולדבריהם מה שאמרו שיצאו עשרה ולא שיצאו כל השלושים, הוא לאו דווקא, אלא כוונת הגמרא

סד: תמיד נשחט פרק חמישי פסחים

אהח 19/06/2018

אתיא זריקה זריקה מעולה. נפ' ליזהו מקומן (זבחים נ.) פריך ונילף מעולה מה עולה שחיט שהן מרובע אף פסח כו' ומשני לימר חמיי למה לי למיכתב סמיך נעולה סמיך נחטאת הוו להו שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין וקשה לר"י דנהי דלא ילפינן משני כתובין הבאין כאחד מאי מגיו מדלא כתב נחד מינייהו נכור ומעשר ופסח דאיכא גזירה שוה נילף שפיר מעולה דאין גזירה שוה למחלה [ע] ואומר ר"י דע"כ לפסח וחטאת לכתיב נהו סמיך דאמרינן התם דהוו להו שני כתובים ושלשה כתובים ילפינן נג"ם מעולה או עולה ילפא מיניהו והשתא אתי שפיר הא דמסיק הוו להו שני כתובים הבאין כאחד ללמוד דלא נילף נגזירה שוה אחו דדומיא דכתב נהו סמיך קא ממעט דאית נהו גזירה שוה כדפריש':

המשך

שחל להיות בשבת מניח ידו על כתף חבירו ויד חבירו על כתיפו ותולה ומפשיט קרעו והוציא את אימוריו נתנו [פ] במגים והקטירן על גבי המזבח [א] יצתה כת הראשונה וישבה לה בהר הבית שניה בחיל והשלישית במקומה עומדת חשיכה יצאו וצלו את פסחיהן: **גמ'** א"ר יצחק [ב] אין הפסח נשחט אלא בג' כתות של שלשים שלשים בני אדם מ"ט קהל ועדה וישראל מספקא לן אי בבת אחת אי בזה אחר זה הלכך בעינן שלש כתות של שלשים שלשים בני אדם דאי בבת אחת הא איכא ואי בזה אחר זה הא איכא [ג] הלכך בחמשין נמי סגיא דעיילי תלתין ועבדי עיילי עשרה ונפקי עשרה עיילי עשרה ונפקי עשרה: נכנסה כת ראשונה וכו': איתמר אביי אמר נועלו תנן רבא אמר נועלין תנן מאי ביניהו איכא ביניהו למסמך אניסא אביי אמר נועלו תנן כמה דעיילו מעלו וסמכינן אניסא רבא אמר נועלין תנן ולא סמכינן אניסא והא דתנן [ד] א"ר יהודה ח"ו שעקביא בן מהללאל נתנדה שאין עזרה ננעלת על כל אדם בישראל בחכמה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל אבי מתרץ לטעמיה ורבא מתרץ לטעמיה אבי מתרץ לטעמיה אין בעזרה בשעה שננעלה על כל אדם בישראל בחכמה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל רבא מתרץ לטעמיה אין בעזרה בשעה שנועלין אותה על כל ישראל בחכמה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל. תנו רבנן מעולם לא נתמעך אדם בעזרה חוץ מפסח אחד שהיה בימי הלל שנתמעך בו זקן אחד והיו קוראין אותו פסח מעוכין. תנו רבנן [ה] פעם אחת ביקש אגריפס המלך ליתן עיניו באוכלוסי ישראל אמר ליה לכהן גדול תן עיניך בפסחים נטל כוליא מכל אחד ונמצאו שם ששים ריבוא זוגי כליות כפלים כיוצאי מצרים חוץ מטמא ושהיה בדרך רחוקה ואין לך כל פסח ופסח שלא נמנו עליו יותר מעשרה בני אדם והיו קוראין אותו פסח מעובין נטל כוליא הא בעי אקטורה דהדר מקטיר להו והכתיב [ו] והקטירו [ז] דשלא יערב חלביו של זה בזה דהדר מקטיר להו חדא והתניא [ח] [ב] והקטירם שיהא כולו כאחד אלא תפיסה בעלמא דשקיל מינייהו עד דיהבין ליה מידי אחרינא: כהנים עומדין שורות וכו': מאי טעמא אילימא דילמא שקלי דדהבא ומעיילי דכספא הכא נמי דילמא שקלי בר מאתן ומעיילי בר מאה אלא דהכי שפיר טפי: ולא היו לבזיכין שוליים וכו': תנו רבנן כל הבזיכין שבמקדש לא היו להן שוליים [ט] חוץ מבזיכי לבונה של לחם הפנים שמא יניחום ויפרום הלחם: שחט ישראל וקבל הכהן וכו': לא סגיא דלאו ישראל היא גופא קמ"ל דשחיטה בזר כשירה וקבל הכהן הא קמשמע לן [י] מקבלה ואילך מצות כהונה נותנו לחבירו שמעת מינה הולכה שלא ברגל הויא הולכה דילמא הוא [יא] נייד פורתא ואלא מאי קמ"ל הא קמשמע לן [יב] ברב עם הדרת מלך: קבל את המלא ומחזיר את הריקן וכו': אבל איפכא לא מסייע ליה לר"ש בן לקיש [יג] דאמר ר"ש בן לקיש אין מעבירין על המצות: כהן הקרוב אצל המזבח וכו': מאן תנא פסח בזריקה א"ר חסדא ר' יוסי הגלילי היא דתניא [יד] ר' יוסי הגלילי אומר [טו] את דמם תזרוק על המזבח ואת חלבם תקטיר דמו לא נאמר אלא דמם חלבו לא נאמר אלא חלבם למד על [יז] נכור ומעשר ופסח שהן טעונין מתן דמים ואימורין לגבי מזבח מנלן דטעונין [יח] יסוד אמר רבי אלעזר אתיא זריקה זריקה מעולה כתיב הכא את דמם תזרוק על המזבח וכתיב התם [יט] וזרקו בני אהרן הכהנים את דמו על המזבח סביב מה עולה טעונה יסוד אף פסח נמי טעון יסוד פרק קמא דזבחים (דף יד:). מרנא עבודות נחמרו נדם, שחיטה וקבלה והולכה וזריקה [כ], קבלה והולכה מוהקריבו נפקי נשילהי פרק קמא דמגיגה [כא], ומאי משמעינן מתניתין דמיכפל למיתני סדר הולכתן היכן מי לאו הא מתא למשמעינן: **ברב עם הדרת מלך.** שהיו כולן עסוקין נעבודה: **אבל איפכא.** מחזיר את הריקן דרשה לא, דמכי מוטיט ליה התי מיד נעי לקבולי, דאין מעבירין על המצוה מאחר שנתת לידו: **מאן תנא פסח בזריקה.** למרחוק, ולא נשפיכה נמת, מקריב הכלי לכותל המזבח, דאיכא למאן דאמר נפרק נתרא (דף קכא.) פסח נשפיכה, ורבי ישמעאל היא דמפיק ליה מודם זבחים [כב] נפרק בית שמאי. אין לך קרבן שצריך מתנה נאנבע אלא חטאת נלנד, אבל כל שאר קרבנות מתן דם על הכלי: **דמו לא נאמר.** נזכור כתיב אך נכור שור וגו': **אלא דמם.** מלמד שחייני נמי מישתמעי, לימד על הפסח ומעשר נהמה שלא מצינו להם מתן דמים נתורה אלא כאן, וכתיב מזרק ולא כתיב תשפך: **ועולה** שחל להיות בשבת. ואינו יכול לתקן [כג] המקלות: ידו על כתף חבירו. ותולה לותו נגידי מרכובותיו זרועו: במגים. קערה: וישבה לה בהר הבית. נזבת קמחר, שלא היו יכולין להולין פסחיהן לבתיהן: בחיל. לפני [ג] הסורג [כ] הוא, בין הסורג לחומת עזרת נשים, נתחלת עליית ההר [כה]: **גמ' שלשים.** נכל כת וכת. קהל עשרה, ועדה עשרה, וישראל עשרה: מספקא ליה. דילמא נזבת אחת לוה לשומטו ויהיו נה שלשים: **או בזה אחר זה.** שלש כתות של עשרה עשרה, הלכך שלש כתות נעינן דילמא נזה אחר זה קמחר, ושל שלשים נעינן דילמא נזבת אחת קמחר ואינו יכול לשומטו נפחות משלשים: **בני סגי, עיילי שלשים.** נרישא ושומטים פסחיהן, ונפקי עשרה מינייהו ועיילי י' מדשים, דאי נהדדי קמחר הא איכא: ואי שלש כתות קמחר הא איכא: **נגעלין תנן.** מאליהן, ומעשה נשים: **סמכינן אניסא.** וכל זמן שאין נגעלין מאליהן מניחין לותם ליכנס, ולא חיישינן דלמא עיילי כולהו ואין כאן שלש כיתות: חם ושלום כו'. נמסכת עדיות תנן מרנעה דנרים העיד עקיבא נן מהללאל כו', וקתני התם הוא היה לומר אין מסקין לא את הגיורת ולא את המשוחררת, אמרו לו מעשה נכרכמית שפתה שהיתה נירושלים והשקוה שמעיה ואבטליון, אמר להם דוגמא השקוה, דומין לה היו לותן שהשקוה, ומידוהו, אמר רבי יהודה אם ושלום שעקביא נתנדה, אין עזרה ננעלת על כל אדם נעזרי פסחים שהקהל גדול ורב, אין נהם אחד נחכמה וביראת חטא כעקביא: **פסח מעובין.** על שם שנתמעך: **פסח מעובין.** עב, על שם שהעם רב: **והקטירו.** משמע לנדו, שלא יערב חלביו של קרבן זה נחלביו של קרבן אחר: **שיהא כולו כאחד.** כל האימורין של קרבן: **תפיסה בעלמא.** תופס כוליא ומרחה לשליה, והוא נותן פול או אחן כנגדה: **מאי טעמא.** תורה שכולה כשר כשר: **אי נימא דילמא.** כשהוא ממזיר הריקן ומקבל המלא זימנין דממזיר ריקן של זהב ומקבל מלא של כסף, והוה ליה מורידין נקודם [כג]: חוץ מבזיכי לבונה של לחם הפנים. שהיו מניחין לותן על גבי השולחן, והתקינו להם מוסב שוליים רחב כדי שלא יסמכו על השולחן שמלמלם ויפרסו דופנותיו, שהיה עשוי לפנות כמין תיבה פרוצה מצדי רוחותיה [כד]: מקבלה ואילך כו'. דכתיב ושחט את בן הבקר והקריבו בני אהרן וגו', ואמר מר נמסכת מגיגה (דף יח.) והקריבו זו קבלת הדם, ליתד על הקבלה שטעונה כהונה: **שמעת מינה הולכה שלא ברגל.** כי הא דויא הולכה, ופלוגתא היא נשילהי פרק קמא דזבחים (דף יד:). מרנא עבודות נחמרו נדם, שחיטה וקבלה והולכה וזריקה [כ], קבלה והולכה מוהקריבו נפקי נשילהי פרק קמא דמגיגה [כא], ומאי משמעינן מתניתין דמיכפל למיתני סדר הולכתן היכן מי לאו הא מתא למשמעינן: **ברב עם הדרת מלך.** שהיו כולן עסוקין נעבודה: **אבל איפכא.** מחזיר את הריקן דרשה לא, דמכי מוטיט ליה התי מיד נעי לקבולי, דאין מעבירין על המצוה מאחר שנתת לידו: **מאן תנא פסח בזריקה.** למרחוק, ולא נשפיכה נמת, מקריב הכלי לכותל המזבח, דאיכא למאן דאמר נפרק נתרא (דף קכא.) פסח נשפיכה, ורבי ישמעאל היא דמפיק ליה מודם זבחים [כב] נפרק בית שמאי. אין לך קרבן שצריך מתנה נאנבע אלא חטאת נלנד, אבל כל שאר קרבנות מתן דם על הכלי: **דמו לא נאמר.** נזכור כתיב אך נכור שור וגו': **אלא דמם.** מלמד שחייני נמי מישתמעי, לימד על הפסח ומעשר נהמה שלא מצינו להם מתן דמים נתורה אלא כאן, וכתיב מזרק ולא כתיב תשפך:

ועולה

מדכתיב דמם לשון רבים. ואפשר שטעמו משום דלא מפרש בהדיא דדמם מרבה מעשר ופסח. **[כסף משנה]**

ש"מ דמתני' רבי יוסי דאמר פסח [בזריקה ונפקא ליה מקרא דאת דמם תזרוק דפסח טעון] מתן דמים על המזבח:

עין משפט נר מצוה

מה א סם הלכה יז:
מו ב סם הלכה טו:
מז ג סם הלכה י:
מח ד סם הלכה ו:
מט ה מיי' פ"ה מהל' תמידין הלכה ג':
נ ו מיי' פ"ה מהל' מעשה קרבנות הל' יז:
נא ז סם:

תורה אור השלם

א) וְהִקְטִירוֹ הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה לֶחֶם אִשֶּׁה לַיי: [ויקרא ג, יא]

ב) וְהִקְטִירָם הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה לֶחֶם אִשֵּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ כָּל חֵלֶב לַיי: [ויקרא ג, טז]

ג) בָּרֵב עָם הַדְרַת מֶלֶךְ וּבְאֶפֶס לְאֹם מְחִתַּת רָזוֹן: [משלי יד, כח]

ד) אַךְ בְּכוֹר שׁוֹר אוֹ בְכוֹר כֶּשֶׂב אוֹ בְכוֹר עֵז לֹא תִפְדֶּה קֹדֶשׁ הֵם אֶת דָּמָם תִּזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת חֶלְבָּם תַּקְטִיר אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַיי: [במדבר יח, יז]

ה) וְשָׁחַט אֹתוֹ עַל יֶרֶךְ הַמִּזְבֵּחַ צָפֹנָה לִפְנֵי יי וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: [ויקרא א, יא]

רבינו חננאל

אמר רבי יצחק אין הפסח נשחט אלא בשלש כתות של שלשים שלשים בני אדם מאי טעמא מספקא לן אי כולהו קהל ועדה וישראל בבת אחת נכנסין או בזה אחר זה הלכך עיילי שלשים שלשים ואפי' [בחמשין נמי סגי] משכחת לה כגון דעיילי שלשים עבדי עשרה ונפקי ועיילי עשרה אחריני ועבדי נמי עשרה ונפקי ועיילי עשרה אחריני. **יש מי ששונה** ננעלו [דלתות העזרה] מעצמם בנס מן השמים. **ויש מי ששונה** נועלין דלתות העזרה כלומר כיון שנתמלאת העזרה נועלין הדלתות דלא לירמסו אהדדי. **והא** דתנן בעדיות [ח"ו] שעקביא בן מהללאל נתנדה שאין העזרה ננעלת על כל אדם בחכמ' וביר' חטא כעקביא בן מהללאל (וכו') כל השמועה פשוטה היא: **והכליות** שלקח תפיסה בעלמא עד שיתנו לו דבר אחר כגון צרור או כיוצא בו לעמוד בהן על המנין: **מדקתני שחט ישראל** ש"מ כי בא התנא להודיענו דשחיטה בזר כשרה: **נותנים לחברו וחברו לחברו** [ש"מ] דהולכה שלא ברגל כשר' והוא דניידי פורתא. **ותו שמעי'** מדקתני קבל המלא מקודם ואחר כך החזיר הריקן. הא דאמר ריש לקיש אין מעבירין על המצות אלא מקדים מצוה דפגע ברישא. **ומיהא דקתני זרקו זריק' אחת כנגד היסוד**

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) מכילתא פרשה נא, ב) נרכות יט. עדיות פרק ה משנה ו, ג) [תוספתא פרק ד], ד) מנחות פט:, ה) תורת כהנים פרשת ויקרא, ו) [נרכות לג: ום"נ], ז) זבחים יד:, ח) יומא דף לג. [ום"נ], ט) זבחים דף לו. [נ:], י) עי' מדות פ"ב מ"ג, כ) עיין מנחות דף צט:, ל) מנחות דף צד: עיי"ש, מ) זבחים דף יג., נ) יא., ס) [דף לז.], ע) מנחות ד ע"א.

הגהות וציונים

פ] צ"ל **נתנן** במגיס (כת"י ומשניות דפו"י, וכ"ה נכון, דק"ס): צ] צ"ל **לטלטל** (מראה אש, ועיין רש"ש שכן משמע להדיא בשבת קכג קכד): ג] כ"ה **לפנים מן** (ד"ס): ל] ברע"ב הבית:

משנת ראשונים

ננעלו תנן כמה דעיילו מעלו וסמכינן אניסא. לא מני אלא נסים שהיו תדיר, ומהאי טעמא לא מני הכא מה שאמרו בפרק תמיד נשחט (פסחים סד:) דאיכא מאן דאמר כי פעמים שהיתה עזרה ננעלת מאליה, פירוש על ידי נס, אבל לא היה זה תמיד.
[הריטב"א, יומא כא:]

מאי טעמא אילימא דילמא שקלי דדהבא ומעיילי דכספא. פי' המורה והו"ל מוריד בקודש, ואינו נ"ל אלא משום דאיכא למיחש לגנבי והכי משמע גם בירושלמי דגרסי' התם אמר ר' אבינא מפני הרמאין.
[תוספות רי"ד]

דילמא הוא נייד פורתא. הולכה ברגל הוא דקאמר קרא, דהכי משמע לשון הקרבה שהוא הולכה ברגל ממקום השחיטה שהוא בצפון למזבח.
[קרית ספר פסולי המוקדשין פרק יג]

ברב עם הדרת מלך. כי כל מה שתוכל לעשות מצוה באנשים רבים הרי זה משובח.
[פיהמ"ש להרמב"ם]

למד על בכור ומעשר ופסח שהן טעונין מתן דמים ואימורין לגבי מזבח. הבכור והמעשר והפסח דם כל אחד מהן טעון מתנה אחת בשפיכה כנגד היסוד באי זו רוח שירצה משלש זויות המזבח, שהרי קרן מזרחית דרומית לא היה לה יסוד כמו שביארנו, ומניין שאינן טעונין אלא מתנה אחת שהרי נאמר בבכור ואת דמם תזרוק על המזבח מפי השמועה למדו שהוא הדין במעשר ובפסח שנותן דמן מתנה אחת כבכור.
[רמב"ם, מעשה הקרבנות פ"ה הי"ז]

ואיני יודע למה תלה הדבר במפי השמועה, דהא מקראי יליף לה

שנינו במשנה, **נִכְנְסָה כַּת רִאשׁוֹנָה** וכו', נתמלאה העזרה נעלו דלתות העזרה:

הגמרא מביאה שנחלקו אמוראים בגירסת המשנה:
אִיתְּמַר - נאמר בבית המדרש, **אַבַּיֵי אָמַר**, 'נִנְעֲלוּ דלתות העזרה' **תָּנַן** [-שנינו במשנה], כלומר שננעלו מאליהן בדרך נס. **רָבָא אָמַר**, 'נוֹעֲלִין דלתות העזרה' **תָּנַן** [-שנינו במשנה], כלומר שננעלו על ידי אדם.

מבררת הגמרא, **מַאי בֵּינַיְיהוּ** - מה ההבדל אם ננעלו הדלתות בדרך נס, **אוֹ** על ידי אדם. משיבה הגמרא, **אִיפָּא בֵּינַיְיהוּ** - יש הבדל ביניהם **לְגַבֵּי מִסְמַךְ אַנִּיפָּא** - אם רשאים לסמוך על נס. **אַבַּיֵי אָמַר** 'נִנְעֲלוּ' **תָּנַן**, וכל זמן שלא ננעלו מאליהן, **כַּמָּה דְּעָיְילוּ מַעֲלוּ** - כמה שנכנסו מניחים אותם להכנס, **וְסָמְכִינַן אַנִּיפָּא** - וסומכים על הנס ולא חוששים שמא יכנסו כולם ולא ישחט הפסח בשלש כיתות[יז]. **וְרָבָא אָמַר** 'נוֹעֲלִין' **תָּנַן**, **וְלָא סָמְכִינַן אַנִּיפָּא** - ואין סומכים על הנס[יח], שמוטל עלינו לנעול את הדלתות, כדי שיהא הפסח ראוי להישחט בשלש כיתות.

מוסיפה הגמרא לבאר שכשם שנחלקו אביי ורבא במשנתנו בענין נעילת הדלתות, כך יהיו חלוקים במשנה אחרת שנזכר בה ענין זה:
וְהָא דְּתָנַן (עדויות פ"ה מ"ו), **אָמַר רַבִּי יְהוּדָה, חַס וְשָׁלוֹם** לומר **שֶׁעַכְבְיָא בֶּן מַהֲלַלְאֵל נִתְנַדָּה** [-הוטל עליו חרם][יט], **שֶׁאֵין הָעֲזָרָה נִנְעֶלֶת עַל כָּל אָדָם בְּיִשְׂרָאֵל בְּחָכְמָה וּבְיִרְאַת חֵטְא כַּעַכְבְיָא בֶּן מַהֲלַלְאֵל** - כשנעלה העזרה בערב פסח כשהיה בה קהל גדול ורב, לא היה בהם אחד שגדול בחכמה וביראת חטא כמותו. מבארת הגמרא, **אַבַּיֵי מְתָרֵץ** [-מפרש] משנה זו **לְטַעְמֵיהּ** - לשיטתו[כ], **וְרָבָא מְתָרֵץ לְטַעְמֵיהּ** - לשיטתו. **אַבַּיֵי מְתָרֵץ לְטַעְמֵיהּ, אֵין בָּעֲזָרָה בְּשָׁעָה שֶׁ'נִּנְעֲלָה' מאליה עַל כָּל אָדָם בְּיִשְׂרָאֵל**, מי שגדול **בְּחָכְמָה וּבְיִרְאַת חֵטְא כַּעַכְבְיָא בֶּן מַהֲלַלְאֵל. רָבָא מְתָרֵץ לְטַעְמֵיהּ, אֵין בָּעֲזָרָה בְּשָׁעָה שֶׁ'נּוֹעֲלִין אוֹתָהּ' עַל כָּל יִשְׂרָאֵל, בְּחָכְמָה וּבְיִרְאַת חֵטְא כַּעַכְבְיָא בֶּן מַהֲלַלְאֵל.**

★

הגמרא מביאה עוד שתי עובדות בענין הקהל הרב שנאסף בערב פסח:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **מֵעוֹלָם לֹא נִתְמַעֵט** [-נדחק ונדרס] **אָדָם בָּעֲזָרָה** בערב פסח, על אף המון העם שהיו שם. **חוּץ מִפֶּסַח אֶחָד שֶׁהָיָה בִּימֵי הַלֵּל, שֶׁנִּתְמַעֵט בּוֹ זָקֵן אֶחָד, וְהָיוּ קוֹרְאִין אוֹתוֹ פֶּסַח מְעוּכִין**, על שם שהתמעך בה אדם[כא].

★

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **פַּעַם אַחַת בִּיקֵּשׁ אַגְרִיפַּס הַמֶּלֶךְ**[כב] **לִיתֵּן עֵינָיו בְּאוּכְלוֹסֵי יִשְׂרָאֵל**, כלומר ביקש לידע מספרם[כג]. **אָמַר לֵיהּ לְכֹהֵן גָּדוֹל**[כד], **תֵּן עֵינֶיךָ בַּפְּסָחִים** למנות כמה נשחטו[כה]. **נָטַל** הכהן גדול **כּוֹלְיָא** [-כליה] **מִכָּל אֶחָד** מהפסחים ומנה אותם, **וְנִמְצְאוּ שָׁם שִׁשִּׁים רִיבּוֹא** [-שש מאות אלף] **זוּגֵי כְלָיוֹת**, שהם מאה ועשרים אלף כליות, **כִּפְלַיִם כְּיוֹצְאֵי מִצְרַיִם** שהיו שש מאות אלף (שמות יב לז), **חוּץ מִטְּמֵא וְשֶׁהָיָה בְּדֶרֶךְ רְחוֹקָה** - ומנין הזה אינו כולל את הטמאים ושהיו בדרך רחוקה שלא הקריבו קרבן פסח. **וְאֵין לְךָ כָּל פֶּסַח וָפֶסַח שֶׁלֹּא נִמְנוּ עָלָיו יוֹתֵר**[כו] **מֵעֲשָׂרָה בְּנֵי אָדָם**, נמצא שיש בישראל לכל הפחות פי עשרה ממנין הפסחים הנזכר. **וְהָיוּ קוֹרְאִין אוֹתוֹ** - את

למעט שלא ישארו כל השלושים של הכת הראשונה בעזרה, אף שנוספו עליהם עשרה, משום שבאופן זה אינו ניכר שנוספה כת שניה, ונראה הכל ככת אחת], אולם המאירי נוקט שצריך שבכל כת יהיו מצויים שלושים בשעת ההקרבה. וכן משמע בפשטות מפירוש רש"י.
מרש"י (ד"ה נג') משמע שבני הכת הראשונה שחטו כולם את פסחיהם, אלא שנשארו מהם עשרים להשלים את מנינה של הכת השניה, וכך לגבי הכת השלישית. אמנם האור זרוע (סס) נחלק עליו, ולדעתו אם כבר יצאו הראשונים ידי חובתם לא תועיל הצטרפותם למנין הכת השניה, ולכן כתב שלא ישחטו כל בני הכת הראשונה את פסחם, רק עשרה מהם, כדי שיוכלו העשרים הנותרים להשלים את מנינה של הכת השניה.
יז. **רש"י** (ד"ה סמכינן). ומשמע מדבריו שתכלית נעילת הדלתות היתה כדי שישחט הפסח בשלש כיתות. ויש לתמוה לדעתו, אם כן מה נסתפק רבי יצחק אם צריך שלש כיתות או העיקר שיהיו שלושים איש, הרי נס זה הוכיח שצריך שלש כיתות, שאם לא כן לשם מה נעשה נס בנעילת הדלתות. מהרש"א (ד"ה מכניי). ובאור חדש (ד"ה מכניי) ביאר באופן אחר [וכעין זה בצל"ח (ד"ה וגוף)], וכבר הקדימום רבינו חננאל (ד"ה ויס) ורבינו יהונתן (לעיל ע"ח ד"ה הפסח)], שאפשר לומר שלא ננעלה העזרה מחמת המצוה של 'שלש כיתות' אלא מפני שלא היה די מקום בעזרה, וננעלו הדלתות כדי שלא ידחקו זה את זה.
כתב הצל"ח (ד"ה מכניי) שאף לדעת אביי שסומכין על הנס הוא רק באופן הדומה לנידוננו, שגם בלא הנס הקרבן כשר בדיעבד [ראה רמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ח)], נמצא שכשרותו של הקרבן אינה תלויה בנס, אבל בדבר שמעכב בדיעבד גם אביי מודה שלא סומכים על הנס, עיין שם שהוכיח כן. ובעיון יעקב (על עין יעקב, ד"ה וסמכינן) כתב, שרק כאן סבר אביי שסומכין על הנס, לפי שהוא במקום המקדש, שהניסים מצויים בו, כמו ששנינו (אבות פ"ה מ"ה) עשרה ניסים נעשו בבית המקדש. וכן שהוא צורך רבים וצורך מצוה.
מרש"י (ד"ה נג') משמע שבני הכת הראשונה שחטו כולם את פסחיהם, אלא שנשארו מהם עשרים להשלים את מנינה של הכת השניה, וכך לגבי הכת השלישית. אמנם האור זרוע (סס) נחלק עליו, ולדעתו אם כבר יצאו הראשונים ידי חובתם לא תועיל הצטרפותם למנין הכת השניה, ולכן כתב שלא ישחטו כל בני הכת הראשונה את פסחם, רק עשרה מהם, כדי שיוכלו העשרים הנותרים להשלים את מנינה של הכת השניה.
יז. **רש"י** (ד"ה סמכינן). ומשמע מדבריו שתכלית נעילת הדלתות היתה כדי שישחט הפסח בשלש כיתות. ויש לתמוה לדעתו, אם כן מה נסתפק רבי יצחק אם צריך שלש כיתות או העיקר שיהיו שלושים איש, הרי נס זה הוכיח שצריך שלש כיתות, שאם לא כן לשם מה נעשה נס בנעילת הדלתות. מהרש"א (ד"ה מכניי). ובאור חדש (ד"ה מכניי) ביאר באופן אחר [וכעין זה בצל"ח (ד"ה וגוף)], וכבר הקדימום רבינו חננאל (ד"ה ויס) ורבינו יהונתן (לעיל ע"ח ד"ה הפסח)], שאפשר לומר שלא ננעלה העזרה מחמת המצוה של 'שלש כיתות' אלא מפני שלא היה די מקום בעזרה, וננעלו הדלתות כדי שלא ידחקו זה את זה.
כתב הצל"ח (ד"ה מכניי) שאף לדעת אביי שסומכין על הנס הוא רק באופן הדומה לנידוננו, שגם בלא הנס הקרבן כשר בדיעבד [ראה רמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ח)], נמצא שכשרותו של הקרבן אינה תלויה בנס, אבל בדבר שמעכב בדיעבד גם אביי מודה שלא סומכים על הנס, עיין שם שהוכיח כן. ובעיון יעקב (על עין יעקב, ד"ה וסמכינן) כתב, שרק כאן סבר אביי שסומכין על הנס, לפי שהוא במקום המקדש, שהניסים מצויים בו, כמו ששנינו (אבות פ"ה מ"ה) עשרה ניסים נעשו בבית המקדש. וכן שהוא צורך רבים וצורך מצוה.
מרש"י (ד"ה נג') משמע שבני הכת הראשונה שחטו כולם את פסחיהם, אלא שנשארו מהם עשרים להשלים את מנינה של הכת השניה, וכך לגבי הכת השלישית. אמנם האור זרוע (סס) נחלק עליו, ולדעתו אם כבר יצאו הראשונים ידי חובתם לא תועיל הצטרפותם למנין הכת השניה, ולכן כתב שלא ישחטו כל בני הכת הראשונה את פסחם, רק עשרה מהם, כדי שיוכלו העשרים הנותרים להשלים את מנינה של הכת השניה.
יז. **רש"י** (ד"ה סמכינן). ומשמע מדבריו שתכלית נעילת הדלתות היתה כדי שישחט הפסח בשלש כיתות. ויש לתמוה לדעתו, אם כן מה נסתפק רבי יצחק אם צריך שלש כיתות או העיקר שיהיו שלושים איש, הרי נס זה הוכיח שצריך שלש כיתות, שאם לא כן לשם מה נעשה נס בנעילת הדלתות. מהרש"א (ד"ה מכניי). ובאור חדש (ד"ה מכניי) ביאר באופן אחר [וכעין זה בצל"ח (ד"ה וגוף)], וכבר הקדימום רבינו חננאל (ד"ה ויס) ורבינו יהונתן (לעיל ע"ח ד"ה הפסח)], שאפשר לומר שלא ננעלה העזרה מחמת המצוה של 'שלש כיתות' אלא מפני שלא היה די מקום בעזרה, וננעלו הדלתות כדי שלא ידחקו זה את זה.
כתב הצל"ח (ד"ה מכניי) שאף לדעת אביי שסומכין על הנס הוא רק באופן הדומה לנידוננו, שגם בלא הנס הקרבן כשר בדיעבד [ראה רמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ח)], נמצא שכשרותו של הקרבן אינה תלויה בנס, אבל בדבר שמעכב בדיעבד גם אביי מודה שלא סומכים על הנס, עיין שם שהוכיח כן. ובעיון יעקב (על עין יעקב, ד"ה וסמכינן) כתב, שרק כאן סבר אביי שסומכין על הנס, לפי שהוא במקום המקדש, שהניסים מצויים בו, כמו ששנינו (אבות פ"ה מ"ה) עשרה ניסים נעשו בבית המקדש. וכן שהוא צורך רבים וצורך מצוה.

כשיטתו, שהרי נאמר שם 'שאין העזרה ננעלת', משמע מעצמה. וביאר העיון יעקב (על עין יעקב, ד"ה שהגמרא היתה סבורה שטעם נעילת דלתות העזרה הוא כדי שלא יכנסו כולם כאחד ולא יהא הפסח נעשה בג' כתות [כרש"י (ד"ה סמכינן)], ומשום כך הקשתה מהמשנה במסכת עדויות שנאמר בה 'שאין עזרה ננעלת על כל אדם בישראל', והרי כדי שתינעל 'על כל אדם בישראל' ניתן לומר רק אחרי שנכנסה הכת השלישית, ואם כן משמע שאין טעם נעילת הדלתות כדי שיהיו שלש כיתות, שאם משום כן לא היתה העזרה ננעלת אחר כניסת הכת השלישית רק אחרי שתי הראשונות. על כך משיבה הגמרא שהן אביי והן רבא תירצו שצריך להוסיף בלשון המשנה את המילה 'בשעה', וכל אחד גורס בה כשיטתו, אביי גורס 'בשעה שננעלה' ורבא גורס 'בשעה שנועלים אותה', ותיבת 'בשעה' באה להוציא מדקדוקו של המקשן שננעלה העזרה גם אחר כניסת הכת השלישית, אלא היה זה רק בשעה שהיתה צריכה להינעל, היינו לאחר כניסת הכת הראשונה והשניה.
כא. **בספר** גלגולי נשמות (לרמ"ע מפאנו, מוס ס מוס קטן קלו) כתב, שהזקן שנתמעך היה גלגולו של שר האופים שהיה מבשר רעה לעם ישראל (בר"ר פמ ו), ונתגלגל בשליש שהיה בימי אלישע הנביא שלא האמין לנבואת אלישע שיפסק הרעב שהיה בשומרון, ואמר שישראל רשעים ואינם ראויים שיעשה להם נס, כמו שנאמר במלכים (ב' ז יט) 'ויען השליש את איש האלהים ויאמר והנה ה' עשה ארבות בשמים היהיה כדבר הזה', ובכך שאמר השליש 'ארובות בשמים' כמו שנאמר (ברמסמים ז יפ) במבול 'וארבת השמים נפתחו' משמע, שלימד קטגוריא על ישראל. וניבא לו אלישע 'הנך רואה בעיניך ומשם לא תאכל', כמו שנאמר לאחר מכן (מלכים סס ז כ) 'ויהי לו כן וירמסו אותו העם בשער וימת'. וכמו כן כאן היתה עינו של אותו זקן רעה שהיו ישראל רבים כל כך, ולכן נתמעך.
כב. **שהיה** מזרעו של הורדוס המלך. רש"י (סוטה מפ. ד"ה מגריפס). ומלך על ישראל בזרוע, ולא היה ראוי למלוך משום שאביו לא היה מישראל. תוספות (סוטה סס ד"ה מומו).
כג. **הטעם** שנקטה הברייתא הלשון 'ליתן עיניו באוכלוסי ישראל' ולא אמרה בפשטות 'ביקש לידע מנין ישראל', משום שנתינת עין של צדיק לטובה משפיעה רוב ברכה, וכן להיפך, כל מקום שנתנו חכמים את עיניהם היה או מיתה או עוני כמבואר במסכת מועד קטן (יז:). ואגריפס היה מלך כשר, ולכן נקטה הברייתא לשון 'ביקש ליתן עיניו', כלומר, שרצה שתחול עליהם ברכה על ידי שידע מספר מניינם. קרבן תודה (ד"ה ניקס).
כד. **בתוספתא** (פ"ד ה"ג) הגירסא 'אמר להם לכהנים'.
כה. **לפי** שאין מונים את ישראל (יומא כב:) מנה את פסחיהם ולא אותם עצמם. וראה בנחל איתן (פ' ו פ"י מוס ז) שהקשה מסוגייתנו על התוספות רי"ד (יומא סס ד"ה מסור) הסובר שלדבר הרשות אין מונים גם על ידי טלאים, וכיצד מנו כאן על ידי כליות. ותירץ, שהואיל ולא היה כאן מנין מדוקדק, שהרי על כל פסח נימנו כמה אנשים, אין בכך איסור [ולפי דברי הקרבן תודה שהובא בהערה לעיל, שטעמו של אגריפס במנין זה היה כדי שתחול עליהם ברכתו אפשר שנחשב המנין כדבר מצוה].
כו. **בחילופי** גירסאות שבתוספתא עם פירוש חזון יחזקאל (פ"ד ה"ג) תיבה זו מחוקה.

סד: תמיד נשחט פרק חמישי פסחים

אתיא זריקה זריקה מעולה. נפ' ליזהו מקומן (זבחים נ.) פריך ונילף מעולה מה עולה שחיט שהן מרובע אף פסח כו' ומשני לחמר מיוחד למה לי למיכתב סמיך בעולה סמיך בחטאת הוו להו שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין וקשה לר"י דנהי דלא ילפינן משני כתובין הבאין כאחד מה מיניהו מלא כתב אחד מיניהו כזה ומעשר ופסח דאיכא גזירה שוה נילף שפיר מעולה דאין גזירה שוה למחצה[ע] ומ"ר דע"כ אסח וחטאת דכתיב בהו סמיך דאמרינן התם דהוו שני כתובים ושלשה כתובים ילפינן בג"ש מעולה או עולה ילפת מיניהו והשתא אתי שפיר הא דמסיק הוו להו שני כתובים הבאין כאחד דלא נילף בגזירה שוה אלא אתו דדומיא דכתב בהו סמיך קא ממעט דאית בהו גזירה שוה כדפריש':

המוגה

שחל להיות בשבת מניח ידו על כתף חבירו ויד חבירו על כתיפו ותולה ומפשיט קרעו והוציא את אימוריו נתנו[פ] במגים והקטירן על גבי המזבח[א] יצתה כת הראשונה וישבה לה בהר הבית שניה בחיל והשלישית במקומה עומדת חשיכה יצאו וצלו את פסחיהן: **גמ'** א"ר יצחק[ב] אין הפסח נשחט אלא בג' כתות של שלשים שלשים בני אדם מ"ט קהל ועדה וישראל מספקא לן אי בבת אחת אי בזה אחר זה הלכך בעינן שלש כתות של שלשים שלשים בני אדם דאי בבת אחת הא איכא ואי בזה אחר זה הא איכא[ג] הלכך בחמשין נמי סגיא דעיילי תלתין ועבדי עיילי עשרה ונפקי עשרה עיילי עשרה ונפקי עשרה: נכנסה כת ראשונה וכו': איתמר אביי אמר נגעלו תנן רבא אמר נועלין תנן מאי ביניהו איכא בינייהו למסמך אניסא אביי אמר נגעלו תנן כמה דעיילו מעלו וסמכינן אניסא רבא אמר נועלין תנן ולא סמכינן אניסא והא דתנן[ד] א"ר יהודה ח"ו שעקביא בן מהללאל נתנדה שאין עזרה נגעלת על כל אדם בישראל בחכמה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל אבי מתרץ לטעמיה ורבא מתרץ לטעמיה אבי מתרץ לטעמיה אין בעזרה בשעה שנגעלה על כל אדם בישראל בחכמה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל רבא מתרץ לטעמיה אין בעזרה בשעה שנועלין אותה על כל ישראל בחכמה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל. תנו רבנן מעולם לא נתמעך אדם בעזרה חוץ מפסח אחד שהיה בימי הלל שנתמעך בו זקן אחד והיו קוראין אותו פסח מעוכין. תנו רבנן[ה] פעם אחת ביקש אגריפס המלך ליתן עיניו באוכלוסי ישראל אמר ליה לכהן גדול תן עיניך בפסחים נטל כוליא מכל אחד ונמצאו שם ששים ריבוא זוגי כליות כפלים כיוצאי מצרים חוץ מטמא ושהיה בדרך רחוקה ואין לך כל פסח ופסח שלא נמנו עליו יותר מעשרה בני אדם והיו קוראין אותו פסח מעובין נטל כוליא הא בעי אקטורה דהדר מקטיר להו והכתיב[ו] והקטירו[ז] שלא יערב חלביו של זה בזה דהדר מקטיר להו חדא חדא והתניא[ח] ב[ט] והקטירם שיהא כולו כאחד אלא תפיסה בעלמא דשקיל מינייהו עד דיהבין ליה מידי אחרינא: כהנים עומדין שורות וכו': מאי טעמא אילימא דילמא שקלי דדהבא ומעיילי דכספא הכא נמי דילמא שקלי בר מאתן ומעיילי בר מאה אלא דהכי שפיר טפי: ולא היו לבזיכין שוליים וכו': תנו רבנן כל הבזיכין שבמקדש לא היו להן שוליים[י] חוץ מבזיכי לבונה של לחם הפנים שמא יניחום ויפרום הלחם: שחט ישראל וקבל הכהן וכו': לא סגיא דלאו ישראל היא גופא קמ"ל דשחיטה בזר כשירה וקבל הכהן הא קמשמע לן[יא] מקבלה ואילך מצות כהונה נותנו לחבירו שמעת מינה הולכה שלא ברגל הויא הולכה דילמא הוא[יב] נייד פורתא ואלא מאי קמ"ל הא קמשמע לן[יג] ברב עם הדרת מלך: קבל את המלא ומחזיר את הריקן וכו': אבל איפכא לא מסייע ליה לר"ש בן לקיש[יד] דאמר ר"ש בן לקיש אין מעבירין על המצות: כהן הקרוב אצל המזבח וכו': מאן תנא פסח בזריקה א"ר חסדא ר' יוסי הגלילי היא דתניא[טו] ר' יוסי הגלילי אומר[טז] את דמם תזרוק על המזבח ואת חלבם תקטיר דמו לא נאמר אלא דמם חלבו לא נאמר אלא חלבם למד על בכור ומעשר ופסח שהן טעונין מתן דמים ואימורין לגבי מזבח מנלן דטעונין יסוד אמר רבי אלעזר אתיא זריקה זריקה מעולה כתיב הכא את דמם תזרוק על המזבח וכתיב התם[יח] וזרקו בני אהרן הכהנים את דמו על המזבח סביב מה עולה טעונה יסוד אף פסח נמי טעון יסוד פרק קמא דזבחים (דף יד:). מרבע עבודות נאמרו בדם, שחיטה וקבלה והולכה וזריקה[יט], קבלה והולכה מוהקריבו נפקי בשילהי פרק קמא דחגיגה[כ], ומאי משמעין מתניתין דמיכפל למיתני סדר הולכתן הימך מי לאו הא מתא למשמעין: **ברב עם הדרת מלך.** שהיו כולן עסוקין בעבודה: **אבל איפכא.** מחזיר את הריקן בריקנות לא, דמכי מוסיט ליה האי מיד בעי לקבולי, דאין מעבירין על המצוה מאחר שנמלת לידו: **מאן תנא פסח בזריקה.** למרחוק, ולא בשפיכה בנחת, מקריב הכלי לכותל המזבח, דאיכא למאן דאמר בפרק בתרא (דף קכא.) פסח בשפיכה, ורבי ישמעאל היא דמפיק ליה מודם זבחים יפוך במסכת זבחים[כא] בפרק בית שמאי. אין לך קרבן שצריך מתנה בחוצה חלא חטאת נלבד, חבל כל שאר קרבנות מתן דם על ידי זריקת כל הכלי: **דמו לא נאמר.** בנכור כתיב אך בכור שור וגו': **אלא דמם.** מלמד שחייב נמי מישתמעי, ליתד על הפסח ומעשר בהמה שלא מינו להם מתן דמים בתורה חלא כאן, וכתיב תזרק ולא כתיב תשפך: **ועולה**

גמ' שלשים. בכל כת וכת. קהל עשרה, ועדה עשרה, וישראל עשרה: מספקא ליה. דילמא בצת אחת לוה לשומטו ויהיו בה שלשים: **או בזה אחר זה.** שלש כתות של עשרה עשרה, הלכך שלש כתות בעינן דילמא בזה אחר זה קאמר, ושל שלשים בעינן דילמא בצת אחת קאמר ואינו יכול לשומטו בפחות משלשים: **בני סגי, עיילי שלשים.** בריסא ושומטים פסחיהן, ונפקי עשרה מינייהו ועיילי י' אחרים, דאי בהדדי קאמר הא איכא: ושי שלש כתות קאמר הא איכא: **נגעלין תנן.** מאליהן, ומעשה נסים: **סמכינן אניסא.** וכל זמן שאין נגעלין מאליהן מניחין אותם ליכנס, ולא חיישינן דלמא עיילי כולהו ואין כאן שלש כיתות: **חם ושלום כו'.** בפסכת עדיות תנן מעשה בדריס העיד עקביא בן מהללאל כו', וקתני התם הוא היה אומר אין מסקין לא את הגיורת ולא את המשוחררת, אמרו לו מעשה בכרכמית שפתה שהיתה בירושלים והסקוה שמעיה ואבטליון, אמר להם דוגמא הסקוה, דומין לה היו אותן שהסקוה, ומידוהו, אמר רבי יהודה חס ושלום שעקביא נתנדה, אין עזרה נגעלת כו', כשהיתה נגעלת על כל אדם בערבי פסחים שהקהל גדול ורב, אין בהם אחד בחכמה וביראת חטא כעקביא: **פסח מעובין.** על שם שנתמעך: **פסח מעובין.** עב, על שם שהעם רב: **והקטירו.** משמע לבדו, שלא יערב חלבים של קרבן זה בחלבים של קרבן אחר: **שיהא כולו באחד.** כל האימורין של קרבן: **תפיסה בעלמא.** תופס כולו ומרמה לשלים, והוא נותן פול או אבן בנגדה: **מאי טעמא.** תורה שכולה בסף בסף: **אי נימא דילמא.** כשהוא מחזיר הריקן ומקבל המלא זימנין למחזיר ריקן של זהב ומקבל מלא של כסף, והוה ליה מורידין בקודש[כב]: **חוץ מבזיכי לבונה של לחם הפנים.** שהיו מניחין אותן אצל הלחם על השולחן, והתקינו להם מוסב שולייס רחב כדי שלא יסמכו על הלחם שאצלם ויפרסו דופנותיו, שהיה עשוי לפנות כמין תיבה פרולה משני רוחותיה[כג]: **מקבלה ואילך כו'.** דכתיב ושחט את בן הבקר והקריבו בני אהרן וגו', ואמר מר במסכת חגיגה (דף יח.) והקריבו זו קבלת הדם, ליתד על הקבלה שטעונה כהונה: **שמעת מינה הולכה שלא ברגל.** כי הא דויא הולכה, ופלוגתא היא בשילהי פרק קמא דזבחים (דף יד:). מרבע עבודות נאמרו בדם, שחיטה וקבלה והולכה וזריקה[כ], קבלה והולכה מוהקריבו נפקי בשילהי פרק קמא דחגיגה[כא], ומאי משמעין מתניתין דמיכפל למיתני סדר הולכתן הימך מי לאו הא מתא למשמעין: **ברב עם הדרת מלך.** שהיו כולן עסוקין בעבודה: **אבל איפכא.** מחזיר את הריקן בריקנות לא, דמכי מוסיט ליה האי מיד בעי לקבולי, דאין מעבירין על המצוה מאחר שנמלת לידו: **מאן תנא פסח בזריקה.** למרחוק, ולא בשפיכה בנחת, מקריב הכלי לכותל המזבח, דאיכא למאן דאמר בפרק בתרא (דף קכא.) פסח בשפיכה, ורבי ישמעאל היא דמפיק ליה מודם זבחים יפוך במסכת זבחים[כב] בפרק בית שמאי. אין לך קרבן שצריך מתנה בחוצה חלא חטאת בלבד, חבל כל שאר קרבנות מתן דם על ידי זריקת כל הכלי: **דמו לא נאמר.** בנכור כתיב אך בכור שור וגו': **אלא דמם.** מלמד שחייב נמי מישתמעי, ליתד על הפסח ומעשר בהמה שלא מינו להם מתן דמים בתורה חלא כאן, וכתיב תזרק ולא כתיב תשפך:

מדכתיב דמם לשון רבים. ואפשר שטעמו משום דלא מפרש בהדיא דדמם מרבה מעשר ופסח. **[כסף משנה]**

ש"מ דמתני' רבי יוסי דאמר פסח [בזריקה ונפקא ליה מקרא דאת דמם תזרוק דפסח טעון] מתן דמים על המזבח:

עין משפט נר מצוה

מה א סם הלכה יז:
מו ב סם הלכה טו:
מז ג סם הלכה י:
מח ד סם הלכה ו:
מט ה מיי' פ"ה מהל' תמידין הלכה ג':
נ ו מיי' פ"ה מהל' מעשה קרבנות הל' יז:
נא ז סם:

תורה אור השלם

א) וְהִקְטִירוֹ הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה לֶחֶם אִשֶּׁה לַיי: [ויקרא ג, יא]

ב) וְהִקְטִירָם הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה לֶחֶם אִשֵּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ כָּל חֵלֶב לַיי: [ויקרא ג, טז]

ג) בָּרֵךְ עָם הַדֶּרֶת מָלָךְ וּבְאָפֶם לְאֹם מְחֻתָּת רָזוֹן: [משלי יד, כח]

ד) אַךְ בְּכוֹר שׁוֹר אוֹ בְכוֹר כֶּשֶׂב אוֹ בְכוֹר עֵז לֹא תִפְדֶּה קֹדֶשׁ הֵם אֶת דָּמְם תִּזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת חֶלְבָּם תַּקְטִיר אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַיי: [במדבר יח, יז]

ה) וְשָׁחַט אֹתוֹ עַל יֶרֶךְ הַמִּזְבֵּחַ צָפֹנָה לִפְנֵי יי וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: [ויקרא א, יא]

רבינו חננאל

אמר רבי יצחק אין הפסח נשחט אלא בשלש כתות של שלשים שלשים בני אדם מאי טעמא מספקא לן אי כולהו קהל ועדה וישראל בבת אחת נכנסין או בזה אחר זה הלכך עיילי שלשים שלשים ואפי' [בחמשין נמי סגי] משכחת לה כגון דעיילי שלשים עבדי עשרה ונפקי ועיילי עשרה אחריני ועבדי נמי עשרה ונפקי ועיילי עשרה אחריני. **יש מי ששונה** נגעלו [דלתות העזרה] מעצמם בנס מן השמים. **ויש מי ששונה** נועלין דלתות העזרה כלומר כיון שנתמלאת העזרה נועלין הדלתות דלא לירמסו אהדדי. **והא** דתנן בעדיות [ח"ו] שעקביא בן מהללאל נתנדה שאין העזרה נגעלת על כל אדם בחכמ' וביר' חטא כעקביא בן מהללאל (וכו') כל השמועה פשוטה היא: **והכליות** שלקח תפיסה בעלמא עד שיתנו לו דבר אחר כגון צרור או כיוצא בו לעמוד בהן על המנין: **מדקתני שחט ישראל** ש"מ כי בא התנא להודיענו דשחיטה בזר כשרה: **נותנים לחברו וחברו לחברו** [ש"מ] דהולכה שלא ברגל כשר' והוא דניידי פורתא. **ותו שמעי'** מדקתני קבל המלא מקודם ואחר כך החזיר הריקן. הא דאמר ריש לקיש אין מעבירין על המצות אלא מקדים מצוה דפגע ברישא. **ומיהא דקתני זרק' אחת כנגד היסוד**

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) מכילתא פרשה נא, ג) נזכרות יט. עדיות פרק ה משנה ו, ג) [תוספתא פרק ד], ל) מנחות פט:, ה) תורת כהנים פרשה ויקרא, ו) [נזכרות לג: וש"נ], ז) זבחים יד:, ח) יומא דף לג. [וש"נ], ט) זבחים דף לו. [ו:], י) עי' מדות פ"ב מ"ג, כ) עיין מנחות דף צט:, ל) מנחות דף צד: עי"ש, מ) זבחים דף יג., נ) יא., ס) [דף לז.], ע) מנחות ד ע"א.

הגהות וציונים

פ] צ"ל **נתנן** במגיס (כת"י ומשניות דפו"י, וכ"ה נכון, דק"ס): צ] צ"ל **לטלטל** (מראה אש, ועיין רש"ש שכן משמע להדיא בשבת קכג קכד): ג] כ"ר **לפנים** מן (ד"ס): ל] ברע"ב הבית:

משנת ראשונים

נגעלו תנן כמה דעיילו מעלו וסמכינן אניסא. לא מני אלא נסים שהיו תדיר, ומהאי טעמא לא מני הכא מה שאמרו בפרק תמיד נשחט (פסחים סד:) דאיכא מאן דאמר כי פעמים שהיתה עזרה נגעלת מאליה, פירוש על ידי נס, אבל לא היה זה תמיד.
[הריטב"א, יומא כא:]

מאי טעמא אילימא דילמא שקלי דדהבא ומעיילי דכספא. פי' המורה והו"ל מוריד בקודש, ואינו נ"ל אלא משום דאיכא למיחש לגנבי והכי משמע גם בירושלמי דגרסי' התם אמר ר' אבינא מפני הרמאין.
[תוספות רי"ד]

דילמא הוא נייד פורתא. הולכה ברגל הוא דקאמר קרא, דהכי משמע לשון הקרבה שהוא הולכה ברגל ממקום השחיטה שהוא בצפון למזבח.
[קרית ספר פסולי המוקדשין פרק יג]

ברב עם הדרת מלך. כי כל מה שתוכל לעשות מצוה באנשים רבים הרי זה משובח.
[פיהמ"ש להרמב"ם]

למד על בכור ומעשר ופסח שהן טעונין מתן דמים ואימורין לגבי מזבח. הבכור והמעשר והפסח דם כל אחד מהן טעון מתנה אחת בשפיכה כנגד היסוד באי זו רוח שירצה משלש זויות המזבח, שהרי קרן מזרחית דרומית לא היה לה יסוד כמו שביארנו, ומניין שאינן טעונין אלא מתנה אחת שהרי נאמר בבכור ואת דמם תזרוק על המזבח מפי השמועה למדו שהוא הדין במעשר ובפסח שנותן דמן מתנה אחת כבכור.
[רמב"ם, מעשה הקרבנות פ"ה הי"ז]

ואיני יודע למה תלה הדבר במפי השמועה, דהא מקראי יליף לה

הפסח של אותה שנה, **פֶּסַח מְעוּבִּין** - מלשון עבה, על שם שהיה בו עם רב.

הגמרא מבררת כיצד הותר ליטול כוליא מכל פסח:
שנינו בברייתא, **נָטַל כּוֹלְיָא** מכל פסח. מקשה הגמרא, **הָא בָּעֵי אַקְטוֹרָה** - הלא הכליה היא חלק מן האימורים שחובה להקטירם, ואין נטלה. מתרצת הגמרא, **דְּהָדַר מַקְטִיר לְהוּ** - לאחר שמנה את הכליות חזר והקטירם.

מקשה הגמרא, **וְהָכְתִיב** לגבי קרבן שלמים (ויקרא ג יז), 'וְהִקְטִירוּ' בלשון יחיד, כדי ללמד **שֶׁלֹּא יְעָרֵב חֲלָבָיו שֶׁל זֶה בָּזֶה**, אלא יקטיר אימורי כל קרבן וקרבן לבדם, ואיך הקטיר בסוף את כל הכליות כאחד. מתרצת הגמרא, **דְּהָדַר מַקְטִיר לְהוּ חֲדָא חֲדָא** - שלאחר שמנה אותם הקטיר את הכליות אחת אחת.

חוזרת הגמרא ומקשה, **וְהָתַנְיָא** - והלא שנינו בברייתא, ממה שנאמר (שם ג טז) 'וְהִקְטִירָם' בלשון רבים למדנו **שֶׁיְּהֵא כּוּלּוֹ כְּאֶחָד** - שכל האימורים של כל קרבן יוקטרו כאחת, ואיך הפריד את הכליה משאר החלבים[כג]. מתרצת הגמרא, **אֶלָּא תְּפִיסָה בְּעָלְמָא** - הכהן גדול תפס את הכליות רק תפיסה לזמן מועט, **דְּשָׁקֵיל מִינַּיְיהוּ** - שנטל אותם מהבהמות בשעה שהוציא את האימורים, כל כליה בפני עצמה, **עַד דְּיָהֲבִין לֵיהּ מִידֵי אַחֲרִינָא** - עד שנתנו לו איזה דבר כנגד הכליה לסמן את מנינה, כגון אבן או פול, ומיד היה מקטירה עם שאר החלבים[כד].

★

שנינו במשנה, **פְּהֲנִים עוֹמְדִין שׁוּרוֹת** וכו' שורה שכולה כסף כסף, שורה שכולה זהב זהב.

מבררת הגמרא, **מַאי טַעְמָא** - מדוע עשו כל השורה של זהב או של כסף. **אִילֵימָא דִּילְמָא שָׁקְלִי דַּדַּהֲבָא וּמְעַיְּילִי דְּכַסְפָּא** - אם מחשש שמא יחזיר הכהן מזרק של זהב ריק ויקבל מזרק מלא של כסף, ויש בכך משום 'מורידין בקודש', שהרי נמצא שהקרבן הקודם התקבל ונזרק דמו בכלי זהב, וזה בכלי כסף[כה], אם כן קשה, **הָכָא נַמִּי** - גם בשורה שכולה זהב או כסף נחשוש **דִּילְמָא שָׁקְלִי בַּר מָאתָן וּמְעַיְּילִי בַּר מֵאָה** - שמא יחזיר מזרק ר"ק ששוה מאתיים ויקבל מזרק מלא ששוה מאה, ויש בכך הורדה בקדושה, אלא מוכח שאין זה נחשב 'מורידין בקודש', **אֶלָּא** הטעם שכל השורה היתה מאותו מין, **דְּהָכִי שַׁפִּיר טְפֵי** - שיש בזה יותר נוי וכבוד לעבודה.

★

שנינו במשנה, **נוֹתְנוֹ לַחֲבֵירוֹ** וחבירו לחבירו עד שמגיע למזבח.

ארבע עבודות נעשו בדם הקרבן, שחיטה, קבלת הדם, הולכת הדם למזבח וזריקתו (זבחים יג.). הגמרא דנה בענין הולכת הדם באופן שלא הלך הכהן ברגליו אם נתקיימה בכך עבודת הולכה.

מדייקת הגמרא, **שָׁמְעַתְּ מִינָּהּ** - ממה שטרח התנא להשמיענו אופן ההולכה שנתנו לחבירו וחבירו לחבירו, ולא כתב סתם שהוליכו הכהן למזבח, כמו שכתב 'קבלו הכהן', בודאי בא להשמיענו **שֶׁהוֹלָכָה שֶׁלֹּא בָּרֶגֶל הָוְיָא** [-הרי היא] הוֹלָכָה[לד]. דוחה הגמרא, **דִּילְמָא הוּא נָיֵיד פּוֹרְתָא** - שמא הניע הכהן את רגליו מעט[לה], ולעולם הולכה שלא ברגל אינה הולכה.

מקשה הגמרא, **וְאֶלָּא מַאי קָא מַשְׁמַע לָן** - אם כן מה בא התנא להשמיענו באריכות לשון זו. מתרצת הגמרא, **הָא קָמַשְׁמַע לָן** - דבר שנינו במשנה, **וְלֹא הָיוּ לַבָּזִיכִין שׁוּלַיִים** וכו'.

הגמרא מביאה ברייתא בענין זה:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **כָּל הַבָּזִיכִין שֶׁבַּמִּקְדָּשׁ לֹא הָיוּ לָהֶן שׁוּלַיִים**, מהטעם המבואר במשנה (לעיל ע"ח) שמא יקרוש הדם ויפסל, **חוּץ מִבָּזִיכֵי לְבוֹנָה שֶׁל לֶחֶם הַפָּנִים** - שני בזיכים שבכל אחד מהם היו נותנים קומץ לבונה ומניחים אותם על השולחן סמוך ללחם הפנים, ואם לא היה להם שוליים לעמוד בעצמם, יש לחוש **שֶׁמָּא יַנִּיחוּם** וישעינום על דפנות הלחם [שהרי הלחם היה עשוי באופן ששנים מדפנותיו היו נכפפים כלפי מעלה לגובה טפחיים כמבואר במנחות (נד: נו.)] **וְיִפְרוֹם** [-וישבר] **הַלֶּחֶם**[לא].

★

שנינו במשנה, **שָׁחַט יִשְׂרָאֵל וְקִבֵּל הַכֹּהֵן** וכו'.

מקשה הגמרא, **לֹא סַגְיָא דְּלָאו יִשְׂרָאֵל** - וכי לא די והגון אם לא ישחוט ישראל אלא כהן. מתרצת הגמרא, הוא הדין שהכהן יכול לשחוט, אלא **דְּהֵיא גּוּפָא קָא מַשְׁמַע לָן** - הלכה זו עצמה משמיענו התנא, **דִּשְׁחִיטָה בְּזָר** [-בישראל] **כְּשֵׁרָה**[לב]. ומה ששנינו 'וְקִבֵּל הַכֹּהֵן', **הָא קָמַשְׁמַע לָן** - דבר זה משמיענו התנא **שֶׁמְּקַבָּלָה וְאֵילַךְ, מִצְוַת כְּהוּנָּה** - כל עבודות הקרבן שמקבלת הדם ואילך [כגון עבודת הולכה וזריקה], מצותן להיעשות על ידי כהנים, ואם נעשו בזר נפסל הקרבן[לג].

★

שנינו במשנה, **פִּסְחֵי** עוֹבְדֵי כּוֹכָבִים וּמְזִידִין בְּטָמֵא מֵת **נִשְׁרְפִין** בְּיוֹם טוֹב.

מקשה הגמרא, **מַאי טַעְמָא** - מדוע נשרפים. **אִילֵימָא דִּילְמָא אָתֵי לְאוֹקוֹמֵי בְּמַחֲשַׁבְתָּא** - אם מחשש שמא יבוא לתקן את הפסח במחשבה, **וְהָתַנְיָא** - והלא שנינו בברייתא, **אֵין מְחַשְּׁבִין בְּקָדָשִׁים** - שאין מועיל לקדשים שנפסלו מחשבה לתקנם, **וְאֵין מְחַשְּׁבִין בְּקָדָשִׁים** - ואין מועיל מחשבה לקדשים שלא נפסלו, **וְאֵין מְחַשְּׁבִין בְּקָדָשִׁים** - ואין מועיל מחשבה לקדשים שנפסלו, **אֶלָּא** הטעם שנשרפים הוא **מִשּׁוּם דְּאָתֵי לְאוֹקוֹמֵי בְּמַעֲשֶׂה**, שמא יבוא לתקן במעשה, **וְהָכְתִיב** לגבי פסח שנפסל (במדבר ט ז) 'וְלֹא יַקְרִיבוּ' - שאין להקריבו אפילו לשם נדבה, **הָתָם** - שם בפסח שנפסל, **דְּלָא אִיכְּשַׁר** - שלא נתכשר מעולם, **הָכָא** - בפסח כשר שנפסל, **דְּאִיכְּשַׁר** - שנתכשר מעולם, **נַמִּי** - גם הוא אין להקריבו.

כג. כתב המאירי (ד"ה אימורי) [וכן משמע קצת מדברי רש"י (ד"ה שיהא)] שצריך להקטיר את כל האימורין בבת אחת ממש. אבל מדברי הראב"ד בפירושו לתורת כהנים (ויקרא מצורע פרשתא יד) נראה שאין צריך להקטיר ממש בבת אחת, רק שלא יפסיק בהקטרת דבר אחר באמצע הקטרת אימורין של קרבן זה. ע"פ זרע אברהם (סו"ס סי' ד אות יג).
כד. על פי רש"י (ד"ה תפיסה) ורבינו חננאל (ד"ה והכליות).
כה. ושנינו, 'מעלין בקודש ואין מורידין' (מנחות צה:). ולמדוהו (שם ע"א) מן המקרא. רש"י (ד"ה אימורי) ורא"ש (ד"ה אימורי) כתבו בתוספות רי"ד (ד"ה אימורי) שכתב שאין פירושו נראה [וסתם דבריו ולא פירש ואפשר שכוונתו לסברת השפת אמת (ד"ה אימורי) שבשני קרבנות אינו נחשב הורדה בקדושה. גם אפשר שכוונתו לסברת הדבר שמואל (תניינא, נרס"י שם) שאף שיש כאן הורדה בשיווי הדמים אולם אינה הורדה בקדושה]. וכתב בשם הירושלמי (פ"ה ה"ה) שהטעם בזה, משום שיש לחוש לכהן רמאי שיביא בזך העשוי מכסף מביתו ויחליפו בבזך העשוי מזהב, ואם היו מעורבים כסף וזהב בשורה אחת לא היה ניכר שמחליף את הבזיכים, אבל כשכל שורה היא משל כסף או זהב, ניכר הדבר.
כו. משום שכל מזרק הוא של קרבן בפני עצמו, וקרבן שנתקבל בזהב נשאר בשל זהב עד הזריקה, ומי שנתקבל בכסף נשאר בשל כסף, ואין כאן דם שיורד במעלתו. שפת אמת (ד"ה אימורי).
לא. רש"י (ד"ה מון). הרש"ש (נרס"י שם) תמה על מה שכתב רש"י שהחשש הוא שמא יפרסו 'דופנותיו' [של הלחם], הרי לא היו מניחים את הבזיכים סמוך לדפנות, שכן הדפנות היו זקופות בשפת השולחן, והבזיכים הונחו על השולחן בין שתי המערכות בצד שולי הלחם שהיו מונחים על השולחן, ומה החשש שישברו הדפנות.
לב. משום ששחיטה אינה חשובה עבודה כשאר עבודות הקרבן. גמרא (זבחים יד:). ובטעם הדבר ראה בתוספות (שם ד"ה הג"ה).
לג. שנאמר (ויקרא ו ח) 'ושחט את בן הבקר לפני ה', והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם', והקרבה המוזכרת כאן הכוונה לקבלת הדם (חגיגה יח.), ומעבודה זו ואילך אמרה התורה שצריך בני אהרן. אבל בשחיטה האמורה בתחילת הפסוק לא הוזכרה כהונה ולמדו מכך שהשחיטה כשירה בכל אדם. רש"י (ד"ה מקנלה). [ראה בגמרא זבחים (לג.) וברש"י (שם ד"ה והקריבו)].
לד. ובזבחים (יד:) נחלקו בזה. רש"י (ד"ה שמעת). הצל"ח (ד"ה שמעת) תמה, מדוע הוצרך רש"י להאריך ולפרש את ראיית הגמרא מפני שטרח התנא לבאר סדר ההולכה, ולא מזה עצמו שהיתה ההולכה באופן שהועבר הדם מיד ליד, משמע שהולכה שלא ברגל היא הולכה. וכתב, שרש"י סבר שסתם הולכה מיד ליד נעשית באופן שגם מתנועעים מעט ברגליהם, והוקשה לו על מה שהיתה הגמרא סבורה מתחילה להוכיח שהולכה שלא ברגל אינה הולכה, היכן מוכח זאת במשנה, אדרבה, הלא סתם הולכה מיד ליד היא בהנעת הרגל, לכך פירש שההוכחה היא מכך שהתנא טרח לפרש אופן ההולכה, ובהכרח שרצה להשמיענו שאף אם אינם נדים ברגליהם נחשב הולכה.
בשפת אמת (שם ד"ה הולכה) תמה, מנין לנו לומר שצריכה להיות הולכה דווקא ברגל, הרי בתורה נכללה עבודת ההולכה במילה 'והקריבו' (זבחים ד.), ומה לי אם נעשה הדבר ברגל או שלא ברגל. ובטהרת הקודש (זבחים יד: נמוס' ד"ה מיתעניד) כתב, שהולכה שלא ברגל נתמעטה מסברא, שאין דרך שירות בכך. וראה ברש"י (שם טו. ד"ה הא מיתעניד). נפקא מינה במחלוקת זו, אם הוליכה כהן שלא ברגל, אם צריך לחזור ולהוליך ברגלו, וכן לענין מחשבת פסול, שאם אינה הולכה אין מחשבת פסול פוסלת בה, וכן לענין זר שעשאה אם נפסלת. על פי רש"י בזבחים (יד: ד"ה ימזיל, ד"ה לא שמה).
לה. פירש המאירי (לעיל ע"ח ד"ה שמעת), שהכהן הסמוך למזבח היה עומד רחוק מעט מן המזבח, והיה הולך שתי פסיעות או שלש עם הבזך אל המזבח. וראה עוד ברש"י בזבחים (יד: ד"ה דשייף) שמשמע שאינו הולך ממש אלא נגרר מעט על ידי שפשוף הרגלים בקרקע.
יש לדון בתשובת הגמרא 'דלמא הוא נייד פורתא' אם צריך כל אחד מהכהנים להניע את רגליו, משום שצריך שכל ההולכה תהיה ברגל, או די בכך שאחד מהם יניע את

אתיא זריקה זריקה מעולה. נפ' ליזהו מקומן (זבחים נ.) פריך ונילף מעולה מה עולה שמיס שהן מרובע לף פסח כו' ומשני לעולם מה לי למיכתב סניד בעולה סניד בחטאת הוו להו שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין וקשה לר"י דנהי דלא ילפינן משני כתובין הבאין כאחד מה מניעו מדלא כתב בחד מינייהו בכור ומעשר ופסח דליכא גזירה שוה ניליף שפיר מעולה דאין גזירה שוה למחלה[ע] ומוסר ר"י דע"כ לשם וחטאת לכתיב בהו סניד דאמרינן התם דהוו להו שני כתובים ושלשה כתובים ילפינן בג"ש מעולה או עולה ילפא מיניהו והשתא אתי שפיר הא דמסיק הוו להו שני כתובים הבאין כאחד דלא ניליף גזירה שוה אחו דדומיא דכתב בהו סניד קא ממעט דאין בהו גזירה שוה כדפריש':

החולב

שחל להיות בשבת מניח ידו על כתף חבירו ויד חבירו על כתיפו ותולה ומפשיט קרעו והוציא את אימוריו נתנו[פ] במגים והקטירן על גבי המזבח [א]יצתה כת הראשונה וישבה לה בהר הבית שניה בחיל והשלישית במקומה עומדת חשיכה יצאו וצלו את פסחיהן: **גמ'** א"ר יצחק[פ] [ב]אין הפסח נשחט אלא בג' כתות של שלשים שלשים בני אדם מ"ט קהל ועדה וישראל מספקא לן אי בבת אחת אי בזה אחר זה הלכך בעינן שלש כתות של שלשים שלשים בני אדם דאי בבת אחת הא איכא ואי בזה אחר זה הא איכא [ג]הלכך בחמשין נמי סגיא דעיילי תלתין ועבדי עיילי עשרה ונפקי עשרה עיילי עשרה ונפקי עשרה: נכנסה כת ראשונה וכו': איתמר אביי אמר נגעלו תנן רבא אמר נועלין תנן מאי ביניהו איכא בינייהו למסמך אניסא אביי אמר נגעלו תנן כמה דעיילו מעלו וסמכינן אניסא רבא אמר נועלין תנן ולא סמכינן אניסא והא דתנן [ג]א"ר יהודה ח"ו שעקביא בן מהללאל נתנדה שאין עזרה ננעלת על כל אדם בישראל בחכמה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל אביי מתרץ לטעמיה ורבא מתרץ לטעמיה אביי מתרץ לטעמיה אין בעזרה בשעה שננעלה על כל אדם בישראל בחכמה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל רבא מתרץ לטעמיה אין בעזרה בשעה שנועלין אותה על כל ישראל בחכמה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל. תנו רבנן מעולם לא נתמעך אדם בעזרה חוץ מפסח אחד שהיה בימי הלל שנתמעך בו זקן אחד והיו קוראין אותו פסח מעוכין. תנו רבנן [ד]פעם אחת ביקש אגריפס המלך ליתן עיניו באוכלוסי ישראל אמר ליה לכהן גדול תן עיניך בפסחים נטל כוליא מכל אחד ונמצאו שם ששים ריבוא זוגי כליות כפלים כיוצאי מצרים חוץ מטמא ושהיה בדרך רחוקה ואין לך כל פסח ופסח שלא נמנו עליו יותר מעשרה בני אדם והיו קוראין אותו פסח מעובין נטל כוליא הא בעי אקטורה דהדר מקטיר להו והכתיב [א]והקטירו [ה]שלא יערב חלביו של זה בזה דהדר מקטיר להו חדא והתניא [ה]ב[ב] והקטירם שיהא כולו כאחד אלא תפיסה בעלמא דשקיל מינייהו עד דיהבין ליה מידי אחרינא: כהנים עומדין שורות וכו': מאי טעמא אילימא דילמא שקלי דדהבא ומעיילי דכספא הכא נמי דילמא שקלי בר מאתן ומעיילי בר מאה אלא דהכי שפיר טפי: ולא היו לבזיכין שוליים וכו': תנו רבנן כל הבזיכין שבמקדש לא היו להן שוליים [ה]חוץ מבזיכי לבונה של לחם הפנים שמא יניחום ויפרום הלחם: שחט ישראל וקבל הכהן וכו': לא סגיא דלאו ישראל היא גופא קמ"ל דשחיטה בזר כשירה וקבל הכהן הא קמשמע לן [ו]מקבלה ואילך מצות כהונה נותנו לחבירו שמעת מינה הולכה שלא ברגל הויא הולכה דילמא הוא [ז]נייד פורתא ואלא מאי קמ"ל הא קמשמע לן [ג]ברב עם הדרת מלך: קבל את המלא ומחזיר את הריקן וכו': אבל איפכא לא מסייע ליה לר"ש בן לקיש [מ]דאמר ר"ש בן לקיש אין מעבירין על המצות: כהן הקרוב אצל המזבח וכו': מאן תנא פסח בזריקה א"ר חסדא ר' יוסי הגלילי היא דתניא [ט]ר' יוסי הגלילי אומר [ד]את דמם תזרוק על המזבח ואת חלבם תקטיר דמו לא נאמר אלא דמם חלבו לא נאמר אלא חלבם למד על [י]בכור ומעשר ופסח שהן טעונין מתן דמים ואימורין לגבי מזבח מנלן דטעונין [י]יסוד אמר רבי אלעזר אתיא זריקה זריקה מעולה כתיב הכא את דמם תזרוק על המזבח וכתיב התם [ה]וזרקו בני אהרן הכהנים את דמו על המזבח סביב מה עולה טעונה יסוד אף פסח נמי טעון יסוד פרק קמא דזבחים (דף יד:). מרבע עבודות נאמרו בדם, שחיטה וקבלה והולכה וזריקה[מ], קבלה והולכה מהקריבו נפקי בשילהי פרק קמא דחגיגה[נ], ומאי משמעין מתניתין דמיכפל למיתני סדר הולכתן הימך מי לאו הא מתא למשמעין: **ברב עם הדרת מלך.** שהיו כולן עסוקין בעבודה: **אבל איפכא.** מחזיר את הריקן בריקן לא, דמכי מוסיט ליה האי מיד בעי לקבולי, דאין מעבירין על המצוה מאחר שנתת לידו: **מאן תנא פסח בזריקה.** למרחוק, ולא בשפיכה בנחת, מקריב הכלי לכותל המזבח, דליכא למאן דאמר בפרק בתרא (דף קכא.) פסח בשפיכה, ורבי ישמעאל היא דמפיק ליה מודם זבחים יפך בפסח זבחים[ס] בפרק בית שמאי. אין לך קרבן שצריך מתנה בשנים אלא חטאת בלבד, שכל כל שאר קרבנות מתן דם על ידי זריקת כל הכלי: **דמו לא נאמר.** בבכור כתיב אך בכור שור וגו': **אלא דמם.** מלמד שמחריני נמי מישתמעי, ליתד על הפסח ומעשר בהמה שלא מניעו להם מתן דמיס בתורה אלא כאן, וכתיב תזרק ולא כתיב תשפך: **ועולה** מדכתיב דמם לשון רבים. ואפשר שטעמו משום דלא מפרש בהדיא דדמם מרבה מעשר ופסח. **[כסף משנה]**

ש"מ דמתני' רבי יוסי דאמר פסח [בזריקה ונפקא ליה מקרא דאת דמם תזרוק דפסח טעון] מתן דמים על המזבח:

שחל להיות בשבת. ואינו יכול לתקן[ב] המקלות: **ידו על כתף חבירו.** ותולה לותו בגידי מרכובותיו בזרועו: **במגים.** קערה: **וישבה לה בהר הבית.** בשבת קמאר, שלא היו יכולין להולין פסחיהן בחיל. לפני[ג] הסורג[ד] הוא, בין הסורג לחומת עזרת נשים, בתחלת עליית ההר[ה]: **גמ' שלשים.** בכל כת וכת. קהל עשרה, ועדה עשרה, וישראל עשרה: **מספקא ליה.** דילמא בשת אחת לוה לשותטו ויהיו בה שלשים: **או בזה אחר זה.** שלש כתות של עשרה עשרה, הלכך שלש כתות בעינן דילמא בזה אחר זה קאמר, ושל שלשים בעינן דילמא בשת אחת קאמר ואינו יכול לשותטו בפחות משלשים: **בני סגי, עיילי שלשים.** נריסא ושותטים פסחיהן, ונפקי עשרה מינייהו ועיילי י' אחרים, דאי בהדי קאמר הא אינא: ואי שלש כתות קאמר הא אינא: **ננעלין תנן.** מאליהן, ומעשה נסים: **סמכינן אניסא.** וכל זמן שאין ננעלין מאליהן מניחין אותם ליכנס, ולא חיישינן דלמא עיילי כולהו ואין כאן שלש כיתות: **חם ושלום כו'.** במסכת עדיות תנן מעשה בצדיס העיד עקביא בן מהללאל כו', וקאתי שפיר הוא היה אומר אין מסקין לא את הגיורת ולא את המשוחררת, אמרו לו מעשה בכרכמית שפחה שהיתה בירושלים והשקוה שמעיה ואבטליון, אמר להם דוגמת השקוה, דומין לה היו אותן שהשקוה, ומידוהו, אמר רבי יהודה חס ושלום שעקביא נתנדה, אין עזרה ננעלת על כל אדם בעזרי פסחים שהקהל גדול ורב, אין בהם אחד בחכמה וביראת חטא כעקביא: **פסח מעובין.** על שם שנתמעך: **פסח מעובין.** עב, על שם שהעם רב: **והקטירו.** משמע לבדו, שלא יערב חלביו של קרבן זה בחלביו של קרבן אחר: **שיהא כולו באחד.** כל האימורין של קרבן: **תפיסה בעלמא.** תופס כוליא ומרמה לשלים, והוא נותן פול או אבן כנגדה: **מאי טעמא.** תורה שכולה בסף בסף: **אי נימא דילמא.** כשהוא מחזיר הריקן ומקבל המלא זימנין דמחזיר ריקן של זהב ומקבל מלא של כסף, והוה ליה מורידין בקודש[ב]: **חוץ מבזיכי לבונה של לחם הפנים.** שהיו מניחין אותן אצל הלחם על השולחן, והתקינו להם מוסד שולייס רחב כדי שלא יסמכו על הלחם שאצלם ויפרסו דופנותיו, שהיה עשוי לפנות כמין תיבה פרוצה מצד רוחותיה[ו]: **מקבלה ואילך כו'.** דכתיב ושחט את בן הבקר והקריבו בני אהרן וגו', ואמר מר בתמכת חגיגה (דף יח.) והקריבו זו קבלת הדם, לימד על הקבלה שטעונה כהונה: **שמעת מינה הולכה שלא ברגל.** כי הא דויא הולכה, ופלוגתא היא בשילהי פרק קמא דזבחים (דף יד:). מרבע עבודות נאמרו בדם, שחיטה וקבלה והולכה וזריקה[מ], קבלה והולכה מהקריבו נפקי בשילהי פרק קמא דחגיגה[נ], ומאי משמעין מתניתין דמיכפל למיתני סדר הולכתן הימך מי לאו הא מתא למשמעין: **ברב עם הדרת מלך.** שהיו כולן עסוקין בעבודה: **אבל איפכא.** מחזיר את הריקן בריקן לא, דמכי מוסיט ליה האי מיד בעי לקבולי, דאין מעבירין על המצוה מאחר שנתת לידו: **מאן תנא פסח בזריקה.** למרחוק, ולא בשפיכה בנחת, מקריב הכלי לכותל המזבח, דליכא למאן דאמר בפרק בתרא (דף קכא.) פסח בשפיכה, ורבי ישמעאל היא דמפיק ליה מודם זבחים יפך בפסח זבחים[ס] בפרק בית שמאי. אין לך קרבן שצריך מתנה בשנים אלא חטאת בלבד, שכל כל שאר קרבנות מתן דם על ידי זריקת כל הכלי: **דמו לא נאמר.** בבכור כתיב אך בכור שור וגו': **אלא דמם.** מלמד שמחריני נמי מישתמעי, ליתד על הפסח ומעשר בהמה שלא מניעו להם מתן דמיס בתורה אלא כאן, וכתיב תזרק ולא כתיב תשפך:

▲ **ועולה**

מדכתיב דמם לשון רבים. ואפשר שטעמו משום דלא מפרש בהדיא דדמם מרבה מעשר ופסח. **[כסף משנה]**

עין משפט נר מצוה

מה א סם הלכה יז:
מו ב סם הלכה טו:
מז ג סם הלכה י:
מח ד סם הלכה ו:
מט ה מיי' פ"ה מהל' תמידין הלכה ג':
נ ו מיי' פ"ה מהל' מעשה קרבנות הל' יז:
נא ז סם:

תורה אור השלם

א) וְהִקְטִירוֹ הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה לֶחֶם אִשֶּׁה לַיי: [ויקרא ג, יא]

ב) וְהִקְטִירָם הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה לֶחֶם אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ כָּל חֵלֶב לַיי: [ויקרא ג, טז]

ג) בָּרֵב עָם הַדְרַת מֶלֶךְ וּבְאֶפֶס לְאֹם מְחִתַּת רָזוֹן: [משלי יד, כח]

ד) אַךְ בְּכוֹר שׁוֹר אוֹ בְכוֹר כֶּשֶׂב אוֹ בְכוֹר עֵז לֹא תִפְדֶּה קֹדֶשׁ הֵם אֶת דָּמָם תִּזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת חֶלְבָּם תַּקְטִיר אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַיי: [במדבר יח, יז]

ה) וְשָׁחַט אֹתוֹ עַל יֶרֶךְ הַמִּזְבֵּחַ צָפֹנָה לִפְנֵי יי וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: [ויקרא א, יא]

רבינו חננאל

אמר רבי יצחק אין הפסח נשחט אלא בשלש כתות של שלשים שלשים בני אדם מאי טעמא מספקא לן אי כולהו קהל ועדה וישראל בבת אחת נכנסין או בזה אחר זה הלכך עיילי שלשים שלשים ואפי' [בחמשין נמי סגי] משכחת לה כגון דעיילי שלשים עבדי עשרה ונפקי ועיילי עשרה אחריני ועבדי נמי עשרה ונפקי ועיילי עשרה אחריני. **יש מי ששונה** נגעלו [דלתות העזרה] מעצמם בנס מן השמים. **ויש מי ששונה** נועלין דלתות העזרה כלומר כיון שנתמלאת העזרה נועלין הדלתות דלא לירמסו אהדדי. **והא** דתנן בעדיות [ח"ו] שעקביא בן מהללאל נתנדה שאין העזרה ננעלת על כל אדם בחכמ' וביר' חטא כעקביא בן מהללאל (וכו') כל השמועה פשוטה היא: **והכליות שלקח** תפיסה בעלמא עד שיתנו לו דבר אחר כגון צרור או כיוצא בו לעמוד בהן על המנין: **מדקתני שחט ישראל** ש"מ כי בא התנא להודיענו דשחיטה בזר כשרה: **נותנים לחברו וחברו לחברו** [ש"מ] דהולכה שלא ברגל כשר' והוא דניידי פורתא. **ותו שמעי'** מדקתני קבל המלא מקודם ואחר כך החזיר הריקן. הא דאמר ריש לקיש אין מעבירין על המצות אלא מקדים מצוה דפגע ברישא. **ומיהא דקתני זרקו זריק' אחת כנגד היסוד**

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) מכילתא פרשה נא, ג) נזכרות יט. עדיות פרק ה משנה ו, ג) [תוספתא פרק ד], ד) מנחות פט:, ה) תורת כהנים פרשה ויקרא, ו) [נזכרות לג: ום"נ], ז) זבחים יד:, ח) יומא דף לג. [ום"נ], ט) זבחים דף לו. [נו:], י) ע"ז מדות פ"ב מ"ג, כ) עיין מנחות דף צט:, ל) מנחות דף צד: עי"ש, מ) זבחים דף יג., נ) יא., ס) [דף לז.], ע) מנחות ד ע"א.

הגהות וציונים

פ] צ"ל **נתנן** במגיס (כת"י ומשניות דפו"י, וכ"ה נכון, דק"ס): **ב]** צ"ל **לטלטל** (מראה אש, ועיין רש"ש שכן משמע להדיא בשבת קכג קכד): **ג]** כ"י **לפנים מן** (ד"ס): **ד]** ברע"ב הבית:

משנת ראשונים

נגעלו תנן כמה דעיילו מעלו וסמכינן אניסא. לא מני אלא נסים שהיו תדיר, ומהאי טעמא לא מני הכא מה שאמרו בפרק תמיד נשחט (פסחים סד:) דאיכא מאן דאמר כי פעמים שהיתה עזרה ננעלת מאליה, פירוש על ידי נס, אבל לא היה זה תמיד.
[הריטב"א, יומא כא:]

מאי טעמא אילימא דילמא שקלי דדהבא ומעיילי דכספא. פי' המורה והו"ל מוריד בקודש, ואינו נ"ל אלא משום דאיכא למיחש לגנבי והכי משמע גם בירושלמי דגרסי' התם אמר ר' אבינא מפני הרמאין.
[תוספות רי"ד]

דילמא הוא נייד פורתא. הולכה ברגל הוא דקאמר קרא, דהכי משמע לשון הקרבה שהוא הולכה ברגל ממקום השחיטה שהוא בצפון למזבח.
[קרית ספר פסולי המוקדשין פרק יג]

ברב עם הדרת מלך. כי כל מה שתוכל לעשות מצוה באנשים רבים הרי זה משובח.
[פיהמ"ש להרמב"ם]

למד על בכור ומעשר ופסח שהן טעונין מתן דמים ואימורין לגבי מזבח. הבכור והמעשר והפסח דם כל אחד מהן טעון מתנה אחת בשפיכה כנגד היסוד באי זו רוח שירצה משלש זויות המזבח, שהרי קרן מזרחית דרומית לא היה לה יסוד כמו שביארנו, ומניין שאינן טעונין אלא מתנה אחת שהרי נאמר בבכור ואת דמם תזרוק על המזבח מפי השמועה למדו שהוא הדין במעשר ובפסח שנותן דמן מתנה אחת כבכור.
[רמב"ם, מעשה הקרבנות פ"ה הי"ז]

ואיני יודע למה תלה הדבר במפי השמועה, דהא מקראי יליף לה

אהרון 19/06/2018

זה משמיענו, ש'**בְּרָב עָם הַדְרַת מֶלֶךְ**' (משלי יד כח) - כשהמצוה נעשית על ידי רבים, יש בכך יותר הידור וכבוד הקדוש ברוך הוא, ולפיכך התעסקו כל הכהנים בעבודת הפסח.

★

שנינו במשנה, **קִבֵּל אֶת הבזך הַמָּלֵא וּמַחֲזִיר אֶת הָרֵיקָן וכו'.**

מדייקת הגמרא, תחילה מקבל הכהן את המזרק המלא ואחר כך מחזיר את הריקן שבידו השניה, **אֲבָל אֵיפְכָא לָא** - לא יעשה באופן הפוך, שיחזיר תחילה את הריקן ואחר כך יקבל את המלא, דין זה **מְסַיַּיע לֵיהּ לְרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ, דְּאָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ, אֵין מַעֲבִירִין עַל הַמִּצְוֹת** - משבאה המצוה לידו צריך מיד לקיימה ולא לעבור ממנה, לפיכך משהושיט לו הכהן את המלא צריך מיד לקבלו, שהרי קבלת הבזך המלא מצוה היא[לי].

★

שנינו במשנה, **כֹּהֵן הַקָּרוֹב אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ וכו'** זורקו זריקה אחת כנגד היסוד[לי].

הגמרא מבארת מי התנא של משנתנו:
מבררת הגמרא, **מַאן** - מי הוא **הַתְּנָא** של משנתנו הסובר שדם **פֶּסַח** ניתן **בִּזְרִיקָה** מרחוק ולא בשפיכה [-על ידי שמקרב הבזך לדופן המזבח ושופך בנחת[לח]. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב חִסְדָּא, רַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי הִיא. דְּתַנְיָא** בברייתא, **רַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי אוֹמֵר**, נאמר בענין הקרבת בכור בהמה[לט] (נמדבר יח ז) '**אַךְ בְּכוֹר שׁוֹר וגו' אֶת דָּמָם תִּזְרוֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת חֶלְבָּם תַּקְטִיר**', ויש לדייק מכך ש'**דָּמוֹ לֹא נֶאֱמַר** בלשון יחיד **אֶלָּא** 'דָּמָם' בלשון רבים, אף שהכתוב עוסק בקרבן בכור לבדו, וכן מכך ש'**חֶלְבּוֹ לֹא נֶאֱמַר** בלשון יחיד **אֶלָּא** 'חֶלְבָּם' בלשון רבים, שמדובר בכמה קרבנות, **לְמֵד עַל בְּכוֹר, וּמַעֲשֵׂר** בהמה[מ] **וּפֶסַח, שֶׁאף הֵן טְעוּנִין מַתַּן דָּמִים וְאֵימוּרִין לְגַבֵּי מִזְבֵּחַ.** ומכך שרבי יוסי הגלילי דרש לרבות מתן דם בקרבן פסח מפסוק זה הנאמר בבכור, ומלשון 'תזרוק' האמור בו, יש ללמוד שלדעתו דם הפסח ניתן על גבי המזבח דרך זריקה ולא דרך שפיכה, ונמצא שמשנתנו הסוברת שדם הפסח ניתן בזריקה היא כדעת רבי יוסי הגלילי[מא].

הגמרא מבארת את מקור הדין שצריך ליתן את הדם כנגד היסוד, כמו ששנינו במשנה 'זורקו זריקה אחת כנגד היסוד':
מבררת הגמרא, **מְנָלָן דְּטְעוּנִין יְסוֹד** - מנין שדם הפסח, ניתן דווקא על דופן המזבח שיש יסוד תחתיו[מב]. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, אָתְיָא** - דבר זה בא ונלמד בגזירה שוה 'זְרִיקָה' 'זְרִיקָה' מִקרבן **עוֹלָה, כְּתִיב הָכָא** [-כאן] בפסוק המלמד שבכור מעשר ופסח טעונין מתן דמים, '**אֶת דָּמָם תִּזְרוֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ**', **וּכְתִיב הָתָם** [-שם] בעולה (ויקרא ו ימ) '**וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכ�ֹּהֲנִים אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב**', **מָה עוֹלָה טְעוּנָה יְסוֹד** [כפי שיבואר בסמוך], **אַף פֶּסַח נַמִּי טָעוּן יְסוֹדמג.**

אוצר החכמה

רגליו, שעל ידי כך נתקיימה הולכה ברגל. במאירי שהובא לעיל מבואר שדי בכך שאחד מהכהנים יניע את רגליו, וכך כתב גם רבינו יהונתן מלוניל (לעיל ע"ח ד"ה ומומנו). אמנם המשנה למלך (פסולי המוקדשין פ"ח הכ"ג) הסתפק בדין זה והביא ראיות לשני הצדדים, ובסוף דבריו (ד"ה גרסינן) דעתו נוטה להכריע שצריך שכל עבודת הולכת הדם תיעשה ברגל, ואם עשה אפילו מקצתה בהושטת יד צריך לחזור ולהוליך ברגל. ויש שרצו לדייק מלשון רש"י (ד"ה נרג) שכתב 'שיהיו כולם עסוקים בעבודה' שצריך שכל הכהנים יניעו את רגליהם.

לו. ואף שגם בקבלת הריקן יש צורך מצוה, אך הוא רק תשמישי מצוה, ואילו קבלת המלא היא מצוה. מאירי (לעיל ע"ח ד"ה שמט).

לדעת רש"י (מגילה ו: יומא נג. ד"ה מין) נלמד דין זה מדרשת המכילתא (נח פרשה ט) בפסוק (שמות יג יז) 'ושמרתם את המצות' [והובא בפירוש רש"י לחומש (שם)], אל תהי קורא 'את המצות' אלא 'את המצוות', כדרך שאין מחמיצין את המצות כך אין מחמיצין את המצוות, אלא אם באה מצוה לידך עשה אותה מיד. והרדב"ז (שו"ת ח"ח סי' תקכט) כתב שאינו אלא מדרבנן.

לז. זריקת הדם היא, שזורק את כל הדם מתוך הכלי על המזבח, ואין שום קרבן שדמו ניתן באצבע הכהן, מלבד חטאת שנאמר בה 'באצבעו' (ויקרא ד ו). רש"י (ד"ה מאן, לעיל ע"ח ד"ה וריקה).

לח. רש"י (ד"ה מאן). במאירי (להלן קכח. ד"ה שם) כתב שבשפיכה צריך שתהא בנחת כדי שיפול הדם על היסוד. וברשב"ם (שם ד"ה ולדבי) כתב 'עומד על היסוד ושופך'. אמנם ראה בחזון איש (זבחים סי' טז סק"ז) שהעיר על התוספות להלן (קכח. ד"ה כשמקבל) שאף הם כתבו כהרשב"ם, שמה שכתבו 'עומד על היסוד' הוא לאו דווקא, והכוונה סמוך ליסוד.

לט. בכור בהמה טהורה, היינו זכר מבקר וצאן שנולד ראשון לאמו, הרי הוא קדוש משעה שיצא מרחם אמו, ונותנים אותו לכהן, בין אם הוא תם ובין הוא בעל מום, אלא שבכור תם מצוה להקריבו על גבי המזבח, ובשרו נאכל לכהנים, כדין חזה ושוק של שלמים, לשני ימים ולילה אחד, ואילו בעל מום הוא ממונו של הכהן, ונשחט בכל מקום כחולין ונאכל לכל אדם (נמדבר יח יז-יח, דברים טו יט-כג, מסנה נכורות כו:).

מ. מצוה להפריש אחד מעשרה מכל הבהמות הטהורות שיולדו לאדם בכל שנה ושנה, שנאמר (ויקרא כז לב) 'וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבור תחת השבט, העשירי יהיה קודש לה''. מעשר בהמה תם מקריבים את אימוריו על המזבח, ובשרו נאכל בירושלים כדין שלמים. ואם נפל בו מום, הרי הוא נאכל בכל מקום. רמב"ם (נכורות פ"ו הלכה ג, ד).

מא. אמנם לדעת רבי ישמעאל (זבחים לז.) נלמד דין מתן דמים בפסח מ'ודם זבחיך ישפך' (דברים יב כז), ולפי דרשה זו דם הפסח ניתן בשפיכה ולא בזריקה כמבואר להלן (קכג.).

מב. היסוד הוא כמין מדרגה של אמה על אמה שבולטת בתחתית המזבח, על פני כל הצפון והמערב, ופונה אמה אחת מהצפון למזרח ומן המערב לדרום. (מדות פ"ג מ"ג).

מג. דרשה זו היא רק לשיטת רבי יוסי הגלילי שמרבה מתן דם בפסח ממה שנאמר בבכור 'תזרוק', אבל רבי ישמעאל [שהובא בהערה לעיל] שמרבה מתן דם בפסח ממה שנאמר 'ודם זבחיך ישפך' אינו יכול לדרוש גזירה שוה זו של 'זריקה זריקה', ואם כן לשיטתו לא נתבאר מנין שדם הפסח ניתן כנגד היסוד. ועמדו על כך התוספות בזבחים (נג: ד"ה מן). ובשיטה מקובצת (זבחים מז. ד"ה ועולה) הביא לתרץ בשם הריב"א, שרבי ישמעאל לא צריך כל דרשה לכך שפסח טעון יסוד, שמכיון שלמד למתן דם בפסח מהכתוב 'ודם זבחיך ישפך' ממילא משמע שטעון יסוד, שהלשון שפיכה משמעותו שנשפך על גבי דבר אחר, והיינו שנמשך ויורד ליסוד.

תמיד נשחט פרק חמישי פסחים

פה. [א]

מבררת הגמרא, **וְעוֹלָה גּוּפָהּ מְנָלָן** - ועולה עצמה מנין שמתן דמה על קיר המזבח שתחתיו יש יסוד[א]. משיבה הגמרא, **אָמַר קְרָא** - נאמר בתורה (ויקרא ד כה) בענין חטאת שמביא הנשיא [-מלך], **וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת דָּמוֹ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעוֹלָה**[ב], והיה די לכתוב 'אל יסוד המזבח', שהרי כבר כתוב 'ונתן על קרנות מזבח העלה', ומדוע חזר וכתב 'מזבח העולה', **אַלְמָא** - מוכח מכך **שעוֹלָה טְעוּנָה יְסוֹד**, וכך כוונת הפסוק, אל יסוד המזבח תזרוק את דם העולה[ג].

★

אוצר החכמה

שנינו במשנה, **יָצְתָה כַּת רִאשׁוֹנָה וכו'**, ונכנסה כת שניה וכו', נכנסה שלישית.

הגמרא מביאה ברייתא המתבטאת בלשון גנאי על הכת השלישית: **תָּנָא** - שנינו בברייתא, **הִיא** [-הכת השלישית] **נִקְרֵאת 'כַּת עַצְלָנִית'** על כך שנתעצלה להיות אחרונה.

שואלת הגמרא, **וְהָא לָא סַגִּי דְּלָאו הָכִי** - הלא אי אפשר בלעדיה, שהרי מצוה להקריב את הפסח בשלש כתות, כמו שדרשו לעיל (סד:), **מַאי הָוֵי לְהוּ לְמֵיעְבַּד** - ומה היה להם לעשות. משיבה הגמרא, **אֲפִילּוּ הָכִי, אִיבָּעֵי לְהוּ לְזָרוּזֵי נַפְשַׁיְיהוּ** - היה עליהם להזדרז ולהיות מן הראשונים, **כְּדְתַנְיָא** בברייתא בענין הדומה לזה, **רַבִּי אוֹמֵר, אִי אֶפְשָׁר לָעוֹלָם** להתקיים **בְּלֹא בֻּסְתָּם** - מוכר בשמים, **וּבְלֹא בּוֹרְסִי** - מעבד עורות, כי שניהם נצרכים לעולם, אך **אַשְׁרֵי מִי שֶׁאוּמָּנָתוֹ בֻּסְתָּם, וְאוֹי לוֹ לְמִי שֶׁאוּמָּנָתוֹ בּוֹרְסִי**[ד]. וכמו כן, **אִי אֶפְשָׁר לָעוֹלָם** להתקיים **בְּלֹא זְכָרִים וּבְלֹא נְקֵבוֹת, אַךְ אַשְׁרֵי מִי שֶׁבָּנָיו זְכָרִים, וְאוֹי לוֹ לְמִי שֶׁבָּנָיו נְקֵבוֹת**[ה]. וכן בעניננו אף שאי אפשר ללא הכת השלישית, אך אוי לה לכת שהתעצלה להיות אחרונה.

★

מבררת הגמרא, **מַאי הִיא** הברייתא בה נחלקו רבי אליעזר וחכמים. משיבה הגמרא, **דְּתַנְיָא** בברייתא, **אֶחָד הַחוֹלֵב** - מושך ומוציא חָלָב מן הבהמה בשבת, **וְאחד הַמְחַבֵּץ** - נותן קיבת בהמה לתוך חָלָב להקפות אותו ולהפרידו ממי החלב[ט], **וְאחד הַמְגַבֵּן** - עושה גבינה על ידי קיבוץ פתיתי החלב שנתהוו לאחר הפרדת מי החלב, והדבקתם לגוש אחד, עובר על איסור מלאכה בשבת, שכן החולב תולדת מפרק הוא ממלאכת דש', והמחבץ תולדת בורר הוא, והמגבן תולדת בונה הוא[י]. ושיעורם של אלו להתחייב עליהם [קרבן חטאת בשוגג, וסקילה במזיד והתראה] כשעשאם בשבת[יא] **בְּגַרוֹגְרוֹת** - כגודל תאנה יבשה[יב].

ממשיכה הברייתא, **הַמְכַבֵּד** - המטאטא את הבית, **וְהַמְרַבֵּץ** - המזלף מים כדי להרביץ ולהשכיב את האבק שלא יעלה באויר[יג], **וְהָרוֹדֶה חַלּוֹת דְּבַשׁ** - המפריד חלות שבכוורת של דבורים העשויות משעוה והדבש כנוס בתוכן[יד], אם עשה אחת ממלאכות אלו **בְּשׁוֹגֵג בַּשַּׁבָּת, חַיָּיב** קרבן **חַטָּאת, הַזִּיד** - ואם עשאן במזיד **בְּיוֹם טוֹב, לוֹקֶה אֶת הָאַרְבָּעִים**[טו], **דִּבְרֵי רַבִּי אֱלִיעֶזֶר**, שכן המכבד והמרבץ שנינו במשנה, **כְּמַעֲשֵׂהוּ בַּחוֹל וכו'** כך מעשהו בשבת, אלא שהכהנים מדיחים את העזרה שלא ברצון חכמים.

הגמרא מבררת לאלו חכמים נתכוונה המשנה:
שואלת הגמרא, **שֶׁלֹּא בִּרְצוֹן מַאן** - מי הוא התנא שלדעתו אסור היה להדיח את העזרה בשבת. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב חִסְדָּא, שֶׁלֹּא בִּרְצוֹן רַבִּי אֱלִיעֶזֶר**, הסובר (להלן נג.) שהמכבד [-מטאטא] את הבית בשבת חייב חטאת, וכן המדיח שדומה לו, ומאחר שהדיחו את העזרה אחר שכבר הושלמו עבודות הפסח ונעשה צורך גבוה, לא הותרה עוד עשיית מלאכה בשבת[טז]. **דְּאִי רַבָּנָן** - שאם לדעת חכמים, **הָא אָמְרִי** - הרי אמרו שכיבוד בשבת **שְׁבוּת הוּא** - אינו אסור אלא מדרבנן[יז], **וְאֵין** איסורי **שְׁבוּת** נוהגים **בְּמִקְדָּשׁ**[יח], ומותר לדעתם להדיח את העזרה בשבת.

מבררת הגמרא, **מַאי הִיא** הברייתא בה נחלקו רבי אליעזר וחכמים. משיבה הגמרא, **דְּתַנְיָא** בברייתא, **אֶחָד הַחוֹלֵב** - מושך ומוציא חָלָב מן הבהמה בשבת, **וְאחד הַמְחַבֵּץ** - נותן קיבת בהמה לתוך חָלָב להקפות אותו ולהפרידו ממי החלב[ט], **וְאחד הַמְגַבֵּן** - עושה גבינה על ידי קיבוץ פתיתי החלב שנתהוו לאחר הפרדת מי החלב, והדבקתם לגוש אחד, עובר על איסור מלאכה בשבת, שכן החולב תולדת מפרק הוא ממלאכת דש', והמחבץ תולדת בורר הוא, והמגבן תולדת בונה הוא[י]. ושיעורם של אלו להתחייב עליהם [קרבן חטאת בשוגג, וסקילה במזיד והתראה] כשעשאם בשבת[יא] **בְּגַרוֹגְרוֹת** - כגודל תאנה יבשה[יב].

א. לְמעט צד המזרחי והדרומי של המזבח, שלא היה שם יסוד, מלבד אמה אחת בדרום הסמוכה לדופן המערבי, ואמה אחת במזרח הסמוכה לדופן הצפוני, כמבואר במדות (פ"ג מ"ו).

ב. וביאור פשוטו של מקרא הוא, שבנוסף למתנות הדם שנותן למעלה על קרנות מזבח העולה, שופך למטה על יסוד המזבח את שיירי הדם שנשארו.

ג. בזבחים (נ.) מבואר שאין צריך פסוק ללמד שעולה טעונה יסוד, לפי שיש ללמוד זאת בקל וחומר, ומפסוק זה דרשו שם דרשה אחרת, אלא שהגמרא כאן קיצרה ואמרה שלולא הקל וחומר אפשר ללמוד זאת מדרשה זו. רש"י בזבחים (נ. ד"ה ועולה) [וראה עוד בתוספות בזבחים (נא: ד"ה מן) שפירשו באופן אחר].

ד. בספר קרבן תודה (ד"ה מוי) ביאר הטעם ש'אוי לו מי שאומנתו בורסי', מפני שאדם צריך לבטוח בה' שיתן לו די מחסורו והוא הזן והמפרנס לכל, אלא שמחמת קללת אדם הראשון 'בזעת אפיך תאכל לחם' (בראשית ג יט) יש לאדם גם להשתדל ולעסוק לפרנסתו, אולם לכך די בעסק מועט ובמלאכה נקיה אפילו שאיננה מפרנסתו כל כך, ויבטח בה' שישלח ברכה במעשה ידיו. אולם זה שבחר אומנות מסרחת כבורסי, מורה שאינו בוטח בה' שיתן לו את פרנסתו אף ממלאכה נקיה שאינה מפרנסת כל כך.

ה. כתב המאירי בקידושין (פג: ד"ה מין), אף שבפשטות משמעות דברי הגמרא הם, אשרי מי שיש לו בנים זכרים ואוי למי שיש לו בנות, ניתן להוסיף ולפרש שהכוונה אוי למי שבניו הזכרים פחותים וחסרים כנקבות [וכן מורה קצת הלשון 'מי שבניו נקבות', ובניו היינו בנים זכרים], ואשרי מי שבניו זכרים, שיש בהם השלימות המכוון בהם. והמהרש"א (ב"ב טז: ד"ה מאמין) כתב, אשרי מי שרוב זרעו זכרים ויש לו בת אחת [כדי לקיים מצות 'פרו ורבו' (רמב"ם יבמות פ"ו:)], ואוי למי שרוב זרעו נקבות. בחתם סופר (ד"ה אמרי) כתב, שהזכר מרמז על מדת הנתינה, והנקבה מרמזת על מדת הקבלה, והעולם לא נברא כדי שייטב האדם לעצמו אלא שייטיב לאחרים, ולכן אשרי מי שבניו זכרים [-נותנים לאחרים], ואוי למי שבניו נקבות [-מקבלים].

ו. רש"י (ד"ה שלא) מבואר שאין צריך פסוק ללמד שעולה טעונה יסוד, לפי שיש ללמוד זאת בקל וחומר, ומפסוק זה דרשו שם דרשה אחרת, אלא שהגמרא כאן קיצרה ואמרה שלולא הקל וחומר אפשר ללמוד זאת מדרשה זו. רש"י בזבחים (נ. ד"ה ועולה) [וראה עוד בתוספות בזבחים (נא: ד"ה מן) שפירשו באופן אחר].

ד. בספר קרבן תודה (ד"ה מוי) ביאר הטעם ש'אוי לו מי שאומנתו בורסי', מפני שאדם צריך לבטוח בה' שיתן לו די מחסורו והוא הזן והמפרנס לכל, אלא שמחמת קללת אדם הראשון 'בזעת אפיך תאכל לחם' (בראשית ג יט) יש לאדם גם להשתדל ולעסוק לפרנסתו, אולם לכך די בעסק מועט ובמלאכה נקיה אפילו שאיננה מפרנסתו כל כך, ויבטח בה' שישלח ברכה במעשה ידיו. אולם זה שבחר אומנות מסרחת כבורסי, מורה שאינו בוטח בה' שיתן לו את פרנסתו אף ממלאכה נקיה שאינה מפרנסת כל כך.

ה. כתב המאירי בקידושין (פג: ד"ה מין), אף שבפשטות משמעות דברי הגמרא הם, אשרי מי שיש לו בנים זכרים ואוי למי שיש לו בנות, ניתן להוסיף ולפרש שהכוונה אוי למי שבניו הזכרים פחותים וחסרים כנקבות [וכן מורה קצת הלשון 'מי שבניו נקבות', ובניו היינו בנים זכרים], ואשרי מי שבניו זכרים, שיש בהם השלימות המכוון בהם. והמהרש"א (ב"ב טז: ד"ה מאמין) כתב, אשרי מי שרוב זרעו זכרים ויש לו בת אחת [כדי לקיים מצות 'פרו ורבו' (רמב"ם יבמות פ"ו:)], ואוי למי שרוב זרעו נקבות. בחתם סופר (ד"ה אמרי) כתב, שהזכר מרמז על מדת הנתינה, והנקבה מרמזת על מדת הקבלה, והעולם לא נברא כדי שייטב האדם לעצמו אלא שייטיב לאחרים, ולכן אשרי מי שבניו זכרים [-נותנים לאחרים], ואוי למי שבניו נקבות [-מקבלים].

ז. איסורי דרבנן נקראים 'שבות', משום שחכמים הטילו עלינו לשבות מהן. רע"ב (ביצה פ"ה מ"ג).

ח. שכשגזרו חכמים על הדבר לא גזרו על המקדש, כיון שהכהנים זריזים וחכמים. רבינו יהונתן (עירובין קג. ד"ה נועלין).

ט. ביאור 'מחבץ' ו'מגבן' [המוזכר בהמשך] באופן מפורט יותר. עור הקיבה [היינו בשר הקיבה עצמו, ונקרא 'עור' מפני שמרוב חמיצותו וחריפותו אינו שמן כבשר ונראה כעור] או החָלָב שבתוך הקיבה [והוא מצוי בקיבת עגל או גדי שיונקים, לאחר שחיטתם] והוא נקרא 'קיבה' [וגם לו יש חריפות רבה], משמשים לעשיית גבינה [וראה בשו"ע (יו"ד סי' פז סעיפים י-יא) באלו אופנים מותרת העמדת הגבינה בהם ללא חשש איסור 'בשר בחלב'], שבהטלתם לתוך חלב גורמת חריפותם לחלב שיחמיץ ולהיפרד מן המים שבו, ונעשה החלב גושים גושים, וחלק היבש צף למעלה, וחלק המים [-קום] יורד למטה וזו היא מלאכת 'מחבץ' [וראה ברש"י בשבת (נה. ד"ה ממחצן) פירוש נוסף]. לאחר שנפרד החלב מהקום ונטף ממנו כל הלחלוחית שבו, מכניסים אותו לדפוס ודוחקים אותו עד שנעשה ממנו גבינה קשה וזו היא מלאכת 'מגבן'.

י. גדר מלאכה זו היא הפרדת אוכל מהדבר שמכסה אותו [שזו היא מלאכת דישה, שמפרק את החטה מהקליפה המכסה אותה], וכן החולב מפרק את החלב מדדי הבהמה שהוא כנוס בתוכם. ע"פ רש"י בשבת (נה. ד"ה מפרק).

יא. גמרא (שבת נה.).

יב. להלן יבואר דין העושה כן ביום טוב.

יג. רש"י בעירובין (ד: ד"ה כגרוגרת). כל מלאכות שבת שהם בדברי מאכל, השיעור להתחייב עליהם הוא בכגרוגרת. רש"י בשבת (ע: ד"ה כגרוגרת). וראה בתוספות (ד"ה המוצ, שבת עו: ד"ה המוליך) שלא בכל אופן השיעור הוא בכגרוגרת, ויש אופנים שהחולב חייב בשיעור אחר.

יד. רש"י בשבת (נה. ד"ה והמרבץ).

טו. רש"י בשבת (יט: ד"ה חלות).

רדייה משמעה הפרדת דבר ממקום דיבוקו, ובענייננו, הפרדת חלות הדבש מדיבוקם לדופן הכוורת. ע"פ רש"י (שופטים יד ט).

כוונת הברייתא כאן היא על רדיית החלות מהכוורת בלא שהוציא הדבש מתוכן, אבל המוציא את הדבש מתוך החלות, חייב משום מפרק שהוא תולדת מלאכת דש. משנה ברורה (סי' שכח ס"ק מו).

טז. משום 'כל מלאכת עבודה לא תעשו' (ויקרא כג ז) ומשום 'כל מלאכה לא יעשה שלא התירו שבות במקדש אלא כשיש בה צורך לעבודה.

ביארנו ע"פ דברי רש"י (שם) שלדעתו כיבוד דומה להדחה ולא לריבוץ. וראה בזה להלן בהערות ובביאורי רש"י.

יז. איסורי דרבנן נקראים 'שבות', משום שחכמים הטילו עלינו לשבות מהן. רע"ב (ביצה פ"ה מ"ג).

יח. שכשגזרו חכמים על הדבר לא גזרו על המקדש, כיון שהכהנים זריזים וחכמים. רבינו יהונתן (עירובין קג. ד"ה נועלין).

יט. ביאור 'מחבץ' ו'מגבן' [המוזכר בהמשך] באופן מפורט יותר. עור הקיבה [היינו בשר הקיבה עצמו, ונקרא 'עור' מפני שמרוב חמיצותו וחריפותו אינו שמן כבשר ונראה כעור] או החָלָב שבתוך הקיבה [והוא מצוי בקיבת עגל או גדי שיונקים, לאחר שחיטתם] והוא נקרא 'קיבה' [וגם לו יש חריפות רבה], משמשים לעשיית גבינה [וראה בשו"ע (יו"ד סי' פז סעיפים י-יא) באלו אופנים מותרת העמדת הגבינה בהם ללא חשש איסור 'בשר בחלב'], שבהטלתם לתוך חלב גורמת חריפותם לחלב שיחמיץ ולהיפרד מן המים שבו, ונעשה החלב גושים גושים, וחלק היבש צף למעלה, וחלק המים [-קום] יורד למטה וזו היא מלאכת 'מחבץ' [וראה ברש"י בשבת (נה. ד"ה ממחצן) פירוש נוסף]. לאחר שנפרד החלב מהקום ונטף ממנו כל הלחלוחית שבו, מכניסים אותו לדפוס ודוחקים אותו עד שנעשה ממנו גבינה קשה וזו היא מלאכת 'מגבן'.

כ. גדר מלאכה זו היא הפרדת אוכל מהדבר שמכסה אותו [שזו היא מלאכת דישה, שמפרק את החטה מהקליפה המכסה אותה], וכן החולב מפרק את החלב מדדי הבהמה שהוא כנוס בתוכם. ע"פ רש"י בשבת (נה. ד"ה מפרק).

כא. גמרא (שבת נה.).

כב. להלן יבואר דין העושה כן ביום טוב.

כג. רש"י בעירובין (ד: ד"ה כגרוגרת). כל מלאכות שבת שהם בדברי מאכל, השיעור להתחייב עליהם הוא בכגרוגרת. רש"י בשבת (ע: ד"ה כגרוגרת). וראה בתוספות (ד"ה המוצ, שבת עו: ד"ה המוליך) שלא בכל אופן השיעור הוא בכגרוגרת, ויש אופנים שהחולב חייב בשיעור אחר.

כד. רש"י בשבת (נה. ד"ה והמרבץ).

כה. רש"י בשבת (יט: ד"ה חלות).

רדייה משמעה הפרדת דבר ממקום דיבוקו, ובענייננו, הפרדת חלות הדבש מדיבוקם לדופן הכוורת. ע"פ רש"י (שופטים יד ט).

כוונת הברייתא כאן היא על רדיית החלות מהכוורת בלא שהוציא הדבש מתוכן, אבל המוציא את הדבש מתוך החלות, חייב משום מפרק שהוא תולדת מלאכת דש. משנה ברורה (סי' שכח ס"ק מו).

כו. משום 'כל מלאכת עבודה לא תעשו' (ויקרא כג ז) ומשום 'כל מלאכה לא יעשה

ועולה גופא מנלן. שמתן דמה במקום שיש תחתיו יסוד, למעוטי מזרח ודרום חוץ מחמה למזרח לגל לפון וחמה לדרום לגל מערב, דהכי תנן (מדות פ"ג מ"ו) חוכל במזרח חמה לחת ובדרום חמה לחת: אל יסוד מזבח העולה. גבי חטאת [נשיא] כתיב ולקח הכהן מדם החטאת בחלבעו ונתן על קרנות מזבח העולה ואת דמו ישפך אל יסוד מזבח העולה, וה"ל למיכתב אל יסוד המזבח, למה לי לכתיב מזבח העולה, אלא הכי קאמר אל יסוד מזבח תעשה העולה: עצלנית. מפני שמתעצלה להיות מחרונה: והא לא סגי דלאו הכי. דמצוה לשלם כתות: לזרוזי נפשייהו. להיות מן הראשונים: שלא ברצון רבי אליעזר. דאמר בעלמא גבי מכבד דהיינו דומיא דהדחה ליכא חיוב חטאת, הלכך במקדש כשכבר נעשה צורך גדול הוא: החולב. מוקף החלב מן הדהמה: מחבץ. מעמיד החלב ועושה ממנו חבילין שקורין מטונ"ש [ד]: אחד זה ואחד זה. מכבד ומרבץ ורודה, אבל מחילך לא קאמרי, דתולדות אב מלאכה נינהו כדאמרינן בפרק המניח [ז] דבי אליעזר משום הכי מחייב, חולב משום מפרק, מגבן משום בונה, מחבץ משום בורר, דהמניח [ח], ומרבץ ומכבד מפרק הוא משום משווי גומות: [ט]ורודה. מדכתיב (שמואל ב יז) ויטבול אותה ביערת הדלת [י]: רב אשי אמר. לעולם רבנן דאמרי בעלמא גבי מכבד להיינו דומיא דהדחה לימא תיובתא דרבי אליעזר, אלא הכי קאמר: שאם נשפך דמו של אחד מהן. לאחר, ולא נזרק ממנו למזבח: נמצא כום זה מכשירו. שהרי מעורב בו מן הנשפך: שמא לא נתקבל בכלי. אותו שאתה רואה להכשיר, שמא לא נתקבל בכלי, ואו לא מהניא ליה זריקה, דתנן נשפך מלוא הפה על הרצפה ותפפו פסול, בזבחים בפרק שני (דף טו.): אף אני לא אמרתי. שיועיל, אלא כשנתקבל בכלי: ומנא ידע. רבי יהודה אם נתקבל בכלי, והא תשמע בעלמא הוא דקאמר שאם נשפך דמו, וכיון דלתקוני ספיקי אתא, היכי מיתקני דהכי, שמא לא נתקבל: כהנים זריזין הן. וליכא למיחש לשמא לא קיבלוהו. לישנא אחרינא, שמא לא נתקבל בכלי כל [כ] זה שאתה שואב מארץ, ונמלאת זורק דם פסול. אף אני לא אמרתי למלות אלא מקום שיודעין שנשפכו שם דמים שנתקבלו בכלי, ואי משום דמיערב בהו מהאי לא נתקבל כגון דם התמצית, הא קא פריך ליה בפיפא [כא], ורשאון עיקר: אי זריזין הן. היכן נשפכין, הא זריזין הן וידעי: אגב זריזותייהו. שמהרים לרוץ ולקרב ולזרוק, מיתשיד מידייהו: והלא דם התמצית. של פסחים הרבה מעורב בו, ואי נשפך דם של אחד כולו, בטל במיעוטו, ומה תועיל זריקה, שהרי בטל: דם התמצית. של חולין ושל קדשים: באזהרה. בלאו ולא כרת, דכתיב [כב] כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא וגו' עד כל אוכליו יכרת, יצא דם התמצית שאינו דם הנפש, ומסכת כריתות [כג] מפרש טעמא, חמשה לאוין כתיב בדם ומייתיר חד לדם התמצית: לענין כפרה. שאינו ראוי לזריקה: דם

החולב בגרוגרות. הקשה ה"ר אפרים לתנן בפ' המוליא (שבת עו:) דשיעור המוליא חלב כדי גמיאה ושיעורי שבת הן שוים לכל המלאכות הוצאה טמינה וקבירה ותירוץ [א] דשאני גמיאה שהוא שיעור גדול אבל הכא בחולב לגבינה לחשובי אחשביה שיעורו כגרוגרות דזוטר אבל אי כדי גמיאה זוטר צריך לומר דשאני חולב [ב] והמחבץ והמגבן בגרוגרת המכבד והמרבץ והרודה חלות דבש בשוגג בשבת חייב חטאת הזיד ביום טוב לוקה את הארבעים דברי רבי אליעזר וחכמים אומרים [ג] אחד זה ואחד זה אינו אלא משום שבות רב אשי אמר אפילו תימא שלא ברצון חכמים ורבי נתן היא דתניא רבי נתן אומר שבות צריכה התירו שבות שאינה צריכה לא התירו: רבי יהודה אומר כום היה ממלא וכו': תניא [ד] רבי יהודה אומר כום היה ממלא מדם התערובות שאם ישפך דמו של אחד מהן נמצא זה מכשירו אמרו לו לרבי יהודה והלא לא נתקבל בכלי מנא ידעי אלא הכי קאמרי ליה שמא לא נתקבל בכלי אמר להן אף אני לא אמרתי אלא בנתקבל בכלי מנא ידע [ה] כהנים זריזין הן אי זריזין אמאי משתפיך אגב זריזותייהו דעבדי משתפיך והלא דם התמצית מעורב בו רבי יהודה לטעמיה דאמר דם התמצית דם מעליא הוא דתניא [ו] דם התמצית באזהרה רבי יהודה אומר בהיכרת [ז] והאמר ר' אלעזר מודה ר' יהודה לענין כפרה שאינו מכפר שנא' [ח] כי הדם הוא בנפש יכפר דם

[א] ועולה גופה מנלן אמר קרא [א] אל יסוד מזבח העולה אלמא עולה טעונה יסוד: יצתה כת ראשונה וכו': תנא [ב] [אוצר החכמה] היא נקראת כת עצלנית והא לא סגי דלאו הכי מאי הוי להו למיעבד אפ"ה איבעי להו לזרוזי נפשייהו כדתני' [ג] רבי אומר אי אפשר לעולם בלא בסם ובלא בורסי אשרי מי שאומנתו בסם אוי לו מי שאומנתו בורסי ואי אפשר לעולם בלא זכרים ובלא נקבות אשרי מי שבניו זכרים אוי לו מי שבניו נקבות: כמעשהו בחול וכו': שלא ברצון מאן אמר רב חסדא שלא ברצון רבי אליעזר דאי רבנן הא אמרי שבות הוא ואין שבות במקדש מאי היא דתניא [ד] אחד [א] החולב [ב] והמחבץ והמגבן בגרוגרת המכבד והמרבץ והרודה חלות דבש בשוגג בשבת חייב חטאת הזיד ביום טוב לוקה את הארבעים דברי רבי אליעזר וחכמים אומרים [ג] אחד זה ואחד זה אינו אלא משום שבות רב אשי אמר אפילו תימא שלא ברצון חכמים ורבי נתן היא דתניא רבי נתן אומר שבות צריכה התירו שבות שאינה צריכה לא התירו: רבי יהודה אומר כום היה ממלא וכו': תניא [ה] רבי יהודה אומר כום היה ממלא מדם התערובות שאם ישפך דמו של אחד מהן נמצא זה מכשירו אמרו לו לרבי יהודה והלא לא נתקבל בכלי מנא ידעי אלא הכי קאמרי ליה שמא לא נתקבל בכלי אמר להן אף אני לא אמרתי אלא בנתקבל בכלי מנא ידע [ו] כהנים זריזין הן אי זריזין אמאי משתפיך אגב זריזותייהו דעבדי משתפיך והלא דם התמצית מעורב בו רבי יהודה לטעמיה דאמר דם התמצית דם מעליא הוא דתניא [ז] דם התמצית באזהרה רבי יהודה אומר בהיכרת [ח] והאמר ר' אלעזר מודה ר' יהודה לענין כפרה שאינו מכפר שנא' [ט] כי הדם הוא בנפש יכפר דם

[ב] מתכוון להשוות גומות אף על פי שא"צ וכו'. לא זכיתי להבין למה הוא מתכוין לשיווי מ"כ לריך שיהי' כן ובעלמא מצטמא מכוין ואין לריך לגופו שמכוין לכבו' לחשוך הבית אבל לא בשביל הפסח וכן מוסר גומא שמכוין לחפור לעורך הטפר אבל לא להטמא בגומא אבל הכא לשיווי הגומות הוא מעשה בנין ואם מתכוין להשוות גומות הוי מתכוין לגופו:

[ג] גרוגרת: [ד] תיבת "בהמצניע" לכאורה כפול ומיותר: [ג] הד"א (רש"ש): [ד] צ"ל בכלי כום זה (כ"ה בדפו"י ולפנינו ע"פ מהרש"ל דפו"ר. ושיבוש הוא שתלו במהרש"ל, דק"ס): [ה] בכת"י נוסף כאן מנא ידעי. היכן נשפכו: זריזין הן. וזכורין וידעי וראשון עיקר: אי בזריזין. חשבת לאו אמאי חיישת לשמא נשפך אחר שלא נזרק הימנו בלום הא זריזין הם אגב וכו' (דק"ס: ו) בתוס' הרשב"א אהח19/06/2018ן זה בשם הר"י וכן בתוס' שבת שם: [ז] צ"ל חולב (ב"ש): [ח] יש להוסיף שיווי (ב"ש ע"פ תוס' הרשב"א): [ט] צ"ל דהאידנא (ב"ש): [י] [צ"ל אלעזר] (גליון): [כ] נדצ"ל כיון דאינו ראוי לזריקה אינו אסור להעלותו (רש"ש):

[א] אל יסוד מזבח העולה. ע"כ לאו פסיק רישיה הוא דפסיק רישיה לא הוה אמרי ר"ש לרבן לכתחלה בשילהי המניח (שבת לה.) ותימה לר"י דל"ל אמאי מחייב רבי אליעזר כיון דיכול להיות בלא [ט] גומות ודוחק לומר דפליגי מי הוי פסיק רישיה מי לא ונראה לר"י דהא פליגי דר' אליעזר סבר סתם מכבד ומרבץ [י] מתכוין להשוות גומות אף על פי שא"צ להשוות גומות מיחייב לרבי יהודה הואיל והשוה גומות לבסוף ורבנן סברי לאין מתכוין אלא לכבד ולרבץ בעלמא וליכא אלא שבות. תימה לר"י היכי מתוקמא מתניתין כרבי אליעזר והא בעזרה שהיה לה רצפת אבנים לא שייך כה כלאחר יד ואפילו לכתחלה אמרי כדאמר בשילהי המניח (גם זה שם) אמימר ארמא זילחא במחוזא אע"ג דגזרינן בשמה מדליקין (שבת דף כט:) עיליתא דשיתא אטו עיליתא דעלמא מחוזא היתה כולה רצופה בחבנים לא גזרינן אטו דעיר דעלמא ואור"י דבעזרה בין רובד לרובד היו גומות אי נמי דלרבי אליעזר לריכא משום דאוריתא בכיבוד דעלמא גזרינן עזרה אטו כיבוד דעלמא דכמה שבות מצטרכן במקדש בפ' בתרא דעירובין (דף קב:) אבל לרבנן דאפילו בעלמא ליכא אלא משום דרבנן אין שבות במקדש כי האי במקדש כיון דליכא משום דאוריית' בשום מקום. פסק בהלכות גדולות לכיבוד מותר כלאחר יד בעלמא (דף לה.) וגבי ריבוד האידנא [יא] קיימא לן כרבי שמעון דשרי לרבן לכתחלה ואין נראה לר"י דהא מזיז עפר ממקומו אסרינן בכירה (שבת דף לט.) ובגילה (ד' ח.) ועוד בפרק כל הכלים (שבת דף קכז:) אמרינן אמר רבי (אליעזר [יב]) אף מכבדות של תמרה מותר לטלטל ופריך אי מהמה לגל דהא לימא רבי (אליעזר [יב]) כו' משמע דפשיטא דהוי מלאכתו לאיסור לכולי עלמא ואף על גב דריבון שרי לכתחלה לרבי שמעון בכיבוד אסור דמשוי ליה גומות יותר מריבון: **שמא לא נתקבל בכלי.** פי' בקונטרס ולא תועיל זריקה משום דנשפך מלוא הפה וקשה לר"י דמ"מ יזרוק לתועיל זריקה לאותו שנשפך אחר שנתקבל בכלי ונראה לר"י דהכי פי' שמא לא נתקבל בכלי ואסור להעלות דם פסול על גבי המזבח כדמוכח בכמה דוכתי [יג] דדוקא אם עלו בדיעבד לא ירדו וקאמר אף אני לא אמרתי אלא בנתקבל דסמכינן חזריות כהנים כדמסיק ודוקא מדם הראוי להתקבל פריך אבל דם התמצית כמיס בעלמא חשיב כיון דאינו ראוי לכיסוי אינו חוסר [יד] להעלותו וכי פריך והלא דם התמצית מעורב בו ומבטיל ליה ברוב לא פריך מדם הראוי להתקבל ונשפך [טו] דעולין אין מבטלין זה את זה אפי' לרבנן כדאמר בהקומץ רבה (מנחות דף כג:): אטו

[ב] מחבץ. המעמיד החלב בקיבה, ול"נ מחבץ עושה כמין כלי גמי ונותן הקפוי בתוכו ומי החלב שהן נפיזי נוטפין, ולועזין קורין אותן מנקייד"ש. את המכבד. את הבית. והמרבץ. כמיס להרבין את החבק שלא יעלה. חלות דבש. לקמיה מפרש טעמא דהרודה מלות דבש חייב משום תולש (מחבץ חייב משום בורר) ומכבד ומרבץ משום בונה. **אחד זה ואחד זה.** אחד שבת ואחד יו"ט. **משום שבות.** דילמא כי כתיב ליה מתמלין הגומות שבבית מתליהן והוי בנין [שבת צה.]. **כום היה ממלא מדם התערובות.** של פסחים שנשפכו על הרצפה [מנחות נט:]. **שאם**

ישפך דמו של אחד מהן וכו'. על ידי שהן רגיל ונהגלים לעשות גמגמ כום זה מכשירו שהרי מכולם מעורבים בו [זבחים לד:]. משום דמייתין שמא לאחר שנתקבל דם אחד מן הפסחים נשפך לארץ ולא נזרק והשתא מתברי בזריקה דהאי כום דקיימא לן נשפך הדם מן הכלי על הרצפה ומספו כשר [מנחות נט ע"ב]. ומי משום דליערוב בדם התמלית אמרינן לקמן רבי יהודה לטעמיה דאמר אין דם מבטל דם ולא אמרינן לידחי ובידו לאוספו. **והלא.** זה שנשפך. **לא נתקבל בכלי.** והיאך כשר הא קיימא לן נשפך מן הכותר על הרצפה ומספו פסול. **מנא ידעי.** רבנן שלא נתקבל והלא לא מעשה היא אלא סברא היא בעלמא דחייש לשמא נשפך דמו של אחד מהן. **שמא לא נתקבל.** ומנלא זורק דם פסול [זבחים לד:]. **אף אני לא אמרתי.** שיפסל אלא בנתקבל בכלי. **מנא ידע.** רבי יהודה אמר בכרת. ואפילו הכי לענין כפרה [מודה] ר' יהודה כי דם הנפש בעינן שנאמר כי הדם הוא בנפש יכפר דם

[ג] גושים: [ד] תיבת "בהמצניע" לכאורה כפול ומיותר: [ג] הד"א (רש"ש): [ד] צ"ל בכלי כום זה (כ"ה בדפו"י ולפנינו ע"פ מהרש"ל דפו"ר. ושיבוש הוא שתלו במהרש"ל, דק"ס): [ה] בכת"י נוסף כאן מנא ידעי. היכן נשפכו: זריזין הן. וזכורין וידעי וראשון עיקר: אי בזריזין. חשבת לאו אמאי חיישת לשמא נשפך אחר שלא נזרק הימנו בלום הא זריזין הם אגב וכו' (דק"ס: ו) בתוס' הרשב"א אהח19/06/2018ן זה בשם הר"י וכן בתוס' שבת שם: [ז] צ"ל חולב (ב"ש): [ח] יש להוסיף שיווי (ב"ש ע"פ תוס' הרשב"א): [ט] צ"ל דהאידנא (ב"ש): [י] [צ"ל אלעזר] (גליון): [כ] נדצ"ל כיון דאינו ראוי לזריקה אינו אסור להעלותו (רש"ש):

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) [זבחים דף נו. ע"ש], ג) [תוספתא פרק ד], ג) נגע בתרא טז: סנהדרין ק: קדושין פב:, ד) שבת קמ. ה) [זבחים לד: ודף ס. ע"ש], ו) [שבת דף כ. וש"נ], ז) [תוספתא כריתות פרק ג] כריתות ד: חולין עד: [זבחים לה.], ח) כריתות כב., ט) שבת צה., י) ויקרא יז יד, כ) ד:, ל) [ויותר מבואר בתוספות שבת עו: ד"ה המוליא], מ) זבחים פג., נ) עיין מהרש"א וחזו"א סי' קכד לדף סה.

גליון הש"ס

תוספות ד"ה המכבד מתבוון להשוות גומות אף על פי שא"צ וכו'. לא זכיתי להבין למה הוא מתכוין לשיווי מ"כ לריך שיהי' כן ובעלמא מצטמא מכוין ואין לריך לגופו שמכוין לכבו' לחשוך הבית אבל לא בשביל הפסח וכן מוסר גומא שמכוין לחפור לעורך הטפר אבל לא להטמא בגומא אבל הכא לשיווי הגומות הוא מעשה בנין ואם מתכוין להשוות גומות הוי מתכוין לגופו:

תורה אור השלם

א) וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת דָּמוֹ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה:
[ויקרא ד, כה]

ב) כִּי נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם הִוא וַאֲנִי נְתַתִּיו לָכֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי הַדָּם הוּא בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר: [ויקרא יז, יא]

הגהות וציונים

עין משפט נר מצוה

נב א מיי' פ"ח מהל' שבת הלכה ז:
נג ב סמ הלכה יג:
נד ג מיי' פכ"ג מהל' שבת הלכה ג ו סמג לאוין סה טוש"ע א"ח סי' שכא סעיף יג ופימן שלו סעיף ג ב:
נה ד מיי' פ"ו מהל' מאכלות אסורות ה"ד:

רבינו חננאל

שהיו הכהנים מדיחין העזרה [בשבת] שלא ברצון חכמים אמרי' מאן חכמים ר' אליעזר אבל חכ"א אין שבות במקדש אלא כל דבר שאיסורו משום שבות מותר הוא במקדש. **והדחה מנא לן דמשום שבות היא** מיהא החולב בהמה והמגבן והמחבץ כגרוגרת המכבד והמרבץ והרודה חלות דבש בשוגג בשבת חייב חטאת במזיד ביום טוב לוקה דברי ר"א וחכמים אומרים אחד זה ואחד זה אינן אלא משום שבות. **רב אשי אמר שלא ברצון רבי נתן דתני** [שבות] שצריכה התירו שבות שאינה צריכה לא התירו וזה ההדחה אינה צורך עבודה במקדש: **תניא רבי יהודה היה אומר כום היה ממלא מדם התערובות** שאם נשפך אחד מהן אחר שנתקבל בכלי זה מכשירו. ואף על גב שדם התמצית מעורב בו אין דם התמצית מבטל דם הנפש. ולא תימא דדם התמצית לר"י אינו דם אלא דם מעליא הוא דתנן דם התמצית באזהרה רבי יהודה אמר בכרת. ואפילו הכי לענין כפרה [מודה] ר' יהודה כי דם הנפש בעינן שנאמר כי הדם הוא בנפש יכפר דם

ליקוטי רש"י

ועולה גופה מנלן. כדי נסכה דהא מק"ו ילפינן לעיל בפירקין (דף נב.) והאי קרא לדרשא אחריני מוקמינא וקיצור דבריה הוא דנקט לה מקרא דאי לאו ק"ו הוה ילפינן לה מלמודא מהכא [זבחים נז ע"א]. **בסם.** מוכר בשמים [קידושין פב ע"ב]. **המחבץ.** המעמיד החלב בקיבה, ול"נ מחבץ עושה כמין כלי גמי ונותן הקפוי בתוכו ומי החלב שהן נפיזי נוטפין, ולועזין קורין אותן מנקייד"ש. **את המכבד.** את הבית. **והמרבץ.** כמיס להרבין את החבק שלא יעלה. **חייב חטאת.** לקמיה מפרש טעמא דהרודה מלות דבש חייב משום תולש (מחבץ חייב משום בורר) ומכבד ומרבץ משום בונה. **אחד זה ואחד זה.** אחד שבת ואחד יו"ט. **משום שבות.** דילמא כי כתיב ליה מתמלין הגומות שבבית מתליהן והוי בנין [שבת צה.]. **כום היה ממלא מדם התערובות.** של פסחים שנשפכו על הרצפה [מנחות נט:]. **שאם**

משוה וממלא את הגומות שבקרקע, ועובר בכך על מלאכת בונה. והרודה חלות דבש תולש דבר ממקום גידולו, ועובר בכך על מלאכת קוצר כמו התולש מן הקרקע[ט].

וַחֲכָמִים אוֹמְרִים, אֶחָד זֶה וְאֶחָד זֶה - בין כיבוד, ובין ריבוץ ורדיית חלות דבש, **אֵינוֹ** אסור **אֶלָּא מִשּׁוּם שְׁבוּת**[י], שהמכבד והמרבץ אינו אלא ספק שמא ישוה הגומות, ואינו מתכוין לכך, ומלאכה שאינו מתכוין לה ואינה ודאית אינה אסורה אלא מדרבנן[יא]. וכן הרודה חלות דבש אין בכך איסור תורה, משום שאינו חייב מן התורה אלא כשתולש מהקרקע[יב].

הלכך לדעת חכמים שאין במכבד אלא איסור שבות, מותר להדיח את העזרה בשבת[יג], שאין שבות במקדש, אבל לדעת רבי אליעזר שהמכבד והמדיח את הקרקע עובר על איסור תורה, נעשתה הדחת העזרה בשבת שלא כדין.

ביאור נוסף בדברי המשנה:

רַב אַשִׁי אָמַר, אֲפִילּוּ תֵּימָא [-אפילו אם תאמר] שכוונת המשנה באמרה שהדבר נעשה **שֶׁלֹּא** בִּרְצוֹן **חֲכָמִים** היא לחכמים החולקים על רבי אליעזר[יד], הסוברים שאין בהדחה אלא איסור שבות, לא תקשה לך מדוע אסרוה אף במקדש, והטעם, משום שמשנתנו **רַבִּי נָתָן הִיא, דְּתַנְיָא** בברייתא, **רַבִּי נָתָן אוֹמֵר**, רק איסור **שְׁבוּת שִׁרְיָיכָה** לעבודה, **הִתִּירוּ** במקדש, אבל **שְׁבוּת שֶׁאֵינָהּ צְרִיכָה לֹא הִתִּירוּ**, והדחת העזרה נעשתה אחר שכבר הקריבו את כל קרבנות הפסח, ואין בה צורך לעבודה, ושבות מעין זו לא הותרה במקדש[טו].

★

שנינו במשנה, **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר פּוֹם הָיָה מְמַלֵּא** וכו' מדם התערובת וזורק ממנו זריקה אחת על המזבח, ולא הודו לו חכמים.

הגמרא מביאה ברייתא בה מפורט משא ומתן בין התנאים בדין זה:

תַּנְיָא בברייתא, **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, פּוֹם הָיָה מְמַלֵּא מִדַּם הַתַּעֲרוֹבוֹת** - מהדם שנשפך על הרצפה שמעורב בו דם מכל הקרבנות, וזורקו על המזבח, **שֶׁאִם יִשָּׁפֵךְ דָּמוֹ שֶׁל אֶחָד מֵהֶן** [-מקרבנות הפסח] על הרצפה ולא ניתן ממנו על גבי המזבח, **נִמְצָא** כוס **זֶה** שמילאו וזרקו על גבי המזבח **מַכְשִׁירוֹ**, שהרי גם הדם הנשפך מעורב בו[טז]. **אָמְרוּ לוֹ** חכמים **לְרַבִּי יְהוּדָה, וַהֲלֹא** הדם שנשפך **לֹא נִתְקַבֵּל בִּכְלִי** אלא נשפך מצואר הבהמה לארץ, ודם שנשפך קודם שהתקבל בכלי אין לו תקנה, כי גם אם יאספנו אינו כשר להיזרק על המזבח[יז], ואם כן איך הוכשר הקרבן שדמו נשפך על ידי זריקת דם זה.

הגמרא מפסיקה מהבאת המשך דברי הברייתא, כדי לברר מה תמהו חכמים על דברי רבי יהודה:

שואלת הגמרא, **מִנָּא יָדְעִי** - מנין לחכמים לקבוע בודאות שהדם שעל הרצפה נשפך מצואר הבהמה ולא נתקבל בכלי[יח]. אומרת הגמרא, **אֶלָּא הָכִי קָאָמְרִי לֵיהּ** - כך אמרו לו חכמים, יש לחשוש **שֶׁמָּא לֹא נִתְקַבֵּל בִּכְלִי**, ולא מועילה לו זריקה[יט].

הגמרא חוזרת להביא את המשך דברי הברייתא:

אָמַר לָהֶן רבי יהודה לחכמים, **אַף אֲנִי לֹא אָמַרְתִּי** שיועיל **אֶלָּא** בְּאופן **שֶׁנִּתְקַבֵּל** הדם **בִּכְלִי** לפני שנשפך על הרצפה[כ].

הגמרא מבררת מה השיב רבי יהודה לחכמים:

שואלת הגמרא, **מִנָּא יָדַע** - מנין ידע רבי יהודה שהדם שהוא ממלא

בהם' (שמות יג טו). ע"פ רמב"ם (יום טוב פ"ו ה"ג).

בשבת נקט 'שוגג' וביום טוב 'מזיד', וכעין זה גם בביצה (לג:), וכתב השיטה מקובצת בביצה (סד ד"ה שוגג) שלגבי שבת מעדיפה הברייתא לנקוט אופן של שוגג, לפי שעשיית מלאכה בשוגג מצויה יותר מאשר עשיית מלאכה במזיד. אבל לגבי יום טוב שאין חיוב על עשיית מלאכה בשוגג [משום שחיוב חטאת הוא רק על דבר שעל זדונו ענוש כרת או סקילה, וביום טוב אין חיוב סקילה וכרת] לפיכך נקט 'מזיד'.

התוספות בשבת (לה. ד"ה והכותב) כתבו, שדברי רבי אליעזר שאמר שביום טוב לוקה, מוסבים רק על מכבד ומרבץ, אבל על הרישא [חולב, מחבץ ומגבן] וכן על רדיית חלות דבש שהן מלאכות של אוכל נפש, אינו לוקה, שכן הותרה עשייתן ביום טוב [כמבואר במגילה (ז:)]. והרשב"א (סד ד"ה שגג) ועוד ראשונים כתבו, שרדיית החלות ביום טוב אסורה ולוקה עליה, אף שלצורך אוכל נפש הוא עושה [ראה שם בטעם הדבר]. ומכל מקום כתבו התוספות (סד) והראשונים, שאם עשה מלאכות אלו יותר ממה שנצרך לו למשך היום והיה סמוך לחשיכה שאי אפשר שיבואו אורחים [ראה להלן (מו:)], אפילו שהן מלאכות של אוכל נפש הרי הוא לוקה.

יז. **ולמד** זאת (סמ"ג לה.) מהכתוב (שמואל ב' יד כז) 'ויטבול אותה ביערת הדבש', הוקש דבש ליער, מה יער התולש ממנו בשבת חייב חטאת, אף חלות דבש הרודה ממנו בשבת חייב.

יח. **רש"י** (ד"ה ממנא) פירש, שהתיבות 'אחד זה ואחד זה' מוסבות על מכבד ומרבץ ורודה, ועל פי זה כתב שחכמים נחלקו על רבי אליעזר בשלושת מלאכות אלו, ומודים בחולב ומחבץ ומגבן שאסורות מן התורה, שהרי הם תולדות של אבות מלאכות, כמבואר לעיל. אולם בשבת (לה. ד"ה אחד) כתב, וכן כתבו ראשונים אחרים [רמב"ן בשבת (לה. ד"ה ומ"ש) לפי דרך אחת, רשב"א (סד ד"ה והמידמג) המיוחסים לר"ן (סד ד"ה מוכח)] שהתיבות 'אחד זה ואחד זה' משמען אחד שבת ואחד יום טוב, ואינן מוסבות על שלושת המלאכות שהוזכרו בסוף דברי רבי אליעזר. ועל פי זה כתב הרשב"א, שלא נחלקו חכמים אלא על 'מרבץ', אולם במכבד מודים שחייב [ולדבריו צריך לפרש מה שהגמרא תלתה את הדחת העזרה במחלוקת רבי אליעזר וחכמים, לפי שהדחה דומה לריבוץ [ולא להדחה כפי שכתב רש"י (ד"ה שגג)]. וכך מבואר בריב"ן (ד"ה והיינו)]. ובמיוחסים לר"ן כתב, שחכמים חולקים על כל המלאכות שנזכרו בדברי רבי אליעזר, ובכללן גם שלושת המלאכות הראשונות, כי לדעתם אין דישה אלא בגידולי קרקע, ולכך מן התורה אין איסור דישה בחליבה שהיא מפרק תולדת דש. וכן אין איסור תורה בחיבוץ וגיבון, לפי שאין דרך בריה ואין דרך בנין בכך.

יט. **בביאור** מחלוקת רבי אליעזר וחכמים במכבד ומרבץ, כתבו התוספות בשבת (לה. ד"ה המכנד) שנחלקו אם בהכרח הוא [-פסיק רישיה] שיושוו גומות על ידי הכיבוד והריבוץ או לא, שכן רק אם בהכרח יושוו גומות יש איסור בדבר, אבל אם אין הכרח על כך אינו אסור משום שאינו מתכוין לכך. ובסוגייתנו כתבו התוספות (ד"ה המכנד) שדוחק לומר שנחלקו בזה, ולכן ביארו, שרבי אליעזר סובר שמן הסתם כוונתו להשוות גומות, ואף שאינו צריך לכך [שעיקר כוונתו לכבד את הבית ולסלק העפר שמכבד] חייב, וחכמים סוברים שמן הסתם אינו מתכוין להשוות הגומות רק לכבד את הבית, ולפיכך פטור [וראה במהרש"א ובהגהות רא"מ הורוויץ (תוספות סד) שביארו דבריהם].

כ. **ואף** שרבי אליעזר למד את דינו מדרשת הכתוב, חכמים חלקו על דרשה זו. ריטב"א בשבת (לה. ד"ה מה).

כא. **כתב** המאירי (ד"ה ועוד), אף שהדחה במים רבים היא יותר מריבוץ [שמזלף מעט מים על הרצפה], מכל מקום הכל אחד ולדעת חכמים אין בה אלא משום שבות.

כב. **שלא** מסתבר לומר שהלשון 'שלא ברצון חכמים' מוסב על שיטת יחיד, ועוד שרבי אליעזר שמותי הוא (מה ז:). ספר הערות (ד"ה רב אשי).

כג. **בפירוש** הריב"ן (סד. ד"ה אלמא) הוסיף שהטעם שאין זה נחשב צורך עבודה, משום שאפשר לדחות את ההדחה ליום חול.

מהגמרא משמע שחכמים חולקים על רבי נתן ומתירים אף שבות שאינה צריכה, לפיכך פסק הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו הט"ז) שאף בשבת מדיחים את העזרה. כסף משנה (סד).

כד. **להלן** יבואר מדוע לא בטל דם מועט זה ברוב הדמים שמעורב בהם ופסולים לזריקה.

כה. **לאחר** שחיטת הקרבן מקבל הכהן את הדם מצואר הבהמה בכלי שרת ומוליכו למזבח וזורקו. אם נשפך הדם מצואר הבהמה קודם שנתקבל בכלי שרת, נפסל, ואי אפשר לאספו מן הרצפה בכלי שרת ולהכשירו. אמנם אם נשפך על הרצפה לאחר שנתקבל בכלי שרת, אוספו וזורקו, והקרבן כשר. ע"פ משנה וגמרא (זבחים כה. לג.).

כו. **הרי** אינו מעשה שהיה ודנים חכמים עם רבי יהודה עליו, אלא דבר של סברא הוא, שרבי יהודה חשש שמא נשפך דם של אחד מהם, וכיצד יכולים חכמים להחליט הדבר ולומר שהדם הנאסף אינו דם שנתקבל בכלי. ע"פ רש"י בזבחים (לד: ד"ה מנא).

כז. **רש"י** (ד"ה שמא). רש"י להלן (ד"ה והנה) הוסיף בזה דברים, שמאחר שטעמו של רבי יהודה בזריקת כוס זו כדי להוציא מידי חשש שמא ישנו קרבן שלא נזרק דמו על המזבח, אין לתקן דבר שגם הוא לא יוציא מידי ספק לגמרי. והתוספות (ד"ה שמא) הקשו, שמכל מקום יזרוק ותועיל הזריקה לכל הפחות לאותו קרבן שדמו נתקבל בכלי ונשפך אחר כך. ולכן פירשו באופן אחר, ששאלת הגמרא, שמא יש בכלי שהוא ממלא דם פסול שלא נתקבל בכלי ואסור לזורקו, שדם פסול אסור להעלותו על המזבח. וכן כתב רש"י להלן (ד"ה והנה) בלישנא אחרינא. ובביאור דברי רש"י, כתב בעולת שלמה (זבחים לה. נמוק' ד"ה אין), שמכיון שאינו אלא חשש בעלמא, ומן הדין אין לחוש כלל שמא נשפך הדם, לכן רק אם תקנה זו היתה מוציאתו לגמרי מידי ספק היו מתקנים אותה, ולא כשאינה מוציאתו מידי ספק, שהרי עדיין יש לחשוש שמא נשפך הדם קודם קבלה, וכעין מה שמצינו ברע"א (או"ח קמג סי' עז), שגם לדעות המחמירות ב'ספק ספיקא' שאפשר לבררו [ראה שו"ע (יו"ד סי' קי ס"ט) ובש"ך שם (ס"ק סו)], זה דווקא אם בידו לברר את שני הספיקות, אבל אם בידו לברר רק ספק אחד ויאסר מחמת הספק הנותר, אינו חייב לברר ומותר.

כח. **רש"י** (ד"ה אלמא). ולעיל בהערה הובא פירושו השני של רש"י אודות שאלת הגמרא, ותשובת רבי יהודה היא, שהדם שזורקים למזבח הוא רק ממקום שיודעים שנשפך שם דם שנתקבל בכלי. מקשה הגמרא, כיצד אפשר שידעו הכהנים הרי נשחטים שם קרבנות מרובים, משיבה הגמרא שכהנים זריזים הם ואם נשפך דמו של אחד מהקרבנות יודעים הם היכן נשפך.

ועולה גופא מנלן. שמתן דמה במקום שיש תחתיו יסוד, למעוטי מזרח ודרום חוץ מאמה למזרח אצל נפון ואמה לדרום אצל מערב, דהכי תנן (מדות פ"ג מ"ו) חוכל במזרח אמה אחת ובדרום אמה אחת: אל יסוד מזבח העולה. גבי חטאת [נשיא] כתיב ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו ונתן על קרנות מזבח העולה ואת דמו ישפך אל יסוד מזבח העולה, וה"ל למיכתב אל יסוד המזבח, למה לי לכתיב מזבח העולה, אלא הכי קאמר אל יסוד מזבח מעשה העולה: עצלנית. שמתעצלה להיות מחרונה: והא לא סגי דלאו הכי. דמצוה לשלם כתות: לזרוזי נפשייהו. להיות מן הראשונים: שלא ברצון רבי אליעזר. דאמר בעלמא גבי מכבד דהיינו דומיא דהדחה אינה חיוב חטאת, הלכך במקדש כשכבר נעשה צורך גבוה אסור: החולב. מוסך החלב מן הבהמה: מחבץ. מעמיד החלב ועושה ממנו חגינין שקורין מטונ"ש [ט]: אחד זה ואחד זה. מכבד ומרבץ ורודה, אבל מחידך לא קאמרי, דתולדות אב מלאכה ניתנו כראשונים בפרק המניע [ז] רבי אליעזר משום הכי מחייב, חולב משום מפרק, מגבן משום בונה, מחבץ משום בורר, דהמניע [ח], ומרבץ ומכבד מפרק התם משום משווי גומות: [ט]ורודה. מלכמיד (שמואל ב יז) ויטבול אותה ביערת הדגש [י]: רב אשי אמר. לעולם רבנן דאמרי בעלמא גבי שבות הוא, ומתני' כר' נתן לאמר שבות שמינה צריכה לא התירו במקדש: שאם נשפך דמו של אחד מהן. לארץ, ולא נזרק ממנו למזבח: נמצא כולם זה מכשירו. שהרי מעורב בו מן הנשפך: שמא לא נתקבל בכלי. אותו שאתה רואה להכשיר, שמא לא נתקבל בכלי, ואו לא מהניא ליה זריקה, דתנן נשפך מעומד בהמה על הרגלים ומספו פסול, בזבחים בפרק שני (דף טו.): אף אני לא אמרתי. שיועיל, אלא כשנתקבל בכלי: ומנא ידע. רבי יהודה מס נתקבל בכלי, והא משמע בעלמא הוא דקאמר שמס ישפך דמו, וכיון לבתקופי ספיקי אתא, היכי מיתקני בהכי, שמא לא נתקבל: בהנים זריזין הן. וליכא למיחש לשמא לא קיבלוהו. ליטנא אחרינא, שמא לא נתקבל בכלי כל [כ] זה שאתה שומע מארץ, ונמלאת זורק דס פסול. אף אני לא אמרתי למלאות אלא ממקום שיודעין שנשפכו דס דמיס שנתקבלו בכלי, ואי משום דמיערב בהו מהאי לא נתקבל כגון דס התמלית, הא קא פריך ליה בפיפא [ל], ורמשון עיקר: אי זריזין הן. היכן נשפכין, הא זריזין הן וידעי: אגב זריזותייהו. שמהרים לרוץ ולקרב ולזרוק, מיתשיל מידייהו: והלא דם התמצית. של פסחים הבאה מעורב בו, ואי נשפך דס של אחד כולו, בטל במיעוטו, ומה תועיל זריקה, שהרי בטל: דם התמצית. של חולין ושל קדשים: באזהרה. בלאו ולא כרת, דכתיב [מ] כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא וגו' עד כל אוכליו יכרת, ילא דם התמלית שמינו דס הנפש, ובמסכת כריתות [נ] מפרש טעמא, חמשה לאוין כתיבי בדם ומייתר ליה גומות יותר מריבוי: שמא לא נתקבל בכלי. פי' בקונטרס ולא תועיל זריקה מאוס בנשפך מעומד בהמה וקשה לר"י דמ"מ יזרוק דתועיל זריקה לאותו שנשפך אחר שנתקבל בכלי וזרקה לר"י דהכי פי' שמא לא נתקבל בכלי ואסור להעלות דס פסול על גבי המזבח כדמוכח בכמה דוכתי [ס] דדוקא אס עלו בדיעבד לא ירדו וקאמר אף אני לא אמרתי אלא בנתקבל דמכינן מזריזות בהנים כדמסיק ודוקא מדס הראוי להתקבל פריך אבל דס התמלית כמיס בעלמא מצינ כיון דאיכא אותו רבוי אסור [ע] להעלותו וכי פריך והלא דס התמלית מעורב בו ומבטיל ליה ברוב לא פריך מדס הראוי להתקבל ונשפך [פ] דעולין אין מבטלין זה את זה אפי' לרבנן כדאמר בהקומץ רבה (מנחות דף כג:): אחד החולב כגרוגרות. הקשה ה"ר אפרים דתנן בפ' המוליא (שבת עו:) דשיעור המוליא אחד כדי גמיאה ושיעורי שבת הן שוים לכל המלאכות הולאה טהינה וקנירה ותירוץ [ק] דשאני גמיאה שהוא שיעור גדול אצל הכא בחולב לגבינה לאחשובי אחשביה שיעורו כגרוגרות דזוטר אצל אי כדי גמיאה זוטר צריך לומר דשאני חלב [ר] שיעורו כגרוגרות. הקשה ה"ר אפרים דתנן בפ' המוליא (שבת עו:) דשיעור המוליא אחד כדי גמיאה ושיעורי שבת הן שוים לכל המלאכות הולאה טהינה וקנירה ותירוץ [ק] דשאני גמיאה שהוא שיעור גדול אצל הכא בחולב לגבינה לאחשובי אחשביה שיעורו כגרוגרות דזוטר אצל אי כדי גמיאה זוטר צריך לומר דשאני חלב [ר]

בכוס נתקבל בכלי שרת ואחר כך נשפך, שמא נשפך קודם שנתקבל בכלי שרת, ואין לו תקנה. ואף שיתכן שנשפך לאחר שנתקבל בכלי, וזריקה זו תכשירו, מכל מקום כיון שכל דינו של רבי יהודה לא נאמר אלא על צד של חשש שמא נשפך מדם הפסח, אין לנו לתקן תקנה זו שאינה מכשירה את הקרבן בודאות[כט]. משיבה הגמרא, **כֹּהֲנִים זָרִיזִין** הֵן ובודאי נזהרו לקבל את כל הדם, והדם שנשפך על הארץ נתקבל תחילה בכלי.

מקשה הגמרא על ישוב זה, **אִי** כהנים **זָרִיזִין** הן, **אַמַּאי מִשְׁתַּפִּיךְ** - מדוע יש לחשוש כלל שנשפך הדם לאחר שנתקבל בכלי. מתרצת הגמרא, **אַגַּב זְרִיזוּתַיְיהוּ דְּעָבְדִי, מִשְׁתַּפִּיךְ** - מתוך שמזדרזים הכהנים וממהרים לזרוק את הדם, עלול הכלי ליפול מידיהם ולהישפך.

ממשיכה הגמרא להקשות על דברי רבי יהודה, **וַהֲלֹא דַּם** הַתָּמְצִית [-דם שמתמצה ושותת לאחר שחיטת הבהמה] הפסול לזריקה, **מְעוֹרָב בּוֹ** - בדם שברצפה שהנפש יוצאת בו, שכשר לזריקה, וכיון שיש דם התמצית יותר מדם הנפש של הקרבן שדמו נשפך[לא], הרי הוא בטל ברוב, וכיצד תועיל זריקת דמו[לב]. מתרצת הגמרא, **רַבִּי יְהוּדָה לְטַעְמֵיהּ** - לשיטתו, **דְּאָמַר, דַּם הַתַּמְצִית דָּם מְעַלְּיָא הוּא** - דם גמור הוא, וממילא כשר הוא לזריקה.

הגמרא מביאה ברייתא בה מבואר שלדעת רבי יהודה דם התמצית דם מעליא הוא:

דְּתַנְיָא בברייתא, האוכל כזית מִדַּם **הַתַּמְצִית** של חולין או של קדשים, **בְּאַזְהָרָה** - עובר בלאו ולא בכרת, שנאמר (ויקרא יז יד) 'כִּי נֶפֶשׁ כָּל בָּשָׂר דָּמוֹ בְנַפְשׁוֹ הוּא וגו' כָּל אֹכְלָיו יִכָּרֵת', מכאן שאין חייבים כרת אלא על אכילת דם שהנפש יוצאת בו ולא על דם התמצית[לג]. **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר**, אף האוכל מדם התמצית, **בְּהִיכָּרֵת**[לד]. הרי שלרבי יהודה דם התמצית הוא דם גמור כדם הנפש, וממילא הוא הדין שכשר לזריקה.

חוזרת הגמרא ומקשה, **וְהָאָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, מוֹדֶה רַבִּי יְהוּדָה לְעִנְיַן כַּפָּרָה** - לענין זריקת דם קדשים, **שֶׁאֵינוֹ מְכַפֵּר** בדם התמצית, **שֶׁנֶּאֱמַר** (שם יז יא) 'כִּי הַדָּם הוּא בַנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר',

אהח19/06/2018

כט. **רש"י** (ד"ה ומנח) ע"פ ביאורו של העולת שלמה שהובא בהערה לעיל. וראה שם גם את ביאורם של תוספות.

ל. **הדם** היוצא בשעת השחיטה, בתחילה הוא שחור ואחר כך אדום, ושני דמים אלו יוצאים בשתיתה בלא קילוח למרחוק, ואחר כך הדם מקלח, ולבסוף כשהדם מתמעט הוא שוב שותת ויורד בסמוך לבשר. רש"י בכריתות (כג. ד"ה דם הקזה). הדם המקלח הוא הדם שהנפש יוצאת בו והוא כשר לזריקה, והדם השותת הוא דם התמצית ופסול לזריקה. כן הוא לדעת רבי יוחנן שם, ולדעת ריש לקיש, גם הדם האדום שיוצא בתחילה אחר הדם השחור הוא דם הנפש, ודם התמצית הוא רק הדם השחור שיוצא בתחילה. ע"פ רש"י (שם ד"ה דם הקזה, ד"ה מטיפה) ורבינו גרשום (שם ד"ה ריש לקיש).

לא. **שהרי** דם התמצית של כל קרבנות הפסח אינו מתקבל בכלי (זבחים כה.), אלא נשפך על הרצפה, ומתערב במקצת דם הנפש שנשפך אגב זריזות הכהנים. רש"י (ד"ה והלא).

לב. **ולעיל** כשהגמרא דנה שיש בכוס דם פסול שנשפך לרצפה קודם שנתקבל בכלי שרת, לא תמהה הגמרא מצד ביטול דם הכשר בדם הפסול, משום ש'אין עולין מבטלין זה את זה' (מנחות כג:), כלומר שני דברים שדינם לעלות על גבי המזבח [כגון אברים ואימורים הנקטרים על גבי המזבח, ודם הניתן עליו] אינם מבטלין זה את זה. ולא רק בכשרותם, אלא אף אם נפסלו הרי הם בכלל זה שאינם מבטלין זה את זה, אבל דם התמצית אינו בכלל 'עולין' אלא כמים בעלמא הוא נחשב, ולכך מצד דם התמצית יש לדם הכשר להבטל. תוספות (ד"ה שמא) ע"פ המהרש"א (שם). וראה עוד במהרש"א (שם) ובמקדש דוד (סי' טז סק"ג).

לשיטת התוספות (שם) שהובאה לעיל, שכל שמעורב דם כשר בדם פסול, אסור לזורקו על גבי המזבח, לכאורה לא היתה הגמרא צריכה להקשות מצד ביטול דם הכשר, אלא מצד שנמצא זורק דם התמצית [שהוא דם פסול] על גבי המזבח. ויש לומר, שדם התמצית נחשב כמים בעלמא ולא כדם פסול, ולכך אין איסור לזרקו על גבי המזבח. תוספות (שם).

לג. **ומכל** מקום יש בו לאו, שחמשה לאוים נאמרו בדם, ואחד מהם לדם התמצית. רש"י (ד"ה בהזהרה, ע"פ כריתות ד:).

לד. **טעמו** מבואר בכריתות (כג.), שדרש מהפסוק (ויקרא יז י) 'ואיש איש מבית ישראל ומן הגר הגר בתוכם אשר יאכל כל דם וגו' והכרתי אותה מקרב עמה'. וריבוי הפסוק 'כל דם' בא לרבות דם התמצית.

ועולה גופא מנלן. שמתן דמה במקום שיש תחתיו יסוד, למעוטי מזרח ודרום חוץ מאמה למזרח אצל נפון ואמה לדרום אצל מערב, דהכי תנן (מדות פ"ג מ"ו) חוכל במזרח אמה אחת ובדרום אמה אחת: אל יסוד מזבח העולה. גבי חטאת [נשיא] כתיב ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו ונתן על קרנות מזבח העולה ואת דמו ישפך אל יסוד מזבח העולה, וה"ל למיכתב אל יסוד המזבח, למה לי לכתיב מזבח העולה, אלא הכי קאמר אל יסוד מזבח מעשה העולה: עצלנית. מפני שמתעצלה להיות מחרונה: והא לא סגי דלאו הכי. דמצוה לשלם כתות: לזרוזי נפשייהו. להיות מן הראשונים: שלא ברצון רבי אליעזר. דאמר בעלמא גבי מכבד דהיינו דומיא דהדחה איכא חיוב חטאת, הלכך במקדש כשכבר נעשה צורך גדוה לאסור: החולב. מושך החלב מן הבהמה: מחבץ. מעמיד החלב ועושה ממנו חגינין שקורין מטונ"ש[ח]: אחד זה ואחד זה. מכבד ומרבץ ורודה, אבל מחידך לא קאמרי, דתולדות אב מלאכה ניתנו כראשונים בפרק המניע[ז] רבי אליעזר משום הכי מחייב, חולב משום מפרק, מגבן משום בונה, מחבץ משום בורר, דהמניע[ט], ומרבץ ומכבד מפרק התם משום משווי גומות: [י]ורודה. מדכתיב (שמואל ב יז) ויטבול אותה ביערת הבגד[יא]: רב אשי אמר. לעולם רבנן דאמרי בעלמא נמי שבות הוא, ומתני' כר' נתן לאמר שבות שאינה לצריכה לא התירו במקדש: שאם נשפך דמו של אחד מהן. למרן, ולא נזרק ממנו למזבח: נמצא כום זה מכשירו. שהרי מעורב בו מן הנשפך: שמא לא נתקבל בכלי. אותו שאתה רואה להכשיר, שמא לא נתקבל בכלי, ואו לא מהניא ליה זריקה, דתנן נשפך מלוא בהמה על הרצפה ואספו פסול, בזבחים בפרק שני (דף טו.): אף אני לא אמרתי. שיועיל, אלא כשנתקבל בכלי: ומנא ידע. רבי יהודה אם נתקבל בכלי, והא משמע בעלמא הוא דקאמר שאם נשפך דמו, וכיון לנתקוני ספיקי אתא, היכי מיתקני בהכי, שמא לא נתקבל: בהנים זריזין הן. וליכא למיחש לשמא לא קיבלוהו. ליחוש לחרינא, שמא לא נתקבל בכלי כל[כ] זה שאתה שומע מאדון, ונמלאת זורק דם פסול. אף אני לא אמרתי אלא שיודעין שנשפכו אם דמיס שנתקבלו בכלי, ואי משום דמיערב בהו מהאי לא נתקבל כגון דם התמצית, הא קא פריך ליה בסיפא[כא], ורמשון עיקר: אי זריזין הן. היכן נשפכין, הא זריזין הן וידעי: אגב זריזותייהו. שמהרים לרוץ ולקרב ולזרוק, מיתשיל מידייהו: והלא דם התמצית. של פסחים הרבה מעורב בו, ואי נשפך דם של אחד כולו, בטל במיעוטו, ומה תועיל זריקה, שהרי בטל: דם התמצית. של חולין ושל קדשים: באזהרה. בלאו ולא כרת, דכתיב[כב] כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא וגו' עד כל אוכליו יכרת, ילפ דם התמצית שאינו של הנפש, ובמסכת כריתות[כג] מפרש טעמא, חמשה לאוין כתיבי בדם ומייתר חד לדם התמצית: לענין כפרה. שאינו ראוי לזריקה: דם

[ח] [זבחים דף נו. ע"ש], [ט] [תוספתא פרק ד], [י] בבא בתרא טז: סנהדרין ק: קדושין פב:, [יא] שבת קיח., ה) [זבחים לד: ודף ס. ע"ש], [ו] [שבת דף כ. וש"נ], [ז] [תוספתא כריתות פרק ג] כריתות ד: חולין עד: [זבחים לה.], [ט] כריתות כב., [כ] שבת צה., [כא] ויקרא יז יד, [כב] ד:, [כג] [ויתר מבואר בתוספות שבת עו: ד"ה המועיל], [כד] זבחים פג., [כה] עיין מהרש"א וחזו"א סי' קכד לדף סה.

גליון הש"ס

תוספות ד"ה המכבד מתכוון להשוות גומות אף על פי שא"צ וכו'. לא זכיתי להבין למה הוא מתכוין לשויי ג"כ צריך שיהי' כן ובעלמא מספיקא מכוין ומיהו צריך לגופו שמכוין לכבו' לחסרון הבית אבל לא בשביל הפסח וכן תופר לצורך הערב אבל לא להפסיק בגומא אבל הכא דשויי הגומות הוא מעשה בנין ואם מתכוין להשוות גומות הוי מתכוין לגופו:

תורה אור השלם

א) וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת דָּמוֹ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה:
[ויקרא ד, כה]

ב) כִּי נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם הִוא וַאֲנִי נְתַתִּיו לָכֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי הַדָּם הוּא בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר: [ויקרא יז, יא]

הגהות וציונים

[ח] גושים: [ט] תיבת "בהמצניע" לכאורה כפול ומיותר: [י] הד"א (רש"ש): [יא] צ"ל בכלי כום זה (כ"ה בדפו"י ולפנינו ע"פ מהרש"ל דפו"ר. ושיבוש הוא שחלו במהרש"ל, דק"ס): [כ] בכת"י נוסף כאן מנא ידעי. היכן נשפכו: זריזין הן. וזבורין וידעי וראשון עיקר: אי בזריזין. חשבת לה אמאי חיישת לשמא נשפך אחר שלא נזרק הימנו כלום הא זריזין הם אגב וכו' (דק"ס): [כא] בתוס' הרשב"א מביא תירוץ זה בשם הר"י וכן בתוס' שבת שם: [כב] צ"ל חולב (ב"ש): [כג] יש להוסיף שיווי (ב"ש ע"פ תוס' הרשב"א): [כד] צ"ל דהאידנא (ב"ש): [כה] [צ"ל אלעזר] (גליון): [כ] נדצ"ל כיון דאינו ראוי לזריקה אינו אסור להעלותו (רש"ש):

עין משפט נר מצוה

נב א מיי' פ"ח מהל' שבת הלכה ז:
נג ב סמ"ג עשין קכ"ו מהל' שבת הלכה ג ו סמג לאוין סה טוש"ע א"ח סי' שכח סעיף ג יג ויומין שלו סעיף ג ב:
נה ד מיי' פ"ו מהל' מלכות תפורות ה"ד:

רבינו חננאל

שהיו הכהנים מדיחין העזרה [בשבת] שלא ברצון חכמים אמרי' מאן חכמים ר' אליעזר אבל חכ"א אין שבות במקדש אלא כל דבר שאיסורו משום שבות מותר הוא במקדש. **והדחה מנא לן דמשום שבות היא** מיהא החולב בהמה והמגבן והמחבץ כגרוגרת המכבד והמרבץ והרודה חלות דבש בשוגג בשבת חייב חטאת במזיד ביום טוב לוקה דברי ר"א וחכמים אומרים אחד זה ואחד זה אינן אלא משום שבות. **רב אשי אמר שלא ברצון רבי נתן** דתני [שבות] שצריכה התירו שבות שאינה צריכה לא התירו וזה ההדחה אינה צורך עבודה במקדש: **תניא רבי יהודה היה אומר כוס היה ממלא מדם התערובות** שאם נשפך אחד מהן נמצא זה מכשירו אמרו לו לרבי יהודה והלא לא נתקבל בכלי מנא ידעי אלא הכי קאמרי ליה שמא לא נתקבל בכלי אמר להן אף אני לא אמרתי אלא בנתקבל בכלי מנא ידע כהנים זריזין הן אי זריזין אמאי משתפיך אגב זריזותייהו דעבדי משתפיך והלא דם התמצית מעורב בו רבי יהודה לטעמיה דאמר דם התמצית דם מעליא הוא דתניא והאמר ר' אלעזר מודה ר' יהודה לענין כפרה שאינו מכפר שנא' כי הדם הוא בנפש יכפר

משנת ראשונים

אחד החולב. פרש"י ז"ל מפרק שהוא תולדה דדש, ומקשו עלה הא אמרינן לעיל (עה.) דאין דישה אלא בגידולי קרקע, ובהמה לאו גידולי קרקע הוא כדכתיבנא בפרק כלל גדול, ותירצו דההיא לרבנן אבל רבי אליעזר סובר דיש דישה בבעלי חיים, דהא לגבי כסף מעשר קרינן ליה גידולו מן הארץ (עירובין כז:) ובענין דישה בהא סגי. **[הריטב"א, שבת צה.]**

ורבינו תם ז"ל פירש כאן חייב משום מפרק היינו שמפרק החלב מן הדד והוה ליה תולדה דממחק כשממעך בדד להוציא החלב, ומפרק האמור בגידולי קרקע הוי תולדה דדש, ואין זה מחוור דאם כן למה התירו בפרק חבית (לקמן קמד:) לחלוב עז לתוך הקדירה **[הריטב"א, שבת צה.]**

והמחבץ. המעמיד את החלב חייב משום בורר שמפריש הקום מן החלב וי"מ במחבץ שנותנו בסל והקום יוצא מאליו. **[מאירי, שבת צה.]** **והמגבן.** והמגבן חייב משום בונה ואף על פי שאין בנין בכלים להתחייב עליו בדיעבד וכ"ש באוכלין לא נאמר אלא במנורה של חוליות וכיוצא בה מן הדברים המתפרקים תמיד אבל עשיית כלי מתחילתו חייב ושיעורם בכגרוגרות. **[מאירי]** **המכבד והמרבץ והרודה חלות דבש בשוגג בשבת חייב חטאת.** טעמיה דר' אליעזר במכבד ומרבץ לאו משום אשווי גומות, דכיון דמחייב בהו חטאת ומיתה לא הוה ליה לאיחיובי אא"כ ידוע שהשוה אותן ממש, אלא דהיא גופה מלאכה שהקרקע משתוה בהן ומתיפה בהן והוי בונה או גמר מלאכה דבנין ומכה בפטיש הוא, ולרבנן ליתה מלאכה בעצמה אלא שמא ישוה גומות. **[הרמב"ן, שבת צה.]** **הזיד ביום טוב לוקה את הארבעים.** אמכבד ואמרבץ קאי דאלו חולב ומחבץ ומגבן אוכל נפש הוא וב"ט מותר מן התורה, ובפרק ר"א דמילה (קלד.) דאסרי לגבן משום דאפשר לעשות מעי"ט, איסורא דרבנן קאמר דלא שרו ליה עובדין דחול באפשר. **[הרמב"ן, שבת צה.]** **והלא דם התמצית מעורב בו.** שמתמצה ונסחט ושותת כשיוצא. לשון ונמצה דמו (ויקרא א). **[רע"ב, כריתות פ"ה מ"א]** שלשה גוונים דמים יורדים בשחיטה, הראשון שחור והשני אדום ואחר כך מתחיל לקלח ואחר כך כשנתמעט הדם שותת בקירוב, ושלשתן קרויין דם התמצית לרבי יוחנן. **[ספר מצוות גדול, לאוין סימן קלז]**

החולב בגרוגרות. הקשה ה"ר חפרים למנן בפ' המוליך (שבת עו:) דשיעור המוליך חלב כדי גמיאה ושיעורי שבת הן שוים לכל המלאכות הולאה טחינה וקלירה ותירץ[ז] דשתי חלב[ח] כדי גמיאה שהוא שיעור גדול אבל הכא בחולב לגבינה לחשובי אחשובי שיעורו כגרוגרות דזוטר אבל מי כדי גמיאה זוטר צריך לומר דשתי חלב[ח] לגבינה ולכך הכא שיעורו כגרוגרת והא דמיחייב בכדי גמיאה היינו בשפרש בהדיא לאכילה ולשתיה דאי שתי חלב לאכילה ולשתיה ולא לגבינה חפילו היה מפרש בהדיא לגבינה היה לו להתחייב בכדי גמיאה דזוטר הואיל ושתמו לאכול ולשתות כדאמרינן בסוף כלל גדול (שבת עו.) המוליך תבן כמלא פי פרה לגמל חייב אף על גב דלגמל לא הוי שיעורא בהכי הואיל ושתמא לפרה מיחייב משיעורא לפרה ויש מפרש דכשחלב כבר בעין מיחייב בכדי גמיאה אבל חולב לא מיחייב אלא בכגרוגרת דאין אדם טורח לחלוב בפחות מגרוגרת וכי תאי גוונא מפליג בהמוליך (שבת עט.) גבי עור לעשות קמיע[ט]:

המכבד והמרבץ. ע"כ לאו פסיק רישיה הוא דבפסיק רישיה לא הוה אמרי ר"ש לרבן לכתחלה בשילהי המניע (שבת קה.) ותימה לר"י דל"ל אמאי מחייב רבי אליעזר כיון דיכול להיות בלא[י] גומות ודוחק לומר בשלהי אהח"ק (19/06/2018) גבי ריבון הילגי מי לא ורמה לר"י דבהא פליגי רבי אליעזר אבר סתם מכבד ומרבץ[כ] מתכוון להשוות גומות אף על פי שא"צ להשוות גומות מיחייב לרבי יהודה הואיל והשוה גומות לבסוף ורבנן סברי למין מתכוון אלא לכבד ולרבץ בעלמא וליכא אלא שבות. תימה לר"י היכי מתוקמא מתניתין כרבי אליעזר והא בעזרה שהיה לה רצפת אבנים לא שייך בה גומות ואפילו לכתחלה שרי כדאמר בשילהי המניע (גם זה שם) אמימר שרא זילחא במחוזא אע"ג דגזרינן בשמה מדליקין (שבת דף כט:) עיליתא דשיבתא אטו עיליתא דעלמא מחוזא היתה כולה רצופה באבנים לא גזרינן אטו דעיר דעלמא ואור"י דבעזרה בין רובד לרובד היו גומות אי נמי דלרבי אליעזר ליכא איסורא דאורייתא בכיבוד דעלמא אטו כיבוד דעלמא דכמה שבות מצינן במקדש בפ' במרא דעירובין (דף קנ:) אבל לרבנן דאפילו בעלמא ליכא אלא איסורא דרבנן אין שבות כי האי במקדש כיון דליכא איסורא דאורייתא בשום מקום. פסק בהלכות גדולות לכיבוד מותר כדאמרינן בהמניע (דף נה.) גבי ריבון המידנא[מ] קיימא לן כרבי שמעון דשרי לרבן לכתחלה ואין נראה לר"י דהא מזיז עפר ממקומו אסרינן בכירה (שבת דף נט.) ובגילה (ד' ח.) ועוד בפרק כל הכלים (שבת דף קכד:) אמרינן אמר רבי (אליעזר[מ]) אף מכבדות של תמרה מותר לטלטל ופריך מי מחמה לימא רבי (אליעזר[מ]) כו' משמע דפשיטא דהוי מלאכתו לאיסור לכולי עלמא ואף על גב דריבון שרי לכתחלה לרבי שמעון בכיבוד אסור דמשוי כיה גומות יותר מריבון: **שמא** לא נתקבל בכלי. פי' בקונטרס ולא תועיל זריקה משום דנשפך מלוחר בהמה וקשה לר"י דמ"מ יזרוק לחועיל זריקה לאותו שנשפך מאחר שנתקבל בכלי ואסור להעלות דם פסול על גבי המזבח כדמוכח בכמה דוכתי[מ] דדוקא אם עלו בדיעבד לא ירדו וקאמר אף אני לא אמרתי אלא בנתקבל דמכינן מזריזות כהנים כדמסיק ודוקא מדם הראוי להתקבל פריך אבל דם התמצית כמיס בעלמא מחיב כיון דאיגו ראוי לכיסוי אינו אוסר[מ] להעלותו וכי פריך והלא דם התמצית מעורב בו ומבטיל ליה ברוב לא פריך מדם הראוי להתקבל ונשפך[מ] דעולין אין מבטלין זה את זה אפי' לרבנן כדאמר בהקומץ רבה (מנחות דף כג:): אאו

[ז] [זבחים דף נו. ע"ש], [ח] [תוספתא פרק ד], [ט] שבת קיח: סנהדרין ק: קדושין פב:, [י] שבת קיח., [יא] [זבחים לד: ודף ס. ע"ש], [ו] [שבת דף כ. וש"נ], [ז] [תוספתא כריתות פרק ג] כריתות ד: חולין עד: [זבחים לה.], [ט] כריתות כב., [כ] שבת צה., [כא] ויקרא יז יד, [כב] ד:, [כג] [ויתר מבואר בתוספות שבת עו: ד"ה המועיל], [כד] זבחים פג., [כה] עיין מהרש"א וחזו"א סי' קכד לדף סה.

אטו במגס גופיה מקטר ליה. רש"י מוקמו מסוס דמנחות לח פריך לתניא כמה דוכתי ומקטירה בכלי שרת וכן מוכח בפ' שני שעירי (יומא סז:) ולין לריך להגיה הספרים דגרים פר' שני דסוטה (ד' טו.) פריך גבי מנחות כי האי גוונא דקתני התס ומעלה ומקטירה בכלי שרת ופריך ובכלי שרת מקטר ליה לימא להקטירה ומסוס דהתס פריך ומשני לח פריך לה דמנחות והח דפריך הכח גבי לימורים מע"ג לכבר פריך בפרק שני שעירי (ד' סז:) מסוס דהתס בפריס והכח בכבשים ומיהו יש ספרים דגרסי בגרייתא דסוטה מעלן ומקטירן בכלי שרת ומולחן ונותן ע"ג התפיס ופריך מקטירן בכלי שרת ס"ד פי' וכי כמו שהוח בכלי שרת מקטירן והח לח מלחן ומשני להקטירן פירוש לחר מליחה ולפי זה יתכן פרש"י ור"ת מפרש דגבי מנחה לח שייך למיפרך דשייך למיתני ומקטירן בכלי שרת כיון שהיח כבר בכלי שרת שהיח נחוצה שם להתקדש לחבל נחנס במגס משמע שבח לומר שבמוך המגס מקטירס: [וע"ע חוס' יומח סז: ד"ה לחטו וכו' המריכו ניתר ניחוך]

הדרן עלך תמיד נשחט

אלן דברים. זריקת דמו חנח לחגד שחיטתו וקשה לר"י לחתי לח תני נמי הפשט עורו דדמי שבח כדחנן בפירקח לטעיל (ד' סד.) י"ל שחל להיות בשבח מניח ידו כו' ותולה ומפשיט ותירץ ר"י מסוס דהוי בכלל הקטר חלביו שחינו יכול להפשיט חלח עד החזה לרבי יוחנן בן נרוקה בפ' כל כתבי (שבת ד' קיו:) ומפילו רבנן דפליגי עליה לח שרו להפשיט כדרכו חלח עד החזה והשחר מפשיט וחוחך בחתיכות קטנות כדחמרינן התס לא נריכח דשקיל לה בגרוז: מה

אלו דברים בפסח דוחין את השבת שחיטתו וזריקת דמו ומיחוי קרביו והקטרת חלביו אבל צלייתו והדחת קרביו אינן דוחין את השבת הרכבתו והבאתו מחוץ לתחום וחתיכת יבלתו אין דוחין את השבת ר' אליעזר אומר דוחין אמר ר"א והלא דין הוא מה אם שחיטה שהיא משום מלאכה דוחה את השבת אלו שהן משום שבות לא ידחו את השבת א"ל רבי יהושע יום טוב יוכיח שהתירו בו משום מלאכה ואסור בו משום שבות א"ל ר"א מה זה יהושע מה ראיה רשות למצוה השיב רבי עקיבא ואמר הזאה תוכיח שהיא משום מצוה והיא משום שבות ואינה דוחה את השבת אף אתה אל תתמה על אלו שאף על פי שהן משום מצוה והן משום שבות לא ידחו את השבת אמר לו רבי אליעזר ועליה אני דן ומה אם שחיטה שהיא משום מלאכה דוחה את השבת הזאה שהיא משום שבות אינו דין שדוחה את השבת אמר

אלן דברים דוחין את השבת. לקמיה בגמרא מפרש מנח לן: שחיטתו וזריקת דמו. מי חפשר חלח ביום, דכתיב (ויקרא ז) ביום לוותו להקריב חת קרבניהם ביום ולח בלילה: מיחוי קרביו. מפרש בגמ', וטעמח שלח יקריבו: צלייתו והדחת קרביו אין דוחין. דחפשר משתכח: הרכבתו. על כתף החדש להניחו לעזרה דרך רשות הרבים, מע"פ שחינו חלח מיסור שבות דרבנן דקי"ל מי נושח חת עלמו, חין דוחה, דה"ל למיעבד מחתמול, וכן הבחתו מחוץ לתחום: וחתיכת יבלתו. ורוח"ה בלע"ז, ומותרה בלפרניו חו בשיניו, חינה חלח שבות, דמלחכה כלחחר יד היח: שחיטה שהיא. מסורה בחולין בשבת משום חיסור מלחכה גמורה, שהרי בחבות מלחכות היח מנויה, ומעפ"כ דוחה חת השבת בפסח: לא ידחו. י"ט יוכיח שהתירו בו. שחיטה ובשול שהוח חב מלחכה ומותרין להדיוט, ומסרו בו להניח דבר מחוך לתחום ולחכלו הוחיל והוה חפשר בן מחתמול, ומע"ג דתמומין דרבנן: מה ראיה רשות למצוה. חכילת הדיוט רשות היח, ולורך גבוה מלוה היח, ומס העמידו חכמים חיסור שבות שלהן במקום מלוה, בתמיה: הזאה תוכיח שהיא מצוה. בטומח מת שחל שביעי שלו להיות בשבת ערב פסח, שחס לח יזה לח יעשה פסחו, ומפ"ה חינה דוחה, להכי שמעינן ליה לרבי עקיבח לחח דחיח. והזאה שבות הוח, דמי מלחכה היח, חלח מתחזי כמתקן גברח: ועליה אני דן. וגס על ההזאה חני חולק ואומר שחדחה ולח מעכבהו מפסח, ומקל וחומר זה עלמו: אמר

מסורת הש"ס
עם הוספות

ח) [זבחים לה. ו. נדה עח:], ג) זבחים עח. [מנחות כב. חולין פז:], ג) [מוספתח פרק ד זבחים לה.], ד) שבת קכ: זבחים לה. מנחות כח., ה) זבחים יח. [לה.], ו) [יומח כג:], ז) זבחים [ד.] יד: כד: חגיגה יח. מנחות י. [יומח כז. עירובין קד.], ח) סוטה טו. יומח סז:, ט) [לקמן סט:] עירובין קג., י) [סח], כ) [עיין תוספות לקמן סח: ד"ה ומה שמיטה], ל) כריתות כב., מ) זבחים כג:, נ) סו., ס) זבחים צח., ע) סח., פ) שבת דף צד., צ) עי' יבמות דף מו:, ק) [דף קי"ו.].

גליון הש"ס

גמ' נמגים להקטירס. ל"ל והקטירן:

הגהות וציונים

ח] [צ"ל ותניא (גליון): ט] "מדו בד" מיותר (חכמת מנוח, וכ"ה בזבחים ובכת"י): י] עיין במהרש"ל נוסח אחר (גליון): יא] שומא, וחרצעל: יב] דהכי שמע ליה ר"ע כצ"ל מהרש"א (גליון), עי"ש במהרש"א: יג] יש להוסיף ישמעאל בנו של רבי (רש"ש):

ליקוטי רש"י

אין דם מבטל דם. מלל זריקה ומלל כיסוי [זבחים עט.]. למין במינו לרבי יהודה לח בטיל ולקמן תנן לה בפ' כל הזבחים שנתערבו (דף עח.) [שם לה ע"א]. ומפי' טיפה למוך כלי גדול כשר לזריקה [שם עז:]. למה פוקקין את העזרה. בערבי פסחים שלח יגח הדמיס דרך המה לנחל קדרון [שם לה.]. מטושטשין. נטיט [שם יח ע"ב]. מדו כמדתו. כלן ליתדך שיהח כמוחת כהנים למדת קוממו לח נגרלות ולח מסולקות והכי ממרינן בזבחים (דף יח.) [יומח כג ע"ב]. בהולכת איברין לכבש. הח דקתני שבת הוח לגבי מהרן כו' בהולכת מבריס קחמר ולקמן פרין ובהולכת דס היכי מלי [זבחים לה.]. דלאו עבודה היא. דקח ס"ד הסתח דכיון דכל הכפרה תלויה בדס מע"ג דהקטר תלגים הוה עבודה הולכה לידהו מיהח לח מסיב [עירובין קד ע"א]. והקריב הכהן את הכל המזבחה זו הולכת לכבש. למיל הקטרה בהדית כתיב בקרא והקטיל המזבחה [חגיגה יא.]. ריסח דקרא והקרב והכרעים ירחן במיס מלמח בחברים קמסתעי קרא ומדבעי כהונה שמע מינה עבודה היח [עירובין קד.]. אלא בהולכת עצים למערכה. להחי כהן דכתיב בהולכת מבריס על כרחך למעוטי הולכה מחרת בעי דחי לגופיה לח ליטריך דהח מסתעין מקבלה ומילך מלות כהונה [יומא כז ע"א]. איצטבי. מילטבות גבוהין היו שם בנין מבנים ומין מוללין דמן הרלפה הן [זבחים לה.]. אטו הוא גופיה הוה מקטר להו. ולח גרסי' חטו במגס מקטיר להו, וגירסח מסוכשת היח כלן ובמסכת פסחים (דף סה:) ובמסכת סוטה (דף טו.), דשפיר הוה שייך למיתני נתן במגים והקטירן דבמגים מעלה חומן למזבח דלכוותיה מנינן טובח מעלה ומקטירו בכלי שרת (סוטה דף יד:) מעלה ומקטירו בהמיינו (מנחות כו.). אימא להקטירן ע"ג המזבח. נתן למגס להקטירן גו למזבח כשיגיע זמנן [יומא סז ע"ב]. הרכבתו והבאתו. בפסח הבח בשבת קחמר הרכבתו להרכיבו על כתיפו ברה"ר חו להניחו מחוך לתחום [עירובין קג ע"א]. הזאה תוכיח וכו' והיא משום שבות. ומפי גזירת שבות מיכח בהזאה גזירה שמח יעבירנה בידו [לקמן סט.]. ואינה דוחה את השבת. ולח עביד פסח ושבות דרבנן הוח [לקמן צב ע"א].

עין משפט
נר מצוה

נו א מיי' פ"ב מהל' מקוחות הלכה ב סמג לחוין קיל טוש"ע י"ד סי' קנח סעיף טו:

נז ב מיי' פ"ח מהל' כלי המקדש הל' ד:

נח ג מיי' פ"א מהל' פסולי מוקדשין הלכה כב:

נט ד מיי' פ"ח מהל' ק"פ הל' ו:

א ה מיי' פ"ח מהל' ק"פ הלכה יח סמג עשין רכג:

ב ו מיי' פ"ו שם הל' ו:

רבינו חננאל

שהנפש יוצא בו הוא מכפר. ואסיקנא דדם לח אינו חוצץ דתניא הדם והדבש והחלב יבשים חוצצין לחין אין חוצצין והנה כיון שהוא זה הדם לח אין חוצצין ברגליהן. [ומקשינן] הלא מטנפי מן הדם בגדי הכהנים. ואמרינן דמדלו להו פי' שהיו מגביהין בגדיהם מעט שלא יטנפו מן הדם. איני והתניא מדו בד כמדתו שלא יחסר ולא יותיר. ושנינן לא היו מגביהין בגדיהם [אלא] בהולכת אברים לכבש דלאו עבודה היא כו'. ואסקינא בהולכת אברים והולכת דם היו מהלכין על האצטבאות: כיצד תולין ומפשיטין אונקלאות של ברזל כו'. פי' מגיס כמין קערה שנותן בה החלבים כדמתרגמינן קערה מגיסתא. תנא כל אחד נותן פסחו בעורו ומפשילו לאחוריו אמר רב עיליש (כזית) [טייעות]:

הדרן עלך תמיד נשחט

אלו דברים בפסח דוחין את השבת שחיטה וזריקה ומחוי קרביו והקטרת חלביו צלייתו והדחת קרביו כו'. פי' מיחוי קרביו היא שירקא דמעייא והוא כמו שומן רך שדומה למוח וקרוב להיות רעי ועל זה השומן שדומה למוח נקרא מיחוי קרביו:

תורה אור השלם

א) וְלָבַשׁ הַכֹּהֵן מִדּוֹ בַד וּמִכְנְסֵי בָד יִלְבַּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ וְהֵרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ:
[ויקרא ו, ג]

ב) וְהַקֹּרֶב וְהַכְּרָעַיִם יִרְחַץ בַּמָּיִם וְהִקְרִיב הַכֹּהֵן אֶת הַכֹּל וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה עֹלָה הוּא אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַיי:
[ויקרא א, יג]

ויש לדרוש שרק **דָּם שֶׁהַנֶּפֶשׁ יוֹצְאָה בּוֹ**, והוא הדם המקלח בשעת השחיטה[א] **מְכַפֵּר**, אבל **דָּם שֶׁאֵין הַנֶּפֶשׁ יוֹצְאָה בּוֹ**, כגון דם התמצית, **אֵינוֹ מְכַפֵּר**, ואם כן חוזרת הקושיא שדם הנפש שנשפך לרצפה, הרי הוא בטל בדם התמצית הפסול. מתרצת הגמרא, **אֶלָּא רַבִּי יְהוּדָה לְטַעְמֵיהּ** - לשיטתו, **דְּאָמַר, אֵין דָּם מְבַטֵּל דָּם**[ב] - שני מיני דמים שהתערבו אינם מבטלים זה את זה, מפני שהם מין אחד, ומין במינו אינו בטל[ג], לפיכך הדם הכשר לעולם אינו מתבטל בדם פסול, ובזריקת מעט ממנו יוצא ידי חובת זריקה[ד].

★

הדם שנשפך על הרצפה היה מתערב באמת המים שעוברת בעזרה ויוצא החוצה דרך נקב שהיה בחומת העזרה[ה], ובערבי פסחים בעת הקרבת קרבן פסח נהגו לסתום נקב זה, כדי שיתאסף הדם מכל הפסחים בתוך העזרה. בברייתא שלהלן יתבאר [אוצר החכמה] מיזם הדבר.

הגמרא מביאה את המשך הברייתא, בו מביא רבי יהודה ראיה לדבריו:

תַּנְיָא בברייתא, **אָמַר לָהֶן רַבִּי יְהוּדָה לַחֲכָמִים, לְדִבְרֵיכֶם** שלא היו ממלאים כוס מדם התערובת, **לָמָּה פּוֹקְקִין** [-סותמים] **אֶת הָעֲזָרָה** [-את נקב יציאת הדם מהעזרה] בערבי פסחים, בודאי עשו כן כדי שיוכלו למלאות כוס דם שמעורב מהדם שנשפך, אבל לדעתכם לשם מה פקקו את העזרה. **אָמְרוּ לוֹ** חכמים לרבי יהודה, לפיכך פקקו את העזרה, משום ש**שַׁבָּח הוּא לִבְנֵי אַהֲרֹן שֶׁיֵּלְכוּ עַד אַרְכּוּבוֹתֵיהֶם** [-ברכיהם] **בַּדָּם**[ו].

הגמרא מקשה על מנהג פקיקת העזרה:

וְהָא קָא חָזֵיץ - הלא הדם חוצץ בין רגלי הכהנים לרצפת העזרה, ועבודה הנעשית כשישנה חציצה בין רגלי הכהן לרצפה פסולה[ז], שנאמר (דברים יז ה) 'לַעֲמֹד לְשָׁרֵת' וכשאינו עומד על הרצפה אין זו עמידה[ח]. מתרצת הגמרא, הדם **לַח הוּא, וְאֵינוֹ חוֹצֵץ. כִּדְתַנְיָא** בברייתא, **הַדָּם, וְהַדְּיוֹ, וְהֶחָלָב, וְהַדַּבָּשׁ**, שעל בשר האדם שטובל במקוה, בזמן שהם **יְבֵשִׁים, חוֹצְצִין**, אבל אם הם **לַחִין, אֵין חוֹצְצִין**[ט].

מוסיפה הגמרא ומקשה:

וְהָא קָמִתַּוְוסִי מָאנַיְיהוּ - הלא בגדי הכהנים מתלכלכים מהדם, **(ותנן) [וְתַנְיָא** בברייתא**], הָיוּ בְּגָדָיו** של הכהן **מְטוּשְׁטָשִׁין** - מלוכלכים, כגון שניטנפו בטיט[י] **וְעָבַד** במקדש, **עֲבוֹדָתוֹ פְּסוּלָה**, משום שנאמר בבגדי כהונה (שמות כח ג) 'לְכָבוֹד וּלְתִפְאָרֶת'[יב]. **וְכִי תֵּימָא** - ואם תרצה לומר, **דְּמַדְלוּ לְהוּ לְמָאנַיְיהוּ** - שהגביהו הכהנים את בגדיהם שלא יתלכלכו, **וְהָתַנְיָא** בברייתא, נאמר בתורה (ויקרא ו ג) בענין מצות תרומת הדשן, 'וְלָבַשׁ הַכֹּהֵן מִדּוֹ בַד', ודורשת הברייתא, 'מִדּוֹ' כְּמִדָּתוֹ, כלומר, שתהא הכתונת לפי מדת קומתו של הכהן ומגעת לו עד הארץ[יג], **שֶׁלֹּא יְחַפֵּר וְלֹא יוֹתִיר** - שלא תהא קצרה ומוגבהת מהארץ ולא ארוכה ונגררת על הארץ ואם כן אי אפשר לומר שהכהנים הגביהו בגדיהם, ומכיון שאינם יכולים להגביה בגדיהם, הם מתלכלכים ונפסלים לעבודה[יד].

א. **שבשעת** השחיטה יוצאים חמשה מיני דמים. רש"י (ד"ה דם, ע"פ כריתות כג:). ונתבאר לעיל (ע"פ נדרי הגמרא והלן דם המנחות). וראה ברש"ש (נדה שם) שהעיר שבכריתות (כג.) משמע ברש"י שהיו רק ד' מיני דמים. ונראה שכוונתו לרש"י (שם ד"ה הקזה) שכתב שתחילה שותת דם שחור ואחריו אדום ואחר כך מקלח, ואחר כך שוב שותת, הרי כאן ארבעה מיני דם בלבד. אמנם רבינו גרשום (שם ד"ה ויש לקיים) הוסיף שבדם השותת בסוף גם כן ישנם שני מיני דמים בתחילה אדום ואחר כך שחור.

ב. **כתב** רבינו חננאל (לעיל ע"פ ד"ה תניא) הטעם שלדעת רבי יהודה לא בטל דם הנפש בדם התמצית, משום שלשיטתו הוא דם גמור והאוכלו חייב כרת. וכוונתו, שאם לא היה מחשיבו רבי יהודה לדם גמור היה נחשב כמים, והיה דם הנפש בטל בו כתערובת מין בשאינו מינו. אמנם לפי זה יש לדקדק מדוע נקטה הגמרא בלשון 'אלא', הרי גם למסקנא הוצרכנו לשיטתו בענין האוכל דם התמצית. דבר שמואל (תניינא, ד"ה ונלפ"ם).

ג. **רש"י** (זבחים לה. ד"ה מין דם).

מקור דברי רבי יהודה בזבחים (עז:) ששנינו שם, דם שנתערב במים, אם יש בו מראה דם, כשר, נתערב בדם בהמת חולין או בדם חיה, רואים את הפסול כאילו היה מים, ואם יש בכשר כדי להיות בו מראה דם, כשר, ואם לאו פסול. רבי יהודה אומר אין דם מבטל דם. וטעמם של חכמים שסוברים שדם כשר המתערב בדם פסול הרי הוא בטל, משום שגם מין במינו בטל. מאירי (סד. ד"ה ור' יהודה), ודינו כמו שנתערב במים. והכלל הוא, שאם יש במים מראה של דם, אפשר לזרוק ממנו, ואם אין לו מראה של דם, פסול. וכמו כן משערים בדם שהתערב בדם, שאם יש כל כך הרבה דם פסול שאם הוא היה מים לא היה ניכר בו מראה דם הכשר, פסול.

ד. **רש"י** (ד"ה תניא). ונראה שכוונתו למה שכתוב בפסקי הרי"ד (לעיל סד. ד"ה ר' יהודה), שאי אפשר שלא תהיה שם טיפה אחת מאותו נשפך, שכל הדם הוא לח, ודבר לח מתערב [לכאורה כוונתו לדין בילה המובא בזבחים (פ.)].

אף שזורק עם הדם הכשר גם את הדם הפסול, סובר רבי יהודה כרבי אלעזר (זבחים עז.) שכיון שזורקו שלא לשם כפרה, הרי הוא כמים. תוספות בזבחים (לה. ד"ה מין).

ה. **רש"י** (ד"ה לנקיבה). וראה בביאורי רש"י מה שהעירו על דבריו.

ו. **כתב** המאירי לעיל (סד. ד"ה ור' יהודה), 'שבח הוא להרבות בדמים להראות שבח העם', כלומר, שריבוי הדמים מורה על ריבוי הקרבנות שהביאו העם. וראה במנחת ביכורים (תוספתא פ"ד ה"י) שכתב, שבח הוא להם [-לכהנים] שעוסקים בעבודה באמונה ואינה נמאסת בעיניהם מחמת הדם.

בשפת אמת (זבחים לה. ד"ה שנתן) העיר, מדוע נקטה הגמרא שבח זה כלפי הכהנים שהלכו עד ארכובותיהם בדם, והלא גם בני ישראל הלכו עד ארכובותיהם בדם, שהרי כל העזרה נתמלאה דם גם במקום דריסת רגלי ישראל. ואם נאמר כך לא נצטרך לדחוק שאמרו להלן שהכהנים הלכו בדם רק בהולכת עצים, אלא נאמר שהכהנים הלכו כל הליכתם על גבי איצטבאות.

ז. **כמו** ששנינו במשנה (זבחים טו:) 'היה עומד על גבי כלים וכו' פסול'.

ח. **רש"י** (ד"ה והא). דברי רש"י טעונים ביאור, וכי יש כאן חסרון בעמידתו, והלא הוא עומד אלא שאינו עומד על הרצפה. וראה ברש"ש (נדה שם) שהעיר עוד, שבזבחים (מד.) פסלוהו מטעם אחר, 'הואיל ורצפה מקדשת וכלי שרת מקדשין, מה כלי שרת לא יהא דבר חוצץ בינו לבין כלי שרת, אף רצפה לא יהא דבר חוצץ בינו לבין הרצפה'. וכתב בעבודת הפסח (ד"ה והא) בשם רבי יחיאל מיכל פיינשטיין, שהואיל והתורה החשיבה את העמידה בשעת ההקרבה כחלק מהעבודה, שנאמר 'לעמוד לשרת', לפיכך קיים החסרון של חציצה מהרצפה, אבל בלא כך לא היה מקום ללמוד מכלי שרת. [ולכאורה דבריו מדוייקים ברש"י (שם ד"ה הואיל) שכתב 'הואיל וריצפה מקודשת לעמוד לשרת שהרי דוד קדשה בשתי תודות'

וכו']. וראה גם במשאת משה (חנרוני, סי' פח) שהאריך בביאור דברי רש"י.

כתב הצל"ח (ד"ה והא), שנראה מתוך סידור הדברים ששאלת הגמרא היא רק לשיטת חכמים ולא לדעת רבי יהודה, שלאחר שביארה הגמרא את הטעם שהיו פוקקים את העזרה לשיטת חכמים שהוא מפני ששבח הוא לבני אהרן שיהלכו עד ארכובותיהם בדם, הקשתה והלא הדם חוצץ. וביאר שם, שלדעת רבי יהודה שהטעם שהיו פוקקים את העזרה כדי שישאר דם למלא ממנו את הכוס, ודאי אפשר לומר שהיו הכהנים מהלכים על גבי אצטבא [כמו שתירצה הגמרא להלן]. אבל לחכמים שהטעם הוא משום ששבח הוא לבני אהרן שיהלכו בדם, סברה הגמרא שאין לתרץ שילכו על גבי אצטבא, שאם כן לא הלכו בדם ואין כאן שבח ומדוע פקקו כלל, ועל כך תירצה הגמרא להלן שבשעת עשיית עבודות ההקרבה באמת היו הולכים על גבי אצטבא, והשבח שהלכו בדם היה בהולכת עצים למערכה.

ט. **בטעם** הדבר שדבר לח אינו חוצץ נחלקו הראשונים, התוספות בזבחים (עמ: ד"ה לגי שם) כתבו משום שהמים מחלחלים דרכו. והיראים (סי' כו) והרוקח (סי' שעה) כתבו משום שאין הדרך להקפיד על דבר לח. ובחזון איש (מקוואות מגיד סי' ו סק"ח) העיר שדברי התוספות שייכים רק לענין טבילה, שאף שיש דבר לח עליו אינו חוצץ, משום שמי המקוה יחלחלו ויגיעו אליו ויטהרוהו. אבל בענינו שהנידון הוא אם נחשב עומד על הרצפה, אין שייך כלל ענין זה שהמים מחלחלים [ואין לומר שמחמת כובד גופו דוחק את הלח ונמצא עומד על הרצפה, שהרי זה אינו שייך לדברי הברייתא שהגמרא מביאה]. וכתב שאין כוונת התוספות שעל ידי החלחול נעשית הטבילה במים, שהרי סוף סוף הדבר לח הוא רוב נגד המים באותו מקום שמונח על הגוף, אלא עיקר הטהרה בכך שהמים מקיפים את האדם הטובל, והחלחול רק מועיל שלא יחשב חציצה, שמכך שיכולים המים לחלחל הוא ראיה שאין הפסק גמור בין המים לבשר האדם, וכמו כן בענינו מאחר שאין הפסק גמור בין רגלו לרצפה, נחשב עומד על רצפת העזרה ללא חציצה. ועל שיטת היראים הקשה, שהואיל והדם על הרצפה, מה מועיל על כך הטעם שבלח אינו מקפיד, שסברא זו שייכת לגבי גוף אדם, שאם אינו מקפיד הדבר בטל לגופו, לא כן בענינו שהדבר לח נמצא על גבי הרצפה, שבזה תלוי הדבר במציאות, שאם יש עליה דבר החוצץ הרי זו חציצה, ועוד שביבמות (עמ:) מבואר שחציצה המכסה את כולו, חוצצת גם אם אינו מקפיד, והרי כאן כל כף רגלו מכוסה בדם, והניח בקושיא.

י. **הגהות** וציונים בשם גליון הש"ס.

יא. **רש"י** בזבחים (יח: ד"ה מטושטשין).

יב. **רש"י** (שם ד"ה מקורעין). וזה לשון הרמב"ן על התורה (שמות כח ג) שיהיה נכבד ומפואר במלבושים נכבדים ומפוארים.

יג. **רש"י** (ד"ה כמדמו, יומא כג: ד"ה מדו). אמנם הרמב"ם (כלי המקדש פ"ח ה"ז) סובר, שאורך הכתונת הוא עד למעלה מן העקב.

יד. **כתבו** התוספות (זבחים לה. ד"ה והתניא) שקושיית הגמרא כאן היא רק לדעת רב (שם יח:) הסובר שהמקצר בגד על ידי שהגביהו מן הארץ באבנטו [כדרך שהנשים עושות. רש"י (שם ד"ה כמין)] נחשב כמו שחתכו ונפסל לעבודה, משום שאינו כמדתו, אבל לדעת רמי בר חמא (שם) החולק וסובר שלא נתבטלה על ידי כך מדת הבגד, לא קשה כאן, שכיון שמדת הכתונת היא כמדת הכהן, יכולים להגביהה על ידי האבנט [וראה במשאת משה (סי' פט) ובחדושי בתרא (מות שפת) שהעירו שאפשר שכוונת הגמרא להגבהת הבגדים בידו ולא על ידי קשירת האבנט]. ובשפת אמת (זבחים שם ד"ה וכי תימא) כתב, שאפשר לומר שדווקא שם נחלק רמי בר חמא, כיון שראוי לשלשל הכתונת למטה ולהחזירה למדתה, והרי זה כעין הדין ש'כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו', אבל כאן שאם יסלק את האבנט יתלכלכו הבגדים ועבודתו תהא פסולה, לדברי הכל אינו יכול לעשות כן.

אטו במגם גופיה מקטר ליה. רש"י מוחקו משום דנמנחות לא פריך לתניא כמה דוכתי ומקטירה בכלי שרת וכן מוחק בפ' שני שעירי (יומא סז:) ואין לריך להגיה הספרים דברים פר' שני דסוטה (ד' טו.) פריך גבי מנחות כי האי גוונא דקתני התם ומעלה ומקטירה בכלי שרת ופריך ובכלי שרת מקטר ליה אימא להקטירה ומשום דהתם פריך ומשני לא פריך לה דנמנחות והא דפריך הכא גבי חימורים תע"ג דכבר פריך בפרק שני שעירי (ד' סז:) משום דהתם בפריס והכא בכבשים ומיהו יש ספרים דגרסי בגרייתא דסוטה מעלן ומקטירן בכלי שרת ומולחן ונותן ע"ג המזבח ופריך מקטירן בכלי שרת ס"ד פי' וכי כמו שהוא בכלי שרת מקטירן והא לא מלחן ומשני להקטירן פירוש אחר מליחה ולפי זה יתכן פרש"י ור"ת מפרש דגבי מנחה לא שייך למיפרך דשייך למיתני ומקטירן בכלי שרת כיון שהיא כבר בכלי שרת שהיא נחושה שם להתקדש אבל נתנם במגס משמע שצא לומר שצמוך המגס מקטירס: [וע"ע תוס' יומא סז: ד"ה אטו וכו' המריכו ניתר ניחוך]

הדרן עלך תמיד נשחט

אלן דברים. זריקת דמו תנא אגב שחיטתו וקשה לר"י אמאי לא תני נמי הפשט עורו ודמי שצת כדתנן בפירקא לעיל (ד' סד.) י"ל שאל להיות נשצת מניח ידו כו' ותולה ומפשיט ותירץ ר"י משום דהוי בכלל הקטר חלביו שאינו יכול להפשיט אלא עד החזה לרבי יוחנן בן נרוקה בפ' כל כתבי (שבת ד' קיו:) ואפילו רבנן דפליגי עליה לא שרו להפשיט כדרכו אלא עד החזה והשאר מפשיט וחותך בחתיכות קטנות כדאמרינן התם ק) לא לריכא דשקיל לה בגרוז: מה

דם שהנפש יוצאה בו מכפר דם שאין הנפש יוצאה בו אינו מכפר אלא ר' יהודה ס) **לטעמיה** ס) **דאמר אין דם מבטל דם תניא** ג) **אמר להן ר' יהודה לחכמים לדבריכם למה פוקקין את העזרה אמרו לו שבח הוא לבני אהרן שילכו עד ארכובותיהם בדם והא קא חיית לח הוא ואינו חוצץ כדתניא** ד) **א הדם והדיו והחלב והדבש יבשים חוצצין לחין אין חוצצין והא קמתווסי מאנייהו (ותנן** ס) **) ב היו בגדיו מטושטשין ועבד עבודתו פסולה וכי תימא דמדלו להו למאנייהו והתניא** ו) **א) מדו בד** ז) **מדו במדתו שלא יחסר ולא יותיר בהולכת איברין לכבש דלאו עבודה היא ולא** ג **והא מדבעי כהונה עבודה היא דתניא** ו) **ב) והקריב הכהן את הכל המזבחה זו הולכת אברים לכבש אלא בהולכת עצים למערכה דלאו עבודה היא בהולכת אברים לכבש ובהולכת דם מיהא היכי אזלי דמסגי אאיצטבי: כיצד** תולין ומפשיטין וכו' קרעו והוציאו את אמוריו נתנם במגים ס) **להקטירם: אטו הוא גופיה הוה מקטר להו** ס) **אימא להקטירן ע"ג המזבח: יצתה כת ראשונה וכו': ד תנא כל אחד ואחד נותן פסחו בעורו ומפשיל לאחוריו אמר רב עילישׁ טייעות:**

הדרן עלך תמיד נשחט

אלו דברים בפסח דוחין את השבת ה) **שחיטתו וזריקת דמו ומיחוי קרביו והקטרת חלביו אבל צלייתו והדחת קרביו אינן דוחין את השבת** ט) **הרכבתו והבאתו מחוץ לתחום וחתיכת יבלתו אין דוחין את השבת ר' אליעזר אומר דוחין** י) **אמר ר"א והלא דין הוא** כ) **מה אם שחיטה שהיא משום מלאכה דוחה את השבת אלו שהן משום שבות לא ידחו את השבת א"ל רבי יהושע יום טוב יוכיח שהתירו בו משום מלאכה ואסור בו משום שבות א"ל ר"א מה זה יהושע מה ראיה רשות למצוה השיב רבי עקיבא ואמר הזאה תוכיח שהיא משום מצוה והיא משום שבות** ו) **ואינה דוחה את השבת אף אתה אל תתמה על אלו שאף על פי שהן משום מצוה והן משום שבות לא ידחו את השבת אמר לו רבי אליעזר ועליה אני דן ומה אם שחיטה שהיא משום מלאכה דוחה את השבת הזאה שהיא משום שבות אינו דין שדוחה את השבת אמר**

אלן דברים דוחין את השבת. לקמיה בגמרא ס) מפרש מנא לן: שחיטתו וזריקת דמו. מי מפשר מלא ציום, דכתיב (ויקרא ז) ציום לוותו להקריב את קרבניהם ציום ולא בלילה ס): מיחוי קרביו. מפרש בגמ' ע), וטעמא שלא יסריחו: צלייתו והדחת קרביו אין דוחין. דמפשר משתמך: הרכבתו. על כתף המזבח להניחו לעזרה דרך רשות הרבים, מע"פ שאינו מלא מיקור שצות דרבנן דקי"ל ס) מי נושא את עלמו, אין נושא את עלמו, דה"ל למיעבד מאתמול, וכן הבאתו מחוץ לתחום: וחתיכת יבלתו. ורו"ה ד) בלע"ז, ומותכה בלפרניו או בשיניו, אינה מלא שבות, דמלאכה כלאחר יד היא: שחיטה שהיא. מסורה בחולין בשבת משום מיקור מלאכה גמורה, שהרי בחזות מלאכות היא מנויה, ואע"פ דוחה את השבת בפסח: לא ידחו. בתמיה: י"ט יוכיח שהתירו בו. שחיטה ובשול שהוא אב מלאכה ומותרין להדיוט, ואמרו בו להניח דבר ממוך לתחום ולאכלו הואיל והוה מפשר לן מאתמול, ואע"ג דתמומין דרבנן: מה ראיה רשות למצוה: מכילת הדיוט רשות היא, ונורך גבוה מצוה היא, ומ"מ העמידו חכמים מיקור שבות שלהן במקום רשות יעמידוהו אף במקום מצוה, בתמיה: הזאה תוכיח שהיא מצוה. בטומאת מת שאל שביעי שלו להיות בשבת ערב פסח, שאם לא יזה לא יעשה פסחו, ואע"פ שינה דוחה, דהכי אמעינן ליה לרבי עקיבא ס) דלא דחית. והזאה שבות הוא, דמאי מלאכה היא, אלא מתחזי כמתקן גדרא ס): ועליה אני דן. וגם על ההזאה אני מולק ואומר שמדאה ולא מעכבתו מפסח, ומקל וחומר זה עלמו:

אמר

מדו ולא מדתו, שכבר מצאנו ארוכה מארץ מדה (איוב יא ט) במפיק ה"א, שפירושו מדתה, כמו עובר בשוק אצל פנה (משלי ז ח) שפירושו פנתה. **[רבי אליהו מזרחי, ויקרא ו ג]**

המזבחה זו הולכת אברים לכבש. בהקטרה לא מיירי קרא, דהא כתיב בהדיא והקטיר המזבחה, אלא ודאי להולכת איברים לכבש אתא וכדאיתא במסכת חגיגה (יא.). **[הריטב"א, יומא כז.]** **אין דוחין את השבת.** היה אפשר לו לחתכה מבערב ואפילו נולדה בשבת מ"מ לא נתנו דבריהם לשיעורין וכן בהבאתו חוץ לתחום אף על פי שיצא מבית האסורים או בא ממדינת הים ולא היה אפשר לו מבערב שכל שאינו מצוי לא נתנו בו דבריהם לשיעורין. **[מאירי]**

וחתיכת יבלתו. כתב המרדכי בשבועות (סו"ס תשמח) וז"ל כתב הרא"ם (ירה"ש סי' כו כח.) הא דתנן הדם והדיו והחלב יבשים חוצצין לחים אין חוצצין מטעם הקפדה הוא שעל יבש דרך בני אדם להקפיד ועל לחין אין מקפידים אבל אי מקפיד אפילו לח חוצץ. **[בית יוסף יורה דעה סימן קצח]**

מדו בד מדו במדתו. ואין טענה על שכתוב **והקריב הכהן את הכל** המזבחה זו הולכת אברים לכבש. מפני ששבח הוא להרבות בדמים להראות שבח העם. **[מאירי]**

לחין אין חוצצין. אפי' היה יבש כל שמעביר עליו קולמוס ומלחלחו אינו חוצץ לדעת קצת מפרשים. **[מאירי, שבת קכ:]**

עין משפט נר מצוה

נו א מיי' פ"ב מהל' מקדמות הלכה ג סמג לאוין קיג טוש"ע י"ד סי' קמח סעיף טו:

נז ב מיי' פ"ח מהל' כלי המקדש הל' ד:

נח ג מיי' פ"ח מהל' פסולי מוקדשין הלכה כב:

נט ד מיי' פ"ח מהל' ק"פ הל' ו:

א ה מיי' פ"ח מהל' ק"פ הלכה יח סמג עשין רכג:

ב ו מיי' פ"ו שם הל' ו:

רבינו חננאל

שהנפש יוצא בו הוא מכפר. **ואסיקנא דדם** לח אינו חוצץ דתניא הדם והדבש והחלב יבשים חוצצין לחין אין חוצצין והנה כיון שהוא זה הדם לח אין חוצצין ברגליהן. **[ומקשינן]** הלא מטנפי מן הדם בגדי הכהנים. **ואמרינן דמדלו להו** פי' שהיו מגביהין בגדיהם מעט שלא יטנפו מן הדם. **איני והתניא** מדו בד כמדתו שלא יחסר ולא יותיר. **ושנינן** לא היו מגביהין בגדיהם [אלא] בהולכת אברים לכבש דלאו עבודה היא כו'. ואסקינא בהולכת אברים והולכת דם היו מהלכין על האצטבאות: **כיצד תולין ומפשיטין אונקלאות של ברזל כו'.** פי' מגיס כמין קערה שנותן בה החלבים כדמתרגמינן קערה מגיסתא. **תנא** כל אחד נותן פסחו בעורו ומפשילו לאחוריו אמר רב עילישׁ (כזית) [טייעות]: **הדרן עלך תמיד נשחט אלו דברים בפסח דוחין את השבת שחיטה וזריקה ומחוי קרביו והקטרת חלביו צלייתו והדחת קרביו כו'.** פי' מיחוי קרביו היא שירקא דמעייא והוא כמו שומן רך שדומה למוח וקרוב להיות רעי ועל זה השומן שדומה למוח נקרא מיחוי קרביו:

תורה אור השלם

א) וְלָבַשׁ הַכֹּהֵן מִדּוֹ בַד וּמִכְנְסֵי בַד יִלְבַּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ וְהֵרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ:
[ויקרא ו, ג]

ב) וְהַקֹּרֵב וְהַכֹּהֲנִים יִרְחֲצוּ בַּמָּיִם וְהִקְרִיב הַכֹּהֵן אֶת הַכֹּל וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה עֹלָה הוּא אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַיי:
[ויקרא א, יג]

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) [זבחים לה. ו. נדה עח:], ג) זבחים עח. [מנחות כב. חולין פז:], ג) [מוספתא פרק ד זבחים לה.], ד) שבת קכ: זבחים לה. מנחות כח., ה) זבחים יח. [לה.], ו) [יומא כג:], ז) זבחים [ד.] יד: כד: מגיגה יח. מנחות י. [יומא כז. עירובין קד.], ס) סוטה טו. יומא סז:, ע) [לקמן סט:] עירובין קג., ל) [סם], כ) [עין תוספות לקמן סח: ד"ה ומה שמיטה], ל) כריתות כב., מ) זבחים כג:, נ) סו., ס) זבחים צח., ע) סח., פ) שבת דף צד., צ) עי' יבמות דף מו:, ק) [דף קיז.].

גליון הש"ס

גמ' נמגים להקטירס. ל"ל והקטירן:

הגהות וציונים

ח] [צ"ל **ותניא**] (גליון): ט] "מדו בד" מיותר (חכמת מנוח, וכ"ה בזבחים ובכת"י): י] עיין במהרש"ל נוסח אחר (גליון): יא] שומא, ווארצעל: יב] דהכי **שמע** ליה ר"ע כצ"ל מהרש"א (גליון), עי"ש במהרש"א: יג] יש להוסיף **ישמעאל בנו של רבי** (רש"ש):

משנת ראשונים

לדבריכם למה פוקקין את העזרה. היה בחומת העזרה נקב שהאמה יוצאת לחוץ, וכשרוצים להדיח העזרה פוקקים את הנקב שבחומת העזרה שהמים יוצאים דרך שם חוץ לעיר, והאמה מתמלאת ויוצאים המים דרך גדותיו לעזרה ומדיחין את קרקע העזרה. **[מאירי]**

אמרו לו שבח הוא לבני אהרן שילכו עד ארכובותיהם בדם. מפני ששבח הוא להרבות בדמים להראות שבח העם. **[מאירי]**

לחין אין חוצצין. אפי' היה יבש כל שמעביר עליו קולמוס ומלחלחו אינו חוצץ לדעת קצת מפרשים. **[מאירי, שבת קכ:]**

אוצר החכמה 19/06/2018

מתרצת הגמרא, מה שאמרנו שהלכו הכהנים בדם, היה זה **בְּהוֹלָכַת אֵיבָרִין לַכֶּבֶשׁ** להקטירם, **דְּלָאו עֲבוֹדָה הִיא** ואינה צריכה בגדי כהונה, ואז הגביהו את בגדיהם שלא יתלכלכו[ט].

חוזרת הגמרא ותמהה, **וְלֹא** - וכי הולכת איברים לכבש אינה נחשבת עבודה, **וְהָא מִדְּבָעֵי כְּהוּנָּה** - ממה שהולכת האיברים אינה כשירה אלא על ידי כהן, מוכח **שֶׁעֲבוֹדָה הִיא**, שדבר שאינו עבודה, אף הזר יכול לעשותו. ומנין שצריכה כהונה, **דְּתַנְיָא** בברייתא, נאמר (שם ו יג) גבי הקרבת קרבן עולה, 'וְהַקֶּרֶב וְהַפְּרָעִים יִרְחַץ בַּמָּיִם וְהִקְרִיב הַכֹּהֵן **אֶת הַכֹּל** וְהִקְטִיר **הַמִּזְבֵּחָה**', ומבארת הברייתא, שההקרבה המוזכרת כאן זו **הוֹלָכַת אֵבָרִים לַכֶּבֶשׁ**[ז], הרי שהיא צריכה כהן ובגדי כהונה.

מסיקה הגמרא, **אֶלָּא בְּהוֹלָכַת עֵצִים לַמַּעֲרָכָה** שעל המזבח[י], היו הכהנים הולכים בתוך הדם והגביהו בגדיהם, **דְּלָאו עֲבוֹדָה הִיא** - שאינה עבודה[יא].

מקשה הגמרא, סוף סוף **בְּהוֹלָכַת אֵבָרִים לַכֶּבֶשׁ, וּבְהוֹלָכַת הַדָּם** למזבח, שעבודות הם, **מִיהָא** [-מכל מקום] **הֵיכִי אָזְלִי** - כיצד הלכו הכהנים כאשר היתה האמה סגורה והיתה העזרה מלאה בדם, שמכיון שלהגביה את בגדיהם אינם יכולים, התלכלכו בגדיהם ונפסלו. מתרצת הגמרא, **דְּמַסְגֵּי אַאִיצְטַבֵּי** - הלכו עם הדם והאברים על איצטבאות שהיו בנויות מאבנים והיו מוגבהות מהרצפה, ולא היה הדם מגיע שם[יב].

★

שנינו במשנה, **כֵּיצַד תּוֹלִין וּמַפְשִׁיטִין** וכו', **קָרְעוּ וְהוֹצִיא**(וג) **אֶת אֵמוּרָיו נְתָנָם בַּמָּגִים** [-בקערה] **(לְהַקְטִירָם) [וְהִקְטִירָן**[יג]**].** ומשמע שהמפשיט עצמו היה מקטיר את האימורים.

מקשה הגמרא, **אָטוּ הוּא גּוּפֵיהּ הָוֵה מַקְטַר לְהוּ** - האם המפשיט עצמו שהוא זר[יד], היה מקטיר את האימורין, הלא זר פסול להקטרת אימורין. מתרצת הגמרא, **אֵימָא** - אמור ובאר את המשנה, שהמפשיט היה נותן את האימורין במגס כדי **לְהַקְטִירָן עַל גַּבֵּי הַמִּזְבֵּחַ**, כלומר עד שיבוא כהן הראוי להקטירן ויקטירם.

★

שנינו במשנה, **יָצְתָה בַּת רְאשׁוֹנָה** וכו' חשיכה יצאו וצלו את פסחיהם.

הגמרא מביאה ברייתא אודות אופן נשיאת הפסח:
תָּנָא - שנינו בברייתא, כשהיו הולכים לבתיהם היה **כָּל אֶחָד וְאֶחָד נוֹתֵן פִּסְחוֹ בְּעוֹרוֹ** של הפסח שהופשט ממנו, **וּמַפְשִׁיל** אותו **לַאֲחוֹרָיו** - ותולהו על כתיפו. **אָמַר רַב עֵילִישׁ**[טו], צורת נשיאה זו היא כדרך **סַיָּועוּת** - סוחרים ישמעאלים[טז].

הדרן עלך תמיד נשחט

פרק ששי - אלו דברים

בתחילת פרק זה עוסקים בערב פסח שחל בשבת, איזה מלאכות הנצרכות להקרבת קרבן פסח דוחות את השבת ואיזה אינן דוחות. בהמשך הפרק מובאים דיני קרבן חגיגה הבא עם הפסח. ובסופו עוסקים בדין קרבן פסח ושאר קרבנות שנשחטו בשבת באופן פסול, אימתי מתחייבים עליהם משום חילול שבת.

משנה

קרבן פסח דוחה את השבת[יח], לפיכך אם חל ערב פסח בשבת מקריבים את הפסח. לדעת חכמים לא הותר אלא מה שמוכרחים לעשות בו ביום, אך מלאכות השייכות לקרבן פסח שניתן לעשותן ביום אחר, אינן דוחות את השבת. ורבי אליעזר חולק על כך. וכפי שיבואר במשנה:

אֵלּוּ דְבָרִים הנצרכים **בְּהקרבת** קרבן **פֶּסַח שֶׁדּוֹחִין אֶת הַשַּׁבָּת,** שכשחל ארבעה עשר בניסן בשבת הם נעשים בו על אף שהן מלאכות האסורות בשבת, **שְׁחִיטָתוֹ**[יט], **וְזִרְיקַת דָּמוֹ** על המזבח[כ], שלא ניתן לדחותן למוצאי שבת[כא], **וּמִיחוּי קְרָבָיו** - ניקוב מעיו בסכין כדי

טו. **רש"י** (ד"ה נהולכת). ומשמע שמותר ללבוש בגדי כהונה גם שלא בשעת עבודה [ונחלקו בענין זה הרמב"ם והראב"ד (כלאים פ"י ה"ד, כלי המקדש פ"ח ה"י). ולדעת הסוברים שאסור ללבוש בגדי כהונה שלא בשעת עבודה, צריך לומר שכוונת הגמרא, שמכיון שאין הולכת אברים לכבש עבודה, ממילא הלכו בהם הכהנים ללא בגדי כהונה כלל, ולא הוצרכו להגביהם].

להלן תקשה הגמרא כיצד עשו את שאר העבודות שצריכות כהונה.

אוצר החכמה

הגמרא סברה שמכיון שכל הכפרה היא בדם, אף שההקטרה היא גם כן עבודה, ההולכה להקטרה אינה חשובה עבודה [וחלוקה היא מהולכת הדם לזריקה שנחשבת עבודה].

על פי רש"י בעירובין (קד. ד"ה נהולכת).

טז. **שבתחילת** הפסוק נאמר 'והקרב והכרעים' הרי שהפסוק עוסק באיברים. רש"י (ד"ה זו). ואין לפרש שהקרבה זו היא הקטרה, שכן ההקטרה מוזכרת בפסוק לאחר מכן 'והקטיר המזבחה'. רש"י (מגיגה יח. ד"ה זו).

יש לדקדק בלשון הגמרא 'הולכת איברים לכבש' ולא 'הולכת איברים למזבח' שזהו יעודם. וראה במקדש דוד (קדשים סי' ה סק"ג) שרצה להוכיח מזה, שעבודת הולכת איברים היא רק עד הכבש בלבד, אבל הולכתם על גבי הכבש עד מקום ההקטרה במזבח אינה נחשבת כהולכה אלא כהעלאה [-הקטרה]. אמנם הוכיח מעירובין (קד.) שגם העלאתם למזבח היא בכלל עבודת ההולכה, ולכן בהכרח צריך לומר שהלשון 'הולכת אברים לכבש' הוא לאו דווקא.

יז. **בבוקר** עורכים עצים בראש המזבח, ועורכים מערכה גדולה של אש שנאמר (ויקרא ו ה) 'ובער עליה הכהן עצים בבוקר בבוקר'. וזה מלבד המצוה להעלות שני גזרים של עץ עם תמיד של שחר על עצי המערכה. ע"פ הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ג ה"ג).

אף שמילוי העזרה בדם היה בזמן הקרבת הפסח שהוא לאחר חצות, ועריכת המזבח בעצים היתה בבוקר כמו שנאמר (שם) 'בבוקר בבוקר'. צריך לומר שמפני ריבוי קרבנות הפסח היו צריכים להוסיף עצים למערכה. חידושי רבינו משולם הלוי (זבחים לה. ד"ה נהולכת).

יח. **ומה** שנעשית על ידי כהנים, לפי שהמזבח עמד בעזרת כהנים ואין ישראל נכנסים לשם אלא לצרכיהם, שהם סמיכה שחיטה ותנופה כמבואר בכלים (פ"ג מ"ח).

יט. **ומכיון** שהיו בנויות מאבנים הרי הן נחשבות כקרקע העזרה ואינן חוצצין. רש"י (ד"ה דמסגו, זבחים לה. ד"ה מפיצתי). ניתן לפרש את דברי הגמרא בשני אופנים: א. שהאיצטבאות לא נתקדשו בקדושת רצפת העזרה, אך אינן חוצצין, משום שהם מחוברים לרצפת העזרה. ב. שנתקדשו, והרי הן כרצפת העזרה ממש, ולכן לא שייך בהן חציצה, וכן פירש בנתיבות הקודש (זבחים לה. ד"ה ואעפ"ה), וכך לכאורה משמע ברש"י בזבחים (לה. ד"ה מפיצתי) שכתב, 'ואינן חוצצין דמן הרצפה הן'.

כ. **דקדוקי** סופרים. וגם לעיל במשנה (סד:) הגירסא 'והוציא'.

כא. **גליון** הש"ס. וכן מבואר ברש"י (ד"ה והקטירן).

כב. **שאין** לכהן כלום עם הפשט עורות קדשים קלים, שאפילו הפשט וניתוח של עולה שהוא מצוה, כשר בזר, כמבואר ביומא (סו:). רש"י (ד"ה והקטירן).

כג. **חכם** ששמו כן.

כד. **כתב** היעב"ץ (ד"ה ממר), שרב עיליש בא להשמיענו שכך נאה לעשות משום חיבוב מצוה, להקל בכבודו מפני כבוד שמים ולשאת כמנהג הישמעאלים, כמו שנאמר בדוד המלך (שמואל ב' ו כב) 'ונקלותי עוד מזאת'. וראה באור שמח (קרבן פסח פ"ו ה"י) שכתב שרב עיליש בא לבאר את האמור בברייתא שנתנו את הפסח בתוך עורו, ולשם מה הוצרכה הברייתא לומר זאת, אלא לפי שהיה דרכם לשאת את הפסח כשהוא מופשל לאחוריו, כדרך סוחרים ישמעאלים, שכך הוא יאה לפסח, והרי באופן זה יש לחשוש להיסח הדעת משמירת הקרבן בטהרה, כמו שמצינו בענין מי חטאת במסכת פרה (פ"ז מ"ה), שאם נתן את מי החטאת [של אפר פרה אדומה] לאחוריו, נפסלו משום היסח הדעת, אולם על ידי שנתנו את הפסח בתוך עורו, שוב אין לחשוש, לפי שעור טרם שעובד אינו מקבל טומאה. וראה בחזון איש (פרה סי' ט אות י ד"ה והמ) שכתב שפסול היסח הדעת במפשיל לאחוריו אינו נוהג אלא במי חטאת ולא בשאר קדשים. וראה בביאורי רש"י ובילקוט ביאורים.

כה. **ולומדים** זאת בגזירה שוה מקרבן התמיד, וכפי שתבאר הגמרא להלן (סו.).

כו. **שחיטה** אסורה בשבת מן התורה, כמבואר במשנה (צמצ עג.).

כז. **זריקת** הדם הוזכרה כאן רק אגב השחיטה. תוספות (ד"ה אלו). וביאר המהר"ם (צמוס' שם), שמצד עצמה לא הוצרכו לשנותה מאחר שאין בה איסור מלאכה. אמנם בתוספות הרשב"א (ד"ה זריקת) כתב, שבזריקה יש משום תיקון הבשר. וכן כתבו התוספות בנזיר (כח: ד"ה כנסיי) שנחשב מתקן מדרבנן, וביאר הרא"ש (שם ד"ה ומס), שמתקן בכך את הזבח, שמכשיר את אמוריו להקטרה ואת בשרו לאכילה. ובתפארת ישראל (מ"ש אות ח) כתב שיש בזריקה איסור תורה משום צובע, שמתכוין לצבוע את המזבח בדם.

כח. **מאחר** שרק ביום מקריבים קרבנות ולא בלילה, כפי שנלמד מהכתוב (ויקרא ז לח)

אטו במגס גופיה מקטר ליה. רש"י מוחקו משום דנמנחות לא בעי קריב לתניא כגמה דוכתי ומקטירה בכלי שרת וכן מוכח בפ' שני שעירי (יומא סז:) ומין לריך להגיה הספרים דגרים פר' שני דסוטה (ד' טו.) פריך גבי מנחות כי האי גוונא דקתני התם ומעלה ומקטירה בכלי שרת ופריך ובכלי שרת מקטר ליה אימא להקטירה ומשום דהתם פריך ומשני לא פריך לה דנמנחות והא דפריך הכא גבי חימורים אע"ג דכבר פריך בפרק שני שעירי (ד' סז:) משום דהתם בפריס והכא בכבשים ומיהו יש ספרים דגרסי בגרייתא דסוטה מעלן ומקטירן בכלי שרת ומולחן ונותן ע"ג המגס ופריך מקטירן בכלי שרת ס"ל פי' וכי כמו שהוא בכלי שרת מקטירן והא לא מלחן ומשני להקטירן פירוש אחר מליחה ולפי זה יתכן פרש"י ור"ת מפרש דגבי מנחה לא שייך למיפרך דשייך למיתני ומקטירן בכלי שרת כיון שהיא כבר בכלי שרת שהיא נחושה שם להתקדש אבל נתנס במגס משמע שצא לומר שצמוך המגס מקטירס: [וע"ע תוס' יומא סז: ד"ה אטו וכו' המריכו ביתר ביאור]

הדרן עלך תמיד נשחט

אלן דברים. זריקת דמו תנא אגב שחיטתו וקשה לר"י אמאי לא תני נמי הפשט עורו דדמי שצא כדתנן בפירקא לעיל (ד' סד.) י"ל שאל להיות בשצת מניח ידו כו' ותולה ומפשיט ומירך ר"י משום דהוי בכלל הקטר אלגיו שאינו יכול להפשיט אלא עד החזה לרבי יוחנן בן ברוקה בפ' כל כתבי (שבת ד' קיו:) ואפילו רבנן דפליגי עליה לא שרו להפשיט כדרכו אלא עד החזה והשאר מפשיט וחותך בחתיכות קטנות כדאמרינן התם ק) לא לריכא דשקיל לה בגרוז: מה

אלו דברים בפסח דוחין את השבת ה שחיטתו וזריקת דמו ומיחוי קרביו והקטרת חלביו אבל צלייתו והדחת קרביו אינן דוחין את השבת ט) הרכבתו והבאתו מחוץ לתחום וחתיכת יבלתו אין דוחין את השבת ר' אליעזר אומר דוחין י) אמר ר"א והלא דין הוא כ) מה אם שחיטה שהיא משום מלאכה דוחה את השבת אלו שהן משום שבות לא ידחו את השבת א"ל רבי יהושע יום טוב יוכיח שהתירו בו משום מלאכה ואסור בו משום שבות א"ל ר"א מה זה יהושע מה ראיה רשות למצוה השיב רבי עקיבא ואמר הזאה תוכיח שהיא משום מצוה והיא משום שבות ל ואינה דוחה את השבת אף אתה אל תתמה על אלו שאף על פי שהן משום מצוה והן משום שבות לא ידחו את השבת אמר לו רבי אליעזר ועליה אני דן ומה אם שחיטה שהיא משום מלאכה דוחה את השבת הזאה שהיא משום שבות אינו דין שדוחה את השבת אמר

אלן דברים דוחין את השבת. לקמיה בגמרא מפרש מנא לן: שחיטתו וזריקת דמו. מי מפשר מלא ביום, לכתיב (ויקרא ז) ביום לוותו להקריב את קרבניהם ביום ולא בלילה: מיחוי קרביו. מפרש בגמ', וטעמא שלא יסריחו: צלייתו והדחת קרביו אין דוחין. למפשר משמתך: הרכבתו. על כתף המלס להניחו לעזרה דרך רשות הרבים, מע"פ שאינו מלא איסור שבות דרבנן דקי"ל מי גוסא את עלמו, אין דוחה, דה"ל למיעבד מאתמול, וכן הבאתו מחוץ לתחום: וחתיכת יבלתו. ורומ"ה נלע"ז, ומותרה בגפריו או בשיניו, אינה אלא שבות, דמלאכה כלאחר יד היא: שחיטה שהיא. אסורה בחולין בשבת משום איסור מלאכה גמורה, שהרי בחגות מלאכות היא מנויה, ואע"פ דוחה את השבת בפסח: לא ידחו. בתמיה: י"ט יוכיח שהתירו בו. שחיטה ובשול שהוא אב מלאכה ומותרין להדיוט, ואסרו בו להניח דבר ממון לתחום ולאכלו הואיל והוה מפשר לן מאתמול, ואע"ג דתמומין דרבנן: מה ראיה רשות למצוה. מלילת הדיוט רשות היא, ונורך גבוה אלוה היא, ואם העמידו אכמים איסור שבות שלהן במקום רשות יעמידוהו אף במקום אלוה, בתמיה: הזאה תוביח שהיא מצוה. בטומ מת שאל שביעי שלו להיות בשבת ערב פסח, שאם לא יזה לא יעשה פסחו, ואע"פ שינה דוחה, דהכי אמעינן ליה לרבי עקיבא ד) דלא דחיא. והזאה שבות הוא, דאחי מלאכה היא, אלא מתחזי כאתקן גברא ו): ועליה אני דן. וגם על ההזאה אני חולק ואומר שאחה ולא מעכבהו מפסח, ומקל וחומר זה עלמו:

אמר

מדו ולא מדתו, שכבר מצאנו ארוכה מארץ מדה (איוב יא ט) במפיק ה"א, שפירושו מדתה, כמו עובר בשוק אצל פנה (משלי ז ח) שפירושו פנתה. **[רבי אליהו מזרחי, ויקרא ו ג]**

המזבחה זו הולכת אברים לכבש. בהקטרה לא מיירי קרא, דהא כתיב בהדיא והקטיר המזבחה, אלא ודאי להולכת איברים לכבש אתא וכדאיתא במסכת חגיגה (יא.). **[הריטב"א, יומא כז.]** **אין דוחין את השבת.** היה אפשר לו לחתכה מבערב ואפילו נולדה בשבת מ"מ לא נתנו דבריהם לשיעורין וכן בהבאתו שהיתה לו יבלת והיא שומא שבבשרו שעושתהו בעל מום כל שיש בה עצם. **[מאירי]**

חוץ לתחום אף על פי שיצא מבית האסורים או בא ממדינת הים ולא היה אפשר לו מבערב שכל שאינו מצוי לא נתנו בו דבריהם לשיעורין. **[מאירי]**

עין משפט נר מצוה

נו א מיי' פ"ב מהל' מקוואות הלכה ב סמג לאוין קיג טוש"ע י"ד סי' קמה סעיף טו:

נז ב מיי' פ"ח מהל' כלי המקדש הל' ד:

נח ג מיי' פ"ח מהל' פסולי מוקדשין הלכה כב:

נט ד מיי' פ"ח מהל' ק"פ הל' ו:

א ה מיי' פ"ח מהל' ק"פ הלכה יח סמג עשין רכג:

ב ו מיי' פ"ו שם הל' ו:

רבינו חננאל

שהנפש יוצא בו הוא מכפר. **ואסיקנא דדם לח אינו חוצץ דתניא** הדם והדבש והחלב יבשים חוצצין לחין אין חוצצין והנה כיון שהוא זה הדם לח אין חוצצין ברגליהן. **[ומקשינן]** הלא מטנפי מן הדם בגדי הכהנים. **ואמרינן דמדלו להו** פי' שהיו מגביהין בגדיהם מעט שלא יטנפו מן הדם. **איני והתניא** מדו בד כמדתו שלא יחסר ולא יותיר. **ושנינן** לא היו מגביהין בגדיהם [אלא] בהולכת אברים לכבש דלאו עבודה היא כו'. ואסקינא בהולכת אברים והולכת דם היו מהלכין על האצטבאות: **כיצד תולין ומפשיטין אונקלאות של ברזל כו'.** פי' מגיס כמין קערה שנותן בה החלבים כדמתרגמינן קערה מגיסתא. **תאנא** כל אחד נותן פסחו בעורו ומפשילו לאחוריו אמר רב עיליש (כזית) [טייעות]:

הדרן עלך תמיד נשחט

אלו דברים בפסח דוחין את השבת שחיטה וזריקה ומחוי קרביו והקטרת חלביו צלייתו והדחת קרביו כו'. פי' מיחוי קרביו היא שירקא דמעייא והוא כמו שומן רך שדומה למוח וקרוב להיות רעי ועל זה השומן שדומה למוח נקרא מיחוי קרביו:

תורה אור השלם

א) וְלָבַשׁ הַכֹּהֵן מִדּוֹ בַד וּמִכְנְסֵי בַד יִלְבַּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ וְהֵרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ:

[ויקרא ו, ג]

ב) וְהַקֹּרֵב וְהַכֹּהֲנִים יַרְחֵץ בַּמַּיִם וְהִקְרִיב הַכֹּהֵן אֶת הַכֹּל וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה עֹלָה הוּא אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַיי:

[ויקרא א, יג]

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) [זבחים לה. ו. נדה עח:], ג) זבחים עח. [מנחות כב. חולין פז:], ג) [מוספתא פרק ד זבחים לה.], ד) שבת קכ: זבחים לה. מנחות כח., ה) זבחים יח. [לה.], ו) [יומא כג:], ז) זבחים [ד.] יד: כד: מגיגה יח. מנחות י. [יומא כז. עירובין קד.], ח) סוטה טו. יומא סז:, ט) [לקמן סט:] עירובין קג., י) [סח], כ) [עיין תוספות לקמן סח: ד"ה ומה שמיטה], ל) כריתות כב., מ) זבחים כג:, נ) סו., ס) זבחים צח., ע) סח., פ) שבת דף צד., צ) עי' יבמות דף מו:, ק) [דף קיז.].

גליון הש"ס

גמ' נמגים להקטירס. ל"ל והקטירן:

הגהות וציונים

ח] [צ"ל **ותניא**] (גליון): ט] "מדו בד" מיותר (חכמת מנוח, וכ"ה בזבחים ובכת"י): י] עיין במהרש"ל נוסח אחר (גליון): ל] שומא, וואצעל: מ] דהכי **שמע** ליה ר"ע כצ"ל מהרש"א (גליון), עי"ש במהרש"א: נ] יש להוסיף **ישמעאל בנו של רבי** (רש"ש):

משנת ראשונים

לדבריכם למה פוקקין את העזרה. היה בחומת העזרה נקב שהאמה יוצאת לחוץ, וכשרוצים להדיח העזרה פוקקים את הנקב שבחומת העזרה שהמים יוצאים דרך שם חוץ לעיר, והאמה מתמלאת ויוצאים המים דרך גדותיו לעזרה ומדיחין את קרקע העזרה. **[מאירי]**

אמרו לו שבח הוא לבני אהרן שילכו עד ארכובותיהם בדם. מפני ששבח הוא להרבות בדמים להראות שבח העם. **[מאירי]**

לחין אין חוצצין. אפי' היה יבש כל שמעביר עליו קולמוס ומלחלחו אינו חוצץ לדעת קצת מפרשים. **[מאירי, שבת קכ:]**

כתב המרדכי בשבועות (סו"ס תשמח) וז"ל כתב הרא"ם (ירה"ש סי' כו כח.) הא דתנן הדם והדיו והחלב יבשים חוצצין לחים אין חוצצין מטעם הקפדה הוא שעל יבש דרך בני אדם להקפיד ועל לחין אין מקפידים אבל אי מקפיד אפילו לח חוצץ. **[בית יוסף יורה דעה סימן קצח]**

מדו בד מדו במדתו. ואין טענה על שכתוב **והקריב הכהן את הכל המזבחה זו הולכת אברים לכבש.** בהקטרה לא מיירי קרא, דהא כתיב בהדיא והקטיר המזבחה, אלא ודאי להולכת איברים לכבש אתא וכדאיתא במסכת חגיגה (יא.). **[הריטב"א, יומא כז.]** **אין דוחין את השבת.** היה אפשר לו לחתכה מבערב ואפילו נולדה בשבת מ"מ לא נתנו דבריהם לשיעורין וכן בהבאתו שהיתה לו יבלת והיא שומא שבבשרו שעושתהו בעל מום כל שיש בה עצם. **[מאירי]**

חוץ לתחום אף על פי שיצא מבית האסורים או בא ממדינת הים ולא היה אפשר לו מבערב שכל שאינו מצוי לא נתנו בו דבריהם לשיעורין. **[מאירי]**

להוציא את הלכלוך מתוכם[כט], שצריך לעשות זאת ביום השחיטה כדי שלא יסריחו[ל], **וְהַקְּטָרַת חֲלָבָיו**[לא] ואימוריו[לב].

אֲבָל צְלִיָּתוֹ של בשר הקרבן לצורך אכילתו[לג], **וַהֲדָחַת קְרָבָיו** - שטיפת מעיו כדי לנקותם לגמרי[לד], **אֵינָן דּוֹחִין אֶת הַשַּׁבָּת**, משום שניתן לעשותן לאחר צאת השבת[לה].

המשנה דנה במלאכות שניתן היה לעשותן קודם השבת[לו]:

הַרְכָּבַת של הקרבן על הכתף להביאו לעזרה דרך רשות הרבים[לז], **וַהֲבָאָתוֹ מִחוּץ לַתְּחוּם** שנקבע לו בכניסת השבת[לח], **וַחֲתִיכַת יַבֶּלֶת**[לט], **אֵין דּוֹחִין אֶת הַשַּׁבָּת**, שמאחר שמלאכות אלו ניתן לעשותן לפני שבת, לא הותרו בשבת[מ], על אף שהן מלאכות דרבנן. **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר**, דברים אלו **דּוֹחִין** את השבת הואיל ונחשבים מכשירי מצוה [פעולות הנעשות לצורך קיום מצוה] ואף מכשירי מצוה דוחים את השבת[מא].

המשנה מביאה משא ומתן בין רבי אליעזר לרבי יהושע שחולק עליו:

אָמַר רַבִּי אֱלִיעֶזֶר, וַהֲלֹא דִין הוּא - הלא ניתן ללמוד זאת בקל וחומר, **מָה אִם שְׁחִיטָה שֶׁהִיא מִשּׁוּם מְלָאכָה** אסורה בשבת **מִשּׁוּם מְלָאכָה** מן התורה, ואף על פי כן **דּוֹחָה אֶת הַשַּׁבָּת** לצורך הקרבת הפסח, **אֵלּוּ** [-שלושת הפעולות הנזכרות לעיל] **שֶׁהֵן** אסורות רק **מִשּׁוּם 'שְׁבוּת'** שהוא איסור שבת מדרבנן, וכי **לֹא יִדְחוּ אֶת הַשַּׁבָּת**[מב].

אָמַר לוֹ רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, אין לומר קל וחומר זה משום **שׁוּם טוֹב יוֹכִיחַ, שֶׁהִתִּירוּ בּוֹ** פעולות שאסורות **מִשּׁוּם מְלָאכָה**, כגון שחיטה ובישול, לצורך אוכל נפש[מג], **וְאַף** על פי כן **אָסוּר** לעשות **בּוֹ** אפילו פעולה שאיסורה רק **מִשּׁוּם שְׁבוּת**, כגון הבאת האוכל מחוץ לתחום, כאשר ניתן לעשותה לפני יום טוב[מד]. ואם כן ניתן לומר שגם לצורך הקרבת הפסח לא הותרו אלמלא דברים שלא ניתן לעשותם לפני שבת, אולם דברים שניתן לעשותם לפני שבת אפילו אם הם אסורים רק מדרבנן לא הותרו.

אָמַר לוֹ רַבִּי אֱלִיעֶזֶר, מַה זֶּה - איך תאמר דברים אלו **יְהוֹשֻׁעַ, מָה** - כיצד ניתן להביא **רְאָיָה** ממה שלא התירו חכמים שבות לצורך אכילה ביום טוב שהיא **רְשׁוּת, לְהַקְרבַת** קרבן פסח שהיא **מִצְוָה**, הרי מסתבר שכדי שלא תתבטל מצות הקרבת הפסח

'ביום צוותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם'. רש"י (ד"ה שמיטתו). והקשה עליו הרש"ש (נדפ"י שם), מדוע היה צריך להביא דרשה זו, הלא בקרבן פסח עצמו כתוב (שמות יב ו) 'ושחטו אותו וגו' בין הערבים' [היינו משש שעות ביום עד תחילת הלילה. (רמב"ם שם)]. ותירץ, שיתכן שטעמו משום שבפסח נאמר גם (דברים טז ו) 'שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש', והיה מקום לומר שניתן להקריבו גם לאחר השקיעה. עוד הקשו האחרונים, שאף אם היה מותר להקריב בלילה, הלא מצד זמן השחיטה שהוא בארבעה עשר לחודש, אי אפשר לדחות שחיטתו ללילה שהוא כבר ליל חמשה עשר לחודש. וראה בילקוט ביאורים מה שדנו בכל זה המפרשים.

כט. כך ביאר רש"י (להלן סח. ד"ה מנקנן) בדעת רב הונא. וכתב עוד, שלשון מיחוי הוא על שם שמוציא את הלכלוך הרך שנימוח בתוכם, או מלשון ניקוב וחבלה כמו 'תמחה' (דברים כה יט). וחייא בר רב ביאר שם שהכוונה להוצאת הליחה שדבוקה במעיים על ידי דחיקת הסכין עליהם, ועל שם ליחה זו נקראת הפעולה 'מיחוי', מלשון דבר בזוי, וכפי שתבאר הגמרא שם.

כתב הריב"ן (ד"ה מחוי), שהאיסור לעשות כן הוא מדרבנן, מאחר שדומה למלאכת ממחק. ובתפארת ישראל (אות ג) כתב, שמאחר שמפריד את הפסולת מהמעיים דומה למלאכת דש.

ל. לִפְנֵי שאף הם נאכלים לבעלים, ככתוב (שמות יב ט) 'אל תאכלו ממנו וגו' כי אם צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבו'. ריב"ן (שם).

לא. בִּיבָמוֹת (לג:) משמע שהקטרה על גבי המזבח אסורה בשבת משום הבערה, אולם בירושלמי (שבת פ"ג ה"ה) מובאת דעת רבי יוסי שהחיוב בזה משום בישול, שמאחר שרוצה בשריפת האברים והחלבים זהו בישולן.

לב. אַף שניתן להקטיר את החלבים והאימורים בלילה, כמבואר בברכות (ג.), מכל מקום חביבה מצוה בשעתה ועיקר המצוה הוא ביום. מאירי (ד"ה אלו) על פי הגמרא להלן (שם:). גם הפשטת עור הקרבן מותרת בשבת, כמפורש במשנה לעיל (סד:), אולם לא הוזכרה במשנתנו מאחר שנכללת בהקטרת החלבים שהוזכרה במשנה, שכן כל מה שמפשיטים בשבת הוא כדי להוציא את החלבים על מנת להקטירם. תוספות (ד"ה אלו). וראה בילקוט ביאורים מה שנידון לגבי המשך דברי התוספות.

לג. כְּמוֹ שנאמר (שמות יב ט) 'אל תאכלו וגו' כי אם צלי אש'. והצלייה אסורה בשבת משום מלאכת 'האופה'.

לד. שֶׁאָסוּר בשבת לעשות כן מדרבנן, משום שדומה למכבס. ריב"ן (ד"ה נלייתו).

לה. רש"י (ד"ה נלייתו). ולעיל (מ. ד"ה נלייתו) ביאר עוד רש"י, שצליית הפסח אסורה בשבת מפני שהיא צורך הדיוט. וראה בילקוט ביאורים מה שדנו בזה האחרונים.

ולגבי הדחת הקרביים כתב המאירי (ד"ה אלו), שאין לחשוש לסרחון המעיים אם לא ידיחם עד הלילה.

לו. וְחִילְּקָה את דבריה לשני חלקים, משום שלגבי המלאכות האמורות לעיל לא חלק רבי אליעזר, שמודה שלא התירו לעשות מלאכות שניתן לעשותן בערב, ולא התיר אלא מכשירי פסח כדלהלן. קול הרמ"ז (מ"ח ד"ה הרכנמו).

לז. הָאִיסּוּר לעשות כן הוא מדרבנן. ואף שבהעברת חפץ ארבע אמות ברשות הרבים בשבת, וכן בהכנסתו מרשות הרבים לרשות היחיד, יש איסור תורה משום מלאכת הוצאה מרשות לרשות, מכל מקום מקובל בידינו (שבת נד.) ש'חי נושא את עצמו' [כלומר, שכל יצור חי נחשב שהוא נושא את עצמו אף כשאדם נוטלו ומעבירו ממקום למקום], ולפיכך הרכבת הקרבן על כתפיו אינה נחשבת העברה מרשות לרשות מדאורייתא. רש"י (ד"ה הרכנמו). אולם המאירי (ד"ה אלו) כתב, שלא אמרו 'חי נושא את עצמו' אלא באדם ולא בבעלי חיים, אך מכל מקום אין בהרכבתו של הקרבן דרך רשות הרבים איסור דאורייתא משום שדלתותיה של ירושלים היו ננעלות בלילה ומשום כך לא נחשבה רשות הרבים אלא כרמלית, כמבואר בעירובין (קא.) [וכתב בתוספות יום טוב (מ"ח), שלדעת רש"י צריך לומר כמו שכתבו התוספות (להלן סו. ד"ה מוחכ), שמדובר אחר שנפרצו בחומת ירושלים פרצות, שאז היה דינה כרשות הרבים, כמבואר בעירובין (שם)].

לח. שֶׁאָסוּר לאדם ללכת בשבת יותר מאלפיים אמה מהמקום בו הוא נמצא בכניסת שבת, כמבואר בעירובין (פ"ד), וגם אסור להוציא את בהמותיו וחפציו מתחום זה, כמבואר בביצה (לו.). ובסוטה (כז:) נחלקו תנאים אם איסור זה דאורייתא או דרבנן, ודעת רוב הראשונים (תוס' עירובין יז: ד"ה לחו, רמב"ן שם ד"ה ממרי, ועוד) להלכה שהוא מדרבנן, וכן כתב רש"י (ד"ה יוסי טוב).

בענין היציאה מתחום שבת לצורך הקרבת הפסח יכלה המשנה לדון בבעלים עצמו, מה דינו כשחל ערב פסח בשבת ונמצא מחוץ לתחום, האם מותר לו לצאת מתחומו ולבא לעזרה לצורך הקרבת הפסח או לא, שהאוסר אוסר גם בבעלים. תפארת ישראל (מ"ח אות ו).

לט. יַבֶּלֶת שיש בה עצם פוסלת את הבהמה להקרבה עד שתחתך, כמבואר בבכורות (מ:), ואף שלחותכה בכלי בשבת אסור מהתורה כמבואר בעירובין (קג.) [משום מתקן ומשום חותך מבעלי חיים שהוא תולדה של גוזז], מכל מקום לחותכה בצפרניו או בשיניו אסור רק מדרבנן, מאחר שזו מלאכה הנעשית כלאחר יד, שאין הדרך לחותכה אלא בסכין. רש"י (ד"ה ומתיכת, עירובין שם ד"ה שם). ומדבריו להלן (סח: ד"ה הא והא) מתבאר, שמה שאסרה המשנה באופן זה, אף שכל שבות [איסור שבת מדרבנן] הותרה במקדש [כמבואר לעיל (ע"ח)], הוא משום שדין זה לא נאמר כשניתן לעשות זאת מאתמול. אך המאירי (ד"ה ומתיכת) כתב, שהמשנה אסרה את חיתוך היבלת רק כשהיא לחה וחותכה בכלי, שיש בזה איסור תורה, אך כשהאיסור רק מדרבנן מותר לחותכה לצורך הקרבה מפני שהותרה שבות במקדש. ולגבי הרכבתו והבאתו חוץ לתחום כתב המאירי (ד"ה אלו), שאמנם איסורם רק מדרבנן, אך מכל מקום לא הותרו מחמת שהם שבות במקדש, משום שזה נאמר דווקא בתוך העזרה ומלאכות אלו הלא נעשות עוד קודם בואו לשם. ולהלן (סח:) יבואר בגמרא שנאמרו בזה שני תירוצים, כאשר לתירוץ ראשון מדובר כאן באיסור שבות, ולתירוץ השני מדובר באיסור תורה [וראה רש"י שם (ד"ה הא)].

מ. וְאַף כאשר לא ניתן היה לעשותן מערב שבת, כגון שהיה אנוס ולא יכל לבוא מחוץ לתחום בערב שבת או יבלת שצמחה בשבת, מכל מקום לא התירו, מפני שבכל דבר שאינו מצוי לא נתנו חכמים דבריהם לשיעורים. מאירי (שם) [וכן אמרו בירושלמי (פ"י ה"ג) מטעם אחר, והתבאר בהרחבה בילקוט ביאורים (להלן סו.)].

מא. כֵּן דעת רבי אליעזר לגבי כמה מצוות שדוחות שבת (שבת קלא.), כגון לגבי מילה שרבי אליעזר מתיר (שם קנ.) לעשות בשבת אף מכשירי מילה האסורים מן התורה ואף שניתן לעשותן מערב שבת. והגמרא (שם קלא:) מביאה את המקורות מהם הוא למד כן לגבי כל מצוה, ובתוספות (להלן סח: ד"ה ומה) התקשו מהו המקור שלו לענין מכשירי פסח. מה שמשמע בסמוך שטעמו משום שאין בהם אלא איסור דרבנן, זו טענת רבי אליעזר כלפי חכמים, שעל כל פנים באופן זה עליהם להודות לו, אך הוא עצמו סבר שמכשירי פסח דוחים את השבת אף כשאסורים מן התורה. תוספות (שם). אמנם המאירי (ד"ה רבי אליעזר) פירש, שרבי אליעזר נחלק רק לגבי הרכבת הקרבן והבאתו מחוץ לתחום, שאף על גב שניתן היה לעשותם מבעוד יום מותר מאחר שאיסורם מדרבנן, אך לגבי חיתוך היבלת לא נחלק, שהרי אף תנא קמא לא אסר אלא כשיש בזה איסור תורה וחותכה בהערה לעיל] ובכך מודה רבי אליעזר. ואף מדברי הרמב"ם (פירוש המשנה מ"ח) משמע שרבי אליעזר התיר רק במכשירי מצוה שאסורים מדרבנן, ועוד משמע מדבריו, שאף תנא קמא לא נחלק עליו אלא משום שסבר שיש בכל הפעולות הנזכרות איסור תורה [שלא כדברי רש"י שהובאו לעיל].

מב. כְּוָונַת רבי אליעזר לומר, שאף על גב שניתן לעשות פעולות אלו מערב שבת, מכל מקום מאחר שאינן אלא שבות, יותר יש להתירן מאשר את השחיטה שהיא מלאכה גמורה, ואף על גב שאותה לא ניתן לעשות מערב שבת. תוספות (להלן סח: ד"ה ומה). והוסיף רבינו דוד (שם ד"ה הרכנמו), שאף שהשחיטה היא המצוה עצמה ואילו דברים אלו הם רק מכשירי מצוה, ולדעת החולקים על רבי אליעזר מכשירי מצוה כלל לא דוחים שבת, מכל מקום טען רבי אליעזר שלענין איסורי שבות עליהם להודות לדבריו, שמאחר שמצינו שמצות פסח חמורה שדוחה איסור תורה של שחיטה, מסתבר שחכמים לא יעמידו דבריהם אצלה אף לגבי מכשיריה.

מג. כְּפִי שנאמר בו (שמות יב טז) 'אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם'.

מד. כְּמבוֹאָר במשניות (פיאה פ"ה משנה ד-ו) שדברי מאכל קונים שביתה ביום טוב כבעליהם ואסור להביאם מחוץ לתחום, וביאר רש"י (פיאה כג: ד"ה אין נדין) שלא התירו

אטו במגם גופיה מקטר ליה. רש"י מוחקו משום דנמנחות לא פריך לתניא כמה דוכתי ומקטירה בכלי שרת וכן מוחק בפ' שני שעירי (יומא סז:) ותין צריך להגיה הספרים דברים פר' שני דסוטה (ד' טו.) פריך גבי מנחות כי היכי גוונא דקתני התם ומעלה ומקטירה בכלי שרת ופריך ובכלי שרת מקטר ליה תימא להקטירה ומשום דהתם פריך ומשני לא פריך לה דנמנחות והא דפריך הכא גבי חימורים מע"ג דכבר פריך בפרק שני שעירי (ד' סז:) משום דהתם בפריס והכא בכבשים ומיהו יש ספרים דגרסי בגרייתא דסוטה מעלן ומקטירן בכלי שרת ומולחן ונותן ע"ג המזבח ופריך מקטירן בכלי שרת ס"ל פי' וכי כמו שהוא בכלי שרת מקטירן והא לא מלחן ומשני להקטירן פירוש אחר מליחה ולפי זה יתכן פרש"י ור"ת מפרש דגבי מנחה לא שייך למיפרך דשייך למיתני ומקטירן בכלי שרת כיון שהיא כבר בכלי שרת שהיא נתונה שם להתקדש אבל נתנם במגס משמע שצא לומר שצמוך המגס מקטירס: [וע"ע תוס' יומא סז: ד"ה מטו וכו' המריכו ניתר ניחוך]

הדרן עלך תמיד נשחט

אלן דברים. זריקת דמו תנא לגבי שחיטתו וקשה לר"י תחלי לא תני נמי הפשט עורו דדמי שצא כדתנן בפירקא לעיל (ד' סד.) י"ל שחל להיות בשצת מניח ידו כו' ותולה ומפשיט ותירץ ר"י משום דהוי בכלל הקטר חלביו שאינו יכול להפשיט חלא עד החזה לרבי יוחנן בן נרוקה בפ' כל כתבי (שבת ד' קיו:) ואפילו רבנן דפליגי עליה לא שרו להפשיט כדרכו חלא עד החזה והשאר מפשיט וחותך בתחיכות קטנות כדאמרינן התם לא נריכא דשקיל לה בגרוז: מה

אלו דברים בפסח דוחין את השבת שחיטתו וזריקת דמו ומיחוי קרביו והקטרת חלביו אבל צלייתו והדחת קרביו אינן דוחין את השבת הרכבתו והבאתו מחוץ לתחום וחתיכת יבלתו אין דוחין את השבת ר' אליעזר אומר דוחין אמר ר"א והלא דין הוא מה אם שחיטה שהיא משום מלאכה דוחה את השבת אלו שהן משום שבות לא ידחו את השבת א"ל רבי יהושע יום טוב יוכיח שהתירו בו משום מלאכה ואסור בו משום שבות א"ל ר"א מה זה יהושע מה ראיה רשות למצוה השיב רבי עקיבא ואמר הזאה תוכיח שהיא משום מצוה והיא משום שבות ואינה דוחה את השבת אף אתה אל תתמה על אלו שאף על פי שהן משום מצוה והן משום שבות לא ידחו את השבת אמר לו רבי אליעזר ועליה אני דן ומה אם שחיטה שהיא משום מלאכה דוחה את השבת הזאה שהיא משום שבות אינו דין שדוחה את השבת אמר

אלן דברים דוחין את השבת. לקמיה בגמרא מפרש מנא לן: שחיטתו וזריקת דמו. מי מפשר חלא ביום, דכתיב (ויקרא ז) ביום צוותו להקריב את קרבניהם ביום ולא בלילה: מיחוי קרביו. מפרש בגמ', וטעמא שלא יסריחו: צלייתו והדחת קרביו אין דוחין. דמפשר משמתץ: הרכבתו. על כתף המלס להניחו לעזרה דרך רשות הרבים, מע"פ שהיו חלא חיסור שבות דרבנן דקי"ל מי נושא את עצמו, אין דומה, דה"ל למיעבד מאתמול, וכן הבאתו מחוץ לתחום: וחתיכת יבלתו. ורומ"ה בלע"ז, ומומרה בלפרניו או בשיניו, היה חלא שבות, דמלאכה כלאחר יד היא: שחיטה שהיא. מסורה בחולין בשצת משום חיסור מלאכה גמורה, שהרי בחצות מלאכות היא מנויה, ואעפ"כ דוחה את השצת בפשח: לא ידחו. בתמיה: י"ט יוכיח שהתירו בו. שחיטה ובשול שהוא חצ מלאכה ומותרין להדיוט, ואמרו בו להניח דבר מחוץ לתחום ולאכלו הוחיל והוה מפשר לן מאתמול, ואע"ג דתמומין דרבנן: מה ראיה רשות למצוה. מלילת הדיוט רשות היא, ונורך גבוה מצוה היא, ומש העמידו מכמיס חיסור שבות שלהן במקום רשות יעמידוהו חף במקום מצוה, בתמיה: הזאה תוביח שהיא מצוה. בטומא מת שחל שביעי שלו להיות בשצת ערב פסח, שחס לא יזה לא יעשה פסחו, ומפ"ה היא דוחה, דהכי שמעינן ליה לרבי עקיבא לא דחיא. והזאה שבות הוא, דמאי מלאכה היא, חלא מתחזי כמתקן גברא: ועליה אני דן. וגם על ההזאה מני מולק ומומר שמדחה ולא מעכבהו מפסח, ומקל וחומר זה עמו: אמר

דם שהנפש יוצאה בו מכפר דם שאין הנפש יוצאה בו אינו מכפר אלא ר' יהודה לטעמיה דאמר אין דם מבטל דם תניא אמר להן ר' יהודה לחכמים לדבריכם למה פוקקין את העזרה אמרו לו שבח הוא לבני אהרן שילכו עד ארכובותיהם בדם והא קא חיית לח הוא ואינו חוצץ כדתניא הדם והדיו והחלב והדבש יבשים חוצצין לחין אין חוצצין והא קמתווסי מאנייהו (ותנן) היו בגדיו מטושטשין ועבד עבודתו פסולה וכי תימא דמדלו להו למאנייהו והתניא מדו בד מדו במדתו דאמר אין דם מבטל דם. הלכך לא בטיל ההוא למישתפין, וכל פורתא דמטי מיניה למזבח זריקה היא ומיתכשר. ומילתיה דרבי יהודה דזבחים בפרק כל הזבחים שנתערבו, דקתני גבי דם זבחים, דם שנתערב בזמים אם יש בו מרחית דם כשר, נתערב בדם בהמת חולין או בדם חיה, רואין את הפסול כאילו היה מים, ואם יש בכשר כדי להיות בהן מרחית דם כשר, ואם לאו פסול, ר' יהודה אומר אין דם מבטל דם: תניא גרסינן: לדבריכם למה פוקקין. את נקב חומת העזרה שהדמים המתערבין בחמה יונאים בו לחוץ, והיו פוקקין אותו בכל ערבי פסחים, בשלמא לדידי כדי שלא יצא כל דם הנספך, וכשמילא כום התערובות ונמלא מכולם בתוכו, ואם נשפך אחד מהן בלא זריקה נמלא זורק ממנו: והא קא הוי חציצה. דין רגליהן לרלפה, דתנן בזבחים (ד' טו:) עומד על הכלי או על גבי רגל חבירו פסול, דצעינן לעמוד לשרת ואין זה עמידה: חוצץ. לענין טבילה תנן: מיתווסי. מתלכלכין בדם: מדו. ולבש הכהן מדו בד: במדתו. שוה לאדן: בהולכת אברים דלאו עבודה היא. מלו מדלן להו, ולקמיה פריך ושאר עבודות היכי עביד: זו הולכת אברים. לגבייהו כתיב האי קרא והקרב והכלעים וגו': דמשמע אאיצטבי. מילטבאות של בנין היו שם, והרי הן כרלפה: והקטירן סלקא דעתך הוא גופיה מקטר להו. בתמיה, והא זר הוא, דבזר קיימינן, כדתני נותן על כתיפו ועל כתף חבירו ותולה ומפשיט, וכהנים לא היו מפשיטין קדשים קלים, דמה לי ולהן, ואפילו הפשט וניתוח של עולה שהוא מצוה כשר בזר, כדאמרינן בשילהי פרק ב' דיומא (ד' כו:). ואית דמפרשי מלו בנגע גופיה מקטר להו, ולאו מילתא היא, דודאי חורחיה למתני הקטרה בכלי שרת: להקטירן. נותנן בנגע עד שיצוו הרחוי להקטירן ויקטירם: כל אחד ואחד. כשהיו הולכין לבתיהם היה נותן פסקו בעורו ומפשילו לחבריו: אמר רב עילישׁ טייעות. שם חכם: טייעות. דרך סוחרים ישמעאלים הוא זה:

הדרן עלך תמיד נשחט

אלו דברים בפסח דוחין את השבת שחיטתו וזריקת דמו ומיחוי קרביו והקטרת חלביו והדחת קרביו כו'. פי' מיחוי קרביו היא שירקא דמעייא והוא כמו שומן רך שדומה למוח וקרוב להיות רעי ועל זה השומן שדומה למוח נקרא מיחוי קרביו:

נו א מיי' פ"ב מהל' מקוואות הלכה ב סמג לאוין קיג טוש"ע י"ד סי' קמח סעיף טו:

נז ב מיי' פ"ח מהל' כלי המקדש הל' ד:

נח ג מיי' פ"ח מהל' פסולי מוקדשין הלכה כב:

נט ד מיי' פ"ח מהל' ק"פ הל' ו:

א ה מיי' פ"ח מהל' ק"פ הלכה יח סמג עשין רכג:

ב ו מיי' פ"ו שם הל' ו:

רבינו חננאל

שהנפש יוצא בו הוא מכפר. **ואסיקנא** דדם לח אינו חוצץ דתניא הדם והדבש והחלב יבשים חוצצין לחין אין חוצצין והנה כיון שהוא זה הדם לח אין חוצצין ברגליהן. **[ומקשינן]** הלא מטנפי מן הדם בגדי הכהנים. **ואמרינן** דמדלו להו פי' שהיו מגביהין בגדיהם מעט שלא יטנפו מן הדם. **איני והתניא** מדו בד כמדתו שלא יחסר ולא יותיר. **ושנינן** לא היו מגביהין בגדיהם **[אלא]** בהולכת אברים לכבש דלאו עבודה היא כו'. ואסקינא בהולכת אברים והולכת דם היו מהלכין על האצטבאות: **כיצד** תולין **ומפשיטין** **אונקלאות של ברזל כו'**. פי' מגיס כמין קערה שנותן בה החלבים כדמתרגמינן קערה מגיסתא. **תאנא** כל אחד נותן פסחו בעורו ומפשילו לאחוריו אמר רב עילישׁ (כזית) **[טייעות]**: **הדרן עלך תמיד נשחט** **אלו דברים בפסח דוחין את השבת שחיטה וזריקה ומחוי קרביו והקטרת חלביו והדחת קרביו כו'**. פי' מיחוי קרביו היא שירקא דמעייא והוא כמו שומן רך שדומה למוח וקרוב להיות רעי ועל זה השומן שדומה למוח נקרא מיחוי קרביו:

תורה אור השלם

א) וְלָבַשׁ הַכֹּהֵן מִדּוֹ בַד וּמִכְנְסֵי בַד יִלְבַּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ וְהֵרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ:
[ויקרא ו, ג]

ב) וְהַקֹּרֵב וְהַכֹּרָעִים יִרְחַץ בַּמָּיִם וְהִקְרִיב הַכֹּהֵן אֶת הַכֹּל וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה עֹלָה הוּא אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַיי:
[ויקרא א, יג]

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [זבחים לה. ו. נזה עמ':], **ב)** זבחים עמ. [מנחות כב. חולין פז:], **ג)** [מוספתא פרק ד זבחים לה.], **ד)** שבת קכ: זבחים לה. מנחות כח., **ה)** זבחים יח. [לה.], **ו)** [יומא כג:], **ז)** זבחים [ד.] יד: כד: מגיגה יח. מנחות י. [יומא כז. עירובין קד.], **ח)** סוטה טו. יומא סז:, **ט)** [לקמן סט:] עירובין קג., **י)** [סס], **כ)** [עיין תוספות לקמן סח: ד"ה ומה שמיטה], **ל)** כריתות כב., **מ)** זבחים כג:, **נ)** סו., **ס)** זבחים צח., **ע)** סח., **פ)** שבת דף צד., **צ)** עי' יבמות דף מו:, **ק)** [דף קי"ו.].

גליון הש"ס

גמ' נמגים להקטירס. ל"ל והקטירן:

הגהות וציונים

ח) [צ"ל ותניא (גליון): **ט)** "מדו בד" מיותר (חכמת מנוח, וכ"ה בזבחים ובכת"י): **ג)** עיין במהרש"ל נוסח אחר (גליון): **ל)** שומא, ווארצעל: **ה)** דהכי שמע ליה ר"ע כצ"ל מהרש"א (גליון), עי"ש במהרש"א: **ו)** יש להוסיף **ישמעאל בנו של רבי** (רש"ש):

משנת ראשונים

לדבריכם למה פוקקין את העזרה. היה בחומת העזרה נקב שהאמה יוצאת לחוץ, וכשרוצים להדיח העזרה פוקקים את הנקב שבחומת העזרה שהמים יוצאים דרך שם חוץ לעיר, והאמה מתמלאת ויוצאים המים דרך גדותיו לעזרה ומדיחין את קרקע העזרה. **[מאירי]**

אמרו לו שבח הוא לבני אהרן שילכו עד ארכובותיהם בדם. מפני ששבח הוא להרבות בדמים להראות שבח העם. **[מאירי]**

לחין אין חוצצין. אפי' היה יבש כל שמעביר עליו קולמוס ומלחלחו אינו חוצץ לדעת קצת מפרשים. **[מאירי, שבת קכ:]**

כתב המרדכי בשבועות (סו"ס תשמח) וז"ל כתב הרא"ם (ירה"ש סי' כו כח.) הא דתנן הדם והדיו והחלב יבשים חוצצין לחים אין חוצצין מטעם הקפדה הוא שעל יבש דרך בני אדם להקפיד ועל לחין אין מקפידים אבל אי מקפיד אפילו לח חוצץ. **[בית יוסף יורה דעה סימן קצח]**

מדו בד מדו במדתו. ואין טענה על שכתוב **והקריב הכהן את הכל המזבחה זו הולכת אברים לכבש.** בהקטרה לא מירי קרא, דהא כתיב בהדיא והקטיר המזבחה, אלא ודאי להולכת איברים לכבש אתא וכדאיתא במסכת חגיגה (יא.). **[הריטב"א, יומא כז.]** **אין דוחין את השבת.** היה אפשר לו לחתכה מבערב ואפילו נולדה בשבת מ"מ לא נתנו דבריהם לשיעורין וכן בהבאתו חוץ לתחום אף על פי שיצא מבית האסורים או בא ממדינת הים ולא היה אפשר לו מבערב שכל שאינו מצוי לא נתנו בו דבריהם לשיעורין. **[מאירי]**

מדו ולא מדתו, שכבר מצאנו ארוכה מארץ מדה (איוב יא ט) במפיק ה"א, שפירושו מדתה, כמו עובר בשוק אצל פנה (משלי ז ח) שפירושו פנתה. **[רבי אליהו מזרחי, ויקרא ו ג]**

התירו חכמים איסורי שבות שלהם אפילו כשניתן לעשותם לפני שבתמה.

אוחח/19/06/2018

המשנה מביאה משא ומתן בין רבי אליעזר לרבי עקיבא שגם כן חולק עליו:

הֵשִׁיב רַבִּי עֲקִיבָא לרבי אליעזר **וְאָמַר, הַזֶּאָה** [שמזים ממי אפר פרה אדומה על טמא מת כדי לטהרו, ביום השלישי וביום השביעי לטהרתומ] **תּוֹכִיחַ** שאין לומר את הקל וחומר שאמרת, **שֶׁהרי** ההזאה שמזים על טמא מת ביום השביעי שלו קודם הפסח **הֵיא מִשּׁוּם מְצָוָה**, כדי שיוכל להקריב את הפסח בזמנו, **וְהֵיא** אסורה בשבת רק **מִשּׁוּם שְׁבוּתמי**, **וְאַף** על פי כן **אֵינָהּ דּוֹחָה אֶת הַשַּׁבָּת** כשחל בה ערב פסח והיא השביעי לטהרתומח, אפילו שמחמת כן לא יוכל הטמא להקריב את הפסח בזמנומט, מפני שהיא רק ממכשירי הפסח ואינה נעשית בפסח עצמונ. ואם כן, **אַף אַתָּה אַל תִּתְמַהּ עַל אֵלּוּ** [-שלושת הפעולות הנזכרות לעיל], **שֶׁאַף עַל פִּי שֶׁהֵן מִשּׁוּם מְצָוָה**, שנעשות כדי שיוכל להקריב את הפסח, **וְהֵן** אסורות רק **מִשּׁוּם שְׁבוּת**, מכל מקום **לֹא יִדְחוּ אֶת הַשַּׁבָּת**, מפני שהן רק ממכשירי הפסחנא.

אָמַר לוֹ רַבִּי אֱלִיעֶזֶר, וְעָלֶיהָ - על ההזאה עצמה **אֲנִי דָן** להתירה בשבת לצורך הקרבת הפסח, שלא כדבריך. שהרי גם זה בכלל הקל וחומר הוא, **וּמָה אִם שְׁחִיטָה שֶׁהִיא** אסורה **מִשּׁוּם מְלָאכָה** ואף על פי כן **דּוֹחָה אֶת הַשַּׁבָּת** לצורך הקרבת הפסח, **הַזֶּאָה שֶׁהִיא** אסורה רק **מִשּׁוּם שְׁבוּת, אֵינוֹ דִין שֶׁתְּהֵיה דּוֹחָה אֶת הַשַּׁבָּת** לצורך זהנב.

משום אוכל נפש אלא מלאכות שאי אפשר לעשותם מערב יום טוב, וכן כתב הרמב"ם (שביתת יום טוב פ"ו ה"ה).

מה. הגמרא להלן (פה:) תבאר שרבי יהושע חולק וסובר שאף האכילה ביום טוב היא מצוה, ולפיכך הביא ממנה ראיה להקרבת הפסח.

פירשנו את הוכחת רבי יהושע על פי רש"י (ד"ה י"ט). אולם הרמב"ם בפירוש המשניות (מ"נ) פירש, שההוכחה היא מדין שמחת יום טוב, שרבי יהושע סבר שהיא מצוה, ומכל מקום אינה דוחה איסורי שבות כגון הניגון בתופים ובמחולות ובכינורות ובצלצלים [שאסורים גזירה שמא יתקן כלי שיר (רמב"ם שבת פכ"ג ה"ד)].

מו. כפי שנאמר בתורה (במדבר יט ג-יג).

מז. שהרי אין בה שום מלאכה, ונאסרה רק משום שנראית כתיקון האדם שמזים עליו. רש"י (ד"ה הזאה). אמנם להלן (פט.) מפורש בגמרא שהזאה אסורה בשבת מחשש שיעביר את מי ההזאה ארבע אמות ברשות הרבים. וראה בילקוט ביאורים מה שהובא בזה בשם הצל"ח.

מח. רש"י (ד"ה הזאה). וכן פירש המאירי (ד"ה רבי). אולם הרמב"ם (פירוש המשנה מ"נ) כתב, שמדובר כשחל השביעי לטהרה ביום י"ג ניסן שחל בשבת, וזאת משום שסובר (קרבן פסח פ"ו ה"נ) שכאשר חל השביעי בערב פסח עצמו, אף כשיזו על הטמא ויטבול לא יוכל להקריב את הפסח.

מט. שכך שמע רבי עקיבא מרבי אליעזר עצמו שהזאה אינה דוחה את השבת, כמבואר להלן (פט.). רש"י (ד"ה הזאה) לפי הגהת המהרש"א (גרסת"י שם).

נ. רבינו דוד (להלן פה: ד"ה והקרוב).

נא. וכל שכן הוא, שאם הזאה שאי אפשר לעשותה מאתמול שהרי זמנה בשביעי לטהרתו, אינה דוחה שבת, אלו שאפשר לעשותן מאתמול ודאי אינן דוחות. רבינו יהונתן מלוניל (להלן סו. ד"ה אמר לו - הקליטי).

נב. בגמרא להלן (פט.) מבואר, שתחילה לימד רבי אליעזר את רבי עקיבא שאסור בשבת להזות לצורך הקרבת הפסח [מהטעם שהתבאר שם], אלא שלאחר מכן שכח רבי אליעזר את תלמודו, ועל כן סבר במשנתנו שהדבר מותר.

אלו דברים פרק ששי פסחים

אָמַר לוֹ רַבִּי עֲקִיבָא, אוֹ חֲלוּף - לכאורה ניתן להחליף ולדון את הקל וחומר בצורה הפוכה, **מָה אִם הַזָּאָה שֶׁהִיא** אסורה רק **מִשּׁוּם שְׁבוּת, ואף על פי כן אֵינָהּ דּוֹחָה אֶת הַשַּׁבָּת** לצורך הקרבת הפסח, **שְׁחִיטָה שֶׁהִיא** אסורה **מִשּׁוּם מְלָאכָה, אֵינוֹ דִין שֶׁלֹּא תִדְחֶה אֶת הַשַּׁבָּת** לצורך זה, וממילא כשיחול ערב פסח בשבת לא יקריבו את הפסח[א].

אָמַר לוֹ רַבִּי אֶלְיעֶזֶר, עֲקִיבָא, כיצד אתה אומר קל וחומר זה, **הרי עָקַרְתָּ בכך את מַה שֶּׁכָּתוּב בַּתּוֹרָה** (נמדבר ט ג) 'וְיַעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַפֶּסַח **בְּמוֹעֲדוֹ'**, שממנו לומדים שיש להקריב את הפסח במועדו **בֵּין כשחל בַּחוֹל וּבֵין כשחל בַּשַּׁבָּת,** וברור שאין בכחו של קל וחומר לדחות את הנלמד מדרשת הכתוב.

אָמַר לוֹ רבי עקיבא לרבי אליעזר, **רַבִּי, הָבֵא לִי מוֹעֵד לָאֲלוּ בְּמוֹעֵד לַשְּׁחִיטָה.** כלומר, מהפסוק 'במועדו' ניתן אמנם ללמוד לגבי שחיטת הפסח שנקבע לה מועד [ערב פסח] לעשייתה, שתדחה את השבת, אך לא ניתן ללמוד ממנו לגבי הפעולות הנזכרות לעיל [הרכבתו של הקרבן, הבאתו מחוץ לתחום וחיתוך יבלתו] שאין מועד קבוע לעשייתן וניתן לעשותן לפני ערב פסח, ומשום כך אינן דוחות את השבת[ב].

מוסיפה המשנה, **כְּלָל אָמַר רַבִּי עֲקִיבָא, כָּל מְלָאכָה** - פעולה **שֶׁאֶפְשָׁר לַעֲשׂוֹתָהּ מֵעֶרֶב שַׁבָּת, אֵינָהּ דּוֹחָה אֶת הַשַּׁבָּת** לצורך הקרבת הפסח, אפילו אם איסורה רק מדרבנן. אבל **הַשְׁחִיטָה** של הקרבן, **שֶׁאִי אֶפְשָׁר לַעֲשׂוֹתָהּ מֵעֶרֶב שַׁבָּת, דּוֹחָה אֶת הַשַּׁבָּת**[ג].

★

גמרא

שנינו במשנה שהקרבת הפסח דוחה את השבת, הגמרא מביאה ברייתא המספרת מעשה בענין זה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הֲלָכָה זוֹ** שהקרבת הפסח דוחה את השבת, **נִתְעַלְּמָה מִבְּנֵי בְתֵירָא** שהיו נשיאי הסנהדרין בארץ ישראל. **שֶׁפַּעַם אַחַת חָל אַרְבָּעָה עָשָׂר בניסן לִהְיוֹת בַּשַּׁבָּת, וְשָׁכְחוּ** בני בתירא **וְלֹא יָדְעוּ אִם** הקרבת **הַפֶּסַח דּוֹחֶה אֶת הַשַּׁבָּת, אִם לָאו** - או שאינה דוחה, **וְאָמְרוּ, כְּלוּם** - האם **יֵשׁ** כאן **אָדָם שֶׁיּוֹדֵעַ אִם פֶּסַח דּוֹחֶה אֶת הַשַּׁבָּת אִם לָאו?. אָמְרוּ לָהֶם, אָדָם אֶחָד יֵשׁ** כאן **שֶׁעָלָה מִבָּבֶל וְהִלֵּל הַבַּבְלִי שְׁמוֹ, שֶׁשִּׁימֵּשׁ** את **שְׁנֵי גְּדוֹלֵי הַדּוֹר שְׁמַעְיָה וְאַבְטַלְיוֹן, וְהוּא יוֹדֵעַ אִם פֶּסַח דּוֹחֶה אֶת הַשַּׁבָּת אִם לָאו. שָׁלְחוּ** בני בתירא **וְקָרְאוּ לוֹ** להלל שיבוא אליהם, **וְאָמְרוּ לוֹ, כְּלוּם אַתָּה יוֹדֵעַ אִם הַפֶּסַח דּוֹחֶה אֶת הַשַּׁבָּת אִם לָאו. אָמַר לָהֶם** הלל, הלא פשוט שדוחה, **שהרי וְכִי רַק פֶּסַח אֶחָד יֵשׁ לָנוּ בְּשָׁנָה שֶׁדּוֹחֶה אֶת הַשַּׁבָּת, וַהֲלֹא הַרְבֵּה יוֹתֵר מְמֵאתַיִם פְּסָחִים** - תמידים ומוספים הבאים מכבשים כמו קרבן פסח[ד] **יֵשׁ לָנוּ בְּשָׁנָה שֶׁדּוֹחִין אֶת הַשַּׁבָּת**[ה]. כלומר, יש ללמוד מהקרבתם של התמידים והמוספים בשבת, שאף הקרבת הפסח דוחה את השבת. **אָמְרוּ לוֹ, מְנַיִן לָךְ** - מהיכן למדת זאת שדין הפסח כדין התמיד[ו]. **אָמַר לָהֶם, נֶאֱמַר 'מוֹעֲדוֹ' בַּציווי על הקרבת הַפֶּסַח', וְנֶאֱמַר 'מוֹעֲדוֹ' בַּציווי על הקרבת הַתָּמִיד**[ז], ויש ללמוד בגזירה שוה, **מַה מּוֹעֲדוֹ** - כשם שלגבי תיבת 'מועדו' **בַּתָּמִיד** מצינו שקרבן זה **דּוֹחֶה אֶת הַשַּׁבָּת**[ח], מכך נלמד **אַף** לגבי 'מוֹעֲדוֹ' **הָאָמוּר בַּפֶּסַח** שקרבן פסח **דּוֹחֶה אֶת הַשַּׁבָּת**[ט]. **וְעוֹד** טעם ללמוד מקרבן התמיד, **שהרי** כָּל **וָחוֹמֶר הוּא, וּמַה תָּמִיד** שהוא קל **שֶׁאֵין עָנוּשׁ** - שאין נענשים בכָּרֵת כשלא מקריבים אותו, ואף על פי כן **דּוֹחֶה אֶת הַשַּׁבָּת, פֶּסַח** שהוא חמור יותר **שֶׁעָנוּשׁ כָּרֵת**[י], וכי **אֵינוֹ דִין שֶׁיִּהְיֶה דּוֹחֶה אֶת הַשַּׁבָּת.**

המשך המעשה:

מאחר שראו בני בתירא את גדלותו של הלל בתורה, ונוכחו לראות שהוא גדול מהם[יא], **מִיָּד הוֹשִׁיבוּהוּ בָּרֹאשׁ וּמִינּוּהוּ לְנָשִׂיא** הסנהדרין **עֲלֵיהֶם**[יב], **וְהָיָה דּוֹרֵשׁ** כפי שהיה נהוג שהנשיא עושה, **כָּל** אותו **הַיּוֹם כּוּלּוֹ בְּהִלְכוֹת הַפֶּסַח. הִתְחִיל הלל מְקַנְטְרָן** [-להקניט ולהעציב[יג] את בני בתירא] **בִּדְבָרִים** על ששכחו את ההלכה **וְאָמַר לָהֶן, מִי** - מה

א. **כאמור**, רבי אליעזר דן לעיל את הקל וחומר הזה להיפך, וזאת משום שלא היה פשוט לו [מחמת שכחתו] מה הדין בהזאה אם דוחה שבת, ועל כן למד זאת בקל וחומר משחיטה שבה הדין פשוט ומוסכם שדוחה את השבת. לעומת זאת, רבי עקיבא היה פשוט לו [ממה שלמד מרבי אליעזר עצמו, כמו שנתבאר בהערה בסוף העמוד הקודם] שהזאה אינה דוחה את השבת, ומכך דן את הקל וחומר שאף שחיטה לא תדחה. על פי רש"י (ד"ה אמר לו).

הגמרא להלן (סע.) תבאר שאף רבי עקיבא ידע שאין לומר קל וחומר זה שהרי בודאי שחיטת הפסח דוחה שבת, וכפי שיטען רבי אליעזר בסמוך. אלא שאמרו לרבי אליעזר כדי להזכיר לו שהוא עצמו לימדו שהזאה אינה דוחה את השבת [בכך שיראה שפשוט לו שהזאה אינה דוחה, כנזכר לעיל, וממילא יחזור בו ממה שאמר 'ועליה אני דן' שהזאה תדחה שבת (רש"י סס ד"ה אלו)], ולא רצה לומר לו זאת בפירוש כיון שאין זה ממידת דרך ארץ שיאמר תלמיד לרבו ששכח מה שלימדו.

ב. **ואף** הזאה שלא ניתן לעשותה לפני כן, מכל מקום אינה דוחה את השבת, משום שאינה מהעבודות השייכות לפסח עצמו, ו'במועדו' לא נכתב לגביה. רש"י (ד"ה הכא). ורבינו דוד (להלן סם: ד"ה אכל, ד"ה ואמר) כתב, שלאחר שהוכיח רבי עקיבא לרבי אליעזר מהזאה כנגד הקל וחומר [ורימז לו מה שלימדו שהזאה אינה דוחה, ורבי אליעזר אכן הכיר בכך], בא לטעון עתה טענה חדשה כנגד עצם הקל וחומר, שמה ששחיטה דוחה שבת הוא משום שיש לה מועד קבוע, מה שאין כן הרכבתו וכו' שניתן לעשותן מאתמול שאינן דוחות [וכטענתו של רבי יהושע לעיל במשנה].

ג. **בגמרא** (להלן סט:) נפסקה ההלכה כרבי עקיבא, וכן פסק הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ח).

ד. **רש"י** (ד"ה נגיף). בני בתירא היו שלשה, רבי יהושע רבי שמעון ורבי יהודה, ונזכרו שמותיהם בעדיות (פ"ח משנה ו, ג). ואף ששלשתם היו תלמידי חכמים, ודאי רק אחד מהם היה נשיא, אך ההלכה שנזכרה כאן נתעלמה מכולם. מהרש"א (ח"ו ד"ה מנגיף). [יש להעיר, שלהלן (קט.) משמע שרבי יהודה בן בתירא חי לאחר החורבן, ולהלן בברייתא מסופר שבמעשה זה מונה הלל לנשיא אחר נשיאותם של בני בתירא, ואילו בשבת (טו.) מבואר שהלל מונה לנשיא כמאה שנה לפני החורבן. וראה בתוספות במנחות (סה: ד"ה רבי) שכתבו שיתכן שהיו שני רבי יהודה בן בתירא, אחד קודם החורבן ואחד לאחריו, וכן האריך להוכיח בסדר הדורות (ערך רבי יהודה בן בתירא)].

ה. **לא** יתכן לפרש כפשוטו שלא ידעו את הדין, שהרי ערב פסח חל בשבת לכל הפחות פעם בשבע שנים, ובודאי זכרו שבפעם הקודמת שחל כך הקריבו את הפסח. אלא שטעם הדין נעלם מהם, ולפיכך שאלו האם יש אדם היודע להוכיחו מן הפסוקים. ובירושלמי (פ"ו ה"ח) ביארו, שסיבבו משמים שישכחו את הדין כדי שיעלה הלל לגדולה. מאירי (ד"ה כלל). ועיין בילקוט ביאורים מה שכתבו עוד האחרונים בענין ספיקם של בני בתירא.

ו. **מה** שסיפרו לבני בתירא שהלל עלה מבבל, הוא כדי לומר שודאי הוא חכם גדול, על פי המבואר בכתובות (עה.) שבן בבל העולה לארץ ישראל שקול בפקחותו כשנים מבני המקום. וכן מה שכינוהו 'הלל הבבלי', הוא כדי לומר שהוא מאנשי בבל ממש, ולא שעקר מארץ ישראל וירד לבבל דרך עראי ואם כן אין בו את המעלה הנזכרת. בן יהוידע (ד"ה ים).

ז. **מאירי** (סס).

ח. **שחמישים** שבתות יש בשנה, ובכל אחת מקריבים שני תמידים ושני מוספים, הרי מאתיים כבשים, ונוסף על כך, בשבתות שבתוך המועדים שמקריבים גם את מוספי היום, שבעה טלאים בפסח וארבעה עשר בסוכות, וכך מגיע מספרם של כבשי התמידים והמוספים ליותר ממאתיים. רש"י (ד"ה ומי). [אמנם לפי זה קשה הלשון 'הרבה יותר ממאתיים', ואכן רש"י לא גרס תיבה זו]. ובירושלמי (פ"ו ה"ח) יש ששנו כאן 'שלש מאות' ומבארים שהכוונה לתמידים ומוספים של שבתות ושל ימים טובים וראשי חדשים ומועדים שחלים בשבת. ראה בקרבן העדה (סס ד"ה ומוספי) שמחשב זאת.

ט. **ריב"ן** (ד"ה מניין).

י. 'ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו' (נמדבר ט ג).

יא. **'את** קרבני לחמי לאשי ריח ניחוחי תשמרו להקריב לי במועדו' (סס כח ב).

יב. **הגמרא** להלן תבאר מהיכן למדו זאת בתמיד עצמו.

יג. **משמע** שלא למדו דין זה מעצם משמעות התיבה 'מועדו'. אך להלן (עו.) משמע שכן למדו מעצם משמעות התיבה, שצריך לעשותו במועדו ואפילו בשבת, ועל כרחך צריך לומר שיש בזה מחלוקת תנאים. תוספות (ד"ה מה מועדו).

יד. **כמו** שנאמר (נמדבר ט יג) 'והאיש וגו' וחדל לעשות הפסח ונכרתה הנפש ההיא מעמיה'.

טו. **לשון** הגמרא בבבא מציעא (פה.) 'דחזו להלל דעדיף מינייהו'.

טז. **שתמיד** היו ממנים את הגדול שבדור לנשיא. רבינו תם (הו"ד ברמ"ם סנהדרין פ"ג סי' מ). וכתב המאירי (ד"ה כל), שמי שנתמנה להיות נשיא להנהיג את דורו בדברי תורה ובמילי דשמיא, ראוי לו שיהא שלם ובקיא בכל עניני הוראה ויודע להשיב לכל מי שיודע לקנטרו, ואם מכיר בעצמו שאינו ראוי לכך שבח הוא לו שלא יתבייש להניח את כתרו ולמסרו למי שראוי לו. ומביא מהירושלמי (פ"ו ה"ח) שבני בתירא הם משלשה שהניחו כתריהם בעולם הזה וירשו חיי העולם הבא.

הטעם שלא אמרו 'מיד מינוהו לנשיא', הוא משום שאת מינוי הנשיא לא ניתן לעשות כי אם בהתקבצות החכמים, וזאת לא יכלו לעשות מיד, ולכן אמרו שבינתיים הושיבוהו בראש, ולאחר שקיבצו את חכמי הדור אף מינוהו לנשיא. בן יהוידע (ד"ה מיד).

יז. **רש"י** (ד"ה מקנטרן). והערוך (ערך קנטר) פירש שהכעיס אותם.

מה מועדו האמור בתמיד דוחה את השבת. ולקמן יליף מעל עולת התמיד תימא דשמעתין לא דרים ממשמעות למועדו וכן הא דפסח דחי טומאה ילפינן לקמן מחים חים נדחה ומין ליבור נדחין ובתמיד ילפינן מג"ם דמועדו מועדו ובפרק כילד לולין (לקמן דף עז.) משמע דדרים לה ממשמעות למועדו דתניא וידבר משה את מועדי ה' מה ת"ל לפי שלא מניתי ככל התורה שנאמר בהן מועדו אלא בפסח ותמיד מועדו אפילו בטומאה אחר קרבנות מנין משמע דממשמעות' למועדו דרים ועוד דקאמר התם וגריכי דתי כתב רחמנא תמיד שכן תדיר וכלול אצל פסח לא ומי כתיב פסח שכן כרת ומי מגזירה שוה ילפינן מה לריך לגריכותא הא לילטריך מועדו דתמיד משוס טומאה ודפסח משוס שבת אלא ודאי ממשמעותא דמועדו דרים[ט] וע"כ תנאי היא ועוד בפ' ר' ישמעאל בזמנחות (דף עב.) דרים שמי הלחם[י] דדחו שבת מתקריב תקריב אפילו בשבת ואפילו בטומאה ולפי שמעתין מצי למילף בג"ם למועדו מפסח ותמיד או ממשמעותא כמו בכילד לולין (לקמן דף עז.) :

תוחב לו בצמרו. ומ"ת[י] והא בעי כלי שרת כדילפינן בפ' דם חטאת (זבחים דף נז:) ויקח את המחלת וים לומר שהקדישוס השתא משמע בשמעתין דים מיסור רשות הרבים בירושלים וקשה דאמרינן בפ' קמא דעירובין (דף ו:) ירושלים אלמלא לתותיה נעשות גליה חייבין עלי' משוס רשות הרבים ואלו דוקא נעשות אלא רחויות לנעול כדמסיק התם ותירץ ר"י דהכא לאחר שנפרלו בה פרלות וכי האי גוונא משני בפרק בתרא דעירובין (דף קא.) אמילתא אחריתי[כ] :

מה לתמיד שכן תדיר. ותימה ונילף מדנייהו לתמיד ומילה או משחי הלחם (גרידא[כא]) דלאו שבת : והא

[ט] אמר לו רבי עקיבא או חלוף מה אם הזאה שהיא משום שבות אינה דוחה את השבת שחיטה שהיא משום מלאכה אינו דין שלא תדחה את השבת אמר לו ר' אליעזר עקיבא עקרת מה שכתוב בתורה [א] במועדו בין בחול בין בשבת אמר לו רבי הבא לי מועד לאלו במועד לשחיטה [ב] כלל [ג] אמר רבי עקיבא כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת אינה דוחה את השבת שחיטה[ד] שאי אפשר לעשותה מע"ש דוחה את השבת: **גמ'** תנו רבנן הלכה זו נתעלמה מבני בתירא [ה] פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת שכחו ולא ידעו אם פסח דוחה את השבת אם לאו אמרו כלום יש אדם שיודע אם פסח דוחה את השבת אם לאו אמרו להם אדם אחד יש שעלה מבבל והלל הבבלי שמו ששימש שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון ויודע אם פסח דוחה את השבת אם לאו שלחו וקראו לו אמרו לו כלום אתה יודע אם הפסח דוחה את השבת אם לאו אמר להם וכי פסח אחד יש לנו בשנה שדוחה את השבת והלא הרבה יותר ממאתים פסחים יש לנו בשנה שדוחין את השבת אמרו לו מנין לך אמר להם נאמר [א] מועדו בפסח ונאמר [ב] מועדו בתמיד מה מועדו האמור בתמיד דוחה את השבת אף מועדו האמור בפסח דוחה את השבת ועוד ק"ו הוא ומה תמיד שאין ענוש כרת דוחה את השבת פסח שענוש כרת אינו דין שדוחה את השבת [ו] מיד הושיבוהו בראש ומינוהו נשיא עליהם והיה [ו] דורש כל היום כולו בהלכות הפסח התחיל מקנטרן בדברים אמר להן מי גרם לכם שאעלה מבבל ואזדה נשיא עליכם עצלות שהיתה בכם שלא שמשתם שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון אמרו לו ר' שכח ולא הביא סכין מע"ש מהו אמר להן הלכה זו שמעתי ושכחתי אלא הנח להן לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן למחר[ח] מי שפסחו טלה תוחבו בצמרו מי שפסחו גדי תוחבו בין קרניו [ז] ראה מעשה ונזכר הלכה ואמר [א] כך מקובלני מפי שמעיה ואבטליון. אמר מר נאמר מועדו בפסח ונאמר מועדו בתמיד מה מועדו האמור בתמיד דוחה את השבת אף מועדו האמור בפסח דוחה שבת ותמיד גופיה מנלן דדחי שבת אילימא משום דכתיב ביה במועדו פסח נמי הא כתיב ביה מועדו אלא מועדו לא משמע ליה הכא נמי מועדו לא משמע ליה אלא אמר קרא [ג] עולת שבת בשבתו על עולת התמיד מכלל [עולה] דתמיד קרבה בשבת. אמר מר ועוד ק"ו ומה תמיד שאין ענוש כרת דוחה את השבת פסח שענוש כרת אינו דין שדוחה את השבת איבא למיפרך מה לתמיד שכן תדיר וכליל ק"ו אמר להו ברישא ופרכוה והדר אמר להו גזירה שוה וכי מאחר דגמר גזירה שוה ק"ו למה לי אלא לדידהו קאמר להו בשלמא גזירה שוה לא גמריתו [ט] דאין אדם דן גזירה שוה מעצמו אלא ק"ו דאדם דן מעצמו איבעי לכו למידן אמרו ליה קל וחומר פריכא הוא: אמר מר למחר מי שפסחו טלה תוחב לו בצמרו גדי תוחב לו בין קרניו והא

אמר לו רבי עקיבא או חילוף. מה מצי מחליף הדין, דפשיטא לי דהזאה מעכבת, וילפינן בקל וחומר מינה לשחיטה שמעכב: במועדו. ויעבו בני ישראל את הפסח במועדו: הבא לי מועד לאלו. שיהא זמן קבוע להן כמה שקבוע לשחיטה, הילכך כיון דלא קדיע להו זימנא ומצי למיעבד להו מאתמול לא דחו, והזאה נמי לאו מגופיה דפסח היא ולא כתיב בה מועד[ג]: **גמ'** הלכה זו. שפסח דוחה שבת: בני בתירה. נשיאים היו: אמר להן. הלל: וכי פסח אחד יש לנו שדוחה את השבת, והלא יותר ממאתים פסחים יש לנו שדוחין את השבת. כלומר יותר ממאתים קרבנו' ים שדוחין שבת בשנה, ממשיס שבתות השנה, בכל שבת ושבת מרבעה כבשים שניס לתמידים ושניס למוספין, הרי מאתים, לבד שבת שבתוך פסח ובתוך החג שקריבין בהן מוספי היום, שבעת טלאים בפסח ומרבעה עשר לחג: מה מועדו הנאמר בתמיד. ולקמיה פריך תמיד גופיה מנא להו: והיה יושב ודורש. כדרך שהנשיא עושה: מקנטרן. לשון קניטה ועצבון קונט"נדיר[ג] בלע"ז: מהו. הבאת סכין היכה דוחה, דהא מפשר למיעבד מאתמול, ומה יעשה: [ד] שמעתי ושכחתי. לקמן מפרש טעמא: בני נביאים הן. ותרלו מה יעשו: למחר. מרבעה עשר בשבת: שפסחו טלה תוחב לו בצמרו. את הסכין: ומי שפסחו גדי. שאין לו צמר אלא שיער, שאין יכול לתוחבו בצמרו, תמצא לו בין קרניו, ואין זה משאוי לעבור עליו משוס שבישת בהמתו, דלאו מוקמיה בכי האי מלאכה, ובעינן זה הבישו סכיניהן: ראה. הלל זה המעשה שעשו: ונזכר הלכה. כך שמעתי[ה]: כך מקובלני. שכך הלכה כמו שעשו אלו: פסח נמי כתיב ביה במועדו. ונלמד שמעת לי' מיניה, ומתמיד ילפת ליה, אלא על כרחיך מדבעית למילף מתמיד לא משמע להו[ו] דחיית שבת, דאמרי במועדו דקאמר בזמן התירא קאמר, הכא בתמיד נמי לא משמע להו, ומנא ליה: **אלא אמר קרא.** במוספין, עולת שבת בשבתו על עולת התמיד, לבד מעולת התמיד, אלמא תמיד נמי דחי: **אמר מר** ועוד קל וחומר כו' ופרכוה. מהא פירכא, שכן כליל שכן תדיר: וכי מאחר דגמיר. מרבותיו שגזירה שוה לכך נאמה, דקיימא לן מין מדס דן גזירה שוה מעצמו אלא מס כן נתקבלה ונאמה מסיני, דלילמא קרא למילתא אחריתי אתא, וכיון דהוא כך קיבל הרי הוא כמו שנכתב בגופו בפירוש, ולמה ליה קל וחומר שהוא דבר שברא מדעתו ומלבו: הבי קאמר נהי דגזירה שוה לא גמריתו. מרבותיכס, גזירה שוה צריכא רב דמין מדס דן גזירה שוה מעצמו אלא מס כן למדה מרבו, אלא קל וחומר כו': אמרו לו קל וחומר. למית ניה לא דיינין, דפריכא הוא כדאמרן שכן תדיר: והא

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) עבודה זרה דף מו:, ג) לקמן סט: [שבת קל. יבמות יד. מנחות עב. ע.], ד) [עיין פירש"י לקמן סט: ד"ה כלל], ה) עי' תוס' יבמות ו: סוד"ה טעמא ועי' תוס' חולין יא. ד"ה דמנח, ו) [תוספתא פרק ז], ז) שבת מליעה פה., ח) [סנהדרין דף פג.], ט) [נדה יט:], י) וכ"ה בירושלמי פרק ז ה"ד, כ) [עיין תוספות זבחים מז. ד"ה מיזהו ותוספות חולין ג. ד"ה כגון], ל) [וע"ע תוספות שבת מליעה נג: ד"ה דנפול].

הגהות הב"ח

(ח) גמ' והיה יושב ודורש כל היום:

תורה אור השלם

א) וַיַּעֲשׂוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַפֶּסַח בְּמוֹעֲדוֹ: [במדבר ט, ב]

ב) צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אֶת קָרְבָּנִי לַחְמִי לְאִשַּׁי רֵיחַ נִיחֹחִי תִּשְׁמְרוּ לְהַקְרִיב לִי בְּמוֹעֲדוֹ: [במדבר כח, ב]

ג) עֹלַת שַׁבָּת בְּשַׁבַּתּוֹ עַל עֹלַת הַתָּמִיד וְנִסְכָּהּ: [במדבר כח, י]

הגהות וציונים

ט] בירושלמי מוכח שכל הסיפור היה בשב"ק עצמו והגירסא שם מיד במקום "למחר" ועיין רש"ש: י] במועדו (רע"ב): יא] להצר (רש"י מ"ב יד כו): יב] ד"ה שמעתי ליתא בכת"י, וכן ליתא ברש"י שבע"י וכ"ה ישר (דק"ס): יג] בדפו"י הד"א עם הדיבור הקודם ולפנינו ע"פ מהרש"ל (דפו"ר), ואולי צ"ל דיבור חדש כך מקובלני. כך שמעתי שכך הלכה וכו'. ואפשר שרש"י גרס בגמ' כגי' הירושלמי כך שמעתי במקום כך מקובלני, ולפי"ז "כך שמעתי" הוא ד"ה: יד] יש להוסיף מבמועדו (באה"מ): טו] האי דרשה אקצירת העומר קאי ע"ש (גליון): טז] [משתי הלחם וחד מהנך כצ"ל מהרש"א] (גליון) עיין רש"ש שכתב שהמהרש"א מוחק רק מילת "גרידא" ואינו מוסיף כלום:

עין משפט נר מצוה

ב א מיי' פ"ו מהלכות קרבן פסח הל' יט:

רבינו חננאל

ת"ר הלכה זו נתעלמה מבני בתירא פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת אמרו לו להלל הזקן פסח דוחה את השבת או לא אמר להו וכי פסח אחד יש לנו שדוחה את השבת והלא יותר ממאתים פסחים דוחין את השבת כו'. ירושלמי אית תנא תני מאה פסחים [אית תנא תני מאתים] אית תנא תני שלש מאות. מאן דתני מאה תמידין [של] שבת. מאן דתני מאתים תמידין ומוספין של שבתות. מאן דתני ג' מאות מוסיף של ראשי חדשים ושל ימים טובים וכו'. **אמר מר נאמר במועדו בפסח ונאמר במועדו בתמיד** מה זו דוחה שבת דכתיב עולת שבת בשבתו על עולת התמיד אף פסח דוחה שבת וכו' ועוד קל וחומר וכו'. **הכי קאמר להו** נהי **גזרה שוה לא גמיר לכו** דאין אדם דן גזרה שוה מעצמו אא"כ [קבל] קבלה מאבותיו אבל היה לכם לדון קל וחומר מעצמו. אמרו [לו] ק"ו איכא למיפרך מה לתמיד שכן כליל שכן תדיר. **מינוהו נשיא** עליהן התחיל לקנטרן ומפני שנתיהר נתעלמה ממנו הלכה מכאן אמר רב שכל המתיהר אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו מהלל.

ליקוטי רש"י

כלל אמר ר"ע. נחלק על ר"ג במכשירי מנחה שאין דומין הואיל ואפשר לעשותן מע"ש [שבת קל ע"א]. כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת. כגון הכאתו ממון לתמוס ותחיכת ינלתו [לקמן סט ע"ב]. נתעלמה מבני בתירא. שהיו רלוי מרן ישראל. אדם אחד יש שעלה מבבל והלל הבבלי שמו. שמיוס שגלה יכניה המרס והמסגר עמו היתה ישיבה מלויה בבבל [סוכה כ ע"א] מיד הושיבוהו בראש וכו'. ונשכיל שרשו להלל שהיה גדול בתורה ועלה מבבל מבבל עזבו נשיאותן ומינוהו נשיא עליהן [ב"מ פה ע"א]. דאין אדם דן ג"ש מעצמו. שלא"כ קבלה מרבו הל"מ דדלמא קרא למילתא אחריתי אתא ולילטריך [נדה יט ע"ב].

גָּרַם לָכֶם שֶׁאֵעָלֶה מִבָּבֶל וְאֶהְיֶה נָשִׂיא עֲלֵיכֶםיח, **עֲצָלוּת שֶׁהָיְתָה בָּכֶם**יט, **שֶׁלֹּא שִׁמַּשְׁתֶּם** את **שְׁנֵי גְּדוֹלֵי הַדּוֹר שְׁמַעְיָה וְאַבְטַלְיוֹן** ומחמת כן לא זכרתם שהקרבת הפסח דוחה את השבת[כ].

הברייתא מספרת על שאלה שהעלו בני בתירא בפני הלל:

אָמְרוּ לוֹ בני **בתירא** להלל, **רַבִּי**, אם **שָׁכַח** אדם **וְלֹא הֵבִיא סַכִּין מֵעֶרֶב שַׁבָּת** לעזרה לצורך שחיטת הפסח בשבת, **מַהוּ** - כיצד יעשה[כא], הרי בשבת אסור להביאו דרך רשות הרבים[כב] מפני שניתן היה להביאו מאתמול[כג]. **אָמַר לָהֶן, הֲלָכָה זוֹ שָׁמַעְתִּי וְשָׁכַחְתִּי**כד, **אֶלָּא הַנַּח לָהֶן לְיִשְׂרְאֵל** - נניח לציבור לנהוג כפי המקובל בידם, מפני שאף **אִם אֵין נְבִיאִים הֵן, עַל כָּל פָּנִים בְּנֵי נְבִיאִים הֵן.** כלומר, ראו כיצד ינהגו הציבור כיון שניתן להסתמך על מנהגם שיהיה כראוי[כה]. ואכן, **לְמָחָר**, בשבת ערב פסח[כו], **מִי שֶׁפִּסְחוֹ** היה **טָלֶה, תּוֹחֲבוֹ** - תחב את הסכין **בְּצַמְרוֹ** וכך הביאו לעזרה, **וּמִי שֶׁפִּסְחוֹ גְּדִי**, שאין לו צמר אלא שיער שאין הסכין נתפס בו, **תּוֹחֲבוֹ בֵּין קַרְנָיו**[כז]. **רָאָה** הלל **את** **הַמַּעֲשֶׂה** שעשו הציבור, **וְנִזְכַּר בַּהֲלָכָה, וְאָמַר**, אכן **כָּךְ מְקוּבָּלַנִי מִפִּי שְׁמַעְיָה וְאַבְטַלְיוֹן** שמותר לעשות כן לצורך הבאת הסכין[כח].

★

הגמרא מבארת את הדרשה שאמר הלל:

אָמַר מַר - הובא לעיל בברייתא שהלל דרש, **נֶאֱמַר** ׳מוֹעֲדוֹ׳ **בַּפֶּסַח וְנֶאֱמַר** ׳מוֹעֲדוֹ׳ **בַּתָּמִיד, מַה** ׳מוֹעֲדוֹ׳ **הָאָמוּר בַּתָּמִיד דּוֹחֶה אֶת הַשַּׁבָּת, אַף** ׳מוֹעֲדוֹ׳ **הָאָמוּר בַּפֶּסַח דּוֹחֶה שַׁבָּת.** מקשה הגמרא, **וְתָמִיד גּוּפֵיהּ** - עצמו, **מְנָלַן דְּדָחֵי בֵּיהּ** - שנאמר בו **הַשַּׁבָּת. אִילֵימָא** - אם נאמר **מִשּׁוּם דִּכְתִיב בֵּיהּ** ׳בְּמוֹעֲדוֹ׳, שמשמעותו שמקריבים אותו בזמן שנקבע לו ואפילו בשבת, אם כן קשה, **שִׁפְסַח נַמִּי** - גם כן **הָא כְּתִיב בֵּיהּ** ׳מוֹעֲדוֹ׳, ומזה ניתן היה ללמוד שדוחה את השבת, ומדוע הוצרך הלל ללומדו מהתמיד. **אֶלָּא** על כרחך שהפסוק ׳מוֹעֲדוֹ׳ **לֹא מַשְׁמַע לֵיהּ** - לא היה משמע להלל ללמוד ממנו שהפסח קרב אפילו בשבת, משום שניתן להעמידו דווקא בזמן ההיתר, דהיינו בימות החול, ואם כן **הָכָא נַמִּי** - אף כאן לגבי התמיד, מה שנאמר ׳מוֹעֲדוֹ׳ **לֹא מַשְׁמַע לֵיהּ** - אין משמעותו כך, ולא ניתן ללמוד זאת ממנו. ואם כן חוזרת הקושיא, מנין שהקרבת התמיד דוחה את השבת.

מתרצת הגמרא, **אֶלָּא** למדו שהקרבת התמיד דוחה שבת ממה **דְּאָמַר קְרָא** - נאמר בפסוק (במדבר כח י) לענין קרבן מוסף בשבת ׳עוֹלַת **שַׁבָּת בְּשַׁבַּתּוֹ עַל עוֹלַת הַתָּמִיד**׳, דהיינו שקרב בנוסף לקרבן התמיד, **מִכְּלָל** - וממילא משמע ש[עוֹלָה] **דְּתָמִיד קְרֵבָה בַּשַּׁבָּת**כט. וממנו למדו בגזירה שוה לקרבן פסח שגם כן קרב בשבת.

★

הגמרא דנה בקל וחומר שאמר הלל לבני בתירא:

אָמַר מַר - הובא לעיל בברייתא שהלל טען, **וְעוֹד, קַל וָחוֹמֶר** הוא, **וּמָה תָּמִיד שֶׁאֵין עָנוּשׁ כָּרֵת דּוֹחֶה אֶת הַשַּׁבָּת, פֶּסַח שֶׁעָנוּשׁ כָּרֵת אֵינוֹ דִּין שֶׁדּוֹחֶה אֶת הַשַּׁבָּת.** מקשה הגמרא, **אִיבָּא לְמֵימַר דְּ**- הרי ניתן להקשות, כיצד לומדים דין הפסח מהתמיד, **מַה לְּתָמִיד** שדינו חמור מדין הפסח, **שֶׁכֵּן** הוא **תָּדִיר**, שקרב בכל יום[ל], **וְעוֹד** שהוא **כָּלִיל** - שקרב כולו למזבח ואין משאירים ממנו לאכילה, ומשום כך דוחה את השבת, מה שאין כן הפסח שאינו קרב כי אם אחת בשנה וגם אינו קרב כולו למזבח, לא ידחה את השבת[לא]. מתרצת הגמרא, את

יח. **כוונתו** לומר, מי גרם לכך שהקדוש ברוך הוא נתן בלבי לבא מבבל לירושלים בפסח זה, שעקב כך התמניתי לנשיא עליכם. מהרש"א (מ"ל ד"ה ומהיה). וכתב באיי הים (ד"ה הנה), שאף שלכאורה עיקר עלייתו של הלל מבבל היתה מתוך בחירתו הקדושה ורצונו לשמש את שמעיה ואבטליון שהיו בירושלים [ואם כן מה השאלה מה גרם לעלייתו], צריך לומר שאחר ששימשם וקיבל מתורתם חזר שוב לביתו בבבל, ולאחר מכן עלה שוב לארץ ישראל ואז נשאלה שאלה זו.

יט. **לשון** עצלות שייך לביטול תורה, שנאמר (קהלת י יח) ׳בעצלתים ימך המקרה׳, ודרשו חז"ל (מענית ז:) בשביל עצלות שהיה בישראל שלא עסקו בתורה. מהרש"א (מ"ל ד"ה עצלות).

כ. **הלל** אמר כן מתוך ענוותנותו, שבאמת הוא מצד עצמו לא ראוי כלל לנשיאות, והגיע לכך רק משום שמן השמים רצו להעניש את בני בתירא על עצלותם. והתכוין בכך להשמיע מוסר לשומעים שלא יתעצלו בשימושה של תורה. בן יהוידע (ד"ה מי). ובעיון יעקב (ד"ה המתיל) הביא לשון הירושלמי (פ"ו ה"ל), ׳כיון שמינו אותו לנשיא עליהם התחיל מקנטרן בדברים׳, וביאר, שלפני שמינוהו לנשיא לא היה מקנטרן על שנתעלמה מהם הלכה, משום שהיה סבור שמפני שרדפו אחרי הכבוד והגדולה ברחה הגדולה מהם, ולפיכך נתעלמה מהם הלכה כדי להשפילם. אך כשראה שמינוהו לנשיא עליהם והניחו כתרם, הבין שבעלי ענוה גדולים הם, ומחמת עצלותם נתעלמה מהם ההלכה, ועל כן קנטרן על כך.

כא. **הסכינים** שבעזרה לא הספיקו לשחיטת כל הפסחים משום שהיו מוכרחים לשחוט כל פסח בסכין אחר. וזה מפני שבשעת שחיטת הפסח בולע ממנו הסכין מאחר שבית השחיטה רותח [כמבואר במסכת חולין (ח:)], ואם ישחט באותו סכין פסח אחר עלול להיבלע בו מהפסח הקודם, ונמצא שמה שנבלע נאכל שלא למנוייו, וזה אסור. חתם סופר (שו"ת יו"ד סי' ק"ד ד"ה ומצה).

כב. **משמע** שלירושלים היה דין רשות הרבים, ומדובר לאחר שנפרצו פרצות בחומותיה. אמנם לפני פריצת החומות נחשבה ירושלים כרמלית מאחר שדלתותיה היו ראויות להינעל בלילה, כמבואר בעירובין (ו:). תוספות (ד"ה תומצ). ועיין בילקוט ביאורים מה שדנו האחרונים מהיכן היה משמע כן לתוספות.

כג. **היה** פשוט להם שהבאת הסכין אינה דוחה שבת, ורק שאלו מה תקנתו של מי ששכח. שאם נאמר שהסתפקו בעצם הדין אם מכשירי מצוה דוחים את השבת, היה להם לשאול כן בכללות על כל המכשירים, ועוד, שאם הספק היה על עצם הדין, כיצד השיבם ׳הנח להם לישראל׳, הלא יתכן שמחמת כן יכשלו באיסור טלטול דאורייתא, אלא מאחר שהיה פשוט להם שאסור, ורק שאלו אם יש תקנה, לא חשש שיבואו להכשל. רבינו משה מאימראן (נרמ"י ד"ה מהו) בביאור דברי רש"י.

כד. **הגמרא** להלן (ע"ב) תבאר שהלל הגיע לידי שכחה מפני שהתייהר כשקינטרם. ובזה מיושב לשם מה האריכה הברייתא בכך שבתחילה שכח דין זה, שמכך שסיפרה שבתחילה היה דורש כל היום ולא הסתפק בשום דבר, אך כיון שקינטרם שכח הלכה זו, למדנו את עונש המתייהר. רבינו משה מאימראן (נרמ"י ד"ה שמעתי) בביאור דברי רש"י.

כה. **מאירי** (ד"ה מע"פ). והמהרש"א (מ"ל ד"ה סס) ביאר, שכנראה חל י"ד בניסן בשבת לפני זמן רב ונשכח הדבר כיצד נהגו בענין זה, ולכך אמר הלל שאף אם אינם נביאים לידע כיצד נהגו מלפנים, מכל מקום בני נביאים הם ואולי יהיו זקנים בתוך ישראל שיזכרו כיצד נהגו בפעם הקודמת. ובבן יהוידע (ד"ה סס) כתב, שהכוונה שישראל ראויים לנבואה, ואינו רחוק שיכוונו להלכה ברוח הקודש בדרך אקראי.
וראה כעין זה בירושלמי (מעשר שני פ"ה ה"ג), כל הלכה שהיא רופפת בבית דין ואין אתה יודע מה טיבה, צא וראה היאך הציבור נוהג ונהוג.
לכאורה צריך ביאור, שהרי תשובתו של הלל אינה מספיקה, כי אם לא ישכח אף אחד להביא את הסכין בערב שבת, מנין ידעו מה הדין בזה. שפת אמת (ד"ה שכמ). וראה שם מה שרצה לתרץ ודחה.

כו. **מלשון** הגמרא משמע שהשאלה נשאלה בערב שבת, וצריך לומר שהיה זה סמוך לחשיכה [שהרי דרש כל היום כולו] ועל כן לא הספיקו להכריז שיביאו את סכיניהם לפני שבת. תוספות רי"ד (תלמה ד"ה למחר). והרש"ש (ד"ה למחר) תירץ, שאכן הכריזו בערב שבת, אלא שהמביאים בשבת על גבי בהמותיהם היו אלה ששכחו להביא לפני שבת. אכן בירושלמי (פ"ו ה"ל) משמע, שמעשה זה היה בשבת עצמה ולא הביאו את הסכינים משום שעדיין לא ידעו ששוחטים את הפסח בשבת, שכך אמרו שם ׳אמרו לו מה לעשות לעם ולא הביאו סכיניהם וכו׳ מיד כל מי שהיה פסחו טלה׳ וכו׳. וכעין זה בתוספתא (פ"ד ה"ל) ׳מה יהא על העם שלא הביאו סכינים ופסחים למקדש׳ וכו׳.

כז. **הם** לא עברו בכך על שביתת בהמתו בשבת, כיון שאין דרכם של טלה וגדי לשאת משאות. רש"י (ד"ה ומי). אמנם הגמרא להלן (ע"ב) מבארת שמחמת כן אין בזה משום איסור ׳מחמר׳, [שהוא איסור שונה].

כח. **בגמרא** להלן (ע"ב) יבואר ששאלתם היתה על אופן זה שמכל מקום הוא אסור משום שבות, האם התירוהו לצורך מצוה, וכעת נזכר שאכן כך ההלכה שהתירוהו.

מדובר שהקדישו את סכיניהם, שהרי קרבנות נשחטים דווקא בכלי שרת, כמבואר בזבחים (נ:). תוספות (ד"ה תומצ). והתוספות בזבחים (מז. ד"ה מיהו) כתבו, שהקדישום בערב שבת. וכן כתב כאן המהרש"א (נמוס' ד"ה תומצ) כדי ליישב מדוע הגמרא לא הקשתה בזה שהלא אין מקדישין בשבת, כפי שהקשתה להלן (ע"ב) לגבי הבהמה. [וראה בילקוט ביאורים מה שדן הצל"ח בדברי התוספות בזבחים, שלכאורה אם נתנו על ליבם להקדישם בערב שבת מדוע לא הביאום אז לבית המקדש]. וכתב בקדושת יום טוב (תלמה, סי' לג), שלא היו צריכים להקדישם בקדושת כלי שרת, שכן שנינו ביומא (יג:) שכלי שרת עבודתן מחנכתן [ומבואר ברש"י (סוטה יד: ד"ה סכין) שאף סכין השחיטה בכלל זה]. אלא כוונת התוספות שהקדישום בפיהם בקדושת בדק הבית, וכששחטו בהם לאחר מכן חלה עליהם ממילא קדושת כלי שרת.

כט. **לכאורה** לשון ׳מכלל׳ תמוה, הרי ודאי שזו המשמעות הפשוטה של הפסוק, וגם אינו מובן מה סברה הגמרא לגבי פסוק זה בקושייתה. פני יהושע (ד"ה ת"ר). וראה תירוצו בילקוט ביאורים.

ל. **הסברא** בזה היא, שמאחר שהוא תדיר בכל יום אי אפשר שלא לחלל עליו את השבת, אך קרבן פסח שאינו תדיר בכל יום, אם כן גם בשנה שערב פסח אמור לחול בשבת יש לומר שידחוהו על ידי שיעברו את החודש. צל"ח (ד"ה ועוד).

לא. **יש** לתמוה, שעדיין יש ללמוד זאת במה הצד מתמיד ומילה או שתי הלחם שגם כן דוחים שבת. תוספות (ד"ה מה לתמיד).

מה מועדו האמור בתמיד דוחה את השבת. ולקמן יליף מעל עולת התמיד תימא דשמעתין לא דרים ממשמעות למועדו וכן הא דפסח דחי טומאה ילפינן לקמן מחים חים נדחה ומין ליבור נדחין ובתמיד ילפינן מג"ם דמועדו מועדו ובפרק כילד לולין (לקמן דף עז.) משמע דדרים לה ממשמעות למועדו דתניא וידבר משה את מועדי ה' מה ת"ל לפי שלא מלינו בכל התורה שנאמר בהן מועדו אלא בפסח ותמיד מועדו אלא בפסח ותמיד אפילו בטומאה שאר קרבנות מנין משמע דממשמעות' למועדו דרים ועוד דקאמר התם ובריבי דאי כתב רחמנא תמיד שכן תדיר וכליל אבל פסח לא ואי כתיב פסח שכן כרת ואי מגזירה שוה ילפינן מה לריכותא הא לילטריך מועדו דתמיד משום טומאה ודפסח משום שבת אלא ולאי ממשמעותא דמועדו דרים[ט] וע"ב מנאי היא ועוד בפ' ר' ישמעאל במנחות (דף עב.) דרים שמי הלחם[י] דאמר שבת מתקריב אפילו בשבת ואפילו בטומאה ולפי שמעתין מאי למילף מג"ם דמועדו מפסח ותמיד או ממשמעותא כמו בכילד לולין (לקמן דף עז.):

תוחב לו בצמרו. ומ"ת[י] והא בעי כלי שרת כדילפינן בפ' דם חטאת (זבחים דף נז:) ויקח את המחתה ואין לומר שהקדישו השתא משמע דשמעתין דים מיסור רשות הרבים דירושלים ושאר לחמרינן בפ' קמא דעירובין (דף ו:) ירושלים אלמלא דלתותיה נעשות בלילה חייבין עלי' משום רשות הרבים ואלו דוקא נעשות אלא רחוות לנעול כדמסיק התם ותירץ ר"י דהכא לאחר שנפרצו שה פרלות וכי האי גוונא משני בפרק בתרא דעירובין (דף קא.) למילתא אחריתי[כ]:

מה לתמיד שכן תדיר. ואימה ולילך מביניהו דתמיד ומילה או משחי הלחם (גרילה[כא]) דאמו שבת: והא

[א] אמר לו רבי עקיבא או חילוף מה אם הזאה שהיא משום שבות אינה דוחה את השבת שחיטה שהיא משום מלאכה אינו דין שלא תדחה את השבת אמר לו ר' אליעזר עקיבא עקרת מה שכתוב בתורה [א] במועדו בין בחול בין בשבת אמר לו רבי הבא לי מועד לאלו במועד לשחיטה [ב] בלל [ג] אמר רבי עקיבא כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת אינה דוחה את השבת שחיטה[ד] שאי אפשר לעשותה מע"ש דוחה את השבת: **גמ'** תנו רבנן הלכה זו נתעלמה מבני בתירא [ה] פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת שכחו ולא ידעו אם פסח דוחה את השבת אם לאו אמרו כלום יש אדם שיודע אם פסח דוחה את השבת אם לאו אמרו להם אדם אחד יש שעלה מבבל והלל הבבלי שמו ששימש שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון ויודע אם פסח דוחה את השבת אם לאו שלחו וקראו לו אמרו לו כלום אתה יודע אם הפסח דוחה את השבת אם לאו אמר להם וכי פסח אחד יש לנו בשנה שדוחה את השבת והלא הרבה יותר ממאתים פסחים יש לנו בשנה שדוחין את השבת אמרו לו מנין לך אמר להם נאמר [א] מועדו בפסח ונאמר [ב] מועדו בתמיד מה מועדו האמור בתמיד דוחה את השבת אף מועדו האמור בפסח דוחה את השבת ועוד ק"ו הוא ומה תמיד שאין ענוש כרת דוחה את השבת פסח שענוש כרת אינו דין שדוחה את השבת [ו] מיד הושיבוהו בראש ומינוהו נשיא עליהם והיה [ו] דורש כל היום כולו בהלכות הפסח התחיל מקנטרן בדברים אמר להן מי גרם לכם שאעלה מבבל ואהיה נשיא עליכם עצלות שהיתה בכם שלא שמשתם שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון אמרו לו ר' שכח ולא הביא סכין מע"ש מהו אמר להן הלכה זו שמעתי ושכחתי אלא הנח להן לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן למחר [ח] מי שפסחו טלה תוחבו בצמרו מי שפסחו גדי תוחבו בין קרניו [ז] ראה מעשה ונזכר הלכה ואמר [א] כך מקובלני מפי שמעיה ואבטליון. אמר מר נאמר מועדו בפסח ונאמר מועדו בתמיד מה מועדו האמור בתמיד דוחה את השבת אף מועדו האמור בפסח דוחה שבת ותמיד גופיה מנלן דדחי שבת אילימא משום דכתיב ביה במועדו פסח נמי הא כתיב ביה מועדו אלא מועדו לא משמע ליה הכא נמי מועדו לא משמע ליה אלא אמר קרא [ג] עולת שבת בשבתו על עולת התמיד מכלל [עולה] דתמיד קרבה בשבת. אמר מר ועוד ק"ו ומה תמיד שאין ענוש כרת דוחה את השבת פסח שענוש כרת אינו דין שדוחה את השבת איבא למיפרך מה לתמיד שכן תדיר וכליל ק"ו אמר להו ברישא ופרכוה והדר אמר להו גזירה שוה וכי מאחר דגמר גזירה שוה ק"ו למה לי אלא לדידהו קאמר להו בשלמא גזירה שוה לא גמריתו [ט] דאין אדם דן גזירה שוה מעצמו אלא ק"ו דאדם דן מעצמו איבעי לכו למידן אמרו ליה קל וחומר פריכא הוא: אמר מר למחר מי שפסחו טלה תוחב לו בצמרו גדי תוחב לו בין קרניו והא

א) עבודה זרה דף מו:, ב) לקמן סט: [שבת קל. יבמות יד. מנחות עב. ע"ז ה:], ג) [עיין פירש"י לקמן סט: ד"ה כלל], ד) ע' תוס' יבמות ו: סוד"ה טעמא ועי' תוס' חולין יא. ד"ה דמנח, ה) [תוספתא פרק ז], ו) שבת מליעה פה., ז) [סנהדרין דף פב.], ח) [נדה יט:], ט) וכ"ה בירושלמי פרק ז ה"ד, י) [עיין תוספות זבחים מז. ד"ה מיזהו ותוספות חולין ג. ד"ה כגון], כ) [וע"ע תוספות שבת מליעה נג: ד"ה דנפול].

(ו) גמ' והיה יושב ודורש כל היום:

א) וְיַעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַפֶּסַח בְּמוֹעֲדוֹ: [במדבר ט, ב]

ב) צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אֶת קָרְבָּנִי לַחְמִי לְאִשַׁי רֵיחַ נִיחֹחִי תִּשְׁמְרוּ לְהַקְרִיב לִי בְּמוֹעֲדוֹ: [במדבר כח, ב]

ג) עֹלַת שַׁבָּת בְּשַׁבַּתּוֹ עַל עֹלַת הַתָּמִיד וְנִסְכָּהּ: [במדבר כח, י]

ט] בירושלמי מוכח שכל הסיפור היה בשב"ק עצמו והגירסא שם מיד במקום "למחר" ועיין רש"ש: י] במועדו (רע"ב): יא] להצר (רש"י מ"ב יד כו): יב] ד"ה שמעתי ליתא בכת"י, וכן ליתא ברש"י שבע"י וכ"ה ישר (דק"ס): יג] בדפו"י הד"א עם הדיבור הקודם ולפנינו ע"פ מהרש"ל (דפו"ר), ואולי צ"ל דיבור חדש כך מקובלני. כך שמעתי שכך הלכה וכו'. ואפשר שרש"י גרס בגמ' כגי' הירושלמי כך שמעתי במקום כך מקובלני, ולפי"ז "כך שמעתי" הוא ד"ה: יד] יש להוסיף מבמועדו (באה"מ): טו] האי דרשה אקצירת העומר קאי ע"ש (גליון): טז] [משתי הלחם וחד מהנך כצ"ל מהרש"א] (גליון) עיין רש"ש שכתב שהמהרש"א מוחק רק מילת "גרידא" ואינו מוסיף כלום:

ב א] מיי' פ"ו מהלכות קרבן פסח הל' יט:

ת"ר הלכה זו נתעלמה מבני בתירא פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת אמרו לו להלל הזקן פסח דוחה את השבת או לא אמר להו וכי פסח אחד יש לנו שדוחה את השבת והלא יותר ממאתים פסחים דוחין את השבת כו'. ירושלמי אית תנא תני מאה פסחים [אית תנא תני מאתים] אית תנא תני שלש מאות. מאן דתני מאה תמידין [של] שבת. מאן דתני מאתים תמידין ומוספין של שבתות. מאן דתני ג' מאות מוסיף של ראשי חדשים ושל ימים טובים וכו'. **אמר מר נאמר במועדו בפסח ונאמר במועדו בתמיד** מה זו דוחה שבת דכתיב עולת שבת בשבתו על עולת התמיד אף פסח דוחה שבת וכו' ועוד קל וחומר וכו'. **הכי קאמר להו נהי גזרה שוה לא גמיר לכו** דאין אדם דן גזרה שוה מעצמו אא"כ [קבל] קבלה מאבותיו אבל היה לכם לדון קל וחומר מעצמו. אמרו [לו] ק"ו איכא למיפרך מה לתמיד שכן כליל שכן תדיר. **מינוהו נשיא עליהן** התחיל לקנתרן ומפני שנתיהר נתעלמה ממנו הלכה מכאן אמר רב שכל המתיהר אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו מהלל.

שכחו ולא ידעו אם פסח דוחה את השבת אם לאו. ירושלמי אמר ר' אבין והלא אי אפשר לשני שבועות שלא יחול ארבעה עשר בשבת ולמה נעלמה הלכה מהם כדי ליתן גדולה להילל. **[תוספות רי"ד]**

והלא הרבה יותר ממאתים פסחים יש לנו בשנה שדוחין את השבת. ירושלמי אית תנא תני מאה ואית תנא תני מאתים ואית תניא תני שלש מאות מאן דאמר מאה תמידין ומ"ד מאתים תמידין ומוספי שבתות ומ"ד שלש מאות תמידין ומוספי שבתות ושל ימים טובים ושל ר"ח ושל מועדות. **[תוספות רי"ד]**

שלא שמשתם שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון. ונראה שפירוש זה השם הוא, אב קטנים, כי הקטנים נקראים טליי בלשון תלמוד, ליתו טליי וטליית' בפרק חרש (יבמות קיד.) ובראשון ממגילה (ה:) כד הוינא טלייא, ובראשון מסנהדרין נצחו טלייא, ולפי שהוא אב בית דין קראוהו אבטליון, כלומר אבי קטנים. שכן אמרו בפרק השולח (גיטין לז.) ובפרק שור שנגח ארבעה וחמשה, (בבא קמא לז.) רבן גמליאל ובית דינו, אביהם של יתומים הוא. **[מגן אבות לרשב"ץ, אבות א, י]**

למחר מי שפסחו טלה תוחבו בצמרו. מוכיח מיכן שבי"ג בניסן שאלו אותו על הסכינין וא"כ למה לא הכריזו שיביאום מהיום וי"ל דכבר הי' סמוך לחשיכה מפני שהי' יושב ודורש בה' פסח כל היום כולו. **[תוספות רי"ד]** **מי שפסחו גדי תוחבו בין קרניו.** וטעמא דמילתא דכיון ששחיטה כשרה בזרים כל אחד בסכינו הוא שוחט, ומיהו יש לדחות דהתם דילמא כל אחד ואחד היה מקדיש סכינו מאתמול. **[הרשב"א, חולין ג.]** **דאין אדם דן גזירה שוה מעצמו.** ונראה מדברי רש"י ז"ל בפרק לולב הגזול ולאו דוקא ג"ש דכל המדות נמי לא ניתנו לידרש מעצמן חוץ מקל וחומר בלבד, והתוספות ז"ל הקשו עליו ואמרו שם דכל המדות אדם דן מעצמו חוץ מגזירה שוה. **[הליכות עולם שער רביעי פרק ב]**

סו. [ג] אלו דברים פרק ששי פסחים

הַכֹּל וְחוֹמֶר אָמַר לָהוּ הלל בְּרֵישָׁא - בתחילה, וּפָרְכוּהָ - והם הקשו עליו באופן הנזכר, וַהֲדַר - ולאחר מכן, מאחר שקבל הלל את קושייתם, אָמַר לָהוּ את הַגְּזֵירָה שָׁוָה מקרבן התמיד שהובאה לעיל.

מקשה הגמרא, וְכִי מֵאַחַר דְּגָמַר - שלמד הלל מרבותיו גְּזֵירָה שָׁוָה זו, כֹּל וְחוֹמֶר לָמָּה לִי - למה הוצרך לאומרו[לב]. מתרצת הגמרא, אכן הלל למד זאת מהגזירה שוה ולא הוצרך לקל וחומר, אֶלָּא לְדִידְהוּ קָאָמַר לָהוּ - אמר להם זאת לשיטתם, בְּשִׁלְמָא - מובן שאת הַגְּזֵירָה שָׁוָה הנזכרת לֹא גָּמְרִיתוּ - לא למדתם מרבותיכם, וגם לא סברתם אותה מעצמכם מחמת הכלל דְּאֵין אָדָם דָּן גְּזֵירָה שָׁוָה מֵעַצְמוֹ אלא אם כן למדה מרבו, אֶלָּא כֹּל וְחוֹמֶר דְּאָדָם דָּן מֵעַצְמוֹ גם אם לא שמעו מרבותיו, אִיבָּעֵי לְכוּ לְמֵידַן - הייתם צריכים ללמוד ולומר שהפסח דוחה את השבת. וְאָמְרוּ לֵיהּ [-לו] בני בתירא להלל, הַכֹּל וְחוֹמֶר שהבאת פְּרִיכָא [-מופרך] הוּא כמבואר לעיל, ולפיכך לא למדנו אותו.

★

שנינו בברייתא שתחבו את הסכינים על גבי הבהמות כדי להביאם לעזרה, הגמרא מבררת דין זה:
אָמַר מַר - הובא לעיל בברייתא, לְמָחָר, מִי שֶׁפִּסְחוֹ טָלֶה תּוֹחֵב לוֹ בְּצַמְרוֹ, גְּדִי, תּוֹחֵב לוֹ בֵּין קַרְנָיו.

לב. **שהרי** גזירה שוה אין אדם דן מעצמו כיון שיתכן שכוונת הכתוב לענין אחר, אלא נאמרה בסיני ועברה מדור לדור, וממילא אם קיבל מרבותיו שגזירה שוה זו נאמרה לענין זה, הרי זה נחשב כאילו זה כתוב בפירוש בפסוק, ואם כן לשם מה נזקק לקל וחומר שאדם אומר מסברתו ומדעתו.
יש לציין שקושיא זו אינה המשך בדווקא לאמור לפני כן, שכן היא נכונה בין אם אמר בתחילה את הקל וחומר ובין אם אמר בתחילה את הגזירה שוה.

מה מועדו האמור בתמיד דוחה את השבת. ולקמן יליף מעל עולת התמיד תימא דשמעתין לא דרים ממשמעות למועדו וכן הא דפסח דחי טומאה ילפינן לקמן מחים חים נדחה ומין ליבור נדחין ובתמיד ילפינן מג"ם למועדו מועדו ובפרק כילד לולין (לקמן דף עז.) משמע דדרים לה ממשמעות למועדו דתניא ודבר משה את מועדי ה' מה ת"ל לפי שלא מלינו בכל התורה שנאמר בהן מועדו אלא בפסח ותמיד מועדו אפילו בטומאה אמר קרבנות מנין משמע ממשמעות' למועדו דרים ועוד דקאמר התם וגריכי דאי כתב רחמנא תמיד שכן תדיר וכליל אבל פסח לא ואי כתיב פסח שכן כרת ואי מגזירה שוה ילפינן מה לריך לגריכותא הא לישנא מועדו דתמיד משוס טומאה ודפסח משוס שבת אלא ואלא ממשמעותא למועדו דרים[ט] וע"כ מנאי היא ועוד בפ' ר' ישמעאל במנחות (דף עב.) דרים שמי הלחם[ז] דאמר שבת מתקריב תקריב אפילו בשבת ואפילו בטומאה ולפי שמעתין מאי למילף בג"ם למועדו מפסח ותמיד או ממשמעותא כמו בכילד לולין (לקמן דף עז.):

תוחב לו בצמרו. ומ"ת[י] והא בעי כלי שרת כדילפינן בפ' דם חטאת (זבחים דף נז:) ויקח את המחתה ואין לומר שהקדישוס השתא משמע דשמעתין דים ליסור רשות הרבים בירושלים ושאר לחמרינן בפ' קמא דעירובין (דף ו:) ירושלים אלמלא דלתותיה נעשות בלילה חייבין עלי' משוס רשות הרבים ואלו דוקא נעשות אלא רחוות לנעול כדמסיק התם ותירץ ר"י דהכא לאחר שנפרלו בה פרלות וכי האי גוונא משני בפרק בתרא דעירובין (דף קא.) אמילתא אחריתי[כ]:

מה לתמיד שכן תדיר. ותימה ונילף מדנייהו דתמיד ומילה או משמי הלחם (גרידא[מ]) דלמו שבת: והא אמר לו רבי עקיבא או חלוף. או מי אחליף הדין, דפשיטא לי דהזאה מעכבא, וילפינן בקל וחומר מינה לשחיטה שמעכב: במועדו. ויעבו בני ישראל את הפסח במועדו: הבא לי מועד לאלו. שיהא זמן קבוע להן כמה שקבוע לשחיטה, הילכך כיון דלא קדיע להו זימנא ומלי למיעבד להו מאתמול לא דחו, והזאה נמי לאו מגופיה דפסח היא ולא כתיב בה מועד[ג]: גמ' הלכה זו. שפסח דוחה שבת: בני בתירה. נשיאים היו: אמר להן. הלל: וכי פסח אחד יש לנו שדוחה את השבת, והלא יותר ממאתים פסחים יש לנו שדוחין את השבת. כלומר יותר ממאתים קרבנו' ים שדוחין שבת בשנה, ממשיס שבתות השנה, בכל שבת ושבת מרבעה כבשים שניס לתמידים ושניס למוספין, הרי מאתים, לבד שבת שבתוך פסח ובתוך החג שקריבין בהן מוספי היום, שבעת טלאים בפסח ומרבעה עשר לחג: מה מועדו האמור בתמיד. ולקמיה פריך תמיד גופיה מנא להו: והיה יושב ודורש. כדרך שהגשיא עושה: מקנטרין. לשון קניטה ועלגון קוגט"נדיל[ג] בלע"ז: מהו. הבאת סכין ביום דוחה, דהא מפסר למיעבד מאתמול, ומה יעשה:[ד] שמעתי ושבחתי. לקמן מפרש טעמא: בני נביאים הן. ותרלו מה יעשו: למחר. מרבעה עשר בשבת: שפסחו טלה תחב לו בצמרו. את הסכין: ומי שפסחו גדי. שאין לו למר אלא איער, שאין יכול לתוחבו בלמרו, תחב לו בין קרניו, ואין זה משאוי לעבור עליו משוס שבילת בהמתו, דלאו אורחיה בכי האי מלאכה, ובעניין זה הביאו סכיניהן: ראה. הלל זה המעשה שעשו: ונזכר הלכה. כך שמעתי[ה]: כך מקובלני. שכך הלכה כמו שעשו אלו: פסח נמי כתיב ביה במועדו. ולא שמעת לי' מיניה, ומתמיד ילפת ליה, אלא על כרחיך מדבעית למילף מתמיד לא משמע להו[ו] דחיית שבת, דאמרי במועדו דקאמר בזמן התירה קאמר, הכא בתמיד נמי לא משמע להו, ומנא ליה: אלא אמר קרא. במוספין, עולת שבת בשבתו על עולת התמיד, לבד מעולת התמיד, אלמא תמיד נמי דחי: אמר מר ועוד קל וחומר בו' ופרכוה. מהא פירכא, שכן כליל שכן תדיר: וכי מאחר דגמיר. מרבותיו שגזירה שוה זו לכך נאמה, דקיימא לן מין אחד מכל דן גזירה שוה מעלמו אלא אם כן נתקבלה ונאמה מסיני, דלילמא קרא למילתא אחריתי אתא, וכיון דהוא כך קיבל הרי הוא כמו שנאמר בגופו בסיולם, ולמה ליה קל וחומר שהוא דבר שברת מדעתו ומלבו: הבי קאמר נהי דגזירה שוה לא גמריתו. מרבותיכס, גזירה שוה לריכא רב דאין אחד מכל דן גזירה שוה מעלמו אלא אם כן למדה מרבו, אלא קל וחומר כו': אמרו לו קל וחומר. למית ניה לא דיינין, דפריכא הוא כדאמרן שכן תדיר: והא

[ז] אמר לו רבי עקיבא או חלוף מה אם הזאה שהיא משום שבות אינה דוחה את השבת שחיטה שהיא משום מלאכה אינו דין שלא תדחה את השבת אמר לו ר' אליעזר עקיבא עקרת מה שכתוב בתורה [א] במועדו בין בחול בין בשבת אמר לו רבי הבא לי מועד לאלו במועד לשחיטה [ב] כלל [ג] אמר רבי עקיבא כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת אינה דוחה את השבת שחיטה[ד] שאי אפשר לעשותה מע"ש דוחה את השבת: גמ' תנו רבנן הלכה זו נתעלמה מבני בתירא [ה] פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת שכחו ולא ידעו אם פסח דוחה את השבת אם לאו אמרו כלום יש אדם שיודע אם פסח דוחה את השבת אם לאו אמרו להם אדם אחד יש שעלה מבבל והלל הבבלי שמו ששימש שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון ויודע אם פסח דוחה את השבת אם לאו שלחו וקראו לו אמרו לו כלום אתה יודע אם הפסח דוחה את השבת אם לאו אמר להם וכי פסח אחד יש לנו בשנה שדוחה את השבת והלא הרבה יותר ממאתים פסחים יש לנו בשנה שדוחין את השבת אמרו לו מנין לך אמר להם נאמר [א] מועדו בפסח ונאמר [ב] מועדו בתמיד מה מועדו האמור בתמיד דוחה את השבת אף מועדו האמור בפסח דוחה את השבת ועוד ק"ו הוא ומה תמיד שאין ענוש כרת שאין עונש כרת אינו דין שדוחה את השבת [ו] מיד הושיבוהו בראש ומינוהו נשיא עליהם והיה [ח] דורש כל היום כולו בהלכות הפסח התחיל מקנטרן בדברים אמר להן מי גרם לכם שאעלה מבבל ואהיה נשיא עליכם עצלות שהיתה בכם שלא שמשתם שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון אמרו לו ר' שכח ולא הביא סכין מע"ש מהו אמר להן הלכה זו שמעתי ושכחתי אלא הנח להן לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן למחר[ט] מי שפסחו טלה תוחבו בצמרו מי שפסחו גדי תוחבו בין קרניו [י] ראה מעשה ונזכר הלכה ואמר [א] כך מקובלני מפי שמעיה ואבטליון. אמר מר נאמר מועדו בפסח ונאמר מועדו בתמיד מה מועדו האמור בתמיד דוחה את השבת אף מועדו האמור בפסח דוחה שבת ותמיד גופיה מנלן דדחי שבת אילימא משום דכתיב ביה במועדו פסח נמי הא כתיב ביה מועדו אלא מועדו לא משמע ליה הכא נמי מועדו לא משמע ליה אלא אמר קרא [ג] עולת שבת בשבתו על עולת התמיד מכלל [עולה] דתמיד קרבה בשבת. אמר מר ועוד ק"ו ומה תמיד שאין ענוש כרת דוחה את השבת פסח שענוש כרת אינו דין שדוחה את השבת איבא למיפרך מה לתמיד שכן תדיר וכליל ק"ו אמר להו ברישא ופרכוה והדר אמר להו גזירה שוה וכי מאחר דגמר גזירה שוה ק"ו למה לי אלא לדידהו קאמר להו בשלמא גזירה שוה לא גמריתו [ט] דאין אדם דן גזירה שוה מעצמו אלא ק"ו דאדם דן מעצמו איבעי לכו למידן אמרו ליה קל וחומר פריכא הוא: אמר מר למחר מי שפסחו טלה תוחב לו בצמרו גדי תוחב לו בין קרניו והא

אוצר החכמה

19/06/2018 אהח

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) עבודה זרה דף מו:, ג) לקמן סט: [שבת קל. יבמות יד. מנחות עב. ע.], ג) [עיין פירש"י לקמן סט: ד"ה כלל], ד) עי' תוס' יבמות ו: סוד"ה טעמא ועי' תוס' חולין יא. ד"ה דמנח, ה) [תוספתא פרק ז], ו) שבת מליעא פה., ז) [סנהדרין דף פב.], ח) [נדה יט:], ט) וכ"ה בירושלמי פרק ז ה"ד, י) [עיין תוספות זבחים מז. ד"ה מיזהו ותוספות חולין ג. ד"ה כגון], כ) [וע"ע תוספות שבת מליעא נג: ד"ה דנפול].

הגהות הב"ח

(ס) גמ' והיה יושב ודורש כל היום:

תורה אור השלם

א) וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַפֶּסַח בְּמוֹעֲדוֹ: [במדבר ט, ב]

ב) צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אֶת קָרְבָּנִי לַחְמִי לְאִשַּׁי רֵיחַ נִיחֹחִי תִּשְׁמְרוּ לְהַקְרִיב לִי בְּמוֹעֲדוֹ: [במדבר כח, ב]

ג) עֹלַת שַׁבָּת בְּשַׁבַּתּוֹ עַל עֹלַת הַתָּמִיד וְנִסְכָּהּ: [במדבר כח, י]

הגהות וציונים

ס] בירושלמי מוכח שכל הסיפור היה בשב"ק עצמו והגירסא שם מיד במקום "למחר" ועיין רש"ש: ג] במועדו (רע"ב): ד] להצר (רש"י מ"ב יד כו): ה] ד"ה שמעתי ליתא בכת"י, וכן ליתא ברש"י שבע"י וכ"ה ישר (דק"ס): ו] בדפו"י הד"א עם הדיבור הקודם ולפנינו ע"פ מהרש"ל (דפו"ר), ואולי צ"ל דיבור חדש כך מקובלני. כך שמעתי שכך הלכה וכו'. ואפשר שרש"י גרס בגמ' כגי' הירושלמי כך שמעתי במקום כך מקובלני, ולפי"ז "כך שמעתי" הוא ד"ה: ז] יש להוסיף מבמועדו (באה"מ): ח] האי דרשה אקצירת העומר קאי ע"ש (גליון): ט] [משתי הלחם וחד מהנך כצ"ל מהרש"א] (גליון) עיין רש"ש שכתב שהמהרש"א מוחק רק מילת "גרידא" ואינו מוסיף כלום:

עין משפט נר מצוה

ב א מיי' פ"ו מהלכות קרבן פסח הל' יט:

רבינו חננאל

ת"ר הלכה זו נתעלמה מבני בתירא פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת אמרו לו להלל הזקן פסח דוחה את השבת או לא אמר להו וכי פסח אחד יש לנו שדוחה את השבת והלא יותר ממאתים פסחים דוחין את השבת כו'. ירושלמי אית תנא תני מאה פסחים [אית תנא תני מאתים] אית תנא תני שלש מאות. מאן דתני מאה תמידין [של] שבת. מאן דתני מאתים תמידין ומוספין של שבתות. מאן דתני ג' מאות מוסיף של ראשי חדשים ושל ימים טובים וכו'. **אמר מר נאמר במועדו בפסח ונאמר במועדו בתמיד** מה זו דוחה שבת דכתיב עולת שבת בשבתו על עולת התמיד אף פסח דוחה שבת וכו' ועוד קל וחומר וכו'. **הכי קאמר להו נהי גזרה שוה לא גמיר לכו** דאין אדם דן גזרה שוה מעצמו אא"כ [קבל] קבלה מאבותיו אבל היה לכם לדון קל וחומר מעצמכם. אמרו [לו] ק"ו איכא למיפרך מה לתמיד שכן כליל שכן תדיר. **מינוהו נשיא עליהן** התחיל לקנתרן ומפני שנתיהר נתעלמה ממנו הלכה מכאן אמר רב שכל המתיהר אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו מהלל.

משנת ראשונים

שכחו ולא ידעו אם פסח דוחה את השבת אם לאו. ירושלמי אמר ר' אבין והלא אי אפשר לשני שבועות שלא יחול ארבעה עשר בשבת ולמה נעלמה הלכה מהם כדי ליתן גדולה להילל. **[תוספות רי"ד]**

והלא הרבה יותר ממאתים פסחים יש לנו בשנה שדוחין את השבת. ירושלמי אית תנא תני מאה ואית תנא תני מאתים ואית תניא תני שלש מאות מאן דאמר מאה תמידין ומ"ד מאתים תמידין ומוספי שבתות ומ"ד שלש מאות תמידין ומוספי שבתות ושל ימים טובים ושל ר"ח ושל מועדות. **[תוספות רי"ד]**

שלא שמשתם שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון. ונראה שפירוש זה השם הוא, אב קטנים, כי הקטנים נקראים טליי בלשון תלמוד, ליתו טליי וטליית' בפרק חרש (יבמות קיד.) ובראשון ממגילה (ה:) כד הוינא טלייא, ובראשון מסנהדרין נצחו טלייא, ולפי שהוא אב בית דין קראוהו אבטליון, כלומר אבי קטנים. שכן אמרו בפרק השולח (גיטין לז.) ובפרק שור שנגח ארבעה וחמשה, (בבא קמא לז.) רבן גמליאל ובית דינו, אביהם של יתומים הוא. **[מגן אבות לרשב"ץ, אבות א, י]**

למחר מי שפסחו טלה תוחבו בצמרו. מוכיח מיכן שבי"ג בניסן שאלו אותו על הסכינין וא"כ למה לא הכריזו שיביאום מהיום וי"ל דכבר הי' סמוך לחשיכה מפני שהי' יושב ודורש בה' פסח כל היום כולו. **[תוספות רי"ד]** **מי שפסחו גדי תוחבו בין קרניו.** וטעמא דמילתא דכיון ששחיטה כשרה בזרים כל אחד בסכינו הוא שוחט, ומיהו יש לדחות דהתם דילמא כל אחד ואחד היה מקדיש סכינו מאתמול. **[הרשב"א, חולין ג.]** **דאין אדם דן גזירה שוה מעצמו.** ונראה מדברי רש"י ז"ל בפרק לולב הגזול ולאו דוקא ג"ש דכל המדות נמי לא ניתנו לידרש מעצמן חוץ מקל וחומר בלבד, והתוספות ז"ל הקשו עליו ואמרו שם דכל המדות אדם דן מעצמו חוץ מגזירה שוה. **[הליכות עולם שער רביעי פרק ב]**

והא קא עביד עבודה בקדשים בהלל. בירושלמי [ד] מפרש טעמין לאחר לכל עבודה שלאורך הקרבן אין דוחין מפני שהיכי דלא חשיב עבודה מידי לגרוכה לפסלה ה"נ לא חשיב עבודה להתחייב במעילה ומייתי הא דתנן בפסחים פרה (פ"ג מ"ג) רכב עליה ותלה בזנבה ועבר בה את הנהר קיפל עליה את המוסרה נתן טליתו עליה פסולה אבל קשרה במוסרה עשה לה סנדל בשביל שלא תחליק פירש טליתו עליה מפני הזבובים כשירה זה הכלל כל שהוא לגרכה כשירה: **מביאה** בשהיא חולין לעזרה. בפ' המוכר את הספינה (ב"ב דף פט:) גבי קונה שתי חילוות פריך ליחוש דילמא לאו בכורים נינהו וקא מעייל חולין לעזרה ובהזרוע (חולין דף קל.) נמי דקאמר טעמא דכ' רחמנא זה הא לאו הכי ה"א חולין מיידין בחזה ושוק הא בעי תנופה והיכי ליעבד לינפינהו לפני ה' כתיב ומי מגוושי קא מעייל חולין לעזרה התם ולמי אסור שעושה בהן תנופה כדרך שעושה בקרבן אבל הכא שמכניס טלה חולין בעזרה ומינו עושה שוס דבר שעושה בקרבנות שיראה כמקרי חולין לגבוה שרי כדאשכחן בהקומץ רבה (מנחות דכ"ח:) שהיו מוכלי חולין בעזרה כדי לאכול מנחות על השבע: **מחמר** בלאחר יד הוא. ה"מ לשנויי כשהוא מהלך מניחו עליו וכשהוא עומד נוטלו הימנו דכי האי גוונא שרי בריש מי שהחשיך (שבת ד' קנג.): **בלאחר** יד נמי אסור מדרבנן. הוי מלי למיפרך הלא משתמש בנעלי חייס לאסור מדרבנן [ה]: **הנח** להו לישראל. ואס תאמר והא במתניתין אסר שבות דרבנן כיון דאפשר לעשות מערב שבת וים לומר שבות בהמתו קיל משבות עלמו [ו]: **ואין** ציבור נדחין. תימה דהכא לא ממעטינן מחיש שלא רוב ישראל ובפ"ק דסנהדרין (דף טו:) דרשינן והולאת את החיש ההוא חיש ואשה אתה מוציא לשעריך ואי אתה מוציא כל העיר כולה לשעריך ואיכא דממעט התס שבטו וי"ל דשאני התס דמצינו שחלק בעיר הנדחת ח"נ טובא חיש ואשה כתיבי התס [ז]: **אלא** אמר ריש לקיש וישלחו מן המחנה. תימה לרשב"ש לדרים לקיש הניחא לרבי יהודה שלא לרבי שמעון דאמר לקמן [ח] להכי כתב רחמנא טמא מת זב ומצורע לפי שחלוקים בטילות מחנות פסח דדחי טומאה מנא ליה:

הכתוב

והא עביד מלאכה בקדשים. ועובר משום לא תעבוד בבכור (דברים טו) : דעבדי בהלל. הלא מקדשי לקרבן עד למייתי להו לעזרה: לא מעל. הלא היה שהות בין הקדישה לשחיטה שיבאו בה לידי מעילה: דתנן לא מקדישין וכו'. בסמכת בילה, והיינו הקדישו פסחיהן הלו בשבת: הני מילי. לתין מקדישין: חובות הקבוע לתן זמן. לבו ביום, שפיר דמי, דהוחיל ונשחטין היום יכול להקדישן היום: פסחו. ליכא למימר ביום טוב, לתין פסח קרב ביום טוב, ומגיגה ליכא למימר בשבת: מחמר. לא קרי הלא בהמה הנושאת משוי והוא מנהיגה, קרי לי' מחמר ומוזהר עליו, בפ' מי שהחשיך [ט]: בלאחר יד. שתין דרך טלה לשאת משוי: שיש לו היתר מן התורה. כגון זה שהיו גמול הלא כלאחר יד, ותין כתן הלא שבות, ואפילו שבות דידים לא תמיר כשאר שבות, דכל כלאחר יד לא שכיחא: במקום מצוה. כי האי גוונא למעכב מפשה: עד שקמתי דבורה. יהכרא [י], שהיתה מפללת המנהיגים שלפניה ומתפארת לעלמה: עורי עורי דבורה. שנשתקה מחמת סילוק נבואתה: קחו לי מנגן. להעדיר כעסו שכעס על יהורס: ותהי עליו יד. מכלל דלאחתלק: לא בחר. משמע מעולס, הכל מאשתיהו משמע השתא מאשתיהו, מפני שהוא רגון מאשו, מכלל שמתחלה נבחר. ומע"ג דהאי מעשה דמשיחה קדיס לרגזנות, מיהו לא מצינו בו דופי הלא זה בלבד, ומפני שגלוי לפניו שהוא רגון מאשו: דדחו טומאה מנא לן. הויל ומועדו לא משמע (להו [יא]), מנא לן דלמחו, ותן קיימת לן דלמחו טומאה בכילד לולין (דף עו:): פסח מקרי קרבן ליבור, דאשי בכנופיא, בתידך פירקין (דף עו:): זבין ומצורעין. תמורין מטמאי מתים, שהרי טומאה יולאה עליהן מגופן, הלא על כרתיך כי מילטריך זב ומצורע להיכא דתין טומא מת משתלח מילטריך: הלא

והא קא עביד עבודה בקדשים [א] כהלל דתניא [ב] אמרו עליו על הלל מימיו לא מעל אדם בעולתו אלא מביאה חולין לעזרה ומקדישה וסומך ידו עליה ושוחטה פסח בשבת היכי מצי מקדיש ליה [ג] והתנן אין [ב] מקדישין ואין מעריכין ואין מחרימין ואין מגביהין תרומה ומעשרות כל אלו ביום טוב אמרו קל וחומר בשבת הני מילי בחובות שאין קבוע להן זמן אבל בחובות שקבוע להן זמן מקדישין [ג] דאמר רבי יוחנן [ג] מקדיש אדם את פסחו בשבת וחגיגתו ביו"ט. והלא מחמר מחמר כלאחר יד מחמר כלאחר יד נמי נהי דאיסורא דאורייתא ליכא איסורא מדרבנן מיהא איכא היינו דקא בעי [ד] מיניה דבר שיש לו היתר מן התורה ודבר שבות עומד לפניו לעקרו כלאחר יד במקום מצוה מאי אמר להן הלכה זו שמעתי ושכחתי אלא הניחו להן לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן: אמר רב יהודה אמר רב כל המתיהר אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו מהלל דאמר מר התחיל מקנטרן בדברים וקאמר להו הלכה זו שמעתי ושכחתי אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו [ה] ממשה דכתיב [ו] ויקצוף משה על פקודי החיל וגו' וכתיב [ז] ויאמר אלעזר הכהן אל אנשי הצבא הבאים למלחמה זאת חוקת התורה אשר צוה ה' את משה וגו' מכלל דמשה איעלם מיניה אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו מאלישע דכתיב [ח] לולי פני יהושפט מלך יהודה אני נושא אם אביט אליך ואם אראך וגו' וכתיב [ט] ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה' וגו' אמר רבי מני בר פטיש כל שכועס אפילו פוסקין עליו גדולה מן השמים מורידין אותו מנלן מאליאב שנאמר [י] ויחר אף אליאב בדוד ויאמר למה [זה] ירדת ועל מי נטשת מעט הצאן ההנה במדבר אני ידעתי את זדונך ואת רוע לבבך כי למען ראות המלחמה ירדת וכי אזל שמואל לממשחינהו בכלהו כתיב [יא] לא בזה בחר ה' ובאליאב כתיב [יב] ויאמר ה' אל שמואל אל תביט אל מראהו ואל גבה קומתו כי מאסתיהו מכלל דהוה רחים ליה עד האידנא: אשכחן תמיד ופסח דדחו שבת דדחו טומאה מנא לן אמרי כי היכי דילוף פסח מתמיד לענין שבת הכי נמי דילוף תמיד מפסח לענין טומאה ופסח גופיה מנא לן אמר רבי יוחנן דאמר קרא [יג] איש איש כי יהיה טמא לנפש [יד] איש נדחה לפסח שני ואין ציבור נידחין לפסח שני אלא עבדי בטומאה. אמר ליה ר"ש בן לקיש לרבי יוחנן אימא איש נדחה לפסח שני ציבור לית להו תקנתא לא בפסח ראשון ולא בפסח שני אלא אמר רבי שמעון בן לקיש מהכא [טו] וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש יאמר טמאי מתים ואל יאמר זבין ומצורעין ואני אומר אם טמאי מתים משתלחין זבין ומצורעין לא כל שכן אלא

עין משפט נר מצוה

ג א מיי' שם:
ד ב מיי' פכ"ג מהלכות שבת הלכה יד סמג לאוין סה עה טור שו"ע או"ח סימן שלט סעיף ד וסימן תקכ"ד סעיף ג:
ה ג מיי' שם הלכה יד ופ"ל מהלכות ק"פ הלכה יט סמג עשין רנג:
ו ד מיי' פ"ג מהלכות לשון הלכה ג:
ז ה מיי' פ"ל מהלכות תמידין הלכה ז:

רבינו חננאל

ואם נביא נבואתו מסתלקת ממנו מדבורה דכתיב חדלו פרזון בישראל חדלו עד שקמתי דבורה שקמתי אם וגו' וכתיב עורי עורי דבורה עורי עורי דברי שיר וגו': **אמר ר"ש בן לקיש כל הכועס** אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו ממשה דכתיב ויקצוף משה על פקודי החיל וגו' וכתיב ויאמר אלעזר [הכהן] וגו' מכלל דאיעלם ממשה רבינו. **אם נביא הוא** נבואתו מסתלקת ממנו מאלישע דכתיב לולי פני יהושפט מלך יהודה אני נושא אם אביט אליך וגו' וכתיב ועתה קחו לי מנגן וגו' מכלל שנסתלקה הנבואה מעליו. וכן הכועס אפי' [אם] פסקו לו גדולה מן השמים מורידין אותו ממנו מאליאב אחי דוד שנאמר ויחר אף אליאב בדוד וגו': **תניא אמר להם מקובל אני** מרבותי שהפסח דוחה השבת ולא פסח ראשון אלא אפילו פסח שני ולא פסח צבור אלא אפילו פסח יחיד אמרו לו מה יהא על העם ששכחו להביא סכינם מאתמול לשחוט פסחיהם כו'. **וסליקא** כיון דפסח חובה הקבוע להם זמן הוא שרי להקדיש ולהקריב בשבת לפיכך מי שהיה פסחו טלה תחב הסכין בצמרו ומי שהיה פסחו גדי תחב הסכין בין קרניו והביאום לעזרה. **ומקשינן והא עבדין עבודה בקדשים** ופרקי' קודם שהקדישום הביאום לעזרה ואח"כ הקדישום שלא יתיראו כעושי מלאכה בקדשים. ואע"ג שנראין כמחמר אחר בהמתו בשבת הא אסיקנא כלאחר יד הוא שהוא שלא כדרך המחמרין. שכל העושה בשבת דבר שאינו כדרך מלאכה מחמר כלאחר יד מקרי ופטור כדתנן המוציא לאחר ידו או ברגלו כו' ואע"פ שמן התורה פטור מדרבנן אסור הוא. **והכי** קא **מיבעיא להו לבני בתירא** ושאלו מהלל דבר המותר מן התורה ודבר שבות כלאחר יד עומד בפניו לעכבו במקום מצוה שרי או לא אמר להם הניחו להן לישראל אם הן אינם נביאים בני נביאים הם. **נתברר** כי התמיד והפסח מן התורה דחו שבת. **אבל דדחו טומאה מנא לן** אמרינן יליף תמיד מפסח. פסח גופיה דדחי טומאה מנא לן אמר ר' יוחנן פסח משום דכתיב איש איש כי יהיה טמא לנפש וגו' איש נדחה לפסח שני ואין צבור נדחין לפסח שני אלא עושין בטומאה. **ודחה ר"ל** להא דר"י ואמר הוא מהכא וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וגו'.

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) [נדרים טו:], ג) בילה לו:, ג) שבת קמח:, ל) [מנחות לכי נתן פרק ח'], ה) [חולין כט.], ו) [דף קנג:], ז) ה"א דף לט:, ח) [ועיין תוספות בילה כ: ד"ה והכיל ותוספות נבע בתרע פע: ד"ה ודילמא ותוספות מנחות כח: ד"ה חולין ודף פ: ד"ה וכי ותוספות חולין קל: ד"ה מי ותוספות תמורה כג. ד"ה חולין], ט) שבת קנד:, י) עיין שבת קנג:, כ) [וע"ע תוספות חולין כט. ד"ה חיש], ל) סד ע"א.

גליון הש"ס

גמ' דכתיב ויקצוף משה. עי' תוספת פניס מלילות פ"ב סימן כ"ט:

הגהות וציונים

א] בכת"י בעו: ב] "וגו'" ליתא בכת"י: ג] בכת"י אמר ר"ל וכ"ה בע"י ובאה"ת ויילקוט פר' מטות ובר"ח: ד] יש להוסיף היא (באה"מ): ה] [צ"ל ליה] (גליון):

ליקוטי רש"י

כהלל. דמקדישה בעזרה דמו לא אמי בה לידי מעילה [נדרים ט ע"ב]. מביאה חולין לעזרה. לאו בעזרה ממש אסור להביא חולין לעזרה אלא בפתח העזרה [שם ד"ה]. אין מקדישין. הקדשות. ואין מעריכין. ערכך עלי ונותן כפי שניס כמו שכתוב בפרשת ערכין (ויקרא כז). ואין מחרימין. הרי בהמה זו חרם ומתס חרמיס לגבוה הבית [ביצה לו ע"ב]. הני מילי בחובות שאין קבוע להן זמן. הא דקתני אין מקדישין בחובות שאין קבוע להן זמן קאי אאין הקרבנות דומה שבת [שבת קמח: ד"ה הא]. מקדיש אדם את פסחו בשבת. אס אל י"ל בשבת. וחגיגתו ביו"ט. ביום הקרבתה מותר להקדיש ומע"ג למען אלו הן מסוס שבות אין מקדישין הני כיון להקרבתן דומה קדושתן לומה [שם].

תורה אור השלם

א) חָדְלוּ פְרָזוֹן בְּיִשְׂרָאֵל חָדָלוּ עַד שַׁקַּמְתִּי דְּבוֹרָה שַׁקַּמְתִּי אֵם בְּיִשְׂרָאֵל: [שופטים ה, ז]

ב) עוּרִי עוּרִי דְּבוֹרָה עוּרִי עוּרִי דַּבְּרִי שִׁיר קוּם בָּרָק וּשְׁבֵה שֶׁבְיְךָ בֶּן אֲבִינֹעַם: [שופטים ה, יב]

ג) וַיִּקְצֹף מֹשֶׁה עַל פְּקוּדֵי הֶחָיִל שָׂרֵי הָאֲלָפִים וְשָׂרֵי הַמֵּאוֹת הַבָּאִים מִצְבָא הַמִּלְחָמָה: [במדבר לא, יד] ד) וַיֹּאמֶר אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֶל אַנְשֵׁי הַצָּבָא הַבָּאִים לַמִּלְחָמָה זֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה יְיָ אֶת מֹשֶׁה: [במדבר לא, כא] ה) וַיֹּאמֶר אֱלִישָׁע חַי יְיָ צְבָאוֹת אֲשֶׁר עָמַדְתִּי לְפָנָיו כִּי לוּלֵי פְּנֵי יְהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה אֲנִי נֹשֵׂא אִם אַבִּיט אֵלֶיךָ וְאִם אֶרְאֶךָּ: [מלכים ב ג, יד] ו) וְעַתָּה קְחוּ לִי מְנַגֵּן וְהָיָה כְּנַגֵּן הַמְנַגֵּן וַתְּהִי עָלָיו יַד יְיָ: [מלכים ב ג, טו] ז) וַיִּשְׁמַע אֱלִיאָב אֲחִיו הַגָּדוֹל בְּדַבְּרוֹ אֶל הָאֲנָשִׁים וַיִּחַר אַף אֱלִיאָב בְּדָוִד וַיֹּאמֶר לָמָּה זֶּה יָרַדְתָּ וְעַל מִי נָטַשְׁתָּ מְעַט הַצֹּאן הַהֵנָּה בַּמִּדְבָּר אֲנִי יָדַעְתִּי אֶת זְדֹנְךָ וְאֵת רֹעַ לְבָבְךָ כִּי לְמַעַן רְאוֹת הַמִּלְחָמָה יָרַדְתָּ: [שמואל א יז, כח] ח) וַיִּקְרָא יִשַׁי אֶל אֲבִינָדָב וַיַּעֲבִרֵהוּ לִפְנֵי שְׁמוּאֵל וַיֹּאמֶר גַּם בָּזֶה לֹא בָחַר יְיָ: וַיַּעֲבֶר יִשַׁי שַׁמָּה וַיֹּאמֶר גַּם בָּזֶה לֹא בָחַר יְיָ: [שמואל א טז, ח-ט] ט) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל שְׁמוּאֵל אַל תַּבֵּט אֶל מַרְאֵהוּ וְאֶל גְּבַהּ קוֹמָתוֹ כִּי מְאַסְתִּיהוּ כִּי לֹא אֲשֶׁר יִרְאֶה הָאָדָם כִּי הָאָדָם יִרְאֶה לַעֵינַיִם וַיְיָ יִרְאֶה לַלֵּבָב: [שמואל א טז, ז] י) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בִדְרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶּסַח לַיְיָ: [במדבר ט, י] כ) צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִשַׁלְּחוּ מִן הַמַּחֲנֶה כָּל צָרוּעַ וְכָל זָב וְכֹל טָמֵא לָנָפֶשׁ: [במדבר ה, ב]

אלו דברים פרק ששי פסחים

מקשה הגמרא, **וְהָא** - והרי כשמניח את הסכין על בהמת הקרבן, **קָא עָבִיד עֲבוֹדָה** - משתמש **בְּקָדָשִׁים** הוא, וזה אסור כפי שנלמד מהכתוב (דברים טו יט) 'לֹא תַעֲבֹד בִּבְכוֹר שׁוֹרֶךָ'[א]. מתרצת הגמרא, אותם שעשו כן, נהגו בזה **כְּפִי** שנהג תמיד **הִלֵּל** עצמו לעשות בהבאת קרבנותיו. **דְּתַנְיָא** בברייתא, **אָמְרוּ עָלָיו עַל הִלֵּל, מְיֻמָּיו לֹא מָעַל אָדָם בְּעוֹלָתוֹ** - מעולם לא נכשל אדם באיסור מעילה בקרבן עולה של הלל[ב]. משום שלא היה מקדישה מחוץ לעזרה, **אֶלָּא** היה **מְבִיאָהּ** [-את הבהמה] כשהיא עדיין **חוּלִּין, לָעֲזָרָה**[ג], **וּמַקְדִּישָׁהּ, וְסוֹמֵךְ יָדוֹ עָלֶיהָ**[ד] **וְשׁוֹחֲטָהּ**, ונמצא שבזמן הקצר שבין הקדשתה לשחיטתה לא היתה שהות למעול בה. ואף כאן הוקדשו הבהמות לקרבן פסח רק משהובאו לעזרה, ולפיכך יכלו להניח עליהן את סכיניהם בעודן חולין[ה].

הגמרא שבה ומקשה על תירוץ זה, **פֶּסַח בַּשַּׁבָּת הֵיכִי מָצֵי מַקְדֵּישׁ לֵיהּ** - כיצד יכלו להקדיש את פסחיהם בשבת, **וְהָתְנַן** במשנה בביצה (לו:), **אֵין מַקְדִּישִׁין** הקדשות לשמים ביום טוב, **וְכֵן אֵין מַעֲרִיכִין** - לומר 'ערכי' או 'ערך פלוני עלי'[ו], **וְאֵין מַחֲרִימִין** - לומר 'הרי בהמה זו חרם'[ז], **וְאֵין מַגְבִּיהִין** - אין מפרישים מן הפירות **תְּרוּמָה וּמַעֲשְׂרוֹת**[ח]. ומסיימת המשנה, **כָּל אֵלּוּ** האיסורים, **בְּיוֹם טוֹב אָמְרוּ** אותם, **וְקַל וָחוֹמֶר** שהם אסורים **בַּשַּׁבָּת** שחמורה ממנו[ט]. ואם כן קשה מה שאמרנו לעיל שהוקדשו הבהמות רק משהובאו לעזרה בשבת[י]. מתרצת הגמרא, **הָנֵי מִילֵּי** שאסור להקדיש בשבת, **בְּחוֹבוֹת** [-קדשים] **שֶׁאֵין קָבוּעַ לָהֶן זְמַן** להקרבתן, כגון חטאות ואשמות, **אֲבָל בְּחוֹבוֹת שֶׁקָּבוּעַ לָהֶן זְמַן**, כגון פסח, **מַקְדִּישִׁין** אותן ביום הקרבתן אפילו כשחל בשבת, שמאחר שהקרבתן דוחה את השבת, אף הקדשתן כן[יא]. וכמו **דְּאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, מַקְדִּישׁ אָדָם אֶת פִּסְחוֹ בַּשַּׁבָּת** שחל בה ערב פסח, **וְאֶת קִרְבַּן חֲגִיגָתוֹ**[יב] **בְּיוֹם טוֹב**[יג].

מוסיפה הגמרא להקשות, כיצד הוליכו את הבהמות ברשות הרבים כשהסכינים עליהם, **וַהֲלֹא** המנהיג בשבת בהמה ארבע אמות ברשות הרבים כשמוטל עליה משאוי, עובר על איסור 'מְחַמֵּר'[יד]. מתרצת הגמרא, הדבר מותר משום שבאופן זה הרי הוא **מְחַמֵּר כְּלְאַחַר יָד** - בשינוי מהדרך הרגילה, שכן אין הדרך להטיל משאוי על טלה[טו]. שבה הגמרא ומקשה, **מְחַמֵּר כְּלְאַחַר יָד נַמִּי** - גם כן, **נֵהֵי דְּאִיפּוֹרָא דְּאוֹרַיְיתָא לֵיכָּא** - אמנם איסור תורה אין בזה, אך **אִיפּוֹרָא מִדְּרַבָּנָן מִיהָא אִיכָּא** - על כל פנים יש, ואם כן עדיין קשה, כיצד הותר הדבר[טז]. מתרצת הגמרא, אכן, **הַיְינוּ דְּקָא בָּעֵי מִינֵּיהּ** - זה מה ששאלו בני בתירא את הלל, האם ניתן להתיר להביא את הסכין באופן זה. ושאלתם היתה, מה הדין כשיש **דָּבָר** [-מעשה] **שֶׁיֵּשׁ לוֹ הֶיתֵּר מִן הַתּוֹרָה** - שמן התורה הוא מותר, **וְדָבָר שְׁבוּת עוֹמֵד לְפָנָיו** - וכדי לעשותו צריך לעבור על איסור שבות, והוא רוצה **לְעָקְרוֹ** - לעבור עליו **כְּלְאַחַר יָד** - בשינוי, ועושה זאת **בִּמְקוֹם מִצְוָה** - לצורך מצות הקרבת הפסח, **מַאי** - האם זה מותר[יז]. **וְאָמַר לָהֶן** הלל, **הֲלָכָה זוֹ**

א. **רש"י** (ד"ה והא). והמאירי (ד"ה ממה) הוסיף, שכל הקדשים נכללו באיסור זה, וכן מצינו בספרי (רלה פ' קמד). אמנם רבינו חננאל (ד"ה ומקשינן) פירש, שכאן האיסור הוא רק מדרבנן, **שנראה** כעושה מלאכה בקדשים [ויתכן שכוונתו כפי שהביאו התוספות (ד"ה והא) מהירושלמי שאין כאן איסור עבודה בקדשים, ראה בהערה להלן, וסבר שמכל מקום מדרבנן - אחנה].

ב. **אפור** להדיוט ליהנות מקדשי ה', בין מדברים הקרבין על גבי המזבח, בין מקדשי בדק הבית, וכל הנהנה בשוה פרוטה מקדשי ה' מעל. רמב"ם (מעילה פ"ו ה"ח).

ג. **ואף** שמצינו בבבא בתרא (פא:) ובחולין (קל.) שאסור להכניס חולין לעזרה, היינו דווקא כשנוהג בהם כפי שנוהגים בקרבנות, וכגון שעושה תנופה, אך כאן שאינו עושה בבהמה שום פעולה שרגילים לעשות בקרבנות ואינו נראה כמקריב חולין לגבוה, אין איסור בדבר. תוספות (ד"ה מניחה). והר"ן (נדרים ט: ד"ה מניחה) כתב, שהלל היה מקדיש את הבהמה בפתח העזרה, אך לא הכניסה כלל לעזרה בעודה חולין. וראה בילקוט ביאורים שיטות ותירוצים נוספים בענין זה.

ד. **כפי** שנאמר (ויקרא ו ד) 'וסמך ידו על ראש העולה'.

ה. **וברושלמי** (פ"ו ה"ח) פירשו, שאין כאן איסור עבודה בקדשים, מפני שהביאו את הסכין לצורך הקרבן. תוספות (ד"ה והא).

ו. **שדינו** שנותן את הערך הקצוב לו כפי שניו כמפורש בתורה (ויקרא כז ו-ח). רש"י (ויקרא לו: ד"ה מעריכין).

ז. **שנותן** דמיה לבדק הבית, כדין סתם חרמים. רש"י (שם ד"ה ולא מתרימין). וכתב התוספות יום טוב (שם פ"ה מ"ג), שזהו כדעת רבי יהודה בן בתירא (ערכין כח:), אך חכמים סוברים (שם) שסתם חרמים לכהנים.

הטעם שאסרו דברים אלו [הקדשה, הערכה והחרמה] מבואר בביצה (לו.), משום שדומים למקח וממכר, שמוציא מרשותו לרשות הקדש.

ח. **שגזרו** על זה משום שנראה כמתקן. רש"י (שם ט. ד"ה משום).

ט. **שכן** המחלל שבת בזדון חייב מיתה, ואילו המחלל יום טוב בזדון חייב מלקות בלבד, כמבואר ברמב"ם (שגגות פ"ה ה"ט, שביתת יום טוב פ"ו ה"ג).

י. **קושיית** הגמרא אינה מובנת, הרי האיסור להקדיש בשבת הוא מדרבנן, ואין איסור שבות נוהג במקדש, וכמבואר בירושלמי (פסחים פ"ו ה"ג) שמותר להקדיש בשבת בעזרה. שיירי קרבן (ירושלמי שם ד"ה נמקדיש). ותירץ במצפה איתן (ד"ה פסח), שלדעת הבבלי לא הותר במקדש איסור שבות שניתן היה לעשותו בערב שבת.

יא. **רש"י** (ד"ה מונחת, שגם קמח: ד"ה ומגיגתו). ומדבריו עולה לכאורה, שכל קרבן שדוחה שבת אף הקדשתו דוחה. אך הקשה התוספות רי"ד (שם ד"ה מקדישין), שהרי נדרים ונדבות, אף לסובר שמותר להקריבם ביום טוב [כמבואר בביצה (יט.)], מכל מקום אין הקדשתם דוחה יום טוב. ולפיכך כתב, שדווקא קרבנות שיש **חובה** להקריבם בו ביום הותרה הקדשתם בשבת ויום טוב [וכלשון הגמרא 'חובות שקבוע להן זמן'], מה שאין כן נדרים ונדבות שאינם חובה. אכן השפת אמת (שגם שם ד"ה אלא) כתב שזו גם דעת רש"י, וביאר שכוונתו רק לקרבנות **שדוחים** שבת, כלומר, שהטעם שפסח קרב בשבת הוא משום שחיובו **דוחה** אותו, ולפיכך הותרה אף הקדשתו, אך לסובר שנדרים ונדבות קרבים ביום טוב היינו משום שיש בהקרבתם צורך אוכל נפש **שהותר** בו, ולא משום שדוחים אותו, ועל כן אין היתר להקדישם בו ביום. וראה בהערה בילקוט ביאורים מה שהעירו על דבריו.

יב. **החגיגה** האמורה בתורה היא שיקריב שלמים ביום טוב ראשון של חג בבואו להראות [בבית המקדש]. רמב"ם (חגיגה פ"א ה"ו). וכוונתו לכל אחד משלושת הרגלים.

יג. **הפסח** יתכן שיקרב בשבת, אך לא יתכן שיקרב ביום טוב שהרי זמנו קבוע בי"ד ניסן. וחגיגה תתכן רק ביום טוב כיון שאינה קריבה בשבת, כמבואר להלן (סט:). לכאורה היה די בהבאת דברי רב יוחנן שמותר להקדיש פסח בשבת, עם הביאור שזה משום שהוא מהחובות שקבוע להם זמן, ולא היתה הגמרא צריכה להביא את סוף דבריו לגבי יום טוב. אלא שממה שרבי יוחנן מתיר להקדיש פסח בשבת אין הוכחה שגם להלכה הדין כן, משום שיתכן שהוא לשיטתו (זבחים יג.) שבעלי חיים נדחים [נפסלים לגמרי להקרבה כשהוקדשו והיה זמן שלא היו ראויים להקרבה], וממילא לא ניתן להקדיש פסח קודם חצות יום י"ד כיון שעדיין אינו ראוי להקרבה וידחה, ולפיכך התיר להקדישו בערב פסח אף כשחל בשבת. אך להלכה שבעלי חיים אינם נדחים וניתן להקדיש פסח לפני ערב פסח, יתכן שיאסר להקדישו בשבת. ועל כן ביארה הגמרא שטעם ההיתר משום שפסח הוא מהחובות שקבוע להם זמן, והוכיחה זאת ממה שהתיר רבי יוחנן להקדיש גם חגיגה ביום טוב על אף שניתן להקדישה לפני כן. מצפה איתן (ד"ה ה"מ).

לכאורה ניתן היה לתרץ שהקדישום בערב שבת והתנו שיחול ההקדש באמצע השבת [בשעה שהבהמה תכנס לעזרה], וכמבואר בנדרים (כט:) שאפשר להקדיש היום ולומר שההקדש יחול לאחר שלושים יום, ואם כן מוכח ממה שלא תירצו כך שהאיסור להקדיש נאמר גם כשמעשה ההקדש הוא לפני השבת, כיון שחלות ההקדש בשבת. אלא שיתכן שאף באופן זה חל איסור העבודה בבהמה כבר משעת האמירה, מפני שבודאי עתידה להיות קרבן למחרת. שפת אמת (ד"ה פסחים).

יד. **כמבואר** במסכת שבת (קנג:). רש"י (ד"ה מחמר). בגמרא שם נלמד האיסור מהכתוב (שמות כ י) 'לא תעשה כל מלאכה אתה וגו' ובהמתך', וביאר רש"י (שבת שם ד"ה ורחמנא), שסתם מלאכה העשויה על ידי אדם ובהמה יחד היינו כשהיא טעונה והוא מחמר אחריה. אמנם רבינו חננאל (ד"ה ומקשינן) כתב, שהאיסור כאן הוא משום **שנראה** כמחמר, וביאר בדעתו הגר"י פערלא (ספר המצוות לרס"ג עשה לד-לז ד"ה ורמיזי לרבינו), שאיסור מחמר מהתורה הוא רק כשמנהיג בהמה לצורך המשא שעליה, אבל כאן שמנהיגה כדי לשוחטה לחובת פסחו ומניח עליה סכין מחמת שצריך להביאו לצורכה, נמצא שהבהמה עיקר והסכין טפל לה, ואין זה בכלל האיסור.

הגמרא יכלה לתרץ, שהיו מניחים את הסכין על הבהמה רק לאחר שעקרה את רגליה ללכת, ובשעה שנעצרה נטלוהו הימנה ושוב הניחוהו לאחר שהמשיכה בהילוכה, שבאופן זה אין איסור מחמר, משום שאין זה נחשב שהיא עקרה את הסכין כמבואר במסכת שבת (שם). תוספות (ד"ה מחמר).

המנחת חינוך (מוסף השגת, מחמר מות טז) הקשה, מדוע הגמרא לא הקשתה קושיא זו בתחילה, הרי איסור מחמר בשבת חמור יותר מאיסור עבודה בקדשים. וכתב, שלפי השיטות שאיסור מחמר נאמר רק בבהמה שלו, מיושב, שבתחילה שסברו שהבהמות הוקדשו לפני הבאתן, ממילא נמצא שמחמר אחר בהמה שאינה שלו, ורק לאחר שתירצה הגמרא שהקדישו אותן אחרי שהביאום לעזרה, ובדרך הן עדיין היו שלהם, התעוררה קושיא זו. והגר"י פערלא (שם ד"ה גם) תירץ, שבתחילה הקשו מאיסור עבודה שנוהג גם בחול, ולאחר מכן הקשו מאיסור מחמר שנוהג רק בשבת.

טו. **רש"י** (ד"ה כלאחר). אמנם מתוספות ישנים (יומא סו. ד"ה מוליך) משמע, שהוא משום שאין הדרך להניח משאוי בצמרה ובקרניה של הבהמה. טל תורה (גרסת שם).

טז. **עוד** ניתן היה להקשות, שהלא עובר על איסור דרבנן להשתמש בבעלי חיים בשבת. תוספות (ד"ה כלאחר). והמנחת חינוך (שם) הקשה, מדוע לא הוזכר כאן איסור שביתת בהמתו [המבואר בשבת (קנג.)] שנאמר אף כשאינו מחמר אחריה. וראה בילקוט ביאורים מה שדנו בזה המפרשים.

יז. **שבות** זה קל משאר השבותים מאחר שמחמר כלאחר יד ואינו שכיח, ולפיכך יש להקל בו יותר. רש"י (ד"ה שיש). ומבואר במהרש"א (גמוס' ד"ה הגמ), שבסברא זו מתורצת קושיית תוספות (שם) שבמשנתנו הרי נאסר שבות כשיכול לעשותו קודם השבת. וכן תירץ המאירי (ד"ה ומחמר) על קושיא זו. ובטל תורה (גרסת שם) הקשה על רש"י ממה שכתב במשנה (לעיל סה: ד"ה ומחיכת), שמה ששנינו שחתיכת יבלתו לא דוחה שבת היינו

חגיגה — אלו דברים פרק ששי פסחים

חגיגה הקדש

והא קא עביד עבודה בקדשים כהלל. ירושלמי[1] מפרש בענין אחר לכל עבודה שלצורך הקרבן חין גזו מעבילה וליף מפרה כי היכי דלא תסיג עבודה מידי דלגרמה לפסלה ה"ג לא תסיג עבודה להתחייב בטעילה ומייתי הא למען בטהרת פרה (פ"ג מ"ג) רלכ עליה ותלה בזנזה ועבר בה אח הנהר קיפל עליה את המוסרה נתן טליתו עליה פסולה אבל קשרה במוסרה עשה לה סנדל בשביל שלא תחליק פירש טליתו עליה מפני הזוגים כשירה זה הכלל כל שהוא לצרכה כשירה: **מביאה** בשהיא חולין לעזרה. בפ' המוכר את הספינה (ב"ב קף פא:) גבי קונה שתי אילנות פריך ליחוש דילמא לאו בכורים נינהו וקא מעייל חולין לעזרה ובזוזוע (חולין דף קנ.) נמי דקאמר טעמא דכ' רחמנא זה הא לאו הכי ה"א חולין חייבין בחזה ושוק הא בעי תנופה והיכי ליעבד ליפטריהו לפני ה' כתיב ואי מגוואי קא מעייל חולין לעזרה המס ולאי אסור שעושה בהן תנופה כדרך שעושה בקרבן אבל הכא שאכלים טולה חולין בעזרה ואינו עושה שום דבר שעושה בקרבנות שילמה כמקרי' חולין לגבוה שרי כלאחזכן בהקומץ רבה (מנחות דכ"ח:[2]) שהיו חוכלי' חולין בעזרה כדי לאכול מנחות על השבע: **מחמר** בלאחר יד הוא. ה"מ לשנוי כשהוא מהלך מניחו עליו וכשהוא עומד נוטלו הימנו דכי הא גוונא שרי כדים מי שהחזיק (שבת ד' קנג:): **כלאחר** יד נמי אסור מדרבנן. הוי מלי למיפרך הלא משמע בנעלי חיים לאסור מדרבנן[3]: **הנח** להו לישראל. ואם תאמר והא במתניתין אמר שבות דרבנן כיון דאפשר לעשות מערב שבת ים לומר שבות בהמתו קיל משבות עלמו[4]: **ואין** ציבור נדחין. תימה דהכא לא ממעטינן מאים אלא רוב ישראל ובפ"ק דקהדרין (דף טז:) דרשינן והועלת את האיש לשערך ההוא אים ואפילו אתה מוציא כולה לשערך ואיכא דממעט התם שבט וי"ל דשאני התם דמלינו שאלך בעיר הנדחת ג"ע טובא אים ואפילו אתה המס[5]: **אלא** אמר ריש לקיש וישלחו מן המחנה. תימה לרשב"ל לדרים לקים הניחא לרבי יהודה אלא לרבי שמעון דאמר לקמן[6] דלהכי כתב רחמנא טמא מת זב ומצורע לפי שאלוקים בשלום מחנות פשט דדמי טומאה אלא ליה:

הכאוב

האידנא: אשכחן תמיד ופסח דדחו שבת דדחו טומאה מנא לן אמרי כי היכי דילוף פסח מתמיד לענין שבת הכי נמי דילוף תמיד מפסח לענין טומאה ופסח גופיה מנא לן אמר רבי יוחנן דאמר קרא[7] איש איש כי יהיה טמא לנפש[8] איש נדחה לפסח שני ואין ציבור נידחין לפסח שני אלא עבדי בטומאה. אמר ליה ר"ש בן לקיש לרבי יוחנן אימא איש איש נדחה לפסח שני ציבור לית להו תקנתא לא בפסח ראשון ולא בפסח שני אלא אמר רבי שמעון בן לקיש מהכא[9] וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש יאמר טמאי מתים ואל יאמר זבין ומצורעין ואני אומר אם טמאי מתים משתלחין זבין ומצורעין לא כל שכן אלא

והא קא עביד עבודה בקדשים כהלל דתניא[א] אמרו עליו על הלל מימיו לא מעל אדם בעולתו אלא מביאה חולין לעזרה ומקדישה וסומך ידו עליה ושוחטה פסח בשבת היכי מצי מקדיש ליה והתנן אין מקדישין ואין מעריכין ואין מחרימין ואין מגביהין תרומה ומעשרות כל אלו ביום טוב אמרו קל וחומר בשבת הני מילי בחובות שאין קבוע להן זמן אבל בחובות שקבוע להן זמן מקדישין דאמר רבי יוחנן[ב] מקדיש אדם את פסחו בשבת וחגיגתו ביו"ט. והלא מחמר מחמר כלאחר יד מחמר כלאחר יד נמי נהי דאיסורא דאורייתא ליכא איסורא מדרבנן מיהא איכא היינו דקא בעי[ג] מינה דבר שיש לו היתר מן התורה ודבר שבות עומד לפניו לעקרו כלאחר יד במקום מצוה מאי אמר להן הלכה זו שמעתי ושכחתי אלא הניחו להן לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן: אמר רב יהודה אמר רב כל המתיהר אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו מהלל דאמר מר התחיל מקנטרן בדברים וקאמר להו הלכה זו שמעתי ושכחתי אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו מדברה דכתיב[א] חדלו פרזון בישראל חדלו עד שקמתי דבורה שקמתי אם בישראל וגו'[ב] וכתיב[ב] עורי עורי דבורה עורי עורי דברי שיר וגו'. ר"ל אמר[ג] כל אדם שכועם אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו[ד] ממשה דכתיב[ב] ויקצוף משה על פקודי החיל וגו' וכתיב[ד] ויאמר אלעזר הכהן אל אנשי הצבא הבאים למלחמה זאת חוקת התורה אשר צוה ה' את משה וגו' מכלל דמשה איעלם מיניה אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו מאלישע דכתיב[ה] לולי פני יהושפט מלך יהודה אני נושא אם אביט אליך ואם אראך וגו' וכתיב[ו] ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה' וגו' אמר רבי מני בר פטיש כל שכועם אפילו פוסקין עליו גדולה מן השמים מורידין אותו מנלן מאליאב שנאמר[ז] ויחר אף אליאב בדוד ויאמר למה [זה] ירדת ועל מי נטשת מעט הצאן ההנה במדבר אני ידעתי את זדונך ואת רוע לבבך כי למען ראות המלחמה ירדת וכי אזל שמואל לממשחינהו בכלהו כתיב[ח] לא בזה בחר ה' ובאליאב כתיב[ט] ויאמר ה' אל שמואל אל תביט אל מראהו ואל גבה קומתו כי מאסתיהו מכלל דהוה רחים ליה עד האידנא: אשכחן תמיד ופסח דדחו שבת דדחו טומאה מנא לן אמרי כי היכי דילוף פסח מתמיד לענין שבת הכי נמי דילוף תמיד מפסח לענין טומאה ופסח גופיה מנא לן אמר רבי יוחנן דאמר קרא[ג] איש איש כי יהיה טמא לנפש[ה] איש נדחה לפסח שני ואין ציבור נידחין לפסח שני אלא עבדי בטומאה. אמר ליה ר"ש בן לקיש לרבי יוחנן אימא איש איש נדחה לפסח שני ציבור לית להו תקנתא לא בפסח ראשון ולא בפסח שני אלא אמר רבי שמעון בן לקיש מהכא[ו] וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש יאמר טמאי מתים ואל יאמר זבין ומצורעין ואני אומר אם טמאי מתים משתלחין זבין ומצורעין לא כל שכן אלא

ה) וַיִּקְרָא יְשַׁי אֶל אֲבִינָדָב וַיַּעֲבִרֵהוּ לִפְנֵי שְׁמוּאֵל וַיֹּאמֶר גַּם בָּזֶה לֹא בָחַר יְיָ: וַיַּעֲבֶר יְשַׁי שַׁמָּה וַיֹּאמֶר גַּם בָּזֶה לֹא בָחַר יְיָ: [שמואל א טז, ח-ט] ב) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל שְׁמוּאֵל אַל תַּבֵּט אֶל מַרְאֵהוּ וְאֶל גְּבַהּ קוֹמָתוֹ כִּי מְאַסְתִּיהוּ כִּי לֹא אֲשֶׁר יִרְאֶה הָאָדָם כִּי הָאָדָם יִרְאֶה לַעֵינַיִם וַיְיָ יִרְאֶה לַלֵּבָב: [שמואל א טז, ז] ג) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַאֲמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶּסַח לַיְיָ: [במדבר ט, י] ד) צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִשַׁלְּחוּ מִן הַמַּחֲנֶה כָּל צָרוּעַ וְכָל זָב וְכֹל טָמֵא לָנָפֶשׁ: [במדבר ה, ב]

משנת ראשונים **והלא מחמר.** שכל המנהיג בהמה שיש עליה משאוי אף על פי שאינו רוכב עליה הן שמחמר אחריה הן שמנהיגה לפניה אפי' הנהיגה בקול כל שהולכת טענה מחמת קולו מחמר הוא ויש בו איסור לאו. [מאירי] **ודבר שבות עומד לפניו לעקרו כלאחר יד במקום מצוה מאי.** הא מתורת רשות אסור אף על חיה ועוף ומה שאמרו במי שהחשיך לו בדרך ואין עמו נכרי שיתן לו את כיסו שאם יש עמו בהמה נותן את כיסו עליה כבר פרשו בה דוקא כשהיא מהלכת ושאם יראה אותה שתרצה לעמוד יטלה מעליה כדי שלא תהא שם לא עקירה ולא הנחה ואף בזו אסרו שלא להנהיגה אפי' בקול כל שהכיס עליה ואף בכל אלו לא התירו אא"כ אין עמו נכרי. [מאירי] **חדלו פרזון בישראל חדלו.** כלומר מרוב המלחמות עד שקמתי כלומר ששבחה עצמה על המנהיגים שלפניה וכתיב עורי עורי כלומר שנשתחקה על מה שאמרה. [מאירי] **אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו.** בעלי כעס אין חייהם חיים, לפיכך צוו להתרחק מן הכעס עד שינהיג עצמו שלא ירגיש אפילו לדברים המכעיסים וזו היא הדרך הטובה, ודרך הצדיקים הן עלובין ואינן עולבין שומעים חרפתם ואינם משיבין עושין מאהבה ושמחים ביסורים, ועליהם הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו. [רמב"ם, דעות פ"ב ה"ג] **והיה בנגן המנגן ותהי עליו יד ה' וגו'.** ידוע כי הכעס מונע ההתבודדות לשכל בעת הגעת הנבואה מפני טרדת המחשבות אשר יהיה בהם הכעס ולפי שכעס מאד אלישע על יהורם מפני שדבק בחטאת ירבעם הוצרך לדבר יסיר כעסו וירחיב לבו ואז שרתה עליו רוח הקדש. [רלב"ג, מלכים ב ג טו] **אני ידעתי את זדנך.** ת"י ית בקרנותך הביי"ת כמו פ"א ענינם הפקר וקלות דעת כלומר שאתה מפקיר עצמך לצאת ולעזוב הצאן וכן ת"י פוחזין בקרין והוא כמו פקרין בפ"א. [רד"ק שמואל א יז כח]

עין משפט נר מצוה

ג א מי' סה:
ד ב מי' פכ"ג מהלכות שבת הלכה יד סמג לאוין סה עה טור שו"ע או"ח סימן שלט סעיף ד ומימן תקכ"ד סעיף ו:
ה ג מי' שם הלכה יד ופ"ל מהלכות ק"פ הלכה יט סמג עשין רנ:
ו ד מי' פ"ג מהלכות דעות הלכה ג:
ז ה מי' פ"ל מהלכות תמידין הלכה ז:

רבינו חננאל

ואם נביא נבואתו מסתלקת ממנו מדבורה דכתיב חדלו פרזון בישראל חדלו עד שקמתי דבורה שקמתי אם וגו' וכתיב עורי עורי דבורה עורי עורי דברי שיר וגו': **אמר ר"ש בן לקיש כל הכועס** אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו ממשה דכתיב ויקצוף משה על פקודי החיל וגו' ואראך וגו' **וכתיב** ויאמר אלעזר [הכהן] וגו' מכלל דאיעלם ממשה רבינו. **אם נביא הוא** נבואתו מסתלקת ממנו מאלישע דכתיב לולי פני יהושפט מלך יהודה אני נושא אם אביט אליך ועתה קחו לי מנגן וגו' **אמר ר"ש בן לקיש** מהכא וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש יאמר טמאי מתים ואל יאמר זבין ומצורעין ואני אומר אם טמאי מתים משתלחין זבין ומצורעין לא כל שכן **ומקשינן והא עבדין עבודה בקדשים** ופרקי' קודם שהקדישום הביאום לעזרה ואח"כ הקדישום שלא יתיראו כעושי מלאכה בקדשים. ואע"ג שנראין כמחמר אחר בהמתו בשבת הא אסיקנא כלאחר יד הוא שהוא שלא כדרך המחמרין. שכל העושה בשבת דבר שאינו כדרך מלאכה מחמר כלאחר יד מקרי ופטור כדתנן המוציא לאחר ידו או ברגלו כו' ואע"פ שמן התורה פטור מדרבנן אסור הוא. **והכי קא מיבעיא להו לבני בתידא** ושאלו מהלל דבר המותר מן התורה ודבר שבות כלאחר יד עומד בפניו לעכבו במקום מצוה שרי או לא אמר להם הניחו להן לישראל אם הן אינם נביאים בני נביאים הם. **נתברר** כי התמיד והפסח מן התורה דחו שבת. **אבל דדחו טומאה מנא לן** אמרינן יליף תמיד מפסח. פסה גופיה דדחי טומאה מנא לן אמר ר' יוחנן פסח משום רכתיב איש איש כי יהיה טמא לנפש וגו' איש נדחה לפסח שני ואין ציבור נדחין לפסח שני אלא עושין בטומאה. **ודחה ר"ל** להא דר"י ואמר הוא מהכא וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וגו'.

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [נדרים ט:], כ) גיטין לו:, ג) שבת קמח:, ד) [מנות דרבי נתן פרק ל"ו], ה) [מולין כט.], ו) [ק"ק קנג:], ז) ה"א דף לט:, ח) [ועיין תוספות גיטין כ: ד"ה והביא ותוספות נגע פרק פ: ד"ה וילמע ותוספות מנחות כא: ד"ה חולין ודף פ: ד"ה וכי ותוספות חולין קנ: ד"ה לי ותוספות תמורה כג. ד"ה מוכלין], ט) שבת קנד:, י) עיין שבת קנג:, כ) [וע"ע תוספות חולין כט. ד"ה לימ], ל) סד ע"א.

גליון הש"ס

גמ' דכתיב ויקצוף משה. עי' מגומת פיגם מלילות ח"ב סימן כ"ט:

הגהות וציונים

ב] בכת"י בעי: ג] בכת"י אמר ר"ל וכ"ה בע"י ובאה"ת וילקוט פר' מטות ובר"ח: 7] יש להוסיף היא (באה"מ): ה] [צ"ל ליה] (גליון):

תורה אור השלם

א) חָדְלוּ פְרָזוֹן בְּיִשְׂרָאֵל חָדָלוּ עַד שַׁקַּמְתִּי דְּבוֹרָה שַׁקַּמְתִּי אֵם בְּיִשְׂרָאֵל: [שופטים ה, ז]

ב) עוּרִי עוּרִי דְּבוֹרָה עוּרִי עוּרִי דַּבְּרִי שִׁיר קוּם בָּרָק וְשָׁבָה שְׁבִיֶךָ בֶּן אֲבִינֹעַם: [שופטים ה, יב]

ג) וַיִּקְצֹף מֹשֶׁה עַל פְּקוּדֵי הֶחָיִל שָׂרֵי הָאֲלָפִים וְשָׂרֵי הַמֵּאוֹת הַבָּאִים מִצְבָא הַמִּלְחָמָה: [במדבר לא, יד]

ד) וַיֹּאמֶר אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֶל אַנְשֵׁי הַצָּבָא הַבָּאִים לַמִּלְחָמָה זֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה יְיָ אֶת מֹשֶׁה: [במדבר לא, כא]

ה) וַיֹּאמֶר אֱלִישָׁע חַי יְיָ צְבָאוֹת אֲשֶׁר עָמַדְתִּי לְפָנָיו כִּי לוּלֵי פְּנֵי יְהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה אֲנִי נֹשֵׂא אִם אַבִּיט אֵלֶיךָ וְאִם אֶרְאֶךָּ: [מלכים ב ג, יד]

ו) וְעַתָּה קְחוּ לִי מְנַגֵּן וְהָיָה כְּנַגֵּן הַמְנַגֵּן וַתְּהִי עָלָיו יַד יְיָ: [מלכים ב ג, טו]

ז) וַיִּשְׁמַע אֱלִיאָב אָחִיו הַגָּדוֹל בְּדַבְּרוֹ אֶל הָאֲנָשִׁים וַיִּחַר אַף אֱלִיאָב בְּדָוִד וַיֹּאמֶר לָמָּה זֶּה יָרַדְתָּ וְעַל מִי נָטַשְׁתָּ מְעַט הַצֹּאן הַהֵנָּה בַּמִּדְבָּר אֲנִי יָדַעְתִּי אֶת זְדֹנְךָ וְאֵת רֹעַ לְבָבְךָ כִּי לְמַעַן רְאוֹת הַמִּלְחָמָה יָרָדְתָּ: [שמואל א יז, כח]

שָׁמַעְתִּי וְשָׁכַחְתִּי, אֶלָּא הַנִּיחוּ לָהֶן לְיִשְׂרָאֵל, אִם אֵין נְבִיאִים הֵן, בְּנֵי נְבִיאִים הֵן.

★

הגמרא מביאה מאמר בעונשו של המתגאה, שממנו מתבאר הטעם שהלל שכח את ההלכה ששאלוהו:

אָמַר רַב יְהוּדָה, אָמַר רַב, כָּל הַמִּתְיַהֵר - המתגאה, **אִם חָכָם הוּא, נֶעְנָשׁ שֶׁחָכְמָתוֹ מִסְתַּלֶּקֶת מִמֶּנּוּ, וְאִם נָבִיא הוּא, נֶעְנָשׁ שֶׁנְּבוּאָתוֹ מִסְתַּלֶּקֶת מִמֶּנּוּ**[יח].

מבארת הגמרא את מקור דברי רב, מה שאמר **שֶׁאִם חָכָם הוּא חָכְמָתוֹ מִסְתַּלֶּקֶת מִמֶּנּוּ**, נלמד מֵהמעשה שהיה עִם הִלֵּל. דִּכְתִיב מַר - הובא לעיל בברייתא, **הִתְחִיל** הלל **מְקַנְטְרָן** [-את בני בתירא] **בְּדִבָּרִים**, שציערם על ששכחו את הדין משום עצלות שבהם ושמחמת כן הוא התמנה לנשיא, וְזה גרם לו שלאחר מכן כששאלוהו לגבי הבאת הסכין, **קָאָמַר לְהוּ** [-אמר להם] **הֲלָכָה זוֹ שָׁמַעְתִּי וְשָׁכַחְתִּי**[יט]. ומכאן שהגאוה מביאה לידי הסתלקות החכמה[כ].

ומה שאמר רב **שֶׁאִם נָבִיא הוּא, נְבוּאָתוֹ מִסְתַּלֶּקֶת מִמֶּנּוּ**, זה שהתגאה, נלמד מֵהמעשה שהיה עם **אֶלִישָׁע. דִּכְתִיב** בשירה שאמרה דבורה לאחר שניצחו ישראל את סיסרא שר צבאו של מלך כנען (שופטים ה ז), 'חָדְלוּ פְרָזוֹן בְּיִשְׂרָאֵל חָדָלּוּ עַד שַׁקַּמְתִּי דְבוֹרָה שַׁקַּמְתִּי אֵם בְּיִשְׂרָאֵל' וגו'. כלומר, שבני ישראל חדלו לשבת בערי הפרזי שאין להם חומה, מפחד האויבים, עד שֶׁקמתי דבורה להנהיג את ישראל והפסיקו לפחד[כא]. ובדבריה אלה השפילה את המנהיגים שלפניה והתפארה במעשיה[כב]. **וְכְתִיב** בהמשך השירה (שם ה יג) 'עוּרִי עוּרִי דְבוֹרָה עוּרִי עוּרִי דַּבְּרִי שִׁיר' וגו', דהיינו, שהיא השתתקה מחמת שנסתלקה נבואתה, וביקשה שתחזור לה נבואתה כדי שתוכל להמשיך בשירה[כג]. ומכאן למדנו, שהגאוה מביאה לידי הסתלקות הנבואה.

★

הגמרא מביאה מאמר נוסף כעין המאמר הקודם:

רֵישׁ לָקִישׁ אָמַר, כָּל אָדָם שֶׁפּוֹעֵם, אִם חָכָם הוּא, חָכְמָתוֹ מִסְתַּלֶּקֶת מִמֶּנּוּ, וְאִם נָבִיא הוּא, נְבוּאָתוֹ מִסְתַּלֶּקֶת מִמֶּנּוּ[כד].

מבארת הגמרא את מקור דברי ריש לקיש, מה שאמר **שֶׁאִם חָכָם הוּא חָכְמָתוֹ מִסְתַּלֶּקֶת מִמֶּנּוּ**, נלמד מֵהמעשה שהיה עם **מֹשֶׁה. דִּכְתִיב** בענין יציאתם של משה ואלעזר הכהן לקראת השבים ממלחמת מדין (במדבר לא יד-טו), 'וַיִּקְצֹף מֹשֶׁה עַל פְּקוּדֵי הֶחָיִל וגו' הַבָּאִים מִצְבָא הַמִּלְחָמָה. וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם מֹשֶׁה הַחִיִּיתֶם כָּל נְקֵבָה', שכעס משה על שרי הצבא שהשאירו את הנקבות בחיים. **וּכְתִיב** לאחר מכן (שם לא כא) 'וַיֹּאמֶר אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֶל אַנְשֵׁי הַצָּבָא הַבָּאִים לַמִּלְחָמָה זֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה' וגו', שלימדם אלעזר כיצד להכשיר את הכלים שלקחו ממדין. והלא מבואר בפסוק שמשה רבינו נצטוה על הלכות אלו מפי ה', **מִכְּלָל** - ויש ללמוד מזה, **דְּמֹשֶׁה אִיעַצֵּם מִינֵּיהּ** - שעתה נשכחו ממשה הלכות אלו מפני שכעס, ולפיכך לא לימדם הוא עצמו את בני ישראל[כה].

ומה שאמר ריש לקיש **שֶׁאִם נָבִיא הוּא**, הכועס, **נְבוּאָתוֹ מִסְתַּלֶּקֶת מִמֶּנּוּ**, נלמד מֵהמעשה שהיה עם **אֱלִישָׁע. דִּכְתִיב** שאמר אלישע הנביא ליהורם מלך ישראל כשירד אליו עם יהושפט ומלך אדום לשמוע את דבר ה' (מלכים ב' ג יד), 'לוּלֵי פְּנֵי יְהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה אֲנִי נֹשֵׂא, אִם אַבִּיט אֵלֶיךָ וְאִם אֶרְאֶךָ' וגו'. כלומר, שלולי שרצה לחלוק כבוד ליהושפט, לא היה מביט כלל אל יהורם שהיה רשע. **וּכְתִיב** לאחר מכן (שם ג טו), שאמר אלישע כשרצה שתנוח עליו רוח הנבואה 'וְעַתָּה קְחוּ לִי מְנַגֵּן, וְהָיָה כְּנַגֵּן הַמְנַגֵּן וַתְּהִי עָלָיו יַד ה'' וגו'. ומכאן למדנו, שמחמת שכעס על יהורם הסתלקה ממנו נבואתו, והוצרך לשמוע נגינה שתעביר ממנו את כעסו, ורק לאחר מכן 'ותהי עליו יד ה'' היא רוח הנבואה[כו].

★

הגמרא מביאה מאמר נוסף בגנות הכעס:

אָמַר רַבִּי מָנִי בַּר פַּטִּישׁ, כָּל שֶׁפּוֹעֵם, אֲפִילּוּ אִם פּוֹסְקִין עָלָיו - קִבְּעוּ לְגַבְיוֹ שִׁיזְכֶּה לִגְדוּלָּה, מִן הַשָּׁמַיִם, מוֹרִידִין אוֹתוֹ מִנְּהֶ[כז].

[אפילו] כשחותכה בשיניו שהוא כלאחר יד, הרי שאף שבות כזה לא התירו. ונשאר בצריך עיון. ועיין בילקוט ביאורים במה שכתבו לבאר שיטת רש"י בזה.

אולם התוספות (ד"ה הנח) כתבו, ששבות זה קל יותר הואיל ונעשה על ידי בהמה ולא על ידי אדם. וכתב המהרש"א (שם), שהתוספות סוברים ששבות של כלאחר יד אינו קל יותר משאר השבותים. והקשה רבי עקיבא איגר (גמוס' ד"ה כלאחר), שלפי ביאור התוספות בתירוץ הגמרא יקשה, כיצד יתורץ מה שכתבו (שם, והובא בהערה הקודמת) שניתן היה להקשות מצד שעובר על האיסור להשתמש בבעלי חיים בשבת, הרי בזה לא שייך לומר ששבות בהמתו קל יותר, שכן שבות זה מוטל על האדם.

יח. **מדברי** המאירי (ד"ה אע"פ) נראה, שמאחר שענש זה גורם לאדם להתבייש, הוא תשובת המשקל על כך שהתיהר. והמהר"ל (נתיבות עולם, נתיב הענוה פ"ו) כתב, שכאשר אדם מייחד עצמו שהוא בעל מעלה ואינו אדם פשוט, יצא בזה מן הפשיטות ונטה אל הגשמיות. ולפיכך חכמתו ונבואתו מסתלקות ממנו, משום שמדרגת הנבואה והחכמה שהיא בלתי גשמית, אינה יכולה להתחבר למי שבדעתו הוא גדול, שזו מדה גשמית. וכעין זה ביאר בעין אליהו (ד"ה אמר), על פי מה שנאמר בגמרא (סוטה ד:) שכל אדם שיש בו גסות הרוח כאילו עובד עבודת כוכבים, שמשום כך הוא מרוחק מה' וממילא מסתלקות ממנו החכמה והנבואה שהן מאת ה'.

יט. **שמשמע** מלשונו שידע הלכה זו בעבר ועתה שכח אותה, שכן אם לא ידעה מעולם, היה לו לומר שאינו יודע. מהרש"א (ח"ל ד"ה מכמתו).

וכתב העיון יעקב (ד"ה כל, ד"ה המתיל), שלכך נאמר כאן 'כל המתיהר', שבא לרבות אפילו כגון הלל שהיה תלמיד חכם שאין דרכו להתיהר, וגם שכוונתו היתה לשם שמים, שרצה להוכיחם שגדול שימושה של תורה [ראה בהערה לעיל (ע"ח)], אף על פי כן הסתלקה ממנו חכמתו. ובפתח עינים (לעיל ע"ח ד"ה מי) כתב, ש'כל המתיהר' בא לרבות כגון המעשה שכאן, שאף בשעה שהלל התיהר הוא נהג בענוה, שאמר רק את הטעם לכך שהם הסתלקו מהנשיאות, והתעלם מיגיעתו בתורה [כמבואר ביומא (לה:)] שודאי היא היתה הסיבה לכך שהוא זכה לגדולה זו.

כ. **אמנם** מדויק מלשון 'ממנו' שלא כל חכמתו מסתלקת, אלא רק באותו דבר שנתגאה בו, וכמו שמצינו בהלל שנתגאה בענין פסח הקרב בשבת ובענין זה עצמו נתעלמה ממנו הלכה. בן יהוידע (ד"ה כל המתיהר).

כא. **רש"י** (סוטה שם). והריב"ן (ד"ה מלמו) פירש דבריה, שלא היה נביא מתנבא בימיה עד שבאה.

כב. **רש"י** (ד"ה עד). אולם המהרש"א (ח"ל ד"ה עורי) כתב, שהסתלקה ממנה השכינה מפני שתלתה את שבח הנצחון בעצמה, ולא הזכירה את ברק בן אבינועם שנלחם בסיסרא ונצחו. ומשום כך כשביקשה שתשוב אליה נבואתה תלתה את השבח בו, כמפורש בהמשך הפסוק שמובא בסמוך 'קום ברק ושבה שביך בן אבינעם' (סוטה ה יג).

כג. **אף** שמצאנו בעוד מקומות שנאמר 'עורי עורי' (ישעיה נא ט, נב א), כלשון מליצה על התעוררות הפעולה האמורה בסמוך לזה, ואף כאן יתכן לפרש זאת על התעוררות דיבור השיר, מכל מקום ממה שכפלה לומר פעמיים 'עורי עורי' נראה, שבתחילה ביקשה 'עורי עורי' על ההתעוררות מתרדמת הסתלקות הנבואה, ולבסוף אמרה 'עורי עורי' על דיבור השיר. איי היים (ד"ה ופס).

כד. **שכאשר** אדם כועס הוא משתנה ויוצא מן הסדר שלו, ולפיכך מסתלקות ממנו החכמה והנבואה הראויות לו. מהר"ל (נתיבות עולם, נתיב הכעס פ"ג). ובעין אליהו (ד"ה ר"ל) ביאר בדומה למה שביאר לגבי 'כל המתיהר', שאף על הכועס אמרו (שבת קה:) שהוא כעובד עבודת כוכבים, ומשום כך הוא מרוחק מה' ומסתלקות ממנו החכמה והנבואה שהן מאת ה'. ובבן יהוידע (ד"ה כל המתכעס) ביאר שהוא מדה כנגד מדה, שמאחר שדרך הכועס שסוגר פיו שיניו ושפתיו זה על גבי זה, על כן מסתלקות ממנו חכמתו ונבואתו המתגלות בפתיחת הפה, שהנביא הרי נקרא כך מלשון 'ניב שפתים' (ישעיה נז יט), וכן מי שאין לו חכמה הרי סותם פיו מלדבר.

כה. **אמנם** במדרש (ויק"ר יג ו) מבואר, שבשני מקומות נוספים כעס משה ונתעלמה ממנו הלכה, שכעס על האנשים שהותירו מהמן לבוקר (שמות טז כ) ומתוך כך שכח לומר להם הלכות שבת, וכעס בשמיני למילואים על אלעזר ואיתמר ששרפו את שעיר החטאת (ויקרא י טז), ונתעלמה ממנו ההלכה שנאסר להם לאוכלו מחמת אנינותם, אך מכל מקום הובא כאן דווקא המעשה של פקודי החיל, על אף שהיה מאוחר לשני המעשים הנזכרים, מאחר שבו יותר מפורש בתורה שנתעלמה ממנו הלכה, כמבואר בגמרא. מהרש"א (ח"ל ד"ה ממשה).

כו. **תרגום** (שם).

אמנם משה לא הסתלקה ממנו נבואתו אלא חכמתו, והוא משום שהסילוק צריך לבא מיד בשעת הכעס כדי שיהיה ניכר שהוא מחמתו, ולמשה לא הזדמן באותה שעה דבר נבואה אלא דבר חכמה. מה שאין כן אלישע, שמיד הזדמן לו דבר נבואה ולפיכך הסתלקה נבואתו. בן יהוידע (ד"ה נרס). וכעין זה כתב בחידושי רבינו משה מאימראן (ד"ה ופס). וראה בילקוט ביאורים תירוצים נוספים מהבן יהוידע.

כז. **משום** שהמנהיג צריך להנהיג בנחת, שכן השררה נועדה כדי לדאוג שיהיו העם מסודרים, ומי שכועס הרי יוצא מהסדר, וממילא לא יכול להיות סדר על ידו ועל כן הוא יורד מגדולתו. מהר"ל (שם).

משה ואלישע לא נענשו לירד מגדולתם מחמת כעסם, אלא רק נתעלמה מהם החכמה

והא קא עביד עבודה בקדשים בהלל. ירושלמי[ו] מפרש טעמין למאי דלכל עבודה שלצורך הקרבן אין בו מעילה ויליף מפרה כי היכי דלא חשיב עבודה מידי דלגרכה לפסלה ה"ג לא חשיב עבודה להתחייב במעילה ומייתי הא דתנן במסכת פרה (פ"ג מ"ג) רכב עליה ותלה בזנבה ועבר בה את הנהר קיפל עליה את המוסרה נתן טליתו עליה פסולה אבל קשרה במוסרה עשה לה סנדל בשביל שלא תחליק פירש טליתו עליה מפני הזבובים כשירה זה הכלל כל שהוא לגרכה כשירה: **מביאה** כשהיא חולין לעזרה. בפ' המוכר את הספינה (ב"ב דף פט:) גבי קונה שמי מילנות פריך ליחוש דילמא לאו בכורים נינהו וקא מעייל חולין לעזרה ובהזרוע (חולין דף קל.) נמי דקאמר טעמא דכ' רחמנא זה הא לאו הכי ה"א חולין חיידין בזה ושוק הא בעי תנופה והיכי ליעבד לינפינהו לפני ה' כתיב ומי מגוומי קא מעייל חולין לעזרה התם ודאי חוסר שעושה בהן תנופה כדרך שעושה בקרבן אבל הכא שמכנים טלה חולין בעזרה ואינו עושה שום דבר שעושה בקרבנות שירצה כמקרי' חולין לגבוה שרי כדאשכחן בהקומץ רבה (מנחות דכ"ו:[ח]) שהיו חולני' חולין בעזרה כדי לאכול מנחות על השבע: **מחמר** בלאחר יד הוא. ה"מ לשנויי כשהוא מהלך מניחו עליו וכשהוא עומד נוטלו הימנו דכי המי גוונא שרי נריש מי שהחשיך (שבת ד' קנג:): **כלאחר** יד נמי אסור מדרבנן. הוי מלי למיפרך הלא משתמש בבעלי חיים לאסור מדרבנן[ט]: **הנח** להו לישראל. ואם תאמר והא בתמיתין אסר שבות דרבנן כיון דאפשר לעשות מערב שבת וים לומר שבות בהמתו קיל מאבות עלמו[י]: **ואין** ציבור נדחין. תימה דהכא לא ממעטינן מהים אלא רוב ישראל ובפ"ק דסנהדרין (דף טו:) דרשינן והולאת את המים ההוא מים ואפילו אתה מוציא לשעריך ולא אתה מוציא כל העיר כולה לשעריך ואיכא לממעט התם שבט וי"ל דשאני התם דמינו שחלק בעיר הנדחת מ"ע טובא מים ואפילו אתה כתיבי התם[כ]: **אלא** אמר ריש לקיש וישלחו מן המחנה. תימה לרשב"ג לדרים לקים הניחא לרבי יהודה אלא לרבי שמעון דאמר לקמן[ל] דלהכי כתב רחמנא טומאת מת זב ומצורע לפי שחלוקים בשילוח מחנות פסח דדחי טומאה מנא ליה:

הכמוך

והא קא עביד עבודה בקדשים [א]בהלל דתניא [ב]אמרו עליו על הלל מימיו לא מעל אדם בעולתו אלא מביאה חולין לעזרה ומקדישה וסומך ידו עליה ושוחטה פסח בשבת היכי מצי מקדיש ליה [ג]והתנן אין [ב]מקדישין ואין מעריכין ואין מחרימין ואין מגביהין תרומה ומעשרות כל אלו ביום טוב אמרו קל וחומר בשבת הני מילי בחובות שאין קבוע להן זמן אבל בחובות שקבוע להן זמן מקדישין [ג]דאמר רבי יוחנן [ג]מקדיש אדם את פסחו בשבת וחגיגתו ביו"ט. והלא מחמר מחמר כלאחר יד מחמר כלאחר יד נמי נהי דאיסורא דאורייתא ליכא איסורא מדרבנן מיהא איכא היינו דקא בעי[ט] מיניה דבר שיש לו היתר מן התורה ודבר שבות עומד לפניו לעקרו כלאחר יד במקום מצוה מאי אמר להן הלכה זו שמעתי ושכחתי אלא הניחו להן לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן: אמר רב יהודה אמר רב כל המתיהר אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו מהלל דאמר מר התחיל מקנטרן בדברים וקאמר להו הלכה זו שמעתי ושכחתי אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו [א]חדלו פרזון בישראל חדלו עד שקמתי דבורה שקמתי אם בישראל וגו'[ג] וכתיב [ב]עורי עורי דבורה עורי עורי דברי שיר וגו'. ר"ל אמר[ג] [ד]כל אדם שכועס אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו [ד]ממשה [ה]דכתיב [ג]ויקצוף משה על פקודי החיל וגו' וכתיב [ד]ויאמר אלעזר הכהן אל אנשי הצבא הבאים למלחמה זאת חוקת התורה אשר צוה ה' את משה וגו' מכלל דמשה איעלם מיניה אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו מאלישע דכתיב [ח]לולי פני יהושפט מלך יהודה אני נושא אם אביט אליך ואם אראך וגו' וכתיב [ו]ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה' וגו' אמר רבי מני בר פטיש כל שכועס אפילו פוסקין עליו גדולה מן השמים מורידין אותו מנלן מאליאב שנאמר [ז]ויחר אף אליאב בדוד ויאמר למה [זה] ירדת ועל מי נטשת מעט הצאן ההנה במדבר אני ידעתי את זדונך ואת רוע לבבך כי למען ראות המלחמה ירדת וכי אזל שמואל לממשחינהו בכלהו כתיב [ח]לא בזה בחר ה' ובאליאב כתיב [ט]ויאמר ה' אל שמואל אל תביט אל מראהו ואל גבה קומתו כי מאסתיהו מכלל דהוה רחים ליה עד האידנא: אשכחן תמיד ופסח דדחו טומאה מנא לן אמרי כי היכי דיליף פסח מתמיד לענין שבת הכי נמי [ה]יליף תמיד מפסח לענין טומאה ופסח גופיה מנא לן אמר רבי יוחנן דאמר קרא [י]איש איש כי יהיה טמא לנפש [כ]איש נדחה [ל]לפסח שני ואין ציבור נידחין לפסח שני אלא עבדי בטומאה. אמר ליה ר"ש בן לקיש לרבי יוחנן אימא איש נדחה לפסח שני ציבור לית להו תקנתא לא בפסח ראשון ולא בפסח שני אלא אמר רבי שמעון בן לקיש מהכא [כ]וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש יאמר טמאי מתים ואל יאמר זבין ומצורעין ואני אומר אם טמאי מתים משתלחין זבין ומצורעין לא כל שכן אלא

ח) ויקרא ישי אל אבינדב וישברהו לפני שמואל ויאמר גם בזה ה' לא בחר ה': וישבר ישי שמה ויאמר גם בזה לא בחר ה': ט) ויאמר ה' אל שמואל אל תבט אל מראהו ואל גבה קומתו כי מאסתיהו כי לא אשר יראה האדם כי האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב: י) דבר אל בני ישראל לאמר איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחקה לכם או לדרתיכם ועשה פסח לה': כ) צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש:

ג) מדרים ט:], ג) גילה לו:, ד) [מגמת קמח:, ה) [מגמת דרכי נתן פרק ג'], ו) [מולין כט.], ז) [דף קנג:], ח) ה"א דף לט:, ט) [ועיין תוספות גילה כ: ד"ה והניח ותוספות בנא בתרא פא: ד"ה ולילמא ותוספות מנחות כא: ד"ה חולין ודף פ: ד"ה וכי ותוספות חולין קל: ד"ה מי ותוספות תמורה כג. ד"ה חולין], ע) שבת קנד:, י) עיין שבת קנג:, כ) [וע"ע תוספות חולין כט. ד"ה מיתם], ל) סד ע"א.

ג א מיי' שם:
ד ב מיי' פכ"ג מהלכות שבת הלכה יד סמג לאוין סה עה טור שו"ע או"ח סימן שלט סעיף ד וסימן תקכ"ד סעיף ג:
ה ג מיי' שם הלכה יד ופ"ק מהלכות ק"פ הלכה יט סמג עשין רנג:
ו ד מיי' פ"ב מהלכות דעות הלכה ג:
ז ה מיי' פ"ק מהלכות תמידין הלכה ז:

גמ' דכתיב ויקצוף משה. עי' מסומת פניס מלירות ח"ב סימן כ"ט:

ג] בכת"י בעו: ד] "וגו'" ליתא בכת"י: ה] בכת"י אמר ר"ל וכ"ה בע"י ובאה"ת וילקוט פר' מטות וברו"ח: ו] יש להוסיף היא (באה"מ): ח] [צ"ל ליה] (גליון):

א) חָדְלוּ פְרָזוֹן בְּיִשְׂרָאֵל חָדָלוּ עַד שַׁקַּמְתִּי דְּבוֹרָה שַׁקַּמְתִּי אֵם בְּיִשְׂרָאֵל: [שופטים ה, ז]

ב) עוּרִי עוּרִי דְּבוֹרָה עוּרִי עוּרִי דַּבְּרִי שִׁיר קוּם בָּרָק וּשְׁבֵה שָׁבְיְךָ בֶּן אֲבִינֹעַם: [שופטים ה, יב]

ג) וַיִּקְצֹף מֹשֶׁה עַל פְּקוּדֵי הֶחָיִל שָׂרֵי הָאֲלָפִים וְשָׂרֵי הַמֵּאוֹת הַבָּאִים מִצְּבָא הַמִּלְחָמָה: [במדבר לא, יד]

ד) וַיֹּאמֶר אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֶל אַנְשֵׁי הַצָּבָא הַבָּאִים לַמִּלְחָמָה זֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה יְיָ אֶת מֹשֶׁה: [במדבר לא, כא]

ה) וַיֹּאמֶר אֶלְישָׁע חַי יְיָ צְבָאוֹת אֲשֶׁר עָמַדְתִּי לְפָנָיו כִּי לוּלֵי פְּנֵי יְהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה אֲנִי נֹשֵׂא אִם אַבִּיט אֵלֶיךָ וְאִם אֶרְאֶךָּ: [מלכים ב ג, יד]

ו) וְעַתָּה קְחוּ לִי מְנַגֵּן וְהָיָה כְּנַגֵּן הַמְנַגֵּן וַתְּהִי עָלָיו יַד יְיָ: [מלכים ב ג, טו]

ז) וַיִּשְׁמַע אֱלִיאָב אָחִיו הַגָּדוֹל בְּדַבְּרוֹ אֶל הָאֲנָשִׁים וַיִּחַר אַף אֱלִיאָב בְּדָוִד וַיֹּאמֶר לָמָּה זֶּה יָרַדְתָּ וְעַל מִי נָטַשְׁתָּ מְעַט הַצֹּאן הַזֶּה בַּמִּדְבָּר אֲנִי יָדַעְתִּי אֶת זְדֹנְךָ וְאֵת רַע לְבָבְךָ כִּי לְמַעַן רְאוֹת הַמִּלְחָמָה יָרָדְתָּ:

[שמואל א יז, כח]

ואם נביא נבואתו מסתלקת ממנו מדבורה דכתיב חדלו פרזון בישראל חדלו עד שקמתי דבורה שקמתי אם וגו' וכתיב עורי עורי דבורה עורי עורי דברי שיר וגו': **אמר ר"ש בן לקיש כל הכועס** אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו ממשה דכתיב ויקצוף משה על פקודי החיל וגו' וכתיב ויאמר אלעזר [הכהן] וגו' מכלל דאיעלם ממשה רבינו. **אם נביא הוא** נבואתו מסתלקת ממנו מאלישע דכתיב לולי פני יהושפט מלך יהודה אני נושא אם אביט אליך ועתה קחו לי מנגן וגו' וכתיב כנגן המנגן וגו' מכלל שנסתלקה הנבואה מעליו. וכן הכועס אפי' [אם] פסקו לו גדולה מן השמים מורידין אותו ממנו מאליאב אחי דוד שנאמר ויחר אף אליאב בדוד וגו': **תניא אמר להם** מקובל אני **מרבותי** שהפסח דוחה השבת ולא פסח ראשון אלא אפילו פסח שני ולא פסח צבור אלא אפילו פסח יחיד אמרו לו מה יהא על העם ששכחו להביא סכינם מאתמול לשחוט פסחיהם כו'. **וסליקא** כיון דפסח חובה הקבוע להם זמן הוא שרי להקדיש ולהקריב בשבת לפיכך מי שהיה פסחו טלה תחב הסכין בצמרו ומי שהיה פסחו גדי תחב הסכין בין קרניו והביאום לעזרה. **ומקשינן והא עבדין עבודה בקדשים** ופרקי' קודם שהקדישום הביאום לעזרה ואח"כ הקדישום שלא יתיראו כעושי מלאכה בקדשים. ואע"ג שנראין כמחמר אחר בהמתו בשבת הא אסיקנא כלאחר יד הוא שהוא שלא כדרך המחמרין. שכל העושה בשבת דבר שאינו כדרך מלאכה מחמר כלאחר יד מקרי ופטור כדתנן המוציא לאחר ידו או ברגלו כו' ואע"פ שמן התורה פטור מדרבנן אסור הוא. **והכי קא מיבעיא להו לבני בתירא** ושאלו מהלל דבר המותר מן התורה ודבר שבות כלאחר יד עומד בפניו לעכבו במקום מצוה שרי או לא אמר להם הניחו להן לישראל אם הן אינם נביאים בני נביאים הם. **נתברר** כי התמיד והפסח מן התורה דחו שבת. **אבל דדחו טומאה מנא לן** אמרינן יליף תמיד מפסח. פסח גופיה דדחי טומאה מנא לן אמר ר' יוחנן פסח משום דכתיב איש איש כי יהיה טמא לנפש וגו' איש נדחה לפסח שני ואין ציבור נדחין לפסח שני אלא עושין בטומאה. **ודחה ר"ל** להא דר"י ואמר הוא מהכא וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וגו'.

משנת ראשונים **והלא מחמר.** שכל המנהיג בהמה שיש עליה משאוי אף על פי שאינו רוכב עליה הן שמחמר אחריה הן שמנהיגה לפניה אפי' הנהיגה בקול כל שהולכת טענה מחמת קולו מחמר הוא ויש בו איסור לאו. [מאירי] **ודבר שבות עומד לפניו לעקרו כלאחר יד במקום מצוה מאי.** הא מתורת רשות אסור אף על חיה ועוף ומה שאמרו במי שהחשיך לו בדרך ואין עמו נכרי שיתן לו את כיסו שאם יש עמו בהמה נותן את כיסו עליה כבר פרשו בה דוקא כשהיא מהלכת ושאם יראה אותה שתרצה לעמוד יטלה מעליה כדי שלא תהא שם לא עקירה ולא הנחה ואף בזו אסרו שלא להנהיגה אפי' בקול כל שהכיס עליה ואף בכל אלו לא התירו אא"כ אין עמו נכרי. [מאירי] **חדלו פרזון בישראל חדלו.** כלומר מרוב המלחמות עד שקמתי כלומר ששבחה עצמה על המנהיגים שלפניה וכתיב עורי עורי כלומר שנשתתקה על מה שאמרה. [מאירי] **אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו.** בעלי כעס אין חייהם חיים, לפיכך צוו להתרחק מן הכעס עד שינהיג עצמו שלא ירגיש אפילו לדברים המכעיסים וזו היא הדרך הטובה, ודרך הצדיקים הן עלובין ואינן עולבין שומעים חרפתם ואינם משיבין עושין מאהבה ושמחים ביסורים, ועליהם הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו. [רמב"ם, דעות פ"ב ה"ג] **והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה' וגו'.** ידוע כי הכעס מונע ההתבודדות לשכל בעת הגעת הנבואה מפני טרדת המחשבות אשר יהיה בהם הכעס ולפי שכעס מאד אלישע על יהורם מפני שדבק בחטאת ירבעם הוצרך לדבר יסיר כעסו וירחיב לבו ואז שרתה עליו רוח הקדש. [רלב"ג, מלכים ב ג טו] **אני ידעתי את זדנך.** ת"י ית בקרנותך הבי"ת כמו פ"א ענינם הפקר וקלות דעת כלומר שאתה מפקיר עצמך לצאת ולעזוב הצאן וכן ת"י פוחזין בקרין והוא כמו פקרין בפ"א. [רד"ק שמואל א יז כח]

שואלת הגמרא, **מְנָלָן** - מהיכן למדנו זאת. משיבה הגמרא, **מֵאֲבִיאָב**, אחיו של דוד המלך, **שֶׁנֶּאֱמַר** לגביו בראותו את דוד בשדה המערכה של ישראל מול פלשתים (שמואל מ׳ יז כח) **׳וַיִּחַר אַף אֲבִיאָב בְּדָוִד וַיֹּאמֶר, לָמָּה [זֶּה] יָרַדְתָּ וְעַל מִי נָטַשְׁתָּ מְעַט הַצֹּאן הַהֵנָּה בַּמִּדְבָּר, אֲנִי יָדַעְתִּי אֶת זְדֹנְךָ וְאֶת רַע לְבָבְךָ כִּי לְמַעַן רְאוֹת הַמִּלְחָמָה יָרַדְתָּ׳**, שכעס על דוד משום שחשב שנטש את הצאן כדי לבוא לראות את המלחמה, ולא ידע שדוד נשלח על ידי אביו להביא צידה לו ולְאֶחָיו שבשדה המערכה[כח]. וְמצינו **שכִּי אֲזַל** [-הלך] **שְׁמוּאֵל לְמִמְשַׁחְיֵנְהוּ** - למשוח למלוכה את אחד מבני ישי אבי דוד על פי ציווי ה׳[כט], **בְּכֻלְּהוּ** - כאשר העביר ישי לפניו את כל אחי דוד חוץ מאליאב, **כְּתִיב** שאמר שמואל (שם טז ח-י), **׳לֹא בָזֶה בָּחַר ה״ל** שיהיה מלך, שמשמע שמעולם לא נבחרו לכך, **וּבְאֲבִיאָב** - כאשר ראה אותו שמואל וחשב שהוא הגון למלכות, **כְּתִיב** (שם טז ז) **׳וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל שְׁמוּאֵל, אַל תַּבֵּט אֶל מַרְאֵהוּ וְאֶל גְּבַהּ קוֹמָתוֹ, כִּי מְאַסְתִּיהוּ׳, מִכְּלָל** - ומשמע מלשון זו, **דַּהֲוָה רָחִים לֵיהּ עַד הַאִידְנָא** - שאהבו ה׳ עד עתה ובחר בו למלוך, ורק עתה מאסו מפני שהוא רגזן[לא], ונמצא שמאחר שכעס הפסיד את הגדולה שנפסקה לו[לב].

★

שנינו לעיל את מקור הדין שהפסח והתמיד קרבים בשבת. עתה מבררת הגמרא את מקור הדין שהפסח והתמיד קרבים אף בטומאה: שואלת הגמרא, **אַשְׁכְּחָן** - מצינו את מקור הדין לגבי **תָּמִיד וּפֶסַח דְּדָחוּ** [-שדוחים] **שַׁבָּת**, כמבואר לעיל (ע״ב)[לג], אבל הדין **דְּדָחוּ** - שדוחים שני קרבנות אלו את **הַטּוּמְאָה**, דהיינו שמקריבים אותם כשרוב הציבור טמאים[לד], **מְנָא לָן** - מהיכן למדונוה[לה]. משיבה הגמרא, **אָמְרִי** - אמרו בני הישיבה, **כִּי הֵיכִי דְּיָלְיף** - כשם שלומדים (שם) **פֶּסַח מִתָּמִיד** בגזירה שוה שנאמר בשניהם **׳במועדו׳ לְעִנְיַן** שדוחה **שַׁבָּת, הָכִי נַמִּי יָלְיף** - כך גם לומדים **תָּמִיד מִפֶּסַח** בגזירה שוה זו, **לְעִנְיַן** הקרבתו **בְּטוּמְאָה.** שואלת הגמרא, **וּפֶסַח גּוּפֵיהּ** [-עצמו] **מְנָא לָן** - מהיכן למדנו שקרב אפילו בטומאה. משיבה הגמרא, **אָמַר** רַבִּי יוֹחָנָן, **דְּאָמַר קְרָא** - נאמר בפסוק בענין פסח שני (במדבר ט י-יא), **׳אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ** או **בְּדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם** או **לְדֹרֹתֵיכֶם, וְעָשָׂה פֶּסַח לַה׳, בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעַרְבַּיִם׳**, שאדם שלא הקריב את הפסח בזמנו מחמת טומאתו או מפני שהיה רחוק מן המקדש, מקריב אותו בי״ד איירלו. ומכאן יש ללמוד, שדווקא **אִישׁ** יחיד שנטמא **נִדְחֶה לְהקריב בְּפֶסַח שֵׁנִי**[לז], **וְאֵין הַצִּיבּוּר** שנטמאו רובם **נִידְחִין לְפֶסַח שֵׁנִי**[לח], **אֶלָּא עֲבִדִי** - הם מקריבים את הפסח במועדו **בְּטוּמְאָה**[לט].

רבי שמעון בן לקיש מקשה על המקור שהביא רבי יוחנן: **אָמַר לֵיהּ רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ לְרַבִּי יוֹחָנָן, אִימָּא** - אמור באופן אחר את הדיוק מהפסוק, **אִישׁ** יחיד טמא **נִדְחֶה לְפֶסַח שֵׁנִי**, אך **צִיבּוּר** שרובו טמא **לֵית לְהוּ תַּקָּנְתָּא** - אין להם תקנה להקריב את הפסח **לֹא בְּפֶסַח רִאשׁוֹן וְלֹא בְּפֶסַח שֵׁנִי.** ואם כן לא ניתן ללמוד מכאן שמקריבים את הפסח בטומאה.

רבי שמעון בן לקיש דורש ממקור אחר שהפסח קרב בטומאה: **אֶלָּא אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ, מֵהָכָא** - מכאן יש ללמוד זאת, ממה שנאמר למשה בזמן שהיו בני ישראל במדבר (שם ט ג), ׳**צַו** אֶת **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיַשְׁקֻחוּ מִן הַמַּחֲנֶה כָּל צָרוּעַ**[מ] **וְכָל זָב**[מא] **וְכֹל טָמֵא לָנֶפֶשׁ**[מב]׳. שלכאורה קשה, **יֹאמַר** הכתוב לשלח **טְמֵאֵי מֵתִים, וְאַל יֹאמַר** לשלח **זָבִין וּמְצוֹרָעִין, וַאֲנִי הייתי אוֹמֵר** מעצמי ולומד בקל וחומר, **אִם טְמֵאֵי מֵתִים מְשַׁתַּלְּחִין** מן המחנה, **זָבִין וּמְצוֹרָעִין** שחמורים יותר, שכן טומאתם יוצאת עליהם מגופם, **לֹא כָּל שֶׁכֵּן** שמשתלחים מהמחנה[מג].

והנבואה לפי שעה, משום שרק מי שנפסקה עליו גדולה ועדיין לא זכה בה, גורם לו כעסו שיפסידנה, אך מי שעלה כבר לגדולה, כמשה ואלישע, אין הכעס סיבה ראויה להורידו ממנה, שאינו דומה מי שפסקו לו גדולה וכבר השתמש בה למי שפסקו לו ועדיין לא השתמש בה. וכפי שמדויק ממה שלא אמר ׳כל הכועס מורידין אותו מגדולתו׳ אלא רק ׳אפילו פוסקין׳ וכו׳. הריא״ף (על עין יעקב, ד״ה אפילו). ובראש משביר (נרש״י ד״ה גם נמר) תירץ, שמשה ואלישע לא היו בטבעם רגזנים כי אם במקרה לפי שעה היו צריכים לכעוס, ורק מי שהוא רגזן בטבעו מורידים אותו מגדולתו. ובפתח עינים (ד״ה כל) ועין אליהו (ד״ה ח״ר) תירצו, שמשה ואלישע כעסו מחמת התנהגות שלא על פי התורה [שכך על כל פנים היה נראה למשה עד ששמע את דברי אהרן], ומה שאמרו שמורידין אותו מגדולתו זה כאשר הכעס הוא בעניני העולם כמו שהיה אצל אליאב.

כח. כִּפי שנאמר בפסוקים שלפני כן (שם יז-יח).

כט. כְּמוֹ שנאמר (שמואל מ׳ טז ו) ׳ויאמר ה׳ אל שמואל וגו׳ ולך אשלחך אל ישי בית הלחמי כי ראיתי בבניו לי מלך׳.

ל. אמנם הלשון שם קצת שונה, ׳גם בזה לא בחר ה״ ו׳לא בחר ה׳ באלה׳.

לא. נִרְאֶה שהגמרא שסברה שמאסו מחמת כעסו, הסתמכה על מה שנאמר בסוף הפסוק הנזכר ׳וה׳ יראה ללבב׳, שרומז למידת הכעס כיון שעיקר הכעס הוא בלב כמו שנאמר (קהלת יא י) ׳והסר כעס מלבך׳. מהרש״א (מ״ב ד״ה מי).

אף על גב שהמעשה בו כעס אליאב על דוד אירע לאחר מכן, מכל מקום מאס בו ה׳ מפני שהיה גלוי וידוע לפניו שרגזן הוא. ועל כרחך צריך לומר כן, שכן לא מצינו גנאי בהתנהגותו של אליאב חוץ מזה. רש״י (ד״ה נמר). והקשה בראש משביר (נרש״י שם) שמאחר שהיה ידוע לה׳ שאליאב הוא רגזן, מדוע בחר בו בתחילה למלוך. ותירץ, שכאשר נפסקה לאליאב המלוכה עדיין לא הוטבעה בו מידת הרגזנות, ודנוהו לפי אותה שעה [כמבואר בראש השנה (טז:)], אך לאחר מכן נעשה רגזן עוד לפני שעת המשיחה למלכות ולפיכך נמאס. והרש״ש (נרש״י שם) תירץ, שאף שהוא כבר היה מתחילה כעסן בטבעו, מכל מקום הרי אין דנין לאדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה, ולפיכך כל זמן שלא כעס בפועל, אהבו. ואמנם לפני שבא שמואל למשחו כבר הספיק אליאב לכעוס בפועל ונמאס מחמת כן, אך מאחר שהדבר לא נכתב בנביא [שאין צריך לכתוב כל מעשה שאירע באיש פרטי], הוצרכו להוכיח זאת ממה שנכתב שכעס על דוד.

לב. וְהַיְינוּ שאם לא היה אליאב כועס היה נקרא ׳ראוי למלכות׳, אך ודאי שלא היה מולך בפועל, שכן ששת ימי בראשית כבר היתה המלכות שייכת לדוד. ומאחר שכעס הפסיד אף מעלה זו שכבר אינו ראוי למלכות, והראיה לכך, שהרי ה׳ לא אמר לשמואל שאכן הוא ראוי למלכות אלא שכבר זכה בו אחיו, אלא ׳כי מאסתיהו׳, כלומר שמצד עצמו הוא כבר אינו ראוי. בן יהוידע (ד״ה אפילו). וכעין זה כתב גם בשפת אמת (ד״ה כל), ודייק כן מכך שאמרו ׳מכלל דהוה רחים ליה עד האידנא׳, ולא אמרו שעד עתה היתה המלכות עצמה מיועדת לו.

לג. הַתָּמִיד מהפסוק ׳עולת שבת בשבתו על עולת התמיד׳, והפסח בגזירה שוה של ׳במועדו׳ מהתמיד.

לד. כְּמבוֹאָר להלן (עו:) שקרבנות ציבור והפסח קרבים בטומאה. והיינו כאשר רוב הציבור טמאים, או שהיו כל הכהנים הראויים להקריב טמאים, או שכלי השרת נטמאו, כפי ששנינו להלן (עט.).

לה. וְאֵין לומר ש׳במועדו׳ שנאמר בהם מלמדנו שקרבים במועד שנקבע להם בכל אופן שיהיה ואפילו בטומאה, שכן נתבאר לעיל (ע״ב) שהלל לא רצה לדרוש כן [שמשום כך לא למד משם שקרבנות אלו דוחים את השבת]. רש״י (ד״ה דלמו). ואף שלהלן (עז.) הובאה ברייתא שלמדה זאת מ׳במועדו׳, על כרחך צריך לומר שהלל חלק על ברייתא זו, וכאן שאלו מהו המקור לדעת הלל. תוספות (לעיל ע״ב ד״ה מה מועדו). אין ללמוד שדוחים את הטומאה מקל וחומר, שאם הם דוחים את שבת החמורה שענשה סקילה, ודאי ידחו את הטומאה שענשה קל יותר, שטמא ששימש ענשו במיתה בידי שמים ואף מחמת ביאת מקדש העונש הוא רק כרת. שיש לדחות, שהעובד בטומאה הרי מחלל את העבודה, מה שאין כן העובד בשבת רק עובר על איסור אך עבודתו כשירה, וממילא אין ללמוד זה מזה. צל״ח (ד״ה דלמו). אחח19/06/2018

לו. וְדִינֵיהֶם יתבארו להלן (שם פ״ט).

לז. וְהוּא הדין מיעוט הציבור, שנחשבים כיחידים, כמבואר במשנה (להלן עט.).

לח. אַף שלכאורה קרבן פסח הוא קרבן יחיד, ואם כן גם כשישנם הרבה טמאים מדוע הם נקראים ׳ציבור׳, הלא יש להחשיבם כהרבה ׳יחידים׳ שנכללים גם כן ב׳איש׳ שנדחה, מכל מקום כבר אמרו בגמרא (להלן עו: יומא נ.) שהפסח נחשב קרבן ציבור מחמת שהוא בא בכנופיא, כלומר באסיפת העם. רש״י (ד״ה פסח).

לט. בְּיאוּרוֹ של דין זה הוא מפני שיש הפרש בין הרבים ליחיד, כי הרבים הקב״ה מלך עליהם והוא אלהיהם על כל פנים, וביחיד הוא אלהיו כאשר הוא מקבל אלהותו. ולכך יחיד נדחה לפסח שני ואין רבים נדחים, כי רבים אין צריכים הכנה וטהרה, שאף בטומאתם ה׳ יתברך אלהיהם והם עובדים לו אף על גב שהם אינם ראויים מצד עצמם, אבל היחיד נדחה כי הוא צריך טהרה וקדושה, שאם יש לו הכנת עצמו אז ה׳ יתברך לו לאלהים, ואם לא אין ה׳ יתברך לו לאלהים. ובכדי להורות ענין זה שהוא יתברך אלהיהם של הרבים על כל פנים, לפיכך אינם נדחים ויעבדו לפניו בטומאתם. מהר״ל (גבורות ה׳ פל״ח ד״ה ומנס).

מ. אָדָם שלקה בצרעת שהוא טמא, כמפורש בתורה (ויקרא יג ח-מו).

מא. אָדָם שלקה בחולי של זיבה שהוא טמא, כמפורש בתורה (ויקרא פט״ו).

מב. דְּהַיְינוּ אדם שנטמא ממת. הגמרא להלן (סז.) תבאר לאיזה מחנה נתכוין הכתוב.

מג. וְאֵין לומר שאילו היה נלמד שילוח הזבים והמצורעים בקל וחומר לא היו לוקים על כך שהרי אין עונשין מן הדין [-על דבר שנלמד מדין קל וחומר], משום שאם היה נלמד בקל וחומר, מה שנאמר בפסוק הבא ׳ולא יטמאו את מחניהם׳ היה אמור אף כלפיהם שהרי הם כמפורשים בפסוק, וממילא היו לוקים על כך. שפת אמת (להלן סז. ד״ה ימר).

לדעת רבי שמעון המובא להלן (סז.), שסובר שהתורה כתבה את כולם כדי ללמד שהם חלוקים בדין שילוח המחנות, קשה מהו המקור שפסח דוחה טומאה לפי ריש לקיש. תוספות (ד״ה מנלן).

אלו דברים פרק ששי פסחים

אוצר החכמה

סז. [א]

אֶלָּא על כרחך יש ללמוד מכאן שֵׁישׁ **לָךְ שָׁעָה** [-זמן] **שֶׁבה זָבִין וּמְצוֹרָעִין מְשַׁתַּלְּחִין** מן העזרה **וְאֵין טְמֵאֵי מֵתִים מְשַׁתַּלְּחִין** ממנה, **וּבְאֵיזֶה** זמן הוא, **זֶה פֶּסַח הַבָּא בְּטוּמְאָה.** שכאשר רוב הציבור טמאי מתים מקריבים אותו בטומאה ואף נכנסים טמאי מתים לעזרה להקריבו[א], ולפיכך הוצרך הכתוב לצוות על שילוחם של הזבים והמצורעים ממנה אף בזמן זה.

אביי דוחה את המקור שהביא ריש לקיש:

אָמַר אַבַּיֵי, אִי הָכִי - אם כן, שהפסוק בא ללמדנו כדברי ריש לקיש, **לֵימָא נַמִּי** - הרי יש לנו לומר גם כן, **שיֶאֱמַר** הכתוב שיש לשלח **זָב וּטְמֵאֵי מֵתִים, וְאַל יֵאָמַר** שיש לשלח **מְצוֹרָע, וַאֲנִי הייתי אוֹמֵר** מעצמי ולומד בקל וחומר, אם **זָב מְשַׁתַּלְּחַ, מְצוֹרָע** שטומאתו חמורה יותר[ב] **לֹא כָל שֶׁכֵּן.** וכי שייך שגם כאן נתרץ כדלעיל שהציווי לגבי מצורע אינו מיותר, **אֶלָּא** בא ללמדנו שֵׁישׁ **לָךְ שָׁעָה** [-זמן] **שֶׁמְּצוֹרָעִין מְשַׁתַּלְּחִין** מן העזרה **וְאֵין זָבִין וּטְמֵאֵי מֵתִים מְשַׁתַּלְּחִין** ממנה, **וְאֵיזֶה, זֶה פֶּסַח הַבָּא בְּטוּמְאָה.** והלא אין לומר כן, שהרי לפי זה נמצא שאף הזב עושה את הפסח כשרוב הציבור טמאים, **וְכִי תֵּימָא הָכִי נַמִּי** - ואם תרצה לומר שאכן כך הדין, **וְהָתְנַן** במשנה להלן (לה:), **פֶּסַח הַבָּא בְּטוּמְאָה, לֹא יֹאכְלוּ מִמֶּנּוּ זָבִים וְזָבוֹת נִדּוֹת**[ג] **וְיוֹלְדוֹת**[ד], **וְאִם אָכְלוּ** ממנו, **פְּטוּרִין**[ה]. ומאחר שלפי דרשת ריש לקיש נמצא שאף הזב עושה את הפסח בטומאה, ודין זה אינו נכון כמבואר במשנה, מוכח שאין לדרוש כדבריו.

עתה מיישב אביי את המקור שהביא רבי יוחנן:

אֶלָּא אָמַר אַבַּיֵי, לְעוֹלָם לומדים שהפסח בא בטומאה **מִקְּרָא קַמָּא** - מהפסוק הקודם שהביא רבי יוחנן לעיל, שנאמר בענין פסח שני 'איש', ודורשים ש'איש' נדחה לפסח שני ואין ציבור נדחין אלא עושים בטומאה, ומה שהקשה ריש לקיש שניתן לדרוש זאת באופן אחר, שיחיד נדחה לפסח שני ואילו ציבור שרובם טמאים לא מקריבים את הפסח כלל, על כך יש להשיב **שאִם כֵּן** היה הדין, **נִיכְתּוֹב רַחֲמָנָא** - תכתוב התורה **'אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא'**, אולם התיבה **'לָנֶפֶשׁ'** **לָמָּה לִי** לכותבה. שהרי בפשטות 'לנפש' בא למעט שאר טומאות שמחמירים בהם יותר מטומאת מת, ואם נאמר שאף הציבור שנטמאו במת אינם מקריבים את הפסח כלל, אם כן אין חילוק בין טומאת מת לשאר טומאות והיה ניתן לכתוב טומאה סתם[ז]. **וְכִי תֵּימָא** - ואם תרצה לומר **שהַאי** - תיבה זו **'לָנֶפֶשׁ', לְהָכִי הוּא דַּאֲתָא** - לכך נכתבה, כדי ללמדנו **שדווקא הַטָּמֵא מֵת הוּא דִּנְדְחֶה לְפֶסַח שֵׁנִי, אֲבָל שְׁאָר** הטְּמֵאִין **לֹא** נדחים לפסח שני אלא אינם מקריבים כלל את הפסח, וזוהי חומרתם, **וְהָתַנְיָא** בברייתא, **יָכוֹל** היית לומר **שלֹּא יְהוּ עוֹשִׂין פֶּסַח שֵׁנִי אֶלָּא** מי שהיו בי"ד ניסן **טְמֵאֵי מֵתִים** וכן מי **שֶׁהָיָה בְּדֶרֶךְ רְחוֹקָה** מן המקדש[ח], אבל מי שהיו **זָבִין וּמְצוֹרָעִין וּבוֹעֲלֵי נִדּוֹת**[ט] בי"ד ניסן, **מִנַּיִן** שאף הם עושים פסח שני אם הספיקו להיטהר, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב **'אִישׁ אִישׁ** כִּי יִהְיֶה טָמֵא', שמשמע שכל הטמאים בי"ד ניסן עושים פסח שני'. ואם כן חוזרת השאלה, **'לָנֶפֶשׁ' דִּכְתַב רַחֲמָנָא** - שכתבה התורה **לָמָּה לִי. אֶלָּא** על כרחך **הָכִי קָאָמַר** - כך יש לדייק מהפסוק, שדווקא **'אִישׁ'** יחיד שהוא טמא **מת נִדְחֶה לְפֶסַח שֵׁנִי, וְאֵין צִיבּוּר** שרובו טמאי מתים **נִדְחֶה לְפֶסַח שֵׁנִי, אֶלָּא עָבְדִי** - מקריבים את הפסח במועדו **בְּטוּמְאָה.** ועתה מיושב שנכתב בפסוק 'לנפש' כדי ללמדנו, **כִּי עָבְדִי** - שמה שמקריבים **צִיבּוּר** שרובו טמא את הפסח **בְּטוּמְאָה,** היינו **בְּטומאת טְמֵא מֵת, אֲבָל** בכל אחת **משְׁאָר הטּוּמְאוֹת, לֹא עָבְדִי** - אין עושים הציבור את הפסח בטומאה אלא נדחים לפסח שני.

★

נצטוינו בתורה שלא יכנסו טמאים למקדש ולשאר מקומות שיש בהם קדושה[י]. אלא שחלוק דינם בענין זה, שלטמא מת ולטמא שרץ נאסר להכנס רק ל'מחנה שכינה', דהיינו לפנים משער ניקנור שהוא פתח העזרה, לזב ולבעל קרי אסור להכנס גם ל'מחנה לויה', דהיינו להר הבית כולו, ואילו המצורע משתלח גם מ'מחנה ישראל', דהיינו, שאסור לו להכנס לפנים מהחומה בכל אחת מערי ישראל[יא]. ואגב שהוזכר לעיל שילוח המצורעים, מביאה הגמרא מחלוקת בדין מצורע שנכנס באיסור:

אָמַר רַב חִסְדָּא, מְצוֹרָע שֶׁעבר וְנִכְנַס לִפְנִים מִמְּחִיצָתוֹ, דהיינו לפנים מהחומה של אחת מערי ישראל, **פָּטוּר** ממלקות[יב], **שֶׁנֶּאֱמַר** (ויקרא יג מו) בדין המצורע **'כָּל יְמֵי אֲשֶׁר הַנֶּגַע בּוֹ יִטְמָא, טָמֵא הוּא, בָּדָד יֵשֵׁב, מִחוּץ לַמַּחֲנֶה מוֹשָׁבוֹ' (בָּדָד יֵשֵׁב לְבַדּוֹ יֵשֵׁב מִחוּץ לַמַּחֲנֶה מוֹשָׁבוֹ[יג]),** הרי שהַכָּתוּב - הפסוק **נְתָקוֹ** - הוציאו מאיסור לא תעשה והכניסו **לַעֲשֵׂה,** כלומר, שהתורה נתנה בו דין 'לאו הניתק לעשה' שאין לוקים עליו, משום שמשמע שזו תקנתו, שאם עבר על הלאו יקיים את העשה ולא יענש[יד].

הגמרא מקשה על דברי רב חסדא:

אִיתְּיבֵיהּ - מקשה הגמרא לרב חסדא, שנינו בברייתא, **מְצוֹרָע שֶׁנִּכְנַס**

א. **ואף** על פי שבדרך כלל נאסר לטמא מת להכנס לעזרה שהיא 'מחנה שכינה', וכפי שיבואר להלן.

ב. **לְהָלָן** (ע"ג) תבאר הגמרא מהי חומרתו.

ג. **נדה** היא אשה שיצא דם ממקורה, והיא טמאה שבעה ימים, ואחר שבעה ימים טובלת והיא טהורה (ויקרא טו יט, כח). אדם שנטמא אסור באכילת קדשים עד תום ימי טומאתו (שם ז כ).

ד. **היולדת** אסורה באכילת קדשים עד תום ימי טהרתה, כמפורש בתורה (שם יב ד). ובטעם איסורם של טמאים אלה לאכול מן הפסח הבא בטומאה, ראה להלן שממה שנאמר 'לנפש' דרשו שרק טמא מת מותר בפסח זה.

ה. **על** אף שהאוכל מן הקדשים בטומאת הגוף חייב כרת, בפסח הבא בטומאה נלמד מפסוק שהוא פטור, כמבואר בברייתא להלן (לה:).
לכאורה קשה, מדוע היו צריכים להביא את סוף המשנה שאם אכלו פטורין, הרי הראיה היא מתחילת המשנה שאין הזב עושה את הפסח אף כשרוב הציבור טמאים. אלא שהיה אפשר לתרץ את דברי ריש לקיש, שהתורה כתבה זב על אף שאפשר ללומדו מטמא מת, כדי ללמדנו שטומאת זב אינה נדחית מפני הפסח על אף שטומאת מת כן נדחית, ומה שכתבה גם מצורע, הוא משום שחמור מזב כשהפסח בא בטומאה, שזב שעבר ונכנס למקדש פטור ואילו מצורע חייב. ולפיכך הביאה הגמרא את הסיפא של המשנה, שכן מבואר שם שזבים שאכלו מהפסח הבא בטומאה פטורין ומשמע שאם נכנסו למקדש הם חייבים [וכשיטת רבנן שחולקים על רבי אליעזר], ומעתה שוב יקשה מדוע נכתב גם זב וגם מצורע. צל"ח (ד"ה וכ"ת).

ו. **ברייתא** להלן יבואר לדעת רבי שמעון מדוע כתבה התורה את שלושת הטומאות.

ז. **רש"י** (ד"ה אלא) וביאר הצל"ח (ד"ה נפש) בכוונת רש"י, שאין לומר ש'לנפש' בא למעט זב ומצורע ולהקל עליהם, שרק טמא מת נדחה לשני אבל זב ומצורע עושים כלל בשום טומאה. בראשון אפילו יחידים, ולפי זה אכן נוכל לומר שציבור אינם עושים כלל בשום טומאה. שזה אינו, שכן ברור שהמיעוט של 'לנפש' מלמדנו שזב ומצורע חמורים יותר, מאחר שטומאתם יוצאת מגופם [והוסיף, שאף שלהלן רצתה הגמרא לומר שיש חומרא בטמא מת שטעון הזאה שלישי ושביעי, היינו דווקא לפני שהתבאר שטמא מת משתלח רק ממחנה שכינה ואילו הטמאים האחרים משתלחים משנים או שלושה מחנות, אך לאחר שהתבאר דין זה, בהכרח שטמא מת קל יותר מהטמאים האחרים].

ח. **ששני** אלה הוזכרו בפירוש בפסוק (נמדבר ט י) שנדחים לפסח שני.

ט. **הבא** על הנדה נטמא כמוה, כמפורש בפסוק (ויקרא טו כד).

י. **והיינו** שהיה לו לכתוב 'לנפש' בתחילה 'כי יהיה לנפש טמא', או 'איש כי יגע במת', והואיל ונכתב 'איש כי יהיה טמא' הרי זה נדרש בפני עצמו, שכל הטמאים עושים פסח שני. רש"י (ד"ה מ"ל). וביאר הרש"ש (ד"ה מ"ל), שלכאורה היה נראה לפרש כפשוטו שהריבוי הוא ממה שכתוב בפסוק פעמיים 'איש' [ואכן כך פירש רבינו משה מאימראן (ד"ה מ"ל)], אלא שלהלן (לג:) מבואר שלא רק טמא ומי שהיה בדרך רחוקה עושים פסח שני, אלא גם אם שגג או נאנס או הזיד ולא עשה את הפסח עושה פסח שני, ובהכרח נלמד דין זה מהכפילות של 'איש', ועל כן הוצרך רש"י לפרש שהריבוי שהובא כאן לרבות רק את כל הטמאים נלמד מ'כי יהיה טמא'. והביא שכן מבואר בירושלמי (פ"ט ה"ח), שמ'איש איש' לומדים שאם שגג או נאנס או הזיד עושה פסח שני, וממה שכתוב 'טמא' לומדים שכל הטמאים בראשון חייבים לעשות את השני.

יא. **ככתוב** (נמדבר ה ג) 'צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש'.

יב. **דווקא** מצורע מוחלט [שצרעתו הוברה בודאות] משתלח משלושת המחנות, אולם המתחיל בספירת הימים הנחוצה לטהרתו, שנינו במסכת נגעים (פי"ד מ"ג) שנחשב כטמא שרץ, וממילא משתלח רק ממחנה שכינה. תוספות (להלן ע"ג ד"ה שכן עושה).
להלן יובא בגמרא המקור לחילוקי דינים אלו.

יג. **על** אף שנאמר בזה איסור לאו, 'ולא יטמאו את מחניהם' (שם ה ג), כמבואר להלן.

יד. **בהגהות** וציונים הובא שתיבות אלו מיותרות. ועיין בילקוט ביאורים במה שכתב הצל"ח ליישב גירסא זו.

טו. **על** פי רש"י (להלן פד. ד"ה נפ).
ענין 'לאו הניתק לעשה' שאין לוקים עליו מוזכר בכמה מקומות בש"ס, כגון להלן

אלא יש לך שעה שזבין ומצורעין משתלחין. מן העזרה, וטמאי מתים נכנסים לתוכה: בטומאה. כשרוב ציבור טמאין נמת עושין פסח בטומאה, וזבין ומצורעין שבהן נדחין: מלורע חמור מזב, ולקמן מפרש חומריה: ואיזה זה בו'. בתמיה: לא יאכלו ממנו. דכי דייקינן

אלא יש לך שעה שזבין ומצורעין משתלחין ואין טמאי מתים משתלחין ואיזה זה פסח הבא בטומאה. אמר אביי אי הכי לימא נמי יאמר זב וטמאי מתים ואל יאמר מצורע ואני אומר זב משתלח מצורע לא כ"ש אלא יש לך שעה שמצורעין משתלחין ואין זבין וטמאי מתים משתלחין ואיזה זה פסח הבא בטומאה וכי תימא הכי נמי והתנן [ו]פסח הבא בטומאה לא יאכלו ממנו זבים וזבות נדות ויולדות ואם אכלו פטורין[ו] אלא אמר אביי לעולם מקרא קמא אם כן ניכתוב רחמנא איש איש כי יהיה טמא לנפש למה לי וכי תימא האי לנפש להכי הוא דאתא הטמא מת הוא דנדחה לפסח שני אבל שאר טמאין לא [ז] והתניא יכול לא יהו עושין פסח שני אלא טמאי מתים ושהיה בדרך רחוקה זבין ומצורעין ובועלי נדות מניין ת"ל איש איש לנפש דכתב רחמנא למה לי אלא הכי קאמר איש נדחה לפסח שני ואין ציבור נדחה לפסח שני אלא עבדי בטומאה וכי עבדי ציבור בטומאה בטמא מת אבל שאר טומאו' לא עבדי. אמר רב חסדא מצורע שנכנם לפנים ממחיצתו פטור שנאמר [א] בדד ישב מחוץ למחנה מושבו (בדד ישב לבדו ישב מחוץ למחנה מושבו[ז]) הכתוב נתקו לעשה איתיביה [א]מצורע שנכנם לפנים ממחיצתו בארבעים זבין וזבות שנכנסו לפנים ממחיצתן בארבעים [ז] [ב]וטמא מת מותר ליכנס למחנה לויה ולא טמא מת בלבד אמרו אלא אפילו מת עצמו שנאמר [ב] ויקח משה את עצמות יוסף עמו במחיצתו תנאי היא דתניא בדד ישב לבדו [ד] ישב שלא יהו טמאין אחרים יושבין עמו יכול יהו זבין וטמאי מתים משתלחין למחנה לויה ת"ל איש איש [ג] ולא יטמאו את מחניהם [ה] [ג]ליתן מחנה לזה ומחנה לזה דברי רבי יהודה ר"ש אומר אינו צריך הרי הוא אומר [ד] וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש

[א] יאמר טמאי מת ואל יאמר טמאי זב ואני אומר טמאי מתים משתלחין זבין לא כ"ש למה נאמר זב ליתן לו מחנה שניה ויאמר זב ואל יאמר מצורע ואני אומר זבין משתלחין מצורעין לא כל שכן למה נאמר מצורע ליתן לו מחנה שלישית כשהוא אומר בדד ישב הכתוב נתקו לעשה. מאי חומריה דזב מטמא מת שכן טומאה יוצאה עליו מגופו אדרבה טמא מת חמור שכן טעון הזאה שלישי ושביעי אמר קרא טמא וכל טמא לרבות טמא שרץ וזב חמור מטמא שרץ ומאי חומריה כדאמרן אדרבה שרץ חמור שכן מטמא באונס אמרי מחיצתן הר הבית, דאסור לכנס במחנה לויה כדלקמן [ג], שכל הטמאין אין משתלחין אלא מן העזרה לבדה, חוץ מזב ובעל קרי שמשתלחין אף מהר הבית, ומצורע משתלח אף ממחנה ישראל להיינו כל העיר: מחנה לויה. כל הר הבית [ו] חוץ לחומת העזרה: עמו. ומשה לוי היה: תנאי היא. דאיכא תנא דלא מייתי ליה קרא לעשה, אלא ליתן לו מחנה שלישית: שלא יהו טמאין אחרים יושבין עמו. כגון זבין וטמאי מתים, למדנו לשלוחו של מצורע שהוא חמור מכולן: יכול יהו זבין וטמאי מתים משתלחין למחנה אחת, ת"ל ולא יטמאו את מחניהם תן מחנה לזה ומחנה לזה. מדלא כתיב מחנה [ד] משמע מחנה לכל אחד ואחד, והתם תרתי מיבעי ליה, וישלחו מן המחנה, מחוץ למחנה תשלחום, והאי מחוץ למחנה דמצורע ליתן לו מחנה שלישית: אינו צריך. האי מחוץ למחנה ליתן לו מחנה שלישית להוציאו, דכולהו מהתם נפקי, דע"כ כולן חמורים זה מזה בטומאותיהן, דאי [ה] כולהו שוו לענין מחנות לכתוב שילוח בקל ואנא ידענא כל שכן דחמור בעי שילוח, ומדכתביהו כולהו ש"מ שילוחו של זה לא כשילוחו של זה: זב לא ב"ש. לקמיה פריך מאי חומריה דזב מטמא מת: לרבות טמא שרץ. לשילוח, והוא הדין לנוגע בנבילה וכל טמאי מגע, וכיון דכתב רבויא לטמאי מגע, לא לימעטיך למיכתב זב, דחמיר מטמא שרץ שהרי טומאה יוצאה עליו מגופו: זב חיו מטמא מחמת חומם מה רואה מחמת מאכל ומשתה או חולי או קפיצה [ו], כדתנן במסכת נדה בפרק בנות כותים (דף לה.) מבשרו ולא מחמת חומם. ומשנינן כי התי גוונא זב טמוי נמי מטמא, כגון טומאת טמאי שרץ שאינו אלא טומאת ערב:

זב

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) לקמן לה: [נכורות לג: כריתות י.], ב) לקמן נג., ג) נזיר מה. סוטה כ: [תוספתא דכלים פרק ג ע"ס], ד) [זבחים קיז.], ה) [שם], ו) לקמן פד., ז) כלים פרק א מ"ה, ח) זבים פרק ב מ"ב, ט) מכות טז., י) חולין קמא., כ) [ועיין תוספות שבועות ד. ד"ה מרחות נגעים כו' ותם התרו בו כו' הא אמר כו' וקשה ל"ע], ל) סה ע"א.

גליון הש"ס

תום' ד"ה הכתוב נתקו לעשה. אלא ה"פ הכתוב נתקו לעשה כו'. עי' חולין פ' ע"ג תום' ד"ה הגח למחוסר זמן:

הגהות הגר"א

[א] גמ' יאמר טמא מת ומל יאמר זב וכו' כל"ל:

תורה אור השלם

א) כָּל יְמֵי אֲשֶׁר הַנֶּגַע בּוֹ יִטְמָא טָמֵא הוּא בָּדָד יֵשֵׁב מִחוּץ לַמַּחֲנֶה מוֹשָׁבוֹ: [ויקרא יג, מו]

ב) וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת עַצְמוֹת יוֹסֵף עִמּוֹ כִּי הַשְׁבֵּעַ הִשְׁבִּיעַ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר פָּקֹד יִפְקֹד אֱלֹהִים אֶתְכֶם וְהַעֲלִיתֶם אֶת עַצְמֹתַי מִזֶּה אִתְּכֶם: [שמות יג, יט]

ג) מְזָכָר עַד נְקֵבָה תְּשַׁלְּחוּ אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה תְּשַׁלְּחוּם וְלֹא יְטַמְּאוּ אוצר החכמה מַחֲנֵיהֶם אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָם: [במדבר ה, ג]

ד) צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִשַׁלְּחוּ מִן הַמַּחֲנֶה כָּל צָרוּעַ וְכָל זָב וְכֹל טָמֵא לָנָפֶשׁ: [במדבר ה, ב]

הגהות וציונים

ו] "ואם אכלו פטורין" ליתא בכ"י וכ"ה ישר (ד"ס): ז] מיותר, ומקורו בהבנה מוטעת בהגהת המהרש"ל (דק"ס): ג] בכ"י נוסף בועל נדה מחיצתו לפנים מחומת העזרה שהוא מחנה שכינה כדלקמן (נמוקי שובנ"י וד"ס), ועיין תוס': ד] צ"ל מחנם (רש"ש), וכ"ה בכ"י: ה] הגהת מהרש"ל. ועיין מהרש"א דצ"ל כדפו"י ואי: ו] חסר כאן:

ליקוטי רש"י

הפסח שבא בטומאה. שנטמאו רוב צבור בשעה שעשו פסח בטומאה. לא יאכלו ממנו זבים וזבות. מע"ג דלכלי ליה טמאי מתים [בכורות לג ע"א]. דכי מיטמרי טומאה בגבור לגבי טומאת מת מיטמרי דכתיב מים כי יהיה טמא לנפש וגו' ועלה דרשינן פסחים (דף סו:) מים נדחה לפסח שני ואין צבור נדחין אלא עושין בטומאה [כריתות י ע"א]. אלא גבי זיבה אף ציבור נדחין. ואם אכלו פטורין מכרת. לאוכל קדשים בטומאה, כדילף בצבייתא בגמרא, אבל מביאת מקדש לא פטרינהו רחמנא [לקמן צה:]. עמו במחיצתו. ובמדבר נמי היו ג' מחנות לפנים מן הקלעים מחנה שכינה והלויס יחנו סביב למשכן העדות (במדבר ג) זה מחנה לויה והדגליס ג' פרקמות זה מחנה ישראל ומשה היה לוי וקאמר עמו [סוטה כ ע"ב]. מחניהם. שני מחנות משמע אחת זו ואחת טמא נפש [זבחים קיז ע"א].

עין משפט נר מצוה

ח א מיי' פ"ג מהלכות ביאת מקדש הל' ח סמג עשין קעד ולאוין דם: ט ב שם הלכה ד: י ג שם הלכה ג:

רבינו חננאל

הא ביצד טמא מת משתלח חוץ למחנה שכינה וטמא שרץ כמותו זב משתלח חוץ למחנה לויה ובעל קרי כמותו מצורע משתלח חוץ למחנה ישראל נמצא המצורע משתלח חוץ לשלש מחנות וזב משתים וטמא מת מאחת וברור הוא: ואתקיף אביי אהא דריש לקיש ואהדר לדרשא דר' יוחנן והכי קאמר לעולם מקרא קמא ונכתוב רחמנא איש איש כי יהיה טמא ולישתוק לנפש למה לי. וכי תימא טמא נפש הוא נדחה לפסח שני אבל שאר טמאים לא. והתניא יכול לא יהו עושין השני אלא טמאי נפש ומי שהיה בדרך רחוקה. זבין ומצורעין ובועלי נדות מנין ת"ל איש איש. ומאחר דכל טמאין עושין פסח שני לנפש דכתב רחמנא למה לי אלא הכי קאמר רחמנא איש נדחה לפסח שני ואין צבור נדחין לפסח שני אלא עבדי בטומאה וצבור דעבדו בטומאה בטומאת מת אבל בשאר טומאות לא: אמר רב חסדא מצורע שנכנס לפנים ממחיצתו פטור ממלקות שנאמר בדד ישב מחוץ למחנה מושבו. אחר שכתוב ולא יטמאו את מחניהם וקבעו בלא [תעשה] העתיקו לעשה וכתב בו בדד ישב מחוץ למחנה מושבו נתקו לעשה לומר שאינו לוקה. ומותבינן עליה מצורע שנכנס לפנים ממחיצתו בארבעים וכן זבים וטמאי מתים שנכנסו לפנים ממחיצתן בארבעים וטמא מת מותר להכנס במחנה לויה שנאמר ויקח משה את עצמות יוסף עמו במחיצתו קתני מיהא מצורע שנכנס לפנים ממחיצתו בארבעים והיכי פטר ליה רב חסדא. ושני' תנאי היא ורב חסדא דאמר כר' שמעון דתניא בדד ישב מחוץ למחנה לבדו ישב שלא יהו טמאין אחרים (יושיבם) [יושבים] עמו. יכול יהו זבין וטמאי מתים משתלחין מן המחנה אחת ת"ל ולא יטמאו את מחניהם ליתן מחנה לזה ומחנה לזה דברי ר' יהודה. ר"ש אומר אינו צריך הרי הוא אומר וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש יאמר טמא נפש ואל יאמר זב. ואני אומר טמא מת משתלח זב לא כל שכן מה ת"ל זב ליתן לו מחנה שניה יאמר זב ואל יאמר מצורע נתקו לעשה. מאי חומריה דזב מטמא מת דקתני ואני אומר טמא מת משתלח זב לא כל שכן מכלל שהזב חמור מטמא מת מאי חומריה שכן הזב טומאה יוצאה עליו מגופו. אדרבה טמא מת חמור ממנו שטעון הזאה שלישי ושביעי. ודחי' מוכל דכתיב בטמא מת מרבינן טמא שרץ דלא כתיב ביה בהדיה להיות טעון שילוח חוץ למחנה ומרבינן טמא שרץ לומר שטומאת שרץ חמור שמטמא אפי' [אם] נפל עליו השרץ באונס מה שאין כן בזב שהזב אינו מטמא באונס דתנן בשבעה דרכים בודקין את הזב וכו' ואם נמצא עליו אונס אינו טמא מאותה הראי' שבאונס. ושנינן להטמאות הזב בטומאת ערב כטומאת שרץ אפילו אם ראה ריאה באונס מטמא טומאת ערב דלא גרע מקרי וכדרב הונא דאמר ראיה ראשונה של זב מטמאה. נתברר שהזב חמור הוא מטמא שרץ שנתרבה מטמא מת ועל זה אמר יאמר טמא נפש ולא יאמר זב. וכן עוד דתאני זב משתלח מצורע לא כל שכן מכלל שמצורע חמור מזב. מאי חומריה דמצורע מזב שכן טעון פריעת הראש ופרימת בגדיו ואסור בתשמיש שנאמר (ויקרא י"ד) וישב מחוץ לאהלו ואין אהלו אלא אשתו

19/06/2018

לִפְנִים מִמְּחִיצָתוֹ, נידון **בְּאַרְבָּעִים** מלקות[ט]. **זָבִין וְזָבוֹת שֶׁנִּכְנְסוּ לִפְנִים מִמְּחִיצָתָן**, דהיינו, להר הבית שהוא 'מחנה לויה', נידונים **בְּאַרְבָּעִים** מלקות. **וְטָמֵא מֵת מוּתָּר לִיכָּנֵס לְמַחֲנֵה לְוִיָּה, וְלֹא טָמֵא מֵת בְּלַבַּד אָמְרוּ, אֶלָּא אֲפִילּוּ** את **הַמֵּת עַצְמוֹ** מותר להכניס לשם, **שֶׁנֶּאֱמַר** לגבי משה רבינו בצאתו עם בני ישראל ממצרים (שמות יג יט) 'וַיִּקַּח מֹשֶׁה **אֶת עַצְמוֹת יוֹסֵף עִמּוֹ**', 'עִמּוֹ' משמע **בְּמִחְיָצָתוֹ**, דהיינו במחנה לויה[י], שהרי משה היה לוי[יא], ואם כן קל וחומר שטמא מת מותר להכנס לשם[יב]. והרי מפורש בברייתא שהמצורע שנכנס ל'מחנה ישראל' לוקה, ושלא כדברי רב חסדא.

מיישבת הגמרא, **תַּנָּאֵי הִיא** - מחלוקת תנאים יש בענין הלימוד מ'בדד ישב', **דְּתַנְיָא** בברייתא, נאמר במצורע 'בָּדָד יֵשֵׁב מִחוּץ לַמַּחֲנֶה מוֹשָׁבוֹ', ומשמעות הפסוק 'בדד ישב' היא שֶׁלְּבַדּוֹ יֵשֵׁב, ובא ללמדנו שֶׁבישיבתו מחוץ למחנה **לֹא** יְהוּ **טְמֵאִין אֲחֵרִים**, כגון זבים וטמאי מתים, **יוֹשְׁבִין עִמּוֹ**, דהיינו ששילוחו חמור משלהם, שמשתלח אף ממחנה ישראל[יג]. ועדיין **יָכוֹל** היית לומר שיְהוּ **זָבִין וּטְמֵאֵי מֵתִים מִשְׁתַּלְּחִין לְמַחֲנֶה אַחַת**, דהיינו ששילוחם שוה, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב בפרשת שילוח המחנות (נמדבר ה ג) 'וְלֹא יְטַמְּאוּ **אֶת מַחֲנֵיהֶם**' בלשון רבים, ולא נאמר 'מחנם', ומכאן שבא הכתוב **לִיתֵּן מַחֲנֶה לָזֶה וּמַחֲנֶה לָזֶה**, כלומר, שבא ללמדנו שכל אחד מהטמאים הנזכרים בפסוק שלפני כן משתלח למחנה אחר[יא], **דִּבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה. רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר, אֵינוֹ צָרִיךְ** - אין צורך בדרשה מ'בדד ישב' כדי ללמדנו שהמצורע משתלח מחוץ לשלושה מחנות, שֶׁהֲרֵי **הוּא אוֹמֵר** (שם ה ג) 'וּמִשַּׁלְּחוּ מִן הַמַּחֲנֶה כָּל צָרוּעַ וְכָל זָב וְכֹל טָמֵא לָנָפֶשׁ', ומשם ניתן ללמוד את החילוקים שיש בשילוחם של הטמאים[יב]. שכן קשה, **יֹאמַר** הכתוב שיש לשלח **טְמֵאֵי מֵת, וְאַל יֹאמַר** שיש לשלח **טְמֵאֵי**[יג] **זָב, וַאֲנִי** הייתי **אוֹמֵר** מעצמי ולומד בקל וחומר, אם **טְמֵאֵי מֵתִים מְשַׁלְּחִין, זָבִין** שטומאתם יותר חמורה[יד] **לֹא כָל שֶׁכֵּן**, אם כן **לָמָּה נֶאֱמַר** שמשתלח הזָב, **לִיתֵּן לוֹ מַחֲנֶה שְׁנִיָּה** לשילוחו, שבנוסף לשילוחו ממחנה שכינה משתלח גם ממחנה לויה. וְכן קשה, **יֹאמַר** הכתוב שיש לשלח **זָב וְאַל יֹאמַר** שיש לשלח **מְצוֹרָע, וַאֲנִי** הייתי **אוֹמֵר** מעצמי, אם **זָבִין מְשַׁלְּחִין, מְצוֹרָעִין** שטומאתם חמורה יותר[טו] **לֹא כָל שֶׁכֵּן**, אם כן **לָמָּה נֶאֱמַר** שמשתלח **הַמְצוֹרָע, לִיתֵּן לוֹ מַחֲנֶה שְׁלִישִׁית** לשילוחו, שבנוסף לשילוחו ממחנה שכינה ולויה משתלח גם ממחנה ישראל. וממילא **כְּשֶׁהוּא אוֹמֵר** במצורע 'בָּדָד יֵשֵׁב', לא הוצרך ללמדנו שהמצורע משתלח ממחנה ישראל, אלא בא **הַכָּתוּב לְנַתְּקוֹ לַעֲשֵׂה** ולפטור אותו ממלקות אם נכנס לשם. ונמצא שרב חסדא סבר כשיטת רבי שמעון, שהכתוב 'בדד ישב' בא לנתקו לעשה, ואילו הברייתא ששנינו בה שמצורע שנכנס לפנים ממחיצתו לוקה נקטה כדעת רבי יהודה, שסבר שמפסוק זה לומדים שהמצורע משתלח יותר משאר טמאים ואין אומרים שנתקו הכתוב לעשה לפטרו ממלקות[טז].

הגמרא דנה בדברי רבי שמעון שהיה ניתן ללמוד את שילוח הזב בקל וחומר משילוח טמא מת:

שואלת הגמרא, **מַאי חוּמְרֵיהּ** - מהי חומרתו **דְּזָב מִטְּמֵא מֵת**. משיבה הגמרא, **שֶׁכֵּן** אצל הזב **טוּמְאָה יוֹצְאָה עָלָיו מִגּוּפוֹ**[יז]. מקשה הגמרא, **אַדְרַבָּה, טָמֵא מֵת חָמוּר** ממנו, **שֶׁכֵּן טָעוּן הַזָּאָה** של מי חטאת **בִּימִים שְׁלִישִׁי וּשְׁבִיעִי** לטהרתו[יח], ואילו הזב נטהר בטבילה בלבד. מתרצת הגמרא, אכן, אין כוונת רבי שמעון לומר שניתן ללמוד את שילוח הזב מטמא מת, אלא כוונתו היא, שהרי **אָמַר קְרָא** - נאמר בפסוק דלעיל לגבי המחויבים בשילוח 'טָמֵא לָנֶפֶשׁ', והוסיף 'וְכֹל טָמֵא' כדי **לְרַבּוֹת טָמֵא שֶׁרֶץ**[יט] לשילוח ממחנה שכינה כטמא מת[כ]. וְמתוך שזָב **חָמוּר מִטָּמֵא שֶׁרֶץ** היה ניתן ללמוד את שילוחו ממנו דהיינו באדם חי, טהרה במקוה. ועיין בילקוט ביאורים מה שתירצו עוד בזה.

כ. **ואין** לומר ששילוחו קל משלהם, שהוא נכנס למחנה לויה והם לא, הואיל ומצאנו שמשה הכניס את עצמות יוסף למחנה לויה, כמבואר בברייתא הקודמת, הרי שטמא מת מותר להכנס למחנה לויה. ריב"ן (ד"ה שלח).

כא. **והיינו** שבאותם פסוקים מוזכר 'מחנה' פעמיים, 'וישלחו מן המחנה' ו'אל מחוץ למחנה תשלחום' (שם ה ג-ג), הרי שלכל אחד מהטמאים יש מחנה בפני עצמו שהוא משתלח ממנו [ומוכח מעצמות יוסף שטמא מת משתלח רק ממחנה שכינה, וממילא הזב הוא זה שמשתלח אף ממחנה לויה. ריב"ן (ד"ה ת"ל)]. ושוב נאמר במצורע 'בדד ישב מחוץ למחנה מושבו', ללמדנו שמשתלח אף מחוץ למחנה שלישית, דהיינו מחנה ישראל. רש"י (ד"ה יכול). ומשמע מדבריו, שלמדו גם ממשמעות 'מחניהם' דהיינו שני מחנות, וגם מכך שכתוב פעמיים 'מחנה'. וכתב הריב"ן (שם), שאין לומר ש'מחניהם' בא ליתן מחנה למצורע ומחנה לזב וטמא מת, שהרי כבר לפני כן נזכרו שני מחנות ['וישלחו' ו'אל מחוץ'], וודאי נכתבו לגבי זבים וטמאי מתים [שהרי במצורע כבר כתוב 'בדד ישב'], וממילא 'מחניהם' הכתוב מיד לאחר מכן בא ללמד על שני מחנות אלו, של זב ושל טמא מת, שמחנהו של זה אינו כשל זה. וראה עוד בביאורי רש"י שאף בדבריו יש שפירשו כן.

כב. **שמאחר** שיש חילוק בחומרתם, אילו היו כולם משתלחים לאותו מחנה ניתן היה לכתוב בתורה את הקל שבהם והשאר היו למדים ממנו בקל וחומר, וכפי שמבאר רבי שמעון בסמוך. רש"י (ד"ה מינו).

כג. **הגר"א** בהגהותיו מוחק תיבה זו [שכן מדובר כאן בזב עצמו, ואילו 'טמא זב' היינו מי שנגע בזב ונטמא ממנו].

כד. **להלן** תבאר הגמרא במה היא יותר חמורה.

כה. **הגמרא** להלן תבאר במה טומאתו חמורה יותר.

כו. **אף** שלדעת רבי שמעון שילוח מצורע ממחנה ישראל נלמד מ'וישלחו' שאינו אלא עשה, מכל מקום לולא הניתוק היה לוקה, שהרי בהמשך שם כתוב 'ולא יטמאו את מחניהם' שהוא אזהרת לאו על הנלמד מ'וישלחו'. ואף לדעת רבי יהודה ששילוח מצורע ממחנה ישראל נלמד מ'בדד ישב' שהוא עשה, מכל מקום אם נכנס לשם לוקה [שהרי העמידו את הברייתא שנוקטת כן כשיטתו] אף ששם לא נאמר כלל לאו, משום ש'ולא יטמאו את מחניהם' משמעו שכל אחד לא יטמא את המחנה האסור עליו, ומאחר שגילתה התורה שמצורע טעון שילוח ממחנה ישראל ממילא הוא נכלל בלאו. צל"ח (ד"ה נדד). וראה בילקוט ביאורים מה שהובא בזה עוד מהחקרי לב.

כז. **הגמרא** היתה יכולה גם לומר שזב חמור מטמא מת מצד שמטמא משכב ומושב וכן כלי חרס בהיסט, אך העדיפה להביא חומרא שאינה שייכת להלן לגבי חומרתו של זב ממצורע. תוספות (ד"ה מינו).

כח. **כפי** שנאמר (נמדבר יט יג) 'הוא יתחטא בו ביום השלישי וביום השביעי יטהר'.

כט. **אדם** שנגע באחד משמונת השרצים המפורטים בתורה (ויקרא יא כט-ל), ודינו מפורש (שם יא לג) שטמא עד הערב.

ל. **והוא** הדין לכל הנטמאים בנגיעה, כגון הנוגע בנבילה.

(פד.) לגבי האיסור של נותר, שכתוב בו (שמות יג י) 'ולא תותירו ממנו עד בוקר והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו', שבא הכתוב ליתן עשה אחר לא תעשה לומר שאין לוקים עליו. ורש"י שם (ד"ה נפ) כתב כמובא בתוך הביאור, שטעם דין זה משום שמשמע בכוונת הכתוב שבכך שישרוף את הנותר ינצל מהעונש על הלאו. ועוד, שלאו כזה אינו דומה ללאו של 'לא תחסום שור בדישו' (דברים כה ד) שבו לא נאמר עשה שמנתקו, וכל שאינו דומה ללאו זה אין לוקים עליו, מפני שבסמוך אליו נאמרה פרשת מלקות [מקור טעם זה במכות (יג:)]. ורש"י (ד"ה נתקו) סובר, שכוונת רב חסדא בדבריו 'הכתוב נתקו לעשה' לדין זה. והוסיף, שאף על פי שהעשה לא נאמר לאחר הלאו [ואילו בשאר לאו הניתק לעשה העשה כתוב אחר הלאו ובסמוך אליו, וכן הוא בלאו של נותר שהובא לעיל], על כרחך לנתקו בא, מאחר שאין לומר שבא ללמדנו שחוץ מהלאו עובר גם בעשה, שהרי נאמר בו כבר ציווי עשה 'וישלחו מן המחנה כל צרוע' (נמדבר ה ג). אך זבים וטמאי מתים, אף על גב שגם בהם נאמרו כמה עשין על שילוחם, לא באו עשין אלו לניתוק הלאו אלא ללמדנו דברים אחרים, כל אחד ועניינו, כמבואר בספרי (שם פ"ח). ועוד, שמשמעות הכתוב 'כל ימי אשר הנגע בו' היא, שכל ימי טומאתו מצווה ב'בדד ישב' ואף אם עבר ונכנס מוטל עליו לצאת ואין עליו עונש אחר [של מלקות], וכפי שדורשים (מכות טו.) לגבי אונאת דברה שמחויב לנושאה, שאף אם גירשה לא ילקה אלא שמוטל עליו להחזירה, מפני שכתוב בו (דברים כג כט) 'לא יוכל שלחה כל ימיו'. אולם התוספות (ד"ה הכתוב) נקטו, שרק כאשר העשה כתוב אחר הלאו ובסמוך לו ניתן לומר שמנתקו. ועוד הקשו, שאם כדברי רש"י לגבי משמעות הכתוב, הרי שהיתה הגמרא צריכה להביא את תחילת הפסוק 'כל ימי אשר הנגע בו'. ולפיכך פירשו, שאין כוונת רב חסדא ל'לאו הניתק לעשה', אלא שמאחר שנכלל המצורע עם שאר הטמאים בלאו של 'ולא יטמאו', ובא הכתוב ופרט בו בפני עצמו שני עֲשֵׂה באותו פסוק, 'בדד ישב' ו'מחוץ למחנה מושבו', על כרחך שכוונתו להוציאו מכלל הלאו ולהעמידו על עשה בלבד. וכתבו עוד, שיש להעמיד חידוש זה דווקא בנכנס למחנה ישראל, אבל אם נכנס למחנה לויה לוקה כיון שלא גרע מזב, ובמחנה שכינה מתחייב כרת כיון שלא גרע ממחוסר כפורים.

טז. **הכוונה** לארבעים חסר אחת, כפי ששנינו במכות (כג.), והגמרא נוקטת 'ארבעים' מחמת לשון הכתוב 'ארבעים יכנו' (דברים כה ג).

יז. **שאף** במדבר היו שלושה מחנות, לפנים מן הקלעים מחנה שכינה, מקום חניית הלויים סביב המשכן מחנה לויה, ומקום חניית הדגלים של שאר השבטים זה מחנה ישראל. רש"י (סוטה כ:).

יח. **כתבו** האחרונים, שאף על פי שפסוק זה נאמר לפני שהוקם המשכן ונקבעו המחנות, ואילו משהוקם המשכן התייחד הדיבור למשה כל שעה והיה צריך להכנס למשכן ואם כן ברור שנזהר מלהיטמא, מכל מקום משמע ממנו שכל ימי היותם במדבר נשארו עצמות יוסף במחיצתו של משה.

יט. **רש"י** (מנחות נה. ד"ה נפקמ) ותוספות (שם ע"ב ד"ה מין). והקשו התוספות (שם), כיצד ניתן ללמוד טמא מת ממת, והרי למת אין טהרה במקוה ולפי שמואל (עירובין קד:) לכאורה אינו צריך כלל להשתלח. ותירצו, שאף שמואל מודה שהמת משתלח, מפני שיש במינו,

אתחת 19/06/2018

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) לקמן נה: [נכורות נג: כריתות י.], ע) לקמן נג., ג) מיר מה. סוטה כ: [תוספתא דכלים פרק ג ע"ם], ד) [זבחים קיג.], ה) [שם], ו) לקמן פד., ז) כלים פרק א מ"ה, ח) זבים פרק ב מ"ב, ט) מכות טז., י) חולין קמא., כ) [ועיין תוספות שבועות ד. ד"ה מרעות נגעים כו' ותם התרו בו כו' הא אמר כו' וקלת ל"ע], ל) סח ע"א.

גליון הש"ס

תוס' ד"ה הכתוב נתקו לעשה. אלא ה"פ הכתוב נתקו לעשה כו'. עי' חולין פ' ע"ב תוס' ד"ה הנח למחוסר זמן:

הגהות הגר"א

[א] גמ' יאמר טמא מת ואל יאמר זב וכו' כנ"ל:

תורה אור השלם

א) כָּל יְמֵי אֲשֶׁר הַנֶּגַע בּוֹ יִטְמָא טָמֵא הוּא בָּדָד יֵשֵׁב מִחוּץ לַמַּחֲנֶה מוֹשָׁבוֹ: [ויקרא יג, מו]

ב) וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת עַצְמוֹת יוֹסֵף עִמּוֹ כִּי הַשְׁבֵּעַ הִשְׁבִּיעַ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר פָּקֹד יִפְקֹד אֱלֹהִים אֶתְכֶם וְהַעֲלִיתֶם אֶת עַצְמֹתַי מִזֶּה אִתְּכֶם: [שמות יג, יט]

ג) מִזָּכָר עַד נְקֵבָה תְּשַׁלְּחוּ אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה תְּשַׁלְּחוּם וְלֹא יְטַמְּאוּ אֶת מַחֲנֵיהֶם אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָם: [במדבר ה, ג]

ד) צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִשַּׁלְּחוּ מִן הַמַּחֲנֶה כָּל צָרוּעַ וְכָל זָב וְכֹל טָמֵא לָנָפֶשׁ: [במדבר ה, ב]

הגהות וציונים

ס] "ואם אכלו פטורין" ליתא בכ"י וכ"ה ישר (ד"ס): ע] מיותר, ומקורו בהבנה מוטעת בהגהת המהרש"ל (דק"ס): ג] בכ"י נוסף בועל נדה מחיצתו לפנים מחומת העזרה שהוא מחנה שכינה כדלקמן (נמוקי שזבנ"י וד"ס), ועיין תוס': ד] צ"ל מחנם (רש"ש), וכ"ה בכ"י: ה] הגהת מהרש"ל. ועיין מהרש"א דצ"ל כדפו"י ואי: ו] חסר כאן:

משנת ראשונים

בדד ישב מחוץ למחנה מושבו. שלא יהיו שאר טמאים יושבים עמו. ואמרו רבותינו מה נשתנה משאר טמאים לישב בדד, הואיל והוא הבדיל בלשון הרע בין איש לאשתו ובין איש לרעהו, אף הוא יבדל. [רש"י, ויקרא יג מו]

ולא טמא מת בלבד אמרו אלא אפילו מת עצמו. מאי אפי' אדרבה מת קיל טפי דאין לו טהרה במקוה ואפילו במחנה שכינה נמי. ויש לומר דאיכא למ"ד שילהי עירובין (דף קד:) דמחייב מכניס שרץ למקדש אף על גב דאין לו טהרה במקוה וה"ה מת. אי נמי מת מחייב טפי משום דיש במינו טהרה במקוה כגון אדם חי. [תוספות, נדה כח:]

ויקח משה את עצמות יוסף עמו. בעוד שהיו ישראל משתדלים בצרכי הגוף ומתעסקים בשאלת כסף וזהב, היה משה מתעסק בצרכי הנפש בדבר מצוה, וכענין שכתוב (משלי י ח) חכם לב יקח מצות. [רבינו בחיי, שמות יג יט]

וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש. אחר שהקים את המשכן צוה בשלוח הטמאים מן המחנה, שיהיה המחנה קדוש וראוי שתשרה בו שכינה. והיא מצוה נוהגת מיד ולדורות. [רמב"ן, במדבר ה ב] הוזהרו ישראל באזהרה זו שלא יכניסו כחות הטומאה בהיכל הקדש, כמה דאת אמר (דברים כג, יט) לא תביא אתנן זונה, וכתיב (ירמיה ב, ז) ותבאו ותטמאו את ארצי ונחלתי שמתם לתועבה. [ריקאנטי, במדבר ה ב]

עין משפט נר מצוה

ח א מיי' פ"ג מהלכות פסולי המקדש הל' ח סמג עשין קעד ולאוין דם: ט ב שם הלכה ד: י ג שם הלכה ג:

רבינו חננאל

הא כיצד טמא מת משתלח חוץ למחנה שכינה וטמא שרץ כמותו זב משתלח חוץ למחנה לויה ובעל קרי כמותו מצורע משתלח חוץ למחנה ישראל נמצא המצורע משתלח חוץ לשלש מחנות וזב משתים וטמא מת מאחת וברור הוא: **ואתקיף אביי אהא דריש לקיש** ואהדר לדרשא דר' יוחנן והכי קאמר לעולם מקרא קמא ונכתוב רחמנא איש איש כי יהיה טמא ולישתוק לנפש למה לי. וכי תימא טמא נפש הוא נדחה לפסח שני אבל שאר טמאים לא. והתניא יכול לא יהו עושין השני אלא טמאי נפש ומי שהיה בדרך רחוקה. זבין ומצורעין ובועלי נדות מנין ת"ל איש איש. **ומאחר** דכל טמאין עושין פסח שני לנפש דכתב רחמנא למה לי אלא הכי קאמר איש נדחה לפסח שני ואין ציבור נדחה לפסח שני אלא עבדי בטומאה וכי עבדי ציבור בטומאה בטמא מת אבל שאר טומאות לא: **אמר רב חסדא מצורע שנכנס לפנים ממחיצתו פטור ממלקות** שנאמר בדד ישב מחוץ למחנה מושבו. אחר שכתוב ולא יטמאו את מחניהם ויקבעו בלא [תעשה] העתיקו לעשה וכתב בו בדד ישב מחוץ למחנה מושבו נתקו לעשה לומר שאינו לוקה. **ומותבינן עליה** מצורע שנכנס לפנים ממחיצתו בארבעים וכן זבים וטמאי מתים שנכנסו לפנים ממחיצתן בארבעים וטמא מת מותר להכנס במחנה לויה ואפילו מת עצמו מותר להכניסו במחנה לויה שנאמר ויקח משה את עצמות יוסף עמו במחיצתו קתני מיהא מצורע שנכנס לפנים ממחיצתו בארבעים והיכי פטר ליה רב חסדא. **ושני תנאי היא** ורב חסדא דאמר כר' שמעון דתניא בדד ישב מחוץ למחנה לבדו ישב שלא יהו טמאין אחרים [יושבים] עמו. יכול יהו זבין וטמאי מתים משתלחין מן המחנה אחת ת"ל ולא יטמאו את מחניהם ליתן מחנה לזה ומחנה לזה דברי ר' יהודה. ר"ש אומר אינו צריך הרי הוא אומר וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש

הכתוב נתקו לעשה. פי' נתקו דכתיב כל ימי אשר הנגע בו משמע דניתוק לאו הוא כל ימיו בדד ישב אשם עבר ונכנס יחזור וינא ואין בו עונש אחר כמו לא יוכל לשלחה כל ימיו וקשה לר"י דאם כן ה"ל לאיתויי ליתיה דקרא בספרים ועוד הקשה ריב"ח דלא דמי דלא יוכל לשלחה כל ימיו משמע דליכא לאו אלא כשמשלחה כל ימיו אבל הכא לא משמע מקרא הכי ומו"י דהאי נתקו לעשה לא הוי כשאר לאו שהעשה כתוב אחר לאו הניתק לעשה שהעשה עליהם דלא גרע מזד הואיל ואיכא לאוקמי ניתוק למחנה אלים' ובמחנה אלים' חייב כרת דלא גרע מחוסר כפורים וכן משמע בפ' כל הפסולים (זבחים לג:) דקאמר ואי ליתא במקלא שמה ליתא היכי מעייל ליה לבהונות ידיו ואידי עשה אים בו כרת הוא ת"ל ומטונך הואיל והותר לגרעתו הותר לקריו ואיכא למידחי דההיא כרבי יהודה דלא חשיב ליה לקמן ניתוק לעשה:

זבין ובועלי נדות שנכנסו בו'. ריב"ח לא גרס ובועלי נדות דהדי זבין דהא מתרינן לקמן בועל נדה כטמא מת למחנות ובתוספתא ליתיה: **מאי** חומרא דזב שבן טומאה יוצאה מגופו. ה"ר דהוה מצי למימר שכן מטמא משכב ומושב וכלי חרס דהיסט כדלקמן אלא ניחא ליה למינקט חומרי דלא מצי למימר להו בשמוך גבי חומר בזב מבמצורע:

כי

אלא יש לך שעה שזבין ומצורעין משתלחין. מן העזרה, וטמאי מתים נכנסים לתוכה: **בטומאה.** כשרוב ציבור טמאין בטמא עושין פסח בטומאה, וזבין ומצורעין שבהן נדחין: מצורע חמור מזב, ולקמן מפרש חומריה: **ואיזה זה בו'. בתמיה: לא יאכלו ממנו.** דכי דייקינן מים נדחה ומין ליבור נדחין, בטמא נפש הוא דדייקינן, דגבי מים כי יהיה טמא לא כתיב אלא לנפש, ובדידה דייקינן מים ולא ליבור, אלמא מהתם יליף, דמי מוישלחו כדר"ל זב נמי ליתמרי: **אלא לעולם מקרא קמא.** וכדדייקינן מים נדחה ומין ליבור נדחין, **והתניא** לך חיישא ליבור כלל לא, ת"ל דדיוקא דממעטינן ליבור מהתי דינא לחומרא ממעטינן, למאי הילכתא כתב לנפש למעוטי זבין ומצורעין, לכתוב טומאה סתם דנשמע דכל טומאות יחיד נדחה לשני ליבור ליתא להו תקנתא, דע"כ לנפש למעוטי זבין ומצורעין אתא ולאחמורי עלייהו, ומי לגבי ליבור לא מחמירו עלייהו ולמימר דבטומאת מת הוא דאין ליבור נדחין אלא עושין פסחיהן בטומאה אבל בטומאת זיבה וצרעת אפילו ליבור נמי נדחין, לגבי מאן מחמיר עלייהו. וכ"ת לגבי יחיד מחמיר עלייהו, וקאמר טמא נפש הוא דאית ליה תשלומין לשני אבל זב ומצורע אפי' נטהר בשני ליתי לי' תקנתא בתשלומין, והתניא יכול לא יהו חייבין לפסח שני אלא עבדי בטומאה בטמא מת אבל שאר טומאו' לא עבדי. אמר רב חסדא מצורע שנכנס לפנים ממחיצתו פטור שנאמר [א] בדד ישב מחוץ למחנה מושבו (בדד ישב לבדו ישב מחוץ למחנה מושבו[ב]) הכתוב נתקו לעשה איתיביה [א]מצורע שנכנס לפנים ממחיצתו בארבעים זבין וזבות שנכנסו לפנים ממחיצתן בארבעים [ג]וטמא מת מותר ליכנס למחנה לויה ולא טמא מת בלבד אמרו אלא אפילו מת עצמו שנאמר [ב]ויקח משה את עצמות יוסף עמו עמו במחיצתו תנאי היא דתניא בדד ישב לבדו [ד]ישב שלא יהו טמאין אחרים יושבין עמו יכול יהו זבין וטמאי מתים משתלחין למחנה אחת תלמוד לומר [ג]ולא יטמאו את מחניהם [ה]ג ליתן מחנה לזה ומחנה לזה דברי רבי יהודה ר"ש אומר אינו צריך הרי הוא אומר [ד]וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש

[א] יאמר טמאי מת ואל יאמר טמאי זב ואני אומר טמאי מתים משתלחין זבין לא כ"ש למה נאמר זב ליתן לו מחנה שניה ויאמר זב ואל יאמר מצורע ואני אומר זבין משתלחין מצורעין לא כל שכן למה נאמר מצורע ליתן לו מחנה שלישית כשהוא אומר בדד ישב הכתוב נתקו לעשה. מאי חומריה דזב מטמא מת שכן טומאה יוצאה עליו מגופו אדרבה טמא מת חמור שכן טעון הזאה שלישי ושביעי אמר קרא טמא וכל טמא לרבות טמא שרץ וזב חמור מטמא שרץ ומאי חומריה כדאמרן אדרבה שרץ חמור שכן מטמא באונס אמרי

מחיצתו הר הבית, דאסור לכנס במחנה לויה כדלקמן[ג], שכל הטמאין אין משתלחין אלא מן העזרה לבדה, חוץ מזב וצרעת דמשתלחין אף מהר הבית, ומצורע משתלח אף ממחנה ישראל דהיינו כל העיר: מחנה לויה. כל הר הבית[ו] חוץ לחומת העזרה: עמו. ומשה לוי היה: **תנאי היא.** דאיכא תנא דלא מייתי ליה קרא לעשה, אלא ליתן לו מחנה אלימית: שלא יהו טמאין אחרים יושבין עמו. כגון זבין וטומאי מתים, למדנו לשלומו של מצורע שהוא חמור מכולן: יכול יהו זבין וטמאי מתים משתלחין למחנה אחת, ת"ל ולא יטמאו את מחניהם תן מחנה לזה ומחנה לזה. אלא כתיב מחנה[ז] משמע מחנה לכל אחד ואחד, והתם תרתי מחנות כתיבי, וישלחו מן המחנה, מחוץ למחנה לויה, ומחוץ למחנה למצורע ליתן לו מחנה אלימית: אינו צריך. האי מחוץ למחנה ליתן לו מחנה אלימית להוליאו, לכולהו מהתם נפקי, דע"כ כולן חמוריס זה מזה בטומאותיהן, דהי[ח] כולהו שוו לענין מחנות לכתוב שילוח בקל ואנא ידענא כל שכן לחמור בעי שילוח, ומדכתבינהו כולהו ס"מ שילוחו של זה לא כשילוחו של זה: **זב לא כ"ש.** לקמיה פריך מאי חומריה דזב מטמא מת: **לרבות טמא שרץ.** לשילוח, והוא הדין לנוגע בנבילה וכל טומאי מגע, וכיון דכתב רבויא לטומאי מגע, לא מיצטריך למיכתב זב, דחמיר מטמא שרץ שהרי טומאה יולאה עליו מגופו: זב אינו מטמא מחמת חונס אם ראה מחמת מאכל ומשתה או חולי או קפילה[ט], כדלמר בפרק בתרא דזה בנות כותים (דף לה.) מבשרו ולא מחמת חונסו. ומשנינן כי האי גוונא זב טומאי טמא מטמא, כגון טומאת טמאי שרץ שאינו אלא טומאת ערב:

מוכל דכתיב בטמא מת מרבינן טמא שרץ דלא כתיב ביה בהדיה להיות טעון שילוח חוץ למחנה ומרבינן טמא שרץ שבאה לו הטומאה מבחוץ שדומה לטמא מת והזב חמור מטומאת שרץ שהזב טומאה יוצאה לו מגופו. **ותו אקשי' יש לומר שטומאת שרץ חמור** שמטמא אפי' [אם] נפל עליו השרץ באונס מה שאין כן בזב שהזב אינו מטמא באונס דתנן בשבעה דרכים בודקין את הזב וכו' ואם נמצא עליו אונס אינו טמא מאותה הרא' שבאונס. **ושנינן** להטמאות הזב בטומאת ערב כטומאת שרץ אפילו אם ראה ריאה באונס מטמא טומאת ערב דלא גרע מקרי וכדרב הונא דאמר ראיה ראשונה של זב מטמאה באונס. **נתברר** שהזב חמור הוא מטמא שרץ שנתרבה מטמא מת ועל זה אמר יאמר טמא נפש ולא יאמר זב. **וכן עוד** דתאני זב משתלח מצורע לא כל שכן מכלל שמצורע חמור מזב. **מאי חומריה דמצורע מזב** שכן טעון פריעת הראש ופרימת בגדיו ואסור בתשמיש שנאמר (ויקרא י"ד) וישב מחוץ לאהלו ואין אהלו אלא אשתו

בקל וחומר, אלא שנכתב שילוחו בפירוש כדי ללמדנו שמשתלח גם ממחנה לויה[לא].

שואלת הגמרא, **וּמַאי חוֹמְרֵיהּ** - מהי חומרתו של הזב מטמא בקל וחומר, אלא שנכתב שילוחו בפירוש כדי ללמדנו שמשתלח גם ממחנה לויה[לא].

שואלת הגמרא, **וּמַאי חוֹמְרֵיהּ** - מהי חומרתו של הזב מטמא

שרץ. משיבה הגמרא, **תְּרַתֵּי אָמְרָן** - כפי שאמרנו לעיל, שהטומאה יוצאת מגופו. מקשה הגמרא, **אַדְרַבָּה**, טמא **שֶׁרֶץ חָמוּר** ממנו, **שֶׁכֵּן מְטַמֵּא בְּאוֹנֶס**, ואילו הזב אינו נטמא כשראה מחמת אונס[לב]. מתרצת הגמרא, **אָמְרִי** - אמרו בני הישיבה,

---

לא. לבאורה קשה, הרי יתכן שאילו לא נכתב זב לא היו לומדים טמא שרץ מהריבוי של 'וכל' אלא את זב שהוא חמור יותר, ומה שכתבה התורה זב בפירוש הוא כדי שיתרבה גם טמא שרץ, ולא בכדי ללמדנו שמשתלח גם ממחנה לויה. אך יש לומר שמרבים תמיד את הדומה למה שמפורש בתורה אף שהוא יותר קל, וממילא ממה שכתוב 'וכל טמא לנפש' מסתבר לרבות טמא שרץ שנטמא מחמת מגע כטמא מת, ולא זב שהטומאה יוצאת מגופו. צל"ח (ד"ה ומר). וראה בילקוט ביאורים מה שהובא עוד מהצל"ח, שלפי דברי הגמרא כאן משתנה הביאור אף בדרשת ריש לקיש דלעיל.

לב. בגון אם ראה מחמת אכילה או שתיה מרובה, או מחמת חולי או קפיצה שקפץ, שנתמעט ממה שנאמר (ויקרא טו ג) 'מבשרו' ולא מחמת אונסו, כמבואר בנדה (נה.).

אלא יש לך שעה שזבין ומצורעין משתלחין. מן העזרה, וטמאי מתים נכנסים לתוכה: בטומאה. כשרוב ציבור טמאין במת עושין פסח בטומאה, וזבין ומצורעין שבהן נדחין: מצורע תמור מזב, ולקמן מפרש חומריה: ואיזה זה בו'. בתמיה: לא יאכלו ממנו. דכי דייקינן

אלא יש לך שעה שזבין ומצורעין משתלחין
ואין טמאי מתים משתלחין ואיזה זה פסח
הבא בטומאה. אמר אביי אי הכי לימא נמי
יאמר זב וטמאי מתים ואל יאמר מצורע ואני
אומר זב משתלח מצורע לא כ"ש אלא יש
לך שעה שמצורעין משתלחין ואין זבין
וטמאי מתים משתלחין ואיזה זה פסח הבא
בטומאה וכי תימא הכי נמי והתנן
[מ] פסח הבא בטומאה לא יאכלו ממנו
זבים וזבות נדות ויולדות ואם אכלו פטורין [מ]
אלא אמר אביי לעולם מקרא קמא אם
כן ניכתוב רחמנא איש איש כי יהיה טמא
לנפש למה לי וכי תימא האי לנפש
להכי הוא דאתא הטמא מת הוא הנדחה
לפסח שני אבל שאר טמאין לא [נ] והתניא
יכול לא יהו עושין פסח שני אלא
טמאי מתים ושהיה בדרך רחוקה זבין
ומצורעין ובועלי נדות מניין ת"ל איש איש
לנפש דכתב רחמנא למה לי אלא הכי
קאמר איש נדחה לפסח שני ואין ציבור נדחה
לפסח שני אלא עבדי בטומאה וכי עבדי
ציבור בטומאה בטמא מת אבל שאר טומאו'
לא עבדי. אמר רב חסדא מצורע שנכנס לפנים
ממחיצתו פטור שנאמר [א] בדד ישב מחוץ
למחנה מושבו (בדד ישב לבדו ישב מחוץ
למחנה מושבו [ס]) הכתוב נתקו לעשה איתיביה
[א] מצורע שנכנס לפנים ממחיצתו בארבעים
זבין וזבות שנכנסו לפנים ממחיצתן
בארבעים [ג] [ב] וטמא מת מותר ליכנס
למחנה לויה ולא טמא מת בלבד אמרו
אלא אפילו מת עצמו שנאמר [ב] ויקח משה
את עצמות יוסף עמו במחיצתו
תנאי היא דתניא בדד ישב לבדו [ד] ישב
שלא יהו טמאין אחרים יושבין עמו יכול
יהו זבין וטמאי מתים משתלחין למחנה
אחת תלמוד לומר [ג] ולא יטמאו את מחניהם
[ס] [ג] ליתן מחנה לזה ומחנה לזה דברי רבי יהודה
ר"ש אומר אינו צריך הרי הוא אומר [ד] וישלחו
מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש

[א] יאמר טמאי מת ואל יאמר טמאי זב ואני אומר טמאי מתים משתלחין זבין לא
כ"ש למה נאמר זב ליתן לו מחנה שניה ויאמר זב ואל יאמר מצורע ואני אומר
זבין משתלחין מצורעין לא כל שכן למה נאמר מצורע ליתן לו מחנה שלישית
כשהוא אומר בדד ישב הכתוב נתקו לעשה. מאי חומריה דזב מטמא מת
שכן טומאה יוצאה עליו מגופו אדרבה טמא מת חמור שכן טעון הזאה
שלישי ושביעי אמר קרא טמא וכל טמא לרבות טמא שרץ וזב חמור מטמא
שרץ ומאי חומריה בדאמרן אדרבה שרץ חמור שכן מטמא באונס אמרי

מחיצתו הר הבית, לחסור לכנס במחנה לויה כדלקמן [ג], שכל הטמאין אין משתלחין אלא מן העזרה לבדה, חוץ מזב וצרוע קרי שמשתלחין אף מהר
הבית, ומצורע משתלח אף ממחנה ישראל דהיינו כל העיר: מחנה לויה. כל הר הבית [ו] חוץ לחומת העזרה: עמו. ומשה לוי היה: תנאי
היא. לחיכא תנא דלא מייתי ליה קרא לעשה, אלא ליתן לו מחנה שלישית: שלא יהו טמאין אחרים יושבין עמו. כגון זבין וטמאי מתים,
למדנו לשלוחו של מצורע שהוא חמור מכולן: יכול יהו זבין וטמאי מתים משתלחין למחנה אחת, ת"ל ולא יטמאו את מחניהם תן מחנה לזה
ומחנה לזה. מלא כתיב מחנה [ז] משמע מחנה לכל אחד ואחד, והתם תרתי מחנות כתיבי, וישלחו מן המחנה, ממחן למחנה תשלחום, והאי
מחוץ למחנה דמצורע ליתן לו מחנה שלישית: אינו צריך. האי מחוץ למחנה ליתן לו מחנה שלישית להוציאו, דכולהו מהתם נפקי, דע"כ כולן
חמורים זה מזה בטומאותיהן, דאי [ח] כולהו שוו לענין מחנות לכתוב שילוח בקל ומנא ידענא כל שכן לחמור בעי שילוח, ומדכתביהו
כולהו ס"מ שילוחו של זה לא כשילוחו של זה: זב לא כ"ש. לקמיה פריך מאי חומריה דזב מטמא מת: לרבות טמא שרץ. לשילוח,
והוא הדין לנוגע בנבילה וכל טומאי מגע, וכיון דכתב רבויא לטומאי מגע, לא מיבעיא למיכתב זב, דחמיר מטמא שרץ שהרי טומאה
יולאה עליו מגופו: זב אינו מטמא מחמת מושב אם ראה מחמת מאכל ומשתה או חולי או קפיזה [ס], כדלמר במסכת נדה בפרק בנות
כותים (דף לה.) מבשרו ולא מחמת מושבו. ומשנינן כי האי גוונא זב טמוי נמי מטמא, כגון טומאת טומאי שרץ שאינו אלא טומאת ערב:

זב

מוכל דכתיב בטמא מת מרבינן טמא שרץ דלא כתיב ביה בהדיה להיות טעון שילוח חוץ למחנה ומרבינן טמא שרץ שבאה לו הטומאה מבחוץ שדומה לטמא מת והזב חמור מטומאת שרץ שהזב טומאה יוצאה לו מגופו. **ותו אקשי׳ יש לומר שטומאת שרץ חמור** שמטמא אפי׳ [אם] נפל עליו השרץ באונס מה שאין כן בזב שהזב אינו מטמא באונס דתנן בשבעה דרכים בודקין את הזב וכו׳ ואם נמצא עליו אונס אינו טמא מאותה הרא׳ שבאונס. **ושנינן** להטמאות הזב בטומאת ערב כטומאת שרץ אפילו אם ראה ראיה באונס מטמא טומאת ערב דלא גרע מקרי וכדרב הונא דאמר ראיה ראשונה של זב מטמאה באונס. **נתברר** שהזב חמור הוא מטמא שרץ שנתרבה מטמא מת ועל זה אמר יאמר טמא נפש ולא יאמר זב. **וכן עוד** דתאני זב משתלח מצורע לא כל שכן מכלל שמצורע חמור מזב. **מאי חומריה דמצורע מזב** שכן טעון פריעת הראש ופרימת בגדיו ואסור בתשמיש שנאמר (ויקרא י״ד) וישב מחוץ לאהלו ואין אהלו אלא אשתו

הכתוב נתקו לעשה. פי׳ נתקו לכתיב כל ימי אשר הנגע בו
משמע דניתוק לאו הוא כל ימיו בדד יבד שאם עבר
וכנס יחזור וינא ואין בו עונש אחר כמו לא יוכל לשלחה כל ימיו
וקשה לר״י דאם כן ה״ל לאיתויי ליתיה דקרא בספרים ועוד הקשה
ריב״ח דלא דמי דלא יוכל לשלחה כל
ימיו משמע דליכא לאו אלא כשמשלחה
כל ימיו אבל הכא לא משמע מקרא
הכי ומור״י דהאי נתקו לעשה לא
הוי כאשר לאו הניתק לעשה שהעשה
כתוב אחר הלאו בפסוק משמע
שלתקן הלאו בא כמו לא תוחירו ממנו
והנותר וגו׳ [ט] (שמות יב) וכמו לא תקח
האם על הבנים שלח תשלח [י] (דברים
כב) [ל] הלא ה״פ הכתוב נתקו לעשה
דכיון דכל הטמאים היו בכלל ולא
יטמאו את מחניהם ופרט במצורע
בפני עצמו עשה אחת להוציאו מכלל
האחרים לנתקו מן הלאו וליתנו בעשה
אבל היכא שאינו כתוב הלאו אלא על
דבר אחד לא מנתקינן את הלאו
בעשה אלא הוי דלא כמי דלא יוכל לשלחה כל
דבעל קרי נמי לא לילקי אם נכנס
לפנים ממחיצתו שהכתוב נתקו לעשה
דכתיב וינא אל מחוץ למחנה וי״ל
דהכא נמי קרא אחרי עשה בדד
ישב מחוץ למחנה מושבו והאי ניתוק
עשה [כ] נראה דלא מהני אלא במחנה
שלישית דלא גרע מזב הואיל ואיכא
למוקמי ניתוק למחנה שלישי׳ ובמחנה
שכינה חייב כרת דלא גרע מממחוסר
כפורים וכן משמע בפ׳ כל הפסולים
(זבחים לג:) דקאמר והאי דיהה במקלת
שמה דיהה היכי מעייל ידיה לבהונות
חילי ואידי עשה שים גו כרת הוא
ר״ל ומטונך הואיל והותר לגרעתו
הותר לקריו ואיכא למידאי דהויא
כרבי יהודה דלא חשיב ליה לקמן
ניתוק לעשה:

זבין ובועלי נדות שנכנסו בו׳.
ריב״ח לא גרס ובועלי נדות
דהדי זבין דהא קאמרינן לקמן [כ] בועל
נדה כטמא מת למחנות ובתוספתא
ליתיה: **מאי** חומרא דזב שכן
טומאה יוצאה מגופו. ה״ק להוה מלי
למימר שכן מטמא משכב ומושב וכלי
חרס דהיסט כדלקמן הלא ניתא
ליה למינקט חומרי דלא מלי למימר
להו בסמוך גבי חומר בזב מבמצורע:

כי

מסורת הש״ס
עם הוספות

ס) לקמן נה: [נכורות לג: כריתות י.], ע) לקמן נג., ף) נזיר מה. סוטה כ: [תוספתא דכלים פרק ג ע״ם], צ) [זבחים קיג.], ק) [שם], ר) לקמן פד., ש) כלים פרק א מ״ה, ת) זבים פרק ב מ״ב, א) מכות טז., ב) חולין קמא., ג) [ועיין תוספות שבועות ז. ד״ה מרשות גגעיס כו׳ ותם התרו בו כו׳ הא אמר כו׳ וקלת ל״ע], ד) סח ע״א.

גליון הש״ס

תוס׳ ד״ה הכתוב נתקו לעשה. אלא ה״פ הכתוב נתקו לעשה כו׳. עי׳ חולין פ׳ ע״ב תוס׳ ד״ה הגם למחוסר זמן:

הגהות הגר״א

[א] גמ׳ יאמר טמא מת ומל יאמר זב וכו׳ כל״ל:

תורה אור השלם

א) כָּל יְמֵי אֲשֶׁר הַנֶּגַע בּוֹ יִטְמָא טָמֵא הוּא בָּדָד יֵשֵׁב מִחוּץ לַמַּחֲנֶה מוֹשָׁבוֹ: [ויקרא יג, מו]

ב) וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת עַצְמוֹת יוֹסֵף עִמּוֹ כִּי הַשְׁבֵּעַ הִשְׁבִּיעַ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר פָּקֹד יִפְקֹד אֱלֹהִים אֶתְכֶם וְהַעֲלִיתֶם אֶת עַצְמֹתַי מִזֶּה אִתְּכֶם: [שמות יג, יט]

ג) מִזָּכָר עַד נְקֵבָה תְּשַׁלְּחוּ אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה תְּשַׁלְּחוּם וְלֹא יְטַמְּאוּ אֶת מַחֲנֵיהֶם אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָם: [במדבר ה, ג]

ד) וַיְצַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיְשַׁלְּחוּ מִן הַמַּחֲנֶה כָּל צָרוּעַ וְכָל זָב וְכֹל טָמֵא לָנָפֶשׁ: [במדבר ה, ב]

הגהות וציונים

[ס] ״ואם אכלו פטורין״ ליתא בכ״י וכ״ה ישר (ד״ס): [ג] מיותר, ומקורו בהבנה מוטעת בהגהת המהרש״ל (דק״ס): [ג] בכ״י נוסף בועל נדה מחיצתו לפנים מחומת העזרה שהוא מחנה שכינה כדלקמן (נמוקי שזבג״ו וד״ס), ועיין תוס׳: [ד] צ״ל מחנם (רש״ש), וכ״ה בכ״י: [ה] הגהת מהרש״ל. ועיין מהרש״א דצ״ל כדפו״י ואי׳: [ו] חסר כאן:

משנת ראשונים

בדד ישב מחוץ למחנה מושבו. שלא יהיו שאר טמאים יושבים עמו. ואמרו רבותינו מה נשתנה משאר טמאים לישב בדד, הואיל והוא הבדיל בלשון הרע בין איש לאשתו ובין איש לרעהו, אף הוא יבדל. [רש״י, ויקרא יג מו]

ולא טמא מת בלבד אמרו אלא אפילו מת עצמו. מאי אפי׳ אדרבה מת קיל טפי דאין לו טהרה במקוה ואפילו במחנה שכינה נמי. ויש לומר דאיכא למ״ד שילהי עירובין (דף קד:) דמחייב מכניס שרץ למקדש אף על גב דאין לו טהרה במקוה וה״ה מת. אי נמי מת מחייב טפי משום דיש במינו טהרה במקוה כגון אדם חי. [תוספות, נדה כח:] **ויקח משה את עצמות יוסף עמו.** בעוד שהיו ישראל משתדלים בצרכי הגוף ומתעסקים בשאלת כסף וזהב, היה משה מתעסק בצרכי הנפש בדבר מצוה, וכענין שכתוב (משלי י ח) חכם לב יקח מצות. [רבינו בחיי, שמות יג יט] **וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש.** אחר שהקים את המשכן צוה בשלוח הטמאים מן המחנה, שיהיה המחנה קדוש וראוי שתשרה בו שכינה. והיא מצוה נוהגת מיד ולדורות. [רמב״ן, במדבר ה ב] הוזהרו ישראל באזהרה זו שלא יכניסו כחות הטומאה בהיכל הקדש, כמה דאת אמר (דברים כג, יט) לא תביא אתנן זונה, וכתיב (ירמיה ב, ז) ותבאו ותטמאו את ארצי ונחלתי שמתם לתועבה. [ריקאנטי, במדבר ה ב]

עין משפט נר מצוה

ח א מיי׳ פ״ג מהלכות פסולי המקדש הל׳ ח סמג עשין קעד ולאוין דם:
ט ב סם הלכה ד:
י ג סם הלכה ג:

רבינו חננאל

הא כיצד טמא מת משתלח חוץ למחנה שכינה וטמא שרץ כמותו זב משתלח חוץ למחנה לויה ובעל קרי כמותו מצורע משתלח חוץ למחנה ישראל נמצא המצורע משתלח חוץ לשלש מחנות וזב משתים וטמא מת מאחת וברור הוא: **ואתקיף אביי אהא דריש לקיש** ואהדר לדרשא דר׳ יוחנן והכי קאמר לעולם מקרא קמא ונכתוב רחמנא איש איש כי יהיה טמא ולישתוק לנפש למה לי. וכי תימא טמא נפש הוא נדחה לפסח שני אבל שאר טמאים לא. והתניא יכול לא יהו עושין השני אלא טמאי נפש ומי שהיה בדרך רחוקה. זבין ומצורעין ובועלי נדות מנין ת״ל איש איש. **ומאחר** דכל טמאין עושין פסח שני לנפש דכתב רחמנא למה לי אלא הכי קאמר איש נדחה לפסח שני ואין צבור נדחין לפסח שני אלא עבדי בטומאה וצבור דעבדו בטומאה בטומאת מת אבל בשאר טומאות לא: **אמר רב חסדא מצורע שנכנס לפנים ממחיצתו פטור ממלקות** שנאמר בדד ישב מחוץ למחנה מושבו. אחר שכתוב ולא יטמאו את מחניהם וקבעו בלא [תעשה] העתיקו לעשה וכתב בו בדד ישב מחוץ למחנה מושבו נתקו לעשה לומר שאינו לוקה. **ומותבינן עליה** מצורע שנכנס לפנים ממחיצתו בארבעים וכן זבים וטמאי מתים שנכנסו לפנים ממחיצתן בארבעים וטמא מת מותר להכנס במחנה לויה ואפילו מת עצמו מותר להכניסו במחנה לויה שנאמר ויקח משה את עצמות יוסף עמו במחיצתו קתני מיהא מצורע שנכנס לפנים ממחיצתו בארבעים והיכי פטר ליה רב חסדא. **ושני׳ תנאי היא** ורב חסדא דאמר כר׳ שמעון דתניא בדד ישב מחוץ למחנה לבדו ישב שלא יהו טמאין אחרים [יושיבם] עמו. יכול יהו זבין וטמאי מתים משתלחין מן המחנה אחת ת״ל ולא יטמאו את מחניהם ליתן מחנה לזה ומחנה לזה דברי ר׳ יהודה. ר״ש אומר אינו צריך הרי הוא אומר וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש יאמר טמא נפש ואל יאמר זב. ואני אומר טמא מת משתלח זב לא כל שכן מה ת״ל זב ליתן לו מחנה שניה יאמר זב ואל יאמר מצורע [ו] נתקו לעשה. **מאי חומריה דזב מטמא מת** דקתני ואני אומר טמא מת משתלח זב לא כל שכן מכלל שהזב חמור מטמא מת מאי חומריה שכן הזב טומאה יוצאה עליו מגופו. **אדרבה** טמא מת חמור ממנו שטעון הזאה שלישי ושביעי. **ודחי׳**

כי האי גוונא זב נמי טמוי מטמי באונם. תימה לרשב"ם מכמי ערך חמור שמטמא בכעדשה מה שאין כן בזב לכך נתן מוקמי' לה בבעי מתימת פי האמה דהוי טפי לאפולי מכגרים כדמוכח בסמוך ומוק"י לאס היו מפזרין העדשה יהיה יותר מחתימת פי האמה ומגרים [ע] ודוחק וגרמה לתרץ לפיכך למימר טמא מת יוכיח דבכזית וכי פריך בסמוך מדקתני בעל קרי חמור שכן מטמא במשהו לא שייך טמא מת יוכיח דהא אין משולח אלא חוץ למחנה לחת ואס רוצה שיהא מצורע משתלח

חוץ לשתי מחנות כבעל קרי:

שכן טעון פריעה ופרימה. תימה לר"י אמאי לא קאמר נמי שכן מטמא בגילה הבא אל האהל: **ואסור** בתשמיש המטה. כמאן דאמר בפ"ק דמ"ק (ד' ז:) דמוחלט אסור בתשמיש המטה: **שכן** עושה משכב ומושב. פירש בקונטרס דהא דתניא בתורת כהני [ס] עושה משכב ומושב לא לטמא אלא לטמא אוכלין ומשקין אבל לא למעוטי מהיכי תימי למימר דהא מיירי במצורע דימי ספרו דאינו עושה משכב ומושב כדקתני בהדיא בתורת כהני' אבל הכא דמשולח חוץ לג' מחנות ובשילהי מסכת נגעים (פי"ד מ"ג) תנן דבימי ספרו הוי כטמא שרץ אלמא אינו משולח אפי' חוץ למחנה לויה והא דקתני נמי התס וככנס לפניס מן החומה לאו דוקא לפניס מן החומה ועוד דמסיק הכא שכן טעון פריעה ופרימה והיינו במוחלט והקשה הרב משה מפוטיים"ל דתניא בתורת כהני' (אחר ס) יכנס אים אותה [ס] פרט למצורעת ואי מצורע לא מטמא משכב ומושב למ"ל למעוטי מהיכי תימי שמטמא את בועלה למנדה לא יאפה שכן מטמא משכב ומושב אלא ודאי מצורע היא ועוד הקשה מהא דאמר' [ס] לזכר לרבות מצורע למעיינותיו מקשיה רחמנא לזב מה זב לריוחיה מטמא בשאר כ' והוציא ואיתקיש למשכב ומושב נמי איתקש ולאו פירכא היא דאס כן [ס] למחנותס נמי ניתני לאיתקש ואס כן מאי פריך הכא והא דתנן בפרק בתרא דמסכת זבין (פ"ה מ"ו) הנוגע בזב ובזבה במצורע כ' אחד הנוגע אחד המסיטו ואחד הנוסא ואחד הניסא אלמא מטמא במצורע מטמא בהיסט ובשמעתין משמע דלא מטמא אור"ת דהא דקתני ניסא דמשמע דמטמא בהיסט לא קאי אמצורע אלא אמזרע [ס]:

ואיתקש בעל קרי לזב. הכא משמע דבעל קרי נמי טמא מטעם רחיה ואומר ר"י דפליגא אהא דרים המפלת (נדה דף כב.) דקאמר התס בעל מיניה רבא [ס] מרב הונא הרואה קרי בקיסס מהו אמר ליה והיפוך ליה דהוא עצמו אינו מטמא אלא בחתימת פי האמה וקאמר למימרא דנוגע הוי פירוש מדבעי חתימת פי האמה אלמא משמע התס דמטעם נגיעה טמא ובפרק יוצא דופן (שם דף מג:) דקאמר שכבת זרע לרוחה בעלמא בנוגע בכעדשה פליגא אדשמעתא ודהמפלת: **מחילות** לא נתקדשו. ות"ת הא אמר בפ"ב דזבחים (דף כד.) נעקרה אבן ועמד במקומה מהו כו' ומסיק לעולם פשיטא ליה דכי קדים דוד ולפה עד ארעית תהומא קדים וי"ל דבכיולי גולין (לקמן דף פו.) מסקינן כי ת"ר יוחנן בפתוחות לאול אבל פתוחות לקודש קודם: [ס] **הואי** טומאת שבעה כתיב ביה **ואהי טומאת בו'**. הוי מלי למעוי כדמשני בפ"ק (ג) דיומא (דף ו:) דלטעם נדה שמטמא משכב ומושב לטמא מוכלין ומשקין:

זב נמי מטמא באונם. כגון ברחיה לשטונה שאין בה אלא טומאת ערב, דאיתקש לשכבת זרע [ע] דכתיב (ויקרא טו) זאת תורת הזב ומשר תצא ממנו שכבת זרע, והיינו רחיה לשטונה, אלא מנה היה בהאי קרא אלא חדא זיבה, דאזלינן בתר מניינא דקרא, כדאמרינן בגמרא (ד' ח.) מנה הכתוב שתים וקראו טמא כו': **מטמא באונם.** מהאי היקש גופיה נפקא ליה לרב הונא, מה קרי מטמא בשום אס רחה מחמת רוב מאכל ומשתה, דגבי קרי לא כתיב מיעוטא, אף רחיה לשטונה אל זב מטמאה בשום. זוב דומה ללובן הילה המוזרת, שכבת זרע דומה ללובן הילה שאינה מוזרת [ו]: **פריעה.** פריעת הראש, גידול שיער: **פרימה.** בגגדים: **ואסור בתשמיש המטה.** כדכתיב (ויקרא יד) ויצא מחוץ לאהלו ואין אהלו אלא אשתו. למאן דאמר בשועל קטן (ד' ז:) ק"ו לימי חלוטו, מיבא מומרא טובא, ולמאן דאמר ימי ספרו דוקא, אף"ה מומרא מיהא היא, דאילו זב לא מיתסר מידי בשמיש: **זב.** עושה משכבו ומושבו אב הטומאה לטמא אדם הנוגע בו טומאה חמורה לטמא אדם הנוגע בכלי [ב] שעליו, אבל מע"פ שלא נגעו הבגדים במשכב, אבל מצורע מע"ג דתניא בתורת כהנים [ג] עושה משכב ומושב, לאו אב הטומאה לטמא אדם הנוגע בבגדים, אלא לטמא מוכלין ומשקין: **ומטמא כלי חרס בהיסט.** דכתיב (ויקרא טו) וכלי חרס אשר יגע בו הזב ישבר, ותניא בתורת כהנים [ד] יכול אפילו נגע בו הזב מאחוריו יהא טמא, תלמוד לומר אשר יגע בו ולהלן הוא אומר אשר תגעל בו, מה בו האמור להלן מאוירו אף בו האמור כאן מאוירו, מה להלן בו ומה הוסיף בו בכלי חרס בטומאת הזב מבשר שלמטה מגע שלא מאוירו, אס כן מאחר שלמדנו שמטמא מאוירו מה ת"ל אשר יגע בו, פירוש ומה חלק בו ומה הוסיף בו בכלי חרס בטומאת הזב מבשר שלמטה מגע שלא מאוירו, במגעו שהוא ככולו, הוי אומר זה היסטו: **ומשניין זב וכל זב לרבות.** קרי כזב, וכיון דאיתרבי בעל קרי ליטמא חוץ למחני מחנות, לא אילטריך מצורע, דאמור מבעל קרי: **ופרכינן מאי חומרא דאמרן.** [ה] אילטריך וכתבי רחמנא ליתן לו מחנה שלישית במשהו. כעין חרדל ובפחות מכאן, במסכת נדה (ד' מ.). ומצורע שיעורו כגריס, בתורת כהנים [ו]: **בחתימת פי האמה.** כדי שתיית נקב פי אמתו, ויליף לה מהחתים בשרו את זובו [ז] במסכת נדה (דף מג:): **ואיתקש בעל קרי לזב.** כדכתיב זאת תהיה [ח] תורת הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע [ט], מה זב לריך כחתימת פי האמה אף בעל קרי, מלמד מצורע אמור, דאזלא ליה פירכא דכל שהוא, וכי אילטריך ליתן לו מחנה שלישית: **ובל.** דכתיב גבי מצורע, מאי (כל) מרבי גבי בעל קרי מצורע: **שפיר קאמר ר' שמעון.** דמפיק ליה מההוא קרא דין שילוחין, ולמה לי קרא אחרינא: **הדוא.** לרוע וזב לכדרבי אליעזר אמר אמי, לאקשיוהו לטמא את לפוטרו מן ההיכרת בפסח הבא בטומאה, ומ"ג דלא אישתרי להו לכתחלה בעיא מקדש: **אין טמאי מתים משתלחין.** כגון פסח הבא בטומאה דאישתרו (טמאי מתים לכתחלה כשרוב העיבור טמאי מתים כדכתיב אים וכו' [ז]) כדלעיל בשמעתין: **אין זבין ומצורעין משתלחין.** שילוחן הראשון בכרת, ומיהו לכתחלה לא אישתרו, דהא טמא לנפש גלי רחמנא דאין ליבור אדאין הא בשאר טומאות נדאין, מיהו אהני היקישא לפוטרן מן ההיכרת: **מחילות** (ס) **לא נתקדשו.** הני תרתי מילי שמעינהו כי הדדי מרגיה, וכי הדדי אמרינהו, מחילות ומערות שלתחת העזרה לא נתקדשו בקדושת עזרה: **ובעל קרי משתלח בו'.** והיינו כדרייתא, דהא אינתקש לזב: **לטומאתן.** דאין טמא שבעה כזב וכטמא מת: **טומאת ערב בהדיא כתיב ביה.** כי תצא ממנו שכבת זרע ורחץ במים וגו' (ויקרא טו): **מה שרץ מטמא באונם.** אס נפל עליו שרץ מת: **מטמא באונם.** כגון אס רחה מחמת רוב מאכל ומשתה:

עין משפט
נר מצוה

יא א מיי' פ"ג מהלכות מחוסרי כפרה הל"ה:
יב ב שם הלכה ט:
יג ג מיי' פ"ה מהלכות מאכלות האסורות הל"ו:

הגהות וציונים

ע] נראה דתיבות הד"ה צ"ל לקמן. וכצ"ל דחמור מבעל קרי וכיוון דלא איצטריך וכתביה רחמנא ליתן לו מחנה שלישית **ופרכינן מאי חומרא כדאמרן** אדרבא כו' והכל ד"א (באה"מ): **ג]** צ"ל מזובו (רש"ש): **ג]** "תהיה" מיותר (רש"ש): **ל]** מהרש"ל **ס]** גירסת מהרש"א **ואם שכב** (גליון): **ו]** במקום "דאם כן" צ"ל **ואי נמי** (מהרש"א עיי"ש, וע"ע רש"ש): **ז]** צ"ל **רבה** (רש"ש): **ס]** שייך לקמן סח ע"א (גליון):

רבינו חננאל

שנא' (דברים ה') שובו לכם לאהליכ' וכן מפורש במשקין [דף ז' ע"ב]. **אדרבה זב חמור** שכן מטמא משכב ומושב וכלי חרס בהיסט מה שאין כן במצורע. **ושנינ' מוכל זב אתה מרבה בעל קרי** ששניהם טומאתן יוצא מגופן ומבעל קרי מצורע חמור שכן טעון פריעה ופרימה ואסור בתשמיש [המטה]. **וא"ת בעל קרי חמור שמטמא במשהו** מה שאין כן במצורע שהמצורע אינו מטמא [אלא] בגריס דתנן גופו של בהרת כגריס הקילקי מרובע מקום הגריס תשע עדשות מקום עדשה ארבע שערות נמצאו ל"ו שערות. **זב נמי כר' נתן** דאמר צריך כחתימת פי האמה. ובעל קרי איתקש לזב דמוכל [של] זב קא מתרבי לשילוח מן המחנה כו'. **אמרינן ר' יהודה שפיר קאמר ליה** ר"ש דלא צריכת לריבויי להו שלש מחנות מולא יטמאו את מחניהם מוישלחו מן המחנה קא מרבית להו. **אמר לך האי וישלחו מן המחנה מיבעי ליה** לכדתניא ר' אליעזר אומר יכול דחקו זבין ומצורעין ונכנסו לעזרה בפסח הבא בטומאה יכול יהו חייבין ת"ל וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש. בשעה שטמאי מתים משתלחין זבין ומצורעין משתלחין. אין טמאי מתים משתלחין אין זבין ומצורעין [משתלחין]: **אמר מר זב וכל זב לרבות בעל קרי** מסייע ליה לר' יוחנן [דאמר] מחילות לא נתקדשו. בעלי קריין משתלחין חוץ לשתי מחנות כמו הזבין. **ומותבינן עליה** מיהא דתנן בסוף מס' זבין בעל קרי כמגע שרץ. **מאי לאו למחנותם** מה טמא שרץ חוץ למחנה אחת כטמא מת אף בעל קרי חוץ למחנה אחת קשיא לר' יוחנן דאמר חוץ לשתי מחנות. **ומשני לאו למחניהם איתקש אלא לטומאתן** ובא ללמדנו דבעל קרי כמגע שרץ מה מגע שרץ אפי' באונס טמא אף בעל קרי אם ראה עצמו מטמא מושם נגע מיושם נגע [נדה לה ע"א]. **חתימת פי האמה.** עד שילא ממנו כדי חתימת פי חמתו [שם כב ע"א]. **בפסח הבא בטומאה.** כגון שרוב ציבור טמאים כדאמר (פסחים דף סו:) אים נדחה לפסח שני ולא ליבור וטומאת מת הותרה להס כדכתיב (במדבר ט) טמא לנפש אבל לא זיבה וצרעת [מנחות צה ע"א]. **מחילות לא נתקדשו ובעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות.** ומותר ליכנס בחילות דהר הבית [לקמן פו ע"א]. ובפסחים בפרק כילד גולין (דף פו.) בפופו מוכיח דהא דר"ל יוחנן מחילות לא נתקדשו ה"מ בחילות שתחת הר הבית אבל מחילות שתחת עזרה אס הס פתוחין לעזרה נתקדשו בקדושת עזרה ואס הס פתוחין להר הבית לא נתקדשו כלום אפילו בקדושת הר הבית ומותר לזב ולבעל קרי ליכנס לשם [תמיד כז: ד"ה במחילה]. **בעל קרי כמגע שרץ וכו' לטומאתם.** בעל קרי כמגע שרץ לטומאת ערב ורחמנן לטומאת

מסורת הש"ס
עם הוספות

ס] נדה לה., ב] שם מג:, ג] [שם כב.], ד] [יבמות נד: וש"נ], ה] [לקמן לה:] מנחות לה:, ו] לקמן פו. [תמיד כז:], ז] [עיין משנה למלך פרק ג מהלכות גיולת המקדש הלכה ג], ח] זבין פרק ה [משנה יא יומא ו.], ט] נדה דף לה., י] נדה לה:, כ] זבים פ"ב מ"ב, ל] מצורע פרשתא א ה"ד, מ] זבים פרשתא ג ה"א-ב וסופו בנדה מג., נ] נגעים סוף פרשתא ג, ס] נדה כב., ע] עיין תוס' שבת כז. ד"ה שכן, פ] זבים פרק ז ה"ב, צ] ויקרא טו כד, ק] נדרים דף לה., ר] נדרים דף ז., ש] [ועיין תוספות יומא ו: ד"ה שמטמא].

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה מחילות. נ"ב עי' ס"פ כילד גולין גרס"י: (ב) תוס' ד"ה הלי וכו' בפ"ק. נ"ב דף ו' וע"ש במוס' בד"ה סיפא:

הגהות הגר"א

[א] גמ' שכן מטמא משכב ומושב ומטמא כ"ח. נ"ב הרמב"ס וכל הגמוניס לא גרסי משכב ומושב אלא שכן מטמא כלי חרס כו':

גליון הש"ס

גמ' סבר לה כר"נ. עי' שבת כז ע"ב תוד"ה שכן מטמא: תוס' ד"ה שכן עושה וכו' אלא לטמא אוכלין. ועי' יומא ו ע"ב תוד"ה שמטמא, מגילה ח ע"ב תוד"ה ומה מצורע. נדה נד ע"ב תוד"ה יכול:

תורה אור השלם

א) צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִשַׁלְּחוּ מִן הַמַּחֲנֶה כָּל צָרוּעַ וְכָל זָב וְכֹל טָמֵא לָנָפֶשׁ: [במדבר ה, ב]

ב) אֵלֶּה הַטְּמֵאִים לָכֶם בְּכָל הַשָּׁרֶץ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם יִטְמָא עַד הָעָרֶב: [ויקרא יא, לא]

ג) וְאִישׁ כִּי תֵצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת כָּל בְּשָׂרוֹ וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: [ויקרא טו, טז]

ליקוטי רש"י

מטמא באונס. מוסה טומאה קלה המסורה בה מגע וטומאת ערב בקרי ולהלטרף לסניה לטמא כזב גמור והא דכתיב מבשרו ולא מחמת מושבו על כרחך מרחייה סניה דכתיב בתרה קרי ולא מרחמנה דהא מיחקש לשכבת זרע ושכבת זרע כל

כִּי הַאי גַּוְונָא זָב נַמִּי טַמּוּיֵי מְטַמֵּי בְּאוֹנֶס - אף זב הנטמא בטומאה כזו הדומה לטומאת שרץ דהיינו טומאת ערב, נטמא אף באונס, וּכְדְרַב הוּנָא - וכדברי רב הונא, דְּאָמַר רַב הוּנָא, רְאִיָּה רִאשׁוֹנָה שֶׁל זָב שנטמא מחמתה רק עד הערב[א], מְטַמְּאָה אותו אף בְּאוֹנֶס[ב]. נמצא שאין שום חומרא בטמא שרץ יותר מבזב[ג], ומאחר שזב חמור ממנו שטומאתו יוצאת מגופו ניתן היה ללמוד את שילוח הזב בקל וחומר מטמא שרץ.

נתבאר לעיל בדברי רבי שמעון ש'צרוע' שנזכר בפסוק הוא מיותר, שכן ניתן ללומדו בקל וחומר מזב. הגמרא דנה בקל וחומר זה:

שואלת הגמרא, מַאי חוּמְרֵיהּ דְּמְצוֹרָע מִזָּב - במה חמור מצורע מזב. משיבה הגמרא, שֶׁכֵּן מצורע טָעוּן פְּרִיעָה - שיגדל את שערות ראשו, וּפְרִימָה - ויפרום את בגדיו[ד], וְאָסוּר בְּתַשְׁמִישׁ הַמִּטָּה[ה], מה שאין כן זב שאינו מחויב בדברים אלו[ו]. מקשה הגמרא, אַדְרַבָּה, זָב חָמוּר ממנו, שֶׁכֵּן מְטַמֵּא מִשְׁכָּב וּמוֹשָׁב שתחתיו[ז] ועושה אותם אב הטומאה[ח], וְכֵן מְטַמֵּא כְּלִי חֶרֶס בְּהֶיסֵּט - על ידי הזזתו, אף אם לא נגע בו[ט], מה שאין כן מצורע[י]. מתרצת הגמרא, אכן, אין כוונת רבי שמעון לומר שניתן ללמוד את שילוח המצורע מזב, אלא כוונתו היא, שהרי אָמַר קְרָא - נאמר בפסוק דלעיל לגבי המחויבים בשילוח 'זָב', והוסיף 'וְכָל זָב' כדי לְרַבּוֹת בַּעַל קְרִי לשילוח ממחנה לויה כזב. וּמתוך שמְצוֹרָע חָמוּר מִבַּעַל קְרִי היה ניתן ללמוד את שילוחו ממנו בקל וחומר, אלא שנכתב שילוחו בפירוש כדי ללמדנו שמשתלח גם ממחנה ישראל.

שואלת הגמרא, וּמַאי חוּמְרֵיהּ - במה חמור מצורע מבעל קרי. משיבה הגמרא, דְּאָמְרַן - כפי שאמרנו, שמצורע טעון פריעה ופרימה ואסור בתשמיש המטה, מה שאין כן בעל קרי. מקשה הגמרא, אַדְרַבָּה, שֶׁכֵּן מְטַמֵּא מִשְׁכָּב וּמוֹשָׁב בְּמַשֶּׁהוּ קרי שיוצא ממנו[יא], ואילו המצורע נטמא רק כשנראה בו נגע בגודל של כגריס לפחות[יב]. מתרצת הגמרא, סָבַר לָהּ רבי שמעון כְּרַבִּי נָתָן, דְּתַנְיָא בברייתא, רַבִּי נָתָן אוֹמֵר מִשּׁוּם רַבִּי יִשְׁמָעֵאל, זָב צָרִיךְ שתצא ממנו זיבה בשיעור של כַּחֲתִימַת - כדי סתימת הנקב של פִּי הָאַמָּה כדי שיטמא[יג], וְלֹא הוֹדוּ לוֹ חֲכָמִים, אלא סברו שנטמא בזיבה בשיעור כלשהו[יד]. וְאִיתְּקַשׁ לֵיהּ - והוקש בַּעַל קְרִי לְזָב[טו], ואף הוא נטמא רק כשיוצא ממנו קרי בשיעור זה של כחתימת פי האמה. ומאחר ששיעור זה גדול משיעור כגריס שנאמר במצורע[טז], נמצא שאין שום חומרא בבעל קרי יותר ממצורע, ולפיכך ניתן היה ללמוד את שילוחו מבעל קרי בקל וחומר.

הגמרא דנה עוד בדברי רבי שמעון:

שואלת הגמרא, וְ'כָל צָרוּעַ' לָמָּה לִי - מדוע נאמר. כלומר, מאחר שביארה הגמרא בדברי רבי שמעון שמרבים מ'וכל' שנאמר בטמא מת את טמא שרץ וכן מ'וכל' שנאמר בזב את בעל קרי, מה לומדים מ'כל' שנאמר לגבי מצורע. משיבה הגמרא, אכן אין לומדים ממנו דבר, אלא אַיְידִי - אגב דְּכְתִיב בהמשך הפסוק 'כָּל זָב', כְּתִיב נַמִּי - נאמר גם בתחילתו 'כָּל צָרוּעַ'.

הגמרא דנה בדעת רבי יהודה:

מקשה הגמרא, וְרַבִּי יְהוּדָה מה סובר, והרי שַׁפִּיר קָאָמַר - יפה אמר רַבִּי שִׁמְעוֹן, שמהפסוק של 'וישלחו מן המחנה' עצמו ניתן ללמוד את החילוקים שיש בדין שילוח הטמאים, ואין צורך בפסוק הנוסף שהביא רבי יהודה[יז].

מתרצת הגמרא, סבר רבי יהודה שַׁהֲוּא - מה שהוזכר בפסוק צרוע וזב, מִיבָּעֵי לֵיהּ - נצרך לְכִדְתַנְיָא בברייתא, רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, יָכוֹל היית לומר שאם דָּחֲקוּ [-נדחקו] זָבִין וּמְצוֹרָעִין וְנִכְנְסוּ

א. **כמבואר** במסכת זבים (פ"ו מ"ח). ונלמד ממה שהוקש לבעל קרי, שנאמר (ויקרא טו לג) 'זאת תורת הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע', ופסוק זה מדבר כשראה פעם אחת, שהרי נזכרת שם זיבה רק פעם אחת [שמספר הראיות בהם מדובר הוא כמספר הפעמים שנזכרת זיבה בפסוק, כמבואר במגילה (ח.)].

ב. **אף** דין זה לומד רב הונא במסכת נדה (לה.) ממה שהוקש זב בראייה ראשונה לבעל קרי, ובעל קרי נטמא אף באונס, שכן לא נאמר אצלו מיעוט לגבי אופן זה.
ההבדל בין זוב לקרי הוא, שזוב נראה כלובן ביצה שאינה ראויה שיצא ממנה אפרוח, וקרי נראה כלובן ביצה שכן ראויה לכך.

ג. **לכאורה** עדיין שרץ חמור יותר, שכן מטמא בשיעור של כעדשה, מה שאין כן זב שלפי ברייתא זו מטמא רק בכחתימת פי האמה כמבואר בגמרא להלן, ושיעור זה גדול יותר אפילו מגריס, כפי שמוכח בגמרא בסמוך, ואם כן ודאי שגדול יותר מכעדשה. אלא שיש להוכיח מטמא מת, שמטמא בכזית שגדול משיעור טומאתו של הזב ומשתלח, וכל שכן זב. תוספות (ד"ה כי). ועיין בילקוט ביאורים שנאמרו תירוצים נוספים לקושיא זו.

ד. **כפי** שנאמר (ויקרא יג מה) 'והצרוע אשר בו הנגע בגדיו יהיו פרומים וראשו יהיה פרוע'.

ה. **כתוב** (שם יד ח) 'וישב מחוץ לאהלו שבעת ימים', ולמדו במועד קטן (ז:) ש'אהלו' היינו אשתו. ואמנם נחלקו שם לגבי איסור זה האם נוהג רק בימים שסופר לטהרתו, או אף בימים שהוחלט לטומאה, אך מכל מקום לפי כולם חמור הוא מן הזב שלא נאסר בזה כלל. רש"י (ד"ה ומצורע). אולם התוספות (ד"ה ומצורע) כתבו, שהגמרא כאן נוקטת כסובר שאף מצורע מוחלט אסור בתשמיש המטה. וביאר השפת אמת (ד"ה שכן) בדעת רש"י, שמאחר שכל מצורע צריך לספור כדי להיטהר, הרי שודאי יאסר בתשמיש, ולפיכך נחשב שבכל מצורע ישנה חומרא זו.

ו. **אמנם** בימי הסגרו אין המצורע חייב בפריעה ופרימה, ואף מותר בתשמיש המטה, ואף על פי כן משתלח מחוץ לשלושה מחנות, כמבואר במגילה (ח:). וצריך לומר שמזב היה נלמד מצורע מוחלט, וממנו היה נלמד המוסגר לגבי שילוחו כמבואר שם. תוספות הרשב"א (ד"ה ומצורע).
והקשו התוספות (ד"ה שכן), מדוע לא אמרה הגמרא שמצורע חמור מזב במה שמטמא בביאה את כל הבא לאהלו. ותירץ השפת אמת (נמוק' שם), שמבואר במשנה (נגעים פי"ג מ"ו) שמצורע מטמא בביאה רק כשעומד לפוש בבית, ועל כן לא ניתן היה ללמוד בקל וחומר שמצורע ישתלח מחמת חומרתו שמטמא בביאה, שכן מצורע שנכנס למחנה בדרך הילוכו אין בו חומרא זו.

ז. **כשישב** על דבר העשוי לישיבה או שכב על העשוי לשכיבה, כמבואר בתורת כהנים (מצורע פרשתא זכיס פ"ח).

ח. **והאדם** הנוגע בהם מטמא את הבגדים שעליו אף על פי שלא נגעו בעצמם במשכב או במושב, כמו שמפורש בתורה (ויקרא טו ה-ו).

ט. **כגון** שדחפו במקל. ודין זה נלמד מהפסוק שנאמר בזב (שם טו יג) 'וכלי חרש אשר יגע בו הזב ישבר', ושנינו בתורת כהנים (מצורע פרשתא זכיס פ"ג) ש'נגיעה' זו היינו היסט, שממה שכתוב 'בו' מדייקים שאין הכוונה לנגיעה בדפנות הכלי אלא באוירו, אך מאחר שאף בשאר טומאות נטמא כלי חרס מאוירו, על כרחך שבטומאת זב באה התורה לחדש שמטמא אף בנגיעה באופן שהיא בכולו, וזה שייך בהיסט שכאשר מזיז את הכלי הרי זה כאילו נגע בכולו.

י. **ואף** ששנינו בתורת כהנים (מצורע פ"ח) שמטמא משכב ומושב, מכל מקום אינם נעשים 'אב הטומאה' שמטמא אדם ובגדיו אלא מטמאים אוכלין ומשקין בלבד. רש"י (ד"ה זב). אמנם התוספות (יומא ו: ד"ה שמטמא) כתבו, שרש"י חזר בו ממה שכתב כאן, וכתב (שם ד"ה לטמא) שמצורע מטמא מושבו ומשכבו לטמא אדם וכלים, והביאו מהרב משה מפונטייז"א, שלפי זה יש להעמיד סוגייתנו במצורע בימי ספירת טהרתו, שאינו מטמא כלל משכב ומושב כמבואר בתורת כהנים (שם). אך התוספות כאן (ד"ה שכן עופה) כתבו, שאין להעמיד סוגייתנו במצורע כזה, שהרי כלל אינו משתלח משלושה מחנות וכן אינו בפריעה ופרימה. ובהגהות הגר"א כתב שהרמב"ם והגאונים לא גרסו 'מטמא משכב ומושב'.

יא. **אפילו** בטיפה שקטנה מזרע חרדל.

יב. **כמבואר** בתורת כהנים (מצריע פ"ג).

יג. **ולמד** זאת מהפסוק 'או החתים בשרו מזובו' (ויקרא טו ג), כמבואר בנדה (מג:).

יד. **והם** למדו מהפסוק הנזכר, שהזיבה מטמאת דווקא כשיוצאת כשהיא לחה, כמבואר בנדה (שם).

טו. **שנאמר** (שם טו לג) 'זאת תורת הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע'. רש"י (ד"ה ומיתקש). וכתבו התוספות (ד"ה ומיתקש), שממה שהשוו בעל קרי לזב מוכח שסברו שטומאתו היא מצד ראיית הקרי, כעין טומאת הזב, ולא מצד שגופו נגע בקרי כפי שנוקטים בנדה (כג.).

טז. **לכאורה** קשה מדוע הוצרכו להיקש, הרי יכלה הגמרא לומר שזב יוכיח שאין לפרוך מצד חומרת בעל קרי בשיעורו. ויש ליישב, שהעדיפה הגמרא לתרץ כפי האמת שיש היקש, או שידעה שיש פירכא כלשהי על הלימוד מזב. מהרש"א (נמוק' ד"ה כי). ובשלמי תודה (ד"ה ומיתקש) הקשה, מדוע הוצרכו לעיל לרבות שילוח בעל קרי ממחנה לויה מ'וכל זב', ולא למדו זאת מהיקש זה. ותירץ, שמאחר שטמא מת שחמור מבעל קרי [כפי שיבואר להלן (סמ.)] מותר במחנה לויה, הרי שכנגד ההיקש היינו לומדים ממנו בקל וחומר שאף בעל קרי מותר שם, ולכך נצרכנו לריבוי של 'וכל' ללמדנו שמשתלח כזב. וראה מה שהובא בענין זה בהערה להלן בשם הרש"ש.

יז. **תוספות** (ד"ה כי). אמנם בשפת אמת (נמוק' שם) כתב, ששיעור זה תלוי בכל אדם כפי שהוא, וממילא אין לפרוך מזה לא לקולא ולא לחומרא.

יז. **הכוונה** היא שאין צורך ללמוד את חילוק המחנות בין הזב לטמא מת מ'ולא יטמאו את מחניהם', שהרי ניתן ללמדו מכך ששילוח הזב נכתב בפירוש ולא נלמד מטמא שרץ. אך אין להקשות מדוע לא למד את דין שילוח המצורע ממחנה ישראל מכך ששילוחו נכתב בפירוש ולא נלמד מבעל קרי, שכן התבאר לעיל שלימוד זה שייך רק לשיטת רבי נתן ומסתבר שרבי יהודה סובר כחכמים שחולקים בנדה (כג.).

לכאורה קשה מדוע הוצרכו להיקש, הרי יכלה הגמרא לומר שזב יוכיח שאין לפרוך מצד חומרת בעל קרי בשיעורו. ויש ליישב, שהעדיפה הגמרא לתרץ כפי האמת שיש היקש, או שידעה שיש פירכא כלשהי על הלימוד מזב. מהרש"א (נמוק' ד"ה כי). ובשלמי תודה (ד"ה ומיתקש) הקשה, מדוע הוצרכו לעיל לרבות שילוח בעל קרי ממחנה לויה מ'וכל זב', ולא למדו זאת מהיקש זה. ותירץ, שמאחר שטמא מת שחמור מבעל קרי [כפי שיבואר להלן (סמ.)] מותר במחנה לויה, הרי שכנגד ההיקש היינו לומדים ממנו בקל וחומר שאף בעל קרי מותר שם, ולכך נצרכנו לריבוי של 'וכל' ללמדנו שמשתלח כזב. וראה מה שהובא בענין זה בהערה להלן בשם הרש"ש.

יח. **תוספות** (ד"ה כי). אמנם בשפת אמת (נמוק' שם) כתב, ששיעור זה תלוי בכל אדם כפי שהוא, וממילא אין לפרוך מזה לא לקולא ולא לחומרא.

יט. **הכוונה** היא שאין צורך ללמוד את חילוק המחנות בין הזב לטמא מת מ'ולא יטמאו את מחניהם', שהרי ניתן ללמדו מכך ששילוח הזב נכתב בפירוש ולא נלמד מטמא שרץ. אך אין להקשות מדוע לא למד את דין שילוח המצורע ממחנה ישראל מכך ששילוחו נכתב בפירוש ולא נלמד מבעל קרי, שכן התבאר לעיל שלימוד זה שייך רק לשיטת רבי נתן ומסתבר שרבי יהודה סובר כחכמים שחולקים בנדה (כג.).

כי האי גוונא זב נמי טמוי מטמי באונם. תימה לרשב"ם מכמי שרץ חמור שמטמא בכעדשה מה שמין כן זב דכר' נתן מוקמי' לה דבעי חמימת פי המטה דהוי טפי לפילו מכגרים כדמוכח בסמוך ומוס"י דמס היו מפזרין העדשה יהיה יותר מחמימת פי המטה ומגרים [ע] ודוחק ונרמה לתרץ דמיכא למימר טמא מת יוכיח דבכזית וכי פריך בסמוך מדרבה בעל קרי חמור שכן מטמא במשהו לא שייך טמא מת יוכיח דהא אין משולה אלא חוץ למחנה אחת ומס רוצה שיהא מצורע משתלח חוץ למחנה כעל קרי:

שכן טעון פריעה ופרימה. תימה לר"י אמאי לא קאמר נמי שכן מטמא בביאה הבא על המהל: **ואסור** בתשמיש המטה. כמאן דאמר בפ"ק דמ"ק (ד' ז:) דמוחלט אסור בתשמיש המטה: **שכן** עושה משכב ומושב. פירש בקונטרס דהא דתניא במ"כ דמצורע [ב] עושה מכבד ומושב לא לטמא אדם וכגדים [ג] אלא לטמא אוכלין ומשקין אבל ליכא למימר דהא מיירי במצורע בימי ספרו דאיכא עושה מכבד ומושב כדקתני בהדיא במ"כ דהא אמר הכא דמשולה חוץ לג' מחנות ובשילהי מכלת נגעים (פ"ד מ"ג) תנן בדימי ספרו הוי כטמא שרץ אלמא אינו משולה אפי' חוץ למחנה לויה והא דקתני נמי התם ונכנס לפנים מן החומה לאו דוקא לפנים מן החומה ועוד דמסיק הכא שכן טעון פריעה ופרימה והיינו במוחלט והקשה הרב מכס מפוטיים"ל דתניא בתורת כהני' [ד] (אחר [ה]) ישכב איש אותה [ו] פרט למצורעת ואי מצורע לא מטמא משכב ומושב אל"ל למעוטי מהיכי תיתי שמטמא את טועלה דמנדה לא ילפא שכן מטמא משכב ומושב ומושב אלא ולמי מטמא משכב ומושב להכי איצטריך קרא למעוטי ויש לומר דמסמכתא בעלמא היא ועוד הקשה מהא דאמר [ז] לזכר לרבות מצורע למעיינותיו מקשיה רחמנא לזב מה זב רמייתו מטמא במשא כו' והוחיל ואיתקיש למחלה [ח] ולמשכב ומושב נמי איתקש ולאו פירכא היא דאם כן [ט] למחוסר נמי נימא דאיתקש ואם כן מאי פריך הכא והא דתנן בפרק בתרא דמסכת זבין (פ"ה מ"ו) הנוגע בזב ובזבה במצורע כו' אחד הנוגע אחד המטיטו ואחד הנושא ואחד הנישא אלמא משמע דמצורע מטמא בהיסט ומשמעתין משמע אלא מטמא אור"ת דהא דקתני נישא דמשמע מטמא בהיסט לא קאי אמצורע אלא אמחוסר [י]:

ואיתקש בעל קרי לזב. הכא משמע דבעל קרי נמי טמא מטעם רמיה ואומר ר"י דפליגא אהא דריש המפלת (נדה דף כב.) דקאמר התם בעא מיניה רבא [יא] מרב הונא הלוקה קרי בקיסם מהו אמר ליה ותיפוק ליה דהוא עצמו אינו מטמא אלא בתחימת פי האמה וקאמר למימרא דנוגע הוי פירוש מדבעי תחימת פי האמה אלמא משמע התם דמטעם נגיעה טמא ובפרק יולא דופן (שם דף מג:) דקאמר שכבת זרע לרוחה במשהו לנוגע בכעדשה פליגא אדשמעתא ואהמפלת: **מחילות** לא נתקדשו. ות"ת הא אמר בפ"ב דזבחים (דף כד.) נעקרה מגן ועמד במקומה מהו כו' ומסיק לעולם פשיטא ליה דכי קדים דוד ולפה עד מרעית תהומא קדים וי"ל דבכילד לולין (לקמן דף פו.) מסקינן כי ת"ר יוחנן בפתוחות לחול אבל פתוחות לקודש קודש: [יב] **דאי** טומאת שבעה כתיב ביה ודאי טומאת בו'. הוי מלי למינוי כדמסקי בפ"ק (ג) דיומא (דף ו:) לעולם לטומאת שבעה וסיפא מיבעיא ליה אלא שמחמר הימנו בועל נדה שמטמא משכב ומושב לטמא לוכלין ומשקין:

כי האי גוונא זב נמי טמוי מטמי באונם כדרב הונא [ו] דאמר רב הונא [א] ראיה ראשונה של זב מטמאה באונם. מאי חומריה דמצורע מזב שכן טעון פריעה ופרימה ואסור בתשמיש המטה אדרבה זב חמור שכן [א] מטמא משכב ומושב ומטמא כלי חרס בהיסט אמר קרא זב וכל זב לרבות בעל קרי ומצורע חמור מבעל קרי ומאי חומריה דראמרן אדרבה בעל קרי חמור שכן מטמא במשהו [ב] סבר לה כר' נתן [ג] דתניא ר' נתן אומר משום ר' ישמעאל זב צריך [ג] כחתימת פי האמה [ד] ולא הודו לו חכמים ואיתקש ליה בעל קרי לזב וכל צרוע למה לי [ז] אידי דכתיב כל זב כתיב נמי כל צרוע. ורבי יהודה שפיר קאמר רבי שמעון ההוא מיבעי ליה [ח] לכדתניא רבי אליעזר אומר יכול דחקו זבין ומצורעין ונכנסו לעזרה בפסח הבא בטומאה יכול יהו חייבין ת"ל [א] וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש בשעה שטמאי מתים משתלחין זבין ומצורעין משתלחין אין טמאי מתים משתלחין אין זבין ומצורעין משתלחין אמר מר זב וכל זב לרבות בעל קרי מסייע ליה לר' יוחנן [ט] דא"ר יוחנן מחילות לא נתקדשו [י] ובעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות מיתיבי [יא] בעל קרי כמגע שרץ מאי לאו למחנותם לא לטומאתם לטומאתם האי טומאת [ב] ערב כתיב ביה והאי טומאת [ג] ערב כתיב ביה אלא לאו למחנותם לא לעולם לטומאתם והא קמשמע לן דבעל קרי כמגע שרץ [ג] מה מגע שרץ מטמא באונם אף בעל קרי מטמא באונם. מיתיבי

זב נמי מטמא באונם. כגון דרמיה רמשונה שמין דה מלא טומאת ערב, דמיתקם לשכבת זרע [יב] (ויקרא טו) זאת תורת הזב ומשכב תלא ממנו שכבת זרע, והיינו רמיה רמשונה, דלא מנה ביה דהאי קרא מלא חדא זיבה, דחזלינן בתר מניינא דקרא, כדמסרינן בגילה (ד' ח.) מנה הכתוב שתים וקראו טמא כו': מטמאה באונם. מהאי היקש גופיה נפקא ליה לרב הונא, מה קרי מטמא במושב אם רמה מחמת רוב מאכל ומשתה, דגבי קרי לא כתיב מיעוטא, אף רמיה רמשונה אל זב מטמאה במושב. זוב דומה לוובן ביצה המוזרת, שכבת זרע דומה לוובן ביצה שאינה מוזרת [יג]: פריעה. פריעת הרמס, גידול שיער: פרימה. בנגדים: ואסור בתשמיש המטה. כדכתיב (ויקרא יד) ויצא מחוץ למחנה ולין מהלו מלא מושתו. למאן דאמר במועד קטן (ד' ז:) ק"ו לימי מלוטו, מיכא מומרא טובא, ולמאן דאמר ימי ספרו דוקא, אפ"ה מומרא מיהא היא, דאילו זב לא מיתסר מידי בתשמיש: זב. עושה משכבו ומושבו אב הטומאה לטמא אדם הנוגע בו טומאה חמורה לטמא בגדים שעליו [יד], אע"פ שלא נגעו הבגדים במשכב, אבל מצורע אע"ג דתניא בתורת כהנים [טו] עושה משכב ומושב, לאו אב הטומאה לטמא אדם לטמא בגדים, אלא לטמא אוכלין ומשקין: ומטמא כלי חרס בהיסט. דכתיב (ויקרא טו) וכלי חרס אשר יגע בו הזב ישבר, ותניא בתורת כהנים [טז] יכול אפילו נגע בו הזב מאחוריו יהא טמא, תלמוד לומר אשר יגע בו ולהלן הוא אומר אשר תגוש בו, מה להלן המגוש בו המאחוריו אף בו המאחוריו כאן אינו מטמא בנגע אלא מאחוריו, אם כן מאחר שלמדנו שמטמא מאחוריו מה ת"ל אשר יגע בו, פירוש ומה חלק בו ומה הוסיף בו בכלי חרס בטומאת הזב מבשאר טומאות, בנגעו שהוא ככולו, הוי אומר זה היסטו: ומשקין זב וכל זב לרבות. קרי כזב, וכיון דאיתרבי בעל קרי ליטמא חוץ לשתי מחנות, לא איצטריך מצורע, דחמור מבעל קרי: ופרכינן מאי חומרא בדאמרן. [יז] וכיון דלא איצטריך וכתבינה רחמנא ליתן לו מחנה שלישית, אדרבה כו': במשהו. כעין חרדל ובפחות מכאן, בשכבת זרע (ד' מ.). ומצורע שיעורו כגריס, בתורת כהנים [יח]: בחתימת פי האמה. כדי שתיחת נקב פי חמתו, ויליף לה מהחתים בשרו את זוהו [יט] בשכבת זרע (דף מג:): ואיתקש בעל קרי לזב. כדכתיב זאת תהיה [כ] תורת הזב ואשר תלא ממנו שכבת זרע [כא], מה זב צריך כחתימת פי האמה אף בעל קרי, מלמד מצורע חמור, דחזלא ליה פירכא דכל שהוא, וכי מיצטריך ליתן לו מחנה שלישית: וכל. דכתיב גבי מצורע, מאי (כל) מרבי גבי דין מצורע: שפיר קאמר ר' שמעון. דמפיק ליה מההוא קרא דין שילוחין, ולמה לי קרא לחבריה: ההוא. צרוע וזב לכדרבי אליעזר אמי, לאקשיוהו לטמא מת לפוטרו מן ההיכרת בפסח הבא בטומאה, ומ"ג דלא מיתסרי להו לכתחלה בחיית מקדש: אין טמאי מתים משתלחין. כגון פסח הבא בטומאה לאיתסרו (טמאי מתים לכתחלה כשרוב הציבור טמאי מתים כדכתיב איש וכו' [כב]) כדלעיל בשמעתין: אין זבין ומצורעין משתלחין. שילוחן הרחמנן בכרת, ומיהו לכתחלה לא איתסרו, דהא טמא לנפש גלי רחמנא דחין ליבור נדחין הא בשאר טומאות נדחין, מיהו מהני היקישא לפוטרן מן ההיכרת: מחילות (ט) לא נתקדשו. הני תרתי מילי שמעינהו כי הדדי מרבית, וכי הדדי אמרינהו, מחילות ומערות שלתחת העזרה לא נתקדשו בקדושת עזרה: ובעל קרי משתלח בו'. והיינו כבריית, דהא מיתקש לזב: לטומאתן. לחין טמא שבעה כזב וכטמא מת: טומאת ערב בהדיא כתיב ביה. כי תלא ממנו שכבת זרע ורחץ במים וגו' (ויקרא טו): מה שרץ מטמא באונם. אם נפל עליו שרץ מת: מטמא באונם. כגון אם רמה מחמת רוב מאכל ומשתה:

עין משפט נר מצוה

יא א מיי' פ"ג מהלכות מחוסרי כפרה הל"ה:
יב ב שם הלכה ט:
יג ג מיי' פ"ה מהלכות מטות הטומאה הל"ו:

אוצר החכמה

הגהות וציונים

א] נראה דתיבות הד"ה צ"ל לקמן. וכצ"ל דחמור מבעל קרי וכיון דלא איצטריך וכתביה רחמנא ליתן לו מחנה שלישית ופרכינן מאי חומרא בדאמרן אדרבא כו' והכל ד"א (באה"מ): **ב]** צ"ל מזובו (רש"ש): **ג]** "תהיה" מיותר (רש"ש): **ד]** מהרש"ל מ"ז (גליון): **ה]** גירסת מהרש"א **ואם שכב** (גליון): **ו]** במקום "דאם כן" צ"ל **ואי נמי** (מהרש"א עיי"ש, וע"ע רש"ש): **ז]** צ"ל **רבה** (רש"ש): **ח]** שייך לקמן סח ע"א (גליון):

רבינו חננאל

שנא' (דברים ה') שובו לכם לאהליכ' וכן מפורש במשקין [דף ז' ע"ב]. **אדרבה זב חמור** שכן מטמא משכב ומושב וכלי חרס בהיסט מה שאין כן במצורע. **ושנינ' מוכל זב אתה מרבה בעל קרי** ששניהם טומאתן יוצא מגופן ומבעל קרי מצורע חמור שכן טעון פריעה ופרימה ואסור בתשמיש [המטה]. **וא"ת בעל קרי חמור** שמטמא במשהו מה שאין כן במצורע שהמצורע אינו מטמא [אלא] בגריס דתנן גופו של בהרת כגריס הקילקי מרובע מקום הגריס תשע עדשות מקום עדשה ארבע שערות נמצאו ל"ו שערות. **זב נמי כר' נתן** דאמר צריך כחתימת פי האמה. ובעל קרי איתקש לזב דמוכל [של] זב קא מתרבי לשילוח מן המחנה כו'. **אמרינן** ר' יהודה **שפיר קאמר ליה** ר"ש דלא צריכת לריבויי להו שלש מחנות מולא יטמאו את מחניהם מוישלחו מן המחנה קא מרבית להו. **אמר לך האי וישלחו מן המחנה מיבעי ליה** לכדתניא ר' אליעזר אומר יכול דחקו זבין ומצורעין ונכנסו לעזרה בפסח הבא בטומאה יכול יהו חייבין ת"ל וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש. בשעה שטמאי מתים משתלחין זבין ומצורעין משתלחין. אין טמאי מתים משתלחין אין זבין ומצורעין [משתלחין]: **אמר מר זב וכל זב לרבות בעל קרי** מסייע ליה לר' יוחנן [דאמר] מחילות לא נתקדשו. בעלי קריין משתלחין חוץ לשתי מחנות כמו הזבין. **ומותבינן עליה** מיהא דתנן בסוף מס' זבין בעל קרי כמגע שרץ. **מאי לאו למחנותם** מה טמא שרץ חוץ למחנה אחת כטמא מת אף בעל קרי חוץ למחנה אחת קשיא לר' יוחנן דאמר חוץ לשתי מחנות. **ומשני לאו למחניהם איתקש אלא לטומאתן** ובא ללמדנו דבעל קרי כמגע שרץ מה מגע שרץ אפי' באונס טמא אף בעל קרי אם ראה

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) נדה לה., **ז)** שם מג:, **ח)** [שם כב.], **ט)** [יבמות נד: וש"נ], **י)** [לקמן לה:] מנחות לה:, **יא)** לקמן פו. [תמיד כו:], **יב)** [עיין מענה למלך פרק ג מהלכות בית המקדש הלכה ג], **יג)** זבין פרק ה [משנה יא יומא ו.], **יד)** נדה דף לה., **טו)** נדה לה:, **טז)** זבים פ"ב מ"ב, **יז)** מצורע פרשתא א ה"ד, **יח)** זבים פרשתא ג ה"א-ב וסופו בנדה מג., **יט)** נגעים סוף פרשתא ג, **כ)** נדה כב., **כא)** עיין תוס' שבת כז. ד"ה שכן, **כב)** זבים פרק ז ה"ב, **כג)** ויקרא טו כד, **כד)** נדה דף לה., **כה)** נדרים דף ז., **כו)** [ועיין תוספות יומא ו: ד"ה שמטמא].

הגהות הב"ח

(ט) רש"י ד"ה מחילות. נ"ב עי' ס"פ כילד צולין בגמ"י: **(י)** תוס' ד"ה האי וכו' בפ"ק. נ"ב דף ו' וע"ש בתוס' בד"ה סיפא:

הגהות הגר"א

[א] גמ' שכן מטמא משכב ומושב ומטמא ב"ח. נ"ב הרמב"ם וכל הגמונים לא גרסי משכב ומושב אלא שכן מטמא כלי חרס כו':

גליון הש"ם

גמ' סבר לה כר"נ. עי' שבת כז ע"א תוד"ה שכן מטמא: תוס' ד"ה שכן עושה וכו' אלא לטמא אוכלין. ועי' יומא ו ע"ב תוד"ה שמטמא, מגילה ח ע"א תוד"ה ומה מלורע. נדה נד ע"ב תוד"ה יכול:

תורה אור השלם

א) צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִשַׁלְּחוּ מִן הַמַּחֲנֶה כָּל צָרוּעַ וְכָל זָב וְכֹל טָמֵא לָנָפֶשׁ: [במדבר ה, ב]

ב) אֵלֶּה הַטְּמֵאִים לָכֶם בְּכָל הַשָּׁרֵץ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב: [ויקרא יא, לא]

ג) וְאִישׁ כִּי תֵצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת כָּל בְּשָׂרוֹ וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: [ויקרא טו, טז]

משנת ראשונים

יכול דחקו זבין ומצורעין ונכנסו לעזרה בפסח הבא בטומאה יכול יהו חייבין. הזבים והזבות אין אוכלין אף בפסח הבא בטומאה אלא שאם אכלו פטורים מן הכרת ואפי' אכלו אימוריהן בטומאה פטורין מחובת

19/06/2018אהח

לָעֲזָרָה בְּפֶסַח הַבָּא בְּטוּמְאָה כשרוב הציבור טמאי מתים, יָכוֹל יְהוּ חַיָּבִין על כך כרת״, תַּלְמוּד לוֹמַר - מלמדנו הכתוב (נמדבר ט ז) 'וְיִשָּׂחוּ מִן הַמַּחֲנֶה כָּל צָרוּעַ וְכָל זָב וְכֹל טָמֵא לָנָפֶשׁ', שהקיש הכתוב את הטמאים זה לזה, כדי ללמדנו, שרק בְּשָׁעָה שֶׁטְּמֵאֵי מֵתִים מִשְׁתַּלְּחִין מן העזרה ואסורים להכנס אליה, אף זָבִין וּמְצוֹרָעִין מִשְׁתַּלְּחִין ממנה ומתחייבים על כך כרת, אך כאשר אֵין טְמֵאֵי מֵתִים מִשְׁתַּלְּחִין מן העזרה ומותרים להכנס אליה, כגון כשהפסח בא בטומאה, אֵין זָבִין וּמְצוֹרָעִין מִשְׁתַּלְּחִין מן העזרה לענין שיתחייבו על כך כרת״ט. ומאחר שסבר רבי יהודה שהפסוק נצרך לדרשתו של רבי אליעזר ואינו מיותר, היה צריך ללמוד את חילוקי המחנות מפסוקים אחרים[ג].

★

הגמרא חוזרת לדון בדברי רבי שמעון:

אָמַר מַר - הובא לעיל מה שהתבאר בדעת רבי שמעון, שדורשים 'זָב' 'וְכָל זָב' לְרַבּוֹת בַּעַל קְרִי.

אומרת הגמרא, דעת רבי שמעון זו מְסַיַּיע לֵיהּ [-מסייעת לו] לְרַבִּי יוֹחָנָן, דְּאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, מְחִילּוֹת שתחת העזרה לֹא נִתְקַדְּשׁוּ בקדושתה[כא], וּבַעַל קְרִי מִשְׁתַּלֵּחַ חוּץ לְשִׁתֵּי מַחֲנוֹת, ממחנה שכינה וממחנה לויה[כב]. שלדין השני שאמר רבי יוחנן יש סיוע ממה שהתבאר בדברי רבי שמעון, שבעל קרי משתלח ממחנה לויה כזב[כג].

הגמרא מקשה על דברי רבי יוחנן:

מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה על דברי רבי יוחנן, שנינו במשנה (זבים פ״ה מ״ו), בַּעַל קְרִי הרי הוא כְּמַגַּע - כמי שנגע בְּשֶׁרֶץ. מַאי - מה היא כוונת המשנה, לָאו - האם אין כוונתה להשוותם לְענין מַחֲנוֹתָם, שכשם שטמא שרץ משתלח רק ממחנה שכינה כך גם בעל קרי, ושלא כדברי רבי יוחנן[כד]. מתרצת הגמרא, לֹא זוהי כוונת המשנה, אלא כוונתה ששוים הם לְענין משך טוּמְאָתָם, שאינם טמאים שבעה ימים כזב וטמא מת אלא טומאת ערב בלבד. שבה הגמרא ומקשה, וכי ניתן לבאר את המשנה לְענין משך טוּמְאָתָם, והרי הַאי [-טמא שרץ] טוּמְאַת עֶרֶב כְּתִיב בֵּיהּ - נאמרה בו בפירוש[כה], וְהַאי [-בעל קרי] טוּמְאַת עֶרֶב כְּתִיב בֵּיהּ - נאמרה בו בפירוש[כו], ולא מסתבר שתשמיענו המשנה דינים המפורשים בתורה, אֶלָּא לָאו - אלא ודאי צריך לומר שכוונת המשנה להשוותם לְענין מַחֲנוֹתָם של טמאים אלה. מתרצת הגמרא, לֹא, לְעוֹלָם כוונתה להשוותם לְענין דין טוּמְאָתָם, וְהָא קָמַשְׁמַע לָן - וזה מה שבאה להשמיענו, דְּבַעַל קְרִי כְּמַגַּע שֶׁרֶץ, מַה - כשם שמַגַּע שֶׁרֶץ מְטַמֵּא את האדם גם בְּאוֹנֶם, כגון שנפל עליו שרץ מת שלא ברצונו, אַף בַּעַל קְרִי מְטַמֵּא [-נטמא] גם בְּאוֹנֶם, כגון שראה מחמת ריבוי אכילה ושתיה.

הגמרא שבה ומקשה על דברי רבי יוחנן:

מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה על דברי רבי יוחנן, שנינו בהמשך אותה משנה,

---

יח. **שממה** שנאמר (נמדבר יט יג) 'את משכן ה' טמא ונכרתה הנפש ההיא מישראל' לומדים שטמא שנכנס למקדש נענש בכרת, כמבואר במכות (יד:).

יט. **אך** מכל מקום עדיין אסורים הם להכנס אליה, שהרי רק לגבי טמאי מתים חידשה התורה שכאשר רוב הציבור נטמאו הותר להם להכנס לעזרה, אך לא לגבי טמאים אחרים [כמבואר לעיל (ע״ח)], אלא שמההיקש לומדים שלא יענשו על כך בכרת.

כ. **ורבי** שמעון שלמד מפסוק זה את חילוקי המחנות סובר כתנא קמא (להלן נה:) החולק על רבי אליעזר ומחייב כרת אף באופן זה. על פי רש״י (סס ד״ה ויטלמו).

כא. **אמנם** להלן (פו.) מסיקה הגמרא שכאשר הן פתוחות לקודש אף הן קדושות. תוספות (ד״ה מחילות). והשפת אמת (כמוס׳ סס) כתב, שדבריהם תמוהים מהגמרא שם ובודאי נפלה בהם טעות סופר, וצריך לומר שדברי רבי יוחנן אמורים דווקא במחילות הפתוחות להר הבית ואילו הפתוחות לעזרה קדושות כמותה.

כב. **שני** דינים אלה אינם מענין אחד, אלא שאת שניהם שמע רבי יוחנן מרבו ביחד, ולפיכך גם אמרם כך. רש״י (ד״ה מחילות). אמנם מדברי רש״י להלן (פו. ד״ה כי אמרה) משמע שיש קשר בין שני הדינים, וכוונת רבי יוחנן לומר, שאף על גב שבעל קרי משתלח מהר הבית שהוא 'מחנה לויה', מכל מקום הוא רשאי להכנס במחילותיו הואיל ולא התקדשו. וביאר המהרש״א (סס ברש״י), שדברי רש״י כאן נאמרו לפי ההוה אמינא בגמרא שם שכוונת רבי יוחנן למחילות הפתוחות לעזרה שהיא 'מחנה שכינה', וכיון שבעל קרי אסור במחנה זה הרי שאינו רשאי להגיע לפתחן כדי להכנס אליהן. אך שם פירש רש״י לפי המסקנא שכוונת רבי יוחנן למחילות הפתוחות להר הבית [ראה בענין זה בהערה הקודמת], ועל כן כתב שמאחר שלא התקדשו בקדושת מחנה לויה שבעל קרי אסור בו, הוא רשאי להכנס בהן כשפתחן סמוך לצד ירושלים. וראה בילקוט ביאורים מה שהובא עוד לפרש בדעת רש״י. אמנם התוספות רי״ד (תלמיד ד״ה דתמר) ביאר, שהקשר בין שני הדינים הוא, שרבי יוחנן בא לבאר את המשנה בתמיד (כה:) האומרת שמי שאירע לו קרי בבית המוקד [שם ישנו הכהנים ששמרו על המקדש] יוצא והולך במסיבה [מחילה] שתחת המקדש אל חוץ לשני מחנות, שהטעם שהותר לו להיות במחילה אינו משום שהוא מותר במחנה לויה, כי בעל קרי משתלח חוץ לשני מחנות, אלא הטעם הוא משום שהמחילות לא נתקדשו. וכעין זה כתב במשנה למלך (גירסת מקדש פ״ג ה״ג), והוסיף שיתכן שרבי יוחנן אף למד שני דינים אלו מהמשנה בתמיד ולכן סמכם זה לזה, שמכך שאמרו שיוצא דרך המסיבה מוכח שיש חילוק בין הר הבית למחילות שתחתיו, וכן מוכרח שבעל קרי משתלח אף ממחנה לויה, שאם לא כן כלל לא היה צריך לצאת דרך המסיבה. וראה גם שפת אמת (ד״ה דתמר״י).

כג. **כדברי** הברייתא שהוקש לזב. רש״י (ד״ה ונעל). אך קשה, שלעיל למדו דין זה ממה שכתוב 'וכל זב' ולא מההיקש לזב. ועוד קשה, שהרי בעל קרי הוקש רק לראייה ראשונה של זב, כמבואר לעיל, ומנין שזב בראייה ראשונה משתלח חוץ למחנה לויה. אלא שרש״י סבר, שמ'וכל זב' אכן מרבים זב בראייה ראשונה, אלא שמאחר שבעל קרי הוקש אליו ממילא לומדים שאף הוא משתלח ממחנה לויה, וזו כוונת הגמרא לעיל שמ'וכל זב' מרבים בעל קרי. רש״ש (גרסת״י סס).

כד. **ואף** על פי שהובא לעיל שרבי שמעון סובר כמותו, מכל מקום הרי משנה זו היא 'סתם משנה' [שהדין שבה נאמר בסתם בלי שיוזכר שם אומרו], ורבי יוחנן עצמו סבר שהלכה כסתם משנה, כמבואר בשבת (מו.).

כה. **'אלה** הטמאים לכם בכל השרץ כל הנוגע בהם במותם יטמא עד הערב' (ויקרא יא לא).

כו. **'ואיש** כי תצא ממנו שכבת זרע ורחץ במים את כל בשרו וטמא עד הערב' (ויקרא טו טז).

אלו דברים פרק ששי פסחים

בּוֹעֵל נִדָּה הרי הוא **כְּטָמֵא מֵת.** מבררת הגמרא, **לְמַאי** - לענין מה השוותה אותם המשנה, **אִילֵימָא לְטוּמְאָתָם** - אם נאמר שלענין זמן הטומאה, הרי **הַאי** [-טמא מת] **טוּמְאַת שִׁבְעָה** ימים **כְּתִיב בֵּיהּ** - נאמרה בו בפירוש[א], **וְהַאי** [-בועל נדה] **טוּמְאַת שִׁבְעָה** ימים **כְּתִיב בֵּיהּ** - נאמרה בו בפירוש[ב], ולא הוצרכה המשנה להשמיענו דין זה[ג]. **אֶלָּא לָאו** - אלא ודאי כוונת המשנה **לְעִנְיַן מַחֲנוֹתָם,** שכשם שטמא מת משתלח רק ממחנה שכינה כך גם בועל נדה[ד]. **וּמִדְּסֵיפָא** - ומתוך שבסיפא של המשנה **לְעִנְיַן מַחֲנוֹתָם הָוֵי** - מדובר, משמע **שבְּרִישָׁא נַמִּי** [-גם] **לְעִנְיַן מַחֲנוֹתָם** מדובר, ולא לענין הטומאה באונס[ה], ואם כן חוזרת הראיה שבעל קרי משתלח רק ממחנה שכינה כמגע שרץ, ושלא כדברי רבי יוחנן[ו]. מתרצת הגמרא, **מִידֵּי אִירְיָא** - וכי ראיה היא, **הָא כִּדְאִיתָא וְהָא כִּדְאִיתָא** - זו כפי שהיא וזו כפי שהיא, כלומר, יתכן שהרישא של הברייתא עוסקת באופן ההיטמאות ואילו הסיפא עוסקת בדין שילוח הטמאים.

הגמרא שבה ומקשה על דברי רבי יוחנן:

מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה על דברי רבי יוחנן, שנינו בברייתא בענין שילוח הטמאים, **מְצוֹרָע חָמוּר מִזָּב** במה שמשתלח ממחנה ישראל, **וְזָב חָמוּר מִטְּמֵא מֵת** במה שמשתלח ממחנה לויה, **יָצָא בַּעַל קְרִי שֶׁטְּמֵא מֵת חָמוּר מִמֶּנּוּ.** מבררת הגמרא, **מַאי** - מהי כוונת הברייתא במה שאמרה **'יָצָא** בעל קרי שטמא מת חמור ממנו', **לָאו** - האם אין הכוונה **שֶׁיָּצָא מִכְּלָל זָב** שמשתלח גם ממחנה לויה, **וּבָא לִכְלָל טְמֵא מֵת** שהותר במחנה זה, **דְּהָא** [-שהרי] **טְמֵא מֵת חָמוּר מִמֶּנּוּ** [מבעל קרי]ז **וּמוּתָּר בְּמַחֲנֵה לְוִיָּה,** וכל שכן בעל קרי הקל שיהא מותר בו. וסוברת איפוא הברייתא שלא כדברי רבי יוחנן שאמר שבעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות. מתרצת הגמרא, **לֹא** זוהי כוונת הברייתא, אלא כוונתה **שֶׁיָּצָא** בעל קרי **מִמַּחֲנֵה** - מקום מושבו של **טְמֵא מֵת, וְנִכְנַס לְמַחֲנֵה** - מקום מושבו של **זָב,** כלומר שמשתלח כזב משתי מחנות, **וְאַף עַל גַּב דִּטְמֵא מֵת חָמוּר מִמֶּנּוּ (דמותר) [וּמוּתָּר] בְּמַחֲנֵה לְוִיָּה,** והכלל הוא שככל שהטומאה חמורה יותר השילוח חמור יותר, מכל מקום יצא בעל קרי מכלל זה ואף שטומאתו קלה הבי בבא חמור מטמא מת להיאסר במחנה לויה כזב. וטעם הדבר, מאחר שיש שני טמאים שלא התפרש דינם, בעל קרי וטמא שרץ, ויש שני ריבויים בענין שילוח מחנות (נמדבר ה ג), האחד מ'וכל זב' והשני מ'וכל טמא לנפש', **לְמַאי דְּדָמֵי לֵיהּ מְדַמְּינַן לֵיהּ** - מדמים כל טמא שלא התפרש לטמא שהתפרש ודומה לו, ומאחר שבעל קרי דומה לזב שהטומאה יוצאת עליו מגופו, הרי הוא משתלח כמותו ממחנה לויה[ט].

אוצר החכמה

★

הגמרא מביאה לימוד נוסף שבעל קרי משתלח ממחנה לויה:

אהח 19/06/2018

תָּנֵי תַּנָּא - שנה אחד החכמים' [שהיה רגיל לשנות ברייתות] ברייתא **קַמֵּיהּ** [-לפני] **דְּרַב יִצְחָק בַּר אַבְדִימִי,** מה שנאמר בתורה (דברים כג יא) לגבי בעל קרי 'כִּי יִהְיֶה בְךָ אִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִהְיֶה טָהוֹר מִקְרֵה לָיְלָה **וְיָצָא אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה',** זוֹ **מַחֲנֵה שְׁכִינָה,** שהוא משתלח ממנו, והמשך הפסוק **'לֹא יָבֹא אֶל תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה',** זוֹ **מַחֲנֵה לְוִיָּה,** שגם ממנו משתלח, **וּמִנָּלַן לְבַעַל קֶרִי** אם נטמא בעזרה **שֶׁיֵּצֵא חוּץ לִשְׁתֵּי מַחֲנוֹת** אלו.

מקשה הגמרא, **אָמַר לֵיהּ** רב יצחק בר אבדימי למי ששנה בפניו את הברייתא, **אַכַּתִּי לֹא עַיְּילְתֵּיהּ אַפִּיקְתֵּיהּ.** כלומר, לפי ברייתא זו תחילה נאמר בפסוק שהנטמא במחנה שכינה צריך לצאת ממנו, וממילא נמצא שנכנס למחנה לויה[י], ואילו המשך הפסוק מזהירנו שלא יכנס כלל למחנה לויה, ומשמע שמדובר כשעומד מחוצה לו, ואין זה מתיישב בלשון הפסוק. וזה מה שתמה רב יצחק בר אבדימי, 'עדיין לא דנת בכניסתו למחנה לויה וכבר אתה דן בו כאילו יצא ממנו'. **לִישְׁנָא אַחֲרִינָא** - לשון אחרת בנוסח תמיהה זו, **אַכַּתִּי לֹא אַפִּיקְתֵּיהּ עַיְּילְתֵּיהּ** - הלא כשצוה עליו הכתוב לצאת ממחנה שכינה הרי הוא נכנס למחנה לויה, ועדיין לא הצריכו הפסוק לצאת ממחנה לויה וכבר הוא דן בכניסתו אליו ומזהירו על כך כאילו עומד מחוצה לויב.

מתרצת הגמרא, **אֶלָּא אֵימָא** - אמור בלשון הברייתא, 'ויצא אל **מִחוּץ לַמַּחֲנֶה' זוֹ מַחֲנֵה לְוִיָּה** שהנטמא בו מצווה לצאת ממנו, ו**'לֹא יָבֹא אֶל תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה' זוֹ מַחֲנֵה שְׁכִינָה**יג, שבצאתו ממחנה לויה מזהירו הכתוב שלא יכנס למחנה שכינהיד.

הגמרא מקשה על הדרשה של הברייתא:

מַתְקִיף לָהּ - הקשה **רַבִינָא** על דברי הברייתא, מנין לנו ללמוד מהפסוק שילוח בעל קרי ממחנה לויה, **אֵימָא אִידֵי וְאִידֵי** - אמור ולמד בפסוק שזה וזה, כלומר, שני הציווים שבו, נאמרו **לְאסור** את שהיית הטמא **בְּמַחֲנֵה שְׁכִינָה,** וְלהשמיענו **לַעֲבוֹר** [-שעובר] **עָלָיו** הטמא **בַּעֲשֵׂה** שנאמר 'ויצא', אם אינו יוצא, **וּבְלֹא תַּעֲשֶׂה** איסור 'ואל יבוא'. מתרצת הגמרא, **אִם כֵּן** שזו כוונת הפסוק, **לֵימָא קְרָא** [-היה לפסוק לומר] **'וְיָצָא אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְלֹא יָבֹא אֶל תּוֹךְ',** והיינו לומדים עשה ולא תעשה לבעל קרי במחנה שכינה, ואילו תיבת **'הַמַּחֲנֶה', לָמָּה לִי** לכותבה. אלא **שְׁמַע מִינָּהּ** - מוכח מכאן שבא הפסוק **לִיתֵּן** [-להוסיף] **לוֹ** לבעל קרי **מַחֲנֶה אַחֶרֶת** לשילוחו, לומר שמשתלח אף ממחנה לויהטו.

★

שנינו במשנה, אלו דברים בפסח דוחין את השבת וכו' **וּמִיחוּי קְרָבָיו וכו'.**

מבררת הגמרא, **מַאי** [-מהו] **מִיחוּי קְרָבָיו.** מבארת הגמרא, **רַב הוּנָא אָמַר, שֶׁמְּנַקְּבָן** [את המעיים] **בְּסַפִּין,** לרוקן אותם מהלכלוך שבתוכם כדי שלא יסריחו עד הערבטז. **(רַב) חִיָּיא בַּר רַב אָמַר,** הכוונה היא **לְשִׁירְקָא דְּמֵעַיָּיא** - הליחה שאדוקה במעיים **דְּנָפְקָא**

א. 'הנוגע במת לכל נפש אדם וטמא שבעת ימים' (נמדבר יט יג).

ב. **'ואם** שכוב ישכב איש אותה ותהי נדתה עליו וטמא שבעת ימים' (ויקרא טו כד).

ג. **יכלה** הגמרא לתרץ כפי שתירצה ביומא (ו:), שבאמת הכוונה לטומאת שבעה והחידוש הוא בסיפא, שבועל נדה חמור מטמא מת בכך שמטמא משכב ומושב לטמא אוכלין ומשקין. תוספות (לעיל סז: ד"ה האי).

ד. **הסברא** בזה, שאמנם בועל נדה דינו כמותה לענין מה שנאמר בפירוש, אך לענין מה שלא התפרש בפסוק יש לנו לדמותו לטמא מת מאחר שטומאת שניהם היא טומאת מגע. תוספות (יומא ו: ד"ה סיפא).
לכאורה כל בועל נדה הוא גם בעל קרי, ואם כן קשה, כיצד יתכן שמשתלח רק ממחנה שכינה כשבעל קרי משתלח גם ממחנה לויה [לפי רבי יוחנן]. אלא שמבואר ביבמות (נד.) שבועל נדה טמא גם כשרק הערה ולא ראה שכבת זרע, ובאופן זה משתלח רק ממחנה שכינה. משנה למלך (הלכות מקדש פ"ג ה"ג). וראה תירוץ נוסף בילקוט ביאורים.

ה. **כפי** שהעמידו לעיל (סז:).

ו. **ואין** להקשות שאם כן היתה המשנה כותבתם ביחד 'בעל קרי ובועל נדה כטמא מת' או 'כמגע שרץ', מאחר שיתכן לומר שחילקתם המשנה לשתי בבות מפני שלענין טומאתם הם חלוקים, שבעל קרי וטמא שרץ טמאים עד הערב, ובועל נדה וטמא מת טמאים טומאת שבעה. מהרש"א (ד"ה ומדסיפא).

ז. **שטמא** שבעת ימים בעוד שבעל קרי טמא רק עד הערב.

ח. **הגהות** וציונים.

ט. **ואילו** טמא שרץ דומה לטמא מת [שנטמא במגע כמוהו] ולפיכך משתלח כמותו ממחנה שכינה בלבד.

י. **נמצא** בספרי (כי תצא פיסקא רנה) בשם רבי שמעון.

יא. **שהרי** מחנה לויה מקיף את מחנה שכינה מכל צדדיו.

יב. **רש"י** (ד"ה ממר). וראה בילקוט ביאורים פירוש נוסף ללשונות הגמרא.

יג. **מחנה** שכינה נקרא 'תוך' כיון שמקומו באמצע המחנות, וכפי שמצינו שהפסוק אומר (בראשית ג ט) 'ועץ החיים בתוך הגן' ותרגם אונקלוס 'במציעות גינתא'. רש"ש (ד"ה מלמד).

יד. **אך** אילו נאמר רק 'ויצא אל מחוץ למחנה', היינו מעמידים בנטמא במחנה שכינה, שחייב לצאת ממנו, אך לא היינו יודעים שאף ממחנה לויה עליו לצאת, ולפיכך נזכרו כאן שני מחנות. רש"י (ד"ה מלמד).

טו. **רש"י** בחומש (דברים כג יא) כתב, שמהפסוק הנזכר לומדים שיש עשה [מ'ויצא'] ולא תעשה [מ'ולא יבא'] בכניסת בעל קרי, שאסור לו להכנס למחנה לויה, וכל שכן למחנה שכינה, ולכאורה אינו כמסקנת הגמרא. אך יש לומר בכוונת רש"י, שהעשה נאמר על מחנה שכינה, והלאו על מחנה לויה, וכל שכן שהנכנס במחנה שכינה מתחייב בלאו. הרא"ם (נתים"י שם). ובאור חדש (ד"ה אך) תירץ, שרש"י פירש במסקנא שיתור 'המחנה' מלמדנו שהעשה והלאו נאמרו לגבי מחנה לויה.

טז. **ולשון** מיחוי הוא מצד שמוציא את הפרש הרכה שנמחית [נמסה] בתוך המעיים, או מלשון ניקוב וחבלה, מצד שחובל בהם, וכפי שנאמר (דברים כה יט) 'תמחה את זכר עמלק'. רש"י (ד"ה מנקבן).

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [ציט פרק ה משנה יא יומא ו.], ב) [סנהדרין לג:], ג) [סנהדרין לג:] אוצר התכמה: שבת סג. ום"ע, ד) [סנהדרין לג:], ה) סנהדרין לג: [ע"ש].

גליון הש"ס

גמ' כאן במחנה שכינה. עי' ילקוט מהלים (טו) [יל] בפסוק כי לדיק ה':

ליקוטי רש"י

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

מ] [צ"ל ומותר] (גליון): נ] [צ"ל אלעזר] (גליון): ג] בכ"י נוסף רב (כמו בנזיר סה ע"ב): ד] צ"ל נימא ויצא אל מחוץ למחנה (רש"ש): ה] להנמס (רש"י שמות טז כא): ו] רפש: ז] נראה להוסיף אלו (באה"מ): ח] יש להוסיף שהיו (בארות המים, וכ"ה ברש"י ע"י וכ"י מובא בד"ס): ט] ברש"י ע"י עת: י] ברש"י ע"י שלא יהו בעולם הבא אלא: כ] ברש"י ע"י מראה השכינה: ל] ברש"י ע"י נוסף את הנולדים:

תורה אור השלם

א) הַנֹּגֵעַ בְּמֵת לְכָל נֶפֶשׁ אָדָם וְטָמֵא שִׁבְעַת יָמִים: [במדבר יט, יא]

ב) וְאִם שָׁכֹב יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ וּתְהִי נִדָּתָהּ עָלָיו וְטָמֵא שִׁבְעַת יָמִים וְכָל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו יִטְמָא: [ויקרא טו, כד]

ג) כִּי יִהְיֶה בְךָ אִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִהְיֶה טָהוֹר מִקְרֵה לָיְלָה וְיָצָא אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה לֹא יָבֹא אֶל תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה: [דברים כג, יא]

ד) וְרָעוּ כְבָשִׂים כִּדְבָרָם וְחָרְבוֹת מֵחִים גָּרִים יֹאכֵלוּ: [ישעיה ה, יז]

ה) רְעֵה עַמְּךָ בְשִׁבְטֶךָ צֹאן נַחֲלָתֶךָ שֹׁכְנִי לְבָדָד יַעַר בְּתוֹךְ כַּרְמֶל יִרְעוּ בָשָׁן וְגִלְעָד כִּימֵי עוֹלָם: [מיכה ז, יד]

ו) יוֹאֵל הָרֹאשׁ וְשָׁפָם הַמִּשְׁנֶה וַיְעַנִי וְשָׁפָט בַּבָּשָׁן: [דברי הימים א ה, יב]

ז) וַיֹּאמֶר יְהוֹשָׁפָט הַאֵין פֹּה נָבִיא לַיי וְנִדְרְשָׁה אֶת יְיָ מֵאוֹתוֹ וַיַּעַן אֶחָד מֵעַבְדֵי מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר פֹּה אֱלִישָׁע בֶּן שָׁפָט אֲשֶׁר יָצַק מַיִם עַל יְדֵי אֵלִיָּהוּ: [מלכים ב ג, יא]

ח) וַיֹּאמֶר אֵלֵיהוּ הַתְּשָׁבִי מִתִּשְׁבֵי גִלְעָד אֶל אַחְאָב חַי יְיָ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עָמַדְתִּי לְפָנָיו אִם יִהְיֶה הַשָּׁנִים הָאֵלֶּה טַל וּמָטָר כִּי אִם לְפִי דְבָרִי: [מלכים א יז, א]

ט) כֹּה אָמַר יְיָ צְבָאוֹת עֹד יֵשְׁבוּ זְקֵנִים וּזְקֵנוֹת בִּרְחֹבוֹת יְרוּשָׁלָם וְאִישׁ מִשְׁעַנְתּוֹ בְיָדוֹ מֵרֹב יָמִים: [זכריה ח, ד] י) וַיֹּאמֶר לְגֵיחֲזִי חֲגֹר מָתְנֶיךָ וְקַח מִשְׁעַנְתִּי בְיָדְךָ וָלֵךְ כִּי תִמְצָא אִישׁ לֹא תְבָרְכֶנּוּ וְכִי יְבָרֶכְךָ אִישׁ לֹא תַעֲנֶנּוּ וְשַׂמְתָּ מִשְׁעַנְתִּי עַל פְּנֵי הַנָּעַר: [מלכים ב ד, כט] כ) בִּלַּע הַמָּוֶת לָנֶצַח וּמָחָה אֲדֹנָי יְיָ דִּמְעָה מֵעַל כָּל פָּנִים וְחֶרְפַּת עַמּוֹ יָסִיר מֵעַל כָּל הָאָרֶץ כִּי יְיָ דִּבֵּר: [ישעיה כה, ח] ל) לֹא יִהְיֶה מִשָּׁם עוֹד עוּל יָמִים וְזָקֵן אֲשֶׁר לֹא יְמַלֵּא אֶת יָמָיו כִּי הַנַּעַר בֶּן מֵאָה שָׁנָה יָמוּת וְהַחוֹטֶא בֶּן מֵאָה שָׁנָה יְקֻלָּל: [ישעיה סה, כ] מ) וְעָמְדוּ זָרִים וְרָעוּ צֹאנְכֶם וּבְנֵי נֵכָר אִכָּרֵיכֶם וְכֹרְמֵיכֶם: [ישעיה סא, ה] נ) וְחָפְרָה הַלְּבָנָה וּבוֹשָׁה הַחַמָּה כִּי מָלַךְ יְיָ צְבָאוֹת בְּהַר צִיּוֹן וּבִירוּשָׁלַיִם וְנֶגֶד זְקֵנָיו כָּבוֹד: [ישעיה כד, כג] ס) וְהָיָה אוֹר הַלְּבָנָה כְּאוֹר הַחַמָּה וְאוֹר הַחַמָּה יִהְיֶה שִׁבְעָתַיִם כְּאוֹר שִׁבְעַת הַיָּמִים בְּיוֹם חֲבֹשׁ יְיָ אֶת שֶׁבֶר עַמּוֹ וּמַחַץ מַכָּתוֹ יִרְפָּא: [ישעיה ל, כו] ע) רְאוּ עַתָּה כִּי אֲנִי אֲנִי הוּא וְאֵין אֱלֹהִים עִמָּדִי אֲנִי אָמִית וַאֲחַיֶּה מָחַצְתִּי וַאֲנִי אֶרְפָּא וְאֵין מִיָּדִי מַצִּיל: [דברים לב, לט].

עין משפט נר מצוה

[ג א ב מיי' פ"ג מהל' גירות הלכה ח וע"ש בכסף משנה להרמב"ם וגם לשמג לא היה הגירסא ג"ל אכמי לא עיילתיה וכו' אלא אימא וכו' ע"ש]:

רבינו חננאל

קרי באונס מטמא. ת"ש מסיפא **ובועל נדה כטמא מת** למאי אילימא לטומאה הא בהדיא כתיב בתרוייהו טומאת שבעה אלא לאו למחנותם כשם שטמא מת חוץ למחנה אחת כך בועל נדה חוץ למחנה אחת ומדסיפא למחנותם רישא נמי למחנותם קשיא לר' יוחנן. **ומשני** מידי אירי רישא לטומאה סיפא למחנותם: **ת"ש מצורע חמור מזב וזב חמור מטמא מת יצא בעל קרי שטמא מת חמור ממנו** מאי לאו יצא מכלל זב ונכנס לטומאת מת ואע"פ שטמא מת חמור ממנו מדקתני הכי שמע' מיהת שבועל נדה כטמא מת חוץ למחנה אחת. **ומשני** לא יצא ממחנה טמא מת ונכנס למחנה זב להשתלח חוץ לשתי מחנות ואע"ג שטמא מת חמור ממנו הואיל ובעל קרי טומאה מגופו יוצא לזב מוקמינן ליה: **תאני תנא קמיה דרב יצחק** ויצא אל מחוץ למחנה זו מחנה שכינה לא יבוא אל תוך המחנה זו מחנה (שכינה) [לויה]. **אמר ליה אכתי לא אפיקתיה (אלא) אעילתיה** פי' מכדי הני קראי בבעל קרי כתיבי ובעל קרי נתרבה מזב דטומאה יוצא מגופו וחוץ לשתי מחנות משתלח כמו הזב ועדיין לא אפיקתיה אלא ממחנה שכינה וצריכת עוד לאפוקיה ממחנה לויה. וקודם שתוציאו ממחנה לויה חזרת ואמרת לא יבוא אל תוך המחנה זו מחנה שכינה מכלל דבמחנה לויה נכנס ואתה מזהירו שלא יכנס ממחנה לויה למחנה שכינה עדיין לא יצא ממחנה לויה ואתה צריך להוציאו עוד. **אלא כך אמור** ויצא אל מחוץ למחנה זו מחנה שכינה לא יבוא אל תוך המחנה זו מחנה לויה כלומר לא יבוא ממחנה לויה לתוך מחנה לויה. **ומתקיף רבינא** דלמא בעל קרי אינו משתלח אלא חוץ למחנה שכינה והני קראי לחיוביה חד קרא בעשה והוא ויצא. וחד קרא והוא לא יבוא בלאו. ללמד כי בעל קרי הנכנס למחנה שכינה עובר בעשה ולא תעשה. **ודחי'** אם כן נכתוב רחמנא ויצא אל מחוץ למחנה לא יבוא תו אמאי כתיב אל תוך המחנה ללמד שהתורה הזהירה על המחנה אחרת: **מיחוי קרביו** מנקבן בסכין להוציא הרעי. **פי' שירקא דמעיא** השומן הדומה למוח ודבוק במעים כמו הפרש הדבוק במעים ואינו מתפרק אלא בגרירה אלא בסכין. כמו הרשעים שמחזיקין בנכסי הטובים כתיב וחרבות מחים גרים יאכלו. **פי' וחרבות** נכסי. **מחים** הרשעים. **גרים יאכלו** הצדיקים. כלומר נכסי הרשעים הצדיקים יאכלו אותם: **אמר רב חיננא** עתידין הצדיקים להחיות את המתים

בועל נדה כטמא מת. סיפא דמתני' לעיל היא: מצורע חמור מזב. למחנותיו כדאמרן, וכן זב מטמא מת: **יצא בעל קרי.** מפרש ואזיל מאי היא: **לא, יצא מכלל טמא מת כו'.** והכי משמע, יצא בעל קרי מכלל זה, להבך לפי חומר טומאתן חומר שלוחן, יצא בעל קרי שאע"פ שטמא מת חמור ממנו שהוא טומאת שבעה וזה טומאת ערב, אפילו הכי לעניין מחנות בעל קרי חמור, דעל כרחיך כי כתיב וכל זב לרבויי בעל קרי אתא לכלל זב, וכל טמא לרבויי טומאת ערב לכלל טמא מת אתא, דכל חד וחד למאי דלמי ליה מדמינן ליה, ובעל קרי דומיא לזב שהטומאה יוצאה עליו מגופו: **ויצא אל מחוץ למחנה.** בבעל קרי כתיב כי יהיה בך איש וגו': **הכי גרסינן ויצא אל מחוץ למחנה זו מחנה שכינה ולא יבא אל תוך המחנה זו מחנה לויה, מכאן שבעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות.** דקאמר קרא שאם נטמאת בעזרה יצא משתיהן: **אמר ליה אכתי לא אעילתיה אפיקתיה.** עדיין לא הכנסתו למחנה לויה וכבר הוצאתו ממנה, דמדקאמרת לא יצא למוכה מכלל דעומד חוצה לה וקאמר לא יכנס, והא אכתי לא מיתסרי בזה מחנה שכינה ועומד במחנה לויה לשלחו ממנה, וקא מזהר ליה שלא יכנס כלילו כבר יצא. אכתי לא מעילתיה, כלומר עדיין לא דיבר על כניסתו מה תהא עליה, אפיקתיה, ודיבר עליו כלילו יצא. **ל"א גרסי' אכתי לא אפיקתיה אעילתי'.** עדיין לא הוצרכתו לצאת ממחנה לויה, וכבר הזהרתו שלא יכנס, והיינו מעילתיה, כבר אתה מדבר בכניסתו: **אלא אימא הכי, ויצא אל מחוץ למחנה זו מחנה לויה.** וכשבא לצאת ממנה אל יכנס במחנה שכינה. ואי לא הוו כתיבי אתי מחנות, הוה מוקמינן ליה בעומד במחנה שכינה ומצריכו לצאת ממנה, אבל עומד במחנה לויה אין מסתלק, והשתא לכתבינן אתי מחנות על כרחין הכי מוקמת: **אם כן.** נימא ויסתלקו מן המחנה[ד] ולא יצא אל תוך, וליתסוק: **מנקבן בסכין.** שיצא הרעי, שאם יניחנו בתוכן יסריחו קודם שתשחך. ולשון מיחוי, שמוציא פרש רכה דנמחת בתוכה, דשנפרי"ר[ה] בלע"ז, כמו וממחה ושופך (מעשר שני פ"ה מ"ח) וכמו המחהו וגמעו (לעיל קף לה.). **ליתנא מחרינא,** מיחוי לשון נקיבה וחיבול, כמו תמחה את זכר עמלק (דברים כה): **שירקא דמעיא.**

ליתה

ט) בועל נדה כטמא מת למאי אילימא לטומאתם האי טומאת [א] **שבעה כתיב ביה והאי טומאת** [ב] **שבעה כתיב ביה אלא לאו למחנותם ומדסיפא למחנותם הוי רישא נמי למחנותם מידי איריא הא כדאיתא והא כדאיתא מיתיבי מצורע חמור מזב וזב חמור מטמא מת יצא בעל קרי שטמא מת חמור ממנו מאי יצא לאו יצא מכלל זב ובא לכלל טמא מת דהא טמא מת חמור ממנו ומותר במחנה לויה לא יצא ממחנה טמא מת ונכנס למחנה זב ואע"ג דטמא מת חמור ממנו (דמותר[ו]) במחנה לויה למאי דדמי לי' מדמינן ליה. תני תנא קמיה דרב יצחק בר אבדימי** [ג] **ויצא אל מחוץ למחנה** [א] **זו מחנה שכינה לא יבא אל תוך המחנה** [ב] **זו מחנה לויה מכאן לבעל קרי שיצא חוץ לשתי מחנות אמר לי' אכתי לא עיילתיה אפיקתיה לישנא אחרינא אכתי לא אפיקתיה עיילתיה אלא אימא מחוץ למחנה זו מחנה לויה לא יבא אל תוך המחנה זו מחנה שכינה מתקיף לה רבינא אימא אידי ואידי למחנה שכינה ולעבור עליו בעשה ולא תעשה אם כן לימא קרא ויצא אל מחוץ למחנה ולא יבא אל תוך המחנה למה לי שמע מינה ליתן לו מחנה אחרת: ומיחוי קרביו וכו': מאי מיחוי קרביו רב הונא אמר שמנקבן בסכין (רב) חייא בר רב אמר שירקא דמעייא דנפקא אגב דוחקא דסכינא אמר ר' (אליעזר[ג]) מאי טעמא דחייא בר רב דכתיב** [ד] **וחרבות מחים גרים יאכלו מאי משמע כדמתרגם רב יוסף ונכסיהן דרשיעיא צדיקיא יחסנון** [ה] **ורעו כבשים כדברם אמר**[ו] **מנשיא בר ירמיה אמר רב כמדובר בם מאי כמדובר בם אמר אביי וחרבות מחים גרים יאכלו אמר ליה רבא בשלמא אי כתיב חרבות כדקאמרת השתא דכתיב וחרבות מילתא אחריתי קאמר אלא אמר רבא כדרב חנגאל אמר רב דאמר רב חנגאל אמר רב עתידין צדיקים שיחיו את המתים כתיב הכא ורעו כבשים כדברם וכתיב התם** [ו] **ירעו בשן וגלעד כימי עולם בשן זה אלישע הבא מן הבשן שנאמר** [ז] **ויעני ושפט בבשן וכתיב** [ח] **פה אלישע בן שפט אשר יצק מים על ידי אליהו גלעד זה אליהו שנאמר** [ט] **ויאמר אליהו התשבי מתושבי גלעד וגו' אמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן עתידים צדיקים שיחיו מתים שנאמר** [י] **עוד ישבו זקנים וזקנות ברחבות ירושלם ואיש משענתו בידו מרוב ימים וכתיב** [כ] **ושמת משענתי על פני הנער** [ל] **עולא רמי כתיב** [מ] **בלע המות לנצח וכתיב** [נ] **ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וכורמיכם. רב חסדא רמי כתיב** [ס] **וחפרה הלבנה ובושה החמה וכתיב** [ע] **והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים לא קשיא כאן לעולם הבא כאן לימות המשיח ולשמואל דאמר אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד מאי איכא למימר אידי ואידי לעולם הבא ולא קשיא** [פ] **כאן במחנה שכינה כאן במחנה צדיקים.** [צ] **רבא רמי כתיב** [ק] **אני אמית ואחיה וכתיב מחצתי ואני ארפא השתא אחויי מחיי מרפא לא כל שכן אלא אמר הקב"ה מה שאני ממית אני מחיה כמו שמחצתי ואני ארפא** [ר] **ת"ר אני אמית ואחיה יכול מיתה באחד וחיים באחד כדרך שהעולם נוהג ת"ל מחצתי ואני ארפא מה מכה ורפואה באחד אף מיתה וחיים באחד מכאן תשובה לאומרים אין תחיית המתים מן התורה דבר אחר בתחלה מה שאני ממית אני מחיה דברה תורה כלשון בני אדם הכי גרסינן דבר אחר בתחלה מה שאני ממית אני מחיה והדר מה שאני מחצתי אני ארפא. שכדרך שהן ממיתים חגרים סומים חלמיס כך הן חיין בעולמן, ואחר כך מתרפאים, דכתיב** [ש] **אז ידלג כאיל פסח (ישעיה לה):**

כאירין

ליחה המדוקה כמעיס שיוצא מהן בדוחק בסכין, וכלע"ז לימו"ן[ו]. מיחוי לשון דבר בזוי, כדמפרש טעמא וחרבות מחים: **רשיעא.** חלמא דבר רע ומנוי הוא: **ורעו כבשים כדברם.** כבשים[ז] ישראל: **כמדובר בם.** כמה שהובטחו על ידי נביא: **מאי כמדובר בם.** מה היא אותה הבטחה, ומפרש לה סיפא דקרא היינו הבטחה, וחרבות מחים גריס יאכלו, לדיקים[ח] עד הנה כגריס ותוספיס: **אי כתיב חרבות מחים.** ה"א סיפא דקרא פירוש לריעא כדקאמרת, אבל השתא דכתב וחרבות, לאו פירושא דריעא הוא אלא מילתא אחריתי היא: **אלא.** כמדובר בם דריעא היינו כרב חנגאל, כמדובר בהאליהו ותלמיד שהחיו את המתים כך הן ממיתים כך יחיו כל הצדיקים את המתים, ירעו ורעו לגזירה שוה: **ויעני ושפט בבשן.** ושפט הוא תניו של אליעזר, דכתיב אליעזר בן שפט: **ושמת משענתי.** נאליעזר כתיב על[ט] שהיה בן הקונמית: **ובלע המות.** יבולע מלאך המות שלח ישלוט: **בישראל. כתיב ובלע המות וגו':** ובושה החמה. שלח תאיר: **יהיה שבעתים כאור שבעת הימים.** שבעתי' הן מרבעים ותשע, וכתיב כאור שבעת ימים של עכשיו, מרבעים ותשע כאור שבעת ימים של עכשיו ג' מאות ומרבעים ושלשה: **בעולם הבא.** ומפרה הלבנה ובושה החמה, שלח יהא[י] בעולם שלח זיו זוהר ומראה שכינה[כ]: **לימות המשיח. יהיה** אור הלבנה כאור החמה: **ולשמואל.** דאמר יומות המשיח אין מסתיין אלא משל עכשיו, מה הוא מקיים והיה אור הלבנה כאור החמה: **כתיב אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא.** כיון שאמר שהמתים הוא מחיה פסיקא להמחולים יכול לרפואות, שלח הא אתא לאשמועינן שלא תימא אמית ואחיה לאו דאמית חייס קאמר שלא אני אמית את המתים ואני מחיה[ל] וזן את החייס וכורא את הנולדים, להכי כתיב דאריה מחלתי ואני מרפא, כשם שהוא שמחלתי אני מרפא דאין רפואה שלא בעולה, כך אותו עלמו שאני ממית אני מחיה: **מיתה באחד וחיים באחד.** אני ממית את המתים, ואני מחיה וזן את החייס: **הכי גרסינן דבר אחר בתחלה מה שאני ממית אני מחיה והדר מה שאני מחצתי אני ארפא.** שכדרך שהן ממיתים סומים חלמיס כך הן חיין בעולמן, ואחר כך מתרפאים, דכתיב אז ידלג כאיל פסח (ישעיה לה):

כאירין

אשר יצק מים על ידי אליהו גלעד זה אליהו שנאמר [ה] ויאמר אליהו התשבי מתושבי גלעד וגו' אמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן עתידים צדיקים שיחיו מתים שנאמר [ט] עוד ישבו זקנים וזקנות ברחבות ירושלם ואיש משענתו בידו מרוב ימים וכתיב [י] ושמת משענתי על פני הנער [כ] עולא רמי כתיב [ל] בלע המות לנצח וכתיב [מ] ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וכורמיכם. רב חסדא רמי כתיב [נ] וחפרה הלבנה ובושה החמה וכתיב [ס] והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים לא קשיא כאן לעולם הבא כאן לימות המשיח [ע] ולשמואל דאמר אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד מאי איכא למימר אידי ואידי לעולם הבא ולא קשיא [פ] כאן במחנה שכינה כאן במחנה צדיקים. [צ] רבא רמי כתיב [ק] אני אמית ואחיה וכתיב מחצתי ואני ארפא השתא אחויי מחיי מרפא לא כל שכן אלא אמר הקב"ה מה שאני ממית אני מחיה כמו שמחצתי ואני ארפא [ר] ת"ר אני אמית ואחיה יכול מיתה באחד וחיים באחד כדרך שהעולם נוהג ת"ל מחצתי ואני ארפא מה מכה ורפואה באחד אף מיתה וחיים באחד מכאן תשובה לאומרים אין תחיית המתים מן התורה דבר אחר בתחלה מה שאני ממית אני מחיה והדר מה שמחצתי ואני ארפא:

והקטר

עֹד יֵשְׁבוּ זְקֵנִים וּזְקֵנוֹת בִּרְחֹבוֹת יְרוּשָׁלָם וְאִישׁ מִשְׁעַנְתּוֹ בְיָדוֹ מֵרֹב יָמִים: [זכריה ח, ד] י) וַיֹּאמֶר לְגֵיחֲזִי חֲגֹר מָתְנֶיךָ וְקַח מִשְׁעַנְתִּי בְיָדְךָ וָלֵךְ כִּי תִמְצָא אִישׁ לֹא תְבָרְכֶנּוּ וְכִי יְבָרֶכְךָ אִישׁ לֹא תַעֲנֶנּוּ וְשַׂמְתָּ מִשְׁעַנְתִּי עַל פְּנֵי הַנָּעַר: [מלכים ב ד, כט] כ) בִּלַּע הַמָּוֶת לָנֶצַח וּמָחָה אֲדֹנָי יְיָ דִּמְעָה מֵעַל כָּל פָּנִים וְחֶרְפַּת עַמּוֹ יָסִיר מֵעַל כָּל הָאָרֶץ כִּי יְיָ דִּבֵּר: [ישעיה כה, ח] ל) לֹא יִהְיֶה מִשָּׁם עוֹד עוּל יָמִים וְזָקֵן אֲשֶׁר לֹא יְמַלֵּא אֶת יָמָיו כִּי הַנַּעַר בֶּן מֵאָה שָׁנָה יָמוּת וְהַחוֹטֶא בֶּן מֵאָה שָׁנָה יְקֻלָּל: [ישעיה סה, כ] מ) וְעָמְדוּ זָרִים וְרָעוּ צֹאנְכֶם וּבְנֵי נֵכָר אִכָּרֵיכֶם וְכֹרְמֵיכֶם: [ישעיה סא, ה] נ) וְחָפְרָה הַלְּבָנָה וּבוֹשָׁה הַחַמָּה כִּי מָלַךְ יְיָ צְבָאוֹת בְּהַר צִיּוֹן וּבִירוּשָׁלַיִם וְנֶגֶד זְקֵנָיו כָּבוֹד: [ישעיה כד, כג] ס) וְהָיָה אוֹר הַלְּבָנָה כְּאוֹר הַחַמָּה וְאוֹר הַחַמָּה יִהְיֶה שִׁבְעָתַיִם כְּאוֹר שִׁבְעַת הַיָּמִים בְּיוֹם חֲבֹשׁ יְיָ אֶת שֶׁבֶר עַמּוֹ וּמַחַץ מַכָּתוֹ יִרְפָּא: [ישעיה ל, כו] ע) רְאוּ עַתָּה כִּי אֲנִי אֲנִי הוּא וְאֵין אֱלֹהִים עִמָּדִי אֲנִי אָמִית וַאֲחַיֶּה מָחַצְתִּי וַאֲנִי אֶרְפָּא וְאֵין מִיָּדִי מַצִּיל: [דברים לב, לט].

אַגַּב הוֹחֲקָא דְּסַכִּינָא - שיוצאת על ידי דחיקת הסכין עליהם[יז], ואף פעולה זו הותרה בשבת[יח].

מבארת הגמרא, **אָמַר רַבִּי (אלִיעזר) [אֶלְעָזָר[יט]], מַאי טַעֲמָא** - מהו נימוקו **דְּחַיָּיא בַּר רַב** לפרש כך את ה'מיחוי' שבמשנה, **דִּכְתִיב** לגבי הצדיקים לעתיד לבא (ישעיה ה יז) **'וְחָרְבוֹת מֵחִים גָּרִים יֹאכֵלוּ'**. שואלת הגמרא, **מַאי מַשְׁמַע** - כיצד הוא למד מפסוק זה. עונה הגמרא, **דִּמְתַרְגֵּם** - על פי מה שתרגם **רַב יוֹסֵף** פסוק זה בשם רבי יונתן בן עוזיאל[כ] **'וְנִכְסֵיהֶן דִּרְשִׁיעַיָּא צַדִּיקַיָּא יַחְסְנוּן'** - ואת נכסי הרשעים ירשו הצדיקים[כא], ומכאן שהרשעים נקראו 'מחים' על שם שהם רעים ושנואים, ולפיכך מתפרש ה'מיחוי' שבמשנה כסילוק הליחה המאוסה והבזויה ממעי הקרבן[כב].

★

הגמרא מבארת את תחילת הפסוק שהובא לעיל:
'וְרָעוּ כְבָשִׂים כִּדְבָרָם' (שם), כלומר שלעתיד לבא ירעו ויתענגו ישראל[כג], **אָמַר מְנַשְּׁיָא בַּר יִרְמְיָה אָמַר רַב**, 'כדברם' היינו **כַּמְדוּבָּר בָּם** - כפי שהובטח להם על ידי הנביא. מבררת הגמרא, **מַאי 'כַּמְדוּבָּר בָּם'**, כלומר, מה היתה אותה הבטחה. מבארת הגמרא, **אָמַר אַבָּיֵי**, זו שמובאת בהמשך הפסוק, **'וְחָרְבוֹת מֵחִים גָּרִים יֹאכֵלוּ'**, דהיינו, שהצדיקים ירשו את נכסיהם של הרשעים[כד]. מקשה הגמרא, **אָמַר לֵיהּ רָבָא** לאביי, **בְּשְׁלָמָא** - מובן היה, **אִי כְּתִיב** - אילו נכתב **'חָרְבוֹת'** בלי וא"ו החיבור, **כִּדְקָאָמְרַתְּ** - ניתן לומר כדבריך, שסוף הפסוק הוא ההבטחה הנזכרת בתחילתו, אך **הַשְׁתָּא** [-עתה] **דִּכְתִיב 'וְחָרְבוֹת'** עם וא"ו החיבור, משמע **שְׁמִיעְתָּא אַחֲרִיתִי קָאָמַר** - דבר אחר אמר הפסוק בסופו, ואין זו ההבטחה הנזכרת.

רבא מבאר באופן אחר:
אֶלָּא אָמַר רָבָא, כוונת הפסוק היא **כִּדְרַב חֲנַנְאֵל אָמַר רַב, דְּאָמַר רַב חֲנַנְאֵל אָמַר רַב, עֲתִידִין צַדִּיקִים שֶׁיְּחַיּוּ אֶת הַמֵּתִים**, שהרי **כְּתִיב הָכָא** - כאן כתוב לגבי הצדיקים **'וְרָעוּ כְבָשִׂים כִּדְבָרָם'**[כה], **וּכְתִיב הָתָם** - וכתוב שם, בספר מיכה (ז יד), לגבי אחרית הימים **'יִרְעוּ בָשָׁן וְגִלְעָד כִּימֵי עוֹלָם'**[כו]. ויש לדרוש את הפסוק ש'בָּשָׁן' זֶה - הכוונה היא **לְאֱלִישָׁע הַבָּא מִן הַבָּשָׁן, שֶׁהרי נֶאֱמַר** (דברי הימים ה' ה יג) **'וַיְעַנֵי וְשָׁפָט בַּבָּשָׁן'**, **וּכְתִיב** לגבי אלישע הנביא (מלכים ב' ג יא) **'פֹּה אֱלִישָׁע בֶּן שָׁפָט אֲשֶׁר יָצַק מַיִם עַל יְדֵי אֵלִיָּהוּ'**, הרי שהיה בנו של שפט שישב בבשן, ו**'גִּלְעָד' זֶה אֵלִיָּהוּ, שֶׁנֶּאֱמַר** לגבי אליהו הנביא (מלכים א' יז ו) **'וַיֹּאמֶר אֵלִיָּהוּ הַתִּשְׁבִּי מִתּוֹשָׁבֵי גִלְעָד'** וגו'. ומאחר שמצינו שאליהו ואלישע החיו מתים[כז] ונאמר בהם לשון 'רעיה',
לומדים גזירה שוה שגם ה'רעיה' שנאמרה בצדיקים לעתיד לבא פירושה שעתידים להחיות מתים, וזו הכוונה 'כדברם', כמדובר באליהו ואלישע שהחיו מתים[כח].

★

הגמרא מביאה עוד דרשה שהצדיקים יחיו מתים:
אָמַר רַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר נַחְמָנִי, אָמַר רַבִּי יוֹנָתָן, עֲתִידִים צַדִּיקִים שֶׁיְּחַיּוּ מֵתִים, שֶׁנֶּאֱמַר לגבי אחרית הימים (זכריה ח ד) **'עוֹד יֵשְׁבוּ זְקֵנִים וּזְקֵנוֹת בִּרְחֹבוֹת יְרוּשָׁלָיִם וְאִישׁ מִשְׁעַנְתּוֹ בְּיָדוֹ מֵרֹב יָמִים'**[כט], **וּכְתִיב** אצל אלישע כששלח את גיחזי משרתו אל בן השונמית המת (מלכים ב' ד כט) **'וַיֹּאמֶר לְגֵיחֲזִי** וגו' **וְשַׂמְתָּ מִשְׁעַנְתִּי עַל פְּנֵי הַנַּעַר'**, שציוהו להחיותו על ידי המשענת, ויש לפרש שאף כשנאמר בזכריה 'ואיש משענתו בידו' הכוונה היא שמשענת 'איש', דהיינו צדיק, תשמש אותו להחיות מתים[ל].

★

הגמרא ממשיכה לדון בביאור הנבואות בענין לעתיד לבא:
עוּלָּא רָמֵי - הקשה סתירה בין הפסוקים לענין תחיית המתים, **כְּתִיב** בפסוק אחד (ישעיה כה ח) **'בִּלַּע הַמָּוֶת לָנֶצַח'**, דהיינו, שלעתיד לבא יבולע מלאך המות ולא ישלוט עוד להמית בני אדם, **וּכְתִיב** בפסוק אחר (שם סה כ) **'לֹא יִהְיֶה מִשָּׁם עוֹד עוּל יָמִים וְזָקֵן אֲשֶׁר לֹא יְמַלֵּא אֶת יָמָיו כִּי הַנַּעַר בֶּן מְאָה שָׁנָה יָמוּת'**, כלומר, שיאריכו האנשים ימים ואם ימות אדם בן מאה שנה יאמרו שנער מת[לא], הרי שלעתיד לבא יהיו אנשים שימותו. ותירץ עולא, **לָא קַשְׁיָא, כָּאן** - בפסוק הראשון מדובר **בְּיִשְׂרָאֵל**, שמהם אכן לא ימותו כלל לעתיד לבא, ואילו **כָּאן** - בפסוק השני מדובר **בְּעוֹבְדֵי כּוֹכָבִים**, שמהם ימותו, אך לאחר אריכות ימים.

מקשה הגמרא, **וְעוֹבְדֵי כּוֹכָבִים מַאי בָּעוּ הָתָם** - מה יעשו שם עובדי כוכבים, כלומר, הרי באותו זמן לא יחיו כלל גוים מאחר שלא יקומו בתחיית המתים. מתרצת הגמרא, הכוונה לגוים לגביהם (שם סה ה) **'וְעָמְדוּ זָרִים וְרָעוּ צאנְכֶם וּבְנֵי נֵכָר אִכָּרֵיכֶם וְכוֹרְמֵיכֶם'**, ופירוש הפסוק הוא, שלעתיד לבא יעמדו גוים ['זרים'] וירעו את צאן ישראל, ונכרים יחרשו את שדותיהם ויעבדו בכרמיהם[לג], וגוים אלו יאריכו ימים אך ימותו לבסוף, ובהם עוסק הפסוק השני[לד].

★

הגמרא דנה עוד בביאור הנבואות לעתיד לבא:
רַב חִסְדָּא רָמֵי - הקשה סתירה בין הפסוקים בענין לעתיד לבא,

יז. **ומיחוי** היינו התעסקות עם דבר בזוי, כפי שמביאה הגמרא בהמשך. רש"י (ד"ה שיחקא).
יח. **ומשמע** שלפי רב הונא לא הקילו עד כדי כך להתיר זאת בשבת.
יט. **הגהות** וציונים.
כ. **שרב** יוסף היה בקי בתרגום הנביאים שלו. רש"י (קידושין יג. ד"ה כדמתרגם).
כא. **'חרבות** מחים' היינו בתי הרשעים שיחרבו. רש"י (ישעיה שם). 'יאכלו גרים' היינו הצדיקים שעתה הם כגֵרים בעולם הזה. רש"י (ד"ה מחים).
כב. **רש"י** (ד"ה שיחקא). אמנם בישעיה (ה יז) פירש רש"י ש'מחים' היינו הרשעים שהם שמנים. וביאר הרד"ק (שם), שהרשעים נקראים כך משום שעושקים את העניים ומשמינים מגזילתם. ולפי זה נראה, שמפני ששירקא דמעייא הוא שומן הנדבק בדופני המעים, נקראת הוצאתו 'מיחוי'. והערוך (ערך שרק) פירש בשם רב האי גאון, שלפי חייא בר רב ה'מיחוי' נקרא כך משום שיש במעיים שומן רך כמו מוח שקרוב להיות רעי, שיוצא מהם רק כשמגרדים אותם בסכין, ומה שנקראו הרשעים 'מחים' הוא משום שאינם מתפרקים אלא על ידי צער.
כג. **'כבשים'** היינו ישראל. רש"י (ד"ה ורעו). וראה עוד בהערה להלן. אמנם בהמשך הסוגיא משמע שהכוונה דווקא לצדיקים, וכן פירש רש"י בישעיה (שם). ועוד פירש שם, ש'כדברם' היינו כמנהגם ביושר ובמדה, שיכלכלו את דבריהם במשפט ככבשים.
כד. **כמבואר** לעיל. אך קשה, שלכאורה 'כדברם' מיותר, שהרי ההבטחה מפורשת בהמשך הפסוק. ונראה שהכוונה היא, שכשם שהובטח לצדיקים שירשו את נכסי הרשעים, כך מובטח לכלל ישראל [שנקראו 'צאן', ראה יחזקאל (לד לא)] שיזכו בממון הגויים. הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה מאי).
כה. **שנמשלו** הצדיקים לעדר הרחלים [ראה שיר השירים (ו ו), וברש"י (שם)]. רש"י (ישעיה שם).
כו. **כלומר**, יהיו ישראל רועים בבשן ובגלעד במרעה שמן כמו בימי עולם, דהיינו ימי משה, שבזמנו ניתנה אותה ארץ לנחלה לראובני ולגדי ולחצי שבט מנשה. מצודות דוד (שם).
כז. **אליהו** החיה את בן האשה הצרפתית, כמסופר בספר מלכים (א' יז יז-כג), ואלישע החיה את בן האשה השונמית (שם ב' ד לג-לה). ומה שהקדים הפסוק את אלישע לפני אליהו [אף על פי שקדם לו], הוא משום שהחיה שני מתים [שבספר מלכים (ב' יג כא) מסופר עוד, שקם לתחיה אדם שנגעה גופתו בעצמותיו של אלישע], ואילו אליהו החיה רק מת אחד. מהרש"א (מ"ח ד"ה ירעו). ובבן יהוידע (ד"ה נשמן) תירץ, שמה שאלישע החיה מתים הוא חידוש גדול יותר, שהרי אליהו היה מלאך לפני בואו לעולם וגם עלה בסערה לשמים וחזר להיות מלאך, ומה שאין כן אלישע. וראה בילקוט ביאורים מה שתירץ בזה עוד.
כח. **ומה** שנקראו אלישע ואליהו על שם מקומם, הוא משום שבשן וגלעד אינם מעיקר ארץ ישראל [אלא מעבר הירדן], ובא הכתוב לרמוז שאף המתים שבחוץ לארץ יזכו לתחית המתים, וכמבואר במדרש (תנחומא ותחנן ו) שעל ידי הצדיקים שקבורים בחוצה לארץ, יזכו לעתיד לבא גם שאר המתים ששם להגיע לארץ ישראל בגלגול מחילות. מהרש"א (מ"ח ד"ה ירעו).
כט. **שיאריכו** ימים, ומרוב זקנותם יצטרכו למשענת. רש"י (שם).
ל. **אולם** גיחזי לא הצליח להחיותו מפני שפירסם את הדבר ואף לגלג על כך, כמבואר בירושלמי (סנהדרין פ"י ה"ג). וכתב הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה וכמיב), שלכך דייק רש"י (ד"ה ושמע) וכתב 'באלישע כתיב', דהיינו, שההוכחה היא מהציווי של אלישע להחיות את הנער על ידי המשענת, ואף על פי שגיחזי לא הצליח בכך.
לא. **לפי** פשוטו הכוונה ב'איש' היא לכל אחד מהזקנים והזקנות שבתחילת הפסוק, אלא שאם כן הרי הוא מיותר, שכן ניתן היה לסיים 'ומשענתן בידן', ומשום כך דרשו שהוא ענין נפרד. מהרש"א (מ"ח ד"ה ומיבע).
לב. **רש"י** (סנהדרין נח: ד"ה כי).
לג. **רד"ק** (ישעיה סא ה).
לד. **אין** הדברים אמורים אלא בימות המשיח שיש בהם אכילה ושתיה, שכן בעולם

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [זבים פרק ה משנה יא יומא ו.], ג) [סנהדרין נט:], ג) ברכות לד: שבת סג. ומ"ג, ד) [סנהדרין נט:], ה) סנהדרין נט: [ע"ס].

גליון הש"ס

גמ' כאן במחנה שכינה. עי' יקוט תהלים (טו) [יח] בפסוק כי לדיק ה':

הגהות וציונים

ו] [צ"ל ומותר] (גליון): ג] [צ"ל אלעזר] (גליון): ג] בכ"י נוסף רב (כמו בנזיר סה ע"ב): ד] צ"ל נימא ויצא אל מחוץ למחנה (רש"ש): ה] להנמס (רש"י שמות טז כא): ו] רפש: ז] נראה להוסיף אלו (באה"מ): ח] יש להוסיף שהיו (בארות המים, וכ"ה ברש"י ע"י וכ"י מובא בד"ס): ט] ברש"י ע"י עת: י] ברש"י ע"י שלא יהו בעולם הבא אלא: כ] ברש"י ע"י מראה השכינה: ל] ברש"י ע"י נוסף את הנולדים:

תורה אור השלם

א) הַנֹּגֵעַ בְּמֵת לְכָל נֶפֶשׁ אָדָם וְטָמֵא שִׁבְעַת יָמִים: [במדבר יט, יא]

ב) וְאִם שָׁכֹב יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ וּתְהִי נִדָּתָהּ עָלָיו וְטָמְאָה שִׁבְעַת יָמִים וְכָל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו יִטְמָא: [ויקרא טו, כד]

ג) כִּי יִהְיֶה בְךָ אִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִהְיֶה טָהוֹר מִקְרֵה לָיְלָה וְיָצָא אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה לֹא יָבֹא אֶל תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה: [דברים כג, יא]

ד) וְרָעוּ כְבָשִׂים כִּדְבָרָם וְחָרְבוֹת מֵחִים גָּרִים יֹאבֵלוּ: [ישעיה ה, יז]

ה) רְעֵה עַמְּךָ בְשִׁבְטֶךָ צֹאן נַחֲלָתֶךָ שֹׁכְנִי לְבָדָד יַעַר בְּתוֹךְ כַּרְמֶל יִרְעוּ בָשָׁן וְגִלְעָד כִּימֵי עוֹלָם: [מיכה ז, יד]

ו) יוֹאֵל הָרֹאשׁ וְשָׁפָט הַמִּשְׁנֶה וְיַעֲנִי וְשָׁפָט בַּבָּשָׁן: [דברי הימים א ה, יב]

ז) וַיֹּאמֶר יְהוֹשָׁפָט הַאִין פֹּה נָבִיא לַיי וְנִדְרְשָׁה אֶת יְיָ מֵאוֹתוֹ וַיַּעַן אֶחָד מֵעַבְדֵי מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר פֹּה אֱלִישָׁע בֶּן שָׁפָט אֲשֶׁר יָצַק מַיִם עַל יְדֵי אֵלִיָּהוּ: [מלכים ב ג, יא]

ח) וַיֹּאמֶר אֵלִיָּהוּ הַתִּשְׁבִּי מִתֹּשָׁבֵי גִלְעָד אֶל אַחְאָב חַי יְיָ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עָמַדְתִּי לְפָנָיו אִם יִהְיֶה הַשָּׁנִים הָאֵלֶּה טַל וּמָטָר כִּי אִם לְפִי דְבָרִי: [מלכים א יז, א]

ט) כֹּה אָמַר יְיָ צְבָאוֹת עַד יֵשְׁבוּ זְקֵנִים וּזְקֵנוֹת בִּרְחֹבוֹת יְרוּשָׁלִָם וְאִישׁ מִשְׁעַנְתּוֹ בְּיָדוֹ מֵרֹב יָמִים: [זכריה ח, ד]

י) וַיֹּאמֶר לְגִיחֲזִי חֲגֹר מָתְנֶיךָ וְקַח מִשְׁעַנְתִּי בְיָדְךָ וָלֵךְ כִּי תִמְצָא אִישׁ לֹא תְבָרְכֶנּוּ וְכִי יְבָרֶכְךָ אִישׁ לֹא תַעֲנֶנּוּ וְשַׂמְתָּ מִשְׁעַנְתִּי עַל פְּנֵי הַנָּעַר: [מלכים ב ד, כט] כ) בִּלַּע הַמָּוֶת לָנֶצַח וּמָחָה אֲדֹנָי יְיָ דִּמְעָה מֵעַל כָּל פָּנִים וְחֶרְפַּת עַמּוֹ יָסִיר מֵעַל כָּל הָאָרֶץ כִּי יְיָ דִּבֵּר: [ישעיה כה, ח] ל) לֹא יִהְיֶה מִשָּׁם עוֹד עוֹל יָמִים וְזָקֵן אֲשֶׁר לֹא יְמַלֵּא אֶת יָמָיו כִּי הַנַּעַר בֶּן מֵאָה שָׁנָה יָמוּת וְהַחוֹטֶא בֶּן מֵאָה שָׁנָה יְקֻלָּל: [ישעיה סה, כ] מ) וְעָמְדוּ זָרִים וְרָעוּ צֹאנְכֶם וּבְנֵי נֵכָר אִכָּרֵיכֶם וְכֹרְמֵיכֶם: [ישעיה סא, ה] נ) וְחָפְרָה הַלְבָנָה וּבוֹשָׁה הַחַמָּה כִּי מָלַךְ יְיָ צְבָאוֹת בְּהַר צִיּוֹן וּבִירוּשָׁלַיִם וְנֶגֶד זְקֵנָיו כָּבוֹד: [ישעיה כד, כג] ס) וְהָיָה אוֹר הַלְבָנָה כְּאוֹר הַחַמָּה וְאוֹר הַחַמָּה יִהְיֶה שִׁבְעָתַיִם כְּאוֹר שִׁבְעַת הַיָּמִים בְּיוֹם חֲבֹשׁ יְיָ אֶת שֶׁבֶר עַמּוֹ וּמַחַץ מַכַּתּוֹ יִרְפָּא: [ישעיה ל, כו] ע) רְאוּ עַתָּה כִּי אֲנִי אֲנִי הוּא וְאֵין אֱלֹהִים עִמָּדִי אֲנִי אָמִית וַאֲחַיֶּה מָחַצְתִּי וַאֲנִי אֶרְפָּא וְאֵין מִיָּדִי מַצִּיל: [דברים לב, לט].

עין משפט נר מצוה

ן:ג א ב מיי' פ"ג מהל' פיאת מקדש הלכה ח וע"ש בכסף משנה להרמב"ם וגם לקמן לח היה הגירסא ג"ל אכמי לח עיילתיה וכו' אלא אימא וכו' ע"ש]:

רבינו חננאל

קרי באונס מטמא. ת"ש מסיפא ובועל נ[אהה2018/06/19] כטמא מת למאי אילימא לטומאה הא בהדיא כתיב בתרוייהו טומאת שבעה אלא לאו למחנותם כשם שטמא מת חוץ למחנה אחת כך בועל נדה חוץ למחנה אחת ומדסיפא למחנותם רישא נמי למחנותם קשיא לר' יוחנן. **ומשני** מידי איריא רישא לטומאה סיפא למחנותם: **ת"ש מצורע חמור מזב וזב חמור מטמא מת יצא בעל קרי שטמא מת חמור ממנו מאי לאו** יצא מכלל זב ונכנס לטומאת מת ואע"פ שטמא מת חמור ממנו מדקתני הכי שמעי' מיהת שבועל נדה כטמא מת חוץ למחנה אחת. **ומשני** לא יצא ממחנה טמא מת ונכנס למחנה זב להשתלח חוץ לשתי מחנות ואע"ג שטמא מת חמור ממנו הואיל ובעל קרי טומאה מגופו יוצא לזב מוקמינן ליה: **תאני תנא קמיה דרב יצחק ויצא** אל מחוץ למחנה זו מחנה שכינה לא יבוא אל תוך המחנה זו מחנה (שכינה) [לויה]. **אמר ליה אכתי לא אפיקתיה (אלא)** אעילתיה פי' מכדי הני קראי בבעל קרי כתיבי ובעל קרי נתרבה מזב דטומאה יוצא מגופו וחוץ לשתי מחנות משתלח כמו הזב ועדיין לא אפיקתיה אלא ממחנה שכינה וצריכת עוד לאפוקיה ממחנה לויה. וקודם שתוציאו ממחנה לויה חזרת ואמרת לא יבוא אל תוך המחנה זו מחנה שכינה מכלל דבמחנה לויה נכנס ואתה מזהירו שלא יכנס ממחנה לויה למחנה שכינה עדיין לא יצא ממחנה לויה ואתה צריך להוציאו עוד. **אלא כך אמור** ויצא אל מחוץ למחנה זו מחנה שכינה לא יבוא אל תוך המחנה לויה כלומר לא יבוא ממחנה ישראל לתוך מחנה לויה. **ומתקיף רבינא** דלמא בעל קרי אינו משתלח אלא חוץ למחנה שכינה והני קראי לחיוביה חד קרא בעשה והוא ויצא. וחד קרא והוא לא יבוא בלאו. ללמד כי בעל קרי הנכנס למחנה שכינה עובר בעשה ולא תעשה. **ודחי'** אם כן נכתוב רחמנא ויצא אל מחוץ למחנה לא יבוא תו אמאי כתיב אל תוך המחנה ללמד שהתורה הזהירה על המחנה אחרת: **מיחוי קרביו** מנקבן בסכין להוציא הרעי. **פי' שירקא דמעיא** השומן הדומה למוח ודבוק במעים כמו הפרש הדבוק במעים ואינו מתפרק אלא בגרירה אלא בסכין. כמו הרשעים שמחזיקין בנכסי הטובים כתיב וחרבות מחים גרים יאכלו. **פי' וחרבות** נכסי. **מחים** הרשעים.

רבינו חננאל

גרים יאכלו הצדיקים. כלומר נכסי הרשעים הצדיקים יאכלו אותם: **אמר רב חינא** עתידין הצדיקים להחיות את המתים

משנת ראשונים

כדמתרגם רב יוסף. אף הקורא תורה שבכתב לחובת קריאתה ולמודה אפילו ביחיד אסור לקרוא על פה, ולפיכך לא היה קורא ר"י בתורה שבכתב לפי שהיה סגי נהור ולעולם היה קורא תרגום, והיינו דאמרינן כדמתרגם ר"י. **[הריטב"א, יומא ע.]** נקט ר"י לפי שהיה בקי בתרגום שיש כמה ענייני תרגום ולא כדפירש בעלמא לפי שהיה סגי נהור, ודברים שבכתב אי אתה רשאי לומר על פה ולכך היה אומר תרגום, דמשום עת לעשות אמר התם דשרי, ואין לך עת לעשות גדול מזה. **[תוספות, בבא קמא ג:]** **פה אלישע בן שפט אשר יצק מים על ידי אליהו.** יצק מים ע"י אליהו בהר הכרמל כשמלא המזבח והתעלה מים אלישע היה יוצק מים ע"י אליהו ונעשה נס ונעשו י' אצבעותיו כמעינות מי' עד שנתמלאת התעל' מים שנ' ויצקו וכמו ששם נעשה נס על ידו במים לפיכך אמר אשר יצק מים ולא אמר אשר שמש או אשר למד ועוד בדרש אשר יצק מים ע"י אליהו אמרו אפילו היה מבקש מים לפניו היה נותן לו. **[רד"ק, מלכים ב ג יא]**

[המשך בסוף המסכת]

בועל נדה כטמא מת. סיפא דמתני' לטעיל היא: מצורע חמור מזב. למחנותיו כדאמרן, וכן זב מטמא מת: יצא בעל קרי. מפרש ואזיל מאי היא: לא, יצא מכלל טמא מת כו'. והכי משמע, יצא בעל קרי מכלל זה, דהכי לפי חומר טומאתן חומר שלומן, יצא בעל קרי שמע"פ שטמא מת חמור ממנו שהוא טומאת שבעה וזה טומאת ערב, אפילו הכי לענין מחנות בעל קרי חמור, דעל כרחיך כי כתיב וכל זב לרבויי בעל קרי אתא לכלל זב, וכל טמא לרבויי טמא שרץ לכלל טמא מת אתא, דכל חד וחד למאי דלמי ליה מדמינן ליה, ובעל קרי דומה לזב שהטומאה יוצאה עליו מגופו: ויצא אל מחוץ למחנה. בבעל קרי כתיב כי יהיה בך איש וגו': הכי גרסינן ויצא אל מחוץ למחנה ולא יבא אל תוך המחנה זו מחנה שכינה, מכאן שבעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות. דקאמר קרא שמא נטמא בעזרה יצא משהיכן: אמר ליה אכתי לא אעילתיה אפיקתיה. עדיין לא הכנסתו למחנה לויה וכבר הוצאתו ממנה, דמדקאמרת לא יצא לתוכה מכלל דעומד חוצה לה וקאמר לא יכנס, והא אכתי לא מישתעי בזה שיצא ממחנה שכינה ועומד במחנה לויה לשלחו ממנה, וקא מזהר ליה שלא יכנס כחילו כבר יצא. אכתי לא מעילתיה, כלומר עדיין לא ביבר על כניסתו מה תהא עליה, אפיקתיה, ודיבר עליו כחילו יצא. ל"ת גרסי' אכתי לא אפיקתיה אעילתי'. עדיין לא הוצרכתו לצאת ממחנה לויה, וכבר הזהרתו שלא יכנס, והיינו מעילתיה, כבר אתה מדבר בכניסתו: אלא אימא הכי, ויצא אל מחוץ למחנה זו מחנה לויה. וכשבא לצאת ממנה אל יכנס במחנה שכינה. ואי לא הוו כתיבי שתי מחנות, הוה מוקמינן ליה בעומד במחנה שכינה ומצריכו לצאת ממנה, אבל עומד במחנה לויה מין משתלח, והשתא דכתבינן שתי מחנות על כרחיך הכי תוקמת: אם כן. נימא וישלחו מן המחנה[ה] ולא יצא אל תוך, ולישמוך: מנקבן בסכין. שילא הרעי, שאם יניחנו בתוכן יסריחו קודם שתאכל. ולשון מיחוי, שמוציא פרש רכה לגמרי בתוכה, דשנפרי"ר[ט] בלע"ז, כמו וממחה ושופך (מעשר שני פ"ה מ"ח) וכמו סמחהו וגמעו (לעיל דף לה.). ליטעמא מחרינא, מיחוי לשון נקיבה וחיבול, כמו תמחה את זכר עמלק (דברים כה): שירקא דמעיא. ליחה

ו) בועל נדה כטמא מת למאי אילימא לטומאתם האי טומאת א) שבעה כתיב ביה והאי טומאת ב) שבעה כתיב ביה אלא לאו למחנותם ומדסיפא למחנותם הוי רישא נמי למחנותם מידי איריא הא כדאיתא והא כדאיתא מיתיבי מצורע חמור מזב וזב חמור מטמא מת יצא בעל קרי שטמא מת חמור ממנו מאי יצא לאו יצא מכלל זב ובא לכלל טמא מת דהא טמא מת חמור ממנו ומותר במחנה לויה לא יצא ממחנה טמא מת ונכנס למחנה זב ואע"ג דטמא מת חמור ממנו (דמותר[ו]) במחנה לויה למאי דדמי לי' מדמינן ליה. תני תנא קמיה דרב יצחק בר אבדימי ג) ויצא אל מחוץ למחנה [א] זו מחנה שכינה לא יבא אל תוך המחנה [ב] זו מחנה לויה מכאן לבעל קרי שיצא חוץ לשתי מחנות אמר לי' אכתי לא עיילתיה אפיקתיה לישנא אחרינא אכתי לא אפיקתיה עיילתיה אלא אימא מחוץ למחנה זו מחנה לויה לא יבא אל תוך המחנה זו מחנה שכינה מתקיף לה רבינא אימא אידי ואידי למחנה שכינה ולעבור עליו בעשה ולא תעשה אם כן לימא קרא ויצא אל מחוץ למחנה ולא יבא אל תוך המחנה למה לי שמע מינה ליתן לו מחנה אחרת: ומיחוי קרביו וכו': מאי מיחוי קרביו רב הונא אמר שמנקבן בסכין (רב) חייא בר רב אמר שירקא דמעייא דנפקא אגב דוחקא דסכינא אמר ר' (אליעזר[ז]) מאי טעמא דחייא בר רב דכתיב[ח] וחרבות מחים גרים יאכלו מאי משמע כדמתרגם רב יוסף ונכסיהן דרשיעיא צדיקיא יחסנון[ט] ורעו כבשים כדברם אמר[י] מנשיא בר ירמיה אמר רב כמדובר בם מאי כמדובר בם אמר אביי וחרבות מחים גרים יאכלו אמר ליה רבא בשלמא אי כתיב חרבות כדקאמרת השתא דכתיב וחרבות מילתא אחריתי קאמר אלא אמר רבא כדרב חנאל אמר רב דאמר רב חנאל אמר רב עתידין צדיקים שיחיו את המתים כתיב הכא ורעו כבשים כדברם וכתיב התם[יא] וירעו בשן וגלעד כימי עולם בשן זה אלישע הבא מן הבשן שנאמר[יב] ויעני ושפט בבשן וכתיב[יג] פה אלישע בן שפט אשר יצק מים על ידי אליהו שנאמר[יד] ויאמר אליהו התשבי מתושבי גלעד וגו' אמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן עתידים צדיקים שיחיו מתים שנאמר[טו] עוד ישבו זקנים וזקנות ברחבות ירושלם ואיש משענתו בידו מרוב ימים וכתיב[טז] ושמת משענתי על פני הנער[יז] עולא רמי כתיב[יח] בלע המות לנצח וכתיב[יט] כי הנער בן מאה שנה ימות לא קשיא כאן בישראל כאן בעכו"ם ועובדי כוכבים מאי בעו התם דכתיב[כ] ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וכורמיכם. רב חסדא רמי כתיב[כא] וחפרה הלבנה ובושה החמה וכתיב[כב] והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים לא קשיא כאן לעולם הבא כאן לימות המשיח[כג] ולשמואל דאמר אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד מאי איכא למימר אידי ואידי לעולם הבא ולא קשיא[כד] כאן במחנה שכינה כאן במחנה צדיקים. [כה] רבא רמי כתיב[כו] אני אמית ואחיה וכתיב מחצתי ואני ארפא השתא אחויי מחיי מרפא לא כל שכן אלא אמר הקב"ה מה שאני ממית אני מחיה כמו שמחצתי ואני ארפא[כז] ת"ר אני אמית ואחיה יכול מיתה באחד וחיים באחד כדרך שהעולם נוהג ת"ל מחצתי ואני ארפא מה מכה ורפואה באחד אף מיתה וחיים באחד מכאן תשובה לאומרים אין תחיית המתים מן התורה דבר אחר בתחלה מה שאני ממית אני מחיה כמו שמחצתי ואני ארפא: והקטר

ליחה המדוקה כמעיס שיוצא מהן כדוחק בסכין, וכלע"ז לימו"ן[ו]. מיחוי לשון דבר בזוי, כלומר טעמא וחרבות מחים: רשיעא. מלמא דבר רע ומנוי הוא: ורעו כבשים כדברם. כבשים[ז] ישראל: כמדובר בם. כמה שהובטחו על ידי נביא: מאי כמדובר בם. מה היא אותה הבטחה, ומפרש לה סיפא דקרא היינו הבטחה, וחרבות מחים גריס יאכלו, לדיקים[ח] על הנה כגרים ותושבים: אי כתיב חרבות מחים. ה"ק סיפא דקרא פירוש לריעא כדקאמרת, אבל השתא דכתב וחרבות, לאו פירושא דריעא הוא אלא מילתא אחריתי היא: אלא. כמדובר בס דריעא היינו כרב חנאל, כמדובר בגליה ומלישע שהחיו את המתים כך יהיו כל הצדיקים את המתים, ירעו ורעו לגזילה שוה: ויעני ושפט בבשן. ושפט הוא אחיו של אליעזר, לכתיב אליעזר בן שפט: ושמת משענתי. דאליעזר כתיב על[ט] שהחיה בן הסונמית: ובלע המות. יבולע מלאך המות שלא ישלוט: בישראל. כתיב ובלע המות וגו': ובושה החמה. שלא תאיר: יהיה שבעתים כאור שבעת הימים. שבעתי' הן מרבעים ותשע, וכתיב כאור שבעת הימים, מרבעים ותשע כאור שבעת ימים של עכשיו, נמצא עודף על אור של עכשיו ג' מאות ומרבעים ושלשה: בעולם הבא. ופפרה הלבנה ובושה החמה, שלא יהא[י] בעולם שלא זיו זוהר ומראה שכינה[כ]: לימות המשיח. יהיה אור הלבנה כאור החמה: ולשמואל. דאמר ימות המשיח אין משתנין משל עכשיו, מה הוא מקייס והיה אור הלבנה כאור החמה: כתיב אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא. כיון שאמר שהמתים הוא מחיה פשיטא דהמחולים יכול לרפואת, שלא הא אתא למשמעינן שלא תימח תמית ותחיה לאו דמתים חיים קאמר שלא תני תמית ומחיה ותני מחיה[כא] ותן את החיים ופורע את הנולדים, להכי כתיב דתריה מחצתי ואני מרפא, כשם שמה שמחצתי אני מרפא דאין רפואה שלא במוכה, כך אומו עלמו שאני ממית אני מחיה: מיתה באחד וחיים באחד. אני ממית את המתים, ואני מחיה ותן את החיים: הכי גרסינן דבר אחר בתחלה מה שאני ממית אני מחיה והדר מה שאני מחצתי אני ארפא. שכלך שהן מתים חגריס קומיס מלמיס כך הן חיין נמומן, ומאי כך מתרפאים, כלכתיב מז ילגלג כחיל פסח (ישעיה לה): כחירין

כְּתִיב (ישעיה כד כג) 'וְחָפְרָה הַלְּבָנָה וּבוֹשָׁה הַחַמָּה כִּי מָלַךְ ה' צְבָאוֹת בְּהַר צִיּוֹן וּבִירוּשָׁלַיִם', ופירוש הפסוק הוא שלעתיד לבא יתביישו החמה והלבנה ולא יאירו[ה], **וּכְתִיב** בפסוק אחר (שם ל כו) 'וְהָיָה **אוֹר הַלְּבָנָה כְּאוֹר הַחַמָּה וְאוֹר הַחַמָּה יִהְיֶה שִׁבְעָתַיִם כְּאוֹר שִׁבְעַת הַיָּמִים** בְּיוֹם חֲבֹשׁ ה' אֶת שֶׁבֶר עַמּוֹ וּמַחַץ מַכָּתוֹ יִרְפָּא'[ו], הרי שאורם דווקא יתחזק לעתיד לבא. ותירץ רב חסדא, **לָא קַשְׁיָא, כָּאן לָעוֹלָם הַבָּא כָּאן לִימוֹת הַמָּשִׁיחַ** - בימות המשיח יתחזק אור הלבנה ויהיה כאור החמה, ואור החמה יהיה שבעתיים כאור שבעת הימים, אך בעולם הבא יתביישו השמש והירח ולא יחשב אורם מפני שיהיה בעולם רק זיו זוהר מראה השכינה.

מקשה הגמרא, **וְלִשְׁמוּאֵל דְּאָמַר שְׁאֵין** שינוי **בֵּין הָעוֹלָם הַזֶּה** [-של עכשיו] **לִימוֹת הַמָּשִׁיחַ, אֶלָּא שִׁיעְבּוּד מַלְכֻיּוֹת בִּלְבָד** - שלא יהיו ישראל משועבדים למלכי האומות, אך שאר הדברים לא ישתנו, **מַאי אִיכָּא לְמֵימַר** - כיצד הוא יתרץ את הסתירה בין הפסוקים, הרי לשיטתו אין לפרש שהפסוק 'והיה אור הלבנה' וגו' עוסק בימות המשיח כיון שסובר שבאותו זמן ישאר אור השמש והירח כפי שהוא כיום. מתרצת הגמרא, **אִידֵי וְאִידֵי** - זה וזה [שני הפסוקים] כוונתם **לָעוֹלָם הַבָּא** שלגביו מודה שמואל שהטבע ישתנה, **וְלָא קַשְׁיָא, כָּאן** - הפסוק האומר שהשמש והירח יתביישו ולא יאירו, עוסק **בְּמַחֲנֵה שְׁכִינָה**, שבו יהיה אור חזק, זיו השכינה[לי], **כָּאן** - והפסוק האומר שאור הלבנה והחמה יתחזק עוסק **בְּמַחֲנֵה צַדִּיקִים**[לח].

★

הגמרא חוזרת לדון בענין תחיית המתים:

רָבָא רָמֵי - הקשה, **כְּתִיב** (דברים לב לט) 'אֲנִי **אָמִית וַאֲחַיֶּה**', **וּכְתִיב** בהמשך הפסוק 'מָחַצְתִּי **וַאֲנִי אֶרְפָּא**', וקשה, הרי **הַשְׁתָּא** - עתה

השמיענו הפסוק בתחילתו **שַׁאֲחוּיֵי מְחַיֵּי** - שה' מחיה את המתים, ואם כן **מִרְפָּא** - שירפא את המוכים, **לֹא כָּל שֶׁכֵּן** שהוא יכול, ולכאורה מיותר לומר זאת[לט]. **אֶלָּא** הביאור בפסוק הוא, שכדי שלא יטעו לחשוב ש'אני אמית ואחיה' אין פירושו שה' יחיה את המתים, אלא שימית את אלה שצריכים למות ויחיה ויזון את החיים ויברא את הנולדים, לפיכך **אָמְרָה הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, מַה** [-מי] **שֶׁאֲנִי מֵמִית, אוֹתָם אֲנִי מְחַיֶּה, כְּמוֹ שֶׁמָּחַצְתִּי וַאֲנִי אֶרְפָּא** - שאת מי שמחצתי, דהיינו את המוכים, אני מרפא, שהרי אין רפואה שייכת אלא אצלם.

הגמרא מביאה ברייתא שמבארת את הפסוק כדברי רבא:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, נאמר בפסוק (שם) 'אֲנִי **אָמִית וַאֲחַיֶּה**', **יָכוֹל** היית לומר שכוונת הפסוק היא שתהיה **מִיתָה בְּאָדָם אֶחָד וְחַיִּים בְּאָדָם אֶחָד**, כלומר, שהקדוש ברוך הוא ימית אדם זה ויחיה אדם אחר, **תַּלְמוּד לוֹמַר שֶׁהָעוֹלָם נוֹהֵג** בזמן הזה, שאנשים מתים ואחרים נולדים, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב בהמשך הפסוק 'מָחַצְתִּי **וַאֲנִי אֶרְפָּא**', ויש ללמוד מכך שמה **מַּכָּה וּרְפוּאָה בְּאֶחָד** - כשם ש'מחצתי ואני ארפא' מדבר באותו אדם שהוכה שירפאהו הקב"ה, שהרי אין רפואה אלא למכה, **אַף מִיתָה וְחַיִּים בְּאֶחָד** - כך גם במה שנאמר 'אני אמית ואחיה' הכוונה היא שלעתיד לבא יחיה הקב"ה את אותם שמתו, **וּמִבָּאן תְּשׁוּבָה לָאוֹמְרִים אֵין תְּחִיַּית הַמֵּתִים מִן הַתּוֹרָה**, שכן בפסוק זה מוכח שיחיה הקב"ה את המתים. **דָּבָר אַחֵר** - ביאור אחר בפסוק, אומר הקדוש ברוך הוא, **מַה שֶּׁאֲנִי מֵמִית אֲנִי מְחַיֶּה**, כלומר, כפי שהיה האדם כשהמתי אותו כך יהיה כשאקים אותו לתחיה, אף אם בחייו היה בו מום, **וְהַדַּר, מַה שֶּׁמָּחַצְתִּי וַאֲנִי אֶרְפָּא** - ולאחר שיקומו המתים ארפא את מומיהם[מ].

★

הבא לא יהיה צורך לא ברועי צאן ולא באיכרים וכורמים. ולפי שמואל [המובא להלן] שאין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד, צריך לומר ששני הפסוקים עוסקים בישראל, הראשון בעולם הבא והשני בימות המשיח. יד רמ"ה (סנהדרין שם ד"ה עולם). אולם הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה כמיכ) כתב, שכך ניתן היה לתרץ דווקא לפי החולקים על שמואל, ולא לפי שמואל עצמו, שלשיטתו ניתן לומר רק כתירוץ הגמרא להלן [שהכוונה בו לעולם הבא, אך בימות המשיח ימותו כפי שמתים כיום]. לפי מה שמעמידים את הפסוק השני בגוים שיעשו את מלאכת ישראל, יש לומר שבן מאה יקרא נער כיון שיהיה להם כח כנערים ובחורים. מהרש"א (שם מ"ע ד"ה כי).

לה. רש"י (ד"ה ובוסה). אמנם בסנהדרין (שם:) כתב רש"י (ד"ה ויפרה) שיהיה אורם כהה, ומשמע שעל כל פנים יאירו. ובישעיה (שם) ביאר רש"י על פי התרגום, שהכוונה שיחפרו פני העובדים ללבנה ויתביישו פני העובדים לחמה.

לו. פירוש הפסוק הוא, שביום שיחבוש ה' את שבר עמו וירפא את מכתם, יהיה אור הירח כאור השמש, ואור השמש יהיה 'שבעתיים' כאור שבעת הימים, ופירש רש"י (ד"ה יהיה), 'שבעתיים' היינו שבע פעמים שבע, כלומר ארבעים ותשע, ו'כאור שבעת הימים' היינו אור של שבעה ימים של ימינו, היינו כפול פי שבע מאור של יום אחד, וארבעים ותשע פעמים שבע היינו שלש מאות ארבעים ושלשה. אולם המהרש"א (סנהדרין שם מ"ע ד"ה ויפרה) והתורת חיים (שם ד"ה ואור) פירשו, שאור השמש יהיה חזק כמו האור שהיה בשבעת ימי בראשית, שהתבאר בחגיגה (יב.) שאדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו, וגנזו הקב"ה לצדיקים לעתיד לבא.

לז. אף שגם עתה יש אור חזק במחנה שכינה, בא הכתוב ללמדנו שלעתיד לבוא יהא הדבר גלוי לעיני כל. יד רמ"ה (שם).

לח. כשאין הצדיקים יושבים בפני השכינה, וכשיושבים במחנה שכינה נהנין מזיו השכינה. ריב"ן (ד"ה נמצנה). ומשמע מדבריו שאותם צדיקים יושבים לעיתים במחנה זה ולעיתים במחנה השני. אולם רבי עקיבא איגר כאן מציין למדרש תהלים (יז ז), ממנו משמע שיש בגן עדן שבעה מדורים לשבע כתות של צדיקים, ורק באחד מהם מקבלים פני השכינה.

וכתב הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה כמן), שזה מה שנאמר בפסוק 'וחפרה הלבנה וגו' ונגד זקניו כבוד', שאף על גב שבמחנה שכינה לא יאירו השמש והירח, במחנה הצדיקים יחלוק ה' כבוד למאורות בפניהם ויהיה אור הלבנה כאור החמה וכו'.

לט. רש"י (ד"ה כמיכ). והקשה הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה רנח), מה שייך לומר לשון 'רמי', הרי אין כאן סתירה מהרישא לסיפא אלא שסוף הפסוק מיותר. וביאר, שלרבא היה כאן דקדוק נוסף, שמאחר שיש כלל שאין ה' מייחד את שמו על הרעה [כמבואר בתוספות (מענית ג. ד"ה ומילו)] לכאורה הפסוק תמוה, שעל המיתה שהיא רעה חמורה ייחד ה' את שמו ואמר 'אני אמית ואחיה', ואילו על המכה הקלה לא ייחד את שמו, שלא אמר 'אני מחצתי'. ותירץ רבא, שכוונת הפסוק לומר שה' יחיה דווקא את מי שהמית, כלומר, רק את מתי ישראל שמתים מיד ה' [שאין אדם מישראל מת עד שרואה פני השכינה, כפי שנאמר (שמות לג כ) 'כי לא יראני האדם וחי'] ולא את מתי הגוים, וממילא אין זה ייחוד שמו על הרעה אלא זה עצם ביאור הפסוק. ובאיי הים (ד"ה רנח) הקשה עוד, שלפי דברי רש"י תירוצו של רבא הוא ממש כדברי הברייתא המובאת בסמוך, וזה דוחק. ולפיכך כתב, שלולי דברי רש"י היה נראה לומר, שרבא הקשה סתירה, שתחילת הפסוק ['אמית ואחיה'] היא בלשון עתיד ואילו סופו ['מחצתי' וכו'] בלשון עבר, ותירץ בכוונת הפסוק, שכשם שרואים עכשיו שה' מרפא את המוכים, כך לעתיד לבא ה' יחיה את המתים.

מ. כפי שכתוב (ישעיה לה ו) 'אז ידלג כאיל פִּסח'. רש"י (ד"ה דנכ). וטעם הדבר שמעמידם תחילה במומם ורק לאחר מכן מרפאם, מפורש במדרש (ב"ר פה ו), שהוא כדי שלא יאמרו שלא קמו אותם שמתו אלא אחרים הם. והמהרש"א (סנהדרין שם: מ"ע ד"ה ר"ל) ביאר, שבאופן זה הנס יותר ניכר, שאותו אדם שהיה בעל מום בעולם הזה, ואף עמד במומו בתחיית המתים, נרפא לאחר מכן.

מסורת הש"ס
עם הוספות
אהח19/06/2018

בועל נדה כטמא מת. סיפא דמתני' דלעיל היא: מצורע חמור מזב. למחנותיו כדאמרן, וכן זב מטמא מת: יצא בעל קרי. מפרש ואזיל מאי היא: לא, יצא מכלל טמא מת כו'. והכי משמע, יצא בעל קרי מכלל זה, דהנך לפי חומר טומאתן חומר שלוחן, יצא בעל קרי שמע"פ שטומאת מת חמור ממנו שהוא טומאת שבעה וזה טומאת ערב, אפילו הכי לענין מחנות בעל קרי חמור, דעל כרחיך כי כתיב וכל זב לרבויי בעל קרי אתא לכלל זב, וכל טמא לרבויי טמא שרץ לכלל טמא מת אתא, לכל חד וחד למאי דלמי ליה מדמינן ליה, ובעל קרי דומה לזב שהטומאה יוצאה עליו מגופו: ויצא אל מחוץ למחנה. בבעל קרי כתיב כי יהיה בך איש וגו': הכי גרסינן ויצא אל מחוץ למחנה ולא יבא אל תוך המחנה זו מחנה שכינה ולא יבא אל תוך המחנה זו מחנה לויה, מכאן שבעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות. דקאמר קרא שמא נטמא בעזרה יצא משהיכן: אמר ליה אבתי לא אעילתיה אפיקתיה. עדיין לא הכנסתו למחנה לויה וכבר הוצאתו ממנה, דמדקאמרת לא יצא למוכה מכלל דעומד מוצא לה וקאמר לא יכנס, והא מכאי לא משמעי דזה שיצא ממחנה שכינה ועומד במחנה לויה לשלחו ממנה, וקא מזהר ליה שלא יכנס כחילו כבר יצא. מכאי לא משמעי דעדיין לא הגיע לכלום, כלומר עדיין לא דיבר על כניסתו מה תהא עליה, מפיקתיה, ודיבר עליו כחילו יצא. ל"מ גרסי' אבתי לא אפיקתיה אעילתי'. עדיין לא הוצרכתו לצאת ממחנה לויה, וכבר הזהרתו שלא יכנס, והיינו מעילתיה, כבר אתה מדבר בכניסתו: אלא אימא הכי, ויצא אל מחוץ למחנה זו מחנה לויה. וכשצא לצאת ממנה אל יכנס במחנה שכינה. ומי לא חזי כתיב שתי מחנות, הוה ליה למכתב ויצא אל מחוץ למחנה שכינה ולא יבא אל תוך המחנה זו מחנה לויה. ומשני: מכאן שבעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות (דמותר[ו]) במחנה לויה למאי דדמי לי' מדמינן ליה. תני תנא קמיה דרב יצחק בר אבדימי[ג] ויצא אל מחוץ למחנה [א] זו מחנה שכינה לא יבא אל תוך המחנה [ב] זו מחנה לויה מכאן לבעל קרי שיצא חוץ לשתי מחנות אמר לי' אבתי לא עיילתיה אפיקתיה לישנא אחרינא אבתי לא אפיקתיה עיילתיה אלא אימא מחוץ למחנה זו מחנה לויה לא יבא אל תוך המחנה זו מחנה שכינה מתקיף לה רבינא אימא אידי ואידי למחנה שכינה ולעבור עליו בעשה ולא תעשה אם כן לימא קרא ויצא אל מחוץ למחנה ולא יבא אל תוך המחנה למה לי שמע מינה ליתן לו מחנה אחרת: ומיחוי קרביו וכו': מאי מיחוי קרביו רב הונא אמר שמנקבן בסכין (רב) חייא בר רב אמר שירקא דמעייא דנפקא אגב דוחקא דסכינא אמר ר' (אליעזר[ד]) מאי טעמא דחייא בר רב דכתיב[ה] וחרבות מחים גרים יאכלו מאי משמע כדמתרגם רב יוסף ונכסיהן דרשיעיא צדיקיא יחסנון[ו] ורעו כבשים כדברם אמר[ג] מנשיא בר ירמיה אמר רב כמדובר בם מאי כמדובר בם אמר אביי וחרבות מחים גרים יאכלו אמר ליה רבא בשלמא אי כתיב חרבות כדקאמרת השתא דכתיב וחרבות מילתא אחריתי קאמר אלא אמר רבא כדרב חנאל אמר רב דאמר רב חנאל אמר רב עתידין צדיקים שיחיו את המתים כתיב הכא ורעו כבשים כדברם וכתיב התם[ח] ירעו בשן וגלעד כימי עולם בשן זה אלישע הבא מן הבשן שנאמר[ט] ויעני ושפט בבשן וכתיב[י] פה אלישע בן שפט אשר יצק מים על ידי אליהו שנאמר[כ] ויאמר אליהו התשבי מתושבי גלעד וגו' אמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן עתידים צדיקים שיחיו מתים שנאמר[ל] עוד ישבו זקנים וזקנות ברחבות ירושלם ואיש משענתו בידו מרוב ימים וכתיב[מ] ושמת משענתי על פני הנער[נ] עולא רמי כתיב[ס] בלע המות לנצח וכתיב[ע] כי הנער בן מאה שנה ימות לא קשיא כאן בישראל כאן בעכו"ם ועובדי כוכבים מאי בעו התם דכתיב[פ] ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וכורמיכם. רב חסדא רמי כתיב[צ] וחפרה הלבנה ובושה החמה וכתיב[ק] והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים לא קשיא כאן לעולם הבא כאן לימות המשיח[ר] ולשמואל דאמר אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד מאי איכא למימר אידי ואידי לעולם הבא ולא קשיא [ש]כאן במחנה שכינה כאן במחנה צדיקים. [ת] רבא רמי כתיב[ת] אני אמית ואחיה וכתיב מחצתי ואני ארפא השתא אחויי מחיי מרפא לא כל שכן אלא אמר הקב"ה מה שאני ממית אני מחיה כמו שמחצתי ואני ארפא[א] ת"ר אני אמית ואחיה יכול מיתה באחד וחיים באחד כדרך שהעולם נוהג ת"ל מחצתי ואני ארפא מה מכה ורפואה באחד אף מיתה וחיים באחד מכאן תשובה לאומרים אין תחיית המתים מן התורה דבר אחר בתחלה מה שאני ממית אני מחיה כמו שמחצתי ואני ארפא: והקטר

ו) בועל נדה כטמא מת למאי אילימא לטומאתם האי טומאת א) שבעה כתיב ביה והאי טומאת ב) שבעה כתיב ביה אלא לאו למחנותם ומדסיפא למחנותם הוי רישא נמי למחנותם מידי איריא הא כדאיתא והא כדאיתא מיתיבי מצורע חמור מזב וזב חמור מטמא מת יצא בעל קרי שטמא מת חמור ממנו מאי יצא לאו יצא מכלל זב ובא לכלל טמא מת דהא טמא מת חמור ממנו ומותר במחנה לויה לא יצא ממחנה טמא מת ונכנס למחנה זב ואע"ג דטמא מת חמור ממנו (דמותר[ו]) במחנה לויה למאי דדמי לי' מדמינן ליה. תני תנא קמיה דרב יצחק בר אבדימי[ג] ויצא אל מחוץ למחנה [א] זו מחנה שכינה לא יבא אל תוך המחנה [ב] זו מחנה לויה מכאן לבעל קרי שיצא חוץ לשתי מחנות אמר לי' אבתי לא עיילתיה אפיקתיה לישנא אחרינא אבתי לא אפיקתיה עיילתיה אלא אימא מחוץ למחנה זו מחנה לויה לא יבא אל תוך המחנה זו מחנה שכינה מתקיף לה רבינא אימא אידי ואידי למחנה שכינה ולעבור עליו בעשה ולא תעשה אם כן לימא קרא ויצא אל מחוץ למחנה ולא יבא אל תוך המחנה למה לי שמע מינה ליתן לו מחנה אחרת: ומיחוי קרביו וכו': מאי מיחוי קרביו רב הונא אמר שמנקבן בסכין (רב) חייא בר רב אמר שירקא דמעייא דנפקא אגב דוחקא דסכינא אמר ר' (אליעזר[ד]) מאי טעמא דחייא בר רב דכתיב[ה] וחרבות מחים גרים יאכלו מאי משמע כדמתרגם רב יוסף ונכסיהן דרשיעיא צדיקיא יחסנון[ו] ורעו כבשים כדברם אמר[ג] מנשיא בר ירמיה אמר רב כמדובר בם מאי כמדובר בם אמר אביי וחרבות מחים גרים יאכלו אמר ליה רבא בשלמא אי כתיב חרבות כדקאמרת השתא דכתיב וחרבות מילתא אחריתי קאמר אלא אמר רבא כדרב חנאל אמר רב דאמר רב חנאל אמר רב עתידין צדיקים שיחיו את המתים כתיב הכא ורעו כבשים כדברם וכתיב התם[ח] ירעו בשן וגלעד כימי עולם בשן זה אלישע הבא מן הבשן שנאמר[ט] ויעני ושפט בבשן וכתיב[י] פה אלישע בן שפט אשר יצק מים על ידי אליהו שנאמר[כ] ויאמר אליהו התשבי מתושבי גלעד וגו' אמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן עתידים צדיקים שיחיו מתים שנאמר[ל] עוד ישבו זקנים וזקנות ברחבות ירושלם ואיש משענתו בידו מרוב ימים וכתיב[מ] ושמת משענתי על פני הנער[נ] עולא רמי כתיב[ס] בלע המות לנצח וכתיב[ע] כי הנער בן מאה שנה ימות לא קשיא כאן בישראל כאן בעכו"ם ועובדי כוכבים מאי בעו התם דכתיב[פ] ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וכורמיכם. רב חסדא רמי כתיב[צ] וחפרה הלבנה ובושה החמה וכתיב[ק] והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים לא קשיא כאן לעולם הבא כאן לימות המשיח[ר] ולשמואל דאמר אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד מאי איכא למימר אידי ואידי לעולם הבא ולא קשיא [ש]כאן במחנה שכינה כאן במחנה צדיקים. [ת] רבא רמי כתיב[ת] אני אמית ואחיה וכתיב מחצתי ואני ארפא השתא אחויי מחיי מרפא לא כל שכן אלא אמר הקב"ה מה שאני ממית אני מחיה כמו שמחצתי ואני ארפא[א] ת"ר אני אמית ואחיה יכול מיתה באחד וחיים באחד כדרך שהעולם נוהג ת"ל מחצתי ואני ארפא מה מכה ורפואה באחד אף מיתה וחיים באחד מכאן תשובה לאומרים אין תחיית המתים מן התורה דבר אחר בתחלה מה שאני ממית אני מחיה כמו שמחצתי ואני ארפא: והקטר

ליחה המדוקה במעים שיוצא מהן כדוחק בסכין, וכלע"ז לימו"ן[ו]. מיחוי לשון דבר בזוי, כלמפרש טעמא וחרבות מחים: רשיעא. מלמא דבר רע ומנוי הוא: ורעו כבשים כדברם. כבשים[ז] ישראל: כמדובר בם. כמה שהובטחו על ידי נביא: מאי כמדובר בם. מה היא אותה הבטחה, ומפרש לה סיפא דקרא היינו הבטחה, וחרבות מחים גרים יאכלו, לדיקים[ח] על הגה כגרים ומושבים: אי כתיב חרבות מחים. ה"ק סיפא דקרא פירוש לרישא כדקאמרת, אבל השתא דכתב וחרבות, לאו פירושא דרישא הוא אלא מילתא אחריתי היא: אלא. כמדובר בם דרישא היינו כרב חנאל, כמדובר בהליהו ואליסע שהחיו את המתים כך יהיו כל הצדיקים את המתים, ירעו ורעו לגזירה שוה: ויעני ושפט בבשן. ושפט הוא אחיו של אליסע, דכתיב אליסע בן שפט: ושמת משענתי. דאליסע כתיב על[ט] שהחיה בן השונמית: ובלע המות. יבולע מלאך המות שלא ישלוט: בישראל. כתיב ובלע המות וגו': ובושה החמה. שלא תאיר: יהיה שבעתים כאור שבעת הימים. שבעתי' הן מרבעים ותשע, וכתיב כאור שבעת הימים, מרבעים ותשע כאור שבעת ימים של עכשיו, נמצא עודף על אור של עכשיו ג' מאות ומרבעים ושלשה: בעולם הבא. ואפרה הלבנה ובושה החמה, שלא יהא[י] בעולם שלא זיו וזהר ומראה שכינה[כ]: לימות המשיח. יהיה אור הלבנה כאור החמה: ולשמואל. דאמר ימות המשיח אין משתנין ממש עכשיו, מה הוא מקייס והיה אור הלבנה כאור החמה: כתיב אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא. כיון שאמר שהמתים הוא מחיה פשיטא דהמחולים יכול לרפאות, שלא היו מתו למשמעינן דלא מימת ממית ומחיה לאו דמתים חיים קאמר אלא אני ממית ומחיה[ל] ואין את החיים ומורה את הנולדים, להכי כתיב במריה מחלתי ואני ארפא, כמו שמה שמחלתי אני ארפא דאין רפואה אלא אחר מחלה, כך אומנו שאני ממית אני מחיה: מיתה באחד וחיים באחד. אני ממית את המתים, ואני מחיה ואין את החיים: הכי גרסינן דבר אחר בתחלה מה שאני ממית אני מחיה והדר מה שאני מחצתי אני ארפא. שכדרך שהן מתים חוזרים קומים שלמים כך הן חיין בעולמן, ומאי כך מתרפאים, כדכתיב מז ילגלג כחיל פסח (ישעיה לה): כשירין

אשר יצק מים על ידי אליהו גלעד זה אליהו שנאמר[ח] ויאמר אליהו התשבי מתושבי גלעד וגו' אמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן עתידים צדיקים שיחיו מתים שנאמר[ט] עוד ישבו זקנים וזקנות ברחבות ירושלם ואיש משענתו בידו מרוב ימים וכתיב[י] ושמת משענתי על פני הנער[כ] עולא רמי כתיב[ל] בלע המות לנצח וכתיב[מ] כי הנער בן מאה שנה ימות לא קשיא כאן בישראל כאן בעכו"ם ועובדי כוכבים מאי בעו התם דכתיב[נ] ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וכורמיכם. רב חסדא רמי כתיב[ס] וחפרה הלבנה ובושה החמה וכתיב[ע] והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים לא קשיא כאן לעולם הבא כאן לימות המשיח[פ] ולשמואל דאמר אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד מאי איכא למימר אידי ואידי לעולם הבא ולא קשיא [צ]כאן במחנה שכינה כאן במחנה צדיקים. [ק] רבא רמי כתיב[ר] אני אמית ואחיה וכתיב מחצתי ואני ארפא השתא אחויי מחיי מרפא לא כל שכן אלא אמר הקב"ה מה שאני ממית אני מחיה כמו שמחצתי ואני ארפא[ש] ת"ר אני אמית ואחיה יכול מיתה באחד וחיים באחד כדרך שהעולם נוהג ת"ל מחצתי ואני ארפא מה מכה ורפואה באחד אף מיתה וחיים באחד מכאן תשובה לאומרים אין תחיית המתים מן התורה דבר אחר בתחלה מה שאני ממית אני מחיה והדר מה שמחצתי ואני ארפא: והקטר

גרים יאכלו הצדיקים. כלומר נכסי הרשעים הצדיקים יאכלו אותם: אמר רב חינגא עתידין הצדיקים להחיות את המתים

משנת ראשונים

כדמתרגם רב יוסף. אף הקורא תורה שבכתב לחובת קריאתה ולמודה אפילו ביחיד אסור לקרוא על פה, ולפיכך לא היה קורא ר"י בתורה שבכתב לפי שהיה סגי נהור ולעולם היה קורא תרגום, והיינו דאמרינן כדמתרגם ר"י. **[הריטב"א, יומא ע.]** נקט ר"י לפי שהיה בקי בתרגום שיש כמה ענייני תרגום ולא כדפירש בעלמא לפי שהיה סגי נהור, ודברים שבכתב אי אתה רשאי לומר על פה ולכך היה אומר תרגום, דמשום עת לעשות אמר התם דשרי, ואין לך עת לעשות גדול מזה. **[תוספות, בבא קמא ג:]** **פה אלישע בן שפט אשר יצק מים על ידי אליהו.** יצק מים ע"י אליהו בהר הכרמל כשמלא המזבח והתעלה מים אלישע היה יוצק מים ע"י אליהו ונעשה נס ונעשו י' אצבעותיו כמעינות מי' עד שנתמלאת התעל' מים שנ' ויצקו וכמו ששם נעשה נס על ידו במים לפיכך אמר אשר יצק מים ולא אמר אשר שמש או אשר למד ועוד בדרש אשר יצק מים ע"י אליהו אמרו אפילו היה מבקש מים לפניו היה נותן לו. **[רד"ק, מלכים ב ג יא]**

[המשך בסוף המסכת]

עין משפט
נר מצוה
ן ג א ב מיי' פ"ג מהל' פיאת מקדש הלכה ח וע"ש בכסף משנה להרמב"ם וגם לקמג לח היה הגירסא ג"ל מכאי לח עיילתיה וכו' אלא אימא וכו' ע"ש]:

רבינו חננאל

קרי באונס מטמא. ת"ש מסיפא ובועל נדה כטמא מת למאי אילימא לטומאה הא בהדיא כתיב בתרוייהו טומאת שבעה אלא לאו למחנותם כשם שטמא מת חוץ למחנה אחת כך בועל נדה חוץ למחנה אחת ומדסיפא למחנותם רישא נמי למחנותם קשיא לר' יוחנן. **ומשני מידי איריא רישא לטומאה סיפא למחנותם: ת"ש מצורע חמור מזב וזב חמור מטמא מת יצא בעל קרי שטמא מת חמור ממנו מאי לאו יצא מכלל זב ונכנס לטומאת מת ואע"פ** שטמא מת חמור ממנו מדקתני הכי שמעי' מיהת שבועל נדה כטמא מת חוץ למחנה אחת. **ומשני** לא יצא ממחנה טמא מת ונכנס למחנה זב להשתלח חוץ לשתי מחנות ואע"ג שטמא מת חמור ממנו הואיל ובעל קרי טומאה מגופו יוצא לזב מוקמינן ליה: **תאני תנא קמיה דרב יצחק** ויצא אל מחוץ למחנה זו מחנה שכינה לא יבוא אל תוך המחנה זו מחנה (שכינה) [לויה]. **אמר ליה אבתי לא אפיקתיה (אלא)** אעילתיה פי' מכדי הני קראי בבעל קרי כתיבי ובעל קרי נתרבה מזב דטומאה יוצא מגופו וחוץ לשתי מחנות משתלח כמו הזב ועדיין לא אפיקתיה אלא ממחנה שכינה וצריכת עוד לאפוקיה ממחנה לויה. וקודם שתוציאו ממחנה לויה חזרת ואמרת לא יבוא אל תוך המחנה זו מחנה שכינה מכלל דבמחנה לויה נכנס ואתה מזהירו שלא יכנס ממחנה לויה למחנה שכינה עדיין לא יצא ממחנה לויה ואתה צריך להוציאו עוד. **אלא כך אמור** ויצא אל מחוץ למחנה זו מחנה שכינה לא יבוא אל תוך המחנה זו מחנה לויה כלומר לא יבוא ממחנה ישראל לתוך מחנה לויה. **ומתקיף רבינא** דלמא בעל קרי אינו משתלח אלא חוץ למחנה שכינה והני קראי לחיוביה חד קרא בעשה והוא ויצא. וחד קרא והוא לא יבוא בלאו. ללמד כי בעל קרי הנכנס למחנה שכינה עובר בעשה ולא תעשה. **ודחי'** אם כן נכתוב רחמנא ויצא אל מחוץ למחנה לא יבוא תו אמאי כתיב אל תוך המחנה ללמד שהתורה הזהירה על המחנה אחרת: **מיחוי קרביו** מנקבן בסכין להוציא הרעי. **פי' שירקא דמעיא** השומן הדומה למוח ודבוק במעים כמו הפרש הדבוק במעים ואינו מתפרק אלא בגרירה אלא בסכין. כמו הרשעים שמחזיקין בנכסי הטובים כתיב וחרבות מחים גרים יאכלו. **פי' וחרבות** נכסי. **מחים** הרשעים.

גליון הש"ס
גמ' כאן במחנה שכינה. עי' יקוט תהלים (טו) [יח] בפסוק כי לדיק ה':

הגהות וציונים
ו] [צ"ל ומותר] (גליון): ז] [צ"ל אלעזר] (גליון): ח] בכ"י נוסף רב (כמו בנזיר סה ע"ב): ט] צ"ל נימא ויצא אל מחוץ למחנה (רש"ש): י] להנמס (רש"י שמות טז כא): יא] רפש: יב] נראה להוסיף אלו (באה"מ): יג] יש להוסיף שהיו (בארות המים, וכ"ה ברש"י ע"י וכ"י מובא בד"ס): יד] ברש"י ע"י עת: טו] ברש"י ע"י שלא יהו בעולם הבא אלא: טז] ברש"י ע"י נוסף את הנולדים:

תורה אור השלם
א) הַנֹּגֵעַ בְּמֵת לְכָל נֶפֶשׁ אָדָם וְטָמֵא שִׁבְעַת יָמִים: [במדבר יט, יא]
ב) וְאִם שָׁכֹב יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ וּתְהִי נִדָּתָהּ עָלָיו וְטָמְאָה שִׁבְעַת יָמִים וְכָל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו יִטְמָא: [ויקרא טו, כד]
ג) כִּי יִהְיֶה בְךָ אִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִהְיֶה טָהוֹר מִקְרֵה לָיְלָה וְיָצָא אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה לֹא יָבֹא אֶל תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה: [דברים כג, יא]
ד) וְרָעוּ כְבָשִׂים כִּדְבָרָם וְחָרְבוֹת מֵחִים גָּרִים יֹאכֵלוּ: [ישעיה ה, יז]
ה) רְאֵה עָמְדוּ בְשִׁבְטֶךָ צֹאנִי נַחֲלָתֶךָ שֹׁכְנִי לְבָדָד יַעַר בְּתוֹךְ כַּרְמֶל יִרְעוּ בָשָׁן וְגִלְעָד כִּימֵי עוֹלָם: [מיכה ז, יד]
ו) יוֹאֵל הָרֹאשׁ וְשָׁפָט הַמִּשְׁנֶה וְיָעֲנִי וְשָׁפָט בַּבָּשָׁן: [דברי הימים א ה, יב]
ז) וַיֹּאמֶר יְהוֹשָׁפָט הַאִין פֹּה נָבִיא לַיי וְנִדְרְשָׁה אֶת יי מֵאוֹתוֹ וַיַּעַן אֶחָד מֵעַבְדֵי מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר פֹּה אֱלִישָׁע בֶּן שָׁפָט אֲשֶׁר יָצַק מַיִם עַל יְדֵי אֵלִיָּהוּ: [מלכים ב ג, יא]
ח) וַיֹּאמֶר אֵלֵיהוּ הַתִּשְׁבִּי מִתֹּשָׁבֵי גִלְעָד אֶל אַחְאָב חַי יי אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עָמַדְתִּי לְפָנָיו אִם יִהְיֶה הַשָּׁנִים הָאֵלֶּה טַל וּמָטָר כִּי אִם לְפִי דְבָרִי: [מלכים א יז, א]
ט) כֹּה אָמַר יי צְבָאוֹת עֹד יֵשְׁבוּ זְקֵנִים וּזְקֵנוֹת בִּרְחֹבוֹת יְרוּשָׁלִָם וְאִישׁ מִשְׁעַנְתּוֹ בְּיָדוֹ מֵרֹב יָמִים: [זכריה ח, ד]
י) וַיֹּאמֶר לְגִיחֲזִי חֲגֹר מָתְנֶיךָ וְקַח מִשְׁעַנְתִּי בְיָדְךָ וָלֵךְ כִּי תִמְצָא אִישׁ לֹא תְבָרְכֶנּוּ וְכִי יְבָרֶכְךָ אִישׁ לֹא תַעֲנֶנּוּ וְשַׂמְתָּ מִשְׁעַנְתִּי עַל פְּנֵי הַנָּעַר: [מלכים ב ד, כט]
כ) בִּלַּע הַמָּוֶת לָנֶצַח וּמָחָה אֲדֹנָי יי דִּמְעָה מֵעַל כָּל פָּנִים וְחֶרְפַּת עַמּוֹ יָסִיר מֵעַל כָּל הָאָרֶץ כִּי יי דִּבֵּר: [ישעיה כה, ח]
ל) לֹא יִהְיֶה מִשָּׁם עוֹד עוֹל יָמִים וְזָקֵן אֲשֶׁר לֹא יְמַלֵּא אֶת יָמָיו כִּי הַנַּעַר בֶּן מֵאָה שָׁנָה יָמוּת וְהַחוֹטֶא בֶּן מֵאָה שָׁנָה יְקֻלָּל: [ישעיה סה, כ]
מ) וְעָמְדוּ זָרִים וְרָעוּ צֹאנְכֶם וּבְנֵי נֵכָר אִכָּרֵיכֶם וְכֹרְמֵיכֶם: [ישעיה סא, ה]
נ) וְחָפְרָה הַלְּבָנָה וּבוֹשָׁה הַחַמָּה כִּי מָלַךְ יי צְבָאוֹת בְּהַר צִיּוֹן וּבִירוּשָׁלַיִם וְנֶגֶד זְקֵנָיו כָּבוֹד: [ישעיה כד, כג]
ס) וְהָיָה אוֹר הַלְּבָנָה כְּאוֹר הַחַמָּה וְאוֹר הַחַמָּה יִהְיֶה שִׁבְעָתַיִם כְּאוֹר שִׁבְעַת הַיָּמִים בְּיוֹם חֲבֹשׁ יי אֶת שֶׁבֶר עַמּוֹ וּמַחַץ מַכָּתוֹ יִרְפָּא: [ישעיה ל, כו]
ע) רְאוּ עַתָּה כִּי אֲנִי אֲנִי הוּא וְאֵין אֱלֹהִים עִמָּדִי אֲנִי אָמִית וַאֲחַיֶּה מָחַצְתִּי וַאֲנִי אֶרְפָּא וְאֵין מִיָּדִי מַצִּיל: [דברים לב, לט].

מפרך פריכא. הילכך ההוא דעירובין ליכא לאוקמא ביבשה דהא קתני סיפא ואם בכלי כאן וכאן אסור ודבשה כיון דמפרכא לפילו בכלי נמי שריא והכי מוכח בפרק בתרא דעירובין (דף קנ.): [ו] **ומה** שחיטה שהיא משום מלאכה דוחה את השבת אלו כו'. תימה לר"י מה קל וחומר הוא זה ללמוד שחני הכי משום דלפסר לעשותן מערב שבת ור' אליעזר גופיה לית ליה זה החילוק ומשום הכי נפ' רבי אליעזר דמילה (שבת קלב.) מצריך תרי קראי חד למילה וחד למכשיריה משום דלפסר לעשותן מערב שבת דאמר התם מילה וכל מכשיריה דוחין את השבת דברי ר' אליעזר מנא ליה לרבי אליעזר הא דאמר קרא ויום השמיני ויום ולפילו בשבת והדר קאמר ע"כ לא פליגי רבנן עליה אלא במכשירים אבל מילה דברי הכל דחיא מנא לן והשתא מאי קשיא מנא לן תיפוק מההוא קרא דכיוס דדריס מיניה ר' אליעזר מכשירים אע"ג משום דבעינן תרי קראי למילה ולמכשיריה כדפריס' ונראה לר"י דודאי לר' אליעזר לא צריך הא קל וחומר דהא לפילו מכשירי פסח דהוו מלאכה גמורה דמו שבת אע"ג דלפסר לעשותן מערב שבת כדקאמר (לקמן סט.) בגמרא ולישנריה דהא שמעינן ליה לרבי אליעזר דאמר מכשירי מצוה דמו והא דקאמרינן[ז] הכא ק"ו לדבריהם דרבנן קאמר כלומר אף על גב דלפסר לעשותן מערב שבת כיון דליכא אלא שבות בעלמא יותר ים להתירם משחיטה עצמה דהיא מלאכה גמורה אף על גב דמי לפסר לעשותה מבערב ותימה לר"י מכשירי פסח מנא ליה לרבי אליעזר דדמו שבת דהא גבי מילה מצריך תרי קראי וכי תימא דגמר מסוכה ולולב ומצה ושופר ועומר ושמי הלחם דמוכח התם דדמו מכשיריהם שבת הא ליכא למיפרך דמה להנך שכן נפשת דחיימו מיד יכול לקייס מצותן אבל פסח אינו נאכל אלא בלילה ועוד מי מהתם יליף למאי חיטריך דמועדו גבי פסח דקאמר ר' אליעזר עקרת מה שכמוד בתורה במועדו אפי' בשבת:

[ח] **מה** ראיה רשות למצוה. משמע דמכשירי אוכל נפש שלפסר לעשותן מערב יו"ט אפילו לר' אליעזר והקשה ר"ש כהן דברים תולין (שבת ד' קנ:) דמצרינן דרבי אליעזר עדיפא מדר' יהודה ושרי אפי' מכשירי דלפסר מערב יו"ט ותירץ לו ר"י דלא שרי אלא דוקא במסמרת דלא דמיא מלאכה כולי האי: **הכל** מודים בעצרת דבעינן לכם. תימה לריב"ח מ"ש מאי קאמר רבי אליעזר מה ראיה רשות למצוה דנימא עצרת תוכיח שהיא מצוה וי"ל דהא דבעי רבי אליעזר בעצרת לכם לאו דוקא אלא אפי' דכס לאו דוקא אלא מסברא:

מס

והקטר חלביו וכו': [ט] **תניא** אמר רבי שמעון [י] **בא** וראה כמה [יא] חביבה מצוה בשעתה שהרי הקטר חלבים ואברים ופדרים [יב] כשרים כל הלילה [יג] ואין ממתינים להם עד שתחשך: הרכבתו והבאתו וכו': ורמינהו [יד] [טו] חותכין יבלת במקדש אבל לא במדינה ואם בכלי כאן וכאן אסור ר' אלעזר ור' יוסי בר חנינא חד אמר אידי ואידי ביד הא בלחה הא ביבשה וחד אמר [טז] אידי ואידי בלחה ולא קשיא הא ביד הא בכלי ולמאן דאמר הא ביד הא בכלי מאי טעמא לא אמר אידי ואידי ביד ולא קשיא הא בלחה הא ביבשה אמר לך יבשה מפרך פריכא ולמאן דאמר אידי ואידי ביד ולא קשיא הא בלחה הא ביבשה מאי טעמא לא אמר אידי ואידי בלחה ולא קשיא הא ביד הא בכלי אמר לך כלי הא קתני התם אם בכלי כאן וכאן אסור ואידך הא דקתני כלי הכא פלוגתא דרבי אליעזר ור' יהושע אתא לאשמועינן: א"ר אליעזר ומה אם שחיטה וכו': ר' יהושע לטעמיה דאמר שמחת י"ט נמי מצוה היא [יז] דתניא ר' אליעזר אומר אין לו לאדם בי"ט אלא או אוכל ושותה או ישב ושונה ר' יהושע אומר [יח] חלקהו חציו לאכילה ושתיה וחציו לבית המדרש וא"ר [יט] יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו כתוב אחד אומר [כ] עצרת לה' אלהיך וכתוב אחד אומר [כא] עצרת תהיה לכם ר' אליעזר סבר או כולו לה' או כולו לכם ור' יהושע סבר חלקהו חציו לה' וחציו לכם: (עב"ם [כב] סימן) [כג] א"ר אלעזר [ד] הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מ"ט יום שניתנה בו תורה הוא אמר רבה הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם מ"ט [כד] וקראת לשבת עונג אמר רב יוסף הכל מודים בפורים דבעינן נמי לכם מ"ט [כה] ימי משתה ושמחה כתיב ביה מר בריה דרבינא [כו] כולה שתא הוה יתיב בתעניתא לבר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכיפורי עצרת יום שניתנה בו תורה פוריא ימי משתה ושמחה כתיב [כז] מעלי יומא דכיפורי [כח] דתני חייא בר רב מדפתי [כט] **ועניתם** את נפשותיכם בתשעה לחדש וכי בתשעה (הם) מתענין והלא בעשירי מתענין אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשעה בו מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי רב יוסף ביומא דעצרתא אמר עבדי לי עגלא תלתא אמר אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא רב ששת כל תלתין יומין מהדר ליה תלמודיה ותלי וקאי בעיברא דדשא ואמר חדאי נפשאי חדאי נפשאי לך קראי לך תנאי איני [ל] והא"ר אלעזר אילמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר [לא] אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי מעיקרא [לב] כי עביד איניש אדעתא דנפשי' קא עביד. אמר רב אשי ולמאי דקאמר ר' אליעזר נמי י"ט רשות אית ליה פירכא ומה י"ט שהתיר בו מלאכה של רשות לא התיר שבות שעמה שבת שלא התיר בה אלא מלאכה של מצוה אינו דין שלא תתיר שבות שעמה

ור'

בשירין כל הלילה. כדכתיב (ויקרא ו) על מוקדה על המוקד כל הלילה [לג] ויכול להקטירן כל הלילה, ומ"ש כאן ממתינין להם עד שתחשך מלמ מחללין שבת עליהן, כדכתיב (במדבר כח) עולת שבת בשבתו על עולת התמיד, מלמד מביא למהר מצוה בשעתה: חותכין יבלת במקדש. דלמ גזרו על השבות במקדש [ז]: **הא** ודאי ביד. שחוטה בידו ולמ נסכין, דאין בה מלמ משום שבות, ואפילו הכי חסור בלמה הואיל ומצי למיעבד מחתוכ, והיא העירובין בישבה דלפילו שבות ליכא. וכר' אליעזר לא מצי לאוקמא להיות העירובין ניחא ר' אליעזר היא דאמר במתני' דוחין, משום דקתני התם ואם בכלי דהוי מלאכה גמורה אף הא אמר מכשירי מצוה דוחין את השבת לפילו במלאכה גמורה, במסכת שבת (דף קנ.), דתנן ר' אליעזר אומר אם לא הניח כלי מערב שבת מביאו בשבת: **הא**. דעירובין ביד, ומתניתין בכלי דהוי מלאכה גמורה. ובעירובין בפרק בתרא איתא נמי כולה הך סוגיא, ומקשינן התם והא גבי שבות תני לה, דקתני התם אין משום שבות לא מידחו כו', מלמ להו בכלי קאי: **מפרך פריכא**. ולא קרי לה תחיכה: **מאי טעמא לא אמר הא ביד הא בכלי**. ונוקמא למתני' דעירובין נמי בלחה: **הא קתני התם**. בעירובין לאסור, ולמה לי למיהדר למסתמא הכא בפסחים: **ור' יהושע**. דמפיק שמחת יום טוב רחיה לפסח, חזיל לטעמיה דאמר שמחת יום טוב מלמה היא, ומ"ש לא דחיה שבות מבעוד יום: דבעינן נמי לכם. שימחו בו במאכל ומשתה, להרחות שנוח ומקובל יום זה לישראל שנתנה תורה בו: כל האוכל ושותה כו'. בפ' בתרא דיומא מוקמינן להא דרשא דלילה דמען דאמר אין מלמ דשם מוסיף עיונו להתחיל ולהתענות מבעוד יום, ולפילו למען דחיית ליה מוסיפין מחול על קודש, מקרא אחריני נפקא ליה מבחרים ובקניר תשבות, הילכך כי אתא האי בשעה להכי אתא, והכי קאמר מה שאתם עושים בשעה דהיינו אכילה ושתיה אף הוא: **תילתא**. שליש לבטן, ומובחר הוא: **עבדי לי**. היה מצוה לאנשי ביתו להכין לו סעודה: **אי לאו האי יומא**. שלמדתי תורה ותרוממתי, הרי אנשים הרבה בשוק שמעון יוסף, ומה ביני לביניס: **ותלי**. בטען: **חדאי נפשאי**. שמחי נפשי: **לך קראי לך תנאי**. בשבילך ולעורכך שניתי וקריתי [מ]: **איני**. וכי אין הנאה בתלמוד תורה אלא לעומדים לבדם: **אם לא בריתי**. של יומם ולילה, דהיינו תלמוד תורה שכתוב בו (יהושע א) והגית בו יומם ולילה [מא]: **אית ליה פירכא**. למילתיה דלמר מלאכת מצוה דוחה כל שכן שבות דמצוה, שפיר מהדר ליה ר' יהושע יום טוב יוכיח מקל וחומר, ומה שמחת יום טוב שהיא רשות מצוה עושים בשעה דהיינו אכילה ושתיה אף תלמוד תורה שהוא מצוה עאכ"ו: **ורבי**

יד א מיי' פ"ד מהל' מעשה קרבנות הל' ג:
טו ב ג מיי' פ"ט מהל' שבת הלכה ח:
טז ד מיי' פ"ו מהל' י"ט הלכה יט סמג לאוין עה טושו"ע ח"ח סי' תקכט סעיף ט:
יז [ד] כל זה מן הכל מודים בעצרת עד כאלו התענה תשעי ועשירי בבא אלפס גיליה פ"ב סי' תמעה:
יח ה טוש"ע ח"ח סי' תרד ס"ג:

רבינו חננאל

כתיב הכא ורעו כבשים כדברם וכתיב התם ירעו בשן וגלעד כימי עולם: **והקטר חלביו דוחה את השבת**. תניא אמר ר' שמעון ראה כמה חביבה מצוה בשעתה שהרי הקטר חלבים כשרים כל הלילה ואין ממתינין להם עד שתחשך מוצאי שבת אלא מקטירין אותן בשבת לקיים מצוה בשעתה: **הרכבתו אינו דוחה השבת**. דלא כר' נתן דאמר בפרק המצניע כי החי נושא את עצמו והטוענו בשבת פטור והני מילי חוץ לירושלים אבל חוץ לעזרה לא: **הבאתו מחוץ לתחום אין דוחה את השבת**. כר' עקיבא דאמר בסוטה בפרק [כשם] תחומין דאוריי'. **ירושלמי** הרכבתו לא אמרו אלא חוץ לירושלים אבל חוץ לעזרה מותר משום שבות שהתירו במקדש: **חתיכת יבלתו אין דוחה את השבת**. יבלת לחה או בכלי והא דתנן בסוף עירובין חותכין יבלת במקדש ביבשה וביד: **מתני' ר' אליעזר אומר דוחין אמר ר' אליעזר ומה אם שחיטה שהוא אב מלאכה דוחה את השבת** אלו שמשום שבות לא ידחו את השבת אמר לו ר' יהושע יום טוב יוכיח שהתיר בו כל מלאכה שהיא לצורך אוכל נפש ואוסר בו דבר של שבות כדתנן ביום טוב אלו שהן משום שבות לא עולין באילן ולא רוכבין אמר לו רבי אליעזר יהושע מה ראיה שבות דרשות לא עולין באילן לשבות דמצוה שהיא הבאת הפסח כדי שישחט. ור' יהושע **אמר לך** יום טוב נמי מצוה לשמח בכל מיני מאכל הוא והתרתה לשחוט ולבשל ולא התרתה להביא מחוץ [לתחום] וכיוצא בו ולעשות שמחת יו"ט. **ור"א אומר יום טוב או כולו לך או כולו לה'** וכיון דאי בעי למיעבד כולו לה' ולקרות היום כולו הרשות בידו כאלו אין כאן שמחת יום [טוב]. **איכא למיפרך ומה יום טוב שהתירו בו מלאכה דרשות** כגון הא דאמרינן הואיל והותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. לא התירו שבות לעלות באילן לשוט על פני המים (ולהביא) [ולהוציא] משם אש לבשל אפי' דיום טוב. **שבת שלא התיר בה** אלא כגון שחיטת הפסח וכיוצא בו מלאכה של מצוה בלבד אינו דין שלא

19/06/2018 אתיה

ט) [מוספתא ערכין סוף פרק ג] מנחות עב., ג) [קדושין לג. ע"ש תוס' ד"ה: ע"ש], ג) [לקמן קה:], ד) עירובין קנ. [ע"ש], ה) ביצה טו:, ו) ע' תוס' ברכות מט: ד"ה אי, ז) ברכות מ: לשם השנה טו. יומא פא:, ח) נדרים לב. [ודוגמתו סנהדרין צט:], ט) תו"כ שם, י) לעיל דף סה., כ) [עיין רש"י עירובין סג. וע"ע רש"י סנהדרין סה: ולקמן עיון קצת. ועיין תוספות גיטין טו. ורש"י שבת יח.], ל) מנחות צט:.

גליון הש"ס

גמ' **ואין ממתינים להם**. עי' טורי אבן ר"ה ל: ד"ה נמקלקלו: שם **אר"א הכל מודים בעצרת**. עי' ר"ה ט: תוס' ד"ה כלילו התענה:

תורה אור השלם

א) שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצֶרֶת לַיי אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה:
[דברים טז, ח]

ב) בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי עֲצֶרֶת תִּהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ:
[במדבר כט, לה]

ג) אִם תָּשִׁיב מִשַּׁבָּת רַגְלֶךָ עֲשׂוֹת חֲפָצֶיךָ בְּיוֹם קָדְשִׁי וְקָרָאתָ לַשַּׁבָּת עֹנֶג לִקְדוֹשׁ יְיָ מְכֻבָּד וְכִבַּדְתּוֹ מֵעֲשׂוֹת דְּרָכֶיךָ מִמְּצוֹא חֶפְצְךָ וְדַבֵּר דָּבָר: [ישעיה נח, יג]

ד) בַּיָּמִים אֲשֶׁר נָחוּ בָהֶם הַיְּהוּדִים מֵאוֹיְבֵיהֶם וְהַחֹדֶשׁ אֲשֶׁר נֶהְפַּךְ לָהֶם מְיָגוֹן לְשִׂמְחָה וּמֵאֵבֶל לְיוֹם טוֹב לַעֲשׂוֹת אוֹתָם יְמֵי מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה וְמִשְׁלוֹחַ מָנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ וּמַתָּנוֹת לָאֶבְיוֹנִים: [אסתר ט, כב]

ה) שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן הִוא לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב מֵעֶרֶב עַד עֶרֶב תִּשְׁבְּתוּ שַׁבַּתְּכֶם:
[ויקרא כג, לב]

ו) כֹּה אָמַר יְיָ אִם לֹא בְרִיתִי יוֹמָם וָלָיְלָה חֻקּוֹת שָׁמַיִם וָאָרֶץ לֹא שָׂמְתִּי: [ירמיה לג, כה]

הגהות וציונים

מ] "ופדרים" מיותר (רש"ש ודק"ס): נ] צ"ל א"ר (ב"ש, וכ"ה בכ"י): ג] עיין מלא הרועים שגורס **עב"ם** (ר"א, רבה, רב יוסף) או דקאי אסדר המועדות **עצרת** שבת פורים. עיי"ש: ד] בכת"י **עיקר** כי עביד וכו' (וכ"ה בפי' ר"ח): ה] צ"ל **קריתי ושניתי** (כת"י וכ"ה ברש"י ע"י): ו] [שייך לעיל במשנה סה ע"ב] (גליון): ז] צ"ל **דקאמר** (תוס' הרשב"א): מ] [שייך במשנה דלעיל סה ע"ב] (גליון):

ליקוטי רש"י

[נדפס בסוף המסכת]

אלו דברים פרק ששי פסחים

שנינו במשנה, אלו דברים בפסח דוחין את השבת וכו' וְהֶקְטֵר חֲלָבָיו וכו'.

הגמרא מביאה ברייתא המבארת את דין הקטר החלבים בשבת:
תַּנְיָא בברייתא, אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן, בֹּא וּרְאֵה כַּמָּה חֲבִיבָה מִצְוָה שממהרים לקיים אותה בְּשַׁעְתָּהּ - בזמנה, שֶׁהֲרֵי הֶקְטֵר חֲלָבִים וְאֵבָרִים וּפְדָרִים[א] של התמידים והמוספים הקרבים בשבת[ב] כְּשֵׁרִים להיעשות כָּל הַלַּיְלָה שלאחר יום הקרבתם[ג], וְאף על פי כן אֵין מַמְתִּינִים לָהֶם עַד שֶׁתֶּחְשַׁךְ, דהיינו שתצא שבת, אלא מקטירים אותם בו ביום[ד]. שמתוך שעיקר זמן הקטרתם ביום, נדחית השבת מפניהם מאחר שחביבה מצוה בשעתה[ה]. ולפיכך אף בערב פסח שחל בשבת מקטירים את חלבי הפסח בו ביום ולא בלילה שלאחריו, כדי לקיים את המצוה בשעתה.

★

שנינו במשנה, הַרְכָּבָתוֹ וַהֲבָאָתוֹ וכו' וחתיכת יבלתו, אין דוחין את השבת.

הגמרא מבררת את דין חיתוך היבלת[ז]:
מקשה הגמרא, וּרְמִינְהוּ - ויש להקשות על משנתנו ממה ששנינו בעירובין (קג.), חוֹתְכִין יַבֶּלֶת בַּמִּקְדָּשׁ בשבת, מאחר שלא גזרו במקדש על אסורי 'שבות'[ח], אֲבָל לֹא בַּמְּדִינָה, וְאִם רוצה לחותכה בְּכְלִי, כָּאן וְכָאן - במקדש ובמדינה, אָסוּר. ומשמע שמותר בשבת לחתוך יבלת ביד במקדש, ושלא כדברי משנתנו[ט].

מתרצת הגמרא, רַבִּי אֶלְעָזָר וְרַבִּי יוֹסֵי בַּר חֲנִינָא תירצו קושיא זו, חַד - אחד מהם אָמַר, אִידִי וְאִידִי - זו וזו, שתי המשניות, עוסקות בחיתוך הנעשה בַּיָּד, אלא שֶׁהָא - משנתנו שאוסרתו עוסקת בְּיבלת לַחָה, שאף על פי שהאיסור לחותכה ביד מדרבנן, ובמקדש הותרו איסורי דרבנן, מכל מקום כאן אסרו זאת חכמים כיון שניתן היה לחותכה לפני שבת[י], ואילו הָא - המשנה בעירובין עוסקת בְּיבלת יְבֵשָׁה, שאפילו מדרבנן אין איסור לחותכה[יא]. וְחַד - ואחד מהם אָמַר, אִידִי וְאִידִי - זו וזו, שתי המשניות, עוסקות בְּיבלת לַחָה, וְלֹא קַשְׁיָא, הָא - בעירובין מדובר כשחותכה בַּיָּד, והדבר מותר ככל איסורי דרבנן שהותרו במקדש[יב], ואילו הָא - במשנתנו מדובר כשחותכה בַּכְּלִי, והיא מלאכה גמורה שלא הותרה במקדש[יג].

הגמרא מבררת מדוע לא תירץ כל אחד מהאמוראים כחבירו:
שואלת הגמרא, וְלִמַּאן דְּאָמַר - ולאותו אמורא, שתירץ שהחילוק בין המשניות הוא שֶׁהָא בַּיָּד וְהָא בַּכְּלִי, מַאי טַעְמָא - מה טעמו שלֹא אָמַר אִידִי וְאִידִי בַּיָּד וְלֹא קַשְׁיָא, שהחילוק הוא הָא בְּלַחָה וְהָא בִּיבֵשָׁה. עונה הגמרא, אָמַר לָךְ, יבלת יְבֵשָׁה מִפְּרָךְ פְּרִיכָא - נפרכת מאליה, וממילא אין נקראת הסרתה 'חיתוך'[יא].

שואלת הגמרא, וְלִמַּאן דְּאָמַר - ולאותו אמורא, שתירץ אִידִי וְאִידִי בַּיָּד וְלֹא קַשְׁיָא, שהחילוק הוא שֶׁהָא בְּלַחָה וְהָא בִּיבֵשָׁה, מַאי טַעְמָא - מה טעמו שלֹא אָמַר, אִידִי וְאִידִי בְּלַחָה וְלֹא קַשְׁיָא, שהחילוק הוא שֶׁהָא בַּיָּד הָא בַּכְּלִי. עונה הגמרא, אָמַר לָךְ, וכי ניתן להעמיד את משנתנו כשחותכה בִּכְלִי, הָא קָתָנֵי הָתָם - הרי כבר שנינו שם בעירובין, אִם בַּכְּלִי כָּאן וְכָאן אָסוּר, ואם כן מדוע שתכתוב משנתנו דין זה שנית. מבארת הגמרא, וְאִידָךְ - אמורא זה שהעמיד את משנתנו בכלי ישיב, שֶׁהָא דְּקָתָנֵי - מה ששנה התנא את דין החיתוך בִּכְלִי הָכָא - כאן במשנתנו, הוא משום שאת פְּלוּגְתָא [-מחלוקתם] דְּרַבִּי אֶלְיעֶזֶר וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ[יד] אַתָּא לְאַשְׁמוּעִינַן - בא להשמיענו, כדי לחדש שרבי אליעזר מתיר את חיתוך היבלת אפילו בכלי[טז].

★

שנינו במשנה, אָמַר רַבִּי אֶלְיעֶזֶר, והלא דין הוא, וּמָה אִם שְׁחִיטָה וכו' שהיא משום מלאכה דוחה את השבת, אלו שהן משום שבות לא ידחו את השבת. אמר לו רבי יהושע, יום טוב יוכיח, שהתירו בו משום מלאכה ואסור בו משום שבות. אמר לו רבי אליעזר מה זה יהושע, מה ראיה רשות למצוה.

הגמרא מבארת את סברותיהם של רבי יהושע ורבי אליעזר:
רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ שהוכיח את דינו ממלאכת יום טוב לָטַעְמֵיהּ - הולך בזה לשיטתו, דְּאָמַר, שִׂמְחַת יוֹם טוֹב באכילה ושתיה נַמִּי [-גם] מִצְוָה הִיא, ואף על פי כן לא הותרו לצורכה אפילו פעולות שאסורות רק משום שבות, כשניתן היה לעשותם לפני יום טוב, ולפיכך ניתן להוכיח ממנה להקרבת הפסח. דְּתַנְיָא בברייתא, רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, אֵין לוֹ לָאָדָם לנהוג בְּיוֹם טוֹב אֶלָּא או שיהיה אוֹכֵל וְשׁוֹתֶה כל היום[יז], או שיהיה יוֹשֵׁב וְשׁוֹנֶה - לומד כל היום, גם אם מחמת כן יתענה[יח]. ואילו רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר, חַלְּקֵהוּ [-את יום טוב], חֶצְיוֹ לַאֲכִילָה

א. **החלב** הדק הפרוס ומבדיל בין הקרביים. רמב"ן (ויקרא ג ג). ולכאורה זו כפילות, שהרי הפדרים בכלל החלבים, ואכן בהגהות וציונים מובא שיש שמחקו תיבה זו.
ב. **רש"י** (מנחות עג. ד"ה מצניעים).
ג. **כפי** שכתוב (ויקרא ו ג) 'היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה'.
ד. **כפי** שכתוב (במדבר כח י) 'עולת שבת בשבתו על עולת התמיד'. רש"י (ד"ה כשירין). וכתבו התוספות (יומא מו. ד"ה אבל לא). שמוכח שלומדים מהפסוק לא רק לגבי שחיטת הקרבן וזריקת דמו, אלא אף לגבי הקטר החלבים והאברים.
ה. **הגמרא** במנחות (עג:) מסיקה, שרק באופן זה ששחיטת הקרבן דוחה את השבת מאחר שזמנה קבוע, נדחית השבת גם מפני הקטרת אבריו, אך לולי כן לא תידחה השבת מחמת פעולה הנחוצה להקרבה כשניתן לעשותה לאחר השבת.
ו. **כדי** להכשיר את הקרבן, שהיבלת נחשבת מום הפוסל את הקרבן, כפי שנאמר (ויקרא כב כב) 'או חרוץ או יבלת'. רש"י (עירובין קג. ד"ה יבלת).
ז. **אסור** לעשות כן בשבת משום שחותך מבעלי חיים והוא תולדה של מלאכת גוזז, ואמנם אין הדרך לחותכה אלא בסכין, ולפיכך כשחותכה ביד נחשב כלאחר יד ואסור רק מדרבנן. רש"י (שם ד"ה אסור).
ח. **איסור** שבת מדרבנן.
ט. **ואין** להעמיד את המשנה בעירובין כרבי אליעזר, שסובר במשנתנו שחיתוך יבלת לצורך הקרבן מותר בשבת, מאחר ששם לא התירו זאת בכלי כיון שהיא מלאכה גמורה, ואילו לדעת רבי אליעזר 'מכשירי מצוה' [פעולות הנעשות לצורך קיום מצוה] דוחים את השבת אף כשמדובר במלאכה גמורה, כמבואר בשבת (קנ.). רש"י (ד"ה הא והא).
בעירובין (שם) סבר רב יוסף שמשנתנו אוסרת את חיתוך היבלת משום שאינו נעשה במקדש. וביאר רש"י (שם ד"ה אלא אמר), שכל אחד ואחד היה מבקר פסחו ומתקנו בביתו, ולאחר מכן מביאו למקדש. אמנם משמע מהגמרא כאן שאינה סוברת כמותו, ויתכן שנוקטת כדעת רב ספרא ואביי (עירובין שם) שחיתוך זה בכלל ההיתר של שבות במקדש, מאחר שנעשה לצורך עבודה במקדש.
י. **רש"י** (ד"ה הא והא). אולם מדברי תוספות (עירובין קג. ד"ה הא) משמע, שהטעם שלא הותר במקדש חיתוך יבלת לחה ביד משום שהוא שבות גדול. וכן כתב הריטב"א (שם קנ. ד"ה נגר), שלא הותר במקדש שבות גדול שנראה שעובר על איסור תורה, או שיש חשש שיעבור מחמתו על איסור תורה.
יא. **רש"י** (שם). מדברי הריב"ן (ד"ה נלמה) נראה, שהוא משום שאין לה חיבור גמור לבהמה. וכתב עוד (שם), שבמדינה נאסר הדבר אגב האיסור שיש ביבלת לחה. וביאר השפת אמת (ד"ה יבשה), שבמקדש לא גזרו על כך כיון שהיא 'גזירה לגזירה'.
וכתב רש"י (עירובין קג. ד"ה מתניתין), שמה שאסרה שם המשנה לחתוך יבלת יבשה בכלי אף במקדש, הוא משום שמכל מקום מתקן את היבלת ועושה ענין מלאכה.
יב. **ואף** על פי שניתן היה לחותכה מבעוד יום.
יג. **אמנם** בעירובין (שם) הקשו על תירוץ זה, שמדברי רבי אליעזר במשנתנו משמע בפירוש שחיתוך היבלת הנדון אסור משום שבות [אלא שרבי אליעזר מתירו לצורך הפסח].
יד. **רש"י** (ד"ה מפרך). והתוספות (ד"ה מפרך) כתבו, שמאחר שהיבלת נפרכת מאליה לא היתה המשנה בעירובין אוסרת לחותכה בכלי, ושכן מבואר בגמרא (עירובין שם).
טו. **שנחלקו** האם מכשירי מצוה שניתן לעשותם מבעוד יום דוחים את השבת.
טז. **רש"י** (עירובין שם ד"ה ומידך - הרמשון).
יז. **אין** הכוונה לכל היום ממש, שהרי צריך גם להתפלל, ועל כל פנים לקרוא קריאת שמע שהיא דאורייתא, אלא הכוונה ל'רובו' של יום טוב. פרי מגדים (משבצות זהב, או"ח סי' רמג סק"ח).
יש לבאר בדברי רבי אליעזר, שמי שתורתו אומנותו ובימות החול מונע עצמו מתענוג, לו ראוי לאכול ולשתות ביום טוב, אך מי שכל ימיו כחגים ראוי שיום זה יהיה אצלו קודש לעבודת ה'. אשל אברהם (פירות הטושרין, ד"ה ר' אליעזר).
יח. **אמנם** לקבוע בהם תענית אסור, אך אם קיבל על עצמו תענית לכל ימי שני וחמישי שבשנה ובא יום טוב בימים אלו מותר לו להתענות בין לרבי אליעזר ובין לרבי יהושע. מאירי (ד"ה כגון). ולדברי תוספות (נדרים מט: ד"ה מי) תענית חלום מותר לקבוע [וראה הערה להלן בענין מר בריה דרבינא].
ולשיטת רבי אליעזר אכילה ביום טוב היא רשות, שהרי גם כאשר יושב ושונה מקיים את מצות יום טוב, ואם כן מוכח שהיתר המלאכות שהתירה התורה לצורך אוכל נפש אינו מחמת המצוה [שהרי ניתן לקיימה גם על ידי לימוד מבלי להזדקק להיתר

סח: אלו דברים פרק ששי פסחים

עין משפט נר מצוה

יד א מיי' פ"ד מהל' מעשה קרבנות הל' ג: טו ב ג מיי' פ"ט מהל' שבת הלכה ח: טז ד מיי' פ"ו מהל' י"ט הלכה יט סמג לאחין עה טוש"ע ג"ח סי' תקכט סעיף ג: יז [ד] כל זה מן הכל מודיס בעלרת על כאלו המענה תשיעי ועשירי ברב אלפס ביצה פ"ב סי' מתעה: יח ה טוש"ע ג"ח סי' תכד ס"ג:

רבינו חננאל

כתיב הכא ורעו כבשים כדברם וכתיב התם ירעו בשן וגלעד כימי עולם: והקטר חלביו דוחה את השבת. תניא אמר ר' שמעון ראה כמה חביבה מצוה בשעתה שהרי הקטר חלבים כשרים כל הלילה ואין ממתינין להם עד שתחשך מוצאי שבת אלא מקטירין אותן בשבת לקיים מצוה בשעתה: הרכבתו אינו דוחה השבת. דלא כר' נתן דאמר בפרק המצניע כי החי נושא את עצמו והטוענו בשבת פטור והני מילי חרץ לירושלים אבל חרץ לעזרה לא: הבאתו מחרץ לתחום אין דוחה את השבת. כר' עקיבא דאמר בסוטה בפרק [כשם] תחומין דאורי'. ירושלמי הרכבתו לא אמרו אלא חרץ לירושלים אבל חרץ לעזרה מותר משום שבות שהתירו במקדש: חתיכת יבלתו אין דוחה את השבת. יבלת לחה או בכלי והא דתנן בסוף עירובין חותכין יבלת במקדש ביבשה וביד: מתני' ר' אליעזר אומר דוחין אמר ר' אליעזר ומה אם שחיטה שהוא אב מלאכה דוחה את השבת אלו שמשום שבות לא ידחו את השבת אמר לו ר' יהושע יום טוב יוכיח שהתיר בו כל מלאכה שהיא לצורך אוכל נפש ואוסר בו דבר של שבות כדתנן ביום טוב אלו שהן משום שבות לא עולין באילן ולא רוכבין אמר לו רבי אליעזר יהושע מה ראיה שבות דרשות לא עולין באילן לשבות דמצוה שהיא הבאת הפסח כדי שישחט. ור' יהושע אמר לך יום טוב נמי מצוה לשמח בכל מיני מאכל הוא והתרתה לשחוט ולבשל ולא התרתה להביא מחרץ [לתחום] וכיוצא בו ולעשות שמחת יו"ט. ור"א אומר יום טוב או כולו לך או כולו לה' וכיון דאי בעי למיעבד כולו לה' ולקרות היום כולו הרשות בידו כאלו אין כאן שמחת יום [טוב]. איכא למיפרך ומה יום טוב שהתירו בו מלאכה דרשות כגון הא דאמרינן הואיל והותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. לא התירו שבות לעלות באילן לשוט על פני המים (ולהביא) [ולהוציא] משם אש לבשל אפי' דיום טוב. שבת שלא התיר בה אלא כגון שחיטת הפסח וכיוצא בו מלאכה של מצוה בלבד אינו דין שלא

מסורת הש"ס עם הוספות

גליון הש"ס

הגהות וציונים

תורה אור השלם

משנת ראשונים

מפרך פריבא. הילכך ההוא דעירובין ליכא למאקמא בידאמר להא קתני סיפא ואם בכלי כאן וכאן אסור וכו' ומאי קשיא הא ביד הא בכלי ולמאן דאמר הא ביד הא בכלי מאי טעמא לא אמר אידי ואידי ביד ולא קשיא הא בלחה הא ביבשה אמר לך יבשה מפרך פריבא ולמאן דאמר אידי ואידי ביד ולא קשיא הא בלחה הא ביבשה מאי טעמא לא אמר אידי ואידי בלחה ולא קשיא הא ביד הא בכלי אמר לך כלי הא קתני התם אם בכלי כאן וכאן אסור ואידך הא דקתני כלי הבא פלוגתא דרבי אליעזר ור' יהושע אתא לאשמועינן: א"ר אליעזר ומה אם שחיטה וכו': ר' יהושע לטעמיה דאמר שמחת י"ט נמי מצוה היא [ח] דתניא ר' אליעזר אומר אין לו לאדם בי"ט אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה ר' יהושע אומר [ד] חלקהו חציו לאכילה ושתיה וחציו לבית המדרש וא"ר [נ] יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו כתוב אחד אומר [א] עצרת לה' אלהיך וכתוב אחד אומר [ב] עצרת תהיה לכם ר' אליעזר סבר או כולו לה' או כולו לכם ור' יהושע סבר חלקהו חציו לה' וחציו לכם: (עב"ם [ג] סימן) [ה] א"ר אלעזר [ד] הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מ"ט יום שניתנה בו תורה הוא אמר רבה הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם מ"ט [ג] וקראת לשבת עונג אמר רב יוסף הכל מודים בפורים דבעינן נמי לכם מ"ט [ד] ימי משתה ושמחה כתיב ביה מר בריה דרבינא [ו] כולה שתא הוה יתיב בתעניתא לבר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכיפורי עצרת יום שניתנה בו תורה פוריא ימי משתה ושמחה כתיב [ה] מעלי יומא דכיפורי [ז] דתני חייא בר רב מדפתי [ה] ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש וכי בתשעה (הם) מתענין והלא בעשירי מתענין אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשעה בו מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי רב יוסף ביומא דעצרתא אמר עבדי לי עגלא תלתא אמר אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא רב ששת כל תלתין יומין מהדר ליה תלמודיה ותלי וקאי בעיברא דשא ואמר חדאי נפשאי חדאי נפשאי לך קראי לך תנאי איני [ט] והא"ר אלעזר אילמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר [י] אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי מעיקרא [כ] כי עביד איניש אדעתא דנפשי' קא עביד. אמר רב אשי ולמאי דקאמר ר' אליעזר נמי י"ט רשות אית ליה פירכא ומה י"ט שהתיר בו מלאכה של רשות לא התיר שבות שעמה שבת שלא התיר בה אלא מלאכה של מצוה אינו דין שלא תתיר שבות שעמה שבת ור'

ומפרך פריבא. הילכך ההוא דעירובין ליכא למאקמא בידאמר להא קתני סיפא ואם בכלי כאן וכאן אסור וכו' ומאי קשיא הא ביד הא בכלי ולמאן דאמר הא ביד הא בכלי מאי טעמא לא אמר אידי ואידי ביד ולא קשיא הא בלחה הא ביבשה אמר לך יבשה מפרך פריבא ולמאן דאמר אידי ואידי ביד ולא קשיא הא בלחה הא ביבשה מאי טעמא לא אמר אידי ואידי בלחה ולא קשיא הא ביד הא בכלי אמר לך כלי הא קתני התם אם בכלי כאן וכאן אסור ואידך הא דקתני כלי הבא פלוגתא דרבי אליעזר ור' יהושע אתא לאשמועינן: א"ר אליעזר ומה אם שחיטה וכו': ר' יהושע לטעמיה דאמר שמחת י"ט נמי מצוה היא [ח] דתניא ר' אליעזר אומר אין לו לאדם בי"ט אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה ר' יהושע אומר [ד] חלקהו חציו לאכילה ושתיה וחציו לבית המדרש וא"ר [נ] יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו כתוב אחד אומר [א] עצרת לה' אלהיך וכתוב אחד אומר [ב] עצרת תהיה לכם ר' אליעזר סבר או כולו לה' או כולו לכם ור' יהושע סבר חלקהו חציו לה' וחציו לכם: (עב"ם [ג] סימן) [ה] א"ר אלעזר [ד] הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מ"ט יום שניתנה בו תורה הוא אמר רבה הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם מ"ט [ג] וקראת לשבת עונג אמר רב יוסף הכל מודים בפורים דבעינן נמי לכם מ"ט [ד] ימי משתה ושמחה כתיב ביה מר בריה דרבינא [ו] כולה שתא הוה יתיב בתעניתא לבר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכיפורי עצרת יום שניתנה בו תורה פוריא ימי משתה ושמחה כתיב [ה] מעלי יומא דכיפורי [ז] דתני חייא בר רב מדפתי [ה] ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש וכי בתשעה (הם) מתענין והלא בעשירי מתענין אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשעה בו מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי רב יוסף ביומא דעצרתא אמר עבדי לי עגלא תלתא אמר אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא רב ששת כל תלתין יומין מהדר ליה תלמודיה ותלי וקאי בעיברא דשא ואמר חדאי נפשאי חדאי נפשאי לך קראי לך תנאי איני [ט] והא"ר אלעזר אילמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר [י] אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי מעיקרא [כ] כי עביד איניש אדעתא דנפשי' קא עביד. אמר רב אשי ולמאי דקאמר ר' אליעזר נמי י"ט רשות אית ליה פירכא ומה י"ט שהתיר בו מלאכה של רשות לא התיר שבות שעמה שבת שלא התיר בה אלא מלאכה של מצוה אינו דין שלא תתיר שבות שעמה שבת ור' יהושע אומר לך אפי' הכי שבות דמצוה עדיפא: **אמר רבא הכל מודים בשבת דבעי' לכם** כלומר אין לישב היום כולו ולקרות ולבטל שמחת שבת דכתיב וקראת לשבת עונג: **מר בריה דרבינא** כוליה שתא הוה יתיב בתעניתא בר מעצרת ופורים וערב יום הכפורים. **רב ששת הוה אמר חדאי נפשאי** כלומר שמחי לך קראתי כדי שתהא שוכנת בטח לעולם הבא ואע"פ שהעולם אינו מתקיים אלא בזכות תופשי התורה שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ

ורבי יהושע סבר חלקהו חציו לה' וחציו לכם. הנכון והראוי שימשיך את גופו אל עבודת השם יתעלה וילך בה אחר נפשו שהוא העקר, ולעתים גם כן שימשוך נפשו אחר גופו בענינים ההכרחיים, כגון אכילה ושתיה והמלבוש שאי אפשר לו שיחיה זולתם, וכמו שאמרו רז"ל בענין יום טוב (פסחים סח:) כתיב עצרת לה' אלהיך. וכתיב עצרת תהיה לכם, רבי יהושע אמר חלקהו, חציו לה' וחציו לכם. **[רבינו בחיי, שמות ל יג]** **הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם.** תענית שהוא לסבת משנתו ר"ל שיושב ושונה ואינו רוצה להתבטל אסור בשבת משום דעונג כתיב ביה ובעצרת מפני שנתנה בו תורה ובפורים ובערב יום הכפורים אבל בשאר ימים טובים מותר לר' אליעזר ואסור לר' יהושע מתורת לכם והלכה כר' יהושע ויש פוסקים באלו כר' אליעזר. **[מאירי, ביצה טו:]** **וקראת לשבת עונג.** מצות עשה לענג הגוף ביום השבת במאכלי' ערבים וטובים שמתוך שישנהו משאר ימים לטוב יזכור מעשה בראשית ושהאל חדשו מאין ושבת ביום השביעי ומתוך כך ישבח לאל ויפארוהו בפיו ובלבבו, ותתענג נפשו בו, ופי' וקראת כמו מקרא קדש. **[רד"ק, ישעיהו נח יג]** **מר בריה דרבינא כולה שתא הוה יתיב בתעניתא.** פירש ר' חיים תלמיד הרשב"א כי היה מתענה לעשות תשובה ולכן היה מתענה שבתות וי"ט. וזה סמך למתענין בר"ה ובשבת בנתים ולא נהירא לי דעתו כי בתלמוד לא נזכר שהיה בעל תשובה כי אם ירא שמים. ונראה כפי' הגאונים והתוספות על תענית חלום היה מתענה. **[ספר יוחסין מאמר שני]** [המשך בסוף המסכת]

מפרך להא קתני סיפא ואם בכלי כאן וכאן מסור וביבשה כיון דמפרכת אפילו בכלי נמי שריא והכי מוכח בפרק בתרא דעירובין (דף קג.): [ו] **ומה** שחיטה שהיא משום מלאכה דוחה את השבת אלו בו'. תימה לר"י מה קל וחומר הוא זה למאי שאני הכי משום דלפסגר לעשותן מערב שבת ור' אליעזר גופיה חית ליה זה החילוק ומשום הכי בפ' רבי אליעזר דמילה (שבת קלב.) מצריך תרי קראי חד למילה וחד למכשיריה משום דלפסגר לעשותן מערב שבת דאמר התם מילה וכל מכשיריה דוחין את השבת דברי ר' אליעזר מנא ליה לרבי אליעזר הא דאמר קרא ויום השמיני יהיה לכם ואפילו בשבת והדר קאמר ע"כ לא פליגי רבנן עליה אלא במכשירים אבל מילה דברי הכל דחיא מנא לן והשתא מאי קבעי מנא לן חיפוק מההוא קרא דביום הדרים מיניה ר' אליעזר מכשירים מע"כ משום דבעינן תרי קראי למילה ולמכשיריה כדפריש' ונראה לר"י דודאי לר' אליעזר לא צריך הא קל וחומר דהוה מכשירי פסח דהוו מלאכה גמורה דחו שבת מע"ג דלפסגר לעשותן מערב שבת כדקאמר (לקמן סט.) בגמרא וליעבדיה דהא שמעינן ליה לרבי אליעזר דאמר מכשירי מצוה דחו והא דקאמרינן [ז] הכא ק"ו לדבריהם דרבנן קאמר כלומר אף על גב דלפסגר לעשותן מערב שבת יו"ט ותירץ לו ר"י דלא שרי אלא דוקא במשמרת דלא דמיא מלאכה כולי האי: **הכל** מודים בעצרת דבעינן לכם. תימה לריב"ן מ"כ מאי קאמר רבי אליעזר מה ראיה לשות למוצה דניחא ליה עצרת תוכיח שהיא מצוה וי"ל דהא דבעי רבי אליעזר בעצרת לכם לאו דוקא אלא משמע:

מח

מה ראיה רשות למצוה. משמע דמכשירי מוכל נפש שפסגר לעשותן מערב יו"ט אפילו ר' אליעזר והקשה ר"ם הכן דברים תולין (שבת ד' קלז:) אמרינן דרבי אליעזר עדיפא מדר' יהודה ושרי אפי' מכשירי דלפסגר מערב יו"ט ותירץ לו ר"י דלא שרי אלא דוקא במשמרת דלא דמיא מלאכה כולי האי: **הכל** מודים בעצרת דבעינן לכם. תימה לריב"ן מ"כ מאי קאמר רבי אליעזר מה ראיה לשות למוצה דניחא ליה עצרת תוכיח שהיא מצוה וי"ל דהא דבעי רבי אליעזר בעצרת לכם לאו דוקא אלא משמע:

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [תוספתא ערכין סוף פרק ג] מגמות עב. ז) [קדושין לג. ע"ש תולין נד: ע"ש], ג) [לקמן קה:], ד) עירובין קג. [ע"ש], ה) ביצה טו:, ו) ע' תוס' ברכות מט: ד"ה אי, ז) ברכות ח: לקמן הנח ט. יומא פג:, ח) נדרים לב. [ולוגמתו סנהדרין נט:], ט) תו"כ שם, י) לעיל דף סה., כ) [עיין רש"י עירובין סג. וע"ע רש"י סנהדרין סה: ולעיל עין קלח. ועיין תוספות גיטין ו. ורש"י שבת יא.], ל) מנחות צט:.

גליון הש"ס

גמ' ואין ממתינים להם. עי' טורי אבן ר"ה ל: ד"ה נתקלקלו: שם **אר"א הכל מודים בעצרת.** עי' ר"ה ט: תוס' ד"ה כלילו המענה:

תורה אור השלם

א) שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצֶרֶת לַיי אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה:
[דברים טז, ח]

ב) בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי עֲצֶרֶת תִּהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ:
[במדבר כט, לה]

ג) אִם תָּשִׁיב מִשַּׁבָּת רַגְלֶךָ עֲשׂוֹת חֲפָצֶיךָ בְּיוֹם קָדְשִׁי וְקָרָאתָ לַשַּׁבָּת עֹנֶג לִקְדוֹשׁ יְיָ מְכֻבָּד וְכִבַּדְתּוֹ מֵעֲשׂוֹת דְּרָכֶיךָ מִמְּצוֹא חֶפְצְךָ וְדַבֵּר דָּבָר: [ישעיה נח, יג]

ד) כַּיָּמִים אֲשֶׁר נָחוּ בָהֶם הַיְהוּדִים מֵאוֹיְבֵיהֶם וְהַחֹדֶשׁ אֲשֶׁר נֶהְפַּךְ לָהֶם מְיָגוֹן לְשִׂמְחָה וּמֵאֵבֶל לְיוֹם טוֹב לַעֲשׂוֹת אוֹתָם יְמֵי מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה וּמִשְׁלוֹחַ מָנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ וּמַתָּנוֹת לָאֶבְיוֹנִים: [אסתר מ, כב]

ה) שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן הִוא לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב מֵעֶרֶב עַד עֶרֶב תִּשְׁבְּתוּ שַׁבַּתְּכֶם:
[ויקרא כג, לב]

ו) כֹּה אָמַר יְיָ אִם לֹא בְרִיתִי יוֹמָם וָלָיְלָה חֻקּוֹת שָׁמַיִם וָאָרֶץ לֹא שָׂמְתִּי: [ירמיה לג, כה]

הגהות וציונים

ח] "ופדרים" מיותר (רש"ש ודק"ס): ט] צ"ל א"ר (ב"ש, וכ"ה בכ"י): י] עיין מלא הרועים שגורס **עב"ם** (ר"א, רבה, רב יוסף) או דקאי אסדר המועדות **עצרת** שבת פורים. עיי"ש: כ] בכת"י **עיקר** כי עביד וכו' (וכ"ה בפי' ר"ח): ל] צ"ל **קריתי ושניתי** (כת"י וכ"ה ברש"י ע"י): מ] [שייך לעיל במשנה סה ע"ב] (גליון): נ] צ"ל **דקאמר** (תוס' הרשב"א): ס] [שייך במשנה דלעיל סה ע"ב] (גליון):

וּשְׁתִיָּה, וְחֻצְיוֹ לְלִימוּד בְּבֵית הַמִּדְרָשׁ[יט]. הרי שסובר רבי יהושע שיש מצוה לאכול ולשתות ביום טוב.

הגמרא ממשיכה בביאור מקור סברותיהם:
וְאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, וּשְׁנֵיהֶם - רבי אליעזר ורבי יהושע, **מִקְרָא אֶחָד דָּרְשׁוּ** - למדו את סברתם מאותם פסוקים, **שָׁתוּב אֶחָד אוֹמֵר** לגבי שביעי של פסח (דברים טז ח) 'עֲצֶרֶת לַה' אֱלֹהֶיךָ', ומשמע שיום טוב צריך להיות מוקדש כולו לעבודת ה', **וְאִילוּ כָּתוּב אֶחָד אוֹמֵר** לגבי שמיני עצרת (במדבר כט לה) 'עֲצֶרֶת תִּהְיֶה לָכֶם', ומשמע שיום טוב נועד להנאת הגוף באכילה ושתיה[כ]. ונחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע ביישוב הסתירה שבין הפסוקים, **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר סָבַר**, שיום טוב צריך להיות **אוֹ כּוּלּוֹ 'לַה'' על ידי לימוד תורה[כא], אוֹ כּוּלּוֹ 'לָכֶם'** באכילה ושתיה, **וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ סָבַר**, שההוראה לאדם היא 'חֲלֻקֵּהוּ, חֻצְיוֹ לַה' וְחֻצְיוֹ לָכֶם'[כב].

★

הגמרא מדברת בענין ימים שיש לשמוח בהם באכילה:
(עב"ם סִימָן)[כג]. **אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, הַכֹּל מוֹדִים בָּעֲצֶרֶת** - חג השבועות **דְּבָעִינַן נַמִּי** - שאנו צריכים גם **'לָכֶם'**, דהיינו לשמוח באכילה ושתיה, **מַאי טַעְמָא** - מה הטעם, כיון **שֶׁנִּיתְּנָה בּוֹ תּוֹרָה הוּא**, וצריך לשמוח בו כדי להראות שיום זה רצוי ומקובל על עם ישראל[כד].

אָמַר רַבָּה, הַכֹּל מוֹדִים בַּשַּׁבָּת דְּבָעִינַן נַמִּי - שאנו צריכים גם **'לָכֶם'**, **מַאי טַעְמָא** - מה הטעם, מאחר שכתוב (ישעיה נח יג) 'וְקָרָאתָ לַשַּׁבָּת עוֹנֶג' צריך לענג את השבת במאכל ובמשתה[כה].

אָמַר רַב יוֹסֵף, הַכֹּל מוֹדִים בְּפוּרִים דְּבָעִינַן נַמִּי - שאנו צריכים גם **'לָכֶם'**, **מַאי טַעְמָא** - מה הטעם, **'יְמֵי מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה' כְּתִיב בֵּיהּ** - נאמר בו (אסתר ט כב), שלכך נתקנו ימי הפורים[כו].

מביאה הגמרא מעשה בענין מצות אכילה בימים טובים:
מַר בְּרֵיהּ [-בנו] דְּרַבִינָא, כּוֹלָּהּ שַׁתָּא חֲוָה יָתִיב בְּתַעֲנִיתָא - כל השנה היה יושב בתענית **לְבַר** - חוץ **מֵעַצַרְתָּא** - מבשבועות, **וּפוּרְיָא** - ופורים, **וּמַעֲלֵי יוֹמָא דְּכִיפּוּרֵי** - וערב יום כיפור[כז]. מבארת הגמרא, **בַּעֲצֶרֶת** לא התענה, מאחר שהוא **יוֹם שֶׁנִּיתְּנָה בּוֹ תּוֹרָה**, וצריך לשמוח בו, **וּבְפוּרְיָא** לא התענה, מאחר ש'יְמֵי מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה' כְּתִיב לגביו, **וּמַעֲלֵי יוֹמָא דְּכִיפּוּרֵי** - ובערב יום כיפור לא התענה משום **דְּתָנֵי חִזְקִיָּה בַּר רַב מְדַפְּתִי** בברייתא, נאמר בפסוק בענין יום כיפור (ויקרא כג לב) 'וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ'. תמהה הברייתא, **וְכִי בְּתִשְׁעָה (הֵם) מִתְעַנִּין** - וכי ניתן לפרש את הפסוק כפשוטו שמתענים בתשיעי בתשרי, **וַהֲלֹא בַּעֲשִׂירִי** בתשרי **מִתְעַנִּין** שהרי זהו היום בו חל יום הכיפורים[כח], **אֶלָּא** בא הפסוק **לוֹמַר לָךְ, שֶׁכָּל הָאוֹכֵל וְשׁוֹתֶה בְּתִשְׁעָה בּוֹ, מַעֲלֶה עָלָיו הַכָּתוּב כְּאִילּוּ הוּא מִתְעַנֶּה תִּשְׁיעִי וַעֲשִׂירִי**, וכוונת הפסוק לומר, שבערב יום כיפור יש מצוה לאכול ולשתות כדי שיהיה כח להתענות ביום כיפור עצמו[כט].

★

הגמרא מספרת מענין חשיבותו של חג השבועות:
רַב יוֹסֵף בְּיוֹמָא דַּעֲצַרְתָּא [-שבועות] **אָמַר** לאנשי ביתו, **עָבְדִי** [-הכינו] **לִי עֻגְלָא תִּלְתָּא** - עגל שנולד שלישי לאמו והוא מובחר]. **אָמַר, אִי לָא הַאי יוֹמָא דְּקָא גָּרִים** - לולי יום זה של מתן תורה שגרם לי להתרומם מתוך לימוד התורה, **כַּמָּה 'יוֹסֵף' אִיכָּא בְּשׁוּקָא** - הרי יש רבים בשוק ששמם 'יוסף' כשמי, ולא הייתי נבדל מהם, על כן אני שמח ביום זה.

עוד בענין השמחה בלימוד התורה:
רַב שֵׁשֶׁת כָּל תְּלָתִין יוֹמִין [-שלושים יום] **מְהַדַּר לֵיהּ תַּלְמוּדֵיהּ** - היה חוזר על לימודו, **וְלאחר מכן תָּלֵי וְקָאֵי בְּעִיבְרָא דְּדֶשָׁא** - היה נשען ועומד אצל בריח הדלת, **וְאָמַר חֲדַאי נַפְשַׁאי, חֲדַאי נַפְשַׁאי** - שמחי נפשי, שמחי נפשי, **לָךְ קְרַאי** - בשבילך ולצורכך למדתי

זה] אלא לצורך רשות, ובדבר שהתורה התירה לצורך רשות יכולים חכמים להחמיר בשבות, וממילא לא ניתן להוכיח מכאן להקרבת הפסח שהיא מצוה. שפת אמת (ד"ה ר"י).

יט. **ונחלקו** האחרונים בדעתו, שמדברי הב"ח (או"ח סי' רמג ד"ה גרסינן) משמע ש'חלקהו' הוא בדווקא, חצי היום לאכילה ושתיה וחציו השני לבית המדרש, ואינו רשאי לאכול רוב היום וללמוד במיעוטו, או להיפך. אולם הפרי מגדים (שם פק"ח) כתב, ש'חלקהו' אינו בדווקא, אלא רשאי לחלק את שעות היום כרצונו בין לימוד לאכילה.

כ. **ואף** על פי שכל פסוק עוסק ביום טוב אחר, לא נראה לגמרא לחלק ביניהם רצונן 19/06/2018 זה. מהרש"א (ח"ה ד"ה כמוכ).

כא. **שמאחר** שלימוד התורה משמח את האדם, ניתן לקיים את מצות השמחה ביום טוב גם על ידו. ומה שאמרו לקמן (קט.) שאין שמחה אלא בבשר [בזמן שבית המקדש היה קיים], הכוונה היא שאין שמחה של 'לכם' שהיא אכילה, אלא בבשר. מהרש"א (ד"ה הכל). וראה בילקוט ביאורים מה שכתבו עוד בזה.

כב. **נראה** לומר בטעמו של רבי אליעזר, שאם היה גם חיוב של 'לה'' וגם של 'לכם' היתה התורה כותבתם ביחד, וכיון שכתבתם בנפרד גילתה בזה שהרשות ביד האדם לקיים איזה מהם שירצה, ואילו רבי יהושע דייק ממה שכתוב 'תהיה לכם', שמשמעו חיוב גמור [כפי שמבואר בגמרא (מנחות יט.) ובתוספות (עט. ד"ה זה) לגבי הפסוק (ויקרא כג) 'זאת תהיה תורת המצורע']. רבינו משה מאימראן (ד"ה ומ"מ).

כג. **יש** שגרסו עב"ס, והוא סימן לשמות האמוראים המובאים בסוגיא להלן, האות עי"ן מ'אלעזר', האות בי"ת מ'רבה', והאות סמ"ך מ'רב יוסף'. ויש שגרסו עב"ם, והוא סימן לשלושת המועדים שיובאו להלן שצריכים לשמוח בהם באכילה ושתיה, שעי"ן היא האות הראשונה של 'עצרת', בי"ת היא האמצעית של 'שבת', ומ"ם היא האחרונה של 'פורים'. מלוא הרועים (ד"ה עב"ס).

כד. **רש"י** (ד"ה דנעינן). וחיוב זה אינו נלמד מן הכתוב, אלא הוא מצוה מדברי חכמים כדי להראות ששמח במתן התורה ואינה כעול על צווארו. רבינו דוד (ד"ה ומ"מ). ולפי זה יובן מדוע לא הוכיח רבי יהושע את דין איסור השבות במלאכות הנצרכות להקרבת הפסח מאיסור השבות בחג השבועות, שלכאורה הרי רבי אליעזר מודה שהאכילה בו היא מצוה ולא רשות, אלא שלא ניתן להוכיח משבועות מאחר שדינו נלמד מסברא ולא מפסוק. תוספות (ד"ה הכל) ורבינו דוד (שם).
יש להקשות, שלכאורה שבועות שכולו רוחניות ודאי היה צריך להיות כולו לה'. ויש לתרץ, על פי המבואר בשבת (פח:) שמלאכי השרת טענו שהתורה צריכה להינתן להם, ואילו הקב"ה קיבל את דברי משה שהתורה מתאימה דווקא לבשר ודם משום שקשורה לחיי המעשה, שעל כן צריך להקדיש חלק מחג השבועות לאכילה ושתיה מאחר שמחמתם זכינו לקבל את התורה. אשל אברהם (פירות הנוסרין, ד"ה ומ"ם).

כה. **כמבואר** בשבת (קיח:).

כו. **ההוכחה** היא מ'משתה' ולא מ'שמחה', כיון ש'שמחה' יכולה להתפרש גם כשמחה בלימוד התורה. מהרש"א (ח"ה ד"ה הכל).

כז. **אין** הכוונה שהתיר לעצמו להתענות בשאר ימים טובים ובשבתות, שהרי להלכה נפסק כרבי יהושע שאסור להתענות ביום טוב, ובשבת אף לרבי אליעזר אסור להתענות וכפי שנתבאר לעיל. אלא מדובר בתענית שמחמת חלום רע, שבה נהג כל השנה חוץ מבשלושת הימים הנזכרים. תוספות (נדרים מט: ד"ה מי). ובביאור דברי התוספות כתב השפת אמת (ד"ה מר), שביום טוב שכתוב 'לכם' וכן בשבת שיש בה דין 'עונג' היה מתענה, שכן מי שנפשו עגומה עליו מחמת חלום מתענג יותר בתענית מאשר באכילה ושתיה. אך בפורים אסור להתענות כיון שכתוב בו 'משתה ושמחה', ובעצרת יש לאכול כדי להראות את השמחה בתורה, וכן בערב יום הכיפורים שאכילה חשובה כתענית. ורבינו דוד (ד"ה ומ"ם) כתב, שמר בריה דרבינא לא קיבל על עצמו תענית, אלא שמרוב חשקו בתורה היה מונע עצמו מאכילה ושתיה במשך היום ואוכל רק בלילה. והתיר לעצמו לעשות כן גם בשבת אף על פי שצריך להתענג בה, כיון שזה היה העונג שלו. וכן היה עושה אף ביום טוב, אף על פי שצריך לשמוח בו, כיון ששמחתו היתה בתורה. אולם בשלשת הימים הנזכרים לא היה עושה כן אלא הקפיד לאכול ולשתות, מחמת הטעמים שנתבארו לעיל. וראה בילקוט ביאורים עוד שיטות בזה.

כח. **כמפורש** בפסוק (שם כג מ) 'אך בעשור לחדש השביעי הזה יום הכיפורים הוא'. אמנם ביומא (פא:) יש מי שדרש מפסוק זה ['ועניתם את נפשותיכם בתשעה'] שיש חיוב להתחיל להתענות מבעוד יום, ולשיטתו אין ללמוד ממנו את חיוב האכילה בערב יום כיפור. ודרשה זו נאמרה לפי הסובר שאין התענית מתחילה מבעוד יום, וכן לפי מי שלומד דין זה [מצד החיוב הכללי להוסיף מחול על הקודש] מ'בחריש ובקציר תשבות' (שמות לד כא), [כמבואר בראש השנה (ט.)]. רש"י (ד"ה כל). אך כתב הרש"ש (נדרים שם), שלא מצאנו בגמרא ביומא (פא:) מי שחולק על חיוב התענית מבעוד יום, אלא שיש מי שסובר שלומדים זאת ממקום אחר.

כט. **רש"י** (יומא פא: ד"ה כל). וביאר עוד, שהציווי נאמר בלשון 'עינוי' כדי ללמדנו שהאכילה והשתיה ביום זה נחשבים בעיני ה' כעינוי של יום כיפור. ומכיון שיום זה נחשב כעינוי, מצוה להרבות בו באכילה ושתיה. (רמב"ם תעניות ה. ד"ה כל). ורבינו דוד (ד"ה ומ"ם) פירש, שהתורה ציותה על האכילה כדי שיראה את עצמו שמח בכפרת עוונותיו, שבכך הוא מעיד בעצמו שכואב ודואג עליהם. ובשערי תשובה להרבינו יונה (שער ד אות פו-י) כתב עוד טעמים לזה. אמנם הכסף משנה (הלכות שביתת עשור פ"ג ה"ט) כתב, שנראה שמצוה זו היא מדרבנן, ואף שמפשטות דברי הרמב"ם (שם) משמע שיש בזה חיוב מהתורה, נראה לבאר בכוונתו שיש לזה רק סמך מן התורה, אך החיוב עצמו הוא מדרבנן.

ל. **רש"י** (ד"ה תילתא). מפני שהבהמה בקטנותה עדיין אינה בכחה, והולדות הראשון והשני אינם בריאים וטובים כל כך כשלישי. רש"י (שבת יח. ד"ה עיגלא). ועוד פירש

סח: אלו דברים פרק ששי פסחים

מפרך פריכא. הילכך ההוא דעירובין ליכא למיקמת בידאה דהא קתני סיפא ואם בכלי כמן וכמן מסור וידאה כיון דמפרכא מפילו בכלי נמי שריא והכי מוכח בפרק בתרא דעירובין (דף קג.): [1]**ומה** שחיטה שהיא משום מלאכה דוחה את השבת אלו בו'. תימה לר"י מה קל וחומר הוא זה למאי שאני הכי משום דמפסר לעשותן מערב שבת ור' אליעזר גופיה אית ליה זה החילוק ומשום הכי בפ' רבי אליעזר דמילה (שבת קלב.) מצריך תרי קראי חד למילה וחד למכשיריה משום דמפסר לעשותן מערב שבת דאמר התם מילה וכל מכשיריה דוחין את השבת דברי ר' אליעזר מנא ליה לרבי אליעזר הא דאמר קרא ויום השמיני ויום ומפילו בשבת והדר קאמר ע"כ לא פליגי רבנן עליה אלא במכשירים מבל מילה דברי הכל דחיף מנא לן והשתא מאי קשיא רבי אליעזר מכשירים מע"כ משום תיפוק מההוא קרא דויום דרים מיניה ר' אליעזר מכשירים מע"כ משום דבעינן תרי קראי למילה ולמכשיריה כדפריכ' וגרסה לר"י דולמי לר' אליעזר לא צריך הא קל וחומר ר' אליעזר עקרת מה שכתוב בתורה במועדו אפי' בשבת [2]**מה** ראיה ראשות למצוה. משמע דמכשירי מוכל נפש שמפסר לעשותן מערב יו"ט אפילו ר' אליעזר והקשה ר"ש כהן דברים תולין (שבת ד' קלז:) אמרינן דרבי אליעזר עדיפא מדר' יהודה ושרי אפי' מכשירי דמפסר מערב יו"ט ותירץ לו ר"י דלא שרי אלא דוקא במשמרת דלא דמיא מלאכה כולי האי: **הכל** מודים בעצרת דבעינן לכם. תימה לריב"ח מ"ל מאי קאמר רבי אליעזר מה ראיה רשות למצוה דנימא עצרת תוכיח שהיא מצוה וי"ל דהא דבעי רבי אליעזר בעצרת לכם לאו דוקא אלא דוקא אלא

והקטר חלביו וכו': [3]תניא אמר רבי שמעון [4]**בא** וראה כמה [5]חביבה מצוה בשעתה שהרי הקטר חלבים ואברים ופדרים [6]כשרים כל הלילה [7]ואין ממתינים להם עד שתחשך: **הרכבתו והבאתו וכו':** ורמינהו [8]**חותכין** יבלת במקדש אבל לא במדינה ואם בכלי כאן וכאן אסור ר' אלעזר ור' יוסי בר חנינא חד אמר אידי ואידי ביד הא בלחה הא ביבשה וחד אמר [9]אידי ואידי בלחה ולא קשיא הא ביד הא בכלי ולמאן דאמר הא ביד הא בכלי מאי טעמא לא אמר אידי ואידי ביד ולא קשיא הא בלחה הא ביבשה אמר לך יבשה מפרך פריכא ולמאן דאמר אידי ואידי ביד ולא קשיא הא בלחה הא ביבשה מאי טעמא לא אמר אידי ואידי בלחה ולא קשיא הא ביד הא בכלי אמר לך כלי הא קתני התם אם בכלי כאן וכאן אסור ואידך הא דקתני כלי הבא פלוגתא דרבי אליעזר ור' יהושע אתא לאשמועינן: א"ר אליעזר ומה אם שחיטה וכו': ר' יהושע לטעמיה דאמר שמחת י"ט נמי מצוה היא [10]דתניא ר' אליעזר אומר אין לו לאדם בי"ט אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה ר' יהושע אומר [11]חלקהו חציו לאכילה ושתיה וחציו לבית המדרש וא"ר [12]יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו כתוב אחד אומר [13]עצרת לה' אלהיך וכתוב אחד אומר [14]עצרת תהיה לכם ר' אליעזר סבר או כולו לה' או כולו לכם ור' יהושע סבר חלקהו חציו לה' וחציו לכם: (עב"ם [15]סימן) [16]א"ר אלעזר [17]הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מ"ט יום שניתנה בו תורה הוא אמר רבה הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם מ"ט [18]וקראת לשבת עונג אמר רב יוסף הכל מודים בפורים דבעינן נמי לכם מ"ט [19]ימי משתה ושמחה כתיב ביה מר בריה דרבינא [20]כולה שתא הוה יתיב בתעניתא לבר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכיפורי עצרת יום שניתנה בו תורה פוריא ימי משתה ושמחה כתיב [21]מעלי יומא דכיפורי [22]דתני חייא בר רב מדפתי [23]ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש וכי בתשעה (הם) מתענין והלא בעשירי מתענין אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשעה בו מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי רב יוסף ביומא דעצרתא אמר עבדי לי עגלא תלתא אמר אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא רב ששת כל תלתין יומין מהדר ליה תלמודיה ותלי וקאי בעיברא דדשא ואמר חדאי נפשאי חדאי נפשאי לך קראי לך תנאי איני [24]והא"ר אלעזר אילמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר [25]אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי מעיקרא [26]כי עביד איניש אדעתא דנפשי' קא עביד. אמר רב אשי ולמאי דקאמר ר' אליעזר נמי י"ט רשות אית ליה פירכא ומה י"ט שהתיר בו מלאכה של רשות לא התיר שבות שעמה שבת שלא התיר בה אלא מלאכה של מצוה אינו דין שלא תתיר שבות שעמה

ור'

משנת ראשונים

ורבי יהושע סבר חלקהו חציו לה' וחציו לכם. הנכון והראוי שימשיך את גופו אל עבודת השם יתעלה וילך בה אחר נפשו שהוא העקר, ולעתים גם כן שימשוך נפשו אחר גופו בענינים ההכרחיים, כגון אכילה ושתיה והמלבוש שאי אפשר לו שיחיה זולתם, וכמו שאמרו רז"ל בענין יום טוב (פסחים סח:) כתיב עצרת לה' אלהיך. וכתיב עצרת תהיה לכם, רבי יהושע אמר חלקהו, חציו לה' וחציו לכם. **[רבינו בחיי, שמות ל יג]** **הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם.** תענית שהוא לסבת משנתו ר"ל שיושב ושונה ואינו רוצה להתבטל אסור בשבת משום דעונג כתיב ביה ובעצרת מפני שנתנה בו תורה ובפורים ובערב יום הכפורים אבל בשאר ימים טובים מותר לר' אליעזר ואסור לר' יהושע מתורת לכם והלכה כר' יהושע ויש פוסקים באלו כר' אליעזר. **[מאירי, ביצה טו:]** **וקראת לשבת עונג.** מצות עשה לענג הגוף ביום השבת במאכלי' ערבים וטובים שמתוך שישנהו משאר ימים לטוב יזכור מעשה בראשית ושהאל חדשו מאין ושבת ביום השביעי ומתוך כך ישבח לאל ויפארוהו בפיו ובלבבו, ותתענג נפשו בו, ופי' וקראת כמו מקרא קדש. **[רד"ק, ישעיהו נח יג]** **מר בריה דרבינא כולה שתא הוה יתיב בתעניתא.** פירש ר' חיים תלמיד הרשב"א כי היה מתענה לעשות תשובה ולכן היה מתענה שבתות וי"ט. וזה סמך למתענין בר"ה ובשבת בנתים ולא נהירא לי דעתו כי בתלמוד לא נזכר שהיה בעל תשובה כי אם ירא שמים. ונראה כפי' הגאונים והתוספות על תענית חלום היה מתענה. **[ספר יוחסין מאמר שני]** [המשך בסוף המסכת]

עין משפט נר מצוה

יד **א** מיי' פ"ד מהל' מעשה קרבנות הל' ג: טו **ב** ג מיי' פ"ט מהל' שבת הלכה ח: טז **ד** מיי' פ"ו מהל' י"ט הלכה יט סמג לאוין עה טוש"ע ס"ח סי' תקכט סעיף ג: יז **[ד]** כל זה מן הכל מודיס בעלרת על כאלו התענה תשעי ועשירי כרב אלפס ביצה פ"ב סי' מתעה: יח **ה** טוש"ע ס"ח סי' תרד ס"ק:

רבינו חננאל

כתיב הכא ורעו כבשים כדברם וכתיב התם ירעו בשן וגלעד כימי עולם: **והקטר חלביו דוחה את השבת.** תניא אמר ר' שמעון ראה כמה חביבה מצוה בשעתה שהרי הקטר חלבים כשרים כל הלילה ואין ממתינין להם עד שתחשך מוצאי שבת אלא מקטירין אותן בשבת לקיים מצוה בשעתה: **הרכבתו אינו דוחה** אוצר החכמה דלא כר' נתן דאמר בפרק המצניע כי החי נושא את עצמו והטוענו בשבת פטור והני מילי חרץ לירושלים אבל חרץ לעזרה לא: **הבאתו מחרץ לתחום אין דוחה את השבת.** כר' עקיבא דאמר בסוטה בפרק [כשם] תחומין דאורי'. **ירושלמי** הרכבתו לא אמרו אלא חרץ לירושלים אבל חרץ לעזרה מותר משום שבות שהתירו במקדש: **חתיכת יבלתו אין דוחה את השבת.** יבלת לחה או בכלי והא דתנן בסוף עירובין חותכין יבלת במקדש ביבשה וביד: **מתני' ר' אליעזר אומר דוחין** אמר ר' אליעזר ומה **אם שחיטה שהוא אב מלאכה דוחה את השבת** אלו שמשום שבות לא ידחו את השבת אמר לו ר' יהושע יום טוב יוכיח שהתיר בו כל מלאכה שהיא לצורך אוכל נפש ואוסר בו דבר של שבות כדתנן ביום טוב אלו שהן משום שבות לא עולין באילן ולא רוכבין אמר לו רבי אליעזר יהושע מה ראיה שבות דרשות לא עולין באילן לשבות דמצוה שהיא הבאת הפסח כדי שישחט. ור' יהושע **אמר לך** יום טוב נמי מצוה לשמח בכל מיני מאכל הוא והתרתה לשחוט ולבשל ולא התרתה להביא מחרץ [לתחום] וכיוצא בו ולעשות שמחת יו"ט. ור"א **אומר יום טוב או כולו לך או כולו לה'** וכיון דאי בעי למיעבד כולו לה' ולקרות היום כולו הרשות בידו כאלו אין כאן שמחת יום [טוב]. **איכא למיפרך ומה יום טוב שהתירו בו מלאכה דרשות** כגון הא דאמרינן הואיל והותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. לא התירו שבות לעלות באילן לשוט על פני המים (ולהביא) [ולהוציא] משם אש לבשל אפי' דיום טוב. **שבת שלא התיר בה** אלא כגון שחיטת הפסח וכיוצא בו מלאכה של מצוה בלבד אינו דין שלא

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [תוספתא ערכין סוף פרק ג] מנחות עב., ג) [קדושין לג. ע"ש מולין נד: ע"ש], ג) [לקמן קה:], ד) עירובין קג. [ע"ש], ה) ביצה טו:, ו) ע' תוס' ברכות מט: ד"ה אי, ז) ברכות ח: לקמן הטנה ט. יומא פג:, ח) נדרים לב. [ולגרסתו סנהדרין נט:], ט) תו"כ שם, י) לעיל דף סה., כ) [עיין רש"י עירובין קג. וע"ע רש"י סנהדרין סה: ולעיל עין קנא. ועיין תוספות גיטין ט. ורש"י שבת יא.], ל) מנחות צט:.

גליון הש"ם

גמ' **ואין ממתינים להם.** עי' טורי אבן ר"ה ל: ד"ה ונתקלקלו: **שם אר"א הכל מודים בעצרת.** עי' ר"ה ט: תוס' ד"ה כאילו התענה:

תורה אור השלם

א) שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצֶרֶת לַיי אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה: [דברים טז, ח]

ב) בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי עֲצֶרֶת תִּהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: [במדבר כט, לה]

ג) אִם תָּשִׁיב מִשַּׁבָּת רַגְלֶךָ עֲשׂוֹת חֲפָצֶיךָ בְּיוֹם קָדְשִׁי וְקָרָאתָ לַשַּׁבָּת עֹנֶג לִקְדוֹשׁ יְיָ מְכֻבָּד וְכִבַּדְתּוֹ מַעֲשׂוֹת דְּרָכֶיךָ מִמְּצוֹא חֶפְצְךָ וְדַבֵּר דָּבָר: [ישעיה נח, יג]

ד) בַּיָּמִים אֲשֶׁר נָחוּ בָהֶם הַיְּהוּדִים מֵאוֹיְבֵיהֶם וְהַחֹדֶשׁ אֲשֶׁר נֶהְפַּךְ לָהֶם מְיָגוֹן לְשִׂמְחָה וּמֵאֵבֶל לְיוֹם טוֹב לַעֲשׂוֹת אוֹתָם יְמֵי מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה וּמִשְׁלוֹחַ מָנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ וּמַתָּנוֹת לָאֶבְיוֹנִים: [אסתר מ, כב]

ה) שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן הִוא לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב מֵעֶרֶב עַד עֶרֶב תִּשְׁבְּתוּ שַׁבַּתְּכֶם: [ויקרא כג, לב]

ו) כֹּה אָמַר יְיָ אִם לֹא בְרִיתִי יוֹמָם וָלָיְלָה חֻקּוֹת שָׁמַיִם וָאָרֶץ לֹא שָׂמְתִּי: [ירמיה לג, כה]

הגהות וציונים

ח] "ופדרים" מיותר (רש"ש ודק"ס: **ג**] צ"ל **א**"ר (ב"ש, וכ"ה בכ"י): **ג**] עיין מלא הרועים שגורס **עב"ם** (ר"א, רבה, רב יוסף) או דקאי אסדר המועדות **עצרת** שבת פורים. עיי"ש: **ד**] בכת"י **עיקר** כי עביד וכו' (וכ"ה בפי' ר"ח): **ה**] צ"ל **קריתי ושניתי** (כת"י וכ"ה ברש"י ע"י): **ו**] [שייך לעיל במשנה סה ע"ב] (גליון): **ז**] צ"ל **דקאמר** (תוס' הרשב"א): **ח**] [שייך במשנה דלעיל סה ע"ב] (גליון):

[במקרא], לָךְ תְּנַאי - בשבילך ולצורכך שניתי [במשנה], כדי שתהיי שוכנת בטח לעולם הבא[א]. מקשה הגמרא, אֵינִי - האם כך הוא שרק הלומד נהנה מלימודו, וְהָאָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, אֵילְמָלֵא לימוד התּוֹרָה לֹא נִתְקַיְּימוּ שָׁמַיִם וָאָרֶץ, שֶׁנֶּאֱמַר (ירמיה לג כה) 'אִם לֹא בְרִיתִי יוֹמָם וָלָיְלָה חֻקּוֹת שָׁמַיִם וָאָרֶץ לֹא שָׂמְתִּי', ש'בריתי יומם ולילה' היינו לימוד התורה שעליו נצטוינו (יהושע א ח) 'לֹא יָמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ וְהָגִיתָ בּוֹ יוֹמָם וָלָיְלָה', ואם כן בזכות הלימוד מתקיים העולם כולו. מתרצת הגמרא, אכן כל העולם מתקיים בזכות לימודו, אך מֵעִיקָּרָא כִּי עָבִיד אִינִישׁ - מלכתחילה כשאדם לומד, אַדַּעְתָּא דְּנַפְשֵׁיהּ קָא עָבִיד - לצורך עצמו הוא לומד, לקיים את הציווי של 'והגית'[לב].

★

הגמרא שבה לדון בדברי רבי אליעזר שמאחר שהותרה מלאכה בשבת לצורך הקרבת הקרבן כל שכן שיותרו איסורי שבות לצורך זה: אָמַר רַב אַשִׁי, וּלְמַאי דְּקָאָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר נַמִּי - אף לפי מה שאמר רבי אליעזר שהאכילה ביום טוב רְשׁוּת, ואין להוכיח ממנה לאסור שבות לצורך מצוה, עדיין אִית לֵיהּ פִּירְכָא - יש דחייה לדבריו כפי שטען רבי יהושע, מקל וחומר. והדחייה היא, וּמַה [-ואם] יוֹם טוֹב שֶׁהקל הכתוב וְהִתִּיר בּוֹ מְלָאכָה שֶׁל רְשׁוּת לצורך אוכל נפש[לג], אף על פי כן לֹא הִתִּיר בו שְׁבוּת שֶׁעַמָּהּ כשניתן לעשותה קודם יום טוב, שַׁבָּת החמורה שֶׁלֹּא הִתִּיר בָּהּ אֶלָּא מְלָאכָה שֶׁל מִצְוָה[לד], האם אֵינוֹ דִּין שֶׁלֹּא תַּתִּיר [-שתאסור] שְׁבוּת שֶׁעַמָּהּ כשניתן לעשותה קודם שבת, אלא ודאי יש לאסור בשבת אפילו שבות של מצוה.

רש"י (סנהדרין סה: ד"ה עיגלא), שעגלא תילתא היינו עגל שהגיע לשליש שניו ונגמרה גדילתו, שמשובח ביותר לאכילה. אמנם התוספות (גיטין ו. ד"ה עגלא) כתבו, שתילתא פירושו בריא וטוב [בלי קשר למספר שלוש]. ובענין הקשר לחג השבועות, עיין בילקוט ביאורים.

לא. רבינו חננאל (ד"ה רב שמע). ובבן יהוידע (ד"ה מדמי) פירש שהכוונה היא גם לעולם הזה, שלצדיקים יש שמחה גדולה בתורה ובמצוות גם בעולם הזה, ולכך כפל את לשונו. ועיין עוד בילקוט ביאורים בטעם כפל הלשון. והטעם שאמר את דבריו דווקא ליד הדלת, הוא משום שבא לרמוז לדברי שלמה המלך במשלי (כו יד) 'הדלת תסוב על ציריה ועצל על מטתו', שיש לעצל ללמוד מוסר מהדלת, שכשם שהיא כבדה אך מכל מקום ניתן להניעה על ידי ציריה, כך גם התורה מה שנדמית בעיניו ככבדה הוא רק מפני שחסרים לו הצירים, דהיינו הרצון לעסוק בה מצד המח ומצד הלב. ורצה רש"י (סנהדרין סה: ד"ה עיגלא), שעגלא תילתא היינו עגל שהגיע לשליש שניו ונגמרה גדילתו, שמשובח ביותר לאכילה. אמנם התוספות (גיטין ו. ד"ה עגלא) כתבו, שתילתא פירושו בריא וטוב [בלי קשר למספר שלוש]. ובענין הקשר לחג השבועות, עיין בילקוט ביאורים.

לב. עיון יעקב (ד"ה מדעתיה). ואמר רב ששת 'חדאי נפשאי' כדי שיתחזק לחזור על תלמודו פעם נוספת, ואמר זאת כלפי מה שעתיד לחזור על תלמודו, שהוא לצורך עצמו, שהרי צורך קיום העולם כבר התקיים בלימודו שעד עתה. הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה כי). ובספר אורח ישרים (ד"ה רב יוסף) כתב, שרב יוסף ורב ששת שמחו כל כך בתורתם כיון שמחמת היותם עיורים היו פטורים מן המצוות ורק תורתם שימחתם.

לג. רש"י (ד"ה מיהת). אולם רבינו חננאל (ד"ה מיכף) פירש, שמלאכה של רשות היינו כגון מה שאמרו (כתובות ז.) הואיל והותרה הבערה לצורך אוכל נפש הותרה גם שלא לצורך, אף על פי כן לא הותרה שבות ביום טוב אפילו לצורך אוכל נפש.

לד. כגון שחיטת קרבנות ציבור.

הגמרא מבארת את דעתו של רבי אליעזר בענין:
וְרַבִּי אֱלִיעֶזֶר, סבר שאין להוכיח ממלאכת רשות למלאכת מצוה, מפני **שִׁבְּוּת דְּמִצְוָה עָדִיף לֵיהּ** - עדיפה לדעתו על שבות הנעשית לצורך רשות. ומשום כך, ביום טוב, אף שהתירו מלאכה לצורך שמחת החג לא התירו שבות לצורכה, מפני ששמחת החג רשות. אך בשבת שהיתר המלאכה בה הוא לצורך מצות הפסח, אף את השבות התירו חכמים כדי שלא תידחה המצוה.

★

הגמרא מביאה ברייתא המבארת את המשא ומתן בין רבי אליעזר לרבי עקיבא:
תַּנְיָא בברייתא, **אָמַר רַבִּי אֱלִיעֶזֶר, וּמַה לִּי**, כלומר, מדוע שיהיה הבדל בין מכשירי מצוה שונים הנצרכים להקרבת הפסח, הרי **אִם** מצאנו שֶׁדָּחוּ **מַכְשִׁירֵי מִצְוָה שֶׁלְּאַחַר שְׁחִיטָה אֶת הַשַּׁבָּת**, שהותר בה מיחוי קרביו של הקרבן[א] אף על גב **דְּאִיתְעֲבִיד לֵיהּ** - שנעשתה והושלמה כבר **הַמִּצְוָה**[ב] שהיא צורך גבוה[ג], וכי **לֹא** נאמר **שִׁידְּחוּ** גם **מַכְשִׁירֵי מִצְוָה שֶׁלִּפְנֵי שְׁחִיטָה**, כגון חיתוך היבלות, **אֶת הַשַּׁבָּת**, כדי שניתן יהיה לקיים את המצוה.

אָמַר לוֹ רַבִּי עֲקִיבָא, דְּמַה לִּי, כלומר, מה יש לתמוה בדין זה, הרי **אִם דָּחוּ מַכְשִׁירֵי מִצְוָה שֶׁלְּאַחַר שְׁחִיטָה אֶת הַשַּׁבָּת**, זה רק מפני **שֶׁהֲרֵי כבר דָּחֲתָה הַשְׁחִיטָה אֶת הַשַּׁבָּת**, ומחמת כן לא אסרו חכמים את השבות הנצרכת לאחר מכן[ד], אך וכי **תֹּאמַר שִׁידְּחוּ מַכְשִׁירֵי מִצְוָה שֶׁלִּפְנֵי הַשְׁחִיטָה אֶת הַשַּׁבָּת**, כשֶׁעדיין **לֹא דָחֲתָה הַשְׁחִיטָה אֶת הַשַּׁבָּת.**

הברייתא מביאה טענה נוספת שטען רבי עקיבא:
דָּבָר אַחֵר טען רבי עקיבא לרבי אליעזר, אין להתיר איסורי שבת לפני השחיטה מאחר שיש **לַחֲשׁוֹשׁ שֶׁמָּא יִמָּצֵא** הַזֶּבַח **פָּסוּל וְנִמְצָא מְחַלֵּל אֶת הַשַּׁבָּת לְמַפְרֵעַ**, מאחר שלא עשה מצוה. מקשה הגמרא על טענה זו, **אִי הָכִי** - אם כך שיש לחשוש לזה, וכי **מִשְׁחָט נַמִּי לֹא נִשְׁחַט** - לא נשחט כלל קרבנות בשבת, **שֶׁמָּא יִמָּצֵא הַזֶּבַח פָּסוּל וְנִמְצָא מְחַלֵּל אֶת הַשַּׁבָּת לְמַפְרֵעַ.** מסיקה הגמרא, **אֶלָּא הָא** - טענה זו שחוששים לפסול בזבח **אָמַר לֵיהּ** רבי עקיבא לרבי אליעזר **בְּרֵישָׁא** - בתחילה, **וּפַרְכֵיהּ** - והקשה לו רבי אליעזר את הקושיא הנזכרת [שאם כן, וכי לא נשחט כלל קרבנות בשבת], **וַהֲדַר** - ולאחר מכן חזר רבי עקיבא **וְאָמַר לֵיהּ הָךְ** - את הטענה **דְּ'מַה לִּי אִם דָּחוּ' שהובאה לעילה**[ה].

★

שנינו במשנה, **הֵשִׁיב רַבִּי עֲקִיבָא וְאָמַר הַזֹּאת תּוֹכִיחַ** וכו' שהיא משום מצוה והיא משום שבות ואינה דוחה את השבת, אף אתה אל תתמה על אלו, שאף על פי שהן משום מצוה והן משום שבות לא ידחו את השבת. אמר לו רבי אליעזר, ועליה אני דן, ומה אם שחיטה שהיא משום מלאכה דוחה את השבת, הזאה שהיא משום שבות אינו דין שדוחה את השבת. אמר לו רבי עקיבא, או חילוף, מה אם הזאה שהיא משום שבות אינה דוחה את השבת, שחיטה שהיא משום מלאכה אינו דין שלא תדחה את השבת. אמר לו רבי אליעזר, עקרת מה שכתוב בתורה 'במועדו', בין בחול בין בשבת.

הגמרא מביאה ברייתא המבארת את המשך המשא ומתן בין רבי אליעזר לרבי עקיבא:
תַּנְיָא בברייתא, **אָמַר לוֹ רַבִּי אֱלִיעֶזֶר, עֲקִיבָא, בִּשְׁחִיטָה הַשַּׁבְתָּנִי** באופן של שחוק וגיחוך[ו], **בִּשְׁחִיטָה תְּהֵא מִיתָתוֹ**, כלומר, קיללו שימות בידי אדם[ז]. **אָמַר לוֹ** רבי עקיבא, **רַבִּי, אַל תַּכְפִּירֵנִי** - אל תכפור במה שלמדתני לגבי הזאה[ח], **בְּשָׁעַת הַדִּין** - עתה שאנו דנים בענין זה, הרי **בָּךְ מְקוּבָּלַנִי מִפִּיךָ, הַזָּאָה שְׁבוּת הִיא**, וְאף על פי כן **אֵינָהּ דּוֹחָה אֶת הַשַּׁבָּת** אף לצורך הקרבת הפסח[ט].

מקשה הגמרא, **וְכִי מֵאַחַר דְּהוּא** [-רבי אליעזר] **אַגְּמְרֵיהּ** - לימד את רבי עקיבא דין זה, **מַאי טַעְמָא קָא הָדַר בֵּיהּ** - מדוע חזר בו ואמר במשנה שהזאה כן דוחה שבת. מתרצת הגמרא, **אָמַר עוּלָּא, רַבִּי אֱלִיעֶזֶר כִּי אַגְּמְרֵיהּ** - כשלימד את רבי עקיבא, לגבי **הַזָּאָה דְּתְרוּמָה** - שמזים על כהן טמא לטהרו כדי שיוכל לאכול בתרומה **אַגְּמְרֵיהּ** - לימדו שאינה דוחה את השבת, וזאת משום **דְּהפרשת תְּרוּמָה גּוּפָהּ** [-עצמה] **לָא דָחֲיָא** - אינה דוחה **שַׁבָּת'. וְרַבִּי עֲקִיבָא נַמִּי** [-גם כן] **כִּי אוֹתְבֵיהּ** - כשהקשה על רבי אליעזר, **מַהֲזָאָה דְּתְרוּמָה אוֹתְבֵיהּ** - הקשה, שעל אף **שֶׁהִיא** לצורך **מִצְוָה** של אכילת תרומה[י] **וְהִיא** אסורה **מִשּׁוּם שְׁבוּת** בלבד, אינה דוחה את השבת[יב]. **וְהוּא** [-רבי אליעזר] **סָבַר שמַּהֲזָאָה דְּפֶסַח** - שמזים על טמא מת

א. **רש"י** (ד"ה שלמחר). אך התוספות (ד"ה סס) הקשו, שאין להוכיח ממיחוי הקרביים, מאחר שלא ניתן לעשותו מאתמול. ולפיכך פירשו, שהכוונה להקטרת החלבים שדוחה את השבת אף על פי שניתן לעשותה בלילה שלאחר מכן, וכמבואר לעיל (סח:). וראה בילקוט ביאורים מה שכתב הקובץ שיעורים בביאור שורש מחלוקתם. [ובתוספות הרשב"א (ד"ה סס) כתב כתוספות, והוסיף שלפי זה למד רבי אליעזר על ידי הקל וחומר גם למכשירין שיש בהם איסור תורה]. ואילו רבינו חננאל (ד"ה מניח) פירש, שכוונת הגמרא, היא בין למיחוי הקרביים ובין להקטרת החלבים.

ב. **על** ידי השחיטה וזריקת הדם.

ג. **והמיחוי** נצרך רק כדי להכשיר את הקרבן לאכילה בערב. ריב"ן (הובא בקובץ שיטות קמאי, ד"ה שלמחר).

ד. **לפי** רש"י [שהובא בהערה לעיל] הכוונה היא למיחוי הקרביים. אך לפי תוספות [שהובאו שם] שרבי אליעזר הוכיח מהקטרת החלבים, יוצא שלפי רבי עקיבא הטעם שדוחה שבת הוא מפני שכבר דחתה השחיטה את השבת. והקשה השפת אמת (בתוספות ד"ה סס), שהרי לעיל (סח:) מבואר בשם רבי שמעון שההקטרה דוחה שבת משום ש'חביבה מצוה בשעתה'. ותירץ, שלשיטת תוספות פירוש 'חביבה מצוה בשעתה' הוא, שאנו אומרים 'חביבה מצוה', כלומר, שמתוך חביבות המצוה יש לקיים גם את מכשירי המצוה, רק כשהיא 'בשעתה', בשעה שנעשית כבר המצוה, דהיינו השחיטה וזריקת הדם שהן עיקר המצוה. וראה בילקוט ביאורים שלפי זה יישב השפת אמת קושיא נוספת שהוקשתה לו בדברי הגמרא לעיל. ועל פי רש"י (מנחות עג: ד"ה ורבי) יש לבאר, שלרבי עקיבא, 'חביבה מצוה בשעתה' אומרים רק היכן שכבר דחתה השחיטה את השבת.

ה. **למסקנת** הגמרא נראה, שמעולם לא התכוון רבי עקיבא לומר שיש לאסור את עבודות הקרבן בשבת מחמת הספק שמא ימצא הזבח פסול. אלא כוונתו היתה, שאת מכשירי המצוה שהותרו רק אגב גוף המצוה שהיא השחיטה, אין להתיר לפניה, משום שיתכן שהזבח יפסל ואזי יתברר שנדחתה השבת לצורכם בלבד. אך השחיטה מצד עצמה דוחה את השבת, וודאי שאין לאוסרה מחמת הספק שמא ימצא הזבח פסול. ומה שהקשה עליו רבי אליעזר, הוא משום שלא הבין את דבריו. שפת אמת (ד"ה ח"ה).

ו. **שהשיבו** רבי עקיבא ששחיטה לא תדחה את השבת בקל וחומר מהזאה, על אף שידע שאין זה קל וחומר כיון שסותר את מה שדורשים מ'במועדו'. רש"י (ד"ה נשמיטה), והוסיף הריב"ן (הובא בקובץ שיטות קמאי, ד"ה נשמיטה), שהיה ברור לרבי אליעזר שרבי עקיבא יודע את הדרשה של 'במועדו', שכן הזכיר אותה בסוף דבריו [באומרו 'הבא לי מועד לאלו' וכו'].

ז. **וקללתו** אכן התקיימה, שתפסו הרומאים את רבי עקיבא והרגוהו במיתה משונה, כמבואר בברכות (סא:). בירושלמי (פ"ו ה"ג) נאמר, ששלש עשרה שנה למד רבי עקיבא אצל רבי אליעזר ולא היה מכירו, וזו היתה תשובתו הראשונה לפניו. ויתכן, שמשום כך כעס רבי אליעזר על רבי עקיבא ואמר לו שבשחיטה תהא מיתתו, מאחר שהפעם הראשונה שדיבר עמו היתה בדרך שחוק. קול הרמ"ז (פ"ו מ"ג).

ח. **רש"י** (ד"ה מקובלני). ובערוך (ערך כפר) פירש, שאל יחשדהו רבי אליעזר שכופר במה שלימד אותו.

ט. **ומה** שאמר רבי עקיבא את הקל וחומר על אף שידע שלא יתכן לאומרו, הוא כדי שישים רבי אליעזר הוכיח מהקטרת החלבים, יוצא שלפי רבי עקיבא הטעם שדוחה שבת הוא מפני שכבר דחתה השחיטה את השבת. והקשה השפת אמת (בתוספות ד"ה סס), שהרי לעיל (סח:) מבואר בשם רבי שמעון שההקטרה דוחה שבת משום ש'חביבה מצוה בשעתה'. ותירץ, שלשיטת תוספות פירוש 'חביבה מצוה בשעתה' הוא, שאנו אומרים 'חביבה מצוה', כלומר, שמתוך חביבות המצוה יש לקיים גם את מכשירי המצוה, רק כשהיא 'בשעתה', בשעה שנעשית כבר המצוה, דהיינו השחיטה וזריקת הדם שהן עיקר המצוה. וראה בילקוט ביאורים שלפי זה יישב השפת אמת קושיא נוספת שהוקשתה לו בדברי הגמרא לעיל. ועל פי רש"י (מנחות עג: ד"ה ורבי) יש לבאר, שלרבי עקיבא, 'חביבה מצוה בשעתה' אומרים רק היכן שכבר דחתה השחיטה את השבת.

ה. **למסקנת** הגמרא נראה, שמעולם לא התכוון רבי עקיבא לומר שיש לאסור את עבודות הקרבן בשבת מחמת הספק שמא ימצא הזבח פסול. אלא כוונתו היתה, שאת מכשירי המצוה שהותרו רק אגב גוף המצוה שהיא השחיטה, אין להתיר לפניה, משום שיתכן שהזבח יפסל ואזי יתברר שנדחתה השבת לצורכם בלבד. אך השחיטה מצד עצמה דוחה את השבת, וודאי שאין לאוסרה מחמת הספק שמא ימצא הזבח פסול. ומה שהקשה עליו רבי אליעזר, הוא משום שלא הבין את דבריו. שפת אמת (ד"ה ח"ה).

ו. **שהשיבו** רבי עקיבא ששחיטה לא תדחה את השבת בקל וחומר מהזאה, על אף שידע שאין זה קל וחומר כיון שסותר את מה שדורשים מ'במועדו'. רש"י (ד"ה נשמיטה).

ז. **וקללתו** אכן התקיימה, שתפסו הרומאים את רבי עקיבא והרגוהו במיתה משונה, כמבואר בברכות (סא:). בירושלמי (פ"ו ה"ג) נאמר, ששלש עשרה שנה למד רבי עקיבא אצל רבי אליעזר ולא היה מכירו, וזו היתה תשובתו הראשונה לפניו. ויתכן, שמשום כך כעס רבי אליעזר על רבי עקיבא ואמר לו שבשחיטה תהא מיתתו, מאחר שהפעם הראשונה שדיבר עמו היתה בדרך שחוק. קול הרמ"ז (פ"ו מ"ג).

ח. **רש"י** (ד"ה מקובלני). ובערוך (ערך כפר) פירש, שאל יחשדהו רבי אליעזר שכופר במה שלימד אותו.

ט. **ומה** שאמר רבי עקיבא את הקל וחומר על אף שידע שלא יתכן לאומרו, הוא כדי שישים רבי אליעזר אל לבו שפשוט לרבי עקיבא שאסור להזות בשבת, ומתוך זה יזכר שהוא עצמו לימדו כך [וכפי שתבאר הגמרא להלן]. רש"י (סס).

י. **רש"י** (ד"ה הזאה), וכמבואר בביצה (לו:). ובפשטות הכוונה היא, שמאחר שמצאנו שהחמירו חכמים בהפרשת תרומה שהיא מכשיר למצות אכילתה [אמנם היא גם מצוה בפני עצמה] שלא תדחה שבת, הוא הדין לשבות של הזאה שאף היא מכשיר לאכילת תרומה. אמנם ראה בילקוט ביאורים מה שהתקשה בזה הדבר שמואל.
והקשו התוספות (ד"ה דמקומה), מדוע רבי אליעזר אינו לומד שתדחה תרומה את השבת משאר מכשירי מצוה [שלשיטתו דוחים שבת]. ונראה שכוונתם להפרשת תרומה. ותירצו, שאת מצות האכילה [שתלויה בהפרשה] ניתן לקיים לאחר השבת [ומה שאין כן בשאר המכשירים, שלמצוה התלויה בהם יש זמן קבוע ואם לא יעשה את המכשיר היא תתבטל]. וראה בילקוט ביאורים מה שדנו המפרשים בסברא זו.

יא. **כמבואר** ביומא (עד:).

יב. **וסברתו** היא, שהרי מה שהפרשת תרומה אינה דוחה שבת אף שהיא לצורך אכילתה, על כרחך שהוא משום שניתן לקיים את האכילה לאחר השבת [וכפי שהובא בהערה לעיל בשם תוספות], ואם כן הוא הדין צריך להיות בשאר איסורי שבות שניתן לעשותם מבעוד יום [כגון הרכבת הקרבן וכו', וחכמים אסרום שמא יתרשל מלכתחילה ולא יעשם מבעוד יום] שלדברי רבי אליעזר הם מותרים. רבינו משה מאימראן (ד"ה הזאה).

ורבי אליעזר. אמר לך הכי לאו קל ומומר הוא, דשבות מלוה עדיפא משבות דרשות, הלכך יוס טוב דשמחתו רשות גזרו על שבות שלה, אבל שבת דדחיית מלאכה שבו משום מלוה היא לא גזרו מיחוי קרביו, ואע"ג דאיתעביד ליה לורך גבוה: לא ידחו בו'. בתמיה, למיעבד לורכי גבוה: דמה לי. כלומר דין הוא כן, ומה לי לתמוה, שהרי דחתה שחיטה כבר את שבת במלואה, הלכך הואיל ויתנה לדחות כבר לא גזרו בה שוב על שבות הגרוך: ברישא. אמר ליה הכי טעמא שמא יטלנ זבח פסול: ופרכיה. ואמר ליה ר"כ משחט נמי לא נשחט: בשחיטה השבתני. דבר שחוק וגיחוך, שאמרת אי חילוף ומה אם הזאה שהיא שבות אינה דוחה שחיטה לא כל שכן שלא תדחה, ובאת לעקור את מה שכתוב בו במועדו, ויודע היית שאין זה ק"ו: אל תכפירני. אל תכפור במה שלימדתני הזאה את"פ שהיא שבות אינה דוחה, ולכך דנתי קל וחומר זה לפניך את"פ שחיטו כדאי, אלא כדי שתשיס אל לבך אחרי שבת זה לדון שחיטה מהזאה מכלל דהזאה פשיטא ליה לא דחיא, מתוך כך תזכור מה שלימדתני לא דחיא, ותחזור בך ממה שאתה אומר ועליה אתי דן: בשעת הדין. בשעה זו שאתו דנין עליה: ומאחר דאגמריה. ר' אליעזר גופיה לא דחיא, מאי טעמא פריך ומתר ליה ר"כ משחט נמי לא נשחוט: בשחיטה השבתני. דבר שחוק וגיחוך, שאמרת אי חילוף ומה לחזאה דחתה שחיטה את השבת, דהא הפרשת תרומה גופה לא דחיא שבת: הזאת טמא מת בו'. אלמא דהזאת פשיטא ליה דדחיא שבת, מאי טעמא דחיא, משום דאיכא מלאכה היא אלא מתוך שהיא מתקנת גברא [לעיל סה ע"ב]. ואינה דוחה את השבת. ולא עדיף פסח ושבות דכתיב בו [לקמן צב ע"א]. ר' אליעזר גמריה איתעקר ליה. שמתוך היותו הלכה ובעי למידן מק"ו הזאה משחיטה דדמיא ומתי ר"ע למילתא דאגמריה ומתרה למילתא בלשון אי חילוף ולמין ק"ו שחיטה מהזאה דלא תדחה את"פ שלא תפסר להא ולמי שחיטה דמייא דכתיב במועדו ואפילו בשבת אלא כי היכי דניתיב לר"ש לגיסיה למימר כיון דקא יליף התי שחיטה מהזאה דלא תדחה ולמי פשיטא ליה דהזאה דלא דחיא ומיהו לא מיסתייעא מילתיה ולא מידכר אלא הכי מהדר ליה עקיבא עקרת מה שכתוב בתורה בין הערבים במועדו ואפילו בשבת אמר לו ר"ע הבא לי מועד שלנו להזאה ולהבאתו ממון למחוס במועד לשחיטה, וניתא ליה מימר כך מקובלני ממך הזאה תניא דחתה לאו מורת תרומה דכתיב ביה מלתא לומר שבשת תלמודו [ע"ז מו:]. ויעבירנה ארבע אמות ברה"ר. הוא הדין דמצי למימר ויוליך מרשות היחיד לרשות הרבים אלא שבדוק מקומות וענייים ממרין ים למוס להעברת מרשע לחמות ומין למוס להזאה כגון אם היה מונח בכרמלית או בקרפף או בגיזה דאין כאן חיסור הוצאה דאורייתא ויש כאן חיסור העברה בה"ר או הגביהו על מנת ליטלו ולא להוליאו ונמלך להוליאו פטור משום הוצאה אם לא עמד לפוס ניחתים כדאמרינן במסכת שבת (דף ה:) [סוכה מג ע"א].

[המשך בעמוד ב]

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [תוספתא פרק ה], ג) עבודה זרה דף מו:, ג) סוכה דף מב: רש"י ד"ה מגילה דף כט: מגילה דף ד: [גיטין דף יז:], ז) [נקמן דף לד:], ה) נקמן דף פ: [פע. ל:], נג. זבחים כב:], ו) [נקמן נב.], ז) ה"ג שבת פ"ט ה"א, ח) צ:, ט) לעיל סו ע"ב.

אהח19/06/2018

הגהות הב"ח

(ג) תוס' ד"ה אם דחו וכו' שלאחר שחיטה השבת: (ג) שם ד"ה הזאה וכו' וקאמר ליה ר"ע או מילוף:

ליקוטי רש"י

אל תכפירני בשעת הדין. אל תכפירני בשעת דין זה שאנו מלוקין ודנין זה כנגד זה אל תכחד דבריך לשמוניס וזכור מה שלמדתני הזאה שבות. כך מקובלני ממך. ר"ע היה מקובל וכן מר"ן עלמו שהיה רבו שהזאה מינה דוחה שבת. **והוא סבר הזאה דפסח.** טמא מת שאל שניתי שלו להיות בשבת בערב הפסח [ע"ז מו ע"ב]. **הזאת טמא מת תוביח וכו'.** שאם לא יזה לא יעשה פסחו ואפ"ה מינה דוחה דהכי שמעי ליה ר"ע דלא דחיא והזאה שבות הוא דמאי מלאכה היא אלא מתוקן כמתקן גברא [לעיל סה ע"ב]. **ואינה דוחה את השבת.** ולא עדיף פסח ושבות דכתיב בהו [לקמן צב ע"א]. **ר' אליעזר גמריה איתעקר ליה.** שמתוך היותו הלכה ובעי למידן מק"ו הזאה משחיטה דדמיא ואמרה ר"ע למילתא דאגמריה ומתרה למילתא בלשון אי חילוף ולמין ק"ו שחיטה מהזאה דלא תדחה את"פ שלא תפסר להא ולמי שחיטה דמייא דכתיב במועדו ואפילו בשבת אלא כי היכי דניתיב לר"ש לגיסיה למימר כיון דקא יליף התי שחיטה מהזאה ולמי פשיטא ליה דהזאה דלא דחיא ומיהו לא מיסתייעא מילתיה ולא מידכר אלא הכי מהדר ליה עקיבא עקרת מה שכתוב בתורה בין הערבים במועדו ואפילו בשבת אמר לו ר"ע הבא לי מועד שלנו להזאה ולהבאתו ממון לחמוס במועד לשחיטה, וניתא ליה מימר כך מקובלני ממך הזאה תניא דחתה לאו מורת תרומה דכתיב ביה מלתא לומר שבשת תלמודו [ע"ז מו:]. **ויעבירנה ארבע אמות ברה"ר.** הוא הדין דמצי למימר ויוליך מרשות היחיד לרשות הרבים אלא שבדוק מקומות וענייים ממרין ים למוס להעברת מרשע לחמות ומין למוס להזאה כגון אם היה מונח בכרמלית או בקרפף או בגיזה דאין כאן חיסור הוצאה דאורייתא ויש כאן חיסור העברה בה"ר או הגביהו על מנת ליטלו ולא להוליאו ונמלך להוליאו פטור משום הוצאה אם לא עמד לפוס ניחתים כדאמרינן במסכת שבת (דף ה:) [סוכה מג ע"א].

עין משפט נר מצוה

יח א מיי' פכ"ג מהל' שבת הלכה ח:

יט ב מיי' פ"ה מהל' ק"פ הלכה ד:

גליון הש"ס

תום' ד"ה שמא. ויחזור ויטמא. עיין פרק י' מ"ו דפרה וכזבחים דף ק"ס תוד"ה ממוסר:

הגהות וציונים

ס] צ"ל בהדיא (מנחם משיב נפש, דפו"י בהדי"): נ] צ"ל שחיטת הפסח (דבר שמואל). ובדק"ס הגי' מו' שעות מחצות ולמעלה: ג] שייך לעמוד ב (גליון):

רבינו חננאל

לא שמתי עיקר מיהת כי עביד איניש לנפשיה עביד: **תניא אמר ר' אליעזר** ומה אם דחו מכשירי מצוה של אחר שחיטה כגון מיחוי קרביו והקטרת אימוריו. את השבת שכבר נעשת המצוה. לא ידחו מכשירי מצוה שלפני שחיטה כגון חתיכת יבלתו וכיוצא בה שעדיין לא נעשת המצוה. **אמר'** (יהושע) [עקיבא] מכשירי מצוה דלאחר (שבת) [שחיטה] דחו שבת שכבר נדחית השבת בשחיטת הפסח תאמר במכשירי מצוה שלפני השחיטה שלא נדחה השבת עדיין. **ד"א** שמא ימצא זבח פסול ונמצא אותם מכשירין שעשה מקודם כי בחלול שבת היו שנתברר כי לא היתה מצוה ראויה. **ופריך רבי אליעזר** אי הכי שחיטה נמי נימא הכי לא נשחט שמא ימצא הזבח טרפה ונמצאת השחיטה באיסור ולא מצא ר' (יהושע) [ר"ע] תשובה. יש מי **שאומר** זאת התשובה השיב רבי (יהושע) [ר"ע] ברישא ונתפרכה. ואח"כ השיב התשובה הראשונה מה לידחו מכשירי מצוה דלאחר שחיט' את השבת כו' שאין בה פירכא: **ירושלמי** שלש עשרה שנה היה למד ר' עקיבא לפני ר' אליעזר ולא היה משיב לו כלום ז) תו תחלת תשובותיו שהשיב לו אמר לו ר' יהושע (שופטים ט ל"ח) הלא זה העם אשר מאסת בו צא הלחם בו: **מתני' השיב** ר"ע הזאה **תוכיח שהיא משום מצוה והיא משום שבות כו'** אמר ר' אליעזר **ועליה** אני דן כו' אמר לו הבא לי מועד לאלו כמועד לשחיטה. **תניא** אמר לו ר' אליעזר עקיבא בשחיטה השבתני בשחיטה תהא מיתתו. **אמר לו אל תכפירני בשעת הדין** כלומר אל תחשדני בכופר על מה שלמדתני אתה למדתני הזאה שבות ואינה דוחה שבת: **אמר עולא ר' אליעזר הזאה דתרומה** למדו כלומר אם היה כהן טמא מת שחל שביעי להיות בשבת אין מזין עליו בשבת לאכול בתרומה לערב. **ומותיב** ר' **עקיבא** מהזאה דתרומה להזאה דפסח. **ופריך ר' אליעזר** אימר דאמרי' הזאה דפסח דחיא שבת דהא פסח עצמו דוחה שבת תאמר בהזאה דתרומה שאין תרומה עצמה דוחה שבת. **והביא רבא** ברייתא מפורשת דר' עקיבא מהזאה דפסח מותיב ודחה דברי עולא. **ואוקימנא** לעולם רבי אליעזר לימד לר' עקיבא כי הזאה כדי לטהרו לעשות הפסח אינו דוחה שבת וכאשר קבל רבי אליעזר השמועה כך מסרה לר' עקיבא ועכשיו שדחה ר' אליעזר ואתא רבי עקיבא בעקיפין כדי שיזכור ר' אליעזר מתוך דברי ר' עקיבא גמרא שלו לפי שאין דרך תלמיד חכם לומר לרבו שכחת מה שלמדתני. **ולר' אליעזר** הזאה טלטול בעלמא הוא אמאי לא דחיא שבת. **אמר רבה** גזירה שמא יעבירנה ד' אמות ברשות הרבים. **וניעבריה** דהא שמעי' ליה לר' אליעזר דאמר מכשירי מצוה דחו שבת. [ה"מ] **היכא דגברא חזי** האי טמא הוא ולית עליה חיובא האידנא לפיכך לא אידחא אפי' טלטול: **אמר רבה** קטן [בריא] מחמין לו חמין להברותו ולמולו בשבת דהא [צ"ל חזי] אבל קטן חולה אין מחמין לו חמין למולו דהא לא חזי ליה. **אלא** לא שנא בריא ולא שנא חולה אין מחמין לו חמין דהכל אצל מילה חולין הן ולא חזו. **ומותיב אביי עלה** ערל שלא מל ועשה פסח ענוש כרת דברי ר' אליעזר והא ערל לא חזי דכתיב (שמות יב מח) וכל ערל לא יאכל בו ואע"ג דלא חזי גברא תני ענוש כרת אלמא איכא חיובא עליה אפי' בזמן דלא חזי כל היכא דיכול לתקוניה נפשיה ולמעבד פסחא. **ופריק רבא קסבר ר' אליעזר** אין שוחטין וזורקין

חשק שלמה על ר"ח ז) [הג"ה ניזוסלמי לפניו כתן הגי' וזו היא תחילת תשובתו הרמשוה לפני ר' אליעזר אמר לו ר' יהושע הלא זה העם וכו'].

אם דחו מכשירי מצוה שלאחר שחיטה (ז) השבת בו'. פי' בקונטרס מיחוי קרביו ומימה לר"י מה רואה מיימי דילמא שמי התם משום דלא אפשר למיעבד מאתמול ונראה לר"י דמכשירי מצוה שלאחר שחיטה דקאמר היינו הקטר חלבים דאפשר להמתין עד הלילה ודמי שבת וכן יש בירושלמי) דקא אמר ר' אליעזר מיחוי קרביו יוכיחו את"פ שאפשר להמתין למוצאי שבת מה לי מכשירין שלאחר שחיטה כו' והא דפריך משחט נמי לא לשחוט את"ג דשחיטה לא אפשר מ"מ פריך משום שכבר הוכיח שאין חילוק בין אפשר ללא אפשר מדשרינן הקטר חלבים:

הזאה דתרומה אגמריה. ומיהו לן למימר דר' אליעזר היינו סברא דהזאה לפסח קאמר ר"ע ולכך היה מציד ועליה אני דן שהוא מותרת להשמח מצידה לן להזאה לפסח דחיא שבת וקאמר ליה ר"ע (ג) זה מילוף שהיה סבור ר' אליעזר היה טועה במה שלמדו למיה דומה:

דתרומה גופה לא דחיא שבת. ות"ת נילף דמידמי שבת מכל הנהו וי"ל משום דיכול לקייס מצות אכילת תרומה אחר השבת: **שמא** יעבירנה ארבע אמות. ות"ת ומאי חייטין להכי הלא נוסף מי שטמא טמא [ח] ויחזור ויטמא את המים ויש לומר דמעביר בכלי מבנים ובכלי גלליס הלא מקבלי טומאה:

קטן בריא מחמין בו' דהא חזי. דווקא לר' אליעזר יש מילוק בין חזי ללא חזי אבל לר' עקיבא אינו מחלק כלל דהא קאמר בפתני' הזאה תוכיח: **לא** שנא חלש ולא שנא בריא אין מחמין לו חמין בו'. וכי תאמר רבי אליעזר דמכשירי מילה דחו שבת כ"ש היכא דאיכא תרומה אגמריה. ואית לן למימר דר' אליעזר היינו סברא דהזאה לפסח קאמר ר"ע ולכך היה מציד ועליה אני דן שהוא מותרת להשמח מצידה לן להזאה לפסח דחיא שבת וקאמר ליה ר"ע (ג) זה מילוף שהיה סבור ר' אליעזר היה טועה במה שלמדו למיה דומה:

דתרומה גופה לא דחיא שבת. ות"ת נילף דמידמי שבת מכל הנהו וי"ל משום דיכול לקייס מצות אכילת תרומה אחר השבת: **שמא** יעבירנה ארבע אמות. ות"ת ומאי חייטין להכי הלא נוסף מי שטמא טמא [ח] ויחזור ויטמא את המים ויש לומר דמעביר בכלי מבנים ובכלי גלליס הלא מקבלי טומאה:

קטן בריא מחמין בו' דהא חזי. דווקא לר' אליעזר יש מילוק בין חזי ללא חזי אבל לר' עקיבא אינו מחלק כלל דהא קאמר בפתני' הזאה תוכיח: **לא** שנא חלש ולא שנא בריא אין מחמין לו חמין בו'. וכי תאמר רבי אליעזר דמכשירי מילה דחו שבת כ"ש היכא דאיכא תרומה אגמריה. ואית לן למימר דר' אליעזר היינו סברא דהזאה לפסח קאמר ר"ע ולכך היה מציד ועליה אני דן שהוא מותרת להשמח מצידה לן להזאה לפסח דחיא שבת וקאמר ליה ר"ע (ג) זה מילוף שהיה סבור ר' אליעזר היה טועה במה שלמדו למיה דומה:

מדקמהדר אטמא שרץ קסבר אין שוחטין בו'. מכל מקום חייב הוא כרת לפי שהיה יכול לטבול ולז היו שוחטין וזורקין עליו כדאמר לקמן [ט] שוחטין וזורקין על טבול יום דשימשא ממילא ערבא: **שוחטין** וזורקין בו'. ות"ת מי שוחטי' וזורקי' על טמא שרץ ממאי כתב רחמנא טמא היינו עושה פסח פשיטא דהא כתיב מים לפי אכלו לעכב דשיעון גברא לחזי לאכילה כדמוכח בכילד לולין (לקמן עח:) ורמה לרשב"ג דאיצטריך למשמעין דחייב בפסח שני דלא ניימא דמיפטר משום דשני תשלומין דרחמנן הוא דחזי ברחמנן חזי בשני דלא חזי ברחמנן לא חזי בשני כדאמר לקמן גבי חגיגה בכילד לולין (לקמן פ.) מי נמי מיצטריך למימרא לשיבור עבדי בטומאה כדדרשינן [י] מים כי יהיה טמא מים נאמה ומין שיבור נאמין:

מלאכת

ערל שלא מל כו'. ואפילו לרבי אליעזר צריך להיות לו מחמי חמין מערב שבת: **איתיביה אביי** ערל. גדול שלא מל מל ערב הפסח: **עגוש כרת.** נמצינל שהיה רחוי לתקן מו' שעות מזמן דשחיטת [כ] הפסח ולמעלה ולא ניתקן, ולא דמי לטמא ושהיה בדרך רחוקה שאין יכולין לתקן בתוכן שם שעות, ומיקמי הכי לא רמית חיובא עלייהו, אלמא את"ג דלא חזי רמית מצוה עליה היכא דאפשר למיתקן, והאמה נמי תאמה שבת דהא מצוה רמית עליה ליתקן לכך. ומי קאמית לן (לקמן דף נב.) הפורס מן הערלה כפורס מן הקבר ולריך האמה שליפי ושביעי, ואפילו מל חיוו רחוי, הא מוקמינן להיה בערל ונכרי שנמגייר, בפרק האשה [ט]: הכי גרסינן אמר רבה קסבר ר' אליעזר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ וכל

דאמרי' הזאה דפסח דחיא שבת דהא פסח עצמו דוחה שבת תאמר בהזאה דתרומה שאין תרומה עצמה דוחה שבת. **והביא רבא** ברייתא מפורשת דר' עקיבא מהזאה דפסח מותיב ודחה דברי עולא. **ואוקימנא** לעולם רבי אליעזר לימד לר' עקיבא כי הזאה כדי לטהרו לעשות הפסח אינו דוחה שבת וכאשר קבל רבי אליעזר השמועה כך מסרה לר' עקיבא ועכשיו שדחה ר' אליעזר ואתא רבי עקיבא בעקיפין כדי שיזכור ר' אליעזר מתוך דברי ר' עקיבא גמרא שלו לפי שאין דרך תלמיד חכם לומר לרבו שכחת מה שלמדתני. **ולר' אליעזר** הזאה טלטול בעלמא הוא אמאי לא דחיא שבת. **אמר רבה** גזירה שמא יעבירנה ד' אמות ברשות הרבים. **וניעבריה** דהא שמעי' ליה לר' אליעזר דאמר מכשירי מצוה דחו שבת. [ה"מ] **היכא דגברא חזי** האי טמא הוא ולית עליה חיובא האידנא לפיכך לא אידחא אפי' טלטול: **אמר רבה** קטן [בריא] מחמין לו חמין להברותו ולמולו בשבת דהא [צ"ל חזי] אבל קטן חולה אין מחמין לו חמין למולו דהא לא חזי ליה. **אלא** לא שנא בריא ולא שנא חולה אין מחמין לו חמין דהכל אצל מילה חולין הן ולא חזו. **ומותיב אביי עלה** ערל שלא מל ועשה פסח ענוש כרת דברי ר' אליעזר והא ערל לא חזי דכתיב (שמות יב מח) וכל ערל לא יאכל בו ואע"ג דלא חזי גברא תני ענוש כרת אלמא איכא חיובא עליה אפי' בזמן דלא חזי כל היכא דיכול לתקוניה נפשיה ולמעבד פסחא. **ופריק רבא קסבר ר' אליעזר** אין שוחטין וזורקין

כדי שיוכל להקריב את הפסח **קָא מוֹתִיב לֵיהּ** - מקשה לו רבי עקיבא, ולפיכך ענה לו שהזאה זו דוחה שבת כדין הקרבת הפסחי״ג.

הגמרא מקשה על תירוצו של עולא:

מֵתִיב [-מקשה] **רַבָּה**, שנינו בברייתא, **הֵשִׁיב רַבִּי עֲקִיבָא** לרבי אליעזר **וְאָמַר, הַזָּאַת טְמֵא מֵת תּוֹכִיחַ** שאין לומר את הקל וחומר שאמרת, והיינו **כְּשֶׁחָל** היום **הַשְּׁבִיעִי שֶׁלּוֹ** [שאז יש להזות עליו מאפר פרה אדומה לטהרו (במדבר יט יט)] **לִהְיוֹת בַּשַּׁבָּת וּבְעֶרֶב הַפֶּסַח**, כלומר, בערב פסח שחל בשבת, **שֶׁהזאתו הֵיא** לצורך **מִצְוָה**, כדי שיוכל להקריב את הפסחי״ד, **וְהֵיא** אסורה **מִשּׁוּם שְׁבוּת, וְאֵינָהּ דּוֹחָה אֶת הַשַּׁבָּת.** ואם כן מפורש בברייתא שרבי עקיבא הקשה מהזאה שלצורך אכילת הפסח, ולא מהזאה שלצורך תרומה כדברי עולא. מסיקה הגמרא, **אֶלָּא** וַדַּאי **הַזָּאָה דְּפֶסַח אַגְּמְרֵיהּ** - לימד רבי אליעזר את רבי עקיבא שאינה דוחה שבתט״ו.

שבה הגמרא ומקשה, **וְכִי מֵאַחַר דְּאַגְּמְרֵיהּ** - שלימדו שכך הדין, **מַאי טַעְמָא קָא פָּרִיךְ לֵיהּ** - מדוע סתר זאת **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר** ולמד בקל וחומר שתדחה הזאה זו שלצורך הפסח את השבתי״ז. מתרצת הגמרא, **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר גְּמָרֵיהּ** [-תלמודו] **אִיתְּעַקַּר לֵיהּ** - נעקר ונשכח ממנוי״ח, **וַאֲתָא** [-ובא] **רַבִּי עֲקִיבָא לְאַדְכּוּרֵי גְּמָרֵיהּ** - להזכיר לו את תלמודו, ולשם כך אמר לו שיש ללמוד קל וחומר מהזאה לשחיטה, כדי שרבי אליעזר יזכר שהוא עצמו לימדו שהזאת הפסח אינה דוחה שבת ויחזור בו. מקשה הגמרא, **וְנֵימָא לֵיהּ** - ומדוע לא אמר רבי עקיבא לרבי אליעזר **בְּהֲדָיָה** [-בפירוש] שכך לימדו ושכח. מתרצת הגמרא, **סָבַר** רבי עקיבא, **לָאו אוֹרַח אַרְעָא** - אין זה דרך ארץ שיאמר תלמיד לרבו ששכח מה שלימדו, משום שמתבייש בכךי״ח.

★

הגמרא מבארת מדוע אין ההזאה דוחה את השבת:

מקשה הגמרא, **וְהַזָּאָה, מַאי טַעְמָא לָא דָּחֲיָא** - מדוע אינה דוחה **שַׁבָּת, מִכְּדִי** - הרי **טְלָטוּלֵי בְּעָלְמָא הוּא** - אין בה אלא איסור טלטול מדרבנן של מי ההזאהי״ט, ואם כן **תִּדְחֵי** [-תדחה] **שַׁבָּת מִשּׁוּם** - לצורך הקרבת הפֶּסַחכ. מתרצת הגמרא, **אָמַר רַבָּה, גְּזֵירָה שֶׁמָּא יִטָּלֶנָּה** [-את הצלוחית שבה מי ההזאה] המזהכ״א, וישכח ששבת היום **וְיַעֲבִירֶנָּה אַרְבַּע אַמּוֹת בִּרְשׁוּת הָרַבִּים** כדי להזות על הטמאכ״ב, ונמצא מחלל את השבת באיסור דאורייתאכ״ג.

מקשה הגמרא, **וְלִרַבִּי אֱלִיעֶזֶר, נִיעַבְּרֵיהּ** - שיעבירם ברשות הרבים, **דְּהָא** [-שהרי] **אָמַר רַבִּי אֱלִיעֶזֶר, מַכְשִׁירֵי מִצְוָה דּוֹחִין אֶת הַשַּׁבָּת**כ״ד אף כשעושה מחמתם מלאכה גמורה, והזאה זו היא מכשיר למצות הקרבת הפסח, ואם כן מותר לחלל שבת לצורכה על ידי העברה ברשות הרבים**כ״ה**. מתרצת הגמרא, **אָמְרִי** - אמרו בני הישיבה, **הָנֵי מִילֵּי** - דברים אלו שאמר רבי אליעזר, שמכשירי מצוה דוחים שבת, הם דווקא **הֵיכָא דְּגַבְרָא גּוּפֵיהּ חֲזֵי** - כאשר האדם עצמו ראוי לקיים את המצוה, **וְממילא רָמֵי חִיּוּבָא עֲלֵיהּ** - מוטל חיוב המצוה עליו, ומחמת כן נדחית השבת אף מפני מכשירי המצוהכ״ו. **אֲבָל הָכָא** [-כאן] **דְּגַבְרָא גּוּפֵיהּ לָא חֲזֵי** - שהאדם עצמו אינו ראוי עתה להקריב את הפסח מחמת טומאתו, **לָא רָמֵי חִיּוּבָא עֲלֵיהּ** - אין מוטל עליו חיוב מצוה זו, וממילא אין כאן 'מכשירי מצוה' שתידחה השבת מפניהם**כ״ז**.

הגמרא מביאה חידוש דין שאמר רבה לדעת רבי אליעזר, על פי מה שביארו בשיטתו:

אָמַר רַבָּה, לְדִבְרֵי רַבִּי אֱלִיעֶזֶר שמכשירי מצוה דוחים שבת רק כשהאדם ראוי לקיים את המצוה, **קָטָן** [-תינוק] **בָּרִיא** שניתן למולו כמו שהוא עתה, **מְחַמִּין לוֹ חַמִּין** - מחממים לו בשבת מים לרוחצו בהם כדי **לְהַבְרוֹתוֹ** [-להבריאו ולחזקו] **וּלְמוֹלוֹ בַּשַּׁבָּת** על אף חילול

יג. **אמנם** רבי עקיבא סבר שרבי אליעזר מתכוין להזאה דתרומה ושכח שלימדו שהיא אסורה בשבת, ולפיכך אמר לו את הקל וחומר מהזאה לשחיטה, כדי שיזכר רבי אליעזר במה שלימדו. תוספות (ד״ה הזאה). ורבינו דוד (ד״ה ומאמר) ביאר, שרבי אליעזר סבר שרבי עקיבא למד מהזאה דתרומה להזאה דפסח, והשיב לו שתרומה לא ניתנה שבת לידחות מפניה, ועל כן הזאתה אינה דוחה שבת, ומה שאין כן הקרבת הפסח שניתנה שבת לידחות מפניה, ומשום כך יש להתיר אף את מכשיריה.

יד. **לפי** פשוטו הכוונה היא ליום י״ד בניסן, וכן פירשו רש״י (לעיל סה: ד״ה הזאה) והמאירי (סח ד״ה ומאמר). אולם הרמב״ם (פירוש המשנה מ״ג) כתב, שמדובר ביום י״ג בניסן, וזאת משום שסובר (קרבן פסח פ״ו ה״ג) שכאשר חל השביעי לטהרה בערב פסח עצמו, אף כשיזו על הטמא ויטבול לא יוכל להקריב את הפסח. וכתב התוספות יום טוב (מ״ג ד״ה הזאה), שלפי זה לשון הברייתא כאן, שחל שביעי שלו להיות בשבת ו'בערב הפסח' הוא לאו דווקא ערב פסח ממש, אלא הכוונה שהזאתו היא לצורך הפסח ולא לצורך תרומה [שעליה דנו לעיל]. ועוד יתכן, ש'ערב הפסח' מתפרש כערב יום 'הקרבת' הפסח, וכמו שכתוב (במדבר ט ג) 'בחמשה עשר יום לחדש הראשון ממחרת הפסח יצאו בני ישראל' וגו', והכוונה לט״ו ניסן שהוא למחרת יום הקרבת הפסח. וראה עוד בתוספות יום טוב (סח) מה שהתקשה בדעת רש״י, ועיין בילקוט ביאורים במה שכתבו לבאר את הסוגיא לפי הרמב״ם.

טו. **ומזה** שהיה פשוט לרבי עקיבא דין זה שהזאה שלצורך הפסח אינה דוחה את השבת, מוכח שלמד זאת מרבו, רבי אליעזר. רש״י (ד״ה הזאה).

והטעם שאסרו את ההזאה בשבת, הוא שמא יעביר את מי ההזאה ברשות הרבים, וכפי שיבואר בסמוך [וראה בצל״ח (לעיל סה: ברש״י ד״ה הזאה) ומרומי שדה (סח), מדוע רש״י במשנה (לעיל סה: ד״ה הזאה) פירש שההזאה אסורה משום שנראה כמתקן את האדם עליו מזים, ולא כפי פירוש הגמרא להלן].

טז. **כל** לימוד של קל וחומר נקרא 'פירכא'. רש״י (עבודה זרה מו: ד״ה פרכינן) וריב״ן (הובא בקובץ שיטות קמאי, ד״ה מאי).

יז. **מחמת** שחלה. מאירי (לעיל סה: ד״ה ומאמר).

יח. **רש״י** (עבודה זרה מו: ד״ה ומייקר). והמאירי (סח) כתב, שרבי עקיבא חשש שתחלש דעתו של רבי אליעזר אם יאמר לו ששכח תלמודו.

יט. **יש** שפירשו שאסור משום שנראה כתיקון האדם עליו מזים, כמו שפירש רש״י במשנתנו (לעיל סה: ד״ה הזאה) [ולשון טלטול אין הכוונה לטלטול ממש, אלא כל איסורי שבות נקראים טלטול, כמבואר מהגמרא ביבמות (נג.)]. על פי הצל״ח (ד״ה מאי). ויש שפירשו שהאיסור הוא משום מוקצה, שאין מי ההזאה ואגודת האזוב עשויים לאכילה, וכל דבר שאינו עשוי לכלי או לאכילה נחשב מוקצה מחמת גופו ואסור לטלטלו בשבת [כמבואר בהקדמת המשנה ברורה לסי' שח]. ואף על פי שהם לצורך מצוה עדיין חשובים כמוקצים כמבואר בתוספות (סוכה מב:) [וראה ריטב״א (סח ד״ה ומאמר) שחלק]. על פי מרומי שדה (לעיל סה: ברש״י ד״ה הזאה).

כ. **על** פי הביאור בגמרא [המובא לעיל בסמוך] שהזאה אסורה משום שנראה כתיקון האדם עליו מזים, וכפירוש רש״י במשנתנו (לעיל סה: ד״ה הזאה), כתב הצל״ח (ד״ה מכדי), שמשמע שאף המקשן מודה שיש בהזאה איסור שבות, אלא שהקשה ששבות קלה כזו שאין בה גזירה משום חשש איסור תורה, לא היה לחכמים להעמידה במקום הפסח שיש בו כרת, והקושיא היא בין לרבי אליעזר ובין לרבי עקיבא. [וראה בילקוט ביאורים מה שכתב בענין שאר השבותים שנאסרו במשנה, מדוע לגביהם לא קשה קושיא זו]. אמנם מרבינו חננאל (ד״ה ולר׳) משמע, שדווקא לרבי אליעזר הקשו.

כא. **תוספות** (ד״ה שמא). וראה בילקוט ביאורים שיש שפירשו שהכוונה לטמא.

כב. **ואף** על גב שהנושא מי חטאת נטמא כמבואר במשנה (כלים פ״ח מ״ג), ואם כן לכאורה אין לחוש שיעבירם, שהרי יטמא הוא מהמים ויחזרו ויטמאו המים ממנו ויפסלו להזאה, מכל מקום חששו שיעבירם בכלי אבנים או בכלי גללים שאינם מקבלים טומאה וכך לא יטמאו ממנו המים. תוספות (ד״ה שמא). וראה בילקוט ביאורים מה שכתבו המפרשים בביאור דבריהם, לפי שיטת הרמב״ם, שהנושא מי חטאת לצורך הזאה אינו נטמא.

כג. **שנאמר** (שמות טז כט) 'שבו איש תחתיו', ומזה למדו חכמים (עירובין מח.) שמותר לאדם לטלטל חפצים ברשות הרבים רק כשיעור 'תחתיו', שהוא ארבע אמות [שלש אמות כאורך גופו, ואמה נוספת לידיו ורגליו כשהם פשוטות], ויותר מזה הוא איסור מן התורה. ונחלקו הראשונים האם שיעור זה הוא לכל אדם הרוצה לטלטל ברשות הרבים, כדברי הרמב״ם (שבת פי״ז הט״ו) והשולחן ערוך (או״ח סי' שמט ס״ו), או רק ליוצא מחוץ לתחום אלפיים אמה, כדעת הראב״ד (שבת שם).

מה שלא חששו להוצאת המים מרשות היחיד לרשות הרבים, הוא משום שבחלק גדול מהאופנים לא שייך איסור הוצאה מדאורייתא, כגון כשהיו מונחים בכרמלית או בקרפף או בגינה, וכן כשהגביהם על מנת ליטלם ולא על מנת להוציאם ונמלך להוציאם ולא עמד לפוש בינתים. רש״י (סוכה מג. ד״ה ויעבירנו). ותוספות (סח) כתבו שמרשות היחיד לרשות הרבים יש לו היכר ואין חשש שיוציא. וריב״ן (הובא בקובץ שיטות קמאי, ד״ה ויעבירנו) כתב, שאפילו כשהמים ברשות הרבים חששו שיטלטלם תוך חילול שבת, וכל שכן כשהם ברשות היחיד שיש לחוש שיוציאם לרשות הרבים.

כד. **ואפילו** מלאכות האסורות מדאורייתא, כמבואר בשבת (קנ.).

כה. **ואין** לגזור בזה שמא מתוך שטרוד יעביר את המים שלא לצורך ההזאה. שהרי לפי רבי אליעזר אף איסור תורה נדחה מפני המצוה, וודאי שאין לבטל מצוה מחמת חשש שיעברו על איסור תורה, שחשש זה אינו עדיף מאיסור תורה גמור שנדחה. שפת אמת (ד״ה ולר״ש).

כו. **כגון** שיש תינוק הראוי למילה, שהתיר רבי אליעזר להביא את איזמל המילה אף דרך רשות הרבים.

כז. **ומכל** מקום סבר רבי עקיבא להוכיח לרבי אליעזר מהזאה, משום שלא ידע שלרבי אליעזר אף מכשירי הפסח דוחים את השבת ואף במלאכה גמורה [שאילו ידע זאת היה מבין שהזאה אינה דוחה רק מחמת החילוק המובא בגמרא, שהאדם עדיין אינו ראוי], אלא היה סבור שלשיטתו רק שבות נדחית מפניהם, ואם כן ניתן להוכיח מהזאה, שהיא ממכשירי הפסח ואינה דוחה שבת אף במקום שבות. רבינו משה מאימראן (ד״ה ממרי).

ורבי אליעזר. אמר לך המי לאו קל וחומר הוא, לשבות מלוה עדיפא משבות דרשות, הלכך יוס טוב לשמחתו לשות גזרו על שבות שלה, אבל שבת דלחייה מלאכה שבו משום מלוה היא לא גזרו חכמים בה על השבות לדחות את המלוה: שלאחר שחיטה. מיחו קרביו, ואע"ג דלימעביד ליה צורך גבוה: לא ידחו בו'. בשמיה, למיעבד צורכי גבוה: דמה לי. כלומר דין הוא כן, ומה לי לשמוה, שהרי דחתה שחיטה כבר את שבת במלוחה, הלכך הואיל וימנה לדחות כבר לא גזרו בה חוב על שבות הגרין: ברישא. אמר ליה המי טעמא שמא ימלא זבח פסול: ופרביה. ואמר ליה ר"כ משחט נמי לא נשחט: בשחיטה השבתני. דבר שחוק וגיחוך, שאמרת אי חילוף ומה אם הזאה שהיא שבות אינה דוחה את השבת למפרע אי הכי משחט נמי לא נשחט שמא ימצא זבח פסול ונמצא מחלל את השבת למפרע, ובשת לעקור את מה שכתוב בו בתועדו, ויודע היית שאין זה ק"ו: אל תכפירני. אל תכפור בשה שלימדתני הזאה אע"פ שהיא שבות אינה דוחה, ולכך דאמי קל וחומר זה לפניך אע"פ שאינו כדאי, אלא כדי שתסיס אל לבך לחרי שבת זה לדון שחיטה מהזאה מכלל דהזאה פשיטא ליה ללא לחיא, מתוך כך תזכור מה שלימדתני ללא לחיא, ותחזור בך ממה שאתה אומר ועליה אני דן: בשעת הדין. בשעה זו שאתה יושב ודן עליה: ומאחר דאגמריה. ר' אליעזר גופיה ללא לחיא, מאי טעמא פריך ואמר עליה אני דן: הזאה דתרומה. הבא להזות עליו ליטהר כדי לאכול תרומה אגמריה ללא לחיא שבת, דהא הפרשת תרומה גופה לא לחיא שבת: הזאה דתרומה. אלא ודאי הזאת טמא מת בו'. אלמא דהזאת פסח השיבו וקאמר אינה דומה הזאה שבת, אלמא לגבי הזאת פסח דחיא שבת דומה הזאה דתרומה, מדפשיטא ליה כולי האי: אלא ודאי הזאת פסח אגמריה. ומאי גזירת שבות אינה בהזאה, גזירה שמא יעבירנה בידו, וכשהיה בן עליה עם ר' עקיבא שבת דבר זה מלמודו, והכי נמי אמרינן בע"מ בפרק כל הבלמים (דף מו:) ר' אליעזר גמריה מיעקר ליה ואתא ר' עקיבא לאדכוריה גמריה: דוחין את השבת. אפי' מלאכה גמורה, בשבת (דף קנ): היכא דגברא חזי. כגון להציל מיזמל למילה דרך רשות הרבים, שבבר התינוק רואי למול, אבל היכא דלגברא חזי, אלא דמי טמא, לא רמיא חיובא עליה: אמר רבה לדברי רבי אליעזר. דאמר כל היכא דלגברא לא חזי ליכא חיובא עליה: קטן בריא. דבלאו רפואה לא חזי למול: מחמין לו חמין. בשבת קודם מילה: להברותו. להיות בריא וחזק: קטן חולה. שכל זמן שלא ירחצוהו בחמין לא יראה למול, ואם ירחצוהו יראה למילה: הכל אצל מילה חולין הן. כל זמן שלא נרחצו בחמין, ואפילו לרבי אליעזר צריך להיות לו מחמי חמין מערב שבת: איתיביה אביי ערל. גדול שלא מל ערב הפסח: ענוש כרת. בשביל שהיה רואי לתקן מו' שעות מזמן דשחיטת הפסח ולמעלה ולא ניתקן, ולא דמי לטמא ושהיה בדרך רחוקה שאין יכולין לתקן בתוכן שם שעות, ומיקמי הכי לא רמיא חיובא עלייהו, שאמת אע"ג דלא חזיא רמיא מצוה עליה היכא דאפשר למיתקן, והזאה נמי תדמה שבת דהא מצוה רמיא עליה ליתקן לכך. ומי קשיא הא דקיימא לן (לקמן דף נב.) הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר ועריך הזאה שליש ושביעי, ואפילו מל חיזו רחוי, הא מוקמינן להיא בערל נכרי שנתגייר, בפרק האשה: הכי גרסינן אמר רבה קסבר ר' אליעזר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ וכל

אם דחו מכשירי מצוה שלאחר שחיטה (ג) השבת בו'. פי' בקונטרס מיחוי קרביו ומיתה לר"י מה רחיה מיתי לימא שמי החס משום ללא לאפסר למיעבד מאתמול ונרחה לר"י למכשירי מצוה שלאחר שחיטה דקאמר היינו הקטר חלבים לאפסר להמתין עד הלילה ודמי שבת וכן יש בירושלמי) דקא אמר ר' אליעזר חימורי ליבור יוכיחו אע"פ שאפסר להמתין למוצאי שבת מה לי מכשירין שלאחר שחיטה כו' והא דפריך משאט נמי לא לשחוט אע"ג דשחיטה לא אפסר מ"מ פריך משום שכבר הוכיח שאין חילוק בין אפסר ללא אפסר מדשרינן הקטר חלבים:

הזאה דתרומה אגמריה. ואית לן למימר דר' אליעזר הי' סבור דבהזאה לפסח קאמר ר"ע ולכך היה מציד ועליה אני דן שתהא מותרת להשתא סבירא לן דהזאה לפסח דחיא שבת וקאמר ליה ר"ע (ג) זה חילוף שהיה סבור אר' אליעזר היה טועה בשה שלמדו למיה דומה:

דתרומה גופה לא דחיא שבת. ומ"ת נילף דמידמי שבת מכל הנהו וי"ל משום דיכול לקייס מצות אכילת תרומה אחר השבת: **שמא** יעבידנה ארבע אמות. ומ"ת ואמאי חייסינן להכי הלא נוסף מי שטמא טמא ה ויחזור ויטמא את המים ויש לומר דמעביר בכלי אבנים וכלי גלליס ללא מקבלי טומאה:

קטן בריא מחמין בו' דהא חזי. דווקא לר' אליעזר יש חילוק בין חזי ללא חזי אבל ר' עקיבא אינו מחלק כלל דהא קאמר בממני' הזאה תוכיח: **לא** שנא חלש ולא שנא בריא אין מחמין לו חמין בו'. וכי אמר רבי אליעזר דמכשירי מילה דחו שבת ה"מ היכא שהומחו חמין מערב שבת לחזי:

מדקמהדר אטמא שרץ קסבר אין שוחטין בו'. מכל מקום חייב הוא כרת לפי שהיה יכול לטבול ומז היו שוחטין וזורקין עליו כדאמר לקמן ו שוחטין וזורקין על טבול יום דשימשא ממילא ערבא: **שוחטין** וזורקין בו'. ומ"ת מי שוחטי' וזורקי' על טמא שרץ אמאי כתב רחמנא טמא מיני עושה פסח פשיטא דהא כתיב מיס לפי אכלו לעכב דבעינן גברא דחזי לאכילה כדמוכח בכילד לולין (לקמן עח:) ומרחה לרשב"ג דאיצטריך לאשמעינן דחייב בפסח שני ללא ניחא דמיפטר משום דשני תשלומין דרחמנן הוא דחזי ברחמנן חזי בשני ללא חזי ברחמנן לא חזי בשני כדאמר לקמן גבי מגיפה בכילד לולין (לקמן פ.) מי נמי איצטריך למימרא לגיבור עבדי בטומאה כדברשין ז) מיס כי יהיה טמא מיס נדחה ומיז ליבור נדחין:

מכילת

אמר רבה קסבר רבי אליעזר ח) אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [תוספתא פרק ה], ז) עבודה זרה דף מו:, ג) סוכה דף מב: רש"י ד"ה שבת דף כט: מגילה דף ד: [ביצה דף יז:], ד) [נקמן דף לד:], ה) נקמן דף פ: [פע. ל: לג. זבחים כב:], ו) [נקמן לב.], ז) ה"ג שבת פ"ט ה"א, ח) צ:, ט) לעיל סו ע"ב.

הגהות הב"ח

(ו) תוס' ד"ה אם דמו וכו' שלאחר שחיטה את השבת: (ג) שם ד"ה הזאה וכו' וקאמר ליה ר"ע או חילוף:

אוצר החכמה

משנת ראשונים

רבי אל תכפירני בשעת הדין כלומר אל תחשדני בכופר על מה שלמדתני אתה למדתני הזאה שבות ואינה דוחה שבת. [רבינו חננאל]

רבי עקיבא נמי בי אותביה הזאה דתרומה אותביה. ור"א הוא דסבר דמהזאה דפסח אותבי' ומש"ה קאמר ועלי' אני דן וכי חזא ר"ע דגם בהזאה דפסח פליג עלי' אמר לו או חילוף וכשכעס עליו ר"ע ואמר לו אל תכפרני בשעת הדין מהזאה דתרומה קאמר לי' ומשם אני מוכיח לכל אלה שהן משום שבות. [תוספות רי"ד]

גזירה שמא יטלנה ויעבירנה ארבע אמות ברשות הרבים. כתב [ריב"ם] זצוק"ל שמא יטלנה בידו בכלי גללים ואבנים שכל מעשי של פרה בכלי גללים ואבנים כדאמרי' במסכת יומא כדי שלא יטמאנה ויוליכנה אצל טהור שיזה עליו כדכתיב והזה הטהור על הטמא וע"י כן יעבירנה ד"א ברה"ר אפי' כשהוא עומד ברה"ר יש לחוש שמא יעבירנה ד"א וכ"ש ברה"י שיש לחוש לאיסור שהרי בפסיעה אחת יכול להוציא ואינו נ"ל מה שאמר שמא יטלנה בכלי גללים שאינם מקבלים טומאה שאם הטמא הי' נוטלה אף על גב שהכלי אינו מקבל טומאה הי' מטמאן במשא ואף על פי שטמא מת אינו מטמא במשא באפר פרה מטמא מדרבנן. [תוספות רי"ד]

ערל שלא מל עגוש ברת. ערל שלא מל עד שעבר זמן הקרבן, הרי זה מזיד בראשון, לפיכך אם לא עשה את השני אפילו בשגגה חייב כרת. [רמב"ם, קרבן פסח פ"ה ה"ד]

אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ. אף על פי שהמקוה לפניו משום דמחוסר מעשה דדלמא פשע ולא טביל אבל שוחטין וזורקין על מחוסר כפורים אף על גב דמחוסר מעשה. [רא"ש, עירובין פרק ג סימן ג]

עין משפט נר מצוה

יח א מיי' פכ"ג מהל' שבת הלכה ח:

יט ב מיי' פ"ה מהל' ק"פ הלכה ד:

גליון הש"ם

תום' ד"ה שמא. ויחזור ויטמא. עיין פרק י' מ"ו דפרה וזבחים דף ק"ס תוד"ה ממוסר:

הגהות וציונים

ג] צ"ל בהדיא (מנחם משיב נפש, דפו"י בהדי"): ג] צ"ל שחיטת הפסח (דבר שמואל). ובדק"ס הגי' מו' שעות מחצות ולמעלה: ג] שייך לעמוד ב (גליון):

רבינו חננאל

לא שמתי עיקר מיהת כי עביד איניש לנפשיה עביד: **תניא אמר ר' אליעזר** ומה אם דחו מכשירי מצוה של אחר שחיטה כגון מיחוי קרביו והקטרת אימוריו. את השבת שכבר נעשת המצוה. לא ידחו מכשירי מצוה שלפני שחיטה כגון חתיכת יבלתו וכיוצא בה שעדיין לא נעשת המצוה. **אמר ר' (יהושע) [עקיבא]** מכשירי מצוה דלאחר (שבת) [שחיטה] דחו שבת שכבר נדחית השבת בשחיטת הפסח תאמר במכשירי מצוה שלפני השחיטה שלא נדחה השבת עדיין. **ד"א** שמא ימצא זבח פסול ונמצא אותם מכשירין שעשה מקודם כי בחלול שבת היו שנתברר כי לא היתה מצוה ראויה. **ופריך רבי אליעזר** אי הכי שחיטה נמי נימא הכי לא נשחט שמא ימצא הזבח טרפה ונמצאת השחיטה באיסור ולא מצא ר' (יהושע) [ר"ע] תשובה. **יש מי שאומר** זאת התשובה השיב רבי (יהושע) [ר"ע] ברישא ונתפרכה. ואח"כ השיב התשובה הראשונה מה לידחו מכשירי מצוה דלאחר שחיט' את השבת כו' שאין בה פירכא: **ירושלמי** שלש עשרה שנה היה למד ר' עקיבא לפני ר' אליעזר ולא היה משיב לו כלום ז) תו תחלת תשובותיו שהשיב לו אמר לו ר' יהושע (שופטים ט ל"ח) הלא זה העם אשר מאסת בו צא הלחם בו: **מתני' השיב** ר"ע **הזאה תוכיח שהיא משום מצוה והיא משום שבות כו'** אמר ר' אליעזר ועליה אני דן כו' אמר לו הבא לי מועד לאלו כמועד לשחיטה. **תניא** אמר לו ר' אליעזר עקיבא בשחיטה השבתני בשחיטה תהא מיתתו. **אמר לו אל תכפירני בשעת הדין** כלומר אל תחשדני בכופר על מה שלמדתני אתה למדתני הזאה שבות ואינה דוחה שבת: **אמר עולא ר' אליעזר הזאה דתרומה למדו** כלומר אם היה כהן טמא מת שחל שביעי להיות בשבת אין מזין עליו בשבת לאכול בתרומה לערב. **ומותיב** ר' **עקיבא** מהזאה דתרומה להזאה דפסח. **ופריך ר' אליעזר** אימר דאמרי' הזאה דפסח דחיא שבת דהא פסח עצמו דוחה שבת תאמר בהזאה דתרומה שאין תרומה עצמה דוחה שבת. **והביא רבא** ברייתא מפורשת דר' עקיבא מהזאה דפסח מותיב ודחה דברי עולא. **ואוקימנא** לעולם רבי אליעזר לימד לר' עקיבא כי הזאה כדי לטהרו לעשות הפסח אינו דוחה שבת וכאשר קבל רבי אליעזר השמועה כך מסרה לר' עקיבא ועכשיו שדחה ר' אליעזר ואתא רבי עקיבא בעקיפין כדי שיזכור ר' אליעזר מתוך דברי ר' עקיבא גמרא שלו לפי שאין דרך תלמיד חכם לומר לרבו שכחת מה שלמדתני. **ולר' אליעזר** הזאה טלטול בעלמא הוא אמאי לא דחיא שבת. **אמר רבה** גזירה שמא יעבירנה ד' אמות ברשות הרבים. **וניעבריה** דהא שמעי' ליה לר' אליעזר דאמר מכשירי מצוה דחו שבת. [ה"מ] **היכא דגברא חזי** האי טמא הוא ולית עליה חיובא האידנא לפיכך לא אידחא אפי' טלטול: **אמר רבה** קטן [בריא] מחמין לו חמין להברותו ולמולו בשבת דהא [צ"ל חזי] אבל קטן חולה אין מחמין לו חמין למולו דהא לא חזי ליה אמר רבא **ואי** בריא הוא למה ליה חמין להכל אצל מילה אחד **קטן** בריא **ואחד** קטן חולה אין מחמין לו חמין **להברותו** ולמולו בשבת דהא לא חזי. **איתיביה אביי ערל** ז) שלא מל **ענוש כרת** דברי רבי אליעזר והא הכא דגברא גופיה לא חזי וקתני ענוש כרת אלמא רמי חיובא עליה **אמר רבה קסבר רבי אליעזר** ח) **אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ** וכל דאמרי' הזאה דפסח דחיא שבת תאמר בהזאה דתרומה שאין תרומה עצמה דוחה שבת. **והביא רבא** ברייתא מפורשת דר' עקיבא מהזאה דפסח מותיב ודחה דברי עולא. **ואוקימנא** לעולם רבי אליעזר לימד לר' עקיבא כי הזאה כדי לטהרו לעשות הפסח אינו דוחה שבת וכאשר קבל רבי אליעזר השמועה כך מסרה לר' עקיבא ועכשיו שדחה ר' אליעזר ואתא רבי עקיבא בעקיפין כדי שיזכור ר' אליעזר מתוך דברי ר' עקיבא גמרא שלו לפי שאין דרך תלמיד חכם לומר לרבו שכחת מה שלמדתני. **ולר' אליעזר** הזאה טלטול בעלמא הוא אמאי לא דחיא שבת. **אמר רבה** גזירה שמא יעבירנה ד' אמות ברשות הרבים. **וניעבריה** דהא שמעי' ליה לר' אליעזר דאמר מכשירי מצוה דחו שבת. [ה"מ] **היכא דגברא חזי** האי טמא הוא ולית עליה חיובא האידנא לפיכך לא אידחא אפי' טלטול: **אמר רבה** קטן [בריא] מחמין לו חמין להברותו ולמולו בשבת דהא [צ"ל חזי] אבל קטן חולה אין מחמין לו חמין למולו דהא לא חזי ליה אמר רבא **ואי** בריא הוא למה ליה חמין להכל אצל מילה אחד **קטן** בריא **ואחד** קטן חולה אין מחמין **לו חמין להברותו** ולמולו בשבת דהא **לא חזי. איתיביה אביי** ז) **ערל שלא מל ענוש כרת** דברי רבי אליעזר והא הכא דגברא גופיה לא חזי וקתני ענוש כרת אלמא רמי חיובא עליה **אמר רבה קסבר רבי אליעזר** ח) **אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ** איתיביה אביי ערל. גדול שלא מל ערב הפסח: ענוש כרת. בשביל שהיה רואי לתקן מו' שעות מזמן דשחיטת הפסח ולמעלה ולא ניתקן, ולא דמי לטמא ושהיה בדרך רחוקה שאין יכולין לתקן בתוכן שם שעות, ומיקמי הכי לא רמיא חיובא עלייהו, שאמת אע"ג דלא חזיא רמיא מצוה עליה היכא דשאפשר למיתקן, והזאה נמי תדמה שבת דהא מצוה רמיא עליה ליתקן לכך. ומי קשיא הא דקיימא לן (לקמן דף נב.) הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר ועריך הזאה שליש ושביעי, ואפילו מל חיזו רחוי, הא מוקמינן להיא בערל נכרי שנתגייר, בפרק האשה: הכי גרסינן אמר רבה קסבר ר' אליעזר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ וכל

חשק שלמה על ר"ח ז) [הג"ה בירושלמי לפניו כאן הגי' וזו היא מחילת משנתנו הרמשנה לפני ר' אליעזר אמר לו ר' יהושע הלא זה העם וכו'].

השבת שיש בזה[כח], **דְּהָא חֲזִי לֵיהּ** - שהרי הוא ראוי למילה ומחויב בה, ורחיצתו היא מכשיר למצוה זו. אך **קָטָן חוֹלֶה** שמסוכן למולו כל עוד לא רחצוהו, **אֵין מְחַמִּין לוֹ** בשבת **לְהַבְרוֹתוֹ** [-להבריאו ולחזקו] **וְלִמּוֹלוֹ, דְּהָא** [-שהרי] עתה **לָא חֲזִי לֵיהּ** - אינו ראוי למילה, ואין כאן חיוב מצוה שידחה את השבת[כט].

מקשה הגמרא, **אָמַר רָבָא, וְאִי** [-ואם] **בָּרִיא הוּא** אותו תינוק וניתן למולו אף ללא רחיצה, **לָמָּה לֵיהּ** - מדוע יש לו צורך ב**חַמִּין לְהַבְרוֹתוֹ** והרי הוא בריא, ואם כן זהו חילול שבת שלא לצורך, שהואיל וניתן למולו גם ללא רחיצה, נמצא שהיא אינה 'מכשיר מצוה'. סיקה הגמרא, **אֶלָּא אָמַר רָבָא,** ודאי אם כן ש**הַכֹּל** [-כל התינוקות] **חוֹלִין הֵן** נחשבים **אֶצֶל מִילָה** ומסוכן למולם ללא רחיצה, ולפיכך **אֶחָד** [-בין] **קָטָן בָּרִיא, וְאֶחָד** [-ובין] **קָטָן חוֹלֶה, אֵין מְחַמִּין לוֹ חַמִּין** - אין מחממים לו מים בשבת כדי **לְהַבְרוֹתוֹ וְלִמּוֹלוֹ בַּשַּׁבָּת, דְּהָא לָא חֲזִי** - שהרי אינו ראוי למילה לפני רחיצתו, ולפיכך אסור לחמם עבורו מים בשבת אלא יחממום מערב שבת[ל].

אביי מקשה על מה שביארו בשיטת רבי אליעזר, שהיכן שהאדם ראוי לקיום המצוה, מכשירי מצוה דוחים את השבת, והיכן שאינו ראוי לקיום המצוה, אין מכשירי המצוה דוחים את השבת:
אִיתְּיבֵיהּ - הקשה **אַבָּיֵי** על רבה[לא] מברייתא, ששנינו בה, **עֶרֶב** גדול **שֶׁלֹּא** מָל את עצמו בערב פסח ובשל כך לא הקריב את קרבן הפסח[לב], **עָנוּשׁ** [-עונשו] **כָּרֵת**[לג], **דִּבְרֵי רַבִּי אֱלִיעֶזֶר. וְהָא הָכָא דְּגַבְרָא גּוּפֵיהּ לָא חֲזֵי** - והרי כאן שהאדם עצמו אינו ראוי להקרבת הפסח בעודו ערל, **וְאַף** על פי כן **קָתָנֵי** - שנינו בברייתא **שָׁנוּשׁ** [-עונשו] **כָּרֵת** על שביטל מצוה זו, **אַלְמָא** - מוכח אם כן, שלדעת רבי אליעזר **רְמִי חִיּוּבָא עֲלֵיהּ** - מוטל על האדם חיוב המצוה בין אם הוא ראוי לקיימה כעת, ובין אם אינו ראוי לקיימה כעת אך יכול לתקן את עצמו ולקיימה. ואם כן גם על טמא מת בערב פסח מוטל חיוב הקרבת הפסח מאחר שיכול להכשיר ולתקן את עצמו על ידי הזאה, וחוזרת הקושיא, מדוע לא התיר רבי אליעזר את ההזאה על טמא זה כדין כל מכשירי מצוה הדוחים את השבת לצורך המצוה.

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַבָּה**, אינה דומה מצות הזאה, שאינה דוחה שבת הואיל והאדם אינו ראוי למצות הפסח, למצות מילה, שהערל חייב למול את עצמו אף על פי שאינו ראוי למצות הפסח, משום **שְׁקָסָבַר רַבִּי אֱלִיעֶזֶר, אֵין שׁוֹחֲטִין** את הפסח **וְזוֹרְקִין** את דמו[לד] **עַל** [-עבור] יחיד **טְמֵא שֶׁרֶץ**[לה] עד שיטבול, ואם לא טבל נדחה לפסח שני[לו], ואף על גב שיכול לטבול ולהיטהר עד זמן אכילתו בערב, וכן אין שוחטין את הפסח על טמא מת שחל השביעי לטהרתו בערב פסח עד שיטבול, ואף על גב שיכולים להזות עליו ויטבול ויטהר עד הערב, ואם לא טבל נדחה לפסח שני[לז].

אוחח 19/06/2018

כח. שחימום מים אסור מצד מלאכת בישול, כמבואר ברמב"ם (שבת פ"ט ה"ח).
כט. אמנם לפי רבי עקיבא אין חילוק בין חולה לבריא, שהרי הוכיח מהזאה שמכשירי מצוה אינם דוחים שבת, ולא חילק שבהזאה האדם עדיין אינו ראוי לקיים את הפסח ועל כן לא נדחית השבת מפניה, ועל כרחך שסובר שבין אם האדם ראוי לקיום המצוה ובין אם אינו ראוי, היו מכשירי המצוה צריכים לדחות את השבת [לדעת הסובר שמכשירי מצוה דוחים את השבת. וראה בילקוט ביאורים בשם השפת אמת שדן מהו הדין היוצא ממחלוקת זו, שהרי לכאורה לדעת רבי עקיבא אין מכשירי מצוה דוחים את השבת בכל מקרה]. תוספות (ד"ה קטן).
ל. ומה שהתיר רבי אליעזר להכין צרכי המילה תוך חילול שבת [כמבואר בשבת (קל.)], הוא דווקא באופן זה שמוכנים כבר מים לרחיצת התינוק וראוי הוא למילה. רש"י (ד"ה הכל) ותוספות (ד"ה לא).
לא. על פי תוספות רי"ד (תלמה, ד"ה אימתיה), וכן משמע בהמשך הגמרא.
לב. שכן אסור לערל להקריב את קרבן הפסח, כפי שכתוב (שמות יב מח) 'וכל ערל לא יאכל בו'.
לג. שכך עונשו של מי שלא הקריב את הפסח, כפי שכתוב (במדבר ט יג) 'והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה, וחדל לעשות הפסח, ונכרתה הנפש ההיא מעמיה'. ואף ערל זה, עונשו כרת מאחר שבזמן הקרבת הפסח, דהיינו מחצות היום ואילך, היה יכול לימול ולהכשיר עצמו להקרבה [ואינו חייב להיטהר, שכן רק ערל נכרי שנתגייר ונימול חייב להיטהר, כמבואר לקמן (נג.)]. אולם מי שהיה טמא או בדרך רחוקה באותו זמן, פטור מלהקריב את הפסח [אמנם מחויב בפסח שני, אם נטהר או שאינו רחוק בי"ד באייר, שזהו זמן פסח השני], משום שבזמן ההקרבה לא היה ביכולתו להקריב, ואילו לפני כן לא היה מוטל עליו עדיין חיוב זה. רש"י (ד"ה ענוש).
לד. כל קרבן עולה, שלמים ואשם חייב בזריקת הדם על גבי המזבח (ויקרא ו ג-ה, ז ב-ג, ז ו-ג), וקרבן פסח הוא שלמים [כמבואר ברמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ו ה"ו)].
לה. הנוגע בנבלת שרץ, נטמא. כפי שנאמר (ויקרא ה ג) 'או נפש אשר תגע בכל דבר טמא וגו' או בנבלת שרץ טמא, ונעלם ממנו, והוא טמא ואשם'.
לו. כפי שנאמר (במדבר ט י-יא) 'איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה לכם או לדורותיכם ועשה פסח לה', בחדש השני בארבעה עשר יום בין הערביים יעשו אותו' וגו', ודיניו מבוארים לקמן (פ"ט).
לז. על אף שסוגייתנו מדברת בטמא מת, הביא רבה את דינו של טמא שרץ, משום שלגביו נחלקו רב ועולא לקמן (נ:). רש"י (ד"ה אמר-השני). ורב סבר שאין שוחטים עליו כל זמן שלא טבל, ולמד זאת מדרשת הכתובים, אמנם לאחר שטבל מודה רב ששוחטים עליו את הפסח, ואף על פי שכל זמן שלא החשיך לא נטהר עדיין לגמרי ונחשב טבול יום.

ורבי אליעזר. אמר לך מי לאו קל וחומר הוא, דשבות מלוה עדיפא משבות דרשות, הלכך יוס טוב דשמחתו רשות גזרו על שבות שלה, אבל שבת דחייתי מלאכה שבו משום מלוה היא לא גזרו מיחוי קרציו, ואע"ג דאיתעביד ליה צורך גבוה: לא ידחו כו'. בתמיה, למיעבד צורכי גבוה: דמה לי. כלומר דין הוא כן, ומה לי לתמוה, שהרי דחתה שחיטה כבר את שבת במלואה, הלכך הואיל ויתנה לדחות כבר לא גזרו בה שוב על שבות הגרין: ברישא. אמר ליה הכי טעמא שמא ימלא זבח פסול: ופרכיה. ואמר ליה ל"ל משמט נמי לא נשמוט: בשחיטה השבתני. דבר שמוק וגיתון, שאמרת אי חילוף ומה אם הזאה שהיא שבות אינה דומה שחיטה לא כל שכן שלא תדחה, ובאת לעקור את מה שכתוב בו בתועדו, ויודע היית שאין זה ק"ו: אל תכפירני. אל תכפור בתה שלימדתני הזאה אע"פ שהיא שבות אינה דומה, ולכך דנתי קל וחומר זה לפניך אע"פ שאינו כדאי, אלא כדי שתשיב אל לבך תחרי שבת זה לדון שחיטה מהזאה מכלל דהזאה פסיטא ליה ללא דחיה, מתוך כך תזכור מה שלימדתני ללא דחיה, ותחזור בך ממה שאתה אומר ועליה אני דן: בשעת הדין. בשעה זו שאנו דנין עליה: ומאחר דאגמריה. ר' אליעזר גופיה ללא דחיה, מאי טעמא פריך ואמר עליה אני דן: הזאה דתרומה. הבא להזות עליו ליטהר כדי לאכול תרומה מגמריה ללא דחיה שבת, דהא הפרשת תרומה גופה לא דחיה שבת: הזאת טמא מת בו'. מלמד דהזאת פסח השיבו וקאמר אינה דומה שבת, מלמד למגמריה ר' אליעזר לחינה דומה, מדפסיטא ליה כולי האי: אלא ודאי הזאת פסח אגמריה. ומאי גזירת שבות היכא דהזאה, גזירה שמא יעבירנה בידו, וכשהיה דן עליה עם ר' עקיבא שכח דבר זה מלמודו, והכי נמי אמרינן בע"מ בפרק כל הכלאים (דף מו:) ר' אליעזר גמריה מיעקר ליה ואתא ר' עקיבא למדכוריה גמריה: דוחין את השבת. אפי' מלאכה גמורה, כמ' שבת (דף קנ): היכא דגברא חזי. כגון להציל מיזמל למילה דרך רשות הרבים, שכבר התינוק רואי למול, אבל היכא דלגברא לא חזי, כגון האי טומא, לא רמיא חיובא עלה, ואין שלו מכשירי מצוה: אמר רבה לדברי רבי אליעזר. דאמר כל היכא דלגברא לא חזי ליכא חיובא עלה: קטן בריא. דבלאו רחימה רחוי למול: מחמין לו חמין. בשבת קודם מילה: להברותו. להיות בריא וחזק: קטן חולה. שכל זמן שלא ירחצוהו בחמין לא ירחה למול, ואם ירחצוהו ירחה למילה: הכל אצל מילה חולין הן. כל זמן שלא נרחצו בחמין, ואפילו לרבי אליעזר צריך להיות לו מחמי חמין מערב שבת: איתיביה אביי ערל. גדול שלא מל ערב הפסח: ערל כרת. דכתיב רחוק הוא ערל לחקן מו' שעות מזמן דשחיטת[ב] הפסח ולמעלה ולא ניתקן, ולא דמי לטמא ושהיה בדרך רחוקה שאין יכולין לתקן בתוכן שם שעות, ומיקמי הכי לא רמיא חיובא עלייהו, אלמא אע"ג דלא חזיא רמיא מלוה עליה היכא דאפשר למיתקן, והזאה נמי תדחה שבת דהא מלוה רמיא עליה ליתקן לכך. ומי קתני הא דקיימא לן (לקמן דף נב.) הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר וצריך הזאה שלישי ושביעי, ואפילו מל חיזו רחוי, הא מוקמינן להיכא דערל ככרי שנתגייר, בפרק האשה[ג]: הכי גרסינן אמר רבה קסבר ר' אליעזר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ וכל

אם דחו מכשירי מצוה שלאחר שחיטה (ג) השבת בו'. פי' בקונטרס מיחוי קרציו ומיהא לר"י מה רואיה מיהי דילמא שאני התם משום דלא אפשר למיעבד מאתמול ונראה לר"י דמכשירי מצוה שלאחר שחיטה דקאמר היינו הקטר חלבים דאפשר להמתין עד הלילה ודמי שבת וכן יש בירושלמי[ד] דקא אמר ר' אליעזר מיחוי קרציו יוכיחו אע"פ שאפשר להמתין למוצאי שבת מה לי מכשירין שלאחר שחיטה כו' והא דפריך מאתמול נמי לא לאחוט אע"ג דשחיטה לא אפשר מ"מ פריך משום שכבר הוכיח אתין חילוק בין אפשר ללא אפשר מדאתיין הקטר חלבים:

הזאה דתרומה אגמריה. ומיהו לן למימר דר' אליעזר הי' סבור דהזאה אפסח קאמר ר"ע ולכך היה מציד ועליה אני דן שהרי מותרת להשמח שבירה לן להזאה לפסח דחיה שבת וקאמר ליה ר"ע (ג) זה חילוף שהיה סבור אר' אליעזר היה טועה במה שלמדו למיה דומה:

דתרומה גופה לא דחיא שבת. ומ"ת נילף למידמי שבת מכל הנהו וי"ל משום דיכול לקייס מצות אכילת תרומה אחר השבת: **שמא** יעבירנה ארבע אמות. ומ"ת ומאי חיישין להכי הלא נוסף מי שטמא טמא[ה] ויחזור ויטמא את המים ויש לומר דמעביר בכלי אבנים וכלי גלליס ללא מקבלי טומאה:

קטן בריא מחמין בו' דהא חזי. דווקא לר' אליעזר יש חילוק בין חזי ללא חזי אבל לר' עקיבא אינו מחלק כלל דהא קאמר בסמוך הזאה תוכיח: **לא** שנא חלש ולא שנא בריא אין מחמין לו חמין בו'. וכי תאמר רבי אליעזר דמכשירי מילה דחו שבת דהזאה דתרומה אגמריה. ומ"ת היכא דלגברא חזי לא רמיא חיובא עליה ואפילו הכי מכשירי מצוה דחו שבת דהזאה דתרומה אגמריה. ומיהו לר' אליעזר ניחא דאמר בפרק כל הכלאים (דף מו:) דלא אגמריה אלא לאכילה בלבד אבל לשאר דברים לא אגמריה ולא גזרו בה שבות אלא בדבר שהוא לאכילה בלבד:

מדקמהדר אטמא שרץ קסבר אין שוחטין בו'. מכל מקום חייב הוא כרת לפי שהיה יכול לטבול ולא היו שוחטין וזורקין עליו כדאמר לקמן[ו] שוחטין וזורקין על טבול יום דשימשא ממילא ערבא: **שוחטין** וזורקין בו'. ומ"ת מי שוחטי' וזורקי' על טמא שרץ ממאי כתב רחמנא טמא מיהו עושה פסח פסיטא דהא כתיב מיהו לפי מכלו לעכב דבעינן גברא דחזי למכילה כדמוכח בכילד לולין (לקמן עח:) וגרסה לרבינו תם"ז דלינטריך למשמעינן דחייב בפסח שני ללא נימא דמיפטר משום דשני מסלומין דרחמנן הוא דחזי נרחמנן חזי בשני ללא חזי נרחמנן לא חזי בשני כדאמר לקמן גבי מגיגה בכילד לולין (לקמן פ.) מי נמי מינטריך למימרא לניבור עבדי בטומאה כדלרשינן[ט] מיהו כי יהיה טמא מיהו נדחה ומיהו ליבור נדחין:

מכילת

אמר רבי אליעזר. ומי לך למימר הכי והאמר רבי אליעזר עדיפא משבות דרשות, הלכך יום טוב דשמחתו רשות גזרו על שבות שלה, אבל שבת דחייתי מלאכה שבו משום מלוה היא לא גזרו מיחוי קרציו, ואע"ג דאיתעביד ליה צורך גבוה: לא ידחו כו'. בתמיה, למיעבד צורכי גבוה: דמה לי. כלומר דין הוא כן, ומה לי לתמוה, שהרי דחתה שחיטה כבר את שבת במלואה, הלכך הואיל ויתנה לדחות כבר לא גזרו בה שוב על שבות הגרין: ברישא. אמר ליה הכי טעמא שמא ימלא זבח פסול: ופרכיה. ואמר ליה ל"ל משמט נמי לא נשמוט: בשחיטה השבתני. דבר שמוק וגיתון, שאמרת אי חילוף ומה אם הזאה שהיא שבות אינה דומה שחיטה לא כל שכן שלא תדחה, ובאת לעקור את מה שכתוב בו בתועדו, ויודע היית שאין זה ק"ו: אל תכפירני. אל תכפור בתה שלימדתני הזאה אע"פ שהיא שבות אינה דומה, ולכך דנתי קל וחומר זה לפניך אע"פ שאינו כדאי, אלא כדי שתשיב אל לבך תחרי שבת זה לדון שחיטה מהזאה מכלל דהזאה פסיטא ליה ללא דחיה, מתוך כך תזכור מה שלימדתני ללא דחיה, ותחזור בך ממה שאתה אומר ועליה אני דן: בשעת הדין. בשעה זו שאנו דנין עליה: ומאחר דאגמריה. ר' אליעזר גופיה ללא דחיה שבת, מאי טעמא פריך ואמר עליה אני דן: הזאה דתרומה. הבא להזות עליו ליטהר כדי לאכול תרומה מגמריה ללא דחיה שבת, דהא הפרשת תרומה גופה לא דחיה שבת: הזאת טמא מת בו'. מלמד דהזאת פסח השיבו וקאמר אינה דומה שבת, מלמד למגמריה ר' אליעזר לחינה דומה, מדפסיטא ליה כולי האי: אלא ודאי הזאת פסח אגמריה. ומאי גזירת שבות היכא דהזאה, גזירה שמא יעבירנה בידו, וכשהיה דן עליה עם ר' עקיבא שכח דבר זה מלמודו, והכי נמי אמרינן בע"מ בפרק כל הכלאים (דף מו:) ר' אליעזר גמריה מיעקר ליה ואתא ר' עקיבא למדכוריה גמריה: דוחין את השבת. אפי' מלאכה גמורה, כמ' שבת (דף קנ): היכא דגברא חזי. כגון להציל מיזמל למילה דרך רשות הרבים, שכבר התינוק רואי למול, אבל היכא דלגברא לא חזי, כגון האי טומא, לא רמיא חיובא עלה, ואין שלו מכשירי מצוה: אמר רבה לדברי רבי אליעזר. דאמר כל היכא דלגברא לא חזי ליכא חיובא עלה: קטן בריא. דבלאו רחימה רחוי למול: מחמין לו חמין. בשבת קודם מילה: להברותו. להיות בריא וחזק: קטן חולה. שכל זמן שלא ירחצוהו בחמין לא ירחה למול, ואם ירחצוהו ירחה למילה: הכל אצל מילה חולין הן. כל זמן שלא נרחצו בחמין, ואפילו לרבי אליעזר צריך להיות לו מחמי חמין מערב שבת: איתיביה אביי ערל. גדול שלא מל ערב הפסח: ערל כרת. דכתיב רחוק הוא ערל לחקן מו' שעות מזמן דשחיטת[ב] הפסח ולמעלה ולא ניתקן, ולא דמי לטמא ושהיה בדרך רחוקה שאין יכולין לתקן בתוכן שם שעות, ומיקמי הכי לא רמיא חיובא עלייהו, אלמא אע"ג דלא חזיא רמיא מלוה עליה היכא דאפשר למיתקן, והזאה נמי תדחה שבת דהא מלוה רמיא עליה ליתקן לכך. ומי קתני הא דקיימא לן (לקמן דף נב.) הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר וצריך הזאה שלישי ושביעי, ואפילו מל חיזו רחוי, הא דקיימא לן (לקמן דף נב.) הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר וצריך הזאה שלישי ושביעי, ואפילו מל חיזו רחוי, הא מוקמינן להיכא דערל ככרי שנתגייר, בפרק האשה[ג]: הכי גרסינן אמר רבה קסבר ר' אליעזר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ וכל

▲ אמר רבה קסבר רבי אליעזר[ה] אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ

19/06/2018 אהח

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [תוספתא פרק ה], ד) עבודה זרה דף מו:, ה) סוכה דף מב: רש"י המגה דף כט: מגילה דף ד: [נידה דף יז:], ו) [לקמן דף לד:], ז) לקמן דף פ: [פע. ל: לג. זבחים כב:], ח) [לקמן נב.], ט) ה"ג שבת פי"ט ה"א, י) צ:, כ) לעיל סו ע"ב.

הגהות הב"ח

(ג) תוס' ד"ה אם דחו וכו' שלאחר שחיטה את השבת: (ד) שם ד"ה הזאה וכו' וקאמר ליה ר"ע או חילוף:

משנת ראשונים

רבי אל תכפירני בשעת הדין כלומר אל תחשדני בכופר על מה שלמדתני אתה למדתני הזאה שבות ואינה דוחה שבת. [רבינו חננאל]

רבי עקיבא נמי בי אותביה הזאה דתרומה אותביה. ור"א הוא דסבר דמהזאה דפסח אותבי' ומש"ה קאמר ועלי' אני דן וכי חזא ר"ע דגם בהזאה דפסח פליג עלי' אמר לו או חילוף וכשכעס עליו ר"ע ואמר לו אל תכפרני בשעת הדין מהזאה דתרומה קאמר לי' ומשם אני מוכיח לכל אלה שהן משום שבות. [תוספות רי"ד]

גזירה שמא יטלנה ויעבירנה ארבע אמות ברשות הרבים. כתב [ריב"ם] זצוק"ל שמא יטלנה בידו בכלי גללים ואבנים שכל מעשי של פרה בכלי גללים ואבנים כדאמרי' במסכת יומא כדי שלא יטמאנה ויוליכנה אצל טהור שיזה עליו כדכתיב והזה הטהור על הטמא וע"י כן יעבירנה ד"א ברה"ר אפי' כשהוא עומד ברה"ר יש לחוש שמא יעבירנה ד"א וכ"ש ברה"י שיש לחוש לאיסור שהרי בפסיעה אחת יכול להוציא ואינו נ"ל מה שאמר שמא יטלנה בכלי גללים שאינם מקבלים טומאה שאם הטמא הי' נוטלה אף על גב שהכלי אינו מקבל טומאה הי' מטמאן במשא ואף על פי שטמא מת אינו מטמא במשא באפר פרה מטמא מדרבנן. [תוספות רי"ד]

ערל שלא מל ענוש כרת. ערל שלא מל עד שעבר זמן הקרבן, הרי זה מזיד בראשון, לפיכך אם לא עשה את השני אפילו בשגגה חייב כרת. [רמב"ם, קרבן פסח פ"ה ה"ד]

אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ. אף על פי שהמקוה לפניו משום דמחוסר מעשה דדלמא פשע ולא טביל אבל שוחטין וזורקין על מחוסר כפורים אף על גב דמחוסר מעשה. [רא"ש, עירובין פרק ג סימן ג]

עין משפט נר מצוה

יח א מיי' פכ"ג מהל' שבת הלכה ח:

יט ב מיי' פ"ה מהל' ק"פ הלכה ד:

גליון הש"ס

תום' ד"ה שמא. ויחזור ויטמא. עיין פרק י' מ"ו דפרה וכזבחים דף ק"ה תוד"ה ממוסר:

הגהות וציונים

ג] צ"ל בהדיא (מנחם משיב נפש, דפו"י בהדי"): ד] צ"ל שחיטת הפסח (דבר שמואל). ובדק"ס הגי' מו' שעות מחצות ולמעלה: ה] שייך לעמוד ב (גליון):

רבינו חננאל

לא שמתי עיקר מיהת כי עביד איניש לנפשיה עביד: **תניא אמר ר' אליעזר** ומה אם דחו מכשירי מצוה של אחר שחיטה כגון מיחוי קרביו והקטרת אימוריו. את השבת שכבר נעשת המצוה. לא ידחו מכשירי מצוה שלפני שחיטה כגון חתיכת יבלתו וכיוצא בה שעדיין לא נעשת המצוה. **אמר ר' (יהושע) [עקיבא]** מכשירי מצוה דלאחר (שבת) [שחיטה] דחו שבת שכבר נדחית השבת בשחיטת הפסח תאמר במכשירי מצוה שלפני השחיטה שלא נדחה השבת עדיין. **ד"א** שמא ימצא זבח פסול ונמצא אותם מכשירין שעשה מקודם כי בחלול שבת היו שנתברר כי לא היתה מצוה ראויה. **ופריך רבי אליעזר** אי הכי שחיטה נמי נימא הכי לא נשחט שמא ימצא הזבח טרפה ונמצאת השחיטה באיסור ולא מצא ר' (יהושע) [ר"ע] תשובה. **יש מי שאומר** זאת התשובה השיב רבי (יהושע) [ר"ע] ברישא ונתפרכה. ואח"כ השיב התשובה הראשונה מה לידחו מכשירי מצוה דלאחר שחיט' את השבת כו' שאין בה פירכא: **ירושלמי** שלש עשרה שנה היה למד ר' עקיבא לפני ר' אליעזר ולא היה משיב לו כלום ו) תו תחלת תשובותיו שהשיב לו אמר לו ר' יהושע (שופטים ט ל"ח) הלא זה העם אשר מאסת בו צא הלחם בו: **מתני' השיב** ר"ע הזאה תוכיח **שהיא משום מצוה והיא משום שבות כו'** אמר ר' אליעזר ועליה אני דן כו' אמר לו הבא לי מועד לאלו כמועד לשחיטה. **תניא** אמר לו ר' אליעזר עקיבא בשחיטה השבתני בשחיטה תהא מיתתו. **אמר לו אל תכפירני בשעת הדין** כלומר אל תחשדני בכופר על מה שלמדתני אתה למדתני הזאה שבות ואינה דוחה שבת: **אמר עולא ר' אליעזר הזאה דתרומה למדו** כלומר אם היה כהן טמא מת שחל שביעי להיות בשבת אין מזין עליו בשבת לאכול בתרומה לערב. **ומותיב ר' עקיבא** מהזאה דתרומה להזאה דפסח. **ופריך ר' אליעזר** אימר

דאמרי' הזאה דפסח דחיא שבת דהא פסח עצמו דוחה שבת תאמר בהזאה דתרומה שאין תרומה עצמה דוחה שבת. **והביא רבא** ברייתא מפורשת דר' עקיבא מהזאה דפסח מותיב ודחה דברי עולא. **ואוקימנא** לעולם רבי אליעזר לימד לר' עקיבא כי הזאה כדי לטהרו לעשות הפסח אינו דוחה שבת וכאשר קבל רבי אליעזר השמועה כך מסרה לר' עקיבא ועכשיו שדחה ר' אליעזר ואתא רבי עקיבא בעקיפין כדי שיזכור ר' אליעזר מתוך דברי ר' עקיבא גמרא שלו לפי שאין דרך תלמיד חכם לומר לרבו שכחת מה שלמדתני. **ולר' אליעזר** הזאה טלטול בעלמא הוא אמאי לא דחיא שבת. **אמר רבה** גזירה שמא יעבירנה ד' אמות ברשות הרבים. **וניעבריה** דהא שמעי' ליה לר' אליעזר דאמר מכשירי מצוה דחו שבת. [ה"מ] **היכא דגברא חזי** האי טמא הוא ולית עליה חיובא האידנא לפיכך לא אידחא אפי' טלטול: **אמר רבה** קטן [בריא] מחמין לו חמין להברותו ולמולו בשבת דהא [צ"ל חזי] אבל קטן חולה אין מחמין לו חמין למולו דהא לא חזי ליה אמר רבא **ואי בריא הוא למה ליה חמין להברותו אלא אמר רבא הכל חולין הן אצל מילה אחד קטן בריא ואחד קטן חולה אין מחמין לו חמין להברותו ולמולו בשבת דהא לא חזי. איתיביה אביי** ערל שלא מל ענוש כרת דברי רבי אליעזר והא הכא דגברא גופיה לא חזי וקתני ענוש כרת אלמא רמי חיובא עליה **אמר רבה קסבר רבי אליעזר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ** וכל

חשק שלמה על ר"ח ו) [הג"ה בירושלמי לפניו כמן הגי' וזו היא תחילת תשובתו הרמשונה לפני ר' אליעזר אמר לו ר' יהושע הלא זה העם וכו'].

סט: אלו דברים פרק ששי פסחים

אכילת פסחים לא מעכבא. פי' נכי המי גוונא שים בידו למקן עצמו ואינו מתקן לא מעכבא אבל בטומאה גמור מעכבא דהוי דומיא דחולה וזקן ולא כפירום הקונטרס דפי' דהא דכתיב חים לפי מכלו היינו למצוה דהא לעיל (דף סמ.) מוקימנא ליה לעכב ומסיק בכילד גולין (דף עמ:) מחים לפי חכלו דבעי' גברא לחזי לאכילה: **האי** מיחזא חזי ותקוני הוא דלא איתקן. הקשה ריב"ח מ"כ אמאי אמר ר"ח לעיל ערל שלא מל עגום כרת הא מיחזא חזי אלא דלא איתקן וי"ל דשמעי' התם דמחוסר מעשה בגופו ואצבעין ליה שלא לאוכליו: **הלכה** כר"ע. הא דלא פריך הלכתא למשיחא מפורש [בפ' ד' מיתות ב] סנהדרין (דף נמ:): **וצריכא** דאי אשמעינן בו'. אדרבה יהודה עדיף לריכותא אמאי אינטריך למיפסק בתרוייהו כר"ע דאי אדר' עקיבא הוה ליה למינקוט ההיא דפרק שמי הלחם (מנחות דף נו.) גבי חביתי כהן גדול דמסיק התם כלל א"ר עקיבא כו' ג: **אבל** מילה שנברתו עליה י"ג בריתות אימא דניחות.

תימה מה מועיל מה שנכרתו עליה י"ג בריתות הא אינה קרוא באפי נפשיה למכשירין כדפי' לעיל ד ונראה לרשב"ם לפרש דאי לאו דפסק רב יהודה כר"ע גבי מילה ה"א דסבירא ליה ככל מקום כר' אליעזר וגבי פסח דפסק כר"ע היינו להחמיר מדרבנן אבל גבי מילה דנכרתו עליה י"ג בריתות לא

מיחזא חזי תקוני הוא דלא מתקן: כלל אמר ר"ע וכו': ג אמר רב יהודה אמר רב ב הלכה כר"ע ותנן נמי גבי מילה כי האי גוונא ה כלל א"ר עקיבא כל מלאכה שאפשר לעשותה מע"ש אינה דוחה את השבת מילה שאי אפשר לעשותה מע"ש דוחה את השבת ואמר רב יהודה אמר רב ג הלכה כר"ע וצריכא דאי אשמעינן גבי פסח התם (דהוא מכשירי ו) מצוה לא דחו שבת משום דלא נברתו עליה שלש עשרה בריתות אבל מילה דנברתו עליה שלש עשרה בריתות אימא לידחי ואי אשמעינן מילה התם הוא דמכשירי מצוה לא דחו שבת דליכא כרת אבל פסח דאיכא כרת אימא לידחי צריכא: **מתני'** ד אימתי מביא חגיגה עמו בזמן שהוא בא בחול בטהרה ובמועט ט ובזמן שהוא בא בשבת במרובה ובטומאה אין מביאין עמו חגיגה חגיגה היתה באה מן הצאן מן הבקר מן הכבשים ומן העזים מן הזכרים ומן הנקבות ה ונאכלת לשני ימים ולילה אחד: **גמ'** מאי תנא דקתני חגיגה תנא ה הרכבתו והבאתו דלא דחי שבת וקתני נמי חגיגה דלא דחיא שבת והכי קאמר ד אימתי מביאין עמו חגיגה בזמן שהוא בא בחול בטהרה ובמועט. א"ר אשי שמע מינה ו חגיגת ארבעה עשר

לאו

ו) וכל שאילו ביחיד נדחה בציבור עבדי בטומאה וכל מילתא דאיתא בציבור איתא ביחיד וכל מילתא דליתא בציבור ליתא ביחיד עירלות דאי בוליה ציבור ערלים נינהו אמרינן להו קומו מהולו נפשייכו ועבידי פסחא יחיד נמי אמרינן ליה קום מהול ועביד פסחא ואי לא מהיל ועביד (ו) ענוש כרת טומאה דאי בוליה ציבורא טמאין נינהו לא מדינן עלייהו אלא עבדי בטומאה יחיד נמי פטור א"ל רב הונא בריה דרב יהושע לרבא והרי פסח שני דליתיה בציבור ואיתיה ביחיד א"ל שאני התם דהא עבד ליה ציבורא בראשון. מיתיבי ז יכול לא יהא ענוש כרת אלא שהיה טהור ושלא היה בדרך רחוקה ערל וטמא שרץ ושאר כל הטמאים מנין ת"ל ח והאיש מדקא מהדר אטמא שרץ קסבר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ דאי שוחטין וזורקין על טמא שרץ ל"ל לאהדורי עליה היינו טהור אלמא אע"ג דלא חזי (ז) חיובא עליה ואע"ג דליתיה בציבור איתיה ביחיד. אלא אמר רבא קסבר רבי אליעזר שוחטין וזורקין על טמא שרץ והוא הדין לטמא מת בשביעי שלו הואה למאי לאכילה ט אכילת פסחים לא מעכבא א"ל רב אדא בר אבא לרבא א"ב נמצא פסח נשחט שלא לאוכליו א"ל שלא לאוכליו לחולה ולזקן דלא חזי אבל האי מיחזא חזי תקוני הוא דלא מתקן: כלל אמר ר"ע וכו': ג אמר רב יהודה אמר רב ב הלכה כר"ע ותנן נמי גבי מילה כי האי גוונא ה כלל א"ר עקיבא כל מלאכה שאפשר לעשותה מע"ש אינה דוחה את השבת מילה שאי אפשר לעשותה מע"ש דוחה את השבת ואמר רב יהודה אמר רב ג הלכה כר"ע וצריכא דאי אשמעינן גבי פסח התם (דהוא מכשירי ו) מצוה לא דחו שבת משום דלא נברתו עליה שלש עשרה בריתות אבל מילה דנברתו עליה שלש עשרה בריתות אימא לידחי ואי אשמעינן מילה התם הוא דמכשירי מצוה לא דחו שבת דליכא כרת אבל פסח דאיכא כרת אימא לידחי צריכא: **מתני'** ד אימתי מביא חגיגה עמו בזמן שהוא בא בחול בטהרה ובמועט ט ובזמן שהוא בא בשבת במרובה ובטומאה אין מביאין עמו חגיגה חגיגה היתה באה מן הצאן מן הבקר מן הכבשים ומן העזים מן הזכרים ומן הנקבות ה ונאכלת לשני ימים ולילה אחד: **גמ'** מאי תנא דקתני חגיגה תנא ה הרכבתו והבאתו דלא דחי שבת וקתני נמי חגיגה דלא דחיא שבת והכי קאמר ד אימתי מביאין עמו חגיגה בזמן שהוא בא בחול בטהרה ובמועט. א"ר אשי שמע מינה ו חגיגת ארבעה עשר

על

פסחו על ידי שלים לשולחו בעזרה, דכי פטר קרא מכרת הנך דלא יכלו לעשות פסח פטר, אלא ודאי אין שוחטין וזורקין עליו סבירא ליה, ואפילו הכי מיחייב ליה כרת משום דיכול לטבול וליתקן משהגיע זמן שחיטה, ואף על גב דליכא כי האי גוונא דלא מצרכין להו זילו טבולו, דכיון דיחיד נדחה ליבור עבדי בטומאה: **אלא אמר רבא.** מי הוה סבירא ליה אין שוחטין, דמעכבא ליה הזאתו משחיטת פסחו, ודאי דחיא שבת לר' אליעזר אע"ג דליתא בציבור, אלא קסבר שוחטין וזורקין, הלכך הזאה למאי חזיא, לאכילה, דהא לא מיעכבא לה לשחיטה ולזריקה: **אכילת פסחים לא מיעכבא.** והא דכתיב (שמות יב) איש לפי אכלו, למצוה ט: **אם כן.** דטמא מת שחל שביעי שלו בערב הפסח בשבת שוחטין וזורקין עליו, ואע"פ שאין סופו להזות היום: **נמצא פסח זה נשחט שלא לאוכליו.** ותנן בהילך פירקא (לעיל דף סמ.) שחטו שלא לאוכליו פסול: י כלל א"ר עקיבא כל מלאכה שאפשר לה לעשותה מערב שבת. כגון הבאתו מחוץ לתחום, וחתיכת יבלתו: **ותנן נמי.** גבי מילה: **וצריכא.** לרב דאמרינן הלכה כדבי עקיבא בתרוייהו: מילה שלש עשרה בריתות נאמרו בה בחותה פרשה שנאמרה לאברהם (בראשית יז): **דליכא כרת.** לבו ביום, אם ימול למחר: **מתני' אימתי מביאין עמו חגיגה.** בגמרא בעי מאי תנא לעיל דקתני חגיגה: עם הפסח בארבעה עשר בניסן, כדליף בגמרא: בזמן שבא בחול ובטהרה. לאף על גב דפסח דחי שבת וטומאה, חגיגה לא דחיא יא שבת: **ובמועט.** שהיה הפסח מועט לאכילת בני החבורה, ואוכלין החגיגה תחלה כדי שיהא פסח גמר שביעתן ויתחבד להן אכילה: **במרובה.** שהיתה חבורה מועטת, ודי להם פסח לבדו: **מן הצאן ומן הבקר בו'.** מה שאין כן בפסח שאינו בא מן הבקר ולא מן הנקבות: **גמ' תנא הרכבתו בו'.** וקאמר נמי בהך סיפא אימתי מביאין כו', ומשמעינן לחגיגה נמי לא דחיא שבת אפילו שחיטה

אכילת פסחים לא מעכבא [לקמן עח ע"ב]. **כלל אמר ר"ע.** נחלק על ר"ש בהכשירי מנוה שאין דוחין הוחיל ומפסר לעשותן מע"ש. **מילה שאי אפשר לעשותה מע"ש** לה ליעשות דוחה שבת [שבת קל.]. **וצריכא.** למימר בתרוייהו הלכה כר"ע דהכשירין לא למו. **ואי אשמעינן מילה וכו' דליכא כרת.** דקטן לאו בר עונשין הוא ואינו מיחייב עליה כרת [שם קלג.]. **תנא הרכבתו.** על כתף החלש להניחו לעזרה דרך רשות הרבים מע"פ שאינו חלש ליפור שבות דרבנן דקי"ל חי נושא את עלמו, אין דומה דה"ל למיעבד מלחמול וכן הבאתו מחוץ לתחום [לעיל סה ע"ב].

עין משפט נר מצוה

כ א מיי' פ"ה מהלכות ק"פ הלכה ד:
כא ב מיי' פ"ח מהל' ק"פ הל' יח סמג עשין רפג:
כב ג מיי' פ"ג מהל' מילה הלכה ז סמג עשין כח טוש"ע י"ד סי' רסו סעיף ג:
כג ד מיי' פ"י מהל' ק"פ הלכה יג:
כד ה ו סח הלכה יג:

רבינו חננאל

על טמא שרץ וטמא מת שחל שביעי שלו להיות בערב פסח כטמא שרץ הוא ואין שוחטין עליו. **וכל שהיחיד נדחה** לפסח שני. **צבור עושה [בטומאה]** שנאמר (במדבר ט' י') איש איש כי יהיה טמא לנפש כו' איש אם הוא טמא נדחה לפסח שני ואין צבור אם טמאין נדחין לפסח שני אלא עושין הראשון בטומאה. **ומילתא** דאיתא בצבור איתיה ביחיד ודליתיה בצבור ליתיה נמי ביחיד. **ערלות דאיתיה בצבור** דאלו כלהו ערלים אינון אמרי' להו קומו מהולו נפשייכו ועבידי פסח יחיד נמי אמרי' ליה קום מהול ועביד פסח ואי לא עביד ענוש כרת. **טומאה דליתא בצבור** דאי צבור טמאין אינון לא אמרינן להו קומו מדו עלייכו וטבולו ועבידו פסח אלא עבדי בטומאה יחיד נמי לא אמרי' ליה קום טבול ולא מדינן עליה כי לא טביל ולא עביד לא מיחייב כרת. **איני** דכל מילתא דליתא בצבור ליתא ביחיד והרי פסח שני דאין בצבור פסח שני ואיתיה ביחיד. **ופריק רבא** מאי טעמא עביד יחיד פסח שני משום דעבוד צבור בראשון ולא עבד בהדייהו ו) צבור מאי איכא למימר הכי. **מיתיבי יכול לא יהא ענוש כרת** אם לא עשה פסח. אלא טהור ומי שלא היה בדרך רחוקה דמפרש בהו קרא בהדיא. ערל וטמא שרץ ושאר טמאין מנין ת"ל והאיש מדהוה ליה למכתב והטהור שלא היה בדרך רחוקה וחדל לעשות הפסח ונכרתה וכתב והאיש ש"מ אפילו טמאים דאפשר להו לתקוני נפשייהו ולא מתקני ועבדי ענושין כרת. **ודייקינן** מדקתני וטמא שרץ ענוש כרת שמעינן מינה דסבר אין שוחטין עליו ומדרבי ליה לטמא שרץ ג).

חשק שלמה על ר"ח

ו) [הג"ה אבל בהזאה דמי כולה ליבורא טמאין לא מדינן עלייהו מי מיכא למימר הכי]. ז) גרסה אחסר כאן.

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) זבחים כב:, י) [לקמן עח:], יא) סנה דף קלב., יב) מנחות עב. יבמות דף יד. [שבת קל.], יג) [לעיל סה:], יד) [מגיגה ח.], טו) לעיל דף סו:, טז) לקמן פ., יז) לקמן עה:, יח) [עיין תוי"ט ד"ה נחול], יט) [ועיין מ"ש תוספות שבת קלג. ד"ה ותנן נמי יסוד על קושיא זו. וכן כתבו בזבחים דף מה. ד"ה הלכתא. וע"ע תוספות יומא יג. ד"ה הלכה], כ) סח: ד"ה ומה.

הגהות הב"ח

(ו) גמ' לא מהיל ועביד פיסחא ענוש כרת: (ז) שם מע"ג דלא חזיא רמיא חיובא עליה: (ח) רש"י ד"ה וכל שביחיד וכו' דלא רמיא: (ט) בא"ד והזאה לצבור דלא:

גליון הש"ם

מתני' ובזמן שהוא בא בשבת. עיין ע"ז דף ג' ע"ש תוס' ד"ה יצא נלדך:

תורה אור השלם

א) וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ כִּי קָרְבַּן יְיָ לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא:
[במדבר ט, יג]

הגהות וציונים

ו) [הוא דמכשירי כצ"ל] (גליון): ז) בכת"י הגי' דחיא שבת אמר נמי: ח) נדצ"ל משום: ט) נראה דהכל דיבור אחד (רש"ש): י) [שייך למשנה דלעיל דף סו ע"א] (גליון): יא) [ואמילתא דר"ע לא בעי צריכותא דאשמעינן בכל דוכתי מאי דדחי שבת. כך כתבו תוספות במנחות שם ד"ה כלל. וע"ע תוספות סנהדרין לו ע"ב ד"ה תניא] (גליון):

ליקוטי רש"י

[שייך לעמוד א]

ענוש כרת. משום פסח [לקמן צד ע"ב]. **אין שוחטין וזורקין.** אח הפסח על טמא שרץ ומדמה לפסח שני ואף ע"ג דיכול לעבוד ולאכול לערב דאיכא מ"ד בפסחים (דף ל:) דס"ל הכי ויליף לה מאיש איש כי יהיה טמא לנפש ואפילו חל שביעי שלו ערב הפסח במשמע דהוה ליה כטמא שרץ שאינו מחוסר אלא טבילה והזאה ויכול ליטהר כדי לאכול הפסח בלילה והכי משמע קרא דכתיב ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא דמשמע הא למחר יכולין לעשותו [זבחים כב ע"ב]. [ע"כ שייך לעמוד א]

אכילת פסחים לא מעכבא. כפרה נדיעבד [לקמן עח ע"ב]. **כלל אמר ר"ע.** נחלק על ר"ש בהכשירי מנוה שאין דוחין הוחיל ומפסר לעשותן מע"ש. **מילה שאי אפשר לעשותה מע"ש** לה ליעשות דוחה שבת [שבת קל.]. **וצריכא.** למימר בתרוייהו הלכה כר"ע דהכשירין לא למו. **ואי אשמעינן מילה וכו' דליכא כרת.** דקטן לאו בר עונשין הוא ואינו מיחייב עליה כרת [שם קלג.]. **תנא הרכבתו.** על כתף החלש להניחו לעזרה דרך רשות הרבים מע"פ שאינו חלש ליפור שבות דרבנן דקי"ל חי נושא את עלמו, אין דומה דה"ל למיעבד מלחמול וכן הבאתו מחוץ לתחום [לעיל סה ע"ב].

אלו דברים פרק ששי פסחים

וכלל נקוט בידינו, שכל **שֶׁאֵילּוּ** אירעה טומאה מסוימת[א] **בְּיָחִיד** באופן כזה **שנִדְחֶה** לפסח שני, כשאירע הדבר **בְּרוב**[ב] **הציבור, עֲבְדִי** - עושים הציבור את הפסח **בְּטוּמְאָה** אם ירצו, ואינם חייבים להיטהר[ג]. **וְעוד** כלל נקוט בידינו, **שכָּל מִילְּתָא דְּאִיתָא** - כל חיוב שישנו **בְּציבּוּר**, דהיינו, שמוטל על הציבור לעשות כדי שיוכשרו להקרבת הפסח, **אִיתָא בְּיָחִיד** - מוטל גם על היחיד לעשותו, **וְכָל מִילְּתָא דְּלֵיתָא** - וכל חיוב שאין מחויבים בו **בְּציבּוּר, לֵיתָא בְּיָחִיד** - אין מחויב בו היחיד, מאחר שמצות הפסח נאמרה לכל ישראל ביחד[ד]. ולפיכך, בפסול **עֲרֵילוּת, דְּאִי כּוּלֵּיהּ ציבּוּר** - שאם כל הציבור **עֲרֵלִים נִינְהוּ** [-הם], **אָמְרִינַן לְהוּ קוּמוּ מְהוּלוּ נַפְשַׁייכוּ וַעֲבִידִי פִּסְחָא** - אומרים להם קומו ומולו את עצמכם ועשו את הפסח, שכן פסול זה לא הותר בציבור, ממילא **יָחִיד נַמִּי** - גם כן, כשהוא ערל **אָמְרִינַן לֵיהּ קוּם מְהוֹל וַעֲבִיד פִּסְחָא** - אומרים לו קום ומול את עצמך ועשה את הפסח[ה], **וְאִי לֹא מָהִיל וְעָבִיד** - ואם לא מל בכדי שיוכל לעשות את הפסח, **עָנוּשׁ** [-עונשו] **כָּרֵת**. אך בפסול **טוּמְאָה** שמחמת מת[ו], **דְּאִי כּוּלֵּיהּ ציבּוּרָא** - שאם כל הציבור **טְמֵאִין נִינְהוּ** [-הם] **לֹא מַדִּינַן עֲלַיְיהוּ** - לא חייבים להזות עליהם כדי לטהרם, **אֶלָּא** אם רוצים **עָבְדִי** - עושים את הפסח **בְּטוּמְאָה**[ז], **יָחִיד נַמִּי** [-גם כן], כשהוא טמא, **פָּטוּר** מהזאה וטהרה, ולפיכך אין דוחה הזאה זו את השבת[ח].

הגמרא מקשה על הכלל שאמר רבה, 'כל מילתא דליתא בציבור, ליתא ביחיד':

אָמַר לֵיהּ רַב הוּנָא בְּרֵיהּ [-בנו] **דְּרַב יְהוֹשֻׁעַ לְרָבָא, וַהֲרֵי פֶּסַח שֵׁנִי דְּלֵיתֵיהּ** - שאינו נוהג **בְּציבּוּר**, שלעולם אין הציבור עושים פסח שני[ט], **וְאִיתֵיהּ** [-ונוהג] **בְּיָחִיד**. והרי לפי רבה, כל דין מדיני הפסח שלא התחייבו בו הציבור גם היחיד פטור ממנו. מתרצת הגמרא, **אָמַר לֵיהּ, שָׁאנִי הָתָם** - שונה הדבר לגבי פסח שני, **דְּהָא** - שהרי כבר **עֲבַד לֵיהּ ציבּוּרָא** - עשה הציבור את הפסח **בָּרִאשׁוֹן**, ומאחר שאין פסח שני חיוב בפני עצמו, אלא הוא מועד נוסף לקיום חובת הפסח, נחשב הדבר שהתחייבו בו הציבור, ולפיכך מתחייב בו גם היחיד. אמנם, באופן שהציבור אינו עושה את הפסח בראשון, כגון שהיו רובם זבים[י], גם היחיד שלא עשאו מחמת שהיה טמא מת אינו עושה את השני[יא].

הגמרא מקשה קושיא נוספת על הכלל שאמר רבה ודוחה בעקבותיה את ביאורו בשיטת רבי אליעזר:

מֵיתִיבִי, הקשו בני הישיבה על דברי רבה, שנינו בברייתא, **יָכוֹל** הייתי לומר ש**לֹּא יְהֵא עָנוּשׁ** [-חייב בעונש] **כָּרֵת** מי שלא עשה את הפסח, **אֶלָּא** דווקא מי **שֶׁהָיָה טָהוֹר וְשֶׁלֹּא הָיָה בְּדֶרֶךְ רְחוֹקָה** בשעת הקרבתו[יב], **אך עָרֵל וְטָמֵא שֶׁרֶץ וְשֹׁאֵר כָּל הַטְּמֵאִים** שהיו יכולים לתקן את עצמם להיות ראויים לאכול את הפסח בערב[יג], **מִנַּיִן** שנענשים בכרת כשלא עשו זאת, **תַּלְמוּד לוֹמַר** [-מלמדנו הכתוב] (נמדבר ט יג) **'וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח, וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ'**, שיכל הפסוק לכתוב 'והטהור שלא היה בדרך רחוקה', ומייתור המילה 'והאיש' מרבים את אלה שהיו יכולים לתקן את עצמם לערב ולא עשו זאת[יד]. מדייקת הגמרא בדברי הברייתא, **מִדְּקָא מְהַדַּר אַטְּמֵא שֶׁרֶץ** - מכך שמחזר התנא על טמא שרץ ללומדו מן הריבוי, מוכח **דְּקָסָבַר שאֵין שׁוֹחֲטִין וְזוֹרְקִין** את הפסח **עַל** [-עבור] **טְמֵא שֶׁרֶץ**, וכן על טמא מת בשביעי לטהרתו, **דְּאִי** - שאם סבר התנא **שׁוֹחֲטִין וְזוֹרְקִין עַל טְמֵא שֶׁרֶץ, לָמָּה לֵיהּ לְאַהְדּוּרֵיהּ עֲלֵיהּ** - מפני מה יש לו לחזר עליו ללומדו מן הריבוי, **הַיְינוּ** - הרי הוא כ**טָּהוֹר** גמור המוזכר בפירוש בפסוק, שכן אף שאינו רשאי להכנס לעזרה ולהקריב בעצמו את הפסח מפני טומאתו, יכול לשלוח שליח שיקריב את הפסח בעבורו, ולערב יאכלנו בטהרה. **אַלְמָא** - אלא מוכח מהברייתא, **שאַף עַל גַּב דְּלָא חֲזֵי** - שהטמא אינו ראוי להקריב את הפסח כל זמן שלא נטהר מטומאתו, מכל מקום **[רָמְיָא]**[טו] **חִיּוּבָא עֲלֵיהּ** - מוטל חיוב הפסח עליו, וצריך לתקן עצמו[טז] כדי שיוכל להקריבו על ידי שליח, ולאוכלו בערב בטהרה, **ומוכח** אם כן **שאַף עַל גַּב דְּלֵיתֵיהּ** - שאין חיוב **בְּציבּוּר** שנטמאו במת, או בשרץ, לטהר את עצמם[יז], **אִיתֵיהּ** - ישנו לחיוב זה **בְּיָחִיד**, שלא כדברי רבה, ש'כל מילתא דליתא בציבור, ליתא ביחיד'[יח]. ואם כן שוב חוזרת הקושיא מדוע לשיטת רבי אליעזר אין הזאה דוחה שבת.

הגמרא מביאה תירוץ אחר המיישב את שיטת רבי אליעזר:

אֶלָּא אָמַר רָבָא, קָסָבַר רַבִּי אֱלִיעֶזֶר שׁוֹחֲטִין וְזוֹרְקִין את הפסח **עַל** [-עבור] **טְמֵא שֶׁרֶץ, וְהוּא הַדִּין לְטְמֵא מֵת בַּשְּׁבִיעִי שֶׁלּוֹ**, ואף קודם הזאה וטבילה. וממילא, **הַזָּאָה לְמַאי** - לשם מה צריכים להזות

א. כגון טומאת מת [וטומאת שרץ היא כטומאת מת. רבינו חננאל (לעיל סו. ד"ה הא), וכן משמע ברש"י (לעיל סט. ד"ה ממר-הכי). וראה בילקוט ביאורים מה שביארו האחרונים בשיטת הרמב"ם (פיאת המקדש פ"ד הי"ב) שכתב, שלא נדחית בציבור אלא טומאת מת בלבד]. אך אין הכוונה לטומאת זבים ומצורעים וכיוצא בזה, שהרי לעיל (סו.) התבאר שבטומאות אלו אף כשרוב הציבור טמאים אינם עושים את הפסח בטומאה.

ב. על פי המשנה להלן (עט.).

ג. ככתוב (נמדבר ט י) 'איש איש כי יהיה טמא' וגו', ולמדו לעיל (סו:) שדווקא 'איש' שנטמא נדחה לפסח שני, אך ציבור שנטמאו אינם נדחים לפסח שני אלא עושים את הפסח בטומאה, ואף אם בידם להיטהר אינם חייבים. רש"י (לעיל סט. ד"ה ממר-הכי). ובפשטות, הסיבה שאינם חייבים להיטהר, היא משום שהסוגיא כאן סוברת כדעה ש'טומאה הותרה בציבור' [כלומר, ציבור הטמאים הותרו לגבי קרבן ציבור, ונחשבים כטהורים גמורים. רש"י (סנהדרין יב: ד"ה ממר)]. דבר שמואל (ד"ה דמי). אמנם ראה בילקוט ביאורים בשם אבן האזל, שהסביר את הסוגיא גם לפי הדעה ש'טומאה דחויה היא בציבור' [כלומר, בקושי הותרה טומאה בציבור, ויש להשתדל ככל האפשר כדי לעשות את הקרבן בטהרה. רש"י (סנהדרין יב: ד"ה דמויה)].

ד. רש"י (לעיל סט. ד"ה ממר-הכי).

ה. כשחל ערב פסח בחול. רש"י (סח). והקשה המהרש"א (נרש"י ד"ה וכל, נפ"ד), הרי דנים כאן בשיטת רבי אליעזר שלפיו דוחים מכשירי הפסח את השבת [אפילו באיסור דאורייתא], ואם כן מדוע שלא ימול הערל אף בערב פסח שחל בשבת כדי שיוכל להקריב את הפסח. ותירץ בנר דוד (נרש"י ד"ה וכל), שלפי רבי אליעזר דוחים מכשירי מצוה את השבת רק כשהאדם כבר מחויב במצוה אלא שעליו לעבור איסור כדי לקיימה, וכגון שצריך להעביר סכין ברשות הרבים כדי למול. אך בערב פסח שחל בשבת, מאחר שהתורה אסרה בה מילה שלא בזמנה ממילא נפטר הערל מן הפסח, שהרי אינו יכול למול כדי להתחייב בו. וראה בילקוט ביאורים עוד מה שכתבו בזה האחרונים.

ו. ראה בהערה לעיל לגבי טמא שרץ.

ז. כמבואר לעיל, ועיין שם בהערה.

ח. אך לפי הסובר ששוחטים את הפסח בעבור טמא מת ביום השביעי, ואינו נדחה לפסח שני, מאחר שבאופן זה לא נאמר 'איש נדחה לפסח שני' אף אין אומרים לגביו 'אין ציבור נדחין לפסח שני', וממילא צריכים הציבור להיטהר ואינם רשאים לעשות את הפסח בטומאה, ואף היחיד צריך הזאה וטבילה להיטהר לעשיית הפסח, ולפיכך דוחה הזאה זו את השבת. רש"י (ד"ה יחיד).

לכאורה כעת חזר בו רבה מהטעם של 'חזי' ו'לא חזי', וסובר שגם ב'לא חזי' מחויב במצוה, והחילוק הוא ב'מילתא דליתא ביחיד'. וכן כתב במעיל שמואל [פעמוני המעיל (ד"ה ממר)]. וכתב עוד, שלפי זה כעת סובר רבה שלשיטת רבי אליעזר מותר לחמם מים בשבת אף לצורך תינוק חולה, [וכן כתב בדבר שמואל (ד"ה קומו), אך הוסיף שבפשטות לא משמע בגמרא שרבה חזר בו מכך שאין מחממים מים לתינוק חולה]. אמנם בראש משביר (נרש"י ד"ה וכל) כתב, שלא חזר בו רבה מהטעם של 'חזי', אלא שבערל כיון שהוקש לציבור, וציבור אומרים להם קומו ומולו עצמכם, מחייבים אותו למול אף שאינו ראוי.

ט. שהרי, או שעשו את הראשון בטהרה, או שהיו רובם טמאי מתים ועשאוהו בטומאה, או שהיו רובם טמאים טומאה אחרת שאינה דוחה את הפסח, כגון זיבה, ואינם עושים כלל את הפסח שכן אין ציבור נדחה לפסח שני, כמבואר לעיל (סו.).

י. שאינם רשאים לעשות את הפסח בטומאה, מאחר שרק בטומאת מת ושרץ הותר הדבר. [וראה בהערה לעיל דעת הרמב"ם שחלק לגבי טומאת שרץ].

יא. רש"י (ד"ה ממר). וכן מבואר להלן (פ.) בשיטת רב. אמנם, שמואל שם נחלק עליו, וסבר שטמאי המתים עושים את השני, משום שסבר כמסקנת הגמרא כאן, שאף חיוב שאינו נוהג בציבור, נוהג ביחיד. מהרש"א (נרש"י סח).

יב. ככתוב (נמדבר ט יג), 'והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה, וחדל לעשות הפסח, ונכרתה הנפש ההיא מעמיה'.

יג. שאר טמאים, הכוונה לטמאים בטומאת ערב [שטובלים, וטהורים לערב], וכן לטמא מת שחל השביעי לטהרתו בערב פסח.

תיקונו של הערל הוא למול את עצמו, וטמא מת [שחל השביעי לטהרתו בערב פסח] צריך הזאה וטבילה, וטמא שרץ ושאר הטמאים טומאת ערב צריכים רק טבילה, ומשחשיכה תיפסק טומאתם ויוכלו לאכול את הפסח.

יד. רבינו חננאל (ד"ה מיתיבי).

טו. על פי הגהות הב"ח (תוס ג).

טז. על ידי הזאה וטבילה, וכמבואר לקמן (ל.) ששוחטין וזורקין על טבול יום. תוספות (לעיל ע"ב ד"ה מדקמהדר).

יז. כמבואר לעיל שהציבור עושים את הפסח אפילו בטומאה, מאחר שדווקא 'איש' נדחה, ואין ציבור נדחין.

יח. משמע לגמרא שאין מי שחולק על ברייתא זו, ולפיכך הקשתה ממנה על דברי רבה בדעת רבי אליעזר. תוספות (לקמן נב: ד"ה מלמד).

סט: אלו דברים פרק ששי פסחים

אכילת פסחים לא מעכבא. פי' נכי המי גוונא שים נידו למקן עצמו ואינו מתקן לא מעכבא אבל בטומא גמור מעכבא דהוי דומיא דחולה וזקן ולא כפירום הקונטרס דפי' דהא דכתיב חים לפי מכלו היינו למצוה דהא לעיל (דף סמ.) מוקימנא ליה לעכב ומסיק בכילד גולין (דף עמ:) מחים לפי מכלו דבעי' גברא דחזי למכילה: **האי** מיחזא חזי ותקוני הוא דלא איתקן. הקשה ריב"ח מ"כ אמאי אמר ר"ח לעיל ערל שלא מל ענוש כרת הא מיחזא חזי אלא דלא איתקן וי"ל דשאני התם דמחוסר מעשה דגופו וחשבינן ליה שלא למוכליו: **הלכה** בר"ע. הא דלא פריך הלכתא למשיחא מפורש [בפ' ד' מיתות] (דף נח:): **וצריכא** דאי אשמעינן בו'. מדרב יהודה עדיל לריכותא אמאי אילטריך למיפסק בתרוייהו כר"ע דאי אדר' עקיבא הוה ליה למינרוכי ההיא דפרק שמי הלחם (מנחות דף נו.) גבי חביתי כהן גדול דמסיק התם כלל מ"ר עקיבא הוא: **אבל** מילה שנברתו עליה י"ג בריתות אימא דניידחי. תימה מה מועיל מה שנכרתו עליה י"ג בריתות הא אינה קרא בפני עלמה נפשייכו למכשירין כדפי' לעיל ונרמה לרשב"ח לפרש דאי לאו דפסק רב יהודה כר"ע גבי מילה ה"א דסבירא ליה בכל מקום כר' אליעזר וגבי פסח דפסק כר"ע היינו להחמיר מדרבנן שלא יהו מכשירין דוחין שבת אבל גבי מילה דנכרתו עליה י"ג בריתות לא

לאו

מיחזא חזי תקוני הוא דלא מתקן: כלל אמר ר"ע וכו': אמר רב יהודה אמר רב הלכה כר"ע ותנן נמי גבי מילה כי האי גוונא כלל א"ר עקיבא כל מלאכה שאפשר לעשותה מע"ש אינה דוחה את השבת מילה שאי אפשר לעשותה מע"ש דוחה את השבת ואמר רב יהודה אמר רב הלכה כר"ע וצריכא דאי אשמעינן גבי פסח התם (דהוא מכשירי מ) מצוה לא דחו שבת משום דלא נכרתו עליה שלש עשרה בריתות אבל מילה דנכרתו עליה שלש עשרה בריתות אימא לידחי ואי אשמעינן מילה התם הוא דמכשירי מצוה לא דחו שבת דליכא כרת אבל פסח דאיכא כרת אימא לידחי צריכא: **מתני'** אימתי מביא חגיגה עמו בזמן שהוא בא בחול בטהרה ובמועט ובזמן שהוא בא בשבת במרובה ובטומאה אין מביאין עמו חגיגה חגיגה היתה באה מן הצאן מן הבקר מן הכבשים ומן העזים מן הזכרים ומן הנקבות ונאכלת לשני ימים ולילה אחד: **גמ'** מאי תנא דקתני חגיגה תנא הרכבתו והבאתו דלא דחי שבת וקתני נמי חגיגה דלא דחיא שבת והכי קאמר אימתי מביאין עמו חגיגה בזמן שהוא בא בחול בטהרה ובמועט. א"ר אשי שמע מינה חגיגת ארבעה עשר

לאו

פסחו על ידי שלים לשולחו בעזרה, דכי פטר קרא מכרת הנך דלא יכלו לעשות פסח פטר, אלא ודאי אין שוחטין וזורקין עליו סבירא ליה, ומפילו הכי מיחייב ליה כרת משום דיכול לטבול וליתקן משהגיע זמן שחיטה, ואף על גב דליכא כי האי גוונא לא אמרינן להו זילו טבולו, דכיון דיחיד נדחה ליכא עבדי בטומאה: **אלא אמר רבא.** מי הוה סבירא ליה אין שוחטין, דמעכבא ליה הזאתו משחיטת פסחו, ודאי דחיא שבת לר' אליעזר מע"ג דליתא בציבור, אלא קסבר שוחטין וזורקין, הלכך הזאה למאי חתיא, לאכילה, דהא לא מיעכבא לה משחיטה ולזריקה: **אבילת פסחים לא מיעכבא.** והא דכתיב (שמות יב) איש לפי אכלו, למלוה מ): **אם כן.** דטמא מת שחל שביעי שלו בערב הפסח בשבת שוחטין וזורקין עליו, ומע"פ שאין סופו להזות היום: **נמצא פסח זה נשחט שלא לאוכליו.** ותנן בהילך פירקא (לעיל דף סמ.) שחטו שלא לאוכליו פסול: **כלל א"ר עקיבא כל מלאכה שאפשר לה לעשותה מערב שבת.** כגון הבאתו מחוץ לתחום, ומחיכת יבלתו: **ותנן נמי.** גבי מילה: **וצריכא.** לרב לאשמעינן הלכה כרבי עקיבא בתרוייהו: מילה שלש עשרה בריתות נאמרו בה בחותה פרשה שנאמרה לאברהם (בראשית יז): **דליכא כרת.** לבו ביום, אם ימול למחר: **מתני'** אימתי מביאין עמו חגיגה. בגמרא בעי מאי תנא לעיל דקתני חגיגה: עמו. עם הפסח נתרבעה עשר בניסן, כדליף בגמרא: בזמן שבא בחול ובטהרה. לאף על גב דפסח דמי שבת וטומאה, חגיגה לא דחיא שבת: ובמועט. שהיה הפסח מועט לאכילת בני החבורה, ואוכלין החגיגה תחלה כדי שיהא פסח גמר שביעתן ויתחבב להן אכילה: במרובה. שהיתה חבורה מועטת, ודי להם פסח לבדו: **מן הצאן ומן הבקר בו'.** מה שאין כן בפסח שאינו בא מן הבקר ולא מן הנקבות: **גמ' תנא הרכבתו בו'.** וקאמר נמי בהך סיפא אימתי מביאין כו', ומשמעינן דחגיגה נמי לא דחיא שבת אבל שביחיד נדחה בו'. והכי פירושא, היינו טעמא דר' אליעזר (ג) לא רמיא חיובא דפסח אטומאה מת בשביעי שלו הואיל ולא חזי ואערל רמיא חיובא ואע"ג דלא חזי, ומשום [ד] דלא רמיא מצות הזאה למצות מילה, דמצות הזאה כדי לעשות פסח לא רמיא אליבור, שהרי מותרין לעשות בטומאה אע"פ שיכולין ליטהר, דקסבר רבי אליעזר אין שוחטין וזורקין על יחיד טמא ארץ אלא טבל ולף על פי שרחוי לערב, וכן על טמא מת שחל שביעי שלו להיות בערב הפסח שרחוי נמי לערב, וטמא ארץ נקט משום דפלוגתא גביה הוא בפ' התשה (דף ל:), וכיון דקא סבר אין שוחטין וזורקין על היחיד אלא נדחה לשני, על כרחין ליבור עושין בטומאה אם ירלו, דכל שביחיד נדחה בציבור עושין בטומאה, דכתיב אים אים נדחה ואין ליבור נדחין [ה], אלמא לא רמיא מצות הזאה אליבור, ומילתא דליתיה בליבור ליתיה ביחיד, דמצות פסח יחד לכל ישראל נאמר, אבל ערילות אלא נדחה אבל ליבור ולא הותרו לעשות פסח ערלים, ואילו כולהו ליבור ערלים אמרי' להו קומו מהולו, יחיד נמי אמרינן ליה בחול קום מהול, והזאה דליבור (ז) לא אמרי' להו קומו אזו: [ו] יחיד נמי. לא רמיא חובה עלויה להזות, וכיון דלא רמיא עליה לא ניתנה שבת לדחות אלא. אבל אי הוה סבירא ליה כמאן דאמר שוחטין וזורקין על היחיד אלא נדחה לגמי, על כרחין ליבור עושין בטומאה אם ירלו, דכל שביחיד נדחה בליבור עושין בטומאה, דכתיב אים אים נדחה ואין ליבור נדחין [ה], אלמא לא רמיא מצות הזאה אליבור, ומדאמרי' הזאה אליבור הוה רמיא נמי אין ליבור נדחין למיסרינהו לעשות בטומאה, אלא אמרי' להו קומו אזו, ומדאמרי' הזאה אליבור הוה רמיא נמי אין ליבור נדחין להזות

אלו דברים פרק ששי פסחים

עליו, על כרחך **לַאֲכִילָה** - כדי שיוכל לאכול את פסחו בערב בטהרה, והרי **אֲכִילַת פְּסָחִים לֹא מְעַכְּבָא** - אינה מעכבת את המקריב מלצאת ידי חובתו, וגם אם לא יטהר לערב ויאכל מן הפסח, כבר יצא ידי חובת קרבן הפסח בהקרבתו על גבי המזבח, וממילא אין סיבה להתיר לו את ההזאה בערב פסח שחל בשבת[יט].

מקשה הגמרא, **אָמַר לֵיהּ רַב אַדָּא בַּר אַבָּא לְרָבָא, אִם כֵּן נִמְצָא שְׁפָסַח** זה **נִשְׁחָט שֶׁלֹּא לְשֵׁם אוֹכְלָיו**, שהרי נשחט לשם טמא שאינו עתיד לאוכלו בערב, והרי שנינו (לעיל סח.) שפסח כזה פסול[כ]. מתרצת הגמרא, **אָמַר לֵיהּ** רבא, מה ששנינו שהפסח שנשחט **שֶׁלֹּא לְאוֹכְלָיו** פסול, היינו כגון שנשחט **לְחוֹלֶה וּלְזָקֵן דְּלָא חֲזֵי** - שאינם ראויים לאוכלו מפני חולשתם, ואין ביכולתם לתקן עצמם ולאוכלו[כא], **אֲבָל הָאי** - טמא זה, **מִיחֲזָא חֲזֵי** - ראוי הוא לאכול את הפסח אם יטבול ויטהר, ורק **תַּקּוּנֵי הוּא דְּלָא מִתְקָן** - לא תיקן עצמו מטומאתו כדי שיוכל בפועל לאוכלו, ולפיכך נחשב שנשחט הפסח לאוכליו[כב].

★

שנינו במשנה, **כָּל אָמַר רַבִּי עֲקִיבָא וכו'**, כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת, אינה דוחה את השבת, שחיטה שאי אפשר לעשותה מערב שבת, דוחה את השבת.

הגמרא פוסקת ההלכה במחלוקת זו:

אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, הֲלָכָה כְּרַבִּי עֲקִיבָא. וְתָנַן נַמִּי - וכן שנינו במשנה (סג:) **גַּבֵּי מִילָה כִּי הַאי גַּוְונָא** - באופן דומה, **כָּל אָמַר רַבִּי עֲקִיבָא, כָּל מְלָאכָה** הנצרכת לעשיית מילה שחל זמנה בשבת, **שֶׁאֶפְשָׁר לַעֲשׂוֹתָהּ מֵעֶרֶב שַׁבָּת**, כגון הבאת סכין למילה דרך רשות הרבים, **אֵינָהּ דּוֹחָה אֶת הַשַּׁבָּת**, אך **הַמִּילָה** עצמה, **שֶׁאִי אֶפְשָׁר לַעֲשׂוֹתָהּ מֵעֶרֶב שַׁבָּת**, שהרי זמנה קבוע ליום השמיני ללידה, **דּוֹחָה אֶת הַשַּׁבָּת**[כג], **וְאָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב** גם שם **שֶׁהֲלָכָה כְּרַבִּי עֲקִיבָא. וּצְרִיכָא** - וצריך היה רב להשמיענו שהלכה כרבי עקיבא, עקיבא, גם בענין מכשירי קרבן פסח בשבת וגם בענין מכשירי מילה בשבת[כד]. **דְּאִי אַשְׁמְעִינַן** - שאם היה משמיענו רק **לְגַבֵּי** מכשירי **פֶּסַח**, הייתי אומר **שֶׁהָתָם (דהוא מכשירי) [הוּא דְּמַכְשִׁירֵי[כה]] מִצְוָה** - דווקא שם מכשירי מצוה שניתן לעשותם בערב שבת **לֹא** דָּחוּ [-דוחים] **שַׁבָּת, מִשּׁוּם דְּלֹא נִכְרְתוּ עָלֶיהָ** [-על מצות הפסח] **שְׁלֹשׁ עֶשְׂרֵה בְּרִיתוֹת** ואינה חמורה כל כך, **אֲבָל מִילָה דִּנְכְרְתוּ עָלֶיהָ שְׁלֹשׁ עֶשְׂרֵה בְּרִיתוֹת**[כו], **אֵימָא** - הייתי אומר שגם מכשירי מילה **לִידְחֵי** - ידחו את השבת בכל אופן, שלא כדברי רבי עקיבא[כז]. **וְאִי אַשְׁמְעִינַן** - ואם היה רב משמיענו שהלכה כרבי עקיבא רק לגבי מכשירי **מִילָה**, הייתי אומר **שֶׁהָתָם הוּא דְּמַכְשִׁירֵי מִצְוָה** - דווקא שם מכשירי מצוה שניתן לעשותם בערב שבת **לֹא** דָּחוּ [-דוחים] **שַׁבָּת**, משום **דְּלֵיכָּא** - שאין האב חייב **כָּרֵת** אם לא ימול את בנו היום אלא מחר[כח], **אֲבָל פֶּסַח דְּאִיכָּא** - שיש בו **כָּרֵת** אם לא ישחט את קרבן הפסח ביו"ד ניסן[כט], **אֵימָא** - הייתי אומר שגם מכשירי הקרבן שניתן לעשותם מאתמול **לִידְחֵי** - ידחו את השבת, **צְרִיכָא** - אכן צריך היה רב להשמיענו בשני הענינים שהלכה כרבי עקיבא שמלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת, אינה דוחה שבת.

★ ★ ★

משנה

יחד עם קרבן פסח היו מביאים קרבן חגיגה שנקרא 'חגיגת ארבעה עשר'[ל], ונחלקו התנאים לגביו האם הוא נלמד מדרשת הכתובים, והוא חובה מן התורה, או שאינו נלמד מן הכתובים, והוא חובה מדרבנן[לא], והמשנה תבאר באיזה מקרים היו מביאים אותו[לב]:

מבררת המשנה, **אֵימָתַי מֵבִיא חֲגִיגָה עִמּוֹ** - עם קרבן הפסח[לג]. משיבה המשנה, **בִּזְמַן שֶׁהוּא** [-קרבן הפסח] **בָּא בַּחוֹל, בְּטָהֳרָה** - שעשו את הפסח בטהרה, **וּבְמוּעָט** - שהיה בשרו של הפסח מועט מכדי להשביע את בני החבורה שנמנו עליו, ובאופן זה היו אוכלים את החגיגה

יט. **ומה** שכתוב (שמות יב ד) 'איש לפי אכלו' [שמשמע שאכילת הפסח נצרכת] היינו רק למצוה לכתחילה, אך לא לעכב. רש"י (ד"ה מכילת). אולם התוספות (ד"ה מכילת) כתבו, שרק באופן זה שבידו לתקן עצמו לערב, אין אכילת הפסח מעכבת, וכפי שיבואר בגמרא להלן, אך בטמא גמור שאינו יכול לתקן את עצמו, בודאי מלמדנו 'איש לפי אכלו' שאכילת הפסח מעכבת. וראה בילקוט ביאורים מה שכתב השפת אמת לבאר לפי שיטתם את הוכחת רבי עקיבא (לעיל ע"ח) מהזאה לשאר מכשירי מצוה.

אכן אילו סבר רבי אליעזר שאין שוחטים את הפסח על הטמא לפני שהיזו עליו, היה מתיר להזות עליו בערב פסח שחל בשבת, כדי שיוכל להקריב את הפסח [על ידי שליח, כמבואר לעיל], ואף על גב שבציבור אין חיוב להיטהר, אלא עושים את הפסח בטומאה. וכתב התוספות רי"ד (מלחמה, לעיל ע"ח ד"ה מיתיבי), שאף על הערל שוחטין וזורקין את הפסח ואין מילתו מעכבת, והבשר יאכל לשאר בני חבורה, ולפיכך אין מילתו דוחה שבת. ומה ששנינו (לעיל ע"ח) שערל שלא מל ענוש כרת, אינו מפני שהיה צריך למול את עצמו ולאכול את הפסח, אלא מפני שלא שחטו וזרקו עבורו את הפסח.

כ. **לפי** רש"י [הובא בהערה הקודמת] ש'איש לפי אכלו' אינו אלא למצוה לכתחילה, כוונת הגמרא להקשות שעל כל פנים לכתחילה אין לשחוט עבור מי שאינו עתיד לאוכלו. אמנם לפי תוספות [הובאו בהערה הקודמת] הפסח שנשחט שלא לאוכליו נפסל אף בדיעבד, וקושיית הגמרא היא, שהרי אין לשחוט כלל עבור מי שאינו עתיד לאוכלו. מהר"ם (נמוק' ד"ה מכילת). וכן כתב המהרש"ל (נמוק' שם) בדעת רש"י [וראה בדבר שמואל (ד"ה מכילת), שהתקשה בהבנה זו בדעת רש"י, שהרי רש"י (ד"ה שם) כתב במפורש, שקושיית הגמרא היא מכך ששנינו (לעיל שם.) 'שחטו שלא לאוכליו פסול', ומשמע שגם לדעת רש"י, קושיית הגמרא היא שאין לשחוט כלל עבור מי שאינו עתיד לאוכלו]. וכתב היעב"ץ (ד"ה ס"כ), שאף שהפסח שנשחט לאוכליו ושלא לאוכליו כשר כמבואר לעיל (שם.) ואם כן אין זו שחיטת הפסח שלא לאוכליו, שהרי יאכלוהו שאר המנויים, מכל מקום הבינה הגמרא שסבר רבי אליעזר כדעה (להלן שם.) ששוחטים את הפסח על היחיד, ולכך הקשתה שנמצא נשחט שלא לאוכליו. ועוד כתב, שאף אם נאמר שסבר רבי אליעזר שאין שוחטים על היחיד, ונמצא שפסח זה נשחט לאוכליו ושלא לאוכליו, מכל מקום הקשתה הגמרא שהפסח שנשחט לאוכליו ושלא לאוכליו כשר רק בדיעבד, אך לכתחילה אין לשחוט לאוכליו ולצרף אליו את הטמא. וראה בילקוט ביאורים תירוץ נוסף.

כא. **ריב"ן** (הובא בקובץ שיטות קמאי, ד"ה לימיניה), שאף על הערל שוחטין וזורקין את הפסח ואין מילתו מעכבת, והבשר יאכל לשאר בני חבורה, ולפיכך אין מילתו דוחה שבת. ומה ששנינו (לעיל ע"ח) שערל שלא מל ענוש כרת, אינו מפני שהיה צריך למול את עצמו ולאכול את הפסח, אלא מפני שלא שחטו וזרקו עבורו את הפסח.

כב. **ואף** על גב שלפי רבי אליעזר אין מזין עליו בערב פסח שחל בשבת, ואם כן אינו יכול לתקן עצמו ואינו ראוי לאכילה, מכל מקום מאחר שמדין תורה מותר להזות עליו ורק חכמים אסרו זאת, נחשב שראוי לאכילת הפסח. רבינו חננאל (מהדורת לב שמח, ד"ה והדר). והרש"ש (ד"ה מלמ) כתב, שמאחר שאינו ראוי לתיקון רק מחמת היום, יש להחשיבו כראוי לתיקון, וכעין המבואר בתוספות (חגיגה ג. ד"ה מיזהו).

ובדעת רבי עקיבא נראה לומר, שסבר שאין שוחטין וזורקין על הטמאים, ועל כן דוחה ההזאה על טמא מת את השבת, מאחר שבלעדיה לא יוכל להקריב את הפסח [וכפי שהתבאר בהערה לעיל]. רש"ש (שם).

אולם הערל שמחוסר מעשה בגופו כדי שיוכל להקריב, נחשב שאינו ראוי לאכילה, ולפיכך אין שוחטים עליו את הפסח כל זמן שלא תיקן את עצמו. תוספות (ד"ה המ). אמנם שיטת תוספות רי"ד [הובאה בהערה לעיל], שאכן שוחטים את הפסח עבור הערל, ומה ששנינו (לעיל ע"ח) שאם לא מל ענוש כרת, הוא משום שלא שחטו עבורו את הפסח.

כג. **כפי** שלמדו בשבת (קלג.) ממה שנאמר בה (ויקרא יג ג) 'וביום השמיני'.

כד. **אולם** על רבי עקיבא עצמו אין להקשות מדוע היה צריך לחזור על דבריו, משום שבא ללמדנו בכל ענין מה דוחה לדעתו את השבת. תוספות (מנחות נו. ד"ה כלל).

כה. **הגהות** וציונים.

כו. **ששים** עשרה פעמים נזכרת המילה 'ברית' בפרשה בה נצטוה אברהם על המילה (בראשית יז ט-כה). רש"י (ד"ה ושריכא).

כז. **שהיינו** אומרים שסבר רב כרבי אליעזר שמכשירים דוחים את השבת, ורק מדרבנן החמיר בפסח לאסור את המכשירים, אך במילה שנכרתו עליה שלש עשרה בריתות, לא החמיר. תוספות (ד"ה אלמא).

כח. **רש"י** (ד"ה לליכא). והקשה בנימוקי הגרי"ב (בראשית שם), הרי אינו חייב כרת עד שיגדל וימנע מלמול את עצמו [כמבואר בקידושין (כט.)]. ולפיכך כתב שצריך לדחוק בדבריו, ש'מחר' היינו לאחר זמן. אמנם רש"י בשבת (קלג. ד"ה מילה) ביאר באופן אחר, שמאחר שמדובר במילה בזמנה, שרק היא דוחה שבת, אם כן, התינוק אינו ראוי להיענש כלל, ואילו האב שמצווה על מילת בנו אינו חייב כרת על ביטולה, ונמצא שבמילה זו אין חיוב כרת. והריב"ן (הובא בקובץ שיטות קמאי, ד"ה לליכא) כתב, שאינו חייב כרת על מה שלא נימול בזמנו, ובלבד שימול למחרת או ביום אחר לפני שיגיע לגיל עשרים, שבו נעשה 'בר עונשין' [להיענש בדיני שמים].

כט. **שאם** הזיד ולא תיקן את עצמו בכדי שיוכל להקריב בראשון חייב כרת, אלא שאם עשאו בשני נפטר מן הכרת. אך כל שלא עשאו בשני, אפילו בשגגה, חייב כרת הואיל ובראשון היה מזיד. מאירי (ד"ה אין). וראה בילקוט ביאורים בהערה, שיש מי שהעמיד את דברי הגמרא בפסח שני.

ל. **ונקרא** כן להבדיל בינו לבין קרבן החגיגה שהיו מביאים בחג עצמו, וכן ברגלים האחרים.

לא. **תוספות** (להלן ע. ד"ה לאו). ולדעת התוספות משנתנו סוברת שחגיגה היא חובה מדברי חכמים. אמנם לפי הרמב"ם (קרבן פסח פ"י ה"ג), לכל הדעות חגיגה היא מן התורה, אלא שנחלקו האם היא רשות או חובה, ומשנתנו סוברת שחגיגה היא רשות מן התורה.

לב. **הגמרא** תבאר את הקשר בין משנה זו למשנה הקודמת.

לג. **בפסח** ראשון, אבל בפסח שני אין מביא כלל קרבן חגיגה. רמב"ם (קרבן פסח פ"י הט"ו).

אכילת פסחים לא מעכבא. פי' נכי המי גוונא שים בידו למקן עצמו ואינו מתקן לא מעכבא אבל בטומא מעכבא דהוי דומיא דחולה וזקן ולא כפירום הקונטרס דפי' דהא דכתיב חים לפי מכלו היינו למצוה דהא לעיל (דף סמ.) מוקימנא ליה לעכב ומסיק בכילד גולין (דף עמ:) מחים לפי מכלו דבעי' גברא לחזי למכילה: **האי** מיחזא חזי ותקוני הוא דלא איתקן. הקשה ריב"ח מ"כ אמאי אמר ר"ח לעיל ערל שלא מל עונש כרת הא מיחזא חזי אלא לא איתקן וי"ל דשאני התם דמחוסר מעשה נגופו ומשנין ליה שלא לאוכליו: **הלכה** בר"ע. הא דלא פריך הלכתא למשיחא מפורש [בפ' ד' מיתות ב] סנהדרין] (דף נח:): **וצריכא** דאי אשמעינן בו'. אדרב יהודה עבד לריכותא אמאי אינטריך למיפסק בתרוייהו כר"ע דאי אדר' עקיבא הוה ליה לאנרוכי ההיא דפרק שמי הלחם (מנחות דף נו.) גבי חביתי כהן גדול דמסיק התם כלל מ"ר עקיבא הוא: ג **אבל** מילה שנכרתו עליה י"ג בריתות אימא דנידחי. תימה מה מועיל מה שנכרתו עליה י"ג בריתות הא מיכא קרא בפני עלמה ד למכילה כדפי' לעיל ה ונרמה לרשב"ח לפרש דאי לאו דפסק רב יהודה כר"ע גבי מילה ה"א דסבירא ליה בכל מקום כר' אליעזר וגבי פסח דפסק כר"ע היינו להחמיר מדרבנן שלא יהו מכשירין דוחין שבת אבל גבי מילה דנכרתו עליה י"ג בריתות לא"ת לאוכליו לחולה ולזקן דלא חזי אבל האי מיחזא חזי תקוני הוא דלא מתקן: כלל אמר ר"ע וכו': ז אמר רב יהודה אמר רב ח הלכה כר"ע ותנן נמי גבי מילה כי האי גוונא ט כלל א"ר עקיבא כל מלאכה שאפשר לעשותה מע"ש אינה דוחה את השבת מילה שאי אפשר לעשותה מע"ש דוחה את השבת ואמר רב יהודה אמר רב י הלכה כר"ע וצריכא דאי אשמעינן גבי פסח התם (דהוא מכשירי כ) מצוה לא דחו שבת משום דלא נכרתו עליה שלש עשרה בריתות אבל מילה דנכרתו עליה שלש עשרה בריתות אימא לידחי ואי אשמעינן מילה התם הוא דמכשירי מצוה לא דחו שבת דליכא כרת אבל פסח דאיכא כרת אימא לידחי צריכא: **מתני'** ל אימתי מביא חגיגה עמו בזמן שהוא בא בחול בטהרה ובמועט מ ובזמן שהוא בא בשבת במרובה ובטומאה אין מביאין עמו חגיגה חגיגה היתה באה מן הצאן מן הבקר מן הכבשים ומן העזים מן הזכרים ומן הנקבות נ ונאכלת לשני ימים ולילה אחד: **גמ'** מאי תנא דקתני חגיגה תנא ס הרכבתו והבאתו דלא דחי שבת וקתני נמי חגיגה דלא דחיא שבת והכי קאמר ע אימתי מביאין עמו חגיגה בזמן שהוא בא בחול בטהרה ובמועט. א"ר אשי שמע מינה פ חגיגת ארבעה עשר

לאו

ק וכל שאילו ביחיד נדחה בציבור עברי בטומאה וכל מילתא דאיתא בציבור איתא ביחיד וכל מילתא דליתא בציבור ליתא ביחיד ערילות דאי בוליה ציבור ערלים נינהו אמרינן להו קומו מהולו נפשייכו ועבידי פסחא יחיד נמי אמרינן ליה קום מהול ועביד פסחא ואי לא מהיל ועביד (ק) ענוש כרת טומאה דאי בוליה ציבורא טמאין נינהו לא מדינן עלייהו אלא עברי בטומאה יחיד נמי פטור א"ל רב הונא בריה דרב יהושע לרבא ודרי פסח שני דליתיה בציבור ואיתיה ביחיד א"ל שאני התם דהא עבד ליה ציבורא בראשון. מיתיבי א יכול לא יהא ענוש כרת אלא שהיה טהור ושלא היה בדרך רחוקה ערל וטמא שרץ ושאר כל הטמאים מנין ת"ל ב והאיש מדקא מהדר אטמא שרץ קסבר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ דאי שוחטין וזורקין על טמא שרץ ל"ל לאהדורי עליה היינו טהור אלמא אע"ג דלא חזי (ג) חיובא עליה ואע"ג דליתיה בציבור איתיה ביחיד. אלא אמר רבא קסבר רבי אליעזר שוחטין וזורקין על טמא שרץ והוא הדין לטמא מת בשביעי שלו הואה למאי לאכילה ד אכילת פסחים לא מעכבא א"ל רב אדא בר אבא לרבא א"כ נמצא פסח נשחט שלא לאוכליו א"ל שלא לאוכליו לחולה ולזקן דלא חזי אבל האי מיחזא חזי תקוני הוא דלא מתקן: כלל אמר ר"ע וכו': ז אמר רב יהודה אמר רב ח הלכה כר"ע ותנן נמי גבי מילה כי האי גוונא ט כלל א"ר עקיבא כל מלאכה שאפשר לעשותה מע"ש אינה דוחה את השבת מילה שאי אפשר לעשותה מע"ש דוחה את השבת ואמר רב יהודה אמר רב י הלכה כר"ע וצריכא דאי אשמעינן גבי פסח התם (דהוא מכשירי כ) מצוה לא דחו שבת משום דלא נכרתו עליה שלש עשרה בריתות אבל מילה דנכרתו עליה שלש עשרה בריתות אימא לידחי ואי אשמעינן מילה התם הוא דמכשירי מצוה לא דחו שבת דליכא כרת אבל פסח דאיכא כרת אימא לידחי צריכא: **מתני'** ל אימתי מביא חגיגה עמו בזמן שהוא בא בחול בטהרה ובמועט מ ובזמן שהוא בא בשבת במרובה ובטומאה אין מביאין עמו חגיגה חגיגה היתה באה מן הצאן מן הבקר מן הכבשים ומן העזים מן הזכרים ומן הנקבות נ ונאכלת לשני ימים ולילה אחד: **גמ'** מאי תנא דקתני חגיגה תנא ס הרכבתו והבאתו דלא דחי שבת וקתני נמי חגיגה דלא דחיא שבת והכי קאמר ע אימתי מביאין עמו חגיגה בזמן שהוא בא בחול בטהרה ובמועט. א"ר אשי שמע מינה פ חגיגת ארבעה עשר

לאו

פסחו על ידי שלית לשולחו בעזרה, דכי פטר קרא מכרת הנך דלא יכלו לעשות פסח פטר, אלא ודאי אין שוחטין וזורקין עליו סבירא ליה, ואפילו הכי מיחייב ליה כרת משום דיכול לטבול וליתקן משהגיע זמן שחיטה, ואף על גב דליכא כי האי גוונא לא אמרינן להו זילו טבולו, דכיון דיחיד נדחה ליבור עבדי בטומאה: **אלא אמר רבא.** אי הוה סבירא ליה אין שוחטין, דמעכבא ליה הואחו משחיטת פסחו, ודאי לחיא **שבת לר' אליעזר אע"ג דליתא בציבור,** אלא קסבר שוחטין וזורקין, הלכך הואה למאי חתיא, לאכילה, דהא לא מיעכבא לה לשחיטה ולזריקה: **אכילת פסחים לא מיעכבא.** והא דכתיב (שמות יב) איש לפי אכלו, למצוה ס: **אם כן.** דטמא מת שחל שביעי שלו בערב הפסח שוחטין וזורקין עליו, ואע"פ שאין סופו להזות היום: **נמצא פסח זה נשחט שלא לאוכליו.** ותנן בחילך פירקא (לעיל דף סמ.) שחטו שלא לאוכליו פסול: ע **כלל א"ר עקיבא כל מלאכה שאפשר לה לעשותה מערב שבת.** כגון הבאתו מחוץ לתחום, ומחיכת יבלתו: **ותנן נמי.** גבי מילה: **וצריכא.** לרב דאמרינן הלכה כרבי עקיבא בתרוייהו: מילה שלש עשרה בריתות נאמרו בה בחותה פרשה שנאמרה לאברהם (בראשית יז): **דליכא כרת.** לבו ביום, אם ימול לאחר: **מתני' אימתי מביאין עמו חגיגה.** בגמרא בעי מאי תנא לעיל דקתני חגיגה: עמו. עם הפסח נאחרבה עשר בניסן, כדליף בגמרא: **בזמן שבא בחול ובטהרה.** לאף על גב דפסח דמי שבת וטומאה, חגיגה לא דחיא ע **שבת: ובמועט.** שהיה הפסח מועט לאכילת בני החבורה, ואוכלין החגיגה תחלה כדי שיהא פסח גמר שביעתן ויחאבד להן אכילה: **במרובה.** שהיתה חבורה מועטת, ודי להם פסח לבדו: **מן הצאן ומן הבקר בו'.** מה שאין כן בפסח שאינו בא מן הבקר ולא מן הנקבות: **גמ' תנא הרכבתו בו'.** וקאמר נמי בהך סיפא אימתי מביאין כו', ומשמעינן דחגיגה נמי לא דחיא שבת אלא

על

רב הלכה כרבי עקיבא וצריכא. פירש"י ז"ל וצריכא למימר בתרוייהו דהלכה כר' עקיבא. ויפה פי' דלרב יהודה הוא דעבדי' צריכותא ולא מדר' עקיבא ולומר אמאי פליג אדר' אליעזר בכמה דוכתי דהא במס' מנחות פרק שתי הלחם גבי חביתי כהן גדול דמכשיריהן אינן דוחין לר' עקיבא ופליג אדר' אליעזר ולא מצרכי' לה כלל כי הכא דאמרי' וצריכא והוה לן לאיתויי הכא. [חידושי הר"ן, שבת קלג.] **ואי אשמעינן מילה התם הוא דמכשירי מצוה לא דחו שבת דליכא כרת.** גבי מילה בזמנה, שלא נאמר כרת אלא בגדול, ואף על גב דשם מילה אחד הוא מ"מ לא עדיפא כפסח שהכרת הוא בעצמו משא"כ במילה בעצמה. [הריטב"א, שבת קלג.] **מאי תנא דקתני חגיגה.** פירש תנא מיירי בעניני הפסח מי ידחה שבת ומי אינו דוחה שבת ומה ענין לשנות דין חגיגה ביניהם ולאחר זו המשנה נמי הוא שונה הפסח ששחטו בשבת שלא לשמו כו' כו' ולמה שנה ענין החגיגה ביניהם והלא אין דרכו של תנא אלא לסדר דבר עם הדומה לו ומהדר תנא הרכבתו והבאתו מחוץ לתחום דלא דחי שבת וקאמר דחגיגת הפסח נמי לא דחיא שבת.

[תוספות רי"ד]

כ א מיי' פ"ה מהלכות ק"פ הלכה ד:
כא ב מיי' פ"ח מהל' ק"פ הל' יח סמג עשין רפג:
כב ג מיי' פ"ג מהל' מילה הלכה ז סמג עשין כח טוש"ע י"ד סי' רסו סעיף ג:
כג ד מיי' פ"י מהל' ק"פ הלכה יג:
כד ה ו סח הלכה יג:

על טמא שרץ וטמא מת שחל שביעי שלו להיות בערב פסח כטמא שרץ הוא ואין שוחטין עליו. **וכל שהיחיד נדחה לפסח שני. צבור עושה [בטומאה]** שנאמר (במדבר ט' י') איש איש כי יהיה טמא לנפש כו' איש אם הוא טמא נדחה לפסח שני ואין צבור אם טמאין נדחין לפסח שני אלא עושין הראשון בטומאה. **ומילתא** דאיתא בצבור איתיה ביחיד ודליתיה בצבור ליתיה נמי ביחיד. **ערלות דאיתיה בצבור** דאלו כלהו ערלים אינון אמרי' להו קומו מהולו נפשייכו ועבידי פסח יחיד נמי אמרי' ליה קום מהול ועביד פסח ואי לא עביד ענוש כרת. **טומאה דליתא בצבור** דאי צבור טמאין אינון לא אמרינן להו קומו מדו עלייכו וטבולו ועבידו פסח אלא עבדי בטומאה יחיד נמי לא אמרי' ליה קום טבול ולא מדינן עליה כי לא טביל ולא עביד לא מיחייב כרת. **איני** דכל מילתא דליתא בצבור ליתא ביחיד והרי פסח שני דאין בצבור פסח שני ואיתיה ביחיד. **ופריק רבא** מאי טעמא עביד יחיד פסח שני משום דעבוד צבור בראשון ולא עבד בהדייהו ה) צבור מאי איכא למימר הכי. **מיתיבי יכול לא יהא ענוש כרת** אם לא עשה פסח. אלא טהור ומי שלא היה בדרך רחוקה דמפרש בהו קרא בהדיא. ערל וטמא שרץ ושאר טמאין מנין ת"ל והאיש מדהוה ליה למכתב והטהור שלא היה בדרך רחוקה וחדל לעשות הפסח ונכרתה וכתב והאיש ש"מ אפילו טמאים דאפשר להו לתקוני נפשייהו ולא מתקני ועבדי ענושין כרת. ודייקינן מדקתני וטמא שרץ ענוש כרת שמעינן מינה דסבר אין שוחטין עליו ומדרבי ליה לטמא שרץ ג).

ה) [הגי"ה אבל בהוחה דמי כולה ליבורא טמאין לא מדינן עלייהו מי מיכא למימר הכי]. ג) גרסה שחסר כאן.

ח) זבחים כב:, ג) [לקמן עמ:], ג) שבת דף קלג., ד) מנחות עב. יבמות דף יד. [שבת קל.], ה) [לעיל סה:], ו) [מגיגה ח.], ז) לעיל דף סו:, ח) לקמן פ., ט) לקמן עח:, י) [עיין תוי"ט ד"ה בחול], כ) [ועיין מ"ש תוספות שבת קלג. ד"ה ואמן נמי יומא יג. ד"ה הלכה], ל) סח: ד"ה ומה.

(מ) גמ' לא מהיל ועביד פיסחא ענוש כרת: (נ) שם מע"ג דלא חזיא רמיא מיוחא עליה: (ג) רש"י ד"ה וכל שביחיד וכו' דלא רמיא: (ד) בא"ד והזאה לבבור דלא:

מתני' ובזמן שהוא בא בשבת. עיין ע"ו דף ג' ע"ח תוס' ד"ה יבא בלגד:

א) וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ כִּי קָרְבַּן יְיָ לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא:

[במדבר ט, יג]

ס] [הוא דמכשירי כצ"ל] (גליון): כ] בכת"י הגי' דחיא שבת אמר נמי: ג] נדצ"ל משום: ל] נראה דהכל דיבור אחד (רש"ש): ם] [שייך למשנה דלעיל דף סו ע"א] (גליון): ו] [ואמילתא דר"ע לא בעי צריכותא דאשמעינן בכל דוכתי מאי דדחי שבת. כך כתבו תוספות במנחות שם ד"ה כלל. וע"ע תוספות סנהדרין לו ע"ב ד"ה תניא] (גליון):

אמר רב יהודה אמר רב הלכה כרבי עקיבא. והכא לא פריך הילכתא למשיחא משום דנפקא מינה גבי מילה אף על גב דגבי מילה נמי פסיק הכי מ"מ לאלומי פיסקא דמילה פסיק נמי גבי פסח אגב דפסיק גבי מילה דחילף מינה שפסק ברור הוא לכל דבר.

[תוספות, שבת קלג.]

א"נ דליכא בכולהו אמוראי מאן דקשיא ליה הלכתא למשיחא אלא רב יוסף אבל שאר רבנן פסקי הלכתא בכוליה סדר קדשים, כך מפורש בתוספות.

[הרמב"ן, שבת קלג.]

ואמר רב יהודה אמר

תחילה, ובגמר שביעתם היו אוכלים את הפסח[לד]. וְאילו **בִּזְמַן שֶׁהוּא בָּא בַּשַּׁבָּת**, או **בִּמְרוּבֶּה** - שיש בו הרבה כדי להשביע את בני החבורה[לה], **וּבְטוּמְאָה** - שעשו את הפסח כשרוב הציבור או רוב הכהנים טמאי מתים[לו] **אֵין מְבִיאִין עִמּוֹ חֲגִיגָה**, מאחר שאינה דוחה שבת וטומאה[לז], ובמרובה אין צריכים לו[לח].

דינים נוספים בקרבן חגיגה:

חֲגִיגָה הָיְתָה בָּאָה מִן הַצֹּאן, מִן הַבָּקָר, מִן הַכְּבָשִׂים וּמִן הָעִזִּים[לט], מִן הַזְּכָרִים וּמִן הַנְּקֵבוֹת[מ]. וְנֶאֱכֶלֶת לִשְׁנֵי יָמִים וְלַיְלָה אֶחָד[מא].

★

גמרא

הגמרא מבררת מדוע הביא התנא את דיני החגיגה במשנתנו:

שואלת הגמרא, **מַאי תָּנָא דְּקָתָנֵי חֲגִיגָה** - מה שנה התנא במשניות הקודמות שמחמת כן שנה במשנתנו את דיני החגיגה, הרי התנא עסק עד כה בעניני פסח, ואף במשנה הבאה הוא חוזר לעסוק בהם[מב]. עונה הגמרא, התנא **תָּנָא** - שנה במשנה הקודמת את דין **הַרְכָּבָתוֹ** של הפסח על הכתפיים[מג] **וַהֲבָאָתוֹ** מחוץ לתחום[מד], **דְּלָא דָּחֵי** - שאינן דוחות **שַׁבָּת**, **וּמשום כך קָתָנֵי נַמִּי** - שנה גם כן במשנתנו את דין **הַחֲגִיגָה, דְּלָא דָּחֲיָא** - שאפילו שחיטתה אינה דוחה את **הַשַּׁבָּת**. **וְהָכִי קָאָמַר** - וכך כוונת התנא, **אֵימָתַי מְבִיאִין עִמּוֹ חֲגִיגָה, בִּזְמַן שֶׁהוּא בָּא בַּחוֹל בְּטָהֳרָה וּבְמוּעָט**, אך בשבת אין מביאים אותה כלל[מה].

★

הגמרא מסיקה מסקנא העולה ממשנתנו לגבי החגיגה:

אָמַר רַב אַשִׁי, שְׁמַע מִינָּהּ - יש להוכיח ממשנתנו, **שֶׁחֲגִיגַת אַרְבָּעָה עָשָׂר**

אהרח19/06/2018

לד. כדי שיהא הפסח נאכל 'על השובע' [כמבואר להלן (ע.)], כלומר, שיאכלוהו בסוף אכילתם כשהם שבעים, כדי שייהנו באכילתו ותהיה להם אכילה חשובה כדרך המלכים [שדרכם לאכול צלי בקינוח הסעודה. אור זרוע (ח"ג הלכות פסחים סי' רנו)] וכדין כל הקרבנות, שיש לאכלם כדרך המלכים, כפי שלמדו בחולין (קלג:) מכך שנאמר לענין מתנות כהונה (במדבר יח ח) 'לך נתתים למשחה' ו'למשחה' פירושו 'לגדולה'. רש"י (ד"ה ונמועט, להלן ע. ד"ה על, פו. ד"ה מין). וכן כתב רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה נמועט), והוסיף שיש לאוכלו לבסוף כדי שיהיה טעמו מוטל בפיו כל הלילה [אך יש להם להיזהר שלא יאכלוהו כשהם שבעים לגמרי, כדי שלא תהיה אכילתם אכילה גסה שאינה חשובה אכילה. תוספות (להלן קז. ד"ה דילמא)]. והמאירי (ד"ה מתימי) ביאר, שצריכים לאוכלו לבסוף כדי שישבעו ממנו, וישארו שבעים אחר אכילתו. אך התוספות (להלן ע. ד"ה לחו) כתבו שטעם אכילתו 'על השובע' הוא גזירת חכמים, שלא יאכלנו בתחילה, שמא מתוך שהוא רעב יאכל את הבשר שסביב לעצמות בלא זהירות, ויבוא לידי שבירת עצם [האסורה בקרבן פסח, ככתוב (שמות יב מו) 'ועצם לא תשברו בו']. וראה בילקוט ביאורים (להלן ע.) עוד בענין האם אכילה 'על השובע' היא מדאורייתא, או מדרבנן.

לה. כגון שהיו בני החבורה מועטים. רש"י (ד"ה כמרובה). אך הרמב"ם (פירוש המשנה מ"ג פירש, שהיו הרבה פסחים. ובשם הגרי"ז ביארו בדעת הרמב"ם, שבאופן זה אין זמן לשחוט את החגיגה, אך היינו דווקא אם החגיגה קריבה לאחר התמיד עם הפסח. חידושי הגרי"ז (פסחים, מצות כג: ד"ה גרמ"ס). וראה בילקוט ביאורים שלצל"ח היה פשוט שהחגיגה קריבה לפני תמיד של בין הערביים.

לו. ציבור טמאי מתים עושים את הפסח בטומאתם, כמבואר לעיל (סז.).

לז. בגמרא יבואר מדוע אינו דוחה שבת וטומאה.

לח. לפי רש"י (ד"ה כמרובה). אמנם לפי המבואר בהערה לעיל, לדעת הרמב"ם אין להביאו במרובה משום שאין הזמן מספיק.

ומה שנכתב בסיפא דין הפסח המרובה בין השבת לטומאה [אף על פי שברישא נכתב דין המועט לבסוף], הוא כדי ללמדנו שדין מרובה שוה לשבת וטומאה, ובאופן זה לא רק שאין צורך להביא חגיגה אלא אף אסור להביאה, כפי שנאסר להביאה בשבת ובטומאה, משום שחוששים שעל ידי שיאכל מן החגיגה בתחילה, יבוא להותיר מבשר הפסח לבוקר [והוא איסור מן התורה, ככתוב (שמות יג י) 'ולא תותירו ממנו עד בוקר']. תפארת ישראל (מ"ג אות סו). ועיין בילקוט ביאורים מה שכתב הצל"ח לבאר באופן אחר את סדר הדברים במשנה.

לט. הוא פירוט של 'ומן הצאן'. וראה בהערה הבאה.

מ. מה שאין כן פסח שאינו בא מן הבקר ומן הנקבות. רש"י (ד"ה מן). אך הקשה הרש"ש (ד"ה מן), מה באה המשנה ללמדנו באומרה שהחגיגה באה מן הכבשים ומן העזים, הרי גם הפסח בא מהם. ותירץ על פי דברי התוספות (לעיל ג: ד"ה מצניעה) שרוב פסחיהם היו מטלה דווקא, שיתכן שיש בזה הידור מצוה משום שהטלה היה מזלם של מצרים והיו עובדים אותו, ולפיכך חזרה המשנה וכתבה, 'כבשים ועיזים', להשמיענו שבחגיגה כבשים הרי הם כעיזים, ואין שום הידור להביא טלה.

מא. שלא כקרבן הפסח שנאכל ללילה אחד בלבד [עד חצות הלילה], כפי ששנינו בזבחים (נ:).

מב. ודרך התנאים הרי, לסדר משנה עם הדומה לה. תוספות רי"ד (תלימתה, ד"ה מאי).

מג. שאסורה מדרבנן, כמבואר ברש"י (לעיל סה: ד"ה הרכנמו).

מד. נחלקו רבי עקיבא וחכמים אם האיסור בזה דאורייתא או דרבנן (סוטה מ:). ולהלכה, דעת רש"י (לעיל סה: ד"ה י"ט) והרמב"ן (עירובין יז: ד"ה אמרי) שהוא דרבנן, ולרמב"ם (שגגות פכ"ו ה"ח) מעבר לשנים עשר מיל יש איסור דאורייתא.

מה. לשון 'והכי קאמר' תמוה, שהרי אינו בא לפרש את משנתנו באופן שונה מהמובן הפשוט, וראה בילקוט ביאורים מה שביאר בזה הצל"ח. ובהגהות וציונים הובאה גירסא אחרת, 'וקתני נמי חגיגה דלא דחיא שבת, **אמר נמי אימתי מביאין**' וכו', ונראה שזו היתה גם גירסת רש"י (ד"ה מנחת). ולפי זה הפירוש הוא, שהתנא שנה את הדין שחגיגה אינה דוחה שבת, ובדרך אגב שנה גם את הדינים שהוא בא במועט וטהרה.

לָאו חוֹבָה הִיא - אינה חובה מן התורה[א]. **דְּאִי סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - שאם היה עולה בדעתך שחגיגה **חוֹבָה הִיא, תֵּיתֵי** - תבוא ותיקרב **בַּשַּׁבָּת, וְתֵיתֵי** - ותבוא ותיקרב **בְּמְרוּבֶּה, וְתֵיתֵי** - ותבוא ותיקרב **בְּטוּמְאָה.** שהרי כל קרבן חובה שקבוע לו זמן דוחה שבת וטומאה[ב], וכן אילו היתה חובה לא היה לנו לבטל הבאתה כאשר בשר הפסח מרובה לאוכליו.

מבררת הגמרא, **וּבְמוּעָט מִידוּ מַאי טַעֲמָא אָתְיָא** - על כל פנים, מאחר שאין חיוב להביא חגיגה, מהו הטעם שמביאים אותה כשבשר הפסח מועט לאוכליו. מבארת הגמרא, הטעם הוא **כִּדְתַנְיָא** - כפי ששנינו בברייתא, **חֲגִיגָה הַבָּאָה עִם הַפֶּסַח, נֶאֱכֶלֶת תְּחִילָּה** - לפני הפסח, **כְּדֵי שֶׁיְּהֵא הַפֶּסַח נֶאֱכָל עַל הַשֹּׂבַע** - שיאכלוהו בסוף אכילתם כשהם שבעים וייהנו מאכילתו, ותהיה להם אכילה חשובה כדרך המלכים[ג].

★

שנינו במשנה, **וְנֶאֱכֶלֶת לִשְׁנֵי יָמִים וכו'** ולילה אחד.

אחת 19/06/2018

הגמרא מביאה ברייתא החולקת על המשנה:

מַתְנִיתִין דְּלָא כְּבֶן תֵּימָא - משנתנו אינה סוברת כברייתא ששנה בן תימא, **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, **בֶּן תֵּימָא אוֹמֵר, חֲגִיגָה הַבָּאָה עִם הַפֶּסַח**, אף על פי שהיא מקרבנות השלמים הנאכלים לשני ימים ולילה[ד], מכל מקום **הֲרֵי הִיא כַּפֶּסַח וְאֵינָהּ נֶאֱכֶלֶת אֶלָּא לְיוֹם וָלַיְלָה** כמותו, דהיינו, עד חצות ליל ט"ו[ה], **וַחֲגִיגַת אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹצֵא בָהּ מִשּׁוּם** חיוב שלמי **שִׂמְחָה**, אם לא הקריבה בי"ד אלא למחרת[ו], **וְאֵין יוֹצֵא בָהּ מִשּׁוּם** חיוב **חֲגִיגָה** של יום טוב. מפני שכל קרבן שחובה על האדם להביאו, אינו יוצא ידי חובתו כשמביאו מבהמה שכבר הוקדשה בקדושת קרבן אחר[ז], אך לגבי שלמי שמחה למדה הגמרא (מגיגה ח.) שניתן להביאם גם מבהמות כאלה[ט].

מבררת הגמרא, **מַאי טַעֲמָא דְּבֶן תֵּימָא** - מהו טעמו ומקורו של בן תימא שאמר שחגיגת י"ד נאכלת רק ליום ולילה. מבארת הגמרא, בן תימא דרש **כִּדְמַתְנֵי** - כפי ששנה **רַב לְחִיָּא בְּרֵיהּ** [-בנו], שנאמר (שמות לד כה) **'וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח'**, ויש לדרוש ש**'זֶבַח חַג'** זֶה קרבן **חֲגִיגָה**, ו**'הַפָּסַח'**, **כְּמַשְׁמָעוֹ** - קרבן הפסח, **וְאָמַר רַחֲמָנָא** - ואמרה התורה לגבי שניהם **'לֹא יָלִין'**, דהיינו, שאסור להותיר מהם למחרת. ומכאן שחגיגת י"ד נאכלת, כפסח, רק עד חצות הלילה שלאחר יום הקרבתה[י].

★

הגמרא מביאה כמה ספיקות בדעת בן תימא, האם חגיגת י"ד היא כפסח גם בענינים נוספים:

אִיבַּעְיָא לְהוּ - הסתפקו בני הישיבה, **לְבֶן תֵּימָא**, האם חגיגת י"ד **נֶאֱכֶלֶת** דווקא כשהיא **צָלִי** - צלויה, כדין הפסח[יא], **אוֹ אֵין נֶאֱכֶלֶת** דווקא **צָלִי**, אלא אף מבושלת ושלוקה, כשאר קרבנות. ושורש הספק הוא, **כִּי אַקְשֵׁיהּ רַחֲמָנָא** - כשהקישה והשוותה התורה את חגיגת י"ד **לְפֶסַח** בפסוק שהובא לעיל, האם דווקא **לְענין לֵינָה** [-הותרת בשר מן הקרבן למחר] הקישה אותה[יב], **אֲבָל לְענין צָלִי לֹא**, ואם כן ניתן לאוכלה גם כשהיא מבושלת ושלוקה, כשאר הקרבנות. **אוֹ דִילְמָא** - או שמא נאמר, **לָא שְׁנָא** - אין הדין שונה, וההיקש הוא בין לענין לינה, ובין לענין אכילת צלי.

הגמרא פושטת את הספק:

תָּא שְׁמַע - בא ושמע ראיה לפשוט הספק, ממשנה (לקמן קטז.), ששנינו בה שהבן שואל את אביו בליל הסדר, 'מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות וכו' שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי, שלוק, ומבושל, **הַלַּיְלָה הַזֶּה כּוּלּוֹ צָלִי'**[יג], **וְאָמַר רַב חִסְדָּא**, משנה זו **מִדִּבְרֵי בֶּן תֵּימָא** היא, שלשיטתו כל הקרבנות שבאותו הלילה, הפסח וחגיגת י"ד, נאכלים דווקא צלי. מסיקה הגמרא, **שְׁמַע מִינָּהּ** - אכן מוכח מכאן שלפי בן תימא אף חגיגת י"ד נאכלת דווקא צלי, כקרבן הפסח.

★

עוד ספיקות בדעת בן תימא: אוצר החכמה

אִיבַּעְיָא לְהוּ - הסתפקו בני הישיבה, **לְבֶן תֵּימָא**, האם חגיגת י"ד **בָּאָה מִן הַבָּקָר** כשאר שלמים, **אוֹ אֵינָהּ בָּאָה מִן הַבָּקָר**, אלא דווקא מן הצאן, כפסח[יד]. וכן הסתפקו, האם **בָּאָה מִן הַנְּקֵבוֹת**, אלא דווקא מן הזכרים, כשאר שלמים, **אוֹ אֵינָהּ בָּאָה מִן הַנְּקֵבוֹת**, כשאר כפסח. וכן הסתפקו, האם **בָּאָה** מבהמה **בַּת שְׁתֵּי שָׁנִים** כשאר שלמים[טו], **אוֹ אֵינָהּ בָּאָה** מבהמה **בַּת שְׁתֵּי שָׁנִים**, אלא דווקא מבהמה בת שנתה, כפסח. ושורש הספיקות הוא, **כִּי אַקְשֵׁיהּ רַחֲמָנָא** - כשהקישה התורה את חגיגת י"ד **לְפֶסַח**, האם דווקא **לְמִידֵי דַּאֲכִילָה** - לענין אופן אכילת הקרבן הקישה[טז], **אֲבָל לְכָל מִילֵּי** - לשאר

א. **שאילו** היתה מן התורה לא היה לנו לחלק בין שבת לחול, אך היא חובה מדרבנן. תוספות (ד"ה לאו). אמנם הרמב"ם (קרבן פסח פ"י ה"ג) והמאירי (לעיל סט: ד"ה מימתי) כתבו, ש'לאו חובה היא' הכוונה שאינה חובה מן התורה אלא היא רשות מן התורה.

ב. **תוספות** (סט), וכמבואר בתמורה (יד.).

ג. **רש"י** (ד"ה על, לעיל סט: ד"ה ונמועט, להלן פו. ד"ה מין). וראה הערה לעיל (סט:) פירוש הענין בהרחבה.

ד. **כפי** ששנינו בזבחים (נה.).

ה. **אין** הכוונה שנאכלת ביום י"ד, שהרי דינה כפסח שנאכל רק בליל ט"ו [כמבואר במשנה (סט ע:)], אלא שאינה נעשית 'נותר' עד שיחלפו יום ולילה משחיטתה. ריב"ן (הובא בקובץ שיטות קמא, ד"ה ליום). אמנם רבינו חננאל (מהדורת לג שמח, ד"ה ונאכלת) כתב, שנאכלת אף ביום י"ד.

בדרך כלל בשאר הקרבנות כשכתוב שנאכלים ליום ולילה הכוונה עד עלות השחר שלמחרת, אלא שגזרו חכמים (נדרים ג. ד:) שיאכלו רק עד חצות, בשביל להרחיק את האדם מהעבירה, אך בפסח הוא דין מן התורה שיאכל רק עד חצות, כמבואר בזבחים (מ:).

ו. **קרבן** 'חגיגת חמישה עשר', הוא קרבן חגיגה שנצטוינו להביאו בחג הפסח עצמו, וכן בכל אחד משלושת הרגלים [פסח, שבועות וסוכות], ונלמד חיובו מהפסוק (ויקרא כג מא) 'וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים', כמבואר במסכת חגיגה (ט.). מלבדו נצטוינו להביא עוד שני קרבנות בכל אחד משלושת הרגלים. האחד, שלמי שמחה, שנלמד ממה שנאמר (דברים טז יד) 'ושמחת בחגך', שחייב אדם לשמוח בחג, ונאמר עוד (דברים כז ז) 'וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלוהיך', ללמדנו שאין שמחת חג האמורה, אלא בבשר שלמים, כמבואר להלן (קטז.). והשני, עולת ראייה, וחיובו נלמד ממה שנאמר (שמות כג יז, לד כג, דברים טז טז) 'שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך' שחייב אדם לעלות לרגל ולהיראות בעזרה, ונאמר עוד (שמות כג טו) 'ולא יראו פני ריקם' ללמד שחייב אדם להביא עמו קרבן בעלותו לרגל, כמבואר ברמב"ם (מגיגה פ"ג ה"ג).

ז. **רש"י** (ד"ה יוצא). והמאירי (ד"ה מגיגת) כתב, שלמסקנת הגמרא, אף אם הקריבה מערב יום טוב יכול לאכול ממנה ביום טוב ויוצא בה ידי חובה.

ח. **כמבואר** במנחות (פג.) וכן בספרי (רמה פ' קכט), שלמדים מהפסוק (דברים טז ג) 'וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר', שכשם שהפסח שחובה להקריבו, אינו בא אלא מן החולין, כך כל דבר שחובה להקריבו [ושבא מ'צאן ובקר'], אינו בא אלא מן החולין. רש"י (ד"ה יוצא).

ט. **ולמדו** זאת בספרי (רמה פ' קמג) מהפסוק (דברים טז יד) 'ושמחת בחגך', לרבות שיוצא אף בקרבנות שממילא מחויב בהם, ובלבד שיהיו מהמין שהחגיגה באה מהם, דהיינו בהמות, אך לא עופות ומנחות. רש"י (סט).

י. **וכתבו** התוספות (ד"ה לאו), שלפי בן תימא חיוב החגיגה הוא מן התורה ודווקא שבת. אמנם תוספות לעיל (נט: ד"ה נמרינעה עמר) כתבו, שבן תימא מודה לדברי המשנה שחגיגה אינה דוחה שבת. ובמלא הרועים (שמות' ד"ה לאו) ביאר, שתוספות כאן חזרו בהם מפירושם לעיל, וסברו שאכן לבן תימא חגיגה דוחה שבת. ובירושלמי (פ"ו ה"ג) מבואר כדעת התוספות לעיל, שאף לפי הסובר שחגיגה מן התורה, היא אינה דוחה שבת.

יא. **כתוב** (שמות יג ט) 'אל תאכלו ממנו נא ובשל מבשל במים כי אם צלי אש'.

יב. **לאורה** לשון 'כי אקשיה רחמנא לפסח, ללינה', תמוה, שהרי איסור לינה בחגיגה אינו נלמד בהיקש, אלא נלמד מהכתוב עצמו, שדורשים ש'זבח חג' היינו חגיגה, ועליה נצטוינו ב'לא ילין'. ולפיכך נראה לפרש בדעת בן תימא, שהפסוק מדבר דווקא על חֵלֶב הקרבן שאין להלינו לבוקר, אולם שזמן אכילת החגיגה כפסח, אכן נלמד בהיקש מפסח [אמנם לפי מסקנת הגמרא להלן, שבן תימא סובר שדיני החגיגה שוים לפסח בכל הענינים, הפסוק אכן מדבר בבשר ולא בחֵלב]. צל"ח (ד"ה כי).

יג. **כך** היו שואלים בזמן שבית המקדש היה קיים והקריבו קרבן פסח.

יד. **ככתוב** לגבי קרבן פסח (שמות יג ה), 'שה תמים זכר בן שנה יהיה לכם, מן הכבשים ומן העיזים תקחו'. וכן שאר הדינים שבקרבן הפסח המבוארים להלן נלמדים מכתוב זה.

טו. **קרבן** שלמים יכול לבא מבן שמונת ימים עד שתי שנים, אם הוא בא מן הצאן, ואם בא מן הבקר, עד שלש שנים, יותר מכך הרי הוא זקן ואין מקריבים אותו, כמבואר ברמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ג ה"י).

טז. **שכן** ההיקש הוזכר לגבי איסור לינה שנוגע לאכילת הקרבן.

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) [מוספתא פרק ה הלכה ג], ג) עיין תוס' לקמן קז: ד"ה דילמא, ג) [לקמן עח.], ד) לקמן דף קטו. ה) [עיין תוספות סם ד"ה כולו], ו) עי' תוס' לקמן קיד: ד"ה שני, ז) [לקמן פג. פד: נו.], ח) שקלים פרק ה משנה ג [עיין תוספות זבחים לח: ד"ה טבול יום] ועיין עוד תוס' חגיגה כא. ד"ה האונן, ט) ועיין רש"י לקמן פו. ד"ה אין מפטירין ורשב"ם לקמן קיט: ד"ה כגון, י) [וכן במשנה למעלה דף פב.], כ) בפירקין ה"ד, ל) [בילה יז:].

תורה אור השלם

א) לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח:
[שמות לד, כה]

ב) בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ: [שמות יב, מו]

הגהות וציונים

מ] בכת"י הגירסא אע"ג דאקשה במהר"ם: נ] תיבות "ונאכלת לשני ימים" ליתא בכת"י וכ"ה נכון (דק"ס), וצ"ל חגיגת חמשה עשר נפקא לן וכו' (מנחם משיב נפש): ג] צ"ל אף כל שהוא חובה אינו בא וכו' (כבמנחות שם): ד] [עיין מהרש"א גלוין]: ה] מהרש"ל מ"ז (גליון):

ליקוטי רש"י

ובמועט. כשהיתה חגורת פסח מרובה היו מניחין עמו חגיגה כדי שיהא פסח נאכל על השובע [חגיגה ז: בד"ה חגיגת]. הלילה הזה כולו צלי. בזמן שבית המקדש קיים היה שולא כן [רשב"ם לקמן קטז.].

עין משפט נר מצוה

כה א מיי' פ"ח מהל' ק"פ הלכה ג:
כו ב מיי' פ"ג מהל' חגיגה הלכה י:
כז ג מיי' פי"ג מהל' מאכ"א הלכה ה:
כח ד סמ"ג עשין קכ"ה:
כט ה סמ"ג עשין קכ"ה:
ל ו סמ"ג עשין קכ"ה:

רבינו חננאל

דקתני בקופין ביום ארבעה עשר שונה ומטביל שאין בארבעה עשר צורך לקופין ולא היו בעליו מוליכין אותו אלא לטהרו היום להשתמש בו למחר. **ומאן שמעת ליה** האי סברא שחגיגת ארבעה עשר כפסח היא בן תימא. **וש"מ כי לבן תימא אסור לשבר בו עצם** לפיכך אין צורך ביום ארבעה עשר לקופין דאי רבנן כיון דאמרי חגיגת ארבעה עשר אינה כפסח ומותר לשבר בה עצמות אמאי לא נימא דהאי קופין בארבעה עשר טהור לגמרי הוא ולשבור עצמות החגיגה הוציאו בעליה. אלא ש"מ משנה זו אינה לרבנן אלא לבן תימא. וש"מ יש לו לבן תימא שחגיגת י"ד אסור לשבר בה עצם. **ודחי' לא לעולם מתני' רבנן וכגון** שחל י"ד להיות בשבת [שאין שם חגיגה כלל. **ודחיא** להא סברא מסיפא דקתני חל י"ד להיות בשבת] שוחט בה מיד מכלל דרישא לאו שבת הוא אלא בחול עסקי'. **אלא בפסח שבא במרובה** פי' מעט בני אדם נמנו בפסח ההוא ואינן צריכין בשר אחר אלא די להם הפסח לבדו לשבוע ממנו דליכא

על השבע. שיהו נהנין מאכילתו, ותיחשב להן[ט]: ונאכלת לשני ימים[נ]. חגיגת חמשה עשר, לנפקא לן במסכת חגיגה (דף ט.) מוספותא דומיא: יוצא בה משום שמחה. אם עיכבה עד למחר ושחטה, יוצא בה משום שמחה, משום שלמי שמחה, ומע"ג שמופרשת ועומדת היא כבר ושלמי שמחה חובה הן. והא דקי"ל (לקמן דף עח.) כל דבר שבחובה אינו בא חלא מן החולין, כדתניא בספרי[י] וזבחת פסח כו' עד לאהל ובקר, והלא אין פסח בא חלא מן הבשמים ומן העזים, מ"כ למה נאמר בקר, להקיש כל הבא מאהל ובקר לפסח, מה פסח דבר שהוא חובה ואינו בא חלא מן החולין, אף כאן[ג] שהוא חובה ואינו בא חלא מן החולין, הני מילי בחובות דעלמא, אבל שלמי שמחה מיתרצי דמס' חגיגה (דף ח.) מדתניא בספרי ושמחת לרבות כל מיני שמחה, יכול אף בעופות ומנחות, תלמוד לומר בחגך מי שחגיגה בא מהן, יצאו עופות, מכאן אמרו ישראל יוצאים ידי חובתן בנדרים ונדבות כו', מע"ג דמחויב ועומד הוא: ואין יוצא בה. משום חגיגת חמשה עשר, כדאמרן דבר שיש בו חובה אינו בא חלא מן החולין, כלומר משלו ולא ממה שהוא מחויב ועומד, וזו כבר נתקדשה מאתמול: מאי טעמא. דאמר מר נאכלין חלא ליום ולילה: נאכלת צלי. קריך לאוכלה צלי: הלילה הזה כולו צלי. מתני' היא בפרק במה, כולו צלי ואפי' החגיגה: למידי דאכילה. דלזהרת ליה לווי מכילה היא: האי סברא. אינה נאכלת חלא ליום ולילה: שמע מינה בולהו אתיין. כולהו מילי דפסח אתיין בחגיגה בהוא היקשא: שוחט בה. פסחו מיד, ואין קריך להטבילה זה המוצאה, דמסתמא הטבילה בעליה אם טמאה היתה, הטבילוה בשלשה עשר כדי שיהא הערב שמש ותהא טהורה בארבעה עשר: שונה ומטביל. כלומר מע"פ שספק שמא הטבילוה הבעלים, זה שונה ומטביל' מספק שמא עדיין לא הטבילוה, שהיה להן שהות ביום להטבילה ולהעריב שמשה: קופין. סכין גדול הוא, וכובן אינן לשחיטה חלא לחיתוך בשר ולשבירת עצמות: בין בזה בין בזה. אפילו נמלאת בארבעה עשר: שונה ומטביל. דמחוך שאין שבירת העצם בפסח, אין הבעלים צריכין לה כל בארבעה עשר עד למחר, ויש לומר לא הטבילה, שהיה לו שהות ביום להטבילה שמוך לבין השמשות לנורך מחר: מני. אם דשמע דאין שבירת עצמות בערב הפסח: אי נימא רבנן. דלא מקשי חגיגה לפסח, ואין בה איסור שבירת עצם: מאי שנא סכין דמטביל. לה בעליה מאתמול ומוקמינן לה השתא בחזקת טהרה למולאה, משום דחזיא ליה לבעליה בארבעה עשר לפסח לשחוט, הילכך אטבלה מאתמול דניהוי ליה הערב שמש. והא לא מייתין שמא אבדה לו זה ימים רבים, דודאי היוס נפלה ממנו, דמתוך שבשעת הרגל העם רב אין שוהה אם במקום נפילתה חלא תמצא: חזי לחגיגה. לשבירת עצמות, ואטבלה מאתמול, ואמאי המולאה בארבעה עשר שונה ומטביל: שבא. ערב הפסח בשבת, דאין חגיגה בהה עמו, הלכך לא נריכה לבעלים בארבעה עשר: חל ארבעה עשר להיות בשבת, שוחט. בקופין זה מיד ואין נריך להטביל, דאע"ג דשמא בעלים היה להן סכין לשחוט ולא היתה קופין זו להן חלא לשבירת עצמות, והיוס אין שבירת העצם בשבת, אפילו הכי כיון דנריכה להן ביום טוב אחר שבת כבר הטבילוה מערב שבת, דהא בשבת לא מצו למטבולה, כדאמרינן במסכת בילה (ד' יז:) חל יום טוב להיות אחר שבת מטבילין את הכל מלפני השבת: ובחמשה עשר. אם מלאה ביום טוב עלמו: שוחט בה. שלמים מיד, דודאי הטבילוה בעלים מאתמול: הרי היא בסכין. ואפילו נמלאת בארבעה עשר שחל להיות בחול, שוחט בה מיד, דודאי הוטבלה עם הסכין בשלשה עשר הוחיל וקשורה עמו: מכלל דרישא. דקתני בין בזה בין בזה שונה ומטביל: לאו בשבת עסקינן. דאם לא כן קשיא רישא מסיפא, ואפילו הכי קאמר דאין בו שבירת עלמות, חלמא אסור לשבור עלמות בחגיגת ארבעה עשר: במרובה

לאו חובה היא. כלומר אינו חייב מן התורה להביאה דאי ס"ד חובה היא מן התורה אוב אין לנו לומר שיש חילוק בין שבת לשאר ימות השנה שיהא נאכל לשני ימים ולמחר, דהוי קרבן הקבוע לו זמן ואיתי במרובה ובטומאה חלא ודאי לאו חובה היא ואינה באה חלא כדי שיאכל הפסח על השבע ומומר ריב"ח למשמע דירושלמי[כ] להא דפסח נאכל על השבע היינו מדרבנן גזירה משום שבירת עלם שאם לא היתה באה על השבע מתוך שהוא רעב לאכול הבשר שמביא העלמות היה בא לידי שבירתן וקשה לר"י דהשתא משמע דלרבנן דבן תימא דשמוך הויא חגיגת ארבעה עשר דרבנן ולקמן (דף עח.) משמע שהיא מן התורה דתניא לא ילין מן הבשר וגו' ליתד על חגיגת ארבעה עשר שנאכלת לשני ימים ויש לומר דמשכחן בפ"ק דחגיגה (דף ח.) תנא דסבירא ליה שהיא מדרבנן דקאמר רב אחי בר קמ"ל חגיגת חמשה עשר אין חגיגת ארבעה עשר אלא חגיגת חמשה עשר לא אלמא קסבר חגיגת י"ד לאו דאוריימא והשתא לבן[ל] תימא ואתנא לקמן לחיש להו חגיגת ארבעה עשר דאוריימא דחי שבת והשתא אתי שפיר דהיא תדיר תמיד נשחט (לעיל נט:) בארבעה עשר שחל להיות בשבת כו':

והא מדקתני סיפא חל י"ד להיות בשבת כו'. ומ"ת אמאי לא פריך אי בשבת היכי שרי להטעיל כלים הא קיימא לן כלא מזין ולא טובלין[מ] ולא פירכא היא דהיכא למימר שונה ומטביל לאחר י"ט וי"ד וי"ג (שחל להיות בשבת[ס]) אמאי קאי:

מאי

לאו חובה היא דאי סלקא דעתך חובה היא תיתי בשבת ותיתי במרובה ותיתי בטומאה ובמועט מידו מ"ט אתיא כדתניא[מ] חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת תחילה כדי שיהא פסח[נ] נאכל על השבע: ונאכלת לשני ימים וכו': מתני' דלא כבן תימא דתניא בן תימא אומר חגיגה הבאה עם הפסח הרי היא כפסח ואינה נאכלת אלא ליום ולילה וחגיגת חמשה עשר נאכלת לשני ימים ולילה אחד[ג] וחגיגת ארבעה עשר יוצא בה משום שמחה ואין יוצא בה משום חגיגה מ"ט דבן תימא כדמתני רב לחייא בריה[א] ולא ילין לבקר זבח חג הפסח זבח חג זה חגיגה הפסח במשמעו ואמר רחמנא לא ילין. איבעיא להו לבן תימא נאכלת צלי או אין נאכלת צלי כי אקשיה רחמנא לפסח ללינה אבל לצלי לא או דילמא לא שנא ת"ש[ס] הלילה הזה כולו צלי[פ] ואמר רב חסדא זו דברי בן תימא[צ] שמע מינה. איבעיא להו לבן תימא באה מן הבקר או אינה באה מן הבקר באה מן הנקבות או אינה באה מן הנקבות באה בת שתי שנים או אינה באה בת שתי שנים כי אקשיה רחמנא לפסח למידי דאכילה אבל לכל מילי לא או דילמא לא שנא ת"ש חגיגה הבאה עם הפסח הרי היא כפסח באה מן הצאן ואינה באה מן הבקר באה מן הזכרים ואינה באה מן הנקבות באה בת שנתה ואינה באה בת שתי שנים ואינה נאכלת אלא ליום ולילה ואינה נאכלת אלא צלי ואינה נאכלת אלא למנויו מאן שמעת ליה דאית ליה האי סברא בן תימא שמע מינה כולהו מילתא בעינן ש"מ. איבעיא להו לבן תימא יש בה משום שבירת עצם או אין בה משום שבירת העצם אע"ג דכי אקשיה[ק] רחמנא לפסח אמר קרא[ר] בו בו ולא בחגיגה או דילמא האי בו[ש] בכשר ולא בפסול הוא דאתא ת"ש[ת] סכין שנמצאת בארבעה עשר שוחט בה מיד[ד] בשלשה עשר שונה ומטביל קופין בין בזה ובין בזה שונה ומטביל מני אילימא רבנן מאי שנא סכין דמטביל דחזיא לפסח קופין נמי הא חזי לחגיגה אלא לאו דבן תימא היא ושמע מינה יש בה משום שבירת העצם לא לעולם רבנן וכגון שבא בשבת והא מדקתני סיפא[ה] חל ארבעה עשר להיות בשבת שוחט בה מיד ובחמשה עשר שוחט בה מיד[ו] נמצאת קופין קשורה לסכין הרי היא כסכין מכלל דרישא לאו בשבת עסקינן ואלא שבא במרובה

הענינים, כגון מין וגיל הבהמה ממנה מובא הקרבן, **לֹא** הקישה, וממילא לענינים אלו דינה כשאר שלמים הבאים אף מן הבקר ומן הנקבות ומבהמות בנות שתי שנים. **אוֹ דִילְמָא** - או שמא נאמר, **לֹא שְׁנָא** - אין חילוק בין אכילה לשאר הענינים, והוקשה חגיגת י״ד לפסח לכל דיניו, ולפיכך היא באה כמותו דווקא מן הצאן ומזכר בן שנה.

הגמרא פושטת את הספק:

תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה לפשוט הספק, מברייתא, ששנינו בה, **חֲגִיגָה הַבָּאָה עִם הַפֶּסַח הֲרֵי הִיא כַּפֶּסַח**, והיינו, **שֶׁבָּאָה מִן הַצֹּאן וְאֵינָהּ בָּאָה מִן הַבָּקָר״**, **בָּאָה מִן הַזְּכָרִים וְאֵינָהּ בָּאָה מִן הַנְּקֵבוֹת, בָּאָה בַּת שְׁנָתָהּ וְאֵינָהּ בָּאָה בַּת שְׁתֵּי שָׁנִים. וְאֵינָהּ נֶאֱכֶלֶת אֶלָּא לְיוֹם וָלַיְלָה, וְאֵינָהּ נֶאֱכֶלֶת אֶלָּא צָלִי, וְאֵינָהּ נֶאֱכֶלֶת אֶלָּא לִמְנוּיָו** - לאותם שהשתתפו בפסח לפני שחיטתו[יח]. מוכיחה הגמרא, **מַאן שָׁמְעַת לֵיהּ דְּאִית לֵיהּ הַאי סְבָרָא** - מי התנא ששמעת שסובר כך, שחגיגת י״ד אינה נאכלת אלא ליום ולילה כפסח, הלא הוא **בֶּן תֵּימָא**, ואם כן **שְׁמַע מִינָּהּ** - יש להוכיח, שלשיטתו **כּוּלְּהוּ מִילְּתָא בָּעֵינַן** - יש לנהוג בחגיגה את כל דיני הפסח. מסיקה הגמרא, **שְׁמַע מִינָּהּ** - אכן יש להוכיח כך מהברייתא.

★

עוד ספק בדעת בן תימא:

אִיבַּעְיָא לְהוּ - הסתפקו בני הישיבה, **לְבֶן תֵּימָא, יֵשׁ בָּהּ** [-בחגיגת י״ד] **מִשּׁוּם** איסור **שְׁבִירַת עֶצֶם** כמו בפסח[יט], **אוֹ אֵין בָּהּ מִשּׁוּם** איסור **שְׁבִירַת הָעֶצֶם**[כ]. ושורש הספק הוא, האם **אַף עַל גַּב (דכי אקשיה) [דְּאַקְשָׁהּ**[כא]**]** רַחֲמָנָא - שהקישה התורה את חגיגת י״ד **לְפֶסַח** לכל הענינים, הרי **אָמַר קְרָא** - נאמר בפסוק (שמות יג מו) ׳וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בּוֹ׳, ואם כן יש לדרוש שדווקא **בּוֹ** [-בפסח] אסור לשבור עצם, **וְלֹא בַּחֲגִיגָה. אוֹ דִילְמָא** - או שמא נאמר, **הַאי ׳בּוֹ׳, בְּכָשֵׁר וְלֹא בְּפָסוּל הוּא דַּאֲתָא** - שתיבת ׳בו׳ האמורה באה ללמדנו שדווקא בקרבן פסח כשר אסור לשבור עצם אך בפסול מותר, אך אינה ממעטת את חגיגת י״ד מאיסור זה[כב].

הגמרא מנסה לפשוט את הספק:

תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה לפשוט הספק, ממשנה (שקלים פ״ח מ״ג), ששנינו בה, **סְפִין** המיועדת לשחיטה **שֶׁנִּמְצֵאת** [-שנמצאה] בירושלים[כג] **בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר** בניסן, **שׁוֹחֵט בָּהּ** המוצא, את קרבנו **מִיָּד**, אם ירצה, ואינו צריך להטבילה מפני חשש טומאה[כד]. הואיל ואף אם נטמאה, בודאי כבר הטבילוה בעליה בי״ג בניסן כדי ש׳יעריב שמשה׳ באור לי״ד ותטהר, ויוכלו להשתמש בה לשחיטת הפסח[כה]. אך אם נמצאה בירושלים **בִּשְׁלִשָּׁה עָשָׂר** בניסן, הדין הוא **שֶׁשּׁוֹנֶה** [-חוזר][כו] **וּמַטְבִּיל** את הסכין מחמת ספק טומאה. שהואיל ויכלו בעליה להטבילה במשך כל אותו היום ואף על פי כן תהיה טהורה לי״ד, חוששים שעדיין לא עשו זאת[כז]. אולם המוצא בירושלים **קוֹפִין** - סכין גדולה שבדרך כלל אינה משמשת לשחיטה אלא לחיתוך בשר ושבירת עצמות, **בֵּין** שנמצאה **בָּזֶה** - בי״ד, **וּבֵין בָּזֶה** - בי״ג, **שׁוֹנֶה וּמַטְבִּיל** אותה, אם רוצה להשתמש בה, שמאחר וקרבן הפסח אסור בשבירת עצם אין הבעלים זקוקים לה בי״ד[כח] ויתכן שעדיין לא הטבילוה, אלא המתינו עד סמוך לבין השמשות של י״ד, כדי להטבילה לצורך מחר.

מבררת הגמרא, **מַנִּי** - כדעת מי נשנתה המשנה, **אִילֵּימָא** - אם נאמר שכדעת **רַבָּנָן** החולקים על בן תימא ואינם מקישים את חגיגת י״ד לפסח, וממילא לשיטתם ודאי שאין בחגיגה זו משום איסור שבירת עצם, הרי **מַאי שְׁנָא** - במה שונה **סַכִּין** שאנו אומרים דְּמסתמא **מַטְבִּיל** אותה בעליה בי״ג, מקופין שאנו מסופקים אם הטבילוה בעליה בי״ג. ודאי בזה דְּחַזְיָא - שסכין ראויה לשימוש בי״ד **לְצורך** שחיטת **הַפֶּסַח**, ומסתמא הטבילה בי״ג כדי שיעריב שמשה ותטהר למחר, וקשה אם כן, הרי **קוֹפִין נַמִּי** - גם כן יש לומר שמטבילה בי״ג, דְּהָא **חֲזִי** - שכן ראויה לשימוש בי״ד **לְצורך** שבירת עצמות **הַחֲגִיגָה**, ואם באמת נשנתה המשנה כדעת חכמים, מדוע חילקה ואמרה שהמוצא קופין בי״ד צריך לשוב ולהטבילה. מסיקה הגמרא, **אֶלָּא לָאו** - אלא ודאי צריך לומר דְּבֶן **תֵּימָא הִיא** - שנשנתה המשנה כדעת בן תימא שדיני חגיגת י״ד שוים לדיני הפסח, **וּשְׁמַע מִינָּהּ** - ויש להוכיח מכאן שסבר **שֵׁשׁ בָּהּ** [-בחגיגת י״ד] **מִשּׁוּם** איסור **שְׁבִירַת הָעֶצֶם**, וממילא אין בקופין שום שימוש בי״ד ולא מזדרזים להטבילה בי״ג, ולכך המוצאה בי״ד צריך לחזור ולהטבילה.

דוחה הגמרא, **לֹא** - אין להוכיח שהמשנה כבן תימא, אלא **לְעוֹלָם** היא כדעת **רַבָּנָן** שודאי אין בחגיגת י״ד איסור שבירת עצם, **וּמדובר** במשנה **כְּגוֹן שֶׁבָּא** הפסח **בַּשַּׁבָּת**, דהיינו, שחל ערב פסח בשבת, שהואיל ואין מקריבים בו חגיגה[כט] אין הבעלים זקוקים לקופין בי״ד, ועל כן אינם מזדרזים להטבילה בי״ג[ל].

הגמרא דוחה את האפשרות להעמיד שהמשנה כדעת רבנן ובערב פסח החל בשבת:

מקשה הגמרא, **וְהָא מִדְּקָתָנֵי** - והרי ממה ששנינו **בְּסֵיפָא** של המשנה, **חָל אַרְבָּעָה עָשָׂר לִהְיוֹת בַּשַּׁבָּת**, אף אם מצא בו קופין[לא] **שׁוֹחֵט**

יז. **הברייתא** כפלה ואמרה ׳ואינה באה מן הבקר׳ אף שכבר אמרה ש׳באה מן הצאן׳, לְהַדְגִּישׁ שאין זו רק מצוה לכתחילה שתבוא מן הצאן, אלא אינה באה כלל מן הבקר. רבינו משה מאימראן (ד״ה נאה).

יח. **ככתוב** (שמות יג ד) ׳ולקח הוא ושכנו הקרוב במכסת נפשות׳ [ו׳מכסת׳ הוא לשון מנויים. רש״י (להלן סא. ד״ה מכסת)]. אמנם רבינו חננאל (מהדורת לג שמח, ד״ה ומחלנת) גרס ׳למנוייה׳ [וכן מצינו בכמה כתבי יד של הש״ס], והיינו שצריך להשתתף גם בחגיגה, ונאכלת דווקא למשתתפים בה לפני שחיטתה.

יט. **ככתוב** (שמות יג מו) ׳ועצם לא תשברו בו׳.

כ. **לכאורה** קשה, מדוע לא פשטו שאין בה משום שבירת עצם ממה שהברייתא לעיל מנתה את כל הדינים שחגיגה שוה לפסח לפי בן תימא, ולא מנתה דין זה. צל״ח (ד״ה מינה).

כא. **על** פי הגהות וציונים.

כב. **כפי** ששנינו לקמן (פג.) שתיבת ׳בו׳ באה ללמד שהשובר עצם בקרבן פסח טמא, פטור.

ולפי הצד הראשון של הספק, סברה הגמרא שיש למעט את שניהם. ריב״ן (הובא בקובץ שיטות קמאי, ד״ה נו).

כג. **מדובר** בסכין שאין בה סימן, כגון שהרבה סכינים נעשים כמותה, שאם לא כן הרי היה חייב להכריז עליה ואסור היה לו להשתמש בה. מלאכת שלמה (שקלים פ״ח מ״ג).

כד. **סתם** כלים שנמצאו בירושלים חזקתם טמאים, אלא שסכין אינה צריכה טבילה אם נמצאה בארבעה עשר, כמבואר להלן. ריב״ן (הובא בקובץ שיטות קמאי, ד״ה סכין). אולם לדעת המאירי (ד״ה כלים) סתם כלים שנמצאו בירושלים בחזקת טהורים הם, ודווקא בסכין חוששים לטומאה, אלא שאם נמצאה בארבעה עשר אין חוששים, כמבואר להלן. וראה בילקוט ביאורים בהערה, מה שביאר בטעם החילוק בין סכין לשאר כלים. ומחוץ לירושלים לעולם היא בחזקת טומאה, משום שיש לחשוש למגע עוברים ושבים טמאים. מאירי (ד״ה זו). אך ראה בילקוט ביאורים שיטת התוספות, שאין חילוק בדבר בין ירושלים למחוץ לה.

כה. **שכלי** שנטמא והטבילוהו עדיין לא נטהר לגמרי עד שתשקע החמה [-׳הערב שמש׳], כמפורש בפסוק (ויקרא יא לב) ׳וכל אשר יפול עליו מהם במותם יטמא, מכל כלי עץ או בגד או עור או שק כל כלי אשר יעשה מלאכה בהם במים יובא וטמא עד הערב וטהר׳. וכתב רש״י (ד״ה מאי), שאין חוששים שאבדה הסכין לפני זמן מרובה [והיתה טמאה בזמן שאבדה], מאחר שבשעת הרגל יש ציבור גדול בירושלים ולא מסתבר שתשהה אבידה זמן רב קודם שתימצא, ובודאי רק היום נפלה מבעליה.

כו. **דהיינו** שחייב להטבילה אף על פי שיתכן שהוטבלה כבר. רש״י (ד״ה שונה - הרמשון). ובדעת הרמב״ם (מנות המוקדשות פי״ג ה״ו) ביאר הכסף משנה, שחוששים שנטמאה בטומאת מת וטעונה הזאות ביום השלישי וביום השביעי, וחכמים עשאוה כאילו יום י״ג הוא יום השביעי שלה [משום שאם אינו יום השביעי שלה, מדוע הביאוה לירושלים והרי אינם יכולים לשחוט בה. מאירי (ד״ה כלים)], וחוששים שמא עדיין לא הזו את ההזאה השניה, ו׳שונה׳ היינו שמזה עליה פעם נוספת לפני שמטבילה. וכן משמע מדברי רבינו חננאל (מהדורת לג שמח, ד״ה ני״ג). וראה בילקוט ביאורים מה שכתב בזה השפת אמת לבאר מדוע רש״י לא פירש כהרמב״ם.

כז. **מאחר** שהרגילות היתה שכל הטעון הערב שמש מטבילים אותו רק סמוך לשקיעה, שמא יטמא לאחר הטבלתו ויצטרך טבילה אחרת. מאירי (ד״ה כלים).

כח. **ואף** שעומדת לחיתוך בשר, היינו דווקא כשיש שם שבירת עצמות, אך ללא שצריך לה עבור שבירת עצמות, רגיל להשתמש בסכין. רש״ש (נדפס״י ד״ה קופין).

כט. **כמבואר** במשנה (לעיל סו:).

ל. **ולפי** זה מה שאמרה המשנה ׳שונה ומטביל׳ אין כוונתה שיטבילנה ביום מציאתה, שהרי אין מטבילים כלים בשבת ויום טוב [כפי שיבואר בהמשך], אלא כוונתה שיטבילנה לאחר יום טוב. תוספות (ד״ה והא).

לא. **רש״י** (ד״ה חל). אולם הרמב״ם (פירוש המשנה שקלים פ״ח מ״ג) פירש שמדובר בסכין, שאף אם חל ארבעה עשר בשבת שוחט בה מיד, ולא אומרים שבשבת נחשוש יותר

על השבע. שיהו נהנין מאכילתו, ותיחשב להן[ט]: ונאכלת לשני ימים[י]. חגיגת חמשה עשר, לנפקא לן במסכת חגיגה (דף ט.) מומגומס מומו: יוצא בה משום שמחה. אם עיכבה עד למחר ושחטה, יולא בה משום שמחה, משום שלמי שמחה, ואע"ג שמופרשת ועומדת היא כבר ושלמי שמחה חובה הן. והא דקי"ל (לקמן דף עח.) כל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, כדתניא בספיבי[כ] וזבחת פסח כו' עד לאהלך, והלא אין פסח בא אלא מן הבבשים ומן העזים, אי"כ למה נאמר בקר, להקיש כל הבא מלאן ובקר לפסח, מה פסח דבר שהוא חובה ואינו בא אלא מן החולין, אף כאן[ל] שהוא חובה ואינו בא אלא מן החולין, הני מילי בחובות דעלמא, אבל שלמי שמחה איתרבי בפ' חגיגה (דף ח.) מדתניא בספיבי ושמחת לרבות כל מיני שמחה, יכול אף בעופות ומנחות, תלמוד לומר בבקר מי שחגיגה בא מן, יצאו עופות, שאין מכאן אלא ראיה, יכול יעשה שלמי שמחה חובה, תלמוד לומר בבקר, בבקר ולא בלילה, יכול יעשה שלמי שמחה חובה, תלמוד לומר בבקר ובקר, בבקר ולא בלילה, בבקר ובקר ולא בלילה, הא כיצד, שלמי שמחה חובה, ואין חובה אלא חגיגה, שנאמר וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים, ואומר וחגותם אותו חג לה' בחודש השביעי, ואומר חג הסכות תעשה לך, ואומר וחגותם חג לה' שבעת ימים בשנה, ואומר וחגותם חג לה' שבעת ימים, ואומר וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים בשנה, ואומר חג המצות תשמור, ואומר ועשית חג שבועות לה' אלהיך, ואומר ועשית חג הסכות שבעת ימים, ואומר חג הסכות תעשה לך, ואומר וחגותם

בָּהּ מִיָּד, אם ירצה, ואינו צריך להטבילה, שאף על גב שאין הבעלים זקוקים לקופיץ בי״ד שחל בשבת מאחר שלא מקריבים בו חגיגה, ולצורך שחיטת הפסח שמא יש להם סכין, מכל מקום הרי יצטרכו לה בט״ו לצורך חגיגת חמישה עשר, ומאחר שבשבת אסור להטביל כלים בודאי כבר הטבילוה בי״ג[ב]. וְכן אם מצא קופיץ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר[ג], שׁוֹחֵט בָּהּ מִיָּד את השלמים שמקריב, שמתוך שהבעלים זקוקים לה ביום זה ודאי הטבילוה לפני יום טוב[ד]. ואם נִמְצֵאת קוֹפִיץ קְשׁוּרָה לַפַּכִּין, אף כשנמצאה בי״ד שחל בחול הֲרֵי הִיא בַּפַּכִּין ורשאי לשחוט בה בלא שיטבילנה, שכן ודאי הוטבלה עם הסכין בי״ג הואיל וקשורה עמה[ה]. מִכְּלָל דְּרֵישָׁא - משמע שהרישא של הברייתא המחייבת הטבלת הקופיץ, בין אם נמצאה בי״ג ובין בי״ד, לָאו בַּשַּׁבָּת עָסְקִינַן - אינה עוסקת בערב פסח שחל בשבת, משום שאם כן הרי היא נסתרת מהסיפא בה נאמר שאם נמצאה בי״ד החל להיות בשבת אין צורך להטביל את הקופיץ. ועל כרחך שאין להעמיד את המשנה כרבנן, אלא כבן תימא, ומוכח אם כן מהמשנה, שסבר שאף בחגיגת י״ד נאמר איסור שבירת עצמות.

הגמרא דוחה מסקנא זו שהמשנה כבן תימא, ומנסה להעמיד אפשרות אחרת לבארה כדעת רבנן:
וְאֶלָּא מדובר ברישא כְּשֶׁבָּא הפסח

להחמיר שמא היא טמאה ואם ישחט בה יטמא הפסח ונמצא מחלל את השבת שלא לצורך מצוה.

לב. כמבואר בביצה (יז:-יח.) שאין להטביל כלים בשבת ויום טוב, מכמה טעמים. הרי״ף (שם) נקט להלכה שהטעם הוא כרב יוסף, שלא יבוא לידי סחיטה [וגזרו בכלים שלא שייך בהם סחיטה, משום כלים ששייך בהם], וכן שמא אם נתיר להטבילם בשבת, ישהה את הכלים עד שבת בטומאה ויבוא לאכול בהם תרומה בטומאתם, כרב ביבי. והרא״ש (שם פ״ג סי״ג) נקט שהטעם הוא כרבה, שמא יעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים, וכן משום גזירת חכמים שנראה כמתקן כלים, כרבא.
קושיא זו יכלה הגמרא להקשות כבר מסברא [אלא שהעדיפה להקשות ממה שמפורש בסיפא]. ריב״ן (הובא בקובץ שיטות קמאי, ד״ה שנא).

לג. והיינו אף כשלא חל ערב פסח בשבת.

לד. שכן ביום טוב עצמו אסור להטביל כלים כמו בשבת, כמבואר בביצה (יח.). וראה הערה לעיל.

לה. רש״י (ד״ה הרי). והוא משום שכלים מטמאים במגע, ואם היתה טמאה לא היה בעליה קושרה עם הסכין הטהורה וחוזר ומטמא אף אותה. אולם במשנה (בקליס פ״מ מ״ג) הושמטה התיבה 'קופיץ', ופירש הרמב״ם (פירוש המשנה שם) שמדובר בסכין שספק אם היא טמאה שנמצאה קשורה לסכין שידוע מה דינה, שדין הסכין המסופקת כדין הסכין הידועה.

על השבע. שיהו נהנין מאכילתו, ותיחשב להן[ט]: ונאכלת לשני ימים[י]. חגיגת חמשה עשר, לעיל מיניה (דף ט.) מוכחא מתוכה: יוצא בה משום שמחה. אם עיכבה עד למחר ושחטה, יוצא בה משום שמחה, משום שלמי שמחה, ואע"ג שמופרשת ועומדת היא כבר ושלמי שמחה חובה הן. והא דקי"ל (לקמן דף עח.) כל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, כדתניא בספיבי[כ] וזבחת פסח כו' עד לאהלך, והלא אין פסח בא אלא מן הבקר ומן העזים, מ"כ למה נאמר בקר, להקיש כל הבא מלאן ובקר לפסח, מה פסח דבר שהוא חובה ואינו בא אלא מן החולין, אף כאן[ג] שהוא חובה ואינו בא אלא מן החולין, הני מילי בחובות דעלמא, אבל שלמי שמחה איתרבי בפ' חגיגה (דף ח.) מדתניא בספיבי ושמחת לרבות כל מיני שמחה, יכול אף בעופות ומנחות, תלמוד לומר בחגך מי שחגיגה באה מהן, יצאו עופות, מכלן אמרו ישראל יוצאים ידי חובתן בנדרים ונדבות כו', וע"ג דמחויב ועומד הוא: ואין יוצא בה. משום חגיגת חמשה עשר, כדאמרן דבר שיש בו חובה אינו בא אלא מן החולין, כלומר משלו ולא ממה שהוא מחויב ועומד, [ווו] כבר נתקדשה מאתמול: מאי טעמא. דאמר מין נאכלין אלא ליום ולילה: נאכלת צלי. צריך לאוכלה צלי: הלילה הזה כולו צלי. מתני' היא בפרק בתרא, כולו צלי ואפי' החגיגה: למידי דאכילה. דאזהרת ליה לוי מלכילה היא: האי סברא. אינה נאכלת אלא ליום ולילה: שמע מינה כולהו אתיין. כולהו מילי דפסח אתיין בחגיגה בהאי היקשא: שוחט בה. פסחו מיד, ואין צריך להטבילה זה המולאה, דמסתמא הטבילוה בעלים אם טמאה היתה, הטבילוה בשלשה עשר כדי שיהא הערב שם ותהא טהורה בארבעה עשר: שונה ומטביל. כלומר מע"פ שספק שמא הטבילוה הבעלים, זה שונה ומטביל' מספק שמא עדיין לא הטבילוה, שהיה להן שהות ביום להטבילה ולהעריב שמשה: קופיץ. סכין גדול הוא, ורובן אינן לשחיטה אלא למיתוך בשר ולשבירת עצמות: בין בזה בין בזה. אפילו נמלאת בארבעה עשר: שונה ומטביל. דמתוך שאין שבירת העצם בפסח, אין הבעלים צריכין לה כל ארבעה עשר עד למחר, ואם לומר לא הטבילה, שהיה לו שהות ביום להטבילה שמוך לבין השמשות לנורך מחר: מני. הא דשמע דאין שבירת עצמות בערב הפסח: אי נימא רבנן. דלא מקשי חגיגה לפסח, ואין זה חיסור שבירת עצם: מאי שנא סכין דמטביל. לה בעליה מאתמול ומוקמינן לה השתא בחזקת טהרה למולאה, משום דחזיא ליה לבעלים בארבעה עשר לפסח לשחוט, הילכך אטבילה מאתמול דניהוי ליה הערב שמש. והא לא חיישינן שמא אבדה לו זה ימים רבים, דולמי היום נפלה ממנו, דמתוך שבשעת הרגל העם רב אין שוהה שם במקום נפילתה אלא תמלא: חזי לחגיגה. לשבירת עצמות, ואטבלה מאתמול, ואמאי המולאה בארבעה עשר שונה ומטביל: שבא. ערב הפסח בשבת, דאין חגיגה באה עמו, הלכך לא צריכה לבעלים בארבעה עשר: אל ארבעה עשר להיות בשבת, שוחט. בקופין זה מיד ואין צריך להטבילו, דאע"ג דשמא בעלים היה להן סכין לשחוט ולא היתה קופין זו להן אלא לשבירת עצמות, והיום אין שבירת העצם בשבת, אפילו הכי כיון לצריכה להן ביום טוב אחר שבת כבר הטבילוה מערב שבת, דהא בשבת לא מצו לאטבולה, כדאמרינן במסכת בילה (ד' יז:) אל יום טוב להיות אחר שבת מטבילין את הכל מלפני השבת: ובחמשה עשר. אם מלאה ביום טוב עצמו: שוחט בה. שלמים מיד, דולמי הטבילוה בעלים מאתמול: הרי היא בסכין. ואפילו נמלאת בארבעה עשר שחל להיות בחול, שוחט בה מיד, דולמי הוטבלה עם הסכין בשלשה עשר הוחיל וקשורה עמו: מכלל דרישא. דקתני אין בזה אין בזה שונה ומטביל: לאו בשבת עסקינן. דאם לא כן קשיא רישא מסיפא, ואפילו הכי קתני דאין בו שבירת עצמות, אלמא אסור לשבור עצמות בחגיגת ארבעה עשר: בחרובה

לאו חובה היא דאי סלקא דעתך חובה היא תיתי בשבת ותיתי במרובה ותיתי בטומאה ובמועט מידו מ"ט אתיא כדתניא[ט] א חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת תחילה כדי שיהא פסח[כ] נאכל על השבע: ונאכלת לשני ימים וכו': מתני' דלא כבן תימא דתניא בן תימא אומר חגיגה הבאה עם הפסח הרי היא כפסח ואינה נאכלת אלא ליום ולילה וחגיגת חמשה עשר נאכלת לשני ימים ולילה אחד[ג] ב וחגיגת ארבעה עשר יוצא בה משום שמחה ואין יוצא בה משום חגיגה מ"ט דבן תימא כדמתני רב לחייא בריה[א] ולא ילין לבקר זבח חג הפסח זבח חג זה חגיגה הפסח במשמעו ואמר רחמנא לא ילין. איבעיא להו לבן תימא נאכלת צלי או אין נאכלת צלי כי אקשיה רחמנא לפסח ללינה אבל לצלי לא או דילמא לא שנא ת"ש[ד] הלילה הזה כולו צלי[ה] ואמר רב חסדא זו דברי בן תימא[ו] שמע מינה. איבעיא להו לבן תימא באה מן הבקר או אינה באה מן הבקר באה מן הנקבות או אינה באה מן הנקבות באה בת שתי שנים או אינה באה בת שתי שנים כי אקשיה רחמנא לפסח למידי דאכילה אבל לכל מילי לא או דילמא לא שנא ת"ש חגיגה הבאה עם הפסח הרי היא כפסח באה מן הצאן ואינה באה מן הבקר באה מן הזכרים ואינה באה מן הנקבות באה בת שנתה ואינה באה בת שתי שנים ואינה נאכלת אלא ליום ולילה ואינה נאכלת אלא צלי ואינה נאכלת אלא למנויו מאן שמעת ליה דאית ליה האי סברא בן תימא שמע מינה כולהו מילתא בעינן ש"מ. איבעיא להו לבן תימא יש בה משום שבירת עצם או אין בה משום שבירת העצם אע"ג דכי אקשיה[ט] רחמנא לפסח אמר קרא[כ] בו בו ולא בחגיגה או דילמא האי בו[ו] בכשר ולא בפסול הוא דאתא ת"ש[מ] סכין שנמצאת בארבעה עשר שוחט בה מיד[נ] בשלשה עשר שונה ומטביל קופיץ בין בזה ובין בזה שונה ומטביל מני אילימא רבנן מאי שנא סכין דמטביל דחזיא לפסח קופיץ נמי הא חזי לחגיגה אלא לאו דבן תימא היא ושמע מינה יש בה משום שבירת העצם לא לעולם רבנן וכגון שבא בשבת והא מדקתני סיפא[ס] חל ארבעה עשר להיות בשבת שוחט בה מיד ובחמשה עשר שוחט בה מיד[ע] נמצאת קופיץ קשורה לסכין הרי היא כסכין מכלל דרישא לאו בשבת עסקינן ואלא שבא במרובה

לאן חובה היא. כלומר אינו חייב מן התורה להביאה דאי ס"ד חובה היא מן התורה שוב אין לנו לומר שיש חילוק בין שבת לשאר ימות השנה לחול דהוי קרבן הקבוע לו זמן ותיתי במרובה ובטומאה מלא ודאי לאו חובה היא ואינה באה אלא כדי שיאכל הפסח על השבע ואומר ריב"ל דמסתמע דירושלמי[כ] להא דפסח נאכל על השבע היינו מדרבנן גזירה משום שבירת עצם אפילו אין שם עצם בפסח עצמו באה על השבע מתוך שהוא רעב לאכול הבשר שמניד העצמות היה בא לידי שבירתן וקשה לר"י דהשתא מסתמע דלרבנן דבן תימא דתניא בספיבי הוא חגיגת ארבעה עשר דבר ולקמן (דף עח.) מסתמע שהיא מן התורה דתניא לא יליז מן הבשר וגו' ליתד על חגיגת ארבעה עשר שנאכלת לשני ימים והיא לומר דמסתכן בפ"ק דחגיגה (דף ח.) תנא דסבירא ליה שהיא מדרבנן דקאמר רב אחי בר קמ"ל חגיגת חמשה עשר אין חגיגת ארבעה עשר לא תלמוד לומר לא ילין[ד] תימא ולמא לקמן דחית ליה חגיגת ארבעה עשר דחוריתא דמי שבת והשתא אחי שפיר דהיא דרים תמיד נאכלת (לעיל נט:) בארבעה עשר שחל להיות בשבת כו':

והא מדקתני סיפא חל י"ד להיות בשבת כו'. ומ"ת אמאי לא פריך אי בשבת היכי שרי להטבילו כלים הא קיימא לן כלא מזין ולא טובלין[ו] ולא פירכא היא דאיכא למימר שהוא ומטבילו לאחר י"ט וי"ד וי"ג (שחל להיות בשבת[ס]) אמאי קאי:

מתי

ט) [מוספתא פרק ה הלכה ג], י) עיין תוס' לקמן קז: ד"ה דילמא, ג) [לקמן עח.], ד) לקמן דף קטו., ה) [עיין תוספות שם ד"ה כולו], ו) עי' תוס' לקמן קיד: ד"ה שני, ז) [לקמן פג. פד: ו.], ח) שקלים פרק ה משנה ג [עיין תוספות זבחים לח: ד"ה טבול יום] ועיין עוד תוס' חגיגה כא. ד"ה האונן, ט) ועיין רש"י לקמן פו. ד"ה אין מפטירין ורשב"ם לקמן קיט: ד"ה כגון, י) [וכן במשנה דמגלות דף פב.], כ) בפירקין ה"ד, ל) [בילה יז:].

כה א מיי' פ"ח מהל' ק"פ הלכה ג:
כו ב מיי' פ"ב מהל' חגיגה הלכה י:
כז ג מיי' פי"ג מהל' מאכלות האסורות הל' ה:
כח ד שם הלכה ו:
כט ה שם הלכה ה:
ל ו שם הלכה ז:

דקתני בקופין ביום ארבעה עשר שונה ומטביל שאין בארבעה עשר צורך לקופין ולא היו בעליו מוליכין אותו אלא לטהרו היום להשתמש בו למחר. **ומאן שמעת ליה** האי סברא שחגיגת ארבעה עשר כפסח היא בן תימא. **וש"מ כי לבן תימא אסור לשבר בו עצם** לפיכך אין צורך ביום ארבעה עשר לקופין דאי רבנן כיון דאמרי חגיגת ארבעה עשר אינה כפסח ומותר לשבר בה עצמות אמאי לא נימא דהאי קופין בארבעה עשר טהור לגמרי הוא ולשבור עצמות החגיגה הוציאו בעליה. אלא ש"מ משנה זו אינה לרבנן אלא לבן תימא. וש"מ יש לו לבן תימא שחגיגת י"ד אסור לשבר בה עצם. **ודחי' לא לעולם מתני' רבנן** וכגון שחל י"ד להיות בשבת [שאין שם חגיגה כלל. **ודחיא** להא סברא מסיפא דקתני חל י"ד להיות בשבת] שוחט בה מיד מכלל דרישא לאו שבת הוא אלא בחול עסקי'. **אלא בפסח שבא במרובה** פי' מעט בני אדם נמנו בפסח ההוא ואינן צריכין בשר אחר אלא די להם הפסח לבדו לשבוע ממנו דליכא

א) לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר מִי שֶׁחגיגה באה מהן, יצאו עופות, מכלן אמרו ישראל יוצאים ידי חובתן בנדרים ונדבות כו', אע"ג דמחויב ועומד הוא: ואין יוצא בה. משום חגיגת חמשה עשר, כדאמרן דבר שיש בו חובה אינו בא אלא מן החולין, הני מילי בחובות דעלמא, אבל שלמי שמחה איתרבי בפ' חגיגה (דף ח.) מדתניא בספיבי ושמחת לרבות כל מיני שמחה, יכול אף בעופות ומנחות, תלמוד לומר בחגך מי שחגיגה באה מהן, יצאו עופות, מכלן אמרו ישראל יוצאים ידי חובתן בנדרים ונדבות כו', אע"ג דמחויב ועומד הוא: ואין יוצא בה. משום חגיגת חמשה עשר, כדאמרן דבר שיש בו חובה אינו בא אלא מן החולין, כלומר משלו ולא ממה שהוא מחויב ועומד, [ווו] כבר נתקדשה מאתמול: מאי טעמא. דאמר מין נאכלין אלא ליום ולילה: נאכלת צלי. צריך לאוכלה צלי: הלילה הזה כולו צלי. מתני' היא בפרק בתרא, כולו צלי ואפי' החגיגה: למידי דאכילה. דאזהרת ליה לוי מלכילה היא: האי סברא. אינה נאכלת אלא ליום ולילה: שמע מינה כולהו אתיין. כולהו מילי דפסח אתיין בחגיגה בהאי היקשא: שוחט בה. פסחו מיד, ואין צריך להטבילה זה המולאה, דמסתמא הטבילוה בעלים אם טמאה היתה, הטבילוה בשלשה עשר כדי שיהא הערב שם ותהא טהורה בארבעה עשר: שונה ומטביל. כלומר אע"פ שספק שמא הטבילוה הבעלים, זה שונה ומטביל' מספק שמא עדיין לא הטבילוה, שהיה להן שהות ביום להטבילה ולהעריב שמשה: קופיץ. סכין גדול הוא, ורובן אינן לשחיטה אלא למיתוך בשר ולשבירת עצמות: בין בזה בין בזה. אפילו נמלאת בארבעה עשר: שונה ומטביל. דמתוך שאין שבירת העצם בפסח, אין הבעלים צריכין לה כל ארבעה עשר עד למחר, ואם לומר לא הטבילה, שהיה לו שהות ביום להטבילה שמוך לבין השמשות לנורך מחר: מני. הא דשמע דאין שבירת עצמות בערב הפסח: אי נימא רבנן. דלא מקשי חגיגה לפסח, ואין זה חיסור שבירת עצם: מאי שנא סכין דמטביל. לה בעליה מאתמול ומוקמינן לה השתא בחזקת טהרה למולאה, משום דחזיא ליה לבעלים בארבעה עשר לפסח לשחוט, הילכך אטבילה מאתמול דניהוי ליה הערב שמש. והא לא חיישינן שמא אבדה לו זה ימים רבים, דולמי היום נפלה ממנו, דמתוך שבשעת הרגל העם רב אין שוהה שם במקום נפילתה אלא תמלא: חזי לחגיגה. לשבירת עצמות, ואטבלה מאתמול, ואמאי המולאה בארבעה עשר שונה ומטביל: שבא. ערב הפסח בשבת, דאין חגיגה באה עמו, הלכך לא צריכה לבעלים בארבעה עשר: אל ארבעה עשר להיות בשבת, שוחט. בקופין זה מיד ואין צריך להטבילו, דאע"ג דשמא בעלים היה להן סכין לשחוט ולא היתה קופין זו להן אלא לשבירת עצמות, והיום אין שבירת העצם בשבת, אפילו הכי כיון לצריכה להן ביום טוב אחר שבת כבר הטבילוה מערב שבת, דהא בשבת לא מצו לאטבולה, כדאמרינן במסכת בילה (ד' יז:) אל יום טוב להיות אחר שבת מטבילין את הכל מלפני השבת: ובחמשה עשר. אם מלאה ביום טוב עצמו: שוחט בה. שלמים מיד, דולמי הטבילוה בעלים מאתמול: הרי היא בסכין. ואפילו נמלאת בארבעה עשר שחל להיות בחול, שוחט בה מיד, דולמי הוטבלה עם הסכין בשלשה עשר הוחיל וקשורה עמו: מכלל דרישא. דקתני אין בזה אין בזה שונה ומטביל: לאו בשבת עסקינן. דאם לא כן קשיא רישא מסיפא, ואפילו הכי קתני דאין בו שבירת עצמות, אלמא אסור לשבור עצמות בחגיגת ארבעה עשר: בחרובה

שמע מינה כולהו מילתא בעינן שמע מינה. מבעיא לי ושחיטתה וזריקת דמה מאי ויש לפשוט השחיטה מדאמרי' לקמן בהלכתין ולא ילין מן הבשר אשר תזבח ובערב ביום הראשון לבקר לימד על חגיגת י"ד שתהא נאכלת לשני ימים ולילה אחד אלמא חגיגת י"ד בערב נשחטת כדין פסח ויש לומר כיון דנשחטת בערב אחר התמיד נשחטת דומיא דפסח אבל זריקת דמה אמרינן בסוף הילכתן דלא דמיא לפסח אלא כדין כל זריקת השלמים שהיא שתים שהן ארבע. [תוספות רי"ד]

סכין שנמצאת בארבעה עשר שוחט בה מיד. מסתמא הטבילוה מאתמול כדי לעשות לה הערב שמש וכ"ת ליחוש דילמא נטמא בטומאה דרבנן דלא בעי הערב שמש ונטר ליה עד צפרא להטביל דהא הויא ספק דרבנן ולקולא ועוד דרגילות להטביל מאורתא דלמא מטריד

ס] בכת"י הגירסא אע"ג דאקשה וכעי"ד במהר"ם: ע] תיבות "ונאכלת לשני ימים" ליתא בכת"י וכ"ה נכון (דק"ס), וצ"ל חגיגת חמשה עשר **נפקא** לן וכו' (מנחם משיב נפש): פ] צ"ל אף **כל** שהוא חובה **אינו** בא וכו' (כבמנחות שם): צ] [עיין מהרש"א (גליון): ק] מהרש"ל מ"ז (גליון):

כ"כ ולא טביל כ"כ. [תוספות, חגיגה כא.] **בשלשה עשר שונה ומטביל.** הקשה הר"ר אלחנן מאי האי דקאמר לישנא דשונה ומטביל דמשמע שכבר הוטבל ותירץ לו הר"י דאפי' הכיר בה שהטבילוה בעלים נמי מטבילין דאימא לא נשמרה בטהרה הואיל ואית ליה שהות כולי יומא. [תוספות, חגיגה כא.] **נמצאת קופיץ קשורה לסכין הרי היא כסכין.** אמרינן ודאי הטבילוה עם הסכין. אבל רמב"ם פירש, נמצאת סכין סתמא קשורה עם סכין אחרת ידועה, הרי היא כסכין הידועה, אם טמאה טמאה ואם טהורה טהורה. [רע"ב, שקלים ח, ג]

מאי טעמא דבן דורתאי דכתיב וזבחת פסח וכו'. רש"י פי' דמחגיגת י"ד מיירי [ב] ולפי' ל"ל דלבן תימא מע"ג דחית ליה היקשא מחרינא לעיל מגיגת י"ד לא דחית שבת מע"ג דלכל מילי מקשיה חגיגה לפסח דחפילו לשבירת עצם מקשיה מי לימא דכתב רב מדקאמר רב חסי בשמוך ואנן טעמא דפרושין ניקו וניפרוש ואי בן תימא נמי ס"ל דדחי' שבת לא הוה מתמה כולי האי וטעמא כדילפינן בשמוך מוחגותם תומו וגו' ללמ דחית שבת מע"ג דקרבן ליבור היא ה"נ לבן תימא ומע"ג דקרא וחגותם תומו מחגיגת ט"ו כתיב סברא הוא להשוות החגיגות יחד ולהכי מיצטריך לבן דורתאי למילף מוצאת פסח שהוקשו לענין זביחה ואפי' בשבת לאפוקי שלא נקיש החגיגות יחד ולא מצי למילף מהיקשא דבן תימא כדפי' וקשה לטעיל קאמר רב חסי דאי מוצה היא תיתי בשבת מה הן אומרים לו תמהני על שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון שהן חכמים גדולים ודרשנין גדולים ולא אמרו להן לישראל חגיגה דוחה את השבת. אמר רב מ"ט דבן דורתאי דכתיב [א] וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר והלא אין פסח אלא מן הכבשים ומן העזים אלא צאן זה פסח בקר זו חגיגה ואמר רחמנא וזבחת פסח א"ר אשי ואנן טעמא דפרושים ניקו ונפרוש אלא קרא לכדרב נחמן הוא דאתא [ג] דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה [ד] מניין למותר הפסח שקרב שלמים שנא' וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר וכי פסח מן הבקר בא והלא אין פסח בא אלא מן הכבשים ומן העזים אלא מותר הפסח יהא לדבר הבא מן הצאן ומן הבקר. ורבנן מ"ט לא דחי שבת הא ודאי קרבן ציבור הוא א"ר אילעא משום רבי יהודה בן בפרא אמר קרא [ב] וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים בשנה שבעה שמונה הוו [ב] אלא מכאן לחגיגה שאינה דוחה את השבת כי אתא רבין אמר אמרתי לפני רבותי פעמים שאי אתה מוצא אלא ששה כגון שחל י"ט הראשון של חג בשבת אמר אביי [ג] אבין תכלא לימא כי הא מילתא שמנה לא משכחת לה כלל שבעה איתא ברוב שנים. אמר עולא אמר רבי אלעזר שלמים ששחטן מערב י"ט אינו יוצא בהן משום שמחה ולא משום חגיגה משום שמחה דכתיב [ג] וזבחת ושמחת בעינן זביחה בשעת במרובה. בחדורה מועטת שהפסח מרובה להן, ולא יבילו חגיגה: מנא ידעי. הבעלים בשלמה עשר שתהא חדורתו מועטת, הרי כל שעה בחין ומנין עליו לנשים מעלמא וקונים להן בו חלק מן הבעלים עד שעת שחיטה, הלכך לא קיס (ו) ליה שתהא חדורה מועטת, ומטדיל לקופין שמא יבילו חגיגה ויטורכו לשבירת עלמות: שבא בטומאה. שרוב ליבור טמאין, ותנן בזמן שבת בטומאה אין מביאין עמו חגיגה, וזה המולאה טהור, ומע"פ שלף הטהורים עושין בטומאה עם הליבור, מטדילה לשבר בה עלמות חגיגת חמשה עשר שתינה בתה בטומאה: מנא ידעי. הבעלים בשלמה עשר כשמטדילין שכיניהם שיהו רוב ליבור טמאין: דמית נשיא. ומנוה לכל ישראל להתעסק בו: אי נימא בשלשה עשר. כשהיו מטהרין כליהם: סבין למה ליה לאטבוליה. למריה, הרי היא עתיד ליטמא, וזה המולאה אם טהור הוא, למה מחזיקה בטהורה ושותו בה שלמי חגיגתו בי"ט: אלא דמית בארבעה עשר. וכשהטדילו כליהם בי"ג הלריכין לחרבעה עשר לא היו יודעין שיבוא בטומאה, מ"כ גם את הקופין הטדיל לשבירת עלמות: שבא בטומאה. שרוב ליבור טמאין, ותנן בזמן שבת בטומאה אין מביאין עמו חגיגה, וזה המולאה טהור, ומע"פ שלף הטהורים עושין בטומאה עם הליבור, מטדילה לשבר בה עלמות חגיגת חמשה עשר שתינה בתה בטומאה: מנא ידעי. הבעלים בשלמה עשר כשמטדילין שכיניהם שיהו רוב ליבור טמאין: דמית נשיא. ומנוה לכל ישראל להתעסק בו: אי נימא בשלשה עשר. כשהיו מטהרין כליהם: סבין למה ליה לאטבוליה. למריה, הרי היא עתיד ליטמא, וזה המולאה אם טהור הוא, למה מחזיקה בטהורה ושותו בה שלמי חגיגתו בי"ט: אלא דמית בארבעה עשר. וכשהטדילו כליהם בי"ג הלריכין לחרבעה עשר לא היו יודעין שיבוא בטומאה, מ"כ גם את הקופין הטדיל לשבירת עלמות חגיגת חרבעה עשר: ומאי שנא סבין. לחמרי' מטבלה מרה מחמול, ומאי שנא קופין דלא חמרי' מטבלה מרה מחמול: לא צריכא דנשיא גופם בשלשה עשר. ולא גרסינן ומת בחרבעה עשר, דמה לי מת ומה לי לא מת: סבין דחד ספיקא הוא. לחיכא למימר שמא ימות הנשיא ויעשו פסח בטומאה, משום הך ספיקא לא חיימנע מלאטבולה, ומטבלה, דחיים שמא לא ימות ויעשה פסח בטהרה: אבל קופין דתרי ספיקי. חית ליה, מסלקי ליה מתורת טבילה, שמא ימות ולא יבילו חגיגות לא בחרבעה עשר ולא בחמשה עשר, או חפי' לא ימות, שמא חני לא מטרך למגיגת חרבעה עשר, שתהא חדורתי מועטת ויבא פסח בטומאה, ואי משום חגיגת חג חמשה עשר, עדיין יש שהות להטבילה בי"ד, הלכך לא חטבלה מרה בשלשה עשר: בן דורתאי פירש. מן החכמים ונדול מהם, מפני שהיו אומרים אין חגיגת חרבעה עשר דוחה שבת: וישב לו בדרום. רחוק מירושלים, שלא לעלות לרגל ויתחייב בפסח ובחגיגה, דקשבר חגיגה חודה ואפי' בחרבעה עשר: ואנן טעמא דפרושים וכו'. וכי לכך הולרכנו לדרוש המקראות אחר טעמי המבילים מן החכמים: מותר הפסח. אין שהפרים פסחו ואבד ונתכפר בחר ואח"כ נמלא זה, אין שהפרים מעות לפסחו ואלה קדושת פסח על כולן והוזלו טלאים ויתותרו מן המעות: שקרב שלמים. בחועד או לאחר הרגל: לדבר הבא מן הצאן ומן הבקר. היינו שלמים, שכשירין לבא מכל צאן ומכל בקר, זכר ונקבה: אמאי לא דחיא שבת. ואפילו חגיגת חמשה עשר, הא ודאי קרבן ליבור הוא, דהא אחי אחי כי פסח [ג] וזמן קבוע לה [ד]: וחגותם אותו. נחג הסכות כתיב דתשלומין דידיה כל שמונה, הלכך שמונה הוי, אלא לאו שמע מינה אין לך חגיגה שדוחה שבת, הלכך לא משכחת שמונה לעולם: כגון שחל י"ט הראשון של חג להיות בשבת. דמטי נמי שמיני עלרת בשבת, דאין כאן אלא שבעה: אבין תכלא. קוכר את נניו היה: לימא כי האי מילתא. שאילה שאינה הוגנת:

בשעת

לרבות

עין משפט נר מצוה

ל"א א מיי' פ"ד מהל' קרבן פסח הלכה י':

ל"ב ב מיי' פ"ח מהל' מגיגה הלכה ח':

רבינו חננאל

חגיגה. ודחי' וכי כהנים קסומי אינהו[ד] כלומר ראו בדרך מראה הקוסמים החוזים בכוכבים כי הפסח של זו השנה במרובה הוא בא ואין עמו חגיגה לפיכך לא טהרו הקופין שלהן. אלא כגון שבא הפסח בטומאה שאין עמו חגיגה. ואקשי' **וכי כהנים קסומי נינהו** דהוה ידעי דישראל זו השנה רובן טמאין הן והפסח בא בטומאה ואין בו חגיגה. ואמרי' כגון שהיה נשיא גוסס בי"ג. **סבין דחד ספק הוא** ספק מת נשיא היום או מחר ספק לא מת בספק אחד חייש ומטהר לסבין דחייש דלמא לא מאית ובעינן סבין טהורה וליכא. **קופין דהוא [תרי ספיקא]** האי ספיקא דאמרי' וספיקא אחרינא נמי דלמא לא מאית נשיא ואתו הפסח במרובה ואין שם חגיגה לא מטהר ליה. **ולא** מתוקמא דמת נשיא (בי"ד) [בי"ג] נטמאו הרוב ועבדו בטומאה דאי אתי בטומאה (קופין) [סבין] למה ליה טהרה אלא בפסח הבא בטהרה הוא: **ת"ר יהודה בן דיורתי [פירש הוא ודורתאי בנו] כו'** ודייק מדכתי' וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר. צאן לפסח ובקר לחגיגת ט"ו מכאן לחגיגת ט"ו שדוחה שבת כשם שפסח דוחה שבת כך חגיגה דוחה שבת. **אמר רב אשי האי טעמא דפרושים הוא** כלומר מדרש פרושים הוא זה אלא טעמי' דהאי קרא הכי הוא וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר ואם יותיר מן הדמים שהפרשת לקנות בהן פסח הביאהו דבר הבא מן הבקר וכ"ש מן הצאן ומאי ניהו שלמים. **ורבנן דפליגי על יהודה בן דיורתי** (דאמר) [ואמרי] אין חגיגת ט"ו דוחה שבת. דייקי' כיון דהחג שמונה ימים הוא דהא אתרבו יום טוב האחרון של חג מבחדש השביעי תחוגו אותו כאשר הוא מפורש בחגיגה פ"א נמצא החג שמונה וקאמר רחמנא וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים מכאן שאין חגיגה דוחה שבת שבעה ולא שמונה [מחגיגה]. **וקשו** והלא אי מקלעי יום טוב הראשון של חג בשבת יבוא גם יום טוב האחרון שבת ואינך חוגג אלא ששה ימים בלבד. **ופריק שבעה איתא ברוב שנים** ואי מקלעי במיעוט שנים כי האי גונא יו"ט הראשון שבת דלא משכחת ימי חגיגה (אבל) [אלא] ששה למיעוט לא חיישי' אבל שמונה לעולם לא תמצא ולא משכחת תמניא יומי בלא שבת: **אמר ר' אלעזר שלמים ששחטן מערב יום טוב אין יוצא בהן משום חגיגה** [דאפילו] בט"ו היה שוחטן לא היה יוצא בהן ידי חובתו דחגיגה חובה היא וכל חובה אינה באה אלא מן החולין ואלו השלמים קדשים הן לפיכך אין עולין לו משום חגיגה. **וגם אין יוצא בהן**

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) זבחים דף [ז:] ט. מנחות דף פג:, ג) חולין קי. [ע"ס], ג) יומא נא., ד) שם ג., ה) [דף נ"ו. מהרש"ל].

הגהות הב"ח

(ב) רש"י ד"ה מנא ידעי וכו' לא קיס להו שתהא: (ג) תוס' ד"ה הא ולמי וכו' ומו"י לחגיגה הוי כלל:

גליון הש"ס

תום' ד"ה מאי טעמא וכו' ולפי' צ"ל דלב"ת. עיין לעיל נט ע"ב תוס' ד"ה בי"ד ולקמן קיד ע"ב תוד"ה אחד זכר לפסח: **בא"ד** ש"מ אין לה תשלומין. ע' מגיגה ו' ע"ב בחוס' ד"ה אם בחוס' ד"ה הא ודאי וכו' דהאי קרא דוחגותם. עיין טורי אבן מגילה ה ע"ב ד"ה ומגיגה [הרמבון]:

תורה אור השלם

א) וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַיי אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יי לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם:
[דברים טז, ב]

ב) וְחַגֹּתֶם אֹתוֹ חַג לַיי שִׁבְעַת יָמִים בַּשָּׁנָה חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי תָּחֹגּוּ אֹתוֹ:
[ויקרא כג, מא]

ג) וְזָבַחְתָּ שְׁלָמִים וְאָכַלְתָּ שָׁם וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי יי אֱלֹהֶיךָ:
[דברים כז, ז]

הגהות וציונים

ה] צ"ל קרבנות המועדות דכתיב אלה תעשו לה' במועדיכם דהאי קרא (ברכות שמים ע"פ תוס' הרשב"א): ו] נראה שגרסתם בגמ' היתה קרא דוחגותם חג כו' דפ' פנחס (רש"ש): ז] הוא כדיבור בפנ"ע, וכ"ה בתוס' הרשב"א (ב"ש): ח] עיין בדק"ס מש"כ בגי' הר"ח:

ליקוטי רש"י

מותר הפסח יהא לדבר הבא מן הצאן ומן הבקר. היינו שלמים שהן מין מכל צאן ומכל בקר בין זכריס בין נקבות מה שאין כן בשאר זבחים שהוקבעו או בזכר או בנקבה עולה ושאם הוקבעו בזכריס חטאת הוקבע בנקבות והוקבע בזכריס כגון שעיר נשיא היינו בת נקבה [זבחים ז: ד"ה לדבר]. והיינו שלמים ומע"ג דעולה בתה ג"כ מן הצאן ומן הבקר אפי' הכי שלמים שאי אתה יכול להם [לשם] שאילה הפריסה [ולא] לשם כליל [מנחות פג: רש"י כת"י]. **תבלא.** שכול קובר את בניו [חולין קי ע"א].

בְּמֻרּוּבֶּה - כשבשרו מרובה ודיו להשביע את בני החבורה המועטים, שבאופן זה הדין הוא שאין מקריבים עמו חגיגה[א], ולכך אין הבעלים מזדרזים להטביל את הקופיץ בי״ג. דוחה הגמרא אפשרות זו ומקשה, **מְנָא יָדְעִי** - מהיכן ידעו הבעלים בי״ג שיהא פסחם מרובה, הרי כל שעה עשויים להצטרף לחבורתם עוד בני אדם ולהגדילה. ומאחר שכך, תמיד חוששים הבעלים שמא יתרבו בני החבורה ולא יספיק בשר הפסח להשביעם ויצטרכו להקריב גם את החגיגה, ומזדרזים להטביל את הקופיץ בי״ג.

הגמרא חוזרת ומעמידה את המשנה כדעת רבנן ובאופן אחר: **וְאֶלָּא** מדובר בריש **שֶׁבָּא** הפסח **בְּטוּמְאָה**, שבאופן זה הדין הוא שאין מקריבים עמו חגיגה[ב], וממילא אין הבעלים זקוקים לקופיץ בי״ד. שבה הגמרא ומקשה, **סוֹף סוֹף מְנָא יָדְעִי** - מהיכן ידעו הבעלים בי״ג שבערב פסח יהיו רוב הציבור טמאים ולא יצטרכו לקופיץ. מתרצת הגמרא, מדובר **דְּמִית** [-שמת] **נָשִׂיא** - מלך או ראש הסנהדרין[ד], שמצוה על כל ישראל להתעסק בקבורתו ולהיטמא לו[ה].

מבררת הגמרא, **דְּמִית** [-שמת] **נָשִׂיא אֵימַת** - אימתי, **אִילֵימָא דְּמִית** - אם נאמר שמת **בִּשְׁלִשָּׁה עָשָׂר** בניסן שהוא זמן טהרת הכלים, **סַכִּין לָמָּה לִי דְּמַטְבְּלֵיהּ** - איזה סיבה תהיה לבעליה להטבילה, הרי יודע שעתיד לעשות את הפסח בטומאה מחמת התעסקותו בקבורת הנשיא[ו]. ואם כן מדוע נאמר במשנה שמוצא הסכין רשאי להחשיבה כטהורה ולשחוט בה את חגיגתו ביום טוב[ז]. מסיקה הגמרא, **וְאֶלָּא** מדובר **דְּמִית** [-שמת] **בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר**, ואת כליהם הטבילו כבר בי״ג כשהיו סבורים שיעשו את הפסח בטהרה. מקשה הגמרא, אם כן **מַאי שְׁנָא** - מדוע **בְּסַכִּין** מניחים **דְּמַטְבְּלֵיהּ** אותה בעליה, **וּמַאי שְׁנָא** - ואילו **בְּקוֹפִיץ** מניחים **דְּלָא מַטְבְּלֵיהּ לָהּ** בעליה וצריך המוצא להטבילה, הרי כשהפסח בא בטהרה מקריבים עמו חגיגה שמותר לשבור בה עצמות, ואם כן ודאי הטבילו הבעלים אף את הקופיץ.

מתרצת הגמרא, **לָא צְרִיכָא** - לא הוצרכה המשנה לומר זאת אלא באופן **דְּנָשִׂיא** היה **גּוֹסֵם בִּשְׁלִשָּׁה עָשָׂר**[ח], והיה הדבר בספק, האם ימות ויקרב הפסח בטומאה, או שלא ימות ויקרב בטהרה. ולפיכך את **הַסַּכִּין, דְּחַד סְפֵיקָא** - ספק אחד היה בה לבעליה, אולי ימות הנשיא ולא יצטרך שתהא טהורה, ואולי לא ימות ויצטרך שתהא טהורה, **מַטְבְּלֵיהּ לָהּ** - מניחים שהטבילה מפני האפשרות שלא ימות ויעשו את הפסח בטהרה. אך את **הַקּוֹפִיץ, דִּתְרֵי סְפֵיקֵי** - ששני ספיקות יש בה לבעליה, שאולי ימות הנשיא ולא יביאו חגיגה לא בי״ד ולא בט״ו[ט], ואף אם לא ימות, הרי יתכן שפסחו יהיה מרובה ולא יקריב עמו חגיגה[י], וממילא מניחים שלא חשש לצד הרחוק שיצטרך לה **וְלֹא מַטְבְּלֵיהּ לָהּ** בי״ג[יא]. נמצא, שניתן להעמיד משנה זו כדעת רבנן, וממילא אין להוכיח ממנה לגבי דעת בן תימא בענין איסור שבירת עצם בחגיגת י״ד.

★

הגמרא מביאה דעה החולקת על דיני משנתנו שחגיגת י״ד[יב] אינה דוחה שבת[יג]:

תַּנְיָא בברייתא, **יְהוּדָה בֶּן דּוּרְתַּאי פֵּירַשׁ** ונבדל מן החכמים שהיו אומרים שחגיגת י״ד אינה דוחה שבת[יד], **הוּא וְדוּרְתַּאי בְּנוֹ**, מחמת שנחלק עליהם כפי שיבואר, **וְהָלַךְ וְיָשַׁב לוֹ בַּדָּרוֹם** - רחוק מירושלים, כדי שלא יתחייב בפסח וחגיגה[טו]. וכך **אָמַר, אִם יָבוֹא אֵלִיָּהוּ** הנביא **וְיֹאמַר לָהֶם לְיִשְׂרָאֵל, מִפְּנֵי מָה לֹא חֲגַגְתֶּם** [-הקרבתם] את החגיגה של י״ד[טז] **בַּשַּׁבָּת, מָה הֵן אוֹמְרִים לוֹ. תְּמַהֲנִי עַל שְׁנֵי גְּדוֹלֵי הַדּוֹר שְׁמַעְיָה וַאֲבְטַלְיוֹן, שֶׁהֵן חֲכָמִים גְּדוֹלִים וְדַרְשָׁנִין גְּדוֹלִים וְלֹא אָמְרוּ לָהֶן לְיִשְׂרָאֵל שֶׁחֲגִיגָה דּוֹחָה אֶת הַשַּׁבָּת.**

רב מבאר את טעמו של בן דורתאי:

אָמַר רַב, מַאי טַעֲמָא [-מה טעמו] **דְּבֶן דּוּרְתַּאי, דִּכְתִיב** (דברים טז ג) 'וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ **צֹאן** וּבָקָר'. **וַהֲלֹא** - והרי לא ניתן לפרש את הכתוב כפשוטו, שכן **אֵין פֶּסַח** בא **אֶלָּא** מִן **הַכְּבָשִׂים** וּמִן **הָעִזִּים** ולא מן הבקר[יז]. **אֶלָּא** יש לבאר בכוונת הפסוק ש'**צֹאן**' זֶה **פֶּסַח**, ו'**בָקָר**' זוֹ **חֲגִיגָה**, שכן החגיגה באה אף מן הבקר[יח], **וְאָמַר רַחֲמָנָא** - אמרה כאן התורה 'וְזָבַחְתָּ **פֶּסַח**', דהיינו שקראה התורה לחגיגה 'פסח', ואם כן דינה כמוהו ודוחה שבת.

רב אשי מבאר את הפסוק לפי דעת חכמים:

אָמַר רַב אַשִׁי, וַאֲנַן טַעֲמָא דְּפִרּוּשִׁים נִיקּוּ וְנִפְרוֹשׁ - וכי הוצרכנו לפרש את טעמם של הפורשים מן החכמים[יט] ולדרוש את הפסוקים כשיטתם, **אֶלָּא קְרָא** [-הפסוק שדרש רב] **לְכִדְרַב נַחְמָן הוּא דַּאֲתָא** - ללמדנו את דרשתו של רב נחמן בא, **דְּאָמַר רַב נַחְמָן, אָמַר רַבָּה בַּר אֲבוּהּ, מְנַיִין לְמוֹתַר הַפֶּסַח** - שה שהוקדש לשם פסח ואבד, והפרישו בעליו שה אחר תחתיו והקריבוהו, ולאחר מכן מצאו את השה האבוד[כ], **שֶׁקָּרֵב** בתורת **שְׁלָמִים** ברגל או לאחריו, **שֶׁנֶּאֱמַר** 'וְזָבַחְתָּ

א. **כמבואר** במשנתנו.

ב. **שכן** אינה באה בטומאה, כמבואר במשנתנו.

ג. **אמנם** אדם זה שמצא את הקופיץ טהור הוא ורוצה לטהרה, ואף על פי שכאשר רוב הציבור טמאים אף הטהורים עושים את הפסח בטומאה, מכל מקום ברצונו לשבור עם הקופיץ את עצמות חגיגת ט״ו שאינה קריבה אלא בטהרה. רש״י (ד״ה שנמצא).

ד. **על** פי רמב״ם (סנהדרין פכ״ו ה״ח).

ה. **שעשאוהו** כמת מצוה לכל, מפני שהכל חייבין בכבודו. רמב״ם (אבל פ״ג ה״י).

ו. **רש״י** (ד״ה סכין למה). והוסיף הריב״ן (הובא בקובץ שיטות קמאי, ד״ה סכין למה), שאף אם לא יטמאו הרי יהיו רשאים לעשות את הפסח בטומאה עם רוב הציבור הטמאים.

ז. **רש״י** (ד״ה סכין למה). וביאר הריב״ן (הובא בקובץ שיטות קמאי, ד״ה סכין למה), שמכך שנאמר במשנה 'שוחט בה מיד' משמע שרשאי לשחוט אף קרבנות שאינם קרבים בטומאה, כגון נדרים ונדבות.

ח. **ואין** בזה חילוק אם מת לבסוף בי״ד או לא.

ט. **שכן** אין החגיגה באה בטומאה כלל, כמבואר לעיל.

י. **ואף** שבודאי יצטרך לקופיץ לחגיגת ט״ו, הרי יש לו שהות להטבילה בי״ד.

יא. **רש״י** (ד״ה מגלן). וכתב הרש״ש (גרסת״י פסחים), שאמנם לקמן (פד.) שנינו שהשובר עצם בפסח טמא אינו לוקה, ואם כן לכאורה יש לבעלים להטביל את הקופיץ משום שאם ימות הנשיא יביאו את הפסח בטומאה ויוכלו לשבור את עצמותיו, אלא שיתכן שעל כל פנים מדרבנן יש בזה איסור. אך הוסיף, שבאמת אין אנו צריכים לסברה זו, שהרי מדובר כאן כשבא הפסח בטומאה וממילא אין סיבה להטביל את הקופיץ שתהיה טהורה.

יב. **רש״י** (ד״ה נן). אך תוספות (ד״ה מאי) פירשו שהמחלוקת היא בחגיגת ט״ו. וראה בהערה להלן.

יג. **ומשמע** מרש״י (ד״ה ויצא) שחלק גם על שאר דיני המשנה, שאינה באה במרובה ובטומאה.

יד. **רש״י** (ד״ה נן). והריב״ן (הובא בקובץ שיטות קמאי, ד״ה נן) כתב, שהשוה דעתו עם המינים. וראה בילקוט ביאורים שדנו המפרשים האם בן דורתאי עצמו היה מין.

טו. **ככתוב** (נחמיה ט יג) 'והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה, וחדל לעשות הפסח, ונכרתה הנפש ההיא מעמיה', ומשמע שדווקא הטהור והקרוב לבית המקדש חייבים כרת, אך מי שהיה טמא או בדרך רחוקה, פטור.
יהודה בן דורתאי סבר שהחגיגה לעולם חובה, אף כשבני החבורה מועטין. רש״י (ד״ה ויצא). והתקשה המנחת חינוך (מצוה ה אות יג), שהרי לא מסתבר שמחמת שאדם אינו קרוב לירושלים יפטר מלעלות לרגל ולהקריב קרבן פסח ולא יהיה מחויב להשתדל ולהתקרב לבית המקדש, כפי שלא מצאנו שאדם יפטר מלקנות לולב בערב חג הסוכות. ועל כן ביאר ש'דרום' היינו חוץ לארץ, ומי שנמצא בחוץ לארץ בערב פסח נפטר ממצות עליה לרגל כמבואר בתוספות (לעיל ג: ד״ה מלמד), וכן נפטר מן הפסח והחגיגה. וראה בילקוט ביאורים מה שפירשו עוד בענין הנהגתו של בן דורתאי.

טז. **רש״י** (ד״ה נן דורתאי).
אולם רבנו חננאל (ד״ה ת״ר) ותוספות (ד״ה מאי) פירשו, שבן דורתאי נחלק על חכמים לגבי חגיגת ט״ו. וביארו התוספות (שם), שהלך לדרום כדי שלא להתחייב בחגיגה, ואף שחגיגת ט״ו קריבה כל שבעת ימי החג [כמבואר להלן בגמרא] ואם כן לכאורה יכול היה להשלימה באחד מימי החג, צריך לומר שמאחר שלשיטתו הוקשה חגיגה לפסח לענין שבת [כפי שיבואר בסמוך], דינה כמוהו אף לענין זה שאין לה תשלומים בימי החג. ומדברי הריב״ן (הובא בקובץ שיטות קמאי, ד״ה נקוד) משמע, שבן דורתאי נחלק הן לגבי חגיגת י״ד והן לגבי חגיגת ט״ו. וכן משמע מרש״י (ד״ה מאי), אלא שלדעת רש״י בן דורתאי הלך לדרום דווקא משום חגיגת י״ד ולא משום חגיגת ט״ו, מאחר שאת חגיגת ט״ו ניתן להשלים בשאר ימי החג [אמנם מתוספות (ד״ה מאי) משמע שלרש״י מדובר רק בחגיגת י״ד]. מגיני שלמה (תמוס ד״ה מאי).

יז. **ככתוב** (שמות יב ה) 'שה תמים זכר בן שנה יהיה לכם מן הכבשים ומן העזים תקחו'.

יח. **כדין** שלמים הבאים מצאן ובקר. רש״י (ד״ה לחגיגה). וחגיגה היא שלמים, כמבואר ברמב״ם (חגיגה פ״ו ה״ח).

יט. **דהיינו** יהודה בן דורתאי ובנו.

כ. **והוא** הדין כשהפריש מעות לפסחו וחלה עליהם קדושת הפסח, ולאחר מכן הוזלו

מאי טעמא דבן דורתאי דכתיב וזבחת פסח וכו'. רש"י פי' דבחגיגת י"ד מיירי [ב] ולפי' ל"ל דלבן תימא תע"ג דחית ליה היקשא מחרינא לעיל חגיגת י"ד לא דחית שבת תע"ג דלכל מילי מקשיה חגיגה לפסח דחפילו לשבירת עצם מקשיה מי לאו דכתב בו מדקאמר רב חסי בסמוך ואלן טעמא דפרושין ניקו וניפרוש ומי אין טעמא דפרושין ניקו ומי ס"ל דדמי' שבת לא הוה מתמה כולי האי וטעמא כדילפינן בסמוך מוהגותם אומו וגו' דלא דחית שבת תע"ג דקרבן ליבור היא ה"נ לבן תימא ותע"ג דקרא ומגותם אומו בחגיגת ט"ו כתיב סברא הוא להשוות החגיגות יחד ולהכי מיצטריך לבן דורתאי למילף מוזבחת פסח שהוקשו לענין זביחה ותפי' בשבת לאפוקי שלא נקיש החגיגות יחד ולא מצי למילף מהיקשא דבן תימא כדפי' ומקשה לעיל קאמר רב חסי דמי חזית דהיא חזיא בשבת מסתע לבן תימא ולאלתא לקאמר דהוה חגיגת מרבעה עשר דתוריית לה חגיגת מרבעה עשר דחית שבת ת"כ מאי קאמרת רב חסי ואלן טעמא דפרושין ניקו וניפרוש ועוד תיקשי להוא דאמר בהוליאו לו (יומא ג.) נקוט הכי כללא בידך כל שזמנו קבוע דוחה את השבת והא הטומאה דפרוש ליכא למיכל חגיגה ואתי ותפי' בשבת דחית ליה ת"ל דקבוע לה זמן ולא דחית לכך נראה לר"י עיקר דהכא מיירי בחגיגת ט"ו כדמוכח דמייתי קרא דוחגותם אותו ואתי ומקשי לה דלא דחית חגיגת ט"ו משום דקבוע לה זמן ולא יותר אבל חגיגת ט"ו לא תדיח כל כך זמן קבוע כיון שיש לה תשלומין כל שבעה ומ"מ פריך שפיר הא ולאתי קרבן ליבור הוא לדחי חגיגת חמשה עשר דקבוע כדאמרינן בפרק ג' דביצה (דף כ:) אמר להן ג"ה אף זו קבוע לה זמן דתנן עבר הרגל ולא חג אינו חייב בחגיגתו ואין להקשות מ"כ אמאי הוצרך בן דורתאי לפרוש ולהתרחק כדי שיהיה בדרך רחוקה ויפטר הלא היה יכול להביא חגיגתו כל שבעה כדילפינן בסמוך אומר ר"י דילמא יהודה בן דורתאי ס"ל מדאיתקש חגיגת חמשה עשר לפסח [ג] שמע מינה אין לה תשלומין והא דמוקי בן דורתאי קרא דוזבחת פסח בחגיגת ט"ו לאו דוקא אלא ה"ה לכל חגיגת חמשה עשר שאינה דוחה את השבת. אמר רב מ"ט דבן דורתאי דכתיב [א] וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר והלא אין פסח אלא מן הכבשים ומן העזים אלא צאן זה פסח בקר זו חגיגה ואמר רחמנא וזבחת פסח א"ר אשי ואלן טעמא דפרושים ניקו ונפרוש אלא קרא לכדרב נחמן הוא דאתא [ד] דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה [ה] מניין למותר הפסח שקרב שלמים שנא' וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר וכי פסח מן הבקר בא והלא אין פסח בא אלא מן הכבשים ומן העזים אלא מותר הפסח יהא לדבר הבא מן הצאן ומן הבקר. ורבנן מ"ט לא דחי שבת הא ודאי קרבן ציבור הוא א"ר אילעא משום רבי יהודה בן ספרא אמר קרא [ב] וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים בשנה שבעה שמונה הוו [ה] אלא מכאן לחגיגה שאינה דוחה את השבת כי אתא רבין אמר אמרתי לפני רבותי פעמים שאי אתה מוצא אלא ששה כגון שחל י"ט הראשון של חג בשבת אמר אביי [ג] אבין תכלא לימא כי הא מילתא שמנה לא משכחת לה כלל שבעה איתא ברוב שנים. אמר עולא אמר רבי אלעזר שלמים ששחטן מערב י"ט אינו יוצא בהן לא משום שמחה ולא משום חגיגה משום שמחה דכתיב [ג] וזבחת ושמחת בעינן זביחה בשעת במרובה מנא ידעי ואלא שבא בטומאה סוף סוף מנא ידעי דמית נשיא דמית נשיא אימת אילימא דמית בשלשה עשר סכין למה לי דמטבליה ואלא דמית בארבעה עשר מאי שנא סכין דמטביל ומאי שנא קופין דלא מטביל לה לא צריכא דנשיא גופם בשלשה עשר סכין דחד ספיקא מטביל לה קופין דתרי ספיקי לא מטביל לה. תניא יהודה בן דורתאי פירש הוא ודורתאי בנו והלך וישב לו בדרום אמר אם יבוא אליהו ויאמר להם לישראל מפני מה לא חגגתם חגיגה בשבת מה הן אומרים לו תמהני על שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון שהן חכמים גדולים ודרשנין גדולים ולא אמרו להן לישראל חגיגה דוחה את השבת. אמר רב מ"ט דבן דורתאי דכתיב [א] וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר והלא אין פסח אלא מן הכבשים ומן העזים אלא צאן זה פסח בקר זו חגיגה ואמר רחמנא וזבחת פסח א"ר אשי ואלן טעמא דפרושים ניקו ונפרוש אלא קרא לכדרב נחמן הוא דאתא [ד] דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה [ה] מניין למותר הפסח שקרב שלמים שנא' וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר וכי פסח מן הבקר בא והלא אין פסח בא אלא מן הכבשים ומן העזים אלא מותר הפסח יהא לדבר הבא מן הצאן ומן הבקר. ורבנן מ"ט לא דחי שבת הא ודאי קרבן ציבור הוא א"ר אילעא משום רבי יהודה בן ספרא אמר קרא [ב] וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים בשנה שבעה שמונה הוו [ה] אלא מכאן לחגיגה שאינה דוחה את השבת כי אתא רבין אמר אמרתי לפני רבותי פעמים שאי אתה מוצא אלא ששה כגון שחל י"ט הראשון של חג בשבת אמר אביי [ג] אבין תכלא לימא כי הא מילתא שמנה לא משכחת לה כלל שבעה איתא ברוב שנים. אמר עולא אמר רבי אלעזר שלמים ששחטן מערב י"ט אינו יוצא בהן לא משום שמחה ולא משום חגיגה משום שמחה דכתיב [ג] וזבחת ושמחת בעינן זביחה בשעת

במרובה. בחבורה מועטת שהפסח מרובה להן, ולא יבילו חגיגה: מנא ידעי. הבעלים בשלשה עשר שהרי חבורתו מועטת, הרי כל שעה בחין ומנין עליו חנשים מעלמא וקונים להן בו חלק מן הבעלים עד שעת שחיטה, הלכך לא קיס (ו) ליה שתהא חבורה מועטת, ומטבילו לקופין שמא יבילו חגיגה ויצטרכו לשבירת עלמות: שבא בטומאה. שרוב ליבור טמחין, ותנן בזמן שבא בטומאה חין מביחין עמו חגיגה, וזה המונחה טהור, ומ"פ שחף הטהורים עושין בטומאה עם הליבור, מטבילה לשבר בה עלמות חגיגת חמשה עשר שחינה בחה בטומאה: מנא ידעי. הבעלים בשלשה עשר כשמטבילין שקיניהם שיהו רוב ליבור טמחין: דמית נשיא. ומלוה לכל ישרחל להתעסק בו: אי נימא בשלשה עשר. כשהיו מטהרין כליהם: סכין למה ליה לאטבולי. למריה, הרי היא עתיד ליטמא, וזה המונחה אם טהור הוא, למה מחזיקה בטהורה ושומטו בה שלמי חגיגתו בי"ט: אלא דמית בארבעה עשר. וכשהטבילו כליהם בי"ג הלריכין לחרבעה עשר לא היו יודעין שיבוא בטומאה, מ"כ גם חת הקופין הטבילו לשבירת העלמות לחגיגת חרבע' עשר: ומאי שנא סכין. לחמרי' חטבלה מרה מחחמול, ומאי שנא קופין דלא חמרי' חטבלה מרה מחחמול: לא צריכא דנשיא גופם בשלשה עשר. ולא גרסינן ומת בחרבעה עשר, למה לי מת ומה לי לא מת: סכין דחד ספיקא הוא. דחיכא למימר שמא ימות הנשיא ויעשו פסח בטומאה, משום הך ספיקא לא חיישנא מלחטבולה, ומטבלה, לחייש שמא לא ימות ויעשה פסח בטהרה: אבל קופין דתרי ספיקי. חית ליה, מסלקי ליה מחורת טבילה, שמא ימות ולא יבילו חגיגות לא בחרבעה עשר ולא בחמשה עשר, או חפי' לא ימות, שמא חי לא חטטרך לחגיגת חרבעה עשר, שהרי חבורתי מועטת ויבא פסח בחרובה, ואי משום חגיגת חג בחמשה עשר, עדיין יש שהות להטבילה בי"ד, הלכך לא חטבלה מרה בשלשה עשר: בן דורתאי פירש. מן החכמים ונדל מהם, מפני שהיו אומרים אין חגיגת חרבעה עשר דוחה את השבת: וישב לו בדרום. רחוק מירושלים, שלא לעלות לרגל ויתחייב בפסח ובחגיגה, דקסבר חגיגה חובה ואפי' בחרובה: ואלן טעמא דפרושים וכו'. וכי לכך הוצרכו לדרוש המקראות לחר טעמי המבדילים מן החכמים: מותר הפסח. אין שהפרים פסחו ואת השבת ואת הטומאה ומיהו בפרק הוליאו לו (יומא ג.) אמרי' כל שזמנו קבוע דוחה את השבת וטומאה אפילו ביחיד וק"ק דהכא קרו ליה קרבן ליבור משום דאתי בכיוצא וכן ביומא [ד] [אבל בחגיגה] (דף ו.) קרי ליה קרבן יחיד: **הא** ודאי קרבן ציבור. תימה לרשב"ם מה בכך אם הוא קרבן ליבור והא פסח ותמיד ושעירי ר"ח ועומר ושתי הלחם לכולהו מלרכינן קרתי בכילד לולין (לקמן עז.) שידחו שבת וא"כ הכא מנא לן ואור"י לחגיגה (ג) בכלל שאר קרבנות מועדות [ה] דהאי קרא דוחגותם כתיב בסוף פרשת פינחס [ו]: **שלמים** ששחטן מערב יו"ט וכו'. נראה לר"י דתפי' הקדישם מחחלה ושחטן לשם חגיגת ט"ו תיירי דאי לשם שלמים דעלמא אין יולא משום חגיגת חפי' שחטן בי"ט דכל דבר שבמובה אין בא אלא מן החולין לכך נראה דהקדישן ושחטן לשם חגיגה דהוחיל והוי דבר שבמובה ואינו בא אלא מן החולין שלריך להקדישם לשם כך סברא הוא שישחטו נמי בשעה הרחויה לחגיגה ורחיה לדבר מדאמר לעיל שבעה שמונה הוו אלא מכאן לחגיגה וכו' ואי יכול לשוחטה מערב י"ט מכאי שמונה הוו [ז] הקשה ריב"ן והא חפי' קרא דוזבחת שלמים לא כתיב גבי שאר י"ט אלא גבי הר עיבל והיכי יליף מיניה י"ט וי"ל דחיכא למימר דבכל ענין קאמר קרא דבעינן זביחה בשעת לרבות

הבקר. לאן לפסח ובקר לשלמים דהשתא ניחא דאמר בתר הכי ובשלת ואכלת, מה שייך לפסח בישול אלא האי ובשלת קאי אשלמי פסח. [ר' חיים פלטיאל, דברים טז ב] **ורבנן מאי טעמא לא דחי שבת הא ודאי קרבן ציבור הוא.** פי' כיון דר' יהודא בן תורתי משום דדריש וזבחת פסח לאן ובקר דהיא חובה אמר דדחיא שבת ולרבנן נמי אמאי לא דחיא שבת החגיגה של החמשה עשר והא חובה היא ונהי דחגיגת י"ד אינה חובה אבל חגיגת ט"ו דהיא חובה תידחי שבת כמו שדוחה חגיגת י"ד לבן תורתאי מפני שהיא חובה הה"נ חגיגת ט"ו לרבנן שהיא חובה אמאי לא דחיא שבת הא ודאי קרבן ציבור היא דאתיא בכנופיא וזמן קבוע לה ואף על פי שיש לה תשלומין כל שבעה תדחה שבת מידי דהוה אהקטר תמידין ומוספין ופסח שכשרין כל הלילה ומוצאי שבת והן דוחין את השבת וה"נ תדחה שבת. [תוספות רי"ד]

עין משפט נר מצוה

לא א מיי' פ"ד מהל' קרבן פסח הלכה י:

לב ב מיי' פ"ח מהל' חגיגה הלכה ח:

רבינו חננאל

חגיגה. ודחזי וכי כהנים קסומי אינהו[ז] כלומר ראו בדרך מראה הקוסמים החוזים בכוכבים כי הפסח של זו השנה במרובה הוא בא ואין עמו חגיגה לפיכך לא טהרו הקופין שלהן. אלא כגון שבא הפסח בטומאה שאין עמו חגיגה. **ואקשי' וכי כהנים קסומי נינהו** דהוה ידעי דישראל זו השנה רובן טמאין הן והפסח בא בטומאה ואין בו חגיגה. **ואמרי' כגון שהיה נשיא גוסס בי"ג.** **סכין דחד ספק הוא** ספק מת נשיא היום או מחר ספק לא מת בספק אחד חייש ומטהר לסכין דחייש דלמא לא מאית ובעינן סכין טהורה וליכא. **קופין דהוא [תרי ספיקא]** האי ספיקא דאמרי' וספיקא אחרינא נמי דלמא לא מאית נשיא ואתו הפסח במרובה ואין שם חגיגה לא מטהר ליה. **ולא** מתוקמא דמת נשיא (בי"ד) [בי"ג] נטמאו הרוב ועבדו בטומאה דאי אתי בטומאה (קופין) [סכין] למה ליה טהרה אלא בפסח הבא בטהרה הוא: **ת"ר יהודה בן דיתי [פירש הוא ודורתאי בנו]** כו' ודייק מדכתי' וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר. צאן לפסח ובקר לחגיגת ט"ו שדוחה מכאן לחגיגת ט"ו שדוחה שבת כשם שפסח דוחה שבת כך חגיגה דוחה שבת. **אמר רב אשי האי טעמא דפרושים הוא** כלומר מדרש פרושים הוא זה אלא טעמי' דהאי קרא הכי הוא וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר ואם יותיר מן הדמים שהפרשת לקנות בהן פסח הביאהו דבר הבא מן הבקר וכ"ש מן הצאן ומאי ניהו שלמים. **ורבנן דפליגי על יהודה בן דיתי** (דאמר) [ואמרי] אין חגיגת ט"ו דוחה שבת. דייקי' כיון דהחג שמונה ימים הוא דהא אתרבו יום טוב האחרון של חג מבחדש השביעי תחוגו אותו כאשר הוא מפורש בחגיגה פ"א נמצא החג שמונה וקאמר רחמנא וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים מכאן שאין חגיגה דוחה שבת דכתיב שבעה ולא שמונה למעוטי שבת [מחגיגה]. וקשו והלא אי מקלעי יום טוב הראשון של חג בשבת יבוא גם יום טוב האחרון שבת ואינך חוגג אלא ששה ימים בלבד. **ופריק שבעה איתא ברוב שנים** ואי מקלעי במיעוט שנים כי האי גונא יו"ט הראשון שבת דלא משכחת ימי חגיגה (אבל) [אלא] ששה למיעוט לא חיישי' אבל שמונה לעולם לא תמצא ולא משכחת תמניא יומי בלא שבת: **אמר ר' אלעזר שלמים ששחטן מערב יום טוב אין יוצא בהן משום חגיגה** [דאפילו] בט"ו היה שוחטן לא היה יוצא בהן ידי חובתו דחגיגה חובה היא וכל חובה אינה באה אלא מן החולין ואלו השלמים קדשים הן לפיכך אין עולין לו משום חגיגה. **וגם אין יוצא בהן**

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) זבחים דף [ז:] ט. מנחות דף פג:. ג) חולין קי. [ע"ש], ג) יומא נא., ד) שם נ., ה) [דף נח. מהרש"ל].

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה מנא ידעי וכו' לא קיס להו שתהא: (ב) תוס' ד"ה הא ולאתי וכו' ומו"י לחגיגה הוי בכלל:

גליון הש"ם

תום' ד"ה מאי טעמא וכו' ולפי' צ"ל דלב"ת. עיין לעיל נט ע"ב תום' ד"ה בי"ד ולקמן קיד ע"ב מוד"ה אחד זכר לפסח: בא"ד ש"מ אין לה תשלומין. ע' חגיגה ו' ע"ב בתום' ד"ה הא ודאי וכו' דהאי קרא דוחגותם. עיין טורי אבן מגילה ה ע"ב ד"ה ומגיגה [הרמבון]:

תורה אור השלם

א) וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַיי אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יי לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם:
[דברים טז, ב]

ב) וְחַגֹּתֶם אֹתוֹ חַג לַיי שִׁבְעַת יָמִים בַּשָּׁנָה חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי תָּחֹגּוּ אֹתוֹ:
[ויקרא כג, מא]

ג) וְזָבַחְתָּ שְׁלָמִים וְאָכַלְתָּ שָׁם וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי יי אֱלֹהֶיךָ:
[דברים כז, ז]

הגהות וציונים

ד] צ"ל קרבנות המועדות דכתיב אלה תעשו לה' במועדיכם דהאי קרא (ברכות שמים ע"פ תוס' הרשב"א): ה] נראה שגרסתם בגמ' היתה קרא דוחגותם חג כו' דפ' פנחס (רש"ש): ו] הוא כדיבור בפנ"ע, וכ"ה בתוס' הרשב"א (ב"ש): ז] עיין בדק"ס משכ"ב בגי' הר"ח:

משנת ראשונים

אמר רב אשי ואלן טעמא דפרושים ניקו ונפרוש. מפני שעשה מעשה ודחה עצמו בדרך רחוקה אמר כן דאין לפרש כפרש"י שפירש מזהחכמים שהרי מצינו בירושלמי כמה מקומות שהוזכר שם. [הריב"ן]

מנין למותר הפסח שקרב שלמים. שהקדים והפריש מעות לפסחו והוזלו הטלאים ונותרו לו מן המעות אחר שלקח טלה לפסחו אותו מותר קרב שלמים כדין פסח שאבד והפריש אחר תחתיו ואח"כ נמצא שקרב שלמים כמו שביארנו. [מאירי]

מותר הפסח יהא לדבר הבא מן הצאן ומן

פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ צאן ובָקָר'. וְכִי פֶּסַח מִן הַבָּקָר בָּא, וַהֲלֹא אֵין פֶּסַח בָּא אֶלָּא מִן הַכְּבָשִׂים וּמִן הָעִזִּים. אֶלָּא כוונת הכתוב לומר בזה, שמוֹתַר הַפֶּסַח יְהֵא קרב לְדָבָר הַבָּא מִן הַצאן וּמִן הַבָּקָר, דהיינו שלמים. שאין לך קרבן הקרב מכל סוגי הצאן והבקר בין מזכרים ובין מנקבות אלא שלמים בלבד[כא].

הגמרא מקשה על דעת חכמים:

מקשה הגמרא, וְרַבָּנָן שחולקים על יהודה בן דורתאי וסוברים שכל קרבנות החגיגה אינם דוחים את השבת ואף חגיגת ט"ו, מַאי טַעֲמָא - מה טעמם שקרבן חגיגת ט"ו לֹא דָחֵי - אינו דוחה את הַשַּׁבָּת, הָא [-הרי] וַדַּאי קָרְבַּן צִיבּוּר הוּא. שהרי גם הוא, כמו הפסח, מובא באסיפת הציבור וקבוע לו זמן[כב]. מתרצת הגמרא, אָמַר רַבִּי אִילְעָא מְשׁוּם רַבִּי יְהוּדָה בֶּן סַפְּרָא, אָמַר קְרָא - נאמר בפסוק לגבי הקרבת החגיגה בחג הסוכות (ויקרא כג מא) 'וְחַגּוֹתֶם אוֹתוֹ חַג לַה' שִׁבְעַת יָמִים בַּשָּׁנָה', וקשה, וכי שִׁבְעָה ימים בלבד ניתן להקריבה, הרי שְׁמוֹנָה ימים הָווּ - הם, שכן אף בשמיני עצרת יכול להקריבה אם לא הספיק לפני כן[כג], אֶלָּא יש ללמוד מִכָּאן לַחֲגִיגָה שֶׁאֵינָהּ דּוֹחָה אֶת הַשַּׁבָּת, וממילא רק בשבעה מתוך שמונת ימי החג ניתן להקריבה.

הגמרא מביאה קושיא על דרשת הפסוק:

כִּי אֲתָא [-כשבא] רָבִין לבבל[כד] אָמַר, אָמַרְתִּי לִפְנֵי רַבּוֹתַי, פְּעָמִים שֶׁאִי [-שאין] אַתָּה מוֹצֵא אֶלָּא שִׁשָּׁה ימים בהם ניתן להקריב את החגיגה, והיינו כְּגוֹן שֶׁחָל יוֹם טוֹב הָרִאשׁוֹן שֶׁל חַג הסוכות בַּשַּׁבָּת, שבאופן זה אף שמיני עצרת חל בשבת וממילא רק בששת ימי חול המועד ניתן להקריבה. ואם כן קשה, כיצד אומר הפסוק שישנם שבעה ימים להקרבת החגיגה בסוכות. מתרצת הגמרא, אָמַר אַבַּיֵי, אָבִין תִּבְלָא [-אבין[כה] השפול[כו]] לֵימָא כִּי הָא מִילְּתָא - וכי יתכן שאדם כמוהו יקשה קושיא כזו שאינה הוגנת. הרי ברור שכוונת הדרשה היא שִׁשְּׁמָנָה ימים להקרבה לֹא מַשְׁכַּחַת לָהּ כְּלָל - לא תמצא באף שנה, אך שִׁבְעָה ימים אִיתָא [-יש] בְּרוֹב הַשָּׁנִים, כשיום טוב ראשון חל בחול, ועל שנים אלו דיברה התורה.

★

הגמרא מביאה דין בחיוב שלמי שמחה וקרבן חגיגה [הבאים בכל שלשת הרגלים[כז]]:

אָמַר עוּלָּא, אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, שְׁלָמִים שֶׁשְּׁחָטָן מֵעֶרֶב יוֹם טוֹב, אֵינוֹ יוֹצֵא בָּהֶן ידי חובתו לֹא מִשּׁוּם שלמי שִׂמְחָה וְלֹא מִשּׁוּם חֲגִיגָה, ואף אם יאכל מהשלמים בחג. מבארת הגמרא, מִשּׁוּם שִׂמְחָה אינו יוצא, דִּכְתִיב בענין מה שנצטוו בני ישראל בכניסתם לארץ לבנות מזבח בהר עיבל (דברים כז ז) 'וְזָבַחְתָּ שְׁלָמִים וְאָכַלְתָּ שָׁם וְשָׂמַחְתָּ', ומשמע דְּבָעִינַן - צריך שתהיה אף הִזְבִּיחָה

הטלאים ומחמת כן נשארו לו מעות מיותרות לאחר קניית הקרבן.

אם הפריש שה תחתיו ומצא את השה האבוד **לפני** שהקריב את זה שתחתיו, הדין הוא שיקריב איזה מהם שירצה לשם פסח, אך יש לחלק בזה, שאם הקריב את השה האבוד לשם פסח, מקריב את השני לשלמים, אך אם הקריב את השני לשם פסח שוב אינו מקריב את האבוד לשלמים אלא 'ירעה עד שיסתאב' [כלומר, מניחו לרעות עד שיפול בו מום] וימכר ויביא בדמיו שלמים, משום שכעת אינו נחשב 'מותר פסח' אלא 'פסח דחוי'. רש"י (לקמן ל: ד"ה הפסח).

כא. **שכן** עולה ואשם אינם באים אלא מן הזכרים, חטאת יחיד אינה באה אלא מן הנקבות, וחטאת נשיא אינה באה אלא מזכרים. רש"י (זבחים ז: ד"ה לנקבה). ונראה שרש"י הבין שכשכתוב כאן 'צאן ובקר' משמע כל סוגי צאן ובקר בין זכרים ובין נקבות, ולכן 'צאן ובקר' היינו דווקא שלמים, ולא עולה ואשם וחטאת. על פי תוספות (סב ד"ה ומפי) ובתוספות (סב) ביארו, שמשמע דווקא שלמים ולא עולה או אשם וחטאת, משום שקרבן פסח הוא 'קדשים קלים' וכן קרבן שלמים, ואילו עולה ואשם וחטאת הם 'קדשי קדשים' והדין הוא שדוחים 'קדשים קלים' להקרבת 'קדשים קלים' ולא להקרבת 'קדשי קדשים' [כמבואר בזבחים (ט.)].

כב. **הגמרא** כתבה שהוא קרבן ציבור על פי המבואר בתמורה (יד.) שקרבנות ציבור דוחים את השבת, אך ביומא (נ.) נקטו שאין הדבר תלוי בזה, אלא שכל קרבן שקבוע לו זמן דוחה את השבת, ואפילו קרבן יחיד. תוספות (ד"ה הפ - הרמזון). ועוד כתבו התוספות (ד"ה מפי), שאף שניתן להקריב את החגיגה במשך כל ימי החג, מכל מקום נחשבת שקבוע לה זמן הואיל ולאחר הרגל כבר אין מקריבים אותה, וכמבואר בביצה (כ:) לגבי עולת ראייה.

גם לדעת רש"י [הובאה לעיל] שבן דורתאי נחלק על רבנן בחגיגת י"ד, הגמרא מקשה כעת בדעת רבנן רק על חגיגת חמשה עשר, משום שחגיגת י"ד לשיטתם אינה חובה מן התורה אלא מדברי חכמים [כדעת רב אשי לעיל (ע"ח)] ועל כן אין כל סיבה שתדחה שבת לשיטתם, אך על חגיגת ט"ו שהיא מן התורה, קשה מדוע לשיטתם אינה דוחה שבת. על פי תוספות רי"ד (מלימלה, ד"ה ורבנן) [וראה בהערה לעיל בשם המגיני שלמה שרצה לבאר בדעת רש"י שבן דורתאי נחלק על חכמים גם בחגיגת ט"ו, ומכאן רצה להביא ראיה לדבריו, שהרי אם נפרש שבן דורתאי חלק רק בחגיגת י"ד, אינו מובן מדוע הגמרא שואלת על חגיגת ט"ו בשעה שלא הוזכרה כלל].

כג. **כמבואר** בחגיגה (ט.), שאם לא הקריב ביום טוב הראשון משלים את חיובו במשך שמונת ימי החג.

כד. **בש"ס** מצוי הלשון 'כי אתא' ברבין, משום שבא מארץ ישראל לבבל.

כה. **אבין** הוא שמו של רבין, והמילה רבין היא קיצור מהמילים רב אבין, כמבואר בספר יוחסין (מאמר שני, סדר המאורעות שות המל"ף).

כו. **שמתו** בניו בחייו. במהרש"ל (ד"ה מצין) תמה, כיצד יתכן שיאמר כך אביי על רבין שהיה קדמון לפניו שהיה חי בימי רבי יוחנן ויזכירו בלשון גנאי, ולפיכך פירש שכוונת אביי לאדם בשם אבין שהיה בימיו [ולפי זה, מה שאמר אביי 'אבין תכלא לימא כי הא מילתא', הכוונה שאותו אדם ששמו אבין לו מתאים להקשות כזו קושיא]. אולם האחרונים העירו שגם בחולין (קי.) מובא שאביי אמר כך על רבין, ושם לא יתכן פירוש זה. ואמנם שם פירש רבינו גרשום (ד"ה מצין), שהיו קוראים לו 'רבין תכלא' משום עגמת נפש [שהיתה להם כשראוהו ונזכרו במיתת בניו]. וראה בילקוט ביאורים פירושים נוספים בדברי אביי.

כז. **כמבואר** לעיל (ט.) בהערה.

אלו דברים פרק ששי פסחים

בְּשָׁעַת הַשְּׁמָחָה[א] וְלֵיכָּא - ואין כאן, שהרי שחטן בערב יום טוב שעדיין אינו זמן שמחה, שנוהגת רק בימי החג. ומִשּׁוּם חֲגִיגָה לא יצא, משום שהחגיגה הָוֵי [-היא] דָּבָר שֶׁבְּחוֹבָה - קרבן שחובה על האדם ממצות התורה להביאו, וְכָל דָּבָר שֶׁבְּחוֹבָה אֵינוֹ בָּא אֶלָּא מִן הַחוּלִּין, ולא מבהמה שכבר קדושה בקדושת קרבן אחר, כמבואר במנחות (פג.), ומאחר שבהמה זו הוקדשה כבר לשלמים אינו יוצא בה ידי חובת חגיגה[ב].

הגמרא מביאה ראיה לדברי רבי אלעזר:

לֵימָא מְסַיַּיע לֵיהּ - נאמר שמהברייתא המובאת להלן יש ראיה לרבי אלעזר, ששנינו בברייתא, נאמר בחג הסוכות (דברים טז טו) 'וְהָיִיתָ אַךְ שָׂמֵחַ', ולכאורה פסוק זה מיותר, שהלא כבר נאמר (שם טז יג-יד) 'חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ וגו' וְשָׂמַחְתָּ בְּחַגֶּךָ', אלא שבא הפסוק לְרַבּוֹת לֵילֵי יוֹם טוֹב הָאַחֲרוֹן [-שמיני עצרת] לְחִיּוּב שִׂמְחָה[ג], והיינו שיש לשמוח על ידי אֲכִילַת שלמים בלילה זה, וישחטם בערב יום טוב[ד]. ומקשה הברייתא, אַתָּה אוֹמֵר שיש לרבות את לֵילֵי יוֹם טוֹב הָאַחֲרוֹן לשמחה, אוֹ [-שמא] אֵינוֹ כן אֶלָּא יש לרבות את לֵילֵי יוֹם טוֹב הָרִאשׁוֹן, וחייב לשחוט שלמים בערב החג כדי לאוכלם בלילה[ה]. ומיישבת הברייתא, תַּלְמוּד לוֹמַר [-מלמדנו הכתוב] 'אַךְ' (שָׂמֵחַ) חָלַק - תיבת 'אך' באה תמיד למעט, וכאן היא באה לחלוק את הריבוי שריבינו לעיל, ולמעט ממנו את אחד הלילות, ויש לנו לומר שהכוונה ללילה הראשון[ו]. מבררת הגמרא, מַאי טַעֲמָא - מדוע מרבה הברייתא את הלילה האחרון לשמחה וממעטת את הראשון ולא להיפך, לָאו - האם אין זה מִשּׁוּם דְּאֵין לוֹ בַּמֶּה יִשְׂמַח בלילה הראשון, מפני שאינו יכול לשחוט את השלמים אלא רק בערב החג שאינו זמן שמחה, ובאופן זה אינו יוצא ידי חובתו, כדברי רבי אלעזר[ז].

דוחה הגמרא, לָא - אין זה הטעם, אלא כִּדְתָנֵי טַעֲמָא - כפי שביארה הברייתא עצמה את הטעם בהמשך דבריה. שמקשה הברייתא, מָה רָאִיתָ לְרַבּוֹת לֵילֵי יוֹם טוֹב הָאַחֲרוֹן לחיוב שמחה וְלְהוֹצִיא מחיוב זה את לֵילֵי יוֹם טוֹב רִאשׁוֹן, ומתרצת, מַרְבֶּה אֲנִי את לֵילֵי יוֹם טוֹב הָאַחֲרוֹן שֶׁיֵּשׁ מצות שִׂמְחָה לְפָנָיו בימי החג ובלילותיו, וּמוֹצִיא אֲנִי את לֵילֵי יוֹם טוֹב רִאשׁוֹן שֶׁאֵין מצות שִׂמְחָה לְפָנָיו בימים שלפני החג. שיותר מסתבר לדרוש מן הכתוב שיש להמשיך בשמחה שכבר התחייב בה, מאשר לדרוש שיש להתחיל בשמחה[ח].

רב יוסף מקשה על דברי רבי אלעזר:

מֵתִיב רַב יוֹסֵף, שנינו בברייתא[ט], חֲגִיגַת אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹצֵא בָּהּ מִשּׁוּם חיוב שלמי שִׂמְחָה, וְאֵין יוֹצֵא בָּהּ מִשּׁוּם חיוב חֲגִיגָה של יום טוב. ולדברי רבי אלעזר אַמַּאי - מדוע יוצא בה ידי שמחה, הָא בָּעֵינַן - הרי לשם כך אנו צריכים שתהיה הַזְבִּיחָה בִּשְׁעַת שִׂמְחָה, וְלֵיכָּא - ואין כאן, שהרי שוחטה בי"ד. מתרצת הגמרא, אָמַר רַב אִידִי בַּר אָבִין, מדובר שֶׁעִיכֵּב את שחיטת החגיגה וְשָׁחֲטָהּ בט"ו שהוא זמן שמחה.

הגמרא מביאה סיוע לדברי רב אידי:

אָמַר רַב אַשִׁי, הָכִי נַמִּי מִסְתַּבְּרָא - כך גם מסתבר לפרש, שמדובר כששחטה בט"ו, דְּאִי לָא תֵּימָא הָכִי - שאם לא תאמר כן אלא ששחטה בי"ד, יקשה, הָא מַתְנִיתָא מַאן קָתָנֵי לָהּ - ברייתא זו מי שנאה, הלא בֶּן תֵּימָא שנאה, כמפורש לעיל (ע.), ולשיטת בֶּן תֵּימָא הָא פְּסֵלָהּ לָהּ בְּלִינָה - הרי חגיגת י"ד נפסלת בלינה, שהרי סובר שנאכלת רק ליום ולילה כפסח וביום ט"ו אסורה באכילה[י], ואם כן ודאי אינו יוצא בה ידי חיוב שמחה שהרי נפסלה בלינה[יא]. מסיקה הגמרא, שְׁמַע מִינָּהּ - אכן מוכח מכאן שמדובר כששחטה בט"ו.

רבא מקשה על דברי רבי אלעזר:

מֵתִיב רָבָא שנינו במשנה (סוכה מג:) בענין המצוות הנוהגות בחג הסוכות, שמצות אמירת הַהַלֵּל ומצות הַשִּׂמְחָה נוהגות שִׁמְנָה ימים. וְאִי אָמְרַת בָּעֵינַן - ואם תאמר שצריכים שתהא זְבִיחָה בִּשְׁעַת

א. **שלומדים** מן הקרבנות שנצטוו עליהם בהר עיבל, לכל הקרבנות הבאים מחמת שמחה שאף זביחתם צריכה להיעשות בזמן שמחה. תוספות (לעיל ע: ד"ה שלמים).

ב. **ומטעם** זה אף אם היה שוחטה ביום טוב לא היה יוצא ידי חובתו. רבינו חננאל (לעיל ע: ד"ה אמר). וכן כתב הריב"ן (הובא בקובץ שיטות קמאי, ד"ה משום). [אך שלמי שמחה ניתן להביא אף מבהמה שהוקדשה כבר לקרבן, כמבואר בחגיגה (ח.), ועל כן דווקא באופן ששחטה בערב יום טוב אינו יוצא בה, כמו שנתבאר]. אולם התוספות (לעיל ע: ד"ה שלמים) פירשו שמדובר כשהקדישם ושחטם לשם חגיגה, ומכל מקום לא יצא משום ששחטם שלא בזמנם. ומה שאמר רבי אלעזר בטעם הדין שדבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, כוונתו היא, שכשם שמצינו שצריך שיקדישם לשם חגיגה, כך צריך שישחטם בשעה שראויה לאכילתה. ואילו התוספות רי"ד (ד"ה אמר) פירש את דברי רבי אלעזר כשהקדישם לשלמים, ומה שאמר רבי אלעזר שמדובר בשלמים ששחטן מערב יום טוב, מדובר דווקא על שלמי שמחה שאם שחטם מערב יום טוב אינו יוצא משום שאינו זמן שמחה, אך לגבי חגיגה אין צריך לומר שמדובר כששחטן מערב יום טוב, שהרי אז אינו יוצא אפילו אם הפריש ושחט לשם חגיגה משום שהקריבה שלא בזמנה, אלא לגבי החגיגה מדובר שהשאיר השלמים לחג ושחטם לשם חגיגה, ואינו יוצא בהם משום שחגיגה היא חובה ואינה באה אלא מן החולין.

ג. **שבא** הכתוב לכלול אותו עם שבעת הימים שלפניו לענין חיוב שמחה, ואת שאר לילות החג לא הוצרך לרבות מאחר שנכללו כבר בשבעת הימים. רש"י (סוכה מח. ד"ה לרבות) ותוספות (ד"ה לרבות) כתבו, שהריבוי שכאן נצרך גם לשאר לילות החג שחייבים בשמחה, משום שבסוכה (מג.) מוכח שהפסוק של 'ושמחתם לפני ה' שבעת ימים' (ויקרא כג מ) שממנו נלמד חיוב זה, עוסק דווקא בימים ולא בלילות, אלא שליל יום טוב אחרון נצרך יותר לריבוי, מאחר ששמיני עצרת נחשב רגל בפני עצמו והיה מקום לומר שלא יתחייב אדם לזבוח בשביעי לצורך השמחה בשמיני.

ד. **שבזמן** שבית המקדש קיים אין שמחה אלא באכילת בשר שלמים [כמבואר לקמן (קט.)], ובלילה הרי אין שוחטים קרבנות. רש"י (ד"ה לרבות, ד"ה אלו).

ולגבי יום שמיני עצרת כתב רש"י (ד"ה לרבות), שמתוך שפעמיים נכתב 'שבעת ימים' בפסוקים המדברים בענין חיוב השמחה, על כרחך שיום זה התמעט. אך התוספות (ד"ה ליל) כתבו, שכוונת הברייתא לרבות גם את יום שמיני עצרת. וכן כתב רש"י בסוכה (סוכה מח. ד"ה לרבות), וביאר, שמאחר שהתרבה הלילה שהוא טפל, כל שכן שהיום שהוא העיקר חייב בשמחה. ועיין בילקוט ביאורים מה שכתבו המפרשים ליישב את הסתירה בדעת רש"י.

ה. **אף** לשיטת התוספות [הובאה לעיל] שיש צורך לרבות את שאר לילות החג לשמחה, אין כוונת הגמרא שיש למעטם כעת משמחה, אלא רק את ליל יום טוב האחרון [ושאר הלילות יתרבו יחד עם הלילה הראשון מ'והיית אך שמח']. תוספות (ד"ה אלו).

ו. **כוונת** הגמרא שליל יום טוב האחרון התרבה מהתיבה 'שמח' בפסוק 'והיית אך שמח' [שהרי כבר נאמר 'ושמחת בחגך'], ואילו 'אך' ממעט את ליל יום טוב הראשון. רש"י (סוכה מח. ד"ה לרבות) ומהרי"ט) משמע שגם הריבוי וגם המיעוט נלמדים מתיבת 'אך'. ובהבנה זו התקשו האחרונים שהרי תיבת 'אך' באה תמיד רק למעט ולא לרבות, וראה בילקוט ביאורים מה שכתבו ביישוב הדבר. דברי הגמרא תמוהים, משום שהגמרא אינה מקשה שנרבה גם את ליל יום טוב ראשון וגם את ליל יום טוב אחרון, אלא מקשה שנרבה את ליל יום טוב ראשון ונמעט את ליל יום טוב אחרון, ומשמע שהגמרא הבינה כבר בשאלה שאין לרבות את שני הלילות, אלא או את הראשון או את האחרון, ואם כן אין אנו צריכים ליישוב הגמרא 'אך חלק' לומר שאין לרבות את שני הלילות, שהרי גם בלי זה היינו מרבים רק לילה אחד. שפת אמת (ד"ה מה). ורבינו משה מאימראן (ד"ה תלמוד) התקשה כעין זה, וכתב שיש לתרץ בדוחק שבאמת קושיית הגמרא היא שנרבה את שניהם, ולכך צריך את 'אך חלק' לומר שיש לרבות רק אחד מהם.

ז. **ולפי** זה צריך לומר שאין די בדרשה של רבי אלעזר שנצרכת זביחה בשעת שמחה, שכן היה מקום לומר שהיינו דווקא כשניתן לזבוח בשעת שמחה, אך כשלא ניתן, כגון בליל יום טוב ראשון, מותר לזבוח אף קודם לכן. תוספות (ד"ה לאו).

ח. **על** פי רש"י (ד"ה שיש). ותוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה מרנה) פירש, שיותר מסתבר לחייבו בזביחה לצורך הלילה בשעה שהוא כבר מחויב לזבוח לצורך היום. לכאורה למסקנת הגמרא מוכח מהברייתא שלא כדברי רבי אלעזר, שהרי אם צריך שתהיה הזביחה בשעת שמחה ממילא אין צורך בטעם של 'אין שמחה לפניו' כדי למעט את הלילה הראשון. אלא שהתוספות (ד"ה לאו) כבר כתבו [והובא בהערה לעיל], שלולי טעם זה היינו אומרים, שמאחר שלא ניתן לשחוט את שלמי השמחה בלילה עצמו שהוא זמן החיוב, ניתן לשוחטם בערב החג אף על פי שאינו 'שעת שמחה', ואם כן מוכח למסקנא שהברייתא כרבי אלעזר. מהרש"א (נמוק' שם). אך הצל"ח (ד"ה מ"ט) כתב שבתחילה סברה הגמרא שכוונת הברייתא שאין לרבות את לילי יום טוב ראשון משום ש'אין שמחה לפניו', היא כרבי אלעזר, שמאחר שאין שמחה לפני ליל יום טוב ראשון ולא תיתכן אצלו 'זביחה בשעת שמחה', ודאי שלא תחייב התורה אכילת שלמי שמחה בלילה זה, ולכן הביאה את הראיה, אך למסקנא הגמרא דוחה את הראיה והברייתא אינה כשיטת רבי אלעזר, אלא סוברת שטעם זה ש'אין שמחה לפניו' הוא טעם בפני עצמו [כמבואר לעיל על פי רש"י ותוספות הרשב"א משאנץ].

ט. **שהובאה** בשלמותה לעיל (ע.).

י. **כמבואר** לעיל (שם).

יא. **לכאורה** ניתן היה לדחות שכוונת הברייתא שיוצא בה ידי חובת שמחה של ליל יום טוב הראשון, אלא שבודאי אין שום תנא החולק על הברייתא שלעיל שאין חובת שמחה בלילה זה, וגם אילו היה תנא שחולק לא יתכן לפרש כן, שכן יוצא ידי חובת שמחה בקרבן פסח ואינו זקוק לחגיגת י"ד לשם כך. צל"ח (ד"ה וכן תימה). וראה בילקוט ביאורים מה שדנו המפרשים בזה.

בשעת שמחה. ביום טוב שהוא זמן שמחה: והיית אך שמח. קרא יתירא הוא, דכתיב לעיל מיניה חג המצות תעשה לך שבעת ימים וסמיך ליה ושמחת בחגך, והדר כתיב שבעת ימים תחוג וגו' והיית אך שמח: לרבות לילי יום טוב האחרון. ומין שמחה אינה נאכלת שלמים[ס]. ויום טוב האחרון גופיה נמי, דהא תרי זימני שבעת ימים כתיב גבי שמחה כדפריסי', וממילא מימעיט שמיני: או אינו אלא לרבות לילי יום טוב הראשון. ואף על פי שאין קרבן בלילה, נלמד שהטעינו הכתוב לשחוט שלמים מערב יום טוב לשמחת לילי יום טוב: אך (שמחה) חלק. כל מכין ולקין מיעוטין[ט]: מאי טעמא. משוינן מיעוטא ללילי רשות וריבויא ללילי מצות ולא למרינן מיפכא, למו משום דלמרינן מין לו במה ישמח, דשלמים הנשחטין מבערב למו שמחה היא, דבעינן זביחה בשעת שמחה: שיש שמחה לפניו. כל ימות ולילות החג: חגיגת י"ד בו'. קס"ד דרב יוסף דאמר בשחטה בארבעה עשר קאמר: הא מתניתא. בן מימת מתרה לעיל, ולבן מימת מיפקילה לה, דהא אמר מין נאכלת אלא בשלמים: שחל יום טוב בשבת. ומבערב מין יכול לשחוט, דהא בשעת שמחה כתיב: אך. ולקין מיעוטין[ט]: מאי טעמא. משוינן מיעוטא ללילי רשות וריבויא ללילי מצות ולא למרינן מיפכא, למו משום דלמרינן מין לו במה ישמח, דשלמים הנשחטין מבערב למו שמחה היא, דבעינן זביחה בשעת שמחה: שיש שמחה לפניו. כל ימות ולילות החג: חגיגת י"ד בו'. קס"ד דרב יוסף אמר בשחטה בארבעה עשר קאמר: הא מתניתא. בן מימת מתרה לעיל, ולבן מימת מיפקילה לה, דהא אמר מין נאכלת אלא בשלמים[ס]. ויום טוב האחרון גופיה נמי, דהא תרי זימני שבעת ימים כתיב גבי שמחה כדפריסי', וממילא מימעיט שמיני: או אינו אלא לרבות לילי יום טוב הראשון. ומף על פי שאין קרבן בלילה, נלמד שהטעינו הכתוב לשחוט שלמים מערב יום טוב לשמחת לילי יום טוב: אך (שמחה) חלק. כל מכין

אלו דברים פרק ששי פסחים

שִׂמְחָה, הָא זְמַנִּין סַגִּיאִין דְּלָא מַשְׁכַּחַת לָהּ - הרי פעמים רבות לא תמצא שתנהג השמחה **אֶלָּא** שִׁבְעָה ימים, ולא שמונה כדברי המשנה, והיינו **כְּגוֹן** שֶׁחָל **יוֹם טוֹב** הָרִאשׁוֹן **לִהְיוֹת בַּשַּׁבָּת.** ששחיטת שלמי השמחה אינה דוחה שבת, ואף בערב החג לא ניתן לשוחטם מאחר שאינו 'זמן שמחה', נמצא שלא ניתן לאכול שלמי שמחה ביום טוב זה'[כ]. מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב הוּנָא בְּרֵיהּ** [-בנו] **דְּרַב יְהוּדָה,** באופן זה שחל יום טוב הראשון בשבת, **מְשַׁמְּחוֹ** - מקיים את מצות השמחה **בְּכִסּוֹת נְקֻיָּה וְיַיִן יָשָׁן,** שאף דברים אלו מביאים לידי שמחה[כא].

★

הגמרא מביאה דעה החולקת על דברי עולא משמו של רבי אלעזר בענין שלמי שמחה:

כִּי אֲתָא [-כשבא] **רָבִין** לבבל[כב] **אָמַר** בשם **רַבִּי אֶלְעָזָר, שְׁלָמִים שֶׁשְּׁחָטָן מֵעֶרֶב יוֹם טוֹב, יוֹצֵא בָּהֶן** ידי חובתו **מִשּׁוּם שִׂמְחָה וְאֵין יוֹצֵא בָּהֶן מִשּׁוּם חֲגִיגָה.** יוֹצֵא בהן - אין צריכים שתהיה הַזְבִּיחָה **בְּשָׁעַת שִׂמְחָה, וְלֹא** יוצא בהן **מִשּׁוּם חֲגִיגָה,** משום שהחגיגה **הָוֵי** [-היא] **דָּבָר שֶׁבְּחוֹבָה** - קרבן שחובה על האדם ממצות התורה להביאו **וְכָל דָּבָר שֶׁבְּחוֹבָה אֵינוֹ בָּא אֶלָּא מִן הַחוֹלִין,** ולא מבהמה שכבר קדושה בקדושת קרבן אחר, כמבואר במנחות (פג.), ומאחר שבהמה זו הוקדשה כבר לשלמים אינו יוצא בה ידי חובת חגיגה[כג].

הגמרא מקשה על דברי רבין:

מֵיתִיבִי, הקשו בני הישיבה, שנינו בברייתא[כד], **'וְהָיִיתָ אַךְ שָׂמֵחַ' לְרַבּוֹת לֵילֵי יוֹם טוֹב הָאַחֲרוֹן לְשִׂמְחָה, אַתָּה אוֹמֵר לְרַבּוֹת לֵילֵי יוֹם טוֹב הָאַחֲרוֹן, אוֹ אֵינוֹ אֶלָּא לְרַבּוֹת לֵילֵי יוֹם טוֹב הָרִאשׁוֹן, תַּלְמוּד לוֹמַר 'אַךְ' חָלַק.** ובירורו בני הישיבה, **מַאי טַעְמָא** - מדוע לא מרבים את הלילה הראשון, **לָאו** - האם אין זה **מִשּׁוּם דְּאֵין לוֹ בַּמֶּה יִשְׂמַח.** דהיינו, שאינו יוצא ידי חובתו בשחיטת השלמים בערב החג הואיל ואינו זמן שמחה, שלא כדברי רבין שסבר שאין צריך זביחה בשעת שמחה. דחו בני הישיבה, **לֹא** - אין זה הטעם, אלא **כְּדְתַנְיָא** - כפי שביארה הברייתא בהמשך דבריה. שמקשה הברייתא, **מָה רָאִיתָ לְרַבּוֹת לֵילֵי יוֹם טוֹב הָאַחֲרוֹן** לחיוב שמחה **וְלְהוֹצִיא** מחיוב זה את **לֵילֵי יוֹם טוֹב הָרִאשׁוֹן.** ומתרצת, **מַרְבֶּה אֲנִי** את **לֵילֵי יוֹם טוֹב הָאַחֲרוֹן שֶׁיֵּשׁ** מצות **שִׂמְחָה לְפָנָיו** בימי החג ובלילותיו, **וּמוֹצִיא אֲנִי** את **לֵילֵי יוֹם טוֹב הָרִאשׁוֹן שֶׁאֵין** מצות **שִׂמְחָה לְפָנָיו** בימים שלפני החג.

★

הגמרא חוזרת לדון בענין קרבן חגיגה:

אָמַר רַב יַהֲנָא, מְנַיִן לְאֵימוּרֵי[כה] **חֲגִיגַת חֲמִשָּׁה עָשָׂר שֶׁנִּפְסָלִין בְּלִינָה** אם לא הוקטרו עד עלות השחר של יום ט"ז, **שֶׁנֶּאֱמַר** (שמות כג יח) **'וְלֹא יָלִין חֵלֶב חַגִּי עַד בֹּקֶר',** ו'חלב חגי' היינו אימורי החגיגה[כא], **וְסָמִיךְ לֵיהּ** - ובסמוך לפסוק זה נאמר בענין מצות הבאת הביכורים (שם כג יט) **'רֵאשִׁית** בִּכּוּרֵי אַדְמָתְךָ תָּבִיא בֵּית ה' אֱלֹהֶיךָ', והרי זה כאילו נכתב 'עד בוקר ראשית', **לֵימְרָא** - ללמדנו **דְּהַאי 'בֹּקֶר'** - שה'בוקר' הנזכר הינו **הַבֹּקֶר הָרִאשׁוֹן** שלאחר הקרבת החגיגה, דהיינו בוקרו של יום ט"ז[כב].

רב יוסף מקשה על דבריו:

מַתְקִיף לָהּ [-הקשה] **רַב יוֹסֵף,** מדברי רב כהנא עולה, **טַעֲמָא** - שהטעם שמעמידים את הפסוק בבוקר הראשון הוא משום **דִּכְתַב** - שכתבה התורה **'רֵאשִׁית'** בסמוך לו, **הָא לֹא כָּתַב** - אך אם התורה לא היתה כותבת **'רֵאשִׁית', הֲוָה אָמִינָא** - הייתי אומר **שַׁמַּאי 'בֹּקֶר'** - לאיזה בוקר מתכוון הפסוק, **לְבֹקֶר הַשֵּׁנִי** שלאחר הקרבת החגיגה, דהיינו בוקר יום י"ז, וקשה, **מִי אִיכָּא מִידֵּי** - וכי מצאנו דבר מעין

יב. קשה, מדוע לא תירצו שהמשנה כתבה 'שמנה' משום שברוב השנים אין יום טוב ראשון חל בשבת, כעין שתירצה הגמרא לעיל (ע:) לגבי חגיגה שנאמר לגביה 'שבעה' משום רוב שנים. מהרש"א (ד"ה זימנין). ותירץ החכם צבי (סו"ס סי' קנח), שלגבי 'השמחה שמנה' אין לתרץ שהיינו ברוב השנים, שכן שנינו שם לגבי מצות לולב וערבה 'ששה ושבעה', ומבואר במשנה ששה היינו ברוב השנים ושבעה כשחל יום טוב ראשון בשבת, ואם כן אילו היתה הכוונה ב'השמחה שמונה' לרוב השנים ולא לכולם היתה המשנה אומרת 'השמחה שבעה ושמונה'. והצל"ח (ד"ה ממיכ) תירץ על פי שיטת רש"י לעיל (ד"ה נרנות) שמצות שמחה ביום השמיני נוהגת רק בלילו, שדווקא לעיל שייך לומר שנקטו 'שבעה' משום רוב שנים, משום שישנו רק אופן אחד בו אין החגיגה נוהגת שבעה ימים, ומה שאין כן בשמחה שאינה נוהגת שמונה ימים בעוד אופן חוץ מזה המובא בגמרא, וממילא לא ניתן לתרץ לגביה כן, וכגון שחל יום טוב הראשון ביום ראשון בשבוע, שאז בליל שמיני לא ניתן לשחוט מאחר שאין שוחטים קרבן בלילה, ובערב יום טוב לא ניתן לשחוט משום שהוא שבת ואין שוחטים בשבת, ובערב שבת אי אפשר לשחוט משום שאז יפסל הבשר בלינה. והוסיף הצל"ח, שעל פי זה מבואר ההבדל בלשון הגמרא, שלעיל נאמר 'פעמים' שאין שבעה, ואילו כאן אמרו 'זימנין סגיאין' [דהיינו 'פעמים רבות'] שאין שמונה.

יג. ישנם שני סוגי חטאות, חטאת יחיד הבאה משל היחיד לכפר עליו, וחטאת ציבור הבאה משל הציבור לכפר עליהם, וביום טוב הראשון של סוכות [וכן בכל המועדות, כמבואר בזבחים (נג:)] היו מקריבים חטאת ציבור, כפי שנאמר (במדבר כט טז) 'ושעיר עזים אחד חטאת' [ובהמשך אותו פרק הצטוו להקריבו אף בכל אחד משאר ימי החג], וחטאת זו קריבה על גבי מזבח החיצון ונאכלת לזכרי הכהנים (זבחים נג.).

מאחר שהיה בא משל הציבור הוא דוחה שבת, שכל קרבן ציבור שקבוע לו זמן דוחה את השבת. רש"י (ד"ה ממר). וכן משמע לעיל (ע:), שקרבן ציבור דוחה שבת. אמנם התוספות (שם ד"ה הא - הרמתון) הביאו מהגמרא ביומא (נ.) שאין הדבר תלוי בזה, אלא שכל קרבן שקבוע לו זמן דוחה את השבת, ואפילו קרבן יחיד.

יד. 'חי' היינו שאינו מבושל כלל, אך רבינו חננאל (ד"ה ודחה) פירש שכאן הכוונה לבשר 'נא'. וביאר באמבוהא דספרי (פרשת פינחס מוס נג), דהיינו כשהתבשל פחות משיעור מאכל בן דרוסאי, שהאיסור לעשות כן בשבת הוא רק מדרבנן ולצורך אכילת הקרבן התירו. וראה בילקוט ביאורים שהמפרשים נחלקו בענין קיום מצות אכילת קדשים בבשר חי.

טו. כמבואר בזבחים (נג.).

טז. ושמח הוא ובניו ביין שזו שמחה לאנשים, ואת אשתו ובנותיו משמח בכסות שזו שמחה לנשים, כמבואר לקמן (קט.).

ומה שאמרו (שם) שבזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר, אין זה אלא למצוה מן המובחר, אך במקום שאי אפשר לשמוח בבשר יוצא ידי חובת שמחה בכסות נקיה ויין ישן. ר"ן (סוכה מג: ד"ה והשמחה). ומשמע מדבריו שסבר שחיוב שמחה בכסות ויין הוא מן התורה, וכן משמע בתוספות (ר"ה ה. ד"ה מה), אך בתוספות במועד קטן (יד: ד"ה עשה) משמע שהוא חיוב מדרבנן. ויש לבאר הסתירה בדבריהם שמה שכתבו שהוא מן התורה זה לשיטת הגמרא כאן שצריך זביחה בשעת שמחה, אך מה שכתבו שהוא מדרבנן זה לשיטת הסוברים שאין צריך זביחה בשעת שמחה. אור חדש (ד"ה שוב). וראה עוד בילקוט ביאורים בביאור דברי התוספות.

אין לומר שישמח באכילת בשר חולין, שכן יצטרך לשוחטו בערב החג ושוב לא תהיה הזביחה בשעת שמחה. ריב"ן (הובא בקובץ שיטות קמא, ד"ה משמחו).

יז. בש"ם מצוי הלשון 'כי אתא' ברבין, משום שבא מארץ ישראל לבבל.

יח. לכאורה קשה, מדוע נצרך רבין לפרש את דעתו בענין חגיגה, הרי מודה בזה לעולא דלעיל. וראה בילקוט ביאורים מה שכתב בזה הצל"ח.

יט. ברייתא זו התבארה לעיל בתחילת העמוד.

כ. אימורים הם חלקי הקרבן אשר אינם נאכלים, ונשרפים על גבי המזבח החיצון.

כא. בפשטות נאמר פסוק זה לענין קרבן פסח, אך מאחר שנאמר בו 'חגי' למדו ממנו שאימורי החגיגה נפסלים בלינה, ואף על פי שבשר החגיגה נאכל עדיין למחרת [כדין שלמים הנאכלים לשני ימים ולילה אחד, כמבואר בזבחים (נה.)]. מאירי (ד"ה וחה).

כב. מכאן למדו לאימורי כל הקרבנות שנפסלים בלינה ביום הראשון. תוספות (ד"ה מנין). וביאר המשנה למלך (קרבן פסח פ"ו ה"ז), שאף על פי שכבר למדנו (לעיל נט:) שאימורי הפסח נפסלים בלינה, היה מקום לומר שהיינו דווקא בפסח שבשרו נאכל רק עד סוף הלילה, ומה שאין כן חגיגה ושאר קדשים קלים שבשרם נאכל לשני ימים ולילה אחד, ולפיכך הוצרכנו ללימוד נוסף לגביהם. וכן כתב בתוספות רי"ד (מלאכת ד"ה מנין).

בשעת שמחה. כיום טוב שהוא זמן שמחה: והיית אך שמח. קרא יתירא הוא, לכתיב לעיל מיניה חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים וסמיך ליה ושמחת בחגך, והדר כתיב שבעת ימים תחוג וגו' והיית אך שמח: לרבות לילי יום טוב האחרון. ומין שמחה תלמד מלה מלה שלמים[ח]. ויום טוב האחרון גופיה מ"מ, דהא תרי זימני שבעת ימים כתיב גבי שמחה כדפרישי', וממילא מימעט שמיני: או אינו אלא לרבות לילי יום טוב הראשון. ומף על פי שאין קרבן בלילה, נלמד שהטעינו הכתוב לשחוט שלמים מערב יום טוב לשמחת לילי יום טוב: אך (שמח) חלק. כל מכין ורקין מיעוטין[ט]: מאי טעמא. מצוינן מיעוטא לילי רחצון וריבוי לילי מחרון ולא ממרינן מיפכא, לחו משום דממרינן מין לו במה ישמח, דשלמים הנשחטין מבערב לחו שמחה היא, דבעינן זביחה בשעת שמחה: שיש שמחה לפניו. כל ימות ולילות החג: חגיגת י"ד כו'. קס"ד דרב יוסף דאמר בשחטה בתרבעה עשר קאמר: הא מתניתא. בן תימא תמרה לעיל, ולבן תימא מיפכא לה, דהא אמר מין נאכלת אלא ליום ולילה: והשמחה. בשלמים: שחל יום טוב בשבת. ומבערב אין יכול לשחוט, דהא בשעת שמחה בעית: אמר רב הונא. ולאי מקרבן שמחה ליכא אלא שבעה, אלא הא דקתני השמחה שמונה, משמיע בשעירי הרגלים, שעיר החטאת האמור ברחצון, שבכל יום היה שעיר בא מבל ניכור, וכל חטאות החילונות נאכלות, וכל קרבן ליבור הקבוע דומה שבת: חי נאכלין. אם בא לאוכלו בשבת, לא יאכלנו כי אם חי, דאין בלייתו וציאולו דומה שבת, ובשר חי אין כאן שמחה: ועוד. נהי נמי דיש שמחה בבשר חי, הרי חטאות אין נאכלות אלא לכהנים, והן אוכלין, וישראל במה ישמחו: לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה. כשאר לילי החג: או אינו אלא כו'. כדפרישית: לאימורי חגיגת ט"ז שנפסלין בלינה. ואע"פ שזמן אכילת בשרה כל יום הממרת: ושמיך ליה ראשית ביכורי וגו'. ודרוש ביה בקל רחמון (ח): דבשר איפסיל ליה מאורתא. משחשכה ועבר יום שחה עשר, ואימורין יכשרו עד בקר שבעה עשר, דאי בקר בקר שני, בקר של שבעה עשר: ר' אלעזר בן עזריה. בפרק בתרא (דף קכ:) דאמר מדאורייתא אכילת פסח עד חצות ומו לח: הבי (ג) קשיא ליה. אע"ג דאתיכ מלתא דאמריתי: ומי איכא מידי. כלומר (ג) אפשר להיות משמעות המקרא בקר שני, אין חזין אנא דאמינא דלקמן דאפי' לבשר שהוא קל מאימורין לא נעי רחצית, ובקר דכתיב ביה משמע ליה לאתויי בקר דבשר שנייהו בקר רחמון בלא רחצית: אשר תזבח בערב. בחגיגת מרבעה עשר מיירי, דנשחטת עם הפסח בערב. דהא ליכא למימר בערב של יום טוב הראשון שמחת קרא, דאם כן מאי בערב, הלא שחיטתן ביום כולו: [ט]שנאכלת לשני ימים. דהאי בקר בוקרו של שבה קאמר קרא: או לרבות לילי יום טוב האחרון. נראה לריב"ח דהוא הדין לילות אחרות מיצטריך ריבוי מאוס דהאי קרא דושמחתם לפני ה' שבעת ימים[י] דדרשינן מיניה שלמי שמחה[כ] דרשינן נמי מיניה בפרק לולב וערבה (סוכה מג.) במקדש לולב שבעת ימים והתם ימים ולא לילות ומיהו לילי יום טוב האחרון מיצטריך ריבויא טפי מאוס דשמיני רגל בפני עלמו הוא[ל] וה"א לא יהא מחוייב לזבוח (ד) שמחה ביום שביעי לעורך[ג] שמיני כמו שאינו מחוייב בערב יום טוב לעורך הלילה: **אן** אינו **אלא** לילי י"ט הראשון. ולא בא למעוטי שאר לילות אלא לילי יום טוב האחרון: **לאן** משום דאין לו במה ישמח. וה"ת אם כן תיפוק ליה מאידך קרא דבעינן זביחה בשעת שמחה וי"ל דאי מהתם ה"א אלא בעינן זביחה בשעת שמחה אלא בחגיגה[ג] של יום טוב שיכול לשוחטה בו ביום אבל הכא שאין יכול לשוחטה בלילה לא להכי מיצטריך אך למעט: **לילי** יום טוב האחרון. פי' בקונטר' דווקא לילה אבל יום שמיני לא וקשה לריב"ח דהתנן ההלל והשמחה שמונה וליכא למימר משום ליל שמיני קתני שמונה לליכא שמונה לילות דליל יום טוב רחשון לא קתני ועוד דומיא דהלל דעיקרו ביום ועוד דכי פריך לקמן ואם תימא זימנין דלא מצכחת לה אלא שבעה כגון שחל להיות יום טוב הרחשון בשבת ואי כפירוש הקונט' תיקשי נמי לכולי עלמא דכשחל יום שמיני בחחד בשבת מן ליכא אלא שבעה למתי יוכל לשחוט לילי שמיני שהוא מוצאי שבת דאי שחיט בערב שבת מיפסלא לה הלכך גרסה לפרש לילי יום טוב האחרון ולא דווקא דה"ה ביום:

מנין לאימורי חגיגה שנפסלין בלינה שנאמר **ולא** ילין כו'. מהכא נפקא לכל אימורין: לימד

בשעת שמחה וליכא משום חגיגה הוי דבר שבחובה [ט] א וכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין לימא מסייע ליה א והיית אך שמח ג לרבות לילי י"ט האחרון לשמחה אתה אומר לילי י"ט האחרון או אינו אלא לילי יום טוב הראשון תלמוד לומר אך (שמח) ג חלק מ"ט לאו משום דאין לו במה ישמח לא כדתני טעמא [ז] מה ראית לרבות לילי יום טוב האחרון ולהוציא לילי יום טוב ראשון מרבה אני לילי יום טוב האחרון שיש שמחה לפניו ומוציא אני לילי יום טוב ראשון שאין שמחה לפניו. כי אתא רבין א"ר אלעזר [ב] שלמים ששחטן מערב יום טוב יוצא בהן משום שמחה ואין יוצא בהן משום חגיגה אמאי הא בעינן זביחה בשעת שמחה וליכא אמר רב אשי הכי נמי מסתברא דאי לא תימא הכי הא מתניתא מאן קתני לה בן תימא בן תימא הא פסלה לה בלינה ש"מ. מתיב רבא [י] ההלל והשמחה שמנה ואי אמרת בעינן זביחה בשעת שמחה הא זמנין סגיאין דלא משכחת לה אלא שבעה כגון שחל ט"ט הראשון להיות בשבת א"ר הונא בריה דרב יהודה משמחו בשעירי הרגלים אמר רבא שתי תשובות בדבר חדא דשעירי הרגלים חי נאכלין צלי אין נאכלין ושמחה בחי ליכא ועוד כהנים אוכלין וישראל במה שמחים אלא א"ר פפא משמחו בכסות נקיה ויין ישן. כי אתא רבין א"ר אלעזר [ב] שלמים ששחטן מערב יום טוב יוצא בהן משום שמחה ואין יוצא בהן משום חגיגה יוצא משום שמחה [ג] לא בעינן זביחה בשעת שמחה ולא משום חגיגה הוי דבר שבחובה וכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין. מיתיבי והיית אך שמח לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה אתה אומר לרבות לילי יום טוב האחרון או אינו אלא כו'. לרבות לילי יום טוב הראשון תלמוד לומר אך חלק מאי טעמא לאו משום דאין לו במה ישמח לא כדתניא מה ראית לרבות לילי יום טוב האחרון ולהוציא לילי יום טוב הראשון מרבה אני לילי יום טוב האחרון שיש שמחה לפניו ומוציא אני לילי יום טוב הראשון שאין שמחה לפניו. אמר רב כהנא ד מנין לאימורי חגיגת חמשה עשר שנפסלין בלינה שנאמר [ב] ולא ילין חלב חגי עד בקר וסמיך ליה [ג] ראשית למימרא דהאי בקר בקר ראשון מתקיף לה רב יוסף טעמא דכתב ראשית הא לא כתב ראשית הוה אמינא מאי בקר בקר שני מי איכא מידי דבשר איפסיל ליה מאורתא ואמורין עד צפרא אמר ליה אביי אלמה לא והרי פסח [י] לרבי אלעזר בן עזריה דבשר איפסיל ליה מחצות ואמורין עד צפרא אמר רבא אמר רב יוסף הכי קא קשיא ליה מי איכא מידי דאלו תנא לבשר לא בעי ראשית ורב כהנא לאימורין בעי ראשית מאי היא דתניא [ד] לא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבקר

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com 15/08/2018

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) מגמות דף פב. [חגיגה ז: ח. ביצה יט:], ט) סוכה דף מח., י) [לעיל ה. וש"נ], כ) [סוכה מח.], ל) [לעיל ע.], מ) [סוכה מג:], נ) [לקמן קכ: וש"נ], ס) לקמן קט., ע) סנהדרין דף מט., פ) ויקרא כג מ, צ) ירושלמי ר"ה פ"ד ה"ג וירושלמי סוכה פ"ג ה"א, ק) יומא ב ע"ב.

הגהות הב"ח

(ח) רש"י ד"ה וסמיך ליה וכו' לחמון הס"ד ותמ"ל מ"ה מאי בקר בקר שני. בקר של שבעה עשר דנשר מיפסיל ליה ולפ"ז [illegible] עשר הס"ד והשתא נמחק: (ב) שם ד"ה הכי קא קשיא ליה: (ג) שם ד"ה ומי מיכא מידי כלומר איך תפשר וכו' שני והא אין חזין: (ד) תום' ד"ה לרבות וכו' לזבוח שלמי שמחה ביום שביעי:

תורה אור השלם

א) שִׁבְעַת יָמִים תָּחֹג לַיי אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יי כִּי יְבָרֶכְךָ יי אֱלֹהֶיךָ בְּכָל תְּבוּאָתְךָ וּבְכֹל מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ וְהָיִיתָ אַךְ שָׂמֵחַ: [דברים טז, טו]

ב) לֹא תִזְבַּח עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין חֵלֶב חַגִּי עַד בֹּקֶר: [שמות כג, יח]

ג) רֵאשִׁית בִּכּוּרֵי אַדָמָתְךָ תָּבִיא בֵּית יי אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ: [שמות כג, יט]

ד) וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שָׁאֹר בְּכָל גְּבֻלְךָ שִׁבְעַת יָמִים וְלֹא יָלִין מִן הַבָּשָׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח בָּעֶרֶב בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן לַבֹּקֶר: [דברים טז, ד]

הגהות וציונים

ט] שייך לעמוד ב (גליון): ו] בתוס' שאנץ נוסף ליה שמיני: ג] צ"ל אלא בשמחה של יום טוב (חזו"א סי' קכד):

משנת ראשונים

והיית אך שמח לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה. אין מלת אך אלא למעט איברא כך הוא אלא שהוא ממעט כל דבר בלא שמחה ונמצאת השמחה מתרבית מאליה, ועוד שכל שהורגל כל היו"ט בשלמי שמחה אם אינו עושה בשמיני יש שם עצבון אחר שהוא יום טוב וממעט בשמחה ואו [מרבה] את העצבין, ואין מיעוטו אלא ברבוי השמחה. [**מאירי, סוכה מח.**] **חדא דשעירי הרגלים חי נאכלין.** במליחה הוא דנאכלים חיים, ואף על גב דמליחה אסורה משום שבות, לא גזרו בו במקדש כי היכי דאין שבות במקדש במילי טובא כדאמר רבא בפרק בתרא דעירובין, מ"ר. [**הריטב"א, חולין קיב.**] בלא מליחה נאכלים שאיברי חטאת אינן קריבין ואינן טעונין מליחה משום גבוה ולצורך הדיוט אסור למלוח כדאמרן לעיל ואפ"ה נאכלין בלא מלח, [**הרשב"א, חולין צג.**] **שלמים ששחטן מערב יום טוב יוצא בהן משום שמחה.** ומשרשי המצוה היסוד הקבוע לנו במצות ענין הפסח שהיא מצוה גדולה ויסוד חזק בתורתנו, על כן נצטוינו לעשות יום שחיטתו יום שמחה, ואין שמחה שלמה לבני אדם רק ברבוי בשר. מדיני המצוה מה שאמרו זכרונם לברכה שחגיגת ארבעה עשר אין אדם יוצא בה ידי חובתו מחיוב חגיגת המועד אבל יוצא בה ידי חובתו מחיוב שמחת המועד שהוא מצות עשה גם כן, לפי שענין חיוב השמחה אינו אלא להרבות בשר כדי לשמוח, והרי יש בשר. [**ספר החינוך מצוה תפו**] **מנין לאימורי חגיגת חמשה עשר שנפסלין בלינה.** פי' מצאנו לאיברי עולה שנפסלין בלינה כדכתיב כל הלילה עד הבוקר ופסח נמי כתיב לא ילין לבקר זבח חג הפסח ואלה הם זמנן ליום ולילה, אבל קדשים קלים שזמנן לשני ימים ולילה אחד מנין שאימוריהן נפסלין בלינה, והאי דנקט מחגיגת ט"ו משום דקרא דמייתי מחגיגה מייתי וה"ה לכל הנאכלין לשני ימים. [**תוספות רי"ד**]

עין משפט נר מצוה

לג א מיי' פט"ז מהל' מעשה קרבנות הלכה טו:
לד ב מיי' פ"ב מהלכות חגיגה הלכה יח:
לה ג סמ הלכה יב:
לו ד מיי' פ"ח מהלכות ק"פ הלכה ז סמג לאוין שמח:

רבינו חננאל

שמחה שהשמחה אינה אלא בשמונת ימי החג ויום י"ד אינה חשובה (אלא) מימי השמחה וכתיב וזבחת ושמחת בעינן זביחה בעידן שמחה. **ותנא תונא והיית אך שמח** לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה כו' דכתיב (ויקרא כ"ג א') ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים שבעה ולא שמונה וכתיב והיית אך שמח. **ואמרי' אך חלק** לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה והוציא ליל י"ט ראשון דאין לו בלילי יום טוב הראשון במה ישמח [שאפילו שוחט בי"ד זביחה בעידן שמחה ליכא. **ודחינן** לאו משום דאין לו בלילי יום טוב הראשון במה ישמח] אלא ריבה לילי יום טוב האחרון משום שיש שמחה לפניו ומיעט לילי יום הראשון שאין לו שמח' לפניו כי (יום) [ליל] י"ג וי"ד חול הן ואין בהן שמחה ולעולם חגיגת ארבעה עשר יוצא בה לשם שמחה. **ומותיב עלה רב יוסף** אהא דתני בן תימא חגיגת י"ד יוצא בה לשם שמחה ואין יוצא בה לשם חגיגה איני והא בעינן זבחת ושמחת זביחה בעידן שמחה וליכא. **ופריק רב אידי בר אבין** כגון שהפרישה בי"ד ונתעכב ולא שחטה בי"ד ושחטה בט"ו יוצא בה משום שמחה דהא איכא זביחה בעידן שמחה ואין יוצא בה משום חגיגה דהא אינה מן החולין שכבר הפרישה מיום י"ד והקדישה. **והודה לו רב אשי** דודאי נתעכב ושחטה דהא מותבינן עלה מתניתא דבן תימא היא דסבר דחגיגת י"ד כפסח היא לכל מילי ואינה נאכלת אלא לילי ט"ו בלבד ובבוקר נותר הוא ואי ס"ד ששחטה בי"ד אי אכיל ליה לילי ט"ו בלבד הא אוקימנא לילי יום טוב הראשון אין בו שמחה אי שביק למיכלה ביום טוב הראשון הא איפסליה בלינה ואיך יוצא בה משום שמחה והא לא אכיל לה אלא ודאי שנתעכב ושחטה ביום חמשה עשר: **מתיב רבא לרי' אלעזר מהא דתנן הלל והשמחה שמונה** ואי אמרת שלמים ששחטן מערב יום טוב אין יוצא בהן לשם שמחה דבעינן זביחה בעידן שמחה וליכא זמנין דלא משכחת שמחה אלא ששה ולילי יום טוב האחרון הרי שבעה ואנן תנן לעולם שמונה. **ופריק רב הונא בר יהודה** אי חל להיות יום טוב ראשון בשבת שאי אפשר לו לשחוט חגיגה בשבת משמח הרגל בבשר שעירי הרגל שהן חטאות ונאכלות. **ודחה רבא בשתי תשובות** חדא דשעירי הרגלים בשבת מי נאכלים שלא יתכוין לבשל בשבת ולא הותר בשבת אלא העולה למזבח וכתיב ואכלו אותם אשר כופר בהם מלמד שהכהנים אוכלין ובעלין מתכפרין וכיון דאין כפרה אלא באכילת כהנים בשר חטאת אוכלין אותו חי פי' בשר נא ושמחה בבשר חי ליכא. **[ועוד]** שעירי הרגלים קדשי קדשים הן הכהנים אוכלין אותן ואלו היתה בהן שמחה הכהנים אוכלין וישראל שמחים מה שאינן אוכלין והתורה לא הזהירה בשמחה אלא לישראל לכל אחד בפני עצמו. **ופריק רב פפא** משמחי' עצמן בכסות נקיה ויין ישן. שעיר של יום הכפורים נאכל במוצאי יום הכפורים כו': **אמר רב כהנא מנין לאימורי חגיגת ט"ו שנפסלת בלינה** שנאמר לא ילין חלב חגי עד בקר וסמיך ליה ראשית בכורי וגו'. **ומתקיף עלה רב יוסף** וכי יש לומר כי אימורי חגיגת ט"ו אינן נפסלין עד בקר שני כלומר אם שחטן ביום ראשון נאכלין בו ביום ששחטן והוא ביום ראשון ולילי שני ויום שני דכתיב ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת וגו' ואם ישאר מן הבשר נשרף [לילי] יום שלישי דכתיב והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף ואם תאמר כי האימורין אינן נפסלין אלא לבקר יום שלישי לשחיטתו שהוא בקר שני מי איכא זבח דבשר דידיה איפסיל מאורתא שהוא יום שני לשחיטתו ואימורין דידיה לא מפסלו עד צפרא. **ודחינן הן הפסח** דתנן בשחיטת קדשים הפסח אינו נאכל אלא בלילה אינו נאכל אלא עד חצות וכדר' אלעזר בן עזריה דאמר בסוף ערבי פסחים שהפסח אינו נאכל אלא עד חצות ומחצות ולהלן נפסל ואימורין לא מפסלו עד צפרא. **ואמר רב יוסף הכי קשיא ליה** מי איכא מידי דהאי תנא לפסילות הבשר לא בעי ראשית לרבויי בקר ראשון ואלו רב כהנא לפסילות אימורי ט"ו בעי ראשית לרבויי בקר ראשון ואיזהו תנא דלא

אלו דברים פרק ששי פסחים

זה בשאר הקרבנות **דְּבָשָׂר אִיפְּסִיל לֵיהּ מֵאוֹרְתָא** - שבשר הקרבן נפסל לאכילה כבר מהערב, **וְאילו הֶאֱמוּרִין** שלו לא יפסלו **עַד צַפְרָא** - הבוקר שלמחרת. ואם כן לא יתכן שאימורי חגיגת ט״ו שנאכלת עד סוף יום ט״ז ונפסלת באכילה מליל י״ז, יפסלו רק למחרת ביום י״ז, ובהכרח שאימוריה נפסלים כבר בבוקר ט״ז, מבלי שנזדקק ללמוד זאת מסמיכות הפסוקים[נג].

אביי דוחה את הקושיא:

אָמַר לֵיהּ אַבַּיֵי לרב יוסף, **אַלְמָה לָא** - מדוע אתה אומר שלא מצאנו קרבן שאימוריו נפסלים לאחר שנפסל בשרו, **וְהָרֵי** מצאנו **בְּפֶסַח, לְרַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה, דְּבָשַׂר** הקרבן **אִיפְּסִיל לֵיהּ** - נפסל לאכילה **מֵחֲצוֹת** ליל ט״ו[נד], **וְאילו הֶאֱמוּרִין** לא נפסלים **עַד צַפְרָא** - הבוקר שלמחרת. ואם כן, אף בחגיגת ט״ו היה מקום לומר, שאף על פי שבשר הקרבן נפסל לאכילה כבר מליל י״ז, האימורים יפסלו רק מהבוקר שלמחרת, ולפיכך נצרכנו ללימוד של רב כהנא.

רבא מבאר את קושייתו של רב יוסף:

אָמַר רָבָא, רַב יוֹסֵף שהקשה על רב כהנא, **הָכִי קָא קַשְׁיָא לֵיהּ** - כך היה קשה לו, כיצד יתכן היה לומר ש׳בוקר׳ היינו השני ולא הראשון, **מִי אִיכָּא מִידִי** - וכי מצאנו דבר מעין זה, **דְּאִלּוּ תַּנָּא** - שהרי אפילו התנא של הברייתא שתובא להלן, **לְעִנְיַן זְמַן פְּסוֹל הַבָּשָׂר** של הקרבן **לָא בָּעֵי** - אינו נזקק לסמיכות של התיבה ׳**רִאשִׁית**׳ כדי לומר שה׳בוקר׳ שנאמר בו היינו הראשון, **וְאילו רַב** **דַּהֲנָא, לְעִנְיַן הֶאֱמוּרִין** שקדושתם חמורה מקדושת בשר ובשל כך עיכוב פסילתם חמור יותר, **בָּעֵי** - נזקק לסמיכות של התיבה ׳**רִאשִׁית**׳ כדי ללמוד שנפסלים מהבוקר הראשון[נה].

מבררת הגמרא, **מַאי הִיא** - איזו היא אותה ברייתא שלתנא שלה היה פשוט ש׳בוקר׳ היינו הראשון. משיבה הגמרא, **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, נאמר בפסוק (דברים טז ז) לגבי חגיגת י״ד ׳**לֹא יָלִין מִן הַבָּשָׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח בָּעֶרֶב בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן לַבֹּקֶר**׳[נו],

אוצר החכמה

נג. לְבאורה כוונת הגמרא להקשות, שקדושת האימורים חמורה מקדושת הבשר שהרי הם נקטרים על גבי המזבח, ומשום כך לא יתכן שדינם יהיה קל מן הבשר וניתן יהיה להקטירם בשעה שהבשר כבר נאסר באכילה, אך לפי זה יהיה קושי בהבנת דחיית הגמרא להלן משיטת רבי אלעזר בן עזריה בענין פסח שנאכל עד חצות בעוד שאימוריו נקטרים עד הבוקר, שהרי פסח עיקרו לאכילה [כמבואר להלן (עו:)] ושאר הקרבנות עיקרם להקטרה, ואם כן לא ניתן להביא ראיה מפסח לשאר הקרבנות, משום שיתכן לומר שדווקא בפסח שעיקרו לאכילה יש להחמיר ולהקדים את זמן אכילתו, אך בשאר הקרבנות שעיקרם להקטרה אין להחמיר באכילתם יותר מבהקטרתם. ולפיכך נראה לבאר שקושיית הגמרא היא, שמאחר שאסור לאכול מבשר הקרבנות לפני ההקטרה כמבואר לעיל (נט:), לא מסתבר שסוף זמן ההקטרה יהיה מאוחר מסוף זמן האכילה, משום שבאופן זה פעמים שאין ההקטרה מתירה את הבשר מאחר שנפסל כבר לפני כן. אור שמח (ממן פ״ו ה״ח).

כד. שסובר שמדין תורה נאכל רק עד חצות, כמבואר להלן (קכ:). רש״י (ד״ה ר׳). ורבי עקיבא נוקט (להלן קכ:), שמדין תורה נאכל הפסח כל הלילה.

כה. ואף על גב שרב יוסף הקשה קושיא אחרת, לקושיא זו הוא התכוון. רש״י (ד״ה הכי). וביאר הצל״ח (ד״ה אמר רבא), שרב יוסף לא הקשה בפירוש את קושיית רבא, משום שהיה ניתן לדחות ולומר, שאכן סתם ׳בוקר׳ הוא בוקר ראשון, אך בחגיגת ט״ו שלמדנו (להלן ע״ב) שבשרה אינו נפסל בבוקר ראשון, יש סברא לומר ש׳בוקר׳ האמור בה אינו בוקר ראשון, שכשם שבקדשי קדשים דין הבשר והאימורים שוה שנפסלים בבוקר, כך גם בחגיגת ט״ו שהיא קדשים קלים יש להשוות את זמנם, וכשם שהבשר אינו נפסל בבוקר ראשון כך גם האימורים לא יפסלו בבוקר ראשון. ולכך הקדים רב יוסף וטען, שאף אם נאמר ש׳בוקר׳ האמור בחגיגת ט״ו הוא בוקר שני עדיין לא נוכל לדמות את חגיגת ט״ו לקדשי קדשים, שהרי בקדשי קדשים זמן הבשר והאימורים שוה שנפסלים בבוקר, ואילו בחגיגת ט״ו לעולם אין זמנם שוה, שכן הבשר נפסל בלילה שלאחר היום השני ואילו האימורים נפסלים רק בבוקר שלאחריו. ואם כן כבר אין סיבה להוציא את תיבת ׳בוקר׳ מידי פשוטה, ושוב קשה מדוע הוצרכנו ללימוד של ׳ראשית׳.

כו. אין לומר שכוונת הפסוק לחגיגת ט״ו, שהרי זמן שחיטתה אינו דווקא בערב אלא במשך היום כולו. ובהכרח שכוונת הכתוב לחגיגת י״ד שנשחטת עם הפסח בי״ד בין הערביים.

בשעת שמחה. כיוס טוב שהוא זמן שמחה: והיית אך שמח. קרא יתירא הוא, דכתיב לעיל מיניה חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים וסמיך ליה ושמחת בחגך, והדר כתיב שבעת ימים תחוג וגו' והיית אך שמח: לרבות לילי יום טוב האחרון. ומין שמחה הלא מלאכילת שלמים [ח]. ויום טוב האחרון גופיה לא, דהא תרי זימני שבעת ימים כתיב גבי שמחה כדפרישי', וממילא מימעט שמיני: או אינו אלא לרבות לילי יום טוב הראשון. ואף על פי שאין קרבן בלילה, נלמד שהטעינו הכתוב לשחוט שלמים מערב יום טוב לשמחת לילי יום טוב: אך (שמח) חלק. כל מכין ורקין מיעוטין [ט]: מאי טעמא. מסוינן מיעוטא לגילי רחמנן וריבויא לגילי רחמנן ולא ממרינן מיפכא, לאו משום דלמרינן מין לו כמה ישמח, דשלמים הנשחטין מבערב לאו שמחה היא, דבעינן זביחה בשעת שמחה: שיש שמחה לפניו. כל ימות ולילות החג: חגיגת י"ד בו'. קס"ד דרב יוסף דאמר בשחטה בארבעה עשר קאמר: הא מתניתא. בן תימא דמרה לעיל, ולבן תימא מיפכא לה, דהא אמר מין נאכלת אלא ליום ולילה: והשמחה. דשלמים: שחל יום טוב בשבת. ומבערב מין יכול לשחוט, דהא בשעת שמחה כתיב: אמר רב הונא. ולמי מכרבן שמחה ליכא אלא שבעה, אלא הא דקתני השמחה שמונה, משמחו בשעירי הרגלים, שעיר החטאת האמור ברחמנן, שבכל יום היה שעיר בא מבל ניבור, וכל חטאות החיצונות נאכלות, וכל קרבן ניבור הקבוע דומה שבת: חי נאכלין. אם בא לאוכלו בשבת, לא יאכלנו כי אם חי, דאין בישולו ובישולו דומה שבת, ובשר חי אין בשמה: ועוד. נהי נמי דיש שמחה בבשר חי, הרי חטאות אין נאכלות אלא לכהנים, והן אוכלין, וישראל במה ישמחו: לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה. כשאר לילי החג: או אינו אלא כו'. כדפרישית: לאימורי חגיגת ט"ז שנפסלין בלינה. ומע"פ שזמן אכילת בשרה כל יום הממרת: ושמיך ליה ראשית ביכורי וגו'. ודרוש ביה בקל רחמן (ו): דבשר איפסיל ליה מאורתא. משחשכה ועבר יום שחה עשר, ואימורין יכשרו עד בקר שבעה עשר, דאי בקר בקר שני, בקר של שבעה עשר: ר' אלעזר בן עזריה. בפרק בתרא (דף קכ:) לאמר מדאורייתא אכילת פסח עד חצות ומו לן: הבי (ז) קשיא ליה. מע"ג דאותיב מלתא מאריתי: ומי איכא מידי. כלומר (ג) מפשר להיות משמעות המקרא בקר שני, מן חזין מנח דמתנית' לבקמן דאפי' לבשר שהוא קל מאימורין לא נעי רחמנא, ובקר דכתיב ביה משמע ליה לתנא בחמורין דחמירא קדושתיהו לא משמע ליה בקר דכתיב גבייהו בקר רחמנן בלא רחמנא: אשר תזבח בערב. בחגיגת מרובה עשר מיירי, דנשחטת עם הפסח בערב. דהא ליכא למימר בערב של יום טוב הראשון עלמו קאמר קרא, דאם כן מאי בערב, הלא שחיטתן ביום כולו: [ח]שנאכלת לשני ימים. דהאי בקר בוקרו של עשה עשר קאמר קרא: או

לרבות לילי יום טוב האחרון. נראה לריב"ח דהוא הדין לגילות מחרות מיעטרין ריבוי מעוס דהאי קרא דושמחתם לפני ה' שבעת ימים [י] דדרשינן מיניה שלמי שמחה [כ] דרשינן נמי מיניה בפרק לולב וערבה (סוכה מג.) במקדש לולב שבעת ימים והתם ימים ולא לילות ומיהו לילי יום טוב האחרון מיעטרין ריבויא טפי מעוס דשמיני רגל בפני עלמו הוא [ל] וה"א לא יהא מחוייב לזבוח (ד) שמחה ביום שביעי לעורך [ג] שמיני כמו שאינו מחוייב בערב יום טוב לעורך הלילה: **אן** אינו **אלא** לילי י"ט הראשון. ולא בא למעוטי שאר לילות אלא לילי יום טוב האחרון: **לאן** משום דאין לו במה ישמח. ות"ת אם כן מיפוק ליה מאידך קרא דבעינן זביחה בשעת שמחה וי"ל דאי מהתם ה"א אלא בעינן זביחה בשעת שמחה אלא בחגיגה [ג] של יום טוב שיכול לשוחטה בו ביום אבל הכא אין יכול לשוחטה בלילה לא להכי מיעטרין אלא למעט: **לילי** יום טוב האחרון. פי' בקונטר' דווקא לילה אבל יום שמיני לא וקשה לריב"ח דהתנן ההלל והשמחה שמונה וליכא למימר משום ליל שמיני קתני שמונה דליכא שמונה לילות דליל יום טוב רחמנן לא קאמיב ועוד דומיא דהלל דעיקרו ביום ועוד דכי פריך לקמן ומא מיתא זימנין דלא מסכחת לה אלא שבעה כגון שחל הראשון להיות יום טוב הרחמנן בשבת ומי כפירוש הקונט' תיקשי נמי לכולי עלמא דכשחל יום שמיני בחמד בשבת מן ליכא אלא שבעה דממי יוכל לשחוט לגיל שמיני שהוא מונחי שבת דמי שחיט בערב שבת מיפסלא לה הלכך נראה לפרש לילי יום טוב האחרון לאו דווקא דה"ה ביום:

מנין לאימורי חגיגה שנפסלין בלינה שנאמר **ולא** ילין בו'. מהכא נפקא כל אימורין: לימד

בשעת שמחה וליכא משום חגיגה הוי דבר שבחובה [ט] א וכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין לימא מסייע ליה א והיית אך שמח [ג] לרבות לילי י"ט האחרון לשמחה אתה אומר לילי י"ט האחרון או אינו אלא לילי יום טוב הראשון תלמוד לומר אך (שמח) [ג] חלק מ"ט לאו משום דאין לו במה ישמח לא כדתני מעמא [ז] מה ראית לרבות לילי יום טוב האחרון ולהוציא לילי יום טוב ראשון מרבה אני לילי יום טוב האחרון שיש שמחה לפניו ומוציא אני לילי יום טוב ראשון שאין שמחה לפניו. מתיב רב יוסף [ה] חגיגת ארבעה עשר יוצא בה משום שמחה ואין יוצא בה משום חגיגה אמאי הא בעינן זביחה בשעת שמחה וליכא אמר רב אשי הכי נמי מסתברא דאי לא תימא הכי הא מתניתא מאן קתני לה בן תימא בן תימא הא פסלה לה בלינה ש"מ. מתיב רבא [ו] ההלל והשמחה שמנה ואי אמרת בעינן זביחה בשעת שמחה הא זמנין סגיאין דלא משכחת לה אלא שבעה כגון שחל ט"ט הראשון להיות בשבת א"ר הונא בריה דרב יהודה משמחו בשעירי הרגלים אמר רבא שתי תשובות בדבר חדא דשעירי הרגלים חי נאכלין צלי אין נאכלין ושמחה בחי ליכא ועוד כהנים אוכלין וישראל במה שמחים אלא א"ר פפא משמחו בכסות נקיה ויין ישן. כי אתא רבין א"ר אלעזר [ב] שלמים ששחטן מערב יום טוב יוצא בהן משום שמחה ואין יוצא בהן משום חגיגה יוצא משום שמחה [ג] לא בעינן זביחה בשעת שמחה ולא משום חגיגה הוי דבר שבחובה וכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין. מיתיבי והיית אך שמח לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה אתה אומר לרבות לילי יום טוב האחרון או אינו אלא לרבות לילי יום טוב הראשון תלמוד לומר אך חלק מאי טעמא לאו משום דאין לו במה ישמח לא כדתניא מה ראית לרבות לילי יום טוב האחרון ולהוציא לילי יום טוב הראשון מרבה אני לילי יום טוב האחרון שיש שמחה לפניו ומוציא אני לילי יום טוב הראשון שאין שמחה לפניו. אמר רב כהנא [ד] מנין לאימורי חגיגת חמשה עשר שנפסלין בלינה שנאמר [ב] ולא ילין חלב חגי עד בקר וסמיך ליה [ג] ראשית למימרא דהאי בקר בקר ראשון מתקיף לה רב יוסף טעמא דכתב ראשית הא לא כתב ראשית הוה אמינא מאי בקר בקר שני מי איכא מידי דבשר איפסיל ליה מאורתא ואמורין עד צפרא אמר ליה אביי אלמה לא והדי פסח [ו] לרבי אלעזר בן עזריה דבשר איפסיל ליה מחצות ואמורין עד צפרא אמר רבא רב יוסף הכי קא קשיא ליה מי איכא מידי דאלו תנא לבשר לא בעי ראשית ורב כהנא לאימורין בעי ראשית מאי היא דתניא [ד] לא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבקר לימד

ששה ולילי יום טוב האחרון הרי שבעה ואנן תנן לעולם שמונה. **ופריק רב הונא בר יהודה** אי חל להיות יום טוב ראשון בשבת שאי אפשר לו לשחוט חגיגה בשבת משמח הרגל בבשר שעירי הרגל שהן חטאות ונאכלות. **ודחה רבא בשתי תשובות** חדא דשעירי הרגלים בשבת מי נאכלים שלא יתכוין לבשל בשבת ולא הותר בשבת אלא העולה למזבח וכתיב ואכלו אותם אשר כופר בהם מלמד שהכהנים אוכלין ובעלין מתכפרין וכיון דאין כפרה אלא באכילת כהנים בשר חטאת אוכלין אותו חי פי' בשר נא ושמחה בבשר חי ליכא. **[ועוד]** שעירי הרגלים קדשי קדשים הן הכהנים אוכלין אותן ואלו היתה בהן שמחה הכהנים אוכלין וישראל שמחים מה שאינן אוכלין והתורה לא הזהירה בשמחה אלא לישראל לכל אחד בפני עצמו. **ופריק רב פפא** משמחי' עצמן בכסות נקיה ויין ישן. שעיר של יום הכפורים נאכל במוצאי יום הכפורים כו': **אמר רב כהנא מנין לאימורי חגיגת ט"ו שנפסלת בלינה** שנאמר לא ילין חלב חגי עד בקר ראשית למימרא דהאי בקר בקר ראשון מתקיף לה רב יוסף טעמא דכתב ראשית הא לא כתב ראשית הוה אמינא מאי בקר בקר שני מי איכא מידי דבשר איפסיל ליה מאורתא ואמורין עד צפרא אמר רבא רב יוסף הכי קא קשיא ליה מי איכא מידי דאלו תנא לבשר לא בעי ראשית ורב כהנא לאימורין בעי ראשית מאי היא דתניא [ד] לא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבקר לימד

ומתקיף עלה רב יוסף וכי יש לומר כי אימורי חגיגת ט"ו אינן נפסלין עד בקר שני כלומר אם שחטן ביום ראשון נאכלין בו ביום ששחטן והוא ביום ראשון ולילי שני ויום שני דכתיב ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת וגו' ואם ישאר מן הבשר נשרף [לילי] יום שלישי דכתיב והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף ואם תאמר כי האימורין אינן נפסלין אלא לבקר יום שלישי לשחיטתו שהוא בקר שני מי איכא זבח דבשר דידיה איפסיל מאורתא שהוא יום שני לשחיטתו ואימורין דידיה לא מפסלו עד צפרא. **ודחינן הן הפסח** דתנן בשחיטת קדשים הפסח אינו נאכל אלא בלילה אינו נאכל אלא עד חצות וכדר' אלעזר בן עזריה דאמר בסוף ערבי פסחים שהפסח אינו נאכל אלא עד חצות ומחצות ולהלן נפסל ואימורין לא מפסלו עד צפרא. **ואמר רב יוסף הכי קשיא ליה** מי איכא מידי דהאי תנא לפסילות הבשר לא בעי ראשית לרבויי בקר ראשון ואלו רב כהנא לפסילות אימורי ט"ו בעי ראשית לרבויי בקר ראשון ואיזהו תנא דלא

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) מנחות דף פב. [חגיגה ז: ח. ביצה יט:], י) סוכה דף מח., ג) [לעיל ה. וש"נ], ל) [סוכה מח.], ה) [לעיל ע.], ו) [סוכה מב:], ז) [לקמן קכ: וש"נ], ח) לקמן קט., ט) סנהדרין דף מט., י) ויקרא כג מ, כ) ירושלמי ר"ה פ"ד ה"ג וירושלמי סוכה פ"ג ה"א, ל) יומא ב ע"ב.

הגהות הב"ח

(ו) רש"י ד"ה וסמיך ליה וכו' לחמן הס"ד ותמ"כ מ"ה מאי בקר בקר שני. בקר של שבעה עשר דנשר מיפסיל ליה וכו' שבעה עשר הס"ד והשתר נמחק: (ג) שם ד"ה הכי קא קשיא ליה: (ג) שם ד"ה ומי מיכא מידי כלומר איך תפשר וכו' שני והא לאן חזין: (ד) תום' ד"ה לרבות וכו' לזבוח שלמי שמחה ביום שביעי:

תורה אור השלם

א) שִׁבְעַת יָמִים תָּחֹג לַיְיָ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְיָ כִּי יְבָרֶכְךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל תְּבוּאָתְךָ וּבְכֹל מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ וְהָיִיתָ אַךְ שָׂמֵחַ: [דברים טז, טו]

ב) לֹא תִזְבַּח עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין חֵלֶב חַגִּי עַד בֹּקֶר: [שמות כג, יח]

ג) רֵאשִׁית בִּכּוּרֵי אַדָמָתְךָ תָּבִיא בֵּית יְיָ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ: [שמות כג, יט]

ד) וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שָׁאוֹר בְּכָל גְּבֻלְךָ שִׁבְעַת יָמִים וְלֹא יָלִין מִן הַבָּשָׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח בָּעֶרֶב בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן לַבֹּקֶר: [דברים טז, ד]

הגהות וציונים

ט] שייך לעמוד ב (גליון): ב] בתוס' שאנץ נוסף ליה שמיני: ג] צ"ל אלא בשמחה של יום טוב (חזו"א סי' קכד):

משנת ראשונים

והיית אך שמח לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה. אין מלת אך אלא למעט איברא כך הוא אלא שהוא ממעט כל דבר בלא שמחה ונמצאת השמחה מתרבית מאליה, ועוד שכל שהורגל כל היו"ט בשלמי שמחה אם אינו עושה בשמיני יש שם עצבון אחר שהוא יום טוב וממעט בשמחה ואו [מרבה] את העצבין, ואין מיעוטו אלא ברבוי השמחה. [**מאירי, סוכה מח.**] **חדא דשעירי הרגלים חי נאכלין.** במליחה הוא דנאכלים חיים, ואף על גב דמליחה אסורה משום שבות, לא גזרו בו במקדש כי היכי דאין שבות במקדש במילי טובא כדאמר רבא בפרק בתרא דעירובין, מ"ר. [**הריטב"א, חולין קיב.**] בלא מליחה נאכלים שאיברי חטאת אינן קריבין ואינן טעונין מליחה משום גבוה ולצורך הדיוט אסור למלוח כדאמרן לעיל ואפ"ה נאכלין בלא מלח, [**הרשב"א, חולין צג.**] **שלמים ששחטן מערב יום טוב יוצא בהן משום שמחה.** ומשרשי המצוה היסוד הקבוע לנו במצות ענין הפסח שהיא מצוה גדולה ויסוד חזק בתורתנו, על כן נצטוינו לעשות יום שחיטתו יום שמחה, ואין שמחה שלמה לבני אדם רק ברבוי בשר. מדיני המצוה מה שאמרו זכרונם לברכה שחגיגת ארבעה עשר אין אדם יוצא בה ידי חובתו מחיוב חגיגת המועד אבל יוצא בה ידי חובתו מחיוב שמחת המועד שהוא מצות עשה גם כן, לפי שענין חיוב השמחה אינו אלא להרבות בשר כדי לשמוח, והרי יש בשר. [**ספר החינוך מצוה תפו**] **מנין לאימורי חגיגת חמשה עשר שנפסלין בלינה.** פי' מצאנו לאיברי עולה שנפסלין בלינה כדכתיב כל הלילה עד הבוקר ופסח נמי כתיב לא ילין לבקר זבח חג הפסח ואלה הם זמנן ליום ולילה, אבל קדשים קלים שזמנן לשני ימים ולילה אחד מנין שאימוריהן נפסלין בלינה, והאי דנקט מחגיגת ט"ו משום דקרא דמייתי מחגיגה מייתי וה"ה לכל הנאכלין לשני ימים. [**תוספות רי"ד**]

עין משפט נר מצוה

לג א מיי' פט"ז מהל' מעשה קרבנות הלכה טו:
לד ב מיי' פ"ב מהלכות חגיגה הלכה יח:
לה ג סמ הלכה יב:
לו ד מיי' פ"ח מהלכות ק"פ הלכה ז סמג לאוין שמח:

רבינו חננאל

שמחה שהשמחה אינה אלא בשמונת ימי החג ויום י"ד אינה חשובה (אלא) מימי השמחה וכתיב וזבחת ושמחת בעינן זביחה בעידן שמחה. **ותנא תונא** והיית אך שמח לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה כו' דכתיב (ויקרא כ"ג א') ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים שבעה ולא שמונה וכתיב והיית אך שמח. **ואמרי'** אך חלק לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה והוציא ליל י"ט ראשון דאין לו בלילי יום טוב הראשון במה ישמח [שאפילו שוחט בי"ד זביחה בעידן שמחה ליכא. **ודחינן** לאו משום דאין לו בלילי יום טוב האחרון משום שיש שמחה לפניו ומיעט לילי יום הראשון שאין לו שמח' לפניו כי (יום) [ליל] י"ג וי"ד חול הן ואין בהן שמחה ולעולם חגיגת ארבעה עשר יוצא בה לשם שמחה. **ומותיב** עלה **רב יוסף** אהא דתני בן תימא חגיגת י"ד יוצא בה לשם שמחה ואין יוצא בה לשם חגיגה איני והא בעינן זבחת ושמחת זביחה בעידן שמחה וליכא. **ופריק רב אידי בר אבין** כגון שהפרישה בי"ד ונתעכב ולא שחטה בי"ד ושחטה בט"ו יוצא בה משום שמחה דהא איכא זביחה בעידן שמחה ואין יוצא בה משום חגיגה דהא אינה מן החולין שכבר הפרישה מיום י"ד והקדישה. **והודה לו רב אשי** דודאי נתעכב ושחטה דהא מותבינן עלה מתניתא דבן תימא היא דסבר דחגיגת י"ד כפסח היא לכל מילי ואינה נאכלת אלא לילי ט"ו בלבד ובבוקר נותר הוא ואי ס"ד ששחטה בי"ד אי אכיל ליה לילי ט"ו בלבד הא אוקימנא לילי יום טוב הראשון אין בו שמחה אי שביק למיכלה ביום טוב הראשון הא איפסליה בלינה ואיך יוצא בה משום שמחה והא לא אכיל לה אלא ודאי שנתעכב ושחטה ביום חמשה עשר: **מתיב רבא לרי' אלעזר מהא דתנן הלל והשמחה שמונה** ואי אמרת שלמים ששחטן מערב יום טוב אין יוצא בהן לשם שמחה דבעינן זביחה בעידן שמחה ולילי יום טוב האחרון לשמחה והוציא ליל יו"ט ראשון דאין לו בלילי יום טוב הראשון במה ישמח [שאפילו שוחט בי"ד זביחה בעידן שמחה ליכא. **ודחינן** לאו משום דאין לו בלילי יום טוב האחרון משום שיש שמחה לפניו ומיעט לילי יום הראשון שאין לו שמח' לפניו כי (יום) [ליל] י"ג וי"ד חול הן ואין בהן שמחה ולעולם חגיגת ארבעה עשר יוצא בה לשם שמחה. **ומותיב** עלה **רב יוסף** אהא דתני בן תימא חגיגת י"ד יוצא בה לשם שמחה ואין יוצא בה לשם חגיגה איני והא בעינן זבחת ושמחת זביחה בעידן שמחה וליכא. **ופריק רב אידי בר אבין** כגון שהפרישה בי"ד ונתעכב ולא שחטה בי"ד ושחטה בט"ו יוצא בה משום שמחה דהא איכא זביחה בעידן שמחה ואין יוצא בה משום חגיגה דהא אינה מן החולין שכבר הפרישה מיום י"ד והקדישה. **והודה לו רב אשי** דודאי נתעכב ושחטה דהא מותבינן עלה מתניתא דבן תימא היא דסבר דחגיגת י"ד כפסח היא לכל מילי ואינה נאכלת אלא לילי ט"ו בלבד ובבוקר נותר הוא ואי ס"ד ששחטה בי"ד אי אכיל ליה לילי ט"ו בלבד הא אוקימנא לילי יום טוב הראשון אין בו שמחה אי שביק למיכלה ביום טוב הראשון הא איפסליה בלינה ואיך יוצא בה משום שמחה והא לא אכיל לה אלא ודאי שנתעכב ושחטה ביום חמשה עשר: **מתיב רבא לרי' אלעזר מהא דתנן הלל והשמחה שמונה** ואי אמרת שלמים ששחטן מערב יום טוב אין יוצא בהן לשם שמחה דבעינן זביחה בעידן שמחה וליכא זמנין דלא משכחת שמחה אלא ששה ולילי יום טוב האחרון הרי שבעה ואנן תנן לעולם שמונה. **ופריק רב הונא בר יהודה** אי חל להיות יום טוב ראשון בשבת שאי אפשר לו לשחוט חגיגה בשבת משמח הרגל בבשר שעירי הרגל שהן חטאות ונאכלות. **ודחה רבא בשתי תשובות** חדא דשעירי הרגלים בשבת מי נאכלים שלא יתכוין לבשל בשבת ולא הותר בשבת אלא העולה למזבח וכתיב ואכלו אותם אשר כופר בהם מלמד שהכהנים אוכלין ובעלין מתכפרין וכיון דאין כפרה אלא באכילת כהנים בשר חטאת אוכלין אותו חי פי' בשר נא ושמחה בבשר חי ליכא. **[ועוד]** שעירי הרגלים קדשי קדשים הן הכהנים אוכלין אותן ואלו היתה בהן שמחה הכהנים אוכלין וישראל שמחים מה שאינן אוכלין והתורה לא הזהירה בשמחה אלא לישראל לכל אחד בפני עצמו. **ופריק רב פפא** משמחי' עצמן בכסות נקיה ויין ישן. שעיר של יום הכפורים נאכל במוצאי יום הכפורים כו': **אמר רב כהנא מנין לאימורי חגיגת ט"ו שנפסלת בלינה** שנאמר לא ילין חלב חגי עד בקר ראשית למימרא דהאי בקר בקר ראשון מתקיף לה רב יוסף טעמא דכתב ראשית הא לא כתב ראשית הוה אמינא מאי בקר בקר שני מי איכא מידי דבשר איפסיל ליה מאורתא ואמורין עד צפרא אמר ליה אביי אלמה לא והדי פסח [ו] לרבי אלעזר בן עזריה דבשר איפסיל ליה מחצות ואמורין עד צפרא אמר רבא רב יוסף הכי קא קשיא ליה מי איכא מידי דאלו תנא לבשר לא בעי ראשית ורב כהנא לאימורין בעי ראשית בעי ראשית מאי היא דתניא [ד] לא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבקר לימד

ומתקיף עלה רב יוסף וכי יש לומר כי אימורי חגיגת ט"ו אינן נפסלין עד בקר שני כלומר אם שחטן ביום ראשון נאכלין בו ביום ששחטן והוא ביום ראשון ולילי שני ויום שני דכתיב ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת וגו' ואם ישאר מן הבשר נשרף [לילי] יום שלישי דכתיב והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף ואם תאמר כי האימורין אינן נפסלין אלא לבקר יום שלישי לשחיטתו שהוא בקר שני מי איכא זבח דבשר דידיה איפסיל מאורתא שהוא יום שני לשחיטתו ואימורין דידיה לא מפסלו עד צפרא. **ודחינן הן הפסח** דתנן בשחיטת קדשים הפסח אינו נאכל אלא בלילה אינו נאכל אלא עד חצות וכדר' אלעזר בן עזריה דאמר בסוף ערבי פסחים שהפסח אינו נאכל אלא עד חצות ומחצות ולהלן נפסל ואימורין לא מפסלו עד צפרא. **ואמר רב יוסף הכי קשיא ליה** מי איכא מידי דהאי תנא לפסילות הבשר לא בעי ראשית לרבויי בקר ראשון ואלו רב כהנא לפסילות אימורי ט"ו בעי ראשית לרבויי בקר ראשון ואיזהו תנא דלא

19/06/2018 אהח

לימד על חגיגת י"ד שנאכלת לשני ימים ולילה אחד. תימה לר"י לתניא בסוף פרק כל הפסולים (זבחים ו.) ובשכר זכה תודת שלמיו למדנו תודה שנאכלת ליום ולילה מנין לרבות שלמי נזיר ושלמי פסח ת"ל שלמיו ופי' נקוו' התם שלמים הבאים מחמת פסח היינו חגיגת י"ד והשתא ה"ל גריעותא כמאן דלתנא דשמעתין נאכלת לשני ימים ולבן תימא (לעיל ד' ע.) נמי דנאכלת ליום ולילה נפקא ליה מדהוקש לפסח והתם נפקא ליה מדכתיב זכה תודת שלמיו על כן נראה לר"י דשלמים הבאים מחמת פסח דקתני התם היינו מותר הפסח שקרב שלמים והשתא אתי שפיר לשקמן פרק האשה (ד' פט.) אמרינן דמותר הפסח נאכל ליום ולילה ומנא לן מי לא מקרא דהתם ודמ"כ נפרשם נו את מהכן משמע דהדיא כפי' ר"י דלריש התם[ד] הכי[ה] מייתי ההיא דשמעתין ודריש מלא ילין מן הבשר אחר חזקה בערב וגו' בחגיגה הבאה עם הפסח הכתוב מדבר שאכל לשני ימים ולילה אחד והשתא דריש מלא ילין מן הבשר אחר חזקה בערב וגו' בחגיגה הבאה עם הפסח הכתוב מדבר שאכל לשני ימים ולילה אחד ת"ש דאי האי דכתיב בהאי קרא תרתי חגיגות ותרוייהו ליום אחד אלא ודאי האי דכתיב ביום הראשון לבקר לא בא אלא ללמד על חגיגת י"ד שנאכלת לשני ימים ולילה אחד וטעמא דכתב רחמנא ביום הראשון לבוקר דמשמע בקר של יום (שהרי) [שהוא] אחרי יום ראשון [הא לא"ה] הוה אמינא מאי בקר בבקר ראשון ואף על גב דלא כתיב ראשית וקשיא לרב כהנא. **אבל** שלמים הבאים מחמת פסח אין נאכלין אלא ליום אחד דתניא בתורת כהנים ובשר זבח תודת שלמיו הרי זה בא ללמד שיהא נאכלין ליום אחד אין לי אלא תודה לחמה מנין ת"ל קרבנו ומנין לרבות הולדות ותמורות ת"ל בשר ומנין לרבות חטאת ואשם ת"ל זבח ומנין לרבות שלמי נזיר ושלמים הבאים מחמת הפסח ת"ל שלמיו: **מתני' הפסח ששחטו שלא לשמו או שלא לשם פסח או לשם שלמים בשבת חייב עליו חטאת כו'.**

והאיך בולה קרא לחגיגת י"ד. תימה לרשב"ם כיון דכולי' קרא בחגיגת י"ד מיירי ומאי בקר בקר שני מ"כ תאכל לשני ימים ושני לילות דקרא משמע שאינה נפסלת עד בקר שני מגל ליל בקר שני נאכלת:

כל היכא דכתב בקר פתאם בקר ראשון. תימה לר"י דבסוף ערבי פסחים (לקמן קכ:) דריש בקר בקר שני לחך על גב דכתיב פתאם שיהא חייב א"ל ר' יהושע לא אם אמרת בפסח ששינהו בדבר אסור תאמר בזבחים ששינן בדבר המותר א"ל ר"א[ג] אימורי ציבור יוכיחו שהן מותרין לשמן והשוחט לשמן חייב א"ל ר' יהושע לא אם אמרת באימורי ציבור שיש להן קצבה תאמר בפסח שאין לו קצבה רבי מאיר אומר אף השוחט לשם אימורי ציבור פטור[ד] שחטו שלא לאוכליו ושלא למנויו לערלין ולטמאין חייב לאוכליו ושלא לאוכליו למנויו ושלא למנויו למולין ולערלים לטמאין ולטהורין פטור שחטו ונמצא בעל מום חייב[ו] שחטו ונמצא טריפה בסתר פטור שחטו ונודע שמשכו הבעלים את ידם או שנטמאו פטור מפני ששחט ברשות: **גמ'** במאי

לימד על חגיגת י"ד שנאכלת לשני ימים ולילה אחד או אינו אלא ליום ולילה כשהוא אומר א) ביום הראשון (לבקר[ו]) הרי בקר שני אמור או אינו אלא בקר ראשון ומה אני מקיים חגיגה הנאכלת לשני ימים ולילה אחד חוץ מזו כשהוא אומר בו[ז] ב) אם נדר או נדבה לימד על חגיגת י"ד שנאכלת לב' ימים ולילה א' אמר מר או אינו אלא בקר ראשון הא אמרת כשהוא אומר ביום הראשון (לבקר[ו]) הרי בקר שני אמור ה"ק או אינו אלא בשתי חגיגו' הכתוב מדבר אחת חגיגת י"ד ואחת חגיגת ט"ו וזו לבוקרה הדר אמר אלא דקי"ל חגיגה הנאכלת לשני ימים ולילה אחד א"כ אם נדר או נדבה במאי אי חגיגת י"ד הא כתיב בה יום ולילה אי חגיגת ט"ו הא כתיב בה יום ולילה אלא האי לחגיגת ט"ו והאיך כוליה קרא לחגיגת י"ד לימד על חגיגת י"ד שנאכלת לשני ימים ולילה אחד טעמא דכתיב ביום הראשון לבקר דמאי בקר בקר שני הא כל היכא דכתיב בקר סתמא בקר ראשון ואע"ג דלא כתב ביה ראשית: **מתני'** הפסח ששחטו שלא לשמו שלא לשם פסח שלא לשם שלמים בשבת חייב עליו חטאת[א] ושאר כל הזבחים ששחטן לשם פסח אם אינן ראויין חייב ואם ראויין הן רבי אליעזר מחייב חטאת ור' יהושע פוטר[ב] א"ל ר' אליעזר מה אם הפסח שהוא מותר לשמו בששינה את שמו חייב זבחים שהן אסורין לשמן בששינה את שמן אינו דין שיהא חייב א"ל ר' יהושע לא אם אמרת בפסח ששינהו בדבר אסור תאמר בזבחים ששינן בדבר המותר א"ל ר"א[ג] אימורי ציבור יוכיחו שהן מותרין לשמן והשוחט לשמן חייב א"ל ר' יהושע לא אם אמרת באימורי ציבור שיש להן קצבה תאמר בפסח שאין לו קצבה רבי מאיר אומר אף השוחט לשם אימורי ציבור פטור[ד] שחטו שלא לאוכליו ושלא למנויו לערלין ולטמאין חייב לאוכליו ושלא לאוכליו למנויו ושלא למנויו למולין ולערלים לטמאין ולטהורין פטור שחטו ונמצא בעל מום חייב[ו] שחטו ונמצא טריפה בסתר פטור שחטו ונודע שמשכו הבעלים את ידם או שנטמאו פטור מפני ששחט ברשות: **גמ'** במאי דכתיב בו'. השתא מפרש מתקפתיה, דלילו תנא לנדר לא נצי לחגיגת, מי לא כתיב ביום הראשון לבקר דמשמע תרי הוה אמינא בקר בקר לחגיגת, ומ"ג דנדר בקי דקיל, וכל שכן בקר דכתיב גבי חגי דלא נצי לחגיגת, והאי דסמכינהו קרא, מילתא אחריתי דרוש בה: **מתני'** הפסח ששחטו בשבת שלא לשמו. וכסבור כשם שמותר לשמו כך מותר שלא לשמו: חייב חטאת. שחילל שבת בשוגג: **אם אינן ראויין.** לפסח, כגון עגל או חיל בן שמי שניים או נקבה, חייב עליו חטאת שם נעלמה ממנו שבת או כסבור שמותר לשחוט לאחרים לשם פסח נשבת, דהאי לאו טועה בדבר מלוה הוא, דהכל יודעין שאין זה כשר לפסח: **ואם ראויין הן.** כגון שהוא שה בן שנה של שלמים ששחטו לשם פסח, דמתוך שטרוד ובהול לשחוט פסחו טעה בזה ולא נזכר שהקדישו לבדר אחר: **ר' אליעזר מחייב חטאת.** מע"פ שטעה בדבר מלוה: **ור' יהושע פוטר.** דקסבר טעה בדבר מלוה ועשה מלוה כל דהו, פטור מחיוב חטאת שבה, וזה עשה מלוה שהקריב קרבן, וכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשירין[ג], ואף הנשחטין לשם הפסח ר' יהושע מכשיר להו, בפרק תמיד נשחט (ד' סב:): **מה אם פסח שמותר.** לשוחטו בשבת לשמו, שינה את שמו מודית לי לחייב חטאת כדקתני לעיל: ששינה בדבר האסור. ששחטו לשם קרבנות אחרים שאסורין לשוחטן בשבת: ששינן בדבר המותר. ששחטן לשם פסח שמותר לשוחטו בשבת: אימורי ציבור. קרבנות האמורין בגיבור בשבת כגון תמידין ומוספין יוכיחו, שמותרין לשוחטן לשמן, והשוחטו שלא זכאים לשמן בשבת חייב: שיש להן קצבה. שאינו רואה אחרים הרבה עסוקין בשחיטתן, וכיון שנשחטו התמיד יודע הוא שאין צריך לשחוט עוד, הלכך אין זה טועה אלא שוגג, דלא היה לו לטעות בדבר: **תאמר בפסח שאין לו קצבה.** שהכל צריכין לכך, והרי הוא רואה (את) אחרים הרבה עוסקין בכך, וטורח להתעסק במלוה, ואפילו שחט הוא פסחו בכר, ומלא זכה זה עומד בעזרה וכסבור שהוא פסח ושחטו לשם מי שהוא, וטועה על כך, הלכך טועה בדבר מלוה הוא: ר' מאיר אומר. השוחט אחרים כל שבתות שנה לשם לימורי ציבור פטור: **שחטו בשבת שלא לאוכליו.** לפסח פסול הוא, ונעלמה ממנו שבת או כסבור שכשר: **שלא לאוכליו.** לחולה ולזקן[ד]: **חייב.** חטאת, דלא ניתנה לידחות שבת אלא לאוכלי שחיטה זו: **לאוכליו ושלא לאוכליו וכו' פטור.** דהא פסח כשר הוא, כדתנן בתמיד נשחט (ד' סח.) למקלת אוכלין לא פסלי: **שחטו ונמצא בעל מום חייב.** דשוגג הוא ולא מנוס, דהוה ליה לבקוריה: **שמשכו הבעלים את ידם.** ממנו קודם שחיטה וגמרו על אחר: **או שמתו או שנטמאו.** דעכשיו לא ניתנה לידחות שבת אלא: **פטור.** שמנוס הוא, דלא היה יודע שכן, ולא היה לו לבדוק על כך: **גמ'** מי

עין משפט נר מצוה

ל"ז א ב מיי' פ"ב מהל' שגגות הלכה יב ופ' ט"ו מהלכות פסולי המוקדשין הלכה יב:

ל"ח ג מיי' פ"ב מהל' שגגות הלכה יג:

ל"ט ד שם הלכה יב:

מ ה שם הלכה י:

רבינו חננאל

בעי ראשית לרבויי בקר ראשון דתניא בתורת כהנים לא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבקר לימד על חגיגת י"ד שנאכלין לשני ימים ולילה אחד כו': **אמר מר או אינו אלא בקר ראשון** והא אמרת כשהוא אומר ביום הראשון לבקר הרי בקר שני אמור או אינו אלא בקר ראשון ובשתי חגיגות הכתוב מדבר אחד חגיגת ארבע עשר ואחד חגיגת ט"ו וזו לבוקרה. **הדר אמר אלא חגיגה** דתנינן חגיגה הנאכלת לשני ימים ולילה אחד נימא חרץ מזו ורבינה מנדר אם נדבה הא [במאי] קא פשטת דכתיב בהאי קרא תרתי חגיגות ותרוייהו ליום אחד אלא ודאי האי דכתיב ביום הראשון לבקר לא בא אלא ללמד על חגיגת י"ד שנאכלת לשני ימים ולילה אחד וטעמא דכתב רחמנא ביום הראשון לבוקר דמשמע בקר של יום (שהרי) [שהוא] אחרי יום ראשון [הא לא"ה] הוה אמינא מאי בקר בבקר ראשון ואף על גב דלא כתיב ראשית וקשיא לרב כהנא. **אבל** שלמים הבאים מחמת פסח אין נאכלין אלא ליום אחד דתניא בתורת כהנים ובשר זבח תודת שלמיו הרי זה בא ללמד שיהא נאכלין ליום אחד אין לי אלא תודה לחמה מנין ת"ל קרבנו ומנין לרבות הולדות ותמורות ת"ל בשר ומנין לרבות חטאת ואשם ת"ל זבח ומנין לרבות שלמי נזיר ושלמים הבאים מחמת הפסח ת"ל שלמיו: **מתני' הפסח ששחטו שלא לשם פסח או לשם שלמים בשבת חייב עליו חטאת כו'.**

אוצר החכמה

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [עיין תוספות לקמן דף עג. ד"ה אחטנו], ז) זבחים ב., ג) לעיל דף סא., ד) פי"ב ה"א, ה) שם ה"ז, ו) ע"ע תוס' זבחים ט. ד"ה ושלמים.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה כשהוא אומר וכו' למיכתב נדר או נדבה: (ב) שם ד"ה לימד וכו' לקמיה מפרש בגמ':

תורה אור השלם

א) וְלֹא יָרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלְךָ שִׁבְעַת יָמִים וְלֹא יָלִין מִן הַבָּשָׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח בָּעֶרֶב בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן לַבֹּקֶר:
[דברים טז, ד]

ב) וְאִם נֶדֶר אוֹ נְדָבָה זֶבַח קָרְבָּנוֹ בְּיוֹם הַקְרִיבוֹ אֶת זִבְחוֹ יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ יֵאָכֵל: [ויקרא ז, טז]

ליקוטי רש"י

שלא לאוכליו. למולה ולזקן שאין יכולין לאכול כזית ואין בו מנויין לאחרים מלמ הן. ושלא למנויו. נימנו עליו מבורה זו ושחטו לשם מבורה אחרת. לערלין. ישראל שמתו אחיו מחמת מילה והן פסולין מלאכול בפסח דכתיב כל ערל לא יאכל בו (שמות יב, מח). וטמאין. נמי אחרים נקדשים וכשרת הן על אכילתן [לעיל ס.].

הגהות וציונים

ג) מהרש"ל בדפו"ר מחקו בגמ' וברש"י (דמ"ביום הראשון" הוא דדרשינן ללמד על "לבקר" דהיינו בקר שני, עי' רש"י): ד) תיבת "בו" ליתא בכת"י, ועיין דק"ס (אות ה) שלשון הדפוס אינו הגון כלל, ועי"ש בענין שינויי הנוסחאות: ה) בכת"י למימר הכי:

הרי זה לִימֵּד עַל חֲגִיגַת אַרְבָּעָה עָשָׂר שֶׁנֶּאֱכֶלֶת לִשְׁנֵי יָמִים וְלַיְלָה אֶחָד. דהיינו, שנאכלת ביום י״ד, ליל ט״ו ויום ט״ו, ואסור להלין אותה לבוקר יום ט״ז, ומה שנאמר ׳לבקר׳ הכוונה לבוקר יום ט״ז״א. מקשה הברייתא, **אוֹ אֵינוֹ** - שמא אינו כן **אֶלָּא** נאכלת **לְיוֹם וָלַיְלָה** בלבד, יום י״ד וליל ט״ו, ומה שנאמר ׳לבקר׳ היינו בוקרו של יום ט״ו שבו נאסרת באכילה. מתרצת הברייתא, **כְּשֶׁהוּא אוֹמֵר** ׳**בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן**׳ (**לַבֹּקֶר**), משמע שנאכלת כל היום הראשון של פסח, דהיינו ט״ו, וממילא הֲרֵי **בֹּקֶר שֵׁנִי אָמוּר** - בהכרח שה׳בוקר׳ שבפסוק מדבר בבוקרו של יום ט״ז[ב]. שבה הברייתא ומקשה, **אוֹ אֵינוֹ** - שמא אין כוונת הכתוב כן **אֶלָּא** ל**בֹּקֶר הָרִאשׁוֹן** דהיינו בוקרו של ט״ו[ג], וְאם תקשה, **בְּמָה אֲנִי מְקַיֵּים** את מה שלמדנו מפסוק אחר, שיש חֲגִיגָה הַנֶּאֱכֶלֶת **לִשְׁנֵי יָמִים וְלַיְלָה אֶחָד**, אשיב לך שאני מקיים זאת בחגיגה אחרת חוץ מִזּוֹ[ד]. דוחה הברייתא, **כְּשֶׁהוּא** [-הכתוב] **אוֹמֵר בּוֹ** - בענין אכילת קרבן שלמים (ויקרא ז טז) ׳**אִם נֶדֶר אוֹ נְדָבָה** זֶבַח קָרְבָּנוֹ, בְּיוֹם הַקְרִיבוֹ אֶת זִבְחוֹ יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ יֵאָכֵל׳, הוא בא ללמד ששלמי הרשות נאכלים לשני ימים ולילה שביניהם, ובייתור התיבה ׳אם׳ הוא בא לרבות לדין זה אף שלמי חובה, והרי זה לִימֵּד עַל חֲגִיגַת אַרְבָּעָה עָשָׂר שֶׁנֶּאֱכֶלֶת לִשְׁנֵי יָמִים וְלַיְלָה אֶחָד[ה] שאף היא משלמי החובה, ואם כן, לא שייך לבאר שהפסוק ׳לא ילין׳ המדבר בחגיגת י״ד, מורה על אכילתה ליום ולילה בלבד.

הגמרא מבארת את דברי הברייתא׳:

אָמַר מַר - הובא לעיל בברייתא, **׳אוֹ אֵינוֹ אֶלָּא בֹּקֶר רִאשׁוֹן׳**. מקשה הגמרא, **הָא אָמְרַת, כְּשֶׁהוּא אוֹמֵר** ׳**בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן**׳ (**לַבֹּקֶר**) **הֲרֵי בֹּקֶר שֵׁנִי אָמוּר**. כלומר, הרי הברייתא כבר הוכיחה שה׳בוקר׳ שבפסוק היינו בוקר יום השני, ומדוע היא שבה ומסתפקת אולי הכוונה לראשון. משיבה הגמרא, **הָכִי קָאָמַר** - כך כוונת הברייתא, **אוֹ אֵינוֹ** - שמא אין כוונת הכתוב כן **אֶלָּא** שב**שְׁתֵּי חֲגִיגוֹת הַכָּתוּב מְדַבֵּר, אַחַת חֲגִיגַת אַרְבָּעָה עָשָׂר וְאַחַת חֲגִיגַת חֲמִשָּׁה עָשָׂר, וְזוֹ לְבוֹקְרָהּ וְזוֹ לְבוֹקְרָהּ**. כלומר, שחלקו הראשון של הפסוק ׳לא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב׳ נאמר לגבי חגיגת י״ד, שנאכלת ביום י״ד ובלילה שאחריו ואיסור הלינה שלה חל בבוקר ט״ו[ז], ואילו חלקו השני של הפסוק ׳ביום הראשון לבקר׳ אמור לגבי חגיגת ט״ו שקרבה ביום הראשון של חג הפסח, וללמדנו שנאכלת ביום זה ובלילה שאחריו ואיסור הלינה שלה חל בבוקר ט״ז.

הגמרא מבארת את המשך דברי הברייתא:

הֲדַר - חזר התנא ודחה את הקושיא ו**אָמַר**, כיצד ניתן לבאר כך את הפסוק, **אֶלָּא דְּקָיְימָא לָן** - הרי מקובל בידינו שיש חֲגִיגָה הַנֶּאֱכֶלֶת **לִשְׁנֵי יָמִים וְלַיְלָה אֶחָד, וְאִם כֵּן** את ייתור התיבה ׳אם׳ בפסוק ׳**אִם נֶדֶר אוֹ נְדָבָה**׳ שממנו מרבים שאף שלמי חובה, ובכללם החגיגה, נאכלים לשני ימים והלילה שביניהם, **בְּמַאי** - באיזה קרבן חגיגה נעמיד. **אִי** - אם נעמידנו בחֲגִיגַת **אַרְבָּעָה עָשָׂר, הָא** [-הרי] **כְּתִיב** בָּהּ שנאכלת ליום **וָלַיְלָה** בלבד, כפי שלמדנו מחלקו הראשון של הפסוק ׳לא ילין׳, **וְאִי** - ואם נעמיד את ׳אם נדר׳ בחֲגִיגַת **חֲמִשָּׁה עָשָׂר, הָא** [-הרי] **כְּתִיב** אף בָּהּ **יוֹם וָלַיְלָה** בלבד, וכפי שלמדנו מחלקו השני של הפסוק ׳לא ילין׳. **אֶלָּא** על כרחך שה**ַאי** - הפסוק של ׳אם נדר׳ בא ל**ְלמדנו** על **חֲגִיגַת חֲמִשָּׁה עָשָׂר** שנאכלת לשני ימים ולילה אחד, **וְהַאי כּוּלֵּיהּ קְרָא** - כל אותו פסוק של ׳לא ילין׳, **לְעִנְיַן חֲגִיגַת אַרְבָּעָה עָשָׂר** נאמר, **וּלְמֵד עַל חֲגִיגַת אַרְבָּעָה עָשָׂר שֶׁנֶּאֱכֶלֶת לִשְׁנֵי יָמִים וְלַיְלָה אֶחָד** כפי שדייקה ממנו הברייתא בראשית דבריה[ח].

עתה שבה הגמרא לפרש את קושייתו של רב יוסף ובעקבותיה נדחים דברי רב כהנא:

נתבאר אם כן מתוך דברי הברייתא, **שְׁמַעְתְּמָא** - הטעם שפירשנו שה׳בוקר׳ שנאמר בפסוק היינו הבוקר השני, הוא משום **דִּכְתִיב** ׳**בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן לַבֹּקֶר**׳, שמשמעו שחגיגת י״ד נאכלת כל היום הראשון, דהיינו ט״ו, וממילא למדנו **דְּמַאי** ׳**בֹּקֶר**׳ - לאיזה ׳בוקר׳ מתכוון הפסוק, ל**בֹּקֶר הַשֵּׁנִי**, דהיינו בוקר ט״ז, ואם כן **הָא** - הרי משמע, **שְׁכָּל** [-היכן] **דִּכְתִיב** ׳**בֹּקֶר**׳ **סְתָמָא** [-לבד] היינו **בֹּקֶר רִאשׁוֹן**, **וְאַף עַל גַּב דְּלָא כָּתַב בֵּיהּ** - בסמיכות אליו ׳**רִאשִׁית**׳, ורואים שאף כשמדובר בבשר הקרבן שקל בדינו מהאימורים נדרשנו ללימוד מיוחד לומר ש׳בוקר׳ אינו בוקר ראשון, ורק מחמת שנאמר ׳ביום הראשון לבקר׳ הסקנו שהכוונה כאן לבוקר השני[ט]. ואם כן, כל שכן שאת ה׳בוקר׳ שנכתב אצל אימורי החגיגה יש לפרש שהוא הבוקר ראשון גם ללא הסמיכות של תיבת ׳ראשית׳, שלא כדברי רב כהנא׳.

★ ★ ★

משנה

משנתנו דנה במי ששחט בשבת קרבנות שלא כהלכתן, אם חייב חטאת משום חילול שבת:

הַפֶּסַח [-קרבן פסח] **שֶׁשְּׁחָטוֹ** בשוגג **שֶׁלֹּא לְשְׁמוֹ** - שלא לשם קרבן פסח[יא] **בְּשַׁבָּת** שחל בו י״ד בניסן, מפני שהיה סבור שכשם שמותר לשחטו לשמו, כך מותר לשחטו שלא לשמו[יב], **חַיָּיב עָלָיו חַטָּאת**,

---

א. **הגמרא** תבאר כיצד משמע ש׳לבקר׳ הכוונה לבוקר ט״ז.
אין הכוונה שנאכלת ביום י״ד, שהרי דינה כפסח שנאכל רק בליל ט״ו [כמבואר במשנה (סח ע:)], אלא שאינה נעשית ׳נותר׳ עד שיחלפו שני ימים ולילה ביניהם משחיטתה. על פי ריב״ן (הובא בקובץ שיטות קמאי, לעיל ע. ד״ה ליום). אמנם מרבינו חננאל (מהדורת גב שמח, לעיל ע. ד״ה ומלכלת) משמע, שנאכלת אף ביום י״ד.
אין להקשות מכאן לרב אשי שסבר (לעיל סט:) שחגיגת י״ד אינה חובה, משום שהפסוק אינו אומר שחייבים להביא חגיגת י״ד, אלא שאם הביאה תאכל לשני ימים ולילה אחד, וכמו בשלמים שאין חובה להביאם שאם הביא הרי הם נאכלים לשני ימים ולילה אחד. תוספות רי״ד (מלימלם, ד״ה לימד).

ב. **ראה** בהערה להלן מדוע לא למדו מהפסוק להתיר אכילתה אף בליל ט״ז.

ג. **הגמרא** להלן תבאר כיצד סברו לומר כך, והרי כבר התבאר שמשמעות הפסוק היא שמדובר בבוקר יום ט״ז.

ד. **להלן** יתבאר מהיכן למדו דין זה ובאיזו חגיגה הוא מתקיים.

ה. **להלן** יתבאר כיצד משמע מהפסוק חגיגת י״ד.

ו. **ולהלן** תבואר קושייתו של רב יוסף מברייתא זו, שהובאה לעיל.

ז. **שכן** סתם ׳לינה׳ משמעה ללילה אחד. רש״י (ד״ה הכי). אולם הרש״ש (נרש״י) כתב, שמלשון הגמרא משמע שה׳בוקר׳ שבסוף הפסוק אמור גם לגבי חגיגת י״ד, ואצלה הכוונה לבוקר יום ט״ו.

ח. **למסקנת** הגמרא יש לפרש את דחיית הברייתא כך, ׳ומה אני מקיים חגיגה הנאכלת לשני ימים ולילה אחד חוץ מזו׳, כלומר, מאחר שהעמדת את הפסוק ׳לא ילין׳ בחגיגת י״ד ובחגיגת ט״ו, הרי השווית את שתי החגיגות לומר שנאכלות ליום ולילה, ואם כן, היכן אני מוצא את מה שלמדנו מפסוק שישנה חגיגה הנאכלת לשני ימים ולילה. ומהו הפסוק בו אני מוצא שחגיגה נאכלת לשני ימים ולילה, מבארת הברייתא, ׳כשהוא אומר בו אם נדר אם נדבה׳ הוא בא ללמד שישנה חגיגה הנאכלת לשני ימים ולילה, ואיזו היא, על כרחך ׳לימד על חגיגת י״ד שנאכלת לשני ימים ולילה אחד׳, כלומר, שהרי יש להעמיד את הפסוק ׳אם נדר׳ בחגיגת ט״ו, לפי שחגיגה זו קלה יותר מאחר שאינה באה עם הפסח כחגיגת ארבעה עשר [ומלמלא אין סברא לומר שתאכל כפסח רק עד הבוקר הראשון שלאחר הקרבתה] ומסתבר להעמיד בה את הפסוק המרחיב את זמן האכילה, ומכיון שכך מוכרח שהפסוק ׳לא ילין׳ מדבר רק בחגיגת י״ד [ומהפסוק של ׳אם נדר׳ יש ללמוד שהפסוק של ׳לא ילין׳ מדבר בחגיגת י״ד, ומשם יש ללמוד שהיא נאכלת לשני ימים ולילה. דבר שמואל (ד״ה סח)].

ט. **לכאורה** קשה, הרי יתכן שכאשר כתוב ׳בוקר׳ סתם יש להסתפק האם הכוונה לראשון או לשני, ולפיכך הוצרך התנא של הברייתא להוכיח שהכוונה לשני מלשון הפסוק. ריב״ן (הובא בקובץ שיטות קמאי, ד״ה טעמא).

י. **והסמיכות** ל׳ראשית׳ באה ללמדנו דבר אחר.
לכאורה אינה מובנת הקושיא על רב כהנא, שהרי רש״י (לעיל ע״ב ד״ה לימודי) ביאר בדבריו, שהיה צריך פסוק להשמיענו שאימורי חגיגת ט״ו נפסלים לאחר הלילה הראשון משום שבשרה נאכל לשני ימים, ואם כן יתכן שדווקא שם היינו מפרשים ש׳בוקר׳ הוא בוקר שני לולא הסמיכות ל׳ראשית׳, כדי שלא לחלק בין הבשר לאימורים. פני יהושע (ד״ה טעמא). וראה בילקוט ביאורים מה שהקשה עוד.

יא. **כגון** ששחטו לשם שלמים [דהיינו שלמי נדבה, שאסור להקריבם בשבת. כפי שמבואר להלן]. על פי רש״י (לעיל נט: ד״ה הפסח), וכן כתב בפסקי הרי״ד (ד״ה הפסח).

יב. **רש״י** (ד״ה הפסח). והיינו שסבר, שכמו שהותר לשחוט בשבת קרבן זה לשם פסח,

לימד על חגיגת י"ד שנאכלת לשני ימים ולילה אחד. תימה לר"י למניח בסוף פרק כל הפסולים (זבחים לו.) ובשאר זבח תודת שלמיו למדנו תודה שנאכלת ליום ולילה מנין לרבות שלמי נזיר ושלמי פסח ת"ל שלמיו ופי' נקוט התם שלמים הבאים מחמת פסח היינו חגיגת י"ד והשתא היינו דבייתא כמאן דלתנא דשמעתין נאכלת לשני ימים ולגן תימא (לעיל ד' ע.) נמי דנאכלת ליום ולילה נפקא ליה מדהוקש לפסח והתם נפקא ליה מדכתיב זבח תודת שלמיו על כן נראה לר"י דשלמים הבאים מחמת פסח דקתני התם היינו מותר הפסח שקרב שלמים והשתא מתי שפיר לנקמן פרק האשה (ד' פט.) מחרימין דמותר הפסח נאכל ליום ולילה ומנא ן מי לא מקרא דהתם ובמ"כ נפרשם לו את מהרן משמע דהדיא כפי' ר"י דדריש התם[ד] האי קרא דשאר זבח תודת שלמיו לשלמים הבאים מחמת פסח ובתר הכי[ה] מייתי היינו דשמעתין ודרים מלא ילין מן השאר לאחר תזבח בערב וגו' נחגיגה הבאה עם הפסח הכתוב מדבר אחד חגיגת ארבע עשר ואחד חגיגת ט"ו וזו לבוקרה. **הדר אמר אלא חגיגה** דתנינן חגיגה הנאכלת לשני ימים ולילה אחד נימא חרץ מזו ורבינה מנדר אם נדבה הא [במאי] קא פשטת דכתיב בהאי קרא תרתי חגיגות ותרוייהו ליום אחד אלא ודאי האי דכתיב ביום הראשון לבקר לא בא אלא ללמד על חגיגת י"ד שנאכלת לשני ימים ולילה אחד טעמא דכתב רחמנא ביום הראשון לבוקר דמשמע בקר של יום (שהרי) [שהוא] אחרי יום ראשון [הא לא"ה] הוה אמינא מאי בקר בבקר ראשון ואף על גב דלא כתיב ראשית וקשיא לרב כהנא. **אבל** שלמים הבאים מחמת פסח אין נאכלין אלא ליום אחד דתניא בתורת כהנים ובשר זבח תודת שלמיו הרי זה בא ללמד שיהא נאכלין ליום אחד אין לי אלא תודה לחמה מנין ת"ל קרבנו ומנין לרבות הולדות ותמורות ת"ל ובשר ומנין לרבות חטאת ואשם ת"ל זבח ומנין לרבות שלמי נזיר ושלמים הבאים מחמת הפסח ת"ל שלמיו: **מתני' הפסח ששחטו שלא לשם פסח או לשם שלמים בשבת חייב עליו חטאת כו'.**

והאיך כולה קרא לחגיגת י"ד. תימה לרשב"ם כיון דכולי' קרא בחגיגת י"ד איירי ומאי בקר בקר שני מ"כ תאכל לשני ימים ושני לילות דקרא משמע שאינה נפסלת עד בקר שני מגד ליל בקר שני נאכלת:

כל היכא דכתב בקר **סתמא בקר ראשון.** תימה לר"י דבפרק ערבי פסחים (לקמן קכ:) דריש בקר בקר שני חף על גב דכתיב סתמא שמעת

לימד על חגיגת י"ד שנאכלת לשני ימים ולילה אחד או אינו אלא ליום ולילה כשהוא אומר א) ביום הראשון (לבקר[ו]) הרי בקר שני אמור או אינו אלא בקר ראשון ומה אני מקיים חגיגה הנאכלת לשני ימים ולילה אחד חוץ מזו כשהוא אומר בו[ז] ב) אם נדר או נדבה לימד על חגיגת י"ד שנאכלת לב' ימים ולילה א' אמר מר או אינו אלא בקר ראשון הא אמרת כשהוא אומר ביום הראשון (לבקר[ח]) הרי בקר שני אמור ה"ק או אינו אלא בשתי חגיגו' הכתוב מדבר אחת חגיגת י"ד ואחת חגיגת ט"ו וזו לבוקרה וזו לבוקרה הדר אמר אלא דקי"ל חגיגה הנאכלת לשני ימים ולילה אחד א"כ אם נדר או נדבה במאי אי חגיגת י"ד הא כתיב בה יום ולילה אי חגיגת ט"ו הא כתיב בה יום ולילה אלא האי לחגיגת ט"ו והאיך כוליה קרא לחגיגת י"ד לימד על חגיגת י"ד שנאכלת לשני ימים ולילה אחד טעמא דכתיב ביום הראשון לבקר דמאי בקר בקר שני הא כל היכא דכתיב בקר סתמא בקר ראשון ואע"ג דלא כתב ביה ראשית: **מתני'** הפסח ששחטו שלא לשמו בשבת חייב עליו חטאת ג) ושאר כל הזבחים ששחטן לשם פסח אם אינן ראויין חייב ואם ראויין הן רבי אליעזר מחייב חטאת ור' יהושע ד) פוטר א"ל ר' אליעזר מה אם הפסח שהוא מותר לשמו בששינה את שמו חייב זבחים שהן אסורין לשמן בששינה את שמן אינו דין שיהא חייב א"ל ר' יהושע לא אם אמרת בפסח ששינהו בדבר אסור תאמר בזבחים ששינן בדבר המותר א"ל ר"א ג) אימורי ציבור יוכיחו שהן מותרין לשמן והשוחט לשמן חייב א"ל ר' יהושע לא אם אמרת באימורי ציבור שיש להן קצבה תאמר בפסח שאין לו קצבה רבי מאיר אומר אף השוחט לשם אימורי ציבור פטור ד) שחטו שלא לאוכליו ושלא למנויו לערלין ולטמאין חייב לאוכליו ושלא לאוכליו למנויו ושלא למנויו למולין ולערלים לטמאין ולטהורין פטור שחטו ונמצא בעל מום חייב ה) שחטו ונמצא טריפה בסתר פטור שחטו ונודע שמשכו הבעלים את ידם או שמתו או שנטמאו פטור מפני ששחט ברשות: **גמ'** במאי

או אינו אלא ליום ולילה. להאי בקר בוקרו של ט"ו קאמר: כשהוא אומר ביום הראשון (לבקר). מכלל דנאכלת כל יום הראשון של יום טוב, וקאמר לבקר דלא תלין עד בקר שני: **או אינו אלא** בקר ראשון. לקמיה פריך היכי תיסק מדעתין למימר תו[ג], הא מתרת ביום הראשון חד ולבקר תרי: **ומה אני מקיים חגיגה הנאכלת לשני ימים.** דנפקא לן מקרא אחרינא דים חגיגה נאכלת לשני ימים, ולקמן מפרש היכא משכחן, ובמיזו חגיגה אני מקיימה דשכיח חגיגות תוך מזו: **כשהוא אומר** אם נדר. בתמיה שלמים שני ימים אם נדר או נדבה זבח קרבנו ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת וגו' הרי שני ימים ולילה שביניהם, והוה ליה למיכתב נדר (ו) ונדבה, אם נדר למה לי, ריבה קף שלמי תודה לתכילת שני ימים: **לימד על חגיגת י"ד** בו'. (ז) ולקמן מפרש במאי מיתמע ליה. והשתא מפרש לה למתניתא, והדר מסיק מתקפתי' דתנא לשאר לא שני רחמנא: **הכי קאמר או אינו.** הלא ליום ולילה, והאי דכתב ביום הרחמן לבוקר מילתא אחריתי היא, ובשאי חגיגות דיבר הכתוב, חגיגת מרבעה עשר וחמשה עשר, זו לבוקרה וזו לבוקרה, והכי משמע קרא, לא ילין משאר חגיגת י"ד לשאר חגיגת י"ד שנאכלת לשני ימים ולילה אחד שבכולן יום הראשון לבקר דמאי בקר בקר שני הא כל היכא דכתיב בקר סתמא בקר ראשון ואע"ג דלא כתב ביה ראשית: **מתני'** הפסח ששחטו שלא לשמו בשבת חייב עליו חטאת ה) ושאר כל הזבחים ששחטן לשם פסח אם אינן ראויין חייב ואם ראויין הן רבי אליעזר מחייב חטאת ור' יהושע ו) פוטר א"ל ר' אליעזר מה אם הפסח שהוא מותר לשמו בששינה את שמו חייב זבחים שהן אסורין לשמן בששינה את שמן אינו דין שיהא חייב א"ל ר' יהושע לא אם אמרת בפסח ששינהו בדבר אסור תאמר בזבחים ששינן בדבר המותר א"ל ר"א ז) אימורי ציבור יוכיחו שהן מותרין לשמן והשוחט לשמן חייב א"ל ר' יהושע לא אם אמרת באימורי ציבור שיש להן קצבה תאמר בפסח שאין לו קצבה רבי מאיר אומר אף השוחט לשם אימורי ציבור פטור ח) שחטו שלא לאוכליו ושלא למנויו לערלין ולטמאין חייב לאוכליו ושלא לאוכליו למנויו ושלא למנויו למולין ולערלים לטמאין ולטהורין פטור שחטו ונמצא בעל מום חייב ט) שחטו ונמצא טריפה בסתר פטור שחטו ונודע שמשכו הבעלים את ידם או שמתו או שנטמאו פטור מפני ששחט ברשות: **גמ'** במאי

דכתיב בו'. השתא מפרש מתקפתיה, דלילו תנא לגבי לא בעי רחמנא, מי לא כתיב ביום הרחמן לבקר דמשמע תרי הוה אמינא בקר בקר לרחמן, ומ"ג דגבי בקר בקר דכתיב גבי חלב מגי דלא בעי רחמנא, והאי דמכינהו קרא, מילתא אחריתי דרוש בה: **מתני'** הפסח ששחטו בשבת שלא לשמו. וכסבור כשם שמותר לשמו כך מותר שלא לשמו: **חייב חטאת.** שהרי נשחט: **אם אינן** ראויין. לפסח, כגון עגל או חיל בן שמי שניס או נקבה, חייב עליו חטאת מה שעלתה ממנו שבת או כסבור שמותר לשחוט לחריס לשם פסח בשבת, דהאי לאו טועה בדבר מלוה הוא, דהכל יודעין שאין זה כשר לפסח: **ואם ראויין הן.** כגון שהוא שה בן שנה של שלמים ששחטו לשם פסח, דמתוך שטרוד ובהול לשחוט פסחו טעה בזה ולא נזכר שהקדישו לדבר אחר: **ר' אליעזר מחייב חטאת.** אע"פ שטעה בדבר מלוה: **ור' יהושע פוטר.** דקסבר טעה בדבר מלוה ועשה מלוה כל דהו, פטור מחיוב חטאת שבה, וזה עשה מלוה שהקריב קרבן, וכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשירין[ט], ואף הנשחטין לשם הפסח ר' יהושע מכשיר להו, בפרק תמיד נשחט (ד' סב:): **מה אם פסח שמותר.** לשוחטו בשבת לשמו, שינה את שמו מודית לי דחייב חטאת כדקתני לעיל: **ששינה בדבר האסור.** ששחטו לשם קרבנות אחרים שאסורין לשוחטן בשבת: **ששינן בדבר המותר.** ששחטן לשם פסח שמותר לשוחטו בשבת: **אימורי ציבור.** קרבנות האמורין בגידול בשבת כגון תמידין ומוספין יוכיחו, שמותרין לשוחטן לשמן, והשוחטו שלא זבחים לשמן בשבת חייב: **שיש להן קצבה.** שאינו רואה אחרים הרבה עסוקין בשחיטתן, וכיון שנשחט התמיד יודע הוא שאין צריך לשחוט עוד, הלכך אין זה טועה אלא שוגג, דלא היה לו לטעות בדבר: **תאמר בפסח שאין לו קצבה.** שהכל צריכין לכך, והרי הוא רואה (את) אחרים הרבה עוסקין בכך, וטורח להתעסק במלוה, ואפילו שחט הוא פסחו כבר, ומצא זה עומד בעזרה וכסבור שהוא פסח ושחטו לשם מי שהוא, וטעה על כך, הלכך טועה בדבר מלוה הוא: **ר' מאיר אומר.** השוחט אחרים כל שבשות שנה לשם מימורי ציבור פטור: **שחטו בשבת שלא לאוכליו.** לפסח פסול הוא, ונעלמה ממנו שבת או כסבור שכשר: **שלא לאוכליו.** לחולה ולזקן[י]: **חייב.** חטאת, דלא ניתנה לידחות שבת אלא לאוכלין לפסח כשר הוא, כדתנן בתמיד נשחט (ד' סב.) למקלת חוכלין לא פסלי: **שחטו ונמצא בעל מום חייב.** דשוגג הוא ולא אנוס, דהוה ליה לבקוריה: **שמשכו הבעלים את ידם.** ממנו קודם שחיטה ונמנו על אחר: **או שמתו או שנטמאו.** דעכשיו לא ניתנה לידחות שבת אלא: **פטור.** שאנוס הוא, דלא היה יודע שכן, ולא היה לו לבדוק על כך: **גמ'** מי

נמי שחטו בלא ביקור חייב מיהו שמא מתני' איירי כשבקרו. [אור זרוע חלק ב סימן רכח] ורש"י דפי' דהו"ל לבקוריה שמא רוצה לומר דהוה ליה לבקוריה היטב אף על פי שהדעת נוטה שאם לא בקרו היטב אין כאן ביקור כלל ובתוספתא דפסחים תניא א"ר יוסי שמעתי שהשוחט תמיד בשבת שאינו מבוקר שחייב חטאת ויחזור ויביא תמיד אחר להכשירו חוץ מן הנשחט אלמא משמע שהביקור מעכב שאין לפרש שאינו מבוקר דברייתא דהיינו שנמצא בעל מום דא"כ ליתני ונמצא בעל מום אלא שאינו מבוקר אף על פי שהוא תם וש"מ דביקור מעכב. [אור זרוע חלק ב סימן רכח] **שחטו ונמצא בעל מום בסתר פטור.** במקום נסתר כגון בדקין או בקרום של מוח וכיוצא באלו פטור שלא היה לו לבדוק וסרך מצוה הוא אף על פי שאין הזבח כשר הואיל ולענין הטרפות אנוס הוא. [מאירי]

עין משפט נר מצוה

ל"ז א ב מיי' פ"ב מהל' שגגות הלכה יב ופ' ט"ו מהלכות פסולי המוקדשין הלכה יב:

ל"ח ג מיי' פ"ב מהל' שגגות הלכה יג:

ל"ט ד סמ הלכה יב:

מ ה סמ הלכה י:

רבינו חננאל

בעי ראשית לרבויי בקר ראשון דתניא בתורת כהנים לא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבקר לימד על חגיגת י"ד שנאכלין לשני ימים ולילה אחד כו': **אמר מר או אינו אלא בקר ראשון** והא אמרת כשהוא אומר ביום הראשון לבקר הרי בקר שני אמור או אינו אלא בקר ראשון ובשתי חגיגות הכתוב מדבר אחד חגיגת ארבע עשר ואחד חגיגת ט"ו וזו לבוקרה וזו לבוקרה. **הדר אמר אלא חגיגה** דתנינן חגיגה הנאכלת לשני ימים ולילה אחד נימא חרץ מזו ורבינה מנדר אם נדבה הא [במאי] קא פשטת דכתיב בהאי קרא תרתי חגיגות ותרוייהו ליום אחד אלא ודאי האי דכתיב ביום הראשון לבקר לא בא אלא ללמד על חגיגת י"ד שנאכלת לשני ימים ולילה אחד וטעמא דכתב רחמנא ביום הראשון לבוקר דמשמע בקר של יום (שהרי) [שהוא] אחרי יום ראשון [הא לא"ה] הוה אמינא מאי בקר בבקר ראשון ואף על גב דלא כתיב ראשית וקשיא לרב כהנא. **אבל** שלמים הבאים מחמת פסח אין נאכלין אלא ליום אחד דתניא בתורת כהנים ובשר זבח תודת שלמיו הרי זה בא ללמד שיהא נאכלין ליום אחד אין לי אלא תודה לחמה מנין ת"ל קרבנו ומנין לרבות הולדות ותמורות ת"ל ובשר ומנין לרבות חטאת ואשם ת"ל זבח ומנין לרבות שלמי נזיר ושלמים הבאים מחמת הפסח ת"ל שלמיו: **מתני' הפסח ששחטו שלא לשם פסח או לשם שלמים בשבת חייב עליו חטאת כו'.**

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עיין מוספות לקמן דף עג. ד"ה שחטו], ב) זבחים ב., ג) לעיל דף סא., ד) פי"ב ה"א, ה) שם ה"ז, ו) ע"ע תוס' זבחים ט. ד"ה ושלמים.

הגהות הב"ח

(ז) רש"י ד"ה כשהוא אומר וכו' למיכתב נדר או נדבה: (ח) שם ד"ה לימד וכו' לקמיה מפרש נמי:

תורה אור השלם

א) וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שָׁאוֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ שִׁבְעַת יָמִים וְלֹא יָלִין מִן הַבָּשָׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח בָּעֶרֶב בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן לַבֹּקֶר:
[דברים טז, ד]

ב) וְאִם נֶדֶר אוֹ נְדָבָה זֶבַח קָרְבָּנוֹ בְּיוֹם הַקְרִיבוֹ אֶת זִבְחוֹ יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ יֵאָכֵל: [ויקרא ז, טז]

הגהות וציונים

ג] מהרש"ל בדפו"ר מחקו בגמ' וברש"י (דמ"ביום הראשון" הוא דדרשינן ללמד על "לבקר" דהיינו בקר שני, עי' רש"י): ד] תיבת "בו" ליתא בכת"י, ועיין דק"ס (אות ה) שלשון הדפוס אינו הגון כלל, ועי"ש בענין שינויי הנוסחאות: ה] בכת"י למימר הכי:

משנת ראשונים

לימד על חגיגת ארבעה עשר שנאכלת לשני ימים ולילה אחד. אי קשיא נקשי מהכא לרב אשי דאמר לעיל חגיגת י"ד לאו חובה היא דהא מהכא מוכח דהיא חובה תשובה לא אמר קרא דיביא חגיגת י"ד אלא אם הביאה תאכל לשני ימים ולילה אחד דומיא דשלמים שאינן חובה ואם הביאה נאכלין לשני ימים ולילה אחד

[תוספות ר"י"ד]

אף השוחט לשם אימורי ציבור פטור. השוחט בכל שבתות השנה לשם תמידין ומוספין בשגגה פטור מחטאת שמקצת מצוה יש כאן שכל הזבחים שנשחטו שלא לשמן כשרים ואפילו הוקרבו התמידין שהרי מ"מ נתנה שבת לידחות אצל תמידין ואין הלכה כר' מאיר ולא כר' אליעזר אלא כר' יהושע.

[מאירי]

שחטו ונמצא בעל מום חייב. פרש"י דשוגג הוא ולא אנוס דהוה ליה לבקוריה א"כ משמע שלא בקרוהו ואפ"ה טעמא דנמצא בעל מום [הא לא נמצא בעל מום] כשר אף על פי שלא בקרוהו וש"מ דביקור לא מעכב וכדפריש' לעיל ותו דא"כ דמעכב אפי' בשאינו בעל מום ליתני

אלו דברים פרק ששי פסחים

כיון שהקרבן פסול ולא קיים בו את מצותו[יג], ונמצא שחילל שבת שלא לצורך[יד]. **וּשְׁאָר כָּל הַזְּבָחִים** - שאר קרבנות שֶׁשְּׁחָטָן בי"ד בניסן שחל בשבת **לְשֵׁם** קרבן **פֶּסַח, אִם** הם בהמות **שאֵינָן רְאוּיִין** לפסח כלל, כגון ששחט עגל או איל בן שנתיים או כבשה של שלמים[טו], מתוך ששכח ששבת היום, או שהיה סבור שמותר לשחוט זבחים אחרים לשם קרבן פסח בשבת[טז], **חַיָּיב** חטאת, שהרי אסור להקריב בשבת קרבן שאין זמנו קבוע[יז]. **וְאִם רְאוּיִין הֵן** לפסח, כגון ששחט לשם פסח שה בן שנה שהוקדש לשלמים, שמתוך טרדתו לשחוט את פסחו, טעה בקרבן זה וסבר שפסח הוא, **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר מְחַיֵּיב חַטָּאת,** ואף על פי שטעה בדבר מצוה, כלומר שטעותו היתה מחמת טירדתו לקיים מצות קרבן פסח[יח]. **וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ פּוֹטֵר,** כיון שלדעתו, הטועה בדבר מצוה ועשה מצוה כל שהיא, פטור, ואדם זה הרי התכוין לקיים מצות קרבן פסח, אלא שמתוך שהיה טרוד ובהול לשחוט פסחו, טעה וסבר על שלמים שהוא פסח, וגם עתה קיים בהקרבה זו מצות הקרבת שלמים[יט].

המשנה מביאה משא ומתן בין רבי אליעזר לרבי יהושע במחלוקתם:

אָמַר לוֹ רַבִּי אֱלִיעֶזֶר לרבי יהושע, הלא ניתן ללמוד מקל וחומר לחייבו, שהרי **מָה אִם הַפֶּסַח שֶׁהוּא מוּתָּר** לשחטו **לִשְׁמוֹ** בשבת שחל בו י"ד בניסן[כ], אף על פי כן **כְּשֶׁשִּׁינָּה אֶת שְׁמוֹ,** דהיינו ששחטו שלא לשמו, מודה אתה **שחַיָּיב,** כמבואר בתחילת המשנה[כא], **זְבָחִים** אחרים, כגון שלמים, **שֶׁהֵן אֲסוּרִין** לשוחטם בשבת אפילו **לִשְׁמָן**[כב], **כְּשֶׁשִּׁינָּה אֶת שְׁמָן** ושחטם בשבת שלא לשמם, **אֵינוֹ דִּין שֶׁיְּהֵא חַיָּיב. אָמַר לוֹ רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, לֹא** - אין להוכיח מקרבן פסח, שכן **אִם אָמַרְתָּ בַּפֶּסַח** שחייב, משום **שֶׁשִּׁינָּהוּ בְּדָבָר אָסוּר** - ששחטו לשם קרבנות שאסור לשחטם בשבת, ולא טעה בדבר מצוה[כג], **תֹּאמַר** לחייבו **בְּשאר זְבָחִים שֶׁשִּׁינָּן בַּדָּבָר הַמּוּתָּר** - ששחטם לשם פסח שמותר לשחטו בשבת, ונמצא שטעה בדבר מצוה המוטלת עליו בשבת זו[כד].

מדברי רבי יהושע משמע שפוטר בכל אופן ששינה לדבר המותר. רבי אליעזר מוכיח לו שאין הדבר כן:

אָמַר לוֹ רַבִּי אֱלִיעֶזֶר, אֵימוּרֵי צִיבּוּר - קרבנות ציבור שיש להקריבם

כך מותר לשחטו אף כשעוקר ממנו שם פסח ושוחטו לשם שלמים, ואינו יוצא בו ידי חובתו. על פי מאירי (ד"ה המצנה השלישית) ושרביט הזהב (ד"ה הפסח). ועוד אפשר לפרש, שידע שאסור להקריבו בשבת לשם שלמים, אלא ששגג בכך ששכח ששבת היום, וכמו שפירש רש"י להלן (ד"ה שם) לגבי שאר כל הזבחים ששחטם לשם פסח. מהרש"א (נרסה"י ד"ה הפסח). וכן ביאר בפסקי הרי"ד (ד"ה הפסח), שנעלמה ממנו שבת. וראה במעיל שמואל (שפירא, נרסה"י) ובאור חדש (ד"ה הפסח) מדוע לא פירש רש"י כן, הובאו דבריהם בביאורי רש"י. [אבל אם טעה וסבר שקרבן זה שלמים הוא, מבואר בגמרא להלן (עב.) שנחלקו אמוראים אם 'עקירה בטעות שמה עקירה' ופסול הוא, או אינה עקירה, ופסח כשר הוא, ולא חילל שבת כלל].

יג. הפסח ששחט שלא לשמו פסול, כמבואר במשנה לעיל (נט:).

אף השוחט בשוגג שאר קרבנות ציבור [כגון תמידים ומוספים] בשבת שלא לשמם חייב חטאת, אף שכשרים הם [כיון שלא עלו לשם חובה, כמבואר ברמב"ם (שגגות פ"ג ה"ג). ועיין בכסף משנה (שם) ובצל"ח (ד"ה והוסיף) באריכות בעניין זה, הובאו דבריהם בילקוט ביאורים], אך כיון שהמשנה רוצה להשמיענו בהמשך את מחלקותם של רבי אליעזר ורבי יהושע באופן ההפוך, דהיינו שאר כל הזבחים ששחטם לשם פסח, שרבי יהושע פוטר בהם משום טועה בדבר מצוה, ודין זה הוא רק כששחטם לשם פסח ולא כששוחט שאר זבחים לשם שאר קרבנות ציבור, שבהם מודה רבי יהושע שחייב כפי שמבואר בהמשך המשנה [ודין 'הפסח ששחטו שלא לשמו' לא נשנה אלא משום הסיפא, כפי שיבואר בגמרא (להלן עג.)], לכן נקטה המשנה גם ברישא דין זה לגבי קרבן פסח. צל"ח (ד"ה הפסח), וראה שם ביאור נוסף.

יד. השחיטה היא אחת מל"ט אבות מלאכות האסורות בשבת (שבת עג.), והמחלל שבת בשוגג חייב חטאת (שם סז:).

טו. הפסח בא מן הכבשים או מן העיזים, זכר בן שנתו. כפי שנאמר (שמות יב ה) 'שה תמים זכר בן שנה יהיה לכם, מן הכבשים או מן העזים תקחו'. אבל עגל, שהוא מן הבקר, או כבשה, או איל בן שנתיים [דהיינו שנכנס הכבש לשנתו השניה ל"א יום. ראה רמב"ם (קרבנות פ"ה ה"ד)] אינם כשרים לקרבן פסח.

טז. רש"י (ד"ה שם). ויש להקשות, שהרי הגמרא להלן (עב.) מעמידה אופן זה ['ושאר כל הזבחים ששחטן לשם פסח'] ב'טועה', דהיינו שסבר על הקרבן ששחט שקרבן פסח הוא, ואם כן, אפשר לומר שידע ששבת היום, ואף ידע שאסור לשחוט זבחים אחרים לשם פסח, אלא שסבר שקרבן זה פסח הוא שמותר לשחטו בשבת, וכדרך שפירש רש"י להלן (ד"ה ושם) לגבי שאר זבחים הראויים לקרבן פסח. מהרש"א (נרסה"י ד"ה הפסח) ורבי עקיבא איגר (ד"ה הפסח). ובמעיל שמואל (נרסה"י ד"ה שם) כתב, שמה שהגמרא להלן מעמידה משנתנו בטועה, זהו רק על אופן של קרבנות הראויים לקרבן פסח ['ואם ראויין הן'], וכפי שפירש רש"י שם (ד"ה ושם), אבל בקרבנות שאינם ראויים לפסח, מדובר בעוקר ולא בטועה, וכפי שמשמע מדברי רש"י (ד"ה שם), שבזה אין אנשים טועים. אמנם מדברי רש"י להלן (עב. ד"ה סיפא) משמע שכל הסיפא עוסקת בטועה, בין ראויים בין אינם ראויים. וכעין זה תירץ בליקוטי הלכות (זבחים מהדו' ד"ה שם) [הובאו דבריו בביאורי רש"י]. וראה עוד מה שתירץ בגנון והציל (שם כה), הובאו דבריו להלן בהערה, ובמסגרת זהב ותפארת ירושלים (על המשניות).

יז. ואף שהקרבן כשר, שכן כל הזבחים ששחטן שלא לשמן כשרים (זבחים ג.), מכל מקום חילל שבת, כיון שאין שחיטתו דוחה שבת. ואינו חשוב טועה בדבר מצוה [שלדעת רבי יהושע פטור, כפי שיתבאר להלן], שהרי הכל יודעים שאין בהמה כזו כשירה לקרבן פסח. רש"י (ד"ה שם).

[הדברים צריכים עיון, שהרי כפי שנתבאר בהערה הקודמת, רש"י ביאר אופן זה בעוקר, דהיינו שידע שקרבן זה שלמים הוא, ובכוונה עקר ממנו את שמו ושחטו לשם פסח, ושגגתו היתה באחד משני אופנים: א. ששכח משבת וסבר שיום חול הוא ומותר לשחוט בו שלמים. ב. שסבר שמותר לשחוט שאר זבחים לשם פסח בי"ד ניסן החל בשבת. ובשני האופנים אין שייך לומר שאינו נחשב ל'טועה בדבר מצוה' משום שהכל יודעים שאין זה כשר לפסח, שהרי לא טעה בכך שקרבן פסח הוא, אלא ידע ששלמים הם. ובגנון והציל (שם כה) כתב, שאף רש"י סובר שמדובר כאן באופן ששחט לשם פסח, אלא שבבהמות שאינם ראויים אינו יכול לומר שטעה וסבר שהוא פסח, כיון שאין אנו מאמינים לו שטעה בכך, אלא אנו אומרים שהוא ידע שאינו פסח. ואם כן איך נחייבו חטאת, הרי לפי מה שאין אנו מקבלים טענתו שטעה, הרי הוא מזיד, ומזיד לא שייך לחייבו חטאת. לכן ביאר רש"י שמשנתנו עוסקת באופן שהוא טוען שטעה וסבר שקרבן פסח הוא, וגם נעלם ממנו שבת, או ששגג בכך שמותר לשחוט שאר זבחים לשם פסח בשבת. ולדברינו שאין מאמינים לו שטעה, אינו טועה בדבר מצוה, ומכל מקום חייב חטאת משום שנעלמה ממנו שבת, או משום שגגתו שמותר לשחוט שאר זבחים לשם פסח בשבת. עיין שם עוד].

יח. ואף באופן שעשה מצוה מחייב רבי אליעזר, וכגון כאן שטעה ושחט שלמים לשם פסח כיון שסבר שקרבן פסח הוא, והרי לפי מסקנת הגמרא (להלן עב.) שעקירה בטעות אין שמה עקירה, שלמים כשרים הם, וקיים מצות שחיטת שלמים, אף על פי כן חייב, וכפי שיתבאר בגמרא (להלן עב.) לגבי מי ששכח ומל בשבת תינוק שזמנו למול בערב שבת, שחייב לרבי אליעזר אף שעשה מצוה, כל שקיים מצוה שאינה דוחה שבת. מהרש"א (נרסה"י ד"ה ר' אליעזר).

יט. ואף שמצות הקרבת שלמים אינה דוחה שבת [שכן אין מקריבים בשבת אלא קרבנות שזמנם קבוע, כגון תמידים ומוספים, וקרבן פסח. אך לא נדרים ונדבות. כפי שנתבאר לעיל (סו. ונרסה"י ד"ה ומי, סו: רש"י ד"ה חובות)], אך כיון שהקרבן כשר, שכן כל הקרבנות [חוץ מפסח וחטאת] שהקריבם שלא לשמן כשרים [אלא שלא עלו לבעלים לקיום חובתו, וצריך להביא קרבן אחר, כמבואר בזבחים (ג. ונרסה"י שם ד"ה אלא)], ואף כשנשחטו לשם פסח כשרים לשיטתו של רבי יהושע (לעיל סב:), הרי קיים מצוה. רש"י (ד"ה ור' יהושע). [כפי שנתבאר לעיל בהערה, אף רבי אליעזר הסובר שהשוחט קרבן אחר לשם פסח הקרבן פסול, מודה כאן שהשלמים כשרים, כיון שמדובר בטועה וסובר שהוא פסח, ועקירה בטעות אין שמה עקירה לפי סברת הגמרא להלן. אלא שרש"י כתב כן, כדי לפרש את המשנה אפילו לדעה הסוברת עקירה בטעות שמה עקירה, שלפי דעה זו הקרבן פסול לדעת רבי אליעזר ונמצא שלא עשה מצוה, אך לדעת רבי יהושע הוא כשר. מעיל שמואל (נרסה"י ד"ה ורבי יהושע)].

טעמו של רבי יהושע שפוטר את הטועה בדבר מצוה מבואר בשבת (קלו.), משום שהוקשו כל החטאות לחטאת עבודה זרה, שנאמר (במדבר טו כט) 'תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה, והנפש אשר תעשה ביד רמה את ה' הוא מגדף ונכרתה הנפש ההוא מקרב עמה' [פסוק זה עוסק באדם העובד עבודה זרה, ראה סנהדרין (נט.) וברש"י (הוריות ח. ד"ה תורה)] וכשם שבעובד עבודה זרה אין שם מצוה, כך בכל החטאות אינו חייב אלא אם כן אין בהם מצוה. אבל הטועה בדבר מצוה ועשה מצוה, פטור. וכתב האחיעזר (מ"ג סי' פג אות ג), שלאחר שלמדים מעבודה זרה שהטועה בדבר מצוה פטור מחטאת, יש לנו לומר בטעם הדבר, שהטועה בדבר מצוה אינו כשוגג ממש, אלא קרוב הוא לאונס. וראה עוד בילקוט ביאורים מה שכתבו שאר אחרונים ביסוד פטורו של הטועה בדבר מצוה.

כ. וזו מצותו, שהרי פסח דוחה שבת, כפי ששנינו לעיל (סו.).

כא. 'הפסח ששחטו שלא לשמו בשבת חייב עליו חטאת', ואין רבי יהושע חולק בזה. מאירי (ד"ה הפסח).

כב. שכן אין מקריבים בשבת קרבנות שאין זמנם קבוע, כפי שנתבאר לעיל.

כג. אמנם הוא שגג וסבר שהוא עושה דבר המותר, כפי שנתבאר ברש"י (ד"ה הפסח), אך לפי האמת, אין טעותו בדבר מצוה, שהרי אינו מצווה להקריב שלמים בשבת.

כד. לכאורה היה לו לרבי יהושע להשיב באופן אחר, אם אמרת בפסח ששחטו שלא לשמו שחייב, שכן לא עשה מצוה, שהרי הזבח פסול, מה שאין כן בשאר זבחים ששחטם לשם פסח שעשה מצוה. אלא כפי שיתבאר בגמרא, רבי יהושע השיב לשיטתו של רבי אליעזר, שאפילו לשיטת רבי אליעזר שגם שאר זבחים ששחטם לשם פסח פסולים [באופן שעקר, או אפילו בטעה אם עקירה בטעות שמה עקירה. ראה מה שהובא לעיל בהערה בשם המעיל שמואל], עדיין יש חילוק בין שני המקרים, שבפסח שינה לדבר האסור, ובשאר זבחים שינה לדבר המותר. תוספות (להלן עב. ד"ה ורבי).

עא: אלו דברים פרק ששי פסחים

עין משפט נר מצוה

ל"ז א ב מיי' פ"ב מהל' שגגות הלכה יב ופ' ט"ו מהלכות פסולי המוקדשין הלכה יב:

ל"ח ג מיי' פ"ב מהל' שגגות הלכה יג:

ל"ט ד סמ הלכה יב:

מ ה סמ הלכה י:

רבינו חננאל

בעי ראשית לרבויי בקר ראשון דתניא בתורת כהנים לא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבקר לימד על חגיגת י"ד שנאכלין לשני ימים ולילה אחד כו': **אמר מר או אינו אלא בקר ראשון** והא אמרת כשהוא אומר ביום הראשון לבקר הרי בקר שני אמור או אינו אלא בקר ראשון ומה אני מקיים **חגיגה הנאכלת לשני ימים ולילה אחד** חוץ לזמן שהוא אומר בו אם נדר או נדבה לימד על חגיגת י"ד שנאכלת לב' ימים ולילה א' אמר מר או אינו אלא בקר ראשון הא אמרת כשהוא אומר ביום הראשון (לבקר) הרי בקר שני אמור ה"ק או אינו אלא בשתי חגיגו' הכתוב מדבר אחת חגיגת י"ד ואחת חגיגת ט"ו וזו לבוקרה וזו לבוקרה. **הדר אמר אלא חגיגה** דתנינן חגיגה הנאכלת לשני ימים ולילה אחד נימא חרץ מזו ורבינה מנדר אם נדבה הא [במאי] קא פשטת דכתיב בהאי קרא תרתי חגיגות ותרוייהו ליום אחד אלא ודאי האי דכתיב ביום הראשון לבקר לא בא אלא ללמד על חגיגת י"ד שנאכלת לשני ימים ולילה אחד וטעמא דכתב רחמנא ביום הראשון לבוקר דמשמע בקר של יום (שהרי) [שהוא] ראשון [הא לא"ה] הוה אמינא מאי בקר בבקר ראשון ואף על גב דלא כתיב ראשית וקשיא לרב כהנא. **אבל** שלמים הבאים מחמת פסח אין נאכלין אלא ליום אחד דתניא בתורת כהנים ובשר זבח תודת שלמיו הרי זה בא ללמד שיהא נאכלין ליום אחד אין לי אלא תודה לחמה מנין ת"ל קרבנו ומנין לרבות הולדות ותמורות ת"ל ובשר ומנין לרבות חטאת ואשם ת"ל זבח ומנין לרבות שלמי נזיר ושלמים הבאים מחמת הפסח ת"ל שלמיו: **מתני' הפסח ששחטו שלא לשם פסח או לשם שלמים בשבת חייב עליו חטאת כו'.**

לימד על חגיגת י"ד שנאכלת לשני ימים ולילה אחד. תימה לר"י דתניא בסוף פרק כל הפסולים (זבחים לו.) ובשר זבח תודת שלמיו למדנו תודה שנאכלת ליום ולילה מנין לרבות שלמי נזיר ושלמי פסח ת"ל שלמיו ופי' נקוו' התם שלמים הבאים מחמת פסח היינו חגיגת י"ד והשתא היינו דרייתא כמאן דלתנא דשמעתין נאכלת לשני ימים ולכן תימה (לעיל ד' ע.) נמי דנאכלת ליום ולילה נפקא ליה מדהוקש לפסח והתם נפקא ליה מדכתיב זבח תודת שלמיו על כן נראה לר"י דשלמים הבאים מחמת פסח דקתני התם היינו מותר הפסח שקרב שלמים והשתא אתי שפיר לקמן פרק האשה (ד' פט.) מחרין דמותר הפסח נאכל ליום ולילה ומנא ן מי לא מקרא דהתם ודמ"כ נפרשת לו את מהרן משמע דהדיא כפי' ר"י דדריש התם[ד] האי קרא דבשר זבח תודת שלמיו לשלמים הבאים מחמת פסח ודתר הכי[ה] מייתי היינו דשמעתין ודרים מלא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב וגו' י"ד הא כתיב בה יום ולילה אלא האי לחגיגת ט"ו והאיך כוליה קרא לחגיגת י"ד לימד על חגיגת י"ד שנאכלת לשני ימים ולילה אחד טעמא דכתיב ביום הראשון לבקר דמאי בקר בקר שני הא כל היכא דכתיב בקר סתמא בקר ראשון ואע"ג דלא כתב ביה ראשית: **מתני'** הפסח ששחטו שלא לשמו בשבת חייב עליו חטאת[א] ושאר כל הזבחים ששחטן לשם פסח אם אינן ראויין חייב ואם ראויין הן רבי אליעזר מחייב חטאת ור' יהושע פוטר[ב] א"ל ר' אליעזר מה אם הפסח שהוא בקר שני אמור ה"ק או אינו אלא בשתי חגיגו' הכתוב מדבר אחת חגיגת י"ד ואחת חגיגת ט"ו וזו לבוקרה וזו לבוקרה הדר אמר אלא דקי"ל חגיגה הנאכלת לשני ימים ולילה אחד א"כ אם נדר או נדבה במאי אי חגיגת י"ד הא כתיב בה יום ולילה אי חגיגת ט"ו הא כתיב בה יום ולילה אלא האי לחגיגת ט"ו והאיך כוליה קרא לחגיגת י"ד לימד על חגיגת י"ד שנאכלת לשני ימים ולילה אחד טעמא דכתיב ביום הראשון לבקר דמאי בקר בקר שני הא כל היכא דכתיב בקר סתמא בקר ראשון ואע"ג דלא כתב ביה ראשית: **מתני'** הפסח ששחטו שלא לשמו בשבת חייב עליו חטאת[א] ושאר כל הזבחים ששחטן לשם פסח אם אינן ראויין חייב ואם ראויין הן רבי אליעזר מחייב חטאת ור' יהושע פוטר[ב] א"ל ר' אליעזר מה אם הפסח שהוא מותר לשמו בששינה את שמו חייב זבחים שהן אסורין לשמן בששינה את שמן אינו דין שיהא חייב א"ל ר' יהושע לא אם אמרת בפסח ששינהו ברבר אסור תאמר בזבחים ששינן ברבר המותר א"ל ר"א אימורי ציבור יוכיחו שהן מותרין לשמן והשוחט לשמן חייב א"ל ר' יהושע לא אם אמרת באימורי ציבור שיש להן קצבה תאמר בפסח שאין לו קצבה רבי מאיר אומר אף השוחט לשם אימורי ציבור פטור[ד] שחטו שלא לאוכליו ושלא למנויו לערלין ולטמאין חייב לאוכליו ושלא לאוכליו למנויו ושלא למנויו למולין ולערלים לטמאין ולטהורין פטור שחטו ונמצא בעל מום חייב[ה] שחטו ונמצא טריפה בסתר פטור שחטו ונודע שמשכו הבעלים את ידם או שמתו או שנטמאו פטור מפני ששחט ברשות: **גמ'** במאי

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) [עיין תוספות לקמן דף עג. ד"ה שחטו], ג) זבחים ב., ג) לעיל דף סא., ד) פי"ב ה"א, ה) שם ה"ז, ו) ע"ע תוס' זבחים ט. ד"ה ושלמים.

הגהות הב"ח

(ס) רש"י ד"ה כשהוא מומר וכו' למיכתב נדר או נדבה: (ג) שם ד"ה ליומד וכו' לקמיה מפרש נמי:

תורה אור השלם

א) וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שָׁאוֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ שִׁבְעַת יָמִים וְלֹא יָלִין מִן הַבָּשָׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח בָּעֶרֶב בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן לַבֹּקֶר:
[דברים טז, ד]

ב) וְאִם נֶדֶר אוֹ נְדָבָה זֶבַח קָרְבָּנוֹ בְּיוֹם הַקְרִיבוֹ אֶת זִבְחוֹ יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ יֵאָכֵל: [ויקרא ז, טז]

הגהות וציונים

ס] מהרש"ל בדפו"ר מחקו בגמ' וברש"י (דמ"ביום הראשון" הוא דדרשינן ללמד על "לבקר" דהיינו בקר שני, עי' רש"י): ג] תיבת "בו" ליתא בכת"י, ועיין דק"ס (אות ה) שלשון הדפוס אינו הגון כלל, ועי"ש בענין שינויי הנוסחאות: ג] בכת"י למימר הכי:

משנת ראשונים

לימד על חגיגת ארבעה עשר שנאכלת לשני ימים ולילה אחד. אי קשיא נקשי מהכא לרב אשי דאמר לעיל חגיגת י"ד לאו חובה היא דהא מהכא מוכח דהיא חובה תשובה לא אמר קרא דיביא חגיגת י"ד אלא אם הביאה תאכל לשני ימים ולילה אחד דומיא דשלמים שאינן חובה ואם הביאה נאכלין לשני ימים ולילה אחד

[תוספות ר"י"ד]

אף השוחט לשם אימורי ציבור פטור. השוחט בכל שבתות השנה לשם תמידין ומוספין בשגגה פטור מחטאת שמקצת מצוה יש כאן שכל הזבחים שנשחטו שלא לשמן כשרים ואפילו הוקרבו התמידין שהרי מ"מ נתנה שבת לידחות אצל תמידין ואין הלכה כר' מאיר ולא כר' אליעזר אלא כר' יהושע.

[מאירי]

שחטו ונמצא בעל מום חייב. פרש"י דשוגג הוא ולא אנוס דהוה ליה לבקוריה א"כ משמע שלא בקרוהו ואפ"ה טעמא דנמצא בעל מום [הא לא נמצא בעל מום] כשר אף על פי שלא בקרוהו וש"מ דביקור לא מעכב וכדפריש' לעיל ותו דא"כ דמעכב אפי' בשאינו בעל מום ליתני נמי שחטו בלא ביקור חייב מיהו שמא מתני' איירי כשבקרו. [אור זרוע חלק ב סימן רכח] ורש"י דפי' דהו"ל לבקוריה שמא רוצה לומר דהוה ליה לבקוריה היטב אף על פי שהדעת נוטה שאם לא בקרו היטב אין כאן ביקור כלל ובתוספתא דפסחים תניא א"ר יוסי שמעתי שהשוחט תמיד בשבת שאינו מבוקר שחייב חטאת ויחזור ויביא תמיד אחר להכשירו חוץ מן הנשחט אלמא משמע שהביקור מעכב שאין לפרש שאינו מבוקר דברייתא דהיינו שנמצא בעל מום דא"כ ליתני ונמצא בעל מום אלא שאינו מבוקר אף על פי שהוא תם וש"מ דביקור מעכב. [אור זרוע חלק ב סימן רכח] **שחטו ונמצא טריפה בסתר פטור.** במקום נסתר כגון בדקין או בקרום של מוח וכיוצא באלו פטור שלא היה לו לבדוק וסרך מצוה הוא אף על פי שאין הזבח כשר הואיל ולענין הטרפות אנוס הוא. [מאירי]

17/06/2018 אהרון

בשבת, כגון תמידים ומוספים[נה], יוכיחו כשיטתי, שהרי הֵן מוּתָּרִין לשוחטם לְשֵׁמָן בשבת וזו מצותם, ואף על פי כן הַשּׁוֹחֵט קרבנות אחרים לְשֵׁמָן של קרבנות אלו בשבת, חַיָּיב, ואף ששינה אותם לקרבן שמותר להקריב ביום זה, ואם כן אף השוחט שאר זבחים לשם פסח יש לו להתחייב. **אָמַר לוֹ רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, לֹא** - אין להוכיח מהם, שכן **אִם אָמַרְתָּ בְּאֵימוּרֵי צִיבּוּר** [שהשוחט קרבנות אחרים לשמם חייב] שֶׁיֵּשׁ לָהֶן קְצָבָה - מספר קצוב שמקריבים מהם כל שבת[נו], ואין אדם רואה אנשים רבים שעסוקים בשחיטתם, ומשנשחטו התמידים והמוספים יודע הוא שאין צריך לשחוט עוד לקרבנות אלו, ואם שכח ושחט קרבן אחר לשמם של אלו, אין זה נחשב טועה בדבר מצוה, שכן לא היה לו לטעות בכך[נז], תֹּאמַר כך אף בַּפֶּסַח שֶׁאֵין לוֹ קְצָבָה - שאין מספר קצוב לקרבן פסח, שכן הכל צריכים להקריבו, וכיון שראה רבים אחרים העוסקים בכך אף הוא היה טרוד להתעסק במצוה זו, ומתוך כך טעה לחשוב על קרבן אחר שהוא פסח ושחטו לשמו, והרי זה טועה בדבר מצוה ופטור[נח].

המשנה מביאה דעה המקילה אף בשוחט לשם אימורי ציבור:
רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר, אַף הַשּׁוֹחֵט בכל שבתות השנה קרבנות אחרים לְשֵׁם אֵימוּרֵי צִיבּוּר, פָּטוּר, ואף שיש להם קצבה, משום שעל כל פנים טעה בדבר מצוה[נט].

אופנים נוספים של פסח שנשחט בשבת שלא כהלכתו:
שְׁחָטוֹ שֶׁלֹּא לְאוֹכְלָיו - לשם זקן או חולה שאינם יכולים לאכול ממנו כזית, וְכן אם שחטו שֶׁלֹּא לְמִנְוָיו - לשם בני אדם שלא נתמנו על קרבן זה לפני שחיטתו, או ששחטו לְשֵׁם עֵרְלִין - שלא נמולו וּלְשֵׁם טְמֵאִין[ס], ושוגג היה, ששכח ששבת היום, או שחשב שהפסח כשר באופנים אלו, חַיָּיב חטאת. שכיון ששחטו לשם אנשים שאינם ראויים לאכלו, נפסל הפסח בכך כמבואר במשנה לעיל (סח.), ולא ניתנה שבת להידחות מפני שחיטתו. אך אם שחטו לְאוֹכְלָיו - בני אדם שיכולים לאכול ממנו וְשֶׁלֹּא לְאוֹכְלָיו, דהיינו לשם שניהם, או ששחטו לְמִנְוָיו וְשֶׁלֹּא לְמִנְוָיו, או לַמּוּלִין וְלָעֲרֵלִים, או לַטְּמֵאִין וְלַטְּהוֹרִין[סא], פָּטוּר, שכן באופן זה הפסח כשר כמבואר שם במשנה.

אופנים נוספים של פסח שנשחט בשבת בפסול:
שְׁחָטוֹ וְנִמְצָא שהיה הפסח בַּעַל מוּם, והרי פסול הוא להקרבה, חַיָּיב חטאת, ששוגג הוא ולא אנוס, כיון שהיה עליו לבקרו ממומים קודם שחיטתו[סב]. אך אם שְׁחָטוֹ וְנִמְצָא טְרֵפָה[סג] בַּפֶּתַח, דהיינו באחד מאבריו הפנימיים שלא ניתן היה לבודקו לפני השחיטה, פָּטוּר, משום שאנוס הוא בכך[סד].

וכן אם שְׁחָטוֹ בשבת, וְנוֹדַע לו לאחר מכן שֶׁעוד קודם השחיטה מָשְׁכוּ הַבְּעָלִים אֶת יָדָם מהפסח ונמנו על פסח אחר, אוֹ שֶׁמֵּתוּ בעליו קודם השחיטה, אוֹ שֶׁנִּטְמְאוּ קודם השחיטה, שבכל האופנים הללו לא ניתנה שבת להידחות מפני השחיטה[סה], פָּטוּר, מִפְּנֵי שֶׁשָּׁחַט בִּרְשׁוּת, שבשעת השחיטה לא ידע שכן הוא, וגם לא היה מוטל עליו לבדוק זאת, ונחשב אנוס[סו].

★

כה. 'אימורי ציבור' היינו דברים שנאמרו בתורה להקריבם בציבור. רש"י (ד"ה אימורי) [וכעין זה ברמב"ם (הקדמה לקדר קדשים) על פי דברי התוספות יו"ט (פסחים פ"ה מ"י)].
כו. שני כבשים לתמידים ושני כבשים למוספים (נמדבר כח ט-י), ואם חל אחד המועדים בשבת יש מספר קצוב למוספי המועד.
כז. הגמרא (להלן עג.) תדון אם מדובר כאן דווקא כשטעה באופן שכבר הקריבו באותו יום את קרבנות הציבור, או אפילו כשעדיין לא הקריבו.
כח. ואף מי ששחט כבר את פסחו ולאחר מכן מצא קרבן בעזרה וסבר שהוא פסח, ושחטו עבור בעליו, חשוב הוא 'טועה בדבר מצוה'. רש"י (ד"ה תמצא). ויש לתמוה, הרי מה שיכול לשחוט קרבן פסח עבור חבירו הוא מדין שלוחו של אדם כמותו [כמבואר בקידושין (מא:-מב.)], והרי לא מינהו, והיאך יכול לשחוט עבור בעליו שלא מדעתו. תירץ בזרע אברהם (סי' ו סק"ח) על פי דברי האור זרוע (ח"ב סי' רכד) שאפשר לשחוט קרבן פסח של חבירו שלא מדעתו, כיון שזכות היא לו וזכין לאדם שלא בפניו. [ועיין שם באור זרוע מה שביאר בסוגיית הגמרא בקידושין שם]. עוד תירץ בזרע אברהם, שיתכן ליישב על פי דברי הר"ן (נדרים לו. ד"ה גופא) שאם נאבד הקרבן, דעת בעליו שכל כהן שירצה יקריב. וכיון שמדובר כאן בקרבן שנאבד כמו שכתב רש"י להלן (עב. ד"ה נפסח), נמצא שגם כאן דעת בעליו שמי שירצה ישחטנו, ואם כן השוחט הוא שלוחו של בעל הקרבן. ועיין עוד מה שכתב בזה בקובץ הערות (סי' עו סק"ו).
כט. מסוגיית הגמרא להלן (עב.) ומדברי התוספות להלן (עב. ד"ה שחטו) משמע שדברי רבי מאיר נאמרו בדעת רבי יהושע, דהיינו שלדעתו רבי יהושע פוטר אף בדבר שיש לו קצבה, ואף אם לא עשה מצוה, וכפי שיתבאר בגמרא, וחולק על תנא קמא שבמשנתנו שאמר משמו של רבי יהושע שהוא מודה באימורי ציבור שחייב הואיל ויש להם קצבה. אמנם מדברי המאירי (ד"ה הפסח) משמע ששיטת רבי מאיר היא שיטה שלישית, ולא אמר דבריו בשיטת רבי יהושע.
ל. הערל אסור באכילת הפסח כפי שנאמר (שמות יב מח) 'וכל ערל לא יאכל בו', והטמא אסור בכל הקרבנות, כפי שמפורש בתורה (ויקרא כב ו).
לא. לפי סדר שמסדר התנא בשאר הזוגות [לאוכליו ושלא לאוכליו, למנוייו ושלא למנוייו, למולין ולערלים], היה לו לשנות אף כאן קודם את המותרים, דהיינו 'לטהורין ולטמאין'. ואפשר שמשום שרגיל התנא לשנות 'ערלים וטמאים' יחד, לכן גם כאן שסיים בערלים, מסמיך לו טמאים [וכן במשנה לעיל (סח.)]. דבש תמר (ד"ה לטמאים).
לב. רש"י (ד"ה שחטו ומנמצא). מצוה לבדוק קרבן פסח מן המומים, כמבואר בגמרא להלן (לו. ובמוספות שם. ד"ה מה) שאף פסח דורות טעון ביקור ארבעה ימים קודם שחיטתו, ואף אם נאמר שאין חובת ביקור ארבעה ימים [ראה רשב"א (מנחות מט: ד"ה הפ) הסובר כן], מכל מקום טעון ביקור קודם הקרבתו. ולכן אם לא ביקר אינו אנוס וחייב. דברי בן עמרם (ד"ה שחטו).
מדברי המשנה ומרש"י משמע, שאם לא נמצא בעל מום, הקרבן כשר אף על פי שלא ביקרוהו. שאם לא כן, אף באופן שלא נמצא בעל מום חייב חטאת כיון שהקרבן פסול ללא ביקור, והיה לו לתנא להשמיענו שאם שחטו בלא ביקור חייב. ואפשר לומר שמשנתנו עוסקת באופן שביקר, אך לא ביקר היטב, ורש"י נתכוין לומר שהיה לו לבקרו היטב [אבל אם לא ביקר כלל הקרבן פסול], אך הדעת נוטה שאם לא ביקר היטב אינו חשוב ביקור כלל, ואם כן מוכח שאין הביקור מעכב, ובדיעבד אם לא ביקר ונמצא שאינו בעל מום הקרבן כשר. אור זרוע (ח"ב סי' רכח). אמנם התוספות בסוכה (מג. ד"ה שחיטו) נקטו שביקור מעכב בדיעבד. והמלבי"ם (התורה והמצוה ויקרא ו כג) והתורת חסד (שו"ת חו"מ סי' כג) הוכיחו מברייתא השנוייה בתורת כהנים שדבר זה אם ביקור מעכב שנוי במחלוקת תנאים, וחכמים סוברים שאין ביקור מעכב, ומשנתנו שנוייה כדעת חכמים. ועיין עוד בזרע אברהם (סי' ו סק"כ) מה שכתב בזה.
לג. טריפה היא פגם בגוף הבהמה שאוסרה באכילה (רמב"ם מאכלות אסורות יא.), ואף פוסלה להקרבה (זבחים פד.).
לד. רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה ונמצא שחטו) וכן משמע מדברי רש"י (ד"ה שחטו ונמצא ד"ה פטור) [עיין במרומי שדה (ד"ה שחטו) שכתב כן בדעת רש"י]. ולכאורה לפי זה, לדברי הכל פטור, ואף שלא עשה מצוה, כיון שהוא אנוס. אך בתוספות ובתוספות הרשב"א משאנץ (להלן עג. ד"ה שחטו) הוכיחו מדברי הגמרא (להלן עג:), שאין הפטור משום אונס, אלא משום 'טועה בדבר מצוה'. וכתבו שמדברי רבי מאיר הוא הסובר בדעת רבי יהושע שהטועה בדבר מצוה פטור אף באופן שלא עשה מצוה [כפי שיתבאר להלן (עב. וגרסינן ד"ה אמרי)], אבל לדעת רבי שמעון בן אלעזר הסובר שאין רבי יהושע פוטר את הטועה בדבר מצוה אלא אם כן עשה מצוה, חייב. וראה עוד תוספות הרשב"א משאנץ (שם). והאחרונים ישבו דעת רש"י, הובאו דבריהם בביאורי רש"י (גרסינן ד"ה פטור).
לה. כפי שיתבאר להלן (עג: וגרסינן שם ד"ה ישרף, ובמוס' שם ד"ה שחטו). ועיין מקדש דוד (קונטרס קדשים סי' ד סק"ג), הובאו דבריו בילקוט ביאורים (להלן שם).
לו. רש"י (ד"ה פטור). לעיל ב'נמצא טריפה' פשוט שאנוס הוא [לדעת רש"י, ראה לעיל בהערה], ולכך לא ביארה המשנה את טעם פטורו, אך באופנים אלו אינו אנוס כל כך, שהרי היה אפשר לו לחקור אם בעליו לא נמשכו ואם טהורים הם, לכך סיים התנא 'מפני ששחט ברשות', כלומר, לא חייבוהו חכמים לחקור דבר זה, והתירו לו לסמוך על החזקה. מרומי שדה (ד"ה שחטו). ועיין עוד מה שהאריך, הובאו דבריו בביאורי רש"י (גרסינן ד"ה פטור).

אוצר החכמה
19/06/2018 אהח

אלו דברים פרק ששי פסחים

גמרא

שנינו במשנה, שהשוחט את הפסח שלא לשמו בשבת חייב חטאת. והנה, באדם המקריב קרבן שלא לשמו, שייך בזה שני אופנים. האחד הוא 'עוקר', דהיינו שיודע שקרבן זה אינו הקרבן שלשמו הוא שוחט, וכגון בענייננו, ששחט קרבן פסח לשם שלמים בעודו יודע שקרבן פסח הוא. והשני הוא 'טועה', דהיינו שטועה וסבור שהוא הקרבן שלשמו הוא שוחט, וכגון ששחט קרבן פסח לשם שלמים, כיון שסבור היה ששלמים הוא. ונחלקו אמוראים במנחות (מט.) בדין עקירה זו שנעשית בטעות, רבה סובר עקירה בטעות אין שמה עקירה, וכאילו לא עקרו, ורב חסדא סובר עקירה בטעות שמה עקירה. הגמרא דנה אם משנתנו עוסקת ב'עוקר' או ב'טועה'.

שואלת הגמרא, **בְּמַאי עָסְקִינַן** - באיזה אופן מדובר, **אִילֵימָא** - אם נאמר שמדובר **בְּטוֹעֶה** וסבור שהוא הקרבן שלשמו הוא שוחט, וכגון שסבור היה שקרבן פסח זה שלמים הוא, ולכן שחטו שלא לשמו, אם כן **שְׁמַעַת מִינַּהּ** - יש לך ללמוד ממשנתנו המחייבתו חטאת, **שֶׁעֲקִירָה בְּטָעוּת הָוְיָא עֲקִירָה** - מחשבת שלא לשמה העוקרת את שם הקרבן לשם קרבן אחר, עוקרתו אף כשהיא בטעות, דהיינו אם המקריב טעה וסבר שהוא הקרבן שלשמו הוא שוחט, ולא עקר ממנו שם פסח בכוונה, אף היא חשובה עקירה כאילו עקר מדעת, שהרי המשנה מחייבתו חטאת משום שחילל שבת על ידי ששחט קרבן פסח באופן שהוא פסול, והיינו ששחטו שלא לשמו, ואם עקירה בטעות אין שמה עקירה, הרי פסח כשר הוא הדוחה את השבת, ואין נחשב כלל ששחטו שלא לשמו[א]. ומכך שמשנתנו פוסלת את הפסח, קשה על רבה הסובר במנחות (מט.) שעקירה בטעות אין שמה עקירה[ב]. **וְאֶלָּא** תאמר שמשנתנו עוסקת **בְּעוֹקֵר** מדעת את הפסח, דהיינו שיודע שקרבן זה פסח הוא, ועוקרו בכוונה לשם קרבן אחר[ג], אם כן **אֵימָא סֵיפָא** - אמור ובאר את מה שנאמר בהמשך המשנה, **וּשְׁאָר כָּל הַזְּבָחִים שֶׁשְּׁחָטָן** בי"ד בניסן שחל בשבת **לְשׁוּם** [-לשם] **הַפֶּסַח, אִם** הם בהמות **שֶׁאֵינָן רְאוּיִין** לפסח, **חַיָּיב** חטאת, **וְאִם רְאוּיִין הֵן, רַבִּי אֱלִיעֶזֶר מְחַיֵּיב חַטָּאת וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ פּוֹטֵר, וְאִי** - ואם מדובר במשנה **בְּעוֹקֵר** מדעת, **מַה לִּי** אם הם **רְאוּיִין וּמַה לִּי שֶׁאֵינָן רְאוּיִין**, כלומר, אם משנתנו עוסקת בטועה, מובן הדבר שיש לחלק בין ראויים לשאינם ראויים, שבראויים קרוב האדם לבא לידי טעות ולחשוב שקרבנות פסחים הם, ונחשב כטועה בדבר מצוה, ובאינם ראויים, כיון שהכל יודעים שאין זה כשר לפסח, אין זה נחשב כטועה[ד], אבל אם מדובר בעוקר, אין מקום לחלק בין ראויים לשאינם ראויים, שהרי הוא יודע שאין זה פסח, ועוקרו בכוונה לשם פסח, ומדוע פוטר רבי יהושע בראויים, והרי לא 'טעה בדבר מצוה' אלא עקר מדעת את שמם לשם פסח[ה]. מכריחה הגמרא, **אֶלָּא פְּשִׁיטָא** - פשוט הוא שבסיפא מדובר **בְּטוֹעֶה** וסבר ששוחט קרבן פסח, ורבי יהושע פוטרו [אם היתה הבהמה מן הראויים לקרבן פסח] כיון שנחשב 'טועה בדבר מצוה'. ואם כן יש לתמוה, וכי **רֵישָׁא** - תחילת המשנה האומרת 'הפסח ששחטו שלא לשמו בשבת חייב' עוסקת **בְּעוֹקֵר, וְסֵיפָא** - המשך המשנה האומרת 'ושאר כל הזבחים ששחטם לשם פסח' וכו' עוסקת **בְּטוֹעֶה**, הרי לא מסתבר לומר שהמשנה תעסוק בשני אופנים שונים ותסתום ולא תפרש[ו].

מסיקה הגמרא, **אָמַר רַבִּי אָבִין, אִין** - אכן, בהכרח צריך לומר **שֶׁרֵישָׁא בְּעוֹקֵר וְסֵיפָא בְּטוֹעֶה.**

הגמרא מביאה מעשה בענין זה:

אַשְׁכְּחֵיהּ [-מצאו] **רַב יִצְחָק בַּר יוֹסֵף לְרַבִּי אַבָּהוּ, דַּהֲוָה קָאֵי בְּאוּכְלוֹסָא דְּאִינְשֵׁי** - שהיה עומד בתוך חבורה גדולה מאד של בני אדם[ז]. **אָמַר לֵיהּ** רב יצחק בר יוסף לרבי אבהו, **מַתְנִיתִין מַאי** - משנתנו כיצד היא מתפרשת. **אָמַר לֵיהּ** רבי אבהו לרב יצחק בר יוסף, **רֵישָׁא בְּעוֹקֵר וְסֵיפָא בְּטוֹעֶה. תְּנָא מִינֵּיהּ אַרְבְּעִין זִימְנִין** - למד ממנו רב יצחק בר יוסף דבר זה ארבעים פעמים[ח], **וּמִחֲמַת רוֹב הַשִּׁינּוֹן, דָּמֵי לֵיהּ** - היתה דומה לו הידיעה הזאת, **כְּמַאן דְּמַגְּחָא בְּכִיסֵּיהּ** - כאילו היא מונחת ושמורה לו בכיסו[ט].

הגמרא מקשה על פירוש זה [שרישא בעוקר וסיפא בטועה] מדברי רבי אליעזר במשנה:

תְּנַן - שנינו במשנתנו בהוכחת רבי אליעזר שהשוחט שאר זבחים לשם פסח חייב, **אָמַר רַבִּי אֱלִיעֶזֶר, מָה אִם פֶּסַח שֶׁמּוּתָּר לִשְׁחוֹט בְּשַׁבָּת לִשְׁמוֹ, כְּשֶׁשִּׁינָּה אֶת שְׁמוֹ** לשם זבח אחר, **חַיָּיב** חטאת [כפי ששנינו ברישא], **זְבָחִים שֶׁהֵן אֲסוּרִין** לשחטן בשבת **לִשְׁמָן, כְּשֶׁשִּׁינָּה אֶת שְׁמָן** לשם פסח, **אֵינוֹ דִּין שֶׁיִּהֵא חַיָּיב** חטאת. **וְאִם אֵיתָא** - ואם ישנו לפירוש דלעיל במשנה, כיצד רצה רבי אליעזר להוכיח מהדין שברישא לדין שבסיפא, **הָא לֹא דָּמֵי** - הרי אין שני המקרים דומים, כיון **דְּרֵישָׁא** עוסקת **בְּעוֹקֵר** ואילו **סֵיפָא בְּטוֹעֶה**, וניתן לומר שדווקא העוקר מדעת את שם הקרבן מתחייב משום חילול שבת, אך לא העושה זאת בטעות[י].

א. **רש"י** וריב"ן (ד"ה שמעת). ובפשטות מבואר מדברי הגמרא שגם השוחט את הפסח בסתם, ולא חשב 'לשמו', הפסח כשר, ורק אם שחטו 'שלא לשמו' פסול [וכפשטות הגמרא בזבחים (ג:) 'זבחים בסתם לשמן עומדין'], ולפיכך כיון שעקירה בטעות אינה עקירה, מחשבתו לשם קרבן אחר אינה מחשבה כלל, וכאילו נשחט בלא מחשבה, ולכן כשר. אמנם הכסף משנה (מעשה הקרבנות פ"ד ה"י) נקט בדעת הרמב"ם (שם) שהשוחט קרבן פסח בסתם, אין הבעלים יוצאים בו ידי חובה [אמנם עיין לחם משנה (שם) וזבח תודה (זבחים ג: ד"ה זבחים)], ולפי זה קרבן פסול הוא, שהרי זה כנשחט שלא למנוייו, ולדבריו צריך ביאור מדוע אמרו כאן שאם עקירה בטעות אין שמה עקירה, השוחט בטעות לשם קרבן אחר הפסח כשר, והלא אינו עדיף משוחט בסתם שפסח פסול הוא. וצריך לומר, שכיון שאם לא היה טועה היה שוחטו לשמו, הרי הוא כאילו שחטו גם עתה לשמו, ועדיף מהשוחט סתם ללא שום כוונה. מעיל שמואל (ד"ה ז"מ).

ב. **תוספות** (ד"ה שמעת) על פי צל"ח (ד"ה שמעת). ובכסף משנה (פקולי המוקדמין פט"ו ה"ח) כתב עוד, שסוגיית הגמרא כאן סוברת שהלכה כדברי האומר 'עקירה בטעות אין שמה עקירה', ולכן היא תמהה ומקשה, שאם נאמר שמשנתנו עוסקת בטועה, נמצא שהלכה כדברי האומר 'עקירה בטעות שמה עקירה', והרי אין הדבר כן.

ג. **והיה** סבור שהדבר מותר, כפי שביאר רש"י לעיל (עמ': ד"ה הפסח).

ד. **על** פי רש"י (לעיל עמ': ד"ה אם).

ה. **ואף** שבודאי מדובר בשוגג, וכגון שחשב שמותר לשחוט אחרים לשם פסח בי"ד ניסן שחל בשבת [שאם ידע שאסור לעשות כן, אינו חייב חטאת, שהרי מזיד הוא ולא שוגג], מכל מקום אינו נחשב טועה בדבר מצוה אלא כשטעה וחשב שהקרבן ששוחט פסח הוא ומצותו להשחט בשבת, ולא כשטעה בדין. מהרש"א (נדה ד"ה מה). ובטעם הדבר יש לומר, שכשטעה בדין וסבר שמותר לשחוט שלמים לשם פסח בשבת, הרי לא נגרמה טעותו מחמת מצוה המוטלת עליו, ואין שייכות בין טירדת המצוה לטעות זו. ורק באופן שטעותו נגרמה מחמת המצוה המוטלת עליו, וכגון שמחמת טירדתו בשחיטת הפסח טעה וחשב על קרבן אחר שזהו קרבן הפסח, חשוב הוא 'טועה בדבר מצוה'. על פי עונג יו"ט (שו"ת סי' כו ד"ה ומתר).

ו. **מדברי** הסיפא עצמה שבודאי עוסקת בטועה, אי אפשר להוכיח שעקירה בטעות שמה עקירה, כיון שבסיפא מדובר כששחט שאר זבחים לשם פסח, ובכל אופן הקרבן כשר אלא שחילל שבת. שאם עקירה בטעות שמה עקירה, הרי לדעת רבי יהושע (לעיל סב:) השוחט שאר זבחים לשם פסח, הקרבן כשר, ואם אין שמה עקירה, הרי זה כאילו לא עקר כלל, ולדברי הכל שלמים כשרים הם [ובשני האופנים, שייך שיפטור רבי יהושע משום טועה בדבר מצוה, שהרי רצה להקריב קרבן פסח, ובטעות הקריב שלמים]. ולכן קושיית הגמרא היא רק שמאחר שהעמדנו שהסיפא עוסקת בטועה בהכרח שגם ברישא [העוסקת בשוחט את הפסח שלא לשמו] מדובר בטועה, ואם עקירה בטעות אין שמה עקירה, הרי פסח כשר הוא ולא חילל שבת, ומכך שהמשנה מחייבתו חטאת יש להוכיח ששמה עקירה.

ז. **רש"י** (ד"ה אוכלוסא). וראה ריב"ן (ד"ה אוכלוסא) ורש"י בברכות (נח. ד"ה אוכלוסי) שכתבו שאין אוכלוסא פחות משישים ריבוא בני אדם. ובסדר הדורות (הוצאת בהגהות וליונים) הגיה 'אוכלוסא דאושא', דהיינו חבורת בני אדם שהיתה בעיר אושא.

ח. **כפי** שמצינו (מעילה ח.) שריש לקיש היה מסדר לעצמו את תלמודו ארבעים פעם לפני כניסתו ללמוד אצל רבי יוחנן, כנגד ארבעים יום ששהה משה רבינו בשמים קודם שניתנה לו התורה. דבש לפי (מערכת מ כלל טז), וראה שם עוד רמזים בזה.

ט. **המהר"ם** שיף (כתובות ג. ד"ה ודמיא) דייק שאין הגמרא אומרת 'והויא ליה כמאן דמנחא בקופסא', אלא 'ודמי ליה כמאן דמנח בכיסיה', כדי לרמז, שאף שחזר על כך ארבעים פעמים, עדיין היה דומה בעיניו כאילו אינו זוכרו היטב, רק כמי שמונח בכיסו, והרי אדם עשוי למשמש בכיסו כל שעה (ב"מ כח:), והיה חוזר על כך שוב ושוב, וכפי שאמרו (מגילה ט:) אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה פעמים ואחד.

י. **אכן** דברי רבי אליעזר בכל אופן מוקשים [אף אם נעמיד גם את הרישא בטועה], איך הוא מדמה בין הרישא לסיפא, הרי בסיפא טעה בדבר מצוה מה שאין כן ברישא, וכפי שבאמת ענהו רבי יהושע שברישא שינה לדבר האסור, והיינו שלא טעה בדבר מצוה, ומוכרחים לומר שרבי אליעזר אינו סובר כלל מחילוקים אלו [מפני שלדעתו אין הבדל בין טועה בדבר מצוה לבין טועה סתם]. אך תשובתו של רבי יהושע תהיה

אלו דברים פרק ששי פסחים עב.

אי נימא בטועה. כסבור שהוא זבח אחר: שמעת מינה. מדקתני חייב, אלמא פסול הוא: עקירה בטעות. שלא נתכוון לעקור את פסח ממנו, הויא עקירה כעוקר מדעת: מה לי שאינן ראויין. עוקר למו טועה בדבר מלוה הוא, ואמאי פטר ליה ר' יהושע בראויין, והלא לא טעה בו, שיודע שאינו פסח: רישא. הפסח שאחטו: סיפא. ואחר כל הזבחים: אובלומא. חבורה גדולה מאד: הא לא דמי. ריבה לסיפא, דריבה בעוקר, ולאו טועה הוא: לר"א. דאמין האי ק"ו, לא שמעי ליה דין עוקר לטועה: ומקשי', ר' יהושע דשני ליה. ליימא ליה דלא דמי טועה לעוקר, אמאי אהדר ליה טעמא משום שאינה בדבר המסור בו': בפסח שאין לו קצבה. אין חשבון לפסחים, וזה שמנה טלה זה עומד בעזרה כסבור שהוא מבוד מבעליו ושחטו לשם מי שהוא: תינוקות דיש להן קצבה. מי שיש לו שני תינוקות אחד למול בשבת ואחד למול בשבת יודע הוא שאין לו למול בשבת אחד: ושבח ומל את של אחר השבת בשבת חייב. לטעה בדבר מלוה ולא עשה מלוה הוא: דתניא. ת"ר: ושבח ומל את של ערב שבת בשבת דחייב. [מאבל ערב. שם מקום]: ושבח ומל את של ערב שבת בשבת. וזה של ערב שבת היה אתמול חולה או שנאנס, ומילה שלא בזמנה אינה דוחה את השבת, דהואיל ועבר זמנה אינה יכולה עד למחר: ר' אליעזר מחייב חטאת. דלית ליה טועה בדבר מלוה ועשה מלוה פטור: רבי יהושע פוטר. לטעה בדבר מלוה ועשה מלוה פטור, ומע"ג לחילל שבת ועשה שלא כדת, מכל מקום מלות מילה קיים. והכא נמי מע"ג לחית להו קלבה ליפטור, למכל מקום עשה מלוה, לכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשירין[ו], וזה שאחטו זבח אחד בעזרה ושחטו לשם תמידי ליבור כשר לזבחו הרשמון: הבא במאי עסקינן כגון שקדם ומל את של ערב שבת בשבת. בשעה שמל את זה עדיין שניהן עומדים, דמשום הכי פטור לטרוד היה באחד מהן ליודע הוא שהיום חובת האחד עליו, ומתני' כגון דקדים ושחטינהו לאימורי ליבור, להשתא לא הוה טרוד ועסוק בשחיטתן: ואע"ג כו'. בתמיה: [מאבל ערב. שם מקום]: ושבח ומל את של ערב שבת בשבת דחייב. ומע"ג לעשה מלוה: על מה נחלקו. וקס"ד השתא בריסא מחייב ר' מאיר כשמל את שניהם ע"י [שכשול] שעיהן כבר הגיע זמנן, ומל של שבת תחלה שזמנו היום ומאר כך מל את של אתמול, ואף על גב דעשה מלוה, כיון דלא רמיא טירדא עליה באחר דמהליה לשל שבת לאו טועה בדבר מלוה הוא, וסיפא פטור משום דטריד בשל שבת והוחלף לו של מאר, דהא ודאי לא קאמר שמל את שניהם, דהא לא טעי בהכי, אלמא היכא דלא טריד האידנא לר"מ חייב: ותסברא. דטעמא משום הכי הוא, השתא סיפא דלא עבד מלוה דעדיין לא הגיע זמנו פטור, ריבה דעבד מלוה מחייב: אמרי דבי ר' ינאי רישא כגון שקדם ומל את של ערב שבת בשבת, ועדיין לא נודע טעותו, וסבור שזה העומד של שבת הוא, ומע"ג דטריד ביה דרמיא מלוה עליה כפי מחשבתו וגם עשה מלוה, אפילו הכי חייב משום דלא ניתנה שבת לידחות מפני שלא, וסיפא ניתנה שבת לידחות מפני של שבת, וטעה בדבר מלוה פטור, ואפילו לא עשה מלוה לרבי מאיר פטור. והשותט לשם חימורי לבור, ניתנה שבת לידחות מפני של שבת בקדים שחטינהו לחימורי לבור, הרי שבת, וע"י שטרוד בזבח זה בימים שעברו ויודע שזבח זה עומד ליקרב, נהפל ושבח שבבר נשחטו חימורי לבור, ושחטן לשמן: ומאד

אליעזר ור' יהושע על שהיו לו שני תינוקות אחד למול ערב וכו'. קתני מיהת רישא ושבח ומל של ערב שבת בשבת שחייב נהי נמי דקדים מהליה להאיך דשבת האמר רבי מאיר אע"ג דקדים עבדינהו לאימורי צבור פטור. **ואמרי' ולטעמיך תקשי לך רישא אסיפא** השתא רישא דקתני שבח ומל את של ערב שבת דטעה בדבר מצוה ועשה מצוה שאפי' עובר זמנו והוא מלו בשבת בן תשעה ימים מכל מקום בר מילה הוא ונתקיימה המצוה סיפא דשבח ומל את של אחר שבת בשבת בן שבעת ימים שאע"פ שטעה בדבר מצוה לא עשה מצוה שבן שבעת ימים אינו בר מילה קא פטור ר' יהושע. **אלא אמרי דבי ר' ינאי רישא דמתני' כגון שקדם ומל את של שבת [בע"ש]** דהא ליח ליה לשבת הכא דחזיה כלל דהא ליכא תורת מילה הכא בשבת כי הדר מהיל ליה להאיך דבערב שבת בשבת לא טועה בדבר מצוה הוא ולא נתנה שבת

שמעת מינה עקירה בטעות הויא עקירה. תומר ר"י דפלוגתא היא בהתכלת (מנחות מט.): **הא** לא דמי רישא בעוקר כו'. ומאי קאמר ר' יהושע שכן שינה שמו בדבר המסור מפילו שינה שמו לדבר המותר נמי חייב כיון שהוא עוקר:

לרבי יהושע דשני ליה לימא ליה הכי. תימה לרשב"ם הא מפי' מי מוקמי' כולה בטועה ע"כ רבי יהושע לדבריו דרבי מליעזר קאמר דלידיה ריבה מפילו שינה לדבר המותר חייב כיון דלא עשה מלוה דממני' מוקמי' בגמרא[ז] כרבי שמעון דאית ליה היכא דלא עשה מלוה חייב לרבי יהושע בפרק רבי מליעזר דמילה בפוהו (שבת קלו.) דאמר רבי שמעון לא נחלקו רבי מליעזר ורבי יהושע על ג' תינוקות אחד למול אחר השבת ואחד בשבת ושכח ומל את של אחר השבת בשבת דחייב משום דשכח עשה מלוה ד"כ מה שהוצרך לומר דריבה משום דשינה לדבר המותר היינו לדבי רבי מליעזר דלרבי מליעזר בפיפא נמי לא עשה מלוה דפסל לעיל[ח] מחריס לשם פסח ואומר ר"י דבכמה מקומות מלי למימר וליטעמיך ולא קאמר ועוד דלא דמי לתינוקות דהתם ודאי חייב כשמל של אחר השבת בשבת לפי שלא עשה מלוה וגם לא ניתנה שבת לידחות אבל אותו תינוק של בעל פסח שינה לדבר המותר פטור כיון שניתנה שבת לידחות אף על פי שלא עשה מלוה:

לדידך לא אם אמרת בפסח כו'. תימה לרשב"ם מה משיב ר' יהושע לדברי ר' מליעזר תאמר בזבחים שבינה שמן לדבר המותר כיון לר' מליעזר לא שני בין עוקר לטועה מה מועיל מה שבינה לדבר המותר הלא לר' יהושע עוקר לדבר המותר חייב ה"ה טועה לר' מליעזר ומפרש דה"ק ר' יהושע לר' מליעזר נהי דלא שני לך בין עוקר לטועה מ"מ יש לחלק דריבה תרתי לגריעותא עוקר ולדבר האסור תרתי לטיבותא לטועה ולדבר המותר:

שקדם ומל של שבת בערב שבת. הוה מצי לפלוגי בדידי' בין קדם ומל ללא קדם אלא לנקט רבותא בפיפא למל של אחר השבת בשבת פטור אע"ג דלא עשה מלוה כיון שניתנה שבת לידחות ורבי שמעון לא נחלקו רבי מליעזר ורבי יהושע על ג' תינוקות אחד למול אחר השבת ואחד בשבת ומל את של אחר השבת בשבת[ט] דר' מליעזר מחייב חטאת ור' יהושע[י] פוטר ותסברא מה התם דלא עביד מצוה פטר רבי יהושע היכא דקא עביד מצוה אמרי דבי רבי ינאי רישא כגון שקדם ומל של שבת בערב שבת שלא

ולאי לא קאמר שמל את שניהם, דהא לא טעי בהכי, אלמא היכא דלא טריד האידנא לר"מ חייב: **ותסברא.** לטעמא משום הכי הוא, השתא סיפא דלא עבד מלוה דעדיין לא הגיע זמנו פטור, ריבה דעבד מלוה מחייב: **אמרי דבי ר' ינאי רישא כגון.** שנתחלף לו אתמול של שבת בערב שבת ומלו בערב שבת, ועדיין לא נודע טעותו, וסבור שזה העומד של שבת הוא, ומע"ג דטריד ביה דרמיא מלוה עליה כפי מחשבתו וגם עשה מלוה, אפילו הכי חייב משום דלא ניתנה שבת לידחות אלא של שבת, וסיפא ניתנה שבת לידחות אפילו של אתמול, וטעה בדבר מלוה פטור, ואפילו לא עשה מלוה לרבי מאיר פטור. והשותט לשם חימורי לבור, ניתנה שבת לידחות אלא קרבן לבור, ומע"ג דקדים שחטינהו לחימורי לבור, הרי שבת, וע"י שטרוד בזבח זה בימים שעברו ויודע שזבח זה עומד ליקרב, נהפל ושבח שבבר נשחטו חימורי לבור, ושחטן לשמן: ומאד

מא א מיי' פע"ו מהל' פסולי המוקדשין הלכה ז ופ"ג מהלכות שגגות הלכה יח:
מב ב ג מיי' פ"ג מהל' שגגות הלכה ח:

אוקימנא בעוקר ומפרש אינו שוחטו אלא לשם שלמים. **והאי דקתני סיפא** ושאר כל הזבחים ששחטן לשם פסח בשבת שחל להיות בי"ד אם אינן ראויין לפסח כגון שהיו נקבות או זכרים בני שנתים חייב ואם ראוין הן ר' אליעזר מחייב חטאת ורבי יהושע פוטר. **אוקימנא בשטעה** כסבור כי הזבח של פסח הוא ששוחט ונמצא שטעה וזבח זבח אחר ועמדה רישא בעוקר שם פסח מעליו ושוחט לשם שלמים וסיפא בטועה. **[ואמרינן** אינו (צ"ל איך) תאמר דרישא בעוקר וסיפא בטועה] **והתנן** אמר רבי אליעזר ומה אם הפסח שמותר הוא [לעצמו] בעצמו לשוחטו בשבת לשם פסח אלא מפני ששינה שמו ושחטו לשם שלמים חייב שאר זבחים שאסורין לשוחטן בשבת לשמן כששינה את שמן אינו דין שיהא חייב ואם איתא נימא לא דמי רישא בעוקר ולפיכך חייב אי הוה רישא נמי טועה כסיפא לא הוה מחייב מידי. **ושנינן לר' אליעזר לא שני ליה** בין עוקר לטועה לא פריך הכי לר' יהושע שני ליה והכי קאמר ר' יהושע לדידי לא קשיא רישא בעוקר וסיפא בטועה אלא לדידך דלא שני לך בין עוקר לטועה לא אם אמרת בפסח ששינהו לדבר האסור לשחטו בשבת כגון שלמים וכיוצא בהן תאמר בזבחים ששחטן לשם פסח ששינן לדבר המותר לשחטו בשבת והוא הפסח. **אמר לו ר' אליעזר** תמידין ומוספין יוכיחו שמותרין לשחטן בשבת והשוחט זבחים אחרים לשם תמיד בשבת חייב. **אמר לו ר' יהושע שאני אימורי צבור שכן יש להן [קצבה]** כלומר שני תמידין ושני מוספין בכל שבת וכיון שיש להם קצבה מאחר שנשחטו קצבת החובה השאר עומדין באיסור שבת כשאר שאין ראויין לשבת כגון חטאות וכיוצא בהן תאמר בפסח שאין לו קצבה. **ואקשי'** וכי כל היכא דאית ליה קצבה מחייב ר' יהושע והתנן בפרק ר' אליעזר מי שהיו לו שני תינוקות אחד למול אחר השבת ואחד למול בשבת חייב כו'. **ומשני** ר' אמי כגון שקדם ומל של ערב שבת בשבת ועדיין טריד בהאי דבשבת הכא דקדים שחטינהו לאימורי צבור ברישא דהא ליכא מידי דטריד ביה. **אי הכי** ר' מאיר אומר אף השוחט לשם אימורי צבור פטור ואע"ג דקדים שחיט לאימורי צבור והא תני ר' חייא אמר ר' מאיר לא נחלקו ר'

ט) [מנחות דף מט.], ג) [ברכות דף כח. ומ"ק], ג) שבת דף קלו. כריתות יט:, ז) שבת שם [ע"ש], ה) [זבחים דף ב., ו) ע"ב, ט) שב ע"ב.

(ז) גמ' ליפני ליה הכי קאמר כל"ל ותיבת הכי נמחק:

ט] הסדר הדורות הגיה **דאושא** [כמו שהוא לפנינו בכתובות ג ע"א, אולם עי' שם בהגהות וציונים]: ג] גירסת מהרש"ל (גליון) בכמה דפו"י איתא **מאבל** ערב, וע"ז הגיה המהרש"ל דצ"ל **מאבל** ערב, אולם ברוב הדפוסים ליתא בגמ' וברש"י, וגם המהרש"ל לא הגיה כן במסכת שבת (דק"ס):

ושבח ומל את של אחר השבת בשבת חייב. לטעה בדבר מלוה ולא עשה מלוה הוא ועבד ליה מבורה שלא לנוכך ובהא מפילו רבי יהושע מודה. **אחד למולו בע"ש ואחד למול בשבת ושבח ומל את של ע"ש בשבת ר"א מחייב חטאת.** דמילה שלא בזמנה אינה דוחה שבת ומע"ג לטעה בדבר מלוה שהיה טרוד בחומו של שבת ומתוך כך טעה בזה ולפ בזה עשה מלוה שהרי לפוי הוא למול שלא שניהו דוחה שבת ס"ל לר"מ טעה בדבר מלוה ועשה מלוה שים בה מיוב מטעת חייב ורבי יהושע פוטר דס"ל טעה בדבר מלוה ועשה מלוה פטור [שבת קלז.]. **על מה נחלקו אחד למול אחר השבת ואחד למול בשבת ושבח ומל את של אחר השבת בשבת כו' ור' יהושע פוטר.** דהייגו נמי טעה בדבר מלוה ולא עשה מלוה שעדיין לא הגיע זמנו פוטר ר' יהושע [יבמות לד. ד"ה ור"מ]. **אמרי דבי רבי ינאי רישא כגון שקדם ומל של שבת בע"ש דלא ניתנה שבת לידחות.** שמין לו תינוק שיהא זמנו היום הלכך לא היה טרוד היום בשלה שלא היה מוטל עליו כלום לעשות ולא היה לו לטעות [שבת קלז ע"א].

מתרצת הגמרא, לְרַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר שדרש קל וחומר זה, לֹא שָׁנִי לֵיהּ - אין לדעתו הבדל בדין בין עוקר לטועה, ואם בעוקר חייב, יש לחייבו אף בטועה[יא].

שבה הגמרא ומקשה, אמנם רבי אליעזר אינו סובר שיש חילוק בין עוקר לטועה, ולכך דרש קל וחומר מעוקר לטועה, אך לְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ דְּשָׁנִי לֵיהּ - שיש הבדל לדעתו בין עוקר לטועה, שהרי רק בטועה בדבר מצוה פטרי[יב], לְיִשָּׁנֵי לֵיהּ הָכִי - כך היה לו לתרץ לרבי אליעזר, שאין ללמוד כלל טועה מעוקר, ולמה השיב לו שטעם החיוב ברישא הוא משום ששינה לדבר האסור[יג].

מתרצת הגמרא, הָכִי קָאָמַר לֵיהּ - כך אמר לו רבי יהושע לרבי אליעזר, לְדִידִי - לדעתי דחיית הקל וחומר היא פשוטה, שהרי לֹא דָּמֵי - הרישא והסיפא אינם דומים, שכן רֵישָׁא בְּעוֹקֵר וְסֵיפָא בְּטוֹעֶה, ולכן אף שברישא מודה אני שחייב, בסיפא סובר אני שפטור. אולם גם לְדִידָךְ - לדעתך שאין הבדל בין עוקר לטועה, לֹא - אין להוכיח מהרישא לסיפא, שאִם אָמַרְתָּ בַּפֶּסַח שֶׁשִּׁינָּה אֶת שְׁמוֹ לְדָבָר [ואין כאן שינוי ב׳דבר מצוה׳] שהוא חייב, תֹּאמַר שיהא חייב גם בִּזְבָחִים שֶׁשִּׁינָּה אֶת שְׁמָן לְדָבָר הַמּוּתָּר, וטעה ב׳דבר מצוה׳[יד].

★

שנינו במשנה בהמשך המשא ומתן בין רבי אליעזר לרבי יהושע, אָמַר לֵיהּ [-לו] רַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר, אֵימוּרֵי צִיבּוּר - קרבנות ציבור שיש להקריבם בשבת, כגון תמידים ומוספים, יוֹכִיחוּ, שֶׁהֵן מוּתָּרִין לשחטם בשבת לְשָׁמָן, וְהַשּׁוֹחֵט בשבת קרבנות אחרים לְשָׁמָן, חַיָּיב חטאת. אָמַר לוֹ רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, לֹא, אִם אָמַרְתָּ בְּאֵימוּרֵי צִיבּוּר, שֶׁכֵּן יֵשׁ לָהֶן קְצָבָה, תֹּאמַר בַּפֶּסַח שֶׁאֵין לוֹ קְצָבָה - שאין לו מספר קצוב, ואף אם הוא עצמו כבר הקריב פסחו, אפשר שאחר כך מצא טלה עומד בעזרה, וסבור היה שהוא אבוד מבעליו, ושחטו לשם בעליו[טו].

הגמרא מקשה על דברי רבי יהושע מדבריו במקום אחר:
לְמֵימְרָא דְּכָל הֵיכָא - האם ניתן לומר שבכל דבר דְּאִית לֵיהּ - שיש לו קְצָבָה מְחַיֵּיב רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ את מי שטעה בו וחילל שבת, וַהֲרֵי

מובנת רק אם נעמיד את הרישא בטועה, שאז יש לחלק ולומר שכיון ששינה לדבר האסור חייב, אך אם היה משנה לדבר המותר, וכגון ששחט לשם אימורי ציבור, חשוב הוא כטועה בדבר מצוה, שהרי חשב על זבח זה ששחט שהוא הזבח שמצוה לשחטו היום. אבל אם הרישא עוסקת בעוקר, למה לא חילק שברישא חייב כיון שעקר, ואפילו אם היה משנה שמו לדבר המותר היה חייב, כיון שאינו חשוב כטועה, שהרי ידע שאין זה אימורי ציבור אלא קרבן פסח. ולמה לו להשיב שמדובר בשינה לדבר האסור. תוספות (ד״ה הא) על פי מהר״ם (נמוק׳ שם) ואור חדש (ד״ה נמצי). [כן הוכיח המהר״ם מדברי התוספות, שקושיית הגמרא אינה על רבי אליעזר, אלא על רבי יהושע, שהרי כתבו דבריהם על דברי הגמרא כאן ׳הא לא דמי׳, ולא על המשך דברי הגמרא ׳לרבי יהושע דשני׳ כו׳. אמנם ראה מהרש״א (ד״ה ליתני). וראה עוד ברש״י (ד״ה ומקשי׳), שכתב כעין דברי התוספות על דברי הגמרא ׳לרבי יהושע דשני׳ כו׳, ולא כאן].

יא. ולכן לא ענהו רבי יהושע שברישא מדובר בעוקר והסיפא בטועה, שהרי רבי אליעזר אינו סובר חילוק זה. מהר״ם (שם). [עיין באור החמה (ד״ה ופשט) מה שביאר בטעם המחלוקת בין רבי אליעזר לרבי יהושע, אם יש לחלק בין עוקר לטועה].

יב. מדברי הגמרא משמע שבפסח ששחטו שלא לשמו, מחייב רבי יהושע משום שעקר את שמו בכוונה, אך אם עקר את שמו בטעות [שחשב שקרבן אחר הוא, ושחטו לשמו], פוטר רבי יהושע, ולכן קשה למה לא חילק רבי יהושע חילוק זה. והקשה המהרש״ל (ד״ה ליתני), מנין לגמרא שרבי יהושע מחלק בין עוקר לטועה, הרי אפשר שאף רבי יהושע אינו מחלק בין עוקר לטועה, ובאמת ברישא בפסח ששחטו שלא לשמו, אף בטועה היה חייב, אלא שלא שייך בזה טועה כיון שאנו סוברים שעקירה בטעות אין שמה עקירה ופסח כשר הוא, אך אילו היה הדין שעקירה בטעות שמה עקירה, היה חייב, ולכן לא תירץ רבי יהושע שיש לחלק בין עוקר לטועה, אלא תירץ שברישא חייב כיון ששינה לדבר האסור [ונמצא שאינו ׳טועה בדבר מצוה׳], ובזה בכל אופן חייב אף בטועה [אם עקירה בטעות שמה עקירה]. ותירץ המהרש״א [(ד״ה ליתני) על פי ביאור גנזי יוסף (ד״ה ליתני) בדבריו] שאמנם רבי יהושע מחייב ברישא אף אם טעה [אם עקירה בטעות שמה עקירה], כיון שבשינה לדבר האסור לעולם חייב, שהרי אינו טועה בדבר מצוה. אך לגבי שינה לדבר המותר, היה פשוט לגמרא שרבי יהושע אינו פוטר אלא בטועה, דהיינו שטעה וחשב שדבר זה שעושה הוא הדבר שיש בו מצוה, וכגון שחשב על זבח אחר שהוא הקרבן פסח, ולא בעוקר, שאז אינו חשוב כטועה בדבר מצוה [ראה שם מנין היה פשוט לגמרא, וראה להלן בשם נימוקי הגרי״ב]. ולכן מקשה הגמרא, אם ברישא מדובר בעוקר, לא היה לו לרבי יהושע להשיב שחייב כיון ששינה לדבר האסור, אלא אף אם שינה לדבר המותר, כגון ששינה לשם אימורי ציבור, חייב. וכתב בנימוקי הגרי״ב (נמהכת״ם שם), שהיה פשוט לגמרא שרבי יהושע מחלק בין עוקר לטועה, ובעוקר חייב אף אם שינה לדבר המותר, כפי שמבואר בדברי הגמרא לעיל, שכיון שרבי יהושע מחלק בין שחט זבחים שהם ראויים לקרבן פסח, שפטור, לשאינם ראויים, שחייב, בהכרח לומר שאינו פוטר אלא בטועה, ולכך פטר רק בראויים, שבהם שייך לטעות ולחשוב שהם קרבן פסח. ואין לומר שרבי יהושע בדחייתו את הקל וחומר של רבי אליעזר בא להשמיענו שבשינה לדבר האסור חייב אף בטועה, שהרי דבר זה ממילא אינו שייך במציאות, כיון שעקירה בטעות אין שמה עקירה [לפי מה שסברה הגמרא כאן, ועל פי זה העמידה את משנתנו ׳רישא בעוקר וסיפא בטועה׳], ואם טעה וחשב על פסח ששלמים הוא, פסח כשר הוא.

ובאמת היה רבי יהושע יכול לחלק באופן נוסף, שברישא לא עשה מצוה, שהרי קרבן פסול הוא, ובסיפא עשה מצוה, כיון ששאר זבחים שנשחטו לשם פסח כשרים הם, ראה מהרש״א (שם) ומה שהובא בזה להלן בשם התוספות (ד״ה ליתני).

יג. ומה יש לו לרבי יהושע להשיב כפי מה שסובר רבי אליעזר, הרי רבי אליעזר הקשה עליו, ויש לו להשיבו כפי מה שסובר הוא, ולא כפי מה שסובר רבי אליעזר. מהר״ם בדעת התוספות (שם).

הגמרא מקשה קושיא זו על דברי רבי אבין שעקירה בטעות אין שמה עקירה, ורישא בעוקר וסיפא בטועה. והקשו התוספות [(ד״ה ליתני) על פי מהרש״ל (נמוק׳ שם)], הרי אפילו אם היינו מעמידים משנתנו בטועה, ועקירה בטעות שמה עקירה, מוכרחים לומר שרבי יהושע משיב לשיטתו של רבי אליעזר, ולא לשיטתו עצמו. שהרי ברישא בפסח ששחטו שלא לשמו, חייב אף אם טעה ושינה לדבר המותר, וכגון ששחט לשם אימורי ציבור, כיון שלא עשה מצוה, שהרי קרבן פסול הוא [לפי הצד של המקשה שרוצה לומר עקירה בטעות שמה עקירה, והרי הפסח ששחטו שלא לשמו פסול], ורבי יהושע אינו פוטר את הטועה בדבר מצוה אלא אם כן עשה מצוה [כן סובר רבי שמעון בדעת רבי יהושע (שנת קלו.) עיין שם בהגהות וציונים, ובנודע ביהודה (תניינא אהע״ז סי׳ נד) כתב, שהתוספות לא גרסו שם ׳רבי שמעון בן אלעזר׳, אלא רבי שמעון סתם, וכן הוא בתוספתא (שנת פט״ז ה״ט), ובגמרא (להלן ע״ב) מבואר שמשנתנו שנויה כרבי שמעון], מה שאין כן בשאר כל הזבחים ששחטם לשם פסח, שכשרים לשיטתו של רבי יהושע, ועשה מצוה. ובהכרח שרבי יהושע השיב לשיטתו של רבי אליעזר, הסובר (לעיל שם:) שאף שאר זבחים ששחטם לשם פסח פסולים, ואף בסיפא לא עשה מצוה [לפי הצד שעקירה בטעות שמה עקירה. אבל לפי סברת רבי אבין שאין שמה עקירה, הקרבן כשר לשם שלמים, וכאילו שחטו לשמו]. ואם כן, היאך מקשה הגמרא על דברי רבי אבין שהעמיד משנתנו ׳רישא בעוקר וסיפא בטועה׳, שהיה לו לרבי יהושע להשיב לפי שיטתו שיש לחלק בין עוקר לטועה, הרי אף ללא דברי רבי אבין מוכרחים לומר שרבי יהושע משיב לשיטתו של רבי אליעזר. ותירצו, שבאמת הגמרא יכלה להשיב שקושיא זו קשה אף על המקשה, ובהכרח שרבי יהושע משיב לשיטתו של רבי אליעזר, אלא שהברה מקומות יכולה הגמרא להשיב טענה זו ואינה משיבה זאת. [ועיין עוד מה שתירצו באופן נוסף, שאין זה מוכרח שרבי יהושע פוטר רק בעושה מצוה].

ולפי האמת שמעמידים את הרישא בעוקר, ורבי יהושע משיב כדברי הגמרא ׳לדידי׳ וכו׳, לכאורה יש להבין למה לא חילק רבי יהושע שברישא לא עשה מצוה ובסיפא עשה מצוה. וחילוק זה הוא אף לדברי רבי אליעזר, שהרי כיון שעקירה בטעות אין שמה עקירה, כאילו שחט את הקרבן לשמו, וכשר הוא. ויש לומר, שכיון שמדובר ברישא בעוקר מדעת, לא שייך לחלק כלל אם עשה מצוה או שלא עשה מצוה, כיון שאינו טועה כלל, וחילוק זה שייך רק אם דנים בטועה. ולכן משיב רבי יהושע שברישא שינה לדבר האסור. מהרש״ל (נמוס׳ ד״ה ורבי). [אך לכאורה יש להקשות, כיון שמדובר בעוקר, לא שייך לחלק בין שינה לדבר האסור או לדבר המותר, וכפי שכתב המהרש״ל שאין לחלק בין עשה מצוה ללא עשה מצוה. ולמה בין שינה לדבר האסור או המותר שייך לחלק אף אם מדובר בעוקר, ובין עשה מצוה ללא עשה מצוה לא שייך לחלק].

יד. צריך להבין מה היא תשובת רבי יהושע לרבי אליעזר, הרי רבי יהושע עצמו מודה שהעוקר חייב כששינה לדבר המותר, שרק ב׳טעה׳ בדבר מצוה פוטר [כמבואר בהערה הקודמת], ואם כן לפי רבי אליעזר שאין הבדל בין טועה לעוקר, אף הטועה יש לו להתחייב באופן זה. אלא שסברת רבי יהושע היא שאף לשיטת רבי אליעזר אין להוכיח מהרישא בה ישנן שתי סיבות לחיוב, שגם עקר וגם שינה לדבר האסור, לסיפא בה ישנן שתי סיבות לפטור, שגם טעה וגם שינה לדבר המותר. תוספות (ד״ה לדידן). נמצא, שרבי יהושע אינו פוטר אלא אם כן הוא טועה בדבר מצוה ועשה מצוה. והיינו באופן שמוטלת עליו מצוה לקיימה, וחשב בטעות על פעולה מסויימת שעל ידה מקיים את מצותו ולכן עשאה, וגם על פי האמת עשה מצוה כל שהיא. אבל בעוקר, וכגון שלמים שעקרן בכוונה לשם פסח, אף שעקרן לשם מצוה המוטלת עליו, או פסח ששחטו לשם שלמים, אף שהיה זה בטעות, אך לא שחטו לשם מצוה המוטלת עליו, הרי אינו ׳טועה בדבר מצוה׳ [אלא שבאופן שטעה, לפי הצד שעקירה בטעות אין שמה עקירה, לא שייך כלל לחייבו, שהרי פסח כשר הוא. אך לפי הצד ששמה עקירה, חייב כיון ששינה לדבר האסור]. וכן אם לא קיים מצוה, וכגון טעה ומל את של אחר השבת בשבת [ראה להלן המשך הסוגיא], חייב. ולכן, ברישא בידע שקרבן פסח הוא ושחטו לשם שלמים, לא נתקיים שום תנאי כלל. שהרי עוקר הוא, ושינה לדבר האסור, ולא עשה מצוה שכן הקרבן פסול. ורבי יהושע יכל להשיב לרבי אליעזר בשלשה אופנים אלו. אלא שהחילוק בין עוקר לטועה לרבי אליעזר אינו חילוק [ורבי יהושע ענה זאת לפי שיטתו], והחילוק בין עשה מצוה ללא עשה לא השיב לו כיון שממילא עוקר הוא ואין שום חילוק בזה.

טו. רש״י (ד״ה נפסח). ראה עוד לעיל (עא:) בהערות על דברי המשנה.

בתוספות רי״ד (ד״ה למימרא) הקשה, מדוע הגמרא מבארת עתה דברי המשנה אלו ורק לאחר מכן (להלן ע״ב) מבארת את דברי המשנה ׳ראויין ואינם ראויין׳ הקודמים להם.

אי נימא בטועה. כסבור שהוא זבח אחר: שמעת מינה. מדקתני חייב, מלמד פסול הוא: עקירה בטעות. שלא נתכוון לעקור את פסח ממנו, הויא עקירה כעוקר מדעת: מה לי שאינן ראויין. עוקר למו טועה בדבר מצוה הוא, ומתני פטר ליה ר' יהושע בראויין, והלא לא טעה בו, שיודע שאינו פסח: רישא. הפסח שחטו: סיפא. ושאר כל הזבחים: אובלומא. חבורה גדולה מאד: הא לא דמי. ריש לקיש, דריש בעוקר, ולאו טועה הוא: לר"א. דלמין המי ק"ו, לא שמעי ליה דין עוקר לטועה: ומקשי', ר' יהושע דשני ליה. לימא ליה דלא דמי טועה לעוקר, מתני להדר ליה טעמא משום שאינה בדבר המסור כו': בפסח שאין לו קצבה. אין חשבון לפסחים, וזה שחטה טלה זה עומד בעזרה כסבור שהוא חבוד מבעליו ושחטו לשם מי שהוא: תינוקות דיש להן קצבה. מי שיש לו שני תינוקות אחד למול בשבת ואחד למול בשבת, יודע הוא שאין לו למול בשבת אלא אחד: ושבח ומל את של אחר השבת בשבת חייב. דטעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה הוא, דעליין לא הגיע זמנו, ומודה רבי יהושע דחייב: את של ערב שבת בשבת. דקסבור שהוא של שבת, וזה של ערב שבת היה מתמול חולה או שנאנס, ומילה שלא בזמנה אינה דוחה את השבת, להוליל ועבר זמנה יתמין עד למחר: ר' אליעזר מחייב חטאת. דלית ליה טעמא משום שאינה בדבר המסור כו': ר' אליעזר מחייב חטאת. דלית ליה טעמא משום שאינה בדבר המסור כו': בפסח שאין לו קצבה. וזה שחטה טלה זה עומד בעזרה כסבור שהוא חבוד מבעליו ושחטו לשם מי שהוא: תינוקות דיש להן קצבה. מי שיש לו שני תינוקות אחד למול בשבת ואחד למול בשבת, יודע הוא שאין לו למול בשבת אלא אחד: ושבח ומל את של אחר השבת בשבת חייב. דטעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה הוא, דעליין לא הגיע זמנו, ומודה רבי יהושע דחייב: את של ערב שבת בשבת. דקסבור שהוא של שבת, וזה של ערב שבת היה מתמול חולה או שנאנס, ומילה שלא בזמנה אינה דוחה את השבת, להוליל ועבר זמנה יתמין עד למחר:

מצינו בתְּינוֹקוֹת - באופן שהיו לאדם שני תינוקות למול, האחד נולד בערב שבת, וזמן מילתו הוא בערב שבת שלאחריו, והשני נולד בשבת וזמן מילתו בשבת שלאחריה[יז], דְּיֵשׁ לָהֶן קְצָבָה, שכן יודע הוא שרק אחד מהם מוטל עליו למולו בשבת, וּתְנַן במסכת שבת (קלז.), מִי שֶׁהָיוּ לוֹ שְׁנֵי תִּינוֹקוֹת, אֶחָד שצריך לָמוּלוֹ אַחַר הַשַּׁבָּת - ביום ראשון, וְאֶחָד שצריך לָמוּלוֹ בַּשַּׁבָּת, וְשָׁכַח המוהלי[יח] וּמָל אֶת שֶׁל אַחַר הַשַּׁבָּת, בַּשַּׁבָּת, חַיָּיב חטאת משום חילול שבת[יט]. ואף רבי יהושע הסובר שהטועה בדבר מצוה פטור מחטאת, מודה בזה שחייב, שכן לא עשה מצוה במילת תינוק זה שמל אותו קודם זמנו[כ]. אך אם היו לו שני תינוקות, אֶחָד שצריך לָמוּלוֹ בְּעֶרֶב שַׁבָּת, וְאֶחָד שצריך לָמוּל אותו בַּשַּׁבָּת, וְשָׁכַח וּמָל אֶת שֶׁל עֶרֶב שַׁבָּת בַּשַּׁבָּת כיון שסבור היה שהוא התינוק שצריך למולו בשבת[כא], רַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר מְחַיֵּיב חַטָּאת, כיון שמילה שלא בזמנה אינה דוחה שבת, ואינו פוטר את מי שטעה בדבר מצוה ועשה מצוה[כב], וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ פּוֹטֵר, כיון שטעה בדבר מצוה ועשה מצוה, ואף שלא נהג כשורה וחילל שבת, הרי מצות מילה קיים בתינוק זה. והרי שפטר רבי יהושע אף כשיש לו קצבה, שכן לא היה עליו למול בשבת רק תינוק אחד, ואם כן יש לו לפטור גם את מי ששחט בשבת זבח שמצא בעזרה לשם אימורי ציבור, ואף על פי שיש להם קצבה[כב].

מתרצת הגמרא, אָמַר רַבִּי אַמִּי, הָכָא בְּמַאי עָסְקִינַן - כאן במשנה של תינוקות במה המדובר, בְּגוֹן שֶׁקָּדַם וּמָל אֶת שֶׁל עֶרֶב שַׁבָּת בַּשַּׁבָּת לפני שמל את התינוק השני, כלומר, שבשבת היו שניהם מוטלים לפניו, והוא מל קודם את זה שזמנו בערב שבת, דְּאִיכָּא הַךְ דְּשַׁבָּת דְּטָרִיד בֵּיהּ - שבאותה שעה ישנו עדיין לפניו התינוק שזמן מילתו בשבת והוא טרוד במילתו, ומשום כך פוטרו רבי יהושע, שהרי טרוד בדבר מצוה הוא, אולם הָכָא - כאן במשנתנו מדובר בְּגוֹן שֶׁקָּדַם וְשַׁחֲטִינְהוּ לְאֵימוּרֵי צִיבּוּר בְּרִישָׁא - שקדם ושחט את קרבנות הציבור בתחילה, וכששחט זבח אחר לשמם כבר לא היה טרוד בשחיטתם[כג], ולפיכך אין לפוטרו, שאינו נחשב לטועה בדבר מצוה[כד].

מקשה הגמרא, אִי הָכִי - אם כן נמצא, שמה ששנינו בהמשך המשנה 'רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר, אַף הַשּׁוֹחֵט לְשֵׁם אֵימוּרֵי צִיבּוּר פָּטוּר' מדובר גם כן אַף עַל גַּב דְּקָדִים וְשַׁחֲטִינְהוּ לְאֵימוּרֵי צִיבּוּר בְּרִישָׁא - שקדם ושחט את האימורי ציבור בתחילה, ואינו טרוד בקיום מצוה זו, ואף על פי כן פוטרו רבי מאיר משום טועה בדבר מצוה, וְהָתַנְיָא בברייתא, רַבִּי חִיָּיא [מֵאֲבֵל עֲרָב כה] אָמַר בשם רַבִּי מֵאִיר, לֹא נֶחְלְקוּ רַבִּי אֱלִיעֶזֶר וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ עַל מִי שֶׁהָיוּ לוֹ שְׁנֵי תִּינוֹקוֹת, אֶחָד לָמוּל עֶרֶב שַׁבָּת וְאֶחָד לָמוּל בַּשַּׁבָּת, וְשָׁכַח וּמָל אֶת שֶׁל עֶרֶב שַׁבָּת בַּשַּׁבָּת, דְּחַיָּיב, ואף על פי שעשה מצוה[כה]. עַל מָה נֶחְלְקוּ, עַל שֶׁהָיוּ לוֹ שְׁנֵי תִּינוֹקוֹת, אֶחָד לָמוּל בַּשַּׁבָּת וְאֶחָד לָמוּל אַחַר הַשַּׁבָּת וְשָׁכַח וּמָל אֶת שֶׁל אַחַר הַשַּׁבָּת בַּשַּׁבָּת, דְּרַבִּי אֱלִיעֶזֶר מְחַיֵּיב חַטָּאת, וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ פּוֹטֵר, משום שטעה בדבר מצוה, ואף על גב שלא עשה מצוה במילה זו. והבינה הגמרא עתה בדבריו של רבי מאיר, שברישא מחמת ששניהם הגיע זמן מילתם, טעה לחשוב ששניהם זמנם היום, ומל תחילה את התינוק שזמנו בשבת, ולאחר מכן, מל את התינוק שזמנו בערב שבת, ואף שעשה מצוה, מכל מקום כיון שבשעה שמלו כבר לא היתה מוטלת עליו מצות מילה בשבת, ולפיכך חייב חטאת. ואילו בסיפא מדובר שמל רק את זה שזמנו לאחר השבת מפני שטעה לחשוב שזה התינוק שזמנו בשבת[כו], ולכן פוטרו רבי יהושע מפני שהיה טרוד עדיין במילתו של התינוק השני

טז. רש"י (ד"ה מיטוקות) על פי הגהת הר המוריה (שגגות פ"ה אות יז).

המל בשבת הרי הוא עושה חבורה, ויש לו להתחייב מצד 'נטילת נשמה', שאיסורה משום 'שחיטה' שנמנית על אבות המלאכות שאסורות בשבת, כמבואר בשבת (עג.). אמנם דרשו חכמים מפסוקים (שבת קלג.) שמילה בזמנה [ביום השמיני ללידתו] דוחה שבת, ורק מילה שלא בזמנה אינה דוחה שבת, והמל בשבת בשוגג מילה שלא בזמנה, חייב חטאת.

יז. מדובר כאן במוהל שמוטל עליו למול את שני התינוקות, וכגון אביהם, או המוהל שנתמנה על ידי האב למולם.

יח. משנה זו כפי שהובאה בגמרא, שנויה בשבת (קלז.). ובגמרא שם נחלקו תנאים בברייתא באיזה אופן נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע, ונחלקו אמוראים כדעת מי משנה זו שנויה, ומהי הגירסא הנכונה בדברי רב הונא היא שמשנתנו שנויה כדעת רבי שמעון בן אלעזר בברייתא שם, וכפי שהיא לפנינו, דהיינו שנחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע במל את של ערב שבת בשבת. אבל במל את של אחר השבת בשבת חייב לדברי הכל. ודעת רב יהודה היא שהמשנה שנויה כדעת רבי מאיר בברייתא שם, שמחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע היא במל את של אחר השבת בשבת, אבל במל את של ערב שבת בשבת לדברי הכל פטור. ורבי חייא שנה שם בדעת רבי מאיר באופן אחר, וכפי שיובא בגמרא להלן.

יט. מדברי הגמרא כאן ובהמשך הסוגיא מבואר, שקטן הנימול קודם זמנו, לא נתקיימה בו מצות מילה. אך הרא"ש (שבת פי"ט סי' ה) פסק בשם רבינו שמשון, שקטן הנימול קודם זמנו אינו צריך הטפת דם ברית [כפי שצריך גר שנתגייר כשכבר היה מהול קודם לכן, וקטן הנימול בלילה. עיין בדברי הרא"ש שם, ובגמרא (שבת קלה.), וברמ"א (יו"ד סי' רסב ס"ו)], וכן פסק הרמ"א (שם), שהמל קודם זמנו יצא ידי חובתו. והקשה הצל"ח (להלן ע"ב ד"ה ח"ו) מהמבואר כאן, שבמילה קודם זמנה לא עשה מצוה כלל. ותירץ, שבודאי אם מל קודם זמנו לא קיים מצוה בזמן המילה, אלא שכשמגיע יום השמיני מתקיימת המצוה מאליה ויוצא ידי חובתו. שכן התורה אמרה (ויקרא יב ג) 'וביום השמיני ימול', דהיינו שכשיגיע יום השמיני יהיה מהול, ולכן אינו צריך הטפת דם ברית. אך אינו נפטר מדין 'טעה בדבר מצוה ועשה מצוה', שכן לא קיים מצוה בשעה שמלו וחילל שבת. ובחתם סופר (חידושי סוגיות חתם סופר, סוגיית טועה בדבר מצוה) כתב, שאף שקיים מצות מילה כשמל בתוך שמונה, מכל מקום חייב חטאת, כיון שאינו נפטר אלא אם כן עשה מצוה המוטלת עליו, אבל כאן שאין מצוה בהקדמתה, ואדרבה מצוה לאחרה, אינו חשוב עשה מצוה להיפטר מחטאת [ומה שאין כן במל את של ערב שבת בשבת, אף שגם הוא אינו מצווה למולו היום כיון שמילה שלא בזמנה אינה דוחה שבת, אך אלמלא שבת היום, מצוה עליו להזדרז במצות המילה]. וראה ביאור נוסף בילקוט ביאורים.

כ. אין המשנה עוסקת באופן שנתחלף לו לגמרי בין שני התינוקות, ומל את של שבת בערב שבת, ואת של ערב שבת בשבת [שבאופן זה לדברי הכל חייב, כדלהלן]. אלא באופן שלא מל כלל בערב שבת, מפני שהיה התינוק חולה, או מחמת אונס, ובשבת היו לפניו שני תינוקות, שאחד מהם זמן מילתו היום, והשני [שיום השמיני שלו היה בערב שבת] כיון שעבר זמן מילתו צריך להמתין מלמולו עד יום ראשון, וטעה והחליף ביניהם. רש"י (ד"ה אין) על פי הגמרא להלן.

כא. באופן זה [בשונה מהאופן הקודם] קיים מצוה, שהרי מילה ביום התשיעי גם מצוה היא, אלא שאינה דוחה שבת.

כב. שהרי אף כאן טעה בדבר מצוה וקיים מצוה, כיון שהזבח כשר לזבח שלשמו הוקדש, שכן כל הקרבנות שנזבחו שלא לשמם כשרים חוץ מפסח וחטאת כמבואר בזבחים (ג.). רש"י (ד"ה רבי יהושע).

כג. והיינו שכיון שנשחטו כבר, שוב אינו רואה אחרים עסוקים בשחיטתם ויודע הוא שאינו צריך לשחוט עוד. רש"י (לעיל עמ': ד"ה שים).

כד. למסקנת הגמרא, אם בשעה שטעה עדיין היה מוטל עליו לקיים מצוה, פטור אף אם הוא דבר שיש לו קצבה, כגון מילה ואימורי ציבור [ולפי זה, אם בשעה ששחט את הקרבן עדיין לא הקריבו את האימורי ציבור, פטור, כיון שבשעת שחיטתו היה טרוד במצוה] ואם בשעה שטעה כבר לא היה עליו לקיים מצוה, חייב. ובקרבן פסח כיון שאין לו קצבה, לעולם פטור, כיון שאף בשעה שהוא כבר הקריב פסחו, אפשר שאחר כך מצא טלה עומד בעזרה, וסבור היה שהוא אבוד מבעליו, ושחטו לשם בעליו.

כה. שם מקום. רש"י (ד"ה מאבל), וראה הגהות וציונים. ובבעל העיטור (הלכות מילה מ"ח) כתב שצריך לומר 'מאור ערב', והוא סימן שרבי 'מאיר' [המרומז בתיבת 'מאור', כן נראה כוונתו שם] אמר הלכה זו שלא נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע על שהיו לו שני תינוקות אחד למול 'ערב' שבת וכו'.

כו. ולהלן יתבאר טעמו.

כז. ולא מסתבר לומר שגם בסיפא מדובר באופן שמל את שניהם, כיון שודאי אין אדם טועה בכך לחשוב שזמנו של השני היום, כיון שעדיין לא הגיע זמנו. רש"י (ד"ה ולא עלן). [נראה שכוונת רש"י לבאר בזה, שהרי לכאורה קשה, אם עיקר ההבדל בין הרישא לסיפא הוא שברישא מדובר שבשעה שמל את זה שאין זמנו היום כבר לא היה טרוד בדבר מצוה, ובסיפא עדיין היה טרוד, אם כן מדוע הוצרך רבי מאיר לחלק בין אם התינוק שאין זמנו היום זמנו היה בערב שבת לבין אם היה זמנו למחרת השבת, והלא בשני האופנים יש לחלק ולומר, שאם הקדים למול את זה שזמנו היום, ואחר כך מל את זה שזמנו אתמול או למחרת, חייב, ואם הקדים למול את זה שאין זמנו היום, פטור, ונמצא שעיקר החילוק בין האופנים לא הוזכר בדברי רבי מאיר. ולכן ביאר רש"י, שחילוקו של רבי מאיר מרומז באופן שנתן לכל דין, שברישא שרצה לצייר אופן שבשעה שמל את התינוק שאין זמנו היום כבר לא היתה מוטלת עליו מצות מילה, נקט שהתינוק השני זמנו מאתמול, שבאופן זה כיון שכבר שניהם הגיע זמנם, שכיח שיטעה לחשוב ששניהם זמנם היום, ואז אם מל קודם את זה שזמנו היום, נמצא שכשמל את השני וחילל את השבת, כבר לא היתה מצוה מוטלת עליו. ובסיפא שרצה לצייר אופן שבשעה שמל את התינוק שאין זמנו היום עדיין היתה מצות מילה מוטלת עליו, נקט שהתינוק השני זמנו למחרת, שבאופן זה אין מסתבר שיטעה למול בשבת את שני התינוקות, שכיון שזמנו של אחד מהם רק למחרת, לא שכיח שיטעה ששניהם זמנם היום, והטעות היחידה המצויה באופן זה היא, שיחליף בין התינוקות וימול רק את זה שזמנו למחרת, ונמצא שבשעה שמל את של אחר השבת, באמת היה טרוד בדבר מצוה, והיינו בתינוק של שבת].

אלו דברים פרק ששי פסחים עב.

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) [מנחות דף מט.], ג) [ברכות דף כח. ום"ק], ג) שבת דף קלו. כריתות יט:, ד) שבת שם [ע"ס], ה) [זכר ביבמות לד.], ו) זבחים דף ב., ז) ע"ב, ח) סב ע"ב.

הגהות הב"ח

(ס) גמ' ליתני ליה הכי קאמר כל"ל ומיבת הכי נמחק:

הגהות וציונים

ס] הסדר הדורות הגיה **דאושא** [כמו שהוא לפנינו בכתובות נ ע"א, אולם עי' שם בהגהות וציונים]: ג] גירסת מהרש"ל (גליון) בכמה דפו"י איתא **מאבל** ערב, וע"ז הגיה המהרש"ל דצ"ל **מאבל** ערב, אולם ברוב הדפוסים ליתא בגמ' וברש"י, וגם המהרש"ל לא הגיה כן במסכת שבת (דק"ס):

אוצר החכמה

משנת ראשונים

תנא מניה ארבעין זימנין, ודמי ליה כמאן דמנחא בכיסתיה. אי אפשר לו אל המין האנושי לבא אל תכלית אותה ההשגה בפחות מן הזמן הזה, ועל כן הוצרך להתעכב שם ללמוד התורה ארבעים יום וארבעים לילה, ומזה הורגלו רז"ל לומר תנא מניה ארבעין זמנין ודמיא ליה כמאן דמנחא בכיסתיה.

[רבינו בחיי, שמות כד טז]

כשהיו שומעים שום חדוש, היו חוזרים אותו כמה פעמים כדי שיהיה תקוע בלבם. ועל כן תמצא שר' חייא היה חוזר תלמודו שלשים יום (ברכות לח:). ואמר החכם (מגילה ז:) אי אהדרו ליה ארבעין זמנין דמיא כמאן דמנחא בכיסתיה. ועל כן צריך האדם ליזהר שיעשה גדר וסייג, באופן שיתקיים תלמודו בידו.

[מרכבת המשנה לר"י אלאשקר, אבות פ"ג]

למימרא דכל היכא דאית ליה קצבה מחייב רבי יהושע כו'. קשיא לי אמאי מפרש תלמוד סיפא דמתני' תחלה והדר מפרש רישא דקאמרינן לקמן מאן תנא דשאני לי' בין ראוין לשאינן ראוין כו' והלא ברישא תני אם אינן ראוין חייב והדר תני בסיפא לא אם אמרתי באימורי ציבור שיש להן קצבה.

[תוספות רי"ד]

ושכח ומל את של ערב שבת בשבת רבי אליעזר מחייב חטאת. מילה שלא בזמנה אינה דוחה שבת לפיכך יחייב אותו ר' אליעזר לפי שהוא חובל ואינו מקלקל שיהיה פטור וכן אמרו לגבי מילה מתקן הוא.

[פיהמ"ש להרמב"ם, שבת פי"ט]

לא נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע על שהיו לו שני תינוקות. אחד נשוי לשתי נשים, אחת ילדה לו בן ביום ששי ושניה ביום שבת.

[ר' פרחיה, שבת קלז.]

עין משפט נר מצוה

מא א מיי' פט"ו מהל' פסולי המוקדשין הלכה ט ופ"ג מהלכות שגגות הלכה יח:

מב ב ג מיי' פ"ב מהל' שגגות הלכה ח:

רבינו חננאל

אוקימנא בעוקר ומפרש אינו שוחטו אלא לשם שלמים. **והאי דקתני סיפא** ושאר כל הזבחים ששחטן לשם פסח בשבת שחל להיות בי"ד אם אינן ראויין לפסח כגון שהיו נקבות או זכרים בני שנתים חייב ואם ראוין הן ר' אליעזר מחייב חטאת ורבי יהושע פוטר. **אוקימנא בשטעה** כסבור כי הזבח של פסח הוא ששוחט ונמצא שטעה וזבח זבח אחר ועמדה רישא בעוקר שם פסח מעליו ושוחט לשם שלמים וסיפא בטועה. **[ואמרינן** אינו (צ"ל איך) **תאמר** דרישא בעוקר וסיפא בטועה] והתנן אמר רבי אליעזר ומה אם הפסח שמותר הוא [לעצמו] בעצמו לשוחטו בשבת לשם פסח אלא מפני ששינה שמו ושחטו לשם שלמים חייב שאר זבחים שאסורין לשוחטן בשבת לשמן כששינה את שמן אינו דין שיהא חייב ואם איתא נימא לא דמי רישא בעוקר ולפיכך חייב אי הוה רישא נמי טועה כסיפא לא הוה מחייב מידי. **ושנינן לר' אליעזר לא שני ליה** בין עוקר לטועה לא פריך הכי לר' יהושע שני ליה והכי קאמר ר' יהושע לדידי לא קשיא רישא בעוקר וסיפא בטועה אלא לדידך דלא שני לך בין עוקר לטועה לא אם אמרת בפסח ששינהו לדבר האסור לשחטו בשבת כגון שלמים וכיוצא בהן תאמר בזבחים ששחטן לשם פסח ששינן לדבר המותר לשחטו בשבת והוא הפסח. **אמר לו ר' אליעזר** תמידין ומוספין יוכיחו שמותרין לשחטן בשבת והשוחט זבחים אחרים לשם תמיד בשבת חייב. **אמר לו ר' יהושע שאני אימורי צבור שכן יש להן [קצבה]** כלומר שני תמידין ושני מוספין בכל שבת וכיון שיש להם קצבה מאחר שנשחטו קצבת החובה השאר עומדין באיסור שבת כשאר שאין ראויין לשבת כגון חטאות וכיוצא בהן תאמר בפסח שאין לו קצבה. **ואקשי'** וכי כל היכא דאית ליה קצבה מחייב ר' יהושע והתנן בפרק ר' אליעזר מי שהיו לו שני תינוקות אחד למול אחר השבת ואחד למול בשבת חייב כו'. **ומשני ר' אמי כגון שקדם ומל של ערב שבת בשבת** ועדיין טריד בהאי דבשבת הכא דקדים שחטינהו לאימורי צבור ברישא דהא ליכא מידי דטריד ביה. **אי הכי** ר' מאיר אומר אף השוחט לשם אימורי צבור פטור ואע"ג דקדים שחיט לאימורי צבור והא תני ר' חייא אמר ר' מאיר לא נחלקו ר' אליעזר ור' יהושע על שהיו לו שני תינוקות אחד למול ערב וכו'. קתני מיהת רישא ושכח ומל של ערב שבת בשבת שחייב נהי נמי דקדים מהליה להאיך דשבת האמר רבי מאיר אע"ג דקדים עבדינהו לאימורי צבור פטור. **ואמרי' ולטעמיך תקשי לך רישא אסיפא** השתא רישא דקתני שכח ומל את של ערב שבת דטעה בדבר מצוה ועשה מצוה שאפי' עובר זמנו והוא מלו בשבת בן תשעה ימים מכל מקום בר מילה הוא ונתקיימה המצוה סיפא דשכח ומל את של אחר שבת בשבת בן שבעת ימים שאע"פ שטעה בדבר מצוה לא עשה מצוה שבן שבעת ימים אינו בר מילה קא פטור ר' יהושע. **אלא אמרי דבי ר' ינאי רישא דמתני' כגון שקדם ומל את של שבת [בע"ש]** דהא ליתא ליה לשבת הכא דחזיה כלל דהא ליכא תורת מילה הכא בשבת כי הדר מהיל ליה להאיך דבערב שבת בשבת לא טועה בדבר מצוה הוא ולא נתנה שבת

שמעת מינה עקירה בטעות הויא עקירה. תומר ר"י דפלוגתא היא בהתכלת (מנחות מט.): **הא** לא דמי רישא בעוקר כו'. ומאי קאמר ר' יהושע שכן שינה שמו נדבר המסור מפיהו שינה שמו לדבר המותר נמי חייב כיון שהוא עוקר:

לרבי יהושע דשני ליה לימא ליה הכי. תימה לרשב"ם הא מפי' מי מוקמי' כולה בטועה ע"כ רבי יהושע לדבריו דרבי אליעזר קאמר דלידיה ליכא מפילו שינה לדבר המותר חייב כיון דלא עשה מלוה דמתני' מוקמי' בגמרא[ז] כרבי שמעון דאית ליה היכא דלא עשה מלוה חייב לרבי יהושע בפרק רבי אליעזר דמילה בסוף (שבת קלו.) דאמר רבי שמעון לא נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע על ג' תינוקות אחד למול אחר השבת ואחד בשבת ואחד בשבת דאיכא למימר דרבי יהושע סבר כרבי שמעון דאמר היכא דלא עשה מלוה חייב כיון דלא עשה מלוה דפסחים[ח] מחריס לשם פסח ומוקי ר"י דבכמה מקומות מני למימר וליטעמיך ולא קאמר ועוד דלא דמי לתינוקות דהתם ודאי חייב כשהל של אחר השבת בשבת לפי שלא עשה מלוה וגם לא נימנה שבת לידחות אחר אחד תינוק אבל פסח שניתנה שבת לידחות אבל פסח אם היה שוחטו לשמו:

לדידך לא אם אמרת בפסח כו'. תימה לרשב"ם מה מסיק ר' יהושע לדברי ר' אליעזר תאמר בזבחים ששינה שמן לדבר המותר כיון לר' אליעזר לא שני בין עוקר לטועה מה מועיל מה ששינה לדבר המותר הלא לר' יהושע עוקר לדבר המותר חייב כיון דלא עשה מלוה דמתני' מוקמי' בגמרא כרבי שמעון דאמר היכא דלא עשה מלוה חייב כיון דלא עשה מלוה דפסחים[ח] מחריס לשם פסח ומוקי ר"י דבכמה מקומות מני למימר וליטעמיך ולא קאמר ועוד דלא דמי לתינוקות דהתם ודאי חייב כשהל של אחר השבת בשבת לפי שלא עשה מלוה וגם לא נימנה שבת לידחות אחר אחד תינוק אבל פסח שניתנה שבת לידחות אבל פסח אם היה שוחטו לשמו:

שקדם ומל של שבת בערב שבת. הוה מצי לפלוגי בדידי' בין קדם ומל ללא קדם אלא לנקט רבותא בסיפא דמל של אחר השבת בשבת ואחד בשבת ואחד בשבת דאיכא למימר דרבי יהושע סבר כרבי שמעון דאמר היכא דלא עשה מלוה חייב כיון דלא עשה מלוה דפסחים[ח] מחריס לשם פסח ומוקי ר"י דבכמה מקומות מני למימר וליטעמיך ולא קאמר ועוד דלא דמי לתינוקות דהתם ודאי חייב כשהל של אחר השבת בשבת לפי שלא עשה מלוה וגם לא נימנה שבת לידחות אחר אחד תינוק אבל פסח שניתנה שבת לידחות אבל פסח אם היה שוחטו לשמו:

במאי עסקינן אילימא בטועה שמעת מינה [ס] עקירה בטעות הויא עקירה אלא בעוקר אימא סיפא ושאר כל הזבחים ששחטן לשום הפסח אם אינן ראויין חייב אם ראויין הן ר' אליעזר מחייב חטאת ור' יהושע פוטר ואי בעוקר מה לי ראויין מה לי שאינן ראויין אלא פשיטא בטועה רישא בעוקר וסיפא בטועה א"ר אבין אין [א]רישא בעוקר וסיפא בטועה אשכחיה רב יצחק בר יוסף לר' אבהו דהוה קאי באוכלומא דאינשי[ס] א"ל מתניתין מאי א"ל רישא בעוקר וסיפא בטועה תנא מיניה [ב] ארבעין זימנין ודמי ליה כמאן דמנחא בכיסיה. תנן א"ר אליעזר מה אם פסח שמותר לשמו כששינה את שמו חייב זבחים שהן אסורין לשמן כששינה את שמן אינו דין שיהא חייב ואם איתא הא לא דמי דרישא בעוקר וסיפא בטועה לר' אליעזר לא שני ליה לר' יהושע דשני ליה לישני ליה (ס) הכי הכי קאמר ליה לדידי לא דמי רישא בעוקר וסיפא בטועה לדידך לא אם אמרת בפסח ששינה את שמו לדבר האסור תאמר בזבחים שינה את שמן לדבר המותר א"ל רבי אליעזר אימורי ציבור יוכיחו שהן מותרין לשמן והשוחט לשמן חייב אמר לו רבי יהושע לא אם אמרת באימורי ציבור שכן יש להן קצבה תאמר בפסח שאין לו קצבה. למימרא דכל היכא דאית ליה קצבה מחייב רבי יהושע והרי תינוקות דיש להן קצבה [ג] ותנן מי שהיו לו שני תינוקות אחד למולו אחר השבת ואחד למולו בשבת ושכח ומל את של אחר השבת בשבת חייב אחד למולו בע"ש ואחד למול בשבת ושכח ומל את של ע"ש בשבת רבי אליעזר מחייב חטאת ור' יהושע פוטר א"ר אמי הכא במאי עסקינן כגון שקדם ומל את של ערב שבת בשבת דאיכא הך דשבת דטריד ביה הכא כגון שקדם ושחטינהו לאימורי ציבור ברישא אי הכי רבי מאיר אומר אף השוחט לשם אימורי ציבור פטור אע"ג דקדים ושחטינהו לאימורי ציבור ברישא [ד] והתניא רבי חייא [מאבל ערב ס] א"ר מאיר לא נחלקו ר' אליעזר ורבי יהושע על שהיו לו שני תינוקות אחד למול ערב שבת ואחד למול בשבת ושכח ומל את של ערב שבת בשבת דחייב על מה נחלקו על שהיו לו שני תינוקות אחד למול אחר השבת ואחד למול בשבת ושכח ומל את של אחר השבת בשבת [ה] דר' אליעזר מחייב חטאת ור' יהושע [ו] פוטר ותסברא מה התם דלא עביד מצוה פטר רבי יהושע היכא דקא עביד מצוה מחייב אמרי דבי רבי ינאי [ז] רישא כגון שקדם ומל של שבת בערב שבת שלא

שמוטל עליו למולו בשבת. ומוכח איפוא מהרישא שלפי רבי מאיר מתחייב הטועה בדבר מצוה כשלא היה טרוד בדבר מצוה המוטלת עליו כעת.

משיבה הגמרא בתמיהה, **וְתִסְבְּרָא** - וכי סבור אתה לומר שזהו טעמו של רבי מאיר בברייתא שמחייב את המל של ערב שבת בשבת, והלא יש להקשות על כן, **מָה הָתָם** - ומה שם בסיפא **דְּלֹא עָבִיד מִצְוָה** - שלא עשה מצוה כשמל את התינוק שזמנו לאחר השבת, אף על פי כן **פָּטַר** אותו **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ** [לדעת רבי מאיר], **הֵיכָא דְּקָא עָבִיד מִצְוָה** - במקום שעשה מצוה, כגון ברישא שמל את התינוק של ערב שבת שכבר הגיע זמנו, וכי יתכן לומר **שְׁמַחַיֵּיב** אותו רבי יהושע על כך[נח]. ובהכרח לומר שהטעם שרבי מאיר מחייב ברישא אינו משום שכבר אינו טרוד בדבר מצוה, אלא מטעם אחר.

הגמרא מביאה ביאור אחר לדברי רבי מאיר בברייתא, ועל פיו יתבאר טעמו של רבי מאיר ברישא:

אָמְרִי דְּבֵי [-אמרו בבית מדרשו של] **רַבִּי יַנַּאי, בְּרֵישָׁא** שחייב רבי יהושע [לדעת רבי מאיר] את המל של ערב שבת בשבת מדובר **כְּגוֹן שֶׁקָּדַם וּמָל** את **שֶׁל שַׁבָּת בְּעֶרֶב שַׁבָּת**, כלומר, שנתחלף לו לגמרי בין שני התינוקות, ומל את של שבת בערב שבת[נט], מתוך שסבר שזה התינוק שזמנו בערב שבת, ולמחרת בשבת עדיין לא נודעה לו טעותו, ולכן מל את השני שזמנו היה אתמול, מתוך שסבר שזמנו היום,

---

נח. טענה זו תמוהה, שהרי הגמרא אינה מבארת מדוע לא ניתן לחלק בין הרישא לסיפא כפי שהתבאר לעיל, שברישא לא היה טרוד בשעה שחילל שבת בקיום מצוה המוטלת עליו ובסיפא היה טרוד. רש"ש (ד"ה ותקנרפ). אמנם התוספות רי"ד (ד"ה ותקנרפ) כתב שאכן אין זו קושיא על ביאורו של המקשה, ובאמת אפשר לחלק ולבאר כפי שנתבאר לעיל, שבמל את של ערב שבת בשבת לא היה טרוד בדבר מצוה כיון שכבר מל את של שבת, מה שאין כן במל את של אחר השבת בשבת, ואין לגמרא הוכחה כנגד סברא זו. אלא הגמרא באה רק לדחות שאפשר שאין סברתו של רבי מאיר כדברי המקשן אלא כדברי דבי רבי ינאי דלהלן, ומה שאמרה 'ותיסברא' אין זו אלא הרחבת דברים. ובשלמי תודה (ד"ה ותקנרפ) כתב, שהגמרא במסקנתה סוברת שבאופן שעשה מצוה ואינו טרוד, עדיף מאופן שטרוד ולא עשה מצוה. ולא שייך לפטרו באופן שלא עשה מצוה ולחייבו באופן שעשה מצוה.

נט. ולא כפי שסברו בתחילה, שמדובר שבשבת היו לפניו שני התינוקות קודם מילה, ובטעות מל את שניהם בשבת.

אי נימא בטועה. כסבור שהוא זבח אחר: שמעת מינה. מדקתני חייב, מלמד פסול הוא: עקירה בטעות. שלא נתכוון לעקור את פסח ממנו, הויא עקירה כעוקר מדעת: מה לי שאינן ראויין. עוקר למו טועה בדבר מצוה הוא, ומתני פטר ליה ר' יהושע בראויין, והלא לא טעה בו, שיודע שאינו פסח: רישא. הפסח שחטו: סיפא. ושאר כל הזבחים: אובלוסא. חבורה גדולה מאד: הא לא דמי. ריבה לסיפא, דריבה בעוקר, ולאו טועה הוא: לר"א. דלמין המי ק"ו, לא שמעי ליה דין עוקר לטועה: ומקשי', ר' יהושע דשני ליה. ליתא ליה למי טועה לעוקר, מתני להדר ליה טעמא משום שאינה בדבר המסור כו': בפסח שאין לו קצבה. אין חשבון לפסחים, וזה שחשב טלה זה עומד בעזרה כסבור שהוא מבוד מבעליו ושחטו לשם מי שהוא: תינוקות דיש להן קצבה. מי שיש לו שני תינוקות אחד למול בשבת ואחד למול בשבת, יודע הוא שאין לו למול בשבת אלא אחד: ושבח ומל את של אחר השבת בשבת חייב. דטעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה הוא, דעליין לא הגיע זמנו, ומודה רבי יהושע דחייב: את של ערב שבת בשבת. דסבור שהוא של בשבת, וזה של ערב בשבת היה מתמול חולה או שנאנס, ומילה שלא בזמנה אינה דוחה את השבת, להוליל ועבר זמנה יתמין עד למחר: ר' אליעזר מחייב חטאת. דלית ליה טעות בדבר מצוה ועשה פטור: רבי יהושע פוטר. דטעה בדבר מצוה ועשה מצוה פטור, ומע"ג דחילל בשבת ועשה שלא כדת, מכל מקום מצות מילה קיים. והכא נמי מע"ג דאית להו קצבה ליפטור, דמכל מקום עשה מצוה, דכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשירין[ו], וזה שחשב זבח אחד בעזרה ושחטו לשם תמידי מקום דהתם לא מיחסר מידי. ושנינן לר' אליעזר לא שני ליה בין עוקר לטועה לא פריך הכי לר' יהושע שני ליה והכי קאמר ר' יהושע לדידי לא קשיא רישא בעוקר וסיפא בטועה אלא לדידך דלא שני לך בין עוקר לטועה לא אם אמרת בפסח ששינהו לדבר האסור לשחטו בשבת כגון שלמים וכיוצא בהן תאמר בזבחים ששחטן לשם פסח ששינן לדבר המותר לשחטו בשבת והוא הפסח. אמר לו ר' אליעזר תמידין ומוספין יוכיחו שמותרין לשחטן בשבת והשוחט זבחים אחרים לשם תמיד בשבת חייב. אמר לו ר' יהושע שאני אימורי צבור שכן יש להן [קצבה] כלומר שני תמידין ושני מוספין בכל שבת וכיון שיש להם קצבה מאחר שנשחטו קצבת החובה השאר עומדין באיסור שבת כשאר שאין ראויין לשבת כגון חטאות וכיוצא בהן תאמר בפסח שאין לו קצבה. ואקשי' וכי כל היכא דאית ליה קצבה מחייב ר' יהושע והתנן בפרק ר' אליעזר מי שהיו לו שני תינוקות אחד למול אחר השבת ואחד למול בשבת חייב כו'. ומשני ר' אמי כגון שקדם ומל של ערב שבת ועדיין טריד בהאי דבשבת הכא דקדים שחטינהו לאימורי צבור ברישא דהא ליכא מידי דטריד ביה. אי הכי ר' מאיר אומר אף השוחט לשם אימורי צבור ואע"ג דקדים שחיט לאימורי צבור והא תני ר' חייא אמר ר' מאיר לא נחלקו ר' אליעזר ור' יהושע על שהיו לו שני תינוקות אחד למול ערב וכו'. קתני מיהת רישא ושכח ומל של ערב שבת בשבת שחייב נהי נמי דקדים מהליה להאיך דשבת האמר רבי מאיר אע"ג דקדים עבדינהו לאימורי צבור פטור. ואמרי' ולטעמיך תקשי לך רישא אסיפא השתא רישא דקתני שכח ומל את של ערב שבת דטעה בדבר מצוה ועשה מצוה שאפי' עובר זמנו והוא מלו בשבת בן תשעה ימים מכל מקום בר מילה הוא ונתקיימה המצוה סיפא דשכח ומל את של אחר שבת בשבת בן שבעת ימים שאע"פ שטעה בדבר מצוה לא עשה מצוה שבן שבעת ימים אינו בר מילה קא פטור ר' יהושע. אלא אמרי דבי ר' ינאי רישא דמתני' כגון שקדם ומל את של שבת [בע"ש] דהא ליתא ליה לשבת הכא דחזיה כלל דהא ליכא תורת מילה הכא בשבת כי הדר מהיל ליה להאיך דבערב שבת בשבת לא טועה בדבר מצוה הוא ולא נתנה שבת

שמעת מינה עקירה בטעות הויא עקירה. תומר ר"י לפלוגתא היא בהתכלת (מנחות מט.): **הא** לא דמי רישא בעוקר כו'. ומאי קאמר ר' יהושע שכן אינה שמו בדבר המסור מפילו אינה שמו לדבר המותר נמי חייב כיון שהוא עוקר:

לרבי יהושע דשני ליה לימא ליה הכי. תימה לרשב"ם הא אפי' אי מוקמי' כולה בטועה ע"כ רבי יהושע לדבריו דרבי אליעזר קאמר דלידיה ריבה אפילו אינה לדבר המותר חייב כיון דלא עשה מצוה דמתני' מוקמי' בגמרא[ז] כרבי שמעון דאית ליה היכא דלא עשה מצוה חייב לרבי יהושע בפרק רבי אליעזר דמילה בסופו (שבת קלו.) דאמר רבי שמעון לא נחלקו רבי יהושע על ג' תינוקות אחד למול אחד השבת ואחד בשבת ושכח ומל את של אחר השבת בשבת דאפילו אינה מצוה חייב כיון דלא עשה מצוה דפסל לעיל[ח] אחריס לשם פסח ואומר ר"י דבכמה מקומות מצי למימר וליטעמיך ולא קאמר ועוד דלא דמי לתינוקות דהתם ודאי חייב כשמל של אחר השבת בשבת לפי שלא עשה מצוה וגם לא ניתנה שבת לידחות אצל אותו תינוק אבל פסח שניתנה לדבר המותר פטור כיון שניתנה שבת לידחות אצל אותו פסח אם היה שוחטו לשמו:

לדידך לא אם אמרת בפסח כו'. תימה לרשב"ם מה מציב ר' יהושע לדברי ר' אליעזר תאמר בזבחים שאינה שמן לדבר המותר כיון לר' אליעזר לא שני בין עוקר לטועה מה מועיל מה שאינה לדבר המותר הלא לר' יהושע עוקר לדבר המותר חייב ה"ה טועה לר' אליעזר ומפרש דה"ק ר' יהושע לר' אליעזר נהי דלא שני לך בין עוקר לטועה מ"מ יש לחלק דריבה תרתי לגריעותא עוקר ולדבר האסור תרתי לטיבותא טועה ולדבר המותר:

שקדם ומל של שבת בערב שבת. הוה מצי לפלוגי בדידי' בין קדם ומל ללא קדם אלא לנקט רבותא בסיפא דמל של אחר השבת בשבת ואחד בשבת ושכח ומל את של אחר השבת בשבת דאפילו אינה מצוה חייב כיון שניתנה שבת לידחות וריבה נמי קמ"ל רבותא דנקט ע"מ לף על גב דעשה מצוה חייב כיון שלא ניתנה שבת לידחות:

נמצאו נחלקו על שהיו לו שני תינוקות אחד למול ערב שבת ואחד למול בשבת ושכח ומל את של אחר השבת בשבת[ט] דר' אליעזר מחייב חטאת ור' יהושע[י] פוטר ותסברא מה התם דלא עביד מצוה פטר רבי יהושע היכא דקא עביד מצוה מחייב אמרי דבי רבי ינאי[כ] רישא כגון שקדם ומל של שבת בערב שבת שלא

במאי עסקינן אילימא בטועה שמעת מינה [ט] עקירה בטעות הויא עקירה אלא בעוקר אימא סיפא ושאר כל הזבחים ששחטן לשום הפסח אם אינן ראויין חייב אם ראויין הן ר' אליעזר מחייב חטאת ור' יהושע פוטר ואי בעוקר מה לי ראויין מה לי שאינן ראויין אלא פשיטא בטועה רישא בעוקר וסיפא בטועה א"ר אבין אין [א]רישא בעוקר וסיפא בטועה אשכחיה רב יצחק בר יוסף לר' אבהו דהוה קאי באוכלוסא דאינשי[ט] א"ל מתניתין מאי א"ל רישא בעוקר וסיפא בטועה תנא מיניה [ב] ארבעין זימנין ודמי ליה כמאן דמנחא בכיסיה. תנן א"ר אליעזר מה אם פסח שמותר לשמו כששינה את שמו חייב זבחים שהן אסורין לשמן כששינה את שמן אינו דין שיהא חייב ואם איתא הא לא דמי דרישא בעוקר וסיפא בטועה לר' אליעזר לא שני ליה לר' יהושע דשני ליה לישני ליה (ט) הכי הכי קאמר ליה לדידי לא דמי רישא בעוקר וסיפא בטועה לדידך לא אם אמרת בפסח ששינה את שמו לדבר האסור תאמר בזבחים שאינה את שמן לדבר המותר א"ל רבי אליעזר אימורי ציבור יוכיחו שהן מותרין לשמן והשוחט לשמן חייב אמר לו רבי יהושע לא אם אמרת באימורי ציבור שכן יש להן קצבה תאמר בפסח שאין לו קצבה. למימרא דכל היכא דאית ליה קצבה מחייב רבי יהושע והרי תינוקות דיש להן קצבה [ג] ותנן מי שהיו לו שני תינוקות אחד למולו אחר השבת ואחד למולו בשבת ושכח ומל את של אחר השבת בשבת חייב אחד למולו בע"ש ואחד למול בשבת ושכח ומל את של ע"ש בשבת רבי אליעזר מחייב חטאת ור' יהושע פוטר א"ר אמי הכא במאי עסקינן כגון שקדם ומל את של ערב שבת בשבת דאיכא הך דשבת דטריד ביה הכא כגון שקדם ושחטינהו לאימורי ציבור ברישא אי הכי רבי מאיר אומר אף השוחט לשם אימורי ציבור פטור אע"ג דקדים ושחטינהו לאימורי ציבור ברישא [ז] והתניא רבי חייא [מאבל ערב ס] א"ר מאיר לא נחלקו ר' אליעזר ורבי יהושע על שהיו לו שני תינוקות אחד למול ערב שבת ואחד למול בשבת ושכח ומל את של ערב שבת בשבת דחייב על מה נחלקו על שהיו לו שני תינוקות אחד למול אחר השבת ואחד למול בשבת ושכח ומל את של אחר השבת בשבת [ס] דר' אליעזר מחייב חטאת ור' יהושע [ב] פוטר מחייב אמרי דבי רבי ינאי [ג] רישא כגון שקדם ומל של שבת בערב שבת

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) [מנחות דף מט.], ב) [ברכות דף כח. ומ"ק], ג) שבת דף קו. כריתות יט:, ד) שבת שם [ע"ש], ה) [זכר ביבמות לד.], ו) זבחים דף ב., ז) ע"ב, ח) סב ע"ב.

הגהות הב"ח

(ט) גמ' ליתני ליה הכי קאמר כל"ל ומיבת הכי נמחק:

הגהות וציונים

ס] הסדר הדורות הגיה **דאושא** [כמו שהוא לפנינו בכתובות נ ע"א, אולם עי' שם בהגהות וציונים]: ב] גירסת מהרש"ל (גליון) בכמה דפו"י איתא **מאבל** ערב, וע"ז הגיה המהרש"ל דצ"ל **מאבל** ערב, אולם ברוב הדפוסים ליתא בגמ' וברש"י, וגם המהרש"ל לא הגיה כן במסכת שבת (דק"ס):

משנת ראשונים

תנא מיניה ארבעין זימנין, ודמי ליה כמאן דמנחא בכיסיה. אי אפשר לו אל המין האנושי לבא אל תכלית אותה ההשגה בפחות מן הזמן הזה, ועל כן הוצרך להתעכב שם ללמוד התורה ארבעים יום וארבעים לילה, ומזה הורגלו רז"ל לומר תנא מניה ארבעין זמנין ודמיא ליה כמאן דמנחא בכיסיתיה.

[רבינו בחיי, שמות כד טז]

כשהיו שומעים שום חדוש, היו חוזרים אותו כמה פעמים כדי שיהיה תקוע בלבם. ועל כן תמצא שר' חייא היה חוזר תלמודו שלשים יום (ברכות לח:). ואמר החכם (מגילה ז:) אי אהדרו ליה ארבעין זמנין דמיא כמאן דמנחא בכיסתיה. ועל כן צריך האדם ליזהר שיעשה גדר לסייג, באופן שיתקיים תלמודו בידו.

[מרכבת המשנה לר"י אלאשקר, אבות פ"ג]

למימרא דכל היכא דאית ליה קצבה מחייב רבי יהושע כו'. קשיא לי אמאי מפרש תלמוד סיפא דמתני' תחלה והדר מפרש רישא דקאמרינן לקמן מאן תנא דשאני לי' בין ראוין לשאינן ראוין כו' והלא ברישא תני אם אינן ראוין חייב והדר תני בסיפא לא אם אמרתי באימורי ציבור שיש להן קצבה.

[תוספות רי"ד]

ושכח ומל את של ערב שבת בשבת רבי אליעזר מחייב חטאת. מילה שלא בזמנה אינה דוחה שבת לפיכך יחייב אותו ר' אליעזר לפי שהוא חובל ואינו מקלקל שיהיה פטור וכן אמרו לגבי מילה מתקן הוא.

[פיהמ"ש להרמב"ם, שבת פי"ט]

לא נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע על שהיו לו שני תינוקות. אחד נשוי לשתי נשים, אחת ילדה לו בן ביום ששי ושניה ביום שבת.

[ר' פרחיה, שבת קלז.]

עין משפט נר מצוה

מא א מיי' פט"ו מהל' פסולי המוקדשין הלכה ו ופ"ג מהלכות שגגות הלכה יח:

מב ב ג מיי' פ"ב מהל' שגגות הלכה ח:

רבינו חננאל

אוקימנא בעוקר ומפרש אינו שוחטו אלא לשם שלמים. **והאי דקתני סיפא** ושאר כל הזבחים ששחטן לשם פסח בשבת שחל להיות ביי"ד אם אינן ראויין לפסח כגון שהיו נקבות או זכרים בני שנתים חייב ואם ראוין הן ר' אליעזר מחייב חטאת ורבי יהושע פוטר. **אוקימנא בשטעה** כסבור כי הזבח של פסח הוא ששוחט ונמצא שטעה וזבח זבח אחר ועמדה רישא בעוקר שם פסח מעליו ושוחט לשם שלמים וסיפא בטועה. **[ואמרינן** אינו (צ"ל איך) תאמר דרישא בעוקר וסיפא בטועה] והתנן אמר רבי אליעזר ומה אם הפסח שמותר הוא [לעצמו] בעצמו לשוחטו בשבת לשם פסח אלא מפני ששינה שמו ושחטו לשם שלמים חייב שאר זבחים שאסורין לשוחטן בשבת לשמן כששינה את שמן אינו דין שיהא חייב ואם איתא נימא לא דמי רישא בעוקר ולפיכך חייב אי הוה רישא נמי טועה כסיפא לא הוה מחייב מידי. **ושנינן לר' אליעזר לא שני ליה** בין עוקר לטועה לא פריך הכי לר' יהושע שני ליה והכי קאמר ר' יהושע לדידי לא קשיא רישא בעוקר וסיפא בטועה אלא לדידך דלא שני לך בין עוקר לטועה לא אם אמרת בפסח ששינהו לדבר האסור לשחטו בשבת כגון שלמים וכיוצא בהן תאמר בזבחים ששחטן לשם פסח ששינן לדבר המותר לשחטו בשבת והוא הפסח. **אמר לו ר' אליעזר** תמידין ומוספין יוכיחו שמותרין לשחטן בשבת והשוחט זבחים אחרים לשם תמיד בשבת חייב. **אמר לו ר' יהושע שאני אימורי צבור שכן יש להן** [קצבה] כלומר שני תמידין ושני מוספין בכל שבת וכיון שיש להם קצבה מאחר שנשחטו קצבת החובה השאר עומדין באיסור שבת כשאר שאין ראויין לשבת כגון חטאות וכיוצא בהן תאמר בפסח שאין לו קצבה. **ואקשי'** וכי כל היכא דאית ליה קצבה מחייב ר' יהושע והתנן בפרק ר' אליעזר מי שהיו לו שני תינוקות אחד למול אחר השבת ואחד למול בשבת חייב כו'. **ומשני ר' אמי כגון שקדם ומל של ערב שבת בשבת** ועדיין טריד בהאי דבשבת הכא דקדים שחטינהו לאימורי צבור ברישא דהא ליכא מידי דטריד ביה. **אי הכי** ר' מאיר אומר אף השוחט לשם אימורי צבור ואע"ג דקדים שחיט לאימורי צבור והא תני ר' חייא אמר ר' מאיר לא נחלקו ר'

באשתו נמי קא עביד מצוה. ונסמוך נמי פריך והא מיכא שמחת עונה ותימה הא בחמתו נדה קיימינן דליכא מצוה ולא שמחת עונה ומומר ר"י דפריך מליצנא בתרא דפוטר טעה בדבר מצוה אע"פ שלא עשה מצוה הלכך פריך והא מיכא (ד) שמחה וטעה בדבר מצוה ומסיק דהוה ליה לשיולי:

סמוך לווסתה. מין לפרש דיודע שהוא סמוך לווסתה ומספקא ליה אם נדה גמורה היא אם לאו דל"ק דניחתו אחתי פטור כיון דיודע שהוא סמוך לווסתה וסמוך לווסתה דאורייתא דנפקא לן מוהזהרתם את בני ישראל מלא בים לפרש שאינו יודע אם הוא סמוך לווסתה אם לאו דהוה ליה לשיולה כיון שאינו יודע והא דאמר בפ"ב דנדה (דף טו.) דכל הנשים בחזקת טהרה לבעליהן היינו כשיודע שלא הגיע זמן ווסתה דלא חיישינן שמא שינתה ווסתה וה"ה דהוה מצי למימר שאינו יודע אם היא נדה גמורה או לאו אלא נקט דאפילו יודע שאינה נדה כיון דמספקא ליה אם הוא סמוך לווסתה בחמתו חייב ומיהו הוה מצי לאחמעינן דמספקא ליה אם היא נדה גמורה ואפי' הכי ניחתו פטור:

לדברי

שלא נתנה שבת לדחות [ומיפא נתנה שבת לדחות אצלו] הכא הרי נתנה שבת לדחות אצל קרבן ציבור א"ל רב אשי לרב כהנא הכא נמי הרי נתנה שבת לדחות אצל תינוקות דעלמא א"ל לגבי דהאי גברא מיהת לא איתיהיב: ושאר כל הזבחים ששחטן לשום פסח אם אינן ראויין חייב ואם ראויין רבי אליעזר מחייב חטאת ורבי יהושע פוטר: מאן תנא דשני ליה בין ראויין לשאינן ראויין ר' שמעון היא דתניא [ט] אחד הזבחים הראויין ואחד זבחים שאינן ראויין שחייב. אימורי ציבור פטור דברי ר' מאיר א"ר שמעון לא נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע על שאינן ראויין שחייב. על מה נחלקו על הראויין שרבי אליעזר מחייב חטאת ורבי יהושע פוטר. אמר רב ביבי אמר רבי אלעזר פוטר היה רבי מאיר אפי' עגל של זבחי שלמים ששחטו לשום הפסח א"ל רבי זירא לרב ביבי והאמר רבי יוחנן מודה היה רבי מאיר בבעלי מומין א"ל בבעלי מומין לא טריד בהו והאי טריד ביה בעא מיניה רבא מרב נחמן חולין לשום פסח מאי [י] לי א"ר מאיר אמר ליה פוטר היה ר' מאיר אפילו חולין לשום פסח והא"ר יוחנן מודה היה ר"מ בבעלי מומין בעלי מומין לא מיחלפי הני מיחלפי וטעמא דרבי מאיר משום איחלופי ולא איחלופי והאמר רב ביבי א"ר אלעזר פוטר היה ר' מאיר אפי' עגל של זבחי שלמים ששחטו לשום הפסח אלמא טעמא דר"מ משום דטריד א"ל טריד אע"ג דלא מחלף מחלף אע"ג דלא טריד לאפוקי בעלי מומין דלא איחלופי מחלף ולא מטריד טריד. יתיב ר' זירא ורבי שמואל בר רב יצחק אקילעא דר' שמואל בר רב יצחק ויתבי וקא אמרי א"ר שמעון בן לקיש [יא] נתחלף לו שפוד של נותר בשפוד של צלי ואכלו חייב ור' יוחנן אמר [יב] אשתו נדה בעל חייב [יג] יבמתו נדה בעל פטור איכא דאמרי כ"ש בהיא דמחייב דלא עשה מצוה אית דאמרי בהיא פטור מאי טעמא התם הוא דה"ל לשיולי אבל הכא דלא ה"ל לשיולי לא ור' יוחנן מאי שנא יבמתו דקא עביד מצוה אשתו נמי קא עביד מצוה באשתו מעוברת והא איכא שמחת עונה בשעת עונתה והאמר רבא [יג] חייב אדם לשמח אשתו בדבר מצוה סמוך לווסתה אי הכי אפי' יבמתו נמי יבמתו בזיז [יד] מינה אשתו לא בזיז מינה. ור' יוחנן כמאן אילימא כרבי יוסי [טו] דתנן רבי יוסי אומר [טז] יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת ושכח והוציא את הלולב לרשות הרבים פטור מפני שהוציא ברשות דילמא שאני התם דזמנו בהול ואלא רבי יהושע דזבחים דילמא התם נמי זמנו בהול ואלא כרבי יהושע דתינוקות התם נמי זמנו בהול ואלא כרבי יהושע דתרומה [טז] דתנן [יז] היה אוכל בתרומה ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה רבי אליעזר מחייב קרן וחומש ר' יהושע פוטר דילמא כדרב ביבי בר אביי דאמר רב ביבי בר אביי בתרומה בערב הפסח דזמנה בהול אי נמי שאני תרומה דאיקרי עבודה ועבודה רחמנא אכשר [יח] דתנן היה עומד ומקריב ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה [יט] כל הקרבנות כולן שהקריב על גבי המזבח פסולין ור' יהושע [כ] מכשיר ואמרינן [כא] מ"ט דר' יהושע [כב] דכתיב [כג] ברך ה' חילו ופועל ידיו תרצה ותרומה היכא איקרי עבודה דתניא מעשה בר' טרפון שלא בא אמש לביהמ"ד לשחרית מצאו רבן גמליאל אמר לו מפני מה לא באת אמש לבית המדרש אמר לו עבודה עבדתי אמר לו כל דבריך אינן אלא דברי תימה וכי עבודה בזמן הזה מנין אמר לו הרי הוא אומר עבודת

הוא היוס למהר פן יעבור זמנו: בן גרושה. כהן חלל זר גמור הוא, דכתיב בכהן הנושא גרושה (ויקרא כא) לא יחלל זרעו, שמחללו מדין כהונה: קרן וחומש. שהרי מכלה שוגג: ור' יהושע פוטר. שטעה בדבר מצוה: דאיקרי עבודה. מכילתא, כדלקמן: ועבודה. שם חלל בשוגג רחמנא מכשרה, דתנן כו': ברך ה' חילו. נכהניס כתיב, ימיו קטורה בחפץ וגו', וסמיך ליה ברך ה' חילו חלליס שבו: אמש. בערב: עבודת

ואחד זבחים שאינן ראויין. לפסח: פטור. הואיל וטרוד במחשבת לבו מאי הוסרתו ויודע שעליו להקריבם, טועה ושוחטן לשם פסח: על שאינן ראויין שחייב. דלמו טועה הוא: אפילו עגל. דסד"א הואיל דטעי בה: לא טריד בהו. מין מחשבת הקרבתן בלבו על הפרשתן בלבו, ועסוק ומומר מתי מפנה ומקריבנו: חולין לשם פסח מה לי א"ר מאיר. כלומר מה ר' מאיר אמר לנו בו: מודה היה ר' מאיר בבעלי מומין. הואיל ולמו בני קרבן ניהו, לא יכול לומר טועה הוא, ומייב, הכא נמי חולין לשם פסח יהא חייב הואיל ולמו בני קרבן ניהו: הני מיחלפי. חולין בקדשים מיחלפי, ויכול לומר טעיתי בסבור היימי קדשים הן, משום הכי פטור: הני לא מיחלפי. בעלי מומין בקדשים לא יכול לומר טעיתי בסבור קדשים הן, משום הכי חייב: אלמא טעמא משום טירדא. ולמו משום מיחלופי, וחולין לא טריד בהקרבתן: אקילעא. לפני הבית כעין בית שער, וקורין פוריי"ש [כד] בשפוד של צלי. של קודש הרחוי, ואכילת קדשים מצוה, דכתיב (שמות כט) ואכלו אותם אשר כופר וגו': חייב. דטעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה, (ו) ונותר מייבים על זדונו כרת ושגגתו חטאת, דכתיב (ויקרא יט) ואוכליו עונו ישא [כה]: אשתו נדה בעל חייב. כדמוקי לה לקמיה בסמוך לווסתה ודמעוברת, דלמו מצוה היא. ולקמיה מפרש ואזיל אם חלוק הוא על רים לקים לו מוסיף על דבריו: כל שכן בההוא. (ז) נותר: דמחייב. דאין אם לחלוחית מצוה, אבל הכא אע"ג דמעוברת מיהו מצות אשתו איכא: בשפוד. ליכא למאן דאמר בשפוד: ור' יוחנן מאי שנא יבמתו. דפטור ואע"ג דהוה ליה לשיולי: דקא עביד. מצות יבום, דניחא לשומה קאמר: אשתו. מצות פריה ורביה: ורדיה: עונה. לפי מה שהוא, חמר או גמל או טייל או תלמיד, כדמפרש בכתובות (דף סה:): לשמח את אשתו. אפילו שלא בשעת עונתה, אם רואה שמתאוית לו: ומשני בסמוך לווסתה. דמוזהרין ישראל לפרוש מנשותיהן סמוך לזמן ווסת נדותיהן, כדאמרינן בשבועות (דף יח:) והזהרתם את בני ישראל [כו] והדור מנדתה מכלן מזהרה לבני ישראל שיהו פורשין מנשותיהן כו': אי הכי יבמתו נמי. סמוך לווסתה לא רמיא מצוה עליה: בזיז מינה. דוס ממנה לשומלה אם סמוך לווסתה הוא: ור' יוחנן. לאמר פטור, כמאן: ברשות. של מצוה, שהיה טרוד בה: דומנה בהול. שקבוע לה היוס, וטרוד באם לא עכשיו אימתי, הולך אצל בקי ללמדו: דוובחים. דפטור בתני' בשוחט לשם פסח בשאר ימות השנה דטעה בדבר מצוה ועשה מצוה: זמנו. של פסח בהול

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [תוספתא פרק ה], ז) עיין תוס' סוכה מב. ד"ה מהו, ח) מסכת כלה, ט) סוכה דף מג:, י) תרומות פרק ו [משנה ו], יא) יבמות דף לד., יב) שם מכות יג:, יג) [עיין מכות יב.], יד) קדושין דף סו:, טו) כריתות דף ה., טז) שבועות יח:, יז) ויקרא טו לא.

הגהות הב"ח

(ט) רש"י ד"ה מייב וכו' מצוה דנותר: (י) שם ד"ה כל שכן בהוחמ דנותר: (יא) שם ד"ה בנשפוד ליכ' מאן דניסייליה: (יב) תוס' ד"ה בשמו וכו' והא מיכא שמחת עונה וטעה:

גליון הש"ם

גמרא יבמתו נדה בעל. עי' יבמות ג ע"ב תוספות ד"ה ומתוס מסמו:

תורה אור השלם

א) בָּרֵךְ יְיָ חֵילוֹ וּפֹעַל יָדָיו תִּרְצֶה מְחַץ מָתְנַיִם קָמָיו וּמְשַׂנְאָיו מִן יְקוּמוּן: [דברים לג, יא]

הגהות וציונים

ט] צ"ל מה לי אמר ר"מ (מהרש"ל בדפו"ר). וכ"ה בכת"י: י] [גירסת הערוך בערך כז כזיז] (גליון): יא] [ר"א אומר כל הקרבנות, כצ"ל] (גליון): יב] מקום מקורה בין החצר לשער: יג] יש להוסיף ואמיך ליה, ע"פ רש"י בשבועות (באה"מ): טו] צ"ל מוהזרתם (באה"מ):

ליקוטי רש"י

שהוציא ברשות. ברשות מצוה שהיה טרוד במצוה ומחשב ועסוק וממהר לעשותה ומתוך כך טעה וסבר שהוא שבת וקסבר רבי יוסי טעה בדבר מצוה ושגג בדבר כרת פטור מקרבן [סוכה מא ע"ב]. בתרומה בערב הפסח דזמנה בהול. שלא תחסך [יבמות לד ע"א]. ברך ה' חילו. חולין שבו, חללין שבו שנשבעו לוי דקרא בשבועת לוי כתיב [קידושין סו: ד"ה חולין]. ופועל ידיו תרצה. עבודותיו כשירות [מכות יב ע"א].

עין משפט נר מצוה

מג א מיי' פ"ב מהלכות שגגות הלכה טז:
מד ב שם הלכה ח:
מה ג מיי' פ"ה מהל' דעות הל' ד סמג לאוין רמ קכו טוש"ע ח"מ סימן רמ סעיף ג':
מו ד מיי' פ"ב מהלכות שגגות הלכה י:
מז ה מיי' פ"י מהל' תרומות הלכה יב:
מח ו מיי' פ"ו מהלכות מעילה מקדש הל' י:

רבינו חננאל

להדחות היום כלל לגבי האי גברא לפיכך חייב. **אבל אימורי צבור** ליכא למימר הכי אלא אפי' טעה והקריב כמה בערב שבת לקרבן (שבת) אפי' הכי חייב בשבת להקריב חובות של שבת לעולם וכיון דנתנה שבת לדחות אמרי' טעה בדבר מצוה פטור: **מתני' אם אינן** ראויין לפסח **אותן הזבחים ששחט בשבת לשם פסח חייב** ואם הן ראוין ר' אליעזר מחייב חטאת ור' יהושע פוטר. אוקימתא כרבי שמעון דתאני לא נחלקו רבי אליעזר ור' יהושע על שאינן ראויין שחייב על מה נחלקו על הראויין שר' אליעזר מחייב חטאת ור' יהושע פוטר. אבל ר' מאיר בין ראויין בין אינן ראויין פוטר. וכן השוחט לשם אימורי צבור לשם תמידין ומוספין קדשים אחרים בשבת. פוטר היה ר"מ ואפי' [עגל] של זבחי שלמים ששחטו לשם פסח. ואפי' אם שחט חולין לשם פסח פוטר רבי מאיר. ורבי מאיר תרתי אית ליה משום דמיחלף ומשום דטריד אבל אם שחט בעל מום לשם פסח ודאי חייב הלכך עגל של זבחי שלמים אע"ג דלא מיחלף עגל בכבש טריד ביה והוא קדשים ובעי אקרוביה. חולין לשם פסח כלומר כבש של חולין לשם כבש של פסח מיחלף הלכך פטור לאפוקי בעלי מומין שנפסלו מהקרבה דלא טריד להו ומיחלף לא מיחלפי: **יתיב ר' זירא** ור' שמואל בר רב יצחק וקאמרי אמר ריש לקיש נתחלף לו שפוד של נותר בשפוד של צלי ואכלו חייב ור' יוחנן אמר אשתו נדה בעל חייב יבמתו נדה יבם פטור. **איכא דאמרי** אם באשתו שעשה מצוה חייב ר' יוחנן כל שכן בנותר דמחייב ר' יוחנן דהא לא עשה מצוה כלל. **איכא דאמרי** לא מחייב באשתו אלא משום דהוה ליה לשיולי ולא שאל אבל בנותר דלית ליה דמאן דשאיל פטר ופליג על ריש לקיש. **ואקשי'** ור' יוחנן למה מחייב באשתו ופוטר ביבמתו. **ושנינן יבמתו מצוה קא עביד** שנאמר (דברים כה ה) יבמה יבוא עליה ביאתו. **על אשתו נמי מצוה היא** שנאמר (בראשית ח טז) פרו ורבו. **ושנינן באשתו מעוברת** שכבר נתקיימה מצות פריה ורביה. **והא איכא מצות עונה** שנאמר (דברים ה ל) שובו לכם לאהליכם. **ושני' שלא בשמחת עונה** כלומר זו הביאה זולתי העונה האמורה בתורה כדתנן בכתובות פ' אע"פ שהעונה האמורה בתורה הטיילין בכל יום וכו'. **והאמר רבא** חייב אדם לשמח את אשתו בדבר מצוה. **ודחי'** זו הביאה בזמן שבא עליה בעת שחייב להתרחק ממנה והוא בסמוך [לווסתה] דקיי"ל חייבין ישראל להיות מתפרשין מנשותיהן סמוך לווסתן שנאמר והזרתם את בני ישראל. **ואקשי'** ויבמתו למה הוא פוטר היה לו לשאול אותה. **ושנינ' בזיז מינה** כלומר כמו מתבייש הוא לשאול אותה בענין הזה דהא לא גיסא ביה עדיין. **ואמרי' ר' יוחנן** דאמר טעה בדבר מצוה כי האי גוונא פטור כמאן אי כר' יוסי דלולב. **דלמא שאני התם דזמנו בהול** שאם לא יטלנו היום עובר זמנו וכן ר' יהושע דתינוקות התם נמי משום דזמנו בהול. אבל ביבמתו דיכול לקיומי הדא מצוה למחר וליומא חרא אינו בהול הוה ליה לשיולי ולא שאיל חייב. וכן ר' יהושע דזבחים נמי זמנו בהול. **אלא ר' יהושע דתרומה** דפטר בזמן שנמצא בן גרושה או בן חלוצה דלמא בתרומות חמץ בערב הפסח דזמנה בהול. אי נמי משום דאכילת תרומה נקראת עבודה כרבי טרפון דתני עבודת מתנה אתן את כהונתכם עשו אכילת תרומה כגבולין כעבודת בית המקדש. ועבודת בן גרושה או בן חלוצה רחמנא אכשרה דתניא היה [עומד] ומקריב על גבי המזבח ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה כל קרבנות שהקריב פסולין ור' יהושע מכשיר מ"ט דכתיב ברך ה' חילו אפי' חולין שבו פועל ידיו תרצה:

אלו דברים פרק ששי פסחים

ואף על פי שלפי מחשבתו וטעותו טרוד הוא וסבור שמוטלת עליו מצוה למולו, ואף עשה מצוה בכך[א], מכל מקום חייב, מפני שֶׁלֹּא נִתְּנָה אותה שַׁבָּת לְדָחוֹת - להידחות ולהתחלל מפני מצות מילה, שהרי התינוק שזמן מילתו בשבת כבר נימול בערב שבת, והתינוק שזמן מילתו בערב שבת, הרי אין מילתו דוחה שבת, ונמצא שלא היתה מוטלת עליו מצות מילה ביום זה ולא היה טרוד בדבר מצוה[ב], [וְאילו בסֵיפָא - במקרה האמור בסוף דברי הברייתא, דהיינו במל את של אחר השבת בשבת, נִתְּנָה שַׁבָּת לְדָחוֹת אֶצְלוֹ, שהרי מוטל עליו למול את התינוק שזמן מילתו בשבת, וטירדתו במצות המילה גרמה לו לטעות ולמול במקומו את התינוק שזמן מילתו לאחר השבת, והרי הוא טרוד בדבר מצוה[ג]], ובכך מובן החילוק שבין הרישא לסיפא. ולפי זה מובן אף מה ששנינו שרבי מאיר פוטר אף בשוחט שאר קרבנות לשם אימורי ציבור, והעמדנו דבריו אף באופן ששחט לאחר שכבר קרבו אימורי הציבור, כיון שהָכָא - כאן במשנתנו, הֲרֵי נִתְּנָה שַׁבָּת לְדָחוֹת ולהתחלל אֶצֶל קָרְבַּן צִיבּוּר, דהיינו אצל התמידים והמוספים שצריך להקריבם בשבת, ולכן פטר רבי מאיר את השוחט זבחים אחרים לשמם[ד]. ואף על פי שבשבת זו כבר קרבו קרבנות הציבור, וכבר לא היה מוטל עליו להקריבם, מכל מקום כיון שעל ידי שהיה טרוד בזבח זה בתקופה שעברה, ויודע שזבח זה עומד ליקרב, שכח שכבר נשחטו היום אימורי ציבור [שמצותם מוטלת עליו היום] והלך ושחט לשמם, ולכן נחשב לטועה בדבר מצוה.

הגמרא מקשה על הביאור:

אָמַר לֵיהּ [-לו] רַב אַשִׁי לְרַב כַּהֲנָא, הָכָא נַמִּי - אף כאן ברישא של הברייתא, דהיינו במל את של ערב שבת בשבת וקדם ומל את של שבת בערב שבת, הֲרֵי נִתְּנָה שַׁבָּת לְדָחוֹת ולהתחלל אֶצֶל תִּינוֹקוֹת דְּעָלְמָא - שאר תינוקות שבעולם שזמן מילתם חל בשבת זו, שהרי מותר למול את כל התינוקות שהיום זמן מילתם[ה], ויש לפטרו לדעת מובן אף מה ששנינו שרבי מאיר פוטר אף בשוחט שאר קרבנות לשם אימורי ציבור, והעמדנו דבריו אף באופן ששחט לאחר שכבר קרבו אימורי הציבור, כיון שהָכָא - כאן במשנתנו, הֲרֵי נִתְּנָה שַׁבָּת לְדָחוֹת ולהתחלל אֶצֶל קָרְבַּן צִיבּוּר, דהיינו אצל התמידים והמוספים שצריך להקריבם בשבת, ולכן פטר רבי מאיר את השוחט זבחים אחרים לשמם[ד]. ואף על פי שבשבת זו כבר קרבו קרבנות הציבור, וכבר לא היה מוטל עליו להקריבם, מכל מקום כיון שעל ידי שהיה טרוד בזבח זה בתקופה שעברה, ויודע שזבח זה עומד ליקרב, שכח שכבר נשחטו היום אימורי ציבור [שמצותם מוטלת עליו היום] והלך ושחט לשמם, ולכן נחשב לטועה בדבר מצוה.

הגמרא מקשה על הביאור:

אָמַר לֵיהּ [-לו] רַב אַשִׁי לְרַב כַּהֲנָא, הָכָא נַמִּי - אף כאן ברישא של הברייתא, דהיינו במל את של ערב שבת בשבת וקדם ומל את של שבת בערב שבת, הֲרֵי נִתְּנָה שַׁבָּת לְדָחוֹת ולהתחלל אֶצֶל תִּינוֹקוֹת דְּעָלְמָא - שאר תינוקות שבעולם שזמן מילתם חל בשבת זו, שהרי מותר למול את כל התינוקות שהיום זמן מילתם[ה], ויש לפטרו לדעת

אוצר החכמה

רבי מאיר. מתרצת הגמרא, אָמַר לֵיהּ - השיב רב כהנא לרב אשי, לְגַבֵּי דְּהַאי גַּבְרָא מִיהַת לֹא אִיתְּיְהִיב - אצל אותו אדם על כל פנים, לא ניתנה שבת זו להידחות לצורך מילה, שהרי אין מצות מילתם מוטלת עליו ואינו טרוד בהם[ו].

★

שנינו במשנה, וּשְׁאָר כָּל הַזְּבָחִים שֶׁשְּׁחָטָן בי"ד ניסן שחל בשבת לְשׁוּם פֶּסַח, אִם אֵינָן רְאוּיִין לפסח, וכגון ששחט עגל או איל בן שנתיים או כבשה שהוקדשו לשם קרבן שלמים, חַיָּיב חטאת, וְאִם רְאוּיִין הם לפסח, וכגון ששחט שה בן שנתו שהוקדש לשלמים, רַבִּי אֱלִיעֶזֶר מְחַיֵּיב חַטָּאת וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ פּוֹטֵר.

הגמרא מבארת שחילוק זה בדעת רבי יהושע בין ראויים לשאינם ראויים, אינו לדברי הכל:

מבררת הגמרא, מַאן תַּנָּא דְּשָׁנֵי לֵיהּ בֵּין רְאוּיִין לְשֶׁאֵינָן רְאוּיִין - מיהו התנא שלדעתו שינה רבי יהושע וחילק בין זבחים ראויים לזבחים שאינם ראויים, ופוטר את השוחט שאר זבחים לשם פסח רק באופן ששחט קרבנות הראויים לפסח. משיבה הגמרא, רַבִּי שִׁמְעוֹן הִיא, דְּתַנְיָא בברייתא בענין השוחט שאר זבחים בשבת שחל בו י"ד בניסן לשם פסח, אֶחָד הַזְּבָחִים הָרְאוּיִין לפסח, וְאֶחָד הזְּבָחִים שֶׁאֵינָן רְאוּיִין, וְכֵן הַשּׁוֹחֵט בשבת קרבנות אחרים לְשֵׁם אֵימוּרֵי צִיבּוּר - קרבנות ציבור הדוחים את השבת[ז], פָּטוּר, וטעם הדבר הוא, הואיל ומאז שהופרשו קרבנות אלו היה טרוד בהם במחשבתו ויודע שעליו להקריבם, וטירדה זו גרמה לו לטעות ולשחטם בשבת לשם פסח או לשם אימורי ציבור שמצותם מוטלת עליו היום, הרי הוא טועה בדבר מצוה. הִבְרֵי רַבִּי מֵאִיר[ח]. שיטה חולקת, אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן, לֹא נֶחְלְקוּ רַבִּי אֱלִיעֶזֶר וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ עַל השוחט את הזבחים שֶׁאֵינָן רְאוּיִין לפסח, שֶׁחַיָּיב חטאת, ואינו נחשב לטועה בדבר מצוה, הואיל

א. **שהרי** מלו לאחר זמנו, וכפי שנתבאר בהערה לעיל (ע"ח) מילה לאחר זמנה מצוה היא.

ב. **רש"י** (לעיל ע"ח ד"ה אמרי, שבת קלו. ד"ה דלמ).

הרא"ש (שבת פי"ט סי' ה) בשם רבינו שמשון הוכיח מדברי הגמרא, שקטן שנימול קודם זמנו אינו צריך הטפת דם ברית ביום השמיני או לאחריו [ראה בהערה לעיל (ע"ח, על הגיליון בדברי המשנה בשבת 'מי שהיו לו שני מינוקות' וכו')], שאם לא כן, הרי ניתנה שבת להידחות אצלו כיון שחייב להטיף דם ברית לתינוק שנימול בערב שבת. אך הריטב"א (שם קלו. ד"ה ריש') דחה ראיה זו, שהרי דברי הגמרא כאן עוסקים באופן שלא נודע לו טעותו עד לאחר שמל את שני התינוקות [שאם נודע לו טעותו קודם שמל את התינוק השני, לא היה בא לידי חילול שבת], ולעולם אפשר שבמל את התינוק קודם זמנו חייב בהטפת דם ברית, ואפילו בשבת, אך כאן הרי לא ידע ואינו חשוב כטועה בדבר מצוה שהרי לא היה טרוד במצות הטפת דם ברית. ובאופן שני דחה הריטב"א, שאפשר שחייב בהטפת דם ברית אך אינו דוחה שבת כפי שמבואר בגמרא (שבת קלה.). וראה עוד מה שכתב השאגת אריה (סי' נד) בהוכחה זו, הובאו דבריו בילקוט ביאורים. וראה עוד בש"ך (יו"ד סי' רסב סק"ח), ובמקורות המצויינים בפתחי תשובה שם.

ג. **ואף** שלא עשה מצוה, שהרי מלו קודם זמנו, מכל מקום פטור, מפני שרבי מאיר פוטר את הטועה בדבר מצוה אף כשלא עשה מצוה. רש"י (לעיל ע"ח ד"ה אמרי). וראה תוספות (יבמות לד. ד"ה טעה) שכתבו, שאין כוונת הגמרא לפטרו דווקא משום שניתנה שבת להידחות, אלא כיון שהוא טרוד בתינוק המוטל עליו למולו בשבת וטועה בו, פטור הוא משום טועה בדבר מצוה. עיין מה שהורחב בזה בילקוט ביאורים.

[טעמו של רבי מאיר מבואר בשבת (קלו. ובערכין שם ד"ה ה"ג ורבי יהושע), שהוקשו כל החטאות לחטאת עבודה זרה, כפי שנתבאר לעיל בהערה (עח: על הגיליון בדברי המשנה 'ורבי יהושע פוטר') ודווקא בעבודה זרה שלא היה טרוד במצוה חייב חטאת, אבל מי שמתוך טרדו במצוה טעה ועבר עבירה, אף אם לא עשה מצוה, אינו חייב חטאת].

בשבת (שם) הובאו שתי ברייתות בדעת רבי מאיר [ראה לעיל (ע"ח בהערה)]. האחת אומרת בדעתו, שמחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע היא במל את של אחר השבת בשבת, אבל במל את של ערב שבת בשבת לדברי הכל פטור. והשנית היא הברייתא ששנה רבי חייא (לעיל ע"ח), והעמידו דבי רבי ינאי שהחילוק הוא כך, באופן שמל את של ערב שבת בשבת, וקדם ומל את של שבת בערב שבת, חייב לדברי הכל, כיון שלא ניתנה שבת לידחות אצלו. ובאופן שמל את של אחר השבת בשבת, פוטר רבי יהושע כיון שניתנה שבת לידחות אצלו. ופשטות דברי הגמרא שם היא ששתי הברייתות חולקות ביניהם מהי דעת רבי מאיר. אך כתבו הלחם משנה (שגגות פ"ב ה"ח) והשבת של מי (שבת שם ד"ה מני), שלדברי דבי רבי ינאי יש לומר שאינן חולקות, ודעת רבי מאיר היא כדלהלן. באופן שעשה מצוה וניתנה שבת לידחות אצלו, וכגון שמל את של ערב שבת בשבת ולא קדם ומל את של שבת בערב שבת [ששני התינוקות היו מוטלים לפניו בשבת], לדברי הכל פטור [ואף אם מל את של שבת תחילה, ובשעה שמל את של ערב שבת כבר לא היתה מצוה מוטלת עליו. כפי שמבואר מדברי הגמרא כאן, וכן מפורש בירושלמי (פ"ו ה"ה). ומה שאמר רבי אמי לעיל (ע"ח) שרק באופן שמל את של ערב שבת בתחילה פטור, ומדוייק מדבריו שבאופן שמל בתחילה את של שבת ואחר כך את של ערב שבת חייב, כיון שבשעה שטעה כבר לא היה מוטל עליו לקיים מצוה, היינו לדעת רבי שמעון בן אלעזר. ברכת אברהם (לר"ח בן הרמב"ם, סי' ח)]. וזה מה שאמר רבי מאיר בברייתא הראשונה שם. ובאופן שלא ניתנה שבת לידחות אצלו, וכגון שקדם ומל את של שבת בערב שבת, לדברי הכל חייב, ואף שעשה מצוה [שהרי מל את של ערב שבת בשבת]. וזה מה שאמר בברייתא ששנה רבי חייא. ומחלקותם היא, באופן שמל את של אחר השבת בשבת, שניתנה שבת לידחות אצל תינוק של שבת, אך לא עשה מצוה. בזה רבי אליעזר מחייב ורבי יהושע פוטר. אך הקשו שמדברי התוספות לעיל (ע"ח ד"ה שקדם) לא משמע כן. שהרי כתבו, שלפי דברי דבי רבי ינאי, לא היה צריך רבי מאיר לחלק בין מל את של ערב שבת בשבת שחייב, לבין מל את של אחר השבת בשבת שפטור, אלא יכול היה לחלק באופן שמל את של ערב שבת בשבת, בין קדם ומל את של שבת בערב שבת ללא קדם ומל, ולומר, שלא נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע באופן שקדם ומל את של שבת בערב שבת שחייב, כיון שלא ניתנה שבת להידחות אצלו. אלא נחלקו באופן שלא קדם ומל את של שבת בערב שבת, שניתנה שבת להידחות אצלו, שבזה רבי אליעזר מחייב ורבי יהושע פוטר. אלא שבא להשמיענו, שרבי יהושע פוטר אף במל את של

באשתו נמי קא עביד מצוה. ובסמוך נמי פריך והא מיכא שמחת עונה ותימה הא בשמחתו נדה קיימינן דליכא מצוה ולא שמחת עונה ותימה ר"י דפריך מליצנא דמרא דפוטר טעה בדבר מצוה מע"פ שלא עשה מצוה הלכך פריך והא מיכא (ד) שמחה וטעה בדבר מצוה ומסיק דהוה ליה לשיולי:

סמוך לווסתה. מין לפרס ליודע שהוא סמוך לווסתה ומספקא ליה אם נדה גמורה היא אם לאו דמ"ל דיבמתו ממאי פטור כיון דיודע שהוא סמוך לווסתה דאמורי דנפקא לן מוהזהרתם את בני ישראל מלא ים לפרס שאינו יודע אם הוא סמוך לווסתה אם לאו דהוה ליה לשיולה כיון שאינו יודע והא דאמר בפ"ב דנדה (דף טו.) דכל הנשים בחזקת טהרה לבעליהן היינו כשיודע שלא הגיע זמן ווסתה דלא חיישינן שמא שינתה ווסתה וה"ה דהוה מצי למימר שאינו יודע אם היא נדה גמורה או לאו דלא נקט דחפילו יודע שאינה נדה כיון דמספקא ליה אם הוא סמוך לווסתה נחשבתו חייב ומיהו הוה מצי למשמעינן דמספקא ליה אם היא נדה גמורה ומפי' הכי ניבמתו פטור:

לדברי שלא נתנה שבת לדחות [וסיפא נתנה שבת לדחות אצלו] הכא הרי נתנה שבת לדחות אצל קרבן ציבור א"ל רב אשי לרב כהנא הכא נמי הרי נתנה שבת לדחות אצל תינוקות דעלמא א"ל לגבי דהאי גברא מיהת לא איתיהיב: ושאר כל הזבחים ששחטן לשום פסח אם אינן ראויין חייב ואם ראויין רבי אליעזר מחייב חטאת ורבי יהושע פוטר: מאן תנא דשני ליה בין ראויין לשאינן ראויין ר' שמעון היא דתניא [ב] אחד הזבחים הראויין ואחד זבחים שאינן ראויין וכן השוחט לשם אימורי ציבור פטור דברי ר' מאיר א"ר שמעון לא נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע על שאינן ראויין שחייב על מה נחלקו על הראויין שרבי אליעזר מחייב חטאת ורבי יהושע פוטר. אמר רב ביבי אמר רבי אלעזר פוטר היה רבי מאיר אפי' עגל של זבחי שלמים ששחטו לשום הפסח א"ל רבי זירא לרב ביבי והאמר רבי יוחנן מודה היה רבי מאיר בבעלי מומין א"ל בבעלי מומין לא טריד בהו והאי טריד ביה בעא מיניה רבא מרב נחמן חולין לשום פסח מאי [ג] לי א"ר מאיר אמר ליה פוטר היה ר' מאיר אפילו חולין לשום פסח והא"ר יוחנן מודה היה ר"מ בבעלי מומין בעלי מומין לא מיחלפי הני מיחלפי וטעמא דרבי מאיר משום איחלופי ולא איחלופי והאמר רב ביבי א"ר אלעזר פוטר היה ר' מאיר אפי' עגל של זבחי שלמים ששחטו לשום הפסח אלמא טעמא דר"מ משום דטריד א"ל טריד אע"ג דלא מחלף מחלף אע"ג דלא טריד לאפוקי בעלי מומין דלא איחלופי מחלף ולא מטריד טריד. יתיב ר' זירא ורבי שמואל בר רב יצחק אקילעא דר' שמואל בר רב יצחק ויתבי וקא אמרי א"ר שמעון בן לקיש [ד] נתחלף לו שפוד של נותר בשפוד של צלי ואכלו חייב ור' יוחנן אמר [ה] אשתו נדה בעל חייב [ו] יבמתו נדה בעל פטור איכא דאמרי כ"ש בההיא דמחייב דלא עשה מצוה אית דאמרי בההיא פטור מאי טעמא התם הוא דה"ל לשיולי אבל הכא דלא ה"ל לשיולי לא ור' יוחנן מאי שנא יבמתו דקא עביד מצוה אשתו נמי קא עביד מצוה באשתו מעוברת והא איכא שמחת עונה שלא בשעת עונתה והאמר רבא [ז] חייב אדם לשמח אשתו בדבר מצוה סמוך לווסתה אי הכי אפי' יבמתו נמי יבמתו בזיז [ח] מינה אשתו לא בזיז מינה. ור' יוחנן כמאן אילימא כרבי יוסי [ט] דתנן רבי יוסי אומר [י] יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת ושכח והוציא את הלולב לרשות הרבים פטור מפני שהוציא ברשות דילמא שאני התם דזמנו בהול ואלא רבי יהושע דזבחים דילמא התם נמי זמנו בהול ואלא כרבי יהושע דתינוקות התם נמי זמנו בהול ואלא כרבי יהושע דתרומה [כ] דתנן [ל] היה אוכל בתרומה ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה רבי אליעזר מחייב קרן וחומש ר' יהושע פוטר דילמא כדרב ביבי בר אביי דאמר רב ביבי בר אביי בתרומה בערב הפסח דזמנה בהול אי נמי שאני תרומה דאיקרי עבודה ועבודה רחמנא אכשר [מ] דתנן היה עומד ומקריב ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה [נ] כל הקרבנות כולן שהקריב על גבי המזבח פסולין ור' יהושע [ס] מכשיר ואמרינן [ע] מ"ט דר' יהושע [פ] דכתיב [צ] ברך ה' חילו ופועל ידיו תרצה ותרומה היכא איקרי עבודה דתניא מעשה בר' טרפון שלא בא אמש לביהמ"ד לשחרית מצאו רבן גמליאל אמר לו מפני מה לא באת אמש לבית המדרש אמר לו עבודה עבדתי אמר לו כל דבריך אינן אלא דברי תימה וכי עבודה בזמן הזה מנין אמר לו הרי הוא אומר עבודת הוא היוס למהר פן יעבור זמנו: בן גרושה. כהן חלל זר גמור הוא, דכתיב בכהן הגושא גרושה (ויקרא כא) לא יחלל זרעו, שמחללו מדין כהונה: קרן וחומש. שהרי מכלה שוגג: ור' יהושע פוטר. שטעה בדבר מצוה: דאיקרי עבודה. מכילתא, כדלקמן: ועבודה. שלא נשוגג רחמנא מכשרה, דתנן כו': ברך ה' חילו. בכהנים כתיב, ישימו קטורה באפך וגו', וסמיך ליה ברך ה' חילו שלא שגו: אמש. בערב:

עבודת הוא היוס למהר פן יעבור זמנו: בן גרושה. כהן חלל זר גמור הוא, דכתיב בכהן הגושא גרושה (ויקרא כא) לא יחלל זרעו, שמחללו מדין כהונה: קרן וחומש. שהרי מכלה שוגג: ור' יהושע פוטר. שטעה בדבר מצוה: דאיקרי עבודה. מכילתא, כדלקמן: ועבודה. שלא נשוגג רחמנא מכשרה, דתנן כו': ברך ה' חילו. בכהנים כתיב, ישימו קטורה באפך וגו', וסמיך ליה ברך ה' חילו שלא שגו: אמש. בערב:

עבודת

עין משפט נר מצוה

מג א מיי' פ"ג מהלכות שגגות הלכה טז:
מד ב שם הלכה ח:
מה ג מיי' פ"ה מהל' אוצר החכמה סמג לאוין קכו טוש"ע א"ח סימן רמ סעיף ג':
מו ד מיי' פ"ג מהלכות שגגות הלכה י:
מז ה מיי' פ"י מהל' תרומות הלכה יב:
מח ו מיי' פ"ו מהלכות ביאת מקדש הל' י:

רבינו חננאל

להדחות היום כלל לגבי האי גברא לפיכך חייב. **אבל אימורי צבור** ליכא למימר הכי אלא אפי' טעה והקריב כמה בערב שבת לקרבן (שבת) אפי' הכי חייב בשבת להקריב חובות של שבת לעולם וכיון דנתנה שבת לדחות אמרי' טעה בדבר מצוה פטור: **מתני' אם אינן** ראויין **לפסח אותן הזבחים ששחט בשבת לשם פסח חייב** ואם הן ראוין ר' אליעזר מחייב חטאת ור' יהושע פוטר. אוקימתא כרבי שמעון דתאני לא נחלקו רבי אליעזר ור' יהושע על שאינן ראויין שחייב על מה נחלקו על הראויין שר' אליעזר מחייב חטאת ור' יהושע פוטר. אבל ר' מאיר בין ראויין בין אינן ראויין פוטר. וכן השוחט לשם אימורי צבור לשם תמידין ומוספין קדשים אחרים בשבת. פוטר היה ר"מ ואפי' [עגל] של זבחי שלמים ששחטו לשם פסח. ואפי' אם שחט חולין לשם פסח פוטר רבי מאיר. ורבי מאיר תרתי אית ליה משום דמיחלף ומשום דטריד אבל אם שחט בעל מום לשם פסח ודאי חייב הלכך עגל של זבחי שלמים אע"ג דלא מיחלף עגל בכבש טריד ביה והוא קדשים ובעי אקרוביה. חולין לשם פסח כלומר כבש של חולין לשם כבש של פסח מיחלף הלכך פטור לאפוקי בעלי מומין שנפסלו מהקרבה דלא טריד להו ומיחלף לא מיחלפי: **יתיב** ר' **זירא** ור' שמואל בר רב יצחק ואקמרי אמר ריש לקיש נתחלף לו שפוד של נותר בשפוד של צלי ואכלו חייב ור' יוחנן אמר אשתו נדה בעל חייב יבמתו נדה יבם פטור. **איכא דאמרי** אם באשתו שעשה מצוה חייב ר' יוחנן כל שכן בנותר דמחייב ר' יוחנן דהא לא עשה מצוה כלל. **איכא דאמרי** לא מחייב באשתו אלא משום דהוה ליה לשיולי ולא שאל אבל בנותר דלית ליה דמאן דשאיל פטר ופליג על ריש לקיש. **ואקשי'** ור' יוחנן למה מחייב באשתו ופוטר ביבמתו. **ושנינן יבמתו מצוה קא עביד** שנאמר (דברים כה ה) יבמה יבוא עליה ביאתו. **על אשתו נמי מצוה היא** שנאמר (בראשית ח טז) פרו ורבו. **ושנינן באשתו מעוברת** שכבר נתקיימה מצות פריה ורביה. **והא איכא מצות עונה** שנאמר (דברים ה ל) שובו לכם לאהליכם. **ושני' שלא בשמחת עונה** כלומר זו הביאה זולתי העונה האמורה בתורה כדתנן בכתובות פ' אע"פ שהעונה האמורה בתורה הטיילין בכל יום וכו'. **והאמר רבא** חייב אדם לשמח את אשתו בדבר מצוה. **ודחי'** זו הביאה בזמן שבא עליה בעת שחייב להתרחק ממנה והוא בסמוך [לווסתה] דקיי"ל חייבין ישראל להיות מתפרשין מנשותיהן סמוך לווסתן שנאמר והזרתם את בני ישראל. **ואקשי'** ויבמתו למה הוא פוטר היה לו לשאול אותה. **ושנינן בזיז מינה** כלומר כמו מחבייש הוא לשאול אותה בענין הזה דהא לא גיסא ביה עדיין. **ואמרי' ר' יוחנן** דאמר טעה בדבר מצוה כי האי גוונא פטור כמאן אי כר' יוסי דלולב. **דלמא שאני התם דזמנו בהול** שאם לא יטלנו היום עובר זמנו וכן ר' יהושע דתינוקות התם נמי משום דזמנו בהול. אבל ביבמתו דיכול לקיומי הדא מצוה למחר וליומא חרא אינו בהול הוה ליה לשיולי ולא שאיל חייב. וכן ר' יהושע דזבחים נמי זמנו בהול. **אלא ר' יהושע דתרומה** דפטר בזמן שנמצא בן גרושה או בן חלוצה דלמא בתרומות חמץ בערב הפסח דזמנה בהול. אי נמי משום דאכילת תרומה נקראת עבודה כרבי טרפון דתני עבודת מתנה אתן את כהונתכם עשו אכילת תרומה בגבולין כעבודת בית המקדש. ועבודת בן גרושה או בן חלוצה רחמנא אכשרה דתניא היה [עומד] ומקריב על גבי המזבח ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה כל קרבנות שהקריב פסולין ור' יהושע מכשיר מ"ט דכתיב ברך ה' חילו אפי' חולין שבו פועל ידיו תרצה:

מסורת הש"ס עם הוספות

ב) [תוספתא פרק ה], ג) עיין תוס' סוכה מב. ד"ה מהו, ד) מסכת כלה, ה) סוכה דף מז:, ו) תרומות פרק ו [משנה ט] יבמות דף לד., ז) שם מכות יח:, ח) [עיין מכות יב.], ט) קדושין דף סו:, י) כריתות דף ה., כ) שבועות יח:, ל) ויקרא טו לא.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה חייב וכו' מהו דנותר: (ב) שם ד"ה כל מכן בההוא דנותר: (ג) שם ד"ה כשפוד ליכ' מאן דניש"ליה: (ד) תוס' ד"ה בשמחת עונה וכו' והא מיכא שמחת עונה וטעה:

גליון הש"ם

גמרא יבמתו נדה בעל. עי' יומא ג ע"ל תוספות ד"ה ותמות משמו:

תורה אור השלם

א) בָּרֵךְ יְיָ חֵילוֹ וּפֹעַל יָדָיו תִּרְצֶה מְחַץ מָתְנַיִם קָמָיו וּמְשַׂנְאָיו מִן יְקוּמוּן: [דברים לג, יא]

הגהות וציונים

[א] צ"ל מה לי אמר ר"מ (מהרש"ל בדפו"ר), וכ"ה בכת"י: [ב] [גירסת הערוך בערך כז כזיז] (גליון): [ג] [ר"א אומר כל הקרבנות, כצ"ל] (גליון): [ד] מקום מקורה בין החצר לשער: [ה] יש להוסיף וסמיך ליה, ע"פ רש"י בשבועות (באה"מ): [ו] צ"ל מוהזרתם (באה"מ):

משנת ראשונים

שלא נתנה שבת לדחות. מכאן מדקדק רבינו ז"ל דהיכא שהקדים המילה דלא בעינן להטיף דם ברית, מדקאמר הכא דהא דלא ניתנה בשבת לידחות ואי בעי להטיף הא ניתנה שבת לידחות גבי הטפה, [הריטב"א, שבת קלז.]

אשתו לא בזיז מינה. נ"ל דגירסא יתירא היא לומר אשתו לא בזיז מינה דטעם החיוב של אשתו מבואר היא מפני שלא עשה שום מצוה ומה אנו צריכים לעשותו פושע. [תוספות רי"ד]

ורבי יוחנן כמאן. פי' אף על גב דעבד מצוה לא טריד מפני שאין זמנה קבוע ואנה מצא תנא שיאמר כמותו. [תוספות רי"ד]

פטור מפני שהוציא ברשות. פי' בגמ' דוקא בשלא יצא בו שאם יצא בו אין כאן עוד מצוה ואף על פי שהיו נוטלין אותו כל היום מ"מ הואיל ויצא כבר פרח עיקר המצוה. [מאירי, סוכה מא:] **דילמא שאני התם דזמנו בהול.** מיהו האידנא דלולב לא דחי שבת אפילו בביתו אסור לטלטלו. [הריטב"א, סוכה מא:] **כל הקרבנות כולן שהקריב על גבי המזבח פסולין.** וצריכין כל הבעלין שיהו אותן הקורבנות על ידן להביא קרבן אחר. [הריבמ"ץ, תרומות פ"ח מ"א]

באשתו נמי קא עביד מצוה. ובסמוך נמי פריך והא מיכא שמחת עונה ותימה הא בשמחתו נדה קיימינן דליכא מצוה ולא שמחת עונה ותימה ור"י לפריך מליסנא דמרא לפוטר טעה בדבר מצוה מע"פ שלא עשה מצוה הלכך פריך והא מיכא (ד) שמחה וטעה בדבר מצוה ומסיק דהוה ליה לשיולי:

סמוך לווסתה. מין לפרש דיודע שהוא סמוך לווסתה ומספקא ליה אם נדה גמורה היא אם אוצר החכמה 19/06/2018 לדברי לומו דמ"מ דיבמתו ממאי פטור כיון דיודע שהוא סמוך לווסתה לחוריי דנפקא לן[ב] מוהזהרתם[ג] את בני ישראל[ד] מלא ים לפרש שאינו יודע אם הוא סמוך לווסתה אם לאו דהוה ליה לשיולה כיון שאינו יודע והא לאמר בפ"ב דנדה (דף טו.) לכל הנשים נחזקת טהרה לבעליהן היינו כשיודע שלא הגיע זמן ווסתה דלא חיישינן שמא שינתה ווסתה וה"ה דהוה מצי למימר שאינו יודע אם היא נדה גמורה או לאו אלא נקט דאפילו יודע שאינה נדה כיון דמספקא ליה אם הוא סמוך לווסתה נחמיעין דמספקא ליה אם היא נדה גמורה ואפי' הכי דיבמתו פטור.

שלא נתנה שבת לדחות [וסיפא נתנה שבת לדחות אצלו] הכא הרי נתנה שבת לדחות אצל קרבן ציבור א"ל רב אשי לרב כהנא הכא נמי הרי נתנה שבת לדחות אצל תינוקות דעלמא א"ל לגבי דהאי גברא מיהת לא איתיהיב: ושאר כל הזבחים ששחטן לשום פסח אם אינן ראויין חייב ואם ראויין רבי אליעזר מחייב חטאת ורבי יהושע פוטר: מאן תנא דשני ליה בין ראויין לשאינן ראויין ר' שמעון היא דתניא [ו] אחד הזבחים הראויין ואחד זבחים שאינן ראויין וכן השוחט לשם אימורי ציבור פטור דברי ר' מאיר א"ר שמעון לא נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע על שאינן ראויין שחייב על מה נחלקו על הראויין שרבי אליעזר מחייב חטאת ורבי יהושע פוטר. אמר רב ביבי אמר רבי אלעזר פוטר היה רבי מאיר אפי' עגל של זבחי שלמים ששחטו לשום הפסח א"ל רבי זירא לרב ביבי והאמר רבי יוחנן מודה היה רבי מאיר בבעלי מומין א"ל בבעלי מומין לא טריד בהו והאי טריד ביה בעא מיניה רבא מרב נחמן חולין לשום פסח מאי[ז] לי א"ר מאיר אמר ליה פוטר היה ר' מאיר אפילו חולין לשום פסח והא"ר יוחנן מודה היה ר"מ בבעלי מומין בעלי מומין לא מיחלפי הני מיחלפי וטעמא דרבי מאיר משום איחלופי ולא איחלופי והאמר רב ביבי א"ר אלעזר פוטר היה ר' מאיר אפי' עגל של זבחי שלמים ששחטו לשום הפסח אלמא טעמא דר"מ משום דטריד א"ל טריד אע"ג דלא מחלף מחלף אע"ג דלא טריד לאפוקי בעלי מומין דלא איחלופי מחלף ולא מטריד טריד. יתיב ר' זירא ורבי שמואל בר רב יצחק אקילעא דר' שמואל בר רב יצחק ויתבי וקא אמרי א"ר שמעון בן לקיש[ח] נתחלף לו שפוד של נותר בשפוד של צלי ואכלו חייב ור' יוחנן אמר [ט] אשתו נדה בעל חייב [י] יבמתו נדה בעל פטור איכא דאמרי כ"ש בההיא דמחייב דלא עשה מצוה אית דאמרי בההיא פטור מאי טעמא התם הוא דה"ל לשיולי אבל הכא דלא ה"ל לשיולי לא ור' יוחנן מאי שנא יבמתו דקא עביד מצוה אשתו נמי קא עביד מצוה באשתו מעוברת והא איכא שמחת עונה שלא בשעת עונתה והאמר רבא [יא] חייב אדם לשמח אשתו בדבר מצוה סמוך לווסתה אי הכי אפי' יבמתו נמי יבמתו בזיז[יב] מינה אשתו לא בזיז מינה. ור' יוחנן כמאן אילימא כרבי יוסי [יג] דתנן רבי יוסי אומר [יד] יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת ושכח והוציא את הלולב לרשות הרבים פטור מפני שהוציא ברשות דילמא שאני התם דזמנו בהול ואלא רבי יהושע דזבחים דילמא התם נמי זמנו בהול ואלא כרבי יהושע דתינוקות התם נמי זמנו בהול ואלא כרבי יהושע דתרומה [טו] דתנן [טז] היה אוכל בתרומה ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה רבי אליעזר מחייב קרן וחומש ר' יהושע פוטר דילמא כדרב ביבי בר אביי דאמר רב ביבי בר אביי בתרומה בערב הפסח דזמנה בהול אי נמי שאני תרומה דאיקרי עבודה ועבודה דחמנא אכשר [יז] דתנן היה עומד ומקריב ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה [יח] כל הקרבנות כולן שהקריב על גבי המזבח פסולין ור' יהושע [יט] מכשיר ואמרינן [כ] מ"ט דר' יהושע [כא] דכתיב [כב] ברך ה' חילו ופועל ידיו תרצה ותרומה היכא איקרי עבודה דתניא מעשה בר' טרפון שלא בא אמש לביהמ"ד לשחרית מצאו רבן גמליאל אמר לו מפני מה לא באת אמש לבית המדרש אמר לו עבודה עבדתי אמר לו כל דבריך אינן אלא דברי תימה וכי עבודה בזמן הזה מנין אמר לו הרי הוא אומר עבודת הוא היוס למהר פן יעבור זמנו: בן גרושה. כהן חלל זר גמור הוא, דכתיב בכהן הנושא גרושה (ויקרא כא) לא יחלל זרעו, שמחללו מדין כהונה: קרן וחומש. שהרי אכלה שוגג: ור' יהושע פוטר. שטעה בדבר מצוה: דאיקרי עבודה. מכילתא, כדלקמן: ועבודה. שלא נשוגג לחמנא מכשרה, דתנן כו': ברך ה' חילו. נכהניס כתיב, ישימו קטורה באפך וגו', וסמיך ליה ברך ה' חילו שלא שגו: אמש. בערב: עבודת

ואחד זבחים שאינן ראויין. לפסח: פטור. הואיל וטרוד במחשבת לבו מאז הופרשו ויודע שעליו להקריבם, טועה ושוחטן לשם פסח: על שאינן ראויין שחייב. דלמו טועה הוא: אפילו עגל. דסד"א ליכא לטעויי בה: לא טריד בהו. אין מחשבת הקרבתן בלבו עד הנה: האי טריד ביה. כל ימי הפרשתן בלבו, ועסוק ומוטר ממי מפנה ומקריבנו: חולין לשם פסח מה לי א"ד מאיר. כלומר מה ר' מאיר אמר לנו בו: מודה היה ר' מאיר בבעלי מומין. הואיל ולמו בני קרבן נינהו, לא יכול לומר טועה הוא, וחייב, הכא נמי חולין לשם פסח יהא חייב הואיל ולמו בני קרבן נינהו: הני מיחלפי. חולין בקדשים מיחלפי, ויכול לומר טעיתי בסבור הייתי קדשים הן, משום הכי פטור: הני לא מיחלפי. בעלי מומין בקדשים לא יכול לומר טעיתי בסבור קדשים הן, משום הכי חייב: אלמא טעמא משום טירדא. ולמו משום מיחלופי, וחולין לא טריד דהקרבתן: אקילעא. לפני הבית כעין בית שער, וקורין פורי"ח[ז]: בשפוד של צלי. של קודם הרמוי, ואכילת קדשים מצוה, דכתיב (שמות כט) ואכלו אותם אשר כופר וגו': חייב. דטעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה, (ו) ונותר חייבים על זדונו כרת ושגגתו חטאת, דכתיב (ויקרא יט) ואוכליו עונו ישא[ט]: אשתו נדה בעל חייב. כדמוקי לה לקמיה בסמוך לווסתה ובמעוברת, דלמו מצוה היא. ולקמיה מפרש ואזיל אם תלוק הוא על ריש לקיש או מוסיף על דבריו: כל שכן בההוא. (ז) נותר: דמחייב. דאין אם לחלוחית מצוה, אבל הכא אע"ג דמעוברת מיהו מצות שמחת אשתו היא: בשפוד. (ח) ניסיליה: ור' יוחנן מאי שנא יבמתו. דפטור ואע"ג דהוה ליה לשיולי: דקא עביד. מצות יבום, בניאה דשמוה קאמר: אשתו. מצות פריה ורביה: עונה. לפי מה שהוא, אמר מר גמל או טייל או תלמיד, כדמפרש בכתובות (דף סא:): לשמח את אשתו. אפילו שלא בשעת עונתה, אם רואה שמתאוית לו: ומשני בסמוך לווסתה. דמוזהרין ישראל לפרוש מנשותיהן סמוך לזמן ווסת נדותיהן, כדאמרינן בשבועות (דף יח:) והזהרתם את בני ישראל[י] והדוה בנדתה מכלן מזהרה לבני ישראל שיהו פורשין מנשותיהן כו': אי הכי יבמתו נמי. סמוך לווסתה לא רמיא עלויה: בזיז מינה. כום ממנה לשולה אם סמוך לווסתה הוא: ור' יוחנן. דאמר פטור, כמאן: ברשות. של מצוה, שהיה טרוד בה: דזמנה בהול. שקבוע לה היום, וטרוד בשל לא עכשיו אימתי, הולך אצל בקי ללמדו: דזבחים. לפטור בזמני' בשוחט לשם פסח שלא בזמנו: טעה בדבר מצוה ועשה מצוה: זמנו. של פסח בהול הוא היום למהר פן יעבור זמנו: בן גרושה. כהן חלל זר גמור הוא, דכתיב בכהן הנושא גרושה (ויקרא כא) לא יחלל זרעו, שמחללו מדין כהונה: קרן וחומש. שהרי אכלה שוגג: ור' יהושע פוטר. שטעה בדבר מצוה: דאיקרי עבודה. מכילתא, כדלקמן: ועבודה. של חלל בשוגג לחמנא מכשרה, דתנן כו': ברך ה' חילו. בכהנים כתיב, ישימו קטורה באפך וגו', וסמיך ליה ברך ה' חילו שלא שגו: אמש. בערב:

עין משפט נר מצוה

מג א מיי' פ"ג מהלכות שגגות הלכה טז: מד ב שם הלכה ח: מה ג מיי' פ"ה מהל' דעות הל' ד סמג לאוין קכו טוש"ע י"ד סימן רמ סעיף ג':
מו ד מיי' פ"ג מהלכות שגגות הלכה י: מז ה מיי' פ"י מהל' תרומות הלכה יב: מח ו מיי' פ"ו מהלכות ביאת מקדש הל' י:

רבינו חננאל

להדחות היום כלל לגבי האי גברא לפיכך חייב. **אבל אימורי צבור** ליכא למימר הכי אלא אפי' טעה והקריב כמה בערב שבת לקרבן (שבת) אפי' הכי חייב בשבת להקריב חובות של שבת לעולם וכיון דנתנה שבת לדחות אמרי' טעה בדבר מצוה פטור: **מתני' אם אינן ראויין לפסח אותן הזבחים ששחט בשבת לשם פסח חייב** ואם הן ראוין ר' אליעזר מחייב חטאת ור' יהושע פוטר. אוקימתא כרבי שמעון דתאני לא נחלקו רבי אליעזר ור' יהושע על שאינן ראויין שחייב על מה נחלקו על הראויין שר' אליעזר מחייב חטאת ור' יהושע פוטר. אבל ר' מאיר בין ראויין בין אינן ראויין פוטר. וכן השוחט לשם אימורי צבור לשם תמידין ומוספין קדשים אחרים בשבת. פוטר היה ר"מ ואפי' [עגל] של זבחי שלמים ששחטו לשם פסח. ואפי' אם שחט חולין לשם פסח פוטר רבי מאיר. ורבי מאיר תרתי אית ליה משום דמיחלף ומשום דטריד אבל אם שחט בעל מום לשם פסח ודאי חייב הלכך עגל של זבחי שלמים אע"ג דלא מיחלף עגל בכבש טריד ביה והוא קדשים ובעי אקרוביה. חולין לשם פסח כלומר כבש של חולין לשם כבש של פסח מיחלף הלכך פטור לאפוקי בעלי מומין שנפסלו מהקרבה דלא טריד להו ומיחלף לא מיחלפי: **יתיב** ר' זירא ור' שמואל בר רב יצחק ואקאמרי אמר ריש לקיש נתחלף לו שפוד של נותר בשפוד של צלי ואכלו חייב ור' יוחנן אמר אשתו נדה בעל חייב יבמתו נדה יבם פטור. **איכא דאמרי** אם באשתו שעשה מצוה חייב ר' יוחנן כל שכן בנותר דמחייב ר' יוחנן דהא לא עשה מצוה כלל. **איכא דאמרי** לא מחייב באשתו אלא משום דהוה ליה לשיולי ולא שאל אבל בנותר דלית ליה דמאן דשאיל פטר ופליג על ריש לקיש. **ואקשי'** ור' יוחנן למה מחייב באשתו ופוטר ביבמתו. **ושנינן יבמתו מצוה קא עביד** שנאמר (דברים כה ה) יבמה יבוא עליה ביאתו. **על אשתו נמי מצוה היא** שנאמר (בראשית ח טז) פרו ורבו. **ושנינן באשתו מעוברת** שכבר נתקיימה מצות פריה ורביה. **והא איכא מצות עונה** שנאמר (דברים ה ל) שובו לכם לאהליכם. **ושני' שלא בשמחת עונה** כלומר זו הביאה זולתי העונה האמורה בתורה כדתנן בכתובות פ' אע"פ שהעונה האמורה בתורה הטיילין בכל יום וכו'. **והאמר רבא** חייב אדם לשמח את אשתו בדבר מצוה. **ודחי'** זו הביאה בזמן שבא עליה בעת שחייב להתרחק ממנה והוא בסמוך [לווסתה] דקיי"ל חייבין ישראל להיות מתפרשין מנשותיהן סמוך לווסתן שנאמר והזרתם את בני ישראל. **ואקשי'** ויבמתו למה הוא פוטר היה לו לשאול אותה. **דלמא שאני התם דזמנו בהול** שאם לא יטלנו היום עובר זמנו וכן ר' יהושע דתינוקות התם נמי משום דזמנו בהול. אבל ביבמתו דיכול לקיומי הדא מצוה למחר וליומא חרא אינו בהול הוה ליה לשיולי ולא שאיל חייב. וכן ר' יהושע דזבחים נמי זמנו בהול. **אלא ר' יהושע דתרומה** דפטר בזמן שנמצא בן גרושה או בן חלוצה דלמא בתרומות חמץ בערב הפסח דזמנה בהול. אי נמי משום דאכילת תרומה נקראת עבודה כרבי טרפון דתני עבודת מתנה אתן את כהונתכם עשו אכילת תרומה בגבולין כעבודת בית המקדש. ועבודת בן גרושה או בן חלוצה רחמנא אכשרה דתניא היה [עומד] ומקריב על גבי המזבח ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה כל קרבנות שהקריב פסולין ור' יהושע מכשיר מ"ט דכתיב ברך ה' חילו שבו פועל ידיו תרצה:

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) [תוספתא פרק ה], ג) עיין תוס' סוכה מב. ד"ה מהו, ג) מסכת כלה, ד) סוכה דף מז:, ה) תרומות פרק ו [משנה ט] יבמות דף לד., ו) שם מכות יח:, ז) [עיין מכות יב.], ח) קדושין דף סו:, ט) כריתות דף ה., י) שבועות יח:, כ) ויקרא טו לא.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה חייב וכו' מלוה דנותר: (ב) שם ד"ה כל וכן בההוא דנותר: (ג) שם ד"ה נשפוד ליכ' מלן דגישייליה: (ד) תוס' ד"ה בשמחו וכו' והא מיכא שמחת עונה וטעה:

גליון הש"ס

גמרא יבמתו נדה בעל. עי' יומא ג ע"ב תוספות ד"ה ולחמות משמו:

תורה אור השלם

א) בָּרֵךְ יְיָ חֵילוֹ וּפֹעַל יָדָיו תִּרְצֶה מְחַץ מָתְנַיִם קָמָיו וּמְשַׂנְאָיו מִן יְקוּמוּן: [דברים לג, יא]

הגהות וציונים

ז] צ"ל מה לי אמר ר"מ (מהרש"ל בדפו"ר), וכ"ה בכת"י: ח] [גירסת הערוך בערך כז כזיז] (גליון): ט] [ר"א אומר כל הקרבנות, כצ"ל] (גליון): י] מקום מקורה בין החצר לשער: יא] יש להוסיף וסמיך ליה, ע"פ רש"י בשבועות (באה"מ): יב] צ"ל מוהזרתם (באה"מ):

משנת ראשונים

שלא נתנה שבת לדחות. מכאן מדקדק רבינו ז"ל דהיכא שהקדים המילה דלא בעינן להטיף דם ברית, מדקאמר הכא דהא דלא ניתנה בשבת לידחות ואי בעי להטיף הא ניתנה שבת לידחות גבי הטפה, [הריטב"א, שבת קלז.]

אשתו לא בזיז מינה. נ"ל דגירסא יתירא היא לומר אשתו לא בזיז מינה דטעם החיוב של אשתו מבואר היא מפני שלא עשה שום מצוה ומה אנו צריכים לעשותו פושע. [תוספות רי"ד]

ורבי יוחנן כמאן. פי' אף על גב דעבד מצוה לא טריד מפני שאין זמנה קבוע ואנה מצא תנא שיאמר כמותו. [תוספות רי"ד]

פטור מפני שהוציא ברשות. פי' בגמ' דוקא בשלא יצא בו שאם יצא בו אין כאן עוד מצוה ואף על פי שהיו נוטלין אותו כל היום מ"מ הואיל ויצא כבר פרח עיקר המצוה. [מאירי, סוכה מא:] **דילמא שאני התם דזמנו בהול.** מיהו האידנא דלולב לא דחי שבת אפילו בביתו אסור לטלטלו. [הריטב"א, סוכה מא:] **כל הקרבנות כולן שהקריב על גבי המזבח פסולין.** וצריכין כל הבעלין שיהו אותן הקורבנות על ידן להביא קרבן אחר. [הריבמ"ץ, תרומות פ"ח מ"א]

שלא עשה מצוה בבעילתו, כפי שיבואר להלן, אך אם **יִבְּמָתוֹ**[כב] **נִדָּה בָּעַל** בשוגג, **פָּטוּר**[כג].

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים בדעת רבי יוחנן, אם בא לחלוק על ריש לקיש או להוסיף על דבריו:

אִיכָּא דְּאָמְרִי - יש שאמרו, שכיון שבבועל אשתו נדה מחייב רבי יוחנן, ואף שיש בבעילתו לחלוחית של מצוה, **כָּל שֶׁכֵּן בְּהַהִיא** - במקרה שדיבר בו ריש לקיש, דהיינו אוכל נותר בשוגג, **דְּמִחַיֵּיב** רבי יוחנן, **דְּהָרֵי לֹא עָשָׂה מִצְוָה** כלל בכך שאכל נותר[כד]. **וְאִית דְּאָמְרִי** - ויש שאמרו, **בְּהַהִיא** - בנתחלף לו שפוד של נותר בשפוד של צלי, **פָּטוּר** לדעת רבי יוחנן, ואינו מחייב אלא בבועל אשתו נדה, **מַאי טַעְמָא** - ומה הטעם לחלק ביניהם, **הָתָם הוּא דַּהֲוָה לֵיהּ לְשַׁיּוֹלֵי** - שם בבועל אשתו נדה, היה לו לשואלה קודם בעילתו אם היא מותרת, וכיון שפשע ולא עשה כן אינו נחשב לטועה בדבר מצוה וחייב חטאת, **אֲבָל הָכָא דְּלָא הֲוָה לֵיהּ לְשַׁיּוֹלֵי** - כאן בנותר שלא היה לו לשאול אם הבשר מותר באכילה, כיון שאין כאן אדם שהיה לו לשאלו דבר זה[כה], **לֹא** יתחייב, משום שנחשב לטועה בדבר מצוה[כו].

הגמרא מבררת בדעת רבי יוחנן, מה טעם החילוק בין אשתו ליבמתו: מקשה הגמרא, **וְרַבִּי יוֹחָנָן** שחילק בין אשתו ליבמתו, **מַאי שְׁנָא יְבִמְתּוֹ דְּהָא עָבִיד מִצְוָה** - במה שונה בועל יבמתו שפטור עליה משום שקיים בה מצות יבום, ואף שהיה לו לשאלה אם מותרת היא, מכל מקום כיון שמחמת טירדתו בקיום המצוה בא לידי שגגה זו, חשוב טועה בדבר מצוה ופטור, אם כן, **אִשְׁתּוֹ נַמִּי הָא עָבִיד מִצְוָה** - הרי גם בבעילת אשתו הוא מקיים מצוה של פריה ורביה ויש לפוטרו[כז]. מתרצת הגמרא, מדובר **בְּאִשְׁתּוֹ מְעוּבֶּרֶת**, שבבעילתה אינו מקיים מצוה זו[כח].

שבה הגמרא ומקשה, **וְהָא אִיכָּא** - והרי יש בה מצוה של **שִׁמְחַת עוֹנָה** - שחייב אדם לפקוד את אשתו, כל אחד ב'עונה' שנקבעה לו לפי עיסוקו[כט], ומצוה זו הרי נוהגת אף במעוברת. מתרצת הגמרא, מדובר כשבא עליה **שֶׁלֹּא בְּשָׁעַת עוֹנָתָהּ** - לא בזמן שמחוייב לפקדה, ואין בכך מצוה. מקשה שוב הגמרא, **וְהָאֲמַר** [-והרי אמר] **רָבָא, חַיָּיב אָדָם לְשַׁמֵּחַ** את **אִשְׁתּוֹ בִּדְבַר מִצְוָה** [-בתשמיש] אף שלא בשעת עונתה, כשרואה שמתאוית לכך. מתרצת הגמרא, מדובר שבא עליה **סָמוּךְ לְוֶסְתָּהּ** - בעונה שרגילה לראות בה דם נידתה, שאסור לשמש בזמן זה[לא], ואין בזה מצוה[לב].

כב. אשה שמת בעלה בלא זרע צריך אחי בעלה לייבמה [-לקחתה לאשה], ואם אינו רוצה, מצותו ב'חליצה', דהיינו שחולצת לו נעלו מרגל ימין בפני בית דין, ויורקת בפניו, ואומרת 'ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו', ולאחר מכן מותרת לינשא לזרים (רמב"ם יבמים פרק ב הי"א).

רבי יוחנן עוסק בביאה ראשונה שבא על יבמתו, שבה מתקיימת מצות יבום וקונה אותה לאשה. רש"י (ד"ה דקא).

כג. הגמרא מיד תבאר את טעם החילוק בין אשתו ליבמתו, וכן יתבאר אם בא רבי יוחנן לחלוק על ריש לקיש או להוסיף על דבריו. רש"י (ד"ה אמתו).

כד. אמנם לפי מסקנת הגמרא להלן דברי רבי יוחנן עוסקים במעוברת, שלא שייך בה מצות פרו ורבו [וכן מדובר כשהיא סמוך לווסתה, שאין בה מצות עונה], אך קצת מצות שמחת אשתו קיים בבעילת אשתו נדה. מה שאין כן באכילת נותר אין בכך אפילו לחלוחית של מצוה. רש"י (ד"ה דמחייב). **ובתוספות** (ד"ה נמצאו) מבואר שאין מצות עונה כלל באשתו נדה, ולפי דבריהם קשה מהו הקל וחומר מ'אשתו נדה בעל' ל'נתחלף לו שפוד של נותר', הרי בשניהם לא קיים מצוה כלל. נודע בשערים (יבמות ג. נמוס' ד"ה ומסתמא). וראה עוד להלן.

כה. רש"י (ד"ה נשפוד) על פי הגהות הב"ח.

כו. ביאר החזון איש (או"ח סי' קכד, נקוגייתנו), שהלשון הראשונה בגמרא סוברת, שאף רבי יוחנן סובר כרבי שמעון בדעת רבי יהושע, שאין הטועה בדבר מצוה פטור אלא אם כן עשה מצוה, ולכן באשתו נדה שלא עשה מצוה, חייב, אבל ביבמתו נדה פטור, כיון שעשה מצוה, שהרי אף הבועל יבמתו נדה קנאה לאשה וקיים מצות יבום. ואף שלכתחילה עבירה היא, מכל מקום חשובה מצוה כל שהיא, ודומה למי ששחט זבחים אחרים לשם פסח, ולמל את של ערב שבת בשבת, שלכתחילה אסור לו, אך מכל מקום בדיעבד עשה מצוה. והלשון השניה סוברת, שרבי יוחנן סובר כרבי מאיר בדעת רבי יהושע שהטועה בדבר מצוה פטור אף אם לא עשה מצוה [וכן כתב המהרש"א (נמוס' ד"ה נמצאו)], ולכן דווקא באשתו נדה שחשוב קצת פשיעה מפני שהיה לו לשאלה, חייב, אף שטעה בדבר מצוה שחשב שטהורה היא ומקיים בה מצות עונה, אך אם לא פשע כלל, פטור אף באופן שלא עשה מצוה. ולכן בנתחלף לו שפוד של נותר בשפוד של צלי פטור אף שלא עשה מצוה, כיון שלא פשע כלל.

כז. שנאמר (קהלת יא ו) 'פרו ורבו'. רבינו חננאל (ד"ה ענ).

אין הכוונה שבאמת קיים מצוה זו, שהרי נדה היא ואין בביאתה מצוה [ובאופן זה גם אינו מקיים את מצות העונה הנזכרת בסמוך], אלא קושיית הגמרא היא לפי הלשון השניה בדעת רבי יוחנן, שפוטר את האוכל נותר אף על גב שלא עשה מצוה, כיון שהתכוין לקיים מצות אכילת קדשים וטעה בה, ומקשה הגמרא, שאף הבועל את אשתו נדה בחושבו שטהורה היא, טעה מתוך שהתכוין לקיים מצות פריה ורביה, ואם כן יש לפוטרו אף שלא עשה מצוה, ואין לחלק בין אשתו ליבמתו. תוספות (ד"ה נמצאו). ומה שהגמרא אומרת 'אשתו נמי קא עביד מצוה', היינו לפי מחשבתו וטעותו עשה מצוה. אבל ללשון הראשונה הסוברת שאף רבי יוחנן סובר כרבי שמעון, ואין הטועה בדבר מצוה פטור אלא אם כן עשה מצוה, מובן היטב החילוק בין אשתו ליבמתו, שביבמתו עשה מצוה שהרי קנאה, מה שאין כאן באשתו נדה שלא עשה מצוה כלל. כן כתב החזון איש (או"ח סי' קכד, נקוגייתנו) בביאור דברי התוספות. אך העיר, שלכאורה מצות פרו ורבו מקיים אף באשתו נדה כיון שסוף סוף יש כאן פריה ורביה, וכפי שמקיים מצות יבום בנדה כיון שסוף סוף קנאה, ואם כן קושיית הגמרא שמקיים מצוה באשתו הוא גם ללשון הראשונה, שאין לחלק בין אשתו ליבמתו, ובהכרח שרבי יוחנן עוסק באשה מעוברת שלא שייך בה פרו ורבו. ורק המשך הקושיות לגבי שמחת עונה, בזה מוכרחים לומר שאינו מקיים באמת מצוה [וראה מה שכתב בבאר יצחק (מהע"ז סי' ג ענף ג) בטעם החילוק בין מצות פרו ורבו למצות עונה, הובאו דבריו בילקוט ביאורים], אלא כפי מחשבתו וטעותו, וקושיות אלו הם רק ללשון השניה שרבי יוחנן פוסק כרבי מאיר. אך סיים שמדברי התוספות לא משמע כן [שהרי כתבו דבריהם על הקושיא הראשונה בגמרא, לגבי מצות פריה ורביה. ואף כתבו בפירוש שבאשתו נדה אין בה מצות פרו ורבו. אמנם בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה והא) כתב כדברי התוספות על קושיית הגמרא 'והאיכא שמחת עונה', ולא על הקושיא הראשונה. וביאר רק שבנדה אינו מקיים מצות עונה, ולא כדברי התוספות שכתבו שאין בה מצות פרו ורבו. ומבואר כדברי החזון איש]. והלחם משנה (שגגות פ"ג ה"ח) כתב בדעת הרמב"ם (שם) שחולק על התוספות וסובר שקושיית הגמרא היא גם לפי הלשון הראשונה שרבי יוחנן פוטר רק אם עשה מצוה, משום שגם באשתו מקיים מצות עונה בנדתה. עיין שם מה שהרחיב, ועיין ילקוט ביאורים.

כח. יש להקשות, מדוע לא תירצו שמדובר שיש לו בן ובת וכבר קיים מצות פרו ורבו [כמבואר ביבמות (סה:) לשיטת בית הלל, וכן הלכה]. ותירץ הפרי יצחק (מ"ח סי' מג), שגם אם קיים מצות פרו ורבו, עדיין יש לו מצוה, כמבואר ביבמות (סג:) 'רבי יהושע אומר, נשא אדם אשה בילדותו, ישא אשה בזקנותו, היו לו בנים בילדותו, יהיו לו בנים בזקנותו, שנאמר (קהלת יא ו) בבקר זרע זרעך ולערב על תנח ידך', ומצוה זו, שייכת לפרו ורבו. דהיינו שהפסוק מזהירו שימשיך לפרות ולרבות אף כשכבר יש לו בנים. והכלי חמדה (מכתבי מורה סי' י) תירץ, שגם אם יש לו בנים ואין בו חיוב של מצות פרו ורבו, אבל אם מוליד עוד בנים הרי הוא מקיים מצוה זו [והרי היא 'מצוה קיומית', שאינו מחויב בה, אך אם עושה כן הרי הוא מקיים מצוה], ולכן נחשב טעה בדבר מצוה גם אם יש לו בנים, משום שגם אם טעה בדבר מצוה קיומית פטור. אמנם ראה אחיעזר (ח"ג סי' פג סק"ג), הובאו דבריו בילקוט ביאורים.

כט. כמבואר בכתובות (סה:) עונה האמורה בתורה, הטיילין [בני אדם המעונגים במאכל ובמשתה, ולכך הם בריאים ובעלי כח לתשמיש. רש"י (שם ד"ה מפנקי)] בכל יום, החמרים [שיוצאים לכפרים להביא תבואה למכור בשוק. רש"י (שם ד"ה החמרים)] אחת בשבוע, הגמלים [שהם מביאים חבילות על הגמלים ממקום רחוק. רש"י (שם ד"ה הגמלין)] אחת לשלשים יום. ועונת תלמידי חכמים היא בליל שבת (שם סג:).

עוד מבואר שם (מז:), שמצוה זו נאמרה בפסוק (שמות כא י) 'שארה כסותה ועונתה לא יגרע'. יש אומרים שהיא 'עונתה' ויש אומרים שהיא 'שארה'. וראה עוד רבינו חננאל (ד"ה והא מיכפל).

ל. חיוב זה הוא מדרבנן, שתקנו לה חכמים שמחת עונה אף בשעה שאינו מחויב בה מן הדין. ריב"ן (ד"ה נמצא). ומדבריו יש להוכיח לכאורה שאף בטועה בדבר מצוה דרבנן, פטור הוא משום טועה בדבר מצוה [שהרי הגמרא מקשה שיש לפטרו כיון שמחוייב בעונה]. אמנם בבעלי הנפש להראב"ד (שער קדושה ד"ה והמליטים) מבואר שחיוב זה מן התורה הוא. כן כתב האחיעזר (ח"ג סי' פג אות ח), ועיין שם מה שהרחיב בזה, הובאו דבריו בילקוט ביאורים (כאן, ועיין עמ:). אך יש להקשות, הרי חיוב זה אינו אלא כשמכיר שהיא מתאוה ולא היה עליו מצוה. ראה שרביט הזהב (ד"ה והאמר) שנתקשה בזה.

לא. דרך האשה לראות דם מזמן לזמן. ראייה זו מכונה 'וסת' [='וסת' היינו חוק ודרך ומנהג, ראה נדרים (סו.) 'כך וסתו של פלוני', ובבא בתרא (קמו.) 'שינוי וסת', ורשב"ם (שם ד"ה וסתם), וכינוי הוא לדרך האשה לראות דם מעת לעת]. בזמן שבו צפויה הופעת הוסת, וכגון שרגילה לראות בתאריך מסוים, אסורה היא לבעלה, מחשש שמא יכשל באיסור נדה [פרטי הדינים בזה מבוארים בשולחן ערוך (יו"ד סי' קפד וסי' קפט)]. כפי שדורשת הגמרא בשבועות (יח:), 'תנו רבנן, והזרתם [-והפרשתם] את בני ישראל מטומאתם (ויקרא טו לא), אמר רבי יאשיה, מכאן אזהרה לבני ישראל שיפרשו מנשותיהן סמוך לוסתן [שהרי סמוך לזה באותו ענין (שם פסוק לג) כתוב 'והדוה בנדתה'. רש"י (שם ד"ה מזהרה)]. וכמה, אמר רבה, עונה [או יום או לילה. אם וסתה ביום יפרוש כל היום, ואם וסתה בלילה יפרוש כל הלילה. רש"י (שם ד"ה עונה)]. רש"י (ד"ה נמצאו).

אין לפרש שיודע הוא שהיא סמוך לוסתה, אלא שלא ידע שהיא נדה, שאם כן אף ביבמתו יש לחייבו, ואינו חשוב טועה. אלא כוונת הגמרא לומר שאינו יודע אם הוא סמוך לווסתה או לא, ולכך אינו נחשב לטועה בדבר מצוה, כיון שהיה לו לשאלה קודם שבא עליה האם היא סמוך לווסתה ואסורה לו, או אינה סמוך לווסתה ומקיים מצוה בבעילתו. ומה שאמרו בנדה (טו.) 'כל הנשים בחזקת טהרה לבעליהן', היינו כשיודע שלא הגיע זמן וסתה, שבזה אין צריך לחשוש שמא ראתה דם שלא בשעת וסתה. אך אם אינו יודע כלל מתי זמן וסתה, ודאי שצריך לשאלה. תוספות [(ד"ה נמצאו). וראה מה שדן השפת אמת (נמוס' שם) בדבריהם].

לב. כתב הרא"ש (נדה פ"ו סי' ד), שלפי תירוץ הגמרא שדברי רבי יוחנן עוסקים בסמוך

עב: אלו דברים פרק ששי פסחים

באשתו נמי קא עביד מצוה. ובסמוך נמי פריך והא מיכא שמחת עונה ותימה הא בשמחתו נדה קיימינן דליכא מצוה ולא שמחת עונה ותימה ר"י דפריך מליצנא דמרא דפוטר טעה בדבר מצוה מע"פ שלא עשה מצוה הלכך פריך והא מיכא (ד) שמחה וטעה בדבר מצוה ומסיק דהוה ליה לשיולי:

סמוך לווסתה. מין לפרש דיודע שהוא סמוך לווסתה ומספקא ליה אם נדה גמורה היא אם לאו דל"ל דיבמתו ממי פטור כיון דיודע שהוא סמוך לווסתה וסמוך לווסתה לחורי' דנפקא לן (ו) מוהזהרתם [ז] את בני ישראל (ח) אלא לפרש שאינו יודע אם הוא סמוך לווסתה אם לאו דהוה ליה לשיולה כיון שאינו יודע והא דאמר בפ"ב דנדה (דף טו.) דכל הנשים בחזקת טהרה לבעליהן היינו כשיודע שלא הגיע זמן ווסתה דלא חיישינן שמא שינתה ווסתה וה"ה דהוה מצי למימר שאינו יודע אם היא נדה גמורה או לאו אלא נקט דתפילו יודע שאינה נדה כיון דמספקא ליה אם הוא סמוך לווסתה נמחתו חייב ומיהו הוה מצי למימר דמספקא ליה אם היא נדה גמורה ומפי' הכי ניבמתו פטור:

לדברי שלא נתנה שבת לדחות [וסיפא נתנה שבת לדחות אצלו] הכא הרי נתנה שבת לדחות אצל קרבן ציבור א"ל רב אשי לרב כהנא הכא נמי הרי נתנה שבת לדחות אצל תינוקות דעלמא א"ל לגבי דהאי גברא מיהת לא איתיהיב: ושאר כל הזבחים ששחטן לשום פסח אם אינן ראויין חייב ואם ראויין רבי אליעזר מחייב חטאת ורבי יהושע פוטר: מאן תנא דשני ליה בין ראויין לשאינן ראויין ר' שמעון היא דתניא (ט) אחד הזבחים הראויין ואחד זבחים שאינן ראויין שחייב. ללמו טועה הוא: אפילו עגל. דסד"ס על שאינן ראויין שחייב. ללמו טועה הוא: אפילו עגל. דסד"ס ליכא לטעוי בה: לא טריד בהו. מין מחשבת הקרבתן נלבו עד הנה: האי טריד ביה. כל ימי הפרשתן נלבו, ועסוק ואומר ממי מפנה ומקריבנו: חולין לשם פסח מה לי א"ד מאיר. כלומר מה ר' מחיר אמר לנו דו: מודה היה ר' מאיר בבעלי מומין. הואיל ולמו בני קרבן ניהו, לא יכול לומר טועה הוא, וחייב, הכא נמי חולין לשם פסח יהא חייב הואיל ולמו בני קרבן ניהו: הני מיחלפי. חולין בקדשים מיחלפי, ויכול לומר טעיתי בסבור הייתי קדשים הן, משום הכי פטור: הני לא מיחלפי. בעלי מומין בקדשים לא יכול לומר טעיתי בסבור קדשים הן, משום הכי חייב: אלמא טעמא משום טירדא. ולמו משום מיחלפי, וחולין לא טריד בהקרבתן: אקילעא. לפני הבית כעין בית שער, וקורין פורי"ש [י]: בשפוד של צלי. של קודם הרמוי, ומכילת קדשים מצוה, דכתיב (שמות כט) ואכלו אותם אשר כופר וגו': חייב. דטעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה, (ח) ונותר חייבים על זדונו כרת ושגגתו חטאת, דכתיב (ויקרא יט) ואוכליו עונו ישא [יא]: אשתו נדה בעל חייב. כדמוקי לה לקמיה בסמוך לווסתה ובמעוברת, דלמו מצוה היא. ולקמיה מפרש ומזיל אם תלוק הוא על ריש לקיש לו מוסיף על דבריו: כל שכן בההוא. (ג) נותר: דמחייב. דמין שם לחלוטין מצוה, אבל הכא אע"ג דמעוברת מיהו מצות שמחת אשתו היכא: בשפוד. ליכא למאן דאמר אשתו נדה בעל חייב: (ג) נ"ל דאתחלף לו שפוד של נותר בשפוד של צלי ואכלו חייב ור' יוחנן אמר יבמתו נדה בעל חייב יבמתו נדה יבם פטור. **איכא דאמרי** אם באשתו שעשה מצוה חייב ר' יוחנן כל שכן בנותר דמחייב ר' יוחנן דהא לא עשה מצוה כלל. **איכא דאמרי** לא מחייב באשתו אלא משום דהוה ליה לשיולי ולא שאל אבל בנותר דלית ליה דמאן דשאיל פטר ופליג על ריש לקיש. **ואקשי'** ור' יוחנן למה מחייב באשתו ופוטר ביבמתו. **ושנינן יבמתו מצוה קא עביד** שנאמר (דברים כה ה) יבמה יבוא עליה ביאתו. **על אשתו נמי מצוה היא** שנאמר (בראשית ח טז) פרו ורבו. **ושנינן באשתו מעוברת** שכבר נתקיימה מצות פריה ורביה. **והא איכא מצות עונה** שנאמר (דברים ה ל) שובו לכם לאהליכם. **ושני' שלא בשמחת עונה** כלומר זו הביאה זולתי העונה האמורה בתורה כדתנן בכתובות פ' אע"פ שהעונה האמורה בתורה הטיילין בכל יום וכו'. **והאמר רבא** חייב אדם לשמח את אשתו בדבר מצוה. **ודחי'** זו הביאה בזמן שבא עליה בעת שחייב להתרחק ממנה והוא בסמוך [לווסתה] דקיי"ל חייבין ישראל להיות מתפרשין מנשותיהן סמוך לווסתן שנאמר והזרתם את בני ישראל. **ואקשי'** ויבמתו למה הוא פוטר היה לו לשאול אותה. **דלמא שאני התם דזמנו בהול.** מיהו האידנא דלולב לא הואיל ויצא כבר פרח עיקר המצוה. [**מאירי, סוכה מא:**] **דילמא שאני התם דזמנו בהול.** דחי שבת אפילו בביתו אסור לטלטלו. [**הריטב"א, סוכה מא:**] **כל הקרבנות כולן שהקריב על גבי המזבח פסולין.** וצריכין כל הבעלין שיהו אותן הקורבנות על ידן להביא קרבן אחר. [**הריבמ"ץ, תרומות פ"ח מ"א**]

ואחד זבחים שאינן ראויין. לפסח: **פטור.** הואיל וטרוד במחשבת לבו מאז הופרשו ויודע שעליו להקריבם, טועה ושוחטן לשם פסח: **על שאינן ראויין שחייב.** ללמו טועה הוא: **אפילו עגל.** דסד"ס ליכא לטעוי בה: **לא טריד בהו.** מין מחשבת הקרבתן בלבו עד הנה: **האי טריד ביה.** כל ימי הפרשתן בלבו, ועסוק ואומר ממי מפנה ומקריבנו: חולין לשם פסח מה לי א"ד מאיר. כלומר מה ר' מחיר אמר לנו דו: מודה היה ר' מאיר בבעלי מומין. הואיל ולמו בני קרבן ניהו: הני מיחלפי. חולין בקדשים מיחלפי, ויכול לומר טעיתי בסבור קדשים הן, משום הכי פטור: הני לא מיחלפי. בעלי מומין בקדשים לא יכול לומר טעיתי בסבור קדשים הן, משום הכי חייב: אלמא טעמא משום טירדא. ולמו משום מיחלפי, וחולין לא טריד בהקרבתן: אקילעא. לפני הבית כעין בית שער, וקורין פורי"ש [י]: בשפוד של צלי. של קודם הרמוי, ומכילת קדשים מצוה, דכתיב (שמות כט) ואכלו אותם אשר כופר וגו': חייב. דטעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה, (ח) ונותר חייבים על זדונו כרת ושגגתו חטאת, דכתיב (ויקרא יט) ואוכליו עונו ישא [יא]: **אשתו נדה בעל חייב.** כדמוקי לה לקמיה בסמוך לווסתה ובמעוברת, דלמו מצוה היא. ולקמיה מפרש ומזיל אם תלוק הוא על ריש לקיש לו מוסיף על דבריו: **כל שכן בההוא.** (ג) נותר: **דמחייב.** דמין שם לחלוטין מצוה, אבל הכא אע"ג דמעוברת מיהו מצות שמחת אשתו היכא: **בשפוד.** ליכא למאן דאמר אשתו נדה בעל חייב: (ג) נ"ל דאתחלף לו שפוד של נותר בשפוד של צלי ואכלו חייב ור' יוחנן אמר יבמתו נדה בעל חייב יבמתו נדה יבם פטור. **איכא דאמרי** אם באשתו שעשה מצוה חייב ר' יוחנן כל שכן בנותר דמחייב ר' יוחנן דהא לא עשה מצוה כלל. **איכא דאמרי** לא מחייב באשתו אלא משום דהוה ליה לשיולי ולא שאל אבל בנותר דלית ליה דמאן דשאיל פטר ופליג על ריש לקיש. **ואקשי'** ור' יוחנן למה מחייב באשתו ופוטר ביבמתו. **ושנינן יבמתו מצוה קא עביד** שנאמר (דברים כה ה) יבמה יבוא עליה ביאתו. **על אשתו נמי מצוה היא** שנאמר (בראשית ח טז) פרו ורבו. **ושנינן באשתו מעוברת** שכבר נתקיימה מצות פריה ורביה. **והא איכא מצות עונה** שנאמר (דברים ה ל) שובו לכם לאהליכם. **ושני' שלא בשמחת עונה** כלומר זו הביאה זולתי העונה האמורה בתורה כדתנן בכתובות פ' אע"פ שהעונה האמורה בתורה הטיילין בכל יום וכו'. **והאמר רבא** חייב אדם לשמח את אשתו בדבר מצוה. **ודחי'** זו הביאה בזמן שבא עליה בעת שחייב להתרחק ממנה והוא בסמוך [לווסתה] דקיי"ל חייבין ישראל להיות מתפרשין מנשותיהן סמוך לווסתן שנאמר והזרתם את בני ישראל. **ואקשי'** ויבמתו למה הוא פוטר היה לו לשאול אותה. **דלמא שאני התם דזמנו בהול.** מיהו האידנא דלולב לא הואיל ויצא כבר פרח עיקר המצוה. [**מאירי, סוכה מא:**] **דילמא שאני התם דזמנו בהול.** דחי שבת אפילו בביתו אסור לטלטלו. [**הריטב"א, סוכה מא:**] **כל הקרבנות כולן שהקריב על גבי המזבח פסולין.** וצריכין כל הבעלין שיהו אותן הקורבנות על ידן להביא קרבן אחר. [**הריבמ"ץ, תרומות פ"ח מ"א**]

עין משפט נר מצוה

מג א מיי' פ"ג מהלכות שגגות הלכה טז:
מד ב שם הלכה ח:
מה ג מיי' פ"ה מהל' דעות הל' ד סמג לאוין קכז טוש"ע י"ח סימן רמ סעיף ג':
מו ד מיי' פ"ג מהלכות שגגות הלכה י:
מז ה מיי' פ"י מהל' תרומות הלכה יב:
מח ו מיי' פ"ו מהלכות ביאת מקדש הל' י:

רבינו חננאל

להדחות היום כלל לגבי האי גברא לפיכך חייב. **אבל אימורי צבור** ליכא למימר הכי אלא אפי' טעה והקריב כמה בערב שבת לקרבן (שבת) אפי' הכי חייב בשבת להקריב חובות של שבת לעולם וכיון דנתנה שבת לדחות אמרי' טעה בדבר מצוה פטור: **מתני' אם אינן ראויין לפסח אותן הזבחים ששחט בשבת לשם פסח חייב** ואם הן ראוין ר' אליעזר מחייב חטאת ור' יהושע פוטר. אוקימתא כרבי שמעון דתאני לא נחלקו רבי אליעזר ור' יהושע על שאינן ראויין שחייב על מה נחלקו על הראויין אליעזר מחייב חטאת ורבי יהושע פוטר. **אמר רב ביבי אמר רבי אלעזר** פוטר היה רבי מאיר אפי' עגל של זבחי שלמים ששחטו לשום הפסח א"ל רבי זירא לרב ביבי והאמר רבי יוחנן מודה היה רבי מאיר בבעלי מומין א"ל בבעלי מומין לא טריד בהו והאי טריד ביה בעא מיניה רבא מרב נחמן חולין לשום פסח מאי לי א"ר מאיר אמר ליה פוטר היה ר' מאיר אפילו חולין לשום פסח והא"ר יוחנן מודה היה ר"מ בבעלי מומין בעלי מומין לא מיחלפי הני מיחלפי וטעמא דרבי מאיר משום איחלופי ולא איחלופי והאמר רב ביבי א"ר אלעזר פוטר היה ר' מאיר אפי' עגל של זבחי שלמים ששחטו לשום הפסח אלמא טעמא דר"מ משום דטריד א"ל טריד אע"ג דלא מחלף מחלף אע"ג דלא טריד לאפוקי בעלי מומין דלא איחלופי מחלף ולא מטריד טריד. יתיב ר' זירא ורבי שמואל בר רב יצחק אקילעא דר' שמואל בר רב יצחק ויתבי וקא אמרי א"ר שמעון בן לקיש [ג] נתחלף לו שפוד של נותר בשפוד של צלי ואכלו חייב ור' יוחנן אמר [ב] אשתו נדה בעל חייב [ה] יבמתו נדה בעל פטור איכא דאמרי כ"ש בההיא דמחייב דלא עשה מצוה אית דאמרי בההיא פטור מאי טעמא התם הוא דה"ל לשיולי אבל הכא דלא ה"ל לשיולי לא ור' יוחנן מאי שנא יבמתו דקא עביד מצוה אשתו נמי קא עביד מצוה באשתו מעוברת והא איכא שמחת עונה שלא בשעת עונתה והאמר רבא [ג] חייב אדם לשמח אשתו בדבר מצוה סמוך לווסתה אי הכי אפי' יבמתו נמי יבמתו בזיז [ד] מינה אשתו לא בזיז מינה. ור' יוחנן כמאן אילימא כרבי יוסי [ז] דתנן רבי יוסי אומר [ד] יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת ושכח והוציא את הלולב לרשות הרבים פטור מפני שהוציא ברשות דילמא שאני התם דזמנו בהול ואלא רבי יהושע דזבחים דילמא התם נמי זמנו בהול ואלא כרבי יהושע דתינוקות התם נמי זמנו בהול ואלא כרבי יהושע דתרומה [ח] דתנן היה אוכל בתרומה ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה רבי אליעזר מחייב קרן וחומש ר' יהושע פוטר דילמא כדרב ביבי בר אביי דאמר רב ביבי בר אביי בתרומה בערב הפסח דזמנה בהול אי נמי שאני תרומה דאיקרי עבודה ועבודה דחמנא אכשר [ט] דתנן היה עומד ומקריב ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה [ו] כל הקרבנות כולן שהקריב על גבי המזבח פסולין ור' יהושע [ט] מכשיר ואמרינן [י] מ"ט דר' יהושע [יא] דכתיב [יב] ברך ה' חילו ופועל ידיו תרצה ותרומה היכא איקרי עבודה דתניא מעשה בר' טרפון שלא בא אמש לביהמ"ד לשחרית מצאו רבן גמליאל אמר לו מפני מה לא באת אמש לבית המדרש אמר לו עבודה עבדתי אמר לו כל דבריך אינן אלא דברי תימה וכי עבודה בזמן הזה מנין אמר לו הרי הוא אומר עבודת הוא היוס למהר פן יעבור זמנו: בן גרושה. כהן חלל זר גמור הוא, דכתיב בכהן הנוסח גרושה (ויקרא כא) לא יחלל זרעו, שמחללו מדין כהונה: קרן וחומש. שהרי מכלה שוגג: ור' יהושע פוטר. שטעה בדבר מצוה: דאיקרי עבודה. מכילתה, כדלקמן: ועבודה. של חלל נשוגג לחמנא מכשרה, דתנן כו': ברך ה' חילו. נכהניס כתיב, ימיו קטורה נאפך וגו', וסמיך ליה ברך ה' חילו תלניס שנו: אמש. בערב: עבודת

מסורת הש"ס עם הוספות

ב) [מוספתא פרק ה], ג) עיין תוס' סוכה מב. ד"ה מהו, ד) מסכת כלה, ה) סוכה דף מג:, ו) תרומות פרק ו [מסנה ג] יבמות דף לד., ז) שם מכות יג:, ח) [עיין מכות יב.], ט) קדושין דף סו:, י) כריתות דף ה., יא) שבועות יח:, יב) ויקרא טו לא.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה חייב וכו' מנוה דנותר: (ב) שם ד"ה כל שכן בההוא דנותר: (ג) שם ד"ה נשפוד ליכ' מאן דנישייליה: (ד) תוס' ד"ה בשמחו וכו' והא מיכא שמחת עונה וטעה:

גליון הש"ם

גמרא יבמתו נדה בעל. עי' יומא ג ע"ב תוספות ד"ה ולחמות משמו:

תורה אור השלם

א) בָּרֵךְ יְיָ חֵילוֹ וּפֹעַל יָדָיו תִּרְצֶה מְחַץ מָתְנַיִם קָמָיו וּמְשַׂנְאָיו מִן יְקוּמוּן: [דברים לג, יא]

הגהות וציונים

ג] צ"ל מה לי אמר ר"מ (מהרש"ל בדפו"ר), וכ"ה בכת"י: ד] [גירסת הערוך בערך כז כזיז] (גליון): ג] [ר"א אומר כל הקרבנות, כצ"ל] (גליון): ז] מקום מקורה בין החצר לשער: ה] יש להוסיף וסמיך ליה, ע"פ רש"י בשבועות (באה"מ): ו] צ"ל מוהזרתם (באה"מ):

משנת ראשונים

שלא נתנה שבת לדחות. מכאן מדקדק רבינו ז"ל דהיכא שהקדים המילה דלא בעינן להטיף דם ברית, מדקאמר הכא דהא דלא ניתנה בשבת לידחות ואי בעי להטיף הא ניתנה שבת לידחות גבי הטפה, [**הריטב"א, שבת קלז.**]

אשתו לא בזיז מינה. נ"ל דגירסא יתירא היא לומר אשתו לא בזיז מינה דטעם החיוב של אשתו מבואר היא מפני שלא עשה שום מצוה ומה אנו צריכים לעשותו פושע. [**תוספות רי"ד**]

ורבי יוחנן כמאן. פי' אף על גב דעבד מצוה לא טריד מפני שאין זמנה קבוע ואנה מצא תנא שיאמר כמותו. [**תוספות רי"ד**]

פטור מפני שהוציא ברשות. פי' בגמ' דוקא בשלא יצא בו שאם יצא בו אין כאן עוד מצוה ואף על פי שהיו נוטלין אותו כל היום מ"מ

19/06/2018 אהתח

מקשה הגמרא, **אִי הָכִי** - אם כן שמדובר באופן שבא עליה סמוך לווסתה ולכן חייב, **אֲפִילּוּ יְבִמְתּוֹ נַמִּי** - אזי גם ביבמתו יש לחייבו, שהרי אין מוטל עליו מצות יבום סמוך לווסתה, ונמצא שלא היה טרוד בדבר מצוה. מתרצת הגמרא, אכן כן, אך **יְבִמְתּוֹ, בְּזִיז מִינָּהּ** - בוש היבם ממנה לשואלה אם היא סמוכה לווסתה, כיון שאין לבו גס בה עדיין[לג], **וְאִשְׁתּוֹ, לָא בְּזִיז מִינָּהּ** - אינו בוש הימנה, והיה לו לשואלה אם היא סמוכה לווסתה. ולפי שפשע בזה ובא עליה מבלי לשאלה, אינו נחשב טועה בדבר מצוה, אלא שוגג, ולכן חייב חטאת[לד].

הגמרא מבררת מיהו התנא עליו הסתמך רבי יוחן:
שואלת הגמרא, **וְרַבִּי יוֹחָנָן** שפטר את הבא על יבמתו נדה משום שנחשב כטועה בדבר מצוה, **כְּמַאן** - כשיטת איזה תנא אמר זאת[לה]. **אִילֵימָא** - אם נאמר שדבריו שנויים **כְּרַבִּי יוֹסֵי, דְּתַנַּן** - ששנינו במסכת סוכה (מג:) **רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, יוֹם טוֹב הָרִאשׁוֹן שֶׁל חָג** [-חג הסוכות] **שֶׁחָל לִהְיוֹת בַּשַּׁבָּת, וְשָׁכַח** ששבת היום, **וְהוֹצִיא אֶת הַלּוּלָב** מרשות היחיד **לִרְשׁוּת הָרַבִּים** ללכת עמו לחכם שילמדנו כיצד מקיימים מצות נטילת לולב[לו], ועבר על מלאכת 'הוצאה' שנמנית על אבות המלאכות האסורות בשבת (סנה עג.), **פָּטוּר, מִפְּנֵי שֶׁהוֹצִיא בִּרְשׁוּת**[לז], כלומר, מפני שחילל את השבת מתוך שהיה טרוד במצות נטילת לולב, ועסוק וממהר לעשותה, ורבי יוסי פוטר את הטועה בדבר מצוה[לח]. ומכאן למד רבי יוחנן שהוא הדין לבא בשוגג על יבמתו נדה שפטור, כיון שבא לכך מתוך טרדתו במצות יבום. דוחה הגמרא, **דִּילְמָא שָׁאנֵי הָתָם** - יתכן שלגבי לולב הדין שונה כיון **דִּזְמַנּוֹ בָּהוּל**, שצריך להספיק לקיים מצותו בו ביום, ולפיכך הוא טרוד וממהר ללכת לאדם בקי שילמדנו פרטי המצוה, אבל במצות יבום שאין קבוע לה זמן, ואינו בהול לקיימה היום, אפשר שאף רבי יוסי יודה שהוא חייב[לט].

הגמרא מנסה למצוא מקור לדברי רבי יוחנן מדברי תנא אחר:
וְאֶלָּא דברי רבי יוחנן שנויים **כְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ דִּזְבָחִים**, כלומר, כדברי רבי יהושע במשנתנו לגבי זבחים, שפטר את השוחט בשבת שאר זבחים לשם הפסח, מתוך שטרוד הוא במצות הפסח וגם קיים מצוה בשחיטה זו[מ]. דוחה הגמרא, **דִּילְמָא הָתָם נַמִּי זְמַנּוֹ בָּהוּל** - יתכן שגם שם פטור דווקא משום שזמנו בהול, שהרי צריך לשחוט את הפסח קודם שקיעת החמה.

שבה הגמרא ומנסה באופן אחר:
וְאֶלָּא תאמר שדברי רבי יוחנן שנויים **כְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ דְּתִינּוֹקוֹת**, כלומר, כדברי רבי יהושע במשנה (סנה קנ.) שהובאה לעיל (ע"ח) לגבי תינוקות, שפטר את מי שמל בטעות בשבת תינוק שאין זמן מילתו בשבת, מתוך שהיה טרוד במילתו של תינוק אחר שזמנו בשבת זו. דוחה הגמרא, **הָתָם נַמִּי** - גם שם **זְמַנּוֹ בָּהוּל** כיון שצריך למולו קודם שיעבור היום השמיני.

שבה הגמרא ומנסה באופן אחר:
וְאֶלָּא דברי רבי יוחנן שנויים **כְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ דִּתְרוּמָה**, דְּתַנַּן (תרומות פ"ח מ"ח) **הָיָה** כהן **אוֹכֵל בִּתְרוּמָה, וְנוֹדַע שֶׁהוּא בֶּן גְּרוּשָׁה אוֹ בֶן חֲלוּצָה**[מא] והרי הוא חלל שדינו כזר ואסור בתרומה[מב], **רַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר מְחַיֵּיב** אותו ליתן לכהן **קֶרֶן וְחוֹמֶשׁ** על כל התרומות שאכל עד עתה[מג], כדין זר שאכל תרומה בשוגג[מד], **וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ פּוֹטֵר**[מה], משום שטעה בדבר מצוה, שהרי סבר שהוא כהן, ומצוה לכהן לאכול תרומה[מו]. הרי מוכח מכאן שרבי יהושע פוטר בטועה בדבר מצוה אף שאין זמנו בהול, שהרי אין זמן קצוב לאכילת תרומה, וכמו כן יש לפטור מחטאת את הבועל יבמתו נדה[מז]. דוחה הגמרא, דִּילְמָא - שמא יש לומר **כְּדְרַב בֵּיבִי בַּר אַבַּיֵי, דְּאָמַר רַב בֵּיבִי בַּר אַבַּיֵי**, משנה

לג. שהרי מדובר בביאה ראשונה שבה מקיים מצות יבום, כפי שנתבאר לעיל. רבינו חננאל (ד"ה ומיהו נזיר).

לד. לסיכום: ללשון הראשונה בגמרא, אין רבי יוחנן פוטר את הטועה בדבר מצוה אלא אם כן עשה מצוה. ולכן מחייב בשפוד של נותר, כיון שלא עשה מצוה, ואף באשתו נדה מחייב כיון שלא עשה מצוה [כן הוא לדעת התוספות, כפי שנתבאר לעיל בהערה], אבל ביבמתו נדה פטור כיון שקיים מצות יבום. ולפי הלשון השניה, פוטר רבי יוחנן את הטועה בדבר מצוה אף כשלא עשה מצוה, ולכן פטר בשפוד של נותר. אלא שבאשתו נדה מחייב כיון שהיה לו לשאלה אם מותרת היא, וביבמתו נדה פטר כיון שבוש לשאלה.
כפי שהתבאר, טעם הפטור ביבמתו נדה הוא, כיון שטעה בדבר מצוה. אך לכאורה יש להקשות, שלעיל (תחילת העמוד) נתבאר בדברי 'דבי רבי ינאי', שבאופן שמל את של ערב שבת בשבת, וקדם ומל את של שבת בערב שבת, אף שטעה וחשב שזמן מילת תינוק זה בשבת הוא, לדברי הכל חייב, כיון שלא ניתנה שבת להידחות אצלו. והרי גם כאן לא ניתנה נדה להידחות אצלו, ואף שהוא טעה וחשב שטהורה היא ומצוה לייבמה, יש לחייבו [וכן בהמשך הסוגיא, בלולב שהוציאו בשבת לרשות הרבים, ובבן גרושה שאכל תרומה, הרי לא ניתנה הוצאה לידחות בשבת, וכן לא ניתנה איסור אכילת תרומה להידחות אצל בן גרושה]. ותירץ השפת אמת (ד"ה ינמתו), שרבי יוחנן סובר שהטועה בדבר מצוה פטור אף באופן שלא ניתן האיסור לידחות. ועיין עוד בדבריו מה שביאר בהמשך הסוגיא. וראה עוד מה שתירץ החזון איש (או"ח סי' קכד, נקוגייתנו).

לה. בלומר, היכן מצינו תנא שפוטר את הטועה בדבר מצוה אף באופן שטרוד במצוה שאין לה זמן קבוע ואינו בהול לקיימה. תוספות רי"ד (ד"ה וכי יוחנן).

לו. על פי רש"י (להלן ד"ה דזמנה). ואכן הגמרא בסוכה (מג:) מבארת שטעם תקנת חכמים שלא ליטול לולב בשבת, הוא משום שחששו שיעבור על מלאכת הוצאה כשילך לחכם כדי שילמדנו [את סדר הנענועים, או את נוסח הברכה. רש"י (שם ד"ה לימוד)].

לז. דווקא ביום טוב ראשון של חג, שבזמן שבית המקדש היה קיים היו נוטלים בו את הלולב אף בשבת, נחשב לטועה בדבר מצוה. אבל ביום טוב שני שאין נוטלים בו את הלולב בשבת, אין זה טועה בדבר מצוה מאחר שאין זו שעת מצוה כלל. על פי ריב"ן (ד"ה דזמנה). והוא הדין ליום טוב ראשון בזמן הזה, שתיקנו חכמים שאין נוטלים בו לולב כשחל בשבת, שאינו נחשב לטועה בדבר מצוה. מנחת חינוך (מצוה קכג אות יג).

לח. רש"י (ד"ה נרשות, סוכה מג: ד"ה שהוציאו). ומה שאמר רבי יוסי 'מפני שהוציא ברשות', לאו בדווקא הוא, אלא הטעם הוא משום טועה בדבר מצוה. מאירי (סוכה שם ד"ה ר' יוסי).
הגמרא בסוכה (מג.) מבארת שרבי יוסי עוסק באופן שעדיין לא קיים מצות לולב בשעה שהוציאו לרשות הרבים, וכגון שנטלו בכלי או שהפכו, ורק באופן זה פטר רבי יוסי. אבל אם יצא בו קודם שהוציאו, אף רבי יוסי מחייב, כיון שכבר אינו טרוד במצוה. [וכתב הריטב"א (שם ד"ה גירסת) שלדעת הסוברים שאין הטועה בדבר מצוה פטור אלא אם כן עשה מצוה, הדברים אמורים שיצא בו אחר כך וקיים מצותו. ואף על פי שעשה את המצוה לאחר שגמר את ההוצאה, הרי זה חשוב עשה מצוה. ועיין שאגת אריה (סי' כו) שלא כתב כן, ואינו פטור אלא אם כן קיים את המצוה בשעת ההוצאה].

לט. שכיון שאין זמנו בהול היה לו לשואלה אם היא מותרת לו, וכיון שלא שאל יש לחייבו. רבינו חננאל (ד"ה דילמא).

מ. רש"י (ד"ה דזמנה). [אמנם לפי הלשון השניה בדברי רבי יוחנן, הרי הוא סובר כדעת רבי מאיר הפוטר את הטועה בדבר מצוה אף באופן שלא עשה מצוה, כפי שנתבאר לעיל].

מא. חכמים גזרו על החלוצה [-מי שנתקיים בה מצות 'חליצה', ראה לעיל בהערה על דברי הגמרא 'יבמתו נדה בעל'] שלא תינשא לכהן, מפני שהיא דומה לגרושה. רמב"ם (מיקורי ניתק פי"ז ה"ו).

מב. שכן נאמר לגבי כהן הנושא גרושה 'ולא יחלל זרעו' (ויקרא כא טו), שזרעו מתחלל מדין כהונה, ואף על הכהן שנשא חלוצה גזרו חכמים שזרעו מתחלל. רמב"ם (מיקורי ניתק פי"ט ה"ח). ואסור לזר [-מי שאינו כהן] לאכול בתרומה, כפי שנאמר (ויקרא כב י) 'וכל זר לא יאכל קדש'.

מג. ריב"ן (ד"ה קנן).

מד. זר האוכל תרומה בשוגג, חייב להפריש תחתם פירות מתוקנים [-שכבר הופרשו מהם תרומות ומעשרות] אחרים באותה כמות שאכל, וגם להוסיף עליהם חמישית [מהסך הכולל של התשלום לאחר ההוספה, שהיא רבע מהתרומה שאכל, כמבואר בבבא מציעא (נד.)], וחלה קדושת תרומה על פירות אלו, ונותנם לכהן, כמפורש בתורה (ויקרא כב יד), וכפי שמבואר במשנה (תרומות פ"ו מ"ח).
מדובר שכבר יצא עליו קול שהוא בן גרושה או בן חלוצה קודם שאכל התרומה, ולפיכך מחייבו רבי אליעזר כיון שהיה לו לחוש לכך, ואלמלא כן אנוס הוא ופטור מתשלום, שכן לא היה לו להעלות בדעתו שהוא פסול, ולכן נקטה המשנה לשון 'ונודע' [ולא 'ונמצא'], והיינו שנודע שהקול היה אמיתי. ריטב"א (ינמות שם. ד"ה והרי). וראה עוד מה שהובא בזה בילקוט ביאורים.

מה. ראה בהערה להלן דברי הכסף משנה, שביאר בדעת רבי יהושע אם פוטרו אף מקרן או רק מחומש.

מו. 'כל האוכל תרומה מברך ברכת אותו מאכל ואחר כך מברך אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לאכול תרומה'. רמב"ם (תרומות פט"ו הכ"ג). וראה בדרך אמונה (שם מיקורי ההלכה פי"ח ה"ח ד"ה התרומה) שביאר את מקור המצוה בתורה.

מז. יש להקשות, הרי דברי רבי יהושע כאן לא נאמרו לענין חיוב חטאת, ומה שהטועה

באשתו נמי קא עביד מצוה. ובסמוך נמי פריך והא מיכא שמחת עונה ותימה הא בשמחתו נדה קיימינן ליכא מצוה ולא שמחת עונה ותימה ור"י לפריך מליגנא בתרא לפוטר טעה בדבר מצוה מע"פ שלא עשה מצוה הלכך פריך והא מיכא (ד) שמחה וטעה בדבר מצוה ומסיק דהוה ליה לשיולי:

סמוך לווסתה. מין לפרש ליודע שהוא סמוך לווסתה ומספקא ליה אם נדה גמורה היא אם לאו דל"ל ביבמתו ממי פטור כיון דיודע שהוא סמוך לווסתה דאורי' דנפקא לן[ב] מוהזהרתם[ג] את בני ישראל[ד] אלא יש לפרש שאינו יודע אם הוא סמוך לווסתה אם לאו דהוה ליה לשיולה כיון שאינו יודע והא דאמר בפ"ב דנדה (דף טו.) דכל הנשים בחזקת טהרה לבעליהן היינו כשיודע שלא הגיע זמן ווסתה דלא חיישינן שמא שינתה ווסתה וה"ה דהוה מצי למימר שאינו יודע אם היא נדה גמורה או לאו אלא נקט דתפילו יודע שאינה נדה כיון דמספקא ליה אם הוא סמוך לווסתה נמשמעינן דמספקא ליה אם היא נדה גמורה ואפי' הכי ביבמתו פטור:

לדברי שלא נתנה שבת לדחות [וסיפא נתנה שבת לדחות אצלו] הכא הרי נתנה שבת לדחות אצל קרבן ציבור א"ל רב אשי לרב כהנא הכא נמי הרי נתנה שבת לדחות אצל תינוקות דעלמא א"ל לגבי דהאי גברא מיהת לא איתיהיב: ושאר כל הזבחים ששחטן לשום פסח אם אינן ראויין חייב ואם ראויין רבי אליעזר מחייב חטאת ורבי יהושע פוטר: מאן תנא דשני ליה בין ראויין לשאינן ראויין ר' שמעון היא דתניא[ה] אחד הזבחים הראויין ואחד זבחים שאינן ראויין וכן השוחט לשם אימורי ציבור פטור דברי ר' מאיר א"ר שמעון לא נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע על שאינן ראויין שחייב על מה נחלקו על הראויין שרבי אליעזר מחייב חטאת ורבי יהושע פוטר. אמר רב ביבי אמר רבי אלעזר פוטר היה רבי מאיר אפי' עגל של זבחי שלמים ששחטו לשום הפסח א"ל רבי זירא לרב ביבי והאמר רבי יוחנן מודה היה רבי מאיר בבעלי מומין א"ל בבעלי מומין לא טריד בהו והאי טריד ביה בעא מיניה רבא מרב נחמן חולין לשום פסח מאי[ו] לי א"ר מאיר אמר ליה פוטר היה ר' מאיר אפילו חולין לשום פסח והא"ר יוחנן מודה היה ר"מ בבעלי מומין בעלי מומין לא מיחלפי הני מיחלפי וטעמא דרבי מאיר משום איחלופי ולא איחלופי והאמר רב ביבי א"ר אלעזר פוטר היה ר' מאיר אפי' עגל של זבחי שלמים ששחטו לשם הפסח אלמא טעמא דר"מ משום דטריד א"ל טריד אע"ג דלא מחלף מחלף אע"ג דלא טריד לאפוקי בעלי מומין דלא איחלופי מחלף ולא מטריד טריד. יתיב ר' זירא ורבי שמואל בר רב יצחק אקילעא דר' שמואל בר רב יצחק ויתבי וקא אמרי א"ר שמעון בן לקיש[ז] אנתחלף לו שפוד של נותר בשפוד של צלי ואכלו חייב ור' יוחנן אמר באשתו נדה בעל חייב [ט]יבמתו נדה בעל פטור איכא דאמרי כ"ש בההיא דמחייב דלא עשה מצוה אית דאמרי בההיא פטור מאי טעמא התם הוא דה"ל לשיולי אבל הכא דלא ה"ל לשיולי לא ור' יוחנן מאי שנא יבמתו דקא עביד מצוה אשתו נמי קא עביד מצוה באשתו מעוברת והא איכא שמחת עונה שלא בשעת עונתה והאמר רבא [ג]חייב אדם לשמח אשתו בדבר מצוה סמוך לווסתה אי הכי אפי' יבמתו נמי יבמתו בזיז[ס] מינה אשתו לא בזיז מינה. ור' יוחנן כמאן אילימא כרבי יוסי[ע] דתנן רבי יוסי אומר [ד]יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת ושכח והוציא את הלולב לרשות הרבים פטור מפני שהוציא ברשות דילמא שאני התם דזמנו בהול ואלא רבי יהושע דזבחים דילמא התם נמי זמנו בהול ואלא כרבי יהושע דתינוקות התם נמי זמנו בהול ואלא כרבי יהושע דתרומה[פ] דתנן [ה]היה אוכל בתרומה ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה רבי אליעזר מחייב קרן וחומש ר' יהושע פוטר דילמא כדרב ביבי בר אביי דאמר רב ביבי בר אביי בתרומה בערב הפסח דזמנה בהול אי נמי שאני תרומה דאיקרי עבודה ועבודה רחמנא אכשר[י] דתנן היה עומד ומקריב ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה[ג] כל הקרבנות כולן שהקריב על גבי המזבח פסולין ור' יהושע [ו]מכשיר ואמרינן[ו] מ"ט דר' יהושע[מ] דכתיב[א] ברך ה' חילו ופועל ידיו תרצה ותרומה היכא איקרי עבודה דתניא מעשה בר' טרפון שלא בא אמש לביהמ"ד לשחרית מצאו רבן גמליאל אמר לו מפני מה לא באת אמש לבית המדרש אמר לו עבודה עבדתי אמר לו כל דבריך אינן אלא דברי תימה וכי עבודה בזמן הזה מנין אמר לו הרי הוא אומר עבודת הוא היום למהר פן יעבור זמנו: בן גרושה. כהן חלל זר גמור הוא, דכתיב בכהן הגושא גרושה (ויקרא כא) לא יחלל זרעו, שמחללו מדין כהונה: קרן וחומש. שהרי מכלה שוגג: ור' יהושע פוטר. שטעה בדבר מצוה: דאיקרי עבודה. מכילתא, כדלקמן: ועבודה. שלא נשוגג רחמנא מכשרה, דתנן כו': ברך ה' חילו. בכהנים כתיב, ימיו קטורה בנפך וגו', וסמיך ליה ברך ה' חילו חלציו שנו: אמש. בערב:

עבודת הואיל ויצא כבר פרח עיקר המצוה. [מאירי, סוכה מא:] **דילמא שאני התם דזמנו בהול.** מיהו האידנא דלולב לא דחי שבת אפילו בביתו אסור לטלטלו. [הריטב"א, סוכה מא:] **כל הקרבנות כולן שהקריב על גבי המזבח פסולין.** וצריכין כל הבעלין שיהו אותן הקורבנות על ידן להביא קרבן אחר. [הריבמ"ץ, תרומות פ"ח מ"א]

עין משפט נר מצוה

מג א מיי' פ"ג מהלכות שגגות הלכה טז:
מד ב שם הלכה ח:
מה ג מיי' פ"ה מהל' דעות הל' ד סמג לאוין קכו טוש"ע י"ח סימן רמ סעיף ג':
מו ד מיי' פ"ג מהלכות שגגות הלכה י:
מז ה מיי' פ"י מהל' תרומות הלכה יב:
מח ו מיי' פ"ו מהלכות ביאת מקדש הל' י:

רבינו חננאל

להדחות היום כלל לגבי האי גברא לפיכך חייב. **אבל אימורי צבור** ליכא למימר הכי אלא אפי' טעה והקריב כמה בערב שבת לקרבן (שבת) אפי' הכי חייב בשבת להקריב חובות של שבת לעולם וכיון דנתנה שבת לדחות אמרי' טעה בדבר מצוה פטור: **מתני' אם אינן ראויין לפסח אותן הזבחים ששחט בשבת לשם פסח חייב** ואם הן ראוין ר' אליעזר מחייב חטאת ור' יהושע פוטר. אוקימתא כרבי שמעון דתאני לא נחלקו רבי אליעזר ור' יהושע על שאינן ראויין שחייב על מה נחלקו על הראויין שר' אליעזר מחייב חטאת ור' יהושע פוטר. אבל ר' מאיר בין ראויין בין אינן ראויין פוטר. וכן השוחט לשם אימורי צבור לשם תמידין ומוספין קדשים אחרים בשבת. **פוטר היה** ר"מ ואפי' [עגל] של זבחי שלמים ששחטו לשם פסח. ואפי' אם שחט חולין לשם פסח פוטר רבי מאיר. ורבי מאיר תרתי אית ליה משום דמיחלף ומשום דטריד אבל אם שחט בעל מום לשם פסח ודאי חייב הלכך עגל של זבחי שלמים אע"ג דלא מיחלף עגל בכבש טריד ביה והוא קדשים ובעי אקרוביה. חולין לשם פסח כלומר כבש של חולין לשם כבש של פסח מיחלף הלכך פטור לאפוקי בעלי מומין שנפסלו מהקרבה דלא טריד להו ומיחלף לא מיחלפי: **יתיב** ר' זירא ור' שמואל בר רב יצחק וקאמרי אמר ריש לקיש נתחלף לו שפוד של נותר בשפוד של צלי ואכלו חייב ור' יוחנן אמר אשתו נדה בעל חייב יבמתו נדה יבם פטור. **איכא דאמרי** אם באשתו שעשה מצוה חייב ר' יוחנן כל שכן בנותר דמחייב ר' יוחנן דהא לא עשה מצוה כלל. **איכא דאמרי** לא מחייב באשתו אלא משום דהוה ליה לשיולי ולא שאל אבל בנותר דלית ליה דמאן דשאיל פטר ופליג על ריש לקיש. **ואקשי'** ור' יוחנן למה מחייב באשתו ופוטר ביבמתו. **ושנינן יבמתו מצוה קא עביד** שנאמר (דברים כה ה) יבמה יבוא עליה ביאתו. **על אשתו נמי מצוה היא** שנאמר (בראשית ח טז) פרו ורבו. **ושנינן באשתו מעוברת** שכבר נתקיימה מצות פריה ורביה. **והא איכא מצות עונה** שנאמר (דברים ה ל) שובו לכם לאהליכם. **ושני' שלא בשמחת עונה** כלומר זו הביאה זולתי העונה האמורה בתורה כדתנן בכתובות פ' אע"פ שהעונה האמורה בתורה הטיילין בכל יום וכו'. **והאמר רבא** חייב אדם לשמח את אשתו בדבר מצוה. **ודחי'** זו הביאה בזמן שבא עליה בעת שחייב להתרחק ממנה והוא בסמוך [לווסתה] דקיי"ל חייבין ישראל להיות מתפרשין מנשותיהן סמוך לווסתן שנאמר והזרתם את בני ישראל. **ואקשי'** ויבמתו למה הוא פוטר היה לו לשאול אותה. **ושנינ' בזיז מינה** כלומר כמו מתבייש הוא לשאול אותה בענין הזה דהא לא גיסא ביה עדיין. **ואמרי' ר' יוחנן** דאמר טעה בדבר מצוה כי האי גוונא פטור כמאן אי כר' יוסי דלולב. **דלמא שאני התם דזמנו בהול** שאם לא יטלנו היום עובר זמנו וכן ר' יהושע דתינוקות התם נמי משום דזמנו בהול. אבל ביבמתו דיכול לקיומי הדא מצוה למחר וליומא חרא אינו בהול הוה ליה לשיולי ולא שאיל חייב. וכן ר' יהושע דזבחים נמי זמנו בהול. **אלא ר' יהושע דתרומה** דפטר בזמן שנמצא בן גרושה או בן חלוצה דלמא בתרומות חמץ בערב הפסח דזמנה בהול. אי נמי משום דאכילת תרומה נקראת עבודה כרבי טרפון דתני עבודת מתנה אתן את כהונתכם עשו אכילת תרומה בגבולין כעבודת בית המקדש. ועבודת בן גרושה או בן חלוצה רחמנא אכשרה דתניא היה [עומד] ומקריב על גבי המזבח ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה כל קרבנות שהקריב פסולין ור' יהושע מכשיר מ"ט דכתיב ברך ה' חילו שבו פועל ידיו תרצה:

מסורת הש"ס עם הוספות

ב) [תוספתא פרק ה], ג) עיין תוס' סוכה מב. ד"ה מהו, ד) מסכת כלה, ה) סוכה דף מא:, ו) תרומות פרק ו [מסנה ז] יבמות דף לד., ז) סס מכות יח:, ח) [עיין מכות יב.], ט) קדושין דף סו:, י) כריתות דף ה., כ) שבועות יח:, ל) ויקרא טו לא.

הגהות הב"ח

(ג) רש"י ד"ה חייב וכו' מנוה דנותר: (ב) שם ד"ה כל מכן בהוה דנותר: (ג) שם ד"ה נשפוד ליכ' מן דנישיליה: (ד) תוס' ד"ה נמשמו וכו' והא מיכא שמחת עונה וטעה:

גליון הש"ם

גמרא יבמתו נדה בעל. עי' יומא ג ע"ל תוספות ד"ה ומחות משמו:

תורה אור השלם

א) בָּרֵךְ יְיָ חֵילוֹ וּפֹעַל יָדָיו תִּרְצֶה מְחַץ מָתְנַיִם קָמָיו וּמְשַׂנְאָיו מִן יְקוּמוּן: [דברים לג, יא]

הגהות וציונים

ה] צ"ל מה לי אמר ר"מ (מהרש"ל בדפו"ר), וכ"ה בכת"י: ו] [גירסת הערוך בערך כז כזיז] (גליון): ז] [ר"א אומר כל הקרבנות, כצ"ל] (גליון): ח] מקום מקורה בין החצר לשער: ט] יש להוסיף ואמיך ליה, ע"פ רש"י בשבועות (באה"מ): ו] צ"ל מוהזרתם (באה"מ):

משנת ראשונים

שלא נתנה שבת לדחות. מכאן מדקדק רבינו ז"ל דהיכא שהקדים המילה דלא בעינן להטיף דם ברית, מדקאמר הכא דהא דלא ניתנה בשבת לידחות ואי בעי להטיף הא ניתנה שבת לידחות גבי הטפה, [הריטב"א, שבת קלז.]

אשתו לא בזיז מינה. נ"ל דגירסא יתירא היא לומר אשתו לא בזיז מינה דטעם החיוב של אשתו מבואר היא מפני שלא עשה שום מצוה ומה אנו צריכים לעשותו פושע. [תוספות רי"ד]

ורבי יוחנן כמאן. פי' אף על גב דעבד מצוה לא טריד מפני שאין זמנה קבוע ואנה מצא תנא שיאמר כמותו. [תוספות רי"ד]

פטור מפני שהוציא ברשות. פי' בגמ' דוקא בשלא יצא בו שאם יצא בו אין כאן עוד מצוה ואף על פי שהיו נוטלין אותו כל היום מ"מ הואיל ויצא כבר פרח עיקר המצוה. [מאירי, סוכה מא:]

אלו דברים פרק ששי פסחים

זו עוסקת בִּתְרוּמָה של חמץ בְּעֶרֶב הַפֶּסַח, דִּזְמַנָּהּ בָּהוּל, כיון שבהמשך היום נאסר חמץ באכילה ויש לשורפו, ודווקא בתרומה זו פטר רבי יהושע את בן הגרושה והחלוצה משום טועה בדבר מצוה, אבל אם אכל תרומה שאינו בהול לאכלה מודה רבי יהושע שחייב. **אִי נַמִי** - ובאופן נוסף ניתן לדחות, **שָׁאנִי** - שונה הדין בִּתְרוּמָה, דְּאִיקְרִי - שנקראת אכילתה 'עֲבוֹדָה', וַעֲבוֹדָה של חלל בשוגג רַחֲמָנָא אַכְּשַׁר - התורה הכשירה, דִּתְנַן במסכת תרומות (שם), הָיָה כהן עוֹמֵד וּמַקְרִיב, וְנוֹדַע שֶׁהוּא בֶּן גְּרוּשָׁה אוֹ בֶּן חֲלוּצָה והרי הוא חלל שפסול לעבוד במקדש, כָּל הַקָּרְבָּנוֹת כּוּלָּן שֶׁהִקְרִיב עַל גַּבֵּי הַמִּזְבֵּחַ עד עתה הרי הם פְּסוּלִין, וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ מַכְשִׁיר אותם, ופוסל רק את הקרבנות שיקריב מכאן ולהבא[מח]. **וְאָמְרִינַן** - ואמרנו בזה, **מַאי טַעְמָא** דְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ - מהו טעמו של רבי יהושע, **דִּכְתִיב** (דברים טז ט) בברכת משה לשבט לוי 'בָּרֵךְ ה' חֵילוֹ וּפֹעַל יָדָיו תִּרְצֶה', ודורשים מהפסוק שאפילו פעולת ידיהם ועבודתם של הכהנים החללים ['חילו'] רצויה לפני המקום, ואין עבודתם נפסלת למפרע כשנודע שהם חללים[מט]. ולפי שנקראת אכילת תרומה 'עבודה' [כפי שיתבאר מיד], אין החלל מתחייב עליה אם נודע לו פסולו לאחר שכבר אכל, ואין הטעם משום טועה בדבר מצוה[נ].

שואלת הגמרא, **וְתִרוּמָה הֵיכָא אִיקְרִי** [-היכן היא נקראת] 'עֲבוֹדָה'. משיבה הגמרא, דִּתַנְיָא בברייתא, **מַעֲשֶׂה בְּרַבִּי טַרְפוֹן שֶׁלֹּא בָא אֶמֶשׁ** [-בערב] **לְבֵית הַמִּדְרָשׁ, לְשַׁחֲרִית** [-בבוקר] **מְצָאוֹ רַבָּן גַּמְלִיאֵל וְאָמַר לוֹ, מִפְּנֵי מָה לֹא בָאתָ אֶמֶשׁ לְבֵית הַמִּדְרָשׁ. אָמַר לוֹ רבי טרפון, עֲבוֹדָה עָבַדְתִּי. אָמַר לוֹ רבן גמליאל, כָּל דְּבָרֶיךָ אֵינָן אֶלָּא דִּבְרֵי תֵּימָה** - דברים תמוהים, **וְכִי עֲבוֹדָה בַּזְּמַן הַזֶּה** שבית המקדש חרב **מִנַּיִן** - כיצד תיתכן. **אָמַר לוֹ רבי טרפון, הֲרֵי הוּא** [-הכתוב] **אוֹמֵר** (במדבר יח ז)

אוצר החכמה
אהח 19/06/2018

בדבר מצוה פטור למדים מחטאת עבודה זרה כפי שמבואר בשבת (קמ.) [הובא לעיל (עמ':) בהערה על הביאור בדברי במשנה 'ורבי יהושע פוטר'], ואם כן מהיכן למדים לפטרו אף מתשלום חומש. תירץ האחיעזר (ח"ג סי' פג אות ג) על פי דבריו שהובאו לעיל (שם), שאחרי שלמדים מעבודה זרה לפטור את הטועה בדבר מצוה, יש לומר בטעם הדבר שטעה בדבר מצוה אין דינו כשוגג אלא כקרוב לאונס, וזה 'גילוי מילתא' על כל החיובים שחייבים על שגגה שאינם במי שטעה בדבר מצוה, משום שאינו נחשב שוגג [וגם תשלום החומש בא לכפר על חטא, ראה שבת (סט:) 'חומש במקום קרבן', וראה עוד בתוספות לעיל (כט. ד"ה מלן)], וראה עוד ילקוט ביאורים (לעיל עמ':) הרחבת הענין.

מח. כן כתב רש"י (ד"ה ועכשיו), שרבי יהושע מכשיר רק את העבודה שעבד החלל בשוגג, וכן משמע מלשון הברייתא העוסקת ב'כל הקרבנות שהקריב על גבי מזבח', דהיינו לשון עבר. אך הרמב"ם (פיאת מקדש פ"ו ה"י) הכשיר בדיעבד אף מה שעבד החלל לאחר שנודע פסולו. וביאר הכסף משנה (שם) בדעתו, שכיון שהגמרא להלן דורשת מהפסוק שעבודתו כשירה, מנין לנו לפסול מה שעבד במזיד, הרי לא מצינו שהתורה חילקה בזה. ומה שהברייתא מכשירה רק את העבודה שעבד עד שנודע פסולו, הוא משום 'אורחא דמילתא' [-דרכו של דבר], שאין מצוי שיעבוד החלל לאחר שנודע פסולו, שהרי אסור הוא בכך.

מט. שכן בפסוק הקודם נאמר 'ישימו קטורה באפך וכליל על מזבחך', ולאחר מכן נאמר 'ברך ה' חילו', ודורשים מכך שאפילו הקרבנות שמקריבים החללים שבו, רצויים לפני המקום. רש"י (ד"ה גרן).

נ. כתב הכסף משנה בדעת הרמב"ם (תרומות פ"י ה"ג), ששני הלשונות בגמרא לא נחלקו. רב ביבי בר אביי העמיד את המשנה באוכל תרומה בערב פסח, שאז פטור לגמרי מתשלומי תרומה, כיון שזמנה בהול. ובלשון השניה אומרת הגמרא, שאף בשאר ימות השנה חייב רק בתשלומי קרן, אך פטור מחומש, שכיון שהתורה הכשירה אכילתו בדיעבד, אינו כזר אצלה. וכפי שבת כהן הנשואה לישראל שאכלה תרומה בשוגג, שפטורה מחומש כיון שאינה חשובה כזרה גמורה [ראה תרומות (פ"ו מ"ג) ובמפרשים שם], אך חייבת בקרן. שחיוב חומש תלה הכתוב בזר גמור, אבל הקרן, כל מי שאינו כהן גמור שמותר לו לאכול, חייב בזה, אלא אם כן הוא טועה בדבר מצוה וזמנו בהול, וכדברי רב ביבי בר אביי. אמנם עיין חמדת שלמה (שו"ת, יו"ד סי' ח) שפירש באופן אחר.

שאמר ה׳ לאהרן הכהן ׳עֲבֹדַת מַתָּנָה אֶתֵּן אֶת כְּהֻנַּתְכֶם וְהַזָּר הַקָּרֵב יוּמָת׳, ומלשון הפסוק ׳עבודת מתנה׳ יש לדרוש שהקדוש ברוך אמר לאהרן ׳מתנות הכהונה[א] שנתתי לכם, הרי הם כעבודה׳[ב], הרי שעֲשׂוּי[ג] אֲכִילַת תְּרוּמָה - החשיב הכתוב אכילת תרומה אף על פי שנעשית בַּגְּבוֹלִין - מחוץ למקדש, כַּעֲבוֹדַת בֵּית הַמִּקְדָּשׁ[ד], שכן היא אחת ממתנות הכהונה[ה]. וזו היתה כוונתי באומרי ׳עבודה עבדתי׳, שלא באתי אמש לבית המדרש כיון שעסקתי באכילת תרומה׳.

★

שנינו במשנה, שְׁחָטוֹ שֶׁלֹּא לְאוֹכְלָיו - שחט את הפסח בי״ד ניסן שחל בשבת, לשם זקן או חולה שאינם יכולים לאכול ממנו כזית, חייב חטאת, כיון שהפסח נפסל בכך ולא ניתנה שבת להידחות מפני שחיטתו.

הגמרא דנה אם יש חידוש בהלכה זו, ובשאר הלכות שבמשנה: מקשה הגמרא, פְּשִׁיטָא - הלא פשוט הוא דין זה, כֵּיוָן דְּהָתָם פָּסוּל - כיון ששם בפרק תמיד נשחט (לעיל סה.) שנינו שפסח ששחטו שלא לאוכליו פסול, מובן מאיליו שהָכָא - כאן באופן ששחטו בשבת בשוגג, חַיָּיב חטאת, כדין מחלל שבת שלא במקום מצוה, ומדוע הוצרכה המשנה להשמיענו זאת׳. מתרצת הגמרא, אמנם אין בכך כל חידוש, אך מִשּׁוּם דְּתָנָא סֵיפָא - מאחר ושנה התנא בסיפא שבאופן ששחטו ׳לאוכליו ושלא לאוכליו׳, כיון שבאופן זה הפסח כשר, הרי הוא פָּטוּר, תָּנָא רֵישָׁא חַיָּיב - הקדים ושנה שהשוחט שלא לאוכליו לחוד הרי הוא חייב.

שבה הגמרא ומקשה, וְהָא נַמִּי פְּשִׁיטָא - והרי גם הדין שבסיפא פשוט הוא מאותה סיבה, מִשּׁוּם דְּהָתָם כָּשֵׁר - כיון ששם בפרק תמיד נשחט שנינו שהפסח ששחטו לאוכליו ושלא לאוכליו כשר[ח], מובן מאיליו שהָכָא - כאן באופן ששחטו בשבת, פָּטוּר, וכדין קרבן פסח כשר שדוחה את השבת.

שבה הגמרא ומתרצת באופן אחר, לעולם נכון הוא שבשני דינים אלו אין חידוש כלל, אֶלָּא אַיְידֵי דְּתָנָא - מאחר ושנה התנא בתחילת המשנה ׳שְׁחָטוֹ שֶׁלֹּא לְשֵׁם בַּשַּׁבָּת חייב׳, תָּנָא נַמִּי - שנה גם כן את דינו של השוחט ׳שֶׁלֹּא לְאוֹכְלָיו׳. שואלת הגמרא, וְהֵיכָא גּוּפָא - דין זה עצמו [׳שחטו שלא לשמו׳] לָמָּה לִי להשמיענו, והרי כבר שנינו לעיל (נט:) שבאופן זה הפסח פסול, וממילא מובן שאם עשה כן בשבת חייב חטאת. משיבה הגמרא, מִשּׁוּם דְּקָבָעֵי לְאִיפְּלוּגֵי - כיון שרצה התנא להביא מחלוקתם של רַבִּי אֱלִיעֶזֶר וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בשוחט שאר זבחים לשם פסח, לפיכך הקדים והביא תחילה דין זה של הפסח ששחטו לשם זבח אחר, כדי להשמיענו שאף רבי יהושע שפוטר בדבר מצוה מודה כאן שחייב, משום ששינהו לדבר האסור׳.

★

במשנתנו שנינו, שבאופנים שהקרבן פסול, חייב חטאת משום חילול שבת, והיינו משום מלאכת ׳שוחט׳. הגמרא מבררת ענין זה[א]: אָמַר לֵיהּ [-לו] רַב הוּנָא בַּר חִינָּנָא לְבִרְיהּ [-לבנו], כִּי אָזְלַת לְקַמֵּיהּ דְּרַבִּי זְרִיקָא - כאשר תלך לפני רבי זריקא, בְּעִי מִינֵּיהּ - שאל אותו כדלהלן, לְדִבְרֵי הָאוֹמֵר במסכת שבת (קו.) מְקַלְקֵל בְּחַבּוּרָה פָּטוּר - העושה חבורה בשבת על מנת לקלקל פטור[ב], וכפי שבשאר ל״ט מלאכות ההלכה היא שכל המקלקלים על ידי מלאכתם פטורים, ואין החובל בשבת חייב אלא אם כן מתקן על ידי מעשיו [וכגון השוחט את הבהמה, שמתירה באכילה, או החובל בבהמתו מפני שצריך את דמה כדי להאכילו לכלבו], ׳שְׁחָטוֹ שֶׁלֹּא לְאוֹכְלָיו׳ ששנינו במשנתנו שחַיָּיב׳, מַה תִּיקּוּן בשחיטה זו, והלא פסלו בכך, ואסרו באכילה[ג], ונמצא שלא תיקן כלום בשחיטתו ויש לפטרו מחטאת[ד]. ואכן כשבא בנו של רב הונא בר חיננא שאל זאת את רבי זריקא, והשיב[אהח 19/06/2018] לו רבי זריקא[ה], תִּיקֵּן ׳אִם עָלוּ לֹא יֵרְדוּ׳, כלומר, אף שהקרבן פסול, יש בו תקנה מסוימת, שהרי שנינו בזבחים (פד.) שכל הקרבנות שנפסלו בעזרה, אם העלו את אימוריהם למזבח כדי להקטירם, לא ירדו אלא יוקטרו, ואף שלכתחילה אסור להעלות אימורי הקרבן הפסול ולהקטירם, די באפשרות זו כדי להחשיבו כמתקן, שהרי הקרבן הוכשר באופן מסוים, ולכן חייב[ו].

א. **עשרים** וארבע ׳מתנות כהונה׳ ניתנו לאהרן הכהן ולזרעו אחריו. כמפורט בהמשך הכתובים שם (נמדבר יח מפסוק ח ואילך).

ב. **על** פי פשוטו כוונת הכתוב הוא, שהעבודה נתונה לכהנים במתנה גמורה, עד כדי כך שהיא שייכת רק להם, והזר הקרב לעבודה חייב מיתה. רש״י (על הפסוק שם) על פי רמב״ן (שם). [והרמב״ן עצמו פירש באופן אחר, עיין שם].

ג. **בעין** יעקב (ד״ה מניין) הגירסא היא ׳עשה הכתוב׳.

ד. **וכל** שכן שמתנות הכהונה הנאכלים במקדש, וכגון חלקי הקרבנות הנאכלים לכהנים, שחשובים הם כעבודה, שהרי אכילת קדשים מצוה, וכפי שדרשו לעיל (נט:) מהפסוק ׳ואכלו אתם אשר כופר בהם׳ (שמות כט לג), כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים.

ה. **כפי** שמפורש בכתוב (נמדבר יח יג) ׳כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן, ראשיתם אשר יתנו לה׳ לך נתתים׳.

ו. **יש** להקשות, הרי תלמוד תורה דוחה כל מצוה שאינה עוברת, כפי שמבואר במועד קטן (ט:) שמצוה שיכולה להיעשות על ידי אחרים, אין תלמוד תורה נדחית מפניה, ואף כאן הרי יכול היה לאכול את התרומה לאחר לימודו, ומצוה שאינה עוברת הרי היא כמצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים. תירץ בהעמק שאלה (שמלמ״ה סוס ד), שרבי טרפון לשיטתו שסובר (קידושין מ:) שמעשה המצוות גדול מתלמוד, ולשיטתו תלמוד תורה נדחית גם מפני מצוה שאינה עוברת או שיכולה להיעשות על ידי אחרים. וכן כתב בעין יעקב (ד״ה מעשה). ובעיון יעקב (ד״ה ג״ל) כתב שלכן אמר לו רבי טרפון עבודה עבדתי, משום שעבודה דוחה תלמוד תורה של יחיד כמבואר במגילה (ג.). למסקנת הגמרא לא נמצא תנא הפוטר בפירוש את הטועה בדבר מצוה אף כשאין זמנו בהול [אך אין הגמרא סותרת את דברי רבי יוחנן].

ז. **וכן** קשה על שאר האופנים שבמשנה, שחטו שלא למנויו, לערלים ולטמאים, שהרי גם באלו שנינו שם שהפסח פסול. רבינו חננאל (ד״ה מתני׳).

ח. **זוהי** לשון המשנה שם (לעיל סה.), ׳שחטו שלא לאוכליו, ושלא למנויו, לערלים ולטמאים, פסול. לאוכליו ושלא לאוכליו, למנויו ושלא למנויו, למולים ולערלים, לטמאים ולטהורים, כשר׳.

ט. **וכן** שנה את שאר הפסולים, דהיינו שלא למנויו, לערלים ולטמאים. ודרך אגב שנה גם ׳לאוכליו ושלא לאוכליו, למנויו ושלא למנויו, למולים ולערלים, לטמאים ולטהורים פטור׳. על פי רבינו חננאל (ד״ה מתני׳).

י. **וכפי** שמבואר בדברי רבי יהושע בהמשך המשנה שם (לעיל עא:).

בביאור מהלך הגמרא כתב המהרש״א (ד״ה שמטו), שכבר מתחילה הבין המקשן שהרישא דהיינו ׳הפסח ששחטו שלא לשמו׳, שנויה אגב מחלוקתם של רבי אליעזר ורבי יהושע. ולכן לא הקשה על אופן זה ׳פשיטא׳. אלא שלא העלה על דעתו שהסיפא דהיינו ׳שחטו שלא לאוכליו׳ ו׳לאוכליו ושלא לאוכליו׳ שנויים אגב פסח ששחטו שלא לשמו, ודבר זה נתחדש לו בתירוץ. [ולפי דבריו, מה שהגמרא שואלת ׳והיא גופא למה לי׳ אין כוונתה להקשות, שהרי מיד בתחילה כבר הבינה זאת, אלא שבסיום התירוץ מרחיבה הגמרא בדבריה, ומבארת הגמרא ענין זה כל צרכו].

לפי מסקנת הגמרא, עיקר מטרת משנתנו היתה להביא מחלקותם של רבי אליעזר ורבי יהושע, שהוא בשאר כל הזבחים ששחטם לשם פסח. אלא שבדרך אגב הביאה גם את דין הפסח ששחטו שלא לשמו. ומאחר שהביאה דין פסח ששחטו שלא לשמו, שנתה בדרך אגב גם שחטו שלא לאוכליו, ושחטו לאוכליו ושלא לאוכליו.

יא. **להבנת** הסוגיא יש להקדים כדלהלן. שנינו במסכת שבת (קה:) ׳כל המקלקלין פטורים׳, והיינו שאין העושה מלאכה בשבת חייב אלא אם כן תיקן על ידי מלאכתו. אלא שלגבי מלאכות החובל והמבעיר, נחלקו (שם קו.) תנאים אם יצאו מן הכלל וחייבים עליהם אף באופן שמקלקל [ובדרך כלל מלאכות אלו נעשים באופן המקלקל], או שאף בהם אינו חייב במקלקל וכמו בשאר המלאכות. וטעמם מבואר בגמרא שם (קו.).

יב. **העושה** חבורה בשבת והוציא דם חייב משום תולדה של מלאכת שוחט. רש״י (שבת קז. ד״ה והמוכל). משום שנטילת דם היא כנטילת נשמה, כמו שנאמר (דברים יב כג) ׳כי הדם הוא הנפש׳. תוספות (שם עה. ד״ה כי). וראה דרכים נוספות ברש״י (שם) וברמב״ם (פירוש המשניות שבת פי״ד מ״ו) משום איזה מלאכה מתחייב העושה חבורה. התוספות (ד״ה לפנינו) דנו למי מתכוונת הגמרא באומרה ׳לדברי האומר מקלקל בחבורה פטור׳. עיין בדבריהם, וברמב״ן (שבת קו. ד״ה והא, הו״ד בילקוט מיכאל).

יג. **קרבן** שנפסל אסור באכילה, ויש לשרפו. ראה רמב״ם (פסולי המוקדשין פי״ט הלכות ג-ג).

יד. **יש** להקשות למה אין הגמרא מקשה כן אף על מה ששנינו ברישא ׳שחטו שלא לשמו׳ שחייב, מה תיקן בשחיטה זו. ואמנם ברבינו חננאל (ד״ה נעו) גרס ׳שחטו שלא לשמו ושלא לאוכליו חייב מה תיקן׳ [ראה הגהות וציונים] ולפי גירסתו קושיית הגמרא היא גם לגבי שחטו שלא לשמו. אך לגירסא שלפנינו קשה. עיין מהרש״א (ד״ה שחטו), חכם צבי (שו״ת סי׳ קנט) ועוד אחרונים מה שכתבו ביישוב הדבר, הובאו דבריהם בילקוט ביאורים. ועיין בדברי הצל״ח שהובאו להלן בהערה (בסוף הסוגיא).

טו. **כן** מבואר ברבינו חננאל (ד״ה נעו וד״ה שמר), שרבי זריקא נשאל זאת והשיב תשובה זו.

טז. **שעל** ידי שחיטתו גרם תיקון זה, שהרי אילו הועלתה הבהמה למזבח ללא שנשחטה, היתה יורדת, כיון שאין הקטרה בבעלי חיים. ריב״ן (ד״ה תיקן).

עבודת מתנה. מתנות כהונה שנתתי לכם הרי הן כעבודה: פשיטא, ביון דהתם. בתמיד נשחט (דף סח.) תנן לפסח שלא לשמו פסול: הבא. דשמת קתי, ממילא שמעינן דחייב: משום דנעי למיתנת סיפא לשוכלין ושלא לשוכלין פטור, תנא ריסא שלא לשוכלין חייב: לדברי האומר. נמס' שמת (דף קו.): מקלקל בחבורה. העושה חבורה בשבת לקלקלה, שאינו מתקן, פטור, ואין מוכל חייב משום שבת שלא שוחט שמתקן, או מוכל בהמה ונריך לדס להאכילו לכלבו[ה]: שלא לאוכליו חייב. דקתני מתני' חייב: מה תיקן. הא פשי': תיקן. לכל הקרבנות שנפשלו בעזרה תנן במס' זבחים (דף פד.) אם עלו למזבח אימוריהן להקטיר לא ירדו: בעלי מומין. תנן התם אם עלו ירדו, שלא היה פסולן בקודש: בדוקין שבעין. טלי"ף[ג], כגון הנוטה כדוק שמיט (ישעיה מ), וגבי קרבן מוס הוא, כדכתיב (ויקרא כא) או דק או תבלול בעינו: ואליבא דר"ע. נמס' זבחים[ו] תנן ר"ע מכשיר בבעלי מומין אם עלו, ואמרו בגמרא[ז] לא מרע"ק אלא בדוקין שבעין, הואיל וכשירין לכתחלה בעופות: טריפה. אמר התם אם עלתה תרד: מידי נבילה. מלטמא: השוחט חטאת. גר', ובשחיטת חולין בפרק שני מפרש אמאי נקט חטאת: ג' חטאות. משום שבת, ומשום ט"ז, ומשום שחוטי חוץ לעזרה: מה תיקן. הכא אפי' לתקרובת ע"ז מטמאה אפי' בהלל[ח]: מידי אבר מן החי. [ט]לבני נח, שאם אכלו אינו נהרג: אשם שניתק לרעיה. תנן התם, שחטאת ועולה שנתכפרו בעליו או שנתכפרו בעלי חטאתו ומתו אין בהן משום פגול ונותר, ואין מעלין אותן בקדושה אלא יפלו במקומן עד שיסתאבו ויקרבו כשאר קדשים שנפסלו, ואין נהנין לא לאדם ולא לצורך הגוף ולא לצורך המזבח, ואין נשרפין ביום טוב, ואין נשרפין בשאר קדשים שנפסלו אלא בבית השריפה, ואין נשרפין אלא בפני עצמן, ואין נשרפין אלא בלילה, ואין נשרפין אלא בזמן שיש שם בני אדם, ואין נשרפין אלא בזמן שיש שם כלי שרת, ואין נשרפין אלא בזמן שיש שם כלי שרת כשרים, ואין נשרפין אלא בזמן שיש שם כלי שרת כשרים וכהנים כשרים, ואין נשרפין אלא בזמן שיש שם כלי שרת כשרים וכהנים כשרים וטהורים, ואין נשרפין אלא בזמן שיש שם כלי שרת כשרים וכהנים כשרים וטהורים ומרובין, ואין נשרפין אלא בזמן שיש שם כלי שרת כשרים וכהנים כשרים וטהורים ומרובין ומקודשין, ואין נשרפין אלא בזמן שיש שם כלי שרת כשרים וכהנים כשרים וטהורים ומרובין ומקודשין ומיוחדין, ואין נשרפין אלא בזמן שיש שם כלי שרת כשרים וכהנים כשרים וטהורים ומרובין ומקודשין ומיוחדין ומשומנין, ואין נשרפין אלא בזמן שיש שם כלי שרת כשרים וכהנים כשרים וטהורים ומרובין ומקודשין ומיוחדין ומשומנין ומלובשין, ואין נשרפין אלא בזמן שיש שם כלי שרת כשרים וכהנים כשרים וטהורים ומרובין ומקודשין ומיוחדין ומשומנין ומלובשין ומסודרין, ואין נשרפין אלא בזמן שיש שם כלי שרת כשרים וכהנים כשרים וטהורים ומרובין ומקודשין ומיוחדין ומשומנין ומלובשין ומסודרין ומזומנין, ואין נשרפין אלא בזמן שיש שם כלי שרת כשרים וכהנים כשרים וטהורים ומרובין ומקודשין ומיוחדין ומשומנין ומלובשין ומסודרין ומזומנין ומוכנין, ואין נשרפין אלא בזמן שיש שם כלי שרת כשרים וכהנים כשרים וטהורים ומרובין ומקודשין ומיוחדין ומשומנין ומלובשין ומסודרין ומזומנין ומוכנין ומוכשרין, ואין נשרפין אלא בזמן שיש שם כלי שרת כשרים וכהנים כשרים וטהורים ומרובין ומקודשין ומיוחדין ומשומנין ומלובשין ומסודרין ומזומנין ומוכנין ומוכשרין ומוכנסין, ואין נשרפין אלא בזמן שיש שם כלי שרת כשרים וכהנים כשרים וטהורים ומרובין ומקודשין ומיוחדין ומשומנין ומלובשין ומסודרין ומזומנין ומוכנין ומוכשרין ומוכנסין ומוכנסין, ואין נשרפין אלא בזמן שיש שם כלי שרת כשרים וכהנים כשרים וטהורים ומרובין ומקודשין ומיוחדין ומשומנין ומלובשין ומסודרין ומזומנין ומוכנין ומוכשרין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין, ואין נשרפין אלא בזמן שיש שם כלי שרת כשרים וכהנים כשרים וטהורים ומרובין ומקודשין ומיוחדין ומשומנין ומלובשין ומסודרין ומזומנין ומוכנין ומוכשרין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין, ואין נשרפין אלא בזמן שיש שם כלי שרת כשרים וכהנים כשרים וטהורים ומרובין ומקודשין ומיוחדין ומשומנין ומלובשין ומסודרין ומזומנין ומוכנין ומוכשרין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין, ואין נשרפין אלא בזמן שיש שם כלי שרת כשרים וכהנים כשרים וטהורים ומרובין ומקודשין ומיוחדין ומשומנין ומלובשין ומסודרין ומזומנין ומוכנין ומוכשרין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין, ואין נשרפין אלא בזמן שיש שם כלי שרת כשרים וכהנים כשרים וטהורים ומרובין ומקודשין ומיוחדין ומשומנין ומלובשין ומסודרין ומזומנין ומוכנין ומוכשרין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין, ואין נשרפין אלא בזמן שיש שם כלי שרת כשרים וכהנים כשרים וטהורים ומרובין ומקודשין ומיוחדין ומשומנין ומלובשין ומסודרין ומזומנין ומוכנין ומוכשרין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין, ואין נשרפין אלא בזמן שיש שם כלי שרת כשרים וכהנים כשרים וטהורים ומרובין ומקודשין ומיוחדין ומשומנין ומלובשין ומסודרין ומזומנין ומוכנין ומוכשרין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין, ואין נשרפין אלא בזמן שיש שם כלי שרת כשרים וכהנים כשרים וטהורים ומרובין ומקודשין ומיוחדין ומשומנין ומלובשין ומסודרין ומזומנין ומוכנין ומוכשרין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין, ואין נשרפין אלא בזמן שיש שם כלי שרת כשרים וכהנים כשרים וטהורים ומרובין ומקודשין ומיוחדין ומשומנין ומלובשין ומסודרין ומזומנין ומוכנין ומוכשרין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין, ואין נשרפין אלא בזמן שיש שם כלי שרת כשרים וכהנים כשרים וטהורים ומרובין ומקודשין ומיוחדין ומשומנין ומלובשין ומסודרין ומזומנין ומוכנין ומוכשרין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין ומוכנסין, ואין נשרפין אלא בזמן שיש שם כלי שרת כשרים וכהנים כשרים וטהורים ומרובין ומקודשין ומיוחדין ומשומנין ומלובשין ומסודרין ומזומנין ומוכנין ומוכשרין ומוכנס

עוד נשאל רבי זריקאיז, ומה ששנינו בהמשך המשנה **שְׁחָטוֹ** [-שחט בשבת את קרבן הפסח] **וְנִמְצָא בַּעַל מוּם חַיָּיב**יח, **מַה תִּיקֵּן** בשחיטה זו, והרי לגבי קרבן בעל מום שנשחט, שנינו בזבחים (שם) שאף אם עלו אימוריו למזבח צריך להורידם, כיון שלא היה פסולו בקודש, שכן רק באלו שפסולם היה בעזרה נאמר בהם הדין 'אם עלו לא ירדו'יט. השיב רבי זריקא, **תִּיקֵּן בְּדוּקִין שֶׁבָּעַיִן** - אף בשחיטה זו יש תיקון, כיון שמשנתנו עוסקת באופן שהמום שיש בבהמה הוא 'דק'כ, דהיינו קרום דק המכסה את עינה של הבהמהכא, **וְאַלִּיבָּא דְּרַבִּי עֲקִיבָא** - והיא שנויה כדעת רבי עקיבא **דְּאָמַר** במשנה (שם), שאף קרבנות בעלי מומין **אִם עָלוּ לֹא יֵרְדוּ**, ומבואר בגמרא (שם פה:) שכוונתו למום זהכב.

שאלה נוספת, ומה ששנינו במשנתנו **שְׁחָטוֹ** [-שחט בשבת את קרבן הפסח] **וְנִמְצָא טְרֵיפָה בַּפֶּתַח פָּטוּר**'כג, ויש לדייק מכך, **הָא בְּגָלּוּי** - אבל אם היתה הטריפה במקום גלוי, **חַיָּיב**, וכי **מַה תִּיקֵּן** בשחיטה זו, הלא פסלה מלהקריב על גבי המזבח, ובטריפה לדברי הכל אף אם עלו אימוריה למזבח ירדו ואין להקריבם כללכד. השיב רבי זריקא, אף בשחיטה זו **תִּיקֵּן לְהוֹצִיא** את הבהמה **מִידֵי** טומאת **נְבֵילָה**, שכן אם היתה מתה מעצמה היה בשרה מטמא בטומאה זוכה, מה שאין כן עתה שנשחטהכו.

הגמרא מביאה קושיא נוספת לגבי שחיטה פסולה בשבת: **מַתְקִיף לָהּ רַבִינָא** - הקשה רבינא, **הָא דְּתַנְיָא** - מה ששנינו בברייתא, **הַשּׁוֹחֵט** בשוגג קרבן **חַטָּאת**כז **בַּשַּׁבָּת, בַּחוּץ** - מחוץ לעזרה, **לְשֵׁם עֲבוֹדָה זָרָה, חַיָּיב עָלֶיהָ שָׁלֹשׁ חַטָּאוֹת**, שהרי עבר על שלשה איסורים, חילול שבת, שחיטת קדשים מחוץ לעזרהכח, ושחיטה לשם עבודה זרהכט. ולדברי האומר 'מקלקל בחבורה פטור' יש להקשות, **מַה תִּיקֵּן** בשחיטתו שיתחייב עליה מצד חילול שבת, והרי בשר בהמה זו אסור באכילה. ובזה אין לתרץ שתיקן בכך שמטהר את הבהמה מידי נבילה, שכן אף עתה מטמאה היא אפילו בטומאת אהל, כדין תקרובת עבודה זרהל. מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב עַוִירָא**, אדם זה תיקן בשחיטתו בכך **שֶׁמּוֹצִיאוֹ מִידֵי** איסור 'אֵבֶר מִן הַחַי', ואף שבין כך אסור באכילה משום קודש פסול ומשום תקרובת עבודה זרה, זהו דווקא לבני ישראל, אבל לבן נח שאין הבשר נאסר עליו מחמת איסורים אלו, אם היה אוכלו קודם שנשחט, היה חייב מיתה משום איסור אבר מן החילא, ואדם זה תיקנו בשחיטתו שבן נח האוכל ממנו אינו חייב מיתהלב.

★

שנינו במשנה, **שְׁחָטוֹ וְנוֹדַע** וכו' שמשכו הבעלים את ידם או שמתו או שנטמאו פטור מפני ששחט ברשות.

הנידון במשנה לגבי קרבן פסח שנמנו עליו בני החבורה הראויים לאוכלו, ולאחר שחיטת הקרבן נודע שבזמן השחיטה הם כבר לא מנויים עליו או שלא ראויים היו לאוכלו. ובאה הגמרא לברר את דינו של קרבן זה, האם נפסל לגמרי, וכדין פסח שנשחט שלא לאוכליו

יז. **כן** מבואר ברבינו חננאל (ד"ה שחטו נשנמ), שהמשך המשא ומתן היה בין השואל לרבי זריקא.

יח. **מפני** שהיה לו לבדקה קודם השחיטה. על פי רש"י (לעיל שם ד"ה שחטו ונמצא).

יט. **במשנה** שם שנינו 'כל שפסולו בקודש הקודש מקבלו'. ופירש שם רש"י (ד"ה שחטה) ש'פסולו בקודש' היינו שנפסלה הבהמה מהקרבה לאחר שנכנסה לעזרה. אך התוספות (שם ס: ד"ה אמר) הקשו על פירושו, ופירשו ש'פסולו בקודש' היינו שאירע בו פסול משנשחטה ונתקדשה בקדושת כלי. ובאופן נוסף כתבו התוספות במסכת נדה (מג. ד"ה שהיה), שהכוונה בזה לסוג של פסול שאינו יכול להיפסל עד לאחר הקדשו [אך ראה שם שהקשו על פירוש זה ודחוהו]. והובא בשם הגרי"ז הלוי (מילואי לגיגו הגרי"מ עמ' קיח), שיש לפרש באופן כזה אף את שיטת רש"י, שאינו מתכוין לומר שכל שנפסל קודם ביאתו לעזרה אינו בכלל 'פסולו בקודש', אלא כוונתו שכל פסול שיכול לחול אף קודם ביאתו לעזרה הרי הוא בכלל 'אין פסולו בקודש' [ופסול מום יכול לחול אף קודם ביאתו לעזרה].

כ. **שפוסל** את הקרבן, כפי שנאמר (ויקרא כא כ) 'או דק או תבלל בעינו', וכמבואר בבכורות (מא.) [אמנם פסוק זה נאמר במומי אדם, אך דרשו (שם מג.) בגזירה שוה שהמומים המוזכרים באדם פוסלים אף בבהמה].

כא. **כמאמר** הכתוב (ישעיה מ כב) 'הנוטה כדוק שמים', ופירוש הכתוב הוא, הלא הקדוש ברוך הוא נוטה את השמים כאדם הנוטה יריעה או קרום כל שהוא. ראה רש"י ומצודות שם.

כב. **שכיון** שבעופות אין מום זה פוסל כלל, לכן אף בהמה שנפל בה מום זה אם נשחטה והועלתה למזבח שוב לא תרד ממנו. רש"י (ד"ה ומליבא) על פי הגמרא בזבחים (פה:).

כג. **ראה** טעם פטורו בהערה לעיל (עא:) במשנה.

כד. **כיון** שאין פסולו בקודש, כפי שנתבאר לעיל.

כה. **בהמה** שמתה מעצמה ללא שחיטה כשירה, הרי היא 'נבילה' ומטמאה במגע ובמשא. ראה רמב"ם (מאכלות אסורות פי"ח ה"ג).

אמנם גם קודם שחיטה אין היא נבלה, אך כיון שבלא השחיטה עלולה להיות נבילה על ידי שתמות מעצמה, ובשחיטה זו תיקן ששוב אין היא יכולה להיעשות נבילה לעולם, חשוב הדבר לתיקון. שפת אמת (ד"ה שחטו).

כו. **כמבואר** בחולין (עג:), ששחיטת טריפה, אף שאינה מתירתה באכילה, מטהרתה מלטמא בטומאת נבילה.

כז. **הגמרא** בחולין (מ:) מבארת מדוע נקטו דווקא חטאת ולא שאר קרבנות. רש"י (ד"ה השוחט).

כח. **אסור** לשחוט קדשים מחוץ לעזרה, ואם עשה כן, במזיד חייב כרת ובשוגג חטאת. כמבואר בכריתות (ג.).

כט. **כמפורש** בתורה (במדבר טו מ) [ראה רש"י שם] שמביא על כך חטאת.

ל. **רש"י** (ד"ה מה תיקן - השני). וכמבואר בעבודה זרה (נב:), 'רבי יהודה בן בתירה אומר, מנין לתקרובת עבודת כוכבים שמטמא באהל, שנאמר (תהלים קו כח) 'ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים', מה מת מטמא באהל, אף תקרובת עבודה זרה מטמאה באהל'. אמנם בחולין (יג:) נחלקו אמוראים בדין זה [אם תקרובת עבודה זרה מטמאה באהל], אך לדברי הכל אין טומאתה פחותה מנבילה ומטמאה במגע ובמשא, ואם כן לא תיקנה כלל. רבינו חננאל (ד"ה ותקפה).

כתבו התוספות (ד"ה תיקן), שהגמרא מסתפקת אם טומאה זו היא מן התורה או מדרבנן. ואכן לפי הצד שמדרבנן היא, אפשר היה להשיב שתיקנה להוציאה מידי טומאה דאורייתא, דהיינו טומאת נבילה, והנכנס לבית המקדש אחר שנגע בבהמה זו שנשחטה לשם עבודה זרה, אינו חייב כיון שמן התורה טהור הוא. אלא כדי שלא נפשוט ספק זה מדברי הברייתא, לכן דוחה הגמרא שבכל אופן תיקנה והוציאה מידי אבר מן החי, ולעולם אפשר שטומאתה מן התורה. וראה עוד דברי הצל"ח המובאים להלן בהערה (נמוך הסוגיא), מה שתירץ על קושיית התוספות.

לא. **כמבואר** בסנהדרין (נו.) שהוא משבע מצוות בני נח. עוד מבואר שם (נז.) וכן פסק הרמב"ם (מלכים פ"ט ה"ד) שבן נח שעבר אל אחת משבע מצות חייב מיתה.

לב. **שכן** לא הוזהרו בני נח על איסור אכילת בשר קרבן פסול ועל איסור אכילת תקרובת עבודה זרה. כך היא כוונת הגמרא לשיטת רש"י (ד"ה מידי מאכל). אמנם רבינו חננאל (ד"ה ומצינו) נקט שכוונת הגמרא שיש בשחיטתו תיקון גם לישראל, והיינו שקודם שחיטה אף אם היה אוכל ממנה כזית המורכב מבשר גידים ועצמות היה חייב, משום אבר מן החי [ראה רמב"ם (מאכלות אסורות פי"ה ה"ג)]. ומשנשחטה או נתנבלה אינו חייב אלא אם כן אוכל כזית מן הבשר, ואין גידין ועצמות מצטרפים לשיעור כזית לענין שאר איסורים, ונמצא שזה ששחטה תיקנה לענין זה שמעתה אם יאכל ממנה אדם לא יתחייב משום קודש פסול ותקרובת עבודה זרה[אוצר החכמה]שיאכל כזית בשר.

למסקנת הגמרא, אין צריך להעמיד את מה ששנינו במשנתנו שהשוחט ונמצא בעל מום חייב, דווקא בדוקין שבעין, שאם עלו לא ירדו וכדעת רבי עקיבא, אלא אף השוחט שאר בעלי מומין חייב, משום שתיקן להוציאו מידי אבר מן החי. ולכן סתם הרמב"ם (שגגות פ"ג ה"י) ששחוטו פסח בשבת ונמצא בעל מום חייב, ומשמע שבכל המומים כן הוא. לחם משנה (שגגות פ"ג ה"י).

הצל"ח (ד"ה שחטו) האריך בביאורו לסוגיית הגמרא, וביישוב הקושיות שהוזכרו לעיל. דהיינו קושיית המהרש"א (ד"ה שחטו), מדוע לא הקשתה הגמרא גם על הדין ששנינו ברישא, 'הפסח ששחטו שלא לשמו' מה תיקן. ומה שהעיר הלחם משנה, מדוע אין הגמרא מתרצת על הקושיות הראשונות שתיקן להוציאו מידי אבר מן החי [או שתיקן להוציא מידי נבילה]. ומה שהקשו התוספות (ד"ה תיקן) שתקרובת עבודה זרה אינו מטמא מדאורייתא ואם כן תיקן להוציאו מידי נבילה שהיא טומאה מן התורה. והקדים לבאר, שאף שטריפה וכיוצא בה פסולים מלהקריבם, לא מצינו לשון אזהרה ואיסור להקריבם, אלא שדרשו (מנחות ה:) מהפסוק (ויקרא ו ג) 'מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן' שפסולים הם ואינם עולים לרצון. אך בבעל מום אסרה תורה לזבחו, שנאמר (דברים יז ו) 'לא תזבח לה' אלוקיך שור ושה אשר יהיה בו מום'. וכן פסח ששחטו שלא לאוכליו דרשו (לעיל סא.) מ'איש לפי אכלו תכוסו' (שמות יב ד), ופסוק זה עוסק בשוחט, ואותו מזהיר 'לפי אכלו תכוסו' [וכאדם האומר לחבירו 'כוס' לי טלה זה, כמבואר שם]. וכיון שהתורה ציותה לשוחט שישחט לאוכליו, נלמד מזה שיש איסור לשחוט שלא לאוכליו. וכן בשוחט קדשים בחוץ עונשו מפורש בתורה (ויקרא יז ד) שחייב כרת, ואף שלא מצינו בו אזהרה מפורשת בתורה, אך מבואר בזבחים (קז.) שלא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר. ובמסכת תמורה (ד:) סובר רבא 'כל מאי דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני' [-כל מה שאמרה תורה שלא לעשות, אם עשה אינו מועיל], והלכה כדבריו. ולפי זה יש לומר, שכל מה שאמרה תורה שלא לזבוח ועבר וזבחו, לרבא לא תועיל שחיטתו, והרי היא כמתה מאיליה ונבילה היא.

ויש לפרש בסוגייתנו, שגם המקשה ידע שתיקן להוציא מידי טומאת נבילה. ולכן לא הקשה על הרישא 'שחטו שלא לשמו מה תיקן', שהרי אין איסור לשחוט קרבן פסח שלא לשמו [אמנם ראה בדברי הצל"ח לעיל (עא. ד"ה ועוד)] ושחיטתו מועלת להוציאו מידי נבילה. אבל ב'שלא לאוכליו' שיש בו אזהרה כפי שנתבאר, אין שחיטתו מועלת, והרי היא כמתה מאיליה ומטמאה משום נבילה, וקשה מה תיקן. ומתרצת הגמרא,

עבודת מתנה. מתנות כהונה שנתתי לכם הרי הן כעבודה: פשיטא, כיון דהתם. בתמיד נשחט (דף סח.) תנן לפסח שלא לשמו פסול: הבא. דשמת קתי, ממילא שמעינן דחייב: משום דבעי למיתנח סיפא לשמו ושלא לשמו פטור, תנא רישא שלא לשמו חייב: לדברי האומר. נמס' שמת (דף קו.): מקלקל בחבורה. העושה חבורה בשבת בקלקלה, שאינו מתקן, פטור, ואין מובל חייב משום שבת שלא שוחט שמתקן, או מובל בבהמה וצריך לדם להאכילו לכלבו[ב]: שלא לאוכליו חייב. דקתני מתני' חייב: מה תיקון. הא פשיט': תיקון. כל הקרבנות שנפסלו בעזרה תנן בפס' זבחים (דף פד.) אם עלו למזבח אימוריהן להקטיר לא ירדו: בעלי מומין. תנן התם אם עלו ירדו, שלא היה פסולן בקודש: בדוקין שבעין. טלי"ם[ג], כגון הנוטה כדוק שמיס (ישעיה מ), וגבי קרבן מוס הוא, כדכתיב (ויקרא כא) או דק או תגלול בעינו: ואליבא דר"ע. נמס' זבחים[ד] תנן ר"ע מכשיר בבעלי מומין אם עלו, ואמרו בגמרא[ה] לא מרע"ק אלא בדוקין שבעין, הואיל וכשירין לכתחלה בעופות: טריפה. אמר התם אם עלתה תרד: מידי נבילה. מלטמ': השוחט חטאת. גר', ובשחיטת חולין בפרק שני מפרש אמאי נקט חטאת: ג' חטאות. משום שבת, ומשום ע"ז, ומשום שאוטי חוץ לעזרה: מה תיקון. הכא אפי' בשחט לתקרובת ע"ז מטמאה אפי' בשחט לשם מי[ו]: מידי אבר מן החי. [ז]לבני נח, שאם אכלו אינו נהרג: אשם שניתק לרעיה. שמתו בעליו או נתכפרו בחדין, וחטאת ואשם אינן בחין נדבה, ומשנתכפרו בחדין אין מקנה לזה, וגבי חטאת הילכתא גמירי להו (תמורה כא:) דמתה, ואשם גמירי הילכתא (שם יח.) כל שבחטאת מתה באשם רועה, ואם ניתקו מעליו[ז] והעליכו לאפר לרעות שיסתאב ויפול בו מום שיוכל לפדותו ולהוליאו למולין, וכל הרועים למיהם נופלים לנדבה, ומה היא נדבה, שאם שופרות היו במקדש וכתוב עליהן נדבה, ואם היו נותנין כל מותר דמי חטאת ואשם, ומביאין משם קין המזבח עולות, בשר לשם ועורות לכהנים, שזהו מדרשו של יהוידע הכהן בגמ' תמורה (דף כג:), וזה לא המתין עד שיומם, ומשניתקו לרעייה שחטו שתם, כשר לעולת קין המזבח, הואיל ושוף שוף דמיו לכך היו עומדים: לא בעי עקירה. מאחר שהוא עומד לכך מ"ל לעקור שם אשם ממנו: א"ה כי לא ניתק נמי. משעה שנתכפר באחר, שתמיה לאשם, אבל משניתק לא מיחלף: ומנא תימרא. להא מילתא דאמר לך דגזרי' הכי: לנדבה. לשופרות: ר' אליעזר אומר ימות. כל זמניו של רבי אליעזר היה עושה אשם אשם כחטאת לכל דבר, שנאמר (ויקרא ז) כחטאת כאשם, וכן[ט] גבי שלא לשמו, וכן גבי חטאת שנכנס דמה לפנים, נמס' זבחים (דף י:): רבי יהושע אומר ימכר. לאחר שנאשם: ויביא בדמיו עולה. נדבה לעלמו. ונמס' תמורה מסיק להא מילתא, והלא אף הנדבה עולה היא, מה בין לדברי רבי יהושע לדברי חכמים, אלא שבזמן שהיא באה לאותנו הוא קומן עליה ושותפה וטסקיה קריבין משלו, וכשהיא באה לנדבת ציבור אינו קומן עליה כו': בדמיו אין. אבל אינו גופיה לא אמר ליקרב עולה ואף על פי שמקריבו לעלמו, אלמא גזירה לאחר כפרה שנתכפר באחר אטו לפני כפרה, דאי אמרית ליה להאי והדר מייתי אחר לאשם, ואי אפשר לשנות זבח אחר זבח כ"ז שעומד לשמו: ומני

ג) חולין דף מ.. ב) [עיין תוספות חולין ח. ד"ה מומר], ג) זבחים ה: קיב. קטו: מנחות ד. תמורה יח. [נזיר דף כה: ע"ש], ד) תמורה דף כ: שבועות יב., ה) שבת קו., ו) [דף פד.], ז) [דף פה:], ח) ע"ז לב:, ט) [זבחים כ:], י) [ועיין תוספות חולין יג: ד"ה תקרובת], כ) ושם, ל) צ"ל יג. ד"ה אין אוסרין.

גליון הש"ס

ברש"י ד"ה מידי אבר מן החי ל"ב"נ. ע' טורי מגן מגיהה י"ב ע"ב ד"ה מין חמור[כ]:

תורה אור השלם

א) וְאַתָּה וּבָנֶיךָ אִתָּךְ תִּשְׁמְרוּ אֶת כְּהֻנַּתְכֶם לְכָל דְּבַר הַמִּזְבֵּחַ וּלְמִבֵּית לַפָּרֹכֶת וַעֲבַדְתֶּם עֲבֹדַת מַתָּנָה אֶתֵּן אֶת כְּהֻנַּתְכֶם וְהַזָּר הַקָּרֵב יוּמָת:
[במדבר יח, ז]

הגהות וציונים

ט] גירסת ר"ח שלא לשמו ושלא לאוכליו וכ"ה בכת"י וגירס' נכונה היא (דק"ס) [ועיין מהרש"א: 3] קליפה דקה: ג] כ"י בעליו (ד"ס): 7] שייך קודם ד"ה תיקון ושייך למתניתין דלעיל עא ע"ב (ב"ש): ה] יש להוסיף הלכה (באה"מ) וכעי"ז בתוס' שאנץ: ו] צ"ל אי גם הוא עצמו או דוקא דמיו (גנזי יוסף) ועיין מהרש"א: ז] לפנינו איתא שם "ניתק אין לא ניתק לא", וכ"ג שם רש"י, ועיי"ש בתוס': ח] לכאורה צ"ל יהושע: ט] יש להוסיף חייב:

משנת ראשונים

שחטו שלא לאוכליו חייב מה תיקון. כל המקלקלים בשבת פטורין אם מן הכרת והסקילה במזיד אם מן הקרבן בשוגג ואפילו חובל ומבעיר בכלל זה אע"כ הוא מכוין במקצת לתקון ומתקן לפי דרכו כגון מבעיר וצריך לאפרו וכל שכן אם צריך להתחמם או חובל וצריך לדם לצורך כלבו וכל שכן אם צריך לבשר. [מאירי]

אשם שניתק לרעיה ושחטו פתם כשר לעולה. פי' דוקא דיעבד אבל לכתחלה אסור לשוחטו לשם עולה אלא ידיעה עד שיסתאב וימכר ויביא בדמיו עולה כדאמרי' בשלהי פ"ק דשבועות, גזירה לאחר כפרה אטו לפני כפרה. [תוספות רי"ד, נזיר כה:]

ניתק זה יש מפרשים שנמסר לרועה. ויש מפרשים משהוציא הגזבר בשפתיו שילך לרעיה ויש גורסים ששחטו לשם עולה כלומר שצריך שבשעת שחיטה יעקור שם אשם ממנו וישחטנו לשם עולה וכל שלא עשה כן פסול. [מאירי, נזיר כה:]

[המשך בסוף המסכת]

מט א] מיי' פ"ב מהל' שגגות הלכה י:
נ ב] מיי' פ"ד מהל' שגגות הלכה ח:
נא ג] מיי' פ"ד מהל' פסולי מוקדשין הלכה יד:

רבינו חננאל

מתני' שחטו שלא לאוכלין ושלא למנויו לערלים ולטמאים כו'. ואמרי' פשיטא מדתנינן במתני' דתמיד [דף ס"א] שחטו שלא לאוכלין ושלא למנין לערלים ולטמאים פסול מדקתני התם פסול הכא השוחט [בשבת] כי האי גונא כיון דהזבח פסול ודאי הוא חייב אבל לאוכליו ושלא לאוכליו וכו' כיון דהתם כשר הכא ודאי פטור. **ואסיקנא** לעולם לא הוה צריך למתננהו הני כולהי להכא דממילא שמעינן לה. אלא משום דבעי אשמעי' פלוגתא דרבי אליעזר ורבי יהושע בשאר זבחים ששחטן לשם פסח אם אינן ראויין לשם חייב ואם הן ראויין ר' אליעזר מחייב ור' יהושע פוטר: **בעו מר' זריקה לדברי האומר מקלקל בחבורה פטור.** פי' העושה חבורה בשבת מקלקל הוא ותנן כל המקלקלין פטורין. השוחט שלא לשמו ושלא לאוכליו כגון אלו כולן שהזבח פסול מאי תיקון דקתני חייב. **אמר ליה תיקון שאם עלו למזבח לא ירדו** דתנן בשחיטת קדשים פ"ט המזבח מקדש את הראוי לו ר' יהושע אומר כל הראוי לאשים אם עלה לא ירד שנאמר היא העולה על מוקדה ר"ג אומר כל הראוי למזבח אם עלה לא ירד שנאמר העולה על המזבח אין בין דברי ר' יהודה[מ] לר"ג אלא הדם והנסכים ר' שמעון אומר הזבח כשר והנסכים פסולין הנסכים כשרים והזבח פסול אפי' זה וזה פסול הזבח לא ירד והנסכים ירדו ותנא כל הזבחים שעלו לגבי המזבח ונמצאו פסולין הרי אלו לא ירדו: **שחטו בשבת ונמצא בעל מום מה תיקון דקתני חייב** אמר לו כגון שנמצא בעל מום בדוקין שבעין ואליבא דר"ע דתנן בשחיטת קדשים פ"ט ר"ע מכשיר בבעלי מומין וגרסי' בגמ' אמר ר' חייא לא הכשיר ר' עקיבא אלא בדוקין שבעין הואיל וכשרין בעופות והוא שקדם הקדיש: **שחטו בשבת ונמצא טרפה** בסתר כגון הריאה שניקבה וכיוצא בה פטור. הא טרפה שבגלוי כגון שנקב קרום של מוח או שנחתכו רגליה מן הארכובה ולמעלה וכיוצא בה[ס] **מה תקן להוציאה מידי נבלה** ופשוטה היא כי הנבלה מטמאה במשא ובמגע והטרפה שחוטה אינה מטמאה כלל. **והתקפה דרבינא דאמר השוחט חטאת בחוץ בשבת לע"ז בשוגג** חייב שלש חטאות משום שוחט קדשים בחוץ ומשום שוחט בשבת ומשום מקריב לע"ז דשחיטה זו לא מטהרה דגרסי' בפ"ק בשחיטת חולין בענין שחיטת נכרי נבלה ומטמאה במשא ותרגמה רבא הכי קתני שחיטת נכרי מטמאה במשא ואינה מטמאה באהל ויש אחרת שמטמאה אפי' באהל ואיזו זו תקרובת של ע"ז דקתני מנין לתקרובת ע"ז שמטמא באהל שנאמר ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים מה

א) עבודת מתנה אתן את כהונתכם והזר הקרב יומת עשו אכילת תרומה בגבולין כעבודת ביהמ"ק: שחטו שלא לאוכליו: פשיטא כיון דהתם פסול הבא חייב משום דתנא סיפא פטור תנא רישא חייב והא נמי פשיטא משום דהתם כשר הכא פטור אלא איידי דתנא שחטו שלא לשמו בשבת תנא נמי שלא לאוכליו והיא גופא למה לי משום דקבעי לאיפלוגי ר' אליעזר ור' יהושע. א"ל רב הונא בר חיננא לבריה כי אזלת לקמיה דרבי זריקא בעי מיניה לדברי האומר מקלקל בחבורה פטור שחטו שלא[ט] לאוכליו חייב מה תיקון תיקון אם עלו לא ירדו שחטו ונמצא בעל מום חייב מה תיקון תיקון בדוקין שבעין ואליבא דר"ע דאמר אם עלו לא ירדו שחטו ונמצא טריפה בסתר פטור [א]הא בגלוי חייב מה תיקון תיקון להוציא מידי נבילה מתקיף לה רבינא הא[ב] דתניא [ב]השוחט חטאת בשבת בחוץ לע"ז חייב עליה ג' חטאות מה תיקון אמר רב עוירא [ג]שמוציאו מידי אבר מן החי: שחטו ונודע וכו': [ג]א"ר הונא אמר רב אשם שניתק לרעיה ושחטו סתם כשר לעולה אלמא קסבר לא בעי עקירה א"ה כי לא ניתק נמי גזירה לאחר כפרה אטו לפני כפרה ומנא תימרא [ד]דתנן [ג]אשם שמתו בעליו או שנתכפרו בעליו ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה ר' אליעזר אומר ימות ר' יהושע אומר ימכר ויביא בדמיו עולה בדמיו אין אבל גופו לא דגזר לאחר כפרה אטו לפני כפרה ש"מ. איתיביה רב חסדא לרב הונא שחטו ונודע שמשכו בעלים את ידם וכו' **לדברי** האומר מקלקל בחבורה כו'. ומ"ת והלא ר' יהודה הוא דפטר מקלקל בחבורה ומתני' דמחייב דשמיע רמויין דהיינו מתעסק שמותו זה וסבור שהוא אחר לא אתי כר"י דלדידיה מתעסק פטור כדמוכח בפ' שפק אכל (כריתות יט:) דקאמר הנח למינוקות מתוך שמקלקל בחבורה חייב מתעסק נמי חייב אלמא משמע מתן דפטר מקלקל בחבורה פטור נמי מתעסק ומ"כ מתני' לא מתוקמא כמתן דפטר מקלקל בחבורה וי"ל דלדברי האומר מקלקל בחבורה פטור היינו רבי יוחנן אליבא דרבי שמעון דפטר היכא דמקלקל לגמרי לאיבוי תיקון כלל ולאפוקי מדר' אבהו דאמר בפ' המוכר (שבת קו.) תני ר' אבהו קמיה דר' יוחנן כל המקלקלין פטורין חוץ מחובל ומבעיר מ"ל פוק תני לברא חובל ומבעיר אינה מתנה ואח"ל מתנה בחובל ומבעיר אינה מתנה ונרין לכלבו ומבעיר לאפרו ונרין לאפרו והיינו אליבא דר"ש מדמפליג בין חובל ומבעיר לשאר מקלקלין אבל מקלקל גמור לא אפי' לר"ש מיהו אכתי קשה לר"י כיון דס"ל דאיכא תיקון כלל במתני' מ"כ מקשי לכ"ע היכי חייב לר"ש מקלקל בחבורה הא מלאכה שאינה נריכה לגופה היא ופטור אפילו בחבורה כדמוכח בסוף כל כתבי (שבת קכח:) דפטר ר"ש אחם הורג נחשים ועקרבים משום מלאכה שאינה נריכה לגופה ודרים הנחנקין (סנהדרין פד:) נמי מסיק מתן שמעת ליה דאמר מקלקל בחבורה חייב ר"ש אחמר מלאכה שאינה נריכה לגופה פטור עליה: **תיקון** [ד]להוציאו מידי אבר מן החי. משמע דתקרובת ע"ז מטמאה מדאוריימא מדלא קאמר תיקון להוציאו מידי נבילה ולא מיחייב אהך טומאה אם נכנס למקדש ובע"ז פ' ר' ישמעאל (דף נב.) משמע שהיא מדרבנן דבעי רבי יוחנן תקרובת ע"ז אל מוכלין מהו כו' מו דילמא חיקורתא לא בטלה טומאה דרבנן בטלה ו"ל דמינטריך הכא לשנוי תיקון להוציאו מאמה"ת כי היכי דלא ניפשוט מהך ברייתא דטומאת תקרובת לאו דאוריימא וכן בסוף העור והרוטב (חולין קכט.) דאמר אבי הרי אמרו תקרובת ע"ז אל מוכלין מטמא טומאה לאו דאוריימא דאי דאוריימא מניאו למוכלין שמטמא טומאה חמורה ומשני כשאינם מעשה עץ שאינם אחם נמי דיחויה בעלמא הוא'): [ה]**שחטן** ונמצא טריפה בסתר **פטור**. תימה לר"י אמאי פטור והלא לא עשה מלוה ומתניתין חוקיימנא כר"ש דמחייב אפי' לר' יהושע היכא דלא עשה מלוה וליכא למימר דהכא פטור משום דחשבי' ליה כאנוס דע"כ לאו אנוס פטר ליה אלא משום דטעה בדבר מלוה כדמוכח בגמ' דפריך מי ר' אליעזר אטאת נמי מחייב דהא ליה טעה בדבר מלוה פטור ותי' ר"י דכל זה מדברי ר"מ: **אשם** שניתק לרעיה ושחטו פתם בשר. כל עיקר רעיה מדרבנן דמדאוריימא לא בעי עקירה כלל ולהכי קאמר אלמא לא בעי עקירה מ"ה כי לא ניתק נמי מי אמרת דשלמא בעי עקירה מ"ש דבעינן ניתק דע"י ניתק יזכור לעוקרו אבל לא ניתק לא דגזרי' עוקרו אטו לא עוקרו אבל השתא דלא בעי עקירה קודש ניתוק נמי ליכשר דליכא למיחש למידי ומשני דקודש ניתוק גזרי' אחר כפרה אטו לפני כפרה ואחר ניתוק נמי ליעבד כשר אבל לכתחלה מיהא גזרי' אטו לפני כפרה ואחר ניתוק אטו קודש עקירה הואיל ואיכא היכירא דניתוק מי לא אמרת דבעי עקירה אחי אפיר לגזרו בשלא ניתק דילמא אחי לשחוט אחר כפרה ומנח דרבנן בטלה ו"ל דמינטריך הכא לשנוי תיקון להוציאו מאמה"ת כי היכי דלא ניפשוט מהך ברייתא דטומאת תקרובת לאו דאוריימא וכן בסוף העור והרוטב (חולין קכט.) דאמר אבי הרי אמרו תקרובת ע"ז אל מוכלין מטמא טומאה חמורה ומשני כשאינם מעשה עץ שאינם אחם נמי דיחויה בעלמא הוא'): [ה]**שחטן** ונמצא טריפה בסתר פטור. תימה לר"י אמאי פטור והלא לא עשה מלוה ומתניתין חוקיימנא כר"ש דמחייב אפי' לר' יהושע היכא דלא עשה מלוה וליכא למימר דהכא פטור משום דחשבי' ליה כאנוס דע"כ לאו אנוס פטר ליה אלא משום דטעה בדבר מלוה כדמוכח בגמ' דפריך מי ר' אליעזר אטאת נמי מחייב דהא ליה טעה בדבר מלוה פטור ותי' ר"י דכל זה מדברי ר"מ: **אשם** שניתק לרעיה ושחטו פתם בשר. כל עיקר רעיה מדרבנן דמדאוריימא לא בעי עקירה כלל ולהכי קאמר אלמא לא בעי עקירה מ"ה כי לא ניתק נמי מי אמרת דשלמא בעי עקירה מ"ש דבעינן ניתק דע"י ניתק יזכור לעוקרו אבל לא ניתק לא דגזרי' עוקרו אטו לא עוקרו אבל השתא דלא בעי עקירה קודש ניתוק נמי ליכשר דליכא למיחש למידי ומשני דקודש ניתוק גזרי' אחר כפרה אטו לפני כפרה ואחר ניתוק נמי ליעבד כשר אבל לכתחלה מיהא גזרי' אטו לפני

איצר החכמה

ושלא למנוייו ששנינו לעיל (סח.) שהוא פסול, או שמא בטל ממנו שם 'פסח' והוא נעשה קרבן שלמים. עוד מבררת הגמרא, לפי הצד שהקרבן נפסל האם דינו שריפה לאלתר וכשחל ערב פסח בחול ישרף מיד, או שדינו לצאת לשריפה רק אחרי יום טוב וכדין 'נותר'.

נידונים אלו שייכים לסוגיא של 'עקירה'. לפי הדין, בהמה שהוקדשה לשם קרבן מסוים כל זמן שעומדת לשם קרבן זה אסור להקריבה לשם קרבן אחר[לג], והנידון לפנינו הוא בבהמת קרבן שנתבטלה ממנה סיבת הקרבן, האם הביטול מצד עצמו מתיר להקריבה לשם קרבן אחר, או שקודם ההקרבה צריך גם לעקור ממנה את שם הקרבן הקודם על ידי שיאמר 'איני שוחט אותה לשם קרבן פלוני אלא לשם קרבן פלוני'.

הגמרא דנה לגבי קרבן 'אשם' שנתבטלה סיבת הקרבתו:
אָמַר רַב הוּנָא אָמַר רַב, אָשָׁם שֶׁמתו בעליו או נתכפרו באשם אחר והוא **נִיתַּק לִרְעִיָּה** - נפסל למזבח ודינו לרעות עד שיומם. שכך הוא הדין, שבהמת קרבן זה נפסלה להקרבה לגמרי, לשם 'אשם' אינה ראויה מפני שבעליה כבר נתכפרו במיתה[לד] או בקרבן אחר, ולשם 'עולה' אינה ראויה מפני שקרבן אשם אינו קרב נדבה[לה], אמנם יש בגופה קדושת קרבן ואסור להוציאה לחולין, לפיכך מנתקים אותה[לו] מדין הקרבה[לז] ומהשמירה המיוחדת שהיתה מוטלת עליה כבהמת קרבן לבל יפול בה מום[לח], ומוסרים אותה לרועה בהמות שיוציאה לרעות בשדה הפקר עד שתסתאב ויפול בה מום הפוסל להקרבה, ולאחר שנפסלה פודים את קדושתה בדמים על ידי מכירה[לט], את דמי המכירה שנתקדשו בקדושת הקרבן נותנים לקופת עולת נדבה[מ], כדין 'מותר אשם'[מא], והכהנים או בית דין[מב] קונים בו עולות לקיץ המזבח[מג]. ואם אירע שמסרו את הקרבן לרעייה ובעל הקרבן[מד] לא המתין עד שיפול בו מום אלא הביאו לעזרה **וּשְׁחָטוּ סְתָם**, הרי הקרבן **כָּשֵׁר לְעוֹלָה** - לעולת נדבה של קיץ המזבח, הואיל וסוף דמי הבהמה עומדים לשם קרבן זה.

מוכיחה הגמרא, ממאמרו של רב שבהמה המוקדשת לקרבן אשם ושחטוה 'סתם' בלי עקירת שם אשם ממנה, הרי היא כשירה לעולה, **אַלְמָא קָסָבַר** - מוכח שרב סובר שאם הקדישו בהמה לקרבן מסוים ועתה היא עומדת לשם קרבן אחר, **לֹא בָּעֵי עֲקִירָה** - אין צורך לעקור ממנה את שם הקרבן הקודם כדי לשוחטה לשם קרבן אחר.

שואלת הגמרא, **אִי הָכִי** - אם כך, מאחר ש'עקירה' אינה מעכבת וקרבן אשם שבעליו נתכפרו הוכשר מאליו לעולה, תמוה מדוע דיבר רב דוקא באשם שניתק לרעייה, הרי **כִּי לֹא נִיתַּק** - אם האשם עדיין לא ניתק לרעייה, **נַמִּי** - גם כן יהיה הדין ששחטו סתם כשר לעולה, הואיל ודמיו עומדים לעולת נדבה.

מתרצת הגמרא, **גְּזֵירָה** גזרו חכמים[מה] שקרבן אשם לפני ניתוק אינו כשר לעולה אפילו כשבעליו **לְאַחַר כַּפָּרָה, אָמְרוּ** - בגלל החשש, שמא בעלי קרבן אשם יבואו לעשות כן גם כשהם **לִפְנֵי כַּפָּרָה**. כלומר,

---

שתיקן לגבי 'אם עלו לא ירדו', והיינו, שכיון שריבתה התורה שכל שפסולו בקודש אם עלה למזבח לא ירד, בזה מגלה התורה שאף הזביחה כשירה ותיקנו גם כן להוציא מידי נבילה, וכיון שלמדים שתיקן להוציא מידי נבילה מכך ש'אם עלתה לא תרד', נקטה הגמרא דין זה. ואחר כך מקשה הגמרא 'שחטו ונמצא בעל מום מה תיקן', שהרי גם שם הזהיר הכתוב שלא לזבחו והרי היא כמתה מאליה ומטמאה משום נבילה. ולא שייך כאן לתרץ שתיקן להוציא מידי אבר מן החי. שהרי רש"י (ד"ה מידי) פירש, שתיקון זה הוא לבן נח שאם אכלו אינו נהרג. ולכאורה יש לתמוה, הרי גם לישראל תיקן להוציאו מידי אבר מן החי, ואם משום שלישראל ממילא אסורה משום קדשים, אך באופן שהתרו בו משום אבר מן החי ולא התרו בו משום קדשים יפטר. אלא שכוונת רש"י היא לפי דברי הגמרא (חולין קג.) שבהמה בחייה לאו לאיברים עומדת, והיינו שאיסור אבר מן החי חל רק כשתולש את האבר מהבהמה [ראה רמב"ם (מאכלות אסורות פ"ב ה"ה)]. ואם היתה טריפה קודם לכן לא חל איסור אבר מן החי על איסור טריפה [כיון שאין איסור חל על איסור. אמנם ראה בית שערים (שו"ת יו"ד סי' קיג)], וכן אין איסור אבר מן החי חל על איסור אכילת קדשים, ואם כן לא תיקן לישראל כלום, שהרי אף ללא שחיטתו אין כאן איסור אבר מן החי לישראל. אבל לבן נח לא היה אסור לאוכלו עד עתה שהרי הוא אינו מוזהר על אכילת קדשים, ולגביו חל כאן איסור אבר מן החי, ותיקנו. אך כל זה בשאר כל הקדשים, אבל בפסח כתוב (שמות יב מג) 'כל בן נכר לא יאכל בו', והיינו אזהרה לבן נח שלא לאכול מקרבן הפסח [ומה שאין מחשבים איסור זה בשבע מצות בני נח, היינו מפני שאינה רק פעם אחת בשנה ובזמן שהפסח נוהג]. ואף בפסח פסול הוזהר בן נכר שלא לאוכלו. ולפי זה לא שייך לתרץ בקרבן פסח שתיקן להוציאו מידי אבר מן החי, שהרי הוא עדיין אסור לבן נח משום כל בן נכר לא יאכל, ובן נח אינו צריך התראה, ולכן אין בו נפקא מינה משום מה התרו בו. וגם לא שייך שיתחייב שתים, שהרי אזהרתו זו מיתתו, ולא שייך להרגו בשתי מיתות. לכן הוצרך לתרץ שמדובר בדוקין שבעין וכדעת רבי עקיבא. ואחר כך הקשה משחטו ונמצא טריפה, ואף שנתבאר שלא הקשה משחטו שלא לשמו משום שידע שתיקן להוציא מידי נבילה, המקשה טעה במה שאמרו בחולין (עג.) 'טריפה ששחטה מטמאה בקדשים', וסבר שהוא טומאה מדאורייתא, והיינו ששחיטת טריפה של קדשים אינה מטהרתה מידי נבילה מן התורה, ולכן הקשה מה תיקן. ומתרצת הגמרא שתיקן להוציא מידי נבילה דאורייתא, וטריפה שמטמאה בקדשים הוא רק מעלה מדרבנן. וגם כאן לא היה יכול לתרץ שתיקן להוציא מידי אבר מן החי, שהרי בפסח מדובר וכפי שנתבאר. ושוב הקשה משוחט חטאת בחוץ לעבודה זרה, ובשחיטת חוץ הרי יש בו איסור כפי שנתבאר, ואין שחיטתו מועלת להוציאו מידי נבילה, ומה תיקן. ובזה מתורצת אף קושיית התוספות שהקשו שהרי טומאת עבודה זרה היא דרבנן, ולפי מה שנתבאר לא הקשה משום עבודה זרה אלא משום טומאת נבילה, ועל זה מתרץ לו שתיקן להוציא מידי אבר מן החי.

לג. **רש"י** (ד"ה נדמיו).

לד. **קרבן** חטאת [של יחיד] שמת בעליו אינו קרב על המזבח, לפי ש'אין כפרה למתים' (זבחים ט:), ומיתתן היא כפרתן. רש"י מעילה (י: ד"ה ולד). וכן לגבי קרבן אשם, כל זמן שבעליו חי הרי הוא צריך כפרה אבל אם מת אינו צריך קרבן זה לכפרה. ע"פ תוספתא (נגע קמא פ"י ה"ט).

לה. **בפרשת** חנוכת המזבח נאמר (במדבר ז טז-יז) 'שעיר עזים אחד לחטאת וגו' זה קרבן נחשון בן עמינדב', ודרשו חז"ל (ספרי נשא פנ"ו) כי 'זה', כלומר נחשון בן עמינדב, מקריב קרבן חטאת על חטא שאינו ידוע, אבל היחיד אינו מביא חטאת על חטא שאינו ידוע. והוא הדין לקרבן אשם, כמובא ברמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד ה"ח) שחטאת ואשם אינם באים אלא על חטא, ואינם באים בנדר ובנדבה.

לו. **אופן** הניתוק, דייני בית דין אומרים לבעל הקרבן להוציאו ולמוסרו לידי רועה בהמות חולין. רש"י (זבחים ה: ד"ה שניתק, שם קיג. ד"ה מדנפ). במאירי (מיל כה:) מבואר שיש אומרים ש'ניתוק' היא מסירת הבהמה לרועה [כמבואר להלן], ויש אומרים שה'ניתוק' הוא כשגזבר ההקדש מוציא בשפתיו ואומר שבהמה זו תלך לרעייה.

לז. **רש"י** (זבחים קטו: ד"ה כדנפ).

לח. **ע"פ** רבינו תם (ספר הישר מהדורת סי' תקיד).

לט. **נאמר** (ויקרא ה יח) 'ואם כל בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה'', וביאר רש"י (שם ע"פ תמורה לג.) שכוונת הכתוב לבהמה בעלת מום שהיא טמאה להקרבה, והכתוב מלמד שאין קדשים תמימים יוצאים לחולין בפדיון אלא רק בעלי מומים.

מ. **בבית** המקדש התקינו שלושה עשר 'שופרות', היינו קופות כמין שופר שהוא צר בראשו ורחב בסופו [כדי למנוע אפשרות של נטילת הכסף על ידי אדם שאינו ממונה לכך (רע"ג שקלים פ"ג מ"ה)], ומביאי הכסף לבית המקדש היו משלשלים את מעות ההקדש לתוך השופרות. ששה מן השופרות היו מיועדות לדמי 'עולת נדבה'. ולפי דברי רש"י (ד"ה משם, להלן נז. ד"ה כמילו) היה כתוב על ששת השופרות 'נדבה'. אכן בגמרא (מנחות קז:-קח.) הובאה מחלוקת אמוראים האם הקופות היו מיועדות לכל סוגי הנדבות, או שלכל נדבה היתה קופה מיוחדת ושמה של אותה נדבה היה רשום עליה.

מא. **התקנה** שדמי 'מותר אשם' ינתנו לעולות נדבה מקורה בדרשה שדרש יהוידע הכהן [שהיה כהן גדול בבית המקדש הראשון, בתקופת המלך יהואש], ממה שנאמר (ויקרא ה יט) 'אָשָׁם הוא אָשֹׁם הוּא לה'', שהרי לכאורה הפסוק סותר עצמו, בתחילתו נאמר שהקרבן 'אשם הוא' ובשרו נאכל לכהנים בתורת כפרה לבעלים [כמובא לעיל (נט:) 'שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים'], ובסופו נאמר שהקרבן מוקדש לה' ואם כן אין בשרו נאכל. את הסתירה הזו ביאר יהוידע הכהן כך, 'כסף אשם וכסף חטאות לא יובא בית ה' לכהנים יהיו' (מלכים ב' יב יז), כלומר, אדם שהפריש מעות לקניית קרבן אשם או חטאת, וקנה קרבן ונותר בידו עודף מהמעות, הרי אלו דמי 'מותר אשם' ו'מותר חטאת' ואינו מביא את הכסף לבדק הבית אלא 'לכהנים יהיו', דהיינו, קונים במעות עולת נדבה שבשרו מוקרב על גבי המזבח והעור יהיה מתנה לכהנים. רש"י (ד"ה משם), תמורה (כג:), שקלים (פ"ו מ"ו).

מב. **לפי** רש"י (מנחות קו: ד"ה כנגד פר) הכהנים נוטלים את הכסף מהקופות, ולפי הרמב"ם (פירוש המשנה תמורה פ"ג מ"ג) בית דין לוקחים את הכסף מהקופות.

מג. **בשעה** שאין קרבנות קרבים על המזבח, מוסיפים ומקריבים עליו קרבנות 'עולת נדבה' כדי שלא יהיה המזבח בטל מקרבנות. רש"י (מנחות ג. ד"ה לקיץ). קרבנות אלו מכונים 'קיץ' על שם פירות הקיץ, כגון תאנים וענבים, שמייבשים אותם ודרך בני אדם לאוכלם כתוספת לסעודתם. רמב"ם (פירוש המשניות שקלים פ"ד מ"ד).

מד. **או** שלוחו, אם מת בעל הקרבן ומסרוהו לרעייה.

מה. **בכמה** מקומות בגמרא (זבחים כה: מנחות ה. תמורה יח.) מבואר ש'תמורת אשם' ואשם שמתו בעליו או נתכפרו באחר אסור להקריבו לעולה עד שינתקו לרעייה, ודרשו כן חז"ל על פי הנאמר בפרשת קרבן אשם (ויקרא ז ה) 'אשם הוא', הוא בהווייתו יהא. פירש רש"י (תמורה שם ד"ה לא ניתק, ד"ה מ"ט), שאשם שלא ניתק עדיין 'אשם הוא', וכן פירש רש"י על התורה (ויקרא שם) שהכתוב לימד שהקרבן נחשב 'אשם' עד שינתק שמו ממנו, ואינו כשר לעולה קודם שניתק לרעייה. מכל זה משמע שבאשם שאינו עומד להקרבה הניתוק הוא מדאורייתא, ואילו בגמרא כאן מבואר שהאיסור להקריבו לעולה קודם ניתוק הוא משום גזירה, ומשמע שדין ניתוק אינו אלא מדרבנן. עיין מה שכתבו תוספות (ד"ה משם) בזה.

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) חולין דף מ., ג) [עיין תוספות חולין ח. ד"ה מומר], ג) זבחים ה: קיב. קטו: מנחות ל. תמורה יח. [נזיר דף כה: ע"ש], ד) תמורה דף כ: שבועות יב., ה) שבת קו., ו) [דף פד.], ז) [דף פה:], ח) ע"ז לב:, ט) [זבחים כ:], י) [ועיין תוספות חולין יג: ד"ה תקרובת], כ) ושם, ל) צ"ל יג. ד"ה אין אוסרין.

גליון הש"ס

ברש"י ד"ה מידי אבר מן החי לב"ג. ע' טורי מגיגה י"ב ע"ב ד"ה מין חמור ב):

תורה אור השלם

א) וְאַתָּה וּבָנֶיךָ אִתְּךָ תִּשְׁמְרוּ אֶת כְּהֻנַּתְכֶם לְכָל דְּבַר הַמִּזְבֵּחַ וּלְמִבֵּית לַפָּרֹכֶת וַעֲבַדְתֶּם עֲבֹדַת מַתָּנָה אֶתֵּן אֶת כְּהֻנַּתְכֶם וְהַזָּר הַקָּרֵב יוּמָת:
[במדבר יח, ז]

הגהות וציונים

ס] גירסת ר"ח שלא לשמו ושלא לאוכליו וכ"ה בכת"י וגירס' נכונה היא (דק"ס) ועי' מהרש"א: ב] קליפה דקה: ג] כ"י בעליו (ד"ס): ד] שייך קודם ד"ה תיקן ושייך למתניתין דלעיל עא ע"ב (ב"ש): ה] יש להוסיף הלכה (באה"מ) וכעי"ז בתוס' שאנן: ו] צ"ל אי גם הוא עצמו או דוקא דמיו (גנזי יוסף) ועיין מהרש"א: ז] לפנינו איתא שם "ניתק אין לא ניתק לא", וכ"ג שם רש"י, ועיי"ש בתוס': ח] לכאורה צ"ל יהושע: ט] יש להוסיף חייב:

משנת ראשונים

שחטו שלא לאוכליו חייב מה תיקן. כל המקלקלים בשבת פטורין אם מן הכרת והסקילה במזיד אם מן הקרבן בשוגג ואפילו חובל ומבעיר בכלל זה אע"כ הוא מכוין במקצת לתקון ומתקן לפי דרכו כגון מבעיר וצריך לאפרו וכל שכן אם צריך להתחמם או חובל וצריך לדם לצורך כלבו וכל שכן אם צריך לבשר.
[מאירי]

אשם שניתק לרעיה ושחטו פתם בשר לעולה. פי' דוקא דיעבד אבל לכתחלה אסור לשוחטו לשם עולה אלא ידעה עד שיסתאב וימכר ויביא בדמיו עולה כדאמרי' בשלהי פ"ק דשבועות, גזירה לאחר כפרה אטו לפני כפרה.
[תוספות רי"ד, נזיר כה:]

ניתק זה יש מפרשים שנמסר לרועה. ויש מפרשים משהוציא הגזבר בשפתיו שילך לרעיה ויש גורסים ששחטו לשם עולה כלומר שצריך שבשעת שחיטה יעקור שם אשם ממנו וישחטנו לשם עולה וכל שלא עשה כן פסול.
[מאירי, נזיר כה:]

[המשך בסוף המסכת]

עין משפט נר מצוה

מט א מיי' פ"ב מהל' שגגות הלכה י:

נ ב מיי' פ"ד מהל' שגגות הלכה ח:

נא ג מיי' פ"ד מהל' פסולי מוקדשין הלכה יד:

רבינו חננאל

מתני' שחטו שלא לאוכלין ושלא למנויו לערלים ולטמאים כו'. ואמרי' פשיטא מדתנינן במתני' דתמיד [דף ס"א] שחטו שלא לאוכלין ושלא למנין לערלים ולטמאים פסול מדקתני התם פסול הכא השוחט [בשבת] כי האי גונא כיון דהזבח פסול ודאי הוא חייב אבל לאוכליו ושלא לאוכליו וכו' כיון דהתם כשר הכא ודאי פטור. **ואסיקנא** לעולם לא הוה צריך למתנהו הני כולהי להכא דממילא שמעינן לה. אלא משום דבעי אשמעי' פלוגתא דרבי אליעזר ורבי יהושע בשאר זבחים ששחטן לשם פסח אם אינן ראויין חייב ואם הן ראויין ר' אליעזר מחייב ור' יהושע פוטר: **בעו מר' זריקה לדברי האומר מקלקל בחבורה פטור.** פי' העושה חבורה בשבת מקלקל הוא ותנן כל המקלקלין פטורין. השוחט שלא לשמו ושלא לאוכליו כגון אלו כולן שהזבח פסול מאי תיקן דקתני חייב. **אמר ליה תיקן שאם עלו למזבח לא ירדו** דתנן בשחיטת קדשים פ"ט המזבח מקדש את הראוי לו ר' יהושע אומר כל הראוי לאשים אם עלה לא ירד שנאמר היא העולה על מוקדה ר"ג אומר כל הראוי למזבח אם עלה לא ירד שנאמר העולה על המזבח אין בין דברי ר' יהודה[ס] לר"ג אלא הדם והנסכים ר' שמעון אומר הזבח כשר והנסכים פסולין הנסכים כשרים והזבח פסול אפי' זה וזה פסול הזבח לא ירד והנסכים ירדו ותנא כל הזבחים שעלו לגבי המזבח ונמצאו פסולין הרי אלו לא ירדו: **שחטו בשבת ונמצא בעל מום מה תיקן דקתני חייב** אמר לו כגון שנמצא בעל מום בדוקין שבעין ואליבא דר"ע דתנן בשחיטת קדשים פ"ט ר"ע מכשיר בבעלי מומין וגרסי' בגמ' אמר ר' חייא לא הכשיר ר' עקיבא אלא בדוקין שבעין הואיל וכשרין בעופות והוא שקדם הקדיש: **שחטו בשבת ונמצא טרפה** בסתר כגון הריאה שניקבה וכיוצא בה פטור. הא טרפה שבגלוי כגון שנקב קרום של מוח או שנחתכו רגליה מן הארכובה ולמעלה וכיוצא בה[ס] **מה תקן להוציאה מידי נבלה** ופשוטה היא כי הנבלה מטמאה במשא ובמגע והטרפה שחוטה אינה מטמאה כלל. **והתקפה דרבינא דאמר השוחט חטאת בחוץ בשבת לע"ז בשוגג** חייב שלש חטאות משום שוחט קדשים בחוץ ומשום שוחט בשבת ומשום מקריב לע"ז דשחיטה זו לא מטהרה דגרסי' בפ"ק בשחיטת חולין בענין שחיטת נכרי נבלה ומטמאה במשא ותרגמה רבא הכי קתני שחיטת נכרי מטמאה במשא ואינה מטמאה באהל ויש אחרת שמטמאה אפי' באהל ואיזו זו תקרובת של ע"ז דקתני מנין לתקרובת ע"ז שמטמא באהל שנאמר ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים מה

עבודת מתנה. מתנות כהונה שנתתי לכם הרי הן כעבודה: **פשיטא, ביון דהתם.** בתמיד נשחט (דף סא.) תנן לפסח שלא לשמו פסול: **הכא.** דשמא קאי, ממילא שמעינן דחייב: משום דצעי למיתנא סיפא לאוכליו ושלא לאוכליו פטור, תנא ריש שלא לשמו חייב: **לדברי האומר.** נמי' שמא (דף קו.): **מקלקל בחבורה.** העושה חבורה בשמא לקלקלה, שאינו מתקן, פטור, ומין מוכל חייב משום שמא שלא שוחט שמתקן, או מוכל בהמה ונריך לדם להאכילו לכלבו[ט]: **שלא לאוכליו חייב.** דקתני מתני' חייב: **מה תיקן.** הא פסלי': **תיקן.** דכל הקרבנות שנפסלו בעזרה תנן במס' זבחים (דף פד.) אם עלו למזבח אימוריהן להקטיר לא ירדו: **בעלי מומין.** תנן התם אם עלו ירדו, שלא היה פסולן בקודש: **בדוקין שבעין.** טלי"ם[ג], כגון הנוטה כדוק שמיס (ישעיה מ), וגבי קרבן מום הוא, כדכתיב (ויקרא כא) או דק או תבלול בעינו: **ואליבא דר"ע.** נמס' זבחים[ו] תנן ר"ע מכשיר בבעלי מומין אם עלו, ואמרו בגמרא[ז] לא מרע"ק אלא בדוקין שבעין, הואיל וכשירין לכתחלה בעופות: **טריפה.** אמר התם אם עלתה תרד: **מידי נבילה.** מלטמא: **השוחט חטאת.** גר', ובזבחים תולין בפרק שני מפרש אמאי נקט חטאת: **ג' חטאות.** משום שבת, ומשום ע"ז, ומשום שחוטי חוץ לעזרה: **מה תיקן.** הכא אפי' לטהרו מידי נבילה ליכא, דתקרובת ע"ז מטמאה אפי' במגע[ח]: **מידי אבר מן החי.** [ט]לבני נח, אם אכלו אינו נהרג: **אשם שניתק לרעיה.** שמתו בעליו או נתכפרו בחין בזבח, וחטאת ואשם חיגן בזבח נדבה, ומשנתכפרו בזבח אין מקנה לזה, וגבי חטאת הילכתא גמירי לה (תמורה כח:) דמתה, ובאשם גמירי הילכתא (שם יח.) כל שבחטאת מתה באשם רועה, ואם ניתקו מעליו[י] והשליכו לאפר לרעות שיסתאב ויפול בו מום שיוכל לפדותו ולהוציאו לחולין, וכל הרועים למיהם נופלים לנדבה, ומה היא נדבה, שאם שופרות היו במקדש וכתוב עליהן נדבה, ואם היו נותנין כל מותר דמי חטאת ואשם, ומביאין מהם קין המזבח עולות, בשר לאשם ועורות לכהנים, שזהו מדרשו של יהוידע הכהן בתמ' תמורה (דף כג:), וזה לא התחיל עד שיומס, ומשניתקו לרעייה שחטו שתם, בשר לעולת קין המזבח, הואיל ואוף אוף דמיו לכך היו עומדים: **לא בעי עקירה.** מאחר שהוא עומד לכך מ"ל לעקור שם אשם ממנו: **א"ה כי לא ניתק נמי.** משעה שנתכפר באחר, שתמיה לקין המזבח קאי: **גזירה לאחר כפרה אטו קודם שנתכפר.** דשתמיה לאשם, אבל משניתק לא מיתלף: **ומנא תימרא.** להא מילתא דאמר לך דגזרי' הכי: **לנדבה.** לשופרות: **ר' אליעזר אומר ימות.** כל לנדיו של רבי אליעזר היה עושה אשם אשם כחטאת לכל דבר, שנאמר (ויקרא ז) כחטאת כאשם, וכן[יא] גבי שלא לשמו, וכן גבי חטאת שנכנס דמה לפנים, בזבחים (דף י:): **רבי יהושע אומר ימכר.** לאחר שנשחט: **ויביא בדמיו עולה.** נדבה לעצמו. ובמס' תמורה מסיק להא מילתא, והלא אף הנדבה עולה היא, מה בין לדברי רבי יהושע לדברי חכמים, אלא שבזמן שהיא באה לאחוזתו הוא סומך עליה ושוחטה ונסכיה קריבין משלו, וכשהיא באה לנדבת ליבור אינו סומך עליה כו': **בדמיו אין.** אבל ליהו גופיה לא אמר דיקרב עולה ואף על פי שמקריבו לעצמו, אלמא גזירה לאחר כפרה שנתכפר באחר אטו לפני כפרה, דאי אריות ליה השתא, טעי, ואי מיטרין ליה עולה נמי קודם כפרה מקריב ליה להאי והדר מייתי אחר לאשם, ואי אפשר לשנות זבח אחר כ"ז שעומד לשמו: **ומני**

א) **עבודת מתנה אתן את כהונתכם והזר הקרב יומת עשו אכילת תרומה בגבולין כעבודת** ביהמ"ק: שחטו שלא לאוכליו: פשיטא כיון דהתם פסול הכא חייב משום דתנא סיפא פטור תנא רישא חייב והא נמי פשיטא משום דהתם כשר הכא פטור אלא איידי דתנא שחטו שלא לשמו בשבת תנא נמי שלא לאוכליו והיא גופא למה לי משום דקבעי לאיפלוגי ר' אליעזר ור' יהושע. א"ל רב הונא בר חינגא לבריה כי אזלת לקמיה דרבי זריקא בעי מיניה לדברי האומר מקלקל בחבורה פטור שחטו שלא[ט] לאוכליו חייב מה תיקן תיקן אם עלו לא ירדו שחטו ונמצא בעל מום חייב מה תיקן תיקן בדוקין שבעין ואליבא דר"ע דאמר אם עלו לא ירדו שחטו ונמצא טריפה בסתר פטור [א]הא בגלוי חייב מה תיקן תיקן להוציא מידי נבילה מתקיף לה רבינא הא[ב] דתניא [ב]השוחט חטאת בשבת בחוץ לע"ז חייב עליה ג' חטאות מה תיקן אמר רב עוירא [ג]שמוציאו מידי אבר מן החי: שחטו ונודע וכו': [ג]א"ר הונא אמר רב אשם שניתק לרעיה ושחטו סתם כשר לעולה ניכא מידי נבילה מתקרובת ע"ז מטמאה באהל[ד]: אלמא קסבר לא בעי עקירה א"ה כי לא ניתק נמי גזירה לאחר כפרה אטו לפני כפרה ומנא תימרא [ד]דתנן [ג]אשם שמתו בעליו או שנתכפרו בעליו ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה ר' אליעזר אומר ימות ר' יהושע אומר ימכר ויביא בדמיו עולה בדמיו אין אבל גופו לא דגזר לאחר כפרה אטו לפני כפרה ש"מ. איתיביה רב חסדא לרב הונא שחטו ונודע שמשכו בעלים את ידם וכו'

מת מטמא באהל אף תקרובת ע"ז מטמאה באהל איכא דאמרי אמר רבא זו מטמאה במשא כו' מכל מקום לתרתי לישני דרבא תקרובת ע"ז לא גריעה מנבלה לטמא במשא מה תיקן דקתני חייב שלש חטאות. **ומשני רב עוירא תיקן להוציאו מידי אבר מן החי** דאלו קמי שחיטה הוה אכיל מינה אבר אפי' כזית בשר גידים ועצמות חייב משום אבר והשתא דשחטה כמו נבלה היא ולא מחייב עד דאכל מינה כזית בשר: **שחטו ונודע שמשכו הבעלים ידם או שמתו כו'.** אמר [רב הונא] משום דרב

אדם שעדיין לא נתכפר ויש תחת ידו קרבן אשם שעומד להקרבה, אם יהא זקוק להקריב עולה יטעה ויקריב את בהמת האשם לשם עולה, ובאופן כזה הקרבן פסול מפני שאסור לשנות בהמת קרבן משם אחד לשם אחר. לפיכך, כדי למנוע טעות כזו, גזרו אף לאדם שנתכפר ויש תחת ידו קרבן אשם שאינו עומד להקרבה, שלא יקריבנו לשם עולה עד שינתקו לרעייה. אולם לאחר שניתקו לרעייה, הואיל והבעלים כבר נתכפרו והקרבן מסור בידי הרועה אין לחשוש שמא יחליפו בינו לבין קרבן שבעליו עדיין לא נתכפרו[מו].

הגמרא מביאה מקור לגזירה זו:

וּמְנָא תֵּימְרָא - ומנין תאמר כן, כלומר, מנין לנו שגוזרים גזירה זו. **דְּתָנַן** - ששנינו במשנה (תמורה כ:) **אָשָׁם שֶׁמֵּתוּ בְּעָלָיו אוֹ שֶׁנִּתְכַּפְּרוּ בְּעָלָיו, יִרְעֶה עַד שֶׁיִּסְתָּאֵב** ויפול בו מום הפוסלו למזבח, **וְיִמָּכֵר וְיִפְּלוּ דָּמָיו**[מז] **לִנְדָבָה** - לקופת עולת נדבה שמקריבים לקיץ המזבח. זו דעת תנא קמא. **רַבִּי אֶלְיעֶזֶר אוֹמֵר, יָמוּת**, ודינו כקרבן חטאת[מח] שנועלים אותו בחדר בלא מזון עד שימות מאליו[מט]. **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ[נ] אוֹמֵר**, ירעה עד שיסתאב ויפול בו מום **וְיִמָּכֵר וְיָבִיא בְּדָמָיו עוֹלָה** - עולת יחיד[נא].

מדייקת הגמרא בדעת רבי יהושע, **בְּדָמָיו** של קרבן האשם **אִין** - אכן בעל הקרבן שכבר נתכפר קונה בהמה אחרת ומקריבה לקרבן עולה, **אֲבָל גּוּפוֹ** של קרבן שהוקדש לשם 'אשם', **לֹא** יביא לשם 'עולה', ואף על פי שבעל הקרבן שהיה צריך להקריב את האשם בעצמו מקריב את העולה לעצמו מכל מקום אסור לו להקריב את אותה בהמה אלא הוא חייב לקנות בהמה אחרת, ובהכרח אין טעמו של רבי יהושע אלא משום **דְּגָזַר לְאַחַר כַּפָּרָה אָטוּ לִפְנֵי כַּפָּרָה** - שגזירה היא לא להקריב קרבן אשם שבעליו נתכפרו, מחשש שמא יטול אדם קרבן 'אשם' קודם כפרה ויקריבו לשם 'עולה', וקרבן כזה פסול מפני שאסור לשנות קרבן משם אחד לשם אחר[נב]. מסיקה הגמרא, **שְׁמַע מִינָּהּ** - אכן יש מכאן הוכחה שגוזרים לאחר כפרה אטו לפני כפרה[נג].

למסקנת הגמרא כעת, דעת רב הונא בשם רב שאין 'עקירה' מעכבת בקרבן 'אשם' ואפשר להקריבו לשם 'עולה', הגמרא משוה דין קרבן זה לקרבן פסח שלפי דעת רב הדין לכאורה שאפילו בלי עקירת שם 'פסח' יהא ניתן להקריבו לשם 'שלמים'[נד], ומקשה שמדברי ברייתא ששנינו על משנתנו לגבי קרבן פסח מצינו סתירה מפורשת לכך.

אֵיתִיבֵיהּ - הקשה **רַב חִסְדָּא לְרַב הוּנָא**, שנינו במשנה, **שְׁחָטוֹ** בשבת **וְנוֹדַע שֶׁמָּשְׁכוּ בְּעָלִים אֶת יָדָם** וכו' או שנטמאו או שמתו,

---

מו. רש"י (ד"ה גזירה). תוספות (ד"ה אשם) ביארו שהניתוק מועיל להזכיר את הצורך בעקירה. כלומר, קרבן אשם שנתכפרו בעליו באשם אחר צריך עקירה כדי להחליף את שמו מ'אשם' ל'עולה', ולפיכך תיקנו חכמים לנתקו לרעייה, להוציאו מהשמירה המיוחדת כבהמת קרבן, כדי שאם יבואו להחזירו לדרגת בהמת קרבן ולשחוט אותו לשם 'עולה' יזכרו לעקור שם 'אשם' ממנו. ולפי דברי התוספות כך הוא פירוש הסוגיא, שמדברי רב ששחטו 'סתם' כשר לעולה מוכח שסובר רב שקרבן לא צריך עקירה. ועל כך שואלת הגמרא, אם כן אף קרבן שלא ניתק יהיה כשר לעולה, הניחא אילו סבר רב שיש צורך ב'עקירה' אזי מובן שחובת ה'ניתוק' באה להזכיר את חובת עקירת שם אשם מהקרבן קודם שחיטתו לשם 'עולה', וכל עוד לא ניתקוהו הוא פסול משום גזירה שמא יבואו לשחוט אשם לשם 'עולה' בלי עקירת שם 'אשם', אבל אם אין צורך בעקירה הרי לשם מה נצרך הניתוק. ומתרצת הגמרא, גזירה לאחר כפרה אטו לפני כפרה, כלומר, קודם ניתוק אסרו להקריב קרבן אשם אף על פי שבעליו נתכפרו מחשש שמא יבואו להקריבו אפילו קודם כפרה, מה שאין כן קרבן אשם לאחר ניתוק אם שחטו לשם עולה הרי זה כשר בדיעבד. ומבואר בתוס' שאנץ (ד"ה אשם) שקודם ניתוק פסלוהו אפילו בדיעבד משום החשש שמא יחליפו בינו לבין קרבן שבעליו לא נתכפרו, אמנם לאחר ניתוק גזרו רק לכתחילה, ואם שחטו לעולה כשר בדיעבד משום שמדובר בקרבן שכבר ניתק לרעייה ואין כל כך מקום לחשוש שמא יבואו להחליף בינו לבין קרבן שבעליו לא נתכפרו.

מז. מצינו בדברי חז"ל לשון 'נפילה' לגבי דבר שנתפס (אור זרוע, ערך 'נפל'), וכשמוכרים את הבהמה נתפסת קדושת הקרבן בדמים, והם נופלים לקופת עולת נדבה.

מח. רבי אליעזר דרש מה שנאמר (ויקרא ז ז) 'כחטאת כאשם תורה אחת להם', שדין אשם כדין חטאת לכל דבר. ולגבי חטאת הלכה למשה מסיני היא שחמש חטאות מתות, וביניהן חטאת שמתו בעליה וחטאת שנתכפרו בעליה בחטאת אחרת. בכורות (טו.) תמורה (כא:). [לגבי חטאת שנתכפרו בעליה יש מחלוקת וחילוקי דינים, עיין תמורה (שם כג:)].

מט. קידושין (נה: ושם ד"ה והיכ), עבודה זרה (יג:), רמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ד ה"ח), לגבי קרבן חטאת, ולפי רבי אליעזר הוא הדין בקרבן אשם.

נ. במשנה בתמורה (כ:) שיטת רבי אלעזר היא.

נא. גם לדעת דעת תנא קמא קונים בדמיו עולת נדבה, אמנם החילוק הוא שלפי תנא קמא מביאים עולת ציבור, ואין בעל הקרבן סומך ידיו עליה ונסכי קרבן באים משל ציבור, ואילו לפי רבי יהושע שבעל הקרבן קונה בדמיה עולת יחיד, הרי הוא סומך ידיו עליה ונסכי הקרבן באים משלו. רש"י (ד"ה ויביא).

נב. אמנם לפי דעת תנא קמא שקונים בדמי האשם עולת ציבור, אין הוכחה שגוזרים גזירה זו, מפני שבודאי אי אפשר להביא בהמת אשם שהוא קרבן יחיד ולסלק שמו מעליה ולהקריבה כקרבן 'ציבור'. תוספות רי"ד (להלן עג: ד"ה נדמיו), רש"ש (נכתב שם).

נג. דעת רבי יהושע נאמרה לגבי קרבן אשם שנמסר לרעייה, ומשמע שקרבן אשם לאחר ניתוק לא ישחט לכתחילה כלל אלא ימכר ויביא בדמיו עולה. כלומר, המסקנא של הגמרא לעיל שאשם לאחר ניתוק 'שחטו סתם כשר לעולה', היינו בדיעבד, אמנם לכתחילה לא ישחוט אפילו לאחר ניתוק ועקירה. והטעם הוא, מפני שיש חשש שמא יבואו להקריב אשם לשם עולה גם קודם כפרה. תוספות (ד"ה אשם).

לפי מסקנת הדברים, ישנם ארבעה שלבים בקרבן 'אשם':

אם הבעלים לפני 'כפרה'		אסור מדאורייתא להקריבו לעולה, כיון שאין לשנות מזבח לזבח
אם הבעלים לאחר 'כפרה'	והקרבן לפני 'ניתוק'	אסור מדרבנן להקריבו לעולה, משום גזירה
	והקרבן לאחר 'ניתוק'	מותר בדיעבד להקריבו לעולה
אם הקרבן 'ניתק לרעייה' ונפל בו מום		פודים אותו וקונים בדמיו עולה

נד. קרבן אשם שניתק לרעיה דינו כ'מותר אשם' שקונים בו קרבן עולה, ולגבי קרבן פסח שנינו (מקלות פ"ב מ"ה) ש'מותר פסח' קונים בו קרבן שלמים הואיל ושניהם קדשים קלים הם.

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) חולין דף מ.. ע) [עיין תוספות חולין ח. ד"ה מומר], ף) זבחים ה: קיב. קטו: מנחות ל. תמורה יח. [נזיר דף כה: ע"ש], צ) תמורה דף כ: שבועות יב., ק) שבת קו., ר) [דף פד.], ש) [דף פה:], ת) ע"ז לב:, ט) [זבחים כ:], י) [ועיין תוספות חולין יג: ד"ה תקרובת], כ) ושם, ל) צ"ל יג. ד"ה אין אוסרין.

גליון הש"ס

ברש"י ד"ה מידי אבר מן החי לב"ג. ע' טורי מגן מגיהה י"ב ע"ב ד"ה מין חמור ג:

תורה אור השלם

א) וְאַתָּה וּבָנֶיךָ אִתְּךָ תִּשְׁמְרוּ אֶת כְּהֻנַּתְכֶם לְכָל דְּבַר הַמִּזְבֵּחַ וּלְמִבֵּית לַפָּרֹכֶת וַעֲבַדְתֶּם עֲבֹדַת מַתָּנָה אֶתֵּן אֶת כְּהֻנַּתְכֶם וְהַזָּר הַקָּרֵב יוּמָת:
[במדבר יח, ז]

הגהות וציונים

ס] גירסת ר"ח שלא לשמו ושלא לאוכליו וכ"ה בכת"י וגירס נכונה היא (דק"ס) ועי' מהרש"א: ע] קליפה דקה: ג] כ"י בעליו (ד"ס): ף] שייך קודם ד"ה תיקן ושייך למתניתין דלעיל עא ע"ב (ב"ש): צ] יש להוסיף הלכה (באה"מ) וכעי"ז בתוס' שאנץ: ק] צ"ל אי גם הוא עצמו או דוקא דמיו (גנזי יוסף) ועיין מהרש"א: ר] לפנינו איתא שם "ניתק אין לא ניתק לא", וכ"ג שם רש"י, ועיי"ש בתוס': ש] לכאורה צ"ל יהושע: ת] יש להוסיף חייב:

משנת ראשונים

שחטו שלא לאוכליו חייב מה תיקן. כל המקלקלים בשבת פטורין אם מן הכרת והסקילה במזיד אם מן הקרבן בשוגג ואפילו חובל ומבעיר בכלל זה אע"כ הוא מכוין במקצת לתקון ומתקן לפי דרכו כגון מבעיר וצריך לאפרו וכל שכן אם צריך להתחמם או חובל וצריך לדם לצורך כלבו וכל שכן אם צריך לבשר. [מאירי]

אשם שניתק לרעיה ושחטו פתם כשר לעולה. פי' דוקא דיעבד אבל לכתחלה אסור לשוחטו לשם עולה אלא ידעה עד שיסתאב וימכר ויביא בדמיו עולה כדאמרי' בשלהי פ"ק דשבועות, גזירה לאחר כפרה אטו לפני כפרה. [תוספות רי"ד, נזיר כה:]

ניתק זה יש מפרשים שנמסר לרועה. ויש מפרשים משהוציא הגזבר בשפתיו שילך לרעיה ויש גורסים ששחטו לשם עולה כלומר שצריך שבשעת שחיטה יעקור שם אשם ממנו וישחטנו לשם עולה וכל שלא עשה כן פסול. [מאירי, נזיר כה:]

[המשך בסוף המסכת]

עין משפט נר מצוה

מט א מיי' פ"ב מהל' שגגות הלכה י:
נ ב מיי' פ"ד מהל' שגגות הלכה ח:
נא ג מיי' פ"ד מהל' פסולי מוקדשין הלכה י"ד:

רבינו חננאל

מתני' שחטו שלא לאוכלין ושלא למנויו לערלים ולטמאים כו'. ואמרי' פשיטא מדתנינן במתני' דתמיד [דף ס"א] שחטו שלא לאוכלין ושלא למנין לערלים ולטמאים פסול מדקתני התם פסול הכא השוחט [בשבת] כי האי גונא כיון דהזבח פסול ודאי הוא חייב אבל לאוכליו ושלא לאוכליו וכו' כיון דהתם כשר הכא ודאי פטור ואסיקנא לעולם לא דמי צריך למתנהו הני כולהי להכא דממילא שמעינן לה. אלא משום דבעי אשמעי' פלוגתא דרבי אליעזר ורבי יהושע בשאר זבחים ששחטן לשם פסח אם אינן ראויין חייב ואם הן ראויין ר' אליעזר מחייב ור' יהושע פוטר: **בעו מר' זריקה לדברי האומר מקלקל בחבורה פטור.** פי' העושה חבורה בשבת מקלקל הוא ותנן כל המקלקלין פטורין. השוחט שלא לשמו ושלא לאוכליו כגון אלו כולן שהזבח פסול מאי תיקן דקתני חייב. **אמר ליה תיקן שאם עלו למזבח לא ירדו** דתנן בשחיטת קדשים פ"ט המזבח מקדש את הראוי לו ר' יהושע אומר כל הראוי לאשים אם עלה לא ירד שנאמר היא העולה על מוקדה ר"ג אומר כל הראוי למזבח אם עלה לא ירד שנאמר העולה על המזבח אין בין דברי ר' יהודה[ס] לר"ג אלא הדם והנסכים ר' שמעון אומר הזבח כשר והנסכים פסולין הנסכים כשרים והזבח פסול אפי' זה וזה פסול הזבח לא ירד והנסכים ירדו ותנא כל הזבחים שעלו לגבי המזבח ונמצאו פסולין הרי אלו לא ירדו: **שחטו בשבת ונמצא בעל מום מה תיקן דקתני חייב** אמר לו כגון שנמצא בעל מום בדוקין שבעין ואליבא דר"ע בשחיטת קדשים פ"ט ר"ע מכשיר בבעלי מומין וגרסי' בגמ' אמר ר' חייא לא הכשיר ר' עקיבא אלא בדוקין שבעין הואיל וכשרין בעופות והוא שקדם הקדיש: **שחטו בשבת ונמצא טרפה** בסתר כגון הריאה שניקבה וכיוצא בה פטור. הא טרפה שבגלוי כגון שנקב קרום של מוח או שנחתכו רגליה מן הארכובה ולמעלה וכיוצא בה[ע] **מה תקן להוציאה מידי נבלה** ופשוטה היא כי הנבלה מטמאה במשא ובמגע והטרפה שחוטה אינה מטמאה כלל. **והתקפה דרבינא דאמר השוחט חטאת בחוץ בשבת לע"ז בשוגג** חייב שלש חטאות משום שוחט קדשים בחוץ ומשום שוחט בשבת ומשום מקריב לע"ז דשחיטה זו לא מטהרה דגרסי' בפ"ק בשחיטת חולין בענין שחיטת נכרי נבלה ומטמאה במשא ותרגמה רבא הכי קתני שחיטת נכרי מטמאה במשא ואינה מטמאה באהל ויש אחרת שמטמאה אפי' באהל ואיזו זו תקרובת של ע"ז דקתני מנין לתקרובת ע"ז שמטמא באהל שנאמר ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים מה

אוצר החכמה
אהחה"ק 19.06.2018

לדברי האומר מקלקל בחבורה כו'. ומ"ת והלא ר' יהודה הוא דפטר מקלקל בחבורה ומתני' דמחייב דשמיע לרבויי דהיינו מתעסק שמחט זה וסבור שהוא אחר לא אתי כר"י דלדידיה מתעסק פטור כדמוכח בפ' שפק אכל (כריתות יט:) דקאמר הנח למינוקות מתוך שמקלקל בחבורה חייב מתעסק נמי חייב אלמא משמע מאן דפטר מקלקל בחבורה פטור נמי מתעסק ומ"כ מתני' לא מתוקמא כמאן דפטר מקלקל בחבורה וי"ל דלדברי האומר מקלקל בחבורה פטור היינו רבי יוחנן אליבא דרבי שמעון דפטר היכא דמקלקל לגמרי לליכא תיקון כלל ולאפוקי מדר' אבהו דצפ' המורג (שבת קו.) תני ר' אבהו קמיה דר' יוחנן כל המקלקלין פטורין חוץ מחובל ומבעיר מ"ל פוק תני לברא חובל ומבעיר אינה מצויה ומ"ל מצויה ולא שכיחא ורבי יוחנן אליבא דרבי שמעון דפטר היכא דמקלקל לגמרי לליכא תיקון כלל ולאפוקי מדר' אבהו קאמר מתניתין מדלא קתני תיקון להוציאו מידי נבלה ולא מיחייב אהך טומאה אם נכנס למקדש ובע"ז פ' ר' ישמעאל (דף נב.) משמע שהיא מדרבנן דבעי רבי יוחנן קודם שיכנס לעזרה ע"ז של חוכלין מבחוץ ומ"ל דלמא מהו דתימא כיון דאי בעי מקלקל ומבעיר מינה ומתו ומ"ל דלמא מהו דתימא כיון דאי בעי מקלקל ומבעיר מינה מצי מ

עין משפט נר מצוה

נב **א** מיי׳ פ״ד מהל׳ ק״פ הלכה ג:

נג **ב** מיי׳ פ״ד מהלכות פסולי מוקדשין הלכה טו:

רבינו חננאל

אשם שניתק לרעיה ושחטו סתם כשר לעולה. קסבר לא בעי עקירה. אי הכי כי לא ניתק לרעיה נמי. ושנינ׳ גזרה לאחר כפרה קודם שניתק לרעיה להקריבו עולה שמא יראה אחר ויקריב קודם שיתכפרו בעליו יקריב הוא עולה. היכא אמור רבנן ירעה דתניא אשם שמתו בעליו או נתכפרו ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה. ר׳ אומר ימכר ויביא בדמיו עולה אמאי ניקרבה איהו גופיה עולה אלא ש״מ גזרה לפני כפרה ש״מ: **מותיב רב חסדא** שחטו ונודע שמשכו בעלים את ידם או שנטמאו פטור מפני ששחט ברשות ותאני עלה בחול כי האי גונא ישרף מיד. **אי אמרת בשלמא בעי עקירה** האי פסח הוא וכיון דלית בעלים ולא אפשר למכליה לערב פסולו בגופו הוא אטו הכי ישרף מיד. **אלא אי אמרת לא בעי עקירה** כיון דנודע בעת השחיטה שכבר מתו בעליו נמצא כי שחיטתו ששחט סתם לשם שלמים הוא משום מאי פסלת ליה משום שנשחט אחר תמיד של בין הערבים האי אין פיסולו בגופו אלא פיסולו מחמת דבר אחר הוא תיבעי צורה דתניא זה הכלל כל שפסולו בגופו ישרף מיד כו׳. **ואתינן** לתרוצה להא דרב בששחטה לשם עולה ועקר שם אשם מעליו. **ואקשי׳ ומי בעי עקירה** (אי הכי) למאן דאמר נזרקה מפי חבורה ואמרו כגון שהיו בעלים טמאי מתים ונדחו לפסח שני דהאי פסח סתמא לשמו קאי למיפק ביה בפסח שני והאי הוא דבעי עקירה אבל זולתי לא בעי עקירה. **ולעולם** הא דרב כגון ששחטו סתם. והא דקתני ונודע שמשכו הבעלים את ידם או שמתו כו׳ כגון שהפרישו לשם פסח קודם חצות ומתו בעלים אחר חצות דהוה ליה נראה לשם פסח ונדחה שוב אינו חוזר ונראה שנמצא פיסולו בגופו לפיכך תני עלה מידי. **ואקשי׳ עלה מידי הוא טעמא** דלא בעי עקירה אלא לרב. הא בהדיא אמר בעלי חיים אינן נידחין. **ומשני רב פפא** דמתני׳ ר׳ אליעזר וכן השוחט אחרים לשם פסח פסולין. [**ומקשינן** אי] דהוו להו כי האי גוונא השוחט בשבת כרת הוא דמחייב דהא ליה ליה לרבי אליעזר טעה בדבר מצוה פטור ולא הוה ליה למשחט עד דבריר ליה דהאידנא דקא שחיט בעלים אינון חיים. **והדרינן אוקמינה ליוסף בן חוני** דתנן בריש שחיטת קדשים יוסף בן חוני אומר הנשחטין לשם פסח ולשם חטאת פסולין אלמא פיסולו בגופו ובפטורי סבר לה כר׳ יהושע דתני טעה בדבר מצוה פטור. **רב אשי אמר** רב דאמר לא בעי עקירה כי האי תנא הוא דאמר הכי דתני אם יש שהות ביום כדי לידע שמשכו הבעלים את ידם או שמתו או שנטמאו פטור ולא שאל אלא שחט בשבת חייב ותעובר צורתו כלומר ישאר ימים עד שיבאיש ולא ישאר עליו אדמומית אלא תעשה צורתו כעין ירקרוקת ויצא לבית השרפה. **ומדקתני** תעובר צורתו ש״מ דלאו פיסולו בגופו אלא מחמת דבר אחר ש״מ דהאי תנא לא בעי עקירה וכיון שמתו בעליו או נטמאו או שמשכו את ידם ממילא הוי ליה שלמים ופסולו משום דנשחט אחר תמיד של בין הערבים לפיכך בעי [עיבור] צורה. **ודחי׳** ממאי דכי מוקמת לה הכי היא דלמא לעולם פיסולו בגופו הוא דהאי תנא סבר לה כרבה דאמר אפי׳ פגול שדברי הכל פיסולו בגופו הוא טעון צורה. **דאי לא תימא הכי** דהאי תנא ודאי בעי עקירה תינח במי שמתו בעליו או משכו את ידם איכא למימר סתמיה לשלמים קאי אלא נטמאו בעלים מי איכא מאן דאמר לא בעי עקירה והא אמר ר׳ חייא בר מדא נזרקה וכו׳. אלא מחוורתא כדשני מעיקרא יוסף בן חוני היא כדשנין מעיקרא: **הדרן עלך אלו דברים פרק** [illegible]

מסורת הש״ס עם הוספות

ע) עיין תוס׳ יומא כט., ב) לעיל דף לד: לקמן דף פב: [מוספתא פרק ו], ג) [לעיל סד.], ד) יומא דף סד. לקמן דף נח., ה) זבחים דף כ. [ע״ש], ו) [מוספתא פרק ה], ז) [מוספתא פרק ו], ח) [לעיל לד: לקמן פב: מנחות כ:], ט) לעיל דף סד. חולין דף ל ע״ב, י) לעיל סא., כ) עיין תוס׳ לקמן פט. ד״ה ונטרחו.

הגהות וציונים

ע] בכת״י **אי**: ב] נדצ״ל **אלא כי** האי תנא, ותיבות שבינתיים ״קסבר רב דמתני׳ לענין צורה״ ל״ג (מצור דבש):

ליקוטי רש״י

[שייך לע״א]

בשר לעולה. דהא סתמו לעולה ואין שם אשם עליו לנדבה דשופרות עולה [מנחות ד.]. הואיל ופופו לכסיפול בו מום הוא נמכר ומביאין בדמיו עולת נדבה [נזיר כה:]. ודוקא ניתק אבל לא ניתק לא כדאמר בפ״ק (דף ה:) הוא דהוייתו יהא [זבחים קיב.]. **אשם שמתו בעליו או שנתכפרו.** נאחר דאילו נטמאת כי האי גוונא מתה נאשם רועה. ר׳ אליעזר אומר ימות. ר״ת היא לית ליה אשם נטמאת לכל דבר אף אשם שחטו שלא לשמו פסול בפ״ק דזבחים (דף ג.) וכן לענין שאם נתנם דמו להיכל פסול. **רבי יהושע אומר ימכר ויביא בדמיו עולה.** נעל האשם יביא בדמיו עולה [שבועות יב.].

[ע״כ שייך לעמוד א]

כל שפסולו בגופו. פסול ודאי ונכשר עלמו ישרף מיד [לעיל לד ע״ב]. **בדם.** כגון נטמא הדם או נשפך לארץ [לקמן פב:]. **ובבעלים.** כגון נטמאו בעלים והפסח קיים ואין כאן מי שיאכלנו ודם מע״פ שפסול גמור הוא אפילו הכי הואיל ואינו נכשר עלמו בעי עיבור צורה [לעיל לד:]. **נזרקה מפי חבורה.** כולם הודו בדבר זה [לעיל סד.]. **תפוגה** זו שאני מפי חבורה ואמרו לעולם לא בעי עקירה. והאי דתמע דבעי עקירה. **בגון שהיו בעלים.** בפסח רשאין טמאי מתים ופסח זה לא נדחה מחמת טומאה אינו אלא משום בעלים שנדחו מחמת טומאה לפסח שני והאי פסח מזי ליקרב בשייר הלכך בעי עקירה [חולין ל.]. **בעלי חיים אינם נדחים.** בעלי חיים שנדחו מוזהרים ונרשין [קידושין ז: ד״ה בע״ח]. **כפ׳ שני שעירי** (יומא דף סג:) דגמרי מבעל מום שנדמה ולכשעבר מומו נרמה [לקמן צח. ד״ה ש״מ]. **אין נדחין אלא ממחת מום או מתנן ומתיר שאין רשאין אבל למה שהוא רשאי יקרב** [שם ד״ה לעולם]. **הנשחטים לשם פסח ולשם חטאת.** כל שאר זבחים שנזבחו בי״ד ניתן לשם פסח או שנזבחו לשם חטאת בכל זמן פסולין כי היכי דאינהו פסולין לשם מחרים ובגמרא יליף טעמא דמחרים לשם פסח נגרייתא [זבחים ב.]. **אפילו פיגול.** דפסול חמור הוא ופסול דאוריימא הוא טעון צורה כדילפי׳ טון טון מנותר כפרק כילד זולין [מנחות נ:].

פסולן מחמת מאי הוי ששחטו בו׳. ומ״ת מאי קמדמי הך עקירה להיות לבעיל לשם שכפרו בעליו בשאר חזי לשם שאכל פסח שנטמאו בעליו או משכו ידיהם אכתי חזי לפסח שם ימנו אחרים עליו כדתנן לקמן (דף פט.) נימנין ומושכין ידיהם עד שיאחז וי״ל דהני מילי כשנשאר אחד מבני חבורה עליו שלא נשאר לגמרי בלא בעלים תו לא חזי לפסח כדתניא בסוף מי שהיה טמא (לקמן נח.) המפריש פסח ומת אם בנו נמנה עליו יביאנו לשם פסח אין בנו נמנה עליו יביאנו לשם שלמים[ב]: **בדם** ובבעלים תעובר. חיסה ס״ל היכי קאמר שמתו ונודע שמשכו בעלים את ידם או שנטמאת בחול ישרף מיד והא בדם ובבעלים בעינן עיבור צורה ולימא למימר כפי׳ הקונטרס להך דבדם ובבעלים בעינן עיבור צורה ולא לבית השריפה אלא אימא שחטו לשום עולה כשר אלמא בעי עקירה ולרבי חייא בר גמדא[ג] דאמר נזרקה מפי חבורה ואמרי כגון שהיו בעלים טמאי מתים ונדחין לפסח שני האי הוא דבעי עקירה הא בעלמא לא בעי עקירה מאי איכא למימר. אלא אמר רב הונא בריה דרב יהושע הכא במאי עסקינן כגון שהפרישו קודם חצות ומתו בעלים אחר חצות דהוה ליה נראה ונדחה וכל הנראה ונדחה שוב אינו חוזר ונראה מידי הוא טעמא אלא לרב הא אמר רב בעלי חיים אינם נדחים[ד]. אלא אמר רב פפא הא מני ר׳ אליעזר היא דאמר וכן השוחט אחרים לשם פסח פסול דהוה ליה פסולו בגופו ואי[ה] רבי אליעזר היא חטאת נמי מחייב דהא ליה ליה לר״א טועה בדבר מצוה פטור. אלא תרגמא רב יוסף בריה דרב סלא חסידא קמיה דרב פפא הא מני יוסף בן חונאי היא דתנן יוסף בן חונאי אומר הנשחטים לשם פסח ולשם חטאת פסולים אלמא פסולו בגופו היא ומשום הכי ישרף מיד ובפטורי סבר לה כר׳ יהושע. רב אשי אמר רב דאמר כר׳ ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה[ו] דתניא ר׳ ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר אם יש שהות ביום לידע אם משכו בעלים את ידיהם או שמתו או שנטמאו חייב[ז] ותעובר צורתו ויוצא לבית השרפה מאי טעמא לאו משום דלא בעי עקירה ממאי דילמא משום דסבר לה[ח] כתנא דבי רבה בר אבוה דאמר אפילו פיגול נמי בעי עיבור צורה דליף עון עון מנותר דאי לא תימא הכי נטמאו בעלים מאי איכא למימר הא ודאי בעי עקירה דאמר רבי חייא בר גמדא[ט] נזרקה מפי חבורה כגון שהיו בעלים טמאי מת ונדחו לפסח שני אלא מחוורתא כדשני מעיקרא יוסף בן חונאי היא:

הדרן עלך אלו דברים

האמר רב בעלי חיים אינם נדחין. תימה הא מתקי׳ כפ׳ שני שעירי (יומא סד:) תמר לך רב אליבא דר׳ יהודה לא קתניא ומ״ש לימא דתניא דמתניתין רבי יהודה דסבר נדחין וכמה מצניות מצינו דסבר דבעלי חיים נדחין כפ׳ מי שהיה טמא (לקמן נח.) ובתמורה (דף כב) ובשילהי כריתות (דף כח.) **דדייק** עלייהו שמע מינה בעלי חיים נדחין ונריך לרב לתוקמי׳ כרבי יהודה ומתני׳ נמי תתני לא מוקי כוותיה:

הדרן עלך אלו דברים

תירוצא דר מתרץ ליה, דתמר לא בעי עקירה: **והאמר רב.** כפ׳ שני שעירי: **בעלי חיים אינן נדחין.** ומין דיחוי אלא דדם או בבעלים, כגון שעיר של שם שנשחט וקודם זריקת דמו מת המשתלח ישפך הדם, אבל כל זמן שהקרבן מי ליכא נפסל מדיחוי: **אלא אמר רב פפא.** לעולם לא בעי עקירה, ותתמיה שלמים, והא דקתני עלה דמתני׳ נחול ישרף מיד, ר׳ אליעזר הוא, ומשום דשלמים הוא, וכגון דשחטיה בהדיא לשם פסח, ורבי אליעזר לטעמיה דתמר כפ׳ תמיד נשחט (דף סג:) שלמים שנשחטו לשם פסח פסול: **ואי רבי אליעזר.** תמתי מתני׳ פטור, לחייב משום שבת, דהא ליה כו׳: **ובפטורי.** לה ליה ליה כו׳: **מאי טעמא.** טעי עיבור צורה: **לאו משום דקסבר לא בעי עקירה.** וזה שם נשחט והרי הוא שלמים כשרין אלא שנשחטו אחר התמיד, ופסול מחמת דבר אחר הוא: **וממאי דילמא.** לעולם בעי עקירה, ופסולו בגופו, והא דבעי עיבור צורה, משום דרבי ישמעאל סבר לה כחנא דבי רבה בר אבוה דאמר אפילו פיגול נמי בעי עיבור צורה דליף עון עון מנותר, ולא אימעיט בעלים את ידיהם או שמתו או שנטמאו אלא מדבר שהוא חלוי בהם, וכי מטח חלות קבעתיה חלות שהוא חלוי זמן שחיטתו, ונדחה לפסח: **ומתו בעלים אחר חצות.** ונדחה מפסח, דשוב אינו חוזר ונדחה לשלמים. והא דקי״ל מותר הפסח אחר הפסח קרב שלמים, כגון שאבד קודם חצות ונמצא אחר שחיטת הפסח, דלא אתא חלות עליה למיקבעה ולא נדחה לשחיטת פסח מעולם: **מידי הוא טעמא אלא לרב.** המי מירוצא דר מתרץ ליה, דתמר לא בעי עקירה: **והאמר רב.** כפ׳ שני שעירי: **בעלי חיים אינן נדחין.** ומין דיחוי אלא דדם או דבעלים, כגון שעיר של שם שנשחט וקודם זריקת דמו מת המשתלח ישפך הדם, אבל כל זמן שהקרבן מי ליכא נפסל מדיחוי: **אלא אמר רב פפא.** לעולם לא בעי עקירה, ותתמיה שלמים, והא דקתני עלה דמתני׳ נחול ישרף מיד, ר׳ אליעזר הוא, ומשום דשלמים הוא, וכגון דשחטיה בהדיא לשם פסח, ורבי אליעזר לטעמיה דתמר כפ׳ תמיד נשחט (דף סג:) שלמים שנשחטו לשם פסח פסול: **ואי רבי אליעזר.** תמתי מתני׳ פטור, לחייב משום שבת, דהא ליה כו׳: **ובפטורי.** לה ליה ליה כו׳: **מאי טעמא.** טעי עיבור צורה: **לאו משום דקסבר לא בעי עקירה.** וזה שם נשחט והרי הוא שלמים כשרין אלא שנשחטו אחר התמיד, ופסול מחמת דבר אחר הוא: **וממאי דילמא.** לעולם בעי עקירה, ופסולו בגופו, והא דבעי עיבור צורה, משום דרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר אם יש שהות ביום לידע אם משכו בעלים את ידיהם או שמתו או שנטמאו חייב ותעובר צורתו ויוצא לבית השרפה מאי טעמא לאו משום דלא בעי עקירה ממאי דילמא משום דסבר לה כתנא דבי רבה בר אבוה דאמר אפילו פיגול נמי בעי עיבור צורה דליף עון עון מנותר דאי לא תימא הכי נטמאו בעלים מאי איכא למימר הא ודאי בעי עקירה דאמר רבי חייא בר גמדא נזרקה מפי חבורה כגון שהיו בעלים טמאי מת ונדחו לפסח שני אלא מחוורתא כדשני מעיקרא יוסף בן חונאי היא:

הדרן עלך אלו דברים

אלמא פיסולו בגופו ובפטורי סבר לה כר׳ יהושע דתני טעה בדבר מצוה פטור. **רב אשי אמר** רב דאמר לא בעי עקירה כי האי תנא הוא דאמר הכי דתני אם יש שהות ביום כדי לידע שמשכו הבעלים את ידם או שמתו או שנטמאו פטור ולא שאל אלא שחט בשבת חייב ותעובר צורתו כלומר ישאר ימים עד שיבאיש ולא ישאר עליו אדמומית אלא תעשה צורתו כעין ירקרוקת ויצא לבית השרפה. **ומדקתני** תעובר צורתו ש״מ דלאו פיסולו בגופו אלא מחמת דבר אחר ש״מ דהאי תנא לא בעי עקירה וכיון שמתו בעליו או נטמאו או שמשכו את ידם ממילא הוי ליה שלמים ופסולו משום דנשחט אחר תמיד של בין הערבים לפיכך בעי [עיבור] צורה. **ודחי׳** ממאי דכי מוקמת לה הכי היא דלמא לעולם פיסולו בגופו הוא דהאי תנא סבר לה כרבה דאמר אפי׳ פגול שדברי הכל פיסולו בגופו הוא טעון צורה. **דאי לא תימא הכי** דהאי תנא ודאי בעי עקירה תינח במי שמתו בעליו או משכו את ידם איכא למימר סתמיה לשלמים קאי אלא נטמאו בעלים מי איכא מאן דאמר לא בעי עקירה והא אמר ר׳ חייא בר מדא נזרקה וכו׳. אלא מחוורתא יוסי בן חוני היא כדשנין מעיקרא: **הדרן עלך פרק אלו דברים**

אלו דברים פרק ששי פסחים

וְתָנֵי עֲלָהּ - ושנינו בברייתא ששנויה על משנתנו, **בַּחוֹל** - אם חל ערב פסח ביום חול, ואירע בו **כִּי הַאי גַּוְנָא** - כגון דבר זה [ששחט קרבן פסח ונודע שמשכו הבעלים את ידיהם ממנו, או מתו, או נטמאו], הרי זה קרבן פסולא, והואיל ויום חול הוא ויכול לשורפו, **יִשָּׁרֵף מִיָּד**ב, ואין ממתינים עד שתתעבר צורתוג אלא שורפים אותו לאלתרד.

שואל רב חסדא את רב הונא, **אִי אָמְרַת בְּשִׁלָּמָא** - דין זה יהיה מובן אם תאמר שבקרבן שנתבטלה ממנו סיבת הקרבתו ועומדים להקריבו לשם קרבן אחר, **בָּעֵי עֲקִירָה** - צריך לעקור את שם הקרבן הקודם על מנת להתיר הקרבתו לשם קרבן אחר, אם כן **הַאי** - קרבן פסח זה, שבעליו הקדישוהו לשם 'פסח' ולבסוף משכו ידיהם, נטמאו או מתו, ולא נעקר ממנו שם הקרבן, עדיין **פֶּסַח הוּא** - שם 'פסח' עליו, **וְכֵיוָן דְּלֵית לֵיהּ** [-שאין לו] **בְּעָלִים**, הרי זה פסח שנשחט שלא למנוייו, **וְהָוֶה לֵיהּ פְּסוּלוֹ בְּגוּפוֹ** - יש לו פסול בגופוה, **אַמְטו לְהָכִי** - ומפני כך, אמר התנא בברייתא שהקרבן **יִשָּׁרֵף מִיָּד. אֶלָּא אִי אָמְרַת** - אלא אם תאמר, שקרבן שנתבטלה ממנו סיבת הקרבתו, **לָא בָּעֵי עֲקִירָה** - אין צורך לעקור את שמו אלא מאליו נעשה כשר להקרבה לשם קרבן אחר, יש להקשות, הלא פסח זה אין לו בעלים וכבר **מֵרִישָׁא הָוֶה לֵיהּ שְׁלָמִים** - מתחילה [קודם השחיטה] היה עליו שם 'שלמים'ו, **וּפְסוּלוֹ מִשּׁוּם מַאי** - פסולו משום מה, מאיזו סיבה נפסל, ודאי לא מחמת פסול בגופו אלא **מִשּׁוּם דָּבָר אַחֵר**, מסיבה חיצונית, והיא, **הָכָא שָׁחַט אוֹתוֹ לֵיהּ** - שהוא שחט אותו יחד עם כל הפסחים הנשחטים בערב הפסח, **אַחַר** הקרבת **תָּמִיד שֶׁל בֵּין הָעַרְבַּיִם**ז, שהרי השוחט לא ידע שזה קרבן שלמים אלא חשב שזה פסח, ועבר בכך על מצות עשה של 'השלמה'ח, שצריך להשלים את הקרבת הקרבנות כולם קודם הקרבת תמיד של בין הערביםט. אם כן קרבן זה שפסולו רק משום דבר אחר, אין דינו להישרף לאלתר, אלא **עִיכּוּר צוּרָה בָּעֵי** - צריך להמתין עד שתעבור צורת בשר הקרבן' ולשורפו לאחר מכן'א. **דְּתַנְיָא** - וכמו ששנינו בברייתא, **זֶה הַכְּלָל, כׇּל** קרבן **שֶׁפְּסוּלוֹ בְּגוּפוֹ**, כגון שהקריבוהו במחשבת פיגוליב, או שבשרו לא נאכל בזמן הקצוב ונעשה 'נותר', או שנטמא, או יצא מחוץ למחיצתוג, וכן קרבן פסח שנשחט שלא למנויו, **יִשָּׁרֵף מִיָּד**. אולם אם פסולו **בַּדָּם**, כגון נשחט ונשפך דמו מצואר הבהמה על הרצפה ואספו הכהן לתוך כלי שרת והרי הוא פסול מפני שלא נעשתה בו 'קבלת הדם' בכליד, **וּבַבְּעָלִים** - או אם אירע פסול בבעלי הקרבן, כגון פסח שנשחט ונזרק דמו ולאחר מכן נטמאו בעליו או מתוט, בשני אופנים אלו אין פסול בגוף הקרבן ופסולו אינו חמור כל כך, הדין שהקרבן לא ישרף לאלתר מפני שיש בשריפתו בזיון קדשיםטז, אלא **תֵּעוּבַּר צוּרָתוֹ** - ממתינים עד הבוקר שתתעבר צורת בשר הקרבן, ויחשב 'נותר'יז ויהא פסולו בגופויח, **וּבבוקריט יֵצֵא** הקרבן **לְבֵית הַשְּׂרֵיפָה**כ וישרפוהו. ולפי מה ששנינו

א. **וכמו** ששנינו לעיל (פא.) שקרבן פסח ששחטו שלא לאוכליו ושלא למנויו, פסול.

ב. **פסח** שאירע בו פסול בגוף הקרבן דינו שישרף מיד, כמובא לקמן (פג.) שפסח שיצא מחוץ לירושלים או נטמא ישרף מיד, ומבואר שם בגמרא (ע"ב) שכל הקדשים שנטמאו או שנפסלו, בין קדשי קדשים בין קדשים קלים, ישרפו מיד.

ג. **בדיני** קרבן פסח יש כמה אופני פסול שחלקם מתבררים לפנינו בגמרא. א. פסול בגוף הבהמה, כגון שאירע בגופה מום קבוע, שפודים אותה בכסף והיא מותרת לאכילה. ב. פסול בגוף הקרבן, כגון שבעבודות ההקרבה חשב הכהן המקריבו מחשבת פיגול, הקרבן נפסל הואיל וכל עבודותיו צריכות להיעשות לשם 'פסח' (רמ"י פ: ד"ה ויזנו) ומוציאים אותו לשריפה. ג. פסול משום דבר אחר, כלומר שאין פסול בגוף הבהמה או הקרבן אלא פסול שנגרם מסיבה חיצונית, כגון שלאחר השחיטה נשפך הדם, ממתינים עד לאחר יום טוב שתתעבר צורת הקרבן [ענין זה מבואר להלן] ורק אז שורפים אותו.

ד. **בגמרא** להלן (פג:) מובא שקרבן פסח שנטמאו בעליו אחר זריקת דמו, לפי רבי יוחנן בדעת רבי יוחנן בן ברוקה ישרף מיד, ולפי תנא קמא במשנה (סה ע"ב), וכן לרב יוסף לפי כל הדעות, אין שורפים מיד אלא לאחר עיבור צורה [ראה בהערה לגבי 'עיבור צורה']. בברייתא שלפנינו מדובר שנטמאו הבעלים או מתו או משכו ידיהם קודם שחיטה, והרי זה כקרבן שנשחט שלא לאוכליו ופסולו בגופו, ולכל הדעות ישרף מיד. תוספות (ד"ה נדס).

ה. **בפרשת** הפסח (שמות יב ג) נאמר ששוחטים 'שה לבית אבות', כבש למשפחה (רמ"י סה). ואם הלוקח שה לקרבן פסח יש לו משפחה מועטת, אמרה התורה (שם יב ד) 'ולקח הוא ושכנו הקרב אל ביתו במכסת נפשות איש לפי אכלו תכסו על השה', כלומר שימנה אחרים עמו על הפסח לפי חשבון מנין האוכלים ושיעור הבשר שיש בקרבן. ומבואר בגמרא לעיל (סה.) שהמילה 'במכסת' מלמדת שאין הפסח נשחט אלא למנוייו, ושנה הכתוב 'תכסו' ללמד ששחיטתו למנוייו מעכבת בו ואם שחטו שלא למנוייו יש פסול בגופו, בעצם הקרבתו.

ו. **ואף** על פי שהשוחט טעה וחשב שזה קרבן פסח והרי הוא כשוחט לשם 'פסח', מכל מקום מבואר בתוספות (סד. ד"ה טעמא) שלפי הדעה שקרבן אינו צריך עקירה, גם אם שחט קרבן לשם 'פסח' אין הוא נפסל מהקרבה בתורת קרבן 'שלמים'. שפת אמת (ד"ה אלא).

ז. **כמובא** בגמרא לעיל (נט.) שדין הוא שיאוחר דבר שנאמר בו 'בערב' ו'בין הערבים', היינו זמן שחיטת הפסח שנאמר לגביו גם 'בערב' (דברים טז ו) וגם 'בין הערבים' (שמות יב ו), מדבר שלא נאמר בו בערב אלא בין הערבים בלבד, היינו זמן שחיטת התמיד שנאמר בו רק 'בין הערבים' (במדבר כח ד), ומכאן למדו שזמן שחיטת הפסח מאוחר יותר מזמן שחיטת תמיד של בין הערבים.

ח. **רש"י** (ד"ה אלא - הרמטון).

ט. **בגמרא** (לעיל נח ע"ב ועי"ג) מובא שחכמים דרשו מהנאמר (ויקרא ו ה) 'וערך עליה העלה והקטיר עליה חלבי השלמים', שיש **להשלים** את הקרבת כל הקרבנות על עולת השחר, ולא על עולת הערב. כלומר, אחר הקרבת תמיד של שחר מקריבים את כל הקרבנות המובאים באותו יום, והקרבן האחרון בכל יום הוא קרבן תמיד של בין הערבים שאין מקריבים אחריו שום קרבן [מלבד קרבן פסח]. ומן הטעם הזה, נדחתה הקרבת תמיד של בין הערבים בשתי שעות, משש ומחצה לשמונה ומחצה, כדי שיספיקו כל הנודרים והמנדבים להקריב את קרבנותיהם בשעה הכשירה להקרבה. רש"י (נח. ד"ה עליה).

י. **בדברי** הראשונים מצינו שלושה פירושים מהו 'עיבור צורה': א. לפי רש"י (ד"ה תעובר, לעיל לד. ד"ה ותעובר, מנחות ה. ד"ה תעובר) הכוונה היא שלאחר המתנת לילה משתנה מראית הבשר ולחלוחיתו עוברת ממנו, ופסולו משום לינה. וכן מוכח מלשון התוספתא (מנחות פ"י ה"ג ע"פ הגהת מקדי דוד), 'כל בירוצי מדות הללו אם יש שם זבח אחר יקרבו עמו ואם לאו יפסלו בלינה, תעובר צורתן ויצא לבית השרפה', ומשמע שפסול לינה היינו עיבור צורה. וביאר החתם סופר (שו"ת או"ח סי' קנה) שטעמו של רש"י שפסול לינה הוא כיון שהבשר אינו משובח אחר שעבר עליו הלילה. וכן כתב המקדש דוד (קדשים סי' יז ס"ד) שלפי דעת רש"י כל זמן שהבשר לא איבד מראיתו אינו נפסל ואינו נעשה נותר. ב. רבינו חננאל (לעיל לד: ד"ה נדס) והרמב"ם (פירוש המשנה פ"ז מ"ט) פירשו שממתינים עד שהבשר יתקלקל, יתעפש ויסריח, ותשתנה צורתו עד שאי אפשר לאוכלו כלל. ולפי דבריהם 'עיבור צורה' מתפרש כפשוטו. ג. בשיטת התוספות (שבועות יא. ד"ה הוסיל) כתב החתם סופר (שו"ת סה) ש'עיבור צורה' היא לשון מושאלת, כלומר, שממתינים עד שהבשר לא יהא ראוי לשמו [היינו, למטרתו], ואין הכוונה שהבשר נפגם או שצורתו עוברת ממנו.

יא. **הקשה** הצל"ח (ד"ה ומני), אולי דווקא בשוחט קרבן בערב פסח אחר תמיד של בין הערבים, שאין זה זמן הקרבת שלמים משום מצות השלמה, צריך עקירת שם הקרבן כדי להקריבו לשלמים ולפיכך אם לא עקר ממנו שם 'פסח' דינו שישרף מיד, אולם בשאר ימות השנה, בזמן שהוא כשר להקרבת שלמים אין צורך בעקירה, ואם כן לא תהא סתירה בין דעת התנא בברייתא שאמר שקרבן שלמים שנשחט שלא בזמנו 'ישרף מיד', לבין דעת רב שאמר שאשם שניתק לרעיה ושחטו 'סתם' בזמן הכשר להקרבת עולה שהוא כשר לעולה הואיל ונשחט בזמנו.

יב. **כלומר** שבשחיטת הקרבן, קבלת דמו, הולכתו או זריקתו, חישבו עליו חוץ לזמנו, כגון לזרוק את הדם לאחר זמן הזריקה או לאכול בשרו לאחר הזמן הקבוע לאכילתו.

יג. **הוצאת** בשר קרבן חוץ למחיצתו פוסלת אותו, ושלוש מחיצות הן: א. בשר קדשי קדשים שיצא חוץ לחומת העזרה. רש"י (לד: ד"ה רבי יהושע). ב. בשר קדשים קלים שיצא חוץ לחומת ירושלים. רש"י (מט. ד"ה שיש). ג. בשר הפסח שיצא מחוץ למקום החבורה בזמן האכילה. רמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ג).

יד. **רש"י** (ד"ה נדס), זבחים (כה. ורש"י שם ד"ה נשפך).

טו. **רש"י** (ד"ה נדס) פירש שמדובר שהבעלים נטמאו או מתו אחר שנזרק הדם, ואין פסול בגוף הקרבן שהרי הבשר כשר, אלא פסולו משום 'דבר אחר' שאין לו מנויים או שמנוייו אינם יכולים לאוכלו. אמנם התוספות (ד"ה נדס) דחו פירושו, על פי הגמרא להלן (פג:) שדייקה את דברי הברייתא שכמו שבפסול של 'דם' מדובר קודם זריקה, והיינו שנשפך הדם לארץ ולא קבלו הכהן בכלי, כמו כן בפסול של 'בעלים' מדובר קודם זריקה, שהם נטמאו או מתו קודם שנזרק הדם. ולפי זה ביארו התוספות, שדברי התנא בברייתא לעיל לגבי פסח ששחטו בחול ונודע שמשכו בעלים את ידם או שנטמאו 'ישרף מיד', היינו כשאירע כן קודם שחיטה והואיל ושחטו שלא למנוייו הרי זה קרבן שפסול בגופו, אולם בברייתא זו מדובר שאירע כן לאחר שחיטה וקודם זריקה.

טז. **רש"י** (ד"ה ותעובר).

יז. **זמן** אכילת בשר הפסח הוא בליל ט"ו בניסן, וכל בשר קרבן שנשאר לאחר זמן האכילה שקבעה התורה נחשב 'נותר' והאוכלו חייב כרת. דין הנותר בשריפה, שנאמר (שמות יב י) 'ולא תותירו ממנו עד בקר והנותר ממנו עד בקר באש תשרפו'.

יח. **רש"י** (ד"ה תעובר) פירש שעיבור צורה היינו 'פסול לינה' שנחשב פסול בגופו של הקרבן ודינו שריפה.

יט. **הזמן** המיועד לשריפה הוא בוקר ט"ו בניסן, אמנם כיון שאין שורפים קדשים ביום טוב נדחית שריפתו לבוקר ט"ז בניסן. רש"י (פג. ד"ה הפסח).

כ. **בית** השריפה הוא 'בית הדשן'. ומובא בגמרא (זבחים קד:) שהיה 'בית הדשן גדול' בעזרה לשריפת פסולי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים, [ולדעת רבי חנניה בן אנטיגנוס בספרא (ויקרא דנדבה פרשה ז פ"ט ה"ג) מקומו היה במזרחו של המזבח להלן (פג:) שדייקה את דברי הברייתא שכמו שבפסול של 'דם' מדובר קודם זריקה,

19/06/2018 אהת

פסולן מחמת מאי הוי ששחטו בו'. ול"ת מאי קמדמי הך עקירה להיות לפעול לחסם שכפרו בעליו בחטר תו לא חזי לחסם לחכל פסח שנטמאו בעליו או משכו ידיהם מכתי חזי לפסח חס ימנו חחרים עליו כדחנן לקמן (דף פט.) נימנין ומושכין ידיהם עד שיחטו וי"ל דהני מילי כשנשחר חמד מבני חבורה עליו שחס נשחר לגמרי דלא בעלים תו לא חזי לפסח כדחניא בסוף מי שהיה טמא (לקמן נח.) המפרים פסח ומת חס בנו נמנה עליו יביאנו לשם פסח חין בנו נמנה עליו יביאנו לשם שלמים[ב]: **בדם** ובבעלים תעובר. תימה מ"כ היכי קחני שחטו ונודע שמשכו בעלים חת ידם חו שנטמח בחול ישרף מיד והח בדם ובבעלים בעינן עיבור צורה וליכח למימר כפי' הקונטרס להך בדשה ובעלים מיירי כגון שנטמח חחר זריקה דעכשיו פסח כשר חלח שחין לו חוכלין דנפרק כילד נולין (לקמן פג:) מוקמינן לה קודם זריקה דקחני בעלים דומיח דדם ותירץ ר' שמואל נר' שלמה דההיח לעניל מיירי קודם שחיטה דהוי כמו שחטו חלח לחוכליו לחשיב פסולו בגופו:

האמר רב בעלי חיים אינם נדחין. תימה הח מסקי' בפ' שני שעירי (יומח סד:) חמר לך רב חליבח דר' יהודה לח קחמינח ומ"ש לימח דמחניחין רבי יהודה דסבר נדחין וכמה משניות מלינו דסברי דבעלי חיים נדחין בפ' מי שהיה טמח (לקמן נח.) ובחמורה (דף כב.) ובשילהי כריתות (דף כח.) דדייק עלייהו שמע מינה בעלי חיים נדחין ונריך נרב לחוקמי כרבי יהודה ומחני' נמי חמחי לח מוקי כוותיה:

הדרן עלך אלו דברים

ותני עלה [א]בחול כי האי גונא ישרף מיד אי אמרת בשלמא בעי עקירה האי פסח הוא וכיון דלית ליה בעלים הוה ליה פסולו בגופו אמטו להכי ישרף מיד אלא אי אמרת לא בעי עקירה מרישא הוה ליה שלמים[ו] פסולו משום מאי משום דבר אחר דקא שחיט ליה אחר תמיד ויצ"ל בין הערבים עיבור צורה בעי [ג]דתניא זה הכלל כל שפסולו בגופו ישרף מיד בדם ובבעלים תעובר צורתו ויצא לבית השריפה. אלא לא תימא [ב]שחטו לשום עולה אלא אימא שחטו לשום עולה בשר אלמא בעי עקירה ולרבי חייא בר גמדא [ג]דאמר נזרקה מפי חבורה ואמרי כגון שהיו בעלים טמאי מתים ונדחין לפסח שני האי הוא דבעי עקירה הא בעלמא לא בעי עקירה מאי איכא למימר. אלא אמר רב הונא בריה דרב יהושע הכא במאי עסקינן כגון שהפרישו קודם חצות ומתו בעלים אחר חצות דהוה ליה נראה ונדחה וכל הנראה ונדחה שוב אינו חוזר ונראה מידי הוא טעמא אלא לרב הא אמר רב [ז]בעלי חיים אינם נדחים. אלא אמר רב פפא הא מני ר' אליעזר היא דאמר וכן השוחט בגופו ואי[ח] רבי אליעזר היא חטאת נמי מחייב דהא לית ליה לר"א טועה בדבר מצוה פטור. אלא תרגמא רב יוסף בריה דרב סלא חסידא קמיה דרב פפא הא מני יוסף בן חונאי היא [ט]דתנן יוסף בן חונאי אומר הנשחטים לשם פסח ולשם חטאת פסולים אלמא פסולו בגופו היא ומשום הכי ישרף מיד ובפטורי סבר לה כר' יהושע. רב אשי אמר רב דאמר כר' ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה [י]דתניא ר' ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר אם יש שהות ביום לידע אם משכו בעלים את ידיהם או שמתו או שנטמאו חייב [יא]ותעובר צורתו ויוצא לבית השרפה מאי טעמא לאו משום דלא בעי עקירה ממאי דילמא משום דסבר לה [יב]כתנא דבי רבה בר אבוה דאמר אפילו פיגול נמי בעי עיבור צורה דליף עון עון מנותר דאי לא תימא הכי נטמאו בעלים מאי איכא למימר הא ודאי בעי עקירה דאמר רבי חייא בר גמדא [יג]נזרקה מפי חבורה כגון שהיו בעלים טמאי מת ונדחו לפסח שני אלא מחוורתא כדשני מעיקרא יוסף בן חונאי היא:

הדרן עלך אלו דברים

תירוצא דר מתרץ ליה, דאמר לא בעי עקירה: **והאמר רב.** בפ' שני שעירי: **בעלי חיים אינן נדחין.** ומין לימוח חלא בדם חו בבעלים, כגון שעיר של שם שנשחט וקודם זריקת דמו מת המשחלח יפנה הדם, חבל כל זמן שהקרבן מי חינו נפסל משום לימוח: **אלא אמר רב פפא.** לעולם לא בעי עקירה, ושחמיה שלמים, והח דקחני עלה דמחני' בחול ישרף מיד, ר' חליעזר הוח, ומשום דשלמים הוח, וכגון דשחטיה בהדיח לשם שחטיה דרך מיד והכי חשיב ליה, דחמר בפ' [עשרה יוחסין] (יבמות סא.) חלוני שחלה חמה ונפלה לבור ומלח חחר ונפלה לבור חחר ומלח חחר ונפלה לבור חחר ומלח חחר ונפלה לבור חחר

בברייתא זו שקרבן פסול ״ישרף מיד׳ רק אם פסולו בגופו, מוכח שהתנא בברייתא הקודמת שאמר שקרבן פסח ששחטו בחול ונודע שמשכו בעלים ידיהם או מתו או נטמאו ״ישרף מיד׳, סובר שצריך עקירה, ולכן קרבן זה שלא נעקר שם פסח ממנו ונשחט שלא למנוייו פסולו בגופו[כא], ואם כן הרי זו סתירה לדברי רב שאמר שקרבן אשם שניתק לרעייה ושחטו סתם כשר, ומוכח מדבריו שקרבן אינו צריך עקירה[כב].

מתרצת הגמרא, **אֶלָּא**, לעולם דעת רב היא שצריך עקירה, והבהמה המוקדשת לקרבן אשם אין להקריבה לשם ׳עולה׳ עד שיעקור שם ׳אשם׳ ממנה, **וְלֹא תֵּימָא** - אל תאמר במאמרו של רב הונא בשם רב, אשם שניתק לרעיה **וְשָׁחֲטוֹ סְתָם** - שנשחט סתם שלא לשם קרבן מסוים, **כָּשֵׁר לְשׁוּם עוֹלָה, אֶלָּא אֵימָא** - אלא אמור כך בגירסת דברי רב, **שְׁחָטוֹ לְשׁוּם עוֹלָה**, ובשחיטתו לשם ׳עולה׳ הוא עוקר ממנו שם ׳אשם׳[כג] הרי זה קרבן **כָּשֵׁר**.

מסכמת הגמרא, **אַלְמָא** - מוכח, שלפי דעת רב, **בָּעֵי עֲקִירָה** - צריך לעקור מהקרבן את שמו שהיה עליו קודם על מנת להקריבו לשם קרבן אחר.

לפי ביאור הגמרא בדעת התנא בברייתא עד כה, נמצינו למדים שצריך עקירה. ולכן, קרבן פסח ששחטוהו ונודע שמשכו בעליו ידיהם ממנו, או שמתו או שנטמאו, הואיל ולא עקר שם ׳פסח׳ ממנו ונשחט שלא למנוייו, פסולו בגופו וישרף מיד. עתה מבררת הגמרא לפי חכמים אחרים, שלדעתם אין צריך עקירה ומותר להקריב קרבן לשם קרבן אחר אפילו אם לא נעקר ממנו שמו הקודם, על איזה אופן אמר התנא בברייתא ״ישרף מיד׳.

שנינו במשנה לעיל (סג.), מי ששחט קרבן פסח בתוך ימי המועד והיה לו חמץ בביתו, לפי רבי שמעון, אם הקריבו לשם ׳פסח׳ קרבן פסול הוא, והשוחט לא עבר על הלאו של ׳לא תשחט על חמץ דם זבחי׳ (שמות לד כה) הואיל ושחטו בזמן שאינו ראוי לזביחת פסח, אך אם שחטו לשם ׳שלמים׳ עבר על הלאו ולוקה עליו הואיל וקרבנו זבח כשר הוא ושחיטתו שחיטה ראויה היא[כד]. דייקה הגמרא שם (סד.) מלשון המשנה שאם שחטו במועד לא לשם פסח ולא לשם שלמים אלא שחטו ׳סתם׳ פטור, והיינו משום שהקרבן אינו נחשב שלמים אלא פסח ואין בשחיטתו איסור של ׳לא תשחט׳ הואיל ונשחט בזמן שאינו ראוי לזביחת הפסח. ולפי זה רצתה הגמרא להוכיח שצריך עקירה, ולכן קרבן פסח במועד ובשאר כל ימות השנה אינו נעשה שלמים וכל זמן שלא יעקרו שמו ממנו עדיין נשאר שם ׳פסח׳ עליו.

רבי חייא בר גמדא בשם חבורת החכמים, דחה ראיה זו כמבואר לפנינו, ומדבריו עולה שיש דעת חכמים הסוברים שאין צריך עקירה: מקשה הגמרא, **וְלִרְבִּי חִנְיָא בַּר גַּמְדָּא דְּאָמַר, נִזְרְקָה מִפִּי חֲבוּרָה וְאָמְרִי** - הודו חבורת החכמים כולה ואמרו, שאין להוכיח מהמשנה המובאת לעיל שקרבן פסח הנשחט שלא בזמנו צריך עקירה, שהרי אפשר לבאר את המשנה באופן שהפסח הנשחט היה ראוי לקרבן פסח, **וּכְגוֹן שֶׁהָיוּ הַבְּעָלִים** של קרבן הפסח **טְמֵאֵי מֵתִים**, וְהרי הם **נִדְחִין** משחיטת הפסח של י״ד ניסן **לְפֶסַח שֵׁנִי**[כה], וכיון שהבעלים חייבים בקרבן פסח אין בהמתם נעשית שלמים עד שיעקרו ממנה שם ׳פסח׳, ואם שחטוהו במועד סתם ויש חמץ בביתם, לא עברו על הלאו של ׳לא תשחט על חמץ׳, כיון שקרבנם הוא פסח שנשחט שלא בזמן זביחתו והשחיטה אינה שחיטה ראויה.

מדייקת הגמרא לפי דברי רבי חייא בר גמדא, **הַאי** - קרבן זה [פסח של טמאי מתים במועד], **הוּא** בלבד **דְּבָעֵי עֲקִירָה** - שצריך עקירה הואיל ומדובר בטמאי מתים שחלה עליהם חובת הפסח, **הָא בְּעִלְּמָא** - אבל בדרך כלל, בשאר כל הקרבנות **לָא בָּעֵי עֲקִירָה** - אין צורך בעקירה, אם כן קשה **מַאי אִיכָּא לְמֵימַר**, איך נבאר את דעת התנא בברייתא לעיל שקרבן פסח שנשחט ביום חול ונודע שבעליו משכו ידיהם, מתו או נטמאו, ״ישרף מיד׳, הלא אם הקרבן לא צריך עקירה הרי הוא נעשה מאליו קרבן שלמים ואין פסולו בגופו וצריך להמתין עד שתתעבר צורת הבשר.

מתרצת הגמרא, **אֶלָּא אָמַר רַב הוּנָא בְּרֵיהּ דְּרַב יְהוֹשֻׁעַ**, לעולם דעת רב היא שאין צריך עקירה, ואת מימרתו לגבי אשם שניתק לרעיה אנו גורסים כפי שלמדנו תחילה, ׳שחטו סתם׳, ודינו שכשר לעולה אף על פי שהוקדש לשם קרבן אשם, הואיל ואין צורך לעקור שמו ממנו, **וְהָכָא** - כאן, בברייתא ששנינו שבחול ״ישרף מיד׳, אין זה משום שלא נעקר ממנו שם פסח והקרבן נפסל, אלא **בְּמַאי עָסְקִינַן** - במה מדובר, **כְּגוֹן שֶׁהשליח** של בני החבורה לקח כבש **וְהִפְרִישׁוֹ** לשם פסח, **קוֹדֶם חֲצוֹת** היום בערב פסח, **וּמֵתוּ הַבְּעָלִים** המנויים על הקרבן **אַחַר חֲצוֹת** היום, ונמצא **דַּהֲוָה לֵיהּ** - שיש לו לקרבן דין **נִרְאֶה וְנִדְחֶה**, כלומר, בשעה מסוימת היה קרבן הפסח ׳נראה׳, דהיינו ראוי להקרבה, ולאחר מכן הוא ׳נדחה׳, שכן בזמן הקרבת הפסח בחצות היום היו בעליו חיים וקיימים והקרבן ׳ראוי׳ היה להקרבה לשם פסח, ואילו בזמן השחיטה מתו בעליו וכבר לא היה ראוי להקרבה לשם פסח ונעשה ׳דחוי׳[כו], **וְכלל הוּא שֶׁכָּל** קרבן **הַנִּרְאֶה** - שהיה ראוי למזבח, **וְחזר וְנִדְחֶה** - נעשה ׳דחוי׳ מן המזבח, **שׁוּב אֵינוֹ חוֹזֵר וְנִרְאֶה**, אלא ׳דחוי׳ הוא מן המזבח לגמרי. לפי זה מובנת דעת התנא בברייתא שאמר

ובנוסף לו היה עוד בית הדשן במזרחו של כבש ששם היו נותנים את מוראת העוף ודשון מזבח הפנימי והמנורה, אמנם לדעת הגמרא היו נותנים אותם בבית הדשן גדול הנ״ל. ערוך לנר (יבמות ק. נמוק׳ ד״ה והשיריס)]. והיה עוד ׳בית הדשן׳ בהר הבית לשריפת פרים הנשרפים ושעירים הנשרפים שאירע בהם פסול אחר זריקת הדם. לגבי פסולי קדשים קלים [כגון קרבן פסח], העיר הרדב״ז (מעשה הקרבנות פ״ז ה״ד) שלא נתבאר בגמרא היכן מקום שריפתם, וראה ברש״י (לעיל כד. ד״ה פסולי) שכתב שכשם שמקום אכילתם בכל העיר [ירושלים], כמו כן שריפתם [אם נפסלו] בכל העיר, ומה ששנינו (לעיל מט.) ששורפים אותם ׳לפני הבירה׳ היינו מחוץ לעזרה שהיה שם ׳בית הדשן׳ מיוחד לכך. ומבואר מדברי רש״י, שאף על פי שכל מקום בירושלים כשר לשריפת פסולי קדשים קלים, מכל מקום היו שורפים אותם בבית הדשן שבהר הבית. ולפי זה, קרבן פסח שנפסל בדם או בבעלים ואינו נאכל, שורפים אותו ב׳בית הדשן׳ שבהר הבית. אכן לגבי בשר נותר מקרבן פסח הנאכל, מובא בגמרא (לקמן פו:) שבעלי הקרבן היו שורפים אותו בחצרותיהם או על גגותיהם בכל העיר ירושלים, ולמעשה אין נפקא מינה בזה וכן ביאר הרדב״ז (שם) שפסולי קדשים קלים היו שורפים בבית הדשן שבהר הבית, משום שמקום זה נחשב ככל שאר העיר לגבי אכילת הבשר.

כא. לפי הצד שאין צריך עקירה הוא נחשב קרבן שלמים ואין פסולו בגופו, ודינו להישרף רק לאחר עיבור צורה משום בזיון קדשים.

כב. הקשו התוספות (ד״ה פסולו) כיצד דימתה הגמרא עקירת שם אשם לעקירת שם פסח, הלא קרבן אשם שנתכפרו בעליו אינו ראוי להקרבה לאשם וממילא אין צורך לעקור שם אשם ממנו ולכן אמר רב שאם ששחטו סתם הוא כשר, אולם קרבן פסח אף על פי שמשכו הבעלים ידיהם או נטמאו עדיין ראוי הוא להקרבה לפסח באופן שיתמנו עליו מנויים אחרים, וכמו ששנינו להלן (פט.) שעד שחיטת הפסח יכולים הבעלים למשוך ידיהם מן הקרבן ואחרים יכולים להימנות עליו, ולפיכך הוא נחשב ׳פסח׳ כל זמן שלא נעקר שמו ממנו. ותירצו שהלכה זו שאחרים יכולים להימנות על הפסח עד שחיטתו הינה רק אם נשאר לפחות מנוי אחד מבני החבורה הראשונה ובאופן כזה נשאר שם פסח על הקרבן אף על פי שרוב בני החבורה נטמאו או משכו ידיהם ממנו, אמנם כאן מדובר שכל בני החבורה משכו ידיהם, או מתו או נטמאו, ובאופן כזה יהיה קרבן הפסח דומה לקרבן אשם שנתכפרו בעליו.

כג. המאירי (לעיל ס: ד״ה פסח) ביאר שעקירה היינו שהשוחט אומר ׳איני שוחטו לשם קרבן זה אלא לשם קרבן זה׳, ואם כן כשהשוחט אומר בשעת השחיטה, ׳לשם עולה׳, בהכרח שעוקר מהקרבן שם ׳אשם׳.

כד. בתורה נאמר איסור השחיטה שתי פעמים, בפסוק אחד נאמר (שמות כג יח) ׳לא תזבח על חמץ דם זבחי׳, ובפסוק נוסף נאמר (שם לד כה) ׳לא תשחט על חמץ דם זבחי׳, ומבואר בגמרא (לעיל סד.) שלפי רבי שמעון נוטלים יו״ד מזו ומצרפים אותה לזו, וקוראים אחת מהן ׳זבח׳ ואת השניה ׳זבחיי׳. ללמד, שבי״ד ניסן שהוא זמן ׳זבח׳ הפסח, מי ששחט קרבן פסח ויש לו חמץ בביתו עבר על איסור ׳לא תשחט׳, אבל אם שחט ׳זבחיי׳, דהיינו קרבנות אחרים, אינו עובר על האיסור. מאידך, בימי חג הפסח, מי שיש לו חמץ בביתו ושחט קרבן, אם לשם פסח לא עבר על האיסור כיון שאין זה זמן ׳זבח׳ הפסח, וקרבן פסח הנשחט שלא בזמנו פסול, והשחיטה אינה נחשבת שחיטה ראויה, אבל אם שחט את הקרבן לשם ׳זבחיי׳ [לשם כל קרבן אחר], עבר על איסור ׳לא תשחט׳ הואיל ושחיטתו שחיטה ראויה היא.

כה. מי שהיה טמא, או בדרך רחוקה, וכל שהיה אנוס ולא יכול היה להקריב קרבן פסח בי״ד ניסן, מקריב קרבן ׳פסח שני׳ בי״ד אייר. כמו שנאמר בפרשת פסח שני (במדבר ט י-יג).

כו. כלומר, נדחה מהיותו ראוי להקרבה למזבח.

פסולן מחמת מאי הוי ששחטו בו'. ומ"ת מאי קמדמי הך עקירה להיות לפעול לחסם שכפרו בעליו בחטאת תו לא חזי לחסם אכל פסח שנטמאו בעליו או משכו ידיהם מכאי חזי לפסח אם ימנו אחרים עליו כדתנן לקמן (דף פט.) נימנין ומושכין ידיהם עד שיזחטו וי"ל דהני מילי כשנשחר אחד מבני חבורה עליו שאם נשחר לגמרי בלא בעלים תו לא חזי לפסח כדתניא בסוף מי שהיה טמא (לקמן נח.) המפריש פסח ומת אם בנו נמנה עליו יביאנו לשם פסח אין בנו נמנה עליו יביאנו לשם שלמים[ב]: **בדם** ובבעלים תעובר. תימה מ"כ היכי קאמי שחטו ונודע שמשכו בעלים את ידם או שנטמא בחול ישרף מיד והא בדם ובבעלים בעינן עיבור צורה ולימא למימר כפי' הקונטרס להך בדם שנטמא בחול ישרף מיד והא בדם ובבעלים בעינן עיבור צורה דהכא לא שייך עלייהו שמע מינה בעלי חיים נדחין ומכאי נמי ממאי דלמא מוקמינן לה קודם זריקה דקתני בעלים דומיא דדם ותירץ ר' שמואל בר' שלמה דהיינו לעיל מיירי קודם שחיטה דהוי כמו שחטו שלא לשמו דחשיב פסולו בגופו:

האמר רב בעלי חיים אינם נדחין. תימה הא מסקי' בפ' שני שעירי (יומא סד:) אמר לך רב אליבא דר' יהודה לא קאמינא ומ"ש לימא דמתניתין רבי יהודה דקתני נדחין וכמה משניות מלינו דקתני בעלי חיים נדחין בפ' מי שהיה טמא (לקמן נח.) ובתמורה (דף כב.) ובשילהי כריתות (דף כח.) דלייך עלייהו שמע מינה בעלי חיים נדחין וכרי יהודה ומתני' נמי ממאי לא מוקי כווותיה:

הדרן עלך אלו דברים

ותני עלה [א]בחול כי האי גוונא ישרף מיד אי אמרת בשלמא בעי עקירה האי פסח הוא וכיון דלית ליה בעלים הוה ליה פסולו בגופו אמטו להכי ישרף מיד אלא אי אמרת לא בעי עקירה מרישא הוה ליה שלמים[ו] פסולו משום מאי משום דבר אחר דקא שחיט ליה אחר תמיד של בין הערבים עיבור צורה בעי[ג] דתניא זה הכלל כל שפסולו בגופו ישרף מיד בדם ובבעלים תעובר צורתו ויצא לבית השריפה. אלא לא תימא [ב]שחטו סתם כשר לשום עולה אלא אימא שחטו לשום עולה כשר אלמא בעי עקירה ולרבי חייא בר גמדא [ג]דאמר נזרקה מפי חבורה ואמרי כגון שהיו בעלים טמאי מתים ונדחין לפסח שני האי הוא דבעי עקירה הא בעלמא לא בעי עקירה מאי איכא למימר. אלא אמר רב הונא בריה דרב יהושע הכא במאי עסקינן כגון שהפרישו קודם חצות ומתו בעלים אחר חצות דהוה ליה נראה ונדחה וכל הנראה ונדחה שוב אינו חוזר ונראה מידי הוא טעמא אלא לרב הא אמר רב [ד]בעלי חיים אינם נדחים. אלא אמר רב פפא הא מני ר' אליעזר היא דאמר וכן השוחט אחרים לשם פסח פסול דהוה ליה פסולו בגופו ואי[ה] רבי אליעזר היא חטאת נמי מחייב דהא לית ליה לר"א טועה בדבר מצוה פטור. אלא תרגמא רב יוסף בריה דרב סלא חסידא קמיה דרב פפא הא מני יוסף בן חונאי היא [ו]דתנן יוסף בן חונאי אומר הנשחטים לשם פסח ולשם חטאת פסולים אלמא פסולו בגופו היא ומשום הכי ישרף מיד ובפטורי סבר לה כר' יהושע. רב אשי אמר רב דאמר כר' ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה [ז]דתניא ר' ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר אם יש שהות ביום לידע אם משכו בעלים את ידיהם או שמתו או שנטמאו חייב [ח]ותעובר צורתו ויוצא לבית השרפה מאי טעמא לאו משום דלא בעי עקירה ממאי דילמא משום דסבר לה [ט]כתנא דבי רבה בר אבוה דאמר אפילו פיגול נמי בעי עיבור צורה דליף עון עון מנותר דאי לא תימא הכי נטמאו בעלים מאי איכא למימר הא ודאי בעי עקירה דאמר רבי חייא בר גמדא [י]נזרקה מפי חבורה כגון שהיו בעלים טמאי מת ונדחו לפסח שני אלא מחוורתא כדשני מעיקרא יוסף בן חונאי היא:

הדרן עלך אלו דברים

עין משפט נר מצוה

נב א מיי' פ"ד מהל' ק"פ הלכה ג:

נג ב מיי' פ"ד מהלכות פסולי מוקדשין הלכה טו:

רבינו חננאל

אשם שניתק לרעיה ושחטו סתם כשר לעולה קסבר לא בעי עקירה. אי הכי כי לא ניתק לרעיה נמי. ושנינ' גזרה לאחר כפרה קודם שניתק לרעיה להקריבו עולה שמא יראה אחר ויקריב קודם שיתכפרו בעליו יקריב הוא עולה. היכא אמור רבנן ירעה דתניא אשם שמתו בעליו או נתכפרו ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה. ר' אומר ימכר ויביא בדמיו עולה אמאי ניקרבה איהו גופיה עולה אלא ש"מ גזרה לפני כפרה ש"מ: **מותיב רב חסדא** שחטו ונודע שמשכו בעלים את ידם או שנטמאו מפני ששחט ברשות ותאני עלה בחול כי האי גוונא ישרף מיד. **אי אמרת בשלמא בעי עקירה** האי פסח הוא וכיון דלית בעלים ולא אפשר למכליה לערב פסולו בגופו הוא אטו הכי ישרף מיד. **אלא אי אמרת לא בעי עקירה** כיון דנודע בעת השחיטה שכבר מתו בעליו נמצא כי שחיטתו ששחט סתם לשם שלמים הוא משום מאי פסלת ליה משום שנשחט אחר תמיד של בין הערבים האי אין פיסולו בגופו אלא פיסולו מחמת דבר אחר הוא תיבעי צורה דתניא זה הכלל כל שפסולו בגופו ישרף מיד כו'. **ואתינן** לתרוצה להא דרב בששחטה לשם עולה ועקר שם אשם מעליו. **ואקשי' ומי בעי עקירה** (אי הכי) למאן דאמר נזרקה מפי חבורה ואמרו כגון שהיו בעלים טמאי מתים ונדחו לפסח שני דהאי פסח סתמא לשמו קאי למיפק ביה בפסח שני והאי הוא דבעי עקירה אבל זולתי לא בעי עקירה. **ולעולם** הא דרב כגון ששחטו סתם. והא דקתני ונודע שמשכו הבעלים את ידם או שמתו כו' כגון שהפרישו לשם פסח קודם חצות ומתו בעלים אחר חצות דהוה ליה נראה לשם פסח ונדחה שוב אינו חוזר ונראה שנמצא פיסולו בגופו לפיכך תני עלה ישרף מיד. **ואקשי' עלה מידי הוא טעמא** דלא בעי עקירה אלא לרב. הא בהדיא אמר בעלי חיים אינן נידחין. **ומשני רב פפא** דמתני' ר' אליעזר היא דאמר וכן השוחט אחרים לשם פסח פסולין. [**ומקשינן** אי] דהוו להו כי האי גוונא השוחט בשבת כרת הוא דמחייב דהא לית ליה לרבי אליעזר טעה בדבר מצוה פטור ולא הוה ליה למשחט עד דבריר ליה דהאידנא דקא שחיט בעלים אינון חיים. **והדרינן** אוקמינה **ליוסף בן חוני** דתנן בריש שחיטת קדשים יוסף בן חוני אומר הנשחטין לשם פסח ולשם חטאת פסולין אלמא פיסולו בגופו ובפטורי סבר לה כר' יהושע דתני טעה בדבר מצוה פטור. **רב אשי אמר** רב דאמר לא בעי עקירה כי האי תנא הוא דאמר הכי דתני אם יש שהות ביום כדי לידע שמשכו הבעלים את ידם או שנטמאו ולא שאל אלא שחט בשבת חייב ותעובר צורתו כלומר ישאר ימים עד שיבאיש ולא ישאר עליו אדמומית אלא תעשה צורתו כעין ירקרוקת ויצא לבית השרפה. **ומדקתני** תעובר צורתו ש"מ דלאו פיסולו בגופו אלא מחמת דבר אחר ש"מ דהאי תנא לא בעי עקירה וכיון שמתו בעליו או נטמאו או שמשכו את ידם ממילא הוי ליה שלמים ופסולו משום דנשחט אחר תמיד של בין הערבים לפיכך בעי [עיבור] צורה. **ודחי'** ממאי דכי מוקמת לה הכי היא דלמא לעולם פיסולו בגופו הוא דהאי תנא סבר לה כרבה דאמר אפי' פגול שדברי הכל פיסולו בגופו הוא טעון צורה. **דאי לא תימא הכי** דהאי תנא ודאי בעי עקירה תינח במי שמתו בעליו או משכו את ידם איכא למימר סתמיה לשלמים קאי אלא נטמאו בעלים מי איכא מאן דאמר לא בעי עקירה והא אמר ר' חייא בר מדא נזרקה וכו'. אלא מחוורתא יוסי בן חוני היא כדשנין מעיקרא: **הדרן עלך פרק אלו דברים**

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) עיין תוס' יומא כט., ב) לעיל דף לד: לקמן דף פב: [מוספתא פרק ו], ג) [לעיל סד.], ד) יומא דף סד. לקמן דף נח., ה) זבחים דף כ. [ע"ש], ו) [מוספתא פרק ה], ז) [מוספתא פרק ו], ח) [לעיל לד: לקמן פב: מנחות נ:], ט) לעיל דף סד. חולין דף ל ע"ב, י) לעיל סא., כ) עיין תוס' לקמן פט. ד"ה ונטרחו.

הגהות וציונים

אי: כ] נדצ"ל **אלא כי** האי תנא, ותיבות שבינתיים "קסבר רב דמתני' לענין צורה" ל"ג (מצור דבש):

משנת ראשונים

דקא שחיט ליה אחר תמיד של בין הערבים. ששחטו וגם הקטירו אחר התמיד של בין הערבים. אבל בשחיטה לחוד' לא מיפסיל דעשה דהשלמה רק אהקטר כתיבא, והקטיר עליה חלבי השלמים.

[ראבי"ה סימן תתקצא]

בדם ובבעלים תעובר צורתו. ישאר ימים עד שיבאיש ולא ישאר עליו אדמומית אלא תעשה צורתו כעין ירקרוקת ויצא לבית השרפה.

[רבינו חננאל]

בעלי חיים אינם נדחים. הואיל ועל ידי מום אינשר לו לצאת לחלין אין דיחויו דיחוי שלא להיות חוזר ונראה.

[מאירי, קידושין ז.]

נזרקה מפי חבורה. כלומר אמרו בחבורה של רבנן.

[רבינו גרשום, חולין ל.]

נזרקה מפי חבורה דקאמר היינו חבורה של תנאים.

[תוספות, שבת ג.]

שהקרבן ״ישרף מיד״, מאחר ונעשה ״דחוי״ מן המזבח לגמרי ואינו ראוי להקרבה אפילו לשם שלמים, לפיכך דינו שישרף מיד[כז]. נמצא לפי זה שהברייתא מבוארת היטב אפילו לפי הדעה שאין צורך ב״עקירה״, ואין סתירה ממנה לדברי רב וממילא אפשר לגרוס במאמרו של רב ״אשם שניתק לרעיה ושחטו סתם כשר לעולה״.

דוחה הגמרא, **מִידֵּי הוּא טַעֲמָא**, כלום לא הביא רב הונא בריה דרב יהושע את[אהח 19/06/2018] של ״דיחוי״, **אֶלָּא** רק בכדי ליישב את דברי הברייתא ״ישרף מיד״, גם **לְפִי** דעת **רַב** שסובר שקרבן לא צריך עקירה. אכן איך יתכן לומר כן, **הָא אָמַר רַב** - הרי רב סובר **שַׁעֲלֵי חַיִּים אֵינָם נִדְחִים**[כח] - קרבן שנדחה מן המזבח בהיותו חי אינו נחשב ״דחוי״ לגמרי[כט], ואם לאחר שנדחה חזר לכשרותו ונעשה ראוי להקרבה הרי זה כשר למזבח[ל].

לפי זה חוזרת הסתירה למקומה, מאחר ובעל חי אינו נדחה, נמצא שקרבן פסח שמתו בעליו נתבטל דינו כקרבן ״פסח״ אבל אינו נעשה דחוי מן המזבח, אם כן אפילו שנעמיד את דברי הברייתא בבעלים שמשכו ידם או מתו או נטמאו לאחר חצות והקרבן שלהם נדחה מהיותו קרבן פסח, הלא לפי דעת רב שאין צריך עקירה הרי נעשה מאליו ״שלמים״, ובזמן שחיטת הפסח לא היה ״דחוי״ מן המזבח והקרבתו כשירה, ושוב קשה מדוע אמר התנא בברייתא שישרף מיד[לא].

מתרצת הגמרא, **אֶלָּא אָמַר רַב פָּפָּא**, לעולם סובר רב שאין צריך עקירה, ופסח שבעליו משכו ידיהם ממנו, מתו או נטמאו, סתמו עומד לקרבן שלמים, ומה ששנינו בברייתא שהקרבן ישרף מיד, **הָא מַנִּי** - כדעת מי היא, כדעת **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר הִיא** שנויה, **דְּאָמַר** רבי אליעזר (לעיל סב:), **וְכֵן**[לב] **הַשּׁוֹחֵט** כבש או עז שהופרשו לשם קרבנות **אֲחֵרִים**, והתכוין בשחיטה **לְשֵׁם פֶּסַח**, הרי זה קרבן **פָּסוּל**, ולפי שיטתו מבוארת דעת התנא בברייתא שהפסח שנשחט בחול ״ישרף מיד״, משום [אוצר החכמה] **דַּהֲוָה לֵיהּ פְּסוּלוֹ בְּגוּפוֹ** - יש לקרבן זה פסול בגוף, הואיל ונעשה

כז. **אמנם** אם קרבן פסח אבד קודם חצות, ובני החבורה הפרישו בהמה אחרת לקרבן פסח ושחטו אותה ולאחר מכן מצאו את קרבנם הראשון, הרי הוא קרב כקרבן שלמים, כיון שחצות היום היא שעת הקרבת הפסח וקובעת את הבהמה לקרבן פסח, ובשעה זו לא היה ראוי לפסח וממילא אין בו דין ״דיחוי״, ורק בקרבן שנראה ונדחה חל בו דין ״דיחוי״ ונדחה לעולם. רש״י (ד״ה ומתו).

כח. **שנינו** ביומא (סג.) לגבי שני שעירי יום הכפורים, שאם הגריל הכהן אחד לה׳ ואחד לעזאזל ומת השעיר לעזאזל, מביאים זוג שעירים אחרים ומטיל עליהם הכהן גורל חדש ואומר ״זה שעלה עליו הגורל לעזאזל יתקיים תחתיו״ [והוא הדין אם מת השעיר לה׳ עושים גורל חדש, כמבואר שם]. והנה עתה יש לפני הכהן שלושה שעירים, אחד מהגורל הישן ושנים מהגורל החדש, ומוטל על הכהן להקריב רק שעיר אחד לה׳ ולשלוח רק שעיר אחד לעזאזל, ומסיימת המשנה מה דינו של השעיר השלישי שאינו קרב, ״והשני ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה״. ונחלקו רבי יוחנן ורב (שם סד.) מיהו ״השני״ שירעה, לפי רב השני שבזוג הראשון יקרב, והשני שירעה היינו השעיר השני בגורל החדש, ולפי רבי יוחנן השעיר שירעה היינו השעיר השני שנשאר מהגורל הישן. ומבואר בגמרא שרב סובר ש׳בעלי חיים אינן נדחין׳, ולכן השני מהגורל הישן מוקרב לה׳, הואיל ופסולו לא היה אלא משום שלא היה קיים שעיר לעזאזל יחד עמו, ומרגע שהוטל גורל חדש והעמידו שעיר חדש לעזאזל הרי הישן חוזר ונראה למזבח, אבל רבי יוחנן סובר שהשעיר מהגורל הישן ״נראה ונדחה״ מן המזבח לגמרי ואין לו תקנה.

כט. **לפי** רב, אין ״דיחוי״ מוחלט אלא רק בקרבן שדחייתו באה לאחר שחיטתו. כגון, בשעירי יום הכיפורים שאם שחטו את השעיר לה׳ וקודם שנזרק דמו מת השעיר המשתלח לעזאזל, הדין הוא שישפך דמו של השעיר לה׳ ואינו קרב למזבח. רש״י (ד״ה נעלי).

ל. **לדעת** רב, כפי שקרבן ״בעל מום עובר״ אינו נדחה, שאף על פי שהמום בשעה שהוא בגוף הקרבן פוסלו מן המזבח, בכל זאת לאחר שעבר המום חוזר הקרבן להיות ראוי להקרבה, כמו כן קרבן שהיתה לו שעת הפסול אינו נדחה, שבשעה שיש בו סיבת פסול הוא פסול מן המזבח ולאחר שסיבת הפסול מסתלקת חוזר הקרבן להיות ראוי להקרבה. יומא (סד.).

לא. **הקשו** התוספות (ד״ה והתמר) הלא לפי המבואר ביומא (סד:) רבי יהודה סובר שבעלי חיים נדחים ומצאנו בעוד משניות דעות חכמים שסוברים כן, ולפי זה הרי אפשר ליישב את הסתירה שרב סובר שאין דיחוי בבעלי חיים אולם התנא בברייתא שאמר ״ישרף מיד״ סובר כמו הדעות שיש דין דיחוי בבעלי חיים.

לב. **בתחילת** הברייתא שנינו כך, ״הפסח שעברה שנתו״, היינו בהמה שהופרשה לשם קרבן פסח ומלאה לה שנה קודם הפסח [שאין קרבן פסח כשר אלא בשנתו הראשונה, שנאמר (שמות יב ה) ״שה תמים זכר בן שנה יהיה לכם״, ובהמה זו נולדה בשנה שעברה לפני ראש חודש ניסן, והפרישוה לשם פסח, וכשבא ראש חודש ניסן של שנה זו עברה שנה ואינה ראויה לקרבן פסח. רש״י (שם: ד״ה שעברה)], ומעתה נחשבת קרבן שלמים [כפי שדרשו בגמרא (לקמן לו:) ממה שנאמר בפרשת שלמים (ויקרא ג ו) ״ואם מן הצאן קרבנו לזבח שלמים״, ומיד אחריו נאמר (שם ג ז) ״אם כשב הוא מקריב״, לרבות קרבן פסח שעברה שנתו שנחשב קרבן שלמים], ״ושחטו בזמנו לשמו״, כלומר ששחטוה בערב פסח לשם פסח. והמשך הברייתא הוא, ״וכן השוחט אחרים לשם פסח בזמנו, רבי אליעזר פוסל, ורבי יהושע מכשיר״.

לג. **הקשה** השפת אמת (ד״ה הא) שלפי הדעה שעקירה בטעות לא נחשבת עקירה, כמובא לעיל (עב.), הרי שחיטתו לשם פסח היא עקירה בטעות, שהרי השוחט לא ידע שהבעלים מתו או משכו ידם והקרבן נעשה שלמים מאליו, וטעה כששחטו לשם פסח, ואם כן אין הקרבן פסול בגופו. ואכן רבי עקיבא איגר (ד״ה ס״מ) ציין שלפי תירוץ זה של רב פפא יש להוכיח שרב סובר שעקירה בטעות נחשבת עקירה. ועיין עוד מה שכתב הצל״ח (ד״ה הא) בענין זה.

לד. **הואיל** וטרדתו בקיום מצות שחיטת פסח גרמה לו טעות ובשחיטת הקרבן קיים מצות הקרבה, הרי הוא פטור מחיוב חטאת שיש בה. רש״י (עב: ד״ה ורבי יהושע).

לה. **רש״י** (שם ד״ה רבי אליעזר). בגמרא (שבת קלג.) מובא שנחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע לגבי מוהל שהיה מוטל עליו למול שני תינוקות, תינוק שיום שמיני ללידתו חל בערב שבת ותינוק שהשמיני שלו חל בשבת, וטעה ומל את התינוק הראשון בשבת [ביום התשיעי ללידתו]. רבי אליעזר מחייבו חטאת מפני שמילת תינוק שלא בזמנו אינה דוחה שבת, וכשמל אותו בשבת עבר על ציווי התורה ודינו ככל חייבי חטאות שבתורה שהוקשו לעובד עבודה זרה שמתחייב חטאת הואיל ועבר על ציווי התורה. ורבי יהושע סובר שאין להשוות דינו של מוהל זה לעובד עבודה זרה שלא עשה מצוה, מה שאין כן המילה אפילו כשאינה בזמנה נחשבת מעשה מצוה, והטועה בדבר מצוה ועשה מצוה פטור מחטאת.

לו. **כמבואר** בגמרא לעיל (סו.) שמגזירה שוה של ״במועדו״ האמורה בקרבן פסח (במדבר ט ג) ובקרבן תמיד (שם כח ג), למדים שמצות שחיטת קרבן פסח דוחה את השבת. אולם שחיטת קרבן חגיגה שהוא קרבן ״שלמים״ הבא עם הפסח אינה דוחה שבת, כמובא בגמרא לעיל (סו:), והקרבן הזה יש עליו שם ״שלמים״ ואסור לשוחטו בשבת.

לז. **רב** סלא חסידא הוא אחיו של רב יהודה שמסר מאמרים בשם אליהו הנביא, כמובא בכמה מקומות בגמרא (ברכות כט: יומא יט: סנהדרין לז:). ספר יוחסין (מאמר שני סדר המוסרים תוא סמ״ן ד״ה סלא).

לח. **בגמרא** (זבחים יא.) מובא שהשוחט קרבנות אחרים ״לשם פסח״ בערב פסח, רבי אליעזר ויוסף בן חונאי פוסלים ורבי יהושע מכשיר, ואם שחטם בכל ימות השנה ״לשם חטאת״, נחלקו רבי יוחנן ורבה בדעת רבי אליעזר אם דעתו כיוסף בן חונאי שהקרבן פסול או שהוא חולק עליו ומכשירו. וכאן בגמרא נוסף שכמו כן לגבי שוחט קרבנות אחרים ״לשם פסח״ בערב פסח שחל בשבת, נחלקו רבי אליעזר ויוסף בן חונאי אם השוחט חייב חטאת.

מאליו שלמים והשוחט שלמים ״לשם פסח״ פסל את הקרבן, ופסולו בגופו ועל כן דינו לשריפה מידלג.

שואלת הגמרא, **וְאִי** - ואם דברי התנא בברייתא, דעת **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר הִיא**, הרי הברייתא שנויה על דברי משנתנו, ששנינו שאם שחטו בשבת ונודע שמשכו הבעלים את ידיהם או שמתו או שנטמאו, פטור מחטאת מפני ששחט ברשות, ואילו לדעת רבי אליעזר [השנויה בתחילת משנתנו], **חַטָּאת נַמִּי מְחַיְּיב** - בנוסף לדין שריפת הקרבן שיש בערב פסח שחל בחול קיימת גם חובת חטאת לשוחט כשחל ערב פסח בשבת, **דְּהָא לֵית לֵיהּ לְרַבִּי אֱלִיעֶזֶר** - שהרי אין רבי אליעזר סובר כרבי יהושע שהטוֹעֶה **בִּדְבַר מִצְוָה פָּטוּר** מחטאתלה, אלא הוא סובר שהטועה בדבר מצוה ועשה מצוה שיש בה חובת חטאת הרי הוא חייב חטאתלו, ואם כן השוחט שלמים לשם פסח שחיטתו פסולה ואף על פי שחשב לקיים מצוה בשחיטה זו תחול עליו חובת חטאתלז.

ומאחר שמוכרח שדברי התנא במשנתנו אינם כדעת רבי אליעזר, אזי גם הברייתא השנויה על דבריו אינה כדעת רבי אליעזר, וחוזרת השאלה מדוע אמר התנא בברייתא שהקרבן ״ישרף מיד״ הלא אין פסולו בגופו.

מתרצת הגמרא, **אֶלָּא, תַּרְגְּמָא** [-העמיד וביאר] **רַב יוֹסֵף בְּרֵיהּ** [-בנו] **דְּרַב סָלָּא חֲסִידָא**לח **קַמֵּיהּ דְּרַב פָּפָּא** - בפני רב פפא, **הָא מַנִּי** - הברייתא כדעת מי היא, כדעת **יוֹסֵף בֶּן חוֹנַאי הִיא** שנויה, **דְּתָנֵן** (זבחים ג.) **יוֹסֵף בֶּן חוֹנַאי אוֹמֵר, הַנִּשְׁחָטִים** - כל קרבן ממיני הקרבנות ששחטם בערב פסח **לְשֵׁם פֶּסַח**, וכן אם שחטם במשך ימות השנה **לְשֵׁם חַטָּאת**, הרי הם **פְּסוּלִים**לט. **אַלְמָא** - מוכח מדבריו שסובר שקרבן שלמים ששחטו לשם פסח, **פְּסוּלוֹ בְּגוּפוֹ הִיא, וּמְשׁוּם הָכִי** אמר התנא בברייתא שבחול **יִשָּׂרֵף מִיָּד** כדין קרבן שנפסל ופסולו בגופו, **וּבְפִטּוּרֵי** - אבל לגבי פִּטּוּר מחטאת, **סָבַר לָהּ** - סובר יוסף

פסולן מחמת מאי הוי ששחטו בו'. ומ"ת מאי קמדמי הך עקירה להיות לפעול לחסם שכפרו בעליו בחטאת תו לא חזי לחסם לחכל פסח שנטמאו בעליו או משכו ידיהם מלכתי חזי לפסח חס ימנו מחריס עליו כדתנן לקמן (דף פט.) נימנין ומושכין ידיהם עד שיחטו וי"ל דהני מילי כשנשחר לחד מבני חבורה עליו שחס נשחר לגמרי דלא בעלים תו לא חזי לפסח כדתניא בסוף מי שהיה טמא (לקמן נח.) המפריש פסח ומת חס בנו נמנה עליו יביאנו לשם פסח חין בנו נמנה עליו יביאנו לשם שלמים[כ]: **בדם** ובבעלים תעובר. תימה מ"כ היכי קחני שחטו ונודע שמשכו בעלים חת ידם או שנטמח בחול ישרף מיד והח בדם ובבעלים בעינן עיבור צורה ולימר למימר כפי' הקונטרס להך בדשה מיירי כגון שנטמח מחר זריקה דעכשיו פסח כשר חלח שחין לו מוכלין דבפרק כילד צולין (לקמן פג:) מוקמינן לה קודם זריקה דקחני בעלים דומיח בדם ותירץ ר' שמוחל בר' שלמה להיות לעולם מיירי קודם שחיטה להיו כמו שחטו חלח לחוכליו לחמיד פסולו בגופו:

האמר רב בעלי חיים אינם נדחין. תימה הח מקשי' בפ' שני שעירי (יומח סד:) חמר לך רב חלישה דר' יהודה לח קחמינח ומ"ש לימח דמחניחין רבי יהודה דקחני נדחין וכמה משניות מלינו דקחני בעלי חיים נדחין בפ' מי שהיה טמח (לקמן נח.) ובמורה (דף כב.) ובשילהי כריתות (דף כח.) דדייק עלייהו שמע מינה בעלי חיים נדחין וגריך לרב לחוקמי כרבי יהודה ומחני' נמי מחמי לח מוקי כווחיה:

הדרן עלך אלו דברים

ותני עלה [א]בחול כי האי גונא ישרף מיד אי אמרת בשלמא בעי עקירה האי פסח הוא וכיון דלית ליה בעלים הוה ליה פסולו בגופו אמטו להכי ישרף מיד אלא אי אמרת לא בעי עקירה מרישא הוה ליה שלמים[ט] פסולו משום מאי משום דבר אחר דקא שחיט ליה אחר תמיד של בין הערבים עיבור צורה בעי[ג] דתניא זה הכלל כל שפסולו בגופו ישרף מיד בדם ובבעלים תעובר צורתו ויצא לבית השריפה. אלא לא תימא שחטו סתם כשר לשום עולה אלא אימא [ב]שחטו לשום עולה כשר אלמא בעי עקירה ולרבי חייא בר גמדא [ג]דאמר נזרקה מפי חבורה ואמרי כגון שהיו בעלים טמאי מתים ונדחין לפסח שני האי הוא דבעי עקירה הא בעלמא לא בעי עקירה מאי איכא למימר. אלא אמר רב הונא בריה דרב יהושע הכא במאי עסקינן כגון שהפרישו קודם חצות ומתו בעלים אחר חצות דהוה ליה נראה ונדחה וכל הנראה ונדחה שוב אינו חוזר ונראה מידי הוא טעמא אלא לרב הא אמר רב [ד]בעלי חיים אינם נדחים. אלא אמר רב פפא הא מני ר' אליעזר היא דאמר וכן השוחט בגופו ואי[ה] רבי אליעזר היא חטאת נמי מחייב דהא לית ליה לר"א טועה בדבר מצוה פטור. אלא תרגמא רב יוסף בריה דרב סלא חסידא קמיה דרב פפא הא מני יוסף בן חונאי היא [ו]דתנן יוסף בן חונאי אומר הנשחטים לשם פסח ולשם חטאת פסולים אלמא פסולו בגופו היא ומשום הכי ישרף מיד ובפטורי סבר לה כר' יהושע. רב אשי אמר רב דאמר כר' ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה [ז]דתניא ר' ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר אם יש שהות ביום לידע אם משכו בעלים את ידיהם או שמתו או שנטמאו חייב [ח]ותעובר צורתו ויוצא לבית השרפה מאי טעמא לאו משום דלא בעי עקירה ממאי דילמא משום דסבר לה [ט]כתנא דבי רבה בר אבוה דאמר אפילו פיגול נמי בעי עיבור צורה דליף עון עון מנותר דאי לא תימא הכי נטמאו בעלים מאי איכא למימר הא ודאי בעי עקירה דאמר רבי חייא בר גמדא [י]נזרקה מפי חבורה בגון שהיו בעלים טמאי מת ונדחו לפסח שני אלא מחוורתא כדשני מעיקרא יוסף בן חונאי היא:

הדרן עלך אלו דברים

מירושה רב מתרץ ליה, דאמר לח בעי עקירה: **והאמר רב.** בפ' שני שעירי: **בעלי חיים אינן נדחין.** ומין לימוח חלח בדם חו בבעלים, כגון שעיר של שם שנשחט וקודם זריקת דמו מת המשתלח יפסל הדם, חבל כל זמן שהקרבן מי חינו נפסל משום לימוח: **אלא אמר רב פפא.** לעולם לח בעי עקירה, ומתניתין עלה דמתני' בחול יעבוד צורה, ומשום דשלמים הוח, וכגון דשחטיה בהדיח לשם פסח, ורבי חליעזר לטעמיה דחמר בפ' תמיד נשחט (דף סב:) שלמים ששחטן לשם פסח פסולו: **ואי רבי אליעזר.** חמחי מנן ממני' פטור, לחייב משום שבת, דהח לית ליה כו': **ובפטורי.** לטועה בדבר מלוה: **סבר לה.** רבי יוסף בן חונחי כרבי יהושע: **רב אשי אמר, רב דאמר.** לעיל לח בעי עקירה, לית ליה דהחי תנח דחמר בחול יעבוד צורה, חלח קסבר רב דמתני' לעניין צורה[כ] כי החי תנח סבר לה דחמר בעי עיבור צורה: **אם יש שהות ביום.** לזה שנשחט פסח זה בשבת לבדוק חס ממו בעלים כו' ולח שחל, לח טועה בדבר מלוה הוח חלח שוגג, וחייב. שוגג קרי חת הקרוב לפוסלו: **ותעובר צורתו.** חס הוח חול, דחילו בשבת לח חנטריך ליה, דהח בשבת לח שריך ליה, ולמחר ביום טוב נמי לח שריך ליה: **מאי טעמא.** בעי עיבור צורה: **לאו משום דקסבר לא בעי עקירה.** וזה סתם נשחט והרי הוח שלמים כשרין חלח שנשחטו חחר התמיד, ופסול מחמת דבר חחר הוח: **וממאי דילמא.** לעולם בעי עקירה, ופסולו בגופו, והחי דבעי עיבור צורה, משום דרבי ישמעחל סבר לה כמחן דבי רבה בר חבוה דחמר חפילו פיגול שפסולו בגופו טעון עיבור צורה, ולח מיתפרים לי עיקר מילתיה דחמן דרבה בר חבוה היכח חמחר, וכמה מקומות מייתי לה בגמרח: **דאי לא תימא הכי.** משום דקסבר פסול הגוף טעון עיבור צורה, חלח משום דבעי עקירה, הח תינח ממו חו נתכפרו, חבל נטמחו מי מיכח דלח בעי עקירה, הח סתמיה לפסח שני קחי, ורבי ישמעחל חו שנטמחו נמי קחני: **אלא מחוורתא.** דטעמח דרבי ישמעחל משום דקסבר פסול הגוף טעון עיבור צורה, ומחן דישרף מיד סבר לח בעי עיבור צורה, ומי למרולי בעית דלח מיקשי לרב הכי תרלת, דפסול הגוף דידה גבי ממו חו משכו ידם משום דשחטיה לשם פסח בהדיח, ומיהו לשלמים קחי בלח עקירה כרב, והוו להו שלמים לשם פסח, ופסול הגוף הוח, כיוסף בן חונחי:

הדרן עלך אלו דברים

עין משפט נר מצוה

נג א מיי' פ"ד מהל' ק"פ הלכה ג:

נג ב מיי' פ"ד מהלכות פסולי מוקדשין הלכה טו:

רבינו חננאל

אשם שניתק לרעיה ושחטו סתם כשר לעולה קסבר לא בעי עקירה. אי הכי כי לא ניתק לרעיה נמי. ושנינ' גזרה לאחר כפרה קודם שניתק לרעיה להקריבו עולה שמא יראה אחר ויקריב קודם שיתכפרו בעליו יקריב הוא עולה. היכא אמור רבנן ירעה דתניא אשם שמתו בעליו או נתכפרו ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה. ר' אומר ימכר ויביא בדמיו עולה אמאי ניקרבה איהו גופיה עולה אלא ש"מ גזרה לפני כפרה ש"מ: **מותיב רב חסדא** שחטו ונודע שמשכו בעלים את ידם או שנטמאו פטור מפני ששחט ברשות ותאני עלה בחול כי האי גונא ישרף מיד. **אי אמרת בשלמא בעי עקירה** האי פסח הוא וכיון דלית בעלים ולא אפשר למכליה לערב פסולו בגופו הוא אטו הכי ישרף מיד. **אלא אי אמרת לא בעי עקירה** כיון דנודע בעת השחיטה שכבר מתו בעליו נמצא כי שחיטתו ששחט סתם לשם שלמים הוא משום מאי פסלת ליה משום שנשחט אחר תמיד של בין הערבים האי אין פיסולו בגופו אלא פיסולו מחמת דבר אחר הוא תיבעי צורה דתניא זה הכלל כל שפסולו בגופו ישרף מיד כו'. **ואתינן** לתרוצה להא דרב בששחטה לשם עולה ועקר שם אשם מעליו. **ואקשי' ומי בעי עקירה** (אי הכי) למאן דאמר נזרקה מפי חבורה ואמרו כגון שהיו בעלים טמאי מתים ונדחו לפסח שני דהאי פסח סתמא לשמו קאי למיפק ביה בפסח שני והאי הוא דבעי עקירה אבל זולתי לא בעי עקירה. **ולעולם** הא דרב כגון ששחטו סתם. והא דקתני ונודע שמשכו הבעלים את ידם או שמתו כו' כגון שהפרישו לשם פסח קודם חצות ומתו בעלים אחר חצות דהוה ליה נראה לשם פסח ונדחה שוב אינו חוזר ונראה שנמצא פיסולו בגופו לפיכך תני עלה ישרף מיד. **ואקשי' עלה מידי הוא טעמא** דלא בעי עקירה אלא לרב. הא בהדיא אמר בעלי חיים אינן נידחין. **ומשני רב פפא** דמתני' ר' אליעזר היא דאמר וכן השוחט אחרים לשם פסח פסולין. [**ומקשינן** אי] דהוו להו כי האי גוונא השוחט בשבת כרת הוא דמחייב דהא לית ליה לרבי אליעזר טעה בדבר מצוה פטור ולא הוה ליה למשחט עד דבריר ליה דהאידנא דקא שחיט בעלים אינון חיים. **והדרינן** אוקמינה **ליוסף בן חוני** דתנן בריש שחיטת קדשים יוסף בן חוני אומר הנשחטין לשם פסח ולשם חטאת פסולין אלמא פיסולו בגופו ובפטורי סבר לה כר' יהושע דתני טעה בדבר מצוה פטור. **רב אשי אמר** רב דאמר לא בעי עקירה כי האי תנא הוא דאמר הכי דתני אם יש שהות ביום כדי לידע שמשכו הבעלים את ידם או שמתו או שנטמאו ולא שאל אלא שחט בשבת חייב ותעובר צורתו כלומר ישאר ימים עד שיבאיש ולא ישאר עליו אדמומית אלא תעשה צורתו כעין ירקרוקת ויצא לבית השרפה. **ומדקתני** תעובר צורתו ש"מ דלאו פיסולו בגופו אלא מחמת דבר אחר ש"מ דהאי תנא לא בעי עקירה וכיון שמתו בעליו או נטמאו או שמשכו את ידם ממילא הוי ליה שלמים ופסולו משום דנשחט אחר תמיד של בין הערבים לפיכך בעי [עיבור] צורה. **ודחי'** ממאי דכי מוקמת לה הכי היא דלמא לעולם פיסולו בגופו הוא דהאי תנא סבר לה כרבה דאמר אפי' פגול שדברי הכל פיסולו בגופו הוא טעון צורה. **דאי לא תימא הכי** דהאי תנא ודאי בעי עקירה תינח במי שמתו בעליו או משכו את ידם איכא למימר סתמיה לשלמים קאי אלא נטמאו בעלים מי איכא מאן דאמר לא בעי עקירה והא אמר ר' חייא בר מדא נזרקה וכו'. אלא מחוורתא יוסי בן חוני היא כדשנין מעיקרא: **הדרן עלך פרק אלו דברים**

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) עיין תוס' יומא כט., **ב)** לעיל דף לד: לקמן דף פב: [מוספתא פרק ו], **ג)** [לעיל סד.], **ד)** יומא דף סד. לקמן דף נח., **ה)** זבחים דף כ. [ע"ש], **ו)** [מוספתא פרק ה], **ז)** [מוספתא פרק ו], **ח)** [לעיל לד: לקמן פב: מנחות נ:], **ט)** לעיל דף סד. תולין דף ל ע"ש, **י)** לעיל סא., **כ)** עיין תוס' לקמן פט. ד"ה ונטרחו.

הגהות וציונים

ג) בכת"י **אי: ב)** נדצ"ל **אלא כי** האי תנא, ותיבות שבינתיים "קסבר רב דמתני' לענין צורה" ל"ג (מצור דבש):

משנת ראשונים

דקא שחיט ליה אחר תמיד של בין הערבים. ששחטו וגם הקטירו אחר התמיד של בין הערבים. אבל בשחיטה לחוד' לא מיפסיל דעשה דהשלמה רק אהקטר כתיבא, והקטיר עליה חלבי השלמים.

[ראבי"ה סימן תתקצא]

בדם ובבעלים תעובר צורתו. ישאר ימים עד שיבאיש ולא ישאר עליו אדמומית אלא תעשה צורתו כעין ירקרוקת ויצא לבית השרפה.

[רבינו חננאל]

בעלי חיים אינם נדחים. הואיל ועל ידי מום אינשר לו לצאת לחלין אין דיחויו דיחוי שלא להיות חוזר ונראה.

[מאירי, קידושין ז.]

נזרקה מפי חבורה. כלומר אמרו בחבורה של

אוצר החכמה

[רבינו גרשום, חולין ל.]

נזרקה מפי חבורה דקאמר היינו חבורה של תנאים.

[תוספות, שבת ג.]

אהחא 19/06/2018

בן חונאי **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ**, שהטועה בדבר מצוה פטור. ולפי דעה זו נשנה הדין במשנתנו שהשוחט בשבת פטור, כיון שטעה בדבר מצוה, ובברייתא השנויה על המשנה הוסיף התנא ואמר שאם אירע כך בחול 'ישרף מיד', כיון שקרבן שאינו פסח הנשחט 'לשם פסח', פסול הוא בגופו.

הגמרא מביאה תירוץ אחר לסתירה בין רב לבין התנא בברייתא: **רַב אַשִׁי אָמַר**, אין כאן סתירה אלא מחלוקת תנאים, **רַב** שהכשיר קרבן אשם שניתק לרעיה ונשחט סתם, אכן סובר שאין צריך עקירה, וכדעה זו סובר אף התנא במשנתנו, שכן תנא זה של משנתנו **דְּאָמַר** - סובר **רַבִּי יִשְׁמָעֵאל בְּנוֹ שֶׁל רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן בְּרוֹקָה**, שקרבן פסח שאין לו בעלים נעשה שלמים מאליו הואיל ואין צריך עקירה, וחולק הוא על התנא בברייתא שסובר שאין הקרבן נעשה שלמים עד שיעקר שם פסח ממנו ושלפיכך אם שחטו בלא עקירה 'ישרף מיד'. **דְּתַנְיָא** - וכמו ששנינו בברייתא, לגבי קרבן פסח ששחטו ונודע שמשכו בעלים ידיהם ממנו או מתו או נטמאו, **רַבִּי יִשְׁמָעֵאל בְּנוֹ שֶׁל רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן בְּרוֹקָה אוֹמֵר**, כשערב פסח חל בשבת, **אִם יֵשׁ שָׁהוּת** [-היה מספיק זמן] **בַּיּוֹם** עד שעת השחיטה, שבו יכול היה השוחט לברר **וְלֵידַע אִם מָשְׁכוּ בְּעָלִים אֶת יְדֵיהֶם, אוֹ שֶׁמֵּתוּ, אוֹ שֶׁנִּטְמְאוּ**, אזי הואיל ולא שאל ולא בדק, אין השוחט נחשב טועה בדבר מצוה אלא שוגג[לט] וחַיָּיב חטאת, וכשחל בחולמ **תְּעוּבַּר צוּרָתוֹ** של הקרבן **וְיוֹצֵא לְבֵית הַשְּׂרֵפָה**.

מברר רב אשי, **מַאי טַעֲמָא** - מה טעמו של רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה שאמר שאין הקרבן יוצא לבית השריפה מיד אלא רק לאחר שתעובר צורתו, **לָאו מִשּׁוּם דְּלָא בָּעֵי עֲקִירָה** - האם לא משום שסובר שקרבן אינו צריך עקירה, ומפני כך קרבן פסח שמשכו בעלים ידיהם ממנו, או נטמאו או מתו, נעשה שלמים מאליו בלי עקירת שם פסח, וכששחטוהו בערב פסח בין הערבים אין פסולו בגופו אלא משום 'דבר אחר', שהקריבוהו אחר הקרבת קרבן תמיד של בין הערבים, ולפיכך לא ישרף מיד אלא לאחר שתעובר צורתומא.

דוחה הגמרא, **מִמַּאי** - מנין לך שרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה שאמר שהקרבן טעון עיבור צורה סובר שאין צורך בעקירה, **דִּילְמָא** - יתכן שגם לפי דעתו צריך עקירה, ופסח שמתו בעליו נחשב 'פסח' עד שיעקר שמו ממנו, ואם שחטוהו לשם פסח פסולו בגופו משום שאין לו מנויים, והטעם של רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה שאמר שאין שורפים את הקרבן מיד אלא ממתינים עד לאחר עיבור צורה, היינו **מִשּׁוּם דְּסָבַר לָהּ** - מפני שרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה סובר, **כְּתַנָּא דְּבֵי** - כדעת תנא מבית מדרשו של **רַבָּה בַּר אֲבוּהּ, דְּאָמַר, אֲפִילּוּ פִּיגּוּל** - קרבן שאחת מארבע עבודותיו [שחיטתו, קבלת דמו, הולכת דמו, זריקת דמו] נעשתה במחשבת פיגולמב, אפילו שקרבן כזה פסולו בגופו, **נַמִּי בָּעֵי עִיבּוּר צוּרָה** - גם כן טעון עיבור צורת בשרו קודם הוצאתו לשריפה, **דְּיָלְיף** - שלומד דין זה בגזירה שוה, **עָוֹן עָוֹן מִנּוֹתָר**, שנאמר בפיגול (ויקרא ז יח) 'וְהַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מִמֶּנּוּ עֲוֹנָהּ תִּשָּׂא' ונאמר בנותר (שם יט ח) 'וְאֹכְלָיו עֲוֹנוֹ יִשָּׂא', ו'עונה' ו'עונו' באו ללמד גזירה שוה שכשם שהנותר מבשר הקרבן יוצא לשריפה רק אחרי עיבור צורהמג, גם פיגול יוצא לשריפה רק אחרי עיבור צורהמד. ורבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה סובר כמו תנא זה שקרבן פסול אפילו כשפסולו בגופו אינו יוצא לשריפה לאלתר אלא רק לאחר שתתעבר צורתו, ולכן פסח שנשחט ונודע שמשכו בעליו ידיהם, או נטמאו או מתו, ממתינים עד שתעובר צורתו ואחרי כן יצא לבית השריפה.

הגמרא מוכיחה שטעמו של רבי ישמעאל הוא שגם קרבן שפסולו בגופו טעון עיבור צורה, **דְּאִי לָא תֵּימָא הָכִי** - שאם לא תאמר כן, אלא תאמר שטעמו שקרבן אינו צריך עקירה, אכן מובן כי באופן שבעלי הקרבן משכו ידיהם ממנו, או באופן שהם מתו, קרבנם נעשה שלמים מאליו, ופסולו משום דבר אחר ולכן לא ישרף מיד, אולם לגבי האופן של **נִּטְמְאוּ בְּעָלִים**, שהם התחייבו בקרבן פסח שני ובהמתם עומדת לשם פסח ואינה נעשית שלמים, **מַאי אִיכָּא לְמֵימַר** - איך נבאר לגביו את דברי רבי ישמעאל שהקרבן טעון עיבור צורה, **הָא וַדַּאי בָּעֵי עֲקִירָה** - הרי ודאי שצריך לעקור שם 'פסח' מהקרבן כדי להחשיבו 'שלמים', וכפי **דְּאָמַר רַבִּי חִיָּיא בַּר גַּמְדָּא נְזָרְקָה מִפְּנֵי חֲבוּרָה בְּגוֹן שֶׁהָיוּ בְּעָלִים טְמֵאֵי מֵת וְנִדְחוּ לְפֶסַח שֵׁנִי**. ומאחר שרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה כלל בדבריו את האופנים של משכו בעלים ידם או מתו יחד עם האופן של נטמאו, משמע שדין אחד הוא לכל האופנים, ובין שהקרבן פסול בגופו [כגון נטמאו] ובין אם פסולו משום דבר אחר [כגון משכו ידיהם או מתו], תעובר צורתו קודם שריפתו, ובהכרח הוא כפי שלמד התנא מבית מדרשו של רבה בר אבוה בגזירה שוה 'עון' 'עון' מנותר, שגם בקרבן שפסולו בגופו ממתינים עד עיבור צורה. נמצא לפי זה שטעמו של רבי ישמעאל אינו משום שאין צריך עקירה, ונדחה תירוצו של רב אשי והסתירה בין דעת רב לבין דעת התנא בברייתא עומדת בעינה.

מסיקה הגמרא שצריך לחזור לתירוץ הקודם: **אֶלָּא מְחַוַּרְתָּא** - ברור הדבר, **כְּדְשַׁנִּי מֵעִיקָּרָא** - כפי התירוץ שתירץ רב יוסף בריה דרב סלא חסידא בתחילה, כלומר, רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה סובר שקרבן הפסול בגופו טעון עיבור צורה, והברייתא ששנינו בה שקרבן פסח שנשחט ונודע שמתו בעליו או משכו ידיהם 'ישרף מיד', דעת **יוֹסֵף בֶּן חוֹנַאי הִיא**, וטעמו מפני שהקרבן נעשה שלמים מאליו, הואיל ואין צריך עקירה וכדעת רב, וכששחטו 'לשם פסח' הרי זה קרבן אחר שנשחט לשם פסח ופסולו בגופו, ודעתו היא שקרבן הפסול בגופו 'ישרף מיד' בלא עיבור צורהמה.

הדרן עלך אלו דברים

לט. רש"י (ד"ה סס).
מ. שמעיקר הדין מותר לשרוף, אולם מפני בזיון קדשים אין שורפים בשרו של קרבן זה, ואם חל בשבת דין פשוט הוא שתעובר צורתו הואיל ובלאו הכי אי אפשר לשרוף, לא בשבת וכן לא למחרתו שהוא יום טוב. רש"י (ד"ה ותעובר).
מא. סיכום התירוץ של רב אשי. אין מקום להקשות מדברי התנא בברייתא על דעת רב, הואיל ונידון זה שנוי במחלוקת תנאים, התנא בברייתא סובר שקרבן פסח שמתו בעליו נשאר מוקדש לשם 'פסח' כל זמן שלא עקרו שמו ממנו [ואם שחטוהו בזמן הקרבת הפסח הרי זה פסח שנשחט שלא למנוייו ופסולו בגופו וישרף מיד], ואילו רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה סובר, שבלי עקירת שם פסח הוא נעשה שלמים מאליו [ואם שחטוהו בזמן הקרבת הפסח יש בו פסול משום דבר אחר ותעובר צורתו].
מב. מחשבת פיגול היא אם חשב לזרוק דמו או להקטיר אימוריו לאחר הזמן הקצוב לעבודה זו, או שחשב לאכול את בשר הקרבן לאחר הזמן הקצוב לאכילתו.
מג. יש שהקשו מכאן על רבינו חננאל והרמב"ם שפירשו ש'עיבור צורה' היינו שממתינים כמה ימים עד שהבשר יתקלקל ויסריח [כמובא לעיל בהערה בתחילת העמוד], הרי מדין 'נותר' מוכח שעיבור צורה היינו אחרי יומיים ומוכח כדעת רש"י ש'עיבור צורה' היינו לינת לילה.
מד. רש"י (פנ: ד"ה מנת).
מה. היינו באופנים שמשכו בעלים ידיהם או מתו. רש"י (ד"ה מנת מתוורתא). אמנם אם נטמאו בעליו, אינו נעשה שלמים וכפי שאמר רבי חייא בר גמדא, והפסול בגופו הוא משום שזה קרבן פסח שנשחט שלא למנוייו.

כיצד צולין פרק שביעי פסחים

פרק שביעי - כיצד צולין

משנה

נאמר בתורה במצות קרבן הפסח (שמות יב ט) 'אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל כְּרָעָיו וְעַל קִרְבּוֹ'. כלומר, שאין לבשל את הפסח אלא לצלותו באש. משנתנו מבארת אופן צלייתו:

מבררת המשנה, **כֵּיצַד צוֹלִין אֶת** קרבן **הַפֶּסַח**א. מבארת המשנה, **מְבִיאִין שַׁפּוּד שֶׁל** עץ **רִמּוֹן**ב, **וְתוֹחֲבוֹ לְתוֹךְ פִּיו** של השה **עַד** שיצא השפוד מִבֵּית **נְקוּבָתוֹ** [-פי הטבעת]ג, ומעמיד את השפוד באופן שפיו של השה למטהד, **וְנוֹתֵן אֶת כְּרָעָיו** [-רגליו מן הברך ולמטה]ה **וְאֶת בְּנֵי מֵעָיו** [-אבריו הפנימיים] **לְתוֹכוֹ** - לתוך גוף השהו, משום שנאמר 'צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבו', משמעו, שיצלהו כולו כאחדז, דִּבְרֵי **רַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי. רַבִּי עֲקִיבָא אוֹמֵר**, אינו מכניס את כרעיו ובני מעיו לתוכו שהרי **כְּמִין בִּישׁוּל הוּא זֶה**, שמתבשלים בתוך השה כמו בתוך קדירה, והתורה אמרה 'אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל'ח, **אֶלָּא תּוֹלִין** את כרעיו ובני מעיו **בְּשׁוּפּוּד חוּצָה לוֹ** מעל פיוט.

אומרת המשנה דין נוסף:

אֵין צוֹלִין אֶת הַפֶּסַח, לֹא עַל הַשִּׁפּוּד של ברזל. מפני שחלק המתכת שמחוץ לפסח מתחמם מן האש, ומחמם אף את חלקו הפנימי, ונצלה הפסח מחום השפוד שבתוכו, ולא מן האש עצמה, והתורה אמרה 'צלי אש, ולא **אֵשׁ**'. **וְלֹא עַל הָאַסְכְּלָא** - ואף כשהשה תחוב בשפוד עץ לא יניח השפוד על סולם של ברזלי, מפני שהפסח נצלה מחום הברזל. **אָמַר רַבִּי צָדוֹק, מַעֲשֶׂה בְּרַבָּן גַּמְלִיאֵל שֶׁאָמַר לְטָבִי עַבְדּוֹ, צֵא וּצְלֵה לָנוּ אֶת הַפֶּסַח עַל הָאַסְכְּלָהיב.**

★

גמרא

אוצר החכמה

שנינו במשנה שלצליית הפסח לוקחים שפוד של רימון. הגמרא מבררת מה הטעם לכך:

שואלת הגמרא, **וְנֵיתֵי** - ונביא שפוד **שֶׁל מַתֶּכֶת**, ומדוע צריכים לקחת דווקא של רימון. משיבה הגמרא, שפוד של מתכת, **אַיְידֵי** - כיון **דְּחַם מִקְצָתוֹ** המגולה לאש, **חַם פּוּלְּו** - מתחמם כל השפוד, **וְקָמְמְזֵי** - ונצלה הפסח **מֵחֲמַת הַשַּׁפּוּד** ולא מחמת האש, **וְרַחֲמָנָא אָמַר** - והתורה אמרה בקרבן פסח 'צְלִי אֵשׁ', ומשמע **וְלֹא צְלִי מֵחֲמַת דָּבָר אַחֵר**, ואם נצלה הפסח מחמת השפוד, הרי זה צלי מחמת דבר אחר.

שואלת הגמרא, **וְנֵיתֵי** - ונביא שפוד **שֶׁל דֶּקֶל**. משיבה הגמרא, **אַיְידֵי דְּאִית לֵיהּ שִׁיבֵּי** - כיון שיש לו שורות שורות של חריצים, **מַפִּיק מַיָּא** - הוא מוציא מים בשעת הצלייה, **וְהָוֵי** - ונעשה הפסח **כְּמִבּוּשָּׁל**, מפני שמתבשל מעט באותו מקום שיש בו מאותם המים, והתורה אמרה 'אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל'.

א. **הפרק** שקודם לזה פותח בדין ארבעה עשר בניסן שחל להיות בשבת, ושם (פה:) מבארת המשנה אלו דברים מעשיית קרבן הפסח דוחים את השבת ואלו אינם דוחים השבת, ואומרת המשנה שם שצליית הפסח אינה דוחה השבת, וכעת מבררת המשנה כיצד נעשית צליית הפסח. ר"י מלוניל (ד"ה פיצד).

ב. **הטעם** שלוקחים דווקא של עץ רימון ולא של עץ אחר יתבאר בגמרא.

ג. **מאירי** (ד"ה ומתר שציפה).

ד. **ויהיה** הדם שבתוך השה זב דרך פתח בית השחיטה. רש"י (להלן ע"ג ד"ה מידג דייני). והטעם שתוחב את השפוד דרך פיו, כדי שהחלק הרחב שבשפוד יהיה למטה, שאם יתחבנו דרך בית נקובתו ופיו של השה יהיה למטה, בסיס השפוד יהיה למעלה, ויפול הפסח מן השפוד. תוספות (ד"ה כיצד). וביר‌ושלמי (פ"ז ה"ח) הובאה דעה אחרת הסוברת שתוחב את השפוד מבית נקובתו עד שהוא מגיע לפיו. ולפי זה פי הקרבן כלפי מעלה. אמנם אמרו בירושלמי שם שאף לדעה זו, הופך את הפסח בסוף צלייתו. ונמצא פיו של הפסח למטה. ובבירור דעה זו, עיין גליון הש"ס שם, וחתם סופר (ד"ה כיצד). [מדברי המשניות (להלן עה: ענת יט:) מתבאר שהיו מכניסים את הפסח עם השפוד לתוך תנור שבו גחלים וכך היו צולים אותו. וראה רש"י (חולין קיז. ד"ה הלכתא) שדרך צליית הבשר בתנור בזמן הגמרא היה להעמיד את השפוד, אך בזמן הראשונים היה מנהגם לצלות בשר על שפוד כשהוא מושכב לרוחב. ומכל מקום נראה שצליית הפסח על שפוד בעמידה אינו לעיכובא, שהרי שנינו להלן (עה.) חתכו ונתנו על גבי גחלים הרי זה צלי אש, ושם מדובר כשהניחו מושכב על הגחלים, וראה גם רש"י (להלן עה. ד"ה מנוקנת) באופן צליית בשר על גבי אסכלא, שנראה מלשונו שהיה השפוד נתון לרוחב האסכלא].

ה. **מאירי** (שם).

ו. **אחרי** ששחט את השה היה מנתח אותו, חותך את כרעיו, ומוציא את הבני מעיים, ומדיחם עם הכרעיים. רש"י בפירושו לחומש (שמות יב ט) ומאירי (שם). וראה ברמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ד) שכתב, שאחר שנשפך הדם מפשיט הפסח וקורע בטנו וממחה את קרביו עד שמסיר מהם הצואה והפרש. וטעם הדחה זו כמו שנאמר במעשה הקרבנות (ויקרא ו יג) 'והקרב והכרעיים ירחץ במים'. מלבי"ם (שמות יב מות מנ). בהפרדת הכרעיים אינו עובר משום 'ועצם לא תשברו בו' (שמות יב מו), משום שאינו שובר עצם, אלא מפרק וחותך את הגידים, והמחתך בגידים אין בו משום 'שבירת עצם', כמבואר להלן (פד:). מאירי (שם).

ז. **רש"י** (ד"ה וגומן). וכן כתב בפירושו לחומש (שם) 'צולהו כולו כאחד עם ראשו ועם כרעיו ועם קרבו כו', ולשון על כרעיו ועל קרבו כו', כמות שהוא, כל בשרו משלם'. ובדיעבד אם חתכו לחתיכות, הוכיחו התוספות (ד"ה נמתך) שהוא כשר. וכן פסק הרמב"ם (קרבן פסח פ"י ה"ח). אמנם מרש"י להלן (עה. ד"ה חתכו) שפירש שחתכו היינו שעשה בו חתכים אבל לא הבדיל את החתיכות, משמע שאם חתכו לחתיכות אינו כשר [ראה בתוספות שם].

ח. **אין** זה בישול ממש, ואף אינו צלי קדר [-בשר המתבשל בתוך קדירה בשומנו שלו] שנחלקו בו חכמים ורבי (לעיל מא.) אם נחשב 'צלי אש', שהרי הנוזלים זבים דרך מקום השחיטה, אלא רבי עקיבא אוסר מדרבנן משום שנראה כבישול. ואפשר שבצלי קדר רבי עקיבא סובר שהוא 'צלי אש'. שפת אמת (ד"ה רע"ק). וראה בצל"ח (ד"ה ומס ניימ), ביאור אחר לענין זה.

לכאורה אף לדעת רבי יוסי הגלילי שאינו אוסר משום בישול, יש לאסור להניח את הכרעיים ובני מעיים לתוכו משום שהוא צלי מחמת דבר אחר, כלומר שהכרעיים ובני המעיים אינם ניצלים מחום האש אלא מחום הבשר שנצלה מהאש, והרי מחמת דין זה המשנה אוסרת להלן לצלות את הפסח בשפוד. וכתב התוספות רי"ד (ד"ה וגומן) שאין זה נחשב כצלי מחמת דבר אחר, משום שהכרעיים והמעיים נחשבים כחתיכה אחת עם שאר הבשר, וכשם שבחתיכה אחת אין לומר שהצד הפנימי אינו נצלה מחמת האש אלא מחמת הצד החיצון הקרוב לאש, כך גם בכרעיים ובני מעיים שמכניסם לתוך השה וצולה את הכל, נחשב שהכל נצלה באש.

בירושלמי (פ"ז ה"ח) משמע שנחלקו בדרשת הכתוב 'על כרעיו ועל קרבו', שרבי יוסי הגלילי סובר שתיבת 'על' משמע על ממש, ולכן מכניסם בתוכו, ורבי עקיבא סובר 'על' משמע בסמוך. אך מדברי רבי עקיבא 'כמין בישול הוא זה' משמע שאינו חולק בדרשת הכתוב אלא מטעם איסור בישול. הר"ש משאנץ (ד"ה מומנו).

ט. **רש"י** (ד"ה מולין) פירש, שתוחבן בשפוד למעלה מפיו של טלה. וכן פירש להלן (ד"ה מקולס) בדעת רבי טרפון, שתולה אותם למעלה בראשו [וראה שם בהערה מה שהובא מפירושו לעיל ומביצה]. וכתב התוספות יום טוב (מ"ח), שלפי התוספות (ד"ה כיצד) שפיו של השה תלוי למטה [וכן מבואר ברש"י להלן (ע"ג ד"ה מידג דייני)], צריך לומר שמסובבם וכורכם באופן שלא יפלו מן הראש. אמנם הרמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"י) כתב, 'תוחבו מתוך פיו עד בית נקובתו בשפוד של עץ, ותולהו לתוך התנור והאש למטה, ותולה כרעיו ובני מעיו בתנור חוצה לו'. ודייק מהר"י קורקוס מדבריו שאינו נותן את הכרעיים והבני מעיים בשפוד על הראש אלא בחלל התנור בסמוך, וטעמו, משום שנאמר (שמות יב ט) 'צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבו', ו'על' האמור בתורה היינו סמוך [וראה בהערה להלן דעת הרמב"ם בפירוש תיבת 'מקולס'].

י. **בתחילת** דברי המשנה כבר שנינו שצולין את הפסח בשפוד של רמון, ואם כן לכאורה כבר אין צורך לומר שלא יצלה בשפוד של ברזל. אמנם באמת אי אפשר ללמוד דין זה מתחילת המשנה, מפני שדין זה שאמרו בתחילה שצולין את הפסח בשפוד של רמון, אינו לעיכובא אלא רק לכתחילה ולמצוה מן המובחר, אך אם אין לו שפוד של רמון כל שפוד של עץ כשר, אבל דין זה שאין צולין בשפוד של ברזל הוא לעיכובא שאף אם אין לו שפוד אחר, אסור לצלותו בשפוד של ברזל. מלאכת שלמה (על המשניות מ"ח).

יא. **רש"י** (ד"ה מקבלא) והערוך (ערך מקבלא) ובגמרא (להלן עה.) אמרו שדין זה, באסכלא שאינה מנוקבת, ולביאור רש"י (שם ד"ה מנוקבת) פירושו, שהברזל של רשת האסכלא נוגע בבשר ומבשלו ואין זה צלי אש, אבל אסכלא שאין הבשר נוגע בה כלל היא נקראת אסכלא מנוקבת שמותר לצלות עליה את הבשר. אמנם המאירי (ד"ה ומתר"כ) פירש שאסכלא זו שאסרו במשנתנו אין זה סולם בעל נקבים, אלא היא חתיכה אחת שטוחה שעליה מונח קרבן הפסח, ואיסורה מפני שאין האור צולה את הבשר אלא באמצעות הברזל, כלומר שהברזל מתחמם וצולה את הבשר. ואם כן מה שאמרו בגמרא שהאיסור באסכלא שאינה מנוקבת היינו שאינה מנוקבת כלל. [וכן פירש הצל"ח (ד"ה אין) בדעת הרמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ט), ועיין בחתם סופר (ד"ה כמין) שכתב בדעת הרמב"ם שאפילו אם הבשר נוגע בבריחים, כיון שהאש מגיעה מן הצדדים היא נוצחת את החום המגיע מן הבריחים ואין זה צלי מחמת דבר אחר].

יב. **בגמרא** (להלן עה.) יבואר, שאין רבי צדוק חולק על דברי תנא קמא, אלא שחסר בדברי המשנה, וכך צריך לומר, שאם היתה האסכלא מנוקבת, שיש רווח בין ברזל לברזל עד שכל גוף הפסח עומד באויר האש ואינו נוגע בברזל, מותר לצלותו על האסכלא, ומעשה ברבן גמליאל שאמר לטבי עבדו צא וצלה לנו את הפסח על אסכלא מנוקבת. ע"פ רש"י (שם ד"ה מנוקבת). וביר‌ושלמי (פ"ז ה"ג) פירשו שרבן גמליאל אינו סובר דין צלי אש אלא בפסח מצרים שעשו קודם שיצאו ממצרים אבל בשאר שנים אין צריך צלי אש.

כיצד צולין. שפוד של רמון. טעמא מפרש בגמרא: וגותן את כרעיו בו'. כלכתיב עלי אש ראשו על כרעיו וגו', כולו כאחד משמע: **במין בישול הוא זה.** שמצאנו בני מעיו בתוכו כמו בתוך הקדירה: תולין חוצה לו. מותבן בשפוד למעלה מפיו של טלה: **לא על השפוד.** של ברזל, כדמפרש בגמ' שהמתכת כשמתחמם מקלטו מתחמם כולו, ונמלה הפסח מחוס השפוד שבתוכו, שהפנימי מתחמם ע"י קלטו החיצון, והוה ליה פסח עלי מחמת דבר אחר, ורחמנא אמר עלי אש: **אסכלא.** גרחיל"ש[ו] בלע"ז, וכולה חד טעמא: **גמ' שיבי.** קנלי"ר[ז], שעשוי שורות שורות: מחלחל. כעין של ערבה ושל חגוז שיש להן מוח מבפנים: אלון. יוסנ"ש, שהוא קשה: איידי דאית בהו קיטרי. ונראה למיבעיהו בשקיעת, מפיק מיא דרך מקום חתך הסכין, והוה ליה פסח מבושל: שיעי קיטריה. ואין צריך להעביר סכין עליהם: **בנבגא בר שתא.** נטיעה בת שנתה: **והא איכא בי פיסקי.** לשם השפוד שהוא מקום חתך, ומוציא מיס: דמפיק לבי פיסקי לבר. חוץ לפי הפסח, דאי מפקי מיא לא עיילי לפסח: בשם שהשפוד של עץ. כשתולין חומו בתנור ומכוסה בטלה אין מה שבתוך הטלה נשרף, שהטלה מגין עליו, כך שפוד של מתכת אין מה שבתוך הטלה מרתיח מחמת חום מקלטו היוצא חוץ לטלה: אמרו לו. מע"פ שאין פנימי של עץ נשרף, אבל פנימי של מתכת מרתיח, שזה של עץ אם מקלטו לא אם כולו, והוה ליה כלי אם, וזה של מתכת אם מקלטו אם כולו ומפילו מה שמכוסה ממנו, הלכך הו"ל כלי שפוד: רבי ישמעאל קוריהו תוך תוך. לנותן לתוכו ס"ל, וכשמרתיחין ומתבשלין בתוכו נשמע קול רתיחתן תוך תוך כקול הסיר. ל"א כתב בספרים ישנים תכבר, לשון תוך וכר, כלומר ממולא מבפנים ונראה מבחוץ, כעין שממלאין גדיין ותרנגולין שלנו, ודוגמא גבי תגיגיל (שמואל ב' ה) אשם לשון עשויות ומתרגמינן אשם עשן תכברין, אשם רבי קלונימוס: מקולם. לשון כובע נאשם דמתרגמינן קולסא דנאשא (שם יז), [ט] דמצירא ליה תולין למעלה נראשו, ונראים ככובע נאשם על ראשם גבור: **איזה גדי מקולם.** דתנן בפרק מקוס שנהגו (ד' נג.) שאסור לאכול כלי (בערבי[יג]) פסחים בזמן הזה במקוס שלא נהגו[יד]: **באחד.** דדמי לפסח, ונראה כאוכל קדשים בחולה לאחר[טו]: **נשלק מיבעיא.** קס"ד דנאחך והדר נשלק, ומשנה שאחכו קודם לנייתו תו לא הוי מקולם: **האי מולייתא.** מינפלדור"ש[טז] בלע"ז, כמו שאמר ממלאין הטלאין והתרנגולין בין בשר לעצמות: **שריא.** ואפילו לא ביטלו[יז] את הבשר שנותנים לתוכו מותר ואפילו מלחו כמליחת כלי, דאי מפלט לה הוי כלי מקולם לא אם כלי, וזה של מאכל אם והוה ליה כלי אם, וזה של מאכל אם מקולסו אם מקלטו אם כולו ואפילו מה שמכוסה ממנו, הלכך הו"ל כלי שפוד: **רבי ישמעאל קוריהו תוך תוך.**

שואלת הגמרא, **וְנַיְתֵי שפוד שֶׁל תְּאֵנָה.** משיבה הגמרא, **אַיְידֵי דְּמְחַלְּחֵל** - כיון שהוא רך שיש בתוכו מוח"ג, **מַפִּיק מַיָּא, וַהֲוָה לֵיהּ כְּמִבּוּשָׁל.**

שואלת הגמרא, **וְנַיְתֵי שֶׁל אַלּוֹן** או **שֶׁל חָרוּב וְשֶׁל שִׁקְמָה,** שהם קשים. משיבה הגמרא, **אַיְידֵי דְּאִית בֵּיהּ קִיטְרֵי** - כיון שיש בהם קשרים שבולטים מן העץ"ד, וחותך אותם בסכין להחליק את השפוד כדי שלא יעכבו בעדו להכנס בבשרט"ו, **מַפִּיק מַיָּא** דרך מקום חתך הסכין, ונמצא הפסח מבושל.

מקשה הגמרא, הרי **בְּשֶׁל רִמּוֹן נַמִּי אִית בֵּיהּ קִיטְרֵי** - גם יש בו קשרים, ואף על פי כן שנינו במשנתנו שצולים בו. מתרצת הגמרא, שפוד של רימון **שִׁיעֵי קִיטְרֵי** - קשריו חלקיםט"ז, ואין הם מעכבים בעד השפוד להכנס בבשר, ואינו צריך להעביר עליהם סכין לחותכם, וממילא אין מקום חתך שיוציא מים. מתרצת הגמרא תירוץ נוסף, **וְאִבָּעֵית אֵימָא** - ואם תרצה תוכל ליישב כך, שמשנתנו עוסקת **בְּנַבְגָּא בַּר שַׁתָּא** - בנטיעה בת שנתה, **דְּלֵית בֵּיהּ קִיטְרֵי** - שאין בה קשריםי"ז.

מקשה הגמרא, **וְהָא אִיבָּא בֵּי פִּסְקֵיהּ** - והרי גם בשפוד של רימון יש את מקום החתך שבראש השפוד, ומשם יצאו מים בשעת הצלייה ויבשלו את הפסח. מתרצת הגמרא, **דְּמַפִּיק לְבֵי פִּסְקֵיהּ לְבַר** - כשתוחב את השפוד בבשר קרבן הפסח, הוא מוציא את מקום החתך חוץ לפיו של קרבן הפסח, ואף כשהעץ יוציא מים הם לא יכנסו לפסח.

הגמרא מבארת כשיטת מי שנויה משנתנו:
אומרת הגמרא, **מַתְנִיתִין** - משנתנו שאסרה בשפוד של מתכת, **דְּלָא כְּרַבִּי יְהוּדָה,** דְּתַנְיָא - ששנינו בברייתא, **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, כְּשֵׁם שֶׁשַּׁפּוּד שֶׁל עֵץ** שתחוב ומכוסה בטלה ותלוי בתנור, השפוד שבתוך הטלה **אֵינוֹ נִשְׂרָף** מפני שבשר הטלה מגן עליו, **כָּךְ** גם **שַׁפּוּד שֶׁל מַתֶּכֶת** שתחוב ומכוסה בטלה ותלוי בתנור, השפוד שבתוך הטלה **אֵינוֹ מַרְתִּיחַ** מחמת חום מקצת השפוד היוצא חוץ לטלה, ולכן מותר לצלות את הפסח בשפוד של ברזל. **אָמְרוּ לוֹ** חכמים לרבי יהודה, אמנם השפוד של עץ שבפנים הטלה אינו נשרף, אבל השפוד של מתכת שבפנים הטלה מרתיח, שזֶה - השפוד של מתכת, כאשר **חַם מִקְצָתוֹ,** נעשה **חַם כּוּלּוֹ,** ואפילו מה שבתוך הטלה שהוא מכוסה מהאש מתחמם מחמת חלקו הגלוי, ונעשה השה 'צלי שפוד' ולא 'צלי אש', וְאילו זֶה - השפוד של עץ, כאשר **חַם מִקְצָתוֹ אֵינוֹ** נעשה **חַם כּוּלּוֹ,** ואף שחלקו החיצוני מתחמם, חלקו הפנימי אינו מתחמם, והפסח הנצלה בו הוא 'צלי אש'.

★

שנינו במשנה, **וְנוֹתֵן אֶת כְּרָעָיו וכו'** ואת בני מעיו לתוכו, דברי רבי יוסי הגלילי. רבי עקיבא אומר, כמין בישול הוא זה, אלא תולין חוצה לו.

הגמרא מביאה ברייתא שבה שנויים כינויי החכמים לצליית הפסח:
תַּנְיָא, רַבִּי יִשְׁמָעֵאל קוֹרֵיהוּ לקרבן הפסח בצלייתו, 'תּוֹךְ תּוֹךְ', מפני שהוא סובר כרבי יוסי הגלילי שנותן את כרעיו ובני מעיו לתוכו, וכשכרעיו ובני מעיו רותחים ומתבשלים בתוכו, נשמע קול רתיחתן 'תוך תוך' כקול סיר רותחי"ח. **רַבִּי טַרְפוֹן** קוֹרֵיהוּ לקרבן הפסח בצלייתו, 'גְּדִי מְקוּלָּס' - 'פסח שעל ראשו כובע נחושת', משום שהוא סובר כרבי עקיבא שאינו מניח את כרעיו ובני מעיו בתוכו, אלא תולם חוצה לו למעלה בראשו, ונראים ככובע נחושת על ראש גיבורי"ט.

★

הגמרא דנה בגדי מקולס שאסור לאכול בלילי פסח בזמן הזה:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **אֵיזֶהוּ גְּדִי מְקוּלָּס דְּאָסוּר לֶאֱכוֹל בְּלֵילֵי פֶּסַח בַּזְּמַן הַזֶּהכ, כֹּל שֶׁצָּלָאוּ כּוּלּוֹ כְּאֶחָד,** שדומה הוא לקרבן פסח, והאוכלו נראה כאילו אוכל קדשים מחוץ לירושליםכא. אבל אם קודם שצלאו **נָחְתַּךְ מִמֶּנּוּ אֵבֶרכב** או **נִשְׁלַק** [-נתבשל] **מִמֶּנּוּ אֵבֶר, אֵין זֶה** נחשב **גְּדִי מְקוּלָּס,** אף שלאחר מכן צלה הכל כאחדכג.

הגמרא סברה שמה שאמרה הברייתא 'נשלק ממנו אבר', כוונתה שהאבר נחתך ולאחר מכן הוא גם נשלק, ולפיכך מקשה הגמרא על הברייתא:
הַשְׁתָּא יֵשׁ לוֹמַר - מעתה ששנינו ברישא של הברייתא שאם **נָחְתַּךְ מִמֶּנּוּ אֵבֶר, דְּאַף עַל גַּב דְּקָא מִטְּוֵי לֵיהּ בַּהֲדֵיהּ** - שאף שהוא צולה את האבר שנחתך יחד עם שאר בשר הגדי, **אָמְרַת לֹא** - אומרת הברייתא שאינו נחשב גדי מקולס, **נִשְׁלַק מִיבַּעְיָא** - וכי אם נשלק אחר שנחתך, בזה יש לך להסתפק אם נחשב גדי מקולס, והרי אחר שחתכו כבר אינו מקולס ולשם מה השמיעה לנו הברייתא דין 'נשלק'.

יג. **כעין** של ערבה או אגוז, שיש בפנימיותם מוח. רש"י (ד"ה מחלחל). וכן פירש המאירי (ד"ה ממר) שאין עצמותם קשה כל כך אלא מחולחלת ורכה.
יד. **במקום** שיוצאים הענפים הקטנים. הערוך (ערך קטר - הרמשון).
טו. **מאירי** (ד"ה ממר).
טז. **'שיעי'** היינו חלק. ראה רש"י (לעיל ל: ד"ה מי). וראה בהערה להלן (ע"ב) על 'דשיע'.
יז. **לכאורה** קשה, מאחר שמעמידים בנטיעה בת שנתה שאין בה קשרים, אם כן למה מביאים רק של רימון, הרי יכולים להביא אף של אלון וחרוב ושקמה בני שנתם שאין בהם קשרים. וכתב השפת אמת (ד"ה מפני), שיתכן שבשאר אילנות גם בני שנתם יש בהם קשרים.
יח. **רש"י** (ד"ה רבי ישמעאל). וכתב עוד, שבספרים ישנים יש גירסא 'רבי ישמעאל קוריהו תכבר', והוא מלשון 'תוך' ו'בר' [-חוץ], כלומר ממולא מבפנים [בכרעיו ובני מעיו] ונראה מבחוץ [שהוא ממולא], וכעין שממלאים גדיים או תרנגולים בזמננו. וראיה לכך שתכבר היינו ממולא, יש להביא מן הכתוב (שמואל ג' כה יח) באביגיל אשת נבל ששלחה לדוד המלך חמש צאן 'עשויות' ותרגם יונתן 'תכברא', וכלומר ששלחה אותן מתוקנות יפה והיינו ממולאות ומוכנות לאכילה. אבל הר"י מלוניל (ד"ה יש) שגרס 'תוך ובר', פירש שהבני מעיים שהיו בתוך בטנו כשהיה חי עכשיו הם מבחוץ, כלומר שרבי ישמעאל סובר כשיטת רבי עקיבא שתולה בני מעיו חוצה לו. וכן כתב המאירי (ד"ה ומחר שניאמר) והוסיף, שאף לדעת הגירסא שלפנינו 'תוך תוך' יש לפרש דהיינו 'תוך בר' ופירושו שבני מעיו שהיו בפנים נמצאים בחוץ, וכרבי עקיבא הסובר שתולה את בני מעיו חוצה לו.
יט. **רש"י** (ד"ה מקולס) ע"פ הכתוב בגלית (שמואל ג' יז ה) 'וכובע נחושת על ראשו', שתירגם יונתן 'וקולס דנחש על רישיה'. אמנם רש"י לעיל (נג. ד"ה מקולסין) פירש, שאת כרעיו תולה חוצה לו בצדו, כנושא כלי זיינו בצדו. וכן פירש רש"י בביצה (כג: ד"ה מקולס) שכרעיו ובני מעיו תלויין חוצה לו בצדו כשצולהו, ומקולס לשון גיבור מזויין שכלי זיינו תלויין לו בצדו. וראה בחתם סופר (ד"ה כיצד) מה שכתב בדעת רש"י.

והרמב"ם (פירוש המשנה פ"ג מ"ו) פירש תיבת 'מקולס' שהוא מלשון מהודר, וכעין זה כתב המאירי (ד"ה ומחר שניאמר) לפרש גדי מקולס, 'משובח ואינו חסר כלום'. וראה עוד בענין זה בהערה לעיל במשנה.
כ. **כמו** ששנינו במשנה (פיסקא כג:) 'ועושין גדי מקולס בלילי פסחים, וחכמים אוסרים', והלכה כחכמים. רבינו חננאל (ד"ה מ"ר). ורש"י (ד"ה מיזה) ציין לדברי המשנה לעיל (נג.), שבמקום שנהגו שלא לאכול צלי בלילי פסחים [משום שנראה כאוכל פסח מחוץ למקומו], אסור לאכלו. ומשמע שבמקום שאין מנהג שלא לאכול צלי, מותר לאכול אף גדי מקולס. וכן דייק בדבריו האור זרוע (הלכות פסחים ס"ג סי' לג). אך האחרונים [ראה צל"ח ורש"ש (נזה"י סס) ומנחת חינוך (מצוה ז אות טו)] תמהו על דברי רש"י, שהרי גדי מקולס אסור לאכול מדינא אף במקום שלא נהגו שלא לאכול צלי, ורק על צלי שאינו גדי מקולס שנינו לעיל שאיסור אכילתו תלוי במנהג. כמו ששנינו במשנה (פיסקא סס). וראה בחתם סופר (ד"ה מיזהו), מה שכתב בדעת רש"י.
כא. **רש"י** (ד"ה כאחד [נאמר הגהות ויונים], ולעיל נג. ד"ה שלא, ופיסקא כג: ד"ה ומכמיס). ומה שנקטה הברייתא שאסור לאכול 'בזמן הזה', כתב הצל"ח (ד"ה ת"ר) שהוא הדין גם בזמן שבית המקדש היה קיים, אלא שהברייתא נקטה 'בזמן הזה' להשמיע חידוש, שלא רק בזמן הבית אסור משום שיש לחוש שיאמרו שאוכל קדשים בחוץ, שהרי אז אם הקדישו מחיים הוא כדרך המקדישים שכן יכול להקריבו בבית המקדש, אלא אפילו בזמן הזה שאין יכולים להקריב בבית המקדש ואין הקדשתו כדרך המקדישים, מכל מקום יש לחוש שיאמרו שאוכל קדשים בחוץ. אמנם החתם סופר (ד"ה שמקור) כתב, שדווקא בזמן הזה אסור לאכול גדי מקולס משום שנראה כאוכל קדשים בחוץ, אבל בזמן הבית היה מותר, ראה שם טעם החילוק.
כב. **כלומר**, אבר שאינו כרעיו ובני מעיו, שאלו גם בקרבן פסח חותכם קודם שצולה את הפסח. על פי צל"ח (ד"ה השתא).
כג. **מפני** שאינו כדרך עשיית קרבן פסח [ודין קרבן פסח עצמו בדיעבד כשנחתך ממנו אבר, ראה בהערה לעיל במשנה על דברי רבי יוסי הגלילי].

כיצד צולין. שפוד של רמון. טעמא מפרש בגמרא: ונותן את ברעיו בו'. כלכתיב גלי חס רחמנא על כרעיו וגו', כולו כאחד משמע: **כמין בישול הוא זה.** שמבשל בני מעיו בתוכו כמו בתוך הקדירה: **תולין חוצה לו.** תוחבן בשפוד למעלה מפיו של טלה: **לא על השפוד.** של נרזל, כדמפרש בגמ' שהמתכת כשמתחמם מקלטו מתחמם כולו, וגללה הפסח מחוס השפוד שבתוכו, שהפנימי מתחמם ע"י קלטו החיצון, והוה ליה פסח גלי מחמת דבר אחר, ורחמנא אמר גלי חס: **אבל לא.** גרזיל"ש [ט] בלע"ז, וכולה חד טעמא: **גמ' שיבי.** קנלי"ר [י], שעשוי שורות שורות: **מחלחל.** כעין של ערבה ושל חגוז שים להן חוט מבפנים: **אלון.** יוסג"ח, שהוא קשה: **איידי דאית בהו קיטרי.** ובעי למיסעינהו בסכינא, מפיק מיא דרך מקום חתך הסכין, והוה ליה פסח מבושל: **שיעי קיטריה.** ואין צריך להעביר סכין עליהם: **בנבגא בר שתא.** נטיעה בת שנתה: **והא איכא בי פיסקי.** רחס השפוד שהוא מקוס חתך, ומוליח מיס: **דמפיק לבי פיסקי לבר.** חוץ לפי הפסח, דאי מפקי מיא לא עיילי לפסח: **בשם שהשפוד של עץ.** כשתולין חותו בתוך ומכוסה בטלה אין מה שבתוך הטלה נצרף, שהטלה מגין עליו, כך שפוד של מתכת אין מה שבתוך הטלה מרתיח מחמת חוס מקלטו היוצא חוץ לטלה: **אמרו לו.** מע"ס שאין פנימי של עץ נצרף, אבל פנימי של מתכת מרתיח, שזה של עץ אס מקלטו לא אס כולו, והוה ליה גלי אס: **מי שיבי.** קנלי"ר [י], שעשוי שורות שורות: **מחלחל.** כעין של ערבה ושל חגוז שים להן חוט מבפנים: **אלון.** יוסג"ח, שהוא קשה: **איידי דאית בהו קיטרי.** ובעי למיסעינהו בסכינא, מפיק מיא דרך מקום חתך הסכין, והוה ליה פסח מבושל: **שיעי קיטריה.** ואין צריך להעביר סכין עליהם: **בנבגא בר שתא.** נטיעה בת שנתה: **והא איכא בי פיסקי.** רחס השפוד שהוא מקוס חתך, ומוליח מיס: דמפיק לבי פיסקי לבר. חוץ לפי הפסח, דאי מפקי מיא לא עיילי לפסח: כשם שהשפוד של עץ. כשתולין חותו בתוך ומכוסה בטלה אין מה שבתוך הטלה נצרף, שהטלה מגין עליו, כך שפוד של מתכת אין מה שבתוך הטלה מרתיח אמרו לו. מע"ס שאין פנימי של עץ נצרף, אבל פנימי של מתכת מרתיח, שזה של עץ אס מקלטו לא אס כולו, והוה ליה גלי אס: **גמ'

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב שֵׁשֶׁת**, מה שאמרה הברייתא ׳נשלק ממנו אבר׳ אין הכוונה לאבר שנחתך, אלא **שֶׁשְּׁלָקוֹ** לאותו אבר **בְּעודו מְחוּבָּר**, ולא חתכו קודם שליקתו, והיינו סבורים כיון שהוא מחובר לשאר הגדי, אף שהוא מבושל נחשב לגדי מקולס, משמיעה לנו הברייתא שאין זה גדי מקולס.

★

הגמרא דנה בצליית בשר ממולא בבשר אחר לפני שנמלחו והוציאו מהם את הדם[כג]:

אָמַר רַבָּה, הַאי מוּלְיְיתָא - בשר שלא נמלח[כה] שמילא בתוכו בשר אחר[כו] שגם הוא עדיין לא נמלח, וצלאם[כז], **שַׁרְיָא** - מותר לאוכלם[כח].

מקשה הגמרא, **אָמַר לֵיהּ אַבַּיֵי** לרבה, **וְהָא קָא בָלַע דְּמָא** - והרי הבשר החיצון בולע בעת הצליה מן הדם שפולט הבשר הכנוס בתוכו. מתרצת הגמרא, **אָמַר לֵיהּ** רבה לאביי, **כְּבוֹלְעָה כָּךְ פּוֹלְטָה** - כשם שהבשר בולע את הדם כך הוא פולטו לחוץ, כיון שחום האש שואב ממנו את הדם לחוץ[כט].

הגמרא רוצה להביא ראיה ממשנתנו לדין ׳כבולעו כך פולטו׳: שואלת הגמרא, **נֵימָא מְסַיַּיע לֵיהּ** - האם נאמר שיש ראיה לדברי רבה שאומרים ׳כבולעו כך פולטו׳. ששנינו במשנתנו, **נוֹתֵן אֶת כְּרָעָיו וְאֶת בְּנֵי מֵעָיו לְתוֹכוֹ**, ויש לשאול, **מַאי טַעְמָא** - מה הטעם שאין חוששים לכך שדם הכרעיים והבני מעיים נבלע בבשר החיצון, **לָאו מִשּׁוּם דְּאָמְרִינַן** - האם לא משום שאנו אומרים **׳כְּבוֹלְעוֹ כָּךְ פּוֹלְטוֹ׳**, וכפי שהבשר החיצון בולע את הדם כך הוא גם פולט אותו, ולכן אין הוא נאסר[ל]. ומוכח שאומרים ׳כבולעו כך פולטו׳. דוחה הגמרא, **אָמְרִי** - אמרו בני הישיבה, **שָׁאנִי הָתָם** - שונה הדין בקרבן פסח ואין משם ראיה, שהרי הפסח תלוי בתנור באופן שפתח בית שחיטתו למטה, ומעתה **כֵּיוָן דְּאִיכָּא בֵּית הַשְּׁחִיטָה דִּמְחַלְחֵל** - שיש את מקום השחיטה שהוא פתוח ויכול לצאת ממנו הדם,

---

כג. נאמר בתורה (ויקרא ג יז) ׳וכל דם לא תאכלו׳. ולכן בשר אחר שחיטתו אי אפשר לבשלו כמות שהוא שהרי יש בו דם, אלא מולחים אותו וממתינים כדי הילוך מיל [שיזוב דמו] ומדיחים אותו היטב מן המלח. רמב״ם (מאכלות אסורות פ״ו ה״י). אבל בבשר שאוכל אותו צלי, אין צריך למולחו כיון שהאש שואבת בשעת הצליה את הדם מן הבשר, אך כתב רש״י (ד״ה שריא, להלן ע״ב ד״ה מידב דייב, חולין נג: ד״ה מלייה) שמולחים אותו מעט קודם הצליה. והתוספות (ד״ה הא) תמהו על דברי רש״י מה מועילה מליחה זו והרי אינה מוציאה את כל הדם מתוך הבשר, ועוד הקשו שהרי גם בלי מליחה, בשעת הצליה יוצא כל הדם [ואפילו אם לא נצלה הבשר כל צרכו ונשאר מעט דם בתוך הבשר, אין בכך איסור, כיון שדם האברים שלא פירש מותר באכילה]. ולכן כתבו התוספות שצלי אין צריך מליחה, אלא שכן הוא המנהג למלוח את הבשר מעט לפני הצליה. וכן כתב הצל״ח (ברכות יט:) שאפשר שגם לדעת רש״י אין חובה למלוח את הבשר קודם צלייתו, אלא שכן הוא המנהג. והתוספות בביצה (יא. ד״ה ושוין) כתבו שמליחה מועטת זו אינה כדי להוציא את הדם מן הבשר אלא כדי ליתן טעם בבשר.

כה. נידון הגמרא הוא על בשר שלא נמלח, וכמו בקרבן פסח שהגמרא מיד מביאה ממנו ראיה לדין זה. אמנם כתבו התוספות (ד״ה כבולעו) שדין המולייתא הוא גם אם נמלח הבשר החיצון וכמו בטפילת בן גוזל שהגמרא להלן (ע״ב) מביאה ממנו ראיה לדין זה.

כו. כמו שאנו ממלאים טלאים ותרנגולים בין הבשר לעצמות. רש״י (ד״ה הא).

כז. אם בישל את המולייתא ודאי שהיא אסורה, משום שהדם היוצא מן הבשר מתערב בכל התבשיל וחוזר ונבלע בבשר. רבינו חננאל (ד״ה וקיימא).

כח. בין את הבשר החיצון ובין את המילוי. והוא הדין אם הבשר הפנימי כבר נמלח והוכשר, אלא שזה לא הוצרך רבה להשמיענו כיון שהוא פשוט שמותר. רש״י (ד״ה שריא) [אמנם להלכה נחלקו בזה הפוסקים, לדעת הרמ״א (יו״ד סי׳ עז ס״ק) כן הוא הדין, שאם נמלח הבשר הפנימי ועדיין לא נמלח החיצון הוא כשר, אמנם הש״ך (שם סק״ג) חולק על זה וסובר שהוא אסור, שכיון שכבר יצא כל דמו של הבשר הפנימי ונסתמו נקבי הפליטה של הדם שוב לא יפלוט את דם הבשר החיצון שיכנס בו שנית בשעת הצליה. והפרי חדש (שם סק״ג) הוכיח כדעת הרמ״א].

כט. פירשנו על פי משמעות רש״י (ד״ה והא, להלן ע״ב ד״ה והילכתא), שקושיית אביי ותירוץ רבה הוא על בשר הטלה החיצון, שכיון שהבשר החיצון בולע בעת הצליה מדם הבשר הפנימי יש לשאול מדוע אינו נאסר, אבל אין הקושיא על דם הבשר הפנימי אם הוא מותר לאכילה, כיון שהוא נפלט ממנו ויוצא לבשר החיצון, וכן דקדק בדעתו הפרי חדש (יו״ד סי׳ עז סק״ג).

ל. אף שבין הקרביים שניצלים בתוך הטלה נמצא הכבד, ובמסכת חולין (קיא.) יש מי שאוסר לכתחילה לצלות כבד עם בשר כשהכבד מעל הבשר [משום הדם הנוטף מן הכבד על הבשר], כאן לא החמירו בזה, משום שכך היא המצוה לצלותו ככתוב ׳ועל קרבו׳. וגם מי שסובר שם שאף בדיעבד נאסר הבשר, אין הדבר אסור לדעתו אלא מדרבנן, וכאן שמצותו בכך לא החמירו, או שלדעתו לפני שצולים את הפסח מולחים את הבני מעיים מליחה גמורה כפי שנצרך בכדי לבשל בשר בקדירה. תוספות (ד״ה כבולעו).

אוצר החכמה 19/06/2018

כיצד צולין. שפוד של רמון. טעמא מפרש בגמרא: ונותן את ברעיו בו. כלכתיב גלי לה לרחמנא על כרעיו וגו', כולו כאחד משמע: **כמין בישול הוא זה.** שמבשל בני מעיו בתוכו כמו בתוך הקדירה: **תולין חוצה לו.** תוחבן בשפוד למעלה מפיו של טלה: **לא על השפוד.** של נרזל, כדמפרש בגמ' שהמתכת כשמתחמם מקלתו מתחמם כולו, וגללה הפסח מחוס השפוד שבתוכו, שהפנימי מתחמם ע"י קלתו החיצון, והוה ליה פסח גלי מחמת דבר אחר, ורחמנא אמר גלי לה: **אבל לא.** גרחיל"ם [ה] בלע"ז, וכולה חד טעמא: **גמ' שיבי.** קנלי"ר [ו], שעשוי שורות שורות: **מחלחל.** כעין של ערבה ושל חגוז שים להן מוח מבפנים: **אלון.** יושנ"ה, שהוא קשה: **איידי דאית בהו קיטרי.** ובשעת למישעינהו בסכינא, מפיק מיא דרך מקום חתך הסכין, והוה ליה פסח מבושל: **שיעי קיטריה.** ואין צריך להעביר סכין עליהם: **בנבגא בר שתא.** נטיעה בת שנתה: **והא איכא בי פיסקי.** רשם השפוד שהוא מקוס חתך, ומוליא מיס: **דמפיק לבי פיסקי לבר.** חוץ לפי הפסח, דמי מפקי מיא לא עיילי לפסח: **בשם שהשפוד של עץ.** כשתולין אותו בתנור ומכוסה בטלה אין מה שבתוך הטלה נשרף, שהטלה מגין עליו, כך שפוד של מתכת אין מה שבתוך הטלה מרתיח מחמת חוס מקלתו היולת חוץ לטלה: **אמרו לו.** מע"ס שאין פנימי של עץ נשרף, אבל פנימי של מתכת מרתיח, שזה של עץ אס מקלתו לא אס כולו, והוה ליה גלי אס, וזה של מתכת אס מקלתו אס כולו ואפילו מה שמכוסה ממנו, הלכך הו"ל גלי שפוד: **רבי ישמעאל קוריהו תוך תוך.** לנותן לתוכו ס"ל, וכשמרתיחין ומתבשלין בתוכו נשמע קול רתיחתן תוך תוך כקול הסיר. ל"ת כתב בספרים יניס מכבר, לשון תוך וכר, כלומר ממולא מבפנים וגרחה מבחוץ, כעין שממלאין גדיין ומרנגולין שלנו, ודוגמת גבי מציגיל (שמואל ו כה) חמס לתן עשויות ומתרגמינן חמס עתן תכברין, מסס רבי קלונימוס: **מקולם.** לשון כופף נחשת דמתרגמינן קולסא דנחשא (שס יז), דקבירא ליה תולין למעלה ברחמו, וגרחים ככופף נחשת על רחס גבור: **איזה גדי מקולם.** לתנן בפרק מקוס שנהגו (ד' נג.) שחקור לאכול גלי (בערבי [ז]) פסחים בזמן הזה במקוס שלא נהגו [ח] באחד. דלמי לפסח, וגרחה כאוכל קדשים בחוצה לחרץ [ט]: **נשלק מיבעיא.** קס"ד לנחתך והדר נשלק, ומשעה שחתכו קודס קליימו תו לא הוי מקולם: **האי מולייתא.** לינפלדור"ס [י] בלע"ז, כמו שאנו ממלאין הטלאין והתרנגולין בין בשר לעלמות: **שריא.** ואפילו לא ניקלו [יא] את הבשר שנותנים לתוכו מותר ואפילו מלחו כמליחת גלי, דמי במליחה כל צורך לקדירה, פשיטא: **והא קא בלע.** הטלה דס היולת מן הבשר הכנוס בתוכו: **פולטו.** לחוץ, ושומנו חוס המוליא מלח ומעלהו ויש לדגרס בתר הכי אמר מדיי וכן לגלי לא גרס לגלי אלא לקדירה וכן כתוב ברוב ספרים והא דאמר בפרק קמא דזבחים (יא.) ושוין שמולחין עליו בשר לגלי לאו משוס דבעי מליחה אלא שמנהג למולחו והא דאמר בכל הבשר (חולין קיג.) רב שפת אלא גרסת גרסת חתס לא שייך להזכיר כלל טעם של כבולעו כך פולטו שהרס נופל עס מבחוץ ושריק ואינו נבלע ומטעם כבולעו כך פולטו אמי לא הויא שריא התס גבי כבד אלא בדיעבד ואע"ג דבא למיסרי הכא גבי פסח לכתחלה אע"ג דבני מעיו בתוכו ואיכא אמי כבד גבי פסח לא רצו להחמיר משוס דכתיב (שמות יב) רחצו על כרעיו ועל קרבו ואפילו מאן דאסר בכבדא עילויה בישרא לא קשה ליה מתניתין דפסח דמדרבנן אסר ובפסח לא החמירו אי נמי הוא יעמיד כגון שמלח בני מעיס מליחה גמורה דאפילו לקדירה מהירו ר"ת [יב] על ידי מליחה גמורה ואפילו לפי מנהג העולם שאין מבשלים כבד על ידי עוס מליחה מכל מקוס כיון דנמלח כמליחת קדירה נתמעט דמו ולא אסר בשר טפי משאר בשר אלא שמלח דבשרא על גבי בשרא שרי לכתחלה לכולי עלמא ויש ללמוד היתר בשלייחא אפילו נמלח בשר החיצון והפנימי לא נמלח מדמייתי רחיה מטפילא בר גוזלא דשרי מטעם כבולעו כך פולטו מע"ס שמעמים בכל יוס שאוסרים בשר שנפל בניר ומלח שנפלטו ואין מוסר אפילו בנלי ועדיפא מינה היה לוסר ר"ת תרנגולת שנמלחה בקערה אף על פי שלא שהתה אס שיעור עליה ולא פלטה אפילו חני דמה ואסרה לאוכלה גלי משוס דלא מפליג רבא [יג] גבי אין מולחין בשר אלא בכלי מנוקב בין שהה הרבה לשהה מעט: שאני

כיצד צולין את הפסח מביאין שפוד של רמון ותוחבו לתוך פיו עד בית נקובתו ונותן את כרעיו ואת בני מעיו לתוכו דברי ר' יוסי הגלילי ר"ע אומר [ב] כמין בישול הוא זה אלא תולין חוצה לו [ג] אין צולין את הפסח לא על השפוד ולא על האסכלא א"ר צדוק מעשה בר"ג שאמר לטבי עבדו צא וצלה לנו את הפסח על האסכלה: **גמ'** וניתי של מתכת [ד] איידי דחם מקצתו חם כולו וקמטוי מחמת השפוד ורחמנא אמר [א] צלי אש ולא צלי מחמת דבר אחר וניתי של דקל איידי דאית ליה שיבי מפיק מיא והוי כמבושל וניתי של תאנה איידי דמחלחל מפיק מיא והוה ליה כמבושל וניתי של אלון של חרוב ושל שקמה איידי דאית ביה קיטרי מפיק מיא של רמון נמי אית ביה קיטרי שיעי קיטרי ואבע"א בנבגא בר שתא דלית ביה קיטרי והא איכא בי פסקיה דמפיק לבי פסקיה לבר מתני' דלא כרבי יהודה דתניא רבי יהודה אומר כשם ששפוד של עץ אינו נשרף כך שפוד של מתכת אינו מרתיח אמרו לו זה חם מקצתו חם כולו וזה חם מקצתו אינו חם כולו: ונותן את כרעיו וכו': [ה] תניא רבי ישמעאל קוריהו [ג] תוך תוך ר"ט קוריהו גדי מקולם ת"ר [ד] איזהו גדי מקולם דאסור לאכול בלילי פסח בזמן הזה כל שצלאו כולו כאחד נחתך ממנו אבר נשלק ממנו אבר אין זה גדי מקולם השתא יש לומר נחתך ממנו אבר דאף על גב דקא מטוי ליה בהדיה אמרת לא נשלק מיבעיא א"ר ששת ששלקו במחובר. אמר רבה [ו] האי מולייתא שריא א"ל אביי והא כי [אוה"ח 19/06/2018] דמא א"ל כבולעה כך פולטה נימא מסייע ליה נותן את כרעיו ואת בני מעיו לתוכו מ"ט לאו משום דאמרינן כבולעו כך פולטו אמרי שאני התם כיון דאיכא בית השחיטה דמחלחל מידב

כיצד צולין. שפוד של רמון. טעמא מפרש בגמרא: ונותן את כרעיו בו. כלכתיב גלי לה לרחמנא על כרעיו וגו', כולו כאחד משמע: **כמין בישול הוא זה.** שמבשל בני מעיו בתוכו כמו בתוך הקדירה: **תולין חוצה לו.** תוחבן בשפוד למעלה מפיו של טלה: **לא על השפוד.** של נרזל, כדמפרש בגמ' שהמתכת כשמתחמם מקלתו מתחמם כולו, וגללה הפסח מחוס השפוד שבתוכו, שהפנימי מתחמם ע"י קלתו החיצון, והוה ליה פסח גלי מחמת דבר אחר, ורחמנא אמר גלי לה: **אבל לא.** גרחיל"ם [ה] בלע"ז, וכולה חד טעמא: **גמ' שיבי.** קנלי"ר [ו], שעשוי שורות שורות: **מחלחל.** כעין של ערבה ושל חגוז שים להן מוח מבפנים: **אלון.** יושנ"ה, שהוא קשה: **איידי דאית בהו קיטרי.** ובשעת למישעינהו בסכינא, מפיק מיא דרך מקום חתך הסכין, והוה ליה פסח מבושל: **שיעי קיטריה.** ואין צריך להעביר סכין עליהם: **בנבגא בר שתא.** נטיעה בת שנתה: **והא איכא בי פיסקי.** רשם השפוד שהוא מקוס חתך, ומוליא מיס: **דמפיק לבי פיסקי לבר.** חוץ לפי הפסח, דמי מפקי מיא לא עיילי לפסח: **בשם שהשפוד של עץ.** כשתולין אותו בתנור ומכוסה בטלה אין מה שבתוך הטלה נשרף, שהטלה מגין עליו, כך שפוד של מתכת אין מה שבתוך הטלה מרתיח מחמת חוס מקלתו היולת חוץ לטלה: **אמרו לו.** מע"ס שאין פנימי של עץ נשרף, אבל פנימי של מתכת מרתיח, שזה של עץ אס מקלתו לא אס כולו, והוה ליה גלי אס, וזה של מתכת אס מקלתו אס כולו ואפילו מה שמכוסה ממנו, הלכך הו"ל גלי שפוד: **רבי ישמעאל קוריהו תוך תוך.** לנותן לתוכו ס"ל, וכשמרתיחין ומתבשלין בתוכו נשמע קול רתיחתן תוך תוך כקול הסיר. ל"ת כתב בספרים יניס מכבר, לשון תוך וכר, כלומר ממולא מבפנים וגרחה מבחוץ, כעין שממלאין גדיין ומרנגולין שלנו, ודוגמת גבי מציגיל (שמואל ו כה) חמס לתן עשויות ומתרגמינן חמס עתן תכברין, מסס רבי קלונימוס: **מקולם.** לשון כופף נחשת דמתרגמינן קולסא דנחשא (שס יז), דקבירא ליה תולין למעלה ברחמו, וגרחים ככופף נחשת על רחס גבור: **איזה גדי מקולם.** לתנן בפרק מקוס שנהגו (ד' נג.) שחקור לאכול גלי (בערבי [ז]) פסחים בזמן הזה במקוס שלא נהגו [ח] באחד. דלמי לפסח, וגרחה כאוכל קדשים בחוצה לחרץ [ט]: **נשלק מיבעיא.** קס"ד לנחתך והדר נשלק, ומשעה שחתכו קודס קליימו תו לא הוי מקולם: **האי מולייתא.** לינפלדור"ס [י] בלע"ז, כמו שאנו ממלאין הטלאין והתרנגולין בין בשר לעלמות: **שריא.** ואפילו לא ניקלו [יא] את הבשר שנותנים לתוכו מותר ואפילו מלחו כמליחת גלי, דמי במליחה כל צורך לקדירה, פשיטא: **והא קא בלע.** הטלה דס היולת מן הבשר הכנוס בתוכו: **פולטו.** לחוץ, ושומנו חוס המוליא מלח ומעלהו ויש לדגרס בתר הכי אמר מדיי וכן לגלי לא גרס לגלי אלא לקדירה וכן כתוב ברוב ספרים והא דאמר בפרק קמא דזבחים (יא.) ושוין שמולחין עליו בשר לגלי לאו משוס דבעי מליחה אלא שמנהג למולחו והא דאמר בכל הבשר (חולין קיג.) רב שפת אלא גרסת גרסת חתס לא שייך להזכיר כלל טעם של כבולעו כך פולטו שהרס נופל עס מבחוץ ושריק ואינו נבלע ומטעם כבולעו כך פולטו אמי לא הויא שריא התס גבי כבד אלא בדיעבד ואע"ג דבא למיסרי הכא גבי פסח לכתחלה אע"ג דבני מעיו בתוכו ואיכא אמי כבד גבי פסח לא רצו להחמיר משוס דכתיב (שמות יב) רחצו על כרעיו ועל קרבו ואפילו מאן דאסר בכבדא עילויה בישרא לא קשה ליה מתניתין דפסח דמדרבנן אסר ובפסח לא החמירו אי נמי הוא יעמיד כגון שמלח בני מעיס מליחה גמורה דאפילו לקדירה מהירו ר"ת [יב] על ידי מליחה גמורה ואפילו לפי מנהג העולם שאין מבשלים כבד על ידי עוס מליחה מכל מקוס כיון דנמלח כמליחת קדירה נתמעט דמו ולא אסר בשר טפי משאר בשר אלא שמלח דבשרא על גבי בשרא שרי לכתחלה לכולי עלמא ויש ללמוד היתר בשלייחא אפילו נמלח בשר החיצון והפנימי לא נמלח מדמייתי רחיה מטפילא בר גוזלא דשרי מטעם כבולעו כך פולטו מע"ס שמעמים בכל יוס שאוסרים בשר שנפל בניר ומלח שנפלטו ואין מוסר אפילו בנלי ועדיפא מינה היה לוסר ר"ת תרנגולת שנמלחה בקערה אף על פי שלא שהתה אס שיעור עליה ולא פלטה אפילו חני דמה ואסרה לאוכלה גלי משוס דלא מפליג רבא [יג] גבי אין מולחין בשר אלא בכלי מנוקב בין שהה הרבה לשהה מעט: שאני

אין לדבר סוף שצד החיצון ממהר בישולו קודם מצד הפנימי ונאמר שצד הפנימי הוא נצלה מחמת דבר או צד הסמוך לו שיותר ממהר בישולו קודם מן הצד שאינו סמוך ונאמר שהצד המרוחק הוא צלי מחמת דבר אחר א"ו אין לומר גבי בשר צלי מחמת דבר אחר וכרעים שבתוכו נמי כחתיכ' עבה דמי. [תוספות רי"ד] **רבי עקיבא אומר כמין בישול הוא זה אלא תולין חוצה לו.** מה שכתב בני מעיו נותן לתוכו לאחר הדחתן אינו אלא אליבא דרבי יוסי הגלילי, אבל רבי עקיבא חולק עליו בזה ואומר כמין בשול הוא זה, אלא תולן חוצה לו. ותמיהא לי איך הניח דברי רבי עקיבא, שהלכה כמותו מחברו, ותפש דברי רבי יוסי הגלילי. [רבי אליהו מזרחי, שמות יב ט] **איידי דאית ביה קיטרי מפיק מיא.** דרך קשר להיותו כל שעה לח ואינו שורף יפה ומעלה עשן ואין זה כבודו של מקום להעלות עצים שאין שורפים יפה למזבח וראיה לדבר דאמרי' בפסחים בפרק כיצד צולין בתחלתו (דף עד.) כיון דאית ביה קיטרי מפקי מיא ואמרינן בעלמא (תענית כה: ב"ק פא ב"ב פ:) בקנים ובגפנים מן הפקק ולמעלה קשרי. [המפרש, תמיד כט:] **זה חם מקצתו חם כולו.** וקצות השפוד שלמעלה מן הבשר ושלמטה מן הבשר מתחממים באמצעות השפוד שהבשר תחוב עליו מתחמם מצד חום שתי קצותיו, ופנימיות הבשר הסמוך לשפוד נצלה מחמת חום השפוד ולא מחמת חום האור שחוצה לו. [מאירי]

כיצד צולין את הפסח שפוד של רמון כו'. ואקשי' ולמה אינו צולהו בשפוד של מתכת. ושני' **דאיידי דחם מקצתו חם כולו** וכיון שנתחמם ראש השפוד כולו המשוקע נמצא חמום השפוד צולה בשר הפסח ורחמנא אמר צלי אש ולא צלי ברזל. ושפוד של דקל איח ביה שיבי כגון שאיבה ומפקי מיא. ותאנה איידי דמחלחלא מפקי מיא. **והאלון והחרוב והשקמה הני כולהו איח בהו קטרי** מקום שצומחין ומגדלין אמירין ונצרים וכשחותכין אותן אותו מקום חתך מפקי מיא וכיון דמפקי מיא על הבשר הוה ליה כמבושל לפיכך אין עושין מהן שפוד לצלות בו הפסח. רמון **אע"ג דאית ביה קטרי שיעי** כלו' סתומין הן ומקום חיתוכו והוא ראשו שפולט מים מוציאו חוץ לבשר: **ירושלמי** כל העצים יבשים מבחוץ ואין יבשים מבפנים ורמון יבש מבחוץ ויבש מבפנים ורבי יהודה דמכשיר בשפוד של מתכות אוקימ' למתני' דלא כותיה: **נותן את כרעיו ואת בני מעיו לתוכו.** תניא ר' ישמעאל קוריהו תוך בר כלומר נותן כרעיו שהן מבחוץ בתוכו. ר' טרפון קורהו גדי מקולס: **ת"ר איזהו גדי מקולס** פי' שאסור לאכלו בלילי פסחים בזמן הזה דתנן ביום טוב פ"ב ועושין גדי מקולס בלילי פסחים בזמן הזה והלכתא כחכמים [ט] כל שצלאו כאחד נחתך ממנו אבר או נשלק ממנו אבר אין זה מקולס. **ואוקימנא נחתך ממנו אבר** נחתך ונתפרק האבר מן הגדי ממש. **ונשלק דקתני** שלא נחתך האבר אלא היה צולהו ושפת קדרה בצדו ונחתך [י] ירך הגדי כמות שהוא בלא חתיכה בתוך הקדרה ונתבשלה אין זה גדי מקולס ומותר בזמן הזה: **אמר רבה מליתא שריא** פי' מליתא עוף או כבש מלא בשר בתוכו ונצלה בתוכו. **ואמר אביי כבולעה כך פולטה** כלומר כשם שבולע מן הבשר שבתוך העוף או שבתוך הכבש כך פולטו בולעו מבפנים פולטו מבחוץ. **וקיימא לן** דהא מילתא בצליה היא דהא בענין הפסח [נאמר] אבל בבישול או בשליקה לא.

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) מכילתא פרשת בא, ג) [ברכות לט. עירובין כט:], ג) [תוספתא פיסה פרק ג], ד) חולין שם, ה) חולין קיג., ו) חולין קי: תוד"ה כבדא ע"ש, ז) [בחולין קיג. ושם פירש שמואל].

הגהות הב"ח

(ה) תוס' ד"ה כיצד צולין וכו' לתוך פיו נ"ב נרחה דלפי למאי דלפיק מלעיל מקמי דמשני דשמני בית השחיטה מידב דייני נמי צריך לומר מוחבו לתוך פיו כו' לפס היה [מוחבו לתוך נקובתו לין] הלס יולא מהמוזרקים כיון דלא הוי בית השחיטה למטה לס נשאר שס ממוזרקים שנחתכו בשחיטה: (ג) בד"ה נחתך וכו' שלא הבדילו מלא חתכו בשנים ושלשה מקומות למהר צלייתו הס"ד: (ג) ד"ה האי וכו' דבשר תפל מותר וכו': (ד) שם כיצד הוא עושה מביא: (ה) ד"ה כבולעו וכו' שרינן כבדא:

גליון הש"ס

ר"ש"י ד"ה מקולם. דס"ל תולין. עי' רס"י לעיל נג. ד"ה מקולסין ובגיליה כג: בד"ה ד"ה מקולס:

תורה אור השלם

א) וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֵהוּ: [שמות יב, ח]

הגהות וציונים

ס] רשת: ב] חריצים: ג] בלילי (גליון): ד] עיין או"ז הל' פסחים סימן רל ד"ה תנן בפרק מקום שנהגו ובצל"ח: ה] [כאוכל קדשים בחוץ כצ"ל. עיין תוי"ט פרק ד' משנה ד] (גליון), וכ"ה בכת"י ונשתבש בדפוס (דק"ס): ו] מילוי: ז] ס"א שריא ואפילו לא מלחו את הבשר שנותנים לתוכה אלא כמליחת צלי. ח"מ (גליון): ס] יש להוסיף וחכמים אוסרין וכ"ה שם במשנה: ע] נראה דיש להוסיף איזהו גדי מקולם: י] צ"ל ונתן (כת"י):

משנת ראשונים

כיצד צולין את הפסח. כלל הדברים שצריך להזהר שיהא הפסח צלי מחמת האש ולא מחמת דבר אחר וכן שלא יהא שום לחות בא לו מצד אחר בשעת צלייתו שיהא אותו לחות מבשלו. [מאירי]

ונותן את כרעיו ואת בני מעיו לתוכו. ואין זה צלי מחמת דבר שהבשר נצלה מחמת האש וחוזרין הבצים ונצלין מחמת הבשר. והו"ל צלי מחמת דבר אחר שאין לומר גבי בשר צלי מחמת דבר אחר שא"כ

עין משפט נר מצוה

א א ב מיי' פ"ח מהל' ק"פ הלכה י:
ב ג ד סס הלכה ט:
ג ה מיי' פ"ח מהל' מלה הל' יא סמג עשין מע טוש"ע ס"ח סימן תעו סעיף ג:
ד ו מיי' פ"ו מהלכות מאכלות אסורות הלכ' יז סמג לאוין קלו טור ש"ע י"ד סי' עט ס"ג [כל אלפס חולין פ"ז דף לג: וכן הרמ"ס שס סי' י"ג]:

רבינו חננאל

כיצד צולין את הפסח שפוד של רמון כו'. ואקשי' ולמה אינו צולהו בשפוד של מתכת. ושני' דאיידי דחם מקצתו חם כולו וכיון שנתחמם ראש השפוד כולו המשוקע נמצא חמום השפוד צולה בשר הפסח ורחמנא אמר צלי אש ולא צלי ברזל. ושפוד של דקל איח ביה שיבי כגון שאיבה ומפקי מיא. ותאנה איידי דמחלחלא מפקי מיא. **והאלון והחרוב והשקמה הני כולהו איח בהו קטרי** מקום שצומחין ומגדלין אמירין ונצרים וכשחותכין אותן אותו מקום חתך מפקי מיא וכיון דמפקי מיא על הבשר הוה ליה כמבושל לפיכך אין עושין מהן שפוד לצלות בו הפסח. רמון **אע"ג דאית ביה קטרי שיעי** כלו' סתומין הן ומקום חיתוכו והוא ראשו שפולט מים מוציאו חוץ לבשר: **ירושלמי** כל העצים יבשים מבחוץ ואין יבשים מבפנים ורמון יבש מבחוץ ויבש מבפנים ורבי יהודה דמכשיר בשפוד של מתכות אוקימ' למתני' דלא כותיה: **נותן את כרעיו ואת בני מעיו לתוכו.** תניא ר' ישמעאל קוריהו תוך בר כלומר נותן כרעיו שהן מבחוץ בתוכו. ר' טרפון קורהו גדי מקולס: **ת"ר איזהו גדי מקולס** פי' שאסור לאכלו בלילי פסחים בזמן הזה דתנן ביום טוב פ"ב ועושין גדי מקולס בלילי פסחים בזמן הזה והלכתא כחכמים [ט] כל שצלאו כאחד נחתך ממנו אבר או נשלק ממנו אבר אין זה מקולס. **ואוקימנא נחתך ממנו אבר** נחתך ונתפרק האבר מן הגדי ממש. **ונשלק דקתני** שלא נחתך האבר אלא היה צולהו ושפת קדרה בצדו ונחתך [י] ירך הגדי כמות שהוא בלא חתיכה בתוך הקדרה ונתבשלה אין זה גדי מקולס ומותר בזמן הזה: **אמר רבה מליתא שריא** פי' מליתא עוף או כבש מלא בשר בתוכו ונצלה בתוכו. **ואמר אביי כבולעה כך פולטה** כלומר כשם שבולע מן הבשר שבתוך העוף או שבתוך הכבש כך פולטו בולעו מבפנים פולטו מבחוץ. **וקיימא לן** דהא מילתא בצליה היא דהא בענין הפסח [נאמר] אבל בבישול או בשליקה לא.

עין משפט
נר מצוה

ה א מיי׳ פ״ו מהל׳ מאכלות אסורות הל״כ ו סמג לאוין קלז טור ש״ע י״ד סי׳ עג ס״ק:
ו ב מיי׳ שם הלכה יט סמג שם טוש״ע י״ד סי׳ עח ס״ק:
ז ג מיי׳ שם הלכה יז סמג שם טוש״ע י״ד סי׳ עז ס״ק:
ח ד מיי׳ שם הלכה יג סמג שם טוש״ע י״ד סי׳ ס״ה ס״ק ופעיף ד ופימן סז סעיף ד:
ט ה מיי׳ שם הלכה יג סמג שם טוש״ע י״ד סי׳ סז ס״ה:
י ו מיי׳ שם טוש״ע שם סעיף ו:

רבינו חננאל

ואחינן לסיועי׳ ממתני׳ דתני נותן את כרעיו ואת בני מעיו לתוכו. ודחי׳ שאני התם כיון דמחלחל בית השחיטה מידב דאיב ולא בלע. ואתינן נמי לסיוע מהא דתנן הלב קורעו ומוציא את דמו לא קרעו קורעו לאחר בישולו ומותר. ודחי׳ שאני לב דשיע כלומר הלב סתום הוא ואינו פולט הדם שבתוכו וכי קרע ליה מאחר בישולו מוצאו בתוכו ומשליכו ומותר. וגרסי׳ בכריתות פ׳ דם שחיטה בבהמה אמר רבי זירא אמר רב לא שנו הלב קורעו לאחר בשולו ומותר אלא בלב עוף הואיל ואין בו דם כזית אבל לב בהמה דיש בו כזית אסור וחייבין עליו כרת. וקאמר רב בדם דאתי בלב מבחוץ דאמר רבי זירא אמר רב בשעה שהנשמה יוצאה משרף כלומר מגמע כדגרסינן בקיבת עולה כהן שדעתו יפה שורפה חיה: ואמרינן איני דמלייתא שריא דאמרי׳ כבולעו כך פולטו והא רבין פי׳ שם חכם טפל בר גוזלא לרב ואמר ליה אי מעלי טפלאיה הב לי ואיכול. ודחי׳ התם בסמידי דאיפור מלשון פירורין. והא רב איקלע לבי ריש גלותא וטפלו ליה בר אוזא ואמר אי לאו דחזיתיה דזיג כי זוגא חיורא לא אכלה ואי ס״ד אמרי׳ כבולעו כך פולטו מאי אריא זיג אפילו לא זיג נמי. ושני׳ התם בחיורתא דקריר הלכך דסמידא בין אסמיק שרי. דחיורתא זיג שרי לא זיג אלא יש בו אדמומית אסור. שאר קמחי אסמיק אסור לא אסמיק שרי. והא מליתא שריא ואפילו פומא לעיל ודוקא אמרי מידב דאיב. והילכתא מליתא שריא ואפילו פומא לעיל ודוקא צלו כעין הפסח בתנור אבל שליק לא: אומצא ביעי ומזרקא פליגי בה רב אחא ורבינא בכל התורה כולה וכו׳. אומצא דאסמיק פי׳ חתיכה של בשר שהאדימה חתכיה ומלחיה אפילו לבשלה בקדרה מותר. שפדי בשפודא מידב דאיב. אחתיה אגומריה מישב שאיב וכן הלכה. ביעי פי׳ ביצים בקרמיהו חתכינהו ומלחינהו אפילו לקדרה שריאן. חתכנהו ותלנהו בשפודא שריא דמידב דאיבן. אחתינהו אגומרי הילכתא מישב שאיבן ושרו. מזרקי חתכינה בדופקא ומלחינהו אפי׳ לקדרה שריאן. תלנהו בשפודא בית שחיטה לתתאי מידב דאיבן ושרו. האי אומצא אסמיק הוא וחליה אסור לא אסמיק הוא וחליה שרי. אמר מר בר אמימר אבא חלה דהוה חליט חדא זימנא לא הוה חליט ביה זימנא אחרינא ומאי שנא מחלא תמרא

מסורת הש״ס
עם הוספות

ט) חולין דף קט. [כריתות דף כב.], ב) חולין דף נב:, ג) נדרים מט., ד) חולין צז., ה) [תרומות פרק י משנה ו׳], ו) עיין חולין ח:, ז) סוף ע״א.

הגהות הב״ח

(ח) רש״י ד״ה אי לאו דמזיק לאחם דזיג כי זוזא חיורא לשון זכוכית וכו׳ שזג בלחם צרוף שמין בו כל״ל והד״ח: (ב) ד״ה לסמיק וכו׳ דרב אחא:

גליון הש״ם

גמ׳ שאני לב דשיע. מלשון הכתוב (יחזק׳ טז) לא רוחצת למשעי:

הגהות וציונים

ג] נראה דהנוסחא הנכונה היא כבכת״י רב ייבא סבא, שהיה תלמיד רב כדלקמן קג ע״ב אבל רבין סבא הוה בימי רב פפא בב״ב קמו ע״ב, וכן בקדושין נג ע״ב [דאיתא ג״כ כי הכא] הנוסח בהכת״י קמיה דרב פפא (דק״ס): ד] [ז״ל הערוך ערך סמד פי׳ ר״ח מלשון פירורין ואנו שונין דאיפרד בדלי״ת מלשון ויפרדו] (גליון): ג] ״קלשון בעל שני חודים״, שתי הצלעות הקטנות העליונות שהן משני צידי הקנה (עי׳ רש״י חולין מה.): ל] בשר קצוץ וביצים וכדומה עטוף בשכבת בצק: ה] ספוג דם: ו] בלילת קמח מטוגנת:

ליקוטי רש״י

קורעו לאחר בישולו. ובמ׳ כריתות (דף כב.) מוקים לה בלב עוף שמין כדמו כזית אבל בבהמה מיב כרת אם לא קרעו לאחר בשולו אבל בשרו ואימו בולע והכי נמי לעיל [חולין קט ע״א]. בבל התורה כולה. רב אחא ורבינא חד אמר הכי וחד אמר הכי בכולהו ההוא דמיקל רבינא והוא לאומרא רב אחא. חתיכה. מחיכות הרבה. שפדיה בשפודא. כמוך התנור לצלות בלא מחכה ומלחה אלא כדי מליחת צלי בשר מועט. שרי מידב דייב. הוחיל ותלוי שפיר דמי. מצמית צמיות. מיסטרייי״ט נומתין הבשר ואימו מוליך את דמו והוא נלוה בתוכו ומסוב. מיזרקי. חוטי הגומר ורידין. בית השחיטה לתתאי. שבית השחיטה מלמטה. מידב דאיב. דרך המתן ושפיר דמי [חולין צג:].

עד: כיצד צולין פרק שביעי פסחים

שאני לב דשיע. נראה דכל שכן דמצחון הוא יותר שיע ונראה לריב״ח דדוקא לגבי דס דסמיך לחמרין דשיע אבל לענין שמנונית דאיסורא לא דמפעפע[ז] ולא לחמרין שיע ולהכי גבי לב לא קתני שחוסר ואינו נאסר כדקתני[ה] גבי כבד והתם טעמא לאו משום דשיע אלא לפי שהוא מיידי שהיא טרודה לפלוט לא בלעה[ו] ואיהו אור״י בשם ר״ת דהא דמסקינן שאני לב דשיע דיחויא בעלמא הוא וכרבה פסקינן בסמוך דמוליתא טריא:

טפלו ליה בר אווזא. פירש בקונטרס דהיינו פסטיד״ה ואומר ר״ת וריב״ח דלשון טפל לא משמע הכי דמשמע דהיינו טיחה כמו בנות עשיריס טופלות אותן בסולת (לעיל דף מג.) ועוד דבפסטיד״ה לא חמרינן כבולעו כך פולטו לחזינן דלא פלטי שמקום מושבם יבש בתנור על כן נראה דהיינו מה שרגילים לטוח בעיסה שבלילתה רכה ורגילים לעשות סביב קורקבניס ובני מעיים שמשימין אותם בשפוד וטחין סביבותן בעיסה רכה כעין קרפיי״ס[ט]:

מאן דאסר אפילו פומיה לתחת. אף על גב דחמרין לעיל[י] שאני בית שחיטה דמחלחל ושרי אף על גב דלא חמרין כבולעו כך פולטו שאני התם שהחלל רחב ביותר ולא דמי לפומא דמולייתא: וכן ביעי. פי׳ בקונטרס לאסמיקו ובחנם פי׳ כן משום דפירש רבינו חננאל לחיכא עלייהו קרמא לאסור משום דמא כדחמרין בגיד הנשה (חולין קג.) ה׳ קרמי הוו דביעי כו׳ משום דמא: אסמיק חלייה אסור. פירש בקונטרס מוהל היוצא ממנו כשחותכו ולא גרסינן הוא וחלייה וקשה לר״י דהיכי דמי אי נלוה בשר כל נרכו אף המוהל מותר דלא גרע ממלחיה דחמרין לעיל דאפילו לקדירה שפיר דמי ואי לא נלוה כל נרכו אמאי בשר מותר מדלא גריס הוא משמע דבעי למימר דבשר שרי ומימה למה יהא מותר אע״ג דדם האברים שרי היכא דאסמיק אסור דהא אליבא דמ״ד גומרי מלמית למתי אסור על כרחין לריכין לאוקי דאסיר משום דאסמיק וע״י חתיכה אי אפשר שהיה יוצא כולו ועוד מדאמייתי בסמוך האי אלא דחליט מדא זימנא מכלל דעד השתא מיירי בחלא ממש ולשון אחר שפירש אלא שחולטים אותו בו אחר שליותו והוא נסחט לתוכו קשה דאית לן למימר דאי חלייה אסור מיהו נמי אסור כדמסקינן בכל הבשר (שם קיח.) גבי כבד שהבאתי למעלה ועוד דהתם משמע שהחלא מלמית ולא מפליט ונראה לר״י כמו שפירש ריב״ח בשם ה״ג דבשר אי אירי ומנהג הוא כשמותיס בשר אי לתוך החומץ ואינו שוהה בתוכו לא מפליט מידי ונלמת הדם בתוך הבשר והכל מותר דאכתי לא פירש הדם וכי שוהה בתוכו עד דאסמיק נעקר ממנו הדם ונפלט לתוכו והיינו דקאמר אומנא דאסמיק שנשתהה בחומץ עד דאסמיק הוא וחלייה אסור אבל אי לא אסמיק שרי והיינו דכל הבשר בדלא מישתהי ורבינא כי לא אסמיק נמי חלייה אסיר אי אפשר דלית בה שורייקי דמא אמר ליה מר בר אמימר לרב אשי אבא מגמע ליה גמועי איכא דאמרי רב אשי גופיה מגמע ליה גמועי אמר ליה מר בר אמימר לרב אשי אבא[י] האי חלא דחליט ביה חדא זימנא תו לא תאני חליט ביה מאי שנא מחלא מתמהא דחלטינן ביה התם איתיה לקיוהא

מידב דייבי נימא מסייע ליה[ט] אהלב קורעו ומוציא את דמו לא קרעו קורעו לאחר בישולו ומותר מ״ט לאו משום דאמרינן כבולעו כך פולטו שאני לב דשיע (איני) והא רבין[ט] סבא טפליה ההוא בר גוזלא לרב ואמר ליה אי מעלי טפליה הב לי ואיכול התם בסמידא דמפריר[ג] והא רבא איקלע לבי ריש גלותא וטפלו ליה בר אווזא אמר אי לא דחזיתיה דזיג כזווא חיורא לא אכלי מיניה ואי סלקא דעתך כבולעו כך פולטו מאי איריא כי זיג אפילו כי לא זיג נמי התם בחיורתא דשריר והילכתא[ב] דסמידא בין אסמיק בין לא אסמיק שריא דחיורתא אי זיג כזווא חיורא שריא אי לא אסיר דשאר קמחים אסמיק אסור לא אסמיק שרי. האי מולייתא מאן דאסר אפילו פומא לתחת ומאן דשרי אפילו פומא לעיל והילכתא מולייתא שרי אפילו פומא לעיל.[ג] אומצא ביעי ומזרקי פליגי בה רב אחא ורבינא בכל התורה כולה רב אחא לחומרא ורבינא לקולא והילכתא כרבינא לקולא לבר מהני תלת דרב אחא לקולא ורבינא לחומרא[ד] והלכתא כרב אחא לקולא האי אומצא דאסמיק חתכיה ומלחיה אפילו לקדרה שרי שפדיה בשפודא שרי מידב דייב אחתיה אגומרי פליגי בה רב אחא ורבינא חד אסר וחד שרי מאן דאסר מצמית צמית ומאן דשרי מישאב שאיב והילכתא מישאב שאיב וכן ביעי חתכינהו ומלחינהו אפילו לקדרה שריין תלינהו בשפודא שריין מידב דייב אחתינהו אגומרי פליגי ביה רב אחא ורבינא חד אסר וחד שרי מאן דאסר מצמית צמית ומאן דשרי מישאב שאיב וכן מיזרקי חתכיה ומלחיה אפילו לקדרה שרי תלייה בשפודא בית השחיטה לתתאי שרי מידב דאיב אחתיה אגומרי פליגי בה רב אחא ורבינא חד אסר וחד שרי מאן דאסר מצמית צמית ומאן דשרי מישאב שאיב והלכתא מישאב שאיב[ה] האי אומצא דאסמיק חלייה אסיר לא אסמיק חלייה שרי רבינא אמר אפילו לא אסמיק נמי חלייה אסיר אי אפשר דלית בה שורייקי דמא אמר ליה מר בר אמימר לרב אשי אבא מגמע ליה גמועי איכא דאמרי רב אשי גופיה מגמע ליה גמועי אמר ליה מר בר אמימר לרב אשי אבא[י] האי חלא דחליט ביה חדא זימנא תו לא תאני חליט ביה מאי שנא מחלא מתמהא דחלטינן ביה התם איתיה לקיוהא

וגרסינן

מֵידַּב דָּיְיבִי - כל הדם שבתוכו יוצא ונשפך דרך בית השחיטה, ואינו נבלע כלל בבשר החיצון, אבל אין להוכיח מכאן למקום שנבלע הדם בבשר החיצון אם הוא נפלט ממנו או לא.

הגמרא רוצה להביא ראיה ממשנה אחרת לדין 'כבולעו כך פולטו': שואלת הגמרא, **נֵימָא מְסַיֵּיעַ לֵיהּ** - האם נאמר שיש ראיה לדברי רבה שאומרים 'כבולעו כך פולטו'. ששנינו במשנה (חולין קט.), **הַלֵּב** קודם שצולה אותו **קוֹרְעוֹ** - חותכו שתי וערב, **וּמוֹצִיא אֶת דָּמוֹ** שנתקבץ לתוכו בשעת השחיטה, ולאחר מכן צולהו להוציא שאר דמו שבבשרו[א]. ואם **לֹא קְרָעוֹ** קודם שצלהו, **קוֹרְעוֹ לְאַחַר בִּישּׁוּלוֹ** - צלייתו[ב], **וּמוֹתֵר** באכילה. ויש לשאול, **מַאי טַעֲמָא** - מה הטעם להיתרו כשלא קרעו והוציא את דמו קודם צלייתו, והרי כשצלאו נבלע בבשרו מהדם הכנוס בו, ואף אם קורעו עתה עדיין יאסר משום הדם הבלוע בו, **לָאו מִשּׁוּם** - האם לא משום **דְּאָמְרִינַן 'כְּבוֹלְעוֹ כָּךְ פּוֹלְטוֹ'**, וכשם שנבלע בו הדם בשעת הצלייה כך הוא יוצא ממנו על ידי הצלייה. ומוכח מכאן כרבה שאומרים 'כבולעו כך פולטו'.

דוחה הגמרא, **שָׁאנִי לֵב דְּשִׁיעַ** - שונה הדין בלב, שהוא חלק[ג] ואינו בולע כלל מן הדם הכנוס בו, ולכן לא רק אם צלאו אלא אף אם בישלו בקדירה בלא לקרעו ולהוציא דמו קודם לכן, אין הדם נבלע בו בשעת הבישול, ואינו נאסר אף אם אין אומרים 'כבולעו כך פולטו'[ד].

הגמרא רוצה להוכיח שלדעת רב אומרים 'כבולעו כך פולטו': שואלת הגמרא, **(אִינִי) וְהָא** [-והרי] **רָבִין סָבָא, טַפְלֵיהּ הַהוּא בַּר גּוֹזָלָא לְרַב** - הכין לרב, בן יונה [-עוף קטן] שלא נמלח, מכוסה בעיסה מקמח[ה], **וְאָמַר לֵיהּ** רב לרבין סבא, **אִי מַעֲלֵי טַפְלֵיהּ** - אם טעמו של הבצק הנאפה טוב, **הַב לִי וְאֵיכוֹל** - תן לי ממנו ואוכל. והרי אם אין אומרים 'כבולעו כך פולטו', הבצק אסור משום שנבלע בו מדם העוף, אלא מוכח שהוא סובר כדעת רבה, שבצלייה נפלט כל הדם שנבלע. דוחה הגמרא, **הַהִיא בְּסְמִידָא דְּמִפְרִיר** - אותו בצק היה עשוי מסולת שאינה נדבקת יפה אלא מתפוררת ונפרכת מאליה, ולכך היה הדם יוצא ממנה בשעת הצלייה ולא נשאר בה, ואין להוכיח משם שאומרים בכל צלייה 'כבולעו כך פולטו'.

הגמרא רוצה להוכיח שלדעת רבא אין אומרים 'כבולעו כך פולטו': שואלת הגמרא, **וְהָא רָבָא, אִיקְּלַע לְבֵי רֵישׁ גָּלוּתָא** - הזדמן לביתו של ראש הגולה', **וְטָפְלוּ לֵיהּ בַּר אַוָּזָא** - והכינו לו בן אווז מכוסה בעיסה, ולא נמלח הבשר קודם הצלייה, **וְאָמַר** רבא אחר שאכלו, **אִי לָא דַּחֲזִיתֵיהּ** - אם לא שראיתי רוטב הבשר שנבלע בבצק, **דְּזִיגָ[ז] כְּזוּזָא[ח] חִיוָּרָא** - שמראהו כזכוכית לבנה צרופה, כלומר צלול ללא אדמימות דם, **לָא אַכְלֵי מִינֵּיהּ** - לא הייתי אוכל ממנו. **וְאִי סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - ואם היה עולה בדעתך לומר, שאומרים **'כְּבוֹלְעוֹ כָּךְ פּוֹלְטוֹ'**, **מַאי אִירְיָא** - מדוע אמר רבא שאכלו משום שראהו **כִּי זִיגָ** - שמראהו צלול, הרי **אֲפִילּוּ כִּי לָא זִיגָ** - כשמראהו אינו צלול[ט], **נַמִּי** - גם היה לו לאכלו, משום שכבולעו כך פולטו, וודאי יצא ממנו הדם.

דוחה הגמרא, **הָתָם** - שם במעשה עם רבא, מדובר **בְּחִיוַּרְתָּא** - בבצק העשוי מקמח נקי שאינו סולת, **דְּשָׁרִיר** - שהוא קשה, ואינו פולט את הדם שנכנס בו מן הבשר, ולכך רבא לא היה אוכלו אם לא שראה את הרוטב שמראהו צלול.

הגמרא מכריעה להלכה את דיני הטפילה של בשר:
וְהֵילְכְתָא - ולהלכה, יש שלשה חילוקי דינים: א. כאשר הבצק שסביב הבשר הוא **דְּסְמִידָא** - של סולת, שכאמור לעיל היא מתפוררת, **בֵּין** אם הרוטב שבתוך הבצק **אַסְמִיק** - יש בו מראה אדמומית, **בֵּין** אם **לָא אַסְמִיק** - אין בו מראה אדמומית, **שַׁרְיָא** - מותר לאכול את הטפילה, כיון שהדם ודאי יצא, ואדמימות זו אינה דם ממש אלא מראה דם בלבד. ב. כאשר הבצק **דְּחִיוַּרְתָּא** - של קמח נקי, **אִי זִיגָ כְּזוּזָא חִיוָּרָא** - אם הרוטב צלול ללא אדמימות, **שַׁרְיָא** - מותר לאכול את הבצק, **וְאִי לָא** - ואם אינו צלול, **אֲסִיר** - הבצק אסור'. ג. כאשר הבצק **דְּשָׁאָר** - של שאר **קְמָחִים**, שאין הוא מוחזק, לא שיפלוט את הדם ולא שיעכב אותו בתוכו[י], **אַסְמִיק** - אם מראה הרוטב שבו אדום, **אָסוּר** לאכול הבצק, ואם **לָא אַסְמִיק** - אין מראהו אדום **שָׁרֵי** - מותר לאוכלו[יב].

★

לעיל (ע"ח) הובאה מחלוקת אם מולייתא אסורה או מותרת, הגמרא חוזרת לבאר באיזה אופן נחלקו וכיצד ההלכה:
הַאי מוּלְיְיתָא - בשר שמילא בתוכו בשר אחר, ועדיין לא הוציאו

א. **הוצאת** הדם מהלב נצרכת משני טעמים: א. משום הדם שיש בכל שאר הבשר. ב. משום הדם שנכנס בתוכו בשעת השחיטה, שבשעה שהנשמה יוצאת מתכנס הדם בלב [ראה כריתות (כג.)]. ולכן, אם אוכלו כשהוא צלי אינו צריך מן הדין למולחו כמליחת בשר לקדירה ויכול לצלותו, אלא שצריך לקורעו להוציא את הדם הכנוס בתוכו. ואם מבשלו צריך מליחה כשאר בשר להוציא את הדם הבלוע בו, וכן לקורעו להוציא את הדם הכנוס בו [ועיין עוד פרטי הדינים בזה בשו"ע (יו"ד סי' עג ס"ח)].

ב. **הגמרא** סבורה כעת שמה שנאמר כאן 'בישולו' הכוונה 'צלייתו', שהצלייה אף היא נקראת בישול, כמו שנאמר בקרבן הפסח שעשה המלך יאשיהו (דה"י ג' לה יג) 'ויבשלו הפסח באש כמשפט' [ש'כמשפט' משמעו שעשו אותו כהלכתו, והיינו צלי אש]. רש"י (ד"ה לאחר).

ג. **'שיע'** משמעו 'חלק', כמו שנאמר (יחזקאל מז ד) 'לְמִשְׁעֵי', ופירש רש"י (סוטה יח: ד"ה למשעי), להחליק, כמו 'חֶלְקַת' (בראשית כז טז) שתירגם אונקלוס 'שעיעות'. על פי גליון הש"ס.

ד. **רש"י** (ד"ה דשיע). כלומר, שמה ששנינו 'לאחר בישולו', אין צריך לומר שהכוונה לאחר צלייתו, אלא הכוונה כפשוטו, לאחר בישולו בקדירה. על פי רש"י (ד"ה לאחר, ד"ה דשיע). וכן ביארו התוספות (ד"ה שמע), שכל שכן שאינו בולע בצידו החיצון, שהוא יותר חלק [אלא שכתב ריב"א, שרק מחמת בליעת דם אין הלב נאסר משום שהוא חלק, אבל לענין בליעת שמנונית של איסור אין מועילה חלקותו. ואינו דומה לכבד שאינו בולע כלל כיון שהוא טרוד לפלוט את דמו]. אולם כתבו התוספות (סס ובמהרי"ן קט. ד"ה הלב), שלדעת ר"ת, מה שאמרה הגמרא שהלב חלק ואינו בולע, דיחוי בעלמא הוא, ולמסקנת הגמרא להלן, הטעם שהלב מותר, הוא משום שהלכה כרבה שכבולעו כך פולטו ולא מחמת שהוא חלק, ועל כן מה ששנינו 'לאחר בישולו', למסקנא הכוונה לאחר צלייתו, אבל אם נתבשל בקדירה אסור.

ה. **בעיסה** שקורין פשטיד"א. רש"י (ד"ה טפליה) [ולהלן (ד"ה ומי, ועוד) במעשה עם רבא, כינהו רש"י לאחר שנאפה, לחם]. וכן פירש המאירי (ד"ה עוף), שעשה דפנות של בצק וטפל עוף לתוכן, והוא הנקרא בלשון לעז שלנו פאנאדא"ש. אך תוספות (ד"ה טפלו) כתבו שלשון טפילה אינו משמע כן, אלא משמעו טיחה [מועטת. ע"פ סמ"ג (לאוין קנז)] של עיסה רכה על הבשר, וכתבו עוד שאי אפשר לפרש שהוא פשטידא, שבפשטידא ודאי אין אומרים כבולעו כך פולטו, שהרי אנו רואים שאין היא פולטת כלום, שאותו מקום שמניחים אותה בתנור נשאר יבש. ובאור זרוע (הל' פסח נתלג סי' תסד) כתב ליישב את דעת רש"י, שיש לומר שאף שאנו רואים את מקום הפשטידא בתנור שהוא יבש, מכל מקום יש לומר שבאמת הפשטידא פולטת, אך מה שפלטה נבלע בתנור ונשרף ואינו ניכר, ומשום כך מקומו יבש.

ו. **בכמה** מקומות בש"ס נזכר שרבא אכל בבית הריש גלותא, ונראה שהיה רגיל לסעוד אצלו. ראה ברכות (מג.) שאמר רבא לרבי זירא, אנן אתכא דריש גלותא סמכינן [-אנו אין סילוקנו מהשולחן סילוק כיון שאנו סומכים על דעת ראש הגולה]. וכן שם (נ.) אמר רבא כי אכילנא רפתא [-כאשר היינו אוכלים פת] בי ריש גלותא מברכינן שלשה. וכן מועד קטן (יח.) רבא איקלע לבי ריש גלותא, עבדי ליה שיתין איצצי [-דגים מלוחים שהדיחום הרבה עד שיצא מהם המלח] ואכל.

ז. **זיג**, הוא לשון זכוכית. רש"י (ד"ה דזיג).

ח. **בדקדוקי** סופרים הובאה גירסא 'כי זוגא'.

ט. **ברש"י** (ד"ה נין) משמע שיש בו עדיין אדמומית, ואדמומית זו אינה דם אלא מוהל בעלמא. והוא הנקרא בלשון חכמים (חולין קיב.) 'חמר בשר' כלומר יין הבשר, ואינו דם האסור באכילה. [ראה פסקי הרי"ד]. אמנם בשפת אמת (ד"ה ומי) הקשה על פירוש רש"י, שאם עדיין יש מוהל יש לחוש שמא יש בו דם, ומדוע מקשה הגמרא שנתיר מטעם 'כבולעו כך פולטו'. ופירש, שכוונת הגמרא להקשות 'אפילו כי לא זיג נמי', היינו כשאין רואים מוהל אדום, אלא שאין ברור לנו שהמוהל היוצא הוא צלול כגון שאינו יכול לבדקו, או כגון שנתלכלך בדם של היתר וכיוצא בזה, ועל כך שואלת הגמרא שיש להתיר מטעם 'כבולעו כך פולטו', אבל היכן שהמוהל היוצא אינו צלול שיש בו מראה דם לא הוקשה לגמרא שיהא מותר מטעם 'כבולעו כך פולטו'.

י. **בדברי** הגמרא אינו מבואר אלא דין הבצק שהוא אסור, אבל לענין הבשר שבפנים נחלקו הפוסקים אם מותר, לדעת המאירי (ד"ה עוף) דין הבשר הוא כדין הבצק וגם הוא אסור, שכיון שהעיסה מכסה את הבשר הרי הבשר נעשה כמבושל בקדירה ואינו פולט את הדם, והכל נאסר בין הבשר ובין העיסה. אמנם המאירי (סס) הביא שיש פוסקים המתירים את הבשר שבפנים כיון שודאי נפלט הדם מן הבשר ולא נאסר אלא הבצק שמבחוץ הואיל ואינו פולט את הדם. וכן כתב הפרי חדש (יו"ד סי' עח סק"ח), שלא נאמרו כל החילוקים שבגמרא אלא לענין לאסור את הבצק, אבל הבשר שבתוכו מותר בכל אופן, וכמו שמוכח בהדיא מלשון הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ו הי"ט). [ועיין פרי מגדים (סס משב"ז סק"ג) שדחה את דבריו].

יא. **רבינו** דוד (ד"ה ומי).

יב. **הרי"ף** והרא"ש השמיטו דין זה של בשר שטפלו בבצק, וכתב הבית יוסף (יו"ד

שאני לב דשיע. גרמה דכל שכן דמצוי הוא יותר שיע וגרמה לריב"ח דדוקא לגבי דס דסמיך ממרינן דשיע אבל לענין שמנונית דאיסורא לא דמפעפע[ד] ולא ממרינן שיע ולהכי גבי לב לא קתני שחוסר ואינו נאסר כדקתני[ה] גבי כבד והתם טעמא לאו משום דשיע חלא מיידי שהיא טרודה לפלוט לא בלעה[ו] ומיהו חור"י נמי ר"ת דהא דמקרינן שאני לב דשיע דיחויא בעלמא הוא וכרבה פסקינן בסמוך דמוליתא שריא:

טפלו ליה בר אווזא. פירש בקונטרס דהיינו פסטיד"ש ומומר ר"ת וריב"ח דלשון טפל לא משמע הכי דמשמע דהיינו טיחה כמו בנות עשירים טופלות אותן בסולת (לעיל דף מג.) ועוד דבפסטיד"ש לא ממרינן כדולעו כך פולטו דחזינן דלא פליטי שמקום מוסגס יבש בתנור על כן נראה דהיינו מה שרגילים לטוח בעיסה שבלילתה רכה ורגילים לעשות סביב קורקבניס ובני מעיים שמשימין אותם בשפוד וטחין סביבותן בעיסה רכה כעין קרפי"ש[ז]:

מאן דאסר אפילו פומיה לתחת. אף על גב דממרינן לעיל[ז] שאני בית שחיטה דמחלחל ושרי אף על גב דלא ממרינן כדולעו כך פולטו שאני התם שהחלל רחב ביותר ולא דמי לפומא דמולייתא: **וכן ביעי.** פי' בקונטרס דמסמיקו ובמנס פי' כן משום דפירש רבינו חננאל דאיכא עלייהו קרמא דאסור משום דמא כדאמרינן בגיד הנשה (חולין צג.) ה' קרמי הוו בציעי כו' משום דמא: **אסמיק חלייה אסור.** פירש בקונטרס מוהל היוצא ממנו כשאותנו ולא גרסינן הוא וחלייה וקשה לר"י דהיכי דמי אי נגלה בשר כל שהו אף המוהל מותר דלא גרע ממלחיה דממרינן לעיל דאפילו לקדירה שפיר דמי ואי לא נגלה כל שהו אמאי בשר מותר מדלא גריס הוא משמע דבעי למימר דבשר שרי ואימה למה יהא מותר תע"ג דדם האברים שרי היכא דאסמיק אסור דהא אליבא דמ"ד גומרי מצמית נמתי אסור על כרחין לריכין לאוקי דאסמיק משום דאסמיק וע"י אמיכה אי אפשר שהיה יוצא כולו ועוד מדמייתי בסמוך האי חלא דאליט מדא זימנא מכלל דעד השתא מיירי בחלא ממש ולשון אחר שפירש חלא שאוכלים אותו בו אחר נגלייתו והוא נאסר לאוכלו קשה דאית לן למימר דאי חלייה אסור אמאי נאסר כדאמרינן בגיד (שם קיח.) גבי כבד שהבלעתי למעלה ועוד דהתם משמע שהחלא מצמית ולא מפליט ונראה לר"י כמו שפירש ריב"ח בשם ה"ג דבשר אי אייר ומנהג הוא כשאומנים בשר אי לאוכלו לא מפליט מידי ונמצת הדם בתוך הבשר והכל מותר דאכתי לא פירש הדם וכי שוהה בתוכו עד דאסמיק נעקר ממנו הדם ונפלט לאוכלו והיינו דקאמר אומנא דאסמיק שנשתהה באומן עד דאסמיק הוא וחלייה אסור אבל אי לא אסמיק שרי והיינו דכל הבשר בדלא מישתהי ורבינא כי לא אסמיק נמי חלייה אסיר שפיר סבירא ליה אפילו לא מישתהי נגו חלא חלא פורתא הוא נפלט מחמת השורייקי מיהו לא כ"כ שתהא הבשר נאסר בפליטה מועטת כזו ורב אסי מגמע גמועי כמסקנא דכל הבשר דחלייה נמי שרי:

וגרסינן אחא לחומרא ורבינא לקולא והילכתא כרבינא לקולא. לא אמר אלא היכא דלא איפסיקא הלכתא בהדיא כחד מינייהו אבל היכא דאיפסיקא הלכתא בהדיא כחד מינייהו לא איתמר, והלכתא נמי פסקינן בהדיא בקינסא בפ' אין מעמידין כדברי רב אחא לחומרא. [הרשב"א, עבודה זרה עה:] **וכן מיזרקי.** לאו היינו ווורידין כדפי' הרב בעל העיטור ז"ל, דהנהו כל היכא דלא שחטינהו אפי' בעוף ואפי' לצלי בעי ניתוח וחתיכה ומליחה כדאיתא (לעיל כח:), אלא מיזרקי הם חוטי הצואר כדפרש"י ז"ל, ואפילו בנשחטו הוורידין איירי כדכתיבנא לעיל, וכן פירשו ר"ח ז"ל והרמב"ם ז"ל. [הריטב"א, חולין צג:] **אבא האי חלא דחליט ביה חדא זימנא תו לא תאני חליט ביה.** שכבר הותש כחו לא צמית, והו"ל כאלו שרה הבשר במים ומלח בכלי שאינו מנוקב שהוא אסור מפני שפולט הדם וחוזר ובולעו. [תוספות רי"ד]

מידב דייבי נימא מסייע ליה[ט] אהלב קורעו ומוציא את דמו לא קרעו קורעו לאחר בישולו ומותר מ"ט לאו משום דאמרינן כבולעו כך פולטו שאני לב דשיע (איני) והא רבין[י] סבא טפליה ההוא בר גוזלא לרב ואמר ליה אי מעלי טפליה הב לי ואיכול ההיא בסמידא דמפריר[כ] והא רבא איקלע לבי ריש גלותא וטפלו ליה בר אווזא ואמר לי"ת וריב"ח דלשון טפל לא משמע הכי דמשמע דהיינו טיחה כמו בנות עשירים טופלות אותן בסולת (לעיל דף מג.) ועוד דבפסטיד"ש לא ממרינן כדולעו כך פולטו דחזינן דלא פליטי שמקום מוסגס יבש בתנור על כן נראה דהיינו מה שרגילים לטוח בעיסה שבלילתה רכה ורגילים לעשות סביב קורקבניס ובני מעיים שמשימין אותם בשפוד וטחין סביבותן בעיסה רכה כעין קרפי"ש[ז]:

מאן דאסר אפילו פומיה לתחת. אף על גב דממרינן לעיל[ז] שאני בית שחיטה דמחלחל ושרי אף על גב דלא ממרינן כדולעו כך פולטו שאני התם שהחלל רחב ביותר ולא דמי לפומא דמולייתא: **וכן ביעי.** פי' בקונטרס דמסמיקו ובמנס פי' כן משום דפירש רבינו חננאל דאיכא עלייהו קרמא דאסור משום דמא כדאמרינן בגיד הנשה (חולין צג.) ה' קרמי הוו בציעי כו' משום דמא: **אסמיק חלייה אסור.** פירש בקונטרס מוהל היוצא ממנו כשאותנו ולא גרסינן הוא וחלייה וקשה לר"י דהיכי דמי אי נגלה בשר כל שהו אף המוהל מותר דלא גרע ממלחיה דממרינן לעיל דאפילו לקדירה שפיר דמי ואי לא נגלה כל שהו אמאי בשר מותר מדלא גריס הוא משמע דבעי למימר דבשר שרי ואימה למה יהא מותר תע"ג דדם האברים שרי היכא דאסמיק אסור דהא אליבא דמ"ד גומרי מצמית נמתי אסור על כרחין לריכין לאוקי דאסמיק משום דאסמיק וע"י אמיכה אי אפשר שהיה יוצא כולו ועוד מדמייתי בסמוך האי חלא דאליט מדא זימנא מכלל דעד השתא מיירי בחלא ממש ולשון אחר שפירש חלא שאוכלים אותו בו אחר נגלייתו והוא נאסר לאוכלו קשה דאית לן למימר דאי חלייה אסור אמאי נאסר כדאמרינן בגיד (שם קיח.) גבי כבד שהבלעתי למעלה ועוד דהתם משמע שהחלא מצמית ולא מפליט ונראה לר"י כמו שפירש ריב"ח בשם ה"ג דבשר אי אייר ומנהג הוא כשאומנים בשר אי לאוכלו לא מפליט מידי ונמצת הדם בתוך הבשר והכל מותר דאכתי לא פירש הדם וכי שוהה בתוכו עד דאסמיק נעקר ממנו הדם ונפלט לאוכלו והיינו דקאמר אומנא דאסמיק שנשתהה באומן עד דאסמיק הוא וחלייה אסור אבל אי לא אסמיק שרי והיינו דכל הבשר בדלא מישתהי ורבינא כי לא אסמיק נמי חלייה אסיר שפיר סבירא ליה אפילו לא מישתהי נגו חלא חלא פורתא הוא נפלט מחמת השורייקי מיהו לא כ"כ שתהא הבשר נאסר בפליטה מועטת כזו ורב אסי מגמע גמועי כמסקנא דכל הבשר דחלייה נמי שרי:**

וגרסינן אחא לחומרא ורבינא לקולא והילכתא כרבינא לקולא. לא אמר אלא היכא דלא איפסיקא הלכתא בהדיא כחד מינייהו אבל היכא דאיפסיקא הלכתא בהדיא כחד מינייהו לא איתמר, והלכתא נמי פסקינן בהדיא בקינסא בפ' אין מעמידין כדברי רב אחא לחומרא. [הרשב"א, עבודה זרה עה:] **וכן מיזרקי.** לאו היינו ווורידין כדפי' הרב בעל העיטור ז"ל, דהנהו כל היכא דלא שחטינהו אפי' בעוף ואפי' לצלי בעי ניתוח וחתיכה ומליחה כדאיתא (לעיל כח:), אלא מיזרקי הם חוטי הצואר כדפרש"י ז"ל, ואפילו בנשחטו הוורידין איירי כדכתיבנא לעיל, וכן פירשו ר"ח ז"ל והרמב"ם ז"ל. [הריטב"א, חולין צג:] **אבא האי חלא דחליט ביה חדא זימנא תו לא תאני חליט ביה.** שכבר הותש כחו לא צמית, והו"ל כאלו שרה הבשר במים ומלח בכלי שאינו מנוקב שהוא אסור מפני שפולט הדם וחוזר ובולעו. [תוספות רי"ד]

מידב דייבי. לפי שכשנתלה בתנור ופי בית שחיטתו למטה, הדם יוצא דרך חלל הנומר שקורין פורנילי"ש[ג] ושותת דרך בית שחיטה: **לאחר בישולו.** קס"ד לאחר בישולו לגי קאמר, דלגי נמי קרי ביסול, כדכתיב בדברי הימים (ג לה) ויבשלו הפסח באש כמשפט[ג]: **דשיע.** ולא בלע, ואפילו בקדירה נמי שרי, ואף על גב דליכא למימר כך פולטו: **טפליה.** בעיסה, שקורין פסטיד"ש[ד]: **אי מעלי טפליה.** אם יש טעם יפה בלחם: **הב לי דאיכול.** ושייעתא לרבה: **בסמידא.** בעיסה של סלת, ומיהו נדבקת כל כך ונפרכת מאליה, והדס יוצא ממנה: **דמיפריר.** לשון פירורין: (ה) **ואי לאו דחזיא.** ללחם: **דזיג.** לשון זכוכית לבן וצלול מראה, מוהל הבשר שזב בלחם: **כי זוזא חיורא.** לרוף, שאין בו מדמיומת דס, ומי לא לא מכל מיניה: **בחיורתא.** קמח נקייה כעין שלנו, שאינה סולת: **דשריר.** קשה, ומיהו פולטו: **דסמידא.** דאמר לעיל דמיפריר: **בין אסמיק.** מוהל שבתוך הלחם בין לא אסמיק, שרי, שהדס ודאי יוצא, ומודם זה ודאי לא דמות דס הוא: **והילכתא מולייתא שריא ואפילו פומא לעיל.** כשהיא תלויה בתנור, ומע"ג דעכשיו אין נקב לצאת הדס, שרי, כדולעו בשר החיטין כך פולטו, ומוס האור שומנו: **אומצא ביעי ומיזרקי.** שומנא דאסמיק, מחיכות בשר שאין נקבים, ע"ז, וכן ביצי זכר דאסמיק, וכן מיזרקי חוטין גסין שהן ורידין שבצית השחיטה: **פליגי בה.** כדאמרינן בגיד הנשה: **לקמיה דאמחיה מגומרי: בכל התורה כולה.** כל היכא דחזית פלוגתייהו ואיתמר סתמא חד אמר לקולא וחד אמר לחומרא ולא פירש מי המיקל ומי המחמיר, דע שרב אחא לחומרא ורבינא לקולא, והלכתא כגולן כדגרי המיקל: **מידב דייב.** ושפיר דמי לף במלא מעט בתורת גלי: **צמתו.** ודמו נגלע בו: **שאיבי ליה.** שואבים את הדס: **חלייה.** מוהל היוצא ממנו כשחותכו. ליתנא אחרינא, שחולטין אותו בחומץ לאחר גלייתו ודמו נסחט לתוכו: **אסמיק חלייה אסיר.** לף גרס הוא וחלייה, (ג) ורב אחא קאמר לה דמיקל, וחלייה מודי לחסיר: **מגמע לה.** להוא חלא: **חלא.** חומץ דחלט ביה גלי האידנא כדי להוציא דמו, לף חליט ביה זימנא אחריתי, לפי שאין בו כח עוד: **מתמהא.** חלא מעיקרו, דחלטינן ביה: לקיוהא

ה א מיי' פ"ו מהל' מאכלות אסורות הלכ' ו סמג לאוין קלז טור ש"ע י"ד סי' עג ס"ג:

ו ב מיי' שם הלכה יט סמג שם טוש"ע י"ד סי' עח ס"ג:

ז ג מיי' שם הלכה יז סמג שם טוש"ע י"ד סי' עז ס"ג:

ח ד מיי' שם הלכה יג סמג שם טוש"ע י"ד סי' ק"ה ס"ג ופעיף ד ומימן סז פעיף ד:

ט ה מיי' שם הלכה יג סמג שם טוש"ע י"ד סי' סז ס"ה:

אוצר החכמה י ו מיי' שם טוש"ע שם פעיף ו:

ג) חולין דף קט. [כריתות דף כב.], ג) חולין דף נג:, ד) נדרים מט., ה) חולין צז., ו) [תרומות פרק י משנה ג], ז) עיין חולין ח:, ח) סוף ע"א.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה אי לאו דמזיל ללחם דזיג כי זוזא חיורא לשון זכוכית וכו' שזב בלחם צרוף שמין בו כל"ל והד"ג: (ב) ד"ה מסמיק וכו' דרב מתא:

גליון הש"ס

גמ' שאני לב דשיע. מלשון הכתוב (יחזק' טז) לף רוחצת למשעי:

הגהות וציונים

ג] נראה דהנוסחא הנכונה היא כבכת"י **רב ייבא** סבא, שהיה תלמיד רב כדלקמן קג ע"ב אבל רבין סבא הוה בימי רב פפא בב"ב קמו ע"ב, וכן בקדושין נג ע"ב [דאיתא ג"כ כי הכא] הנוסח בהכת"י קמיה דרב פפא (דק"ס): ד] [ז"ל הערוך ערך סמד פי' ר"ח מלשון פירורין ואנו שונין דאיפרד בדלי"ת מלשון ויפרדו] (גליון): ג] "קלשון בעל שני חודים", שתי הצלעות הקטנות העליונות שהן משני צידי הקנה (עי' רש"י חולין מה.): ד] בשר קצוץ וביצים וכדומה עטוף בשכבת בצק: ה] ספוג דם: ו] בלילת קמח מטוגנת:

משנת ראשונים

דסמידא בין אסמיק בין לא אסמיק שריא. אם היה בצק זה של סלת מותר בין הבשר בין הלחם ואפילו האדים הבצק מבחוץ או מבפנים או בחלק פנימי שבו כשאדם שוברו או חותכו שאין דנין אותו באדמומית של דם אלא מיחל בעלמא שהסלת מתוך שאינו דק ולא נטחן כל כך אין חלקיו מתדבקין כל כך והרי הוא כחלול והדם יוצא וכן הדין בכל קמח גס או מורסן וכיוצא באלו. [מאירי]

דחיורתא אי זיג כזוזא חיורא שריא. היה הקמח דק ומנופה אסור הכל אפילו לא האדים הבצק שמתוך שחלקיו מתדבקים הרבה אין הדם יכול לצאת ונשאר קצתו עם הבשר או העוף וקצתו נבלע בבצק ומתוך כך הכל אסור אלא שמ"מ אם ראו את הבצק לבן הרבה על תכלית מה שאפשר לו בלובן מותר. [מאירי]

בכל התורה כולה רב

מהם את הדם, וצלה אותם, **מַאן דְּאָמַר** - אביי שאסר (סמ), משום שהבשר החיצון בולע מדם הבשר הפנימי, לדעתו הדין כן **אֲפִילּוּ פּוּמָא לְתַחַת** - אפילו כשהוא תלוי בתנור באופן שפתחו[ג] כלפי מטה[ד]. **וּמַאן דְּשָׁרֵי** - ורבה שהתיר (סמ), משום שכבולעו כך פולטו, לדעתו הדין כן **אֲפִילּוּ פּוּמָא לְעֵילּ** - כשהוא תלוי בתנור באופן שפתחו כלפי מעלה, ואפילו שבאופן זה אין הדם זב מן הפתח, מותר, משום שכבולעו כך פולטו, וחום האש שואב את הדם החוצה. **וְהִילְכְתָא מוּלְיְיתָא שָׁרֵי** - והלכה היא שהבשר מותר, **אֲפִילּוּ פּוּמָא לְעֵילּ** - אפילו פתחו כלפי מעלה[ה].

הגמרא מביאה שלשה דברים שנחלקו בהם רב אחא ורבינא באופן הצלייה:

אומרת הגמרא, **אוּמְצָא** - חתיכת בשר שנצרר בה דם, **וּבֵיעֵי** - ביצי בהמה זכר, **וּמִיזְרְקֵי** - ורידים שבצואר שיש בהם דם[ו], **פְּלִיגִי בָּהּ** - נחלקו באופן צלייתם **רַב אֲחָא וְרַבִינָא**[ז]. וכלל הוא **בְּכָל הַתּוֹרָה כּוּלָּהּ** - בכל מקום שהובאו דברי רב אחא ורבינא בגמרא, שאם יש מחלוקת בין רב אחא ורבינא, ונאמר סתם שאחד מיקל ואחד מחמיר בלא לפרש מי המחמיר ומי המיקל, **רַב אֲחָא** הוא זה שדעתו **לְחוּמְרָא, וְרַבִינָא** הוא זה שדעתו **לְקוּלָּא, וְהִילְכְתָא** - וההלכה בכל המחלוקות שביניהם **כְּרַבִינָא לְקוּלָּא**[ח], **לְבַר מֵהָנֵי תְּלָת** - חוץ משלושת המחלוקות האלו בענין אומצא ביעי ומזרקי, **דְּרַב אֲחָא** הוא זה שדעתו בהן **לְקוּלָּא, וְרַבִינָא** הוא זה שדעתו בהן **לְחוּמְרָא, וְהִילְכְתָא** - וההלכה בהן **כְּרַב אֲחָא לְקוּלָּא.**

הגמרא מבארת את המחלוקת הראשונה שבין רב אחא ורבינא באופן הצלייה:

הַאי אוּמְצָא דְּאַסְמִיק - חתיכת בשר שהאדימה מחמת שנצרר בה דם[ט], אם **חַתְכֵיהּ וּמַלְחֵיהּ** - חתך בה בהרבה מקומות[י] ומלחה מליחה גמורה, **אֲפִילּוּ לְקִדְרָה שָׁרְיָין** - מותר אפילו לבשלם בקדירה ואין צריך לצלותם. וכן אם **תְּלָיֵיהּ בְּשַׁפּוּדָא** - תלאם בשפוד באויר התנור וצלאם, אפילו לא חתך בהם, **שָׁרְיָין** - מותרים באכילה משום שהדם **מֵידַב דָּיֵיב** - שותת ויוצא מהן. אבל אם **אַחְתֵּיהּ אַגּוּמְרֵי** - הניחם על גחלים, **פְּלִיגִי בֵּיהּ** - נחלקו בזה **רַב אֲחָא וְרַבִינָא, חַד** - אחד מהם **אָסַר, וְחַד** מהם **שָׁרֵי** - מתיר. **מַאן דְּאָסַר** - רבינא שאסר סובר שכיון שהניחם ממש על הגחלים ולא תלאם באויר, **מִצְמֵית צָמִית** - מכווץ את הביצים והדם נבלע בהן, **וּמַאן דְּשָׁרֵי** - רב אחא שהתיר, סובר שאש הגחלים **מִישְׁאַב שָׁאֵיב** את הדם החוצה ולכן מותר לו לאוכלם.

הגמרא מבארת את המחלוקת השלישית שבין רב אחא לרבינא:

וְכֵן מִיזְרְקֵי - ורידים שבצואר הבהמה[יא], אם **חַתְכֵיהּ וּמַלְחֵיהּ** - חתכם ומלחם מליחה גמורה, **אֲפִילּוּ לְקִדְרָה שָׁרֵי** - מותר אפילו לבשלם בקדירה ואין צריך לצלותם. וכן אם **תַּלְייֵיהּ בְּשַׁפּוּדָא** - תלאם בשפוד, אפילו לא חתכם, ומקום **בֵּית הַשְׁחִיטָה לְתַתַּאי** - כלפי מטה, **שָׁרֵי** - מותר לאוכלם, כיון שהדם **מֵידַב דָּאִיב** - שותת מהם. אבל אם **אַחְתֵּיהּ אַגּוּמְרֵי** - הניחם על גחלים, בזה **פְּלִיגִי** - נחלקו **רַב אֲחָא וְרַבִינָא, חַד** מהם **אָסַר, וְחַד** מהם **שָׁרֵי** - מתיר. **מַאן דְּאָסַר** - רבינא, סובר שאופן צלייה זה **מִצְמֵית צָמִית** - מכווץ את הורידים והדם נבלע בהם, **וּמַאן דְּשָׁרֵי** - רב אחא, סובר שאש הגחלים **מִישְׁאַב שָׁאֵיב** את הדם החוצה. **וְהִילְכְתָא** כרב אחא, שאש הגחלים **מִישְׁאַב שָׁאֵיב** את הדם החוצה.

★

הגמרא מביאה מחלוקת בין רב אחא לרבינא בענין אומצא דאסמיק: אמר רב אחא[יב], **הַאי אוּמְצָא דְּאַסְמִיק** - חתיכת בשר שנצרר בה הדם

סוף סי' עח ד"ה דין, ד"ה כמוב) שאפשר שהטעם לכך מפני שאין אנו יודעים להכיר בין מיני הקמח המנויים בגמרא, ולכן אין להתיר בשר שטפלו בקמח, אלא אם כן כבר הוצא דמו במליחה גמורה. וכן פסק בשלחן ערוך (סמ ס"ח).

יג. **כלומר**, הפתח שדרכו מילאוהו בבשר אחר.

יד. **אף** שלעיל (ע"ח) נתבאר שאפילו אם אין אומרים כבולעו כך פולטו, מכל מקום בשר קרבן הפסח מותר הואיל ובית השחיטה כלפי מטה והדם יוצא משם, זהו משום שבקרבן הפסח החלל רחב ביותר ויכול הדם לצאת משם, אבל במולייתא אין החלל רחב כל כך והדם אינו יוצא. תוספות (ד"ה מלן). וראה פירושים נוספים בצל"ח (ד"ה המי) ובחתם סופר (ד"ה מלן).

טו. **וכן** פסקו הרא"ש (מולין פ"ז סי' יג) והשלחן ערוך (יו"ד סי' עז ס"ח) שמולייתא מותרת אפילו פיה למעלה. אך הרמ"א (סמ) כתב, שכל זה בדיעבד, אבל לכתחילה אין לעשות מולייתא אלא אם נמלחו שניהם הבשר החיצון והמילוי. וביאר הגר"א (סמ סק"ה) טעמו, שנוהגים לכתחילה כדעת רש"י (לעיל ע"ח ד"ה שרי) שגם לצלייה צריך מליחה מועטת. אמנם הפרי מגדים (סמ סי' שפ"ד סק"ה) ביאר טעמו, שאף הגמרא כאן לא התירה מולייתא אלא בדיעבד.

טז. **כמו** שיבואר להלן.

יז. **להלן** יבואר שנחלקו כשהניחם על גבי גחלים.

יח. **כלל** זה אינו אלא כשלא נזכר מי המחמיר ומי המיקל, אבל אם מפורש מי המחמיר ומי המיקל לא נאמר הכלל שהלכה כהמיקל. מאירי (סנהדרין עו: ד"ה כסמ). וכן לא נאמר כלל זה, אלא כשבאותה מחלוקת לא נחלקו אמוראים נוספים, אבל אם נחלקו בה אמוראים נוספים מלבד רב אחא ורבינא, לא נאמר הכלל שהלכה כהמיקל. פסקי הרי"ד (נ"ק עמ. ד"ה ומי).

יט. **רש"י** (ד"ה פומא). פעמים שנצרר הדם מחמת מכה או מחמת סיבה אחרת, ואינו יוצא על ידי מליחה. מאירי (ד"ה פומא). ואף שדם האברים מותר כל זמן שלא פירש לחוץ, מכל מקום כיון שהתאדם כל כך ונאסף באותו מקום הרבה דם, הרי הוא אסור. תוספות (ד"ה אסמיק) ואור זרוע (ח"ח סי' תמח). והרשב"א (תורת הבית הקצר ב"ג ש"ג דף ע.) כתב, שכיון שנצרר שם מחמת מכה הרי פירש ממקומו ואסור.

כ. **רש"י** (מולין נג: ד"ה תמכה). והרשב"א (סמ) כתב, שיחתכנו ויעשה לדם פתח לצאת דרך שם.

כא. **ברש"י** (מולין נג: ד"ה תליה), מבואר לכאורה שמותר אפילו ללא חיתוך. וכן הוכיח הריטב"א (סמ ד"ה תמכיה). וכן פירש הבית יוסף (יו"ד סי' סז ד"ה מצא) בדעת רש"י, שאומצא ביעי ורידים שצולה באש אינו צריך לחותכם. אמנם התוספות (סמ נג. ד"ה תמכיה) הוכיחו, שגם כשצולה ורידים צריך לחותכם, וביארו שכן אף דעת רש"י [וראה דברי הב"ח בהערה להלן].

כב. **על** פי פירוש רש"י (מולין נג: ד"ה מצמת) אישטרייני"ט, שתרגומו מלשון הצטמקות. וכן הכתוב לעיל (מ:) צומתן, פירשו רש"י (מיכ ו יז) רטרי"ש, שתרגומו מלשון התכווצות.

כג. **רש"י** (ד"ה לממו). וכתב הב"ח (יו"ד סי' סז ס"ק ד"ה נמרח) שמדברי רש"י (מולין נג: ד"ה דמיך) שפירש שבשפוד זב הדם הואיל והחתיכה תלויה, משמע שטעם האיסור בהניחה על גבי גחלים שכיון שהיא מונחת על הגחלים עצמם אין לדם מקום לזוב. וכן מבואר בתוספות (ד"ה אסמיק), שאי אפשר שיצא כל הדם [ואפילו אם חותך בבשר]. ובפסקי הרי"ד (ד"ה אסמיק) ביאר, שהדם מפעפע על הבשר וחוזר לתוכו ונצמת בו. אך כתב הב"ח (סמ) שמדברי המרדכי (מולין סי' תלנג) משמע שההיתר בשפוד כיון שהוא עושה נקב בבשר, והרי זה כאילו חתכו ולכן יוצא הדם, אבל אם הניחו על גבי גחלים שאין השפוד מנקבו אין הדם זב מן החתיכה.

כד. **רש"י** (ד"ה תומצא). ותוספות (ד"ה וכן) כתבו שאפילו לא האדימו חייב לחותכם, משום שיש עליהם קרום האסור משום דם כמבואר במסכת חולין (נג.), וכפי שפירש רבינו חננאל (ד"ה ניעי) שמדובר בביצים עם הקרום שעליהם. והטעם שרש"י לא פירש כך, כתב השפת אמת (ד"ה וכן), משום שסבר רש"י שהקרום שעל הביצים אסור לגמרי, ולא מועיל לו חיתוך ומליחה או צלייה, רק צריך לקלפו ולהשליכו, ובגמרא כאן מדובר בביצים עצמם שהאדימו. אך הוסיף השפת אמת, שקצת קשה לפירוש זה, שהרי כבר נאמר דין בשר שהאדים, ומדוע הוצרכו הדברים להשנות לענין ביצים שהאדימו.

כה. **רש"י** (ד"ה תומצא) פירש שמיזרקי הם חוטים גסים, כלומר ורידים, שבבית השחיטה. וכן פירש רבינו גרשום (סמ ד"ה וכן מיזרקי), שהם גידים גדולים שבצואר, והוסיף שהם מלאים דם. אמנם הריטב"א (סמ ד"ה תמכיה) כתב, שמיזרקי אינם ורידים [-חוטים גסים], אלא חוטים [דקים] שבצואר [וכתב שם שכן פירש רש"י]. וכן פירש המאורות (סמ ד"ה תומצא) שהם חוטי הצואר, והוסיף שיש בהם קצת דם.

כו. **אף** שלעיל רב אחא מיקל לענין צליית בשר עם אדמימות על גחלים, כאן לענין הרוטב היוצא ממנו, הוא מחמיר ואוסר [כשיש בו אדמימות וכדלהלן]. רש"י (ד"ה אסמיק).

אהח 19/06/2018

שאני לב דשיע. נרמה דכל שכן דמצמון הוא יותר שיע ונרמה לריב"ח דדוקא לגבי דס דסמיך ממרינן דשיע אבל לענין שמנונית דאיסורא לא דמפעפע[ד] ולא ממרינן שיע ולהכי גבי לב לא קתני שאוסר ואינו נאסר כדקתני[ה] גבי כבד והתם טעמא לאו משום דשיע אלא מיידי שהיא טרודה לפלוט לא בלעה[ו] ומיהו אוסר"י בשר"ת דהא דמסקינן שאני לב דשיע דיחויא בעלמא הוא וכדבה פסקינן בסמוך דמוליתא שריא:

טפלו ליה בר אווזא. פירש בקונטרס דהיינו פסטיד"ח ואומר ר"ת וריב"ח דלעון טפל לא משמע הכי דמשמע דהיינו טיחה כמו בנות עשירים טופלות אותן בסולת (לעיל דף מג.) ועוד דבפסטיד"ח לא ממרינן כבולעו כך פולטו דחזינן דלא פליטי שמקום מוסגס יבש בתנור על כן נרמה דהיינו מה שרגילים לטוח בעיסה שבלילתה רכה ורגילים לעשות סביב קורקבניס ובני מעיים שמשימין אותם בשפוד וטחין סביבותן בעיסה רכה כעין קרפי"ס[ז]:

מאן דאסר אפילו פומיה לתחת. אף על גב דממרינן לעיל[ז] שאני בית שחיטה דמחלחל ושרי אף על גב דלא ממרינן כבולעו כך פולטו שאני התם שהחלל רחב ביותר ולא דמי לפומא דמולייתא:

וכן ביעי. פי' בקונטרס דמסמיקו ובחנם פי' כן משום דפירש רבינו חננאל דמיכא עלייהו קרמא דאסור משום דמא כדממרינן בגיד הנשה (חולין קג.) ה' קרמי הוו דביעי כו' משום דמא: **אסמיק** חלייה אסור. פירש בקונטרס מוהל היוצא ממנו כשאותנו ולא גרסינן הוא ומלייה וקשה לר"י דהיכי דמי אי נגלה בשר כל שרכו אף המוהל מותר דלא גרע ממלחיה דממרינן לעיל דאפילו לקדירה שפיר דמי ואי לא נגלה כל שרכו אמאי בשר מותר מדלא גריס הוא משמע דבעי למימר דבשר שרי ואימה למה יהא מותר מע"ג דדם המבריס שרי היכא דאסמיק אסור דהא מליבא דמ"ד גומרי מצמית נמתי אסור על כרחין לריכין לאלק דאסיר משום דאסמיק וע"י אמיכה אי אפשר שהיה יוצא כולו ועוד מדמייתי בסמוך האי חלא דאלים זימנא מכלל דעד השתא מיירי בחלא ממש ולעון אחר שפירש חלא שאוסרים אותו נמי אחר גלייתו והוא נאסר לאוכו קשה דאית לן למימר דאי חלייה אסור אוכל הבשר (שם קיא.) גבי כבד שהבלעתי למעלה ועוד דהתם משמע שהחלא מצמית ולא מפליט ונרמה לר"י כמו שפירש ריב"ח בשם ה"ג דבשר אי אייבי ומנהג הוא כשמוחים בשר אי לאוכו נאסר לא מפליט מידי ונמצת הדם בתוך הבשר והכל אוסר דאכתי לא פירש הדם וכי שוהה בתוכו עד דאסמיק נעקר ממנו הדם ונפלט לאוכו והיינו דקאמר אומצא דאסמיק שנשתהה בתוכו עד דאסמיק הוא וחלייה אסור אבל אי לא אסמיק שרי והיא דכל הבשר בדלא מיבעתי ורבינא כי לא אסמיק נמי חלייה אסיר דגו חלא פורתא הוא נפלט מחמת השורייקי מיהו לא כ"כ שתהא הבשר נאסר בפליטה מועטת כזו ורב אסי מגמע גמועי כמסקנא דכל הבשר דחלייה נמי שרי:

וגרסינן

אחא לחומרא ורבינא לקולא והילכתא כרבינא לקולא. לא אמר אלא היכא דלא איפסיקא הלכתא בהדיא כחד מינייהו אבל היכא דאיפסיקא הלכתא בהדיא כחד מינייהו לא איתמר, והלכתא נמי פסקינן בהדיא בקינסא בפ' אין מעמידין כדברי רב אחא לחומרא. [הרשב"א, עבודה זרה עה:] **וכן מיזרקי.** לאו היינו ווירידין כדפי' הרב בעל העיטור ז"ל, דהנהו כל היכא דלא שחטינהו אפי' בעוף ואפי' לצלי בעי ניתוח וחתיכה ומליחה כדאיתא (לעיל כח:), אלא מיזרקי הם חוטי הצואר כדפרש"י ז"ל, ואפילו בנשחטו הווירידין איירי כדכתיבנא לעיל, וכן פירשו ר"ח ז"ל והרמב"ם ז"ל. [הריטב"א, חולין צג:] **אבא האי חלא דחליט ביה חדא זימנא תו לא תאני חליט ביה.** שכבר הותש כחו לא צמית, והו"ל כאלו שרה הבשר במים ומלח בכלי שאינו מנוקב שהוא אסור מפני שפולט הדם וחוזר ובולעו. [תוספות רי"ד]

מידב דייבי נימא מסייע ליה[ח] אהלב קורעו ומוציא את דמו לא קרעו קורעו לאחר בישולו ומותר מ"ט לאו משום דאמרינן כבולעו כך פולטו שאני לב דשיע (איני) והא רבין[ט] סבא טפליה ההוא בר גוזלא לרב ואמר ליה אי מעלי טפליה הב לי ואיכול ההיא בסמידא דמפריר[י] והא רבא איקלע לבי ריש גלותא וטפלו ליה בר אווזא ואמר ר"ת וריב"ח דלעון טפל לא משמע הכי דמשמע דהיינו טיחה כמו בנות עשירים טופלות אותן בסולת (לעיל דף מג.) ועוד דבפסטיד"ח לא ממרינן כבולעו כך פולטו דחזינן דלא פליטי שמקום מוסגס יבש בתנור על כן נרמה דהיינו מה שרגילים לטוח בעיסה שבלילתה רכה ורגילים לעשות סביב קורקבניס ובני מעיים שמשימין אותם בשפוד וטחין סביבותן בעיסה רכה כעין קרפי"ס[ז]:

מאן דאסר אפילו פומיה לתחת. אף על גב דממרינן לעיל[ז] שאני בית שחיטה דמחלחל ושרי אף על גב דלא ממרינן כבולעו כך פולטו שאני התם שהחלל רחב ביותר ולא דמי לפומא דמולייתא:

וכן ביעי. פי' בקונטרס דמסמיקו ובחנם פי' כן משום דפירש רבינו חננאל דמיכא עלייהו קרמא דאסור משום דמא כדממרינן בגיד הנשה (חולין קג.) ה' קרמי הוו דביעי כו' משום דמא: **אסמיק** חלייה אסור. פירש בקונטרס מוהל היוצא ממנו כשאותנו ולא גרסינן הוא ומלייה וקשה לר"י דהיכי דמי אי נגלה בשר כל שרכו אף המוהל מותר דלא גרע ממלחיה דממרינן לעיל דאפילו לקדירה שפיר דמי ואי לא נגלה כל שרכו אמאי בשר מותר מדלא גריס הוא משמע דבעי למימר דבשר שרי ואימה למה יהא מותר מע"ג דדם המבריס שרי היכא דאסמיק אסור דהא מליבא דמ"ד גומרי מצמית נמתי אסור על כרחין לריכין לאלק דאסיר משום דאסמיק וע"י אמיכה אי אפשר שהיה יוצא כולו ועוד מדמייתי בסמוך האי חלא דאלים זימנא מכלל דעד השתא מיירי בחלא ממש ולעון אחר שפירש חלא שאוסרים אותו נמי אחר גלייתו והוא נאסר לאוכו קשה דאית לן למימר דאי חלייה אסור אוכל הבשר (שם קיא.) גבי כבד שהבלעתי למעלה ועוד דהתם משמע שהחלא מצמית ולא מפליט ונרמה לר"י כמו שפירש ריב"ח בשם ה"ג דבשר אי אייבי ומנהג הוא כשמוחים בשר אי לאוכו נאסר לא מפליט מידי ונמצת הדם בתוך הבשר והכל אוסר דאכתי לא פירש הדם וכי שוהה בתוכו עד דאסמיק נעקר ממנו הדם ונפלט לאוכו והיינו דקאמר אומצא דאסמיק שנשתהה בתוכו עד דאסמיק הוא וחלייה אסור אבל אי לא אסמיק שרי והיא דכל הבשר בדלא מיבעתי ורבינא כי לא אסמיק נמי חלייה אסיר דגו חלא פורתא הוא נפלט מחמת השורייקי מיהו לא כ"כ שתהא הבשר נאסר בפליטה מועטת כזו ורב אסי מגמע גמועי כמסקנא דכל הבשר דחלייה נמי שרי:

וגרסינן

אחא לחומרא ורבינא לקולא והילכתא כרבינא לקולא. לא אמר אלא היכא דלא איפסיקא הלכתא בהדיא כחד מינייהו אבל היכא דאיפסיקא הלכתא בהדיא כחד מינייהו לא איתמר, והלכתא נמי פסקינן בהדיא בקינסא בפ' אין מעמידין כדברי רב אחא לחומרא. [הרשב"א, עבודה זרה עה:] **וכן מיזרקי.** לאו היינו ווירידין כדפי' הרב בעל העיטור ז"ל, דהנהו כל היכא דלא שחטינהו אפי' בעוף ואפי' לצלי בעי ניתוח וחתיכה ומליחה כדאיתא (לעיל כח:), אלא מיזרקי הם חוטי הצואר כדפרש"י ז"ל, ואפילו בנשחטו הווירידין איירי כדכתיבנא לעיל, וכן פירשו ר"ח ז"ל והרמב"ם ז"ל. [הריטב"א, חולין צג:] **אבא האי חלא דחליט ביה חדא זימנא תו לא תאני חליט ביה.** שכבר הותש כחו לא צמית, והו"ל כאלו שרה הבשר במים ומלח בכלי שאינו מנוקב שהוא אסור מפני שפולט הדם וחוזר ובולעו. [תוספות רי"ד]

מידב דייבי. לפי שכשנתלה בתנור ופי בית שחיטתו למטה, הדם יוצא דרך חלל הנואר שקורין פורנילי"א[ג] ושותת דרך בית שחיטה: לאחר בישולו. קס"ד לאחר בישולו לגי קאמר, דלגי נמי קרי ביסול, כדכתיב בדברי הימים (ג לה) ויבשלו הפסח באש כמשפט[ג]: דשיע. ולא בלע, ואפילו בקדירה נמי שרי, ואף על גב דליכא למימר כך פולטו: טפליה. בעיסה, שקורין פסטיד"א[ד]: אי מעלי טפליה. אם יש טעם יפה בלחם: הב לי דאיכול. ושייעתא לרבה: בסמידא. בעיסה של סלת, ואינה נדבקת כל כך ונפרכת מאליה, והדם יוצא ממנה: דמיפריר. לשון פירורין: (ה) ואי לאו דחזיא. ללחם: דזיג. לשון זכוכית לבן וצלול מרחה, מוהל הבשר שזד בלחם: כי זוזא חיורא. לרוף, שאין בו מדמימות דס, ואי לא לא מכל מיניה: בחיורתא. קמח נקייה כעין שלנו, שאינה קולת: דשריר. קשה, ואינו פולטו: דסמידא. דאמר לעיל דמיפריר: בין אסמיק. מוהל שבתוך הלחם בין לא אסמיק, שרי, שהדם ודאי יוצא, ומודם זה ודאי לא דמות דס הוא: והילכתא מולייתא שריא ואפילו פומא לעיל. כשהיא תלויה בתנור, ומע"ג דעכשיו אין נקב לצאת הדס, שרי, כבולעו בשר החיצון כך פולטו, ומוס החור שומנו: אומצא ביעי ומיזרקי. חומצת דמסמיק, תחיכות בשר שקנטור"ס[ו] בלע"ז, וכן כילי זכר דמסמיק, וכן מיזרקי חוטין גסין שהן וורידין שבנית השחיטה: פליגי בה. כדמפרש פלוגתייהו לקמיה דמנחיה אגומרי: **בכל התורה כולה.** כל היכא דמזיק פלוגתייהו ואיתמר סתמא חד אמר לקולא וחד אמר לחומרא ולא פירש מי שמקל מי המיקל ומי המחמיר, דע שבא אחא לחומרא ורבינא לקולא, והלכתא כבולן כדברי המיקל: מידב דייב. ושפיר דמי אף כמלא מעט בתורת גלי: צמתו. ודמו נגלע בו: שאיבי ליה. שואבים את הדם: מוהל היוצא ממנו כשחותכו. ליתנא אחרינא, שחולטין אותו בחומץ לאחר גלייתו ודמו נסחט לתוכו: אסמיק חלייה אסיר. לא גרס הוא וחלייה, (ג) ורב אחא קאמר לה דמיקל, וכלייה מודי לחסיר: מגמע לה. להוא אלא: חלא. חומץ לחלט ביה גלי אחינא כדי להוציא דמו, לא חליט ביה זימנא אחרינא, לפי שאין בו כח עוד: מתמהא. אלא מעיקרו, לחלטינן ביה: לקיוהא

ה א מיי' פ"ו מהל' מאכלות אסורות הלכ' ו סמג לאוין קלז טור ש"ע י"ד סי' עג ס"ג:

ו ב מיי' שם הלכה יט סמג שם טוש"ע י"ד סי' עח ס"ג:

ז ג מיי' שם הלכה יז סמג שם טוש"ע י"ד סי' עז ס"ג:

ח ד מיי' שם הלכה יג סמג שם טוש"ע י"ד סי' ק"ה ס"ג וסעיף ד ומיימן פז סעיף ד:

ט ה מיי' שם הלכה יג סמג שם טוש"ע י"ד סי' פז ס"ה:

י ו מיי' שם טוש"ע שם סעיף ו:

רבינו חננאל

ואתינן לסיועי ממתני' דתני נותן את כרעיו ואת בני מעיו לתוכו. **ודחי'** שאני התם כיון דמחלחל בית השחיטה מידב דאיב ולא בלע. **ואתינן נמי לסיוע מהא** דתנן הלב קורעו ומוציא את דמו לא קרעו קורעו לאחר בישולו ומותר. **ודחי' שאני לב דשיע** כלומר הלב סתום הוא ואינו פולט הדם שבתוכו וכי קרע ליה מאחר בישולו מוצאו בתוכו ומשליכו ומותר. **וגרסי'** בכריתות פ' דם שחיטה בבהמה אמר רבי זירא אמר רב לא שנו הלב קורעו לאחר בשולו ומותר אלא בלב עוף הואיל ואין בו דם כזית אבל לב בהמה דיש בו כזית אסור וחייבין עליו כרת. וקאמר רב בדם דאתי בלב מבחוץ דאמר רבי זירא אמר רב בשעה שהנשמה יוצאה משרף כלומר מגמע כדגרסינן בקיבת עולה כהן שדעתו יפה שורפה חיה: **ואמרינן איני דמלייתא שריא דאמרי' כבולעו כך פולטו** והא רבין פי' שם חכם טפל בר גוזלא לרב ואמר ליה אי מעלי טפלאיה הב לי ואיכול. ודחי' התם בסמידי דאיפרר מלשון פירורין. **והא רב איקלע לבי ריש גלותא** וטפלו ליה בר אווזא ואמר אי לאו דחזיתיה דזיג כי זוגא חיורא לא אכלה ואי ס"ד אמרי' כבולעו כך פולטו מאי אריא זיג אפילו לא זיג נמי. **ושני' התם בחיורתא** דקריר הלכך דסמידא בין אסמיק בין לא אסמיק שרי. דחיורתא זיג שרי לא זיג אלא יש בו אדמומית אסור. שאר קמחי אסמיק אסור לא אסמיק שרי. **והא** מליתא שריא ואפילו פומא לתחת אמרי מידב דאיב. **והילכתא** מליתא שריא ואפילו פומא לעיל ודוקא צלו כעין הפסח בתנור אבל שליק לא: **אומצא ביעי ומזרקא** פליגי בה רב אחא ורבינא בכל התורה כולה וכו'. **אומצא דאסמיק** פי' חתיכה של בשר שהאדימה חתכיה ומלחיה אפילו לבשלה בקדרה מותר. שפדי בשפודא מידב דאיב. אחתיה אגומריה מישב שאיב וכן הלכה. **ביעי** פי' ביצים בקרמיהו חתכינהו ומלחינהו אפילו לקדרה שריאן. חתכנהו ותלנהו בשפודא שריא דמידב דאיבן. אחתינהו אגומרי הילכתא מישב ושרו. **מזרקי** חתכינה בדופקא ומלחינהו אפי' לקדרה שריאן. תלנהו בשפודא בית שחיטה לתתאי מידב דאיבן ושרו. **האי אומצא** אסמיק הוא וחליה אסור לא אסמיק הוא וחליה שרי. **אמר מר בר אמימר** אבא חלה דהוה חליט חדא זימנא לא הוה חליט ביה זימנא אחרינא ומאי שנא מחלא תמרא

ח) חולין דף קט. [כריתות דף כב.], ט) חולין דף נג:, י) נדרים מט., ל) חולין צז., מ) [תרומות פרק י משנה ט], נ) עיין חולין ח:, ס) סוף ע"א.

הגהות הב"ח

(ח) רש"י ד"ה אי לאו דמזיק ללחם דזיג כי זוזא חיורא לעון זכוכית וכו' שזד בלחם צרוף שמין בו כל"ל והד"ח: (ט) ד"ה מסמיק וכו' דרב מתא:

גליון הש"ם

גמ' **שאני לב דשיע.** מלעון הכתוב (יחזק' טז) לא רוחצת למעני:

הגהות וציונים

נ] נראה דהנוסחא הנכונה היא כבכת"י **רב ייבא** סבא, שהיה תלמיד רב כדלקמן קג ע"ב אבל רבין סבא הוה בימי רב פפא בב"ב קמו ע"ב, וכן בקדושין נג ע"ב [דאיתא ג"כ כי הכא] הנוסח בהכת"י קמיה דרב פפא (דק"ס): ס] [ז"ל הערוך ערך סמד פי' ר"ח מלשון פירורין ואנו שונין דאיפרד בדלי"ת מלשון ויפרדו] (גליון): ג] "קלשון בעל שני חודים", שתי הצלעות הקטנות העליונות שהן משני צידי הקנה (עי' רש"י חולין מה.): ל] בשר קצוץ וביצים וכדומה עטוף בשכבת בצק: ה] ספוג דם: ו] בלילת קמח מטוגנת:

משנת ראשונים

דסמידא בין אסמיק בין לא אסמיק שריא. אם היה בצק זה של סלת מותר בין הבשר בין הלחם ואפילו האדים הבצק מבחוץ או מבפנים או בחלק פנימי שבו כשאדם שוברו או חותכו שאין דנין אותו באדמומית של דם אלא מיחל בעלמא שהסלת מתוך שאינו דק ולא נטחן כל כך אין חלקיו מתדבקין כל כך והרי הוא כחלול והדם יוצא וכן הדין בכל קמח גס או מורסן וכיוצא באלו. [מאירי]

דחיורתא אי זיג כזוזא חיורא שריא. היה הקמח דק ומנופה אסור הכל אפילו לא האדים הבצק שמתוך שחלקיו מתדבקים הרבה אין הדם יכול לצאת ונשאר קצתו עם הבשר או העוף וקצתו נבלע בבצק ומתוך כך הכל אסור אלא שמ"מ אם ראו את הבצק לבן הרבה על תכלית מה שאפשר לו בלובן מותר. [מאירי]

בכל התורה כולה רב אחא לחומרא ורבינא לקולא והילכתא כרבינא לקולא. לא אמר אלא היכא דלא איפסיקא הלכתא בהדיא כחד מינייהו אבל היכא דאיפסיקא הלכתא בהדיא כחד מינייהו לא איתמר, והלכתא נמי פסקינן בהדיא בקינסא בפ' אין מעמידין כדברי רב אחא לחומרא. [הרשב"א, עבודה זרה עה:] **וכן מיזרקי.** לאו היינו ווירידין כדפי' הרב בעל העיטור ז"ל, דהנהו כל היכא דלא שחטינהו אפי' בעוף ואפי' לצלי בעי ניתוח וחתיכה ומליחה כדאיתא (לעיל כח:), אלא מיזרקי הם חוטי הצואר כדפרש"י ז"ל, ואפילו בנשחטו הווירידין איירי כדכתיבנא לעיל, וכן פירשו ר"ח ז"ל והרמב"ם ז"ל. [הריטב"א, חולין צג:] **אבא האי חלא דחליט ביה חדא זימנא תו לא תאני חליט ביה.** שכבר הותש כחו לא צמית, והו"ל כאלו שרה הבשר במים ומלח בכלי שאינו מנוקב שהוא אסור מפני שפולט הדם וחוזר ובולעו. [תוספות רי"ד]

ויש בה אדמימות, וצלה אותה, **חַלְּייֵהּ** - המוהל היוצא ממנה כשחותכה, **אֲסִיר** - אסור משום דם[כג]. אבל אם אותה אומצא **לָא אַסְמִיק** - אין מראיה אדום, וצלה אותה, **חַלְּייֵהּ שָׁרֵי** - המוהל היוצא ממנה אינו דם אלא סתם שומן ומותר. **רַבִּינָא אָמַר, אֲפִילּוּ** באומצא **שלָּא אַסְמִיק, נַמִּי חַלְּייֵהּ** - גם היא המוהל היוצא ממנה **אֲסִיר**, משום **שאִי אֶפְשָׁר דְּלֵית בָּהּ** - שאי אפשר שלא יהיה בה, **שׁוּרַיְיקֵי דְּמָא** - גידים של דם, ולכך היא עצמה מותרת באכילה אבל המוהל היוצא ממנה אסור.

אחת18כ/06/19

הגמרא מביאה מנהג האמוראים בנידון זה של אומצא דאסמיק:
אָמַר לֵיהּ מַר בַּר אַמֵּימַר לְרַב אַשִׁי, אַבָּא - אמימר, **מְגַמַּע לֵיהּ גַּמּוּעֵי** - היה גומע את המוהל היוצא מאומצא שלא התאדמה, ולא היה חושש לאסור משום גידי דם[כח]. **אִיכָּא דְּאָמְרִי** - ויש שהיו אומרים, כך היה מעשה, **רַב אַשִׁי גּוּפֵיהּ** - עצמו, **מְגַמַּע לֵיהּ גַּמּוּעֵי** - היה גומע את המוהל.

הגמרא מביאה מנהג האמוראים בחליטת בשר:
אָמַר לֵיהּ מַר בַּר אַמֵּימַר לְרַב אַשִׁי, אַבָּא - אמימר, **הַאי חַלָּא** [-חומץ] **דְּחָלִּיט בֵּיהּ חֲדָא זִימְנָא** - שהיה חולט בו פעם אחת את הבשר אחר צלייתו כדי להוציא את דמו[כט], **תּוּ לָא תָּאנֵי חָלִּיט בֵּיהּ** - שוב לא היה שונה וחולט בו פעם שנית, משום שאחר חליטה אחת תש כוחו.

שואלת הגמרא, **מַאי שְׁנָא מֵחַלָּא מַתְמְהָא** - ומה בין זה לחומץ שהוא חלש מעיקרו, **דְּחָלְּטִינַן בֵּיהּ** - שמותר לחלוט בו. משיבה הגמרא, **הָתָם** - שם בחומץ שהוא חלש מעיקרו, **אִיתֵּיהּ**

כג. כן הוא לפירוש הראשון ברש״י (ד״ה חלייה, ד״ה אסמיק), ש׳אסמיק׳ היינו החתיכה שנצרר בה הדם, ומתוך שהדם כנוס בה, אף אחר הצלייה נותר בה מעט דם, וכשיוצא מוהל מן החתיכה יש בו דם ואסור [כן פירש בדעת רש״י, המאירי (ד״ה יש גורסין)]. עוד פירש רש״י (ד״ה חלייה) פירוש אחר, שחלא הוא חומץ, והיינו שהניח את האומצא אחר צלייתה בחומץ והדם נסחט לתוכו ואסמיק היינו שהאדים החומץ ולכך הוא אסור. אמנם התוספות (ד״ה אסמיק) הקשו על פירוש רש״י, שאם מדובר שצלאה כל צרכה הרי היא מותרת כמו ששנינו לעיל באומצא דאסמיק שאם חתכה ומלחה מותר לבשלה בקדירה, ואם כן הוא הדין בצלאה כל צרכה, ומדוע יאסר המוהל היוצא ממנה. ואם מדובר שלא צלאה כל צרכה אף היא עצמה צריכה להיות אסורה, ומדברי רש״י (ד״ה אסמיק) שגרס ׳חלייה אסור׳ ולא ׳הוא וחלייה אסור׳ משמע שהחתיכה עצמה מותרת ורק המוהל היוצא ממנה אסור. וכן הקשו על פירושו השני של רש״י שאם החומץ אסור אף החתיכה צריכה להיות אסורה. ולכן פירשו התוספות בשם בעל הלכות גדולות, שמדובר בבשר חי שנתנו לתוך חומץ, וכשמניחו זמן מועט בתוך החומץ הדם שבחתיכה נצמת ולא נפלט, ומותר החומץ וכן החתיכה עצמה משום שהדם שבתוכה הוא כדם האיברים שלא פירש ומותר, אבל אם מניחו זמן מרובה בתוך החומץ, עד שהסמיק החומץ הרי שיצא מן החתיכה דם לתוך החומץ, ולכך אסורה החתיכה עצמה וגם החומץ [וגורסים כך בדברי הגמרא ׳אומצא דאסמיק, הוא וחליה אסור׳, וכלומר, אין מדובר בחתיכה שהסמיקה כבר מדם צרור, אלא שאחר שמניחה זמן מרובה בחומץ היא מתאדמת, ואז אסור לאוכלה וכן את החומץ שהיתה בתוכו]. וביד יהודה (סי׳ סו נפיה״פ ס״ק טו) ביאר סברת רש״י, שסבר רש״י שמדובר בבשר שלא נצלה כל צרכו ויש בו עדיין דם, ומה שהוקשה לתוספות שאם כן מדוע הבשר מותר, באמת אין כוונת רש״י שהבשר מותר באכילה כמות שהוא שאינו צלוי לגמרי, אלא שימשיך לצלותו עד שיהא צלוי כל צרכו ויצא ממנו כל דמו ויהא מותר. [אך כל זה מועיל דווקא לרב אחא אבל לרבינא הסובר שמצמית צמית, הבשר נאסר ואין לו עוד תקנה]. וכתב בית יוסף (יו״ד סי׳ סו ד״ה נמצר) שכדעת התוספות פירש הרמב״ם (מאכלות אסורות פ״ו ה״ג) שהחתיכה האדימה בתוך החומץ, והוסיף שמכל מקום אף שנאסרה מותר לצלותה ולאוכלה.

כח. עַל פי רש״י (ד״ה חלייה נפירושו הראשון, ור״ה מגמע), שהנידון באומצא דאסמיק הוא בחתיכה שנצלתה ויצא ממנה מוהל. [וכתב הריב״ן (ד״ה מגמע) שמדובר באומצא דלא אסמיק]. אך לפירושו השני שם שמדובר בבשר שחלטו אותו בחומץ, יש לפרש את דברי הגמרא ׳מגמע ליה גמועי׳ שהוא על החומץ. ותוספות (ד״ה אסמיק) פירשו שמדובר באומצא ששהתה בחומץ והסמיקה, ופירשו שרב אשי היה גומע מן החומץ ששהתה בו האומצא של בשר חי זמן מועט, כיון שלא הספיקה לפלוט ממנה דם.

כט. נראה שהיו עושים כן כדי להוציא את הדם הנשאר בחתיכה אחר צלייתה, והיו זורקים את החומץ כיון שנאסר מן הדם. ע״פ רש״י (ד״ה מלח). ותוספות רי״ד (ד״ה מומלח) ביאר שהטעם לחליטה זו, מפני שהיו רוצים למלוח את הבשר כדי להעמידו לזמן מרובה, אמנם כשמולחים את הבשר יוצא ממנו דם והדם נאסר ואסור להניחו כך בכלי שאינו מנוקב, אלא היו מניחים אותו בתוך כלי עם חומץ ומלח, והמלח היה נכנס בבשר ומעמידו, והחומץ היה צומת את הדם בתוך החתיכה שלא יצא עוד, ודם האברים שלא פירש מותר באכילה.

לְקִיּוּהָא דְּפֵירָא בְּעֵינֵיהּ - נמצאת בחומץ חמיצות טעם הפרי [ממנו הוא נעשה], שהרי לא הוציאו מן החומץ כלום, ואף על פי שנחלש מאליו ונתקלקל טעמו, עדיין כחו בקרבו להוציא דם, אבל הָכָא - כאן בחומץ שכבר חלטו בו בשר צלוי, לֵיתָא לְקִיּוּהָא דְּפֵירָא בְּעֵינֵיהּ - טעם וחמיצות הפרי אינו קיים עוד בחומץ, שכבר בלעו הצלי הראשון, ומשום כן אין מועילה החליטה בו.

★

שנינו במשנה, אֵין צוֹלִין אֶת הַפֶּסַח וכו', ולא על האסכלא, דהיינו טס של ברזל והאש תחתיו. אמר רבי צדוק, מעשה ברבן גמליאל שאמר לטבי עבדו צא וצלה לנו את הפסח על האסכלא.

מקשה הגמרא, מַעֲשֶׂה לְסְתּוֹר - וכי דרך המדברים להביא אחר דבריהם מעשה הסותר את דבריהם[א], שאמרה המשנה שאין צולין את הפסח על אסכלא, ואחר כך הביאה מעשה שרבן גמליאל אמר לצלות את הפסח על אסכלא[ב]. מתרצת הגמרא, חַפּוּרֵי מִיחְפְּרָא וְהָכִי קָתָנֵי - יש לשנות את המשנה כאילו היא חסירה וכך יש לשנות בה[ג], אין צולין את הפסח על האסכלא, וְאִם היתה הָאַסְכְּלָא מְנוּקֶבֶת - שאין בה אלא מסגרת ומוטות ברזל שנתונים מצד לצד לרחבה, ויש רווח גדול ביניהם, ונותנים את השפוד שתחוב בפסח לרוחבה, והפסח תלוי באוויר שבין שני מוטות, ואינו נוגע בברזל[ד], מוּתָּר. וְעל זה אָמַר רַבִּי צָדוֹק שכן היה מַעֲשֶׂה בְּרַבָּן גַּמְלִיאֵל, שֶׁאָמַר לְטָבִי עַבְדּוֹ צֵא וּצְלֵה לָנוּ אֶת הַפֶּסַח עַל הָאַסְכְּלָא מְנוּקֶבֶת[ה].

★

לעיל (כו:) נחלקו רבי וחכמים מה הדין בפת שנאפתה בתנור שהוסק בקליפות של אגוזים ורימונים של ערלה, שהם אסורים בהנאה[ו], בעוד שהאש דולקת בקליפות, רבי סבר שהפת אסורה, וחכמים סוברים שהפת מותרת[ז]. ועתה מסתפקת הגמרא מה הדין לדעת רבי בפת שנאפתה בחום תנור זה, אחר שסילקו את הקליפות, ורוצה לפשוט ספק זה מדין צליית הפסח:

בְּעָא מִינֵּיהּ - שאל רַב חִינְּנָא בַּר אִידִי מֵרַב אֲדָא בַּר אַהֲבָה, תַּנּוּר שֶׁהִסְּקוּהוּ בְּקְלִיפֵי עָרְלָה - קליפות של אגוזים ורימונים שגדלו באילן שהוא ערלה[ח], ואחר שהוסק התנור העביר בו כלי וְגָרְפוֹ מן הקליפות, וְאָפָה בּוֹ [-בתנור] אֶת הַפַּת על ידי החום שנותר בו, לְדִבְרֵי הָאוֹסֵר - לדעת רבי שאמר (לעיל כו:) שפת שנאפתה בתנור שהוסק בקליפות ערלה, בזמן שהאש דולקת בקליפות, אסורה[ט], מַהוּ הדין בשאלה זו, כשאפה את הפת אחר שגרף את הקליפות מהתנור, האם הפת מותרת או אסורה[י]. אָמַר לֵיהּ - השיב לו רב אדא בר אהבה, הַפַּת מוּתֶּרֶת[יא].

א. **רש"י** בסוכה (כו: ד"ה מעשה).

ב. **ביאר** בהון עשיר (מ"ג), שהגמרא הבינה מלשון המשנה שרבי צדוק לא בא לחלוק על מה שאמר תנא קמא שאין צולים את הפסח על האסכלא, משום שאם כוונת רבי צדוק היא לחלוק על תנא קמא, היה למשנה להביא את דבריו בלשון 'רבי צדוק אומר' או 'אמר רבי צדוק והלא מעשה' וכו', וממה שהביאה את דבריו בלשון 'אמר רבי צדוק מעשה' וכו', מוכח שאינו חולק על תנא קמא.
אמנם בירושלמי (ה"ג) מבואר, שאכן רבן גמליאל חולק על תנא קמא, וסובר שמותר לצלות את הפסח על אסכלא, שהוא סובר שאף תולדות האש דינם כאש לענין צליית הפסח.

ג. **מה** שאמרו בכמה מקומות בתלמוד 'חסורי מחסרא והכי קתני', אין הכוונה להיות המשנה חסרה כלל חלילה, אבל הכוונה שהיא חסרה אצלנו מפני חסרון שכלנו מפני שאין אנו מגיעים לעומק חכמת דור של חכמי המשנה. רבינו בחיי (שמות לד כז). וכן מבואר ברש"י בזבחים (קיד: ד"ה דלא שמע).

ד. **מפשטות** דברי רש"י (ד"ה מנוקבת) נראה, שהחילוק בין אסכלה מנוקבת לאינה מנוקבת הוא, שבאינה מנוקבת בשר הפסח נוגע בברזל, ובמנוקבת אין בשר הפסח נוגע בברזל. וכן מבואר בראב"ד (קרבן פסח פ"ח ה"ט). אמנם החתם סופר (לעיל עד. ד"ה כמין) והברוך טעם (נהגהות על הגל"ח שם ד"ה אין) כתבו בכוונת דברי רש"י, שהחילוק בין מנוקב לאינו מנוקב הוא, שבאסכלה שאינה מנוקבת, הברזל של האסכלה עומד בין הפסח לאש, ובאסכלה מנוקבת אין שום ברזל שמפסיק בין הפסח לאש, אלא שהוסיף רש"י, שאף באסכלה מנוקבת אסור שיגע בשר הפסח בברזל. וכן מבואר במאירי (לעיל עד. ד"ה ומ"כ), אלא שהוא כתב, שהאיסור באינה מנוקבת, הוא רק באופן שהברזל מפסיק בין כל הפסח לאש, אבל אם הברזל מפסיק רק בין קצת מהפסח לאש, הרי זו אסכלה מנוקבת. וביאר החתם סופר (שם), שהראב"ד והמאירי סוברים שאין איסור במה שיש ברזל שמפסיק בין קצת מהפסח לאש, שכיון שהאש שולטת בפסח, כח האש מנצח את כח חום הברזל, והפסח נצלה מחמת האש ולא מחמת הברזל, ורק כשאין הפסח רואה כלל את פני האש, שהאסכלה מפרידה בין הפסח לאש, אז אין האש מנצחת את כח הברזל, והוא נצלה מחמת חום הברזל. ורש"י סובר, שאף כשהאש שולטת בפסח, אין כח האש מנצח את כח חום הברזל, וכל שיש ברזל שמפסיק בין הפסח לאש, הפסח נצלה גם מכח חום הברזל.
ובדברי הרמב"ם (שם) משמע, שמותר לצלות באסכלא מנוקבת אף אם הוא נוגע בברזל. והשיג עליו הראב"ד (שם), שהרי מבואר במשנה להלן (ע"ג) שאסור שיגע הפסח אף בחרסו של התנור, וכמו כן יש לאסור אם נוגע הפסח באסכלא. וכתב הכסף משנה (שם), שהרמב"ם סבר, ששונה דין האסכלא מדין חרסו של תנור, שבאסכלא האש שולטת יותר בפסח, והיא מתגברת על כח החום של האסכלא, אבל בתנור אין האש שולטת כל כך בפסח, ואם הוא נוגע בתנור, הוא נצלה מחמת התנור. וכתב שהרמב"ם למד דין זה מדברי הגמרא כאן, שסבר שאם היה אסור שיגע הפסח באסכלא, היה לגמרא להזכיר דין זה.

ה. **וחידוש** המשנה הוא שאין גוזרים באסכלא מנוקבת שמא יבוא לצלות באסכלא שאינה מנוקבת. ר"י מלוניל (לעיל עד. ד"ה אין), ומאירי (שם ד"ה ומ"כ).
כתב בהון עשיר (מ"ג), שהטעם שקראה המשנה גם לאסכלא מנוקבת אסכלא סתם, הוא כדי להשמיענו שלענין מקח וממכר שתיהן נקראות אסכלא.

ו. **פירות** אילן בשלש שנים הראשונות לנטיעתו, הרי הם ערלה ואסורים באכילה ובהנאה, שנאמר (ויקרא יט כג), 'וכי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו את פריו שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל', ודרשו חכמים (לעיל כג:) ממה שנאמר 'וערלתם ערלתו', שפירות אלו אסורים אף בהנאה. ודרשו חכמים (ברכות לו:) ממה שנאמר 'את פריו', שאף הטפל לפרי, דהיינו כל שהוא משמש כשומר לפרי, שאף הוא אסור בהנאה, וקליפות אגוזים ורימונים, הרי הם שומרים לפרי, ואף הם אסורים בהנאה.

ז. **ואף** שהפת נאפתה בעוד שהאש דולקת בקליפות, סוברים חכמים שהיא מותרת. ולעיל (כו:-כז.) ביארה הגמרא את מחלוקתם בשתי דרכים. א. שחכמים סוברים שזה וזה גורם מותר, כלומר, שכל דבר ששני דברים גרמו להתהוותו, אחד של היתר ואחד של איסור הנאה, מותר הוא בהנאה, ופת זו, נאפתה על ידי חום האש שהובערה בקליפי ערלה, וגם על ידי חום התנור, ובחום התנור אין איסור, ומשום כך מותרת היא. ורבי סובר שזה וזה גורם אסור. ב. שאף רבי מודה שזה וזה גורם מותר, ומכל מקום סובר רבי שפת זו אסורה, משום ששונה הדין בפת שנאפתה באש שבוערת בקליפי ערלה, מפני שאז יש שבח עצים בפת, כלומר, שהעצים של האיסור השביחו ותיקנו את הפת, שהרי הוא אפה את הפת בעוד שהיו העצים בעין, שבאופן זה הפת אסורה אף אם זה וזה גורם מותר, שהרי זה כמו שאין שם שום גורם של היתר. [כן ביאר המאירי (לעיל כו: ד"ה כל), וראה בשו"ת הר"ן (סי' ע), שביאר, שיש שבח עצים בפת, היינו, ששבח העצים שהם האיסור, ניכר בפת, וכל שהאיסור ניכר, אין להתירו משום זה וזה גורם]. וחכמים סוברים שאין שבח עצים בפת, שאין זה נחשב שהקליפות משביחות את הפת, אלא השלהבת, ובשעה שהשלהבת אופה את הפת, כבר כלה האיסור שמחמתו דולקת השלהבת ברגע זה.

ח. **רש"י** (לעיל כו: ד"ה בקליפי).

ט. **נראה** מדברי רש"י (ד"ה מהו) והמאירי (ד"ה כגון), שספיקו של רב חיננא בר אידי, הוא רק לפירוש שטעמו של רבי הוא משום יש שבח עצים בפת, אבל לפירוש שטעמו של רבי הוא משום זה וזה גורם אסור, אין להסתפק בתנור שנגרף, שאף אם נגרף, עדיין הוא זה וזה גורם.
ומבואר ברש"י (שם), שידע רב חיננא בר אידי, שבתנור שנגרף אין שבח עצים בפת, שהרי הפת נאפית אחר שכבר נסתלקו העצים, ומכל מקום הסתפק האם יש לאסור את הפת, משום שנאפתה בחום של איסור [ולפירוש המאירי [הובא לעיל], שטעם האיסור ביש שבח עצים בפת, הוא משום שאז הוא כמו שאין שם שום גורם של היתר, צריך לומר שגם בפת הנאפית בחום השלהבת אחר הגריפה, גם כן אין שם גורם אחר. ולפירוש הר"ן [הובא לעיל] שהטעם הוא משום שהאיסור ניכר, צריך לומר שאף בפת הנאפית בחום השלהבת אחר הגריפה, גם כן ניכר שנאפתה באש שבוערת על החום]. וביאר החזון איש (או"ח סי' קיט סק"ג), שהספק הוא, אם חום השלהבת הבלוע בתנור, נחשב כנמצא בעולם, ואז הוא דבר האסור ואוסר את הפת, או שאינו נחשב כדבר הנמצא בעולם, ואז אין עליו כלל שם איסור, שדיני התורה לא נאמרו אלא על הנמצאים בעולם.

י. **הקשו** התוספות (ד"ה וגרפו), מדוע הסתפקה הגמרא בפת שנאפתה בתנור שנגרף, הרי בהמשך הברייתא שנחלקו בה רבי וחכמים (לעיל כו:) מבואר, שאם הניח את הפת בתנור שהוסק בקליפות ערלה כשכבר נשרפו הקליפות ולא נותרו בו אלא גחלים, הפת מותרת אף לרבי, ואם כן כל שכן שיש להתיר פת שנאפתה בתנור אחר שגרפו ממנו את הקליפות. ותירצו, שהקליפות אחר שנעשו גחלים, בטל מהם שם האיסור, ואינם אלא כעפר בעלמא, וכשנהנה מן הגחלים אינו נהנה מדבר האסור, אבל בתנור שנגרף, הנאתו היא מהחום הבא משלהבת שדלקה בעצי איסור [אמנם ראה במאירי (ד"ה ומ"מ), שהביא יש מפרשים, ששאלת הגמרא היא רק לדעת מי שסובר שאם בשלה על גבי גחלים אסורה].
אולם רש"י (לעיל כו: ד"ה פיטלה), כתב, שאם אפה על גבי גחלים מותר, וכל שכן שאם אפה בתנור אחר שנגרף מותר. ולדבריו חוזרת הקושיא, מדוע הסתפקה הגמרא מה הדין בתנור שנגרף, אחר שמבואר בברייתא, שעל גבי גחלים מותר. וכתב המהרש"א (תוספות שם), שאולי יש לומר, שמה שכתב רש"י שם שאם על גבי גחלים מותר, כל שכן שמותר בתנור שנגרף, אין זה אלא לדעת מי שסובר (לעיל מ.), שאף פת שנאפתה על גבי גחלים לוחשות מותרת, שתנור שנגרף קל יותר מגחלים לוחשות, אבל למי שסובר (שם), שרק פת שנאפתה על גבי גחלים עוממות מותרת, אבל על גבי גחלים לוחשות אסורה, יש להסתפק מה הדין בתנור שנגרף, שתנור שנגרף אינו קל יותר מגחלים עוממות.

יא. **ביאר** החזון איש (שם) על פי דרכו [ראה הערה לעיל], שפשט רב אדא בר אהבה,

לקיוהא דפירא. מיגרו"ל [ג], טעם הפרי עומד בו שלא הוליחו ממנו כלום, ומע"פ שהוחלם מחליו ונתקלקל טעמו, מוליח דם, שכמו נקרבו: הכא ליתא לקיוהא דפירא בעיניה. שבלעו גלי הרחמן: מנוקבת. עשויה כנריחים כעין שלנו, ויש חלל גדול בין נריח לנריח, ונותן הפפוד לרוחבו, וכל הטלה נעלה בחור שבין שני נריחים, שחין בשרו נוגע בנרזל: לדברי האוסר. בפרק כל שעה [סו:] רבי חומר הפת מסורה: מדו. הכח חין שבח עליס בפת: צלי אש. קרינת ביה, וגבי עני חיסורא מיהא ניתסר, דהתם לא כתיב מיעוטא: אאש קפיד רחמנא. וחוס התנור תולדת חם הוח, ואס תתן בו בגד נשרף ונעשה פחם ואם: חתבו. לפסח, ולא הבדיל, חלא תתבו בשליס ושלשה מקומות למהר עלייתו, מינקרני"ל [ד] בלע"ז: ברמין. חפר רותח: גפסים. מין סיד הוח: מניין. שנידון מחוס מכוה ולא מחוס שחין. ואף על פי שמכוה ושחין שוין בטומחתן, נפקא מינה דחני גרים מכת מכוה מחמת חור ושני גרים מכת שחין שהוח לקות חוס יחר שלא היה מחמת החור חין מטטרפין, דהכל שוחטין (חולין דף ח.) מפרש: פתילה של אבר. מתיכו וזורקו לתוך פיה: תשרף. כל מיני שריפה משמע, מדלא כתיב נאש ונשתוק: וב"ש אש. לשון קושיא הוא: בני אהרן שריפת נשמה וגוף קיים הוא. בסנהדרין (דף נב), כשין ד' חוטין של אש נכנסו להן בחוטמיהן: חמי האור. רומחין, דהוי נמי שריפת נשמה וגוף קיים: גזירה שוה. מיפוק מהכא דלא מקפינן חבילי זמורות, דהא גרור ליה מיתה יפה בעינן: אי לאו גזירה שוה הוה אמינא. על כרחך אש ממש כגון להקיף חבילי זמורות בעינן, דאילו שריפת נשמה וגוף קיים לאו שריפה היא, דלא כתב אש:

מקשה הגמרא, **אָמַר לֵיהּ** - הקשה, רב חיננא בר אידי לרב אדא בר אהבה, איך ניתן לומר שהאופה בתנור שהוסק בדבר אסור, ואחרי שסילק ממנו את האיסור אפה בו את הפת, אינו נחשב כאופה בדבר האסור, והפת מותרת, **וְהָאָמַר** [-והרי אמר] **רַב חִינְנָא סָבָא אָמַר** [-בשם] **רַבִּי אַפִּי אָמַר** [-בשם] **רַבִּי יוֹחָנָן, תַּנּוּר שֶׁהִפְסִיקוֹ** בעצים, **ולאחר** שהוסק **גָּרָפוֹ, וְצָלָה בּוֹ אֶת** קרבן **הַפֶּסַח**[ב], **אֵין זֶה** נחשב **לִ'צְלִי אֵשׁ'**, ואסור הפסח באכילה, שהרי לא בערה אש כנגדו בצלייתו, והתורה הקפידה שיהיה הפסח נצלה על ידי אש ממש, **שֶׁנֶּאֱמַר** בקרבן הפסח (שמות יב ח-ט) 'וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה **צְלִי אֵשׁ** וגו', אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וגו' כִּי אִם **צְלִי אֵשׁ'**, שכתב הכתוב את המילים 'צלי אש' **שְׁתֵּי פְעָמִים**, כדי ללמדנו שצריך לצלות את קרבן הפסח כשהאש דולקת כנגדו[ג]. ומבואר בדברי רבי יוחנן, **דַּטַּעֲמָא** - שהטעם שאסור לצלות את הפסח בתנור שנגרף, הוא רק משום **דְּגַלְּי רַחֲמָנָא** - שגילתה התורה במה שכתבה **'צְלִי אֵשׁ' 'צְלִי אֵשׁ' שְׁתֵּי פְעָמִים**, שצריך לצלות את הפסח דווקא כשהאש דולקת כנגדו, **הָא לָא גַּלְּי רַחֲמָנָא** - אבל אם לא היתה התורה משמיעה דין זה בייתור הכתובים, לא הייתי למד דין זה מפשט הפסוק, **דַּהֲוֵי אָמִינָא** - שהייתי אומר, שאף כשגרף את התנור וצלה בו את הפסח **צְלִי אֵשׁ הוּא** נקרא, שכל שנצלה מחום האש הבלוע בתנור, אף אחר שנסתלקה האש, נחשב שנצלה מחמת האש, ואם כן, אף פת שנאפתה בתנור שהוסק בקליפי ערלה, אף אם נאפתה אחר שנסתלקה האש, יש להחשיבה כמי שנאפתה באש של קליפי ערלה, שהרי לא גילתה לנו התורה בערלה שהנעשה אחר סילוק האש, אינו בכלל האיסור[ד], וקשה על רב אדא בר אהבה שאמר שפת זו מותרת[ה].

מתרצת הגמרא, **אָמַר לֵיהּ** - השיב לו רב אדא בר אהבה, **גַּלְּי רַחֲמָנָא הָתָם וְלָפִינַן מִינָּהּ** - התורה גילתה לגבי קרבן פסח על ידי שכפלה את לשון 'צלי אש', שאינו נקרא 'צלי אש' אלא כשנצלה כשהאש בוערת כנגדו, ומשם יש ללמוד לשאר ההלכות שבתורה, שכל שלא צלה או אפה כנגד האש אינו נחשב שנצלה או נאפה מכח האש. ולכן, אם אפה פת בתנור גרוף שהוסק בקליפות של איסור, כיון שלא נאפתה הפת מכח האש בשעה שהאש בערה כנגדה, אין זה נחשב שנאפתה על ידי האש, ומותרת היא.

הגמרא מביאה תירוץ נוסף על הקושיא מדברי רבי יוחנן, **וְאִי בָּעֵית אֵימָא** - ואם תרצה תוכל ליישב כך, **הָתָם** - שם, בקרבן הפסח, אכן **טַּעֲמָא** - הטעם שאין צולים את הפסח בתנור גרוף, הוא רק משום **דִּכְתַב רַחֲמָנָא** - שכתבה התורה **'צְלִי אֵשׁ' שְׁתֵּי פְעָמִים**, וגילתה בזאת שצריך לצלות את הפסח בעוד שהאש דולקת כנגדו, **הָא לָא כְּתַב רַחֲמָנָא** - אבל אם לא היתה כותבת התורה **'צְלִי אֵשׁ' שְׁתֵּי פְעָמִים**, הייתי אומר שאף אם גרף את התנור יכול לצלות בו את הפסח, אבל הטעם שהייתי סבור לומר כן, הוא לא משום שאף מה שנצלה בתנור אחר שנסתלקה האש, נחשב **'צלי אש'**, אלא **הָוֶה אָמִינָא, אַאֵשׁ קָפִיד רַחֲמָנָא** - הייתי סבור שלא הקפידה התורה אלא שיהיה נצלה מחמת חום האש, **וְלכן** אם הבעיר את התנור בעצים **אַפִּילּוּ** אם צלה בו את הפסח אחר **שגָּרָפוֹ, נַמִי צְלִי אֵשׁ הוּא** - גם כן צלייתו היא מחמת חום האש, שהחום הבלוע בתנור, הוא חום שנוצר מאש[ו], ומשום כך הוצרכה התורה לכתוב שתי פעמים צלי אש, לומר, שצריך לצלות את הפסח בשעה שהאש בוערת כנגדו. **אֲבָל הָכָא** - כאן, לגבי פת שנאפתה בתנור גרוף שהוסק בקליפי ערלה, **אַעֵצִים דְּאִיפּוּרָא קָא קָפִיד רַחֲמָנָא** - לא הקפידה התורה אלא על ההנאה שנוצרת מעצי האיסור, שהם הקליפות ערלה, ולא על ההנאה שבאה מהאש שהובערה בהם, **וְאחר** שנגרף התנור, **הָא לֵיתַנְהוּ** - הרי אין הקליפות בתנור, ואין הנאתו אלא מתולדתם, ואין זה נחשב שהוא נהנה מהן, ולכן הפת מותרת. ואין הפת נאסרת, רק כשהיא נאפית בשעה שהאש דולקת בקליפות[ז].

הגמרא דנה אם מותר לצלות את הפסח על גבי גחלים:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, קרבן פסח **שחֻתְכוֹ**, כלומר, שעשה בו חתכים בכמה מקומות כדי למהר צלייתו, אבל לא הפרידו לכמה חלקים[ח], **וּנְתָנוֹ עַל גַּבֵּי גֶּחָלִים** שאין בהם אש, **רַבִּי אוֹמֵר, אוֹמֵר אֲנִי, שֶׁזֶּה** נקרא **צְלִי אֵשׁ**, ואף שלא נצלה על אש ממש אלא על גבי גחלים, שגחלים דינם כאש.

מקשה הגמרא, **רָמֵי לֵיהּ** - הקשה לו **רַב אַחְדְבוּי בַּר אַמִּי לְרַב חִסְדָּא, מִי אָמַר רַבִּי** - וכי רבי סובר שגֶּחָלִים **אֵשׁ נִינְהוּ** - דין אש להם, **וּרְמִינְהוּ** - והרי יש להקשות על כך ממה ששנינו בברייתא לגבי נגעים, שנאמר בתורה בפרשת נגעים (ויקרא יג כד), 'אוֹ בָשָׂר כִּי יִהְיֶה בְּעֹרוֹ מִכְוַת אֵשׁ, וְהָיְתָה מִחְיַת הַמִּכְוָה בַּהֶרֶת וגו', כלומר, שנרפאה הכויה, ונהפכה למראה נגע לבן[ט], ודורשת הברייתא, ממה שנאמר בפסוק 'מִכְוַת אֵשׁ', **אֵין לִי** ללמוד, **אֶלָּא** שמי **שֶׁנִּכְוָה בָּאֵשׁ** עצמה הוא בכלל דין זה של צרעת המכוה, אבל אם **נִכְוָה בְּגַחֶלֶת** או **בְּרֶמֶץ** - אפר רותח, או **בְּסִיד רוֹתֵחַ**, או **בְּגִפְסִים** [-מין סיד][י] **רוֹתֵחַ**, וכן אם נכוה **בְּכָל דָּבָר הַבָּא מִן הָאוּר** - שהוחם על יד אש, ומבארת הגמרא, שמה שכתבה הברייתא 'וכל דבר הבא מן האור, בא **לְאִיתּוּיֵי** - לרבות את הנכווה מחַמֵּי **הָאוּר** - מים שהוחמו באש, חוזרת הגמרא

שחום השלהבת הבלוע בתנור, הרי הוא כדבר שאינו נמצא בעולם. ובאופן אחר כתב, שאף אם הוא נחשב כנמצא בעולם, פשט רב אדא שאינו אוסר, כיון שהאיסור כבר כלה, והחום שנוצר מהאיסור שהיה כאן קודם, אינו אסור בהנאה.
כתב הבאר הגולה (על שו"ע יו"ד סי' קמב ס"ק), שאף לכתחילה מותר לאפות פת בתנור שהוסק בקליפי ערלה ונגרף. אך כתב בביאור הגר"א (שם סק"י), ששגה הרב באר הגולה, וודאי אסור לעשות כן לכתחילה [וכן מוכח במאירי (ד"ה כל), שכתב שאף אפיה כזו היא זה וזה גורם, וכל זה וזה גורם אסור לכתחילה].

יב. הַיְינוּ שצלה את הפסח באויר התנור, אבל אם הניח את הפסח על קרקעית התנור, אף אם האש דולקת בתנור נאסר הפסח, משום שהוא נצלה גם מחום קרקעית התנור, ולא רק מחום האש, כמבואר במשנה להלן (ע"ב) שאם נגע הפסח בחרסו של תנור, נאסר המקום שנגע בחרס. מאירי (ד"ה תנור).

יג. אבל כשהוא צולה את הפסח בעוד שהאש דולקת בתנור, אין לומר שגם חום התנור שאסור לצלות בו את הפסח, צולה את הפסח, ויאסר הפסח משום שהוא נצלה על ידי דבר שמותר לצלותו בו ועל ידי דבר שאסור לצלותו בו, משום שבשעה שהאש דולקת בתנור, כח חום האש מנצח את כח חום התנור, והפסח נצלה רק על ידי חום האש. והתנור אינו מועיל לאש, אלא לשמור של יתפזר החום של האש. תוספות (ד"ה וגרפו) בשם הירושלמי (ה"ח).

יד. שרק לגבי פסח גילתה התורה שאסור לצלות את הפסח אחר שנגרף התנור, אבל בערלה, שלא גילתה התורה שהנעשה בתנור אחר שנגרף אינו בכלל האיסור, יש לנו לומר שאף זה אסור. רש"י (ד"ה גלי).

טו. לפירושו של החזון איש (סי' קיט סק"ג), בתשובתו של רב אדא בר אהבה [ראה הערה לעיל], קושיית הגמרא היא, שמוכח מדברי רבי יוחנן, ששלהבת הבלועה בתנור נחשבת לדבר שישנו בעולם, ועדיין קיים עליה השם הראשון שהיה עליה בשעה שהיו העצים קיימים, וכמו כן שלהבת הבלועה בתנור שהוסק בקליפי ערלה, יש עליה שם איסור.

טז. כלומר, שחום זה נוצר על ידי האש, ולא על ידי חרס התנור. ואף שעתה אין שלהבת בתנור, כיון שאם יניחו בגד בתנור, ישרף הבגד ויעשה פחם ואש, יש לומר שחום התנור נחשב לאש. רש"י (ד"ה ממנו).

יז. נמצא, שלתירוץ הראשון, בפשטות חום האש הרי הוא כאש, אלא שאחר שגילתה התורה בפסח שאינו כאש, אנו למדים מפסח אף לשאר איסורים. ולתירוץ השני, בפשטות חום האש אינו כאש, אלא שיש סברא מיוחדת בפסח שמחמתה היינו סבורים לומר שאפשר לצלות את הפסח אף אחר שנסתלקה האש.

יח. רש"י (ד"ה מתכו). שהרי אסור להפרידו לגמרי, משום שצריך לצלות את הפסח כולו כאחד, כמבואר לעיל (ע.), שנאמר בפסח (שמות יב ט) 'צלי אש על ראשו על כרעיו ועל קרבו', ומשמע שצריך לצלות כולו כאחד. רש"י לעיל (שם ד"ה ומומן). אמנם התוספות (לעיל שם ד"ה מתוך) פירשו, ש'חתכו' שאמרו כאן בברייתא, היינו שחתכו לגמרי, והוכיחו מכאן, שאף שמצוה היא לצלות את כולו כאחד, מכל מקום אם לא צלאו כאחד, אינו נפסל בכך.

יט. דין נגע הנראה במקום הכויה, שונה מדין נגע שנראה שלא במקום כויה, שנגע שלא במקום כויה, אם כשנראה אל הכהן אין בו אחד מסימני טומאה [שהם שיער לבן, עמוק מראהו מהעור, ויש בתוך הנגע בשר חי שאין בו נגע], מסגירו הכהן שבעה ימים, ואחר שבעה ימים אלו, אם נראה בו סימן טומאה, או שפשה הנגע, מטמאו הכהן, ואם לא נראה בו סימן טומאה, וגם לא פשה הנגע, מסגירו הכהן עוד שבעה ימים, ורק אם גם אחר ההסגר השני לא נראה בו סימן טומאה, וגם לא פשה הנגע, אז מטהרו הכהן, אבל נגע הנראה במקום כויה, אם לא נראה בו סימן טומאה ולא פשה הנגע אחר ההסגר הראשון, מטהרו הכהן, ואינו מסגירו פעם נוספת, שהוכח שמה שהיה נראה כנגע, הוא אינו אלא רושם החימום של הכויה הנראה בבשר. ויקרא (יג ו-כח), נגעים (פ"ג מ"ד).

כ. רש"י (ד"ה גפסים). ופירש הרע"ב (כלים פ"י מ"ג) שהוא לבן יותר מסיד רגיל. סיד וגפסים נוצרים על ידי שריפה בתנור. רש"י בחולין (מ. ד"ה גפסים).

לקיוהא דפירא. מיגרו"ר [ג], טעם הפרי עומד בו שלא הוליחו ממנו כלום, ומע"פ שהוחלם מחליו ונתקלקל טעמו, מוליח דס, שכמו בקרבנו: הבא ליתא לקיוהא דפירא בעיניה. שבלעו בלי הרחמן: מנוקבת. עשויה כנריחים כעין שלנו, ויש חלל גדול בין נריח לנריח, ונותן השפוד לרוחבו, וכל הטלה נגלה בחויר שבין שני נריחים, שאין בשרו נוגע בגרזל: לדברי האומר. בפרק כל שעה [טו:] רבי חומר הפת מסורה: מהו. הכא אין שבח עליס בפת: צלי אש. קרינא ביה, וגבי עלי חיסורא מיהא ניתסר, דהתם לא כתיב מיעוטא: אאש קפיד רחמנא. ומוס התנור תולדת אם הוא, ואם תתן בו בגד נשרף ונעשה פחם ואם: חתכו. לפסח, ולא הבדיל, אלא חתכו בשניס ואלמה מקומות למהר עלייתו, מיקרני"ר [ד] בלע"ז: ברמיי. אפר רומח: גפסים. מין סיד הוא: מניין. שנידון מאוס מכוה ולא מאוס שחין. ואף על פי שמכוה ושחין שוין בטומאתן, נפקא מינה לחני גריס מכת מכוה מחמת אור וחני גריס מכת שחין שהוא לקות אוס אחר שלא היה מחמת האור אין מנטרפין, דהכל שוחטין (חולין דף ח.) מפרס: פתילה של אבר. מחיכו ווורקו למוך פיה: תשרף. כל מיני שריפה משמע, מדלא כתיב בהם ונשתוק: וב"ש אש. לשון קושיא הוא: בני אהרן שריפת נשמה וגוף קיים הוא. בסנהדרין (דף נב), כתין ד' חוטין של אם נכנסו להן בחוטמיהן: חתי האור, דהוי נתי שריפת נשמה וגוף קיים: גזירה שוה. מבני אהרן למה לי, תיפוק מהכא דלא מקפינן אבילי זמורות, דהא בדור ליה מיתה יפה בעינן: אי לאו גזירה שוה הוה אמינא. על כרחך אם ממש כגון להקיף אבילי זמורות בעינן, דאילו שריפת נשמה וגוף קיים לאו שריפה היא, וקרא שריפה מינרכא, ואי משום דרב נחמן דאינור אפילו למהר עלייתו, ושמע מינה: חתי האור, דהוי נתי שריפת נשמה וגוף קיים: גזירה שוה. מבני אהרן למה לי, תיפוק מהכא דלא מקפינן אבילי זמורות, דהא בדור ליה מיתה יפה בעינן: אי לאו גזירה שוה הוה אמינא. על כרחך אם ממש כגון להקיף אבילי זמורות בעינן, דאילו שריפת נשמה וגוף קיים לאו שריפה היא, וקרא מינה דחני גריס מכת מכוה מחמת אור וחני גריס מכת שחין שהוא לקות אוס אחר שלא היה מחמת האור אין מנטרפין, דהכל שוחטין (חולין דף ח.) מפרס: פתילה של אבר. מחיכו ווורקו למוך פיה: תשרף. כל מיני שריפה משמע, מדלא כתיב בהם ונשתוק: וב"ש אש. לשון קושיא הוא: בני אהרן שריפת נשמה וגוף קיים הוא. בסנהדרין (דף נב), כתין ד' חוטין של אם נכנסו להן בחוטמיהן

לדברי הברייתא, **מִנַּיִן** שאף הם כלולים בדין של מכות אש[כא], **תַּלְמוּד לוֹמַר מִכְוָה מִכְוָה רִיבָּה** - לכך נאמר בפסוק שתי פעמים לשון 'מכוה'[כב], כדי ללמד שאף אלו הם בכלל מכות אש[כג].

ומבארת הגמרא את הקושיא, שיש לדייק מדברי הברייתא, **טַעֲמָא** - שהטעם שכויה בגחלת נחשבת ל'מכות אש', הוא רק משום **דְּרַבִּי רַחֲמָנָא מִכְוָה מִכְוָה** - שריבתה התורה כשכפלה את לשון 'מכוה', שאף הנכוה בגחלת דינו כמכות אש, **הָא לָא רַבִּי רַחֲמָנָא מִכְוָה מִכְוָה** - אבל אם לא היתה התורה מרבה כויה בגחלת בכפילת לשון 'מכוה', היה לנו לומר, שכויית גחלת אינה בכלל 'מכות אש', כיון **שגֶּחָלִים לָאו אֵשׁ נִינְהוּ** - אין דינם כאש, ואיך אמר רבי שגחלים נחשבים כאש לענין צליית קרבן פסח[כד].

מתרצת הגמרא, **אָמַר לֵיהּ** - השיב לו רב חסדא לרב אחדבוי בר אמי, **גַּחֶלֶת שֶׁל עֵץ** [-עץ שבערה בו אש עד שנשרף ונעשה פחם], **לֹא אִיצְטְרִיךְ קְרָא לְרַבּוּיֵי** - לא הוצרך הכתוב לרבות שדינה כאש, ואף במקום שלא ריבתה התורה דינה כאש, **כִּי אִיצְטְרִיךְ קְרָא** - ומה שצריך פסוק כדי ללמד שגחלת דינה כאש, הוא רק כדי **לְרַבּוֹת גַּחֶלֶת שֶׁל מַתֶּכֶת** [-מתכת שהתלהטה באש] שגם כן דינה כאש, ורבי שאמר שצולים את הפסח על גבי גחלת משום שדין גחלת כדין אש, דיבר בגחלת של עץ, ואילו הברייתא שמבואר בה שגחלת דינה כאש רק במקום שריבה הכתוב, מדברת בגחלת של מתכת[כה].

מקשה הגמרא, **וְכִי גֶּחָלִים שֶׁל מַתֶּכֶת לָאו אֵשׁ הוּא** - אינם נחשבים לאש, **וְהָא** - והרי, **לְגַבֵּי בַּת כֹּהֵן** שזינתה **דִּכְתִיב** - שנאמר בה (ויקרא כא ט) **'בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף'**, **וְאָמַר רַב מַתְנָה** (סנהדרין נב.), בביאור סדר שריפתה[כו], **שִׁפְתֵי לָהּ שֶׁל אֵבֶר** [-עופרת[כז] ארוכה וצרה כעין פתילה[כח]] **הֲווּ עוֹשִׁין לָהּ** - מכינים לה, ומתיכים פתילה זו ושופכים את העופרת המותכת לתוך פיה, והיתה מתה. והרי, פתילה של אבר שהותכה, היא גחלת של מתכת, ומבואר בדברי רב מתנה, שמתקיים בה דין שריפה באש שאמרה התורה, ומוכח שדינה כאש עצמה, וכיון שאף גחלת של מתכת דינה כאש, חוזרת הקושיא, מדוע צריך דרשה לגבי נגעים לרבות שגחלת היא כאש.

מתרצת הגמרא, באמת גחלת של מתכת אין דינה כאש, **וּשְׁאנִי הָתָם** - שונה הדין שם, בשריפת בת כהן, משום **דְּאָמַר קְרָא** - שנאמר בפסוק בדינה (שם), **'בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף'**, ודרשו מתיבת **'תִּשָּׂרֵף'**[כט], **לְרַבּוֹת כָּל שְׁרֵיפוֹת הַבָּאוֹת מִן הָאֵשׁ** - כל הדברים שבכחם לשרוף שחומם נוצר על ידי אש[ל].

הגמרא מבארת מנין ששריפת בת כהן שזינתה היא דווקא על ידי פתילה של אבר:

מקשה הגמרא, מאחר שאין דורשים מהפסוק ששריפת בת כהן היא דווקא על ידי פתילה של אבר, אלא דורשים מהפסוק ששריפתה היא בכל דבר שנתחמם על ידי אש, **וְכָל שֶׁכֵּן** שאפשר לשורפה **בְּאֵשׁ עַצְמָהּ**, כפשטות הפסוק, אם כן מדוע שורפים אותה דווקא על ידי פתילה של אבר, **וְהַלָּא** אפשר לשורפה על ידי אש, **דְּנַקְּפִי לָהּ** - שנקיף אותה **בְּחַבִּילֵי זְמוֹרוֹת** - חבילות של ענפים, **וְנַקְלָהּ** - ונשרוף אותה בהם.

מתרצת הגמרא, בת כהן אין לשורפה באש ממש, כיון **דְּאָתְיָא** - ששריפתה נדרשת בגזירה שוה **'שְׂרֵיפָה' 'שְׂרֵיפָה'** מִשריפת נדב ואביהוא **בְּנֵי אַהֲרֹן**, כשהביאו מחתות של קטורת והקריבו אש זרה שלא ציוה ה'[לא], שנאמר בהם (ויקרא י ו), **'וַאֲחֵיכֶם כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל יִבְכּוּ אֵת הַשְּׂרֵפָה אֲשֶׁר שָׂרַף ה''**, **מַה לְּהַלָּן** - כשם שהשריפה האמורה בבני אהרן היתה **שְׂרֵיפַת נְשָׁמָה וְגוּף קַיָּים**, כלומר, שניטלה נשמתם על ידי אש, אבל גופם נשאר קיים[לב], **אַף כָּאן** בבת כהן, שריפתה צריכה להיות **שְׂרֵיפַת נְשָׁמָה וְגוּף קַיָּים**, ואם ישרפוה באש ממש, ישרף גם גופה[לג].

כא. שתי פרשיות שוות בדיניהן נאמרו בפרשת נגעים (ויקרא יג יח-כח), צרעת מכוה וצרעת שחין, צרעת מכוה היא נגע הנראה במקום שהיתה בו מכוות אש, או כויה מגחלים ומשאר דברים האמורים בברייתא, וצרעת שחין, היא נגע הנראה במקום שהיתה בו מכה שבאה מחמת חום שאינה כלולה בפרשה של צרעת מכוה. הברייתא בסוגייתנו דנה מנין שכויה מגחלים ומשאר דברים האמורים בברייתא, נכללת בצרעת מכוה ולא בצרעת שחין. ואף שצרעת המכוה וצרעת השחין שוות בדיניהן, מכל מקום יש נפקא מינה אם צרעת מסוימת נכללת בצרעת המכוה או בצרעת השחין, שצרעת המכוה וצרעת השחין אינן מצטרפות יחד, שאם אין באף אחת מהן שיעור של כגריס, שהוא השיעור המטמא בנגעים, אינן מצטרפות יחד לשיעור של כגריס, ומשום כך צריך לדעת אם כל אלו האמורים במשנה, יש להם דין של מכוה או של שחין, כדי לידע אם הם מצטרפים להשלים שיעור גריס, למכוה או לשחין. רש"י (ד"ה מנין), תוספות (ד"ה אין).

כב. שנאמר (ויקרא יג כד), 'כי יהיה בערו מכות אש, והיתה מחית המכוה', וה'מכוה' השני מיותר הוא, שהיה יכול לכתוב והיתה מחיתה, וודאי בא לדרשה לומר שלא רק כויה מהאש עצמה נכללת ב'מכות אש', אלא יש עוד דברים שנכללים בדין זה. מלבי"ם (מזריע קיג). [אמנם ראה ברבינו חננאל (ד"ה מ"כ) שפירש, שהדרשה היא ממה שנאמר בפרשה זו 'מכוה' כמה פעמים].

כג. הקשו התוספות (ד"ה נכוה), שבברייתא זו מבואר, שסיד וגפסיס רותח נחשבים כאש, רק משום שנתרבו מדרשה, ואילו לעיל לגבי צליית הפסח בתנור שנגרף, מבואר שמסברא היינו אומרים שחרס התנור דינו כאש, ורק משום הדרשה 'צלי אש' 'צלי אש' אנו אומרים שאין דינו כאש, ובמה שונה חרסו של תנור מסיד וגפסיס.

וכתב רבי אלעזר משה הרוויץ (נמוסיפות שם) שיש ליישב בפשיטות, שמה שהיינו אומרים מסברא שתנור שנגרף דינו כאש, הוא רק כשלא נגע הפסח בתנור עצמו, אלא שצולהו בחלל התנור, והחום שבחלל התנור הוא חום שנוצר מהאש, אבל אם נגע בתנור, ודאי אין דינו כאש, כמבואר במשנה להלן (ע"ג) שאם נגע הפסח בחרס התנור, אף אם נגע בשעה שהאש דולקת בתנור, צריך לקלוף את מקומו, וסיד וגפסיס דומים הם לחרס התנור, שאינו כאש.

כד. מבואר בצל"ח (ד"ה מי שמר), שאף שברייתא זו לא רבי שנאה, הקשה ממנה רב אחדבוי בר אמי על דברי רבי, כיון שלא היה נראה לו לומר שנחלקו תנאים בדבר זה [וראה בדבריו שם שביאר מדוע אם כן נקט רב אחדבוי בר אמי בלשונו 'מי אמר רבי גחלים אש נינהו' ולא שאל סתם, איך ניתן לומר שגחלים אש הם, בלא להזכיר את שמו של רבי].

להלן (ע"ג) מבואר, שרק גחלים לוחשות, כלומר בוערות, נחשבות אש, אבל גחלים עוממות, כלומר כבויות, אינן נחשבות אש. והקשו התוספות (ד"ה הא), שאם כן יכלה הגמרא לתרץ, שהברייתא שסוברת שגחלת אינה נחשבת אש, דיברה בגחלים עוממות, ורבי שאמר שגחלים אש הם, דיבר בגחלים לוחשות. ותירצו, שאף שבלשון התורה יש לפרש שגחלים היינו עוממות [כמבואר בגמרא להלן (ע"ג)], מכל מקום בלשון המשניות והברייתות, סתם גחלים, הן גחלים לוחשות.

כה. ביאר השפת אמת (ד"ה כי תמצרין), שגחלת של מתכת, כיון שמעולם לא נאחז גוף האש במתכת, אין דינה כאש, ואינה דומה לגחלת של עץ שנאחזה האש בעץ עצמו, ולכן אף לאחר שכבתה השלהבת, יש לגחלת דין אש.

כו. במשנה שם אמרו, ששריפת הנשרפים היתה על ידי שהיה 'מדליק את הפתילה, וזורקה לתוך פיו, ויורדת לתוך מעיו', ועתה מבאר רב מתנה, מהי הפתילה האמורה במשנה.

כז. ראה רש"י על התורה (שמות טו י).

כח. היו עושים את העופרת בצורה זו, כדי שתשלוט בה האש, ותהיה ניתכת במהרה. יד רמה (סנהדרין נב. ד"ה מצות הנשרפין).

כט. רש"י (ד"ה תשרף) פירש, שהדרשה היא 'מדלא כתיב באש, ונשתוק'. ובפשטות כוונתו היא, שתיבת 'תשרף' מיותרת לדרשה, שלא היתה צריכה התורה לכותבה כלל והיה די שתכתוב התורה 'באש'. ותמה המשחת אהרן (נכתי"ס שם), שהרי ודאי צריך הפסוק לפרש מה יש לעשות לה באש, ותיבת 'תשרף' אינה מיותרת. ופירש, שכוונת רש"י היא, כדברי רבי זירא להלן, וכמו שפירש רבינו חננאל (ד"ה מ"כ), שאם כוונת הפסוק היא שצריך לשורפה דווקא באש, היה לו לומר בסדר הפוך 'תשרף באש', שאז היה משמע ששריפתה תהיה דווקא באש, וממה שלא כתב הפסוק כן, אלא כתב 'באש תשרף', יש ללמוד שאפשר לשורפה אף בשאר דברים. ומה שכתב רש"י 'באש ונשתוק' כוונתו, שתיבת 'באש' תכתב בסוף הפסוק. ובמנחם משיב נפש (נתי"ס שם) כתב, שנראה שכוונת רש"י היא כמו שפירשו התוספות (ד"ה נמצא), שלא היה לפסוק לכתוב 'תשרף', אלא היה לו לכתוב באש תמות, וכוונת רש"י היא, שהיה לפסוק לישתוק מ'תשרף', ולכתוב תמות. ובמשחת אהרן (שם), תמה על פירוש התוספות, מנין לנו לומר שהיה לפסוק לומר 'באש תמות', מאחר שלא מצאנו לשון זו בתורה. וראה בזה עוד בהערה להלן.

ל. שפועל 'שרף' כולל כל דבר המתיך את הדבר וממיקו [-ממסמסו]. מלבי"ם (ויקרא ו ג). אמנם אין מרבים מתשרף, רק דבר שנתחמם באש, כמבואר בגמרא להלן בסמוך.

לא. על חטאם של בני אהרן, ראה בעירובין (סג.).

לב. שכמין שני חוטים של אש נכנסו להם בחוטמיהם והרגום, אבל גופם נשאר שלם. רש"י (ד"ה כמין) מהגמרא בסנהדרין (נב.). ובגמרא שם דרשו כן ממה שנאמר בהם (ויקרא י ג) 'וימֻתו לפני ה'', שנאמר בהם לשון מיתה ולא לשון שריפה, לומר ששריפתם היתה כעין מיתה, שניטלה מהם נשמתם, אבל גופם נשאר קיים.

לג. בפשטות משמע בגמרא שלומדים מבני אהרן, ששריפת בת כהן צריכה להיות דווקא באופן של שריפת נשמה וגוף קיים, אולם ראה בהערה להלן, שמפשטות לשון רש"י (ד"ה קמ משמע) משמע, שמהגזירה שוה אנו למדים שגם שריפת נשמה וגוף קיים נחשבת שריפה, ולא רק על ידי חבילות של עצים, ומה ששורפים אותה דווקא על ידי פתילה של אבר, הוא משום הדרשה של רב נחמן 'ברור לו מיתה יפה', להלן בסמוך.

לקיוהא דפירא. מיגרו"ר [ג], טעם הפרי עומד בו שלא הוליחו ממנו כלום, ומע"פ שהוחלם מחליו ונתקלקל טעמו, מוליח דס, שכמו בקרבנו: הבא ליתא לקיוהא דפירא בעיניה. שבלעו בלי הרחמן: מנוקבת. עשויה כנריחים כעין שלנו, ויש חלל גדול בין נריח לנריח, ונותן השפוד לרוחבו, וכל הטלה נגלה בחויר שבין שני נריחים, שאין בשרו נוגע בגרזל: לדברי האומר. בפרק כל שעה [טו:] רבי חומר הפת מסורה: מהו. הכא אין שבח עליס בפת: צלי אש. קרינא ביה, וגבי עלי חיסורא מיהא ניתסר, דהתם לא כתיב מיעוטא: אאש קפיד רחמנא. ומוס התנור תולדת אס הוא, ואס תתן בו בגד נשרף ונעשה פחם ואס: חתכו. לפסח, ולא הבדיל, אלא חתכו בשניס ושלשה מקומות למהר צלייתו, מיקרני"ר [ד] בלע"ז: ברמיץ. אפר רומח: גפסים. מין סיד הוא: מניין. שנידון מאוס מכוה ולא מאוס שחין. ואף על פי שמכוה ושחין שוין בטומאתן, נתכה [19/06/2018 אהרח החכמני] מינה דחלי גריס מכת מכוה מחמת אור וחלי גריס מכת שחין שהוא לקות חוס אחר שלא היה מחמת האור אין מלטרפין, דהכל שוחטין (חולין דף ח.) מפרס: פתילה של אבר. מחיכו וזורקו לתוך פיה: תשרף. כל מיני שריפה משמע, אלא כתיב בחם ונשחוק: וב"ש אש. לשון קושיא הוא: בני אהרן שריפת נשמה וגוף קיים הוא. בסנהדרין (דף נב), כמין ד' חוטין של חם נכנסו להן בחוטמיהן: חמי האור, להוי נמי שריפת נשמה וגוף קיים: גזירה שוה. מבני אהרן למה לי, תיפוק מהכא אלא מקפינן אחילי זמורות, דהא גרור ליה מיתה יפה בעינן: אי לאו גזירה שוה הוה אמינא. על כרחך אס ממש כגון להקיף אחילי זמורות בעינן, דאילו שריפת נשמה וגוף קיים לאו שריפה היא, ואי משום שריפה קרא לגחלת של מחכת. וגחלים של מחכת לאו אש הוא והא גבי בת כהן דכתיב [ד] באש תשרף [ג] ואמר רב מתנה [ו] פתילה של אבר היו עושין לה שאני התם דאמר קרא באש תשרף תשרף לרבות כל שריפות הבאות מן האש וכ"ש אש עצמה ונקיף לה חבילי זמורות ונקלה אתיא שריפה שריפה מבני אהרן מה להלן שריפת נשמה וגוף קיים אף כאן שריפת נשמה וגוף קיים ונעביד לה חמי האור משום דר"נ דאמר ר"נ [ז] אמר קרא [ה] ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה וכי מאחר דאיכא רב נחמן גזירה שוה למה לי אמרי אי לאו גזירה שוה ה"א שריפת נשמה וגוף קיים לאו שריפה היא ואי משום דרב נחמן ניפוש לה חבילי זמורות טובא כי היכי דתמות בעגלא קמ"ל ואלא באש ל"ל לאפוקי אבר מעיקרו. אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא וכל היכא דכתיב באש תשרף לרבות כל שריפות הבאות מחמת אש הוא והא גבי פרים הנשרפים דכתיב בהו [ח] ושרף אותו על עצים באש ותניא באש ולא בסיד רותח ולא בגפסים רותח א"ל הבי השתא התם כתיב באש והדר תשרף לרבות כל שריפות הבאות מחמת האש הכא כתיב ושרף אותו על עצים באש לבסוף אש למימרא דאש אין מידי אחרינא לא התם נמי כתיבא שריפה לבסוף דכתיב על

וגרפו קתני סיפא (ג) דיעלה ע"ג גחלים דברי הכל מותרת ומפרי למאן דמוקי התם בגחלים עוממות לא גרע חומו מחוס חרס התנור שגרפו ותירן ר"י שאני גחלים שאין חומן בח מחמת השלהבת אלא מחמת עלמן ועפרח בעלמא הן אבל חוס התנור שגרפו מחמת חוס שלהבת המבוקה בח שהוא לקות גמור הילכך מיבעי ליה ותימה לר"י ליין דהפת אסור כשאבוקה כנגדו [ז] וחוס אבוקה אסור מ"ל כשגרפו ומפה בו אח הפת נמי יהא אסור אבוקה אסור הפת ופי' ר"י דאפילו כשאבוקה כנגדו לא אסור אלא אבר מדרבנן ולא משמע כן בשמעתין וגם לא הוה שיין לפלוגי אי יש בח עליס בפת אי לא [ח] ובירושלמי [ט] דייק כשהפסח נגלה בתנור והגחלים תחתיו הלא חוס התנור כמו כן מבשלו והוי אלי מחמת דבר אחר ומפרש כי אילכא אם האם נולא כח התנור והתנור מנרף חוס הגחלים שלא יחפזר: **אין** לי אלא שנבוה באש מניין בו' [י]. מ"ע דשחין ומכוה שוין לכל דבר דשחין ומכוה מטמאים בשבוע אחד בשיער לבן ובפשיון [כ] מ"מ נפקא מינה לענין לירוף דשחין ומכוה מין מלטרפין: **נבוה** בגחלת בגפסים בו'. תימה מה בין גפסים רותח וסיד לחרסו של תנור לחמרינן לעיל טעמא דכתיב רחמנא אלי אם שני פעמים הא לאו הכי אלי אם קרינא ביה והכא אילטריך סיד וגפסים רותח ריבויא אבל אחא לן הוה ילעלנ: **הא** לאו הכי גחלת לא איקרי אש. נראה לרשב"ם דהוה אלי למימר גלי רחמנא במכוה וגמרינן מיניה ולא אילטריך לשנויי בע"א אלא משום לשון אחרון לעיל מיהו תימה אמאי לא אשכח דרבי חייתי בגחלים לותחות והכא לא אשכח אלא מכוה ומכוה אילטריך לרבויי אלא עוממות דלא שיקרי אם כדמוכח בשמוך ו"ל ואי דגחלת דקרא היינו עוממות אם גחלת דמשנה ודבריהם הוי לותחות: **באש** תשרף לרבות כל שריפות. דתשרף ריבויא הוא דהוה אלי למיכחב בחם תמות:

למעוטי אבר מעיקרו. הקשה ה"ר יוסף נימא בחם פרט תשרף כלל ונעשה כלל אוסף על הפרט ורבי כל מילי ואפילו אבר מעיקרו דלא דמי לפרט ו"ל דכלל דתשרף קאי אפרט כלומר בשה תשרף בחם הלכך לא אשכחן דאלא מתשרף אלא דומיא דחם דקאי עילויה והוי כלל הבא אפרט לחמרינן בכיסוי הדם (חולין דף פח:) דאין דבין חומו בכלל ופרט ריב"ח. והקשה רבינו יעקב דאוקלינ"ם אמאי אילטריך קרא למעוטי אבר מעיקרו הא אשכחן למעוטי אבר שחין שריפת בת כהן [ט] מכלל דאין יכול לאוקפה בו אבר מעיקרו דאי יכול לאוקפה בו מ"ל פשיטא דלא דמיא בת כהן דיכול לעשות בלא דמיית בת ואומר ר"י דלא פירכא היא כלל דאילטריך קרא היכא דליכא אבר מעיקרו דאי

[ועיין תוס' יבמות ו': ד"ה טעמא]

תלמוד

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) לעיל כו:, ד) [חולין מ.], ה) סנהדרין נב., ו) לעיל דף כז סוע"א, ז) ע' תוס' הרשב"א (ב"ש), ח) סוף ה"א, ט) נגעים פרק ג מ"ד, י) יבמות ו ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה קמ"ל וכו' לאפוקי זמורות ורותחין נ"ב נראה לפענ"ד דהאי לישנא דרש"י לגדדין קא מפרשין וה"ק דאהני ג"ם לאפוקי זמורו' ורותחין דזמורות ממעטין להו מג"ם ורותחין מדרב נחמן: (ב) תוס' ד"ה וגרפו וכו' קתני סיפא ג"ב נפרק כל שעה דף כ"ו ע"ב:

תורה אור השלם

א) וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֵהוּ: [שמות יב, ח]

ב) אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמַּיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל כְּרָעָיו וְעַל קִרְבּוֹ: [שמות יב, ט]

ג) אוֹ בָשָׂר כִּי יִהְיֶה בְעֹרוֹ מִכְוַת אֵשׁ וְהָיְתָה מִחְיַת הַמִּכְוָה בַּהֶרֶת לְבָנָה אַדַּמְדֶּמֶת אוֹ לְבָנָה: [ויקרא יג, כד]

ד) וּבַת אִישׁ כֹּהֵן כִּי תָחֵל לִזְנוֹת אֶת אָבִיהָ הִיא מְחַלֶּלֶת בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף: [ויקרא כא, ט]

ה) לֹא תִקֹּם וְלֹא תִטֹּר אֶת בְּנֵי עַמֶּךָ וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ אֲנִי יְיָ: [ויקרא יט, יח]

ו) וְהוֹצִיא אֶת כָּל הַפָּר אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה אֶל מָקוֹם טָהוֹר אֶל שֶׁפֶךְ הַדֶּשֶׁן וְשָׂרַף אֹתוֹ עַל עֵצִים בָּאֵשׁ עַל שֶׁפֶךְ הַדֶּשֶׁן יִשָּׂרֵף: [ויקרא ד, יב]

הגהות וציונים

ח] בכת"י ור"ח **איני** במקום "א"ל", ועי' פתח הבית: ז] סנהדרין מה ע"א וש"נ [וע"ש צ"ל ר"נ **אמר רבה בר אבוה**] (גליון): ג] חמיצות: ל] לעשות חריץ: ס] צ"ל באש כו' מניין (דבש תמר):

משנת ראשונים

תנור שהסיקו וגרפו וצלה בו את הפסח אין זה צלי אש. דבר זה אתה מפרשו בשתלאו בתנור שאם תאמר שהניחו בקרקע התנור לא הוצרך ללמדה, שהרי נתבאר במשנתנו שאפי' נגע בחרסו של תנור קולף את מקומו. [מאירי]

חתכו ונתנו על גבי גחלים. לא חתוך לאברים אלא דבר בהווה שאין דרך לצלות על גבי גחלים כלו כאחד אלא אם כן קורעו דרך בטנו להעמידו שטוח על הגחלים, וי"מ שנוקבה בשנים ושלשה מקומות למהר צלייתו. [מאירי] **ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה.** כל היכא דכתיב רעך משמע אפילו רשע שנתחייב מיתה, אתה חייב לחזור אחר זכותו לברור לו מיתה יפה, ויש לפרש לשון רעים שבך שנתחייבו מיתה ברור להם מיתה יפה. [יד רמ"ה, סנהדרין מה.] ע"כ קאי על מיתה דאי על חיים והכתיב וחי אחיך עמך, שאתה עיקר והוא טפל. [ר' חיים פלטיאל, ויקרא פרק יח] וי"מ משום דכתיב ברישיה דקרא לא תקום ולא תטור, ולשון נקימה היינו מיתה, כדאמרינן לקמן בפ' ארבע מיתות (דף נב:) גבי נקום ינקם, כשהוא אומר והבאתי עליכם חרב כו'. [תוספות, סנהדרין מה.] **ושרף אתו על עצים באש.** צותה תורה לשרוף קרבנו של כהן משיח בפרהסיא בחוץ על שפך הדשן שלא יתבייש אדם להתודות על חטאו, שהרי כהן גדול חטא והתודה והביא קרבן על חטאו. [בעל הטורים, ויקרא ד יב]

עין משפט נר מצוה

יא א מיי' פ"ח מהל' ק"פ הלכה ט:
יב ב מיי' פי"ו מהלכות מאכלות אסורות הל' כב טוש"ע י"ד סי' קמב סעיף ד:
יג ג ד מיי' פ"ח מהל' ק"פ הלכה י:
יד ה מיי' פ"ה מהל' טומאת צרעת הל' ח:
טו ו מיי' פט"ו מהל' סנהדרין הלכה ג:

רבינו חננאל

התם איתא לקיוהא דפירא כו'. **רבינא אמר** אע"ג דלא אסמיק חיליה אסור אי אפשר דלית ביה שורקי דדמא וקיי"ל כרבינא ולחומרא: **מתני' אין צולין את הפסח על האסכלה.** ואם היתה אסכלה מנוקבת מותר. **ומבעי לן** אליבא דמאן דאסר לצלות את הפסח על האסכלה דסבר כיון שאין האש בעצמה סובבת אותו אין צלי אש. **תנור שהסיקו בקליפי ערלה** שהן איסורי הנאה וגרפו ואפה בו את הפת לדברי האומר צליית הפסח באסכלה מהו אמר רבי יוחנן תנור שהסיקו וגרפו וצלה בו את הפסח אין זה צלי אש משום שנאמר צלי אש שתי פעמים ודייקי' טעמא דכתיב צלי אש קרינא ביה. **ושני'** גלי רחמנא בצליית אש דלאו אש היא וילפינן מינה. אי בעית אימא כו': ת"ר **חתכו ונתנו על גבי גחלים רבי אומר אומר אני שזה צלי אש.** ומי אמר רבי גחלת אש היא והתניא מכות אש אין לי אלא שנכוה באש ופרחה בה נגע הוא שהוא טמא. נכוה בגחלת ברמץ כו' מנין ת"ל מכוה מכוה ריבה כלומ' שינה ושלש הכתוב מכוה לרבות כל מכוה מחמת אש מדרבי לגחלת מרבויא דקרא ש"מ גחלת לאו אש היא. **ושניא** כי קא מרבי קרא גחלת של מתכת אבל גחלת [של] עץ ודאי אש היא. **איני** דגחלת של מתכות אינה אש והא בת כהן דכתיב בה באש תשרף [וא"ר מתנה פתילה של אבר. **ושני' שאני התם דאמר קרא באש תשרף]** מדלא כתיב תשרף באש דמשמע אין שריפה עולה לה אלא באש אלא כתב רחמנא באש תשרף לרבות כל שרפה הבאה מכח האש ואע"פ שאינה אש בעצמה. **אבל פרים הנשרפים** דכתיבא האש אחר שריפה שנאמר ושרף אותו על עצים באש אין שריפה עולה לה אלא באש עצמו למעט ציר רותח וגפסים רותחים וכיוצא בהן. פי' הייא מהרה נ"א לעגל והוא מהרה. חילקם בלשון אבל הפתרון אחד.

מקשה הגמרא, **וְנַעֲבִיד לָהּ חַמֵּי הָאוּר** - ותהיה מיתת בת כהן שזינתה, על ידי מים רותחים שחוממו על ידי אש[לד], שאף בזה ניטלת נשמתה על ידי שריפה, וגופה נשאר קיים, ומדוע צריך להמיתה דוקא על ידי אבר.

מתרצת הגמרא, אין לעשות כן, **מִשּׁוּם** דבריו **דְּרַב נַחְמָן, דְּאָמַר רַב נַחְמָן, אָמַר קְרָא** - נאמר בפסוק (ויקרא יט יח) 'וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ', ויש ללמוד מזה שכשאתה ממיתו, **בְּרוֹר לוֹ מִיתָה יָפָה**, כלומר, מיתה שאינו מתנוול בה, ומיתה על ידי רותחים מיתה מנוולת היא[לה].

שואלת הגמרא, **וְכִי מֵאַחַר דְּאִיכָּא רַב נַחְמָן** - מאחר ואנו למדים מדרשתו של רב נחמן, שיש לברור למי שנתחייב מיתה, מיתה יפה, **גְּזֵירָה שָׁוָה לָמָּה לִי** - מדוע הוצרכנו ללמוד בגזירה שוה מבני אהרן שבת כהן שזינתה אין מקיפים אותה בחבילי זמורות, והרי אף בלא דרשה זו יודעים אנו שאין לשורפה בחבילי זמורות, כיון שאין זו מיתה יפה. משיבה הגמרא, **אָמְרִי** - אמרו בני הישיבה, **אִי לָאו** - אם לא היינו למדים **בְּגְזֵירָה שָׁוָה** מבני אהרן, שאין להקיפה בחבילות של עצים ולשורפה **הֲוָה אָמִינָא** - הייתי אומר, שצריך לשורפה באש ממש, כיון **שְׁרֵיפַת נְשָׁמָה וְגוּף קַיָּים, לָאו שְׂרֵיפָה הִיא** - אינה נחשבת לשריפה, ואין מתקיים דין שריפה בבת כהן שזינתה, אם נשאר גופה קיים[לו], ולכן צריך לשורפה בחבילי זמורות[לז], **וְאִי מִשּׁוּם דְּרַב נַחְמָן** - וכדי לקיים את הדין שאמר רב נחמן שיש לברור לה מיתה יפה, **נֵיפוּשׁ לָהּ חֲבִילֵי זְמוֹרוֹת טוּבָא כִּי הֵיכִי דְּתָמוּת בַּעֲגָלָא** - נוסיף לה הרבה חבילי זמורות, ונעשה לה מדורה גדולה כדי שתמות מהר[לח], **קָא מַשְׁמַע לָן** - השמיעתנו התורה בגזירה שוה מבני אהרן, שגם שריפת נשמה וגוף קיים נחשבת לשריפה, וממילא משום הדין שאמר רב נחמן שיש לברור מיתה יפה, יודעים אנו שיש לשרוף דווקא על ידי פתילה של אבר, ולא על ידי חבילי זמורות[לט].

הגמרא חוזרת להקשות על הדרשה שהובאה לעיל, שממה שנאמר בבת כהן 'באש תשרף' לומדים לרבות כל מיני שריפות:
שואלת הגמרא, **וְאֶלָּא**, כיון שאנו מרבים מ'תשרף', ששריפת בת כהן היא בכל דבר ששורף, תיבת **'בָּאֵשׁ', לָמָּה לִי** - מדוע הוצרכה התורה לכותבה, ולא כתבה רק 'תשרף'. משיבה הגמרא, תיבת 'באש' באה לומר שאפשר לשורפה רק בדבר שנתחמם על ידי האש, **וְלַאֲפוּקֵי אֲבָר מֵעִיקָּרוֹ** - ולמעט עופרת כשמוציאים אותה מהקרקע, שאף שהיא רותחת, אי אפשר לשרוף בת כהן על ידה, כיון שרתיחתה אינה מחמת אש.

לעיל אמרה הגמרא שממה שנאמר בבת כהן 'תשרף', דורשים שאפשר לשורפה בכל דבר שחומו בא מחמת אש, ועתה מקשה הגמרא, שמצאנו[אינר החמה] שאין דורשים כן:
אָמַר לֵיהּ [-הקשה] **רַבִּי יִרְמְיָה לְרַבִּי זֵירָא, וְכָל הֵיכָא** - וכי בכל מקום **דְּכְתִיב 'בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף'**, כלומר, שנאמר בפסוק לשון שריפה יחד עם תיבת אש, כדי **לְרַבּוֹת כָּל שְׂרֵיפוֹת הַבָּאוֹת מֵחֲמַת אֵשׁ הוּא** נאמר, **וְהָא** - והרי **לְגַבֵּי פָּרִים הַנִּשְׂרָפִים** - פרים הקרבים לחטאת שמזים את דמם בתוך ההיכל, וצריך לשרפם, שהם פר כהן משיח שחטא, ופר העלם דבר של צבור[מ], **דִּכְתִיב בְּהוּ** - שנאמר בהם (ויקרא ד יג) 'וְשָׂרַף אוֹתוֹ עַל עֵצִים בָּאֵשׁ'[מא], **וְאַף שנאמר בהם לשון שריפה, תַּנְיָא** - שנינו בברייתא, שתיבת 'בָּאֵשׁ', באה לומר שצריך לשורפו כמוך' [כי אם נחשוש ל'ואהבת לרעך כמוך' אם כן לא נהרוג אותו כלל], אלא שבאה הגמרא לומר, שאף בשריפה בחבילי זמורות, אפשר לקיים את 'ואהבת לרעך כמוך'.

לד. **פירש** הריב"ן (ד"ה חמי המור), שישליכו עליה מים רותחים עד שתפרח נשמתה. עוד כתב (ד"ה מיתה) באופן אחר, שאפשר להמיתה על ידי מים חמין, שיזרקו מים רותחים לתוך פיה.

לה. **ראה** בסנהדרין (מה.), ש'מיתה יפה' כוללת שני עניינים. א. שימות מהר בלא יסורים. ב. שלא יתנוול. ומבואר בריב"ן (ד"ה מיתה), ש'ברור לו מיתה יפה' האמור כאן, הכוונה שלא יתנוול, שכן המים הרותחים מבעבעים את הבשר, וגם אם שופכם לתוך פיה מתנוולת, שבני מעיה ניתכים, ואילו אבר אינו גורם לניוול [ואין מדובר שימות מהר יותר, שכן המים הרותחים ימיתוה באותה מהירות כמו האבר]. ובסמוך תביא הגמרא שמתקיימים דברי רב נחמן כשממיתים באופן שימות מהר יותר.
התוספות בסנהדרין (מה. ד"ה נרוח) ביארו את דרשת רב נחמן, שודאי פסוק זה מדבר על שעת המיתה, ואמר שיש לך לברור לו מיתה יפה, משום שאם מחיים הרי הדין הוא שחייך קודמים לחיי חבירך, כמבואר בדרשתו של רבי עקיבא בבבא מציעא (סב.), ואם כן ודאי מה שאמר הפסוק 'ואהבת לרעך כמוך' מדבר במיתה, ואמר הכתוב שיש לך לברור לו מיתה יפה. ובאופן אחר פירשו, שדרשת רב נחמן היא ממה שבתחילת הפסוק נאמר 'לא תקום ולא תטור', ולשון נקימה הוא מיתה, כמבואר בסנהדרין (נג:), ויש ללמוד שאף המשך הפסוק מדבר במיתה. והיד רמה (סנהדרין נג: ד"ה ומקשין) פירש, שכל מקום שנאמר 'רעך', כולל הפסוק אפילו רשע שנתחייב מיתה, ואי אפשר להועיל למי שנתחייב מיתה, רק בזה שימיתוהו במיתה יפה. ובאופן אחר פירש, שרב נחמן דורש את תיבת 'רעך' מלשון רוע, שיש לאהוב את הרעים שבך שנתחייבו מיתה.

לו. **ואין** לומר שאף בלא הגזירה שוה יש לנו לומר שכיון שמצינו בבני אהרן ששריפת נשמה וגוף קיים נחשבת שריפה, יש לשרוף בת כהן שזינתה בפתילה של אבר משום הדרשה של רב נחמן, שכיון שבכל התורה לשון שריפה מורה על שריפה ממש, משום הדרשה של רב נחמן לא היינו מוציאים את הפסוק שנאמר בבת כהן מפשטותו, אף שמצאנו שקראה התורה לשריפת נשמה וגוף קיים שריפה. כן מבואר במהרש"א בסנהדרין (נג. ד"ה מי לימא).

לז. **מבואר** ברש"י (ד"ה מי לימא), שלולא הגזירה שוה היינו סוברים ששריפת בת כהן היא דווקא ב'אש ממש'. ותמה הצל"ח (נרמז"י סה), שהלא כבר התרבו לעיל מ'תשרף', כל שריפות הבאות מחמת אש, ולאו דווקא אש ממש. ומיישב, שאף שריבתה הגמרא לעיל מ'תשרף', שאפשר לשורפה בכל שריפות הבאות מן האש, אין זה אלא לאחר שדורשים גזירה שוה. אבל לולא הגזירה שוה, תיבת 'תשרף' לא היתה מיותרת אלא היינו לומדים ממנה, שאין להמיתה בשריפת נשמה וגוף קיים, אלא צריך שאף גופה ישרף [שהרי אם היה נכתב 'באש תמות', היינו אומרים שאפשר להמיתה בשריפת נשמה וגוף קיים. אמנם ראה בהערה לעיל שהמשחת אהרן ביאר בדברי רש"י, שהדרשה היא ממה שנאמר 'באש תשרף' ולא תשרף באש, ולדבריו אף אחר שנכתב 'תשרף' עדיין אפשר לדרוש לרבות כל מיני שריפות], ורק לאחר שדורשים בגזירה שוה שאף שריפת נשמה וגוף קיים נחשבת לשריפה, ואם כן תיבת 'תשרף' לא באה לומר שצריך להמיתה בשריפת גופה, אזי דורשים מ'תשרף' לרבות כל מיני שריפות.

לח. **ביאר** הר"ן בסנהדרין (נג. ד"ה ומ"ש), שאין כוונת הגמרא שאם לא היה ניתן לקיים 'ואהבת לרעך כמוך' בחבילי זמורות, היה לנו לשורפה בפתילה של אבר, כיון שלפי מה שסוברת הגמרא עכשיו ששריפת נשמה וגוף קיים אינה שריפה, על כרחך יש לשורפה בחבילי זמורות, כי אין משנים ממיתה למיתה בגלל הדין של 'ואהבת לרעך

לט. **כך** משמע מפשטות דברי רש"י (ד"ה קל מסמע), שמהגזירה שוה אנו למדים שגם שריפת נשמה וגוף קיים נחשבת שריפה, ומה ששריפת בת כהן היא דווקא על ידי פתילה של אבר, ולא על ידי חבילות של ענפים ולא על ידי רותחים הוא משום הדרשה של רב נחמן שיש לברור מיתה יפה, ועל ידי פתילה של אבר זוהי מיתה יפה כיון שמתה מהר יותר מאשר על ידי חבילי זמורות, ואינה מתנוולת כברותחים. ותמה המהרש"ל (נרמז"י סה), שהרי לעיל הקשתה הגמרא מדוע בת כהן שזינתה אינה נשרפת על ידי חבילי זמורות, ותירצה שדבר זה נלמד בגזירה שוה מבני אהרן, ושם עדיין לא הביאה הגמרא את דברי רב נחמן, ומשמע שאף בלא דברי רב נחמן אנו יודעים מהגזירה שוה שאין בת כהן נשרפת על ידי חבילי זמורות, ומוכח שהגזירה שוה מלמדת ששריפת בת כהן היא דווקא באופן של שריפת נשמה וגוף קיים. ולכך פירש, שמהגזירה שוה לומדים ששריפת בת כהן, היא דווקא באופן של שריפת נשמה וגוף קיים, ומהגזירה שוה לבד אנו יודעים שאין לשורפה על ידי חבילי זמורות. וכן פירש בהגהות הב"ח בכוונת דברי רש"י, וביאר שמה שכתב רש"י 'אהני דרב נחמן לאפוקי זמורות ורותחין', היינו שמתוך הגזירה שוה ודרשתו של רב נחמן, אנו למדים שיש לשורפה דווקא על ידי פתילה של אבר, ולא על ידי זמורות ולא על ידי רותחין, שמהגזירה שוה אנו יודעים שאין לשורפה בזמורות, ומרב נחמן אנו יודעים שאין להמיתה ברותחים.
אך המהרש"א (נרמז"י סה), כתב בישוב קושיית המהרש"ל, שצריך לומר, שמי שתירץ לעיל שמה שבת כהן נשרפת בפתילה של אבר נלמד מהגזירה שוה סבר, שידע המקשן ששאל 'ונקיף לה חבילי זמורות' את הדרשה של רב נחמן, ושאלתו היתה רק, מנין שאף שריפת נשמה וגוף קיים נחשבת שריפה, ועל זה השיב לו שדבר זה נלמד מהגזירה שוה. [ומה שהקשתה הגמרא אחרי זה שימיתוה ברותחין, ולא הקשתה מנין לנו שממיתים אותה דווקא בפתילה של אבר, ושאי אפשר להמיתה בחבילי זמורות, הוא משום שהיה עדיף לגמרא להקשות מתוך מה שתירצה, שיש להמיתה בשריפת נשמה וגוף קיים, שמיתה ברותחין אף היא שריפה נשמה וגוף קיים]. ובדברי רש"י בסנהדרין (נג. ד"ה קמ"ל) מבואר כפירוש המהרש"א.
כתב הרש"ש (נרמז"י סה), שרש"י למד לפרש שמהגזירה שוה לומדים רק שגם שריפת נשמה וגוף קיים נחשבת שריפה, ולא ששריפת בת כהן היא דווקא באופן של שריפת נשמה וגוף קיים [לפי פירוש המהרש"א], מדברי המדרש (נרמזים נצה פרשה סה סי' נב), שיקום איש צרורות קיים בעצמו ארבע מיתות בית דין, ושריפה קיים על ידי שנפל לאש שהצית בעצים, ואם היינו למדים מהגזירה שוה ששריפה היא דווקא באופן של שריפת נשמה וגוף קיים, לא היה מקיים בזה מיתת שריפה של בית דין, ומוכח שלומדים מהגזירה שוה, רק שגם שריפת נשמה וגוף קיים נחשבת שריפה.

מ. **כהן** גדול שטעה והורה לעצמו היתר בדבר שזדונו כרת, מביא פר לחטאת, וכן אם טעו בית הדין הגדול והורו בשוגג היתר בדבר שזדונו כרת ועשו כל העם על פיהם, הקהל מביא פר לחטאת והוא הנקרא 'פר העלם דבר'. ופרים אלו שונים מכל קרבן חטאת, שכל קרבן חטאת בשרו נאכל לכהנים, ופרים אלו בשרם נשרף מחוץ לירושלים (יומא סח.).

מא. **פסוק** זה נאמר בפר כהן משיח. ופר העלם דבר שריפתו שוה לשריפת פר כהן

לקיוהא דפירא. מיגרו"ר [ג], טעם הפרי עומד בו שלא הוליחו ממנו כלום, ומע"פ שהוחלם מחליו ונתקלקל טעמו, מוליח דס, שכמו בקרבנו: הבא ליתא לקיוהא דפירא בעיניה. שבלעו בלי הרחמן: מנוקבת. עשויה כנריחים כעין שלנו, ויש חלל גדול בין נריח לנריח, ונותן השפוד לרוחבו, וכל הטלה נגלה בחויר שבין שני נריחים, שחין נשרו נוגע בנרזל: לדברי האוסר. בפרק כל שעה [טו:] רבי חומר הפת מסורה: מהו. הכא חין שם עליס בפת: צלי אש. קרינא ביה, וגבי עלי חיסורא מיהא ניתסר, דהתם לא כתיב מיעוטא: אאש קפיד רחמנא. ומוס התנור תולדת חם הוח, ואם תתן בו בגד נשרף ונעשה פחם ואם: חתכו. לפסח, ולא הבדיל, אלא חתכו בשניס ושלשה מקומות למהר צלייתו, מיקרני"ר [ד] בלע"ז: ברמיץ. אפר רומח: גפסים. מין סיד הוח: מניין. שנידון מאוס מכוה ולא מאוס שחין. ואף על פי שמכוה ושחין שוין בטומאתן, נפקא מינה לחלי גרים מכת מכוה מחמת חור וחלי גרים מכת שחין שהוח לקות אוס אחר שלא היה מחמת החור חין מלטרפין, דהכל שוחטין (חולין דף ח.) מפרס: פתילה של אבר. מחיכו ווורקו לתוך פיה: תשרף. כל מיני שריפה משמע, מדלא כתיב בחם ונשתוק: וב"ש אש. לשון קושיה הוח: בני אהרן שריפת נשמה וגוף קיים הוא. בסנהדרין (דף נב), כמין ד' חוטין של חם נכנסו להן בחוטמיהן: חמי האור, להוי נמי שריפת נשמה וגוף קיים: גזירה שוה. מבני אהרן למה לי, תיפוק מהכא דלא מקפינן חבילי זמורות, דהא נרור ליה מיחה יפה בעינן: אי לאו גזירה שוה הוה אמינא. על כרחך חם ממש כגון להקיף חבילי זמורות בעינן, דחילו שריפת נשמה וגוף קיים לאו שריפה היא, וקרא שריפה מלרכה, ומי משוס דרב נחמן דבעינן מיחה יפה, ה"מ נפיש לה חבילים טובא, ירבו לה היקף גדול שחמות מהר: קא משמע לן. גזירה שוה דשריפת נשמה וגוף קיים נמי שריפה היא, וכיון דשריפה היא מהני דרב נחמן לאפוקי זמורות ורומחין (ה): אלא באש למה לי. כיון דסופיהו לרדות כל שריפות: אבר מעיקרו. שמולימין חומו מן הקרקע רומח הוא דלא מולדת חם: וכל היכא דכתיב אש. וכחב נמי שריפה בהדיה, לרבויי כל שריפות חחת, בחמיה: הבא. כיון דכחיב שריפה בריסח ומשמע כל שריפות, והדר כחב חם, משמע דוקא חם קחמר:

ונרפו ואפה בו את הפת מהו. תימה לריב"ח מחי קבעי הח קחני סיפא (ג) בישלה ע"ג גחלים דברי הכל מותרת ומפי' למחן דמוקי התם בגחלים עוממות לח גרע חומו מחוס חרס התנור שגרפו ותירן ר"י שחני גחלים שחין חומן בח מחמת הבלהבת חלח מחמת עלמן ועפרח בעלמח הן חבל חוס התנור שגרפו ממחת חוס שלהבת המבוקה בח שהוח חיסור גמור היכך מיבעי ליה ותימה לר"י כיון דהפת חסור כשחבוקה כנגדו [ד] וחוס חבוקה חסור ק"ו כשגרפו ואפה בו חת הפת נמי יהח חסור הפת ופי' ר"י דחפילו כשחבוקה כנגדו לח חסור חלח מדרבנן ולח משנ"ק [ה] בשמעתין וגם לח הוה שייך לפלוגי חי יש שבח עליס בפת חי לח [ו] ובירושלמי [ז] דייק כשהפסח נגלה בחנור והגחלים תחתיו הלח חוס התנור כמו כן מבשלו והוי גלי מחמת דבר חחר ומפרש כי חיכח חם הסם נולח כח התנור והתנור מלרף חוס הגחלים שלח יתפזר: **אין** לי אלא שנבוה באש מניין כו' [ח]. מע"ג דשחין ומכוה שוין לכל דבר דשחין ומכוה מטמחיס כשבוע חחד בשיער לבן ובפשיון [ט] מ"מ נפקא מינה לענין לירוף דשחין ומכוה מן מלטרפין: **נבוה** בגחלת בגפסים כו'. תימה מה בין גפסים רומח וסיד לחרסו של תנור לחמרינן לעיל טעמח דכחב רחמנא גלי חם שני פעמים הח למו הכי גלי חם קרינא ביה והכח חילטריך סיד וגפסים רומח ריבויח חבל מחם לח הוה ילעגח: **הא** לאו הכי גחלת לא איקרי אש. נרחה לרשב"ח דהוה מני למימר גלי רחמנא במכוה וגמרינן מיניה ולא חילטריך לשנויי בע"ח חלא משום לשון חחרון לעיל מיהו תימה חמחי לא משני דרבי דחיירי בגחלים לוחשות והכח לא חילטריך לרבויי חלא עוממות דלא חיקרי חם כדמוכח בשמוך ו"ל נהי דגחלת דקרא היינו עוממות סחם גחלת דמשנה ודבריהם הוי לוחשות:

באש תשרף לרבות כל שריפות. דתשרף ריבויא הוא דהוה מני למיכחב בחם תמות:

למעוטי אבר מעיקרו. הקשה ה"ר יוסף נימח בחם פרט תשרף כלל ונעשה כלל מוסף על הפרט ורבי כל מילי ואפילו אבר מעיקרו דלא דמי לפרט וי"ל דכלל דתשרף קאי אפרט כלומר בשה תשרף בחם הלכך לא מרבינן מתשרף חלא דומיא דחם דקאי עילויה והוי כלל הלריך לפרט דחמרינן בכיסוי הדם (חולין דף פמ:) דאין דנין אותו בכלל ופרט וריב"ח. והקשה רבינו יעקב דאוליכ"ם אמאי חילטריך קרא למעוטי אבר מעיקרו הא שמעינן ליה מדחילטריך לא תבעינן למעוטי שאין שריפת נת כהן דומה שבש [י] מכלל דאין יכול לשורפה באבר מעיקרו דאי יכול לשורפה ו"ל פשיטא דלא דאיכא שבת כיון דיכול לעשות בלא דאיית שבת ואומר ר"י דלא פירכא היא כלל דחילטריך קרא היכא דליכא אבר מעיקרו דאי לא תימא הכי תיקשי אמאי חילטריך קרא דלא דאיית שבת כיון שיכול להרחיק פחילה של אבר מערב שבת: [ועיין תוס' יבמות ו': ד"ה טעמא]:

תלמוד

א ואם אסכלא מנוקבת מותר ואמר רבי צדוק מעשה בר"ג שאמר לטבי עבדו צא וצלה לנו את הפסח על האסכלא מנוקבת. בעא מיניה רב חיננא בר אידי מרב אדא בר אהבה [ט] תנור שהסיקו בקליפי ערלה וגרפו ואפה בו את הפת לדברי האוסר מהו א"ל [י] הפת מותרת א"ל [יא] והאמר רב חיננא סבא אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן [יב] תנור שהסיקו וגרפו שנאמר [א] צלי אש [ב] צלי אש שתי פעמי' טעמא דגלי רחמנא צלי אש צלי אש שתי פעמים הא לא גלי רחמנא הוי אמינא צלי אש הוא א"ל גלי רחמנא התם וילפינן מינה ואי בעית אימא התם טעמא דכתב רחמנא צלי אש שתי פעמים הא לא כתב רחמנא צלי אש שתי פעמים הוה אמינא אאש קפיד רחמנא ואפילו גרפו נמי צלי אש הוא אבל הכא אעצים דאיסורא קא קפיד רחמנא והא ליתנהו. ת"ר [יג] חתכו ונתנו על גבי גחלים רבי אומר אומר אני שזה צלי אש רמי ליה רב אחדבוי בר אמי לרב חסדא מי אמר רבי גחלים אש נינהו ורמינהו [יד] מכות אש אין לי אלא שנבוה באש [ג] [טו] נבוה בגחלת ברמץ בסיד רותח בגפסים רותח וכל דבר הבא מן האור לאיתויי חמי האור מניין ת"ל מכוה מכוה ריבה טעמא דרבי רחמנא מכוה מכוה הא לא רבי רחמנא מכוה מכוה גחלים לאו אש נינהו א"ל גחלת של עץ לא איצטריך קרא לרבויי כי איצטריך קרא לגחלת של מתכת. וגחלים של מתכת לאו אש הוא והא גבי בת כהן דכתיב [טז] באש תשרף [יז] ואמר רב מתנה [יח] פתילה של אבר היו עושין לה שאני התם דאמר קרא באש תשרף תשרף לרבות כל שריפות הבאות מן האש וכ"ש אש עצמה ונקוף לה חבילי זמורות ונקלה אתיא שריפה שריפה מבני אהרן מה להלן שריפת נשמה וגוף קיים אף כאן שריפת נשמה וגוף קיים ונעביד לה חמי האור משום דר"נ [יט] דאמר ר"נ [כ] אמר קרא [טז] ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה וכי מאחר דאיכא רב נחמן גזירה שוה למה לי אמרי אי לאו גזירה שוה ה"א שריפת נשמה וגוף קיים לאו שריפה היא ואי משום דרב נחמן ניפוש לה חבילי זמורות טובא כי היכי דתמות בעגלא קמ"ל ואלא באש ל"ל לאפוקי אבר מעיקרו. אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא וכל היכא דכתיב באש תשרף לרבות כל שריפות הבאות מחמת אש הוא והא גבי פרים הנשרפים דכתיב בהו [כא] ושרף אותו על עצים באש ותניא באש ולא בסיד רותח ולא בגפסים רותח א"ל הבי השתא התם כתיב באש והדר תשרף לרבות כל שריפות הבאות מחמת האש הכא כתיב ושרף אותו על עצים באש לבסוף אש למימרא דאש אין מידי אחרינא לא התם נמי כתיבא שריפה לבסוף דכתיב על

לא תימא הכי תיקשי אמאי חילטריך קרא דלא דמי שבת כיון שיכול להרחיק פחילה של אבר מערב שבת: [ועיין תוס' יבמות ו': ד"ה טעמא]:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) לעיל כו:, **ב)** [חולין ח.], **ג)** סנהדרין נב., **ד)** לעיל דף כז סוע"א, **ה)** ע' תוס' הרשב"א (ב"ש), **ו)** סוף ה"א, **ז)** נגעים פרק ג מ"ד, **ח)** יבמות ו ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה קמ"ל וכו' לאפוקי זמורות ורומחין נ"ב נרחה לפע"ד דהאי לישנא דרש"י לגדדין קא מפרשין וה"ק דאהני ג"ם לאפוקי זמורו' ורומחין דזמורות ממעטין להו מג"ם ורומחין מדרב נחמן: **(ב)** תום' ד"ה וגרפו וכו' קחני נסיפא ג"כ נפרק כל שעה דף כ"ו ע"ב:

תורה אור השלם

א) וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֵהוּ: [שמות יב, ח]

ב) אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֹׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל כְּרָעָיו וְעַל קִרְבּוֹ: [שמות יב, ט]

ג) אוֹ בָשָׂר כִּי יִהְיֶה בְעוֹרוֹ מִכְוַת אֵשׁ וְהָיְתָה מִחְיַת הַמִּכְוָה בַּהֶרֶת לְבָנָה אַדַּמְדֶּמֶת אוֹ לְבָנָה: [ויקרא יג, כה]

ד) וּבַת אִישׁ כֹּהֵן כִּי תָחֵל לִזְנוֹת אֶת אָבִיהָ הִיא מְחַלֶּלֶת בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף: [ויקרא כא, ט]

ה) לֹא תַקֹּם וְלֹא תִטֹּר אֶת בְּנֵי עַמֶּךָ וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ אֲנִי יְיָ: [ויקרא יט, יח]

ו) וְהוֹצִיא אֶת כָּל הַפָּר אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה אֶל מָקוֹם טָהוֹר אֶל שֶׁפֶךְ הַדֶּשֶׁן וְשָׂרַף אֹתוֹ עַל עֵצִים בָּאֵשׁ עַל שֶׁפֶךְ הַדֶּשֶׁן יִשָּׂרֵף: [ויקרא ד, יב]

הגהות וציונים

ג) בכת"י ור"ח **איני** במקום "א"ל", וע' פתח הבית: **ד)** סנהדרין מה ע"א וש"נ [וע"ש צ"ל ר"נ **אמר רבה בר אבוה**] (גליון): **ה)** חמיצות: **ו)** לעשות חריץ: **ז)** צ"ל באש כו' מניין (דבש תמר):

משנת ראשונים

תנור שהסיקו וגרפו וצלה בו את הפסח אין זה צלי אש. דבר זה אתה מפרשו בשתלאו בתנור שאם תאמר שהניחו בקרקע התנור לא הוצרך ללמדה, שהרי נתבאר במשנתנו שאפי' נגע בחרסו של תנור קולף את מקומו. **[מאירי]**

חתכו ונתנו על גבי גחלים. לא חתוך לאברים אלא דבר בהווה שאין דרך לצלות על גבי גחלים כלו כאחד אלא אם כן קורעו דרך בטנו להעמידו שטוח על הגחלים, וי"מ שנוקבה בשנים ושלשה מקומות למהר צלייתו. **[מאירי]** **ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה.** כל היכא דכתיב רעך משמע אפילו רשע שנתחייב מיתה, אתה חייב לחזור אחר זכותו לברור לו מיתה יפה, ויש לפרש לשון רעים שבך שנתחייבו מיתה ברור להם מיתה יפה. **[יד רמ"ה, סנהדרין מה.]** ע"כ קאי על מיתה דאי על חיים והכתיב וחי אחיך עמך, שאתה עיקר והוא טפל. **[ר' חיים פלטיאל, ויקרא פרק יח]** וי"מ משום דכתיב ברישיה דקרא לא תקום ולא תטור, ולשון נקימה היינו מיתה, כדאמרינן לקמן בפ' ארבע מיתות (דף נב:) גבי נקום ינקם, כשהוא אומר והבאתי עליכם חרב כו'. **[תוספות, סנהדרין מה.]** **ושרף אתו על עצים באש.** צותה תורה לשרוף קרבנו של כהן משיח בפרהסיא בחוץ על שפך הדשן שלא יתבייש אדם להתודות על חטאו, שהרי כהן גדול חטא והתודה והביא קרבן על חטאו. **[בעל הטורים, ויקרא ד יב]**

עין משפט נר מצוה

יא א מיי' פ"ח מהל' ק"פ הלכה ט:

יב ב מיי' פי"ו מהלכות מאכלות אסורות הל' כב טוש"ע י"ד סי' קמב סעיף ד:

יג ג ד מיי' פ"ח מהל' ק"פ הלכה י:

יד ה מיי' פ"ה מהל' טומאת נרעת הל' ח:

טו ו מיי' פט"ו מהל' סנהדרין הלכה ג:

רבינו חננאל

החם איתא לקיוהא דפירא כו'. **רבינא אמר** אע"ג דלא אסמיק חיליה אסור אי אפשר דלית ביה שורקי דדמא וקיי"ל כרבינא ולחומרא: **מתני' אין צולין את הפסח על האסכלה.** ואם היתה אסכלה מנוקבת מותר. **ומבעי לן** אליבא דמאן דאסר לצלות את הפסח על האסכלה דסבר כיון שאין האש בעצמה סובבת אותו אין צלי אש. **תנור שהסיקו בקליפי ערלה** שהן איסורי הנאה וגרפו ואפה בו את הפת לדברי האומר צליית הפסח באסכלה מהו אמר ליה רב אדא הפת מותרת. **איני** והאמר רבי יוחנן תנור שהסיקו וגרפו וצלה בו את הפסח אין זה צלי אש משום שנאמר צלי אש שתי פעמים ודייקי' טעמא דכתיב צלי אש קרינא ביה. **ושני'** גלי רחמנא בצליית אש דלאו אש היא וילפינן מינה. אי בעית אימא כו': **ת"ר חתכו ונתנו על גבי גחלים רבי אומר אומר אני שזה צלי אש.** ומי אמר רבי גחלת אש היא והתניא מכות אש אין לי אלא שנכוה באש ופרחה בה נגע הוא שהוא טמא. נכוה בגחלת ברמץ כו' מנין ת"ל מכוה מכוה ריבה כלומ' שינה ושלש הכתוב מכוה לרבות כל מכוה מחמת אש מדרבי לגחלת מרבויא דקרא ש"מ גחלת לאו אש היא. **ושניא** כי קא מרבי קרא גחלת של מתכת אבל גחלת [של] עץ ודאי אש היא. **איני** דגחלת של מתכות אינה אש והא בת כהן דכתיב בה באש תשרף [וא"ר מתנה פתילה של אבר. **ושני' שאני התם דאמר קרא באש תשרף]** מדלא כתיב תשרף באש דמשמע אין שריפה עולה לה אלא באש אלא כתב רחמנא באש תשרף לרבות כל שרפה הבאה מכח האש ואע"פ שאינה אש בעצמה. **אבל פרים הנשרפים** דכתיבא האש אחר שריפה שנאמר ושרף אותו על עצים באש אין שריפה עולה לה אלא באש עצמו למעט ציר רותח וגפסים רותחים וכיוצא בהן. **פי'** הייא מהרה נ"א לעגל והוא מהרה. חילקם בלשון אבל הפתרון אחד.

דווקא באש, וְלֹא בְּפִיד רוֹתֵחַ וְלֹא בְּגִפְסִים [-מין סידמ"ב] רוֹתֵחַ. ונמצא, שאף שנזכר בפסוק לשון שריפה יחד עם תיבת אש, אין מרבים כל שריפות הבאות מן האשמ"ג.

מתרצת הגמרא, אָמַר לֵיהּ - השיב לו רבי זירא לרבי ירמיה, הָכִי הַשְׁתָּא - וכי כך נראה בעיניך עתה, שיש לומר כן, הרי הָתָם - שם, בבת כהן, בתחילה כְּתִיב - נאמר 'בָּאֵשׁ', וַהֲדַר - ואחר כך נאמר 'תִּשָּׂרֵף', ובאופן זה לשון שריפה בא לְרַבּוֹת כָּל מיני שְׂרֵיפוֹת הַבָּאוֹת מֵחֲמַת הָאֵשׁ, אבל הָכָא - כאן, בפרים הנשרפים כְּתִיב - נאמר 'וְשָׂרַף אוֹתוֹ עַל עֵצִים בָּאֵשׁ', שבתחילה נאמר לשון שריפה, שכוללת כל מיני השריפות, ורק לְבַסּוֹף נאמרה תיבת 'אֵשׁ', לְמֵימְרָא - ומשמע שבא הפסוק לומר, דְּאֵשׁ אִין - שדווקא באש מתקיים דין שריפה, אבל בְּמִידֵי אַחֲרִינָא - בדבר אחר, לָא מתקיים דין השריפהמ"ד.

מקשה הגמרא, אף שאין ללמוד ממה שנאמר בפרים הנשרפים 'ושרף' לרבות כל מיני שריפה, עדיין יש לרבות בהם כל מיני שריפה, שהרי הָתָם נָמֵי - גם שם, בפרים הנשרפים, כְּתִיבָא שְׂרֵיפָה לְבַסּוֹף - נאמר לשון שריפה אחרי תיבת 'באש', דִּכְתִיב - שנאמר בהמשך אותו פסוק,

משיח, שנאמר בפר העלם דבר (ויקרמ ד כמ) 'ושרף אותו כאשר שרף את הפר הראשון', ששריפתו תהיה כשריפת פר כהן משיח שנאמרה קודם לכן.

מב. ראה הערה לעיל.

מג. ראה בהערה לעיל, שפשטות לשונו של רש"י היא, שהדרשה מ'באש תשרף' היא משום שתיבת תשרף מיותרת היא. ולפי זה צריך לומר, שסברה הגמרא עכשיו שאף תיבת 'ושרף' שבפסוק המובא כאן, מיותרת היא. וראה עוד לעיל שרבינו חננאל פירש, שדרשת הגמרא היא ממה שנאמר באש תשרף ולא תשרף באש, וצריך לומר שפירושו אינו אלא לפי מה שתירצה הגמרא בסמוך על קושייתה, שהרי אם מתחילה הבינה הגמרא שכל הדרשה היא משום שלא נאמר תשרף באש, לא היה רבי ירמיה מקשה שיש לרבות כל מיני שריפה מ'ושרף', שהרי בפסוק זה 'באש' נאמר אחר ושרף. ולדברי המשחת אהרן שפירש שכוונת רש"י היא כדברי רבינו חננאל, צריך לומר, שאף רש"י פירש כן על פי תירוץ הגמרא בסמוך, אבל רבי ירמיה בקושייתו לא ידע שזהו טעם הדרשה. ולפירוש התוספות (ד"ה נפמ), שהדרשה מב'אש תשרף', היא ממה שלא נאמר 'באש תמות', הקשה המשמרות כהונה (ד"ה והפ), שלפירושם לא שייכת קושיית רבי ירמיה כאן, שהרי הפסוק של 'ושרף אותו על עצים באש', נאמר אחר שחיטת הפר, ולא ניתן לכתוב דבר אחר מלבד שריפה. ותירץ, שהתוספות כתבו כן רק לפי ההוה אמינא שסברה הגמרא שהדרשה היא ממה שלא נאמר ב'אש תמות', אבל אחרי שאמרה הגמרא שדורשים גזירה שוה 'שריפה שריפה מבני אהרן', ידעה הגמרא שלא ניתן לכתוב באש תמות, שהרי הוצרכה התורה לכתוב תשרף כדי שנוכל לדרוש גזירה שוה, ואם כן ודאי מה שדרשו מ'תשרף' לרבות כל מיני שריפות, אינו מייתור, אלא ממשמעות הפסוק, ומשום כך הקשתה הגמרא שאף מ'ושרף' יש לרבות כל מיני שריפות.

מד. שכך היא משמעות הפסוק, שאותה שריפה שנאמרה קודם לכן, לא תהיה אלא באש. רש"י (ד"ה הכמ). שלעולם הפועל או השם הנכתב לבסוף, בא לבאר את מה שנכתב קודם לכן, ומשום כך, כשנאמר קודם 'באש', שמשמע דווקא אש, ואחר כך נאמר 'תשרף', בא הפסוק לבאר שאין צריך שתהיה השריפה דווקא באש, וכשנאמר קודם 'ושרף' ואחר כך נאמר 'באש', בא הפסוק לבאר שהשריפה האמורה צריכה להיות דווקא באש. מלבי"ם (ויקרמ לנמ).

לקיוהא דפירא. מיגרו"ר [ג], טעם הפרי עומד בו שלא הוליחו ממנו כלום, ומע"פ שהוחלם מחליו ונתקלקל טעמו, מוליח דס, שכחו בקרבו: הבא ליתא לקיוהא דפירא בעיניה. שבלעו בלי הרחמן: מנוקבת. עשויה כנריחים כעין שלנו, ויש חלל גדול בין נריח לנריח, ונותן השפוד לרוחבו, וכל הטלה נגלה בחויר שבין שני נריחים, שאין בשרו נוגע בגרזל: לדברי האוסר. בפרק כל שעה [טו:] רבי חומר הפת מסורה: מהו. הכא אין שם עליס בפת: צלי אש. קרינא ביה, וגבי עלי חיסורא מיהא ניתסר, דהתם לא כתיב מיעוטא: אאש קפיד רחמנא. ומוס התנור תולדת אם הוא, ואס תתן בו בגד נשרף ונעשה פחם ואם: חתכו. לפסח, ולא הבדיל, אלא חתכו בשניס ושלשה מקומות למהר צלייתו, מיקרני"ר [ד] בלע"ז: ברמיץ. אפר רותח: גפסים. מין סיד הוא: מניין. שנידון מאוס מכוה ולא מאוס שחין. ואף על פי שמכוה ושחין שוין בטומאתן, נפקא מינה לחלי גריס מכת מכוה מחמת אור וחלי גריס מכת שחין שהוא לקות אוס אחר שלא היה מחמת האור אין מלטרפין, דהכל שוחטין (חולין דף ח.) מפרס: פתילה של אבר. מתיכו וזורקו למוך פיה: תשרף. כל מיני שריפה משמע, מדלא כתיב בהם ונאתוק: וב"ש אש. לשון קוסיח הוא: בני אהרן שריפת נשמה וגוף קיים הוא. בסנהדרין (דף נב), כמין ד' חוטין של אם נכנסו להן בחוטמיהן: חמי האור, רותחין, דהוי נמי שריפת נשמה וגוף קיים: גזירה שוה. מבני אהרן למה לי, תיפוק מהכא דלא מקפינן אחילי זמורות, דהא ברור ליה מיתה יפה בעינן: אי לאו גזירה שוה הוה אמינא. על כרחך אם ממש כגון להקיף אחילי זמורות בעינן, דאילו שריפת נשמה וגוף קיים לאו שריפה היא, ואי משום שחין נוטמ

עה: ביצד צולין פרק שביעי פסחים

עין משפט נר מצוה

טז א מיי׳ פ״ג מהל׳ תמידין הלכה ה ופ״ד מהל׳ עבודת יוה״כ הלכה ג:

יז ב מיי׳ פ״ח מהל׳ ק״פ הלכה יח:

יח ג שם הלכה יב:

יט ד שם הלכה יג:

כ ה ו שם הלכה (יג) יד:

כא [ז] [רב אלפס תולין פ״ח דף ס״ו: וברמ״ז שם סימן לד]:

תורה אור השלם

א) וְהוֹצִיא אֶת כָּל הַפָּר אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה אֶל מָקוֹם טָהוֹר אֶל שֶׁפֶךְ הַדֶּשֶׁן וְשָׂרַף אֹתוֹ עַל עֵצִים בָּאֵשׁ עַל שֶׁפֶךְ הַדֶּשֶׁן יִשָּׂרֵף: [ויקרא ד, יב]

ב) אוֹ בָשָׂר כִּי יִהְיֶה בְעֹרוֹ מִכְוַת אֵשׁ וְהָיְתָה מִחְיַת הַמִּכְוָה בַּהֶרֶת לְבָנָה אַדַמְדֶּמֶת אוֹ לְבָנָה: [ויקרא יג, כד]

ג) וְלָקַח מִלֹּא הַמַּחְתָּה גַּחֲלֵי אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ מִלִּפְנֵי יְיָ וּמִלֹּא חָפְנָיו קְטֹרֶת סַמִּים דַּקָּה וְהֵבִיא מִבֵּית לַפָּרֹכֶת: [ויקרא טז, יב]

ד) אֲרָזִים לֹא עֲמָמֻהוּ בְּנֵן אֱלֹהִים בְּרוֹשִׁים לֹא דָמוּ אֶל סְעַפֹּתָיו וְעַרְמֹנִים לֹא הָיוּ כְּפָארֹתָיו כָּל עֵץ בְּגַן אֱלֹהִים לֹא דָמָה אֵלָיו בְּיָפְיוֹ: [יחזקאל לא, ח]

רבינו חננאל

רבינא מתרץ אליבא דרבי מכות אש אין לי אלא נכוה באש ובגחלת נכוה ברמץ כו׳ ש״מ גחלת אש היא. **רבא רמי מי אמר רבי גחלת אש** היא והתניא ולקח מלא המחתה גחלי אש יכול שלהבת ת״ל גחלי אש הא כיצד כו׳ מדקתני יכול שלהבת ת״ל גחלי אש מכלל דגחלים לאו אש נינהו. **ושני׳** הכי קתני יכול עוממות ולא לוחשות ת״ל אש מכלל שהגחלים הלוחשות הן אש. שלהבת בלא גחלת כבר פירשנוהו למעלה. ואפי׳ גחלים עוממות מלשון (יחזקאל לא) ארזים לא עממוהו (איכה ד) איכה יועם זהב: **נגע בשר הפסח בחרסו של תנור** נצלה מן החרס ולא מן האש לפיכך יקלף אותו מקום. **איתמר חם לתוך חם** כגון בשר חם בחלב חם דברי הכל אסור.

מסורת הש״ס עם הוספות

ע) [שבת עד: יומא מז.], ג) נדרים נג: [ע״ש], שבת דף עז: [ע״ש], ג) עמוד א, ד) דף עו., ה) חולין דף צו: ושם בתוד״ה עד, ו) עו ע״א.

הגהות הב״ח

(ע) גמרא על בני חבורה (שלין פולין) תל״מ ונ״ב ס״ע שלין מוכרין:

גליון הש״ם

תוס׳ ד״ה ואם צלי. דמתוך שהוא רך. עי׳ חולין נו: תוס׳ ד״ה אבל נגלה]:

הגהות וציונים

ס] מהר״ם מ״ז (גליון), משום דמעיקרא מתרץ לה לברייתא והדר מסיק לרומייה, והוא כאן כפול ומיותר, וכן ליתא בכת״י (דק״ס): ג] צ״ל **הא** (ב״ש, וכ״ה בכ״י): ג] צ״ל **וקשיא** (מהרש״ל, וכ״ה בכ״י): ד] [נראה דצ״ל **רבא**] (גליון): ה] כ״ה בדפו״י ובדפוס וילנא ״לגובאני״: ו] צ״ל **ביה** (רש״ש): ז] נדצ״ל ד״ה **עד שמגיע**:

ליקוטי רש״י

ובגחלת. פחם שלא כבה [חולין ח ע״א]. **ברמץ.** אפר רותח [לעיל עמוד א׳]. אפר מס וכך שמו בלשון ערבי. **ובגפסים.** מין סיד ומוקפין לותו כמין סיד [חולין ח.]. **מנין.** שנידון משום מכוה ולא משום שמין, ואף על פי שמכוה ושמין שוין בטומאתן נפקא מינה דאלי גרים מכת מכוה מחמת חור ואלי גרים מכת שמין שהוא לקות חוס אחר שלא היה ממחת החור אין מלטרפין, דהכל שוחטין (חולין דף ח.) מפרש [לעיל עמוד א׳]. **לא עממוהו.** לא החשיכו מראיתו להיות הס נאים ממנו [שבת עז ע״ב].

א) **על שפך הדשן ישרף אמרי ההוא** ▼ מיבעי ליה לכדתניא ישרף אע״פ שאין שם דשן ישרף אע״פ שהצית האור ברובו. רבינא אמר כרוך ותני ב) מכות אש אין לי אלא שנכוה באש ובגחלת נכוה ברמץ בסיד רותח ובגפסים רותח ובכל דבר הבא מחמת האור לאיתויי חמי האור מנין ת״ל מכוה מכוה ריבה. רבא רמי מי אמר ר׳ גחלים איקרו אש ורמינהי גחלי יכול עוממות ת״ל אש אי אש יכול שלהבת ת״ל גחלי הא כיצד מביא מן הלוחשות (אלמא גחלים לא איקרי אש אמרי ע) והא ג) גופא קשיא אמרת גחלי יכול עוממות אלמא לוחשות אש נינהו אימא סיפא אי אש יכול שלהבת ת״ל גחלי אלמא אפילו לוחשות לאו אש נינהו ואמר רב ששת הכי קתני גחלי יכול בין עוממות בין לוחשות ת״ל אש אי אש יכול שלהבת ת״ל גחלי הא כיצד מביא מן הלוחשות מ״מ גחלים לא איקרי אש קשיא ג) לרבי אמר אבי תריץ הכי גחלי יכול עוממות ולא לוחשות ת״ל אש אי אש יכול רצה שלהבת יביא ת״ל גחלי הא כיצד מביא מן הלוחשות אמר רבה ד) רצה גחלת יביא רצה שלהבת יביא בלא גחלת היכי משכחת לה כגון דשפייה למנא משחא ואתלי ביה נורא ההוא למה לי קרא למעוטי ו) השתא לפני מלך בשר ודם אין עושין כן לפני מלך מלכי המלכים הקב״ה לא כל שכן אלא אמר רבא תריץ הכי גחלי יכול עוממות ולא לוחשות ת״ל אש אי אש יכול יביא מחצה גחלת ומחצה שלהבת אדעייל לגואי ז) הוי כוליה גחלת תלמוד לומר ח) ולקח מלא המחתה גחלי אש מעל המזבח א) משעת לקיחה ניהוי גחלים ט) איבעיא להו אוממות או עוממות אמר רבי יצחק ד) ארזים לא עממוהו בגן אלהים: **מתני׳** ב) נגע בחרסו של תנור יקלוף את מקומו ג) נטף מרוטבו על החרם וחזר אליו יטול את מקומו ד) נטף מרוטבו על הסולת יקמוץ את מקומו ה) סכו בשמן תרומה אם חבורת כהנים יאכלו אם של ישראל אם חי הוא ידיחנו ואם צלי הוא יקלוף את החיצון ו) סכו בשמן של מעשר שני לא יעשנו דמים על בני חבורה שאין (ע) פודין מעשר שני בירושלים: **גמ׳** איתמר ז) חם לתוך חם דברי הכל אסור

מיקרו אש, וכי מטי התם ממזבח החיצון לפני ולפנים הוה ליה כולה גחלת, דלילו לעיולי הכי לא מינטרך מיעוטא, דלפני מלך כבר ודם אין מדיחין אוד שלהבתו מפני שמעלה עשן, וכי מינטרך מיעוטא לשעת לקיחה מינטרך: **ת״ל בו׳.** משעת לקיחה להוי גחלי אש, ואין שלהבת משמע גחלי אש: **ארזים לא עממוהו.** לא הכהו את מראיתו, לפי שהיה נאה מכל אילנות, ועל מירס מלך גזר נאמר: **מתני׳ נגע בחרסו של תנור וכו׳.** נגע הפסח בחרסו של תנור: יקלוף. מן הפסח מקום שנגע בתנור, כדמפרש בגמ׳ שנתבשל שם מחוס התנור, ולא גלי אש הוא, כדלמרין לעיל ג) משום שנאמר גלי אש פעמים למעוטי תנור שגרפו, וחרס הדפנות גרוף ועומד הוא: **נטף.** בתנור מרוטב על החרס: וחזר אליו. שחזר שומן שנתחמם מן החרס ונבלע בפסח: יטול את מקומו. דלא שכיח ליה בקליפה אלא בנטילה יפה יפה בעודי, דשומן נבלע בתוכו הרבה, ואותו שומן מבושל מן החרס (היה): **נטף מרוטבו על הסולת.** מפרש בגמ׳ ז) בסולת רותחת, דמטוי רוטבו מחוס הסולת והוי גלי מחמת דבר אחר, ואסור למיכליה להוה רוטב שבתוך הסולת משום חל תאכלו כי אם גלי אש, הילכך יקמוץ את מקומו, ויברוף אותו קומץ כשאר קדשים פסולין: **אם חי ידיחנו.** דלא בלע: צלי. בעי קליפה משום דבלע: **אין מוברין מעשר שני בירושלים.** ואפילו לאוכלו שם בקדושה, דכי ירבה ממך הדרך ונתתה בכסף כתיב (דברים יד): **גמ׳** חם לתוך חם. בשר רותח לתוך חלב רותח, או אחד של חיסור ואחד של היתר:

אסור

'עַל שֶׁפֶךְ הַדֶּשֶׁן' יִשָּׂרֵף', ויש ללמוד מתיבת 'ישרף' לרבות כל מיני שריפות.

מתרצת הגמרא, **אָמְרִי** - אמרו בני הישיבה, **הַהוּא** 'יִשָּׂרֵף' - תיבת 'ישרף' זו, **מִיבָּעֵי לֵיהּ לְכִדְתַנְיָא** - נצרכת לדרוש ממנה דרשה אחרת, כמו ששנינו בברייתא, שממה שאמרה התורה 'ושרף אותו על עצים באש, על שפך הדשן' משמע שהקפידה התורה שיהיו הפרים נשרפים במקום שפיכת הדשן של המזבח בשעה שמונח שם דשן, אבל אם ניטל משם הדשן, לא ישרפם, לכך חזר הכתוב ואמר 'יִשָּׂרֵף' ללמד **שאַף עַל פִּי שֶׁאֵין שָׁם דֶּשֶׁן** ישרפם שם. ועוד נדרש מתיבת 'יִשָּׂרֵף', **שאַף עַל פִּי שֶׁהִצִּית** את **הָאוּר** [-האש] **בְּרוּבּוֹ** של הפר, ימשיך להתעסק בשריפתו עד שישרף כולו[ב]. וכיון שתיבת 'ישרף' נצרכת לדרשות אלו, לא ניתן לדרוש ממנה לרבות כל מיני שריפות.

★

לעיל (ע"ב) הקשה רב אחדבוי בר אמי על דברי רבי, שמותר לצלות את הפסח על גחלים, שמוכח מכך שרבי סובר שגחלים נחשבות אש, ואילו בברייתא לגבי צרעת המכוה מבואר, שדוקא בצרעת המכוה שנאמר בה שתי פעמים 'מכוה', מרבים שגחלים דינן כאש, ומשמע, שלגבי קרבן הפסח שאין בו ריבוי, אין דינן של גחלים כאש. ותירץ רב חסדא שרבי דיבר בגחלת של עץ שדינה כאש, והברייתא דיברה בגחלת של מתכת שאין דינה כאש. עתה מביאה הגמרא שרבינא תירץ קושיא זו באופן אחר.

רַבִינָא אָמַר, הברייתא שדברה בדין צרעת המכוה, ושנתה את ה'גחלת' יחד עם 'סיד וגפסיס', משובשת היא, **וּפְרוֹךְ וְתָנֵי** - ויש לך לחבר את דין גחלת המוזכר בברייתא, ולשנותו יחד עם דין אש, שאף גחלת אינה נלמדת מדרשה, אלא ממשמעות הפסוק, וכך עליך לשנות את דברי הברייתא, ממשמעות הכתוב בצרעת (ויקרא יג כד) 'מִכְוַת אֵשׁ', **אֵין לִי** ללמוד שנכלל בדין זה **אֶלָּא** מי **שֶׁנִּכְוָה בָּאֵשׁ וּבְנֶחֱלֶת**, שגם גחלת נחשבת כאש, אבל מי **שנִּכְוָה בְּרֶמֶץ** [-אפר רותח] או **בְּסִיד רוֹתֵחַ, וּבְגִפְסִים** [-מין סיד] רוֹתֵחַ, וְכן מי שנכוה **בְּכָל דָּבָר הַבָּא מֵחֲמַת הָאוּר** - שחומם על ידי האש, **לְאִיתּוּיֵי** - לרבות מי שנכוה **בְּחַמֵּי הָאוּר** - מים שחוממו באש, **מִנַּיִן** שנכלל בדין צרעת המכוה, **תַּלְמוּד לוֹמַר 'מִכְוָה' 'מִכְוָה' רִיבָּה** - לכך נאמר שתי פעמים לשון 'מכוה', כדי לרבות, שאף אלו בכלל מכות אש, ונמצא, שלא קשה על רבי מברייתא זו.

הגמרא מביאה קושיא נוספת על דברי רבי שאמר לעיל (ע"ב), שאם נתן את קרבן הפסח על גבי גחלים נחשב ל'צלי אש':

רָבָא רָמֵי - הקשה, **מִי אָמַר רַבִּי** - וכי רבי סובר **שֶׁגֶּחָלִים אֵינָן קְרוּיוֹת** - נקראים **אֵשׁ, וּרְמִינְהִי** - והלא יש להקשות על כך ממה ששנינו בברייתא לגבי הגחלים שעליהם היה מקטיר הכהן הגדול ביום הכפורים את הקטורת בקודש הקדשים[ג], שנאמר בפסוק (ויקרא טז יג) 'וְלָקַח מְלֹא

וקודם שמבאר רבא את קושייתו מהברייתא, מבאר הוא את דברי הברייתא, ומקשה, **וְהָא גּוּפָא קַשְׁיָא** - ברייתא זו מצד עצמה קשה היא, **אָמְרַתְ** - שהרי בתחילה אמרה הברייתא, שאם היה נאמר רק 'גַּחֲלֵי', בלי 'אש', הייתי **יָכוֹל** ללמוד שיביא דוקא גחלים **עוֹמְמוֹת**, שגחלים לוחשות אינן נקראות גחלים אש, **סתם** הן גחלים עוממות ולא לוחשות, שלוחשות אינן נקראות גחלים אלא אש, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב בלשון 'אֵשׁ', שתהינה לוחשות, **וְאִי** - ואם היה נאמר רק 'אֵשׁ', בלי 'גחלי', הייתי **יָכוֹל** לומר שעליו להביא **שַׁלְהֶבֶת**, כלומר עצים שהאש בוערת בהם[ד], ולא גחלים, שאף גחלים לוחשות אינן נקראות אש סתם, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב במה שכתב גם 'גַּחֲלֵי', שאין להביא שלהבת[ה]. ומסיקה הברייתא, **הָא כֵּיצַד** - וכיצד מתקיים דין זה, כלומר, איזה דבר נקרא גם 'גחלי' וגם 'אש', **מֵבִיא** הכהן הגדול **מִן** הגחלים **הַלּוֹחֲשׁוֹת**, שמשמעות לשון 'גחלי אש' היא, גחלים שיש בהם אש'. **(אַלְמָא גֶּחָלִים לֹא אִיקְּרוּ אֵשׁ אָמְרִי').**

וְאָמַר רַב שֵׁשֶׁת בביאור דברי הברייתא, **הָכִי קָתָנֵי** - כך היא כוונת הברייתא, אם היה נאמר רק 'גַּחֲלֵי' הייתי **יָכוֹל** לומר שיביא גחלים **בֵּין** אם הן **עוֹמְמוֹת** ובֵין אם הן **לוֹחֲשׁוֹת**, ולא הקפידה התורה בזה, ששתיהן נקראות גחלים, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב בלשון 'אֵשׁ', שאין להביא גחלים עוממות, שאינן נקראות 'גחלי אש', **וְאִי** - ואם היה נאמר רק 'אֵשׁ', הייתי **יָכוֹל** ללמוד שצריך להביא **שַׁלְהֶבֶת**[ו], **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב במה שכתב גם 'גַּחֲלֵי', שבא להביא שלהבת. **הָא כֵּיצַד** - וכיצד מתקיים דין זה, **מֵבִיא מִן** הגחלים **הַלּוֹחֲשׁוֹת.**

מסיים רבא את קושייתו, **מִכָּל מָקוֹם** ממה שאמרה הברייתא שהוצרכה התורה לכתוב 'גחלי' משום שאילו היה נאמר רק 'אש', לא הייתי יודע שיכול להביא גחלים לוחשות, מוכח **שֶׁגֶּחָלִים לֹא אִיקְּרוּ אֵשׁ**[ז], **וְקַשְׁיָא לְרַבִּי** שאמר שגחלים נקראות אש. ואפשר לצלות עליהן את הפסח'.

א. **דשן** הוא אפר שריפת הקרבנות, ושפך הדשן הוא המקום שבו היו מניחים את האפר. באמצע המזבח החיצון היה מקום שנקרא 'תפוח', ששם היו צוברים את אפר שריפת הקרבנות, ואחרי שהיה מתמלא הרבה עד שהיה מגיע למקום המערכה היו מוציאים אותו חוץ לירושלים, והמקום ששם היו מניחים את האפר, נקרא שפך הדשן, ואמרה התורה ששריפת הפר תהיה במקום שפיכת הדשן (רמב"ם ויקרא ו ד, ורש"י שם, וזבחים קד:).

ב. **מבואר** במלבי"ם (ויקרא ללט), שדרשו כן ממה שנאמר 'ישרף' ולא נאמר 'ישרוף', שבכל פעולה שנעשית בחפץ, אם רק חלק מהפעולה נעשתה, אזי, על עושה הפעולה שייך לומר שעשה את הפעולה, אבל לגבי החפץ לא שייך לומר שנעשתה בו הפעולה, עד שלא תעשה כולה. ולמשל, אדם שהצית בית ולא נשרף כל הבית, שייך לומר על האדם ששרף את הבית, אבל לא שייך לומר על הבית שנשרף. ואף כאן אילו היתה אומרת התורה 'ישרוף' [שהפעולה מתייחסת אל האדם השורף], היה די בכך שיצית את האש ברובו, שבזה כבר נקרא ששרף את הפר, אבל כיון שאמרה התורה 'ישרף' [שהפעולה מתייחסת אל הפר הנשרף], צריך להצית את האש בפר עד שישרף כולו.

ג. **מלבד** הקטורת שהיו מקטירים על גבי מזבח הקטורת בכל יום בבוקר ובערב, ביום הכיפורים היה הכהן הגדול מקטיר קטורת גם בקודש הקדשים, ואופן ההקטרה היה כך, הכהן הגדול היה ממלא את המחתה בגחלים מהמזבח החיצון, ונוטל אותה ביד אחת, ואת הכף שבה הקטורת היה נוטל ביד אחת, ונכנס לקודש הקדשים ונותן שם את הקטורת על גבי הגחלים (רמב"ם ויקרא טז יב-יג, יומא מג:). ובברייתא זו מבוררת אילו גחלים היה נוטל הכהן הגדול מעל המזבח.

ד. **ראה** בזה להלן בדברי הגמרא ובהערות.

ה. **מדברי** רש"י (ד"ה גחלי) נראה, שגרס 'תלמוד לומר גחלי אש', שהרי כבר מבואר בתחילת הברייתא שלא היה ניתן לכתוב רק גחלי, ועתה מבארת הברייתא את הטעם שהיה צריך לכתוב גם גחלי וגם אש. וכן היא הגירסא בירושלמי ביומא (פ"ד ה"ו), ובתורת כהנים (מהרי מות פרשה ג פ"ג).

ו. **מבואר** בברכות (נג:), שהשיעור שגחלים נקראות לוחשות הוא, כל שאם יכניס בהן קיסם, וידלק מעצמו. וכתב רש"י (לעיל כ. ד"ה לוחשות), שנקראו לוחשות, משום שהן נראות כמתנענעות ולוחשות זו לזו.

ז. **נמחק** עפ"י מהר"ם. הגהות וציונים.

ח. **שבמקום** שנאמר 'אש' סתם, לא נכלל בזה גחלים לוחשות, ורק כשנאמר 'גחלי אש', אז יש לפרש שהפסוק מדבר על גחלים לוחשות. רש"י (ד"ה גחלי).

ט. **ואף** שגם אם גחלים נקראו אש, היתה צריכה התורה לכתוב 'גחלי' כדי ללמדנו שצריך להביא דוקא גחלים ולא שלהבת [כמבואר להלן בסמוך], מכל מקום מבואר בברייתא לפי פירושו של רב ששת, שאם לא היה נאמר 'גחלי' לא היינו יודעים כלל שאפשר להביא גחלים, ומוכח מהברייתא שגחלים אינן נקראות אש.

י. **ראה** בצל"ח לעיל (ע"ב ד"ה מי ימות) לגבי מה שהקשה רב אחדבוי בר אמי על רבי

אה18/06/2019

עה: כיצד צולין פרק שביעי פסחים

עין משפט נר מצוה

טז א מיי׳ פ״ג מהל׳ תמידין הלכה ה ופ״ד מהל׳ עבודת יוה״כ הלכה ח:

יז ב מיי׳ פ״ח מהל׳ ק״פ הלכה יח:

יח ג סמ הלכה יב:

יט ד סמ הלכה יג:

כ ה ו סמ הלכה (יג) יד:

כא [ז] [רב אלפס תולין פ״ח דף ס״ו: וברמ״ס סמ סימן לד]:

תורה אור השלם

א) וְהוֹצִיא אֶת כָּל הַפָּר אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה אֶל מָקוֹם טָהוֹר אֶל שֶׁפֶךְ הַדֶּשֶׁן וְשָׂרַף אֹתוֹ עַל עֵצִים בָּאֵשׁ עַל שֶׁפֶךְ הַדֶּשֶׁן יִשָּׂרֵף: [ויקרא ד, יב]

ב) אוֹ בָשָׂר כִּי יִהְיֶה בְעֹרוֹ מִכְוַת אֵשׁ וְהָיְתָה מִחְיַת הַמִּכְוָה בַּהֶרֶת לְבָנָה אַדַמְדֶּמֶת אוֹ לְבָנָה: [ויקרא יג, כד]

ג) וְלֶקַח מִלֹּא הַמַּחְתָּה גַּחֲלֵי אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ מִלִּפְנֵי יְיָ וּמְלֹא חָפְנָיו קְטֹרֶת סַמִּים דַּקָּה וְהֵבִיא מִבֵּית לַפָּרֹכֶת: [ויקרא טז, יב]

ד) אַרָזִים לֹא עֲמָמֻהוּ בְּנֵן אֱלֹהִים בְּרוֹשִׁים לֹא דָמוּ אֶל סְעַפֹּתָיו וְעַרְמֹנִים לֹא הָיוּ כְּפָארֹתָיו כָּל עֵץ בְּגַן אֱלֹהִים לֹא דָמָה אֵלָיו בְּיָפְיוֹ: [יחזקאל לא, ח]

רבינו חננאל

רבינא מתרץ אליבא דרבי מכות אש אין לי אלא נכוה באש ובגחלת נכוה ברמץ כו׳ ש״מ גחלת אש היא. **רבא רמי מי אמר רבי גחלת אש** היא והתניא ולקח מלא המחתה גחלי אש יכול שלהבת ת״ל גחלי אש הא כיצד כו׳ מדקתני יכול שלהבת ת״ל גחלי אש מכלל דגחלים לאו אש נינהו. **ושני׳** הכי קתני יכול עוממות ולא לוחשות ת״ל אש מכלל שהגחלים הלוחשות הן אש. שלהבת בלא גחלת כבר פירשנוהו למעלה. ואפי׳ גחלים עוממות מלשון (יחזקאל לא) ארזים לא עממוהו (איכה ד) איכה יועם זהב: **נגע בשר הפסח בחרסו של תנור** נצלה מן החרס ולא מן האש לפיכך יקלף אותו מקום. **איתמר חם לתוך חם** כגון בשר חם בחלב חם דברי הכל אסור.

מסורת הש״ס עם הוספות

ס) [שבת עד: יומא מז.], ג) נרכות נג: [ע״ש], שבת דף עז: [ע״ש], ג) עמוד א, ד) דף עו., ה) חולין דף צו: ושם בתוד״ה עד, ו) עו ע״א.

הגהות הב״ח

(ס) גמרא על בני חבורה (שמן פוליו) תע״מ וכ״כ ס״ח שמן מוכרין:

גליון הש״ס

תום׳ ד״ה ואם צלי. דמתוך שהוא רך. עי׳ מולין לו: תוס׳ ד״ה אבל [גלה ז]:

הגהות וציונים

ס] מהר״ם מ״ז (גליון), משום דמעיקרא מתרץ לה לברייתא והדר מסיק לרומייה, והוא כאן כפול ומיותר, וכן ליתא בכת״י (דק״ס): ג] צ״ל **הא** (ב״ש, וכ״ה בכ״י): ג] צ״ל **וקשיא** (מהרש״ל, וכ״ה בכ״י): ד] [נראה דצ״ל **רבא**] (גליון): ה] כ״ה בדפו״י ובדפוס וילנא ״לגובאי״: ו] צ״ל **ביה** (רש״ש): ז] נדצ״ל ד״ה **עד שמגיע**:

משנת ראשונים

בסיד רותח. כשעושין הסיד חם הוא כמה ימים לאחר עשייתו. **[רבינו גרשום, חולין ח.]**

ובגפסים רותח. פסולת הברזל שהנפח משליך מכירתו. **[רבינו גרשום, חולין ח.]**

לאיתויי חמי האור מניין. הכא לא חשיב חמי טבריה מחמת האור והיינו דלא כר׳ יוסי דבפ׳ כירה חשיב ליה תולדות האור משום דחלפא אפיתחא דגיהנם, ושמא כאן היה מודה דנדון משום שחין ולא משום מכוה כיון דהוי אור בידי שמים. **[תוספות הרא״ש, חולין ח.]**

ארזים לא עממהו בגן אלהים. כמו כל סתום לא עממוך ענין נסתר וכסוי רוצה לומר הארזים הגבוהים שהם בגן אלהים לא יסתירוהו ולא יכסוהו כי הוא על כולם ובאמרו בגן אלהים הוא על דרך הפלגה והוא הגן שנאמ׳ עליו ויטע ה׳ אלהים גן בעדן. **[רד״ק, יחזקאל לא ח]**

נטף מרוטבו על הסולת. לא שייך לומר וחזר עליו שכיון שנפל שומן לתוך סולת הוא נבלע בסולת ונעשה עיסה עבה. **[הר״י מלוניל]**

ואם צלי הוא יקלוף את החיצון. הכי נמי קאמר אם חי צונן הוא ידיחנו ואם צלי חם יקלוף את החיצון, ואורחא דמלתא קתני שדרך סיכת הצלי אם כשהוא חי צונן או צלי ברותח, ומי שפירש צלי אפי׳ צונן טובה. **[הרמב״ן, חולין קיב.]**

לומר ולקח וגו׳ משעת לקיחה בעינן דניהוי גחלים. **תלמוד** ות״ת אפילו לא כתיב ולקח אלא גחלי אש ידעינן דניהוי גחלים בשעת לקיחה דלעיולי לגיו לא מיבעיא דמעיקרא ליה מק״ו ומה לפני מלך כו׳ וע״כ מוקמינן ליה בשעת לקיחה וי״ל דודאי לא צריך קרא אלא אגב דלא לכתוב בשעת הקטרה:

יטול את מקומו. ולא סגי ליה בקליפה לפי שהרוטב נגלע יותר בתוכו. ואם תאמר נגע בחרסו של תנור תאמי סגי ליה בקליפה אלא הרוטב שים בתוכו כדי קליפה נגלע בפסח עד כדי שיטול את מקומו כמו נטף מרוטבו וחזר עליו וכל דבר הנאסר בגלי דקי״ל[ה] דאיכא נאסר אלא כדי קליפה מחמת הרוטב שבו יאסור עד כדי שיטול את מקומו ואיכא לאחוקמא בשאין רוטב כי אם מעט ומעט רוטב אינו אוסר כל כך כדאמרינן בגמ׳[ו] שאני סיכה דמשהו עבדי לה: **ואם** צלי הוא יקלוף את החיצון. בכל ענין מיירי בין אם בין צונן[ז] דממון שהוא כך בולע מע״פ שאינו אם כדומיא דאי קאמי:

לפי שאין מוכרין מעשר שני בירושלים. פירש בקונטרס דכי ירדה ממך הדרך ונתתה בכסף כתיב וקסבר לר״י דהא קרא בפדיון מיירי שמוליכו מקדושתו ומחללו על דבר אחר אבל הכא אפילו לאוכלו בקדושתו כדפי׳ בקונטרס גופיה והכי נמי משמע ליתנא דמוכרין מדלא קתני מחללין ויש ספרים שכתוב בהן שאין פודין אבל רש״י כתב שאין מוכרין ורלה לר״י דבירושלים גזרו מדרבנן מכירה אטו פדייה דאסור מן התורה ולרבינו גרשום נראה דלא אסרו מכירה אלא משום בזיון מצוה כדתנן בריש מסכת מעשר שני (פ״ל מ״ח) שאין מוכרין אותו ואין ממשכנין אותו ואין שוקלין כנגדו:

תנן

א) על שפך הדשן ישרף אמרי ההוא ישרף מיבעי ליה לכדתניא ישרף אע״פ שאין שם דשן ישרף אע״פ שהציית האור ברובו. רבינא אמר כרוך ותני ב) מכות אש אין לי אלא שנכוה באש ובגחלת נכוה ברמץ בסיד רותח ובגפסים רותח ובכל דבר הבא מחמת האור לאיתויי חמי האור מנין ת״ל מכוה מכוה ריבה. רבא רמי מי אמר ר׳ גחלים איקרו אש ורמינהי גחלי יכול עוממות ת״ל אש אי אש יכול שלהבת ת״ל גחלי הא כיצד מביא מן הלוחשות (אלמא גחלים לא איקרי אש אמרי ג) והא ד) גופא קשיא אמרת גחלי יכול עוממות אלמא לוחשות אש נינהו אימא סיפא אי אש יכול שלהבת ת״ל גחלי אלמא אפילו לוחשות לאו אש נינהו ואמר רב ששת הכי קתני גחלי יכול בין עוממות בין לוחשות ת״ל אש אי אש יכול שלהבת ת״ל גחלי הא כיצד מביא מן הלוחשות מ״מ גחלים לא איקרי אש קשיא ה) לרבי אמר אביי תריץ הכי גחלי יכול עוממות ולא לוחשות ת״ל אש אי אש יכול רצה גחלת יביא ת״ל גחלי הא כיצד מביא מן הלוחשות אמר רבה ו) רצה גחלת יביא רצה שלהבת יביא בלא גחלת היכי משכחת לה כגון דשפייה למנא משחא ואתלי ביה נורא ההוא למה לי קרא למעוטי ז) השתא לפני מלך בשר ודם אין עושין כן לפני מלך מלכי המלכים הקב״ה לא כל שכן אלא אמר רבא תריץ הכי גחלי יכול עוממות ולא לוחשות ת״ל אש אי אש יכול יביא מחצה גחלת ומחצה שלהבת אדעייל לגואי ח) הוי כוליה גחלת תלמוד לומר ט) ולקח מלא המחתה גחלי אש מעל המזבח י) משעת לקיחה ניהוי גחלים כ) איבעיא להו אוממות או עוממות אמר רבי יצחק ד) ארזים לא עממוהו בגן אלהים: **מתני׳** נגע בחרסו של תנור יקלוף את מקומו ג) נטף מרוטבו על החרם וחזר אליו יטול את מקומו ד) נטף מרוטבו על הסולת יקמוץ את מקומו ה) סכו בשמן תרומה אם חבורת כהנים יאכלו אם של ישראל אם חי הוא ידיחנו ואם צלי הוא יקלוף את החיצון ו) סכו בשמן של מעשר שני לא יעשנו דמים על בני חבורה שאין פודין מעשר שני בירושלים: **גמ׳** איתמר ז) חם לתוך חם דברי הכל אסור

מיקרו אש, וכי מטי התם ממזבח החיצון לפני ולפנים הוה ליה כולה גחלת, דלמילו לעיולי הכי לא מיבעיא מלך גדר ודם אין מדיחין אותו בשלהבתו מפני שמעלה עשן, וכי מיבעיא מיעוטא לשעת לקיחה מיבעיא: ת״ל כו׳. משעת לקיחה להוי גחלי אש, ואין שלהבת משמע גחלי אש: **ארזים לא עממוהו.** לא הכהו את מראיתו, לפי שהיה נאה מכל מילנות, ועל מירס מלך צור נאמר: **מתני׳ נגע בחרסו של תנור** וכו׳. נגע הפסח בחרסו של תנור: יקלוף. מן הפסח מקום שנגע בתנור, כדמפרש בגמ׳ שנתבשל שם מחוס התנור, ולא גלי אש הוא, כדאמרן לעיל[ג] מחוס שנאמר גלי אש גלי אש שני פעמים למעוטי תנור שגרפו, וחרס הדפנות גרוף ועומד הוא: **נטף.** בתנור מרוטב על החרם: וחזר אליו. שחזר שומן שנתחמס מן החרם ונבלע בפסח: יטול את מקומו. דלא סגי ליה בקליפה אלא נטילה יפה יפה בעודי, דשומן נבלע בתוכו הרבה, ואותו שומן מבושל מן החרם (היה): **נטף מרוטבו על הסולת.** מפרש בגמ׳[ד] בסולת רותחת, דמטוי רוטבו מחוס הסולת והוי גלי מחמת דבר אחר, ואסור למיכליה להוא רוטב שבתוך הסולת מחוס אל תאכלו כי אש גלי אש, הילכך יקמוץ את מקומו, ויזרוק אותו קומץ כשאר קדשים פסולין: **אם חי ידיחנו.** דלא בעי צלי. **צלי הוא יקלוף מחוס דבעי:** אין מוכרין מעשר שני בירושלים. ואפילו לאוכלו שם בקדושה, דכי ירבה ממך הדרך ונתתה בכסף כתיב (דברים יד): **גמ׳** חם לתוך חם. בשר רותח לתוך תבשיל רותח, או אחד על גיסור ואחד על היתר:

אסור

אם חי צונן הוא ידיחנו ואם צלי חם יקלוף את החיצון, ואורחא דמלתא קתני שדרך סיכת הצלי אם כשהוא חי צונן או צלי ברותח, ומי שפירש צלי אפי׳ צונן טובה. **[הרמב״ן, חולין קיב.]**

מתרצת הגמרא, **אָמַר אַבָּיֵי, תֵּרֵיץ הָכִי** - כך תפרש בדברי הברייתא, ולא יקשה לרבי, ממה שאמר הכתוב 'גַּחֲלֵי' הייתי **יָכוֹל** לומר שיביא גחלים **עוֹמְמוֹת וְלֹא לוֹחֲשׁוֹת**, שגחלים לוחשות נקראות אש ולא גחלים, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב בלשון 'אֵשׁ', שיביא גחלים לוחשות, **וְאִי** - ואם היה נאמר רק 'אֵשׁ', הייתי **יָכוֹל** לומר שאם **רָצָה** להביא **שַׁלְהֶבֶת** לבד בלא גחלים[יא], **יָבִיא**, ואם **רָצָה** להביא **גַּחֶלֶת** לוחשת **יָבִיא**, ששניהם קרואים אש, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב במה שאמר גם 'גַּחֲלֵי', שאין להביא שלהבת שאינה אחוזה בגחלים, **הָא כֵּיצַד** - וכיצד מתקיימים גם 'גחלי' וגם 'אש' ביחד, **מֵבִיא** גחלים **מִן הַלּוֹחֲשׁוֹת**. ונמצא שלא קשה על רבי מהברייתא, שהרי אף היא סוברת שגחלים לוחשות נקראות אש.

הגמרא מקשה על ביאור אביי בברייתא:

אָמַר [-הקשה] **רַבָּה**[יב], אין אמר אביי בפירוש דברי הברייתא, שאם היה נאמר בפסוק רק 'אש', היינו אומרים שאם **רָצָה** להביא **גַּחֶלֶת**, **יָבִיא**, ואם **רָצָה** להביא **שַׁלְהֶבֶת**, **יָבִיא**, והלא, **שַׁלְהֶבֶת בְּלֹא גַּחֶלֶת הֵיכִי מַשְׁכַּחַת לָהּ** - באיזה אופן אתה מוצא שאפשר להעבירה למקום אחר, **בְּגוֹן** - רק באופן, **דְּשַׁפְיֵיהּ לְמָנָא מִשְׁחָא** - שמשח את המחתה בשמן, **וְאִתְּלֵי בֵּיהּ נוּרָא** - ונתפסה האש בשמן, וקשה, **הַהוּא לָמָּה לִי קְרָא לְמַעוּטֵי** - למה הוצרך הכתוב למעט אופן זה, **הַשְׁתָּא** - והרי מעתה[יג], אפילו **לְפְנֵי מֶלֶךְ בָּשָׂר וָדָם אֵין עוֹשִׂין כֵּן**, שאין זו דרך כבוד, **לְפְנֵי מֶלֶךְ מַלְכֵי הַמְּלָכִים הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, לֹא כָּל שֶׁכֵּן** שאין לעשות כך, ואף אם לא היה נאמר בפסוק 'גחלי', היינו יודעים שאין להביא שלהבת[יד].

אֶלָּא אָמַר רָבָא[טו], **תֵּרֵיץ הָכִי** - כך תפרש בברייתא, ולא יקשה לרבי. ממשמעות הכתוב 'גַּחֲלֵי' **יָכוֹל** הייתי לומר שיביא גחלים **עוֹמְמוֹת וְלֹא לוֹחֲשׁוֹת**, שגחלים לוחשות אינן נקראות גחלים אלא אש, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב בלשון 'אֵשׁ', שיביא גחלים לוחשות, **וְאִי** - ואם לא היה נאמר אלא 'אֵשׁ' הייתי **יָכוֹל** לומר שיָבִיא מן המזבח החיצון עץ שהוצתה האש ברובו, שהוא **מֶחֱצָה גַּחֶלֶת וּמֶחֱצָה שַׁלְהֶבֶת**[טז], **וַאֲדַעֲתָּא דְּגַוַּאי הָוֵי כּוּלֵּיהּ גַּחֶלֶת** - ועד שיכנס לקודש הקדשים תכבה השלהבת ויהיה כולו גחלת, שבאופן זה אין בו חסרון שאין עושים כן לפני מלך בשר ודם[יז], **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב 'וְלָקַח מְלֹא הַמַּחְתָּה גַּחֲלֵי אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ', **שְׁמִשְׁעַת לְקִיחָה** מעל גבי המזבח החיצון **נֵיהֱוֵי** - צריך שיהיה כל מה שהוא נוטל **גֶּחָלִים**, ולא תהיה שלהבת דולקת בהם, שכל שדולקת בהם שלהבת, אינם נקראים גחלים[יח].

הגמרא מבררת כיצד יש לכתוב תיבת 'עוממות' שבברייתא לעיל: **אִיבַּעְיָא לְהוּ** - הסתפקו בני הישיבה, האם יש לכתוב **אוֹמְמוֹת** באל"ף, **אוֹ עוֹמְמוֹת** בעי"ן. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי יִצְחָק**, יש לכתוב עוממות בעי"ן, שהוא מלשון הכתוב בנבואת יחזקאל (יחזקאל לא ג) 'אַרְזִים לֹא עֲמָמוּהוּ בְּגַן אֱלֹהִים', כלומר, שהיה עץ הארז הנראה במראה הנבואה גדול ונאה כל כך, עד שכל שאר הארזים בעולם כולו לא הכהו את יופיו, שלא היה בהם אחד שהיה נאה ממנוי, וכן הגחלים שכבתה שלהבתן נקראות עוממות על שם שכהה והוחשך מראיתן.

* * *

משנה

המשנה מבארת הלכות נוספות העולות מדין 'צלי אש' שנאמר בקרבן הפסח:

אם **נָגַע** בשר הפסח **בְּחַרְסוֹ שֶׁל הַתַּנּוּר**[כ], והיה החרס חם מאוד, **וְקִלְּחוֹ**[כא] מן הפסח **אֶת מְקוֹמוֹ** - את המקום שנגע בתנור[כב], משום אלא אש, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב בלשון 'אֵשׁ', שיביא שאותו מקום נתבשל מחום החרס ולא מחום האש שבתנור[כג].

מברייתא, אף שרבי לא שנה ברייתא זו, מכל מקום אין נראה לומר שנחלקו תנאים בדבר זה, וכן צריך לפרש אף בקושיית רבא כאן.

יא. **רש"י** (ד"ה ממר מניי), כמבואר בגמרא בסמוך. וראה בהערה להלן, מהו ההכרח לפרש בדברי אביי שכוונתו לשלהבת בלא גחלת.

יב. **יש** הגורסים כאן 'רבא'. הגהות וציונים. וראה בזה בהערה להלן.

יג. **כלומר**, מאחר שהתברר שבאנו למעט אופן זה שמשח מחתה בשמן ונתפסה האש בשמן.

יד. **יש** לעיין, מדוע הקשו איך מביא שלהבת רק על דברי אביי שפירש שהצעת הברייתא היא שאם ירצה יביא שלהבת ואם ירצה יביא גחלת. ולא הקשו כן כבר לפני כן על רב ששת שאמר שכוונת הצעת הברייתא 'יכול שלהבת' היא, שאין להביא אלא שלהבת. ופירש השפת אמת (ד"ה ממר נפ) שלדעת רב ששת הייתי סבור שכן הוא ציווי התורה באומרה 'אש', שיש להביא שלהבת, ועל כך אין להקשות שאין זה מדרך כבוד. אמנם על מה שפירש אביי, שאמרה הברייתא שאם היה נאמר רק אש, היינו אומרים שיכול להביא בין שלהבת ובין גחלת, על כך יש להקשות שודאי צריך להביא גחלת, שהרי להביא שלהבת אין זה דרך כבוד [וראה עוד בהערה להלן].

טו. **יש** גורסים לעיל בשאלת הגמרא 'אמר רבא' [ראה הגהות וציונים], ולגירסא זו, אחר שהקשה רבא על תירוצו של אביי, תירץ בעצמו את הברייתא באופן אחר.

טז. **תמה** המהרש"א (נרס"י ד"ה ממר), מאחר וידע רבא שניתן לפרש את הברייתא, שהפירוש ב'אש' הוא שיכניס עצים שאחזה האש ברובם, מדוע הקשה על אביי 'השתא לפני מלך בשר ודם' וכו', והלא יש לומר שאף אביי סבר שהפירוש ב'אש' הוא שיכניס עצים שאחזה האש ברובם. ותירץ, שאם זו הייתה כוונתו, לא היה צריך אביי להגיה ולהוסיף בברייתא 'רצה גחלת יביא', שהרי בעץ שאחזה האש ברובו נכללים בין שלהבת ובין גחלת, ואין הברייתא צריכה לומר שוב בפירוש 'רצה גחלת' [ובדברי המהרש"א אלו, מיושבת גם התמיהה שהובאה בהערה לעיל, מדוע הקשה רבא רק על אביי ולא על רב ששת, שהרי רב ששת אינו מוסיף בברייתא רצה גחלת].

יז. **ודאי** לא הוצרך הכתוב לומר שלא יכנס לקודש הקדשים כשבידו מחצה שלהבת ומחצה גחלים, משום שאף לפני מלך בשר ודם אין עושים כן מפני שהוא מעלה עשן, וקל וחומר שאין עושים כן לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה. אלא שאלת הברייתא שמא כוונת הכתוב לומר שיקחנו מעל המזבח החיצון כשהוא מחצה שלהבת מחצה גחלת. רש"י (ד"ה ממנה).

יח. **כלומר**, שאם היה נאמר 'ולקח מלא המחתה אש מעל המזבח', הייתי אומר שיביא מחצה גחלת ומחצה שלהבת, ורק ממה שאמרה התורה 'ולקח מלא המחתה גחלי אש מעל המזבח', אנו יודעים שכבר בשעת הלקיחה מעל המזבח צריך שיהיה כולו גחלת. והקשו התוספות (ד"ה תלמוד), שהרי אף אם היתה התורה כותבת 'גחלי אש' ולא היתה כותבת 'ולקח', היינו יודעים שמשעת לקיחה צריך שיהיו גחלים, שהרי כדי להשמיענו שלא יכנס לקדש הקדשים בעוד שהשלהבת בוערת, אין צריך פסוק [כמבואר בהערה לעיל], אלא על כורחך מה שכתבה התורה 'גחלי', בא להשמיענו שבשעה שהוא נוטל מהמזבח לא תדלוק בהם שלהבת. ותירצו, שלא ניתן לכתוב את הפסוק באופן אחר בלא תיבת 'ולקח'.

יט. **רש"י** (יחזקאל שם). ומה שאמר הכתוב 'בגן אלהים', היינו בכל העולם. רש"י (שם). אך שאר המפרשים פירשו ש'גן אלהים' הכוונה לגן עדן.

כתב רש"י (ד"ה מרזיס), שאותו ארז שנראה בנבואה היה משל על חירם מלך צור. ותמה הרש"ש (נרס"י), שהרי נבואה זו הצטווה יחזקאל לאמרה לפרעה, ועוסקת באשור, וכמפורש בתחילתה (שם פסוק ג) 'אשור ארז בלבנון'. וכתב שאפשר שבגירסת הגמרא שהיתה לפני רש"י הובא הפסוק (שם כח ג) 'כל סתום לא עממוך' שזה נאמר על מלך צור, אך אם כן צריך להגיה בדברי רש"י, שהרי הפסוק שם אינו עוסק באילנות.

כ. **היינו** שנגע במקרה בחרס התנור, והסירו מיד קודם שיתפשט חום החרס בכולו, אבל אם כל משך צלייתו היה צמוד לחרס התנור, או שנצלה כשהוא מונח על קרקעית תנור גרוף, פשוט שכל הפסח פסול. מאירי (לעיל עד. ד"ה נגע).

כא. **בכל** מקום שנאמר שצריך לקלוף, היינו שצריך ליטול שיעור של כדי קליפה דקה. הרשב"א בתורת הבית הארוך (בית ד שער ו דף כח).

כב. **וישרוף** את הקליפה שקלף כדין קדשים פסולים [כמבואר לעיל (כד.), שכל הקדשים הפסולים נשרפים]. תוספות יו"ט (מ"ג). וכן מבואר ברש"י בהמשך המשנה (ד"ה נתץ מרוטבו) לגבי נתץ מרוטבו על הסולת [ומבואר בירושלמי (ה"ג) שפסול זה הוא פסול הגוף, ואפשר לשרוף את מה שהוא קולף מיד, ואין צריך להמתין עד שיהיה נותר].

כג. **שנינו** לעיל (ע"ח) שתנור שגרפו וצלה בו את הפסח אין זה צלי אש משום שנאמר 'צלי אש' שתי פעמים, ואף זה שנצלה מן החרס, הרי הוא דומה לפסח שנצלה בתנור גרוף, ואינו 'צלי אש', שהרי חרס הדפנות גרוף הוא. רש"י (ד"ה יקלוף). [מבואר ברש"י, שחרס התנור אינו דומה לשפוד של מתכת המבואר לעיל (עד.), ששפוד של מתכת אינו נכלל במשמעות של צלי אש, שחלק השפוד שבתוך הפסח, אינו מתחמם מהאש, אלא מחלק השפוד שמחוץ לפסח, אבל חרס התנור חומו הוא חום האש, ואינו מתמעט מהמשמעות של 'צלי אש', ורק כיון שריבתה התורה וכתבה 'צלי אש' שתי פעמים, אנו לומדים שאין צולים את הפסח בחום האש, אלא באש עצמה, וכשם שמיעטו תנור שנגרף, אף שחומו הוא חום האש].

תמה הכרתי ופלתי (פלמי סי' קה ס"ק יח), שכיון שהקליפה שנצלתה על ידי חרס התנור, הרי היא איסור גמור, ונבלה גמורה, מדוע אינה חוזרת ואוסרת את הבשר הסמוך לה כדי קליפה, ויהיה הדין שצריך לקלוף שתי פעמים. וכתב שדחוק לפרש שמה שאמרה המשנה יקלוף, היינו עוד קליפה מלבד הקליפה שנגעה בחרס התנור. וכתב רבי עקיבא איגר (ד"ה נגע) שמכח הקושיא הגדולה הזו, יש לדחוק ולפרש כמו שהציע הכרתי ופלתי, שמה שאמרה המשנה ש'יקלוף', היינו קליפה נוספת מלבד הקליפה של מה שנגע בתנור.

עין משפט נר מצוה

טז **א** מיי׳ פ״ג מהל׳ תמידין הלכה ה ופ״ד מהל׳ עבודת יוה״כ הלכה ג:

יז **ב** מיי׳ פ״ח מהל׳ ק״פ הלכה יח:

יח **ג** שם הלכה יב:

יט **ד** שם הלכה יג:

כ **ה** ו שם הלכה (יג) יד: כא **[ז]** [רב אלפס חולין פ״ח דף ק״ח: וברמ״ה שם סימן לד]:

תורה אור השלם

א) וְהוֹצִיא אֶת כָּל הַפָּר אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה אֶל מָקוֹם טָהוֹר אֶל שֶׁפֶךְ הַדֶּשֶׁן וְשָׂרַף אֹתוֹ עַל עֵצִים בָּאֵשׁ עַל שֶׁפֶךְ הַדֶּשֶׁן יִשָּׂרֵף: [ויקרא ד, יב]

ב) אוֹ בָשָׂר כִּי יִהְיֶה בְעֹרוֹ מִכְוַת אֵשׁ וְהָיְתָה מִחְיַת הַמִּכְוָה בַּהֶרֶת לְבָנָה אֲדַמְדֶּמֶת אוֹ לְבָנָה: [ויקרא יג, כה]

ג) וְלֶקַח מִלֹּא הַמַּחְתָּה גַּחֲלֵי אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ מִלִּפְנֵי יְיָ וּמְלֹא חָפְנָיו קְטֹרֶת סַמִּים דַּקָּה וְהֵבִיא מִבֵּית לַפָּרֹכֶת: [ויקרא טז, יב]

ד) אֲרָזִים לֹא עֲמָמֻהוּ בְּנֵן אֱלֹהִים בְּרוֹשִׁים לֹא דָמוּ אֶל סְעַפֹּתָיו וְעַרְמֹנִים לֹא הָיוּ כְּפָארֹתָיו כָּל עֵץ בְּגַן אֱלֹהִים לֹא דָמָה אֵלָיו בְּיָפְיוֹ: [יחזקאל לא, ח]

רבינו חננאל

רבינא מתרץ אליבא דרבי מכות אש אין לי אלא נכוה באש ובגחלת נכוה ברמץ כו׳ ש״מ גחלת אש היא. **רבא רמי מי אמר רבי גחלת אש** היא והתניא ולקח מלא המחתה גחלי אש יכול שלהבת ת״ל גחלי אש הא כיצד כו׳ מדקתני יכול דגחלים לאו אש נינהו. **ושני׳** הכי קתני יכול עוממות ולא לוחשות ת״ל אש מכלל שהגחלים הלוחשות הן אש. שלהבת בלא גחלת כבר פירשנוהו למעלה. ואפי׳ גחלים עוממות מלשון (יחזקאל לא) ארזים לא עממוהו (איכה ד) איכה יועם זהב: **נגע בשר הפסח בחרסו של תנור** נצלה מן החרס ולא מן האש לפיכך יקלף אותו מקום. **איתמר חם לתוך חם** כגון בשר חם בחלב חם דברי הכל אסור.

מסורת הש״ס עם הוספות

ג) [שבת עד: יומא מז.], ג) נדרים נג: [ע״ש], שבת דף עז: [ע״ש], ג) עמוד א, **ד)** דף עו., ה) חולין דף צו: ושם בתוד״ה עד, **ו)** עו ע״א.

הגהות הב״ח

(ג) גמרא על בני חבורה (שלין פורין) תע״מ וע״כ ס״ל שלין מוכרין:

גליון הש״ס

תום׳ ד״ה ואם צלי. דמתוך שהוא רך. עי׳ חולין לו: תוס׳ ד״ה אבל נצלה]:

הגהות וציונים

ה) מהר״ם מ״ז (גליון), משום דמעיקרא מתרץ לה לברייתא והדר מסיק לרומייה, והוא כאן כפול ומיותר, וכן ליתא בכת״י (דק״ס): **ז)** צ״ל **הא** (ב״ש, וכ״ה בכ״י): **ח)** צ״ל **וקשיא** (מהרש״ל, וכ״ה בכ״י): **ט)** [נראה דצ״ל **רבא**] (גליון): **י)** כ״ה בדפו״י ובדפוס וילנא ״לגובאי״: **יא)** צ״ל **ביה** (רש״ש): **יב)** נדצ״ל ד״ה **עד שמגיע**:

משנת ראשונים

בסיד רותח. כשעושין הסיד חם הוא כמה ימים לאחר עשייתו. **[רבינו גרשום, חולין ח.]**

ובגפפים רותח. פסולת הברזל שהנפח משליך מכירתו. **[רבינו גרשום, חולין ח.]**

לאיתויי חמי האור מניין. הכא לא חשיב חמי טבריה מחמת האור והיינו דלא כר׳ יוסי דבפ׳ כירה חשיב ליה תולדות האור משום דחלפא אפיתחא דגיהנם, ושמא כאן היה מודה דנדון משום שחין ולא משום מכוה כיון דהוי אור בידי שמים. **[תוספות הרא״ש, חולין ח.]**

ארזים לא עממהו בגן אלהים. כמו כל סתום לא עממוך ענין נסתר וכסוי רוצה לומר הארזים הגבוהים שהם בגן אלהים לא יסתירוהו ולא יכסוהו כי הוא על כולם ובאמרו בגן אלהים הוא על דרך הפלגה והוא הגן שנאמ׳ עליו ויטע ה׳ אלהים גן בעדן. **[רד״ק, יחזקאל לא ח]**

נתף מרוטבו על הסולת. לא שייך לומר וחזר עליו שכיון שנפל שומן לתוך סולת הוא נבלע בסולת ונעשה עיסה עבה. **[הר״י מלוניל]**

ואם צלי הוא יקלוף את החיצון. הכי נמי קאמר אם חי צונן הוא ידיחנו ואם צלי חם יקלוף את החיצון, ואורחא דמלתא קתני שדרך סיכת הצלי אם כשהוא חי צונן או צלי ברותח, ומי שפירש צלי אפי׳ צונן טובא. **[הרמב״ן, חולין קיב.]**

לומר ולקח וגו׳ משעת לקיחה בעינן דניהוי גחלים. ות״ת תפילו לא כתיב ולקח אלא גחלי אש ידעינן דניהוי גחלים בשעת לקיחה דלעיולי לגיו לא מיבעיא דמשמעינן ליה מק״ו ומה לפני מלך כו׳ וע״כ מוקמינן ליה לשעת לקיחה וי״ל דודאי לא צריך קרא משום הכי אלא דאי אפשר לכתוב בע״א אלא מקומו. ולא סגי ליה דאפשר בקליפה לפי שהרוטב נגלע יותר בתוכו. ואם תאמר נגע בחרסו של תנור חמאי סגי ליה בקליפה הלא הרוטב שם בתוכו כדי קליפה נגלע בפסח עד כדי שיטול את מקומו כמו נתף מרוטבו וחזר אליו וכל דבר הנאסר בגלי דקי״ל[ה] דאינו נאסר אלא כדי קליפה מחמת הרוטב שבו יאסור עד כדי שיטול את מקומו ואיכא לאוקמא בשאין רוטב כי אם מעט ומעט רוטב אינו אוסר כל כך כדאמרינן בגמ׳[ו] שאני סיכה דמשהו עבדי לה: **ואם** צלי הוא יקלוף **את החיצון.** בכל ענין מיירי בין אם בין כן בין[ז] דמתוך שהוא כך נוגע מע״פ שאינו אם כדומיא דאי קאי: **לפי** שאין מוברין מעשר שני **בירושלים.** פירש בקונטרס דכי ירדה ממך הדרך ונתתה בכסף כתיב וקשיא לר״י דהא קרא בפדיון מיירי שמוליאו מקדושתו ומחללו על דבר אחר אבל הכא אפילו לאוכלו בקדושתו כדפי׳ בקונטרס גופיה והכי נמי משמע ליישנא דמוכרין מדלא קתני מחללין ויש ספרים שכתוב בהן שאין פודין אבל רש״י כתב שאין מוכרין ורלה לר״י דבירושלים גזרו מדרבנן מכירה אטו פדייה דאסור מן התורה ולרשב״ג נרלה דלא אסרו מכירה אלא משום בזיון מצוה כדתנן בריש מסכת מעשר שני (פ״ל מ״ח) שאין מוכרין אותו ואין ממשכנין אותו ואין שוקלין כנגדו: תנן

מעל המזבח[א] **משעת לקיחה ניהוי גחלים**[ג] **איבעיא להו אוממות או עוממות** אמר רבי יצחק[ד] **ארזים לא עממוהו בגן אלהים: מתני׳**[ב] **נגע בחרסו של תנור יקלוף את מקומו**[ג] **נתף מרוטבו על החרס וחזר אליו יטול את מקומו**[ד] **נתף מרוטבו על הסולת יקמוץ את מקומו**[ה] **סכו בשמן תרומה אם חבורת כהנים יאכלו אם של ישראל אם חי הוא ידיחנו ואם צלי הוא יקלוף את החיצון**[ו] **סכו בשמן של מעשר שני לא יעשנו דמים על בני חבורה שאין** (ח) **פודין מעשר שני בירושלים: גמ׳** איתמר[ז] **חם לתוך חם דברי הכל אסור**

אוצר החכמה

א) על שפך הדשן ישרף אמרי ההוא ישרף מיבעי ליה לכדתניא ישרף אע״פ שאין שם דשן ישרף אע״פ שהציית האור ברובו. רבינא אמר כרוך ותני ב) מכות אש אין לי אלא שנכוה באש ובגחלת נכוה ברמץ בסיד רותח ובגפפים רותח ובכל דבר הבא מחמת האור לאיתויי חמי האור מנין ת״ל מכוה מכוה ריבה. רבא רמי מי אמר ר׳ גחלים איקרו אש ורמינהי גחלי יכול עוממות ת״ל אש אי אש יכול שלהבת ת״ל גחלי הא כיצד מביא מן הלוחשות (אלמא גחלים לא איקרי אש אמרי ג) והא ג) גופא קשיא אמרת גחלי יכול עוממות אלמא לוחשות אש נינהו אימא סיפא אי אש יכול שלהבת ת״ל גחלי אלמא אפילו לוחשות לאו אש נינהו ואמר רב ששת הכי קתני גחלי יכול בין עוממות בין לוחשות ת״ל אש אי אש יכול שלהבת ת״ל גחלי הא כיצד מביא מן הלוחשות מ״מ גחלים לא איקרי אש קשיא ג) לרבי אמר אביי תריץ הכי גחלי יכול עוממות ולא לוחשות ת״ל אש אי אש יכול רצה שלהבת יביא ת״ל גחלי הא כיצד מביא מן הלוחשות אמר רבה ד) רצה גחלת יביא רצה שלהבת יביא שלהבת בלא גחלת היכי משכחת לה כגון דשפייה למנא משחא ואתלי ביה נורא ההוא למה לי קרא למעוטי ט) השתא לפני מלך בשר ודם אין עושין כן לפני מלך מלכי המלכים הקב״ה לא כל שכן אלא אמר רבא תריץ הכי גחלי יכול עוממות ולא לוחשות ת״ל אש אי אש יכול יביא מחצה גחלת ומחצה שלהבת אדעייל לגואי ה) הוי כוליה גחלת תלמוד לומר ו) ולקח מלא המחתה גחלי אש מעל המזבח משעת לקיחה ניהוי גחלים איבעיא להו אוממות או עוממות אמר רבי יצחק ארזים לא עממוהו בגן אלהים: מתני׳ נגע בחרסו של תנור יקלוף את מקומו נתף מרוטבו על החרם וחזר אליו יטול את מקומו נתף מרוטבו על הסולת יקמוץ את מקומו סכו בשמן תרומה אם חבורת כהנים יאכלו אם של ישראל אם חי הוא ידיחנו ואם צלי הוא יקלוף את החיצון סכו בשמן של מעשר שני לא יעשנו דמים על בני חבורה שאין (ח) פודין מעשר שני בירושלים: גמ׳ איתמר ז) חם לתוך חם דברי הכל אסור

מיקרו אש, וכי מטי התם ממזבח החיצון לפני ולפנים הוה ליה כולה גחלת, דלמילו לעיולי הכי לא מיבעיא דמלך בשר ודם אין מכניסין אותו אלא מפני שמעלה עשן, וכי מיבעיא דמיעוטא לנגעת לקיחה מיבעיא דמיעוטא לנגעת לקיחה: ת״ל כו׳. משעת לקיחה מיבעיא דמיעוטא, ואין שלהבת משמע גחלי אש: **ארזים לא עממוהו.** לא הכהו את מראיתו, לפי שהיה נאה מכל האילנות, ועל הירס מלך גור נאמר: **מתני׳ נגע בחרסו של תנור** וכו׳. נגע הפסח בחרסו של תנור: יקלוף. מן הפסח מקום שנגע בתנור, כדמפרש בגמ׳ שנתבשל שם מחוס התנור, ולא גלי אש הוא, כדאמרן לעיל[ג] מחוס שנאמר גלי אש גלי אש פעמים למעוטי תנור שגרפו, וחרס הדפנות גרוף ועומד הוא: **נתף** בתנור מרוטב על החרס: **וחזר אליו.** שחזר שומן שנתחמם מן החרס ונבלע בפסח: **יטול את מקומו.** דלא סגי ליה בקליפה אלא בנטילה יפה יפה בעובי, דשומן נבלע בתוכו הרבה, ואותו שומן מבושל מן החרס (היה): **נתף מרוטבו על הסולת.** מפרש בגמ׳[ד] בסולת רותחת, דמטוי רוטבו מחוס הסולת והוי גלי אש מחמת דבר אחר, ואסור למיכליה לההוא רוטב שבתוך הסולת מחוס אל תאכלו כי אם גלי אש, הילכך יקמוץ את מקומו, ויסרוף אותו קומץ כשאר קדשים פסולין: **אם חי ידיחנו.** דלא נבלע: **צלי.** בעי קליפה מחוס דנבלע: **אין מוכרין מעשר שני בירושלים.** ואפילו למוכלו אם בקדושה, דכי ירבה ממך הדרך ונתתה בכסף כתיב (דברים יד): **גמ׳ חם לתוך חם.** בשר רותח לתוך חלב רותח, או אחד של חיסור ואחד של היתר: אסור

אם חי צונן הוא ידיחנו ואם צלי חם יקלוף את החיצון, ואורחא דמלתא קתני שדרך סיכת הצלי אם כשהוא חי צונן או צלי ברותח, ומי שפירש צלי אפי׳ צונן טובא. [הרמב״ן, חולין קיב.]

אם **נָטַף מֵרוֹטְבּוֹ** - מלחלוחית הפסח, קודם שנצלה הרוטב כל צרכו[כג], **עַל הַחֶרֶס** של התנור שהוא חם מאוד[כד], **וְחָזַר** מקצת מן הרוטב לאחר שהתחמם מהחרס **אֲלָיו** - אל הפסח, ונבלע בו, **יִטּוֹל אֶת מְקוֹמוֹ** - יחתוך בעובי הבשר במקום שנבלע בו הרוטב, ואין די בקליפה[כה], שהרוטב נבלע בעומק הבשר. והרוטב אסור כיון שהוא נצלה מחום החרס, ואינו צלי אש, וכשנבלע בבשר, נאסר אף הבשר באכילה[כו].

אם **נָטַף מֵרוֹטְבּוֹ** של הפסח, **עַל הַסּוֹלֶת**[כח] בהיותה רותחת[כט], ונצלה מחום הסולת, **יְקַמּוֹץ אֶת מְקוֹמוֹ** - יטול בידו את הסולת שנטף עליה הרוטב, עם קצת מהסולת שסביבותיה[ל], שהיא אסורה באכילה משום שנבלע בה מרוטבו של קרבן הפסח שנצלה שלא על ידי אש, וישרוף את מה שנטל כדין שאר קדשים פסולים שדינם בשריפה[לא].

אגב ההלכה של 'נטף מרוטבו על החרס וחזר אליו', מביאה המשנה דיני איסורים אחרים שנבלעו בפסח[לב]:

סָכוּ לקרבן הפסח **בְּשֶׁמֶן**[לג] של **תְּרוּמָה**[לד], **אִם** המנויים על הקרבן הם **חֲבוּרַת כֹּהֲנִים, יֹאכְלוּ** שהרי הם מותרים בשמן של תרומה. אבל **אִם** הם חבורה **שֶׁל יִשְׂרְאֵל** שאסורים באכילת תרומה, **אִם** בשר הפסח **חַי הוּא**, שלא צלאו עדיין, **יְדִיחֻנּוּ** במים להסיר את השמן שעליו ואחר כך יצלהו ויאכלהו, ודי בכך כיון שלא נבלע השמן בבשר, **וְאִם צָלִי הוּא** - ואם הפסח צלוי הוא כבר, הרי השמן נבלע בו[לה], ואין די בהדחה, אלא **יְקַלֵּוף אֶת** בשרו **הַחִיצוֹן**[לו], וישרוף את מה שקלף[לז].

אם **סָכוּ** לקרבן הפסח **בְּשֶׁמֶן שֶׁל מַעֲשֵׂר שֵׁנִי**[לח], **לֹא יַעֲשׂוּ דָמִים עַל בְּנֵי חֲבוּרָה** - לא יטול מבני החבורה מעות תמורת השמן, משום **שֶׁאֵין פּוֹדִין מַעֲשֵׂר שֵׁנִי בִּירוּשָׁלַיִם** - שאסור למכור מעשר שני בירושלים לאדם אחר[לט], אלא או אוכלו בעצמו או נותנו במתנה לאחר, ואם הוא נוטל מבני החבורה מעות תמורת השמן, הרי זו מכירה[מ].

★

גמרא

הגמרא מבארת את הדין האמור במשנה 'נטף מרוטבו על החרס וחזר אליו יטול את מקומו', ומקדימה לכך את מחלוקת רב ושמואל

כד. **כן** ביארו התוספות להלן (עו. ד"ה מלמ), שהרי טעם האיסור הוא משום שנצלה הרוטב מחמת דבר אחר ולא מחמת האש, ואם היה כבר צלוי כל צרכו על ידי האש, לא היה נאסר במה שנצלה עוד פעם על ידי דבר אחר, והוסיפו, שרק אם בישל את הפסח במים לאחר שצלאו, אמרו לעיל (מא.), שנאסר הפסח, אבל אם צלאו בדבר אחר, אחרי שנצלה באש, אינו נאסר.

כה. **כן** מבואר בגמרא להלן (עו.).

כו. **רש"י** (ד"ה יטול). הרא"ש (חולין פ"ז סי' כד) כתב ששיעור נטילה הוא כעובי אצבע, וכן פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' צו ס"ק). אבל הר"ן על הרי"ף בחולין (קיא: ד"ה נמנו) כתב, שנטילה היא שנוטל מעט יותר מקליפה. וכתב התפארת ישראל (יכין יג) שכדברי הר"ן נראה גם בדברי רש"י כאן.

כז. **מקשים** התוספות (ד"ה יטול), שכשנגע הפסח בחרסו של תנור אמרנו לעיל שנאסר בכדי קליפה, והרי יש באותו כדי קליפה רוטב, והרוטב הזה נבלע בעומק הבשר, ואם כן יאסור אותו הרוטב כדי נטילה מן הבשר. ותירצו, שצריך לומר שיין באותו מקום בבשר אלא מעט רוטב, ומעט רוטב אינו אוסר כל כך, שאינו נבלע בעומק.
בחולין (צח:) מבואר, שגדי שנצלה יחד עם חֲלבו, נאסר כל הגדי, משום שהחלב האסור מפעפע בכל הגדי. וביארו התוספות (שם ד"ה שמני), שכאן אין הרוטב אוסר את כל הפסח, משום שרוטב אינו מפעפע כמו חלב, ואינו נבלע בבשר אלא בשיעור של כדי נטילה. אבל ברשב"א בתורת הבית הארוך (בית ד סוף שער ו עמ' כח.) מבואר, שהטעם שאין הרוטב אוסר את כל הפסח, הוא משום שיש בפסח שיעור של יותר שישים כנגד הרוטב, ומתבטל הרוטב ואין טעמו ניכר בפסח. ומכל מקום צריך ליטול מהפסח כדי נטילה, כיון שהמקום שבו נגע האיסור נחשב כאילו כל האיסור עומד שם בעין, ולא נבלע בכל הבשר המותר (כן ביאר הט"ז יו"ד סי' קה ס"ק יח).

כח. **סולת** היא החלק הגס של קמח חיטים, והיא משובחת יותר מהחלק הדק הנקרא קמח. רבי עובדיה מברטנורא (מנחות פ"ה מט"ו).

כט. **רש"י** (ד"ה נטף מרוטבו) מדברי הגמרא (עו.). וכתבו הצל"ח והרש"ש (נדפ"י), שהטעם במה שרק בנטף על הסולת פירש רש"י שהיא רותחת, ואילו לגבי נטף על החרס לא הזכיר רש"י שהוא רותח, אף שבגמרא ביארו על שניהם שרותחים הם, הוא משום ששם כתב רש"י שנטף בתנור, וממילא אנו יודעים שנטף על חרס התנור שהוא רותח, ורק כאן בנטף על הסולת הוצרך רש"י לפרש שהוא רותח.

ל. **מאירי** (לעיל עד. ד"ה נטף), וכן מבואר בתוספות להלן (עו. ד"ה מלמ).

לא. **רש"י** (ד"ה נטף מרוטבו). ומבואר בתוספות יום טוב (מ"ג) שמה שכתב רש"י שצריך לשורפו רק לגבי נטף מרוטבו על הסולת, ולא כתב כן לגבי נטף מרוטבו על החרס, ולגבי נגע בחרסו של תנור, הוא משום שלא הוצרך לפרש דין זה אלא בסולת, שאף על פי שהסולת היא חולין, יש חיוב לשורפה מחמת רוטב הפסח הבלוע בה שהוא קדשים. וראה בצל"ח (נדפ"י), שפירש באופן אחר מדוע כתב רש"י כן רק לגבי נטף מרוטבו על הסולת.
הטעם שלא אמרה המשנה מה הדין כשחזר מן הסולת ונבלע בפסח, כשם שאמרה בנטף מרוטבו על החרס וחזר על הפסח, משום שכשהשומן נוטף על החרס אינו נבלע כולו שם ולעיתים חוזר הוא ונופל על הפסח, אבל כשהשומן נוטף על הסולת הוא נבלע בסולת ונעשה עיסה עבה ואינו שב ונופל על הפסח לעולם. ר"י מלוניל (ד"ה יקמוץ) ומאירי (ד"ה נטף).

לב. **מאירי** (לעיל עד. ד"ה ומגלגלו).

לג. **אף** שאסור לבשל את קרבן הפסח במשקים ובמי פירות, מותר לסוכו בהם בשעת צלייתו, כמבואר במשנה לעיל (מ:).

לד. **תרומה** היא החלק שמפרישים מהתבואה ומהפירות, וניתנת לכהנים ואינה נאכלת אלא להם. אבל ישראל אסור באכילת תרומה שנאמר (ויקרא כב י) 'וכל זר לא יאכל קודש', ו'קודש' האמור בפרשה זו הוא תרומה, כמבואר ביבמות (עד:).

לה. **כתבו** התוספות (ד"ה ופסח), שדין זה הוא בין אם סך את השמן בעוד שהפסח חם, ובין אם סכו אחר שנצטנן, שלאחר שנצלה, כיון שהוא רך, הרי הוא בולע אף כשהוא צונן. והוכיחו כן, שאם דין זה אינו אלא כשהוא רותח, אין החילוק בין חי לצלי, אלא בין צונן ורותח, וממה שחילקה המשנה בין חי לצלי, מוכח שבצלי מדובר באותו אופן של חי, דהיינו כשהוא צונן. אמנם הרמב"ן (חולין קיב. ד"ה ופירוש מי) והרשב"א בתורת הבית (שער ד בית ו) פירשו, ש'חי' האמור במשנה היינו צונן, ו'צלי' היינו רותח, שדרך המשנה לקרוא לצונן חי ולרותח צלי. ובאמת הלכה זו אינה אלא בצלי רותח, אבל בצלי צונן, די במה שידיח את השמן במים. וראה עוד בענין זה להלן (סוף עו.).

לו. **בגמרא** (עו.) יבואר מדוע די בקליפה ואין צריך ליטול כדי נטילה.

לז. **שאינו** יכול לתתו לכהנים לאכלו, כיון שמתחילה לא נמנו עליו הכהנים, ואין הפסח נאכל אלא למנויו, ואי אפשר להימנות על הפסח לאחר שנשחט (כמבואר להלן פט.).

לח. **בשנים** א, ב, ד, ה לשמיטה, אחר שמפריש תרומה גדולה ומעשר ראשון, מפריש עשירית מן הנותר למעשר שני, ומעלה את המעשר לירושלים ואוכלו שם, או פודה אותו בכסף במקומו, ומעלה את הכסף לירושלים וקונה בו בשר לשלמים או מיני מאכל ואוכלם שם בקדושה. דברים (יד כג-כו).

לט. **רש"י** (ד"ה אין) ותוספות (ד"ה לפי) גורסים במשנה 'שאין מוכרין'. וברע"ב (מ"ג) מבואר, שאף אם גורסים במשנה 'שאין פודין' כגירסא שלפנינו, הפירוש הוא שאין מוכרים כמו שכתב רש"י. וביאר רש"י, שאין מוכרים מעשר שני בירושלים, אפילו כשאינו רוצה להפקיע את קדושתו, ואף הלוקח יאכל אותו בירושלים בקדושת מעשר שני, משום שאמרה התורה (דברים יד כה-כו) 'וכי ירבה ממך הדרך וגו' ונתתה בכסף וצרת הכסף בידך והלכת אל המקום וגו', כלומר, שאם הוא עומד חוץ לירושלים, שצריך הוא להעלות את המעשר שני לאוכלו בירושלים, יכול לפדותו בכסף, ולמדו מכך, שרק כשהוא נמצא חוץ לירושלים יכול להחליף את המעשר שני במעות, אבל בירושלים אסור למכור מעשר שני. והקשו עליו התוספות (שם), שפסוק זה עוסק בחילול מעשר שני, שקדושת המעשר שני עוברת מהפירות למעות, ואין לומדים ממנו אלא שבירושלים אין מחללים מעשר שני על מעות, אבל אין ללמוד ממנו שאסור למכור מעשר שני בירושלים, כשנשאר המעשר שני בקדושתו. ופירשו התוספות, שאיסור מכירת מעשר שני בירושלים הוא איסור דרבנן, שגזרו שלא למכור מעשר שני בירושלים כדי שלא יבוא לפדותו. ובשם הרשב"א כתבו, שהטעם שאסרו חכמים מכירת מעשר שני בירושלים, הוא משום בזיון מצוה.
עוד הביאו התוספות, שיש גורסים במשנה 'שאין פודים', ולדבריהם המשנה מדברת במי שרוצה ליטול מעות מבני החבורה ולחלל עליהם את השמן, ושיצא השמן לחולין, ואמרו שאסור לעשות כן משום שאין פודים מעשר שני בירושלים. וכגירסא זו מבואר בירושלמי (ה"ג), שבמשנה שבירושלמי הגירסא היא 'שאין מוכרים', ואמרו שם שיש לגרוס במשנה 'שאין פודין'. וביארו שם הקרבן העדה והפני משה, שטעם הירושלמי הוא, משום שבמשנה מבואר שהוא דין מיוחד בירושלים, ואם כן ודאי המשנה מדברת בפדיה שאינה אסורה אלא בירושלים, שהרי מכירת מעשר שני אסורה אף חוץ לירושלים, ששנינו במעשר שני (פ"ו מ"ה) 'מעשר שני אין מוכרים אותו'. אמנם בתוספות (שם) ובריב"ן (ד"ה אין מוכרים) מבואר, שאף הדין האמור במשנה שם, שאין מוכרים מעשר שני, אינו אלא בירושלים. אך בירושלמי (מעשר שני פ"ו ה"ה) מבואר שדין זה הוא אף חוץ לירושלים שהתנא של המשנה שם הוא רבי מאיר שסובר (קידושין נג:), שמעשר שני ממון גבוה הוא, ומשום כך אין ביד הבעלים למוכרו. והר"ש (מעשר שני שם) פירש, שטעם משנתנו הוא מאותו טעם המבואר בירושלמי שם, שמעשר שני ממון גבוה הוא. וכתב התוספות יום טוב (מ"ג) שלפירושו צריך לומר שמה שאמרו במשנתנו 'בירושלים', אין זה דווקא, אלא אמרו שאפילו בירושלים, שמותר לאכול בה מעשר שני, אף על פי כן אין המעשר שני ממונו ואינו יכול למוכרו, וכל שכן שחוץ לירושלים אין המעשר שני ממונו ואינו יכול למוכרו.

מ. **וודאי** עומד הפסח בתוך ירושלים, שהרי אין הפסח נאכל חוץ לירושלים. ראה במאירי (לעיל עד: ד"ה סכו) שפירש, שלא יעשנו דמים על בני חבורה, היינו שאין בעל השמן יכול לומר לבני החבורה, שיהיה השמן במקום המעות שאני צריך לתת כדי להצטרף לחבורה. ופירוש זה הוא רק אם המשנה עוסקת במכירה, שנתינת השמן היא במקום המעות שחייב, והרי זה כמכירה. אבל אם המשנה עוסקת בפדיה [וכמבואר

תלמוד לומר ולקח וגו' משעת לקיחה בעינן דניהוי גחלים. וא"ת תפילו לא כתיב ולקח חלא גחלי אם ידעינן דניהוי גחלים בשעת לקיחה לעיולי לגיו לא מילטריך דשמעינן ליה מק"ו ומה לפני מלך כו' וע"כ מוקמינן ליה לשעת לקיחה וי"ל דודאי לא לריך קרא משום הכי חלא דאי אפשר לכתוב בע"א חלא ולקח:

יטול את מקומו. ולא סגי ליה בקליפה לפי שהרוטב נגלע יותר בתוכו. ואם תאמר נגע בחרסו של תנור חמאי סגי ליה בקליפה הלא הרוטב שיש בתוכו כדי קליפה נגלע בפסח עד כדי שיטול את מקומו כמו נטף מרוטבו וחזר חליו וכל דבר הנאסר בגלי דקי"ל[ה] דאינו נאסר חלא כדי קליפה מאחת הרוטב שבו יאסור עד כדי שיטול את מקומו ואיכא לאוקמא בשאין רוטב כי אם מעט ומעט רוטב אינו אוסר כל כך כדאמרינן בגמ'[ו] שאי אפשר לבשר עבי עד שיכה דמשהו עבדי לה: **ואם** צלי הוא יקלוף את החיצון. בכל ענין מיירי בין אם בין זון[ז] דממון שהוא כך נוהג אע"פ שאינו אם כדי קליפה בלבד:

לפי שאין מוכרין מעשר שני בירושלים. פירש בקונטרס דכי ירבה ממך הדרך ונתתה בכסף כתיב וקשיא לר"י דהא קרא בפדיון מיירי שמוליאו מקדושתו ומחללו על דבר אחר אבל הכא אפילו לאוכלו בקדושתו כדפי' בקונטרס גופיה והכי נמי משמע ליישב למוכרין מדלא קתני מחללין ויש ספרים שכתוב בהן שאין פודין אבל רש"י כתב שאין מוכרין ורלה לר"י דבירושלים גזרו מדרבנן מכירה אטו פדייה דאסור מן התורה ולרבינו ירלה נראה דלא אסרו מכירה אלא משום בזיון מלוה כדתנן בריש מסכת מעשר שני (פ"ו מ"ה) שאין מוכרין אותו ואין ממשכנין אותו ואין שוקלין כנגדו:

תנן

מעל המזבח[א] משעת לקיחה ניהוי גחלים[ג] איבעיא להו אוממות או עוממות אמר רבי יצחק[ד] ארזים לא עממוהו בגן אלהים: **מתני'** נגע בחרסו של תנור יקלוף את מקומו[ג] נטף מרוטבו על החרם וחזר אליו יטול את מקומו[ד] נטף מרוטבו על הסולת יקמוץ את מקומו[ה] סכו בשמן תרומה אם חבורת כהנים יאכלו אם של ישראל אם חי הוא ידיחנו ואם צלי הוא יקלוף את החיצון[ו] סכו בשמן של מעשר שני לא יעשנו דמים על בני חבורה שאין (ח) פודין מעשר שני בירושלים: **גמ'** איתמר [ז]חם לתוך חם דברי הכל אסור

מיקרו חם, וכי מטי התם ממזבח החיטון לפני ולפנים הוה ליה כולה גחלת, דאילו לעיולי הכי לא מילטריך מיעוטא, דלפני מלך כשר ודם אין מדיחין אותו בשעלה עשן, וכי מילטריך מיעוטא לשעת לקיחה מילטריך: ת"ל כו'. משעת לקיחה להוי גחלי חם, ואין שלהבת משמע גחלי חם: **ארזים לא עממוהו**. לא הכהו את מראיתו, לפי שהיה נאה מכל אילנות, ועל חירס מלך צור נאמר: **מתני' נגע בחרסו של תנור וכו'**. נגע הפסח בחרסו של תנור: יקלוף. מן הפסח מקום שנגע בתנור, כדמפרש בגמ' שנתבשל שם מחוס התנור, ולא גלי חם הוא, כדאמרן לעיל[ג] משום שנאמר גלי חם גלי חם שני פעמים למעוטי תנור שגרפו, וחרס הדפנות גרוף ועומד הוא: **נטף** מרוטבו על החרס: וחזר אליו. שחזר שומן שנתחמם מן החרס ונגלע בפסח: **יטול את מקומו**. דלא סגי ליה בקליפה אלא בנטילה יפה יפה בעודי, דשומן נגלע בתוכו הרבה, ואותו שומן מבושל מן החרס (היה): **נטף מרוטבו על הסולת**. מפרש בגמ'[ז] בסולת רותחת, דמטוי רוטבו מחוס הסולת והוי גלי מחמת דבר אחר, ואסור למיכליה להוא רוטב שבתוך הסולת משום אל תאכלו כי אם גלי חם, הילכך יקמוץ את מקומו, ויזרוף אותו קומץ כשאר קדשים פסולין: **אם חי ידיחנו. דלא בלע: צלי**. בעי קליפה משום דבלע: **אין מוכרין מעשר שני בירושלים**. ואפילו לאוכלו שם בקדושה, דכי ירבה ממך הדרך ונתתה בכסף כתיב (דברים יד): **גמ'** חם לתוך חם. בשר רותח לתוך חלב רותח, או אחד של חיסור ואחד של היתר: אסור

א) על שפך הדשן ישרף אמרי ההוא ישרף מיבעי ליה לכדתניא ישרף אע"פ שאין שם דשן ישרף אע"פ שהציח האור ברובו. רבינא אמר כרוך ותני ב) מכות אש אין לי אלא שנכוה באש ובגחלת נכוה ברמץ בסיד רותח ובגפסים רותח ובכל דבר הבא מחמת האור לאיתויי חמי האור מנין ת"ל מכוה מכוה ריבה. רבא רמי מי אמר ר' גחלים איקרו אש ורמינהי גחלי יכול עוממות ת"ל אש אי אש יכול שלהבת ת"ל גחלי הא כיצד מביא מן הלוחשות (אלמא גחלים לא איקרי אש אמרי ו) והא ג) גופא קשיא אמרת גחלי יכול עוממות אלמא לוחשות אש נינהו אימא סיפא אי אש יכול שלהבת ת"ל גחלי אלמא אפילו לוחשות לאו אש נינהו ואמר רב ששת הכי קתני גחלי יכול בין עוממות בין לוחשות ת"ל אש אי אש יכול שלהבת ת"ל גחלי הא כיצד מביא מן הלוחשות מ"מ גחלים לא איקרי אש קשיא ד) לרבי אמר אביי תריץ הכי גחלי יכול עוממות ולא לוחשות ת"ל אש אי אש יכול רצה גחלת יביא ת"ל גחלי הא כיצד מביא מן הלוחשות אמר רבה ה) רצה גחלת יביא רצה שלהבת יביא בלא גחלת היכי משכחת לה כגון דשפייה למנא משחא ואתלי ביה נורא ההוא למה לי קרא למעוטי ו) השתא לפני מלך בשר ודם אין עושין כן לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה לא כל שכן אלא אמר רבא תריץ הכי גחלי יכול עוממות ולא לוחשות ת"ל אש אי אש יכול יביא מחצה גחלת ומחצה שלהבת אדעייל לגואי ז) הוי כוליה גחלת תלמוד לומר ח) ולקח מלא המחתה גחלי אש מעל המזבח ט) משעת לקיחה ניהוי גחלים י) איבעיא להו אוממות או עוממות אמר רבי יצחק יא) ארזים לא עממוהו בגן אלהים: **מתני'** יב) נגע בחרסו של תנור יקלוף את מקומו יג) נטף מרוטבו על החרם וחזר אליו יטול את מקומו יד) נטף מרוטבו על הסולת יקמוץ את מקומו טו) סכו בשמן תרומה אם חבורת כהנים יאכלו אם של ישראל אם חי הוא ידיחנו ואם צלי הוא יקלוף את החיצון יז) סכו בשמן של מעשר שני לא יעשנו דמים על בני חבורה שאין (ח) פודין מעשר שני בירושלים: **גמ'** איתמר יח) חם לתוך חם דברי הכל אסור

על שפך הדשן ישרף. סיפא לההוא קרא לכתב נהו[ט] נמי הוא: **אע"פ** שאין שם דשן. דלא תימא מדמן קפיד רחמנא למורפו על מקום שהיו מוליחין שם דשנו של מזבח החילון, כדכתיב (ויקרא ו) והוליא את הדשן אל מחוץ למחנה, ואם ניטל הדשן משם לא ישרפנו שם, קמ"ל יישרף מכל מקום: **אע"פ** שהוצת האור ברובו. יתעסקו בו עד שמגמר שריפה: **רבינא אמר**. הא דפרכת לעיל לר' מדאיטטריך מכוה מכוה לרבוי גחלת, לא תיקשי, דמתני' משבשתא היא, וגחלת לאו מריבויא דמכוה אתא לתנא אלא ממשמעותא דשם, וכרוך ותני גחלת בהדי שם במשמעות דרישא, אין לי אלא שם וגחלת כו', וריבויא דמכוה אתא לרבות גחלת שם: **ואמר רב ששת**. גרסינן: יכול בין עוממות בין לוחשות. ליזה שילה, דתרווייהו גחלי מיקרו, ת"ל שם אתר גחלי לאפוקי עוממות: **ואי אש**. אלא גחלי, יכול שלהבת, דולמי שם שמעת אין גחלים לוחשות במשמע, תלמוד לומר גחלי שם, להכי כתב תרווייהו: מכל מקום לרבי קשיא. דמדאיטטריך גחלי שמע מינה שם שמעת אין גחלת במשמע: **אמר אביי תריץ הכי גחלי יכול עוממות ולא לוחשות. ולוחשות לאו** גחלי נינהו אלא אש, תלמוד לומר שם דהיינו לוחשות, אבל בסיפא לא תימא מי שם יכול שלהבת ולא גחלת, אלא מי שם יכול רצה גחלים לוחשות דלא שלהבת אלא גחלים, ותרווייהו שם מיקרו, ת"ל גחלי שם למעוטי שלהבת גרידתא: מחצה גחלת ומחצה שלהבת. כגון חוד שהולת החור ברובו יטול ממזבח החילון, דבין גחלת ובין שלהבת שם, וכי מטי התם ממזבח החילון לפני ולפנים הוה ליה כולה גחלת, דאילו לעיולי הכי לא מילטריך מיעוטא, דלפני מלך כשר ודם אין מדיחין אותו בשעלה עשן, וכי מילטריך מיעוטא לשעת לקיחה מילטריך: ת"ל כו'. משעת לקיחה להוי גחלי שם, ואין שלהבת משמע גחלי שם: **ארזים לא עממוהו**. לא הכהו את מראיתו, לפי שהיה נאה מכל אילנות, ועל חירס מלך צור נאמר: **מתני' נגע בחרסו של תנור וכו'**. נגע הפסח בחרסו של תנור: יקלוף. מן הפסח מקום שנגע בתנור, כדמפרש בגמ' שנתבשל שם מחוס התנור, ולא גלי חם הוא, כדאמרן לעיל[ג] משום שנאמר גלי חם גלי חם שני פעמים למעוטי תנור שגרפו, וחרס הדפנות גרוף ועומד הוא: **נטף** מרוטבו על החרס: וחזר אליו. שחזר שומן שנתחמם מן החרס ונגלע בפסח: **יטול את מקומו**. דלא סגי ליה בקליפה אלא בנטילה יפה יפה בעודי, דשומן נגלע בתוכו הרבה, ואותו שומן מבושל מן החרס (היה): **נטף מרוטבו על הסולת**. מפרש בגמ'[ז] בסולת רותחת, דמטוי רוטבו מחוס הסולת והוי גלי מחמת דבר אחר, ואסור למיכליה להוא רוטב שבתוך הסולת משום אל תאכלו כי אם גלי חם, הילכך יקמוץ את מקומו, ויזרוף אותו קומץ כשאר קדשים פסולין: **אם חי ידיחנו. דלא בלע: צלי**. בעי קליפה משום דבלע: **אין מוכרין מעשר שני בירושלים**. ואפילו לאוכלו שם בקדושה, דכי ירבה ממך הדרך ונתתה בכסף כתיב (דברים יד): **גמ'** חם לתוך חם. בשר רותח לתוך חלב רותח, או אחד של חיסור ואחד של היתר: אסור

אם חי צונן הוא ידיחנו ואם צלי חם יקלוף את החיצון, ואורחא דמלתא קתני שדרך סיכת הצלי אם כשהוא חי צונן או צלי ברותחין, ומי שפירש צלי אפי' צונן טונה. [**הרמב"ן, חולין קיב.**]

עין משפט נר מצוה

טז א מיי' פ"ג מהל' תמידין הלכה ה ופ"ד מהל' עבודת יוה"כ הלכה ג:

יז ב מיי' פ"ח מהל' ק"פ הלכה יג:

יח ג שם הלכה יב:

יט ד שם הלכה יג:

כ ה ו שם הלכה (יג) יד: כא [ז] [רב אלפס חולין פ"ח דף ק"ו: וברמ"ה שם סימן לד]:

תורה אור השלם

א) וְהוֹצִיא אֶת כָּל הַפָּר אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה אֶל מָקוֹם טָהוֹר אֶל שֶׁפֶךְ הַדֶּשֶׁן וְשָׂרַף אֹתוֹ עַל עֵצִים בָּאֵשׁ עַל שֶׁפֶךְ הַדֶּשֶׁן יִשָּׂרֵף: [ויקרא ד, יב]

ב) אוֹ בָשָׂר כִּי יִהְיֶה בְּעֹרַו מִכְוַת אֵשׁ וְהָיְתָה מִחְיַת הַמִּכְוָה בַּהֶרֶת לְבַנָּה אַדַמְדֶּמֶת אוֹ לְבָנָה: [ויקרא יג, כד]

ג) וְלָקַח מְלֹא הַמַּחְתָּה גַּחֲלֵי אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ מִלִּפְנֵי יְיָ וּמְלֹא חָפְנָיו קְטֹרֶת סַמִּים דַּקָּה וְהֵבִיא מִבֵּית לַפָּרֹכֶת: [ויקרא טז, יב]

ד) אַרְזִים לֹא עֲמָמֻהוּ בְּגַן אֱלֹהִים בְּרוֹשִׁים לֹא דָמוּ אֶל סְעַפֹּתָיו וְעַרְמֹנִים לֹא הָיוּ כְּפָארֹתָיו כָּל עֵץ בְּגַן אֱלֹהִים לֹא דָמָה אֵלָיו בְּיָפְיוֹ: [יחזקאל לא, ח]

רבינו חננאל

רבינא מתרץ אליבא דרבי מכות אש אין לי אלא נכוה באש ובגחלת נכוה ברמץ כו' ש"מ גחלת אש היא. **רבא רמי מי אמר רבי גחלת אש** היא והתניא ולקח מלא המחתה גחלי אש יכול שלהבת ת"ל גחלי אש הא כיצד כו' מדקתני יכול שלהבת ת"ל גחלי אש מכלל דגחלים לאו אש נינהו. **ושני'** הכי קתני יכול עוממות ולא לוחשות ת"ל אש מכלל שהגחלים הלוחשות הן אש. שלהבת בלא גחלת כבר פירשנוהו למעלה. ואפי' גחלים עוממות מלשון (יחזקאל לא) ארזים לא עממוהו (איכה ד) איכה יועם זהב: **נגע בשר הפסח בחרסו של תנור** נצלה מן החרס ולא מן האש לפיכך יקלף אותו מקום. **איתמר חם לתוך חם** כגון בשר חם בחלב חם דברי הכל אסור.

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) [שבת עד: יומא מז.], ט) נדרים נג: [ע"ש], שבת דף עז: [ע"ש], י) עמוד א, יא) דף עו., יב) חולין דף צו: ושם בתוד"ה עד, יג) עו ע"א.

הגהות הב"ח

(ה) גמרא על בני חבורה (שמין פודין) תע"מ וע"כ ס"ל שמין מוכרין:

גליון הש"ם

תום' ד"ה ואם צלי. דמתוך שהוא רך. עי' מוליו לו: תוס' ד"ה אבל נצלה ז]:

הגהות וציונים

ז] מהר"ם מ"ז (גליון), משום דמעיקרא מתרץ לה לברייתא והדר מסיק לרומייה, והוא כאן כפול ומיותר, וכן ליתא בכת"י (דק"ס): ח] צ"ל **הא** (ב"ש, וכ"ה בכ"י): ט] צ"ל **וקשיא** (מהרש"ל, וכ"ה בכ"י): י] [נראה דצ"ל **רבא**] (גליון): יא] כ"ה בדפו"י ובדפוס וילנא "לגובאי": יב] צ"ל **ביה** (רש"ש): יג] נדצ"ל **עד שמגיע**:

משנת ראשונים

בסיד רותח. כשעושין הסיד חם הוא כמה ימים לאחר עשייתו. **[רבינו גרשום, חולין ח.]**

ובגפסים רותח. פסולת הברזל שהנפח משליך מכירתו. **[רבינו גרשום, חולין ח.]**

לאיתויי חמי האור מניין. הכא לא חשיב חמי טבריה מחמת האור והיינו דלא כר' יוסי דבפ' כירה חשיב ליה תולדות האור משום דחלפא אפיתחא דגיהנם, ושמא כאן היה מודה דנדון משום שחין ולא משום מכוה כיון דהוי אור בידי שמים. **[תוספות הרא"ש, חולין ח.]**

ארזים לא עממוהו בגן אלהים. כמו כל סתום לא עממוך ענין נסתר וכסוי רוצה לומר הארזים הגבוהים שהם בגן אלהים לא יסתירוהו ולא יכסוהו כי הוא על כולם ובאמרו בגן אלהים הוא על דרך הפלגה והוא הגן שנאמ' עליו ויטע ה' אלהים גן בעדן. **[רד"ק, יחזקאל לא ח]**

נטף מרוטבו על הסולת. לא שייך לומר וחזר עליו שכיון שנפל שומן לתוך סולת הוא נבלע בסולת ונעשה עיסה עבה. **[הר"י מלוניל]**

ואם צלי הוא יקלוף את החיצון. הכי נמי קאמר

לגבי איסור והיתר שנפלו זה על זה:
מאכל של היתר ושל איסור שנפלו זה על זה, אם נבלע טעם המאכל האסור במאכל המותר, המאכל המותר נאסר[מא]. וכן בשר וחלב שנפלו זה על זה, אם נבלע טעמם זה בזה, נאסרו שניהם[מב]. ועתה מביאה הגמרא כמה אופנים של נפילת איסור והיתר, ובשר וחלב זה לתוך זה, ודנה באילו אופנים הם בולעים זה מזה[מג].

אִיתְּמַר - נאמר בבית המדרש, בשר וחלב שנפל זה על זה, וכן מאכל של איסור ומאכל של היתר שנפל זה על זה, אם נפל **חַם לְתוֹךְ חַם** - שהיו שניהם רותחים, לְדִבְרֵי הַכֹּל[מד]

אוצר החכמה
19/06/2018

בירושלמי, ראה הערה לעיל], לא ניתן לפרש כן, שהרי אין כאן מעות שיתחלל המעשר שני עליהם, ולפי זה פירוש המשנה הוא, שרוצה ליטול מעות מבני החבורה תמורת השמן.

מא. כמבואר לעיל (מד:) שטעם כעיקר, כלומר, שטעם האיסור נחשב כעיקרו וממשו. ואף על פי שיש רוב כנגד טעמו של האיסור אינו בטל ברוב, שכל שעדיין ניכר טעם האיסור בהיתר, הרי זה כאיסור עצמו. וראה שם בגמרא שלמדו כן ממה שנאמר בנזיר (נמדבר ו ג) 'וכל משרת ענבים לא ישתה', כלומר שלא ישתה מים שנשרו בהם ענבים ונתנו הענבים טעם במים, ולמדו מנזיר לשאר איסורים. ולדעת רבי עקיבא למדו כן מאיסור בשר בחלב, שהרי אמרה התורה שבשר שהתבשל בחלב אסור, ואף אם עומד עתה הבשר בפני עצמו בלא החלב, משום שבלוע בו מטעם החלב.

מב. ראה במשנה בחולין (קמ.) 'טיפת חלב שנפלה על החתיכה, אם יש בה בנותן טעם באותה חתיכה, אסור'.

מג. הגמרא דנה כאן רק באופן, שלאחר שנפלו זה על זה, הפריד את האיסור מן ההיתר ואת הבשר מהחלב, ואינם מעורבים עוד, אלא כל אחד עומד בפני עצמו, ובזה מבארת שאם לא בלעו זה מזה, מותרים, אבל אם נתערבו באופן שלא ניתן להפרידם, אין הגמרא עוסקת.

מד. כלומר, בין לרב ובין לשמואל, שנחלקו בהמשך בנפל חם לתוך צונן וצונן לתוך חם.

אָסוּרא, שכיון שהיו שניהם חמים בלעו זה מזה[ב]. נפל **צוֹנֵן לְתוֹךְ צוֹנֵן**, שהיו שני המאכלים צוננים, לִדְבְרֵי הַכֹּל **מוּתָּר**, שכששניהם צוננים אינם בולעים זה מזה[ג]. נפל **חַם לְתוֹךְ צוֹנֵן**, וְנפל **צוֹנֵן לְתוֹךְ חַם**, בזה נחלקו רב ושמואל. **רַב אָמַר, עִילָּאָה גָּבַר** - מיד בנפילתם זה על זה, העליון גובר על התחתון, ואם היה העליון חם והתחתון קר, הוא מחמם את התחתון, ומעתה שניהם חמים ובולעים זה מזה, ואסור. ואם היה העליון צונן והתחתון חם, העליון מצנן את התחתון, ומעתה שניהם צוננים ואינם בולעים זה מזה, ומותר. **וּשְׁמוּאֵל אָמַר, תַּתָּאָה גָּבַר** - התחתון גובר על העליון, וכשהעליון חם והתחתון קר, התחתון מקרר את העליון, ואינם בולעים זה מזה, ומותר[ד], וכשהתחתון חם והעליון קר, התחתון מחמם את העליון, ובולעים הם זה מזה, ואסור[ה].

הגמרא מקשה על שמואל ממשנתנו:

תְּנַן - שנינו במשנתנו, **נָטַף מֵרוֹטְבּוֹ** של הפסח **עַל הַחֲרֶס, וְחָזַר** הרוטב **אֵלָיו** - אל הפסח, **יָטוֹל אֶת מְקוֹמוֹ** - את המקום שבו חזר הרוטב אל הפסח. **קָא סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - סברו בתחילה בני הישיבה, שמשנתנו עוסקת **בְּחֶרֶס צוֹנֶנֶת**, ומשום כך שאלו, **בִּשְׁלָמָא** - המשנה מובנת **לְפִי** דברי **רַב, דְּאָמַר** שבחם וצונן שנפלו זה על זה, **עִילָּאָה גָּבַר** - העליון גובר על התחתון, **שְׁמַע מִינָּהּ הָכִי** [-כך] הדין הוא **שִׁיטּוֹל אֶת מְקוֹמוֹ**, כיון דְּכשנטף הרוטב הרותח על החרס, **אָזַל** [-הלך] הרוֹטֶב ומַרְתַּח לֵיהּ **לַחֶרֶס** - וחימם את החרס, שהרי כשנוטף הרוטב על החרס, הרוטב הוא העליון, והעליון גובר', **וְהָדַר** - וחזר **הַחֶרֶס** ומַרְתַּח לֵיהּ **לָרוֹטֶב** - וחימם את הרוטב[ז], **וְכִי הָדַר רוֹטֶב אַפְּסַח** - וכשחזר הרוטב ונבלע בפסח, אסר את הפסח, שהרי **קָא מִטַּוֵּי פֶּסַח מֵחֲמַת חֲמִימוּתָא דְּחֶרֶס** - נצלה הרוטב[ח] שהוא חלק מקרבן הפסח מחמימות החרס[ט], **וְרַחֲמָנָא אָמַר** - והתורה אמרה (שמות יג ח) שיהיה הפסח נאכל כשהוא '**צְלִי אֵשׁ**', ומשמע, שצריך שהפסח יצלה דווקא על ידי אש, **וְלֹא צָלִי מֵחֲמַת דָּבָר אַחֵר**, וכיון שהרוטב שהוא אסור משום שנצלה על ידי חרס התנור, נבלע בפסח, אוסר הוא את הפסח'. **אֶלָּא לְשִׁמּוּאֵל דְּאָמַר תַּתָּאָה גָּבַר** - שהתחתון גובר על העליון, הרי **הַחֶרֶס** שהוא התחתון, **כֵּיוָן דְּצוֹנֵן הוּא, אַקּוֹרֵי מֵיקַר לֵיהּ לָרוֹטֶב** שצנן הוא את הרוטב שנטף עליו, ואין הרוטב מחמם אותו[י], וכיון שנשאר החרס צונן, אינו צולה את הרוטב, והרוטב מותר באכילה, ואינו אוסר את הפסח כשחוזר אליו, **וְאַמַּאי** - ומדוע אמרה המשנה **שִׁיטּוֹל אֶת מְקוֹמוֹ**, אלא מוכח כדברי רב, שהעליון גובר, וקשה לשמואל[יא].

דוחה הגמרא, לא קשה על שמואל ממשנתנו, שיש לפרש את 'נטף מרוטבו על החרס', **כִּדְאָמַר** [-כמו שפירש] **רַבִּי יִרְמְיָה אָמַר** [-בשם]

א. **כלומר**, שבאופן זה טעמו של האיסור נבלע בהיתר, וכן הבשר והחלב בלעו זה מזה. אך לא בכל אופן כל המותר וכל הבשר והחלב נאסרים, ויש בזה כמה חילוקי דינים. אם היו שני המאכלים יבשים, אין נאסר אלא שיעור של נטילה [ראה בהערה לעיל (עה:) כמה הוא שיעור נטילה], ושאר המאכל מותר, שאין האיסור מפעפע ונבלע בכל המאכל, אלא רק במקום שנגע בו. ואם היה אחד מהמאכלים צלול [-נוזלי], נאסר הכל, שמחמת הרוטב או השומן, מפעפע האיסור ונבלע בכל ההיתר. וכמו כן אם היה אחד מהם בשר שמן, מה שהוא בולע מפעפע ונבלע בכולו. ואם יש במאכל ההיתר שיעור של שישים פעמים כנגד האיסור, מתבטל טעם האיסור בהיתר, ואינו אוסרו [ומכל מקום אף באופן זה דעת הרשב"א (תורת הבית בית ד סוף שער ו), שצריך להסיר שיעור של כדי נטילה מהמקום שנגע בו האיסור, אולם ראה בביאור הגר"א (יו"ד סי' קה ס"ק לד) שדייק מדברי התוספות בחולין (פז. ד"ה שמני) שהכל מותר ואין צריך להסיר כדי נטילה]. וכן בבשר וחלב, אם יש בבשר שישים פעמים כנגד החלב, הבשר מותר, ואם יש בחלב שישים כנגד הבשר, החלב מותר, אמנם כששני המאכלים יבשים שצריך להסיר כדי נטילה מהמקום שנגע האיסור, אין מועיל שיהיה בהיתר שישים כנגד האיסור, כיון שאין האיסור פושט בכולו, אלא הוא נבלע רק בעובי של כדי נטילה במקום שנגע בו, ובאותו מקום לא נתבטל טעם האיסור בשישים. (טור ושולחן ערוך יו"ד סי' קה), וראה שם חילוקי דינים נוספים.

האיסור בבשר וחלב האמור בסוגיא, הוא איסור דאורייתא, שנפילה חם לתוך חם הרי היא כבישול שאוסר בבשר וחלב מדאורייתא, ונאסרים הבשר והחלב אף בהנאה. ראה פרי חדש (יו"ד סי' פז סק"ג).

ב. 'חם' האמור בסוגיא כאן, היינו מאכל, שמונח בכלי ראשון [דהיינו, הכלי שבו התבשל על האש] ושהוסר מן האש, ועדיין הוא חם בשיעור שהיד סולדת בו, אבל אם אין היד סולדת בו, או שהוא מונח בכלי שני אף שהיד סולדת בו, אינו בכלל חם האמור בסוגיא. רשב"א בתורת הבית (בית ד שער ו), טור (יו"ד סי' קה), שולחן ערוך (שם ס"ג). וראה בדבריהם שנחלקו הראשונים, האם מאכל המונח בכלי שני, והיד סולדת בו, אינו אוסר ואינו נאסר כלל, או שמכל מקום אוסר ונאסר בשיעור של כדי קליפה. וראה בש"ך (יו"ד סי' קה סק"ח) שכתב, שדבר גוש, אף כשהוא מונח בכלי שני, אם עדיין היד סולדת בו דינו ככלי ראשון. וראה בחזון איש (יו"ד סי' ט סק"ג) שכתב שדבר שנתבשל על האש בלא קדירה, אף אם אינו דבר גוש, כל זמן שהיד סולדת בו הרי הוא ככלי ראשון.

ג. **ולהלן** תבאר הגמרא, שמכל מקום צריך להדיח את ההיתר, או את הבשר שנגע בחלב, כיון שנדבק מעט מהאיסור או מהחלב במקום הנגיעה.

ד. **להלן** תבאר הגמרא, שאף שלדעת שמואל כשהעליון חם והתחתון קר, לא נאסר המותר, מכל מקום נאסר המותר בשיעור של כדי קליפה.

ה. **בין** לרב ובין לשמואל, אין חילוק בין אם האיסור הוא הרותח או האיסור הוא הצונן. אלא שלרב שסובר שעילאה גבר, אם העליון רותח, נאסר המותר בין אם הוא העליון ובין אם הוא התחתון, ואם התחתון רותח, לא נאסר המותר. ולדעת שמואל, שסובר שתתאה גבר, אם התחתון רותח, נאסר המותר בין אם הוא העליון ובין אם הוא התחתון, ואם העליון הוא הרותח, לא נאסר המותר. כך עולה מדברי הטור (יו"ד סי' קה).

כתב הר"ן על הרי"ף בחולין (קיב. ד"ה ושמואל), שלא נחלקו רב ושמואל, אלא בדבר שהוסר מהאש, ועדיין הוא חם, אבל אם עומד על האש, שניהם מודים שבין אם הצונן הוא העליון ובין אם הוא התחתון, נאסר הכל, שמחמת רתיחת האש הרי זה כנפל חם לתוך חם.

כתב רש"י (ד"ה ושמואל), שאף שבכל מקום שנחלקו רב ושמואל בדיני איסור והיתר הלכה כרב, מכל מקום במחלוקת זו הלכה כשמואל שתתאה גבר, כיון שלהלן מביאה הגמרא שתי ברייתות שמבואר בהן כדברי שמואל.

ראה בפרי מגדים (יו"ד סי' צא מפנקות זהב ס"ק ז) שכתב, שודאי יתכן שתיפול חתיכה רותחת על חתיכה צוננת או להיפך ולא יבלעו זה מזה, אלא שנחלקו רב ושמואל, אם ברוב פעמים העליון גובר או התחתון גובר [וראה שם בדבריו שפירש שמשום כך לא ניתן לברר כיצד הוא במציאות על ידי שיטעום נכרי ויאמר אם נבלע טעם העליון בתחתון, כיון שאין להכריח ממקרה אחד שתמיד הוא כן. וראה עוד בענין זה בנודע ביהודה (מהדו"ק יו"ד סי' כמ) ובכרתי ופלתי (סי' צא כרתי סוף ג)].

ו. **כשם** שסובר רב ששני מאכלים שנפלו זה על זה, אם העליון הוא רותח, העליון גובר ומחמם את התחתון, כך גם ברוטב שנוטף על חרס, כיון שהרוטב רותח, הוא מחמם את החרס.

ז. **ונאסר** הרוטב באכילה, כמו שתבאר הגמרא מיד.

ח. **כן** פירשו תוספות (ד"ה נקלמא), וביארו, שלא ניתן לפרש את דברי הגמרא כפשוטם, שהאיסור הוא משום שהפסח עצמו נצלה מחמת חום הרוטב שחזר אליו, שהרי הגמרא אמרה שהוא נצלה 'מחמת חמימותא דחרס' ואם היתה הגמרא מדברת בפסח עצמו, היה לה לומר שנצלה מחמת הרוטב. ועוד שאם היתה הגמרא מדברת בפסח עצמו, לא היה לה לומר שהוא נאסר משום שנצלה מחמת הרוטב, שהרי אף אם לא נצלה מחמת הרוטב, הוא נאסר משום שהרוטב האסור בלוע בו. ואמנם התוספות עצמם כתבו שאין לגרוס כלל 'וכי הדר רוטב אפסח קא מטוי פסח מחמת חמימותא דחרס', אך הביאו שרבינו חננאל גרס כן, וכתבו שלדבריו הביאור הוא שזה נאמר על הרוטב. וראה בהגהת רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה וכי) שפירש את דברי הגמרא כפשוטם, שהאיסור הוא משום שהפסח נצלה מחום הרוטב, וראה בדבריו שביאר מדוע אין הפסח נאסר מחמת הרוטב האסור שנבלע בו.

ט. **כלומר**, שמסייע חום החרס בצליית הרוטב, ולא נצלה הרוטב על ידי חום האש בלבד [החוות דעת (סי' צא סק"ה) ביאר בדברי הגמרא, שאם עילאה גבר, אם העליון הוא חם, והוא מחמם את התחתון בשיעור של יד סולדת, יש על התחתון דין של כלי ראשון לכל דבר, ומשום כך אמרו שהחרס צולה את הרוטב. וכתב, שהוא הדין לשמואל שסובר שתתאה גבר, שאם התחתון חם, ונפל עליו דבר צונן ונתחמם בשיעור שהיד סולדת בו, יש עליו דין כלי ראשון לכל דבר. אמנם הצל"ח (בתוספות ד"ה נקלמא) כתב, שלדעת שמואל ודאי לא יחשב דבר צונן שנפל על דבר רותח ונתחמם, לדבר רותח שיכול לבשל אחרים, שלא אמרו בגמרא שהחרס יכול לצלות את הרוטב, אלא למה שסברה הגמרא להעמיד את המשנה כדעת רב, ובחרס צונן, ואז על כרחך יש לומר שיש בכוח החרס לצלות את הרוטב].

י. **וראה** בהערה לעיל (עה:) במשנה, מדוע נאסר הפסח רק בשיעור של כדי נטילה, ולא נאסר כל הפסח.

יא. **ביאר** התוספות רי"ד (תלמיד ד"ה אלא), שאף על פי שמה שאמר שמואל, שאם העליון חם והתחתון צונן אינם בולעים זה מזה, אין זה אלא באוכלים, אבל בכלים סובר שמואל שאם הניח מאכל חם בקערה צוננת, בולעים הם זה מזה אף על פי שהקערה התחתונה צוננת. ואם היה המאכל אסור, נבלע מהאיסור בקערה, ואם היה המאכל מותר, והיה בלוע איסור בקערה, נבלע מהאיסור במאכל. מכל מקום, דין 'תתאה גבר' שייך בכלים לענין שאין העליון החם מחמם את הכלי הצונן, ומשום כך, החרס שהוא צונן שנטף עליו הרוטב הרותח, אף על פי שהחרס בולע מהרוטב, כיון שהחרס צונן ואינו מתחמם מהרוטב, אין בכוחו לצלות את הרוטב.

יב. **הקשו** התוספות (ד"ה מנן), כיון שסברה הגמרא שחרס התנור האמור במשנה הוא צונן, מדוע לא הקשתה הגמרא על שמואל מתחילת המשנה, מ'נגע בחרסו של תנור יקלוף את מקומו', שכיון שהחרס הוא צונן, הוא אינו צולה את הפסח שנגע בו, ומדוע צריך לקלוף את מקומו. ותירצו שלשה תירוצים: א. הרי מבואר בגמרא להלן, ששמואל סובר שאף שתתאה גבר, מכל מקום אם העליון רותח, בולעים הם זה מזה בכדי קליפה, וכמו כן, בנגע בחרסו של תנור אף שתתאה גבר, מכל מקום מתחמם החרס

19/06/2018אחת

אסור. דבלע הימר מחיסור: עילאה גבר. העליון נוטל, הלכך חס לתוך נונן לחסור, שהעליון מחממו לתחתון והרי שניהן חמין ובלעי מהדדי, ונונן לתוך חס מותר, שהעליון מגנו לתחתון ולח בלעי: ושמואל אמר תתאה גבר. הלכך חס לתוך נונן מותר, ונונן לתוך חס חסור. ואף על גב [ו]דהילכתח כרב בחיסורי, בהח הילכתח כשמואל, דהח תניח מרתי מתני' כוותיה כדלקמן: והדר חרם ומחמם ליה לרוטב. דהוי כלי מחמת דבר מחר: אקורי מיקר ליה. ומחמי יטול חת מקומו, ולח גרסינן נקולף חת מקומו סגיח: לסולת דהדר הודרניה. לסולת חשר שביבותיו: הדר הודרניה. לשון חסור שחור (ח) ליה: ואמאי יקמוץ. והכח נמי לח גרס ניטול חת מקומו סגיח: [צונן הוא]. לחקורי קח מיקר ליה. וקליפה מיהח בעיח, דחפילו צונן גמור הוח הפסח, מחמר שנללה ויבש, שחי חפשר דלח עייל ביה סיכת השמן פורתח: וצונן לתוך חם אסור. חלמח מתאה גבר: עד דמיקר ליה. קודם שיטטנן נלע כל דהו: בבוש. בחומן: הרי הוא כמבושל. ומס נכבשו חיסור והימר יחד (ט) כולן חסורין: שאין נאכל מחמת מלחו. שהמליחו הרבה עד שחקדים טעמו מחמת מלחו קלת, ואינו רשוי לחוכלו חלח חס כן היה מדיחו. והחי חין נחכל, לחו לגמרי קחמר שחין שום חדם יכול לחוכלו, חלח כיון שנתקלקל טעמו חינו נחכל מחמת מלחו קרי ליה, ותסור: כמבא. כותח, ואית דיה נסיובי דחלבא: מפשרוניא. מקום: ולא אמרן. דלעי בקליפה סגי ליה, חלח לית ליה פילי. פילי קרנב"ש [ג]: ואי מיתבל. בר גוזלא בחבלי, חסור, דחבלי מרככי ליה ומייבי ובלעי לכותחא. ובר [ד] גוזלא נוון הוה כדחמרת:

תנן נטף מרוטבו על החרם כו'. מריבא דקתני נגע בחרסו של תנור יקלוף חת מקומו ליכא למקשוי חפי' למחי דם"ד בחרם נונן דכ"ע מודו דחתאה בלע כדי קליפה וה"ה [ה] לחחר שהוחס מעט מבשל בפסח כדי קליפה חי נמי כיון דקתני נגע חין להוכיח חס נגע מלמעלה חו מלמטה חבל הכח דקתני נטף משמע למטה חי נמי חרסו של תנור ולחי חס הוח חבל סיפח דקתני על החרם קם"ד בחרם נונן ולח ניהירא למדנקט חרם [ו] משמע דבחרם תנור מיירי:

בשלמא למאן דאמר עילאה גבר לדכי יטול את מקומו. ומ"ת למחן דחמר עילאה גבר למה הפסח חינו נחסר מחמת הפסוד ויהיה נרין ליטול חת מקומו סגיב הפסוד ומומר ר"י לחין פסוד של עץ קולט חוס כל כך כמו חרס ומולת חי נמי מנפיס חינו רומח כנחון נרוב קפרים ונפירום ר"ת גרס וכי הדר רוטב לפסח מיטוי פסח מחמת חמימות החרס כו' וקשה דחיפוק ליה שרוטב חיסור נגלע בפסח ונרחה דהח דקחמר ומיטוי פסח חרוטב קחי מדקחמר מחמת חרס דחי לפסח קחי הוה ליה למימר מחמת רוטב:

אלא למ"ד תתאה גבר אוקורי מיקר ליה. ה"ג בכל הספרים ונפר"ח ליטול חת מקומו סגי ורס"י מחקו משום דקשיח ליה כיון דחוקורי מיקר מה חיסורח יש ברוטב ודוחק לומר כגון שהמולת של מנורה מחרת ומסור להן הרוטב לפי שחינו מנויו ולר"ת נרחה דגרס ליה שפיר דע"כ מיירי כגון שהרוטב לח נגלה כל צורכו והו"ל מנרנים [ז] דבנגלה כל צורכו לח הוה תו מפסיל משום בלי מחמת דבר מחר ונלמו ומחר כך ניתלו דלחסור היינו דוקח בשום משום ריבוי' דוכתל מבושל מכל מקום כדחמר בסוף כל שעה (לעיל דף מח.) חבל בדבר מחר לח ומדע דהכי הוח דבע"ח היה חסור לחתוך בסכין פסח בעוד שהוח חס דממחם ליה לסכין ומחמם לדידיה והוה ליה בלי מחמת דבר מחר חלח בנגלה כל צורכו לח מיפסיל משום הכי ות"ת מ"מ למה נחסור המולת משום זה יחפו חומו ויבלה נמי הרוטב ו"ל דחן הוי בלי מחמת דבר מחר שהרי על ידי חמימות המולת הוח נגלה ומיהו לפי זה לח הוה לריך לעיל למסוקי והדר סולת ומרחח ליה לרוטב דמה לריך למסוקי חיסור ברוטב משום בלי מחמת דבר מחר כיון דלית ליה חיסור לח ומור"ת דניחח ליה למסוקי כל חיסור שיכול לומר חבל לעיל גבי נטף מרוטבו על החרס לח גרס ניקלוף חת מקומו סגי שהרי יכול לבלומו עם הרוטב וכפי' ר"ח ליתיה:

משום הכי סגי ליה בקליפה. וכגון שהכו מחר שבלמו ולח נשתהה בתנור מחר סיכה כלל שחס לח כן ע"י רתיחת התנור היה נבלע חפי' למחן דחמר עילאה גבר:

תניא אידך בשר רותח כו'. תימה הח תו למה לי להניחה ומומר ר"ת דקמ"ל דחפילו חלב שרי דחע"ג דחס לתוך צונן נעי קליפה בדבר שיכול לעשות קליפה בדבר דלח שייך קליפה כמו בחלב חומר מדלח קחני חיסורח גבי חלב כדקחני קליפה גבי בשר וריב"ח חולק בזה ומלריך שחיס כדי קליפה:

אסור צונן לתוך צונן דברי הכל מותר חם לתוך צונן וצונן לתוך חם רב אמר [ח] עילאה גבר ושמואל אמר תתאה גבר. תנן נטף מרוטבו על החרם וחזר אליו יטול את מקומו קא סלקא דעתך בחרם צוננת בשלמא לרב דאמר עילאה גבר משום הכי יטול את מקומו דאזל רוטב מרתח ליה לחרם והדר חרם מרתח ליה לרוטב וכי הדר רוטב אפסח קא מטוי פסח מחמת חמימות החרם כו' [א] צלי אש ולא צלי מחמת דבר אחר אלא לשמואל דאמר תתאה גבר חרם כיון דצונן הוא אקורי מיקר ליה לרוטב אמאי יטול את מקומו כדאמר רבי ירמיה אמר שמואל בסולת רותחת הכא נמי בחרם רותח. תנן נטף מרוטבו על הסולת יקמוץ את מקומו קא סלקא דעתך בסולת צוננת בשלמא לרב דאמר עילאה גבר משום הכי יקמוץ את מקומו דמרתח לה לסולת דהדר הודרניה והדרא סולת ומרתחא ליה לדידיה וקא מטוי רוטב מחמת חמימותא דסולת ורחמנא אמר צלי אש ולא צלי מחמת דבר אחר אלא לשמואל דאמר תתאה גבר סולת כיון דצוננת היא אקורי קא מיקר ליה למה לי יקמוץ את מקומו (תסגי ליה ביטול את מקומו [ט]) א"ר ירמיה אמר שמואל בסולת רותחת. תנן סכו בשמן של תרומה אם חבורת כהנים יאכלו אם של ישראל אם חי הוא ידיחנו אם צלי הוא יקלוף את החיצון בשלמא לרב דאמר עילאה גבר אמטו להכי סגי ליה בקליפה משום דעילאה צונן הוא אלא לשמואל דאמר תתאה גבר כיון דחם הוא מבלע בלע אמאי סגי ליה בקליפה ניתסר לגמרי שאני סיכה דמשהו בעלמא הוא דעבידא. תניא כוותיה דשמואל [י] חם לתוך חם אסור וכן צונן שנתן לתוך חם אסור חם לתוך צונן וצונן לתוך צונן מדיח חם לתוך צונן דחם הוא אדמיקר ליה אי אפשר דלא בלע פורתא [יא] קליפה מיהא ניבעי אלא אימא [יב] חם לתוך צונן קולף צונן לתוך צונן מדיח תניא אידך בשר רותח שנפל לתוך חלב רותח וכן צונן שנפל לתוך חם אסור חם לתוך צונן וצונן לתוך צונן מדיח חם לתוך צונן מדיח כיון דחם הוא אדמיקר ליה אי אפשר דלא בלע פורתא קליפה מיהא ניבעי אלא אימא חם לתוך צונן קולף צונן לתוך צונן מדיח. אמר מר צונן לתוך צונן מדיח אמר רב הונא לא שנו אלא שלא מלחו אבל מלחו אסור [יג] דאמר שמואל [יב] מליח הרי הוא כרותח כבוש הרי הוא כמבושל אמר רבא הא דאמר שמואל מליח הרי הוא כרותח (וכו') [יד] לא אמרן אלא שלא נאכל מחמת מלחו אבל נאכל מחמת מלחו לא [טו] ההוא בר גוזלא דנפל לבדא דכמכא שרייא רב חינא בריה דרבא מפשרוניא [יג] אמר רבא מאן חכים למישרא מילתא כי הא אי לאו רב חינא בריה דרבא מפשרוניא [יג] דגברא רבה הוא אמר לך כי אמר שמואל מליח הרי הוא כרותח שאין נאכל מחמת מלחו האי נאכל מחמת מלחו [טז] והני מילי חי אבל צלי בעי קליפה ולא אמרן אלא דלית ביה פילי אבל אית ביה פילי אסור ואי מתובל בתבלי אסור. אמר רב בשר

אוצר החכמה

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) עיין תוס' לעיל מ: ד"ה האילפס ולז: ד"ה ותנא וחולין קיג. ד"ה טהור, ט) [תוספתא חולין פרק ח], ג) עיין תוס' חולין לז: ד"ה עד, ז) חולין לז: קיח: קיב. קיג., ה) שם קיב. ו) [בכורות מט:], ז) עיין לעיל מא..

הגהות הב"ח

(ח) רש"י ד"ה לסולת וכו' שמוך הש"ד ומש"כ מ"ה אקורי קא מיקר ליה ומחמי יקמוץ: (ט) ד"ה הרי הוא וכו' כולו אסור הש"ד:

תורה אור השלם

א) וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֵהוּ: [שמות יב, ח]

הגהות וציונים

ח] מהר"ם מ"ז: ט] נ"א בריה דרבה מפרשניא (גליון): י] סדקים, בקעים: יא] צ"ל ההוא בר גוזלא, והוא תחלת דבור, ושייך למעלה על דברי הגמ' ההוא בר גוזלא (חשק שלמה): יב] צ"ל ומ"ה (דבש תמר): יג] נ"ל דצ"ל החרם (מראה אש):

ליקוטי רש"י

כבוש. בחומן ותבלין וכבש בהן חיסור והימר יחד שוליי"ר בלע"ז [חולין צז ע"ב]. שרייה רב חיננא. מע"פ שהכותח מליח הוא. שאין נאכל מחמת מלחו. חינו נוח ליאכל מרוב מלח שבו עד שצורין ומדיחין חומו במים כעין מליחת בשר להגעיל. האי נאכל מחמת מלחו. כלומר נאכל במלחו הוא. קליפה. מלמעלה סביב. אבל אית ביה פילי. בקעים והוא שלי לא סגיא ליה בקליפה לפי שבולע דרך הנקבים וכולו חסור: ואי מתובל בתבלי. התבלין שנתבשלו עמו מרככין חומו ונוח לבלוע וכשנפל לכותח היה נמאס לבלוע ובלע [חולין קיב.].

עין משפט נר מצוה

כא א ב מיי' פ"ט מהל' מ"א הל' יז סמג לאוין קמ"ג טוש"ע יו"ד סימן לג סעיף ד וסימן קה סעיף ג: כב ג ד מיי' שם הלכה יח סמג שם טור שו"ע יו"ד סימן לג סעיף ה: כג ה מיי' שם הלכה יט סמג שם טור שו"ע שם סעיף ז:

רבינו חננאל

צונן לתוך צונן דברי הכל מותר. חם לתוך צונן וצונן לתוך חם רב אמר עילאה גבר ושמואל אמר תתאה גבר. **תנן** נטף מרוטבו על החרס וחזר יטול את מקומו קס"ד בחרס צוננת. **בשלמא לרב דאמר עילאה גבר** כיון דרוטב חם הוא בעידנא דנטף על החרס והוא צונן ארתחיה לחרס ונעשו חם וחם והדר חרס אחים ליה רוטב וכי הדר רוטב אבשרא דפסח אשתכח דפסח קא מטוי מחמת חמימה דחרס והו"ל צלי מחמת דבר אחר ורחמנא אמר צלי אש ולא צלי מחמת דבר אחר. **אלא לשמואל דאמר תתאי גבר** כיון דחרס צונן הוא אקוריה קא מיקיר ליה לרוטב אמאי תנין יטול את מקומו. **ומשני** בחרס רותחת היא מתני' והוא חם לתוך חם: **תנן נטף מרוטבו על הסלת יקמוץ את מקומו** קס"ד בסלת צוננת וכו' עד לשמואל ביטול את מקומו סגי אמאי יקמוץ. **ושני** ר' ירמיה בסלת רותחת: **ת"ש ממתני' סכו לפסח בשמן של תרומה** אם חבורת כהנים יאכלו אם חבורת ישראל אם חי הוא ולא נצלה עדיין ידיחנו ואם צלי יקלוף את החיצון מותר אפי' לישראל. **בשלמא לרב** כיון דשמן צונן הוא אקורי קא מיקיר ליה לפסח ובקליפה סגי אלא לשמואל כיון דפסח חם הוא ליה לשמן ונעשה חם בחם דלדברי הכל אסור אמאי תני יקלוף את החיצון. **ודחי שאני סיכה דמשהו עבדי** וכיון שהוא מועט אינו נבלע אלא בחיצון בלבד: **תניא כותיה דשמואל** בשר רותח שנפל לתוך חלב רותח וכן צונן לתוך חם אסור חם לתוך צונן קולף צונן לתוך צונן מדיח. **והא דתני צונן לתוך חם וצונן לתוך צונן** לא שנו אלא שאינו מלוח אבל מליח אסור דאמר שמואל מליח הרי הוא כרותח כבוש הרי הוא כמבושל. **והני מילי דאמר שמואל מליח הרי הוא כרותח** מליח שאינו נאכל מחמת מלחו כלומר הוא מלוח הרבה אבל אם נאכל מחמת מלחו [לא]. **וקי"ל כשמואל** דתניא כותיה ורב הונא ורבא דהוא בתרא מפרשי טעמיה ש"מ דהילכתא כותיה. **ורב הונא עבד כשמואל** ושרא לבר יונה דנפל בכמכא דהוא כותחא ואית ביה נסיובי דחלבא והני מילי בר יונה נא אבל צלי בעי קליפה. **ואי אית ביה פילי** פי' פלחי כמין גומות בלע כוליה ואסור ואי לית ביה

שְׁמוּאֵל לגבי 'נטף מרוטבו על הסולת יקמוץ את מקומו', שמדובר בְּסוֹלֶת רוֹתַחַת'ג, הָכָא נַמִּי - אף כאן, ב'נטף מרוטבו על החרס', יש לפרש שמדובר בְּחֶרֶס רוֹתֵחַ'ד, שאז אף אם אומרים תתאה גבר, נצלה הרוטב עַל ידי החרס, ונאסר באכילהט, וכשהוא חוזר ונבלע בפסח, הוא אוסרו.

אוצר החכמה

הגמרא מביאה קושיא אחרת ממשנתנו על שמואל:

תְּנַן - שנינו במשנתנו, אִם נָטַף מֵרוֹטְבּוֹ של הפסח עַל הַסּוֹלֶת, יִקְמוֹץ אֶת מְקוֹמוֹ - יטול בידו את הסולת מן המקום שנטף שם הרוטב. קָא סָלְקָא דַּעְתָּךְ - סברו בני הישיבה בתחילה, שמשנתנו עוסקת בְּסוֹלֶת צוֹנֶנֶת, ומשום כך שאלו, בִּשְׁלָמָא - המשנה מובנת לְפִי דברי רַב, דְּאָמַר שבחם וצונן שנפלו זה על זה, עִילָּאָה גָּבַר - העליון גובר על התחתון, שְׁמִשּׁוּם הָכִי [-כך] הדין הוא שִׁיקְמוֹץ אֶת מְקוֹמוֹ, כיון דְּהרוטב הנוטף על הסולת, שהוא העליון, מַרְתַּח לָהּ [-מחמם] לְסוֹלֶת דְּהַדַּר הוּדְרָנֵיהּ - אשר סביבותיוט, וְהָדְרָא [-וחוזרת] הסוֹלֶת וּמַרְתְּחָא לֵיהּ לְדִידֵיהּ - ומחממת את הרוטב, וְקָא מִטַּוֵּי - ונצלה הרוֹטֶב מֵחֲמַת חֲמִימוּתָא דְּסוֹלֶת - חום הסולת, ונאסר באכילה, שהרי הוא חלק מקרבן הפסח, וְרַחֲמָנָא אָמַר - והתורה אמרה לגבי קרבן פסח (שמות יב ח) 'צְלִי אֵשׁ', ודרשו לעיל (עה.) שצריך שיהיה הפסח צלוי דווקא על ידי אש, וְלֹא צָלִי מֵחֲמַת דָּבָר אַחֵר, והרוטב נצלה מחום הסולת. וכיון שנאסר הרוטב באכילה, צריך להסיר את הסולת שנבלע בה מהרוטבי. אֶלָּא לְשְׁמוּאֵל דְּאָמַר תַּתְאָה גָּבַר - שהתחתון גובר על העליון קשה, שהרי הסוֹלֶת היא התחתונה, וְכֵיוָן דְּצוֹנֶנֶת הֵיא, גוברת היא על חום הרוטב שנטף עליה, וַאֲקוּרֵי קָא מֵיקַר לֵיהּ - ומצננת אותו, ואם כן לָמָּה לִי יִקְמוֹץ אֶת מְקוֹמוֹ - מדוע צריך להסיר את הסולת שנטף עליה הרוטב, הרי אין הרוטב נצלה על ידי הסולת, ויכול להשלים את צליית הרוטב המעורב בסולת באש, ולאכול אותו בזמן אכילת הפסח (תִּסְגֵּי לֵיהּ בְּיִטּוֹל אֶת מְקוֹמוֹי). ומאחר ששנינו במשנה שצריך לקמוץ את מקומו, על כורחך שהרוטב חימם את הסולת וחזר ונצלה ממנה, ומוכח כשיטת רב, שעילאה גברי. דוחה הגמרא, אָמַר רַבִּי יִרְמְיָה אָמַר [-בשם] שְׁמוּאֵל, משנתנו עוסקת בְּסוֹלֶת רוֹתַחַת, ואם כן, אף אם תתאה גבר הרוטב נצלה על ידי חום הסולת, ונאסר באכילה.

הגמרא מביאה קושיא אחרת ממשנתנו על שמואל:

תְּנַן - שנינו במשנתנו, סָכוּ לקרבן הפסח בְּשֶׁמֶן שֶׁל תְּרוּמָה, אִם המנויים על הפסח הם חֲבוּרַת כֹּהֲנִים, שמותרים באכילת תרומה, יֹאכְלוּ, וְאִם המנויים הם חבורה שֶׁל יִשְׂרְאֵל, שאסורים באכילת תרומה, אִם בשר הפסח חַי הוּא, שעדיין לא נצלה, יְדִיחֲנּוּ במים מהשמן שעליו, ויאכלוהו בני החבורה, אבל אִם צָלִי הוּא - כבר נצלה, יְקַלּוֹף אֶת בשרו הַחִיצוֹן שסכו בשמן, והשאר יאכל. שואלת הגמרא, בִּשְׁלָמָא - המשנה מובנת לְפִי דברי רַב דְּאָמַר עִילָּאָה גָּבַר - העליון גובר על התחתון, אַמְטוּ לְהָכִי סַגִּי לֵיהּ בִּקְלִיפָה - שמשום כך די שיקלוף את בשרו החיצון של הפסח, ויהיה מותר לאוכלו, מִשּׁוּם דְּעִילָּאָה - שהשמן שהוא העליוני צוֹנֵן הוּא, ומצנן את הבשר, ואין הבשר בולע מן השמן אלא מעטיא. אֶלָּא לְשְׁמוּאֵל דְּאָמַר תַּתְאָה גָּבַר - התחתון גובר על העליון, כֵּיוָן דְּבשר הפסח חַם הוּאיב, הוא מחמם את השמן שעליו, וּמְבַלַּע בָּלַע - ובולע הפסח מהשמן, ואם כן אַמַּאי סַגִּי לֵיהּ בִּקְלִיפָה - מדוע אמרה המשנה שדי בקליפת הבשר החיצון, נִיתְּסַר - הלא יש לאסור את הבשר לְגַמְרֵיג. ומוכח כרב, שעילאה גבר, וקשה לשמואל.

דוחה הגמרא, לא קשה לשמואל ממשנתנו, דְּשָׁאנֵי סִיכָּה דְּמַשְּׁחוּ בְּעַלְמָא הוּא דַּעֲבִידָא - ששונה הדין בבשר שבלע מהשמן שסכו עליו, כיון שהשמן שעליו מועט הוא, ובזה מודה שמואל שאינו אוסר יותר מכדי קליפהיד.

הגמרא מביאה ראיה לשמואל מברייתא:

תַּנְיָא כְּוָותֵיהּ דְּשְׁמוּאֵל - שנינו בברייתא (תוספתא חולין פ"ח ה"ג) כדברי

באופן שיכול לצלות את הפסח בכדי קליפה. ומשום כך לא הקשתה הגמרא רק מהדין שנטף מרוטבו על החרס, שהדין הוא שנוטל את מקומו. ב. כשנגע הפסח בחרסו של תנור, לא מוכח שהיה זה באופן שהחרס היה תחתון, ויתכן שהחרס היה עליון, ומשום כך הקשתה הגמרא מנטף מרוטבו, ש'נטף' משמע שהיה הפסח למעלה והחרס למטה, ונטף הרוטב על החרס. ג. כשנגע בחרסו של תנור, אמרה המשנה במפורש שנגע בחרס התנור, וחרס התנור ודאי חם הוא, ומה שסברה הגמרא שהחרס האמור במשנה הוא חרס צונן, הוא החרס האמור ב'נטף מרוטבו על החרס', שלא הוזכר במשנה שהוא חרס התנור. אך תמהו התוספות על תירוץ זה, שממה שאמרה המשנה 'החרס' משמע שנטף על אותו חרס שדיברו בו קודם לכן, שהוא חרס התנור.

יג. **דברי** רבי ירמיה בשם שמואל הובאו בגמרא להלן, לדחות את הקושיא על שמואל מ'נטף מרוטבו על הסולת'.

יד. **ראה** בצל"ח (ד"ה כלמר) שביאר מדוע שמואל קבע את דבריו על 'נטף מרוטבו על הסולת', ולא על 'נטף מרוטבו על החרס', אף שדין זה קודם בסדר המשנה.

טו. **שכשם** שמודה שמואל שמאכל חם של היתר שנפל על מאכל חם של איסור, בולע המאכל המותר מהמאכל האסור, אף שהמאכל האסור הוא תחתון, כיון ששניהם חמים, כך מודה שמואל שאם החרס רותח, נצלה הרוטב בחום החרס אף שהחרס הוא תחתון.

טז. 'הדר הודניה', פירושו סביב סביב, כלומר, הסולת מקיפה את הרוטב מכל צדדיו. רש"י (ד"ה הדר).

יז. **ראה** בהערה להלן, שהתוספות (ד"ה אלא) ביארו שצריך ליטול גם את הסולת שסביב המקום שנטף בו הרוטב, ולא די בנטילת הסולת שבמקום שנטף עליו הרוטב בלבד, ולכאורה הביאור הוא, שאחר שנצלה הרוטב מחום הסולת, חוזרת הסולת ובולעת מהרוטב, ונאסרה גם הסולת שסביב המקום שנטף הרוטב.

יח. **רש"י** (ד"ה ומשמע) לא גרס תיבות אלו. שאם גורסים תיבות אלו, מתפרשת קושיית הגמרא, שאמנם מובן מדוע נאסר הסולת, אך לא מובן מדוע צריך לקמוץ, ולא די בנטילה [וראה בהמשך ההערה מהי קמיצה ומהי נטילה]. וביארו התוספות (ד"ה אלא), שסבר רש"י, שכיון שהסולת הצונן מקרר את הרוטב, אין לנו שום טעם לאסור את הרוטב, וכל הסולת מותר. אמנם הביאו התוספות שרבינו תם מקיים גירסא זו, וביאר שאף בסולת צוננת ואף לדעת שמואל שתתאה גבר, יש איסור ברוטב, שהרי ודאי הרוטב שנטף, לא נצלה כל צרכו באש קודם שנטף, שאם היה כבר צלוי כל צרכו, לא היה נאסר אף אם היה נצלה שוב בחום הסולת, וכיון שעדיין לא נצלה כל צרכו, צריך להשלים את צליתו, וכיון שנתערב בסולת אי אפשר לצלותו, שאם נצלה אותו יחד עם הסולת, הרי יצלה על ידי חום הסולת, ונמצא שהוא צלוי על ידי דבר אחר, ולא על ידי אש. וקושיית הגמרא היא, שאף שודאי הרוטב אסור וצריך ליטול את מקומו, מכל מקום כיון שהסולת צוננת, והיא מצננת את הרוטב, די במה שיטול את מקומו, ואין צריך לקמוץ. וביאר החזון איש (סי' קפד סק"ז ד"ה עו.) כוונת התוספות, ש'יטול את מקומו' האמור לגבי סולת, היינו שצריך ליטול מעט מהסולת שסביב המקום שנטף הרוטב, וכמו קליפה האמורה לגבי רוטב שחזר על הפסח, ו'יקמוץ', היינו שיטול נטילה יפה יותר, וכמו 'יטול את מקומו' האמור לגבי רוטב שחזר על הפסח [שבבשר שייך לשון קליפה, ומשום כך נקטו לשון קליפה על שיעור מועט, ונטילה על שיעור מרובה, אבל בסולת, לא שייך לשון קליפה, ומשום כך נקטו לשון נטילה על דבר מועט, ולשון קמיצה על נטילה מרובה]. וביאור דבריו הוא, שהרי מבואר בגמרא בסמוך, שאף לדעת שמואל שתתאה גבר, קודם שמצנן התחתון את העליון, בולע הוא ממנו מעט, וכמו כן, הרוטב מרתיח את הסולת מעט, אלא שברתיחה זו אין הסולת יכול לצלות את הרוטב ולחזור ולבלוע ממנו, רק בשיעור מועט, ולא בשיעור מרובה.

יט. **ואין** ליישב שהמשנה מדברת באופן שהרוטב בשעה שנטף לתוך הסולת עשה בה גומא, והגיע עד תחתית הכלי, ונפלה הסולת לתוך הגומא, על הרוטב, ונמצא שהרוטב הוא התחתון, משום שלא משמע כך בלשון הגמרא שהיתה צריכה לומר 'נטף מרוטבו בתוך הסולת' ולא 'נטף מרוטבו על הסולת'. או באופן אחר, משום שאף באופן זה נחשבת הסולת כתחתון, שכיון שהסולת מונחת במקומה, ובא הרוטב בגבולה, לעולם נחשבת הסולת כתחתון והרוטב כעליון [כמבואר בתורת הבית (בית ד שער ו)]. רבי עקיבא איגר (ד"ה תנן).

כ. **ואף** שסך את השמן מכל צידי הפסח וגם מתחתיו, מכל מקום כיון שהשמן נסמך על הפסח, שהפסח הוא המחזיק את השמן, נחשב הפסח לתחתון והשמן לעליון, גם כשהשמן למטה. חוות דעת (סי' נג ס"ק מד).

כא. **ומה** שצריך לקלוף את הפסח אין זה משום שהפסח חם הוא, ומשום כך בולע מהשמן, אלא אף אם היה הפסח צונן לגמרי, כיון שהוא צלוי ויבש, לא יתכן שיסוך אותו בשמן ולא יבלע מעט מהשמן בבשר. רש"י (ד"ה נותן). ודווקא אם סך את הפסח אחר שצלאו והוציאו מהתנור, אבל אם שהה בתנור אחרי שסכו, אף לדעת רב שעילאה גבר, אין די בקליפה, שהרי נבלע השמן בבשר על ידי רתיחת התנור. תוספות (ד"ה מסוס).

כב. **ראה** בהערה לעיל (עה:) במשנה, שלדעת הרשב"א המשנה מדברת דווקא כשהיה הפסח חם, ולדעת התוספות (ד"ה ומס) המשנה מדברת בין בחם ובין בצונן.

כג. **כמבואר** בהערה לעיל, שכל שהוא צלול [-נוזלי] נבלע האיסור בכל ההיתר, ואוסר את כולו, ושמן צלול הוא.

כד. **כן** מבואר בתוספות לעיל (עה: ד"ה יטול) ובחולין (לו: ד"ה עד), שהטעם שבסיכה די בקליפה, הוא משום שהוא דבר מועט. ומבואר בב"ח (יו"ד סי' נד ד"ה וכתב ה"ר פרץ), שדין זה הוא כשאין בפסח שיעור של מאה פעמים כנגד השמן של תרומה [שהוא השיעור שבו תרומה בטילה, שתרומה אינה מתבטלת באחד בשישים כשאר איסורים, אלא באחד במאה], ומשום כך אוסר השמן בפסח, אבל אם היה בפסח מאה פעמים כנגד השמן, היה השמן בטל, ולא היה הפסח נאסר כלל, ומכל מקום אף כשאין בפסח מאה פעמים כנגד השמן, כיון שהשמן של תרומה שהוא האיסור, מועט הוא, לא נאסר

כיצד צולין פרק שביעי פסחים עו.

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) עיין תוס' לעיל מ: ד"ה האילפס ולז: ד"ה ותנא וחולין קיג. ד"ה טהור, ג) [תוספתא חולין פרק ח], ד) עיין תוס' חולין צו: ד"ה עד, ה) חולין נז: קיז: קיב. קיג., ו) סס קיב., ז) [בכורות מט:], ח) עיין לעיל מא..

הגהות הב"ח

אוצר התלמוד

(ע) רש"י ד"ה לסולת וכו' שמור הס"ל ומ"כ מ"ה אקודי קא מיקד ליה ומאי יקמון: (ב) ד"ה הכי הוא וכו' כולו אסור הס"ל:

תורה אור השלם

א) וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֵהוּ: [שמות יב, ח]

הגהות וציונים

ע] מהר"ם מ"ז: ב] נ"א בריה דרבה מפרשניא (גליון): ג] סדקים, בקעים: ד] צ"ל ההוא בר גוזלא, והוא תחלת דבור, ושייך למעלה על דברי הגמ' ההוא בר גוזלא (חשק שלמה): ה] צ"ל ומ"ה (דבש תמר): ו] נ"ל דצ"ל החרם (מראה אש):

משנת ראשונים

רב אמר עילאה גבר ושמואל אמר תתאה גבר. לא אמרינן עילאי גבר ותתאי גבר אלא בשוין אבל אם אינם שוין רובא גבר, שהיאך יתכן לומר שבביצה צונן יקרר מאה ביצים.

[יראים סימן מח]

חרם כיון דצונן הוא אקורי מיקר ליה לרוטב. לא אמרי' הכי אלא שאין כח בחרס צוננת להתחמם מן הרוטב ולחזור ולבשל את הרוטב אבל לענין בליעת איסור אף על פי שהקערה צוננת אם תשים בתוכה דבר חם בולעת מן האיסור וגם פולטת האיסור שהי' מובלע בה כדכתבית במה"ק דלא דיבר שמואל תתאה גבר אלא באוכלין ולא בכלים.

[תוספות רי"ד]

ההוא בר גוזלא דנפל לכדא דכמכא. חי נפל לא צלי ולא מבושל אבל מליח היה.

[רבינו גרשום, חולין קיב.]

והני מילי חי, אבל צלי בעי קליפה. אפילו צונן משום דנתרכך על ידי צלייה.

[תוספות הרא"ש, חולין קיב.]

פי' צלי חם כסתמא דמילתא, שאם צונן הוא עתה כי נצלה מעיקרא או נתבשל מאי הוי, אלא ודאי כדאמרן.

[הריטב"א, חולין קיב.]

אבל אית ביה פילי אסור. לכאורה פי' דקאי אצלי, ובספר התרומה פי' אפילו חי. **[תוספות הרא"ש, חולין קיב.]** **ואי מתובל בתבלי אסור.** התבלין שנתבשלו עמו מרככין אותו ונוח לבלוע. וכשנפל לכותח הוי צמא לבלוע ובולע. **[נימוקי יוסף, חולין קיב.]**

עין משפט נר מצוה

כא א ב מיי' פ"ט מהל' מ"א הל' יז סמג לאוין קמ"ג טוש"ע יו"ד סימן לג סעיף ד וסימן קה סעיף ג: כב ג ד מיי' שם הלכה יח סמג שם טור שו"ע יו"ד סימן לג סעיף ה: כג ה מיי' שם הלכה יט סמג שם טור שו"ע שם סעיף ז:

רבינו חננאל

צונן לתוך צונן דברי הכל מותר. חם לתוך צונן וצונן לתוך חם רב אמר עילאה גבר ושמואל אמר תתאה גבר. **תנן** נטף מרוטבו על החרס וחזר יטול את מקומו קס"ד בחרס צוננת. **בשלמא לרב דאמר עילאה גבר** כיון דרוטב חם הוא בעידנא דנטף על החרס והוא צונן ארתחיה לחרס ונעשו חם וחם והדר חרס אחים ליה רוטב וכי הדר רוטב אבשרא דפסח אשתכח דפסח קא מטוי מחמת חמימה דחרס והו"ל צלי מחמת דבר אחר ורחמנא אמר צלי אש ולא צלי מחמת דבר אחר. **אלא לשמואל דאמר תתאי גבר** כיון דחרס צונן הוא אקוריה קא מיקיר ליה לרוטב אמאי תנינן יטול את מקומו. **ומשני** בחרס רותחת היא מתני' והוא חם לתוך חם: **תנן נטף מרוטבו על הסלת יקמוץ את מקומו** קס"ד בסלת צוננת וכו' עד לשמואל ביטול את מקומו סגי אמאי יקמוץ. **ושני** ר' ירמיה בסלת רותחת: **ת"ש ממתני' סכו לפסח בשמן של תרומה** אם חבורת כהנים יאכלו אם חבורת ישראל אם חי הוא ולא נצלה עדיין ידיחנו ואם צלי יקלוף את החיצון מותר אפי' לישראל. **בשלמא לרב** כיון דשמן צונן הוא אקורי קא מיקיר ליה לפסח ובקליפה סגי אלא לשמואל כיון דפסח חם הוא מחמם ליה לשמן ונעשה חם בחם דלדברי הכל אסור אמאי תני יקלוף את החיצון. **ודחי שאני סיכה דמשהו עבדי** וכיון שהוא מועט אינו נבלע אלא בחיצון בלבד: **תניא כותיה דשמואל** בשר רותח שנפל לתוך חלב רותח וכן צונן לתוך חם אסור חם לתוך קולף צונן לתוך צונן מדיח. **והא דתני צונן לתוך חם וצונן לתוך צונן** לא שנו אלא שאינו מלוח אבל מליח אסור דאמר שמואל מליח הרי הוא כרותח כבוש הרי הוא כמבושל. **והני מילי דאמר שמואל מליח הרי הוא כרותח** שאינו נאכל מחמת מלחו כלומר הוא מלוח הרבה אבל אם נאכל מחמת מלחו [לא]. וקי"ל כשמואל דתניא כותיה ורב הונא ורבא דהוא בתרא מפרשי טעמיה ש"מ דהילכתא כותיה. **ורב הונא עבד כשמואל** ושרא לבר יונה דנפל בכמכא דהוא כותחא ואית ביה נסיובי דחלבא והני מילי בר יונה נא אבל צלי בעי קליפה. **ואי אית ביה פילי** פי' פלחי כמין גומות בלע כוליה ואסור ואי ליתי ביה

אסור. דבלע הימר מאיסור: עילאה גבר. העליון נותן, הלכך מס למוך צונן מסור, שהעליון מחממו לתחתון והרי שניהן חמין ובלעי מהדדי, וצונן למוך חם מותר, שהעליון מצננו לתחתון ולא בלעי: ושמואל אמר תתאה גבר. הלכך חם למוך צונן מותר, וצונן למוך חם מסור. ואף על גב [ו] דהילכתא כרב בחיסורי, בהא הילכתא כשמואל, דהא תניא מתני' כוותיה כדלקמן: והדר חרס ומחמם ליה לרוטב. דהוי צלי מחמת דבר אחר: אקודי מיקר ליה. ומאי יטול את מקומו, ולא גרסינן נקולף את מקומו סגיא: לסולת דהדר הודרניה. לסולת שבישומיו: הדר הודרניה. לשון שמור שמור (ע) ליה: ואמאי יקמוץ. והכא נמי לא גרם ביטול את מקומו סגיא: [צונן הוא]. לשקורי קא מיקר ליה. וקליפה מיהא בעיא, דאפילו צונן גמור הוא הפסח, מאחר שנצלה ויבש, שאי אפשר לא יהא עייל ביה סיכת השמן פורתא: וצונן לתוך חם אסור. מלמא תתאה גבר: עד דמיקר ליה. קודם שיצטנן כלע כל דהו: כבוש. נאחמן: הרי הוא כמבושל. ואם נתבשל מיסור והיתר יחד (ג) כולן אסורין: שאין נאכל מחמת מלחו. שהמליחו הרבה עד שמקדיח טעמו מחמת מלחו קלת, ואינו ראוי לאוכלו אלא אם כן היה מדיחו. והאי אין נאכל, לאו לגמרי קאמר שאין שום אדם יכול לאוכלו, אלא כיון שנתקלקל טעמו אינו נאכל מחמת מלחו קרי ליה, ואסור: כמבא. כותח, ואית ביה נסיובי דחלבא: מפשרוניא. מקום: ולא אמרן. דלעי בקליפה סגי ליה, אלא לאית ליה פילי. פילי קרבנ"ש [ז]: ואי מיתבל. כר גוזלא בתבלי, אסור, דמבלי מרככי ליה ומייתי ובלעי לכותחא. וכר [ח] גוזלא צונן הוה כדמפרש: גמר

אסור צונן לתוך צונן דברי הכל מותר חם לתוך צונן וצונן לתוך חם רב אמר [ט] עילאה גבר ושמואל אמר תתאה גבר. תנן נטף מרוטבו על החרס וחזר אליו יטול את מקומו קא סלקא דעתך בחרס צוננת בשלמא לרב דאמר עילאה גבר משום הכי יטול את מקומו דאזל רוטב מרתח ליה לחרס והדר חרס מרתח ליה לרוטב וכי הדר רוטב אפסח קא מטוי פסח מחמת חמימותא דחרס ורחמנא אמר [א] צלי אש ולא צלי מחמת דבר אחר אלא לשמואל דאמר תתאה גבר חרס כיון דצונן הוא אקורי מיקר ליה לרוטב אמאי יטול את מקומו כדאמר רבי ירמיה אמר שמואל בסולת רותחת הכא נמי בחרס רותח. תנן נטף מרוטבו על הסולת יקמוץ את מקומו קא סלקא דעתך בסולת צוננת בשלמא לרב דאמר עילאה גבר משום הכי יקמוץ את מקומו דמרתח לה לסולת דהדר הודרניה והדרא סולת ומרתחא ליה לדידיה וקא מטוי רוטב מחמת חמימותא דסולת ורחמנא אמר צלי אש ולא צלי מחמת דבר אחר אלא לשמואל דאמר תתאה גבר סולת כיון דצוננת היא אקורי קא מיקר ליה למה לי יקמוץ את מקומו (תסגי ליה ביטול את מקומו [ט]) א"ר ירמיה אמר שמואל בסולת רותחת. תנן סכו בשמן של תרומה אם חבורת כהנים יאכלו אם של ישראל אם חי הוא ידיחנו אם צלי הוא יקלוף את החיצון בשלמא לרב דאמר עילאה גבר אמטו להכי סגי ליה בקליפה משום דעילאה צונן הוא אלא לשמואל דאמר תתאה גבר כיון דחם הוא מבלע בלע אמאי סגי ליה בקליפה

ניתסר לגמרי שאני סיכה דמשהו בעלמא הוא דעבידא. תניא כוותיה דשמואל [י] א"חם לתוך חם אסור וכן צונן שנתן לתוך חם אסור חם לתוך צונן וצונן לתוך צונן מדיח חם לתוך צונן מדיח כיון דחם הוא אדמיקר ליה אי אפשר דלא בלע פורתא [יא] קליפה מיהא ניבעי אלא אימא [יב] חם לתוך צונן קולף צונן לתוך צונן מדיח תניא אידך בשר רותח כו'. תימה הא תו למה לי להניחה ומומר ר"ת דקמ"ל דאפילו חלב שרי דאע"ג דחס לתוך צונן נעי קליפה בדבר שיכול לעשות קליפה בדבר דלא שייך קליפה כמו בחלב מותר מדלא קתני מיסורא גבי חלב כדקתני קליפה גבי בשר וריב"א חולק בזה ומצריך שמיס כדי קליפה:

תנן נטף מרוטבו על החרם כו'. מריעא דקתני נגע בחרסו של תנור יקלוף את מקומו ליכא למאסויי אפי' למאי דס"ד בחרס צונן דכ"ע מודו דתתאה בלע כדי קליפה וה"ה [ה] לאחר שהוחס מעט מבשל בפסח כדי קליפה אי נמי כיון דקתני נגע אין להוכיח אם נגע מלמעלה או מלמטה אבל הכא דקתני נטף משמע למטה אי נמי חרסו של תנור ולאי אם הוא אבל סיפא דקתני על החרס קס"ד בחרס צונן ולא היירא למדנקט חרס [ו] משמע בחרס תנור מיירי:

בשלמא למאן דאמר עילאה גבר לאחכי יטול את מקומו. וא"ת למאן דאמר עילאה גבר למה ליה נקמ' את מקומו הפסח היינו נאסר מחמת הפסוד ויהיה צריך ליטול את מקומו סגי ורמ"י מחקו משום דקשיא ליה כיון דאוקורי מיקר מה איסורא יש בדרוטב ודומק לומר כגון שהסולת של הרוטב כל צורכו והו"ל מבטלים [ז] דבטלה כל צורכו לא הוה מו מפסיל משום צלי מחמת דבר אחר ונלאו ואחר כך ניטלו לאסור הייגו דוקא במיס משום ריבוי דובשל מבשל מכל מקום כדאמר בפרק כל שעה (לעיל דף מא.) אבל בדבר אחר לא ותדע דהכי הוא דבע"א היה אסור לתוך בכדין פסח בעוד שהוא חם דממחם ליה לכדין וממחם לדידיה והוה ליה צלי מחמת דבר אחר אלא בטלה כל צורכו לא מיפסיל משום הכי ומ"ת מ"מ למה נאסור הסולת משום זה יאפו אותו ויבלה נמי הרוטב וי"ל דאז הוי צלי מחמת דבר אחר שהרי על ידי תמימות הסולת הוא נבלה ומיהו לפי זה לא הוה צריך לעיל לאסוקי והדר סולת ומרתח ליה לרוטב דמה צריך לאסוקי אסור בטול משום צלי מחמת דבר אחר ונלאו ואחר כך ניטלו לאסור היינ

שמואל, נתן מאכל חַם לְתוֹךְ מאכל חַם והיה אחד מהם של איסור, ואחד מהם של היתר, **אָסוּר** - נאסר מאכל ההיתר[כה], וְכֵן הדין במאכל **צוֹנֵן שֶׁנָּתַן** אותו לְתוֹךְ מאכל חַם והיה אחד מהם של איסור, **אָסוּר** - נאסר מאכל ההיתר, שהתחתון החם מחמם את העליון, ובולעים זה מזה. אבל אם נתן מאכל חַם לְתוֹךְ **צוֹנֵן**, וְכן אם נתן **צוֹנֵן** לְתוֹךְ **צוֹנֵן** והיה אחד מהם של איסור, **מֵדִיחַ** את מאכל ההיתר במים[כו] כדי להסיר את האיסור שנדבק בו[כז], ויכול לאוכלו, מפני שלא נבלע מהמאכל האסור במאכל המותר. וממה שאמרה הברייתא, שכשהתחתון חם, נאסר המאכל, וכשהתחתון צונן, לא נאסר המאכל, מוכח שסוברת היא כשיטת שמואל, שהתחתון גובר על העליון.

הגמרא שואלת על האמור בברייתא:

שנינו בברייתא, נתן מאכל חַם לְתוֹךְ **צוֹנֵן**, **מֵדִיחַ** את מאכל ההיתר במים, ומותר לאוכלו. שואלת הגמרא, כֵּיוָן דְּהמאכל העליון חַם **הוּא**, **אַדְמֵיקַר לֵיהּ** - עד שהתחתון מצננו[כח], **אִי אֶפְשָׁר דְּלָא בָּלַע פּוּרְתָּא** - לא יתכן שמאכל ההיתר אינו בולע מעט ממאכל האיסור, ואם כן, **קְלִיפָּה מִיהָא נִיבְעֵי** - לכל הפחות יהיה צריך קליפה, ומדוע אמרה הברייתא שדי בהדחה. משיבה הגמרא, **אֶלָּא, אֵימָא** - תאמר ותגרוס בדברי הברייתא כך, אם נפל חַם לְתוֹךְ **צוֹנֵן**, **קוֹלֵף** - מסיר כדי קליפה ממאכל ההיתר, ואם נפל **צוֹנֵן** לְתוֹךְ **צוֹנֵן**, **מֵדִיחַ**. ובאמת לא אמרה הברייתא 'מדיח', אלא בצונן לתוך צונן, אבל בחם לתוך צונן אכן הצריכה קליפה.

הגמרא מביאה ברייתא נוספת שנשנתה כשיטת שמואל:

תַּנְיָא אִידָךְ - שנינו ברייתא אחרת, **בָּשָׂר רוֹתֵחַ שֶׁנָּפַל לְתוֹךְ חָלָב רוֹתֵחַ, וְכֵן** בשר **צוֹנֵן שֶׁנָּפַל** לְתוֹךְ חלב חַם, **אָסוּר** - נאסרו שניהם. בשר חַם שנפל לְתוֹךְ חלב **צוֹנֵן**, וְכן בשר **צוֹנֵן** שנפל לְתוֹךְ חלב **צוֹנֵן**, **מֵדִיחַ** את הבשר ומותר לאוכלו[כט]. וממה שאמרה הברייתא, שבשר צונן שנפל לתוך חלב חם, אסור, ובשר חם שנפל לתוך חלב צונן, אין צריך אלא הדחה, מוכח כשיטת שמואל, שהתחתון גובר על העליון.

הגמרא שואלת על האמור בברייתא:

שנינו בברייתא, בשר חַם שנפל לְתוֹךְ חלב **צוֹנֵן**, **מֵדִיחַ** את הבשר ומותר. שואלת הגמרא, והרי הבשר העליון כֵּיוָן דְּחַם **הוּא**, **אַדְמֵיקַר לֵיהּ** - עד שהחלב התחתון מצננו, **אִי אֶפְשָׁר דְּלָא בָּלַע פּוּרְתָּא** - לא יתכן שלא בלע מעט מן החלב, ואם כן, **קְלִיפָּה מִיהָא נִיבְעֵי** - לכל הפחות יהיה צריך קליפה, ומדוע אמרה הברייתא שדי בהדחה. משיבה הגמרא, **אֶלָּא, אֵימָא** - תאמר ותגרוס בדברי הברייתא כך, אם נפל חַם לְתוֹךְ **צוֹנֵן**, **קוֹלֵף** - מסיר כדי קליפה מהבשר, ואם **צוֹנֵן** לְתוֹךְ **צוֹנֵן**, **מֵדִיחַ**, ובאמת לא אמרה הברייתא מדיח, אלא בצונן לתוך צונן, אבל חם לתוך צונן, אכן צריך קליפה.

הגמרא מבארת אופן שבו אף כשנפל צונן לתוך צונן בולעים הם זה מזה:

אָמַר מַר - הובא לעיל בברייתות, **שצוֹנֵן שנפל** לְתוֹךְ **צוֹנֵן**, **מֵדִיחַ** את המאכל המותר או את הבשר שנפל בחלב, ומותר לאוכלו, שכיון שהעליון והתחתון שניהם צוננים, אינם בולעים זה מזה. **אָמַר רַב הוּנָא, לֹא שָׁנוּ** - לא נשנה דין זה שצונן שנפל לתוך צונן די בהדחה, **אֶלָּא כְּשֶׁלֹּא מְלָחוֹ** למאכל, **אֲבָל** אם **מְלָחוֹ**, ונפלו האיסור וההיתר או הבשר והחלב זה לתוך זה, **אָסוּר** - נאסר ההיתר או הבשר והחלב, דְּ**אָמַר שְׁמוּאֵל, מָלִיחַ הֲרֵי הוּא כְּרוֹתֵחַ** - מאכל מלוח, אף כשהוא צונן דינו כרותח[ל], שמאכל הנוגע בו דינו כמאכל שנגע במאכל רותח[לב]. ועוד הלכה אמר שמואל, **שְׁבָבוּשׁ** - מאכל כל הפסח, אלא די בקליפה. והקשה עליו הט"ז (סס ס"ק יג), שכיון שהאיסור מתפשט בכל הפסח, ואין בפסח שיעור של מאה כדי לבטלו, היה צריך להיאסר כל הפסח, ולא רק שיעור קליפה. על כן ביאר הט"ז, שדין זה הוא דווקא באופן שיש בפסח שיעור של מאה פעמים כנגד השמן, ומשום כך כל בשר הפסח מותר, ומה שצריך לקלוף, הוא משום שבמקום ששם נופל האיסור, שם הוא נדבק ביותר, ויש לחוש שבקליפה החיצונה ששם נפל האיסור, אין שיעור של מאה כדי לבטל את התרומה, ואילו היה האיסור רב, היה צריך ליטול כדי נטילה, אך כיון שהאיסור הוא מועט די בקליפה. [אך ראה בחזון איש (יו"ד סי' כג ס"ק ד-ה), שהביא שהפוסקים נקטו שאף באיסור שמן המפעפע ונבלע בבשר, אם יש בבשר שיעור של שישים כנגד האיסור, מן הדין כל הבשר מותר, ורק משום חומרא צריך ליטול מהבשר כדי נטילה, ואם כן לא ניתן לפרש שמה שצריך לקלוף את הפסח, הוא אף כשיש בו מאה כנגד השמן של תרומה]. אמנם ברשב"א בחולין (קיא: ד"ה מבואר) מבואר, שהטעם שבסיכה די בקליפה, הוא משום שבשר שסכים אותו בשמן, הוא בשר יבש בלא רוטב, וכיון שהבשר הוא יבש, לא נבלע בו איסור לח, רק בשיעור של כדי קליפה ולא יותר, שנכנס השמן בבשר רק עד עובי של קליפה, ומתייבש שם, ואינו נכנס לתוך עובי הבשר [ואף אם היה השמן מרובה, לא היה נבלע בתוך הפסח יותר מכדי קליפה]. וביאר החזון איש (סס), שלדברי הרשב"א, דין זה הוא אף אם אין בפסח שיעור של מאה כנגד השמן.

כה. ראה בהערה לעיל את פרטי הדינים כמה נאסר מההיתר.

כו. ראה בפתחי תשובה (סי' צג סק"ח), שדי בהדחה בעלמא, ואין צריך גם לשפשף את המאכל המותר. והביא, שאם נגע היתר בחתיכה של בשר שמן, אז לדעת הפרי מגדים (סס שפד סק"ג) צריך גם שפשוף עד שידע באומד הדעת, שסרה שמנונית האיסור מההיתר, ולדעת החוות דעת (סס סק"ח), גם באופן זה אין צריך שפשוף.

כז. ראה בחוות דעת (סי' צג ס"ק ג), שהוכיח שנחלקו הפוסקים בכל מקום שאמרו שצריך הדחה, אם זו חובה מדאורייתא, או שאין זו אלא חומרא מדרבנן.

כתב הב"ח (יו"ד סי' צג ד"ה ומ"ש נעל), שאין צריך הדחה, רק אם היה לכל הפחות אחד מהמאכלים לח, אבל אם היו שני המאכלים יבשים, אין צריך הדחה.

כח. רש"י (ד"ה עד). אבל הט"ז (יו"ד סי' צג סק"ו) הביא שהאיסור והיתר (כלל כט סי' ח) פירש, שכיון שהעליון רותח והוא מכביד על התחתון, ודאי נבלע מעט מהאיסור בהיתר. ולפירושו 'אדמיקר' הוא מלשון כובד.

כט. אבל החלב שדבר לח הוא, מותר כולו, כפי שביאר הרשב"א בתורת הבית (בית ד שער ד), שדבר הצריך הדחה, ודאי אין האיסור הדבוק בו אלא דבר מועט, ומשום כך אם הוא דבר לח, מתערב אותו דבר מועט בכולו, ובטל בשישים.

ל. כתבו התוספות (ד"ה מליח) בשם רבינו תם, שדווקא הבשר צריך קליפה, אבל החלב, מותר כולו, שכל דבר לח שלא שייכת בו קליפה, מותר כולו. והוכיח כן רבינו תם ממה שלא הזכירה הברייתא שום איסור לגבי החלב [שהרי מה שאמרה הברייתא 'קולף', אין זה מתייחס אלא לבשר ולא לחלב, שבחלב לא שייכת קליפה]. וביאר, שמשום כך הביאה הגמרא ברייתא זו שדיברה בבשר וחלב, בנוסף על הברייתא שהביאה הגמרא קודם לכן, ללמד שהחלב מותר, ואין בו שום איסור. ומבואר באיסור והיתר (כלל כט),

---

שמה שהצריכו חכמים לקלוף את ההיתר כשהיה העליון רותח, אין זה אלא משום חומרא לכתחילה, ולכך כשאי אפשר לקלוף מותר. אבל הביאו התוספות, שריב"א סובר שאף דבר שלא שייכת בו קליפה, אינו מותר לגמרי, וצריך שיהיה בחלב שיעור של שישים כנגד השיעור של כדי קליפה, ואם לאו, אסור.

לא. הרשב"א (סוד"ה מ"ס סי' רסה) הביא שאמרו בשם התוספות, שמליח אינו נחשב לרותח, אלא כשהוא מלוח משני צדדיו, אך הרשב"א עצמו כתב, שדי שיהיה מלוח מצד אחד, כדי להיחשב כרותח.

לב. מבואר בחולין (קיג.), שדווקא הנוגע במאכל מלוח, הרי הוא כנוגע במאכל רותח, שהמאכל המלוח פולט את מה שבתוכו ומבליע אותו במאכל שהוא נוגע בו, אבל המאכל המלוח עצמו אינו בולע מהמאכל שאינו מלוח שנגע בו, שאין כח במאכל המלוח, להפליט את הבלוע במאכל שאינו מלוח שנגע בו, ומשום כך רק אם היה מאכל האיסור מלוח, נאסר מאכל ההיתר, אבל אם היה ההיתר מלוח, והאיסור לא היה מלוח, לא היה נאסר ההיתר. וכן באיסור בשר וחלב, אם נגעו בשר וגבינה זה בזה, אם היה רק הבשר מלוח והגבינה לא, נאסרה הגבינה, והבשר לא נאסר, ואם רק הגבינה היתה מלוחה, והבשר לא, נאסר הבשר והגבינה לא נאסרה, ואם היו שניהם מלוחים, נאסרו שניהם. (טור יו"ד סי' קה). אך כתב הרמ"א (סס ס"ה) שדין זה שהמאכל המלוח אינו בולע מהמאכל שאינו מלוח, אינו אלא באופן שהמאכל שאינו מלוח, הוא מאכל יבש, אבל אם הוא מאכל צלול [-נוזלי], הוא נבלע במאכל המלוח. אמנם אם המאכל המלוח יבש לגמרי, שאין בו לחלוחית, אז אינו בולע גם ממאכל צלול שנגע בו.

כתבו ספר התרומה (סי' סג) והטור (סס), שאם היו שני המאכלים יבשים לגמרי, אף המאכל שאינו מלוח אינו בולע מהמאכל המלוח [ומה שכתב הרמ"א (הוסף לעיל), שהדין שהמאכל המלוח אינו בולע, הוא רק באופן שהמאכל שאינו מלוח יבש הוא, היינו ששני המאכלים אינם יבשים לגמרי, אלא לחים הם, ורק אינם צלולים, אבל באופן שהם יבשים לגמרי, אף המאכל שאינו מלוח אינו בולע].

נחלקו הראשונים כמה נאסר מהמאכל שנגע במאכל המלוח. דעת הרמב"ן (הוסף בית יוסף יו"ד סי' ע ד"ה נשר שמוטה), וכן פירש הבית יוסף (סס) בדעת הרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו הל"ד), שנאסר המאכל כולו. דעת הרשב"א (תורת הבית בית ד שער ח) הרא"ש (חולין פ"ח סי' כד) והטור (יו"ד סי' צג וסי' קה), שנאסר המאכל רק בשיעור של כדי קליפה, וקולף את המקום שנגע במאכל המלוח, והשאר מותר. ודעת הרא"ה (הביאו הרמב"ן המובא בית יוסף סס), שנאסר המאכל בשיעור של כדי נטילה. וכתב הבית יוסף (יו"ד סי' צג ס"ה ולפ לגמרי), שאף לרשב"א ולרא"ה שלא נאסר כל המאכל, אם היה אחד מהמאכלים שמן, נאסר הכל. וביאר הש"ך (סס ס"ק יט), שכיון שאחד מהם שמן, מפטם אחד את חבירו, והרי זה כאילו שניהם שמנים, ונאסר הכל.

כתבו התוספות בחולין (קיג. ד"ה טהור), שלגבי הדין של מליח כרותח, אין הבדל בין עילאה לתתאה, אלא הדין שוה בין אם היה המאכל המלוח עליון ובין אם היה תחתון. אמנם הרשב"א (תורת הבית בית ד שער ח) כתב, שאף מאכל מלוח אינו מבליע יותר מכדי קליפה במאכל שאינו מלוח, אלא כשהוא עליון לדעת רב, ותחתון לדעת שמואל [לדעת הרשב"א והרא"ש, שמלוח אינו אוסר אלא כדי קליפה, יש בזה נפקא מינה רק אם היה אחד מהמאכלים שמן, שאז הדין הוא שנאסר כל המאכל, שאז לדעת התוספות

אסור. דבלע הימר מיסור: עילאה גבר. העליון נותן, הלכך חס לתוך לונן לחסור, שהעליון מחממו לתחתון והרי שניהן חמין ובלעי מהדדי, ולונן לתוך חס מותר, שהעליון מגינו לתחתון ולח בלעי: ושמואל אמר תתאה גבר. הלכך חס לתוך לונן מותר, ולונן לתוך חס לחסור. ולחף על גב [ד]דהילכתח כרב בחיסורי, בהח הילכתח כשמואל, דהח תניח מרתי מתני' כוותיה כדלקמן: והדר חרם ומחמם ליה לרוטב. דהוי כלי מחמת דבר מחר: אקורי מיקר ליה. ומחמי יטול חת מקומו, ולח גרסינן נקולף חת מקומו סגיח: לסולת דהדר הודרניה. לסולת חסר סביבותיו: הדר הודרניה. לשון סחור סחור (ה) ליה: ואמאי יקמוץ. והכח נמי לח גרס ליטול חת מקומו סגיח: [צונן הוא]. לחקורי קח מיקר ליה. וקליפה מיהח בעיח, דחפילו לונן גמור הוח הפסח, מחמר שנללה ויבש, שחי לפסר לחח עייל ביה סיכת השמן פורתח: וצונן לתוך חם אסור. חלמח תתאה גבר: עד דמיקר ליה. קודם שיצטנן כלע כל דהו: כבוש. נחומן: הרי הוא כמבושל. ואם נכבשו חיסור והימר יחד (ג) כולן חסורין: שאין נאכל מחמת מלחו. שהמליחו הרבה עד שמקדיח טעמו מחמת מלחו קלח, ואינו רחוי לחוכלו חלח חם כן היה מדיחו. והחי חין נחכל, לחו לגמרי קחמר שחין סוס חדס יכול לחוכלו, חלח כיון שנתקלקל טעמו חינו נחכל מחמת מלחו קרי ליה, ואסור: כמבא. כותח, ואית ביה נסיובי דחלבא: מפשרוניא. מקוס: ולא אמרן. דלגי בקליפה סגי ליה, חלח לית ליה פילי. פילי קרנפ"ש [ו]: ואי מיתבל. בר גוזלח בתבלי, חסור, דמבלי מרככי ליה ומייבי ובלעי לכותחת. וכר' [ז] גוזלח לונן הוה כדמפרש: גמר

תנן נטף מרוטבו על החרם כו'. מריבת דקתני נגע בחרסו של תנור יקלוף חת מקומו ליכח לחקשויי חפי' למחי דם"ד בחרס לונן דכ"ע מודו דתתאה בלע כדי קליפה וה"ה [ח] לחחר שהוסס מעט מבשל בפסח כדי קליפה חי נמי כיון דקתני נגע חין להוכיח חס נגע מלמעלה חו מלמטה חבל הכח דקתני נטף משמע למטה חי נמי חרסו של תנור ולחי חס הוח חבל סיפח דקתני על החרם קם"ד בחרס לונן ולח ניחיה דמדנקט חרס [ט] משמע דבחרס תנור מיירי:

בשלמא למאן דאמר עילאה גבר לדכי יטול את מקומו. וח"ת למחן דחמר עילחה גבר למה הפסח חינו נחסר מחמת הספוד ויהיה לריך ליטול חת מקומו סביב הספוד ותומר ר"י לחין ספוד של עץ קולט חוס כל כך כמו חרס וסולת חי נמי מנפיס חינו רותח כנחון ברוב ספרים ובפירוש ר"ת גרס וכי הדר רוטב לפסח מיטוי פסח מחמת חמימות החרס כו' וקשה דמיפוק ליה שרוטב חיסור נגלע בפסח ונרחה דהח דקחמר ומיטוי פסח חרוטב קחי מדקחמר מחמת חרס דחי לפסח קחי הוה ליה למימר מחמת רוטב:

אלא למ"ד תתאה גבר אוקורי מיקר ליה. ה"ג בכל הספרים ובפר"ח ליטול חת מקומו סגי ורש"י מחקו משום דקשיח ליה כיון דחוקורי מיקר מה חיסורח יש ברוטב ודומק לומר כגון שהסולת של חבוטה מחרת וחסור להן הרוטב לפי שחינו מנוין ולר"ת נרחה דגרס ליה שפיר דע"כ מיירי כגון שהרוטב לח נגלה כל צורכו והו"ל מברנים [י] דנגלה כל צורכו לח הוה תו מפסיל משום בלי מחמת דבר מחר ונלטו ומחר כך ניטלו דחסור הויגו דוקח כמיס משום ריבוי' דובשל מבושל מכל מקום כדחמר בסוף כל שעה (לעיל דף מח.) חבל בדבר מחר לח ותדע דהכי הוח דבע"ח היה חסור לחתוך בסכין פסח בעוד שהוח חם דממחם ליה לסכין ומחמם לדידיה והוה ליה בלי מחמת דבר מחר חלח בנללה כל צורכו לח מיפסיל משום הכי ומ"ת מ"מ למה נחסור הסולת משום זה יחפו חותו ויגלה נמי הרוטב וי"ל דחז הוי בלי מחמת דבר מחר שהרי על ידי חמימות הסולת הוח נגלה ומיהו לפי זה לח הוה לריך לעיל לחסוקי והדר סולת ומרתח ליה לרוטב דמה לריך לחסוקי חיסור ברוטב משום בלי מחמת דבר מחר כיון דחית ביה חיסור נח ומור"ת דניחח ליה לחסוקי כל חיסור שיכול לומר חבל לעיל גבי נטף מרוטבו על החרס לח גרס ניקלוף חת מקומו סגי שהרי יכול לגלותו עם הרוטב וכפי' ר"ח ליתיה:

משום הכי סגי ליה בקליפה. וכגון שסכו מחר שגללו ולח נשתהה בתנור מחר סיכה כלל שמס לח כן ע"י רתיחת התנור היה נבלע חפי' למחן דחמר עילחה גבר:

תניא אידך בשר רותח כו'. תימה הח תו למה לי להניחה ומומר ר"ת דקמ"ל דחפילו חלב שרי דחע"ג דחס לתוך לונן נעי קליפה בדבר שיכול לעשות קליפה בדבר דלח שייך קליפה כמו בחלב מותר מדלח קחני חיסורח גבי חלב כדקחני קליפה גבי בשר וריב"ח חולק בזה ומלריך שמיס כדי קליפה:

אסור צונן לתוך צונן דברי הכל מותר חם לתוך צונן וצונן לתוך חם רב אמר [ה] עילאה גבר ושמואל אמר תתאה גבר. תנן נטף מרוטבו על החרם וחזר אליו יטול את מקומו קא סלקא דעתך בחרס צוננת בשלמא לרב דאמר עילאה גבר משום הכי יטול את מקומו דאזל רוטב מרתח ליה לחרס והדר חרס מרתח ליה לרוטב וכי הדר רוטב אפסח קא מטוי פסח מחמת חמימותא דחרס ורחמנא אמר [א] צלי אש ולא צלי מחמת דבר אחר אלא לשמואל דאמר תתאה גבר חרס כיון דצונן הוא אקורי מיקר ליה לרוטב אמאי יטול את מקומו כדאמר רבי ירמיה אמר שמואל בסולת רותחת הבא נמי בחרס רותח. תנן נטף מרוטבו על הסולת יקמוץ את מקומו קא סלקא דעתך בסולת צוננת בשלמא לרב דאמר עילאה גבר משום הכי יקמוץ את מקומו דמרתח לה לסולת דהדר הודרניה והדרא סולת ומרתחא ליה לדידיה וקא מטוי רוטב מחמת חמימותא דסולת ורחמנא אמר צלי אש ולא צלי מחמת דבר אחר אלא לשמואל דאמר תתאה גבר סולת כיון דצוננת היא אקורי קא מיקר ליה למה לי יקמוץ את מקומו (תסגי ליה ביטול את מקומו [ב]) א"ר ירמיה אמר שמואל בסולת רותחת. תנן סכו בשמן של תרומה אם חבורת כהנים יאכלו אם של ישראל אם חי הוא ידיחנו אם צלי הוא יקלוף את החיצון בשלמא לרב דאמר עילאה גבר אמטו להכי סגי ליה בקליפה משום דעילאה צונן הוא אלא לשמואל דאמר תתאה גבר כיון דחם הוא מבלע בלע אמאי סגי ליה בקליפה

ניתסר לגמרי שאני סיכה דמשהו בעלמא הוא דעבידא. תניא כוותיה דשמואל [ג] חם לתוך חם אסור וכן צונן שנתן לתוך חם אסור חם לתוך צונן וצונן לתוך צונן מדיח חם לתוך צונן מדיח כיון דחם הוא אדמיקר ליה אי אפשר דלא בלע פורתא [ד] קליפה מיהא ניבעי אלא אימא [ה] חם לתוך צונן קולף צונן לתוך צונן מדיח תניא אידך בשר רותח שנפל לתוך חלב רותח וכן צונן שנפל לתוך חם אסור חם לתוך צונן וצונן לתוך צונן מדיח חם לתוך צונן מדיח כיון דחם הוא אדמיקר ליה אי אפשר דלא בלע פורתא קליפה מיהא ניבעי אלא אימא חם לתוך צונן קולף צונן לתוך צונן מדיח. אמר מר צונן לתוך צונן מדיח אמר רב הונא לא שנו אלא שלא מלחו אבל מלחו אסור [ז] דאמר שמואל [ו]מליח הרי הוא כרותח כבוש הרי הוא כמבושל אמר רבא הא דאמר שמואל מליח הרי הוא כרותח (וכו') [ז] לא אמרן אלא שלא נאכל מחמת מלחו אבל נאכל מחמת מלחו לא [ח] ההוא בר גוזלא דנפל לכדא דכמכא שרייא רב חינגא בריה דרבא מפשרוניא [ט] אמר רבא מאן חכים למישרא מילתא כי הא אי לאו רב חינגא בריה דרבא מפשרוניא [ט] דגברא רבה הוא אמר לך כי אמר שמואל מליח הרי הוא כרותח שאין נאכל מחמת מלחו האי נאכל מחמת מלחו [י]והני מילי חי אבל צלי בעי קליפה ולא אמרן אלא דלית ביה פילי אבל אית ביה פילי אסור ואי מתובל בתבלי אסור. אמר רב בשר

נזר

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) עיין תוס' לעיל מ: ד"ה האילפס ולז: ד"ה ותנא וחולין קיג. ד"ה טהור, ג) [תוספתא חולין פרק ח], ג) עיין תוס' חולין צו: ד"ה עד, ד) חולין לז: קיח: קיב. קיג., ה) שם קיב. ו) [בכורות מט:], ז) עיין לעיל מא..

הגהות הב"ח

(ג) רש"י ד"ה לסולת וכו' סמוך הס"ד ומ"כ מ"ה אקורי קא מיקר ליה ומחמי יקמוץ: (ד) ד"ה הכי הוח וכו' כולו אסור הס"ד:

תורה אור השלם

א) וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֵהוּ: [שמות יב, ח]

הגהות וציונים

ח] מהר"ם מ"ז: ט] נ"א בריה דרבה מפרשניא (גליון): י] סדקים, בקעים: יא] צ"ל ההוא בר גוזלא, והוא תחלת דבור, ושייך למעלה על דברי הגמ' ההוא בר גוזלא (חשק שלמה): יב] צ"ל ומ"ה (דבש תמר): יג] נ"ל דצ"ל החרם (מראה אש):

משנת ראשונים

רב אמר עילאה גבר ושמואל אמר תתאה גבר. לא אמרינן עילאי גבר ותתאי גבר אלא בשוין אבל אם אינם שוין רובא גבר, שהיאך יתכן לומר שבביצה צונן יקרר מאה ביצים.
[יראים סימן מח]

חרם כיון דצונן הוא אקורי מיקר ליה לרוטב. לא אמרי' הכי אלא שאין כח בחרס צוננת להתחמם מן הרוטב ולחזור ולבשל את הרוטב אבל לענין בליעת איסור אף על פי שהקערה צוננת אם תשים בתוכה דבר חם בולעת מן האיסור וגם פולטת האיסור שהי' מובלע בה כדכתבית במה"ק דלא דיבר שמואל תתאה גבר אלא באוכלין ולא בכלים.
[תוספות רי"ד]

ההוא בר גוזלא דנפל לכדא דכמכא. חי נפל לא צלי ולא מבושל אבל מליח היה.
[רבינו גרשום, חולין קיב.]

והני מילי חי, אבל צלי בעי קליפה. אפילו צונן משום דנתרכך על ידי צלייה.
[תוספות הרא"ש, חולין קיב.]

פי' צלי חם כסתמא דמילתא, שאם צונן הוא עתה כי נצלה מעיקרא או נתבשל מאי הוי, אלא ודאי כדאמרן.
[הריטב"א, חולין קיב.]

אבל אית ביה פילי אסור. לכאורה פי' דקאי אצלי, ובספר התרומה פי' אפילו חי. **[תוספות הרא"ש, חולין קיב.]** **ואי מתובל בתבלי אסור.** התבלין שנתבשלו עמו מרככין אותו ונוח לבלוע. וכשנפל לכותח הוי צמא לבלוע ובולע. **[נימוקי יוסף, חולין קיב.]**

עין משפט נר מצוה

כא א ב מיי' פ"ט מהל' מ"א הל' יז סמג לאוין קמ"ג טוש"ע יו"ד סימן לג סעיף ד וסימן קה סעיף ג: כב ג ד מיי' שם הלכה יח סמג שם טור שו"ע יו"ד סימן לג סעיף ה: כג ה מיי' שם הלכה יט סמג שם טור שו"ע שם סעיף ז:

רבינו חננאל

צונן לתוך צונן דברי הכל מותר. חם לתוך צונן וצונן לתוך חם רב אמר עילאה גבר ושמואל אמר תתאה גבר. **תנן נטף מרוטבו על החרס וחזר יטול את מקומו קס"ד בחרס צוננת. בשלמא לרב דאמר עילאה גבר** כיון דרוטב חם הוא בעידנא דנטף על החרס והוא צונן ארתחיה לחרס ונעשו חם וחם והדר חרס אחים ליה רוטב וכי הדר רוטב אבשרא דפסח אשתכח דפסח קא מטוי מחמת חמימה דחרס והו"ל צלי מחמת דבר אחר ורחמנא אמר צלי אש ולא צלי מחמת דבר אחר. **אלא לשמואל דאמר תתאי גבר** כיון דחרס צונן הוא אקוריה קא מיקיר ליה לרוטב אמאי תנינן יטול את מקומו. **ומשני** בחרס רותחת היא מתני' והוא חם לתוך חם: **תנן נטף מרוטבו על הסלת יקמוץ את מקומו** קס"ד בסלת צוננת וכו' עד לשמואל ביטול את מקומו סגי אמאי יקמוץ. **ושני** ר' ירמיה בסלת רותחת: **ת"ש ממתני' סכו לפסח בשמן של תרומה** אם חבורת כהנים יאכלו אם חבורת ישראל אם חי הוא ולא נצלה עדיין ידיחנו ואם צלי יקלוף את החיצון מותר אפי' לישראל. **בשלמא לרב** כיון דשמן צונן הוא אקורי קא מיקיר ליה לפסח ובקליפה סגי אלא לשמואל כיון דפסח חם הוא מחמם ליה לשמן ונעשה חם בחם דלדברי הכל אסור אמאי תני יקלוף את החיצון. **ודחי שאני סיכה דמשהו עבדי** וכיון שהוא מועט אינו נבלע אלא בחיצון בלבד: **תניא כוותיה דשמואל** בשר רותח שנפל לתוך חלב רותח וכן צונן לתוך חם אסור חם לתוך צונן לתוך צונן מדיח. **והא דתני צונן לתוך חם וצונן לתוך צונן** לא שנו אלא שאינו מלוח אבל מליח אסור דאמר שמואל מליח הרי הוא כרותח כבוש הרי הוא כמבושל. **והני מילי דאמר שמואל מליח הרי הוא כרותח** מליח שאינו נאכל מחמת מלחו כלומר הוא מלוח הרבה אבל אם נאכל מחמת מלחו [לא]. וקי"ל כשמואל דתניא כוותיה ורב הונא ורבא דהוא בתרא מפרשי טעמיה ש"מ דהילכתא כוותיה. **ורב הונא עבד כשמואל** ושרא לבר יונה דנפל בכמכא דהוא כותחא ואית ביה נסיובי דחלבא והני מילי בר יונה נא אבל צלי בעי קליפה. **ואי אית ביה פילי** פי' פלחי כמין גומות בלע כוליה ואסור ואי ליח ביה

שנשרה בחומץ[ג], **הֲרֵי הוּא כִּמְבוּשָׁל**, שהשרייה בחומץ היא כבישול[ד], ואם השרה חתיכה של היתר יחד עם חתיכה של איסור בתוך חומץ, או שהשרה דבר איסור בתוך חומץ, או שנתן בשר וחלב בחומץ, הרי זה כמו שנתבשלו זה עם זה, ונאסר ההיתר[ה].

רבא מבאר מה נחשב 'מליח':

אָמַר רָבָא, הָא - הלכה זו **דְּאָמַר שְׁמוּאֵל, שְׁמָלְּחַ הֲרֵי הוּא כְּרוֹתֵחַ (וכו'), לֹא אֲמָרָן** - לא נאמרה **אֶלָּא** בדבר **שֶׁלֹּא** - שאינו **נָאֶכָּל מֵחֲמַת** רוב **מִלְּחוֹ**, שמלחו כל כך עד שנפגם קצת טעמו, ואין ראוי לאוכלו אלא לאחר שידיחנו במים[ו], **אֲבָל** אם לא מלחו כל כך, **והוּא נָאֶכָּל מֵחֲמַת מִלְּחוֹ**, כלומר, שאין מליחותו מעכבת את אכילתו, **לֹא** אמר שמואל שדינו כרותח[ז].

הגמרא מביאה מעשה שהורו בו הלכה כדברי שמואל:

הַהוּא בַּר גּוֹזָלָא דְּנָפַל לְכַדָּא דְּכַמְכָא - מעשה אירע, ונפל בשר גוזל לתוך כד של כותח, שהוא מאכל מלוח שמעורב בו חלב[ח], והיה הבשר צונן[ט], ונשאלה השאלה האם יש לחשוש שבלע הבשר מטעם החלב שבכותח מפני שהכותח מלוח[י], ולאוסרו, או שאין לחשוש לכך. **שַׁרְיֵיא** - התירו **רַב חִינָּנָא בְּרֵיהּ** [-בנו] **דְּרָבָא** מִמקום הנקרא **פְּשָׁרוֹנְיָא** באכילה, שסבר שאף שהכותח מלוח הוא, אין דינו כרותח[יא]. **אָמַר** על כך **רָבָא, מַאן חֲכִים לְמִישְׁרָא מִילְּתָא כִּי הָא** - מי חכם להתיר דבר כזה, **אִי לָאו** - אם לא **רַב חִינָּנָא בְּרֵיהּ דְּרָבָא מִפְּשָׁרוֹנְיָא, דְּגַבְרָא רַבָּה הוּא** - שאדם גדול הוא, וטעמו להתיר הוא, **דְּאָמַר לָךְ, כִּי אָמַר** [-כשאמר] **שְׁמוּאֵל מָלִיחַ הֲרֵי הוּא כְּרוֹתֵחַ**, לא אמר כן אלא במליח **שֶׁאֵין נֶאֱכָּל מֵחֲמַת מִלְּחוֹ**, אבל **הַאי** - כותח זה, **נֶאֱכָּל מֵחֲמַת מִלְּחוֹ** הוא, שהרי כך היא הדרך לאוכלו[יב], ולכן אינו נחשב כרותח.

הגמרא מביאה עוד פרטים בדיני בשר שנפל לתוך חלב:

מוסיפה הגמרא לפרש, **וְהָנֵי מִילֵּי** - ודברים אלו, שבשר שנפל לכותח, מותר, אינם אמורים אלא כשהבשר חַי, שאינו מבושל או צלוי, **אֲבָל** אם היה הבשר **צָלִי, בָּעֵי קְלִיפָּה** - צריך לקולפו סביב סביב, מפני שנבלע מטעם החלב בבשר עד כדי קליפה[יג]. **וְלֹא אֲמָרָן**

גם אם יהיה המאכל המלוח תחתון לדעת רב, או שיהיה המאכל המלוח עליון לדעת שמואל, נאסר כל המאכל שאינו מלוח, ולדעת הרשב"א, לא יאסר אלא כדי קליפה. אבל לדעת הרמב"ן שאף במאכל שאינו שמן נאסר כל המאכל שאינו מלוח, יהיה בזה נפקא מינה בכל מקום שמאכל מלוח אוסר, וכמו במאכל שמן לדעת הרשב"א]. וביאר הבית יוסף (יו"ד סי' קה ד"ה וגם מה שמילק) את החילוק בין דבר רותח לדבר מלוח לדעת התוספות, שדבר רותח שנופל לדבר צונן, אחד מהם גובר, ואם החם גובר, אז הוא מחמם את הצונן, ואם הצונן גובר אז הוא מצנן את החם, ומשום כך, שייך לחלק בהם בין עילאה לתתאה, אבל במאכלים שאחד מהם מלוח ואחד אינו מלוח, אין אחד מהם גובר על חבירו, שאין המאכל המלוח יכול לעשות את המאכל התפל למלוח, ואין כח במאכל התפל לבטל את כח המליחות של המלוח, ואף אחר שנופלים הם זה על זה, כל אחד נשאר כמו שהיה תחילה, ומשום כך לא שייך לחלק בהם בין עילאה לתתאה.

לג. מבואר ברש"י (ד"ה כגוש), שכבישה הנחשבת כבישול, אינה אלא בכבישה בחומץ [והוא הדין בדברים הדומים לחומץ כציר וחרדל (רמה רש"י נסנם קי: ד"ה דמנח, סוכה נו. ד"ה כגוש)]. אמנם בתוספות בעבודה זרה (סח: ד"ה הטוח) מבואר, שאף כבישה בשיכר היא כבישול. והמרדכי בביצה (רמז תרעד) כתב, שכבישה בכל המשקים הרי היא כבישול.

לד. לגבי משך השרייה, כתב הרא"ש בעבודה זרה (פ"ה סי' יח) שלא נאמר בזה שיעור, והביא בשם הריצב"א, שכל ששהה המאכל בתוך המשקה, מעת לעת [כ"ד שעות], הרי הוא כמבושל. והמרדכי בעבודה זרה (רמז תתנד) הביא בשם רבינו תם, שרק כששהה המאכל במשקה שלשה ימים הרי הוא כמבושל. ובחולין כתב הרא"ש (פ"ח סי' מט), ששיעור הכבישה בציר כדי שיאסר, הוא כשיעור שאם היו נותנים את הציר על האש היה רותח. וכתב הבית יוסף (יו"ד סי' קה ד"ה כגוש), שדין כבישה בחומץ, שוה לדין כבישה בציר. ומשום כך פסק (שו"ע שם ס"ו), שבכל המשקים רק כבישה מעת לעת נחשבת בישול [וכמו שכתב הרא"ש בשם הריצב"א], ובציר וחומץ אם נכבשו למשך זמן שאם היו נותנים אותם על האש היו רותחים, הרי זה כבישול. וראה בש"ך (שם סק"ג) שהקשה, שהרא"ש עצמו (בעבודה זרה שם) כתב, שבחומץ רק כבישה מעת לעת נחשבת כבישול, ומוכח שסובר הרא"ש שכבישה בחומץ אינה ככבישה בציר.

לה. כתב האיסור והיתר (המרוץ שער ל דין ו, הובא בדרכי משה יו"ד סי' קה סק"ו), שכבישה אינה נחשבת ל'בישול', אלא היא רק מבלעת ומפלטת את האיסור כבישול, ומשום כך, בכל האיסורים, כבישה אוסרת מדאורייתא, שהרי נבלע טעם האיסור בהיתר, אבל בבשר וחלב, אין הכבישה אוסרת אלא מדרבנן, שמדאורייתא אין איסור בבשר וחלב רק כשנתבשלו יחד, וכבישה אינה נחשבת בישול.

לו. רש"י (ד"ה שאין). וביאר, שאין הכוונה שאין שום אדם יכול לאכלו, אלא שנתקלקל טעמו עד שנמנעים מאכילתו, מחמת מליחותו. ובחולין (קיג. ד"ה דמינו) פירש רש"י, שאינו נאכל מחמת מלחו, היינו כעין מליחה שעושים לבשר כדי לשומרו לימים רבים. והתוספות (שם ד"ה הני) הביאו שה"ר יעקב ישראל פירש, שרק במליחה כעין שעושין לעיבוד כשמעבדים את העורות שהיא מליחה מרובה, נקרא שאינו נאכל מחמת מלחו. ורבינו תם (בתוספות שם) פירש, שמליחה שרגילים למלוח את התבשיל להכשירו לקדרה, הרי זה אינו נאכל מחמת מלחו. וכתב הרמב"ן בחולין (שם ד"ה ופירש רבינו תם), שכוונת רבינו תם שאינו נאכל מחמת מלחו היינו עד שינפץ ממנו את המלח וידיחנו, והוסיף (שם ד"ה והלכות) שמה שפירש רש"י בסוגייתנו, שאינו נאכל מחמת מלחו היינו שהתקלקל טעמו ואין אוכלים אותו בלא שידיחנו במים, ואפשר שזהו גם כן השיעור שפירש רבינו תם [ולפי זה דברי רש"י בסוגייתנו, הם שלא כמו פירושו בחולין, שהשיעור הוא כמו שמולחים בשר להצניעו]. והר"ן על הרי"ף בחולין (שם ד"ה הטוח) פירש, שישנם שני אופנים שאינו נאכל מחמת מלחו, האחד כמו שפירש רבינו תם שהוא שיעור מליחה לקדירה, והשני הוא כמו שפירש רש"י, שהוא כמו שמולחים בשר שיעמוד ימים רבים, אך אין שני שיעורים אלו שוים בדינם, שמליחה לקדירה, אם הדיח את המאכל במים, אינו נחשב עוד כרותח, ובמליחת בשר שיעמוד ימים רבים, אף אם הדיח את המאכל במים, עדיין הוא נחשב כרותח.

לז. ודינו כשאר צונן, שאינו צריך אלא הדחה במים. רשב"א בתורת הבית (בית ד שער ו).

לח. כותח הוא מאכל העשוי מפת מעופשת, והיו רגילים לטבל בו את המאכל. רע"ב

לט. רש"י (ד"ה ומי).

מ. רש"י (חולין קיב. ד"ה שרייה) כתב שהכותח עצמו היה מלוח, וכן כתב הראב"ד (מאכלות אסורות פ"ט ה"ח) בדעת הרמב"ם שם. אבל הראב"ד עצמו פירש שהבר גוזלא עצמו היה מלוח, וכן כתב רבינו גרשום (חולין קיב. ד"ה הטוח, ד"ה מחמת).

מא. ומשום כך הורה שכולו מותר, ואינו צריך אלא הדחה כדין צונן שנגע בצונן.

מב. כן הוא לפירוש רש"י (רמה הערה לעיל). אבל לפירוש רבינו גרשום (חולין קיב. ד"ה כלומר), אמר רבא שהטעם שהתיר רב חיננא, הוא משום שבר הגוזלא שנפל לכותח, לא היה מלוח כל כך, אלא היה נאכל מחמת מלחו. [בחולין (קיב.) בגמרות שלפנינו הגירסא היא בפירוש כפירוש רש"י, 'האי כותחא הרי נאכל מחמת מלחו', אמנם רבינו גרשום שם לא גרס תיבת 'כותחא'].

מג. בפשטות מבואר בגמרא, שאם היה הבשר צלי, הוא נאסר בשיעור של כדי קליפה אף אם הוא צונן, וכן פירשו התוספות בחולין (לו: ד"ה עד), וביארו, שבר הגוזלא כשהוא צלוי הוא רך ביותר, ולכן הוא בולע אף אם הוא צונן. וכתבו שדין זה אינו אלא בבר גוזלא, אבל בשאר בשר, אף אם הוא צלוי אינו בולע אם הוא צונן. אולם בספר התרומה (סי' סג) כתב [וכן דעת התוספות (לעיל עה: ד"ה ומס)], שכל בשר צלוי בולע אף אם הוא צונן. וכתב הרמ"א (יו"ד סי' צג ס"ו), שדין זה אינו דווקא בצליה, אלא אפיה ובישול שוים בזה לצליה. ובשר צלי רותח שנפל לתוך חלב, כתב בהגהות מיימוניות (מאכלות אסורות פט"ו אות ס), שנאסר בשיעור של כדי נטילה. וביאר בים של שלמה (חולין פ"ח סי' סט), שכיון שצלי רך נאסר בשיעור של כדי קליפה, צלי רותח נאסר בשיעור של כדי נטילה. אך הפרי חדש (יו"ד סי' צג ס"ק כג) תמה על דברי ההגהות מיימוניות, שהרי הגמרא אמרה סתם שבשר צלי צריך קליפה, ומשמע בין צונן ובין רותח, ועוד שהרי מבואר לעיל שלדעת שמואל בשר רותח שנפל לתוך חלב צונן, אינו נאסר אלא כדי קליפה.

וכתב בעל העיטור (שער ו דיני הכשר הכשר טז.), שדין זה שבשר צלי בולע כדי קליפה אף אם הוא צונן, אינו אלא כשנפל לכותח, שאף שהכותח אינו מלוח בשיעור שאינו נאכל מחמת מלחו, כיון שהוא מלוח קצת, צלי שנפל לתוכו בולע כדי קליפה, אבל צלי צונן שנפל לדבר שאינו מלוח כלל דינו כשאר צונן שנפל לצונן, וכן כתב הב"ח (יו"ד סי' צג ד"ה ודוקא) בדעת הטור. אמנם בספר התרומה (שם) כתב, שהוא הדין לבשר שנפל בחלב. וכן נראה מסתימת שאר הראשונים והפוסקים שלא חילקו בין מלוח הנאכל מחמת מלחו לאינו מלוח כלל.

אמנם הרמב"ן (חולין קיב. ד"ה ופירוש זה) והרשב"א בתורת הבית (שער ד בית ו) פירשו, שחילוק הגמרא הוא לא בין חי לצלי, אלא בין צונן לרותח, שדרך הגמרא לכנות כל צונן בשם 'חי' וכל רותח בשם 'צלי'. ולפירושם דין זה הוא הדין שאמר שמואל שחם שנפל לתוך צונן, אינו נאסר אלא בשיעור של כדי קליפה, משום שתתאה גבר [שהלכה כשמואל]. וביאר הרשב"א (שם), שאף אם ישקע הבשר ויגיע לתחתית הכלי, ויהיה הכותח עליו, לא יחשב הבשר תחתון והכותח עליון, משום שכל דבר שנמצא במקומו, ונפל בתוכו דבר אחר מבחוץ, לעולם הדבר הקבוע יחשב לתחתון, והדבר הנופל לתוכו יחשב לעליון.

כתב הים של שלמה (שם), שממה שלא פירש רש"י שצלי היינו רותח, מוכח שהוא סובר כדעת התוספות (עה: ד"ה ומס), שצלי אף כשהוא צונן בולע, שאם לא כן לא היה נמנע רש"י מלבאר כן. אמנם הש"ך (יו"ד סי' צג ס"ק כג) כתב, שממה שכתב רש"י (ד"ה ומי) 'ובר גוזלא צונן הוה כדמפרש', מוכח שהוא סובר ש'חי' הוא צונן, אבל 'צלי' הוא רותח, שהרי אם לא כן, לא מפורש בגמרא שהבר גולזא היה צונן, [אמנם אין זו ראיה כל כך, כיון שאף לפירוש התוספות, על כרחך 'חי' מלבד שאינו צלוי, הוא גם צונן,

אסור. דבלע הימר מחיסור: עילאה גבר. העליון נוטל, הלכך חס למוך נוען לחסור, שהעליון מחממו לתחתון והרי שניהן חמין ובלעי מהדדי, ונוען למוך חס מותר, שהעליון מצננו לתחתון ולח בלעי: ושמואל אמר תתאה גבר. הלכך חס למוך נוען מותר, ונוען למוך חס לחסור. ולחף על גב [ו]דהילכתח כרב בחיסורי, בהח הילכתח כשמואל, דהח תניח מרתי מתני' כוותיה כדלקמן: והדר חרם ומחמם ליה לרוטב. דהוי בלי מחמת דבר מחר: אקורי מיקר ליה. ומחמי יטול חת מקומו, ולח גרסינן נקולף חת מקומו סגיח: לסולת דהדר הודרניה. לסולת חשר סביבותיו: הדר הודרניה. לשון סחור סחור (ח) ליה: ואמאי יקמוץ. והכח נמי לח גרם ביטול חת מקומו סגיח: [צונן הוא]. לחקורי קח מיקר ליה. וקליפה מיהח בעיח, לחפילו צונן גמור הוח הפסח, מחחר שנצלה ויבש, שחי לפסר לחח בעיל ביה סיכת השמן פורתח: וצונן לתוך חם אסור. חלמח תתאה גבר: עד דמיקר ליה. קודם שיצטנן בלע כל דהו: בבוש. נחומן: הרי הוא כמבושל. ואם נכבשו חיסור והימר יחד (ג) כולן חסורין: שאין נאכל מחמת מלחו. שהמליחו הרבה עד שמקדיח טעמו מחמת מלחו קלח, ואינו רלוי לחוכלו חלח חם כן היה מדיחו. והחי חין נחכל, לחו לגמרי קחמר שחין סוס חדם יכול לחוכלו, חלח כיון שנתקלקל טעמו חינו נחכל מחמת מלחו קרי ליה, ואסור: כמבא. כותח, ואית ביה נסיובי דחלבא: מפשרוניא. מקוס: ולא אמרן. דלעי בקליפה סגי ליה, חלח לית ליה פילי. פילי קרנפ"ש [ג]: ואי מיתבל. בר גוזלא בתבלי, אסור, [אוצר החכמה] ולעי מרככי ליה ומייתי ולעי לכותחת. וכר' [ד] גוזלא נוען הוה כדמפרש: נשר

תנן נטף מרוטבו על החרם כו'. מריבת דקתני נגע בחרסו של תנור יקלוף חת מקומו ליכח לחקשויי חפי' למחי דם"ד בחרס נוען דכ"ע מודו דתתאה בלע כדי קליפה וה"ה [ה] לחחר שהוחס מעט מבשל בפסח כדי קליפה חי נמי כיון דקתני נגע חין להוכית חס נגע מלמעלה חו מלמטה חבל הכח דקתני נטף משמע למטה חי נמי חרסו של תנור ודחי חס הוח חבל סיפח דקתני על החרם קם"ד בחרס נוען ולח ניחיח דמדנקט חרס [ו] משמע דבחרס תנור מיירי:

19/06/2018 אהח

בשלמא למחן דחמר עילאה גבר להכי יטול חת מקומו. וח"ת למחן דחמר עילאה גבר למה הפסח חינו נחסר מחמת הספוד ויהיה נריך ליטול חת מקומו סביב הספוד ומומר ר"י למין שפוד של עץ קולט חוס כל כך כמו חרס וסולת חי נמי מנפיס חינו רומת כנחון ברוב ספרים ונפירוש ר"ח גרם וכי הדר רוטב לפסח מיטוי פסח מחמת חמימות החרס כו' וקשה דמיפוק ליה שרוטב חיסור נגלע בפסח ונרחה להח דקחמר ומיטוי פסח חרוטב קחי מדקחמר מחמת חרס דחי לפסח קחי הוה ליה למימר מחמת רוטב:

אלא למ"ד תתאה גבר אוקורי מיקר ליה. ה"ג נכל הספרים ונפר"ח ניטול חת מקומו סגי ורש"י מחקו משום דקשיח ליה כיון דמוקורי מיקר מה חיסורח יש ברוטב ודומק לומר כגון שהסולת של חבוכה מחרת ומסור להן הרוטב לפי שחינו מנוי ולר"ת נרחה דגרם ליה שפיר דע"כ מיירי כגון שהרוטב לח נצלה כל צורכו והו"ל מנרנים [ז] דנצלה כל צורכו לח הוה חו מפסיל משום צלי מחמת דבר מחר ונלמו ומחר כך ניטלו דמסור הייטו דוקח נמיס משום ריבוי' דובשל מבושל מכל מקום כדחמר נסוף כל שעה (לעיל דף מח.) חבל בדבר מחר לח ומלט דהכי הוח דבע"ח היה חסור לחתוך נסכין פסח בעוד שהוח חם דמחמם ליה לסכין ומחמם לדידיה והוה ליה צלי מחמת דבר מחר חלח נצלה כל צורכו לח מיפסיל משום הכי ומ"ח מ"מ למה נחסור הסולת משום זה יחפו חותו ויצלה נמי הרוטב ו"ל דמן הוי צלי מחמת דבר מחר שהרי על ידי חמימות הסולת הוח נצלה ומיהו לפי זה לח הוה נריך לעיל לחסוקי והדר סולת ומרחח ליה לרוטב דמה נריך לחסוקי חיסור ברוטב משום צלי מחמת דבר מחר ונלמו ומחר כיון דחית ביה חיסור נח ומור"ת דניחח ליה לחסוקי כל חיסור שיכול לומר מבל לעיל גבי נטף מרוטבו על החרס לח גרם ניקלוף חת מקומו סגי שהרי יכול לנלותו עם הרוטב ונפי' ר"ח ליתיה:

משום הבי סגי ליה בקליפה. וכגון שסכו מחר שנלמו ולח נשתהה נתנור מחר סיכה כלל שחס לח כן ע"י רתיחת התנור היה נבלע חפי' למחן דחמר עילאה גבר:

תניא אידך בשר רותח כו'. תימה הח תו למה לי להניחה ומומר ר"ת דקמ"ל דחפילו חלב שרי דמע"ג דחס לתוך נוען נעי קליפה בדבר שיכול לעשות קליפה בדבר דלח שייך קליפה כמו בחלב מותר מדלח קחני חיסורח גבי חלב כדקחני קליפה גבי בשר וריב"ח חולק בזה ומנריך שחיס כדי קליפה:

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) עיין תוס' לעיל מ: ד"ה האילפס ולז: ד"ה ותנא וחולין קיג. ד"ה טהור, ג) [תוספתא חולין פרק ח], ד) עיין תוס' חולין צו: ד"ה עד, ה) חולין נז: קיח: קיב. קיג., ו) [בכורות מט:], ז) עיין לעיל מא..

הגהות הב"ח

(ח) רש"י ד"ה לסולת וכו' סמוך הס"ד ומ"ש מ"ה אקורי קא מיקר ליה ומחמי יקמוץ: (ג) ד"ה הכי הוח וכו' כולו חסור הס"ל:

תורה אור השלם

א) וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֵהוּ: [שמות יב, ח]

הגהות וציונים

ח] מהר"ם מ"ז: ג] נ"א בריה דרבה מפרשניא (גליון): ד] סדקים, בקעים: ה] צ"ל ההוא בר גוזלא, והוא תחלת דבור, ושייך למעלה על דברי הגמ' ההוא בר גוזלא (חשק שלמה): ו] צ"ל ומ"ה (דבש תמר): ז] נ"ל דצ"ל החרם (מראה אש):

משנת ראשונים

רב אמר עילאה גבר ושמואל אמר תתאה גבר. לא אמרינן עילאי גבר ותתאי גבר אלא בשוין אבל אם אינם שוין רובא גבר, שהיאך יתכן לומר שבביצה צונן יקרר מאה ביצים.
[יראים סימן מח]

חרם ביון דצונן הוא אקורי מיקר ליה לרוטב. לא אמרי' הכי אלא שאין כח בחרס צוננת להתחמם מן הרוטב ולחזור ולבשל את הרוטב אבל לענין בליעת איסור אף על פי שהקערה צוננת אם תשים בתוכה דבר חם בולעת מן האיסור וגם פולטת האיסור שהי' מובלע בה כדכתבית במה"ק דלא דיבר שמואל תתאה גבר אלא באוכלין ולא בכלים.
[תוספות רי"ד]

ההוא בר גוזלא דנפל לכדא דכמכא. חי נפל לא צלי ולא מבושל אבל מליח היה.
[רבינו גרשום, חולין קיב.]

והני מילי חי, אבל צלי בעי קליפה. אפילו צונן משום דנתרכך על ידי צלייה.
[תוספות הרא"ש, חולין קיב.]

פי' צלי חם כסתמא דמילתא, שאם צונן הוא עתה כי נצלה מעיקרא או נתבשל מאי הוי, אלא ודאי כדאמרן.
[הריטב"א, חולין קיב.]

אבל אית ביה פילי אסור. לכאורה פי' דקאי אצלי, ובספר התרומה פי' אפילו חי. **[תוספות הרא"ש, חולין קיב.]** **ואי מתובל בתבלי אסור.** התבלין שנתבשלו עמו מרככין אותו ונוח לבלוע. וכשנפל לכותח הוי צמא לבלוע ובולע. **[נימוקי יוסף, חולין קיב.]**

עין משפט נר מצוה

כא א ב מיי' פ"ט מהל' מ"א הל' יז סמג לאוין קמ"ג טוש"ע יו"ד סימן לג סעיף ד וסימן קה סעיף ג: כב ג ד מיי' שם הלכה יח סמג שם טור שו"ע יו"ד סימן לג סעיף ה: כג ה מיי' שם הלכה יט סמג שם טור שו"ע שם סעיף ז:

רבינו חננאל

צונן לתוך צונן דברי הכל מותר. חם לתוך צונן וצונן לתוך חם רב אמר עילאה גבר ושמואל אמר תתאה גבר. **תנן** נטף מרוטבו על החרס וחזר יטול את מקומו קס"ד בחרס צוננת. **בשלמא לרב דאמר עילאה גבר** כיון דרוטב חם הוא בעידנא דנטף על החרס והוא צונן ארתחיה לחרס ונעשו חם וחם והדר חרס אחים ליה רוטב וכי הדר רוטב אבשרא דפסח אשתכח דפסח קא מטוי מחמת חמימה דחרס והו"ל צלי מחמת דבר אחר ורחמנא אמר צלי אש ולא צלי מחמת דבר אחר. **אלא לשמואל דאמר תתאי גבר** כיון דחרס צונן הוא אקוריה קא מיקיר ליה לרוטב אמאי תנינן יטול את מקומו. **ומשני** בחרס רותחת היא מתני' והוא חם לתוך חם: **תנן נטף מרוטבו על הסלת** יקמוץ את מקומו קס"ד בסלת צוננת וכו' עד לשמואל ביטול את מקומו סגי אמאי יקמוץ. **ושני** ר' ירמיה בסלת רותחת: **ת"ש ממתני' סכו לפסח בשמן של תרומה** אם חבורת כהנים יאכלו אם חבורת ישראל אם חי הוא ולא נצלה עדיין ידיחנו ואם צלי יקלוף את החיצון מותר אפי' לישראל. **בשלמא לרב** כיון דשמן צונן הוא אקורי קא מיקיר ליה לפסח ובקליפה סגי אלא לשמואל כיון דפסח חם הוא מחמם ליה לשמן ונעשה חם בחם דלדברי הכל אסור אמאי תני יקלוף את החיצון. **ודחי שאני סיכה דמשהו עבדי** וכיון שהוא מועט אינו נבלע אלא בחיצון בלבד: **תניא כותיה דשמואל** בשר רותח שנפל לתוך חלב רותח וכן צונן לתוך חם אסור חם לתוך צונן קולף צונן לתוך צונן מדיח. **והא דתני צונן לתוך חם וצונן לתוך צונן** לא שנו אלא שאינו מלוח אבל מליח אסור דאמר שמואל מליח הרי הוא כרותח כבוש הרי הוא כמבושל. **והני מילי דאמר שמואל מליח הרי הוא כרותח** שאינו נאכל מחמת מלחו כלומר הוא מלוח הרבה אבל אם נאכל מחמת מלחו [לא]. **וקי"ל כשמואל** דתניא כותיה ורב הונא ורבא דהוא בתרא מפרשי טעמיה ש"מ דהילכתא כותיה. **ורב הונא עבד כשמואל** ושרא לבר יונה דנפל בכמכא דהוא כותחא ואית ביה נסיובי דחלבא והני מילי בר יונה נא אבל צלי בעי קליפה. **ואי אית ביה פילי** פי' פלחי כמין גומות בלע כוליה ואסור ואי ליח ביה

- ולא אמרו דין זה שצלי שנפל לכותח די בקליפה, אֶלָּא דְּלֵית בֵּיהּ פִּילֵי - כשאין בו בקעים[מד], אֲבָל אִית בֵּיהּ פִּילֵי - אבל אם יש בו בקעים כולו אָסוּר, שעל ידי הבקעים מתפשט החלב בכולו[מה].

אוצר החכמה

וְאִי [-ואם] הבשר שנפל לכותח נצלה כשהוא מְתוּבָּל בְּתִבְלֵי [-בתבלינים] אָסוּר כולו, מפני שהתבלינים המתבשלים עמו מרככים אותו, וכשהוא נופל לכותח, התבלינים שואבים את הכותח, ומבליעים אותו בכל הבשר[מו].

★

הגמרא דנה אם ריח דבר האסור באכילה הנדבק במאכל אחר, אוסר את אותו המאכל באכילה:

אָמַר רַב,

שהרי אם היה רותח, היה נאסר כדי קליפה, כדין חם שנפל לצונן, ואם כן ניתן לומר שמבואר בגמרא שהבר גוזלא צונן היה].

מד. רש"י בחולין (קיב. ד"ה ומי מים).

מה. כתב הפרי חדש (יו"ד סי' סט ס"ק ים), שבשר הנאסר משום שיש בו בקעים, נאסר אף אם יש בבשר שיעור של שישים כנגד החלב, משום שאין החלב נבלע ומתפשט בבשר בשוה, אלא יתכן שנכנס הרבה ממנו במקום אחד ומעט ממנו במקום אחר, ובכל מקום יש לנו לחוש שמא באותו מקום נכנס הרבה מהחלב, ואין באותו מקום די בשר כדי לבטל את החלב. אולם ראה ביד יהודה (סח ס"ק לד) שכתב, שאין נראה כן, שלא שמענו מעולם שמחמירים בצלי שנפל עליו איסור לאסרו ביותר מששים. וכתב, שנראה שאף לדעת הפרי חדש, אם היה בבשר מאה ועשרים כנגד החלב, מותר הבשר, וראה שם הביאור בזה.

מו. כך פירש רש"י (כמן ד"ה ונפל, ד"ה ומי, חולין קיב. ד"ה ומי מים, ד"ה ומי מתכנן), שבשר שיש בו בקעים או תבלין, לא נאסר כולו, רק אם הוא צלי, ולא אם הוא חי ולפירושו לשון 'לא אמרן' מוסב על 'צלי' ולא על 'חי'. [ומבואר ברבינו ירוחם (נתיב טו ח"ב סוף כח), שאף בשר חי אם יש בו בקעים או תבלין, אף שלא נאסר כולו, אין דינו כשאר בשר צונן, אלא הוא נאסר בשיעור של כדי קליפה]. אולם בספר התרומה (סי' סג) מבואר, שמה שאמרה הגמרא 'ולא אמרן', אינו מוסב על מה שאמרה הגמרא שבשר צלי נאסר כדי קליפה, אלא הוא חוזר על דין בר הגוזלא שנפל לכותח, ואמרה הגמרא, שמה שאמרו שאם הוא חי מותר כולו, אין זה אלא כשאין בו בקעים ואינו מתובל בתבלין, אבל אם יש בו בקעים, או שהוא מתובל בתבלין, נאסר כולו [ודין זה אינו דווקא בכותח, שבשר שיש בו בקעים או תבלין, בולע אף מדבר שאינו מלוח]. ורבינו ירוחם (סח) כתב, שבמה שחילקה הגמרא בין בשר שיש בו בקעים לבשר שאין בו בקעים, נראה כמו שפירש רש"י, שהוא דווקא בבשר צלוי, אבל במה שחילקה הגמרא בין בשר שיש בו תבלין לבשר שאין בו תבלין, נראה כמו שפירש ספר התרומה שהוא אף בבשר חי.

מבואר ברש"י בחולין (סח) שתבלין האוסר את כל הבשר, הוא רק כשנצלה הבשר יחד עם התבלין, וביאר, שהטעם שנאסר כל הבשר, הוא משום שהתבלין מרכך את הבשר ואז הבשר נוח לבלוע. אולם לדעת התרומה ורבינו ירוחם שתבלין אוסר גם בבשר חי, אי אפשר לפרש שהוא משום שהתבלין ריכך את הבשר כשנצלה עמו, שהרי לא נצלה הבשר. ולדבריהם צריך לפרש כמו שפירש הר"ן על הרי"ף בחולין (קיב. ד"ה ומי), שהתבלינים מושכים את הכותח ומבליעים אותו בכל הבשר. ורש"י כאן (ד"ה ומי), כתב לשני הטעמים, שהתבלין מרכך את הבשר, וגם מושך את התבלין ומבליעו בכל הבשר.

אסור. דבלע הימר מחיסור: עילאה גבר. העליון נוטל, הלכך חס למוך נונן לחסור, שהעליון מחממו לתחתון והרי שניהן חמין ובלעי מהדדי, ונונן למוך חס מותר, שהעליון מגנו לתחתון ולח בלעי: ושמואל אמר תתאה גבר. הלכך חס למוך נונן מותר, ונונן למוך חס לחסור. ולחף על גב [ו]דהילכתח כרב בחיסורי, בהח הילכתח כשמואל, דהח תניח מרתי מתני' כוותיה כדלקמן: והדר חרם ומחמם ליה לרוטב. דהוי בלי מחמת דבר מחר: אקורי מיקר ליה. ומחמי יטול חת מקומו, ולח גרסינן נקולף חת מקומו סגיח: לסולת דהדר הודרניה. לסולת חסר שביבותיו: הדר הודרניה. נשון שחור שחוח (ח) ליה: ואמאי יקמוץ. והכח נמי לח גרס ניטול חת מקומו סגיח: [צונן הוא]. לחקורי קח מיקר ליה. וקליפה מיהח בעיח, דחפילו נונן גמור הוח הפסח, מחחר שנגלה ויבח, שחי חפסר לנח פילי. פילי קרבנ"ם [ג]: ואי מיתבל. בר גוזלח בתבלי, חשור, דחבלי מרככי ליה ומייתי ובלעי לכותחת. ובר [ד] גוזלח נונן הוה כדחמרת: נמר

אסור צונן לתוך צונן דברי הכל מותר חם לתוך צונן וצונן לתוך חם רב אמר [ה] עילאה גבר ושמואל אמר תתאה גבר. תנן נטף מרוטבו על החרם וחזר אליו יטול את מקומו קא סלקא דעתך בחרם צוננת בשלמא לרב דאמר עילאה גבר משום הכי יטול את מקומו דאזל רוטב מרתח ליה לחרם והדר חרם מרתח ליה לרוטב וכי הדר רוטב אפסח קא מטוי פסח מחמת חמימותא דחרם ורחמנא אמר [א] צלי אש ולא צלי מחמת דבר אחר אלא לשמואל דאמר תתאה גבר חרם כיון דצונן הוא אקורי מיקר ליה לרוטב אמאי יטול את מקומו כדאמר רבי ירמיה אמר שמואל בסולת רותחת הבא נמי בחרם רותח. תנן נטף מרוטבו על הסולת יקמוץ את מקומו קא סלקא דעתך בסולת צוננת בשלמא לרב דאמר עילאה גבר משום הכי יקמוץ את מקומו דמרתח לה לסולת דהדר הודרניה והדרא סולת ומרתחא ליה לדידיה וקא מטוי רוטב מחמת חמימותא דסולת ורחמנא אמר צלי אש ולא צלי מחמת דבר אחר אלא לשמואל דאמר תתאה גבר סולת כיון דצוננת היא אקורי קא מיקר ליה למה לי יקמוץ את מקומו (תסגי ליה ביטול את מקומו [ו]) א"ר ירמיה אמר שמואל בסולת רותחת. תנן סכו בשמן של תרומה אם חבורת כהנים יאכלו אם של ישראל אם חי הוא ידיחנו אם צלי הוא יקלוף את החיצון בשלמא לרב דאמר עילאה גבר אמטו להכי סגי ליה בקליפה משום דעילאה צונן הוא אלא לשמואל דאמר תתאה גבר כיון דחם הוא מבלע בלע אמאי סגי ליה בקליפה

ניתסר לגמרי שאני סיכה דמשהו בעלמא הוא דעבידא. תניא כוותיה דשמואל [ז] חם לתוך חם אסור וכן צונן שנתן לתוך חם אסור חם לתוך צונן וצונן לתוך צונן מדיח חם לתוך צונן מדיח כיון דחם הוא אדמיקר ליה אי אפשר דלא בלע פורתא [ח] קליפה מיהא ניבעי אלא אימא [ב] חם לתוך צונן קולף צונן לתוך צונן מדיח בשר רותח שנפל לתוך חלב רותח וכן צונן שנפל לתוך חם אסור חם לתוך צונן וצונן לתוך צונן מדיח חם לתוך צונן מדיח כיון דחם הוא אדמיקר ליה אי אפשר דלא בלע פורתא קליפה מיהא ניבעי אלא אימא חם לתוך צונן קולף צונן לתוך צונן מדיח. אמר מר צונן לתוך צונן מדיח אמר רב הונא לא שנו אלא שלא מלחו אבל מלחו אסור [ט] דאמר שמואל [ג] מליח הרי הוא כרותח כבוש הרי הוא כמבושל אמר רבא הא דאמר שמואל מליח הרי הוא כרותח (וכו') [ד] לא אמרן אלא שלא נאכל מחמת מלחו אבל נאכל מחמת מלחו לא [ה] ההוא בר גוזלא דנפל לכדא דכמכא שרייא רב חיננא בריה דרבא מפשרוניא [ג] אמר רבא מאן חכים למישרא מילתא כי הא אי לאו רב חיננא בריה דרבא מפשרוניא [ג] דגברא רבה הוא אמר לך כי אמר שמואל מליח הרי הוא כרותח שאין נאכל מחמת מלחו האי נאכל מחמת מלחו [ה] והני מילי חי אבל צלי בעי קליפה ולא אמרן אלא דלית ביה פילי אבל אית ביה פילי אסור ואי מתובל בתבלי אסור. אמר רב בשר

וכגון שסכו מחר שנלחו ולח נשתהה בתנור מחר סיכה כלל שמס לח כן ע"י רתיחת התנור היה נבלע מפי' למחן דחמר עילאה גבר: **תניא** אידך בשר רותח כו'. תימה הח תו למה לי להניחה ומומר ר"ת דקמ"ל דחפילו חלב שרי דחע"ג דחס לתוך צונן נעי קליפה בדבר שיכול לעשות קליפה בדבר דלח שייך קליפה כמו בחלב מותר מדלח קתני מיסורת גבי חלב כדקתני קליפה גבי בשר וריב"ח חולק בזה ומצריך שמיס כדי קליפה:

נתן נטף מרוטבו על החרם כו'. מריעת דקתני נגע בחרסו של תנור יקלוף חת מקומו ליכח לחקשויי חפי' למחי דם"ד בחרס צונן דכ"ע מודו דתתאה בלע כדי קליפה וה"ה [ח] לחחר שהוחס מעט מבשל בפסח כדי קליפה חי נמי כיון דקתני נגע חין להוכית חס נגע מלמעלה חו מלמטה חבל הכח דקתני נטף משמע למטה חי נמי חרסו של תנור ולחי חס הוח חבל סיפח דקתני על החרם קם"ד בחרס צונן ולח נהירח דמדנקט חרס [ט] משמע דבחרס תנור מיירי:

בשלמא למאן דאמר עילאה גבר לדכי יטול את מקומו. ומ"ת למחן דחמר עילאה גבר למה הפסח חינו נחסר מחמת הספוד ויהיה נריך ליטול חת מקומו סביב הספוד ומומר ר"י לחין ספוד של עץ קולט חוס כל כך כמו חרס ומולת חי נמי מנפיס חינו רומת כנחון נרוב ספרים ונפירום ר"ת גרס וכי הדר רוטב לפסח מיטוי פסח מחמת חמימות החרס כו' וקשה דמיפוק ליה שרוטב חיסור נגלע בפסח ונרחה דהח דקחמר ומיטוי פסח חרוטב קחי מדקחמר מחמת חרס דחי לפסח קחי הוה ליה למימר מחמת רוטב:

אלא למ"ד תתאה גבר אוקורי מיקר ליה. ה"ג נכל הספרים ונפר"ח ניטול חת מקומו סגי ורש"י מחקו משום דקשיח ליה כיון דחוקורי מיקר מה חיסורח יש ברוטב ודומק לומר כגון שהסולת של חרוטב קחמר ומחסר להן הרוטב לפי חבורה מחרת ומחסר להן הרוטב לפי שחינו מנויו ולר"ת נרחה דגרס ליה שפיר דע"כ מיירי כגון שהרוטב לח נגלה כל צורכו והו"ל מחרים [י] דנגלה כל צורכו לח הוה תו מפסיל משום צלי מחמת דבר מחר ונלחו ומחר כך ניטלו דחסור הויגו דוקח נמיס משום ריבוי דובשל מבשל מכל משום כדחמר נסוף כל שעה (לעיל דף מח.) חבל בדבר מחר לח ומדע דהכי הוח דבע"ח היה חסור לחתוך נסכין פסח בעוד שהוח חם דממחם ליה לסכין ומחמם לדידיה והוה ליה צלי מחמת דבר מחר חלח נגלה כל צורכו לח מיפסיל משום הכי ומ"ת מ"מ למה נחסור הסולת משום זה יחפו חותו ויגלה נמי הרוטב ו"ל דחז הוי צלי מחמת דבר מחר שהרי על ידי חמימות הסולת הוח נגלה ומיהו לפי זה לח הוה לריך לעיל לחסוקי והדר סולת ומרתח ליה לרוטב דמה לריך לחסוקי חיסור ברוטב משום צלי מחמת דבר מחר כיון דחית ביה חיסור לח ומור"ת דניחח ליה לחסוקי כל חיסור שיכול לומר חבל לעיל גבי נטף מרוטבו על החרס לח גרס ניקלוף חת מקומו סגי שהרי יכול לגלומו עם הרוטב וכפי' ר"ח ליתיה:

משום הכי סגי ליה בקליפה. וכגון שסכו מחר שנלחו ולח נשתהה בתנור מחר סיכה כלל שמס לח כן ע"י רתיחת התנור היה נבלע מפי' למחן דחמר עילאה גבר:

תניא אידך בשר רותח כו'. תימה הח תו למה לי להניחה ומומר ר"ת דקמ"ל דחפילו חלב שרי דחע"ג דחס לתוך צונן נעי קליפה בדבר שיכול לעשות קליפה בדבר דלח שייך קליפה כמו בחלב מותר מדלח קתני מיסורת גבי חלב כדקתני קליפה גבי בשר וריב"ח חולק בזה ומצריך שמיס כדי קליפה:

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) עיין תוס' לעיל מ: ד"ה האילפס ולז: ד"ה ותנא וחולין קיג. ד"ה טהור, ג) [תוספתא חולין פרק מ], ד) עיין תוס' חולין צו: ד"ה עד, ה) חולין נ: קיח: קיב. קיג., ו) סס קיב., ז) [נכורות מט:], ח) עיין לעיל מא..

הגהות הב"ח

(ע) רש"י ד"ה לסולת וכו' סמור הס"ל ומ"כ מ"ה חקורי קח מיקר ליה ומחמי יקמוץ: (ב) ד"ה הכי הוח וכו' כולו חסור הס"ל:

תורה אור השלם

א) וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֵהוּ: [שמות יב, ח]

הגהות וציונים

19/06/2018 ארחח

ע] מהר"ם מ"ז: ב] נ"א בריה דרבה מפרשניא (גליון): ג] סדקים, בקעים: ד] צ"ל ההוא בר גוזלא, והוא תחלת דבור, ושייך למעלה על דברי הגמ' ההוא בר גוזלא (חשק שלמה): ה] צ"ל ומ"ה (דבש תמר): ו] נ"ל דצ"ל החרם (מראה אש):

משנת ראשונים

רב אמר עילאה גבר ושמואל אמר תתאה גבר. לא אמרינן עילאי גבר ותתאי גבר אלא בשוין אבל אם אינם שוין רובא גבר, שהיאך יתכן לומר שבביצה צונן יקרר מאה ביצים.

[יראים סימן מח]

חרם כיון דצונן הוא אקורי מיקר ליה לרוטב. לא אמרי' הכי אלא שאין כח בחרס צוננת להתחמם מן הרוטב ולחזור ולבשל את הרוטב אבל לענין בליעת איסור אף על פי שהקערה צוננת אם תשים בתוכה דבר חם בולעת מן האיסור וגם פולטת האיסור שהי' מובלע בה כדכתבית במה"ק דלא דיבר שמואל תתאה גבר אלא באוכלין ולא בכלים.

[תוספות רי"ד]

ההוא בר גוזלא דנפל לכדא דכמכא. חי נפל לא צלי ולא מבושל אבל מליח היה.

[רבינו גרשום, חולין קיב.]

והני מילי חי, אבל צלי בעי קליפה. אפילו צונן משום דנתרכך על ידי צלייה.

[תוספות הרא"ש, חולין קיב.]

פי' צלי חם כסתמא דמילתא, שאם צונן הוא עתה כי נצלה מעיקרא או נתבשל מאי הוי, אלא ודאי כדאמרן.

[הריטב"א, חולין קיב.]

אבל אית ביה פילי אסור. לכאורה פי' דקאי אצלי, ובספר התרומה פי' אפילו חי. **[תוספות הרא"ש, חולין קיב.]** **ואי מתובל בתבלי אסור.** התבלין שנתבשלו עמו מרככין אותו ונוח לבלוע. וכשנפל לכותח הוי צמא לבלוע ובולע. **[נימוקי יוסף, חולין קיב.]**

עין משפט נר מצוה

כא **א ב** מיי' פ"ט מהל' מ"א הל' יז סמג לחוין קמ"ג טוש"ע יו"ד סימן לג סעיף ד וסימן קה סעיף ג: כב **ג ד** מיי' שם הלכה יח סמג שם טור שו"ע יו"ד סימן לג סעיף ה: כג **ה** מיי' שם הלכה יט סמג שם טור שו"ע שם סעיף ז:

רבינו חננאל

צונן לתוך צונן דברי הכל מותר. חם לתוך צונן וצונן לתוך חם רב אמר עילאה גבר ושמואל אמר תתאה גבר. **תנן** נטף מרוטבו על החרס וחזר יטול את מקומו קס"ד בחרס צוננת. **בשלמא לרב דאמר עילאה גבר** כיון דרוטב חם הוא בעידנא דנטף על החרס והוא צונן ארתחיה לחרס ונעשו חם וחם והדר חרס אחים ליה רוטב וכי הדר רוטב אבשרא דפסח אשתכח דפסח קא מטוי מחמת חמימה דחרס והו"ל צלי מחמת דבר אחר ורחמנא אמר צלי אש ולא צלי מחמת דבר אחר. **אלא לשמואל דאמר תתאי גבר** כיון דחרס צונן הוא אקוריה קא מיקיר ליה לרוטב אמאי תנינן יטול את מקומו. **ומשני** בחרס רותחת היא מתני' והוא חם לתוך חם: **תנן נטף מרוטבו על הסלת יקמוץ את מקומו** קס"ד בסלת צוננת וכו' עד לשמואל ביטול את מקומו סגי אמאי יקמוץ. **ושני** ר' ירמיה בסלת רותחת: **ת"ש ממתני' סכו לפסח בשמן של תרומה** אם חבורת כהנים יאכלו אם חבורת ישראל אם חי הוא ולא נצלה עדיין ידיחנו ואם צלי יקלוף את החיצון מותר אפי' לישראל. **בשלמא לרב** כיון דשמן צונן הוא אקורי קא מיקיר ליה לפסח ובקליפה סגי אלא לשמואל כיון דפסח חם הוא מחמם ליה לשמן ונעשה חם בחם דלדברי הכל אסור אמאי תני יקלוף את החיצון. **ודחי שאני סיכה דמשהו עבדי** וכיון שהוא מועט אינו נבלע אלא בחיצון בלבד: **תניא כוותיה דשמואל** בשר רותח שנפל לתוך חלב רותח וכן צונן לתוך חם אסור חם לתוך צונן קולף צונן לתוך צונן מדיח. **והא דתני צונן לתוך חם וצונן לתוך צונן** לא שנו אלא שאינו מלוח אבל מליח אסור דאמר שמואל מליח הרי הוא כרותח כבוש הרי הוא כמבושל. **והני מילי דאמר שמואל מליח הרי הוא כרותח** שאינו נאכל מחמת מלחו כלומר הוא מלוח הרבה אבל אם נאכל מחמת מלחו [לא]. **וקי"ל כשמואל** דתניא כותיה ורב הונא ורבא דהוא בתרא מפרשי טעמיה ש"מ דהילכתא כותיה. **ורב הונא עבד כשמואל** ושרא לבר יונה דנפל בכמכא דהוא כותחא ואית ביה נסיובי דחלבא והני מילי בר יונה נא אבל צלי בעי קליפה. **ואי אית ביה פילי** פי' פלחי כמין גומות בלע כוליה ואסור ואי לית ביה

מאי לאו תערובת טעמים. לפי מה שפי' בקונטרס דלוי לא שרי אלא בדיעבד קשיא מה פריך דהכא לכתחלה קתני אבל בדיעבד הוה שרי כלומר: **נימא** תהוי תיובתא דרב. תימה מאי קושיא הא לאסר מסוס תערובת גופים היינו היכא דשניהם כחושים דליכא תערובת טעמים: **אסרה רבא** מפרזיקיא כו'. מכאן פוסק ר"ת כרב ורבא נמי דשרי נבת תיבה (ע"ז דף סו:) מלי סבר כוותיה ומס[ג] מפורש ובתוספות [גדולים] שלנו גרסה דמותר לאפות לחם עם חותו פשטיד"ש[ג] הואיל ומכוסות היטב הוי כעין שמי קדרות ואפי' פלדונ"ש[ד] שים להרחיק[ה] אין גרסה לרבי שיהא אסור אפי' מרובה בתנור והבבל מתפשט:

ה"ג **קא** משמע לן כיון דלא דחיא שבת לא דחיא טומאה. ולא גרס כיון דאית ליה תשלומין אחין הטעם תלוי בכך לעיל בפרק אלו דברים (דף ע:) ילפינן הא לחיה שבת מוחגומס וגו'. ועוד פסח נמי אית ליה תשלומין בשני ולחי טומאה ועוד חגיגת ט"ו איכא למ"ד בפירקין[ב] דליח ליה תשלומין בטומאת בעלים שאם נטמאו בעלים ביום ט"ו ולא חזו ביום קביעת חובתיה כה"ג ליח ליה תשלומין:

בשר שחוטה שמן שצלאו עם בשר נבילה כחוש אסור מאי טעמא מפטמי מהדדי ולוי אמר [א]אפילו בשר שחוטה כחוש שצלאו עם בשר נבילה שמן מותר מאי טעמא ריחא בעלמא הוא[ו] וריחא לאו מילתא היא עביד לוי עובדא בי ריש גלותא בגדי ודבר אחר. מיתיבי [ב]אין צולין שני פסחים כאחד מפני התערובת מאי לאו תערובת טעמים וקשיא ללוי לא מפני תערובת גופין הכי נמי מסתברא מדקתני סיפא [ג]אפילו גדי וטלה אי אמרת בשלמא מפני גופין היינו דקתני אפי' גדי וטלה אלא אי אמרת מפני תערובת טעמים מה לי גדי וטלה מה לי גדי וגדי אלא מאי על כרחיך מפני תערובת גופין הוא דאסור אבל תערובת טעמים שרי לימא תיהוי תיובתיה דרב אמר רבי ירמיה הכא במאי עסקינן כגון שצלאו בשתי קדירות בשתי קדירות סלקא דעתך אלא אימא כעין שתי קדירות והכי קאמר אין צולין שני פסחים כאחד מפני תערובת מאי תערובת טעמים ואפי' כעין שתי קדירות דליכא תערובת טעמים אסור משום תערובת גופין ואפילו גדי וטלה. אמר רב מרי כתנאי[ז] הרודה פת חמה ונתנה ע"פ חבית יין של תרומה ר"מ אוסר ורבי יהודה מתיר ורבי יוסי [ג]מתיר בשל חיטין ואוסר בשל שעורים מפני שהשעורים שואבות מאי לאו תנאי היא דמר סבר ריחא לאו מילתא היא ומר סבר ריחא מילתא היא ללוי ודאי תנאי היא לרב נימא תנאי היא אמר לך רב דכולי עלמא ריחא מילתא היא לאו איתמר עלה דההיא אמר רבה בר בר חנה אמר ריש לקיש [ד]בפת חמה וחבית פתוחה דברי הכל אסור בפת צוננת וחבית מגופה דברי הכל מותר לא נחלקו אלא בפת חמה וחבית חתומה פת צוננת וחבית פתוחה והא נמי כפת חמה וחבית פתוחה דמיא. תני רב כהנא בריה דרב חיננא סבא [ה]פת שאפאה עם צלי בתנור אסור לאכלה בכותחא היא ביניתא דאיטווא בהדי בישרא אסרה רבא מפרזיקיא [ט]למיכליה בכותחא מר בר רב אשי אמר אפי' [ה]במילחא נמי אסורה משום דקשיא לריחא ולדבר אחר: **מתני'** [ו]חמשה דברים [ט]באין בטומאה ואינן נאכלין בטומאה העומר ושתי הלחם ולחם הפנים וזבחי שלמי צבור ושעירי ראשי חדשים [ט][ז]הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה[ט] שלא בא מתחילתו אלא לאכילה: **גמ'** חמשה למעוטי מאי [ח]למעוטי חגיגת חמשה עשר דסלקא דעתך אמינא כיון דקרבן ציבור הוא וקביעא ליה מועד תדחי טומאה קא משמע לן כיון דאית ליה תשלומין כל שבעה לא דחיא שבת ומדשבת לא דחיא לא דחיא טומאה וניתני נמי שעירי הרגלים הא תנא ליה זבחי שלמי צבור אי הכי שעירי ראשי חדשים נמי לא ניתני דהא תנא זבחי שלמי צבור אמרי שעירי

יצחק נחמר לי דלא חיים לה: **ביניתא.** לג: **דאיטווי בהדי בישרא.** בתנור חמד: **אסרה רבא מפרזיקא למיכלה בכותחא.** חיים בו חלב, משום דקסבר ריחא מילתא היא: **לדבר אחר.** לרעת: **מתני'** חמשה דברים באין בטומאה וכו'. חין לך[ג] קרבן נאכל אלא אלו, וקרבן ציבור דוחה את הטומאה, ומשמעין מתניתין דאף על גב דקרב בטומאה לאפוקי ציבור ידי חובתן, חין נאכלין בטומאה. ולקמיה פריך ליתני נמי שעירי הרגלים: **זבחי שלמי ציבור.** כדאי עלרת, שחין שלמים אחריס לציבור: **הפסח שבא בטומאה.** כגון רוב ציבור טמחין: **שמתחילתו לא בא אלא לאכילה.** כשנטמוה עיקר פסח, לאכילה נטמוה, דכתיב לפי אכלו, וכי קרייה רחמנא למיתי בטומאה[ט] מחיים נדחה ואין נדחין, אדעתא למיכליה קרייה[ט]: **גמ'** חמשה למעוטי מאי. מניינא למה לי, ליתני קרבנות ציבור שאין נאכלין בטומאה: **חגיגת חמשה עשר.** והוא הדין לעלרת וסוכות, אלא אדלא מיניהו נקט: **כיון דקרבן ציבור הוא.** אף על גב דכל יחיד ויחיד מיחייב, קרי ליה קרבן ציבור משום דאתיא בכיוסיה, בחסיפת חברים בלגל, בחסכת יומא בפרק הוליחו לו (דף נח.): **תשלומין כל שבעה.** כדלפקא לן בפרק קמא דחסכת חגיגה (דף ט.) מוחגומס אותו חג לה' שבעת ימים: **הא תני ליה זבחי שלמי ציבור.** שהן מיני דמים, ומשמעין דאין נאכלין בטומאה, והוא הדין לשאר מיני דמים:

כד א מיי' פט"ו מהל' מ"ה הלכה יג סמג לאוין (קלז) קמא טוש"ע יו"ד סימן קח סעיף ג* [רכ מלפס חולין פ"ו דף רלח. ושם כל הסוגיא דהכא וכ"ה ברמ"ם פרק במרא דע"ז סימן מ]:

כה ב מיי' פ"ח מהל' ק"פ הלכה יד:

כו ג ד מיי' פט"ו מהל' תרומות הלכה יג טוש"ע יו"ד סימן קח סעיף ל:

כז ה מיי' פ"ט מהלכות מ"א הלכה כג סמג לאוין קמא טור שו"ע יו"ד סימן לז סעיף ג:

כז [ה] [טוש"ע יו"ד סי' קטז סעיף ג]:

כח ו מיי' פ"ד מהלכות גירושין הלי יא:

כט ז מיי' פ"ז מהלכות ק"פ הלכה ח:

ל ח מיי' פ"ל מהלכות מגיגה הלכה ח:

ג) עיין תוס' כריתות ו. ד"ה קול, ב) [תוספתא פרק ה], ג) [שם וע"ש], ד) תרומות פרק י משנה ג. עבודה זרה סו:, ה) לעיל סג:, ו) עיין תוס' זבחים צט: סוד"ה אמר, ז) לקמן פט., ח) [לעיל סו: סז:], ט) [לקמן לא.], י) ד"ה רבא, כ) [לקמן פ.].

גמ' למיכליה בכותחא. עי' לעיל ל. מוד"ה ואפי' בחלחא. מתני' באין בטומאה. עי' יומא מו ע"ל מוד"ה מחלחו דומה:

ו] [צ"ל או חבית (גליון). וכ"ה במהרש"ל: ז] יש להוסיף בציבור, וכ"ה בהרע"ב (רש"ש): ג] בשר קצוץ וביצים וכדומה עטוף בשכבת בצק: ד] מין עוגת גבינה: ה] יש למחוק תיבת "להרחיק" וצ"ל שיש לה ריח חזק (יעב"ץ). ס"א להרחיק מן הלחם (חכמת מנוח):

הרודה פת חמה וכו' רבי מאיר אוסר. לפי שמחמה חת ריח היין [ע"ז סו ע"ב]. **בפת חמה וחבית פתוחה דברי הכל אסור.** דולמי עייל בה ריחא [שם סז ע"א]. **שלא בא מתחילתו אלא לאכילה.** לח נאמרה הנחת עיקר פסח חלח לחכילה וכי שריית רחמנא למיתי בטומאה נרוב ליבור כדכתיב (במדבר ט, י) חים חיש כי יהיה טמח וגו' חיש נדחה לפסח שני ואין ליבור נידחין מדעתיה למיכליה שרייה [לעיל סב ע"ב].

פילי ומתבלע אגב חורפא דתבלי בלע כוליה ואסור: **אמר רב בשר שחוטה שמן** שצלאו עם בשר נבלה כחוש אסור דאזיל ריח השחוטה מפטם לנבלה וחוזר ריח נבלה מפטם לשחוטה. **ולוי מתיר** אפילו נבלה שמינה עם שחוטה כחושה סבר ריחא ולא כלום הוא. ועבד עובדא והתיר גדי שנפל עם חזיר. **ואותבינן עליה מיהא אין צולין שני פסחים** ואפילו גדי וטלה מפני התערובות ומסתברא דמשום תערובות גופין הוא גזרה גדי וטלה אטו טלה וטלה שאם נתערבו חיישי' שמא תטול חבורה זו פסח שאינו שלה ונמצא אוכלין פסח שאינו שלהם וקשיא לרב דאמר ריחא מילתא היא והריח כעיקר אע"ג דלא מחלפי כיון שהריח כעיקר נמצא עיקר פסח של חבורה זו בפסח של חבורה זו ואסור. **ומוקים לה רב הכי** אין צולין שני פסחים כאחד מפני תערובות טעמים ואפי' בעין שתי קדרות כגון שיש דבר מפסיק הריח ביניהם ואין שם תערובת טעמים אסור משום תערובת גופין ואפילו גדי וטלה דלא מחלפי גזרה אטו גדי וגדי אטו טלה: **אמר רב מרי כתנאי** הרודה פת חמה ונתנה על פי חבית של תרומה ר' מאיר אוסר ור' יהודה מתיר ור' יוסי מתיר בפת של חטים ואוסר בפת של שעורים מפני שהשעורים שואבות. **ללוי ודאי תנאי היא** דהא ר' מאיר אוסר בפי' (והנה ר' יהודה מתיר דלא כרב). והנה גם לרב [מי נימא] תנאי היא. **אמר לך הא אתמר עלה בפת חמה וחבית פתוחה** לדברי הכל אסור ואפילו ר' יהודה אוסר דריחא מילתא היא. **בפת צוננת וחבית מגופה** דברי הכל מותר דליכא חשש לריח היין של תרומה כלל דהא חבית זו מגופה היא. **לא נחלקו** אלא בפת חמה וחבית מגופה פת צוננת וחבית פתוחה. והכא גבי בשר שחוטה שנצלה עם בשר [נבלה] כפת חמה וחבית פתוחה הוא לדברי הכל אסור. **וקיימא לן כרב** דאע"ג דלוי מיתוקמא כתנאי ולוי כר' יהודה הא אתמר עלה דחבית פתוחה ופת חמה דברי הכל אסורה ומסתבר טעמא דרב. **ולא עוד** אלא הא תני רב כהנא פת שאפאה בתנור עם בשר צלי אסור לאכלה בכותח כרב. **ותוב** ההיא ביעתא שנצלית עם בשר ואסרה רבא מפרזיקא לאכלה בכותח שיש בו נסיובי דחלבא. **מר בר רב אשי אסר לאכלה אפילו במלח** משום דסבר דג ובשר להתבשל יחדיו ולהאכל קשו לריחיא ודבר [אחר] פי' נגע צרעת הני כלהו כרב הלכך כרב עבדינן. וראינו מי שאמר קיימא לן כלוי ואנן לא סבירא לן כותיה אלא הלכתא כרב: **מתני' חמשה דברים באין בטומאה ואין נאכלין בטומאה** העומר ושתי הלחם ולחם הפנים וזבחי שלמי צבור ושעירי ראשי חדשים הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה שלא בא מתחלתו אלא לאכילה. **ואמרינן חמשה** כלומר מנין חמשה ולא יתר מה בא למעט [בא למעט] חגיגת חמשה עשר [דכיון] דאית לה תשלומין דתנן מי שלא חג ביום טוב הראשון של חג חוגג והולך כל הרגל וכו' אע"פ

בְּשַׂר בהמה **שְׁחוּטָה** [כלומר, שאינה נבלה ומותרת היא באכילה] **שֶׁמֶן**, שריחו נודף כשצולים אותו, **שֶׁצְּלָאוֹ** בתנור אחד **עִם בְּשַׂר נְבֵילָה כָּחוּשׁ**, שאין ריחו נודף, ולא נגעו זה בזה, אלא נצלו בשני שפודים שהיו רחוקים זה מזה, **אָסוּר** - נאסר בשר השחוטה. מבארת הגמרא, **מַאי טַעֲמָא** - מהו טעם האיסור, משום שהבשרים הנצלים יחד בתנור, **מִפַּטְמֵי מֵהֲדֵדֵי** - מתבשמים[א] זה מריחו של זה, והריח הנודף משומן בשר השחוטה נבלע בבשר הנבילה ומבשמו, ועל ידי כך גם בשר הנבילה הכחוש ריחו נודף וחוזר ומבשם את בשר השחוטה[ב], וריח דבר אסור, אוסר את המאכל של היתר שבו נבלע[ג].

וְלֵוִי אָמַר, אֲפִילּוּ בְּשַׂר שְׁחוּטָה כָּחוּשׁ שֶׁצְּלָאוֹ עִם בְּשַׂר נְבֵילָה שָׁמֵן, בשר השחוטה מוּתָּר, וכל שכן שבשר שחוטה שמן ובשר הנבילה כחוש, אין בשר השחוטה נאסר[ד]. מבארת הגמרא, **מַאי טַעֲמָא** - מה טעם ההיתר, משום שמה שנבלע בבשר השחוטה מבשר הנבילה, **רֵיחָא בְּעָלְמָא הוּא** - ריח בלבד הוא, **וְרֵיחָא לָאו מִילְּתָא הִיא** - וריח אין בו ממשות כדי לאסור[ה].

מביאה הגמרא מעשה, **עָבִיד לֵוִי עוּבְדָא** - הורה לוי הלכה למעשה כשיטתו, שריח אין בו כדי לאסור, **בֵּי רֵישׁ גָּלוּתָא** - בביתו של ראש הגולה[ו], כששאלוהו מה הדין **בְּגִדֵּי וְדָבָר אַחֵר** [-חזיר], שנצלו בתנור אחד, והתיר לוי את הגדי באכילה[ז].

הגמרא מקשה על לוי מברייתא:

מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה על דברי לוי, שנינו בברייתא (מוקפמ"ג פ"ט ה"י), **אֵין צוֹלִין שְׁנֵי פְּסָחִים** [-קרבנות פסח] **כְּאֶחָד** - בתנור אחד[ח], **מִפְּנֵי הַתַּעֲרוֹבֶת**. ומבררת הגמרא, **מַאי** - מה היא כוונת הברייתא, **לָאו** - האם לא **לְתַעֲרוֹבֶת טְעָמִים**, כלומר, ששני פסחים הנצלים בתנור אחד מתבשמים הם זה מריחו של זה, והרי זה כמו

א. **ראה** בערוך (ערך פטם) שפירש ש'המפטם את הקטרת' פירושו מבשם.

ב. **רש"י** (ד"ה נמצר). מלשון רש"י 'והדר מפקא איהו ריחא' משמע שסובר שאחרי שהבשר הכחוש האסור התבשם מריח הבשר השמן המותר, הוא מוציא ריח מצד עצמו כבשר שמן, וריח זה נבלע בבשר השחוטה. אמנם התרומת הדשן (הפקדות לשערי דורא סי' לה) ביאר, שאף אחרי שהתבשם הבשר הכחוש האסור מריח הבשר השמן, אין ריחו נודף, אלא שריחו מתערב עם ריח הבשר השמן המותר שנכנס בו, וריח הבשר השמן נאסר, משום שנתערב בו ריח הבשר האסור, וריח זה הוא שנכנס בבשר השחוטה. וביאר, שאף שחתיכה של היתר שנתערב בה טעם איסור, אינה אוסרת חתיכה אחרת, אלא באופן שטעם האיסור הבלוע בה יכול מצד עצמו להיבלע בחתיכה השניה, אבל אם אינו יכול להיבלע בה רק על ידי טעם החתיכה הראשונה, אינו אוסר, אין זה אלא בטעם של איסור, אבל ריח של איסור, אף שאינו יכול להגיע למאכל ההיתר מעצמו, כיון שהוא מגיע על ידי העירוב בריח המותר, אוסר [וראה בזה עוד להלן].

מה שנקט רב בשר שחוטה שמן ובשר נבילה כחוש אין זה דווקא, שהרי כל שכן אם היה בשר השחוטה כחוש, ובשר הנבילה שמן, ודאי היה מתבשם בשר השחוטה הכחוש מריח בשר הנבילה השמן, אלא רב בא להשמיענו חידוש, שאפילו אם היה בשר הנבילה כחוש שאין בריחו כדי לבשם את בשר השחוטה, מכיון שמתבשם מריח השחוטה, אף הוא מוציא ריח ומפטם את בשר השחוטה. רש"י (ד"ה נמצר). [אמנם ראה ברבי עקיבא איגר (ד"ה וכזה), שכתב שיש לפרש לדעת רבינו שמואל בתוספות בחולין (קמ: ד"ה ממאי), שרב אמר דווקא בשר שחוטה שמן ובשר נבילה כחוש, אבל בשר שחוטה כחוש ובשר נבילה שמן, לא נאסר בשר השחוטה].

ואם היו השחוטה והנבילה שניהם כחושים, ולא נגעו זה בזה, מבואר בתוספות (ד"ה ניימא), שאין נאסר בשר השחוטה. וראה בש"ך (סי' קמ סק"ח) שבשניהם כחושים, מותר לכתחילה לצלותם יחד.

מבואר בתוספות בעבודה זרה (סו: סוף ד"ה רבא), שגם דבר כחוש מוציא ריח, אלא שאין באותו ריח כדי לאסור כיון שאינו אלא משהו, ובטל הוא במאכל שהוא נבלע בו, ומשום כך, דברים האוסרים בתערובתם במשהו, כגון חמץ בפסח שאינו בטל, אוסרים את הדבר הנצלה או הנאפה עימם בתנור אף אם הם כחושים. וכתבו הצל"ח (ד"ה נמצר) ורבי עקיבא איגר (ד"ה אך לכאורה), שלדברי התוספות צריך לפרש שרב דיבר רק באופן שהשחוטה והנבילה אינם מאותו מין, וכמבואר בבית יוסף (יו"ד סי' נא ד"ה מצאתי כתוב) שבשר שור וכבש ואיל שלשה מינים הם, אבל אם בשר הנבילה ובשר השחוטה מאותו מין הם, אף אם שניהם כחושים נאסר בשר השחוטה, כיון שרב סובר (חולין ק:) כדעת רבי יהודה, שמין במינו לא בטיל [כלומר, שדבר איסור שנתערב בדבר היתר, ושניהם מין אחד הם, האיסור אינו בטל בהיתר, ואף אם האיסור מועט הוא, הרי הוא אוסר את כל ההיתר], וכיון שאף בשר כחוש מוציא ריח, אף שאין ריח הנבילה ניכר בבשר השחוטה, הרי הוא אוסר אותו. וכתב הצל"ח (בתוספות ד"ה ניימא), שלדעת התוספות בעבודה זרה, בשר שחוטה ובשר נבילה, אף אם אינם ממין אחד, יהיה אסור לכתחילה לצלותם יחד, אף אם כחושים הם, שהרי נדבק מעט מריח הנבילה בשחוטה, אלא שאם נצלו מותר בשר השחוטה, כיון שהריח הנדבק בו בטל.

וכתב רבי עקיבא איגר (ד"ה והנה), שמקור התוספות שאף דבר כחוש מוציא מעט ריח, הוא משום שסברו שהטעם שבבשר שחוטה שמן ובשר נבילה כחוש נאסר בשר השחוטה, הוא משום שריח בשר השחוטה מתערב בריח בשר הכחושה, וכמו שפירש התרומת הדשן [ראה לעיל], והוקשה להם כמו שהוקשה לתרומת הדשן, שהיתר שנתערב בו איסור, אינו אוסר איסור אחר, אלא אם כן יש בכוח האיסור להיבלע מעצמו בהיתר השני, ומזה הוכיחו התוספות, שאף ריח בשר כחוש יש בכוחו להיבלע בבשר אחר, אלא שריח זה אינו אלא משהו, ומשום כך, כשהוא מתערב בריח הבשר השמן, ואוסר אותו, אוסר ריח הבשר השמן שמעורב בו ריח הבשר הכחוש האסור, את הבשר השמן [וראה עוד שכתב שלדעת רבינו אפרים (נמוקי יוסף חולין ק. ד"ה ונקדש) שאין אומרים ש'חתיכה נעשית נבילה' [כלומר, שחתיכה של היתר שנאסרה משום שנתערב בה דבר אסור, נחשבת כולה כחתיכה של איסור, שאם תיפול למאכל אחר של היתר, צריך שיהיה בו שישים כנגד החתיכה שנפלה בו כדי להתירו], אלא בבשר וחלב שנתערבו ולא בשאר איסורים, לא ניתן לפרש שמה שנאסר הבשר השמן, הוא משום שנתערב ריח הבשר הכחוש בריח הבשר השמן וחזר אותו ריח ונכנס בבשר השמן, שהרי ריח בשר השמן אינו נחשב ריח אסור, ורק ריח הבשר הכחוש המעורב בו אסור, וריח זה אינו אלא משהו, ואין בו כדי לאסור את הבשר השמן, ולדבריו צריך לומר, שעל ידי שנכנס ריח הבשר השמן בבשר הכחוש, הבשר הכחוש מוציא ריח בשיעור שיש בו כדי לאסור את הבשר השמן].

אולם הרי"ף בחולין (קג:) כתב, שמה שאמר רב שריח איסור הנבלע בהיתר אוסר אותו, הוא משום שרב סובר כרבי יהודה שמין במינו אינו בטל, אבל לדעת חכמים שאף מין במינו בטל בשישים, גם ריח איסור אינו אוסר. ומבואר בדבריו, שאף ריח של בשר שמן, אינו אוסר אלא כמשהו של איסור, ודברי רב נאמרו רק במין במינו שנאסר במשהו, ומשום כך גם ריח אוסר. וביאר הצל"ח (שם), שלדעת הרי"ף צריך לומר, שמאכל כחוש, אינו מוציא אפילו מעט ריח, שאם לא כן היה אומר רב שאפילו אם בשר הנבילה ובשר השחוטה שניהם כחושים, נאסר בשר השחוטה, אלא ודאי מוכח שסובר רב שבשר כחוש אינו מוציא ריח כלל [וכן דעת המרדכי (רמז תקנ), שאין לחלק לענין ריחא בין חמץ לשאר איסורים].

ג. **שריח** המאכל הוא כמאכל עצמו, והשואף את ריח המאכל הרי הוא כאוכל את המאכל עצמו, וכשנבלע ריח המאכל במאכל אחר, הרי זה כמו שהמאכל עצמו נתערב במאכל אחר. כן מבואר בר"ן על הרי"ף בחולין (קג: ד"ה ומכרתי ופלתי (סי' קמ פלפי ס"ק ו)), הסתפק האם לדעת רב, ריח אוסר מדאורייתא או מדרבנן, שהרי דין טעם כעיקר הוא דאורייתא, דהיינו כשנבלע טעם איסור במאכל של היתר, נלמד (לעיל מד:) ממה שנאמר בנזיר (במדבר ו ג) 'וכל משרת ענבים לא ישתה', כלומר שלא ישתה מים שנשרו בהם ענבים ונתנו הענבים טעם במים, ולמדו מנזיר לשאר איסורים, ויש להסתפק, האם סבר רב שאף ריח איסור הנבלע במאכל של היתר נכלל באיסור זה, או שאין ללמוד ממשרת ענבים, אלא שחכמים אסרוהו משום שנראה כאוכל איסור [וראה שם שרצה לתלות שבזה נחלקו אביי ורבא בעבודה זרה (סו:)]. וראה בשפת אמת (ד"ה נמצר) שנקט שהאיסור בריח הוא מדרבנן.

ד. **שיותר** יש לאסור בבשר נבילה שמן ובשר שחוטה כחוש שאז בשר הנבילה מעצמו מוציא ריח, מאשר בבשר נבילה כחוש ובשר שחוטה שמן, שאז אין בשר הנבילה מוציא ריח, רק על ידי שנכנס בו ריח השחוטה.

ה. **שדבר** המותר אינו נאסר רק כשנבלע בו טעמו של הדבר האסור, ולא כשנבלע בו ריח הדבר האסור (רמה הערה לעיל). וראה בהערה להלן האם לוי מתיר לצלות בשר שחוטה עם בשר נבילה אף לכתחילה.

כתבו התוספות (ד"ה ממרא, ע"ז סו: ד"ה ניימא), שמחלוקת רב ולוי, אינה אלא בתנורים קטנים, אבל בתנורים גדולים שפתחם אינו מכוסה, ואין בשר השחוטה ובשר הנבילה נוגעים זה בזה, מודה רב שלא נאסר בשר השחוטה, כיון שאז אינו מתבשם מריח בשר הנבילה. ושיעור תנור גדול כתב הטור (יו"ד סי' נז) בשם ספר המצוות שהוא תנור המחזיק בתוכו י"ב עשרונים [עישרון הוא השיעור החייב בהפרשת חלה, שהוא מ"ג ביצים וחומש ביצה. פרישה (שם)]. וראה בפתחי תשובה (שם סק"ז) שהביא שנחלקו הפוסקים האם צריך שקרקעית התנור תחזיק שיעור של י"ב עשרונים מפת עבה טפח, או שדי שיהיה כל חללו של התנור מחזיק י"ב עשרונים.

ו. **ריש** גלותא היה מנהיגם של יהודי בבל.

ז. **רש"י** (ד"ה עגד). ממה שפירש רש"י ששאלו את לוי מה דין הגדי, אחרי שכבר נצלו הגדי והדבר אחר יחד, ולא פירש שהורה לוי שמותר לצלות גדי ודבר אחר יחד, הוכיחו התוספות (ד"ה ממרא, על פי המהרש"ל), שרש"י סובר שאף לוי סובר שלכתחילה אין לצלות בשר היתר עם בשר איסור, ורק בדיעבד אחרי שכבר נצלו, מתיר לוי את הבשר באכילה. וכן כתב הרי"ף בחולין (קג:), והוכחתו ממה שאמר לוי 'שצלאו' ולא אמר 'צולין'. וטעם האיסור לכתחילה מבאר השפת אמת (ד"ה ולוי), שהוא משום שיש לחשוש שמא כשיצלה אותם יחד בתנור יגעו זה בזה, ויכנס טעם האיסור בהיתר. עוד כתב השפת אמת, שיש לאסור לכתחילה משום מראית העין, שמי שירגיש את ריח הבשר האסור בבשר המותר, יהיה סבור שנכנס בבשר המותר גם טעם הבשר האסור [וראה ברבי עקיבא איגר (ד"ה מעתה) שכתב טעם אחר]. אמנם הרמב"ן במלחמת ה' (ד"ה ומה) כתב, שבירושלמי (תרומות פ"י ה"ג) מבואר, שלדעת לוי מותר לכתחילה לצלות בשר שחוטה עם בשר נבילה. וראה בצל"ח (ד"ה ניימא) שכתב, שלדעת הרי"ף (רמה הערה לעיל) שרב לא אסר בשר שחוטה שנצלה עם בשר נבילה רק כששניהם ממין אחד, על כרחך צריך לפרש שמה שהורה לוי בבית ריש גלותא הוא שלכתחילה מותר לצלות גדי ודבר אחר יחד, שהרי בדיעבד אף רב מודה שמותר לאכול את בשר הגדי כיון שאינו מין אחד עם בשר הדבר אחר.

ח. **בתוספתא** שלפנינו (שם) הלשון היא 'בתנור אחד'.

מאי לאו תערובת טעמים. לפי מה שפי' בקונטרס דלוי לא שרי אלא בדיעבד קשיא מה פריך להכא לכתחלה קתני אבל בדיעבד הוה שרי כלומר: **נימא** תהוי תיובתא דרב. תימה מאי קושיא הא לאסר משום תערובת גופים היינו היכא דשניהם כחושים לכיכא תערובת טעמים: **אסרה רבא מפרזיקיא** כו'. מכאן פוסק ר"ת כרב ורבא נמי דשרי בצת תיהא (ע"ז דף סו:) מלי סבר כוותיה ומס' מפורש ובתוספות [גדולים] שלנו גרסה למותר לאפות לחם עם חותו פשטיד"ש [ג] הואיל ומכוסות היטב הוי כעין שתי קדרות ואפי' פלוגי"ם [ד] שים להרמיק [ה] אין גרסה לרבי שיהא אסור שים חומר מרובה בתנור והבבל מתפשט:

ה"ג **קא** משמע לן כיון דלא דחיא שבת לא דחיא טומאה. ולא גרס כיון לחית לה משלומין שאין הטעם תלוי בכך לעיל בפרק אלו דברים (דף ע:) ילפינן לא לחיא שבת מוחגותם וגו'. ועוד פסח נמי חית ליה משלומין בשני ולחי טומאה ועוד חגיגת ט"ו חיכא למ"ד בפירקין [ו] לית לה משלומין בטומאת בעלים שאם נטמאו בעלים ביום ט"ו ולא חזו ביום קביעת חובתיה כה"ג לית לה משלומין:

בשר שחוטה שמן שצלאו עם בשר נבילה כחוש אסור מאי טעמא מפטמי מהדדי ולוי אמר [א] אפילו בשר שחוטה כחוש שצלאו עם בשר נבילה שמן מותר מאי טעמא ריחא בעלמא הוא [ב] וריחא לאו מילתא היא עביד לוי עובדא בי ריש גלותא בגדי ודבר אחר. מיתיבי [ג] אין צולין שני פסחים כאחד מפני התערובת מאי לאו תערובת טעמים וקשיא ללוי לא מפני תערובת גופין הכי נמי מסתברא מדקתני סיפא [ג] אפילו גדי וטלה אי אמרת בשלמא מפני גופין היינו דקתני אפי' גדי וטלה אלא אי אמרת מפני תערובת טעמים מה לי גדי וטלה מה לי גדי וגדי אלא מאי על כרחיך מפני תערובת גופין הוא דאסור אבל תערובת טעמים שרי לימא תיהוי תיובתיה דרב אמר רבי ירמיה הכא במאי עסקינן כגון שצלאו בשתי קדירות בשתי קדירות סלקא דעתך אלא אימא בעין שתי קדירות והכי קאמר אין צולין שני פסחים כאחד מפני תערובת מאי תערובת טעמים ואפי' בעין שתי קדירות דליכא תערובת טעמים אסור משום תערובת גופין ואפילו גדי וטלה. אמר רב מרי כתנאי [ד] הרודה פת חמה ונתנה ע"פ חבית יין של תרומה ר"מ אוסר ורבי יהודה מתיר ורבי יוסי [ה] מתיר בשל חיטין ואוסר בשל שעורים מפני שהשעורים שואבות מאי לאו תנאי היא דמר סבר ריחא לאו מילתא היא ומר סבר ריחא מילתא היא ללוי ודאי תנאי היא לרב נימא תנאי היא אמר לך רב דכולי עלמא ריחא מילתא היא לאו איתמר עלה דההיא אמר רבה בר בר חנה אמר ריש לקיש [ו] בפת חמה וחבית פתוחה דברי הכל אסור בפת צוננת וחבית מגופה דברי הכל מותר לא נחלקו אלא בפת חמה וחבית חתומה פת צוננת וחבית פתוחה והא נמי כפת חמה וחבית פתוחה דמיא. תני רב כהנא בריה דרב חיננא סבא [ז] פת שאפאה עם צלי בתנור אסור לאכלה בכותחא היא ביניתא דאיטווא בהדי בישרא אסרה רבא מפרזיקיא [ח] למיכליה בכותחא מר בר רב אשי אמר אפי' [ה] במילחא נמי אסורה משום דקשיא לריחא ולדבר אחר: **מתני'** חמשה דברים באין בטומאה [ט] ואינן נאכלין בטומאה ואינן בטומאה העומר ושתי הלחם ולחם הפנים וזבחי שלמי צבור ושעירי ראשי חדשים [י] הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה [כ] שלא בא מתחילתו אלא לאכילה: **גמ'** חמשה למעוטי מאי [ל] למעוטי חגיגת חמשה עשר דסלקא דעתך אמינא כיון דקרבן ציבור הוא וקביעא ליה מועד תדחי טומאה קא משמע לן כיון דאית ליה תשלומין כל שבעה לא דחיא שבת ומדשבת לא דחיא לא דחיא טומאה וניתני נמי שעירי הרגלים הא תנא ליה זבחי שלמי צבור אי הכי שעירי ראשי חדשים נמי לא ניתני דהא תנא זבחי שלמי צבור אמרי שעירי

ילמק נממר לי דלמ מיים לה: ביניתא. לג: דאיטווי בהדי בישרא. נמנור מחד: אסרה רבא מפרזיקא למיכליה בכותחא. סיים בו מלנ, משום דקסבר ריחא מילתא היא: לדבר אחר. לרעת: **מתני'** חמשה דברים באין בטומאה וכו'. מין לך [ג] קרבן נאכל מלמ מלו, וקרבן ליבור דוחה את הטומאה, ומשמעין מתניתין דלא על גב דקרב בטומאה לחפוקי ליבור ידי חובתן, אין נאכלין בטומאה. ולקמיה פריך ליתני נמי שעירי הרגלים: זבחי שלמי ציבור. כלומר עלרת, שאין שלמים מחריס לליבור: הפסח שבא בטומאה. כגון רוב ליבור טומאין: שמתחילתו לא בא אלא לאכילה. כלומר עיקר פסח, לאכילה נעטוה, דכתיב לפי מכלו, וכי שרייה רחמנא למיתי בטומאה [מ] מיים נדחה ואין נעור נדחין, מדעתא למיכליה שרייה [ט]: **גמ'** חמשה למעוטי מאי: ליתני קרבנות ליבור באין בטומאה ואין נאכלין בטומאה: חגיגת חמשה עשר. והוא הדין לעלרת וסוכות, אלא חדא מינייהו נקט: ביון דקרבן ציבור הוא. אף על גב דכל יחיד ויחיד מיחייב, קרי ליה קרבן ליבור משום דאתיא בליופיא, דמסיפת חגרים נרגל, דמסכת יומא בפרק הוליאו לו (דף נא.): תשלומין כל שבעה. כדנפקא לן בפרק קמא דמסכת חגיגה (דף ט.) מוחגותם לותו חג לה' שבעת ימים: **הא תני ליה זבחי שלמי ציבור.** שהן מיני דמים, ומשמעין דאין נאכלין בטומאה, והוא הדין לשאר מיני דמים:

הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה שלא בא מתחילתו אלא לאכילה. וכל אלו אין עיקרן בא לאכילה שעיקר הבאת העומר להתיר חדש להדיוט ועיקר הבאת שתי הלחם להכשיר מנחות מתבואה חדשה ועיקר הבאת לחם הפנים להעמיד השלחן בכבוד ובהדור ועומד שם כשיעור שאפשר לו באכילה ראויה והוא שבעה ימים וזבחי שלמי צבור מתירין שתי הלחם לכהנים ושעירי הרגלים וראשי חדשים מכפרין על טומאת מקדש וקדשיו. [מאירי]

חמשה דברים באין בטומאה. אינם חמשה לבד שהרי כל קרבן שקבוע לו זמן הן של יחיד הן של צבור הן מן הנאכלים הן מן הנשרפים טומאה דחויה בו ולא הופקעה דחויית הטומאה אלא בקרבנות שאין קבוע להם זמן אפילו של צבור. [מאירי]

ואינן נאכלין בטומאה: ועל כרחך אפילו הקטרת אימורים קאמר מדקאמר ואינן נאכלין בטומאה מכלל דכל השאר בא בטומאה שחיטה וזריקה והקטרה ועוד דהקתני בהדייהו עומר דהיינו הקטרה. [תוספות, יומא מו.]

רבינו חננאל

פילי ומתבלע אגב חורפא דתבלי בלע כוליה ואסור: **אמר רב בשר שחוטה** שמן שצלאו עם בשר נבלה כחוש אסור דאזיל ריח השחוטה מפטם לנבלה וחוזר ריח נבלה מפטם לשחוטה. ולוי מתיר אפילו נבלה שמינה עם שחוטה כחושה סבר ריחא ולא כלום הוא. ועבד עובדא והתיר גדי שנפל עם חזיר. **ואותבינן עליה מיהא אין צולין שני פסחים** ואפילו גדי וטלה מפני התערובות ומסתברא דמשום תערובות גופין הוא גזרה גדי וטלה אטו טלה וטלה שאם נתערבו חיישי' שמא תטול חבורה זו פסח שאינו שלה ונמצא אוכלין פסח שאינו שלהם וקשיא לרב דאמר ריחא מילתא היא והריח כעיקר אע"ג דלא מחלפי כיון שהריח כעיקר נמצא עיקר פסח של חבורה זו בפסח של חבורה זו ואסור. **ומוקים לה רב הכי** אין צולין שני פסחים כאחד מפני תערובות טעמים ואפי' כעין שתי קדרות כגון שיש דבר מפסיק הריח ביניהם ואין שם תערובת טעמים אסור משום תערובת גופין ואפילו גדי וטלה דלא מחלפי גזרה אטו גדי וגדי אטו טלה: **אמר רב מרי כתנאי** הרודה פת חמה ונתנה על פי חבית של תרומה ר' מאיר אוסר ור' יהודה מתיר ור' יוסי מתיר בפת של חטים ואוסר בפת של שעורים מפני שהשעורים שואבות. **ללוי ודאי תנאי היא** דהא ר' מאיר אוסר בפי' (והנה ר' יהודה מתיר דלא כרב). והנה גם לרב [מי נימא] תנאי היא. **אמר לך הא אתמר עלה בפת חמה וחבית פתוחה** לדברי הכל אסור ואפילו ר' יהודה אוסר דריחא מילתא היא. **בפת צוננת וחבית מגופה** דברי הכל מותר דליכא חשש לריח היין של תרומה כלל דהא חבית זו מגופה היא. **לא נחלקו** אלא בפת חמה וחבית מגופה פת צוננת וחבית פתוחה. והכא גבי בשר שחוטה שנצלה עם בשר [נבלה] כפת חמה וחבית פתוחה הוא לדברי הכל אסור. **וקיימא לן כרב** דאע"ג דלוי מיתוקמא כתנאי ולוי כר' יהודה הא אתמר עלה דחבית פתוחה ופת חמה דברי הכל אסורה ומסתבר טעמא דרב. **ולא עוד** אלא הא תני רב כהנא פת שאפאה בתנור עם בשר צלי אסור לאכלה בכותח כרב. **ותוב** ההיא ביעתא שנצלית עם בשר ואסרה רבא מפרזיקא לאכלה בכותח שיש בו נסיובי דחלבא. **מר בר רב אשי אסר לאכלה אפילו במלח** משום דסבר דג ובשר להתבשל יחדיו ולהאכל קשו לריחיא ודבר [אחר] פי' נגע צרעת הני כלהו כרב הלכך כרב עבדינן. וראינו מי שאמר קיימא לן כלוי ואנן לא סבירא לן כותיה אלא הלכתא כרב: **מתני' חמשה דברים באין בטומאה ואין נאכלין בטומאה** העומר ושתי הלחם ולחם הפנים חבחי שלמי צבור ושעירי ראשי חדשים הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה שלא בא מתחלתו אלא לאכילה. **ואמרינן חמשה** כלומר מנין חמשה ולא יתר מה בא למעט [בא למעט] חגיגת חמשה עשר [דכיון] דאית לה תשלומין דתנן מי שלא חג ביום טוב הראשון של חג חוגג והולך כל הרגל וכו' אע"פ

עין משפט
נר מצוה

כד א מיי' פט"ו מהל' מ"א הלכה ג סמג לאוין (קלז) קמא טוש"ע יו"ד סימן קח סעיף ג* [רב אלפס חולין פ"ז דף רלח. ושם כל הסוגיא דהכא וכ"ה ברמ"ם פרק במרא דע"ז סימן מ]:

כה ב מיי' פ"ח מהל' ק"פ הלכה יד:

כו ג ד מיי' פט"ו מהל' תרומות הלכה יג טוש"ע יו"ד סימן קח סעיף ד:

כז ה מיי' פ"ט מהלכות מ"א הלכה כג סמג לאוין קמא טור שו"ע יו"ד סימן נו סעיף ג:

כז [ה] [טוש"ע יו"ד סי' קטז סעיף ג]:

כח ו מיי' פ"ד מהלכות גירושין הלכה יא:

כט ז מיי' פ"ז מהלכות ק"פ הלכה ח:

ל ח מיי' פ"ח מהלכות מגיפה הלכה ח:

מסורת הש"ס
עם הוספות

ג) עיין תוס' כריתות ו. ד"ה קול, ד) [תוספתא פרק ה], ה) מרומות פרק י משנה ג. עבודה זרה סו:, ה) לעיל סב:, ו) עיין תוס' זבחים צט: סוד"ה אמר, ז) לקמן פט., ח) [לעיל סו: סו:], ט) [לקמן לח.], י) ד"ה רבא, כ) [לקמן פ.].

גליון הש"ס

גמ' למיכליה בבותחא. עי' לעיל ג. תוד"ה ואפי' במלחא: מתני' באין בטומאה. עי' יומא מו ע"ל תוד"ה תמלחו דומה:

הגהות וציונים

מ] [צ"ל או חבית (גליון). וכ"ה במהרש"ל: נ] יש להוסיף בציבור, וכ"ה בהרע"ב (רש"ש): ג] בשר קצוץ וביצים וכדומה עטוף בשכבת בצק: ד] מין עוגת גבינה: ה] יש למחוק תיבת "להרחיק" וצ"ל שיש לה ריח חזק (יעב"ץ). ס"א להרחיק מן הלחם (חכמת מנוח):

משנת ראשונים

הרודה פת חמה. מוציא פת מן הפורני שמו רודה. [הריבמ"ץ, תרומות י, ג]

בפת חמה וחבית פתוחה דברי הכל אסור. מפני שכח האש גדול ומערב הטעמים דרך פטום. [מאירי]

משום דקשיא לריחא ולדבר אחר. א"א הרא"ש ז"ל היה רגיל ליטול ידיו בין בשר לדגים דחמירא סכנתא מאיסורא.

[טור אורח חיים סימן קעג]

הכל בו (סי' כג טז.) כתב שגם הר"ם נ"ע היה נוהג כן מזה הטעם ולא פירש מהיכן למד הר"ם כן ונראה שלמדו כן מדגרסינן בפרק כיצד צולין (פסחים עו:) ההיא ביניתא וכו'.

[בית יוסף אורח חיים סימן קעג]

חמשה דברים באין בטומאה. אינם חמשה לבד שהרי כל קרבן שקבוע לו זמן הן של יחיד הן של צבור הן מן הנשרפים הן מן הנאכלים טומאה דחויה בו ולא הופקעה דחויית הטומאה אלא בקרבנות שאין קבוע להם זמן אפילו של צבור. [מאירי]

ואינן נאכלין בטומאה: ועל כרחך אפילו הקטרת אימורים קאמר מדקאמר ואינן נאכלין בטומאה מכלל דכל השאר בא בטומאה שחיטה וזריקה והקטרה ועוד דהקתני בהדייהו עומר דהיינו הקטרה. [תוספות, יומא מו.]

שבלעו זה מטעמו של זה, וכשיאכל הפסח נמצא הריח הבלוע בו נאכל שלא למנוייו, ואין הפסח נאכל אלא למנוייו[ט], וְאם כן ברייתא זו קַשְׁיָא לְלֵוִי, שאמר שריח אין בו ממשות לאסור, שלדבריו אין לאסור את שני הפסחים שנצלו בתנור אחד, שאין נחשב שנאכלים שלא למנוייהם[י].

מתרצת הגמרא, לָא - מה שאסרה הברייתא לצלות שני פסחים יחד, אין זה משום שמתבשמים זה מריחו של זה, אלא מִפְּנֵי תַּעֲרוֹבֶת גּוּפִין - שמא יתערבו הקרבנות זה בזה, ולא יבחינו בכך, ותיטול כל חבורה את הקרבן של חברתה, ונמצא שיאכלו הפסחים שלא למנוייהם.

הגמרא מחזקת את תירוצה ואומרת, הָכִי נַמִּי מִסְתַּבְּרָא - כך אף מסתבר, שהאיסור בברייתא הוא משום חשש תערובת הגופים, מִדְּקָתָנֵי בְּסֵיפָא - ממה ששנו בסוף אותה ברייתא, שדין זה שאין צולין שני פסחים יחד, הוא אֲפִילּוּ אם פסח אחד הוא גְּדִי וְהאחר טָלֶה. ומבארת הגמרא את הראיה, אִי אָמְרַת בִּשְׁלָמָא - הברייתא מובנת אם תאמר שהחשש הוא מִפְּנֵי תערובת גּוּפִין, דהַיְינוּ דְּקָתָנֵי - שמשום כך הוצרכה הברייתא לחדש שאֲפִילּוּ גְּדִי וְטָלֶה אין צולין כאחד, שאף ששונים הם זה מזה, יש חשש שלא יתנו דעתם להבחין ביניהם, ותיטול כל חבורה את קרבן חברתה. אֶלָּא אִי אָמְרַת - אבל אם תאמר שטעם האיסור הוא מִפְּנֵי תַּעֲרוֹבֶת טְעָמִים, קשה, מַה לִּי גְּדִי וְטָלֶה מַה לִּי גְּדִי וּגְדִי - איזה טעם יש לחלק לענין זה בין צליית גדי עם טלה, לצליית גדי עם גדי, ומהו חידוש הברייתא ש'אפילו גדי וטלה' אסור.

אחרי שביארה הגמרא שמוכח מהברייתא כדברי לוי, מקשה היא מהברייתא על רב:

מקשה הגמרא, אֶלָּא מַאי - מה לומדים מסוף הברייתא שאמרה שאף בשר גדי ובשר טלה אסור לצלותם יחד, שעַל כָּרְחָךְ ביאור הברייתא הוא שרק מִפְּנֵי תַּעֲרוֹבֶת גּוּפִין הוּא דְּאָסוּר לצלות שני פסחים יחד, אֲבָל תַּעֲרוֹבֶת טְעָמִים שָׁרֵי - אבל מפני תערובת טעמים, אין לאסור, אם כן לֵימָא תֵּיהֱוֵי תְּיוּבְתֵּיהּ דְּרַב - האם נאמר שברייתא זו היא פירכא לרב, שסובר שריח יש בו כדי לאסור, שהרי לדעתו אף מפני תערובת טעמים יש לאסור[יא].

מתרצת הגמרא, אָמַר רַבִּי יִרְמְיָה, הָכָא בְּמַאי עָסְקִינַן - כאן, בברייתא, במה מדובר, כְּגוֹן שֶׁצְּלָאוֹ - שצלה את שני הפסחים בְּשָׁתֵּי קְדֵירוֹת נפרדות באותו תנור, שבאופן זה אינם מתבשמים זה מריחו של זה[יב].

וקודם שהשלימה הגמרא את ביאור הברייתא לתירוץ זה, מקשה היא, בְּשָׁתֵּי קְדֵירוֹת סָלְקָא דַּעְתָּךְ - וכי עולה על דעתך להעמיד את הברייתא שצלה את שני הפסחים בשתי קדירות, והלא אסור לצלות את הפסח בקדירה[יג]. מתרצת הגמרא, אֶלָּא, אֵימָא - כך יש לומר תירץ זה, שיש להעמיד את הברייתא, שצלו את שני הפסחים בְּעֵין שָׁתֵּי קְדֵירוֹת, שכל אחד מהפסחים נצלה בשפוד אחר, ותל גדול של גחלים או של אפר מפריד ביניהם. וְהָכִי קָאָמַר - וכך היא כוונת הברייתא, אֵין צוֹלִין שְׁנֵי פְּסָחִים בְּאָחַד מִפְּנֵי תַּעֲרוֹבֶת, ומבארת הגמרא, מַאי - מה הכוונה בלשון 'מפני התַּעֲרוֹבֶת', תַּעֲרוֹבֶת טְעָמִים - שיבלע ריחם של הפסחים, כל אחד בשל חבירו, ונמצא שיאכל הפסח שלא למנוייו. ודין נוסף מבואר בברייתא, וַאֲפִילּוּ לצלות את הפסחים בְּעֵין שְׁתֵּי קְדֵירוֹת, דְּלֵיכָּא - שבאופן זה אין תַּעֲרוֹבֶת טְעָמִים, גם כן אָסוּר מִשּׁוּם חשש תַּעֲרוֹבֶת גּוּפִין, וַאֲפִילּוּ אם אחד מהם הוא גְּדִי וְהאחר טָלֶה יש חשש זה[יד].

הגמרא מבררת האם נחלקו תנאים אם ריח של איסור יש בו כדי לאסור:

אָמַר רַב מָרִי, כְּתַנָּאֵי - מחלוקת זו שנחלקו בה רב ולוי, אם ריח של איסור יש בו כדי לאסור, היא מחלוקת תנאים, ששנינו במשנה (תרומות פ"י מ"ג) הָרוֹדֶה מן התנור[טו] פַּת חַמָּה, וּנְתָנָהּ עַל פִּי [-פתח] חָבִית יַיִן שֶׁל תְּרוּמָה[טז], רַבִּי מֵאִיר אוֹסֵר את הפת באכילה לישראל, כדין תרומה, מפני שנבלע בה ריח של תרומה, וְרַבִּי יְהוּדָה מַתִּיר, וְרַבִּי יוֹסֵי מַתִּיר בְּפַת שֶׁל חִטִּין וְאוֹסֵר בְּפַת שֶׁל שְׂעוֹרִים, מִפְּנֵי שֶׁהַשְּׂעוֹרִים שׁוֹאֲבוֹת את ריח היין[יז], אבל חיטים אינן שואבות את ריח היין. ומסיים רב מרי, מַאי לָאו - האם אין ללמוד מכאן שמחלוקת רב ולוי תַּנָּאֵי הִיא - מחלוקת תנאים היא, דְּמַר סָבַר - שרבי יהודה שמתיר את הפת, סובר רֵיחָא לָאו מִילְּתָא הִיא - שאין בריח של איסור כדי לאסור, וּמַר סָבַר - ורבי מאיר שאוסר את הפת סובר רֵיחָא מִילְּתָא הִיא - שיש בריח של איסור כדי לאסור[יח], וכן סובר רבי יוסי, אלא שהוא מחלק בין שעורים לחיטים, וסובר, שבפת של

ט. **כמבואר** לעיל (פא.), שדרשו ממה שנאמר בקרבן פסח (שמות יב ד) 'ולקח הוא ושכנו הקרב אל ביתו במכסת נפשות', שאין הפסח נאכל אלא למנוייו, ש'מכסת' הוא מלשון מינוי, ואמרה תורה שצריך להימנות על הפסח קודם ששוחטים אותו.

י. **לדעת** הרמב"ן (רמה הערה (עיל) שלוי מתיר אף לכתחילה לצלות בשר שחוטה עם בשר נבילה, מובנת קושיית הגמרא על לוי, שהרי בברייתא זו מבואר שאין לצלות שני פסחים יחד. אולם לדעת רש"י שסובר שלדעת לוי אסור לצלות לכתחילה בשר שחוטה עם בשר נבילה, אבל בדיעבד אחרי שנצלו יחד התיר לוי את בשר השחוטה באכילה, הקשו התוספות (ד"ה מפני), שלא מובן מה קושיית הגמרא על לוי, הלא לא נאמר בברייתא שבדיעבד אם צלו שני פסחים בתנור אחד אסור לאוכלם, אלא רק שאין לצלות לכתחילה שני פסחים בתנור אחד, ולזה אף לוי מודה. ותירץ הראב"ד (בהשגות על הבעל המאור), שלוי לא אסר לכתחילה רק לצלות איסור והיתר יחד, אבל שני דברים של היתר, אף שאם יבלעו זה מזה יאסרו, כגון שני קרבנות פסח, סובר לוי שכיון שריח אינו כלום, מותר לצלותם יחד לכתחילה. והרמב"ן (מלחמת ה', ד"ה ומה) כתב, שקושיית הגמרא היא, שאם היתה הברייתא סוברת כדעת לוי, שריח אינו נחשב כטעם, לא היתה אומרת הברייתא שאסור לצלות שני פסחים יחד 'מפני התערובת' שלשון זה משמע שיש שם תערובת טעם ממש, אלא היתה אומרת שאסור לצלותם יחד מפני הריח.

יא. **תמהו** התוספות (ד"ה ימפ), מדוע הקשתה הגמרא על רב, ממה שמבואר בברייתא שאין לצלות שני פסחים יחד רק משום חשש תערובת גופים ולא משום תערובת טעמים, הרי יש לומר שהברייתא דיברה באופן ששני הפסחים כחושים, ובאופן זה מודה רב שאינם מבשמים זה את זה, ואין בזה איסור משום תערובת טעמים, אלא רק חשש איסור תערובת גופים. ותירץ הצל"ח (פסחים שם), שבודאי אין הברייתא מדברת כששני הפסחים כחושים, כיון שלקרבן צריך להביא מהשמנים ולא מהכחושים [וראה עוד בהערה לעיל שכתב הצל"ח, שלפי מה שכתבו התוספות בעבודה זרה (סו: סוף ד"ה רבנן), שאף דברים כחושים מוציאים ריח מועט, לדעת רב, אם שניהם ממין אחד, גם בשניהם כחושים נאסר, ואם אינם ממין אחד, אף שבדיעבד אינם נאסרים, מכל מקום אסור לכתחילה לעשות כן].

יב. **ואף** אם שתי הקדירות פתוחות. טור (יו"ד סי' קמ). וביאר הש"ך (שם ס"ק טז), שכיון שהקדרות מפסיקות בין שני הפסחים הם אינם מתבשמים זה מזה.

יג. **רש"י** (ד"ה שמא). וביאר המנחת חינוך (מצוה ז אות יח), שטעם האיסור הוא משום שאז נצלה הפסח על ידי חום הקדירה ולא על ידי חום האש, וכמבואר במשנה לעיל (עד.) שמשום כך אין צולים את הפסח בשפוד של מתכת [ואף שלעיל (מא.) ביארה הגמרא שנחלקו רבי וחכמים לגבי צליית פסח בקדירה, ולרבנן צלי קדירה מותר, מבאר המנחת חינוך שלא נחלקו אלא אם האוכל פסח שנצלה בקדרה עובר בלאו של 'לא תאכלו ממנו וגו' ובשל מבשל' וגו' (שמות יב ט), אבל ודאי כולם מודים שהאוכלו עובר בעשה של 'כי אם צלי אש', שצריך שיהיה הפסח צלוי דווקא על ידי אש, ולא על ידי דבר אחר. וראה עוד בכסף משנה (קרבן פסח פ"ח ה"ח) שביאר את דברי הגמרא שם, שכולם מודים בדין זה שפסח שנצלה בקדירה יש בו גם איסור לאו].

יד. **מה** שאמרה הגמרא 'והכי קאמר' הוא חלק מתירוץ הגמרא, שאילו לא היה מוזכר בברייתא שאסור לצלות שני פסחים יחד משום תערובת טעמים, לא היינו יכולים להעמיד לדעת רב את מה שאמרה הברייתא 'ואפילו גדי וטלה', שמדובר בצליה כעין שתי קדרות, והאיסור הוא רק משום חשש תערובת גופין, שהרי יקשה על כך מדוע לא הזכירה הברייתא שיש איסור בצליית שני פסחים יחד משום תערובת טעמים, ומשום כך הוצרכה הגמרא לבאר שתחילת הברייתא עוסקת באיסור של תערובת טעמים, אלא שהוסיפה על כך הברייתא, שאף במקום שאין תערובת טעמים, יש לאסור משום תערובת גופים.

טו. **הוצאת** פת מתנור, נקראת רדייה. רמב"ם בפירוש המשניות (תרומות פ"י מ"ג).

טז. **תרומה** היא החלק מן התבואה והפירות שצריך להפריש ולתת לכהנים, ואינה נאכלת אלא לכהנים, אבל ישראל אסור באכילתה שנאמר (ויקרא כב י) 'וכל זר לא יאכל קודש', ו'קודש' האמור בפרשה זו, היא תרומה, כמבואר ביבמות (עד:).

יז. **רש"י** (ד"ה שואבות). ומשמע שסובר שלרבי יוסי ריחא מילתא היא כרבי מאיר. אמנם הרי"ף בחולין (נג:) פירש, שלרבי יוסי ריחא לאו מילתא היא, אלא שסובר שפת של שעורים אסורה מפני שהיא שואבת מלחלוחית היין, ופת של חיטים מותרת שאף שהיא קולטת את ריח היין, מכל מקום אינה שואבת מלחלוחית היין, ומותרת כי ריחא לאו מילתא היא, וכשיטת רבי יהודה.

יח. **ראה** בהערה לעיל, שדעת הרי"ף היא שרב לא אמר שריח של איסור אוסר, אלא במין במינו. וראה בר"ן על הרי"ף בחולין (נג:) שהקשה על הרי"ף, מדוע סברה הגמרא שמחלוקת רב ולוי תלויה במחלוקת רבי יהודה ורבי מאיר, הלא רבי יהודה ורבי מאיר נחלקו בפת ויין, שאינם מין אחד, ואם כן ודאי יש לרב לומר שבמין במינו כולם

מאי לאו תערובת טעמים. לפי מה שפי' בקונטרס דלוי לא שרי אלא בדיעבד קשיא מה פריך להכא לכתחלה קתני אבל בדיעבד הוה שרי כלומר: **נימא** תהוי תיובתא דרב. תימה מאי קושיא הא לאסר משום תערובת גופים היינו היכא דשניהם כחושים לכיכא תערובת טעמים: **אסרה רבא מפרזיקיא** כו'. מכאן פוסק ר"ת כרב ורבא נמי דשרי בדבת תיהא (ע"ז דף סו:) מלי סבר כוותיה ומס[ב] מפורש ובתוריס [גדולים] שלנו גרסה למותר לאפות לחם עם חותו פשטיד"ש[ג] הוחיל ומכוסות היטב הוי כעין שתי קדרות ואפי' פלוגי"ם[ד] שים להרתיק[ה] אין גרסה לרבי שהא אסור שים חומר מרובה בתנור והבבל מתפשט:

ה"ג **קא** משמע לן כיון דלא דחיא שבת לא דחיא טומאה. ולא גרס כיון לחית לה תשלומין שאין הטעם תלוי בכך לעיל בפרק חלון דדריס (דף ע:) ילפינן לא לחיא שבת מוחגותס וגו'. ועוד פסח נמי חית ליה תשלומין בשני ודחי טומאה ועוד חגיגת ט"ו חיכא למ"ד בפירקין[ב] לית לה תשלומין בטומאת בעלים ביום ט"ו ולא חזו ביום קביעת חובתיה כה"ג לית לה תשלומין:

בשר שחוטה שמן שצלאו עם בשר נבילה כחוש אסור מאי טעמא מפטמי מהדדי ולוי אמר [א]אפילו בשר שחוטה כחוש שצלאו עם בשר נבילה שמן מותר מאי טעמא ריחא בעלמא הוא[ו] וריחא לאו מילתא היא עביד לוי עובדא בי ריש גלותא בגדי ודבר אחר. מיתיבי [ב]אין צולין שני פסחים כאחד מפני התערובת מאי לאו תערובת טעמים וקשיא ללוי לא מפני תערובת גופין הכי נמי מסתברא מדקתני סיפא [ג]אפילו גדי וטלה אי אמרת בשלמא מפני גופין היינו דקתני אפי' גדי וטלה אלא אי אמרת מפני תערובת טעמים מה לי גדי וטלה מה לי גדי וגדי אלא מאי על כרחיך מפני תערובת גופין הוא דאסור אבל תערובת טעמים שרי לימא תיהוי תיובתיה דרב אמר רבי ירמיה הכא במאי עסקינן כגון שצלאו בשתי קדירות בשתי קדירות סלקא דעתך אלא אימא בעין שתי קדירות והכי קאמר אין צולין שני פסחים כאחד מפני תערובת מאי תערובת טעמים ואפי' בעין שתי קדירות דליכא תערובת טעמים אסור משום תערובת גופין ואפילו גדי וטלה. אמר רב מרי כתנאי [ד]הרודה פת חמה ונתנה ע"פ חבית יין של תרומה ר"מ אוסר ורבי יהודה מתיר ורבי יוסי [ה]מתיר בשל חיטין ואוסר בשל שעורים מפני שהשעורים שואבות מאי לאו תנאי היא דמר סבר ריחא לאו מילתא היא ומר סבר ריחא מילתא היא ללוי ודאי תנאי היא לרב נימא תנאי היא אמר לך רב דכולי עלמא ריחא מילתא היא לאו איתמר עלה דההיא אמר רבה בר בר חנה אמר ריש לקיש [ז]בפת חמה וחבית פתוחה דברי הכל אסור בפת צוננת וחבית מגופה דברי הכל מותר לא נחלקו אלא בפת חמה וחבית חתומה פת צוננת וחבית פתוחה והא נמי כפת חמה וחבית פתוחה דמיא. תני רב כהנא בריה דרב חיננא סבא [ח]פת שאפאה עם צלי בתנור אסור לאכלה בכותחא ההיא ביניתא דאיטווא בהדי בישרא אסרה רבא מפרזיקיא [ט]למיכליה בכותחא מר בר רב אשי אמר אפי' [ה][19/04/2018 אחרי] במילתא נמי אסורה משום דקשיא לריחא ולדבר אחר: **מתני'** חמשה דברים [י]באין בטומאה ואינן נאכלין בטומאה העומר ושתי הלחם ולחם הפנים וזבחי שלמי צבור ושעירי ראשי חדשים [כ]הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה[ל] שלא בא מתחילתו אלא לאכילה: **גמ'** חמשה למעוטי מאי [מ]למעוטי חגיגת חמשה עשר דסלקא דעתך אמינא כיון דקרבן ציבור הוא וקביעא ליה מועד תדחי טומאה קא משמע לן כיון דאית ליה תשלומין כל שבעה לא דחיא שבת ומדשבת לא דחיא דחיא טומאה וניתני נמי שעירי הרגלים הא תנא ליה זבחי שלמי צבור אי הכי שעירי ראשי חדשים נמי לא ניתני דהא תנא זבחי שלמי צבור אמרי שעירי

ילמק נמר לי דלא מיים לה: ביניתא. לג: דאיטווי בהדי בישרא. בתנור מחד: אסרה רבא מפרזיקא למיכלה בכותחא. שים דו חלב, משום דקסבר ריחא מילתא היא: לדבר אחר. לרעת: **מתני'** חמשה דברים באין בטומאה. שים חלו, וקרבן ליבור דוחה את הטומאה, ומשמעין מתניתין דאף על גב דקרב בטומאה לאפוקי ליבור ידי חובתן, אין נאכלין בטומאה. ולקמיה פריך ליתני נמי שעירי הרגלים: זבחי שלמי ציבור. כבשי עלרת, שאין שלמים מחריס לליבור: הפסח שבא בטומאה. כגון רוב ליבור טומאין: שמתחילתו לא בא אלא לאכילה. כשנעטוה עיקר פסח, לאכילה נעטוה, דכתיב לפי מכלו, וכי שרייה רחמנא למיתי בטומאה[מ] מיים נדחה ואין נאכל נדחן, מדעתא למיכליה שרייה[ט]: **גמ'** חמשה למעוטי מאי. ליתני קרבנות ליבור באין בטומאה ואין נאכלין בטומאה: חגיגת חמשה עשר. והוא הדין לעלרת וסוכות, אלא חדא מיניהו נקט: ביון דקרבן ציבור הוא. אף על גב דכל יחיד ויחיד מיחייב, קרי ליה קרבן ליבור משום דאתיא בליופיא, בשפיפת חגרים בגגל, בשכבת יומא בפרק הולילו לו (דף נח.): תשלומין כל שבעה. כדנפקא לן בפרק קמא דשכת חגיגה (דף ט.) מוחגותס לותו חג לה' שבעת ימים: הא תני ליה זבחי שלמי ציבור. שהן מיני דמים, ומשמעין דאין נאכלין בטומאה, והוא הדין לשאר מיני דמים: הא

הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה שלא בא מתחילתו אלא לאכילה. וכל אלו אין עיקרן בא לאכילה שעיקר הבאת העומר להתיר חדש להדיוט ועיקר הבאת שתי הלחם להכשיר מנחות מתבואה חדשה ועיקר הבאת לחם הפנים להעמיד השלחן בכבוד ובהדור ועומד שם כשיעור שאפשר לו באכילה ראויה והוא שבעה ימים וזבחי שלמי צבור מתירין שתי הלחם לכהנים ושעירי הרגלים וראשי חדשים מכפרין על טומאת מקדש וקדשיו. [מאירי]

צוננת וחבית מגופה דברי הכל מותר דליכא חשש לריח היין של תרומה כלל דהא חבית זו מגופה היא. **לא נחלקו** אלא בפת חמה וחבית מגופה פת צוננת וחבית פתוחה. והכא גבי בשר שחוטה שנצלה עם בשר [נבלה] כפת חמה וחבית פתוחה הוא לדברי הכל אסור. **וקיימא לן כרב** דאע"ג דלוי מיתוקמא כתנאי ולוי כר' יהודה הא אתמר עלה דחבית פתוחה ופת חמה דברי הכל אסורה ומסתבר טעמא דרב. **ולא עוד** אלא הא תני רב כהנא פת שאפאה בתנור עם בשר צלי אסור לאכלה בכותח כרב. **ותוב** ההיא ביעתא שנצלית עם בשר ואסרה רבא מפרזיקא לאכלה בכותח שיש בו נסיובי דחלבא. **מר בר רב אשי אסר לאכלה אפילו במלח** משום דסבר דג ובשר להתבשל יחדיו ולהאכל קשו לריחיא ודבר [אחר] פי' נגע צרעת הני כלהו כרב הלכך כרב עבדינן. וראינו מי שאמר קיימא לן כלוי ואנן לא סבירא לן כותיה אלא הלכתא כרב: **מתני' חמשה דברים באין בטומאה ואין נאכלין בטומאה** העומר ושתי הלחם ולחם הפנים וזבחי שלמי צבור ושעירי ראשי חדשים הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה שלא בא מתחלתו אלא לאכילה. **ואמרינן חמשה** כלומר מנין חמשה ולא יתר מה בא למעט [בא למעט] חגיגת חמשה עשר [דכיון] דאית לה תשלומין דתנן מי שלא חג ביום טוב הראשון של חג חוגג והולך כל הרגל וכו' אע"פ

כד א מיי' פט"ו מהל' מ"א הלכה ג סמג לאוין (קלז) קמא טוש"ע יו"ד סימן קח סעיף ג* [רב אלפס חולין פ"ז דף רלח. ושם כל הסוגיא דהכא וכ"ה ברא"ם פרק במרא דע"ז סימן מ]:

כה ב מיי' פ"ח מהל' ק"פ הלכה יד:

כו ג ד מיי' פט"ו מהל' תרומות הלכה יג טוש"ע יו"ד סימן קח סעיף ד:

כז ה מיי' פ"ט מהלכות מ"א הלכה כג סמג לאוין קמא טור שו"ע יו"ד סימן נ סעיף ג:

כז [ד] [טוש"ע יו"ד סי' קנז סעיף ג]:

כח ו מיי' פ"ד מהלכות גירושין הלי יח:

כט ז מיי' פ"ז מהלכות ק"פ הלכה ח:

ל ח מיי' פ"ח מהלכות מגיפה הלכה ח:

א) עיין תוס' כריתות ו. ד"ה קול, ב) [תוספתא פרק ח], ג) [שם וע"ש], ד) תרומות פרק י משנה ג. עבודה זרה סו:, ה) לעיל סב:, ו) עיין תוס' זבחים צט: סוד"ה אמר, ז) לקמן פט., ח) [לעיל סו: סו:], ט) [לקמן לח.], י) ד"ה רבא, כ) [לקמן פ.].

גמ' למיכליה בכותחא. עי' לעיל ל. תוד"ה ואפי' במלחא: מתני' באין בטומאה. עי' יומא מו ע"ל תוד"ה תמלחו דומה:

ו) [צ"ל או חבית (גליון). וכ"ה במהרש"ל: ב] יש להוסיף בציבור, וכ"ה בהרע"ב (רש"ש): ג] בשר קצוץ וביצים וכדומה עטוף בשכבת בצק: ד] מין עוגת גבינה: ה] יש למחוק תיבת "להרחיק" וצ"ל שיש לה ריח חזק (יעב"ץ). ס"א להרחיק מן הלחם (חכמת מנוח):

הרודה פת חמה. מוציא פת מן הפורני שמו רודה. [הריבמ"ץ, תרומות י, ג]

בפת חמה וחבית פתוחה דברי הכל אסור. מפני שכח האש גדול ומערב הטעמים דרך פטום. [מאירי]

משום דקשיא לריחא ולדבר אחר. א"א הרא"ש ז"ל היה רגיל ליטול ידיו בין בשר לדגים דחמירא סכנתא מאיסורא.

[טור אורח חיים סימן קעג]

הכל בו (סי' כג טז.) כתב שגם הר"ם נ"ע היה נוהג כן מזה הטעם ולא פירש מהיכן למד הר"ם כן ונראה שלמדו כן מדגרסינן בפרק כיצד צולין (פסחים עו:) ההיא ביניתא וכו'.

[בית יוסף אורח חיים סימן קעג]

חמשה דברים באין בטומאה. אינם חמשה לבד שהרי כל קרבן שקבוע לו זמן הן של יחיד הן של צבור הן מן הנאכלים הן מן הנשרפים טומאה דחויה בו ולא הופקעה דחויית הטומאה אלא בקרבנות שאין קבוע להם זמן אפילו של צבור. [מאירי]

ואינן נאכלין בטומאה: ועל כרחך אפילו הקטרת אימורים קאמר מדקאמר ואינן נאכלין בטומאה מכלל דכל השאר בא בטומאה שחיטה וזריקה והקטרה ועוד דהקתני בהדייהו עומר דהיינו הקטרה.

[תוספות, יומא מו.]

פילי ומתבלע אגב חורפא דתבלי בלע כוליה ואסור: **אמר רב בשר שחוטה** שמן שצלאו עם בשר נבלה כחוש אסור דאזיל ריח השחוטה מפטם לנבלה וחוזר ריח נבלה מפטם לשחוטה. ולוי מתיר אפילו נבלה שמינה עם שחוטה כחושה סבר ריחא ולא כלום הוא. ועבד עובדא והתיר גדי שנפל עם חזיר. **ואותבינן עליה מיהא אין צולין שני פסחים** ואפילו גדי וטלה מפני התערובות ומסתברא דמשום תערובות גופין הוא גזרה גדי וטלה אטו טלה וטלה שאם נתערבו חיישי' שמא תטול חבורה זו פסח שאינו שלה ונמצא אוכלין פסח שאינו שלהם וקשיא לרב דאמר ריחא מילתא היא והריח כעיקר אע"ג דלא מחלפי כיון שהריח כעיקר נמצא עיקר פסח של חבורה זו בפסח של חבורה זו ואסור. **ומוקים לה רב הכי** אין צולין שני פסחים כאחד מפני תערובות טעמים ואפי' כעין שתי קדרות כגון שיש דבר מפסיק הריח ביניהם ואין שם תערובת טעמים אסור משום תערובת גופין ואפילו גדי וטלה דלא מחלפי גזרה אטו גדי וגדי אטו טלה: **אמר רב מרי כתנאי** הרודה פת חמה ונתנה על פי חבית של תרומה ר' מאיר אוסר ור' יהודה מתיר ור' יוסי מתיר בפת של חטים ואוסר בפת של שעורים מפני שהשעורים שואבות. **ללוי ודאי תנאי היא** דהא ר' מאיר אוסר בפי' (והנה ר' יהודה מתיר דלא כרב). והנה גם לרב [מי נימא] תנאי היא. **אמר לך הא אתמר עלה בפת חמה וחבית פתוחה** לדברי הכל אסור ואפילו ר' יהודה אוסר דריחא מילתא היא. **בפת**

חיטים לא נבלע ריח היין בפת, ובפת של שעורים נבלע ריח היין בפת[יט].

דוחה הגמרא את דברי רב מרי, אמנם לְדעת לֵוִי שאמר שריח של איסור אין בו כדי לאסור, וַדַּאי צריך לומר תַּנָּאֵי הִיא - שהלכה זו שנויה היא במחלוקת תנאים, שהרי רבי מאיר שאוסר את הפת, ורבי יוסי שאוסר פת של שעורים, ודאי סוברים שריח יש בו כדי לאסור, ולוי שאמר שריח אין בו כדי לאסור, ודאי לא אמר כן אלא לדעת רבי יהודה. אבל לְרַב הסובר שריח יש בו כדי לאסור, נֵימָא תַּנָּאֵי הִיא - האם צריכים לפרש שהלכה זו שנויה במחלוקת תנאים, ורב סובר כרבי מאיר וכרבי יוסי וחולק על רבי יהודה, הלא אָמַר לָךְ רַב - יכול רב לומר, דְּכוּלֵּי עָלְמָא - שבין רבי מאיר ובין רבי יהודה ובין רבי יוסי אינם חולקים בדין זה, וכולם סוברים כמוהו, שֶׁרִיחָא מִילְתָא הִיא, ומה שאמר רבי יהודה שהפת מותרת, אין זה משום שהוא סובר שריח אינו אוסר, אלא מפני שסובר שבפת חמה המונחת על פי חבית יין לא נבלע ריח היין בפת כלל.

ומוכיחה הגמרא שלא צריך להעמיד את דברי רב [אחר החכמה] מחלוקת תנאים, לָאו אִיתְּמַר עֲלָהּ דְּהַהִיא - וכי לא נאמר על משנה זו אָמַר רַבָּה בַּר בַּר חַנָּה אָמַר [-בשם] רֵישׁ לָקִישׁ, בְּפַת חַמָּה וְחָבִית יין של תרומה פְּתוּחָה, והניח את הפת על פי החבית, לִדְבָרֵי הַכֹּל, אָסוּר - נאסרה הפת, שבאופן זה ריח היין נבלע בפת, וכולם מודים שריח יש בו כדי לאסור. בְּפַת צוֹנֶנֶת וְחָבִית מְגוּפָּה [-סתומה], לִדְבָרֵי הַכֹּל מוּתָּר - הפת מותרת, שבאופן זה אין ריח היין נבלע בפת, וְלֹא נֶחְלְקוּ רבי מאיר רבי יהודה ורבי יוסי, אֶלָּא בְּפַת חַמָּה וְחָבִית חֲתוּמָה, או בְּפַת צוֹנֶנֶת וְחָבִית פְּתוּחָה, שרבי מאיר סובר שגם באופנים אלו נבלע ריח היין בפת, ורבי יהודה סובר שבאופנים אלו אין נבלע ריח היין בפת, ורבי יוסי סובר שריח היין נבלע בפת שעורים אך לא בפת חיטים. וְהָא נַמִּי - ואף הלכה זו של בשר שחוטה שצלאו עם בשר נבילה, שרב אסר בה, בְּפַת חַמָּה וְחָבִית פְּתוּחָה דָּמְיָא - דומה היא, ולכל השיטות נבלע ריח בשר הנבילה בבשר השחוטה, ואף רבי יהודה מודה שנאסר בשר השחוטה[כ].

הגמרא מביאה הלכות נוספות בענין ריח מאכל שנבלע במאכל אחר:

אומרת הגמרא, תָּנֵי - שנה רַב כַּהֲנָא בְּרֵיהּ [-בנו] דְּרַב חִינְנָא סָבָא, פַּת שֶׁאָפָאָהּ עִם צָלִי [-בשר צלוי] בַּתַּנּוּר, בלי שנגעו זה בזה, אָסוּר לְאָכְלָהּ בְּכוּתְּחָא [-מאכל שמעורב בו חלב[כא]], משום שריח הבשר נבלע בפת, והרי זה כמו שנבלע טעמו של הבשר בפת[כב].

מספרת הגמרא, הַהִיא בִּינִיתָא דְּאִיטְּוָוא בַּהֲדֵי בִּישְׂרָא - אירע מעשה ונצלה דג יחד עם בשר בתנור אחד, בלי שנגעו זה בזה. אַסְרָהּ רָבָא מִמקום הנקרא [19/06/2018 אחה] פְּרָזִיקְיָא, לְמֵיכְלֵיהּ בְּכוּתְּחָא - לאכול את הדג בכותח, משום שריח הבשר נבלע בדג, והרי זה כמו שנבלע טעם הבשר בדג[כג]. מַר בַּר רַב אַשִׁי אָמַר, דג זה שנצלה יחד עם בשר, אֲפִילּוּ אכילתו בְּמִילְּחָא - במלח, בלי כותח נַמִי - גם כן אָסוּרָה[כד], מִשּׁוּם דְּדג שנבלע בו בשר, אכילתו קַשְׁיָא לְרֵיחָא - עלולה לגרום לריח הפה[כה], וּלְדָבָר אַחֵר - ולצרעת[כו].

* * *

משנה

נאמר בתורה בפרשת פסח שני (במדבר ט י-יא) 'אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ וגו' וְעָשָׂה פֶּסַח לה', בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם' וגו', ולמדנו שהטמא אינו מקריב את הפסח, אלא נדחה לפסח שני. אולם דרשו בגמרא (לעיל סו:) מתיבת 'איש', 'איש נדחה ואין צבור נדחים'[כז], שאם רוב הקהל טמאים קרב הפסח בטומאה[כח]. וכן הדין בשאר קרבנות שקבוע להם זמן, שדוחים את הטומאה[כט]. במשנתנו יבואר שבקרבנות

מודים שריח אוסר, ולא נחלקו אלא במין בשאינו מינו. וראה בצל"ח (ד"ה נר) מה שיישב בזה.

יט. **כן** הוא לפירוש רש"י (ד"ה שומנות). אמנם לפירוש הרי"ף (רמה הערה לעיל), רבי יוסי סובר כרבי יהודה, שריחא לאו מילתא היא.

כ. **כתב** רש"י (ד"ה אמר לך), שאף שלדברי ריש לקיש נמצא שכל התנאים במשנה בתרומות סוברים כדעת רב [וכן בסמוך הביאה הגמרא ברייתא שמבואר בה כדעת רב], מכל מקום הלכה כלוי שריח אינו אוסר, כיון שבעבודה זרה (סו:) נחלקו אביי ורבא מה הדין בחבית יין של גוי שאסורה משום יין נסך, שעשו בה בת תיהא [-נקב להרחת היין], האם מותר להריח את היין, ומחלוקתם תלויה במחלוקת רב ולוי, אביי אמר שאסור להריח את היין משום שריח האיסור הוא כאיסור עצמו, וכדעת רב, והמריח את האיסור הרי זה כמו ששותה אותו, ורבא אמר שמותר להריח את היין, משום שריח אינו כאיסור עצמו, וכדעת לוי. ובמחלוקות אביי ורבא [חוץ משש הלכות שסימנן יע"ל קג"ם], הלכה כרבא. וכתב רש"י, שכן פסקו גם הגאונים ורבי אליעזר בן יצחק. וראה ברי"ף (חולין נג:) שביאר, שלא ניתן להקשות על לוי ורבא מדברי ריש לקיש, שיש לומר שהם חולקים בזה על ריש לקיש, וסוברים שרבי מאיר ורבי יהודה נחלקו בהלכה זו גם בפת חמה וחבית פתוחה, והלכה כרבי יהודה כנגד רבי מאיר, שריח אינו אוסר.

אמנם התוספות בעבודה זרה (סו: ד"ה נתנו) ביארו, שהמחלוקת של אביי ורבא בעבודה זרה, אינה תלויה במחלוקת רב ולוי, שאביי שאמר שאסור להריח יין של איסור, אמר כן אף לדעת לוי, שכיון שהוא נהנה ומריח את היין בעצמו, מודה לוי שהרי זה כמו ששתה את היין, ואין זה דומה לבשר שנכנס בו ריח בשר נבילה, והוא אוכל את ההיתר. ורבא שאמר שמותר להריח יין של איסור, אמר כן אף לדעת רב, שאף שרב סובר שריח של נבילה שנכנס בבשר אוסר אותו, בריח של יין, שנכנס לגוף האדם ומריח אותו ומזיק לו, מודה רב שאין בו איסור. וכתבו התוספות (כמן ד"ה אמר, ובעבודה זרה סז), שרבינו תם פסק להלכה כרב [וראה בהערה להלן מניין הוכיח כן רבינו תם]. ובשולחן ערוך (יו"ד סי' קח ס"ח) פסק כלוי שריח אינו אוסר, אולם פסק שלכתחילה אין לצלות יחד בשר שחוטה עם בשר נבילה, וכדעת רש"י והרי"ף (רמה הערה לעיל).

כא. **ראה** הערה לעיל (ע"ח) בביאור מהו כותח.

כב. **מבואר** ברש"י ותוספות (ד"ה אמר), שדין זה [וכן ההוראה שמביאה הגמרא בסמוך מרבא מפרזיקיא] אינם אלא לדעת רב, שסובר שריחא מילתא היא, אבל לדעת לוי שריחא לאו מילתא היא, מותר לאכול פת שנצלתה עם בשר, יחד עם חלב. אמנם הרי"ף בחולין (נג:) כתב, שאף לוי מודה לדין זה, שאף שסובר לוי שריחא לאו מילתא היא, מכל מקום מודה לוי שלכתחילה אין לצלות בשר שחוטה עם בשר נבילה, וכמו כן פת שנאפתה יחד עם בשר, לכתחילה אין לאוכלה עם חלב, שאכילתה עם חלב, היא כהיתר לערב לכתחילה את ריח הבשר בחלב [וראה בהערה לעיל, שדעת הרמב"ן שלוי סובר שאף לכתחילה מותר לצלות בשר שחוטה עם בשר נבילה. וראה עוד בהערה לעיל שנתבארו כמה טעמים מדוע יש לאסור לצלות לכתחילה בשר שחוטה עם בשר נבילה, אמנם הטעמים המבוארים שם, אינם שייכים בפת שנאפתה עם בשר]. עוד טעם כתב הרי"ף שמחמתו מודה לוי שאסור לאכול פת זו בכותח, שכיון שמותר לאוכלה בלא כותח, הרי זה כדבר שיש לו מתירים, ודבר שיש לו מתירים אפילו באלף אינו בטל, ודבר שנתערב באלף כמותו, אינו אלא כריח, ויש ללמוד מכך שבדבר שיש לו מתירים גם ריח אוסר.

מבואר לעיל (נ.), שפת שנבלע בה טעם שומן של בהמה, אסורה באכילה, אפילו במלח, משום שחששו שמא יבוא לאכול את הפת יחד עם חלב, וקשה, שהברייתא בסוגייתנו אמרה שפת שנאפתה יחד עם בשר, אסור לאוכלה עם כותח, ומשמע שעם מלח מותר. ותירצו התוספות (לעיל סח ד"ה ואפילו), שפת שנאפתה עם בשר, ולא נבלע בה טעם הבשר, ואינה אסורה רק משום שנכנס בה ריח הבשר, שאין בזה איסור כל כך, לא אסרו אותה חכמים באכילה לגמרי.

כג. **ראה** בהערה לעיל שלדעת רש"י ותוספות (ד"ה אמר), רבא מפרזיקיא הורה כדעת רב שריחא מילתא היא, אבל לדעת הרי"ף, הוראתו היא אף כלוי שכן אף לדעת לוי אסור לאכול את הדג בחלב. וכתבו התוספות, שממה שרבא מפרזיקיא הורה הלכה למעשה כרב, הוכיח רבינו תם שהלכה כרב. אמנם ראה בהערה לעיל שרש"י פסק כלוי.

כד. **ודאי** אף בלא מלח אסור לאכלם, ומה שנקט מר בר רב אשי 'אפילו במילחא', הוא משום שהיה דרכם לאכול מאכלם טבול במלח. שו"ת בית דוד (סלונימי יו"ד סי' נג, ע"פ רש"י לעיל נ. ד"ה אפילו). ובשו"ת יד חנוך (סי' לה) ביאר, שכיון שמצינו בכמה מקומות שדברים האסורים משום סכנה, אם מטבלם במלח, המלח מבטל את הסכנה שבהם [ראה גמרא (שבת פא.) האוכל מוריגי בהמה בלא מלח], הוצרך מר בר רב אשי לומר שדג שנצלה עם בשר אפילו אם אוכלו במלח יש בו סכנה.

כה. **מרדכי** (חולין סי' תשמט).

כו. **מבואר** ברבינו חננאל (ד"ה מר), שמר בר רב אשי, סבר כרב שריחא מילתא היא, ומשום כך סבר שכשם שדג ובשר שנתבשלו יחד אכילתם עלולה לגרום לריחא ודבר אחר, כך גם דג ובשר שנצלו יחד ונתבשמו זה מריחו של זה, אכילתם עלולה לגרום לכך, אבל לדעת לוי שריחא לאו מילתא היא דג ובשר שנצלו יחד, אינם דומים לדג ובשר שהתבשלו יחדיו, ומותר לאכלם. אמנם הצל"ח (ברכות ד"ה אמר לך) כתב, שיש לומר שמר בר רב אשי סובר כלוי, אלא שלגבי אכילת בשר שנצלה עם דג, כיון שהוא דבר סכנה, וחמירא סכנתא מאיסורא, מחמיר בזה מר בר רב אשי כרב.

כז. **עיין** פי רש"י (ד"ה שמתחילתו). ובגמרא להלן (עז.) משמע שיש לכך לימוד אחר, וראה מה שנתבאר בהערה שם.

כח. **כמבואר** במשנה להלן (עח.), וראה שם במשנה ובסוגיית הגמרא אופנים נוספים בהם קרב הפסח בטומאה.

כט. **הגמרא** להלן (עז.) לומדת זאת מפסוקים. והדבר תלוי רק בקביעות זמן ולא בקרבן

נאחת19/06/2018

מאי לאו תערובת טעמים. לפי מה שפי' בקונטרס לעיל לא שרי אלא בדיעבד קשיא מה פריך להכא לכתחלה קתני אבל בדיעבד הוה שרי כלומר: **נימא** תהוי תיובתא דרב. תימה מאי קושיא הא לאסר משום תערובת גופים היינו היכא דשניהם כחושים לעיכא תערובת טעמים:

אסרה רבא מפרזיקיא כו'. מכאן פוסק ר"ת כרב ורבא נמי דשרי בצת מיהא (ע"ז דף סו:) מלי סבר כוותיה ומס' מפורש ובתוספות [גדולים] שלנו גרסה למותר לאפות לחם עם חותו פסטיד"ש [ג] הואיל ומכוסות היטב הוי כעין שתי קדרות ואפי' פלוגי"ם [ד] שים להרמיק [ה] אין גרסה לרבי שיהא אסור אויר מרובה בתנור והבבל מתפשט:

ה"ג **קא** משמע לן כיון דלא דחיא שבת לא דחיא טומאה. ולא גרס כיון לחית לה משלומין שאין הטעם תלוי בכך לעיל בפרק אלו דברים (דף ע:) ילפינן לא לחיח שבת מוחגותם וגו'. ועוד פסח נמי חית ליה משלומין בשני ודחי טומאה ועוד חגיגת ט"ו חיכא למ"ד בפירקין [ב] לית לה משלומין בטומאת בעלים שאם טומאו בעלים ביום ט"ו ולא חזו ביום קביעת חובתיה כה"ג לית לה משלומין:

בשר שחוטה שמן שצלאו עם בשר נבילה כחוש אסור מאי טעמא מפטמי מהדדי ולוי אמר [א] אפילו בשר שחוטה כחוש שצלאו עם בשר נבילה שמן מותר מאי טעמא ריחא בעלמא הוא [ו] וריחא לאו מילתא היא עביד לוי עובדא בי ריש גלותא בגדי ודבר אחר. מיתיבי [ג] אין צולין שני פסחים כאחד מפני התערובת מאי לאו תערובת טעמים וקשיא ללוי לא מפני תערובת גופין הכי נמי מסתברא מדקתני סיפא [ג] אפילו גדי וטלה אי אמרת בשלמא מפני גופין היינו דקתני אפי' גדי וטלה אלא אי אמרת מפני תערובת טעמים מה לי גדי וטלה מה לי גדי וגדי אלא מאי על כרחיך מפני תערובת גופין הוא דאסור אבל תערובת טעמים שרי לימא תיהוי תיובתיה דרב אמר רבי ירמיה הכא במאי עסקינן כגון שצלאו בשתי קדירות בשתי קדירות סלקא דעתך אלא אימא בעין שתי קדירות והכי קאמר אין צולין שני פסחים כאחד מפני תערובת מאי תערובת טעמים ואפי' בעין שתי קדירות דליכא תערובת טעמים אסור משום תערובת גופין ואפילו גדי וטלה. אמר רב מרי כתנאי [ז] הרודה פת חמה ונתנה ע"פ חבית יין של תרומה ר"מ אוסר ורבי יהודה מתיר ורבי יוסי [ג] מתיר בשל חיטין ואוסר בשל שעורים מפני שהשעורים שואבות מאי לאו תנאי היא דמר סבר ריחא לאו מילתא היא ומר סבר ריחא מילתא היא ללוי ודאי תנאי היא לרב נימא תנאי היא אמר לך רב דכולי עלמא ריחא מילתא היא לאו איתמר עלה דההיא אמר רבה בר בר חנה אמר ריש לקיש [ד] בפת חמה וחבית פתוחה דברי הכל אסור בפת צוננת וחבית מגופה דברי הכל מותר לא נחלקו אלא בפת חמה וחבית חתומה פת צוננת וחבית פתוחה והא נמי כפת חמה וחבית פתוחה דמיא. תני רב כהנא בריה דרב חיננא סבא [ה] פת שאפאה עם צלי בתנור אסור לאכלה בכותחא היא ביניתא דאיטווא בהדי בישרא אסרה רבא מפרזיקיא [ט] למיכליה בכותחא מר בר רב אשי אמר אפי' [ה] במילחא נמי אסורה משום דקשיא לריחא ולדבר אחר: **מתני'** [ו] חמשה דברים [ט] באין בטומאה ואינן נאכלין בטומאה העומר ושתי הלחם ולחם הפנים וזבחי שלמי צבור ושעירי ראשי חדשים [י] הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה [י] שלא בא מתחילתו אלא לאכילה: **גמ'** חמשה למעוטי מאי [ח] למעוטי חגיגת חמשה עשר דסלקא דעתך אמינא כיון דקרבן ציבור הוא וקביעא ליה מועד תדחי טומאה קא משמע לן כיון דאית ליה תשלומין כל שבעה לא דחיא שבת ומדשבת לא דחיא לא דחיא טומאה וניתני נמי שעירי הרגלים הא תנא ליה זבחי שלמי צבור אי הכי שעירי ראשי חדשים נמי לא ניתני דהא תנא זבחי שלמי צבור אמרי שעירי

ילמק נממר לי דלמ מיים לה: ביניתא. לג: דאיטווי בהדי בישרא. נמנור מחד: אסרה רבא מפרזיקא למיכליה בכותחא. מים בו מלב, משום דקסבר ריחא מילתא היא: לדבר אחר. לרעת: **מתני'** חמשה דברים באין בטומאה וכו'. מין לן [ג] קרבן נאכל מלמ מלו, וקרבן ליבור דוחה את הטומאה, ומשמעינן מתניתין דאף על גב דקרב בטומאה לאפוקי ליבור ידי חובתן, אין נאכלין בטומאה. ולקמיה פריך ליתני נמי שעירי הרגלים: זבחי שלמי ציבור. כבשי עלרת, שאין שלמים מחריס לליבור: הפסח שבא בטומאה. כגון רוב ליבור טומאין: שמתחילתו לא בא אלא לאכילה. כשנטוה עיקר פסח, לאכילה נטוה, דכתיב לפי מכלו, וכי שריים רחמנא למימי בטומאה [ט] מאים נדחה ואין נדוב נדחין, מדעתא למיכליה שריים [ט]: **גמ'** חמשה למעוטי מאי, ליתני קרבנות ליבור באין בטומאה ואין נאכלין בטומאה: חגיגת חמשה עשר. והוא הדין לעלרת וסוכות, אלא מדא מייריהו נקט: ביון דקרבן ציבור הוא. אף על גב דכל יחיד ויחיד מיחייב, קרי ליה קרבן ליבור משום דאתיא בליופיא, בשפיפת חגרים צרגל, בשמכת יומא בפרק הוליאו לו (דף נא.): תשלומין כל שבעה. כדנפקא לן בפרק קמא דשמכת חגיגה (דף ט.) מוחגותם לוחו חג לה' שבעת ימים: **הא** תני ליה זבחי שלמי ציבור. שהן מיני דמים, ומשמעינן דאין נאכלין בטומאה, והוא הדין לשאר מיני דמים:

הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה שלא בא מתחילתו אלא לאכילה. וכל אלו אין עיקרן בא לאכילה שעיקר הבאת העומר להתיר חדש להדיוט ועיקר הבאת שתי הלחם להכשיר מנחות מתבואה חדשה ועיקר הבאת לחם הפנים להעמיד השלחן בכבוד ובהדור ועומד שם כשיעור שאפשר לו באכילה ראויה והוא שבעה ימים וזבחי שלמי צבור מתירין שתי הלחם לכהנים ושעירי הרגלים וראשי חדשים מכפרין על טומאת מקדש וקדשיו. [מאירי]

לא תערובת גופים דכל מותר דליכא חשש לריח היין של תרומה כלל דהא חבית זו מגופה היא. **לא נחלקו** אלא בפת חמה וחבית מגופה פת צוננת וחבית פתוחה. והכא גבי בשר שחוטה שנצלה עם בשר [נבלה] כפת חמה וחבית פתוחה הוא לדברי הכל אסור. **וקיימא לן כרב** דאע"ג דלוי מיתוקמא כתנאי ולוי כר' יהודה הא אתמר עלה דחבית פתוחה ופת חמה דברי הכל אסורה ומסתבר טעמא דרב. **ולא עוד** אלא הא תני רב כהנא פת שאפאה בתנור עם בשר צלי אסור לאכלה בכותח כרב. **ותוב** ההיא ביעתא שנצלית עם בשר ואסרה רבא מפרזיקא לאכלה בכותח שיש בו נסיובי דחלבא. **מר בר רב אשי אסר לאכלה אפילו במלח** משום דסבר דג ובשר להתבשל יחדיו ולהאכל קשו לריחיא ודבר [אחר] פי' נגע צרעת הני כלהו כרב הלכך כרב עבדינן. וראינו מי שאמר קיימא לן כלוי ואנן לא סבירא לן כותיה אלא הלכתא כרב: **מתני' חמשה דברים באין בטומאה ואין נאכלין בטומאה** העומר ושתי הלחם ולחם הפנים וזבחי שלמי צבור ושעירי ראשי חדשים הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה שלא בא מתחילתו אלא לאכילה. **ואמרינן חמשה** כלומר מנין חמשה ולא יתר מה בא למעט [בא למעט] חגיגת חמשה עשר [דכיון] דאית לה תשלומין דתנן מי שלא חג ביום טוב הראשון של חג חוגג והולך כל הרגל וכו' אע"פ

כד א מיי' פט"ו מהל' מ"א הלכה ג סמג לאוין (קלז) קמא טוש"ע יו"ד סימן קח סעיף ג* [רב אלפס חולין פ"ז דף רלח. ושם כל הסוגיא דהכא וכ"ה ברא"ם פרק במרא דע"ז סימן מ]:

כה ב מיי' פ"ח מהל' ק"פ הלכה יד:

כו ג ד מיי' פט"ו מהל' תרומות הלכה יג טוש"ע יו"ד סימן קח סעיף ל:

כז ה מיי' פ"ט מהלכות מ"א הלכה כג סמג לאוין קמא טור שו"ע יו"ד סימן נ סעיף ג:

כז [ה] [טוש"ע יו"ד סי' קטז סעיף ג]:

כח ו מיי' פ"ד מהלכות גירושין הל' יג:

כט ז מיי' פ"ז מהלכות ק"פ הלכה ח:

ל ח מיי' פ"ח מהלכות מגיפה הלכה ח:

ט) עיין תוס' כריתות ו. ד"ה קול, י) [תוספתא פרק ח], יא) [שם וע"ש], יב) תרומות פרק י משנה ג. עבודה זרה סו:, יג) לעיל סב:, א) עיין תוס' זבחים צט: סוד"ה אמר, ב) לקמן פט., ג) [לעיל סו: סו:], ד) [לקמן לא.], ה) ד"ה רבא, ו) [לקמן פ.].

גמ' למיכליה בכותחא. עי' לעיל ל. תוד"ה ואפי' במלחא: מתני' באין בטומאה. עי' יומא מו ע"ל תוד"ה תמלחו דומה:

ח) [צ"ל או חבית (גליון). וכ"ה במהרש"ל: ג] יש להוסיף בציבור, וכ"ה בהרע"ב (רש"ש): ג] בשר קצוץ וביצים וכדומה עטוף בשכבת בצק: ד] מין עוגת גבינה: ה] יש למחוק תיבת "להרחיק" וצ"ל שיש לה ריח חזק (יעב"ץ). ס"א להרחיק מן הלחם (חכמת מנוח):

הרודה פת חמה. מוציא פת מן הפורני שמו רודה. [הריבמ"ץ, תרומות י, ג]

בפת חמה וחבית פתוחה דברי הכל אסור. מפני שכח האש גדול ומערב הטעמים דרך פטום. [מאירי]

משום דקשיא לריחא ולדבר אחר. א"א הרא"ש ז"ל היה רגיל ליטול ידיו בין בשר לדגים צט: סוד"ה אמר, ז) לקמן פט., ח) [לעיל סו: סו:], ט) [לקמן לא.], י) ד"ה רבא, כ) [לקמן פ.].

פילי ומתבלע אגב חורפא דתבלי בלע כוליה ואסור: **אמר רב בשר שחוטה** שמן שצלאו עם בשר נבלה כחוש אסור דאזיל ריח השחוטה מפטם לנבלה וחוזר ריח נבלה מפטם לשחוטה. ולוי **מתיר** אפילו נבלה שמינה עם שחוטה כחושה סבר ריחא ולא כלום הוא. ועבד עובדא והתיר גדי שנפל עם חזיר. **ואותבינן עליה מיהא אין צולין שני פסחים** ואפילו גדי וטלה מפני התערובות ומסתברא דמשום תערובות גופין הוא גזרה גדי וטלה אטו טלה וטלה שאם נתערבו חיישי' שמא תטול חבורה זו פסח שאינו שלה ונמצא אוכלין פסח שאינו שלהם וקשיא לרב דאמר ריחא מילתא היא והריח כעיקר אע"ג דלא מחלפי כיון שהריח כעיקר נמצא עיקר פסח של חבורה זו בפסח של חבורה זו ואסור. **ומוקים לה רב הכי** אין צולין שני פסחים כאחד מפני תערובות טעמים ואפי' כעין שתי קדרות כגון שיש דבר מפסיק הריח ביניהם ואין שם תערובת טעמים אסור משום תערובת גופין ואפילו גדי וטלה דלא מחלפי גזרה אטו גדי וגדי אטו טלה: **אמר רב מרי כתנאי** הרודה פת חמה ונתנה על פי חבית של תרומה ר' מאיר אוסר ור' יהודה מתיר ור' יוסי מתיר בפת של חטים ואוסר בפת של שעורים מפני שהשעורים שואבות. **ללוי ודאי תנאי היא** דהא ר' מאיר אוסר בפי' (והנה ר' יהודה מתיר דלא כרב). והנה גם לרב [מי נימא] תנאי היא. **אמר לך הא אתמר עלה בפת חמה וחבית פתוחה** לדברי הכל אסור ואפילו ר' יהודה אוסר דריחא מילתא היא. **בפת צוננת וחבית מגופה** דברי הכל מותר דליכא חשש לריח היין של תרומה כלל דהא חבית זו מגופה היא. **לא נחלקו** אלא בפת חמה וחבית מגופה פת צוננת וחבית פתוחה. והכא גבי בשר שחוטה שנצלה עם בשר [נבלה] כפת חמה וחבית פתוחה הוא לדברי הכל אסור. **וקיימא לן כרב** דאע"ג דלוי מיתוקמא כתנאי ולוי כר' יהודה הא אתמר עלה דחבית פתוחה ופת חמה דברי הכל אסורה ומסתבר טעמא דרב. **ולא עוד** אלא הא תני רב כהנא פת שאפאה בתנור עם בשר צלי אסור לאכלה בכותח כרב. **ותוב** ההיא ביעתא שנצלית עם בשר ואסרה רבא מפרזיקא לאכלה בכותח שיש בו נסיובי דחלבא. **מר בר רב אשי אסר לאכלה אפילו במלח** משום דסבר דג ובשר להתבשל יחדיו ולהאכל קשו לריחיא ודבר [אחר] פי' נגע צרעת הני כלהו כרב הלכך כרב עבדינן. וראינו מי שאמר קיימא לן כלוי ואנן לא סבירא לן כותיה אלא הלכתא כרב: **מתני' חמשה דברים באין בטומאה ואין נאכלין בטומאה** העומר ושתי הלחם ולחם הפנים וזבחי שלמי צבור ושעירי ראשי חדשים הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה שלא בא מתחילתו אלא לאכילה. **ואמרינן חמשה** כלומר מנין חמשה ולא יתר מה בא למעט [בא למעט] חגיגת חמשה עשר [דכיון] דאית לה תשלומין דתנן מי שלא חג ביום טוב הראשון של חג חוגג והולך כל הרגל וכו' אע"פ

כיצד צולין פרק שביעי פסחים

הבאים בטומאה חלוק דין פסח משאר קרבנות, ששאר הקרבנות אינם נאכלים בטומאה, בשונה מפסח שנאכל אף בטומאה[ל].

חֲמִשָּׁה דְּבָרִים - חמשה קרבנות ציבור, **בָּאִין בְּטוּמְאָה** - קרבים בטומאה[לא], ויוצאים הצבור ידי חובתן, **וְאוּלָם אֵינָן נֶאֱכָלִין בְּטוּמְאָה**[לב]. ואלו הן, **הָעוֹמֶר** - מנחת העומר הבאה בששה עשר בניסן להתיר אכילה מהתבואה החדשה[לג]. **וּשְׁתֵּי הַלֶּחֶם** - מנחת שתי הלחם הבאה בחג השבועות להתיר הבאת מנחות למקדש מהתבואה החדשה[לד]. **וְלֶחֶם הַפָּנִים** - שתים עשרה חלות שהיו מסדרים על השולחן במקדש[לה]. **וְזִבְחֵי שַׁלְמֵי צִבּוּר** - שני כבשי קרבן שלמים הקרבים בשבועות יחד עם שתי הלחם[לו]. **וּשְׂעִירֵי רָאשֵׁי חֳדָשִׁים** - שעיר עזים הקרב בראש חודש[לז]. אלו הם הקרבנות הקרבים בטומאה, אך אינם נאכלים בטומאה, אבל קרבן **הַפֶּסַח שֶׁבָּא בְּטוּמְאָה**, כגון שהיו רוב הקהל טמאים, **נֶאֱכָל בְּטוּמְאָה**[לח], והטעם שחלוק משאר הקרבנות משום **שֶׁלֹּא בָּא** ציווי התורה על קרבן הפסח **מִתְּחִלָּתוֹ**, **אֶלָּא לַאֲכִילָה** - אלא כדי שיאכלוהו, שכן נאמר בו (שמות יב ד) 'אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תָּכֹסּוּ עַל הַשֶּׂה'[לט], ואם כן כשהתירה התורה להקריבו בטומאה ודאי התירה אף את אכילתו בטומאה[מ].

★

גמרא

שנינו במשנתנו, חמשה דברים באין בטומאה, הגמרא דנה איזה קרבן ממעטת המשנה במנין 'חמשה':

מבררת הגמרא, **חֲמִשָּׁה** - כלומר, מנין הקרבנות שנקט התנא, **לְמַעוּטֵי מַאי** - מהו הקרבן שאינו בא בטומאה שהתכוין התנא למעטו במנין זה[מא]. משיבה הגמרא, **לְמַעוּטֵי חֲגִיגַת חֲמִשָּׁה עָשָׂר** - קרבן חגיגה הקרב בחמשה עשר בניסן, שאינו קרב בטומאה[מב], **דְּסָלְקָא דַּעְתָּךְ אֲמִינָא** - שהיה עולה בדעתך לומר שמִּכְיוָן דְּקרבן חגיגה **קָרֵב צִיבּוּר הוּא**[מג], **וְקָבִיעָא לֵיהּ מוֹעֵד** - וקבוע לו זמן להקרבתו בימי

צבור דווקא, שאף קרבן יחיד אם קבוע לו זמן דוחה את הטומאה, וכן קרבן צבור שאין קבוע לו זמן אינו דוחה את הטומאה [שאם לא יקרב היום יקרב למחר. רמב"ם (פיאת מקדש פ"ד ה"ט)]. גמרא (יומא נ.). ואין נדחית אלא טומאת מת בלבד ולא שאר טומאות. רמב"ם (שם).

ל. דין המשנה נשנה כאן משום דין קרבן פסח שבו עוסקת מסכת זו, ומכל מקום הקדים התנא דין קרבנות צבור לדין הפסח מפני שדיניהם מועטים, ואחר כך שנה את דיני קרבן פסח הבא בטומאה, ומאריך בהם [במשניות הבאות]. מלאכת שלמה (על המשניות פ"ז מ"ד).

לא. כלומר, כשרוב הקהל טמאים, או שהיו הכהנים טמאים והקהל טהורים, או שאלו ואלו טהורים וכלי השרת טמאים, קרב הקרבן אף על ידי טמאים. רמב"ם (פיאת מקדש פ"ד ה"ג). ומה שכתב הרמב"ם שטומאת הקהל היא סיבה להקרבת הקרבן בטומאה, ראה בענין זה בהערה להלן (ענ. נמשנה).

ובאין בטומאה היינו כל עבודות הקרבן ואף הקטרת האימורים, שהרי התנא ממשיך ואומר רק 'ואינן נאכלין בטומאה' משמע שכל השאר נעשה בטומאה. תוספות (יומא מו. ד"ה תמילתו). [אך ברש"י (שם ד"ה אינו, בפירוש הראשון שהביאו שמקניס עמו) מבואר שלדעת רב חסדא ההקטרה אינה דוחה טומאה, אולם כתבו התוספות ישנים (שם) שזהו דווקא בנטמא אחר זריקת הדם, אבל בנטמא קודם זריקה אף ההקטרה דוחה טומאה, וראה מה שנתבאר בענין זה בילקוט ביאורים].

לב. רש"י (ד"ה תמשה דנריס). כלומר, התנא משמיענו שאף שכשבאים בטהרה נאכלים, מכל מקום כשבאים בטומאה אינם נאכלים, משום שעיקר הבאתם אינו בשביל אכילתם אלא לצורך אחר [כפי שיתבאר להלן], ולכך ממה שהתירה התורה הבאתם בטומאה אין ראיה להתיר גם את אכילתם בטומאה, מה שאין כן פסח עיקר הבאתו לצורך אכילתו, כמבואר בהמשך המשנה, לכך כשהותרה הבאתו בטומאה ודאי הותרה אף אכילתו. ר"י מלוניל (ד"ה תמשה ד"ה אבל). וראה טעם נוסף במהר"י קורקוס (פיאת מקדש פ"ד ה"ח).

ואין נאכלים בטומאה, היינו, בין אם הבשר עצמו נטמא על ידי הכהנים הטמאים שהקריבוהו, ובין אם הבשר לא נטמא, אלא שהכהן הרוצה לאוכלם טמא. ריב"ן (ד"ה ומשמע). [ומשמע שאם הכהנים הטמאים שהקריבוהו לא נגעו בבשר ונשאר טהור, נאכל הבשר לטהורים, וראה בילקוט ביאורים שהאחרונים הסתפקו בדין זה, האם מה שאינם נאכלים בטומאה הוא משום שהבשר נטמא ולפי"ז באופן שלא נטמא הרי הוא נאכל, או שהוא משום שקרבן הקרב בטומאה אינו מתיר את הבשר לאכילה, ולכך אף באופן שהבשר לא נטמא אינו נאכל]. ומקטירים מהקרבן דברים הראויים להקטרה, והשאר הראוי לאכילה נשרף כשאר קדשים שנטמאו. רמב"ם (פיאת מקדש פ"ד ה"ח).

ואף שאר קרבנות ציבור הקבוע להם זמן מסוים להקרבתם קרבים בטומאה [מלבד קרבן חגיגה, ויתבאר בגמרא להלן הטעם], והמשנה נקטה רק חמשה קרבנות אלו כי עיקר כוונתה ללמד שאף שקרבים בטומאה אין נאכלים בטומאה, ומלבד אלו החמשה אין קרבן צבור שנאכל. רש"י (ד"ה תמשה דנריס).

לג. בששה עשר בניסן מביאים עשרון סולת מהשעורים החדשות שגדלו בארץ ישראל בשנה זו, ובולל אותו בלוג שמן, ונותן עליו קומץ לבונה, ומניפו, וקומץ ממנו ומקטיר את הקומץ, והשאר נאכל לכהנים כשיירי כל המנחות. ואחר שקצר והקריב את מנחת העומר מותר לקצור מהתבואה החדשה ולאוכלה. רמב"ם (תמידין ומוספין פ"ו הלכה ג-יג). ומנחת העומר קרבה בטומאה, אבל שיריה אינן מותרים להיאכל בטומאה, לפי שעיקרה לא בא לאכילה, אלא להתיר את התבואה החדשה. ר"י מלוניל ומאירי (ד"ה תמשה).

לד. בערב חג השבועות לוקח שני עשרונים סולת חטים מהתבואה החדשה של ארץ ישראל, ואופה מהם שתי חלות, ובחג השבועות מניפן יחד עם שני כבשים חיים, ומקטיר אימורי שני הכבשים, ושאר הבשר נאכל לכהנים, ואחת משתי החלות נוטל הכהן הגדול, והשניה מתחלקת לכל המשמרות. רמב"ם (שם פ"ו הלכה ג-ח). ומה שנאמר במשנה שבאים בטומאה לענין שתי הלחם הכוונה לתנופה שהיא נעשית אפילו בטומאה, כי הלא אין בהם עבודה נוספת. על פי תוספות (להלן עז: ד"ה עומר). ומנחה זו אף היא באה בטומאה אבל אין נאכלים שני הלחמים בטומאה, לפי שאין עיקרה בא לאכילה, אלא להכשיר הבאת המנחות מהתבואה החדשה. ר"י מלוניל ומאירי (ד"ה תמשה).

לה. לחם הפנים היה שתים עשרה חלות שכל אחת מהם משני עשרונים קמח, ובשבת מסדרים אותם על השולחן ומניחים עמהם שני בזיכים [-כלים] שבכל אחד מהם קומץ לבונה. ובשבת שלאחריה היו מביאים חלות חדשות ובזיכי לבונה, ומוציאים את החלות הישנות ובזיכי הלבונה, ומקטירים את שני הבזיכים, ואחר כך מחלקים את החלות מחצה לכהן הגדול ומחצה לשאר הכהנים. רמב"ם (שם פ"ה). ואף לחם הפנים לא בא עיקרו לאכילה אלא להעמיד השולחן בכבוד והידור, שלא יעמוד השלחן ללא לחם, שהרי עומד על השולחן שבעה ימים כשהוא ראוי לאכילה ואינו נאכל. ר"י מלוניל ומאירי (שם).

לו. שאין קרבן שלמים בצבור אלא שני כבשים אלו. רש"י (ד"ה זנמי). וראה בהערה לעיל על שתי הלחם, שמקטיר את אימורי השלמים ושאר הבשר נאכל לכהנים. ואף אלו עיקרן לא בא לאכילה אלא להתיר שתי הלחם לכהנים. מאירי (שם).

לז. כמו שנאמר (במדבר כח יא, טו) 'ובראשי חדשיכם תקריבו וגו' ושעיר עזים אחד לחטאת' וגו'. ואחר הקטרת אימוריו נאכל בשרו לכהנים, אולם עיקרו אינו בא אלא לכפר על טומאת מקדש וקדשיו (שבועות ג.). ר"י מלוניל ומאירי (שם).

וראה בילקוט ביאורים טעם לסדר בו שנויים חמשה קרבנות אלו במשנה.

לח. כתב השפת אמת (ד"ה הפסח) שלא הותר לאכול אלא כזית שהוא שיעור אכילה ולא יותר, ועל כן צריכים להימנות הרבה בני אדם על הפסח בכדי שלא יגיע לכל אחד יותר מכזית, ולא יבא שאר הבשר לידי נותר.

לט. פסוק זה נאמר בדין המינוי על הפסח, שיש למנות על הפסח רק מי שראוי לאוכלו, ולא חולה וכיוצא בו שאינו ראוי לאכול ממנו כזית. על פי רש"י (שמות יב ד).

מ. רש"י (ד"ה שמתחילתו). מה שאין כן שאר הקרבנות אין עיקר הקרבתם לצורך אכילתם אלא לצורך דבר אחר [כפי שנתבאר לעיל בכל קרבן]. על פי ר"י מלוניל ומאירי (ד"ה תמשה). [ועל פי דברים אלו כתב האגרות משה (או"ח, מו"מ ח"ג סי' קמ), שיש חילוק אף בתכלית עבודות הקרבן, שעבודות שאר הקרבנות עיקרם הוא למצות עצמם, וממילא ניתר על ידם הבשר באכילה והאימורים להיקרב על המזבח, מה שאין כן בפסח כל עבודותיו הם רק כדי להכשירו לאכילה, ואין להם חשיבות עבודה מצד עצמם. וראה בדבריו מה שביאר על פי זה].

מא. שכן די היה לכתוב קרבנות צבור באין בטומאה ואינן נאכלין בטומאה, ולאיזה צורך נוקט התנא את מנינם אם לא למעט שדווקא חמשה באים בטומאה ולא יותר, ולכך מבררת הגמרא איזה קרבן כוונתו למעט. רש"י (ד"ה תמשה למעוטי) ורבינו חננאל (ד"ה ומפרשין). וראה עוד מה שהובא בזה בביאורי רש"י.

מב. וכן הדין בחגיגה הבאה בשבועות וסוכות, והגמרא נקטה אופן אחד והוא הדין לשאר. רש"י (ד"ה מגיגת).

מצות עשה מן התורה לעלות לרגל למקדש שלש פעמים בשנה סמוך לרגלים ולחוג שם. ומענין החגיגה הוא, שנעלה לבית המקדש קרבן ונקריבהו שלמים לכבוד החג והוא קרבן חגיגה. ספר החינוך (מצוה פח). ומצוה להקדים ולהקריבו ביום טוב הראשון של חג, ואם לא הקריבו בראשון יש לו תשלומין כל שבעה, שנאמר (דברים טז טו) 'שבעת ימים תחוג לה' אלהיך'. רמב"ם (חגיגה פ"ו הלכה ד-ה).

וחגיגת ארבעה עשר, שהיא חגיגה הבאה עם הפסח ואינה דוחה את הטומאה [ראה לעיל (סט:)], אין צורך למעט משום שלא כל אחד מביאה, כי אינה באה כאשר החבורה מועטת ויש בפסח די צרכם [כמבואר לעיל (שם)], ואם כן אינה חשובה קרבן צבור, ופשוט שאינה דוחה טומאה. ריב"ן (ד"ה כיון דקרבן). וראה עוד בענין זה בחדשים גם ישנים (ד"ה תמשה).

מג. אף שכל יחיד מחויב בקרבן חגיגה ואין מביאים קרבן אחד עבור כל הציבור, מכל מקום נקראת חגיגה קרבן ציבור, הואיל ובאה בשעה שכל ישראל מתקבצים יחד בעלייתם לרגל, כמפורש ביומא (נג.). רש"י (ד"ה כיון). ומכל מקום כיון שהיא באה על ידי כל יחיד ויחיד קרויה גם קרבן יחיד, כמבואר בחגיגה (ו.), וראה תוספות (שם ד"ה קרבן).

מה שנקטה הגמרא 'קרבן צבור' אינו בדווקא, שהרי דין דחיית הטומאה תלוי רק בקביעות זמן, ואין הבדל בין קרבן ציבור לקרבן יחיד [כמו שנתבאר בהקדמה לעיל]. מאירי (ד"ה כנר). אולם ניתן לפרש שהגמרא נוקטת כן, משום שיש תנא (תמורה יד.) הסובר שדין דחייה תלוי בקרבן צבור, שרק קרבנות צבור דוחים שבת וטומאה וקרבן יחיד אינו דוחה, שכן מצינו גם בגמרא לעיל (ע:), שהגמרא שואלת שקרבן חגיגה ידחה שבת משום שקרבן צבור הוא, ופירשו התוספות (שם ד"ה הא - הרמתון) שנקטה הגמרא 'קרבן צבור' מטעם זה. על פי דבר שמואל (תניינא, ד"ה כיון) והערות (ד"ה למעוטי).

בשר שחוטה שמן שצלאו עם בשר נבילה כחוש אסור מאי טעמא מפטמי מהדדי ולוי אמר [א]אפילו בשר שחוטה כחוש שצלאו עם בשר נבילה שמן מותר מאי טעמא ריחא בעלמא הוא[ו] וריחא לאו מילתא היא עביד לוי עובדא בי ריש גלותא בגדי ודבר אחר. מיתיבי [ב]אין צולין שני פסחים כאחד מפני התערובת מאי לאו תערובת טעמים וקשיא ללוי לא מפני תערובת גופין הכי נמי מסתברא מדקתני סיפא [ג]אפילו גדי וטלה אי אמרת בשלמא מפני גופין היינו דקתני אפי' גדי וטלה אלא אי אמרת מפני תערובת טעמים מה לי גדי וטלה מה לי גדי וגדי אלא מאי על כרחיך מפני תערובת גופין הוא דאסור אבל תערובת טעמים שרי לימא תיהוי תיובתיה דרב אמר רבי ירמיה הבא במאי עסקינן כגון שצלאו בשתי קדירות בשתי קדירות סלקא דעתך אלא אימא בעין שתי קדירות והכי קאמר אין צולין שני פסחים כאחד מפני תערובת מאי תערובת טעמים ואפי' כעין שתי קדירות דליכא תערובת טעמים אסור משום תערובת גופין ואפילו גדי וטלה. אמר רב מרי כתנאי [ד]הרודה פת חמה ונתנה ר"מ אוסר ורבי יהודה מתיר ורבי יוסי [ה]מתיר בשל חיטין ואוסר בשל שעורים מפני שהשעורים שואבות מאי לאו תנאי היא דמר סבר ריחא לאו מילתא היא ומר סבר ריחא מילתא היא ללוי ודאי תנאי היא לרב נימא תנאי היא אמר לך רב דכולי עלמא ריחא מילתא היא לאו איתמר עלה דההיא אמר רבה בר בר חנה אמר ריש לקיש [ד]בפת חמה וחבית פתוחה דברי הכל אסור בפת צוננת וחבית מגופה דברי הכל מותר לא נחלקו אלא בפת חמה וחבית חתומה פת צוננת וחבית פתוחה והא נמי כפת חמה וחבית פתוחה דמיא. תני רב כהנא בריה דרב חיננא סבא [ה]פת שאפאה עם צלי בתנור אסור לאכלה בכותחא ההיא ביניתא דאיטווא בהדי בישרא אסרה רבא מפרזיקיא [ו]למיכליה בכותחא מר בר רב אשי אמר אפי' [ה]במילחא נמי אסורה משום דקשיא לריחא ולדבר אחר: **מתני'** [ז]חמשה דברים [ח]באין בטומאה ואינן נאכלין בטומאה העומר ושתי הלחם ולחם הפנים וזבחי שלמי צבור ושעירי ראשי חדשים [ט]הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה[י] שלא בא מתחילתו אלא לאכילה: **גמ'** חמשה למעוטי מאי [כ]למעוטי חגיגת חמשה עשר דסלקא דעתך אמינא כיון דקרבן ציבור הוא וקביעא ליה מועד תדחי טומאה קא משמע לן כיון דאית ליה תשלומין כל שבעה לא דחיא שבת ומדשבת לא דחיא דחיא טומאה וניתני נמי שעירי הרגלים הא תנא ליה זבחי שלמי צבור אי הכי שעירי ראשי חדשים נמי לא ניתני דהא תנא זבחי שלמי צבור אמרי שעירי

ילמק נמחר לי דלמ מייש לה: ביניתא. לג: דאיטווי בהדי בישרא. נתנור מחד: אסרה רבא מפרזיקא למיכלה בכותחא. שיש בו חלב, משום דקסבר ריחא מילתא היא: לדבר אחר. לרעת: **מתני'** חמשה דברים באין בטומאה וכו'. אין לך[ג] קרבן נאכל חלו חלו, וקרבן ליבור דוחה את הטומאה, ואשמעינן מתניתין דאף על גב דקרב בטומאה לאפוקי ליבור ידי חובתן, אין נאכלין בטומאה. ולקמיה פריך ליתני נמי שעירי הרגלים: זבחי שלמי ציבור. כלומר עלרת, שאין שלמים מחריס לליבור: הפסח שבא בטומאה. כגון רוב ליבור טומאין: שמתחילתו לא בא אלא לאכילה. כשנטטוה עיקר פסח, לאכילה נטטוה, דכתיב לפי מכלו, וכי שרייה רחמנא למיתי בטומאה[ט] מתיש נדחה ואין נדוב נדחין, מדעתא למיכליה שרייה[ט]: **גמ'** חמשה למעוטי מאי. מניינא למה לי, ליתני קרבנות ליבור באין בטומאה ואין נאכלין בטומאה: חגיגת חמשה עשר. והוא הדין לעלרת וסוכות, אלא אגב מיניהו נקט: ביון דקרבן ציבור הוא. אף על גב דכל יחיד ויחיד מיחייב, קרי ליה קרבן ליבור משום דאתיא בליופיא, בשפיפת חגרים נרגל, בשמכת יומא בפרק הוליאו לו (דף עא.): תשלומין כל שבעה. כדנפקא לן בפרק קמא דשמכת חגיגה (דף ט.) מוחגותם לותו חג לה' שבעת ימים: הא תני ליה זבחי שלמי ציבור. שהן מיני דמים, ואשמעינן דאין נאכלין בטומאה, והוא הדין לשאר מיני דמים: הא

הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה שלא בא מתחילתו אלא לאכילה. וכל אלו אין עיקרן בא לאכילה שעיקר הבאת העומר להתיר חדש להדיוט ועיקר הבאת שתי הלחם להכשיר מנחות מתבואה חדשה ועיקר הבאת לחם הפנים להעמיד השלחן בכבוד ובהדור ועומד שם כשיעור שאפשר לו באכילה ראויה והוא שבעה ימים וזבחי שלמי צבור מתירין שתי הלחם לכהנים ושעירי הרגלים וראשי חדשים מכפרין על טומאת מקדש וקדשיו. **[מאירי]**

מאי לאו תערובת טעמים. לפי מה שפי' בקונטרס דלוי לא שרי אלא בדיעבד קשיא מה פריך להכא לכתחלה קתני אבל בדיעבד הוה שרי כלוי: **נימא** תהוי תיובתא דרב. תימה מאי קושיא הא לאסר משום תערובת גופים היינו היכא דשניהם כחושים דליכא תערובת טעמים: **אסרה רבא מפרזיקיא כו'.** מכאן פוסק ר"ת כרב ורבא נמי דשרי בפת חיטה (ע"ז דף סו:) מלי סבר כוותיה ושם[ו] מפורש ובתוספות [גדולים] שלנו גרסה למותר לאפות לחם עם חותו פשטיד"ש[ג] הואיל ומכוסות היטב הוי כעין שתי קדרות ואפי' פלוגי"ם[ד] שים להרמיק[ה] אין גרסה לרבי שהיה אסור שים חומר מרובה בתנור והבבל מתפשט:

ה"ג **קא** משמע לן כיון דלא דחיא שבת לא דחיא טומאה. ולא גרס כיון לחית לה משלומין שאין הטעם תלוי בכך לעיל בפרק אלו דברים (דף ע:) ילפינן לא לחית שבת מוחגותם וגו'. ועוד פשה נמי חית ליה משלומין בשני ולחי טומאה ועוד חגיגת ט"ו חיכא למ"ד בפירקין[ב] לית לה משלומין בטומאת בעלים שאם נטמאו בעלים ביום ט"ו ולא חזו ביום קביעת חובתיה כה"ג לית לה משלומין:

רבינו חננאל

פילי ומתבלע אגב חורפא דתבלי בלע כוליה ואסור: **אמר רב בשר שחוטה** שמן שצלאו עם בשר נבלה כחוש אסור דאזיל ריח השחוטה מפטם לנבלה וחוזר ריח נבלה מפטם לשחוטה. **ולוי** מתיר אפילו נבלה שמינה עם שחוטה כחושה סבר ריחא ולא כלום הוא. ועבד עובדא והתיר גדי שנפל עם חזיר. **ואותבינן עליה מיהא אין צולין שני פסחים** ואפילו גדי וטלה מפני התערובות ומסתברא דמשום תערובות גופין הוא גזרה גדי וטלה אטו טלה וטלה שאם נתערבו חיישי' שמא תטול חבורה זו פסח שאינו שלה ונמצא אוכלין פסח שאינו שלהם וקשיא לרב דאמר ריחא מילתא היא והריח כעיקר אע"ג דלא מחלפי כיון שהריח כעיקר נמצא עיקר פסח של חבורה זו בפסח של חבורה זו ואסור. **ומוקים לה רב הכי** אין צולין שני פסחים כאחד מפני תערובות טעמים ואפי' כעין שתי קדרות כגון שיש דבר מפסיק הריח ביניהם ואין שם תערובת טעמים אסור משום תערובת גופין ואפילו גדי וטלה דלא מחלפי גזרה אטו גדי וגדי אטו טלה: **אמר רב מרי כתנאי** הרודה פת חמה ונתנה על פי חבית של תרומה ר' מאיר אוסר ור' יהודה מתיר ור' יוסי מתיר בפת של חטים ואוסר בפת של שעורים מפני שהשעורים שואבות. **ללוי ודאי תנאי היא** דהא ר' מאיר אוסר בפי' (והנה ר' יהודה מתיר דלא כרב). והנה גם לרב [מי נימא] תנאי היא. **אמר לך הא אתמר עלה בפת חמה וחבית פתוחה** לדברי הכל אסור ואפילו ר' יהודה אוסר דריחא מילתא היא. **בפת צוננת וחבית מגופה** דברי הכל מותר דליכא חשש לריח היין של תרומה כלל דהא חבית זו מגופה היא. **לא נחלקו** אלא בפת חמה וחבית מגופה פת צוננת וחבית פתוחה. והכא גבי בשר שחוטה שנצלה עם בשר [נבלה] כפת חמה וחבית פתוחה הוא לדברי הכל אסור. **וקיימא לן כרב** דאע"ג דלוי מיתוקמא כתנאי ולוי כר' יהודה הא אתמר עלה דחבית פתוחה ופת חמה דברי הכל אסורה ומסתבר טעמא דרב. **ולא עוד** אלא הא תני רב כהנא פת שאפאה בתנור עם בשר צלי אסור לאכלה בכותח כרב. **ותוב** ההיא ביעתא שנצלית עם בשר ואסרה רבא מפרזיקא לאכלה בכותח שיש בו נסיובי דחלבא. **מר בר רב אשי אסר לאכלה אפילו במלח** משום דסבר דג ובשר להתבשל יחדיו ולהאכל קשו לריחיא ודבר [אחר] פי' נגע צרעת הני כלהו כרב הלכך כרב עבדינן. וראינו מי שאמר קיימא לן כלוי ואנן לא סבירא לן כותיה אלא הלכתא כרב: **מתני' חמשה דברים באין בטומאה ואין נאכלין בטומאה** העומר ושתי הלחם ולחם הפנים וזבחי שלמי צבור ושעירי ראשי חדשים הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה שלא בא מתחלתו אלא לאכילה. **ואמרינן חמשה** כלומר מנין חמשה ולא יתר מה בא למעט [בא למעט] חגיגת חמשה עשר [דכיון] דאית לה תשלומין דתנן מי שלא חג ביום טוב הראשון של חג חוגג והולך כל הרגל וכו' אע"פ

עין משפט
נר מצוה

כד א מיי' פט"ו מהל' מ"א הלכה ג סמג לאוין (קלז) קמא טוש"ע יו"ד סימן קח סעיף ג* [כ"כ אלפס חולין פ"ז דף רלח. ושם כל הסוגיא דהכא וכ"כ ברא"ם פרק במרא דע"ז סימן מ]:

כה ב מיי' פ"ח מהל' ק"פ הלכה יד:

כו ג ד מיי' פט"ו מהל' תרומות הלכה יג טוש"ע יו"ד סימן קח סעיף ד:

כז ה מיי' פ"ט מהלכות מ"א הלכה כג סמג לאוין קמא טור שו"ע יו"ד סימן נ סעיף ג:

כז [ה] [טוש"ע יו"ד סי' קנז סעיף ג]:

כח ו מיי' פ"ד מהלכות מאכלות אסורות הלכה יא:

כט ז מיי' פ"ז מהלכות ק"פ הלכה ח:

אוצר התכמה ל ח מיי' פ"ל מהלכות מגילה הלכה ח:

מסורת הש"ס
עם הוספות

ג) עיין תוס' כריתות ו. ד"ה קול, ד) [תוספתא פרק ה], ה) מרומות פרק י משנה ג. עבודה זרה סו:, ה) לעיל סב:, ו) עיין תוס' זבחים צט: סוד"ה אמר, ז) לקמן פט., ח) [לעיל סו: סו:], ט) [לקמן לא.], י) ד"ה רבא, כ) [לקמן פ.].

גליון הש"ס

גמ' למיכליה בבותחא. עי' לעיל ל. תוד"ה ואפי' במלחא: מתני' באין בטומאה. עי' יומא מו ע"ל תוד"ה תמלחו דומה:

הגהות וציונים

ג] [צ"ל או חבית (גליון). וכ"ה במהרש"ל: ד] יש להוסיף בציבור, וכ"ה בהרע"ב (רש"ש): ג] בשר קצוץ וביצים וכדומה עטוף בשכבת בצק: ד] מין עוגת גבינה: ה] יש למחוק תיבת "להרחיק" וצ"ל שיש לה ריח חזק (יעב"ץ). ס"א להרחיק מן הלחם (חכמת מנוח):

משנת ראשונים

הרודה פת חמה. מוציא פת מן הפורני שמו רודה. **[הריבמ"ץ, תרומות י, ג]**

בפת חמה וחבית פתוחה דברי הכל אסור. מפני שכח האש גדול ומערב הטעמים דרך פטום. **[מאירי]**

משום דקשיא לריחא ולדבר אחר. א"א הרא"ש ז"ל היה רגיל ליטול ידיו בין בשר לדגיסא דחמירא סכנתא מאיסורא.

[טור אורח חיים סימן קעג]

הכל בו (סי' כג טז.) כתב שגם הר"ם נ"ע היה נוהג כן מזה הטעם ולא פירש מהיכן למד הר"ם כן ונראה שלמדו כן מדגרסינן בפרק כיצד צולין (פסחים עו:) ההיא ביניתא וכו'.

[בית יוסף אורח חיים סימן קעג]

חמשה דברים באין בטומאה. אינם חמשה לבד שהרי כל קרבן שקבוע לו זמן הן של יחיד הן של צבור הן מן הנאכלים הן מן הנשרפים טומאה דחויה בו ולא הופקעה דחויית הטומאה אלא בקרבנות שאין קבוע להם זמן אפילו של צבור. **[מאירי]**

ואינן נאכלין בטומאה: ועל כרחך אפילו הקטרת אימורים קאמר מדקאמר ואינן נאכלין בטומאה מכלל דכל השאר בא בטומאה שחיטה וזריקה והקטרה ועוד דהקתני בהדייהו עומר דהיינו הקטרה.

[תוספות, יומא מו.]

החגמ"ד, **תִּדְחֵי טוּמְאָה** - תדחה טומאה מפניו ויקרב אף בטומאה, **קָא מַשְׁמַע לָן** - משמיענו התנא שאין הדבר כן אלא אינו דוחה את הטומאה. והטעם הוא, שהרי **כֵּינָן דְּאִית לֵיהּ תַּשְׁלוּמִין כָּל שִׁבְעָה** - שאם לא הביאו ביום טוב הראשון יכול להשלים ולהביאו כל ימות הפסח, לכך **לֹא דָחֲיָא שַׁבָּת** כשחל יום טוב הראשון בשבתמ"ה, אלא מקריבים אותו בשאר ימות החג, **וּמְדַשַּׁבָּת לֹא דָחֲיָא** - וכשם שאינה דוחה את השבת, כך **לֹא דָחֲיָא טוּמְאָהמ"ו**.

שואלת הגמרא, **וְנִיתְנֵי נַמֵּי** - וישנה התנא במשנה גם את **שְׁעִירֵי הָרְגָלִים** - שעירי חטאת הקרבים בשלושת הרגליםמ"ז, שבאים בטומאה ואינם נאכלים בטומאה, כשאר קרבנות שקבוע להם זמן.

משיבה הגמרא, **הָא תָּנָא לֵיהּ** - התנא כבר שנה דין **זִבְחֵי שַׁלְמֵי צִבּוּר**, שהם קרבנות מבעלי חיים שנזרק דמם על המזבח, והשמיענו באלו שאינם נאכלים בטומאה והוא הדין לשאר הקרבנות מבעלי חיים הדומים להם.

מקשה הגמרא, **אִי הָכִי** - אם אכן יש ללמוד את כל הקרבנות שהם בעלי חיים מזבחי שלמי צבור, **שְׁעִירֵי רָאשֵׁי חֳדָשִׁים נַמִּי לֹא נִיתְנֵי** - גם לא היה צריך התנא לשנות, **דְּהָא תָּנָא** - שהרי כבר שנה במשנה דין **זִבְחֵי שַׁלְמֵי צִבּוּר**.

מתרצת הגמרא, **אָמְרִי** - אמרו בני הישיבה,

אוצר החכמה
אתח19/06/2018

מד. כי הלא אם עבר הרגל ולא הקריב אינו יכול להקריב יותר, כמבואר במשנה חגיגה (ט.), וסוברת הגמרא עתה כי מפני זה יש להחשיב קרבן זה כקרבן הקבוע לו זמן [וכסברת בית הלל בגמרא ביצה (כ:)], אף שיש לו תשלומין כל שבעת הימים ואינו קבוע דווקא ליום הראשון. על פי לחם משנה (חגיגה פ"ו ה"מ).

מה. שבן דורשת הגמרא לעיל (ע:) מהפסוק 'וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים בשנה' (ויקל' כג מא) שחגיגה אינה דוחה שבת. ובהכרח טעם הדבר הוא, משום שחגיגה יש לה תשלומין ואין זמנה קבוע לגמרי כשאר קרבנות, שאם לא כן במה שונה חגיגה מכל קרבן הקבוע לו זמן שדוחה שבת [אבל מכל מקום חשובה שזמנה קבוע קצת מאחר וזמנה דווקא ברגל, וזו היא סברת בית הלל בגמרא ביצה (שם)]. לחם משנה (חגיגה פ"ו ה"מ).

מו. שטעם אחד יש לדחיית שבת ולדחיית הטומאה והוא קביעות הזמן, וכיון שגילתה תורה שחגיגה אינה חשובה כקרבן הקבוע לו זמן לדחות את השבת מפני שיש לה תשלומין, כן הדין אף לענין דחיית הטומאה. על פי חידושי רבי אריה לייב (מ"ג סי' נג). [ואף אם לא יוכל להקריב בטהרה בשאר הימים אינה דוחה את הטומאה, כי מאחר שיש לה תשלומין הרי זה קרבן שאין קבוע לו זמן שאינו דוחה את הטומאה. תוספות יום טוב (חגיגה פ"ג מ"ד). וראה עוד בענין זה בילקוט ביאורים].

ביארנו את הסוגיא לפי גירסתנו שהיא גירסת רש"י והרמב"ם (חגיגה פ"ו ה"ח), ועל יסוד דברי הלחם משנה (שם) בביאור שיטתם, אולם התוספות (ד"ה ה"ג) אינם גורסים 'כיון דאית לה תשלומין' וכו', אלא גירסתם היא 'קא משמע לן כיון דלא דחיא שבת לא דחיא טומאה', וטעמם משום שמבואר בגמרא לעיל (ע:) שמה שחגיגה אינה דוחה שבת אינו תלוי בכך שיש לה תשלומין, אלא הוא גזירת הכתוב שחגיגה אינה דוחה שבת. אולם כתב הרש"ש (נמוק') שאדרבה לגירסתם קשה, כיצד למדים טומאה משבת הלא איסור שבת חמור יותר מאיסור הקרבה בטומאה, שכן שבת ענשה בסקילה והעונש החמור בטומאה אינו אלא כרת, אבל לגירסתנו מיושב, שלכך אמר שהטעם הוא משום שיש לה תשלומין, שמאחר שזהו טעם הפסוק המלמד שחגיגה אינה דוחה שבת יש ללמוד שאף לא תדחה את הטומאה מטעם זה, וכפי שנתבאר לעיל. וראה בילקוט ביאורים קושיות נוספות של התוספות על גירסתנו והרחבה ביישובם.

מז. כמפורש בקרבנות המועדים בפרשת פנחס (במדבר כח-כט).

שְׁעִירֵי רָאשֵׁי חֳדָשִׁים אִיצְטְרִיכָא לֵיהּ - הוצרכה משנתנו לומר שגם הם באים בטומאה, ולא די במה שזבחי שלמי ציבור נשנו שבאים בטומאה, משום שאם לא היה נשנה דין זה במשנתנו **סָלְקָא דַּעְתָּךְ אָמִינָא** - היה עולה בדעתך לומר, שכיון שהטעם בכל קרבנות הציבור שדוחים את הטומאה, הוא משום שנאמר בהם 'מועד'[א], ובשעירי ראשי חדשים **הָא לָא כְּתִיב בְּהוּ** - הרי לא כתוב בהם 'מועד'[ב], ולכן לא יבואו בטומאה, **קָא מַשְׁמַע לָן** - לכן משמיעה לנו משנתנו **דְּגַם רֹאשׁ חֹדֶשׁ אִיקְרֵי** [-נקרא] 'מועד', ואף שעירי ראשי חדשים באים בטומאה[ג], **כְּדְאַבָּיֵי** - וכמו שדרש אביי בענין אחר. ומפרשת הגמרא את דרשתו של אביי, היכן שמענו שראש חודש נקרא 'מועד', **דְּאָמַר אַבָּיֵי** (תענית כט.), חודש **תַּמּוּז דְּהַאי שַׁתָּא** - של אותה שנה ששלח משה את המרגלים, **מַלְּווֵי מַלְוֵיהּ** - עיברוהו בית דין לעשותו חודש מלא של שלושים יום[ד], ודבר זה נדרש ממה **דִּכְתִיב** (מיכה ו טו) בקינת ירמיהו על חורבן בית המקדש 'קָרָא עָלַי מוֹעֵד לְשָׁבוֹר בַּחוּרָי' - זימן ה' עלי מועד, שנוסף לאותו חודש תמוז יום נוסף, הוא יום העיבור[ה], כדי שיהיה יום חזרת המרגלים בשמונה באב, והלילה שבכו בני ישראל על דברי המרגלים הוא ליל תשעה באב, ויהיה אותו היום יום בכיה לדורות ומוכן לפורענות 'לשבור בחורי' בזמן חורבן בית המקדש הראשון והשני[ו]. ונמצא לפי דרשה זו, שראש חודש שהוא יום העיבור נקרא בפסוק 'מועד'[ז].

תמהה הגמרא, **לְמֵימְרָא** - האם בא הדבר ללמד שהטעם **דְּכוֹלְּהוּ** - שכל קרבנות הציבור שבאים בטומאה, הוא **מִכְּךְ** שנאמר בהם 'מוֹעֵד' **אָתוּ** [-התרבו] שבאים בזמנם ואפילו בטומאה[ח]. אם כן, יש לברר **מְנָהֲנֵי מִילֵּי** - מהיכן למדנו דברים אלו שכך יש ללמוד מ'מועד'.

מביאה הגמרא ברייתא המבארת דרשה זו:

דְּתָנוּ רַבָּנָן בברייתא[ט], נאמר בפרשת אמור בסיום פרשת קרבנות המועדים (ויקרא כג מד) 'וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה **אֶת מוֹעֲדֵי** ה' אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל', **מַה תַּלְמוּד לוֹמַר** - מה בא פסוק זה ללמדנו', אלא **לְפִי שֶׁלֹּא לָמַדְנוּ** את דין דחיית השבת ודחיית הטומאה בקרבנות, **אֶלָּא** לקרבנות **תָּמִיד וּפֶסַח שֶׁנֶּאֱמַר בְּהוּ** [-בהם] 'בְּמוֹעֲדוֹ'[י], ויש ללמוד מתיבה זו שאין לדחות את הקרבת הקרבן לזמן אחר, אלא יקריבנו 'בְּמוֹעֲדוֹ' **וַאֲפִילּוּ** אם חל אותו מועד **בַּשַּׁבָּת**, וכן יש ללמוד מ'בְּמוֹעֲדוֹ' שיש להקריבם בזמנם **וַאֲפִילּוּ בְּטוּמְאָה**[יא], אבל **שְׁאָר קָרְבְּנוֹת** ציבור, **מִנַּיִן** שדוחים **אַף** השבת[יב] ואת הטומאה. אלא משום **שֶׁנֶּאֱמַר** בפרשת פנחס בסוף פרשת מוספי המועדים (נמדבר כט לט) 'אֵלֶּה תַּעֲשׂוּ לַה' **בְּמוֹעֲדֵיכֶם**', שהזכיר הכתוב תיבת 'במועדיכם' לגבי כל קרבנות הציבור שנאמרו בפרשה זו, ומכאן שגם הם דוחים את השבת ואת הטומאה.

ממשיכה הברייתא, ועדיין יש לברר **מִנַּיִן לְרַבּוֹת** את מנחת **הָעוֹמֶר וְהַכֶּבֶשׂ הַקָּרֵב עִמּוֹ**[יד], וכן **שְׁתֵּי הַלֶּחֶם** וכל **הַקָּרֵב עִמָּם**[טו],

---

א. **כמבואר** בגמרא להלן.

ב. **וכתבו** התוספות (ד"ה מלקח) שאף על גב שבפרשת המועדים (נמדבר כח-כט) שבה הוזכר גם קרבן ראש חודש (שם כח יא), נאמר בסופה 'אלה תעשו לה' במועדיכם' (שם כט לט), היה הוה אמינא לומר שלא נאמר פסוק זה אלא על הרגלים האמורים באותה פרשה ולא על ראש חודש. [וביאר המהרש"א (נמוקפות שם) כוונתם, שהרגלים זמנם קבוע, אבל ראש חודש אין זמנו קבוע, שהרי פעמים שחל ביום השלשים ופעמים שחל ביום השלשים ואחד, ולכן לא היה נכלל בפסוק של 'במועדיכם'. ועיין בזה במרומי שדה (ד"ה מלקח)]. ומטעם זה גם הצריכו להלן בגמרא, לימוד מיוחד לקרבן תמיד ופסח אף שגם הם נזכרו בתחילת פרשה זו, משום שלא נאמר הפסוק 'במועדיכם' אלא על הרגלים.

ג. **אלא** שעדיין יש להקשות שהיתה משנתנו יכולה להשמיענו רק שעירי ראשי חדשים, ומהם היינו למדים זבחי שלמי ציבור. תוספות (ד"ה שעירי). וביאר הצל"ח (נמוקפות שם) קושייתם, שודאי לא הוקשה לתוספות מעומר ושתי הלחם, שהרי אינם באים לכפר, ואי אפשר ללמוד אותם משעירי ראשי חדשים הבאים לכפר, כמבואר בגמרא להלן. וגם לחם הפנים אי אפשר ללמוד משעירי ראשי חדשים, כיון שלחם הפנים נאכל ואינו כשעירי ראשי חדשים שהם קרבים כליל, וקושייתם היא רק מזבחי שלמי ציבור מדוע הוצרכה משנתנו לשנותם. ולפי זה כתב ליישב קושייתם, שאמנם אין חידוש במה שבאים בטומאה, מכל מקום נשנו במשנה להשמיענו שאין נאכלים בטומאה. שהיינו יכולים לומר שכיון שנקראים 'שלמים', ומשמעות השם 'שלמים' הוא שקרבן זה עושה שלום בין המזבח והכהנים והבעלים, שלכל אחד מהם יש חלק בקרבן שלמים, כמבואר ברש"י (ויקרא ג ו), ואם כן מטעם זה אף יאכלו שלמי הציבור בטומאה, לכך נשנו גם הם במשנה להשמיענו שבאים הם בטומאה אבל אינם נאכלים. וראה בילקוט ביאורים תירוצים נוספים לקושיית התוספות.

ד. **אורך** חודש הלבנה הוא מעט יותר מעשרים ותשע ימים ומחצה, ואם נראתה הלבנה בליל שלושים, עושים את יום השלושים לראש החודש הבא, ונמצא החודש הקודם חסר, ואם לא נראתה הלבנה בליל שלושים, עושים את אותו החודש מלא לשלושים יום. וכל זה היה כשהיו מקדשים על פי הראייה הסנהדרין שבארץ ישראל, או בית דין הסמוכים בארץ ישראל שנתנו להן הסנהדרין רשות, אבל בזמן שאין שם סנהדרין בארץ ישראל, היו קובעים על פי החשבון שאנו מחשבים בו היום, איזה חודש יהיה מלא ואיזה חודש יהיה חסר, ויום השלושים הוא תמיד ראש חודש בין כשהוא יום האחרון מחודש שעבר ובין כשהוא הראשון לחודש הבא. רמב"ם (קידוש החודש פ"ו ה"ד, פ"ה ה"ו, ופ"ו ה"ו וה"ז). [ועיין רבינו בחיי (שמות יב ג) שכתב בשם רבינו חננאל, שכל זמן שהיו ישראל במדבר, לא נראתה הלבנה במחנה ישראל מפני עמוד הענן שהיה מכסה אותם, והיו מקדשים רק על פי החשבון]. ולפי חשבון קביעות החדשים, תמוז הוא חודש חסר, ואין בו אלא עשרים ותשעה ימים, ועל כך באו דברי אביי, שבאותה שנה היתה הקביעות לתמוז שונה משאר שנים.

ה. **שאף** הוא ראש חודש [הגם שהוא יום אחרון לחודש העבר], וכמבואר ברמב"ם (שם פ"ו ה"ד) 'יום שלשים לעולם עושין אותו ראש חדש בחשבון זה וכו'. ואם יהיה החדש שעבר מלא, יהיה יום שלשים ראש חדש הואיל ומקצתו ראש חדש', והוא נקרא 'יום העיבור'.

ו. **בכ"ט** סיון שולחו המרגלים, ולסוף ארבעים יום שבו. וכששמעו ישראל מהם את דיבת הארץ בכו כולם, והיה אותו הלילה ליל תשעה באב [כך הוא חשבון הארבעים, שני ימים של סיון, שהרי סיון לעולם מלא, ושלושים של תמוז שהיה מלא באותה שנה, ושמונה של אב, נמצא שנשלמו ארבעים יום בשמונה באב, והלילה שלאחריו שבו בכו עם ישראל היה ליל תשעה באב], ואמר הקב"ה אתם בכיתם בכיה של חינם, אני אקבע לכם יום זה ליום בכיה לדורות, והם שני בתי המקדש שחרבו בתשעה באב. גמרא (תענית כט.), ורש"י (שם ד"ה הני, שנועות י. ד"ה קרא). [ועיין עוד על מנין הארבעים יום, בתוספות (שם ד"ה אמר), ומהרש"א (שם ד"ה אמר), והגהות הב"ח (שם אות ה)].

ז. **שהרי** היום הנוסף בתמוז שעליו נאמר 'קרא עלי מועד', א' דראש חודש אב הוא, [שהרי גם יום ל' מחודש שעבר וגם יום א' מחודש הבא עושים אותם ראש חודש, כמבואר בהערה לעיל]. רש"י בעין יעקב (תענית כט. ד"ה קרא).
ואף שאין לומדים דברי תורה מדברי קבלה [-דברי הנביאים] (חגיגה י:), אין פסוק זה אלא גילוי מילתא בעלמא, שאף על פי שראש חודש אין זמנו קבוע כל כך כשלשת הרגלים שנקראים 'מועד', [שהרי לפעמים הוא חל ביום השלושים ופעמים ביום שלושים ואחד], למדנו מפסוק זה שאף על פי כן ראש חודש נקרא 'מועד', ומעתה הוא נכלל בפסוק של 'במועדיכם' ואפשר ללמוד משם שדוחה הוא את הטומאה. מהרש"א (נמוקפות ד"ה מלקח).
והטעם שראש חודש נקרא מועד, משום שקביעות זמן המועדים תלוי בו. בן יהוידע (שנועות י. ד"ה ר"ח).

ח. **שאין** זה דברי הכל, שהרי יש תנא [ראה תמורה יד.] הסובר שאין הדבר תלוי ב'מועד' הכתוב בקרבנות ציבור, אלא כל שהוא קרבן ציבור דוחה את השבת והטומאה, כמו שכתבו התוספות לעיל (ע: ד"ה הא - הרמתון), ולשיטתו הרי שאין כל חידוש במה ששעירי ראשי חדשים דוחה שבת וטומאה, שהרי קרבן ציבור הוא ככל השאר. וממה שהמשנה הוצרכה לחדש בשעירי ראשי חדשים שדוחה כדי להשמיענו שגם הוא נקרא 'מועד', מוכח שסוברת שדחיית טומאה ושבת נלמד מ'מועד', ומעתה יש לנו לברר היכן נאמר 'מועד' בשאר קרבנות הציבור. מרומי שדה (ד"ה למימרא).

ט. **בספרא** [-תורת כהנים] (תמור פי"ב פרשה יג) בענין מנחת העומר ושתי הלחם. רש"י (ד"ה ודנגר).

י. **והרי** כל המועדים האמורים באותה פרשה, ודאי אמרן משה לכל ישראל. רש"י (מנחות עב: ד"ה מה).

יא. **בקרבן** התמיד האמור בפרשת פנחס נאמר (נמדבר כח ג) 'צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי לאשי ריח ניחחי תשמרו להקריב לי במועדו', ובקרבן פסח נאמר (שם ט ג) 'ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו'.

יב. **כתבו** התוספות (סו. ד"ה מה מועדו), שמלשון הברייתא משמע שממשמעות תיבת 'מועדו' נלמד שדוחה שבת וטומאה, וחולקת בזה על הברייתא לעיל (סו.) הסוברת שאין ללמוד כן ממשמעות 'מועדו' שדוחה שבת וטומאה, אלא שיש פסוק אחר בתמיד שדוחה שבת, וכן פסוק בפסח שדוחה טומאה, ו'מועדו' הנאמר בשניהם לגזירה שוה בא, שילמד פסח מתמיד שדוחה שבת, ותמיד מפסח שדוחה טומאה. וכתבו עוד, שאף מדברי הגמרא בסוגייתנו מוכח שסוברת שהלימוד שקרבנות ציבור דוחים את השבת והטומאה, הוא ממשמעות תיבת 'מועדו'.

יג. **אין** הנידון בשאלת הגמרא כאן על מה שמוספי פסח וסוכות דוחים את השבת, משום שלכך אין צריך לימוד מיוחד, שהרי כתוב במפורש בתורה (ויקרא כג ח, לו) שמקריבים מוספי פסח וסוכות שבעת ימים, והלא אין שבעה ימים בלא שבת בתוכם, ונמצא שמפורש בפסוק שדוחים הם את השבת. ורק על מוספי שבועות ויום הכיפורים וראש חודש שאלה הגמרא מנין שדוחים את השבת, וכן משמע ברש"י לעיל (סו. ד"ה וכי פסחם). מהרש"א (נמוס' ד"ה מלקח, נפ"ד דהכא נמי). אולם הרש"ש (נמוס' ד"ה מלקח) העיר, שאמנם אין צריך פסוק ללמד שמוספי פסח וסוכות ידחו את השבת, מכל מקום עדיין צריך את הפסוק ללמד שדוחים הם את הטומאה, שדבר זה אינו מפורש בפסוק.

יד. **כמו** שנאמר (ויקרא כג יג) 'ועשיתם ביום הניפכם את העומר כבש תמים בן שנתו לעולה לה''. רש"י (ד"ה מנין).

טו. **כמו** שנאמר (שם יח-יט) 'והקרבתם על הלחם שבעת כבשים תמימם בני שנה ופר בן בקר אחד ואילם שנים יהיו עלה לה' ומנחתם ונסכיהם אשה ריח ניחח לה'. ועשיתם שעיר עזים אחד לחטאת ושני כבשים בני שנה לזבח שלמים'. רש"י (ד"ה ושמי).

הא לא כתיב בהו מועד. ולא לידחו טומאה, דהא כל קרבנות ניבור ממועד נפקי לן כדלקמן: קרא עלי מועד. תמוז דשילוח מרגלים מלויי מליוה וכלו מרבעים דילהו בט' בתמ, בפרק בתרא דתענית, והוקבעה להם בו בכיה לדורות, ויוס עיבור החדש קרי מועד: וידבר משה וגו'. בתורת כהנים הוא גבי עומר ושתי הלחם: שלא למדנו כו' שנאמר בהן מועד. לדחות את הטומאה: במועדו. משמע לא יעבור זמנן, ואפילו הן טמאין ואפילו הוא את: אלה תעשו וגו'. בפרשת פינחס כתיב גבי מוספים: מניין לרבות עומר והקרב עמו. ועתיתם ביום הניפכם וגו' (ויקרא כג): ושתי הלחם. והכבשים הקרבין עמהן, הלמוד בתורת כהנים ואינם חמורים בפרשת פינחס: ת"ל. בשילהי ההיא פרשתא דקור בו כשב בו עז וידבר משה וגו': כל הני למה לי. לכתוב אחד ואיתי הנך מיניה: שאר קרבנות ציבור. מוספין, דעולה מכפרת מעשה, כדתניא בתורת כהנים הוא (דף ט.) אין עולה באה אלא על עשה ולא תעשה שבתוק לעשה: עומר ושתי הלחם אינן באין אלא להתיר. את החדש, זה בתדינה וזה בתקדש: סברוה. המתורגמן בני ישיבה היו סבורין כן, לפיכך הוצרך להם ליתאל הא דבעי לקמיה ליתא מתניתין דלא כר' יהושע: דחויה. אף על גב דלכשרה רחמנא למיתי בטומאה, לאו היתר גמור הוא, אלא היכא דלא מיתכתי טהורין, וכיון דלאו היתר גמור הוא בעי' אין לרבות מזה: שישנו על מצחו. בשעה שהציבור טמאה בקרבנות: בהן גדול ביום הכפורים יוכיח. בשעת עבודת פניס: שאינו על מצחו. דהא אין נכנס אם בגדי זהב, [כדתמרינן [בזבחים] (דף כו.) לתין קטיגור נעשה סניגור: ומרצה. אם נאו בטומאה, דהא קיימא לן כל קרבנות הציבור הקבוע להן זמן דוחין את הטומאה, ורבי שמעון אית ליה טומאה דחויה היא בציבור, ואי לאו משום דאין מרצה בטומאה לא הוו מיתכתי: שטומאה הותרה בציבור. ואין קרבן ניבור יחיד: ודכולי עלמא. כלומר הוא רבנן דקתני מתניתין סדרי אין הציץ מרצה על אכילות, על טומאה שנגע בבשר ובגדי מנחה הנאכלים, אלא על טומאת הגוף וקמיפס (ומיתורין [ג]): לימא מתניתין. דתמר עומר ושתי הלחם אין בטומאה, ואף על גב דבעיין ריצוי ציץ ואין באכילות אלא מרצי, ומשמע שאין כאן שירייס הנרטין אלא הקומץ לבדו שהוא הועיל ציץ לבשר אלא לדם, וקתני להדיא זורק: דלא כר' יהושע. דתמר אם אין בשר. רחוי אין דם אלא בשר. רחוי, כגון שנטמא או שנאבד, אין הדם מזרק: לו'. חויר יש בין כבש למזבח, לא היה רחוי בכבש מחובר למזבח, שיש חויר מעט בינתים, והמסדר את המערים עומד על הכבש ועורקן על מערכת העליה לקייס מצות זריקה: הא כתיב גביה והבשר תאכל. אלמא בשר קייס בעינן: והני

שעירי ראשי חדשים איצטריכא ליה סלקא דעתך אמינא הא לא כתיב בהו מועד קמ"ל דראש חדש איקרי מועד כדאביי [ד] דאמר אביי תמוז דהאי שתא מלויי מליוה דכתיב [א] קרא עלי מועד לשבור בחורי. למימרא דכולהו ממועד אתו מנהני מילי [ב] דתנו רבנן [ב] וידבר משה את מועדי ה' מה תלמוד לומר לפי שלא למדנו אלא לתמיד ופסח שנאמר בהו במועדו [ג] ואפילו בשבת במועדו ואפילו בטומאה שאר קרבנות ציבור מניין שנאמר [ה] [ג] אלה תעשו לה' במועדיכם מניין לרבות עומר והקרב עמו שתי הלחם והקרב עמם ת"ל וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל הכתוב קבעו [ג] מועד אחד לכולן. וכל הני למה לי צריכי דאי כתב רחמנא תמיד הוה אמינא תמיד שכן תדיר וכליל אבל פסח לא קמ"ל ואי כתב רחמנא פסח פסח שהוא ענוש כרת אבל תמיד דאין ענוש כרת אימא לא קמ"ל ואי כתב רחמנא הני תרתי הוה אמינא הני הוא [ד] יש בהן צד חמור תמיד תדיר וכליל פסח שהוא ענוש כרת אבל שאר קרבנות ציבור אימא לא כתב רחמנא אלה תעשו לה' במועדיכם ואי כתב רחמנא אלה תעשו לה' במועדיכם הוה אמינא שאר קרבנות ציבור הבאין לכפר אבל עומר ושתי הלחם דאין באין לכפר אלא להתיר בעלמא נינהו לא קמ"ל ואי כתב רחמנא עומר ושתי הלחם לחודייהו הוה אמינא אדרבה עומר ושתי הלחם דאלימי דבאין להתיר אבל הנך לא קמ"ל. סברוה [א] דלכולי עלמא טומאה דחויה היא בציבור ובעי' ציץ לרצות דליכא תנא דשמעת ליה דאמר טומאה הותרה בציבור אלא רבי יהודה דתניא [ה] ציץ בין שישנו על מצחו ובין שאינו על מצחו מרצה דברי ר"ש ר' יהודה אומר [ב] עודיהו על מצחו מרצה אין עודיהו על מצחו אינו מרצה אמר לו ר"ש כהן גדול ביום הכפורים יוכיח שאינו על מצחו ומרצה אמר לו הנח ליום הכפורים שטומאה הותרה בציבור מכלל דר"ש סבר טומאה דחויה היא בציבור ודכולי עלמא [ג] אין הציץ מרצה על אכילות דליכא תנא דשמעת ליה דאמר [ו] הציץ מרצה על אכילות אלא ר"א דתניא [ז] ר"א אומר הציץ מרצה על אכילות רבי יוסי אומר אין הציץ מרצה על אכילות. נימא מתניתין דלא כרבי יהושע [ח] דתניא [ד] ועשית עולותיך הבשר והדם רבי יהושע אומר [ד] אם אין דם אין בשר אם אין בשר אין דם רבי אליעזר אומר דם אף על פי שאין בשר שנאמר [ד] ודם זבחיך ישפך ומה אני מקיים ועשית עולותיך הבשר והדם לומר לך [ט] [ה] מה דם בזריקה אף בשר בזריקה הוי אומר [ו] לול קטן יש בין כבש למזבח. ורבי יהושע נמי הכתיב ודם זבחיך ישפך אמר לך הא כתיב גביה והבשר תאכל והני

שעירי ראשי חדשים איצטריך ליה. תימה ולימני שעירי לחמי מדמים ולא ליתני חידן: סלקא דעתך אמינא הא לא כתיב בהו מועד. ומ"ג דבפרשת פינחס כתיב נמי לחם חדם ה"א לחלה תעשו במועדיכם דכתיב בסוף פרשת פינחס לא קאי לחמי חדם חלא לחמי חדם ימים טובים דכתיב בהדיא בתריה לחיקרי רגל להכי נמי לא קאי לחמי [ד] ותמיד ומנרכי' להו קרא בסמוך:

שכן יש בהן צד חמור [ה]. פר"ת [ו] שכן יסנן לפני הדיבור וכממן לחמר (מגיגה דף ו.) עולה שהקריבו ישראל במדבר עולת תמיד הוחי ולחם הפנים חומר ריב"ח מדכתיב תמיד ילפינן ליה דמשמע אפילו בשבת ובחורת כהנים חיכא מאן דדריש לחמיד לחי שבת מדכתיב ביה תמיד ומיהו מחרי מינייהו הוה מלי למילף כולהו [ז] ומומר ר"י דשמת יש שום פירכא דחי לאו הכי לחמי לריך קרא בשבת. וקשה דבפרק קמא דיבמות (דף ה:) בעי למימר עשה דוחה לא תעשה שים בו כרת מפסח ותמיד ופריך מה לפסח ותמיד שכן יסנן לפני הדיבור ולחמי לא יליף מחמר קרבנות ציבור דלחי שבת כדמסקינן הכא [ח]: דלא אשכחן תנא דאית ליה טומאה הותרה אלא ר' יהודה. ואם תאמר מאי חולמא דר"ש טפי מדרבי יהודה לחרבה לחכחן נמי שהוליאוהו (עירובין דף מו:) דר' יהודה ור' שמעון הלכה כרבי יהודה וי"ל דחכחן לקמן (דף עח.) ר' יוסי דנמוקו עמו [ט] דסבר טומאה לחויה היא תימה לר"י דבשמעתין משמע דלמאן דחמר טומאה דחויה היא חלא על ידי ריצוי ציץ ולחמי דחויה חלא טומאה דגברת דלחויה בציבור [א] אף על גב דאין הציץ מרצה על טומאת הגוף כדתנן בפירקין (דף פ:):

רבי אליעזר אומר הציץ מרצה כו'. רבי חליעזר גרסינן ולא ר' חלעזר דלקמן [ט] פריך וליטעמיך כיון דחמר ר' חליעזר יש דם חף על פי שאין בשר הציץ מרלה על חכילות לחתי הילכתא:

ניחא מתני' דלא כר' יהושע. משמע משום דסבירא ליה דבעינן דם ובשר ותימה לחפי' סבירא ליה נמי יש דם חף על פי שאין בשר כיון דם"ד [ו] לטומאה לחויה ואין הציץ מרלה על חכילות לא חתיא מתני' כוותיה משום שתי הלחם:

ניחא דלא כר' יהושע. תימה לר"י והא ע"כ כרבי יהושע חתיא דקתני סיפא ובמוקדשין חף על פי שנטמא בשר וחלב קייס ורק חת הדם משמע הא נטמאו שניהם חינו זורק והיינו כרבי יהושע דחמר לקמן [ח] וי"ל דה"ק נימא דלא כר' יהושע והא ע"כ סיפא חתיא כוותיה ומ"ש כן קתני סיפא סיפא:

אויר קטן היה בין כבש למזבח. [ט] בלא חויר נמי היה יכול לקייס מלות זריקה [ב] חלא לכך היה חויר שע"י כך יזכור לזרוק:

דם אף על פי שאין בשר שנאמר ודם זבחיך וגו'. תימה לרשב"ם מנא ליה בעולה דים דם חף על פי שאין בשר [מנא לן [ח]]: שאין

לא א מיי' פ"ד מהלכות מימת מקדש הלכה טו טז:
לב ב שם הלכה ח:
לג ג שם הלכה ז:
לד ד מיי' פ"ו מהלכות פסולי מוקדשין הלכה לד:
לה ה מיי' פ"ו מהלכות מעשה קרבנות הלכה ד:
לו ו מיי' פ"ב מהלכות מית המקדש הל' יג:

שהוא קרבן צבור וקביע ליה מועד לא דחיא טומאה. ובכלל זבחי צבור משמע אפילו שעירי רגלים דהא זבחי צבור הן ואפילו שעירי ראשי חדשים כיוצא בשעירי הרגלים הם. מיהו הוצרך להודיע כי ראש חדש נמי איקרי מועד שנאמר קרא עלי מועד. מנא הני מילי דת"ר וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל מה ת"ל לפי כו'. התמיד שכן תדיר שכן כליל פי' התמיד חובה קבועה בכל יום והוא עולה כליל מה שאין כן בפסח כי הפסח הוא פעם בשנה ואכל ואין למזבח ממנו אלא האימורין בלבד. ויש בפסח מה שאין בתמיד (ש"מ) [שמע] שאינו עושה פסח ענוש כרת שנא' (במדבר ט יג) וחדל לעשות הפסח ונכרתה מה שאין כן בתמיד כי התמיד אין בו ענוש כרת. לפיכך הוצרך לפרש בזה במועדו ובזה במועדו להיות שניהן (דומין) [דוחין] השבת והטומאה שאין למדין זה מזה. [ואי כתיב] הני תרוייהו לא גמרו מינייהו שכן ישנן לפני הדבור כלומר ניתנין לישראל ועשאום קודם מתן תורה. פסח עשאוהו במצרים שנאמר (שמות י"ב ו') ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל וגו'. תמיד דגרסינן בתחלת חגיגה עולה שהקריבו ישראל במדבר עולת תמיד היא. ואי כתיב הני לא ילפי האחרים מינייהו דאיכא למיפרך מה להני שכן ישנן לפני הדבור כדאמרן. אי נמי שכן יש בהן צד חמור התמיד תדיר כליל הפסח ענוש כרת משא"כ בשאר הנקרבין לפיכך הוצרך לפרש בהן במועדו. והני מילי בקרבנות דמכפרי אבל עומר ושתי הלחם דאין בהן כפרה אלא להתיר כדגרסי' עומר מתיר במדינה דכיון שקרב העומר בששה [עשר] בניסן מותרין ישראל לאכול (תרומה) [תבואה] חדשה וכיון שהקריבו שתי הלחם בעצרת הותרו ישראל להקריב מנחה מן התבואה חדשה לפיכך הוצרך לכתוב (אחד במועדו) [עוד את מועדו] שיהיו כולן דוחין הטומאה כמו שאמרנו: סברוה דכ"ע טומאה דחויה בצבור ובעי ציץ לרצות דליכא תנא דשמעת ליה דאמר טומאה הותרה היא בצבור אלא ר' יהודה דתניא בין שישנו על מצחו וכו'. ודכולי עלמא סברי אין הציץ מרצה על אכילות כגון מי שאכל קדש בטומאה וכיוצא בה אלא ר' אליעזר. דתניא ר' אליעזר אומר הציץ מרצה על אכילות ר' יוסי אומר אין הציץ מרצה על אכילות. נימא מתני'

קרא עלי מועד. יעידת גייסות לבא עלי, ורבותינו דרשו מה שדרשו [איכה א, טו]. בתענית (דף כט.) תמוז דהיינו שמא של שנא הסניה ליליתא שנשתלחו בה מרגלים בעשרים ושבעה בסיון מלויי מליוהו לתמוז לפיכך מירע בו יום מזרת מרגלים בשמונה בתמ ויבכו העם בלילה ההוא בשעה בתמ נכו בכיה של חינם והוקבעה להם בכיה לדורות. לשבור בחורי. בחורין הבית [שבועות י.]. מה ת"ל. והלא כל המועדות ממורין למעלה ומשה אמרן. במועדיכם. ואפילו בשבת ובפרשת פינחס כתיב גבי מוספין. מניין לרבות עומר. ולא כתיב בהיות פרשת [מנחות עב:]. [המשך בדף עז:]

א] תוס' ד"ה דלא וכו'. דדחוי' בציבור וכו'. נ"ב עיין מגמות ט"ו ע"ל תוס' ד"ה והכא מצי לית וכו' ול"ע ודו"ק: ב] שם ד"ה אויר וכו'. יכול לקיים מצות זריקה. נ"ב עיין סו"ת ס"ל סימן קנ"ג:

א) סֶלָה כָּל אַבִּירַי אַדְנָי בְּקִרְבִּי קָרָא עָלַי מוֹעֵד לְשַׁבֵּר בַּחוּרָי גַּת דָּרַךְ אֲדֹנָי לִבְתוּלַת בַּת יְהוּדָה: [איכה א, טו]

ב) וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶת מֹעֲדֵי יְיָ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: [ויקרא כג, מד]

ג) אֵלֶּה תַּעֲשׂוּ לַיְיָ בְּמוֹעֲדֵיכֶם לְבַד מִנִּדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם לְעֹלֹתֵיכֶם וּלְמִנְחֹתֵיכֶם וּלְנִסְכֵּיכֶם וּלְשַׁלְמֵיכֶם: [במדבר כט, לט]

ד) וְעָשִׂיתָ עֹלֹתֶיךָ הַבָּשָׂר וְהַדָּם עַל מִזְבַּח יְיָ אֱלֹהֶיךָ וְדַם זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ עַל מִזְבַּח יְיָ אֱלֹהֶיךָ וְהַבָּשָׂר תֹּאכֵל: [דברים יב, כז]

ח] צ"ל תלמוד לומר (ד"ס וב"ש): ט] צ"ל קבע, וכ"ה במנחות ובתו"כ (רש"ש, וכ"ה בכ"י): ג] מהר"ם מ"ז (גליון): ד] גירסת מהרש"א לא קאי אפסח (גליון): ה] נראה דלא גרסי בגמ' "תמיד תדיר וכליל פסח שהוא ענוש כרת" (רש"ש, ועיין ד"ס): ו] בדפו"י פר"ח: ז] צ"ל כיון דם"ל (מצור דבש): ח] מהרש"ל (גליון):

ג) שבועות י. מנחות כט., ד) מנחות עב: [ע"ש], ה) [יומא דף מו.], ו) [כתובות לב. סוטה כט: מכות ז:], ז) סנהדרין יג: יומא ז:, ו) מנחות עו., ז) [לקמן עח.] מנחות כה:, ח) [תוספתא דזבחים פרק ד] זבחים קד., ט) שם סב:, י) [לעיל לד. זבחים סב: קד. ע"ש] ועיין תוס' מעילה יא. ד"ה לול, כ) עיין יומא נ. וצ"ע, ל) [וע"ע תוספות כתובות לב. סוף ד"ה שכן ותוספות סנהדרין עג: ד"ה משום], מ) [ויבמות ה: ד"ה ומכולהו כתבו תוספות שם ד"י תירוץ על זה, עיין שם], נ) גיטין סז., ס) עח., ע) עט ע"א.

רש"י ד"ה שאינו על מצחו. כדאמרינן בר"ה. תמוה לי וכי לריך רמיה לזה הלא מפורש בכתוב דלפני ולפנים עובד רק בגדי זהב דכתיב ממרינן טעמא לקמן: תום' ד"ה אויר. בלא אויר נמי. עי' תמו' מ"ל סי' קנ"ג:

שגם הם דוחים את השבת ואת הטומאה, אף שלא נזכרו בפרשת מוספי המועדים שבפרשת פנחס ששם נאמר 'במועדיכם'. **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב שנאמר בסוף פרשת המועדים[ט] שבפרשת אמור (ויקרא שם), 'וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶת מוֹעֲדֵי ה' אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל', ללמדנו שהַכָּתוּב קִבְּעוֹ[י] **מוֹעֵד אֶחָד לְכוּלָּן** - שקרא הכתוב 'מועד' לכל הקרבנות המפורטים לעיל בפרשה ואף מנחת העומר ושתי הלחם, שקבוע להם מועד אחד, ואינו נדחה זמן הקרבתם מפני הטומאה והשבת.

שואלת הגמרא על דברי הברייתא, **וְכָל הָנֵי לָמָּה לִי** - מדוע הוצרך הכתוב להשמיענו לשון 'מועד' בכל קרבנות הציבור, והרי די היה להשמיענו בקרבן ציבור אחד, וממנו היינו למדים בבנין אב לשאר הקרבנות. משיבה הגמרא, **צְרִיכִי** - הוצרך הכתוב להשמיענו לשון 'מועד' בכולם, **דְּאִי פָּתַח רַחֲמָנָא** - מפני שאם היתה התורה כותבת 'מועד' רק בקרבן **תָּמִיד**, לא היינו למדים ממנו שאף קרבן פסח[יא] דוחה את הטומאה והשבת, משום **דְּהַוָה אָמִינָא** - הייתי יכול לומר שרק קרבן **תָּמִיד** דוחה את הטומאה והשבת, **שֶׁכֵּן** יש בו מעלה שקרב **תָּדִיר**, בכל יום שחרית ובין הערבים, **וּמעלה** נוספת יש בו, שקדושתו חמורה שהרי נקטר **כָּלִיל** לה' ואין אוכלים ממנו כלל[יב], **אֲבָל** קרבן **פֶּסַח** שאין בו את המעלות הללו, שהרי אינו קרב אלא פעם אחת בשנה, ורק אימוריו נקטרים על המזבח[יג], והשאר נאכל לבעלים[יד], ולכן הייתי סבור **שֶׁלֹּא** ידחה את הטומאה והשבת, לכך **קָא מַשְׁמַע לָן** - השמיעה לנו התורה וכתבה גם בו 'מועד', ללמדנו שגם הוא דוחה את הטומאה והשבת. **וְאִי פָּתַח רַחֲמָנָא** - ואם היתה התורה כותבת 'מועד' בקרבן **פֶּסַח** בלבד, לא היינו למדים ממנו שאף התמיד דוחה את הטומאה והשבת, משום שהייתי סבור שדווקא קרבן **פֶּסַח** דוחה, מפני **שֶׁחמור הוּא** בכך שהאדם המבטלו **עָנוּשׁ כָּרֵת**[טו], **אֲבָל** קרבן **תָּמִיד דְּאֵין עָנוּשׁ כָּרֵת** על ביטולו, **אֵימָא** - יש לנו לומר **שֶׁלֹּא** ידחה את הטומאה והשבת, לכך **קָא מַשְׁמַע לָן** - השמיעה לנו התורה וכתבה גם בו 'מועד', שאף הוא דוחה את הטומאה והשבת. **וְאִי פָּתַח רַחֲמָנָא** - ואם היתה התורה כותבת 'מועד' רק ב**הֲנֵי תַּרְתֵּי** באלו השנים, קרבן התמיד וקרבן פסח, עדיין לא היינו למדים מהם לשאר קרבנות ציבור שדוחים את הטומאה והשבת, משום **דְּהַוָה אָמִינָא** - שאלו השנים בלבד דוחים את הטומאה והשבת, משום **שֶׁיֵּשׁ בָּהֶן** בכל אחד **צַד חָמוּר**, **שֶׁהַתָּמִיד** חמור בכך **שֶׁתָּדִיר** הוא משאר כל הקרבנות, **וְהוּא** נשרף **כָּלִיל** על המזבח, **וְהַפֶּסַח** חמור בכך **שֶׁהאדם** המבטלו **הוּא עָנוּשׁ כָּרֵת**, ומשום שחמורים הם יש בכוחם לדחות, **אֲבָל שְׁאָר קָרְבְּנוֹת צִיבּוּר** שאין בהם צד חמור, **אֵימָא** - נאמר **שֶׁלֹּא** ידחו את הטומאה והשבת[טז], לפיכך **כָּתַב רַחֲמָנָא** - כתבה התורה בפרשת מוספי המועדים (נמדבר שם) 'אֵלֶּה תַּעֲשׂוּ לַה' בְּמוֹעֲדֵיכֶם', שהזכיר לשון 'מועד' על כל שאר קרבנות הציבור המפורטים לעיל בפרשה, ללמדנו שאף הם דוחים. **וְאִי כָּתַב רַחֲמָנָא** - ואם היתה התורה כותבת רק 'אֵלֶּה תַּעֲשׂוּ לַה' **בְּמוֹעֲדֵיכֶם**' בפרשת מוספי המועדים, לא היינו למדים מהם שאף מנחת העומר ושתי הלחם, דוחים את הטומאה והשבת. משום **דְּהַוָה אָמִינָא** - הייתי יכול לומר שדווקא **שְׁאָר קָרְבְּנוֹת צִיבּוּר הַבָּאִין לְכַפֵּר**, שהרי קרבן מוסף קרב עולה, ומכפר לעובר על מצות עשה, וכן לעובר על מצות לא תעשה הניתק לעשה[יז], ומשום כך חמורים הם וידחו את הטומאה והשבת, **אֲבָל** מנחת **העוֹמֶר וּשְׁתֵּי הַלֶּחֶם**, כיון **דְּאֵין בָּאִין לְכַפֵּר** על עון, **אֶלָּא לְהַתִּיר בְּעָלְמָא נינְהוּ** - אינם אלא להתיר איסור אכילה של התבואה החדשה בלבד[יח], יש לנו לומר **שֶׁלֹּא** ידחו את הטומאה והשבת, **קָא מַשְׁמַע לָן** - השמיעה לנו התורה בפסוק 'מועדי ה'' שאף הם דוחים את הטומאה והשבת. **וְאִי כָּתַב רַחֲמָנָא** - ואם התורה היתה כותבת 'מועד' לגבי מנחת **העוֹמֶר וּשְׁתֵּי הַלֶּחֶם לְחוּדַיְהוּ** - לבדם, לא היינו למדים מהם שאף שאר קרבנות הציבור דוחים את הטומאה והשבת, משום **דְּהַוָה אָמִינָא** - הייתי יכול לומר, **אַדְרַבָּה**, שניתן גם לומר להיפך, שדווקא מנחת **העוֹמֶר וּשְׁתֵּי הַלֶּחֶם דְּאַלְּימִי** - שיפה כוחם, **דְּבָאִין לְהַתִּיר** שהרי באים להתיר את התבואה החדשה, ולכן ידחו את הטומאה והשבת, **אֲבָל** הָנָךְ שאר קרבנות הציבור שאינם באים להתיר אלא לכפרה, **לֹא** ידחו את הטומאה והשבת, לכך **קָא מַשְׁמַע לָן** - השמיעה לנו התורה שאף הם דוחים את הטומאה והשבת[יט].

★

וְאִי פָּתַח רַחֲמָנָא - ואם היתה התורה כותבת 'מועד' רק ב**הֲנֵי תַּרְתֵּי** באלו השנים, קרבן התמיד וקרבן פסח, עדיין לא היינו למדים מהם לשאר קרבנות ציבור שדוחים את הטומאה והשבת, משום **דְּהַוָה**

אחר שביארה הגמרא את המקור לדין המבואר במשנה שקרבנות שקבוע להם זמן מותר להקריבם בטומאה, מבארת הגמרא מהו גדר

טז. **היא** הפרשה שבחומש ויקרא (כג כו-מ) שתחילתה 'וידבר ה' אל משה לאמר, שור או כשב או עז כי יולד' וגו'. רש"י (ד"ה מ"ל).

יז. **גירסת** הרש"ש 'קבע', על פי הסוגיא במנחות (עג:), וכן הגירסא בסיפרא (שם) שהוא המקור לדברי הברייתא. וראה עוד בהגהות וציונים.

יח. **ולגבי** יתר קרבנות הציבור, תדרוש הברייתא להלן בסמוך.

יט. **שהתמיד** קרבן עולה הוא שנקרא 'עולת תמיד' (שמות כט מב, נמדבר כח ו), והעולה נקטרת כליל על המזבח (ויקרא ו ט).

כ. **כמבואר** במשנה לעיל (סד:).

כא. **כמבואר** במשנתנו שעיקר מצות קרבן הפסח הוא לאכילה, כמו שנאמר (שמות יב ד) 'איש לפי אכלו תכסו על השה'. רש"י לעיל (עו: ד"ה שממילמו).

כב. **שנאמר** (נמדבר ט יג) 'והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות הפסח ונכרתה הנפש ההיא מעמיה'.

כג. **התוספות** בכתובות (נב. ד"ה שכן) הקשו על פירכת 'צד חמור', שהרי בהרבה מקומות בתלמוד למדים בלימוד של 'במה הצד', וכל ענינו הוא להוכיח שאף שלשני המלמדים יש צד חמור כלפי הנלמד, מכל מקום לא הוא הסיבה לדין החמור שבהם, שהרי הצד החמור שיש באחד המלמדים אינו בזולתו ואף על פי כן נאמר בו החומרא, אבל אם ניתן לפרוך את ה'במה הצד' משום 'שיש בהם צד חמור' [או צד קל], אם כן בטלת את כל הלימוד של 'במה הצד' שבתורה, כיון שתמיד אפשר לפרוך לימוד זה מפירכת 'צד חמור'. ובשיטה מקובצת (שם ד"ה שכן) הובאו חילוקים שונים שכתבו הראשונים לבאר את האופנים שניתן לפרוך משום צד חמור. אולם כתבו שחילוקים אלו עדיין אינם מיישבים את פירכת ה'צד חמור' שבסוגייתנו. ואכן מדברי התוספות בסוגייתנו (ד"ה שכן) משמע שלא גרסו אלא 'שכן יש בהן צד חמור' בלא התיבות 'תמיד תדיר וכליל, פסח שהוא ענוש כרת' [ראה הגהות וציונים לתוספות (ד"ה שכן)], ופירש השפת אמת (מסכת שבועות שם) שיטתם, שסוברים שאי אפשר לפרוך ממה שיש בהם צד חמור כשאין החומרות שוות, וכקושיית התוספות בכתובות המובאת לעיל, ולכן לא גרסו כגירסתנו שכן מבואר הצד חמור משני חומרות שאינן שוות [התמיד תדיר וכליל והפסח בכרת]. ולגירסתם אין מפורש בפירכא מהו צד חמור זה, וכתבו התוספות בכתובות (נב. ד"ה שכן) שהגמרא לא חשה לפרשו. [ועיין במהרש"א ומהר"ם שיף (כתובות נב. מסכת שבועות שם) הטעם שהגמרא לא חשה לפרש כאן את הפירכא כמו בשאר מקומות]. ובסוגייתנו פירשו התוספות בשם רבינו תם את הצד חמור שבהם, הואיל ונהגו בהם קודם מתן תורה, והוא צד החמור השוה בשניהם [פסח קרב ביציאת מצרים, וגם תמיד קרב לפני מתן תורה לפי אותם תנאים במסכת חגיגה (ו.) שסוברים שעולה שהקריבו ישראל לפני מתן תורה היתה עולת תמיד. וכעין סברא זו מצינו ביבמות (ה:)]. ואמנם בתוספות סנהדרין (עג: ד"ה מסוס) נראה שגרסו כגירסתנו.

כד. **הגמרא** (יומא לו.) הביאה ברייתא שדנה על מה בא כל קרבן [חטאת, אשם, עולה] לכפר. ודעת רבי עקיבא שאין עולה באה אלא על עשה ועל לא תעשה שניתק לעשה. ופירש רש"י (שם ד"ה ר' עקיבא) שאין העולה באה לכפר על עבירה שמפורש עונשה כגון כרת או מיתת בית דין, וכן על שאר מצוות לא תעשה שלוקים עליהם, שבאלו העונש הוא הכפרה. אלא באה העולה לכפר על עבירה שאין עונשה מפורש ואין לוקים עליה, וזו היא המבטל מצות עשה, וכן העובר על לא תעשה הניתק לעשה, כלומר לאו שנאמרה בו מצות עשה הבאה לתקן את האיסור לאו על מנת שלא ילקה, [כגון איסור גזילה שנאמרה בו מצות עשה והיא השבת הגזילה].

כה. **שמנחת** העומר שקריבה ביום הראשון של חול המועד פסח, מתירה את התבואה החדשה לאכילת הדיוט במדינה, ושתי הלחם שקריבים בחג השבועות, מתירים את התבואה החדשה למנחות במקדש [כמבואר לעיל (עו:) במשנה בהערות].

כו. **התוספות** (ד"ה שכן) הקשו מדוע לא כתוב שנים [דהיינו תמיד וקרבנות ציבור, או פסח וקרבנות ציבור, או תמיד ועומר] וילמדו אחרים מהם. ותירצו שכנראה יש איזה פירכא על לימוד זה. וביאר המהרש"א (תוספות שם) שכיון שצריך ללמוד משנים מהצד השוה שביניהם, אפשר לפרוך לימוד זה גם על ידי פירכא קלה ולכן הגמרא לא טרחה לבארה, ומה שהגמרא בסוגייתנו כן ביארה את הפירכא, כיון שבסוגייתנו רצו ללמוד אחד מהשני, ובלימוד כזה צריך פירכא גמורה. ובשפת אמת (תוספות שם) כתב שלא הקשו התוספות אלא לשיטתם כפירוש רבינו תם [לעיל בהערה], שאין לפרוך שכן יש בהן צד חמור אלא כשהוא צד חמור השוה בשני המלמדים, ועל כן הקשו שהתורה תכתוב רק בשני קרבנות, שבהם אין צד חמור שוה וילמדו אחרים מהם, כיון שאין לזה פירכא. אבל לגירסתנו בגמרא שאפשר לפרוך שכן יש בהן צד חמור אף כשאינו שוה בשניהם, אם כן אי אפשר ללמוד משני קרבנות לשאר, כיון שבכל אחד מהם יש איזה צד חמור ממשנהו, ואפשר לפרוך שכן יש בו צד חמור, ולכן לא קשה מה שמפורש בכולם שדוחים את הטומאה והשבת.

הא לא כתיב בהו מועד. ולא לידחו טומאה, להא כל קרבנות ליכור ממועד נפקי לן כדלקמן: קרא עלי מועד. תמוז דסילוק מרגליס מלויי מליוה וכלו מרבעים דילהו בט' בחג, בפרק בתרא דתענית, והוקבעה להס בו בכיה לדורות, ויוס עיכור החדס קרי מועד: וידבר משה וגו'. בתורת כהגים הוא גבי עומר ושתי הלחם: שלא למדנו כו' שנאמר בהן מועד. לרמות שבת וטומאה: במועדו. משמע לא יעבור זמנן, ואפילו הן טמאין ואפילו הוא שבת: אלה תעשו וגו'. בפרשת פינחס כתיב גבי מוספים: מניין לרבות עומר והקרב עמו. ועשיתם ביום הניפכם וגו' (ויקרא כג): ושתי הלחם. והכתיב הקרבין עמהן, התמור בתורת כהגים ואינם מתוריס בפרשת פינחס: ת"ל. בשילהי ההיא פרשתא דשור או כשב או עז וילבר משה וגו': כל הני למה לי. לכתוב חד ולימי הנך מיניה: שאר קרבנות ציבור. מוספין, דעולה מכפרת מעשה, דלמניה ביומא (דף ו.) אין עולה בחה חלא על עשה ולא תעשה שניתק לעשה: עומר ושתי הלחם אינן באין אלא להתיר. את החדש, זה בחדש וזה בחדש: מתניתין רבי. יהושע. לפיכך הוצרך להס ליחלל הא דבעי לקמיה ליחא מתניתין דלא כר' יהושע: דחויה. אף על גב דלכשרה רחמנא למימי בטומאה, לאו היתר גמור הוא, אלא היכא דלא מיתכשרי טהורין, וכיון דלאו היתר גמור הוא בעי' ניך לרבויי: בין שישנו על מיצחו. בשעה שחירעה טומאה בקרבנות: כהן גדול ביום הכפורים יוביח. בשעת עבודת פניס: שאינו על מצחו. דהא אין נכנס שם בבגדי זהב, כדלמריכן [בריש השנה] (דף כו.) דאין קטיגור נעשה סניגור: ומרצה. אס באו בטומאה, להא קיימא לן כל קרבנות הציבור הקבוע להן זמן דוחין את הטומאה, ורבי שמעון אית ליה דאפילו בטומאה דחויה היא בציבור, ואי לאו משום דאין מדחין מצוה לא הוו מיתכשרי: שטומאה הותרה בציבור. ואין קרבן ליבור לריך ליעוי הניין, אלא קרבן יחיד: ודכולי עלמא. כלומר הוא רבן דסתם מתניתין סברי אין הניין מרלה על אכילות, על טומאה שנגע בבשר ובשירי מנחה הנאכלים, אלא על טומאת הגוף וקמיפין (ולימורין [2]): לימא מתניתין. לחמר עומר ושתי הלחם בחין בטומאה, ואף על גב דבעיון ליעוי ניך ואין מאכילות אלא מרלי, ונמלא שחין כאן שיריים הנרלין אלא הקומץ לבדו שהניין מועיל, וכן בשיני למיס לא הועיל ניך לבשר אלא לבס, וקתני להגוף בזרק: דלא כר' יהושע. לחמר אס אין בשר. רחוי אין בס רחוי: אם אין בשר. רחוי, כגון שנטמא או שנאבד, אין הגוף בזרק: לוי. אויר יש בין כבש למזבח, לא היה רחוק הכבש מחובר למזבח, שיש אויר מעט בינתים, והמסדר את המערים עומד על הכבש וזורקן על מערכת העליה לקיים מלות זריקה: הא כתיב גביה והבשר תאכל. אלמא בשר קיים בעינן: והני

שעירי ראשי חדשים איצטריך ליה. תימה ולימני שעירי רחבי חדשים ולא לימני לימך: **סלקא** דעתך אמינא הא לא כתיב בהו מועד. ומ"ג דבפרשת פינחס כתיב ונמי רחם חדם ה"א לחלה תעשו במועדיכם דכתיב בסוף פרשת פינחס לא קחי חרחם חדם חלא חסאר ימים טובים דכתיבי בתריה דחיקרי רגל דהכי נמי לא קחי חסבת[ד] ותמיד ומנרכי' להו קרא בסמוך:

שכן יש בהן צד חמור[ה]. פר"ת[ו] שכן ישנן לפני הליבור וכמאן דאמר (חגיגה דף ו.) עולה שהקריבו ישראל במדבר עולת תמיד הוחי ולחם הפנים לומר ריב"ח מדכתיב תמיד ילפינן ליה דמשמע אפילו בשבת וכמורת כהגים אינה מאן דאמר דתמיד דמי שבת מדכתב ביה תמיד ומיהו מחרי מינייהו הוה מלי למילף כולהו[ז] ולומר ר"י דשמח יום טוב פירכא דמי לאו הכי אמאי ניריך קרא בשאר. וקשה דבפרק קמח דיבמות (דף ה:) בעי למימר עשה דוחה לא תעשה שים בו כרת מפסח וחמיד ופריך מה לפסח וחמיד שכן ישנן לפני הליבור ואמאי לא יליף מאשר קרבנות ליבור דדמי שבת כדמסקינן הכא[ח]: **דלא** אשכחן תנא דאית ליה טומאה הותרה אלא ר' יהודה. ואס תאמר מאי מולמא דר"ש טפי מדרבי יהודה מאשכחן נמי שהולימוהו (עירובין דף מו:) דר' יהודה ור' שמעון הלכה כרבי יהודה וי"ל דמאשכחן לקמן (דף עח.) ר' יוסי דנמוקו עמו[ט] דסבר טומאה דחויה היא תימה לר"י דבשמעתין משמע דלמאן דאמר טומאה דחויה אינה דחויה אלא על ידי ניעוי ניך וחאי הא טומאה דגברא דדחויה בליבור [א] אע"פ שאין הניין מרלה על טומאת הגוף כדמתן בפירקין (דף פ:):

רבי אליעזר אומר הציץ מרצה כו'. רבי אליעזר גרסינן ולא ר' אלעזר דלקמן[י] פריך וליטעמיך כיון דאמר ר' אליעזר יש דס לף על פי שאין בשר הניין מרלה על אכילות למאי הילכתא:

נימא מתני' דלא כר' יהושע. משמע משום דסבירא ליה דבעיון דס ובשר ותימה דאפי' סבירא ליה נמי יש דס לף על פי שאין בשר כיון דס"ד[ו] דטומאה דחויה ואין הניין מרלה על אכילות לא אתיא מתני' כוותיה משום שאי הלכתא:

נימא דלא כר' יהושע. תימה לר"י והא ע"כ כרבי יהושע אתיא דקתני סיפא וכמוקדשין אף על פי שנטמא בשר וחלב קיים זורק את הדם משמע הא נטמאו שניהם אינו זורק והייט כרבי יהושע דאמר לקמן[יא] וי"ל דה"ק נימא לא כר' יהושע והא ע"כ סיפא אתיא כוותיה ואס כן קשיא סיפא:

אויר קטן היה בין כבש למזבח. [ב] הא אויר נמי היה יכול לקייס מלות זריקה [ב] אלא לכך היה אויר שע"י כך יכול לזרוק:

דם אף על פי שאין בשר שנאמר ודם זבחיך וגו'. תימה לרשב"ל מנא ליה נעולה דים דס אף על פי שאין בשר אין דס ים [מנא לן[יב]]: שאין

הא לא כתיב בהו מועד. ולא לידחו טומאה, להא כל קרבנות ליבור ממועד נפקי לן כדלקמן: קרא עלי מועד. תמוז דסילוק מרגליס מלויי מליוה וכלו מרבעים דילהו בט' בחג, בפרק בתרא דתענית, והוקבעה להס בו בכיה לדורות, ויוס עיכור החדס קרי מועד: וידבר משה וגו'. בתורת כהגים הוא גבי עומר ושתי הלחם: שלא למדנו כו' שנאמר בהן מועד. לרמות שבת וטומאה: במועדו. משמע לא יעבור זמנן, ואפילו הן טמאין ואפילו הוא שבת: אלה תעשו וגו'. בפרשת פינחס כתיב גבי מוספים: מניין לרבות עומר והקרב עמו. ועשיתם ביום הניפכם וגו' (ויקרא כג): ושתי הלחם. והכתיב הקרבין עמהן, התמור בתורת כהגים ואינם מתוריס בפרשת פינחס: ת"ל. בשילהי ההיא פרשתא דשור או כשב או עז וילבר משה וגו': כל הני למה לי. לכתוב חד ולימי הנך מיניה: שאר קרבנות ליבור. מוספין, דעולה מכפרת מעשה, דלמניה ביומא (דף ו.) אין עולה בחה חלא על עשה ולא תעשה שניתק לעשה: עומר ושתי הלחם אינן באין אלא להתיר. את החדש, זה בחדש וזה בחדש: מתניתין רבי. יהושע. לפיכך הוצרך להס ליחלל הא דבעי לקמיה ליחא מתניתין דלא כר' יהושע: דחויה. אף על גב דלכשרה רחמנא למימי בטומאה, לאו היתר גמור הוא, אלא היכא דלא מיתכשרי טהורין, וכיון דלאו היתר גמור הוא בעי' ניך לרבויי: בין שישנו על מיצחו. בשעה שחירעה טומאה בקרבנות: כהן גדול ביום הכפורים יוביח. בשעת עבודת פניס: שאינו על מצחו. דהא אין נכנס שם בבגדי זהב, כדלמריכן [בריש השנה] (דף כו.) דאין קטיגור נעשה סניגור: ומרצה. אס באו בטומאה, להא קיימא לן כל קרבנות הציבור הקבוע להן זמן דוחין את הטומאה, ורבי שמעון אית ליה דאפילו בטומאה דחויה היא בציבור, ואי לאו משום דאין מדחין מצוה לא הוו מיתכשרי: שטומאה הותרה בציבור. ואין קרבן ליבור לריך ליעוי הניין, אלא קרבן יחיד: ודכולי עלמא. כלומר הוא רבן דסתם מתניתין סברי אין הניין מרלה על אכילות, על טומאה שנגע בבשר ובשירי מנחה הנאכלים, אלא על טומאת הגוף וקמיפין (ולימורין [2]): לימא מתניתין. לחמר עומר ושתי הלחם בחין בטומאה, ואף על גב דבעיון ליעוי ניך ואין מאכילות אלא מרלי, ונמלא שחין כאן שיריים הנרלין אלא הקומץ לבדו שהניין מועיל, וכן בשיני למיס לא הועיל ניך לבשר אלא לבס, וקתני להגוף בזרק: דלא כר' יהושע. לחמר אס אין בשר. רחוי אין בס רחוי: אם אין בשר. רחוי, כגון שנטמא או שנאבד, אין הגוף בזרק: לוי. אויר יש בין כבש למזבח, לא היה רחוק הכבש מחובר למזבח, שיש אויר מעט בינתים, והמסדר את המערים עומד על הכבש וזורקן על מערכת העליה לקיים מלות זריקה: הא כתיב גביה והבשר תאכל. אלמא בשר קיים בעינן: והני

שעירי ראשי חדשים איצטריכא ליה סלקא דעתך אמינא הא לא כתיב בהו מועד קמ"ל דראש חדש איקרי מועד כדאביי [ג] דאמר אביי תמוז דהאי שתא מלויי מליוה דכתיב [א] קרא עלי מועד לשבור בחורי. למימרא דכולהו ממועד אתו מנהני מילי [ב] דתנו רבנן [ב] וידבר משה את מועדי ה' מה תלמוד לומר לפי שלא למדנו אלא לתמיד ופסח שנאמר בהו במועדו במועדו [ג] ואפילו בשבת במועדו ואפילו בטומאה שאר קרבנות ציבור מניין שנאמר [ג] אלה תעשו לה' במועדיכם מניין לרבות עומר והקרב עמו שתי הלחם והקרב עמם ת"ל וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל הכתוב קבעו [ד] מועד אחד לכולן. וכל הני למה לי צריכי דאי כתב רחמנא תמיד הוה אמינא תמיד שכן תדיר וכליל אבל פסח לא קמ"ל ואי כתב רחמנא פסח פסח שהוא ענוש כרת אימא לא קמ"ל ואי כתב רחמנא הני תרתי הוה אמינא הני הוא [ו] יש בהן צד חמור תמיד תדיר וכליל פסח שהוא ענוש כרת אבל שאר קרבנות ציבור אימא לא כתב רחמנא אלה תעשו לה' במועדיכם ואי כתב רחמנא אלה תעשו לה' במועדיכם הוה אמינא שאר קרבנות ציבור הבאין לכפר אבל עומר ושתי הלחם דאין באין לכפר אלא להתיר בעלמא נינהו לא קמ"ל ואי כתב רחמנא עומר ושתי הלחם לחודייהו הוה אמינא אדרבה עומר ושתי הלחם דאלימי דבאין להתיר אבל הנך לא קמ"ל. סברה [ה] דלכולי עלמא טומאה דחויה היא בציבור ובעי' ציץ לרלות דליכא תנא דשמעת ליה דאמר טומאה הותרה בציבור אלא רבי יהודה דתניא [ט] ציץ בין שישנו על מצחו ובין שאינו על מצחו מרלה דברי ר"ש ר' יהודה אומר [ב] עודיהו על מצחו מרלה אין עודיהו על מצחו אינו מרלה אמר לו ר"ש כהן גדול ביום הכפורים יוביח שאינו על מצחו ומרלה אמר לו הנח ליום הכפורים שטומאה הותרה בציבור מכלל דר"ש סבר טומאה דחויה היא בציבור ודכולי עלמא [ג] אין הציץ מרלה על אכילות דליכא תנא דשמעת ליה דאמר [ו] הציץ מרלה על אכילות אלא ר"א דתניא [ו] ר"א אומר הציץ מרלה על אכילות רבי יוסי אומר אין הציץ מרלה על אכילות. נימא מתניתין דלא כרבי יהושע [ט] דתניא [ד] ועשית עולותיך הבשר והדם רבי יהושע אומר [ד] אם אין דם אין בשר אם אין בשר אין דם רבי אליעזר אומר [ד] ודם זבחיך ישפך ומה אני מקיים ועשית עולותיך הבשר והדם לומר לך [ט] המה דם בזריקה אף בשר בזריקה הוי אומר [י] לול קטן יש בין כבש למזבח. ורבי יהושע נמי הכתיב ודם זבחיך ישפך אמר לך הא כתיב גביה והבשר תאכל והני

א) שבועות י. תענית כט., ב) מנחות עב: [ע"ש], ג) [יומא דף מו.], ד) [כתובות לב. סוטה כט: מכות ד:], ה) סנהדרין יב: יומא ז:, ו) מנחות עו., ז) [ר"ה עח.] מנחות כה:, ח) [תוספתא דזבחים פרק ד] זבחים קד., ט) שם סב:, י) [לעיל לד. זבחים סב: קד. ע"ש] ועיין תוס' מעילה יא. ד"ה לול, כ) עיין יומא נ. וצ"ע, ל) [וע"ע תוספות כתובות לב. סוף ד"ה שכן ותוספות סנהדרין עג: ד"ה מסוס], מ) [וכיבמות ה: ד"ה ומכולהו כתבו תוספות שם כ"י מירוך על זה, עיין שם], נ) גיטין סז., ס) עח., ע) עט ע"א.

גליון הש"ס

רש"י ד"ה שאינו על מצחו. כדאמרינן בר"ה. תמוה לי וכי לריך לומר לזה הלא מפורש בכתוב דלפני ולפנים עובד רק בד' בגדים הלא דבר"ה אמרינן טעמא לקרא: תוס' ד"ה אויר. בלא אויר נמי. עי' תשו' מ"ל סי' קנ"ג:

הגהות מהר"ב רנשבורג

אן] תוס' ד"ה דלא וכו'. דדחוי בציבור וכו'. נ"ב עיין מנחות ט"ו ע"ש תוס' ד"ה וכמ"ש מלי לין וכו' ול"ע ולו"ק: בן] שם ד"ה אויר וכו'. יבול לקיים מלות זריקה. נ"ב עיין שו"ת מ"ל סימן קנ"ג:

תורה אור השלם

א) סֶלָה כָּל אַבִּירַי אַדְנָי בְּקַרְבִּי קָרֵא עָלַי מוֹעֵד לְשַׁבֵּר בַּחוּרַי גַּת דָּרַךְ אֲדֹנָי לִבְתוּלַת בַּת יְהוּדָה: [איכה א, טו]

ב) וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶת מֹעֲדֵי יְיָ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: [ויקרא כג, מד]

ג) אֵלֶּה תַּעֲשׂוּ לַיְיָ בְּמוֹעֲדֵיכֶם לְבַד מִנִּדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם לְעֹלֹתֵיכֶם וּלְמִנְחֹתֵיכֶם וּלְנִסְכֵּיכֶם וּלְשַׁלְמֵיכֶם: [במדבר כט, לט]

ד) וְעָשִׂיתָ עֹלֹתֶיךָ הַבָּשָׂר וְהַדָּם עַל מִזְבַּח יְיָ אֱלֹהֶיךָ וְדַם זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ עַל מִזְבַּח יְיָ אֱלֹהֶיךָ וְהַבָּשָׂר תֹּאכֵל: [דברים יב, כז]

הגהות וציונים

ח] צ"ל תלמוד לומר (ד"ס וב"ש): ט] צ"ל קבע, וכ"ה במנחות ובתו"כ (רש"ש, וכ"ה בכ"י): י] מהר"ם מ"ד (גליון): יא] גירסת מהרש"א לא קאי אפסח (גליון): יב] נראה דלא גרסי בגמ' "תמיד תדיר וכליל פסח שהוא ענוש כרת" (רש"ש, ועיין ד"ס): יג] בדפו"י פר"ח: יד] צ"ל כיון דס"ל (מצור דבש): טו] מהרש"ל (גליון):

משנת ראשונים

קא משמע לן דראש חדש איקרי מועד. ובראש חודש אין נופלין על פניהן דאשכחן דאיקרי מועד דכתיב קרא עלי מועד ועוד שהרי קורין בו את ההלל. **[שבולי הלקט סימן קעה]** **מנהני מילי דתנו רבנן.** כל מנלן או מנא הני מילי שייך בדברים שיש להם עיקר מן התורה, אבל בדברים שאין להם עיקר מן התורה אומר מאי קראה וזה מורגל [באסמכתאות ודרשות] דוק ותשכח. **[הליכות עולם שער שני פרק א]** **דאי כתב רחמנא תמיד הוה אמינא תמיד שכן תדיר וכליל.** תמיד חובה קבועה בכל יום והוא עולה כליל מה שאין כן בפסח כי הפסח הוא פעם בשנה ונאכל ואין למזבח ממנו אלא האימורין בלבד. **[רבינו חננאל]** **אין עודיהו על מצחו אינו מרצה.** ואפי' היה מונח לפניו ומוכן להניחו כל זמן שירצה אינו כלום, ואין צריך לומר בנשבר הציץ. **[מאירי]** **הנח ליום הכפורים שטומאה הותרה בציבור.** וא"ת והא איכא אילו של אהרן שהוא קרבן יחיד כדאי' לעיל, י"ל דההוא קרבן נעשה בחוץ הוא דאיכא ציץ על מצחו שמרצה, ולגבי פרו הנעשה בפנים לענין הזאות שמשמש בבגדי לבן וליכא ציץ, הא אמרי' לעיל דההוא קרבן צבור חשיב. **[הריטב"א, יומא ז:]** **מכלל דרבי שמעון סבר טומאה דחויה היא בציבור.** למאן דאמר טומאה היתר היא בכולהו הותר טומאה מדאוריית' אלא מדרבנן גזרו אההוא דהוי קרבן יחיד דליהדדי אטהורין ולמ"ד טומאה דחויה היא סבירא ליה דבכולהו דחויה היא מדאוריית'א. **[תוספות, יומא ז.]**

עין משפט
נר מצוה

לא א מיי' פ"ד מהלכות ביאת מקדש הלכה טו טז:
לב ב סם הלכה ח:
לג ג סם הלכה ז:
לד ד מיי' פ"ח מהלכות פסולי מוקדשין הלכה לד:
לה ה מיי' פ"ו מהלכות מעשה קרבנות הלכה ד:
לו ו מיי' פ"ב מהלכות בית הבחירה הל' יג:

רבינו חננאל

שהוא קרבן צבור וקביע ליה מועד לא דחיא טומאה. **ובכלל זבחי צבור** משמע אפילו שעירי רגלים דהא זבחי צבור הן ואפילו שעירי ראשי חדשים כיוצא בשעירי הרגלים הם. מיהו הוצרך להודיע כי ראש חדש נמי איקרי מועד שנאמר קרא עלי מועד. **מנא הני מילי** דת"ר וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל מה ת"ל לפי כו'. **התמיד שכן תדיר שכן כליל** פי' התמיד חובה קבועה בכל יום והוא עולה כליל מה שאין כן בפסח כי הפסח הוא פעם בשנה ונאכל ואין למזבח ממנו אלא האימורין בלבד. **ויש בפסח מה שאין בתמיד** (ש"מ) [שמי] שאינו עושה פסח ענוש כרת שנא' (במדבר ט יג) וחדל לעשות הפסח ונכרתה מה שאין כן בתמיד כי התמיד אין בו עונש כרת. לפיכך הוצרך לפרש בזה במועדו ובזה במועדו להיות שניהן (דומין) [דוחין] השבת והטומאה שאין למדין זה מזה. **[ואי כתיב] הני תרוייהו לא גמרו מינייהו שכן ישנן לפני הדבור** כלומר ניתנין לישראל ועשאום קודם מתן תורה. פסח עשאוהו במצרים שנאמר (שמות י"ב ו') ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל וגו'. תמיד דגרסינן בתחלת חגיגה עולה שהקריבו ישראל במדבר עולת תמיד היא. ואי כתיב הני לא ילפי האחרים מינייהו דאיכא למיפרך מה להני שכן ישנן לפני הדבור כדאמרן. **אי נמי שכן יש בהן צד חמור** התמיד תדיר כליל הפסח ענוש כרת משא"כ בשאר הנקרבין לפיכך הוצרך לפרש בהן במועדו. **והני מילי בקרבנות דמכפרי** אבל עומר ושתי הלחם דאין בהן כפרה אלא להתיר כדגרסי' עומר מתיר במדינה דכיון שקרב העומר בששה [עשר] בניסן מותרין ישראל לאכול (תרומה) [תבואה] חדשה וכיון שהקריבו שתי הלחם בעצרת הותרו ישראל להקריב מנחה חדשה לפיכך הוצרך לכתוב (אחד במועדו) [עוד את מועדו] שיהיו כולן דוחין הטומאה כמו שאמרנו: **סברוה דר"ע טומאה דחויה בצבור** ובעי ציץ לרצות דליכא תנא דאמר טומאה הותרה היא בצבור אלא ר' יהודה דתניא בין שישנו על מצחו וכו'. **ודכולי עלמא סברי אין הציץ מרצה על אכילות** כגון מי שאכל קדש בטומאה וכיוצא בה אלא ר' אליעזר. דתניא ר' אליעזר אומר הציץ מרצה על אכילות ר' יוסי אומר אין הציץ מרצה על אכילות. **נימא מתני'** דקתני חמשה דברים באין בטומאה ואין נאכלין בטומאה דלא כר' יהושע. דהא ר' יהושע שמעינן ליה דתרתי הוא דקא בעי דם ובשר דתניא ועשית עולותיך הבשר והדם ר' יהושע אומר אם אין דם אין בשר אם אין בשר אין דם. **ואקשי' עליה** והכתיב ודם זבחיך ישפך על מזבח ה' אלהיך הנה דם אע"פ שאין בשר ומשני הכתיב ביה והבשר תאכל. ותרי קראי בחד ענינא למה לי. ומשני האי קרא ודם זבחיך ישפך שלמים הן והאי דכתיב ועשית עולותיך בעולה. וצריכין דאי כתב רחמנא בעולה לא אתו שלמים מינה דפרכינן מה לעולה שכן כליל וכו'. **ר' אליעזר אומר דם אע"פ שאין בשר**

היתר זה. ומביאה הגמרא מה שסברו האמוראים בדעת התנא של המשנה בכמה הלכות. ומביאה שלפי מה שסברו שאלו אם משנתנו היא אף כדעת רבי יהושע המובא להלן:

אומרת הגמרא, **סָבְרוּהָ** - סברו האמוראים בני הישיבה, **דִּלְכוּלֵי עָלְמָא** - שלדעת כל התנאים [חוץ ממי שאמר בפירוש לא כן, כדלהלן] וכן דעת התנא של משנתנו, **שְׁטוּמְאָה דְּחוּיָה הִיא בְּצִיבּוּר**, כלומר, שגדר ההלכה שקרבנות ציבור קרבים בטומאה, אין זה משום שבקרבנות ציבור הותר האיסור להקריב קרבנות בטומאה לגמרי, אלא האיסור להקריב בטומאה קיים, והקרבת הקרבנות דוחה את האיסור[כז], ולכך כשמקריבים בטומאה **בָּעֲיָא צִיץ לְרָצוֹת** - צריך שיכפר הציץ שלובש הכהן גדול, על הבאת הקרבן בטומאה כדי שיעלה לרצון[כח]. כלומר, שמה שנאמרה התורה שאפשר להקריב קרבנות ציבור בטומאה, הוא משום שהציץ מכשיר את הקרבן שנטמא[כט]. והטעם שסברו לומר כן, הוא משום **דְּלֵיכָּא תַּנָּא דְּשָׁמְעַת לֵיהּ דְּאָמַר** - שאין תנא שלמדנו מדבריו שהוא סובר **שְׁטוּמְאָה הוּתְּרָה בְּצִיבּוּר, אֶלָּא** רַבִּי יְהוּדָה בלבד, **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, הציץ, **בֵּין** בזמן **שֶׁיֵּשְׁנוֹ עַל מִצְחוֹ** של הכהן גדול, **וּבֵין** בזמן **שֶׁאֵינוֹ עַל מִצְחוֹ**, הוא **מְרַצֶּה** - מכפר על הקרבת הקרבן בטומאה כדי שיעלה לרצון, ומשום כך, אף אם נטמא הקרבן בזמן שלא היה הציץ מונח על מצחו של הכהן גדול, הציץ מכשירו, **דִּבְרֵי** רַבִּי יְהוּדָה **אוֹמֵר**, דווקא **עוֹדֵיהוּ** - בעוד שהוא מונח **עַל מִצְחוֹ** של כהן גדול הוא **מְרַצֶּה**, אבל אם **אֵין עוֹדֵיהוּ** - אינו מונח **עַל מִצְחוֹ, אֵינוֹ מְרַצֶּה**[לא]. **אָמַר לוֹ** רַבִּי שִׁמְעוֹן לרבי יהודה, **כֹּהֵן גָּדוֹל בְּיוֹם הַכִּפּוּרִים יוֹכִיחַ** שאף כשאין הציץ על מצח כהן גדול הוא מרצה, שֶׁהרי בשעה שהוא נכנס לעבוד עבודה בקודש הקדשים, הציץ **אֵינוֹ** מונח **עַל מִצְחוֹ**[לב], ומכל מקום הוא **מְרַצֶּה** על הקרבנות שנטמאו באותה שעה[לג]. **אָמַר לוֹ** רבי יהודה, **הַנַּח לְיוֹם הַכִּפּוּרִים** ואל תוכיח ממנו שציץ מרצה אף כשאינו על מצח הכהן גדול, מפני שבזמן שאין הכהן גדול לובש את הציץ, אינו מקריב אלא קרבנות ציבור[לד], וקרבנות ציבור אינם צריכים לציץ שירצה, מפני **שֶׁטּוּמְאָה הוּתְּרָה בְּצִיבּוּר**, אבל קרבנות יחיד שנטמאו וצריכים

אוצר החכמה

כז. עיקר הנידון אם טומאה הותרה בציבור או דחויה בציבור הוא, האם יש לחזר ולמצוא שיקריבו בטהרה, או אין צריך, וכגון שהכהנים של אותו בית אב שצריך להקריב באותו יום טמאים הם, שאם הותרה הטומאה, מקריב אותו בית אב אפילו שטמאים הם, ואם טומאה דחויה, שעדיין האיסור להקריב בטומאה קיים, אלא שהוא נדחה מפני הדחק, אין לדחות את הטומאה רק במקום שאי אפשר באופן אחר, ולכן יקריבו כהנים אחרים, ורק אם אין מוצאים כהנים טהורים, יקריבו הטמאים (רמב"ם יומם ו:). רש"י (ד"ה דחויה). וכן אם טומאה דחויה בציבור, אם ניתן להקריב בטומאה קלה, צריך להקריב בטומאה קלה ולא בטומאה חמורה, ואם טומאה הותרה, אפשר להקריב גם בטומאה חמורה, גם במקום שאפשר להקריב בטומאה קלה. רש"י להלן (עט. ד"ה טומאתה). ומביאה הגמרא, שבנידון זה תלוי גם אם צריך שירצה הציץ על קרבנות ציבור הנעשים בטומאה או לא.

מבואר ביומא (ו.), שבקרבנות יחיד שדוחים את הטומאה מפני שקבוע להם זמן, כולם מודים שטומאה דחויה היא. וביארו התוספות (סם ד"ה כיון), שאמנם מדאורייתא אין חילוק בין קרבנות ציבור לקרבנות יחיד [שכולם נלמדים מפסוקים כמבואר בגמרא לעיל], אלא שחכמים גזרו שקרבנות יחיד הדוחים את הטומאה, לכתחילה יש לחזר לעשותם בטהרה. אמנם בגבורת ארי (יומם ו: ד"ה זמם) כתב, שמדברי התוספות (סם ד"ה ממר) מבואר, שאף לדעת הסובר שטומאה הותרה בציבור, בקרבנות יחיד אף מדאורייתא טומאה דחויה היא, ותמה על התוספות שסותרים דבריהם זה את זה. [וקרבן פסח אם הוא נחשב לגבי זה כקרבן יחיד או כקרבן ציבור, הוא תלוי בשני תירוצי התוספות ביומא (סם), שלתירוץ הראשון, הוא נחשב קרבן ציבור, ואם טומאה הותרה בציבור, אף בפסח הותרה, ולתירוץ השני, פסח דינו כקרבן יחיד, ואף אם טומאה הותרה בציבור, בפסח היא דחויה].

אף שהדין שקרבנות ציבור דוחים שבת, והדין שקרבנות ציבור קרבים בטומאה, שניהם נלמדים ממה שנאמר 'במועדו', ולענין שבת מבואר ביומא (מו:) ש'הותרה' בציבור ולא 'דחויה', מכל מקום יש לומר שטומאה 'דחויה' היא בציבור. והטעם בזה מבואר בבית הלוי (מ"מ סי' נמ ספ"ה), שכל מצוה שאינה יכולה להתקיים מבלי לעבור על האיסור שהתירה התורה, וכגון להקריב קרבנות בשבת, שאי אפשר להקריבם בלא לעבור על איסור שבת, ודאי כוונת התורה היא שהותרה שבת לגבי הקרבת קרבנות, אבל כל שיכולה המצוה להתקיים בלא לעבור על האיסור, וכגון להקריב בטומאה, שאם אינם טמאים, מתקיימת המצוה בלא לעבור על האיסור, אלא שאירע מקרה שנטמאו ואינם יכולים להקריב בטהרה, אפשר שמה שהתירה התורה את האיסור להקריב בטומאה, אין זה אלא בתורת דחיה, ולא בתורת היתר.

כח. הציץ היה כמין טס של זהב ברוחב שתי אצבעות המונח על מצח הכהן הגדול ומקיף את המצח מאוזן לאוזן וכתוב עליו קודש לה'. גמרא (סמ סג:). ונאמר בענינו (שמות כח לח), 'והיה על מצח אהרן ונשא אהרן את עון הקדשים אשר יקדישו בני ישראל לכל מתנות קדשיהם והיה על מצחו תמיד לרצון להם לפני ה'', ו'נשא' וגו' היינו שהציץ מכפר על עוון הקדשים [שהכהן נושא על ידי הציץ את משא העוון, ונמצא העוון מסולק מהקרבן. רש"י על התורה (סם)], ולמדו (לעיל טז: מנחות פה.) שהעוון שעליו מכפר הציץ, הוא הקרבה בטומאה.

לשון 'לרצות', היינו שנתכפר העוון של הקרבה בטומאה, ועולה הקרבן לרצון לפני ה'.

כט. שבכל קרבן שקרב בטומאה, אין הציץ מרצה אלא בדיעבד, שאם בשוגג הקריבו קרבן בטומאה, הציץ מכפר שיעלה הקרבן לרצון, אבל קרבנות ציבור אמרה התורה שאפשר לכתחילה להקריבם בטומאה, משום שהציץ יכפר עליהם.

מבואר בגמרא, שאם טומאה דחויה היא, דבר פשוט הוא שלא התירה התורה להקריב בטומאה, רק משום שהציץ מרצה. והקשו התוספות (ד"ה לא), שהרי ההיתר להקריב בטומאה, כולל גם היתר לכהנים טמאים להקריב, ולהלן (פ:) מבואר במשנה, שאין הציץ מרצה על טומאת הגוף של המקריבים בטומאה, ואם כן מוכח שהתורה התירה להקריב בטומאה אף אם אין הציץ מרצה. אמנם הרמב"ם (גירסת המקדש פ"ד ה"ז) כתב, שמה שאין הציץ מרצה על טומאת הגוף, אין זה אלא בקרבן יחיד, אבל בקרבן ציבור, הציץ מרצה אף על טומאת הגוף [וכתב השער המלך (סם), שאולי מקור הרמב"ם הוא מקושיית התוספות כאן]. ובקובץ שיעורים (חוט קס) כתב ליישב קושיית התוספות, שבאמת אף שטומאת הגוף דחויה בציבור אף שאין הציץ מרצה, טומאת הקרבן לא היתה נדחית בציבור אם לא שהיה הציץ מרצה. והביאור בזה הוא, שכשנטמא בשר הקרבן, אף שדחתה התורה את האיסור להקריב בטומאה, מכל מקום כיון שלא הותרה הטומאה אלא דחויה היא, עדיין הקרבן פסול הוא, ואינו עולה לרצון רק על ידי ריצוי הציץ, אבל טומאת הגוף, יש לומר שאין פסול בקרבן במה שהוא קרב בטומאת הגוף, אלא שכשהקרבן קרב באיסור, הוא נפסל, ולכן כשאסור להקריב בטומאה וקרב הקרבן בטומאה, הרי הוא פסול, אבל כשנדחה האיסור להקריב בטומאה, אין הקרבן נפסל במה שהוא קרב בטומאה אף בלא ריצוי הציץ [וכשנטמא הקרבן עצמו, אין לומר שכל פסולו הוא רק מחמת האיסור, כיון שלא אמרה התורה בשום מקום שיש איסור להקריב קרבן שנטמא, והאיסור להקריבו הוא רק מחמת שנפסל, וכשאר פסולים שאסור להקריבם למזבח].

ל. כן מבואר ברש"י (ד"ה כיון), שריצוי הציץ הוא בשעה שנטמא הקרבן [ובגבורת ארי (יומם ז: ד"ה כיון) תמה, שמסברא נראה להיפך, שכיון שהציץ צריך לרצות על מה שמקריבים בטומאה, אם כן הריצוי תלוי בשעת ההקרבה, ואין די במה שריצה הציץ בשעה שנטמא הקרבן, ומאידך, אף אם בשעת הטומאה לא ריצה, די בכך שמרצה בשעת ההקרבה. אכן בכתבי הגרי"ז (מזיר נד. בענין ריצוי ציץ), ביאר שלדעת רש"י, צריך ריצוי ציץ גם בשעה שנטמא הקרבן, וגם בשעת ההקרבה, וראה שם הטעם בזה]. אמנם היד רמ"ה (סנהדרין יג: ד"ה ממר - הרמתון) חלק על רש"י ופירש שריצוי הציץ הוא בשעה שמקריבים את הקרבן שנטמא, ולא בשעת טומאתו.

לא. ביומא (ו:) ביארה הגמרא, שכשנשבר הציץ, אף לדעת רבי שמעון אין הציץ מרצה, ולא נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון, רק כשהציץ קיים אך אינו מונח על מצחו של הכהן גדול. שרבי שמעון סובר שיש ללמוד ממה שנאמר בענין ריצוי הציץ (שמות כח לח) 'והיה על מצחו תמיד', שתמיד הציץ מרצה [שלא ניתן לפרש שבא הפסוק לומר שלא יסור הציץ ממצח הכהן הגדול אף לא לרגע אחד, שהרי ודאי כשישן הכהן או כשהוא נכנס לבית הכיסא צריך הוא להסיר את הציץ, אלא ודאי בא הפסוק לומר שתמיד הציץ מרצה כאילו הוא מונח על מצח הכהן גדול]. ורבי יהודה סבר, שיש ללמוד ממה שנאמר (סם), 'והיה על מצח אהרן, ונשא' וגו', שאין הציץ מרצה רק בשעה שהוא מונח על מצח הכהן גדול. וקרבן שנטמא בשעה שלא היה הציץ על מצחו של כהן גדול [ולשיטת הרמ"ה (רמה הערה קודמת) כשלא היה על מצחו בשעת הקרבת הקרבן], לא עלה הקרבן לרצון, ולא יצא בו המביאו ידי חובתו. ואף קרבן ציבור הקבוע לו זמן שדוחה את הטומאה, לדעת הסוברים שטומאה דחויה וצריכה ריצוי ציץ, אם לא היה הציץ על מצחו אין הטומאה נדחית. מאירי (ד"ה כנגד), וכן מבואר ברש"י (ד"ה ומרלה). אמנם ראה תוספות ביומא (ז: ד"ה מכלל).

לב. שבכל יום היה הכהן הגדול לובש שמונה בגדים, כתונת, מכנסים, מצנפת, אבנט, חשן, אפוד, מעיל וציץ, והם נקראים בגדי זהב. וביום הכפורים כשהיה נכנס לקודש הקדשים, נאמר בתורה (ויקרא טז ד) 'כתונת בד קדש ילבש, ומכנסי בד יהיו על בשרו, ובאבנט בד יחגור, ובמצנפת בד יצנוף', שאינו לובש אלא ארבעה בגדים אלו, כתונת, מכנסים, מצנפת, אבנט, והם נקראים בגדי לבן, ולא היה הציץ עליו בשעה זו. ואמרו בגמרא (כ"ה ט.), מפני מה אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לקודש הקדשים, לפי שאין קטיגור נעשה סניגור. שמזהב עשו ישראל את העגל, ואין הכהן גדול יכול לכפר עליהם כשהוא לבוש בבגדי זהב. רש"י (ד"ה שאינו). [ותמה רבי עקיבא איגר (גליון הש"ס), שמלשון רש"י משמע, שהמקור שאין הכהן גדול לובש את הציץ בשעה שהוא נכנס לקדש הקדשים, הוא מדברי הגמרא בראש השנה, ובאמת דבר זה מפורש בתורה, אלא שהגמרא בראש השנה נתנה טעם בזה, וראה בביאורי רש"י מה שהובא ליישב זאת].

לג. שהרי מקובל בידינו (יומם נ.) שכל קרבן שזמנו קבוע, דוחה את הטומאה, ואף קרבנות יום הכיפורים זמנם קבוע, ורבי שמעון סובר שטומאה דחויה היא בציבור, וכל מה שאפשר להקריב בטומאה, הוא משום ריצוי הציץ (כמבואר לעיל נפמון), ומשום כך הוכיח ממה שמותר להביא קרבנות יום הכיפורים בטומאה, שהציץ מרצה גם כשאין הכהן גדול לבוש בו. רש"י (ד"ה ומרלה). אמנם היד רמ"ה (סם) פירש, שסברא היא שאף ביום הכיפורים היה הציץ מרצה על הקרבנות שבאים בטומאה, שאם אין הציץ מרצה עליהם, אין דבר אחר שיכול לרצות עליהם, ונמצא שלא תהיה תקנה לקרבנות יום הכיפורים, ואין זה מסתבר שמשום שאותו יום הוא יום הכיפורים יגרע הדבר ולא יהיה לאותו קרבן תקנה.

לד. כל קרבנות יום הכיפורים, באים משל ציבור וקרבנות ציבור הם, חוץ מפר לחטאת

הא לא כתיב בהו מועד. ולא לידחו טומאה, דהא כל קרבנות ליכור ממועד נפקי לן כדלקמן: קרא עלי מועד. תמוז דשילוח מרגליס מלויי מליוה וכלו מרגעים דילהו כו' נמצ, נפרק בתרא דתענית, והוקבעה להס בו ביה לדורות, ויוס עיבור החדש קרי מועד: וידבר משה וגו'. בתורת כהניס הוא גבי עומר ושתי הלחס: שלא למדנו כו' שנאמר בהן מועד. לתחות שבת וטומאה: במועדו. משמע לא יעבור זמנן, ואפילו הן טמאין ואפילו הוא שבת: אלה תעשו וגו'. בפרשת פינחס כתיב גבי מוספים: מניין לרבות עומר והקרב עמו. ועשיתס ביום הניפכס וגו' (ויקרא כג): ושתי הלחם. והכבשים הקרבין עמהן, המוכר בתורת כהניס ואינס מחורים בפרשת פינחס: ת"ל. בשילהי ההיא פרשתא לשור או כשב או עז וידבר משה וגו': כל הני למה לי. לכתוב אחד ושיתי הגך מיניה: שאר קרבנות ציבור. מוספין, דעולה מכפרת מעשה, כדתניא ביומא (דף ו.) אין עולה באה אלא על עשה ולא תעשה שניתק לעשה: עומר ושתי הלחם אינן באין אלא להתיר. את החדש, זה בחדש, וזה בחדש: סברוה. המחורחין בני ישיבה היו סבורין כן, לפיכך הוצרך להס ליחמל הא דבעי לקמיה ליתא מתניתין דלא כר' יהושע: דחויה. אף על גב דלכתרה רחמנא למיתי בטומאה, לאו היתר גמור הוא, אלא היכא דלא מיתכתי טהורין, וכיון דלאו היתר גמור הוא בעי' ליה לרבויי: בין שישנו על מצחו. בשעה שחירעה טומאה בקרבנות: בהן גדול ביום הכפורים יוביח. בשעת עבודת פניס: שאינו על מצחו. דהא אין נכנס בבגדי זהב, כדלמריגן [בריתא הסמוכה] (דף סו.) דאין קטיגור נעשה סניגור: ומרצה. אס באו בטומאה, דהא קיימא לן כל קרבנות הציבור הקבוע להן זמן דוחין את הטומאה, ובני בשעת היא ליה טומאה דחויה היא בציבור, ואי לאו משום דליכא טומאה לא הוו מיתכתרי: שטומאה הותרה בציבור. ואין קרבן ליבור לריך הילוי הלין, אלא קרבן יחיד: ודכולי עלמא. כלומר הגך דבעי לפתם מתניתין סברי אין הציץ מרלה על אכילות, על טומאה שנגע בבשר ובשירי מנחה הנאכלים, אלא על טומאת הגוף וקמיפלגי (ולימורין [2]): לימא מתניתין. לתמר עומר ושתי הלחם באין בטומאה, ואף על גב דבעינן הילוי לין ולין מאכילות לא מרלי, ונמלא שאין כאן שירייס הבאין אלא להתיר, ואפילו הכי אין הציץ מרלה: דתניא. בריתא: שישנו על מצחו. בשעת עבודה: דברי ר"ש ר' יהודה אומר. עודיהו על מצחו אינו מרלה אמר לו ר"ש כהן גדול ביום הכפורים יוביח שאינו על מצחו ומרלה אמר לו הנח ליום הכפורים שטומאה הותרה בציבור מכלל דר"ש סבר טומאה דחויה היא בציבור ודכולי עלמא [3] אין הציץ מרלה על אכילות דליכא תנא דשמעת ליה דאמר [4] הציץ מרלה על אכילות אלא ר"א דתניא [5] ר"א אומר הציץ מרלה על אכילות רבי יוסי אומר אין הציץ מרלה על אכילות. נימא מתניתין דלא כרבי יהושע [6] דתניא [7] ועשית עולותיך הבשר והדם רבי יהושע אומר [8] אם אין דם אין בשר אם אין בשר אין דם רבי אליעזר אומר [9] ודם זבחיך ישפך ומה אני מקיים ועשית עולותיך הבשר והדם לומר לך [10] הא דם בזריקה אף בשר בזריקה הוי אומר [11] לול קטן יש בין כבש למזבח. ורבי יהושע נמי הכתיב ודם זבחיך ישפך אמר לך הא כתיב גביה והבשר תאכל. מלמד שבשר קיים בינתים: והני שעירי ראשי חדשים איצטריכא ליה סלקא דעתך אמינא הא לא כתיב בהו מועד קמ"ל דראש חדש איקרי מועד כדאביי [1] דאמר אביי תמוז דהאי שתא מלויי מליוה דכתיב [2] קרא עלי מועד לשבור בחורי. למימרא דכולהו ממועד אתו מנהני מילי [3] דתנו רבנן [4] וידבר משה את מועדי ה' מה תלמוד לומר לפי שלא למדנו אלא לתמיד ופסח שנאמר בהו במועדו במועדו [5] ואפילו בשבת במועדו ואפילו בטומאה שאר קרבנות ציבור מניין שנאמר [6] [7] אלה תעשו לה' במועדיכם מניין לרבות עומר והקרב עמו שתי הלחם והקרב עמם ת"ל וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל הכתוב קבעו [8] מועד אחד לכולן. וכל הני למה לי צריכי דאי כתב רחמנא תמיד הוה אמינא תמיד שכן תדיר וכליל אבל פסח לא קמ"ל ואי כתב רחמנא פסח פסח שהוא ענוש כרת אבל תמיד דאין ענוש כרת אימא לא קמ"ל ואי כתב רחמנא הני תרתי הוה אמינא הני הוא [9] יש בהן צד חמור תמיד תדיר וכליל פסח שהוא ענוש כרת אבל שאר קרבנות ציבור אימא לא כתב רחמנא אלא תעשו לה' במועדיכם ואי כתב רחמנא אלא תעשו לה' במועדיכם הוה אמינא שאר קרבנות ציבור הבאין לכפר אבל עומר ושתי הלחם דאין באין לכפר אלא להתיר בעלמא נינהו לא קמ"ל ואי כתב רחמנא עומר ושתי הלחם לחודייהו הוה אמינא אדרבה עומר ושתי הלחם דאלימי דבאין להתיר אבל הנך לא קמ"ל. סברוה [10] דלכולי עלמא טומאה דחויה היא בציבור ובעי' ציץ לרלות דליכא תנא דשמעת ליה דאמר טומאה הותרה בציבור אלא רבי יהודה דתניא [11] ציץ בין שישנו על מצחו ובין שאינו על מצחו מרלה דברי ר"ש ר' יהודה אומר [12] עודיהו על מצחו מרלה אין עודיהו על מצחו אינו מרלה אמר לו ר"ש כהן גדול ביום הכפורים יוביח שאינו על מצחו ומרלה אמר לו הנח ליום הכפורים שטומאה הותרה בציבור מכלל דר"ש סבר טומאה דחויה היא בציבור ודכולי עלמא [13] אין הציץ מרלה על אכילות דליכא תנא דשמעת ליה דאמר [14] הציץ מרלה על אכילות אלא ר"א דתניא [15] ר"א אומר הציץ מרלה על אכילות רבי יוסי אומר אין הציץ מרלה על אכילות. נימא מתניתין דלא כרבי יהושע [16] דתניא [17] ועשית עולותיך הבשר והדם רבי יהושע אומר [18] אם אין דם אין בשר אם אין בשר אין דם רבי אליעזר אומר [19] ודם זבחיך ישפך ומה אני מקיים ועשית עולותיך הבשר והדם לומר לך [20] הא דם בזריקה אף בשר בזריקה הוי אומר [21] לול קטן יש בין כבש למזבח. ורבי יהושע נמי הכתיב ודם זבחיך ישפך אמר לך הא כתיב גביה והבשר תאכל. מלמד שבשר קיים בינתים: והני שעירי ראשי חדשים איצטריך ליה. תימה ולימני שעירי רמלי חדשים ולא לימני חידן: סלקא דעתך אמינא הא לא כתיב בהו מועד. ומ"ג דנפרמת פינחס כתיב נמי רמס חדש ה"א דאלה תעשו במועדיכם דכתיב נמוך פרמת פינחס לא מלינו חמאר ימים טובים דכתיבי בתריה דמיקרי רגל דהכי נמי לא קאי מסבת [2] ותמיד ומנרכי' להו קרא בסמוך:

שכן יש בהן צד חמור [3]. פר"ת [4] שכן ישנן לפני הדיבור וכמאן דאמר (חגיגה דף ו.) עולה שהקריבו ישראל במדבר עולת תמיד הוא ולמס הפנים אומר ריב"ל מדכתיב תמיד ילפינן ליה דמשמע אפילו בשבת וכמורת כהנים מיכא מאן דדריש דתמיד דמי שבת מדכתב ביה תמיד ומיהו מתרי מינייהו הוה מלי למילף כולהו [5] ואומר ר"י דשמח ים סוף פירכא דמי לאו הכי אמאי לריך קרא בשאר. ובשה דנפרק קמא דיבמות (דף ה:) נעי למימר עשה דוחה לא תעשה שים בו כרת מפסח ותמיד ופריך מה לפסח ותמיד שכן ישנן לפני הדיבור ואמאי לא ילוף מאשר קרבנות ליבור דדמי שבת כדמסקינן הכא [6]: **דלא** אשכחן תנא דאית ליה טומאה הותרה אלא ר' יהודה. ומס תאמר מאי מולמת דר"ס טפי מדרבי יהודה מהכא מסכתן נמי שהוליחוהו (עירובין דף מו:) דר' יהודה ור' שמעון הלכה כרבי יהודה וי"ל דמסכתן לקמן (דף עח.) ר' יוסי דנמוקו עמו [7] דסבר טומאה דחויה היא תימה לר"י דבשמעתין מסמע דלמאן דאמר טומאה דחויה היא אלא ר"א דתניא [8] ר"א אומר הציץ מרלה על אכילות רבי יוסי אומר אין הציץ מרלה על אכילות. נימא מתניתין דלא כרבי יהושע [9] דתניא [10] ועשית עולותיך הבשר והדם רבי יהושע אומר [11] אם אין דם אין בשר אם אין בשר אין דם רבי אליעזר אומר [12] ודם זבחיך ישפך ומה אני מקיים ועשית עולותיך הבשר והדם לומר לך [13] הא דם בזריקה אף בשר בזריקה הוי אומר [14] לול קטן יש בין כבש למזבח. ורבי יהושע נמי הכתיב ודם זבחיך ישפך אמר לך הא כתיב גביה והבשר תאכל. מלמד שבשר קיים בינתים: והני שעירי ראשי חדשים איצטריך ליה. תימה ולימני שעירי רמלי חדשים ולא לימני חידן: סלקא דעתך אמינא הא לא כתיב בהו מועד. ומ"ג דנפרמת פינחס כתיב נמי רמס חדש ה"א דאלה תעשו במועדיכם דכתיב נמוך פרמת פינחס לא מלינו חמאר ימים טובים דכתיבי בתריה דמיקרי רגל דהכי נמי לא קאי מסבת [2] ותמיד ומנרכי' להו קרא בסמוך:

שכן יש בהן צד חמור [3]. פר"ת [4] שכן ישנן לפני הדיבור וכמאן דאמר (חגיגה דף ו.) עולה שהקריבו ישראל במדבר עולת תמיד הוא ולמס הפנים אומר ריב"ל מדכתיב תמיד ילפינן ליה דמשמע אפילו בשבת וכמורת כהנים מיכא מאן דדריש דתמיד דמי שבת מדכתב ביה תמיד ומיהו מתרי מינייהו הוה מלי למילף כולהו [5] ואומר ר"י דשמח ים סוף פירכא דמי לאו הכי אמאי לריך קרא בשאר. ובשה דנפרק קמא דיבמות (דף ה:) נעי למימר עשה דוחה לא תעשה שים בו כרת מפסח ותמיד ופריך מה לפסח ותמיד שכן ישנן לפני הדיבור ואמאי לא ילוף מאשר קרבנות ליבור דדמי שבת כדמסקינן הכא [6]: **דלא** אשכחן תנא דאית ליה טומאה הותרה אלא ר' יהודה. ומס תאמר מאי מולמת דר"ס טפי מדרבי יהודה מהכא מסכתן נמי שהוליחוהו (עירובין דף מו:) דר' יהודה ור' שמעון הלכה כרבי יהודה וי"ל דמסכתן לקמן (דף עח.) ר' יוסי דנמוקו עמו [7] דסבר טומאה דחויה היא אלא ר"א דתניא [8] ר"א אומר הציץ מרלה על אכילות רבי יוסי אומר אין הציץ מרלה על אכילות. נימא מתניתין דלא כרבי יהושע [9] דתניא [10] ועשית עולותיך הבשר והדם רבי יהושע אומר [11] אם אין דם אין בשר אם אין בשר אין דם רבי אליעזר אומר [12] ודם זבחיך ישפך ומה אני מקיים ועשית עולותיך הבשר והדם לומר לך [13] הא דם בזריקה אף בשר בזריקה הוי אומר [14] לול קטן יש בין כבש למזבח. ורבי יהושע נמי הכתיב ודם זבחיך ישפך אמר לך הא כתיב גביה והבשר תאכל. מלמד שבשר קיים בינתים: והני

רבי אליעזר אומר הציץ מרלה כו'. רבי אליעזר גרסינן ולא ר' אלעזר דלקמן [15] פריך וליטעמיך כיון דאמר ר' אליעזר יש דם אף על פי שאין בשר הציץ מרלה על אכילות למאי הילכתא:

נימא מתני' דלא כר' יהושע. משמע משום דסבירא ליה דבעינן דם ובשר ותימה לתפי' סבירא ליה נמי יש דם אף על פי שאין בשר כיון דם"ד [16] דטומאה דחויה ואין הציץ מרלה על אכילות לא אתיא מתני' כוותיה משום שאי הילכתא:

נימא דלא כר' יהושע. תימה לר"י והא ע"כ כרבי יהושע אתיא דקאמר בסיפא וכמוקדשין אף על פי שנטמא בשר ואבל קיים זורק את הדם משמע הא נטמאו שניהם אינו זורק ואינו כרבי יהושע כדאמר לקמן [17] וי"ל דה"ק נימא לא כר' יהושע והא ע"כ סיפא אתיא כוותיה ומס כן קשיא סיפא:

אויר קטן היה בין כבש למזבח. [18] בלא אויר נמי היה יכול לקיים מלות זריקה [19] אלא לכך היה אויר שע"י כך יכול לזרוק:

דם אף על פי שאין בשר שנאמר ודם זבחיך וגו'. תימה לרשב"ל מנא ליה נעולה דים דם אף על פי שאין בשר אימא מין בשר [מנא לן [20]]: שאין

מסורת הש"ס
עם הוספות

ע) שבועות י. תענית כט., ג) מנחות עב: [ע"ש], ג) [יומא דף מו.], ד) [כתובות לב. סוטה כט: מכות ד:], ה) סנהדרין יב: יומא ז:, ו) מנחות עו., ז) [לקמן עח.] מנחות כה:, ח) [תוספתא זבחים פרק ד] זבחים קד., ט) שם סב:, י) [לעיל לד. זבחים סב: קד. ע"ש] ועיין תוס' מעילה יא. ד"ה לול, כ) עיין יומא נ. וצ"ע, ל) [וע"ע תוספות כתובות לב. סוף ד"ה שכן ומוספות סנהדרין עג: ד"ה משום], מ) [וכיצמות ה: ד"ה ומכולהו כתבו מוספות אה"ח 19/06/2018 רוך על זה, עיין שם], נ) גיטין סז., ס) עח., ע) עט ע"א.

גליון הש"ס

רש"י ד"ה שאינו על מצחו. כדאמרינן בר"ה. תמוה לי וכי לריך רמיה לזה הלא מפורש בכתוב דלפני ולפנים עובד רק בד' בגדים הלא דבר"ה אמרינן טעמא לקרא: תוס' ד"ה אויר. בלא אויר נמי. עי' תמו' מ"ל סי' קנ"ג:

הגהות מהר"ב רנשבורג

אן תום' ד"ה דלא וכו'. דדחוי בציבור וכו'. נ"ב עיין מנחות ט"ו ע"ש תום' ד"ה וכמ"ש מאי לין וכו' ול"ע ולו"ק: בן שם ד"ה אויר וכו'. יבול לקיים מלות זריקה. נ"ב עיין שו"ת מ"ל סימן קנ"ג:

תורה אור השלם

א) סֵלָה כָּל אַבִּירַי אֲדֹנָי בְּקָרְבִּי קָרֵא עָלַי מוֹעֵד לְשַׁבֵּר בַּחוּרַי גַּת דָּרַךְ אֲדֹנָי לִבְתוּלַת בַּת יְהוּדָה: [איכה א, טו]

ב) וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶת מֹעֲדֵי יְיָ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: [ויקרא כג, מד]

ג) אֵלֶּה תַּעֲשׂוּ לַיְיָ בְּמוֹעֲדֵיכֶם לְבַד מִנִּדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם לְעֹלֹתֵיכֶם וּלְמִנְחֹתֵיכֶם וּלְנִסְכֵּיכֶם וּלְשַׁלְמֵיכֶם: [במדבר כט, לט]

ד) וְעָשִׂיתָ עֹלֹתֶיךָ הַבָּשָׂר וְהַדָּם עַל מִזְבַּח יְיָ אֱלֹהֶיךָ וְדַם זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ עַל מִזְבַּח יְיָ אֱלֹהֶיךָ וְהַבָּשָׂר תֹּאכֵל: [דברים יב, כז]

הגהות וציונים

מ] צ"ל תלמוד לומר (ד"ס וב"ש): נ] צ"ל קבע, וכ"ה במנחות ובתו"כ (רש"ש, וכ"ה בכ"י): ג] מהר"ם מ"ד (גליון): ד] גירסת מהרש"א לא קאי אפסח (גליון): ה] נראה דלא גרסי בגמ' "תמיד תדיר וכליל פסח שהוא ענוש כרת" (רש"ש, ועיין ד"ס): ו] בדפו"י פר"ח: ז] צ"ל כיון דם"ל (מצור דבש): ח] מהרש"ל (גליון):

משנת ראשונים

קא משמע לן דראש חדש איקרי מועד. ובראש חודש אין נופלין על פניהן דאשכחן דאיקרי מועד דכתיב קרא עלי מועד ועוד שהרי קורין בו את ההלל. [שבולי הלקט סימן קעה] מנהני מילי דתנו רבנן. כל מנלן או מנא הני מילי שייך בדברים שיש להם עיקר מן התורה, אבל בדברים שאין להם עיקר מן התורה אומר מאי קראה וזה מורגל [באסמכתאות ודרשות] דוק ותשכח. [הליכות עולם שער שני פרק א] דאי כתב רחמנא תמיד הוה אמינא תמיד שכן תדיר וכליל. תמיד חובה קבועה בכל יום והוא עולה כליל מה שאין כן בפסח כי הפסח הוא פעם בשנה ונאכל ואין למזבח ממנו אלא האימורין בלבד. [רבינו חננאל] אין עודיהו על מצחו אינו מרלה. ואפי' היה מונח לפניו ומוכן להניחו כל זמן שירלה אינו כלום, ואין צריך לומר בנשבר הציץ. [מאירי] הנח ליום הכפורים שטומאה הותרה בציבור. וא"ת והא איכא אילו של אהרן שהוא קרבן יחיד כדאי' לעיל, י"ל דההוא קרבן נעשה בחוץ הוא דאיכא ציץ על מצחו שמרלה, ולגבי פרו הנעשה בפנים לענין הזאות שמשמש בבגדי לבן וליכא ציץ, הא אמרי' לעיל דההוא קרבן צבור חשיב. [הריטב"א, יומא ז:] מכלל דרבי שמעון סבר טומאה דחויה היא בציבור. למאן דאמר טומאה היתר היא בכולהו הותר טומאה מדאוריית' אלא מדרבנן גזרו אההוא דהוי קרבן יחיד דליהדדי אטהורין ולמ"ד טומאה דחויה היא סבירא ליה דבכולהו דחויה היא מדאוריית'א. [תוספות, יומא ז.]

עין משפט
נר מצוה

לא א מיי' פ"ד מהלכות בית הבחירה הל' יג:

לב ב סם הלכה ח:

לג ג סם הלכה ז:

לד ד מיי' פ"ח מהלכות פסולי מוקדשין הלכה יב:

לה ה מיי' פ"ו מהלכות מעשה קרבנות הלכה ד:

לו ו מיי' פ"ב מהלכות בית הבחירה הל' יג:

רבינו חננאל אוצר החכמה

שהוא קרבן צבור וקביע ליה מועד לא דחיא טומאה. ובכלל זבחי צבור משמע אפילו שעירי רגלים דהא זבחי צבור הן ואפילו שעירי ראשי חדשים כיוצא בשעירי הרגלים הם. מיהו הוצרך להודיע כי ראש חדש נמי איקרי מועד שנאמר קרא עלי מועד. מנא הני מילי דת"ר וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל מה ת"ל לפי כו'. התמיד שכן תדיר שכן כליל פי' התמיד חובה קבועה בכל יום והוא עולה כליל מה שאין כן בפסח כי הפסח הוא פעם בשנה ונאכל ואין למזבח ממנו אלא האימורין בלבד. ויש בפסח מה שאין בתמיד (ש"מ) [שמי] שאינו עושה פסח ענוש כרת שנא' (במדבר ט יג) וחדל לעשות הפסח ונכרתה מה שאין כן בתמיד כי התמיד אין בו עונש כרת. לפיכך הוצרך לפרש בזה במועדו ובזה במועדו להיות שניהן (דומין) [דוחין] השבת והטומאה שאין למדין זה מזה. [ואי כתיב] הני תרוייהו לא גמרו מינייהו שכן ישנן לפני הדבור כלומר ניתנין לישראל ועשאום קודם מתן תורה. פסח עשאוהו במצרים שנאמר (שמות י"ב ו') ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל וגו'. תמיד דגרסינן בתחלת חגיגה עולה שהקריבו ישראל במדבר עולת תמיד היא. ואי כתיב הני לא ילפי האחרים מינייהו דאיכא למיפרך מה להני שכן ישנן לפני הדבור כדאמרן. אי נמי שכן יש בהן צד חמור התמיד תדיר כליל הפסח ענוש כרת משא"כ בשאר הנקרבין לפיכך הוצרך לפרש בהן במועדו. והני מילי בקרבנות דמכפרי אבל עומר ושתי הלחם דאין בהן כפרה אלא להתיר כדגרסי' עומר מתיר במדינה דכיון שקרב העומר בששה [עשר] בניסן מותרין ישראל לאכול (תרומה) [תבואה] חדשה וכיון שהקריבו שתי הלחם בעצרת הותרו ישראל להקריב מנחה חדשה לפיכך הוצרך לכתוב (אחד במועדו) [עוד את מועדו] שיהיו כולן דוחין הטומאה כמו שאמרנו: סברוה דכ"ע טומאה דחויה בצבור ובעי ציץ לרצות דליכא תנא דשמעת ליה דאמר טומאה הותרה היא בצבור אלא ר' יהודה דתניא בין שישנו על מצחו וכו'. ודכולי עלמא סברי אין הציץ מרלה על אכילות כגון מי שאכל קדש בטומאה וכיוצא בה אלא ר' אליעזר. דתניא ר' אליעזר אומר הציץ מרלה על אכילות ר' יוסי אומר אין הציץ מרלה על אכילות. נימא מתני'

ריצוי ציץ, אין הציץ מרצה עליהם אלא בשעה שהוא על מצחו של כהן גדול. ומדייקת הגמרא, **מִכְּלָל** - משמע מכך, **דְּרַבִּי שִׁמְעוֹן** שאמר שניתן ללמוד מכהן גדול ביום הכיפורים שהציץ מרצה גם בזמן שאינו מונח על מצח הכהן גדול, אף שבאותו זמן קרבים רק קרבנות ציבור, **סָבַר שְׁטוּמְאָה דְּחוּיָה הִיא בְּצִיבּוּר**, ואף קרבנות ציבור צריכים שירצה עליהם הציץ[לה].

וְכן סברו בני הישיבה **דְּכוּלֵּי עָלְמָא** - שדעת כל התנאים [חוץ ממי שאמר בפירוש לא כן, כדלהלן], וכן דעת התנא של משנתנו, **שֶׁאֵין הַצִּיץ מְרַצֶּה עַל אֲכִילוֹת** - על החלק שנאכל מן הקרבן, אלא רק על הדם הנזרק על המזבח, ועל קמצים של מנחות הקרבים על המזבח[לו]. והטעם שסברו כן, הוא משום **דְּלֵיכָּא תַּנָּא דְּשָׁמְעַת לֵיהּ דְּאָמַר** - שאין תנא שלמדנו מדבריו שהוא סובר שה**צִּיץ מְרַצֶּה עַל אֲכִילוֹת, אֶלָּא רַבִּי אֶלְיעֶזֶר** בלבד, **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, **רַבִּי אֶלְיעֶזֶר אוֹמֵר, הַצִּיץ מְרַצֶּה עַל אֲכִילוֹת, רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, אֵין הַצִּיץ מְרַצֶּה עַל אֲכִילוֹת**[לז].

ומשום שסברו בני הישיבה שמשנתנו סוברת שטומאה דחויה בציבור ואי אפשר להקריב בטומאה רק משום ריצוי הציץ, וסברה גם שאין הציץ מרצה על האוכלים, שאלו, **גֵּימָא מַתְנִיתִין** - האם נאמר שמשנתנו היא **דְּלָא כְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ**, שסובר שאם בשר הקרבן נטמא או אבד, אין זורקים את דמו. ומביאה הגמרא את דברי רבי יהושע[לח], **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, נאמר בתורה (דברים יג כז) 'וְעָשִׂיתָ **עוֹלֹתֶיךָ הַבָּשָׂר וְהַדָּם** עַל מִזְבַּח ה' אֱלֹהֶיךָ וְדַם זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ עַל מִזְבַּח ה' אֱלֹהֶיךָ וְהַבָּשָׂר תֹּאכֵל'[לט], ונחלקו תנאים בדרש הפסוק, **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר**, שיש ללמוד ממה שנאמר 'הבשר והדם', שזריקת הדם והקרבת הבשר תלויים זה בזה, **שֶׁאִם אֵין דָּם** הקרבן ראוי לזריקה כגון שנאבד, **אֵין בָּשָׂר** הקרבן קרב[מ], וכן **אִם אֵין הַבָּשָׂר** ראוי להקרבה או לאכילה[מא] **אֵין** זורקים את **הַדָּם**[מב]. **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר**, מותר לזרוק את הַדָּם, **אַף עַל פִּי שֶׁאֵין הַבָּשָׂר** ראוי[מג], **שֶׁנֶּאֱמַר** (שם) 'וְדַם **זְבָחֶיךָ** יִשָּׁפֵךְ עַל מִזְבַּח ה'', ומשמע שזריקת הדם אינה תלויה בבשר, ואף כשאין הבשר ראוי זורקים את הדם, **וּמָה אֲנִי מְקַיֵּים** - וכיצד אני דורש את תחילת הפסוק שנאמר 'וְעָשִׂיתָ **עוֹלֹתֶיךָ הַבָּשָׂר וְהַדָּם**', יש לדורשו כך, שהקיש הפסוק בשר לדם[מד], **לוֹמַר לְךָ, מַה דָּם** - שכשם שהדם נתינתו על המזבח היא **בְּזֶרִיקָה**[מה], **אַף בָּשָׂר** צריך ליתנו על המזבח **בְּזֶרִיקָה, הֱוֵי אוֹמֵר** - ולמדנו מכך, **שלוּל** [-חלל, ריוח[מו]] **קָטָן יֵשׁ בֵּין הַכֶּבֶשׁ לַמִּזְבֵּחַ**, והכהן המסדר את האברים על המזבח, עומד על הכבש וזורקם על מערכת העצים, לקיים מצות זריקה[מז].

ואיל לעולה שהיה הכהן גדול מקריב משלו, כמפורש בתורה (ויקרא טז ג) 'בזאת יבא אהרן אל הקדש, בפר בן בקר לחטאת ואיל לעולה'. וכשהוא מקריב את האיל, הוא לובש שמונה בגדים ובכללם הציץ, ויכול הציץ לרצות. והפר לחטאת, שמזה הכהן גדול מדמו בקדש הקדשים ובהיכל, ואז הוא לובש ארבעה בגדים, דנה הגמרא ביומא (ג.) אם הוא נחשב לקרבן יחיד, כיון שהכהן גדול מביאו, או שהוא נחשב לקרבן ציבור כיון שהוא מכפר על כל הכהנים. וכתב הריטב"א (יומא ז: ד"ה הכא), שאף אם אין הפר נחשב קרבן ציבור, לענין הקרבה בטומאה דינו כקרבן ציבור, וביאר (שם ו: ד"ה וכאן) שהטעם בזה הוא, שכיון שרוב עבודות הנעשות בשעיר של ציבור הקרב לחטאת, תלויות בעבודת הפר של כהן גדול [שאחר שמזים מדם הפר ומדם השעיר, מערבים את שניהם יחד, ומזים מהדמים המעורבים על מזבח הזהב], אף פרו של כהן גדול דינו כשעיר לענין טומאה. [וראה בשער המלך (כלים פרק ד ה"ד) שהקשה על התוספות ביומא (ג. ד"ה ופקע) שמשמע מדבריהם, שאם פרו של כהן גדול אינו נחשב קרבן ציבור, אף לענין טומאה דינו כקרבן יחיד, איך ניתן לפרש את דברי רבי יהודה שלא ניתן ללמוד מיום הכיפורים כיון שטומאה הותרה בציבור, הרי פר של כהן גדול אינו קרבן ציבור, והוא קרב בזמן שאין הציץ מונח על מצח הכהן גדול].

לה. הגמרא אמרה שיש לומר שדעת כל התנאים היא שטומאה דחויה בציבור, כיון שרק רבי יהודה הוא הסובר שטומאה הותרה בציבור. והקשו התוספות (ד"ה לא), שהרי בברייתא זו נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון, ומנין לנו להכריע שכל התנאים סוברים כרבי שמעון. וביותר, שהרי בעירובין (מו:) מבואר, שכל מקום שנחלקו רבי יהודה ורבי שמעון, הלכה כרבי יהודה. ותירצו, שהגמרא סברה שכל התנאים סוברים כרבי שמעון, משום שאף רבי יוסי סובר בזה כרבי שמעון כמבואר להלן (עמ.), והלכה כרבי יוסי, משום ש'נימוקו עמו' (גיטין סו.), כלומר, שהיה רגיל לתת פירוש לדבריו (רש"י שם ד"ה נמוקו, ולפי עוד מה שפירש בעירובין שם. ד"ה נימוקו) [וכן אמרו בעירובין (מו:) שהלכה כרבי יוסי בכל מקום שנחלק עם חבריו].

לו. מבואר בגמרא להלן (ע"ב) שסברה הגמרא שאם אין הציץ מרצה על האוכלים, אף על האימורים הקרבים על גבי המזבח אינו מרצה. והטעם לחלק בין דם וקמצים לאימורים, מבואר ברש"י לעיל (טו: ד"ה מפי וד"ה שם), שבקרבנות הנשחטים כפרת הקרבן תלויה בזריקת הדם על המזבח [כמבואר ביומא (ה.)], ובמנחות הקרבת הקומץ על המזבח היא כנגד זריקת הדם, ובה תלויה כפרת המנחה, וקרבן הקרב בטומאה, כדי שיעלה לרצון, צריך שיכפר הציץ על הדם או הקומץ, אבל האימורים, אף אם לא יכפר עליהם הציץ, יעלה הקרבן לרצון.

הנידון אם ציץ מרצה על האכילות, אינו לענין שיהיה מותר לאכול את בשר הקרבן בטומאה, שזה ודאי שאין ריצוי הציץ בא להתיר את בשר הקרבן באכילה, שלא הותרה אכילת קרבן טמא אלא קרבן הפסח בלבד, כמבואר במשנה לעיל (עו:). אלא הנידון הוא האם הציץ מרצה על הבשר שיחשב כאילו לא נטמא, לענין שיוכלו לזרוק את הדם [לדעת הסוברים שאינו נזרק אלא אם הבשר קיים, כדלהלן]. רבינו חננאל (להלן עמ: ד"ה אימא), וכן מבואר ברש"י להלן (עמ. ד"ה ומשוי). וביאר הקובץ שיעורים (חות קנט), שאף שהציץ מכשיר את הבשר שלא יהיה פסול, מכל מקום אינו יכול להתיר את האיסור שיש באכילת בשר קדשים שנטמא. אמנם ראה בילקוט ביאורים מה שהובא בשם המאירי והתשב"ץ.

לז. ויש לנו לומר שכל התנאים סוברים כרבי יוסי ולא כרבי אליעזר, משום שרבי יוסי נימוקו עמו (גיטין סו.), וכן אמרו בעירובין (מו:) שכל מקום שנחלק רבי יוסי עם חבריו, הלכה כמותו.

לח. הגמרא מביאה תחילה את הברייתא שבה מבוארים דברי רבי יהושע ודברי רבי אליעזר החולק עליו, ומבארת את מחלוקתם, ואחר כך (להלן ע"ב) חוזרת הגמרא לבאר את השאלה שמשנתינו היא שלא כדברי רבי יהושע.

לט. פשט הפסוק הוא, שבהקרבת עולות, זורקים את הדם ומקריבים את הבשר על המזבח, ובהקרבת זבחי שלמים, זורקים את הדם על המזבח, ואוכלים את הבשר. רש"י (על התורה שם).

מ. וכן בקרבנות שבשרם נאכל, זריקת הדם מעכבת את אכילת הבשר.

מא. דהיינו, שבעולה צריך שיהיה הבשר ראוי להקרבה, ובשאר קדשים צריך שיהיה או אימורים הראויים להקרבה, או בשר הראוי לאכילה. ומה שצריך שיהיה ראוי, היינו גם שלא יאבד, וגם שלא יפסל, שלא יטמא ולא יצא חוץ לעזרה, כמבואר להלן (ע"ב).

מב. שכל זריקת הדם, בעולה היא כדי להתיר את הבשר למזבח, ובשאר קרבנות להתיר את האימורים למזבח והבשר לאכילה, וכיון שאבד הבשר, אין שום צורך בזריקת הדם. רש"י במנחות (ע. ד"ה כמצי).

ביארו החסדי דוד (על המוספתא קרבנות פ"ק ה"ד) והמלבי"ם (דברים שם, תוספות מז), שרבי יהושע למד כן ממה שהקדים הכתוב בשר לדם, אף שבסדר עבודות הקרבן, קודם זורקים את הדם, ואחר כך מקריבים את הבשר, ומשמע שבא הכתוב לתלות את זריקת הדם בכך שיוכל להקטיר את הבשר.

מג. אבל אם אין הדם ראוי, מודה רבי אליעזר שאין מקריבים את הבשר. תוספתא (זבחים פ"ד ה"ח). [שהרי כפרת הקרבן תלויה בדם, ולכך כשאין דם אין מקריבים את הבשר].

מד. כן הוא הלשון בתוספתא (שם) 'מקיש בשר לדם'.

מה. כמפורש בתורה (ויקרא ו ה) 'וזרקו את הדם על המזבח סביב'. וראה ברש"י בזבחים (ה. ד"ה מין לניתנין), שלשון זריקה משמעותה זריקה מרחוק, שעומד ברחוק וזורק את הדם מהמזרק למזבח.

מו. 'לוּל' הוא חלל צר וגבוה כעין ארובה, וכיון שראש הכבש לא היה מגיע למזבח, אלא רחוק ממנו מעט, נוצר בין הכבש למזבח אויר כעין לול. ומבואר ברש"י בסוכה (מט. ד"ה בין), שהלול המוזכר כאן, אינו הלול שבין הכבש למזבח המוזכר בסוכה (שם) שבו היו יורדים הכהנים ללקט משם את יין הנסכים, אלא מלבד האויר המוזכר כאן, היה בשמונה אמות המערביות של הכבש, לול נוסף שבו היו יורדים הכהנים.

מז. מדברי הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות פ"ג ה"ג) נראה, שמצות הזריקה אינה מתקיימת אלא כשיש ריוח בין הכבש למזבח. אמנם התוספות (ד"ה לוקח) כתבו, שאת מצות הזריקה, אפשר לקיים גם בלי האויר שבין הכבש למזבח, ומה שהיה שם אויר, הוא כדי שעל ידי כך יזכור הכהן לזרוק את הבשר. וביאר החסדי דוד (שם), שלדעת התוספות, הדין שצריך להניח ריוח בין הכבש למזבח, הוא מדרבנן. ותמה החכם צבי (סי' קנג) על דברי התוספות, שהרי בזבחים (סג:) מבואר, שודאי לא בא ההיקש של הבשר לדם ללמד שצריך ליתן את הבשר על המערכה בזריקה, שכיון שהאש דולקת במערכה, אינו יכול להניח את הבשר באופן אחר, אלא ודאי בא ההיקש לומר שצריך שיהיה אויר בין הכבש למזבח. ורב פפא ביאר שם, שלומדים מההיקש, שכשם שבזריקת הדם, יש אויר ריצפה שמפסיק בין המזרק למזבח, כך בזריקת הבשר צריך שיפסיק אויר ריצפה בין הכהן למערכה, ומשום כך צריך שיהיה ריוח בין הכבש למזבח, ואם כן מבואר שהריוח שבין הכבש למזבח הוא עיקר הלימוד מההיקש, ואינו רק כדי שיזכור הכהן לזרוק הבשר. וראה בחזון איש (זבחים סי' יז סק"ה) שכתב, שביאור הגמרא שם הוא, שודאי בא ההיקש ללמד שצריך הכהן לעמוד על הכבש ולזרוק למערכה, ואין די במה שיעמוד על המזבח ויזרוק למערכה, אבל אין למדים מההיקש שצריך שיהיה ריוח בין הכבש למזבח [וראה שם שביאר כן אף בדברי רב פפא], וריוח זה הוא רק כדי שיזכור הכהן לזרוק, ראה בילקוט ביאורים שהובאו דבריו בהרחבה.

והריוח שבין הכבש למזבח כתב רש"י (ד"ה לול) שאינו אלא אויר מועט. אמנם התוספות בזבחים (סג: ד"ה לוקח) כתבו, שהיה שם אויר גדול, כדי שיהא ניכר שהוא לצורך אויר. ראה בילקוט ביאורים שהתבאר האם דין זריקת האימורים למזבח הוא רק בעולה, או גם בשאר קרבנות.

מסורת הש"ס
עם הוספות

19/06/2018

הא לא כתיב בהו מועד. ולא לידחו טומאה, להא כל קרבנות ליכור ממועד נפקי לן כדלקמן: קרא עלי מועד. תמוז דסילוק מרגליס מלויי מליוה וכלו מרבעים דילהו בט' בתמ, בפרק בתרא דתענית, והוקבעה להס בו בכיה לדורות, ויום עיבור החדם קרי מועד: וידבר משה וגו'. בתורת כהנים הוא גבי עומר ושתי הלחם: שלא למדנו כו' שנאמר בהן מועד. לרמות שבת וטומאה: במועדו. משמע לא יעבור זמנן, ואפילו הן טמאין ואפילו הוא שבת: אלה תעשו וגו'. בפרשת פינחס כתיב גבי מוספים: מניין לרבות עומר והקרב עמו. ועשיתם ביום הניפכם וגו' (ויקרא כג): ושתי הלחם. והכתיב הקרבין עמהן, המור בתורת כהנים ואינם ממורים בפרשת פינחס: ת"ל. בשילהי ההיא פרשתא דשור או כשב או עז וידבר משה וגו': כל הני למה לי. לכתוב אחד ולימי הנך מיניה: שאר קרבנות ציבור. מוספין, דעולה מכפרת מעשה, כדתניא ביומא (דף ו.) אין עולה באה אלא על עשה ולא תעשה שניתק לעשה: עומר ושתי הלחם אינן באין אלא להתיר. את החדש, זה בחדש, וזה בחדש: סברוה. המומרין בני ישיבה היו סבורין כן, לפיכך הוצרך להס ליחמל הא דבעי לקמיה ליחמ מתניתין דלא כר' יהושע: דחויה. אף על גב דלכתרה רחמנא למיתי בטומאה, לאו היתר גמור הוא, אלא היכא דלא מיתכתי טהורין, וכיון דלאו היתר גמור הוא בעי' ניץ לרעוי: בין שישנו על מצחו. בשעה שחירעה טומאה בקרבנות: בהן גדול ביום הכפורים יוביח. בשעת עבודת פניס: שאינו על מצחו. דהא אין נכנס אם בגדי זהב, כדתמרינן [בדף השנה] (דף כו.) דלמין קטיגור נעשה סניגור: ומרצה. אם בחו בטומאה, דהא קיימא לן [ב] כל קרבנות הציבור הקבוע להן זמן דוחין את הטומאה, ודבי שמעון אית ליה דאפילו טומאה דחויה היא בציבור, ואי לאו משום דניץ מרצה לטומאה לא הוו מיתכתרי: שטומאה הותרה בציבור. ואין קרבן ליבור לריך ניצוי הניץ, אלא קרבן יחיד: ודכולי עלמא. כלומר הך דבעי לסתם מתניתין סברי אין הניץ מרצה על אכילות, על טומאה שנגע בבשר ובשירי מנחה הנאכלים, אלא על טומאת הדם וקמלים (ולימורין [ג]): לימא מתניתין. לחמר עומר ושתי הלחם באין בטומאה, ואף על גב דבעינן ניצוי ניץ ואין מאכילות אלא מרצי, ונמלא שאין כאן שיריים הנרלין אלא הקומץ לבדו שהניץ מועיל, וכן בשיני למיס לא הועיל ניץ לבשר אלא לדם, וקתני דהדם מזרק: דלא כר' יהושע. לחמר אם אין בשר רחוי אין דם רחוי: אם אין בשר. רחוי, כגון שנטמא או שנאבד, אין הדם מזרק: לוקה. אויר יש בין כבש למזבח, לא היה רחוי להקרב מחובר למזבח, שיש אויר מעט ניתוים, והמסדר את המערים עומד על הכבש וזורקן על מערכת העליה לקיים מלות זריקה: הא כתיב גביה והבשר תאכל. אלמא בשר קיים בעינן: והני

שעירי ראשי חדשים איצטריכא ליה סלקא דעתך אמינא הא לא כתיב בהו מועד קמ"ל דראש חדש איקרי מועד כדאביי [ד] דאמר אביי תמוז דהאי שתא מלויי מליוה דכתיב [א] קרא עלי מועד לשבור בחורי. למימרא דכולהו ממועד אתו מנהני מילי [ב] דתנו רבנן [ב] וידבר משה את מועדי ה' מה תלמוד לומר לפי שלא למדנו אלא לתמיד ופסח שנאמר בהו במועדו במועדו [ג] ואפילו בשבת במועדו ואפילו בטומאה שאר קרבנות ציבור מניין שנאמר [ג] אלה תעשו לה' במועדיכם מניין לרבות עומר והקרב עמו שתי הלחם והקרב עמם ת"ל וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל הכתוב קבעו [ד] מועד אחד לכולן. וכל הני למה לי צריכי דאי כתב רחמנא תמיד הוה אמינא תמיד שכן תדיר וכליל אבל פסח לא קמ"ל ואי כתב רחמנא פסח פסח שהוא ענוש כרת אבל תמיד דאין ענוש כרת אימא לא קמ"ל ואי כתב רחמנא הני תרתי הוה אמינא הני הוא [ד] יש בהן צד חמור תמיד תדיר וכליל פסח שהוא ענוש כרת אבל שאר קרבנות ציבור אימא לא כתב רחמנא אלה תעשו לה' במועדיכם [אוצר החכמה] כתב רחמנא אלה תעשו לה' במועדיכם הוה אמינא שאר קרבנות ציבור הבאין לכפר אבל עומר ושתי הלחם דאין באין לכפר אלא להתיר בעלמא נינהו לא קמ"ל ואי כתב רחמנא עומר ושתי הלחם לחודייהו הוה אמינא אדרבה עומר ושתי הלחם דאלימי דבאין להתיר אבל הנך לא קמ"ל. סברוה [ה] דלכולי עלמא טומאה דחויה היא בציבור ובעי' ציץ לרצות דליכא תנא דשמעת ליה דאמר טומאה הותרה בציבור אלא רבי יהודה דתניא [ו] ציץ בין שישנו על מצחו ובין שאינו על מצחו מרצה דברי ר"ש ר' יהודה אומר [ז] עודיהו על מצחו מרצה אין עודיהו על מצחו אינו מרצה אמר לו ר"ש כהן גדול ביום הכפורים יוביח שאינו על מצחו ומרצה אמר לו הנח ליום הכפורים שטומאה הותרה בציבור מכלל דר"ש סבר טומאה דחויה היא בציבור ודכולי עלמא [ג] אין הציץ מרצה על אכילות דליכא תנא דשמעת ליה דאמר [ח] הציץ מרצה על אכילות אלא ר"א דתניא [ט] ר"א אומר הציץ מרצה על אכילות רבי יוסי אומר אין הציץ מרצה על אכילות. נימא מתניתין דלא כרבי יהושע [י] דתניא [יא] ועשית עולותיך הבשר והדם רבי יהושע אומר [יב] אם אין דם אין בשר אם אין בשר אין דם רבי אליעזר אומר [יג] ודם זבחיך ישפך ומה אני מקיים ועשית עולותיך הבשר והדם לומר לך [יד] מה דם בזריקה אף בשר בזריקה הוי אומר [טו] לוקה קטן יש בין כבש למזבח. ורבי יהושע נמי הכתיב ודם זבחיך ישפך אמר לך הא כתיב גביה והבשר תאכל והני

שעירי ראשי חדשים איצטריך ליה. תימה ולימני שעירי רחמי חדשים ולא לימני חידן: סלקא דעתך אמינא הא לא כתיב בהו מועד. ומ"ג דנפרשת פינחס כתיב נמי רחם חדש ה"מ דאלה תעשו במועדיכם דכתיב נסוף פרשת פינחס לא קאי מרחם חדש אלא מחמר ימים טובים דכתיבי בתריה דחיקרי רגל דהכי נמי לא קאי מחדת [ז] ותמיד ומנרכי' להו קרא בסמוך:

שכן יש בהן צד חמור [ח]. פר"ת [ט] שכן ישנן לפני הדיבור וכמחן דחמר (חגיגה דף ו.) עולה שהקריבו ישראל במדבר עולת תמיד הוחי ולחם הפנים לומר ריב"ח מדכתיב תמיד ילפינן ליה דמשמע אפילו בשבת וכמורת כהנים מיכא מחן דדרים דתמיד דמי שבת מדכתב ביה תמיד ומיהו מחרי מינייהו הוה מלי למילף כולהו [י] ולומר ר"י דשמח ים שום פירכא דמי לחו הכי חמחי ניץ קרא בחמר. וקשה דבפרק קמח דיבמות (דף ה:) בעי למימר עשה דוחה לא תעשה שים בו כרת מפשה ותמיד ופרין מה לפשה ותמיד שכן ישנן לפני הדיבור ומחמי לא יליף מחמר קרבנות ניבור דדמי שבת כדמסקינן הכא [יא]: **דלא** אשכחן תנא דאית ליה טומאה הותרה אלא ר' יהודה. ומה תחמר מחי חולמח דר"ש טפי מדרבי יהודה מחכחן נמי שהוניחוהו (עירובין דף מו:) דר' יהודה ור' שמעון הלכה כרבי יהודה וי"ל דמחכחן לקמן (דף עח.) ר' יוסי דנמוקו עמו [יב] דסבר טומאה דחויה היא תימה לר"י דבשמעתין משמע דלמחן דחמר טומאה דחויה היא דחויה חלא על ידי ניצוי ניץ ומחמי הא טומאה דגברא דדחויה בציבור [א] מע"פ שחין הניץ מרלה על טומאת הגוף כדחמן בפירקין (דף פ:):

רבי אליעזר אומר הציץ מרצה כו'. רבי חליעזר גרסינן ולא ר' חלעזר דלקמן [יג] פריך וליטעמיך כיון דחמר ר' חליעזר יש דם לף על פי שחין בשר הניץ מרלה על חכילות למחי הילכתא:

גמ' מתני' דלא כר' יהושע. משמע מדוס דסבירא ליה דבעינן דם ובשר ותימה דחפי' סבירא ליה נמי יש דם לף על פי שחין בשר כיון דם"ד [ב] טומאה דחויה ואין הניץ מרלה על אכילות לא חמיא מתני' כוותיה מדוס שחי הלחם:

גמ' דלא כר' יהושע. תימה לר"י והא ע"כ כרבי יהושע חמיא דקחני סיפא וכמוקדשין לף על פי שנטמא בשר ואלו קיים זורק את הדם משמע הא נטמאו שניהם אינו זורק והיינו כרבי יהושע דלחמר לקמן [יד] וי"ל דה"ק נימא דלא כר' יהושע והא ע"כ סיפא חמיא כוותיה ומ"ם כן קשיא סיפא:

אויר קטן היה בין כבש למזבח. [טו] אלא מויר נמי היה יכול לקיים מלות זריקה [ב] אלא לכך היה מויר שע"י כך יזכור לזרוק:

דם אף על פי שאין בשר שנאמר ודם זבחיך וגו'. תימה לרשב"ח מנא ליה בעולה דים דם לף על פי שחין בשר חימא חין בשר ים דם לף על פי שחין בשר [מנא לן [טז]]: שחין

עין משפט
נר מצוה

לא א מיי' פ"ד מהלכות בימת מקדש הלכה טו טז:
לב ב שם הלכה ח:
לג ג שם הלכה ז:
לד ד מיי' פ"ח מהלכות פסולי מוקדשין הלכה לד:
לה ה מיי' פ"ו מהלכות מעשה קרבנות הלכה ד:
לו ו מיי' פ"ב מהלכות בית הבחירה הל' יג:

רבינו חננאל

שהוא קרבן צבור וקביע ליה מועד לא דחיא טומאה. **ובכלל זבחי צבור** משמע אפילו שעירי רגלים דהא זבחי צבור הן ואפילו שעירי ראשי חדשים כיוצא בשעירי הרגלים הם. מיהו הוצרך להודיע כי ראש חדש נמי איקרי מועד שנאמר קרא עלי מועד. **מנא הני מילי** דת"ר וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל מה ת"ל לפי כו'. **התמיד שכן תדיר שכן כליל** פי' התמיד חובה קבועה בכל יום והוא עולה כליל מה שאין כן בפסח כי הפסח הוא פעם בשנה ונאכל ואין למזבח ממנו אלא האימורין בלבד. **ויש בפסח מה שאין בתמיד** (ש"מ) [שמי] שאינו עושה פסח ענוש כרת שנא' (במדבר ט יג) וחדל לעשות הפסח ונכרתה מה שאין כן בתמיד כי התמיד אין בו ענוש כרת. לפיכך הוצרך לפרש בזה במועדו ובזה במועדו להיות שניהן (דומין) [דוחין] השבת והטומאה שאין למדין זה מזה. **[ואי כתיב] הני תרוייהו לא גמרו מינייהו שכן ישנן לפני הדבור** כלומר ניתנין לישראל ועשאום קודם מתן תורה. פסח עשאוהו במצרים שנאמר (שמות י"ב ו') ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל וגו'. תמיד דגרסינן בתחלת חגיגה עולה שהקריבו ישראל במדבר עולת תמיד היא. ואי כתיב הני לא ילפי האחרים מינייהו דאיכא למיפרך מה להני שכן ישנן לפני הדבור כדאמרן. **אי נמי שכן יש בהן צד חמור** התמיד תדיר כליל הפסח ענוש כרת משא"כ בשאר הנקרבין לפיכך הוצרך לפרש בהן במועדו. **והני מילי בקרבנות דמכפרי** אבל עומר ושתי הלחם דאין בהן כפרה אלא להתיר כדגרסי' עומר מתיר במדינה דכיון שקרב העומר בששה [עשר] בניסן מותרין ישראל לאכול (תרומה) [תבואה] חדשה וכיון שהקריבו שתי הלחם בעצרת הותרו ישראל להקריב מנחה מן התבואה חדשה לפיכך הוצרך לכתוב (אחד במועדו) [עוד את מועדו] שיהיו כולן דוחין הטומאה כמו שאמרנו: **סברוה דכ"ע טומאה דחויה בצבור** ובעי ציץ לרצות דליכא תנא דשמעת ליה דאמר טומאה הותרה היא בצבור אלא ר' יהודה דתניא בין שישנו על מצחו וכו'. **ודכולי עלמא סברי אין הציץ מרצה על אכילות** כגון מי שאכל קדש בטומאה וכיוצא בה אלא ר' אליעזר. דתניא ר' אליעזר אומר הציץ מרצה על אכילות ר' יוסי אומר אין הציץ מרצה על אכילות. **נימא מתני'**

גליון הש"ס

רש"י ד"ה שאינו על מצחו. כדאמרינן בר"ה. תמוה לי וכי ניץ רמיה לזה הלא מפורש בכתוב דלפני ולפנים עובד רק בד' בגדים הלא דבר"ה אמרינן טעמא לקרא: תוס' ד"ה אויר. בלא אויר נמי. עי' תשו' מ"ל סי' קנ"ג:

הגהות מהר"ב רנשבורג

אן תוס' ד"ה דלא וכו'. דדחוי בציבור וכו'. נ"ב עיין מנחות ט"ו ע"ש תוס' ד"ה והכא מאי ניץ וכו' ול"ע ולו"ק: בן שם ד"ה אויר וכו'. יבול לקיים מצות זריקה. נ"ב עיין שו"ת מ"ל סימן קנ"ג:

תורה אור השלם

א) סֶלָה כָּל אַבִּירַי אֲדֹנָי בְּקַרְבִּי קָרָא עָלַי מוֹעֵד לְשַׁבֵּר בַּחוּרַי גַּת דָּרַךְ אֲדֹנָי לִבְתוּלַת בַּת יְהוּדָה: [איכה א, טו]

ב) וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶת מֹעֲדֵי יְיָ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: [ויקרא כג, מד]

ג) אֵלֶּה תַּעֲשׂוּ לַיְיָ בְּמוֹעֲדֵיכֶם לְבַד מִנִּדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם לְעֹלֹתֵיכֶם וּלְמִנְחֹתֵיכֶם וּלְנִסְכֵּיכֶם וּלְשַׁלְמֵיכֶם: [במדבר כט, לט]

ד) וְעָשִׂיתָ עֹלֹתֶיךָ הַבָּשָׂר וְהַדָּם עַל מִזְבַּח יְיָ אֱלֹהֶיךָ וְדַם זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ עַל מִזְבַּח יְיָ אֱלֹהֶיךָ וְהַבָּשָׂר תֹּאכֵל: [דברים יב, כז]

הגהות וציונים

מ] צ"ל תלמוד לומר (ד"ס וב"ש): נ] צ"ל קבע, וכ"ה במנחות ובתו"כ (רש"ש, וכ"ה בכ"י): ג] מהר"ם מ"ד (גליון): ד] גירסת מהרש"א לא קאי אפסח (גליון): ה] נראה דלא גרסי בגמ' "תמיד תדיר וכליל פסח שהוא ענוש כרת" (רש"ש, ועיין ד"ס): ו] בדפו"י פר"ח: ז] צ"ל כיון דם"ל (מצור דבש): ח] מהרש"ל (גליון):

משנת ראשונים

קא משמע לן דראש חדש איקרי מועד. ובראש חודש אין נופלין על פניהן דאשכחן דאיקרי מועד דכתיב קרא עלי מועד ועוד שהרי קורין בו את ההלל. [שבולי הלקט סימן קעה] מנהני מילי דתנו רבנן. כל מנלן או מנא הני מילי שייך בדברים שיש להם עיקר מן התורה, אבל בדברים שאין להם עיקר מן התורה אומר מאי קראה וזה מורגל [באסמכתאות ודרשות] דוק ותשכח. [הליכות עולם שער שני פרק א] דאי כתב רחמנא תמיד הוה אמינא תמיד שכן תדיר וכליל. תמיד חובה קבועה בכל יום והוא עולה כליל מה שאין כן בפסח כי הפסח הוא פעם בשנה ונאכל ואין למזבח ממנו אלא האימורין בלבד. [רבינו חננאל] אין עודיהו על מצחו אינו מרצה. ואפי' היה מונח לפניו ומוכן להניחו כל זמן שירצה אינו כלום, ואין צריך לומר בנשבר הציץ. [מאירי] הנח ליום הכפורים שטומאה הותרה בציבור. וא"ת והא איכא אילו של אהרן שהוא קרבן יחיד כדאי לעיל, י"ל דההוא קרבן נעשה בחוץ הוא דאיכא ציץ על מצחו שמרצה, ולגבי פרו הנעשה בפנים לענין הזאות שמשמש בבגדי לבן ולריכא ציץ, הא אמרי' לעיל דההוא קרבן צבור חשיב. [הריטב"א, יומא ז:] מכלל דרבי שמעון סבר טומאה דחויה היא בציבור. למאן דאמר טומאה היתר היא בכולהו הותר טומאה מדאוריית' אלא מדרבנן גזרו אההוא דהוי קרבן יחיד דליהדרי אטהורין ולמ"ד טומאה דחויה היא סבירא ליה דבכולהו דחויה היא מדאורייתא. [תוספות, יומא ז.]

הגמרא מבארת את דבריהם של רבי יהושע ורבי אליעזר: שואלת הגמרא, וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ נַמִּי - ואף על רבי יהושע יש לשאול[מח], הָכְתִיב - הרי נאמר בפסוק גם 'וְדַם זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ', ומשמע שהדם נזרק גם כשאין הבשר ראוי, ואיך יפרש רבי יהושע את דברי הפסוק הללו. משיבה הגמרא, אָמַר לָךְ רבי יהושע, הָא כְּתִיב גַּבֵּיהּ - הרי נאמר בסמוך לכך 'וְהַבָּשָׂר תֹּאכֵל', ומשמע, שמה שנאמר 'ודם זבחיך ישפך', אינו אלא כשהבשר קיים וראוי לאכילה, ואף בזה כוונת הפסוק היא לתלות את זריקת הדם באכילת הבשר, ולהשמיענו שאם אין הבשר ראוי לאכילה, אין זורקים את הדם[מט].

מח. כלומר, שבברייתא מבואר רק מה השיב רבי אליעזר על דרשתו של רבי יהושע, אך לא מבואר מה השיב רבי יהושע על דרשתו של רבי אליעזר, ומשום כך שואלת הגמרא, שאף על רבי יהושע יש לשאול מה הוא משיב על דרשתו של רבי אליעזר.

מט. שלרבי יהושע מה שנאמר 'ודם זבחיך ישפך על מזבח ה' אלהיך והבשר תאכל', נקרא כמשפט אחד, ותלה הכתוב את זריקת הדם באכילת בשר השלמים, שאין זורקים את הדם, אלא כשמתקיים 'והבשר תאכל'. וביאר המלבי"ם (שם) על פי דרכו [ראה הערה לעיל על דרשתו של רבי יהושע מתחילת הפסוק], שסובר רבי יהושע, שאף שלא הקדים הפסוק את אכילת הבשר לזריקת הדם, כוונתו היא לתלות את זריקת הדם באכילת הבשר, ומה שלא הקדים את אכילת הבשר, הוא כיון שבעולה סיים הפסוק בזריקת הדם, בזבחי שלמים שהוזכרו מיד אחר כך, הוזכרה קודם זריקת הדם.

מסורת הש"ס
עם הוספות

הא לא כתיב בהו מועד. ולא לידחו טומאה, להא כל קרבנות ליכור ממועד נפקי לן כדלקמן: קרא עלי מועד. תמוז דסילוק מרגליס מלויי מליוה וכלו מרגעים דילהו בט' בתמ, בפרק בתרא דתענית, והוקבעה להס בו בכיה לדורות, ויום עיבור החדש קרי מועד: וידבר משה וגו'. בתורת כהנים הוא גבי עומר ושתי הלחם: שלא למדנו כו' שנאמר בהן מועד. לרמות שבת וטומאה: במועדו. משמע לא יעבור זמנן, ואפילו הן טמאין ואפילו הוא שבת: אלה תעשו וגו'. בפרשת פינחס כתיב גבי מוספים: מניין לרבות עומר והקרב עמו. ועשיתם ביום הניפכם וגו' (ויקרא כג): ושתי הלחם. והכתיב הקרבן עמהן, התמור בתורת כהנים ואינם מתורים בפרשת פינחס: ת"ל. בשילהי ההיא פרשתא דשור או כשב או עז וילבר משה [אפרחסכי] וגו': כל הני למה לי. לכתוב אחד וליתי הנך מיניה: שאר קרבנות ציבור. מוספין, דעולה מכפרת מעשה, כדתניא בזיומא (דף ו.) מין עולה בתה חלא על עשה ולא תעשה שניתק לעשה: עומר ושתי הלחם אינן באין אלא להתיר. את החדש, זה בתלוינה וזה בתקדש: בשבוה. המתורתין בני יכיבה היו סבורין כן, לפיכך הוצרך להס ליתלל הא בעי לקמיה ליתא מתניתין דלא כר' יהושע: דחויה. אף על גב דתכשרה רחמנא למיתי בטומאה, לאו היתר גמור הוא, אלא היכא דלא מיתכשרי טהורין, וכיון דלאו היתר גמור הוא בעי' ליך לרצויי: בין שישנו על מצחו. בשעה שתירעה טומאה בקרבנות: כהן גדול ביום הכפורים יוביח. בשעת עבודת פניס: שאינו על מצחו. דהא מין נכנס בגגדי זהב, כדתתרין [בריתא הסנה] (דף כו.) דתתין קטיגור בעשה סניגור: ומרצה. אס באו בטומאה, דהא קיימא לן כל קרבנות הציבור הקבוע להן זמן דוחין את הטומאה, ורבי שמעון אית ליה דאפילו בציבור, ומאי שנא שתי הלחם דלא דחי, משום דאיתקש לעומר, וכן בתמיני דמיס לא הועיל ליך לבשר אלא לבס, וקתני דהבס מזרק: דלא כר' יהושע. דתתר בשר קרבן ציבור דחוי היה: אם אין בשר. דתוי, כגון שבטומאת מו שבאבל, אין הבס מזרק: לוי. תויר יש בין כבש למזבח, לא היה רתם הכבש מחובר למזבח, שיש תויר מעט בינתים, והמסדר את המערים עומד על הכבש וזורקן על מערכת העליה לקייס מלות זריקה: הא כתיב גביה והבשר תאכל. תלמד בשר קייס בעינן: והני שעירי ראשי חדשים איצטריך ליה. תימה ולימני שעירי רתם חבשים ולא לימני תיכן: סלקא דעתך אמינא הא לא כתיב בהו מועד. ותע"ג דבפרשת פינחס כתיב נמי רתם חבש ה"א לתלה תעשו בתועדיכם דכתיב בסוף פרשת פינחס לא תקי תרתם חבש תלא תשחר ימים טובים דכתיבי בתריה דתיקרי רגל דהכי נמי לא תקי תשבת[ד] ותמיד ומנרכי' להו קרא בסתום:

שעירי ראשי חדשים איצטריכא ליה סלקא דעתך אמינא הא לא כתיב בהו מועד קמ"ל דראש חדש איקרי מועד כדאביי [ס] דאמר אביי תמוז דהאי שתא מלויי מליוה דכתיב [א] קרא עלי מועד לשבור בחורי. למימרא דכולהו ממועד אתו מנהני מילי [ב] דתנו רבנן [ב] וידבר משה את מועדי ה' מה תלמוד לומר לפי שלא למדנו אלא לתמיד ופסח שנאמר בהו במועדו במועדו [ג] ואפילו בשבת במועדו ואפילו בטומאה שאר קרבנות ציבור מניין שנאמר [ס] [ג] אלה תעשו לה' במועדיכם מניין לרבות עומר והקרב עמו שתי הלחם והקרב עמם ת"ל וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל הכתוב קבעו [ס] מועד אחד לכולן. וכל הני למה לי צריכי דאי כתב רחמנא תמיד הוה אמינא תמיד שכן תדיר וכליל אבל פסח לא קמ"ל ואי כתב רחמנא פסח פסח שהוא ענוש כרת אבל תמיד דאין ענוש כרת אימא לא קמ"ל ואי כתב רחמנא הני תרתי הוה אמינא הני הוא [ד] יש בהן צד חמור תמיד תדיר וכליל פסח שהוא ענוש כרת אבל שאר קרבנות ציבור אימא לא כתב רחמנא אלה תעשו לה' במועדיכם ואי כתב רחמנא אלה תעשו לה' במועדיכם הוה אמינא שאר קרבנות ציבור הבאין לכפר אבל עומר ושתי הלחם דאין באין לכפר אלא להתיר בעלמא נינהו לא קמ"ל ואי כתב רחמנא עומר ושתי הלחם לחודייהו הוה אמינא אדרבה עומר ושתי הלחם דאלימי דבאין להתיר אבל הנך לא קמ"ל. סברוה [ה] דלכולי עלמא טומאה דחויה היא בציבור ובעי' ציץ לרצות דליכא תנא דשמעת ליה דאמר טומאה הותרה בציבור אלא רבי יהודה דתניא [ס] ציץ בין שישנו על מצחו ובין שאינו על מצחו מרצה דברי ר"ש ר' יהודה אומר [ב] עודיהו על מצחו מרצה אין עודיהו על מצחו אינו מרצה אמר לו ר"ש כהן גדול ביום הכפורים יוביח שאינו על מצחו ומרצה אמר לו הנח ליום הכפורים שטומאה הותרה בציבור מכלל דר"ש סבר טומאה דחויה היא בציבור ודכולי עלמא [ג] אין הציץ מרצה על אכילות דליכא תנא דשמעת ליה דאמר [ו] הציץ מרצה על אכילות אלא ר"א דתניא [ו] ר"א אומר הציץ מרצה על אכילות רבי יוסי אומר אין הציץ מרצה על אכילות. נימא מתניתין דלא כרבי יהושע [ס] דתניא [ד] ועשית עולותיך הבשר והדם רבי יהושע אומר [ד] אם אין דם אין בשר אם אין בשר אין דם רבי אליעזר אומר [ד] ודם זבחיך ישפך ומה אני מקיים ועשית עולותיך הבשר והדם לומר לך [ט] [ה] מה דם בזריקה אף בשר בזריקה הוי אומר [י] לול קטן יש בין כבש למזבח. ורבי יהושע נמי הכתיב ודם זבחיך ישפך אמר לך הא כתיב גביה והבשר תאכל והני

שעירי ראשי חדשים איצטריך ליה. תימה ולימני שעירי רתם חבשים ולא לימני תיכן: **סלקא** דעתך אמינא הא לא כתיב בהו מועד. ותע"ג דבפרשת פינחס כתיב נמי רתם חבש ה"א לתלה תעשו במועדיכם דכתיב בסוף פרשת פינחס לא תקי תרתם חבש תלא תשחר ימים טובים דכתיבי בתריה דתיקרי רגל דהכי נמי לא תקי תשבת[ד] ותמיד ומנרכי' להו קרא בסתום:

שכן יש בהן צד חמור[ס]. פר"ת[ד] שכן יתן לפני הדיוור וכתתן דתתר (חגיגה דף ו.) עולה שהקריבו ישראל במדבר עולת תמיד הוחי ולתס הפנים תומר ריב"ח מדכתיב תמיד ילפינן ליה דתשתע תפילו בשבת ובתורת כהנים תיכא תתן דלריס תשבת דתי שבת מדכתב ביה תמיד ומיהו מתרי מינייהו הוה מצי למילף כולהו[ס] ותומר ר"י דשמח יס שום פירכא דתי לתו הכי תתי ליך קרא בשתר. וקשה דבפרק קתח ליבתות (דף ה:) בעי למיתר עשה דוחה לא תעשה שים בו כרת תפשה ותמיד ופרין תה לפשה ותמיד שכן יתן לפני הדיוור ותתי לא יליף תשאר קרבנות ליבור דדתי שבת כדתסקינן הכא[ס]: **דלא** אשכחן תנא דאית ליה טומאה הותרה אלא ר' יהודה. ותס תאתר תתי תולתה דר"ס טפי תדרבי יהודה תשכתן נתי שתוינהו (עירובין דף תו:) דר' יהודה ור' שתעון הלכה כרבי יהודה וי"ל דתשכתן לקתן (דף עת.) ר' יוסי דנתוקו עתו[ס] דשבר טומאה דחויה היא תיתה לר"י דבשתעתין תשעה לתלתן דתי אלא ר"א דתניא [ו] ר"א אומר הציץ מרצה על אכילות רבי יוסי אומר אין הציץ מרצה על אכילות. נימא מתניתין דלא כרבי יהושע [ס] דתניא [ד] ועשית עולותיך הבשר והדם רבי יהושע אומר [ד] אם אין דם אין בשר אם אין בשר אין דם רבי אליעזר אומר [ד] ודם זבחיך ישפך ומה אני מקיים ועשית עולותיך הבשר והדם לומר לך [ט] [ה] מה דם בזריקה אף בשר בזריקה הוי אומר [י] לול קטן יש בין כבש למזבח. ורבי יהושע נמי הכתיב ודם זבחיך ישפך אמר לך הא כתיב גביה והבשר תאכל והני

רבי אליעזר אומר הציץ מרצה כו'. רבי אליעזר גרסינן ולא ר' אלעזר דלקמן[ס] פריך וליטעמיך כיון דתמר ר' אליעזר יש דס תף על פי שאין בשר הציץ מרצה על תכילות למאי הילכתא:

נימא מתני' דלא כר' יהושע. משמע משום דסבירא ליה דבעינן דס ובשר ותימה דתפי' סבירא ליה נמי יש דס תף על פי שאין בשר כיון דס"ד[ו] דטומאה דחויה ואין הציץ מרצה על תכילות לא תתיא מתני' כוותיה משום שתי הלחם:

נימא דלא כר' יהושע. תימה לר"י והא ע"כ כרבי יהוסע תתיא דקתני סיפא וכמוקדשין תף על פי שנטמא בשר ותלב קיים זורק את הדם משמע הא נטמאו שניהם אינו זורק והיינו כרבי יהוסע דתתר לקמן[ע] וי"ל דה"ק נימא לא כר' יהוסע והא ע"כ סיפא תתיא כוותיה ומס כן קשיא סיפא:

אויר קטן היה בין כבש למזבח. [ס] לא תויר נמי היה יכול לקייס מלות זריקה [ב] אלא לכך היה תויר שע"י כך יזכור לזרוק:

דם אף על פי שאין בשר שנאמר ודם זבחיך וגו'. תימה לרשב"ם מנא ליה נעולה דיס דס תף על פי שתין בשר [מנא לן[ס]]: שתין

גליון הש"ס

רש"י ד"ה שאינו על מצחו. כדאמרינן בר"ה. תמוה לי וכי לריך רתיה לזה הלא מפורש בכתוב דלפני ולפנים עובד רק בד' בגדים אלא דבשר"ה אתרינן טעמא לקרא: תוס' ד"ה אויר. בלא אויר נמי. עי' תשו' מ"ל סי' קנ"ג:

הגהות מהר"ב רנשבורג

אן תום' ד"ה דלא וכו'. דדחוי בציבור וכו'. נ"ב עיין מנחות ט"ו ע"א תום' ד"ה והכתי מאי לין וכו' ול"ע ולו"ק: בן שם ד"ה אויר וכו'. יבול לקיים מצות זריקה. נ"ב עיין שו"ת מ"ל סימן קנ"ג:

תורה אור השלם

א) סֵלָּה כָּל אַבִּירַי אֲדֹנָי בְּקִרְבִּי קָרָא עָלַי מוֹעֵד לְשַׁבֵּר בַּחוּרַי גַּת דָּרַךְ אֲדֹנָי לִבְתוּלַת בַּת יְהוּדָה: [איכה א, טו]

ב) וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶת מֹעֲדֵי יְיָ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: [ויקרא כג, מד]

ג) אֵלֶּה תַּעֲשׂוּ לַיְיָ בְּמוֹעֲדֵיכֶם לְבַד מִנִּדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם לְעֹלֹתֵיכֶם וּלְמִנְחֹתֵיכֶם וּלְנִסְכֵּיכֶם וּלְשַׁלְמֵיכֶם: [במדבר כט, לט]

ד) וְעָשִׂיתָ עֹלֹתֶיךָ הַבָּשָׂר וְהַדָּם עַל מִזְבַּח יְיָ אֱלֹהֶיךָ וְדַם זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ עַל מִזְבַּח יְיָ אֱלֹהֶיךָ וְהַבָּשָׂר תֹּאכֵל: [דברים יב, כז]

הגהות וציונים

ס] צ"ל תלמוד לומר (ד"ס וב"ש): ב] צ"ל קבע, וכ"ה במנחות ובתו"כ (רש"ש, וכ"ה בכ"י): ג] מהר"ם מ"ד (גליון): ד] גירסת מהרש"א לא קאי אפסח (גליון): ה] נראה דלא גרסי בגמ' "תמיד תדיר וכליל פסח שהוא ענוש כרת" (רש"ש, ועיין ד"ס): ו] בדפו"י פר"ח: ז] צ"ל כיון דס"ל (מצור דבש): ח] מהרש"ל (גליון):

משנת ראשונים

קא משמע לן דראש חדש איקרי מועד. ובראש חודש אין נופלין על פניהן דאשכחן דאיקרי מועד דכתיב קרא עלי מועד ועוד שהרי קורין בו את ההלל. [שבולי הלקט סימן קעה] מנהני מילי דתנו רבנן. כל מנלן או מנא הני מילי שייך בדברים שיש להם עיקר מן התורה, אבל בדברים שאין להם עיקר מן התורה אומר מאי קראה וזה מורגל [באסמכתאות ודרשות] דוק ותשכח. [הליכות עולם שער שני פרק א] דאי כתב רחמנא תמיד הוה אמינא תמיד שכן תדיר וכליל. תמיד חובה קבועה בכל יום והוא עולה כליל מה שאין כן בפסח כי הפסח הוא פעם בשנה ונאכל ואין למזבח ממנו אלא האימורין בלבד. [רבינו חננאל] אין עודיהו על מצחו אינו מרצה. ואפי' היה מונח לפניו ומוכן להניחו כל זמן שירצה אינו כלום, ואין צריך לומר בנשבר הציץ. [מאירי] הנח ליום הכפורים שטומאה הותרה בציבור. וא"ת והא איכא אילו של אהרן שהוא קרבן יחיד כדאי לעיל, י"ל דההוא קרבן נעשה בחוץ הוא דאיכא ציץ על מצחו שמרצה, ולגבי פרו הנעשה בפנים לענין הזאות שמשמש בבגדי לבן ולריכא ציץ, הא אמרי' לעיל דההוא קרבן צבור חשיב. [הריטב"א, יומא ז:] מכלל דרבי שמעון סבר טומאה דחויה היא בציבור. למאן דאמר טומאה היתר היא בכולהו הותר טומאה מדאוריית' אלא מדרבנן גזרו אההוא דהוי קרבן יחיד דליהדרי אטהורין ולמ"ד טומאה דחויה היא סבירא ליה דבכולהו דחויה היא מדאורייתא. [תוספות, יומא ז.]

עין משפט
נר מצוה

לא א מיי' פ"ד מהלכות פיתת מקדש הלכה טו טז:
לב ב סם הלכה ח:
לג ג סם הלכה ז:
לד ד מיי' פ"ח מהלכות פסולי מוקדשין הלכה לד:
לה ה מיי' פ"ו מהלכות מעשה קרבנות הלכה ל:
לו ו מיי' פ"ב מהלכות פיתת הכפורים הלי יג:

רבינו חננאל

שהוא קרבן צבור וקביע ליה מועד לא דחיא טומאה. **ובכלל זבחי צבור** משמע אפילו שעירי רגלים דהא זבחי צבור הן ואפילו שעירי ראשי חדשים כיוצא בשעירי הרגלים הם. מיהו הוצרך להודיע כי ראש חדש נמי איקרי מועד שנאמר קרא עלי מועד. **מנא הני מילי** דת"ר וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל מה ת"ל לפי כו'. **התמיד שכן תדיר שכן כליל** פי' התמיד חובה קבועה בכל יום והוא עולה כליל מה שאין כן בפסח כי הפסח הוא פעם בשנה ונאכל ואין למזבח ממנו אלא האימורין בלבד. **ויש בפסח מה שאין בתמיד** (ש"מ) [שמי] שאינו עושה פסח ענוש כרת שנא' (במדבר ט יג) וחדל לעשות הפסח ונכרתה מה שאין כן בתמיד כי התמיד אין בו ענוש כרת. לפיכך הוצרך לפרש בזה במועדו ובזה במועדו להיות שניהן (דומין) [דוחין] השבת והטומאה שאין למדין זה מזה. **[ואי כתיב] הני תרוייהו לא גמרו מינייהו שכן ישנן לפני הדבור** כלומר ניתנין לישראל ועשאום קודם מתן תורה. פסח עשאוהו במצרים שנאמר (שמות י"ב ו') ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל וגו'. תמיד דגרסינן בתחלת חגיגה עולה שהקריבו ישראל במדבר עולת תמיד היא. ואי כתיב הני לא ילפי האחרים מינייהו דאיכא למיפרך מה להני שכן ישנן לפני הדבור כדאמרן. **אי נמי שכן יש בהן צד חמור** התמיד תדיר כליל הפסח ענוש כרת משא"כ בשאר הנקרבין לפיכך הוצרך לפרש בהן במועדו. **והני מילי בקרבנות דמכפרי** אבל עומר ושתי הלחם דאין בהן כפרה אלא להתיר כדגרסי' עומר מתיר במדינה דכיון שקרב העומר בששה [עשר] בניסן מותרין ישראל לאכול (תרומה) [תבואה] חדשה וכיון שהקריבו שתי הלחם בעצרת הותרו ישראל להקריב מנחה מן התבואה חדשה לפיכך הוצרך לכתוב (אחד במועדו) [עוד את מועדו] שיהיו כולן דוחין הטומאה כמו שאמרנו: **סברוה דכ"ע טומאה דחויה בצבור** ובעי ציץ לרצות דליכא תנא דשמעת ליה דאמר טומאה הותרה היא בצבור אלא ר' יהודה דתניא בין שישנו על מצחו וכו'. **ודכולי עלמא סברי אין הציץ מרצה על אכילות** כגון מי שאכל קדש בטומאה וכיוצא בה אלא ר' אליעזר. דתניא ר' אליעזר אומר הציץ מרצה על אכילות ר' יוסי אומר אין הציץ מרצה על אכילות. **נימא מתני'**

שאין בשר ניתר באכילה עד שיזרק הדם. תימה מימא דוקא שלמים דאית ביה תרי מכילות מגל עולה מנלן דמימא כי היכי דלית בה[ז] מעילה מחר שמזרק הדם כדתנן במעילה בפרק חטאת העוף (דף ט.) לית בה נמי מעילה קודם זריקה דהאי קרא בשלמים כתיב וי"ל דר"ח לא חסיד הך חומרא ורשב"ם מתרץ דר"ח יליף עולה מקל ומומר דר' יהושע ושלמים טרח וכתב לה קרא כדאמר בשמוך:

עומר ושתי הלחם דליכא עולין מאי איכא למימר. ומ"ת ובשתי הלחם מה שייך בחין בטומאה ויש לומר משום תנופה דאית בהו:

קסבר ר' יהושע הציץ מרצה על העולין. ומ"ת לענין מה מפיק קרא בעולה מס חין בשר חין דס הלא הציץ מרצה ויש לומר לענין מגוד ושרוף דלא מרצה ליך: **כי** אמר ר' יהושע בזבחים במנחות לא אמר. השתא משמי הלמס לא מירץ בלוס ובלמו הכי פריך ספיר: **אלא** פשיטא ר' יהושע קתני לה. תימה לרשב"ם חמחי לא משני כדלעיל כמדת ר' יהושע דבעי תרתי ולא כמדת ר' יהושע דליהוי ס"ל הציץ מרצה על מכילות ואפילו בעולין דלא מרצה:

**והני תרי קראי למה לי חד בעולה וחד בשלמים וצריכא דאי כתב רחמנא בעולה הוה אמינא עולה היא דחמירא שכן כליל אבל שלמים דלא חמירי אימא לא ואי כתב רחמנא שלמים הוה אמינא אדרבה דאית בהו שתי אכילות אבל עולה דלית בה שתי אכילות אימא לא קמ"ל. ור' אליעזר נמי הכתיב והבשר תאכל אמר לך ההוא מיבעי ליה [א]שאין הבשר מותר באכילה עד שיזרק הדם אי הכי אימא כוליה להכי הוא דאתא דם אע"פ שאין שם בשר מנלן אמר לך אם כן נכתוב רחמנא הבשר תאכל והדר ודם זבחיך ישפך כדכתיב ברישא [א] ועשית עולותיך הבשר והדם מאי שנא דאקדמיה לדם זבחיך שמע מינה דם אע"פ שאין בשר ושמע מינה שאין הבשר מותר באכילה עד שיזרק הדם ור' יהושע אין הבשר מותר באכילה עד שיזרק הדם[ח] קל וחומר הוא ומה אימורין דכי ליתנהו לא מעכבי כי איתנהו מעכבי דם דכי ליתיה מעכב כי איתיה לא כל שכן דמעכב ורבי אליעזר [ט] מילתא דאתיא בקל וחומר מרח וכתב לה קרא ור' יהושע [י] כל היכא דאיכא למדרש דרשינן. השתא לימא מתני' דלא כרבי יהושע דכיון דאמר בעינן תרתי וציץ מאכילות לא מרצה היכי אתי בטומאה אפילו תימא רבי יהושע אלא [יא] קסבר רבי יהושע הציץ מרצה על העולין הא תינח זבחים דאיכא עולין אלא עומר ושתי הלחם דליכא עולין מאי איכא למימר אמרי כי אמר רבי יהושע נמי דבעינן תרתי בזבחים במנחות לא אמר ובמנחות לא אמר [יב] והתנן נטמאו שיריה [יג] אבדו שיריה כמדת רבי אליעזר כשירה כמדת רבי יהושע [יד] פסולה כמדת רבי יהושע דבעינן תרתי ולא כמדת רבי יהושע דאילו רבי יהושע בזבחים אמר במנחות לא אמר ואילו האי תנא סבר אפילו במנחות ומנו האי תנא דקאי כוותיה ומחמיר טפי מיניה ועוד תניא [טו] א"ר יוסי רואה אני את דברי רבי אליעזר במנחות ובזבחים ודברי רבי יהושע בזבחים ובמנחות דברי רבי אליעזר בזבחים שהיה אומר דם אף על פי שאין שם בשר ודברי רבי יהושע בזבחים שהיה אומר אם אין דם אין בשר אם אין בשר אין דם דברי רבי אליעזר במנחות שהיה אומר קומץ אף על פי שאין שירים דברי רבי יהושע במנחות שהיה אומר אם אין קומץ אין שירים אם אין שירים אין קומץ. אלא קסבר רבי יהושע הציץ מרצה על [העולין ועל[יז]] האכילות אי הכי אמאי כמדת רבי יהושע פסולה אאבוד ושרוף אלא נטמא למאן קתני לרבי אליעזר פשיטא השתא יש לומר אבוד ושרוף דליתנהו מכשיר רבי אליעזר נטמא דאיתיה מיבעיא אלא פשיטא לרבי יהושע וקתני פסולה ועוד [טז] תניא רבי יהושע אומר [יג] כל זבחים שבתורה [יז] בין שנטמא בשר וחלב קיים ובין שנטמא חלב ובשר קיים זורק את הדם אבל נטמאו תרווייהו לא אלמא קסבר רבי יהושע [יח] אין הציץ מרצה (ח) על העולין ולא על האכילות. אלא לעולם רבי יהושע היא מתני' ולא קשיא כאן לכתחלה כאן דיעבד כי אמר רבי יהושע לכתחלה דיעבד לא ומנא תימרא דשני ליה לרבי יהושע בין לכתחלה לדיעבד [יט] דתניא נטמא בשר או שנפסל או שיצא חוץ לקלעים ר"א אומר יזרק ר' יהושע אומר [כ] לא יזרק ומודה ר' יהושע [כא] שאם זרק הורצה חדא דפסולה דיעבד משמע ועוד חמשה דברים באין לכתחלה משמע אלא

שמה, להודיענו כח דברי רבי אליעזר למדתו כשירה, תמיה, פשיטא השתא י"ל כו', אלא פשיטא על כרחיך ר' יהושע פליג עלה, ולמשמעין דרבי יהושע פסיל כח תניא, ורבותא משמעין לתך על גב דאית בעינא פסול: **ולא על העולין.** להניעו חלב, דאי מרבי אחד מיניהו אמאי פסול: **אלא לא קשיא.** מתני' ודרבי יהושע, מתני' דיעבד, ודר' יהושע לכתחלה תרתי בעי, ואי אייתוה מתכשר דיעבד: **נפסל.** בטבול יום: **חדא דפסולה דיעבד משמע בו'.** מתקפתא היא: ועוד. אי נמי משמע פסולה להקטיר קומצה לכתחלה, מתני' בתין לכתחלה קתני:

ניחיל

ר"א אומר וכו'. להכי נקט מכילות דתעולין כ"ע מודו דאין מרצה דקתני גבי מ"כ וגרגה לו לכפר עליו בדם דכתיב (ויקרא יז יא) כי הדם הוא בנפש יכפר אין לי אלא דם טהור טמא מנין ת"ל (שמות כח, לח) ונשא אהרן וגו' והוא דם קמיירי דכתיב (שם) לרצון להם והכא כתיב וגרגה לו לכפר מה הכא דם אף התם דם ואין לי אלא דם מנין לרבות כל העופות ת"ל לכל מתנות קדשיהם וגו' (שם) [מנחות כה ע"ב]. **אם אין בשר אין דם.** אם בשר קיים למכילת מדם אי מגד קיים למכילת מזבח את הדם [לעיל סב. ד"ה ואיבעית]. **מה דם.** עולה דזריקה שעומד בארץ וזורק מן הכלי דכתיב וזרקו אף בשר דזריקה אלמא מוך יש ומחמת המוך הוזקק לזריקה שעומד בכנף וזורק אל ענר המוך למערכה [זבחים סב:]. [ע"כ שייך לעמוד א].

כמדת רבי אליעזר בשירה. להקטיר הקומץ דקומץ אלא שיריס דומיא דדם אלא בשר. **כמדת ר' יהושע.** לחמר אם אין בשר אין דם אם אין דם אין בשר פסול להקטיר הקומץ [מנחות ט.]. **רבי אליעזר אומר יזרוק.** את הדם ר' אליעזר לטעמיה דאמר כניחל נולין דם אף על פי שאין בשר. **רבי יהושע אומר לא יזרוק.** ר' יהושע לטעמיה דאמר משה וגו' (ויקרא ו, ט-יט) בשר אהל מועד יאכלוה ואם יזלת נפסלת כדילפינן בניחל נולין [לקמן פג.] מאל הקודש פנימה (שם י, יח) [לעיל לד:].

והני תרי קראי. לר' יהושע למה לי: וחד בשלמים. זבחיך שלמים: שבן בליל. הילכך חשיבא, ומחמרינן בה: אם בן. לכולי חתא למימר דדם מחיר בשר בחכילה, ולחו למימר דס מע"פ שאין בשר: לכתוב ובשר זבחיך תאכל והדר והדם ישפך. והוי משמע נמי והדם ישפך תחלה קודם לחכילה, דהא לא כחיב והדם תשפוך, מאי שנא לחקדימיה לדם זבחיך ישפך ברישא: ש"מ. למדרש ודם זבחיך ישפך מכ"מ: **אימורים דכי ליתנהו לא מעכבי.** וכגון נטמאו או חצדו, לח מעכבי חכילת בשר, כדחמרן בחמיד נשחט (לעיל דף נט:): **כי איתנהו מעכבי.** חכילת בשר, כדחמרן התם: דם דכי ליתיה מעכב. דהא תרוייהו מודו מס חין דס חין בשר, דמחלת הקדשן הן נחסרין, וכפרה חינה בחה חלא בדם [יט], וכהניס משולחן גבוה קח זכו, וכיון דכפרה ליתיה חיסורא להיכא חזל: **לימא דלא** כר' יהושע. חמילחיה קח מהדר, דחמרן לעיל ממני' דלח כר' יהושע: **בעינן תרתי.** דס ובשר: **וציץ מאכילות לא מרצי.** והשתח בשר ליכח חלא דס לחודיה דמרלי ליך עלה, ה"ג דלא חמו בטומחה: הציץ מרצה על העולין. על טומחת הנקטרין על המזבח להניעו לימורין, ומודי רבי יהושע דמי ליכח כזית חלב לחכילת מזבח זורק חת הדם, כדחמר לקמן בגבייתא בפירקין (ד' עט.) רבי יהושע חומר כל הזבחים שבתורה שנשחיר מהן כזית בשר חו כזית חלב זורק הדם: **עומר ושתי הלחם דליכא עולין.** לבד הקומץ שהוא במנחה כזריקת דס בזבחים, חבל בשריים ליכח הקטרה, וכיון דבעי ר' יהושע תרתי, לריך להיות קומץ ושיריים קיימין, והכח שריים ליכח, ושתי הלחם דכולה לחכילות חפילו חדא נמי ליכח. בשלמים לר"ח דחית ליה הציץ מרלה על חכילות, כולהו כמחן דלא חיטמו ניהו: **בי אמר ר' יהושע. דבעינן תרתי[כ]: נטמאו שיריה.** של מנחה לחחר שנקמלה ועדיין לא נקטר קומלה: **במדת ר' אליעזר.** שהיה חומר בזבחים[כ] (קד.) דס חף על פי שחין בשר, כשירה להקטיל קומלה ונפטרו הבעלים: ומאן האי תנא בו'. היכח משכחן תנא דחמר הכי: מילתיה דר' יוסי מיפרשא לקמן בשמעתין: **אלא קסבר רבי יהושע הציץ מרצה על אכילות.** ומיתוקמא מתני' לגירסה דהא היכח תרתי, וגבי שתי הלחם נמי כיון דלית מרלה על חכילות הוה ליה כמעיקרא וממילא במקדש: **אי הכי נטמאו שיריה.** (ג) כיון דנטמאו לר' יהושע לחמי פסולין, ומשני כי קתני פסולה לחכדו שיריה ונשרפו שיריה: **אלא נטמאו שיריה.** כיון דרבי יהושע לח עלה פליג: **למאן קתני לה לר' אליעזר וכו'.** להודיע לנו דברי מי שנחה, להודיענו נה דברי רבי חליעזר למדתו כשירה, נחמיה, פשיטה השתח י"ל כו', חלח פשיטה על כרחיך ר' יהושע פליג עלה, ולמשמעין דרבי יהושע פסיל נה תניח, ורבותח משמעין לתך על גב דחיתח בעינח פסול: **ולא על העולין.** להניעו חלב, דחי מרבי חחד מיניהו חמחי פסול: **אלא לא קשיא.** מתני' ודרבי יהושע, מתני' דיעבד, ודר' יהושע לכתחלה תרתי בעי, ואי חייתוה מתכשר דיעבד: **נפסל.** בטבול יום: **חדא דפסולה דיעבד משמע בו'.** מתקפתח היח: ועוד. חי נמי משמע פסולה להקטיר קומלה לכתחלה, מתני' בתין לכתחלה קתני:

ניחיל

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לעיל דף יח: וש"נ], ב) [קדושין דף ד: תולין קיח:], ג) מנחות ט. כו. ע"ש, ד) [לקמן עח.], ה) לקמן עט., ו) [לעיל סב.], ז) עיין תוס' מנחות כה: ד"ה דמרצה, ח) לעיל לד: [זבחים דף קו.], ט) זבחים ו ע"א.

הגהות הב"ח

(א) גמ' אין הציץ מרלה לא על העולין: (ב) רש"י ד"ה אי הכי ניטמו שיריה לר' יהושע כל"ל ומיבעי כיון דניטמו ממחק:

תורה אור השלם

א) וְעָשִׂיתָ עֹלֹתֶיךָ הַבָּשָׂר וְהַדָּם עַל מִזְבַּח יְיָ אֱלֹהֶיךָ וְדַם זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ עַל מִזְבַּח יְיָ אֱלֹהֶיךָ וְהַבָּשָׂר תֹּאכֵל:
[דברים יב, כז]

הגהות וציונים

ח] נ"א מנ"ל (גליון): כ] חיבת "אלא" ליתא בדפו"ר: ג] יש להוסיף נשרפו שיריה (רש"ש וד"ס): ל] ס"א לא גרסינן (גליון): ם] בגמ' כת"י ליתא "דבעינן תרתי": ו] נראה כוונתו בקרבנות הנזבחים, והמציין השתבש בזה (רש"ש): ז] נדצ"ל בעורה (מצפה איתן):

ליקוטי רש"י

[שייך לעמוד א].

והקרב עמו. כגם הנח עם העומר. והקרב עמם. כגמי עלרת. ת"ל ויבבר משה וגו'. וכהניס [מנחות עב:]. **טומאה דחויה היא בציבור.** נקוסי הומרה וכל כמה דלמסר למהדורי מטהרה או לטומלה קלה מהדרינן [לקמן עט ע"א]. כלומר נקוסי נלחית מלגה דיחוי בעלמא על ידי נסיחות עון שהציץ מרלה ולא בהיתר גמור [זבחים לג ע"א]. **הותרה בציבור.** ולא בעי' ליץ [לקמן עח ע"א]. ליץ מרלה על טומלת זבחים לעולת לרלון. בין שישנו על מלחו מרלה. כהן גדול בשעת טומלה בין שאינו על מלחו מרלה. כהן גדול. בגדיו לפני ליום הכיפורים יוכיח שאינו לובש בגדי זהב ואם תירע טומלה בקדשים מרלה הליץ. אמר לי. הגח ליום הכיפורים שכולו עבודת ליבור הוא וטומלה הותרה בקרבן ליבור כטהרה גמורה ואין לריך ליץ לרלות אלמא היתר גמור הוא [סנהדרין יב:]. כדכתיב תים נדמה ואין ליבור נדמין וביום הכפורים כוליה קרבן ליבור ואף קרבן שלו דוחה את הטומלה שהרי זמנו קבוע וקרבנו מלוי בו [יומא ו ע"ב]. **מכלל דר"ש סבר דחויה היא.** ולין הוא דמרלה עלה [שם ז:]. **דתניא** ר"א אומר וכו'. להכי נקט מכילות דתעולין כ"ע מודו דליץ מרלה דקתני גבי מ"כ וגרגה לו לכפר עליו בדם דכתיב (ויקרא יז יא) כי הדם הוא בנפש יכפר אין לי אלא דם טהור טמא מנין ת"ל (שמות כח, לח) ונשא אהרן וגו' והוא דם קמיירי דכתיב (שם) לרלון להם והכא כתיב וגרגה לו לכפר מה הכא דם אף התם דם ואין לי אלא דם מנין לרבות כל העופות ת"ל לכל מתנות קדשיהם וגו' (שם) [מנחות כה ע"ב]. **אם אין בשר אין דם.** אם בשר קיים למכילת מדם אי מגד קיים למכילת מזבח את הדם [לעיל סב. ד"ה ואיבעית]. **מה דם.** עולה דזריקה שעומד בארץ וזורק מן הכלי דכתיב וזרקו אף בשר דזריקה אלמא מוך יש ומחמת המוך הוזקק לזריקה שעומד בכנף וזורק אל ענר המוך למערכה [זבחים סב:]. [ע"כ שייך לעמוד א].

כמדת רבי אליעזר בשירה. להקטיר הקומץ דקומץ אלא שיריס דומיא דדם אלא בשר. **כמדת ר' יהושע.** לחמר אם אין בשר אין דם אם אין דם אין בשר פסול להקטיר הקומץ [מנחות ט.]. **רבי אליעזר אומר יזרוק.** את הדם ר' אליעזר לטעמיה דאמר כניחל נולין דם אף על פי שאין בשר. **רבי יהושע אומר לא יזרוק.** ר' יהושע לטעמיה דאמר משה וגו' (ויקרא ו, ט-יט) בשר אהל מועד יאכלוה ואם יזלת נפסלת כדילפינן בניחל נולין [לקמן פג.] מאל הקודש פנימה (שם י, יח) [לעיל לד:].

עין משפט נר מצוה

לז א מיי' פי"ח מהלכות מעשה קרבנות ה"ד: לח ב מיי' פי"ח מהל' פסולי מוקדשין הלכה כ: לט ג מיי' פי"ח מהלכות פסולי מוקדשין הלכה לד: מ ד ה שם הלכה לח:

רבינו חננאל

שנאמר ודם זבחיך ישפך ומה אני מקיים ועשית עולותיך הבשר והדם ללמד כי הבשר נזרק על גבי המזבח כמו הדם. הוי אומר אויר יש בין כבש למזבח שאינו יכול לעבור ועומד בכבש וזורק על גבי המזבח. **והאי דכתיב והבשר תאכל** בא ללמד שאין הבשר נאכל אלא אחרי שיזרוק דם (המזבח) [הזבח] כדכתיב ודם זבחיך ישפך והדר והבשר תאכל ומדלא כתיב והבשר תאכל ברישא והדר ודם זבחיך ישפך כדכתיב ועשית עולותיך הבשר והדם ש"מ דדם ישפך לעולם מ"מ ואם יש בשר יאכל אחריו ואם אין בשר יאכל לאכילה אינו מעכב הדם. **ואם נאמר משנתנו לר' [יהושע]** (יהודה) **היא** והנה הוא לית ליה כי הציץ מרצה על אכילות וכמו דאמרן דר' אליעזר לבדו הוא דאית ליה האי סברא היכי אתו הני חמשה דברים בטומאה. **ואמרינן אפילו תימא ר' יהושע קסבר הציץ מרצה על העולין** כלומר אפילו קרבין כשהן טמאין הציץ מרצה. **בשלמא זבחים** איכא אימוריהן שהן עולין אפילו טמאין וגם הדם נזרק והציץ מרצה. **אלא עומר ושתי הלחם** דקתני באין בטומאה וליכא בהו תרתי שהן עולין אמאי באין בטומאה. **ושני'** לא בעי ר' יהושע אלא בזבחים אבל במנחות אית ליה קומץ אף על פי שאין שירים. **איני והתנן** במנחות פ"ג נטמאו שיריה נשרפו שיריה אבדו שיריה כמדת ר' אליעזר כשרה כמדת ר' יהושע פסולה מכלל דכי היכי דפליגי בזבחים הכי [נמי] פליגי במנחות. **ומשני'** האי תנא דמנחות שנאה כמדת ר' יהושע דבעי תרתי ולא כמדת ר' יהושע דאלו ר' יהושע בזבחים בעי תרתי במנחות לא בעי תרתי. **ואקשי' ומאן האי תנא** דקאי בשיטת ר' יהושע דבעי תרתי ומחמיר טפי מיניה דבמנחות נמי בעי תרתי. **ועוד תניא** א"ר יוסי [רואה אני] דברי ר' אליעזר בזבחים ודברי ר' יהושע בזבחי' דברי ר' אליעזר במנחות ודברי ר' יהושע במנחות [אלמא] כי הנה בהדיא תאני ר' יוסי כי ר' יהושע סבר במנחות אם אין קומץ אין שירים אם אין שירי' אין קומץ. [ומשני] (ופי') אלא לעולם קסבר ר' יהושע הציץ מרצה על אכילות. **אי הכי** כי הציץ מרצה על האכילות אמאי תנינן כמדת ר' יהושע פסולה (תאכל) כי הציץ מרצה. **ושני' כי קתני פסולה אאבדו שיריה** ונשרפו שיריה דהא ליתנהו אבל נטמאו שיריה דברי הכל כשרה ולא הוצרך התנא לפרש כי ר' אליעזר מכשיר בה. **ודחי'** הכי השתא באבדו ונשרפו דליתנהו כלל מכשיר בה ר' אליעזר בנטמאו דאיתנהו והציץ מרצה על אכילות מיבעיא לי' דודאי מכשיר אלא לא הוצרך נטמאו שיריה אלא לר' יהושע קתני לה וקתני פסולה. **ועוד תניא** ר' יהושע אומר כל זבחים שבתורה נטמאו בשר וחלב קיים בין נטמא בשר וחלב קיים בין נטמא חלב ובשר קיים זורק הדם הא נטמאו תרווייהו לא אלמא קסבר ר' יהושע אין הציץ מרצה על העולין ולא על האכילות. **ושנינן שינויא כי קא בעי ר' יהושע תרתי לכתחלה** כגון דמנחות אבל דאיעבד כגון משנתנו אפי' חדא (לא) [סגי] ותניא הכי דשני ליה לר' יהושע בין לכתחלה ובין דאיעבד דתניא נטמא בשר או נפסל או יצא חוץ לקלעים ר' אליעזר אומר יזרק ר' יהושע אומר לא יזרק ומודה ר' יהושע שאם זרק הורצה. **ואקשי' חדא** דפסולה דקתני בנטמאו שיריה דאיעבד משמע דהאי נטמאו קתני ואפי' דלמר אם אין בשר אין דם אין בשר אין דם דברי רבי אליעזר במנחות שהיה אומר אם אין קומץ אין שירים אם אין שירים אין קומץ אלמא דברי רבי יהושע בזבחים שהיה אומר אם אין דם אין בשר אם אין בשר אין דם דברי רבי אליעזר במנחות שהיה אומר קומץ אף על פי שאין שירים דברי רבי יהושע במנחות שהיה אומר אם אין קומץ אין שירים אם אין שירים אין קומץ. אלא קסבר רבי יהושע הציץ מרצה על [העולין ועל] האכילות אי הכי אמאי כמדת רבי יהושע פסולה אאבוד ושרוף אלא נטמא למאן קתני לרבי אליעזר פשיטא השתא יש לומר אבוד ושרוף דליתנהו מכשיר רבי אליעזר נטמא דאיתיה מיבעיא אלא פשיטא לרבי יהושע וקתני פסולה ועוד תניא רבי יהושע אומר כל זבחים שבתורה בין שנטמא בשר וחלב קיים ובין שנטמא חלב ובשר קיים זורק את הדם אבל נטמאו תרווייהו לא אלמא קסבר רבי יהושע אין הציץ מרצה (ח) על העולין ולא על האכילות. אלא לעולם רבי יהושע היא מתני' ולא קשיא כאן לכתחלה כאן דיעבד כי אמר רבי יהושע לכתחלה דיעבד לא ומנא תימרא דשני ליה לרבי יהושע בין לכתחלה לדיעבד דתניא נטמא בשר או שנפסל או שיצא חוץ לקלעים ר"א אומר יזרק ר' יהושע אומר לא יזרק ומודה ר' יהושע שאם זרק הורצה חדא דפסולה דיעבד משמע ועוד חמשה דברים באין לכתחלה משמע אלא

אהת19/06/2018

אוצר החכמה

אר"ח 19/06/2018

מקשה הגמרא על דברי רבי יהושע, **וְהָנֵי תְּרֵי קְרָאֵי לָמָּה לִי** - ומדוע צריכים אנו שתי דרשות כדי ללמוד הלכה זו שאין זורקים את הדם אלא כשהבשר ראוי, גם ממה שנאמר 'הבשר והדם' וגם ממה שנאמר 'ודם זבחיך ישפך וגו' והבשר תאכל'. משיבה הגמרא, **חַד** - דרשה אחת ['ועשית עולותיך הבשר והדם'] נאמרה **בְּעוֹלָה, וְחַד** - ודרשה אחת נאמרה **בִּשְׁלָמִים**, והיינו 'ודם זבחיך ישפך וגו' והבשר תאכל' אחר 'ודם זבחיך ישפך', ונמצא שמה שנאמר 'ודם זבחיך ישפך' אינו מיותר, ואם כן קשה, הדין שאמר רבי אליעזר שהַדָּם קרוב **אַף עַל פִּי שֶׁאֵין שָׁם בָּשָׂר** ראוי, **מְנָלָן** - מנין לנו שאף הוא נדרש מפסוק זה.

מתרצת הגמרא, **אָמַר לָךְ** רבי אליעזר, לא ניתן לומר שכל הפסוק בא רק כדי ללמד שאסור לאכול מבשר השלמים קודם זריקה, מפני **שֶׁאִם כֵּן, נִכְתּוֹב רַחֲמָנָא** - היה לתורה לכתוב תחילה 'הַבָּשָׂר **תֹּאכַל**', **וְהַדָּם** - ואחר כן 'וְדַם זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ', כְּדִכְתִיב בְּרֵישָׁא - וכשם שבתחילת הפסוק לגבי עולה נאמר 'וְעָשִׂיתָ עוֹלֹתֶיךָ הַבָּשָׂר וְהַדָּם' והוקדם הבשר לדם, ומכל מקום היינו למדים שאין הבשר נאכל עד לאחר זריקת הדם, שהרי לא נאמר 'ודם זבחיך תשפוך' שיהיה משמע מזה שישפוך אחר אכילת הבשר, אלא 'ישפך', שמשמעו שיזרק הדם קודם אכילת הבשר[ז], **מַאי שְׁנָא דַּאֲקַדְּמֵיהּ** - ומדוע הקדימה התורה **לְ'דַם זְבָחֶיךָ'** קודם ל'והבשר תאכל'[ח], אלא ודאי בא הפסוק ללמד שני דינים, **וְשָׁמַע מִינָּהּ** - ויש ללמוד מן הפסוק שזורקים את הדָּם **אַף עַל פִּי שֶׁאֵין בָּשָׂר** ראוי, **וּשְׁמַע מִינָּהּ** - ועוד מלמד הפסוק, **שֶׁאֵין הַבָּשָׂר מוּתָּר בַּאֲכִילָה עַד שֶׁיִּזָּרֵק הַדָּם.**

אומרת הגמרא, **וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ** שסובר שכל הפסוק נצרך כדי ללמדנו שאין דם בלא בשר[ט], הדין **שֶׁאֵין הַבָּשָׂר מוּתָּר בַּאֲכִילָה עַד שֶׁיִּזָּרֵק הַדָּם**, לשיטתו בקַל וָחוֹמֶר מאימורים, שהם חלקי הבהמה הקרבים על המזבח, **הוּא** נלמד, **וּמָה אֵימוּרִין דְּכִי לֵיתַנְהוּ** - שכשאינם ראויים להקרבה, כגון שנטמאו או אבדו, **לָא מְעַכְּבִי** - אינם מעכבים את הבשר מלהיאכל', ומכל מקום **כִּי אִיתַנְהוּ** - כשהם ראויים להקרבה, **מְעַכְּבִי** - מעכבים הם את הבשר מלהיאכל עד לאחר הקטרתם[י], **דָּם דְּכִי לֵיתֵיהּ** - שאפילו כשאינו ראוי לזריקה הוא **מְעַכֵּב**, שאם נטמא תאכל' אחר 'ודם זבחיך ישפך', **מִיבָּעֵי לֵיהּ** - נצרך כדי ללמדנו דין אחר בשלמים, **שֶׁאֵין הַבָּשָׂר מוּתָּר בַּאֲכִילָה, עַד שֶׁיִּזָּרֵק הַדָּם**[יא].

א. **רש"י** (ד"ה ומד). בכל מקום שנאמר בתורה לשון זבח לגבי קרבנות, הכוונה היא לקרבן שלמים. וראה ברש"ר הירש (ויקרא ג ו) שפירש, שלשון זבח משמעותו הוא שחיטה לצורך אכילה, ומשום כך כשנאמר זביחה לגבי קרבנות, הכוונה היא לשלמים הנאכלים לבעלים.

ב. **מבואר** בגמרא, שלגבי זריקת הדם כשאין בשר, יש סברא להחמיר בעולה יותר משלמים. והקשו התוספות (ע"פ ד"ה דם), שלעיל (ע"פ) הובא מהברייתא שרבי אליעזר החולק על רבי יהושע וסובר שיש דם אף כשאין בשר לומד זאת ממה שנאמר 'ודם זבחיך ישפך', והרי פסוק זה מדבר בשלמים, וכיון שעולה חמורה יותר משלמים לענין זה, לא ניתן ללמוד עולה משלמים, ואם כן מנין לו לרבי אליעזר שאף בעולה זורקים את הדם גם כשאין בשר. אמנם המלבי"ם (דברים יב כ מום מז) הביא שרבי אליעזר דרש בספרא (פרשת ויקרא דנדבה פרשה ד סי' יג) לגבי עולה שזורקים את הדם גם כשאין בשר, ממה שנכפל הפסוק המצוה על זריקת הדם בעולה הבאה מן הבקר, ובבאה מן הצאן, והיתור בא ללמדנו שזורקים את דם העולה אף כשאין הבשר קיים.

ג. **רש"י** (מגילה ו. ד"ה שמע). גם הקטרה על גבי המזבח נקראית 'אכילה', שכביכול המזבח אוכל.

ד. **בתוספות** (ד"ה שמע) מבואר, שמה שיש בשלמים שתי אכילות, הוא חומרא. אמנם הריטב"א במכות (יז: ד"ה וכולהו) כתב, שמה שיש בשלמים שתי אכילות, ודאי אינו גורם שיהיה השלמים חשוב יותר מעולה, שהרי להיפך, מה שעולה קריבה כולה ואין בה אכילה לבעלים, מחשיב אותה יותר משלמים, וכמו שאמרה הגמרא לעיל ובעוד הרבה מקומות (ויקרא כ. זבחים ה. ומח: ועוד) 'שכן כליל', אלא שמה שיש בשלמים שתי אכילות, יש בו כדי ליתן טעם מדוע הלכות מסוימות נאמרו רק בשלמים ולא בעולה. ובטורי אבן (מגילה ו. ד"ה מדקתני) ביאר, שאמנם לענין דינים השייכים לעיקר העבודה, בודאי עולה חמורה יותר, שחומרת השלמים שיש בהם שתי אכילות אינה חומרא לענין עיקר העבודה, אכן לגבי דינים הנגרמים מחמת הבשר, [וכגון בנידונינו שזריקת הדם תלויה בבשר] בזה יש מקום לומר ששלמים עדיפים משום שיש בהם שתי אכילות.

ה. **ואחר** שהשמיענו התורה בעולה ושלמים, יש לנו ללמוד מהם שהוא הדין אף בשאר הקרבנות, שאם אין בשר אין דם.

ו. **שלא** בא הפסוק לתלות את זריקת הדם באכילת הבשר, אלא בא לתלות את אכילת הבשר בזריקת הדם, וכך נדרש הפסוק, שאין אתה יכול לקיים 'והבשר תאכל' רק אחר שקיימת 'ודם זבחיך ישפך'.

מבואר ברש"י במכות (יז. ד"ה נפני), שמפסוק זה אנו למדים שיש איסור עשה באכילת בשר שלמים קודם זריקת הדם, ובמכות (שם) דרשה הגמרא ממה שנאמר (דברים יב יז) 'לא תוכל לאכול בשעריך' וגו', שיש באכילת בשר קדשים קלים קודם זריקת הדם גם איסור לא תעשה [כלומר, שממה שנאמר 'לא תוכל לאכול בשעריך', לא היינו למדים שיש איסור באכילת בשר קודם זריקת הדם, שהרי אין לכך רמז בפסוק, אלא שלמדים ממנו ליתן איסור לא תעשה באיסור אחר שמפורש בו רק איסור עשה, ולמדו בקבלה שבא הפסוק ליתן איסור לא תעשה באכילת בשר קודם זריקה. אמנם בסנהדרין (פג.) דרשה הגמרא שאסור לאכול מהבשר קודם זריקה ממה שנאמר (ויקרא יט כו) 'לא תאכלו על הדם', לא תאכלו את הבשר, ועדיין הדם במזרק. וכתב השפת אמת (ד"ה שמין), שהגמרא כאן חולקת על הגמרא בסנהדרין, וסוברת שאין לומדים מ'לא תאכלו על הדם' איסור לאכילת בשר קודם זריקה, ולכך צריך ללמוד זאת מהפסוק 'והבשר תאכל'. וראה עוד בהערה להלן, מדוע היינו סוברים שהותר הבשר באכילה קודם זריקה.

ז. **רש"י** (ד"ה לכתוב). שאילו היה נאמר 'ודם זבחיך תשפוך', היה משמע שאף באותו הזמן שבו אמרה התורה 'הבשר תאכל', יכול אתה לשפוך את הדם, אבל כיון שנאמר 'ודם זבחיך ישפך', אם היה נאמר קודם לכן 'הבשר תאכל', כך היתה משמעות הפסוק, שבאותו הזמן שבו אמרה התורה 'הבשר תאכל', דם זבחיך כבר יהיה שפוך על מזבח ה'.

ח. **[דרשה** זו אינה אלא לרבי אליעזר, ולא לרבי יהושע, מפני שרבי יהושע סבר שהיה צריך לכתוב כסדר ההקרבה, קודם דם ואחר כך בשר, ומשום כך דרש ממה שהקדימה התורה בתחילת הפסוק את הבשר לדם, ללמד שאם אין בשר אין דם [כמובא בהערה לעיל (ע"פ) מהחסדי דוד והמלבי"ם], אבל ממה שהקדימה התורה בסוף הפסוק והקדימה את הדם לבשר].

ט. **ואינו** סובר כרבי אליעזר שמה שנאמר 'והבשר תאכל' בא ללמד שאין הבשר נאכל עד שיזרק הדם, ועל כרחך הוא סובר שדין זה נלמד ממקום אחר, ומבארת הגמרא, שהוא סובר שדין זה נלמד בקל וחומר. וראה בהגהות וציונים, שבגליון הובא שיש גורסים 'ורבי יהושע אין הבשר מותר באכילה עד שיזרק הדם מנא ליה', ופירוש גירסא זו היא, ששאלה הגמרא לדעת רבי יהושע מנין אנו למדים את הדין שאין הבשר נאכל עד שיזרק הדם, ומשיבה הגמרא, שרבי יהושע לומד דין זה מקל וחומר.

י. **כמבואר** לעיל (עט:), וראה בהערה הבאה.

יא. **לעיל** (שם) דרשו ממה שנאמר (ויקרא ז ו) 'והקטיר הכהן את החלב המזבחה, והיה החזה לאהרן ולבניו', שאסור לכהנים לאכול את החזה, שהוא החלק הניתן לכהנים מקרבן השלמים, עד לאחר הקטרת החלבים והאימורים למזבח, משום שבשר הקרבן אסור באכילה עד הקטרת האימורים, ומכל מקום ממה שנאמר 'והיה החזה לאהרן ולבניו' דרשו, שאם נאבדו האימורים או נטמאו, מותר הבשר באכילה [בעמודי אור (שו"ת, סי' קכ ומם י) ביאר, שהדרשה שאם נאבדו או נטמאו מותר לאכול את הבשר, הוא ממה שנאמר 'והיה החזה לאהרן ולבניו', ולא נאמר 'והיה החזה לו', שאילו היה

שאין בשר ניתר באכילה עד שיזרק הדם. תימה לימא דוקא שלמים דאית ביה תרי מכילות מגו עולה מנלן לימא כי היכי דלית בה[ז] מעילה מחר שנזרק הדם כדתנן במעילה בפרק חטאת העוף (דף ט.) לית בה נמי מעילה קודם זריקה דהאי קרא בשלמים כתיב ו״ל דר״ח לא חשיב הך חומרא ורשב״ח מתרץ דר״ח ליף עולה מקל וחומר דר׳ יהושע וכשלמים טרח וכתב לה קרא כדאמר בשמוע: **עומר** ושתי הלחם דליכא עולין מאי איכא למימר. ות״ת ובשתי הלחם מה שייך בזית בטומאה ויש לומר משום תנופה דאית בהו: **קסבר** ר׳ יהושע הציץ מרצה על העולין. ות״ת לעניין מה מפיק קרא בעולה מס מין בשר מין מס הלח הציץ מרצה ויש לומר לעניין מחוד ושרוף דלא מרצה ניץ: **כי** אמר ר׳ יהושע בזבחים במנחות לא אמר. השתא משתי הלחם לא תיקן כלום ובלאו הכי פריך שפיר: **אלא** פשיטא ר׳ יהושע קתני לה. תימה לרשב״ח חמתי לא משני כדלעיל כמדת ר׳ יהושע דבעי תרתי ולא כמדת ר׳ יהושע דמיהו ס״ל הציץ מרצה על מכילות ומן סבירא ליה דלא מרצה:

עומר ושתי הלחם דליכא עולין מאי איכא למימר. ות״ת ובשתי הלחם מה שייך בזית בטומאה ויש לומר משום תנופה דאית בהו: **קסבר** ר׳ יהושע הציץ מרצה על העולין. ות״ת לעניין מה מפיק קרא בעולה שלא מין בשר מין מס הלח הציץ מרצה ויש לומר לעניין מחוד ושרוף דלא מרצה ניץ: **כי** אמר ר׳ יהושע בזבחים במנחות לא אמר. השתא משתי הלחם לא תיקן כלום ובלאו הכי פריך שפיר: **אלא** פשיטא ר׳ יהושע קתני לה. תימה לרשב״ח חמתי לא משני כדלעיל כמדת ר׳ יהושע דבעי תרתי ולא כמדת ר׳ יהושע דמיהו ס״ל הציץ מרצה על מכילות ומן סבירא ליה דלא מרצה ניץ: **כל** שכן דמעכב ורבי אליעזר[ח] מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא ור׳ יהושע[ג] כל היכא דאיכא למדרש דרשינן. השתא לימא מתני׳ דלא כרבי יהושע דכיון דאמר בעינן תרתי וציץ מאכילות לא מרצה היכי אתי בטומאה אפילו תימא רבי יהושע אלא[ג] קסבר רבי יהושע הציץ מרצה על העולין הא תינח זבחים דאיכא עולין אלא עומר ושתי הלחם דליכא עולין מאי איכא למימר אמרי כי אמר רבי יהושע נמי דבעינן תרתי בזבחים במנחות לא אמר ובמנחות לא אמר[ג] והתנן נטמאו שיריה[ג] אבדו שיריה כמדת רבי אליעזר כשירה כמדת רבי יהושע[ב] פסולה כמדת ולא כמדת כמדת רבי יהושע דבעינן תרתי ולא כמדת רבי יהושע דאילו רבי יהושע בזבחים אמר במנחות לא אמר ואילו האי תנא סבר אפילו במנחות ומנו האי תנא דקאי כוותיה ומחמיר טפי מיניה ועוד תניא[ז] א״ר יוסי רואה אני את דברי רבי אליעזר במנחות ובזבחים ודברי רבי יהושע בזבחים ובמנחות דברי רבי אליעזר בזבחים שהיה אומר דם אף על פי שאין שם בשר ודברי רבי יהושע בזבחים שהיה אומר אם אין דם אין בשר אם אין בשר אין דם דברי רבי אליעזר במנחות שהיה אומר קומץ אף על פי שאין שירים דברי רבי יהושע במנחות שהיה אומר אם אין קומץ אין שירים אם אין שירים אין קומץ. אלא קסבר רבי יהושע הציץ מרצה על [העולין ועל][ט] האכילות אי הכי אמאי כמדת רבי יהושע פסולה אאבוד ושרוף אלא נטמא למאן קתני לרבי אליעזר פשיטא השתא יש לומר אבוד ושרוף דליתנהו מכשיר רבי אליעזר נטמא דאיתיה מיבעיא אלא פשיטא לרבי יהושע וקתני פסולה ועוד[ה] תניא רבי יהושע אומר[ג] כל זבחים שבתורה[ו] בין שנטמא בשר וחלב קיים ובין שנטמא חלב ובשר קיים זורק את הדם אבל נטמאו תרווייהו לא אלמא קסבר רבי יהושע[ז] אין הציץ מרצה (ח) על העולין ולא על האכילות. אלא לעולם רבי יהושע היא מתני׳ ולא קשיא כאן לכתחלה כאן בדיעבד כי אמר רבי יהושע לכתחלה דיעבד לא ומנא תימרא דשני ליה לרבי יהושע בין לכתחלה לדיעבד[ט] דתניא נטמא בשר או שנפסל או שיצא חוץ לקלעים ר״א אומר יזרק ר׳ יהושע אומר[י] לא יזרק ומודה ר׳ יהושע[יא] שאם זרק הורצה חדא דפסולה דיעבד משמע ועוד חמשה דברים באין לכתחלה משמע אלא

שנאמר ודם זבחיך ישפך ומה אני מקיים ועשית עולותיך הבשר והדם ללמד כי הבשר נזרק על גבי המזבח. והאי דכתיב והבשר תאכל בא ללמד שאין הבשר נאכל אלא אחרי שיזרוק דם (המזבח) [הזבח] כדכתיב ודם זבחיך ישפך והדר והבשר תאכל ומדלא כתיב והבשר תאכל ברישא והדר ודם זבחיך ישפך כדכתיב ועשית עולותיך הבשר והדם ש״מ דדם ישפך לעולם מ״מ ואם יש בשר יאכל אחריו ואם אין בשר ראוי לאכילה אינו מעכב הדם. **ואם נאמר משנתנו לר׳ [יהושע]** (יהודה) **היא** והנה הוא לית ליה כי הציץ מרצה על אכילות וכמו דאמרן דר׳ אליעזר לבדו הוא דאית ליה האי סברא היכי אתו הני חמשה דברים בטומאה. **ואמרינן אפילו תימא** ר׳ יהושע קסבר הציץ מרצה על העולין כלומר אפילו קרבין כשהן טמאין הציץ מרצה. **בשלמא זבחים** איכא אימוריהן שהן עולין אפילו טמאין וגם הדם נזרק והציץ מרצה. **אלא עומר ושתי הלחם** דקתני באין בטומאה וליכא בהו תרתי שהן עולין אמאי באין בטומאה. **ושני׳** לא בעי ר׳ יהושע אלא בזבחים אבל במנחות אית ליה קומץ אף על פי שאין שירים. **איני והתנן** במנחות פ״ג נטמאו שיריה נשרפו שיריה אבדו שיריה כמדת ר׳ אליעזר כשרה כמדת ר׳ יהושע פסולה מכלל דכי היכי דפליגי בזבחים הכי [נמי] פליגי במנחות. **ומשני׳** האי תנא דמנחות שנאה כמדת ר׳ יהושע דבעי תרתי ולא כמדת ר׳ יהושע דאלו ר׳ יהושע בזבחים בעי תרתי במנחות לא בעי תרתי. **ואקשי׳ ומאן האי תנא** דקאי בשיטת ר׳ יהושע דבעי תרתי ומחמיר טפי מיניה דבמנחות נמי בעי תרתי. **ועוד תניא** א״ר יוסי [רואה אני] דברי ר׳ אליעזר בזבחים ודברי ר׳ יהושע בזבחי׳ דברי ר׳ אליעזר במנחות ודברי ר׳ יהושע במנחות [אלמא] כי הנה בהדיא תאני ר׳ יוסי כי ר׳ יהושע סבר במנחות אם אין קומץ אין שירים אם אין שירי׳ אין קומץ. [**ומשני**] (ופי׳) אלא לעולם קסבר ר׳ יהושע הציץ מרצה על אכילות. **אי הכי** כי הציץ מרצה על האכילות אמאי תנינן כמדת ר׳ יהושע פסולה (תאכל) כי הציץ מרצה. **ושני׳ כי קתני פסולה אאבדו שיריה** ונשרפו שיריה דהא ליתנהו אבל נטמאו שיריה דברי הכל כשרה ולא הוצרך התנא לפרש כי ר׳ אליעזר מכשיר בה. **ודחי׳** הכי השתא באבדו ונשרפו דליתנהו כלל מכשיר בה ר׳ אליעזר בנטמאו דאיתנהו והציץ מרצה על אכילות מיבעיא לי׳ דודאי מכשיר אלא לא הוצרך נטמאו שיריה אלא לר׳ יהושע קתני לה וקתני פסולה. **ועוד תניא** ר׳ יהושע אומר כל הזבחים בין נטמא בשר וחלב קיים בין נטמא חלב ובשר קיים זורק הדם הא נטמאו תרווייהו לא אלמא קסבר ר׳ יהושע אין הציץ מרצה לא על העולין ולא על האכילות. **ושנינן שינויא כי קא בעי ר׳ יהושע תרתי לכתחלה** כגון דמנחות אבל דאיעבד כגון משנתנו אפי׳ חדא (לא) [סגי] ותניא הכי דשני ליה לר׳ יהושע בין לכתחלה ובין דאיעבד דתניא נטמא הבשר או נפסל או יצא חוץ לקלעים ר׳ אליעזר אומר לא יזרק ר׳ יהושע אומר יזרק ומודה ר׳ יהושע שאם זרק הורצה. **ואקשי׳ חדא** דפסולה דקתני בנטמאו שיריה דאיעבד משמע דהאי נטמאו קתני ואפי׳

והני תרי קראי. לר׳ יהושע למה לי: וחד בשלמים. זבחיך שלמים: שבן בליל. הילכך משיצא, ומחמרינן בה: **אם בן.** לכולי לימא למימר דדם מתיר בשר בתכילה, ולאו למימר דם מע״פ שאין בשר: **לבתוב** ובשר זבחיך תאכל והדר והדם ישפך. והוי משמע נמי והדם ישפך תחלה קודם לתכילה, דהא לא כתיב והדם תשפון, מאי שנא לתקדימיה לדם זבחיך ישפך ברישא: ש״מ. למדרש ודם זבחיך ישפך מכ״מ: **אימורים** דכי ליתנהו לא מעכבי. וכגון נטמאו או תבדו, לא מעכבי תכילת בשר, כדתמרן בתמיד נשחט (לעיל דף נט:): **כי איתנהו מעכבי.** תכילת בשר, כדתמרן התם: דם דכי ליתיה מעכב. דהא תרווייהו מודו תס תין דס תין בשר, דמתחלת הקדשן הן נתקרין, וכפרה תינה נהה תלא בדס[ט], וכהניס משולחן גבוה קא זכו, וכיון דכפרה ליתיה תיסורת להיכא תזל: **לימא** דלא בר׳ יהושע. תמילתיה קא מהדר, דתמרן לעיל מתני׳ דלא כר׳ יהושע: בעינן תרתי. דס ובשר: **וציץ** מאכילות לא מרצי. והשתא בשר ליכא תלא דס לתודיה דמרני ניץ עלה, ה״נ דלא תתו בטומאה: הציץ מרצה על העולין. על טומאת הנקטרין על המזבח דהיינו תימורין, ומודי רבי יהושע דתי תיכא כזית תלב לתכילת מזבח זורק תת הדס, כדתמר לקמן בגריימא בפירקין (ד׳ עט.) רבי יהושע תומר כל הזבחים שבתורה שנשתייר מהן כזית בשר או כזית תלב זורק הדס: **עומר ושתי הלחם דליכא עולין.** לבד הקומץ שהוא במנחה כזריקת דס בזבחים, תבל בשריים ליכא הקטרה, וכיון דבעי ר׳ יהושע תרתי, לריך להיות קומץ ושריים קיימין, והכא שריים ליכא, ושתי הלחם דכוליה תכילות תפילו תבדה נמי ליכא. בשלמא לר״מ דתית ליה הציץ מרצה על תכילות, כולהו כמתן דלא תיטמו ניהו: **כי אמר** ר׳ יהושע. דבעינן תרתי[ט]: **נטמאו שיריה.** של מנחה לתתר שנקמלה ועדיין לא נקטר קומלה: **כמדת** ר׳ אליעזר. שהיה תומר בזבחים[ו] (קד.) דס תף על פי שאין בשר, כשירה להקטיל קומלה ונפטרו הבעלים: ומאן האי תנא בו׳. היכא משכחן תנא דתמר הכי: מילתיה דר׳ יוסי מיפרשא לקמן בשמעתין: **אלא קסבר רבי יהושע** הציץ מרצה **על אכילות.** ומיתוקמא מתני׳ תליניה דהא ליכא מרצי, וגבי שתי הלחם נמי כיון דניץ מרצה על תכילות הוה ליה כמעיקרא ומתירין בתקדם: **אי הכי נטמאו שיריה.** (ג) כיון דנטמאו לר׳ יהושע תמתי פסולין, ומשני כי קתני פסולה תאבדו שיריה ונשרפו שיריה: **אלא** נטמאו שיריה. כיון דרבי יהושע לא עלה פליג: **למאן** קתני לה לר׳ אליעזר וכו׳. להודיע לנו דברי מי שנאה, להודיענו דה דברי רבי אליעזר למדתו כשירה, בתמיה, פשיטא השתא י״ל כו׳, תלא פשיטא על כרתין ר׳ יהושע פליג עלה, ולמשמעין דרבי יהושע פשיל דה תניא, ורבותא משמעין דתף על גב דליתא בעינא פסול: **ולא על העולין.** דהיינו חלב, דתי מרני תחד מינייהו תמתי פסול: **אלא לא קשיא.** מתני׳ ודרבי יהושע, ודר׳ יהושע לכתחלה תרתי בעי, ותי ליתוה מתכשר דיעבד: **נפסל** בטבול יום: **חדא דפסולה דיעבד משמע בו׳.** מתקפתא היא: ועוד. תי נמי משמע פסולה להקטיר קומלה לכתחלה, מתני׳ דתין לכתחלה קתני:

ניחיל

או שיצא חוץ לקלעים. הנכון בעיני דל״ג או שיצא אלא ניטמא ונפסל בלחוד אבל לעולם אם יצא לא אמרינן אם זרק הורצה וכך מצאתי כתוב במקצת ספרים. [**תוספות רי״ד, לעיל לד:**] **ומודה רבי יהושע שאם זרק הורצה.** אף על גב דאין ציץ מרצה על היוצא רבי יהושע סבר זריקה מועלת ליוצא כרבי עקיבא דריש מעילה (דף ו:) דאמר זריקה מועלת להוציא בשר מידי מעילה וכל שכן להרצאה דהא רבי אליעזר דאמר הכא יזרוק קאמר התם דלהוצאה ממעילה לא מהניא. [**תוספות, לעיל לד:**]

עין משפט נר מצוה

אוצר החכמה 19/06/2018

לז א מיי׳ פי״ח מהלכות מעשה קרבנות ה״ד:

לח ב מיי׳ פי״ח מהל׳ פסולי מוקדשין הלכה כ:

לט ג מיי׳ פי״ח מהלכות פסולי מוקדשין הלכה לד:

מ ד ה סס הלכה לח:

רבינו חננאל

מסורת הש״ס עם הוספות

ט) [לעיל דף יח: ושם״נ], ז) [קדושין דף ד: חולין קיח:], ג) מנחות ט. כו. ע״ש, ד) [לקמן עח.], ה) לקמן עט., ו) [לעיל סב.], ז) עיין תוס׳ מנחות כה: ד״ה דמרצה, ח) לעיל לד: [זבחים דף קד.], ט) זבחים ו ע״א.

הגהות הב״ח

(א) גמ׳ מן הניץ מרלה לא על העולין: (ב) רש״י ד״ה מי הכי ניטמו שיריה לר׳ יהושע כל״ל ותיבות כיון דניטמו נמחק:

תורה אור השלם

א) וְעָשִׂיתָ עֹלֹתֶיךָ הַבָּשָׂר וְהַדָּם עַל מִזְבַּח יְיָ אֱלֹהֶיךָ וְדַם זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ עַל מִזְבַּח יְיָ אֱלֹהֶיךָ וְהַבָּשָׂר תֹּאכֵל:

[דברים יב, כז]

הגהות וציונים

ח] נ״א מנ״ל (גליון): ג] תיבת ״אלא״ ליתא בדפו״ר: ג] יש להוסיף נשרפו שיריה (רש״ש ודי״ס): ד] ס״א לא גרסינן (גליון): ה] בגמ׳ כת״י ליתא ״דבעינן תרתי״: ו] נראה כוונתו בקרבנות הנזבחים, והמציין השתבש בזה (רש״ש): ז] נדצ״ל בעורה (מצפה איתן):

משנת ראשונים

ושמע מינה שאין הבשר מותר באכילה עד שיזרק הדם. בשר קדשים אינו נאכל לא בחטאות ואשמות לכהנים ולא בשלמים לכהנים בחלקם ולא לבעלים בחלקם עד שיזרק הדם ויקרבו האימורים ובחטאת העוף שאין שם אימורים שלא נטמאו אינם זוכים עד שיקטרו. [**מאירי**]

מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא. כמה דברים יש בתורה שאפילו אם לא היו נכתבים היינו יכולים ללמדם באחד מן המדות שהתורה נדרשת בהן. וכבר אמרו בהדיא מלתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא.

[רבי אליהו מזרחי, שמות לד כא]

ה״נ מילתא דאתיא בהיקישא אפשר טרח וכתב לה קרא ובריש איזהו נשך אמרי׳ מילתא דאתיא בג״ש טרח וכתב לה קרא.

[ר״ן, נדרים ג.]

אין הציץ מרצה על העולין ולא על האכילות. אפי׳ למ״ד בפ׳ כיצד צולין (שם עז:) אין הציץ מרצה על העולים הנ״מ ביחיד אבל בציבור מודה דציץ מרצה על העולין.

[תוספות, מנחות טו.]

נטמא בשר או שנפסל או שיצא חוץ לקלעים ר״א אומר יזרק ר׳ יהושע אומר לא יזרק ומודה ר׳ יהושע שאם זרק הורצה חדא דפסולה דיעבד משמע ועוד חמשה דברים באין לכתחלה משמע אלא

שנאמר והבשר באבילה עד שיזרק הדם. תימה לימא דוקא שלמים דאית ביה תרי מכילות מגו עולה מנלן לימא כי היכי דלית בה[ז] מעילה מחר שנזרק הדם כדתנן במעילה בפרק חטאת העוף (דף ט.) לית בה נמי מעילה קודם זריקה דהאי קרא בשלמים כתיב ו״ל דר״ח לא חשיב הך חומרא ורשב״ח מתרץ דר״ח ליף עולה מקל וחומר דר׳ יהושע וכשלמים טרח וכתב לה קרא כדאמר בשמוע: **עומר** ושתי הלחם דליכא עולין מאי איכא למימר. ות״ת ובשתי הלחם מה שייך בזית בטומאה ויש לומר משום תנופה דאית בהו: **קסבר** ר׳ יהושע הציץ מרצה על העולין. ות״ת לעניין מה מפיק קרא בעולה שלא מין בשר מין מס הלח הציץ מרצה ויש לומר לעניין מחוד ושרוף דלא מרצה ניץ: **כי** אמר ר׳ יהושע בזבחים במנחות לא אמר. השתא משתי הלחם לא תיקן כלום ובלאו הכי פריך שפיר: **אלא** פשיטא ר׳ יהושע קתני לה. תימה לרשב״ח חמתי לא משני כדלעיל כמדת ר׳ יהושע דבעי תרתי ולא כמדת ר׳ יהושע דמיהו ס״ל הציץ מרצה על מכילות ומן סבירא ליה דלא מרצה ניץ: **כל** שכן דמעכב ורבי אליעזר[ח] מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא ור׳ יהושע[ג] כל היכא דאיכא למדרש דרשינן. השתא לימא מתני׳ דלא כרבי יהושע דכיון דאמר בעינן תרתי וציץ מאכילות לא מרצה היכי אתי בטומאה אפילו תימא רבי יהושע אלא[ג] קסבר רבי יהושע הציץ מרצה על העולין הא תינח זבחים דאיכא עולין אלא עומר ושתי הלחם דליכא עולין מאי איכא למימר אמרי כי אמר רבי יהושע נמי דבעינן תרתי בזבחים במנחות לא אמר ובמנחות לא אמר[ג] והתנן נטמאו שיריה[ג] אבדו שיריה כמדת רבי אליעזר כשירה כמדת רבי יהושע[ב] פסולה כמדת ולא כמדת כמדת רבי יהושע דבעינן תרתי ולא כמדת רבי יהושע דאילו רבי יהושע בזבחים אמר במנחות לא אמר ואילו האי תנא סבר אפילו במנחות ומנו האי תנא דקאי כוותיה ומחמיר טפי מיניה ועוד תניא[ז] א״ר יוסי רואה אני את דברי רבי אליעזר במנחות ובזבחים ודברי רבי יהושע בזבחים ובמנחות דברי רבי אליעזר בזבחים שהיה אומר דם אף על פי שאין שם בשר ודברי רבי יהושע בזבחים שהיה אומר אם אין דם אין בשר אם אין בשר אין דם דברי רבי אליעזר במנחות שהיה אומר קומץ אף על פי שאין שירים דברי רבי יהושע במנחות שהיה אומר אם אין קומץ אין שירים אם אין שירים אין קומץ. אלא קסבר רבי יהושע הציץ מרצה על [העולין ועל][ט] האכילות אי הכי אמאי כמדת רבי יהושע פסולה אאבוד ושרוף אלא נטמא למאן קתני לרבי אליעזר פשיטא השתא יש לומר אבוד ושרוף דליתנהו מכשיר רבי אליעזר נטמא דאיתיה מיבעיא אלא פשיטא לרבי יהושע וקתני פסולה ועוד[ה] תניא רבי יהושע אומר[ג] כל זבחים שבתורה[ו] בין שנטמא בשר וחלב קיים ובין שנטמא חלב ובשר קיים זורק את הדם אבל נטמאו תרווייהו לא אלמא קסבר רבי יהושע[ז] אין הציץ מרצה (ח) על העולין ולא על האכילות. אלא לעולם רבי יהושע היא מתני׳ ולא קשיא כאן לכתחלה כאן בדיעבד כי אמר רבי יהושע לכתחלה דיעבד לא ומנא תימרא דשני ליה לרבי יהושע בין לכתחלה לדיעבד[ט] דתניא נטמא בשר או שנפסל או שיצא חוץ לקלעים ר״א אומר יזרק ר׳ יהושע אומר[י] לא יזרק ומודה ר׳ יהושע[יא] שאם זרק הורצה חדא דפסולה דיעבד משמע ועוד חמשה דברים באין לכתחלה משמע אלא

שנאמר ודם זבחיך ישפך ומה אני מקיים ועשית עולותיך הבשר והדם ללמד כי הבשר נזרק על גבי המזבח. והאי דכתיב והבשר תאכל בא ללמד שאין הבשר נאכל אלא אחרי שיזרוק דם (המזבח) [הזבח] כדכתיב ודם זבחיך ישפך והדר והבשר תאכל ומדלא כתיב והבשר תאכל ברישא והדר ודם זבחיך ישפך כדכתיב ועשית עולותיך הבשר והדם ש״מ דדם ישפך לעולם מ״מ ואם יש בשר יאכל אחריו ואם אין בשר ראוי לאכילה אינו מעכב הדם. **ואם נאמר משנתנו לר׳ [יהושע]** (יהודה) **היא** והנה הוא לית ליה כי הציץ מרצה על אכילות וכמו דאמרן דר׳ אליעזר לבדו הוא דאית ליה האי סברא היכי אתו הני חמשה דברים בטומאה. **ואמרינן אפילו תימא** ר׳ יהושע קסבר הציץ מרצה על העולין כלומר אפילו קרבין כשהן טמאין הציץ מרצה. **בשלמא זבחים** איכא אימוריהן שהן עולין אפילו טמאין וגם הדם נזרק והציץ מרצה. **אלא עומר ושתי הלחם** דקתני באין בטומאה וליכא בהו תרתי שהן עולין אמאי באין בטומאה. **ושני׳** לא בעי ר׳ יהושע אלא בזבחים אבל במנחות אית ליה קומץ אף על פי שאין שירים. **איני והתנן** במנחות פ״ג נטמאו שיריה נשרפו שיריה אבדו שיריה כמדת ר׳ אליעזר כשרה כמדת ר׳ יהושע פסולה מכלל דכי היכי דפליגי בזבחים הכי [נמי] פליגי במנחות. **ומשני׳** האי תנא דמנחות שנאה כמדת ר׳ יהושע דבעי תרתי ולא כמדת ר׳ יהושע דאלו ר׳ יהושע בזבחים בעי תרתי במנחות לא בעי תרתי. **ואקשי׳ ומאן האי תנא** דקאי בשיטת ר׳ יהושע דבעי תרתי ומחמיר טפי מיניה דבמנחות נמי בעי תרתי. **ועוד תניא** א״ר יוסי [רואה אני] דברי ר׳ אליעזר בזבחים ודברי ר׳ יהושע בזבחי׳ דברי ר׳ אליעזר במנחות ודברי ר׳ יהושע במנחות [אלמא] כי הנה בהדיא תאני ר׳ יוסי כי ר׳ יהושע סבר במנחות אם אין קומץ אין שירים אם אין שירי׳ אין קומץ. [**ומשני**] (ופי׳) אלא לעולם קסבר ר׳ יהושע הציץ מרצה על אכילות. **אי הכי** כי הציץ מרצה על האכילות אמאי תנינן כמדת ר׳ יהושע פסולה (תאכל) כי הציץ מרצה. **ושני׳ כי קתני פסולה אאבדו שיריה** ונשרפו שיריה דהא ליתנהו אבל נטמאו שיריה דברי הכל כשרה ולא הוצרך התנא לפרש כי ר׳ אליעזר מכשיר בה. **ודחי׳** הכי השתא באבדו ונשרפו דליתנהו כלל מכשיר בה ר׳ אליעזר בנטמאו דאיתנהו והציץ מרצה על אכילות מיבעיא לי׳ דודאי מכשיר אלא לא הוצרך נטמאו שיריה אלא לר׳ יהושע קתני לה וקתני פסולה. **ועוד תניא** ר׳ יהושע אומר כל הזבחים בין נטמא בשר וחלב קיים בין נטמא חלב ובשר קיים זורק הדם הא נטמאו תרווייהו לא אלמא קסבר ר׳ יהושע אין הציץ מרצה לא על העולין ולא על האכילות. **ושנינן שינויא כי קא בעי ר׳ יהושע תרתי לכתחלה** כגון דמנחות אבל דאיעבד כגון משנתנו אפי׳ חדא (לא) [סגי] ותניא הכי דשני ליה לר׳ יהושע בין לכתחלה ובין דאיעבד דתניא נטמא הבשר או נפסל או יצא חוץ לקלעים ר׳ אליעזר אומר לא יזרק ר׳ יהושע אומר יזרק ומודה ר׳ יהושע שאם זרק הורצה. **ואקשי׳ חדא** דפסולה דקתני בנטמאו שיריה דאיעבד משמע דהאי נטמאו קתני ואפי׳

והני תרי קראי. לר׳ יהושע למה לי: וחד בשלמים. זבחיך שלמים: שבן בליל. הילכך משיצא, ומחמרינן בה: **אם בן.** לכולי לימא למימר דדם מתיר בשר בתכילה, ולאו למימר דם מע״פ שאין בשר: **לבתוב** ובשר זבחיך תאכל והדר והדם ישפך. והוי משמע נמי והדם ישפך תחלה קודם לתכילה, דהא לא כתיב והדם תשפון, מאי שנא לתקדימיה לדם זבחיך ישפך ברישא: ש״מ. למדרש ודם זבחיך ישפך מכ״מ: **אימורים** דכי ליתנהו לא מעכבי. וכגון נטמאו או תבדו, לא מעכבי תכילת בשר, כדתמרן בתמיד נשחט (לעיל דף נט:): **כי איתנהו מעכבי.** תכילת בשר, כדתמרן התם: דם דכי ליתיה מעכב. דהא תרווייהו מודו תס תין דס תין בשר, דמתחלת הקדשן הן נתקרין, וכפרה תינה נהה תלא בדס[ט], וכהניס משולחן גבוה קא זכו, וכיון דכפרה ליתיה תיסורת להיכא תזל: **לימא** דלא בר׳ יהושע. תמילתיה קא מהדר, דתמרן לעיל מתני׳ דלא כר׳ יהושע: בעינן תרתי. דס ובשר: **וציץ** מאכילות לא מרצי. והשתא בשר ליכא תלא דס לתודיה דמרני ניץ עלה, ה״נ דלא תתו בטומאה: הציץ מרצה על העולין. על טומאת הנקטרין על המזבח דהיינו תימורין, ומודי רבי יהושע דבעי תרתי לכתחלה תכילת מזבח זורק תת הדס, כדתמר לקמן בגריימא בפירקין (ד׳ עט.) רבי יהושע תומר כל הזבחים שבתורה שנשתייר מהן כזית בשר או כזית תלב זורק הדס: **עומר ושתי הלחם דליכא עולין.** לבד הקומץ שהוא במנחה כזריקת דס בזבחים, תבל בשריים ליכא הקטרה, וכיון דבעי ר׳ יהושע תרתי, לריך להיות קומץ ושריים קיימין, והכא שריים ליכא, ושתי הלחם דכוליה תכילות תפילו תבדה נמי ליכא. בשלמא לר״מ דתית ליה הציץ מרצה על תכילות, כולהו כמתן דלא תיטמו ניהו: **כי אמר** ר׳ יהושע. דבעינן תרתי[ט]: **נטמאו שיריה.** של מנחה לתתר שנקמלה ועדיין לא נקטר קומלה: **כמדת** ר׳ אליעזר. שהיה תומר בזבחים[ו] (קד.) דס תף על פי שאין בשר, כשירה להקטיל קומלה ונפטרו הבעלים: ומאן האי תנא בו׳. היכא משכחן תנא דתמר הכי: מילתיה דר׳ יוסי מיפרשא לקמן בשמעתין: **אלא קסבר רבי יהושע** הציץ מרצה **על אכילות.** ומיתוקמא מתני׳ תליניה דהא ליכא מרצי, וגבי שתי הלחם נמי כיון דניץ מרצה על תכילות הוה ליה כמעיקרא ומתירין בתקדם: **אי הכי נטמאו שיריה.** (ג) כיון דנטמאו לר׳ יהושע תמתי פסולין, ומשני כי קתני פסולה תאבדו שיריה ונשרפו שיריה: **אלא** נטמאו שיריה. כיון דרבי יהושע לא עלה פליג: **למאן** קתני לה לר׳ אליעזר וכו׳. להודיע לנו דברי מי שנאה, להודיענו דה דברי רבי אליעזר למדתו כשירה, בתמיה, פשיטא השתא י״ל כו׳, תלא פשיטא על כרתין ר׳ יהושע פליג עלה, ולמשמעין דרבי יהושע פשיל דה תניא, ורבותא משמעין דתף על גב דליתא בעינא פסול: **ולא על העולין.** דהיינו חלב, דתי מרני תחד מינייהו תמתי פסול: **אלא לא קשיא.** מתני׳ ודרבי יהושע, ודר׳ יהושע לכתחלה תרתי בעי, ותי ליתוה מתכשר דיעבד: **נפסל** בטבול יום: **חדא דפסולה דיעבד משמע בו׳.** מתקפתא היא: ועוד. תי נמי משמע פסולה להקטיר קומלה לכתחלה, מתני׳ דתין לכתחלה קתני:

ניחיל

או שיצא חוץ לקלעים. הנכון בעיני דל״ג או שיצא אלא ניטמא ונפסל בלחוד אבל לעולם אם יצא לא אמרינן אם זרק הורצה וכך מצאתי כתוב במקצת ספרים. [**תוספות רי״ד, לעיל לד:**] **ומודה רבי יהושע שאם זרק הורצה.** אף על גב דאין ציץ מרצה על היוצא רבי יהושע סבר זריקה מועלת ליוצא כרבי עקיבא דריש מעילה (דף ו:) דאמר זריקה מועלת להוציא בשר מידי מעילה וכל שכן להרצאה דהא רבי אליעזר דאמר הכא יזרוק קאמר התם דלהוצאה ממעילה לא מהניא. [**תוספות, לעיל לד:**]

הדם או נאבד, אסור לאכול את הבשר[יב], **כִּי אִיתֵיהּ** - כשהוא קיים וראוי לזריקה, **לָא כָּל שֶׁכֵּן דְּמְעַכֵּב** הוא את אכילת הבשר עד אחר זריקתו.

אומרת הגמרא, **וְרַבִּי אֶלִיעֶזֶר**, שאמר שהדין שאין הבשר נאכל עד אחר זריקת הדם, נלמד ממה שנאמר 'והבשר תאכל', סובר, שאף שניתן ללמוד דין זה בקל וחומר, פעמים שמִּילְּתָא דְּאָתְיָא - שדבר הנלמד בְּקַל וָחוֹמֶר, טָרַח וְכָתַב לָהּ קְרָא - טרחה התורה וכתבתו בבירור.

אומרת הגמרא, **וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ** אינו סובר כן, משום שהוא סובר **שִׁכְלָא הֵיכָא דְּאִיכָּא לְמִדְרָשׁ דָּרְשִׁינַן** - כל מקום שנאמר ייתור בתורה, ואפשר לדורשו או לדבר הנלמד בקל וחומר, או לדבר אחר, יש לדרשו לדבר אחר, ואין לומר שבא ללמדנו דבר שאפשר ללמוד בקל וחומר, ולכן דרש את ייתור הפסוק, ללמד שאין דם בלא בשר.

הגמרא חוזרת למה שהתחילה לשאול שמשנתנו אינה מתאימה עם שיטת רבי יהושע:

מקשה הגמרא, **הַשְׁתָּא** - כעת אחר שנתבארה מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע, **לֵימָא מַתְנִיתִין** - האם נאמר שמשנתנו היא **דְּלָא כְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ**[יג], **דְּכֵיוָן דְּאָמַר** רבי יהושע שכדי לזרוק את הדם **בָּעִינַן תַּרְתֵּי** - צריך שיהיו הדם והבשר שניהם ראויים, וכיון שכדי להקריב קרבן ציבור בטומאה יש צורך בריצוי הציץ, שהרי טומאה דחויה היא בציבור ולא הותרה, **וְצִיץ אַאֲכִילוֹת** - על דבר הנאכל **לָא מְרַצֶּה**, אלא רק על הדם ועל הקמצים של מנחות, אם כן **הֵיכִי אָתֵי** - איך באים הקרבנות המבוארים במשנה **בְּטוּמְאָה**, והרי כיון שנטמא בשרם, ואין הציץ מרצה עליו, הרי אין כאן בשר ראוי, ולדעת רבי יהושע, אי אפשר לזרוק את דמם[יד], ואם כן משנתנו שאמרה שמקריבים קרבנות בטומאה, היא שלא כדעת רבי יהושע[טו].

מתרצת הגמרא, **אַפִּילּוּ תֵּימָא** - יש לומר שמשנתנו היא אף כדעת **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, אֶלָּא** צריך לומר **קָסָבַר** - שסובר **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, שֶׁהַצִּיץ מְרַצֶּה** לא רק על הדם והקמצים, אלא **עַל** כל **הָעוֹלִין** להקטרה על המזבח[טז], ואף על האימורים, וכיון שהציץ מרצה עליהם, הרי זה כמו שלא נטמאו, ונמצא שיש כאן בשר ראוי, ולכן אפשר לזרוק את דמם[יז].

מקשה הגמרא, **הָא תִּינַח** - אכן ניתן ליישב איך אפשר להקריב את **הַזְּבָחִים** המנויים במשנה בטומאה, משום **דְּאִיכָּא** - שיש בהם אימורים **הָעוֹלִין** על המזבח, ומחמת ריצוי הציץ, נחשב שיש בהם בשר ראוי, **אֶלָּא עוֹמֶר וּשְׁתֵּי הַלֶּחֶם** המנויים אף הם במשנה, **דְּלֵיכָּא** - שאין בהם חלקים **הָעוֹלִין** על המזבח, מלבד הקומץ של מנחת העומר שהוא עומד כנגד זריקת הדם בבהמות[יח], **מַאי אִיכָּא לְמֵימַר** - איך נבאר כיצד ניתן להקריבם בטומאה לדעת רבי יהושע שאין מקריבים את הדם אלא אם כן יש בשר ראוי, וכמו כן אין להקריב קומץ של מנחות, אלא אם כן יש מהשיריים חלק הראוי לאכילה[יט].

מתרצת הגמרא, **אָמְרִי** - אמרו בני הישיבה, **כִּי אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ נַמִּי** - אף כשאמר רבי יהושע **דְּבָעִינַן תַּרְתֵּי** - שכדי לזרוק את הדם, צריך שיהיו הבשר והדם שניהם ראויים, לא אמר כן אלא **בִּזְבָחִים** - בבהמות הנשחטות לקרבן, אבל **בִּמְנָחוֹת לָא אָמַר** כן, שבמנחות מודה

נאמר 'לו' היה משמע שיהיה לאותו כהן המקריב את האימורים, והיינו יודעים שכל כהן הרוצה לאכול את הבשר, יש לו להקריב קודם את האימורים, אבל כשנאמר 'לאהרן ולבניו', משמע שאכילת הבשר אינה תלויה בהקרבת האימורים, אלא יכול הכהן לאכול את הבשר גם כשאין האימורים קיימים).

יב. לעיל (ע"ח) למד רבי יהושע דין זה ממה שנאמר (דברים יב כז) 'ועשית עולותיך הבשר והדם', אם אין דם אין בשר. ואף רבי אליעזר שחולק על רבי יהושע במה שלמד מפסוק זה שאם אין בשר אין דם, מודה הוא שאם אין דם אין בשר, שהרי הקרבן בשעה שהקדישו אותו הוא נאסר באכילה, ואינו ניתר באכילה רק בשעה שהבעלים מתכפרים, שאז זוכים הכהנים והבעלים בבשר משולחן גבוה, וכפרת הקרבן היא בזריקת הדם [כמבואר ביומא (ה.)], וכיון שאבד הדם, אין מה שיכפר על הבעלים, וממילא אין מה שיתיר את הבשר מהאיסור שבא עליו בשעה שהקדישו אותו. רש"י (ד"ה דם). ותמה השפת אמת (נמוק' ד"ה שמין), מדוע אם כן אנו צריכים לקל וחומר או לדרשה כדי לאסור לאכול מהבשר קודם זריקה, הרי כיון שלא נזרק הדם, לא היה דבר שהתיר את הבשר מאיסורו הראשון. ותירץ [וכן מבואר גם במשך חכמה (דברים יב מ)], שלולי הקל וחומר או הדרשה, היינו סבורים שמותר לאכול את הבשר כיון שדם העומד להיזרק הרי הוא כמו שנזרק כבר [כמו שאמרו בתמורה (כג:)], וכבר ניתר הבשר מאיסורו הראשון.

יג. לשון הגמרא 'השתא' משמע, שהקושיא שמשנתנו היא דלא כרבי יהושע, אינה אלא לפי מה שנתבאר במחלוקת רבי יהושע ורבי אליעזר. וביאר האור חדש (ד"ה השתא), שקודם שנתבארה מחלוקתם, היה מקום לומר שרבי יהושע דיבר רק בעולה שכולה קרבה על המזבח, אבל בשאר קרבנות שבשרם נאכל מודה רבי יהושע שאין הבשר מעכב את זריקת הדם, ואם כן משנתנו שדיברה רק בקרבנות הנאכלים, מתאימה גם עם דברי רבי יהושע, ורק אחר שנתבאר שרבי יהושע לומד גם ממה שנאמר לגבי שלמים 'והבשר תאכל', שהבשר מעכב את זריקת הדם, מקשה הגמרא שלכאורה משנתנו אינה מתאימה עם דברי רבי יהושע.

יד. אבל שלא לדעת רבי יהושע לא קשה כיצד אמרה המשנה שהקרבנות קרבים בטומאה, שאף שטומאה דחויה, ואין הציץ מרצה על האוכלים, ואי אפשר להקריב את האימורים, מכל מקום ניתן לפרש שמה שאמרה המשנה שהקרבנות קרבים בטומאה, היינו שדמם נזרק בטומאה, ומתכפרים בזריקת הדם, אבל לדברי רבי יהושע שאי אפשר לזרוק את הדם, קשה.

טו. הקשו התוספות (ע"ח ד"ה נימא ממני), שלפי מה שסברה הגמרא שטומאה דחויה בציבור וצריך ציץ לרצות, ואין הציץ מרצה על האוכלים, אם כן אף לדעת רבי אליעזר שזורקים את הדם אף אם אין הבשר קיים, קשה על המשנה, שהרי המשנה אמרה ששתי הלחם קרבים בטומאה, ושתי הלחם אין בהם חלק הקרב למזבח, אלא נאכלים בשלימותם לכהנים, וכיון שאין הציץ מרצה על האוכלים, אין הציץ מרצה עליהם, ואיך אפשר להקריבם [אולם ממה שאמרה המשנה שמקריבים מנחת העומר בטומאה, לא קשה, שממנחת העומר קרב קומץ למזבח, והציץ מרצה עליו, וכשם שיש דם בלא בשר לדעת רבי אליעזר, כך יש קומץ ללא שיריים. מהרש"א (נמוקפות שם)].

עוד הקשו התוספות (ע"ח ד"ה נימא דלמ), איך סברה הגמרא לומר שהמשנה אינה סוברת כדעת רבי יהושע, והרי בהמשך אמרה המשנה (להלן עח:), שבכל הקרבנות חוץ מפסח, אם נטמא הבשר והחלב קיים, זורקים את הדם, ומשמע שאילו נטמאו הבשר והחלב, אין זורקים את הדם, ודין זה הוא כדעת רבי יהושע שאם אין בשר אין דם [וכפי שדייקה הגמרא להלן (עט.)], ואם כן מוכח שהמשנה סוברת כדעת רבי יהושע. ותירצו, שאכן כוונת הגמרא היא להקשות שאם מבואר בתחילת המשנה שלא כדעת רבי יהושע, יהיה קשה מתחילת המשנה להמשך המשנה.

טז. כתב רש"י במנחות (כה: ד"ה דמרלה), שכולם מודים שהציץ מרצה על העולה להיקרב, ודרשו כן בספרא (ויקרא, נדבה ד י), ממה שנאמר בציץ (שמות כח לח) 'ונשא אהרן את עון הקדשים אשר יקדישו בני ישראל לכל מתנות קדשיהם' וגו', ש'כל מתנות קדשיהם' כולל את כל העולה להיקרב [וראה בתוספות (שם ד"ה דמרלה) שהקשו על רש"י שאין זה דעת כולם, שהרי למסקנת הגמרא כאן רבי יהושע סובר שאין הציץ מרצה על העולים].

ביומא (מו.) לפירוש הראשון ברש"י (שם ד"ה מאי), נחלקו אמוראים אם אימורי הקרבנות הבאים בטומאה קרבים גם הם בטומאה. ולפירוש התוספות (שם ד"ה תמילתו), כולם מודים שמקריבים גם את האימורים בטומאה. וכתב המאירי (ד"ה הציץ), שכיון שהציץ מרצה על העולים, בקרבנות שהטומאה נדחית בהם, מקריבים את האימורים לכתחילה. אמנם המקדש דוד (קדשים סי' כו סק"ג) כתב, שלפירוש רש"י ביומא, לדעות שאין האימורים קרבים בטומאה, מה שהציץ מרצה על העולים, הוא רק לענין זה שיחשבו האימורים כטהורים לגבי זריקת הדם, וכמו שפירש רש"י להלן (עמ. ד"ה ומצוי) לגבי אוכלים, שאף אם הציץ מרצה על האוכלים, אסור לאכלם, ואין הציץ מרצה רק לענין שיזרק הדם. וכן דייק מדברי רש"י לעיל (טז: ד"ה לא).

הקשו התוספות (ד"ה קמבר), כיון שהציץ מרצה על העולין, אם כן לצורך מה מלמד הכתוב בעולה שאם אין בשר אין דם, והרי לעולם לגבי זריקת הדם, מחמת ריצוי הציץ יחשב הבשר כאילו לא נטמא, שהרי כל בשר העולה קרב למזבח. ותירצו, שאכן אם נטמא הבשר, אין זה מעכב מלזרוק את הדם, ודין זה נצרך רק לענין שלא לזרוק את הדם אם נאבד הבשר או נשרף.

יז. ואף שעל הבשר הנאכל אין הציץ מרצה, די במה שהוא מרצה על האימורים, שכדי לזרוק את הדם די במה שיש או כזית חלב הראוי להקרבה, או כזית בשר הראוי לאכילה, וכמו שאמר רבי יהושע בברייתא להלן (עט.). רש"י (ד"ה הציץ).

יח. ששתי הלחם אין בהם שום חלק הקרב למזבח, אלא ניתנים בשלימותם למאכל הכהנים, והעומר, רק קומץ ממנו קרב למזבח, והשאר נאכל לכהנים.

יט. שהקומץ במנחות הוא כנגד הדם בבהמות, וכשם שבבהמות אמר רבי יהושע שאין זורקים את הדם, אלא אם כן יש שני דברים ראויים בקרבן, הדם עצמו, וכן בשר או אימורים, כך גם במנחות צריך שיהיה עוד חלק ראוי מלבד הקומץ. ולכן מנחת העומר שנטמאה, כיון שאין הציץ מרצה רק על הקומץ, ולא על השיריים, אי אפשר להקריב את הקומץ, וכל שכן בשתי הלחם שנאכלים בשלמותם לכהנים, שודאי לא ניתן להביאם, שהרי אין הציץ מרצה עליהם כלל. ולדעת רבי אליעזר בברייתא לעיל (ע"ח) שסובר שהציץ מרצה על האוכלים, לא קשה, כיון שהציץ מרצה אף על שיירי מנחת העומר ועל שתי הלחם, אבל למה שסברה הגמרא עתה שרבי יהושע סובר שאין הציץ מרצה על האוכלים, קשה איך ניתן להקריב את העומר ושתי הלחם. רש"י (ד"ה עומר).

וביארו התוספות (ד"ה עומר), שאף ששתי הלחם אין בהם חלק הקרב למזבח, וכשהם באים בטומאה אינם נאכלים לכהנים כמבואר במשנה (לעיל עו:), מכל מקום בלא ריצוי הציץ היה אסור להביאם משום שהנפת שתי הלחם היא הקרבתם, ואסור להניפם בטומאה [וראה בילקוט ביאורים מה הוקשה לתוספות בגמרא כאן, יותר מבמשנה (שם)].

שאין בשר ניתר באכילה עד שיזרק הדם. תימה לימא לוקמ"ל שלמים לחית ליה תרי מכילות מגד עולה מנלן לימא כי היכי דלית ליה[ז] מעילה מחר שנזרק הדם כדתנן במעילה בפרק חטאת העוף (דף ט.) לית ליה נמי מעילה קודם זריקה דהתי קרא בשלמים כתיב וי"ל דר"ח לא חשיב הך חומרא ורשב"ח מתרץ דר"ח יליף עולה מקל וחומר דר' יהושע ושלמים טרח וכתב לה קרא כדלמר בשמוך: **עומר** ושתי הלחם דליכא עולין מאי איכא למימר. ות"ת ושתי הלחם מה שיין בחין בטומאה ויש לומר משום תנופה לחית ליה: **קסבר** ר' יהושע הציץ מרצה על העולין. ות"ת לעניו מה מפיק קרא בעולה אם אין בשר אין דם הלא הציץ מרצה ויש לומר לעניו אחד ושרוף הלא מרצה ניץ: **כי** אמר ר' יהושע בזבחים במנחות לא אמר. השתא משמי הלחם לא תירץ כלום ובלאו הכי פריך שפיר: **אלא** פשיטא ר' יהושע קתני לה. תימה לרשב"ח אחתי לא משני כדלעיל כמד ר' יהושע דבעי תרתי ולא כמדת ר' יהושע דאלו תרתי ולא כמדת ר' יהושע בעי תרתי במנחות לא בעי תרתי. **ואקשי' ומאן האי תנא** דקאי בשיטת ר' יהושע דבעי תרתי ומחמיר טפי מיניה דבמנחות נמי בעי תרתי. **ועוד תניא** א"ר יוסי [רואה אני] דברי ר' אליעזר בזבחים ודברי ר' יהושע בזבחי' דברי ר' אליעזר במנחות ודברי ר' יהושע במנחות [אלמא] כי הנה בהדיא תאני ר' יוסי כי ר' יהושע סבר במנחות אם אין קומץ אין שירים אם אין שירי' אין קומץ. [**ומשני**] (ופי') אלא לעולם קסבר ר' יהושע הציץ מרצה על אכילות. **אי הכי** כי הציץ מרצה על האכילות אמאי תנינן כמדת ר' יהושע פסולה (תאכל) כי הציץ מרצה. **ושני' כי קתני פסולה אאבדו שיריה** ונשרפו שיריה דהא ליתנהו אבל נטמאו שיריה דברי הכל כשרה ולא הוצרך התנא לפרש כי ר' אליעזר מכשיר בה. **ודחי'** הכי השתא באבדו ונשרפו דליתנהו כלל מכשיר בה ר' אליעזר בנטמאו דאיתנהו והציץ מרצה על אכילות מיבעיא לי' דודאי מכשיר אלא לא הוצרך נטמאו שיריה אלא לר' יהושע קתני לה וקתני פסולה. **ועוד תניא** ר' יהושע אומר כל הזבחים בין נטמא בשר וחלב קיים בין נטמא חלב ובשר קיים זורק הדם הא נטמאו תרווייהו לא אלמא קסבר ר' יהושע אין הציץ מרצה לא על העולין ולא על האכילות. **ושנינן שינויא כי קא בעי ר' יהושע תרתי לכתחלה** כגון דמנחות אבל דאיעבד כגון משנתנו אפי' חדא (לא) [סגי] ותניא הכי דשני ליה לר' יהושע בין לכתחלה ובין דאיעבד דתניא נטמא הבשר או נפסל או יצא חוץ לקלעים ר' אליעזר אומר לא יזרק ר' יהושע אומר יזרק ר' יהושע ומודה ר' יהושע שאם זרק הורצה. **ואקשי' חדא** דפסולה דקתני בנטמאו שיריה דאיעבד משמע דהאי נטמאו קתני ואפי'

או שיצא חוץ לקלעים. הנכון בעיני דל"ג או שיצא אלא ניטמא ונפסל בלחוד אבל לעולם אם יצא לא אמרינן אם זרק הורצה וכך מצאתי כתוב במקצת ספרים. [**תוספות רי"ד, לעיל לד:**] **ומודה רבי יהושע שאם זרק הורצה.** אף על גב דאין ציץ מרצה על היוצא רבי יהושע סבר זריקה מועלת ליוצא כרבי עקיבא דריש מעילה (דף ו:) דאמר זריקה מועלת להוציא בשר מידי מעילה וכל שכן להרצאה דהא רבי אליעזר דאמר הכא יזרוק קאמר התם דלהוצאה ממעילה לא מהניא. [**תוספות, לעיל לד:**]

אין הציץ מרצה על העולין ולא על האכילות. אפי' למ"ד בפ' כיצד צולין (שם עז:) אין הציץ מרצה על העולים הנ"מ ביחיד אבל בציבור מודה דציץ מרצה על העולין.
[**תוספות, מנחות טו.**]

נטמא בשר או שנפסל

ה"נ מילתא דאתיא בהיקישא אפשר טרח וכתב לה קרא ובריש איזהו נשך אמרי' מילתא דאתיא בג"ש טרח וכתב לה קרא.
[**ר"ן, נדרים ג.**]

מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא. כמה דברים יש בתורה שאפילו אם לא היו נכתבים היינו יכולים ללמדם באחד מן המדות שהתורה נדרשת בהן. וכבר אמרו בהדיא מלתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא.
[**רבי אליהו מזרחי, שמות לד כא**]

ה"נ מילתא דאתיא בהיקישא אפשר טרח וכתב לה קרא ובריש איזהו נשך אמרי' מילתא דאתיא בג"ש טרח וכתב לה קרא.
[**ר"ן, נדרים ג.**]

והני תרי קראי למה לי חד בעולה וחד בשלמים וצריכא דאי כתב רחמנא בעולה הוה אמינא עולה היא דחמירא שכן כליל אבל שלמים דלא חמירי אימא לא ואי כתב רחמנא שלמים הוה אמינא אדרבה דאית בהו שתי אכילות אבל עולה דלית בה שתי אכילות אימא לא קמ"ל. ור' אליעזר נמי הכתיב והבשר תאכל אמר לך ההוא מיבעי ליה [א]שאין הבשר מותר באכילה עד שיזרק הדם אי הכי אימא כוליה להכי הוא דאתא דם אע"פ שאין שם בשר מנלן אמר לך אם כן נכתוב רחמנא הבשר תאכל והדר ודם זבחיך ישפך כדכתיב ברישא [א]ועשית עולותיך הבשר והדם מאי שנא דאקדמיה לדם זבחיך שמע מינה דם אע"פ שאין בשר ושמע מינה שאין הבשר מותר באכילה עד שיזרק הדם ור' יהושע אין הבשר מותר באכילה עד שיזרק הדם[ב] קל וחומר [אוצר החכמה] זה אימורין דכי ליתנהו לא מעכבי כי איתנהו מעכבי דם דכי ליתיה מעכב כי איתיה לא כל שכן דמעכב ורבי אליעזר[ג] מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא ור' יהושע[ד] כל היכא דאיכא למדרש דרשינן. השתא לימא מתני' דלא כרבי יהושע דכיון דאמר בעינן תרתי וציץ מאכילות לא מרצה היכי אתי בטומאה אפילו תימא רבי יהושע אלא[ה] קסבר רבי יהושע הציץ מרצה על העולין הא תינח זבחים דאיכא עולין אלא עומר ושתי הלחם דליכא עולין מאי איכא למימר אמרי כי אמר רבי יהושע נמי דבעינן תרתי בזבחים במנחות לא אמר ובמנחות לא אמר[ג] והתנן נטמאו שיריה[ג] אבדו שיריה כמדת רבי אליעזר כשירה כמדת רבי יהושע[ב] פסולה כמדת ולא כמדת כמדת רבי יהושע דבעינן תרתי ולא כמדת רבי יהושע דאילו רבי יהושע בזבחים אמר במנחות לא אמר ואילו האי תנא סבר אפילו במנחות ומנו האי תנא דקאי כוותיה ומחמיר טפי מיניה ועוד תניא[ז] א"ר יוסי רואה אני את דברי רבי אליעזר במנחות ובזבחים ודברי רבי יהושע בזבחים ובמנחות דברי רבי אליעזר בזבחים שהיה אומר דם אף על פי שאין שם בשר ודברי רבי יהושע בזבחים שהיה אומר אם אין דם אין בשר אם אין בשר אין דם דברי רבי אליעזר במנחות שהיה אומר קומץ אף על פי שאין שירים דברי רבי יהושע במנחות שהיה אומר אם אין קומץ אין שירים אם אין שירים אין קומץ. אלא קסבר רבי יהושע הציץ מרצה על [העולין ועל][ח] האכילות אי הכי אמאי כמדת רבי יהושע פסולה אאבוד ושרוף אלא נטמא למאן קתני לרבי אליעזר פשיטא השתא יש לומר אבוד ושרוף דליתנהו מכשיר רבי אליעזר נטמא דאיתיה מיבעיא אלא פשיטא לרבי יהושע וקתני פסולה ועוד[ט] תניא רבי יהושע אומר[ג] כל זבחים שבתורה[י] בין שנטמא בשר וחלב קיים ובין שנטמא חלב ובשר קיים זורק את הדם אבל נטמאו תרווייהו לא אלמא קסבר רבי יהושע[יא] אין הציץ מרצה (ח) על העולין ולא על האכילות. אלא לעולם רבי יהושע היא מתני' ולא קשיא כאן לכתחלה כאן דיעבד כי אמר רבי יהושע לכתחלה דיעבד לא ומנא תימרא דשני ליה לרבי יהושע בין לכתחלה לדיעבד[יב] דתניא נטמא בשר או שנפסל או שיצא חוץ לקלעים ר"א אומר יזרק ר' יהושע אומר[ד] לא יזרק ומודה ר' יהושע[ה] שאם זרק הורצה חדא דפסולה דיעבד משמע ועוד חמשה דברים באין לכתחלה משמע אלא

שנאמר ודם זבחיך ישפך ומה אני מקיים ועשית עולותיך הבשר והדם ללמד כי הבשר נזרק על גבי המזבח. והאי **דכתיב והבשר תאכל** בא ללמד שאין הבשר נאכל אלא אחרי שיזרוק דם (המזבח) [הזבח] כדכתיב ודם זבחיך ישפך והדר והבשר תאכל ומדלא כתיב והבשר תאכל ברישא והדר ודם זבחיך ישפך כדכתיב ועשית עולותיך הבשר והדם ש"מ דדם ישפך לעולם מ"מ ואם יש בשר יאכל אחריו ואם אין בשר ראוי לאכילה אינו מעכב הדם. **ואם נאמר משנתנו לר' [יהושע]** (יהודה) **היא** והנה הוא לית ליה כי הציץ מרצה על אכילות וכמו דאמרן דר' אליעזר לבדו הוא דאית ליה האי סברא היכי אתו הני חמשה דברים בטומאה. **ואמרינן אפילו תימא** ר' יהושע קסבר הציץ מרצה על העולין כלומר אפילו קרבין כשהן טמאין הציץ מרצה. **בשלמא זבחים** איכא אימוריהן שהן עולין אפילו טמאין וגם הדם נזרק והציץ מרצה. **אלא עומר ושתי הלחם** דקתני באין בטומאה וליכא בהו תרתי שהן עולין אמאי באין בטומאה. **ושני'** לא בעי ר' יהושע אלא בזבחים אבל במנחות אית ליה קומץ אף על פי שאין שירים. **איני והתנן** במנחות פ"ג נטמאו שיריה נשרפו שיריה אבדו שיריה כמדת ר' אליעזר כשרה כמדת ר' יהושע אם אין שירים אין קומץ אין פסולה מכלל דכי היכי דפליגי בזבחים הכי [נמי] פליגי במנחות. **ומשני'** האי תנא דמנחות שנאה כמדת ר' יהושע דבעי תרתי ולא כמדת ר' יהושע דאלו ר' יהושע בזבחים בעי תרתי במנחות לא בעי תרתי. **ואקשי' ומאן האי תנא** דקאי בשיטת ר' יהושע דבעי תרתי ומחמיר טפי מיניה דבמנחות נמי בעי תרתי. **ועוד תניא** א"ר יוסי [רואה אני] דברי ר' אליעזר בזבחים ודברי ר' יהושע בזבחי' דברי ר' אליעזר במנחות ודברי ר' יהושע במנחות [אלמא] כי הנה בהדיא תאני ר' יוסי כי ר' יהושע סבר במנחות אם אין קומץ אין שירים אם אין שירי' אין קומץ. [**ומשני**] (ופי') אלא לעולם קסבר ר' יהושע הציץ מרצה על אכילות. **אי הכי** כי הציץ מרצה על האכילות אמאי תנינן כמדת ר' יהושע פסולה (תאכל) כי הציץ מרצה. **ושני' כי קתני פסולה אאבדו שיריה** ונשרפו שיריה דהא ליתנהו אבל נטמאו שיריה דברי הכל כשרה ולא הוצרך התנא לפרש כי ר' אליעזר מכשיר בה. **ודחי'** הכי השתא באבדו ונשרפו דליתנהו כלל מכשיר בה ר' אליעזר בנטמאו דאיתנהו והציץ מרצה על אכילות מיבעיא לי' דודאי מכשיר אלא לא הוצרך נטמאו שיריה אלא לר' יהושע קתני לה וקתני פסולה. **ועוד תניא** ר' יהושע אומר כל הזבחים בין נטמא בשר וחלב קיים בין נטמא חלב ובשר קיים זורק הדם הא נטמאו תרווייהו לא אלמא קסבר ר' יהושע אין הציץ מרצה לא על העולין ולא על האכילות. **ושנינן שינויא כי קא בעי ר' יהושע תרתי לכתחלה** כגון דמנחות אבל דאיעבד כגון משנתנו אפי' חדא (לא) [סגי] ותניא הכי דשני ליה לר' יהושע בין לכתחלה ובין דאיעבד דתניא נטמא הבשר או נפסל או יצא חוץ לקלעים ר' אליעזר אומר לא יזרק ר' יהושע אומר יזרק ר' יהושע ומודה ר' יהושע שאם זרק הורצה. **ואקשי' חדא** דפסולה דקתני בנטמאו שיריה דאיעבד משמע דהאי נטמאו קתני ואפי'

לז **א** מיי' פי"ג מהלכות מעשה קרבנות ה"ד:
לח **ב** מיי' פי"ג מהל' פסולי מוקדשין הלכה כ:
לט **ג** מיי' פי"ג מהלכות פסולי מוקדשין הלכה לג:
מ **ד ה** סמ הלכה לח:

ו) [לעיל דף ים: ושם"ג], ז) [קדושין דף ד: חולין קיח:], ג) מנחות ט. כו. ע"ש, ד) [לקמן עח.], ה) לקמן עט., ו) [לעיל סב.], ז) עיין תוס' מנחות כה: ד"ה דמרצה, ח) לעיל לד: [זבחים דף קד.], ט) זבחים ו ע"א.

(א) גמ' אין הציץ מרצה לא על העולין: (ב) רש"י ד"ה מי הכי ניטמו שיריה לר' יהושע כל"ל ותיבות כיון דניטמו נמחק:

א) וְעָשִׂיתָ עֹלֹתֶיךָ הַבָּשָׂר וְהַדָּם עַל מִזְבַּח יְיָ אֱלֹהֶיךָ וְדַם זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ עַל מִזְבַּח יְיָ אֱלֹהֶיךָ וְהַבָּשָׂר תֹּאכֵל:
[דברים יב, כז]

ז] נ"א **מנ"ל** (גליון): ח] תיבת "אלא" ליתא בדפו"ר: ג] יש להוסיף **נשרפו שיריה** (רש"ש ודי"ס): ד] ס"א לא גרסינן (גליון): ה] בגמ' כת"י ליתא "דבעינן תרתי": ו] נראה כוונתו בקרבנות הנזבחים, והמציין השתבש בזה (רש"ש): ז] נדצ"ל **בעורה** (מצפה איתן):

ושמע מינה שאין הבשר מותר באכילה עד שיזרק הדם. בשר קדשים אינו נאכל לא בחטאות ואשמות לכהנים ולא בשלמים לכהנים בחלקם ולא לבעלים בחלקם עד שיזרק הדם ויקרבו האימורים ובחטאת העוף שאין שם אימורים שלא נטמאו אינם זוכים עד שיקטרו. [**מאירי**]

מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא. כמה דברים יש בתורה שאפילו אם לא היו נכתבים היינו יכולים ללמדם באחד מן המדות שהתורה נדרשת בהן. וכבר אמרו בהדיא מלתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא.
[**רבי אליהו מזרחי, שמות לד כא**]

אין הציץ מרצה על העולין ולא על האכילות. אפי' למ"ד בפ' כיצד צולין (שם עז:) אין הציץ מרצה על העולים הנ"מ ביחיד אבל בציבור מודה דציץ מרצה על העולין.
[**תוספות, מנחות טו.**]

נטמא בשר או שנפסל

ה"נ מילתא דאתיא בהיקישא אפשר טרח וכתב לה קרא ובריש איזהו נשך אמרי' מילתא דאתיא בג"ש טרח וכתב לה קרא.
[**ר"ן, נדרים ג.**]

או שיצא חוץ לקלעים. הנכון בעיני דל"ג או שיצא אלא ניטמא ונפסל בלחוד אבל לעולם אם יצא לא אמרינן אם זרק הורצה וכך מצאתי כתוב במקצת ספרים. [**תוספות רי"ד, לעיל לד:**] **ומודה רבי יהושע שאם זרק הורצה.** אף על גב דאין ציץ מרצה על היוצא רבי יהושע סבר זריקה מועלת ליוצא כרבי עקיבא דריש מעילה (דף ו:) דאמר זריקה מועלת להוציא בשר מידי מעילה וכל שכן להרצאה דהא רבי אליעזר דאמר הכא יזרוק קאמר התם דלהוצאה ממעילה לא מהניא. [**תוספות, לעיל לד:**]

אין הציץ מרצה על העולין ולא על האכילות. אפי' למ"ד בפ' כיצד צולין (שם עז:) אין הציץ מרצה על העולים הנ"מ ביחיד אבל בציבור מודה דציץ מרצה על העולין.
[**תוספות, מנחות טו.**]

נטמא בשר או שנפסל

ה"נ מילתא דאתיא בהיקישא אפשר טרח וכתב לה קרא ובריש איזהו נשך אמרי' מילתא דאתיא בג"ש טרח וכתב לה קרא.
[**ר"ן, נדרים ג.**]

מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא. כמה דברים יש בתורה שאפילו אם לא היו נכתבים היינו יכולים ללמדם באחד מן המדות שהתורה נדרשת בהן. וכבר אמרו בהדיא מלתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא.
[**רבי אליהו מזרחי, שמות לד כא**]

רבי יהושע שהקומץ קרב אף אם נאבדו השיריים, ולכך במנחת העומר די במה שהציץ מרצה על הקומץ כדי להקריבו[ב].

מקשה הגמרא, וְכִי בְּמִנְחוֹת **לֹא** אָמַר רבי יהושע שכדי להקטיר את הקומץ צריך שיהיו השיריים ראויים לאכילה, וְהָתְנַן - והרי שנינו במשנה (מנחות כו.), מנחה שנִּטְמְאוּ שְׁיָרֶיהָ[בא] או שֶׁאָבְדוּ שְׁיָרֶיהָ אחר שנקמצה קודם שהוקרב הקומץ, כְּמִדַּת - לשיטתו של רַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר הסובר שזורקים את דם הקרבנות אף שאין הבשר ראוי, כְּשֵׁירָה המנחה להקטיר את קומצה, כְּמִדַּת - ולשיטתו של רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ הסובר שאם אין דם אין בשר, פְּסוּלָה המנחה, ואין מקטיר את הקומץ[בב]. הרי שגם במנחות סובר רבי יהושע שהקומץ קרב רק כשהשיריים ראויים.

מתרצת הגמרא, מה שאמרה המשנה במנחות שנטמאו שיריה או אבדו 'כמדת רבי יהושע פסולה', היינו כְּמִדַּת **וְלֹא** כְּמִדַּת, כלומר, שהלכה זו היא על פי דרכו, ולא שהוא סובר כך. ומבארת הגמרא, המשנה היא כְּמִדַּת - כשיטתו של רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ דְּבָעִינַן תַּרְתֵּי - שכדי לזרוק את הדם צריך שהדם והבשר יהיו שניהם ראויים, וְלֹא כְּמִדַּת - אבל אינה כדעתו של רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, דְּאִילּוּ רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ עצמו רק בִּזְבָחִים [-בהמות הנשחטות לקרבן] אָמַר שצריך שיהיו הבשר והדם שניהם ראויים, אבל בִּמְנָחוֹת **לֹא** אָמַר שצריך שיהיו השיריים ראויים, וְאִילּוּ הַאי תַּנָּא - תנא זה של המשנה במנחות סָבַר, שאין חילוק בין זבחים למנחות, וְאַפִּילּוּ בִּמְנָחוֹת צריך שיהיו השיריים ראויים.

מקשה הגמרא, וּמַנּוּ הַאי תַּנָּא דְּקָאֵי כְּוָותֵיהּ - ומי הוא התנא שעומד בשיטת רבי יהושע שמצריך שיהיו הבשר והדם שניהם ראויים, וּמַחְמִיר טְפֵי מִינֵּיהּ - ומחמיר יותר ממנו וסובר שאף במנחות צריך שיהיו השיריים ראויים. כלומר, כיון שלא מצאנו שום תנא שסובר כן, אין לנו להעמיד את המשנה בדעת תנא אחר, אלא יש לנו לומר שאכן לרבי יהושע במנחות צריך שיהיו השיריים ראויים, ואם כן חוזרת הקושיא שמשנתנו היא שלא כדעת רבי יהושע. אוצר החכמה 19/06/2018אהח

מוסיפה הגמרא, וְעוֹד יש להוכיח שלרבי יהושע אין חילוק בין זבחים למנחות, דתַנְיָא - ששנינו בברייתא, אָמַר רַבִּי יוֹסֵי, רוֹאֶה אֲנִי אֶת דִּבְרֵי רַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר נכונים בִּמְנָחוֹת וּבִזְבָחִים, וְאֶת דִּבְרֵי רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ נכונים בִּזְבָחִים וּבִמְנָחוֹת[בג]. ומפרטת הברייתא, אלו הם דִּבְרֵי רַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר בִּזְבָחִים, שֶׁהָיָה אוֹמֵר שהַדָּם נזרק אַף עַל פִּי שֶׁאֵין שָׁם בָּשָׂר ראוי להקטרה או לאכילה, וְאלו הם דִּבְרֵי רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בִּזְבָחִים, שֶׁהָיָה אוֹמֵר שאִם אֵין הַדָּם ראוי לזריקה אֵין הַבָּשָׂר קרב, וְאִם אֵין הַבָּשָׂר ראוי אֵין הַדָּם נזרק. דִּבְרֵי רַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר בִּמְנָחוֹת אלו הם, שֶׁהָיָה אוֹמֵר שקֹּמֶץ המנחה קרב אַף עַל פִּי שֶׁאֵין הַשִּׁירַיִם ראויים לאכילה, ואלו הם דִּבְרֵי רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בִּמְנָחוֹת, שֶׁהָיָה אוֹמֵר אִם אֵין הקֹּמֶץ ראוי להקטרה אֵין הַשִּׁירַיִם נאכלים, וְאִם אֵין הַשִּׁירַיִם ראויים אֵין הקֹּמֶץ קרב. הרי שרבי יהושע סובר שגם במנחות אנו אומרים שצריך שיהיו השיריים ראויים כדי שנוכל להקריב את הקומץ. ונדחה התירוץ שבמנחות מודה רבי יהושע שאין צריך שיהיו השיריים ראויים.

מתרצת הגמרא באופן אחר, **אֶלָּא**, אף שסובר רבי יהושע שקמצי מנחה אינם קרבים כשאין השיריים ראויים, אין להקשות שמשנתנו שאמרה שמנחת העומר ושתי הלחם קרבים בטומאה היא שלא כדעת רבי יהושע, כיון דְּקָסָבַר - שסובר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ [וכן התנא של משנתנו] שהַצִּיץ מְרַצֶּה גם עַל [הָעוֹלִין וְגם עַל] הָאֲכִילוֹת - על חלק הקרבן שאינו קרב למזבח אלא נאכל לאדם, שריצוי הציץ מחשיב גם את החלק הנאכל לכהנים כאילו הוא ראוי[בד], ולכך אפשר להקריב את מנחת העומר ושתי הלחם בטומאה, שהרי זה כמו שראויים הם[בה].

מקשה הגמרא, אִי הָכִי - אם כן שלרבי יהושע הציץ מרצה על אכילות, אַמַּאי - מדוע אמרה המשנה במנחות (סה) שהובאה לעיל, שאם נטמאו או נשרפו או נאבדו שיירי המנחה כְּמִדַּת רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ פְּסוּלָה, והרי באופן שנטמאו, כיון שהציץ מרצה על הנאכל לאדם, ריצוי הציץ מחשיב את שיירי המנחה כאילו לא נטמאו, ואפשר להקטיר את הקומץ[בו]. מתרצת הגמרא, מה שאמרו במשנה שם שלרבי יהושע המנחה פסולה, לא אמרו כן רק אַאֲבוּד וְשָׁרוּף - כששיירי המנחה נאבדו או נשרפו שלא שייך בזה ריצוי ציץ, אבל אם נטמאו מודה רבי יהושע שהמנחה כשרה, משום שהציץ מרצה על שיריה.

מקשה הגמרא, אם אכן לא דיבר רבי יהושע על נטמא, **אֶלָּא** דין נִּטְמָא הנזכר במשנה שם[בז], לְמַאן קָתָנֵי - כדי להשמיענו את דעת איזה תנא כתבה אותו המשנה, לְרַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר - אם כדי להשמיענו את דעת רבי אליעזר שאם נטמאו השיריים המנחה כשרה והקומץ קרב, אם כן קשה, פְּשִׁיטָא - הלא פשוט שכן הוא, דהַשְׁתָּא - שהרי מעתה[בח] יֵשׁ לוֹמַר, שאם באָבוּד וְשָׁרוּף - שכשנאבדו ונשרפו השיריים, דְּלֵיתַנְהוּ - שאינם כלל לפנינו, מַכְשִׁיר רַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר משום שאין השיריים מעכבים את הקומץ, נִּטְמָא דְּאִיתֵיהּ - אם נטמאו שיירי המנחה שישנם לפנינו ויכול הציץ לרצות עליהם, מִיבַּעְיָא - וכי הוצרכה המשנה להשמיענו שכשרה המנחה, **אֶלָּא** פְּשִׁיטָא - פשוט הוא שלא נצרך דין שייריה שנטמאו, אלא לְדעת רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, וְקָתָנֵי - ואמרה המשנה שלדעת רבי יהושע המנחה פְּסוּלָה, הרי שלדעת רבי יהושע אין הציץ מרצה על אכילות.

מוסיפה הגמרא, וְעוֹד קשה, דתַנְיָא - ששנינו בברייתא, רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר, כָּל זְבָחִים שֶׁבַּתּוֹרָה [-הקרבנות האמורים בתורה], בֵּין שֶׁנִּטְמָא הבָּשָׂר הנאכל, וְחֵלֶב - אבל החלב שמקטירים אותו קַיָּים וטהור, וּבֵין שֶׁנִּטְמָא החֵלֶב, וּבָשָׂר - אבל הבשר קַיָּים וטהור, זוֹרֵק אֶת הַדָּם, שאין צריך שמלבד הדם יהיה כל הקרבן ראוי, אלא די במה שנשאר ממנו כזית הראוי להקרבה או לאכילה[בט]. ומדייקת הגמרא שרק באופן שנטמא רק הבשר או רק החלב אמרה הברייתא שזורקים את הדם, **אֲבָל** אם נִּטְמְאוּ תַּרְוַוֵיהוּ - שניהם, הבשר והחלב, **לֹא** - אין זורקים את הדם, ואילו היה הציץ מרצה על הבשר או על החלב, היה ריצוי הציץ מחשיב אותם כאילו הם ראויים, והיה אפשר לזרוק את הדם אף כשנטמאו שניהם, **אַלְמָא** קָסָבַר - ומוכח שסובר רַבִּי

כ. תירוץ זה מיישב רק כיצד ניתן להקריב את מנחת העומר בטומאה, אבל עדיין קשה כיצד ניתן להקריב את שתי הלחם בטומאה [והיינו להניפם, ראה הערה קודמת], שהרי אם אין הציץ מרצה על האוכלים, שתי הלחם שכולם נאכלים, אין הציץ מרצה עליהם. ובאמת היתה יכולה הגמרא לפרוך בכך את מה שתירצה, אך כיון שהגמרא פורכת תירוץ זה מטעם אחר, לא חשה לפרוך שעדיין לא תירצנו כיצד ניתן להקריב את שתי הלחם. תוספות (ד"ה כי).

כא. יש להגיה ולהוסיף כאן 'נשרפו שיריה', וכן הוא במשנה במנחות (סה). רש"ש (הגהות וציונים).

כב. שאין לחלק בזה בין זבחים למנחות, ויש ללמוד שכשם שבזבחים אין זורקים את הדם אם אין בשר, כך במנחות אין מקטירים את הקומץ אם אין שיריים.

כג. דברי רבי יוסי נראים כסותרים זה את זה, שאמר שנראים לו גם דברי רבי אליעזר וגם דברי רבי יהושע, ולהלן (עח.) תפרש הגמרא שכוונת רבי יוסי שיש אופנים שבהם נראים דברי רבי אליעזר, ויש אופנים שבהם נראים דברי רבי יהושע, ותבאר מתי נראים דברי כל אחד.

כד. וכדעת רבי אליעזר בברייתא לעיל (ע"ח), ולא כפי שסברה הגמרא עד עתה שלרבי יהושע אין הציץ מרצה על האוכלים.

כה. שבמנחת העומר נחשבים אף שיירי הקומץ כאילו הם ראויים לאכילה, ויש כאן גם קומץ וגם שיריים שראויים הם. ושתי הלחם, אף שאין בהם שני דברים, שהרי דינם שנאכלים בשלמותם לכהנים, מכל מקום הרי הציץ גורם שיהיו כמו שהיו בתחילה קודם שנטמאו, ועבודתם [התנופה] מתירה להקריב מנחות מהתבואה החדשה. רש"י (ד"ה אלא).

כו. ואף במנחות שאין קבוע להם זמן שאין מועיל ריצוי הציץ כדי להקריבם בטומאה, יהיה אפשר להקריב את הקומץ אם נטמאו השיריים, שהרי הקומץ טהור הוא, ואינו קרב בטומאה, אלא שאין הקומץ קרב אלא אם כן השיריים ראויים, ולזה מועיל ריצוי הציץ, שיחשבו השיריים כראויים. ובחזון איש (קדשים קמא סי' כו סק"ח) כתב, שמוכח מהגמרא, שאם היה הציץ מרצה על האכילות, היה מותר לזרוק את הדם לכתחילה.

כז. שכך היא לשון המשנה, 'נטמאו שיריה, נשרפו שיריה, אבדו שיריה, כמדת רבי אליעזר כשירה, וכמדת רבי יהושע פסולה'.

כח. כלומר, שכיון שלא באה המשנה להשמיענו מה הדין בנטמא רק לדעת רבי אליעזר, יש לנו ללמוד דין זה מאבוד ושרוף, אבל אם היתה המשנה משמיעה דין זה כדי ללמדנו את דעת רבי יהושע, לא היינו יכולים ללמוד דין זה מאבוד ושרוף.

כט. כן מבואר בברייתא להלן (עט.), שלדעת רבי יהושע די אם נשאר כזית בשר או כזית חלב, ואין צריך שישאר כולו.

שאין בשר ניתר באכילה עד שיזרק הדם. תימה לימא דוקא שלמים דאית ביה תרי תכילות אבל עולה מנלן דלימא כי היכי דלית בה[ז] מעילה אחר שנזרק הדם כדתנן במעילה בפרק חטאת העוף (דף ט.) לית בה נמי מעילה קודם זריקה דהאי קרא בשלמים כתיב ו״ל דר״ח לא חשיב הך חומרא ורשב״ח מתרץ דר״ח יליף עולה מקל וחומר דר׳ יהושע ושלמים טרח וכתב לה קרא כדאמר בשמוע: **עומר** ושתי הלחם דליכא עולין מאי איכא למימר. ות״ת ושתי הלחם מה שיין בתין בטומאה ים לומר משום תנופה לחית בהו: **קסבר** ר׳ יהושע הציץ מרצה על העולין. ות״ת לעניו מה מפיק קרא בעולה מם תין בשר תין דם הלא הניו מרצה ים לומר לעניו תכוד ושרוף הלא מרצה ניו: **כי** אמר ר׳ יהושע בזבחים במנחות לא אמר. השתא משמי הלחם לא תירץ כלום ובלאו הכי פריך שפיר: **אלא** פשיטא ר׳ יהושע קתני לה. תימה לרשב״ח אמאי לא משני כדלעיל כמדת ר׳ יהושע דבעי תרתי ולא כמדת ר׳ יהושע דלימא ש״מ דדם ישפך לעולם מ״מ ואם יש בשר יאכל אחריו ואם אין בשר ראוי לאכילה אינו מעכב הדם. **ואם נאמר משנתנו לר׳ [יהושע]** (יהודה) **היא** והנה הוא לית ליה כי הציץ מרצה על אכילות וכמו דאמרן דר׳ אליעזר לבדו הוא דאית ליה האי סברא היכי אתו הני חמשה דברים בטומאה. **ואמרינן אפילו תימא ר׳ יהושע** קסבר הציץ מרצה על העולין כלומר אפילו קרבין כשהן טמאין הציץ מרצה. **בשלמא זבחים** איכא אימוריהן שהן עולין אפילו טמאין וגם הדם נזרק והציץ מרצה. **אלא עומר ושתי הלחם** דקתני באין בטומאה וליכא בהו תרתי שהן עולין אמאי באין בטומאה. **ושני׳** לא בעי ר׳ יהושע אלא בזבחים אבל במנחות אית ליה קומץ אף על פי שאין שירים. **איני והתנן** במנחות פ״ג נטמאו שיריה נשרפו שיריה אבדו שיריה כמדת ר׳ אליעזר כשרה כמדת ר׳ יהושע פסולה מכלל דכי היכי דפליגי בזבחים הכי [נמי] פליגי במנחות. **ומשני׳** האי תנא דמנחות שנאה כמדת ר׳ יהושע דבעי תרתי ולא כמדת ר׳ יהושע דאלו ר׳ יהושע בזבחים בעי תרתי במנחות לא בעי תרתי. **ואקשי׳ ומאן האי תנא** דקאי בשיטת ר׳ יהושע דבעי תרתי ומחמיר טפי מיניה דבמנחות נמי בעי תרתי. **ועוד תניא** א״ר יוסי [רואה אני] דברי ר׳ אליעזר בזבחים ודברי ר׳ יהושע בזבחי׳ דברי ר׳ אליעזר במנחות ודברי ר׳ יהושע במנחות [אלמא] כי הנה בהדיא תאני ר׳ יוסי כי ר׳ יהושע סבר במנחות אם אין קומץ אין שירים אם אין שירי׳ אין קומץ. [**ומשני**] (ופי׳) אלא לעולם קסבר ר׳ יהושע הציץ מרצה על אכילות. **אי הכי** כי הציץ מרצה על האכילות אמאי תנין כמדת ר׳ יהושע פסולה (תאכל) כי הציץ מרצה. **ושני׳ כי קתני פסולה אאבדו שיריה** ונשרפו שיריה דהא ליתנהו אבל נטמאו שיריה דברי הכל כשרה ולא הוצרך התנא לפרש כי ר׳ אליעזר מכשיר בה. **ודחי׳** הכי השתא באבדו ונשרפו דליתנהו כלל מכשיר בה ר׳ אליעזר בנטמאו דאיתנהו והציץ מרצה על אכילות מיבעיא לי׳ דודאי מכשיר אלא לא הוצרך נטמאו שיריה אלא לר׳ יהושע קתני לה וקתני פסולה. **ועוד תניא** ר׳ יהושע אומר כל הזבחים בין נטמא בשר וחלב קיים בין נטמא חלב ובשר קיים זורק הדם הא נטמאו תרווייהו לא אלמא קסבר ר׳ יהושע אין הציץ מרצה לא על העולין ולא על האכילות. **ושנינן שינויא כי קא בעי ר׳ יהושע תרתי לכתחלה** כגון דמנחות אבל דאיעבד כגון משנתנו אפי׳ חדא (לא) [סגי] ותניא הכי דשני ליה לר׳ יהושע בין לכתחלה ובין דאיעבד דתניא נטמא הבשר או נפסל או יצא חוץ לקלעים ר׳ אליעזר אומר לא יזרק ר׳ יהושע אומר יזרק ר׳ יהושע ומודה ר׳ יהושע שאם זרק הורצה. **ואקשי׳ חדא** דפסולה דקתני בנטמאו שיריה דאיעבד משמע דהאי נטמאו קתני ואפי׳ **או שיצא חוץ לקלעים.** הנכון בעיני דל״ג או שיצא אלא ניטמא ונפסל בלחוד אבל לעולם אם יצא לא אמרינן אם זרק הורצה וכך מצאתי כתוב במקצת ספרים. **[תוספות רי״ד, לעיל לד:]** **ומודה רבי יהושע שאם זרק הורצה.** אף על גב דאין ציץ מרצה על היוצא רבי יהושע סבר זריקה מועלת ליוצא כרבי עקיבא דריש מעילה (דף ו:) דאמר זריקה מועלת להוציא בשר מידי מעילה וכל שכן להרצאה דהא רבי אליעזר דאמר הכא יזרוק קאמר התם דלהוצאה ממעילה לא מהניא. **[תוספות, לעיל לד:]**

נטמא בשר או שנפסל אין הציץ מרצה על העולין ולא על האכילות. אפי׳ למ״ד בפ׳ כיצד צולין (שם עז:) אין הציץ מרצה על העולים הנ״מ ביחיד אבל בציבור מודה דציץ מרצה על העולין. **[תוספות, מנחות טו.]**

מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא. כמה דברים יש בתורה שאפילו אם לא היו נכתבים היינו יכולים ללמדם באחד מן המדות שהתורה נדרשת בהן. וכבר אמרו בהדיא מלתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא. **[רבי אליהו מזרחי, שמות לד כא]**

ה״נ מילתא דאתיא בהיקישא אפשר טרח וכתב לה קרא ובריש איזהו נשך אמרי׳ מילתא דאתיא בג״ש טרח וכתב לה קרא. **[ר״ן, נדרים ג.]**

אין הציץ מרצה על העולין ולא על האכילות. אפי׳ למ״ד בפ׳ כיצד צולין (שם עז:) אין הציץ מרצה על העולים הנ״מ ביחיד אבל בציבור מודה דציץ מרצה על העולין. **[תוספות, מנחות טו.]**

נטמא בשר או שנפסל דין זה נלמד בגזירה שוה מן הכתוב האמור בשלמים, כמו שנאמר בהם: **וצריכא** דאי כתב רחמנא בעולה הוה אמינא עולה היא דחמירא שכן כליל אבל שלמים דלא חמירי אימא לא ואי כתב רחמנא שלמים הוה אמינא אדרבה דאית בהו שתי אכילות אבל עולה דלית בה שתי אכילות אימא לא קמ״ל. **ור׳ אליעזר נמי** הכתיב **והבשר תאכל אמר לך** ההוא מיבעי ליה **שאין הבשר מותר באכילה עד שיזרק הדם** אי הכי אימא כוליה להכי הוא דאתא דם אע״פ שאין שם בשר מנלן אמר לך אם כן נכתוב רחמנא הבשר תאכל והדר ודם זבחיך ישפך כדכתיב ברישא[א] **ועשית עולותיך הבשר והדם** מאי שנא דאקדמיה לדם זבחיך שמע מינה דם אע״פ שאין בשר ושמע מינה שאין הבשר מותר באכילה עד שיזרק הדם **ור׳ יהושע** אין הבשר מותר באכילה עד שיזרק הדם[ב] קל וחומר הוא ומה אימורין דכי ליתנהו לא מעכבי כי איתנהו מעכבי דם דכי ליתיה מעכב כי איתיה לא כל שכן דמעכב **ורבי אליעזר**[ג] מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא **ור׳ יהושע**[ד] **כל היכא דאיכא למדרש דרשינן. השתא לימא מתני׳ דלא כרבי יהושע דכיון דאמר בעינן תרתי וציץ** באכילות לא מרצה היכי **אתי בטומאה אפילו תימא רבי יהושע אלא**[ה] **קסבר רבי יהושע הציץ מרצה על העולין הא תינח זבחים דאיכא עולין אלא עומר ושתי הלחם דליכא עולין מאי איכא למימר אמרי כי אמר רבי יהושע נמי דבעינן תרתי בזבחים במנחות לא אמר ובמנחות לא אמר**[ו] **והתנן נטמאו שיריה**[ז] **אבדו שיריה כמדת רבי אליעזר כשירה כמדת רבי יהושע**[ח] **פסולה כמדת ולא כמדת כמדת רבי יהושע דבעינן תרתי ולא כמדת רבי יהושע דאילו רבי יהושע בזבחים אמר במנחות לא אמר ואילו האי תנא סבר אפילו במנחות ומנו האי תנא דקאי כוותיה ומחמיר טפי מיניה ועוד תניא**[ט] **א״ר יוסי רואה אני את דברי רבי אליעזר במנחות ובזבחים ודברי רבי יהושע בזבחים ובמנחות דברי רבי אליעזר בזבחים שהיה אומר דם אף על פי שאין שם בשר ודברי רבי יהושע בזבחים שהיה אומר אם אין דם אין בשר אם אין בשר אין דם דברי רבי אליעזר במנחות שהיה אומר קומץ אף על פי שאין שירים דברי רבי יהושע במנחות שהיה אומר אם אין קומץ אין שירים אם אין שירים אין קומץ. אלא קסבר רבי יהושע הציץ מרצה על [העולין ועל][י] האכילות אי הכי אמאי כמדת רבי יהושע פסולה אאבוד ושרוף אלא נטמא למאן קתני לרבי אליעזר פשיטא השתא יש לומר אבוד ושרוף דליתנהו מכשיר רבי אליעזר נטמא דאיתיה מיבעיא אלא פשיטא לרבי יהושע וקתני פסולה ועוד**[כ] **תניא רבי יהושע אומר**[ג] **כל זבחים שבתורה**[ו] **בין שנטמא בשר וחלב קיים ובין שנטמא חלב ובשר קיים זורק את הדם אבל נטמאו תרווייהו לא אלמא קסבר רבי יהושע**[ז] **אין הציץ מרצה** (ח) **על העולין ולא על האכילות. אלא לעולם רבי יהושע היא מתני׳ ולא קשיא כאן לכתחלה כאן דיעבד כי אמר רבי יהושע לכתחלה דיעבד לא ומנא תימרא דשני ליה לרבי יהושע בין לכתחלה לדיעבד**[ט] **דתניא נטמא בשר או שנפסל או שיצא חוץ לקלעים ר״א אומר יזרק ר׳ יהושע אומר**[ד] **לא יזרק ומודה ר׳ יהושע**[ה] **שאם זרק הורצה חדא דפסולה דיעבד משמע ועוד חמשה דברים באין לכתחלה משמע אלא**

שמה, להודיענו כח דכרי רבי אליעזר למדתו כשירה, תמיה, פשיטא השתא י״ל כו׳, אלא פשיטא על כרחין ר׳ יהושע פליג עלה, ולמשמעין דרבי יהושע פסיל כה תניא, ורבותא משמעין לתך על גב דאיתא בעינא פסול: **ולא על העולין.** דהיינו חלב, דאי מרלי אחד מייהו אמתי פסול: **אלא לא קשיא.** מתני׳ ודרבי יהושע, ודר׳ יהושע לכתחלה תרתי בעי, ואי לייתוה מתכשר דיעבד: **נפסל נטבול יום: חדא דפסולה דיעבד משמע כו׳.** מתקפתא היא: ועוד. אי נמי משמע פסולה להקטיר קומצה לכתחלה, מתני׳ דאין לכתחלה קתני:

ניחיל

והני תרי קראי למה לי: וחד בשלמים: שבן בליל. הילכך משיצא, ומחמרינן כה: **אם כן.** לכולי מתא למימר דדם מתיר נשר בתכילה, ולאו למימר דם מע״פ שאין נשר: **לכתוב** בר׳ יהושע. ממילתיה קא מהדר, דאמרן לעיל מתני׳ דלא כר׳ יהושע: **בעינן תרתי.** דם ונשר: **וציץ אאכילות** לא מרצי. והשתא נשר ליכא חלא דם לחודיה דמרלי ליך עלה, ה״נ דלא מתו נטומאה: **הציץ מרצה על העולין.** על טומאת הנקטרין על המזבח דהיינו מימורין, ומודי רבי יהושע דאי ליכא כזית חלב לתכילת מזבח זורק את הדם, כדאמר לקמן נגרייתא בפירקין (ד׳ עט.) רבי יהושע אומר כל הזבחים שבתורה שנשחיין מהן כזית נשר או כזית חלב זורק הדם: **עומר ושתי הלחם דליכא עולין.** לנד הקומץ שהוא במנחה כזריקת דם בזבחים, אבל בשריים ליכא הקטרה, וליין דבעי ר׳ יהושע מרתי, לריך להיות קומץ ושריים קיימין, והכא שריים ליכא, ושתי הלחם דכוליה תכילות אפילו חדא נמי ליכא. בשלמא לר״מ דאית ליה הציץ מרצה על תכילות, כולהו כמאן דלא אינהו: **רבי אמר ר׳ יהושע. לבעינן תרתי**[ס]: **נטמאו שיריה.** אל מנחה לאחר שנקמלה ועדיין לא נקטר קומלה: **כמדת ר׳ אליעזר.** שהיה אומר בזבחים[ו] (קד.) דם אף על פי שאין בשר, כשירה להקטיר קומלה ונפטרו הבעלים: **ומאן האי תנא** דו׳. היכא משכחן תנא לאחר הכי: מילתיה דר׳ יוסי מיפרשא לקמן בשמעתין: **אלא קסבר רבי יהושע הציץ מרצה על אכילות. ומיתוקמא** מתני׳ אליביה דהא אינא מרתי, וגבי שתי הלחם נמי כיון דלין מרלה על תכילות הוה ליה כמעיקרא ומתירין בזמקדש: **אי הכי נטמאו שיריה.** (ג) כיון דנטמאו לר׳ יהושע אמאי פסולין, ומשני כי קתני פסולה אאבדו שיריה ונשרפו שיריה: **אלא נטמאו שיריה.** כיון דרבי יהושע לא עלה פליג: **למאן קתני לה לר׳ אליעזר וכו׳.** להודיע לנו דברי מי שמה, להודיענו כה דברי רבי אליעזר למדתו כשירה, תמיה, פשיטא השתא י״ל כו׳, אלא פשיטא על כרחין ר׳ יהושע פליג עלה, ולמשמעין דרבי יהושע פסיל כה תניא, ורבותא משמעין לתך על גב דאיתא בעינא פסול: **ולא על העולין.** דהיינו חלב, דאי מרלי אחד מייהו אמתי פסול: **אלא לא קשיא.** מתני׳ ודרבי יהושע, ודר׳ יהושע לכתחלה תרתי בעי, ואי לייתוה מתכשר דיעבד: **נפסל נטבול יום: חדא דפסולה דיעבד משמע כו׳.** מתקפתא היא: ועוד. אי נמי משמע פסולה להקטיר קומצה לכתחלה, מתני׳ דאין לכתחלה קתני:

ניחיל

עין משפט נר מצוה

לז א מיי׳ פי״ח מהלכות מעשה קרבנות ה״ד: לח ב מיי׳ פי״ח מהל׳ פסולי מוקדשין הלכה כ: לט ג מיי׳ פי״ח מהלכות פסולי מוקדשין הלכה לד: מ ד ה סמ הלכה לח:

רבינו חננאל

שנאמר ודם זבחיך ישפך ומה אני מקיים ועשית עולותיך הבשר והדם ללמד כי הבשר נזרק על גבי המזבח כמו הדם. הוי אומר אויר יש בין כבש למזבח שאינו יכול לעבור ועומד בכבש וזורק על גבי המזבח. **והאי דכתיב והבשר תאכל** בא ללמד שאין הבשר נאכל אלא אחרי שיזרוק דם (המזבח) [הזבח] כדכתיב ודם זבחיך ישפך והדר והבשר תאכל ומדלא כתיב והבשר תאכל ברישא והדר ודם זבחיך ישפך כדכתיב ועשית עולותיך הבשר והדם ש״מ דדם ישפך לעולם מ״מ ואם יש בשר יאכל אחריו ואם אין בשר ראוי לאכילה אינו מעכב הדם. **ואם נאמר משנתנו לר׳ [יהושע]** (יהודה) **היא** והנה הוא לית ליה כי הציץ מרצה על אכילות וכמו דאמרן דר׳ אליעזר לבדו הוא דאית ליה האי סברא היכי אתו הני חמשה דברים בטומאה. **ואמרינן אפילו תימא ר׳ יהושע** קסבר הציץ מרצה על העולין כלומר אפילו קרבין כשהן טמאין הציץ מרצה. **בשלמא זבחים** איכא אימוריהן שהן עולין אפילו טמאין וגם הדם נזרק והציץ מרצה. **אלא עומר ושתי הלחם** דקתני באין בטומאה וליכא בהו תרתי שהן עולין אמאי באין בטומאה. **ושני׳** לא בעי ר׳ יהושע אלא בזבחים אבל במנחות אית ליה קומץ אף על פי שאין שירים. **איני והתנן** במנחות פ״ג נטמאו שיריה נשרפו שיריה אבדו שיריה כמדת ר׳ אליעזר כשרה כמדת ר׳ יהושע פסולה מכלל דכי היכי דפליגי בזבחים הכי [נמי] פליגי במנחות. **ומשני׳** האי תנא דמנחות שנאה כמדת ר׳ יהושע דבעי תרתי ולא כמדת ר׳ יהושע דאלו ר׳ יהושע בזבחים בעי תרתי במנחות לא בעי תרתי. **ואקשי׳ ומאן האי תנא** דקאי בשיטת ר׳ יהושע דבעי תרתי ומחמיר טפי מיניה דבמנחות נמי בעי תרתי. **ועוד תניא** א״ר יוסי [רואה אני] דברי ר׳ אליעזר בזבחים ודברי ר׳ יהושע בזבחי׳ דברי ר׳ אליעזר במנחות ודברי ר׳ יהושע במנחות [אלמא] כי הנה בהדיא תאני ר׳ יוסי כי ר׳ יהושע סבר במנחות אם אין קומץ אין שירים אם אין שירי׳ אין קומץ. [**ומשני**] (ופי׳) אלא לעולם קסבר ר׳ יהושע הציץ מרצה על אכילות. **אי הכי** כי הציץ מרצה על האכילות אמאי תנין כמדת ר׳ יהושע פסולה (תאכל) כי הציץ מרצה. **ושני׳ כי קתני פסולה אאבדו שיריה** ונשרפו שיריה דהא ליתנהו אבל נטמאו שיריה דברי הכל כשרה ולא הוצרך התנא לפרש כי ר׳ אליעזר מכשיר בה. **ודחי׳** הכי השתא באבדו ונשרפו דליתנהו כלל מכשיר בה ר׳ אליעזר בנטמאו דאיתנהו והציץ מרצה על אכילות מיבעיא לי׳ דודאי מכשיר אלא לא הוצרך נטמאו שיריה אלא לר׳ יהושע קתני לה וקתני פסולה. **ועוד תניא** ר׳ יהושע אומר כל הזבחים בין נטמא בשר וחלב קיים בין נטמא חלב ובשר קיים זורק הדם הא נטמאו תרווייהו לא אלמא קסבר ר׳ יהושע אין הציץ מרצה לא על העולין ולא על האכילות. **ושנינן שינויא כי קא בעי ר׳ יהושע תרתי לכתחלה** כגון דמנחות אבל דאיעבד כגון משנתנו אפי׳ חדא (לא) [סגי] ותניא הכי דשני ליה לר׳ יהושע בין לכתחלה ובין דאיעבד דתניא נטמא הבשר או נפסל או יצא חוץ לקלעים ר׳ אליעזר אומר לא יזרק ר׳ יהושע אומר יזרק ר׳ יהושע ומודה ר׳ יהושע שאם זרק הורצה. **ואקשי׳ חדא** דפסולה דקתני בנטמאו שיריה דאיעבד משמע דהאי נטמאו קתני ואפי׳

מסורת הש״ס עם הוספות

ס) [לעיל דף ים: ומ״ש], ע) [קדושין דף ד: חולין קיח:], ג) מנחות ט. כו. ע״ש, ד) [לקמן עח.], ה) לקמן עט., ו) [לעיל סב.], ז) עיין תוס׳ מנחות כה: ד״ה דמרלה, ח) לעיל לד: [זבחים דף קד.], ט) זבחים ו ע״א.

הגהות הב״ח

(א) גמ׳ אין הניח מרלה לא על העולין: (ב) רש״י ד״ה מי הכי ניטמו שיריה לר׳ יהושע כל״ל ותיבות כיון דניטמו נמחק:

תורה אור השלם

א) וְעָשִׂיתָ עֹלֹתֶיךָ הַבָּשָׂר וְהַדָּם עַל מִזְבַּח יְיָ אֱלֹהֶיךָ וְדַם זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ עַל מִזְבַּח יְיָ אֱלֹהֶיךָ וְהַבָּשָׂר תֹּאכֵל: [דברים יב, כז]

הגהות וציונים

ו] נ״א **מנ״ל** (גליון): ז] תיבת ״אלא״ ליתא בדפו״ר: ח] יש להוסיף **נשרפו שיריה** (רש״ש ודו״ס): ט] ס״א לא גרסינן (גליון): י] בגמ׳ כת״י ליתא ״דבעינן תרתי״: כ] נראה כוונתו בקרבנות הנזבחים, והמציין השתבש בזה (רש״ש): ל] נדצ״ל **בעורה** (מצפה איתן):

משנת ראשונים

ושמע מינה שאין הבשר מותר באכילה עד שיזרק הדם. בשר קדשים אינו נאכל לא בחטאות ואשמות לכהנים ולא בשלמים לכהנים בחלקם ולא לבעלים בחלקם עד שיזרק הדם ויקרבו האימורים ובחטאת העוף שאין שם אימורים שלא נטמאו אינם זוכים עד שיקטרו. **[מאירי]**

מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא. כמה דברים יש בתורה שאפילו אם לא היו נכתבים היינו יכולים ללמדם באחד מן המדות שהתורה נדרשת בהן. וכבר אמרו בהדיא מלתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא. **[רבי אליהו מזרחי, שמות לד כא]**

ה״נ מילתא דאתיא בהיקישא אפשר טרח וכתב לה קרא ובריש איזהו נשך אמרי׳ מילתא דאתיא בג״ש טרח וכתב לה קרא. **[ר״ן, נדרים ג.]**

אין הציץ מרצה על העולין ולא על האכילות. אפי׳ למ״ד בפ׳ כיצד צולין (שם עז:) אין הציץ מרצה על העולים הנ״מ ביחיד אבל בציבור מודה דציץ מרצה על העולין. **[תוספות, מנחות טו.]**

נטמא בשר או שנפסל דין זה נלמד בגזירה שוה מן הכתוב האמור בשלמים, כמו שנאמר בהם: **או שיצא חוץ לקלעים.** הנכון בעיני דל״ג או שיצא אלא ניטמא ונפסל בלחוד אבל לעולם אם יצא לא אמרינן אם זרק הורצה וכך מצאתי כתוב במקצת ספרים. **[תוספות רי״ד, לעיל לד:]** **ומודה רבי יהושע שאם זרק הורצה.** אף על גב דאין ציץ מרצה על היוצא רבי יהושע סבר זריקה מועלת ליוצא כרבי עקיבא דריש מעילה (דף ו:) דאמר זריקה מועלת להוציא בשר מידי מעילה וכל שכן להרצאה דהא רבי אליעזר דאמר הכא יזרוק קאמר התם דלהוצאה ממעילה לא מהניא. **[תוספות, לעיל לד:]**

אהח 19/06/2018

אוצר החכמה

יְהוֹשֻׁעַ, שֶׁאֵין הַצִּיץ מְרַצֶּה לֹא עַל הָעוֹלִין וְלֹא עַל הָאֲכִילוֹת, שהרי החלב עולה על המזבח והבשר נאכל, ואם כן חוזרת הקושיא לשמשנתנו היא שלא כדעת רבי יהושע.

מתרצת הגמרא, **אֶלָּא**, לְעוֹלָם רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ **הִיא** מַתְנִיתִין - משנתנו עומדת אף כשיטת רבי יהושע, **וְלֹא** קַשְׁיָא - ולא יקשה לך ממה שאמר רבי יהושע שאין זורקים את הדם כשאין הבשר ראוי, משום שֶׁ**מָּאן** לְמַתְחָלָּה כָּאן דִּיעֲבַד, ומפרשת הגמרא, **כִּי אָמַר** - שכשאמר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ שאין זורקים את הדם כשאין הבשר ראוי, לא אמר כן אלא לְמַתְחָלָּה, אבל בדִּיעֲבַד **לָא** אמר כן, ומודה הוא שאם החלב והבשר היו שניהם טמאים וכבר נזרק הדם, הקרבן כשר[לא]. ומשנתנו שאמרה שיש קרבנות הבאים בטומאה, דיברה בדיעבד, כלומר, שאם הוקרבו קרבנות אלו בטומאה, כיפרו הקרבנות ויצאו בהם ידי חובה. ומבארת הגמרא את המקור לתירוץ זה, **וּמְנָא תֵּימְרָא** - ומנין לנו לומר דְּשַׁנֵּי לֵיהּ - שיש חילוק לְדעת רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ **בֵּין** לְמַתְחָלָּה לְדִיעֲבַד, דְּתַנְיָא - ששנינו בברייתא, קרבן שנִּטְמָא הַבָּשָׂר על ידי שנגע בו דבר טמא, **אוֹ** שֶׁנִּפְסַל מאכילה על ידי שנגע בו טבול יום[לב], **אוֹ** שֶׁנָּצָא הבשר חוץ לַקְּלָעִים - חוץ למחיצת העזרה[לג], רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר יִזָּרֵק הדם, שאין הבשר מעכב הדם, רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ **אוֹמֵר לֹא** יִזָּרֵק, שאם אין בשר אין דם. וּמוֹדֶה רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ שֶׁ**אִם** זָרַק את הדם, הוּרְצָה הקרבן לכפר, ויצאו בו ידי חובה. ומכאן שלדעת רבי יהושע לכתחילה לא יזרוק, אבל בדיעבד כשנזרק הדם מודה שהקרבן הורצה.

דוחה הגמרא, משני טעמים לא ניתן לתרץ שרבי יהושע דיבר רק לכתחילה, ומשנתנו דיברה בדיעבד, חֲדָא - אחד, דִּלשון 'פְּסוּלָה' האמורה במשנה במנחות (סח) 'כמדת רבי יהושע פסולה', דִּיעֲבַד מַשְׁמַע - משמע שאף בדיעבד שכבר הוקטר הקומץ, המנחה פסולה, הרי שרבי יהושע סובר שאם אין שיריים, אף בדיעבד המנחה פסולה, וכמו כן בזבחים אם אין בשר גם בדיעבד הקרבן פסול[לד]. וְעוֹד, שאף אם נאמר שמודה רבי יהושע שבדיעבד כשרה[לה], לא נוכל להעמיד את המשנה כשיטתו, משום שלשון המשנה 'חֲמִשָּׁה דְּבָרִים בָּאִין בְּטומאה', שאפשר להקריב לְמַתְחָלָּה מַשְׁמַע, ואם כן בהכרח שמשנתנו אינה כשיטת רבי יהושע.

ל. **ועתה** קשה שכל האמור במשנה הוא שלא כדעת רבי יהושע, ולא רק מה שאמרה שהעומר ושתי הלחם קרבים בטומאה, שהרי עתה הוכיחה הגמרא שאף מה שתירצה לעיל שרבי יהושע סובר שהציץ מרצה על העולים אינו נכון.

לא. **הרש"ש** (נרס"י ד"ה אלא) נקט בדברי רש"י (סח), שכוונתו היא שרבי יהושע מודה שבדיעבד הקרבן כשר אף אם אין הבשר קיים. וביאר במשמרות כהונה (ד"ה אלא), שהטעם שבדיעבד אין זה מעכב, הוא משום הכלל שבקדשים אין מעכב רק דבר שנאמר בתורה שני פעמים, אבל דבר שנאמר רק פעם אחת, אינו מעכב, והדרשה שאם אין בשר אין דם, לא נאמרה אלא פעם אחת. אמנם בתוספות רי"ד (ד"ה ומנא) כתב שהטעם שבדיעבד הקרבן כשר הוא משום שבדיעבד הציץ מרצה על האכילות, ולפי זה דווקא בנטמא כן הוא, אבל אם נאבד הבשר שלא שייך ריצוי ציץ, אף בדיעבד הזריקה פסולה [ולדבריו צריך לומר, שמה שמבואר להלן בגמרא, שרבי יהושע מודה אף כשיצא הבשר לחוץ, שבדיעבד הקרבן כשר, הוא כמו שכתבו התוספות לעיל (לד: ד"ה שסח), שסובר רבי יהושע שזריקה מועילה לבשר שיצא חוץ לעזרה].

לב. **רש"י** (ד"ה נפסל). כמבואר בגמרא לעיל (לד:). טבול יום הוא טמא שטבל לטומאתו, ועדיין לא בא הערב שלאחר טבילתו, שדינו הוא כשני לטומאה, ופוסל את התרומה ואת הקודש בנגיעתו. ואינו בכלל 'נטמא הבשר' האמור במשנה, משום ש'טמא' נקרא רק דבר שמטמא אחרים, ו'פסול' היינו דבר שהוא עצמו טמא אך אינו מטמא אחרים [ואף שטבול יום הוא שני, והדבר שנטמא מטבול יום הוא שלישי, ובקדשים גם דבר שהוא שלישי לטומאה, פוסל את הקודש. שונה טבול יום משאר טומאות, שאף שהוא שני הוא רק 'פוסל' ואינו 'מטמא' את הקדשים, שהדבר הנוגע בטבול יום, אף שהוא נעשה שלישי, אינו מטמא אחרים להיות רביעי, כמבואר בסוטה (כט:)].

לג. **במשכן** היתה מחיצת החצר עשויה מקלעים, שהם כמין וילונות שנעשו על ידי קליעה [רש"י (שמות כז ט)], ובמקדש היתה סביב החצר מחיצה, וחצר זו המוקפת היא הנקראת עזרה. רמב"ם (בית הבחירה פ"ו ה"ה). ובשר קדשי קדשים צריך לאוכלו בחצר אוהל מועד או בעזרה, שנאמר (ויקרא ו ט) 'בחצר אוהל מועד יאכלוה', ואם יצא הבשר מחוץ לקלעים במשכן, או חוץ לעזרה במקדש, הוא נפסל לאכילה, ולהלן (פג.) דרשוהו מן הכתוב (ויקרא י יח) 'אל הקודש פנימה'. רש"י (לעיל לד: ד"ה רבי יהושע).

לד. **כתב** המהרש"א (עמ. נרס"י ד"ה נימא), שקושיא זו אינה עיקר קושיית המקשן, שהרי בברייתא שהביאה הגמרא לעיל נאמר בפירוש שמודה רבי יהושע שאם זרק הורצה, אלא עיקר קושייתו היא משום הקושיא השניה. ולפירושו, אף בתירוץ לא תירצה הגמרא את הקושיא הראשונה. אמנם ראה בהערות להלן (עמ.) שהאחרונים פירשו שלתירוץ הגמרא מתורצת אף קושיא זו, וניתן לפרש את הברייתא שאמרה שרבי יהושע מודה בדיעבד, ואת המשנה במנחות שלא יסתרו זו את זו.

לה. **ונדחוק** שכוונת המשנה במנחות 'כמדת רבי יהושע פסולה', היינו שהמנחה פסולה לענין שאסור להקטיר את הקומץ לכתחילה, אבל בדיעבד אם כבר הוקטר הקומץ המנחה כשרה. רש"י (ד"ה ועוד).

מתרצת הגמרא, **אֶלָּא** באמת סובר רבי יהושע שאין הציץ מרצה לא על העולים ולא על האוכלים, **וְלֹא קַשְׁיָא** שמשנתנו היא שלא כרבי יהושע, כיון **שֶׁכָּאן בְּיָחִיד כָּאן בְּצִיבּוּר** - שמה שאמר רבי יהושע, שאם נטמא בשר אין זורקים את הדם, היינו דווקא בקרבן יחיד שנטמא, ומשנתנו שאמרה 'חמשה דברים באים בטומאה', הרי מדברת בקרבנות ציבור, וסובר רבי יהושע שטומאה הותרה בציבור[א], ואף ללא ריצוי הציץ נחשב הבשר ראוי להקרבה, ואפשר לזרוק את הדם[ב].

הגמרא מבררת אם משנתנו היא אף כדעת רבי יוסי שאמר שאין הציץ מרצה על האכילות:

שואלת הגמרא, **נִימָא מַתְנִיתִין** - האם יש לומר שמשנתנו שאמרה שקרבנות שקבוע להם זמן באין בטומאה, סוברת **דְּלָא כְּרַבִּי יוֹסֵי**, **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, **רַבִּי אֶלְיעֶזֶר אוֹמֵר, הַצִּיץ מְרַצֶּה** אף **עַל אֲכִילוֹת** - החלק הנאכל לאדם מהקרבן, **רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, אֵין הַצִּיץ מְרַצֶּה עַל אֲכִילוֹת**, אלא רק על הקרב על המזבח. ומבארת הגמרא, **קָא סָלְקָא דַּעְתִּין** - בתחילה עלה בדעתנו לומר, **מִדְּקָאָמַר** - שממה שאמר **רַבִּי יוֹסֵי שֶׁאֵין הַצִּיץ מְרַצֶּה עַל אֲכִילוֹת**, יש ללמוד **שִׁכְּדַעַת רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ סְבִירָא לֵיהּ** - הוא סובר, **דְּאָמַר** רבי יהושע **שֶׁבְּכְדֵי שֶׁיְּהֵא הַקָּרְבָּן כָּשֵׁר בָּעִינַן תַּרְתֵּי** - צריך שיהיו הבשר והדם שניהם ראויים, שאם לא כן לאיזה ענין יש חילוק אם הציץ מרצה על האוכלים או לא[ג], ואם כן **נִימָא הַשְׁתָּא** - נאמר כעת שאנו מפרשים שרבי יוסי סובר כרבי יהושע, **מַתְנִיתִין** - שמשנתנו היא **דְּלָא כְּרַבִּי יוֹסֵי**, שהרי שנינו במשנתנו, חמשה קרבנות באים בטומאה, ובאלו הקרבנות כיון שאין הציץ מרצה על האוכלים, אין הבשר ראוי[ד], ומכל מקום אמרה המשנה שאפשר לזרוק את הדם.

מתרצת הגמרא, **לֹא**, משנתנו היא אף כדעת רבי יוסי, ומה שאפשר לזרוק את הדם אף שאין הציץ מרצה על האוכלים, הוא משום **שֶׁרַבִּי יוֹסֵי כְּרַבִּי אֶלְיעֶזֶר סְבִירָא לֵיהּ** - הוא סובר, **דְּאָמַר** (לעיל עז.) שאפשר לזרוק את הדָּם, **אַף עַל פִּי שֶׁאֵין הַבָּשָׂר** ראוי, ולכן אפשר להקריב בטומאה אף שהבשר אינו ראוי[ה].

שואלת הגמרא, **אִי הָכִי** - אם אכן רבי יוסי סובר כרבי אליעזר שאין צריך שניהם ראויים, **לְמַאי הִלְכְתָא** - לגבי איזו הלכה יש חילוק במה **שֶׁאֵין הַצִּיץ מְרַצֶּה עַל אֲכִילוֹת**. חוזרת הגמרא ומקשה על השואל, **וְלִיטַעְמָיךְ** - ולשיטתך שאם זורקים את הדם אף כשאין הבשר ראוי, אין שום חילוק במה שהציץ מרצה על האוכלים, כיצד תבאר את דברי **רַבִּי אֶלְיעֶזֶר** החולק על רבי יוסי, **דְּאָמַר הַצִּיץ מְרַצֶּה** על אכילות, הרי **כֵּיוָן דְּאָמַר** רבי אליעזר שאפשר לזרוק את הדָּם **אַף עַל פִּי שֶׁאֵין הַבָּשָׂר** ראוי, אם כן מה שאמר **הַצִּיץ מְרַצֶּה עַל אֲכִילוֹת, לְמַאי הִלְכְתָא** - לגבי איזה דין אמר הלכה זו, והרי אף אם אין הציץ מרצה על אכילות כיון שיש דם ראוי אפשר לזורקו, **אֶלָּא** על כרחך יש לפרש שרבי אליעזר ורבי יוסי לא נחלקו אם הציץ מרצה על האכילות, לענין קרבן שנטמא בשרו שיהיה מותר לזרוק את דמו, אלא אם הציץ מרצה לענין **לְמֵיקְבְּעֵיהּ בְּפִיגּוּל** - שאם יחשוב הכהן בהולכת הדם או בזריקתו לעשות אחת מעבודות הקרבן אחר הזמן הקבוע לעבודותיו, או לאוכלו לאחר הזמן שמותר לאוכלו, אם יהיה לבשר הקרבן דין פיגול, והאוכלו יתחייב כרת[ו], **וּלְעִנְיַן לְאַפּוֹקֵי** - להוציא את הבשר **מִידֵּי** איסור **מְעִילָה** בזריקת הדם[ז], **קָמִיפַּלְגִי** - נחלקו, שאיסור פיגול אינו חל על הבשר, אלא אם כן אין בו פסול

א. **עתה** חוזרת בה הגמרא ממה שהניחה בתחילה (לעיל עז.) שכל התנאים ובכללם רבי יהושע והתנא של משנתנו, סוברים שטומאה דחויה בציבור, ומתרצת שרבי יהושע סובר שטומאה הותרה בציבור, וממילא נדחתה קושיית הגמרא, כיון שאם טומאה הותרה בציבור, אפשר להקריב בטומאה אף בלא ריצוי הציץ, ולא איכפת לנו מה שאין הציץ מרצה על האכילות.

ב. **כן** הוא פירוש הגמרא לשיטת רש"י (ד"ה נימא), כפי שפירשו התוספות (ד"ה הא) בדעתו. וצריך לומר, שאף קרבן פסח נחשב קרבן ציבור לענין זה שטומאה הותרה בו, שהרי המשנה אמרה שאף פסח קרב בטומאה [ונחלקו בזה שני תירוצי התוספות ביומא (ו: ד"ה זמן) עיי"ש].

כתב רש"י (שם), שאף ביחיד לא אסר רבי יהושע אלא לכתחילה, אבל בדיעבד מודה רבי יהושע שהקרבן כשר. וביאר המהרש"א (נכתב שם), שהרי בברייתא שהביאה הגמרא לעיל (עז:) מבואר בפירוש שרבי יהושע מודה שבדיעבד הקרבן כשר. ואף שהגמרא הקשתה שמלשון המשנה במנחות 'פסולה' משמע שאף בדיעבד הקרבן פסול, לא חשה הגמרא לתרץ קושיא זו, מאחר ורבי יהושע אמר בפירוש בברייתא שבדיעבד הקרבן כשר. ומדברי המהרש"א (נמוק' ד"ה הא) מבואר, שהטעם שבדיעבד הקרבן כשר, הוא משום שהדין שאם אין בשר אין דם, אינו אלא לכתחילה, אבל בדיעבד הקרבן כשר [וראה בהערה לעיל (עז:) מהו הטעם בזה]. אולם הרש"ש (עז: נכתב ד"ה אלא) כתב, שלמסקנת הגמרא, לרבי יהושע הדין של אם אין בשר אין דם, מעכב אף בדיעבד, ומה שכתב רש"י שבדיעבד הורצה, היינו רק כשנטמא הבשר, וכמו שפירש רש"י להלן (ע"ב ד"ה אלא), שבנטמא הבשר כיון שהוא קיים ולא נאבד, בדיעבד הקרבן כשר, אבל אם נאבד או נשרף, אף בדיעבד הקרבן פסול [וראה במשנת רבי אהרן (קדשים סוגיות סי' ז סק"ג) שביאר שהדין שאם אין בשר אין דם, יש בו שני דינים, א. שאין נקרא קרבן כשאין בשר בעולם. ב. שצריך שהדם יתיר את הבשר או באכילה או בהקטרה. וביאר שהדין הראשון מעכב אף בדיעבד, אך כשהבשר קיים אלא שהוא פסול, אין חסרון מצד דין זה, והדין השני אינו מעכב בדיעבד, ומשום כך כשנטמא הבשר או נפסל, בדיעבד הקרבן כשר]. ומה שאמרה המשנה במנחות 'כמדת רבי יהושע פסולה', הוא משום נאבדו שיריה האמורים במשנה שם, ומה שנקטה המשנה גם נטמאו שיריה, הוא כדי להשמיענו שגם בנטמאו אוסר רבי יהושע לכתחילה. ומה שאמרה הברייתא שרבי יהושע מודה שבדיעבד הקרבן כשר, היינו רק באופנים שבהם דיברה הברייתא, שנטמא הבשר או נפסל או יצא חוץ לקלעים, שהוא קיים, אלא שהוא נפסל מאכילה, אבל אם נאבד הבשר או נשרף, אף בדיעבד הקרבן פסול.

והקשו התוספות (ד"ה הא) על פירוש רש"י, שאם תירוץ הגמרא הוא שרבי יהושע סובר שטומאה הותרה בציבור, היה לגמרא לומר כן בפירוש, ולא לומר רק שיש חילוק לרבי יהושע בין יחיד לציבור. ועוד הקשו, שבסמוך שואלת הגמרא שלכאורה משנתנו היא שלא כדברי רבי יוסי, ומשיבה שרבי יוסי סובר שטומאה הותרה בציבור, ואם כוונת הגמרא בתירוצה כאן הוא שרבי יהושע סובר טומאה הותרה בציבור, היתה הגמרא יודעת שאף לדעת רבי יוסי יש לתרץ שהוא סובר שטומאה הותרה בציבור, ואין מקום לשאלתה. ומשום כך פירשו התוספות, שאף לתירוץ הגמרא רבי יהושע סובר שטומאה דחויה בציבור [וכפי שסברה הגמרא תחילה, שמשום כך אמרו שמשנתנו שלא כדעתו], ותירוץ הגמרא הוא המשך התירוצים הקודמים, שתירצה הגמרא (לעיל עז:) שרבי יהושע סובר שהציץ מרצה על האכילות, אלא שהקשתה על כך מהמשנה במנחות שלדעת רבי יהושע אם נטמאו שיירי המנחה הרי היא פסולה, וגם אמרה שאין לתרץ שרק לכתחילה פסולה, שהרי משנתנו מתירה להקריב לכתחילה, ועל כך תירצה הגמרא כעת, שבציבור אפשר להקריב לכתחילה בטומאה כיון שהציץ מרצה על אכילות, ומה שאמר רבי יהושע שאם נטמא הבשר אין זורקים הדם, היינו ביחיד, שביחיד גזרו חכמים שיחשב כאילו אין הציץ מרצה, אמנם כיון שאין זה אלא דין דרבנן, אם זרק בדיעבד הקרבן כשר, וכמו שאמר רבי יהושע בברייתא [ומה שמבואר בברייתא שגם כשיצא הבשר לחוץ מודה רבי יהושע שאם זרק את הדם הבשר כשר, ביארו התוספות לעיל (לד: ד"ה שאם), שהוא משום שרבי יהושע סובר שזריקה מועילה ליוצא], ולשון 'פסולה' שאמרה המשנה במנחות, היינו פסולה להיקרב לכתחילה. והטעם שגזרו חכמים שיחשב כאילו אין הציץ מרצה רק ביחיד ולא בציבור, הוא משום שביחיד הציץ מרצה רק על טומאת הקרבן, ולא על טומאת הגוף של הכהנים המקריבים, ולכן גזרו שאף בטומאת הקרבן יחשב כאילו אין הציץ מרצה, אבל בציבור שמקריבים בטומאה אף בטומאת הגוף, לא גזרו [וראה ברש"ש (שם) שכתב שאף לפי פירוש התוספות היה ניתן לפרש את לשון המשנה במנחות 'פסולה', שהוא אף בדיעבד. אמנם התוספות עצמם לא פירשו כן].

ג. **שהרי** לענין לאכול את הבשר בטומאה, אין זה תלוי אם הציץ מרצה על האכילות או לא, שהרי אף רבי אליעזר שסובר שהציץ מרצה על האכילות, מודה שאסור לאכול את הבשר [כמבואר ברש"י (ד"ה ומשוי)], אלא שהוא סובר שמועיל ריצוי הציץ להחשיב את הבשר כאילו הוא טהור, כדי שיוכלו לזרוק את הדם, ואם מותר לזרוק את הדם אף אם אין הבשר נחשב טהור, אין שום נפקא מינה במה שאין הציץ מרצה על האכילות. והקשו התוספות (ד"ה מכלל), מדוע סברה הגמרא שרבי יוסי סובר כרבי יהושע, הרי אף אם אפשר לזרוק את הדם כשאין הבשר ראוי, יש נפקא מינה במה שאין הציץ מרצה על האכילות, לענין אם אפשר להקריב בטומאה דבר שכולו בא לאכילה, דהיינו שתי הלחם, שאם הציץ מרצה על האכילות הוא מרצה גם על שתי הלחם, ואם אינו מרצה על האכילות, אינו מרצה על שתי הלחם ואי אפשר להקריבם בטומאה, כמבואר בהמשך הגמרא. והניחו התוספות בקושיא.

ד. **וכמו** שאמרה הגמרא לעיל (עז.) שדעת כל התנאים [מלבד רבי יהודה] היא שטומאה דחויה בציבור, ואין הבשר נחשב ראוי להקרבה בלא ריצוי הציץ.

ה. **אף** אם רבי יוסי סובר כרבי אליעזר שיש בשר גם כשאין דם, עדיין לא ניתן להעמיד את משנתנו כרבי יוסי, כיון שאף לדעת רבי אליעזר צריך שיהיה חלק אחד בקרבן שיהיה ראוי, וכיון שרבי יוסי סובר שאין הציץ מרצה על האכילות, שתי הלחם שכולם נאכלים, אין בהם חלק שהציץ מרצה עליהם, ונמצא שאם נטמאו אין בהם חלק הראוי, ואילו במשנה אמרו ששתי הלחם קרבים בטומאה, ולהלן מקשה כן הגמרא. רש"י (ד"ה כרבי).

ו. **דין** פיגול הוא, שאם בשעת אחת מארבע עבודות הקרבן [שחיטה, קבלה, הולכה, זריקה] חשב לזרוק את הדם או להקטיר את הקרבן או לאכול ממנו אחר הזמן הראוי לו, מחשבה זו היא מחשבת פיגול ופוסלת את הקרבן. והאוכל מבשרו חייב כרת, שנאמר (ויקרא ז יח) 'ואם האכל יאכל וגו' פגול יהיה, והנפש האוכלת ממנו עונה תשא'.

ז. **הנהנה** מן ההקדש בשוגג הרי הוא מועל בהקדש וחייב להשיב להקדש קרן וחומש ומביא קרבן אשם, כמו שנאמר בתורה (ויקרא ה טו-טז) 'נפש כי תמעול מעל וחטאה בשגגה מקדשי ה' והביא את אשמו לה' וגו' ואת אשר חטא מן הקודש ישלם ואת חמישיתו יוסף עליו' וגו'. וכל בהמה שהוקדשה לקרבן, הרי היא 'קדשי ה'', והנהנה

ביחיד. לכתחלה פסולה, ואם זרק הורצה, ומתני' בציבור נמי לכתחלה, דטומאת ציבור הוא דהימר: לימא מתני' דלא כר' יוסי. דכיון דר"ל יוסי בעינן תרתי, כדמפרש ואזיל מדקאמר רבי יוסי אין הדין מרצה על מכילות ס"מ כרבי יהושע סבירא ליה דבעי תרתי, ואסמעינן הכא דציבור בטומאת בשר אלא מהני ליה אין למהוי כי בשר קייס לזרוק את הדם, דאי לא בעי תרתי, ריצוי אין מאכילות למה לי, הא בלאו מכילות נמי מיתכשרא וריקת דם: כרבי אליעזר ס"ל. דתנן סגית, ולקמן פריך אמי הלחם תפילו חלח ליכא: למאי אין הציץ מרצה על אכילות. למאי מיבעי לן ריצוי אין דידהו, אלא על כרחין לרבי אליעזר ריצוי דאין לאכילות לאו לאכשורי וריקה מיבעי לן לאפוקי בעלים [ג], דבלאו מכילות נמי מיתכשר, אלא לאכילות גופייהו מיבעי לן: למיקבעינהו בפיגול. דקי"ל אם יש פסול אחר בקרבן שחיצד בו מחשבת פיגול חינו נקבע בפיגול להתחייב כרת על אכילתו, דאמר מר ילפה כהרצאת כשר כך הרצאת פיגול, ממסכת מנחות (דף יו:[ה]): ולאפוקי להאי בשר מידי מעילה. דבקדשי קדשים זריקתן מעוי בשרן שעת היתר לכהנים, ומו לא קדשי ה' מיקרו, ונפקו מידי מעילה [ו]: ומשוי לי' כי טהור. ואע"ג דאסור לאוכלו בטומאה, מיהו לכל אחר מילי הוי כי טהור, ומהניא ליה זריקה למיקבעיה בפיגול כו': ורבי יוסי סבר. נהי דזריקה כשירה היא להוציא את הבעלים ידי נדרן, אלא בעינן תרתי, מיהו להאי בשר לא מהני ליה למהוי הך זריקה מהניא ליה למיקבעה בפיגול ולאפוקה מידי מעילה: בשלמא זבחים. דמתני', איכא עולין דמרצי ליה עלייהו, ואלא מיהא איכא: ובלחם הפנים איכא בזיון. שמחירין את הלחם לכוהן למנחה, לכאיב ליה (ויקרא כד) והיתה ללחם לאזכרה [ז]: בזיכים. לבונה של לחם הפנים, וכאיב בכוהן (שם ג) והקטיר הכהן את אזכרתה, ואין מרצי עלייהו להא עולים ניהו: אלא שתי הלחם. דכולה מכילות, ורבי יוסי אין הציץ מרצה על מכילות קאמר, מאי איכא למימר: וכי תימא. הא דקאמי מתני' שתי הלחם באין בטומאה, לאו בשתי הלחם הבאות בפני עצמן, כגון שלא היו להן כבשים, דאמרינן במנחות (דף מה:) דבאין בפני עצמן, ובהנהו לא קאמר מתני' דליתו בטומאה, אלא בבאו עם הכבשים, ומשום הכבשים הקריבין עמהן שמחיצתן מקדשת את הלחם [ח] וזריקת דמם מתרת אותן קאמר מתניתין דבאות בטומאה, משום דאין מרצי עלייהו: הותרה בציבור. אחד זה ואחד זה. אחד כהן השורף את הפרה ואחד כהן גדול ביום הכפורים שבעת ימים: מכל חטאות. מכל פרי הפרות שהיו במקדש, שאפר פרה של משה לא כלתה: כל שבעה. בפ"ק דיומא (ג) מפרש טעמא, דרשאון לפריסתו שמא היום שליש לטומאתו, שמא היום ג' ימים שיטמא במת, ומשמע בעלמא היא ומעלה, וכן שני שמא שליש, ושליש שמא שליש (ג), ואינך מספקינן כל חד וחד בז' לטומאה: הואה למה לי. הא קרבן ליום הכפורים לציבור הוא ולוחה טומאה, אלא ס"מ בקומי נדחית טומאה בקרבנות, ובעי ריצוי אין, וכיון דלא מרצי מאכילות, לא מיתוקם אמי הלחם דמתניתין כרבי יוסי ואפילו סבירא ליה דבאלא סגית, דהא אפילו אלא לכי תרי הוא. בתמיה, כלומר מי ראה שאר שמזכה את המובח ואת הנתבח, דקאמר רבי יוסי רואה אני את דברי שניהן: מסתברא קאמר. מסתברא דפליגי בתרוייהו קאמר: עיקר קראי. ועשית עולותיך: בזבחים כתיבי, ומנחות לא כתיבי, ואילטריך למשמעי' לאפ"ה פליגי במנחות: ועוד בציבור ר' אליעזר הוא דמכשיר ולא ר' יהושע. בתמיה: אלא לא קשיא [א] כאן ביחיד כאן בציבור. נימא מתני' דלא כר' יוסי [ט] דתניא ר"א אומר הציץ מרצה על אכילות רבי יוסי אומר אין הציץ מרצה על אכילות קס"ד מדקאמר ר' יוסי אין הציץ מרצה על אכילות כר' יהושע ס"ל דאמר בעינן תרתי נימא השתא מתני' דלא כר' יוסי לא רבי יוסי כר"א ס"ל דאמר דם אע"פ שאין בשר אי הכי למאי הלכתא אין הציץ מרצה על אכילות וליטעמיך ר"א דאמר הציץ מרצה כיון דאמר דם אע"פ שאין בשר הציץ מרצה על אכילות למאי הלכתא [י] אלא למיקבעיה בפיגול ולאפוקי מידי מעילה קמיפלגי רבי אליעזר סבר מרצה ציץ עילויה ומשוי ליה כטהור וקבע ליה בפיגול ומפיק ליה מידי מעילה ור' יוסי סבר לא מרצה ציץ עילויה ולא משוי ליה כטהור ולא קבע ליה בפיגול ולא מפיק ליה מידי מעילה. מתקיף לה רב מרי נהי נמי דרבי יוסי סבר כר"א בשלמא זבחים איכא דם עומר נמי איכא קומץ לחם הפנים נמי איכא בזיכין אלא שתי הלחם מאי איכא למימר וכ"ת לקרב עמהן [יא] היינו שלמי ציבור א"כ הוו להו ארבעה ואנן חמשה תנן אלא קסבר רבי יוסי טומאה הותרה בציבור והא [יב] תניא אחד זה ואחד זה מזין עליו כל שבעה מכל חטאות שהיו שם דברי רבי מאיר רבי יוסי אומר [יג] אין מזין עליו אלא שלישי ושביעי בלבד ואי סלקא דעתך קסבר רבי יוסי טומאה הותרה בציבור למה לי הזאה כלל אלא מחוורתא מתני' דלא כרבי יוסי. א"ל רב פפא לאביי ורבי יוסי שטרא מזכי לבי תרי הוא דתניא [יד] א"ר יוסי רואה אני את דברי רבי אליעזר בזבחים ודברי רבי יהושע בזבחים ודברי רבי אליעזר במנחות ודברי רבי יהושע במנחות דברי רבי אליעזר בזבחים שהיה אומר דם אע"פ שאין בשר דברי רבי יהושע בזבחים שהיה אומר אם אין דם אין בשר אם אין בשר אין דם דברי רבי אליעזר במנחות שהיה אומר קומץ אע"פ שאין שם שירים ודברי רבי יהושע במנחות שהיה אומר אם אין שם שירים אין קומץ אם אין קומץ אין שירים [טו] א"ל מסתברא קאמר כי קאי בזבחים אמר מסתברא כי היכי דפליגי בזבחים פליגי נמי במנחות קאי במנחות אמר מסתברא כי היכי דפליגי במנחות פליגי נמי בזבחים א"ל התינח כי קאי בזבחים אמר מסתברא כי היכי דפליגי בזבחים פליגי נמי במנחות דעיקר קראי כי כתיבי בזבחים כתיבי אלא כי קאי במנחות ואמר מסתברא כי היכי דפליגי במנחות פליגי נמי בזבחים והא עיקר קראי בזבחים הוא דכתיבי. אלא לא קשיא רואה אני את דברי ר' אליעזר בנטמא ודברי רבי יהושע באבוד ושרוף בנטמא מ"ט משום דמרצי ציץ הא שמעת ליה לרבי יוסי דאמר אין הציץ מרצה על אכילות. אלא לא קשיא רואה אני את דברי רבי אליעזר בציבור רואה אני את דברי רבי יהושע ביחיד בציבור דמחוורתא מתני' דלא כר' יוסי: ירושלמי בין למאן דאמר הלחם עיקר בין למאן דאמר כבשים עיקר ארבעה אינון ותנא חש להון וקרינן חמשה: ואקשי' היכי קתני ר' יוסי במילתא דפליגי ר' אליעזר ור' יהושע זה פוסל וזה מכשיר ואמר ר' יוסי רואה אני דברי זה ודברי זה כי יש אמת בשני דרכים המכחישין זה את זה. ופרקינן האי דקאמר רואה אני לאו משום דקא מודה להו אלא הכי קאמר רואה אני דברי ר' אליעזר בזבחים כלומר טעמיה במנחות כטעמיה בזבחים כי היכי דפליג בהאי פליג בהאי וכן ר' יהושע. ונדחה האי שינויא. ושני' נטמאו הכי פסולה. ועוד מתני' דקתני חמשה דברים באין בטומאה לכתחלה משמע. אלא לא קשיא כי קתני דבעי ר' יהושע תרתי בקרבן יחיד אבל בקרבן צבור הוא ומנחות אפילו חדא סגי ליה ומתני' קרבן צבור הוא ומנחות קרבן יחיד. ואתיין למימר מתני' דלא כר' יוסי דתני אין הציץ מרצה על אכילות ור' יוסי סבר לה כר' יהושע דאמר תרתי בעינן. ודחי' לא לעולם ר' יוסי בהא כר' אליעזר סבירא ליה דאמר דם אע"פ שאין בשר. והאי דקא מיפלגי בציץ מרצה על אכילות בהא פליגי ר' אליעזר סבר הציץ מרצה על אכילות וכיון דמרצה לאכילה הוא דקאי והטהור חשוב הוא ואי חשיב עליה למכליה חרץ לזמנו אע"ג דהוא טמא קבעא לי' מחשבתו בפיגול ואי אכיל ליה מקודם לאו בר מעילה הוא דאכילה מעליא היא. ור' יוסי סבר לא מרצה ציץ ולא משוי ליה טהור ולא קבע ליה בפיגול ולא מפיק ליה מידי מעילה. ואקשינן נהי נמי דר' יוסי כר' אליעזר סבירא לי' דאמר דם אע"ג שאין בשר (בשלמים) [בשלמא] זבחים איכא דם עומר נמי איכא קומץ לחם הפנים נמי איכא בזיכין אלא שתי הלחם מאי טעמא וכי תימא איכא נמי להני שלמים הבאין עמהן [אי הכי] היינו זבחי שלמי ציבור והוו להו [ארבעה] ואנן חמשה תנן. ושני' אלא קסבר ר' יוסי טומאה הותרה היא בצבור. איני דסבר ר' יוסי הותרה היא בצבור. והתניא אחד זה ואחד זה מזין עליו כל שבעה מכל חטאות שהיו שם פי' כהן גדול שורצה לשמש ביום הכפורים בין כהן השורף את הפרה היו מזין עליהן כל שבעת הימים שהיו מפרישין אותן מכל אפר הפרות שהיו שם שנעשו מימות משה ועד אותו זמן. ואסי' בתחלת סדר יומא דר' יוסי טומאה דחויה בצבור הוא דאית ליה. ואמרינן אלא מחוורתא מתני' דלא כר' יוסי: ירושלמי בין למאן דאמר הלחם עיקר בין למאן דאמר כבשים עיקר ארבעה אינון ותנא חש להון וקרינן חמשה: ואקשי' היכי קתני ר' יוסי במילתא דפליגי ר' אליעזר ור' יהושע זה פוסל וזה מכשיר ואמר ר' יוסי רואה אני דברי זה ודברי זה כי יש אמת בשני דרכים המכחישין זה את זה. ופרקינן האי דקאמר רואה אני לאו משום דקא מודה להו אלא הכי קאמר רואה אני דברי ר' אליעזר בזבחים כלומר טעמיה במנחות כטעמיה בזבחים כי היכי דפליג בהאי פליג בהאי וכן ר' יהושע. ונדחה האי שינויא. ושני' נטמאו הכי פסולה. ועוד מתני' דקתני חמשה דברים באין בטומאה לכתחלה משמע. אלא לא קשיא כי קתני דבעי ר' יהושע תרתי בקרבן יחיד אבל בקרבן צבור הוא ומנחות אפילו חדא סגי ליה ומתני' קרבן צבור הוא ומנחות קרבן יחיד. ואתיין למימר מתני' דלא כר' יוסי דתני אין הציץ מרצה על אכילות ור' יוסי סבר לה כר' יהושע דאמר תרתי בעינן. ודחי' לא לעולם ר' יוסי בהא כר' אליעזר סבירא ליה דאמר דם אע"פ שאין בשר. והאי דקא מיפלגי בציץ מרצה על אכילות בהא פליגי ר' אליעזר סבר הציץ מרצה על אכילות וכיון דמרצה לאכילה הוא דקאי והטהור חשוב הוא ואי חשיב עליה למכליה חרץ לזמנו אע"ג דהוא טמא קבעא לי' מחשבתו בפיגול ואי אכיל ליה מקודם לאו בר מעילה הוא דאכילה מעליא היא. ור' יוסי סבר לא מרצה ציץ ולא משוי ליה טהור ולא קבע ליה בפיגול ולא מפיק ליה מידי מעילה. ואקשינן נהי נמי דר' יוסי כר' אליעזר סבירא לי' דאמר דם אע"ג שאין בשר (בשלמים) [בשלמא] זבחים איכא דם עומר נמי איכא קומץ לחם הפנים נמי איכא בזיכין אלא שתי הלחם מאי טעמא וכי תימא איכא נמי להני שלמים הבאין עמהן [אי הכי] היינו זבחי שלמי ציבור והוו להו [ארבעה] ואנן חמשה תנן. ושני' אלא קסבר ר' יוסי טומאה הותרה היא בצבור. איני דסבר ר' יוסי הותרה היא בצבור. והתניא אחד זה ואחד זה מזין עליו כל שבעה מכל חטאות שהיו שם פי' כהן גדול שורצה לשמש ביום הכפורים בין כהן השורף את הפרה היו מזין עליהן כל שבעת הימים שהיו מפרישין אותן מכל אפר הפרות שהיו שם שנעשו מימות משה ועד אותו זמן. ואסי' בתחלת סדר יומא דר' יוסי טומאה דחויה בצ

אחר[ח], וכן אין הבשר יוצא מידי מעילה בזריקת הדם, אלא כשהוא טהור[ט]. **רַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר סָבַר, מְרַצֶּה צִיץ עִילָּוֵיהּ** - הציץ מרצה על בשר הקרבן הנאכל לאדם, **וּמְשַׁוֵּי לֵיהּ** [-ומחשיבו] **כְּטָהוֹר**, והרי הוא נחשב כמי שאין בו פסול, **וְקָבַע לֵיהּ בְּפִיגּוּל** - ומחשבת הכהן להקריבו או לאכלו לאחר זמנו, נותנת על הבשר שם פיגול, והאוכלו יתחייב כרת, **וּמַפִּיק לֵיהּ** - וזריקת הדם מוציאתו **מִידֵי** איסור **מְעִילָּה**[י], **וְרַבִּי יוֹסֵי סָבַר, לֹא מְרַצֶּה צִיץ עִילָּוֵיהּ** - על הבשר, **וְלֹא** אוצר החכמה **מְשַׁוֵּי לֵיהּ** - ואינו מחשיבו **כְּטָהוֹר**, וְכיון שאינו טהור **לֹא קָבַע לֵיהּ בְּפִיגּוּל** - מחשבת הכהן לא נותנת עליו שם פיגול, והאוכלו לא יתחייב כרת, **וְלֹא מַפִּיק לֵיהּ** - ואין זריקת הדם מוציאתו **מִידֵי** איסור **מְעִילָּה**. וכיון שנתבאר שיש חילוק במה שאין הציץ מרצה על האכילות לגבי פיגול ומעילה, אין הכרח שרבי יוסי סובר כרבי יהושע שאם אין בשר אין דם, וניתן לומר שהוא סובר כרבי אליעזר שיש דם גם אם אין בשר, ואם כן משנתנו שאמרה שמקריבים קרבנות ציבור בטומאה, מתאימה עם שיטתו.

הגמרא מקשה, שאף אם רבי יוסי סובר כרבי אליעזר, עדיין משנתנו אינה מתאימה עם דעתו:

מַתְקִיף לָהּ [-מקשה] **רַב מָרִי, נְהִי נַמִּי** - אף שאכן יש לומר **דְּרַבִּי יוֹסֵי** שאמר שאין הציץ מרצה על אכילות **סָבַר כְּרַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר** שזורקים את הדם אף כשאין הבשר ראוי, עדיין משנתנו אינה מתאימה עם דעתו, שהרי **בִּשְׁלָמָא** - מובנת המשנה במה שאמרה **שְׁחָטָן** בהמות הנשחטות לקרבן[יא] באים בטומאה, אף לדעת רבי יוסי שאין הציץ מרצה על האוכלים, משום **שֶׁאִיכָּא דָּם** - שיש בהם דם שהציץ מרצה עליו, וכן יש בהם חלק העולה לגבוה[יב], ולכן אפשר להקריבם בטומאה, וכן מובנת המשנה במה שאמרה שמנחת **הָעוֹמֶר** קרבה בטומאה, משום **דְּנַמִּי אִיכָּא** - שגם בה יש חלק העולה למזבח[יג] והציץ מרצה עליו, והוא הקוֹמֶץ שהכהן נוטל מן המנחה ומקטיר במזבח. וכן מובנת המשנה במה שאמרה **שֶׁלֶּחֶם הַפָּנִים** קרב בטומאה, משום **דְּנַמִּי אִיכָּא** - שגם בהם יש חלק העולה למזבח והציץ מרצה עליו[יד], והם **הַבָּזִיכִין** - בזיכי הלבונה שמניחים על השולחן עם הלחם, שהם מוקטרים לגבוה ומתירים את הלחם[טו]. **אֶלָּא** מה שאמרה המשנה **שִׁשְּׁתֵּי הַלְּחָם** באים בטומאה, **מַאי אִיכָּא לְמֵימַר** - כיצד ניתן לפרש זאת לדעת רבי יוסי, שהרי אין בהם חלק הקרב על המזבח, אלא נאכלים כולם לכהנים, וכיון שסובר רבי יוסי שאין הציץ מרצה על האכילות, אין הציץ מרצה עליהם, וכיצד ניתן להקריבם בטומאה.

ומנסה הגמרא ליישב, **וְכִי תֵּימָא** - ואם תרצה לומר, שמה שאמרה המשנה ששתי הלחם קרבים בטומאה, אין הכוונה לשתי הלחם הקרבים בפני עצמם ללא הכבשים לשלמים [כגון שלא היו להם כבשים[טז]], שאז באמת אינם קרבים בטומאה, אלא כוונתה **לַקָּרֵב עִמָּהֶן** - לשתי הלחם הבאים יחד עם הכבשים הקרבים עם הלחם[יז], שהדין הוא ששחיטת הכבשים מקדשת את הלחם, וזריקת דם הכבשים מתירה את הלחם באכילה, ובאופן זה אפשר להקריבם בטומאה אף לדעת רבי יוסי, כיון שהציץ מרצה על דם הכבשים[יח]. דוחה הגמרא, אין אתה יכול לומר כך, שהרי אם כן שתי הלחם **הֵיוּ שַׁלְמֵי צִיבּוּר** השנויים כבר במשנה שבאים בטומאה, **וְאִם כֵּן** כל המנויים במשנה, **הָווּ לְהוּ** - הרי הם **אַרְבָּעָה** דברים, שאי אפשר למנות את שתי הלחם ושלמי ציבור אלא כאחד, **וַאֲנַן חֲמִשָּׁה תְּנַן** - ובמשנתנו שנינו חמשה דברים באים בטומאה[יט]. אלא ודאי שתי הלחם היינו כשהם באים בפני עצמם, וחוזרת השאלה שנמצא שמשנתנו אינה מתאימה עם דברי רבי יוסי שאין הציץ מרצה על האוכלים.

מתרצת הגמרא תירוץ אחר, **אֶלָּא, קָסָבַר רַבִּי יוֹסֵי טוּמְאָה הוּתְּרָה בְּצִיבּוּר**, ולא דחויה, ואין צריך את ריצוי הציץ כדי להקריב בטומאה, ולכן אף שאין ציץ מרצה על אכילות, שתי הלחם באים בטומאה.

מקשה הגמרא, וכי ניתן לומר שרבי יוסי סובר שטומאה הותרה בציבור, **וְהָא תַּנְיָא** - הרי שנינו בברייתא, בדין כהן השורף את הפרה אדומה, ודין כהן גדול קודם יום הכפורים, שהיו מפרישים אותם מבתיהם שבעה ימים ללשכה שהיתה בבית המקדש[כא], **אֶחָד זֶה וְאֶחָד זֶה** - בין הכהן השורף את הפרה ובין הכהן הגדול העובד ביום

ממנה עובר באיסור מעילה, וכשנזרק דמה על המזבח, פקע ממנה איסור מעילה, שזריקת הדם מתירה את הבשר לאכילה לכהנים, ואינם נקראים עוד 'קדשי ה'. רש"י (ד"ה ומפיק).

ח. כל קרבן שנפסל מחמת איזה טעם לא חל עליו איסור פיגול אם יחשוב עליו מחשבת חוץ לזמנו. שנאמר בפיגול (ויקרא ז יח) 'לא ירצה', ובקרבנות כשרים נאמר (שם נג מ) 'ירצה', ודרשו מכך (מנחות טז:), שכהרצאת כשר כך הרצאת פסול, שאין הקרבן נעשה פיגול, רק באופן שבלא האיסור פיגול היה הקרבן כשר. רש"י (ד"ה למיקנעינהו). [דברי הגמרא במנחות נאמרו לענין זה שלא חל על הבשר דין פיגול, רק כשיקרבו כל מתיריו, כלומר, שאם הכהן מפגל בזריקת הדם, צריך שישלמו כל שאר העבודות בהכשר. אך מבואר ברש"י, שכמו כן יש ללמוד מדרשה זו, שצריך שלא יהיה בבשר פסול אחר מלבד הפיגול].

ט. שזריקת הדם מתירה רק משום שאז הבשר ניתר באכילה לכהנים, ואינו נקרא עוד 'קדשי ה', אבל אם הבשר הוא טמא, שאינו ניתר לכהנים באכילה בזריקת הדם, אינו יוצא מידי מעילה.

י. שאף שאין ריצוי הציץ מועיל להחשיב את הבשר כטהור לענין שיהיה מותר לאכלו, מכל מקום הוא מועיל להחשיבו כטהור לענין פיגול ולענין מעילה. רש"י (ד"ה ומפיק).

יא. שמחמת ריצוי הציץ נחשב הבשר כטהור, והתירה אותו הזריקה לכהנים, ואף שעדיין אסורים באכילתו, זהו משום איסור אחר של טומאה, אך דין הקדש פקע ממנו על ידי הזריקה, ואינו נחשב 'קדשי ה'. ריב"ן (ד"ה ומפיק).

יב. דהיינו זבחי שלמי ציבור ושעירי ראשי חדשים האמורים במשנה.

יג. רש"י (ד"ה נמלמ). ומבואר בדברי רש"י, שסברה הגמרא בדעת רבי יוסי, שאף שאין הציץ מכפר על האוכלים, על העולים הוא מכפר. אמנם כתב הרש"ש (נרש"י שם), שמלשון הגמרא 'והא איכא דם' משמע, שסברה הגמרא שלרבי יוסי אף על העולים אין הציץ מרצה, שאינו מרצה רק על הדם ועל קמצי המנחות שהם כנגד הדם, ואמרה הגמרא, שבזבחים אף לרבי יוסי ניתן להקריב בטומאה כיון שהציץ מרצה על הדם. אולם ראה בדקדוקי סופרים שהביא שיש שגרסו בגמרא 'זבחים איכא עולין', והוסיף, שכן נראה גם מדברי רש"י.

יד. ראה הערה להלן לגבי בזיכי לבונה של לחם הפנים.

טו. רש"י (ד"ה נזיקים). ופירש כן על פי דרכו [ראה הערה לעיל] שהגמרא סברה שלרבי יוסי הציץ מרצה על העולים. אמנם ראה בהערה לעיל שהרש"ש כתב שמלשון הגמרא נראה שלרבי יוסי הציץ אינו מרצה על העולים אלא על הדם, ולפי זה כוונת הגמרא היא, שהציץ מרצה על בזיכי הלבונה [וכן על הקומץ של מנחת העומר], משום שהם כנגד הדם.

טז. מלבד לחם הפנים היו מניחים על השולחן שני בזיכי לבונה, שהם כמין כפות שהיה מונח בהם לבונה [-מין בשמים], כמפורש בתורה (ויקרא כד ז) 'ונתת על המערכת לבנה זכה'. והלבונה היא ללחם הפנים, כקומץ מנחה למנחה, שנאמר (שם) 'והיתה ללחם לאזכרה', כלומר, שהלבונה היא זכרון ללחם, שעל ידה נזכר הלחם למעלה, כקומץ שהוא אזכרה למנחה. רש"י (ד"ה ונלמס).

יז. שאז הדין הוא שקרבים שתי הלחם בלא הכבשים הבאים עמם, כמבואר במנחות (מה:). רש"י (ד"ה וכי).

יח. ראה בהערה לעיל (עו:) במשנה סדר הקרבת שתי הלחם.

יט. בפשטות, כוונת הגמרא לתרץ, שהמשנה מדברת באופן שהוא מקריב את שתי הלחם עם הכבשים, והכבשים והלחם שתיהם טמאים, וכיון שדם הכבשים הוא מתיר את הלחם, והציץ מרצה עליו, הרי זה כמו שיש חלק בלחם שהציץ מרצה עליו, ואפשר להביא גם את הלחם בטומאה. אמנם החזון איש (מנחות סי' נג ס"ק לד) כתב, שאין לפרש כן, שכיון שאין הציץ מרצה על האכילות, מה שהציץ מרצה על דם הכבשים, אינו יכול להועיל להכשיר את הלחם שיוכלו להקריבו כשהוא טמא [והיינו להניפו לפני המזבח], שהרי הלחם הניתר בזריקת דם הכבשים, הרי הוא כבשר הכבשים, ואף בשר הכבשים פסול הוא [ואילו היו צריכים לעשות עבודה עם הבשר, לא היו עושים אותה, וכמו כן אין לעשות עבודת התנופה בשתי הלחם], אלא שסובר רבי יוסי שהקרבן כשר אף אם הבשר פסול, אבל הלחם שהוא קרבן בפני עצמו, אסור להקריבו אף שהציץ מרצה על דם הכבשים. אלא כוונת הגמרא היא ששתי הלחם היו טהורים, ורק הכבשים הבאים עם הלחם נטמאו, וקראה המשנה לכבשים הבאים עם הלחם 'שתי הלחם'.

כ. ביאר החזון איש (שם) על פי דרכו, שלא היה די לגמרא במה שהקשתה שנמצא ששתי הלחם 'היינו שלמי ציבור', משום שניתן לפרש ששתי הלחם היינו כשהכבשים באים עם הלחם, ושלמי ציבור היינו כשהכבשים באים בלי הלחם [וכדעת בן ננס (מנחות מה:) שהכבשים קרבים גם אם אין לחם], ומשום כך הוצרכה הגמרא לשאול שאין זה אלא ארבעה ולא חמשה, כלומר, שכיון שבשניהם מדובר שהכבשים באים בטומאה, מה לי אם הם באים עם לחם טהור, או אם הם באים בלי לחם כלל, כיון שבשניהם רק הכבשים באים בטומאה ולא הלחם, ולא ניתן למנותם כשני דברים.

כא. ביומא (ב.-ז.) נחלקו אמוראים במקור דין זה, שלדעת רבי יוחנן דין זה נלמד משבעת ימי המילואים שבהם הופרשו אהרן ובניו מבתיהם לאהל מועד, שנאמר בשבעת ימי המילואים (ויקרא ח לג) 'ומפתח אהל מועד לא תצאו שבעת ימים עד מלאת ימי מלואיכם'. ונאמר אחר זה (שם ח לד) 'כאשר עשה ביום הזה ציוה ה' לעשות לכפר עליכם', ודרשו בגמרא (שם) 'לעשות' אלו מעשי פרה, 'לכפר' אלו מעשי יום הכפורים. שגם הכהן השורף את הפרה, והכהן המשרת ביום הכיפורים צריכים הפרשה שבעה

כיצד צולין פרק שביעי פסחים עח.

ביחיד. לכתחלה פסולה, ומס זרק הורלה, ומתני' בציבור נמי לכתחלה, דטומאת ציבור הוא דהימר: לימא מתני' דלא כר' יוסי. דכיון דת"ר יוסי בעינן תרתי, כדמפרש ואזיל מדקאמר רבי יוסי אין הציץ מרצה על אכילות ס"מ כרבי יהושע סבירא ליה דבעי תרתי, ומשמעינן הכא דניטומת בשר לא מהני ליה ליז למהוי כי בשר קייס לזרוק את הדם, דאי לא בעי תרתי, ריצוי ליז לאכילות למה לי, הא בלאו אכילות נמי מיתכשרא וריקת דס: כרבי אליעזר ס"ל. דתנן סגיא, ולקמן פריך שמי הלחם אפילו חדא ליכא: למאי אין הציץ מרצה על אכילות. למאי מיבעי לן ריצוי ליז דידהו, אלא על כרחיך לרבי אליעזר ריצוי ליז לאכילות לאו לאכשורי וריקה מיבעי לן לאפוקי דעלים [ב], דבלאו אכילות נמי מיתכשר, אלא לאכילות גופייהו מיבעי לן: למיקבעינהו בפיגול. דקי"ל אם יש פסול אחר בקרבן שחיבב בו מחשבת פיגול חינו נקבע בפיגול להתחייב כרת על אכילתו, דאמר מר ילפה כהרצאת כשר כך הרצאת פיגול, דמסכת מנחות (דף יו:[ה]): ולאפוקי להאי בשר מידי מעילה. דבקדשי קדשים וריקתן מעוי בשרן שעת היתר לכהנים, ואו לא קדשי ה' מיקרו, ונפקו מידי מעילה [ו]: ומשוי לי' כי טהור. ואע"ג דאסור לאוכלו בטומאה, מיהו לכל אחר מילי הוי כי טהור, ומהניא ליה זריקה למיקבעיה בפיגול כו': ורבי יוסי סבר. נהי זריקה כשירה היא להוציא את הבעלים ידי נדרן, אלא בעינן תרתי, מיהו להאי בשר לא מהני ליז למהוי הך זריקה מהניא ליה למיקבעה בפיגול ולאפוקה מידי מעילה: בשלמא זבחים. דמתני', אימא עולין דמרלי ליז עלייהו, ואימא תרתי: עומר נמי דאיבא קומץ. דמרלי ליז עליה, ואלא מיהא אימא: ובלחם הפנים איבא בזיכין. שמתירין את הלחם לקומץ למנחה, לכתיב ביה (ויקרא כד) והיתה ללחם לאזכרה [ז]: בזיכים. לבונה של לחם הפנים, וכתיב בקומץ (שם ב) והקטיר הכהן את אזכרתה, ולין מרלי עלייהו להא עולים ניהו: אלא שתי הלחם. דכולה אכילות, ורבי יוסי אין הציץ מרלה על אכילות קאמר, אמי אימא למימר: ובי תימא. הא דקאמי מתני' שמי הלחם באין בטומאה, לאו בשאי הלחם הבאות בעומר, כגון שלא היו להן בבזיכים, דאמרינן במנחות (דף מה:) דבאין בפני עצמן, ובהניהו לא קאמר מתני' ללישו בטומאה, אלא בשאי בבאות עם הבבזיכים, ומשום הבבזיכים הקריבין עמהן שמחיצתן מקדשת את הלחם [ח] וזריקת דם מתרת אותן קאמר מתניתין דבאות בטומאה, משום דאין מרלי ליז עלייהו: הותרה בציבור. מכל חטאות שבתורה, אפילו חטאת יחיד שנטמאו בציבור, ואפילו חטאת שהיו שני בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו שלשה בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו ארבעה בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו חמשה בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו מאה בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו מאתים בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו אלף בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו אלפים בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו רבבה בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו רבי רבבות בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות וחיות בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות וחיות ועופות בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות וחיות ועופות ודגים בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות וחיות ועופות ודגים ושרצים בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות וחיות ועופות ודגים ושרצים ורמשים בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות וחיות ועופות ודגים ושרצים ורמשים ומלאכי השרת בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות וחיות ועופות ודגים ושרצים ורמשים ומלאכי השרת וכסא הכבוד בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות וחיות ועופות ודגים ושרצים ורמשים ומלאכי השרת וכסא הכבוד ושרפי קודש בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות וחיות ועופות ודגים ושרצים ורמשים ומלאכי השרת וכסא הכבוד ושרפי קודש וחיות הקודש בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות וחיות ועופות ודגים ושרצים ורמשים ומלאכי השרת וכסא הכבוד ושרפי קודש וחיות הקודש והאופנים בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות וחיות ועופות ודגים ושרצים ורמשים ומלאכי השרת וכסא הכבוד ושרפי קודש וחיות הקודש והאופנים והאויר בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות וחיות ועופות ודגים ושרצים ורמשים ומלאכי השרת וכסא הכבוד ושרפי קודש וחיות הקודש והאופנים והאויר והרקיע בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות וחיות ועופות ודגים ושרצים ורמשים ומלאכי השרת וכסא הכבוד ושרפי קודש וחיות הקודש והאופנים והאויר והרקיע והשמים בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות וחיות ועופות ודגים ושרצים ורמשים ומלאכי השרת וכסא הכבוד ושרפי קודש וחיות הקודש והאופנים והאויר והרקיע והשמים והארץ בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות וחיות ועופות ודגים ושרצים ורמשים ומלאכי השרת וכסא הכבוד ושרפי קודש וחיות הקודש והאופנים והאויר והרקיע והשמים והארץ והתהום בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות וחיות ועופות ודגים ושרצים ורמשים ומלאכי השרת וכסא הכבוד ושרפי קודש וחיות הקודש והאופנים והאויר והרקיע והשמים והארץ והתהום והגיהנם בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות וחיות ועופות ודגים ושרצים ורמשים ומלאכי השרת וכסא הכבוד ושרפי קודש וחיות הקודש והאופנים והאויר והרקיע והשמים והארץ והתהום והגיהנם והעולם הזה בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות וחיות ועופות ודגים ושרצים ורמשים ומלאכי השרת וכסא הכבוד ושרפי קודש וחיות הקודש והאופנים והאויר והרקיע והשמים והארץ והתהום והגיהנם והעולם הזה והעולם הבא בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות וחיות ועופות ודגים ושרצים ורמשים ומלאכי השרת וכסא הכבוד ושרפי קודש וחיות הקודש והאופנים והאויר והרקיע והשמים והארץ והתהום והגיהנם והעולם הזה והעולם הבא והשמש והירח בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות וחיות ועופות ודגים ושרצים ורמשים ומלאכי השרת וכסא הכבוד ושרפי קודש וחיות הקודש והאופנים והאויר והרקיע והשמים והארץ והתהום והגיהנם והעולם הזה והעולם הבא והשמש והירח והכוכבים והמזלות בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות וחיות ועופות ודגים ושרצים ורמשים ומלאכי השרת וכסא הכבוד ושרפי קודש וחיות הקודש והאופנים והאויר והרקיע והשמים והארץ והתהום והגיהנם והעולם הזה והעולם הבא והשמש והירח והכוכבים והמזלות והגלגלים בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות וחיות ועופות ודגים ושרצים ורמשים ומלאכי השרת וכסא הכבוד ושרפי קודש וחיות הקודש והאופנים והאויר והרקיע והשמים והארץ והתהום והגיהנם והעולם הזה והעולם הבא והשמש והירח והכוכבים והמזלות והגלגלים והמלאכים בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות וחיות ועופות ודגים ושרצים ורמשים ומלאכי השרת וכסא הכבוד ושרפי קודש וחיות הקודש והאופנים והאויר והרקיע והשמים והארץ והתהום והגיהנם והעולם הזה והעולם הבא והשמש והירח והכוכבים והמזלות והגלגלים והמלאכים והשרפים בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות וחיות ועופות ודגים ושרצים ורמשים ומלאכי השרת וכסא הכבוד ושרפי קודש וחיות הקודש והאופנים והאויר והרקיע והשמים והארץ והתהום והגיהנם והעולם הזה והעולם הבא והשמש והירח והכוכבים והמזלות והגלגלים והמלאכים והשרפים והחיות בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות וחיות ועופות ודגים ושרצים ורמשים ומלאכי השרת וכסא הכבוד ושרפי קודש וחיות הקודש והאופנים והאויר והרקיע והשמים והארץ והתהום והגיהנם והעולם הזה והעולם הבא והשמש והירח והכוכבים והמזלות והגלגלים והמלאכים והשרפים והחיות והאופנים בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות וחיות ועופות ודגים ושרצים ורמשים ומלאכי השרת וכסא הכבוד ושרפי קודש וחיות הקודש והאופנים והאויר והרקיע והשמים והארץ והתהום והגיהנם והעולם הזה והעולם הבא והשמש והירח והכוכבים והמזלות והגלגלים והמלאכים והשרפים והחיות והאופנים והאויר בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות וחיות ועופות ודגים ושרצים ורמשים ומלאכי השרת וכסא הכבוד ושרפי קודש וחיות הקודש והאופנים והאויר והרקיע והשמים והארץ והתהום והגיהנם והעולם הזה והעולם הבא והשמש והירח והכוכבים והמזלות והגלגלים והמלאכים והשרפים והחיות והאופנים והאויר והרקיע בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות וחיות ועופות ודגים ושרצים ורמשים ומלאכי השרת וכסא הכבוד ושרפי קודש וחיות הקודש והאופנים והאויר והרקיע והשמים והארץ והתהום והגיהנם והעולם הזה והעולם הבא והשמש והירח והכוכבים והמזלות והגלגלים והמלאכים והשרפים והחיות והאופנים והאויר והרקיע והשמים בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות וחיות ועופות ודגים ושרצים ורמשים ומלאכי השרת וכסא הכבוד ושרפי קודש וחיות הקודש והאופנים והאויר והרקיע והשמים והארץ והתהום והגיהנם והעולם הזה והעולם הבא והשמש והירח והכוכבים והמזלות והגלגלים והמלאכים והשרפים והחיות והאופנים והאויר והרקיע והשמים והארץ בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות וחיות ועופות ודגים ושרצים ורמשים ומלאכי השרת וכסא הכבוד ושרפי קודש וחיות הקודש והאופנים והאויר והרקיע והשמים והארץ והתהום בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות וחיות ועופות ודגים ושרצים ורמשים ומלאכי השרת וכסא הכבוד ושרפי קודש וחיות הקודש והאופנים והאויר והרקיע והשמים והארץ והתהום והגיהנם בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות וחיות ועופות ודגים ושרצים ורמשים ומלאכי השרת וכסא הכבוד ושרפי קודש וחיות הקודש והאופנים והאויר והרקיע והשמים והארץ והתהום והגיהנם והעולם הזה בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות וחיות ועופות ודגים ושרצים ורמשים ומלאכי השרת וכסא הכבוד ושרפי קודש וחיות הקודש והאופנים והאויר והרקיע והשמים והארץ והתהום והגיהנם והעולם הזה והעולם הבא בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות וחיות ועופות ודגים ושרצים ורמשים ומלאכי השרת וכסא הכבוד ושרפי קודש וחיות הקודש והאופנים והאויר והרקיע והשמים והארץ והתהום והגיהנם והעולם הזה והעולם הבא והשמש והירח בעלים בה, ואפילו חטאת שהיו כל ישראל ונשים וטפים וגרים ועבדים ושפחות ובהמות וחיות ועופות ודגים ושרצים ורמשים ומלאכי השרת וכסא הכבוד ושרפי קודש וחיות הקודש והאופנים והאויר והרקיע והשמים והארץ והתהום והגיהנם והעולם הזה והעולם הבא והשמש והירח והכוכבים

הכפורים, היו מַזִּין עָלָיו כָּל יום מאותם שִׁבְעָה ימים שהיו מפרישים אותם מביתם, מִכָּל אפר חַטָּאוֹת - פרות אדומות שֶׁהָיוּ שָׁם [-במקדש][נב] כדי לטהרו, שמא נטמא ממת ולא ידעינן, דִּבְרֵי רַבִּי מֵאִיר. רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, אֵין מַזִּין עָלָיו בכל שבעת ימי ההפרשה, אֶלָּא ביום הַשְּׁלִישִׁי וביום הַשְּׁבִיעִי בִּלְבָדן. ומכל מקום מבואר בברייתא, שאף לדעת רבי יוסי, צריך להזות על הכהן הגדול קודם יום הכיפורים, וְאִי סָלְקָא דַּעְתָּךְ - ואם עולה בדעתך לומר, קָסָבַר - שסובר רַבִּי יוֹסֵי שטומאה הותְּרָה בְּצִיבּוּר, אם כן לָמָּה לִי הַזָּאָה כְּלָל - למה היו צריכים כלל להזות על הכהן הגדול, שהרי קרבנות יום הכיפורים קרבנות ציבור הם, וכיון שטומאה הותרה בציבור, איזו תוספת חומרא יש במה שמזים עליו[נג], ואם כן מוכח מהברייתא שרבי יוסי סובר שטומאה דחויה בציבור וכל מה שאנו יכולים לעשות בטהרה, יש לעשות בטהרה, ולכך היו מטהרים את הכהן הגדול[נד]. אומרת הגמרא, אֶלָּא, אכן מְחַוַּורְתָּא - דבר ברור הוא מַתְנִיתִין - שמה שאמרה משנתנו ששתי הלחם קרבים בטומאה, הוא דְּלָא כְּרַבִּי יוֹסֵי, שלרבי יוסי כיון שאין הציץ מרצה על האכילות, ובשתי הלחם אין חלק הקרב למזבח, אין הציץ מרצה עליהם, ואינם קרבים בטומאה.

★

הגמרא מבררת את דברי רבי יוסי בברייתא שהובאה לעיל (עז:) לגבי מחלוקת רבי יהושע ורבי אליעזר אם זורקים את הדם כשאין הבשר ראוי, ואם מקטירים את הקומץ כשאין השיריים ראויים:

אָמַר לֵיהּ [-שאלו] רַב פָּפָּא לְאַבַּיֵי, וְרַבִּי יוֹסֵי שְׁטָרָא מְזַכֵּי לְבֵי תְּרֵי הוּא - וכי דברי רבי יוסי הם כשטר המזכה את התובע והנתבע כאחד, כלומר, היאך מסכים הוא לשתי דעות החולקות זו על זו כאחת, דְּתַנְיָא - ששנינו בברייתא, אָמַר רַבִּי יוֹסֵי, רוֹאֶה אֲנִי אֶת דִּבְרֵי רַבִּי אֱלִיעֶזֶר בְּמִנָּחוֹת, וְדִבְרֵי רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בְּמִנָּחוֹת, ומבארת הברייתא את דברי רבי יוסי, רואה אני את דִּבְרֵי רַבִּי אֱלִיעֶזֶר בִּזְבָחִים, שֶׁהָיָה אוֹמֵר יזרק הַדָּם אַף עַל פִּי שֶׁאֵין הַבָּשָׂר ראוי, וכן את דִּבְרֵי רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בִּזְבָחִים, שֶׁהָיָה אוֹמֵר אִם אֵין הַדָּם ראוי לזריקה אֵין הַבָּשָׂר קרב, וְאִם אֵין הַבָּשָׂר ראוי, אֵין הַדָּם נזרק. וכן רואה אני את דִּבְרֵי רַבִּי אֱלִיעֶזֶר בְּמִנָּחוֹת, שֶׁהָיָה אוֹמֵר מקטיר את הקוֹמֶץ מן המנחה אַף עַל פִּי שֶׁאֵין שָׁם שִׁירַיִם ראויים לאכילה לכהנים, וְדִבְרֵי רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בְּמִנָּחוֹת, שֶׁהָיָה אוֹמֵר אִם אֵין שָׁם שִׁירַיִם ראויים לכהנים אֵין מקטירים את הקוֹמֶץ, וְאִם אֵין קוֹמֶץ הראוי להקטר אֵין הַשִּׁירַיִם נאכלים לכהנים. ומקשה רב פפא, איך יתכן שמסכים רבי יוסי גם עם רבי אליעזר וגם עם רבי יהושע שחולקים הם זה על זה.

אתח 19/06/2018

אָמַר לֵיהּ - השיב לו אביי, רבי יוסי לא בא לפרש כדעת מי הוא סובר, אלא בא לפרש את מחלוקתם של רבי אליעזר ורבי יהושע, וּמִסְתַּבְּרָא כָּאָמַר - ואמר שמסתבר שמחלוקת שניהם היא בין בזבחים בין במנחות, וּכְאֵי כָּאֵי - וכאשר עסק רבי יוסי בִּזְבָחִים, ושנה את מחלוקתם של רבי אליעזר ורבי יהושע, אָמַר, מִסְתַּבְּרָא כִּי הֵיכִי דְּפָלִיגִי - מסתבר שכשם שחולקים הם בִּזְבָחִים האם הבשר מעכב את הדם, פְּלִיגִי נַמִּי - כך חולקים הם גם בְּמִנָּחוֹת האם השיריים מעכבים את הקומץ, וזהו שאמר רואה אני את דברי רבי אליעזר במנחות ודברי רבי יהושע במנחות, כלומר שרבי אליעזר ורבי יהושע אמרו דין זה גם במנחות, כָּאֵי - וכאשר היה עוסק בְּמִנָּחוֹת, אָמַר, מִסְתַּבְּרָא כִּי הֵיכִי דְּפָלִיגִי - מסתבר שכשם שחולקים הם בְּמִנָּחוֹת אם השיריים מעכבים את הקומץ, פְּלִיגִי נַמִּי - כך חולקים הם גם בִּזְבָחִים אם הבשר מעכב את הדם, וזהו שאמר רואה אני את דברי רבי אליעזר בזבחים ודברי רבי יהושע בזבחים, כלומר, שהם אמרו דין זה אף בזבחים[נז].

אָמַר לֵיהּ [-הקשה לו] רב יוסף לאביי, הָתְנַן - אכן ניתן ליישב כך את מה שאמר רבי יוסי שנראים דברי רבי אליעזר ורבי יהושע

ימים. ולדעת ריש לקיש דין הפרשת כהן גדול נלמד ממה שנאמר במשה כשעלה להר סיני (שמות כד טז) 'וישכן כבוד ה' על הר סיני, ויכסהו הענן ששת ימים, ויקרא אל משה ביום השביעי', שהופרש משה קודם שנכנס למחנה שכינה, ולמדו מכך שכל הנכנס למחנה שכינה טעון פרישה.

כב. **שמכל** פרה שהיו שורפים היו נותנים קצת מהאפר למשמרת בבית המקדש במקום הנקרא חיל, כמבואר בפרה (פ"ג מ"ח). ואף אפר הפרה שעשה משה, גם כן לא כלה, והיו מזים על הכהן מאפר כל הפרות. רש"י (ד"ה מכל, יומא ד. ד"ה מכל). ורבינו אליקים (יומא ג: ד"ה זה) והריטב"א ביומא (ד. ד"ה מכל) בשם יש מפרשים פירשו, שאמרו שמזים עליו מכל החטאות, משום שאפר פרה שעשה משה היה קיים, והיו מערבים ממנו בכל אפר פרה שהיו עושים, ונמצא שלעולם היו במקדש לפחות שתי פרות [וראה ברש"י ביומא (סד ד"ה מכל) שאחר שפירש שהיו נותנים מאפר כל פרה למשמרת, כתב, 'ואני שמעתי אפר פרה של משה לא כלה', ונראה מלשונו שכוונתו לפירוש רבינו אליקים]. ובפשטות, [וכן פירש התפארת ישראל (פרה פ"ג נועז ו) בדעת הרמב"ם (פרה פ"ג ה"ו)], היו מזים עליו בכל יום, מכל אפר הפרות שהיו שם, שבכל פרה יש לחשוש שמא לא נעשתה כהוגן בכל פרטיה. אמנם הרמב"ם בפירוש המשניות והרע"ב (פרה פ"ג מ"ח) פירשו, שבכל יום היו מזים עליו מאפר פרה אחת, אלא שבכל יום היו מזים מאפר פרה אחרת. וראה בתפארת ישראל (שם) מה שהקשה על פירוש זה [ולכאורה לפירוש זה, הטעם שהיו מזים מאפר כל הפרות, לא היה משום חשש שמא לא נעשו כל הפרות כהוגן, אלא כמו שפירש הר"י מלוניל (יומא פ"ח ד"ה רבי יהודה) שעשו כן לכבוד הכהנים שעשו את כל הפרות].

כג. **ומה** שהיו מזים על הכהן גדול ועל הכהן השורף את הפרה, מבואר בגמרא ביומא (ד.), שלדעת רבי יוחנן (רמב"ם לעיל) שפרישת הכהן נלמדת משבעת ימי המילואים, אף ההזאה נלמדת ממילואים, שכשם שבשבעת ימי המילואים הזו על אהרן ובניו מדם איל המילואים, כך בהפרשת הכהן היו מזים עליו מי חטאת [שנכנסו מים תחת דם]. ולדעת ריש לקיש שהפרשת הכהן גדול נלמדת ממה שהופרש משה קודם שעלה להר סיני, מה שהיו מזים על הכהן, הוא רק משום מעלה בעלמא. כלומר, שהיו מטהרים את הכהן אף אם לא היתה כל סיבה לחוש שמא נטמא, שעשו מעלה בעבודות אלו והחמירו בהם יותר מכל שאר העבודות שהיו במקדש. שהרבה מעלות וחומרות עשו בטהרת פרה אדומה, שכיון שהיו מטמאים את הכהן השורף את הפרה בשרץ כדי שיהיה טבול יום, להוציא מדעתם של הצדוקים שהיו אומרים ששריפת הפרה פסולה בטבול יום, עשו בה הרבה מעלות אחרות כדי שלא יבואו להקל בה (רמב"ם ומנ"ח פרה פ"ג ה"ח). וכן בעבודת יום הכיפורים נהגו בה מעלה וחומרא לכבוד הכניסה למחנה שכינה (רמ"י יומא ד. ד"ה מעלה).

כד. **מי** שנטמא במת, אינו נטהר עד שיזו עליו מאפר פרה אדומה ביום השלישי לטומאתו וביום השביעי לטומאתו כמפורש בתורה (במדבר יט יט) 'והזה הטהור על הטמא ביום השלישי וביום השביעי'. וביאור מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי הוא, שרבי מאיר סובר שכשם שטבילה בזמנה מצוה כך הזאה בזמנה מצוה, שצריך לכתחילה להזות על המת דווקא ביום השלישי אחר שנטמא וביום השביעי, וכיון שאין ידוע מתי נטמא, החמירו בו בשל חשיבותו להצריכו הזאה בכל יום, בשלושה ימים ראשונים שמא כל יום מהם הוא היום השלישי מאז שנטמא, ובשלושה אחרונים שמא כל יום מהם הוא היום השביעי. אמנם ביום הרביעי לא היו מזים עליו, שהרי משעה שהפרישו אותו ודאי לא נטמא, ובודאי יום זה אינו יום שלישי לטומאתו, ואף שיש לחשוש שמא הוא יום השביעי, אין להזות עליו ביום זה, כיון שאם הוא יום השביעי, נמצא שלא הזו עליו ביום השלישי לטהרתו, והזאה ביום השביעי בלא יום שלישי אינה מועילה. וכן בשבת לא הזו עליו, שהזאה אסורה בשבת מדרבנן [ולכן בכהן השורף את הפרה שאינו תלוי בזמן מסוים, היו מפרישים אותו ביום רביעי בשבוע, כדי שיצא יום רביעי לפרישתו בשבת, שביום זה ממילא אינו צריך הזאה], ומה שנקטו 'כל שבעה' הוא לאו דווקא. ורבי יוסי סובר שאף שטבילה בזמנה מצוה אין הזאה בזמנה מצוה, כלומר, שלא הקפידה התורה שיזו על הטמא דווקא ביום השלישי מאז שנטמא, אלא הקפידה שישהה בין הזאה להזאה ארבעה ימים, ואף אם שהה זמן מרובה עד שהתחיל למנות את שבעת הימים, ולכך די במה שיזו עליו בשלישי ושביעי בלבד. גמרא ביומא (מ ע"ח וע"ט) ורש"י (שם).

כה. **שביון** שטומאה הותרה בציבור, אחת היא לי אם נטהר הכהן הגדול מטומאת מת או לא נטהר, ואין תוספת מעלה במה שמזים עליו. ומבואר ברש"י (ד"ה הזאתה) שראיית הגמרא היא רק ממה שאמר רבי יוסי שהיו מזים על הכהן גדול, שהרי עבודת יום הכיפורים בציבור היא, אבל ממה שהיו מזים על הכהן השורף את הפרה, אין ראיה שהוא סובר שטומאה דחויה בציבור, שהרי שריפת פרה אדומה לא הותרה בטומאה. הקשו התוספות ביומא (מ. ד"ה אי), איך ניתן להוכיח ממה שאמר רבי יוסי שהיו מזים על הכהן גדול, שהוא סובר שטומאה דחויה בציבור, הרי ביום הכיפורים היה מקריב הכהן גדול משלו איל לעולה, ואיל זה שהוא קרב משלו, אינו קרבן ציבור אלא קרבן יחיד, שודאי הטומאה רק דחויה בו, ויש לומר שמשום עבודת איל זה היו מזים על הכהן גדול. ותירצו, שמי שמיקל וסובר שטומאה הותרה בציבור, ודאי הוא מיקל גם ביחיד בדבר זה שאינו אלא חשש בעלמא שמא נטמא הכהן גדול, ואינו מצריך להזות עליו משום כך [אמנם ברש"י ביומא (ד. ד"ה מעלה) מבואר, שהיו מזים על הכהן גדול רק לכבוד כניסתו למחנה שכינה, ואם כן ודאי לא הזו עליו משום הקרבת האיל, שאין עבודה באיל שנעשית בקודש הקדשים. וראה בהערה לעיל (עז.) אם הפר שהיה הכהן גדול מקריב ביום הכיפורים, נחשב לענין טומאה כקרבן יחיד או כקרבן ציבור].

כו. **כתב** השפת אמת (ד"ה ומפ"י), שאף לדעה הסוברת (יומא ו:), שאף אם טומאה הותרה בציבור אם יש כהנים טהורים בבית אב שמקריב באותו יום, יקריבו הטהורים, גם כן יש להוכיח שרבי יוסי סובר שטומאה דחויה היא, כיון שאם טומאה הותרה, לא היו מצריכים לעשות חומרא זו בכהן גדול לטהרו משום החשש שמא נטמא.

כז. **ולא** אמר רבי יוסי שרואה הוא את דבריהם בזבחים, ורואה הוא את דבריהם

ביחיד. לכתחלה פסולה, ומס זרק הורלה, ומתני' בציבור נמי לכתחלה, דטומאת ציבור הוא דהימר: לימא מתני' דלא כר' יוסי. דכיון דת"ר יוסי בעינן תרתי, כדמפרש ואזיל מדקאמר רבי יוסי אין הלין מרצה על אכילות ס"מ כרבי יהושע מכירא ליה דבעי תרתי, ומשמעינן הכא דטומאת בשר לא מהני ליה אין לזרוק את הדם, דאי לא בעי תרתי, ריצוי אין לאכילות למה לי, הא בלאו אכילות נמי מיכשרא וריקא דס: **כרבי אליעזר** ס"ל. דכתיב סגיא, ולקמן פריך **שמי הלחם** אפילו חדא ליכא: **למאי אין הציץ מרצה על אכילות.** למאי מיבעי לן ריצוי אין דידהו, אלא על כרחיך לרבי אליעזר ריצוי דילין לאכילות לאו לאכשורי וריקה מיבעי לן לאפוקי בעלים [ב], דבלאו אכילות נמי מיכשר, אלא לאכילות גופייהו מיבעי לן: **למיקבעינהו בפיגול.** דקי"ל אם יש פסול אחר בקרבן שחיבב בו מחשבת פיגול אינו נקבע בפיגול להתחייב כרת על אכילתו, דאמר מר ילפה כהרצאת כשר כך הרצאת פיגול, ממסכת מנחות (דף יו:[ה]): **ולאפוקי להאי בשר מידי מעילה.** דבקדשי קדשים זריקתן מצוי בשרן שעת היתר לכהנים, ומו לא קדשי ה' מיקרו, ונפקו מידי מעילה [ו]: **ומשוי ליה כי טהור.** ואע"ג דאסור לאוכלו בטומאה, מיהו לכל שאר מילי הוי כי טהור, ומהניא ליה זריקה למיקבעיה בפיגול כו': **ורבי יוסי סבר.** נהי דזריקה כשירה היא להוציא את הבעלים ידי נדרן, אלא בעינן תרתי, מיהו להאי בשר לא מהני ליה למהוי הך זריקה מהניא ליה למיקבעה בפיגול ולאפוקה מידי מעילה: **בשלמא זבחים.** דמתני', איכא עולין דמרלי ליה עלייהו, ואיכא תרתי: **עומר נמי דאיכא קומץ.** דמרלי ליה עליה, ואלא מיהא איכא: **ובלחם הפנים איכא בזיכין.** שמתירין את הלחם לקומץ למנחה, דכתיב ביה (ויקרא כד) והיתה ללחם לאזכרה [ז]: **בזיכים.** לבונה של לחם הפנים, וכתיב בקומץ (שם ב) והקטיר הכהן את אזכרתה, ולית מרלי עלייהו להא עולים ניהו: **אלא שתי הלחם.** דכולה אכילות, ורבי יוסי אין הלין מרלה על אכילות קאמר, אמאי איכא למימר: **ורבי תימא.** הא דקאמי מתני' שמי הלחם באין בטומאה, אלא בשתי הלחם הבאות בפני עצמן, כגון שלא היו להן בבזיכים, דאמרינן במנחות (דף מה:) דבאין בפני עצמן, ואהניהו לא קאמר מתני' לליתו בטומאה, אלא בבאו עם הבבזיכים, ומשום הכבזיכים הקריבין עמהן שמחיצתן מקדשת את הלחם [ח] וזריקת דמים מתרת אותן קאמר מתניתין בבאות בטומאה, משום לאין מרלי עלייהו: הותרה בציבור. אחד זה ואחד זה. אחד כהן השורף את הפרה ואחד כהן גדול ביום הכפורים שטעונין פריסה שבעת ימים: **מכל חטאות.** מכל אפרי הפרות שהיו במקדש, שאפר פרה של משה לא כלתה: **כל שבעה.** בפ"ק דיומא (ג) מפרש טעמא, דרחמון לפריסתו שמא היום שליש לטומאתו, שמא היום ג' ימים שניטמא בשמא, ומשמא בעלמא היא ומעלה, וכן שני שמא שליש, ושליש שמא שליש (ג), ואינך מספקינן כל אחד ואחד בז' לטומאה: **הואה למה לי.** הא קרבן היום הכפורים לציבור הוא ודומה טומאה, אלא ס"מ בקומי גדחית טומאה בקרבנות, ובעי ריצוי לין, וכיון דלא מרלי לאכילות, לא מיתוקם שמי הלחם דמתניתין כרבי יוסי ואפילו סבירא ליה דבאחד אלא אפילו חדא ליכא: **שטרא מזבי לבי תרי הוא.** בתמיה, כלומר מי רמה שטר שמזכה את המוכר ואת הנתבע, דקאמר רבי יוסי רואה אני את דברי שניהן: **מסתברא קאמר.** מסתברא דפליגי בתרוייהו קאמר: **עיקר קראי.** ועשית עולותיך: **בזבחים כתיבי.** ובמנחות לא כתיבי, ואילטריך למשמעי' דאפ"ה פליגי במנחות: **ועוד בציבור ר' אליעזר הוא דמכשיר ולא ר' יהושע.** בתמיה: אלא

הא [ג] לא קשיא הא ביחיד והא בציבור. פי' בקונטרס דסבירא לן טומאה הותרה בציבור וקשה דה"ל למימר אלא קסבר רבי יהושע טומאה הותרה בציבור כדמסיק לעיל דקסבר אין מרצה על אכילות ועוד היכי קאמר בסמוך נימא דלא כרבי יוסי דאמר אין הלין מרצה על אכילות דטומאה הותרה בציבור לחוקימנא כרבי יהושע אחי נמי כר' יוסי [ט] כדקאמר נמי לבסוף ומרצה לר"י דלעולם סבירא ליה טומאה דחויה אלא לא קשיא כאן ביחיד כאן בציבור. נימא מתני' דלא כר' יוסי [ט] דתניא ר"א אומר הציץ מרצה על אכילות רבי יוסי אומר אין הציץ מרצה על אכילות קס"ד מדקאמר ר' יוסי אין הציץ מרצה על אכילות כר' יהושע ס"ל דאמר בעינן תרתי נימא השתא מתני' דלא כר' יוסי לא רבי יוסי כר"א ס"ל דאמר דם אע"פ שאין בשר אי הכי למאי הלכתא אין הציץ מרצה על אכילות וליטעמיך ר"א דאמר הציץ מרצה כיון דאמר דם אע"פ שאין בשר הציץ מרצה על אכילות למאי הלכתא [י] אלא למיקבעיה בפיגול ולאפוקי מידי מעילה קמיפלגי רבי אליעזר סבר מרצה ציץ עילויה ומשוי ליה כטהור וקבע ליה בפיגול ומפיק ליה מידי מעילה ור' יוסי סבר לא מרצה ציץ עילויה ולא משוי ליה כטהור ולא קבע ליה בפיגול ולא מפיק ליה מידי מעילה. מתקיף לה רב מרי נהי נמי דרבי יוסי סבר כר"א בשלמא זבחים איכא דם עומר נמי איכא קומץ לחם הפנים נמי איכא בזיכין אלא שתי הלחם מאי איכא למימר וכ"ת לקרב עמהן [יא] היינו שלמי ציבור א"כ הוו להו ארבעה ואנן חמשה תנן אלא קסבר רבי יוסי טומאה הותרה בציבור והא [יב] תניא אחד זה ואחד זה מזין עליו כל שבעה מכל חטאות שהיו שם דברי רבי מאיר רבי יוסי אומר [יג] אין מזין עליו אלא שלישי ושביעי בלבד ואי סלקא דעתך קסבר רבי יוסי טומאה הותרה בציבור למה לי הואה כלל אלא מחוורתא מתני' דלא כרבי יוסי. א"ל רב פפא לאביי ורבי יוסי שטרא מזכי לבי תרי הוא דתניא [יד] א"ר יוסי רואה אני את דברי רבי אליעזר בזבחים ודברי רבי יהושע בזבחים ודברי רבי אליעזר במנחות ודברי רבי יהושע במנחות דברי רבי אליעזר בזבחים שהיה אומר דם אע"פ שאין בשר דברי רבי יהושע בזבחים שהיה אומר אם אין דם אין בשר אם אין בשר אין דם דברי רבי אליעזר במנחות שהיה אומר קומץ אע"פ שאין שם שירים ודברי רבי יהושע במנחות שהיה אומר אם אין שם שירים אין קומץ אם אין קומץ אין שירים [טו] א"ל מסתברא קאמר כי קאי בזבחים אמר מסתברא כי היכי דפליגי בזבחים פליגי נמי במנחות קאי במנחות אמר מסתברא כי היכי דפליגי במנחות פליגי נמי בזבחים א"ל התינח כי קאי בזבחים אמר מסתברא כי היכי דפליגי בזבחים פליגי נמי במנחות דעיקר קראי כי כתיבי בזבחים כתיבי אלא כי קאי במנחות ואמר מסתברא כי היכי דפליגי במנחות פליגי נמי בזבחים והא עיקר קראי בזבחים הוא דכתיבי. אלא לא קשיא רואה אני את דברי ר' אליעזר בנטמא ודברי רבי יהושע באבוד ושרוף בנטמא מ"ט משום דמרצי ציץ הא שמעת ליה לרבי יוסי דאמר אין הציץ מרצה על אכילות. אלא לא קשיא רואה אני את דברי רבי אליעזר בציבור רואה אני את דברי רבי יהושע ביחיד בציבור מ"ט משום דטומאה הותרה בציבור חדא דשמעת ליה לר' יוסי דאמר טומאה דחויה היא בציבור ועוד אי בציבור רבי אליעזר מכשיר ולא רבי יהושע

הא

מסורת הש"ס עם הוספות

ב) [לעיל עז.] מנחות כה:, ג) עי' תוס' לעיל טז: ד"ה על הבשר, ד) יומא ל. ה., ז) [לעיל דף עז:], ח) [בזבחים דף כח:], ו) מעילה ז:, ז) תו"כ אמור פי"ח ה"ו, ח) מנחות מז., ט) [עיין יומא ח.], י) ושם.

הגהות הב"ח

(א) גמ' וכ"ת לקרב עמהן הי ניהו שלמי ציבור: (ב) רש"י ד"ה כל שבעה ספ"ק דיומא דף ח' מפרש וכו' שמא שלישי ורביעי לא בעי זריקה ומיך מספקינן:

הגהות וציונים

ט] צ"ל אם אין שם קומץ אין שירים אם אין שירים אין קומץ (רש"ש): י] צריך להוסיף לאפוקי בעלים ידי נדרן (מצור דבש): יא] צ"ל אלא לא קשיא (מצור דבש): יב] עי' בתוס' הרשב"א (ב"ש):

משנת ראשונים

אי הכי למאי הלכתא אין הציץ מרצה על אכילות. כל אי הכי שבגמ' מתפרש הכי אי אמרת בשלמא, דלשון אי הכי משמע לדידך קשיא הא לדידי ניחא, ואנו רגילין לומר אי אמרת בשלמא על זה הדרך, אי אמרת בשלמא לדידי לא קשה מה שאני מקשה עתה נהי דקושיתי הראשונה במקומה עומדת אלא השתא דתרצתא ואמרת כך וכך קשיא.

[הליכות עולם שער שני פרק ב]

אחד זה ואחד זה מזין עליו כל שבעה. חוץ מיום רביעי להפרשה שאינו צריך הזאה כמו שיתבאר ומגדולי המחברי' פסקו בכה"ג קודם יוה"כ שאין מזין עליו אלא שלישי ושביעי.

[מאירי, יומא ד.]

מכל חטאות שהיו שם. כי מכל פרה ופרה היו מצניעין בחיל למשמרת כדאיתא התם (פרה פ"ג מי"א), והכי תנינן התם כל שבעת הימים היו מזין עליו מכל הפרות שנשרפו כבר, לא מצאו משבע עושין משש וכו', ויש שפירשו דלהכי נקט חטאות שהיו שם לפי שלא היתה פרה שלא היה שם משל משה, והראשון עיקר.

[הריטב"א, יומא ד.]

כי קאי בזבחים אמר. פי' רישא דברייתא אמר כשראה שחלקו במנחות ואמר רואה אני דבריהם שגם בזבחים חלקו וסיפא אמר כשראה שחלקו בזבחים ואמר רואה אני דבריהם שגם במנחות חלקו ולא ביחד אמר שני הדברים ותנא דברייתא חיבר דבריו ביחד ושנאן זה אצל זה.

[תוספות רי"ד]

עין משפט נר מצוה

מא א מיי' פ"ו מהלכות פסולי מוקדשין הלכה לד:

מב ב מיי' פ"ו מהל' עבודת יום הכפורים הלכה ד:

רבינו חננאל

נטמאו הכי פסולה. ועוד מתני' דקתני חמשה דברים באין בטומאה לכתחלה משמע. **אלא לא קשיא** כי קתני דבעי ר' יהושע תרתי בקרבן יחיד אבל בקרבן צבור הוא ומנחות אפילו חדא סגי ליה ומתני' קרבן צבור הוא ומנחות קרבן יחיד. **ואתינן למימר מתני' דלא כר' יוסי** דתני אין הציץ מרצה על אכילות ור' יוסי סבר לה כר' יהושע דאמר תרתי בעינן. **ודחי'** לא לעולם ר' יוסי בהא כר' אליעזר סבירא ליה דאמר דם אע"פ שאין בשר. **והאי דקא מיפלגי בציץ מרצה על אכילות בהא פליגי** ר' אליעזר סבר הציץ מרצה על אכילות וכיון דמרצה לאכילה הוא דקאי והטהור חשוב הוא ואי חשיב עליה למכליה חרץ לזמנו אע"ג דהוא טמא קבעא לי' מחשבתו בפיגול ואי אכיל ליה מקודם לאו בר מעילה הוא דאכילה מעליא היא. ור' יוסי סבר לא מרצה ציץ ולא משוי ליה טהור ולא קבע ליה בפיגול ולא מפיק ליה מידי מעילה. **ואקשינן נהי נמי דר' יוסי כר' אליעזר סבירא לי'** דאמר דם אע"ג שאין בשר (בשלמים) [בשלמא] זבחים איכא דם עומר נמי איכא קומץ לחם הפנים נמי איכא בזיכין אלא שתי הלחם מאי טעמא וכי תימא איכא נמי להני שלמים הבאין עמהן [אי הכי] היינו זבחי שלמי ציבור והוו להו [ארבעה] ואנן חמשה תנן. **ושני'** אלא קסבר ר' יוסי טומאה הותרה היא בצבור. **איני** דסבר ר' יוסי הותרה היא בצבור. **והתניא אחד זה ואחד זה מזין עליו כל שבעה מכל חטאות** שהיו **שם** פי' כהן גדול שרוצה לשמש ביום הכפורים בין כהן השורף את הפרה היו מזין עליהן כל שבעת הימים שהיו מפרישין אותן מכל אפר הפרות שהיו שם שנעשו מימות משה ועד אותו זמן. ואסי' בתחלת סדר יומא דר' יוסי טומאה דחויה בצבור הוא דאית ליה. ואמרינן אלא מחוורתא מתני' דלא כר' יוסי: **ירושלמי** בין למאן דאמר הלחם עיקר בין למאן דאמר כבשים עיקר ארבעה אינון ותנא חש להון וקרינן חמשה: **ואקשי'** היכי קתני ר' יוסי במילתא דפליגי ר' אליעזר ור' יהושע זה פוסל וזה מכשיר ואמר ר' יוסי רואה אני דברי זה ודברי זה כי יש אמת בשני דרכים המכחישין זה את זה. **ופרקינן** האי דקאמר רואה אני לאו משום דקא מודה להו אלא הכי קאמר רואה אני דברי ר' אליעזר בזבחים כלומר טעמיה במנחות כטעמיה בזבחים כי היכי דפליג בהאי פליג בהאי וכן ר' יהושע. ונדחה האי שינויא. **ושני'**

במנחות, שיש לומר, דכִּי קָאֵי - שכאשר היה עוסק רבי יוסי בִּזְבָחִים, אָמַר, מִסְתַּבְּרָא כִּי הֵיכִי דִּפְלִיגִי - מסתבר שכשם שנחלקו בִּזְבָחִים, פְּלִיגִי נַמִי - כך נחלקו גם בִּמְנָחוֹת, משום דְּעִיקַּר קְרָאֵי - שהפסוקים שהם המקור לדין זה שבו נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע, כִּי כְּתִיבִי בִּזְבָחִים כְּתִיבִי - נאמרו בתורה בענין זבחים ולא בענין מנחות[כח], ולכך הוצרך רבי יוסי לומר שכמו כן נחלקו במנחות, אֶלָּא מה שאמר רבי יוסי שנראים דברי רבי אליעזר ורבי יהושע בזבחים, איך ניתן לפרש שרבי יוסי אמר כן כִּי קָאֵי - כשהיה עוסק בִּמְנָחוֹת, וְאָמַר, מִסְתַּבְּרָא כִּי הֵיכִי דִּפְלִיגִי - שמסתבר שכשם שהם חולקים בִּמְנָחוֹת, פְּלִיגִי נַמִי - כך הם חולקים גם בִּזְבָחִים, וְהָא עִיקַּר קְרָאֵי בִּזְבָחִים הוּא דִּכְתִיבִי - והרי הפסוקים שהם המקור לדין זה נאמרו לענין זבחים, ובודאי שנחלקו לענין זבחים, ומדוע הוצרך רבי יוסי לפרש דבר זה.

מתרצת הגמרא את דברי רבי יוסי באופן אחר, אֶלָּא, לֹא קַשְׁיָא, שכוונת רבי יוסי היא, שבדבר אחד נראים לו דברי רבי אליעזר, ובדבר אחר נראים לו דברי רבי יהושע, וכך הוא פירוש דבריו, רוֹאֶה אֲנִי אֶת דִּבְרֵי רַבִּי אֱלִיעֶזֶר בְּנִטְמָא בשר הקרבן או שיירי המנחה, שבזה הדין הוא שהדם יזרק והקומץ יוקטר, משום שאין הבשר והשיריים מעכבים אם נטמאו. וְרואה אני את דִּבְרֵי רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בְּאָבוּד וְשָׂרוּף, שבזה הדין כרבי יהושע שהבשר והשיריים מעכבים ואין זורקים את הדם[כט].

דוחה הגמרא, הרי אם יש לחלק בין נטמא לנאבד ונשרף, בְּנִטְמָא מַאי טַעֲמָא - מהו הטעם שאין הבשר והשיריים מעכבים, אף שבנאבד ונשרף הם מעכבים, ודאי הוא מִשּׁוּם דְּמִרַּצֵּי הציץ על טומאת הבשר והשיריים ומחשיבם כראויים, ואם כן לא יתכן שכוונת רבי יוסי היא לחלק בין נטמא לנאבד ונשרף, דְּהָא שָׁמְעַתְּ לֵיהּ - שהרי שמענו לְרַבִּי יוֹסֵי דְּאָמַר בברייתא לעיל בסמוך, שאֵין הַצִּיץ מְרַצֶּה עַל אֲכִילוֹת - החלקים הנאכלים לאדם מהקרבן, והבשר והשיריים הרי נאכלים לאדם.

מתרצת הגמרא את דברי רבי יוסי באופן אחר, אֶלָּא, לֹא קַשְׁיָא, וכך הוא פירוש דברי רבי יוסי, רוֹאֶה אֲנִי אֶת דִּבְרֵי רַבִּי אֱלִיעֶזֶר בְּקרבנות צִיבּוּר, שבהם הדין הוא שהדם יזרק והקומץ יוקטר אף אם אין הבשר והשיריים ראויים. ורוֹאֶה[אור החכמה] אֲנִי אֶת דִּבְרֵי רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, בְּקרבנות של יָחִיד, שבהם הדין שאם נטמא הבשר או השיריים אין זורקים את הדם, ואין מקטירים את הקומץ[ל].

דוחה הגמרא, הרי אם יש לחלק בין קרבנות ציבור לקרבנות של יחיד, בְּקרבנות צִיבּוּר מַאי טַעֲמָא - מהו הטעם שהבשר והשיריים אינם מעכבים אף שהם מעכבים בקרבנות יחיד, ודאי הוא מִשּׁוּם דְּטוּמְאָה הוּתְּרָה בְּצִיבּוּר, ואם כן לא יתכן שכוונת רבי יוסי היא לחלק בין ציבור ליחיד משני טעמים, חֲדָא - אחד, דְּשָׁמְעַתְּ לֵיהּ - שהרי שמענו לְרַבִּי יוֹסֵי דְּאָמַר בברייתא לעיל בסמוך[לא], שטוּמְאָה דְּחוּיָה הֲוָיָא בְּצִיבּוּר ולא הותרה, וכיון שאף בציבור טומאה דחויה היא, אין לחלק בין קרבנות ציבור לקרבנות יחיד. וְעוֹד טעם יש שמחמתו לא ניתן לפרש שרבי יוסי מחלק בין ציבור ליחיד, משום דְּאִי - שאם מה שאמר רבי יוסי נראים דברי רבי אליעזר, היינו בְּצִיבּוּר, קשה, וכי בציבור רק רַבִּי אֱלִיעֶזֶר מַכְשִׁיר וְלֹא רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, שהוצרך רבי יוסי לפסוק במקרה זה כרבי אליעזר,

---

במנחות, בפעם אחת, אלא התנא של הברייתא חיבר את דבריו יחד ושנאם זה אצל זה. תוספות רי"ד (ד"ה קמ"ל).

כח. שהרי רבי אליעזר ורבי יהושע למדו את דינם ממה שנאמר (דברים יב כז) 'ועשית עולותיך הבשר והדם וגו' ודם זבחיך ישפך על מזבח ה' אלוקיך והבשר תאכל', כמבואר לעיל (עז.).

כט. ומיד תבאר הגמרא מהו הטעם לחלק בין נטמא לנאבד ונשרף.

ל. ומיד תבאר הגמרא מהו הטעם לחלק בין קרבנות ציבור לקרבנות של יחיד.

לא. היינו הברייתא שבה אמר רבי יוסי שהיו מזים על הכהן גדול בשבעה ימים שהיו מפרישים אותו בשלישי ושביעי, שלמדה מכך הגמרא שרבי יוסי סובר שטומאה דחויה בציבור.

ביחיד. לכתחלה פסולה, ומס זרק הורלה, ומתני' בציבור בזמן לכתחלה, דטומאת ציבור הוא בהיתר: לימא מתני' דלא כר' יוסי. דכיון דמ"ר יוסי בעינן תרתי, כדמפרש ואזיל מדקאמר רבי יוסי מין הצין מרצה על מכילות ס"מ כרבי יהושע סבירא ליה דבעי תרתי, ומשמעינן הכא דניטומת בשר לא מהני ליה צין למהוי כי בשר קייס לזרוק מת הדם, דמי לא בעי תרתי, ריצוי צין מאכילות למה לי, הא בלחו מכילות נמי מיתכשרא וריקת דס: כרבי אליעזר ס"ל. דתחלת סגיא, ולקמן פריך שמי הלחם מפילו חדא ליכא: למאי אין הציץ מרצה על אכילות. למתי מיבעי לן ריצוי צין לידהו, אלא על כרחיך לרבי אליעזר ריצוי לצין למכילות לאו למכשורי וריקה מיבעי לן לאפוקי בעלים [ב], דבלאו מכילות נמי מיתכשר, אלא למכילות גופייהו מיבעי לן: למיקבעינהו בפיגול. דקי"ל אס יש פסול אחר בקרבן שחיצד בו מחשבת פיגול חינו נקבע בפיגול להתחייב כרת על מכילתו, דאמר מר ירלה כהרלאת כשר כך הרלאת פיגול, בתסכת מנחות (דף יו:[ה]): ולאפוקי להאי בשר בידי מעילה. דבקדשי קדשים וריקתן מצוי בבשרן בעת היתר לכהנים, ואו לא קדשי ה' מיקרו, ונפקו מידי מעילה [ו]: ומשוי לי' בי טהור. ואע"ג דאסור לאוכלו בטומאה, מיהו לכל שאר מילי הוי כי טהור, ומהניא ליה זריקה למיקבעיה בפיגול כו': ורבי יוסי סבר. נהי זריקה כשירה היא להוציא את הבעלים ידי נדרן, אלא בעינן תרתי, מיהו להאי בשר לא מהני ליה למהוי הך זריקה מהניא ליה למיקבעה בפיגול ולאפוקה מידי מעילה: בשלמא זבחים. דמתני', אינא עולין דמרלי לין עלייהו, ואינא תרתי: עומר נמי דאיבא קומץ. דמרלי לין עליה, ואלא מיהא אינא: ובלחם הפנים איבא בזיבין. שמתירין את הלחם לקומץ למנחה, לכתיב ביה (ויקרא כד) והיתה ללהם למזכרה [ז]: בזיבים. לבונה של לחם הפנים, וכתיב בקומץ (שם ב) והקטיר הכהן את אזכרתה, ולין מרלי עלייהו להא עולים ניהו: אלא שתי הלחם. דכולה מכילת, ורבי יוסי אין הצין מרלה על מכילות קאמר, אלא לעינא למימר: וכי תימא. הא דקתני מתני' שמי הלחם בזמן בטומאה, לאו בשתי הלחם הבאות בפני עלמן, כגון שלא היו להן בבשים, דאמרינן במנחות (דף מה:) דבזמן בפני עלמן, ובהניהו לא קאמר מתני' לילה בטומאה, אלא בזמן שהלחם מקדשת את הלחם[ח] וזריקת דמים מתרת אותן קאמר מתניתין דבאות בטומאה, אשום לצין מרלי

הא אמרת מודה רבי יהושע בציבור. תימה לרשב"ג מאי קושיא דילמא ה"ק רוחה מני דברי רבי אליעזר בציבור שחף ר' יהושע לא אמר אלא ביחיד דכי היכי דלא קתני בגריעתא לא בציבור ולא ביחיד: **כי** מודה בנטמא. משום דניץ מרלה:

ולעכב לא והתניא במכסת נפשות. תימה לר"י והא קרא דשחיטה כתיב ומהתם נפקא[ט] למחשבת חוכלין פסלה בשחיטה אבל בזריקה אמרן לעיל[י] דאין מחשבת חוכלין פוסלת והיכי פריך משחיטה אזריקה ואומר ר"י דווקא מחשבת חוכלין ליתא בזריקה אלא בשחיטה אבל בשחיטה אמרינן נמי חוכלין לגמרי אף בשעת זריקה סגרת היא לפסול שהיא עיקר עבודה כיון דבשעת שחיטה הקפיל הכתוב אפילו אמחשבה:

שאני התם דאי מימשכי הני כו'. תימה לרשב"ג והא בשעת זריקה אינם יכולים לימשך ונמצא דהשתא לא חזי לאכילה וי"ל דדילמא ר' נתן סבר כר"ש דתנן לקמן בפרק האשה (דף פט.) נמנין ומוכין ידיהם על שזרק הדם אי נמי נטמאו מקלתן או שמתו חזי להני: **ולרבי** נתן איש לפי אכלו למה לי דבעינן גברא דחזי לאכילה. ומ"ת לרבנן נמי ליבעי הכי לעיל כי פריך ולעכב לא לימא כי לאו קרא לעכב היינו דבעינן גברא חזי לאכילה אבל בשחיטה לא ולאו פירכא היא דרבנן נמי חזי לאכילה כדתניא לעיל מחרוזים שאין להם כזית אינם מוכלין וחייבין לעשות פסח שני והא נמי לא מיקלי לעשות פסח שני ולר' נתן נמי לא מצי לפי אכלו למנוה כדבעי למימר לעיל משום דלא משכחן תנא דלא מקיים מוכלין למוניין אלא זקני דרוס לחודייהו בפרק שני דזבחים (דף כג.) ולמאי[ך] דמוקי מתני' כר' נתן ל"ל דיוקא בפסח אחד דקאמר היינו דוקא דיעבד:

לימא ר' נתן היא כו'. תימה לר"י והיכי מיתוקמא כר' נתן והא ר' נתן ורבנן לא פליגי אלא בשחר אבל בגברא לכ"ע בעינן גברא דחזי לאכילה ועוד ק"ל דאיפכא מסתברא דאי

וְהָא אָמְרַת - והרי לעיל (ע״ח) ביארה הגמרא, שִׁבְּצִיבּוּר אֲפִילּוּ רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ מוֹדֶה שאפשר לזרוק את הדם כשנטמא הבשר[א].

מתרצת הגמרא את דברי רבי יוסי באופן אחר, אֶלָּא, אכן בציבור, אף רבי יהושע מודה שאפשר לזרוק את הדם כשנטמא הבשר, ואף רבי יוסי לא דיבר אלא ביחיד, וכך היא כוונת רבי יוסי, רוֹאֶה אֲנִי דִּבְרֵי רַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר בְּדִיעֲבַד, כלומר, שאם עבר וזרק את הדם או הקטיר את הקומץ, הורצה הקרבן ונתכפרו בו, וְרוֹאה אני את דִּבְרֵי רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ לְכַתְּחִלָּה, כלומר, שלכתחילה אין לזרוק את הדם ולהקטיר את הקומץ כשנטמא הבשר או השיריים[ב].

מקשה הגמרא, איך ניתן לפרש שכוונת רבי יוסי היא שנראים דברי רבי אליעזר בדיעבד, הרי בְּדִיעֲבַד אֲפִילּוּ רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ נַמִּי [-גם כן] מוֹדֶה הוּא שאם זרק הורצה. דְּקָתָנֵי - ששנינו בברייתא[ג] שמוֹדֶה רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ שֶׁאִם נטמא הבשר וְזָרַק את הדם הוּרְצָה.

מתרצת הגמרא, אין להקשות ממה ששנינו בברייתא שׁוּרְבֵּי יהושע מודה בדיעבד, משום דְּהָא - דברי רבי יהושע, נאמרו בְּטוּמְאָה - כשנטמא הבשר אבל הוא קיים, וְהָא - דברי רבי יוסי, נאמרו בַּאֲבוּד וְשָׂרוּף - שאבד הבשר או נשרף ואינו לפנינו. ומפרשת הגמרא, כִּי קָתָנֵי - מה שנאמר בברייתא שמוֹדֶה רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ שֶׁאִם זָרַק הוּרְצָה, אין זה רק בְּנִטְמָא, שבזה דיברה הברייתא, אֲבָל בְּאָבוּד וְשָׂרוּף, לֹא אמר רבי יהושע שבדיעבד הקרבן כשר[ד], וּכְי קָאָמַר - וכשאמר רַבִּי יוֹסֵי רוֹאֶה אֲנִי אֶת דִּבְרֵי רַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר בְּדִיעֲבַד, אמר כן בַּאֲבוּד וְשָׂרוּף, שרבי יוסי סובר שאף שאין זורקים את הדם כשאין הבשר קיים, ואין מקטירים הקומץ כשאין השיריים קיימים, דין זה אינו אלא לכתחילה, ומשום כך בדיעבד הקרבן כשר אף כשהבשר או השיריים כלל אינם קיימים[ה].

★ ★ ★

משנה

במשנה הקודמת (עו:) נתבאר שבקרבן ציבור הבא בטומאה יש חילוק בין קרבן פסח לשאר קרבנות, שכל הקרבנות אינן נאכלין כאשר באין בטומאה ואילו הפסח נאכל בטומאה, משום שעיקרו לא בא אלא בשביל אכילה. משנתנו מביאה הלכה נוספת בה חלוק פסח משאר קרבנות מטעם זה.

מדיני הקרבן שזריקת דמו על גבי המזבח [אשר בה תלויה כפרת הקרבן] מתרת את בשרו לאכילה ואת אימוריו [-חלביו] להקרבה[ז], אולם כשהבשר והאימורין אינם ראויים לכך כגון שנטמאו או אבדו, נתבאר בסוגיא לעיל (עז.) שנחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע. לדעת רבי אליעזר זורק את הדם אף על פי שאין בשר ויצאו הבעלים ידי חובתן, ולדעת רבי יהושע אינו זורק את הדם[ח]. אך בנטמא רק אחד מהן, הבשר או החלב, אף לדעת רבי יהושע זורק את הדם, כמבואר להלן (עט.). במשנתנו יבואר שבדין נטמא אחד מהן, חלוק פסח משאר קרבנות:

נִּטְמָא בָּשָׂר של הפסח, אחר שחיטתו[ט], וְחֵלֶב[י] הפסח העומד להקרבה על גבי המזבח כְּשֵׁרִים בטהרתו ולא נטמאו[יא], אֵינוֹ זוֹרֵק אֶת הַדָּם על המזבח[יב], לפי שעיקר קרבן הפסח אינו בא אלא בשביל אכילתו[יג], וכיון שנטמא אינו ראוי לאכילה ואינו ראוי להיות קרבן פסח[יד]. אבל נִּטְמָא הַחֵלֶב של הפסח אחר שחיטתו, וְהַבָּשָׂר כְּשֵׁרִים בטהרתו, זוֹרֵק אֶת הַדָּם, שהרי ניתן לאכול מהבשר[טו].

וּבְמוּקְדָּשִׁים - אך בשאר קרבנות אֵינוֹ כֵּן - אין הדין כבקרבן פסח, אֲפִילּוּ אַף עַל פִּי שֶׁנִּטְמָא הַבָּשָׂר ואינו ראוי לאכילה, וְהַחֵלֶב כְּשֵׁרִים בטהרתו וראוי להקרבה, זוֹרֵק אֶת הַדָּם מפני שאין עיקרן לאכילה כקרבן פסח[טז].

★

א. **לדעת** רש״י (לעיל ע״ח ד״ה ניחוד) על פי פירוש התוספות (שם ד״ה הא), הוא משום שרבי יהושע סובר שטומאה הותרה בציבור. ולדעת התוספות (שם), הוא משום שסובר שהציץ מרצה על האכילות.

ראה בתוספות (ד״ה הא) שביארו מדוע לא פירשה הגמרא שכוונת דברי רבי יוסי היא, שנראים דברי רבי אליעזר בציבור, משום שאף רבי יהושע לא נחלק עליו בציבור, וכמו שמצאנו בהרבה מקומות שתירצה כן הגמרא (חולין יב. ועוד).

ב. **ראה** בהערה להלן, מהו הטעם לחלק בין לכתחילה לבדיעבד.

ג. **היא** הברייתא שהובאה בגמרא לעיל (עז:).

ד. **רש״י** (ד״ה אלא) כתב, שהטעם שרק בנטמא הבשר סובר רבי יהושע שהוא כשר בדיעבד, הוא משום שהוא קיים בעולם [וראה בהערה לעיל (ע״ח) מהו הביאור בזה]. אבל התוספות (ד״ה כי) פירשו, שהוא משום שבטומאה ריצוי הציץ מועיל להכשיר את הקרבן בדיעבד. ובברייתא זו שבה אמר רבי יהושע שמודה הוא שאם זרק בדיעבד הקרבן כשר, אינה מדברת רק בנטמא, אלא גם כשיצא הבשר חוץ לעזרה ונפסל ביוצא, ואף בזה מודה רבי יהושע שהקרבן כשר בדיעבד. ולפירוש רש״י אף בזה הטעם הוא משום שהבשר קיים בעולם, ולפירוש התוספות שבטומאה הטעם הוא משום ריצוי הציץ, טעם זה אינו שייך בפסול יוצא, ופירשו התוספות לעיל (לד: ד״ה שאם), שביוצא הטעם הוא משום שרבי יהושע סובר כרבי עקיבא (מעילה ו:) שזריקת הדם מועילה ליוצא.

ה. **ראה** במשמרות כהונה (לעיל עז: ד״ה ויש), שהטעם לומר שבדיעבד אין הבשר מעכב את הדם, והשיריים את הקומץ, הוא משום הכלל שבקדשים אין מעכב רק דבר שנאמר בתורה שני פעמים, אבל דבר שנאמר רק פעם אחת, אינו מעכב, והדרשה שאם אין בשר אין דם, לא נאמרה אלא פעם אחת.

נמצא, שכשנטמא הבשר, בקרבנות ציבור מודים רבי אליעזר ורבי יהושע שזורקים את הדם לכתחילה, ובקרבנות יחיד נחלקו, לרבי אליעזר זורקים את הדם לכתחילה, ולרבי יהושע לכתחילה אין זורקים אבל בדיעבד הקרבן כשר. וכשנאבד הבשר או נשרף [בין בקרבן יחיד ובין בקרבן ציבור], לרבי אליעזר הקרבן כשר לכתחילה, ולרבי יהושע הקרבן פסול אף בדיעבד, ובזה אמר רבי יוסי, שנראה שלכתחילה הקרבן פסול [כדברי רבי יהושע], ובדיעבד הקרבן כשר [כדברי רבי אליעזר].

[בפשטות תירוץ הגמרא שרבי יוסי סבר שבדיעבד גם באבוד ושרוף הקרבן כשר, הוא בין בזבחים ובין במנחות. אמנם בלחם משנה (פסולי המוקדשין פ״ג הל״ד) כתב בדעת הרמב״ם (שם), שהגמרא תירצה כן רק במנחות, אבל בזבחים סובר רבי יוסי כרבי יהושע שבאבוד ושרוף אף בדיעבד הקרבן פסול. שסובר הרמב״ם, שמה שתירצה הגמרא תחילה (לעיל ע״ח) ׳כי קאי בזבחים אמר מסתברא כי היכי דפליגי בזבחים פליגי נמי במנחות׳, היינו שמה שאמר רבי יוסי רואה אני את דברי רבי אליעזר ואת דברי רבי יהושע בזבחים, אמר כן כשהיה עוסק בזבחים, ואמר רואה אני שכשם שנחלקו כאן, נחלקו אף במנחות, ובתירוץ זה נשארה הגמרא, שהרי לא הקשתה רק על מה שפירשה במה שאמר רבי יוסי רואה אני את דברי רבי אליעזר ודברי רבי יהושע במנחות, וכל תירוצי הגמרא בהמשך, וכן תירוץ הגמרא כאן, נאמרו רק על דברי רבי יוסי אלו. וכן דייק במרומי שדה (נזקין ד״ה ניחוד) על פי פירוש התוספות (שם ד״ה הא), מדברי רש״י (שם) שכתב בפירוש דברי רבי יוסי, שהוא סובר שאפילו בנשרפו או אבדו שיריה, אם הקטיר את קומצה כשרה היא, ולא פירש שאם נאבד או נשרף הבשר, ונזרק הדם, הקרבן כשר].

ו. **גמרא** (זבחים ו.).

ז. **רש״י** בזבחים (קט. ד״ה מאי).

ח. **הגמרא** לעיל (שם) מבארת שנחלקו בדרשת הפסוקים. ויסוד המחלוקת היא, שלדעת רבי אליעזר יש זריקת דם אף באופן שאינו מתיר, ולדעת רבי יהושע אין זריקת דם אלא כאשר הדם מתיר בשר לאכילה או אימורין למזבח, ויש את שני הדברים, מתיר ודבר הניתר. על פי רש״י (ד״ה ומקודשין, ממחות ט. ד״ה מאי). וראה בסוגיא לעיל כי דינו של רבי יהושע בנטמאו הוא בקרבן יחיד ולא בקרבן ציבור, ואף בקרבן יחיד רק לכתחילה אינו זורק הדם אבל בדיעבד אם זרק הקרבן כשר, אולם באבדו או נשרפו דינו של רבי יהושע הוא אף בקרבן ציבור, ופוסל את הקרבן גם בדיעבד.

ט. **אף** שנתבאר לעיל (עו:) שפסח קרב בטומאה ונאכל בטומאה, ואם כן מה בכך שהבשר או החלב טמאים, היינו דוקא כאשר רוב הציבור טמאים כמבואר להלן (עט.) [וראה שם אופנים נוספים], אבל כאשר רוב הציבור טהורים יש להקריבו ולאוכלו בטהרה כשאר הקרבנות. מאירי (ד״ה נטמא).

י. **בפרשת** קרבן שלמים (ויקרא ג ג-ד, ועוד) מבואר אלו איברים נקטרים על גבי המזבח, וביניהם כמה מיני חלבים, ונקט התנא חֵלֶב והכוונה גם לשאר האיברים הנקטרים עמו. על פי תוספות יום טוב (פסחים פ״ה מ״י). [והאיברים המוקטרים נקראים גם ׳אימורין׳, וראה בדברי התוספות יום טוב (שם) טעם לשם זה].

יא. **ואף** שזריקת הדם נעשית תיכף אחר השחיטה קודם פתיחת גוף הבהמה כדי שלא יקרוש הדם, ואם כן כיצד יצוייר שנטמא רק אחד מהם הבשר או החלב. צריך לומר, שמדובר באופן שהיה מנער ובוחש בדם עד אחר שהוציאו החלב, ואחר הוצאתו נטמא הוא או הבשר. על פי תפארת ישראל (פ״ז מ״ה יכין אות מז).

יב. **ונדחה** לפסח שני, כי הלא הפסח כשר כפי שיבואר בגמרא, ואי אפשר לימשך מהפסח אחר שחיטה כל זמן שהקרבן כשר, והפסח לא יפסל עד שתעובר צורתו [-שיפסל בלינה. רש״י (עג: ד״ה מעוכר)], ולהימנות על שני פסחים גם אי אפשר, לכך אינו יכול להביא היום פסח אחר ונדחה לפסח שני. אגרות משה (או״ח ח״ג סי׳ קיט). אולם בחזון איש (או״ח סי׳ קמ לדף עמ: ד״ה ומכר) כתב, שמוציאין את הפסח לבית הפסול ומביא פסח אחר ואינו צריך להמתין לפסח שני.

יג. **שהרי** כתוב (שמות יב ד) ׳לפי אכלו׳. רש״י (לעיל עו: ד״ה שממחילמו).

יד. **ואף** רבי אליעזר (לעיל עז.) הסובר בשאר קרבנות שזורקים את הדם אף כשהבשר נטמא, מודה בקרבן פסח שדמו אינו נזרק, כיון שעיקרו אינו אלא לאכילה. רש״י (ד״ה נטמא).

טו. **אף** שלא מקריבים את האימורין כיון שנטמאו, אין בכך כלום, שאין הקרבת האימורין מעכבת את אכילת הבשר אלא כאשר ניתן להקריבם. על פי גמרא (לעיל עט:).

טז. **ואף** לדעת רבי יהושע (לעיל עז.) שאין זריקת דם כאשר אין בשר, מכל מקום די

עין משפט
נר מצוה

מג א מיי׳ פ״ח מהלכות פסולי המוקדשין הלכה לח:
מד ב מיי׳ פ״ד מהלכות ק״פ הלכה ג:
מה ג מיי׳ פ״ח מהלכות פסולי המוקדשין הלכה לד:
מו ד מיי׳ פ״ב מהלכות ק״פ הלכה יד:
מז ה מיי׳ פ״ד מהלכות קרבן פסח הלכה ג:
מח ו ז מיי׳ פ״ב מהל׳ ק״פ הלכה ו:
מט ח שם הלכה ז:
נ ט י מיי׳ פ״ז מהלכות ק״פ הלכה ט:

רבינו חננאל

הא לכתחלה הא דיעבד רואה אני דברי ר׳ אליעזר דיעבד כיון שיש דם אע״פ שאין בשר כיפר אבל זה שאומר ר׳ אליעזר אפי׳ לכתחלה יזרוק הדם אע״פ שאין בשר אין אני רואה דבריו בזה אלא דברי ר׳ יהושע אני רואה בזה שלכתחלה לא יזרוק אלא אם יש בשר טהור ראוי לאכילה. **איני והא** מדקתני **ומודה ר׳ יהושע שאם זרק הורצה** כלומר בדיעבד אפי׳ ר׳ יהושע מודה ומה הוצרך ר׳ יוסי לומר רואה אני דברי ר׳ אליעזר בדיעבד והוא דברי הכל הוא. **אמרינן מודה בדיעבד בנטמא בלבד** אבל באבוד ושרוף פליג ר׳ יהושע דאפילו דיעבד לא הורצה ואאבוד ושרוף אומר ר׳ יוסי רואה אני דברי ר׳ אליעזר דאיעבד הורצה וכו׳ אליעזר ולכתחלה לא יעשה כר׳ יהושע: **אית לן למימר** כיון דסוגיא דשמעתין ס״ד דציץ מרצה על אכילת אמאי תני הני חמשה דברים דתנינן במתני׳ אין נאכלין. אית לן למימר הא דאמרי׳ דציץ מרצה על אכילת לאו להתירן להאכל בטומאה הוא דתני אלא לדברים אחרים כגון הא דתנינן במנחות נטמאת אחת מן החלות או אחת מן הסדרים ר׳ יהודה אומר שניהם ישרפו וחכ״א הטמא בטומאתו והטהו׳ יאכל ואמר רב פפא עלה בציץ מרצה על אכילות פליגי רבנן סברי כיון דאלו נאכל והציץ מרצה עליהן כטהורין חשבינן להו הלכך אותם שלא נטמאו אינן נפסלין בטומאות אלא הטהורין נאכלין והטמאין נשרפין. וסוגיא דשמעתא נמי אהאי אורחא אית לן לאסוקה: **נטמא בשר וחלב קיים אינו זורק את הדם נטמא חלב כו׳**. אמר רב אם זרק הורצה ואע״פ שהבשר טמא אכילת פסחים לא מעכבא. **איני** והכתיב איש לפי אכלו. **והתניא** במכסת מלמד כו׳. אמר רב דאמר כר׳ נתן דבר כל ישראל יוצאין בפסח אחד וכי כל ישראל אוכלין מפסח אחד אלא ש״מ אכילת פסחים לא מעכבא. **ודחי׳ להא** ודילמא שאני התם דאי ממשכי הני חזי להני ואי ממשכי הני חזי להני. **אלא הא ר׳ נתן דתניא נמנו עליו וחזרו ונמנו עליו** ראשונים שיש להם כזית (חייבין לעשו׳ פסח) אוכלין ופטורין מלעשות פסח שני האחרונים שאין להם כזית חייבין לעשות פסח שני ר׳ נתן אומר אלו ואלו פטורין מלעשות פסח שני שכבר נזרק הדם ש״מ לר׳ נתן אכילת פסחים לא מעכבא. **ומאי דוחקיה דרב** לאוקמה למתני׳ דקתני אינו זורק לכתחלה הוא דאינו זורק הא אם זרק הורצה ואליבא דר׳ נתן דסבר אכילת פסחים לא מעכבא. **נוקמה** אפילו דיעבד אם זרק לא הורצה דבעינן אכילת פסחים מעכבא. [ובסוף שחיטת קדשים אמר רבא] [ובגליון רבינא] אכילת פסחים מעכבא] מדרבה בר רב הונא דאמר וכן ששמע אחר שקיעת החמה ואוקימ׳ ש״מ אכילת פסחים מעכבא. **ודייק רבא** מדקתני אינו זורק ולא קתני נטמא הבשר והחלב קיים פסול ש״מ לכתחלה הוא דאינו זורק ואם זרק דיעבד הורצה האי תנא סבר אכילת פסחים לא מעכבא: **ור׳ נתן האי איש לפי אכלו למה לי** אמר לך בעינן גברא דחזי לאכלו ואי לא אכיל לא חיישינן. **והא דת״ר** שחטו לאכליו לזרוק דמו שלא לאכליו הפסח עצמו כשר ואדם יוצא ידי חובתו נימא ר׳ נתן היא ולא רבנן. אפילו תימא רבנן אין מחשבת אוכלין בזריקה. **והא דת״ר** שחטו בטהרה ואח״כ נטמאו בעליו יזרוק הדם בטהרה ואין הבשר נאכל בטומאה אינה לדברי הכל אלא במחלוקת שנויא ור׳ נתן היא. **ר׳ יוחנן אמר** אפילו תימא רבנן והא מתניתא בציבור היא דעבדו בטומאה. ואמאי אין הבשר נאכל גזרה שמא יטמאו בעליו לאחר זריקה ויאמרו אשתקד נטמאו קודם זריקה ונזרק הדם והן טמאין והשתא בשעת זריקה טהורין הן ואין רשאין לאכלו בטומאה אחרי שנזרק הדם והן טהורין:

הא אמרת מודה רבי יהושע בציבור. תימה לרשב״ג מאי קושיא דילמא ה״ק רוצה אני דברי רבי אליעזר בציבור שאף ר׳ יהושע לא אמר אלא ביחיד דכי היכי דלא קתני בברייתא לא בציבור ולא ביחיד: **כי** מודה בנטמא. משום דאין מרלה:

ולעכב לא והתניא במכסת נפשות. תימה לר״י והא קרא דשחיטה כתיב ומהתם נפקא[ט] למחשבת אוכלין פסלה בשחיטה אבל בזריקה אמרן לעיל[י] דאין מחשבת אוכלין פוסלת בזריקה והיכי פריך משחיטה אזריקה ואומר ר״י דווקא מחשבת אוכלין ליתא בזריקה אלא בשחיטה אבל כשאין לו אוכלין לגמרי אף בשעת זריקה סברת היא דפסול עיקר עבודה כיון דבשעת שחיטה הקפיד הכתוב אפילו אמחשבה:

שאני התם דאי מימשכי הני כו׳. תימה לרשב״ג והא בשעת זריקה אינם יכולים לימשך ונמצא דהשתא לא חזי לאכילה וי״ל דדילמא ר׳ נתן סבר כר״ש דתנן לקמן בפרק המקבל (דף פט.) נמנין ומוסכין ידיהם עד שיזרק הדם אי נמי נטמאו מקלתן או שמתו חזי להני: **ולרבי** נתן **איש לפי אכלו למה לי דבעינן גברא דחזי לאכילה**. ומ״ת לרבנן נמי ליבעי הכי לעיל כי פריך ולעכב לא ליבעי כי אתא קרא לעכב היינו דבעינן גברא חזי לאכילה אבל בשר חזי לאכילה אבל בשר אפילו פירכא היא לרבנן בשר חזי לאכילה כדתניא לעיל מחרוזים שמין להם כזית אינם אוכלין ומייתין לעשות פסח שני והא נמי לא מיקשי ממחוי לא מצי לאכלו למצוה כדאמר למימר לעיל משום דלא אכתי מסכתן אוכלין בזריקה דאי לא תנא דלא מקיש אוכלין למוויין אלא זקני דרוס לחודייהו נפרק שני דזבחים (דף כג.) ולמאי[ז] דמוקי מתני׳ כר׳ נתן ל״ל דיוצאין בפסח אחד דקאמר היינו דוקא דיעבד:

לימא ר׳ נתן היא בו׳. תימה לר״י והיכי מיתוקמא כר׳ נתן והא ר׳ נתן ורבנן לא פליגי אלא בשבר אבל בגברא לכ״ע בעינן גברא דחזי לאכילה ועוד ק״ל אפילו שחטו אלא לאוכליו נמי ואמאי נקט שחטו לאוכליו ועוד היכי תיסק אדעתיה למימר השתא דיש מחשבת אוכלין בזריקה הא פשוט בכולי גמרא דאין מחשבת אוכלין בזריקה כדמוכח בזבחים (דף ז.) ובתמיד נשחט לעיל (דף ס״ה.[כ]) ושם הבאתי וגרסה לר״י דה״פ נזרק דמו אלא לאוכליו אלא נשר אוכליו אלא בשר שאין מחשבת אוכלין בזריקה כמאן כר׳ נתן דתנן בשעת זריקה היו הבעלים חולים והשתא קאמר נתן מיקל כולי האי ולא בעי שיהא בשר לאוכליו אלא לכאילה ה״נ לא חיים אם אין בעלים לאוכלין בשעת זריקה אבל רבנן דתנן במתמרי ובעו שיהא בשר לאוכליו לכאילה ה״ה דבעו שיהו הבעלים לאוכלין בשעת זריקה וה״נ אבר ר׳ אלעזר בשמוך אלא אי ר׳ נתן גברא חזי אלא בשחיטה דווקא:

נזיר

מסורת הש״ס
עם הוספות

ס) [זבחים ק:], ב) לעיל סא. ע״ש. זבחים כג. ע״ש, ג) [לעיל דף סא. וס״ק], ד) [לעיל סט:], ה) תוספתא פרק ז ה״ה, ו) [לעיל סא:], ז) כה״ג מנחות מו: ביצה ה:, ח) זבחים דף מד., ט) לעיל דף סא., י) סא:, כ) [ד״ה שחטו למולן].

תורה אור השלם

א) וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיוֹת מִשֶּׂה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֶנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תְּכַסּוּ עַל הַשֶּׂה: [שמות יב, ד]

ב) וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם: [שמות יב, ו]

הגהות וציונים

מתני׳ נטמא בשר וחלב קיים אין זורק את הדם. לר׳ אליעזר, דעיקר פסח לאכילת אדם קאתי: ובמוקדשין אינו בן. אפילו לר׳ יהושע, שאפילו נטמא בשר וחלב קיים זורק את הדם, דהא תרתי אית אכילת, מתיר ושייריס, שהדם מתיר איברין למזבח[מ]: **גמ׳** הורצה. ופטור מלעשות פסח שני: **לא** מעכבא. כפרה בדיעבד: **אוכלין.** [נ] חולה וזקן[ס]: **רב.** לאית ליה אכילת פסחים לא מעכבא, דאמר רב נתן יוצאין בפסח אחד. ואע״פ שאין בו כזית לכל אחד, אלמא אכילה לא מעכבא: דאי מימשכי הני. מה שיש בהן יותר מכזית לכל אחד, חזי להני הנשארים: **ואי מימשכי הני כו׳.** אימתא דחזי לכולהו, דהי מינייהו מפקת, הלכך אע״ג דלא אימשך חד מינייהו פטורין, אבל ניטמא לא חזי אפילו לחד: נימנו עליו. עד שהיה כזית לכל אחד: **ומאי דוחקיה דרב.** לאוקמת למתני׳ כר׳ נתן דלא מעכבא, ולמימרא דמתני׳ לכתחלה קאמר, הא אם זרק הורצה: נוקמה ברבנן. ונימא דמתני׳ אפי׳ בדיעבד פסול: **פסח עצמו כשר.** קס״ד לזרוק[ן] דמו ולהקטיר חלבו, אבל לאכילה לא, וקתני ואפילו יותר מכזית פסול הוא דו ידי חובתו: **אין מחשבת אוכלין.** חולה וזקן בזריקת דם, דאיש לפי אכלו לגבי שחיטה כתיב: **חלים.** גריס: **גברא דחזי לאכילה בעי.** דכי כתיב איש לפי אכלו, לגברא כתיב, אבל פסח לא מיכפת לן אי חזי: יזרק בטהרה. נכהנים וכלי שרת טהורין: **ור׳ נתן היא.** דאמר אכילה מעכבא, ולא בעי ר׳ נתן גברא דחזי לאכילה, ומתניתא קמייתא מוקי ר׳ אלעזר כרבנן: **הכא במאי עסקינן** בציבור. שנטמאו רוב ציבור דין שחיטה לזריקה, כגון שמת הנשחט ונטמאו, הילכך גברי דחזו לאכילה נינהו: **גזירה שמא.** לשנה אחרת יטמאו ליבור אחר זריקה: **ויאמרו אשתקד.** מי לא היינו טמאין בשעת אכילה ואכלנו ומע״פ ששחיטתו בטהרה, השתא נמי מע״פ ששחיטתו וזריקתו בטהרה ניכול בשר בטומאה, ולא ידעי דאשתקד שעידנא דהוי זריקת דם טמאין הוו והוה ליה פסח הבא בטומאה:

מתני׳ נטמא בשר וחלב קיים אין זורק את הדם. לר׳ אליעזר, דעיקר פסח לאכילת אדם קאתי: ובמוקדשין אינו בן. אפילו לר׳ יהושע, שאפילו נטמא בשר וחלב קיים זורק את הדם, דהא תרתי אית אכילת, מתיר ושייריס, שהדם מתיר איברין למזבח[מ]: **גמ׳** הורצה. ופטור מלעשות פסח שני: **לא** מעכבא. כפרה בדיעבד: **אוכלין.** [נ] חולה וזקן[ס]: **רב.** לאית ליה אכילת פסחים לא מעכבא, דאמר רב נתן יוצאין בפסח אחד. ואע״פ שאין בו כזית לכל אחד, אלמא אכילה לא מעכבא: דאי מימשכי הני. מה שיש בהן יותר מכזית לכל אחד, חזי להני הנשארים: **ואי מימשכי הני כו׳.** אימתא דחזי לאכילה, דהי מינייהו מפקת, הלכך אע״ג דלא אימשך חד מינייהו פטורין, אבל ניטמא לא חזי אפילו לחד: נימנו עליו. עד שהיה כזית לכל אחד: **ומאי דוחקיה דרב.** לאוקמת למתני׳ כר׳ נתן דלא מעכבא, ולמימרא דמתני׳ לכתחלה קאמר, הא אם זרק הורצה: נוקמה ברבנן. ונימא דמתני׳ אפי׳ בדיעבד פסול: **פסח עצמו כשר.** קס״ד לזרוק[ן] דמו ולהקטיר חלבו, אבל לאכילה לא, וקתני ואפילו יותר מכזית פסול הוא דו ידי חובתו: **אין מחשבת אוכלין.** חולה וזקן בזריקת דם, דאיש לפי אכלו לגבי שחיטה כתיב: **חלים.** גריס: **גברא דחזי לאכילה בעי.** דכי כתיב איש לפי אכלו, לגברא כתיב, אבל פסח לא מיכפת לן אי חזי: יזרק בטהרה. נכהנים וכלי שרת טהורין: **ור׳ נתן היא.** דאמר אכילה מעכבא, ולא בעי ר׳ נתן גברא דחזי לאכילה, ומתניתא קמייתא מוקי ר׳ אלעזר כרבנן: **הכא במאי עסקינן** בציבור. שנטמאו רוב ציבור דין שחיטה לזריקה, כגון שמת הנשחט ונטמאו, הילכך גברי דחזו לאכילה נינהו: **גזירה שמא.** לשנה אחרת יטמאו ליבור אחר זריקה: **ויאמרו אשתקד.** מי לא היינו טמאין בשעת אכילה ואכלנו ומע״פ ששחיטתו בטהרה, השתא נמי מע״פ ששחיטתו וזריקתו בטהרה ניכול בשר בטומאה, ולא ידעי דאשתקד בשעידנא דהוי זריקת דם טמאין הוו והוה ליה פסח הבא בטומאה:

ומיבעית

למה לי דבעינן גברא דחזי לאכילה. מאן תנא להא דתנו רבנן[ו] שחטו לאוכליו וזרקו[ג] דמו שלא לאוכליו הפסח עצמו כשר ואדם יוצא בו ידי חובתו כמאן נימא רבי נתן היא ולא רבנן אפילו תימא רבנן[ס] אין מחשבת אוכלין בזריקה. מאן תנא להא דתנו רבנן[ה] הרי שהיה חולה בשעת שחיטה וחלים בשעת זריקה חלים בשעת שחיטה וחולה בשעת זריקה אין שוחטין וזורקין עליו עד שיהא חלים משעת שחיטה עד שעת זריקה כמאן נימא רבנן היא ולא רבי נתן אפילו תימא רבי נתן גברא דחזי לאכילה בעינן. מאן תנא להא דתנו רבנן[ט] שחטו בטהרה ואחר כך נטמאו הבעלים זרק הדם בטהרה ואל יאכל בשר בטומאה כמאן אמר רבי (אליעזר[י]) במחלוקת שנויה ורבי נתן היא ורבי יוחנן אמר אפילו תימא רבנן היא הכא במאי עסקינן בציבור דאפילו בטומאה נמי עבדי אי בציבור אמאי אין הבשר נאכל בטומאה גזירה שמא יטמאו הבעלים לאחר זריקה[כ] ויאמרו אשתקד לא נטמאנו ואכלנו השתא נמי ניכול ולא ידעי דאשתקד כי איזדריק דם בעלים טמאים הוו השתא בעלים טהורין הוו.

ואיבעית

[המשך בסוף המסכת]

מלמד שאין הפסח נשחט אלא למנויו. אותם שנמלכו להתמנות עליו כשהוא חי וכל ששחטו שלא למנוייו פסול וכן אין שוחטין אותו אלא לאוכליו אבל לא על שם בני אדם שאין ראוין לאכלו כגון חולה וזקן ואם עשה כן פסול שהאכילה מעכבת. **[מאירי]**

יכול שחטו שלא למנויו יהא כעובר על המצוה וכשר תלמוד לומר איש לפי אכלו תכסו. ומ״מ דוקא בשחיטה כלומר ששחטו על דעת שלא לאוכליו, אבל אם שחטו לשם אוכליו ועשה אחת משאר עבודות לשם שלא לאוכליו כגון שזרק את הדם שלא לאוכליו או ששחטו לשם אוכליו על דעת שיזרוק דמה שלא לאוכליו כשר שאין מחשבת אוכלין פוסלת בזריקה ולא בשום עבודה אלא בשחיטה. ומ״מ גדולי המחברים כתבו, שאין אדם יוצא בה ידי חובתו אלא שהפסח כשר. **[מאירי, לעיל סא.]**

הכתוב שנה עליו לעכב. אפילו מידי דכתיב בקרא אמרינן בכל דוכתא שנה עליו הכתוב לעכב ואם לאו דשנאו לא היה מעכב. **[תוספות הרא״ש, סוטה ח:]**

לא בעינן שנה הכתוב לעכב אלא בקדשים. **[תוספות, מנחות לח.]**

[המשך בסוף המסכת]

גמרא

שנינו במשנה, שאם נטמא בשר הפסח אף שהחלב קיים אינו זורק את הדם, מבארת הגמרא מה הדין אם עבר וזרק את הדם:
אומרת הגמרא, **אָמַר רַב גִּידֵּל אָמַר רַב**, אף על פי ששנינו במשנתנו שכשנטמא בשר הפסח אינו זורק את הדם, **אִם** עבר וְזָרַק את הדם, **הוֹרָצָה** - עלה הקרבן לרצון, ופטור מלעשות פסח שני[יז].

הגמרא דנה בדברי רב מדוע הפסח כשר אף שאין בשרו ראוי לאכילה:
שואלת הגמרא, מדוע יוצא בו ידי חובת הפסח **וְהָא בָּעֵינַן** [-והרי צריך] **אֲכִילָה** בקרבן פסח, והיינו שבשעת הזריקה יהיה הפסח ראוי לאכילה[יח], וזה אינו יכול להאכל מפני טומאתו. משיבה הגמרא, **אֲכִילָה לֹא מְעַכְּבָא** - בדיעבד אכילת הפסח אינה מעכבת את כפרת הקרבן[יט], ולפיכך אף שאינו ראוי לאכילה בשעת הזריקה נתקיימה מצותו.

שואלת הגמרא, היאך אתה אומר שהאכילה אינה מעכבת, **וְהָא** [-והרי] **כְּתִיב** בקרבן פסח (שמות יב ד) בדין שחיטתו, **'אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תְּכֻסּוּ עַל הַשֶּׂה'**, 'תכסו' לשון שחיטה[כ], שתשחטו את הפסח רק עבור אדם הראוי לאוכלו[כא], ומוכח שהאכילה מעכבת את כפרת הקרבן, ולפיכך אם אינו ראוי לאכילה בשעת הזריקה אינו יוצא ידי חובתו[כב]. משיבה הגמרא, לעולם האכילה אינה מעכבת, ודין זה שיש לשחוט את הפסח רק על הראוי לאוכלו אינו אלא **לְמִצְוָה** לכתחילה[כג].

הגמרא מקשה על רב מברייתא שמוכח בה שדין זה מעכב בדיעבד:
מקשה הגמרא, **וּלְעַכֵּב לָא** - וכי דין זה שלא לשחוט על מי שאינו ראוי לאכילה אינו מעכב, **וְהָתַנְיָא** - והלא שנינו בברייתא, נאמר (שמות שם) בדין לקיחת הפסח, 'וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיֹת מִשֶּׂה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ **בְּמִכְסַת** נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תְּכֻסּוּ עַל הַשֶּׂה', 'במכסת' לשון מנין[כד], ונאמר להלן (שם יב ו) 'וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ'[כה], **מְלַמֵּד שֶׁאֵין הַפֶּסַח נִשְׁחָט אֶלָּא לְמְנוּיָו** - עבור אותם שהזמינו עצמם ליטול בו חלק קודם שחיטתו לפי חשבון ולא עבור מי שלא נמנה עליו[כו]. שואלת הברייתא, **יָכוֹל** אם **שְׁחָטוֹ שֶׁלֹּא לְשֵׁם מְנוּיָו** אלא עבור מי שלא נמנה עליו, לא **יְהֵא** אלא רק **בְּעוֹבֵר עַל הַמִּצְוָה** והקרבן **כָּשֵׁר**. משיבה הברייתא, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב **'אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תְּכוּסּוּ'**, 'תכוסו' לשון מנין, **הַכָּתוּב שָׁנָה עָלָיו לְעַכֵּב**[כז] - הכתוב שב וכתב לשון מנין אחר שכבר הזכיר לשון מנין בתחילה [-'במכסת'], לומר שהשחיטה לשם מנויו מעכבת[כח], ואם שחטו שלא למנויו הקרבן פסול.

מבארת הגמרא את הקושיא מהברייתא:
וְאִיתְּקַשׁ אוֹכְלִין לְמְנוּיִין - דין שחיטה שלא לאוכליו הנלמד מ'איש לפי אכלו' הכתוב בפסוק זה הוקש לדין שחיטה שלא למנויו[כט], ללמד שהוא מעכב בכפרת הקרבן כמותו[ל], וקשה על רב שהכשיר את הפסח בדיעבד.

מתרצת הגמרא, **אֶלָּא** רַב **דְּאָמַר** להעמיד את המשנה שאם זרק הורצה משום שאכילת הפסח אינה מעכבת, **כְּשִׁיטַת רַבִּי נָתָן** אמר כן, **דְּאָמַר אֲכִילַת פְּסָחִים לֹא מְעַכְּבָא** בדיעבד[לא], ולכך אף שהפסח אינו

אף בקיומם של האימורין בשביל לזרוק הדם, שכן הדם מתיר אף את האימורין להקרבה, ונמצא שיש כאן מתיר ודבר הניתר על ידו. רש"י (ד"ה ונמוקדמין). ומדבריו משמע שמשנתנו היא בין לרבי אליעזר ובין לרבי יהושע, אולם בגמרא להלן (עט.) מבואר, שמשנתנו כשיטת רבי יהושע, וראה בביאורי רש"י מה שנתבאר בכוונתו.

יז. **דין** פסח שני הוא, שמי שהיה טמא בשעת שחיטת הפסח שאין שוחטין עליו, או מי שהיה בדרך רחוקה, או שנאנס באונס אחר, וכן מי ששגג ולא הקריב בראשון, הרי אלו מביאים פסח בארבעה עשר לחדש השני בין הערבים. רמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ח). וסובר רב שכאשר הבשר טמא ואינו ראוי לאכילה, אם נזרק דמו יצא ידי חובה ואינו צריך לעשות פסח שני.

יח. **אבל** אין כוונת השאלה שצריך שיאכל מהפסח ואם אינו אוכלו מפני טומאתו אינו יוצא בו. על פי תוספות (ד"ה ונעכב), ובהמשך יבואר הטעם.
פשוט לגמרא שהפסח צריך להיות ראוי לאכילה בשעת ההקרבה, משום שעיקר הפסח אינו אלא בשביל אכילתו, ובשל כך אף נאכל בטומאה כאשר בא בטומאה כמבואר במשנה לעיל (עו:), וכן מי שאינו ראוי לאכילה כגון טמא נדחה לפסח שני כמבואר בתורה (במדבר ט יג-יג). אחרונים.
במצות קרבן פסח יש שתי מצוות עשה. הקרבתו ואכילתו. מצות הקרבתו נלמדת מהפסוק (שמות יב ו) 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים', ומצות אכילתו נלמדת מהפסוק (שם יב ח) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה'. וכיון ש[אוצר החכמה] מצוות נפרדות יוצא ידי מצות ההקרבה בשחיטה וזריקה אף אם לא קיים את מצות אכילתו בערב, וביטל בכך מצות עשה של אכילתו. ונידון הגמרא כאן האם אכילת הפסח מעכבת אינו על המצוה של אכילת הפסח שהיא חיוב לכל השיטות, אלא על מצות ההקרבה, האם יוצא ידי חובת ההקרבה כאשר בשעת הזריקה בעליו אינם ראויים לאוכלו, ועל ענין זה יש גזירת הכתוב בפני עצמה האמורה בדין שחיטת הפסח 'איש לפי אכלו' (שם יב ד) וכפי שיתבאר בגמרא בסמוך. על פי חינוך (מצוה ה-ו) ומנחת חינוך (מצוה ה אות ג, ומצוה ו אות יב).

יט. **רש"י** (ד"ה לא). ובביאורי רש"י נתבאר לשון כפרה האמורה כאן.

כ. **רש"י** בזבחים (כג. ד"ה לפי). ובחומש (שמות יב ד) פירש, לשון מנין, שרק אלו ראויים להמנות על הפסח. [ותלוי הדבר במחלוקת תנא קמא ורבי לעיל (סח.), שלדעת רבי הוא לשון שחיטה ולדעת תנא קמא הוא לשון מנין [והברייתא שמביאה הגמרא בסמוך היא דעת תנא קמא שם, ראה הערה להלן]. ואף לדעת תנא קמא שתכוסו הוא לשון מנין, הפסוק מדבר על השחיטה שישחט הפסח על הראויים לאוכלו, שכן נאמר בהמשך (שם יב ו) 'ושחטו אותו'. רש"י לעיל (סח: ד"ה הואיל). וראה בהערה להלן שלדעת התוספות אין מחלוקת בזה].

כא. **והיינו** שלא תהא מחשבת השוחט על מי שאינו ראוי לאוכלו, כגון, חולה וזקן ושאינו יכול לאכול כזית [-כי אכילה בתורה היא בכזית], אבל בשאר עבודות אין מחשבה זו פוסלת כי הפסוק מדבר בשחיטה, כמבואר בגמרא בסמוך. על פי רש"י בזבחים (ד. ד"ה מה).
ואף שגם שאלת הגמרא מתחילה 'והא בעינן אכילה' היא מכח פסוק זה, שהוא המקור לכך שהאכילה היא העיקר בקרבן פסח כמבואר ברש"י (לעיל עו: ד"ה שמתחילתו), וכבר יישבה הגמרא כי האכילה אינה מעכבת, מכל מקום שבה הגמרא ושואלת כדי לפרש דבריה, מדוע אכילה לא מעכבת הלא אמרה תורה 'לפי אכלו', ומבארת כי הפסוק אינו אלא למצוה. אחרונים.

כב. **ואף** שאין מחשבה זו פוסלת בזריקה כפי שנתבאר בהערה לעיל, מכל מקום מכך שענין האכילה מעכב במחשבה שלא ישחוט לשם מי שאינו ראוי לאכול, יש ללמוד שכל שכן שהוא מעכב כאשר הפסח בפועל אין ראוי לאכילה, ובמחשבה החמירה תורה לפסול רק בשחיטה, אבל כשאינו ראוי לאכילה סברא היא שיש להשוות הזריקה שהיא עיקר עבודת הקרבן לשחיטה לפסול הקרבן. תוספות (ד"ה ונעכב).

כג. **ולפי** סברת הגמרא עתה פסוק זה הוא המקור לדין המבואר במשנה לפי רב שלכתחילה אינו זורק את הדם, אולם למסקנת הגמרא להלן האיסור אינו אלא מדרבנן. על פי צל"ח (פסחים ד"ה ולרבי). ובהערה להלן יבואר שיש הסוברים כי אף למסקנא האיסור הוא מן התורה.

כד. **רש"י** בזבחים (כג. ד"ה נמכסת). ונאמר בזה שאם בני הבית מועטין שאינם יכולין לאכול את כל השה ויבא לידי נותר, ישתתפו אחרים עמו בפסח, בחשבון נפשות שיהיה בפסח כדי אכילת כולם, כזית לכל אחד ואחד. על פי רש"י (שמות יב ד).

כה. **על** פי רש"י (לעיל סח: ד"ה הואיל) שכתב כן בדעת תנא קמא בברייתא שם, שאת דבריו מביאה הגמרא כאן [אך את דברי הגמרא לעיל פירש רש"י בזבחים (כג. ד"ה לפי) כדעת רבי]. אולם בתוספות (לעיל סח. ד"ה רבי) מבואר שאין מחלוקת בין תנא קמא לרבי, ואף לתנא קמא יש ללמוד לשון שחיטה מ'תכוסו'.

כו. **'מנוי'** לשון הזמנה, שמוזמן לו חלק בפסח. על פי מלבי"ם (שמות יב אות כח). וראה גם כעין זה בספר הכתב והקבלה (שמות יב ד).

כז. **כלל** הוא בקדשים שמה שלא שנה הכתוב לעכב כשר בדיעבד, אך בשאר דיני התורה אין צריך שישנה הכתוב לעכב. תוספות במנחות (לח. ד"ה ומס), ספר הכריתות (לשון למודים שער ג אות כג) [וראה עוד בתוספות לעיל (יח. ד"ה קונטרס)].

כח. **כי** הפסוק הנוסף שנכתב בענין זה מיותר, ובא ללמד שיש עיכוב בדבר. על פי רש"י (יומא לט: ד"ה שמני, זבחים נב. ד"ה יכול).

כט. **'היקש'** היא מדה שהתורה נדרשת בה. וגדר ההיקש הוא חיבור שני נושאים בפסוק אחד, על מנת להשוותם יחד, לתת בזה כל מה שכתוב בזה. מידות אהרן (פרק שלישי ד"ה המלך הו'). וראה בדבריו שביאר כי מדה זו נכללת במדת גזירה שוה, שהיא אחת משלש עשרה מדות המנויות בברייתא של רבי ישמעאל שהתורה נדרשת בהן.

ל. **רש"י** בזבחים (כג. ד"ה ומיתקם).

לא. **הלשון** 'אלא' רב דאמר וכו' צריך ביאור, כי לשון זו באה כאשר הגמרא חוזרת בה מדבריה הקודמים אבל כאן לכאורה אין הגמרא חוזרת בה אלא מיישבת את שיטת רב שסובר כרבי נתן. וביאר הצל"ח (פסחים ד"ה ולרבי) שהגמרא חוזרת בה עתה ממה שהעמידה את הפסוק 'איש לפי אכלו' למצוה לכתחילה, כי מפני היקש אוכלין למנויין הדין הנלמד מ'איש לפי אכלו' מעכב אף בדיעבד, ואם כן בעל כרחנו רבי נתן הסובר שאכילה אינה מעכבת אינו מעמיד את הפסוק בזה. ומה שלכתחילה לא יזרוק לרבי נתן הוא מדרבנן, כפי המבואר בתוספות (להלן פ: ד"ה מזרק). [וכתב האגרות משה (או"ח ח"ג סי' קיט) שחכמים אסרו זאת כדי שיוכל לקיים מצות אכילת הפסח בפסח אחר]. אולם במהרש"ל (פסחים ד"ה ולרבי) מוכח שהוא מן התורה. והטעם, שכיון שצריך לרבי נתן בעלים הראויים לאכילה אף בדיעבד כפי שתבאר הגמרא בסמוך, ודאי שצריך למצוה לכתחילה על כל פנים שיהיה הבשר ראוי לאכילה. ומה שכתבו תוספות (שם) שדין זה מדרבנן הוא בשיטת רש"י. על פי רבי בצלאל רנשבורג (קונט מוריס, שנה יד גליון יא-יב). ולפי"ז נמצא שגם למסקנא דורשים מ'איש לפי אכלו' שמצוה לכתחילה שהבשר יהיה ראוי, והלימוד מההיקש שיש עיכוב בדבר הוא רק לענין הבעלים שיהיו ראויים

19/06/2018

עין משפט
נר מצוה

אוצר החכמה

מג א מיי׳ פ״ח מהלכות פסולי המוקדשין הלכה לח:
מד ב מיי׳ פ״ד מהלכות ק״פ הלכה ג:
מה ג מיי׳ פ״ח מהלכות פסולי המוקדשין הלכה לד:
מו ד מיי׳ פ״ב מהלכות ק״פ הלכה יד:
מז ה מיי׳ פ״ד מהלכות קרבן פסח הלכה ג:
מח ו ז מיי׳ פ״ב מהל׳ ק״פ הלכה ו:
מט ח סמ״ג עשין לב:
נ ט י מיי׳ פ״ז מהלכות ק״פ הלכה ט:

רבינו חננאל

הא לכתחלה הא דיעבד רואה אני דברי ר׳ אליעזר דיעבד כיון שיש דם אע״פ שאין בשר כיפר אבל זה שאומר ר׳ אליעזר אפי׳ לכתחלה יזרוק הדם אע״פ שאין בשר אין אני רואה דבריו בזה אלא דברי ר׳ יהושע אני רואה בזה שלכתחלה לא יזרוק אלא אם יש בשר טהור ראוי לאכילה. **איני והא מדקתני ומודה ר׳ יהושע שאם זרק הורצה** כלומר בדיעבד אפי׳ ר׳ יהושע מודה ומה הוצרך ר׳ יוסי לומר רואה אני דברי ר׳ אליעזר בדיעבד והוא דברי הכל הוא. **אמרינן מודה בדיעבד בנטמא בלבד** אבל באבוד ושרוף פליג ר׳ יהושע דאפילו דיעבד לא הורצה ואאבוד ושרוף אומר ר׳ יוסי רואה אני דברי ר׳ אליעזר דאיעבד הורצה וכו׳ אליעזר ולכתחלה לא יעשה כר׳ יהושע: **אית לן למימר** כיון דסוגיא דשמעתין ס״ד דציץ מרצה על אכילות אמאי תני הני חמשה דברים דתנינן במתני׳ אין נאכלין. אית לן למימר הא דאמרי׳ דציץ מרצה על אכילת לאו להתירן להאכל בטומאה הוא דתני אלא לדברים אחרים כגון הא דתנינן במנחות נטמאת אחת מן החלות או אחת מן הסדרים ר׳ יהודה אומר שניהם ישרפו וחכ״א הטמא בטומאתו והטהו׳ יאכל ואמר רב פפא עלה בציץ מרצה על אכילות פליגי רבנן סברי כיון דאלו נאכל והציץ מרצה עליהן כטהורין חשבינן להו הלכך אותם שלא נטמאו אינן נפסלין בטומאות אלא הטהורין נאכלין והטמאין נשרפין. וסוגיא דשמעתא נמי אהאי אודחא אית לן לאסוקה: **נטמא בשר וחלב קיים אינו זורק את הדם נטמא חלב כו׳.** אמר רב אם זרק הורצה ואע״פ שהבשר טמא אכילת פסחים לא מעכבא. **איני** והכתיב איש לפי אכלו. למצוה אבל לעכב לא. **והתניא** במכסת מלמד כו׳. אמר[ס] רב דאמר כר׳ נתן דסבר כל ישראל יוצאין בפסח אחד וכי כל ישראל אוכלין מפסח אחד אלא ש״מ אכילת פסחים לא מעכבא. **ודחי׳ להא** ודילמא שאני התם דאי ממשכי הני חזי להני ואי ממשכי הני חזי להני. **אלא הא ר׳ נתן דתניא נמנו עליו וחזרו ונמנו עליו** ראשונים שיש להם כזית (חייבין לעשו׳ פסח) אוכלין ופטורין מלעשות פסח שני האחרונים שאין להם כזית חייבין לעשות פסח שני ר׳ נתן אומר אלו ואלו פטורין מלעשות פסח שני שכבר נזרק הדם ש״מ לר׳ נתן אכילת פסחים לא מעכבא. **ומאי דוחקיה דרב** לאוקמה למתני׳ דקתני אינו זורק לכתחלה הוא דאינו זורק הא אם זרק הורצה ואליבא דר׳ נתן דסבר אכילת פסחים לא מעכבא. **נוקמה** אפילו דיעבד אם זרק לא הורצה דבעינן אכילת פסחים מעכבא. [ובסוף שחיטת קדשים אמר רבא [ובגליון רבינא] אכילת פסחים מעכבא] מדרבה בר רב הונא דאמר וכן ששמע אחר שקיעת החמה ואוקימ׳ ש״מ אכילת פסחים מעכבא. **ודייק רבא** מדקתני אינו זורק ולא קתני נטמא הבשר והחלב קיים פסול ש״מ לכתחלה הוא דאינו זורק ואם זרק דיעבד הורצה האי תנא סבר אכילת פסחים לא מעכבא: **ור׳ נתן האי איש לפי אכלו למה לי** אמר לך בעינן גברא דחזי לאכלו ואי לא אכיל לא חיישינן. **והא דת״ר** שחטו לאכליו לזרוק דמו שלא לאכליו הפסח עצמו כשר ואדם יוצא ידי חובתו נימא ר׳ נתן היא ולא רבנן. אפילו תימא רבנן אין מחשבת אוכלין בזריקה. **והא דת״ר** שחטו בטהרה ואח״כ נטמאו בעליו יזרק הדם בטהרה ואין הבשר נאכל בטומאה אינה לדברי הכל אלא במחלוקת שנויא ור׳ נתן היא. ר׳ **יוחנן אמר** אפילו תימא רבנן והא מתניתא בציבור היא דעבדו בטומאה. ואמאי אין הבשר נאכל גזרה שמא יטמאו בעליו לאחר זריקה ויאמרו אשתקד נטמאו קודם זריקה ונזרק הדם והן טמאין והשתא בשעת זריקה טהורין הן ואין רשאין לאכלו בטומאה אחרי שנזרק הדם והן טהורין:

מסורת הש״ס עם הוספות

ס) [זבחים ק:], ב) לעיל סמ. ע״ש. זבחים כג. ע״ש, ג) [לעיל דף סמ. ומ״ש], ד) [לעיל סט:], ה) תוספתא פרק ז ה״ה, ו) [לעיל סמ:], ז) כה״ג מנחות מו: ביצה ה:, ח) זבחים דף מד., ט) לעיל דף סא., י) סא:, כ) [ד״ה שחטו למולן].

תורה אור השלם

א) וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיוֹת מִשֶּׁה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תְּכַסּוּ עַל הַשֶּׂה: [שמות יב, ד]

ב) וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם: [שמות יב, ו]

הגהות וציונים

ס] קידושין מא ע״ב מב ע״ב ושם איתא ר׳ יונתן] (גליון): כ] [צ״ל תנן] (גליון): ג] [עיין תוספות לעיל סא ע״א ד״ה שחטו] (גליון), ששוללים הגי׳ שבכמה כת״י ״לזרוק״ [וכ״ה בפי׳ ר״ח, ועי׳ רש״י ד״ה פסח עצמו וברש״ש] וגורסים כהגי׳ ברוב הכת״י ונזרק: ד] [צ״ל אלעזר] (גליון): ה] בס״א נוסף לאפוקי (חכמת מנוח): ו] צ״ל זריקת (דבש תמר, ועי׳ רש״ש): ז] עיין מהרש״ל: ח] נדצ״ל אלא:

משנת ראשונים

מלמד שאין הפסח נשחט אלא למנויו. אותם שנמלכו להתמנות עליו כשהוא חי וכל ששחטו שלא למנוייו פסול וכן אין שוחטין אותו אלא לאוכליו אבל לא על שם בני אדם שאין ראוין לאכלו כגון חולה וזקן ואם עשה כן פסול שהאכילה מעכבת.
[מאירי]

יכול שחטו שלא למנויו יהא כעובר על המצוה וכשר תלמוד לומר איש לפי אכלו תכסו. ומ״מ דוקא בשחיטה כלומר ששחטו על דעת שלא לאוכליו, אבל אם שחטו לשם אוכליו ועשה אחת משאר עבודות לשם שלא לאוכליו כגון שזרק את הדם שלא לאוכליו או ששחטו לשם אוכליו על דעת שיזרוק דמה שלא לאוכליו כשר שאין מחשבת אוכלין פוסלת בזריקה ולא בשום עבודה אלא בשחיטה. ומ״מ גדולי המחברים כתבו, שאין אדם יוצא בה ידי חובתו אלא שהפסח כשר.
[מאירי, לעיל סא.]

הכתוב שנה עליו לעכב. אפילו מידי דכתיב בקרא אמרינן בכל דוכתא שנה עליו הכתוב לעכב ואם לאו דשנאו לא היה מעכב.
[תוספות הרא״ש, סוטה ח:]

לא בעינן שנה הכתוב לעכב אלא בקדשים.
[תוספות, מנחות לח.]

[המשך בסוף המסכת]

הא אמרת מודה רבי יהושע בציבור. תימה לרשב״ג מאי קושיא דילמא ה״ק רוצה אני דברי רבי אליעזר שאף ר׳ יהושע לא אמר אלא ביחיד כדי שלא יהא נראה כמי שמכחיש את דברי חבירו ומוכיח ר״י דהכא לא שייך למימר הכי דלא קאני דבריית׳ לא בציבור ולא ביחיד: **כי** מודה בנטמא. משום דליכא מלתא:

ולעכב לא והתניא במכסת נפשות. תימה לר״י והא קרא דשחיטה כתיב ומהתם נפקא[ט] למחצת חוכלין פסלה דשחיטה אצל זריקה אמרן לעיל[י] דאין מחצת חוכלין בזריקה והיכי פריך משחיטה לזריקה ומוכח ר״י דווקא מחצת חוכלין ליתא בזריקה אלא דשחיטה אצל כשאין חוכלין לו חוכלין לגמרי אף בשעת זריקה סגרא היא דפסול עיקר עבודה כיון דבשעת שחיטה הקפיד הכתוב לפילו למחצה:

שאני התם דאי מימשכי הני כו׳. תימה לרשב״ג והא בשעת זריקה אינם יכולים לימשך ונמצא דהשתא לא חזי לאכילה וי״ל דדילמא ר׳ נתן סבר כר״ש דתנן לקמן בפרק המקבל (דף פט.) נמנין ומוכיחין ידיהם עד שיזרק הדם מי נמי נטמאו מקלתן או שמתו חזי להני: **ולרבי** נתן איש לפי אכלו למה לי דבעינן גברא דחזי לאכילה. ומ״ת לרבנן נמי ליבעי הכי לעיל כי פריך ולעכב לא לימא כי חתך קרא לעכב היינו דבעינן גברא חזי לאכילה אצל בשר לא ולמאו פירכא היא דרבנן בעו בשר חזי לאכילה כדתניא לעיל מחרונים שאין להם כזית אינם אוכלין ומייתין לעשות פסח שני והא נמי לא מיקשי לחמי לא משום דלמא אכלו למנויה כדבעי למימר לעיל משום דלא חשכחן תנא דלא מקיים אוכלין למנויין אלא זקני דרוס לחודייהו בפרק שני דזבחים (דף כג.) ולמאי[כ] למוקי מתני׳ כר׳ נתן ל״ל דיולמין בפסח אחד דקאמר היינו דוקא דיעבד:

לימא ר׳ נתן היא בו׳. תימה לר״י והיכי מיתוקמא כר׳ נתן והא ר׳ נתן ורבנן לא פליגי אלא בשאר בשר אבל בגברא לכ״ע בעינן גברא דחזי לאכילה ועוד ש״מ אפילו שחטו אלא לאוכליו נמי ואמאי נקט שחטו לאוכליו ועוד היכי מיסק אדעתיה למימר השתא דיש מחצת חוכלין בזריקה הא פשוט בכולי גמרא דאין מחצת חוכלין בזריקה כדמוכח בזבחים (דף ז.) ובתמיד נשחט לעיל (דף ס״ה.[כ]) ושם הבאתי ונראה לר״י דה״פ נזרק דמו אלא לאוכליו לא אלא שאין חוכלין בשעת זריקה כמאן כר׳ נתן דתנן לקמן בפרק המקבל (דף פט.) נמנין ומוכיחין ידיהם עד שיזרק הדם מי נמי נטמאו מקלתן או שמתו מחזי להני: **ולרבי** נתן איש לפי אכלו למה לי דבעינן גברא דחזי לאכילה. ומ״ת לרבנן נמי ליבעי הכי לעיל כי פריך ולעכב לא לימא כי חתך קרא לעכב היינו דבעינן גברא חזי לאכילה ועוד ש״מ אפילו שחטו אלא לאוכליו נמי ואמאי נקט שחטו לאוכליו ועוד היכי מיסק אדעתיה למימר השתא דיש מחצת חוכלין בזריקה הא פשוט בכולי גמרא דאין מחצת חוכלין בזריקה כדמוכח בזבחים (דף ז.) ובתמיד נשחט לעיל (דף ס״ה.[כ]) ושם הבאתי ונראה לר״י דה״פ נזרק דמו אלא לאוכליו לא אלא שאין חוכלין בשעת זריקה כמאן כר׳ נתן דתנן לקמן בפרק המקבל (דף פט.) נמנין ומוכיחין ידיהם עד שיזרק הדם מי נמי נטמאו מקלתן או שמתו מחזי להני: **ולרבי** נתן איש לפי אכלו למה לי דבעינן גברא דחזי לאכילה. מאן תנא להא דתנו רבנן[ל] שחטו לאוכליו וזרקו[מ] דמו שלא לאוכליו הפסח עצמו כשר ואדם יוצא בו ידי חובתו כמאן נימא רבי נתן היא ולא רבנן אפילו תימא רבנן[נ] אין מחשבת אוכלין בזריקה. מאן תנא להא דתנו רבנן[ס] הרי שהיה חולה בשעת שחיטה וחלים בשעת זריקה חלים בשעת שחיטה וחולה בשעת זריקה אין שוחטין וזורקין עליו עד שיהא חלים משעת שחיטה עד שעת זריקה כמאן נימא רבנן היא ולא רבי נתן אפילו תימא רבי נתן גברא דחזי לאכילה בעינן. מאן תנא להא דתנו רבנן[ע] שחטו בטהרה ואחר כך נטמאו הבעלים יזרק הדם בטהרה ואל יאכל בשר בטומאה כמאן אמר רבי (אליעזר[ף]) במחלוקת שנויה ורבי נתן היא ורבי יוחנן אמר אפילו תימא רבנן היא הכא במאי עסקינן בציבור דאפילו בטומאה נמי עבדי אי בציבור אמאי אין הבשר נאכל בטומאה גזירה שמא יטמאו הבעלים לאחר זריקה[צ] ויאמרו אשתקד לא נטמאנו ואכלנו השתא נמי ניכול ולא ידעי דאשתקד כי איזדריק דם בעלים טמאים הוו השתא בעלים טהורין הוו. ואיבעית

הא אמרת בציבור אפילו רבי יהושע מודה. אלא רואה אני דברי ר״א בדיעבד ודברי ר׳ יהושע לכתחלה דיעבד אפילו רבי יהושע נמי מודה הוא דקתני מודה רבי יהושע שאם זרק הורצה הא בטומאה הא באבוד ושרוף כי קתני מודה רבי יהושע שאם זרק הורצה בנטמא[א] אבל באבוד ושרוף לא כי קאמר ר׳ יוסי רואה אני את דברי ר״א בדיעבד באבוד ושרוף: **מתני׳**[ב] נטמא בשר וחלב קיים אינו זורק את הדם נטמא החלב והבשר קיים זורק את הדם[ג] ובמוקדשים אינו כן אלא אע״פ שנטמא הבשר והחלב קיים זורק את הדם: **גמ׳** אמר רב גידל אמר רב אם זרק הורצה והא בעינן[ד] אכילה אכילה לא מעכבא והא כתיב[ה] איש לפי אכלו למצוה ולעכב לא והתניא[ו] במכסת מלמד שאין הפסח נשחט אלא למנויו יכול שחטו שלא למנויו יהא כעובר על המצוה וכשר ת״ל איש לפי אכלו תכוסו[ז] הכתוב שנה עליו לעכב ואיתקש אוכלין למנויין אלא רב דאמר כרבי נתן דאמר[ח] אכילת פסחים לא מעכבא. הי רבי נתן אילימא הא רבי נתן דתניא[ט] רבי נתן אומר מנין שכל ישראל יוצאין בפסח אחד ת״ל[י] ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים וכי כל הקהל שוחטין והלא אין שוחט אלא אחד אלא מלמד שכל ישראל יוצאין בפסח אחד דילמא שאני התם דאי ממשכי הני חזי להני ואי ממשכי הני חזי להני אלא הא ר׳ נתן דתניא[כ] נמנו עליו חבורה אחת וחזרו ונמנו עליו חבורה אחרת[ל] ראשונים שיש להן כזית אוכלין ופטורין מלעשות פסח שני אחרונים שאין להם כזית אין אוכלין וחייבין לעשות פסח שני רבי נתן אומר אלו ואלו פטורין מלעשות פסח שני שכבר נזרק הדם אכתי דילמא שאני התם דאי ממשכי הני חזי להו א״כ ליתני הואיל וראויים לימשך מאי שכבר נזרק הדם ש״מ בדם תליא מילתא אבל אכילה לא מעכבא. מאי דוחקיה דרב דמוקים לה מתני׳ לכתחלה ור׳ נתן נוקמה כרבנן[מ] ואפילו דיעבד נמי לא רב מתני׳ קשיתיה אמאי (תני[נ]) אין זורק את הדם ליתני פסול אלא שמע מינה אין זורק לכתחלה אבל דיעבד שפיר דמי ולר׳ נתן איש לפי אכלו למה לי דבעינן גברא דחזי לאכילה. מאן תנא להא דתנו רבנן[ע] שחטו לאוכליו וזרקו[פ] דמו שלא לאוכליו הפסח עצמו כשר ואדם יוצא בו ידי חובתו כמאן נימא רבי נתן היא ולא רבנן אפילו תימא רבנן[צ] אין מחשבת אוכלין בזריקה. מאן תנא להא דתנו רבנן[ק] הרי שהיה חולה בשעת שחיטה וחלים בשעת זריקה חלים בשעת שחיטה וחולה בשעת זריקה אין שוחטין וזורקין עליו עד שיהא חלים משעת שחיטה עד שעת זריקה כמאן נימא רבנן היא ולא רבי נתן אפילו תימא רבי נתן גברא דחזי לאכילה בעינן. מאן תנא להא דתנו רבנן[ר] שחטו בטהרה ואחר כך נטמאו הבעלים יזרק הדם בטהרה ואל יאכל בשר בטומאה כמאן אמר רבי (אליעזר[ש]) במחלוקת שנויה ורבי נתן היא ורבי יוחנן אמר אפילו תימא רבנן היא הכא במאי עסקינן בציבור דאפילו בטומאה נמי עבדי אי בציבור אמאי אין הבשר נאכל בטומאה גזירה שמא יטמאו הבעלים לאחר זריקה[ת] ויאמרו אשתקד לא נטמאנו ואכלנו השתא נמי ניכול ולא ידעי דאשתקד כי איזדריק דם בעלים טמאים הוו השתא בעלים טהורין הוו. ואיבעית

מתני׳ נטמא בשר וחלב קיים אינו זורק את הדם. מפני שהוא לר׳ אליעזר, דעיקר פסח לאכילת אדם קאתי: ובמוקדשין אינו כן. אפילו לר׳ יהושע, שאפילו נטמא בשר וחלב קיים זורק את הדם, דהא תרתי אית להו, מתיר ואייר. **גמ׳** הורצה. ופטור מלעשות פסח שני: **לא** מעכבא. כפרה בדיעבד: **אוכלין.** [ס] חולה וזקן[ט]: **רב.** לאית ליה אכילת פסחים לא מעכבא. **גברא** דחזי **לאכילה בעי.** לכי כתיב אים לפי אכלו, אגברא כתיב, דליהוי גברא בר אכילה, אבל פסח לא איכפת לן אי לא חזי: יזרק בטהרה. נכהנים וכלי שרת טהורין: **ור׳ נתן היא.** לאמר אכילה לא מעכבא, ולא בעי ר׳ נתן גברא דחזי לאכילה, ומתניתא קמייתא מוקי ר׳ אלעזר כרבנן: **הכא במאי עסקינן בציבור.** שנטמאו רוב ציבור בין שחיטה לזריקה, כגון שמת הנשיא ונטמאו, הילכך גברי דחזו לאכילה ניתהו: **גזירה שמא.** לשנה אחרת יטמאו ציבור אחר זריקה: **ויאמרו אשתקד.** מי לא היינו טמאין בשעת אכילה ואכלנו ומ״מ שחיטתו בטהרה, השתא נמי מ״מ שחיטתו וזריקתו בטהרה ניכול בשר בטומאה, ולא ידעי דאשתקד טמאין היו בעידנא דזריק דם טמאין הוו והוה ליה פסח הבא בטומאה:

ואיבעית אימא רבי נתן היא ולר׳ נתן איש לפי אכלו למה לי דבעינן גברא דחזי לאכילה. מאן תנא להא דתנו רבנן[ו] שחטו לאוכליו וזרקו[ז] דמו שלא לאוכליו הפסח עצמו כשר ואדם יוצא בו ידי חובתו כמאן נימא רבי נתן היא ולא רבנן אפילו תימא רבנן[ח] אין מחשבת אוכלין בזריקה. מאן תנא להא דתנו רבנן[ט] הרי שהיה חולה בשעת שחיטה וחלים בשעת זריקה חלים בשעת שחיטה וחולה בשעת זריקה אין שוחטין וזורקין עליו עד שיהא חלים משעת שחיטה עד שעת זריקה כמאן נימא רבנן היא ולא רבי נתן אפילו תימא רבי נתן גברא דחזי לאכילה בעינן. מאן תנא להא דתנו רבנן[י] שחטו בטהרה ואחר כך נטמאו הבעלים יזרק הדם בטהרה ואל יאכל בשר בטומאה כמאן אמר רבי (אליעזר[כ]) במחלוקת שנויה ורבי נתן היא ורבי יוחנן אמר אפילו תימא רבנן היא הכא במאי עסקינן בציבור דאפילו בטומאה נמי עבדי אי בציבור אמאי אין הבשר נאכל בטומאה גזירה שמא יטמאו הבעלים לאחר זריקה[ל] ויאמרו אשתקד לא נטמאנו ואכלנו השתא נמי ניכול ולא ידעי דאשתקד כי איזדריק דם בעלים טמאים הוו השתא בעלים טהורין הוו.

[המשך בסוף המסכת]

ראוי לאכילה אינו נפסל בכך[לב], ומכל מקום לכתחילה לא יזרוק את הדם שכן אף לרבי נתן אכילת הפסח מעכבת לכתחילה[לג].

הגמרא מבררת היכן מצינו בדברי רבי נתן שסובר כן:
מבררת הגמרא, **הֵי רַבִּי נָתָן** - אלו דברים מדברי רבי נתן יש ללמוד מהם שסובר כן. **אִילֵימָא הָא רַבִּי נָתָן** - אם נאמר שמדברי רבי נתן אלו, **דְּתַנְיָא** בברייתא, **רַבִּי נָתָן אוֹמֵר, מִנַּיִן שֶׁכָּל יִשְׂרָאֵל יוֹצְאִין בְּקָרְבַּן פֶּסַח אֶחָד** ואף שאין בו כזית לכל אחד ואחד, **תַּלְמוּד לוֹמַר** (שמות יב ו) **'וְשָׁחֲטוּ אוֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבַּיִם'**, ויש לדקדק בלשון הכתוב, **וְכִי כָּל הַקָּהָל** כולו **שׁוֹחֲטִין** שה אחד[לד], **וַהֲלֹא** שה אחד **אֵין שׁוֹחֵט אֶלָּא** אדם **אֶחָד**[לה], **אֶלָּא** הכתוב **מְלַמֵּד שֶׁכָּל יִשְׂרָאֵל יוֹצְאִין בְּפֶסַח אֶחָד**[לו]. ומדברי רבי נתן אלו יש ללמוד שאין האכילה מעכבת, כי הלא בשה אחד שאין בו כזית לכל אחד ואחד מישראל יוצאים כולם ידי חובתן.

דוחה הגמרא, **דִּילְמָא שָׁאנֵי הָתָם** - שמא שונה הדבר שם בברייתא, שאף על פי שאכילת הפסח מעכבת בכל זאת כל ישראל יוצאים בפסח אחד, משום **דְּאִי מִמְּשְׁכִי הָנֵי** - שאם ימשכו ידיהם מאכילתו[לז] אלו שאין בפסח כזית לצורכם, **חֲזִי לְהָנֵי** - יהיה הפסח ראוי לאלו האחרים שיש בפסח כזית לצורכם, **וְאִי מִמְּשְׁכִי הָנֵי** - ואם ימשכו ידיהם אלו האחרים **חֲזִי לְהָנֵי** - יהיה ראוי הפסח לראשונים. ונמצא שאף שבפועל לא משך אחד ממנויו ידיו מאכילתו ולא יוכלו לאכול ממנו כל ישראל, מכל מקום הפסח ראוי לכל אחד מישראל, שאיזה אדם נוציא מן הכלל ונאמר שהוא לא יאכל ממנו[לח], אבל כשנטמא הקרבן ואין הוא ראוי כלל, שמא בזה מודה רבי נתן שאין הפסח כשר.

הגמרא מביאה מדבריו של רבי נתן במקום אחר להוכיח שאכילה אינה מעכבת:
אומרת הגמרא, **אֶלָּא הָא רַבִּי נָתָן** - מדברי רבי נתן אלו יש להוכיח כן, **דְּתַנְיָא** בברייתא, **נִמְנוּ עָלָיו** - על הפסח, **חֲבוּרָה אַחַת**, והיה לכל אחד כזית[לט], **וְחָזְרוּ** - והוסיפו **וְנִמְנוּ עָלָיו חֲבוּרָה אַחֶרֶת**, עד שאין עתה כזית לכל אחד, **רְאשׁוֹנִים** שנמנו על הקרבן כראוי משום **שֶׁיֵּשׁ לָהֶן כַּזַּיִת** לכל אחד, **אוֹכְלִין** מהפסח, **וּפְטוּרִין מִלַּעֲשׂוֹת פֶּסַח שֵׁנִי, אַחֲרוֹנִים** - בני החבורה השנית שנמנו על הקרבן, כיון שלא נמנו כראוי **שֶׁהֲרֵי אֵין לָהֶם** - לכל אחד **כַּזַּיִת, אֵין אוֹכְלִין** מן הפסח **וְחַיָּבִין לַעֲשׂוֹת פֶּסַח שֵׁנִי**[מ]. **רַבִּי נָתָן אוֹמֵר, אֵלּוּ וְאֵלּוּ** - בין הראשונים שיש להם כזית ובין האחרונים שאין להם כזית, **פְּטוּרִין מִלַּעֲשׂוֹת פֶּסַח שֵׁנִי, שֶׁכְּבָר נִזְרַק הַדָּם** כשהיו מנויים עליו. ומכך שאמר רבי נתן שפטורים מלעשות פסח שני אף שלא היה להם כזית יש ללמוד שאכילת הפסח אינה מעכבת.

דוחה הגמרא, **אַכַּתִּי** - עדיין יש לחלק ולומר[מא] **דִּילְמָא שָׁאנֵי הָתָם** שמא שונה הדבר שם בברייתא, שאף על פי שאכילת הפסח מעכבת בכל זאת האחרונים פטורים מפסח שני, משום **דְּאִי מִמְּשְׁכִי הָנֵי** - אם ימשכו ידיהם החבורה הראשונה שנמנתה על הפסח, **חֲזִי לְהָנֵי** - יהיה הפסח ראוי לחבורה השניה ולכן הם יוצאים ידי חובתן בפסח זה, כי אף שבפועל לא יוכלו שתי החבורות ביחד לאכול כל אחד כזית, מכל מקום כיון שיש אפשרות שהפסח יהיה ראוי לחבורה זו או זו אין לדחות אחת מהן ולומר שהפסח אינו ראוי להם[מב]. אבל כשנטמא הפסח ואין הוא ראוי כלל, שמא בזה יודה רבי נתן שאין הפסח כשר.

חוזרת הגמרא ומעמידה את הראיה מהברייתא:
אומרת הגמרא, אין לדחות כך מפני **שֶׁאִם כֵּן** הוא הטעם שפטורים מפסח שני, **לֵיתָנֵי** - שהתנא ישנה **הוֹאִיל וְרָאוּיִם לֵימָשֵׁךְ**, **מַאי** - מהו ששנה **שֶׁכְּבָר נִזְרַק הַדָּם, שְׁמַע מִינָּהּ** - מוכח מכאן שלדעת רבי נתן **בְּדָם תַּלְיָא מִילְּתָא** - קיום מצות הפסח תלוי בזריקת הדם **אֲבָל אֲכִילָה לֹא מְעַכְּבָא**, ומטעם שנזרק הדם עבורם יצאו ידי חובתן אף שאין ראויים לאכול ממנו, ולא משום שאם ימשכו האחרים יוכלו הם לאכול. וכשיטת רבי נתן המבוארת כאן העמיד רב את משנתנו, ולכך בדיעבד אם זרק את הדם הפסח כשר[מג].

הגמרא חוזרת לבאר את דברי רב שהעמיד את משנתנו כרבי נתן:
שואלת הגמרא, **מַאי דּוֹחֲקֵיהּ דְּרַב** - מהו הדוחק של רב, **דְּמוֹקֵים לָהּ מַתְנִיתִין** - שמעמיד את דברי המשנה שהדין אם נטמא הבשר אינו זורק את הדם הוא רק **לְכַתְּחִלָּה**, וכשיטת **רַבִּי נָתָן** הסובר שאכילה אינה מעכבת, **נוֹקְמַהּ כְּרַבָּנָן** - שיעמיד את המשנה כרבנן הסוברים אכילה מעכבת, **וַאֲפִילּוּ דִּיעֲבַד נַמִּי לָא** - ואפילו בדיעבד אם זרק הדם הפסח פסול[מד].

משיבה הגמרא, **רַב, מַתְנִיתִין קְשִׁיתֵיהּ** - לשון משנתנו הוקשה לו, **אַמַּאי (תני) [תְּנַן**[מה]] - מדוע התנא שונה במשנה שאם נטמא

לאכילה. וכן נראה מדברי החזון איש (או"ח סי' קכד לדף עמ: ד"ה ומכל). ולדרך זו צריך לומר שהלשון 'אלא' הוא משום שמתחילה סברה הגמרא להעמיד את רב אף כרבנן, ועתה חוזרת בה הגמרא ומעמידה את דבריו כרבי נתן. על פי נאם יהודה (מסיפא זקנים, ד"ה ולמה).

לב. והלן תבאר הגמרא מדוע דבריו אינם נסתרים מההיקש של אוכלין למנויין בפסוק 'איש לפי אכלו'.

לג. וכפי שיתבאר להלן.

לד. ברמב"ן (קידושין מב. ד"ה ולמה) משמע שמתיבת 'אותו' דורש רבי נתן את דרשתו. והיינו, שתיבה זו נכתבה לדרוש שמדובר בשה אחד ששוחטים אותו כל ישראל, וזה לא יתכן כפשוטו, אלא ודאי בא ללמד שיוצאים בו כל ישראל, וכפי שמבאר והולך.

לה. שכן לומדת הגמרא בחולין (כט.) מפסוק, שלא יהיו שנים שוחטים זבח אחד. ר"ן (על הרי"ף, קידושין מח: ד"ה ומניח).

לו. ואחד שוחט בשליחות כולם ובכך מתקיים הכתוב 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל', כי שלוחו של אדם כמותו. על פי גמרא קידושין (מב.) ורש"י (שם ד"ה מיניה). [וראה בגמרא (שם) כי אין ללמוד מכאן לכל מקום ששלוחו של אדם כמותו].

לז. רש"י (ד"ה דמי וד"ה ומי) על פי מגדי חיים (ד"ה ומניח). ובתוספות (ד"ה שמע, נמצינן להמתון) פירשו שהכוונה למשיכת ידים מהמינוי על הפסח, וכדעת רבי שמעון (להלן פט.) שכל הנמנה על הפסח יכול למשוך ידיו ולבטל המינוי אף אחר השחיטה עד שיזרק הדם, ונמצא שבשעת הזריקה יש אפשרות שימשכו אחרים ויהיה ראוי לאכול לנותרים, אך במשיב נפש (שם) תמה על דבריהם, שהרי סוף סוף בשעת זריקה עצמה אי אפשר לימשך ונמצא שאין הפסח ראוי לאכילה לכולם בשעה זו.

לח. ואם כן כלפי כל אדם יש לומר שעבורו קרב הפסח, כיון שיש אפשרות שיכול לאכול ממנו. על פי רש"י (ד"ה ומי). ובתוספות רי"ד (ד"ה דילמא) פירש, שכששוחט במפורש לשם כולם פסול כיון שאין בו כזית לכולם, וכאן כשר משום שהרי זה כאילו פירש ששוחט עבור כל מי שראוי לאכול ממנו כזית ולא סימן מי, שכל אחד יכול לומר עלי נשחט.

לט. רש"י (ד"ה נימנו). ובמאירי (ד"ה מתניתין) פירש, שיש לכל אחד יותר מכזית.

מ. כיון שהמינוי שלהם על הראשון אינו חשוב מינוי, משום שכל שאינו ראוי לאכילה אין מינויו מינוי. [ומטעם זה אף אסורים לאכול מן הראשון, משום שהפסח אינו נאכל אלא למנויו, כמבואר במשנה (זבחים נו:)]. והטעם שהמינוי אינו מינוי כשאין בו שיעור אכילה או שאינו ראוי לאכלו, הוא משום שדין מינוי נלמד מהפסוק 'איש לפי אכלו תכוסו' הכתוב שנה עליו לעכב, ובפסוק זה גם מבואר דין שחיטה לאוכליו, כמבואר בגמרא לעיל, וממילא יש כאן גזירת הכתוב שהמינוי הוא רק על אוכליו. חדושי רבנו חיים הלוי (על הרמב"ם, קרבן פסח פ"ב ה"ו - הגהו, ד"ה והנה נהנה). ובדבר שמואל (ד"ה ג"מ) מוסיף, שדברים אלו הם רק לדעת רבנן שאכילת הפסח מעכבת, אבל לדעת רבי נתן שאינה מעכבת יש מינוי אף כשאין אפשרות אכילה, ולכך האחרונים יוצאים בו ופטורים מפסח שני.

מא. כפי שדחתה הגמרא לעיל.

מב. על פי רש"י (ד"ה ומי).

מג. אבל לכתחילה אף לרבי נתן אכילת הפסח מעכבת, שכן מהלשון 'שכבר נזרק הדם' משמע שלכתחילה לא יזרוק. ולפי"ז משמע שלמסקנא אין את סברת 'הואיל וראויים לימשך', כי הלא לסברא זו אף לכתחילה מותר, ונמצא שהמקור של רבי נתן לדבריו שאכילה אינה מעכבת הוא מהפסוק המלמד שכל ישראל יוצאין בפסח אחד שהובא לעיל, כי הלא עתה לא ניתן לדחות שהוא משום דאי ממשכי הני וכו' כפי שדחתה הגמרא לעיל. על פי אור חדש וימי אברהם (מלימי, נמוס' ד"ה ולרבי נתן). [וראה בילקוט ביאורים הרחבה בענין זה, האם הגמרא חזרה בה מסברת 'הואיל וראויים לימשך']. ומה שאמר רבי נתן שכל ישראל יוצאין בפסח אחד צריך לומר שהכוונה בדיעבד. תוספות (ד"ה ולרבי). אולם בריב"ן (ד"ה גמרא) מבואר שלרבי נתן אף לכתחילה אין האכילה מעכבת, והובאו דבריו בביאורי רש"י להלן.

מד. שכן כיון שדברי רבי נתן הם דעת יחיד וחכמים חולקים עליו, עדיף להעמיד כחכמים כי ההלכה כרבים. [ראה כסף משנה (קרבן פסח פ"ד ה"ג) שכתב כן בטעם הרמב"ם שפסק כחכמים ולא כרבי נתן].
בילקוט ביאורים הובא ביאור הצל"ח (ד"ה ומי) מדוע אין לומר שרב העמיד כך מפני שסובר כרבי נתן.

מה. גליון. הגהות וציונים.

עין משפט
נר מצוה

מג א מיי׳ פ״ח מהלכות פסולי המוקדשין הלכה לח:
מד ב מיי׳ פ״ד מהלכות ק״פ הלכה ג:
מה ג מיי׳ פ״ח מהלכות פסולי המוקדשין הלכה לד:
מו ד מיי׳ פ״ב מהלכות ק״פ הלכה יד:
מז ה מיי׳ פ״ד מהלכות קרבן פסח הלכה ג:
מח ו ז מיי׳ פ״ב מהל׳ ק״פ הלכה ו:
מט ח שם הלכה ז:
נ ט י מיי׳ פ״ז מהלכות ק״פ הלכה ט:

רבינו חננאל

הא לכתחלה הא דיעבד רואה אני דברי ר׳ אליעזר דיעבד כיון שיש דם אע״פ שאין בשר כיפר אבל זה שאומר ר׳ אליעזר אפי׳ לכתחלה יזרוק הדם אע״פ שאין בשר אין אני רואה דבריו בזה אלא דברי ר׳ יהושע אני רואה בזה שלכתחלה לא יזרוק אלא אם יש בשר טהור ראוי לאכילה. **איני והא** מדקתני **ומודה** ר׳ **יהושע שאם זרק** הורצה כלומר בדיעבד אפי׳ ר׳ יהושע מודה ומה הוצרך ר׳ יוסי לומר רואה אני דברי ר׳ אליעזר בדיעבד והוא דברי הכל הוא. **אמרינן מודה בדיעבד בנטמא בלבד** אבל באבוד ושרוף פליג ר׳ יהושע דאפילו דיעבד לא הורצה ואאבוד ושרוף אומר ר׳ יוסי רואה אני דברי ר׳ אליעזר דאיעבד הורצה וכו׳ אליעזר ולכתחלה לא יעשה כר׳ יהושע: **אית לן למימר** כיון דסוגיא דשמעתין ס״ד דציץ מרצה על אכילת אמאי תני הני חמשה דברים דתנינן במתני׳ אין נאכלין. אית לן למימר הא דאמרי׳ דציץ מרצה על אכילת לאו להתירן להאכל בטומאה הוא דתני אלא לדברים אחרים כגון הא דתנינן במנחות נטמאת אחת מן החלות או אחת מן הסדרים ר׳ יהודה אומר שניהם ישרפו וחכ״א הטמא בטומאתו והטהו׳ יאכל ואמר רב פפא עלה בציץ מרצה על אכילות פליגי רבנן סברי כיון דאלו נאכל והציץ מרצה עליהן כטהורין חשבינן להו הלכך אותם שלא נטמאו אינן נפסלין בטומאות אלא הטהורין נאכלין והטמאין נשרפין. וסוגיא דשמעתא נמי אהאי אודחא אית לן לאסוקה: **נטמא בשר וחלב קיים אינו זורק את הדם נטמא חלב** כו׳. אמר רב אם זרק הורצה ואע״פ שהבשר טמא אכילת פסחים לא מעכבא. **איני** והכתיב איש לפי אכלו. **למצוה** אבל לעכב לא. **והתניא** במכסת מלמד כו׳. אמר[ם] רב דאמר כר׳ נתן דסבר כל ישראל יוצאין בפסח אחד וכי כל ישראל אוכלין מפסח אחד אלא ש״מ אכילת פסחים לא מעכבא. **ודחי׳ להא** דילמא שאני התם דאי ממשכי הני חזי להני ואי ממשכי הני חזי להני. **אלא הא ר׳ נתן דתניא נמנו עליו וחזרו ונמנו עליו** ראשונים שיש להם כזית (חייבין לעשו׳ פסח) אוכלין ופטורין מלעשות פסח שני האחרונים שאין להם כזית חייבין לעשות פסח שני ר׳ נתן אומר אלו ואלו פטורין מלעשות פסח שני שכבר נזרק הדם ש״מ לר׳ נתן אכילת פסחים לא מעכבא. **ומאי דוחקיה דרב** לאוקמה למתני׳ דקתני אינו זורק לכתחלה הוא דאינו זורק הא אם זרק הורצה ואליבא דר׳ נתן דסבר אכילת פסחים לא מעכבא. **נוקמה** אפילו דיעבד אם זרק לא הורצה דבעינן אכילת פסחים מעכבא. [ובסוף שחיטת קדשים אמר רבא] [ובגליון רבינא] אכילת פסחים מעכבא] מדרבה בר רב הונא דאמר וכן ששמע אחר שקיעת החמה ואוקימ׳ ש״מ אכילת פסחים מעכבא. **ודייק רבא** מדקתני אינו זורק ולא קתני נטמא הבשר והחלב קיים פסול ש״מ לכתחלה הוא דאינו זורק ואם זרק דיעבד הורצה הא תנא סבר אכילת פסחים לא מעכבא: **ור׳ נתן האי איש לפי אכלו למה לי** אמר לך בעינן גברא דחזי לאכלו ואי לא אכיל לא חיישינן. **והא דת״ר** שחטו לאכליו לזרוק דמו שלא לאכליו הפסח עצמו כשר ואדם יוצא ידי חובתו נימא ר׳ נתן היא ולא רבנן. אפילו תימא רבנן אין מחשבת אוכלין בזריקה. **והא דת״ר** שחטו בטהרה ואין הבשר נאכל בטומאה אינה לדברי הכל אלא במחלוקת שנויא ור׳ נתן היא. ר׳ **יוחנן אמר** אפילו תימא רבנן והא מתניתא בציבור היא דעבדו בטומאה. ואמאי אין הבשר נאכל גזרה שמא יטמאו בעליו לאחר זריקה ויאמרו אשתקד זמנינו ואכלנו השתא נמי ניכול. ואינהו לא ידעו דאשתקד נטמאו קודם זריקה ונזרק הדם והן טמאין והשתא בשעת זריקה טהורין הן ואין רשאין לאכלו בטומאה אחרי שנזרק הדם והן טהורין:

מסורת הש״ס עם הוספות

ס) [זבחים ק:], ב) לעיל סא. ע״ש. זבחים כג. ע״ש, ג) [לעיל דף סא. וס״ק], ד) [לעיל סט:], ה) תוספתא פרק ז ה״ה, ו) [לעיל סא:], ז) כה״ג מנחות מו: ביצה ה:, ח) זבחים דף מד., ט) לעיל דף סא., י) סא:, כ) [ד״ה אוצר החכמה].

תורה אור השלם

א) וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיוֹת מִשֶּׁה וָלָקַח הוּא וּשְׁכֶנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תְּכַסּוּ עַל הַשֶּׂה: [שמות יב, ד]

ב) וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם: [שמות יב, ו]

הגהות וציונים

ל] קידושין מא ע״ב מב ע״ב ושם איתא ר׳ יונתן] (גליון): כ] [צ״ל תנן] (גליון): ג] [עיין תוספות לעיל סא ע״א ד״ה שחטו] (גליון), ששוללים הגי׳ שבכמה כת״י ״לזרוק״ [וכ״ה בפי׳ ר״ח, ועי׳ רש״י ד״ה פסח עצמו וברש״ש] וגורסים כהגי׳ ברוב הכת״י ונזרק: ד] [צ״ל אלעזר] (גליון): ה] בס״א נוסף לאפוקי (חכמת מנוח): ו] צ״ל זריקת (דבש תמר, ועי׳ רש״ש): ז] עיין מהרש״ל: ח] נדצ״ל אלא:

משנת ראשונים

מלמד שאין הפסח נשחט אלא למנויו. אותם שנמלכו להתמנות עליו כשהוא חי וכל ששחטו שלא למנוייו פסול וכן אין שוחטין אותו אלא לאוכליו אבל לא על שם בני אדם שאין ראוין לאכלו כגון חולה וזקן ואם עשה כן פסול שהאכילה מעכבת.
[מאירי]

יכול שחטו שלא למנויו יהא כעובר על המצוה וכשר תלמוד לומר איש לפי אכלו תכסו. ומ״מ דוקא בשחיטה כלומר ששחטו על דעת שלא לאוכליו, אבל אם שחטו לשם אוכליו ועשה אחת משאר עבודות לשם שלא לאוכליו כגון שזרק את הדם שלא לאוכליו או ששחטו לשם אוכליו על דעת שיזרוק דמה שלא לאוכליו כשר שאין מחשבת אוכלין פוסלת בזריקה ולא בשום עבודה אלא בשחיטה. ומ״מ גדולי המחברים כתבו, שאין אדם יוצא בה ידי חובתו אלא שהפסח כשר.
[מאירי, לעיל סא.]

הכתוב שנה עליו לעכב. אפילו מידי דכתיב בקרא אמרינן בכל דוכתא שנה עליו הכתוב לעכב ואם לאו דשנאו לא היה מעכב.
[תוספות הרא״ש, סוטה ח:]

לא בעינן שנה הכתוב לעכב אלא בקדשים.
[תוספות, מנחות לח.]

[המשך בסוף המסכת]

הא אמרת מודה רבי יהושע בציבור. תימה לרשב״ג מאי קושיא דילמא ה״ק רוחה מני דברי רבי אליעזר בציבור שאף ר׳ יהושע לא אמר אלא ביחיד, וכמה דוכתי ואומר ר״י דהכא לא שייך למימר הכי דלא קתני בברייתא לא בציבור ולא ביחיד: **כי** מודה בנטמא. משום דאין מרצה:

ולעכב לא והתניא במכסת נפשות. תימה לר״י והא קרא דשחיטה כתיב ומהתם נפקא[ט] למחצתם חוכלין פסלה בשחיטה אבל בזריקה אמרן לעיל[י] דאין מחצתם חוכלין בזריקה והיכי פריך משחיטה מזריקה ואומר ר״י דווקא מחצתם חוכלין ליתא בזריקה אלא בשחיטה אבל כשאין לו חוכלין לגמרי אף בשעת זריקה סברת היא דפסול עיקר עבודה כיון דבשעת שחיטה הקפיד הכתוב אפילו במחצתם:

שאני התם דאי מימשכי הני כו׳. תימה לרשב״ג והא בשעת זריקה אינם יכולים לימשך ונמצא דהשתא לא חזי לאכילה וי״ל דדילמא ר׳ נתן סבר כר״ש דתנן לקמן בפרק המקבל (דף פט.) נמנין ומוסכין ידיהם עד שיזרק הדם אי נמי נטמאו מקלתן או שמתו חזי להני: **ולרבי** נתן **איש לפי אכלו למה לי דבעינן גברא דחזי לאכילה.** וא״ת לרבנן נמי ליבעי הכי לעיל כי פריך ולעכב לא ליבעי כי אתא קרא לעכב היינו דבעינן גברא חזי לאכילה אבל בשר לא ולאו פירכא היא דרבנן נעו בשר חזי לאכילה כדתניא לעיל מחרונים שאין להם כזית אינם חוכלין וחייבין לעשות פסח שני והא נמי לא תיקשי ממתני׳ לא יאכל בשר בטומאה כדמוכח בזבחים (דף ז.) ובתמיד נשחט לעיל (דף ס״ב.[כ]) ושם הבאתי ונראה לר״י דה״פ נזרק דמו שלא לאוכליו לא שנזרק שלא לשם אוכליו אלא שבשעת זריקה היו הבעלים חולים והשתא קאמר כמאן כר׳ נתן דאמר נתן מיקל כולי האי ולא בעי שיהא בשר לאוכלי אלא בשעת זריקה ה״נ לא חיים אם בעלים לאוכלי בשעת זריקה אבל רבנן דמחמרי ובעו שיהא בשר לאוכלי לאכילה ה״ה דבעו שיהו הבעלים רחוקים לאכילה בשעת זריקה וה״ג סבר ר׳ אלעזר בשמך אלא בשר ר׳ נתן גברא חזי אלא בשחיטה דווקא:

נזיר

מתני׳ נטמא בשר וחלב קיים אינו זורק את הדם נטמא החלב והבשר קיים זורק את הדם[ג] ובמוקדשים אינו כן אלא אע״פ שנטמא הבשר והחלב קיים זורק את הדם: **גמ׳** אמר רב גידל אמר רב אם זרק הורצה והא בעינן[מ] אכילה אכילה לא מעכבא והא כתיב[א] איש לפי אכלו למצוה ולעכב לא והתניא[ג] במכסת מלמד שאין הפסח נשחט אלא למנויו יכול שחטו שלא למנויו יהא כעובר על המצוה וכשר ת״ל איש לפי אכלו תכוסו[ג] הכתוב שנה עליו לעכב ואיתקש אוכלין למנויין אלא רב דאמר כרבי נתן דאמר[ד] אכילת פסחים לא מעכבא. הי רבי נתן אילימא הא רבי נתן דתניא[מ] רבי נתן אומר מנין שכל ישראל יוצאין בפסח אחד ת״ל[ב] ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים וכי כל הקהל שוחטין והלא אין שוחט אלא אחד אלא מלמד שכל ישראל יוצאין בפסח אחד דילמא שאני התם דאי ממשכי הני חזי להני ואי ממשכי הני חזי להני אלא הא ר׳ נתן דתניא[ד] נמנו עליו חבורה אחת וחזרו ונמנו עליו חבורה אחרת[ס] ראשונים שיש להן כזית אוכלין ופטורין מלעשות פסח שני אחרונים שאין להם כזית אין אוכלין וחייבין לעשות פסח שני רבי נתן אומר אלו ואלו פטורין מלעשות פסח שני שכבר נזרק הדם אכתי דילמא שאני התם דאי ממשכי הני חזי להו א״כ ליתני הואיל וראויים לימשך מאי שכבר נזרק הדם ש״מ בדם תליא מילתא אבל אכילה לא מעכבא. מאי דוחקיה דרב דמוקים לה מתני׳ לכתחלה ור׳ נתן נוקמה כרבנן[ה] ואפילו דיעבד נמי לא רב מתני׳ קשיתיה אמאי (תני[ס]) אין זורק את הדם ליתני פסול אלא שמע מינה אין זורק לכתחלה אבל דיעבד שפיר דמי ולר׳ נתן איש לפי אכלו למה לי דבעינן גברא דחזי לאכילה. מאן תנא להא דתנו רבנן[ו] שחטו לאוכליו וזרקו[ג] דמו שלא לאוכליו הפסח עצמו כשר ואדם יוצא בו ידי חובתו כמאן נימא רבי נתן היא ולא רבנן אפילו תימא רבנן[ז] אין מחשבת אוכלין בזריקה. מאן תנא להא דתנו רבנן[ח] הרי שהיה חולה בשעת שחיטה וחלים בשעת זריקה חלים בשעת שחיטה וחולה בשעת זריקה אין שוחטין וזורקין עליו עד שיהא חלים משעת שחיטה עד שעת זריקה כמאן נימא רבנן היא ולא רבי נתן אפילו תימא רבי נתן גברא דחזי לאכילה בעינן. מאן תנא להא דתנו רבנן[ט] שחטו בטהרה ואחר כך נטמאו הבעלים זרק הדם בטהרה ואל יאכל בשר בטומאה כמאן אמר רבי (אליעזר[י]) במחלוקת שנויה ורבי נתן היא ורבי יוחנן אמר אפילו תימא רבנן היא הכא במאי עסקינן בציבור דאפילו בטומאה נמי עבדי אי בציבור אמאי אין הבשר נאכל בטומאה גזירה שמא יטמאו הבעלים לאחר זריקה[כ] ויאמרו אשתקד לא נטמאנו ואכלנו השתא נמי ניכול ולא ידעי דאשתקד כי איזדריק דם בעלים טמאים הוו השתא בעלים טהורין הוו.

ואיבעית

הא אמרת בציבור אפילו רבי יהושע מודה. אלא רואה אני דברי ר״א בדיעבד ודברי ר׳ יהושע לכתחלה דיעבד אפילו רבי יהושע נמי מודה הוא דקתני מודה רבי יהושע שאם זרק הורצה הא בטומאה הא באבוד ושרוף כי קתני מודה רבי יהושע שאם זרק הורצה בנטמא[א] אבל באבוד ושרוף לא כי קאמר ר׳ יוסי רואה אני את דברי ר״א בדיעבד באבוד ושרוף: **מתני׳**[ב] נטמא בשר וחלב קיים אינו זורק את הדם נטמא החלב והבשר קיים זורק את הדם[ג] ובמוקדשים אינו כן אלא אע״פ שנטמא הבשר והחלב קיים זורק את הדם: **גמ׳** אמר רב גידל אמר רב אם זרק הורצה והא בעינן[מ] אכילה אכילה לא מעכבא והא כתיב[א] איש לפי אכלו למצוה ולעכב לא והתניא[ג] במכסת מלמד שאין הפסח נשחט אלא למנויו יכול שחטו שלא למנויו יהא כעובר על המצוה וכשר ת״ל איש לפי אכלו תכוסו[ג] הכתוב שנה עליו לעכב ואיתקש אוכלין למנויין אלא רב דאמר כרבי נתן דאמר[ד] אכילת פסחים לא מעכבא. הי רבי נתן אילימא הא רבי נתן דתניא[מ] רבי נתן אומר מנין שכל ישראל יוצאין בפסח אחד ת״ל[ב] ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים וכי כל הקהל שוחטין והלא אין שוחט אלא אחד אלא מלמד שכל ישראל יוצאין בפסח אחד דילמא שאני התם דאי ממשכי הני חזי להני ואי ממשכי הני חזי להני אלא הא ר׳ נתן דתניא[ד] נמנו עליו חבורה אחת וחזרו ונמנו עליו חבורה אחרת[ס] ראשונים שיש להן כזית אוכלין ופטורין מלעשות פסח שני אחרונים שאין להם כזית אין אוכלין וחייבין לעשות פסח שני רבי נתן אומר אלו ואלו פטורין מלעשות פסח שני שכבר נזרק הדם אכתי דילמא שאני התם דאי ממשכי הני חזי להו א״כ ליתני הואיל וראויים לימשך מאי שכבר נזרק הדם ש״מ בדם תליא מילתא אבל אכילה לא מעכבא. מאי דוחקיה דרב דמוקים לה מתני׳ לכתחלה ור׳ נתן נוקמה כרבנן[ה] ואפילו דיעבד נמי לא רב מתני׳ קשיתיה אמאי (תני[ס]) אין זורק את הדם ליתני פסול אלא שמע מינה אין זורק לכתחלה אבל דיעבד שפיר דמי ולר׳ נתן איש לפי אכלו למה לי דבעינן גברא דחזי לאכילה. מאן תנא להא דתנו רבנן[ו] שחטו לאוכליו וזרקו[ג] דמו שלא לאוכליו הפסח עצמו כשר ואדם יוצא בו ידי חובתו כמאן נימא רבי נתן היא ולא רבנן אפילו תימא רבנן[ז] אין מחשבת אוכלין בזריקה. מאן תנא להא דתנו רבנן[ח] הרי שהיה חולה בשעת שחיטה וחלים בשעת זריקה חלים בשעת שחיטה וחולה בשעת זריקה אין שוחטין וזורקין עליו עד שיהא חלים משעת שחיטה עד שעת זריקה כמאן נימא רבנן היא ולא רבי נתן אפילו תימא רבי נתן גברא דחזי לאכילה בעינן. מאן תנא להא דתנו רבנן[ט] שחטו בטהרה ואחר כך נטמאו הבעלים זרק הדם בטהרה ואל יאכל בשר בטומאה כמאן אמר רבי (אליעזר[י]) במחלוקת שנויה ורבי נתן היא ורבי יוחנן אמר אפילו תימא רבנן היא הכא במאי עסקינן בציבור דאפילו בטומאה נמי עבדי אי בציבור אמאי אין הבשר נאכל בטומאה גזירה שמא יטמאו הבעלים לאחר זריקה[כ] ויאמרו אשתקד לא נטמאנו ואכלנו השתא נמי ניכול ולא ידעי דאשתקד כי איזדריק דם בעלים טמאים הוו השתא בעלים טהורין הוו.

ואיבעית

למה לי דבעינן גברא דחזי לאכילה. מאן תנא להא דתנו רבנן[ו] שחטו לאוכליו וזרקו[ג] דמו שלא לאוכליו הפסח עצמו כשר ואדם יוצא בו ידי חובתו כמאן נימא רבי נתן היא ולא רבנן אפילו תימא רבנן[ז] אין מחשבת אוכלין בזריקה. מאן תנא להא דתנו רבנן[ח] הרי שהיה חולה בשעת שחיטה וחלים בשעת זריקה חלים בשעת שחיטה וחולה בשעת זריקה אין שוחטין וזורקין עליו עד שיהא חלים משעת שחיטה עד שעת זריקה כמאן נימא רבנן היא ולא רבי נתן אפילו תימא רבי נתן גברא דחזי לאכילה בעינן. מאן תנא להא דתנו רבנן[ט] שחטו בטהרה ואחר כך נטמאו הבעלים זרק הדם בטהרה ואל יאכל בשר בטומאה כמאן אמר רבי (אליעזר[י]) במחלוקת שנויה ורבי נתן היא ורבי יוחנן אמר אפילו תימא רבנן היא הכא במאי עסקינן בציבור דאפילו בטומאה נמי עבדי אי בציבור אמאי אין הבשר נאכל בטומאה גזירה שמא יטמאו בעליו לאחר זריקה[כ] ויאמרו אשתקד לא נטמאנו ואכלנו השתא נמי ניכול ולא ידעי דאשתקד נטמאו קודם זריקה ונזרק הדם והן טמאין והשתא בשעת זריקה טהורין הן ואין רשאין לאכלו בטומאה אחרי שנזרק הדם והן טהורין:

הבשר **אֵין זוֹרֵק אֶת הַדָּם**, **לְיתֵנִי** - שישנה הפסח **פָּסוּל**, **אֶלָּא שְׁמַע מִינָּהּ** - מוכח מכאן שרק **אֵין זוֹרֵק** את הדם **לְכַתְּחִלָּה**, **אֲבָל דִּיעֲבַד** - אם כבר נזרק הדם **שַׁפִּיר דָּמֵי** - הורצה לו והפסח כשר, כי משנתנו סוברת כרבי נתן שאכילה אינה מעכבת[מ].

הגמרא מבארת כיצד מפרש רבי נתן את הפסוק 'איש לפי אכלו' שממנו יש ללמוד שאכילה מעכבת:
שואלת הגמרא, **וְלֶרַבִּי נָתָן** הסובר שאכילה אינה מעכבת, **'אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ'** שממנו למדנו שיש לשחוט עבור מי שראוי לאכול, **לָמָּה לִי** - מה הצורך בו, הלא כיון שהאכילה לא מעכבת אף אין צריך לשחוט דווקא עבור מי שראוי לאכול[מ]. משיבה הגמרא, אף לרבי נתן יש צורך בפסוק זה ללמד **דְּבָעִינַן** [-שצריך] **גַּבְרָא דְּחֵזֵי לַאֲכִילָה** - שצריך שמי שנשחט הפסח עבורו יהיה ראוי לאכול ממנו, וסברת רבי נתן שהאכילה אינה מעכבת היא לגבי בשר הפסח עצמו שאינו צריך להיות ראוי לאכילה[מח].

אחרי שנתבררה מחלוקת רבי נתן ורבנן האם אכילת הפסח מעכבת בדיעבד, מבררת הגמרא על כמה ברייתות בשיטת מי נאמרו:
שואלת הגמרא, **מַאן תָּנָא לְהָא דְּתָנוּ רַבָּנָן** - מיהו התנא ששנה ברייתא זו, הפסח **שֶׁשְּׁחָטוֹ לְאוֹכְלָיו** - לשם אנשים הראויים לאכול ממנו כזית, **וְזָרְקוּ**[מט] **דָּמוֹ** - אבל זריקת הדם היתה **שֶׁלֹּא לְשֵׁם אוֹכְלָיו** אלא לשם מי שאינו ראוי לאכול ממנו כזית, **הַפֶּסַח עַצְמוֹ כָּשֵׁר וְאָדָם יוֹצֵא בּוֹ יְדֵי חוֹבָתוֹ**, וסבורה הגמרא עתה שהפסח עצמו כשר היינו זריקת דמו והקטרת חלבו אבל אסור לאוכלו[נ], ומכל מקום יוצאין בו ידי חובתו. מבררת הגמרא, **כְּמַאן** - כשיטת מי נאמרה ברייתא זו, **נֵימָא** - נאמר שכשיטת **רַבִּי נָתָן הִיא** הסובר שאכילה אינה מעכבת בדיעבד, **וְלֹא** כשיטת **רַבָּנָן**, שכן לשיטתם כיון שאכילת הפסח מעכבת בדיעבד לא יוצאים ידי חובה באופן זה שלא ניתן לאוכלו.

דוחה הגמרא, **אֲפִילּוּ תֵּימָא** - אפילו אם תאמר שברייתא זו כשיטת **רַבָּנָן**, אין בכך קושיא שכן 'הפסח עצמו כשר' הנאמר בברייתא היינו אף באכילה, משום **שֶׁאֵין מַחֲשֶׁבֶת אוֹכְלִין** פוסלת **בִּזְרִיקָה** כללנא.

הגמרא מבררת על ברייתא נוספת בשיטת מי נאמרה:
שואלת הגמרא, **מַאן תָּנָא לְהָא דְּתָנוּ רַבָּנָן** - מיהו התנא ששנה ברייתא זו, **הֲרֵי שֶׁהָיָה** אחד מהמנויין על הפסח, **חוֹלֶה בְּשְׁעַת שְׁחִיטָה**, ואינו ראוי לאכול מהפסח, **וְחָלִים** - ובריאנב **בְּשְׁעַת זְרִיקָה** ויכול לאכול מהפסח, או שהיה **חָלִים בְּשְׁעַת שְׁחִיטָה וְחוֹלֶה בְּשְׁעַת זְרִיקָה** - שאינו ראוי לאכול בשעת זריקה, **אֵין שׁוֹחֲטִין וְזוֹרְקִין עָלָיוּ**נג, **עַד שֶׁיְּהֵא חָלִים מִשְּׁעַת שְׁחִיטָה עַד שְׁעַת זְרִיקָה**נד. **כְּמַאן** - כשיטת מי ברייתא זו, **נֵימָא** - נאמר שכשיטת **רַבָּנָן הִיא וְלֹא** כשיטת **רַבִּי נָתָן**, שהרי לרבי נתן הסובר שאין אכילה מעכבת, אין צריך שיהיה האדם ראוי גם בשעת זריקת הדם[נה].

משיבה הגמרא, **אֲפִילּוּ תֵּימָא** - אפילו אם תאמר שברייתא זו כשיטת **רַבִּי נָתָן** אין בכך קושיא, כי רבי נתן מודה ש**גַּבְרָא דַּחֵזֵי לַאֲכִילָה בָּעִינַן** - צריך שיהיה הבעלים ראוי לאכילת הפסח בין בשעת שחיטה ובין בשעת זריקה, אף שאין מעכב שהפסח עצמו יהיה ראוי לאכילהנו.

אוצר החכמה 19/06/2018

מו. הרמב"ם (קרבן פסח פ"ד ה"ג) פוסק כרבנן שבנטמא הבשר הפסח פסול, ולא כדברי רב שהעמיד את המשנה כרבי נתן שאם זרק הורצה בדיעבד. וביאר הכסף משנה, שהרמב"ם פסק כרבנן שהם רבים. ואת דקדוקו של רב מהמשנה יש לדחות, שהתנא נקט 'אינו זורק את הדם' ולא 'פסול', משום הסיפא שמדברת באותו ענין של הרישא [אך באופן הפוך, שנטמא החלב ולא הבשר], ונאמר בה 'זורק את הדם' לכתחילה. וכתב הצל"ח (ד"ה מתניתין) שלרב לא היה נוח לומר שהתנא נקט ברישא לשון זו ונמנע מלפרש שהפסח פסול משום הסיפא, ולכן דקדק מכך שהמשנה כרבי נתן.

מז. וכסברת הגמרא לעיל שהשוותה דינים אלו, ולכן הוכיחה מהדין שיש לשחוט עבור הראוי לאכול שאכילה מעכבת. ואין להקשות שהגמרא תיישב כי לדעת רבי נתן 'איש לפי אכלו' מלמד שמצוה לכתחילה לשחוט על הראוי לאכול אבל אין עיכוב בדבר משום שאינו מקיש אוכלין למנויין, וכפי סברת הגמרא לעיל בתחילת הסוגיא, משום שלא מצאנו תנא שלא מקיש אוכלין למנויין אלא זקני דרום (זבחים כג.) לבדם, ולכך לא נוח לגמרא להעמיד את רבי נתן כדעתם. תוספות (ד"ה ולרבי).

מח. ולכך בנטמא הבשר ונזרק הדם הפסח כשר. ולפי מסקנת הגמרא עתה, פסול שחיטה עבור מי שאינו ראוי לאכול ופסול בשר שאינו ראוי לאכילה אינם תלויים זה בזה, ולכך לרבי נתן, אף שמחשבת שלא לאוכליו פוסלת בשחיטה, בנטמא הבשר לא נפסל הקרבן. וקשה, אם כן מדוע הגמרא לעיל לא דחתה את הקושיא על רב מהברייתא בדרך זו, שאין ללמוד מפסול מחשבת השחיטה לנטמא הבשר. תירצו בתוספות (ד"ה ולרבי), שרבנן ודאי אינם סוברים חילוק זה ולדעתם אף כשהבשר אינו ראוי הפסח נפסל, כמבואר בדבריהם בברייתא לעיל, בחזרו ונמנו חבורה אחרת על הפסח ואין בפסח כדי צורך אכילתם שאינם יוצאים בפסח זה, והגמרא סברה מתחילה להעמיד את רב כרבנן, ולכך לא יכלה לדחות כן.

מט. הלשון קשה, שפתח בלשון יחיד 'שחטו לאוכליו' וסיים בלשון רבים 'וזרקו דמו'. וראה בהגהות וציונים שברוב כתבי היד הגירסא היא 'ונזרק דמו', וכן נקטו תוספות (לעיל סא. ד"ה שמטו). אולם הביאו שיש גורסים 'לזרוק דמו', וכן היא גירסת רבינו חננאל (ד"ה והא - הרמשון). ויתכן שגם רש"י (ד"ה פסח) גרס כן, ראה ביאורי רש"י. ולהלן יבואר מהלך הסוגיא לגירסא זו.

נ. הגמרא מדייקת מאריכות הלשון 'הפסח עצמו כשר ואדם יוצא בו ידי חובתו' שבא למעט אכילה. [וכן יש לדקדק על פי דברי מהר"י קורקוס (קרבן פסח פ"ג ה"ו) המובא בהערה להלן במסקנת הגמרא]. אולם טעם החילוק בין כשרות הפסח לאכילתו צריך ביאור, שכן אם סברת הגמרא עתה שמחשבה זו פוסלת בזריקה, אזי אף יפסל לגמרי, ואם אינה פוסלת שיוכשר אף באכילה. וצריך לומר, שהגמרא סברה עתה שמחשבת אוכלין פוסלת בזריקה רק לכתחילה, ולכך הזריקה כשרה כיון שכבר נזרק הדם והרי זה כדיעבד, אבל לאכול אסור שהרי זה כלכתחילה. חידושי בן יאיר (רונק, נתוסף' ד"ה לימא). **נא. ורק** בשחיטה פוסלת מחשבת אוכלין, מפני שהמקור לפסול זה הוא מ'איש לפי אכלו' האמור בשחיטה, כפי שהתבאר לעיל. רש"י (ד"ה אין). אולם תוספות (לעיל סא: ד"ה רבה) כתבו, שמא יש איזה מיעוט למעט אוכלין מזריקה.

ביארנו את הגמרא על פי הגירסא שלפנינו בברייתא 'וזרקו דמו', שנידון הגמרא הוא האם מחשבת אוכלין פוסלת בזריקה על כל פנים לענין איסור אכילה או אינה פוסלת כלל. אולם תוספות (ד"ה לימא) הקשו על זה שהרי פשוט בכל הש"ס שאין מחשבת אוכלין בזריקה, ולא יתכן שיהיה לגמרא צד שפוסלת בזריקה, ועל כן ביארו את הגמרא באופן אחר, ראה בילקוט ביאורים.

ולפי הגירסא בברייתא 'לזרוק דמו' [כמובא בהערה לעיל], צריך לומר שהגמרא סברה מתחילה כי מחשבה בשחיטה על מנת לזרוק שלא לאוכליו הרי זו חשובה כמחשבה בשחיטה עצמה, ומסקנת הגמרא שמחשבה זו נחשבת מחשבה בזריקה ואינה פוסלת כי אין מחשבת אוכלין בזריקה. חידושי בן יאיר (סס). וראה בדבריו שביאר מדוע לפי סברת הגמרא מתחילה אין הפסח נפסל אלא לאכילה, הרי אם מחשבה זו נידונת כמחשבה בשחיטה יש לה לפסול הקרבן לגמרי, כמבואר לעיל (סס.). ויעויין גם בשלמי תודה (דמנהג, נרס"י ד"ה פסח) מה שביאר בזה.

ולכל הדרכים קשה, למסקנת הגמרא שהפסח כשר אף לאכילה, מהו הלשון 'הפסח עצמו כשר ואדם יוצא בו ידי חובתו' שמלשון זו משמע שאינו כשר לגמרי, שאם הוא כשר לגמרי היה לו לנקוט בקצרה 'כשר ויוצא בו', וכפי שדייקה זאת הגמרא מתחילה, כמו שנתבאר לעיל. [אולם ברמב"ם (קרבן פסח פ"ג ה"ו) נראה שגירסתו בברייתא 'ואין אדם יוצא בו ידי חובתו', ולפי"ז מיושב הלשון. מהר"י קורקוס (סס). אך הסוגיא צריכה ביאור לפי גירסא זו, ראה בילקוט ביאורים].

נב. מלשון הפסוק 'ותחלימני והחיני' (ישעיה לח טז). ריב"ן (ד"ה חליס). בו חזקיהו המלך מודה לה' על שהבריא אותו מחליו והחיהו. על פי מצודת דוד (סס).

נג. כלומר, אין שוחטין על החולה בשעת שחיטה אף אם החלים בשעת זריקה, ואין זורקין על החולה בשעת זריקה אף אם היה בריא בשעת שחיטה. ריב"ן (ד"ה ה"ג). ואף שנתבאר לעיל שאין מחשבת אוכלין פוסלת בזריקה, מכל מקום כשהבעלים עצמם אינם ראויים לאכול בשעת זריקה הקרבן פסול. על פי תוספות (ד"ה לימא).

נד. משמע שאף אם יכול לאכול מהפסח לערב לא די בכך אלא צריך שיהיה ראוי לאוכלו עתה בשעת שחיטה וזריקה, והטעם הוא, משום שכשאינו ראוי לאכול מהפסח הרי הוא דחוי בגופו ואין הפסח יכול להקרב עבורו. חזון איש (זבחים סי' ד סק"כ). ובחזון יחזקאל (ד"ה עד) מדקדק מהלשון 'עד שיהא חלים משעת שחיטה עד שעת זריקה' שאף אם היה חולה בין השחיטה לזריקה והבריא אין זורקין עליו, שכיון שנדחה שעה אחת נדחה, ולפיכך צריך להיות ראוי לאכילה בכל הזמן מהשחיטה ועד הזריקה.

עוד יש לדקדק מלשון זו, שאין צריך שיהיה ראוי לאכילה לערב. כי אף לרבנן שאכילת הפסח מעכבת היינו דוקא עד שעת הזריקה אבל אם נזרק הדם יצא ידי חובתו, אף אם אחר כך נעשה לא ראוי לאכילה. תוספות רי"ד (ד"ה עד).

נה. ואף שרבי נתן מודה שצריך שישחט הפסח עבור אדם הראוי לאוכלו מ'איש לפי אכלו' והוא הדין שהבעלים יהיו ראויים לאכילה כפי שביארה הגמרא לעיל, מכל מקום סוברת הגמרא עתה שאין צריך שיהיה ראוי אלא בשעת שחיטה ולא בשעת זריקה. על פי תוספות (ד"ה לימא). וראה בילקוט ביאורים ליישב דברים אלו עם מה שהובא לעיל בשם התוספות שמסברא יש לפסול אף בשעת זריקה.

אך עדיין יש להקשות, שהלא אף לרבי נתן אכילה מעכבת לכתחילה ואם כן יכולה ברייתא זו לסבור כרבי נתן, שהרי נקטה לשון לכתחילה 'אין שוחטין וזורקין'. וראה בחזון איש (או"ח סי' קכד לקף עמ: ד"ה אמר) שהוכיח מכאן כי באופן שאם לא יקרב הפסח עבורו ידחה לפסח השני, סובר רבי נתן שמקריבים עבורו לכתחילה אף שעל ידי זה ידחה ממצות אכילה. והובאו דבריו בהערה להלן. [ועיין בצל"ח (ד"ה ח"ר) שדקדק מדוע נקטה הברייתא לשון לכתחילה לפי הצד שהברייתא כרבנן, וכן לפי מה שמעמידה הגמרא בסמוך כרבי נתן ומודה שצריך שהבעלים יהיו ראויים, כיון שאף בדיעבד הקרבן פסול].

נו. משום שהפסוק 'איש לפי אכלו' שהוא המקור לכך שהפסח צריך להיות ראוי לאכילה נאמר על האדם האוכל ולא על הפסח עצמו. רש"י (ד"ה עד).

עין משפט
נר מצוה

מג א מיי׳ פ״ח מהלכות פסולי המוקדשין הלכה לח:
מד ב מיי׳ פ״ד מהלכות ק״פ הלכה ג:
מה ג אהח 19/06/2018 מהלכות פסולי המוקדשין הלכה לד:
מו ד מיי׳ פ״ב מהלכות ק״פ הלכה יד:
מז ה מיי׳ פ״ד מהלכות קרבן פסח הלכה ג:
מח ו ז מיי׳ פ״ב מהל׳ ק״פ הלכה ו:
מט ח שם הלכה ז:
נ ט י מיי׳ פ״ז מהלכות ק״פ הלכה ט:

רבינו חננאל

הא לכתחלה הא דיעבד רואה אני דברי ר׳ אליעזר דיעבד כיון שיש דם אע״פ שאין בשר כיפר אבל זה שאומר ר׳ אליעזר אפי׳ לכתחלה יזרוק הדם אע״פ שאין בשר אין אני רואה דבריו בזה אלא דברי ר׳ יהושע אני רואה בזה שלכתחלה לא יזרוק אלא אם יש בשר טהור ראוי לאכילה. **איני והא** מדקתני **ומודה** ר׳ **יהושע שאם זרק הורצה** כלומר בדיעבד אפי׳ ר׳ יהושע מודה ומה הוצרך ר׳ יוסי לומר רואה אני דברי ר׳ אליעזר בדיעבד והוא דברי הכל הוא. **אמרינן מודה בדיעבד בנטמא בלבד** אבל באבוד ושרוף פליג ר׳ יהושע דאפילו דיעבד לא הורצה ואאבוד ושרוף אומר ר׳ יוסי רואה אני דברי ר׳ אליעזר דאיעבד הורצה וכו׳ אליעזר ולכתחלה לא יעשה כר׳ יהושע: **אית לן למימר** כיון דסוגיא דשמעתין ס״ד דציץ מרצה על אכילות אמאי תני הני חמשה דברים דתנינן במתני׳ אין נאכלין. אית לן למימר הא דאמרי׳ דציץ מרצה על אכילת לאו להתירן להאכל בטומאה הוא דתני אלא לדברים אחרים כגון הא דתנינן במנחות נטמאת אחת מן החלות או אחת מן הסדרים ר׳ יהודה אומר שניהם ישרפו וחכ״א הטמא בטומאתו והטהור יאכל ואמר רב פפא עלה בציץ מרצה על אכילות פליגי רבנן סברי כיון דאלו נאכל והציץ מרצה עליהן כטהורין חשבינן להו הלכך אותם שלא נטמאו אינן נפסלין בטומאות אלא הטהורין נאכלין והטמאין נשרפין. וסוגיא דשמעתא נמי אהאי אורחא אית לן לאסוקה: **נטמא בשר וחלב קיים אינו זורק את הדם נטמא חלב** כו׳. אמר רב אם זרק הורצה ואע״פ שהבשר טמא אכילת פסחים לא מעכבא. **איני** והכתיב איש לפי אכלו. למצוה אבל לעכב לא. **והתניא** במכסת מלמד כו׳. אמר[ס] רב דאמר כר׳ נתן דסבר כל ישראל יוצאין בפסח אחד וכי כל ישראל אוכלין מפסח אחד אלא ש״מ אכילת פסחים לא מעכבא. **ודחי׳ להא** ודילמא שאני התם דאי ממשכי הני חזי להני ואי ממשכי הני חזי להני. **אלא הא ר׳ נתן דתניא נמנו עליו וחזרו ונמנו** עליו ראשונים שיש להם כזית (חייבין לעשות) פסח אוכלין ופטורין מלעשות פסח שני האחרונים שאין להם כזית חייבין לעשות פסח שני ר׳ נתן אומר אלו ואלו פטורין מלעשות פסח שני שכבר נזרק הדם ש״מ לר׳ נתן אכילת פסחים לא מעכבא. **ומאי דוחקיה דרב** לאוקמה למתני׳ דקתני אינו זורק לכתחלה הוא דאינו זורק הא אם זרק הורצה ואליבא דר׳ נתן דסבר אכילת פסחים לא מעכבא. **נוקמה** אפילו דיעבד אם זרק לא הורצה דבעינן אכילת פסחים מעכבא. [ובסוף שחיטת קדשים אמר רבא [ובגליון רבינא] אכילת פסחים מעכבא] מדרבה בר רב הונא דאמר וכן ששמע אחר שקיעת החמה ואוקימ׳ ש״מ אכילת פסחים מעכבא. **ודייק רבא** מדקתני אינו זורק ולא קתני נטמא הבשר והחלב קיים פסול ש״מ לכתחלה הוא דאינו זורק ואם זרק דאיעבד הורצה האי תנא סבר אכילת פסחים לא מעכבא: **ור׳ נתן האי איש לפי אכלו למה לי** אמר לך בעינן גברא דחזי לאכלו ואי לא אכיל לא חיישינן. **והא דת״ר** שחטו לאכליו לזרוק דמו שלא לאכליו הפסח עצמו כשר ואדם יוצא ידי חובתו נימא ר׳ נתן היא ולא רבנן. אפילו תימא רבנן אין מחשבת אוכלין בזריקה. **והא דת״ר** שחטו בטהרה ואח״כ נטמאו בעליו יזרוק הדם בטהרה ואין הבשר נאכל בטומאה אינה לדברי הכל אלא במחלוקת שנויא ור׳ נתן היא. **ר׳ יוחנן אמר** אפילו תימא רבנן והא מתניתא בציבור היא דעבדו בטומאה. ואמאי אין הבשר נאכל גזרה שמא יטמאו בעליו לאחר זריקה ויאמרו אשתקד נטמאו קודם זריקה ונזרק הדם והן טמאין והשתא בשעת זריקה טהורין הן ואין רשאין לאכלו בטומאה אחרי שנזרק הדם והן טהורין:

מסורת הש״ס
עם הוספות

ס) [זבחים ק:], ב) לעיל סא. ע״ש. זבחים כג. ע״ש, ג) [לעיל דף סא. וס״ק], ד) [לעיל סט:], ה) תוספתא פרק ז ה״ה, ו) [לעיל סא:], ז) כה״ג מנחות מו: ביצה ה:, ח) זבחים דף מד., ט) לעיל דף סא., י) סא:, כ) [ד״ה שחטו למולן].

תורה אור השלם

א) וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיוֹת מַשֶּׂה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֶנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תְּכַסּוּ עַל הַשֶּׂה: [שמות יב, ד]

ב) וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם: [שמות יב, ו]

הגהות וציונים

ס] קידושין מא ע״ב מב ע״ב ושם איתא ר׳ יונתן] (גליון): כ] [צ״ל תנן] (גליון): ג] [עיין תוספות לעיל סא ע״א ד״ה שחטו] (גליון), ששוללים הגי׳ שבכמה כת״י ״לזרוק״ [וכ״ה בפי׳ ר״ח, ועי׳ רש״י ד״ה פסח עצמו וברש״ש] וגורסים כהגי׳ ברוב הכת״י ונזרק: ל] [צ״ל אלעזר] (גליון): ה] בס״א נוסף לאפוקי (חכמת מנוח): ו] צ״ל זריקת (דבש תמר, ועי׳ רש״ש): ז] עיין מהרש״ל: ח] נדצ״ל אלא:

משנת ראשונים

מלמד שאין הפסח נשחט אלא למנויו. אותם שנמלכו להתמנות עליו כשהוא חי וכל ששחטו שלא למנוייו פסול וכן אין שוחטין אותו אלא לאוכליו אבל לא על שם בני אדם שאין ראוין לאכלו כגון חולה וזקן ואם עשה כן פסול שהאכילה מעכבת.
[מאירי]

יכול שחטו שלא למנויו יהא כעובר על המצוה וכשר תלמוד לומר איש לפי אכלו תכסו. ומ״מ דוקא בשחיטה כלומר ששחטו על דעת שלא לאוכליו, אבל אם שחטו לשם אוכליו ועשה אחת משאר עבודות לשם שלא לאוכליו כגון שזרק את הדם שלא לאוכליו או ששחטו לשם אוכליו על דעת שיזרוק דמה שלא לאוכליו כשר שאין מחשבת אוכלין פוסלת בזריקה ולא בשום עבודה אלא בשחיטה. ומ״מ גדולי המחברים כתבו, שאין אדם יוצא בה ידי חובתו אלא שהפסח כשר.
[מאירי, לעיל סא.]

הכתוב שנה עליו לעכב. אפילו מידי דכתיב בקרא אמרינן בכל דוכתא שנה עליו הכתוב לעכב ואם לאו דשנאו לא היה מעכב.
[תוספות הרא״ש, סוטה ח:]

לא בעינן שנה הכתוב לעכב אלא בקדשים.
[תוספות, מנחות לח.]

[המשך בסוף המסכת]

הא אמרת מודה רבי יהושע בציבור. תימה לרשב״ג מאי קושיא דילמא ה״ק רוצה אני דברי רבי אליעזר שאף ר׳ יהושע לא אמר אלא ביחיד דכי היכי דלא קתני בגריית לא בציבור ולא ביחיד: **כי** מודה בנטמא. משום דאין מרלה:

ולעכב לא והתניא במכסת נפשות. תימה לר״י והא קרא דשחיטה כתיב ומהתם נפקא[ט] למחשבת אוכלין פסלה בשחיטה אבל בזריקה אמרן לעיל[י] דאין מחשבת אוכלין בזריקה והיכי פריך משחיטה אזריקה ואומר ר״י דווקא מחשבת אוכלין ליתא בזריקה אלא בשחיטה אבל כשאין לו אוכלין לגמרי אף בשעת זריקה סברת היא דפסול שהיא עיקר עבודה כיון דבשעת שחיטה הקפיד הכתוב לפיולו לממחבה:

שאני התם דאי מימשכי הני כו׳. תימה לרשב״ג והא בשעת זריקה אינם יכולים לימשך ונמצא דהשתא לא חזי לאכילה וי״ל דדילמא ר׳ נתן סבר כר״ש דתנן לקמן בפרק המקבל (דף פט.) נמנין ומוסכין ידיהם על זיזרק הדם אי נמי נטמאו מקלתן או שמתו חזי להני: **ולרבי** נתן **איש לפי אכלו למה לי דבעינן גברא דחזי לאכילה.** ומ״ת לרבנן נמי ליבעי הכי לעיל כי פריך ולעכב לא ליממ כי אתא קרא לעכב היינו דבעינן גברא חזי לאכילה אבל בשר לא ולאו למה לי פירכא היא דרבנן נעו בשר חזי לאכילה כדתניא לעיל מחרוזים שמין להם כזית אינם אוכלין ומייבין לעשות פסח שני והא נמי לא מיקמי לא ממחבן תנא דלא מקיים אוכלין למנויין אלא זקני דרוס לחודייהו בפרק שני דזבחים (דף כג.) ולמאי[כ] דמוקי מתני׳ כר׳ נתן ל״ל דיולאין בפסח אחד דקאמר היינו דוקא דיעבד:

לימא ר׳ נתן היא כו׳. תימה לר״י והיכי מיתוקמא כר׳ נתן והא ר׳ נתן ורבנן לא פליגי אלא בשר אבל בגברא לכ״ע בעינן גברא דחזי לאכילה ועוד ס״ב אפילו שחטו שלא לאוכליו נמי ואמאי נקט שחטו לאוכליו ועוד היכי תיסק אדעתיה למימר השתא דים מחשבת אוכלין בזריקה הא פשוט בכולי גמרא דאין מחשבת אוכלין בזריקה כדמוכח בזבחים (דף ז.) ובתמיד נשחט לעיל (דס״ח.[כ]) ושם הבאתי וגרסה לר״י דה״פ נזרק דמו שלא לאוכליו לא שנזרק שלא לשם אוכליו אלא שבשעת זריקה היו הבעלים חולים והשתא קאמר כמאן כר׳ נתן דאמר בעי שיהא נתן מיקל כולי האי ולא בעי שיהא בשר לאוי לאכילה ה״נ לא חיישינן אם בעלים לאוין בשעת זריקה אבל רבנן דאמרי בעי שיהא בשר לאוי לאכילה ה״נ בעי שיהו הבעלים ראויים לאכילה בשעת זריקה וה״ג סבר ר׳ אלעזר בשמוך אלא בעי ר׳ נתן גברא חזי אלא בשחיטה דווקא:

נזיר

מתני׳ נטמא בשר וחלב קיים אין זורק את הדם. אפי׳ לר׳ אליעזר, דעיקר פסח לאכילת אדם קאתי: ובמוקדשין אינו כן. אפילו לר׳ יהושע, שאפילו נטמא בשר וחלב קיים זורק את הדם, דהא תרתי איכא, מחיר ושייריס, שהדם מחיר חיסורין למזבח[מ]: **גמ׳** הורצה. ופטור מלעשות פסח שני: **לא** מעכבא. כפרה בדיעבד: **אובלין.**[ס] חולה וזקן[ע]: **רב.** לחית ליה מכילת פסחים לא מעכבא, דאמר כר׳ נתן יוצאין בפסח אחד. ומ״פ שאין בו כזית לכל אחד, אלמא אכילה לא מעכבא: **דאי מימשכי הני.** מה שים בהן יותר מכזית לכל אחד, חזי להני הנשארים: **ואי מימשכי הני כו׳.** אימתא דחזי לכולהו, דהי מינייהו מפקת, הלכך אע״ג דלא אימשיך חד מינייהו פטורין, אבל ניטמא לא חזי אפילו לחד: נימנו עליו. עד שהיה כזית לכל אחד: **ומאי דוחקיה דרב.** לאוקמת למתני׳ כר׳ נתן דלא מעכבא, ולמימרא דמתני׳ לכתחלה קאמר, הא אם זרק הורצה: נוקמה ברבנן. ונימא דמתני׳ אפי׳ בדיעבד פסול: **פסח עצמו כשר.** קס״ד לזרוק[ו] דמו ולהקטיר חלבו, אבל לאכילה לא, וקתני ואחד שום יוצא אי ידי מחשבת אוכלין. חולה וזקן בזריקת דם, דאיכא כזית בים לפי אכלו, אבל בשר לא, דליהוי גברא דר אכילה, אבל פסח לא מיכפת לן אי לא חזי: יזרוק בטהרה. בכהנים וכלי שרת טהורין: **ור׳ נתן היא.** דאמר אכילה לא מעכבא, ולא בעי ר׳ נתן גברא דחזי לאכילה, ומתניתא קמייתא מוקי ר׳ אלעזר כרבנן: **הבא במאי עסקינן** בציבור. שנטמאו רוב ציבור דין שחיטה לזריקה, כגון שמת הנשחט ונטמאו, הילכך גברי דחזו לאכילה נינהו: **גזירה שמא.** לשנה אחרת יטמאו ליבור אחר זריקה: **ויאמרו אשתקד.** מי לא היינו טמאין בשעת אכילה ואכלנו ואע״פ שנשחטו בטהרה, השתא נמי אע״פ שנשחטו בטהרה, השתא בטומאה, ולא ידעי דלשנה יכול בשר בטומאה, ולא ידעי דהוי זריקת דם טמאין הוו ואכלי בטומאה: **ואיבעית**

אימא. תרוייהו ביחיד, והא לכתחלה והא דיעבד, והא דקתני אם זרק הורצה ואוקימנא ביחיד, ה״מ דמודה רבי יהושע בדיעבד, כשנטמא, דהא עלה קאי ומשום דאיתיה בעינא, אבל בחבוד ושרוף לא, ור׳ יוסי מפי שמרפו או מאבדו שייה קאמר אם הקטיר קומצה כשירה:

הגמרא מבררת על ברייתא נוספת בשיטת מי נאמרה:
שואלת הגמרא, **מַאן תָּנָא לְהָא דְּתָנוּ רַבָּנָן** - מיהו התנא ששנה ברייתא זו, הפסח **שֶׁשְּׁחָטוֹ בְּטָהֳרָה** - כשהקרבן והבעלים היו טהורים, **וְאַחַר כָּךְ** קודם זריקת הדם **נִטְמְאוּ הַבְּעָלִים** ואינם יכולים לאכול ממנו מפני טומאתם, אף על פי כן **יְזֶרֶק הַדָּם בְּטָהֳרָה** - על ידי כהנים וכלי שרת טהורים[נז], **וְאַל יֹאכַל בָּשָׂר בְּטוּמְאָה** ויצאו הבעלים ידי חובתן בפסח זה. **כְּמַאן** - כשיטת מי נאמרה ברייתא זו שזורקים את הדם אף על פי שהבעלים טמאים ואינם ראויים לאוכלו. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי (אלעזר) [אֶלְעָזָר][נח]**, ברייתא זו **בְּמַחֲלוֹקֶת שְׁנוּיָה** ואינה מוסכמת על הכל, **וְכשיטת רַבִּי נָתָן הִיא** הסובר שאכילה אינה מעכבת, ולכך אין מעכב שבשעת זריקת הדם יהיו הבעלים ראויים לאכול מהפסח[נט].

הגמרא מביאה אופן נוסף לפרש את הברייתא:
וְרַבִּי יוֹחָנָן אָמַר, אֲפִילּוּ תֵּימָא - אפילו אם תאמר שברייתא זו כשיטת **רַבָּנָן הִיא**, אין בכך קושיא כי **הָכָא בְּמַאי עָסְקִינַן** - כאן, בברייתא, במה המדובר, **בְּצִיבּוּר** שנטמא רובו בין שחיטה לזריקה, וכגון שמת הנשיא והתעסקו עמו בלוייתו וקבורתו, **דַּאֲפִילּוּ בְּטוּמְאָה נַמִּי עָבְדִי** - שציבור עושים את הפסח אפילו בטומאה[ס], ולכך אף על פי שנטמאו זורקים את הדם, שהרי ראויים הם לאוכלו[סא].

שואלת הגמרא, **אִי** מדובר **בְּצִיבּוּר** טמא, **אַמַּאי** - מדוע נאמר בברייתא **שֶׁאֵין הַבָּשָׂר נֶאֱכָל בְּטוּמְאָה**, הלא פסח הבא בטומאה נאכל בטומאה (משנה, לעיל עו:).

משיבה הגמרא, איסור אכילת הבשר הוא **גְּזֵירָה** שגזרו חכמים משום **שֶׁמָּא** בשנה הבאה **יִטַּמְּאוּ הַבְּעָלִים** - הציבור **לְאַחַר זְרִיקָה, וְיֹאמְרוּ** וכי **אֶשְׁתַּכַּח** - שנה שעברה **לֹא נִטְמְאנוּ וְאָכַלְנוּ** את הפסח אף שהשחיטה היתה בטהרה, **הַשְׁתָּא נַמִּי** - כעת בשנה זו גם **נֵיכוֹל** את הפסח בטומאה אף שהשחיטה והזריקה היו בטהרה, **וְלֹא יָדְעִי לחלק[סב], דְּאֶשְׁתַּכַּח כִּי אִיזְדְּרִיק דָּם** - כאשר נזרק הדם **בְּעָלִים טְמֵאִים הֲווּ** - כבר היו טמאים והרי זה פסח הבא בטומאה שנאכל בטומאה, אבל **הַשְׁתָּא** - עתה בשנה זו **בְּעָלִים טְהוֹרִין הֲווּ** בשעת זריקה, שלא נטמאו אלא אחר הזריקה, וכיון שהפסח בא בטהרה אסור לאוכלו בטומאה[סג], ומשום חשש זה גזרו חכמים לאסור את אכילתו אף באופן שנטמאו קודם זריקה[סד].

נז. רש"י (ד"ה יזרק). שכן זריקת הדם נעשית על ידי כלי, כמבואר במשנה לעיל (סד.) **וברש"י** (שם ד"ה זריקה).
נח. גליון. הגהות וציונים.
נט. כן סובר רבי אלעזר בדעת רבי נתן, ולא כדברי התרצן לעיל שאף לרבי נתן צריך שיהיו הבעלים ראויים לאוכלו. ולפי רבי אלעזר דברי הברייתא הקודמת שהבעלים צריכים להיות ראויים לאוכלו בין בשעת שחיטה ובין בשעת זריקה, אינה כשיטת רבי נתן, אלא כדעת רבנן הסוברים שאכילת הפסח מעכבת. **רש"י** (ד"ה ורבי נתן). אולם אף לרבי אלעזר צריך לפי רבי נתן שיהיו הבעלים ראויים לאכילה בשעת שחיטה, וזה נלמד מהפסוק 'איש לפי אכלו' וכפי שהתבאר לעיל. תוספות (ד"ה לימא) על פי קול מבשר (ד"ה אמר). ובדעת רש"י בפרט זה ראה בביאורי רש"י. ויש להקשות, לדעת רבי אלעזר שברייתא זו כרבי נתן, מדוע יזרק הדם, הלא במשנתנו שהיא כרבי נתן מבואר שאסור לזרוק הדם לכתחילה, ומשום שאף לרבי נתן אכילה מעכבת לכתחילה, וכפי שנתבאר לעיל. וכתב הצל"ח (ד"ה י"מ) שאכן לדעת רבי אלעזר, לפי רבי נתן אין דין ראוי לאכילה לכתחילה, ורבי אלעזר מעמיד משנתנו כרבנן ולא כרבי נתן ואף בדיעבד אם זרק לא הורצה, ומה שדקדק רב מהלשון 'אינו זורק' שהוא רק לכתחילה, שמא סובר רבי אלעזר שהתנא נקט לשון זו אגב הדין המבואר בסיפא שבמוקדשין זורק אפילו לכתחילה, אבל ברישא פסול אף בדיעבד. אולם בחזון איש (או"ח סי' קכד לדף עמ: ד"ה אמר) מיישב, שאמנם לדעת רבי נתן יש דין ראוי לאכילה לכתחילה, מכל מקום קיום עיקר מצות הפסח שהוא בפסח ראשון קודם לקיום דין ראוי לאכילה לכתחילה, על כן כאן בברייתא שהבעלים נטמאו זורק לכתחילה כדי שיוכל לקיים את עיקר מצות הפסח בפסח ראשון ולא ידחה לפסח שני אף שעל ידי זה נדחה מקיום דין ראוי לאכילה, אבל במשנה שרק הבשר נטמא ויכול להביא פסח אחר, אינו זורק, כדי שיוכל לקיים דין ראוי לאכילה.
ס. שנאמר בדין טמא הנדחה לפסח שני (במדבר ט י) 'איש איש כי יהיה טמא וגו',
'איש' נדחה לפסח שני ואין ציבור נדחין לפסח שני אלא עושים בטומאה. גמרא (לעיל סו:).
סא. כפי ששנינו במשנה (לעיל עו:) הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה.
סב. שדין פסח הבא בטומאה תלוי בזריקה שהיא עיקר הקרבן, כמבואר בזבחים (ו.) שאין כפרה אלא בדם, וממילא יש חילוק בין שנה שעברה לשנה זו וכפי שמבאר והולך.
סג. כדין כל בשר קדשים שיש לאו וכרת למי שאוכלו בטומאה כמבואר במכות (יד:). אבל פסח הבא בטומאה התורה התירה אכילתו בטומאה בכך שהתירה הקרבתו, כיון שעיקר ציווי קרבן פסח לצורך אכילתו הוא שנאמר 'איש לפי אכלו'. רש"י (לעיל עו: ד"ה שמתחילתו).
סד. ולא גזרו אלא בנטמאו אחר שחיטה קודם זריקה, ולא בנטמאו קודם שחיטה, כיון שבין קודם שחיטה לאחר שחיטה החילוק ניכר ולא יבואו לטעות [כי השחיטה היא תחילת ההתעסקות עם הקרבן], מה שאין כן בין קודם זריקה לאחר זריקה אפשר לטעות מאחר שבשניהם השחיטה היתה בטהרה. גור אריה (לימון, ד"ה גזירה).
ולתירוץ זה שמדובר בציבור שנטמאו והפסח בא בטומאה, מדין תורה יכול הדם להזרק בטומאה כמבואר במשנה (להלן עט.), אלא שגם על כך גזרו חכמים שתהיה הזריקה בטהרה כדי שלא יבואו לאכול את הבשר בטומאה, ולכך נאמר בברייתא 'יזרק הדם בטהרה'. חזון איש (או"ח סי' קכד לדף עמ: ד"ה גזירה). וראה עוד בעזרת ישראל (זיטומלן, ד"ה ור"י, ודע) מה שכתב בזה.
לכאורה יש לשאול היאך יוצאים ידי חובת הפסח בקרבן זה לרבנן הסוברים שאכילה מעכבת, הלא אין הבשר ראוי לאכילה משום שחכמים אסרוהו. וצריך לומר, שכיון שהוא ראוי לאכילה מדאורייתא הרי זה חשוב ראוי לאכילה, מפני שאם יעבור על האיסור דרבנן ויאכל אכילתו אכילה. יבין דעת (יו"ד סי' קמ פירוש המלון סק"ג). וראה הרחבה בענין זה בילקוט ביאורים.

הגמרא חוזרת ליישב את דברי רב [המעמיד את האמור במשנה 'אינו זורק את הדם' שאם זרק הורצה] באופן אחר[א]:
אומרת הגמרא, **וְאִיבָּעֵית אֵימָא** - ואם תרצה תאמר, **רַב דְּאָמַר** אם זרק הורצה כְּשיטת **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ** אמר כן, הסובר שאכילת הפסח אינה מעכבת[ב].

הגמרא מביאה ברייתא בה מבוארת שיטת רבי יהושע:
דְּתַנְיָא בברייתא, **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר**[ג], **כָּל הַזְּבָחִים שֶׁבַּתּוֹרָה, בֵּין שֶׁנִּטְמָא בָּשָׂר, וְחֵלֶב קַיָּים** בטהרתו, **בֵּין שֶׁנִּטְמָא חֵלֶב, וּבָשָׂר קַיָּים** בטהרתו, **זוֹרֵק אֶת הַדָּם.** אבל שלמי **נָזִיר וְעוֹשֶׂה פֶּסַח** אין דינם כשאר זבחים, מפני שבהם צריך הבשר להיות ראוי לאכילה, בשלמי נזיר כדי לקיים מצוות האמורות בנזיר, שילוח שערו תחת דוד השלמים ותנופת הזרוע[ד], ובפסח כי עיקרו לאכילה באה[ה], ולפיכך רק אם **נִּטְמָא חֵלֶב וּבָשָׂר קַיָּים זוֹרֵק אֶת הַדָּם,** אבל אם **נִּטְמָא בָּשָׂר וְחֵלֶב קַיָּים אֵין זוֹרֵק אֶת הַדָּם,** כי אין הבשר ראוי לאכילה, ואף על פי כן **אִם** עבר וְזָרַק את הדם **הוּרְצָה**[ו] - עלה הקרבן לרצון, כי מצוות הנזיר אינם מעכבות בו, וכן בפסח האכילה אינה מעכבת. ודברים אלו אמורים בנטמא הבשר אבל **נִּטְמְאוּ הַבְּעָלִים בְּמֵת**[ז], **לֹא יְזָרוֹק** את הדם **וְאִם** עבר וְזָרַק את הדם **לֹא הוּרְצָה** - לא עלה הקרבן לרצון, והוא פסול[ח]. כי אף שהאכילה אינה מעכבת בפסח ואין צריך בשר ראוי לאכילה, מכל מקום טומאת הבעלים מעכבת כי צריך שיהיו הבעלים ראויים לאכילה בשעת הזריקה[ט], ובנזיר טומאת הבעלים מעכבת ופוסלת את הקרבן משום שסותר את נזירותו על ידי שנטמא, וצריך למנות שוב ימי נזירות. מבואר בדברי רבי יהושע אלו שאכילת הפסח אינה מעכבת ולכך בנטמא הבשר אם זרק הורצה, וכשיטתו אמר רב את דבריו.

★

שנינו במשנה, **וּבַמּוּקְדָּשִׁין אֵינוֹ כֵּן** וכו' אלא אף על פי שנטמא הבשר והחלב קיים זורק את הדם.

הגמרא מדייקת שהמשנה נאמרה כדעת רבי יהושע:
מהמשנה מדויק כי רק אם החלב קיים זורק את הדם, אבל אם נטמא גם החלב אינו זורק את הדם. אומרת הגמרא, **מַתְנִיתִין מַנִּי** - משנתנו הסוברת שכאשר נטמאו שניהם הבשר והחלב אינו זורק את הדם, כדעת מי שנויה, כדעת **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ הִיא** הסובר שאין הדם נזרק אלא כאשר יש דבר הניתר על ידו, או בשר לאכילה או חלב למזבח, ולכך כשנטמאו שניהם אינו זורק את הדם'.

מביאה הגמרא ברייתא בה מבוארת שיטת רבי יהושע[י]:
דְּתַנְיָא בברייתא, **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר, כָּל הַזְּבָחִים**[יא] **שֶׁבַּתּוֹרָה שֶׁנִּשְׁתַּיֵּיר מֵהֶן כַּזַּיִת בָּשָׂר** לאכילת אדם **אוֹ כַּזַּיִת חֵלֶב** לאכילת מזבח[יב], **זוֹרֵק אֶת הַדָּם.** שנאמר (דברים יב כז) 'וְעָשִׂיתָ עֹלֹתֶיךָ הַבָּשָׂר וְהַדָּם', צריך שיתקיים 'הבשר והדם', ולכך אם אין בשר אין זריקת דם[יב], ובנשתייר כזית הרי זה חשוב שיש בשר[יג]. אבל אם לא נשתייר אלא **כַּחֲצִי זַיִת בָּשָׂר וְכַחֲצִי זַיִת חֵלֶב, אֵין זוֹרֵק אֶת הַדָּם,** כי פחות מכדי שיעור אכילה אינו חשוב שיור, ובשר וחֵלֶב אינם מצטרפים זה עם זה לשיעור שלם, לפי שזה לאכילת אדם וזה לאכילת מזבח. כן הדין בכל הקרבנות, **וּבְקׇרְבַּן עוֹלָה** אין הדין כן, אלא **אֲפִילּוּ** נשתייר **כַּחֲצִי זַיִת בָּשָׂר וְכַחֲצִי זַיִת חֵלֶב זוֹרֵק אֶת הַדָּם,** מִפְּנֵי **שֶׁכּוּלָּהּ כָּלִיל** - שמקטיר כולה על גבי המזבח, וכיון ששניהם, הבשר והחלב, אכילת מזבח הם, מצטרפים לכזית. ובדברי רבי יהושע אלו מבוארת שיטתו שאם לא נשתייר לא הבשר ולא החלב אינו זורק את הדם.

מוסיף רבי יהושע ומבאר דין שיור מנחה:
וּבַמִּנְחָה אַף עַל פִּי שֶׁכּוּלָּהּ קֳמִיצָה ולא נשאר כלום מן הבשר והחלב[יד] **לֹא יְזָרוֹק** את הדם, כי שיור המנחה אינו חשוב שיור.

הגמרא מבררת דין שיור מנחה המבואר בסוף הברייתא:
שואלת הגמרא, **מִנְחָה מַאי עֲבִידְתָּהּ** - מה עניינה, כלומר, היכן יש זריקת דם בקרבן מנחה, והלא אין אחת מחמש מנחות באה עם הזבח[טו].

א. **לעיל** הקשתה הגמרא על רב מברייתא שמבואר בה שהאכילה מעכבת, ותירצה שרב סובר כרבי נתן שהאכילה אינה מעכבת, והאריכה לדון בדברי רבי נתן והחולקים עליו, ועתה שבה הגמרא לומר אופן נוסף ביישוב דעת רב.

ב. **מהלשון** 'איבעית אימא' נראה שזהו תירוץ נוסף ליישב את רב, ולכאורה לא מובן מדוע הוא תירוץ נוסף, הלא הגמרא מבארת שרב סובר כרבי יהושע, ושיטת רבי יהושע היא כשיטת רבי נתן שאכילה אינה מעכבת, ונמצא שעתה מוסיפה הגמרא שרב סובר אף כרבי יהושע, ואין זה תירוץ נוסף אלא תוספת בתירוץ הראשון. על פי חזון איש (מו"ק סי' קכד ד"ה ומצע"ל). וראה מה שכתב בזה בחידושי בן יאיר (רובל, ד"ה ומצ"ל).

ג. **בגמרא** לעיל (עג.) מבואר שלדעת רבי יהושע בכל הקרבנות אם אין בשר, כגון שנטמא או אבד, אין זריקת דם, אבל רבי אליעזר סובר שאף אם אין בשר יש זריקת דם, ונחלקו בדרשת הפסוקים. ובברייתא כאן מבאר רבי יהושע שדברים אלו אמורים דווקא כאשר אין בשר לאכילה וגם אין חלב להקטרה, אבל אם אחד מהם קיים זורק את הדם [להלן בגמרא יבואר המקור שדי אף בשיור חלב. והסברא בזה היא, שאין הדם נזרק אלא כשיש דבר הניתר על ידו, והדם מתיר את שני אלו, בשר לאכילה ואימורים להקרבה. על פי רש"י (מנחות ט. ד"ה כמליז)], מלבד בשלמי נזיר ובקרבן פסח שיוצאים מכלל זה.

ד. **מדיני** הנזיר שבסיום ימי נזירותו עליו להביא כמה קרבנות. עולה חטאת ואיל לשלמים, וחלות ורקיקין. ובשלמים אלו נאמרו שני דינים שלא נאמרו בשאר קרבנות שלמים. א. כשמגלח הנזיר שער ראשו יתן את השער על האש תחת הדוד שהשלמים מתבשלים בו. ב. דין תנופת הזרוע. הכהן לוקח זרוע בשילה מן איל השלמים יחד עם חלה אחת ורקיק אחד, נותנם על כפי הנזיר ומניפם, כפי שנתבאר בפרשת נזיר בתורה (נמדבר ו יג-כ). ולכך בשלמי נזיר צריך שהבשר יהיה טהור בשעת זריקה וראוי לאכילה כדי שיהא ראוי לקיום המצוות האמורות בו. רש"י (ד"ה שלמי). ובתוספות (ד"ה נזיר) מובא שריב"א חולק על רש"י וסובר ששלמי נזיר דינם כשאר הקרבנות, ולכך לא גרס 'נזיר' בברייתא.

ה. **שנאמר** בו (שמות יב ד) 'איש לפי אכלו', כמו שנתבאר במשנה לעיל (עו:) וברש"י (סס ד"ה שממילתו). על פי רש"י (לעיל עמ: ד"ה נטמא).

ו. **ודברי** רבי יהושע אלו הם ממש כדברי רב שאמר על המשנה לעיל (עמ:) 'אם זרק הורצה'. ומעתה יש להקשות מדוע הגמרא לא העמידה מתחילה את רב כרבי יהושע שאומר מפורש כדברי רב, אלא כרבי נתן שלא אומר זאת מפורש אלא מדויק כן מדבריו, כמבואר לעיל (סס). וראה יישוב לזה בילקוט ביאורים בשם הצל"ח (ד"ה ומינעית) ובנר דוד (גיג', ד"ה ומצע"ל).

ז. **נקט** דווקא מת שהנטמא בו טמא שבעה ימים (נמדבר יט יח) ואינו ראוי לאכילת הפסח בלילה, ולכך אין זורקים עליו, אבל נטמא בשאר טומאות המטמאות במגען שאינו טמא אלא באותו יום ויכול לטבול ולהטהר עד זמן אכילת הפסח בלילה, שוחטין וזורקין עליו [ודעת רבי יהושע כשיטה הסוברת (להלן 5:) ששוחטין וזורקין על טמא שרץ]. רש"י (ד"ה נטמאו) על פי ריב"ן (ד"ה נמצ). [ולענין טמא מת ביום השביעי לטהרתו, ראה בביאורי רש"י]. וכן בנזיר רק טומאת מת סותרת את נזירותו, כנאמר בתורה (נמדבר ו ט-יג) 'וכי ימות מת עליו וגו', והימים הראשונים יפלו כי טמא נזרו'. על פי רש"י (ד"ה ומס זרק לפ).

ח. **ואף** שבברייתא לעיל (עמ:) מבואר שבנטמאו הבעלים יזרק הדם, שם מדובר בציבור טמאים שבאופן זה הפסח בא בטומאה. קול מבשר (רוזיליו, ד"ה נטמאו). ולשיטת רבי אלעזר (סס) שמעמיד את הברייתא ביחיד וכרבי נתן, רבי יהושע חולק בזה על רבי נתן, שלרבי נתן אין צורך שהבעלים יהיו ראויים לאכילה אלא בשעת שחיטה כפי שנתבאר לעיל, אבל רבי יהושע סובר שצריך שיהיו ראויים אף בשעת זריקה.

ט. **לומדים** זאת מ'איש לפי אכלו' כמבואר בגמרא לעיל (עמ:) בשיטת רבי נתן הסובר כרבי יהושע. ועוד יש ללמוד זאת מכך שהתורה דחתה טמא מת לפסח שני (נמדבר ט י-יג). על פי רש"י (ד"ה ומס זרק לפ).

י. **ולא** כדעת רבי אליעזר הסובר (לעיל עז.) שיש זריקת דם אף כשלא נשתייר כלום.

יא. **בברייתא** שהובאה בגמרא לעיל גם מבוארת שיטת רבי יהושע, והטעם שמביאה הגמרא ברייתא אחרת הוא כדי ללמוד ממנה דין שיור מנחה, ושיור יותרת הכבד ושתי כליות, כפי שיבואר. מהרש"א (ד"ה ממני'). וכן ללמוד ממנה ששיעור השיור הוא כזית. קול מבשר (רוזיליו, ד"ה ממני').

יב. **מלבד** עולה כפי שמבאר והולך.

יג. **כזית** הוא שיעור אכילת אדם ואכילת מזבח, ופחות מכך אינה חשובה אכילה. על פי רש"י (נכורות לט: ד"ה כזית, ד"ה ולו כזית).

יד. **מבואר** בגמרא לעיל (עז.).

טו. **על** פי רש"י (מנחות כו. ד"ה זורק). ולהלן בגמרא יתבאר מקור הדין שדי אף בשיור החלב.

טז. **רבינו** גרשום ורש"י (מעילה טו: ד"ה ונמחה). וכוונתם לבשר הזבח שהמנחה באה עמו [כי הלא קרבן מנחה עצמו אינו בא מבעלי חיים אלא מן הסולת, שנאמר (ויקרא ג ו) 'ונפש כי תקריב קרבן מנחה לה' סלת יהיה קרבנו'], כי אין לומר שרבי יהושע מדבר על מנחה הבאה בפני עצמה, שהרי אין במנחה זריקת דם ולא שייך בה הנידון של שיור. ובסמוך תבאר הגמרא איזו מנחה באה עם הזבח.

יז. **רבינו** גרשום (מעילה טו: ד"ה ממחה). חמש מנחות הם, מנחת סולת, מנחת מחבת, מנחת מרחשת, מנחת מאפה תנור הבאה מן החלות, והבאה מן הרקיקין (ויקרא פרק ב), שכל אלו באות בנדר ונדבה וקרויות מנחה סתם [אבל מנחת נסכים אינה קרויה מנחה סתם], ראה מנחות (קד:).

אוצר החכמה

איבעית אימא רב דאמר. אם זרק הולכה: כרבי יהושע. דאית ליה מכילת פסחים לא מעכבת: שלמי נזיר. תחילתן לאכילה, דכתי׳ (במדבר ו) ולקח את שער ראש נזרו ונתן על האש וגו׳, ועוד כתי׳ תנופה זרוע בשלה, שלמא לריך שיהא בשר טהור בשעת זריקה שיהא ראוי למנוה המזבח כו׳: ואם זרק הורצה. דהני לא מעכבי: נטמאו בעלים במת. דלא חזו למיכל לאורתא, דטומאתן שבעה: ואם זרק לא הורצה. דאע״ג דאכילתו לא מעכבא, גברא דחזי לאכילה בעינן, ורחמנא דחייה לטומאה נפש לפסח שני, ובנזיר נמי כתי׳ (שם) כי ימות מת עליו וגו׳ דסומאה את נזירותו: חצי זית בשר וחצי זית חלב אין זורק הדם. דאכילת אדם ואכילת מזבח לא מצטרפין: אפי׳ כולה קיימת לא יזרוק. את הדם עליה: מנחה מאי עבידתיה. בזריקת דם: מנחת נסכים. הבאה עם הזבח, מהו דתימא כזבח דמיא ותיהוי במקום זבח להכשיר את הדם: חלב מנא לן. דהוי שיור להכשיר בזריקת דם: והקטיר החלב. גבי זריקת דם כתי׳, דכתי׳ וזרק הכהן את הדם וגו׳ עד והקטיל החלב לריח ניחוח: יותרת הכבד ושתי הכליות מנא לן. מדאיצטריך ליה למיתני מנחה לא הויא שיור, מכלל דסכירא ליה דהני לגופייהו דזבח מינהו הוי שיור: אמר קרא. דהאי קרא גופיה והקטיר החלב לריח ניחוח: מתני׳ יעשו בטומאה. ואפי׳ טמאין יחידין, דהא פסח דטהורין גופיה בטומאה אתי משום כהנים: גמ׳ שאין קרבן צבור. הבא בטומאה חלוק, מאחר שקרבן רובן בא בטומאה אף היחיד עושה בטומאה: לא שנו. דמשמע משום טומאת כלי שרת עבדי כולהו בטומאה: אלא שנטמא סכין בטמא מת. שהוא אב הטומאה, דנעשה אף הסכין אב הטומאה לטמא אדם: דרחמנא אמר בחלל חרב. למילתא מיניה לכלי מחכת המיטמא במת נעשה כיוצא בזה שנגע בו: טומאה דחויה היא בצבור. בקומי הותרה, וכל כמה דאפשר לאהדורי אטהרה או אטומאה קלה מהדרינן: קרינא ביה הבשר כל טהור יאכל בשר. ולא טמא: הללו עושין לעצמן בטהרה, והללו עושין לעצמן בטומאה, טהורים לא עבדי בטומאה להוי כרוב ורוב טהורין לא עבדי בטומאה, וטמאין לשני לא מידחו משום דהוו נמי רובא ורובא לשני לא מידחו: טהורין עושין הראשון. בטהרה, דאי נמי מיעוטא ניהו אית להו למעבד הראשון בטומאה, וכל שכן כי עבדי בטהרה עפיל למי: וטמאין עושין את השני. לכיון דאינן כרוב, נילוון כמיעוט ונילחין לשני: וטמאין

נזיר ועושה פסח בטמא בשר וחלב קיים אינו זורק כו׳. ריב״ן אומר הלא גרם נזיר לאין חילוק בזה בין נזיר לשאר קרבנות ומה שפירש רש״י דבעי שילוח שערו תחת הדוד שיהא חלק אין נראה שיהא עיכוב ומה שפי׳ נמי משום תנופה הא כל שאר שלמים נמי בעו תנופה ולא משכחן תנא לאית ליה תנופה בנזיר מעכבת אלא ר״ש בסוף ג׳ מיניס (נזיר דף מו.) ובתוספתא[ט] לא גרם נזיר:

או שהיו כהנים טמאים יעשו בטומאה. תע״ב שיכולין ליזהר[ס] שלא יגעו בשר כיון דאיתמרי טומאת שאר לאחר שנתקבלו ואיתמרי טומאת בשר לאחר שנזרק (לקמן דף עו.) כל היכא דאיתמרי טומאת בשר מיתמרי טומאת שאר מיתמרי מימורים משמע שהם שוים:

אלא שנטמא סכין בטמא מת כו׳. תימה[ע] מ״ש מאי אפי׳ דקאמר היינו ריבוי ממש היו ישראל טהורים וכהנים וכלי שרת טמאים כיון דמיטמא גברא מחמת סכין:

בטומאת הגוף דכתי׳ מיתעביד. ומ״מ ישמוט בסכין מרוכה ולא יצטרך ליכנס לעזרה אי נמי יחמוץ הסכין בשמוטי כלי עץ וישמוט ומומר ר״י לאין פנאי לכל הפסחים לשמוט בעינן זה ואף להכי סכינים מחרים אין פנאי: וטמאין

ואיבעית אימא רב דאמר כר׳ יהושע[פ] דתניא רבי יהושע אומר [א] כל הזבחים שבתורה בין שנטמא בשר וחלב קיים בין שנטמא חלב ובשר קיים זורק את הדם נזיר ועושה פסח נטמא חלב ובשר קיים זורק את הדם נטמא בשר וחלב קיים אין זורק את הדם ואם זרק הורצה נטמאו הבעלים במת לא יזרוק ואם זרק לא הורצה: במוקדשין אינו כן וכו׳: מתניתין מני רבי יהושע היא[ג] דתניא רבי יהושע אומר [ב] כל הזבחים שבתורה שנשתייר מהן כזית בשר או כזית חלב זורק את הדם כחצי זית בשר וכחצי זית חלב אין זורק את הדם ובעולה אפילו כחצי זית בשר וכחצי זית חלב זורק את הדם מפני שכולה כליל ובמנחה אע״פ שכולה קיימת לא יזרוק[ג] מנחה מאי עבידתה אמר רב פפא מנחת נסכים סלקא דעתך אמינא כיון דקא אתיא מכח זבח כגופיה דזבח דמי קמ״ל חלב מנא לן אמר ר׳ יוחנן משום ר׳ ישמעאל ומטו בה משום רבי יהושע בן חנניה דאמר קרא[א] והקטיר החלב לריח ניחוח לה׳ חלב אע״פ שאין בשר אשכחן חלב יותרת הכבד ושתי הכליות מנא לן היכא אמרינן דזרקינן מדקתני ובמנחה אע״פ שכולה קיימת לא יזרוק מנחה הוא דלא אבל יותרת הכבד ושתי הכליות שפיר דמי מנא לן רבי יוחנן דידיה אמר אמר קרא לריח ניחוח כל שאתה מעלה לריח ניחוח ואיצטריך למכתב חלב ואיצטריך למכתב ריח ניחוח דאי כתב רחמנא חלב הוה אמינא חלב אין יותרת הכבד ושתי הכליות לא כתב רחמנא לריח ניחוח ואי כתב רחמנא לריח ניחוח הוה אמינא כל העולין לריח ניחוח ואפי׳ מנחה כתב רחמנא חלב: **מתני׳**[ב] נטמא קהל או רובו או שהיו הכהנים טמאים והקהל טהורים יעשו בטומאה נטמא מיעוט הקהל הטהורין עושין את הראשון והטמאין עושין את השני: **גמ׳** ת״ר[ג] הרי שהיו ישראל טמאין וכהנים וכלי שרת טהורין או ישראל טהורין וכהנים וכלי שרת טמאין ואפילו ישראל וכהנים טהורין וכלי שרת טמאין יעשו בטומאה[ד] שאין קרבן ציבור חלוק. אמר רב חסדא[ה] לא שנו אלא שנטמא הסכין בטמא מת דרחמנא אמר[ב] בחלל חרב[ו] חרב הרי הוא כחלל וקא מטמא לגברא דמעיקרא כי מיתעביד[ז] בטומאת הגוף דכתי׳ קא מיתעביד[ח] אבל נטמא הסכין בטומאת שרץ דבשר הוא דמטמיא ליה לגברא לא מטמיא ליה טהורין עביד טמאין לא עביד מוטב יאכל בטומאת בשר בלאו ואל יאכל בשר בטומאת הגוף שהוא בכרת אלמא קסבר רב חסדא[ט] טומאה דחויה היא בציבור וכן אמר ר׳ יצחק טומאה דחויה היא בציבור. ורבא אמר אפילו טמאין נמי עבדי מאי טעמא דכתיב[י] והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף והבשר כל טהור יאכל בשר כל היכא דלא קרינן[יא] ביה והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל לא קרינן ביה והבשר כל טהור יאכל בשר כל היכא דקרינן ביה והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל קרינן ביה והבשר כל טהור יאכל בשר. [יב] איתמר הרי שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין רב אמר מחצה על מחצה כרוב ורב כהנא אמר מחצה על מחצה אינו כרוב רב אמר מחצה על מחצה כרוב[יג] הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן ור״כ אמר מחצה על מחצה אינו כרוב טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני איכא דאמרי אמר רב כהנא מחצה על מחצה אינו כרוב טהורין עושין את הראשון וטמאין

בטומאת שרץ שאינו מטמא בטומאת סכין אלא הבשר אבל האדם לא דאין כלי הבא מחמת שרץ מטמא אדם וכבר פירשנוה בפ״א. **טהורין עושין הפסח טמאין אין עושין** מוטב יאכל בטומאת בשר בלאו שנאמר (ויקרא ז יט) והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל ואל יאכל בטומאת הגוף שהוא בכרת שנאמר (שם ז כ) והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה׳ וטומאתו עליו ונכרתה הנפש ההיא וגו׳. אלמא קסבר רב חסדא טומאה דחויה היא בצבור. **ורבא [אמר]** אפילו הטמאים טומאת הגוף נמי עבדי כל היכא דקרינא ביה והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל הוא דבעינא והבשר כל טהור יאכל בשר כלומר יאכלנו בטהרה ואל יאכלנו בטומאה אבל היכא דהותרה טומאת בשר לא בעינן לדקדק על טומאת הגוף: **איתמר הרי שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין** רב אמר מחצה על מחצה כרוב הללו עושין לעצמן בטהרה בראשון והללו עושין לעצמן בטומאה בראשון. רב כהנא אמר מחצה על מחצה אינו כרוב טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני. איבא דאמרי רב כהנא אמר מחצה על מחצה אינו כרוב טהורין עושין את הראשון וטמאין אינן עושין לא את הראשון ולא את השני. **ואקשינן עליה דרב** מדתנן נטמא קהל או רובו יעשה בטומאה רובו של קהל הוא דעבדו בטומאה אבל פלגא [לא]. **ומשני רב** בזמן שרוב הקהל טמאין עושין הכל בטומאה ואפי׳ הטהורין אבל בזמן שחצי הקהל טמאין עושין הטמאין בטומאה והטהורין בטהרה. **ומוקמינן להאי שינויא** דודאי [הכי] הוא מדקתני סיפא נטמא מיעוט הקהל טהורין עושין הראשון וטמאין את השני מיעוט עושין את השני אבל חצין של קהל לא. **אי הכי קשיא לרב כהנא** ומשני רב כהנא הכי קתני נטמא מיעוט הקהל טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני אבל אם הן מחצה ומחצה טהורין עושין הראשון וטמאין

ע) לעיל דף סב. עז:, ג) זבחים כה: קט. מנחות ט. כו. מעילה טו: [נכורות לט: תוספתא לכתובות פרק ד], ג) [מנחות כו. כל הסוגיא], ד) [לקמן עמוד ב׳. מנחות יד: טו.], ה) [לעיל דף ד: וש״נ], ו) [לקמן פ. יומא ו: ז: מו: זבחים לג.], ז) חולין כט., ח) [לקמן דף פ.], ט) פ״ד ה״ד.

[א] גמ׳ כל הזבחים כו׳ זורק את הדם פסח טמא חלב כו׳ כל״ל:

גמ׳ בטומאת הגוף דבכרת. עי׳ ר״ש פ״ק מ״ב דתהלות: תוס׳ ד״ה או שהיו וכו׳ שלא יגעו בבשר. ולא זכיתי לעמוד על עומק דבריהם הקדושים הא אין הסיתר מלד טומאת בשר שהוא בלאו רק משום דטומאת הגוף בכרת ואם כן לא תלי כלל ביכולים ליזהר בנגיעת בשר אם לא ואף אם זה ישמוט מכל מקום הזריקה מתעביד בטומאת הגוף בכרת: שם ד״ה אלא שנטמא וכו׳ אם כן מאי אפילו. ק״ל הא בדיבור שלמ״ז הקשו דלשמוט בסכין מרוכה וכו׳ ואם כן זהו גופא החידוש דבכהנים טמאים ס״ל בלא לחייב כרת דהא יכלו לזרוק בטומאה אבל בסכין טמא ס״ל דלא דלמי להא אפשר בסכין מרוכה והזורק יהיה כאן אחר שהוא טהור מכל מקום לחיב בכרת כתירוצא דתוספות כאן לאין פנאי וע״ש:

ס] [כל היכא דקרינן ביה והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל קרינן ביה והבשר כל טהור יאכל בשר וכל היכא דלא קרינן ביה וכו׳. כצ״ל. וכן איתא בילקוט (גליון):

ואם זרק הורצה. ופטור מלעשות פסח שני [לעיל עה ע״ב]. **אבילת** פסחים לא מעכבא. והא דכתיב (שמות יב) מים לפי מכלו למטה [לעיל סט ע״ב]. **כל** הזבחים. גר מעולה [זבחים קט ע״א]. **שנשתייר** מהן. כשעת זריקה אבל אם נטמא כל הבשר והחלב או שאבד לא יזרוק רבי יהושע לטעמיה דלריס ועשית עולותיך הבשר והדם אם אין בשר אין דם [שם כה ע״ב]. **כזית בשר**. למיכל כדי מכילת אדם. **או כזית חלב**. למיכל כדי מכילת אדם. **ואם זרק הורצה**. דכתיב וזרק הכהן את הדם וגו׳ והקטיר החלב לריח ניחוח: **יותרת הכבד ושתי הכליות מנא לן**. מדאיצטריך ליה למיתני מנחה לא הויא שיור, מכלל דסכירא ליה דהני לגופייהו דזבח מינהו הוי שיור: **אמר קרא**. דהאי קרא גופיה והקטיר החלב לריח ניחוח: **מתני׳ יעשו בטומאה**. ואפי׳ טמאין יחידין, דהא פסח דטהורין גופיה בטומאה אתי משום כהנים: **גמ׳ שאין קרבן צבור**. הבא בטומאה חלוק, מאחר שקרבן רובן בא בטומאה אף היחיד עושה בטומאה: **לא שנו**. דמשמע משום טומאת כלי שרת עבדי כולהו בטומאה: **אלא שנטמא סכין בטמא מת**. שהוא אב הטומאה, דנעשה אף הסכין אב הטומאה לטמא אדם: **דרחמנא אמר בחלל חרב**. למילתא מיניה לכלי מחכת המיטמא במת נעשה כיוצא בזה שנגע בו: **טומאה דחויה היא בצבור**. בקומי הותרה, וכל כמה דאפשר לאהדורי אטהרה או אטומאה קלה מהדרינן: **קרינא ביה הבשר כל טהור יאכל בשר**. ולא טמא: **הללו עושין לעצמן בטהרה, והללו עושין לעצמן בטומאה**, טהורים לא עבדי בטומאה להוי כרוב ורוב טהורין לא עבדי בטומאה, וטמאין לשני לא מידחו משום דהוו נמי רובא ורובא לשני לא מידחו: **טהורין עושין הראשון**. בטהרה, דאי נמי מיעוטא ניהו אית להו למעבד הראשון בטומאה, וכל שכן כי עבדי בטהרה עפיל למי: **וטמאין עושין את השני**. לכיון דאינן כרוב, נילוון כמיעוט ונילחין לשני: **וטמאין**

נא א מי׳ פ״ל מהלכות פסולי מוקדשין הלכה ל:
נב ב ג ד מי׳ פ״ז מהלכות ק״פ הלכה ג ופ״ד מהלכות ביאת המקדש הלכה יב:
נג ה מי׳ פ״ז מהלכות ק״פ הלכה ט:
נד ו סם הלכה ב:

א) וְזָרַק הַכֹּהֵן אֶת הַדָּם עַל מִזְבַּח יְיָ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְהִקְטִיר הַחֵלֶב לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַיְיָ: [ויקרא ג, ו]

ב) וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בַּחֲלַל חָרֶב אוֹ בְּמֵת אוֹ בְעֶצֶם אָדָם אוֹ בְקֶבֶר יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים: [במדבר יט, טז]

ג) וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר: [ויקרא ז, יט]

ואי בעית אימא רב דאוקמי למתני׳ לכתחלה אבל דיעבד אם זרק הורצה כר׳ יהושע דתניא ר׳ יהושע אומר נזיר ועושה פסח נטמא בשר וחלב קיים אינו זורק את הדם נטמא חלב ובשר קיים זורק את הדם ואם זרק הורצה נטמאו בעלים במת לא יזרוק ואם זרק **אינו כן אע״פ שנטמא בשר וחלב קיים זורק את הדם**. תניא ר׳ יהושע אומר כל הזבחים שבתורה כו׳. פשוטה היא. [**ובמנחה**] פי׳ ובמנחות נסכים הבאה עם הזבח והמנחה כלה קיימת לא יזרק מהו דתימא כי גופיה דזבח דמיא קמ״ל דלא ואסיק׳ ואי כתב רחמנא לריח ניחוח הוה אמינא כל העולין ואפילו מנחה כתב רחמנא חלב: **מתני׳ נטמאו קהל או רובו או שהיו הכהנים טמאין והקהל טהור יעשה בטומאה כו׳**. ת״ר הרי שהיו ישראל טמאין וכהנים וכלי שרת טהורין או שהיו ישראל טהורין וכהנים וכלי שרת טמאין יעשו בטומאה שאין קרבן ציבור חלוק. **אמר רב חסדא לא שנו כלי שרת טמאין יעשו בטומאה** אלא בסכין **שנטמאת בטמא מת דרחמנא אמר בחלל חרב דחרב הרי הוא כחלל** ומטמאה הסכין לאדם דכי קא מתעביד בטומאת הגוף מתעביד דתניא בשאר ספרי דבי רב מגיד שהחרב טמאה טומאת שבעה והנוגע בחרב טמא טומאת שבעה. **אבל אם נטמא הסכין בטומאת שרץ** שאינו מטמא בטומאת סכין אלא הבשר אבל האדם לא דאין כלי הבא מחמת שרץ מטמא אדם וכבר פירשנוה בפ״א. **טהורין עושין הפסח טמאין אין עושין** מוטב יאכל בטומאת בשר בלאו שנאמר (ויקרא ז יט) והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל ואל יאכל בטומאת הגוף שהוא בכרת שנאמר (שם ז כ) והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה׳ וטומאתו עליו ונכרתה הנפש ההיא וגו׳. אלמא קסבר רב חסדא טומאה דחויה היא בצבור. **ורבא [אמר]** אפילו הטמאים טומאת הגוף נמי עבדי כל היכא דקרינא ביה והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל הוא דבעינא והבשר כל טהור יאכל בשר כלומר יאכלנו בטהרה ואל יאכלנו בטומאה אבל היכא דהותרה טומאת בשר לא בעינן לדקדק על טומאת הגוף: **איתמר הרי שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין** רב אמר מחצה על מחצה כרוב הללו עושין לעצמן בטהרה בראשון והללו עושין לעצמן בטומאה בראשון. רב כהנא אמר מחצה על מחצה אינו כרוב טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני. איבא דאמרי רב כהנא אמר מחצה על מחצה אינו כרוב טהורין עושין את הראשון וטמאין אינן עושין לא את הראשון ולא את השני. **ואקשינן עליה דרב** מדתנן נטמא קהל או רובו יעשה בטומאה רובו של קהל הוא דעבדו בטומאה אבל פלגא [לא]. **ומשני רב** בזמן שרוב הקהל טמאין עושין הכל בטומאה ואפי׳ הטהורין אבל בזמן שחצי הקהל טמאין עושין הטמאין בטומאה והטהורין בטהרה. **ומוקמינן להאי שינויא** דודאי [הכי] הוא מדקתני סיפא נטמא מיעוט הקהל טהורין עושין הראשון וטמאין את השני מיעוט עושין את השני אבל חצין של קהל לא. **אי הכי קשיא לרב כהנא** ומשני רב כהנא הכי קתני נטמא מיעוט הקהל טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני אבל אם הן מחצה ומחצה טהורין עושין הראשון וטמאין

משיבה הגמרא, **אָמַר רַב פָּפָּא**, הברייתא עוסקת ב**מִנְחַת נְסָכִים** שמביאים אותה עם הקרבנות[יח], והחידוש בדבריה הוא, כי **סָלְקָא דַּעְתָּךְ אָמִינָא** - שהיה עולה בדעתך לומר, **כֵּיוָן דְּקָא אָתְיָא** - כיון שהמנחה באה **מִפְּחַ זֶבַח** [-מחמת הזבח], **כְּגוּפֵיהּ דְּזֶבַח דָּמֵי** - הרי היא חשובה כמו הזבח עצמו, ואף אם לא נשתייר מהבשר כיון שנשתייר מהמנחה הרי היא במקומו להכשיר את זריקת הדם[יט], **קָא מַשְׁמַע לָן**, משמיענו התנא שאין הדבר כן אלא אינה חשובה כמו הזבח עצמו, ולכך אפילו נותרה כל המנחה אם לא נותר מהבשר לא יזרוק את הדם.

הגמרא שבה לבאר את האמור בתחילת הברייתא שעל שיור כזית חלב זורקים את הדם:
שואלת הגמרא, שיור של **חֵלֶב, מְנָא לָן** - מהיכן למדנו שהוא כבשר להכשיר את זריקת הדם[כ]. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן מִשּׁוּם רַבִּי יִשְׁמָעֵאל, וּמָטוּ בָּהּ** - ויש מטים ומכריעים לומר שמועה זו[כא] **מִשּׁוּם רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן חֲנַנְיָה, דְּאָמַר קְרָא** בזריקת דם השלמים (ויקרא ג ו) 'וְזָרַק הַכֹּהֵן אֶת הַדָּם עַל מִזְבַּח ה' פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְהִקְטִיר הַחֵלֶב לְרֵיחַ נִיחוֹחַ לַה'', משמע שזורק את הדם בשביל הַחֵלֶב **אַף עַל פִּי שֶׁאֵין** שם **בָּשָׂר**, כי לא נזכר בפסוק בשר אלא הקטרת החלב[כב].

שואלת הגמרא, **אַשְׁכְּחַן** - מצאנו בכתוב שֶׁחֵלֶב [המכסה את הקרב וחלב שעל שתי הכליות[כג]] דינו כבשר, אבל **יוֹתֶרֶת הַכָּבֵד וּשְׁתֵּי כְלָיוֹת** שאף הם נקטרים על המזבח עם החלב[כד], **מְנָא לָן** - מהיכן לנו שאם לא נשתייר מהם אלא כזית דינם כבשר[כה].

הגמרא מבררת מהיכן פשוט שאכן זורקים את הדם אף על יותרת הכבד ושתי הכליות:
מבררת הגמרא, **הֵיכָא אָמְרִינַן דְּזָרְקִינַן** - היכן אמרנו שזורקים עליהם את הדם[כו]. משיבה הגמרא, **מִדְּקָתָנֵי** - ממה ששנינו בברייתא **וּבְמִנְחָה אַף עַל פִּי שֶׁפְּסָלָהּ קַיֶּימֶת לֹא יְזָרוֹק**, ויש לדקדק, שרק אם נשארה **מִנְחָה** שאינה מגוף הזבח **הוּא דְּלֹא** יזרוק, **אֲבָל** אם נשארו **יוֹתֶרֶת הַכָּבֵד וּשְׁתֵּי הַכְּלָיוֹת** שהם מגוף הזבח, **שַׁפִּיר דָּמֵי** - יכול לזרוק.

עתה לאחר שנתברר לגמרא שאכן זורקים עליהם את הדם שבה הגמרא לשאלתה:
שואלת הגמרא, **מְנָא לָן** - מהיכן למדנו שזורקים עליהם את הדם, משיבה הגמרא, **רַבִּי יוֹחָנָן דִּידֵיהּ** [-מדברי עצמו[כז]] **אָמַר, אָמַר קְרָא** - נאמר בסיום הפסוק שממנו למדנו לעיל שזורקים את הדם על החלב, 'וְזָרַק הַכֹּהֵן אֶת הַדָּם וגו' וְהִקְטִיר הַחֵלֶב לְרֵיחַ נִיחוֹחַ', ויש ללמוד מכך, **שֶׁפֶל שֶׁאַתָּה מַעֲלֶה לְרֵיחַ נִיחוֹחַ** יזרק עליו הדם, וזה כולל את כל האימורים הנקטרים על המזבח[כח].

הגמרא מבארת מה הצורך לכתוב גם 'חלב' וגם 'ריח ניחוח'[כט]:
אומרת הגמרא, **וְאֵיצְטְרִיךְ לְמִכְתַּב** - והוצרכה התורה לכתוב 'חֵלֶב', **וְאֵיצְטְרִיךְ לְמִכְתַּב** - והוצרכה לכתוב 'רֵיחַ נִיחוֹחַ', משום **דְּאִי כָּתַב רַחֲמָנָא** - שאם כתבה התורה 'חֵלֶב' בלבד, **הֲוָה אָמִינָא** - הייתי יכול לומר שאם נשתייר **חֵלֶב** בלא בשר **אִין** - אכן יזרוק את הדם, אבל אם נשתיירו רק **יוֹתֶרֶת הַכָּבֵד וּשְׁתֵּי הַכְּלָיוֹת לֹא** יזרוק, לכך **כָּתַב רַחֲמָנָא** 'לְרֵיחַ נִיחוֹחַ', ללמד שגם על יותרת הכבד ושתי הכליות העולים לריח ניחוח זורקים את הדם. **וְאִי כָּתַב רַחֲמָנָא** רק והקטיר הנקטרים[ל] 'לְרֵיחַ נִיחוֹחַ', **הֲוָה אָמִינָא** - הייתי יכול לומר **שֶׁכָּל הָעוֹלִין לְרֵיחַ נִיחוֹחַ** אם נשתייר מהם יזרק עליהם הדם, **וַאֲפִילּוּ מִנְחָה**[לא] שאף בה נאמר (במדבר טו יג) 'רֵיחַ נִיחֹחַ לַה'', לכך **כָּתַב רַחֲמָנָא** 'חֵלֶב', ללמד שיש לרבות מריח ניחוח רק דבר הדומה לחלב שהוא מגופו של הזבח [-יותרת הכבד ושתי הכליות], ולא מנחה שאינה מגופו של הזבח[לב].

★ ★ ★

משנה

במשנה לעיל (עו:) נתבאר דין אכילה בפסח ושאר קרבנות ציבור כאשר קרבים בטומאה, במשנתנו מבאר התנא את האופנים בהם פסח קרב בטומאה[לג]. נאמר בתורה בפרשת קרבן פסח (במדבר ט י-יג) 'אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ וגו' וְעָשָׂה פֶּסַח לַה', בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעַרְבַּיִם יַעֲשׂוּ אֹתוֹ וגו', ונתבאר בזה שהטמא בזמן הפסח שהוא ארבעה עשר בניסן, הרי זה נדחה להקריב את הפסח בארבעה עשר באייר, ופסח זה נקרא פסח שני. והגמרא לעיל (סו:) דורשת מ'איש' הנאמר בפסוק, שדווקא 'איש' שהוא טמא נדחה לפסח שני אבל אין ציבור נדחים לפסח שני אלא עושים את הראשון בטומאה[לד]. משנתנו מבארת מהו גדר ציבור שעושין הפסח בטומאה, וגדר יחידים שנדחים לפסח שני.

יח. עם קרבנות עולה ושלמים מביאים גם סלת בלולה בשמן למנחה ויין לנסכים. המנחה נשרפת על מזבח החיצון, ואת היין מנסכים על המזבח. מנחה זו נתפרשה בתורה בפרשת נסכים (במדבר טו ו-טז), ונתבארו הלכותיה ברמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ג).

יט. יש להקשות, לפי מה שנתבאר בהערה לעיל כי טעמו של רבי יהושע הוא שאין זריקת דם אלא כאשר הדם מתיר בשר או אימורים, וכיון שאין הדם מתיר את הנסכים כמבואר בזבחים (מד.) היאך יעלה על הדעת שהמנחה תחשב שיור, וראה יישוב לזה בילקוט ביאורים בשם החזון איש (כלימות, סוף יג-יד). וכן הובאה שם קושיא כעין זו בשם הגרי"ז על קושיית הגמרא בסמוך מיותרת ושתי הכליות.

כ. קושיית הגמרא היא על שאר זבחים שבהם הבשר עומד לאכילת אדם והחלב לאכילת מזבח, אבל בעולה אין חילוק בין הבשר לחלב כיון שכולה כליל וכפי שנתבאר לעיל. וכוונת הקושיא היא, שמאחר שהמקור של רבי יהושע להצריך בשר בשביל לזרוק הדם בשאר זבחים הוא מהפסוק 'ודם זבחיך ישפך והבשר תאכל' (דברים יב כז), כמבואר לעיל (עו.), ופסוק זה מדבר בבשר שעומד לאכילת אדם, אם כן מנין שאף החלב שהוא לאכילת מזבח מועיל להכשיר את הזריקה. ואין ללמוד זאת מהאמור בעולה 'ועשית עולותיך הבשר והדם' (שם) [שהוא המקור של רבי יהושע בעולה כמבואר לעיל (שם)], והבשר בעולה הוא כמו החלב בשאר זבחים כיון שקרב על המזבח, משום שבעולה אין אכילת אדם ועל כן לא שייך להצריך יותר מכך, אבל בזבחים שיש בהם גם אכילת אדם שמא צריך שישתייר דווקא מהבשר העומד לאכילת אדם. על פי ריב"ן (ד"ה חלב). וראה גם במשמרות כהונה (ד"ה חלב).

כא. רש"י בראש השנה (י. ד"ה ומטו).

כב. על פי קרבן העדה (ירושלמי פסחים פ"ו ה"ה, מט: ד"ה אף).

כג. אלפסי זוטא (לרמ"ע מפאנו, ד"ה משכחן).

כד. מלבד החלבים מקטירים על המזבח אף את שתי הכליות ויותרת הכבד, כמבואר בתורה (ויקרא ג ג-ד, ועוד) [ובכבש מקטירים אף את האליה (שם ג ט)].

כה. כי הלא אינם 'חלב', ואף אינם בכלל בשר כיון שאינם עומדים לאכילה אלא להקרבה. המיוחס להרשב"א (מנחות כו: ד"ה יותרת).

כו. הלא בברייתא לא הוזכר אלא חלב.

כז. את הדרשה הקודמת אמר רבי יוחנן בשם רבי ישמעאל או רבי יהושע בן חנניה, ולכך עתה שמוסיף לדרוש בענין זה מדגישה הגמרא כי תוספת זו אינה בשמם אלא מדברי עצמו.

כח. שעל כולם אמרה התורה 'ריח ניחוח לה'' (ויקרא ג ה).

כט. שכן מדברי רבי יוחנן מתבאר שדי לכתוב 'ריח ניחוח' ונכללים בזה כל האימורים. ואף שודאי אין די לכתוב 'חלב' כפי שביארה הגמרא לעיל שלא היינו יודעים את הכליות והיותרת, מכל מקום שבה הגמרא עתה ומסכמת את הצורך בשניהם אף שחלק אחד כבר מתבאר מדבריה לעיל.

ל. מנחם משיב נפש (ד"ה ומ').

לא. היינו מנחת נסכים הבאה עם הזבח, כפי שביארה הגמרא לעיל. במשחת אהרן (ד"ה ומ') העיר, מדוע לעיל הגמרא אמרה שהיה מקום לרבות מנחה מסברא 'כיון דקא אתיא מכח זבח' וכו', ולא מהפסוק 'לריח ניחוח' כפי המבואר בגמרא כאן. וכתב שיש ליישב בדוחק.

לב. רש"י (מנחות כו. ד"ה כמצ).

לג. ומשנה זו שייכת למשנה לעיל (סה), והפסיק התנא במשנת 'נטמא הבשר והחלב קיים' וכו' (לעיל עח:) כדי לציין חילוק נוסף בדין טומאה הקיים בין פסח לשאר קרבנות ציבור, כפי שנתבאר לעיל (שם).

לד. ודווקא בטומאת מת, אבל בשאר טומאות אף הציבור נדחים לפסח שני, שכך דורשת הגמרא לעיל (סו.) מהנאמר בפסוק זה 'טמא לנפש'. [אולם לדעת רש"י ותוספות, אף אם טמאים הציבור בטומאת מגע כמגע השרץ ומגע הזב עושים את הפסח הראשון בטומאה כדין טומאת מת. אבל להרמב"ם אין דינה כטומאת מת. מנחת ברוך (סי' קז ענף ח)].

בהקרבת קרבן ואכילתו בטומאה יתכנו כמה איסורים. א. עבודות הקרבן הנעשות על ידי כהן טמא, יש בהן לאו ומיתה בידי שמים. ראה רמב"ם (גירושין מקדש פ"ד ה"ח). ב. כניסת העובד לעזרה בטומאת גופו, יש בה לאו ועשה וחיוב כרת. רמב"ם (שם פ"ג ה"י, יג). ג. הקטרת האימורים הטמאים על גבי המזבח, יש בה איסור, ראה מקדש דוד (קדמיס, סי' טז). ד. הכנסת כלי שרת טמא לעזרה, יש בה לאו, ראה הגהות הגר"א (עירובין קד:). ה. אכילת בשר הקרבן שנטמא יש בה לאו. רמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ח ה"ג). ו. אכילת בשר הקרבן בטומאת הגוף יש בה לאו וכרת. רמב"ם (שם פי"ח ה"ג). במשנה ובסוגיית הגמרא יתבארו אופנים שונים של טומאה בציבור שיש בהם צורך לעבור על אחד או יותר מהאיסורים הללו. ולהלן יתבאר בהערה האם באופנים אלו נדחים אף שאר איסורים שאין הכרח לעבור עליהם. ובאופן שדחיית הטומאה היא באיסור שאין בו כרת, נחלקו בגמרא להלן האם נדחה גם איסור שיש בו כרת.

איבעית אימא רב דאמר. מס זרק הולכה: כרבי יהושע. למימ ליה מכילת פסחים לא מעכבא: שלמי נזיר. מחילתן למכילה, דבעי שילוח שערו תחת הדוד שהשלמים מתבשלין בו כדכתיב (במדבר ו) ולקח את שער ראשו נזרו ונתן על האש וגו', ועוד דבעי תנופה זרוע בשלה, אלמא לריך שיהא בשר טהור בשעת זריקה שיהא ראוי למנוה החמורה בו: **ואם** זרק הורצה. להני לא מעכבי: **נטמאו בעלים במת.** לא חזו למיכל לאורתא, דטומאתן שבעה: **ואם** זרק **לא** הורצה. למע"ג דמכילתו לא מעכבא, גברא דחזי למכילה בעינן, ורחמנא דחייה לטומאת נפש לפסח שני, ובנזיר נמי כתיב (שם) כי ימות מת עליו וגו' לסומרו את נזירותו: **חצי** זית בשר וחצי זית חלב אין זורק הדם. למכילת אדם ומכילת מזבח לא מצטרפין: אפי' כולה קיימת לא יזרוק. את הדם עליה: מנחה מאי עבידתיה. בזריקת דם: מנחת נסכים. הבאה עם הזבח, מהו דתימא כזבח דמיא ותיהוי במקום זבח להכשיר את הדם: חלב מנא לן. דהוי שיור להכשיר זריקת דם: והקטיר החלב. גבי זריקת דם כתיב, לכתיב וזרק הכהן את הדם וגו' עד והקטיר החלב לריח ניחוח: יותרת הכבד ושתי הכליות מנא לן. מדאינטריך ליה למיתני מנחה לא הויא שיור, מכלל דסבירא ליה דהני לגופיה לזבח ניתנו הוי שיור: **אמר** קרא. בהמי קרא גופיה והקטיר החלב לריח ניחוח: **מתני'** יעשו בטומאה. ולפי' טומאין ימילין, דהא פסח דטהורין גופיה בטומאה למי מהני להו: **גמ'** שאין קרבן צבור. הכא בטומאה חלוק, מאחר שקרבן רובן בא בטומאה לפ היחיד עושה טומאה: **לא שנו.** דמשמע משום טומאת כלי שרת עבדי כולהו בטומאה: **אלא שנטמא** מבין בטמא מת. שהוא מב הטומאה, דנעשה לפ הסכין מב הטומאה לטמא מדם: דרחמנא אמר בחלל חרב. למידרש מיניה דכלי מתכת המיטמא במת נעשה כיולא בזה שנגע בו: טומאה דחויה היא בצבור. בקומי הותרה, וכל כמה דלפשר להדורי מטהרה או מטומאה קלה מהדרינן: **קרינא** ביה הבשר כל **טהור יאכל** בשר. ולא טמא: הללו עושין לעצמן. בטהרה, והללו עושין לעצמן בטומאה, טהורים לא עבדי בטומאה להוי כרוב ורוב טהורין לא עבדי בטומאה, וטומאין לשני לא מידמו משום דהוו נמי רובא ורובא לשני לא מידמו: טהורין עושין הראשון. בטהרה, דאי נמי מיעוטא ניהו אית להו למעבד הרמשון בטומאה, וכל שכן כי עבדי בטהרה עדיף למי: וטמאין עושין את השני. לכיון דמיון כרוב, נילונין כמיעוט ונילמין לשני: וטומאין

ואיבעית אימא רב דאמר כר' יהושע (ע) **דתניא רבי יהושע אומר** (א) **כל הזבחים שבתורה בין שנטמא בשר וחלב קיים בין שנטמא חלב ובשר קיים זורק את הדם נזיר ועושה פסח נטמא חלב ובשר קיים זורק את הדם נטמא בשר וחלב קיים אין זורק את הדם ואם זרק הורצה נטמאו הבעלים במת לא יזרוק ואם זרק לא הורצה: במוקדשין אינו כן וכו':** מתניתין מני רבי יהושע היא (ב) **דתניא רבי יהושע אומר** (א) **כל הזבחים שבתורה שנשתייר מהן כזית בשר או כזית חלב זורק את הדם כחצי זית בשר וכחצי זית חלב אין זורק את הדם ובעולה אפילו כחצי זית בשר וכחצי זית חלב זורק את הדם מפני שכולה כליל ובמנחה אע"פ שכולה קיימת לא יזרוק** (ג) **מנחה מאי עבידתה אמר רב פפא מנחת נסכים סלקא דעתך אמינא כיון דקא אתיא מכח זבח כגופיה דזבח דמי קמ"ל חלב מנא לן אמר ר' יוחנן משום ר' ישמעאל ומטו בה משום רבי יהושע בן חנניה דאמר קרא** (א) **והקטיר החלב לריח ניחוח לה' חלב אע"פ שאין בשר אשכחן חלב יותרת הכבד ושתי כליות מנא לן היכא אמרינן דזרקינן מדקתני ובמנחה אע"פ שכולה קיימת לא יזרוק מנחה הוא דלא אבל יותרת הכבד ושתי הכליות שפיר דמי מנא לן רבי יוחנן דידיה אמר אמר קרא לריח ניחוח כל שאתה מעלה לריח ניחוח ואיצטריך למכתב חלב ואיצטריך למכתב ריח ניחוח דאי כתב רחמנא חלב הוה אמינא חלב אין יותרת הכבד ושתי הכליות לא כתב רחמנא לריח ניחוח ואי כתב רחמנא לריח ניחוח הוה אמינא כל העולין לריח ניחוח ואפי' מנחה כתב רחמנא חלב: מתני'** (ב) **נטמא קהל או רובו או שהיו הכהנים טמאים והקהל טהורים יעשו בטומאה נטמא מיעוט הקהל הטהורין עושין את הראשון והטמאין עושין את השני: גמ'** (ג) **תנ"ר הרי שהיו ישראל טמאין וכהנים וכלי שרת טהורין או שהיו ישראל טהורין וכהנים וכלי שרת טמאין ואפילו ישראל וכהנים טהורין וכלי שרת טמאין יעשו בטומאה** (ד) **שאין קרבן ציבור חלוק. אמר רב חסדא** (ד) **לא שנו אלא שנטמא הסכין בטמא מת דרחמנא אמר** (ב) **בחלל חרב** (ה) **חרב הרי הוא כחלל וקא מטמא לגברא דמעיקרא כי מיתעביד** (ה) **בטומאת הגוף דכרת קא מיתעביד** (ה) **אבל נטמא הסכין בטומאת שרץ דבשר הוא דמטמיא ליה לגברא לא מטמיא ליה טהורין עביד טמאין לא עביד מוטב יאכל בטומאת בשר בלאו ואל יאכל בשר בטומאת הגוף שהוא בכרת אלמא קסבר רב חסדא** (ו) **טומאה דחויה היא בציבור וכן אמר ר' יצחק טומאה דחויה היא בציבור. ורבא אמר אפילו טמאין נמי עבדי מאי טעמא דכתיב** (ז) **והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף והבשר כל טהור יאכל בשר כל היכא דלא קרינן** (ח) **ביה והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל לא קרינן ביה והבשר כל טהור יאכל בשר כל היכא דקרינן ביה והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל קרינן ביה והבשר כל טהור יאכל בשר. איתמר הרי שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין רב אמר מחצה על מחצה כרוב ורב כהנא אמר מחצה על מחצה אינו כרוב רב אמר מחצה על מחצה כרוב** (ט) **הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן ור"כ אמר מחצה על מחצה אינו כרוב טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני איכא דאמרי אמר רב כהנא מחצה על מחצה אינו כרוב טהורין עושין את הראשון וטמאין**

נזיר ועושה פסח נטמא בשר וחלב קיים אינו זורק כו'. ריב"ן אומר לא גרס נזיר למין חילוק זה בין נזיר לשאר קרבנות ומה שפירש רש"י דבעי שילוח שערו תחת הדוד מין נראה שיהא עיכוב ומה שפי' נמי משום תנופה הא כל שאר שלמים נמי בעו תנופה ולא מסכחן תנא למימ ליה תנופה בנזיר מעכבת מלא ר"ש בסוף ג' מיניס (נזיר דף מו.) ובתוספתא (ט) לא גרס נזיר:

או שהיו כהנים טמאים יעשו בטומאה. מע"פ שיכולין ליזהר (י) שלא יגעו בבשר כיון דמיסתרמי טומאת מיומרים מיסתרמי נמי טומאת בשר דאמר נמי שהיה טמא (נקמן דף נו.) כל היכא דמיסתרמי טומאת בשר מיסתרמי טומאת מיומרים משמע שהם שויס:

אלא שנטמא מבין בטמא מת כו'. תימה (י) מ"ש מאי מפי דקאמר היינו ריבא ממש היו ישראל טהורים וכהניס וכלי שרת טמאים כיון דמיטמא גברא מחמת מבין: **בטומאת** הגוף דבכרת מיתעביד. ומ"ת יטמוט בסכין מרוכה ולא יטהר ליכנס לעזרה מי נמי יחמוץ הסכין בפסוטי כלי עץ ויטמוט ומומר ר"י למין פנחי לכל הפסחים לטמוט בעינן זה ומף להכי סכינים מחרים מין פנחי: וטומאין

ע) לעיל דף סב. עז:, ז) זבחים כה: קט. מנחות טו. כו. מעילה טו: [בכורות לט: תוספתא פרק ו. תוספתא זבחים פרק ד], ג) [מנחות כו. כל הסוגיא], ד) [נקמן עמוד ב'. מנחות יד: טו.], ה) [לעיל דף יד: וש"נ], ו) [נקמן פ. יומא ו: ז: מו: זבחים לג.], ז) חולין כט., ח) [נקמן דף פ.], ט) פ"ו ה"ד.

[א] גמ' כל הזבחים כו' זורק את הדם פסח נטמא חלב כו' כל"ל:

גמ' בטומאת הגוף דבכרת. עי' ר"ש פ"ק מ"ב למהלות: תוס' ד"ה **או** שהיו וכו' **שלא** יגעו בבשר. ולא זכיתי לעמוד על עומק דבריהם הקדושים הא אין היתר מלד טומאת בשר שהרי בלאו הכי אסור בכרת ואם כן לא מלי כלל ביכולים ליזהר בנגיעת בשר אם לא ואף אם זה יטמוט מכל מקום הזריקה מתעביד בטומאת הגוף דבכרת: שם ד"ה **אלא שנטמא** וכו' **אם בן מאי אפילו.** ק"ל הא בדיבור שלמח"ז הקשו לשמוט בסכין מרוכה וכו' ואם כן זהו גופא המילוש דבכתיס טמאים ס"ל בלא דמיית כרת דהא יכולכו לזרוק בטומאה אבל בסכין טמא ס"ד דלא לפשר בסכין מרוכה והזורק יהיה כהן אחר שהוא טהור מכל מקום דמיא לכרת כמילוצא דתוספות כאן דאין פנחי וצ"ע:

ג] [כל היכא דקרינן ביה והבשר אשר יגע בכל טמא לא **יאכל** קרינן ביה והבשר כל טהור יאכל בשר וכל **היכא דלא** קרינן ביה וכו' **לא** קרינן ביה וכו'. כצ"ל. וכן איתא בילקוט (גלינן):

מפני שכולה כליל. אין העולה באה אלא על הרהורי הלב. והטעם, שלפי שהוא חטא שאין מכיר בו אלא ה', לפיכך כולה כליל לה'.

[רמב"ן, ויקרא א ד]

העולה כולה כליל ולא היה רשות לדבר גופני ליהנות ממנה, לפי שהעביר המחשבה בהרהור רע מנפש ועד בשר יכלה, לשוב הכל רוח כמו שהיתה עיקר העבירה ברוח, ועל זה ארז"ל (יומא כט.) הרהורי עבירה קשין מעבירה. [ריקאנטי, ויקרא א ו] **והקטיר החלב לריח ניחח לה'.** פירוש נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני, לא שה' יתברך מקבל נחת רוח מהקרבן, כי כתוב (תהלים נ יב) אם ארעב לא אומר לך, רק שבעשית הקרבן יש לו נחת רוח, מפני שצוה בו ונתקיים רצונו. [רבי אליהו מזרחי, במדבר טו ג] **בחלל חרב הרי הוא** כחלל. הוא הדין לכל מיני מתכות שאם נגעו במת דינן כמת עצמו, ואין להבין בו החרב שנהרג בו החלל כדעת מקצת הגאונים ז"ל, אלא ודאי כל שאר מיני מתכות יש להם דין חרב וכולן כחלל עצמו, אם נגעו באבי אבות הרי הן אבי אבות, ואם נגעו באב הטומאה הרי הן אב הטומאה. [רבינו בחיי, במדבר יט טז] אמרו רבותינו ז"ל (פסחים יד:) חרב הרי הוא כחלל, כי הוא המיוחד לעשו שנאמר (בראשית כז מ) ועל חרבך תחיה, ומשם רבוי הטומאה. [ריקאנטי, במדבר יט טז] **וקא מטמא לגברא.** כיון דקא מיטמא גברא גופי' שרינן לכל ישראל למיעבד בטומאה ולא אמרי' יטמאו מקצת וישחטו וכל ישראל יעשו בטהרה ומה צורך להיטמא כולן שאם לא יעשו כל הציבור בטומאה אותם היחידים אם יטמאו בעזרה יתחייבו כרת לפיכך הותר לכל הציבור שיעשו בטומאה דלא סגי בלא"ה. [תוספות רי"ד]

נא א ממי' פ"ח מהלכות פסולי מוקדשין הלכה ל:

נב ב ג ד ממי' פ"ז מהלכות ק"פ הלכה ו ופ"ד מהלכות ביאת המקדש הלכה יב:

נג ה ממי' פ"ז מהלכות ק"פ הלכה ט:

נד ו שם הלכה ג:

א) וְזָרַק הַכֹּהֵן אֶת הַדָּם עַל מִזְבַּח יְיָ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְהִקְטִיר הַחֵלֶב לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַיְיָ:

[ויקרא יז, ו]

ב) וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בַּחֲלַל חָרֶב אוֹ בְמֵת אוֹ בְעֶצֶם אָדָם אוֹ בְקֶבֶר יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים: [במדבר יט, טז]

ג) וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר:

[ויקרא ז, יט]

ואי בעית אימא רב דאוקמי למתני' לכתחלה אבל דיעבד אם זרק הורצה כר' יהושע דתניא ר' יהושע אומר נזיר ועושה פסח נטמא בשר וחלב קיים אינו זורק את הדם ואם זרק הורצה נטמאו בעלים במת לא יזרוק ואם זרק הורצה: **ובמוקדשין אינו כן אע"פ שנטמא בשר וחלב קיים זורק את הדם.** תניא ר' יהושע אומר כל הזבחים שבתורה כו'. פשוטה היא. [**ובמנחה**] פי' ובמנחות נסכים הבאה עם הזבח והמנחה כלה קיימת לא יזרק מהו דתימא כי גופיה דזבח דמיא קמ"ל דלא ואסיק' ואי כתב רחמנא לריח ניחוח הוה אמינא כל העולין ואפילו מנחה כתב רחמנא חלב: **מתני' נטמאו קהל או רובו או שהיו הכהנים טמאין והקהל טהור יעשה בטומאה כו'.** ת"ר הרי שהיו ישראל טמאין וכהנים וכלי שרת טהורין או שהיו ישראל טהורין וכהנים וכלי שרת טמאין יעשו בטומאה שאין קרבן ציבור חלוק. **אמר רב חסדא לא שנו כלי שרת טמאין יעשו בטומאה** אלא בסכין שנטמאת בטמא מת דרחמנא אמר בחלל חרב דחרב הרי הוא כחלל ומטמאה הסכין לאדם דכי קא מתעביד בטומאת הגוף מתעביד דתניא בשאר ספרי דבי רב מגיד שהחרב טמאה טומאת שבעה והנוגע בחרב טמא טומאת שבעה. **אבל אם נטמא הסכין בטומאת שרץ** שאינו מטמא בטומאת סכין אלא הבשר אבל האדם לא דאין כלי הבא מחמת שרץ מטמא אדם וכבר פירשנוה בפ"א. **טהורין עושין הפסח טמאין אין עושין** מוטב יאכל בטומאת בשר בלאו שנאמר (ויקרא ז יט) והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל ואל יאכל בטומאת הגוף שהוא בכרת שנאמר (שם ז כ) והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו ונכרתה הנפש ההיא וגו'. אלמא קסבר רב חסדא טומאה דחויה היא בצבור. **ורבא [אמר]** אפילו הטמאים טומאת הגוף נמי עבדי כל היכא דקרינא ביה והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל הוא דבעינא והבשר כל טהור יאכל בשר כלומר יאכלנו בטהרה ואל יאכלנו בטומאה אבל היכא דהותרה טומאת בשר לא בעינן לדקדק על טומאת הגוף: **איתמר הרי שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין** רב אמר מחצה על מחצה כרוב הללו עושין לעצמן בטהרה בראשון והללו עושין לעצמן בטומאה בראשון. רב כהנא אמר מחצה על מחצה אינו כרוב טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני. איכא דאמרי רב כהנא אמר מחצה על מחצה אינו כרוב טהורין עושין את הראשון וטמאין אינן עושין לא את הראשון ולא את השני. **ואקשינן עליה דרב** מדתנן נטמא קהל או רובו יעשה בטומאה רובו של קהל הוא דעבדו בטומאה אבל פלגא [לא]. **ומשני רב** בזמן שרוב הקהל טמאין עושין הכל בטומאה ואפי' הטהורין אבל בזמן שחצי הקהל טמאין עושין הטמאין בטומאה והטהורין בטהרה. **ומוקמינן להאי שינויא** דודאי [הכי] הוא מדקתני סיפא נטמא מיעוט הקהל טהורין עושין הראשון וטמאין את השני מיעוט עושין את השני אבל חצין של קהל לא. **אי הכי קשיא לרב כהנא** ומשני רב כהנא הכי קתני נטמא מיעוט הקהל טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני אבל אם הן מחצה ומחצה טהורין עושין הראשון וטמאין

נִטְמָא כל הַקָּהָל **אוֹ** רוּבּוֹ[לה] בטומאת מת, **אוֹ** שֶׁהָיוּ הַכֹּהֲנִים **טְמֵאִים**[לו] **וְהַקָּהָל טְהוֹרִים**, **יַעֲשׂוּ** כולם את הפסח **בְּטוּמְאָה**[לז]. אבל אם **נִטְמָא מִיעוּט הַקָּהָל**, **הַטְּהוֹרִין עוֹשִׂין** בטהרה **אֶת** הפסח **הָרִאשׁוֹן** בארבעה עשר בניסן, **וְהַטְּמֵאִין עוֹשִׂין אֶת** הפסח **הַשֵּׁנִי** בארבעה עשר באייר[לח].

★

גמרא

במשנה נתבארו האופנים שבהם עושים את הפסח בטומאה. הגמרא מביאה ברייתא בה מבואר אופן נוסף, וכן טעם הדבר שעושים כולם את הפסח בטומאה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הֲרֵי שֶׁהָיוּ יִשְׂרָאֵל טְמֵאִין, וְכֹהֲנִים וּכְלֵי שָׁרֵת** - סכיני השחיטה[לט] והמזרקים שמקבלים וזורקים בהם את הדם **טְהוֹרִין, אוֹ שֶׁהָיוּ יִשְׂרָאֵל טְהוֹרִין, וְכֹהֲנִים וּכְלֵי שָׁרֵת טְמֵאִין**[מ], **וַאֲפִילּוּ יִשְׂרָאֵל וְכֹהֲנִים טְהוֹרִין וּכְלֵי שָׁרֵת טְמֵאִין**[מא], **יַעֲשׂוּ** כל הציבור כולו את הפסח **בְּטוּמְאָה**, לפי **שֶׁאֵין קָרְבַּן צִיבּוּר** הבא בטומאה **חָלוּק** במעשהו בין המקריבים, שחלקם יעשוהו בטומאה וחלקם בטהרה, אלא כיון שקרבן רוב הציבור בא בטומאה אף היחידים יעשוהו בטומאה[מב].

שנינו בברייתא שאם כלי השרת טמאים עושים כולם את הפסח בטומאה, ומשמע שאף אם מקצת מהקהל טמאים גם הם עושים בטומאה ולא נדחים לפסח שני[מג], מבארת הגמרא שדין זה אינו בכל אופני הטומאה שנטמאו כלי השרת:

אומרת הגמרא, **אָמַר רַב חִסְדָּא, לֹא שָׁנוּ** - לא נשנה דין זה שעושים אף הטמאים את הפסח בטומאה, **אֶלָּא שֶׁנִּטְמָא הַסַּכִּין** של השחיטה **בְּאָדָם** או כלי[מד] **טָמֵא מֵת** - שנגע במת ונעשה אב הטומאה[מה], שבאופן זה נעשה גם הסכין אב הטומאה, משום **דְּרַחֲמָנָא אָמַר** - שהתורה

לה. רוב מכל האנשים שבאו בשביל קרבן פסח. ולפי הדעה הסוברת שמחוץ לעזרה חשוב דרך רחוקה והנמצאים שם אינם בכלל עושי הפסח, הולכים אחר רוב העומדים בעזרה כמבואר להלן (עד:). ליקוטי הלכות. ואפילו לא היו הטמאים אלא אחד יותר מהטהורים. רמב"ם (קרבן פסח פ"ז ה"ג), ופסק כתנא קמא להלן (עט:) בברייתא. ודין מחצה על מחצה יבואר בגמרא.

לו. מלשון המשנה שלא נקטה אופן שהיו 'רוב' הכהנים טמאים כשם שנקטה בקהל 'רוב' הקהל, מוכח שאם רוב הכהנים טמאים יעשו הפסח בטהרה על ידי מיעוט הכהנים הטהורים, כיון שטומאה דחויה היא בציבור [ראה ביאורו להלן בגמרא] ואם אפשר לעשות בטהרה אין עושים בטומאה, ואינו דומה לנטמא רוב הקהל שיש להם דין ציבור ואין ציבור טמאים נדחים. גבורת ארי (יומא ו: ד"ה טומאת) ורש"ש (תמורה יד. ד"ה שקק"ל). ועיין בדבריהם שתמהו על הרמב"ם (גירסת מקדש פ"ד ה"ד) שכתב, שאף ברוב כהנים טמאים עושים בטומאה. וראה יישוב לדברי הרמב"ם בילקוט ביאורים.

לז. שבאלו האופנים יש להם דין ציבור שעושים פסח ראשון בטומאה, כפי שנתבאר בהקדמה למשנה. ואף כשנטמאו הכהנים והקהל טהורים הרי זה נידון כציבור טמאים, כי אין ציבור נדחה לפסח שני מפני טומאת עצמם ולא מפני טומאת הקרבן, ובאופן זה הלא הפסח יבוא בטומאה מפני טומאת הכהנים המקריבים שאי אפשר בלתי הקרבתם. על פי תוספות יום טוב (פ"ז מ"ו). וטומאת הכהנים היא סיבה להבאת הפסח בטומאה לא משום נגיעתם בבשר, כי הלא יכולים להזהר שלא לגעת בבשר, אלא משום הזריקה וההקטרה הנעשים בטומאה. תוספות (ד"ה אלו) על פי חזון איש (או"ח סי' קכד סק"ג). וכעין זה מבואר בדברי רבי עקיבא איגר (ד"ה נטמא הקהל). וראה הרחבה בדברי התוספות בילקוט ביאורים.

ומשמע מלשון המשנה שבאופנים אלו **כל** הקהל עושים בטומאה, ואם כן בכהנים טמאים וקהל טהורים אף אם יש בקהל מיעוט טמאים אינם נדחים לפסח שני אלא עושים את הפסח הראשון עם הטהורים, משום שגם הטהורים עושים את הפסח בטומאה מפני טומאת הכהנים המקריבים. רש"י (ד"ה יעשו) וראה ביאור דבריו בביאורי רש"י. [ואף הטהורים שהקדימו ושחטו את הפסח בטהרה לפני טומאת הכהנים, גומרים את עשייתו בטומאה. ריב"ן (ד"ה יעשו - הסמיו)].

ובחזון איש (זבחים סי' ד סק"ט, או"ח סי' קכד דף עט. בתוס' ד"ה או) הוסיף, שבאופנים אלו שהפסח נעשה בטומאה אין צריכים להזהר בכל דיני טומאתו. על כן אם נטמא הקהל ועתיד הפסח להאכל בטומאת הגוף, אף אם רוב הכהנים טהורים נעשה הפסח גם על ידי הכהנים הטמאים, ומותר לקחת כלי שרת טמאים אף אם יש טהורים, כי מאחר שהותרה הטומאה בדבר אחד הותרה אף לשאר דברים [מלבד באופן שהותרה הטומאה בדבר שאין בו כרת שנחלקו בזה להלן בגמרא] כי אין קרבן ציבור חלוק, כפי שיתבאר בברייתא בגמרא. וכן באופן שהכהנים טמאים והקהל טהורים, שהותרה הזריקה והכניסה לעזרה בטומאה, רשאים אף הבעלים להיטמא ולאכול הפסח בטומאת הגוף, וכן אינם צריכים להקפיד על טהרת הבשר וכלי השרת. וכדרך זו מתבאר מדברי רבי עקיבא איגר (ד"ה נטמא הקהל). וראה בחזון איש (או"ח סס) שדן לפרש כן אף בכוונת התוספות (ד"ה או). אולם בפסקי הרי"ד (ד"ה ניטמא) מבואר, שאם היו הכהנים טמאים והקהל טהורים טעם היתר ההקרבה בטומאה הוא, משום שאם לא כן יזהרו הקהל הטהורים שלא לגעת בכהנים ולהיטמא, ועל ידי כך ימנעו הכהנים מלהכנס לעזרה להקריב בראותם כי הקהל נזהרים מטומאה שיש בה כרת, ועל כן הותרה טומאת הבעלים שלא למנוע את ההקרבה. [ובאופנים המבוארים במשנה שהפסח נעשה בטומאה, הציץ מרצה עליו להכשירו כי הטומאה דחויה היא בציבור [-אינה היתר גמור אלא באיסורה עומדת ונדחית מפני הדחק], על כן צריכים ציץ לרצות, אולם באופן שאין הפסח דוחה את הטומאה והקריבוהו בטומאה אין הציץ מרצה על טומאת האדם אלא אם כן הטומאה אינה ידועה, כמבואר להלן (פ:). רמב"ם (גירסת מקדש פ"ד ה"ז, טו) על פי כסף משנה].

לח. כי מיעוט הקהל אינם חשובים ציבור לענין דין זה אלא יחידים, ויחיד נדחה לפסח שני [כמו שנתבאר בהקדמה לעיל].

המשנה נשנית לענין קרבן פסח, אולם עיקר דין המשנה שייך אף בכל קרבן ציבור הדוחה טומאה, שאינו אלא כאשר נטמא כל הקהל או רובו או נטמאו הכהנים, אבל כשנטמא מיעוט הקהל אינו דוחה. על פי רמב"ם (פיה"מ פ"ז מ"ד, גירסת מקדש פ"ד ה"ג). אולם הגבורת ארי (יומא ו: ד"ה טומאת) והרש"ש (תמורה יד. ד"ה שקק"ל) הקשו, שבשאר קרבנות ציבור מלבד פסח טומאת הקהל אינה סיבה להקריב בטומאה, אלא טומאת הכהנים המקריבים. וראה הרחבה בענין זה בילקוט ביאורים.

לט. כן מוכח בגמרא להלן שאף הסכין בכלל כלי שרת, וראה מה שנתבאר בהערה שם.

מ. ומדובר שנטמאו רוב הכהנים וכלי השרת הנצרכים לעשיית פסחי ישראל, וכן באופן הראשון שהיו ישראל טמאים מדובר ברוב ישראל [ובזה יבואר המשך הברייתא, שאין קרבן ציבור חלוק, כפי שיתבאר להלן]. זבח תודה (נקודי הלכות, ד"ה הרי). [ומה שנתבאר לעיל שמדוקדק בלשון המשנה כי דווקא בנטמאו כל הכהנים יעשו בטומאה אבל ברוב לא, שם מדובר שיש במיעוט הכהנים כדי הצורך לרוב ישראל, וכאן מדובר שאין במיעוט כדי הצורך לרוב ישראל, מאחר שנטמאו רוב הכהנים הנצרכים לישראל, כפי שנתבאר]. ובילקוט ביאורים נתבאר מדוע לא נקטה הברייתא אופן שרק הכהנים טמאים כפי שנקטה המשנה, וכן מדוע המשנה לא נקטה אופן שכלי השרת טמאים כדברי הברייתא.

מא. שעל ידי טומאת הסכינים נטמאים השוחטים וצריכים להכנס לעזרה בטומאה [כי אין פנאי לשחוט כל הפסחים בלא להכנס לעזרה על ידי סכין ארוכה או לאחוז הסכין על ידי חציצה ולא להיטמא. תוספות (ד"ה נטומאת)] ולכך הפסח נעשה בטומאה, וכל שכן אם נטמאו המזרקים שהקבלה והזריקה שהם מעבודות הכהונה נעשות בטומאה [אבל השחיטה שאינה מעבודות הכהונה כשירה בטמאים, ולכך בנטמאו הסכינים סיבת העשייה בטומאה אינה אלא משום כניסה לעזרה בטומאה]. חזון איש (זבחים סי' ד סק"ט). ודברים אלו אמורים כשנטמאו כלי השרת בטומאת מת, ולהלן בגמרא יתבאר הדין כשנטמאו בשרץ. אוצר החכמה

ואין שהות להביא סכינים אחרים. תוספות (ד"ה נטומאת). וכן אין שהות לעשות כלי שרת חדשים. מאירי (ד"ה נטמא). וברבנו יהונתן מלוניל (ד"ה נטמא קהל) כתב שאין צריך לעשות חדשים, או שמדובר כאן בערב פסח שחל בשבת ואי אפשר לעשות חדשים. מהלשון 'ואפילו' משמע שהחידוש באופן זה הוא, שאף שהכהנים טהורים יעשו בטומאה מפני כלי השרת שנטמאו. וצריך לבאר מהו האופן בו הכהנים טהורים ולא נטמאו בנגיעתם בכלי השרת, לדעת רב חסדא להלן שמדובר בסכין שנטמא בטמא מת, וראה מה שנתבאר בילקוט ביאורים.

מב. רש"י (ד"ה שמין). כי ניכר הדבר שהטהורים נזהרים מהטמאים והוא גנאי להן, שנראה כאילו עושין בטומאה באיסור כרת. רש"י (להלן פ. ד"ה אלמא) ומאירי (ד"ה נטמא) על פי פסקי הרי"ד (ד"ה ניטמא). ולפי"ז יש איסור להזהר מטומאה בעשייתו, אולם בשבט הלוי (או"ח סי' קנו) מוכיח שאין כוונת רש"י כאן כדבריו להלן (סס), אלא כוונתו שמאחר ורובם עושים בטומאה, יכולים כולם לעשותו בטומאה אם ירצו, אבל אין איסור להזהר בעשייתו מטומאה.

סברת 'שאין קרבן ציבור חלוק' מבארת מדוע יעשו אף המיעוט טהורים בטומאה בכל האופנים המבוארים בברייתא, בין מיעוט ישראל טהורים בין מיעוט כהנים או כלי שרת טהורים. רש"י (ד"ה שמין) על פי זבח תודה (נקודי הלכות, ד"ה הרי). [ובעבודת הלוי (מהדו"ק, ד"ה שמין) פירש באופן אחר, והו"ד בביאורי רש"י]. ובדברי החזון איש (זבחים סי' ד סק"ט, או"ח סי' קכד דף עט. בתוס' ד"ה או) שהובאו בהערה במשנה מתבאר עוד, שכשם שאין קרבן ציבור חלוק במקריבים, כך אין קרבן ציבור חלוק בגוף הקרבן עצמו שבמקצת דברים יזהרו בעבודתו בטהרה ובמקצת יעשה בטומאה. ולפיכך טעם זה שייך אף על הטמאים עצמם, כגון, בכהנים טמאים, לומר שמפני שהותרה בפסח זה הכניסה לעזרה בטומאה, אין צריך להזהר בטהרתו אף בשאר איסורים, כגון שאר עבודות הקרבן ואכילתו בטומאה, וכן כענין זה בשאר האופנים המבוארים בברייתא.

מג. רש"י (ד"ה לא).

מד. פסקי הרי"ד (ד"ה ת"ר). [והיינו כלי שאינו ממתכת, כי הלא כלי ממתכת שנגע במת נעשה טמא כמת עצמו, מהטעם שיתבאר בגמרא בסמוך. וראה מחלוקת הראשונים בהערה שם]. ואי אפשר לשחוט בסכין של חולין, כי גם הסכין של השחיטה צריך להיות כלי שרת [אף ששחיטה אינה מעבודות הכהונה וכשירה בזר, ראה ברכות (לג:)], כמבואר בגמרא (זבחים לג:). ריב"ן (ד"ה שניטמא).

והוא הדין אם נטמאו המזרקים שזורקים בהם הדם. פסקי הרי"ד (סס). ונקט סכין לחדש שאף שכלי הקבלה טהורים וכל עבודות הכהונה יכולות להיעשות בטהרה [כי השחיטה כשירה בזר ואינה מעבודות הכהונה], וגם השחיטה כשירה בטמאים, מכל מקום כיון שאי אפשר לשחוט בלי להכנס לעזרה בטומאה [כמבואר בתוספות (ד"ה נטומאת) הו"ד בהערה לעיל], הרי זה חשוב פסח הבא בטומאה ויעשוהו בטומאה. חזון איש (זבחים סי' ד סק"ט).

מה. אב הטומאה מטמא אדם וכלים ועושה את הנוגע בו ראשון לטומאה [ונקרא גם

איבעית אימא רב דאמר. מס זרק הולכה: כרבי יהושע. למימ ליה מכילת פסחים לה מעכבת: שלמי נזיר. תמילתן למכילה, דבעי שילוח שערו תחת הדוד שהשלמים מתבשלין בו כדכתיב (במדבר ו) ולקח את שער ראשו נזרו ונתן על האש וגו', ועוד דבעי תנופה זרוע בשלה, מלמד שריך שיהא בשר טהור בשעת זריקה שיהא ראוי למנוה החמורה בו: **ואם** זרק הורצה. להני לה מעכבי: **נטמאו בעלים במת.** לה חזו למיכל למורתא, לטומאתן שבעה: **ואם** זרק **לא** הורצה. למע"ג דמכילתו לה מעכבא, גברא דחזי למכילה בעינן, ורחמנא למייה לטומאת נפש לפסח שני, ובנזיר נמי כתיב (שם) כי ימות מת עליו וגו' לסומאת את נזירותו: **חצי** זית בשר וחצי זית חלב אין זורק הדם. למכילת מזבח ומכילת מזבח לה מעכבין: אפי' כולה קיימת לא יזרוק. את הדם עליה: מנחה מאי עבידתיה. בזריקת דם: מנחת נסכים. הבאה עם הזבח, מהו דתימא כזבח דמיא ותיהוי במקום זבח להכשיר את הדם: חלב מנא לן. דהוי שיור להכשיר זריקת דם: והקטיר החלב. גבי זריקת דם כתיב, לכתיב וזרק הכהן את הדם וגו' עד והקטיר החלב לריח ניחוח: יותרת הכבד ושתי הכליות מנא לן. מדאינטריך ליה למיתני מנחה לה הויא שיור, מכלל דסבירא ליה דהני לגופיה לזבח ניתנו הוי שיור: **אמר** קרא. בהמי קרא גופיה והקטיר החלב לריח ניחוח: **מתני'** יעשו בטומאה. ולפי' טומאין ימילין, דהא פסח דטהורין גופיה בטומאה למי מהוס להניס: **גמ'** שאין קרבן צבור. הכא בטומאה חלוק, מאחר שקרבן רובן בא בטומאה לף היחיד עושה בטומאה: **לא שנו.** דמשמע מהוס טומאת כלי שרת עבדי כולהו בטומאה: **אלא שנטמא** בשר בטמא מת. שהוא אב הטומאה, דנעשה לף הבשר אב הטומאה לטמא לבוש: דרחמנא אמר בחלל חרב. למילרך מיניה דלכי מתכת המיטמא במת נעשה כיולא בזה שנגע בו: טומאה דחויה היא בצבור. בקומי הותרה, וכל כמה דלפשר לאהדורי מטהרה או מטומאה קלה מהדרינן: **קרינא ביה הבשר כל טהור יאכל בשר.** ולא טמא: הללו עושין לעצמן בטהרה, והללו עושין לעצמן בטומאה, טהורים לא עבדי בטומאה להוי כרוב ורוב טהורין לא עבדי בטומאה, וטומאין לשני לא מילמו מהוס דהוו נמי רובא ורובא לשני לא מילמו: **טהורין עושין הראשון.** בטהרה, דאי נמי מיעוטא ניהו אית להו למעבד הרלשון בטומאה, וכל שכן כי עבדי בטהרה עפיל למי: **וטמאין עושין את השני.** לכיון דלמין כרוב, נילונין כמיעוט ונילמין לשני: **וטמאין**

ואיבעית אימא רב דאמר כר' יהושע [ע] **דתניא רבי יהושע אומר** [א] **כל הזבחים שבתורה בין שנטמא בשר וחלב קיים בין שנטמא חלב ובשר קיים זורק את הדם נזיר ועושה פסח נטמא חלב ובשר קיים זורק את הדם נטמא בשר וחלב קיים אין זורק את הדם ואם זרק הורצה נטמאו הבעלים במת לא יזרוק ואם זרק לא הורצה: במוקדשין אינו כן וכו':** מתניתין מני רבי יהושע היא [ב] **דתניא רבי יהושע אומר** [א] **כל הזבחים שבתורה שנשתייר מהן כזית בשר או כזית חלב זורק את הדם כחצי זית בשר וכחצי זית חלב אין זורק את הדם ובעולה אפילו כחצי זית בשר וכחצי זית חלב זורק את הדם מפני שכולה כליל ובמנחה אע"פ שכולה קיימת לא יזרוק** [ג] **מנחה מאי עבידתה אמר רב פפא מנחת נסכים סלקא דעתך אמינא כיון דקא אתיא מכח זבח כגופיה דזבח דמי קמ"ל חלב מנא לן אמר ר' יוחנן משום ר' ישמעאל ומטו בה משום רבי יהושע בן חנניה דאמר קרא** [א] **והקטיר החלב לריח ניחוח לה' חלב אע"פ שאין בשר אשכחן חלב יותרת הכבד ושתי כליות מנא לן היכא אמרינן דזרקינן מדקתני ובמנחה אע"פ שכולה קיימת לא יזרוק מנחה הוא דלא אבל יותרת הכבד ושתי הכליות שפיר דמי מנא לן רבי יוחנן דידיה אמר אמר קרא לריח ניחוח כל שאתה מעלה לריח ניחוח ואיצטריך למכתב חלב ואיצטריך למכתב ריח ניחוח דאי כתב רחמנא חלב הוה אמינא חלב אין יותרת הכבד ושתי הכליות לא כתב רחמנא לריח ניחוח ואי כתב רחמנא לריח ניחוח הוה אמינא כל העולין לריח ניחוח ואפי' מנחה כתב רחמנא חלב: מתני'** [ב] **נטמא קהל או רובו או שהיו הכהנים טמאים והקהל טהורים יעשו בטומאה נטמא מיעוט הקהל הטהורין עושין את הראשון והטמאין עושין את השני: גמ'** [ג] **תנ"ר הרי שהיו ישראל טמאין וכהנים וכלי שרת טהורין או שהיו ישראל טהורין וכהנים וכלי שרת טמאין ואפילו ישראל וכהנים טהורין וכלי שרת טמאין יעשו בטומאה** [ד] **שאין קרבן ציבור חלוק. אמר רב חסדא** [ד] **לא שנו אלא שנטמא הסכין בטמא מת דרחמנא אמר** [ב] **בחלל חרב** [ה] **חרב הרי הוא כחלל וקא מטמא לגברא דמעיקרא כי מיתעביד** [ו] **בטומאת הגוף דכרת קא מיתעביד** [ז] **אבל נטמא הסכין בטומאת שרץ דבשר הוא דמטמיא ליה לגברא לא מטמיא ליה טהורין עביד טמאין לא עביד מוטב יאכל בטומאת בשר בלאו ואל יאכל בשר בטומאת הגוף שהוא בכרת אלמא קסבר רב חסדא** [ט] **טומאה דחויה היא בציבור וכן אמר ר' יצחק טומאה דחויה היא בציבור. ורבא אמר אפילו טמאין נמי עבדי מאי טעמא דכתיב** [ג] **והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף והבשר כל טהור יאכל בשר כל היכא דלא קרינן** [י] **ביה והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל לא קרינן ביה והבשר כל טהור יאכל בשר כל היכא דקרינן ביה והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל קרינן ביה והבשר כל טהור יאכל בשר.** [יא] **איתמר הרי שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין רב אמר אמר קרא מחצה על מחצה כרוב ורב כהנא אמר מחצה על מחצה אינו כרוב רב אמר מחצה על מחצה כרוב** [יב] **הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן ור"כ אמר מחצה על מחצה אינו כרוב טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני איכא דאמרי אמר רב כהנא מחצה על מחצה אינו כרוב טהורין עושין את הראשון וטמאין**

נזיר ועושה פסח נטמא בשר וחלב קיים אינו זורק כו'. ריב"ן אומר לה גרס נזיר למין חילוק בזה בין נזיר לשאר קרבנות ומה שפירש רש"י דבעי שילוח שערו תחת הדוד מין נרחה שיהא עיכוב ומה שפי' נמי משום תנופה הא כל שאר שלמים נמי בעו תנופה ולה משכחן תנא למימ ליה תנופה בנזיר מעכבת אלא ר"ש בסוף ג' מיניס (נזיר דף מו.) ובתוספתא [יט] לה גרס נזיר:

או שהיו כהנים טמאים יעשו בטומאה. מע"פ שיכולין ליזהר [כ] שלה יגעו בשאר כיון למיתרמי טומאת מיומיס מיתרמי נמי טומאת בשר למאר נמי שהיה טמא (לקמן דף נו.) כל היכא למיתרמי טומאת בשר מיתרמי טומאת מיומיס משמע שהס שויס:

אלא שנטמא בסכין בטמא מת כו'. תימה [כא] ע"כ מאי לפי' דקאמר היינו ריבא ממש היו ישראל טהורים וכהניס וכלי שרת טמאים כיון למיטמא גברא מחמת סכין:

בטומאת הגוף דבכרת מיתעביד. ומ"ת ישמוט בסכין מרוכה ולה יטרך ליכנס לעזרה מי נמי יחוז הסכין בפשוטי כלי עץ ויטמוט ומומר ר"י למין פנאי לכל הפסחים לשמוט בעניו זה ולף להדיא סכיניס מחריס מין פנאי: וטמאין

שאין בשר אשכחן חלב יותרת הכבד ושתי כליות מנא לן היכא אמרינן דזרקינן מדקתני ובמנחה אע"פ שכולה קיימת לא יזרוק מנחה הוא דלא אבל יותרת הכבד ושתי הכליות שפיר דמי מנא לן רבי יוחנן דידיה אמר אמר קרא לריח ניחוח כל שאתה מעלה לריח ניחוח ואיצטריך למכתב חלב ואיצטריך למכתב ריח ניחוח דאי כתב רחמנא חלב הוה אמינא חלב אין יותרת הכבד ושתי הכליות לא כתב רחמנא לריח ניחוח ואי כתב רחמנא לריח ניחוח הוה אמינא כל העולין לריח ניחוח ואפי' מנחה כתב רחמנא חלב: **מתני'** [ב] **נטמא קהל או רובו או שהיו הכהנים טמאים והקהל טהורים יעשו בטומאה נטמא מיעוט הקהל הטהורין עושין את הראשון והטמאין עושין את השני: גמ'** [ג] **תנ"ר הרי שהיו ישראל טמאין וכהנים וכלי שרת טהורין או שהיו ישראל טהורין וכהנים וכלי שרת טמאין ואפילו ישראל וכהנים טהורין וכלי שרת טמאין יעשו בטומאה** [ד] שאין קרבן ציבור חלוק. **אמר רב חסדא** [ד] **לא שנו אלא שנטמא הסכין בטמא מת דרחמנא אמר** [ב] בחלל חרב [ה] **חרב הרי הוא כחלל וקא מטמא לגברא דמעיקרא כי מיתעביד** [ו] **בטומאת הגוף דכרת קא מיתעביד** [ז] **אבל נטמא הסכין בטומאת שרץ דבשר הוא דמטמיא ליה לגברא לא מטמיא ליה טהורין עביד טמאין לא עביד מוטב יאכל בטומאת בשר בלאו ואל יאכל בשר בטומאת הגוף שהוא בכרת אלמא קסבר רב חסדא** [ט] **טומאה דחויה היא בציבור וכן אמר ר' יצחק טומאה דחויה היא בציבור. ורבא אמר אפילו טמאין נמי עבדי מאי טעמא דכתיב** [ג] **והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף והבשר כל טהור יאכל בשר כל היכא דלא קרינן** [י] **ביה והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל לא קרינן ביה והבשר כל טהור יאכל בשר כל היכא דקרינן ביה והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל קרינן ביה והבשר כל טהור יאכל בשר.** [יא] **איתמר הרי שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין רב אמר אמר קרא מחצה על מחצה כרוב ורב כהנא אמר מחצה על מחצה אינו כרוב רב אמר מחצה על מחצה כרוב** [יב] **הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן ור"כ אמר מחצה על מחצה אינו כרוב טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני איכא דאמרי אמר רב כהנא מחצה על מחצה אינו כרוב טהורין עושין את הראשון וטמאין**

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) לעיל דף סב. עז:, ג) זבחים כה: קט. מנחות טו. כו. מעילה טו: [בכורות לט: תוספתא פרק ו. תוספתא זבחים פרק ז], ד) [מנחות כו. כל הסוגיא], ה) [לקמן עמוד ב'. מנחות יד: טו.], ו) [לעיל דף יד: וש"נ], ז) [לקמן פ. יומא ו: ז: מו: זבחים לג.], ח) חולין כט., ט) [לקמן דף פ.], י) פ"ו ה"ד.

הגהות הגר"א

[א] גמ' כל הזבחים כו' זורק את הדם פסח נטמא חלב כו' כל"ל:

גליון הש"ס

גמ' בטומאת הגוף דכרת. עי' ר"ש פ"ק מ"ב למהלות: תוס' ד"ה **או** שהיו וכו' **שלא** יגעו בבשר. ולה זכיתי לעמוד על עומק דבריהם הקדושים הה מין היתר מלד טומאת בשר שהוא בלאו דק משום לטומאת גברא דהוא בכרת ואם כן לה תלי כלל ביטולים ליזהר בנגיעת בשר אם לה ולף אם זב יטמוט מכל מקום הזריקה מתעביד בטומאת הגוף דכרת: שם ד"ה **אלא** שנטמא וכו' **אם** כן מאי **אפילו**. ק"ל הה בדיבור שלאחי"ו הקשו לשמוט בסכין מרוכה וכו' ואם כן זהו גופה המילוש דבכניס טמאים ע"ש בלה דמיית כרת דהה יעטרכו לזרוק בטומאה אבל בסכין טמא ס"ד דלה לפסר בסכין מרוכה והזורק יהיה כהן אחר שהוא טהור מכל מקום דמיל לכרת כמיבואה דמוספות כאן דמין פנאי ול"ע:

הגהות וציונים

ע) [כל היכא דקרינן ביה והבשר אשר יגע בכל טמא לא **יאכל** קרינן ביה והבשר כל טהור יאכל בשר וכל **דלא** קרינן וכו' **לא** קרינן ביה וכו'. כצ"ל. וכן איתא בילקוט (גלינן):

משנת ראשונים

מפני שכולה כליל. אין העולה באה אלא על הרהורי הלב. והטעם, שלפי שהוא חטא שאין מכיר בו אלא ה', לפיכך כולה כליל לה'.

[רמב"ן, ויקרא א ד]

העולה כולה כליל ולא היה רשות לדבר גופני ליהנות ממנה, לפי שהעביר המחשבה בהרהור רע מנפש ועד בשר יכלה, לשוב הכל רוח כמו שהיתה עיקר העבירה ברוח, ועל זה ארז"ל (יומא כט.) הרהורי עבירה קשין מעבירה. **[ריקאנטי, ויקרא א ו]** **והקטיר החלב לריח ניחוח לה'.** פירוש נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני, לא שה' יתברך מקבל נחת רוח מהקרבן, כי כתוב (תהלים נ יב) אם ארעב לא אומר לך, רק שבעשית הקרבן יש לו נחת רוח, מפני שצוה בו ונתקיים רצונו. **[רבי אליהו מזרחי, במדבר טו ג]** **בחלל חרב חרב הרי הוא.** הוא הדין לכל מיני מתכות שאם נגעו במת דינן כמת עצמו, ואין להבין בו החרב שנהרג בו החלל כדעת מקצת הגאונים ז"ל, אלא ודאי כל שאר מיני מתכות יש להם דין חרב וכולן כחלל עצמו, אם נגעו באבי אבות הרי הן אבי אבות, ואם נגעו באב הטומאה הרי הן אב הטומאה. **[רבינו בחיי, במדבר יט טז]** אמרו רבותינו ז"ל (פסחים יד:) חרב הרי הוא כחלל, כי הוא המיוחד לעשו שנאמר (בראשית כז מ) ועל חרבך תחיה, ומשם רבוי הטומאה. **[ריקאנטי, במדבר יט טז]** **וקא מטמא לגברא.** כיון דקא מיטמא גברא גופי' שרינן לכל ישראל למיעבד בטומאה ולא אמרי' יטמאו מקצת וישחטו וכל ישראל יעשו בטהרה ומה צורך להיטמא כולן שאם לא יעשו כל הציבור בטומאה אותם היחידים אם יטמאו בעזרה יתחייבו כרת לפיכך הותר לכל הציבור שיעשו בטומאה דלא סגי בלא"ה. **[תוספות רי"ד]**

טמאין עושין הכל בטומאה ואפי' הטהורין אבל בזמן שחצי הקהל טמאין עושין הטמאין בטומאה והטהורין בטהרה. **ומוקמינן להאי שינויא** דודאי [הכי] הוא מדקתני סיפא נטמא מיעוט הקהל טהורין עושין הראשון וטמאין את השני מיעוט עושין את השני אבל חצין של קהל לא. **אי הכי קשיא לרב כהנא** ומשני רב כהנא הכי קתני נטמא מיעוט הקהל טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני אבל אם הן מחצה ומחצה טהורין עושין הראשון וטמאין **בטומאת שרץ** שאינו מטמא בטומאת סכין אלא הבשר אבל האדם לא דאין כלי הבא מחמת שרץ מטמא אדם וכבר פירשנוה בפ"א. **טהורין עושין הפסח טמאין אין עושין** מוטב יאכל בטומאת בשר בלאו שנאמר (ויקרא ז יט) והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל ואל יאכל בטומאת הגוף שהוא בכרת שנאמר (שם ז כ) והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו ונכרתה הנפש ההיא וגו'. אלמא קסבר רב חסדא טומאה דחויה היא בצבור. **ורבא [אמר]** אפילו הטמאים טומאת הגוף נמי עבדי כל היכא דקרינא ביה והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל הוא דבעינא והבשר כל טהור יאכל בשר כלומר יאכלנו בטהרה ואל יאכלנו בטומאה אבל היכא דהותרה טומאת בשר לא בעינן לדקדק על טומאת הגוף: **איתמר הרי שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין רב** אמר מחצה על מחצה כרוב הללו עושין לעצמן בטהרה בראשון והללו עושין לעצמן בטומאה בראשון. **רב כהנא** אמר מחצה על מחצה אינו כרוב טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני. איכא דאמרי רב כהנא אמר מחצה על מחצה אינו כרוב טהורין עושין את הראשון וטמאין אינן עושין לא את הראשון ולא את השני. **ואקשינן עליה דרב** מדתנן נטמא קהל או רובו יעשה בטומאה רובו של קהל הוא דעבדו בטומאה אבל פלגא [לא]. **ומשני רב** בזמן שרוב הקהל **בטומאת שרץ** שאינו מטמא בטומאת סכין אלא הבשר אבל האדם לא דאין כלי הבא מחמת שרץ מטמא אדם וכבר פירשנוה בפ"א. **טהורין עושין הפסח טמאין אין עושין** מוטב יאכל בטומאת בשר בלאו שנאמר (ויקרא ז יט) והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל ואל יאכל בטומאת הגוף שהוא בכרת שנאמר (שם ז כ) והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו ונכרתה הנפש ההיא וגו'. אלמא קסבר רב חסדא טומאה דחויה היא בצבור. **ורבא [אמר]** אפילו הטמאים טומאת הגוף נמי עבדי כל היכא דקרינא ביה והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל הוא דבעינא והבשר כל טהור יאכל בשר כלומר יאכלנו בטהרה ואל יאכלנו בטומאה אבל היכא דהותרה טומאת בשר לא בעינן לדקדק על טומאת הגוף: **איתמר הרי שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין רב** אמר מחצה על מחצה כרוב הללו עושין לעצמן בטהרה בראשון והללו עושין לעצמן בטומאה בראשון. **רב כהנא** אמר מחצה על מחצה אינו כרוב טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני. איכא דאמרי רב כהנא אמר מחצה על מחצה אינו כרוב טהורין עושין את הראשון וטמאין אינן עושין לא את הראשון ולא את השני. **ואקשינן עליה דרב** מדתנן נטמא קהל או רובו יעשה בטומאה רובו של קהל הוא דעבדו בטומאה אבל פלגא [לא]. **ומשני רב** בזמן שרוב הקהל

עין משפט נר מצוה

נא א ממי' פ"א מהלכות פסולי מוקדשין הלכה ל:

נב ב ג ד ממי' פ"ז מהלכות ק"פ הלכה ו ופ"ד מהלכות ביאת המקדש הלכה יב:

נג ה ממי' פ"ז מהלכות ק"פ הלכה ט:

נד ו שם הלכה ג:

תורה אור השלם

א) וְזָרַק הַכֹּהֵן אֶת הַדָּם עַל מִזְבַּח יְיָ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְהִקְטִיר הַחֵלֶב לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַיְיָ:

[ויקרא יז, ו]

ב) וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בַּחֲלַל חֶרֶב אוֹ בְמֵת אוֹ בְעֶצֶם אָדָם אוֹ בְקֶבֶר יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים: [במדבר יט, טז]

ג) וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר:

[ויקרא ז, יט]

רבינו חננאל

ואי בעית אימא רב דאוקמי למתני' לכתחלה אבל דיעבד אם זרק הורצה אפילו **דתניא** ר' יהושע אומר נזיר ועושה פסח נטמא בשר וחלב קיים אינו זורק את הדם ואם זרק הורצה נטמאו בעלים במת לא יזרוק ואם זרק לא הורצה: **ובמוקדשין אינו כן אע"פ שנטמא בשר וחלב קיים זורק את הדם.** תניא ר' יהושע אומר כל הזבחים שבתורה כו'. פשוטה היא. **[ובמנחה]** פי' ובמנחות נסכים הבאה עם הזבח והמנחה כלה קיימת לא יזרק מהו דתימא כי גופיה דזבח דמיא קמ"ל דלא ואסיק' ואי כתב רחמנא לריח ניחוח הוה אמינא כל העולין ואפילו מנחה כתב רחמנא חלב: **מתני' נטמאו קהל או רובו או שהיו הכהנים טמאין והקהל טהור יעשה בטומאה כו'.** ת"ר הרי שהיו ישראל טמאין וכהנים וכלי שרת טהורין או שהיו ישראל טהורין וכהנים וכלי שרת טמאין יעשו בטומאה שאין קרבן ציבור חלוק. **אמר רב חסדא לא שנו כלי שרת טמאין יעשו בטומאה** אלא בסכין **שנטמאת בטמא מת** דרחמנא אמר בחלל חרב דחרב הרי הוא כחלל ומטמאה הסכין לאדם דכי קא מתעביד בטומאת הגוף מתעביד דתניא בשאר ספרי דבי רב מגיד **שהחרב** טמאה טומאת שבעה והנוגע בחרב טמא טומאת שבעה. **אבל אם נטמא הסכין**

אמרה בפרשת טומאת מת, בדין טומאת מגע המת (נמדבר יט טז) 'וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בַּחֲלַל חֶרֶב או בְּמֵת וגו' יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים', הקיש חרב לחלל [-מת][מ], ללמד שחֶרֶב הֲרֵי הוּא כֶּחָלָל, כלומר, כלי מתכת הנטמא במת נעשה טמא כטומאת מי שנגע בו[מז], ומכיון שהסכין הוא אב הטומאה קָא מְטַמֵּא לְגַבְרָא - הרי הוא מטמא את האדם השוחט בו[מח], ונמצא דְּמֵעִיקָּרָא כִּי מִיתְעֲבִיד - שמתחילה [-משעת שחיטה] כשנעשה הקרבן, בְּטוּמְאַת הַגּוּף דְּכָרֵת קָא מִיתְעֲבִיד - נעשה על ידי אדם טמא שיש עונש כרת על כניסתו לעזרה בטומאה[מט], וכיון שנדחה איסור טומאה החמור בפסח זה, נדחה לגמרי ויעשו את הפסח בין הטהורים ובין הטמאים[נ]. אֶלָּא נִטְמָא הַסַּכִּין בְּטוּמְאַת שֶׁרֶץ, ואינו אלא ראשון לטומאה[נא], דְּבָשָׂר הוּא דִּמְטַמְּיָא לֵיהּ - שהבשר הוא זה שנטמא מהסכין, לְגַבְרָא לָא מְטַמְּיָא לֵיהּ - אבל האדם השוחט לא נטמא ממנו, כי ראשון לטומאה אינו מטמא אדם וכלים אלא אוכלין ומשקין[נב], טְהוֹרִין עֲבִיד - הטהורים יעשו את הפסח, ויאכלו את בשר הפסח שנטמא, טְמֵאִין לָא עֲבִיד - אבל הטמאים לא יעשו את הפסח וידחו לפסח שני, כי מוּטָב שיֵּאָכֵל בשר הפסח בְּטוּמְאַת בָּשָׂר - כשהבשר טמא אבל האדם האוכלו טהור, שאכילה זו אסורה בְּלָאוִ[נג], וְאַל יֵאָכֵל הַבָּשָׂר בְּטוּמְאַת הַגּוּף של האדם האוכלו שֶׁהאיסור הוּא בְּכָרֵת[נד].

מוכיחה הגמרא מדברי רב חסדא, אַלְמָא קָסָבַר - מוכח שסובר רַב חִסְדָּא, טוּמְאָה דְּחוּיָה הִיא בְּצִיבּוּר - כלומר, אף שהתירה התורה לציבור להביא קרבן בטומאה בקושי התירה, ואינו היתר גמור אלא כאשר אין אפשרות להביאו בטהרה[נה], ויש לחזר כמה שאפשר אחר עשיית הפסח בטהרה או שיעשה בטומאה יותר קלה[נה], ולכך אף שהפסח בא בטומאת בשר אין להביאו בטומאת הגוף החמורה[נו]. מוסיפה הגמרא, וְכֵן אָמַר רַבִּי יִצְחָק, טוּמְאָה דְּחוּיָה הִיא בְּצִיבּוּר, וכשנטמא הסכין בטומאת שרץ, אותם הטמאים בטומאת הגוף אינם עושים את הפסח בטומאה אלא נדחים לפסח שני, כדברי רב חסדא[נז].

הגמרא מביאה דעה החולקת על רב חסדא ורבי יצחק וסוברת שמדובר אף בטומאת שרץ:

אומרת הגמרא, וְרָבָא אָמַר, גם בנטמא הסכין בטומאת שרץ שלא נטמא אלא הבשר, אֲפִילּוּ טְמֵאִין נַמִּי עָבְדִי - גם עושים את הפסח עם הטהורים. מבררת הגמרא, מַאי טַעְמָא - מהו הטעם, הלא לא הותרה בפסח זה טומאה שיש בה כרת[נח]. משיבה הגמרא, דִּכְתִיב (ויקרא ז יט) בדין טומאת בשר קדשים, 'וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף, וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר', הקיש הכתוב דין טומאת הגוף לטומאת בשר[נט], ללמד שכָּל הֵיכָא - כל מקום דְּלָא[ס] קָרֵינַן בֵּיהּ - שלא מתקיים בבשר קדשים תחילת הפסוק 'וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל', שמותר לאוכלו בטומאת הבשר, כגון כאן שבשר הפסח נטמא ונדחית הטומאה בציבור בטומאת הבשר, לֹא קָרֵינַן בֵּיהּ - לא מתקיים בו גם סוף הפסוק 'וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר' - ולא טמא, אלא יאכל אף בטומאת הגוף[סא]. וְכָל הֵיכָא דְּקָרֵינַן

ולד הטומאה]. ראשון לטומאה אינו מטמא אדם וכלים אלא אוכלין ומשקין ועושה אותם שניים לטומאה. ומת נקרא אבי אבות הטומאה כי אדם או כלי הנוגעים בו נעשים אב הטומאה. על פי בבא קמא (ג:) ורש"י (סס ד"ה וטמא, עירובין קד: ד"ה לא). ודינים אלו אינם אמורים בכלי מתכות, שבהם הדין הוא שנעשה הכלי טמא באותה דרגת טומאה שנגע בה, ולכך הסכין שהוא ממתכת נעשה אב הטומאה אף שנגע באב הטומאה, כפי שמבארת הגמרא בסמוך. [וראה מחלוקת הראשונים בענין זה בהערה להלן].

הגמרא יכלה לנקוט שהסכין נגע במת עצמו ונעשה אבי אבות הטומאה, אלא שנקטה חידוש גדול יותר שאף אם נגע רק בטמא מת הרי הוא מטמא את השוחט. או שהגמרא נקטה כן משום שלא מצוי סכין אצל מת אלא אצל טמא מת. פרוכת המסך (פסחים, ד"ה לא).

מו. רש"י (לעיל יד: ד"ה נמלט). והיינו, שכתבה התורה חלל וחרב סמוכים זה לזה, ללמד ששוים הם. וברמב"ן (על התורה שם) מבואר שדרשו כן מפני הייתור, כי די היה לכתוב 'במת'.

מז. רש"י (ד"ה דקמטמא). כלומר, שאם נגעה מתכת במת הרי היא טמאה כמותו, שהמת עצמו אבי אבות הטומאה ואף המתכת שנגעה בו כן. וכמו כן מתכת שנגעה בטמא מת שהוא אב הטומאה, נעשית אב הטומאה. והיא גזירת הכתוב במתכת ובטומאת מת ולא בשאר טומאות. על פי רש"י (לעיל יד: ד"ה נמלט). ומבואר מדבריו שדין זה נאמר רק בכלי מתכות, וכן היא דעת הראב"ד בהשגות (טומאת מת פ"ה ה"ג), אולם דעת הרמב"ם (שם ופהלכה ו) כי הוא הדין בשאר כלים מלבד כלי חרס. וראה בתוספות (זבים נד: ד"ה ת"ש) שהביאו מחלוקת ראשונים בזה.

מח. כדין אב הטומאה שמטמא אדם, כמו שנתבאר לעיל.

מט. כן משמע בתוספות (ד"ה נטומאת) שכוונת הגמרא לכרת של כניסה למקדש בטומאה, כי הלא השחיטה כשירה בטמאים. וכן מוכח בפסקי הרי"ד (ד"ה ת"ל). אולם בריב"ן (ד"ה נטומאת) ובמאירי (ד"ה זה שניתרגו שסס) מבואר, שכוונת הגמרא לכרת של אוכל קדשים בטומאת הגוף, כי השוחט נטמא מהסכין ואחר כך אוכל בטומאת הגוף. אך לכאורה קשה על פירוש זה מדוע יעשו כולם בטומאה מפני טומאת השוחטים, ולא ידחו השוחטים לפסח שני כדין יחידים מאחר שאינם אלא מיעוט הציבור. עבודת הלוי (הו"ד נשיטמ"ק ד"ה לא).

נ. תוספות רי"ד (ד"ה לא שנו). ויאכלו גם הטמאים מהפסח אף שיש בכך חיוב כרת, כי מאחר שכבר הותרה טומאה בחיוב כרת בפסח זה בכניסת כהנים טמאים למקדש, הותרה לגמרי. גור אריה (ג'רמון, ד"ה הכי) ומנחם משיב נפש (ד"ה דמעיקרא). וכן נתבאר בהערה לעיל בשם החזון איש. [וראה בהערה לעיל, כי יש מהראשונים שפירשו שהטומאה בחיוב כרת שהותרה כאן, היא טומאה זו עצמה של אכילת הפסח בטומאת הגוף].

נא. שהשרץ אב הטומאה הוא כמבואר במשניות כלים (פ"ח מ"ח), והסכין שנוגע בו נעשה ראשון לטומאה, כי 'חרב הרי הוא כחלל' לא נאמר אלא בטומאת מת, כפי שנתבאר לעיל.

ולא תועיל כאן טבילת הסכין, שכן אף אחר טבילה אינו נטהר עד שיעריב השמש.

נב. כפי שנתבאר לעיל. ואף לדעת הרמב"ם שאין נדחית בפסח אלא טומאת מת ולא טומאת שרץ כנזכר בהערה לעיל, אין זה אלא בטומאת האדם, אבל בטומאת הקרבן אף טומאת שרץ נדחית. גליון מהר"י קורקוס (קרבן פסח פ"ז ה"ט) ומנחת ברוך (סי' קו ענף ג).

נג. אדם טהור האוכל בשר קדשים טמא לוקה, שנאמר (ויקרא ז יט) 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל'. רמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ח ה"ג). כתב הריב"ן (ד"ה גנרח - השני), שאף אם יש טהורים שיש להם אפשרות לאכול בטהרת בשר מותר להם לאכול בטומאת בשר, כיון שניתן פסח זה לדחות בו טומאת בשר.

נד. שהאוכל מן הקדשים כשהוא טמא חייב כרת, שנאמר (ויקרא ז כ) 'והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו ונכרתה הנפש ההיא מעמיה'. ואף בבשר של קדשים טמא [כמו כאן] חייב כרת לדעת חכמים במשנה בזבחים (קו.), וגם לדעת רבי יוסי הגלילי שפוטר, באופן שקדמה טומאת הגוף לטומאת הבשר מחייב, כמבואר בגמרא (שם קח.).

לשון 'מוטב' צריכה ביאור, שלשון זו נאמרת כאשר באים לבחור דבר אחד מתוך שנים אזי שוקלים אותם זה נגד זה לראות את מי להעדיף, ועל העדיף מביניהם אומרים שמוטב לבחור אותו ולא את חברו, אולם כאשר הברירה היא לבחור חסרון אחד מתוך שנים או שניהם יחד, כאופן הנידון כאן שאם נדחית טומאת הגוף אף טומאת בשר נדחית, ואם נדחית טומאת בשר לא נדחית עמה טומאת הגוף, לא שייך לשון 'מוטב' כי ודאי יש לבחור חסרון אחד לבדו. וביאר העטרת חכמים (ד"ה והנמצא), שלרב חסדא אם נדחית טומאת הגוף אין איסור משום טומאת בשר כלל ואינו אלא דחייה אחת, ולכך שייך לשון 'מוטב' שידחה טומאת בשר הקלה ולא טומאת הגוף החמורה. ועיין בדבריו שהרחיב בטעם הדבר. וראה עוד באמרי טבא (נמ"ד, ד"ה ממן) מה שכתב בענין זה.

נה. על פי רש"י (ד"ה טומאה, ולעיל עז. ד"ה דחויה). ולשון הרמב"ם (גזילה מקדש פ"ד הט"ו) 'שהטומאה לא הותרה בציבור אלא באיסורה עומדת ודחויה היא עתה מפני הדחק, ואין דוחין כל דבר הנדחה אלא במקום שאי אפשר, ומפני זה צריכה ציץ לרצות עליה'.

נו. כלומר, ולא כשיטת הסוברים (לעיל עז. ועוד) שטומאה הותרה בציבור, שלשיטתם ההיתר להביא בטומאה הוא היתר גמור, וכיון שהפסח בא בטומאת בשר אף טומאת הגוף החמורה הותרה, ואין צורך לחזר שיאכל רק בטומאה קלה.

נז. על פי כסף משנה (קרבן פסח פ"ז ה"ט). כלומר, רבי יצחק לא אמר רק טומאה דחויה היא בציבור, אלא האריך ואמר את כל דברי רב חסדא והגמרא נקטה את דבריו בקיצור. שכן מהלשון 'וכן' אמר רבי יצחק משמע שסובר ככל דברי רב חסדא, ואם לא אמר אלא טומאה דחויה היא בציבור אין מכך ראיה שסובר כרב חסדא, כי הלא אף רבא החולק על רב חסדא בסמוך סובר כן כפי שיתבאר. ועוד, שהלא כל התנאים סוברים טומאה דחויה היא בציבור מלבד רבי יהודה כמבואר לעיל (עז.), ומה הצורך להביא מרבי יצחק. נר דוד (גיג', ד"ה וכן). וכעין זה כתב בפרי יהושע (לנגג, ד"ה והנה).

נח. שזהו טעמו של רב חסדא לעיל שהטמאים לא עושים את הפסח. ואף שלא אמר רב חסדא כן אלא משום שטומאה דחויה בציבור, ואם כן שמא רבא סובר טומאה הותרה בציבור ולכך אף טמאים עושין בטומאה, צריך לומר, שהגמרא ידעה כי רבא סובר טומאה דחויה היא בציבור כמבואר בזבחים (לג.), ולכך שאלה 'מאי טעמא'. רחמיך רבים (נמהורי, ד"ה ממי). וכעין זה מבואר ברמת שמואל (ד"ה רנח) ובשפת אמת (ד"ה ורנח). [ודברים אלו אינם אלא לתירוץ הראשון בתוספות (יומא ו: ד"ה ממר) הסובר שלדעת רבא טומאה דחויה היא בציבור, אולם לתירוץ השני הסובר שלרבא טומאה הותרה בציבור מן התורה עדיין קשה, וראה בילקוט ביאורים מה שמיישב רבי עקיבא איגר (ד"ה מלמד)].

נט. כי תחילת הפסוק 'והבשר אשר יגע בכל טמא' וגו' מדבר באיסור אכילה בבשר קדשים שנטמא, וסיום הפסוק 'והבשר כל טהור' וגו' מדבר על דין אכילת הבשר לטהורים.

ס. בגליון הגמרא הגירסא היא להיפך 'כל היכא דקרינן ביה והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל קרינן ביה והבשר כל טהור יאכל בשר, וכל היכא דלא קרינן וכו' לא קרינן ביה וכו'. על פי הגהות וציונים.

סא. כתב רבי עקיבא איגר (ד"ה מלמד), שההיקש מלמד שאין כלל איסור של טומאת

איבעית אימא רב דאמר. מס זרק הולכה: כרבי יהושע. למימ ליה מכילת פסחים לה מעכבת: שלמי נזיר. תחילתן למכילה, דבעי שילוח שערו תחת הדוד שהשלמים מתבשלין בו כדכתיב (במדבר ו) ולקח את שער ראשו נזרו ונתן על האש וגו', ועוד דבעי תנופה זרוע בשלה, מלמד שריך שיהא בשר טהור בשעת זריקה שיהא ראוי למנוה המזבח בו: **ואם** זרק הורצה. להני לה מעכבי: **נטמאו בעלים במת.** לה חזו למיכל למחרתא, דטומאתן שבעה: **ואם** זרק **לא** הורצה. למע"ג דמכילתו לה מעכבא, גברא דחזי למכילה בעינן, ורחמנא דחייה לטומאת נפש לפסח שני, ובנזיר נמי כתיב (שם) כי ימות מת עליו וגו' לסומרו את נזירותו: **חצי** זית בשר וחצי זית חלב אין זורק הדם. למכילת מזבח ומכילת מזבח לה מעכבין: **אפי'** כולה קיימת **לא** יזרוק. את הדם עליה: מנחה מאי עבידתיה. בזריקת דם: מנחת נסכים. הבאה עם הזבח, מהו דתימא כזבח דמיא ותיהוי במקום זבח להכשיר את הדם: **חלב** מנא לן. דהוי שיור להכשיר זריקת דם: והקטיר החלב. גבי זריקת דם כתיב, לכתיב וזרק הכהן את הדם וגו' עד והקטיר החלב לריח ניחוח: יותרת הכבד ושתי הכליות מנא לן. מדאינטריך ליה למיתני מנחה לה הוי שיור, מכלל דסבירא ליה דהני לגופיה לזבח ניתנו הוי שיור: **אמר** קרא. בהמי קרא גופיה והקטיר החלב לריח ניחוח: **מתני'** יעשו בטומאה. ולפי' טומאין ימידין, דהא פסח דטהורין גופיה בטומאה אתי מעוט להכשיר: **גמ'** שאין קרבן צבור. הכא בטומאה חלוק, מאחר שקרבן רובן בא בטומאה לף היחיד עושה בטומאה: **לא** שנו. דמשמע משום טומאת כלי שרת עבדי כולהו בטומאה: **אלא** שנטמא מכין בטמא מת. שהוא מב הטומאה, דנעשה לף הסכין מב הטומאה לטמא לבשר: דרחמנא אמר בחלל חרב. למידרש מיניה דכלי מתכת המיטמא במת נעשה כיוצא בזה שנגע בו: טומאה דחויה היא בצבור. בקומי הותרה, וכל כמה דלפשר לאהדורי מטהרה או מטומאה קלה מהדרינן: **קרינא** ביה הבשר כל טהור יאכל בשר. ולא טמא: הללו עושין לעצמן בטהרה, והללו עושין לעצמן בטומאה, טהורים לא עבדי בטומאה להוי כרוב ורוב טהורין לא עבדי בטומאה, וטומאין לשני לא מידמו משום דהוו נמי רובא ורובא לשני לא מידמו: **טהורין** עושין הראשון. בטהרה, דמי נמי מיעוטא גיהו מית להו למעבד הרשמון בטומאה, וכל שכן כי עבדי בטהרה שפיל למי: **וטמאין** עושין את השני. לכיון דמיקן כרוב, גידונין כמיעוט ומידמין לשני: **וטמאין**

נזיר ועושה פסח בטמא בשר וחלב קיים אינו זורק כו'. ריב"ן אומר לה גרס נזיר דמין חילוק בזה בין נזיר לשאר קרבנות ומה שפירש רש"י דבעי שילוח שערו תחת הדוד מין נרחה שיהא עיכוב ומה שפי' נמי משום תנופה הא כל שאר שלמים נמי בעו תנופה ולא משכחן תנא דלית ליה תנופה בנזיר מעכבת אלא ר"ש בסוף ג' מיניס (נזיר דף מו.) ובתוספתא[ט] לא גרס נזיר:

או שהיו כהנים טמאים יעשו **בטומאה.** מע"פ שיכולין ליזהר שלא יגעו בשאר כיון דמיתרמי נמי טומאת מיומרים מיתרמי נמי טומאת בשר דאמר נמי שהיה טמא מת (לקמן דף סו.) כל היכא דמיתרמי טומאת בשר מיתרמי טומאת מיומרים משמע שהם שויס:

אלא שנטמא מכין בטמא מת כו'. תימה [י]ר"ב מאי לפי' דקאמר היינו ריבא ממש היו ישראל טהורים וכהניס וכלי שרת טמאים כיון דמיטמא גברא מחמת מכין: **בטומאת** הגוף דבברת מיתעביד. ומ"ת יטמוט מכין מרובה ולא יטהר ליכנס לעזרה מי נמי יחמוץ המכין בפסוטי כלי עץ ויטמוט ומומר ר"י לפין פנמי לכל הפסחים לטמוט בעינן זה ולף להדיא מכיניס מחריס פין פנמי: וטומאין

שאין בשר אשכחן חלב יותרת הכבד ושתי כליות מנא לן היכא אמרינן דזרקינן מדקתני ובמנחה אע"פ שכולה קיימת לא יזרוק מנחה הוא דלא אבל יותרת הכבד ושתי הכליות שפיר דמי מנא לן רבי יוחנן דידיה אמר אמר קרא לריח ניחוח כל שאתה מעלה לריח ניחוח ואיצטריך למכתב חלב ואיצטריך למכתב ריח ניחוח דאי כתב רחמנא חלב הוה אמינא חלב אין יותרת הכבד ושתי הכליות לא כתב רחמנא לריח ניחוח ואי כתב רחמנא לריח ניחוח הוה אמינא כל העולין לריח ניחוח ואפי' מנחה כתב רחמנא חלב: **מתני'** נטמאו קהל או רובו או שהיו הכהנים טמאים והקהל טהורים יעשו בטומאה נטמא מיעוט הקהל הטהורין עושין את הראשון והטמאין עושין את השני: **גמ'** ת"ר היכי שהיו ישראל טמאין וכהנים וכלי שרת טהורין או שהיו ישראל טהורין וכהנים וכלי שרת טמאין ואפילו ישראל וכהנים טהורין וכלי שרת טמאין יעשו בטומאה שאין קרבן ציבור חלוק. אמר רב חסדא **לא** שנו אלא שנטמא הסכין בטמא מת דרחמנא אמר בחלל חרב חרב הרי הוא כחלל וקא מטמא לגברא דמעיקרא כי מיתעביד בטומאת הגוף דכרת קא מיתעביד **אבל** נטמא הסכין בטומאת שרץ דבשר הוא דמטמיא ליה לגברא לא מטמיא ליה טהורין עביד טמאין לא עביד מוטב יאכל בטומאת בשר בלאו ואל יאכל בשר בטומאת הגוף שהוא בכרת אלמא קסבר רב חסדא טומאה דחויה היא בציבור וכן אמר ר' יצחק טומאה דחויה היא בציבור. ורבא אמר אפילו טמאין נמי עבדי מאי טעמא דכתיב והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף והבשר כל טהור יאכל בשר כל היכא דלא קרינן ביה והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל לא קרינן ביה והבשר כל טהור יאכל בשר כל היכא דקרינן ביה והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל קרינן ביה והבשר כל טהור יאכל בשר. איתמר הרי שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין רב אמר מחצה על מחצה כרוב ורב כהנא אמר מחצה על מחצה אינו כרוב רב אמר מחצה על מחצה כרוב הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן ור"כ אמר מחצה על מחצה אינו כרוב טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני איכא דאמרי אמר רב כהנא מחצה על מחצה אינו כרוב טהורין עושין את הראשון וטמאין

ואיבעית אימא רב דאמר כר' יהושע [ט] דתניא רבי יהושע אומר [א] כל הזבחים שבתורה בין שנטמא בשר וחלב קיים בין שנטמא חלב ובשר קיים זורק את הדם נזיר ועושה פסח נטמא חלב ובשר קיים זורק את הדם נטמא בשר וחלב קיים אין זורק את הדם ואם זרק הורצה נטמאו הבעלים במת לא יזרוק ואם זרק לא הורצה: במוקדשין אינו כן וכו': מתניתין מני רבי יהושע היא [ב] דתניא רבי יהושע אומר [א] כל הזבחים שבתורה שנשתייר מהן כזית בשר או כזית חלב זורק את הדם כחצי זית בשר וכחצי זית חלב אין זורק את הדם ובעולה אפילו כחצי זית בשר וכחצי זית חלב זורק את הדם מפני שכולה כליל ובמנחה אע"פ שכולה קיימת לא יזרוק [ג] מנחה מאי עבידתה אמר רב פפא מנחת נסכים סלקא דעתך אמינא כיון דקא אתיא מכח זבח כגופיה דזבח דמי קמ"ל חלב מנא לן אמר ר' יוחנן משום ר' ישמעאל ומטו בה משום רבי יהושע בן חנניה דאמר קרא [א] והקטיר החלב לריח ניחוח לה' חלב אע"פ

בטומאת שרץ שאינו מטמא בטומאת סכין אלא הבשר אבל האדם לא דאין כלי הבא מחמת שרץ מטמא אדם וכבר פירשנוה בפ"א. **טהורין עושין הפסח טמאין אין עושין** מוטב יאכל בטומאת בשר בלאו שנאמר (ויקרא ז יט) והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל ואל יאכל בטומאת הגוף שהוא בכרת שנאמר (שם ז כ) והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו ונכרתה הנפש ההיא וגו'. אלמא קסבר רב חסדא טומאה דחויה היא בצבור. **ורבא [אמר]** אפילו הטמאים טומאת הגוף נמי עבדי כל היכא דקרינא ביה והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל הוא דבעינא והבשר כל טהור יאכל בשר כלומר יאכלנו בטהרה ואל יאכלנו בטומאה אבל היכא דהותרה טומאת בשר לא בעינן לדקדק על טומאת הגוף: **איתמר הרי שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין** רב אמר מחצה על מחצה כרוב הללו עושין לעצמן בטהרה בראשון והללו עושין לעצמן בטומאה בראשון. רב כהנא אמר מחצה על מחצה אינו כרוב טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני. איכא דאמרי רב כהנא אמר מחצה על מחצה אינו כרוב טהורין עושין את הראשון וטמאין אינן עושין לא את הראשון ולא את השני. **ואקשינן עליה דרב** מדתנן נטמא קהל או רובו יעשה בטומאה רובו של קהל הוא דעבדו בטומאה אבל פלגא [לא]. **ומשני רב** בזמן שרוב הקהל טמאין עושין הכל בטומאה ואפי' הטהורין אבל בזמן שחצי הקהל טמאין עושין הטמאין בטומאה והטהורין בטהרה. **ומוקמינן להאי שינויא** דודאי [הכי] הוא מדקתני סיפא נטמא מיעוט הקהל טהורין עושין הראשון וטמאין את השני מיעוט עושין את השני אבל חצין של קהל לא. **אי הכי קשיא לרב כהנא** ומשני רב כהנא הכי קתני נטמא מיעוט הקהל טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני אבל אם הן מחצה ומחצה טהורין עושין הראשון וטמאין

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) לעיל דף סב. עז:. י) זבחים כה: קט. מנחות טו. כו. מעילה טו: [בכורות לט: תוספתא פרק ו. תוספתא זבחים פרק ד], ג) [מנחות כו. כל הסוגיא], ד) [לקמן עמוד ב'. מנחות יד: טו.], ה) [לעיל דף יד: וש"נ], ו) [לקמן פ. יומא ו: ז: מו: זבחים לג.], ז) חולין כט., ח) [לקמן דף פ.], ט) פ"ו ה"ד.

הגהות הגר"א

[א] גמ' כל הזבחים כו' זורק את הדם פסח נטמא חלב כו' כל"ל:

אהח 19/06/2018

גליון הש"ס

גמ' **בטומאת** הגוף דכרת. עי' ר"ש פ"ק מ"ג למהלות: תוס' ד"ה **או** שהיו וכו' **שלא** יגעו **בבשר.** ולא זכימי לעמוד על עומק דבריהם הקדושים הא אין היתר מלד טומאת בשר שהוא בגלוי רק משום לטומאת גברא דהוא בכרת ואם כן לא מלי כלל ביכולים ליזהר בנגיעת בשר אם לא ואף אם זה יטמוט מכל מקום הזריקה מתעביד בטומאת הגוף דכברת: שם ד"ה **אלא שנטמא** וכו' **אם** כן מאי **אפילו.** ק"ל הא בדיבור שלפנ"ז הקשו לשמוט מכין מרובה וכו' ואם כן זהו גופא המילוש דבכניס טמאים מ"מ בלא דמיית כרת דהא יכולים לזהר בטומאה שלפנ"ד ללא לפמי דהא לפשר בכין מרובה והזורק יהיה כהן אחר שהוא טהור מכל מקום דמיית לכרת כמילוש דתוספות כאן דאין פנאי ול"ע:

הגהות וציונים

ט] [כל היכא דקרינן ביה והבשר אשר יגע בכל טמא לא **יאכל** קרינן ביה והבשר כל טהור יאכל ובכל **היכא דלא** קרינן ביה וכו'. **לא** קרינן ביה וכו'. כצ"ל. וכן איתא בילקוט (גלינן):

משנת ראשונים

מפני שכולה כליל. אין העולה באה אלא על הרהורי הלב. והטעם, שלפי שהוא חטא שאין מכיר בו אלא ה', לפיכך כולה כליל לה'. **[רמב"ן, ויקרא א ד]**

העולה כולה כליל ולא היה רשות לדבר גופני ליהנות ממנה, לפי שהעביר המחשבה בהרהור רע מנפש ועד בשר יכלה, לשוב הכל רוח כמו שהיתה עיקר העבירה ברוח, ועל זה ארז"ל (יומא כט.) הרהורי עבירה קשין מעבירה. **[ריקאנטי, ויקרא א ו]** **והקטיר החלב לריח ניחוח לה'.** פירוש נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני, לא שה' יתברך מקבל נחת רוח מהקרבן, כי כתוב (תהלים נ יב) אם ארעב לא אומר לך, רק שבעשית הקרבן יש לו נחת רוח, מפני שצוה בו ונתקיים רצונו. **[רבי אליהו מזרחי, במדבר טו ג]** **בחלל חרב הרי הוא.** הוא הדין לכל מיני מתכות שאם נגעו במת דינן כמת עצמו, ואין להבין בו החרב שנהרג בו החלל כדעת מקצת הגאונים ז"ל, אלא ודאי כל שאר מיני מתכות יש להם דין חרב וכולן כחלל עצמו, אם נגעו באבי אבות הרי הן אבי אבות, ואם נגעו באב הטומאה הרי הן אב הטומאה. **[רבינו בחיי, במדבר יט טז]** אמרו רבותינו ז"ל (פסחים יד:) חרב הרי הוא כחלל, כי הוא המיוחד לעשו שנאמר (בראשית כז מ) ועל חרבך תחיה, ומשם רבוי הטומאה. **[ריקאנטי, במדבר יט טז]** **וקא מטמא לגברא.** כיון דקא מיטמא גברא גופי' שרינן לכל ישראל למיעבד בטומאה ולא אמרי' יטמאו מקצת וישחטו וכל ישראל יעשו בטהרה ומה צורך להיטמא כולן שאם לא יעשו כל הציבור בטומאה אותם היחידים אם יטמאו בעזרה יתחייבו כרת לפיכך הותר לכל הציבור שיעשו בטומאה דלא סגי בלא"ה. **[תוספות רי"ד]**

עין משפט נר מצוה

נא א ממ' פ"ע מהלכות פסולי מוקדשין הלכה ל:

נב ב ג ד ממ' פ"ז מהלכות ק"פ הלכה ג ופ"ד מהלכות ביאת המקדש הלכה יב:

נג ה ממ' פ"ז מהלכות ק"פ הלכה ט:

נד ו שם הלכה ג:

תורה אור השלם

א) וְזָרַק הַכֹּהֵן אֶת הַדָּם עַל מִזְבַּח יְיָ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְהִקְטִיר הַחֵלֶב לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַיְיָ:
[ויקרא יז, ו]

ב) וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בַּחֲלַל חָרֶב או בְּמֵת או בְעֶצֶם אָדָם או בְּקֶבֶר יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים: [במדבר יט, טז]

ג) וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵש יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר:
[ויקרא ז, יט]

רבינו חננאל

ואי בעית אימא רב דאוקמי למתני' לכתחלה אבל דיעבד אם זרק הורצה כר' יהושע דתניא ר' יהושע אומר נזיר ועושה פסח נטמא בשר וחלב קיים אינו זורק את הדם נטמא חלב ובשר קיים זורק את הדם ואם זרק הורצה נטמאו בעלים במת לא יזרוק ואם זרק לא הורצה: **ובמוקדשין אינו כן אע"פ שנטמא בשר וחלב קיים זורק את הדם.** תניא ר' יהושע אומר כל הזבחים שבתורה כו'. פשוטה היא. **[ובמנחה]** פי' ובמנחות נסכים הבאה עם הזבח והמנחה כלה קיימת לא יזרק מהו דתימא כי גופיה דזבח דמיא קמ"ל דלא ואסיק' ואי כתב רחמנא לריח ניחוח הוה אמינא כל העולין ואפילו מנחה כתב רחמנא חלב: **מתני' נטמאו קהל או רובו או שהיו הכהנים טמאין והקהל טהור יעשה בטומאה כו'.** ת"ר הרי שהיו ישראל טמאין וכהנים וכלי שרת טהורין או שהיו ישראל טהורין וכהנים וכלי שרת טמאין יעשו בטומאה שאין קרבן ציבור חלוק. **אמר רב חסדא לא שנו כלי שרת טמאין יעשו בטומאה** אלא בסכין שנטמאת בטמא מת דרחמנא אמר בחלל חרב חרב הרי הוא כחלל ומטמאה הסכין לאדם דכי קא מתעביד בטומאת הגוף מתעביד דתניא בשאר ספרי דבי רב מגיד שהחרב טמאה טומאת שבעה והנוגע בחרב טמא טומאת שבעה. **אבל אם נטמא הסכין**

אוצר החכמה

בֵּיהּ - וכל מקום שמתקיים בבשר קדשים תחילת הפסוק 'וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל', שאסור לאכלו בטומאת הבשר, קָרְינַן בֵּיהּ אף את סוף הפסוק 'וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר', ויש לאכול בשר זה בטהרת הגוף.

★

שנינו במשנה שבנטמא רוב הקהל עושים את הפסח בטומאה, מבררת הגמרא מה הדין כשנטמאו מחצית הקהל:

אִיתְּמַר - נאמר בבית המדרש, הֲרֵי שֶׁהָיוּ קהל יִשְׂרָאֵל מֶחֱצָה מהם טְהוֹרִין וּמֶחֱצָה מהם טְמֵאִין, **רַב אָמַר**, מֶחֱצָה עַל מֶחֱצָה הרי הוא כְּרוֹב, **וְרַב כַּהֲנָא אָמַר**, מֶחֱצָה עַל מֶחֱצָה אֵינוֹ כְּרוֹב. מבארת הגמרא, **רַב אָמַר מֶחֱצָה עַל מֶחֱצָה כְּרוֹב** - כל מחצה מהם חשוב כרוב, ולכך **הַלָּלוּ** - הטהורים **עוֹשִׂין לְעַצְמָן** בטהרה, שהרי כשרוב הקהל טהורים אין רשאים הטהורים לעשות את הפסח בטומאה, **וְהַלָּלוּ** - הטמאים **עוֹשִׂין לְעַצְמָן** בטומאה ואין נדחים לפסח שני, כיון שנחשבים כרוב וכשרוב הקהל טמאים עושים את הפסח בטומאה[סב]. **וְרַב כַּהֲנָא אָמַר, מֶחֱצָה עַל מֶחֱצָה אֵינוֹ כְּרוֹב**, הלכך **טְהוֹרִין עוֹשִׂין אֶת הָרִאשׁוֹן** בטהרה[סג], **וּטְמֵאִין** נידונין כמיעוט ונדחים מפסח ראשון, **ועוֹשִׂין אֶת** הפסח **הַשֵּׁנִי**[סד].

אִיכָּא דְּאָמְרִי - יש שאמרו שמועה זו בלשון אחרת[סה], **אָמַר רַב כַּהֲנָא, מֶחֱצָה עַל מֶחֱצָה אֵינוֹ כְּרוֹב** ואף לא כמיעוט, ולכן **טְהוֹרִין עוֹשִׂין אֶת הָרִאשׁוֹן** בטהרה,

19/06/2018 אתם

הגוף באופן זה, ולא שהאיסור נדחה. וכן כתב בעטרת חכמים (ד"ה והשתא), והוסיף, שמטעם זה לא הותר בפסח זה לכהנים טמאים להכנס לעזרה להקריבו, כיון שלא הותרה בו טומאת הגוף באכילתו אלא אין איסור כלל, מה שאין כן לענין כניסה לעזרה. וכן מצדד החזון איש (מנחות סי' כח סק"ג). אולם בגבורת ארי (יומא ו: ד"ה טומאת) מבואר, שאף הכהנים מקריבים בטומאה כיון שנדחית הטומאה בפסח זה.

סב. ואף אוכלים הפסח בטומאה. רמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ג). ואף שהטמאים חשובים כרוב לענין שאינם נדחים לפסח שני, אבל אינם חשובים כרוב לענין שיוכלו הטהורים לעשות עמהם בטומאה. מאירי (ד"ה זה שנינו שם) והטעם שאין אומרים 'אין קרבן ציבור חלוק' באופן זה [ויעשו אף הטהורים בטומאה], כי אין אומרים כן אלא באופן שהטהורים הם מיעוט והטמאים הם רוב, שהמיעוט מתבטל ברוב ויעשו כולם בטומאה, אבל במחצה על מחצה שוים הם ואין כאן מיעוט שיתבטל ברוב. פסקי הרי"ד (להלן ע"ג ד"ה מ"ר). וראה ביאור נוסף בכסא רחמים (חורי, להלן ע"ג ד"ה הרי). [אולם לדעת רב כהנא אומרים אין קרבן ציבור חלוק אף במחצה על מחצה, לשיטת תוספות, כמבואר בהערה להלן (ע"ג). ולדעת רבי יהודה (להלן פ.) אומרים אין קרבן ציבור חלוק אף כאשר רק שבט אחד טמא].

לכאורה קשה היאך אנו מחשיבים שיש כאן גם רוב טהורים וגם רוב טמאים הלא זה לא יתכן, כי אם הרוב הם טהורים הטמאים הם מיעוט וכן להיפך, שכן בדבר אחד לא שייך שני רוב, כמבואר בגמרא חולין (כח:) וברש"י (שם ד"ה תרי) יעויין שם. וראה יישוב לזה בילקוט ביאורים בשם הגהות הגרי"פ פערלא (עמ' מ סק נמז).

סג. כי הלא טהורים הם. וברש"י (ד"ה טהורין) הוסיף לבאר, שאין לומר שפסח ראשון אינו נעשה אלא ברוב ישראל, כי הלא ברוב טמאים ומיעוט טהורים אף הטהורים עושים את הפסח בטומאה, אף שלא בטל מהם שם מיעוט, וכל שכן כאשר עושים בטהרה [משום שאינו נעשה בטומאה על ידי רוב טמאים] שיכולים לעשותו אף שאינם רוב ישראל. על פי ספר הערות (נרקי' שם). וראה הרחבה בביאורי רש"י.

סד. שכן מיעוט טמאים נדחים לפסח שני, כמבואר לעיל במשנה. והיינו שללשון זה בדעת רב כהנא מחצה חשוב כמיעוט, אבל הלשון השני בסמוך סובר שמחצה אינו חשוב לא כרוב ולא כמיעוט ולכך הטמאים אינם עושים פסח כלל [כפי שיתבאר]. הגהות הגרי"פ פערלא (שם). אולם בעבודת הלוי (מהדו"ת השמטות, נרקי' ד"ה טהורין) ובאבי עזרי (קמח, קרבן פסח פ"ו ה"ד) משמע שאף ללשון זה מחצה אינו לא כרוב ולא כמיעוט כמו ללשון השני, ולפי"ז יש לבאר מחלוקת הלשונות, שללשון זה אין צריך שהטמאים יהיו דווקא מיעוט כדי להידחות לפסח שני, אלא כל שאינם רוב הרי הם נדחים. ולפי הלשון השני דווקא מיעוט נדחים לפסח שני, ולכך הטמאים אינם עושים גם את השני, כפי שיבואר להלן.

סה. כלומר, פירשו דברי רב כהנא באופן אחר. שכן רב כהנא לא אמר אלא 'מחצה על מחצה אינו כרוב', ונחלקו הדעות בפירוש דבריו [אבל לא נחלקו מה אמר רב כהנא]. מלא רצון (שפין, ד"ה מימר).

איבעית אימא רב דאמר. מס זרק הולכה: כרבי יהושע. למימ ליה מכילת פסחים לה מעכבת: שלמי נזיר. תחילתן למכילה, דבעי שילוח שערו תחת הדוד שהשלמים מתבשלין בו כדכתיב (במדבר ו) ולקח את שער ראשו נזרו ונתן על האש וגו', ועוד דבעי תנופה זרוע בשלה, מלמד שריך שיהא בשר טהור בשעת זריקה שיהא ראוי למנוה המזבח בו: **ואם** זרק הורצה. להני לה מעכבי: **נטמאו בעלים במת.** ללה חזו למיכל למחרתא, דטומאתן שבעה: **ואם** זרק **לא** הורצה. למע"ג דמכילתו לה מעכבא, גברא דחזי למכילה בעינן, ורחמנא דחייה לטומאת נפש לפסח שני, ובנזיר נמי כתיב (שם) כי ימות מת עליו וגו' לסומר את נזירותו: **חצי זית בשר וחצי זית חלב** אין זורק הדם. למכילת אדם ומכילת מזבח לה מעכבין: אפי' כולה קיימת לא יזרוק. את הדם עליה: מנחה מאי עבידתיה. בזריקת דם: מנחת נסכים. הבאה עם הזבח, מהו דתימא כזבח דמיא ותיהוי במקום זבח להכשיר את הדם: חלב מנא לן. דהוי שיור להכשיר זריקת דם: והקטיר החלב. גבי זריקת דם כתיב, לכתיב וזרק הכהן את הדם וגו' עד והקטיר החלב לריח ניחוח: יותרת הכבד ושתי הכליות מנא לן. מדאינטריך ליה למיתני מנחה לה הויא שיור, מכלל דסבירא ליה דהני לגופיה דזבח ניתנו הוי שיור: **אמר** קרא. בהמי קרא גופיה והקטיר החלב לריח ניחוח: **מתני'** יעשו בטומאה. ולפי' טומאין ימילין, דהא פסח דטהורין גופיה בטומאה אתי משום להנים: **גמ'** שאין קרבן צבור. הכא בטומאה חלוק, מאחר שקרבן רובן בא בטומאה לף היחיד עושה בטומאה: **לא שנו.** דמשמע משום טומאת כלי שרת עבדי כולהו בטומאה: **אלא שנטמא** בכין **בטמא מת.** שהוא מב הטומאה, דנעשה לף הסכין מב הטומאה לטמא מדס: **דרחמנא אמר בחלל חרב.** למילרם מיניה דכלי מתכת המיטמא במת נעשה כיוצא בזה שנגע בו: טומאה דחויה היא **בצבור.** בקומי הותרה, וכל כמה דאפשר לאהדורי מטהרה או מטומאה קלה מהדרינן: **קרינא ביה הבשר כל טהור יאכל בשר.** ולא טמא: הללו עושין לעצמן בטהרה, והללו עושין לעצמן בטומאה, טהורים לא עבדי בטומאה להוי כרוב ורוב טהורין לא עבדי בטומאה, וטומאין לשני לא מידמו משום דהוו נמי רובא ורובא לשני לא מידמו: **טהורין עושין הראשון.** בטהרה, דאי נמי מיעוטא ניהו אית להו למעבד הרשון בטומאה, וכל שכן כי עבדי בטהרה שפיל טפי: **וטמאין עושין את השני.** לכיון דאין כרוב, נילוין כמיעוט ונילמין לשני: **וטמאין**

איבעית אימא רב דאמר כר' יהושע [ט] **דתניא רבי יהושע אומר** [א] **כל הזבחים שבתורה בין שנטמא בשר וחלב קיים בין שנטמא חלב ובשר קיים זורק את הדם נזיר ועושה פסח נטמא חלב ובשר קיים זורק את הדם נטמא בשר וחלב קיים אין זורק את הדם ואם זרק הורצה נטמאו הבעלים במת לא יזרוק ואם זרק לא הורצה: במוקדשין אינו כן וכו':** מתניתין מני רבי יהושע היא [ב] **דתניא רבי יהושע אומר** [א] **כל הזבחים שבתורה שנשתייר מהן כזית בשר או כזית חלב זורק את הדם כחצי זית בשר וכחצי זית חלב אין זורק את הדם ובעולה אפילו כחצי זית בשר וכחצי זית חלב זורק את הדם מפני שכולה כליל ובמנחה אע"פ שכולה קיימת לא יזרוק** [ג] **מנחה מאי עבידתה אמר רב פפא מנחת נסכים סלקא דעתך אמינא כיון דקא אתיא מכח זבח כגופיה דזבח דמי קמ"ל חלב מנא לן אמר ר' יוחנן משום ר' ישמעאל ומטו בה משום רבי יהושע בן חנניה דאמר קרא** [א] **והקטיר החלב לריח ניחוח לה' חלב אע"פ שאין בשר אשכחן חלב יותרת הכבד ושתי כליות מנא לן היכא אמרינן דזרקינן מדקתני ובמנחה אע"פ שכולה קיימת לא יזרוק מנחה הוא דלא אבל יותרת הכבד ושתי הכליות שפיר דמי מנא לן רבי יוחנן דידיה אמר אמר קרא לריח ניחוח כל שאתה מעלה לריח ניחוח ואיצטריך למכתב חלב ואיצטריך למכתב ריח ניחוח דאי כתב רחמנא חלב הוה אמינא חלב אין יותרת הכבד ושתי הכליות לא כתב רחמנא לריח ניחוח ואי כתב רחמנא לריח ניחוח הוה אמינא כל העולין לריח ניחוח ואפי' מנחה כתב רחמנא חלב: מתני'** [ב] **נטמא קהל או רובו או שהיו הכהנים טמאים והקהל טהורים יעשו בטומאה נטמא מיעוט הקהל הטהורין עושין את הראשון והטמאין עושין את השני: גמ'** [ג] **ת"ר הרי שהיו ישראל טמאין וכהנים וכלי שרת טהורין או שהיו ישראל טהורין וכהנים וכלי שרת טמאין ואפילו ישראל וכהנים טהורין וכלי שרת טמאין יעשו בטומאה** [ד] **שאין קרבן ציבור חלוק. אמר רב חסדא** [ד] **לא שנו אלא שנטמא הסכין בטמא מת דרחמנא אמר** [ב] **בחלל חרב** [ה] **חרב הרי הוא כחלל וקא מטמא לגברא דמעיקרא כי מיתעביד** [ה] **בטומאת הגוף דכרת קא מיתעביד** [ה] **אבל נטמא הסכין בטומאת שרץ דבשר הוא דמטמיא ליה לגברא לא מטמיא ליה טהורין עביד טמאין לא עביד מוטב יאכל בטומאת בשר בלאו ואל יאכל בשר בטומאת הגוף שהוא בכרת אלמא קסבר רב חסדא** [ו] **טומאה דחויה היא בציבור וכן אמר ר' יצחק טומאה דחויה היא בציבור. ורבא אמר אפילו טמאין נמי עבדי מאי טעמא דכתיב** [ז] **והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף והבשר כל טהור יאכל בשר כל היכא דלא קרינן** [ח] **ביה והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל לא קרינן ביה והבשר כל טהור יאכל בשר כל היכא דקרינן ביה והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל קרינן ביה והבשר כל טהור יאכל בשר.** [ט] **איתמר הרי שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין רב אמר מחצה על מחצה כרוב ורב כהנא אמר מחצה על מחצה אינו כרוב רב אמר מחצה על מחצה כרוב** [י] **הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן ור"כ אמר מחצה על מחצה אינו כרוב טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני איכא דאמרי אמר רב כהנא מחצה על מחצה אינו כרוב טהורין עושין את הראשון וטמאין**

נזיר ועושה פסח נטמא בשר וחלב קיים אינו זורק כו'. ריב"ן אומר לה גרס נזיר למין חילוק בזה בין נזיר לשאר קרבנות ומה שפירש רש"י דבעי שילוח שערו תחת הדוד מין נראה שיהא עיכוב ומה שפי' נמי משום תנופה הא כל שאר שלמים נמי בעו תנופה ולה משכחן תנא לשיה תנופה בנזיר מעכבת אלא ר"ש בסוף ג' מיניס (נזיר דף מו.) ובתוספתא [יא] לה גרס נזיר:

או שהיו כהנים טמאים יעשו **בטומאה.** מע"פ שיכולין ליזהר [ג] שלא יגעו בשר כיון דמיסתרמי נמי טומאת מיומרים מיסתרמי נמי טומאת בשר דאמר נמי שהיה טמא (נקמן דף נו.) כל היכא דמיסתרמי טומאת בשר מיסתרמי טומאת מיומרים משמע שהם שויס:

אלא שנטמא **מכין בטמא מת** כו'. תימה [ד] מ"ש מאי מפי' דקאמר היינו ריבא ממש היו ישראל טהורים וכהנים וכלי שרת טמאים כיון דמיטמא גברא מחמת מכין:

בטומאת הגוף דכרת מיתעביד. ומ"ת יטמוט מכין מרוכה ולה יטהר ליכנס לעזרה מי נמי יחתוך המכין בפטוטי כלי עץ ויטמוט ומומר ר"י לפין פנאי לכל הפסחים לטמוט בעניין זה ולף להדיא מכיניס מחרים פין פנאי: וטומאין שאין בשר אשכחן חלב יותרת הכבד ושתי כליות מנא לן היכא אמרינן מדקתני ובמנחה אע"פ שכולה קיימת לא יזרוק מנחה הוא דלא אבל יותרת הכבד ושתי הכליות שפיר דמי מנא לן רבי יוחנן דידיה אמר אמר קרא לריח ניחוח כל שאתה מעלה לריח ניחוח ואיצטריך למכתב חלב ואיצטריך למכתב ריח ניחוח דאי כתב רחמנא חלב הוה אמינא חלב אין יותרת הכבד ושתי הכליות לא כתב רחמנא לריח ניחוח ואי כתב רחמנא לריח ניחוח הוה אמינא כל העולין לריח ניחוח ואפי' מנחה כתב רחמנא חלב: **מתני'** [ב] **נטמא קהל או רובו או שהיו הכהנים טמאים והקהל טהורים יעשו בטומאה נטמא** מיעוט הקהל הטהורין עושין את הראשון והטמאין עושין את השני: **גמ'** [ג] **ת"ר הרי שהיו ישראל טמאין וכהנים וכלי שרת טהורין או שהיו ישראל טהורין וכהנים וכלי שרת טמאין ואפילו ישראל וכהנים טהורין וכלי שרת טמאין יעשו בטומאה** [ד] **שאין קרבן ציבור חלוק. אמר רב חסדא** [ד] **לא שנו אלא שנטמא הסכין בטמא מת דרחמנא אמר** [ב] **בחלל חרב** [ה] **חרב הרי הוא כחלל וקא מטמא לגברא דמעיקרא כי מיתעביד** [ה] **בטומאת הגוף דכרת קא מיתעביד** [ה] **אבל נטמא הסכין בטומאת שרץ דבשר הוא דמטמיא ליה לגברא לא מטמיא ליה טהורין עביד טמאין לא עביד מוטב יאכל בטומאת בשר בלאו ואל יאכל בשר בטומאת הגוף שהוא בכרת אלמא קסבר רב חסדא** [ו] **טומאה דחויה היא בציבור וכן אמר ר' יצחק טומאה דחויה היא בציבור. ורבא אמר אפילו טמאין נמי עבדי מאי טעמא דכתיב** [ז] **והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף והבשר כל טהור יאכל בשר כל היכא דלא קרינן** [ח] **ביה והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל לא קרינן ביה והבשר כל טהור יאכל בשר כל היכא דקרינן ביה והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל קרינן ביה והבשר כל טהור יאכל בשר.** [ט] **איתמר הרי שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין רב אמר מחצה על מחצה כרוב ורב כהנא אמר מחצה על מחצה אינו כרוב רב אמר מחצה על מחצה כרוב** [י] **הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן ור"כ אמר מחצה על מחצה אינו כרוב טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני איכא דאמרי אמר רב כהנא מחצה על מחצה אינו כרוב טהורין עושין את הראשון וטמאין**

בטומאת שרץ שאינו מטמא בטומאת סכין אלא הבשר אבל האדם לא דאין כלי הבא מחמת שרץ מטמא אדם וכבר פירשנוה בפ"א. **טהורין עושין הפסח טמאין אין עושין** מוטב יאכל בטומאת בשר בלאו שנאמר (ויקרא ז יט) והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל ואל יאכל בטומאת הגוף שהוא בכרת שנאמר (שם ז כ) והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו ונכרתה הנפש ההיא וגו'. אלמא קסבר רב חסדא טומאה דחויה היא בצבור. **ורבא [אמר]** אפילו הטמאים טומאת הגוף נמי עבדי כל היכא דקרינא ביה והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל הוא דבעינא והבשר כל טהור יאכל בשר כלומר יאכלנו בטהרה ואל יאכלנו בטומאה אבל היכא דהותרה טומאת בשר לא בעינן לדקדק על טומאת הגוף: **איתמר הרי שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין רב** אמר מחצה על מחצה כרוב הללו עושין לעצמן בטהרה בראשון והללו עושין לעצמן בטומאה בראשון. **רב כהנא** אמר מחצה על מחצה אינו כרוב טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני. איכא דאמרי רב כהנא אמר מחצה על מחצה אינו כרוב טהורין עושין את הראשון וטמאין אינן עושין לא את הראשון ולא את השני. **ואקשינן עליה דרב** מדתנן נטמא קהל או רובו יעשה בטומאה רובו של קהל הוא דעבדו בטומאה אבל פלגא [לא]. **ומשני רב** בזמן שרוב הקהל טמאין עושין הכל בטומאה ואפי' הטהורין אבל בזמן שחצי הקהל טמאין עושין הטמאין בטומאה והטהורין בטהרה. **ומוקמינן להאי שינויא** דודאי [הכי] הוא מדקתני סיפא נטמא מיעוט הקהל טהורין עושין הראשון וטמאין את השני מיעוט עושין את השני אבל חצין של קהל לא. **אי הכי קשיא לרב כהנא** ומשני רב כהנא הכי קתני נטמא מיעוט הקהל טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני אבל אם הן מחצה ומחצה טהורין עושין הראשון וטמאין

הרהורי עבירה קשין מעבירה. **[ריקאנטי, ויקרא א ו]** **והקטיר החלב לריח ניחוח לה'.** פירוש נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני, לא שה' יתברך מקבל נחת רוח מהקרבן, כי כתוב (תהלים נ יב) אם ארעב לא אומר לך, רק שבעשית הקרבן יש לו נחת רוח, מפני שצוה בו ונתקיים רצונו. **[רבי אליהו מזרחי, במדבר טו ג]** **בחלל חרב חרב הרי הוא.** הוא הדין לכל מיני מתכות שאם נגעו במת דינן כמת עצמו, ואין להבין בו החרב שנהרג בו החלל כדעת מקצת הגאונים ז"ל, אלא ודאי כל שאר מיני מתכות יש להם דין חרב וכולן כחלל עצמו, אם נגעו באבי אבות הרי הן אבי אבות, ואם נגעו באב הטומאה הרי הן אב הטומאה. **[רבינו בחיי, במדבר יט טז]** אמרו רבותינו ז"ל (פסחים יד:) חרב הרי הוא כחלל, כי הוא המיוחד לעשו שנאמר (בראשית כז מ) ועל חרבך תחיה, ומשם רבוי הטומאה. **[ריקאנטי, במדבר יט טז]** **וקא מטמא לגברא.** כיון דקא מיטמא גברא גופי' שרינן לכל ישראל למיעבד בטומאה ולא אמרי' יטמאו מקצת וישחטו וכל ישראל יעשו בטהרה ומה צורך להיטמא כולן שאם לא יעשו כל הציבור בטומאה אותם היחידים אם יטמאו בעזרה יתחייבו כרת לפיכך הותר לכל הציבור שיעשו בטומאה דלא סגי בלא"ה. **[תוספות רי"ד]**

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) לעיל דף סב. עז:. י) זבחים כה: קט. מנחות טו. כו. מעילה טו: [בכורות לט: מוספתא פרק ו. מוספתא זבחים פרק ד], ג) [מנחות כו. כל הסוגיא], ד) [לקמן עמוד ב'. מנחות יד: טו.], ה) [לעיל דף יד: ומ"ב], ו) [לקמן פ. יומא ו: ז: מו: זבחים לג.], ז) חולין כט., ח) [לקמן דף פ.], ט) פ"ו ה"ד.

הגהות הגר"א

[א] גמ' כל הזבחים כו' זורק את הדם פסח נטמא חלב כו' כנ"ל:

גליון הש"ס

גמ' בטומאת הגוף דכרת. עי' ר"ש פ"ק מ"ב למהלות: תוס' ד"ה **או** שהיו וכו' **שלא** יגעו **בבשר.** ולה זכיתי לעמוד על עומק דבריהם הקדושים הא אין היתר מלד טומאת בשר שהוא בלאו רק משום לטומאת גברא דהוא בכרת ואם כן לה תלי כלל ביכולים ליזהר בנגיעת בשר אם לה ואף אם זה יטמוט מכל מקום מזריקה מתעביד בטומאת הגוף בכרת: שם ד"ה **אלא שנטמא** וכו' **אם בן מאי אפילו.** ק"ל הא בדיבור שלמח"ז הקשו לשמוט מכין מרוכה וכו' ואם כן זהו גופא המילוש דבכניס טמאים ט"ס בלא דמיית כרת דהא יכולכו לזרוק בטומאה אבל מכין טמא ס"ד דלא לדמי דהא לפשר מכין מרוכה והזורק יהיה כהן אחר שהוא טהור מכל מקום דמיל לכרת כמירוצא דתוספות כאן דאין פנאי ול"ע:

הגהות וציונים

ט] [כל היכא דקרינן ביה והבשר אשר יגע בכל טמא לא **יאכל** קרינן ביה והבשר כל טהור יאכל בשר וכל **דלא** היכא קרינן ביה וכו' **לא** קרינן ביה וכו'. כצ"ל. וכן איתא בילקוט (גליון):

משנת ראשונים

מפני שכולה כליל. אין העולה באה אלא על הרהורי הלב. והטעם, שלפי שהוא חטא שאין מכיר בו אלא ה', לפיכך כולה כליל לה'. **[רמב"ן, ויקרא א ד]**

העולה כולה כליל ולא היה רשות לדבר גופני ליהנות ממנה, לפי שהעביר המחשבה בהרהור רע מנפש ועד בשר יכלה, לשוב הכל רוח כמו שהיתה עיקר העבירה ברוח, ועל זה ארז"ל (יומא כט.) הרהורי עבירה קשין מעבירה. **[ריקאנטי, ויקרא א ו]** **והקטיר החלב לריח ניחוח לה'.** פירוש נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני, לא שה' יתברך מקבל נחת רוח מהקרבן, כי כתוב (תהלים נ יב) אם ארעב לא אומר לך, רק שבעשית הקרבן יש לו נחת רוח, מפני שצוה בו ונתקיים רצונו. **[רבי אליהו מזרחי, במדבר טו ג]** **בחלל חרב חרב הרי הוא.** הוא הדין לכל מיני מתכות שאם נגעו במת דינן כמת עצמו, ואין להבין בו החרב שנהרג בו החלל כדעת מקצת הגאונים ז"ל, אלא ודאי כל שאר מיני מתכות יש להם דין חרב וכולן כחלל עצמו, אם נגעו באבי אבות הרי הן אבי אבות, ואם נגעו באב הטומאה הרי הן אב הטומאה. **[רבינו בחיי, במדבר יט טז]** אמרו רבותינו ז"ל (פסחים יד:) חרב הרי הוא כחלל, כי הוא המיוחד לעשו שנאמר (בראשית כז מ) ועל חרבך תחיה, ומשם רבוי הטומאה. **[ריקאנטי, במדבר יט טז]** **וקא מטמא לגברא.** כיון דקא מיטמא גברא גופי' שרינן לכל ישראל למיעבד בטומאה ולא אמרי' יטמאו מקצת וישחטו וכל ישראל יעשו בטהרה ומה צורך להיטמא כולן שאם לא יעשו כל הציבור בטומאה אותם היחידים אם יטמאו בעזרה יתחייבו כרת שיעשו בטומאה דלא סגי בלא"ה. **[תוספות רי"ד]**

עין משפט נר מצוה

נא א ממ' פ"ע מהלכות פסולי מוקדשין הלכה ל:

נב ב ג ד ממ' פ"ז מהלכות ק"פ הלכה ו ופ"ד מהלכות ביאת המקדש הלכה יב:

נג ה ממ' פ"ז מהלכות ק"פ הלכה ט:

נד ו שם הלכה ג:

תורה אור השלם

א) וְזָרַק הַכֹּהֵן אֶת הַדָּם עַל מִזְבַּח יְיָ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְהִקְטִיר הַחֵלֶב לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַיְיָ:
[ויקרא יז, ו]

ב) וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בַּחֲלַל חָרֶב אוֹ בְמֵת אוֹ בְעֶצֶם אָדָם אוֹ בְקֶבֶר יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים: [במדבר יט, טז]

ג) וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר:
[ויקרא ז, יט]

רבינו חננאל

ואי בעית אימא רב דאוקמי למתני' לכתחלה אבל דיעבד אם זרק הורצה כר' יהושע דתניא ר' יהושע אומר נזיר ועושה פסח נטמא בשר וחלב קיים אינו זורק את הדם ואם זרק הורצה נטמאו בעלים במת לא יזרוק ואם זרק לא הורצה: **ובמוקדשין אינו כן אע"פ שנטמא בשר וחלב קיים זורק את הדם.** תניא ר' יהושע אומר כל הזבחים שבתורה כו'. פשוטה היא. **[ובמנחה]** פי' ובמנחות נסכים הבאה עם הזבח והמנחה כלה קיימת לא יזרק מהו דתימא כי גופיה דזבח דמיא קמ"ל דלא ואסיק' ואי כתב רחמנא לריח ניחוח הוה אמינא כל העולין ואפילו מנחה כתב רחמנא חלב: **מתני' נטמאו קהל או רובו או שהיו הכהנים טמאין והקהל טהור יעשה בטומאה כו'.** ת"ר הרי שהיו ישראל טמאין וכהנים וכלי שרת טהורין או שהיו ישראל טהורין וכהנים וכלי שרת טמאין יעשו בטומאה שאין קרבן ציבור חלוק. **אמר רב חסדא לא שנו כלי שרת טמאין יעשו בטומאה** אלא בסכין **שנטמאת בטמא מת** דרחמנא אמר בחלל חרב דחרב הרי הוא כחלל ומטמאה הסכין לאדם דכי קא מתעביד בטומאת הגוף מתעביד דתניא בשאר ספרי דבי רב מגיד שהחרב טמאה טומאת שבעה והנוגע בחרב טמא טומאת שבעה. **אבל אם נטמא הסכין בטומאת שרץ** שאינו מטמא בטומאת סכין אלא הבשר אבל האדם לא דאין כלי הבא מחמת שרץ מטמא אדם וכבר פירשנוה בפ"א. **טהורין עושין הפסח טמאין אין עושין** מוטב יאכל בטומאת בשר בלאו שנאמר (ויקרא ז יט) והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל ואל יאכל בטומאת הגוף שהוא בכרת שנאמר (שם ז כ) והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו ונכרתה הנפש ההיא וגו'. אלמא קסבר רב חסדא טומאה דחויה היא בצבור. **ורבא [אמר]** אפילו הטמאים טומאת הגוף נמי עבדי כל היכא דקרינא ביה והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל הוא דבעינא והבשר כל טהור יאכל בשר כלומר יאכלנו בטהרה ואל יאכלנו בטומאה אבל היכא דהותרה טומאת בשר לא בעינן לדקדק על טומאת הגוף: **איתמר הרי שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין רב** אמר מחצה על מחצה כרוב הללו עושין לעצמן בטהרה בראשון והללו עושין לעצמן בטומאה בראשון. **רב כהנא** אמר מחצה על מחצה אינו כרוב טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני. איכא דאמרי רב כהנא אמר מחצה על מחצה אינו כרוב טהורין עושין את הראשון וטמאין אינן עושין לא את הראשון ולא את השני. **ואקשינן עליה דרב** מדתנן נטמא קהל או רובו יעשה בטומאה רובו של קהל הוא דעבדו בטומאה אבל פלגא [לא]. **ומשני רב** בזמן שרוב הקהל טמאין עושין הכל בטומאה ואפי' הטהורין אבל בזמן שחצי הקהל טמאין עושין הטמאין בטומאה והטהורין בטהרה. **ומוקמינן להאי שינויא** דודאי [הכי] הוא מדקתני סיפא נטמא מיעוט הקהל טהורין עושין הראשון וטמאין עושין את השני מיעוט עושין את השני אבל חצין של קהל לא. **אי הכי קשיא לרב כהנא** ומשני רב כהנא הכי קתני נטמא מיעוט הקהל טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני אבל אם הן מחצה ומחצה טהורין עושין הראשון וטמאין עושין את השני אבל חצין של קהל לא. **אי הכי קשיא לרב כהנא** ומשני רב כהנא הכי קתני נטמא מיעוט הקהל טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני אבל אם הן מחצה ומחצה טהורין עושין הראשון וטמאין

וטמאין אין עושין לא את הראשון ולא את השני. קסבר לרבי"ס מי פלגא מיקרו חיס לידחו לפסח שני ואי לא מיקרו חיס חלא ליכול ליעביד בטומאה ברחמון וליכא למימר דמספקא ליה מי חציבי חיס או ליכול דחס כן ליטמאו חחד מן הטהורים דבשלמא מי לא מספקא ליה חחי שפיר דלמה ליטמאו חת הטהור לעשות בטומאה כיון שדין של טמחין ליפטר לגמרי ואומר ר"י דלא מיקרו חיס ומ"מ לא יעשו הטהורים בטומאה בשבילם כיון שחין רוב טמחים ואין עושין נמי חלו לעצמן ואלו לעצמן דקסבר חין קרבן ליכול חלוק חע"ג דלר' יהודה דחית ליה לקמן[ד] חין קרבן ליכול חלוק קחמר יעשו כולם בטומאה רב כהנא חלא ליח ליה הך סברא חלא קסבר דמהמי טעמא נידחין לגמרי:

קסבר נשים בראשון רשות. מסוס רב חילטריך למימר הכי דחי ברחמון חובה הוה חמרינן דהללו עושין לעצמן כו' חבל לרב כהנא חפילו הוו ברחמון חובה חתי שפיר לפלגא ברחמון לא עבדי ובשני עבדי כיון דבשני נשים רשות הוו להו טמחים מיעוטא והא דחמר בפר' קמא דסנהדרין (דף יב:) גבי חזקיהו שהשית חת ישראל לעשות פסח שני היכי דמי חמר רב חסי כגון שהיו ישראל מחנה טמחים ומחנה טהורין ונשים משלימות לטהורים ועודפות עליהן מעיקרא סבר נשים ברחמון חובה והוו להו טמחים מיעוטא ומידחו לפסח שני ונשתוף סבר נשים ברחמון רשות והוו להו טמחים מיעוטא ורובא נשי לא עבדי והשתח לרב ולישנא בתרא דרב כהנא לא הוה סבר כהנא חלא ליכול עושין לעצמן כו' חבל לרב כהנא חפילו הוו ברחמון חובה חתי שפיר לפלגא ברחמון לא עבדי ובשני עבדי כיון דבשני נשים רשות הוו להו טמחים מיעוטא והא דחמר בפר' קמא דסנהדרין (דף יב:) גבי חזקיהו שהשית חת ישראל לעשות פסח שני היכי דמי חמר רב חסי כגון שהיו ישראל מחנה טמחים ומחנה טהורין ונשים משלימות לטהורים ועודפות עליהן מעיקרא סבר נשים ברחמון חובה והוו להו טמחים מיעוטא ומידחו לפסח שני ונשתוף סבר נשים ברחמון רשות והוו להו טמחים מיעוטא ורובא נשי לא עבדי והשתח לרב ולישנא בתרא לרב כהנא לא הוה סבר כהנא חלא ליכול עושין לעצמן כו' חבל לרב כהנא חפילו הוו ברחמון חובה חתי שפיר לפלגא ברחמון לא עבדי ובשני עבדי כיון דבשני נשים רשות הוו להו טמחים מיעוטא והא דחמר בפר' קמא דסנהדרין (דף יב:) גבי חזקיהו שהשית חת ישראל לעשות פסח שני היכי דמי חמר רב חסי כגון שהיו ישראל מחנה טמחים ומחנה טהורין ונשים משלימות לטהורים ועודפות עליהן מעיקרא סבר נשים ברחמון חובה והוו להו טמחים מיעוטא ומידחו לפסח שני ונשתוף סבר נשים ברחמון רשות והוו להו טמחים מיעוטא ורובא נשי לא עבדי והשתח לרב ולישנא בתרא רב כהנא הא דתניא טהורין עושין הראשון וטמאין עושין השני היכי מתרצי לה כגון שהיו ישראל מחצה טהורין ומיעוט טמאין ונשים משלימות לטמאין ונמצאו מחצה טהורין ומחצה עם הנשים טמאין וקסברי נשים בראשון רשות דל נשים מן הטמאין ונמצאו הטמאין מיעוט ומיעוט נדחין לפסח שני והטהורין עושין הראשון בטהרה כי רוב הקהל טהורין הן. לרב וללישנא קמא דרב כהנא הא דתניא טהורין עושין את הראשון וטמאין אין עושין לא את הראשון ולא את השני היכי מתרצי לה. רב מתרץ לטעמיה כגון שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין ונשים עודפות על הטהורין וסבר האי תנא נשים בראשון חובה והאנשים והנשים שוים טהורין ערשין את הראשון דהא רובא נינהו טמאין אין עושין הראשון דהא מיעוטא נינהו ומיעוט לא עבדי בראשון בשני נמי אין עושין דל נשים מן הטהורין דנשים בשני רשות והוו להו טמאין פלגא ופלגא לא מדחו לפסח שני. הלכך טמאין אין עושין לא את הראשון ולא את השני. וללישנא קמא דרב כהנא דאמר פלגא ופלגא נמי עבדי בשני מתרץ לטעמיה כגון שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין ונשים משלימות לטהורים ועודפות עליהן דקתני דנפישין טהורות מטהורות. וקסבר נשים בראשון חובה ובשני רשות טמאים בראשון לא עבדו דהוה להו פלגא ונדחין לפסח שני. בשני נמי לא עבדי דנשים בשני רשות. ונשים מן הטהורין ומן הטמאין היו בראשון. ונמצאו הטמאין ששה והטהורין ארבעה הנה הטמאין רובא ורובא בשני לא עבדי. **ורב כהנא** הא דתניא כותיה דרב מוקים ליה כתנאי דלא מתרץ ליה: **גופה היו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין** הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן ואם היו הטמאין עודפין על הטהורין אפילו אחד יעשה בטומאה אלעזר בן מתיא אומר אין היחיד מכריע צבור לטומאה שנאמר

ומטמאין אין עושין לא את הראשון ולא את השני בראשון לא עבדי דלא הוו רובא בשני לא עבדי דלא הוו מיעוטא. תנן נטמא קהל או רובו או שהיו הכהנים טמאין והקהל טהורים יעשה בטומאה רובו הוא דעבדי בטומאה אבל פלגא ופלגא לא עבדי בראשון קשיא לרב אמר לך רב רובא עבדי כולהו בטומאה פלגא ופלגא הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן ה"נ מסתברא דקתני סיפא נטמא מיעוט הקהל טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני מיעוט הוא דעבדי בשני אבל פלגא ופלגא לא ועבדי בראשון והללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן ואלא קשיא לרב כהנא אמר לך רב כהנא נטמאו מיעוט הקהל טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני הא פלגא ופלגא טהורין עושין את הראשון אבל טמאין אינן עושין לא את הראשון ולא את השני התינח ללישנא בתרא דרב כהנא אלא להך לישנא דאמר רב כהנא טהורים עושין את הראשון וטמאין עושין את השני מאי איכא למימר אמר לך רב כהנא הוא הדין דאפילו פלגא ופלגא נמי טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני והאי דקתני מיעוט הקהל איידי דתנא רישא רובו תנא נמי סיפא מיעוטו. תניא כוותיה דרב תניא כוותיה דרב כהנא כתרי לישני תניא כוותיה דרב היו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן תניא כלישנא קמא דרב כהנא הרי שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני ותניא כלישנא בתרא דרב כהנא הרי שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין טהורין עושין את הראשון וטמאין אינן עושין לא את הראשון ולא את השני. לרב וללישנא בתרא דרב כהנא הא דתנא טהורין עושין את הראשון וטמאין את השני היכי מתרצי לה כגון שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין ונשים משלימות לטמאים וקסבר נשים בראשון רשות דל נשים מטמאין והוו להו טמאין מיעוטא ומיעוטא ידחו לפסח שני. לרב וללישנא קמא דרב כהנא הא דתניא טהורין עושין את הראשון וטמאין אין עושין לא את הראשון ולא את השני היכי מתרצי לה רב מתריץ לה כגון שהיו ישראל מחצה טמאין ומחצה טהורין ונשים עודפות על הטהורים וקסבר נשים בראשון חובה ובשני רשות בראשון לא עבדי דהוי ליה מיעוט ומיעוטא לא עבדי בראשון ובשני לא עבדי דל נשים מינייהו והוו להו פלגא ופלגא לא עבדי בשני ולרב כהנא דאמר פלגא נמי עבדי בשני הכי מתריץ לה כגון שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין ונשים משלימות לטהורין[ה] וקסבר נשים בראשון חובה ובשני רשות בראשון לא עבדי דהוו להו פלגא ופלגא ופלגא בראשון לא עבדי בשני נמי לא עבדי דל נשים מינייהו מן הטהורין הוו להו טמאין רובא ורובא לא עבדי בשני. ולרב כהנא הא דתניא הרי שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן היכי מתריץ לה אמר לך רב כהנא תנאי היא איכא למ"ד מחצה על מחצה כרוב ואיכא למ"ד מחצה על מחצה אינו כרוב. גופא הרי שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן היו טמאין עודפין על הטהורין[ג] אפי' אחד יעשו בטומאה[ג] לפי שאין קרבן ציבור חלוק ר"א בן מתיא אומר אין היחיד מכריע את הציבור לטומאה שנאמר

לא יעשה בטומאה. ומפי טמחין יחידין דהא פסח דטהורין גופיה בטומאה חמי מסוס כהנים [לעיל עמוד א']. **כגון שהיו ישראל מחצה.** לחו דווקא חלא כדמפרש ואזיל שהזכירים היו טמחים יותר מן הטהורים ונשים היו רובן טהורות שד שהנשים טהורות משלימות חת מחצה טהורים ועודפות עליהן שכשחתה מונה לנשים וכשחתה נטמחים ונטהורים נמלחו טהורים יחידים ופלוגתח בפרק החשה (פסחים לח ע"ב) דליכח למחן דחמר נשים חובה בהבחת הפסח רחמנח ומיכח למחן דחמר נשים רשות [סנהדרין יב ע"ב]. **שאין קרבן ציבור.** הכח בטומאה חלוק מחמר שקרבן רובן בח בטומאה חף היחיד עושה בטומאה [לעיל ע"א]. מכי עביד קהל בטומאה בראשון לח מפליג למיעבד טהורין בטהרה דחסור ליחלק שבנחי הדבר דמוכחת מילתח בהדיח כשנזהרין חלו מחלו [לקמן פ.].

ומטמאין אין עושין לא את הראשון. לכיון דלחינו כרוב לח עבדי בטומאה, ובשני נמי לח לחינו מיעוט: יעשו בטומאה. חף הטהורין: **רובא הוא כו'.** כי חיטמי רובח הוח דעבדי טמחין ברחמון ובטומאה: **אבל פלגא ופלגא לא עבדי.** טמחים ברחמון כלל: **בראשון.** חפילו הטהורין חין נריכין להזהר בשמירת טהרה: **מפתברא.** לפלגח ופלגח נמי טמחין עבדי בטומאה ולח מידחו: **לרב.** לחמר הללו לעצמן והללו לעצמן: **ולללישנא בתרא דרב כהנא.** לחמר טמחין חין עושין לח זה ולח זה, הח דקתני טמחים נדחין לשני היכי מתרנח לה: **משלימות לטמאין.** דבזכרים הוו טהורים רובח, חבל יש מן הנשים טמחות יותר מן הטהורות עד שמשלימות המספון למחנה על מחנה, וקסבר הכי חנח נשים ברחמון רשות וכ"ש בשני, הילכך לל נשים מהכח לחינן מן המניין, וחיל בתר זכרים והוו טמחים מיעוטח ומדחו לשני, חבל בפלגח ופלגח חי כמר חי כמר: **כגון שהיו ישראל.** הזכרים מחנה טהורין ומחנה טמחין, וכשחתה מונה הנשים עמהן רצין טהורים על הטמחים: **בראשון חובה.** והרי הן במנין, ונמלחו טמחים מיעוטח: **ובשני נשים רשות.** ותנלי פליגי בהח מילתח בפ' המסה (לקמן דף לח:): **בראשון לא עבדי.** טמחין, דהוה להו מיעוטח: **ובשני לא עבדי.** לרבי שני חין הנשים מן המנין למיהוי טהורין רובח, הילכך לח הוו טמחים מיעוטח חלח פלגח, ולרב מחנה על מחנה כרוב ולח עבדי בשני: **ורב כהנא.** לחמר פלגח עבדי בשני, מתרץ[ו] הכי: **ונשים משלימות לטהורין.** חלח היו טהורין מחנה חלח על ידי הנשים, ומי חזלינן בתר זכרים הוו טמחין רובח. ועודפות עליהן לח גרסינן: **ופלגא בראשון לא עבדי.** בטומחה, לישנח קמח דרב כהנח: **תנאי היא.** הלי תנח ותנח לטעיל דקלי כוותיה, הלי תנח חבר מחנה על מחנה הוי כרוב, ותנח לטעיל חבר חיטו כרוב: **עושין בטומאה.** חפילו הטהורין:

לח

עין משפט
נר מצוה

נה א מיי' פ"ז מהלכות ק"פ הלכה ג:
נו ב מיי' שם פ"ג הלכה ד ופרק ה הלכה ח:
נז ג מיי' פ"ז שם הל' ג:

רבינו חננאל

אין עושין לא [את] הראשון ולא [את] השני. **וללישנא קמא דרב כהנא** אמר לך הוא הדין אפי' פלגא ופלגא' טהורין עושין הראשון וטמאין השני ואיידי דתנא רישא רובו הקהל תנא סיפא מיעוט: **תניא** כותיה דרב ותניא כותיה דרב כהנא כתרי לישני. לרב **וללישנא בתרא דרב כהנא** הא דתניא טהורין עושין הראשון וטמאין עושין השני היכי מתרצי לה כגון שהיו ישראל מחצה טהורין ומיעוט טמאין ונשים משלימות לטמאין ונמצאו מחצה טהורין ומחצה עם הנשים טמאין וקסברי נשים בראשון רשות דל נשים מן הטמאין ונמצאו הטמאין מיעוט ומיעוט נדחין לפסח שני והטהורין עושין הראשון בטהרה כי רוב הקהל טהורין הן. לרב **וללישנא קמא דרב כהנא** הא דתניא טהורין עושין את הראשון וטמאין אין עושין לא את הראשון ולא את השני היכי מתרצי לה. רב מתרץ לטעמיה כגון שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין ונשים משלימות לטהורים ועודפות עליהן מעיקרא סבר נשים ברחמון רשות והוו להו טמאין מיעוט ומידחו לפסח שני ורובא נשי לא עבדי והשתח לרב ולישנא בתרא דרב כהנא לא הוה סבר כהנא חלא ליכול עושין לעצמן כו' חבל לרב כהנא חפילו הוו ברחמון חובה חתי שפיר לפלגא ברחמון לא עבדי ובשני עבדי כיון דבשני נשים רשות הוו להו טמאין מיעוטא והא דחמר בפר' קמא דסנהדרין (דף יב:) גבי חזקיהו שהשית חת ישראל לעשות פסח שני היכי דמי חמר רב חסי כגון שהיו ישראל מחנה טמאין ומחנה טהורין ונשים משלימות לטהורים ועודפות עליהן מעיקרא סבר נשים ברחמון חובה והוו להו טמאין מיעוט ומידחו לפסח שני ונשתוף סבר נשים ברחמון רשות והוו להו טמאין מיעוט ורובא נשי לא עבדי והשתח לרב ולישנא בתרא דרב כהנא לא הוה סבר כהנא חלא ליכול עושין לעצמן כו' חבל לרב כהנא חפילו הוו ברחמון חובה חתי שפיר לפלגא ברחמון לא עבדי ובשני עבדי כיון דבשני נשים רשות הוו להו טמאין מיעוטא והא דחמר בפר' קמא דסנהדרין (דף יב:) גבי חזקיהו שהשית חת ישראל לעשות פסח שני היכי דמי חמר רב חסי כגון שהיו ישראל מחנה טמאין ומחנה טהורין ונשים משלימות לטהורים ועודפות עליהן מעיקרא סבר נשים ברחמון חובה והוו להו טמאין מיעוט ומידחו לפסח שני ונשתוף סבר נשים ברחמון רשות והוו להו טמאין מיעוט ורובא נשי לא עבדי והשתח לרב ולישנא בתרא דרב כהנא לא הוה סבר כהנא חלא ליכול עושין לעצמן כו' חבל לרב כהנא חפילו הוו ברחמון חובה חתי שפיר לפלגא ברחמון לא עבדי ובשני עבדי כיון דבשני נשים רשות הוו להו טמאין מיעוטא והא דחמר בפר' קמא דסנהדרין (דף יב:) גבי חזקיהו שהשית חת ישראל לעשות פסח שני היכי דמי חמר רב חסי כגון שהיו ישראל מחנה טמאין ומחנה טהורין ונשים משלימות לטמאים ועודפות עליהן מעיקרא סבר נשים ברחמון חובה והוו להו טמאין מיעוט ומידחו לפסח שני ונשתוף סבר נשים ברחמון רשות והוו להו טמאין מיעוט ורובא נשי לא עבדי והשתח לרב ולישנא בתרא דרב כהנא לא הוה סבר כהנא חלא ליכול עושין לעצמן כו' חבל לרב כהנא חפילו הוו ברחמון חובה חתי שפיר לפלגא ברחמון לא עבדי ובשני עבדי כיון דבשני נשים רשות הוו להו טמאין מיעוטא והא דחמר בפר' קמא דסנהדרין (דף יב:) גבי חזקיהו שהשית חת ישראל לעשות פסח שני היכי דמי חמר רב חסי כגון שהיו ישראל מחנה טמאין ומחנה טהורין ונשים משלימות לטהורים ועודפות עליהן מעיקרא סבר נשים ברחמון חובה והוו להו טמאין מיעוט ומידחו לפסח שני ונשתוף סבר נשים ברחמון רשות והוו להו טמאין מיעוט ורובא נשי לא עבדי והשתח לרב ולישנא בתרא דרב כהנא לא הוה סבר כהנא חלא ליכול עושין לעצמן כו' חבל לרב כהנא חפילו הוו ברחמון חובה חתי שפיר לפלגא ברחמון לא עבדי ובשני עבדי כיון דבשני נשים רשות הוו להו טמאין מיעוטא והא דחמר בפר' קמא דסנהדרין (דף יב:) גבי חזקיהו שהשית חת ישראל לעשות פסח שני היכי דמי חמר רב חסי כגון שהיו ישראל מחנה טמאין ומחנה טהורין ונשים משלימות לטמאים ועודפות עליהן מעיקרא סבר נשים ברחמון חובה והוו להו טמאין מיעוט ומידחו לפסח שני ונשתוף סבר נשים ברחמון רשות והוו להו טמאין מיעוט ורובא נשי לא עבדי והשתח לרב ולישנא בתרא דרב כהנא הא דתניא טהורין עושין הראשון וטמאין עושין השני היכי מתרצי לה כגון שהיו ישראל מחצה טהורין ומיעוט טמאין ונשים משלימות לטמאין ונמצאו מחצה טהורין ומחצה עם הנשים טמאין וקסברי נשים בראשון רשות דל נשים מן הטמאין ונמצאו הטמאין מיעוט ומיעוט נדחין לפסח שני והטהורין עושין הראשון בטהרה כי רוב הקהל טהורין הן. לרב **וללישנא קמא דרב כהנא** הא דתניא טהורין עושין את הראשון וטמאין אין עושין לא את הראשון ולא את השני היכי מתרצי לה. רב מתרץ לטעמיה כגון שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין ונשים משלימות לטהורים ועודפות עליהן מעיקרא סבר נשים ברחמון רשות והוו להו טמאין מיעוט ומידחו לפסח שני ורובא נשי לא עבדי והשתח לרב ולישנא בתרא דרב כהנא לא הוה סבר כהנא חלא ליכול עושין לעצמן כו' חבל לרב כהנא חפילו הוו ברחמון חובה חתי שפיר לפלגא ברחמון לא עבדי ובשני עבדי כיון דבשני נשים רשות הוו להו טמאין מיעוטא והא דחמר בפר' קמא דסנהדרין (דף יב:) גבי חזקיהו שהשית חת ישראל לעשות פסח שני היכי דמי חמר רב חסי כגון שהיו ישראל מחנה טמאין ומחנה טהורין ונשים משלימות לטהורים ועודפות עליהן מעיקרא סבר נשים ברחמון חובה והוו להו טמאין מיעוט ומידחו לפסח שני ונשתוף סבר נשים ברחמון רשות והוו להו טמאין מיעוט ורובא נשי לא עבדי והשתח לרב ולישנא בתרא דרב כהנא לא הוה סבר כהנא חלא ליכול עושין לעצמן כו' חבל לרב כהנא חפילו הוו ברחמון חובה חתי שפיר לפלגא ברחמון לא עבדי ובשני עבדי כיון דבשני נשים רשות הוו להו טמאין מיעוטא והא דחמר בפר' קמא דסנהדרין (דף יב:) גבי חזקיהו שהשית חת ישראל לעשות פסח שני היכי דמי חמר רב חסי כגון שהיו ישראל מחנה טמאין ומחנה טהורין ונשים משלימות לטהורים ועודפות עליהן מעיקרא סבר נשים ברחמון חובה והוו להו טמאין מיעוט ומידחו לפסח שני ונשתוף סבר נשים ברחמון רשות והוו להו טמאין מיעוט ורובא נשי לא עבדי והשתח לרב ולישנא בתרא דרב כהנא לא הוה סבר כהנא חלא ליכול עושין לעצמן כו' חבל לרב כהנא חפילו הוו ברחמון חובה חתי שפיר לפלגא ברחמון לא עבדי ובשני עבדי כיון דבשני נשים רשות הוו להו טמאין מיעוטא והא דחמר בפר' קמא דסנהדרין (דף יב:) גבי חזקיהו שהשית חת ישראל לעשות פסח שני היכי דמי חמר רב חסי כגון שהיו ישראל מחנה טמאין ומחנה טהורין ונשים משלימות לטמאים ועודפות עליהן מעיקרא סבר נשים ברחמון חובה והוו להו טמאין מיעוט ומידחו לפסח שני ונשתוף סבר נשים ברחמון רשות והוו להו טמאין מיעוט ורובא נשי לא עבדי והשתח לרב ולישנא בתרא דרב כהנא הא דתניא טהורין עושין הראשון וטמאין עושין השני היכי מתרצי לה כגון שהיו ישראל מחצה טהורין ומיעוט טמאין ונשים משלימות לטמאין ונמצאו מחצה טהורין ומחצה עם הנשים טמאין וקסברי נשים בראשון רשות דל נשים מן הטמאין ונמצאו הטמאין מיעוט ומיעוט נדחין לפסח שני והטהורין עושין הראשון בטהרה כי רוב הקהל טהורין הן. לרב **וללישנא קמא דרב כהנא** הא דתניא טהורין עושין את הראשון וטמאין אין עושין לא את הראשון ולא את השני היכי מתרצי לה. רב מתרץ לטעמיה כגון שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין ונשים משלימות לטהורים ועודפות עליהן מעיקרא סבר נשים ברחמון רשות והוו להו טמאין מיעוט ומידחו לפסח שני ורובא נשי לא עבדי והשתח לרב ולישנא בתרא דרב כהנא לא הוה סבר כהנא חלא ליכול עושין לעצמן כו' חבל לרב כהנא חפילו הוו ברחמון חובה חתי שפיר לפלגא ברחמון לא עבדי ובשני עבדי כיון דבשני נשים רשות הוו להו טמאין מיעוטא והא דחמר בפר' קמא דסנהדרין (דף יב:) גבי חזקיהו שהשית חת ישראל לעשות פסח שני היכי דמי חמר רב חסי כגון שהיו ישראל מחנה טמאין ומחנה טהורין ונשים משלימות לטהורים ועודפות עליהן מעיקרא סבר נשים ברחמון חובה והוו להו טמאין מיעוט ומידחו לפסח שני ונשתוף סבר נשים ברחמון רשות והוו להו טמאין מיעוט ורובא נשי לא עבדי והשתח לרב ולישנא בתרא דרב כהנא לא הוה סבר כהנא חלא ליכול עושין לעצמן כו' חבל לרב כהנא חפילו הוו ברחמון חובה חתי שפיר לפלגא ברחמון לא עבדי ובשני עבדי כיון דבשני נשים רשות הוו להו טמאין מיעוטא והא דחמר בפר' קמא דסנהדרין (דף יב:) גבי חזקיהו שהשית חת ישראל לעשות פסח שני היכי דמי חמר רב חסי כגון שהיו ישראל מחנה טמאין ומחנה טהורין ונשים משלימות לטמא

וּטְמֵאִין אֵין עוֹשִׂין לֹא אֶת הפסח הָרִאשׁוֹן וְלֹא אֶת הפסח הַשֵּׁנִי, מבארת הגמרא את טעם דין הטמאים, בָּרִאשׁוֹן לֹא עָבְדִי - פסח ראשון אינם עושים בטומאה, משום דְּלֹא הָווּ רוּבָּא - שאינם רוב, ולכך אין הם יכולים לעשותו בטומאה, בַּשֵּׁנִי לֹא עָבְדִי, משום דְּלֹא הָווּ מְיעוּטָא - שאינם מיעוט, ואין טמאים נדחים לפסח שני אלא כשהם מיעוט מהציבור[א].

הגמרא מקשה ממשנתנו על רב:
תְּנַן - שנינו במשנתנו, נִטְמָא קָהָל אוֹ רוּבּוֹ, אוֹ שֶׁהָיוּ הַכֹּהֲנִים טְמֵאִין וְהַקָּהָל טְהוֹרִים, יֵעָשֶׂה הפסח של כל הקהל בְּטוּמְאָה, ואף פסחם של הטהורים. ויש לדקדק ממה שנאמר 'או רובו', שדווקא כשנטמא רוּבּוֹ של הקהל הוּא דְּעָבְדִי - אז עושים הטמאים פסח ראשון, ונעשה הפסח בְּטוּמְאָה[ב], אֲבָל פַּלְגָּא וּפַלְגָּא - מחצה טהורים ומחצה טמאים, לֹא עָבְדִי - לא עושים הטמאים פסח בָּרִאשׁוֹן כלל[ג], וְקַשְׁיָא לְרַב שאמר כי במחצה על מחצה עושים כולם בראשון[ד].

דוחה הגמרא, אָמַר [-ישיב] לָךְ רַב, אין לך לדקדק ולהוכיח מהמשנה שבמחצה על מחצה לא יעשו הטמאים פסח ראשון כלל, כי ניתן לדקדק כך, רוּבָּא - כאשר רוב הקהל טמאים, עָבְדִי כּוּלְּהוּ - עושים כולם בְּטוּמְאָה, גם הטהורים[ה], אבל כאשר פַּלְגָּא וּפַלְגָּא - מחצה טהורים ומחצה טמאים, לא יעשו גם הטהורים בטומאה, אלא הַלָּלוּ - הטהורים עוֹשִׂין לְעַצְמָן בטהרה, וְהַלָּלוּ - הטמאים עוֹשִׂין לְעַצְמָן בטומאה.

הגמרא מוכיחה מהמשנה כתירוצו של רב:
אומרת הגמרא, הָכִי נַמִּי מִסְתַּבְּרָא - ומסתבר הדבר כן שבמחצה ומחצה הטמאים עושים את הפסח הראשון בטומאה ואינם נדחים לשני[ו], דְּקָתָנֵי - ששנינו בסֵיפָא של משנתנו, נִטְמָא מִיעוּט הַקָּהָל, טְהוֹרִין עוֹשִׂין אֶת הָרִאשׁוֹן וּטְמֵאִין עוֹשִׂין אֶת הַשֵּׁנִי. ומדויק מהמשנה כי דווקא באופן בו נטמא מִיעוּט הקהל הוּא דְּעָבְדִי טמאים בַּשֵּׁנִי, אֲבָל פַּלְגָּא וּפַלְגָּא - מחצה טהורים ומחצה טמאים, לֹא נדחים הטמאים לשני וְעָבְדִי בָּרִאשׁוֹן, וְהַלָּלוּ עוֹשִׂין לְעַצְמָן וְהַלָּלוּ עוֹשִׂין לְעַצְמָן[ז].

לאחר שהוכיחה הגמרא מהמשנה כדעת רב, מקשה ממנה הגמרא על רב כהנא:
מקשה הגמרא, וְאֶלָּא - אם כן שמוכח מהסיפא של משנתנו שבמחצה ומחצה אין הטמאין נדחים לשני אלא עושין פסח ראשון בטומאה, קַשְׁיָא מהמשנה לְרַב כַּהֲנָא, הסובר שמחצה על מחצה אינו נידון כרוב, ואין הטמאים עושים בראשון[ח].

מתרצת הגמרא, אָמַר [-ישיב] לָךְ רַב כַּהֲנָא[ט], אין לך לדקדק מהסיפא שבמחצה ומחצה הטמאים עושים בראשון, אלא כך תדקדק, נִטְמְאוּ מִיעוּט הַקָּהָל, טְהוֹרִין עוֹשִׂין אֶת הָרִאשׁוֹן וּטְמֵאִין עוֹשִׂין אֶת הַשֵּׁנִי, דווקא בנטמאו מיעוט עושים הטמאים את השני, הָא פַּלְגָּא וּפַלְגָּא, טְהוֹרִין עוֹשִׂין אֶת הָרִאשׁוֹן, אֲבָל טְמֵאִין אֵינָן עוֹשִׂין לֹא אֶת הָרִאשׁוֹן וְלֹא אֶת הַשֵּׁנִי.

מקשה הגמרא, הָתֵינַח - תירוץ זה מובן לְלִישְׁנָא בַּתְרָא [-לשון אחרון] דְּרַב כַּהֲנָא, הסובר שבמחצה על מחצה הטמאים אינם עושים לא בראשון ולא בשני, אֶלָּא לְהַךְ לִישְׁנָא - ללשון האחר דְּאָמַר רַב כַּהֲנָא טְהוֹרִים עוֹשִׂין אֶת הָרִאשׁוֹן וּטְמֵאִין עוֹשִׂין אֶת הַשֵּׁנִי, מַאי אִיכָּא לְמֵימַר - איך נבאר את הדיוק מהמשנה שבמחצה על מחצה הטמאים אינם עושים את השני.

מתרצת הגמרא, אָמַר [-ישיב] לָךְ רַב כַּהֲנָא, הוּא הַדִּין דַּאֲפִילּוּ פַּלְגָּא וּפַלְגָּא נַמִּי טְהוֹרִין עוֹשִׂין אֶת הָרִאשׁוֹן וּטְמֵאִין עוֹשִׂין אֶת הַשֵּׁנִי, דווקא בנטמאו מיעוט הקהל, וְהַאי דְּקָתָנֵי - ומה ששנינו בסיפא של משנתנו נטמא מִיעוּט הַקָּהָל, הטעם הוא, אַיְידֵי דְּתָנָא - אגב ששנה התנא בְּרֵישָׁא רוּבּוֹ כי במחצה על מחצה אין הדין כן, תָּנָא נַמִּי - לכך שנה גם בְּסֵיפָא מִיעוּטוֹ אף שכן הדין גם במחצה על מחצה.

הגמרא מביאה ראיה מברייתא לכל אחת מהשיטות החולקות בדין מחצה על מחצה:
תַּנְיָא כְּוָותֵיהּ דְּרַב - שנינו בברייתא כדברי רב, וְתַנְיָא כְּוָותֵיהּ דְּרַב כַּהֲנָא - וכן שנינו בברייתא כדברי רב כהנא, וּפְתָרֵי לִישָׁנֵי - וכשני הלשונות ששנינו בדברי רב כהנא, לכל לשון יש ברייתא המוכיחה כדבריו.

תַּנְיָא בברייתא כְּוָותֵיהּ דְּרַב - כדברי רב הסובר שבמחצה על מחצה הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן, הָיוּ יִשְׂרָאֵל מֶחֱצָה טְהוֹרִין וּמֶחֱצָה טְמֵאִין, הַלָּלוּ עוֹשִׂין לְעַצְמָן וְהַלָּלוּ עוֹשִׂין לְעַצְמָן.

תַּנְיָא בברייתא כְּלִישְׁנָא קַמָּא דְּרַב כַּהֲנָא - כדברי הלשון הראשון בדעת רב כהנא הסובר שטהורים עושים פסח ראשון וטמאים פסח שני, הָרֵי שֶׁהָיוּ יִשְׂרָאֵל מֶחֱצָה טְהוֹרִין וּמֶחֱצָה טְמֵאִין, טְהוֹרִין עוֹשִׂין אֶת הָרִאשׁוֹן וּטְמֵאִין עוֹשִׂין אֶת הַשֵּׁנִי.

וְתַנְיָא בברייתא כְּלִישְׁנָא בַּתְרָא דְּרַב כַּהֲנָא - כדברי הלשון האחרון בדעת רב כהנא הסובר שטהורים עושים פסח ראשון וטמאים אין עושים כלל, הָרֵי שֶׁהָיוּ יִשְׂרָאֵל מֶחֱצָה טְהוֹרִין וּמֶחֱצָה טְמֵאִין, טְהוֹרִין עוֹשִׂין אֶת הָרִאשׁוֹן וּטְמֵאִין אֵינָן עוֹשִׂין לֹא אֶת הָרִאשׁוֹן וְלֹא אֶת הַשֵּׁנִי.

א. **על** פי רש"י (ד"ה וטמאין). מסתימת לשון הגמרא ורש"י משמע, שללשון זה סובר רב כהנא שמחצה אינו רוב ואינו מיעוט, וכשדרשו חז"ל (לעיל סו:) 'איש נדחה ואין ציבור נדחים', הכוונה שיש מיעוט [-איש] וכנגדו רוב [-ציבור] המרובה ממנו, וכאשר המיעוט טמא נדחה לפסח שני, ואם הרוב טמא אינו נדחה אלא עושה פסח ראשון בטומאה, ולכך באופן של מחצה על מחצה שהם שוים, אין הטמאים בכלל 'איש' ולא בכלל 'ציבור', ואינם עושים פסח כלל. על פי חזון איש (זבחים סי' ד ס"ק טז). אולם התוספות (ד"ה וטמאין) נקטו שכוונת דרשה זו היא, שאיש יחיד נדחה אבל אם הטמאים אינם בכלל איש, שאינם יחידים, אינם נדחים ועושים בראשון בטומאה אף שאינם בכלל ציבור. ולפי"ז באופן של מחצה על מחצה אף שאינם רוב ואינם מיעוט, מכל מקום צריך להיות הדין שהטמאים יעשו בראשון כיון שאינם בכלל יחידים, ומדוע אמר רב כהנא ללשון זה שהטמאים אינם עושים כלל, וביארו תוספות, שאף שמחצה דינם כרוב לעשות בטומאה, מכל מקום אין הטמאים עושים בטומאה, לפי שהטהורים עושים בטהרה ואם הטמאים יעשו בטומאה יצטרכו כולם לעשות בטומאה מפני שאין קרבן ציבור חלוק, [ובזה חולק רב כהנא על רב, כי לרב אומרים 'אין קרבן ציבור חלוק' רק ברוב טמאים כפי שנתבאר לעיל, ולרב כהנא אף במחצה], אולם מאחר שאין הטמאים רוב ממש אינו ראוי שהטהורים יעשו בטומאה בגללם, ולכך אין הטמאים עושים כלל. ולפי דברי התוספות מה שאומר רב כהנא 'מחצה על מחצה אינו כרוב', הכוונה, שמפני שאינם רוב ממש אין יכולים הטהורים לעשות בטומאה בגללם, ולכך אינם עושים כלל, לפי שאין קרבן ציבור חלוק ואי אפשר לעשות חלקם בטומאה וחלקם בטהרה. על פי צל"ח (פסחים).

ב. **אף** על ידי הטהורים.

ג. **רש"י** (ד"ה פלגא). כלומר, הגמרא מדייקת עתה מהמשנה שבמחצה על מחצה אין הטמאים עושים בראשון כלל, אפילו לא בפני עצמם, ולכך קשה על רב.

ד. **אבל** על רב כהנא לא קשה, כי לפי שני הלשונות טמאים אינם עושים פסח ראשון.
ולכאורה יש להקשות, מדוע שואלת הגמרא על רב מדיוק הרישא של המשנה, הלא ניתן לדייק מהסיפא שבמחצה על מחצה עושים בראשון כדברי רב, וכפי שרב עצמו מדייק כן בסמוך, ומאחר שהדיוקים סותרים אין להוכיח דין זה מהמשנה כלל, וכפי שמצינו כן פעמים רבות בש"ס (ברכות כה. ועוד). וראה ביד משה (פרלמוטר, לעיל סג. נמוס' ד"ה טעמא) מה שכתב ביישוב הקושיא.

ה. **שאינם** צריכים להזהר בשמירת טהרה. רש"י (ד"ה כלהו). וראה ביאור דבריו בביאורי רש"י.

ו. **רש"י** (ד"ה מסתברא).

ז. **שכן** אין לפרש שעושים כולם בטומאה, כי מדויק מהרישא שבאופן זה אין עושים כולם בטומאה, כפי שביארה הגמרא לעיל.

ח. **והקושיא** היא לשני הלשונות של רב כהנא, כי לפי שניהם אין הטמאים עושים פסח ראשון.

ט. **תירוץ** זה הוא לפי לשון אחרון של רב כהנא, וכפי שיבואר בגמרא בסמוך.

י. **כתב** בגור אריה (לרמון, ד"ה ה"נ), כי לאחר דחיית הגמרא שניתן לפרש את הדיוק מהמשנה כלשון האחרון של רב כהנא שבמחצה טמאים אינם עושים כלל, מעתה שוב אין מהמשנה ראיה לרב, ודברי הגמרא מתחילה 'הכי נמי מסתברא' אינם קיימים עתה אחר הדחייה. ובקול הרמ"ז (פ"ו מ"ו) כתב, כי פשטות המשנה משמע כדברי רב, שדווקא אם נטמא מיעוט הקהל הטמאים עושים את השני אבל בנטמאו מחצה עושים הטמאים את הראשון.

וטמאין אין עושין לא את הראשון ולא את השני. קסבר לריב"ח מי פלגא מיקרו חיס לידחו לפסח שני ואי לא מיקרו חיס חלא ליכול ליעביד בטומאה ברחשון וליכא למימר דמספקא ליה מי חציבי חיס חו ליכול דחס כן ליטמחו חחד מן הטהורים דבשלמא מי לא מספקא ליה חחי שפיל ללמה יטמחו חת הטהור לעשות בטומאה כיון שדין של טמחין ליפטר לגמרי ואומר ר"י דלא מיקרו חיס ומ"מ לא יעשו הטהורים בטומאה בשבילם כיון שחין רוב טמחים ואין עושין נמי חלו לעצמן ואלו לעצמן דקסבר חין קרבן ליכול חלוק חע"ג דלר' יהודה דחית ליה לקמן[ד] חין קרבן ליכול חלוק קאמר יעשו כולם בטומאה רב כהנא חלא ליח ליה הך סברא חלא קסבר דמהאי טעמא נידחין לגמרי:

קסבר נשים בראשון רשות. משום רב אילטריך למימר דכי דחי ברחשון חובה הוה אמרינן דהללו עושין לעצמן כו' אבל לרב כהנא אפילו הוו ברחשון חובה חתי שפיל דפלגא ברחשון לא עבדי ובשני עבדי כיון דבשני נשים רשות הוו להו טמחים מיעוטא והא דאמר בפר' קמא דסנהדרין (דף יב:) גבי מזקיהו שהסיח את ישראל לעשות פסח שני היכי דמי אמר רב אחי כגון שהיו ישראל מחצה טמאים ומחצה טהורין ונשים משלימות לטהורים ועודפות עליהן מעיקרא סבר נשים ברחשון חובה והוו להו טמחים מיעוטא ומידחו לפסח שני ולסוף סבר נשים ברחשון רשות והוו להו טמחים מיעוטא ורובא בשני לא עבדי דהוו להו פלגא ופלגא לא עבדי בשני ולרב כהנא דחמר פלגא עבדי בשני הכי מתרץ לה כגון שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמחין ונשים משלימות לטהורים ועודפות עליהן מעיקרא סבר נשים ברחשון חובה והוו להו טמחים מיעוטא ומידחו לפסח שני ולסוף סבר נשים ברחשון רשות והוו להו טמחים מיעוטא ורובא בשני לא עבדי דהוו להו פלגא ופלגא לא עבדי בשני ולרב כהנא דחמר פלגא עבדי בשני הכי מתרץ לה כגון שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמחין ונשים משלימות לטהורים ועודפות עליהן גרידא ולישנא קמא דרב כהנא לא הוה מצי למינקט משלימות ולא עודפות חלא נקט משלימות ועודפות להסחא לכולהו ליכא עשה חלא כתורה והוה מצי לשנויי לנסוף סבר נשים ברחשון חובה ונשים רשות ולכך לחו שפיל עבד פסח שני חלא משום דהחס חליגא דרבי שמעון קיימינן דחית ליה לקמן בפרק המסה (דף נח:) נשים ברחשון רשות חי נמי ניחח ליה למידחי לחף מה חלא עשו ברחשון היה חלא כדין:

נשים בראשון רשות. הוה מצי למינקט בגרייתא דרוב טהורים וע"י נשים היו רוב טמחים נדחין לפסח שני כיון דנשים ברחשון רשות והוו להו מיעוט טמחים:

ורב כהנא מתרץ לה הכי כו'. הסחא נמי הוה מצי למינקט בגרייתא דחמר רוב טהורין חין הטמחין עושין חת השני כיון חלא נשים הוו טהורים מיעוטא ומצינו למימר דנקט בכי החי גוונא לחשמועי' דמחלה על מחל' חינו כרוב:

משלמין

וטמאין אין עושין לא את הראשון ולא את השני בראשון לא עבדי דלא הוו רובא בשני לא עבדי דלא הוו מיעוטא. תנן נטמא קהל או רובו או שהיו הכהנים טמאין והקהל טהורים יעשה בטומאה רובו הוא דעבדי בטומאה אבל פלגא ופלגא לא עבדי בראשון קשיא לרב אמר לך רב רובא עבדי כולהו בטומאה פלגא ופלגא הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן ה"נ מסתברא דקתני סיפא נטמא מיעוט הקהל טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני מיעוט הוא דעבדי בשני אבל פלגא ופלגא לא ועבדי בראשון והללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן ואלא קשיא לרב כהנא אמר לך רב כהנא נטמאו מיעוט הקהל טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני הא פלגא ופלגא טהורין עושין את הראשון אבל טמאין אינן עושין לא את הראשון ולא את השני התינח לישנא בתרא דרב כהנא אלא להך לישנא דאמר רב כהנא טהורים עושין את הראשון וטמאין עושין את השני מאי איכא למימר אמר לך רב כהנא הוא הדין דאפילו פלגא ופלגא נמי טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני והאי דקתני מיעוט הקהל איידי דתנא רישא רובו תנא נמי סיפא מיעוטו. תניא כוותיה דרב תניא כוותיה דרב כהנא כתרי לישני תניא כוותיה דרב היו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן תניא כלישנא קמא דרב כהנא הרי שהיו[ה] ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני ותניא כלישנא בתרא דרב כהנא הרי שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין טהורין עושין את הראשון וטמאין אינן עושין לא את הראשון ולא את השני. לרב וללישנא בתרא דרב כהנא הא דתנא טהורין עושין את הראשון וטמאין את השני היכי מתרצי לה כגון שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין ונשים משלימות לטמאים וקסבר נשים בראשון רשות דל נשים מטמאין והוו להו טמאין מיעוטא ומיעוטא ידחו לפסח שני. לרב וללישנא קמא דרב כהנא הא דתניא טהורין עושין את הראשון וטמאין אין עושין לא את הראשון ולא את השני היכי מתרץ לה [א]כגון שהיו ישראל מחצה טמאין ומחצה טהורין ונשים עודפות על הטהורים וקסבר [ב] נשים בראשון חובה ובשני רשות בראשון לא עבדי דהוי ליה מיעוט ומיעוטא לא עבדי בראשון ובשני לא עבדי דל נשים מינייהו והוו להו פלגא ופלגא לא עבדי בשני ולרב כהנא דאמר פלגא נמי עבדי בשני הכי מתרץ לה כגון שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין ונשים משלימות לטהורין[ג] וקסבר נשים בראשון חובה ובשני רשות בראשון לא עבדי דהוו להו פלגא ופלגא ופלגא בראשון לא עבדי בשני נמי לא עבדי דל נשים מינייהו מן הטהורין הוו להו טמאין רובא ורובא לא עבדי בשני. ולרב כהנא הא דתניא הרי שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן היכי מתרץ לה אמר לך רב כהנא תנאי היא איכא למ"ד מחצה על מחצה כרוב ואיכא למ"ד מחצה על מחצה אינו כרוב. גופא הרי שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן היו טמאין עודפין על הטהורין [ג]אפי' אחד יעשו בטומאה [ג] לפי שאין קרבן ציבור חלוק ר"א בן מתיא אומר אין היחיד מכריע את הציבור לטומאה שנאמר לא

טמאין הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן ואם היו הטמאין עודפין על הטהורין אפילו אחד יעשה בטומאה אלעזר בן מתיא אומר אין היחיד מכריע צבור לטומאה שנאמר

עין משפט
נר מצוה

נה א מיי' פ"ז מהלכות ק"פ הלכה ג:
נו ב מיי' שם פ"ג הלכה ד ופרק ה הלכה ח:
נז ג מיי' פ"ז שם הל' ג:

רבינו חננאל

אין עושין לא [את] הראשון ולא [את] השני. **וללישנא קמא דרב כהנא** אמר לך הוא הדין אפי' פלגא ופלגא טהורין עושין הראשון וטמאין השני ואיידי דתנא רישא רובו הקהל תנא סיפא מיעוט: **תניא** כותיה דרב ותניא כותיה דרב כהנא כתרי לישני. לרב **וללישנא בתרא דרב כהנא** הא דתניא טהורין עושין הראשון וטמאין עושין השני היכי מתרצי לה כגון שהיו ישראל מחצה טהורין ומיעוט טמאין ונשים משלימות לטמאין ונמצאו מחצה טהורין ומחצה עם הנשים טמאין וקסברי נשים בראשון רשות דל נשים מן הטמאין ונמצאו הטמאין מיעוט ומיעוט נדחין לפסח שני והטהורין עושין הראשון בטהרה כי רוב הקהל טהורין הן. לרב **וללישנא קמא דרב כהנא** הא דתניא טהורין עושין את הראשון וטמאין אין עושין לא את הראשון ולא את השני היכי מתרצי לה. רב מתרץ לטעמיה כגון שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין ונשים עודפות על הטהורין וסבר האי תנא נשים בראשון חובה והאנשים והנשים שוים טהורין עושין את הראשון דהא רובא נינהו טמאין אין עושין הראשון דהא מיעוטא נינהו ומיעוט לא עבדי בראשון בשני נמי אין עושין דל נשים מן הטהורין דנשים בשני רשות והוו להו טמאין פלגא ופלגא לא מדחו לפסח שני. הלכך טמאין אין עושין לא את הראשון ולא את השני. **וללישנא קמא דרב כהנא דאמר פלגא ופלגא נמי עבדי בשני מתרץ לטעמיה** כגון שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין ונשים משלימות לטהורין ועודפות עליהן. פי' כגון שהיו עשרה טהורין ועשרה טמאין והטהורי' הם ארבעה אנשים ושש נשים הרי עשרה. והטמאים הם ששה אנשים וארבע נשים הרי עשרה. ומאי עודפות עליהן דקתני דנפישין טהורות מטהורות. וקסבר נשים בראשון חובה ובשני רשות טמאים בראשון לא עבדו דהוה להו פלגא ונדחין לפסח שני. בשני נמי לא עבדי דנשים בשני רשות. ונשים מן הטהורין ומן הטמאין היו בראשון. ונמצאו הטמאין ששה והטהורין ארבעה הנה הטמאין רובא ורובא בשני לא עבדי. **ורב כהנא** הא דתניא כותיה דרב מוקים ליה כתנאי דלא מתרץ ליה: **גופה היו ישראל מחצה טהורין ומחצה**

מסורת הש"ס
עם הוספות

ד) [תוספתא פרק ו], ג) [לקמן נח: סנהדרין יג:], ג) [מנחות יד: טו. לעיל עמוד ח], ד) פ' רע"א.

הגהות וציונים

ה) ס"י: ועודפות עליהן היכי דמי כגון דאיכא ד' גברי טהורין ושש נשים טהורות שיתא גברי טמאין וד' נשים טמאות וקסבר וכו' ומהרש"ל מ"ז (גליון):

ליקוטי רש"י

[שייך לע"א]
בחלל חרב. הקיש חרב לחלל, מתכת שנגע במת הרי הוא אבי אבות הטומאה כמת עצמו ונגע בטמא מת הרי הוא אב הטומאה כמוהו גזירת הכתוב היא במתכת אלא טומאת מת ולא אלא שאר טומאות [לעיל יד ע"ב]. טומאות של מת הרחויות לטמא כלי כגון מת והנוגע בו דהוי מיהא אב הטומאה אם נגע בהם מתכות נעשה כיולא בו ואם נגע במת הוי אבי אבות הטומאה ואם בטמא מת נגע הוי אב אבל רחמנא ומי אין מטמאין כלים ואמי מכין נעשה אב [חולין ג ע"א]. **טומאה דחויה היא בציבור.** אף על גב דלכתחילה רחמנא למימר בטומאה לאו היתר גמור הוא אלא היכא דלא מטמאכי טהורין [לעיל עז ע"א]. כלומר בקומי נדחית אלא דיחוי בעלמא על ידי נסיעות עון שהיו מרובין ולא בהיתר גמור [זבחים לג ע"א]. **מחצה על מחצה כרוב.** וטהורים עושין לעצמן בטהרה וטמאין עושין לעצמן בטומאה ולא מידחו לפסח שני כיחידין [חולין כט ע"א]. [ע"כ שייך לדף עט.]

יעשה בטומאה. ואפי' טמאין יחידין דהא פסח דטהורין גופיה בטומאה אמי מטמא כהניס [לעיל עמוד א']. כגון שהיו **ישראל מחצה.** לאו דווקא אלא כדמפרש ואזיל שהזכירים היו טמאים יותר מן הטהורים ונשים היו רובן טהורות עד שהנשים טהורות משלימות את מחצה טהורים ועודפות עליהן שכשתחה מונה לנשים וכשהם נטמאים וטהורים נמלאו טהורים יתירים ופלוגתא בפרק המסה (פסחים נח ע"ב) דליכא למאן דאמר נשים מונה בהבאת הפסח רחמנא ואיכא למאן דאמר נשים רשות [סנהדרין יב ע"ב]. **שאין קרבן ציבור.** הכא בטומאה שקרבן רובן בא בטומאה אף היחיד עושה [לעיל ע"א]. טומאה בטומאה כמוהו [חולין כט ע"א]. מכי עביד קהל בטומאה ברחמנא לא מפליג למיעבד טהורין בטהרה דשכול ליחלק שגגתי הדבר דמוכחת מילתא בהדיא כשמזהרין אלו מאלו [לקמן פ.].

אה ח19/06/2018

עתה מבררת הגמרא כיצד כל שיטה תיישב את הברייתות שכנגדה:
שואלת הגמרא, **לְרַב** הסובר שבמחצה ומחצה עושים הטמאים בראשון, **וּלְרִישָׁנָא בַּתְרָא דְּרַב כַּהֲנָא** שהטמאים אינם עושים פסח כלל, **הָא דְּתָנָא** - מה ששנה התנא בברייתא המסייעת ללשון הראשון של רב כהנא, הרי שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין, **טְהוֹרִין עוֹשִׂין אֶת הָרִאשׁוֹן וּטְמֵאִין אֶת הַשֵּׁנִי, הֵיכִי מְתָרְצִי לָהּ** - היאך יישבו את דברי הברייתא[יא].

משיבה הגמרא, רב ורב כהנא יפרשו, שהברייתא עוסקת **בְּגִּון שֶׁהָיוּ יִשְׂרָאֵל מֻחֶצָּה טְהוֹרִין וּמֻחֶצָּה טְמֵאִין, וְנָשִׁים מַשְׁלִימוֹת לַטְּמֵאִים**[יב] שיהיו מחצה, כלומר, הזכרים לבדם רובם טהורים, והנשים לבדן רובן טמאות, ועל ידי צירוף הנשים הרי ישראל מחצה על מחצה, **וְקָסָבַר** - סובר התנא ששנה בריית זו, **שְׁנָשִׁים בְּפֶסַח רִאשׁוֹן** וכל שכן בשני אינן חייבות אלא **רְשׁוּת** הוא להן[יג], ולכן אין להביאן בחשבון הטהורים והטמאים, הלכך, **דַּל** - הסר את **הַנָּשִׁים** מִחשבון **הַטְּמֵאִין, וְהָווּ לְהוּ** - ונמצא ש**הַטְּמֵאִין מִיעוּטָא, וּמִיעוּטָא יְדָחֲפִי לְפֶסַח שֵׁנִי**, אבל מודה התנא שאם היו הזכרים מחצה על מחצה, אין הטמאים נדחין לפסח שני, ולדעת רב יעשו הטמאים בראשון, וללשון האחרון של רב כהנא לא יעשו כלל[יד].

הגמרא ממשיכה ומבררת כיצד יבארו רב והלשון הראשון של רב כהנא את הברייתא המסייעת ללשון האחרון:
שואלת הגמרא, **לְרַב** הסובר שבמחצה ומחצה טמאים עושים בראשון, **וּלְרִישָׁנָא קַמָּא דְּרַב כַּהֲנָא** שהטמאים עושים בשני, **הָא דְּתַנְיָא** בברייתא המסייעת ללשון האחרון, הרי שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין, **טְהוֹרִין עוֹשִׂין אֶת הָרִאשׁוֹן וּטְמֵאִין אֵין עוֹשִׂין לֹא אֶת הָרִאשׁוֹן וְלֹא אֶת הַשֵּׁנִי, הֵיכִי מְתָרְצִי לָהּ** - היאך יישבו את דברי הברייתא לשיטתם.

משיבה הגמרא, **רַב מְתָרֵיץ לָהּ** לברייתא, **כְּגוֹן שֶׁהָיוּ יִשְׂרָאֵל** הזכרים, **מֻחֶצָּה** מהם **טְמֵאִין וּמֻחֶצָּה** מהם **טְהוֹרִין**, וכשאתה מונה נשים עמהם **הַנָּשִׁים** הטהורות **עוֹדְפוֹת** - מוסיפות **עַל הַטְּהוֹרִים**, ונמצאו טהורים רבים מן הטמאים. **וְקָסָבַר** התנא **נָשִׁים בְּפֶסַח רִאשׁוֹן חוֹבָה**, ועל כן מצטרפות להוסיף על מנין הטהורים לענין חיוב פסח ראשון, **וּבְפֶסַח שֵׁנִי** אין הנשים חייבות אלא **רְשׁוּת** הוא להן, ואינן מצטרפות לחשבון בפסח זה. הלכך, **בְּרִאשׁוֹן לֹא עָבְדִי** - לא עושים הטמאים, **מִשּׁוּם דְּהָווּ לֵיהּ מִיעוּט** טמאים על ידי צירוף הנשים, **וּמִיעוּטָא לֹא עָבְדִי** הטמאים, **מִשּׁוּם שֶׁדַּל** [-הסר] **נָשִׁים מִינַּיְיהוּ** שאינן חייבות בפסח שני, **וְהָווּ לְהוּ** - ונמצאו הטהורים והטמאים **פַּלְגָּא וּפַלְגָּא** - וכשמחצית מן הקהל טמאים, סובר רב ש**לֹא עָבְדִי בַּשֵּׁנִי**[טו].

הגמרא מבארת כיצד תתיישב ברייתא זו ללשון הראשון של רב כהנא:
וּלְרַב כַּהֲנָא בלשון הראשון **דְּאָמַר**, שלא רק כאשר מיעוט היו טמאים בראשון עושים בשני אלא **פַּלְגָּא נַמִּי עָבְדִי** - אף אם מחצה היו טמאים בראשון עושים **בַּשֵּׁנִי**, ומשום כך אינו יכול ליישב כרב, **הָכִי מְתָרֵיץ לָהּ** - כך הוא מתרץ את הברייתא, **כְּגוֹן שֶׁהָיוּ יִשְׂרָאֵל מֻחֶצָּה טְהוֹרִין וּמֻחֶצָּה טְמֵאִין, וְנָשִׁים מַשְׁלִימוֹת לַטְּהוֹרִין** שהיו הזכרים רוב טמאים ומיעוט טהורים ועל ידי הנשים שרובן טהורות הרי ישראל מחצה טהורים, **וְקָסָבַר** התנא, **נָשִׁים בְּרִאשׁוֹן חוֹבָה וּבַשֵּׁנִי רְשׁוּת**, הלכך, **בְּרִאשׁוֹן לֹא עָבְדִי** הטמאים, כיון **דְּהָווּ לְהוּ** טמאים וטהורים **פַּלְגָּא וּפַלְגָּא** על ידי צירוף הנשים, **וּפַלְגָּא** לדעת הלשון הראשון של רב כהנא **בְּרִאשׁוֹן לֹא עָבְדִי** אלא נדחין לשני, אולם **בַּשֵּׁנִי נַמִּי לֹא עָבְדִי** הטמאים, משום **שֶׁדַּל** [-הסר] **נָשִׁים מִינַּיְיהוּ מִן הַטְּהוֹרִין**, כיון שאינן חייבות בפסח שני, ונמצא **שֶׁהָווּ לְהוּ טְמֵאִין** בפסח שני **רוּבָּא** [-רוב], **וְרוּבָּא לֹא עָבְדִי בַּשֵּׁנִי**[טז].

עתה מבררת הגמרא כיצד יבארו שני הלשונות של רב כהנא את הברייתא המסייעת לרב:
שואלת הגמרא, **וּלְרַב כַּהֲנָא**, בין ללשון הראשון שטמאים עושים בשני, ובין ללשון השני שטמאים אינם עושים כלל, **הָא דְּתַנְיָא** בברייתא המסייעת לדברי רב, **הֲרֵי שֶׁהָיוּ יִשְׂרָאֵל מֻחֶצָּה טְהוֹרִין וּמֻחֶצָּה טְמֵאִין, הַלָּלוּ עוֹשִׂין לְעַצְמָן וְהַלָּלוּ עוֹשִׂין לְעַצְמָן, הֵיכִי מְתָרֵיץ לָהּ** - היאך יישב רב כהנא ברייתא זו.

משיבה הגמרא, **אָמַר** [-ישיב] **לָךְ רַב כַּהֲנָא, תַּנָּאֵי הִיא** - דין זה במחלוקת תנאים הוא[יז], **אִיכָּא לְמַאן דְּאָמַר** - יש תנא הסובר **שֶׁמֻּחֶצָּה עַל מֻחֶצָּה** נידון **כְּרוֹב**, וכך סובר התנא של ברייתא זו ולכן עושין לעצמן, **וְאִיכָּא לְמַאן דְּאָמַר** - ויש תנא הסובר **שֶׁמֻּחֶצָּה עַל מֻחֶצָּה אֵינוֹ** נידון **כְּרוֹב**, ואין הטמאים עושים את הראשון, וכך סובר התנא שאמר לעיל שאין הטמאים עושים בראשון[יח] וכדעתו סובר רב כהנא.

★

יא. **סדר** הגמרא בשאלות אלו לכאורה אינו מובן, כי לפי סדר הברייתות שהביאה הגמרא לעיל היה לה לשאול קודם על הברייתא המוכיחה כרב שהובאה תחילה, כיצד יפרשו שני הלשונות של רב כהנא, ולפי סדר המימרות שהובאו לעיל [-רב ואחר כך שני הלשונות של רב כהנא] היה לה לשאול תחילה כיצד רב ורב כהנא בלשון הראשון יפרשו את הברייתא המסייעת ללשון השני. וביאר הצל"ח (ד"ה לרב - הרמתון), כי סדר הגמרא הוא לפי התירוצים שמתרצת כל שיטה את הראיה כנגדה. כי רב ולשון האחרון של רב כהנא שוים בתירוץ הראיה של הלשון הראשון, לכך הוקדמה שאלה זו. ואחריה באה השאלה על רב והלשון הראשון של רב כהנא מהראיה ללשון האחרון, כי גם אותה מתרצים, אולם מאחר שאינם שוים בתירוצם מקומה אחר השאלה הקודמת. והשאלה על שני הלשונות של רב כהנא מהראיה לרב הובאה בסוף כיון שעליה אין תירוץ [ומפני כך הוצרך לומר 'תנאי היא'], כפי שיבואר.

יב. **ראה** בילקוט ביאורים שדנו האחרונים על אופן אחר בו יכלה הגמרא להעמיד את הברייתא כאן, וכן את הברייתא להלן המסייעת ללשון האחרון של רב כהנא.

יג. **להלן** (סא:) הגמרא מביאה מחלוקת אם נשים חייבות בקרבן פסח, לדעת רבי יהודה חייבות בפסח ראשון ופטורות בשני, לדעת רבי יוסי חייבות בשניהם, ולדעת רבי שמעון פטורות בשניהם, ושם מבואר מנין דרשו כן. ולדעת התנא כאן נשים בפסח ראשון רשות וכל שכן בפסח שני, כדעת רבי שמעון. על פי רש"י (ד"ה משלימות).

יד. **כתבו** התוספות (ד"ה קסבר), שהגמרא לא העמידה את הברייתא כשיטה הסוברת שנשים בפסח ראשון רשות אלא כדי ליישב את הברייתא לדעת רב הסובר שבמחצה על מחצה עושים הטמאים בראשון, שאילו לדעת רב כהנא תתיישב הברייתא גם לשיטה הסוברת שנשים בפסח ראשון חובה ובפסח שני רשות, כי בראשון שהנשים חובה ומצטרפות הרי הם מחצה על מחצה, ובאופן זה סובר רב כהנא שאין הטמאים עושים, ובפסח שני שהנשים רשות אינן מצטרפות ולכך הטמאים הם מיעוט ומיעוט עושים את השני.
כתב הגור אריה (ירמון, ד"ה ס"ג) כי אף לאחר הדחייה של הגמרא עדיין ניתן לומר שהראיה מהברייתא קיימת [וכן בשאר הראיות מהברייתות שמביאה הגמרא בסמוך], כיון שפשטות הברייתא מורה כלשון הראשון של רב כהנא, והאפשרות שבה מעמידה הגמרא את הברייתא כדי לדחות את הראיה היא מחוץ לברייתא ואינה מפורשת בה, והעיקר חסר מן הספר [אולם הדחיות לראיה מהמשנה שאמרה הגמרא לעיל ליישב את רב כהנא, הרי הם קיימות מאחר שהם פירוש לדברי המשנה ולא העמדת המשנה באפשרות שלא כתובה בה, כפי שנתבאר לעיל].

טו. **כי** לדעת רב מחצה כרוב, ורוב הציבור אינם עושים פסח שני, כמבואר בסמוך ולהלן (פ:). מכאן מוכח שמנין הרוב והמיעוט בפסח שני אינו נמדד לפי מה שהיו בפסח ראשון אלא לפי מצבם עתה בשני [כגון, אם היו הטמאים מועטים בראשון ודינם להידחות לשני, ובין ראשון לשני הגדילו קטנים ונתגיירו גרים ויש עתה רוב טמאים אינם עושים את השני כדין רוב טמאים], כי הלא כאן היו הטמאים מיעוט בפסח ראשון, ומכל מקום כיון שעתה בפסח שני [שהנשים אינם בחשבון] הרי הם מחצה אינם עושים בשני. אבי עזרי (קרנן פסח פ"ז ה"ד אות ג) וראה בילקוט ביאורים הרחבה בענין זה.

טז. **כי** אין הטמאים עושים את השני אלא כשהם מיעוט הציבור, שכן דורשת הגמרא לעיל (סו:) 'איש איש כי יהיה טמא' וגו', איש נדחה לפסח שני ואין ציבור נדחים. על פי יוסף אומץ (סי' ו). ולהלן (פ.) יתבאר בהערה האם רק ציבור טמאי מת אינם עושים את השני או אף בשאר טומאות.

יז. **הגמרא** יכלה ליישב כן אף על השאלות הקודמות, ולא יישבה משום שלא נוח לה לומר שיש כאן מחלוקת תנאים ושלש שיטות בדבר, כרב וכשני הלשונות ברב כהנא, אבל עתה לפי דחיות הגמרא לעיל וכאן יש רק שתי שיטות בדין מחצה על מחצה, וכן שתי שיטות בדין חיוב נשים בפסח. משחת אהרן (נרס"י ד"ה תנאי) אולם מדברי הצל"ח (ד"ה לרב - הרמתון) נראה, כי התירוצים הקודמים בגמרא טובים יותר מתירוץ זה, כי לפיהם יש אפשרות להעמיד את הברייתא כשיטת מי שהקשו עליו, ותירוץ 'תנאי היא' לא אומרים אלא כשאין אופן ליישב את הברייתא כשיטה זו.

יח. **כלומר**, שתי הברייתות שהובאו לעיל הסוברת כל אחת כלשון אחד של רב כהנא [וכל לשון מעמיד את הברייתא שכנגדו באופן שאינה סותרת לשיטתו כפי שביארה

עט: כיצד צולין פרק שביעי פסחים

עין משפט
נר מצוה

אוצר החכמה

נה א מיי׳ פ״ז מהלכות ק״פ הלכה ג:
נו ב מיי׳ שם פ״ג הלכה ד ופרק ה הלכה ח:
נז ג מיי׳ פ״ז שם הל׳ ג:

וטמאין אין עושין לא את הראשון ולא את השני. קשה לריב״ח מי פלגא מיקרו חיש לידחו לפסח שני ואי לא מיקרו חיש חלא ליבור ליעביד בטומאה ברשות וליכא למימר דמספקא ליה מי חציבי חיש או ליבור דאם כן ליטמאו אחד מן הטהורים דבשלמא מי לא מספקא ליה אחי שפיר דלמה יטמאו את הטהור לעשות בטומאה כיון שדין של טמאין ליפטר לגמרי ואומר ר״י דלא מיקרו חיש ומ״מ לא יעשו הטהורים בטומאה בשבילם כיון שאין רוב טמאים ואין עושין נמי אלו לעצמן ואלו לעצמן דקסבר אין קרבן ליבור חלוק אע״ג דלר׳ יהודה דאית ליה לקמן[ד] אין קרבן ליבור חלוק קאמר יעשו כולם בטומאה רב כהנא אלא ליה הך סברא אלא קסבר משלימות נידחין לגמרי:

קסבר נשים בראשון רשות. משום רב אליטוריך למימר הכי דאי ברשות חובה הוה אמרינן דהללו עושין לעצמן כו׳ אבל לרב כהנא אפילו הוו ברשות חובה אתי שפיר דפלגא ברשות לא עבדי ובשני עבדי כיון דבשני נשים רשות הוו להו טמאים מיעוטא והא דאמר בפר׳ קמא דסנהדרין (דף יב:) גבי מזקיהו שהשית את ישראל לעשות פסח שני היכי דמי אמר רב אשי כגון שהיו ישראל מחצה טמאים ומחצה טהורין ונשים משלימות לטהורים ועודפות עליהן מעיקרא סבר נשים ברשות חובה והוו להו טמאים מיעוטא ומידחו לפסח שני ולבסוף סבר נשים ברשות חובה ובשני רשות ולכך לאו שפיר עבד פסח שני אלא משום דהתם אליבא דרבי שמעון קיימינן דאית ליה לקמן בפרק התשה (דף עה:) נשים ברשות רשות אי נמי ניחא ליה למידחי לתוך מה שלא עשו ברשות היה שלא כדין:

נשים בראשון רשות. הוה מצי למינקט בבריתא רוב טהורים וע״י נשים היו רוב טמאים נדחין לפסח שני כיון דנשים ברשות רשות והוו להו מיעוט טמאים:

ורב כהנא מתרץ לה הכי נו׳. השתא נמי הוה מצי למינקט בבריתא רובות לתומת לתפי׳ רוב טהורין אין הטמאין עושין את השני כיון שאלו נשים הוו מיעוט טהורים ומצינו למימר דנקט נכי התי גוונא לאשמועי׳ דמחצה על מחצה אינו כרוב: משלמין

וטמאין אין עושין לא את הראשון ולא את השני בראשון לא עבדי דלא הוו רובא בשני לא עבדי דלא הוו מיעוטא. תנן נטמא קהל או רובו או שהיו הכהנים טמאין והקהל טהורים יעשה בטומאה רובו הוא דעבדי בטומאה אבל פלגא ופלגא לא עבדי בראשון קשיא לרב אמר לך רב רובא עבדי כולהו בטומאה פלגא ופלגא הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן ה״נ מסתברא דקתני סיפא נטמא מיעוט הקהל טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני מיעוט הוא דעבדי בשני אבל פלגא ופלגא לא ועבדי בראשון והללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן ואלא קשיא לרב כהנא אמר לך רב כהנא נטמאו מיעוט הקהל טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני הא פלגא ופלגא טהורין עושין את הראשון אבל טמאין אינן עושין לא את הראשון ולא את השני התינח לישנא בתרא דרב כהנא אלא להך לישנא דאמר רב כהנא טהורים עושין את הראשון וטמאין עושין את השני מאי איכא למימר אמר לך רב כהנא הוא הדין דאפילו פלגא ופלגא נמי טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני והאי דקתני מיעוט הקהל איידי דתנא רישא רובו תנא נמי סיפא מיעוטו. תניא כוותיה דרב תניא כוותיה דרב כהנא כתרי לישני תניא כוותיה דרב היו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן תניא כלישנא קמא דרב כהנא הרי שהיו[ה] ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני ותניא כלישנא בתרא דרב כהנא הרי שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין טהורין עושין את הראשון וטמאין אינן עושין לא את הראשון ולא את השני. לרב וללישנא בתרא דרב כהנא הא דתנא טהורין עושין את הראשון וטמאין את השני היכי מתרצי לה כגון שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין ונשים משלימות לטמאים וקסבר נשים בראשון רשות דל נשים מטמאין והוו להו טמאין מיעוטא ומיעוטא ידחו לפסח שני. לרב וללישנא קמא דרב כהנא הא דתניא טהורין עושין את הראשון וטמאין אין עושין לא את הראשון ולא את השני היכי מתרצי לה ״כגון שהיו ישראל מחצה טמאין ומחצה טהורין ונשים עודפות על הטהורים וקסבר[ג] נשים בראשון חובה ובשני רשות בראשון לא עבדי דהוי ליה מיעוט ומיעוטא לא עבדי בראשון ובשני דל נשים מינייהו והוו להו פלגא ופלגא לא עבדי בשני ולרב כהנא דאמר פלגא נמי עבדי בשני הכי מתרץ לה כגון שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין ונשים משלימות לטהורין[ה] וקסבר נשים בראשון חובה ובשני רשות בראשון לא עבדי דהוו להו פלגא ופלגא ופלגא בראשון לא עבדי בשני נמי לא עבדי דל נשים מינייהו מן הטהורין הוו טמאין רובא ורובא לא עבדי בשני. ולרב כהנא הא דתניא הרי שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן היכי מתרץ לה אמר לך רב כהנא תנאי היא איכא למ״ד מחצה על מחצה כרוב ואיכא למ״ד מחצה על מחצה אינו כרוב. גופא הרי שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן היו טמאין עודפין על הטהורין[ג] אפי׳ אחד יעשו בטומאה[ג] לפי שאין קרבן ציבור חלוק ר״א בן מתיא אומר אין היחיד מכריע את הציבור לטומאה שנאמר לא

טמאין הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן ואם היו הטמאין עודפין על הטהורין אפילו אחד יעשה בטומאה אלעזר בן מתיא אומר אין היחיד מכריע צבור לטומאה שנאמר

רבינו חננאל

אין עושין לא [את] הראשון ולא [את] השני. **וללישנא קמא דרב כהנא** אמר לך הוא הדין אפי׳ פלגא ופלגא׳ טהורין עושין הראשון וטמאין השני ואיידי דתנא רישא רוב הקהל תנא סיפא מיעוט: **תניא** כותיה דרב ותניא כותיה דרב כהנא כתרי לישני. **לרב וללישנא בתרא דרב כהנא** הא דתניא טהורין עושין הראשון וטמאין עושין השני היכי מתרצי לה כגון שהיו ישראל מחצה טהורין ומיעוט טמאין ונשים משלימות לטמאין למחצה ונמצאו מחצה טהורין ומחצה עם הנשים טמאין וקסברי נשים בראשון רשות דל נשים מן הטמאין ונמצאו הטמאין מיעוט ומיעוט נדחין לפסח שני והטהורין עושין הראשון בטהרה כי רוב הקהל טהורין הן. **לרב וללישנא קמא דרב כהנא** הא דתניא טהורין עושין את הראשון וטמאין אין עושין לא את הראשון ולא את השני היכי מתרצי לה. **רב מתרץ לטעמיה** כגון שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין ונשים עודפות על הטהורין וסבר האי תנא נשים בראשון חובה והאנשים והנשים שוים טהורין עושין את הראשון דהא רובא נינהו טמאין אין עושין הראשון דהא מיעוטא נינהו ומיעוט לא עבדי בראשון בשני נמי אין עושין דל נשים מן הטהורין דנשים בשני רשות והוו להו טמאין פלגא ופלגא לא מדחו לפסח שני. הלכך טמאין אין עושין לא את הראשון ולא את השני. **וללישנא קמא דרב כהנא דאמר פלגא ופלגא נמי עבדי בשני מתרץ לטעמיה** כגון שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין ונשים משלימות לטהורין ועודפות עליהן. פי׳ כגון שהיו עשרה טהורין ועשרה טמאין והטהורי׳ הם ארבעה אנשים ושש נשים הרי עשרה. והטמאים הם ששה אנשים וארבע נשים הרי עשרה. ומאי עודפות עליהן דקתני דנפישין טהורות מטהורות. וקסבר נשים בראשון חובה ובשני רשות טמאים בראשון לא עבדו דהוה להו פלגא ונדחין לפסח שני. בשני נמי לא עבדי דנשים בשני רשות. ונשים מן הטהורין ומן הטמאין היו בראשון. ונמצאו הטמאין ששה והטהורין ארבעה הנה הטמאין רובא ורובא בשני לא עבדי. **ורב כהנא** הא דתניא כותיה דרב מוקים ליה כתנאי דלא מתרץ ליה: **גופה היו ישראל מחצה טהורין ומחצה**

מסורת הש״ס
עם הוספות

ד) [מוספתא פרק ו], ג) [לקמן עח: סנהדרין יג:], ג) [מנחות יד: טו. לעיל עמוד ח], ד) פי׳ רע״א.

הגהות וציונים

ה) ס״י: ועודפות עליהן היכי דמי כגון דאיכא ד׳ גברי טהורין ושש נשים טהורות שיתא גברי טמאין וד׳ נשים טמאות וקסבר וכו׳ ומהרש״ל מ״ז (גליון):

ליקוטי רש״י

[שייך לע״א]
בחלל חרב. הקיש חרב לחלל, מתכת שנגע במת הרי הוא אבי אבות הטומאה כמת עצמו ונגע בטמא מת הרי הוא אב הטומאה כמוהו גזירת הכתוב היא במתכת אלא טומאת מת ולא אלא שאר טומאות [לעיל יד ע״ב]. טומאות של מת הרחויות לטמא כלי כגון מת והנוגע בו דהוי מיהא אב הטומאה אם נגע בהם מתכות נעשה כיולא בו ואם נגע במת הוי אבי אבות הטומאה ואם בטמא מת נגע הוי אב אבל רחמנן ואי אין מטמאין כלים ואלי אכין נעשה אב [חולין ג ע״א]. **טומאה דחויה היא בציבור.** אף על גב דלכתחילה רחמנא למימר בטומאה לאו היתר גמור הוא אלא היכא דלא מטמכאי טהורין [לעיל עז ע״א]. כלומר בקומי נדחית אלא דיחוי בעלמא על ידי נסיונות עון שהנין מרובה ולא בהיתר גמור [זבחים לג ע״א]. **מחצה על מחצה כרוב.** וטהורים עושין לעצמן בטהרה וטמאין עושין לעצמן בטומאה ולא מידחו לפסח שני כיחידין [חולין כט ע״א]. [ע״כ שייך לדף עט.]

יעשה בטומאה. ואפי׳ טמאין יחידין דהא פסח דטהורין גופיה בטומאה אלמי מטוס כהניס [לעיל עמוד א׳]. כגון שהיו ישראל מחצה. לאו דווקא אלא כדמפרש ואזיל שהזכירים היו טמאים יותר מן הטהורים ונשים היו רובן טהורות עד שהנשים טהורות משלימות את מחצה טהורים ועודפות עליהן שכשתה מונה לנשים ונשים כשתה בטמאים וכטהורים נמצאו טהורים יתירים ופלוגתא בפרק התשה (פסחים עה ע״ב) דליכא למאן דאמר נשים מונה בהבאת הפסח רחמנן ואיכא למאן דאמר נשים רשות [סנהדרין יב ע״ב]. **שאין קרבן ציבור.** הכא בטומאה מלוק מאחר שקרבן רובן הא בטומאה אף היחיד עושה בטומאה [לעיל ע״א]. כלומר אם הטמאין עושין את השני כיון שאלו נשים הוו טהורים מיעוטא ומצינו למימר דנקט נכי התי גוונא לאשמועי׳ דמחצה על מחצ׳ אינו כרוב: משלמין

הגמרא הביאה לעיל ברייתא הסוברת כדעת רב שבמחצה על מחצה הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן, ולא הביאה אלא את תחילת דבריה, ועתה מביאה הגמרא את כל הברייתא, בה מבואר מהו גדר מחצה על מחצה ורוב, וכן שיטות נוספות בדין פסח הבא בטומאה:

גופא - נשוב לעצם דברי הברייתא ונבאר אותם. **הֲרֵי שֶׁהָיוּ יִשְׂרָאֵל מֶחֱצָה טְהוֹרִין וּמֶחֱצָה טְמֵאִין, הַלָּלוּ עוֹשִׂין לְעַצְמָן וְהַלָּלוּ עוֹשִׂין לְעַצְמָן**, במה דברים אמורים כשהיו מחצה על מחצה בצמצום, אבל **אִם הָיוּ טְמֵאִין עוֹדְפִין עַל הַטְּהוֹרִין אֲפִילּוּ אֶחָד**, הרי זה רוב טמאים **וַיַּעֲשׂוּ כולם בְּטוּמְאָה**, אף הטהורים, **לְפִי שֶׁאֵין קָרְבַּן צִיבּוּר הבא בטומאה חָלּוּק במעשהו בין המקריבים, אלא כולם יעשוהו כאחד בטומאה"י**, כך היא שיטת תנא קמא. **רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן מַתְיָא אוֹמֵר, אֵין הטמא הַיָּחִיד מַכְרִיעַ אֶת הַצִּיבּוּר לְטוּמְאָה"י, שֶׁנֶּאֱמַר** במצות הפסח (דברים טז ה)

הגמרא לעיל]. שלשני הלשונות אין הטמאים עושים את הראשון משום שמחצה על מחצה אינו כרוב, ומחלוקתם היא האם עושים את השני, כפי שהתבאר לעיל.

יט. ולא נאמר כן אלא ברוב טמאים ולא במחצה על מחצה, כפי שהתבאר הטעם בהערה לעיל (ע"מ).

כ. וכן הדין בטהרה, שאם הטהורים יותר מהטמאים בטהור אחד, אין היחיד הטהור מכריע לטהרה, ודינם כמחצה על מחצה. גור אריה (לימון, ד"ה מין). וכן כתב בקרני ראם (קונטי, ד"ה ל"מ), והוסיף, שיש ללמוד זאת מכך שבפסוק 'לא תוכל לזבוח' וגו' שהוא מקור הדין לא נזכר טומאה. ומה שנקט רבי אלעזר בן מתיא טומאה אינו בדווקא, אלא נקט כן מפני שתנא קמא מדבר על אופן זה שהיחיד מכריע לטומאה. אולם מדברי עמק הנציב (ספרי, רמז פע"ט ד"ה רמז"מ) שביאר היכן נרמז בפסוק טומאה, נראה כי דווקא לטומאה אין היחיד מכריע.

בברייתא בספרי הלשון הוא 'אין היחיד מכריע את העולם' [כן היא גירסת הספרים המובאת בשו"ת התשב"ץ (סי"ג סי' קכ)], ולא 'את הציבור' כלשון הברייתא בגמרא כאן, וביאר בגליוני הש"ס (ד"ה מין), שהברייתא בספרי באה לתת טעם לפסוק מדוע אין היחיד מכריע את הציבור, מפני שאינו ראוי שיחיד יכריע את כל העולם, וראה בדבריו שמביא מקומות נוספים שמצינו סברא זו. ושורש הדברים נמצא בשו"ת התשב"ץ (שם).

'לֹא תוֹכַל לִזְבּוֹחַ אֶת הַפֶּסַח בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ', תיבת 'באחד' מיותרת היא[א], ולכך יש לדרוש את הפסוק כך, לא תוכל לזבוח את הפסח בְּאֶחָד, בשביל אחד. כלומר, שהיחיד לא יגרום לשנות את דין שחיטת הפסח בשום צד[ב].

נתבאר במשנה (לעיל עט:) שאם הקהל או רובו טמאים עושים כולם את הפסח בטומאה, ואם רק מיעוט טמאים עושים הטמאים פסח שני. הברייתא מביאה מחלוקת תנאים בדין שבט אחד שכולו טמא ושאר השבטים טהורים:

רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר, אֲפִילּוּ שֵׁבֶט אֶחָד מישראל טָמֵא וּשְׁאָר כָּל הַשְּׁבָטִים טְהוֹרִים, הַלָּלוּ - הטמאים עוֹשִׂין לְעַצְמָן בטומאה, וְהַלָּלוּ - שאר כל השבטים עוֹשִׂין לְעַצְמָן בטהרה. מַאי טַעֲמָא [-מה הטעם] דְּרַבִּי שִׁמְעוֹן, קָסָבַר שֵׁבֶט אֶחָד אִיקְרֵי קָהָל[ג], ולכך הוא חשוב כציבור, וציבור טמא אינו נדחה לפסח שני[ד]. רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, אֲפִילּוּ שֵׁבֶט אֶחָד טָמֵא וּשְׁאָר כָּל הַשְּׁבָטִים טְהוֹרִין, יַעֲשׂוּ כולם את הפסח בְּטוּמְאָה אף השבטים הטהורים אם ירצו[ה], משום שֶׁאֵין קָרְבַּן צִיבּוּר חָלוּק. מבארת הגמרא את שיטת רבי יהודה, טעמו של רַבִּי יְהוּדָה משום שקסבר, שֵׁבֶט אֶחָד אִיקְרֵי קָהָל[ו], וְהָווּ לְהוּ פַּלְגָּא וּפַלְגָּא - ונמצא כל ישראל מחציתם טהור ומחציתם טמא, שהרי יש בהם ציבור טהור וציבור טמא[ז], וְאֵין קָרְבַּן צִיבּוּר הבא בטומאה חָלוּק בהבאתו, שחלק מהציבור יביאוהו בטהרה וחלק בטומאה, ולכך עָבְדִי כּוּלְּהוּ [-עושים כולם] בְּטוּמְאָה[ח].

★

הגמרא מביאה אופן נוסף בדין מחצה על מחצה שנחלקו בו האמוראים:

אִיתְּמַר - נאמר בבית המדרש, הָיוּ יִשְׂרָאֵל מֶחֱצָה טְהוֹרִין וּמֶחֱצָה טְמֵאִין, אָמַר רַב מְטַמְּאִין אֶחָד מֵהֶן - מן הטהורים בְּשֶׁרֶץ כדי שיהיו רוב ישראל טמאים ויעשו כולם את הפסח בטומאה[ט].

אוצר החכמה

הגמרא מבארת באיזה אופן דיבר רב:

מקשה הגמרא, וְאַמַּאי - למה יש צורך לעשות כן, נֵיעַבְדוּ הָנֵי לְחוּדַיְיהוּ - יעשו אלו הטהורים לבדם בטהרה, וְהָנֵי לְחוּדַיְיהוּ - ואלו הטמאים לבדם בטומאה, דְּהָא [-שהרי] אָמַר רַב לעיל (עט.) על אופן זה שהיו ישראל מחצה על מחצה, הַלָּלוּ עוֹשִׂין לְעַצְמָן וְהַלָּלוּ עוֹשִׂין לְעַצְמָן.

מתרצת הגמרא, אָמְרִי - אמרו בני הישיבה, הָכָא בְּמַאי עָסְקִינַן - כאן, בדברי רב, במה המדובר, באופן שלא היו מחצה על מחצה בשוה, אלא בְּגוֹן שֶׁהָיוּ טְמֵאִין עוֹדְפִין עַל הַטְּהוֹרִין בטמא אֶחָד, וסוברת הגמרא עתה שכשאין הטמאים יותר מהטהורים אלא באחד אין הטהורים שהם מיעוט יכולים לעשות את הפסח הראשון בטהרה ואף לא בטומאה', ולכך מטמאין אחד מהן כדי שיוכלו כולם לעשות בטומאה.

מקשה הגמרא, אִי הָכִי - אם כך שמדובר בטמאים יתרים על הטהורים באחד, הָווּ לְהוּ רוּבָּא - נמצא שהם רוב טְמֵאִים, וְנֵיעַבְדוּ כּוּלְּהוּ בְּטוּמְאָה - ויעשו כולם בטומאה[י], ולמה צריכים לטמאות אדם טהור נוסף בשרץ.

מתרצת הגמרא, רב שאמר מטמאים אחד מהם בשרץ, סָבַר לָהּ כְּרַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן מַתְיָא, דְּאָמַר אֵין הַיָּחִיד מַכְרִיעַ אֶת הַצִּיבּוּר לְטוּמְאָה, ואין הציבור כולו יכול לעשות בטומאה[יא], ולכך אמר רב שמטמאים אחד מהטהורים בשרץ, שנמצאו הטמאים יתרים על הטהורים בשנים, ויעשו כולם בטומאה.

מקשה הגמרא, אִי הָכִי - אם כך שרב סובר שאין היחיד מכריע את הציבור, הרי זה כמחצה על מחצה[יב], וְהָדַר קוּשְׁיָין לְדוּכְתֵּיהּ - ותחזור קושייתנו למקומה, נֵיעַבְדוּ הָנֵי לְחוּדַיְיהוּ וְהָנֵי לְחוּדַיְיהוּ - שיעשו אלו לעצמן ואלו לעצמן, ומה הצורך לטמאות אחד מהם.

מתרצת הגמרא, אֶלָּא מדובר במחצה על מחצה ממש, וְהָכִי קָאָמַר - כך כוונת רב, אִי אִיכָּא תַּנָּא דְּסָבַר לָהּ - אם יש תנא שסובר כְּתַנָּא קַמָּא דְּאָמַר (בגמרא לעיל עט:) פַּלְגָּא וּפַלְגָּא לֹא עָבְדִי כּוּלְּהוּ - אף הטהורים בְּטוּמְאָה, אלא הללו לעצמן והללו לעצמן[יג], וְסָבַר לָהּ - וסובר גם כְּרַבִּי יְהוּדָה דְּאָמַר אֵין קָרְבַּן צִיבּוּר חָלוּק, ואין לטהורים להחלק ולעשות בטהרה כשיש טמאים שעושים בטומאה[יד],

---

א. **שכן** פשטות הכתוב מלמד איסור לשחוט הפסח בבמת יחיד כי אם במקום אשר יבחר ה', ולאיסור זה די לכתוב 'לא תוכל לזבוח את הפסח בשעריך', ומתיבת 'באחד' המיותרת לומד רבי אלעזר בן מתיא לדרוש את הפסוק כן. על פי מלבי"ם (דברים טז ה מות קנט). ובעמק הנצי"ב (ספרי, ראה פע"ט ד"ה מיין) פירש באופן נוסף, שהדרשה היא מכך שנאמר 'לא תוכל לזבוח', ולא נאמר 'לא תזבח', שתיבת 'תוכל' המיותרת שהיא לשון יחיד מורה שיש לדרוש את ה'באחד' האמור בסיום הפסוק מלשון 'ביחיד', בשביל יחיד.

ב. **רש"י** (ד"ה לא). אולם המלבי"ם (שם) מפרש, שרבי אלעזר בן מתיא דורש מ'באחד' שאין שוחטין את הפסח על היחיד, כדעת רבי יהודה להלן (עא.), ומדין זה לומד רבי אלעזר שאין היחיד מכריע את רוב הציבור, מאחר שאין ראוי לשחוט עליו בפני עצמו, ורק שנים שראוי לשחוט עליהם בפני עצמם יכולים להכריע את רוב הציבור.

ג. **הגמרא** בהוריות (ה:) מפרשת שהמקור של רבי שמעון הוא, מכך שאמר הקב"ה ליעקב בבית אל בשובו מבית לבן (בראשית לה יא) 'גוי וקהל גוים יהיה ממך', ולא נאמר לו כן אלא על בנימין, כי עד לאותה שעה כבר נולדו כל השבטים מלבד בנימין, ומכאן ששבט אחד נקרא קהל. רש"י (ד"ה מיקרי). אולם בגמרא בהוריות (שם) מובא פסוק אחר, וראה במנחיל ליעקב (ד"ה מ"ט) שהאריך בביאור דברי רש"י, וביישוב דבריו עם הסוגיא בהוריות.

ד. **רש"י** (ד"ה מיקרי). כלומר, שדין דחיית הטומאה נאמר על 'ציבור', שכן דרשו בגמרא (לעיל סו:) 'איש נדחה לפסח שני ואין ציבור נדחין'. ולכך אמר רבי שמעון שהללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן, כי הטהורים הם הרוב ויש להם לעשות הראשון בטהרה, והטמאים הם ציבור ויש להם לעשות בטומאה, וכדין מחצה על מחצה לדעת רב, שהתנא של ברייתא זו סובר כמותו כמו שנתבאר בתחילתה [כן מבואר בגמרא בסמוך בדעת רבי יהודה שאופן זה חשוב מחצה על מחצה, ולא נחלק עליו רבי שמעון בפרט זה].

ה. **רש"י** (ד"ה יעמוד). ומשמע שאין הטהורים חייבים לעשותו בטומאה. ויש להקשות מדבריו להלן (ד"ה מלא) שכתב, שאסור לטהורים להחלק ולעשות בטהרה משום שגגאי הדבר כשנזהרים אלו מאלו. נודע ביהודה (מהדו"ת או"ח סי' פו). וראה יישוב לזה בביאורי רש"י.

ו. **כדעת** רבי שמעון.

ז. **כלומר**, אין כאן מחצה טהורים וטמאים במנין האנשים כי הלא הטהורים הם הרוב, אלא שהטהורים חשובים ציבור והטמאים חשובים ציבור, וציבור אחד טהור וציבור אחד טמא חשוב מחצה על מחצה. וכוונת הגמרא לבאר בדעת רבי יהודה שלא די בכך שיש קהל טמא לומר אין קרבן ציבור חלוק וכולם יעשו בטומאה, אלא אומרים כן רק משום שהם חשובים מחצה על מחצה. על פי שבט הלוי (ח"ו סי' קנו סק"ג).

ח. **כי** לדעת רבי יהודה אף במחצה טמאים אומרים אין קרבן ציבור חלוק, אבל דעת רבי שמעון שאין קרבן ציבור חלוק נאמר רק כשרוב הציבור טמאים ומיעוטם טהורים [כמבואר בדברי תנא קמא בברייתא] שבאופן זה בטלים המיעוט לרוב, ולא במחצה על מחצה שאין שייך בהם ביטול. על פי פסקי הרי"ד (לעיל עט: ד"ה ת"ר).

ט. **ואף** שהנטמא בשרץ יכול לטבול ולהיטהר עד הערב ולאכול מהפסח, מכל מקום סובר רב (להלן 5:) שאין שוחטים עליו את הפסח קודם שטבל, ולכך מצטרף עם הטמאים. ולהלן אחר ביאור דברי רב מביאה הגמרא את עולא החולק על רב וסובר ששוחטים את הפסח על טמא שרץ ולכך יש לעשות תקנה אחרת כפי שיתבאר.
ומטמאים אותו דווקא בשרץ ולא במת, משום שאם נטמאנו במת הרי הוא נדחה מקרבן חגיגה, וכפי שמבארת הגמרא להלן בדעת עולא. רבינו חננאל (ד"ה מחצה).

י. **רש"י** (ד"ה שהיו) על פי נר דוד (גיג' נרס"י). בטהרה אינם יכולים לעשות משום שלא נאמרו דברי רב שהללו עושים לעצמן אלא כשהיו מחצה על מחצה בשוה, שבאופן זה סובר רב שלא אומרים 'אין קרבן ציבור חלוק', כפי שנתבאר הטעם בהערה לעיל, אבל ברוב טמאים אין לטהורים לעשות בטהרה משום 'אין קרבן ציבור חלוק'. ואינם עושים בטומאה כי אין הטמאים יתרים על הטהורים אלא באחד. והגמרא מבררת והולכת מה הטעם לחלק בזה, שכן אם רוב של אחד חשוב רוב שיעשו הטהורים בטומאה, ואם אינו חשוב רוב לענין זה שיעשו בטהרה כדין מחצה על מחצה.

יא. **כלומר**, אין לחלק בין רוב של אחד לרוב של שנים שאף רוב של אחד הוא רוב גמור ויעשו כולם את הפסח בטומאה.

יב. **וסוברת** הגמרא עתה בדעת רב ש'אין היחיד מכריע' לא נאמר אלא לענין שאין הטהורים יכולים לעשות בטומאה משום הטמאים, אבל מכל מקום גם בטהרה אינם יכולים לעשות כיון שיש כאן רוב טמאים ואין קרבן ציבור חלוק, [וכפי שנתבאר בסברת הגמרא לעיל, קודם שהעמידה שרב סובר כרבי אלעזר בן מתיא], ועל כך מקשה הגמרא, שמאחר ואין היחיד מכריע צריך להיות דינם לגמרי כמחצה על מחצה.

יג. **כי** האחד הנוסף כמי שאינו הוא. על פי רבינו חננאל (ד"ה מימר - הרמ"ן).

יד. **שכיון** שכל מחצה נידון כרוב, אין לטהורים לעשות בטומאה כדין רוב טהורים, והטמאים אינם נדחים לפסח שני כדין רוב טמאים. רש"י (לעיל עט. ד"ה הללו).

טו. **שגגאי** הדבר אם יעשו הטהורים בטהרה, כי ניכר שנזהרים מהטמאים, ונראה כאילו

לא תוכל לזבוח את הפסח באחד. דמקיל יחיד לא מזמנו, שיהא חומו היחיד גורס ומועיל בשחיטתו שום לד נטיה: איקרי קהל. ומילתא מפ' דהוריות (דף ה:) דקאמר ליה רחמנא ליעקב גוי וקהל גויס יהיה ממך וכבר נולדו לו כל השבטים חוץ מבנימין, הילכך שבט אחד שמוד כליבור ולא מידמי לשני: יעשו בטומאה. לף טהורין שם ילדו: מטמאין אחד מהן. כי היכי דניהוו רוב טמאין, ויעמדו כולהו [בטומאה]: שהיו טמאין עודפין על הטהורין אחד. דלא חזו טהורים בראשון: הדר' קושיין לדוכתיה. דהוו להו פלגא ופלגא, והללו יעשו לעצמן והללו יעשו לעצמן: אלא ה"ק בו'. ולעולם מחלה על מחלה דווקא קתני, וה"ק רב, מי משכחת תנא לחית ליה כת"ק דאמר פלגא ופלגא לא עבדי טהורין בטומאה, דקתני הללו עושין לעצמן, וכרבי יהודה דאמר אין קרבן ליבור חלוק, מכי עביד קהל בטומאה בראשון לא מפליג למיעבד טהורין בטהרה, דשור ליחלק, שגמי הדבר, דמוכחת מילתא דהיא כשנזדרין אלו מאלו: מטמאין אחד מהן בשרץ. ונעבדיה כולהו בטומאה: שוחטין וזורקין על טמא שרץ. הואיל וחזי לאורתא, הילכך אין מכריע את הליבור לטומאה: מחגיגתו. של מחר, שאתה מטמאו כל שבעה: אפשר דעביד. מגיגתו בשביעי של פסח שהוא שמיני שלו, דהא כל ז' תשלומין חית ליה: קסבר בולן. היומים של רגל תשלומין של ראשון הן, ואין תשלומין זה לזה, ופלוגתא היא בחגיגה (דף טו.), ומאן דחית ליה כולן תשלומין לראשון קסבר היכא דלא חזי מו לא חזי: מאן צייית לך. להשתלח לדרך רחוקה: וכי עקר משכניה וסיביה. מהלו ויתדומיו ורהיט, דמיה, מי ישמע לנו להטריח עצמו, הילכך הא עדיפא כרב: רובן זבין. דלא מלו למיעבד ראשון: אין תשלומין לפסח הבא בטומאה. שוחטין וזורקין על טמא שרץ. הואיל וחזי לאורתא, הילכך אין מכריע את הליבור לטומאה: מחגיגתו. של מחר, שאתה מטמאו כל שבעה: אפשר דעביד. מגיגתו בשביעי של פסח שהוא שמיני שלו, דהא כל ז' תשלומין חית ליה: קסבר בולן. היומים של רגל תשלומין של רא

ונמצא שהטמאים אינם יכולים לעשות את הפסח כללי"ט, הלכך כדי שהטמאים יוכלו לעשות פסח, **מְטַמְּאִין אֶחָד** מֵהֶן **בְּשֶׁרֶץ**י"ז, ונמצא שרוב הקהל טמאים ויעשו כולם בטומאהי"ח.

הגמרא מביאה את עולא שחולק על רב בדין זה:
אומרת הגמרא, **וְעוּלָּא אָמַר**, אם היו ישראל מחצה טמאים ומחצה טהורים **מְשַׁלְּחִין אֶחָד** מֵהֶן - מן הטהורים **לְדֶרֶךְ רְחוֹקָה** שלא יוכל להגיע ממנה לעזרה ברגליו בזמן שחיטת הפסחי"ט, ועל ידי כך נפטר מחיוב פסחכ ואינו נמנה עם הטהורים, ונמצא שהטמאים יתרים במניינם על הטהורים באחדכא, ועושים כולם את הפסח בטומאהכב.

הגמרא דנה בדברי עולא מדוע אמר אופן זה של שילוח לדרך רחוקה ולא אופנים אחרים:
מקשה הגמרא, **וְיַטַּמְּאֵנוּ בְּשֶׁרֶץ** כדברי רב, ולמה ישלחוהו לדרך רחוקהכג.

מתרצת הגמרא, **קָסָבַר** עולא **שׁוֹחֲטִין** את הפסח **וְזוֹרְקִין** את דמו **עַל** מי שהוא **טָמֵא שֶׁרֶץ**, כיון שיוכל לאכול מן הפסח לערב בטהרה על ידי טבילה והערב שמש, ולכך אין הוא נפחת ממנין הטהורים.

מקשה הגמרא, **וְיַטַּמְּאֵנוּ בְּמֵת**, והנטמא בטומאת מת טמא שבעת ימיםכד, וודאי אינו ראוי לאכול את הפסח בערב.

משיבה הגמרא, אם תטמאהו במת **מַדְחֵהוּ אַתָּה מֵחֲגִיגָתוֹ**, שלא יוכל להקריב קרבן חגיגהכה.

מקשה הגמרא, **הַשְׁתָּא נַמִּי** - כעת גם כשאתה משלחו לדרך רחוקה, **מַדְחֵהוּ אַתָּה מִפִּסְחוֹ**, שכיון שהוא בדרך רחוקה הוא נדחה מקרבן הפסחכו. מתרצת הגמרא, מי שהוא בדרך רחוקה אינו נדחה לגמרי מן הפסח משום ש**אֶפְשָׁר דְּעָבִיד בַּשֵּׁנִי** - שיוכל לעשות פסח שניכז.

שבה הגמרא ומקשה, הרי הנטמא **בְּמֵת** בערב הפסח **נַמִּי** [-גם] **אֶפְשָׁר דְּעָבִיד** קרבן חגיגה **בַּשְּׁבִיעִי** של פסח, **דַּהֲוָה לֵיהּ** - שהשביעי של פסח הוא יום **שְׁמִינִי שָׁלוּ** לטומאתו וכבר יכול להיות טהורכח, ואם כן חוזרת הקושיא למקומה מדוע לא נטמאנו במת.

מתרצת הגמרא, **קָסָבַר עוּלָּא** בדין קרבן חגיגה בשאר ימי החג, **שְׁפוּלָּהוּ** - כל ימי החג **תַּשְׁלוּמִין דְּרִאשׁוֹן נִינְהוּ** - תשלומין ליום

הטמאים עוברים באיסור כרת והוא גנאי להם. רש"י (ד"ה מלמ) על פי פסקי הרי"ד (לעיל עט. ד"ה ניטמא). ומוכח מהגמרא שיש איסור בדבר כדברי רש"י כאן, כי אם הדבר תלוי ברצונם ויכולים הטהורים גם לעשות בטהרה מדוע לטמאות אחד מהן, שיעשו אלו בטהרה ואלו בטומאה. חתם סופר (נרש"י ד"ה יעשו). ומה שכתב רש"י לעיל (ד"ה יעשו) שתלוי הדבר ברצונם, ראה מה שנתבאר בביאורי רש"י.
ואין כוונת הגמרא שתנא זה יסבור ממש גם כרבי יהודה, כי זה לא יתכן, שהרי תנא קמא ורבי יהודה נחלקו זה על זה, ואם סובר כתנא קמא שעושים לעצמן אינו יכול לסבור כרבי יהודה שאין קרבן ציבור חלוק וכולם עושים בטומאה, וכן להיפך, אלא כוונת הגמרא, שמעיקר הדין סובר תנא זה כתנא קמא שהללו עושים לעצמם ולא כרבי יהודה, אולם חושש להחמיר משום סברת רבי יהודה שאין קרבן ציבור חלוק שלא לעשות כן למעשה, ויש עצה לדבר שיטמאו אחד מהם בשרץ כדברי רב, שבזה יוצא ידי שתי השיטות. חידושי אבר"ח (ריינהולד, ד"ה מיכן) ודבר שמואל (מהדו"ת, ד"ה מי).
ומשמע שרב עצמו אינו סובר כן אלא סובר כתנא קמא שעושים לעצמם ואין לחשוש באופן זה לסברת אין קרבן ציבור חלוק, וכדבריו לעיל (עט.), וכאן אומר תקנה לאותו תנא שסובר כן. מלכי בקדש (קרנן פסח פ"ו ה"ג ד"ה ומ"ש) ומנחת יהודה (מפסטיין, נמוס' ד"ה עקר, נפ"ד).
טז. כיון שאינם יכולים להתיר לטהורים לעשות בטומאה לשיטת תנא קמא שהללו עושים לעצמם, ואם יעשו בטומאה לעצמם הרי הם מונעים מהטהורים לעשות הפסח לשיטת רבי יהודה שאין קרבן ציבור חלוק, וכיון שטומאתם מונעת הקרבת הטהורים יש להם להימנע מלהקריב כדי שיוכלו הטהורים להקריב. ושיטה זו היא כדעת רב כהנא בלשון אחרון שטמאין אין עושין את הפסח כלל וטהורים עושים את הראשון, וכפי שביארו טעמו התוספות לעיל (עט: ד"ה וטמאין). על פי נר דוד (גיג', נמוס' ד"ה עקר) וחזון איש (זבחים סי' ד ס"ק טז). וכן דקדק האור חדש (נמוס' ד"ה משלחים, נפ"ד ופס) מדברי המהרש"א (נמוס' שם). אולם ראה בחזון איש (שם) שדן מתחילה לומר, שמא כיון שהטהורים והטמאים ראויים להקריב, ורק משום אין קרבן ציבור חלוק הם מנועים מלהקריב, הרי הם שקולים ושניהם מנועים מלהקריב הטהורים כטמאים, ולא כסברת התוספות (שם). וכעין סברת החזון איש בתחילה מבואר בלוית חן ואור יקרות (נויט חן, נהעלומך ד"ה נפסחים).
יז. מאחר שמדין תורה הטמאים חייבים, ורק משום גנאי בעלמא אמרו חכמים שלא יעשו [שזהו טעם אין קרבן ציבור חלוק, כמבואר ברש"י (ד"ה מלמ)], לכך מטמאים אחד מהטהורים כדי שהטמאים יקיימו חובתם. מהרש"א (נמוס' ד"ה משלחין). אולם החזון איש (זבחים סי' ד ס"ק טז) כתב, שאף אם 'אין קרבן ציבור חלוק' הוא דין תורה ופטורים הטמאים מן הדין, מכל מקום מטמאים אחד מהם כדי שיתחייבו. וראה בילקוט ביאורים (שם) בענין אין קרבן ציבור חלוק אם הוא מן התורה או מדרבנן.
יח. ובאופן זה מודה אף רבי אלעזר בן מתיא שיעשו כולם בטומאה, כי כאשר מטמאים אחד מן הטהורים נפחת אחד מהטהורים ונתווסף לטמאים ונמצא שהטמאים יתרים על הטהורים בשנים. כגון, אם יש מאה טהורים ומאה טמאים ונטמא אחד מהטהורים, הרי יש עתה תשעים ותשעה טהורים ומאה ואחד טמאים. רבינו חננאל (ד"ה ומניין). [ומכל מקום מוכח שרב סובר שאף יחיד מכריע את הציבור לטומאה, שלכך אמר את דבריו במחצה על מחצה ולא בהיו טמאים יתרים על הטהורים אחד, כי באופן זה אין צורך לטמאות אחד מהן מאחר שהיחיד מכריע ועושים כולם בטומאה. מקשה זהב (נהעלומך, ד"ה פסחים)]. אולם לדעת הרמב"ם (גיסת מקדש פ"ד ה"ג) שטומאת שרץ לא הותרה בציבור, אין הטמאים יתרים על הטהורים אלא באחד, כי זה שנטמא בשרץ אינו מצטרף למנין הטמאים, ואין לטמאים רק אחד יותר מהטהורים, כי על כל פנים הטהור שנטמא בשרץ נפחת ממנין הטהורים. פתח הבית (טיקטין, ד"ה מטמאין). וכעין זה מבואר במלכי בקדש (רמנ"ס קרנן פסח פ"ז ה"ג ד"ה ומ"ש).
יט. והיינו במרחק חמשה עשר מיל מירושלים. כי לדעת עולא 'דרך רחוקה' היינו כל שאינו יכול להגיע בשעת שחיטה, וזמן השחיטה הוא מחצות היום עד הלילה, וכשנמצא במרחק זה בחצות אינו יכול להגיע לירושלים עד הלילה. כן מתבאר בסוגיא להלן (עג:) וברש"י (שם ד"ה תמצה) בדעת עולא.
כ. ונדחה לפסח שני, שכך נאמר (נמדבר ט י-יא) 'איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה וגו' ועשה פסח לה', בחדש השני בארבעה עשר יום בין הערבים'. ופרטי דיני דרך רחוקה מבוארים בגמרא להלן (עג: - עד:), וברמב"ם (קרבן פסח פ"ה).
כא. וכפי השיטה שיחיד מכריע את הציבור לטומאה. מקשה זהב (נהעלומך, ד"ה פסחים). וראה בהערה לעיל כי אף רב סובר כן.
כב. כן פירש רבינו חננאל (ד"ה עולא) שמשלחים אחד מן הטהורים. וכן כתבו התוספות (ד"ה משלחין), והוכיחו כן מקושיית הגמרא בסמוך ויטמאנו בשרץ, משמע שמשלחים את הטהור ועל כך השאלה שנטמאנו. אך יש להקשות, מדוע אכן משלחים טהור ועל ידי כך יהיו רוב טמאים, הלא לכאורה עדיף לשלוח אחד מן הטמאים ועל ידי כך יהיו רוב טהורים ויעשו את הפסח בטהרה, והטמאים ידחו לפסח שני. ותירצו תוספות (שם בשם ר"י, שעדיף שיעשו כולם פסח ראשון אף אם עשייתם בטומאה, ממה שהטמאים ידחו לפסח שני.
ומשמע מהגמרא, שאף אחר חצות של ארבעה עשר, שהוא תחילת זמן שחיטת הפסח, אם יצא לדרך רחוקה נפטר מחיובו, כי אם דברי עולא אמורים רק קודם חצות היה לגמרא לשאול איזו תקנה יש לעשות אחר חצות. וראה בחזון איש (זבחים סי' ד ס"ק טז) שהאריך לדון בזה.
כג. הגמרא סבורה שתקנה זו עדיפה כי ללכת לדרך רחוקה לא ישמעו לנו, וכפי שהקשה רב נחמן בסמוך לעולא 'מאן צייתי' וכו'. משחת אהרן (נמוס' ד"ה עקר) קול מבשר (ד"ה ויטמאנו). ובאור חדש (ד"ה מתמר, נמילון הלמזון) ביאר, כי תקנה זו עדיפה משום שאם ישלחו אחד לדרך רחוקה אותו אדם לא יוכל לעשות כלל פסח ראשון, אבל אם יהיה טמא יוכל לעשות את הפסח עם כולם בטומאה, וכמו שכתבו התוספות (ד"ה משלחין, הו"ד בהערה לעיל) סברא זו לענין שילוח אחד מהטהורים ולא מהטמאים. וראה בדבריו ביאורים נוספים, וכן במים עמוקים (סירקין, ד"ה רב).
כד. כמבואר בתורה בטמא מת (נמדבר יט יט) 'והזה הטהר על הטמא ביום השלישי וביום השביעי וחטאו ביום השביעי וכבס בגדיו ורחץ במים וטהר בערב'. והגמרא לא שאלה כן לעיל על רב שאמר לטמאות אחד בשרץ, משום שמה ההבדל אם נטמאנו בשרץ או במת, אבל על עולא שמצריך לשלח לדרך רחוקה עליו יש להקשות מדוע שלא נטמאנו בשרץ או במת, שזו תקנה טובה יותר כמו שנתבאר בהערה לעיל. על פי גור אריה (ד"ה ויטמאנו נמת). אולם מדברי רבינו חננאל (ד"ה מצנ, הו"ד בהערה לעיל) משמע שאף לרב קשה וצריך לומר כתירוץ הגמרא כאן לעולא.
כה. מצות עשה מן התורה לעלות לרגל למקדש שלש פעמים בשנה סמוך לרגלים ולחוג שם. ומענין החגיגה הוא, שנעלה לבית המקדש קרבן ונקריבהו שלמים לכבוד החג והוא קרבן חגיגה. ספר החינוך (מנוה פח). ומצוה להקדים ולהקריבו ביום טוב הראשון של חג, ואם לא הקריבו בראשון יש לו תשלומין כל שבעה, שנאמר (דברים טז טו) 'שבעת ימים תחוג לה' אלהיך'. רמב"ם (מגיגה פ"ג הלכות ד-ה).
כו. לכאורה הגמרא יכלה לתרץ שמכל מקום עדיף לשלחו לדרך רחוקה, מפני שבדרך רחוקה נדחה רק מפסח ולא מחגיגה, ואם יטמא במת הרי הוא נדחה משניהם. גור אריה (ד"ה הסמ"ג).
כז. מבואר שכשפסח בא בטומאה מי שהוא בדרך רחוקה נדחה לפסח שני, ואילו להלן מביאה הגמרא מחלוקת אמוראים בדין פסח הבא בטומאה, האם הזבים שאינם יכולים לעשות את הפסח נדחים לפסח שני, וראה להלן בהערה מה שנתבאר בענין זה.
כח. על ידי הזאה ביום השלישי וביום השביעי לטומאתו, וטבילה ביום השביעי עם הערב שמש, כמבואר בתורה (נמדבר יט יט). ולעיל כשדחתה הגמרא 'מדחהו מחגיגתו' לא שאלה כן משום שסברה שאף משום דחיה שאינו יכול להקריב עתה ביום הראשון חשוב מדחהו מחגיגתו, אבל עתה לאחר שאמרה הגמרא שדחיית הפסח אינה חשובה דחיה משום שיכול לעשות פסח שני, שבה הגמרא ומקשה שאף בחגיגה אינה חשובה דחיה מפני שיכול להקריב בשביעי. קול מבשר (ד"ה מדחהו).

לא תוכל לזבוח את הפסח באחד. דמכיל יחיד לא מזמנו, שיהא חומו היחיד גורס ומועיל בשחיטתו שום לא נטיה: **איקרי קהל.** ומילתא מפ׳ בהוריות (דף ה:) דקאמר ליה רחמנא ליעקב גוי וקהל גויס יהיה ממך וכבר נולדו לו כל השבטים חוץ מבנימין, הילכך שבט אחד מקוד כליבור ולא מידמי לשני: **יעשו בטומאה.** אף טהורין שם ירלו: **מטמאין אחד מהן.** כי היכי דניהוו רוב טמאין, ויעבדו כולהו [בטומאה]: **שהיו טמאין עודפין על הטהורין אחד.** דלא חזו טהורים בראשון: **הדר׳ קושיין לדוכתיה.** דהוו להו פלגא ופלגא, והללו יעשו לעצמן והללו יעשו לעצמן: **אלא ה״ק רבי.** ולעולם מחלה על מחלה דווקא קתני, וה״ק רבי, מי משכחת תנא דאית ליה כת״ק דאמר פלגא ופלגא לא עבדי טהורין בטומאה, כדקתני הללו עושין לעצמן, וכרבי יהודה דאמר אין קרבן ליבור חלוק, מכי עביד קהל בטומאה בראשון לא מפליג למיעבד טהורין בטהרה, דאסור ליחלק, שגמי הדבר, דמוכחא מילתא דהיא כשנזדרין הלו מהלו: **מטמאין אחד מהן בשרץ.** ונעבדיה כולהו בטומאה: **שוחטין וזורקין על טמא שרץ.** הואיל וחזי לאורתא, הילכך אין מכריע את הליבור לטומאה: **מחגיגתו.** של מחר, שאתה מטמאו כל שבעה: **אפשר דעביד.** מגיגתו בשביעי של פסח שהוא שמיני שלו, דהא כל ז׳ תשלומין אית ליה: **קסבר כולן.** היסיס של רגל תשלומין של לאסון הן, ואין תשלומין זה לזה, ופלוגתא היא בחגיגה (דף ט.), ומאן דאית ליה כולן תשלומין לראסון סבר היכא דלא חזי לראסון מו לא חזי: **מאן צייית לך.** להשתלא לדרך רחוקה: **וכי עקר משכניה ומיבדה.** אהלו ויתדותיו ורהיט, דתמיה, מי ישמע לנו להטריח עצמו, הילכך הא עדיפא כרב: **רובן זבין.** דלא מצו למיעבד בראשון: **אין תשלומין לפסח הבא בטומאה.** ואין הזבין עושין את השני אפילו טהורו: **רב הונא סבר טומאה דחויה היא בציבור.** ובקושי הוצרך להקריבו, הלכך לא משוינן להו בטהורים[ט] למידחי טמאין לשני: **ורב אדא סבר היתר הוא בציבור.** ומשוינן להו בטהורין[ט], ודחו זבין לשני:

טהרה

משלחין אחד מהן לדרך רחוקה. פירוש אחד מן הטהורים מדפריך ויטמאנו בשרץ [ט] וקאמר לרי״ת מלרבה ישלחו אחד מן הטמאים לדרך רחוקה דהשתא הוו טהורין רובא ועבדי בטהרה דכולה שמעתין ממרינן דמהדרי׳ מטהרה ותירץ דעולא גופיה אמר לקמן דמי שהיה טמא (דף נג:) דרך רחוקה לטהור ואין דרך רחוקה לטמא ולא היה מועיל שילוח טמא לעולם היה מצטרף לאותם שבירושלים ואין נראה לר״י דטעמא דאין דרך רחוקה לטמא לפי שכשהוא בירושלים נמי אינו יכול לעשות פסחו אלא ע״י (ג) שילוח אבל הכא יש דרך רחוקה לטמא כיון דמחלה טמאין ואם היה בירושלים היה יכול בעצמו לעשותו אלא נראה לר״י דמהדרינן שיעשו כולם בראשון ולא ידחו הטמאין:

אתה מדחהו מחגיגתו. ואם תאמר והא קיימא לן בתמיד נשחט (לעיל סב.) ערל וטמא משלחים קרבנותיהן ומירץ ריב״ם הואיל והיא חובה לבא ברגל יש לה דין עולת ראייה דדרשינן בפרק קמא דחגיגה (דף ד:) דטמא פטור מן הראייה שנאמר ובאת שמה והבאתם שמה כו׳ וכן היתה בירושלמי [י] דמיתקש לעולת ראייה ואם תאמר השתא כשמשלחהו בדרך רחוקה נמי מדחהו מחגיגתו שאינו יכול לבא ביום טוב מחוץ לתחום וכיון דלא חזי בראשון לא חזי נמי ומ״ש לומר דיכול לבא ולעשות ביום ראשון מה״ת דתמונין דרבנן ועוד נהי דכשישלחהו בדרך רחוקה עד שעת שחיטה שלא יכול למצוא לירושלים מבעוד יום מכל מקום יכול לבא תוך התחום וכנס למחר ועוד טמא וחיגר [יא] דלא חזי בגופו בראשון לא חזי בשני אבל הכא מיחזי חזי דלא שאינו יכול לבוא וכי היו יוס ראשון בשבת לף על גב דלא חזי אמרינן בשלו דברים (לעיל דף ע:) דעביד כאינך יומי:

עקר משכניה וסיבה ורהיט. הך פירכא ליתא למאן [יב] דאמיד דרך רחוקה מאיסקופת עזרה ולחוץ ואם תאמר מקנה רובה רב נחמן שיעשו דהא רב נחמן גופיה קאמר (נקמן נג.) שוחטין וזורקין על טמא שרץ ויש לומר דקאמר דלאו משלומין דראשון ניהו ויכול לטמאותו בשני:

לימא בהא קמיפלגי מר סבר טומאה דחויה ומר סבר טומאה הותרה. השתא לכולי עלמא טהרה מידחית ולא טומאה דחים כי יהיה טמא משמע דהאיש נדחו טמא והציבור טהורים ומאן דסבר טומאה הותרה מיקרו שפיר טהורים ומסיק דלכולי עלמא דחויה מר סבר טהרה מידחית כדפריסית ומר סבר טומאה נמי מידחית וקרא משמע הכי אין נדחה ואין ציבור נדחים [יג] אלא עבדי בין בטהרה בין בטומאה: **ברשון**

א) **לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך רבי שמעון אומר אפילו שבט אחד טמא ושאר כל השבטים טהורים הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן מאי טעמא דרבי שמעון קסבר שבט אחד איקרי קהל רבי יהודה אומר [ב] אפילו שבט אחד טמא ושאר כל השבטים טהורין יעשו בטומאה שאין קרבן ציבור חלוק רבי יהודה סבר שבט אחד איקרי קהל והוו להו פלגא ופלגא ואין קרבן ציבור חלוק ועבדי כולהו בטומאה. איתמר היו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין אמר רב [ג] מטמאין אחד מהן בשרץ ואמאי ניעבדו הני לחודייהו והני לחודייהו דהא אמר רב [ד] הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן אמרי הכא במאי עסקינן כגון שהיו טמאין עודפין על הטהורין אחד אי הכי הוו להו רובא טמאים ניעבדו כולהו בטומאה סבר לה כר״א בן מתיא דאמר אין היחיד מכריע את הציבור לטומאה אי הכי הדר קושיין לדוכתיה ניעבדו הני לחודייהו והני לחודייהו אלא ה״ק אי איכא תנא דסבר לה כתנא קמא דאמר פלגא ופלגא לא עבדי כולהו בטומאה וסבר לה כרבי יהודה דאמר אין קרבן ציבור חלוק מטמאין אחד מהן בשרץ. ועולא אמר משלחין אחד מהן לדרך רחוקה ויטמאנו בשרץ קסבר שוחטין וזורקין על טמא שרץ ויטמאנו במת מדחהו אתה מחגיגתו השתא נמי מדחהו אתה מפסחו אפשר [ה] דעביד בשני במת נמי אפשר דעביד בשביעי דהוה ליה שמיני שלו קסבר עולא [ו] כולהו תשלומין דראשון נינהו [ז] דחזי בראשון חזי בכולהו וכל היכא דלא חזי בראשון לא חזי בכולהו אמר להו רב נחמן זילו ואמרו ליה לעולא מאן צייית דעקר סיכיה ומשכניה ורהיט. איתמר [ח] היו רובן זבין ומיעוטן טמאי מתים אמר רב אותן טמאי מתים אינן עושין לא בראשון ולא בשני ראשון לא עבדי דהוו מיעוטא ומיעוטא לא עבדי בראשון בשני נמי לא עבדי כל היכא דעבדי ציבור בראשון עביד יחיד בשני כל היכא דלא עבדי ציבור בראשון לא עביד יחיד בשני אמרו ליה לאבא [ט] ב) ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו מאי עבדת ליה אמר להו זילו אמרו ליה כי הוו כולהו זבין מאי עבדת ליה אלא כיון דלא אפשר לא אפשר הכא נמי לא אפשר. איתמר היו רובן טמאי מתים ומיעוטן זבין רב הונא אמר [י] אין תשלומין לפסח הבא בטומאה ורב אדא בר אהבה אמר יש תשלומין לפסח הבא בטומאה נימא בהא קמיפלגי דמאן דאמר אין תשלומין לפסח הבא בטומאה קסבר [יא] טומאה דחויה היא בציבור ומ״ד יש תשלומין לפסח הבא בטומאה קסבר טומאה הותרה בציבור אמרי לא דכולי עלמא טומאה דחויה בציבור ובהא פליגי מר סבר**

והנדות היולדות האנוסין והשוגגין והמזידין והמצורעים ובועלי נדות ומי שהיה טמא או בדרך רחוקה א״כ למה נאמר טמא דאי בעי למיעבד לא שבקינן ליה א״כ למה נאמר ומי שהיה בדרך רחוקה לפטרן מן ההכרת. **ומרבינן** לזבין ולזבות מאיש איש דתניא יכול לא יהו נדחין מן הא׳ ועושין את השני אלא טמא ומי שהי׳ בדרך רחוקה זבין ומצורעין מנין ת״ל איש איש הלכך כל היכי דעבדי טהורין בראשון עבדו טמאין בשני אבל אי לא עביד הראשון אלא בטומאה לא עבדי השני שאר טמאין כגון זבין וזבות וכיוצא בהן דטהרה מדחיא אפילו שאר טמאין לשני אבל טומאה לא מדחיא שאר טמאין מן הראשון לשני הלכך לא עבדו בשני כלל. **ורב אדא בר אהבה אמר יש תשלומין לפסח הבא בטומאה** ומי שלא עשה הראשון יעשה השני דטומאה נמי דחיא מאי טעמא טמאי מתים למה עושין השני לפי שלא יכלו לעשות הראשון זבין ומצורעין נמי כיוצא בהן לא יכלו לעשות הראשון ויעשו שני. **וכולי עלמא** טומאה דחויה היא בציבור (ד״א) אפילו טומאה מדחיא דכיון דטמאי מתים עבדו הראשון כטהורין חשיבי דטומאת מת התרה היא בצבור הלכך שאר הטמאין עושין השני: **איתמר רובן זבין ומיעוטן טמאי מתים** אמר רב טמאי מתים אין עושין הראשון דהא מיעוטא נינהו לפסח שני בשני נמי לא עבדו דקיימא לן כל היכא דלא עבוד צבור בראשון לא עבוד צבור [ט] בשני וכי כתיב ויעשו בני

מסורת הש״ס עם הוספות

ו) [מנחות דף טו.], ז) [לקמן נ:], ח) [לעיל עט.], ט) [מגיגה ט.], י) [עיין פירוש רש״י ברכות מז. ד״ה תילו], יא) [לעיל עט. יומא ו: ז: מו: וזבחים לג.], יב) עיין חגיגה ג:, יג) חגיגה דף ט., יד) [לקמן נג:], טו) לעיל סו ע״ב.

הגהות הב״ח

(ה) גמרא אפשר דעביד בשני. נ״ב נ״ל דס״ל כמ״ד בפסוך יש תשלומין לפסח הבא בטומאה אף דס״ל לחלק בין מי שהיה זב בפסח לראשון לבין מי שהיה בדרך רחוקה בפסח לראשון וק״ל: (ו) תוס׳ ד״ה משלחין וכו׳ עד ידי שליח אבל הכא:

גליון הש״ם

תוספ׳ ד״ה משלחין וקשה לריב״א. ק״ל הא הכל לפי הלד דטמאין אין עושין בראשון ולא בשני וצ״ע אהח״ם 19/06/2018

תורה אור השלם

א) לֹא תוּכַל לִזְבֹּחַ אֶת הַפֶּסַח בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר יְיָ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ: [דברים טז, ה]

ב) וְיַעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַפֶּסַח בְּמוֹעֲדוֹ: [במדבר ט, ב]

הגהות וציונים

ט] נדצ״ל כטהורים: י] צ״ל לא עבוד מיעוט (כת״י):

משנת ראשונים

מאי טעמא דרבי שמעון קסבר שבט אחד איקרי קהל. אינו נקרא כל יושביה עליה ולא בבואכם עד דאיכא רוב כל שבט ושבט כדאמרי׳ בעלמא בכל דיני הצבור לפסח (פסחים פ.) ופר העלם דבר של צבור (הוריות ה.), וכי תעלה על דעת הרב שאם עלו שנים שלשה מכל שבט ושבט שיהא יובל נוהג בהם ע״כ.

[הדשב״א, גיטין לו.]

מאן צייית דעקר סיכיה ומשכניה ורהיט. כלומר היאך הוא שומע לעקור אהלו ויתדות משכנותיו לרוץ פתאום ולילך לו. [מאירי]

ואף על פי שכל שהוא חוץ לאסקופת עזרה דרך רחוקה קרינא ביה, לענין ביאור מיהא אפשר דעולא לטעמיה שאמר איזהו דרך רחוקה כל שאין יכול להיות שם בשעת שחיטה כגון מן המודיעים ולחוץ שיש שם ט״ו מילין כמו שיתבאר בפרק טמא, ולענין פסח מיהא אפשר שכל שראוי לעשות פסח אינו שומע לדחות עצמו ממנו. [מאירי] **זילו אמרו ליה לאבא.** אומר רבינו יהוסף הלוי ז״ל שקיבל מרבינו יצחק בעל ההלכות ז״ל שקיבל מרבינו נסים בעל מגלת סתרים, כי שם רב, אבא הוא, [והיו] קוראין אותו רב אבא. וכיון שיש בזה הלשון טורח, חזרו לקרותו רב, בלא אבא. ושמואל היה חבירו, והיה שמואל קורא לו אבא בלא רב. [רבי פרחיה, שבת נג.] פי׳ בקונטר׳ דשמואל הוה קרי הכי לרב בלשון כבוד ובערוך פירש שכך שמו ורב היו קורין אותו על שם חשיבותו כמו דבכל דוכתי הוו קרו ליה רבי לר׳ יהודה הנשיא ושמואל שהיה חבירו היה קורהו בשמו וכן לקמן אי הכי אמר אבא לא ידע בטרפות כלום ובערבי פסחים (פסחים דף קיט:) גבי גוזלייא וארזילייא לאבא. [תוספות, חולין לח.]

טומאה דחויה היא בציבור. מפני שהטומאה לא הותרה בציבור אלא באיסורה עומדת ודחויה היא עתה מפני הדחק, ואין דוחין כל דבר הנדחה אלא במקום שאי אפשר ומפני זה צריכה ציץ לרצות עליה. [רמב״ם, פסולי המוקדשין פ״ד הט״ו]

עין משפט נר מצוה

נח א מיי׳ פ״ח מהל׳ מגיגה הלכה ד:
נט ב מיי׳ פ״ב מהל׳ מגיגה הלכה ה:
ס ג מיי׳ פ״ז מהל׳ ק״פ הלכה ד:
סא ד שם הלכה ה:

רבינו חננאל

לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך וגו׳: **איתמר היו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין** אמר רב מטמאין אחד מהן בשרץ. ואמאי האמר רב הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן. אמרי הכא במאי עסקי׳ כגון שהיו הטמאין עודפין על הטהורים אחד. ואם תאמר א״כ הנה הרוב טמאין יעשו בטומאה. סבר רב אין היחיד מכריע את הציבור לטומאה כלומר אחד כמי שאינו הוא. **אי הכי מחצה על מחצה הן** ושמעינן ליה לרב דאמר מחצה על מחצה כרוב והללו עושין לעצמן [והללו עושין לעצמן]. **ושנינן הכי אמר רב אי איכא תנא דסבר לה** כת״ק דאמר היו הטמאין עודפין על הטהורין אפילו אחד יעשה בטומאה וכרבי יהודה דאמר אין קרבן צבור חלוק מטמאין אחד מן הטהורין בשרץ ונמצאו הטמאין עודפין על הטהורין שנים כיצד כגון שהיו מאה טהורין ומאה טמאים נטמא אחד מן הטהורי׳ נמצאו הטמאין מאה ואחד והטהורין צ״ט ומשכחת לה אפילו לאלעזר בן מתתיה. **עולא אמר** משלחין אחד מן הטהורין לדרך רחוקה ויטמא בשרץ וכו׳. **ואסיקנא קסבר עולא** כל מי שהיה טהור וראוי לחגיגה ביום הראשון ונאנס ולא חג כגון מי שהיה בדרך רחוקה ובא במועד וכיוצא בו חוגג והולך כל הרגל. **אבל** אם היה טמא ביום הראשון כבר נדחה ואינו חוגג אותו הרגל מאי טעמא כולהו תשלומין דראשון הוא ותרוייהו רב ועולא סבירא להו שאין מטמאין אחד מהן במת שלא ידחה מחגיגתו. פי׳ **סיכי** יתדות אהלו עוקר והולך. **איתמר היו רובן טמאי מתים ומיעוטן זבים רב הונא אמר אין תשלום לפסח הבא בטומאה** כלומר הזבין אינן עושין לא את הראשון ולא את השני ואתיא כר׳ נתן דאמר כל הזקוק לראשון זקוק לשני כי השני תשלומין דראשון הוא הלכך כשם שהראשון לא עבדו דחנן הפסח שבא בטומאה לא יאכלו ממנו זבין וזבות וכו׳ בשני נמי לא עבדו דטהרה מדחה הטומאה לפסח שני כדתניא אלו עושין את השני הזבין והזבות

הראשון של חג הס"ט, הלכך **דַּחֲזִי בָּרִאשׁוֹן** - הראוי להקריב ביום הראשון של חג ולא הקריב, **חֲזִי בְּכוּלְּהוּ** - הרי הוא ראוי להקריב בכל הימים ולהשלים את חיובו, **וְכָל הֵיכָא דְּלָא חֲזִי בָּרִאשׁוֹן** - אבל מי שלא היה ראוי ביום הראשון להקריב, **לָא חֲזִי בְּכוּלְּהוּ** - אינו ראוי להקריב בשאר הימים, ואינו יכול להשלים את חיובו. ונמצא שאם יטמא במת שאינו ראוי להקרבה ביום הראשון הרי הוא נדחה מחגיגתו, ולכך אמר עולא לשלחו לדרך רחוקה שאינו נדחה מחגיגתו[ל].

★

בסוגיא לעיל (סו.) מתבאר כי אף שטמא הנדחה לפסח שני אינו רק טמא מת אלא גם זב ומצורע, מכל מקום דין פסח הדוחה את הטומאה בציבור אינו אלא בטומאת מת[לא], אבל ציבור זבים ומצורעים אינם עושים פסח בטומאה[לב]. להלן מביאה הגמרא שלשה אופנים בדין הפסח כאשר יש בציבור גם טמאי זיבה וגם טמאי מת:

אִיתְּמַר - נאמר בבית המדרש, **הָיוּ רוֹבָן** של ישראל **זָבִין**[לג], **וּמִיעוּטָן טְמֵאֵי מֵתִים**[לד], **אָמַר רַב, אוֹתָן** שהם **טְמֵאֵי מֵתִים אֵינָן עוֹשִׂין** פסח **לֹא בָּרִאשׁוֹן וְלֹא בַּשֵּׁנִי. פסח רִאשׁוֹן לֹא עָבְדִי** - אינם עושים, משום דְּהָווּ אותם הטמאי מת **מִיעוּטָא** מן הקהל, **וּמִיעוּטָא** מן הקהל שנטמא במת **לֹא עָבְדִי בָּרִאשׁוֹן**, שאין הטומאה נדחית אלא ברוב ציבור טמא מת. **וּבַשֵּׁנִי נַמִּי לֹא עָבְדִי**, משום שכָּל **הֵיכָא דְּעָבְדִי צִיבּוּר בָּרִאשׁוֹן** - כל מקום שהציבור עשה פסח ראשון[לה], **עָבִיד יָחִיד בַּשֵּׁנִי** - היחיד שלא עשה בראשון עושה פסח שני, אבל **כָּל הֵיכָא דְּלָא עָבְדִי צִיבּוּר בָּרִאשׁוֹן, לֹא עָבִיד יָחִיד בַּשֵּׁנִי** - אין המיעוט עושים פסח שני[לו], הלכך מאחר שלא עשו הציבור פסח ראשון משום טומאת זיבה, אין עושים מיעוט טמאי המת פסח שני.

אָמַר לְהוּ [-להם] **רַב נַחְמָן** לבני הישיבה, **זִילוּ** - לכו **וְאִמְרוּ לֵיהּ** [-לו] **לְעוּלָּא, מַאן צָיֵית** - מי ישמע לך **דְּעָקַר סִיבֵּיהּ וּמְשָׁכְנֵיהּ** - שיעקור את יתדות אהלו ואת אהלו, **וְרָהִיט** - וירוץ[לז]. כלומר, מי ישמע לנו להטריח את עצמו ולצאת למקום רחוק מירושלים[לג], הלכך עדיפה עצתו של רב לטמאות אחד מהטהורים בשרץ[לח].

★

אָמַר לְהוּ שְׁמוּאֵל לבני הישיבה, **זִילוּ** [-לכו] **אִמְרוּ לֵיהּ לְאַבָּא** - לרב[מ], הרי כתוב (במדבר ט ג) 'וְיַעֲשׂוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַפֶּסַח **בְּמוֹעֲדוֹ**', כלומר, בארבעה עשר בניסן, **מַאי עָבְדַת לֵיהּ** - מה תעשה עם פסוק זה, הלא יש ללמוד ממנו שבאופן שאין טהורים העושים פסח ראשון יעשוהו הטמאים אף שהם מועטים, כדי שיעשה הפסח בזמנו[מא].

אָמַר לְהוּ רב לבני הישיבה, **זִילוּ אִמְרוּ לֵיהּ** לשמואל, לשיטתך, **כִּי הֲווּ כּוּלְּהוּ זָבִין** - כאשר כל ישראל זבין, **מַאי עָבְדַת לֵיהּ** - מה אתה עושה עם הפסוק, הלא באופן זה לא נעשה הפסח במועדו, **אֶלָּא** ודאי **כֵּיוָן דְּלָא אֶפְשָׁר** לעשותו במועדו[מב] **לֹא אֶפְשָׁר** ולא מתקיים הפסוק, **הָכָא נַמִּי** - כאן גם כשרובם זבים ומיעוטם טמאי מת **לֹא אֶפְשָׁר** לעשות את הפסח במועדו על ידי טמאי המת כיון שהם מועטים.

★

כט. **שעיקר** חיוב קרבן חגיגה הוא ביום הראשון של החג ושאר הימים הם תשלומין לו, וכדעת רבי יוחנן [שהוא רבו של עולא. מעילה (יג.)] בגמרא (חגיגה ט.), אבל דעת רבי אושעיא (שם) שכולם תשלומין זה לזה, כלומר, שהיום הראשון בו הוא ראוי להקריב הוא עיקר חובתו [אף אם הוא בשאר ימי החג], והימים שלאחריו הם תשלומין לו. והגמרא (שם) מבארת שהחילוק ביניהם הוא באופן שלא היה ראוי להקריב ביום הראשון של החג, כגון, שהיה חיגר ביום זה שפטור מלעלות לרגל, ולמחרת נתרפא, לדעת רבי יוחנן כיון שלא היה ראוי בראשון הרי הוא פטור, כי לא שייך תשלומין אלא למי שהיה חייב, ולדעת רבי אושעיא כיון שנעשה ראוי ביום השני מתחייב ביום זה, ואינו תשלומין. על פי רש"י (ד"ה קסבר, חגיגה ט. ד"ה כולן).

ל. **ואין** להקשות שאף כשילך לדרך רחוקה הרי הוא נדחה מחגיגתו, כי אינו יכול לבא ביום טוב מחוץ לתחום, וכיון שביום הראשון אינו ראוי הרי הוא נדחה אף בשאר ימים, כי איסור תחומין אינו אלא מדרבנן, ונמצא שמן התורה הוא ראוי להקריב ביום הראשון, ולכך יכול להקריב בשאר הימים. ועוד שדווקא מי שאינו ראוי בגופו להקריב כגון טמא חשוב אינו ראוי, אבל כאן שהוא ראוי בגופו ורק המרחק מונע ממנו לבא להקריב אינו נחשב לא ראוי. תוספות (ד"ה אמר, בתירוץ הראשון והשלישי).

לא. **לכאורה** לשון 'ורהיט' מיותר, כי אין צריך דווקא לרוץ, וראה בילקוט ביאורים בשם ההפלאה (ד"ה ל"ג) מה שביאר בזה. יש להקשות מדוע שלא ישמע לנו לדבר זה, הלא צריך לעשות כן כדי לזכות את הרבים, שעל ידו יקיימו ישראל מצות הפסח. ושמא יש לומר, שמאחר שהחיוב על כולם ולא על אדם מסוים, יאמר כל אחד מנין שהחיוב עלי, וזהו הלשון 'מאן צייתי', כלומר, אמנם יש חיוב אבל מי ישמע לנו לומר שהחיוב עליו. על פי חידושי משנה (קליין, ד"ה מתן).

לב. **שאלתו** של רב נחמן היא רק לפי שיטת עולא עצמו הסובר (להלן נג:) שדרך רחוקה היא חמשה עשר מיל מירושלים, כי לשיטה הסוברת (שם) שדרך רחוקה היא מאיסקופת העזרה ולחוץ, אין בכך טורח. תוספות (ד"ה עקר).

לכאורה לא מובן מה השאלה על עולא, הרי לשיטתו אין ברירה אחרת וכפי שביארה הגמרא. וצריך לומר ששאלת רב נחמן היא לפי שיטתו של רב נחמן, שלשיטתו יש ברירה לטמאותו במת כיון שסובר שימי החג אינם תשלומין של הראשון ואינו נדחה מחגיגתו, ולפיכך שואל שעדיפה תקנה זו מדרך רחוקה כיון ש'מאן צייתי' וכו'. על פי תוספות (ד"ה עקר) והפלאה (ד"ה ל"ג).

עוד יש לשאול מדוע הגמרא לא מביאה קושיא זו של רב נחמן לעיל מיד אחר דברי עולא, וראה בחדושי מר שמואל (ד"ה והנה), ובזכרון יהודא ויוסף (ד"ה תמהר) מה שכתבו ליישב בזה.

לג. **ולהיטמא** ישמע לנו כיון שאין בדבר טורח. גור אריה (ד"ה תמ"ל).

ביארנו בכוונת רב נחמן שעדיפה תקנתו של רב לטמאותו בשרץ על תקנתו של עולא, על פי רש"י (ד"ה וכי), אולם בתוספות (ד"ה עקר) כתבו שאין לפרש כן בדעת רב נחמן מאחר שסובר ששוחטין וזורקין על טמא שרץ, ולכך פירשו שכוונת רב נחמן שעדיף לטמאותו במת, כי סובר שימי החג תשלומין זה לזה ואינו מדחהו בכך מחגיגתו [וראה בביאורי רש"י שיש מפרשים כן אף בכוונת רש"י].

לד. **ואף** אם רק רובם טמאים ולא כולם נעשה הפסח בטומאה, כפי שנתבאר במשנה לעיל (עט.).

לה. **וכתב** המאירי (ד"ה כגר - השני) שאף פסח שני אינם עושים, משום שאין ציבור נדחה לפסח שני [כפי שדורשת הגמרא לעיל (סו:) מהפסוק 'איש איש כי יהיה טמא' וגו' (במדבר ט י), 'איש נדחה ואין ציבור נדחים']. וכן מבואר במנחת חינוך (מצוה שפ אות יב). אולם היפה עינים (להלן נג. ד"ה תלוי) מפרש בדעת הירושלמי שציבור שהיו זבים עושים פסח שני. וכן כתבו המלכי בקדש (קרבן פסח פ"ז ה"ד) והיוסף אומץ (סי' ו) בדעת הרמב"ם [וביוסף אומץ מדקדק כן אף בדברי רש"י (לעיל סז. ד"ה תלתא)], וביארו, שאין ללמוד לפוטרם מ'איש נדחה ואין ציבור נדחים', משום שדקדוק זה נאמר על 'איש כי יהיה טמא לנפש' (במדבר ט י) האמור בטומאת מת, ללמד שאין ציבור טמאי מת נדחים לפסח שני אלא עושים פסח ראשון, אבל בשאר טומאות אף ציבור נדחים לפסח שני. וראה עוד בענין זה להלן (ע"ב) בהערה על דברי רבי מני בר פטיש.

לו. **זב** הוא מי שיוצא שכבת זרע מאמתו על ידי מחלה, ראה בהרחבה ברמב"ם (פי"מ, זבים פ"ב מ"ג). ואם רוב הציבור זבים אינם עושים פסח ראשון בטומאה [ואף לא פסח שני לחלק מהשיטות], כפי שנתבאר בהקדמה לעיל.

לז. **אם** רוב ישראל טהורים ומיעוטם טמאי מת דין הטמאים להידחות לפסח שני, כמבואר במשנה לעיל (עט.), אולם כשרובם זבים נחלקו רב ושמואל בדין טמאי המת כפי שיבואר. ואם רובם זבים ומיעוטם טהורים העושים פסח ראשון לעצמם. מאירי (ד"ה כגר - השני).

לח. **כתב** החזון איש (או"ח סי' קכד פ. ד"ה ומעתה) שאין הכוונה דווקא ציבור, אלא שקרב הפסח בראשון, אף על ידי יחידים. ולפי זה מדובר כאן באופן שלא היו טהורים כלל בראשון, אבל אם קרב אפילו פסח אחד על ידי טהור, עושים המיעוט שהיו טמאי מת את השני. אולם בחידושי רבי עקיבא איגר (להלן ע"ב ד"ה נגרפו) מבואר, שהדבר תלוי במחלוקת רש"י והרמב"ם להלן (ע"ב) בביאור דברי רבי מני בר פטיש, ולדעת הרמב"ם הכוונה דווקא ציבור. וכן מתבאר מדברי הגרי"פ פערלא בהגהותיו (עסה מ דף רמז), ראה בדבריו שהאריך בזה. וראה עוד בענין זה להלן (ע"ב).

לט. **כתב** היוסף אומץ (סי' ו) שכלל זה נאמר דווקא על יחידים הבאים לעשות פסח שני, אבל רוב ישראל עושים פסח שני אף שלא נעשה פסח ראשון. ודבריו הם לפי שיטתו שציבור זבים בפסח ראשון נדחים לפסח שני, אולם ראה בהערה לעיל דעת המאירי ועוד שציבור זבים אינם נדחים לפסח שני.

מ. **שמואל** היה קורא לרב 'אבא' כדי לכבדו, והוא כמו לשון נשיאי ורבי, ומשום שהיה קשיש ממנו קרא לו כן. על פי רש"י (נדרים מז. ד"ה מילו, יבמות מז: ד"ה ומודה).

מא. **ואין** לומר שיעשוהו הזבים כי לא מצינו עשייה בטומאה אלא בטומאת מת, ולא בטומאת זיבה. ואף שיש ללמוד מהדרשה 'איש נדחה ואין ציבור נדחים' אלא עושים בטומאה (לעיל סו:), שדווקא ציבור עושים בטומאה בראשון ולא מיעוט, סובר שמואל כי אין הדברים אמורים אלא כשיש רוב טהורים שעושים את הראשון, אבל כאשר רובן זבים שאינם עושים את הראשון עושים מיעוט טמאי המת את הראשון, ורב סובר שבכל האופנים אין מיעוט טמאים עושים את הראשון. מהרש"ל ומהרש"א ומים עמוקים (להלן ע"ב סמוך ד"ה נרמזון) מבארים בדעת שמואל, כי הזבים שאינם ראויים לעשות הפסח אינם נמנים בכלל עושי הפסח, ונמצא שטמאי המת אינם מיעוט אלא ציבור ולכך עושים בראשון בטומאה, אבל רב סובר שהזבים נמנים בכלל עושי הפסח וטמאי המת אינם אלא מיעוט, ומיעוט אינם עושים פסח ראשון בטומאה.

מב. **כי** טומאת זיבה לא נדחית מפני הפסח.

לא תוכל לזבוח את הפסח באחד. דמשמיל יחיד לא מזמנו, שיהא חומו היחיד גורס ומועיל בשחיטתו שום לא נטיה: **איקרי קהל.** ומילתא מפ' בהוריות (דף ה:) דקאמר ליה רחמנא ליעקב גוי וקהל גוים יהיה ממך וכבר נולדו לו כל השבטים חוץ מבנימין, הילכך שבט אחד שמוד כליבור ולא מילתי למעי: **יעשו בטומאה.** אף טהורין שם ילנו: **מטמאין אחד מהן.** כי היכי דניהוו רוב טמאין, ויעמדו כולהו [בטומאה]: **שהיו טמאין עודפין על הטהורין אחד.** ללא חזו טהורים ברשון: **הדר' קושיין לדוכתיה.** דהוו להו פלגא ופלגא, והללו יעשו לעצמן והללו יעשו לעצמן: **אלא ה"ק כו'.** ולעולם מחלה על מחלה דווקא קתני, וה"ק רב, מי משכחת תנא לחית ליה כת"ק דאמר פלגא ופלגא לא עבדי טהורין בטומאה, כדקתני הללו עושין לעצמן, וכרבי יהודה דאמר אין קרבן ליבור חלוק, מכי עביד קהל בטומאה ברשון לא מפליג למיעבד טהורין בטהרה, דשמור ליחלק, שגמי הדבר, דמוכחא מילתא דהיא כשנזדרין הלו מהלו: **מטמאין אחד מהן בשרץ.** ונעבדיה כולהו בטומאה: **שוחטין וזורקין על טמא שרץ.** הואיל וחזי לאורתא, הילכך אין מכריע את הליבור לטומאה: **מחגיגתו.** של מחר, שאתה מטמאו כל שבעה: **אפשר דעביד.** מגיגתו בשביעי של פסח שהוא שמיני שלו, דהא כל ז' תשלומין חית ליה: **קסבר כולן.** היחים של רגל תשלומין זה לזה, ופלוגתא היא בחגיגה (דף ט.), ומאן דחית ליה כולן תשלומין לרשון סבר היכא דלא חזי לרשון חזי: **מאן צייית לך.** להשתלח לדרך רחוקה: **וכי עקר משכניה וסיכיה.** אהלו ויתדותיו ורהיט, דתמיה, מי ישמע לנו להטריח עלמו, הילכך הא עדיפא כרב: **רובן זבין.** דלא מלו למיעבד ברשון: **אין תשלומין לפסח הבא בטומאה.** ואין הזבין עושין את השני אפילו טהורו: **רב הונא סבר טומאה דחויה היא בציבור.** ובקושי הוצר להקריבו, הלכך לא משוינן להו בטהורים[ט] למידחי טמאין לשני: **ורב אדא סבר היתר הוא בציבור.** ומשוינן להו בטהורין[ט], ודחו זבין לשני:

טהרה

א) לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך רבי שמעון אומר אפילו שבט אחד טמא ושאר כל השבטים טהורים הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן מאי טעמא דרבי שמעון קסבר שבט אחד איקרי קהל רבי יהודה אומר [ב] אפילו שבט אחד טמא ושאר כל השבטים טהורין יעשו בטומאה שאין קרבן ציבור חלוק רבי יהודה סבר שבט אחד איקרי קהל והוו להו פלגא ופלגא ואין קרבן ציבור חלוק ועבדי כולהו בטומאה. איתמר היו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין אמר רב [ג] מטמאין אחד מהן בשרץ ואמאי ניעבדו הני לחודייהו והני לחודייהו דהא אמר רב [ד] הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן אמרי הכא במאי עסקינן כגון שהיו טמאין עודפין על הטהורין אחד אי הכי הוו להו רובא טמאים ניעבדו כולהו בטומאה סבר לה כר"א בן מתיא דאמר אין היחיד מכריע את הציבור לטומאה אי הכי הדר קושיין לדוכתיה ניעבדו הני לחודייהו והני לחודייהו אלא ה"ק אי איכא תנא דסבר לה כתנא קמא דאמר פלגא ופלגא לא עבדי כולהו בטומאה וסבר לה כרבי יהודה דאמר אין קרבן ציבור חלוק מטמאין אחד מהן בשרץ. ועולא אמר משלחין אחד מהן לדרך רחוקה ויטמאנו בשרץ קסבר שוחטין וזורקין על טמא שרץ ויטמאנו במת מדחהו אתה מחגיגתו השתא נמי מדחהו אתה מפסחו אפשר [ה] דעביד בשני במת נמי אפשר דעביד בשביעי דהוה ליה שמיני שלו קסבר עולא [א]כולהו [ו] תשלומין דראשון נינהו [ב] דחזי בראשון חזי בכולהו וכל היכא דלא חזי בראשון לא חזי בכולהו אמר להו רב נחמן זילו ואמרו ליה לעולא מאן צייית דעקר סיכיה ומשכניה ורהיט. איתמר [ג] היו רובן זבין ומיעוטן טמאי מתים אמר רב אותן טמאי מתים אינן עושין לא בראשון ולא בשני ראשון לא עבדי דהוו מיעוטא ומיעוטא לא עבדי בראשון בשני נמי לא עבדי כל היכא דעבדי ציבור בראשון עביד יחיד בשני כל היכא דלא עבדי ציבור בראשון לא עביד יחיד בשני זילו אמרו ליה לאבא [ח] ב) ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו מאי עבדת ליה אמר להו זילו אמרו ליה כי הוו כולהו זבין מאי עבדת ליה אלא כיון דלא אפשר לא אפשר הכא נמי לא אפשר. איתמר היו רובן טמאי מתים ומיעוטן זבין רב הונא אמר [ד] אין תשלומין לפסח הבא בטומאה ורב אדא בר אהבה אמר יש תשלומין לפסח הבא בטומאה נימא בהא קמיפלגי דמאן דאמר אין תשלומין לפסח הבא בטומאה קסבר [ו] טומאה דחויה היא בציבור ומ"ד יש תשלומין לפסח הבא בטומאה קסבר טומאה הותרה בציבור אמרי לא דכולי עלמא טומאה דחויה בציבור ובהא פליגי מר סבר כדפריסית ומר סבר טומאה נמי מידחית וקרא משמע הכי מים נדחה ומין ניצור נדחים [ז] אלא עבדי בין בטהרה בין בטומאה: **משלחין** אחד מהן לדרך רחוקה. פירוש אחד מן הטהורים מדפרין ויטמאנו בשרץ [ט] וקסבר לריב"ח מלרבה ישלחו אחד מן הטמאים לדרך רחוקה דהשתא הוו טהורין רובא ועבדי בטהרה דכולה שמעתין ממרינן דמהדרי' מטהרה ותירץ דעולא גופיה אמר לקמן דמי שהיה טמא (דף נג:) דרך רחוקה לטהור ומין דרך רחוקה לטמא ולא היה מועיל שילוח טמא לעולם היה מלטרף לאותם שבירושלים ומין נראה לר"י דטעמא דמין דרך רחוקה לטמא לפי שכשהוא בירושלים נמי מיגו יכול לעשות פסחו אלא ע"י (ג) שילוח אבל הכא יש דרך רחוקה לטמא כיון דמחלה טמאין ואם היה בירושלים היה יכול בעלמו לעשותו אלא נראה לר"י דמהדרינן שיעשו כולם ברשון ולא ידחו הטמאין:

אתה מדחהו מחגיגתו. ואם תאמר והא קיימא לן בתמיד נשחט (לעיל סב.) ערל וטמא משלחים קרבנותיהן ומירן ריב"ח הואיל והיא חובה לבא ברגל יש לה דין עולת ראיה דדרשינן בפרק קמא דחגיגה (דף ד:) דטמא פטור מן הראייה שנאמר ונחת שמה והבאתם שמה כו' וכן היתה בירושלמי [י] דמיתקש לעולת ראיה ואם תאמר דמין דרך רחוקה לטמא כשמשלחהו בדרך רחוקה נמי מדחהו מחגיגתו שמיני יכול לבא ביום טוב מחוץ לתחום וכיון דלא חזי ברשון לא חזי בשני ויש לומר דיכול לבא ולעשות ביום רשון מה"ת לתמוכין דרבנן ועוד נהי דכשישלחהו בדרך רחוקה עד שעת שחיטה שלא יכול למחר לירושלים מבעוד יום מכל מקום יכול לבא תוך התחום ויכנס למחר ועוד טמא וחיגר [יא] דלא חזי בגופו ברשון לא חזי בשני אבל הכא מיחזא חזי דלא שמיני יכול לבוא וכי היו יום רשון בשבת אף על גב דלא חזי אמרין בהלו דברים (לעיל דף ע:) דעביד בחיך יומי:

עקר משכניה וסיכיה ורהיט. הך פירכא ליתא למאן [יב] דחשיב דרך רחוקה מחיסקופת עזרה ולחוץ ומה תאמר ומה תקנה רואה רב נחמן שיעשו דהא רב נחמן גופיה קסבר בפרק מי שהיה טמא (לקמן נג.) שוחטין וזורקין על טמא שרץ ויש לומר דקסבר הלכו תשלומין דרשון ניתנו ויכול לטמאותו בשת:

לימא בהא קמיפלגי מר סבר טומאה דחויה ומר סבר טומאה הותרה. השתא לכולי עלמא טהרה מידחית ולא טומאה דחית ליה כי יהיה טמא משמע דהחית לבדו טמא והציבור טהורים ומאן דסבר טומאה הותרה מיקרו שפיר טהורים ומסיק דלכולי עלמא דחויה מר סבר טהרה מידחית מלא עבדי בין בטהרה בין בטומאה: **גרשון**

מסורת הש"ס

ע) [מגמות דף טו.], ב) [לקמן נ:], ג) [לעיל עט.], ד) [מגיגה טו.], ה) [עיין פירוש רש"י ברכות מו. ד"ה תילו], ו) [לעיל עט. יומא ו: ז: מו: זבחים לג.], ז) עיין חגיגה ג:, ח) חגיגה דף ט., ט) [לקמן נג:], י) לעיל סו ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמרא תפסר דעביד בשני: נ"ב נ"ל דס"ל כמ"ד בשמוך יש משלומין לפסח הבא בטומאה לו דס"ל לחלק בין מי שהיה זב בפסח לשון לבין מי שהיה בדרך רחוקה בפסח לשון וק"ל: (ב) תוס' ד"ה משלחין וכו' על ידי שליח שלח הכא:

גליון הש"ס

תוספ' ד"ה משלחין וקשה לריב"א. ק"ל הא הכל לפי הלד דטמאין אין עושין ברשון ולא בשני וכזה תס גשלח הטמא הא בפסח שני שילטרפו הטמאים יחד מיהו ושמר הטמאים יהיו נבור לאין עושין פסח שני ול"ע:

תורה אור השלם

א) לֹא תוּכַל לִזְבֹּחַ אֶת הַפֶּסַח בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר יְיָ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ: [דברים טז, ה]

ב) וְיַעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַפֶּסַח בְּמוֹעֲדוֹ: [במדבר ט, ב]

הגהות וציונים

ט] נדצ"ל כטהורים: י] צ"ל לא עבוד מיעוט (כת"י):

משנת ראשונים

מאי טעמא דרבי שמעון קסבר שבט אחד איקרי קהל. אינו נקרא כל יושביה עליה ולא בבואכם עד דאיכא רוב כל שבט ושבט כדאמרי' בעלמא בכל דיני הצבור לפסח (פסחים פ.) ופר העלם דבר של צבור (הוריות ה.), וכי תעלה על דעת הרב שאם עלו שנים שלשה מכל שבט ושבט שיהא יובל נוהג בהם ע"כ.

[הדשב"א, גיטין לו.]

מאן צייית דעקר סיכיה ומשכניה ורהיט. כלומר היאך הוא שומע לעקור אהלו ויתדות משכנותיו לרוץ פתאום ולילך לו. [מאירי]

ואף על פי שכל שהוא חוץ לאסקופת עזרה דרך רחוקה קרינא ביה, לענין ביאור מיהא אפשר דעולא לטעמיה שאמר איזהו דרך רחוקה כל שאין יכול להיות שם בשעת שחיטה כגון מן המודיעים ולחוץ שיש שם ט"ו מילין כמו שיתבאר בפרק טמא, ולענין פסח מיהא אפשר שכל שראוי לעשות פסח אינו שומע לדחות עצמו ממנו. [מאירי] **זילו אמרו ליה לאבא.** אומר רבינו יהוסף הלוי ז"ל שקיבל מרבינו יצחק בעל ההלכות ז"ל שקיבל מרבינו נסים בעל מגלת סתרים, כי שם רב, אבא הוא, [והיו] קוראין אותו רב אבא. וכיון שיש בזה הלשון טורח, חזרו לקרותו רב, בלא אבא. ושמואל היה חבירו, והיה שמואל קורא לו אבא בלא רב. [רבי פרחיה, שבת נג.] פי' בקונטר' דשמואל הוה קרי הכי לרב בלשון כבוד ובערוך פירש שכך שמו ורב היו קורין אותו על שם חשיבותו כמו דבכל דוכתי הוו קרו ליה רבי לר' יהודה הנשיא ושמואל שהיה חבירו היה קורהו בשמו וכן לקמן אי הכי אמר אבא לא ידע בטרפות כלום ובערבי פסחים (פסחים דף קיט:) גבי גוזלייא וארזלייא לאבא. [תוספות, חולין לח.]

טומאה דחויה היא בציבור. מפני שהטומאה לא הותרה בציבור אלא באיסורה עומדת ודחויה היא עתה מפני הדחק, ואין דוחין כל דבר הנדחה אלא במקום שאי אפשר ומפני זה צריכה ציץ לרצות עליה. [רמב"ם, פסולי המוקדשין פ"ד הט"ו]

עין משפט נר מצוה

נח א מיי' פ"ח מהל' חגיגה הלכה ד:

נט ב מיי' פ"ג מהל' חגיגה הלכה ה:

ס ג מיי' פ"ז מהל' ק"פ הלכה ד:

סא ד שם הלכה ה:

רבינו חננאל

לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך וגו': **איתמר היו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין** אמר רב מטמאין אחד מהן בשרץ. ואמאי האמר רב הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן. אמרי הכא במאי עסקי' כגון שהיו הטמאין עודפין על הטהורים אחד. ואם תאמר א"כ הנה הרוב טמאין יעשו בטומאה. סבר רב אין היחיד מכריע את הציבור לטומאה כלומר אחד כמי שאינו הוא. **אי הכי מחצה על מחצה הן** ושמעינן ליה לרב דאמר מחצה על מחצה כרוב והללו עושין לעצמן [והללו עושין לעצמן]. **ושנינן הכי אמר רב אי איכא תנא דסבר לה** כת"ק דאמר היו הטמאין עודפין על הטהורין אפילו אחד יעשה בטומאה וכרבי יהודה דאמר אין קרבן צבור חלוק מטמאין אחד מן הטהורין בשרץ ונמצאו הטמאין עודפין על הטהורין שנים כיצד כגון שהיו מאה טהורין ומאה טמאים נטמא אחד מן הטהורי' נמצאו הטמאין מאה ואחד והטהורין צ"ט ומשכחת לה אפילו לאלעזר בן מתתיה. **עולא אמר** משלחין אחד מן הטהורין לדרך רחוקה ויטמא בשרץ וכו'. **ואסיקנא קסבר עולא** כל מי שהיה טהור וראוי לחגיגה ביום הראשון ונאנס ולא חג כגון מי שהיה בדרך רחוקה ובא במועד וכיוצא בו חוגג והולך כל הרגל. **אבל** אם היה טמא ביום הראשון כבר נדחה ואינו חוגג אותו הרגל מאי טעמא כולהו תשלומין דראשון הוא ותרוייהו רב ועולא סבירא להו שאין מטמאין אחד מהן במת שלא ידחה מחגיגתו. פי' **סיכי** יתדות אהלו עוקר והולך. **איתמר היו רובן טמאי מתים ומיעוטן זבים רב הונא אמר אין תשלום לפסח הבא בטומאה** כלומר הזבין אינן עושין לא את הראשון ולא את השני ואתיא כר' נתן דאמר כל הזקוק לראשון זקוק לשני כי השני תשלומין דראשון הוא הלכך כשם שהראשון לא עבדו דתנן הפסח שבא בטומאה לא יאכלו ממנו זבין וזבות וכו' בשני נמי לא עבדו דטהרה מדחה הטומאה לפסח שני כדתניא אלו עושין את השני הזבין והזבות והנדות היולדות האנוסין והשוגגין והמזידין והמצורעים ובועלי נדות ומי שהיה טמא או בדרך רחוקה א"כ למה נאמר טמא דאי בעי למיעבד לא שבקינן ליה א"כ למה נאמר ומי שהיה בדרך רחוקה לפטרן מן ההכרת. **ומרבינן** לזבין ולזבות מאיש איש דתניא יכול לא יהו נדחין מן הא' ועושין את השני אלא טמא ומי שהי' בדרך רחוקה זבין ומצורעין מנין ת"ל איש איש הלכך כל היכי דעבדי טהורין בראשון עבדו טמאין בשני אבל אי לא עביד הראשון אלא בטומאה לא עבדי השני שאר טמאין כגון זבין וזבות וכיוצא בהן דטהרה מדחיא אפילו שאר טמאין לשני אבל טומאה לא מדחיא שאר טמאין מן הראשון לשני הלכך לא עבדו בשני כלל. **ורב אדא בר אהבה אמר יש תשלומין לפסח הבא בטומאה** ומי שלא עשה הראשון יעשה השני דטומאה נמי דחיא מאי טעמא טמאי מתים למה עושין השני לפי שלא יכלו לעשות הראשון זבין ומצורעין נמי כיוצא בהן לא יכלו לעשות הראשון ויעשו שני. **וכולי עלמא** טומאה דחויה היא בציבור (ד"א) אפילו טומאה מדחיא דכיון דטמאי מתים עבדו הראשון כטהורין חשיבי דטומאת מת התרה היא בצבור הלכך שאר הטמאין עושין השני: **איתמר רובן זבין ומיעוטן טמאי מתים** אמר רב טמאי מתים אין עושין הראשון דהא מיעוטא נינהו לפסח שני בשני נמי לא עבדו דקיימא לן כל היכא דלא עבוד צבור בראשון לא עבוד צבור [ט] בשני וכי כתיב ויעשו בני

הגמרא מביאה אופן נוסף בו יש בציבור גם טמאי מת וגם טמאי זיבה:

אִיתְּמַר - נאמר בבית המדרש, **הָיוּ** רוּבָּן של ישראל **טְמֵאֵי מֵתִים** ונעשה הפסח בטומאה, **וּמִיעוּטָן זָבִין** שאינם עושים בטומאה אף כשהפסח בא בטומאה[מג], **רַב הוּנָא אָמַר, אֵין תַּשְׁלוּמִין לְפֶסַח הַבָּא בְּטוּמְאָה**, זבים שלא עשו פסח ונטהרו, אם הפסח הראשון בא בטומאה אין להם תשלומין בפסח שני[מד], **וְרַב אֲדָא בַּר אַהֲבָה אָמַר, יֵשׁ תַּשְׁלוּמִין לְפֶסַח הַבָּא בְּטוּמְאָה**, ואותם שהיו זבים בראשון ונטהרו עושים פסח שני.

מבררת הגמרא את טעם מחלוקתם:

שואלת הגמרא, **גֵּימָא בְּהָא קָמִיפְּלְגִי** - נאמר שבכך נחלקו, **דְּמַאן דְּאָמַר** - רב הונא הסובר **שְׁאֵין תַּשְׁלוּמִין לְפֶסַח הַבָּא בְּטוּמְאָה**, **קָסָבַר טוּמְאָה דְּחוּיָה הִיא בְּצִיבּוּר**, ובקושי הותר להקריב את הפסח בטומאה, הלכך הטמאים שהקריבו אינם נחשבים כאילו הקריבו בטהרה, ולכך אין הזבין עושים את הפסח השני, שלא נדחה הטמא לפסח שני אלא כשהציבור הקריב את הפסח בטהרה[מה]. **וּמַאן דְּאָמַר** - ורב אדא בר אהבה הסובר **שֵׁשׁ תַּשְׁלוּמִין לְפֶסַח הַבָּא בְּטוּמְאָה, קָסָבַר טוּמְאָה הוּתְּרָה בְּצִיבּוּר**, ולכך טמאי המת שהקריבו פסח ראשון נחשבים כאילו הקריבוהו בטהרה, וכשהציבור הקריב בטהרה, היחידים שהיו זבין נדחים לפסח שני[מו].

דוחה הגמרא, **אָמְרִי** - אמרו בני הישיבה, **לָא** - אין הכרח לומר שנחלקו בדבר זה, אלא **דְּכוּלֵּי עָלְמָא** - בין רב הונא ובין רב אדא בר אהבה מודים **שְׁטוּמְאָה דְּחוּיָה בְּצִיבּוּר**[מז], **וּבְהָא פְּלִיגִי** - ובכך נחלקו **מַר סָבַר** - רב הונא סבר

מג. כמבואר במשנה להלן (פה:) הפסח שבא בטומאה לא יאכלו ממנו זבין וזבות נדות ויולדות. כלומר, אפילו כשבא הפסח בטומאה מפני שרוב הציבור טמאי מת, לטמאים בטומאות אלו לא הותר לעשותו. על פי רבינו חננאל (ד"ה מימר היו). וכאשר הפסח בא בטהרה דין טמאים אלו להידחות לפסח שני, כמבואר בגמרא לעיל (סז.), אולם כשבא בטומאה נחלקו האמוראים כאן האם נדחים לפסח שני או שאינם עושים פסח כלל.

מד. כי דין דחיית הטמא לפסח שני נאמר באופן שהציבור טהורים, שכן משמע 'איש כי יהיה טמא לנפש' וגו' (במדבר ט י) שרק הוא לבדו טמא והשאר טהורים. תוספות (ד"ה ליתא). ודברי רב הונא אינם אלא בזבים [שבהם מדובר כאן], אבל מי שהיה בדרך רחוקה יש לו תשלומים בפסח שני אף כשהפסח הראשון בא בטומאה, שכן הפסוק 'איש כי יהיה וגו' בדרך רחוקה' (שם) משמעותו שהוא לבדו בדרך רחוקה ולא שאר הציבור, אבל אין בו משמעות שהציבור טהור. ולפי זה דברי הגמרא לעיל בדעת עולא שההולך בדרך רחוקה [והפסח בא בטומאה] אינו נדחה מהפסח כי יכול לעשות פסח שני, הם אף לדעת רב הונא. רש"ש (במוס' ד"ה ליתא). וכעין זה בנר דוד (גיג', ד"ה כ"ה) ובהגהות הגרי"פ פערלא (עשה ו דף רמה). ושורש הדברים מבואר בהגהות הב"ח (חוס פ, נמיוק השני). אולם הצל"ח (במוס' ד"ה מצלמין) נקט שאין חילוק בין טמא למי שהיה בדרך רחוקה, ואף מי שהיה בדרך רחוקה לרב הונא אינו עושה פסח שני כשפסח בא בטומאה. וכן היא דעת הב"ח (הגהות הכ"ח חוס פ, נמיוק הרמצון). וראה הרחבה בענין זה בילקוט ביאורים.

[הגמרא נקטה לשון 'תשלומין' על פסח שני, אולם בגמרא להלן (נג.) יש מחלוקת תנאים האם פסח שני הוא תשלומין של הראשון או רגל בפני עצמו, וראה בילקוט ביאורים דעת רבינו חננאל (ד"ה מימר היו רוכן) שדברי רב הונא הם רק לפי השיטה שפסח שני הוא תשלומין של הראשון].

מה. וכפי שנתבאר הטעם בהערה לעיל.

מו. לפי הבנת הגמרא עתה כולם מודים שאין טמאים נדחים לפסח שני אלא כאשר הפסח הראשון נעשה בטהרה, ומחלוקתם היא בדין טומאה בציבור האם היא חשובה כטהרה, אולם למסקנא מחלוקתם היא בדין זה עצמו האם טמאים נדחים לשני כאשר הפסח נעשה בטומאה, כפי שיבואר. תוספות (ד"ה ליתא).

מז. אבל אין לומר להיפך שכולם מודים שטומאה הותרה בציבור, ומחלוקתם היא האם היא חשובה כטהרה ממש או לא, כיון שודאי אם טומאה הותרה בציבור הרי היא כטהרה ממש, ואין מקום למחלוקת בזה. גור אריה (ד"ה דכ"ע).

לא תוכל לזבוח את הפסח באחד. דמקיל יחיד לא מזמנו, שיהא חומו היחיד גורס ומועיל בשחיטתו שום לא נטיה: **איקרי קהל.** ומילתא מפ' בהוריות (דף ה:) דקתמר ליה רחמנא ליעקב גוי וקהל גוים יהיה ממך וכבר נולדו לו כל השבטים חוץ מבנימין, הילכך שבט אחד שמוד כליבור ולא מידמי לשני: **יעשו בטומאה.** אף טהורין שם ירלו: **מטמאין אחד מהן.** כי היכי דניהוו רוב טמאין, ויעבדו כולהו [בטומאה]: **שהיו טמאין עודפין על הטהורין אחד.** דלא חזו טהורים בדאמון: **הדר' קושיין לדוכתיה.** דהוו להו פלגא ופלגא, והללו יעשו לעצמן והללו יעשו לעצמן: **אלא ה"ק כו'.** ולעולם מחלה על מחלה דווקא קתני, וה"ק רב, מי משכחת תנא דמית ליה כמ"ק דאמר פלגא ופלגא לא עבדי טהורין בטומאה, כדקתני הללו עושין לעצמן, וכרבי יהודה דאמר אין קרבן ליבור חלוק, מכי עביד קהל בטומאה בדאמון לא מפליג למיעבד טהורין בטהרה, דאמור ליחלק, שגמי הדבר, דמוכחא מילתא דהדיא כשנהדרין אלו מאלו: **מטמאין אחד מהן בשרץ.** ונעבדיה כולהו בטומאה: **שוחטין וזורקין על טמא שרץ.** הואיל וחזי לאורתא, הילכך אין מכריע את הליבור לטומאה: **מחגיגתו.** של מחר, שאתה מטמאו כל שבעה: **אפשר דעביד.** מגיגתו בשביעי של פסח שהוא שמיני שלו, דהא כל ז' תשלומין אית ליה: **קסבר כולן.** הימים של רגל תשלומין של לאמון הן, ואין תשלומין זה לזה, ופלוגתא היא בחגיגה (דף ט.), ומאן דאית ליה כולן תשלומין לאמון סבר היכא דלא חזי לאמון מו לא חזי: **מאן צייית לך.** להשתלא לדרך רחוקה: **וכי עקר משכניה וסיכיה.** אהלו ויתדותיו ורהיט, דתמיה, מי ישמע לנו להטריח עצמו, הילכך הא עדיפא כרב: **רובן זבין.** דלא מלו למיעבד בראשון: **אין תשלומין לפסח הבא בטומאה.** ואין הזבין עושין את השני אפילו טהורו: **רב הונא סבר טומאה דחויה היא בציבור.** ובקושי הותר להקריבו, הלכך לא משוינן להו בטהורין[ס] למידחי טמאין לשני: **ורב אדא סבר היתר הוא בציבור.** ומשוינן להו בטהורין[ס], ודחו זבין לשני:

טהרה

כל היכא דלא עבדי ציבור בראשון לא עביד יחיד בשני אמר להו שמואל זילו אמרו ליה לאבא[ס] ב) **ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו מאי עבדת ליה אמר להו זילו אמרו ליה כי הוו כולהו זבין מאי עבדת ליה אלא כיון דלא אפשר לא אפשר הכא נמי לא אפשר. איתמר היו רובן טמאי מתים ומיעוטן זבין רב הונא אמר** ד**אין תשלומין לפסח הבא בטומאה ורב אדא בר אהבה אמר יש תשלומין לפסח הבא בטומאה נימא בהא קמיפלגי דמאן דאמר אין תשלומין לפסח הבא בטומאה קסבר** ס**טומאה דחויה היא בציבור ומ"ד יש תשלומין לפסח הבא בטומאה קסבר טומאה הותרה בציבור אמרי לא דכולי עלמא טומאה דחויה בציבור ובהא פליגי מר סבר כדפריסית ומר סבר טומאה נמי מידחית וקרא משמע הכי מים נדחה וחין ליבור נדחים**[ס] **אלא עבדי בין בטומאה בין בטהרה**

משלחין אחד מהן לדרך רחוקה. פירוש אחד מן הטהורים מדפריך ויטמאנו בשרץ[ס] וקאמר לריב"ח מדרבה ישלחו אחד מן הטמאים לדרך רחוקה דהשתא הוו טהורין רובא ועבדי בטהרה דבכולה שמעתין ממרינן דמהדרי' מטהרה ותירץ דעולא גופיה אמר לקמן דמי שהיה טמא (דף נג:) דרך רחוקה לטהור ואין דרך רחוקה לטמא ולא היה מועיל שילוח טמא לעולם היה מצטרף לאותם שבירושלים ואין נראה לר"י דטעמא דאין דרך רחוקה לטמא לפי שכשהוא בירושלים נמי אינו יכול לעשות פסחו אלא ע"י (ג) שילוח אבל הכא יש דרך רחוקה לטמא כיון דמחלה טמאין ואם היה בירושלים היה יכול בעצמו לעשותו אלא נראה לר"י דמהדרינן שיעשו כולם בראשון ולא ידחו הטמאין:

אתה מדחהו מחגיגתו. ואם תאמר והא קיימא לן בתמיד נשחט (לעיל סב.) ערל וטמא משלחים קרבנותיהן ומירץ ריב"ח הואיל והיא חובה לבא ברגל יש לה דין עולת ראייה דדרשינן בפרק קמא דחגיגה (דף ד:) דטמא פטור מן הראייה שנאמר ונאת שמה והבאתם שמה כו' וכן היתה בירושלמי[ו] דמיתקש לעולת ראייה ואם תאמר דרך רחוקה נמי מדחהו מחגיגתו שאינו יכול לבא ביום טוב מחוץ לתחום וכיון דלא חזי לבא לא חזי נמי ואם תומר היכול לבא ביום טוב ולעשות ביום לאמון מה"ת דתמומין דרבנן ועוד נהי דמשתלחהו בדרך רחוקה עד שעת שחיטה שלא יכול למזור לירושלים מבעוד יום מכל מקום יכול לבא תוך התחום וכבר למחר ועוד טמא וחיגר[ס] דלא חזי בגופו לאמון לא חזי בשני אבל הכא מיחזי חזי דלא שאינו יכול לבוא וכי היו יום לאמון בשבת אף על גב דלא חזי אמרינן בהלו דברים (לעיל דף ע:) **דעביד בחינך יומי:**

עקר משכניה וסיכיה ורהיט. הך פירכא ליתא למאן[ע] דאמיד דרך רחוקה מאיסקופת עזרה ולחוץ ואם תאמר ומה תקנה רואה רב נחמן שיעשו דהא רב נחמן גופיה קאמר (נקמן נג.) שוחטין וזורקין על טמא שרץ ויש לומר דקאמר הלאו משלומין דאמאון נינהו ויכול לטמאותו בשני:

לימא בהא קמיפלגי מר סבר טומאה דחויה ומר סבר טומאה הותרה. השתא לכולי עלמא טהרה מידחית ולא טומאה דחיים כי יהיה טמא משמע דהחיים לבדו טמא והציבור טהורים ומאן דאמר טומאה הותרה מיקרו שפיל טהורים ומסיק דלכולי עלמא דחויה מר סבר טהרה מידחית מלא עבדי בין בטומאה: **אמאון**

והנדות היולדות האנוסין והשוגגין והמזידין והמצורעים ובועלי נדות ומי שהיה טמא או בדרך רחוקה א"כ למה נאמר טמא דאי בעי למיעבד לא שבקינן ליה א"כ למה נאמר ומי שהיה בדרך רחוקה לפטרן מן ההכרת. **ומרבינן** לזבין ולזבות מאיש איש דתניא יכול לא יהו נדחין מן הא' ועושין את השני אלא טמא ומי שהי' בדרך רחוקה זבין ומצורעין מנין ת"ל איש איש הלכך כל היכי דעבדי טהורין בראשון עבדו טמאין בשני אבל אי לא עביד הראשון אלא בטומאה לא עבדי השני שאר טמאין כגון זבין וזבות וכיוצא בהן דטהרה מדחיא אפילו שאר טמאין לשני אבל טומאה לא מדחיא שאר טמאין מן הראשון לשני הלכך לא עבדו בשני כלל. **ורב אדא בר אהבה אמר יש תשלומין לפסח הבא בטומאה** ומי שלא עשה הראשון יעשה השני דטומאה נמי דחיא מאי טעמא טמאי מתים למה עושין השני לפי שלא יכלו לעשות הראשון זבין ומצורעין נמי כיוצא בהן לא יכלו לעשות הראשון ויעשו שני. **וכולי עלמא** טומאה דחויה היא בציבור (ד"א) אפילו טומאה מדחיא דכיון דטמאי מתים עבדו הראשון כטהורין חשיבי דטומאת מת התרה היא בצבור הלכך שאר הטמאין עושין השני: **איתמר רובן זבין ומיעוטן טמאי מתים** אמר רב טמאי מתים אין עושין הראשון דהא מיעוטא נינהו דבין לפסח שני בשני נמי לא עבדו דקיימא לן כל היכא דלא עבוד צבור בראשון לא עבוד צבור[ס] בשני וכי כתיב ויעשו בני

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) [מנחות דף טו.], ב) [לקמן נ:], ג) [לעיל עט.], ד) [מגיגה ט.], ה) [עיין פירוש רש"י ברכות מז. ד"ה תילו], ו) [לעיל עט. יומא ו: ז: מו: זבחים לג.], ז) עיין חגיגה ג:, ח) חגיגה דף ט., ט) [לקמן נג:], י) לעיל סו ע"ב.

הגהות הב"ח

(ע) גמרא אפשר דעביד בשני. נ"ב נ"ל דס"ל כמ"ד בפסוך יש תשלומין לפסח הבא בטומאה לו דס"ל לחלק בין מי שהיה זב בפסח לאמון לבין מי שהיה בדרך רחוקה בפסח לאמון וק"ל: (ב) תוס' ד"ה משלחין וכו' עד ידי שליח אבל הכא:

גליון הש"ם

תוספו' ד"ה משלחין וקשה לריב"א. ק"ל הא הכל לפי הלד דטמאין אין עושין בראשון ולא בשני וזה אם נשלח הטמא הא בפסח שני שילטרפו הטמאים יחד מיהו ומאי הטמאים יהיו נבוד לאין עושין פסח שני ול"ע:

תורה אור השלם

א) לֹא תוּכַל לִזְבֹּחַ אֶת הַפֶּסַח בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר יְיָ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ: [דברים טז, ה]

ב) וְיַעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַפֶּסַח בְּמוֹעֲדוֹ: [במדבר ט, ב]

הגהות וציונים

ס] נדצ"ל כטהורים: ע] צ"ל לא עבוד מיעוט (כת"י):

משנת ראשונים

מאי טעמא דרבי שמעון קסבר שבט אחד איקרי קהל. אינו נקרא כל יושביה עליה ולא בבואכם עד דאיכא רוב כל שבט ושבט כדאמרי' בעלמא בכל דיני הצבור לפסח (פסחים פ.) ופר העלם דבר של צבור (הוריות ה.), וכי תעלה על דעת הרב שאם עלו שנים שלשה מכל שבט ושבט שיהא יובל נוהג בהם ע"כ.

[הדשב"א, גיטין לו.]

מאן צייית דעקר סיכיה ומשכניה ורהיט. כלומר היאך הוא שומע לעקור אהלו ויתדות משכנותיו לרוץ פתאום ולילך לו.

[מאירי]

ואף על פי שכל שהוא חוץ לאסקופת עזרה דרך רחוקה קרינא ביה, לענין ביאור מיהא אפשר דעולא לטעמיה שאמר איזהו דרך רחוקה כל שאין יכול להיות שם בשעת שחיטה כגון מן המודיעים ולחוץ שיש שם ט"ו מילין כמו שיתבאר בפרק טמא, ולענין פסח מיהא אפשר שכל שראוי לעשות פסח אינו שומע לדחות עצמו ממנו. [מאירי] **זילו אמרו ליה לאבא.** אומר רבינו יהוסף הלוי ז"ל שקיבל מרבינו יצחק בעל ההלכות ז"ל שקיבל מרבינו נסים בעל מגלת סתרים, כי שם רב, אבא הוא, [והיו] קוראין אותו רב אבא. וכיון שיש בזה הלשון טורח, חזרו לקרותו רב, בלא אבא. ושמואל היה חבירו, והיה שמואל קורא לו אבא בלא רב. [רבי פרחיה, שבת נג.] פי' בקונטר' דשמואל הוה קרי הכי לרב בלשון כבוד ובערוך פירש שכך שמו ורב היו קורין אותו על שם חשיבותו כמו דבכל דוכתי הוו קרו ליה רבי לר' יהודה הנשיא ושמואל שהיה חבירו היה קורהו בשמו וכן לקמן אי הכי אמר אבא לא ידע בטרפות כלום ובערבי פסחים (פסחים דף קיט:) גבי גוזלייא וארזלייא לאבא. [תוספות, חולין לח.] **טומאה דחויה היא בציבור.** מפני שהטומאה לא הותרה בציבור אלא באיסורה עומדת ודחויה היא עתה מפני הדחק, ואין דוחין כל דבר הנדחה אלא במקום שאי אפשר ומפני זה צריכה ציץ לרצות עליה. [רמב"ם, פסולי המוקדשין פ"ד הט"ו]

עין משפט נר מצוה

נח א מיי' פ"ח מהל' חגיגה הלכה ד:
נט ב מיי' פ"ג מהל' חגיגה הלכה ה:
ס ג מיי' פ"ז מהל' ק"פ הלכה ד:
סא ד שם הלכה ה:

רבינו חננאל

לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך וגו': **איתמר היו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין** אמר רב מטמאין אחד מהן בשרץ. ואמאי האמר רב הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן. אמרי הכא במאי עסקי' כגון שהיו הטמאין עודפין על הטהורים אחד. ואם תאמר א"כ הנה הרוב טמאין יעשו בטומאה. סבר רב אין היחיד מכריע את הציבור לטומאה כלומר אחד כמי שאינו הוא. **אי הכי מחצה על מחצה הן** ושמעינן ליה לרב דאמר מחצה על מחצה כרוב והללו עושין לעצמן [והללו עושין לעצמן]. **ושנינן הכי אמר רב אי איכא תנא דסבר** לה כת"ק דאמר היו הטמאין עודפין על הטהורין אפילו אחד יעשה בטומאה וכרבי יהודה דאמר אין קרבן צבור חלוק מטמאין אחד מן הטהורין בשרץ ונמצאו הטמאין עודפין על הטהורין שנים כיצד כגון שהיו מאה טהורין ומאה טמאים נטמא אחד מן הטהורי' נמצאו הטמאין מאה ואחד והטהורין צ"ט ומשכחת לה אפילו לאלעזר בן מתתיה. **עולא אמר** משלחין אחד מן הטהורין לדרך רחוקה ויטמא בשרץ וכו'. **ואסיקנא קסבר עולא** כל מי שהיה טהור וראוי לחגיגה ביום הראשון ונאנס ולא חג כגון מי שהיה בדרך רחוקה ובא במועד וכיוצא בו חוגג והולך כל הרגל. **אבל** אם היה טמא ביום הראשון כבר נדחה ואינו חוגג אותו הרגל מאי טעמא כולהו תשלומין דראשון הוא ותרוייהו רב ועולא סבירא להו שאין מטמאין אחד מהן במת שלא ידחה מחגיגתו. פי' **סיכי** יתדות אהלו עוקר והולך. **איתמר היו רובן טמאי מתים ומיעוטן זבים רב הונא אמר אין תשלום לפסח הבא בטומאה** כלומר הזבין אינן עושין ולא את השני הראשון ולא את השני ואתיא כר' נתן דאמר כל הזקוק לראשון זקוק לשני כי השני תשלומין דראשון הוא הלכך כשם שהראשון לא עבדו דתנן הפסח שבא בטומאה לא יאכלו ממנו זבין וזבות וכו' בשני נמי לא עבדו דטהרה מדחה הטומאה לפסח שני כדתניא אלו עושין את השני הזבין והזבות

בראשון לא עבדי הגדילו זבין על הטהורין כו'. גרסה לר"י דס"ל כרב ולא כשמואל דאמר ויעשו את הפסח כמועדו מאי עבדת ביה לגדילה כיון שאין רוב טהורין לא מיבעי טמאים לפסח שני: **נזרק** דמו ואח"כ נודע שהוא טמא כו'. פי' בקונטרס שהוא טמא הדם או הבשר וקשה לריב"ח דבטומאת בשר ע"כ אין לו מרצה לאכילה אלא לפטור מפסח שני וכמ"ד הניח מרצה על אכילות[ט] וכו' נתן דלא בעי אלא גבי גזרת דחזי[י] ומ"כ היכי דייק טעמא דנזרק ואח"כ נודע הא נודע ואח"כ נזרק לא מרצה ניחא ומ"כ נזרק ונודע הא מרצה אין והיינו לפוטרו מפסח שני וע"כ הא דלא מרצי היינו מדרבנן מדמפליג בין שוגג למזיד וכן אמר בהמפלה רבה (יבמות דף 5. ושם) והיכי מחייבי ליה רבנן בפסח שני כיון דמדאורייתא פטור הוי חולין בעזרה ועוד הא לעיל (דף עח:) תנן נטמא בשר וחלב קיים מינו זורק את הדם והיינו מדרבנן דמוקי לה כרבי נתן ומ"כ הא דלייק רב לעיל אם זרק הולמה היינו אפילו מדרבנן ונודע קודם זריקה מיירי מדקאמר לא יזרוק ונרמה לריב"ח דלא מיירי מתני' אלא בטומאת דם והא דלייק בגמ' הא נודע ואחר כך נזרק לא היינו להתיר בשר באכילה אבל פטור מלעשות פסח שני מיהו ים לייפב פירוש הקונטרס דהא דקאמר הניח מרצה היינו להקטיר האימורין הא נודע ואח"כ נזרק לא מרצה להקטיר האימורין ופטור מפסח שני:

הוא הדין נודע ואחר כך נזרק. וא"ת א"כ מאי דוחקיה לר' שילא לחלק בין טומאה לזריקתו כיון דלמאן דאוקימ קמני במתניתין נזרק ואח"כ נודע ומאי ר"י דר' שילא למאי דקיימא לן הולכה כמוזה (מנחות דף כה:) אפילו הכי ל"ש דמיפטור דבזיכחא גמירי לא שנא בהולכה ל"ש נמי בזריקה ול"ש בכהן:

לאו למעוטי טומאת התהום דשרץ. וא"ת היכי שייך טומאת התהום בשרץ והא לא מטמא אלא במת בלבד ומכלל דטומאת התהום בשרץ לא הותרה אלא לכהן. ודחה רב יוסף ואמר לא לעולם בבעלים דפסח ולמעוטי טומאת התהום בזיבה דלא הותרה להן. ואקשינן וטומאת התהום בזיבה לא (מטמאה והציץ) מרצה והתניא רבי יוסי אומר שומרת יום כנגד יום ששחטו חזרקו עליה

בעי רמי בר חמא כהן המרצה בקרבנותיהן הותרה לו טומאת התהום או לא מי אמרינן כי גמירי טומאת התהום בבעלים בכהן לא גמירי או דילמא [ד]בזבחא גמירי לא שנא בכהן ול"ש בבעלים אמר רבא ת"ש דתני [ה] רבי חייא [ה]לא אמרו טומאת התהום אלא למת בלבד מת למעוטי מאי לאו למעוטי טומאת התהום דשרץ ובמאי עסקינן אי נימא בבעלים ובמאן אי בנזיר מי מהני ביה[ח] [א] כי ימות מת עליו אמר רחמנא אלא בעושה פסח הניחא למאן דאמר [ו] אין שוחטין וזורקין על טמאי שרץ אלא למאן דאמר שוחטין וזורקין על טמאי שרץ השתא טומאה ידועה הותרה לו טומאת התהום לא כל שכן אלא לאו בכהן ושמע מינה הותרה לו טומאת התהום אמר רב יוסף לא לעולם בבעלים ובפסח ולמעוטי טומאת התהום דזיבה. וטומאת תהום דזיבה לא מרצה [ז] והתניא רבי יוסי אומר שומרת יום כנגד יום ששחטו וזרקו עליה בשני

טהרה מדחיא טומאה לא מדחיא ומר סבר אפילו טומאה נמי מדחיא. איתמר [א]היו שלישיתן זבין ושלישיתן טהורין ושלישיתן טמאי מתים אמר רבי מני בר פטיש אותן טמאי מתים אינן עושין לא את הראשון ולא השני בראשון לא עבדי הגדילו זבין על הטהורים דלא עבדי בטומאה הוה ליה טמאי מתים מיעוטא ומיעוטא לא עבדי בראשון בשני לא עבדי נצרפו זבין עם טמאי מתים דלא עבדי בראשון הוו להו רובא ורובא לא מדחו לפסח שני: **מתני'** הפסח שנזרק דמו ואח"כ נודע שהוא טמא הציץ מרצה [ב] נטמא הגוף אין הציץ מרצה [ג] מפני שאמרו הנזיר ועושה פסח הציץ מרצה על טומאת הדם ואין הציץ מרצה על טומאת הגוף נטמא טומאת התהום הציץ מרצה: **גמ'** טעמא דנזרק ואח"כ נודע אבל נודע ואח"כ נזרק לא מרצה ורמינהו [ד] על מה הציץ מרצה על הדם ועל הבשר ועל החלב שנטמא בין בשוגג בין במזיד בין באונס בין ברצון בין ביחיד בין בציבור אמר רבינא [ה] טומאתו בין בשוגג בין במזיד הורצה במזיד לא הורצה רבי שילא אמר זריקתו בין בשוגג בין במזיד הורצה טומאתו בשוגג הורצה במזיד לא הורצה אלא הא דקתני בין בשוגג בין במזיד ה"ק נטמא בשוגג וזרקו בין בשוגג בין במזיד הורצה והא דקתני דם שנזרק ואח"כ נודע טעמא דנזרק ואח"כ נודע אבל נודע ואח"כ נזרק לא הוא הדין דאפילו נודע ואח"כ נזרק והאי דקתני נזרק ואח"כ נודע משום דבעי למתני סיפא נטמא הגוף אין הציץ מרצה דאפילו נזרק ואח"כ נודע לא קתני רישא נמי נזרק ואח"כ נודע: נטמא טומאת התהום וכו': [ו] בעי רמי בר חמא כהן המרצה בקרבנותיהן הותרה לו טומאת התהום או לא מי אמרינן כי גמירי טומאת התהום בבעלים בכהן לא גמירי או דילמא [ד]בזבחא גמירי לא שנא בכהן ול"ש בבעלים אמר רבא ת"ש דתני [ה] רבי חייא [ה]לא אמרו טומאת התהום אלא למת בלבד מת למעוטי מאי לאו למעוטי טומאת התהום דשרץ ובמאי עסקינן אי נימא בבעלים ובמאן אי בנזיר מי מהני ביה[ח] [א] כי ימות מת עליו אמר רחמנא אלא בעושה פסח הניחא למאן דאמר [ו] אין שוחטין וזורקין על טמאי שרץ אלא למאן דאמר שוחטין וזורקין על טמאי שרץ השתא טומאה ידועה הותרה לו טומאת התהום לא כל שכן אלא לאו בכהן ושמע מינה הותרה לו טומאת התהום אמר רב יוסף לא לעולם בבעלים ובפסח ולמעוטי טומאת התהום דזיבה. וטומאת תהום דזיבה לא מרצה [ז] והתניא רבי יוסי אומר שומרת יום כנגד יום ששחטו וזרקו עליה בשני טומאת זיבה שהיא שבעת ימים ואין שוחטין וזורקין עליו, ומשמעין דבי חייא לטומאת התהום דזיבה כגון זב שביעי שלו, דקפיד הוא שמא ירלה היום ויסתור כל מה שמנה, קפיד לן ירלה והרי הוא כטמא שרץ לחזי לתורתא, והויא לה טומאת התהום, ופסלה ביה: **בשני**

הדרן עלך פרק שביעי פסחים

עין משפט נר מצוה

סב א שם הלכה ו:
סג ב מיי' פ"ד מהל' ק"פ הלכה ג ופ"ו הלכה יב ופ"ד מהלכות מקדש הל' ו ז ופ"ו מהל' מדות הלכה יז:
סד ג מיי' פ"ד מהל' ק"פ הלכה ב:
סה ד מיי' פ"ד מהלכות מקדש הל' ו:
סו ה מיי' פ"ו מהלכות מדות הלכה יח:

רבינו חננאל

ישראל היכא דאפשר הכא לא אפשר חשבינן ליה כאלו כולן זבין: **שלישתן טהורין ושלישתן טמאי מתים** ושלישתן זבין אותן טמאי מתים בראשון לא עבדו הגדילו זבין על הטהורין והוו להו טמאי מתים מיעוטא ומיעוטא נדחין לפסח שני בשני נמי לא עבדי דזבין וטמאי מתים בשני שוין הוו להו בשני רובא ורובא בשני לא עבדי: **מתני' הפסח** שנזרק דמו ואחר כך (נזרק) **[נודע] שהוא טמא הציץ מרצה** וכו'. ופשוטא היא ואסיקנא הוא הדין דאפילו נודע שהוא טמא ואחר כך נזרק הציץ מרצה והאי דקתני נזרק ואחר כך נודע איידי דבעי מתני סיפא נטמא הגוף אין הציץ מרצה דאפילו נזרק ואחר כך נודע לא משום הכי קתני רישא נזרק ואחר כך נודע: **נטמא טומאת התהום** הרי זה מרצה. בעי רמי בר חמא כהן המרצה בקרבנותיהן של ישראל הותרה לו טומאת התהום או לא. ופשט **רבא** מהא דתאני רבי חייא לא אמרו טומאת התהום שהציץ מרצה אלא במת בלבד ודייק מדקתני במת בלבד מכלל דטומאת התהום בשרץ לא הותרה אלא לכהן. **ודחה רב יוסף** ואמר לא לעולם בבעלים דפסח ולמעוטי טומאת התהום בזיבה דלא הותרה להן. **ואקשינן וטומאת התהום בזיבה לא** (מטמאה והציץ) מרצה והתניא רבי יוסי אומר שומרת יום כנגד יום ששחטו חזרקו עליה

גליון הש"ס

תוספו' ד"ה אי בנזיר כו' ג"מ **לאם** שחט פסחו. ק"ל הא לעמוט לעומת כשר ולזריקה ובעלים כהן ומדין הזריקה בטומאה הא זהו המיבעיא ורולה בומת לפסוט מזה דלכהן הותרה וכדאמרינן מלא לאו בכהן ובזולתי אין מילוק בזה אם הזורק כהן הוא הבעלים או כהן אחר ולע"ג:

אוצר החכמה

תורה אור השלם

א) וְכִי יָמוּת מֵת עָלָיו בְּפֶתַע פִּתְאֹם וְטִמֵּא רֹאשׁ נְזֵרוֹ וְגִלַּח רֹאשׁוֹ בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלְּחֶנּוּ:
[במדבר ו, ט]

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) זבחים כג., ב) לעיל טז: יומא ז. יבמות 5. מנחות כה:, ג) (זבחים מה.) [מנחות שם], ד) זבחים כג., ה) [לקמן פג: ע"ש זבחים כג. ע"ש] נזיר סג., ו) [לעיל סט. וש"נ], ז) נזיר טו:, ח) דמכילתן פ"ו ה"ה ונזיר פ"ו ה"ג, ט) לעיל עח., י) שם ע"ב.

הגהות הגר"א

[א] רש"י ד"ה נטמא כו' ובמוספתא כו' כיצד ממרו לו קבר היה עתך בבית שנכנסת בו או תחת האבן שישבת עליה ונודע לו בין משעשה פסחו בין עד שלא עשה פסחו צריך לעשות פסח שני. אבל אמרו לו קבר התהום היה בבית שנכנסת בו או תחת האבן שישבת עליה ונודע לו עד שלא עשה כו' ל"ל מת היה בבית שנכנסת בו או תחת האבן שישבת עליה ונודע לו בין כו' אבל ל"ל קבר כו' שנכנסת בו או תחת אבן כו' עד שלא הניח קרבנותיו צריך להניח קרבן טומאה משהביא קרבנותיו אין צריך להביא קרבן טומאה ומהו קרבן טומאה כו' נזירות ממרת במוספתא בפסחים כל"ל [וכן במוספתא לנזיר פ"ו]:

הגהות מהר"ב רנשבורג

א] רש"י ד"ה נטמא גופו וכו' ונודע לו עד שלא עשה פסחו וכו'. נ"ב בין שעשה פסחו ובין עד שלא עשה פסחו צריך לעשות פסח שני אבל אמרו לו קבר התהום היה עתך בבית שנכנסת בו או תחת האבן שישבת עליה ונודע לו כל"ל וכ"ה במוספתא פ"ו דמכילתין וגם במוספתא פ"ו דנזיר: ב] בא"ד שכל ממרו קבר התהום עתך וכו' ונודע לו עד שלא הניח קרבנותיו צריך להניח קרבן טומאה וכו'. נ"ב משהביא קרבנותיו אין צריך להביא קרבן טומאה כ"ה במוספתא הנ"ל.

הגהות וציונים

ט] מהר"ם מוחק תיבות "מי מהני ביה", וכן ליתא בכמה כת"י, ובשאר כת"י וכמה דפו"ר הנוסח **פשיטא**, והגיה מהרש"ל בדפו"ר **מאי** מהני ביה (ע"פ רש"י, דק"ס): ג] [התי"ט כתב דצ"ל **מטמא**] (גליון): ג] בגמ' כת"י "וכי ימות מת עליו **בפתע פתאום** אמר רחמנא": ל] צ"ל **בצרורות** (דבש תמר): ה] צ"ל **קרבנו** (דפו"י) ובמצור דבש הגיה קרבנות **טמא** דלא (ועי' תוס' שאנץ):

ליקוטי רש"י

נטמא טומאת התהום הציץ מרצה. וכי גמירי היתר טומאת התהום בנזיר ועושה פסח גמירי לה בכילד לולין וטומאת התהום טומאת קפק מפרש ליזוהי טומאת התהום כו' והילכתא גמירי לה לתורה בנזיר ועושה פסח כדאמרי' בכילד לולין [זבחים כג.]. **על מה הציץ מרצה.** דכתיב ונשא אהרן את עון הקדשים אילו לבעלים [יומא ז ע"א]. **על הדם ועל הבשר ועל החלב.** בין שנטמא הדם בין שנטמא הבשר בין שנטמא החלב הניח בשר טמא נאכל לאחר בין מטהר בשר טמא ונאכל לאחר יגע בכל טמא לא יאכל אלא כל טהור יאכל בשר [ר' יהושע מיכטריך לאמר בכילד לולין (דף עז.) אם בשר אין דם וקאמר הכא ה"מ כשילא בשר חוץ למחיצתו שאין בית מרלה על היולא או שאבד הבשר אבל נטמא בשר קודש זריקת דם הניח מרלה עליו להתיר דם לזריקה. **בין בשוגג בין במזיד.** והאי דתני לעיל בשוגג הורלה במזיד לא הורלה בכילד לולין (דף פ:) פליגי בה אמוראי אי בשוגג אין במזיד אבל זריקתו בשוגג אין במזיד לא זרוק ואי במזיד אין בשוגג לא זרוק ואי בשניהם אין לנו ושוגג ואונס מרי מילי ניהנו [לעיל טז:]. **בין ביחיד.** ומה בין יחיד לנזור שהיחיד אין טומאת הגוף נדחית מפני טומאת הגוף ושל נזור נדחית מפני טומאת הגוף אלמא אין בשוגג. **בין בציבור.** אין שנטמא בשוגג בשוגג במזיד הורלה. **טומאתו בין בשוגג.** אין שנטמא בשוגג בשוגג במזיד הורלה. זריקתו כו'. וטומאתו היה בין בשוגג ובין במזיד הורלה אם זרקו בשוגג והא דתני לא הורלה ממזיד דזריקה קאי [מנחות כה:]. **לא אמרו.** להותרה טומאת התהום בנזיר ועושה פסח אלא לכהן בלבד [זבחים כג ע"א]. **אין שוחטין וזורקין.** את הפסח על יחיד טמא שרץ ונדחה לפסח שני ואע"ג דיכול לטבול ולאכול לערב ליאכל מ"ד בפסחים (דף 5:) דס"ל הכי ויליף לה מאיש איש כי יהיה טמא לנפש ואפילו את שביעי שלו ערב הפסח כשאינו מחוסר אלא טבילה והזאה ויכול ליטהר כדי לאכול הפסח בלילה והכי משמע קרא דכתיב ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא דמשמע הא למחר יכולין לעשותו. **למ"ד שוחטין וזורקין על טמאי שרץ.** היאך ומזי לאורתא [זבחים כב:]. **מאי לאו למעוטי טומאת התהום דשרץ.** דלא הותרה ומק"ו לא אתיא שאין דנין ק"ו מהלכה. **טומאת התהום דזיבה.** כגון רלה בין בשעות ספק טולה מן היום או טולה מן הלילה

כיצד צולין פרק שביעי פסחים

טָהֳרָה מְדַחֶיָא - כלומר, כאשר נעשה הפסח בציבור בטהרה נדחים הטמאים לפסח שני, אבל **טוּמְאָה לֹא מְדַחֶיָא** - אם נעשה הפסח בטומאה אין הזבים שלא יכלו לעשות עם הציבור נדחים לפסח שני. **וּמַר סָבַר** - רב אדא סבר, **אֲפִילּוּ טוּמְאָה נַמִּי מְדַחֶיָא** - גם כאשר הפסח נעשה בטומאה נדחים הזבים לפסח שניא.

★

הגמרא מביאה אופן נוסף בציבור שיש בהם טמאי זיבה וטמאי מת:

אִיתְּמַר - נאמר בבית המדרש, **הָיוּ שְׁלִישִׁיתָן** - שליש מישראל **זָבִין, וּשְׁלִישִׁיתָן** - שליש מישראל **טְהוֹרִין, וּשְׁלִישִׁיתָן** - שליש מישראל **טְמֵאֵי מֵתִים, אָמַר רַבִּי מָנִי בַּר פַּטִּישׁ, אוֹתָן שֶׁהֶם טְמֵאֵי מֵתִים, אֵינָן עוֹשִׂין לֹא אֶת** הפסח **הָרִאשׁוֹן וְלֹא** את **הַשֵּׁנִיב.** מבארת הגמרא, **בָּרִאשׁוֹן לֹא עָבְדִי** - פסח ראשון אינם עושים, כי **הִגְדִּילוּג** - נתוספו מנין **הַזָּבִין עַל הַטְּהוֹרִים, דְּלֹא עָבְדִי** - שאינם עושים הפסח **בְּטוּמְאָה**, והרי הם רוב, **וְהָוֶה לֵיהּ** - ונמצא ש**טְּמֵאֵי מֵתִים** הם **מִיעוּטָא** מישראל, **וּמִיעוּטָא** טמאים **לֹא עָבְדִי בָּרִאשׁוֹן**, כי אין טומאת מת נדחית אלא כשרוב הציבור טמאד. **בַּשֵּׁנִי לֹא עָבְדִי** - ופסח שני גם אינם עושים, כי מאחר שהזבים כבר נטהרו, **נְצָרְפוּ** - יצטרפו **הַזָּבִין עִם טְמֵאֵי מֵתִים דְּלֹא עָבְדִי בָּרִאשׁוֹן** - שלא עשו בראשון, והָווּ **לְהוּ רוּבָּא** - ונמצא שרוב ישראל צריכים לעשות פסח שני, **וְרוּבָּא לֹא מִדְּחוּ לְפֶסַח שֵׁנִיה.**

★ ★ ★

משנה

משנתנו עוסקת בקרבנות פסח ונזיר שנזרק דמם, ולאחר מכן נודע שהיו טמאים הם או בעליהם:

קרבן **הַפֶּסַח** של יחיד **שֶׁנִּזְרַק דָּמוֹ** על גבי המזבח וסבורים היו שהוא טהור, **וְאַחַר כָּךְ נוֹדַע שֶׁהוּא טָמֵא** - שנטמא הפסח או דמו קודם הזריקהו, **הַצִּיץ מְרַצֶּה** - הציץ שהיה נתון על מצח הכהן הגדול מכפר על טומאת הקרבן, והוא עולה לרצוןז, ופטור בעליו מלעשות פסח שניח. ובגמרא יבואר מה הדין אם בתחילה נודע שהוא טמא ואחר כך נזרק הדם.

דין זה שהציץ מרצה לא נאמר אלא אם נטמא הקרבן, אבל אם נודע לאחר הזריקה **שֶׁנִּטְמָא הַגּוּף** של הבעלים במת קודם הזריקהט, **אֵין הַצִּיץ מְרַצֶּה** על טומאת הגוף, וחייב הבעלים לחזור ולעשות פסח שני, שהרי בשעת הזריקה הוא נדחה מן התורה מלהקריב פסח. ומדוע חילקנו בין טומאת הקרבן לטומאת הבעלים, **מִפְּנֵי שֶׁאָמְרוּ** חכמים, **הַנָּזִיר** שהביא קרבנות בסיום ימי נזירותו, **וְכֵן הָעוֹשֶׂה פֶּסַח,**

א. **ולשיטה** זו הפסוק 'איש כי יהיה טמא' וגו' אינו בא ללמד שהטמא נדחה רק כשהוא לבדו טמא והציבור טהור [שהרי לשיטה זו גם כשהציבור עשו פסח ראשון בטומאה נדחים הזבים לפסח שני], אלא לדרוש 'איש נדחה ואין ציבור נדחים', ואיש טמא הנדחה הוא בין אם הפסח נעשה בציבור בטהרה ובין אם נעשה בטומאה. תוספות (לעיל ע"ח ד"ה ליתא) על פי גנזי יוסף (מפפטיין, נמוק' סח). ולפי זה לדעת רב הונא שאין תשלומין לפסח הבא בטומאה, ולומד זאת מפסוק זה כמו שכתבו התוספות (שם, הו"ד לעיל), יש מקור אחר לדין ציבור טמאים שאינם נדחים אלא עושים פסח בטומאה. צל"ח (נמוק' שם) וראה הרחבה בענין זה בילקוט ביאורים (לעיל ע"ח).

ב. **ושליש** הטהורים עושים את הראשון לעצמם. מאירי (ד"ה היו). ושליש הזבים דינם כשליש טמאי המת, והזכיר רבי מני רק את טמאי המת, משום שבזבים אין חידוש בכך שאין עושים פסח ראשון, כי לעולם אין הפסח נעשה בטומאת זיבה, כפי שנתבאר בהקדמה לעיל (ע"ח), אבל בטמאי מתים יש חידוש בכך שאינם עושים פסח ראשון, כי הלא בטומאת מת הפסח נעשה בראשון אם רובם טמאים ובמיעוט נדחים לשני, ואם כן בין כך ובין כך היה על הטמאים לעשות הפסח, אם הם רוב בראשון ואם הם מיעוט נדחים לשני, ולכך יש בטמאי מת חידוש שאינם עושים לא בראשון ולא בשני. מלא הרועים (ד"ה נמוק). וכן מבואר בירושלמי (ה"ו) שהזבים אינם עושים כלל. אולם המאירי (ד"ה היו) דוחה פירוש זה, ונוקט שמיעוט הזבים עושים את השני. ואף ששיטתו שציבור זבים אינם עושים את השני [כנזכר בהערה לעיל (ע"ח)], מכל מקום שליש הזבים עושים את השני כיון שהם מיעוט, ושליש טמאי המת אינם עושים כי הרי הם רוב עם הזבים, וציבור אינו עושה את השני. [ודבריו צריכים ביאור, מדוע מיעוט הזבים עושים פסח שני ועל ידי כך מיעוט טמאי המת נמנעים משום שהם רוב בצירוף הזבים, ולא להיפך שמיעוט טמאי המת יעשו ולא מיעוט הזבים משום שהם רוב עם טמאי המת. וראה באור יעקב (זלזניק, סי' כח) ובשערי יצחק (פלאקסר, סי' לח) מה שכתבו בביאור דבריו].

ג. **הגמרא** נוקטת לשון 'הגדילו' ולא לשון צירוף כמו בסמוך 'נצרפו זבין עם טמאי מתים' וכו', משום שכאן הזבים והטהורים אינם שוים שאלו טמאים ואלו טהורים, על כן לא שייך בהם לשון צירוף, אבל בסמוך ששניהם טמאים שייך בהם לשון צירוף. מירא דכייא (קלרנשלוי, ד"ה הגדילו).

ד. **בתוספות** (ד"ה נרשטון) מבואר שלדעת שמואל הסובר (לעיל ע"ח) ברובם זבים ומיעוטם טמאי מת שהמיעוט עושה את הראשון, אף כאן מיעוט טמאי המת עושים את הראשון. וראה ביאור דבריהם בילקוט ביאורים.

ה. **רש"י** (ד"ה נרשטון). ומוכח שאף רוב זבים אינם נדחים לשני, כי הלא אין טמאי המת רוב אלא עם הזבים, ואין לחלק בין רוב זבים ממש לרוב שעל ידי צירוף [ובהערה לעיל (ע"ח) הובאה מחלוקת בדין זה, האם גם ציבור זבים אינם נדחים לפסח שני, או רק טמאי מת]. על פי דבר שמואל (תמיהא, ד"ה סוד"ה). אולם מדברי היוסף אומץ (סי' ו) והנר דוד (גיגי, ד"ה נג') משמע שאין הכרח לזה, שכן כאן מאחר ששיעור הזבים וטמאי המת שוה, והם יחד רוב הקהל אין להם להידחות לפסח שני כדין רוב טמאי מת, אבל רוב זבים ממש ידחו לשני. אך אין לדחות ששליש הזבים עושים את השני, ודברי רש"י אמורים רק על שליש טמאי המת שהם רוב בצירוף הזבים, ועל דרך פירוש המאירי בהערה לעיל, כי מסתימת לשון רש"י לא משמע כן, וכפי שנתבאר בביאורי רש"י.

דברי רבי מני בר פטיש לא נאמרו אלא כשנטהרו הזבים [כלשון רש"י (שם)] ובאים לירושלים לעשות פסח שני שבאופן זה הרי הם רוב עם טמאי המת, אבל אם הזבים אינם באים לעשות הפסח וטמאי המת אינם אלא מיעוט הרי הם עושים פסח שני, אולם לטעמו של רב לעיל (ע"ח) שכשלא עשו הציבור פסח ראשון אין המיעוט עושים את השני, אף באופן זה אין טמאי המת עושים פסח שני, משום שלא נעשה הפסח בציבור בראשון. ולכך רב לעיל לא אמר שטמאי המת אינם עושים פסח שני משום טעמו של רבי מני בר פטיש [שטמאי מתים מצטרפים עם זבים, ורוב אינם נידחים לפסח שני], כדי לחדש שאף כשהזבים אינם באים לירושלים לעשות פסח שני וטמאי המת הם מיעוט אינם עושים בשני [משום שכל שלא עשו ציבור בראשון, אין היחידים עושים את השני]. צל"ח (ד"ה נמצני) על פי מנחת חינוך (מצוה שפ אות יג). אולם החזון איש (או"ח סי' קכד לקף פ. ד"ה אומן) נוקט, שבאופן שלא נטהרו הזבים וטמאי המת הם מיעוט עושים את השני אף לדעת רב, כיון שנעשה הפסח בראשון על ידי השליש הטהורים, ומה שאמר רב 'כל היכא דעבדי ציבור בראשון' וכו', לאו דווקא 'ציבור', אלא הוא הדין אם נעשה על ידי יחידים. ולדרך זו אין מחלוקת בין רב לרבי מני, ורב מדבר באופן שלא נטהרו הזבים וטמאי המת הם מיעוט ואין לפוטרם מהשני אלא משום שלא נעשה הפסח בראשון, ורבי מני מדבר באופן שנטהרו הזבים ויש כאן רוב ואינם עושים בשני משום שציבור אינו נדחה לשני, וטעמו של רב לא שייך באופן זה כיון שנעשה הפסח בראשון על ידי שליש הטהורים. וכן כתב רבי עקיבא איגר (ד"ה נרפו) בדעת רש"י. וראה בילקוט ביאורים דעת הרמב"ם בביאור הסוגיא.

ו. **שבאופן** זה לכתחילה נפסל הקרבן ואין זורקים את דמו, כפי ששנינו לעיל (עמ:). משנתנו הסוברת שדם קדשים יכול להטמא היא 'משנה ראשונה', כלומר שכך סברו בתחילה, אמנם להלכה העיד יוסי בן יועזר (עדויות פ"ח מ"ד) שדם קדשים אינו נטמא, וראה לעיל (עז.).

ז. **הציץ** מרצה על טומאת כל הקרבנות, שנאמר בו (שמות כח לח) 'והיה על מצח אהרן, ונשא אהרן את עון הקדשים וגו' והיה על מצחו תמיד לרצון להם לפני ה'', ודרשו בגמרא (לעיל עז: מנחות כה. ועוד) שהיה מרצה על זבחים שנטמאו שיעלו לרצון. והטעם שלמדו ריצוי הציץ דווקא לגבי עוון טומאה, כיון שמצאנו בה עוד היתר אחר שהותרה בציבור לכתחילה (לעיל שם, רש"י שם ד"ה שהותרה).

ח. **אמנם** כשנטמא בשר הפסח אינו יכול לאוכלו, כיון שאין ריצוי הציץ דוחה את איסור אכילת בשר קדשים שנטמא. רש"י (לעיל עז: ד"ה על) [ולפי זה משנתנו סוברת שיוצאים ידי חובת קרבן פסח אף אם אינו נאכל, כשיטת רבי נתן לעיל (עמ:). תוספות (ד"ה מזרק). אכן ברמב"ם (קרבן פסח פ"ג ה"ז, שם פ"ד ה"ג) מבואר שאף לחכמים שאכילת פסחים מעכבת, אם נטמא הבשר הציץ מרצה, וראה הרחבה בילקוט ביאורים]. ביארנו שהמשנה עוסקת אף בנטמא הבשר על פי רש"י (ד"ה הפסח), וכיון שאי אפשר לאוכלו עיקר חידוש המשנה הוא שהבעלים פטור מפסח שני. אמנם התוספות (שם) הקשו על דבריו, הובאו דבריהם בהרחבה בביאורי רש"י. ועל כן פירשו בשם הריב"א, שהמשנה אינה עוסקת בנטמא הבשר אלא רק בנטמא הדם, וחידושה הוא שאף שנטמא הדם הבשר מותר באכילה. וראה עוד בהערה להלן על דיוק הגמרא 'טעמא דנזרק ואחר כך נודע'. [לשיטת רש"י צריך לומר שנטמא אף החלב, כיון שאם החלב טהור אין צריך ריצוי ציץ כמבואר לעיל (עמ:). על פי מהרש"א (נמוס' שם, ד"ה) וחזון איש (או"ח סי' קכד לקף פ: נמוס' שם). וראה ילקוט ביאורים].

ט. **רש"י** (ד"ה נטמאו). אמנם גם על ידי טומאות אחרות כגון זב ובועל נדה נדחה אדם מלעשות פסח כמבואר לעיל (סז.), אלא נקט רש"י שנטמא במת מחמת דין טומאת התהום המבואר בהמשך המשנה, שנאמר רק בטומאת מת.

[הרמב"ם (פיה"מ מ"ז) פירש 'נטמא הגוף' שנטמא הכהן המקריב, ואכן לשיטתו (גיליון מקדש פ"ד ה"ו) גם היתר טומאת התהום המבואר בהמשך המשנה נאמר אף בכהן, וראה הרחבה בדבריו בילקוט ביאורים להלן (פא.)].

י. **מי** שקיבל על עצמו נזירות אסור לשתות יין, לגלח שערו ולהטמא למתים. לאחר תום ימי נזירותו הוא מביא קרבנות ומגלח את שערו, ואז פוסקים ממנו איסורים אלו, כנאמר בתורה (נמדבר ו ג-כא).

בראשון לא עבדי הגדילו זבין על המהורין כו'. גרסה לר"י דס"ל כרב ולא כשמואל לחמר ויעשו את הפסח בטומאה מפי עדות היה לבדיקה כיון שמין רוב טהורין לא מילתו **נזרק** דמו ואח"כ נודע שהוא טמא כו'. פי' בקונטרס שהוא טמא הדם או הבשר וקשה לריב"ח דבטומאת בשר ע"כ אין לו מרפה לאכילה אלא לפטור מפסח שני וכמ"ד הניח מרפה על אכילות[ט] וכו' נתן דלא בעי אלא גברא דמזי[י] וא"כ היכי דייק טעמא דנזרק ואח"כ נודע הא נודע ואח"כ נזרק לא מרפה ניח והייט לפוטרו מפסח שני וע"כ הא דלא מרפי היינו מדרבנן מדמפליג בין שוגג למזיד וכן אמר בהמפלה רבה (יבמות דף 5. ושם) והיכי מחייבי ליה רבנן בפסח שני כיון דמדאוריימא פטור הוי חולין בעזרה ועוד הא לעיל (דף עח:) תנן נטמא בשר וחלב קיים אלו זורק את הדם והייט מדרבנן דמוקי לה כרבי נתן וא"כ הא דדייק רב לעיל מם זרק הולה היינו אפילו מדרבנן ונודע קודם זריקה מיירי מדקאמר לא יזרוק וגרסה לריב"ח דלא מיירי מתני' אלא בטומאת דם והא דדייק בגמ' הא נודע ואמר כך נזרק לא היינו להתיר בשר בהאכלה אבל פטור מלעשות פסח שני מיהו יש לייחד פירוש הקונטרס דהא דקאמר הניח מרפה היינו להקטיר האימורין הא נודע ואח"כ נזרק לא מרפה ניח להקטיר האימורין ופטור מפסח שני:

הוא הדין נודע ואחר כך נזרק. וא"ת א"כ מאי דומקיה דר' שילא למלק בין טומאה לזריקתו כיון דלאו דווקא קתני בתתיתין נזרק ואח"כ נודע ומוסר ר"י דר' שילא למאי דאמר כל מקום שחטין וזורקין כו' הא מכל מקום נפקא מינה לאם שחט פסחו כדפי' ומוסר ר"י דלא בעי למימר הכי דא"כ תיפשוט דבזיבחא גמירי לא שנא בבעלים ול"ש בכהן: לאו

בראשון לא עבדי הגדילו זבין על המהורין כו'. גרסה לר"י דס"ל כרב ולא כשמואל לחמר ויעשו את הפסח בטומאה מפי עדות היה לבדיקה כיון שמין רוב טהורין לא מילתו **נזרק** דמו ואח"כ נודע שהוא טמא כו'. פי' בקונטרס שהוא טמא הדם או הבשר וקשה לריב"ח דבטומאת בשר ע"כ אין לו מרפה לאכילה אלא לפטור מפסח שני וכמ"ד הניח מרפה על אכילות[ט] וכו' נתן דלא בעי אלא גברא דמזי[י] וא"כ היכי דייק טעמא דנזרק ואח"כ נודע הא נודע ואח"כ נזרק לא מרפה ניח והייט לפוטרו מפסח שני וע"כ הא דלא מרפי היינו מדרבנן מדמפליג בין שוגג למזיד וכן אמר בהמפלה רבה (יבמות דף 5. ושם) והיכי מחייבי ליה רבנן בפסח שני כיון דמדאוריימא פטור הוי חולין בעזרה ועוד הא לעיל (דף עח:) תנן נטמא בשר וחלב קיים אלו זורק את הדם והייט מדרבנן דמוקי לה כרבי נתן וא"כ הא דדייק רב לעיל מם זרק הולה היינו אפילו מדרבנן ונודע קודם זריקה מיירי מדקאמר לא יזרוק וגרסה לריב"ח דלא מיירי מתני' אלא בטומאת הדם והא דדייק בגמ' הא נודע ואח"כ נזרק לא היינו להתיר בשר בהאכלה אבל פטור מלעשות פסח שני מיהו יש לייחד פירוש הקונטרס דהא דקאמר הניח מרפה היינו להקטיר האימורין הא נודע ואח"כ נזרק לא מרפה ניח להקטיר האימורין ופטור מפסח שני:

הוא הדין נודע ואחר כך נזרק. וא"ת א"כ מאי דומקיה דר' שילא למלק בין טומאה לזריקתו כיון דלאו דווקא קתני בתתיתין נזרק ואח"כ נודע ומוסר ר"י דלא בעי למימר הכי דא"כ תיפשוט דבזיבחא גמירי לא שנא בבעלים ול"ש בכהן: לאו

בראשון לא עבדי הגדילו זבין על המהורין כו'. גרסה לר"י דס"ל כרב ולא כשמואל לחמר ויעשו את הפסח בטומאה מפי עדות היה לבדיקה כיון שמין רוב טהורין לא מילתו **נזרק** דמו ואח"כ נודע שהוא טמא כו'. פי' בקונטרס שהוא טמא הדם או הבשר וקשה לריב"ח דבטומאת בשר ע"כ אין לו מרפה לאכילה אלא לפטור מפסח שני וכמ"ד הניח מרפה על אכילות[ט] וכו' נתן דלא בעי אלא גברא דמזי[י] וא"כ היכי דייק טעמא דנזרק ואח"כ נודע הא נודע ואח"כ נזרק לא מרפה ניח והייט לפוטרו מפסח שני וע"כ הא דלא מרפי היינו מדרבנן מדמפליג בין שוגג למזיד וכן אמר בהמפלה רבה (יבמות דף 5. ושם) והיכי מחייבי ליה רבנן בפסח שני כיון דמדאוריימא פטור הוי חולין בעזרה ועוד הא לעיל (דף עח:) תנן נטמא בשר וחלב קיים אלו זורק את הדם והייט מדרבנן דמוקי לה כרבי נתן וא"כ הא דדייק רב לעיל מם זרק הולה היינו אפילו מדרבנן ונודע קודם זריקה מיירי מדקאמר לא יזרוק וגרסה לריב"ח דלא מיירי מתני' אלא בטומאת הדם והא דדייק בגמ' הא נודע ואח"כ נזרק לא היינו להתיר בשר בהאכלה אבל פטור מלעשות פסח שני מיהו יש לייחד פירוש הקונטרס דהא דקאמר הניח מרפה היינו להקטיר האימורין הא נודע ואח"כ נזרק לא מרפה ניח להקטיר האימורין ופטור מפסח שני:

הוא הדין נודע ואחר כך נזרק. וא"ת א"כ מאי דומקיה דר' שילא למלק בין טומאה לזריקתו כיון דלאו דווקא קתני בתתיתין נזרק ואח"כ נודע ומוסר ר"י דלא בעי למימר הכי דא"כ תיפשוט דבזיבחא גמירי לא שנא בבעלים ול"ש בכהן: לאו

טהרה מדחיא טומאה לא מדחיא ומר סבר אפילו טומאה נמי מדחיא. איתמר [א]היו שלישיתן זבין ושלישיתן טהורין ושלישיתן טמאי מתים אמר רבי מני בר פטיש אותן טמאי מתים אינן עושין לא את הראשון ולא השני בראשון לא עבדי הגדילו זבין על הטהורים דלא עבדי בטומאה הוה ליה טמאי מתים מיעוטא ומיעוטא לא עבדי בראשון בשני לא עבדי נצרפו זבין עם טמאי מתים דלא עבדי בראשון הוו להו רובא ורובא לא מדחו לפסח שני: **מתני'** הפסח שנזרק דמו ואח"כ נודע שהוא טמא הציץ[ב] נטמא הגוף אין הציץ מרצה[ג] מפני שאמרו הנזיר ועושה פסח הציץ מרצה על טומאת הדם ואין הציץ מרצה על טומאת הגוף נטמא טומאת התהום הציץ מרצה: **גמ'** טעמא דנזרק ואח"כ נודע אבל נודע ואח"כ נזרק לא מרצה ורמינהו[ד] על מה הציץ מרצה על הדם ועל הבשר ועל החלב שנטמא בין בשוגג בין במזיד בין באונס בין ברצון בין ביחיד בין בציבור אמר רבינא[ג] טומאתו בין בשוגג בין במזיד הורצה זריקתו בשוגג בין במזיד הורצה רבי שילא אמר זריקתו בין בשוגג בין במזיד הורצה טומאתו בשוגג הורצה במזיד לא הורצה אלא הא דקתני בין בשוגג בין במזיד ה"ק נטמא בשוגג וזרקו בין בשוגג בין במזיד הורצה והא דקתני דם שנזרק ואח"כ נודע טעמא דנזרק ואח"כ נודע אבל נודע ואח"כ נזרק לא הוא הדין דאפילו נודע ואח"כ נזרק והאי דקתני נזרק ואח"כ נודע משום דבעי למתני סיפא נטמא הגוף אין הציץ מרצה דאפילו נזרק ואח"כ נודע לא קתני רישא נמי נזרק ואח"כ נודע: נטמא טומאת התהום וכו':[ה] בעי רמי בר חמא כהן המרצה בקרבנותיהן הותרה לו טומאת התהום או לא מי אמרינן כי גמירי טומאת התהום בבעלים בכהן לא גמירי או דילמא[ד] בזבחא גמירי לא שנא בכהן ול"ש בבעלים אמר רבא ת"ש דתני[ה] רבי חייא[ה] לא אמרו טומאת התהום אלא למת בלבד מת למעוטי מאי לאו למעוטי טומאת התהום דשרץ ובמאי עסקינן אי נימא בבעלים ובמאן אי בנזיר מי מהני ביה[ו] [א]כי ימות מת עליו אמר רחמנא אלא בעושה פסח הניחא למאן דאמר[ו] אין שוחטין וזורקין על טמאי שרץ אלא למאן דאמר שוחטין וזורקין על טמאי שרץ השתא טומאה ידועה הותרה לו טומאת התהום לא כל שכן אלא לאו בכהן ושמע מינה הותרה לו טומאת התהום אמר רב יוסף לא לעולם בבעלים ובפסח ולמעוטי טומאת התהום דזיבה. וטומאת תהום דזיבה לא מרצה[ז] והתניא רבי יוסי אומר שומרת יום כנגד יום ששחטו וזרקו עליה בשני טהרה מדחיא. טומאה לשני, כי עבדי ליזור בטהרה: **בראשון** לא עבדי הגדילו זבין על המהורין כו'. גרסה לר"י דס"ל כרב ולא כשמואל לחמר ויעשו את הפסח בטומאה מפי עדות היה לבדיקה כיון שמין רוב טהורין לא מילתו **נזרק** דמו ואח"כ נודע שהוא טמא כו'. פי' בקונטרס שהוא טמא הדם או הבשר וקשה לריב"ח דבטומאת בשר ע"כ אין לו מרפה לאכילה אלא לפטור מפסח שני וכמ"ד הניח מרפה על אכילות[ט] וכו' נתן דלא בעי אלא גברא דמזי[י] וא"כ היכי דייק טעמא דנזרק ואח"כ נודע הא נודע ואח"כ נזרק לא מרפה ניח והייט לפוטרו מפסח שני וע"כ הא דלא מרפי היינו מדרבנן מדמפליג בין שוגג למזיד וכן אמר בהמפלה רבה (יבמות דף 5. ושם) והיכי מחייבי ליה רבנן בפסח שני כיון דמדאוריימא פטור הוי חולין בעזרה ועוד הא לעיל (דף עח:) תנן נטמא בשר וחלב קיים אלו זורק את הדם והייט מדרבנן דמוקי לה כרבי נתן וא"כ הא דדייק רב לעיל מם זרק הולה היינו אפילו מדרבנן ונודע קודם זריקה מיירי מדקאמר לא יזרוק וגרסה לריב"ח דלא מיירי מתני' אלא בטומאת הדם והא דדייק בגמ' הא נודע ואח"כ נזרק לא היינו להתיר בשר בהאכלה אבל פטור מלעשות פסח שני מיהו יש לייחד פירוש הקונטרס דהא דקאמר הניח מרפה היינו להקטיר האימורין הא נודע ואח"כ נזרק לא מרפה ניח להקטיר האימורין ופטור מפסח שני:

הוא הדין נודע ואחר כך נזרק. וא"ת א"כ מאי דומקיה דר' שילא למלק בין טומאה לזריקתו כיון דלאו דווקא קתני בתתיתין נזרק ואח"כ נודע ומוסר ר"י דלא בעי למימר הכי דא"כ תיפשוט דבזיבחא גמירי לא שנא בבעלים ול"ש בכהן: לאו

סב א סם הלכה ו:
סג ב מיי' פ"ד מהל' ק"פ הלכה ג ופ"ו הלכה יב ופ"ד מהלכות מאכלות אסורות הל' ו ופ"ו מהל' נזירות הלכה יז:
סד ג מיי' פ"ד מהל' ק"פ הלכה ג:
סה ד מיי' פ"ד מהלכות מאכלות אסורות הל' ו:
סו ה מיי' פ"ו מהלכות נזירות הלכה יח:

ישראל היכא דאפשר הכא לא אפשר חשבינן ליה כאלו כולן זבין: **שלישתן טהורין ושלישתן טמאי מתים ושלישתן זבין** אותן טמאי מתים בראשון לא עבדו הגדילו זבין על הטהורין והוו להו טמאי מתים מיעוטא ומיעוטא נדחין לפסח שני בשני נמי לא עבדי דזבין וטמאי מתים בשני שוין הוו להו בשני רובא ורובא בשני לא עבדי: **מתני' הפסח שנזרק דמו ואחר כך** (נזרק) **[נודע] שהוא טמא הציץ מרצה וכו'.** ופשוטא היא ואסיקנא הוא הדין דאפילו נודע שהוא טמא ואחר כך נזרק הציץ מרצה והאי דקתני נזרק ואחר כך נודע איידי דבעי מתני סיפא נטמא הגוף אין הציץ מרצה דאפילו נזרק ואחר כך נודע לא משום הכי קתני רישא נזרק ואחר כך נודע: **נטמא טומאת התהום הרי זה מרצה.** בעי רמי בר חמא כהן המרצה בקרבנותיהן של ישראל הותרה לו טומאת התהום או לא. **ופשט רבא** מהא דתאני רבי חייא לא אמרו טומאת התהום שהציץ מרצה אלא במת בלבד ודייק מדקתני במת בלבד מכלל דטומאת התהום בשרץ לא הותרה אלא לכהן. ודחה רב יוסף ואמר לא לעולם בבעלים דפסח ולמעוטי טומאת התהום בזיבה דלא הותרה להן. **ואקשינן וטומאת התהום בזיבה לא** (מטמאה והציץ) **מרצה** והתניא רבי יוסי אומר שומרת יום כנגד יום ששחטו וזרקו עליה

תוספו' ד"ה אי בנזיר כו' נ"מ **לאם שחט פסחו.** ק"ל הא לעמוט לטמא כשר ולזריקה ונעלים כהן ומדין הזריקה בטומאה הא זהו המיבעיא ורולה בחמת לפשוט מזה לכהן הותרה וכדחמרינן מלוק לאו בכהן ובולמי מין מילוק בזה אם הזורק כהן הוא הנעלים או כהן מחר ונע"ג:

א) וְכִי יָמוּת מֵת עָלָיו בְּפֶתַע פִּתְאֹם וְטִמֵּא רֹאשׁ נִזְרוֹ וְגִלַּח רֹאשׁוֹ בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלְּחֶנּוּ:
[במדבר ו, ט]

ט) זבחים כג., ג) לעיל טז: יומא ז. יבמות ל. מנחות כה:, ג) (זבחים מה.) [מנחות שם], ד) זבחים כג., ה) [לקמן פג: ע"ש זבחים כג. ע"ש] מזיר סג., ו) [לעיל סט. וש"נ], ז) מזיר טו:, ח) דמכילתין פ"ו ה"ה ונזיר פ"ו ה"ג, ט) לעיל עח., י) שם ע"ב.

[א] רש"י ד"ה נטמא כו' ובתוספתא כו' כילד אמרו לו קבר היה עמך בבית שנכנסת בו או תחת האבן שישבת עליה וגודע לו בין משעשה פסחו בין עד שלא עשה פסחו צריך לעשות פסח שני. אבל אמרו לו קבר התהום היה בבית שנכנסת בו או תחת האבן שישבת עליה וגודע לו עד שלא עשה כו' מ"ל מת היה בבית שנכנסת בו או תחת האבן שישבת עליה וגודע לו בין כו' שלא מ"ל קבר כו' שנכנסת בו או תחת אבן כו' עד שלא הניח קרבנותיו צריך להניח קרבן טומאה משהביא קרבנותיו אין צריך להביא קרבן טומאה ומהו קרבן טומאה כו' נזירות אמרת במוספתא בפסחים כל"ל [וכן במוספתא דנזיר פ"ו]:

א] רש"י ד"ה נטמא גופו וכו' וגודע לו עד שלא עשה פסחו וכו'. נ"ב בין שעשה פסחו ובין עד שלא עשה פסחו צריך לעשות פסח שני אבל אמרו לו קבר התהום היה עמך בבית שנכנסת בו או תחת האבן שישבת עליה וגודע לו כל"ל וכ"ה במוספתא פ"ו דמכילתין וגם במוספתא פ"ו דנזיר: **ב] בא"ד** שלא אמרו קבר התהום עמך וכו' וגודע לו עד שלא הניח קרבנותיו צריך להניח קרבן טומאה וכו'. נ"ב **משהביא קרבנותיו אין צריך להביא** קרבן טומאה כ"ה במוספתא הנ"ל.

ג] מהר"ם מוחק תיבות "מי מהני ביה", וכן ליתא בכמה כת"י, ובשאר כת"י וכמה דפו"ר הנוסח **פשיטא**, והגיה מהרש"ל בדפו"ר **מאי** מהני ביה (ע"פ רש"י, דק"ס): **ג]** [התי"ט כתב דצ"ל **טמא**] (גליון): **ג]** בגמ' כת"י "וכי ימות מת עליו **בפתע פתאום** אמר רחמנא": **ד]** צ"ל **בצרורות** (דבש תמר): **ה]** צ"ל **קרבנו** (דפו"י) ובמצור דבש הגיה קרבנות **טמא** דלא (ועי' תוס' שאנן):

הניזר ועושה פסח הציץ מרצה על טומאת הדם ואין הציץ מרצה על טומאת

הַצִּיץ מְרַצֶּה עַל טוּמְאַת הַדָּם של קרבנותיהם[יא], וְאֵין הַצִּיץ מְרַצֶּה עַל טוּמְאַת הַגּוּף של הבעלים, שאם היה הנזיר טמא מת בשעת הבאת קרבנותיו הוא חייב למנות שנית ימי נזירותו[יב], וכן אם היה עושה הפסח טמא כשהביא קרבנו, הוא חייב לעשות פסח שני[יג].

המשנה מביאה אופן בו הציץ מרצה גם על טומאת הגוף:
אף שלמדנו שאין הציץ מרצה על טומאת הגוף, מכל מקום אם נִּטְמָא גופם של הנזיר ועושה הפסח קודם שהביאו קרבנותיהם בְּטוּמְאַת הַתְּהוֹם - בטומאת מת שלא היתה ידועה לשום אדם בעולם[יד], וכשנודעה הטומאה כבר נשחט הקרבן, הלכה למשה מסיני היא שהַצִּיץ מְרַצֶּה, ואין הנזיר חייב למנות שנית ימי נזירותו[טו], וכן עושה הפסח יצא ידי חובתו[טז].

★

גמרא

שנינו במשנה, הפסח שנזרק דמו ואחר כך נודע שהוא טמא הציץ מרצה. מדייקת הגמרא, טַעֲמָא - טעם הדבר שהציץ מרצה, משום דְּנִזְרַק הדם וְאַחַר כָּךְ נוֹדַע שהוא טמא, אֲבָל אם נוֹדַע תחילה שהוא טמא וְאַחַר כָּךְ נִזְרַק הדם, הציץ לֹא מְרַצֶּה, וצריך לעשות פסח שני[יז].

וְרִמְּינְהוּ - ויש להקשות על משנתנו ממה ששנינו בברייתא, עַל מָה הַצִּיץ מְרַצֶּה, עַל הַדָּם וְעַל הַבָּשָׂר וְעַל הַחֵלֶב שֶׁנִּטְמְאוּ[יח], בֵּין בְּשׁוֹגֵג בֵּין בְּמֵזִיד, בֵּין בְּאוֹנֶס בֵּין בְּרָצוֹן[יט], בֵּין בְּקרבן יָחִיד בֵּין בְּקרבן צִיבּוּר. לכאורה כוונת הברייתא 'בין בשוגג בין במזיד' היא שנזרק הדם במזיד, כלומר שידע הכהן קודם הזריקה שהדם טמא, ומבואר שאף על פי כן בדיעבד הציץ מרצה.

מתרצת הגמרא, אָמַר רַבִּינָא, ברייתא זו אינה עוסקת באופני זריקת הדם אלא בדין אחר, שלענין טוּמְאָתוֹ של הקרבן, בֵּין אם נטמא בְּשׁוֹגֵג וּבֵין אם נטמא בְּמֵזִיד, כיון שנזרק הדם הוּרְצָה הקרבן על ידי הציץ, ורק בזה עוסקת הברייתא. אבל לענין אופן זְרִיקָתוֹ של הדם, רק אם נזרק בְּשׁוֹגֵג הוּרְצָה, אך אם נזרק בְּמֵזִיד לאחר שנודעה הטומאה לֹא הוּרְצָה[כ], וכמדוייק ממשנתנו[כא].

הגמרא מביאה יישוב אחר לסתירה בין המשנה לברייתא:
רַבִּי שֵׁילָא אָמַר להיפך, שלענין זְרִיקָתוֹ של הדם, בֵּין בְּשׁוֹגֵג בֵּין בְּמֵזִיד - בין אם ידע בשעת הזריקה שנטמא הקרבן בין אם לא ידע, אם זרק הוּרְצָה בדיעבד, ובזה עוסקת הברייתא כפי שפירשת בתחילה, ואף משנתנו מודה לדין זה כפי שיתבאר להלן. אבל לענין טוּמְאָתוֹ של הקרבן, אם נטמא בְּשׁוֹגֵג הוּרְצָה, אך אם טמאו את הקרבן בְּמֵזִיד, לֹא הוּרְצָה[כב].

ומוסיף רבי שילא, וְאֶלָּא הָא דְּקָתָנֵי - ומה ששנינו בברייתא 'על הדם וכו' שנטמא בֵּין בְּשׁוֹגֵג בֵּין בְּמֵזִיד' ומשמע שהנידון אינו על אופן הזריקה אלא כיצד נטמא הקרבן[כג], הָכִי קָאָמַר - כך כוונת התנא

יא. **וכל** שכן שמרצה על טומאת הבשר והאימורים. מאירי (ד"ה והמזיר). ויצא עושה הפסח ידי חובה ואינו צריך לעשות פסח שני כמבואר בתחילת המשנה, וכן תגלחתו של הנזיר [שמגלח בסיום ימי נזירותו כמובא לעיל] כשרה, ומותר לו לשתות יין ולהטמא למתים. רש"י (ד"ה הצין - הצני).

יב. **נאמר** בתורה (במדבר ו ט, יב) 'וכי ימות עליו מת בפתע פתאום וטמא ראש נזרו וגו', והימים הראשונים יפלו כי טמא נזרו'. דהיינו שנזיר הנטמא במת מפסיד בכך את כל מנין הימים שעברו מאז שקבל עליו נזירות, והוא צריך להטהר מטומאתו, ומגלח ומביא קרבנות נזירות טומאה [אשם ושתי תורים], ואחר כך מונה שוב ימי נזירותו מתחילה. וכל זה דווקא אם נטמא קודם שנזרק הדם, אך אם כבר נזרק דם אחד מקרבנותיו ואחר כך נטמא אינו מפסיד נזירותו. תוספות יום טוב (מ"ז), כשיטת חכמים בנזיר (מז.).

יג. **הטעם** שבנטמאו הבעלים אין הציץ מרצה, משום שנאמר בו (שמות כח לח) 'ונשא אהרן את עון הקדשים', ודרשו במנחות (כה.) שאינו נושא את עון המקדישים דהיינו אם נטמא הכהן המקריב, והוא הדין לבעלים. על פי הר"י מלוניל (ד"ה הפסח).
התנא נקט דווקא נזיר ועושה פסח, כיון שבשאר קרבנות אין טומאת הבעלים מעכבת את הקרבן. רש"י (זבחים כג. ד"ה מפני). והמאירי (ד"ה וטומאת) כתב, שנקט התנא דווקא אותם אף שבכל הקרבנות הציץ מרצה על טומאת הקרבן, כיון שרצה להוסיף שאף בטומאת התהום הציץ מרצה כמבואר להלן, ודין זה נאמר רק בנזיר ועושה פסח.

יד. **טומאת** התהום נקראת כן מלשון ספק ואי ידיעה, שכיון שאין אדם המכיר בטומאה זו הרי היא כתהום שאינו גלוי. רש"י (סוכה כח. ד"ה מפני - הרמזון). ואין הכוונה שספק הדבר אם נטמא האדם או לא, אלא הוא ודאי טמא, אך בשעה שנטמא לא הכיר בטומאה זו שום אדם, ועיין עוד בביאורי רש"י. ובגמרא להלן מבואר שלא נאמרה הלכה זו אלא בטומאת מת בלבד.

טו. **מבואר** במשנה שבטומאת התהום הציץ מרצה אף על טומאת גוף הבעלים. אך הקשו האחרונים [חזון איש (מהע"ז סי' קלט ס"ק יג), חידושי רבנו חיים הלוי (פיאת מקדש פ"ד ה"ו) ועוד], הרי בנזיר שנטמא אין הפסול משום טומאת בעל הקרבן, אלא הנזירות עצמה נסתרת מחמת הטומאה, ואם כן איך יתכן שהציץ מרצה שלא תסתר נזירותו. ותירץ החזון איש, שבנזיר שנטמא יש שני חסרונות, האחד שהנזירות נסתרת מחמת הטומאה, ועל כך נאמרה הלכה בטומאת התהום שאינה סותרת נזירות, ואכן לענין זה אין צריך ריצוי הציץ. אך מלבד זאת יש חסרון שאינו יכול להביא קרבנותיו מחמת טומאת גופו, ועל כך מרצה הציץ כמבואר במשנתנו. וכעין זה כתב בחידושי רבנו חיים הלוי, והוסיף לבאר שגם בקרבן פסח יש חידוש בדין טומאת התהום שאינו מחמת ריצוי הציץ, והוא שהותרה טומאה זו אף שאין הבעלים ראוי לאכילה. וראה הרחבה בילקוט ביאורים.

טז. **בגמרא** להלן (פה:) יבואר שמותר אף לזרוק לכתחילה, אם נודעה הטומאה אחר השחיטה ולפני הזריקה [להבדיל מדין ריצוי הציץ על בשר ודם שנטמאו המבואר בתחילת המשנה, שאינו אלא בדיעבד אם כבר נזרק הדם].
ברש"י (ד"ה נטמא, ע"פ הגהות הגר"פ פוזן ס) הביא שכן שנינו בתוספתא (פ"ו ה"ה), 'אמרו לו [לעושה הפסח] קבר היה עמך בבית שנכנסת בו או תחת האבן שישבת עליה [דהיינו קבר ידוע ולא טומאת התהום], ונודע לו בין משעשה פסחו בין עד שלא עשה פסחו, צריך לעשות פסח שני. אבל אמרו לו קבר התהום היה בבית שנכנסת בו או תחת האבן שישבת עליה, ונודע לו עד שלא עשה פסחו צריך לעשות פסח שני, משעשה אין צריך לעשות פסח שני. וכן נזיר שהיה הולך להביא קרבנותיו, אמרו לו מת היה בבית שנכנסת בו או תחת האבן שישבת עליה, ונודע לו בין עד שלא הביא קרבנותיו בין משהביא קרבנותיו, צריך להביא קרבן טומאה. אבל אמרו לו קבר התהום היה בבית שנכנסת בו או תחת אבן שישבת עליה ונודע לו עד שלא הביא קרבנותיו עמך בבית שנכנסת בו או תחת אבן שישבת עליה ונודע לו עד שלא הביא קרבנותיו צריך להביא קרבן טומאה, משהביא קרבנותיו אין צריך להביא קרבן טומאה'.
ריצוי הציץ על טומאת התהום אינו מועיל להתיר את אכילת הפסח, אלא יוצא ידי חובה בלא לאוכלו. מרכבת המשנה (פיאת המקדש פ"ד ה"ו), אור שמח (קרבן פסח פ"ו ה"ג) ועוד אחרונים. אמנם החזון איש (מהע"ז סי' קלט ס"ק יד) כתב שאפשר שהציץ מתיר אף לאכול את הפסח, עיין שם [אכן מה שכתב הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ח) שאם נטמא בטומאת התהום אוכל פסחו לערב, הוא לשיטתו שם שטומאת התהום אינה טומאה ודאית, ראה הרחבה בשיטתו בילקוט ביאורים להלן (פה:)].

יז. **כן** צריך לומר לפירוש רש"י במשנה (ד"ה הציץ). אמנם התוספות (ד"ה מזרק) הקשו על דבריו [הובאו דבריהם בביאורי רש"י שם], ועל כן פירשו בשם ריב"א, שריצוי הציץ האמור במשנה כשנזרק ואחר כך נודע, היינו להתיר את הבשר באכילה אף שנטמא הדם, והמשנה אינה עוסקת בנטמא הבשר וכפי שהבאנו לעיל. ולפי זה מדייקת הגמרא שבנודע ואחר כך נזרק אין הציץ מרצה להתיר את אכילת הבשר, אך הוא פטור מפסח שני. ועוד כתבו, שאף לפירוש רש"י צריך לומר שבנזרק ואחר כך נודע ריצוי הציץ הוא להתיר האימורים להקטרה, ולפי זה דיוק הגמרא הוא שבנודע ואחר כך נזרק אין הציץ מרצה ואינו יכול להקטיר האימורין, אך מכל מקום פטור מלעשות פסח שני.

יח. **ריצוי** הציץ על בשר שנטמא אינו מתירו באכילה וכפי שהבאנו לעיל, אלא שלדעת רבי יהושע (לעיל עז.) אם אין בשר אין זורקים את הדם, ולשיטתו נצרך ריצוי הציץ על טומאת הבשר כדי להתיר את הזריקה. רש"י (לעיל טז: ד"ה על).

יט. **אין** חילוק בין מזיד לרצון, אבל כיון שיש חילוק בין שוגג לבין אונס, כתבה הברייתא מזיד כנגד שוגג ורצון כנגד אונס. רש"י (לעיל טז: ד"ה בין בימיד).

כ. **כלומר**, לא הורצה מדרבנן, אבל מדאורייתא הורצה. על פי תוספות (ד"ה מזרק). וראה טעמו של רבינא בהערה להלן.

כא. **ולפי** זה גם בנודע ואחר כך נזרק, אם שכח שנטמא הקרבן וזרק בשוגג הציץ מרצה. והקשה הצל"ח (ד"ה ממר), אם כן מדוע הוצרך התנא לנקוט דווקא נזרק ואחר כך נודע, ולבאר מתוך כך שאם נודע קודם הזריקה אין הציץ מרצה, הרי הוא יכל לכתוב נודע ואחר כך נזרק ולחלק בין שוגג למזיד. ובמשיב נפש (ד"ה ממר) תירץ, שהתנא רצה לחלק בין טומאת הקרבן לטומאת הגוף, ועל כן כתב נזרק ואחר כך נודע ללמד שבטומאת הגוף אפילו באופן זה אין הציץ מרצה. וראה שם מה שכתב עוד בזה.

כב. **כלומר** לא הורצה מדרבנן. ונמצא שבין לרבינא ובין לרבי שילא, מדאורייתא הציץ מרצה אף אם נטמא במזיד ונזרק במזיד, אך נחלקו באיזה אופן קנסו חכמים שלא הורצה. ובטעם מחלוקתם כתבו התוספות (יבמות 5. ד"ה והא), שלרבינא זריקת דבר טמא במזיד חמורה יותר כיון שמקריב טומאה לגבוה ומגונה הדבר ביותר, ועל כן סבר שרק בזה קנסוהו ואין הציץ מרצה. אך לרבי שילא הטומאה במזיד חמורה יותר, לפי שבכך התחיל לפסול את הקרבן, וכן אינו עושה מצוה בשעה שמטמא, אבל הזורק בטומאה אפילו במזיד אין לקונסו, כיון שלא הוא התחיל בפסול ואף מקיים מצוה בשעת הזריקה.

כג. **יש** לדקדק, מדוע בתחילה הקשתה הגמרא מהברייתא על משנתנו, ולא דייקה שהברייתא אינה עוסקת בזריקה. ויש שכתבו, שבתחילה הבינה הגמרא ש'בין בשוגג

בראשון לא עבדי הגדילו זבין על המהורין כו'. גרסה לר"י דס"ל כרב ולא כשמואל לחמר ויעשו את הפסח בטומאה מפי עדות ביה לגדילים כיון שחין רוב טהורין לא מילתו **נזרק** דמו ואח"כ נודע שהוא טמא כו'. פי' בקונטרס שהוא טמא הלס או הנשר וקשה לריב"ח דבטומאת נשר ע"כ ין לו מרפה לאכילה אלא לפטור מפסח שני וכמ"ד הין מרפה על אכילות[ט] וכ' נתן דלא נעי אלא גברא דמזי[י] ות"כ היכי דייק טעמא דנזרק ואח"כ נודע הא נודע ואח"כ נזרק לא מרפה ין והיינו לפוטרו מפסח שני וע"כ הא דלא מרפי היינו מדרבנן מדמפליג בין שוגג למזיד וכן אמר בהאשה רבה (יבמות דף 5. ושם) והיכי מחייבי ליה רבנן בפסח שני כיון דמדאוריימא פטור הוי חולין בעזרה ועוד הא לעיל (דף עח:) תנן נטמא בשר וחלב קיים אינו זורק את הדם והיינו מדרבנן דמוקי לה כרבי נתן ות"כ הא דדייק רב לעיל אם זרק הולרה היינו אפילו מדרבנן ונודע קודם זריקה מיירי מדקאמר לא יזרוק ונראה לריב"ח דלא מיירי מתני' אלא בטומאת דם והא דדייק בגמ' הא נודע ואמר כך נזרק לא היינו להתיר בשר בהאכלה אבל פטור מלעשות פסח שני מיהו יש ליישב פירוש הקונטרס דהא דקאמר הין מרפה היינו להקטיר האימורין הא נודע ואח"כ נזרק לא מרפה להקטיר האימורין ופטור מפסח שני:

הוא הדין נודע ואחר כך נזרק. ות"ת היכי דומקיה דר' שילא למלק בין טומאה לזריקתו כיון דלאו דווקא קתני בתתיתין נזרק ואח"כ נודע ואומר ר"י דר' שילא לאו מהך קושיא אמרה אלא אמאי דפריך בהקומץ רבה (מנחות דף כה:) אהך גרייתא דעל מה הין מרפה מברייתא דקתני דם שנטמא וזרקו בשוגג הולרה בתוך ואח"כ נודע לא קתני רישא נמי נזרק ואח"כ נודע: נטמא טומאת התהום וכו':

לאו למעוטי טומאת התהום דשרץ. ות"ת היכי שייך טומאת התהום בשרץ והא לא מטמא אלא במגע וטומאת התהום היינו מגלוי אהל מכוסה וטמון בעפר בתגן או בגרור[ך] כדתניא לקמן (דף פה:) ויש לומר כגון שהכניס ידו בעפר ונגע: **אי** בנזיר וכי ימות מת עליו אמר רחמנא. תימה לר"י דילמא לעולם בנזיר ונפקא מינה אם שחט קרבנות[כ] ונטמא דלא מרפי ין וכן קשה בסמוך דקאמר אהא למ"ד שוחטין וזורקין כו' הא מכל מקום נפקא מינה [ל]אם שחט פסחו כדפי' ומוסר ר"י דלא נעי למימר הכי דת"כ תיפשוט דבזיבחא גמירי לא שנא בעלים ול"ש בהן:

ובפסח ולמעוטי טומאת התהום דזיבה. וטומאת תהום דזיבה לא מרצה[כא] **והתניא רבי יוסי אומר שומרת יום כנגד יום ששחטו וזרקו עליה בשני**

בראשון לא עבדי הגדילו זבין על המהורין כו'. גרסה לר"י דס"ל כרב ולא כשמואל לחמר ויעשו את הפסח בטומאה. ופשט לה בקונטרס דלחמר ויעשו את הפסח בטומאה הותרה לרבים ולא ליחיד ולא לגדילים כיון שחין רוב טהורין לא מילתו **נזרק** דמו ואח"כ נודע שהוא טמא כו'. פי' בקונטרס שהוא טמא טומאת הגוף הא טומאת הלס או הנשר וקשה לריב"ח דבטומאת נשר ע"כ ין לו מרפה לאכילה אלא לפטור מפסח שני וכמ"ד הין מרפה על אכילות[ט] וכ' נתן דלא נעי אלא גברא דמזי[י] ות"כ היכי דייק טעמא דנזרק ואח"כ נודע הא נודע ואח"כ נזרק לא מרפה ין והיינו לפוטרו מפסח שני וע"כ הא דלא מרפי היינו מדרבנן מדמפליג בין שוגג למזיד וכן אמר בהאשה רבה (יבמות דף 5. ושם) והיכי מחייבי ליה רבנן בפסח שני כיון דמדאוריימא פטור הוי חולין בעזרה ועוד הא לעיל (דף עח:) תנן נטמא בשר וחלב קיים אינו זורק את הלס והיינו מדרבנן דמוקי לה כרבי נתן ות"כ הא דדייק רב לעיל אם זרק הולרה היינו אפילו מדרבנן ונודע קודם זריקה מיירי מדקאמר לא יזרוק ונראה לריב"ח דלא מיירי מתני' אלא בטומאת הלס והא דדייק בגמ' הא נודע ואמר כך נזרק לא היינו להתיר בשר בהאכלה אבל פטור מלעשות פסח שני מיהו יש ליישב פירוש הקונטרס דהא דקאמר הין מרפה היינו להקטיר האימורין הא נודע ואח"כ נזרק לא מרפה להקטיר האימורין ופטור מפסח שני:

הוא הדין נודע ואחר כך נזרק. ות"ת היכי שייך טומאת התהום בשרץ והא לא מטמא אלא במגע וטומאת התהום היינו מגלוי אהל מכוסה וטמון בעפר בתגן או בגרור[ך] כדתניא לקמן (דף פה:) ויש לומר כגון שהכניס ידו בעפר ונגע: **אי** בנזיר וכי ימות מת עליו אמר רחמנא. תימה לר"י דילמא לעולם בנזיר ונפקא מינה אם שחט קרבנות[כ] ונטמא דלא מרפי ין וכן קשה בסמוך דקאמר אהא למ"ד שוחטין וזורקין כו' הא מכל מקום נפקא מינה [ל]אם שחט פסחו כדפי' ומוסר ר"י דלא נעי למימר הכי דת"כ תיפשוט דבזיבחא גמירי לא שנא בעלים ול"ש בהן: ולאו

ובפסח ולמעוטי טומאת התהום דזיבה. וטומאת תהום דזיבה לא מרצה[כא] **והתניא רבי יוסי אומר שומרת יום כנגד יום ששחטו וזרקו עליה בשני**

טהרה מדחיא טומאה לא מדחיא ומר סבר אפילו טומאה נמי מדחיא. איתמר [א]היו שלישיתן זבין ושלישיתן טהורין ושלישיתן טמאי מתים אמר רבי מני בר פטיש אותן טמאי מתים אינן עושין לא את הראשון ולא השני בראשון לא עבדי הגדילו זבין על הטהורים דלא עבדי בטומאה הוה ליה טמאי מתים מיעוטא ומיעוטא לא עבדי בראשון בשני לא עבדי נצרפו זבין עם טמאי מתים דלא עבדי בראשון הוו להו רובא ורובא לא מדחו לפסח שני: **מתני'** הפסח שנזרק דמו ואח"כ נודע שהוא טמא הציץ מרצה [ב]נטמא הגוף אין הציץ מרצה [ג]מפני שאמרו הנזיר ועושה פסח הציץ מרצה על טומאת הדם ואין הציץ מרצה על טומאת הגוף נטמא טומאת התהום הציץ מרצה: **גמ'** טעמא דנזרק ואח"כ נודע אבל נודע ואח"כ נזרק לא מרצה ורמינהו [ד]על מה הציץ מרצה על הדם ועל הבשר ועל החלב שנטמא בין בשוגג בין במזיד בין באונס בין ברצון בין ביחיד בין בציבור אמר רבינא [ה]טומאתו בין בשוגג בין במזיד הורצה זריקתו בשוגג הורצה במזיד לא הורצה רבי שילא אמר זריקתו בין בשוגג בין במזיד הורצה טומאתו בשוגג הורצה במזיד לא הורצה אלא הא דקתני בין בשוגג בין במזיד ה"ק נטמא בשוגג וזרקו בין בשוגג בין במזיד הורצה והא דקתני דם שנזרק ואח"כ נודע טעמא דנזרק ואח"כ נודע אבל נודע ואח"כ נזרק לא הוא הדין דאפילו נודע ואח"כ נזרק והאי דקתני נזרק ואח"כ נודע משום דבעי למתני סיפא נטמא הגוף אין הציץ מרצה דאפילו נזרק ואח"כ נודע לא קתני רישא נמי נזרק ואח"כ נודע: נטמא טומאת התהום וכו': [ו]בעי רמי בר חמא כהן המרצה בקרבנותיהן הותרה לו טומאת התהום או לא מי אמרינן כי גמירי טומאת התהום בבעלים בכהן לא גמירי או דילמא [ז]בזבחא גמירי לא שנא בכהן ול"ש בבעלים אמר רבא ת"ש דתני [ח]רבי חייא [ט]לא אמרו טומאת התהום אלא למת בלבד מת למעוטי מאי לאו למעוטי טומאת התהום דשרץ ובמאי עסקינן אי נימא בבעלים ובמאן אי בנזיר מי מהני ביה[ל] [א]כי ימות מת עליו אמר רחמנא אלא בעושה פסח הניחא למאן דאמר [י]אין שוחטין וזורקין על טמאי שרץ אלא למאן דאמר שוחטין וזורקין על טמאי שרץ השתא טומאה ידועה הותרה לו טומאת התהום לא כל שכן אלא לאו בכהן ושמע מינה הותרה לו טומאת התהום אמר רב יוסף לא לעולם בבעלים ובפסח ולמעוטי טומאת התהום דזיבה. וטומאת תהום דזיבה לא מרצה[כא] **והתניא רבי יוסי אומר שומרת יום כנגד יום ששחטו וזרקו עליה** בשני

טומאת זיבה שהיא שבעת ימים ואין שוחטים ווזרקים עליו, ומשמעינן רבי חייא דטומאת התהום דזיבה כגון זב דשביעי שלו, דקפיד הוא שמא ילאה היום ויסמוך כל מה שמנה, קפיד לא ילאה והרי הוא כטמא שרץ דחזי לאורתא, והויא לה טומאת התהום, ופשלא היה: נשני

הגוף. בפרק שני דזבחים (דף כג.) נמי אמרינן בהדיא, דאין הציץ מרצה על טומאת הגוף, והא דאמר (פסחים עז.) דלמ"ד טומאה דחויה בעיא ציץ לרצויי, היינו לטומאת בשר דמהני ציץ, אבל לטומאת הגוף דלא מהני ציץ, אפי' בלא ציץ. **[תוספות, מנחות טו.]** **נטמא טומאת התהום הציץ מרצה.** זה שהנזיר אם נטמא בקבר התהום וידע אחר שנטמא שהוא נטמא במת, שאינם נופלים ימי הנזירות ואינו סותר, לא נלמד זה באחת המדות, ואין לו ראיה, אלא הלכה מקובלת. **[פיהמ"ש להרמב"ם, נזיר פ"ט]** **מעמא דנזרק ואחר כך נודע אבל נודע ואחר כך נזרק לא מרצה.** דם שניטמא זריקתו אסורה, ואם זרקו שוגג כגון שהיה סבור שלא ניטמא הורצה שהציץ מרצה על הטמאות והבשר מותר באכילה במזיד לא הורצה ואע"פ שהבעלים נתכפרו בה שהרי הציץ מרצה, קנסו חכמים שלא לאכול את הבשר ואין קונסין שוגג אטו מזיד. **[מאירי, גיטין נד.]** **ועל הבשר.** בדין היה שאף בשר שניטמא אפילו במזיד יהא נאכל אחר שנזרק הדם שהרי הציץ מרצה עליו אלא שחכמים גזרו בניטמא במזיד שלא יהא נאכל ושמא תאמר היאך עקרו חכמים שלא לאכול הבשר והרי היא מצות עשה שנאמר ואכלו אותם אשר כופר בהם מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים שב ואל תעשה שאני. **[מאירי, יבמות צ.]** **ולמעוטי טומאת התהום דזיבה.** דאם ספר שבעה נקיים וטבל ביום שביעי והביא קרבנותיו וראה אחר טבילה, יהיה טמא למפרע וכל קרבנות שהקריב נפסלו ונטמאו למפרע אע"פ שהיה ספק בשעה שהקריבם אם יראה ואם לא יראה. **[שיטה מקובצת, נזיר סג:]**

עין משפט נר מצוה

סב א סם הלכה ו:
סג ב מיי' פ"ד מהל' ק"פ הלכה ג ופ"ו הלכה יב ופ"ד מהלכות מאכלות אסורות הל' ו ופ"ו מהל' נזירות הלכה יז:
סד ג מיי' פ"ד מהל' ק"פ הלכה ג:
סה ד מיי' פ"ד מהלכות מאכלות אסורות הל' ו:
סו ה מיי' פ"ו מהלכות נזירות הלכה יח:

רבינו חננאל

ישראל היכא דאפשר הכא לא אפשר חשבינן ליה כאלו כולן זבין: **שלישתן טהורין ושלישתן טמאי מתים ושלישתן זבין** אותן טמאי מתים בראשון לא [א"ה 19/06/2018]לו זבין על הטהורין והוו להו טמאי מתים מיעוטא ומיעוטא נדחין לפסח שני בשני נמי לא עבדי דזבין וטמאי מתים בשני שוין הוו להו בשני רובא ורובא בשני לא עבדי: **מתני' הפסח שנזרק דמו ואחר כך** (נזרק) **[נודע] שהוא טמא הציץ מרצה וכו'.** ופשוטא היא ואסיקנא הוא הדין דאפילו נודע שהוא טמא ואחר כך נזרק הציץ מרצה והאי דקתני נזרק ואחר כך נודע איידי דבעי מתני סיפא נטמא הגוף אין הציץ מרצה דאפילו נזרק ואחר כך נודע לא משום הכי קתני רישא נזרק ואחר כך נודע: **נטמא טומאת התהום הרי זה מרצה.** בעי רמי בר חמא כהן המרצה בקרבנותיהן של ישראל הותרה לו טומאת התהום או לא. **ופשט רבא** מהא דתאני רבי חייא לא אמרו טומאת התהום שהציץ מרצה אלא במת בלבד ודייק מדקתני במת בלבד מכלל דטומאת התהום בשרץ לא הותרה אלא לכהן. ודחה רב יוסף ואמר לא לעולם בבעלים דפסח ולמעוטי טומאת התהום בזיבה דלא הותרה להן. **ואקשינן וטומאת התהום בזיבה לא** (מטמאה והציץ) **מרצה** והתניא רבי יוסי אומר שומרת יום כנגד יום ששחטו וזרקו עליה

גליון הש"ס

תוספו' ד"ה אי בנזיר כו' נ"מ לאם שחט פסחו. ק"ל הא לעמוט לטמא כשר ולזריקה ובעלים כהן ומדין הזריקה בטומאה הא זהו המיבעיא ורולה בהמת לפשוט מזה לכהן הותרה וכדלמרינן מילוק בזה אם הזורק כהן הוא הבעלים או כהן אחר ולע"ג:

תורה אור השלם

א) וְכִי יָמוּת מֵת עָלָיו בְּפֶתַע פִּתְאֹם וְטִמֵּא רֹאשׁ נִזְרוֹ וְגִלַּח רֹאשׁוֹ בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלְּחֶנּוּ:
[במדבר ו, ט]

מפורת הש"ס עם הוספות

ס) זבחים כג., ב) לעיל טז: יומא ז. יבמות ל. מנחות כה:, **ג)** (זבחים מה.) [מנחות שם], **ד)** זבחים כג., **ה)** [לקמן פג: ע"ש זבחים כג. ע"ש] מזיר סג., **ו)** [לעיל סט. וש"נ], **ז)** מזיר טו:, **ח)** דמכילתין פ"ו ה"ה ונזיר פ"ו ה"ג, **ט)** לעיל עח., **י)** שם ע"ב.

הגהות הגר"א

[א] רש"י ד"ה נטמא כו' ובתוספתא כו' כילד אמרו לו קבר היה עמך בבית שנכנסת בו או תחת האבן שישבת עליה ונודע לו בין משעשה פסחו בין עד שלא עשה פסחו צריך לעשות פסח שני. אבל אמרו לו קבר התהום היה בבית שנכנסת בו או תחת האבן שישבת עליה ונודע לו עד שלא עשה כו' מ"ל מת היה בבית שנכנסת בו או תחת האבן שישבת עליה ונודע לו בין כו' שלא מ"ל קבר כו' שנכנסת בו או תחת אבן כו' עד שלא הניח קרבנותיו לריך להניח קרבן טומאה משהביא קרבנותיו אין צריך להביא קרבן טומאה ומהו קרבן טומאה כו' נזירות אמרת במוספתא בספחים כל"ל [וכן במוספתא דנזיר פ"ו]:

הגהות מהר"ב רנשבורג

א] רש"י ד"ה נטמא גופו וכו' ונודע לו עד שלא עשה פסחו וכו'. נ"ב בין שעשה פסחו ובין עד שלא עשה פסחו לריך לעשות פסח שני אבל אמרו לו קבר התהום היה עמך בבית שנכנסת בו או תחת האבן שישבת עליה ונודע לו כל"ל וכ"ה במוספתא פ"ו דמכילתין וגם במוספתא פ"ו דנזיר: **ב] בא"ד** אבל אמרו לו קבר התהום היה עמך וכו' ונודע לו עד שלא הניח קרבנותיו לריך להניח קרבן טומאה וכו'. נ"ב **משהביא** קרבנותיו **אין צריך להביא** קרבן טומאה כ"ה במוספתא הנ"ל.

הגהות וציונים

ט] מהר"ם מוחק תיבות "מי מהני ביה", וכן ליתא בכמה כת"י, ובשאר כת"י וכמה דפו"ר הנוסח **פשיטא**, והגיה מהרש"ל בדפו"ר **מאי** מהני ביה (ע"פ רש"י, דק"ס): **י]** [התי"ט כתב דצ"ל **טמא**] (גליון): **יא]** בגמ' כת"י "וכי ימות מת עליו **בפתע פתאום** אמר רחמנא": **יב]** צ"ל **בצרורות** (דבש תמר): **יג]** צ"ל **קרבנו** (דפו"י) ובמצור דבש הגיה קרבנות **טמא** דלא (ועי' תוס' שאנן):

משנת ראשונים

הנזיר ועושה פסח הציץ מרצה על טומאת הדם ואין הציץ מרצה על טומאת

לומר, **נִטְמָא** הקרבן **בְּשׁוֹגֵג**, **וְזָרְקוּ** - וזרק את דמו, **בֵּין** אם זרק **בְּשׁוֹגֵג בֵּין** אם זרק **בְּמֵזִיד**, **הוּרְצָה**.

ממשיך רבי שילא, **וְהָא דְּקָתָנֵי** - ומה ששנינו במשנה **דָּם שֶׁנִּזְרַק וְאַחַר כָּךְ נוֹדַע** שנטמא הקרבן הציץ מרצה, ודייקת מכאן דְּטַעֲמָא - שטעם הדבר שהציץ מרצה הוא משום **דְּנִזְרַק וְאַחַר כָּךְ נוֹדַע, אֲבָל נוֹדַע וְאַחַר כָּךְ נִזְרַק** במזיד **לֹא** מרצה, אין לדייק כן, אלא באמת **הוּא הַדִּין דַּאֲפִילּוּ נוֹדַע** שנטמא **וְאַחַר כָּךְ נִזְרַק** במזיד הציץ מרצה, **וְהָאי דְּקָתָנֵי** - ומה שנקט התנא דווקא **נִזְרַק וְאַחַר כָּךְ נוֹדַע**, הוא **מִשּׁוּם דְּבָעֵי לְמִתְנֵי סֵיפָא** - שרצה לשנות לאחר מכן 'נִטְמָא הַגּוּף אֵין הַצִּיץ מְרַצֶּה', ושם ודאי הדין הוא **דַּאֲפִילּוּ נִזְרַק** הדם **וְאַחַר כָּךְ נוֹדַע** שהיה גופו טמא **לֹא** מרצה הציץ, על כן **קָתָנֵי רֵישָׁא נַמִּי** - שנה התנא גם את תחילת המשנה לגבי נטמא הקרבן בלשון **נִזְרַק וְאַחַר כָּךְ נוֹדַע**, אך אין זה בדווקא, אלא אפילו נודע שנטמא הקרבן ואחר כך זרק הציץ מרצה[כד].

אוצר החכמה

★

שנינו במשנה, **נִטְמָא** הנזיר או עושה הפסח **בְּטוּמְאַת הַתְּהוֹם** וכו', הציץ מרצה.

הגמרא מביאה ספק בדין זה:

בָּעֵי [-שאל] **רָמִי בַּר חָמָא, כֹּהֵן הַמְרַצֶּה בְּקָרְבְּנוֹתֵיהֶן** - המקריב את קרבנות הנזיר ועושה הפסח, האם **הוּתְּרָה לוֹ טוּמְאַת הַתְּהוֹם** כשם שהותרה בהם, ואם נטמא בה הציץ מרצה עליו ואין הקרבן נפסל, **אוֹ לֹא** הותרה לו[כה]. ומבאר רמי בר חמא את צדדי הספק, **מִי אָמְרִינַן** - האם נאמר, **דִּכְי גְּמִירִי** - כשלמדו את היתר **טוּמְאַת הַתְּהוֹם** למדוהו **בְּבָעָלִים** שנטמאו, אבל **בְּכֹהֵן** שנטמא **לֹא גְּמִירִי** - לא למדוהו, ואם כן לא הותרה לו טומאת התהום, **אוֹ דִילְמָא** - או שמא דין זה לא בבעלים נאמר, אלא **בִּזְבָחָא גְּמִירִי** - בקרבנות הנזיר והפסח עצמם למדו שהותרה בהם טומאת התהום של הגוף, ואם כן **לֹא שְׁנָא בְּכֹהֵן וְלֹא שְׁנָא בְּבָעָלִים** - אין חילוק אם נטמא הכהן המקריב או הבעלים, שהרי בקרבנות אלו הותר הדבר.

אהח 19/06/2018

רבא מנסה לפשוט ספק זה:

אָמַר רָבָא, תָּא שְׁמַע - בא ושמע ראיה לפשוט את ספקך, **דְּתָנֵי** [-ששנה] **רַבִּי חִיָּא, לֹא אָמְרוּ** שהציץ מרצה על **טוּמְאַת הַתְּהוֹם** בנזיר ועושה פסח, **אֶלָּא** כשנטמאו **לְמֵת בְּלִבָּד**, אבל טומאות תהום אחרות לא הותרו. ויש לדקדק בדין זה, 'מֵת בלבד' **לְמַעוּטֵי מַאי** - איזו טומאת תהום אחרת בא למעט רבי חייא, **לָאו לְמַעוּטֵי** - האם אין הוא בא למעט **טוּמְאַת הַתְּהוֹם דְּשֶׁרֶץ**, כלומר שאם הכניס את ידו בעפר ונגע בשרץ מת שהיה מכוסה שם ולא הכיר בו איש בעולם[כו], ואחר כך נודעה לו הטומאה, אין הציץ מרצה[כז].

ממשיך רבא בראייתו, **וּבְמַאי עָסְקִינַן** - במה עוסק דין זה שלא הותרה טומאת התהום של שרץ, **אִי נִימָא** - אם נאמר שהוא עוסק **בִּבְעָלִים** שנטמא בשרץ, עדיין יש לנו להמשיך לברר, **וּבְמַאן** - ובמי מדובר, האם בנזיר או בעושה פסח, **אִי** [-אם] **בְּנָזִיר** יש להקשות, הרי כל הטעם שנזיר שנטמא נצרך להיתר טומאת התהום הוא מפני שהטומאה סותרת את מנין ימי נזירותו, אך טומאת שרץ **מִי מְהַנֵּי בֵּיהּ** - וכי היא מועילה כלל לסתור את נזירותו ולפסול את קרבנותיו, הרי **'וְכִי יָמוּת מֵת עָלָיו בְּפֶתַע פִּתְאֹם** וגו' **וְהַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים יִפְּלוּ' אָמַר רַחֲמָנָא** - אמרה התורה בפרשת הנזיר (נמדבר ו ט, יב), ומפורש שרק טומאת מת סותרת את הנזירות, אך טומאה אחרת אפילו ידועה אינה סותרת[כח], ואם כן ודאי כשנטמא הנזיר בשרץ בטומאת התהום אין נזירותו נסתרת, ולא יתכן שבא רבי חייא למעט טומאה זו לגבי נזיר.

ממשיך רבא, **וְאֶלָּא** אם נאמר שכוונת רבי חייא למעט טומאת התהום של שרץ **בְּעוֹשֶׂה פֶּסַח**, דהיינו שאם נטמא בה אין הציץ מרצה, **הָנִיחָא לְמַאן דְּאָמַר** - אמנם נוח ומובן הדבר לפי הסובר להלן (5:) **שֶׁאֵין שׁוֹחֲטִין** את הפסח **וְאֵין זוֹרְקִין** דמו **עַל טְמֵאֵי שֶׁרֶץ** - עבור בעלים שנטמאו בשרץ[כט], שלשיטתו הוצרך רבי חייא לחדש שאף אם נטמא עושה הפסח בטומאת התהום בשרץ אין הציץ מרצה. **אֶלָּא לְמַאן דְּאָמַר** - אך לפי הסובר שם **שׁוֹחֲטִין** את הפסח **וְזוֹרְקִין** את דמו **עַל טְמֵאֵי שֶׁרֶץ**[ל], עדיין יש להקשות, **הַשְׁתָּא טוּמְאָה יְדוּעָה** - הרי אפילו כשנטמא עושה הפסח בטומאת שרץ גלויה **הוּתְּרָה לוֹ** טומאתו, ואין הוא צריך כלל ריצוי הציץ, אם כן כשנטמא **בְּטוּמְאַת הַתְּהוֹם לֹא כָּל שֶׁכֵּן** שהותרה טומאתו, ונמצא שאין לפרש את דברי רבי חייא שהציץ אינו מרצה על טומאת התהום של שרץ לגבי עושה פסח.

מסיים רבא את ראייתו, **אֶלָּא לָאו** - ודאי אין לפרש את דברי רבי חייא אלא **בְּכֹהֵן** המקריב את קרבנות הנזיר והפסח[לא], ובא למעט שלא הותרה בו טומאת התהום בשרץ אלא במת, **וּשְׁמַע מִינָּהּ** - ומשמע מכאן, שבטומאת מת **הוּתְּרָה לוֹ** לכהן **טוּמְאַת הַתְּהוֹם** כשם שהותרה בבעלים.

רב יוסף דוחה את הוכחת רבא:

אָמַר רַב יוֹסֵף, לֹא - אף לפי הסובר ששוחטין על טמאי שרץ אין הכרח לומר שרבי חייא עוסק בכהן המקריב, אלא **לְעוֹלָם** הוא עוסק **בִּבְעָלִים** של הקרבן, **וּבְפֶסַח** - בעושה פסח שהיה טמא בטומאת התהום, **וּלְמַעוּטֵי** - ובא רבי חייא למעט שהציץ מרצה עליו רק אם נטמא בטומאת התהום למת, אך אם נטמא **בְּטוּמְאַת הַתְּהוֹם דְּזִיבָה**,

---

בין במזיד' נאמר גם על הזריקה וגם על הטומאה, ואם כן אפשר לבאר שהברייתא לא נקטה בפירוש זריקה כי עיקר כוונתה שאין בדין זה שום חילוק. אך לדברי רבי שילא שכוונת הברייתא רק לזריקה, יש להקשות מדקדוק לשון הברייתא שאין היא עוסקת בזריקה.

כד. הקשו התוספות (ד"ה הוא), כיון שעיקר תירוץ רבי שילא הוא שמשנתנו אינה בדווקא, אלא גם אם נזרק הדם במזיד הציץ מרצה, מדוע הוא הוצרך להוסיף ולחלק לגבי טומאה שאם נטמא במזיד אין הציץ מרצה, הרי אפשר לפרש שהברייתא עוסקת גם בטומאה וגם בזריקה, שבין בשוגג ובין במזיד הציץ מרצה. ותירצו בשם ר"י, שבאמת חילוק זה של רבי שילא נאמר כדי ליישב סתירה אחרת המובאת במנחות (כה:), והגמרא כאן הביאה את דבריו רק אגב דברי רבינא.

כה. כהן הטמא בטומאה ודאית פוסל את הקרבן, כמבואר בזבחים (טו:) [חוץ מבקרבן ציבור הדוחה את הטומאה ואת השבת. רש"י (ד"ה נקרנומיקן), וראה ביאורי רש"י]. לשיטת רמי בר חמא אין חילוק בדין זה בין טומאת מת לטומאת שרץ, אמנם ראה בגמרא שם (כג:) דעת זקני דרום שנחלקו בזה.

כו. תוספות (ד"ה לאו). שרץ מת מטמא במגע, כמבואר בכלים (פ"ח מ"ח).

כז. אף שטומאת מת חמורה יותר מטומאת שרץ [כיון שהמת מטמא אף באהל, ראה כלים (פ"ח מ"ד)], אין ללמוד בקל וחומר ממת שהציץ מרצה על טומאת התהום של שרץ, כיון שריצוי ציץ בטומאת התהום הלכה למשה מסיני היא כמבואר להלן (פח:), וכלל הוא שאין למדים קל וחומר מהלכה. רש"י (זבחים כג. ד"ה מת).

יש להעיר מפני מה הוסיף רבי חייא שלא אמרו טומאת התהום אלא למת 'בלבד', הרי לכאורה היה די לומר 'אלא למת'. וראה ראש המזבח (זבחים כג. נרש"י ד"ה לא) מה שכתב בזה.

כח. ברש"י (ד"ה וכי) הביא את דרשת הגמרא בכריתות (ט.) על פסוק זה, 'פתע זה שוגג פתאום זה מזיד'. לכאורה אין שייכות בין לימוד זה לסוגייתנו, ועיין ביאורי רש"י.

כט. כן שיטת רב יהודה בשם רב שם, וסובר שנדחה הבעלים לפסח שני. ואף שטמא שרץ יכול לטבול בו ביום ובלילה הוא טהור כנאמר בתורה (ויקרא יא לח), ונמצא שאם יטבול יוכל לאכול את הפסח בלילה, מכל מקום אין שוחטין עליו, משום שנאמר לגבי טמאי מת הנדחים לפסח שני (נמדבר ט ו), 'ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא' וגו', ומשמע שרק באותו היום היו טמאים אך למחרתו היו טהורים, דהיינו שהיום השביעי שהוא האחרון לטהרתם חל בערב פסח, ואף שיכלו לאכול את הפסח בלילה מכל מקום נדחו, על כן סובר רב שגם טמא שרץ נדחה [אמנם באופן שכבר טבל קודם הבאת הפסח, מודה רב ששוחטים עליו אף שיטהר רק בלילה, ראה בגמרא שם].

ל. כן שיטת עולא בגמרא שם, וטעמו שיכול לטבול היום ויהיה טהור בערב כמובא לעיל.

לא. לכאורה קשה, שמא רבי חייא בא למעט בעלים שנטמאו בטומאת התהום של שרץ, והוא סובר כשיטת רב שאין שוחטים וזורקים על טמאי שרץ. ותירץ הצל"ח (להלן פח. ד"ה ונראה לענ"ד), שדין טומאת התהום הוא הלכה למשה מסיני כמבואר להלן (פח:), ואם כן ודאי גם מיעוט זה שאמר רבי חייא אינו מסברא או דרשה, אלא קיבל מרבו שכך היא ההלכה שנאמרה למשה, וכיון שבהלכה למשה מסיני לעולם אין מחלוקת כמבואר ברמב"ם (ממרים פ"ח ה"ג), נמצא שגם הסובר ששוחטים וזורקים על טמאי שרץ צריך לבאר כלפי מה נאמר המיעוט שהביא רבי חייא, ולשיטתו הכריח רבא שודאי הכוונה למעט כהן.

בראשון לא עבדי הגדילו זבין על המהורין כו'. גרסה לר"י דס"ל כרב ולא כשמואל לחמר ויעשו את הפסח בטומאה מחי עבדת ניה דלדידיה כיון שחין רוב טהורין לא מידחו בקונטרס שהוא טמא הלס או הפסח הלס: **נזרק** דמו ואח"כ נודע שהוא טמא כו'. פי' וקשה לריב"ח דבטומאת בשר ע"כ ין לו מרפה לאכילה אלא לפטור מפסח שני וכמ"ד הין מרפה על אכילות[ט] וכ' נתן דלא בעי אלא גברא דמזי[י] ומ"כ היכי דייק טעמא דנזרק ומח"כ נודע הא נודע ומח"כ נזרק לא מרפה ין והיינו לפוטרו מפסח שני וע"כ הא דלא מרפי היינו מדרבנן מדמפליג בין שוגג למזיד וכן אמר בהאשה רבה (יבמות דף 5. ושם) והיכי מחייבי ליה רבנן בפסח שני כיון דמדאורייתא פטור הוי חולין בעזרה ועוד הא לעיל (דף עח:) תנן נטמא בשר וחלב קיים אינו זורק את הדם והיינו מדרבנן דמוקי לה כרבי נתן ומ"כ הא דדייק רב לעיל אם זרק הולרה היינו אפילו מדרבנן ונודע קודם זריקה מיירי מדקאמר לא יזרוק ונראה לריב"ח דלא מיירי מתני' אלא בטומאת דם והא דדייק בגמ' הא נודע ואמר כך נזרק לא היינו להתיר בשר באכילה אבל פטור מלעשות פסח שני מיהו יש לייבד פירוש הקונטרס דהא דקאמר הין מרפה היינו להקטיר האימורין הא נודע ואח"כ נזרק לא מרפה להקטיר האימורין ופטור מפסח שני:

הוא הדין נודע ואחר כך נזרק. ומ"ת מ"כ מאי דוחקיה דר' שילא למלק דין טומאה לזריקתו כיון דלאו דווקא קתני בתניתין נזרק ומח"כ נודע ומוחר ר"י דר' שילא לאו מהך קושיא אמרה אלא מאחי דפרין בהקומץ רבה (מנחות דף כה:) מהך ברייתא דעל מה הין מרפה מברייתא דקתני דם שנטמא וזרקו בשוגג הולרה במזיד לא הולרה והכא מסיק ליה אגב תירוצא דרבינא: **לאו** למעוטי טומאת התהום דשרץ. ומ"ת היכי שייך טומאת התהום בשר והא לא מטמא ולא מטמא אלא בנגיעה מכוסה וטמון בעפר בתבן או בגרוד[ז] כדתניא לקמן (דף פה:) ויש לומר כגון שהכניס ידו בעפר ונגע: **אי** בנזיר וכי ימות מת עליו אמר רחמנא. תימה לר"י דילמא לעולם בנזיר ונפקא מינה אם שחט קדנות[ח] ונטמא דלא מרפי ין וכן קשה בסמוך דקאמר אלא למ"ד שוחטין וזורקין כו' הא מכל מקום נפקא מינה [ט]לאם שחט פסחו כדפי' ואומר ר"י דלא בעי למימר הכי דמ"כ תיפשוט דבזיבחא גמירי לא שנא בעלים ול"ש בכהן: לאו

טהרה מדחיא טומאה לא מדחיא ומר סבר אפילו טומאה נמי מדחיא. איתמר [א]היו שלישיתן זבין ושלישיתן טהורין ושלישיתן טמאי מתים אמר רבי מני בר פטיש אותן טמאי מתים אינן עושין לא את הראשון ולא השני בראשון לא עבדי הגדילו זבין על הטהורים דלא עבדי בטומאה הוה ליה טמאי מתים מיעוטא ומיעוטא לא עבדי בראשון בשני לא עבדי נצרפו זבין עם טמאי מתים דלא עבדי בראשון הוו להו רובא ורובא לא מדחו לפסח שני: **מתני'** הפסח שנזרק דמו ואח"כ נודע שהוא טמא הציץ מרצה [ב]נטמא הגוף אין הציץ מרצה [ג]מפני שאמרו הנזיר ועושה פסח הציץ מרצה על טומאת הדם ואין הציץ מרצה על טומאת הגוף נטמא טומאת התהום הציץ מרצה: **גמ'** טעמא דנזרק ואח"כ נודע אבל נודע ואח"כ נזרק לא מרצה ורמינה[אוצר החכמה] מה הציץ מרצה על הדם ועל הבשר ועל החלב שנטמא בין בשוגג בין במזיד בין באונס בין ברצון בין ביחיד בין בציבור אמר רבינא [ד]טומאתו בין בשוגג בין במזיד הורצה זריקתו בשוגג הורצה במזיד לא הורצה רבי שילא אמר זריקתו בין בשוגג בין במזיד הורצה טומאתו בשוגג הורצה במזיד לא הורצה אלא הא דקתני בין בשוגג בין במזיד ה"ק נטמא בשוגג וזרקו בין בשוגג בין במזיד הורצה והא דקתני דם שנזרק ואח"כ נודע טעמא דנזרק ואח"כ נודע אבל נודע ואח"כ נזרק לא הוא הדין דאפילו נודע ואח"כ נזרק והאי דקתני נזרק ואח"כ נודע משום דבעי למתני סיפא נטמא הגוף אין הציץ מרצה דאפילו נזרק ואח"כ נודע לא קתני רישא נמי נזרק ואח"כ נודע: נטמא טומאת התהום וכו': [ה]בעי רמי בר חמא כהן המרצה בקרבנותיהן הותרה לו טומאת התהום או לא מי אמרינן כי גמירי טומאת התהום בבעלים בכהן לא גמירי או דילמא [ו]בזבחא גמירי לא שנא בכהן ול"ש בבעלים אמר רבא ת"ש דתני [ז]רבי חייא [ח]לא אמרו טומאת התהום אלא למת בלבד מת למעוטי מאי לאו למעוטי טומאת התהום דשרץ ובמאי עסקינן אי נימא בבעלים ובמאן אי בנזיר מי מהני ביה[ט] [א]כי ימות מת עליו אמר רחמנא אלא בעושה פסח הניחא למאן דאמר [י]אין שוחטין וזורקין על טמאי שרץ אלא למאן דאמר שוחטין וזורקין על טמאי שרץ השתא טומאה ידועה הותרה לו טומאת התהום לא כל שכן אלא לאו בכהן ושמע מינה הותרה לו טומאת התהום אמר רב יוסף לא לעולם בבעלים ובפסח ולמעוטי טומאת התהום דזיבה. וטומאת תהום דזיבה לא מרצה [י]והתניא רבי יוסי אומר שומרת יום כנגד יום ששחטו וזרקו עליה בשני טהרה מדחיא. טומאה לשני, כי עבדי ליבור בטהרה: **בראשון** לא עבדי הגדילו זבין על המהורין כו'. גרסה לר"י עבדי. דהא טמאי מתים מיעוטא. ובשני לא עבדי, דהואיל וטהרו זבין עכשיו, נמלאו רוב ליבור לריכין לו, ורובא לליבור בשני לא עבדי: **מתני'** הפסח שנזרק את דמו ואח"כ נודע שהוא טמא. הפסח או הלס: הציץ מרצה. ופטור מפסח שני: נטמאו. בעליו טומאת הגוף בזמן: אין הציץ מרצה. ומייב לעשות פסח שני, דהא בשעת זריקה לאו בר מיעבד פסח הוא, דרחמנא לחייב: הנזיר. דכתיב ביה (במדבר ו) וכי ימות מת וגו' והימים הרלשונים יפלו, אם נטמא בזמן קודם הבאת קרבנותיו סותר: הציץ מרצה על טומאת הדם. ומגלחתו כשירה, ומותר לשתות יין ולטמא למתים: ואין הציץ מרצה על טומאת הגוף. ואם נטמא[ג] בשעת הבאת קרבנותיו סותר את הכל: נטמא גופו. בטומאת התהום, בטומאת ספק כדמפרש בגמרא, הרי זה מרצה, דהלכה למשה מסיני היא דהותרה טומאת התהום להס, כדאמר בגמרא. ובתוספתא[ד] [א]מפרש לה הכי, כילד, אמרו לו קבר היה עמך בבית שנכנסת בו, תחת האבן שיושבת עליה, ונודע לו עד שלא עשה פסחו, [א]לריך להביא קרבנותיו לריך להביא קרבן טומאה משהביא קרבנותיו אין לריך לעשות פסח שני. וכן נזיר שהיה הולך להביא קרבנותיו, אמרו לו מת היה עמך בבית שנכנסת בו, ונודע לו בין עד שלא הביא קרבנותיו בין משהביא קרבנותיו לריך להביא קרבן טומאה, אבל אמרו לו קבר התהום עמך בבית שנכנסת בו, תחת האבן שיושבת עליה, ונודע לו עד שלא הביא קרבנותיו, לריך להביא קרבן טומאה[ב], ומהו קרבן טומאה, אשם ושתי תורים, ומתחיל למנות מזירות מחדש. בתוספתא' דזבחים: **גמ'** בין בשוגג בין במזיד. קס"ד להכי קאמר, שזרקו בין בשוגג בין במזיד. ומשני דהאי שוגג ומזיד לטומאה קאי, אבל זריקה בעינן שוגג: בקרבנותיהן. לנזיר ועושה פסח, הותרה לו אם נטמא גופו בספק טומאה, וקרבן יחיד אינו דומה שבת וטומאה: כי גמירי. לטומאת התהום מותרת להס, בבעלים הוא דגמירי, אבל בכהן לא: או דילמא בזיבחא גמירי. בקרבנות הללו בפסח ובקרבנות נזיר גמירי להותרה להס טומאת התהום של גוף, הילכך לא שנא בבעלים ולא שנא בכהן: לא אמרו טומאת התהום. להותרה בנזיר ועושה פסח: אלא במת בלבד. אבל שאר טומאות ספק לא הותרו: ובמאן. במי תמלא טומאת התהום זו דשרץ, דקאמר לא הותרה: אי בנזיר מי מהניא ביה. אפילו טומאת [ודאי] לסתור מניינו והבאת קרבנותיו: וכי ימות עליו כתיב. פתוח זה שוגג, פתוח זה מזיד[ג], בכריתות (דף ט.): הניחא למאן דאמר. לקמן בפ' המפה (דף 5:): ה"ג אלא לאו בכהן: לעולם בבעלים. ובעושה פסח, ודקשיא לך הא לא מהניא ביה טומאה מחריתי, היכא טומאת זיבה שהיא שבעת ימים ואין שוחטין עליו, ומשמעינן רבי חייא דטומאת התהום דזיבה כגון זב בשביעי שלו, דספק הוא שמא ילאה היום ויסתור כל מה שעשה, ספק לא ילאה והרי הוא בטומאת שרץ לחזי לטומאת התהום, והויא לה טומאת התהום, ופסלה ביה: בשני

עין משפט נר מצוה

סב א סם הלכה ו:
סג ב מיי' פ"ד מהל' ק"פ הלכה ג ופ"ו הלכה יב ופ"ד מהלכות מאכלות אסורות הל' ו ופ"ו מהל' נזירות הלכה יז:
סד ג מיי' פ"ד מהל' ק"פ הלכה ג:
סה ד מיי' פ"ד מהלכות מאכלות אסורות הל' ו:
סו ה מיי' פ"ו מהלכות נזירות הלכה יח:

רבינו חננאל

ישראל היכא דאפשר הכא לא אפשר חשבינן ליה כאלו כולן זבין: **שלישתן טהורין ושלישתן טמאי מתים ושלישתן זבין** אותן טמאי מתים בראשון לא עבדו הגדילו זבין על הטהורין והוו להו טמאי מתים מיעוטא ומיעוטא נדחין לפסח שני בשני נמי לא עבדי דזבין וטמאי מתים בשני שוין הוו להו בשני רובא ורובא בשני לא עבדי: **מתני' הפסח שנזרק דמו ואחר כך** (נזרק) **[נודע] שהוא טמא הציץ מרצה וכו'.** ופשוטא היא ואסיקנא הוא הדין דאפילו נודע שהוא טמא ואחר כך נזרק הציץ מרצה והאי דקתני נזרק ואחר כך נודע איידי דבעי מתני סיפא נטמא הגוף אין הציץ מרצה דאפילו נזרק ואחר כך נודע לא משום הכי קתני רישא נזרק ואחר כך נודע: **נטמא טומאת התהום הרי זה מרצה.** בעי רמי בר חמא כהן המרצה בקרבנותיהן של ישראל הותרה לו טומאת התהום או לא. **ופשט רבא** מהא דתאני רבי חייא לא אמרו טומאת התהום שהציץ מרצה אלא במת בלבד ודייק מדקתני במת בלבד מכלל דטומאת התהום בשרץ לא הותרה אלא לכהן. **ודחה רב יוסף** ואמר לא לעולם בבעלים דפסח ולמעוטי טומאת התהום בזיבה דלא הותרה להן. **ואקשינן וטומאת התהום בזיבה לא** (מטמאה והציץ) **מרצה** והתניא רבי יוסי אומר שומרת יום כנגד יום ששחטו וזרקו עליה

גליון הש"ס

תוספ' ד"ה אי בנזיר כו' נ"מ **לאם שחט פסחו.** ק"ל הא לעמוט לטמא כשר ולזריקה ובעלים כהן ומדין הזריקה בטומאה הא זהו התיבעית ורוצה נמלת לפשוט מזה לכהן הותרה וכדלמרינן מלא לאו כהן וכולהי מאן מילוק בזה אם הזורק כהן הוא הבעלים או כהן אחר ועט"ב:

תורה אור השלם

א) וְכִי יָמוּת מֵת עָלָיו בְּפֶתַע פִּתְאֹם וְטִמֵּא רֹאשׁ נִזְרוֹ וְגִלַּח רֹאשׁוֹ בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלְּחֶנּוּ:
[במדבר ו, ט]

מפורת הש"ס עם הוספות

ט) זבחים כג., ג) לעיל טז: יומא ז. יבמות ל. מנחות כה:, ג) (זבחים מה.) [מנחות שם], ד) זבחים כג., ה) [לקמן פג: ע"ש זבחים כג. ע"ש] מזיר סג., ו) [לעיל סט. וש"נ], ז) מזיר טו:, ח) דמכילתין פ"ו ה"ה ונזיר פ"ו ה"ג, ט) לעיל עח., י) שם ע"ב.

הגהות הגר"א

[א] רש"י ד"ה נטמא כו' וכתוספתא כו' כילד אמרו לו קבר היה עמך בבית שנכנסת בו או תחת האבן שיושבת עליה ונודע לו בין משעשה פסחו בין עד שלא עשה פסחו לריך לעשות פסח שני. אבל אמרו לו קבר התהום היה בבית שנכנסת בו או תחת האבן שישבת עליה ונודע לו עד שלא עשה כו' ל"ל מת היה בבית שנכנסת בו או תחת האבן שישבת עליה ונודע לו בין כו' אבל ל"ל קבר כו' שנכנסת בו או תחת אבן כו' עד שלא הביא קרבנותיו לריך להביא קרבן טומאה משהביא קרבנותיו אין לריך להביא קרבן טומאה ומהו קרבן טומאה כו' נזירות אמרת בתוספתא בספחים כל"ל [וכן בתוספתא לנזיר פ"ו]:

הגהות מהר"כ רנשבורג

א] רש"י ד"ה נטמא גופו וכו' ונודע לו עד שלא עשה פסחו וכו'. נ"ב בין שעשה פסחו ובין עד שלא עשה פסחו לריך לעשות פסח שני אבל אמרו לו קבר התהום היה עמך בבית שנכנסת בו או תחת האבן שיושבת עליה ונודע לו בין משעשה פסחו ובין עד שלא עשה פסחו לריך לעשות פסח שני אבל אמרו לו קבר התהום היה עמך בבית שנכנסת בו או תחת האבן שישבת עליה ונודע לו עד שלא עשה כו' ל"ל מת היה בבית שנכנסת בו או תחת האבן שישבת עליה ונודע לו בין כו' אבל ל"ל קבר כו' שנכנסת בו או תחת אבן כו' עד שלא הביא קרבנותיו לריך להביא קרבן טומאה משהביא קרבנותיו אין לריך להביא קרבן טומאה ומהו קרבן טומאה כו' נזירות אמרת בתוספתא בספחים כל"ל [וכן בתוספתא לנזיר פ"ו]: **ב] בא"ד** אבל אמרו לו קבר התהום היה עמך וכו' ונודע לו עד שלא הביא קרבנותיו לריך להביא קרבן טומאה וכו'. נ"ב **משהביא קרבנותיו אין לריך להביא קרבן טומאה** כ"ה בתוספתא הנ"ל.

הגהות וציונים

ט] מהר"ם מוחק תיבות "מי מהני ביה", וכן ליתא בכמה כת"י, ובשאר כת"י וכמה דפו"ר הנוסח **פשיטא**, והגיה מהרש"ל בדפו"ר **מאי** מהני ביה (ע"פ רש"י, דק"ס): **ג]** [התי"ט כתב דצ"ל **טמא**] (גליון): **ג]** בגמ' כת"י "וכי ימות מת עליו **בפתע פתאום** אמר רחמנא": **ד]** צ"ל **בצרורות** (דבש תמר): **ה]** צ"ל **קרבנו** (דפו"י) ובמצור דבש הגיה קרבנות **טמא** דלא (ועי' תוס' שאנן):

משנת ראשונים

הנזיר ועושה פסח הציץ מרצה על טומאת הדם ואין הציץ מרצה על טומאת

הגוף. בפרק שני דזבחים (דף כג.) נמי אמרינן בהדיא, דאין הציץ מרצה על טומאת הגוף, והא דאמר (פסחים עז.) דלמ"ד טומאה דחויה בעיא ציץ לרצויי, היינו לטומאת בשר דמהני ציץ, אבל לטומאת הגוף דלא מהני ציץ, אפי' בלא ציץ. **[תוספות, מנחות טו.]** **נטמא טומאת התהום הציץ מרצה.** זה שהנזיר אם נטמא בקבר התהום וידע אחר שנטמא שהוא נטמא במת, שאינם נופלים ימי הנזירות ואינו סותר, לא נלמד זה באחת המדות, ואין לו ראיה, אלא הלכה מקובלת. **[פיהמ"ש להרמב"ם, נזיר פ"ט]** **טעמא דנזרק ואחר כך נודע אבל נודע ואחר כך נזרק לא מרצה.** דם שניטמא זריקתו אסורה, ואם זרקו שוגג כגון שהיה סבור שלא ניטמא הורצה שהציץ מרצה על הטמאות והבשר מותר באכילה במזיד לא הורצה ואע"פ שהבעלים נתכפרו בה שהרי הציץ מרצה, קנסו חכמים שלא לאכול את הבשר ואין קונסין שוגג אטו מזיד. **[מאירי, גיטין נד.]** **ועל הבשר.** בדין היה שאף בשר שניטמא אפילו במזיד יהא נאכל אחר שנזרק הדם שהרי הציץ מרצה עליו אלא שחכמים גזרו בניטמא במזיד שלא יהא נאכל ושמא תאמר היאך עקרו חכמים שלא לאכול הבשר והרי היא מצות עשה שנאמר ואכלו אותם אשר כופר בהם מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים שב ואל תעשה שאני. **[מאירי, יבמות צ.]** **ולמעוטי טומאת התהום דזיבה.** דאם ספר שבעה נקיים וטבל ביום שביעי והביא קרבנותיו וראה אחר טבילה, יהיה טמא למפרע וכל קרבנות שהקריב נפסלו ונטמאו למפרע אע"פ שהיה ספק בשעה שהקריבם אם יראה ואם לא יראה. **[שיטה מקובצת, נזיר סג:]**

כגון שהיה זב העומד ביום האחרון לטהרתו, ובשעת הזריקה סבר שבלילה יטהר ויוכל לאכול את הפסח[לב], אך לאחר מכן נטמא שוב בזיבה וסתר את מנין ימי הטהרה, והתברר למפרע שכבר בזמן הזריקה לא היה ראוי לאכול בלילה, אף שבאותו זמן לא ידע איש בעולם שיטמא שוב והרי זה כטומאת התהום, מלמד רבי חייא שאין הציץ מרצה על טומאת התהום של זיבה, ועליו לעשות פסח שני.

הגמרא תמהה על דברי רב יוסף:
מקשה הגמרא, וְכִי עַל טוּמְאַת תְּהוֹם דְּזִיבָה הציץ לֹא מְרַצֶּה, וְהָתַנְיָא - והרי שנינו בברייתא, רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, אשה שראתה דם ביום י״ג בניסן שחל באחד מימי זיבתה[לג], ודינה שהיא שׁוֹמֶרֶת יוֹם בנקיות פְּנֶגֶד יוֹם שראתה בו דם, שֶׁשָּׁחֲטוּ את הפסח וְזָרְקוּ עָלֶיהָ [-עבורה] את הדם

אוצר החכמה

לב. זוב הוא שכבת זרע היוצאת דרך חולי. רמב״ם (ממוסרי כפרה פ״ג ה״ח). הזב נעשה אב הטומאה, ואסור באכילת קדשים. דין הזב תלוי במספר הראיות שראה, כלומר במספר הפעמים שיצאה ממנו זיבה. הרואה ראייה אחת דינו כבעל קרי, הטובל מיד ונטהר בלילה שלאחריו. ראה שתי ראיות, מונה שבעה ימים נקיים וטובל ביום השביעי, ובלילה הוא טהור ויכול לאכול קדשים. ואם ראה שלוש ראיות, עליו להביא קרבן ביום השמיני ורק אחר כך מותר באכילת קדשים. לפיכך, אם חל ערב פסח באחד משבת הימים הראשונים, אין שוחטים עבור הזב את הפסח, שהרי לא יוכל לאוכלו בלילה. אך אם חל ערב פסח ביום השביעי לטהרתו ונמצא שיהיה מותר בלילה באכילת קדשים, שוחטין עליו כמבואר במשנה להלן (ג.) [אם טבל קודם עשיית הפסח שוחטים עליו לכל הדעות, ואם עדיין לא טבל נחלקו בזה רב ועולא כמובא לעיל לגבי טמא שרץ, ראה גמרא שם (ע״ג). וברש״י להלן (פח. ד״ה מכאן) משמע שרב יוסף עוסק בזב שטבל קודם שחיטת הפסח].

לג. אשה הרואה דם בעת וסתה הרי היא נדה וטמאה שבעה ימים, ומדין תורה היא טובלת לאחר מכן ומותרת לבעלה. אחר שבעה ימים אלו יש אחד עשר ימי זיבה בהם היא טהורה לבעלה, ואם ראתה בהם דם דינה כך, הרואה יום או יומיים נקראת ׳זבה קטנה׳, ולמחרת הרי היא ׳שומרת יום כנגד יום׳, דהיינו שכנגד היום שראתה בו עליה לשמור יום אחד בנקיות שלא תראה בו דם, וטובלת בו ביום, ובלילה שלאחר מכן היא מותרת לבעלה מדאורייתא [אמנם כל זה רק בתשעה הימים הראשונים, וראה בנדה (עג:) לגבי היום העשירי והיום האחד עשר]. אך אם בתוך אחד עשר ימי הזיבה ראתה האשה דם שלשה ימים, היא קרויה ׳זבה גדולה׳ או ׳זבה גמורה׳, ועליה לספור שבעה ימים נקיים, וביום השמיני מביאה קרבן, ורק לאחר מכן טובלת ומותרת לבעלה.

ביצד צולין פרק שביעי פסחים

בַּשֵּׁנִי שֶׁלָּהּ - ביום השמירה שלמחרת ראייתה שהוא ערב פסח[א], **וְאַחַר כָּךְ** - אחר השחיטה והזריקה שוב **רָאֲתָה** דם וסתרה את שמירת יום זה, **אֵינָהּ אוֹכֶלֶת** מן הפסח, שהרי עתה עליה לשמור גם את יום המחר בנקיות ונטהרת רק בלילה שלאחריו, ומכל מקום היא **פְּטוּרָה מִלַּעֲשׂוֹת פֶּסַח שֵׁנִי.** מדייקת הגמרא, **מַאי טַעֲמָא** - מה הטעם שפטורה מפסח שני, **לָאו** - האם אין זה **מִשּׁוּם דִּמְרַצֵּה צִיץ**, שכיון שבשעת השחיטה והזריקה לא ידע איש בעולם אם היא תראה דם ותטמא שוב, אף אם ראתה לאחר מכן והתברר למפרע שסתרה את יומה ובשעת השחיטה לא היתה ראויה לאכול מהפסח בלילה, הרי היתה זו טומאת התהום שהציץ מרצה עליה[ב]. ומוכח שגם על טומאת תהום של זיבה הציץ מרצה, שלא כדברי רב יוסף[ג].

מתרצת הגמרא, **אָמְרִי** - אמרו בני הישיבה, **לֹא** - הטעם שפטורה מפסח שני אינו משום שהציץ מרצה על טומאת התהום של זיבה, אלא **מִשּׁוּם דְּקָסָבַר** [-שסבר] **רַבִּי יוֹסֵי**, שזבה השומרת יום וראתה דם אינה סותרת את יומה להטמא למפרע, אלא כיון שעבר קצת מהיום השני הרי זה כאילו שמרה את כולו וסיימה ספירתה[ד], ומשטבלה היא נטהרת לגמרי מטומאתה הראשונה[ה], ואם רואה אחר כך דם רק **מִכָּאן וּלְהָבָא הֵיא מְטַמְּאָה**, ואין ראייה זו שייכת לטומאתה הקודמת[ו]. וכיון שכך נמצא שבשעת הקרבת הפסח היתה טהורה גמורה, ולפיכך היא פטורה מפסח שני[ז].

הגמרא מקשה על ביאור זה בדעת רבי יוסי:
מקשה הגמרא, וכי לדעת רבי יוסי זבה הרואה ביום השני אינה נטמאת למפרע, **וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, **רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, זָב בַּעַל שְׁתֵּי רְאִיּוֹת** - שיצאה ממנו זיבה שתי פעמים, **שֶׁשָּׁחֲטוּ** את הפסח **וְזָרְקוּ עָלָיו** את הדם **בַּשְּׁבִיעִי שֶׁלּוֹ** - כשעמד ביום השביעי לספירת שבעה נקיים אחר שטבל, וסבר שיטהר בלילה ויוכל לאכול מהפסח[ח], **וְאַחַר כָּךְ** [-אחר הזריקה] **רָאָה** זיבה פעם נוספת, **וְכֵן שׁוֹמֶרֶת יוֹם כְּנֶגֶד יוֹם, שֶׁשָּׁחֲטוּ** את הפסח **וְזָרְקוּ עָלֶיהָ** את הדם **בַּשֵּׁנִי שֶׁלָּהּ** - ביום השמירה שלמחרת ראייתה אחר שטבלה, **וְאַחַר כָּךְ רָאֲתָה** דם פעם נוספת, **הֲרֵי אֵלּוּ מְטַמְּאִין מִשְׁכָּב וּמוֹשָׁב לְמַפְרֵעַ** - כל משכב ומושב שישבו עליהם לפני הראייה אף אחר שטבלו, טמאים למפרע כדין משכב ומושב של זב וזבה[ט], שהרי סתרו ימי טהרתם והתברר שהיו טמאים כבתחילה[י], **וּפְטוּרִים מִלַּעֲשׂוֹת פֶּסַח שֵׁנִי**[יא]. אם כן מפורש בדברי רבי יוסי ששומרת יום שראתה נטמאת למפרע, וכיון שמכל מקום היא פטורה מלעשות פסח שני, מוכח שטעמו הוא שהציץ מרצה על טומאת התהום של זיבה.

מתרצת הגמרא, **אָמְרִי** בני הישיבה, **מַאי לְמַפְרֵעַ** - מה כוונת רבי יוסי שזב וזבה טמאים למפרע, שהם טמאים **מִדְּרַבָּנָן**, אך לעולם מן התורה בין זב ביום השביעי ובין זבה השומרת יום כנגד יום, כיון שספרו מקצת היום הרי הם טהורים, ומה שראו אחר כך זיבה חדשה היא וטמאים רק מכאן ולהבא, ונמצא שמן התורה עשו את הפסח בטהרה ועל כן הם פטורים מפסח שני[יב]. ולפי זה אין להוכיח מדברי רבי יוסי שהציץ מרצה על טומאת התהום של זיבה, אלא לעולם אינו מרצה עליה כדברי רב יוסף.

הגמרא מביאה ראיה שלדעת רבי יוסי מן התורה זיבה אינה מטמאת למפרע:
וְאַף לדעת **רַבִּי אוֹשַׁעְיָא סָבַר** שלדעת רבי יוסי אין הזב **מְטַמֵּא לְמַפְרֵעַ**

א. **כמבואר** במשנה להלן (ג.) שומרת יום כנגד יום שוחטין עליה בשני שלה, כיון שעתידה להטהר בלילה ותוכל לאכול מן הפסח.

ב. **ואכילת** הפסח אינה מעכבת, כפי שלמדנו לעיל (עמ:) בשם רבי נתן.
רש"י (ד"ה נמצי) מבאר שבשעת השחיטה היה ספק שמא תראה היום דם, ושמא תראה שוב דם למחרת בפעם השלישית, ויצטרפו ראיות אלו לעשותה למפרע קודם הזריקה לזבה גמורה, שנטהרת רק בספירת שבעה נקיים [ועל כך מחדש רבי יוסי, שאף אם באמת תהפוך לזבה גדולה למפרע מכל מקום היא פטורה מפסח שני]. אך לכאורה תמוה מדוע נזקק לפרש שהספק הוא שמא תראה בשלישית, הרי גם אם תראה רק היום עליה לשמור יום נוסף בטהרה, והתברר למפרע שבשעת השחיטה לא היתה ראויה לאכול את הפסח בלילה. ותירץ בפתח הבית (נרש"י סמ), שבאמת אם תראה רק פעם שניה אינה נעשית בכך טמאה למפרע, ועל כן כל הספק הוא שמא תראה שלש פעמים ותהיה זבה גדולה הנטמאת למפרע [ומכל מקום לא רצה המקשן לתרץ שרבי יוסי עוסק בזבה שראתה רק פעם שניה, ופטורה מפסח שני משום שלא נטמאה למפרע, כי סבר שאין בכך חידוש]. וראה הרחבה בילקוט ביאורים.
ברש"י (ד"ה ופטורה) כתב שאף בשעת הזריקה היה הדבר בספק אם תראה שוב. אמנם בגמרא להלן (ע"ב) יבואר שאם נודעה טומאת התהום אף קודם הזריקה הציץ מרצה וזורק לכתחילה, אלא שכאן אם תראה שוב קודם הזריקה ודאי אין זורקים עליה, שהרי אין זו טומאת התהום אלא למפרע על הזמן שעבר עד ראייה זו, אך מכאן ולהבא היא נטמאת בראייה השניה בטומאת ודאי.

ג. **לכאורה** גם ללא דברי רב יוסף יכלה הגמרא להקשות, שדברי רבי יוסי סותרים לדינו של רבי חייא שהיתר טומאת התהום נאמר רק בטומאת מת. וראה צל"ח (לעיל פ: ד"ה והתניא) ומשיב נפש (סמ ד"ה וטוה"מ) מה שביארו בזה.

ד. **עפ"י** רש"י להלן (ד"ה מדרבנן), ותוספות בנזיר (טו: ד"ה מאי). ואין הכוונה ליום דווקא, אלא די בשמירת תחילת הלילה שלפניו. רש"י (להלן ד"ה אי).

ה. **ולפי** זה מן התורה אף מותר לכתחילה לשמש עמה אחר הטבילה.

ו. **ולמחרת** עליה לשמור שוב יום כנגד יום זה שנטמאה בו. ולהלן תקשה הגמרא כיצד אם כן נעשית אשה הרואה שלש פעמים בשלשה ימים 'זבה גדולה' כמובא בהערה לעיל, הרי אין הטומאות מצטרפות זו לזו.

ז. **לרבי** יוסי נמצא שאין כלל מציאות של טומאת התהום בזיבה, שהרי בשעת ההקרבה היא ודאי טהורה, ואם רואה אחר כך אינה נטמאת למפרע. ולפי תירוץ הגמרא, דברי רב יוסף לעיל שאין הציץ מרצה על זב הרואה אחר שחיטת הפסח והוא חייב בפסח שני, הם לשיטת חכמים החולקים על רבי יוסי וסוברים שזבה למפרע היא מטמאה, דהיינו שצריכה לשמור את כל היום ואין די שיהיה מקצתו נקי, ועל כן הראייה באמצע היום השני סותרת את שמירת היום, ונמצא שעדיין היא טמאה מהזיבה של אתמול וראייה זו מצטרפת אליה. וכיון שבשעת הקרבת הפסח היתה טמאה, ואין הציץ מרצה על טומאת התהום, עליה להביא פסח שני. על פי רש"י (ד"ה מכאן). ואין להקשות מדוע לא תירצה הגמרא שלדעת רבי יוסי אכן הציץ מרצה על טומאת התהום של זיבה, אך חכמים חלוקים עליו בזה וכמותם סובר רב יוסף, כיון שלא רצתה הגמרא לחדש מחלוקת שלא נתפרשה בשום מקום, אך לגבי הנידון אם זבה מטמאה למפרע או מכאן ולהבא כבר נחלקו תנאים בנדה (עג.). תוספות (ד"ה קסבר).

אף לדעת חכמים שלמפרע היא מטמאה צריך לומר שמקצת היום ככולו, שהרי מטעם זה היא יכולה לטבול כבר ביום השביעי ואינה צריכה להמתין עד הלילה. אך לשיטתם אין גדר הדבר שדי בשמירת מקצת היום בנקיות והרי זה כאילו נשמר כולו, והזמן שאחר כך הוא כיום חדש, אלא באמת צריך שיהיה כל היום נקי, אך אם עבר מקצת היום בנקיות אנו רואים כאילו כבר עבר כולו ויכולה לטבול. ועל כן אם התברר אחר כך שבאמת לא היה כל היום נקי, נסתר הדבר למפרע. קובץ הערות (סי' יט אות ח). וראה עוד בילקוט ביאורים.
[ברש"י (ד"ה מכאן, ד"ה מדרבנן) מבואר שלתירוץ זה וכן לפי הברייתא המובאת להלן בסמוך, רבי יוסי עוסק בזבה שטבלה קודם השחיטה, וכיון שראיית הדם שלאחריה מטמאה רק מכאן ולהבא, נמצא שהיתה טהורה גמורה בעת השחיטה. אכן לדעת עולא שהובאה לעיל (פ:) שוחטים וזורקים אף על טמא שלא טבל אם יוכל לטבול אחר כך ולאכול בלילה, ולשיטתו לכאורה דברי רבי יוסי נאמרו גם בזבה ששחטו עליה את הפסח קודם שטבלה ואחר כך ראתה, שכיון שהראייה החדשה מטמאת רק מכאן ולהבא, נמצא שבשעת השחיטה היתה ראויה לאכול בלילה אף שעמדה עדיין בטומאתה הראשונה, ועל כן היא פטורה מפסח שני].

ח. **זב** הרואה שתי ראיות מונה שבעה ימים נקיים בלא זוב, וביום השביעי טובל, ובלילה שלאחר מכן הוא מותר באכילת קדשים, כמובא לעיל.

ט. **נאמר** בזב (ויקרא טו ד) 'כל המשכב אשר ישכב עליו הזב יטמא, וכל הכלי אשר ישב עליו יטמא', שנעשים משכבו ומושבו של הזב לאב הטומאה גם אם לא נגע בשרו בהם, ואף מטמאים אדם טהור הנוגע בהם או היושב עליהם, כנאמר שם (טו ה-ו). והוא הדין בזבה (שם טו כו). רבי יוסי מלמד שאם ראו הזב והזבה ראייה נוספת של זוב או של דם אחר שטבלו, הרי הם טמאים ומטמאים למפרע כל דבר שישבו או שכבו עליו, וכן אדם שנגע באלו נטמא. והוא הדין שמטמאים למפרע בשאר דרכים כגון במגעם, והטעם שנקט רבי יוסי משכב ומושב הוא לחדש שאפילו בטומאה זו [החמורה יותר, שהרי כלי הנטמא במגע הזב נעשה רק ראשון לטומאה ואינו מטמא אדם אלא כלים], שאינה נוהגת בכל אבות הטומאות, מטמאים הם למפרע. רש"י (ד"ה מקצתו).

י. **שנאמר** בזב (ויקרא טו יג) 'וכי יטהר הזב מזובו וספר לו שבעת ימים לטהרתו', וכיון שלא השלים שבעה ימים נקיים הרי הוא כמי שלא ספר כלל. רש"י (ד"ה מקצתו).

יא. **יש** לדקדק בחילוקים שבין שתי הברייתות, וראה הערה להלן בשם הצל"ח.
רבי יוסי לא יכל לומר את דינו בזב גמור שראה שלוש ראיות, משום שבנוסף לספירת שבעה נקיים עליו להביא קרבן ביום השמיני, וכל זמן שלא הביאו אינו יכול לאכול קדשים כמובא בהערה לעיל (פ:), ואם כן אי אפשר לשחוט עבורו את הפסח ביום השביעי לטהרתו שהרי לא יוכל לאכול ממנו בלילה. וכמו כן אין להעמיד דין זה בזב בעל שלוש ראיות שחל ערב פסח ביום השמיני שלו, ושחטו עליו את הפסח קודם שהביא את קרבן הזב, כי אף שיוכל לאכול מהפסח בלילה שלאחר מכן, באופן זה באמת אם ראה אחר כך אינו נטמא למפרע, שמשעה שעברו שבעה ימים נקיים ונעשה ראוי להביא קרבן, כל מה שיראה זיבה חדשה היא ואינה שייכת לטומאת הזיבה שהיתה עליו, וכל מושב ומשכב שישב או שכב עליהם משעה שטבל ביום השביעי עד ראייה זו, הרי הם טהורים, ואפילו אם טבל בבוקר היום השביעי. רש"י (ד"ה נעל).

יב. **וחכמים** אינם יכולים לחייבם בהבאת פסח שני, שהרי אחר שיצאו מן התורה ידי

בשני שלה. עדיין ספק הוא, שמא תרמה יום זה ויטרוף עם חתמול, ותרמה גם מחר והוו להו שלשה, והויא לה זבה גמורה, ואם לא תרמה תטהר לערב: **אינה אוכלת.** שהרי צריכה להיות עוד מחר שומרת יום כנגד יום: **ופטורה מלעשות פסח שני.** קס"ד כיון דבשעת שחיטה וזריקה ספק הוי, מרמה ניץ מטומאת התהום דזיבה, ומע"ג דמיגלגלי מילתא למפרע שנטמאה ולאי בטומאת התהום: **מכאן ולהבא היא מטמאה.** שומרת יום כנגד יום שספרה קלת היום וטבלה, טהורה מטומאה של חתמול, וכי הדר חזיא בו ביום, מטמאה מכאן ולהבא שומרת יום כנגד יום, הלכך בזריקה ושחיטה טהורה מעלייתא הוא, ורבנן פליגי עליה ואמרי דכי חזיא חיגלגלי מילתא למפרע דזיבה היא וחדא טומאה היא, ובשעת שחיטה ספק הוא, וחיישת בפסח שני. ולקמיה פריך כיון דלרבי יוסי כל חד וחד טומאה בפני עצמה הוא, היאך מטטרפיס לזיבה לעשות זבה גדולה: **בעל שתי ראיות.** דלילו בעל ג' לאיות לא חזי למיכל לתורמת עד שיהא קרבנותיו בת', ובשמיני נמי לא מצי למיקט ומיתני ואח"כ רחה מטמא משכב ומושב למפרע, דכיון דיליף מזיבה רחשונה לשעה שהיא רחויה לקרבן הויא לה כך זיבה אחריתי, ומושב ומשכב שמתחמול לאחר טבילה ועד היום טהורה[ג] למפרע אפילו טבל ד' שחרית: **משכבות ומושבות.** שלאחר טבילתו טמאין, שהרי סמר מניינו והרי הוא כבתחלתו, דכתיב (ויקרא טו) וספר לו שבעת ימים והרי אינן, ומדקתני נמי בשומרת יום למפרע חלמא נמי למפרע מטומאה, ואפ"ה פטר לה מפסח שני, ש"מ טעמא משום דטומאת התהום הוי. ומשכבות ומושבות דבומא נקט להו, מפני שהן אב הטומאה לטומאת אדם, ובדבר זה זב חלוק משאר טמאין: **מדרבנן.** אבל מדאורייתא לא מטמאו אלא מכאן ולהבא של זב' ולא שומרת יום בשני, אלא מדרבנן, דמקנת יום בשני, דמקנת יום עולה להן לספירתן, הילכך לגבי פסח טהורין מעליא הוו: **אבל הרואה זוב כו'.** לא ידענו מהיכא קאי אבל[ד]: **סותר את שלפניו.** כל ספורין שספר, ונריך לספור ז' אחרים: **וא"ל רבי יוחנן לא יסתור אלא יומו.** ויחזור ויספור יום א'. והויין למילתיה דר' יוחנן מה נפשך, אי למפרע מטמא, למין מקנת היום עולה לו ולא נגמרה ספירתו: **כולהו נמי נסתור.** דלכתיב וספר לו ז' ימים לטהרתו, טהרה אחת לכולן, אלא תהיה טומאה מפסקת ביניהן, בתמ' נדה (דף לג:), ואם מנה לסירוגין כי הכא שיסתור יומו וישלימנו למחר, נמלאת הפסקה ביניהם: **ואם מבאן ולהבא מטמא.** שעלתה לו מקנת היום וגמרו ספורין שלו: **יומו נמי לא לסתור.** אלא הרי הוא כרחיה רחשונה של זיבה אחרת ואין זה אלא טומאת ערב, ויטבול לערב ויטהר[ה], דקי"ל רחיה רחשונה של זב קרי בעלמא הוא, בתמ' נדה (דף עב.): **אלא.** ה"ק ר' יוחנן לא יסתור ולא יומו, כלומר אפילו יומו, לפי שכבר עלתה לו מקנת היום ככולו ושלמו ספורין שלו ואינה צריכה אלא טבילה: **וא"ל.** ר' חושעיא לרבי יוחנן: ר' יוסי קאי כוותך. דס"ל נמי מכאן ולהבא הוא מטמא, מדפטר ליה לעיל מפסח שני, אלמא קסבר ר' חושעיא למפרע דר' יוסי מדרבנן קאמר: **ואפילו כולהו נסתור.** דהא לא הוו להו שבעה נקיים כלל. **אלא אימא לא יסתור ולא יומו.** משום דמכאן ולהבא מטמאה ולמפרע הויא טהורה ממש. **ואמר ליה.** לר' יוחנן ר' יוסי קאי כוותיך [נדיר טו:]. **אין שוחטין וזורקין.** את הפסח על יחיד טמא שרץ ונדחה לפסח שני ואע"ג דיכול לטבול ולהכול לערב דהיכא מ"ד בפסחים (דף ל:) דס"ל הכי וליף לה מהיום הים כי יהיה טמא לנפש ואפילו את כל שבעי שלו ערב הפסח במשמע דהוה ליה כטמא שרץ שאינו מחוסר אלא טבילה ויכול ליטהר כדי לאכול הפסח בלילה והכי משמע קרא דכתיב ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא דמשמע הא למחר יכולין לעשותו [זבחים כב ע"ב]. **זבה גמורה.** דבעינן ג' ימים לזופין כדלמר מר תלה הכתוב את הזבה בימים היכי משכחת לה [נדיר טז ע"א]. **אם תמצא לומר כהן המרצה בקרבנותיהן.** דזיר ועושה פסח שהן קרבנות יחיד: **מקום שהותרה לו טומאה ידועה.** היכא לליכא טהורין: **אינו**

לאו משום דסבר דציץ מרצה. תימה לרשב"ם מנ"ל דילמא הא דפטורין היינו משום דסבר דנשים בשני רשות ומו"מ דבהדיא מוכח לקמן סוף פרק החשה (דף לח:) דרבי יוסי סבר נשים בשני חובה: **קסבר בני** 19/06/2018 אהח **יוסי מבאן ולהבא היא מטמאה.** פי' ומאן סבירא לן כרבנן דלמפרע מטומאה ומ"ת כי ס"ד נמי דטעמא דרבי יוסי משום דסבר ניץ מרמה מחי פריך ליתא דס"ל כרבנן וי"ל שלא רצה לעשות מחלוקת חדשה שלא מצינו תנאים חלוקים בכך אבל בלמפרע הוא מטמא מצינו תנאים בשילהי נדה (דף עב.) ממתני' דטבלה יום שלאחריו ומימה: **אי** נמי בגון ראתה שני ימים בין השמשות. מלשון משמע דרוחה בלילות משמע דספירת לילה הויא ספירה וכן פי' בקונטרס וקשה לריב"ח דתנן פ' שני דמגילה (דף כ.) וכן שומרת יום כנגד יום לא תטבול על הנץ החמה ומסיק בגמ' קמ"ל כיון דבעי שימור שימור ביממא הוא וכן בשילהי נדה (דף עב.) אמר ושוין ברוחה תוך י"א יום וטבלה לערב ומשמע שמטמאים משכב ומושב וחייבין בקרבן משמע אפילו לא רחתה אח"כ ומשום דבלילה לא חשיב שימור וי"ל דולמי ספירת לילה לא הויא ספירה ומ"מ לא מצי למוקמא ברוחה בלילות משום דכיון דסבר רבי יוסי מקנת היום שספירה בשביעי הוי ככולו ה"ה אם פסקה בחלי היום שיעלה לה שימור סוף הנשאר לכך מוקי בשופעת שלא היה סוף היום בטהרה ל"ג ברוחה שני בין השמשות שיעלה לה אמור דלא אמר לעיל אלא אם תמצא לומר כהן המרצה בקרבנותיהן (של נזיר ועושה פסח[ג]) הותרה לו טומאת התהום כהן המרצה בתמיד מאי מי אמרינן כי גמירי טומאת התהום בפסח בתמיד לא גמירי או דילמא יליף תמיד מפסח אמר רבה ק"ו ומה במקום שלא הותרה לו טומאה ידועה הותרה לו טומאת התהום מקום שהותרה לו טומאה ידועה אינו

גלילה ובלבד שתרמה קודם היום שלא יעלה לה שימור תחלת יום ג' ומ"ת והא אמרינן בפרק בנות כותים (נדה דף לג.) לכותית יום שפוסקת סופרתו למנין שבעה הא רבי יוסי נמי סבר הכא סוף היום ככולו וי"ל דלא אמר סוף היום ככולו בתחלת חשכון אלא לוקה בסוף חשכון כי הכא כגון זב בשביעי או שומרת יום כנגד יום שאין לה למנות יותר וסוף חשכון מסוף חשכון אית ן למילף ולא מתחלת חשכון ומשכחן חילוק בין תחלת חשכון לסוף חשכון בפ"ק דר"ה (דף י.) דבעה עולה לה סוף היום בתחלתה ואין תחלת היום עולה לה בסופה מע"ג דהתם הוי מיפכא מסברתנו[ו]:

אמר רבא ק"ו כו' מקום שהותרה לו טומאה ידועה אינו דין שהותרה לו טומאת התהום. ומ"ת ונימא דיו מה טומאה ידועה לא הותרה אלא היכא דלא מפסר ה"ג טומאת מרע ודחיל מיפסר ליה לעיל מדרבנן. ומהדר אהא דאמר לעיל מאי למפרע מדרבנן. דהא לא הוו להו שבעה נקיים כלל. **אלא אימא לא יסתור ולא יומו.** משום דמכאן ולהבא מטמאה ולמפרע הויא טהורה ממש. ואמר ליה. לר' יוחנן ר' יוסי קאי כוותיך. **אין שוחטין וזורקין.** את הפסח על יחיד טמא שרץ ונדחה לפסח שני ואע"ג דיכול לטבול ולהכול לערב דהיכא מ"ד בפסחים (דף ל:) דס"ל הכי וליף לה מהיום הים כי יהיה טמא לנפש ואפילו את כל שבעי שלו ערב הפסח במשמע דהוה ליה כטמא שרץ שאינו מחוסר אלא טבילה ויכול ליטהר כדי לאכול הפסח בלילה והכי משמע קרא דכתיב ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא דמשמע הא למחר יכולין לעשותו [זבחים כב ע"ב]. **זבה גמורה.** דבעינן ג' ימים לזופין כדלמר מר תלה הכתוב את הזבה בימים היכי משכחת לה [נדיר טז ע"א]. **אם תמצא לומר כהן המרצה בקרבנותיהן.** דזיר ועושה פסח שהן קרבנות יחיד: **מקום שהותרה לו טומאה ידועה.** היכא לליכא טהורין: **אינו**

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) נזיר טו:, ג) [לעיל סט. וש"נ], ג) עי' אורח מישור נזיר טו: בתוס' ד"ה אבל, ד) יומא דף ו:, ה) עמוד ב, ו) [וע"ע מוספות נדה לג. ד"ה סופרתו ועוד שם עמ': ד"ה הרואה ומוספות מגילה כ: ד"ה ספירה ומוספות רמב השנה י. ד"ה שנים ומוספות נזיר טו. ד"ה זבה].

גליון הש"ס

גמ' וקסבר אין שוחטין וזורקין. עיין לקמן נג ע"א תוס' ד"ה לא קשיא:

הגהות וציונים

ג] [יתכן להיות **דאמר רב אושעיא** אבל, דלא מצינו רב אושעיא בברייתא בהדיא אף על פי שהוא סידר ברייתות גם ר' יוחנן סתם לא נזכר בברייתא בשום מקום, וכן הוגה בגליון בנזיר טו ע"ב] (גליון), וי"ג **דתני רבי אושעיא** אבל (הגהות בן אריה, וכ"ה בכ"י): ד] מהרש"ל מ"ד (גליון): ה] נדצ"ל **טהורין** (בדפו"ר "טהור"): ו] צ"ל ויטבול **ויטהר לערב** (רש"ש): ז] ואליבא **דמאי דאמרינן** טומאה וכו' (מצור דבש):

ליקוטי רש"י

ואח"כ ראתה אינה אוכלת. נפסח דטומאה היא ומע"ג דליכא חוכלת פטורה מלעשות פסח שני דלכילת פסחים לא מיעכבא. מ"ט. דר' יוסי לפטורה מלעשות פסח שני. **לא.** הכי דקאמר ר' יוסי לפטורה. **מבאן ולהבא היא מטמאה.** משום דקסבר דכהיא רואה מכאן ולהבא היא טמאה מדאורייתא למפרע לא, ומשום הכי פטורה דכהיא שעשתה דשחטו וזרקו עליה טהורה הוא ולהך דבתר הכי נטמאת לא חייסינן. **זב בעל שתי ראיות.** בין ביום אחד בין בשני ימים כדלמרי' התם (ג"ק דף כד.) תלה הכתוב את הזב ברחיות דכתיב וחלה תהיה טומאתו בזובו ואת הזבה בימים דכתיב ואשה כי יזוב זוב דמה ימים רבים מיעוט ימים שנים רבים ג'. **בשביעי שלו.** שאין בין זב רואה שתים לרואה ג' אלא קרבן שבעל ג' מונה ז' ומביא קרבן ובעל ג' מונה ז' ואין מביא קרבן, להכי נקט בעל שתי רחיות ושומרת יום משום דלאו בני קרבן נינהו דעל הך דבני קרבן לא מצי למשחט עלייהו בשביעי משום דלא מצו מכלי פסח בערב, דכפרת קרבן דבעו לאיתויי בשמיני מעכבא להו דקי"ל (יבמות דף עד:) הניח כפרתו ואוכל בקדשים אינו מיהא מדקתני מטמא משכב ומושב למפרע דלא הוי טעמא דר' יוסי משום דמכאן ולהבא הוא מטמא. **אמרי מאי למפרע מדרבנן.** לעולם אימא לך דמכאן ולהבא הוא מטמא וכו' והא דקאמר למפרע הוא מטמא מדרבנן הוא דקאמר ומשום דלית ליה טומאה אינא מדרבנן פטורין מלעשות פסח שני. **ואפ רבי אושעיא סבר.** לרבי יוסי לא אמר מטמא למפרע אינא

עין משפט נר מצוה

סז א מיי' פ"ה מהל' מעכב ומוסב הלכה ט: פח ב מיי' פ"ו מהל' ק"פ הלכה ג: פט ג מיי' פ"ג מהל' ממוסרי כפרה הלכה ג:

רבינו חננאל

בשני שלה ואחר כך ראתה הרי זו אינה אוכלת ופטורה מלעשות פסח שני. ושני' קסבר רבי יוסי טהורה היתה בשעת זריקה ונפטרה ומכאן ולהבא מטמא כלומר משעה שראתה היא טמאה. איני דר' יוסי סבר מכאן ולהבא מטמאה והתניא רבי יוסי אומר זב בעל שתי ראיות ששחטו וזרקו עליו בשביעי שלו וכן שומרת יום כנגד יום ששחטו וזרקו עליה בשני שלו ואחר כך ראתה מטמאין משכב ומושב למפרע מדרבנן. ושנינן מאי מטמאין דקתני מדרבנן ודייק' מדתני ר' אושעיא זב שראה זוב בשביעי שלו סותר את שלפניו דכל מה שנגעו באותן ששה ימים כולן טמאין ורבי יוחנן אמר לא יסתור אלא יומו אע"פ שלא ראה היום כולו [מ"מ בחזקת טומאה] היא מן הבוקר כלו' כל מה שנגע היום כלו נטמאו. ואקשי' לר' יוחנן מאי דעתיך אי למפרע הוא מטמא יסתור הימיב[אוצר החכמה] מכאן ולהבא אפילו יומו לא יסתור. ושני' כך אמר רבי יוחנן לא יסתור ולא יומו אלא משעה שראה. ואמר לו רבי אושעיא רבי יוסי קאי כוותך. ש"מ דרבי אושעיא סבר דהאי דמטמא בזב בעל שתי ראיות ובשומרת יום כנגד יום למפרע מדרבנן דאי מדאוריית' טהור מעליא הוא מדאמרינן ליה לרבי יוחנן דאמר אינו סותר ולא יומו רבי יוסי קאי כוותך. **והשתא דאוקימנא** דר"י מכאן ולהבא היא מטמאה [למת] למעוטי מאי. ופשוט מינה דבכהן הותרה לו טומאת התהום. ודחי' לא לעולם בבעלים דפסח וקסבר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ ואיצטריך או בדרך רחוקה דשמעי' מיניה או בדרך רחוקה למעוטי מטומאת התהום. ולר' יוסי לא **משכחת לה זבה גמורה** אלא בשופעת דם בלא הפסקה בין יום ליום. **אי נמי ברואה שני בין השמשות** כיצד כגון שראתה ערב שבת בין השמשות מחזיקין ראייתה לשני ימים בערב שבת ובשבת ועוד ראתה בשבת בין השמשות מחזיקין ראייתה בין השמשות לשבת וליום ראשון הנה ראתה שלשה ימים זה אחר זה הרי זבה גמורה: **בעי רב יוסף** כהן המרצה בתמיד הותרה לו טומאת התהום או לא. **אמר רבה קל וחומר ומה יחיד שלא הותרה לו טומאה** ידועה שהיחיד אם נתבררה טומאה נדחה לפסח שני. **הותרה לו טומאת התהום** כדתנן נטמא טומאת התהום הציץ מרצה. **צבור שהותרה להם לטומאה** ידועה שנאמר איש איש כי יהיה טמא לנפש איש נדחה לפסח שני ואין צבור נדחה לפסח שני אלא

אלא מִדְּרַבָּנָן. דְּתַנְיָא - ששנינו בברייתא[יז], רַבִּי אוֹשַׁעְיָא אוֹמֵר, אֲבָל״ זָב שֶׁרָאָה זוב בַּשְּׁבִיעִי שֶׁלּוֹ - ביום השביעי לטהרתו, סוֹתֵר אֶת שֶׁלְּפָנָיו - הפסיד בזה את כל הימים שכבר ספר, וצריך לספור שבעה ימים אחרים. וְאָמַר לֵיהּ [-אמר לו] רַבִּי יוֹחָנָן לרבי אושעיא, לֹא יִסְתּוֹר אָלָּא יוֹמוֹ השביעי, וצריך לספור יום אחד נוסף במקומו, אך את שאר הימים לא הפסיד.

מקשה הגמרא על דברי רבי יוחנן[יח], מִמַּה נַּפְשָׁךְ - מכל צד שתרצה לבארם הרי הם תמוהים, דְּאִי קָסָבַר - אם סבר רבי יוחנן שזוב באמצע היום לְמַפְרֵעַ הוּא מְטַמֵּא, דהיינו שאין שימור מקצת היום חשוב ככולו, ועל כן סתרה ראייתו את כל היום השביעי מתחילתו ועליו למנותו שוב, אם כן אֲפִילּוּ כּוּלְּהוּ נְסָתּוֹר - את כל הימים עליו לסתור ויספור שבעה נקיים שנית, שהרי גם אם ישמור יום למחרת במקום היום השביעי אין כאן שבעה נקיים רצופים[יט]. וְאִי קָסָבַר - ואם סבר רבי יוחנן שהזוב מִכָּאן וּלְהַבָּא הוּא מְטַמֵּא, דהיינו ששימור מקצת היום נחשב ככולו, ובמה ששמר את תחילת היום השביעי השלים את הספירה כולה והראייה שלאחריה טומאה חדשה היא, ועל כן אינו סותר את כל שבעת הימים, אם כן יוֹמוֹ נַמִּי לֹא נְסָתּוֹר - אף את היום השביעי עצמו לא יסתור, שכיון שסיים כל ספירתו נשלמה לגמרי טהרתו מטומאת הזיבה הקודמת, ואת הראייה עתה עלינו לדון כראייה ראשונה של זיבה אחרת, שאין צריך לספור לטהרתה אלא טובל מיד ונטהר לערב[כ]. על כן מסיקה הגמרא, אָלָּא אֵימָא - אלא כך עליך לומר את דברי רבי יוחנן, לֹא יְסָתּוֹר וְלֹא יוֹמוֹ - לא יסתור הזב את כל שבעת הימים, ואף את יומו השביעי לא יסתור, כיון ששמירת מקצת היום ככולו, ואכן נשלמה טהרתו מהזיבה הראשונה, אוצר החכמה זוב מכאן ולהבא הוא מטמא.

הגמרא מביאה את סיום דברי הברייתא, ומבארת את ראייתה:
מסיימת הברייתא, וְאָמַר לֵיהּ רבי אושעיא לרבי יוחנן, רַבִּי יוֹסֵי הסובר שזב ששחטו וזרקו עליו בשביעי שלו ואחר כך ראה פטור מפסח שני, קָאֵי כְּוָותָךְ - עומד בשיטתך שזוב מטמא מכאן ולהבא[כא]. ומקשה על כך הגמרא, וְהָא [-והרי] רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, שזב ושומרת יום שראו אחר טבילתם מְטַמְּאִין מִשְׁכָּב וּמוֹשָׁב לְמַפְרֵעַ כפי שהובא לעיל, וכיצד יתכן שלשיטתו הזוב מטמא מכאן ולהבא. מסיימת הגמרא את ראייתה, אָלָּא לָאו שְׁמַע מִינָּהּ - אלא ודאי מוכח מכאן, שדברי רבי יוסי שהזוב מְטַמֵּא לְמַפְרֵעַ היינו מִדְּרַבָּנָן, אך מן התורה גם לשיטתו אינו מטמא אלא מכאן ולהבא, וכפי שתירצנו לעיל.

מסיקה הגמרא, שְׁמַע מִינָּהּ - אכן מוכח מכאן כדבריך.

אחר שהוכיחה הגמרא שלרבי יוסי זב מטמא מן התורה רק מכאן ולהבא, היא מנסה לפשוט מתוך כך את ספיקו של רמי בר חמא: לעיל (פ:) הסתפק רמי בר חמא, האם גם בכהן המקריב את קרבנות הנזיר ועושה הפסח נאמרה ההלכה שהציץ מרצה על טומאת התהום. וביקש רבא לפשוט ספק זה מדברי רבי חייא שטומאת התהום הותרה בטומאת מת בלבד, כי סבר שדין זה בא למעט כהן שנטמא בשרץ, ואם כן מוכח שהיתר טומאת תהום לגבי מת נאמר גם בכהן. ורב יוסף דחה דבריו שבא רבי חייא למעט טומאת התהום של זיבה בבעלים העושה פסח. שואלת הגמרא, וּלְרַבִּי יוֹסֵי, הַשְׁתָּא - עכשיו שהתבאר דְּאָמַר שזב הרואה בשביעי שלו רק מִכָּאן וּלְהַבָּא הוּא מְטַמֵּא, נמצא שטומאת תהום אינה שייכת כלל בזיבה, כיון שהראייה שאחר עשיית הפסח אינה מטמאת למפרע מן התורה, ובאותה שעה ודאי היה הזב טהור גמור. ולפי זה שוב יש לשאול על דברי רבי חייא ׳לא אמרו טומאת התהום אלא [׳לְמֵת] בְּלִבַּד׳, לְמַעוּטֵי מַאי - מה באו למעט, שהרי עתה אין לומר כדברי רב יוסף שממעטים טומאת תהום של זיבה[יט]. ואין לומר שבאו למעט בעלים שנטמא בשרץ בטומאת התהום, שהרי בנזיר אפילו טומאת שרץ ודאית אינה מעכבת, ואף בפסח יש הסובר ששוחטים וזורקים עבור טמאי שרץ, וכפי שביאר רבא לעיל. מסיימת הגמרא, אם כן נִפְשׁוֹט מִינָּהּ - מהלכה זו שאמר רבי יוסי, דִּבְכֹהֲנִים - שודאי רבי חייא עוסק בכהן המקריב ולא בבעלים, ובא למעט שלא הותרה בו טומאת תהום של שרץ, וְנמצא שלגבי טומאת מת הוּתְּרָה לוֹ לכהן טוּמְאַת הַתְּהוֹם, וכפי שהוכיח רבא בתחילה[כ].

דוחה הגמרא, אָמְרִי בני הישיבה, אין להוכיח כן משיטת רבי יוסי, אלא לְעוֹלָם רבי חייא עוסק בִּבְעָלִים ולא בכהן, וּבַפֶּסַח - בעושה פסח שנטמא בטומאת תהום של שרץ, וְקָסָבַר רבי יוסי כשיטת האומר שאֵין שׁוֹחֲטִין וְזוֹרְקִין עַל [-עבור] טְמֵאֵי שֶׁרֶץ, וְאִיצְטְרִיךְ - וכיון שכך הוצרך רבי חייא לְמַעוּטֵי אף טומאת התהום של שרץ, שאין הציץ מרצה עליה[כא].

★

הגמרא עוברת להקשות על עיקר שיטת רבי יוסי בטומאת זיבה: מקשה הגמרא, אָלָּא לְשִׁיטַת רַבִּי יוֹסֵי שראית זיבה מטמאת מן התורה רק מכאן ולהבא, זָבָה גְּמוּרָה הֵיכִי מַשְׁכַּחַת לָהּ - באיזה אופן תמצא שיתקיים דין זבה גמורה הסופרת שבעה ומביאה קרבן

חובתם אם יביאו קרבן נוסף הרי הוא חולין בעזרה, ראה קידושין (מ:).
לתירוץ הגמרא נמצא שזב הרואה בשביעי שלו אחר הזריקה, אף יוכל מן התורה לאכול בלילה מבשר הפסח, כיון שראייה זו אינה מצטרפת לקודמות והיא כראייה ראשונה של זוב, שאינה מצריכה ספירה אלא טובל מיד ונטהר בערב כדין בעל קרי, ורק מדרבנן אינו אוכל. אכן שומרת יום שראתה בשני שלה אינה יכולה לאכול אף מן התורה, שהרי צריכה לשמור עוד יום כנגד הראייה החדשה.
הצל״ח (ד״ה הרי) דקדק, מדוע בברייתא הראשונה אמר רבי יוסי ששומרת יום אינה אוכלת מן הפסח, ולא הזכיר שהיא מטמאת למפרע, ואילו בברייתא השניה לגבי זב ושומרת יום הדבר להיפך, שאמר שהם מטמאים למפרע אך לא הזכיר שאינם אוכלים. ותירץ, שבברייתא הראשונה לגבי שומרת יום עוסק רבי יוסי רק בדין תורה ולא בגזירות חכמים, ועל כן אמר שאינה אוכלת שהרי אסורה לאכול מן התורה, ואת מה שמטמאת למפרע מדרבנן לא הזכיר. אך בברייתא השניה שבה הביא גם דין זב לא רצה לומר שאינם אוכלים, כיון שבזה יש חילוק בין שומרת יום שאינה אוכלת מן התורה לבין זב שאינו אוכל רק מדרבנן כמובא לעיל, ועל כן נקט רק בדין השוה בשניהם, דהיינו שנטמאים למפרע מדברי חכמים. וראה שם מה שכתב עוד בזה.
יג. כך פירוש תיבת ׳דתניא׳. אמנם בגליון העיר שכאן מובאים דברי רבי אושעיא ורבי יוחנן, ולא מצאנו בשום מקום שהוזכרו דבריהם בברייתא [אף שרבי אושעיא עצמו סידר את הברייתות עם רבי חייא, ראה רש״י בחולין (קמא: ד״ה רבי)]. אך הרש״ש (ד״ה ופ״ל) והמצפה איתן (ד״ה דתניא) ציינו לגמרא בנזיר (סה.) ולתוספות בכתובות (ח. ד״ה רב) שמצאנו ברייתא מדברי רבי יוחנן. וראה עוד בהערה הבאה.
יד. אין ידוע כלפי איזה דין אמר רבי אושעיא ׳אבל׳. רש״י (ד״ה אבל). ובהגהות בן אריה (ד״ה דתניא) ועוד אחרונים ציינו למשנה בזבים (פ״ג מ״ג) הדנה אימתי שכבת זרע וזוב סותרים את ספירת הזב, ובסופה נאמר ׳אבל אם ראה זוב אפילו יום שביעי סתר את שלפניו׳, כדין המובא כאן. ולפי זה כתב הבן אריה שצריך לגרוס ׳דתנא רבי אושעיא אבל׳ וכו׳, דהיינו ששנה משנה זו בזבים, ולא ׳דתניא׳ דהיינו בברייתא [ורבי יוחנן להלן שאלו על המשנה שהביא]. וראה עוד שם לגבי גירסת הגמרא שלפנינו בדין זה, ועיין בהערה הקודמת.
טו. הגמרא מבררת תחילה את דעת רבי יוחנן, ואחר כך מביאה את סיום דברי הברייתא ומשלימה את ביאור הראיה.
טז. נאמר בזב (ויקרא טו יג) ׳וספר לו שבעת ימים לטהרתו׳, ודרשו בנדה (לג:) שצריכה להיות טהרה אחת לכולן, דהיינו שיהיו רצופים ולא תהיה טומאה מפסקת ביניהם.
יז. שיטת בית הלל (נדה עג.) שהרואה זוב פעם אחת נחשב רק כבעל קרי, וכן נפסק להלכה. רש״י (ד״ה יומו).
יח. כלומר, אך אני סובר כדעת חכמים שלמפרע הוא מטמא, ועל כן לשיטתי הוא סותר הכל ועליו לספור מתחילה.
יט. הקשו התוספות (זבחים כג. ד״ה טומאת), הרי אף לרבי יוסי תתכן טומאת תהום בזיבה, כגון בזב שראה פעם אחת קודם שחיטת הפסח, וטבל, ושחטו עבורו שהרי אינו צריך ספירה כלל אלא נטהר בערב, ואחר כך ראה ראייה שניה, ובאופן זה לכאורה אף לרבי יוסי מצטרפות הראיות והוא נטמא למפרע, כיון שלא היתה ביניהם שמירה של תחילת היום, ונמצא שבשעת ההקרבה היה טמא בטומאת התהום של זיבה. ותירצו (בתירוץ השני), שבאמת לדעת בית הלל בנדה (עג:) ראייה שניה של זב אינה מטמאת למפרע בטומאת זוב, ואף שהיא מצטרפת לראשונה לחייבו בספירת שבעה. וראה הרחבה בילקוט ביאורים.
כ. אין לדחות שמא רבי חייא סובר שזב למפרע הוא מטמא ובא למעט טומאת תהום של זיבה, ולרבי יוסי אכן לא נצרך כלל מיעוט זה, כיון שדברי רבי חייא הם מהלכה למשה מסיני ואין חולק עליהם, כפי שהבאנו לעיל (פ:) בשם הצל״ח.
כא. לסיכום נמצא, שהאומר שוחטים על טמאי שרץ סובר כשיטת חכמים שזב למפרע הוא מטמא, ומפרש שרבי חייא ממעט טומאת התהום של זיבה, וכדברי רב יוסף לעיל. והאומר שאין שוחטים על טמאי שרץ סובר כרבי יוסי שזב מטמא מכאן ולהבא, ורבי חייא ממעט טומאת תהום של שרץ.

בשני שלה. עדיין ספק הוא, שמא תרלה יום זה ויטרף עם חמול, ותרלה גם מחר והוו להו שלשה, והויא לה זבה גמורה, ואם לא תרלה מטהר לערב: **אינה אוכלת.** שהרי לריכה להיות עוד מחר שומרת יום כנגד יום: **ופטורה מלעשות פסח שני.** קס"ד כיון דבשעת שחיטה וזריקה ספק הוי, מרלה ניץ מטומאת התהום לזיבה, ואע"ג דליגלוי מילתא למפרע שנטמאה ודאי בטומאת התהום: **מכאן ולהבא היא מטמאה.** שומרת יום כנגד יום שספירה קלת היום וטבלה, טהורה מטומאה של חמול, וכי הדר חזיא בו ביום, מטומאה מכאן ולהבא תהיה מחר שומרת יום כנגד יום, הלכך בזריקה ושחיטה טהורה מעלייתא הוא, ורבנן פליגי עליה ואמרי דכי חזיא לגלוי מילתא למפרע דזיבה היא ומחלת טומאה היא, ובשעת שחיטה ספק הוא, ואייבת בפסח שני. ולקמיה פריך כיון דלרבי יוסי כל חד וחד טומאה בפני עלמה היא, היאך מטהרים לזיבה לעשות זבה גדולה: **בעל שתי ראיות.** דהילו בעל ג' ראיות לא חזי למיכל לתורמת על שיבית קדשים בח', ובשמיני נמי לא מלי למינקט ומיתני ואח"כ רלה מטומאת משכב ומושב למפרע, דכיון דילמא מזיבה רחשוה לשעה שהיא רחויה לקדשים הויא לה הך זיבה מחריתי, ומושב ומשכב שמחמול לאחר טבילה ועד הנה טהורה[ג] למפרע אפילו טבל ביו שחרית: **משכבות ומושבות.** שלאחר טבילתו טמאין, שהרי סתר מניינו והרי הוא כבתחלתו, דכתיב (ויקרא טו) וספר לו שבעת ימים והרי אינן, ומדקתני נמי בשומרת יום למפרע מטומאה, ואפ"ה פטור לה מפסח שני, ש"מ טעמא משום דטומאת התהום הוי. ומשכבות ומושבות דזבות נקט להו, מפני שהן אב הטומאה לטומאת אדם, ובדבר זה זב חלוק משאר טמאין: **מדרבנן.** אבל מדאורייתא לא מטמאו אלא מכאן ולהבא דומיא דזב: **אבל שתי ראיות.** לא שנו אלא שראה ראיה אחת ביום ראשון ושתים ביום שלישי, אבל ראה שתים ביום ראשון ושלישי ואחת ביום שלישי אינה אוכלת עד שתראה שתים ביום שלישי ואחת ביום רביעי, שהרי ראיה אחת ביום שלישי מטמאה משכב ומושב למפרע, ואין לך בו אלא שתי ראיות ביום אחד: **אבל הרואה זוב כו'.** לא ידענו מהיכא קאי אבל[ד]: **סותר את שלפניו.** כל הפורין שספר, ולריך לספור ז' מחריס: וא"ל רבי יוחנן לא יסתור אלא יומו. ויחזור ויספור יום ח'. והויין חמילתיה דר' יוחנן מה נפשך, אי למפרע מטמא, דמין מקלת היום עולה לו ולא נגמרה ספירתו: בולהו נמי נסתור. דלכתיב וספר לו ז' ימים לטהרתו, טהרה אחת לכולן, אלא תהיה טומאה מפסקת ביניהן, כמ' נדה (דף נג:), ואם מנה לסילוגין כי הכא אימור יומו ויטלימנו למחר, נמלאת הפסקה ביניהם: **ואם מכאן ולהבא מטמא.** שעלתה לו מקלת היום וגמרו ספורין שלו: יומו נמי לא לסתור. אלא הרי הוא כרואה לשמונה של זיבה אחרת ואין זה אלא טומאת ערב, ויטבול לערב ויטהר[ה], דקי"ל רואה לשמונה של זב קרי בעלמא הוא, כמ' נדה (דף עב.): **אלא.** ה"ק ר' יוחנן לא יסתור ולא יומו, כלומר אפילו יומו, לפי שכבר עלתה לו מקלת היום ככולו ושלמו ספורין שלו ויצא מכלל זיבה: **וא"ל.** ר' מושעיה לרבי יוחנן: ר' יוסי קאי בוותך. דס"ל נמי מכאן ולהבא הוא מטמא, מדפטר ליה לעיל מפסח שני, אלמא קסבר ר' מושעיה למפרע דר' יוסי מדרבנן קאמר: **והא ר' יוסי כו'.** מסקנא דמילתיה הוא, ולא משום קסיא מייתי לה: **השתא דאמר מכאן ולהבא מטמא.** ולא משכחת טומא' התהום כזיבה: **בלבד.** דקתני לעיל למעוטי מאי, ע"כ למעוטי שרץ תוקמא וכיכן כדאמר לעיל, דאילו בבעלים לא מהני שרץ, וקאמר דבטומאת התהום דמת מיהא הותרה לו: **אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ.** ומשמעינן דטומא' התהום נמי דחיא ליה: **היבי משכחת לה.** כיון דחיא ליה מקלת היום עולה לה לספירתה ומכאן ולהבא מטמאה, הו"ל כל יומא טומאה בפני עלמה: **בשופעת.** כל שלשה לטופין, דלא הוה לה מניינא כלל: **אי נמי ברואה שני בה"ש.** דכל תחלות הימים היו בטומאה, דאין כאן ספירה כלל. ובשני בין השמשות סגי, דאיכא טומאת ג' ימים לטופין, כגון בה"ש של ע"ש יש כאן סוף ערב שבת ותחלת שבת, ובין השמשות של מחר שהוא סוף השבת ותחלת א' בשבת, הרי ג' ימים לטופין, ואין כאן תחלת יום טהור שיעלה לספירה. ולפי הדברים, למ"ד מקלת היום ככולו תחלת הלילה עולה לספירתה וא"ל עלות השחר, מדאילטריך למינקט בין השמשות ולא נקט משכחת לה בשרואה בלילות: **בתמיד.** כל השנה, ואליבא דמאן דאמר טומאה דחויה היא בלילות[ו] קבעי רב יוסף הכי מי אילטריך להדר מכהן טהור משום טומא' התהום מי לא, ואליבא דמ"ד[ז] לקמן[ח] דטומאת התהום מרלי ניץ גבי נזיר ועושה פסח אפי' לכתחלה, כגון שנודע לו לפני זריקה: **בקרבנותיהן.** דנזיר ועושה פסח: **במקום שלא הותרה לו טומאה ידועה.** כלל, כגון נזיר ועושה פסח שהן קרבנות יחיד: **מקום שהותרה לו טומאה ידועה.** היכא דליכא טהורין:

לאו משום דסבר דליץ מרלה. תימה לרשב"ח מנ"ל דילמא הא דפטורין היינו משום דסבר דנשים בשני רשות וחור"י דבהדיא מוכח לקמן סוף פרק המפה (דף נח:) דרבי יוסי סבר נשים בשני חובה: **קסבר** רבי יוסי מבאן ולהבא היא מטמאה. פי' ואתן סבירא לן כרבנן דלמפרע מטמאה וא"ת כי ס"ל נמי דטעמא דרבי יוסי משום דסבר ניץ מרלה מאי פריך לימא דס"ל כרבנן וי"ל שלא רלה לעשות מחלוקת חדשה שלא מלינו תנאים חלוקים בכך אבל בלמפרע הוא מטמא מלינו תנאים בשילהי נדה (דף עב.) **ממתני'** דטבלה יום שלאחריו ושימשה: **אי** נמי בגון ראתה שני ימים בין השמשות. מדלא מפני בזוחה בלילות משמע דספירת לילה הויא ספירה וכן פי' בקונטרס וקשה לריב"ח דאמן פ' שני דמגילה (דף כ.) וכן שומרת יום כנגד יום לא מטהר על הנץ החמה ומסיק בגמ' קמ"ל כיון דבעי שימור שימור ביממא הוא וכן בשילהי נדה (דף עב.) אמר ושון בזוחה תוך י"ח יום וטבלה לערב ושמשה שמטמאים משכב ומושב ומייבין בקרבן משמע אפילו לא רחתה אח"כ ומשום דבלילה לא חשיב שימור וי"ל דודאי ספירת לילה לא הויא ספירה ומ"מ לא מני לאוקמא בזוחה בלילות משום דכיון דסבר רבי יוסי מקלת היום שספירה בשביעי הוי ככולו ה"ה אם פסקה בחני היום שיעלה לה שימור סוף הבשאר לכך מוקי בשופעת שלא היה סוף היום בטהרה א"נ בזוחה שני בין השמשות ולילה למימר דלא משכחת לה שימור ואמר מקלת היום ככולו אלא אם תמלאו או סופו אבל אמנע לא וכן אימת בהדיא נזיר (דף טז.) דקאמר ורבי יוסי זבה גמורה היכי משכחת לה כיון דאמנע פלגא דיומא אידך פלגא סליק לה שימור ומשני כגון דאמנע תלתא יומי סמוך לשקיעת החמה דלא הוה שהות ביום דסליק לה ממנינא ותלתא יומי לאו דווקא דרחיה שליחים לא חיישינן שהה סמוך לשקיעת החמה מאחר שכבר רחתה שני ימים סמוך לשקיעת החמה ושליחי תרתה בחיזו שעה שהיה בלילה ובלבד שתרתה קודם היום שלא יעלה לה שימור תחלת יום ג' ומ"ת והא אמרינן בפרק בנות כותים (נדה דף נג.) דכותית יום שפוסקת סופרתו למנין שבעה הא רבי יוסי נמי סבר הכא סוף היום ככולו וי"ל דלא אמר סוף היום ככולו בתחלת משמע אלא דוקא בסוף משמע כי הכא כגון זב דשמיעי ליה שומרת יום כנגד יום שחין לה למנות יותר וסוף משמע מסוף משמע חית ליה למילף ולא מתחלת משמע ומשכחן חילוק בין תחלת משמע לסוף משמע בפ"ק דר"ה (דף י.) דנדה עולה לה סוף היום בתחלתה ואין תחלת היום עולה לה בסופה מע"ג דהתם הוי חיפכא מסברתנו[ט]:

אמר רבא ק"ו בר' מקום שהותרה לו טומאה ידועה אינו דין שהותרה לו טומאת התהום. ומ"ת ונימא דיו מה טומאה ידועה לא הותרה אלא לר' טרפון דלית ליה דין היכא דמיפרך ק"ו (נב"ק ד' כה.) פריך אפילו לר' טרפון דלית ליה דיו היכא דמיפרך ק"ו לריש

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) נזיר טו:, ג) [לעיל סט. וש"נ], ד) עי' אורח מישור נזיר טו: בתוס' ד"ה אבל, ה) יומא דף ו:, ו) [וע"ע תוספות נדה לג. ד"ה קופרתו ועוד שם עמ': ד"ה הרואה ותוספות מגילה כ: ד"ה קפירה ותוספות רמב הגנה י. ד"ה שיש ותוספות נזיר טז. ד"ה זבה].

גליון הש"ם

גמ' וקסבר אין שוחטין וזורקין. עיין לקמן נג ע"ח תוס' ד"ה לח קשיח:

הגהות וציונים

ח] [יתכן להיות **דאמר רב אושעיא** אבל, דלא מצינו רב אושעיא בברייתא בהדיא אף על פי שהוא סידר ברייתות גם ר' יוחנן סתם לא נזכר בברייתא בשום מקום, וכן הוגה בגליון בנזיר טו ע"ב] (גליון), וי"ג **דתני רבי אושעיא אבל** (הגהות בן אריה, וכ"ה בכ"י): ג] מהרש"ל מ"ז (גליון): ג] נדצ"ל טהורין (בדפו"ר "טהור"): ד] צ"ל ויטבול **ויטהר לערב** (רש"ש): ה] ואליבא **דמ"ד האמרינן** טומאה וכו' (מצור דבש):

משנת ראשונים

זב בעל שתי ראיות. בין ביום אחד בין בשני ימים כדאמרי' התם (ב"ק דף כד) תלה הכתוב את הזב בראיות דכתיב וזאת תהיה טומאתו בזובו ואת הזבה בימים דכתיב ואשה כי יזוב זוב דמה ימים רבים מיעוט ימים שנים רבים ג'.

[המפרש, נזיר טו:]

ששחטו וזרקו עליו בשביעי שלו ואחר כך ראה. פי' רבי' ברוך זצוק"ל, זב שראה שתי ראיות וספר אם לא ראה שוב בשביעית שלו טהור ובאותן ז' ימים שספר אינו מטמא בהן משכב ומושב אבל אם ראה בשביעי טימא למפרע משכב ומושב בכל אותן שבעת ימים.

[תוספות רי"ד, נזיר טו:]

וכן שומרת יום כנגד יום. הנדה אפילו ראתה טפת דם כחרדל ביום אחד בלבד באותן השבעה, שהן ימי נדה, היא טמאה שבעה, ואינה יכולה לשמש עד סוף שבעה, ואלו הזבה אם תראה יום או יומים באחד עשר יום שבין נדה לנדה, שהן ימי זיבה, היא שומרת יום כנגד יום, ואינה טמאה אלא ביום הראייה בלבד וביום המחרת, ואם לא ראתה, לערב טובלת ומשמשת עם בעלה. **[רבי אליהו מזרחי, ויקרא טו כה]**

עין משפט נר מצוה

סז א מיי' פ"ה מהל' מאכל ומשקה הלכה ט:
פח ב מיי' פ"ו מהל' ק"פ הלכה ג:
פט ג מיי' פ"ג מהל' מחוסרי כפרה הלכה ח:

רבינו חננאל

בשני שלה ואחר כך ראתה הרי זו אינה אוכלת ופטורה מלעשות פסח שני. **ושני' קסבר רבי יוסי** טהורה היתה בשעת זריקה ונפטרה ומכאן ולהבא מטמא כלומר משעה שראתה היא טמאה. **איני דר' יוסי סבר מכאן ולהבא מטמאה** והתניא רבי יוסי אומר זב בעל שתי ראיות ששחטו וזרקו עליו בשביעי שלו וכן שומרת יום כנגד יום ששחטו וזרקו עליה בשני שלה ואחר כך ראתה מטמאין משכב ומושב למפרע. **ושנינן מאי מטמאין דקתני מדרבנן** ודייקי' מדתני ר' אושעיא זב שראה זוב בשביעי שלו סותר את שלפניו דכל מה שנגעו באותן ששה ימים כולן טמאין ורבי יוחנן אמר לא יסתור אלא יומו אע"פ שלא ראה היום כולו [מ"מ בחזקת טומאה] היא מן הבוקר כלו' כל מה שנגע היום כלו נטמאו. **ואקשי' לר' יוחנן** מאי דעתיך אי למפרע הוא מטמא יסתור הימים כולן אי מכאן ולהבא אפילו יומו לא יסתור. **ושני'** כך אמר רבי יוחנן לא יסתור ולא יומו אלא משעה שראה. ואמר לו רבי אושעיא רבי יוסי קאי כוותך. **ש"מ דרבי אושעיא סבר** דהאי דמטמא בזב בעל שתי ראיות ובשומרת יום כנגד יום למפרע מדרבנן דאי מדאוריית' טהור מעליא הוא מדאמרינן ליה לרבי יוחנן דאמר אינו סותר ולא יומו רבי יוסי קאי כוותך. **והשתא דאוקימנא** דר"י מכאן ולהבא היא מטמאה [למת בלבד] למעוטי מאי. ופשוט מינה דבכהן הותרה לו טומאת התהום. **ודחי'** לא לעולם בבעלים דפסח וקסבר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ ואיצטריך או בדרך רחוקה דשמעי' מיניה או בדרך רחוקה למעוטי מטומאת התהום. **ולר' יוסי לא משכחת לה זבה גמורה** אלא בשופעת דם בלא הפסקה בין יום ליום. **אי נמי ברואה שני בין השמשות** כיצד כגון שראתה ערב שבת בין השמשות מחזיקין ראייתה לשני ימים בערב שבת ובשבת ועוד ראתה בשבת בין השמשות מחזיקין ראייתה בין השמשות לשבת וליום ראשון הנה ראתה שלשה ימים זה אחר זה הרי זבה גמורה: **בעי רב יוסף** כהן המרלה בתמיד הותרה לו טומאת התהום או לא. **אמר רבה** קל וחומר ומה יחיד שלא הותרה לו טומאה ידועה שהיחיד אם נתבררה טומאה נדחה לפסח שני. **הותרה לו טומאת התהום** כדתנן נטמא טומאת התהום הלריך מרלה. **לבור שהותרה להם לטומאה ידועה** שנאמר איש איש כי יהיה טמא לנפש איש נדחה לפסח שני ואין לבור נדחה לפסח שני אלא

19/06/2018 אהח

כנאמר בתורה (ויקרא טו כח-כט), והרי אין אשה נעשית זבה גמורה אלא אחר שלוש ראיות המצטרפות זו לזו[כג], ולשיטת רבי יוסי כיון שלזבה קטנה די בספירת מקצת היום להטהר מהראייה הראשונה, ואם רואה אחר כך באותו יום זו טומאה חדשה, כיצד יצטרפו הראיות זו לזו.

מתרצת הגמרא, לרבי יוסי דין זבה גדולה יתכן **בְּאִשָּׁה הַשּׁוֹפַעַת** דם זיבה שלושה ימים רצופים, שכיון שלא פסקה מלראות כלל, לא יכלה לשמור אף מקצת מהיום השני כנגד הראייה שביום הראשון, וכן ביום השלישי, וכך מצטרפים שלשת הימים לטומאה אחת לעשותה זבה גמורה[כד].

עוד מתרצת הגמרא באופן אחר, **אִי בְּעֵית אֵימָא** - אם תרצה תוכל לומר כך, שלרבי יוסי תתכן זבה גדולה אף אם לא שפעה שלשה ימים רצופים, **כְּגוֹן שֶׁרָאֲתָה** דם זיבה **כָּל שְׁנֵי בֵּין הַשְּׁמָשׁוֹת** - במשך כל זמן בין השמשות שני ימים בזה אחר זה, דהיינו שהתחילה לראות מעט קודם בין השמשות כשהיה עדיין ודאי יום, ופסקה מלראות מעט אחריו כשהיה ודאי לילה, ונמצא שתחילת הראייה נחשבת ליום אחד, וסופה שלאחר בין השמשות נחשב ליום ראייה שני, ועם הראייה שבבין השמשות למחרת הרי שלשה ימים[כה]. ומכיון שבכל פעם היתה טמאה מיד בתחילת היממה שאחר הראייה, נמצא שלא יכלה לשמור מקצתה להטהר מטומאת היום הקודם, ועל כן מצטרפות הראיות שאחר כך לעשותה זבה גדולה[כו].

★

לעיל (פ:) שנינו במשנה שהותרה טומאת התהום לנזיר ועושה פסח, כלומר שאם נטמאו בטומאת מת שלא היתה ידועה לאיש בעולם לא נפסל קרבנם. והסתפק שם רמי בר חמא האם היתר זה נאמר גם בכהן המקריב את קרבנותיהם. רב יוסף מסתפק עוד בהיתר טומאת התהום: **בָּעֵי** [-שאל] **רַב יוֹסֵף, כֹּהֵן הַמְרַצֶּה בַּתָּמִיד** - המקריב את קרבן התמיד[כז], **הָאִם הוּתְּרָה לוֹ טוּמְאַת הַתְּהוֹם**, דהיינו שאם נטמא במת שלא נודע לאיש בעולם מותר לו לכתחילה להקריב את התמיד, **אוֹ לֹא** הותרה לו, וצריך לכתחילה לחפש אחרי כהן טהור[כח]. ומבאר רב יוסף את צדדי הספק, **אִם תִּמְצָא לוֹמַר** שיש לפשוט את ספקו של רמי בר חמא לעיל **בְּכֹהֵן הַמְרַצֶּה בְּקָרְבְּנוֹתֵיהֶן (שֶׁל נָזִיר וְעוֹשֵׂה פֶּסַח)**, ולהסיק **שֶׁהוּתְּרָה לוֹ טוּמְאַת הַתְּהוֹם** כשם שהותרה בבעלים[כט], עדיין יש לך להסתפק **בְּכֹהֵן הַמְרַצֶּה בַּתָּמִיד, מַאי** - מה דינו, **מִי אָמְרִינַן** - האם נאמר, **דִּכְוֵי גְּמִירִי** - מה שלמדנו מהלכה למשה מסיני את היתר **טוּמְאַת הַתְּהוֹם** הוא רק **בְּפֶסַח**, אבל **בְּתָמִיד לָא גְּמִירִי** - לא למדנו היתר זה, **אוֹ דִילְמָא** - או שמא נאמר, שאף אם לא נאמר היתר זה במפורש לגבי תמיד, מכל מקום **יָלִיף תָּמִיד מִפֶּסַח** - ילמד קרבן התמיד מקרבן הפסח, שכשם שהותרה טומאת התהום בפסח היא הותרה אף בתמיד.

רבה מנסה לפשוט את הספק:

אָמַר רַבָּה, יש לפשוט שטומאת התהום הותרה אף בתמיד מִכָּל **וְחוֹמֶר, וּמַה בִּמְקוֹם שֶׁלֹּא הוּתְּרָה לוֹ** לכהן **טוּמְאָה יְדוּעָה** כלל, דהיינו בקרבן יחיד כגון קרבנות נזיר ופסח, שכהן טמא העובד בהם פוסל את הקרבן, מכל מקום **הוּתְּרָה לוֹ טוּמְאַת הַתְּהוֹם** [אם אכן נפשוט כך את ספקו של רמי בר חמא, כמבואר לעיל], אם כן **בְּמָקוֹם שֶׁהוּתְּרָה לוֹ** לכהן **אֲפִילּוּ טוּמְאָה יְדוּעָה**, דהיינו בקרבן ציבור כגון תמיד שאם אין כהנים טהורים מותר להקריבו אפילו על ידי כהן הטמא בטומאה ודאית[ל],

---

כב. ראה הערה לעיל (פ:) שם נתבארו פרטי דיני זבה.

כג. והוא הדין אם לא ראתה בכל שלשת הימים, אלא התחילה לראות לפני סוף היום הראשון, ולא פסקה אלא לאחר תחילת היום השלישי, שאף באופן זה לא יכלה לשמור מקצת יום כנגד הראיות של שני הימים הראשונים.

טומאת זבה גדולה תלויה רק במספר הימים שראתה, ואף כשראתה בכולם ראייה אחת בלא הפסק, כל יום נחשב כראייה חדשה [אך אם ראתה שלשה פעמים ביום אחד אינה נעשית זבה גדולה, ראה בבא קמא (מד.). אמנם זב מתחייב בספירת שבעה אף אם ראה פעמיים ביום אחד, ועל כן הקשתה הגמרא לרבי יוסי רק מזבה].

כד. וכגון שראתה תחילה בבין השמשות של ערב שבת, שתחילת הראייה ביום שישי נחשבת ליום אחד, וסופה בליל שבת הרי יום שני, ואחר כך ראתה שוב בבין השמשות של מוצאי שבת, ופסקה הראייה אחר סוף בין השמשות, נמצא שראתה ביום ראשון פעם שלישית. רש"י (ד"ה מי).

לגבי הראייה השניה אין צריך לומר שהתחילה לראות מעט קודם בין השמשות, שהרי כבר ראתה בתחילת היום השני, אלא די אם ראתה מיד בתחילת בין השמשות [כדי שלא תוכל לשמור את תחילת הלילה ולהטהר כמבואר להלן], ולא פסקה עד מעט לאחריו בזמן שהיה ודאי לילה. ועיין ביאורי רש"י.

כה. רש"י (ד"ה מי). וכתב שמכך שנקטה הגמרא שראתה בבין השמשות, מבואר שלפי הסובר מקצת היום ככולו די גם בספירת מקצת הלילה, ויכולה לשמור את תחילת הלילה ולטבול מיד, שהרי אם אין ספירה אלא ביום יכלה הגמרא לתרץ בפשטות שראתה בלילות, ולכן כשהתחיל היום כבר היתה טמאה ולא יכלה לשמור מקצתו. אמנם התוספות (ד"ה מי) הקשו עליו בשם ריב"א, מדברי המשנה במגילה (כ.) ששומרת יום כנגד יום יכולה לטבול רק מנץ החמה, ומבואר בגמרא שם טעם הדבר שאין שמירה אלא ביום. ואכן בתוספות בנדה (עא: ד"ה הרואה) מבואר שלפי רש"י המשנה במגילה אינה כשיטת רבי יוסי, וכן כתב הרמב"ן (תורת האדם שנלמד מות פג). וראה עוד בביאורי רש"י מה שכתבו האחרונים בביאור שיטתו.

ובתוספות חלקו על רש"י, וכתבו שודאי ספירת מקצת הלילה אינה ספירה, ומה שלא נקטה הגמרא שראתה בלילות הוא משום שלדעת רבי יוסי דין מקצת היום ככולו נאמר גם לגבי סוף היום, ועל כן הוצרכה הגמרא לתרץ שראתה בין השמשות, ולא יכלה לשמור את סוף היום הקודם. אכן שמירת אמצע היום אף לרבי יוסי אינה מועילה, וראה עוד שם מה שכתבו בזה.

הגמרא בנזיר (טו.) הביאה שני תירוצים אלו בדעת רבי יוסי, אך שם נקטה שראתה שלשה ימים בסמוך לבין השמשות. וכתב השיטה מקובצת שם (ד"ה ומיבעיא) בשם תוספות הרא"ש, שאף כוונת הגמרא שם לומר שראתה שלשה ימים על ידי שראתה שני בין השמשות, וכמבואר בסוגייתנו. וכן פירש המהרש"א כאן (נמוק' ד"ה מ"נ). אמנם ראה חכמת שלמה (נמוק' סס) שפירש באופן אחר, וראה הרחבה בילקוט ביאורים.

כו. והוא הדין בכל קרבן ציבור. מאירי (ד"ה כמה).

מצות עשה להקריב שני כבשים לעולה בכל יום, אחד בבוקר ואחד בין הערבים, והם הנקראים תמידין, שנאמר (נמדבר כח ג) 'שנים ליום עולה תמיד' וגו'. רמב"ם (תמידין ומוספין פ"א ה"א).

כז. בדיעבד ודאי אין התמיד נפסל אם הקריבו כהן טמא, ואפילו היה טמא בטומאה ודאית, כיון שטומאה הותרה בציבור. רב יוסף מסתפק האם לכתחילה צריך לחפש אחר כהן שאינו טמא בטומאת התהום, או שהותרה טומאה זו בתמיד ואם כן הוא יכול להקריב לכתחילה.

ספק זה לא נאמר אלא לשיטת הסוברים (לעיל עז. יומא ז:) 'טומאה דחויה בציבור', כלומר שלא הותרה טומאה בקרבנות ציבור היתר גמור, אלא בקושי ובדוחק הותרה, וכשנטמא כהן בטומאת ודאי צריך לחפש לכתחילה כהן טהור, ועל כן יש להסתפק מה הדין בטומאת התהום. אך לפי הסוברים 'טומאה הותרה בציבור', דהיינו שהותרה לכתחילה, יכול אף כהן טמא בטומאת ודאי להקריב לכתחילה את התמיד. רש"י (ד"ה נממיד). ועוד כתב, שכמו כן אין להסתפק אלא למסקנת הגמרא להלן (ע"ב) שהציץ מרצה על טומאת התהום בנזיר ובפסח אפילו לכתחילה, כלומר שגם אם נודעה הטומאה קודם זריקת הדם מותר לזורקו, ולפי זה הסתפק רב יוסף האם גם בכהן המקריב תמיד נאמר היתר זה, ויוכל לכתחילה להקריב אם נטמא בטומאת התהום. אך לפי סברת הגמרא בתחילה שם שטומאת התהום הותרה רק בדיעבד, דהיינו אם נודעה הטומאה לאחר הזריקה, אין להסתפק מה הדין בתמיד, שהרי בדיעבד ודאי קרבן ציבור שהוקרב בטומאה כשר.

כח. לדעת הרמב"ם בכל מקום שנאמר 'אם תמצא לומר', אכן נפסק להלכה כאותו צד, וכן פסק בנידון זה (גיליון מקדש פ"ד ה"ו). צל"ח (ד"ה והנה).

כט. רש"י (ד"ה מקום). ונקט כך כיון שכל הנידון של רב יוסף הוא לדעת הסוברים טומאה דחויה בציבור, ולשיטתם אין להקריב בכהן טמא אם יש כהן טהור, כמובא לעיל.

באמת אם אין כהנים טהורים מקריבים אף את הפסח על ידי כהן טמא כמבואר לעיל (עט.), אך באופן זה נחשב הפסח כקרבן ציבור, כי אין ההיתר אלא משום שציבור אינו נדחה לפסח שני מפני הטומאה, אבל באופן שנטמאו כל הכהנים ולא נותר אלא פסח של אדם יחיד, אין הוא דוחה את הטומאה אלא עושה פסח שני.

בשני שלה. עדיין ספק הוא, שמא תרמה יום זה ויטהר עם חשכה, ותרמה גם מחר והוו להו שלשה, והויא לה זבה גמורה, ואם לא תרמה מטהר לערב: **אינה אוכלת.** שהרי לריכה להיות עוד מחר שומרת יום כנגד יום: **ופטורה מלעשות פסח שני.** קס"ד כיון דבשעת שחיטה וזריקה ספק הוי, תרמה ניץ מטומאת התהום לזיבה, ואע"ג דליגלוי מילתא למפרע שנטמאה ודאי בטומאת התהום: **מכאן ולהבא היא מטמאה.** שומרת יום כנגד יום שספרה קמת היום וטבלה, טהורה מטומאה של חשוב, וכי הדר חזיא בו ביום, מטומאה מכאן ולהבא מחר שומרת יום כנגד יום, הלכך בזריקה ושחיטה טהורה מעלייתא הוחי, ורבנן פליגי עליה ואמרי דכי חזיא לגלוי מילתא למפרע דזיבה היא ודאי טומאה היא, ובשעת שחיטה ספק הוחי, וחייבת בפסח שני. ולקמיה פריך כיון דלרבי יוסי כל חד וחד טומאה בפני עצמה הוא, היאך מצטרפים לזיבה לעשות זבה גדולה: **בעל שתי ראיות.** דלילו בעל ג' לריאות לא חזי למיכל לתורמת על שיבית קרבנותיו בח', ובשמיני נמי לא מצי למינקט ומיתני ואח"כ רחה מטמא משכב ומושב למפרע, דכיון דילמא מזיבה לשעה שהיא רחויה לקרבן הויא לה הך זיבה לאחריתי, ומושב ומשכב שמאחמול לאחר טבילה ועד הנה טהורה[ג] למפרע אפילו טבל בז' שחרית: **משכבות ומושבות.** שלאחר טבילתו טמאין, שהרי סתר מניינו והרי הוא כבתחלתו, דכתיב (ויקרא טו) וספר לו שבעת ימים והרי אין, ומדקתני נמי בשומרת יום למפרע מלמא נמי למפרע מטמאה, ואפ"ה פטור לה מפסח שני, ס"מ טעמא משום דטומאת התהום הוי. ומשכבות ומושבות רבותא נקט להו, מפני שהן אב הטומאה לטמא אדם, ובדבר זה זב חלוק משאר טמאין: **מדרבנן.** אבל מדאורייתא לא מטמאו אלא מכאן ולהבא בז' שומרת יום כנגד יום, לפי שכבר טבלה לו מקצת היום ככולו ושלמו סופרין שלו ויצא מכלל זיבה: **ואי"ל.** ר' יוחנן לרבי יוסי: ר' יוסי קאי בוותך. ס"ל נמי מכאן ולהבא הוא מטמא, מדפטר ליה לעיל מפסח שני, אלמא קסבר ר' יוסי מדרבנן קאמר: **והא ר' יוסי בו'.** מסקנא דמילתיה הוא, ולא משום קסיא מייתי לה: **השתא דאמר מכאן ולהבא מטמא.** ולא משכחת טומאת התהום כזיבה: **בלבד.** דקתני לעיל למעוטי מאי, ע"כ למעוטי ארץ תוקמא וכהן כדאמר לעיל, דאילו בבעלים לא מהני ארץ, וקאמר דבטומאת התהום דמת מיהא הותרה לו: **אין שוחטין וזורקין על טמא ארץ.** ומשמעינן דטומאת התהום נמי דחיא ליה: **היבי משכחת לה.** כיון דחיא ליה מקמת היום עולה לה לספירתה ומכאן ולהבא מטמאה, הו"ל כל יומא טומאה בפני עצמה: **בשופעת.** כל שלשה לעופין, דלא הוה לה מניינא כלל: **אי נמי ברואה שני בה"ש.** דכל תחלות הימים היו בטומאה, דאין כאן ספירה כלל. ובשני בין השמשות סגי, דאיכא טומאת ג' ימים לעופין, כגון בה"ש של ע"ש יש כאן סוף ערב שבת ותחלת שבת, ובין השמשות של מחר שהוא סוף השבת ותחלת א' בשבת, הרי ג' ימים לעופין, ואין כאן תחלת יום טהור שיעלה לספירה. ולפי הדברים, למ"ד מקמת היום ככולו תחלת הלילה עולה לספירתה ומ"ל עלות השחר, מדאילטריך למנקט בין השמשות ולא נקט משכחת לה בזרוחה בלילות: **בתמיד.** כל השנה, ולליבא דמאן דאמר טומאה דחויה היא בניזור[ז] קבעי יוסף הכי מי אילטריך להדר מכהן טהור משום טומאת התהום אי לא, ולליבא דמ"ד[ח] לקמן[ט] דטומאת התהום מרלי ניץ גבי נזיר ועושה פסח אפי' לכתחלה, כגון שנודע לו לפני זריקה: **בקרבנותיהן.** לזיר ועושה פסח: **במקום שלא הותרה לו טומאה ידועה.** כלל, כגון נזיר ועושה פסח שהן קרבנות יחיד: **מקום שהותרה לו טומאה ידועה.** היכא לליכא טהורין: מיבו

לאו משום דסבר דציץ מרצה. תימה לרשב"ם מנ"ל דילמא הא דפטורין היינו משום דסבר דנשים בשני רשות ותו"י דבהדיא מוכח לקמן סוף פרק האשה (דף פה:) דרבי יוסי סבר נשים בשני חובה: **קסבר** רבי יוסי מכאן ולהבא היא מטמאה. פי' ואתן סגירא לן כרבנן דלמפרע מטמאה וא"ת כי ס"ל נמי דטעמא דרבי יוסי משום דסבר ניץ מרלה מחי פריך ליתא דס"ל כרבנן וי"ל שלא לעשות מחלוקת חדשה שלא מלינו תנאים חלוקים בכך אבל בלמפרע הוא מטמא מלינו תנאים בשילהי נדה (דף עב.) ממתני' דטבלה יום שלאחריו ושימשה: **אי** נמי בגון **ראתה שני ימים בין השמשות.** מדלא מפני בזרוחה בלילות משמע דספירת לילה הויא ספירה וכן פי' בקונטרס וקשה לריב"ח דתנן פ' שני דמגילה (דף כ.) וכן שומרת יום כנגד יום לא תטבול עד הנץ החמה ומסיק בגמ' קמ"ל כיון דבעי לימוד מיוחד בימות הגשמים וכן בשילהי נדה (דף עב.) ממר ושוין בזרוחה תוך י"א יום וטבלה לערב ושמשה שמטמאים משכב ומושב וחייבין בקרבן משמע מפילו לא רחתה מ"כ ומשום דבלילה לא מצינו שיעור וי"ל דודאי ספירת לילה לא הויא ספירה ומ"מ לא מצי למוקמא בזרוחה בלילות משום דכיון דכבר רבי יוסי מקלת היום שספרה בשביעי הוי ככולו ה"ה אם פסקה בחצי היום שיעלה לה שיעור סוף הנשאר לכך מוקי בשופעת שלא היה סוף היום בטהרה ה"נ בזרוחה בלילות אין השמשות ולילה למימר שיעלה לה לחמנא היום ככולו שלא מצינו תחלתו או סופו אבל נזיר כבר מתחלת היום שיעור דקאמר ורבי יוסי זבה גמורה היכי משכחת לה כיון דחזמי פלגא דיומא חידך פלגא סליק לה שיעור ומשני כגון דחזמי תלתא יומי סמוך לשקיעת החמה דלא הוה שהות ביום דסליק לה ממנינא ותלתא יומי לאו דווקא דרלים שלשים לא חיישינן שהמא סמוך לשקיעת החמה מחחר שכבר רחתה שני ימים סמוך לשקיעת החמה ושלישי תרתה בחזו שעה שהיה בלילה ובלבד שתרתה קודם היום שלא יעלה לה שיעור תחלת יום ג' וא"ת והא חמרינן בפרק בנות כותים (נדה דף נג.) דכותית יום שפוסקת סופרתו למנין שבעה הא רבי יוסי נמי סבר הכא סוף היום ככולו וי"ל דלא חמר סוף היום ככולו בתחלת משמון אלא דוקא בסוף משמון כי הכא כגון זב בשביעי או שומרת יום כנגד יום שחין לה למנות יותר וסוף משמון מסוף משמון חית לן למילף ולא מתחלת משמון ומשכחן חילוק בין תחלת משמון לסוף משמון בפ"ק דר"ה (דף י.) דנדה עולה לה סוף היום בתחלתה ואין תחלת היום עולה לה בסופה מע"ג דהתם הוי מיפכא מסברתנו[י]:

אמר רבא ק"ו כו' מקום שהותרה לו טומאה ידועה אינו דין שהותרה לו טומאת התהום. וא"ת וניחא דיו מה טומאה ידועה לא הותרה אלא היכא דלא מפסר ה"ג טומאת התהום וי"ל לעדיפא פריך אפילו לר' טרפון דלית ליה דיו היכא דמיפרך ק"ו (נב"ק ד' כה.): לריש

עין משפט נר מצוה

סז א מיי' פ"ה מהל' מעכב ומועב הלכה ט: פח ב מיי' פ"ו מהל' ק"פ הלכה ג: פט ג מיי' פ"ג מהל' מחוסרי כפרה הלכה ט:

רבינו חננאל

בשני שלה ואחר כך ראתה הרי זו אינה אוכלת ופטורה מלעשות פסח שני. **ושני' קסבר רבי יוסי** טהורה היתה בשעת זריקה ונפטרה ומכאן ולהבא מטמא כלומר משעה שראתה היא טמאה. **איני דר' יוסי סבר מכאן ולהבא מטמאה** והתניא רבי יוסי אומר זב בעל שתי ראיות ששחטו וזרקו עליו בשביעי שלו וכן שומרת יום כנגד יום ששחטו וזרקו עליה בשני שלה ואחר כך ראתה מטמאין משכב ומושב למפרע. **ושנינן מאי מטמאין דקתני מדרבנן** ודייק' מדתני ר' אושעיא זב שראה זוב בשביעי שלו סותר את שלפניו דכל מה שנגעו באותן ששה ימים כולן טמאין ורבי יוחנן אמר לא יסתור אלא יומו אע"פ שלא ראה היום כולו [מ"מ בחזקת טומאה] היא מן הבוקר כלו' כל מה שנגע היום כלו נטמאו. **ואקשי' לר' יוחנן** מאי דעתיך אי למפרע הוא מטמא יסתור הימים כולן אי מכאן ולהבא אפילו יומו לא יסתור. **ושני'** כך אמר רבי יוחנן לא יסתור ולא יומו אלא משעה שראה. ואמר לו רבי אושעיא רבי יוסי קאי כוותך. **ש"מ דרבי אושעיא סבר דהאי** דמטמא בזב בעל שתי ראיות ובשומרת יום כנגד יום למפרע מדרבנן דאי מדאוריית' טהור מעליא הוא מדאמרינן ליה לרבי יוחנן דאמר אינו סותר ולא יומו רבי יוסי קאי כוותך. **והשתא דאוקימנא** דר"י מכאן ולהבא היא מטמאה [למת בלבד] למעוטי מאי. ופשוט מינה דבכהן הותרה לו טומאת התהום. **ודחי'** לא לעולם בבעלים דפסח וקסבר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ ואיצטריך או בדרך רחוקה דשמעי' מיניה או בדרך רחוקה למעוטי מטומאת התהום. **ולר' יוסי לא משכחת לה זבה גמורה** אלא בשופעת דם בלא הפסקה בין יום ליום. **אי נמי ברואה שני בין השמשות** כיצד כגון שראתה ערב שבת בין השמשות מחזיקין ראייתה לשני ימים בערב שבת ובשבת ועוד ראתה בשבת בין השמשות מחזיקין ראייתה בין השמשות לשבת וליום ראשון הנה ראתה שלשה ימים זה אחר זה הרי זבה גמורה: **בעי רב יוסף** כהן המרצה בתמיד הותרה לו טומאת התהום או לא. **אמר רבה** קל וחומר ומה יחיד שלא הותרה לו טומאה ידועה שהיחיד אם נתבררה טומאה נדחה לפסח שני. **הותרה לו טומאת התהום** כדתנן נטמא טומאת התהום הציץ מרצה. **צבור שהותרה להם לטומאה ידועה** שנאמר איש איש כי יהיה טמא לנפש איש נדחה לפסח שני ואין צבור נדחה לפסח שני אלא

מסורת הש"ס עם הוספות

א) נזיר טו:, ג) [לעיל סט. וש"נ], ג) ע' אורח צדיקים שער נזיר טו: בתוס' ד"ה אבל, ד) יומא דף ו:, ה) עמוד ב, ו) [וע"ע תוספות נדה לג. ד"ה סופרתו ועוד שם עמ': ד"ה הרואה ותוספות מגילה כ: ד"ה ספירה ותוספות רמב הנזה י. ד"ה שיש ותוספות נזיר טז. ד"ה זבה].

גליון הש"ס

גמ' **וקסבר** אין שוחטין וזורקין. עיין לקמן נג ע"ח תוס' ד"ה לא קשיא:

הגהות וציונים

ח] [יתכן להיות **דאמר רב אושעיא** אבל, דלא מצינו רב אושעיא בברייתא בהדיא אף על פי שהוא סידר ברייתות גם ר' יוחנן סתם לא נזכר בברייתא בשום מקום, וכן הוגה בגליון בנזיר טו ע"ב] (גליון), וי"ג **דתני רבי אושעיא אבל** (הגהות בן אריה, וכ"ה בכ"י): ט] מהרש"ל מ"ז (גליון): ג] נדצ"ל **טהורין** (בדפו"ר "טהור"): ז] צ"ל ויטבול **ויטהר לערב** (רש"ש): ה] ואליבא **דמאי דאמרינן** טומאה וכו' (מצור דבש):

משנת ראשונים

זב בעל שתי ראיות. בין ביום אחד בין בשני ימים כדאמרי' התם (ב"ק דף כד) תלה הכתוב את הזב בראיות דכתיב וזאת תהיה טומאתו בזובו ואת הזבה בימים דכתיב ואשה כי יזוב זוב דמה ימים רבים מיעוט ימים שנים רבים ג'.

[המפרש, נזיר טו:]

ששחטו וזרקו עליו בשביעי שלו ואחר כך ראה. פי' רבי' ברוך זצוק"ל, זב שראה שתי ראיות וספר אם לא ראה שוב בשביעית שלו טהור ובאותן ז' ימים שספר אינו מטמא בהן משכב ומושב אבל אם ראה בשביעי טימא למפרע משכב ומושב בכל אותן שבעת ימים.

[תוספות רי"ד, נזיר טו:]

וכן שומרת יום כנגד יום. הנדה אפילו ראתה טפת דם כחרדל ביום אחד בלבד באותן השבעה, שהן ימי נדה, היא טמאה שבעה, ואינה יכולה לשמש עד סוף שבעה, ואלו הזבה אם תראה יום או יומים באחד עשר יום שבין נדה לנדה, שהן ימי זיבה, היא שומרת יום כנגד יום, ואינה טמאה אלא ביום הראייה בלבד וביום המחרת, ואם לא ראתה, לערב טובלת ומשמשת עם בעלה. **[רבי אליהו מזרחי, ויקרא טו כה]** **ששחטו וזרקו עליה בשני שלה ואחר כך ראתה הרי אלו מטמאין משכב ומושב למפרע.** ואפילו טבל בשביעי משכבות דלאחר טבילה טמאין סתר מניינו והרי הוא כתחילתו דכתיב וספרה לה שבעת ימים והרי אין כאן ז' ימים. **[תוספות, נזיר טו:]**

לרוש לקוש דאמר כדרך עד דידעי בה כ"ע. קשה לריב"ח דנזיר בסופו (דף סג.) מיתת הך מסקנא ולא מייתי התם מילתיה דר' יוחנן ולא פריך נמי מלא לר"ח וקאמר בשלמא למ"ד כדרך שפיר והיא מסוגיות החלוקות: **ותמא** ותהור לבתחלה הוא. ודוקא לפני זריקה אבל לפני זריקה נמי מתוספתא: **אלא** לפני זריקה נמי מרצה. ע"כ לפני זריקת דם לא נזרק אפילו אחד מן הדמים ונטמא תנן בפרק ג' מיתים (נזיר מז.) יכיל שאר קרבנות ויטהר אפילו בטומאה ידועה חוץ מיוצא מחוץ לזבחו ורילוי לטומאת התהום לכולה שמעתין היינו שאינו מחוץ לזבחו כלפי' [ג] לעיל[ט] מי נזיר כי ימות מת עליו כו' וקשה לר"י דבפר' נתרת לנזיר (דף סג.) תנן אם עד שלא גילח נודע לו אפילו טומאת התהום מחוץ ומוקי ליה ר' יוחנן בגמ' כר"ח דאמר מגלחת מעכבת וא"כ נודע לו לפני זריקה נמי כיון דמעכבת אמאי אינו מחוץ ותירץ ר"י דהכא כיון שנשמט יש לו להשלים ומרגיש בין על טומאת התהום ואינו מחוץ לזבחו כאילו לאחר זריקה נטמא ולא דמי לקודם גילוח ומ"ג דגילוח הוה לאחר זריקה כדתנן בפ' מיניס (שם דף מו:) גילח על זבח ונמצא פסול מגלחתו פסולה ואי גילוח הוה לפני זריקה יביא זבח אחר לרבנן אית להו דמגלחת לא מעכבא[י] ולכך מרגיש הכא לפני זריקה:

המוציא מת מושכב כו'. בפ' נתרת לנזיר (דף סה.) דייק על היות משנה להתם המוציא פרט למצוי מת פרט להרוג מוסכב פרט ליושב וקשה לריב"ח דהכא ביושב אחי שפיר מבמוסכב דמוסכב לא הוי כולי האי טומאת התהום אם קברוהו אם וי"ל דמוסכב נקט דשכיל תרומה שהוא תופס כל רוחב הדרך ואי אפשר שלא יהיל או יסיט אבל יושב לא דאיכא למימר שמא לא התיל כנגדו: **ובקבר** אפי' כו'. ות"ת היכי שייכא טומאת התהום בקבר והלא נודע כשקברוהו אם ואיכא למימר כגון שנפל בקבר ומת והא דפי' בקונטרס שהקבר מלרפו משום לכתיב או בקבר אין נראה לר"י דשמא קרע מיירי בקבר מכוסה ומשום הכי נמי הקבר מלרפו משום אהל שהכיסוי מגיע את הטומאה עליו: **מצאו** טמון בתבן כו'. משום דלפי מה שמתוהו עכשיו לא היה רגוי להכיר לאחד בסוף העולם אבל בימים רגוי להכיר:

נטמא רובו שורפין אותו לפני הבירה מעצי כו'. נראה הטעם משום דלב בית דין מתנה עליהם לפי שהזקיקוהו לשורפו לפני הבירה כדי לגייסו לא הטריחוהו להביא עצים משלו ויכול להנות משל הקדש וכן בזיקין התנו (ו) כמו כן ולא לכל דמתוך ליקוטין היו נמנעין מלשורפו ואחי לידי עבירה ודוקא בזיקין או בהכשרי כדאמרי' בגמרא דעשאוהו כזיקין אבל אחר אחר לא ואפילו למאן דליה ליה בפ"ק דשבועות (יח:) לב ב"ד מתנה עליהן ה"מ בקרבנות דקדשי קדושת הגוף אבל בקדושת דמים כולי עלמא מודו: **מתני'** נטמא שלם או רובו שורפין אותו לפני הבירה[מ], ובגמרא מפרש טעמא: נטמא מיעוטו. וכן נותר של פסח טהור: הציקנין. ערבין, כלומר שהן לרי עין: שורפין אותו. את מעט שנטמא ואת הנותר: **גמ'** ובן מי שיצא. בפרק חלו עוברין: שיש בידו בשר קדש. והרי הוא פסול ביולא: **צופים.** מקום שיכול לראות משם הבירה, ומשם והלאה אין יכול לראותו: שורפו במקומו. לא הטריחוהו למזוז ולשורפו בירושלים, הואיל וכבר נתרחק הרבה, ואף על גב דקיימא לן בפרק כל שעה (דף כה.) דבמקום מכילת קדשים שם שריפתן, מבקדש נמי מתרף אינו דין שהותרה לו טומאת התהום. היתר גמור, ואפילו איכא טהורין: מהלכה. כגון קבר טומאת התהום הלכה למשה מסיני בזיר ועושה פסח: ומי דיינינן קל וחומר מהלכה. והא טומאת התהום לא משום שפיקא מטמאין[נ] לה דיימא גלוי מילתא למפרע[ס] בעלמא היא, בשעה שנטמא היתה טומאת התהום אמרי מלא אפילו בודאי נטמאו נמי מלא מלא הכיר בה אדם מעולם מטהרין ליה כדלקמן: דר"ח ור"ע בפסכת נזיר, לאמרינן התם רביעית דם אין הנזיר מגלח על מגעה ועל משאה, וקאמר רבי עקיבא ק"ו, ומה עצם כשעורה שאין מטמא (את כל) אדם בהאל, הנזיר מגלח על מגעה ועל משאה, רביעית דם שמטמא (את כל) אדם בהאל, אינו דין שהנזיר מגלח על מגעה ועל משאה, אמר לו ר"ח לר"ע, עצם כשעורה שהנזיר מגלח על מגעה ומשאה הלכה למשה מסיני ואין כתוב בתורה, ורביעית דם אתה בא ללמוד ממנה בק"ו, ואין דנין ק"ו מהלכה אלא מדבר הכתוב בתורה: וטומאת התהום. שהותרה בנזיר ועושה פסח, היכא כתיבא. והך בעית מיבעית לי מדקתני מקמי הא בעית דבר יוסף, ובשני דבר יוסף כבר מיפשיטא הך מסקנא דלקמן לטומאת התהום גמרא גמירי לה, משום הכי פרכינן לעיל ומי דיינינן ק"ו מהלכה: במחוורת עלין. שהוא ברורה לו: לכם. טומא לנפש או בדרך רחוקה לכם, והאי לכם קאי נמי מטומא: בי דרך. טומא לנפש דומיא דדרך רחוקה הוא: אי זהו טומאת התהום. שהותרה לנזיר ועושה פסח: לא שנו. לגין מרגה על טומאת התהום בנזיר ועושה פסח: מושכב לרחבו של דרך. והוא עבר שם, ות"ח שלא נגע שם או המיט או האהיל: לתרומה. לאכול בתרומה: טמא. דלא הותרה בו טומאת התהום, ואילו לאורכו של דרך אפי' טומאת התהום אין כאן: שאין לו מקום לעבור. שמחזיק וממלא את כל רוחב הדרך, אף על גב דטומאת ודאי היא, כיון דההיא שעתא דעבר עליה טומאת התהום הוחי, שלא היה שום אדם יודעו שם, ואף לזה לא נודע עד שנשמטו קרנותיו, הלכה למשה מסיני היא שזורקין עליו את הדמים: **אבל** יש לו מקום לעבור אף לתרומה טהור. דהוי ליה ספק טומאה ברשות הרבים, וספיקו טהור: **בד"א.** דר"ע. דכי ממלא את כל הדרך טמא: שהקבר מצרפו. שכל הקבר מטמא באהל ואפילו ריקן שבו, דכתיב (במדבר יט) מן הקבר: **בד"א.** [א] דמשובר ומפורק טהור: טעון. משוי, על כרחו הולך נע ונד לכאן ולכאן, ומאהיל על לדדיו: **בד"א.** לנזיר ועושה פסח טהור: **אבל** בטומאה הידועה. שידעו שאדם נקבר שם: טמון בעפר בתבן ובצרורות. טומאה מכוסה מכל אדם היא זו, שמא גל מצנים או עפר או תבן נפל עליו ולא הכירו בו בני אדם מעולם, אבל מיס ואפילה ונקיקי הסלעים אין זו הטומאה מכוסה ועלמה, שהמציץ יכול לראות, ולא גמירי הלכתא שלא נטומאה שהיא בתהום המכוסה מן הכל: **ולא אמרו.** להותרה טומאת התהום שלא נמת בלבד: **מתני'** נטמא שלם או רובו שורפין אותו לפני הבירה. כל המקדש כולו קרי ולא נטמא מיעוטו: **גמ'** מ"ט א"ר יוסי בר חנינא כדי לביישן: נטמא מיעוטו וכו': ורמינהו[ס] וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קדש אם עבר צופים שורפו במקומו ואם לאו

ע א מיי' פ"ו מהל' נזירות הלכה יח:

עא ב מיי' פ"ד מהלכ' ביאת מקדש הל' ו:

עב ג מיי' פ"ו מהל' קרבן פסח הלכה יא ופי"ח מהל' מאכלות הטומאה הלכה ג:

עג ד מיי' פ"ו מהלכות נזירות הלכה יט:

עד ה מיי' פ"ד מהלכ' קרבן פסח הלכה ג ופי"ט מהלכות פסולי מוקדשין הלכה ב ז:

עושין אותן בטומאה. **אינו דין שהותרה לצבור טומאת התהום** וכהן המרצה בתמיד קרבן ציבור הוא וכן הוא מפורש בתלמוד ארץ ישראל. **ואקשי' ומי דיינינן קל וחומר מהלכה** טומאת התהום ליחיד הלכה היא וקרבן ציבור קל וחומר. והתניא אמר לו רבי עקיבא עצם כשעורה הלכה ורביעית דם קל וחומר ואין דנין קל וחומר מהלכה וזו דר' עקיבא עיקרא בנזיר פ' כהן גדול ונזיר וקל וחומר דרבא מפורש בירושלמי. **אלא אמר רבא** גמר במועדו בגזירה שוה מפסח: **היכא כתיבא טומאת התהום בנזיר** אמר רבי אליעזר שנאמר וכי ימות מת עליו וגו' במחוורת עליו כלומר ידיעה ברורה. **בפסח** ר' יוחנן אמר שנאמר טמא לנפש או בדרך רחוקה לכם לכם במחוורת לכם ריש לקיש אומר או בדרך רחוקה מה דרך בגלוי אף כל טומאה גלויה. **ואותבינן עלייהו** איזו **היא טומאת התהום** כל שלא הכיר בה אחד בסוף העולם הכיר בה אחד בסוף העולם אין זו טומאת התהום. **קשיא לר' אלעזר** דאמר וכי ימות מת עליו במחוורת עליו הוא שחייב עליה וכל מה שאינה מחוורת עליו אע"פ שאחרים יודעין אותו הרי היא טומאת התהום. **ולרבי יוחנן** דמפיק לה מלכם תרי' הא ידע בה אחד טומאת התהום קרינא ביה. **ולריש לקיש** דמפיק לה מדרך כל שאינו גלוי לכל אדם כדרך הרי היא טומאת התהום במים ובאפלה ובנקיקי הסלעים אין זו טומאת התהום. **ולא אמרו טומאת התהום אלא במת בלבד** לאפוקי הרוג שהרי הכיר

ס) שבת קלב. ע"ש. נזיר נו., ג) נזיר סג. ע"ש, ד) [שם. תוספתא זבים פרק ג], ה) שם, ה) [נזיר שם ע"ב כל הענין תוספתא זבים פרק ג], ו) [לעיל פ: ע"ש וש"נ], ז) לעיל מט. [בכורות מט:], ח) זבחים קד: עי"ש, ט) פ:, י) נזיר מו ע"א.

(מ) תוס' ד"ה נטמא וכו' כמו כן שמא מתוך ליקוטין כ"ל:

[א] רש"י ד"ה בד"א דמשובר ומפורק טהור. נ"ב מילתא דפסיקא נקט אגב גמית קמי גס (מגלין לו) [מ"ל] מקום לעבור:

תוס' ד"ה אלא לפני זריקה יביא שאר קרבנות. לא זכיתי להבין הא אם נטמא מת"כ כזה אינו קומר בטומאה ידוע אבל אם נודע שטמא למפרע כזה ביזוע קומר וה' ימיר עיני:

א) וְכִי יָמוּת מֵת עָלָיו בְּפֶתַע פִּתְאֹם וְטִמֵּא רֹאשׁ נְזֵרוֹ וְגִלַּח רֹאשׁוֹ בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלְּחֶנּוּ: [במדבר ו, ט]

ב) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְּדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶּסַח לַיי: [במדבר ט, י]

מ] נ"ל דצ"ל מטהרינן (רש"ש, ועי' מהרש"ל): נ] "למפרע" נ"ל למחוק (רש"ש, ועי' מהרש"ל): ס] צ"ל כדפריך, בדפו"י כדפרי':

והתניא. בגמסכת נזיר. ואין דנין ק"ו מהלכה. דלא ניתנה תורה שבעל פה לילדים כי"ג מדות [שבת קלב.]. במחוורת לו. בגרורה לו כגון טומאה ידועה סומר אבל לא על טומאה שאינה ידועה לו. רשב"ל אמר כדרך. גבי עושה פסח כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה. כי דרך מה דרך בגלוי אף טומאה גמי בגלוי. לאפוקי טומאת התהום דלא והוא הדין לנזיר דכל מקום נזיר ועושה פסח כי הדדי ניתנו. מיתיבי וכו' לר"א דאמר במחוורת עליו. אמאי הוי טמא והא לאו מאוזרת לו. אלא טומאת התהום הלכתא גמירי לה. גמירי הלכתא שלא נטומאה שהיא בתהום המכוסה מן הכל: ולא אמרו. להותרה טומאת התהום שלא נמת בלבד: מתני' נטמא שלם או רובו שורפין אותו לפני הבירה. כל המקדש כולו קרי שנטמא ואת הנותר: גמ' ובן מי שיצא. בפרק חלו עוברין: שיש בידו בשר קדש. והרי הוא פסול ביולא: צופים. מקום שיכול לראות משם הבירה, ומשם והלאה אין יכול לראותו: שורפו במקומו. לא הטריחוהו למזוז ולשורפו בירושלים, הואיל וכבר נתרחק הרבה, ואף על גב דקיימא לן בפרק כל שעה (דף כה.) דבמקום מכילת קדשים שם שריפתן, מבקדש נמי מתרף:

בו מי שהרגו: **ירוש'** בסוף הפ' ר' יוחנן בר מזיה בשם ר' פנחס ממה דנן חמיי רבנן שלוחין סנדליהן תחת' אגף של הר הבית. תאני ר' יהודה מחילות שתחת היכל (קודש) [חול] אמר ריש לקיש ומתני' אמרה כן ומדורה היתה שם ובית כסא של כבוד היה שם וכו' אמר ר' וכי צואה טמאה היא אלא נקיות ויי דא אמ' יוצא והולך לו במסיבה ההולכת תחת הבירה כו': **כדי לביישן** מפני שפשעו בו ונטמא. **נטמא מיעוטו**

וכי **אֵינוֹ דִּין שֶׁהוּתְּרָה לוֹ טוּמְאַת הַתְּהוֹם** היתר גמור, ויכול כהן הנטמא בה להקריב את התמיד לכתחילה, ואף אם יש כהנים טהורים[א].

דוחה הגמרא, **אָמְרִי** - אמרו בני הישיבה, **וּמִי דָּיְינִינַן** - וכי דנים **כָּל וָחוֹמֶר מֵהֲלָכָה** למשה מסיני, **וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו בברייתא[ב] לגבי הדין המבואר בנזיר (נד.) שאם נטמא הנזיר ברביעית דם מן המת אינו מגלח ואינו סותר נזירותו[ג], שהקשה על כך רבי עקיבא מקל וחומר, ומה עצם מן המת בשיעור שאינה מטמאת אדם באהל אלא במגע ומשא[ד], הדין הוא שאם נגע בה הנזיר או נשאה הרי הוא מגלח וסותר נזירותו (שם מט:), אם כן רביעית דם המטמאת אף באהל, קל וחומר שיגלח הנזיר אם נגע בה או נשאה[ה]. **אָמַר לוֹ רַבִּי אֱלִיעֶזֶר** לרבי עקיבא, **עֲקִיבָא**, דין זה שהנזיר מגלח אם נטמא **בְּעֶצֶם כַּשְּׁעוֹרָה** מן המת אינו כתוב בתורה, אלא הוא **הֲלָכָה** למשה מסיני[ו], **וּרְבִיעִית דָּם** אתה בא ללמוד שיגלח אף עליה מקל **וָחוֹמֶר, וְאֵין דָּנִין כָּל וָחוֹמֶר מֵהֲלָכָה** למשה מסיני, אלא מדבר המפורש בתורה. ולפי זה נדחה הקל וחומר של רבה, שהרי היתר טומאת התהום בנזיר ועושה פסח הוא הלכה למשה מסיני, ואין ללמוד ממנו בקל וחומר[ז].

רבא פושט את ספיקו של רב יוסף באופן אחר:
אֶלָּא אָמַר רָבָא, דין טומאת התהום בכהן המקריב את התמיד **יָלִיף** [-למד] בגזירה שוה **'מוֹעֲדוֹ מוֹעֲדוֹ' מִפֶּסַח**, שנאמר בקרבן התמיד (במדבר כח ג) **'תִּשְׁמְרוּ לְהַקְרִיב לִי בְּמוֹעֲדוֹ'**, ונאמר בקרבן הפסח (שם ט ג) **'וְיַעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַפֶּסַח בְּמוֹעֲדוֹ'**, ויש ללמוד מכאן, כשם שבפסח הותרה לכהן המקריב טומאת התהום, אף בתמיד הדין כן[ח].

★

הגמרא מבררת מה מקור ההיתר של טומאת התהום[ט]:
שואלת הגמרא, **וְטוּמְאַת הַתְּהוֹם גּוּפָא** - הלכה זו עצמה שהותרה טומאת התהום בנזיר ובעושה פסח, **הֵיכָא כְּתִיבָא** - היכן נכתבה בתורה. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, אָמַר קְרָא** - נאמר בתורה לגבי נזיר שסותר נזירותו אם נטמא למת (במדבר ו ט), **'וְכִי יָמוּת מֵת עָלָיו'** וגו', ומשמע מלשון הכתוב שמפסיד נזירותו רק אם נטמא **בְּטומאה הַמְּחוּוֶרֶת עָלָיו** - הברורה וגלויה לו, אך טומאת התהום שאינה גלויה אינה סותרת נזירותו.

שואלת הגמרא, **אַשְׁכְּחַן** - מצאנו בפסוק זה שהותרה טומאת התהום **בִּנְזִיר**, אך **עוֹשֶׂה פֶּסַח מְנָלָן** - מנין לנו שהותרה בו טומאה זו. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, אָמַר קְרָא** - נאמר בתורה לגבי מי שלא יכל להקריב את הפסח בזמנו ונדחה לפסח שני (במדבר ט י-יא), **'אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחוֹקָה, לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם, וְעָשָׂה פֶּסַח לַה' בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי'** וגו', ומתיבת **'לָכֶם'** יש ללמוד שהטמא נפסל מעשיית הפסח רק אם נטמא **בְּטומאה הַמְּחוּוֶרֶת לָכֶם** - הברורה וגלויה לכם', אך טומאת התהום שאינה גלויה אינה פוסלת מעשיית הפסח.

הגמרא מביאה מקור אחר מפסוק זה להיתר טומאת התהום בפסח:
רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ אָמַר, מכך שנאמר בפסוק (שם) **'בְּדֶרֶךְ'**, יש ללמוד שטמא לנפש המוזכר שם אינו נפסל מעשיית הפסח אלא אם טומאתו היא **כְּדֶרֶךְ, מַה דֶּרֶךְ בְּגָלוּי** - כשם שדרך היא גלויה ונראית, **אַף טוּמְאָה נַמִּי** - גם הטומאה האמורה בפסוק היא **בְּגָלוּי**, אבל טומאת התהום שאינה גלויה, אינה פוסלת מעשיית הפסח.

הגמרא מקשה מברייתא על שלשה מקורות אלו:
מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה על דרשות אמוראים אלו, שנינו בברייתא, **אִי זֶהוּ טוּמְאַת הַתְּהוֹם** שהותרה לנזיר ועושה פסח, **כָּל שֶׁלֹּא הִכִּיר בָּהּ** - שלא ידע על טומאה זו אפילו אדם **אֶחָד בְּסוֹף הָעוֹלָם**[י], אבל אם **הִכִּיר בָּהּ** אפילו אדם **אֶחָד בְּסוֹף הָעוֹלָם**, אף שהנזיר ועושה הפסח עצמם לא ידעו עליה, **אֵין זֶה טוּמְאַת הַתְּהוֹם** אלא דינה כטומאה ידועה הפוסלת בנזיר ועושה פסח. מברייתא זו קשה על דברי רבי אלעזר, רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש, כפי שהגמרא הולכת ומבארת.

לְרַבִּי אֶלְעָזָר דְּאָמַר שהיתר טומאת התהום בנזיר נלמד מן האמור **'וְכִי יָמוּת מֵת עָלָיו'** ומשמע **בְּטומאה הַמְּחוּוֶרֶת עָלָיו**, יש להקשות שלדבריו אין טומאה נחשבת ידועה בנזיר **עַד דְּיָדַע** עליה **הוּא** עצמו, שהרי כל זמן שאין היא **'**מחוורת עליו**'** וידועה לו הרי זו טומאת התהום, ואילו בברייתא מבואר שאף אם ידע עליה אדם אחר אין זו טומאת התהום.

וכן **לְרַבִּי יוֹחָנָן דְּאָמַר** שמקור ההיתר הוא ממה שנאמר (שם) **'לָכֶם'** ומשמע **בְּטומאה הַמְּחוּוֶרֶת לָכֶם**, יש להקשות שלדבריו אין

א. **מקל** וחומר זה מבואר שלפי הצד שהותרה טומאת התהום לכהן בקרבנות נזיר ופסח, היא הותרה לכתחילה אף במקום שיש כהנים אחרים טהורים, ועל כן לומד רבה שהוא הדין בתמיד.
ביארנו את הקל וחומר על פי רש"י (לעיל ע"ב ד"ה נמקום, ד"ה מקום). אמנם ראה רבנו חננאל (שם ד"ה אמר, ד"ה הומרה, ד"ה ניכור) ומאירי (שם ד"ה כשם) שפירשו באופנים אחרים.
ב. **עיקר** דברי רבי אליעזר ורבי עקיבא המובאים להלן מוזכרים במשנה בנזיר (נו:), אך לשון תשובת רבי אליעזר כפי שנכתבה כאן מקורה בברייתא שם (מ.).
ג. **נזיר** הנטמא למת סותר נזירותו, וצריך להטהר ולגלח שערו, ומביא קרבנות נזירות טומאה כפי שהתבאר בהערה למשנתנו (לעיל פ:). אמנם יש אופנים בהם אם נטמא למת אינו מגלח ואינו סותר נזירותו, אלא נטהר מטומאתו וממשיך לספור מהיום שעמד בו, כמבואר בנזיר (נד.). הנטמא בחצי לוג דם מן המת ודאי סותר נזירותו, כמבואר במשנה (שם מט:), ורבי עקיבא ורבי אליעזר להלן דנים מה הדין אם נטמא ברביעית הלוג דם המת. וראה שיטות נוספות בזה בנזיר (נג.).
ד. **מת** מטמא אדם במגע, במשא ובאהל [במשא היינו שמטמא את נושאו אף אם לא נגע בו, ובאהל כגון שעבר אדם מעל המת והאהיל עליו, או שהיה עמו באותו אהל]. דם המת מטמא כמת אם יש בו שיעור רביעית. ועצם מן המת, אם יש בה שיעור כשעורה הרי היא מטמאת במגע ובמשא, אך לא באהל. וראה פרטי הדינים בזה ברמב"ם (טומאת מת פ"ג הלכה ח-ט).
ה. **לכאורה** משמע מקל וחומר זה, שלרבי עקיבא הנזיר סותר נזירותו רק אם נטמא ברביעית דם המת במגע או במשא, אך אם נטמא בה באהל לא יסתור, שהרי עצם כשעורה שממנה למדים אינה מטמאת באהל, וכלל הוא 'דיו לבא מן הדין להיות כנידון'. אמנם בפירוש הרא"ש (נזיר נג: ד"ה אמר) מבואר, שלפי תירוץ אחד בגמרא שם רבי עקיבא סובר שנזיר סותר אף על טומאת רביעית דם באהל, כיון שכך קיבל מרבותיו, ולא אמר קל וחומר זה אלא לדברי רבי אליעזר. וראה הרחבה בביאורי הפשט לנזיר (נו:).
ו. **רש"י** (ד"ה ומי), וכן פירש בשבת (קנב. ד"ה עקיבא). וכתב הריטב"א (שם ד"ה עצם) שרש"י דקדק לכתוב כן ולא פירש שההלכה היא מה שעצם מטמאת, כיון שבאמת עיקר דין טומאת עצם מפורש בתורה (במדבר יט טז). ועיין ביאורי רש"י.
ז. **רש"י** (ד"ה ומי) הוסיף, שאם טומאת התהום היתה ספק טומאה היה ניתן ללמוד ממנה, כיון שאז ההלכה המתירה טומאת התהום היתה גילוי כללי שבמקרה של ספק טומאה יש להקל, ובזה ודאי יש ללמוד שבמקום שהותרה טומאה ודאית נתיר אף טומאת ספק. אך מכיון שטומאת התהום היא טומאה ודאית אלא שלא הכיר בה איש מעולם, הרי זו הלכה מחודשת בנזיר ובפסח ואין ללמוד ממנה בקל וחומר [על פי ביאור הראש משביר והגהות הרש"ש (נזיר ש"ס), וראה הרחבה בביאורי רש"י].
ח. **בדחויה** הגמרא לדברי רבה התבאר שאין למדים קל וחומר מהלכה, ובטעם הדבר כתב רש"י (שבת קלג. ד"ה עקיבא), שלא ניתנה התורה שבעל פה להדרש בשלוש עשרה מדות שהתורה שבכתב נדרשת בהם. אך לפי זה תשובת רבא צריכה עיון, שהרי גם גזירה שוה היא משלוש עשרה מדות ואין לדורשה לגבי הלכה למשה מסיני. ותירץ הצל"ח (ד"ה אמר), שבמקום שלמדים מי"ג מידות דין המפורש בתורה, ניתן להוסיף וללמוד מהם אף הלכה למשה מסיני, וכיון שמגזירה שוה זו לומדת הגמרא לעיל (סו:) כמה דינים בתמיד ובפסח הכתובים בתורה, דורש משם רבא אף את דין טומאת התהום. ובפנים מאירות (שו"ת, מ"ב סי' נמ) כתב, שרק קל וחומר אין לומדים מהלכה אך גזירה שוה למדים, ומה שכתב רש"י בשבת שהוא הדין לכל י"ג מדות אינו בדווקא.
לעיל (ע"ב) הבאנו בשם המאירי שרב יוסף לא הסתפק רק בתמיד אלא בכל קרבנות ציבור, אך תשובת רבא עוסקת לכאורה רק בקרבן התמיד שנאמר בו 'במועדו'. אכן כבר התבאר לעיל (עז.) שבכל קרבנות הציבור נאמר לשון 'מועד', ואם כן אף הם למדים מפסח. [הרמב"ם (פיפ"מ מקדש פ"ד ה"ו) פסק שכהן המקריב הותרה לו טומאת התהום אף בקרבן יחיד, וראה ילקוט ביאורים בביאור שיטתו].
ט. **שאלה** זו נידונה בבית המדרש קודם שהסתפק רב יוסף אם כהן המרצה בתמיד הותרה לו טומאת התהום, ובימי רב יוסף כבר היתה ידועה מסקנת הגמרא להלן שטומאת התהום הלכה למשה מסיני היא, ועל כן הקשתה הגמרא לעיל על תשובת רבה לספיקו של רב יוסף, שאין ללמוד קל וחומר מטומאת התהום כיון שהיא הלכה. רש"י (ד"ה וטומאת). [רבה ורב יוסף אכן היו כמה דורות לאחר האמוראים המוזכרים להלן בנידון זה. אך מכל מקום לשון הגמרא 'וטומאת התהום גופא' משמע שהוא המשך הסוגיא לעיל, וראה ברכת ראש (מיר סג. ד"ה מנה"מ) מה שביאר בזה].
י. **תיבת** 'לכם' מכוונת אף על הטמא לנפש. רש"י (ד"ה לכם). וראה ביאורי רש"י.
יא. **להלן** יבואר דין זה בהרחבה.

לרוש לקוש דאמר כדרך עד דידעי בה כ"ע. קשה לריב"ח דנזיר נסופו (דף סג.) תימא הך מסקנא ולא מייתי התם מילתיה דר' יוחנן ולא פריך נמי תנא לר"ח וקאמר בשלמא למ"ד כדרך שפיר והיינו מסוגיות החלוקות: **ותמא** ושהור לבתחלה הוא. ודוקא לפני זריקה אבל לפני זריקה נמי מצינו מתוספתא: **אלא** לפני זריקה נמי מרצה. ע"כ לפני זריקת שום דם לחם נזרק אפילו אחד מן הדמים ונטמא תנן בפרק ג' מיניס (נזיר מז.) [ה]יכא שאר קרבנות ויטהר אפילו בטומאה ידועה אינו שותר נזירותו ורילוי לטומאת התהום לכולה שמעתין היינו שאינו שותר נזירותו כלפי [ג] לעיל[ט] מי נזיר כי ימות מת עליו כו' וקשה לר"י דבפר' כתרת לנזיר (דף סג.) תנן אם עד שלא גילח נודע לו אפילו טומאת התהום שותר ומוקי ליה ר' יוחנן בגמ' כר"ח דאמר מגלחת מעכבת ומ"ש נודע לו לפני זריקה נמי כיון דמעכבת אמאי אינו שותר ר"י דהכא כיון שנשחט יש לו להעלים ומרצה כיון על טומאת התהום ואינו שותר כאילו לאחר זריקה נטמא ולא דמי לקודש גילוח ומ"ג דגילוח הוה אחר זריקה כדתנן בגמ' מיניס (שם דף מו:) גילח על זבח ונמצא פסול תגלחתו פסולה ואי גילוח הוא לפני זריקה יכיא זבח אחר לרבנן אית להו דתגלחת לא מעכבא[י]

ולכך מרצה הכא לפני זריקה:

המוצא מת מושכב כו'. בפ' בתרא דנזיר (דף סה.) דייק על הא דתנן מצנה להתם המוצא פרט למצוי מת פרט להרוג מוצא פרט ליוצא וקשה לריב"ח דהכא ניחא שפיר טפי מצמוצא דצמוצא לא הוי כולי האי טומאת התהום אם קברוהו אם ויל דמוצא נקט דצזי תרומה שהוא תופס כל רוחב הדרך ואי אפשר שלא יהיה מהיל עליו יסיט אצל יוצא לא דמיכא למימר שמא לא המהיל כלל: **ובקבר** אפי' כו'. ומ"ת היכי שייכא טומאת התהום בקבר והלא נודע כשקברוהו אם ואיכא למימר כגון שנפל בקבר ומת והא דפי' בקונטרס שהקבר מלרפו משום לכתיב לו בקבר אין נראה לר"י דשמא קרא מיירי בקבר מכוסה ומשום הכי נמי הקבר מלרפו משום אהל שהכיסוי מגיע את הטומאה עליו: **מצאו** טמון בתבן כו'. משום דלפי מה שמתוהו עכשיו לא היה לחוי להכיר לאחד בפוף העולם אצל כמיס לחוי להכיר:

נטמא רובו שורפין אותו לפני הבירה מעצי כו'. נראה הטעם משום דלא נים דין מתנה עליהם לפי שהזקיקוהו לשורפו לפני הבירה כדי לגייסו לא הטריחוהו להניח עליס משלו ויכול להנות משל הקדש וכן בזיקין המנו (ג) כמו כן ולא לכל דמתוך ניקונתן היו נמנעין מלשורפו ואתי לידי עבירה ודוקא בזיקין או בתכשיטי כדאמרי' בגמרא דעשאוהו כזיקין אצל אדם אחר לא ואפילו למאן דלית ליה בפ"ק דשבועות (יח:) לא ג"ד מתנה עליהן ה"מ בקרבנות דקדשי קדושת הגוף אצל קדושת דמים כולי עלמא מודו: גמירי הלכתא אלא בטומאה שהיא בתהום מן הכל: ולא אמרו. דהותרה טומאת התהום אלא דמת בלבד: **מתני'** נטמא שלם או רובו שורפין אותו לפני הבירה מעצי המערכה נטמא מיעוטו והנותר שורפין אותו בחצרותיהן או על גגותיהן מעצי עצמן הציקין שורפין אותו לפני הבירה בשביל ליהנות מעצי המערכה: **גמ'** מ"ט א"ר יוסי בר חנינא כדי לביישן: נטמא מיעוטו וכו': ורמינהו[י] וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קדש אם עבר צופים שורפו במקומו ואם לאו אינו דין שהותרה לו טומאת התהום. היתר גמור, ואפילו הכא טהורין: מהלכה. כגון קבר טומאת התהום הלכה למשה מסיני נזיר ועושה פסח: ומי דיינינן קל וחומר מהלכה. והא טומאת התהום לא נים מסוס ספיקא מטמאין[כ] לה דניחא גלוי מילתא למפרע[ל] בעלמא היא, השתא אפילו בודאי נטמאו נמי אלא בשעה שנטמא היתה טומאת התהום שלא הכיר בה אלא מעוטס מטהרין ליה כדלקמן: דר"ח ור"ע בשמעת נזיר, דאמרינן התם רביעית דם אין הנזיר מגלח על מגעה ועל משאה, וקאמר רבי עקיבא ק"ו, ומה עלס כשעורה שאין מטמא (את כל) אדם כהלל, הנזיר מגלח על מגעה ועל משאה, רביעית דם שמטמאה (את כל) אדם כהלל, מינו דין שהנזיר מגלח על מגעה ועל משאה, אמר לו ר"ח לר"ע, עלס כשעורה שהנזיר מגלח על מגעה ומשאה הלכה למשה מסיני ואין כתוב בתורה, ורביעית דם אתה בא ללמוד ממנה בק"ו, ואין דנין ק"ו מהלכה שלא מלינו בכל התורה: **וטומאת התהום.** שהותרה בנזיר ועושה פסח, היכא כתיבא. והך בעיא מיבעיא בי מדרשא מקמי הא בעיא דרב יוסף, ובשני דרב יוסף כבר מיפשיטא הך מסקנא דלקמן בטומאת התהום גמרא גמירי לה, משום הכי פריכין לעיל ומי דיינינן ק"ו מהלכה: **במחוורת עליו.** שתהא נרורה לו: **לכם.** טומא לנפש או בדרך רחוקה לכם, והאי לכם קאי נמי מטומא: **בי דרך.** טומא לנפש דומיא דדרך רחוקה הוא: **אי זהו טומאת התהום.** שהותרה לנזיר ועושה פסח: **לא שנו.** לגין מרצה על טומאת התהום בנזיר ועושה פסח: **מושכב** לרחבו של דרך. והוא עבר שם, ומ"ש שלא נגע שם או הסיט או התהיל: לתרומה. לאכול בתרומה: **טמא.** דלא הותרה בו טומאת התהום, ואילו לאורכו של דרך אפי' טומאת התהום אין כאן: **שאין לו מקום לעבור.** שמחזיק וממלא את כל רוחב הדרך, אף על גב דטומאת ודאי היא, כיון דההיא שעתא דעבר עליה טומאת התהום הוא, שלא היה שום אדם יודעו שנשחטו קרבנותיו, הלכה למשה מסיני היא שזורקין עליו את הדמים: **אבל יש לו מקום לעבור אף לתרומה טהור.** דהוי ליה ספק טומאה ברשות הרבים, וספיקו טהור: **בד"א.** דכי ממלא את כל הדרך טמא: **שהקבר מצרפו.** שכל הקבר מטמא בהתל ואפילו ריקן שבו, דכתיב (במדבר יט) מת נקבר: **בד"א.** [א] דמשובר ומפורק טהור: **טעון.** משוי, על כרחו הולך נע ונד לכאן ולכאן, ומהיל על גדיו: **בד"א.** לנזיר ועושה פסח טהור: **אבל בטומאה הידועה.** שידעו שאדם נקבר שם: **טמון בעפר בתבן ובצרורות.** טומאה מכוסה מכל אדם היא זו, שמא גל מצנים או עפר או תבן נפל עליו ולא הכירו בו בני אדם מעולם, אבל מים ואפילה ונקיקי הסלעים אין זו הטומאה מכוסה ונעלמה, שהמים יכול לראות, ולא אינו דין שהותרה לו טומאת התהום. היתר גמור, ואפילו הכא טהורין: מהלכה. כגון קבר טומאת התהום הלכה למשה מסיני נזיר ועושה פסח: ומי דיינינן קל וחומר מהלכה. והא טומאת התהום לא נים מסוס ספיקא מטמאין[כ] לה דניחא גלוי מילתא למפרע[ל] בעלמא היא, השתא אפילו בודאי נטמאו נמי אלא בשעה שנטמא היתה טומאת התהום שלא הכיר בה אלא מעוטס מטהרין ליה כדלקמן: דר"ח ור"ע בשמעת נזיר, דאמרינן התם רביעית דם אין הנזיר מגלח על מגעה ועל משאה, וקאמר רבי עקיבא ק"ו, ומה עלס כשעורה שאין מטמא (את כל) אדם כהלל, הנזיר מגלח על מגעה ועל משאה, רביעית דם שמטמאה (את כל) אדם כהלל, מינו דין שהנזיר מגלח על מגעה ועל משאה, אמר לו ר"ח לר"ע, עלס כשעורה שהנזיר מגלח על מגעה ומשאה הלכה למשה מסיני ואין כתוב בתורה, ורביעית דם אתה בא ללמוד ממנה בק"ו, ואין דנין ק"ו מהלכה שלא מלינו בכל התורה: **ותומאת התהום.** שהותרה בנזיר ועושה פסח: **ומי דיינינן קל וחומר מהלכה.**

טומאה נחשבת ידועה עַד דְּיָדְעִי בָּהּ תְּרֵין - עד שידעו עליה לכל הפחות שני בני אדם, שהרי 'לכם' לשון רבים הוא ומיעוט רבים שנים, ואם הכיר בה רק אדם אחד עדיין היא טומאת התהום, אך בברייתא מבואר שאף אם הכיר בה אדם אחד אין זו טומאת התהום.

וכן לְרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ דְּאָמַר שמקור ההיתר הוא מהאמור 'בְּדֶרֶךְ', שבא ללמד שתהיה הטומאה גלויה כַּדֶּרֶךְ, יש להקשות שלדבריו אין טומאה נחשבת ידועה עַד דְּיָדְעִי כּוּלֵּי עָלְמָא - עד שידעו עליה כל העולם, כשם שדרך היא גלויה ונראית לכל, ואם חלק מהעולם אינם יודעים עליה הרי זו טומאת התהום, אך בברייתא מבואר שאפילו אם ידע בה אחד בסוף העולם אין זה טומאת התהום.

מסיקה הגמרא, לעולם אין מקור ההיתר מדרשות אלו, אֶלָּא דין זה שהותרה טוּמְאַת הַתְּהוֹם לנזיר ועושה פסח, הִלְכְתָא גְּמִירִי לָהּ הלכה היא שלמדוה מפי משה שקבלה מסיני, ומפרטי ההלכה שאם ידע בה אחד ואפילו בסוף העולם אין זו טומאת התהום, וּקְרָא אַסְמַכְתָּא בְּעָלְמָא - ומה שדרשו האמוראים כן מן הפסוקים, אין זה אלא סמך בלבד[יב].

אתח 19/06/2018

★

הגמרא מבארת מתי נאמר היתר טומאת התהום:

אָמַר מַר בַּר [-בן] רַב אַשִׁי, לֹא שָׁנוּ חכמים שהציץ מרצה על נזיר או עושה הפסח שנטמא בטומאת התהום, אֶלָּא באופן שֶׁנּוֹדַע לוֹ לְאַחַר זְרִיקָה שהיה טמא, דְּכִי אְזַדְרִיק - שכאשר נזרק הדָּם, שַׁפִּיר אִיזְדְרִיק - יפה נזרק, כיון שבאותה שעה עדיין לא ידע שנטמא. אֲבָל נוֹדַע לוֹ לִפְנֵי זְרִיקָה שטמא הוא ואף על פי כן זרקו את הדם, לֹא מְרַצֶּה הציץ[יג].

הגמרא מקשה על מר בר רב אשי:

מֵיתִיבִי - הקשו על כך בני הישיבה ממה ששנינו בברייתא[יד], הַמּוֹצֵא מֵת טמון מתחת לתבן או לעפר[טו] כשהוא מוּשְׁכָּב לָרֹחַב שֶׁל דֶּרֶךְ, ומצאו רק לאחר שעבר שם, וכיון שהמת שוכב לכל רוחב הדרך ודאי הוא שנטמא על ידו[טז], לְתִרּוּמָה טָמֵא - אם העובר הוא כהן אסור לו לאכול תרומה כדין כהן שנטמא למת[יז], ואף שהיה המת טמון והרי זו טומאת התהום, כיון שלא הותרה טומאת התהום לגבי תרומה[יח]. אבל לְנָזִיר וְכֵן עוֹשֶׂה פֶּסַח שעבר שם, הרי הוא טָהוֹר וזורקים עליו את הדם, ומשלים הנזיר נזירותו, ועושה הפסח פטור מלהביא פסח שני, כיון שלענין זה הותרה להם טומאת התהום[יט]. מדייקת הגמרא, וְהרי כָּל מקום ששנינו הלכה בלשון 'טָמֵא' וְ'טָהוֹר' ודאי לְהַבָּא הוּא, כלומר דין לכתחילה הוא שנחשב מעתה טמא או טהור, ואינו דין בדיעבד על מה שעבר[כ], ואם כן פירוש הלכה זו שנזיר ועושה פסח שנטמאו בטומאת התהום טהורים, היינו שנחשבים טהורים להבא ומותר לזרוק עבורם את הדם אף לאחר שנודעה הטומאה, וקשה על דברי מר בר רב אשי שאם נודעה הטומאה לפני הזריקה אין הציץ מרצה.

מכח קושיא זו הגמרא חוזרת בה:

מסיקה הגמרא, אֶלָּא אִי אִיתְּמַר הָכִי אִיתְּמַר - אם נאמר דין זה בשם מר בר רב אשי, כך הוא נאמר, אָמַר מַר בַּר רַב אַשִׁי, לֹא תֵּימָא - אל תאמר שדווקא אם נוֹדַע לוֹ [לנזיר או לעושה הפסח] לְאַחַר זְרִיקָה שהיה טמא בטומאת התהום, רק באופן זה הוּא דְּמִרַצֶּה הציץ, אֲבָל אם נוֹדַע לוֹ לִפְנֵי זְרִיקָה שנטמא ואחר כך זרקו את הדם לֹא מְרַצֶּה, אֶלָּא אֲפִילּוּ אם נוֹדַע לוֹ לִפְנֵי זְרִיקָה שנטמא ואחר כך נזרק הדם, הציץ מְרַצֶּה[כא], ואף זורקים עבורו לכתחילה כפי שמבואר בברייתא.

★

אגב שהביאה הגמרא לעיל ברייתא כדי להקשות על מר בר רב אשי, היא מביאה את כל דברי הברייתא העוסקים בדיני טומאת התהום[כב]:

גּוּפָא - נשוב לגוף הברייתא שהבאנו לעיל, הַמּוֹצֵא מֵת טמון כשהוא מוּשְׁכָּב לָרֹחַב שֶׁל דֶּרֶךְ שעבר בה, ובודאי נטמא על ידו, לְתִרּוּמָה טָמֵא - אם העובר שם כהן אסור לו לאכול תרומה, שלא הותרה לגביה טומאת התהום. אך לְנָזִיר וְכֵן עוֹשֶׂה פֶּסַח שעבר שם, הרי הוא טָהוֹר כיון שהיא טומאת התהום.

ממשיכה הברייתא, בַּמֶּה דְּבָרִים אֲמוּרִים שלגבי תרומה העובר שם טמא, כְּשֶׁאֵין לוֹ להולך בדרך זו מָקוֹם לַעֲבוֹר בלא שיגע במת או יאהיל עליו[כג], כיון שהוא ממלא את כל רוחב הדרך[כד]. אֲבָל אם יֵשׁ שם מָקוֹם לַעֲבוֹר לצד המת בלא לגעת בו או להאהיל עליו, אַף לְתִרּוּמָה טָהוֹר, משום שספק הדבר אם נטמא, וכלל הוא שכל ספק טומאה ברשות הרבים טהור.

וּבַמֶּה דְּבָרִים אֲמוּרִים שאם המת ממלא את כל רוחב הדרך העובר שם טמא לגבי תרומה, כְּשֶׁהֶחֱזִיקָהוּ למת כשהוא שָׁלֵם, אֲבָל אם

יב. וכיון שהם רק סמך, דרשו פסוקים אלו אף שאין ללמוד מהם שאם הכיר בה אחד בסוף העולם אין זו טומאת התהום, וכפי שהתבאר בקושיית הגמרא.
פעמים שהסמיכו חכמים לפסוק דינים הנלמדים ממקור אחר, או דינים דרבנן. ובטעם הדבר כתב הרמב"ם (בהקדמה לפירוש המשנה), שעשו כן לסימן, כדי שיזכרו את ההלכה. אמנם ראה ריטב"א (ר"ה טז. ד"ה תניא) מה שכתב בזה לגבי אסמכתאות לדינים דרבנן, וקרית ספר (הקדמה פ"ח).
[סוגיא זו הובאה אף במסכת נזיר (סג.), אך שם לא הוזכרו דברי רבי יוחנן, וכן מבואר שם שלדעת הדורש טומאת התהום מ'כדרך' אין להקשות מהברייתא. וכתבו התוספות (ד"ה לניזיר) שהן מהסוגיות החולקות זו על זו].

יג. לעיל (פ:) למדנו שנחלקו רבינא ורבי שילא האם הציץ מרצה כשנודעה הטומאה קודם הזריקה, אך שם אין הנידון כשנטמא הבעלים בטומאת התהום, אלא בנטמא הקרבן.

יד. מקור הברייתא בתוספתא זבים (פ"ג ה"ה), ומובאת בגמרא להלן בהרחבה.

טו. רש"י בנזיר (סג: ד"ה מ"ר), על פי המבואר בהמשך הברייתא. ועל כן נקט התנא בלשון 'מוצא' שמשמעה שמתחילה היה המת מכוסה ונעלם, כמבואר בנזיר (סה:). מאירי (סס סג: ד"ה המוצא). להלן יבואר שמדובר בטומאת התהום דהיינו במת שלא הכיר בו אדם מעולם, ואף שנמצא טמון אין זה הכרח שנטמן על ידי אדם, כי יתכן שנפל עליו גל של תבן או עפר. רש"י (ד"ה טמון).
פעמים נקרא דרך בלשון זכר כלשון הברייתא כאן, ופעמים בלשון נקבה, ראה קידושין (ג:).

טז. או מפני שנגע בו ממש, או שהסיטו [כלומר שנענער] ונטמא בזה בטומאת משא כמבואר בתוספתא אהלות (פ"ח ה"ח), או שהאהיל מעליו ונטמא בטומאת אהל כמבואר לעיל. רש"י (ד"ה מוכנכ). וביאר החסדי דוד (תוספתא זבים פ"ג ה"ח), שאף שהמת טמון יש לחשוש שמא נגע בו אם היה כל שהוא ממנו מגולה, או שהסיט מעט את העפר שמעליו ועל ידי כן נדנד את המת, ואף אם לא נגע ולא הסיט ודאי האהיל מעליו. וראה הרחבה בביאורי רש"י.

יז. כנאמר בתורה (ויקרא כג ד). והוא הדין שאסור לגעת בתרומה. חסדי דוד (סס).

יח. אם נמצא המת מושכב לאורך הדרך, אפילו טומאת התהום אין כאן ואף לגבי תרומה הוא טהור, כיון שיתכן שעבר לצידו ולא נטמא, וכלל הוא שכל ספק טומאה ברשות הרבים טהור, כמובא לעיל (יט:).

יט. אך לשאר דברים טמאים הם, ועליהם להטהר מטומאתם.

כ. שאם היה העובר שם נחשב טמא להבא, וכוונת הברייתא רק להכשיר בדיעבד את קרבנו אם כבר נזרק הדם, היה לה לומר 'לנזיר ועושה פסח כשר'.

כא. דין זה נאמר דווקא אם נודעה הטומאה לאחר השחיטה וקודם הזריקה, אך אם היא נודעה כבר קודם השחיטה אין הציץ מרצה, והנזיר סותר נזירותו ועושה הפסח חייב בפסח שני. רש"י (ד"ה שמין). והתוספות (ד"ה ועומד) ציינו שכן הביא רש"י לעיל (פ: ד"ה נטמא) בשם התוספתא. ולפי זה מדוקדקת לשון הגמרא 'לפני זריקה'. אמנם ברמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ח) מבואר שאפילו אם נודע לו קודם השחיטה הציץ מרצה, וראה בילקוט ביאורים כיצד מתיישבת התוספתא לשיטתו.
עוד כתבו התוספות (ד"ה אלא), שכאן מדובר בנזיר שעדיין לא נזרק שום דם מקרבנות נזירותו, שהרי אם כבר נזרק דם אחד הקרבנות, אפילו אם נטמא אחר כך בטומאה ידועה אינו סותר נזירותו, כמבואר בנזיר (מז.). אמנם המהרש"א ורבי עקיבא איגר (גמוס' סס) הקשו על דבריהם, וראה הרחבה בילקוט ביאורים.

כב. ברייתא זו נשנתה בתוספתא (זבים פ"ג ה"ה) בשינוי לשון, וכתב בביאור הגר"א (סס ד"ה המוצא) שהנוסח שבסוגייתנו הוא הנכון. וראה עוד חסדי דוד (סס פ"ג ה"ח) מה שכתב בענין זה.

כג. או יסיטנו דהיינו שינדנדו מעט, שנטמא בזה בטומאת משא כמובא בהערה לעיל.

כד. אף שבאופן זה ודאי נטמא העובר שם, מכל מקום אם היה נזיר או עושה פסח הרי הוא טהור, משום שבשעה שעבר שם נחשבה הטומאה לטומאת התהום, שהרי לא הכיר בה שום אדם. וכיון שאף לעובר שם עצמו לא נודעה הטומאה עד לאחר שנשחטו קרבנותיו, על כך נאמרה הלכה למשה מסיני שזורקים עליו את הדם, מפני שטומאת התהום היא. רש"י (ד"ה שמין). [אך אם נודעה לו הטומאה קודם השחיטה הרי הוא טמא ואין שוחטים עליו, כמובא בהערה לעיל].

לרוש לקוש דאמר כדרך עד דידעי בה כ"ע. קשה לריב"ח דנזיר נסופו (דף סג.) תימא הך מסקנא ולא מייתי התם מילתיה דר' יוחנן ולא פריך נמי תנא לר"ח וקאמר בשלמא למ"ד כדרך שפיר והיינו מסוגיות החלוקות: **ותמא** ותהור לבתחלה הוא. ודוקא לפני זריקה אבל לפני זריקה נמי מרצה. ע"כ לפני זריקת דם לחם נזרק אפילו אחד מן הדמים ונטמא תנן בפרק ג' מיומס (נזיר מז.) יביא שאר קרבנות ויטהר אפילו בטומאה ידועה אינו סותר נזירותו ורישא דטומאת התהום דכולה שמעתין היינו שאינו סותר נזירותו כדפי' [ג] לעיל[ט] מי נזיר כי ימות מת עליו כו' וקשה לר"י דנפר' נתרצה לנזיר (דף סג.) תנן אם עד שלא גילח נודע לו אפילו טומאת התהום סותר ומוקי ליה ר' יוחנן בגמ' כר"ח דאמר מגלחת מעכבת ומ"ש נודע לו לפני זריקה נמי כיון דמעכבת אמאי אינו סותר ויתרץ ר"י דהכא כיון שנשחט יש לו להעלים ומרצה לין על טומאת התהום ואינו סותר כאילו לאחר זריקה נטמא ולא דמי לקודם גילוח ומ"ג דגילוח הוה אחר זריקה כדתנן בג' מיומס (שם דף מו:) גילח על זבח ונמצא פסול מגלחתו פסולה ואי גילוח הוא לפני זריקה יצא זבח אחר לרצון אית להו דמגלחת לא מעכבא[י]

ולכך מרצה הכא לפני זריקה:

המוצא מת מושכב כו'. נפ' נתרצה לנזיר (דף סה.) דייק על הא דמשנה דהתם המוצא פרט למצוי מת פרט להרוג מושכב פרט ליושב וקשה לריב"ח דהכא ניושב אי שפיר טפי מבמושכב דבמושכב לא הוי כולי האי טומאת התהום סם קבורתו שם וי"ל דמושכב נקט דשכיח תרומה שהוא תופס כל רוחב הדרך ואי אפשר שלא יהיל או יסיט אבל יושב לא דחיכא למימר שמא לא התהיל כנגדו: **ובקבר** אפי' כו'. ומ"ת היכי שייכא טומאת התהום בקבר והלא נודע כשקברוהו שם ואיכא למימר כגון שנפל בקבר ומת והא דפי' בקונטרס שהקבר מלרפו משום לכתיב לו בקבר אין נרמה לר"י דשמא קרע מיירי בקבר מכוסה ומשום הכי נמי הקבר מלרפו משום אהל שהכיסוי מגיע את הטומאה עליו: **מצאו** טמון בתבן כו'. משום דלפי מה שמתהו עכשיו לא היה לחוש להכיר לאחד בשוף העולם אבל בימים רחוקים היו מכירין:

נטמא רובו שורפין אותו לפני הבירה מעצי כו'. נרמה הטעם משום דלא שייך שום תקנה עליהם לפי שהזקיקוהו לשורפו לפני הבירה כדי לגייסו לא הטריחוהו להביא עצים משלו ויכול להנות משל הקדש וכן בזיקין התנו (פ) כמו כן ולא לכל דמתוך ניקונתן היו נמנעין מלשורפו ואתי לידי עבירה ודוקא בזיקין או בתכשיטי כדאמרי' בגמרא דעשאוהו כזיקין אבל אחר לא ואפילו למאן דלית ליה בפ"ק דשבועות (יפ:) לב ב"ד מתנה עליהן ה"מ בקרבנות דקדשי קדושת הגוף אבל קדושת דמים כולי עלמא מודו: גמירי הלכתא אלא נטומאה שהיא בתהום המכוסה מן הכל: ולא אמרו. דהותרה טומאת התהום אלא דמת בלבד: **מתני'** נטמא שלם או רובו שורפין אותו לפני הבירה מעצי המערכה נטמא מיעוטו והנותר שורפין אותו בחצרותיהן או על גגותיהן מעצי עצמן הציקנין שורפין אותו לפני הבירה בשביל ליהנות מעצי המערכה: **גמ'** מ"ט א"ר יוסי בר חנינא כדי לביישן: נטמא מיעוטו וכו': ורמינהו וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קדש אם עבר צופים שורפו במקומו ואם לאו אינו דין שהותרה לו טומאת התהום. היתר גמור, ואפילו איכא טהורין: מהלכה. כגון קבר טומאת התהום הלכה למשה מסיני נזיר ועושה פסח: ומי דיינינן קל וחומר מהלכה. והא טומאת התהום לא משום ספיקא מטמאין[ה] לה דניחא גלוי מילתא למפרע[ז] בעלמא היא, השתא אפילו בודאי נטמאו נמי אלא בשעה שנטמא היתה טומאת התהום שלא הכיר בה אדם מעולם מטהרין ליה כדלקמן: דר"ח ור"ע בגמרא נזיר, לחמרינן התם רביעית דם אין הנזיר מגלח על מגעה ועל משאה, וקאמר רבי עקיבא ק"ו, ומה עצם כשעורה אחין מטמא (שת כל) אדם בהעל, הנזיר מגלח על מגעה ועל משאה, רביעית דם שמטמאה (שת כל) אדם בהעל, מינו דין שהנזיר מגלח על מגעה ועל משאה, אמר לו ר"ח לר"ע, עצם כשעורה שהנזיר מגלח על מגעה ומשאה הלכה למשה מסיני ואין כתוב בתורה, ורביעית דם אתה בא ללמוד ממנה בק"ו, ואין דנין ק"ו מהלכה שלא מדבר הכתוב בתורה: **ותומאת התהום.** שהותרה בנזיר ועושה פסח, היכא כתיבא. והך בעית מיבעית בי מדרשא מקמי הא בעית לרב יוסף, ובעי לרב יוסף כבר מיפשיטא הך מסקנא דלקמן דטומאת התהום גמרא גמירי לה, משום הכי פרכינן לעיל ומי דיינינן ק"ו מהלכה: **במחוורת עליו.** שתהא נרורה לו: **לכם.** טומא לנפש או בדרך רחוקה לכם, והאי לכם קאי נמי מטומא: **בי דרך.** טומא לנפש דומיא דדרך רחוקה הוא: **אי זהו טומאת התהום.** שהותרה לנזיר ועושה פסח: **לא שנו.** לגין מרצה על טומאת התהום בנזיר ועושה פסח: **מושכב לרחבו של דרך.** והוא עבר שם, ומ"ש שלא נגע שם או הסיט או התהיל: לתרומה. לאכול בתרומה: **טמא.** דלא הותרה בו טומאת התהום, ואילו לאורכו של דרך אפי' טומאת התהום אין כאן: **שאין לו מקום לעבור.** שמחזיק וממלא את כל רוחב הדרך, אף על גב דטומאת ודאי היא, כיון דההיא שעתא דעבר עליה טומאת התהום הוחי, שלא היה שום אדם יודעו עד שנשחטו קרבנותיו, הלכה למשה מסיני היא שזורקין עליו את הדמים: **אבל** יש לו מקום לעבור אף לתרומה טהורה. דהוי ליה ספק טומאה ברשות הרבים, וספיקו טהור: **בד"א.** דכי ממלא את כל הדרך טמא: **שהקבר מצרפו.** שכל הקבר מטמא בהעל ואפילו ריקן שבו, דכתיב (במדבר יט) אדם נקבר: **בד"א.** [א] דמשובר ומפורק טהור: **טעון.** משוי, על כרחו הולך נע ונד לכאן ולכאן, ומהיל על גדיו: **בד"א.** לנזיר ועושה פסח טהור: **אבל בטומאה הידועה.** שידעו שאדם נקבר שם: **טמון בעפר בתבן ובצרורות.** טומאה מכוסה מכל אדם היא זו, שמא גל אבנים או עפר או תבן נפל עליו ולא הכירו בו בני אדם מעולם, אבל מים ואפילה ונקיקי הסלעים אין זו הטומאה מכוסה ונעלמה, שהמים יכול לראות, ולא אינו דין שהותרה לו טומאת התהום. היתר גמור, ואפילו איכא טהורין: מהלכה. כגון קבר טומאת התהום הלכה למשה מסיני נזיר ועושה פסח: ומי דיינינן קל וחומר מהלכה. והא טומאת התהום לא משום ספיקא מטמאין[ה] לה דניחא גלוי מילתא למפרע[ז] בעלמא היא, השתא אפילו בודאי נטמאו נמי אלא בשעה שנטמא היתה טומאת התהום שלא הכיר בה אדם מעולם מטהרין ליה כדלקמן: דר"ח ור"ע בגמרא נזיר, לחמרינן התם רביעית דם אין הנזיר מגלח על מגעה ועל משאה, וקאמר רבי עקיבא ק"ו, ומה עצם כשעורה שאין מטמא (שת כל) אדם בהעל, הנזיר מגלח על מגעה ועל משאה, רביעית דם שמטמאה (שת כל) אדם בהעל, מינו דין שהנזיר מגלח על מגעה ועל משאה, אמר לו ר"ח לר"ע, עצם כשעורה שהנזיר מגלח על מגעה ומשאה הלכה למשה מסיני ואין כתוב בתורה, ורביעית דם אתה בא ללמוד ממנה בק"ו, ואין דנין ק"ו מהלכה שלא מדבר הכתוב בתורה: **ותומאת התהום.** שהותרה בנ

מצאו **מְשׁוּבָּר וּמְפוֹרָק** אברים אברים, הרי הוא **טָהוֹר**, **שָׁמָא בֵּין הַפְּרָקִים עָבַר** - שמא עבר בין חלקי המת ולא נגע בו או האוהל עליו, והרי זה ספק טומאה ברשות הרבים[כה]. **וּבַקֶּבֶר** - אך אם נמצא המת מונח בקבר שהיה תחת רוחב הדרך, **אֲפִילּוּ** אם היה המת **מְשׁוּבָּר וּמְפוֹרָק**, העובר שם **טָמֵא**, **מִפְּנֵי שֶׁהַקֶּבֶר מְצָרְפוֹ** למת כאילו כולו שלם, שכל חלל הקבר מטמא ואפילו המקום הריק שבו[כו].

וּבַמֶּה דְּבָרִים אֲמוּרִים שאם היה המת משובר ומפורק העובר שם טהור[כז], **בְּאופן** שעבר כשהוא **מְהַלֵּךְ בְּרַגְלָיו** ובלא משא עליו, **אֲבָל** אם היה **טָעוּן** משא **אוֹ** שעבר שם כשהוא **רָכוּב** על גבי בהמה, הרי הוא **טָמֵא**. וטעם הדבר, **לְפִי שֶׁמְּהַלֵּךְ בְּרַגְלָיו, אֶפְשָׁר שֶׁלֹּא יִגַּע וְלֹא יַאֲהִיל** כשהוא עובר בין חלקי המת, **אֲבָל** כשהוא **טָעוּן אוֹ רָכוּב** הרי הוא מתנדנד לכאן ולכאן, **וְאִי אֶפְשָׁר שֶׁלֹּא יִגַּע וְלֹא יַאֲהִיל** על צדדיו[כח].

וּבַמֶּה דְּבָרִים אֲמוּרִים שאם היה המת מושכב לרוחב הדרך ועבר שם נזיר או עושה פסח הרי הוא טהור, **בְּטוּמְאַת הַתְּהוֹם, אֲבָל** - שהיה ידוע שנקבר שם אדם[כט], אף הנזיר או עושה הפסח שעבר שם הרי הוא **טָמֵא**.

ממשיכה הברייתא, **וְאֵי זֶה הִיא טוּמְאַת הַתְּהוֹם, כֹּל שֶׁלֹּא הִכִּיר בָּהּ** אפילו אדם **אֶחָד** הנמצא **בְּסוֹף הָעוֹלָם, אֲבָל הִכִּיר בָּהּ** אדם **אֶחָד** ואפילו הוא **בְּסוֹף הָעוֹלָם, אֵין זֶה טוּמְאַת הַתְּהוֹם**[ל].

מְצָאוֹ למת כשהוא **טָמוּן בַּתֶּבֶן** או **בֶּעָפָר** וְכן **בַּצְּרוֹרוֹת** - בתוך אבנים קטנות, **הֲרֵי זֶה טוּמְאַת הַתְּהוֹם**, כי יתכן שנפלו עליו אלו ומת ולא ידע על כך אדם מעולם[לא]. אבל מצאו **בַּמַּיִם** או **בָּאֲפֵלָה** או **בִּנְקִיקֵי הַפְּלָעִים** - שקעים קטנים שבין הסלעים[לב], **אֵין זֶה טוּמְאַת הַתְּהוֹם**, כיון שאין הטומאה מכוסה ונעלמת אלא יכול אדם להציץ שם ולראותה, ולא נאמרה הלכה זו של טומאת התהום אלא בטומאה המכוסה מן הכל כתהום[לג].

מסיימת הברייתא, **וְלֹא אָמְרוּ** היתר זה של **טוּמְאַת הַתְּהוֹם אֶלָּא לְטומאת מֵת בִּלְבָד**, ולא לטומאות אחרות כגון שרץ או זיבה, וכפי שלמדנו לעיל (פ:)[לד].

★ ★ ★

כה. ואף אם חלקי המת מפוזרים בכל רוחב הדרך באופן שההולך ישר בודאי עבר מעל אחד מהם, אנו תולים שמא עיקם דרכו לכאן ולכאן והלך ביניהם. פירוש הרא"ש (נזיר סג: ד"ה ספק).

כו. שנאמר בתורה לגבי טומאת מת (במדבר יט יח), 'וכל אשר יגע וגו' במת או בעצם אדם או בקבר יטמא שבעת ימים', ומשמע שאף הנוגע בקבר או מאהיל עליו טמא, ואף אם לא נגע או האהיל על המת עצמו. רש"י (ד"ה שהקבר).

אף שגם לעיל עסקה הברייתא במת הטמון בעפר וכדומה, אין זה נחשב כקבר, כיון שדין קבר המטמא מעל המקום הריק שבו הוא רק אם יש חלל טפח בין המת לגג הקבר, שבאופן זה הטומאה מתפשטת באותו חלל, וכל העובר מעליו מאהיל על הטומאה. אך המת האמור בכל הברייתא נמצא באופן שהעפר או התבן מכסים עליו ממש ואין מעליו חלל טפח, ובאופן זה הדין הוא שהטומאה בוקעת ועולה רק מעל גוף המת ואינה מתפשטת לצדדים. חסדי דוד (זכיס פ"ג ה"ח). [אמנם באמת יש הסוברים שאם יש חלל טפח מעל המת אין הטומאה בוקעת ועולה, והמאהיל מעליה אינו נטמא, וראה פני יהושע (נדרים יט: נמוס' ד"ה רוב) בשיטת רש"י בזה].

בפשטות מבואר בברייתא שהעובר מעל מת מפורק שבקבר טמא דווקא לתרומה, אך נזיר או עושה פסח טהור כיון שהיא טומאת התהום. והקשו התוספות (ד"ה ונקנר), כיצד יתכן שמת שבקבר יחשב כטומאת התהום, והרי זה שקברו יודע שכאן הוא. ותירצו, שיתכן שנפל לקבר ומת שם, ולא ידע בו שום אדם. אכן בשפת אמת (נמוס' שם) כתב, שהיה אפשר לפרש שבאמת אין שייך דין טומאת התהום בקבר, וכוונת הברייתא רק ללמדנו שאם היה המת מפורק העובר שם טהור גם לגבי תרומה. וראה שם שדקדק כן מלשון הברייתא.

כז. רש"י (ד"ה נד"מ - השני). ובהגהות הגר"א (אות ו) הוסיף, שכוונת הברייתא כאן אף על מה שאמרה לעיל שאם יש לו מקום לעבור טהור, שזהו דווקא אם מהלך ברגליו וכו'.

כח. רש"י (ד"ה טעון) ותוספות (נזיר סג: ד"ה נמצא - הרמתון).

כט. רש"י (ד"ה אבל נטומאה). ויש להעיר מדוע נקט דווקא נקבר, עיין ביאורי רש"י.

ל. ברש"י (ד"ה טמון) משמע שאף אם זה שהכיר בה כבר מת, אין זו טומאת התהום. וכן מבואר בתוספות (ד"ה ונקנר). אמנם ראה קרבן העדה (פ"ז ה"ז ד"ה נמחקת), שפירש בדעת הירושלמי שכל שאין אדם חי מכיר בטומאה הרי היא טומאת התהום.

לא. רש"י (ד"ה טמון). ומבואר מדבריו, שאף כשאין זה ודאי שלא הכיר אדם בטומאה זו, אם יש להסתפק בדבר הרי זו טומאת התהום, עד שיתברר לנו בודאי שהכיר בה אדם. וכן מפורש בשיטה מקובצת (נזיר סג. ד"ה טומאת) בשם הר' עזריאל. וביאר הרש"ש (נדרים שם) שכך נאמרה ההלכה למשה מסיני, שאף ספק טומאת התהום הותר לנזיר ועושה פסח. ובאופן אחר כתב, שאולי בספק טומאת התהום מטהרים דווקא ברשות הרבים, כיון שכל ספק טומאה ברשות הרבים טהור. וראה הערה להלן.

לב. עַל פי מלבי"ם (ירמיה יג ד).

לג. רש"י (ד"ה טמון). אמנם בשיטה מקובצת (נזיר סג: ד"ה היה) מבואר שאם יש צד שהכיר בו אדם אין זו טומאת התהום, ובנמצא טמון בתבן הרי זו טומאת התהום כי מוכח הדבר שכפי שהמת לפנינו לא הכיר בו אדם. אבל טמון במים שמא ראהו אדם כשזרחה שם החמה, וכן אם נמצא במקום אפילה שמא ראהו אדם שהוליך שם נר, ועל כן אין זו טומאת התהום.

לד. הגמרא לעיל שם הביאה מיעוט זה בשם רבי חייא, ונחלקו רבא ורב יוסף האם הוא בא למעט טומאת התהום של שרץ, או למעט טומאת תהום של זיבה, עיין שם. מסתימת דברי רש"י כאן נראה שפירש את דברי הברייתא כאן כדברי רבי חייא לעיל. אמנם רבינו חננאל (ד"ה ולא) כתב, שהברייתא באה למעט את הנהרג על ידי אחר שאין בו דין טומאת התהום, כיון שזה שהרגו יודע מטומאתו. וכן כתב הרמב"ם (מילות פ"ו ה"ח). ובראב"ד (שם) הקשה עליו שאופן זה כבר נתמעט מהאמור בתחילת הברייתא, שאם מכיר בו אדם אחד אין זו טומאת התהום. ועוד הקשה עליו הצל"ח (לעיל ע"ח ד"ה שוב) שפירושו סותר לדברי הגמרא לעיל, וראה הרחבה בילקוט ביאורים.

ביארנו את הסוגיא על פי שיטת רש"י. אמנם הרמב"ם פירש את כל הסוגיא באופן אחר, ולשיטתו טומאת התהום אינה ודאית אלא אפשר שלא נטמא, ושוחט אף אם נודעה לו הטומאה קודם השחיטה, ועוד חילק בין דין הבעלים לדין כהן שנטמא, וראה בילקוט ביאורים באריכות ובהרחבה.

כיצד צולין פרק שביעי פסחים

לרש לקיש דאמר כדרך עד דידעי בה כ"ע. קשה לריב"ח דנזיר נסופו (דף סג.) מיתת הך מסקנא ולא מייתי התם מילתיה דר' יוחנן ולא פריך נמי תנא לר"ח וקאמר בשלמא למ"ד כדרך שפיר והיא מסוגיות החלוקות: **ותמא** ושהור לבתחלה הוא. ודוקא לפני זריקה אבל לפני זריקה נמי מתוספתא: **אלא** לפני זריקה נמי מרצה. ע"כ לפני זריקת שוס דס לתס נזרק אפילו אחד מן הדמים ונטמא תנן בפרק ג' מיעס (נזיר מז.) [ב]יבית שאר קרבנות ויטהר אפילו בטומאה ידועה אינו סותר נזירותו וריעוי דטומאת התהום לכולה שמעתין היינו שאינו סותר נזירותו כדפי' [ג] לעיל[ט] מי נזיר כי ימות מת עליו כו' וקשה לר"י דבפר' בתרא דנזיר (דף סג.) תנן אס עד שלא גילח נודע לו אפילו טומאת התהום סותר ומוקי ליה ר' יוחנן בגמ' כר"ח דאמר מגלחת מעכבת ומ"ש נודע לו לפני זריקה נמי כיון דמעכבת אמאי אינו סותר ותירץ ר"י דהכא כיון שנשחט יש לו להשלים ומרגיש בין על טומאת התהום ואינו סותר כאילו לאחר זריקה נטמא ולא דמי לקודש גילוח ומע"ג דגילוח הוה אחר זריקה כדתנן בפ' מיעס (שם דף מו:) גילח על זבח ונמצא פסול תגלחתו פסולה ואי גילוח הוא לפני זריקה יבית זבח אחר לרבנן אית להו דתגלחת לא מעכבא[י]

ולכך מרגיש הכא לפני זריקה:

המוצא מת מושכב כו'. בפ' בתרא דנזיר (דף סה.) דייק על הא דתנן אס עד שלא גילח נודע לו אפילו טומאת התהום סותר פרט למצוי מת פרט להרוג מושכב פרט ליושב וקשה לריב"ח הכא ביושב אחי שפיר מטפי מטושכב דמושכב לא הוי כולי האי טומאת התהום אס קברוהו אס וי"ל דמושכב נקט משום תרומה שהוא תופס כל רוחב הדרך ואי אפשר שלא יהא לו יסיט אבל יושב לא לריכא למימר אמת לא יהיל כנגדו: **ובקבר** אפי' כו'. ומ"ת היכי שייכא טומאת התהום בקבר והלא נודע כשקברוהו אס ואיכא למימר כגון שנפל בקבר ומת והא דפי' בקונטרס שהקבר מלרפו משום לכתיב לו בקבר אין נראה לר"י דשמא קרא מיירי בקבר מכוסה ומשום הכי נמי הקבר מלרפו משום אהל שהכיסוי מגיע את הטומאה עליו: **מצאו** טמון בתבן כו'. משום דלפי מה שמלמדנו עכשיו לא היה לאוי להכיר לאחד בסוף העולם אבל בזמים רחוי להכיר:

נטמא רובו שורפין אותו לפני הבירה מעצי כו'. נראה הטעם משום דאפי בזמים אין מתנה עליהם לפי שהזקיקוהו לשורפו לפני הבירה כדי לגייסו לא הטריחוהו להביא עלים משלו ויכול להנות משל הקדש וכן בזיקין המנו (ג) כמו כן ולא לכל דמתוך ליקוחן היו נמנעין מלשורפו ואפי לידי עבירה ודוקא בזיקין או בתכשיטי כדאמרי' בגמרא דעשאוהו כזיקין אבל אדם אחר לא ואפילו למאן דלית ליה בפ"ק דשבועות (יח:) לב ב"ד מתנה עליהן ה"מ בקרבנות דקדשי קדושת הגוף אבל קדושת דמים כולי עלמא מודו: **בירה**[כ], **וכגמרא** מפרש טעמא: **נטמא מיעוטו.** וכן נותר של פסח טהור: **הזיקין.** עלרין, כלומר שהן לרי עין: **שורפין אותו.** את מעט שנטמא ואת הנותר: **גמ'** וכן מי שיצא. בפרק אלו עוברין: **שיש בידו בשר קדש.** והרי הוא פסול בזוגא: **צופים.** מקום שיכול לראות משם הבירה, ומשם והלאה אין יכול לראותו: **שורפו במקומו.** לא הטריחוהו לחזור ולשורפו בירושלים, הואיל וכבר נתרחק הרבה, ואף על גב דקיימא לן בפרק כל שעה (דף כה.) דבמקום אכילת קדשים שם שריפתן, מבקדש בחש תשרף:

בו מי שהרגו: **ירוש'** בסוף הפ' ר' יוחנן בר מזיה בשם ר' פנחס ממה דנן חמיי רבנן שלוחין סנדליהן תחת' אגף של הר הבית. תאני ר' יהודה מחילות שתחת היכל (קודש) [חול] אמר ריש לקיש ומתני' אמרה כן ומדורה היתה שם ובית כסא של כבוד היה שם וכו' אמר ר' וכי צואה טמאה היא אלא נקיות ויי דא אמ' יוצא והולך לו במסיבה ההולכת תחת הבירה כו': **כדי לביישן** מפני שפשעו בו ונטמא. **נטמא מיעוטו**

עין משפט נר מצוה

ע א מיי' פ"ו מהל' נזירות הלכה יח:

עא ב מיי' פ"ד מהלכ' ביאת מקדש הל' ו:

עב ג מיי' פ"ו מהל' קרבן פסח הלכה יא ופי"ח מהל' מאכלות הטומאה הלכה ג:

עג ד מיי' פ"ו מהלכות נזירות הלכה יט:

עד ה מיי' פ"ד מהלכ' קרבן פסח הלכה ג ופי"ט מהלכות פסולי מוקדשין הלכה ב ז:

רבינו חננאל

עושין אותן בטומאה. **אינו דין שהותרה לצבור טומאת התהום** וכהן המרצה בתמיד קרבן ציבור הוא וכן הוא מפורש בתלמוד ארץ ישראל. **ואקשי' ומי דיינינן קל וחומר מהלכה** טומאת התהום ליחיד הלכה היא וקרבן ציבור קל וחומר. **והתניא** אמר לו רבי עקיבא עצם כשעורה ורביעית דם קל וחומר ואין דנין קל וחומר מהלכה וזו דר' עקיבא עיקרה בנזיר פ' כהן גדול ונזיר וקל וחומר דרבא מפורש בירושלמי. **אלא אמר רבא** גמר במועדו בגזירה שוה מפסח: **היכא כתיבא טומאת התהום בנזיר** אמר רבי אליעזר שנאמר וכי ימות מת עליו וגו' במחוורת עליו כלומר ידיעה ברורה. **בפסח** ר' יוחנן אמר שנאמר טמא לנפש או בדרך רחוקה לכם לכם במחוורת לכם ריש לקיש אומר או בדרך רחוקה מה דרך בגלוי אף כל טומאה גלויה. **ואותבינן עלייהו איזו היא טומאת התהום** כל שלא הכיר בה אחד בסוף העולם הכיר בה אחד בסוף העולם אין זו טומאת התהום. **קשיא לר' אלעזר** דאמר וכי ימות מת עליו במחוורת עליו הוא שחייב עליה וכל מה שאינה מחוורת עליו אע"פ שאחרים יודעין אותו הרי היא טומאת התהום. **ולרבי יוחנן** דמפיק לה מלכם תרי' הא ידע בה אחד טומאת התהום קרינא ביה. **ולריש לקיש** דמפיק לה מדרך כל שאינו גלוי לכל אדם כדרך הרי היא טומאת התהום האי מתני' דקתני אפילו ידע בה אחד בסוף העולם אין זו טומאת התהום קשיא לכלן. **ונדחו כלם ואוקימ'** אלא בטומאת התהום הלכתא גמירא לה וקרא אסמכתא בעלמא: **אמר מר בר רב אשי** אפילו אם נודע לו שנטמא לפני זריקה הצ"ץ מרצה: **המוצא מת מושכב לרחבו של דרך** לתרומה טמא לנזיר ועושה פסח טהור בד"א בשאין לו מקום לעבור אבל יש לו מקום לעבור אף לתרומה טהור שאני אומר ממקום טהור עובר בד"א שנמצא שלם אבל משובר ומפורק טהור שמא בין הפרקים עבר ובקבר אפילו משובר ומפורק טמא מפני שהקבר מצרפו בד"א במהלך ברגליו אבל טעון או רכוב טמא לפי שמהלך ברגליו אפשר שלא יגע ולא יאהל אבל טעון או רכוב אי אפשר שלא יגע ולא יאהל בד"א בטומאת התהום אבל בטומאה ידועה טמא ואי זה היא טומאת התהום כל שלא הכיר בה אחד בסוף העולם אבל הכיר בה אחד בסוף העולם אין זה טומאת התהום [ד]מצאו טמון בתבן בעפר ובצרורות הרי זה טומאת התהום במים באפילה בנקיקי הסלעים אין זה טומאת התהום ולא אמרו[ט] טומאת התהום אלא למת בלבד: **מתני'** [ה]נטמא שלם או רובו שורפין אותו לפני הבירה מעצי המערכה נטמא מיעוטו והנותר שורפין אותו בחצרותיהן או על גגותיהן מעצי עצמן הזיקין שורפין אותו לפני הבירה בשביל ליהנות מעצי המערכה: **גמ'** מ"ט א"ר יוסי בר חנינא כדי לביישן: **נטמא מיעוטו** וכו': ורמינהו[ו] וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קדש אם עבר צופים שורפו במקומו ואם לאו אינו דין שהותרה לו טומאת התהום. היתר גמור, ואפילו איכא טהורין: מהלכה. כגון קבר טומאת התהום הלכה למשה מסיני נזיר ועושה פסח: ומי דיינינן קל וחומר מהלכה. והא טומאת התהום לא משום שפיקא מטמאין[ז] לה דיימא גלוי מילתא למפרע[ח] בעלמא היא, השתא אפילו בודאי נטמאו נמי אלא בשעה שנטמא היתה טומאת התהום שלא הכיר בה אדם מעולם מטהרין ליה כדלקמן: דר"ח ור"ע במסכת נזיר, דאמרינן התם רביעית דם אין הנזיר מגלח על מגעה ועל משאה, וקאמר רבי עקיבא ק"ו, ומה עלש כשעורה שאין מטמא (את כל) אדם מהלל, הנזיר מגלח על מגעה ועל משאה, רביעית דם שמטמאה (את כל) אדם מהלל, אינו דין שהנזיר מגלח על מגעה ועל משאה, אמר לו ר"ח לר"ע, עלש כשעורה שהנזיר מגלח על מגעה ומשאה הלכה למשה מסיני ואין כתוב בתורה, ורביעית דם אתה בא ללמוד ממנה בק"ו, ואין דנין ק"ו מהלכה שלא מדבר הכתוב בתורה: **ושומאת התהום.** שהותרה בנזיר ועושה פסח, היכא כתיבא. והך בעית לישנא בי מדרשא מקמי הא בעית דרב יוסף, ובעי דרב יוסף כבר לישנא הך מסקנא דלקמן בטומאת התהום גמרא גמירי לה, משום הכי פרכינן לעיל ומי דיינינן ק"ו מהלכה: **במחוורת עליו.** שתהא נרורה לו: **לכם.** טמא לנפש או בדרך רחוקה לכם, והאי לכם קאי נמי מטמא: **בי דרך.** טמא לנפש דומיא דדרך רחוקה הוא: **אי זהו טומאת התהום.** שהותרה לנזיר ועושה פסח: **לא שנו.** לזין מרגיש על טומאת התהום בנזיר ועושה פסח: **מושכב לרחבו של דרך.** והוא עבר אס, ומ"ש שלא נגע אס או המיט או האהיל: **לתרומה.** לאכול בתרומה: **טמא.** דלא הותרה בו טומאת התהום, ואילו לאוכלו של דרך אפי' טומאת התהום אין כאן: **שאין לו מקום לעבור.** שמחזיק וממלא את כל רוחב הדרך, אף על גב דטומאת ודאי היא, כיון דההיא שעתא דעבר עליה טומאת התהום הוא, שלא היה שום אדם יודעו אס, ואף לזה לא נודע עד שנשחטו קרבנותיו, הלכה למשה מסיני היא שזורקין עליו את הדמים: **אבל יש לו מקום לעבור אף לתרומה טהור.** דהוי ליה ספק טומאה ברשות הרבים, וספיקו טהור: **בד"א.** דכי ממלא את כל הדרך טמא: **שהקבר מצרפו.** שכל הקבר מטמא באהל ואפילו ריקן שבו, דכתיב (במדבר יט) אדם כי ימות באהל כל הבא אל האהל וכל אשר באהל יטמא שבעת ימים, [א] דמשובר ומפורק טהור: **טעון.** משוי, על כרחו הולך נע ונד לכאן ולכאן, ומאהיל על גדיו: **בד"א.** לנזיר ועושה פסח טהור: **אבל בטומאה הידועה.** שידעו שאדם נקבר שם: **טמון בעפר בתבן ובצרורות.** טומאה מכוסה מכל אדם היא זו, שמא גל אבנים או עפר או תבן נפל עליו ולא הכירו בו בני אדם מעולם, אבל מים ואפילה ונקיקי הסלעים אין זו הטומאה מכוסה ונעלמה, שהמים יכול לראות, ולא גמירי הלכתא אלא בטומאה שהיא בהוה מכוסה מן הכל: **ולא אמרו.** דהותרה טומאת התהום אלא למת בלבד: **מתני' נטמא** שלם או רובו שורפין אותו לפני הבירה. דכל המקדש כולו קרי בירה[כ], **וכגמרא** מפרש טעמא: **נטמא מיעוטו.** וכן נותר של פסח טהור: **הזיקין.** עלרין, כלומר שהן לרי עין: **שורפין אותו.** את מעט שנטמא ואת הנותר: **גמ'** וכן מי שיצא. בפרק אלו עוברין: **שיש בידו בשר קדש.** והרי הוא פסול בזוגא: **צופים.** מקום שיכול לראות משם הבירה, ומשם והלאה אין יכול לראותו: **שורפו במקומו.** לא הטריחוהו לחזור ולשורפו בירושלים, הואיל וכבר נתרחק הרבה, ואף על גב דקיימא לן בפרק כל שעה (דף כה.) דבמקום אכילת קדשים שם שריפתן, מבקדש בחש תשרף:

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) שבת קלב. ע"ש. נזיר נו., ג) נזיר סג. ע"ש, ג) [שם. תוספתא זבים פרק ג], ד) שם, ה) [נזיר שם ע"ב כל הענין תוספתא זבים פרק ג], ו) [לעיל פ: ע"ש וש"נ], ז) לעיל מט. [בכורות מט:], ח) זבחים קד: עי"ש, ט) פ:, י) נזיר מו ע"א.

הגהות הב"ח

(ג) תוס' ד"ה נטמא וכו' כמו כן שמא מתוך ליקוטין כ"ל:

הגהות הגר"א

[א] רש"י ד"ה בד"א דמשובר ומפורק מדחוור. נ"ב מילתא דפסיקא נקט אגב גחמת קמי גס (מגילין לו) [מ"ל] מקום לעבור:

גליון הש"ם

תוס' ד"ה אלא לפני זריקה יביא שאר קרבנות. לא זכיתי להבין הא שם נטמא מ"ש כזה אינו סותר בטומאה ידוע אגב מס נודע שנטמא למפרע כזה בילוע סותר וכתהום אינו סותר וה' יאיר עיני:

תורה אור השלם

א) וְכִי יָמוּת מֵת עָלָיו בְּפֶתַע פִּתְאֹם וְטִמֵּא רֹאשׁ נְזֻרוֹ וְגִלַּח רֹאשׁוֹ בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלְּחֶנּוּ: [במדבר ו, ט]

ב) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְּדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶּסַח לַיי: [במדבר ט, י]

19/06/2018 אחה

הגהות והציונים

ט] נ"ל דצ"ל מטהרינן (רש"ש, ועי' מהרש"ל): י] "למפרע" נ"ל למחוק (רש"ש, ועי' מהרש"ל): ג] צ"ל כדפריך, בדפו"י כדפרי':

משנת ראשונים

עצם כשעורה הלכה. דנזיר מגלח עליו דמקרא לא אתי כדכתיב על כל נפשות מת לא יבא מידי דמיטמא בביאה, ורביעית דם בעי לאגמורי מיניה מק"ו.

[תוספות, נזיר נז.]

פי' יפה פרש"י ז"ל, עצם כשעורה הלכה שנזיר מגלח עליה, דאילו טומאת עצם בהדיא [כתיב] או בעצם אדם וכו', וליכא למימר עצם כשעורה הלכה לשיעור, דכל השיעורים נמי הלכה הן וקרא דארץ חטה ושעורה אסמכתא, אלא ודאי כיוון יפה רבינו ז"ל.

[הריטב"א, שבת קלב.]

רביעית דם קל וחומר, ואין דנין קל וחומר מהלכה. ודאי קל וחומר מעליא הוא ואין עליו תשובה ואלו היתה טומאת עצם כשעורה למגע כתובה בהדיא ודאי כך היינו דנין, אלא שטומאת עצם כשעורה למגע אינה אלא הלכה ואין דנין קל וחומר מהלכה.

[מאירי, נזיר נז.]

[המשך נדפס בסוף המסכת]

משנה

משנה זו מבארת כיצד נוהגים בקרבן פסח שנטמא[א], ובנותר מן הפסח לאחר שעבר זמן אכילתו:

נִטְמָא קרבן הפסח כשהוא **שָׁלֵם, אוֹ** שנטמא **רוּבּוֹ, שׂוֹרְפִין אוֹתוֹ לִפְנֵי הַבִּירָה** - לפני בית המקדש[ב], **מֵעֲצֵי הַמַּעֲרָכָה** - בעצי ההקדש המיועדים לשרוף בהם את הקרבנות על גבי המזבח[ג].

נִטְמָא מִיעוּטוֹ של הפסח, **וְכֵן הַנּוֹתָר** מפסח טהור לאחר זמן אכילתו, אין שורפים אותו לפני המקדש מעצי הקדש, אלא **שׂוֹרְפִין אוֹתוֹ בְּחַצְרוֹתֵיהֶן** שבירושלים **אוֹ עַל גַּגּוֹתֵיהֶן**[ד], **וּמֵעֲצֵי עַצְמָן**. אבל **הַצַּיְקָנִין** - הקמצנים וצרי העין שאינם רוצים ליתן עצים לצורך זה מממונם[ה], **שׂוֹרְפִין אוֹתוֹ** - את המעט שנטמא או את הנותר **לִפְנֵי הַבִּירָה, בִּשְׁבִיל לֵיהָנוֹת מֵעֲצֵי הַמַּעֲרָכָה** ולשורפו בהם[ו].

★

גמרא

שנינו במשנה שפסח שנטמא כולו או רובו שורפים אותו לפני המקדש. מבררת הגמרא, **מַאי טַעֲמָא** - מה הטעם שהצריכו את הבעלים לשורפו לפני המקדש דווקא, ולא בכל ירושלים כדין כל בשר קדשים קלים הטעון שריפה. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי יוֹסֵי בַּר** [-בן] **חֲנִינָא, כְּדֵי לְבַיּוֹשָׁן** על שלא נזהרו לשומרו מן הטומאה, חייבום לשורפו לפני הבירה במקום שהרבים מצויים שם, ומתוך שיתביישו יזהרו אחר כך שלא יבואו שוב לידי טומאה[ז].

★

שנינו במשנה, **נִטְמָא מִיעוּטוֹ וכו'** והנותר שורפין אותו בחצרותיהן או על גגותיהן מעצי עצמן. הגמרא מקשה סתירה על כך ממשנה לעיל: **וּרְמִינְהוּ** - הקשו בני הישיבה על משנתנו ממה שלמדנו במשנה לעיל (מט.), **וְכֵן**[ח] **מִי שֶׁיָּצָא מִירוּשָׁלַיִם וְנִזְכַּר שֶׁיֵּשׁ בְּיָדוֹ בְּשַׂר קֹדֶשׁ** - בשר קדשים קלים, וכיון שיצא הבשר מחוץ לחומת ירושלים הוא נפסל, וטעון שריפה בירושלים שהיא מקום אכילתו[ט], **אִם** כבר **עָבַר** בדרכו את **צוֹפִים** - שם כפר שהוא המקום האחרון שאפשר לראות ממנו את בית המקדש', לא הטריחוהו חכמים לחזור לירושלים כיון שכבר התרחק ממנה הרבה, אלא **שׂוֹרְפוֹ בִּמְקוֹמוֹ** שבו הוא עומד[י]. **וְאִם לָאו** - ואם לא עבר עדיין את צופים,

---

א. **לאחר** שבמשנה הקודמת למדנו מה דין בעליו של פסח שנטמא [שיצא ידי חובה אם נודעה לו הטומאה לאחר הזריקה], עובר התנא ללמד מה דין הקרבן הטמא עצמו.

ב. **דהיינו** בבית הדשן שמחוץ לעזרה. רש"י (לעיל מד. ד"ה פסולי). בשר קדשים שנפסל טעון שריפה, שנאמר (ויקרא ז יט) 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל, באש ישרף'. וצריך לשורפו במקום אכילתו, שנאמר (שם ו כג) 'בקודש וגו' באש תשרף'. גמרא (לעיל כד.). קרבן פסח הוא מן הקדשים הקלים הנאכלים בכל ירושלים, ועל כן מקום שריפתו מן התורה הוא בכל העיר [על פי רש"י (ד"ה שורפו), אך ראה הערה בסוף העמוד בשם התוספות]. ומכל מקום כשנטמא כולו או רובו הצריכו חכמים לשורפו לפני המקדש דווקא, וטעם הדבר יבואר בגמרא.

כל בית המקדש קרוי בירה. רש"י (ד"ה נטמא שלם). אכן זו דעת ריש לקיש בזבחים (קד:), ודרש כן מהנאמר בתפילת דוד על שלמה בנו שיזכה לבנות את בית המקדש (דה"י א כט יט), 'ולבנות הבירה אשר הכינותי'. אך לדעת רבי יוחנן שם מקום מיוחד היה בהר הבית שנקרא בירה. וברש"י בברכות (מט: ד"ה לפני) מבואר שזהו שמו של בית הדשן שמחוץ לעזרה.

ג. **בעזרה** היתה לשכה הקרויה 'דיר העצים', ובה היו עצים המיועדים למערכה שעל גבי המזבח (רע"ג שקלים פ"ו מ"ו), ומהם היו נוטלים לשרוף בהם את בשר הפסח שנטמא. 'מערכה' היא מלשון הפסוק (ויקרא ו ב) 'ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח וערכו עצים על האש'. וראה פרטי דיני המערכה בתמיד (כט.), ביומא (מה.) ובזבחים (נד.).

טעם הדבר שהתירו להשתמש בעצי המערכה, הוא מכיון שצריך לשרוף לפני הבירה דווקא, ועל כן הקילו על השורף ולא הטריחוהו להביא עצים מביתו. תוספות (ד"ה נטמא) [בגמרא להלן (פג.) יבואר שאף אם אדם רוצה להביא לפני הבירה עצים משל עצמו אסור לו לעשות כן, ולשיטת רבא שם הוא כדי שלא יבואו לחשוד בו במעילה כשיקח לביתו את העצים שנותרו מן השריפה. וכתב המהרש"א (נמוסי שם), שטעם ההיתר שכתבו התוספות הוא רק לשיטת רבא, אך לדעת רב יוסף שם שאסרו להביא עצים משל עצמו כדי שלא לבייש את מי שאין לו, זהו עצמו הטעם שהתירו להשתמש בעצי המערכה. ואכן טעם זה הביאו הרמב"ם (פיה"מ) ורבינו עובדיה מברטנורא]. אף שהשימוש בממון הקדש לצורך עצמו אסור משום מעילה, כאן אין בכך מעילה כיון שמתחילה בעת הקדשת העצים מתנים בית דין שיוכלו להשתמש בהם גם לצורך זה, ועל דעת כן מקדישים אותם. רש"י (להלן פג. ד"ה לידי), תוספות (שם). וראה טעם נוסף ברש"ש (נמוסי שם).

ד. **יש** לדקדק מפני מה פירט התנא היכן שורפים, ולא כתב סתם 'בבתיהם'. וראה הערה על הגמרא להלן בשם הון עשיר.

המלאכת שלמה ועוד אחרונים הקשו, כיצד מותר לשרוף את הפסח על הגג, והרי אין שורפים בשר קדשים שנטמא אלא במקום אכילתו כמובא לעיל, והפסח אינו נאכל על הגג כיון שגגות ירושלים לא נתקדשו, כמבואר ברש"י להלן (פה: ד"ה גגין). ובקהילות יעקב (סי' שם) יישב קושייתם, הובאו דבריו בילקוט ביאורים.

ה. **ברש"י** (ד"ה הציקנין) כתב שציקנין היינו עצרנין, ועצרן פירושו קמצן כפי שכתב בחולין (מו. ד"ה עשירין). [וראה בארחות צדיקים (שער יח) 'הציקנות, זאת המידה היא מגונה ברוב ענייניה', עיין שם באורך].

ו. **הטעם** שהתירו לציקנים להנות מעצי ההקדש, הוא משום שאם יצריכום להשתמש בעצים שלהם הם ימנעו מלשרוף את הפסח, ויבואו לידי עבירה. ואף בזה אין משום מעילה כיון שלב בית דין מתנה מתחילה שיוכלו להשתמש בעצים לשם כך, כפי שהתבאר לגבי פסח שנטמא כולו. תוספות (ד"ה נטמא).

לכאורה היה התנא צריך לנקוט 'בשביל שלא ליהנות מעצי עצמן', שהרי זהו עיקר טעמם של הציקנין. וביאר ההון עשיר (ד"ה נזכר), שבא התנא להשמיענו את הדין המבואר להלן בגמרא, שאסור ליקח מעצי המערכה לשרוף את הפסח בביתו, ומותר להנות מהם רק לפני הבירה, וזהו 'היו שורפים לפני הבירה כדי להנות מעצי המערכה'. וראה שם שהרחיב בזה.

ז. **רמב"ם** (פיה"מ), פסקי הרי"ד (ד"ה מעי). אבל אם נטמא מיעוטו וכן אם נותר מבשר הפסח אין זו פשיעה גדולה כל כך, ועל כן לא קנסו לשורפו בפני רבים כמבואר בהמשך המשנה. מאירי (ד"ה נטמא).

לפי דברי רבי יוסי בר חנינא, ביאר ההון עשיר (ד"ה נמלרופיהן) מדוע בדין נטמא מיעוטו נקט התנא במשנה 'בחצרותיהן או על גגותיהן' ולא כתב סתם בבתיהם, שבא להשמיענו שגם הם צריכים לשרוף במקום מגולה, כדי שיראו אנשים את העשן ויתביישו קצת, ועל ידי כך יזהרו פעם אחרת.

ח. **תחילה** דנה המשנה שם במי שהלך לשחוט את פסחו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, מתי עליו לחזור ולבערו ומתי אינו צריך לחזור. ועל כך מוסיפה המשנה, וכן מי שיצא מירושלים וכו'.

ט. **כל** קודש מקדשי מזבח שיצא מחוץ למקומו, ואפילו לרגע אחד, נפסל בפסול 'יוצא' וחייב שריפה (זבחים פג: להלן פג.). בשר קדשים קלים נאכל בכל ירושלים, ולפיכך אם יצא מחוץ לחומות העיר הוא טעון שריפה. וצריך לשורפו במקום אכילתו, ראה הערה להלן.

י. **רש"י** (לעיל מט. ד"ה אם עבר). אמנם התוספות (שם ד"ה אם) הקשו על פירושו, והביאו בשם התוספתא שצופים היינו 'כל מקום סביב ירושלים שיכול לראותו משם'. ולפי זה 'צופים' הוא מלשון ראייה [כמו 'צופה ומביט'], וכן פירשו בברכות (מט: ד"ה אם). ובתוספות יום טוב (פ"ג מ"ח) ביאר אף לדעת רש"י, שכל המקומות מסביב לירושלים שרואים אותה מהם נקראו מלבד שמם גם בשם 'צופים', עיין שם.

יא. **ברש"י** (ד"ה שורפו) מבואר לכאורה, שקדשים קלים חייבים שריפה במקום אכילתם מן התורה, כמובא לעיל במשנה. אך בתוספות (לעיל מט. ד"ה ושורפו) הקשו, אם כן איך יתכן שאם נתרחק הרבה הקילו עליו לשורפו במקומו, הרי הוא מחויב מן התורה לחזור ולשורפו. ועל כן כתבו, שבאמת מן התורה רק קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים [החלקים המוקטרים מן הקרבן] טעונים שריפה במקומם דהיינו בעזרה, אך בשר קדשים קלים נשרף בכל מקום, אלא גזרו חכמים שאף הוא טעון שריפה במקום אכילתו כדי שלא יבואו לשרוף קדשי קדשים חוץ למקומם, וכשהתרחק הרבה לא הטריחוהו חכמים לחזור. ובחתם סופר (שם ד"ה נשחר) כתב שאף רש"י מודה בזה, וכוונתו שכיון שחיוב שריפת קדשי קדשים במקומם נלמד מפסוק, על כן גזרו חכמים אף בפסולי קדשים קלים. וראה יישובים נוספים לדבריו בילקוט ביאורים כאן ולעיל (מט.).

חוֹזֵר וְשׁוֹרְפוֹ לִפְנֵי הַבִּירָה - לפני בית המקדש, מֵעֲצֵי הַמַּעֲרָכָה. נמצא אם כן שאף כשנפסל מיעוט הבשר שורפים אותו מעצי המערכה, ולא כמבואר במשנתנו שדווקא אם נטמא כולו או רובו הדין כן, אך אם נטמא מיעוטו שורפים אותו בחצרותיהן מעצי עצמן[א].

מתרצת הגמרא, אָמַר רַב חָמָא בַּר עוּקְבָא, לָא קַשְׁיָא - אין להקשות סתירה בין משניות אלו, כיון שְׁכָּאן - במשנה המבארת את דין היוצא מירושלים ובידו בשר קודש, מדובר בְּאַכְסַנַּאי - באורח ששהה בירושלים, ואין ברשותו עצים לשרוף בהם את הבשר, ועל כן התירו לו לשרוף אף מיעוט מהבשר בעצי המערכה[ב]. אך כָּאן במשנתנו, מדובר בְּבַעַל הַבַּיִת הדר בירושלים, וכיון שיש לו עצים הוא צריך לשרוף בחצרו מעצי עצמו.

רב פפא מתרץ את הסתירה באופן אחר:

רַב פָּפָּא אָמַר, אין צריך לחלק כדברי רב חמא, אלא הָא וְהָא - זו וזו, כלומר בין משנתנו ובין המשנה לגבי היוצא מירושלים, עוסקות בְּאַכְסַנַּאי - באורח שאינו גר בירושלים, אלא שְׁכָּאן - בדין היוצא מירושלים עם בשר קודש, מדובר באופן שֶׁהֶחֱזִיק בַּדֶּרֶךְ - שהתחיל כבר בדרכו[ג], ולפיכך אף שצריך לחזור לא הטריחוהו חכמים להתעכב עוד ולחפש עצים. אך כָּאן במשנתנו מדובר באכסנאי שֶׁלֹּא הֶחֱזִיק עדיין בַּדֶּרֶךְ, ועל כן אף שאין לו בית בעיר לא הקלו עליו, והוא צריך לחפש עצים לשריפת בשר הפסח שנטמא[ד].

רב זביד מבאר את תירוצו של רב חמא בר עוקבא:

רַב זְבִיד אָמַר, לְעוֹלָם יש ליישב את סתירת המשניות כִּדְאָמַר מֵעִיקָּרָא - כפי שאמר מתחילה רב חמא, דהיינו שכָּאן בְּאַכְסַנַּאי וכָּאן בְּבַעַל הַבַּיִת. ואין לומר כדברי רב פפא שחכמים הקילו לאכסנאי רק כשהחזיק בדרך, אלא לכל אכסנאי התירו לשרוף בעצי המערכה וְאַף עַל גַּב דְּלָא הֶחֱזִיק בַּדֶּרֶךְ[ה]. וטעם הדבר, דְּאַכְסַנַּאי כֵּיוָן דְּלֵית לֵיהּ - כיון שאין ברשותו עצים, עֲשָׂאוּהוּ כְּצַיְּקָנִין - עשו את דינו כדין הקמצנים שאינם רוצים לקנות עצים מממונם, שהתירו להם לשרוף את הפסח מעצי המערכה, דְּתָנַן - ששנינו במשנתנו, 'הַצַּיְּקָנִין שׁוֹרְפִין אוֹתוֹ [את הפסח שנטמא מיעוטו] לִפְנֵי הַבִּירָה, בְּשָׁבִיל לֵיהָנוֹת מֵעֲצֵי הַמַּעֲרָכָה'[ו].

★

הגמרא מביאה ברייתא העוסקת בדיני השריפה לפני הבירה מעצי המערכה:

תָּנוּ רַבָּנָן - שנו חכמים בברייתא, אם נטמא מעט מבשר הפסח או נותר ממנו בשר לאחר זמן אכילתו, וּבָאוּ הציקנין [שהתירו להם לשורפו מעצי המערכה לפני הבירה] ורצו לְשׁוֹרְפוֹ בְּחַצְרוֹתֵיהֶן וּמֵעֲצֵי הַמַּעֲרָכָה, אֵין שׁוֹמְעִין לָהֶן - אין מתירין להם לעשות כן, מהטעם שיבואר להלן[ז]. וכן אם נטמא כל הבשר או רובו, שחייבים הבעלים לשורפו לפני הבירה כמבואר לעיל (פה:), ורצו לשורפו לִפְנֵי הַבִּירָה וּמֵעֲצֵי עַצְמָן, אֵין שׁוֹמְעִין לָהֶן[ח].

שואלת הגמרא, בְּשֶׁלָּמָא - אמנם מובן הדין הראשון שאם באו לשרוף מֵעֲצֵי הַמַּעֲרָכָה בְּחַצְרוֹתֵיהֶן אֵין שׁוֹמְעִין לָהֶן, שהרי בזה יש חשש דִּילְמָא פָּיְישָׁן מִינַּיְיהוּ - שמא ישאר בידם מהעצים, וְאָתוּ בְּהוּ [-ויבואו בהם] לִידֵי תַּקָּלָה שישתמשו בעצים לצורך אחר, והרי זו מעילה בהקדש[ט]. אֶלָּא על הדין השני שאם באו לשרוף לִפְנֵי הַבִּירָה מֵעֲצֵי עַצְמָן אין שׁוֹמְעִים להן, יש להקשות מַאי טַעֲמָא לֹא - מה הטעם שאין מתירים להם את הדבר.

משיבה הגמרא, רַב יוֹסֵף אָמַר, הטעם שלא התירו לשרוף לפני הבירה מעצי עצמם, הוא שֶׁלֹּא לְבַיֵּישׁ אֶת מִי שֶׁאֵין לוֹ עצים משל עצמו, ועל כן תיקנו שלפני הבירה ישרפו רק מעצי המערכה[י].

רבא מביא טעם אחר לדבר:

רָבָא אָמַר, הטעם שלא התירו לשרוף לפני הבירה מעצי עצמם, הוא מִפְּנֵי הַחֶשֶׁד - כדי שלא יחשדו בהם, כיון שאם ישארו בידם מעצי עצמם לאחר שריפת הפסח ויחזירום לביתם, הרואים יחשדו שהם גונבים מעצי המערכה ונהנים מהם, ועל כן תיקנו שלפני הבירה לא ישרפו מעצי עצמן.

מבררת הגמרא, מַאי בֵּינַיְיהוּ - מה החילוק להלכה בין טעמו של רב יוסף לטעמו של רבא. משיבה הגמרא, אִיכָּא בֵּינַיְיהוּ - יש ביניהם חילוק, באופן דְּאַיְיתִי קָנֵי וַחֲרִיוֹתָא - שהביאו מביתם קנים וענפי דקל יבשים[יא], דְּלָא חֲזוּ [-שאינם ראויים] לַמַּעֲרָכָה שעל המזבח משום שהם קלים ונשרפים מהר, ואין האש מתקיימת בהם[יב]. וכיון שאין משתמשים בהם בבית המקדש, לדעת רבא מותר לשרוף בהם לפני הבירה שהרי הכל יודעים שעצי עצמם הם ולא יחשדום בגניבה, אך

א. **אין** לתרץ שהמשנה שם מדברת באופן שנטמא רוב הבשר, שהרי בהמשך המשנה מפורש שאף אם יש בידו רק שיעור כביצה מן הבשר הדין כן [ולגבי שיעור כזית נחלקו בזה תנאים, ראה שם]. וכמו כן אין לומר שמדובר שם בציקנים השורפים אף את מיעוט הבשר לפני הבירה מעצי המערכה כמבואר במשנתנו, שהרי היה לתנא לפרש זאת.

ב. **ומשום** כך הוא צריך לשרוף לפני הבירה, שרק שם התירו להשתמש בעצי המערכה כמבואר בגמרא להלן. ואין בשימוש בעצים אלו איסור מעילה בהקדש, משום שבית דין התנו מתחילת ההקדש שיוכל אכסנאי להשתמש בהם לצורך זה, כמבואר בדין נטמא רובו שבמשנה לעיל (פה:). תוספות (סד ד"ה נטמא).
לכאורה אף באכסנאי היה טעם התקנה שחששו שלא ישרוף את הבשר כיון שאין לו עצים, כעין מה שכתבו התוספות לעיל (סד) לגבי ציקנין. וראה הערה להלן על דברי רב זביד.

ג. **וכמפורש** בלשון המשנה 'וכן מי שיצא' וכו', דהיינו שכבר התחיל ללכת. רש"י (ד"ה שהחזיק).

ד. **רב** פפא העמיד גם את המשנה לגבי היוצא מירושלים באכסנאי, כיון שבעל הבית אף אם החזיק בדרך צריך לשרוף מעצי עצמו, שהרי אחר שחוזר לירושלים לשרוף את הבשר שבידו יכול הוא ללכת לביתו, ואינו צריך להתעכב ולטרוח לחפש עצים.

ה. **ומה** שנקט התנא את דבריו שם במי שיצא לדרך, הוא כדי לבאר את החילוק שיש בדיני היוצא מירושלים, שאם עבר צופים אינו חוזר ואם לא עבר חוזר. רש"י (ד"ה נג).

ו. **לעיל** במשנה הובא טעם הדבר בשם התוספות, שיש לחשוש שמחמת קמצנותם לא ישרפו את הפסח כלל.
רב זביד בא לתת טעם לתירוצו של רב חמא, דהיינו שלפי תירוץ רב פפא ההיתר של החזיק בדרך הוא תקנה חדשה שהקילו עליו שלא להטריחו, ואין זה דומה להיתר הציקנין שהוא מחשש שלא ישרפו. אך לפי רב חמא שהתירו לאכסנאי כיון שאין לו עצים, הרי זו אותה תקנה של ציקנין, שאף בו חששו שלא יוכל לשרוף.
ביארנו על פי רש"י (ד"ה נג זביד) שרב זביד בא לפרש את דברי רב חמא. אמנם התוספות (סד) הקשו על דבריו ופירשו בשני אופנים אחרים, עיין שם.
[מתירוצי הגמרא משמע לכאורה, שדין שריפה בעצי המערכה ביוצא מירושלים אינו חובה, ואם רצה לשרוף מעצי עצמו בחצרות ירושלים הרשות בידו. אמנם ראה ילקוט ביאורים לעיל (מט. בענין 'סד מייב בשרוף מעצי המערכה') שנחלקו בזה הראשונים, וראה רשב"א (נרכות מט: ד"ה סד) שלדבריו גם בעל הבית שהוציא בשר מירושלים צריך לשורפו לפני הבירה מעצי המערכה, ובתוספות הרשב"א משאנץ (לעיל מט. ד"ה ושורפו) שהקשה עליו מסוגייתנו].

ז. **דין** זה ודאי אינו עוסק באופן שנטמא רוב הבשר, כיון שהגמרא להלן דנה מה טעם הברייתא, ואם נטמא רובו הרי הטעם פשוט שחייבו את הבעלים לשורפו לפני הבירה כדי שיתביישו, כמבואר בגמרא לעיל (פה:). וכן אין לפרש שנטמא מיעוט מהבשר ואין הבעלים ציקנין, שאם כן הרי אסור להם כלל לשרוף בעצי המערכה משום מעילה בהקדש, ורק לציקנין התירו הדבר כדי שלא יתרשלו בשריפתו, כפי שהתבאר לעיל שם, אלא ודאי מדובר בנטמא מיעוט הבשר ובציקנין. מהרש"א (ד"ה נמו) וצל"ח (ד"ה ת"ר). [ובאמת יש לומר שמדובר באכסנאי שדינו כציקנין כמבואר לעיל, ואכן מקור ברייתא זו הוא בתוספתא (פ"ג ה"י), ושם מדובר על דין היוצא מירושלים ובידו בשר קודש, העוסק באכסנאי כפי שתירצה הגמרא לעיל].

ח. **פירשנו** דין זה בנטמא רובו או כולו, כיון שאם מדובר גם כאן בנטמא מיעוטו מדוע ירצו הבעלים לשורפו מעצי עצמן לפני הבירה דווקא, והרי יכולים לשורפו בחצרותיהן. וכן משמע בפירוש הרמב"ם על המשנה לעיל (פה:) ובמהרש"א (סד נמוס' ד"ה נטמא), שהביאו את טעמי הגמרא לדין זה המובאים להלן על דין נטמא רובו. [אמנם אפשר לפרש דין זה גם בנטמא מיעוטו ובבעלים אכסנאי, באופן שיש לו עצים אך אין לו היכן לשרוף. וכן פירש החסד לאברהם (קרנן פסח פ"ד ה"ג), וראה בהערה הקודמת בשם התוספתא].

ט. **אך** שריפת הפסח בעצים אלו אינה מעילה, כיון שבית דין מתנים עליהם בשעת ההקדש שיוכלו להשתמש בהם לצורך זה, ועל דעת כן מקדישים אותם. רש"י (ד"ה לידי).

י. **ואף** שעיקר התקנה לשרוף לפני הבירה היתה כדי לביישם, זהו רק שיתביישו במעשיהם שיראו הכל שלא נזהרו מלטמא את הפסח, אך ודאי אין לביישם על עניותם אם אין להם עצים.

יא. **שדרות** הלולב לאחר שהתייבשו ונפלו מהן העלים קרויות חריות, והן קשות כעץ. רש"י (סנה נ. ד"ה חריות).

יב. **רש"י** (ד"ה קני). אמנם מעיקר הדין כל העצים כשרים למערכה חוץ מעצי הגפן והזית, אך לכתחילה היו רגילים לקחת רק ענפי תאנה, אגוז ועץ שמן, כמבואר בתמיד (כט.). וראה שם (ע"ב) טעם הדבר.

חוזר ושורפו כו'. תלמוד מיעוטו שנפסל מעלי המערכה נמי שרפינן: באן באכסנאי. שחין לו עציס, שורפו מעלי המערכה, ומתני' נמעל הבית: שהחזיק בדרך. לח המריחוהו לחזר על עציס, כדקתני וכן מי שינה, תלמוד להחזיק בדרך עסקינן: רב זביד. כרב חמא מוקיס לה, ומדרב ספא פליג, ויהיב טעמא למילתיה דרב חמא דכיון דלית ליה עציס שם עשחוהו כליקין. והחזיק בדרך דקתני מתני', לאשמועינן חזרה נקט לה ולא משום עציס, דהוה הדין ללא החזיק: באו לשורפו כו'. כדמפרש טעמא: לידי תקלה. ליהנות מהן הנאה אחרת. והנאה זו אין בו מעילה, דתנאי ב"ד הוא, ועל מנת כן מקדישין לותו: משום חשד. שלאחר שריפתן מחזירין מוחר העציס לתוך ביתן, והרואה מוסדן בגונבי עלי המערכה ונהנין מהן: קני וחריות'. קנים וחריות של דקל, הכל יודעים שאינם מעלי המערכה, לפי שקלים הם ונשרפין מהר ואין שם המערכה מתקיימ' בהן, ומשום חשד ליכא, שכל משום בושת ליכא: תנן התם. במסכת תמיד: ראש המעמד. הממונה על כך, מעמיד את הטומאים של בית אב בכל בקר בשער המזרחי, כניסת כל אדם להר הבית: בדי לביישן. שלא יזהרו מלטמא, והרי העבודה של מחר היתה מוטלת עליהן, והיה להן ליזהר: משום חשד. שלא יאמרו משום בני אדם ויודעין שמחמת טומאה הם חדילין. ואיידי דאייר ליעיל בהך פלוגתא דמפני החשד, נקט לה להא: מפנקי. הכל יודעין שבטילים הן מן המלאכה ואין מניחין עבודה מפני מלאכתן, להני משום חשד ליכא ואין צריך להעמידם שם, ולמאן דאמר כדי לביישן צריך: אי נמי דקגדיל שישורא. מפשילי מבגדים, שהיה חומנות קלה ושכיחה מעט, ואין בני אדם חשודין שיחללו מלבוש לעבודה מפני ביטול מלאכה זו: **מתני' הפסח שנטמא או שיצא ישרף מיד.** בחרבעה עשר, ואין צריך להשהותו עד הבוקר של שאה עשר שחעובר לורתו, דהיינו לילה אחד, ומיהו בי"ט לא מצי שריף ליה, כדיליף לקמן (דף פג:) לאין שורפין קדשים בי"ט: נטמאו הבעלים או שמתו. לאין פסולו בגופו, אלא מחמת דבר אחר, שאין לו אוכלין: **גמ' בשלמא נטמא.**

חוזר ושורפו לפני הבירה מעצי המערכה אמר רב חמא בר עוקבא לא קשיא כאן באכסנאי כאן בבעל הבית רב פפא אמר הא והא באכסנאי כאן שהחזיק בדרך כאן שלא החזיק בדרך רב זביד אמר לעולם כדאמר מעיקרא כאן באכסנאי כאן בבעל הבית ואף ע"ג דלא החזיק בדרך אכסנאי כיון דלית ליה עשאוהו כציקנין דתנן הציקנין שורפין אותן לפני הבירה בשביל ליהנות מעצי המערכה. ת"ר באו לשורפו בחצרותיהן ומעצי המערכה אין שומעין להן לפני הבירה ומעצי עצמן אין שומעין להן בשלמא מעצי המערכה בחצרותיהן אין שומעין להן דילמא פיישן מינייהו ואתו בהו לידי תקלה אלא לפני הבירה מעצי עצמן מ"ט לא רב יוסף אמר שלא לבייש את מי שאין לו רבא אמר מפני החשד מאי בינייהו איכא בינייהו דאיתי קני וחריותא דלא חזי למערכה. תנן התם ראש המעמד היה מעמיד את הטמאין על שער המזרח מ"ט אמר רב יוסף כדי לבייש רבא אמר מפני החשד מאי בינייהו איכא בינייהו מתני' הפסח שיצא או שנטמא ישרף מיד נטמאו הבעלים או שמתו תעובר צורתו וישרף בששה עשר ר' יוחנן בן ברוקה אומר אף זה ישרף מיד לפי שאין לו אוכלין: **גמ'** בשלמא טמא כתיב והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף אלא יוצא מנלן דכתיב הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה אמר לו משה לאהרן מדוע לא אכלתם את החטאת שמא נכנם דמה לפנים ולפנים אמר לו לאו אמר לו שמא חוץ למחיצתה יצתה אמר לו לאו בקודש היתה אמר לו אי בקודש היתה והן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה מדוע לא אכלתם אותה מכלל דאי נפקא אי נמי עייל דמה לפנים בת שריפה היא. בשלמא נטמא גלי רחמנא בקדשים קלים כ"ש בקדשי קדשים אלא יוצא אשכחן קדשי הקדשים קדשים קלים מנלן ותו הא דתניא לן דמה

נשפך

טעון שריפה: דבתיב והבשר וגו'. וגבי קדשים קלים כתיב: שמא נכנם דמה. של הקודש לכפר בהיכל ונפסלה, כדכתיב (ויקרא ו) וכל חטאת אשר יובא מדמה וגו', מ"כ הוא יפה עשיתם שנשרפתם: שמא חוץ למחיצתה. חוץ לעזרה ימלא, ומקרא ימיר דרבי לה, דלא מיצטריך פנימה, אלא הכי נעשה מינייהו בריאה, שמא יצאתה ולא היתה פנימה, ואם כן הוא יפה עשיתם שנשרפתם, (ג) פנימה היתה ולא יצאתה, הא למדנו שאם יצאתה היה לו לשורפה: **נטמא.** והבשר אשר יגע וגו' גבי שלמים כתיב, וכ"ש קדשי קדשים לחמירי: **אלא יוצא.** בחטאת אשכחן, וקדשים קלים מנלן, דמצריך ליה תנא דמתניתין שריפה ליומא דפסחא: לן דמה. של בהמת קרבן, דלחמרינן בזבחים (דף ט.) מנין לדם שנפסל בפקיעת החמה, שנא' ביום הקריבו את זבחו, ביום שאתה זובח אתה מקריב כו': נשפך

מיד אלא בעיבור צורה אי לאו דמסיק להלכתא גמירי לה מאי קאמר ולרבה בר אבוה[ט] לחפי' פיגול בעי עיבור צורה מנלן ליתא הלכתא ומה צריך גזירה שוה אלא לפסולו בגופו ישרף מיד סברא הוא ודבר של בעלים שאוכלין בקודש ובתורת כהנים[י] דריש מנקוש הקדש[כ]: **בשלמא** נטמא גלי רחמנא בקדשים קלים והוא הדין בקדשי קדשים. ומ"ת והא בהדיא בהאי קרא כחיבי קדשי קדשים ומאי קאמר והוא הדין כדדרשינן בכל שעה (לעיל כד:) והכשר לרבות עניס ולבונה ויש לומר דאי לאו הוא הדין הוה אמינא לאחת לרבות קדשים קלים אלא נעו הכשר אלא קדשי קדשים:

ונגמר

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) [תוספתא פרק ג], ג) [מנחות כו: לח. כתובות נד.], ד) תמיד דף לג., ה) זבחים דף קא., ו) עיין לקמן צב. תוד"ה טבו"י ביתר ביאור, ז) עי' תוס' לעיל דף טו. ד"ה ולד שנסתפקו בזה, ח) ברייתא בעמוד ב, ט) פג., י) בעמוד ב, כ) שמיני פ"ב ה"ד, ל) ויקרא י יז [ועיין תוספות זבחים פג: ד"ה כיון].

הגהות הב"ח

(ח) רש"י ד"ה משום מסד וכו' ומעמידים שם: (ג) שם ד"ה שמא מון וכו' שנשרפתם וא"ל פנימה היתה: (ד) תוס' ד"ה בשלמא וכו' תע"ג דכתיב תשרף תלמא מחשרף לח מקמע וכו' דהסוח תשרף:

הגהות וציונים

ח] ס"א הוא הדין (גליון), כ"ה בכת"י וראשונים ועי' תוס' ובמהרש"ל: ז] "הא דתניא" ליתא בכת"י, ובאמת הוא מיותר (וכן ליתא בר"ח, דק"ס): ג] צ"ל והתם ע"כ לא בעי (ע"פ תוס' הרשב"א):

ליקוטי רש"י

[שייך לדף פא:]

ב"ר המוצא מת. טמון בדרך בתגן מו בגרורות ומוטל לרחבו של דרך ואין לו מקום לעבור עליו לא הכיר בו שהוא מחמיו לענין תרומה טמא ובגזיר ועושה פסח טהור ואינו צריך לעשות פסח שני וכלל אלו שאמרו דבגזיר ועושה פסח טהור כשנודע לו לאחר שעשה פסחו אבל נודע לו קודם שעשה פסחו ה"ז טמא ונדחה לפסח שני והכי מפורש עלה בתוספתא דבריים דמסכת גזיר (פ"ו) ושל פסחים (פ"ו). אבל יש מקום. רחב לעבור שלא על המת אף לענין אכילת תרומה טהור שמא בין מיבור הפרקים של אחר ואחר עבר ואפילו לתרומה טהור. בד"א במהלך ברגליו. ה"ג בד"א דמהלך בין פרקין טהור כמהלך ברגליו אינו לכרן ולפסוע בנתיים שלא יגע ולא יסיט ושלא יהיה אבל טעון מי רכוב טמא בתרומה לפי שאי אפשר כו' אבל לגזיר ועושה פסח לעולם טהור דהכי גמירי לה בטומאת התהום, והאי דכתוב בספרים אבל טעון מי רכוב אפילו בגזיר ועושה פסח טמא טעות הוא. אבל בטומאה ידועה. לשום אדם. טמא. ואפילו גזיר ועושה פסח ואפילו כשים מקום לעבור ועושה פסח שני ואע"פ שכבר עשו פסחיהן בפסח ראשון. בתבן בעפר ובצרורות. הכי היא טומאת התהום דאפשר שלא הכיר בו אדם מעולם שהרי תבן יכול להתגלגל עליו ע"י רוח וגרורות עשויין להתגלגל ממקום למקום אבל ימים ואפילה ונקיקי סלעים הואיל והן מגולין ויכול אדם להסתכל בהן ע"י הדחק מי אפשר שאין אדם אחד מכיר בהן שהלין במוכו ואין זו טומאת התהום [שם:]. **ולא אמרו.** להתרה טומאת התהום בגזיר ועושה פסח אלא בטומאת המת בלבד [זבחים כג ע"א]. אבל שאר טומאות פסק לא הותרו [לעיל פ ע"ב]. **וכן מי שיצא מירושלים.** לעיל מיניה מייתי

לדעת רב יוסף גם באלו אסור לשרוף לפני הבירה כדי לא לבייש את מי שאין לו.

★

הגמרא מביאה ענין נוסף שרבא ורב יוסף נחלקו האם טעמו כדי לבייש או מפני החשד:

תְּנַן הָתָם - שנינו במסכת תמיד (לג.), בכל בוקר לאחר הקטרת הקטורת והטבת הנרות בבית המקדש, **רֹאשׁ הַמַּעֲמָדִ"ג הָיָה מַעֲמִיד אֶת** הכהנים **הַטְּמֵאִין** של בית האב העובד באותו היום[יד], **עַל שַׁעַר הַמִּזְרָח** - בשער המזרחי של הר הבית שממנו הכל נכנסים לשם[טו], והיו עומדים שם עד שהסתיימה עבודת היום[טז].

מבררת הגמרא, **מַאי טַעֲמָא** - מה טעם הדבר שהעמידו את הטמאים בשער הר הבית. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב יוֹסֵף**, הטעם שהעמידום במקום זה שעוברים בו רבים, היה **כְּדֵי לְבַיּוּשָׁן** על שלא נזהרו מלהטמא, שהרי ידעו שעבודת בית המקדש מוטלת עליהם, והיה להם להזהר מן הטומאה[יז].

רבא מביא טעם אחר לדבר:

רָבָא אָמַר, הטעם שהעמידום שם היה **מִפְּנֵי הַחֶשֶׁד** - שלא יחשדו בהם בני אדם כשיראו שאינם עובדים בבית המקדש, ויאמרו שלא באו לעבוד כיון שאינם רוצים לעזוב מלאכתם, ועל כן תיקנו שיעמדו בשער הר הבית וידעו הכל שמפני הטומאה אינם עובדים[יח].

מבררת הגמרא, **מַאי בֵּינַיְיהוּ** - מה החילוק להלכה בין טעמו של רב יוסף לטעמו של רבא. משיבה הגמרא, **אִיבָּא בֵּינַיְיהוּ** - יש ביניהם חילוק באופן שנטמאו כהנים **מְפַנְקֵי** - מפונקים ומעונגים, וכיון שהכל יודעים שאין הם עובדים בשום מלאכה, לדעת רבא אין צריך להעמידם שהרי לא יחשדום שלא באו מחמת מלאכתם, אך לרב יוסף גם אותם יש להעמיד כדי לביישם.

אִי נַמִי - או יש לומר חילוק נוסף ביניהם, בכהן **דְּקָא גָּדִיל שְׁשׁוּרָא** - שמלאכתו היא קליעת חוטים לעשות מהם חבלים[יט], וכיון שאומנות זו קלה ושכרה מועט לא יחשדו בו שבטל מעבודת המקדש מחמת מלאכתו, ואם הטעם הוא משום חשד אין צריך להעמידו בשער, אך אם הטעם הוא כדי לביישם אף אותו יש להעמיד.

★ ★ ★

משנה

המשנה מפרשת אימתי זמן שריפת הפסח שנפסל[כ]:

הַפֶּסַח שֶׁיָּצָא חוץ לחומת ירושלים[כא], **אוֹ שֶׁנִּטְמָא, יִשָּׂרֵף מִיָּד** בארבעה עשר בניסן, אבל אם **נִטְמְאוּ הַבְּעָלִים** של הקרבן **אוֹ שֶׁמֵּתוּ**, אין שורפים אותו מיד, לפי שלא נפסל הקרבן בפסול הגוף[כב], אלא משהים אותו לילה אחד עד שֶׁ**תֵּעָובֵר** [-תעבור ממנו] **צוּרָתוֹ**, ואז חל עליו פסול 'נותר' ודינו בשריפה[כג]. ומכל מקום אסור לשורפו ביום טוב[כד], אלא משהים אותו עד לאחר החג **וְיִשָּׂרֵף בְּשִׁשָּׁה עָשָׂר** בניסן[כה]. אלו דברי תנא קמא. **רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן בְּרוֹקָה אוֹמֵר, אַף** קרבן **זֶה** שנטמאו בעליו או שמתו **יִשָּׂרֵף מִיָּד** בארבעה עשר בניסן, **לְפִי שֶׁאֵין לוֹ אוֹכְלִין** - אין אנשים הראויים לאכול קרבן זה, והרי הוא כנפסל בפסול הגוף[כו].

★

יג. **נביאים** הראשונים התקינו שיהיו הכהנים נחלקים לעשרים וארבעה משמרות, וכנגדם התקינו שיחלקו כל ישראל לעשרים וארבעה מעמדות [-קבוצות]. בכל שבוע היה משמר אחד של כהנים משרת במקדש, ואנשי המעמד שכנגדו אם קרובים הם לירושלים היו עולים אליה כדי להיות במקדש בשעת העבודה, והרחוקים היו מתכנסים בעריהם ומתענים ומתפללים שיתקבל קרבן אחיהם ברצון. גמרא (תענית כו. וברכ"י סט ד"ה על). טעם התקנה היה שקרבן התמיד הוא קרבנם של כל ישראל, ועל כן צריך שיעמדו מהם על גביו בשעת הקרבתו, וראה שם שדרשו כן מפסוק. על כל מעמד היה ממונה אדם אחד, והוא הנקרא ראש המעמד [פירשנו על פי הרמב"ם (פיה"מ תמיד פ"ה מ"ו), וכן כתב המאירי (ד"ה נכנס). וברש"י (ד"ה נמצא) כתב 'ראש המעמד, הממונה על כך', וראה ביאורי רש"י].

יד. **רש"י** (ד"ה נמצא). כל משמר של כהנים נחלק לבתי אבות, שכל אחד מהם עבד יום אחד. ונחלקו הדעות כמה בתי אבות היו בכל משמר, ראה מנחות (קז:) ורש"י לעיל (מז. ד"ה ולערב) ובתענית (טו: ד"ה מעמד ביום - הרמתון).

טו. **רש"י** (ד"ה נמצא). אמנם במשנה במידות (פ"ו מ"ג) משמע שרק שני השערים הדרומיים והשער המערבי היו משמשים לכניסה ויציאה, ועיין ביאורי רש"י. ובתוספות (ד"ה היה) פירשו שהכוונה לשער עזרת הנשים. אכן בספרי (נשא פ"ט) מבואר שהיו מעמידים את הטמאים בשער ניקנור, שהוא שער עזרת ישראל מצד מזרח.
לשיטת רש"י שהעמידו את הטמאים מחוץ לשער הר הבית, אפשר לפרש את המשנה בכל טמא ואף קודם שטבל. אמנם התוספות (ד"ה היה) פירשו שהעמידום בשער עזרת הנשים כמובא לעיל, והוסיפו שמכל מקום לא מדובר רק בטמאי מת, שגם קודם שטבלו מותר להם להכנס להר הבית, אלא אפילו בבעלי קרי שאסורים להכנס להר הבית, כיון שלאחר שטבלו מותר להם להכנס עד שער עזרת הנשים [על פי ביאור המהרש"א (במוס' שם)]. וצריך לומר שאף בטמאי מת מדובר לאחר שטבלו ביום השביעי לטהרתם, שהרי קודם לכן גם הם אינם יכולים לעמוד בשער, שלא הותר להם להכנס אלא עד ה'חיל' שהקיף את העזרות מבחוץ, כמבואר בכלים (פ"א מ"ח)]. אכן לשיטת הספרי שהשער האמור כאן היינו שער ניקנור, יש לתמוה כיצד הותר לטמאים לעמוד שם, וראה ילקוט ביאורים. וראה שם עוד שיטת הרמב"ם (פיה"מ תמיד פ"ה מ"ו) בביאור משנה זו.

טז. **מאירי** (ד"ה כנגד). אך במפרש לתמיד (כו. ד"ה יוצא - הגמי) מבואר, שעמדו שם רק בתחילת היום ואחר כך הלכו לבתיהם.
[במשנה בתמיד (כו.) מבואר שכהן הנטמא בקרי במקדש היה יוצא בבוקר והולך לו, ולכאורה קשה על כך מהמבואר כאן שהיה עומד בשער. אכן לשיטת הרמב"ם (פיה"מ סט, ומידין ומוספין פ"ו ה"ה) לא העמידו אלא מחוסרי כפרה, אך לשיטת התוספות שמדובר אף בבעל קרי קשה. וראה במפרש לתמיד (סט) מה שכתב בזה, וצריך ביאור].

יז. **ואף** שיש טומאות שאינם אשמים בהם, מכל מקום מביישים אותם על שעוונותיהם גרמו להם שלא יוכלו לעבוד בבית המקדש. על פי עמק הנצי"ב (ספרי נשא פ"ט).

יח. **רש"י** (ד"ה משום). ורבינו חננאל (ד"ה תנן) פירש באופן אחר, ראה ילקוט ביאורים.

יט. **עַל** פי רש"י (ד"ה מי). שישורא הוא חבל, ו'גדיל' פירושו קולע, כנאמר לגבי חוטי הציצית (דברים כב יב) 'גדילים תעשה לך'.

כ. **כל** הקרבנות שנפסלו דינם לשריפה, כמבואר בגמרא להלן (ע"ב).

כא. **כן** כתב הרע"ב (פ"ז מ"ט). והיינו כדין קדשים קלים שמחיצתן היא חומת ירושלים. תוספות יום טוב (סט). אמנם הרמב"ם (פירוש המשניות שם) כתב, שכוונת המשנה 'יצא' היינו שיצא מן הבית שהוא נאכל בו. ותמה עליו התוספות יום טוב, שהרי דין זה [שקרבן פסח שיצא מן הבית נפסל] אינו נוהג אלא בליל חמשה עשר בניסן, כמו שפסק הרמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ח), אבל משנתנו עוסקת בארבעה עשר בניסן, שאז אין הקרבן נפסל אלא כשיצא חוץ לחומה, וכפי שפסק הרמב"ם עצמו (שם פ"ד ה"ג) 'הפסח שיצא מירושלים או נטמא בארבעה עשר, ישרף מיד'. ובתפארת ישראל (פ"ז מ"ט יכין אות מג) הוסיף, שבהכרח אי אפשר להעמיד את המשנה בליל חמשה עשר [ואז יתיישבו דברי הרמב"ם שנפסל הקרבן בכך שיצא מן הבית], שהרי שנינו במשנה 'הפסח שיצא או שנטמא ישרף מיד', ואם מדובר בליל החג כיצד ניתן לשורפו, הרי אין שורפים קדשים ביום טוב. וראה עוד בענין זה בילקוט ביאורים.

כב. **שכן** כלל הוא בידינו (לקמן ע"ג) 'כל שפסולו בגופו ישרף מיד, בדם ובבעלים תעובר צורתו ויצא לבית השריפה'. דהיינו, שכאשר הפסול הוא בגוף הקרבן, כגון פיגול נותר יוצא וטמא, נשרף מיד ואין צריך להמתין, אך כאשר הקרבן עצמו כשר, אלא שנשפך הדם או שנטמאו בעליו או שמתו, אזי אין לשורפו מיד, שמאחר ואין פסולו חמור יש בזה בזיון הקדשים. רש"י (לעיל עג: ד"ה כל, ומילך).

כג. **כן** כתב רש"י לעיל (לד. ד"ה ומעובר), ש'עיבור צורה' היינו שעוברת ממנו צורת מראית בשר, וזאת על ידי המתנה עד שיעבור זמן אכילתו ויפסל בפסול נותר [והיינו לינת לילה אחד בקרבן פסח, שזמן אכילתו הוא רק בליל חמשה עשר, ובשאר קרבנות לפי זמן אכילתם]. אמנם בתוספות לעיל (טו. ד"ה ולד) נסתפקו האם אכן 'עיבור צורה' היינו שמשהה אותו עד שנעשה 'נותר'. ולשיטות הסוברות ש'עיבור צורה' הוא כשנעשה נותר, צריך לומר שאין הכוונה כפשוטו ממש שתעבור ממנו צורת בשר, שאין הצורה עוברת בלילה אחד, אלא כמו שכתב בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' קמה) 'ולשון עיבור צורה שבש"ס לשון מושאל הוא, דלא חזי למילתיה עוד, ולא שיהיה צורתו עוברת ומופגם בלילה אחד'. אמנם הרמב"ם (פירוש המשניות פ"ז מ"ט) כתב 'ותעובר צורתו, הוא שישאר עד שיתעפש ויפסיד'. וכמו שכתב רבינו חננאל (לעיל לד: ד"ה נעשי), 'תעובר צורתו, כלומר, כל זמן שיתכן שיאכל מניחין אותו, שמא יבוא אליהו ויתירנו באכילה, עד שיסריח וישנה מצורת בשר, שאי אפשר להאכל כלל, ויצא לשרפה'. ועוד כתב כעין זה לעיל (עג: ד"ה רב פפי) 'ותעובר צורתו, כלומר, ישאר ימים עד שיבאיש, ולא ישאר עליו אדמומית, אלא תעשה צורתו כעין ירקרוקת'.

כד. **כמבואר** בדברי הגמרא להלן (פג:) שאין שורפים קדשים ביום טוב.

כה. **עיין** תוספות להלן (פג: ד"ה ליתן), שמתבאר מדבריו שיש לשורפם **ביום** ששה עשר בדווקא, ולא **בליל** ששה עשר [כדין נותר ופיגול שאסור לשרפם בלילה]. וכן דייק במשיב נפש (נתיב ד"ה הפסח) מלשון רש"י (שם) שכתב 'ואין צריך להשהותו עד הבוקר של ששה עשר'. אך במלאכת שלמה (פ"ז מ"ט) הגיה לשון רש"י [על פי גירסת בעל השיטה מקובצת] וגרס 'עד הבוקר של **חמשה עשר**', ונקט בדעת רש"י שניתן לשורפם גם **בליל** ששה עשר [וראה בילקוט ביאורים (להלן ע"ג) שכן היא שיטת הרמב"ם].
וראה עוד להלן (פג:) בסוגיית הגמרא המבארת את טעם הדבר שאין שריפת קדשים דוחה יום טוב.

כו. **כתב** המאירי (לעיל פג: ד"ה הפסח), שיסוד מחלוקת תנא קמא ורבי יוחנן בן ברוקא

אוצר החכמה

כיצד צולין פרק שביעי פסחים פב.

חוזר ושורפו כו'. תלמ' מיעוטו שנפסל מעני המערכה נמי שרפינן: באן באכסנאי. שמין לו עניס, שורפו מעני המערכה, ומתני' נמעל הניח: שהחזיק בדרך. לח הטריחוהו לחזר על עניס, כדקתני וכן מי שילח, תלמ' נהחזיק נדרך עסקינן: רב זביד. כרב חמא מוקים לה, ולדרב ספא פליג, ויהיב טעמא למילתיה דרב חמא דכיון דלית ליה עניס שם עשחוהו כליקנין. והחזיק נדרך דקתני מתני', לשמועינן חזרה נקטו לה ולח משום עניס, דהוה הדין לח החזיק: באו לשורפו כו'. כלמפרש טעמא: לידי תקלה. ליהנות מהן הנאה מחרת. והנאה זו מין בו מעילה, דתנאי ב"ד הוא, ועל מנת כן מקדישין לותו: משום חשד. שלמחר שריפתן מחזירין מותר העניס לתוך ניתן, והרואה חושדן בגונבי עני המערכה ונהנין מהן: קני וחריות'. קניס ומריות של דקל, הכל יודעים שמינס מעני המערכה, לפי שקליס הס ונשרפין מהר ומין שם המערכה מתקיימ' נהן, ומשום חשד ליכא, לנבל משום בושת ליכא: תנן התם. נמסכת תמיד: ראש המעמד. הממונה על כך, מעמיד לת הטמאים של ניתם נכל נקר נשער המזרחי, כניסת כל לחד להר הניח: כדי לביישן. שלח יזהרו מלטמא, והרי העבודה של מחר היתה מוטלת עליהן, והיה להן ליזהר: משום חשד. שלח יחשדוס שמפני מלאכתן הן נחדלין מלנוח לעבוד עבודה, (ה) ומעמידן שם כדי שילמו לותם כני לחד ויודעין שמחמת טומאה הס חדלין. ומידי לחיירי לעיל נהך פלוגתא דמפני החשד, נקט לה להח: מפנקי. הכל יודעין שבטלים הן מן המלאכה ומין מניחין עבודה מפני מלאכתן, דהני משום חשד ליכא ומין נריך להעמידם שם, ולמאן דלמר כדי לביישן נריך: אי נמי דקגדיל שישורא. מפשילי חבלים, שהיא חומנות קלה ושכרה מעט, ומין בני לחד חשודין שילחלו מלנוח לעבודה מפני ביטול מלאכה זו: מתני' הפסח שנטמא או שיצא ישרף מיד. נמרדעה עסר, ומין נריך להשהותו עד הנוקר של שסה עסר שתעובר נורתו, דהיינו לילה לחד, ומיהו בי"ט לח מני שריף ליה, כדילוף לקמן (דף פג:) דמין שורפין קדשים בי"ט: נטמאו הבעלים או שמתו. דמין פסולו נגופו, לח מחמת דבר לחר, שמין לו חוכלין: גמ' בשלמא נטמא. טעון שריפה: דכתיב והבשר וגו'. וגבי קדשים קלים כתיב: שמא נגנם דמה. של הקודש לכפר בהיכל ונפסלה, כדכתיב (ויקרא ו) וכל חטאת לשר יובא מדמה וגו', מ"כ הוא יפה עשיתם שנרפתם: שמא חוץ למחיצתה. חוץ לעזרה ילמת, ומקרא יתירא דרבי לה, דלא מיטהרי פנימה, לח הכי נעא מייתו נריסא, שמא ילמתה ולא היתה פנימה, ומס כן הוא יפה עשיתם שנרפתם, (ג) פנימה היתה ולא ילמת, הא למדנו שמס ילמת היה לו לשורפה: נטמא. והשתר לשר יצא וגו' גבי שלמים כתיב, וכ"ש קדשי קדשים לחמירי: אלא יוצא. נחטאת לשכחן, וקדשים קלים מנלן, דמטהרי ליה תנא דמתניתין שריפה ליולא לפסח: לן דמה. של נהמת קרבן, לחמרינן נזנחים (דף ו.) מנין לדם שנפסל נשקיעת החמה, שנא' ביום הקריבו לת זנחו, ביום שלתה זובח לתה מקריב כו': נשפך

בקדש היתה. רש"י פירש דדרש מפנימה וכן ר"ח ולר"י נראה דדרים מלכל תלכלו לותה נקודש ונתורת כהנים דרים מנמקוס הקדש: בשלמא נטמא גלי רחמנא בקדשים קלים והוא הדין בקדשי קדשים. ומ"ת והא נהמי קרא כתיבי קדשים ומתי קלמר והוא הדין כלדרשינן נכל שעה (לעיל כד:) והכשר לרבות עניס ולבונה ויש לומר לתי לתו הוא הדין הוה לתינא לחתא לרבות קדשים קלים לתא בעו הכשר ולא קדשי קדשים:

ונגמר

רב זביד אמר לעולם כדאמר מעיקרא. פי' נקונטרס דרב זביד לא פליג לחלק חמא בר עוקבא ומינו לתא מפרש טעמו ונקשה לריב"ח דלא מינו נשום מקום שיאמר לעולם כו' כדי לפרש ונרמה לו דרב חמא בר עוקבא ורב ספא לא פליגי דרב חמא בר עוקבא מוקי לה, ולדרב ספא פליג, ויהיב טעמא למילתיה דרב חמא דכיון דלית ליה עניס שם עשחוהו כליקנין. והחזיק נדרך דקתני מתני', לשמועינן חזרה נקטו לה ולא משום עניס, דהוה הדין לא החזיק: באו לשורפו כו'. כלמפרש טעמא: לידי תקלה. ליהנות מהן הנאה מחרת. והנאה זו אין בו מעילה, דתנאי ב"ד הוא, ועל מנת כן מקדישין לותו: משום חשד. שלמחר שריפתן מחזירין מותר העניס לתוך ניתן, והרואה חושדן בגונבי עני המערכה ונהנין מהן: קני וחריות'. קניס ומריות של דקל, הכל יודעים שמינס מעני המערכה, לפי שקליס הס ונשרפין מהר ומין שם המערכה מתקיימ' נהן, ומשום חשד ליכא, לנבל משום בושת ליכא: תנן התם. נמסכת תמיד: ראש המעמד. הממונה על כך, מעמיד לת הטמאים של ניתם נכל נקר נשער המזרחי, כניסת כל לחד להר הניח: כדי לביישן. שלא יזהרו מלטמא, והרי העבודה של מחר היתה מוטלת עליהן, והיה להן ליזהר: משום חשד. שלא יחשדוס שמפני מלאכתן הן נחדלין מלנוח לעבוד עבודה, (ה) ומעמידן שם כדי שילמו לותם כני לחד ויודעין שמחמת טומאה הס חדלין. ומידי לחיירי לעיל נהך פלוגתא דמפני החשד, נקט לה להא: מפנקי. הכל יודעין שבטלים הן מן המלאכה ואין מניחין עבודה מפני מלאכתן, דהני משום חשד ליכא ואין נריך להעמידם שם, ולמאן דלמר כדי לביישן נריך: אי נמי דקגדיל שישורא. מפשילי חבלים, שהיא חומנות קלה ושכרה מעט, ואין בני לחד חשודין שילחלו מלנוח לעבודה מפני ביטול מלאכה זו: מתני' הפסח שנטמא או שיצא ישרף מיד. נמרדעה עסר, ואין נריך להשהותו עד הנוקר של שסה עסר שתעובר נורתו, דהיינו לילה לחד, ומיהו בי"ט לא מני שריף ליה, כדילוף לקמן (דף פג:) דמין שורפין קדשים בי"ט: נטמאו הבעלים או שמתו. דמין פסולו נגופו, לא מחמת דבר לחר, שמין לו חוכלין: גמ' בשלמא נטמא. טעון שריפה: דכתיב והבשר וגו'. וגבי קדשים קלים כתיב: שמא נגנם דמה. של הקודש לכפר בהיכל ונפסלה, כדכתיב (ויקרא ו) וכל חטאת לשר יובא מדמה וגו', מ"כ הוא יפה עשיתם שנרפתם: שמא חוץ למחיצתה. חוץ לעזרה ילמת, ומקרא יתירא דרבי לה, דלא מיטהרי פנימה, לא הכי נעא מייתו נריסא, שמא ילמתה ולא היתה פנימה, ומס כן הוא יפה עשיתם שנרפתם, (ג) פנימה היתה ולא ילמת, הא למדנו שמס ילמת היה לו לשורפה: נטמא. והשתר לשר יצא וגו' גבי שלמים כתיב, וכ"ש קדשי קדשים לחמירי: אלא יוצא. נחטאת לשכחן, וקדשים קלים מנלן, דמטהרי ליה תנא דמתניתין שריפה ליולא לפסח: לן דמה. של נהמת קרבן, לחמרינן נזנחים (דף ו.) מנין לדם שנפסל נשקיעת החמה, שנא' ביום הקריבו לת זנחו, ביום שלתה זובח לתה מקריב כו': נשפך

היה מעמיד את הטמאים בשער המזרח. לפילו נטומאת קריין מיירי וגרמה לר"י דהאי שער המזרח היינו שער עזרת נשים ולע"ג לחמר נפ"ק דיבמות (דף ז:) וכמה דוכתי דטעול יוס לינו נכנס נמחנה לויה לח נכל מחנה לויה קלמר שלח מעזרת נשים ולפניס דהכי מוכח נמסכת כלים (פ"ל מ"ח) דקתני התס עזרת נשים מקודשת ממנה שמין טבולי יום נכנסין לשם[ה]: בשלמא נטמא דכתיב והבשר. מין לפרש דלמיד דקתני נמתניתין קלי דכיון דכתיב נקרע ישרף לית לן למימר דהיינו מיד בלא עיבור נורה דלמי בעיבור ליסמוך קרע מיניה ולמע ידענא דישרף דהוה ליה נותר[ו] מדלמר לקמן וגרה מוסיף לף ר"י הגלילי דתניא כו' לבל לרבנן דילפי מכל חטאת לשר יוכל מדמה וגו' בעי עיבור נורה לע"ג דכתיב (ג) ישרף לשמע מיניה לא משמע מיד מיהו יש לדחות דהוה ישרף מוקמינן לשריפת' דקודם ולינו מיותר לף יש להניח רלוה מדקלמר נסמוך לן דמה נשפך דמה לו שיעה מוך לקלעים מנלן והתם לא בעי בע"כ[ז] בדם מנלן שהס מיד בשריפה להתנן[ח] בדם ובבעלים תעובר נורתו לולא מנלן בשריפה קלמר ושריפה למיד משברע נפקא לן ולא מקרע ות"ת ולמחי לריך עיבור קרע בפסול הדם לכיון דלריך עיבור נורה פשיטא דישרף משום נותר ולור"י דלינטריך ללא ליעבד ליה קבורה קודם שיהיה נותר לי נמי הוה למינע לפי' כשיהיה נותר לא ישרף דנותר שהיה רלוי לאכילה קודם שניתותר דוקא ישרף כדמשמע לן תותיבו ולא תאכלוהו לבל קשה דהיכי יליף יונע בשריפה מחטאת לאהרן דהא ע"כ לא הודה להן משה על השריפה לחטאת שנכנס דמה לפנים דפסולו בדם בעי עיבור נורה והס שרפוה מיד ולא ה"ק להו הא לס הונע יפה עשו ולא לאכלוהו והס דהכי כתיב ריסיה דקרע מדוע לא לכלתס ומיהו נרגה לרשב"ל דמניגו למימר לחמיד בעי מנע לן וכולה שמעתין מסקנא לליבע דר' יוחנן דסבירא ליה לקמן[ט] דפסול הדם הוי פסולו בגופו לחביב דם ובשר חדא מילתא ובפסול בעלים דוקא קתני מתניתין דבעי עיבור נורה ושפיר מייתי השתא מחטאת לאהרן דמשה הודה להן לס נכנס דמה לפנים שפיר עבוד דשרפוה ולן דמה נמי קבעי מנלן דמיד לך קשה על זה כיון דמסבירא לף הוה לחמרינן דישרף מיד לולא בעיבור נורה לי לאו דמסיק להלכתא גמירי לה מלי קלמר ולרבה בר לבוה[י] לחפי' פיגול בעי עיבור נורה מנלן לימא ללא גמירי הלכתא ומה לריך גזירה שוה ללא ודלי דפסולו בגופו ישרף מיד סבירא הוא ודבם ובבעלים דבעי עיבור נורה נמי סבירא:

בקדש היתה. רש"י פירש דדרש מפנימה וכן ר"ח ולר"י נראה דדרים מלכל תלכלו לותה נקודש ונתורת כהנים[י] דרים מנמקוס הקדש[כ]: בשלמא נטמא גלי רחמנא בקדשים קלים והוא הדין בקדשי קדשים. ומ"ת והא נהמי קרא כתיבי קדשים ומתי קלמר והוא הדין כלדרשינן נכל שעה (לעיל כד:) והכשר לרבות עניס ולבונה ויש לומר לתי לתו הוא הדין הוה לתינא לחתא לרבות קדשים קלים לתא בעו הכשר ולא קדשי קדשים:

ונגמר

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [תוספתא פרק ג], ז) [תענית כו: לח. כתובות נד.], ג) תמיד דף לג., ד) זבחים דף קל., ה) עיין לקמן צב. תוד"ה טבו"י ביתר ביאור, ו) עי' תוס' לעיל דף טו. ד"ה ולד שנסתפקו בזה, ז) בריתא בעמוד ב, ח) שבת דף קיח. בעמוד ב, ט) שמיני פ"ב ה"ד, י) ויקרא י יז [ועיין תוספות זבחים פג: ד"ה כיון].

הגהות הב"ח

(ה) רש"י ד"ה משום מחד וכו' ומעמידים שם: (ג) שם ד"ה שמא מון וכו' שנרפתם וא"ל פנימה היתה: (ג) תוס' ד"ה בשלמא וכו' תע"ג לכתיב תשרף תלמ' מתשרף לף משמע וכו' לההוא תשרף:

הגהות וציונים

ח] ס"א הוא הדין (גליון), כ"ה בכת"י וראשונים ועי' תוס' ובמהרש"ל: ט] "הא דתניא" ליתא בכת"י, ובאמת הוא מיותר (וכן ליתא בר"ח, דק"ס): י] צ"ל והתם ע"ב לא בעי (ע"פ תוס' הרשב"א):

משנת ראשונים

ואם לאו חוזר ושורפו לפני הבירה מעצי המערכה. וקשה לר"י אי דאורייתא הוא מה לי עבר צופים ומ"ל לא עבר צופים וי"ל דמן התורה יכול לשורפה בכ"מ שירצה דבפרק כל שעה (ג"ז שם) לא מרבינן אלא פסולי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים אבל שאר קדשים שנאכלים לזרים לא מרבינן ומה שהצריכו חכמים לשרוף הני דהכא לפני הבירה היינו גזירה אטו קדשי קדשים. **[תוספות, לעיל מט.]**

ראש המעמד. כבר ביארנו במסכת תענית שמתוך שאינו בדין שיהא קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו היו ממנים זקנים שבישראל לשם כל ישראל שיהו עומדין על התמידין ושאר קרבנות צבור לשם כל ישראל והיו קורין אותם אנשי מעמד וקבעו מהם עשרים וארבעה מעמדות כנגד עשרים וארבעה משמרות ועל כל מעמד ומעמד היו ממנין אחד שיהא ראש ומנהיג לכולם. **[מאירי]**

היה מעמיד את הטמאין על שער המזרח. ראש אותו המעמד אשר משמרתו באותו השבוע בשעה ששומע קול המגריפה מעמיד את המצורעין שכבר טהרו מצרעתן בשערי המזרח כדי שיהו מעותדין להזות עליהם דם האשם. **[פיהמ"ש להרמב"ם, תמיד פ"ה]**

על שער המזרח. שהוא מקום פרהסיא לכל שהרי הכל נכנסין דרך שם והיו עומדין עד שתשלם העבודה. **[מאירי]**

עין משפט נר מצוה

עה א מיי' פי"ט מהל' פסולי מוקדשין הלכה ח:
עו ב ג ד מיי' פ"ד מהל' ק"פ הלכ' ג:
עז ה ו מיי' פ"ו מהל' תמידין הלכה ה:
עח ז מיי' פ"ד מהלכות קרבן פסח הלכה ג ופרק יט מהלכות פסולי מוקדשין הלכה ג:

רבינו חננאל

והנותר שורפין אותו בחצרותיהן כו'. איני ששורפין אותו בחצרותיהן והתנן בסוף פרק ואלו עוברין בפסח על בשר הקדש שיצא ונפסל חוזר ושורפו לפני הבירה. **ושנינן לא קשיא** הא באכסנאי שאין לו חצר. משנתנו בבעל הבית. ואכסנאי זה אע"פ שלא החזיק בדרך עשאוהו כציקנין ששורפין אותו לפני הבירה בשביל ליהנות מעצי המערכה: ת"ר **באו לשרפו בחצרותיהן מעצי המערכה** אין שומעין להם חיישי' דלמא פיישי מינייהו ומדליק תחת תבשילו ואתי ביה לידי תקלה מעצי עצמן. **לפני הבירה אין שומעין להם** שלא לבייש מי שאין לו. אי נמי שמא ישארו לו ויקחם ויחשדוהו הרואים כי עצי הקדש לקח. ואם הם קני וחריותא כגון קוצים וחריות שאין ראוין למערכה כדתנן בתמיד באלו היו רגילין במורביות של תאנה ושל אגוז ושל עץ שמן מונעין אותו שלא לבייש את מי שאין לו: **תנן התם** בתמיד בסוף פ"ה ראש המעמד היה מעמיד את הטמאים בשערי מזרח רב יוסף אמר כדי לביישן רבא אמר מפני החשד שלא יחשדום כי לעבוד עבודה נכנסו והם טמאים: **מתני' הפסח שנטמא או שיצא ישרף מיד כו'.** יוצא מנא לן דכתיב הן לא הובא את דמה אל הקדש מכלל שאם נכנס דמה לקדש בת שרפה היא כדכתיב (ויקרא ו) וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד לכפר בקדש לא תאכל באש תשרף פנימה כלומר פנימה היתה ולא יצאת חוץ למחיצת הקדש אכול תאכלו אותו מכלל שאלו יצאת טוב עשיתם ששרפתם אותה ש"מ בשר היוצא חוץ למחיצתו בן שרפה הוא. **בשלמא נטמא** גלי רחמנא בשלמים שהם קדשים קלים והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף והוא הדין לקדשי קדשים. **אלא יוצא** אשכחן בחטאת שהיא קדשי קדשים כי היא בשרפה קדשים קלים מנא לן. **ותוב** לן

תורה אור השלם

א) וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר:
[ויקרא ז, יט]

ב) הֵן לֹא הוּבָא אֶת דָּמָהּ אֶל הַקֹּדֶשׁ פְּנִימָה אָכוֹל תֹּאכְלוּ אֹתָהּ בַּקֹּדֶשׁ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִי:
[ויקרא י, יח]

גמרא

הגמרא מבארת את המקור לדין שנתבאר במשנה, שבשר קודש שנטמא או יצא חוץ למחיצתו דינו בשריפה:

מבררת הגמרא, **בְּשְׁלָמָא טָמֵא** - מובן דין זה שבשר קודש שנטמא טעון שריפה, שהרי **כְּתִיב** - נאמר לגבי קדשים קלים (ויקרא ז יט) 'וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף', **אֶלָּא** קרבן שהוא **יוֹצֵא** חוץ למחיצתו **מְנָלָן** - מנין שדינו בשריפה[כז].

מבארת הגמרא, יש ללמוד זאת ממה **דִּכְתִיב** לגבי שעיר ראש חודש ששרפוהו אהרן ובניו[כח] (שם י יח) 'הֵן **לֹא הוּבָא אֶת דָּמָהּ אֶל הַקֹּדֶשׁ פְּנִימָה**', ויש לדרוש ממקרא זה שכך **אָמַר לוֹ** מֹשֶׁה **לְאַהֲרֹן, מַדּוּעַ לֹא אֲכַלְתֶּם אֶת הַחַטָּאת** של שעיר ראש חודש, **שֶׁמָּא נִכְנַס דָּמָהּ לִפְנֵי וְלִפְנִים** - אל הקודש פנימה[כט], ועל כן נפסלה מהקרבה[ל], ואם אכן כך אירע, יפה עשיתם ששרפתם אותה. **אָמַר לוֹ** אהרן למשה, **לָאו** - לא נכנס דמה לכפר בקודש. שב משה **וְאָמַר לוֹ** לאהרן, **שֶׁמָּא חוּץ לְמְחִיצָתָהּ יָצְתָה** - שמא יצאה חטאת זו חוץ לעזרה ונפסלה, ולפיכך יפה עשיתם ששרפתם אותה. **אָמַר לוֹ** אהרן למשה, **לָאו** - לא יצאה חוץ למחיצתה, אלא **בַּקּוֹדֶשׁ הָיְתָה. אָמַר לוֹ** משה לאהרן, **אִי** [-אם] **בַּקּוֹדֶשׁ הָיְתָה** ולא יצאה לחוץ, **וְהֵן** [-ואף] **לֹא הוּבָא אֶת דָּמָהּ אֶל הַקֹּדֶשׁ פְּנִימָה**, אם כן **מַדּוּעַ לֹא אֲכַלְתֶּם אוֹתָהּ** במקום הקודש אלא שרפתם אותה[לא].

מדייקת הגמרא, **מִכְּלָל** - יש ללמוד מכך, **דְּאִי נָפְקָא** - שאילו היתה החטאת יוצאת לחוץ, **אִי נַמִּי עָיְילָ דָּמָהּ לִפְנִים** - או שהיה דמה נכנס לפנים, **בַּת שְׂרֵיפָה הִיא.** וזהו המקור לדין המתבאר במשנה שקרבן היוצא חוץ למחיצתו דינו בשריפה[לב].

הגמרא מקשה על כך שתי קושיות:

מקשה הגמרא, **בְּשְׁלָמָא נִטְמָא** - הלימוד שהובא לעיל לגבי קרבן שנטמא שדינו בשריפה, מן המקרא 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף', מיושב הוא, שאף על פי שמקרא זה עוסק בקדשים קלים, מכל מקום יש לומר שמאחר **וּגְלִי רַחֲמָנָא** - גילתה התורה **בְּקָדָשִׁים קַלִּים** שנטמאו שדינם בשריפה, **כָּל שֶׁכֵּן**[לג] **בְּקָדְשֵׁי קָדָשִׁים.** **אֶלָּא** הלימוד שהובא לגבי קרבן שהוא **יוֹצֵא** חוץ למחיצתו שדינו בשריפה, מחטאת אהרן, יש לתמוה על כך, **אַשְׁכְּחַן** - מצינו שם במקרא דין זה לגבי חטאת שהיא **קָדְשֵׁי הַקָּדָשִׁים**, אבל **קָדָשִׁים קַלִּים מְנָלָן** - מנין יש ללמוד שאף הם אם יצאו חוץ למחיצתם דינם בשריפה.

[אצר רחבה] **וְתוּ** - ועוד יש להקשות, **הָא דְּתַנְיָא**[לד] - דין זה ששנינו, בהמת קרבן שֶׁלָּן **דָּמָהּ**, כלומר, שלא נזרק על המזבח עד לשקיעת החמה[לה],

---

הוא בדין אכילת קרבן הפסח, אם מעכבת את הקרבן או לא. דעת תנא קמא שאכילת פסחים אינה מעכבת, ונמצא שקרבן שנטמאו בעליו כשר לגמרי, אלא שאין מי שיאכלנו, והדין הוא שאין לשרוף קדשים כשרים עד שתעובר צורתם [דהיינו, שישהו לילה אחד ויפסלו מדין נותר]. אבל דעת רבי יוחנן בן ברוקא שאכילת פסחים מעכבת, ולפיכך קרבן שמתו בעליו נפסל בפסול הגוף וישרף מיד.

כז. כן פירשו רש"י (ד"ה נשלמא) והתוספות (ד"ה נשלמא - הרמב"ן) את קושיית הגמרא, שכוונתה לברר את המקור לכך שפסולי הקדש דינם בשריפה. אמנם הביאו התוספות בשם רשב"א שביאר באופן אחר, שהיה פשוט לגמרא שדין פסולי הקדש בשריפה, אלא שכוונתה לברר מנין שצריך לשורפם 'מיד', שמא הם טעונים 'עיבור צורה' תחילה. ועל כך אומרת הגמרא, שלגבי פסול טומאה יש ללמוד זאת מן הפסוק 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף', שמפסוק זה יש להוכיח שבשר שנטמא יש לשורפו מיד, שכן אם הוא טעון 'עיבור צורה' מה צריך ללמדנו שדינו בשריפה, הרי לאחר שהוא שוהה לילה נעשה 'נותר', ומפורש בכתוב שדין הנותר בשריפה. אמנם כתבו התוספות לדחות פירוש זה, כיון שלהלן [בסוף העמוד] דנה הגמרא מנין יודעים שפסולי דם דינם בשריפה, וכאן בהכרח צריך לפרש שכוונת הגמרא לברר מנין שדינם בשריפה, ולא לברר מנין שישרפו מיד, שהרי כלל הוא בידינו (להלן ע"ב) שפסולי דם אינם נשרפים מיד אלא טעונים 'עיבור צורה' [והרשב"א מיישב קושיא זו, שסוגיית הגמרא כאן כרבי יוחנן, הסובר (להלן פג.) שפסולי דם דינם כפסולי בשר, ונשרפים מיד. וראה עוד בהערה להלן בסמוך בענין זה]. ועיין עוד בתוספות שהוסיפו לדחות פירוש זה מחמת דברי הגמרא להלן (ע"ב).

כח. אחר מיתת נדב ואביהוא ביום השמיני למילואים היה מוטל על אהרן ובניו הנותרים להקריב שלשה שעירי חטאת, האחד, שעיר ראש חודש, השני, שעיר נחשון בן עמינדב נשיא יהודה, והשלישי, שעיר עיזים לחטאת שנצטוו להקריב ביום זה. ונתברר למשה שאהרן ובניו שרפו את שעיר ראש חודש ולא אכלו את בשרו. וכעס עליהם, באומרו 'מדוע לא אכלתם את החטאת במקום הקודש וגו', הן לא הובא את דמה על הקודש פנימה' וגו', והשיב לו אהרן על כך 'הן היום הקריבו את חטאתם ואת עולתם לפני ה', ותקראנה אותי כאלה, ואכלתי חטאת היום, הייטב בעיני ה'', והודה משה לדבריו. וראה ביאור המשא ומתן ביניהם בדברי הגמרא בסמוך.

כט. ברש"ש (ד"ה שמא) תמה על הלשון שנוקטת הגמרא כאן [וכן להלן (פג.)] 'שנכנס דמה **לפני ולפנים**', שהרי משמעות לשון זה הוא שנכנס הדם לקודש הקדשים, ומדוע הוצרכה הגמרא לכך, הרי הדין הוא שאפילו אם נכנס הדם רק להיכל כבר נפסל בכך. וציין שרש"י במסכת זבחים (פנ: ד"ה נשלמא) גרס בדברי הגמרא כאן 'שמא הכנסתם **לפנים**', ואף להלן (פג. ד"ה שמרו) גורס רש"י 'חטאת החיצונה שהכניס דמה **לפנים**'.

ל. כמאמר הכתוב (ויקרא ו כג) 'וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד לכפר בקודש לא תאכל, באש תשרף'.

לא. כלומר, יש לבאר המקרא כך, 'הן לא הובא את דמה אל הקודש', מאחר ולא נכנס דמה לפנים, וכמו כן 'פנימה' היתה ולא יצאה לחוץ, אם כן מדוע שרפתם אותה. על פי רבינו חננאל (ד"ה מתני'), וכעין זה ברש"י (ד"ה שמא). ולפירוש זה, הלימוד לגבי 'יוצא' שדינו בשריפה הוא מתיבת 'פנימה'. אמנם בתוספות (ד"ה נקודם) למדו זאת מן התיבות 'אכול תאכלו אותה בקודש'. והביאו עוד, שבתורת כהנים (שמיני פ"ח) למדו זאת מן התיבות 'מדוע לא אכלתם את החטאת **במקום הקודש**'. וכן כתב רש"י בפירוש התורה (ויקרא י יז) 'מדוע לא אכלתם את החטאת במקום הקדש, וכי חוץ לקדש אכלוה, והלא שרפוה, ומה הוא אומר במקום הקדש, אלא אמר להם שמא חוץ לקלעים יצאה ונפסלה'.

לב. הקשו התוספות (ד"ה נשלמא - הרמב"ן), כיצד ניתן ללמוד מכאן שפסולי קדשים דינם בשריפה, הרי בהכרח צריך לומר שמה שאמר משה לאהרן 'הן לא הובא את דמה' וגו', אין כוונתו שאילו הובא את דמה פנימה יפה עשו ששרפוה, שהרי כלל הוא בידינו (להלן ע"ב) שכל פסולי דם טעונים 'עיבור צורה', דהיינו שצריך להשהותם לילה קודם שריפתם, ואילו כאן שרפו אהרן ובניו את החטאת מיד, ואם כן לכאורה לא נהגו בזה כשורה, אלא כוונת משה היתה שאילו נכנס דמה לפנים יפה עשיתם **שלא אכלתם** אותה, ואם כן אף לענין פסול יוצא יתכן לפרש כן, שכוונת משה היא שאילו היתה החטאת יוצאת חוץ למחיצתה יפה עשיתם שלא אכלתם אותה, אך לא ניתן ללמוד מכאן שדינה בשריפה. וכתבו התוספות בשם הרשב"א, שלשיטת רבי יוחנן מיושבת קושיא זו, שכן הוא סובר (להלן פג.) שגם פסולי דם דינם כפסולי בשר, וטעונים שריפה מיד, ונמצא שכוונת משה היתה שאכן 'יפה עשיתם **ששרפתם**'. וראה בתוספות הרשב"א (להלן ע"ג ד"ה המס) שכתב, שהיתה לאהרן ובניו הוראת שעה לשרוף את כל הפסולים, אף אלו הטעונים 'עיבור צורה', וכעין שמיישבת הגמרא שם לשיטת תנא דבי רבה בר אבוה.

לג. כן היא הגירסא בדפוסים לפנינו, וברש"י (ד"ה ונטמא). אבל בתוספות (ד"ה נשלמא) גרסו 'והוא הדין' בקדשי קדשים.

לד. כתב בדקדוקי סופרים, שבכתבי יד אין גורסים התיבות 'הא דתניא' [שהרי להלן (ע"ב) מקשה הגמרא מחמת 'דקיימא לן', ולא מברייתא], וכן היא גירסת רבינו חננאל.

לה. ונפסלת היא בכך מגזירת הכתוב, וכדרשת הגמרא במסכת זבחים (נו.) מנין לדם שנפסל בשקיעת החמה, שנאמר (ויקרא ז טו) 'ביום הקריבו את זבחו', ביום שאתה זובח אתה מקריב.

חוזר ושורפו כו'. תלמ' מיעוטו שנפסל מעני המערכה נמי שרפינן: באן באכסנאי. שמין לו עניס, שורפו מעני המערכה, ומתני' נבעל הבית: שהחזיק בדרך. לח הטריחוהו לחזר על עניס, כדקתני וכן מי שילח, תלמ' בהחזיק בדרך עסקינן: רב זביד. כרב חמא מוקים לה, ולדרב פפא פליג, ויהיב טעמא למילתיה דרב חמא דכיון דלית ליה עניס שם עשחוהו כליקנין. והחזיק בדרך דקתני מתני', לאשמועינן חזרה נקט לה ולח משום עניס, דהוה הדין לח החזיק: באו לשורפו כו'. כלשפרס טעמא: לידי תקלה. ליהנות מהן הנאה אחרת. והנאה זו אין בו מעילה, דתנאי ב"ד הוא, ועל מנת כן מקדישין אותו: משום חשד. שלאחר שריפתן מחזירין מותר העניס לתוך ביתן, והרואה חושדן בגונבי עני המערכה ונהנין מהן: קני וחריות'. קניס ומריות של דקל, הכל יודעים שאינם מעני המערכה, לפי שקליס הס ונשרפין מהר ואין שם המערכה מתקיימ' בהן, ומשום חשד ליכא, אבל משום בושת אישא: תנן התם. בשלכת תמיד: ראש המעמד. הממונה על כך, מעמיד את הטומאים על בית אב בכל בקר בשער המזרחי, כניסת כל אדם להר הבית: בדי לביישן. שלא יזהרו מלטמא, והרי העבודה של מחר היתה מוטלת עליהן, והיה להן ליזהר: משום חשד. שלא יחשדוס שמפני מלאכתן הן נחלין מלבוא לעבוד עבודה, (ה) ומעמידין שם כדי שירלו אותם בני אדם ויודעין שאחמת טומאה הס אלילין. ואילי לאילירי לעיל בהך פלוגתא דמפני החשד, נקט לה להא: מפנקי. הכל יודעין שבטילים הן מן המלאכה ואין מניחין עבודה מפני מלאכתן, דהני משום חשד ליכא ואין צריך להעמידם שם, ולמאן דאמר כדי לביישן צריך: אי נמי דקגדיל שישורא. מפשילי אבנים, שהיא חומנות קלה ושכרה מעט, ואין בני אדם חשודין שיאכלו מלבוא לעבודה מפני ביטול מלאכה זו: מתני' הפסח שנטמא או שיצא ישרף מיד. בחרבעה עשר, ואין צריך להשהותו עד הבוקר של שאה עשר שאעובר לורתו, דהיינו לילה אחד, ומיהו בי"ט לא מצי שריף ליה, כדילוף לקמן (דף פג:) דאין שורפין קדשים בי"ט: נטמאו הבעלים או שמתו. דאין פסולו בגופו, אלא מחמת דבר אחר, שאין לו אוכלין: גמ' בשלמא נטמא.

חוזר ושורפו לפני הבירה מעצי המערכה אמר רב חמא בר עוקבא לא קשיא כאן "באכסנאי כאן בבעל הבית רב פפא אמר הא והא באכסנאי כאן שהחזיק בדרך כאן שלא החזיק בדרך רב זביד אמר לעולם כדאמר מעיקרא כאן באכסנאי כאן בבעל הבית ואף ע"ג דלא החזיק בדרך אכסנאי כיון דלית ליה עשאוהו כליקנין דתנן הליקנין שורפין אותו לפני הבירה בשביל ליהנות מעצי המערכה. ת"ר [ו] באו לשורפו בחצרותיהן ומעצי המערכה אין שומעין להן לפני הבירה ומעצי עצמן אין שומעין להן בשלמא מעצי המערכה בחצרותיהן אין שומעין להן [ב]דילמא פיישן מינייהו ואתו בהו לידי תקלה אלא לפני הבירה מעצי עצמן מ"ט לא רב יוסף אמר [ג] שלא לבייש את מי שאין לו רבא אמר [ד] מפני החשד מאי מינייהו איכא בינייהו [ה] דאיתי קני וחריותא דלא חזי למערכה. [ו] תנן התם [ז] ראש המעמד היה מעמיד את הטמאין על שער המזרח מ"ט אמר רב יוסף כדי לביישן רבא אמר [ח] מפני החשד מאי מינייהו איכא בינייהו מפנקי אי נמי דקא גדיל שישורא: **מתני'** [ט] הפסח שיצא או שנטמא ישרף מיד נטמאו הבעלים או שמתו תעובר צורתו וישרף בששה עשר ר' יוחנן בן ברוקה אומר אף זה ישרף מיד לפי שאין לו אוכלין: **גמ'** בשלמא טמא כתיב [א] והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף אלא יוצא מנלן דכתיב [ב] הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה [ז] אמר לו משה לאהרן מדוע לא אכלתם את החטאת שמא נכנס דמה לפנים ולפנים אמר לו לאו אמר לו שמא חוץ למחיצתה יצתה אמר לו לאו בקודש היתה אמר לו אי בקודש היתה והן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה מדוע לא אכלתם אותה מכלל דאי נפקא אי נמי עייל דמה לפנים בת שריפה היא. בשלמא נטמא גלי רחמנא בקדשים קלים כ"ש [י] בקדשי קדשים אלא יוצא אשכחן קדשי הקדשים קדשים קלים מנלן ותו הא דתניא [יא] לן דמה נשפך

רב זביד אמר לעולם כדאמר מעיקרא. פי' נקונטרס דרב זביד לא פליג אדרב חמא בר עוקבא ואינו אלא מפרש טעמו ונקט לריב"ח דלא מצינו בשום מקום שיאמר לעולם כו' כדי לפרש ונראה לו דרב חמא בר עוקבא ורב פפא לא פליגי דרב חמא מוקים לה, ולדרב פפא פליג, ויהיב טעמא למילתיה דרב חמא דכיון דלית ליה עניס שם עשחוהו כליקנין. והחזיק בדרך דקתני מתני', לאשמועינן חזרה נקט לה ולא משום עניס, דהוה הדין לא החזיק: באו לשורפו כו'. כלשפרס טעמא: לידי תקלה. ליהנות מהן הנאה אחרת. והנאה זו אין בו מעילה, דתנאי ב"ד הוא, ועל מנת כן מקדישין אותו: משום חשד. שלאחר שריפתן מחזירין מותר העניס לתוך ביתן, והרואה חושדן בגונבי עני המערכה ונהנין מהן: קני וחריות'. קניס ומריות של דקל, הכל יודעים שאינם מעני המערכה, לפי שקליס הס ונשרפין מהר ואין שם המערכה מתקיימ' בהן, ומשום חשד ליכא, אבל משום בושת אישא: תנן התם. בשלכת תמיד: ראש המעמד. הממונה על כך, מעמיד את הטומאים על בית אב בכל בקר בשער המזרחי, כניסת כל אדם להר הבית: בדי לביישן. שלא יזהרו מלטמא, והרי העבודה של מחר היתה מוטלת עליהן, והיה להן ליזהר: משום חשד. שלא יחשדוס שמפני מלאכתן הן נחלין מלבוא לעבוד עבודה, (ה) ומעמידין שם כדי שירלו אותם בני אדם ויודעין שאחמת טומאה הס אלילין. ואילי לאילירי לעיל בהך פלוגתא דמפני החשד, נקט לה להא: מפנקי. הכל יודעין שבטילים הן מן המלאכה ואין מניחין עבודה מפני מלאכתן, דהני משום חשד ליכא ואין צריך להעמידם שם, ולמאן דאמר כדי לביישן צריך: אי נמי דקגדיל שישורא. מפשילי אבנים, שהיא חומנות קלה ושכרה מעט, ואין בני אדם חשודין שיאכלו מלבוא לעבודה מפני ביטול מלאכה זו: מתני' הפסח שנטמא או שיצא ישרף מיד. בחרבעה עשר, ואין צריך להשהותו עד הבוקר של שאה עשר שאעובר לורתו, דהיינו לילה אחד, ומיהו בי"ט לא מצי שריף ליה, כדילוף לקמן (דף פג:) דאין שורפין קדשים בי"ט: נטמאו הבעלים או שמתו. דאין פסולו בגופו, אלא מחמת דבר אחר, שאין לו אוכלין: גמ' בשלמא נטמא.

טעון שריפה: דכתיב והבשר וגו'. וגבי קדשים קלים כתיב: שמא נכנס דמה. של הקודש לכפר בהיכל ונפסלה, כדכתיב (ויקרא ו) וכל חטאת אשר יובא מדמה וגו', מ"כ הוא יפה עשיתם שנשרפתם, שמא חוץ למחיצתה. חוץ לעזרה ילאת, ומקרא יתירא דרבי לה, דלא מיעטריך פנימה, אלא הכי נעשה מינייהו בריאה, אאת ילאתה ולא היתה פנימה, ואם כן הוא יפה עשיתם שנשרפתם, (ג) פנימה היתה ולא ילאת, הא למדנו שאם ילאת היה לו לשורפה: נטמא. והבשר אשר יגע וגו' גבי שלמים כתיב, וכ"ש קדשי קדשים לחמירי: אלא יוצא. בחטאת אשאכן, ובקדשים קלים מנלן, דמיעטריך ליה תנא דמתניתין שריפה ליאת לפסח: לן דמה. של בהמת קרבן, לחמרינן בזבחים (דף יו.) מנין לדם שנפסל בשקיעת החמה, שנא' ביום הקריבו את זבחו, ביום שאתה זובח אתה מקריב כו': נשפך

מיד אלא בעיבור צורה אי לאו דמסיק להלכתא גמירי לה מאי קאמר ולרבה בר אבוה [יב] לאחי פיגול בעי עיבור צורה מנלן ליאמ דלא גמירי הלכתא ואה צריך גזירה שוה אלא ודאי לפסולו בגופו ישרף מיד שבת הוא ודם בבעלים בעי עיבור צורה נאי שבת: **בקדש** היתה. רש"י פירש דברים מפניאה וכן ר"ח ולר"י נראה דברים שאכל תאכלו אותה בקודש ובאותה כהנים [יג] דרים במשכוס הקדש [יד]: **בשלמא** נטמא גלי רחמנא בקדשים קלים והוא הדין בקדשי קדשים. ומ"ת והא בהאי קרא כתיב קדשי קדשים ואאי קאמר והוא הדין כדברים שהם בקל שעה (לעיל כד:) והכשר לרבות עניס ולבונה ויש לומר לאי לאו הוא הדין הוה לאיעא לרבות קדשים קלים אלא בעו הכשר ולא קדשי קדשים:

ונגמר

הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה. דאילו הובא היה לכם לשורפה כדכתיב וכל חטאת אשר יובא מדמה. ותימ' תרי קראי למה לי התם והכא, וי"ל דשמא צריך חד לדורות וחד לשעה, א"נ איצטריך לכל אסורין שבתורה כדאיתא בפרק כל שעה אם אינו עניין לגופה דכתיב והנה שורף, תניהו עניין לכל איסורי' וכו'. [רבי חיים פלטיאל, ויקרא י יח] מדוע לא אכלתם את החטאת. וא"ת לא הוצרכנו לאכול רק היכי דבא לכפרת בעלים כדכתיב ואכלו אותם אשר כופר בהם, שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים וכאן לא הוצרכנו לאכילה כי קדש קדשים היא כמו שאר חטאות דכתיב בהן קדש קדשים, ואותה נתן לכם לשאת את עון העדה, שגם זו בא לכפר עון העדה על טומאת מקדש וקדשיו.
[רבי חיים פלטיאל, ויקרא י יז]

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [תוספתא פרק ג], ז) [תענית כו: לא. כתובות נד.], ג) תמיד דף לג., ד) זבחים דף קא., ה) עיין לקמן צב. תוד"ה טבו"י ביתר ביאור, ו) עי' תוס' לעיל דף טו. ד"ה ולד שנסתפקו בזה, ז) ברייתא בעמוד ב, ח) פג., ט) בעמוד ב, י) שמיני פ"ב ה"ד, כ) ויקרא י יז [ועיין תוספות זבחים פג: ד"ה כיון].

הגהות הב"ח

(ה) רש"י ד"ה משום מחמ וכו' ומעמידים שם: (ג) שם ד"ה שמא מון וכו' שנשרפתם וא"ל פנימה היתה: (ג) תוס' ד"ה בשלמא וכו' תע"ג לכתיב תשרף תלמ' מתשרף לא משמע וכו' לההוא תשרף:

הגהות וציונים

ו] ס"א הוא הדין (גליון), כ"ה בכת"י וראשונים ועי' תוס' ובמהרש"ל: ז] "הא דתניא" ליתא בכת"י, ובאמת הוא מיותר (וכן ליתא בר"ח, דק"ס): ח] צ"ל והתם ע"ב לא בעי (ע"פ תוס' הרשב"א):

משנת ראשונים

ואם לאו חוזר ושורפו לפני הבירה מעצי המערכה. וקשה לר"י אי דאורייתא הוא מה לי עבר צופים ומ"ל לא עבר צופים וי"ל דמן התורה יכול לשורפה בכ"מ שירצה דבפרק כל שעה (ג"ז שם) לא מרבינן אלא פסולי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים אבל שאר קדשים שנאכלים לזרים לא מרבינן ומה שהצריכו חכמים לשרוף הני דהכא לפני הבירה היינו גזירה אטו קדשי קדשים.
[תוספות, לעיל מט.]

ראש המעמד. כבר ביארנו במסכת תענית שמתוך שאינו בדין שיהא קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו היו ממנים זקנים שבישראל לשם כל ישראל שיהו עומדין על התמידין ושאר קרבנות צבור לשם כל ישראל והיו קורין אותם אנשי מעמד וקבעו מהם עשרים וארבעה מעמדות כנגד עשרים וארבעה משמרות ועל כל מעמד ומעמד היו ממנין אחד שיהא ראש ומנהיג לכולם. **[מאירי]**

היה מעמיד את הטמאין על שער המזרח. ראש אותו המעמד אשר משמרתו באותו השבוע בשעה ששומע קול המגריפה מעמיד את המצורעין שכבר טהרו מצרעתן בשערי המזרח כדי שיהו מעותדין להזות עליהם דם האשם.
[פיהמ"ש להרמב"ם, תמיד פ"ה]

על שער המזרח. שהוא מקום פרהסיא לכל שהרי הכל נכנסין דרך שם והיו עומדין עד שתשלם העבודה. **[מאירי]**

עין משפט נר מצוה

עה א מיי' פי"ט מהל' פסולי מוקדשין הלכה ח:
עו ב ג ד מיי' פ"ד מהל' ק"פ הלכ' ג:
עז ה ו מיי' פ"ו מהל' תמידין הלכה ה:
עח ז מיי' פ"ד מהלכות קרבן פסח הלכה ג ופרק יט מהלכות פסולי מוקדשין הלכה ג:

רבינו חננאל

והנותר שורפין אותו בחצרותיהן כו'. איני ששורפין אותו בחצרותיהן והתנן בסוף פרק ואלו עוברין בפסח על בשר הקדש שיצא ונפסל חוזר ושורפו לפני הבירה. **ושנינן לא קשיא** הא באכסנאי שאין לו חצר. משנתנו בבעל הבית. ואכסנאי זה אע"פ שלא החזיק בדרך עשאוהו כציקנין ששורפין אותו לפני הבירה בשביל ליהנות מעצי המערכה: ת"ר **באו לשרפו בחצרותיהן מעצי המערכה** אין שומעין להם חיישי' דלמא פיישי מינייהו ומדליק תחת תבשילו ואתי ביה לידי תקלה מעצי עצמן. **לפני הבירה אין שומעין להם** שלא לבייש מי שאין לו. אי נמי שמא ישארו לו ויקחם ויחשדוהו הרואים כי עצי הקדש לקח. ואם הם קני וחריותא כגון קוצים וחריות שאין ראוין למערכה כדתנן בתמיד באלו היו רגילין במורביות של תאנה ושל אגוז ושל עץ שמן מונעין אותו שלא לבייש את מי שאין לו: **תנן התם** בתמיד בסוף פ"ה ראש המעמד היה מעמיד את הטמאים בשערי מזרח רב יוסף אמר כדי לביישן רבא אמר מפני החשד שלא יחשדום כי לעבוד עבודה נכנסו והם טמאים: **מתני' הפסח שנטמא או שיצא ישרף מיד כו'.** יוצא מנא לן דכתיב הן לא הובא את דמה אל הקדש מכלל שאם נכנס דמה לקדש בת שרפה היא כדכתיב (ויקרא ו) וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד לכפר בקדש לא תאכל באש תשרף פנימה כלומר פנימה היתה ולא יצאת חוץ למחיצת הקדש אכול תאכלו אותו מכלל שאלו יצאת טוב עשיתם ששרפתם אותה ש"מ בשר היוצא חוץ למחיצתו בן שרפה הוא. **בשלמא נטמא** גלי רחמנא בשלמים שהם קדשים קלים והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף והוא הדין לקדשי קדשים. **אלא יוצא** אשכחן בחטאת שהיא קדשי קדשים כי היא בשרפה קדשים קלים מנא לן. **ותוב** לן

תורה אור השלם

א) וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר:
[ויקרא ז, יט]

ב) הֵן לֹא הוּבָא אֶת דָּמָהּ אֶל הַקֹּדֶשׁ פְּנִימָה אָכוֹל תֹּאכְלוּ אֹתָהּ בַּקֹּדֶשׁ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִי:
[ויקרא י, יח]

19/06/2018 אהח

ונגמר עון עון מחטאת דאהרן. תימה לרשב"ם ז"ל ליתתוק מעון דפיגול וממילא[ד] ניחא דיתרף מיד וי"ל דנלמו הכי מיטטריך למיכתב עון בפיגול דנפרק שני דזבחים (דף כח:) יליף בפיגול כרת עון עון מנותר: **אבל** נטמא דאיתיה בחולין כו'. תימה לרשב"ם ז"ל יליף כולהו מטומא ומאי צריך הלכתא ותומר ר"י דה"ק מה שנוהג בחולין הוי תומרא[ה] דהויל ומעשה חול מתעניד ביה ות"ת וילף קל וחומר מתרומה דבעי שריפה וי"ל דאיכא למיפרך מה לתרומה דמסורה לזרים תאמר בקדשים קלים דשרי. רשב"ם: **לאחר** זריקה מחלוקת. פירוש אף לאחר זריקה דאי דוקא בדם ובבעלים מאן קאמי ליה: **רבי** יוחנן בן ברוקה ורבי נחמיה אמרו דבר אחד. ות"ת דילמא לעולם רבי נחמיה כרבנן ס"ל דבעו עיבור צורה וחטאת דהכא שנשרף מיד מפני תגיעת הורמת שעה היתה דעדיין לא פירש להם עיבור צורה כדפירש בקונטרס[ו] ותומר רשב"ם דלפי מה שפירש ר"י לדורות בעיא דפסול בעי עיבור צורה אפי' אי אפשר דאיכא למ"ד הורמת שעה היתה לתגיעת הוי פסול ומשרשי בעי עיבור צורה ולעיל דקאמר הורמת שעה היתה קשה דמפני טומאה נשרפה:

ורבה

נשפך דמה יצא דמה חוץ לקלעים דקיימא לן בשריפה מנלן נפקא לן מדר"ש דתניא[ח] ר"ש אומר[א] בקדש באש תשרף לימד על חטאת ששריפתה בקודש אין לי אלא זו בלבד שאר פסולי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים מנין ת"ל (וכל[ט]) בקדש באש תשרף אשכחן קדשי קדשים קלים מנלן אלא [א]כל פסולו בקדש[ב] בשריפה לא שנא קדשים קלים ולא שנא קדשי קדשים גמרא גמירי לה וחטאת דאהרן[ג] משום מעשה שהיה כך היה. ולתנא דבי רבה בר אבוה[ג] דאמר אפילו פיגול טעון עיבור צורה מנא לן יליף עון עון מנותר ונילף עון עון מחטאת דאהרן אמר לך חטאת דאהרן כי האי גוונא נמי עיבור צורה השתא דאמרינן כל פסולי דקדש בשריפה לא שנא דקדשי קדשים ולא שנא קדשים קלים גמרא גמירי לה בקדש באש תשרף למה לי ההוא מבעי ליה ששריפתה בקדש[ב] והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף למה לי ההוא לגופיה איצטריך סד"א כל פסולי דקדש כגון לן דמה ונשפך דמה ויצא דמה ונשחטה בלילה דבשריפה דליתנהו בחולין אבל נטמא דבחולין נמי מפסיל אימא הואיל ואיתעביד ביה עובדין דחול אימא לא תיבעי שריפה ותיסגי ליה בקבורה קמ"ל:[ב] נטמאו הבעלים או שמתו תעובר צורתן וכו': אמר רב יוסף מחלוקת שנטמאו בעלים אחר זריקה דאיתחזי בשר לאכילה אבל נטמאו בעלים לפני זריקה דלא איתחזי בשר לאכילה דברי הכל ישרף מיד. מיתיבי[ז] זה הכלל כל שפסולו בגופו ישרף מיד בדם ובבעלים תעובר צורתו ויצא לבית השריפה קתני בעלים דומיא דדם מה דם לפני זריקה אף בעלים לפני זריקה אלא אי איתמר הכי איתמר[ג] מחלוקת שנטמאו בעלים לפני זריקה דלא איתחזי בשר לאכילה דהוה ליה כפסולו בגופו אבל נטמאו בעלים לאחר זריקה דאיתחזי בשר לאכילה דברי הכל פסולו מחמת דבר אחר ובעיא עיבור צורה. ורבי יוחנן אמר אף לאחר זריקה נמי[ג] מחלוקת ואזדא ר"י לטעמיה דאמר רבי יוחנן ר"י בן ברוקה ור' נחמיה אמרו דבר אחד ר' יוחנן בן ברוקה הא דאמרן ר' נחמיה מאי היא[ט] דתניא ר' נחמיה אומר מפני אנינות נשרפה זו לכך נאמר[ג] כאלה והא אנינות כלאחר זריקה הויא וכי אשתרוף לאלתר (נשתרוף[ז]).

כל פסולי דקדש כגון לן דמה ונשפך דמה ויצא דמה ונשחטה בלילה דבשריפה דליתנהו בחולין אבל נטמא דבחולין נמי מפסיל אימא הואיל ואיתעביד ביה עובדין דחול אימא לא תיבעי שריפה ותיסגי ליה בקבורה קמ"ל:[ב] נטמאו הבעלים או שמתו תעובר צורתן וכו': אמר רב יוסף מחלוקת שנטמאו בעלים אחר זריקה דאיתחזי בשר לאכילה אבל נטמאו בעלים לפני זריקה דלא איתחזי בשר לאכילה כלל דהוי ליה (כי) פסולו בגופו אבל לאחר זריקה דברי הכל בעי צורה. ור' יוחנן אמר לאחר זריקה נמי מחלוקת כי היכי דלא תקשה לך הא תיובתא דאותבינן על רב חסדא ולא אשכח לה פירוקא. **ואזדא ר' יוחנן לטעמיה דאמר ר'** יוחנן ר' נחמיה ור' יוחנן בן ברוקה אמרו דבר אחד דאפי' פסול הזבחים בבעלים ישרף מיד. ר' יוחנן בן ברוקה הא דמתני'. ר' נחמיה דתניא ר' נחמיה אומר מפני אנינות נשרפה לכך נאמר כאלה ואנינות לאחר זריקה הואי ושרפה מיד הואי.

זהרו ונטמאה, נתחללה והוזלה נקדושתה: ותיסגי לה בקבורה. לגוזה מן העין, שלא יאכלוה כלגיס: מחלוקת. דקאמר תנא קמא פסולו מחמת דבר אחר הוא ובעי עיבור צורה, כגון שנטמאו הבעלים אחר זריקת הדם, דנעשו כל עבודות הדם בהכשר: **אבל** נטמאו קודם זריקה. דרחמנא דחייה לפסח שני, נמצאת זריקה שלא בבעלים, וה"ל פסולו בגופו דזריקה פסולה היא, וישרף מיד כי"ד: **בדם.** כגון נטמא הדם או נשפך לארץ: מחלוקת לפני זריקה. התם פליג ר' יוחנן בן ברוקה דמחייב ליה פסולו בגופו, ותנא קמא סבר מ"מ לא בא פסול זה אלא מחמת דבר אחר. ורבי יוחנן אחר אף לאחר זריקה נמי מחלוקת[ס]: **מפני אנינות נשרפה.** חטאת דלחהרן, שהיו אונין ואסורין לאכול בקדשים, דכתיב (דברים כו) לא אכלתי באוני ממנו[ו] ואתו קדשים בקל וחומר ממעשר: **לכך נאמר באלה.** ותקרינהו אותי כאלה שאני אונן, והיכן הייתי אוכל קדשים. למשה נטוה לאחר להם קחו את המנחה הנותרת מאשי ה' ואכלוה באנינות, והיה סבור שאף החטאת תאכל באנינות כמנחה, ואחר לו אהרן שמא לא שמעת אלא במנחה זו שהיא קדשי קדשים, ליום שמיני של מלואים נטוית אותה מנחה, ואף אני מודה לך בשעיר נחשון ושעיר של יום דכתיב (ויקרא ט) ואל בני ישראל תדבר קחו שעיר עזים לחטאת, שהם קדשי קדשים היום [מותר] לאונן, אבל חטאת זו שעיר ר"ח הוא וקדשי דורות הן, ואסורין לאונן. ור' יהודה פליג עלה התם, ואחר מפני טומאה נשרפה, שנטמאת באונס, והאי כאלה דריש ליה אחאי דקאחר משה לאהרן שמא מתוך נערך פשעת בה ונטמאת, וקאחר ליה אהרן למשה כך אני בעיניך שאני מזה קדשי קדשים, אלמלי קרחוני כאלה לא הייתי מזה אותן[ט]: הכי גרסינן **ודא אנינות בלאחר זריקה היא. שאפי'** ממו נדב ואביהוא לפני זריקה, אין הזריקה נפסלת בכך, דחטאת לא דמיא לפסח דעיקרו לאכילה, דלילו חטאת לא חייסינן לאוכלין דידה, דלכפרה אתיא, ואכל ישראל שהיו רחוין, ואם מפני שהקריבוה באנינות ונפסלה, דאונן שעבד חילל, לא הדיוטים הקריבוה כי אם אהרן עצמו, וקיימא לן (יומא דף יג:) כהן גדול מקריב אונן ואינו אוכל, והכי אמרינן בזבחים (דף קא.) ודרשינן הן היום הקריבו, דקאמר ליה משה לאהרן דילמא באנינות הקריבתיה ופסלתיה ועל כן שרפתם אותה, ת"ל אהרן הן היום וכי הם היום הקריבו דפסל בהו אנינות, אני הקרבתי דלא פסלה אנינות, ושריפה מיד הואי בלא עיבור צורה, ומדקאמר ר' יוחנן דר' נחמיה ור' יוחנן בן ברוקה דאמרי תרוייהו אחד, אלמא ס"ל דפלוגתא דמתניתין אף כשנטמאו לאחר זריקה דעבודות דם נעשו בהכשר, ואפילו הכי ישרף מיד מפני שאינלנו, כי חטאת דאהרן לא היה לה פסול אחר אלא שלא היו לה אוכלין. וספריס כתב בהן והא אנינות לאחר זריקה הואי, וקשיא לי מנלן הא, אלא לא נתפרשו בפרשה אלא עבודות של קרבנות שמיני, אבל קרבנות של ר"ח לא נתפרשו בה, ועוד מדקא מהדר ליה אהרן למשה כך אני בעיניך שאני מזה קדשי קדשים, אלמלי קרחוני כאלה לא הייתי מזה אותן[ט]: **אנינות אנינות בלאחר זריקה היא. שאפי'** ממו נדב ואביהוא לפני זריקה, אין הזריקה נפסלת בכך, דחטאת לא דמיא לפסח דעיקרו לאכילה, דלילו חטאת לא חייסינן לאוכלין דידה, דלכפרה אתיא, ואכל ישראל שהיו רחוין, ואם מפני שהקריבוה באנינות ונפסלה, דאונן שעבד חילל, לא הדיוטים הקריבוה כי אם אהרן עצמו, וקיימא לן (יומא דף יג:) כהן גדול מקריב אונן ואינו אוכל, והכי אמרינן בזבחים (דף קא.) ודרשינן הן היום הקריבו, דקאמר ליה משה לאהרן דילמא באנינות הקריבתיה ופסלתיה ועל כן שרפתם אותה, ת"ל אהרן הן היום וכי הם היום הקריבו דפסל בהו אנינות, אני הקרבתי דלא פסלה אנינות, ושריפה מיד הואי בלא עיבור צורה, ומדקאמר ר' יוחנן דר' נחמיה ור' יוחנן בן ברוקה אמרי תרוייהו אחד, אלמא ס"ל דפלוגתא דמתניתין אף כשנטמאו לאחר זריקה דעבודות דם נעשו בהכשר, ואפילו הכי ישרף מיד מפני שאינלנו, כי חטאת דאהרן לא היה לה פסול אחר אלא שלא היו לה אוכלין. וספריס כתב בהן והא אנינות לאחר זריקה הואי, וקשיא לי מנלן הא, אלא לא נתפרשו בפרשה אלא עבודות של קרבנות שמיני, אבל קרבנות של ר"ח לא נתפרשו בה, ועוד מדקא מהדר ליה אהרן למשה כך אני בעיניך שאני מזה קדשי קדשים, אלמלי קרחוני כאלה לא הייתי מזה אותן[ט]: **מפני אנינות נשרפה.** חטאת דאהרן, שהיו אונין ואסורין לאכול בקדשים, דכתיב (דברים כו) לא אכלתי באוני ממנו[ו] ואתו קדשים בקל וחומר ממעשר: **לכך נאמר באלה.** ותקרינהו אותי כאלה שאני אונן, והיכן הייתי אוכל קדשים. למשה נטוה לאחר להם קחו את המנחה הנותרת מאשי ה' ואכלוה באנינות, והיה סבור שאף החטאת תאכל באנינות כמנחה, ואחר לו אהרן שמא לא שמעת אלא במנחה זו שהיא קדשי קדשים, ליום שמיני של מלואים נטוית אותה מנחה, ואף אני מודה לך בשעיר נחשון ושעיר של יום דכתיב (ויקרא ט) ואל בני ישראל תדבר קחו שעיר עזים לחטאת, שהם קדשי קדשים היום [מותר] לאונן, אבל חטאת זו שעיר ר"ח הוא וקדשי דורות הן, ואסורין לאונן. ור' יהודה פליג עלה התם, ואחר מפני טומאה נשרפה, שנטמאת באונס, והאי כאלה דריש ליה אחאי דקאחר משה לאהרן שמא מתוך נערך פשעת בה ונטמאת, וקאחר ליה אהרן למשה כך אני בעיניך שאני מזה קדשי קדשים, אלמלי קרחוני כאלה לא הייתי מזה אותן[ט]: הכי גרסינן **ודא אנינות בלאחר זריקה היא. שאפי'** ממו נדב ואביהוא לפני זריקה, אין הזריקה נפסלת בכך, דחטאת לא דמיא לפסח דעיקרו לאכילה, דלילו חטאת לא חייסינן לאוכלין דידה, דלכפרה אתיא, ואכל ישראל שהיו רחוין, ואם מפני שהקריבוה באנינות ונפסלה, דאונן שעבד חילל, לא הדיוטים הקריבוה כי אם אהרן עצמו, וקיימא לן (יומא דף יג:) כהן גדול מקריב אונן ואינו אוכל, והכי אמרינן בזבחים (דף קא.) ודרשינן הן היום הקריבו, דקאמר ליה משה לאהרן דילמא באנינות הקריבתיה ופסלתיה ועל כן שרפתם אותה, ת"ל אהרן הן היום וכי הם היום הקריבו דפסל בהו אנינות, אני הקרבתי דלא פסלה אנינות, ושריפה מיד הואי בלא עיבור צורה, ומדקאמר ר' יוחנן דר' נחמיה ור' יוחנן בן ברוקה אמרי תרוייהו אחד, אלמא ס"ל דפלוגתא דמתניתין אף כשנטמאו לאחר זריקה דעבודות דם נעשו בהכשר, ואפילו הכי ישרף מיד מפני שאינלנו, כי חטאת דאהרן לא היה לה פסול אחר אלא שלא היו לה אוכלין. וספריס כתב בהן והא אנינות לאחר זריקה הואי, וקשיא לי מנלן הא, אלא לא נתפרשו בפרשה אלא עבודות של קרבנות שמיני, אבל קרבנות של ר"ח לא נתפרשו בה, ועוד מדקא מהדר ליה אהרן למשה כך אני בעיניך שאני מזה קדשי קדשים, אלמלי קרחוני כאלה לא הייתי מזה אותן[ט]: **ורבה מוסיף אף רבי יוסי.** נמי סבירא ליה כר' יוחנן בן ברוקה דפסול בעלים לא בעי עיבור צורה:

כל

(מהרש"ל, וכ"ה בתוס' וכת"י): **ד]** [צ"ל **אשתרוף**] (גליון): **ה]** נדצ"ל פסולי שאר **קדשי** קדשים, כ"ה בגמ' כת"י: **ו]** צ"ל **מחיצתן** (כ"ה בכת"י, דק"ס. בדפו"י **מחיצי**'): **ז]** נדצ"ל לא איתפרש **היכא** (וכ"ה לשון רש"י בשאר דוכתי, עי' לקוטי רש"י ובשאר מקומות המצויינים במסוה"ש): **ח]** נראה דגרס בגמרא כגי' התוס' והמהרש"ל, עיין אות ג: **ט]** שייך לדף פג ע"א (גליון): **י]** גירסת מהרש"א **ומסברא** (גליון): **כ]** נראה דדבור אחר הוא ומלת "הואיל" הוא התחלת דבור (גליון): **ל]** עיין מהרש"א:

עין משפט נר מצוה

עט א מיי' פי"ט מהל' פסולי מוקדשין הל' ח: **פ ב ג** מיי' פ"ד מהל' ק"פ הלכה ג:

רבינו חננאל

או נשפך או יצא דמה חוץ לקלעים דקיימא לן בשרפה מנא לן. **ואתינן לאפוקה מדר' שמעון** דתני בקדש באש תשרף דכתיב בחטאת לרבות כל פסולי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים שהן בשרפה פסולי קדשים קלים עצמן מנין ולא אשכחן ראיה מן התורה. **ואסיקנא** אלא כל פסול קדש בשרפה הלכתא גמירי לה וחטאת דאהרן מעשה שהיה אתא לאשמעינן. **ורבה בר אבוה דתני אפילו פגול טעון צורה** כלומר אינו נשרף מיד אלא עד שתעובר צורתו. אמר לך אפי' כעין חטאת לדורות צורה בעי וחטאת דאהרן הוראת שעה היתה ולא שיהיה דבר זה נוהג לדורות: **אמר רב חסדא** מחלוקת ת"ק ור' יוחנן בן ברוקה כשנטמאו הבעלים או שמתו שזה אומר תעובר צורתו וזה אומר ישרף מיד בשמתו או נטמאו הבעלים לאחר זריקה דאיתחזי בשר לאכילה. אבל לפני זריקה דלא איתחזי בשר לאכילה כלל דהוי ליה (כי) פסולו בגופו אבל לאחר זריקה דברי הכל בעי צורה. **ור' יוחנן אמר לאחר זריקה נמי** מחלוקת כי היכי דלא תקשה לך הא תיובתא דאותבינן על רב חסדא ולא אשכח לה פירוקא. **ואזדא ר' יוחנן לטעמיה דאמר ר'** יוחנן ר' נחמיה ור' יוחנן בן ברוקה אמרו דבר אחד דאפי' פסול הזבחים בבעלים ישרף מיד. ר' יוחנן בן ברוקה הא דמתני'. ר' נחמיה דתניא ר' נחמיה אומר מפני אנינות נשרפה לכך נאמר כאלה ואנינות לאחר זריקה הואי ושרפה מיד הואי.

תורה אור השלם

א) וְכָל חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ לֹא תֵאָכֵל בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף:
[ויקרא ו, כג]

ב) וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר:
[ויקרא ז, יט]

ג) וַיְדַבֵּר אַהֲרֹן אֶל מֹשֶׁה הֵן הַיּוֹם הִקְרִיבוּ אֶת חַטָּאתָם וְאֶת עֹלָתָם לִפְנֵי יְיָ וַתִּקְרֶאנָה אֹתִי כָּאֵלֶּה וְאָכַלְתִּי חַטָּאת הַיּוֹם הֲייטַב בְּעֵינֵי יְיָ:
[ויקרא י, יט]

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) לעיל דף כד., **ע)** [עירובין סה: וש"נ], **ג)** לעיל דף לד: [עג: מנחות נ:], **ד)** לעיל לד: עג: [תוספתא פרק ו], **ה)** זבחים דף קא., **ו)** [לעיל פג:], **ז)** זבחים דף קא., **ח)** כל הדיבור בזבחים קא ע"א.

הגהות הב"ח

(ט) רש"י ד"ה **ששריפתן** וכו'. בעזרה הס"ד ומחר כך מ"ה עובדין דחול. מעשה חול:

ליקוטי רש"י

לימד על חטאת. פסולה ששריפתה בקדש בעזרה [לעיל כד ע"א]. דבמקום מכילתו שריפתו [לעיל מט.]. **פסולי.** כל שאר קדשי קדשים כגון מנחה ועולה ומשם שנטמאו או שנשפך דמן ומנחה שלא נקטר קומצה ואימורי קדשים קלים שנטמאו, ודוקא נקט הני שמחילתן בתוך תומת העזרה אבל פסולי שאר קדשים קלים שמכילתן בכל העיר לף שריפתן אם נפסלו חוץ לעזרה הן [לעיל כד.]. **ופסולי** אימורים שפילו של קדשים קלים דהויל והקטרת הכשירין בעזרה לף שריפת פסוליהן בעזרה [זבחים קד ע"ב]. **ולתנא** דבי רבה בר אבוה **דאמר** וכו'. ולא מיתפרש לי עיקר מילתיה דתנא דרבה בר אבוה היכא מתמר ובכמה מקומות מיימי לה בגמרא [לעיל עג:]. **אפילו פיגול.** דפסול תמור הוא ופסול דאורייתא הוא [מנחות נ ע"ב]. **טעון עיבור צורה.** היינו פסול ליגה, עיבור צורת מלאים בשר בליגת לילה אחד הוא וכיון שלנה בלילה הרי היא טומר וטעון שריפה ונשרף [לעיל לד ע"א]. **כל שפסולו בגופו.** פסול ודאי ונכשר עלמו [שם:]. כגון פיגול טומר טמא ויוצא ישרף מיד ואין לריך להמתין [לעיל עג ע"ב]. **בדם ובבעלים.** כגון נטמאו בעלים והפסח קיים ואין כאן מי שיאכלנו, ודם מע"פ שפסול גמור הוא אפילו הכי הוסיל ואיכא בשר לעמו בעבי עיבור צורה [לעיל לד:]. כגון נשפך הדם וכגון פסח שמתו בעלים או נטמאו אחר זריקה דעכשיו פסח כשר הוא אלא שאין להן. **תעובר צורתו.** ימתינו לו עד שתעובר ממנו צורת בשר דכיון דאין פסולו אמור לא שרפינן קדשים בעזין ועיבור צורה הוא פסול ליגה דהוה ליה פסולו בגופו [לעיל עג:]. **מפני אנינות.** דנדב ואביהוא. **נשרפה.** שלא הותרה להם אנינות לבו ביום [זבחים קא.].

הגהות הגר"א

(א) צריך לגורסה (ב"ש, ועיין מהרש"ל לעיל כד ע"א): **ב)** צ"ל **פסולי דקדש** (רש"ש, וכ"ה בכ"י): **ג)** צ"ל ורבי יוחנן **אמר לאחר זריקה מחלוקת**

כיצד צולין פרק שביעי פסחים

או **שנִּשְׁפַּךְ דָּמָהּ** קודם הזריקה[א], או **שיָּצָא דָּמָהּ חוץ לַקְּלָעִים**[ב], **דְּקָיְימָא לָן** - שכלל הוא בידינו בכל פסולים אלו שדין הקרבן **בִּשְׁרִיפָה**[ג], **מְנָלָן** - מנין יש ללמוד זאת, הרי אין להוכיח מן המקראות שהובאו לעיל אלא לענין פסולי 'טמא' ו'יוצא'[ד].

ומחמת קושיות אלו מביאה הגמרא מקור אחר לכך שפסולי קדשים דינם בשריפה:

אלא **נִפְקָא לָן** - לומדים אנו דין זה **מִדְּרַבִּי שִׁמְעוֹן, דְּתַנְיָא** בברייתא, **רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר**, נאמר בכתוב (ויקרא ו כג) 'וְכָל חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ לֹא תֵאָכֵל בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף'[ה], **לִימֵּד** מקרא זה **עַל חַטָּאת** פסולה **שֶׁשְּׁרִיפָתָהּ בַּקּוֹדֶשׁ** - בעזרה. **אֵין לִי** - ועדיין אין אני יודע ממקרא זה, **אֶלָּא זוֹ** [-חטאת] **בִּלְבַד, שֶׁאָר פְּסוּלֵי** קרבנות של **קָדְשֵׁי קָדָשִׁים, וּפְסוּלֵי אֵימוּרֵי קָדָשִׁים קַלִּים, מִנַּיִן** שאף הם בשריפה, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - לכך מלמדנו הכתוב ואומר ('וְכָל') **בַּקֹּדֶשׁ בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף**, ומתיבת 'וכל' יש לרבות כל פסולים אלו שדינם בשריפה[ז].

שבה הגמרא ומקשה, **אַשְׁכְּחָן** - מצינו במקרא זה מקור לכך **שקָּדְשֵׁי קָדָשִׁים** שנפסלו דינם בשריפה[ח], אך פסולי **קָדָשִׁים קַלִּים מְנָלָן** - מנין לנו שאף הם דינם בשריפה[ט].

ומחמת קושיא זו מסיקה הגמרא, **אֶלָּא** בהכרח צריך לומר, שדין זה **שכָּל פְּסוּלֵי בַּקֹּדֶשׁ** - כל קרבן שנפסל דינו **בִּשְׂרֵיפָה, לֹא שְׁנָא** [-בין] **קָדָשִׁים קַלִּים, וְלֹא שְׁנָא** [-ובין] **קָדְשֵׁי קָדָשִׁים**, אינו נלמד מן המקראות, אלא **גְּמָרָא גְּמִירִי לָהּ** - כך קבלו חכמים שנאמרה הלכה למשה מסיני, **וְחַטָּאת דְּאַהֲרֹן** שנשרפה בשמיני למילואים, לא הוצרך הכתוב להשמיענו בה דין שריפה[י], אלא נקט כן **מִשּׁוּם שמַּעֲשֶׂה שֶׁהָיָה כָּךְ הָיָה** - שכך שאל משה וכך השיב לו אהרן.

הגמרא מבררת את שיטת הסובר שכל פסולי קדשים טעונים 'עיבור צורה':

מקשה הגמרא, **וְלִתַּנָּא דְּבֵי רַבָּה בַּר אֲבוּהּ** - לשיטת התנא שנשנית הברייתא שלו בבית מדרשו של רבה בר אבוה, **דְּאָמַר שאֲפִילּוּ פִּיגּוּל** [-קרבן שחשב עליו לאוכלו או להקטירו או לזרוק דמו 'חוץ לזמנו'] שהוא פסול הגוף, ופסולו חמור, ומדאורייתא הוא פסולי[יא], מכל מקום הוא **טָעוּן 'עִיבּוּר צוּרָה'**, דהיינו, שאסור לשורפו מיד, אלא יש להשהותו עד שתעובר צורתו[יב], **מְנָא לָן** - ומנין הוא לומד דין זה, **יָלִיף** - פשוט הדבר שהוא לומד גזירה שוה **'עָוֹן עָוֹן' מִנּוֹתָר** - בשר קרבן שנותר אחר סוף זמן אכילתו ונפסל, שכן בין בפיגול ובין בנותר נאמרה תיבת 'עוון'[יג], ולפיכך לומד הוא את דינם זה מזה, כשם ש'נותר' היה לו 'עיבור צורה', שהרי שהה עד שנפסל[יד], כך הפיגול טעון 'עיבור צורה'[טו]. ועל כך יש לתמוה, מדוע ללמוד מנותר, **וְנֵילַף** - שילמד גזירה שוה **'עָוֹן עָוֹן' מֵחַטָּאת דְּאַהֲרֹן**, שאף בה נאמר 'עוון'[טז], שכשם שחטאת אהרן נשרפה מידי[יז], כך הפיגול ישרף מיד.

מתרצת הגמרא, **אָמַר לָךְ** - יכול תנא זה לתרץ לך כך, **חַטָּאת דְּאַהֲרֹן כִּי הַאי גַּוְונָא** - פסול כזה כמו שהיה בחטאת אהרן, דהיינו, פסול אנינות או טומאה[יח], **נַמִּי 'עִיבּוּר צוּרָה' לְדוֹרוֹת בָּעֵיָא** - אף הוא צריך 'עיבור צורה' אם אירע כן בדורות הבאים, **וְהָתָם** - ושם, בחטאת שנשרפה על ידי אהרן ובניו, **הוֹרָאַת שָׁעָה הָיְתָה** זו לשורפה מידי[יט], ולפיכך אין ללמוד משם לענין פיגול שישרף מיד.

הגמרא שבה לדון בענין המקור לכך שפסולי הקודש דינם בשריפה:

מבררת הגמרא, **הַשְׁתָּא דְּאָמְרִינַן** - עתה לאחר שאמרנו, שדין זה **שכָּל פְּסוּלֵי דְּקָדְשׁ** - קרבנות שנפסלו דינם **בִּשְׂרֵיפָה, לֹא שְׁנָא** [-בין] פסולים **דְּקָדְשֵׁי קָדָשִׁים, וְלֹא שְׁנָא** [-ובין] פסולים של **קָדָשִׁים קַלִּים**, אינו נלמד מן המקראות, אלא **גְּמָרָא גְּמִירִי לָהּ** - הלכה היא למשה מסיני, אם כן, מקרא זה **'בַּקֹּדֶשׁ בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף'**, שממנו דרש רבי שמעון דין שריפת קדשים, **לָמָּה לִי** - למה הוצרך.

מבארת הגמרא, **הַהוּא מִבָּעֵי לֵיהּ** - מקרא זה הוצרך לרבי שמעון ללמד **שֶׁשְּׁרִיפָתָהּ** של החטאת **בַּקֹּדֶשׁ** - בעזרה.

שבה הגמרא ומבררת, ומקרא זה שנאמר לגבי קדשים קלים שנטמאו (ויקרא ז יט) **'וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ**

א. **שמאחר** ואין כאן זריקת דם אין הבשר ניתר באכילה. רש"י (ד"ה נשפך).

ב. **שאף** בהמה זו פסולה לקרבן, שכן מהלימוד מתיבת 'פנימה' שהביאה הגמרא לעיל (ע"ח) לענין פסול 'יוצא', למדים שאף הדם נפסל ביציאה. רש"י (ד"ה וקן).

ג. **כלומר**, בכל הגמרא אנו מוצאים שדינם של פסולי הקדשים ליצא לבית השריפה. רש"י (ד"ה דקיימא).

ד. **הקשו** התוספות (לעיל ע"ח ד"ה נפלמ - הרמטון), מדוע צריך מקרא ללמד על פסולי דם שהם בשריפה, הרי כלל הוא בידינו [להלן בסמוך] שכל פסולי דם טעונים 'עיבור צורה', דהיינו, שצריך להשהותם לילה אחד, ואז ממילא חל עליהם שם 'נותר' ודינם בשריפה [כמפורש בכתוב (שמות כט לד) 'ושרפת את הנותר באש']. ותירצו בשני אופנים: א. הוצרך הכתוב ללמדנו שלא לקבור את פסולי הדם מיד, קודם שיחול עליהם שם 'נותר'. ב. היה מקום לומר שאפילו לאחר שנעשו 'נותר' לא ישרפו, שלא ציותה תורה לשרוף אלא קרבן שהיה ראוי לאכילה קודם שנעשה נותר [שכך היא משמעות ציווי התורה שלא להותיר אלא לאכול], אבל קרבן זה שנפסל קודם לכן אין צריך לשורפו, לכך צריך ללמד שאף הם דינם בשריפה.

ה. **נחלקו** התנאים במסכת זבחים (פג.) באיזה פסול עוסק מקרא זה, דעת חכמים היא, שהכתוב עוסק בחטאת חיצונה שהכניסו מדמה לתוך ההיכל לזורקו שם, שנפסלת היא בכך, וצריך לשורפה בעזרה. אמנם דעת רבי יוסי הגלילי היא, שמקרא זה עוסק בחטאת פנימית שנפסלה [הובאו דבריו בגמרא להלן בסמוך (פג.)].

ו. **תיבה** זו יש לגורסה. ראה הגהות וציונים.

ז. **כלומר**, ממקרא זה יש ללמוד לגבי כל הקדשים שמחיצתן בעזרה, כמו בשר קדשי קדשים שמקום אכילתם הוא 'בחצר אהל מועד', או אף אימורי קדשים קלים, שטעונים הקרבה בעזרה, שאם נפסלו קדשים אלו צריך לשורפם בעזרה. אבל אין ללמוד ממקרא זה לענין בשר קדשים קלים, שכן כשם שאכילתם בכל ירושלים כך שריפתן בכל העיר, וכפי ששנינו לעיל (פח:) לגבי קרבן פסח 'שורפין אותו בחצרותיהן או על גגותיהן'. רש"י (ד"ה פקולי).

ח. **שאף** אימורי קדשים קלים דינם כקדשי קדשים, שהרי הם קרבים על המזבח, ואם יצאו חוץ לעזרה נפסלו.

ט. **ואף** שמצינו מקרא לגבי קדשים קלים **שנטמאו** שדינם בשריפה, וכפי שהביאה הגמרא לעיל (ע"ח), מכל מקום אי אפשר ללמוד משם לענין שאר פסולים, שכן יתכן לומר שפסול טומאה חמור יותר, שהרי פוסל אף בתרומה ומעשר. רש"י (ד"ה קדשים). והתוספות (ד"ה אנן) כתבו, שטעם הדבר שאי אפשר ללמוד מטומאה, משום שיש בה חומרא שנוהגת אף בחולין, וכמבואר בדברי הגמרא להלן בסמוך 'הואיל ואיתעביד ביה עובדין דחול' [ואף ששם מביאה זאת הגמרא בתורת סברא להקל, שלפיכך די לה בקבורה ואינה צריכה שריפה, יש לומר שאין פשוט הדבר שהוא חומרא או קולא, אלא שאין להוכיח מזה לכאן או לכאן, שכן יתכן לומר שמה שנוהג בחולין הוא קולא, ויתכן שהוא חומרא. עוד יוסף חי (זקנ"מ, נמוס' סס)].

י. **רש"י** במסכת סנהדרין (מז. ד"ה גמרא).

יא. **כן** פירש רש"י (ד"ה הלכתא), שכוונת הגמרא 'וחטאת דאהרן משום מעשה שהיה' היינו לענין כך שנתפרש בה דין שריפה. וביאר המשמרות כהונה (ד"ה ומטעמא) בדבריו, שודאי הוצרך הכתוב להשמיענו בחטאת אהרן שדם שיצא לחוץ נפסל, אלא שלא הוצרך להשמיענו שדינו בשריפה, מאחר ויודעים אנו מהלכה למשה מסיני שכל פסולי הקדשים בשריפה.

יב. **רש"י** במסכת מנחות (נ: ד"ה שפילו).

יג. **וחולק** בזה על התנא של משנתנו, הסובר ש'כל שפסולו בגופו ישרף מיד'.

יד. **בפיגול** נאמר (ויקרא ז יח) 'והנפש האוכלת ממנו עונה תשא', ובנותר נאמר (שם יט) 'ואוכליו עונו ישא', ומקרא זה ב'נותר' הוא עוסק [אף שנאמר שם 'פיגול הוא לא יירצה'], כפי שדורשת הגמרא במסכת כריתות (ה.) בגזירה שוה, נאמר שם 'ואוכליו עונו ישא כי את קודש ה' חילל', ונאמר בנותר (שמות כט לד) 'ושרפת את הנותר באש, לא יאכל כי קודש הוא'. רש"י (ד"ה מנא).

טו. **כתב** החזון איש (או"ח סי' קכד, הערות למסכת פסחים, לדף פג.), שמדברי תנא דבי רבה בר אבוה מתבאר לכאורה, שגדר 'עיבור צורה' היינו שנעשה 'נותר'. ותמה מכאן על שיטת הסוברים שאין הם תלויים זה בזה [אלא יש הסוברים ש'עיבור צורה' לעולם הוא לילה אחד, אפילו בשלמים הנאכלים לשני ימים ולילה. ויש הסבורים ש'עיבור צורה' נמשך ימים רבים, עד שמתעפש הבשר. וראה בזה בהערה לעיל (ע"ח) במשנה].

טז. **ואכן** כך מבואר בדברי הגמרא לעיל (עג:), שמקור דינו של 'תנא דבי רבה בר אבוה' הוא משום שלומד דין פיגול בגזירה שוה מ'נותר'.

יז. **שנאמר** בה (ויקרא י יז) 'ואותה נתן לכם לשאת את עוון העדה'. רש"י (שם).

יח. **והודה** להם משה על כך, כמאמר הכתוב (שם י כ) 'וישמע משה וייטב בעיניו'. רש"י (שם).

המקור לכך שחטאת אהרן נשרפה מיד הוא מן המקראות (שם פרק י), שמתבאר שם שאהרן ובניו שרפו את שעיר החטאת ביום השמיני למילואים, שבו מתו נדב ואביהוא, ולא המתינו עד שתעובר צורתו.

יט. **מחלוקת** תנאים היא במסכת זבחים (קא.), אם נשרפה חטאת אהרן מחמת שנטמאה, או מחמת שהיו אוננים.

כ. **ברש"ש** (ד"ה והמס) תמה, מי הוא שהורה להם לשורפה מיד, הרי הם לא באו לשאול את משה אם דינה בשריפה. וכתב, שאולי הורה להם משה מקודם לכן באופן כללי, שאם יארע איזה פסול בקרבנות אלו ישרפום מיד. ובאופן נוסף כתב לבאר, על

ונגמר עון עון מחטאת דאהרן. תימה לרשב"ם ז"ל ליתמוך מעון לפיגול וממילא[ד] נימא דיתרך מיד וי"ל דנלמו הכי מיטטריך למיכתב עון בפיגול דבפרק שני דזבחים (דף כח:) יליף בפיגול כרת עון עון מנותר: **אבל** נטמא דאיתיה בחולין כו'. תימה לרשב"ם ז"ל יליף כולהו מטומאת ומתני' גריך הלכתא ומאומר ר"י דה"ה מה שנוהג בחולין הוי חומרא[ה] הואיל ומעשה חול מתעדיד ביה וז"ת ויליף קל וחומר מתרומה דנעי שריפה וי"ל דליכא למיפרך מה לתרומה דמסורה לזרים מתמך נקדשים קלים דשרי. רשב"ם: **לאחר** זריקה מחלוקת. פירוש אף לאחר זריקה דמי דוקא דדם ונבעלים מתן קתני לה: **רבי** יוחנן בן ברוקה ורבי נחמיה אמרו דבר אחד. וז"ת דילמא לעולם רבי נחמיה כרבנן ס"ל דנעו עיבור צורה וחטאת מהרן שנתרך מיד מפני תיובת הורמת שעה היתה דעדיין לא פירש להם עיבור צורה כדפירש בקונטרס[ו] ומומר רשב"ם דלפי מה שפירש ר"י דסברא לפסול נעלים נעי עיבור צורה אמי שפיר דהכא לא שייך הורמת שעה היתה למינות הוי פסול נעלים ומסברא נעי עיבור צורה ולעיל דקאמר הורמת שעה היתה קסבר דמפני טומאה נשרפה:

ורבה נשפך דמה יצא דמה חוץ לקלעים דקיימא לן בשריפה מנלן נפקא לן מדר"ש דתניא[ט] ר"ש אומר[א] בקדש באש תשרף לימד על חטאת ששריפתה בקודש אין לי אלא זו בלבד שאר פסולי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים מנין ת"ל (וכל[ז]) בקדש באש תשרף אשכחן קדשי קדשים קדשים קלים מנלן אלא [א]כל פסולו בקדש[ב] בשריפה לא שנא קדשים קלים ולא שנא קדשי קדשים גמרא גמירי לה וחטאת דאהרן[ג] משום מעשה שהיה כך היה. ולתנא דבי רבה בר אבוה[ג] דאמר אפילו פיגול טעון עיבור צורה מנא לן יליף עון עון מנותר ונילף עון עון מחטאת דאהרן אמר לך חטאת דאהרן כי האי גוונא נמי עיבור צורה לדורות בעיא והתם הוראת שעה היתה. השתא דאמרינן כל פסולי דקדש בשריפה לא שנא דקדשי קדשים ולא שנא קדשים קלים גמרא גמירי לה בקדש באש תשרף למה לי ההוא מבעי ליה ששריפתה בקדש [ב]והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף למה לי ההוא לגופיה איצטריך סד"א כל פסולי דקדש כגון לן דמה ונשפך דמה ויצא דמה ונשחטה בלילה דבשריפה דליתנהו בחולין אבל נטמא דבחולין נמי מפסיל אימא הואיל ואיתעביד ביה עובדין דחול אימא לא תיבעי שריפה ותיסגי ליה בקבורה קמ"ל: [ג]נטמאו הבעלים או שמתו תעובר צורתן וכו': אמר רב יוסף מחלוקת שנטמאו בעלים אחר זריקה דאיתחזי בשר לאכילה אבל נטמאו בעלים לפני זריקה דלא איתחזי בשר לאכילה דברי הכל ישרף מיד. מיתיבי[ז] זה הכלל כל שפסולו בגופו ישרף מיד בדם ובבעלים תעובר צורתו ויצא לבית השריפה קתני בעלים דומיא דדם מה דם לפני זריקה אף בעלים לפני זריקה אלא אי איתמר הכי איתמר[ג] מחלוקת שנטמאו בעלים לפני זריקה דלא איתחזי בשר לאכילה דהוה ליה כפסולו בגופו אבל נטמאו בעלים לאחר זריקה דאיתחזי בשר לאכילה דברי הכל פסולו מחמת דבר אחר ובעיא עיבור צורה. ורבי יוחנן אמר אף לאחר זריקה נמי[ג] מחלוקת ואזדא ר"י לטעמיה דאמר רבי יוחנן ר"י בן ברוקה ור' נחמיה אמרו דבר אחד ר' יוחנן בן ברוקה הא דאמרן ר' נחמיה מאי היא[ט] דתניא ר' נחמיה אומר מפני אנינות נשרפה זו לכך נאמר[ג] כאלה והא אנינות כלאחר זריקה הויא וכי אשתרוף לאלתר (נשתרוף[ז]).

רבה נשפך דמה. למין כמן זריקה, ולא הותר הבשר: וכן יצא דמה. דמהמי פנימה לנעיל נמי נפקא דמיפסיל לף הלם ביניתה: דקיימא לן דכל הני בשריפה. נכל הגמרא לנו מוכחין נכל פסולי קדשים ילתו לבית השריפה, ומנלן מקרא: בקדש. בעזרה: **פסולי שאר**[ח] **קדשים.** שמחינתן נכשרותן בעזרה לכתיב בהן (ויקרא ו) במלר מהל מועד, ומימורי קדשים קלים שנפסלו בכשרותן היתה חומת העזרה מחיצתה[ו] דהא הקטרה בעו, מנין שלף כשנפסלו תהא שם שריפתן. ולהכי נקט מימורים, דמי ניטמא בשרן של קדשים קלים לנאכל בכל העיר, שריפתן נמי בכל העיר, כדתנן[ו] שורפין אותו בחלרותיהן או על גגותיהן: קדשים קלים. דנעי שריפה כלל בשאר פסולין חוץ מטומאה, מנלן, ומטומאה ליכא למילף, דשמי טומאה דפסלה לף בחרומה ומעשר: **הלכתא גמירי לה.** וחטאת דאהרן לא מיטטריכא לפרושי דה שריפה בחינותה ובילתה, אלא מעשה שהיה הוא למיחתי. ולקמן פריך והשאר שאר יגע בכל טמא למה לי: **אפי' פיגול.** שפסולו בגופו, טעון עיבור צורה. והא לתנא דרבה בר אבוה לא מיתפרש מהיכא[ז]: **מנא ליה.** דנעי עיבור צורה, פשיטא לן דטעמא משום דגמר עון עון מנותר, כתיב בפיגול (שם ז) והנפש האוכלת ממנו עונה תשא וכתיב בנותר (שם יט) ואוכליו עונו ישא, והאי קרא בנותר מוקמינן ליה בכריתות (דף ה.) בגזרה שוה, כתיב כי את קודש ה' חילל וכתיב ונכרתה את הנותר בלא יכול קדשים. ורבי יהודה פליג עלה התם, ואמר מפני טומאה נשרפה, שנטמאת בחום, והאי כאלה דרים ליה אמאי דקאמר משה לאהרן אמאי מתוך נערך פשעת בה ונטמאת, וקאמר ליה אהרן למשה כך אני בעינין אמאי מבזה קדשי קדשים, אלמלי קרואי כאלה לא הייתי מבזה אותן[ט]: הכי גרסינן **והא אנינות בלאחר זריקה הויא.** אמאי' אמו נדב ואביהוא לפני זריקה, אין הזריקה נפסלת בכך, דחטאת לא דמיא לפסח דעיקרו לאכילה, דאילו חטאת לא חיישינן לאוכלין דידה, דלכפרה אתיא, ואכל יכרת אהיו רחוק, ואם מפני שהקריבוה באנינות ונפסלה, דאזון שעבד חילל, לא הדיוטים הקריבוה כי אם אהרן עצמו, וקיימא לן (יומא דף יג:) כהן גדול מקריב אזון ואינו אוכל, והכי אמרינן בזבחים (דף קא.) ודרשינן הן היום הקריבו, דקאמר ליה משה לאהרן דילמא באנינות אקריבתיה ופסלתיה ועל כן שרפתם אותה, א"ל אהרן הן היום וכי הם היום הקריבו דפסל בהו אנינות, אני הקרבתי דלא פסלה בי אנינות, ושריפה מיד הואי עיבור צורה, ומדקאמר ר' יוחנן דר' נחמיה ור' יוחנן בן ברוקה אמרו דבר אחד, אלמא ס"ל דפלוגתא דמתניתין אף כשנטמאו לאחר זריקה לעבודות דם נעשו בהכשר, ואפילו הכי ישרף מיד מפני שאין אדם יודע מי שיאכלנו, כי חטאת לאהרן לא היה לה פסול אחר אלא שלא היו לה אוכלין. וספריס כתב בהן והא אנינות לאחר זריקה הואי, וקשיא לי מנלן הא, הלא לא נתפרשו בפרשה אלא שריפתן בלבד, ואנינות לא נכתבה בתורה, אלא ודאי מדקאמר ר' יוחנן בן ברוקה כשנטמאו הבעלים או שמתו אומר תעובר צורתו וזה אומר ישרף מיד בשמתו או נטמאו הבעלים לאחר זריקה דאיתחזי בשר לאכילה. אבל לפני זריקה דלא איתחזי בשר לאכילה כלל דהוי ליה (כי) פסולו בגופו אבל לאחר זריקה דברי הכל בעי צורה. ור' יוחנן אמר לאחר זריקה נמי מחלוקת כי היכי דלא תקשה לך הא תיובתא דאותבינן על רב חסדא ולא אשכח לה פירוקא. **ואזדא ר' יוחנן לטעמיה דאמר ר' יוחנן** ר' נחמיה ור' יוחנן בן ברוקה אמרו דבר אחד דאפי' פסול הזבחים בבעלים ישרף מיד. ר' יוחנן בן ברוקה הא דמתני'. ר' נחמיה דתניא ר' נחמיה אומר מפני אנינות נשרפה לכך נאמר כאלה ואנינות לאחר זריקה הואי ושרפה מיד הואי. נזהרו ונטמאה, נתחללה והוזלה בקדושתה: ותיסגי לה בקבורה. לגוזה מן העין, שלא יאכלוה כלבים: מחלוקת. דקאמר תנא קמא פסולו מחמת דבר אחר הוא ובעי עיבור צורה, כגון שנטמאו הבעלים אחר זריקת הדם, דנעשו כל עבודות הדם בהכשר: **אבל** נטמאו קודם זריקה. דרחמנא דחייה לפסח שני, נמלאת זריקה שלא בבעלים, וה"ל פסולו בגופו דזריקה פסולה היא, ויקרב מיד בי"ד: **בדם.** כגון נטמא הדם או נשפך לארץ: מחלוקת לפני זריקה. התם פליג ר' יוחנן בן ברוקה דתסיג ליה פסולו בגופו, ותנא קמא סבר מ"מ לא בא פסול זה אלא מחמת דבר אחר. ורבי יוחנן אחר אף לאחר זריקה נמי מחלוקת[ט]: **מפני אנינות נשרפה.** מטעת דלאהרן, שהיו אונין ואסורין לאכול בקדשים, דכתיב (דברים כו) לא אכלתי באוני ממנו[ז] ואתו קדשים בקל ואומר ממעשר: **לכך נאמר** כאלה. ותקרנה אותי כאלה שאני אונן, והיאך הייתי אוכל קדשים. למשה נעטוה לאחר להם את המנחה העותרת מאשי ה' ואכלוה באנינות, והיה סבור שאף החטאת תאכל באנינות כמנחה, ואחר לו אהרן שמא לא שמעת אלא במנחה זו שהיא קדשי קדשים, ליום שמיני אל מלואים נעטויה אותה מנחה, ואף אני אומר לך בשעיר נחשון ושעיר של יום הכיפורים (ויקרא ט) ואל בני ישראל תדבר לאחר המו שעיר עזים לחטאת, שהם קדשי שעה מובדה ליום, ואכילתן [מותר] לאונן, אבל חטאת שעיר ר"ח הוא וקדשי דורות הן, ואסורין לאונן. ור' יהודה פליג עלה התם, ואחר מפני טומאה נשרפה, שנטמאת באונס, והיה סבור שאף באנינות כן, ואחר לו אהרן שמא לא שמעת אלא במנחה זו שהיא קדשי קדשים, אלמלי קרואי כאלה לא הייתי מבזה אותן[ט]: הכי גרסינן **והא אנינות בלאחר זריקה הויא.** אמאי' אמו נדב ואביהוא לפני זריקה, אין הזריקה נפסלת בכך, דחטאת לא דמיא לפסח דעיקרו לאכילה, דאילו חטאת לא חיישינן לאוכלין דידה, דלכפרה אתיא, ואכל יכרת אהיו רחוק, ואם מפני שהקריבוה באנינות ונפסלה, דאזון שעבד חילל, לא הדיוטים הקריבוה כי אם אהרן עצמו, וקיימא לן (יומא דף יג:) כהן גדול מקריב אזון ואינו אוכל, והכי אמרינן בזבחים (דף קא.) ודרשינן הן היום הקריבו, דקאמר ליה משה לאהרן דילמא באנינות אקריבתיה ופסלתיה ועל כן שרפתם אותה, א"ל אהרן הן היום וכי הם היום הקריבו דפסל בהו אנינות, אני הקרבתי דלא פסלה בי אנינות, ושריפה מיד הואי עיבור צורה, ומדקאמר ר' יוחנן דר' נחמיה ור' יוחנן בן ברוקה אמרו דבר אחד, אלמא ס"ל דפלוגתא דמתניתין אף כשנטמאו לאחר זריקה לעבודות דם נעשו בהכשר, ואפילו הכי ישרף מיד מפני שאין אדם יודע מי שיאכלנו, כי חטאת לאהרן לא היה לה פסול אחר אלא שלא היו לה אוכלין. וספריס כתב בהן והא אנינות לאחר זריקה הואי, וקשיא לי מנלן הא, הלא לא נתפרשו בפרשה אלא שריפתן בלבד, ואנינות לא נכתבה בתורה, אלא ודאי מדקאמר ר' יוחנן בן ברוקה כשנטמאו הבעלים או שמתו אומר תעובר צורתו וזה אומר ישרף מיד בשמתו או נטמאו הבעלים לאחר זריקה דאיתחזי בשר לאכילה. אבל לפני זריקה דלא איתחזי בשר לאכילה כלל דהוי ליה (כי) פסולו בגופו אבל לאחר זריקה דברי הכל בעי צורה. ור' יוחנן אמר לאחר זריקה נמי מחלוקת כי היכי דלא תקשה לך הא תיובתא דאותבינן על רב חסדא ולא אשכח לה פירוקא. **ואזדא ר' יוחנן לטעמיה דאמר ר' יוחנן** ר' נחמיה ור' יוחנן בן ברוקה אמרו דבר אחד דאפי' פסול הזבחים בבעלים ישרף מיד. ר' יוחנן בן ברוקה הא דמתני'. ר' נחמיה דתניא ר' נחמיה אומר מפני אנינות נשרפה לכך נאמר כאלה ואנינות לאחר זריקה הואי ושרפה מיד הואי.

דילף עון עון מנותר אף לענין הא מדהתם איכא [עיבור] צורה הכא ה"נ כדדרשינן פרק קמא (דפסחים דף ג.) ובפרק איזהו מקומן (זבחים דף נו:) ביום אתה שורפו ואי אתה שורפו בלילה. **[תוספות, מנחות נ:]**

והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל. הפסוק מתחיל בבשר ומסיים בבשר, לומר שאם נטמא הבשר מקצתו נטמא כולו. **[בעל הטורים, ויקרא ז יט]**

עין משפט נר מצוה

עט א מיי' פי"ט מהל' פסולי מוקדשין הל' ו:
פ ב ג מיי' פ"ד מהל' ק"פ הלכה ג:

רבינו חננאל

או נשפך או יצא דמה חוץ לקלעים דקיימא לן בשרפה מנא לן. **ואתינן** לאפוקה מדר' שמעון דתני בקדש באש תשרף דכתיב בחטאת לרבות כל פסולי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים שהן בשרפה פסולי קדשים קלים עצמן מנין ולא אשכחן ראיה מן התורה. **ואסיקנא** אלא כל פסול קדש בשרפה הלכתא גמירי לה וחטאת דאהרן מעשה שהיה אתא לאשמעינן. **ורבה בר אבוה דתני אפילו פגול** טעון צורה כלומר אינו נשרף מיד אלא עד שתעובר צורתו. אמר לך אפי' כעין חטאת לדורות צורה בעי וחטאת דאהרן הוראת שעה היתה ולא שיהיה דבר זה נוהג לדורות: **אמר רב חסדא** מחל[19/06/2018] יוחנן בן ברוקה כשנטמאו הבעלים או שמתו שזה אומר תעובר צורתו וזה אומר ישרף מיד בשמתו או נטמאו הבעלים לאחר זריקה דאיתחזי בשר לאכילה. אבל לפני זריקה דלא איתחזי בשר לאכילה כלל דהוי ליה (כי) פסולו בגופו אבל לאחר זריקה דברי הכל בעי צורה. ור' יוחנן אמר לאחר זריקה נמי מחלוקת כי היכי דלא תקשה לך הא תיובתא דאותבינן על רב חסדא ולא אשכח לה פירוקא. **ואזדא ר' יוחנן לטעמיה דאמר ר' יוחנן** ר' נחמיה ור' יוחנן בן ברוקה אמרו דבר אחד דאפי' פסול הזבחים בבעלים ישרף מיד. ר' יוחנן בן ברוקה הא דמתני'. ר' נחמיה דתניא ר' נחמיה אומר מפני אנינות נשרפה לכך נאמר כאלה ואנינות לאחר זריקה הואי ושרפה מיד הואי.

תורה אור השלם

א) וְכָל חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ לֹא תֵאָכֵל בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף:
[ויקרא ו, כג]

ב) וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר:
[ויקרא ז, יט]

ג) וַיְדַבֵּר אַהֲרֹן אֶל משֶׁה הֵן הַיּוֹם הִקְרִיבוּ אֶת חַטָּאתָם וְאֶת עֹלָתָם לִפְנֵי יְיָ וַתִּקְרֶאנָה אֹתִי כָּאֵלֶּה וְאָכַלְתִּי חַטָּאת הַיּוֹם הֵיטַב בְּעֵינֵי יְיָ:
[ויקרא י, יט]

מסורת הש"ס עם הוספות

ד) לעיל דף כד., ה) [עירובין סה: וש"נ], ו) לעיל דף לד: [עג: מנחות נ:], ז) לעיל לד: עג: [מוספתא פרק ו], ח) זבחים דף קא., ט) [לעיל פא:], י) זבחים דף קא., ם) כל הדיבור בזבחים קא ע"א.

הנהות הב"ח

(ה) רש"י ד"ה שבריפתן וכו'. בעזרה הס"ד ומאי כך מ"ה עובדין דחול. מעשה חול:

הגהות וציונים

ו] צריך לגורסה (ב"ש, ועיין מהרש"ל לעיל כד ע"א): ז] צ"ל **פסולי דקדש** (רש"ש, וכ"ה בכ"י): ח] צ"ל ורבי יוחנן **אמר לאחר זריקה מחלוקת** (מהרש"ל, וכ"ה בתוס' וכת"י): ט] [צ"ל **אשתרוף**] (גליון): י] נדצ"ל פסולי שאר **קדשי** קדשים, כ"ה בגמ' כת"י: יא] צ"ל **מחיצתן** (כ"ה בכת"י, דק"ס. בדפו"י **מחיצ'**): יב] נדצ"ל לא איתפרש **היכא** (וכ"ה לשון רש"י בשאר דוכתי, עי' לקוטי רש"י ובשאר מקומות המצויינים במסוה"ש): יג] נראה דגרס בגמרא כגי' התוס' והמהרש"ל, עיין אות ג: יד] שייך לדף פג ע"א (גליון): טו] גירסת מהרש"א **ומסברא** (גליון): טז] נראה דדבור אחר הוא ומלת "הואיל" הוא התחלת דבור (גליון): יז] עיין מהרש"א:

משנת ראשונים

שאר פסולי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים. כל פיסולי קדשים כגון אשם ומנחה ועולה שנטמאו או אשם ועולה שנשפך דמם ומנחה שלא הוקטר קומצה ואמורי קדשים קלים שנטמאו הואיל וכל אלו מחיצתם בתוך חומת העזרה שריפתם בעזרה. **[מאירי, לעיל כד.]**

תלמוד לומר (וכל) בקדש באש תשרף. כל דרישא שדי לסופיה ודריש ביה הכי, כל בקדש בקדש באש תשרף. **[מהר"ם חלאווה, לעיל כד.]**

וחטאת דאהרן משום מעשה שהיה כך היה. הקשה הרב רבינו שלמה מטרויש הא על כרחיך לאו שפיר עבוד דשרפוה דהא שרפוה בלא עיבור צורה ואמר בפרק כיצד צולין (לקמן פב:) כל שפסולו בגופו ישרף מיד בדם ובבעלים תעובר צורתו ויצא לשריפה וקרא ה"ק מדוע לא אכלתם את החטאת הן לא הובא את דמה הא אם הובא שפיר עבוד דלא אכלוה, ואומר ר"י דה"פ אם אינו ענין לגופה דהא קיי"ל בפרק כיצד צולין כל שפסולו בקדש בשריפה, וחטאת דאהרן משום מעשה שהיה תנהו לכל איסורים. **[תוספות, לעיל כג:]**

יליף עון עון מנותר.

יִשָּׂרֵף', המלמד שקדשים שנטמאו דינם בשריפה[כא], לָמָּה לִי - למה הוצרך, הרי למדים אנו מהלכה למשה מסיני שכל פסולי קדשים דינם בשריפה.

מבארת הגמרא, הַהוּא לְגוּפֵיהּ אִיצְטְרִיךְ - מקרא זה הוצרך לגופו של ענין, ללמד שקדשים שנטמאו דינם בשריפה, ואף שנאמרה הלכה למשה מסיני שכל פסולי קדשים בשריפה, מכל מקום הוצרך הכתוב ללמדנו זאת לגבי טומאה, משום דְּסָלְקָא דַּעְתָּךְ אָמִינָא - סבורים היינו לומר, שדוקא בְּכָל שאר פְּסוּלֵי דְּקֹדֶשׁ, כְּגוֹן בהמת קרבן שֶׁלָּן דָּמָהּ בלילה, ולא נזרק ביום שחיטתה, וְכֵן בהמה שֶׁנִּשְׁפַּךְ דָּמָהּ ואי אפשר לזורקו, וְכֵן יָצָא דָּמָהּ חוץ לעזרה, וְכֵן נִשְׁחֲטָה בַּלַּיְלָה, בפסולים כאלו נאמרה הלכה למשה מסיני דִּדינם בִּשְׂרֵיפָה, משום דְּלֵיתַנְהוּ בְּחוּלִּין - שפסולים אלו אין שייכים בחולין, אֲבָל פסול 'נִטְמָא' דְּבְחוּלִּין נַמִּי מִפְּסִיל - שאף חולין נפסלים על ידו[כב], אֵימָא - שמא יש לומר, הוֹאִיל וְאִיתְעֲבִיד בֵּיהּ עוֹבָדִין דְּחוּלִּ - מאחר ונעשה בבהמת הקדש זו מעשה של חול, שלא נשמרה מטומאה שצריך להזהר בה אף בחולין[כג], שמא מעתה נתחללה והוזלה מקדושתה, וְאֵימָא לֹא תִּיבָּעֵי - ויש לומר שלא תוצרך שְׂרֵיפָה, וְתִיסְגֵּי לֵיהּ - אלא יהא די לה בִּקְבוּרָה, כדי לגונזה מן העין, שלא יאכלוה כלבים[כד], קָא מַשְׁמַע לָן - לכך הוצרך הכתוב להשמיענו שאף פסול טומאה דינו בשריפה[כה].

★

שנינו במשנה, נִטְמְאוּ הַבְּעָלִים אוֹ שָׁמְתוּ תְּעוּבַּר צוּרָתָן וכו', רבי יוחנן בן ברוקה אומר, אף זה ישרף מיד לפי שאין לו אוכלין.

הגמרא מבארת את האופן שבו נחלקו התנאים במשנה:
אָמַר רַב יוֹסֵף, מַחֲלוֹקֶת דרבי יוחנן בן ברוקה ורבנן היא באופן שֶׁנִּטְמְאוּ הַבְּעָלִים אַחַר זְרִיקָה של דם קרבן הפסח, דְּאִיתְחֲזֵי - שכבר היה ראוי הַבָּשָׂר לַאֲכִילָה, שכן ניתר בזריקת הדם, אלא שעתה כשנטמאו הבעלים אין מי שיאכל את הקרבן, ובאופן כזה סובר תנא קמא שמאחר ואין זה פסול הגוף טעון הוא 'עיבור צורה' קודם שריפתו. אֲבָל כשנִּטְמְאוּ הַבְּעָלִים לִפְנֵי זְרִיקָה, דְּלֹא אִיתְחֲזֵי - שלא היה ראוי הַבָּשָׂר לַאֲכִילָה מעולם, שכן זריקת הדם פסולה היתה, שהרי הבעלים טמאים היו באותה שעה ונדחים לפסח שני, והרי זו זריקה על קרבן שאין לו בעלים, דִּבְרֵי הַכֹּל - הכל מודים שיִּשָּׂרֵף הקרבן מִיָּד, ואפילו תנא קמא אינו מצריכו 'עיבור צורה', לפי שזריקה פסולה היא 'פסול הגוף' ולא 'פסול בעלים'.

הגמרא מקשה על דברי רב יוסף מברייתא:
מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה, שנינו בברייתא, זֶה הַכְּלָל, כָּל קרבן שֶׁפְּסוּלוֹ בְּגוּפוֹ - שנפסל ב'פסול הגוף', דהיינו פסול ודאי שהוא בבשר עַצְמוֹ[כו], כגון פיגול, נותר, טמא ויוצא[כז], יִשָּׂרֵף מִיָּד, וכל קרבן שפסולו בַּדָּם, כגון שנטמא הדם או נשפך, וְכן קרבן שפסולו בַּבְּעָלִים, דהיינו, שנטמאו הבעלים או שמתו, ישהה עד שתְּעוּבַּר צוּרָתוֹ, ולאחר מכן יֵצֵא לְבֵית הַשְּׂרֵיפָה[כח]. מדייקת הגמרא, קָתָנֵי - שנינו בברייתא, פסול בְּעָלִים דּוּמְיָא [-כעין] דְּפסול דָּם, שהרי נשנו יחדיו, וממילא יש לדמות זה לזה, מַה דָּם - כשם שפסול דם הוא לִפְנֵי זְרִיקָה, שהרי לאחר זריקה שוב אין הדם נפסל, אַף פסול בְּעָלִים שעוסקת בו הברייתא, הוא אפילו בשנטמאו הבעלים לִפְנֵי זְרִיקָה, וגם באופן כזה טעון הקרבן 'עיבור צורה', והרי זה שלא כדברי רב יוסף, הסובר שאם נטמאו הבעלים קודם זריקה מודים הכל שישרף הקרבן מיד[כט].

ומחמת קושיא זו מביאה הגמרא את דברי רב יוסף באופן אחר:
אֶלָּא אִי אִיתְּמַר הָכִי אִיתְּמַר - אלא מימרא זו שנאמרה בשם רב יוסף בעל כרחך כך נאמרה. מַחֲלוֹקֶת תנא קמא ורבי יוחנן בן ברוקה במשנה, לגבי קרבן שנטמאו בעליו אם ישרף מיד או טעון 'עיבור צורה', היא בשֶׁנִּטְמְאוּ הַבְּעָלִים לִפְנֵי זְרִיקָה, דְּלֹא אִיתְחֲזֵי - שלא היה ראוי הַבָּשָׂר לַאֲכִילָה מעולם, שכן זריקה זו פסולה היתה, לפי שלא היו לקרבן בעלים טהורים באותה שעה, דַּהֲוָה לֵיהּ - שהרי זה כְּפָסְלוֹ בְּגוּפוֹ - כקרבן שנפסל בפסול הגוף, ובאופן כזה סובר רבי יוחנן בן ברוקה שיש לשרוף את הקרבן מיד בלא 'עיבור צורה'[ל]. אֲבָל אם נִּטְמְאוּ הַבְּעָלִים לְאַחַר זְרִיקָה, דְּאִיתְחֲזֵי - שכבר היה ראוי הַבָּשָׂר לַאֲכִילָה, לפי שניתר על ידי זריקה כשרה, דִּבְרֵי הַכֹּל - הכל מודים שפְּסוּלוֹ של הקרבן אינו בגופו אלא מֵחֲמַת דָּבָר אַחֵר, וּבָעֵיָא - וצריך 'עִיבּוּר צוּרָה', ואפילו לדעת רבי יוחנן בן ברוקה.

הגמרא מביאה דעה החולקת על רב יוסף:
וְרַבִּי יוֹחָנָן אָמַר, אַף בשנטמאו הבעלים לְאַחַר זְרִיקָה נַמִּי מַחֲלוֹקֶת[לא] - גם בזה נחלקו התנאים במשנה, שאף בזה סובר רבי יוחנן בן ברוקה שישרף הקרבן מיד בלא 'עיבור צורה'.

מבארת הגמרא, וְאָזְדָא רַבִּי יוֹחָנָן לְטַעְמֵיהּ - והולך רבי יוחנן בזה כפי שיטתו שאמר במקום אחר, דְּאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן בְּרוֹקָה וְרַבִּי נְחֶמְיָה אָמְרוּ דָּבָר אֶחָד - הולכים שניהם בשיטה אחת, שקרבן שנפסל ב'פסול בעלים' נשרף מיד, ואינו טעון 'עיבור צורה', אפילו אם נטמאו הבעלים אחר זריקת הדם.

הגמרא מפרשת את דבריו:
רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן בְּרוֹקָה, הָא דַּאֲמָרָן - זה שאמרנו במשנה, שקרבן שמתו בעליו או נטמאו ישרף מיד. רַבִּי נְחֶמְיָה מַאי הִיא - היכן מצינו שיטתו בזה, דְּתַנְיָא בברייתא, רַבִּי נְחֶמְיָה אוֹמֵר, מִפְּנֵי אֲנִינוּת נְשָׂרְפָה זוֹ - חטאת אהרן, כלומר, מאחר והיו אהרן ובניו אוננים על

פי מה שהביאו התוספות להלן בסמוך (ד"ה רבי יוחנן) בשם רש"י, שכוונת הגמרא 'הוראת שעה היתה' היינו שעדיין לא נתפרש להם כלל דין 'עיבור צורה', ולפיכך שרפו מיד.

כא. **במבואר** בדברי הגמרא לעיל (ע"ח).

כב. **אף** שאין איסור לאכול חולין שנטמאו, מכל מקום חל עליהם שם טומאה. דבר שמואל (ד"ה מנלן). וראה שם החילוק שיש בזה לדינא. ובלקח טוב (כלל ו אות ג ד"ה ומוסף הנה) כתב, שכוונת הגמרא 'בחולין נמי מיפסיל' היינו לתרומה ומעשר, שהם נקראים חולין לגבי קדשים.

כג. **כן** כתב הרש"ש (נכתב ד"ה מעתה) 'רצה לומר, דלא נזהרו אף מדבר שנצרך להזהר אפילו בחולין'.

כד. **רש"י** (ד"ה ומיסגי). ובטל תורה (ד"ה ומיסגי) תמה, מדוע הוצרך רש"י לומר טעם חדש בדין קבורת קדשים פסולים, כדי שלא יאכלום הכלבים, הרי הדין הוא שכל איסורי הנאה שאין דינם בשריפה טעונים קבורה, אף כשאין בהם חשש בזיון, והיינו לפי שיש לחוש בהם לתקלה, שאם לא יקברם יבוא ליהנות מהם.

כה. **הקשו** התוספות (ד"ה מנלן), מדוע צריך מקרא גבי קדשים שנטמאו שדינם בשריפה, הרי ניתן ללמוד זאת בקל וחומר מתרומה טמאה שדינה בשריפה. ותירצו בשם הרשב"א, שאי אפשר ללמוד דין קדשים קלים מתרומה, שכן יש בהם קולא שמותרים לזרים, בעוד שהתרומה אינה נאכלת אלא לכהנים. וראה בהערה לעיל [על דברי הגמרא 'קדשים קלים מנא לן'] את הטעם שאין ללמוד מ'טמא' לשאר פסולים.

כו. **רש"י** (לעיל לד: ד"ה כל).

כז. **רש"י** (לעיל עג: ד"ה כל).

כח. **טעם** הדבר שפסול דם טעון 'עיבור צורה', אף על פי שהוא פסול גמור, לפי שאין הפסול בבשר עצמו. רש"י (לעיל לד: ד"ה ונצטרף).

כט. **הקשה** בשפת אמת (ד"ה מימיני), מדוע הוצרכה הגמרא להקשות על ידי דימוי פסול בעלים לפסול דם, היה לה להקשות מפסול דם עצמו, שהרי בקרבן שנפסל דמו בהכרח לא הוכשר הבשר באכילה [שהרי נפסל קודם זריקה], ואף על פי כן שנינו בברייתא שהוא טעון 'עיבור צורה'. ותירץ, על פי דברי רש"י (ד"ה מנלן), שביאר את טעמו של רב יוסף [הסובר שאם נפסלו הבעלים קודם זריקה ישרף הקרבן מיד לדעת הכל], משום שהבעלים נדחים לפסח שני, ונמצא שיש כאן זריקה פסולה שלא בבעלים. אמנם טעם זה שייך רק בפסול בעלים ולא בפסול דם, כיון שהדין הוא שקרבן שנפסל דמו אין הבעלים נדחים מפסח ראשון, אלא רשאים להקריב קרבן אחר, ולפיכך לא יכלה הגמרא להקשות מפסול דם, אלא הוצרכה לדמותו לפסול בעלים.

ל. **ואילו** תנא קמא סובר, שאף שאכן זריקה פסולה היא, מכל מקום מאחר והפסול בא לא מחמת הגוף אלא מחמת דבר אחר, שנטמאו הבעלים, אין דנים זאת כ'פסול הגוף' אלא כ'פסול בעלים'. רש"י (ד"ה מחלוקת לפני).

לא. **כן** היא הגירסא לפנינו, אמנם מדברי התוספות (ד"ה לאחר) דייק הרש"ש (ד"ה ורבי יוחנן) שגרסו 'ורבי יוחנן אמר, לאחר זריקה מחלוקת'. אלא שפירשו שבהכרח צריך לומר שאין כוונתו שנחלקו רק באופן שנטמאו הבעלים לאחר זריקה, אבל אם נטמאו קודם זריקה הכל מודים שהקרבן ישרף מיד, שאם כן לא יתיישבו דברי הברייתא שהביאה הגמרא לעיל 'בדם ובבעלים תעובר צורתו ויצא לבית השריפה', שמבואר שם שיש מי שסובר שאף אם נטמאו הבעלים קודם זריקה [בדומה לפסול דם] טעון הקרבן 'עיבור צורה' [וכפי שהקשתה הגמרא לעיל], אלא ודאי כוונת רבי יוחנן לומר שנחלקו התנאים במשנה, בין באופן שנטמאו הבעלים קודם זריקה, ובין באופן שנטמאו אחר זריקה.

ונגמר עון עון מחטאת דאהרן. תימה לרשב"ם ז"ל ליתמוק מעון דפיגול וממילא[ד] נימא דיתרך מיד וי"ל דנלמו הכי מיטטריך למיכתב עון בפיגול דבפרק שני דזבחים (דף כח:) יליף בפיגול כרת עון עון מנותר: **אבל** תימה לרשב"ם ז"ל יליף כולהו מטומאת ומאי נריך הלכתא ומאי ר"י דה"ק מה שנוהג בחולין הוי חומרא[ה] דהוציל ומעשה חול מעכיד ביה ות"ת ונילף קל וחומר מתרומה דנעי שריפה וי"ל דליכא למיפרך מה לתרומה דמסורה לזרים תאמר בקדשים קלים דשרי. רשב"ם: **לאחר** זריקה מחלוקת. פירוש אף לאחר זריקה דמי דוקא בדם ונבעלים מאן קתני לה: **רבי** יוחנן בן ברוקה ורבי נחמיה אמרו דבר אחד. ות"ת דילמא לעולם רבי נחמיה כרבנן ס"ל דנעו עיבור צורה וחטאת מהרן שנתרך מיד מפני תיובי פיגול טעון עיבור צורה מנא לן יליף עון עון מנותר ונילף עון עון מחטאת דאהרן אמר לך חטאת דאהרן כי האי גוונא נמי עיבור צורה השתא דאמרינן כל פסולי דקדש בשריפה לא שנא דקדשי קדשים ולא שנא קדשים קלים גמרא גמירי לה בקדש באש תשרף למה לי ההוא מבעי ליה ששריפתה בקדש והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף למה לי ההוא לגופיה איצטריך סד"א כל פסולי דקדש כגון לן דמה ונשפך דמה ויצא דמה ונשחטה בלילה דבשריפה דליתנהו בחולין אבל נטמא דבחולין נמי מפסיל אימא הואיל ואיתעביד ביה עובדין דחול אימא לא תיבעי שריפה ותיסגי ליה בקבורה קמ"ל: [ב]נטמאו הבעלים או שמתו תעובר צורתן וכו': אמר רב יוסף מחלוקת שנטמאו בעלים אחר זריקה דאיתחזי בשר לאכילה אבל נטמאו בעלים לפני זריקה דלא איתחזי בשר לאכילה דברי הכל ישרף מיד. מיתיבי[ו] זה הכלל כל שפסולו בגופו ישרף מיד בדם ובבעלים תעובר צורתו ויצא לבית השריפה קתני בעלים דומיא דדם מה דם לפני זריקה אף בעלים לפני זריקה אלא אי איתמר הכי איתמר [ג]מחלוקת שנטמאו בעלים לפני זריקה דלא איתחזי בשר לאכילה דהוה ליה כפסולו בגופו אבל נטמאו בעלים לאחר זריקה דאיתחזי בשר לאכילה דברי הכל פסולו מחמת דבר אחר ובעיא עיבור צורה. ורבי יוחנן אמר אף לאחר זריקה נמי[ז] מחלוקת ואזדא ר"י לטעמיה דאמר רבי יוחנן ר"י בן ברוקה ור' נחמיה אמרו דבר אחד ר' יוחנן בן ברוקה הא דאמרן ר' נחמיה מאי היא[ח] דתניא ר' נחמיה אומר מפני אינות נשרפה זו לכך נאמר[ט] כאלה והא אינות כלאחר זריקה הויא וכי אשתרוף[י] לאלתר (נשתרוף[כ]).

רבה

נשפך דמה יצא דמה חוץ לקלעים דקיימא לן בשריפה מנלן נפקא לן מדר"ש דתניא[א] ר"ש אומר[ב] בקדש באש תשרף לימד על חטאת ששריפתה בקודש אין לי אלא זו בלבד שאר פסולי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים מנין ת"ל (וכל[ג]) בקדש באש תשרף אשכחן קדשי קדשים קדשים קלים מנלן אלא [ד]כל פסולו בקדש[ה] בשריפה לא שנא קדשים קלים ולא שנא קדשי קדשים גמרא גמירי לה וחטאת דאהרן[ו] משום מעשה שהיה כך היה. ולתנא דבי רבה בר אבוה[ז] דאמר אפילו פיגול טעון עיבור צורה מנא לן יליף עון עון מנותר ונילף עון עון מחטאת דאהרן אמר לך חטאת דאהרן כי האי גוונא נמי עיבור צורה השתא דאמרינן כל פסולי דקדש בשריפה לא שנא דקדשי קדשים ולא שנא קדשים קלים גמרא גמירי לה בקדש באש תשרף למה לי ההוא מבעי ליה ששריפתה בקדש והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף למה לי ההוא לגופיה איצטריך סד"א כל פסולי דקדש כגון לן דמה ונשפך דמה ויצא דמה ונשחטה בלילה דבשריפה דליתנהו בחולין אבל נטמא דבחולין נמי מפסיל אימא הואיל ואיתעביד ביה עובדין דחול אימא לא תיבעי שריפה ותיסגי ליה בקבורה קמ"ל: [ב]נטמאו הבעלים או שמתו תעובר צורתן וכו': אמר רב יוסף מחלוקת שנטמאו בעלים אחר זריקה דאיתחזי בשר לאכילה אבל נטמאו בעלים לפני זריקה דלא איתחזי בשר לאכילה דברי הכל ישרף מיד. מיתיבי[ו] זה הכלל כל שפסולו בגופו ישרף מיד בדם ובבעלים תעובר צורתו ויצא לבית השריפה קתני בעלים דומיא דדם מה דם לפני זריקה אף בעלים לפני זריקה אלא אי איתמר הכי איתמר [ג]מחלוקת שנטמאו בעלים לפני זריקה דלא איתחזי בשר לאכילה דהוה ליה כפסולו בגופו אבל נטמאו בעלים לאחר זריקה דאיתחזי בשר לאכילה דברי הכל פסולו מחמת דבר אחר ובעיא עיבור צורה. ורבי יוחנן אמר אף לאחר זריקה נמי[ז] מחלוקת ואזדא ר"י לטעמיה דאמר רבי יוחנן ר"י בן ברוקה ור' נחמיה אמרו דבר אחד ר' יוחנן בן ברוקה הא דאמרן ר' נחמיה מאי היא[ח] דתניא ר' נחמיה אומר מפני אינות נשרפה זו לכך נאמר[ט] כאלה והא אינות כלאחר זריקה הויא וכי אשתרוף[י] לאלתר (נשתרוף[כ]).

רבה

נשפך דמה. למין כמן זריקה, ולא הותר הבשר: וכן יצא דמה. דמהמי פנימה לנעיל נמי נפקא דמיפסיל לף הלם ביניתה: דקיימא לן דכל הני בשריפה. נכל הגמרא לנו מוכחין נכל פסולי קדשים ילתו לנית השריפה, ומנלן מקרא: בקדש. נעזרה: **פסולי שאר**[ט] **קדשים.** שמחינתן נכשרותן נעזרה לכתיב נהן (ויקרא ו) נחלר מהל מועד, ומימורי קדשים קלים שנפסלו נכשרותן היתה חומת העזרה מחיצתה[י] דהא הקטרה נעו, מיין שלף כשנפסלו תהא שם שריפתן. ולהכי נקט מימורים, לתי ניטמא נשרן של קדשים קלים לנאכל נכל העיר, שריפתן נמי נכל העיר, כדתנן[כ] שורפין חומו נמלרותיהן חו על גגותיהן: קדשים קלים. לנעי שריפה כלל נשאר פסולין חוץ מטומאה, מנלן, ומטומאה ליכא למילף, לשאני טומאה דפסלה לף נמרומה ומעשר: **הלכתא גמירי לה.** וחטאת לאהרן לא מיטטריכא לפרושי נה שריפה נאינותה וניניתה, אלא מעשה שהיה הוא לתיעתי. ולקמן פריך והשאר שאר יגע נכל טמא למה לי: **אפי' פיגול.** שפסולו נגופו, טעון עיבור צורה. והא לתנא לרבה נר אחוה לא מיתפרש מהיכא[ל]: **מנא ליה.** לנעי עיבור צורה, פשיטא לן לטעמא משום לגמר עון עון מנותר, כתיב נפיגול (שם ז) והנפש האוכלת ממנו עונה תשא וכתיב נטמא (שם יט) ואוכליו עונו ישא, והאי קרא נטמא מוקמינן ליה נכריתות (דף ה.) נגזרה שוה, כתיב כי את קודש ה' חילל וכתיב ונשרפת את הנותר נאש לא יאכל כי קודש הוא, וגמר פיגול מנותר, מה נותר כשר עובר לורתו אף פיגול לריך שמעובר לורתו, ולגמר מנותר ליגמרי' מחטאת לאהרן שנשרפה נו ביום, לכתיב ביה נמי עון ואותה נתן לכם לשאת את עון העדה, ומשה הודה להם, לכתיב וייטב נעיניו: **כי האי גוונא.** אין למלן לאמר בזבחים מפני אינות נשרפה אין למלן לאמר מפני טומאה נשרפה, לדורות נעית עיבור צורה, והולאת שעה היתה שנשרפו נגו ביום: **ששריפתן בקדש.** שלריך לשורפן בעזרה: (ו) **מעשה חול.** שלא יאכלוה כלבים: מחלוקת. לקאמר תנא קמא פסולו מחמת דבר אחר הוא ובעי עיבור צורה, כגון שנטמאו הבעלים אחר זריקת הדם, דנעשו כל עבודות הדם בהכשר: **אבל** נטמאו קודם זריקה. דרחמנא דחייה לפסח שני, נמלאת זריקה שלא בבעלים, וה"ל פסולו בגופו דזריקה פסולה היא, וישרף מיד כי"ד: **בדם.** כגון נטמא הדם או נשפך לארץ: מחלוקת לפני זריקה: התם פליג ר' יוחנן בן ברוקה לתשיב ליה פסולו בגופו, ותנא קמא דמתניתין סבר מ"מ לא בא פסול זה שלא מחמת דבר אחר, ורבי יוחנן אמר אף לאחר זריקה נמי מחלוקת[מ]: **מפני אינות נשרפה.** מטמא דאהרן, שהיו חונגין ואסורין לאכול בקדשים, דכתיב (דברים כו) לא אכלתי באוני ממנו[נ] ואתו קדשים בקל וחומר ממעשר: **לכך נאמר באלה.** ותקרואה אותי כאלה שאני חונן, והיאך הייתי אוכל קדשים. למשה נעטוה לאמר להם קחו את המנחה הנותרת מאשי ה' ואכלוה בתינות, והיה סבור שאף החטאת תאכל בתינות כמנחה, ואמר לו אהרן שמא לא שמעת אלא במנחה זו שהיא קדשי קדשים, ליום שמיני של מלואים נעטוית אותה מנחה, ואף אני אודה לך בשעיר נחשון ושעיר של יום לכתיב (ויקרא ט) ואל בני ישראל תדבר לאמר קחו שעיר עזים לחטאת, שהם קדשי שעה אוכה ליום, ואכילתן [אומר] לאונן, אבל חטאת זו שעיר ר"ח הוא וקדשי דורות הן, ואסורין לאונן. ור' יהודה פליג עלה התם, ואמר מפני טומאה נשרפה, שנטמאת באונס, והאי כאלה דריש ליה אאמר משה לאהרן שמא ממון נערך פשעת בה ונטמאת, וקאמר ליה אהרן למשה כך אני בעינין שאני מזוה קדשי קדשים, אלמלי קרואי כאלה וכאלה לא הייתי מזוה אוכלן[ס]: **הכי גרסינן והא אינות בלאחר זריקה הויא.** שאפי' אמו נדד ואחיהו לפני זריקה, אין הזריקה נפסלת נכך, דחטאת לא דמיא לפסח דעיקרו לאכילה, דאילו חטאת לא חיישינן לאוכלין דידה, דלכפרה אתיא, ואכל ישראל שהיו רואין, ואם מפני שהקריבוה באינות ונפסלה, דאונן שעבד חילל, לא הדיוטים הקריבוה כי אם אהרן עצמו, וקיימא לן (יומא דף יג:) כהן גדול מקריב אונן ואינו אוכל, והכי אמרינן בזבחים (דף קא.) ודרשינן הן היום הקריבו, דקאמר ליה משה לאהרן דילמא באינות מקריבתיה ופסלתיה ועל כן שרפתם אותה, ת"ל אהרן הן היום וכי הם היום הקריבו דפסל בהו אינות, אני הקרבתי דלא פסלה בי אינות, ושריפה מיד הואי עיבור צורה, ומדקאמר ר' יוחנן דר' נחמיה ור' יוחנן בן ברוקה אמרו דבר אחד, אלמא ס"ל דפלוגתא דמתניתין אף כשנטמאו לאחר זריקה לעבודות דם נעשו בהכשר, ואפילו הכי ישרף מיד מפני שאין מי שיאכלנו, כי אהרן לא היה לה פסול אחר אלא שלא היו לה אוכלין. וספרים כתב בהן והא אינות לאחר זריקה הואי, וקשיא לי מנלן הא, הלא לא נתפרשו בפרשה אלא אינות דאהרן משום מעשה שהיה כך היה. הקשה הרב רבינו שלמה מטרויש הא על כרחיך לאו שפיר עבוד דשרפוה דהא שרפוה בלא עיבור צורה ואמר בפרק כיצד צולין (לקמן פב:) כל שפסולו בגופו ישרף מיד בדם ובבעלים תעובר צורתו ויצא לשריפה וקרא ה"ק מדוע לא אכלתם את החטאת הן לא הובא את דמה הא אם הובא שפיר עבוד דלא אכלוה, ואומר ר"י דה"פ אם אינו ענין לגופה דהא קיי"ל בפרק כיצד צולין כל שפסולו בקדש בשריפה, וחטאת דאהרן משום מעשה שהיה תנהו לכל איסורים. **[תוספות, לעיל כג:]**

ילף עון עון מנותר. דיליף עון עון מנותר אף לענין הא מדהתם איכא [עיבור] צורה הכא ה"נ כדדרשינן פרק קמא (דפסחים דף ג.) ובפרק איזהו מקומן (זבחים דף נו:) ביום אתה שורפו ואי אתה שורפו בלילה. **[תוספות, מנחות נ:]**

והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל. הפסוק מתחיל בבשר ומסיים בבשר, לומר שאם נטמא הבשר מקצתו נטמא כולו. **[בעל הטורים, ויקרא ז יט]**

עין משפט נר מצוה

עט **א** מיי' פי"ט מהל' פסולי מוקדשין הל' ו:
פ **ב** ג מיי' פ"ד מהל' ק"פ הלכה ג:

רבינו חננאל

או נשפך או יצא דמה חוץ לקלעים דקיימא לן בשרפה מנא לן. **ואתינן** לאפוקה מדר' שמעון דתני בקדש באש תשרף דכתיב בחטאת לרבות כל פסולי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים שהן בשרפה פסולי קדשים קלים עצמן מנין ולא אשכחן ראיה מן התורה. **ואסיקנא** אלא כל פסול קדש בשרפה הלכתא גמירי לה וחטאת דאהרן מעשה שהיה אתא לאשמעינן. **ורבה בר אבוה דתני אפילו פגול טעון צורה** כלומר אינו נשרף מיד אלא עד שתעובר צורתו. אמר לך אפי' כעין חטאת לדורות צורה בעי וחטאת דאהרן הוראת שעה היתה ולא שיהיה דבר זה נוהג לדורות: **אמר רב חסדא מחלוקת ת"ק ור' יוחנן בן ברוקה** כשנטמאו הבעלים או שמתו שזה אומר תעובר צורתו וזה אומר ישרף מיד בשמתו או נטמאו הבעלים לאחר זריקה דאיתחזי בשר לאכילה. אבל לפני זריקה דלא איתחזי בשר לאכילה כלל דהוי ליה (כי) פסולו בגופו אבל לאחר זריקה דברי הכל בעי צורה. **ור' יוחנן אמר לאחר זריקה נמי מחלוקת** כי היכי דלא תקשה לך הא תיובתא דאותבינן על רב חסדא ולא אשכח לה פירוקא. **ואזדא ר' יוחנן לטעמיה דאמר ר' יוחנן** ר' נחמיה ור' יוחנן בן ברוקה אמרו דבר אחד דאפי' פסול הזבחים בבעלים ישרף מיד. ר' יוחנן בן ברוקה הא דמתני'. ר' נחמיה דתניא ר' נחמיה אומר מפני אינות נשרפה לכך נאמר כאלה ואינות לאחר זריקה הואי ושרפה מיד הואי.

תורה אור השלם

א) וְכָל חַטָּאת אֲשֶׁר יובָא מִדָּמָהּ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ לֹא תֵאָכֵל בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף:
[ויקרא ו, כג]

ב) וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר:
[ויקרא ז, יט]

ג) וַיְדַבֵּר אַהֲרֹן אֶל משֶׁה הֵן הַיּוֹם הִקְרִיבוּ אֶת חַטָּאתָם וְאֶת עֹלָתָם לִפְנֵי יְיָ וַתִּקְרֶאנָה אֹתִי כָּאֵלֶּה וְאָכַלְתִּי חַטָּאת הַיּוֹם הֲייטַב בְּעֵינֵי יְיָ:
[ויקרא י, יט]

מסורת הש"ס עם הוספות

ה) לעיל דף כד., ג) [עירובין סה: וש"נ], ג) לעיל דף לד: [עג: מנחות נ:], ד) לעיל לד: עג: [מוספתא פרק ו], ה) זבחים דף קא., ו) [לעיל פא:], ז) זבחים דף קא., ח) כל הדיבור בזבחים קא ע"א.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה שבריפתן וכו'. בעזרה הס"ד ומאי כך מ"ה עובדין דחול. מעשה חול:

הגהות וציונים

ד] צריך לגורסה (ב"ש, ועיין מהרש"ל לעיל כד ע"א): ה] צ"ל פסולי דקדש (רש"ש, וכ"ה בכ"י): ו] צ"ל ורבי יוחנן אמר לאחר זריקה מחלוקת (מהרש"ל, וכ"ה בתוס' וכת"י): ז] [צ"ל אשתרוף] (גליון): ח] נדצ"ל פסולי שאר קדשי קדשים, כ"ה בגמ' כת"י: ו] צ"ל מחיצתן (כ"ה בכת"י, דק"ס. בדפו"י מחיצ'): י] נדצ"ל לא איתפרש היכא (וכ"ה לשון רש"י בשאר דוכתי, עי' לקוטי רש"י ובשאר מקומות המצויינים במסוה"ש): כ] נראה דגרס בגמרא כגי' התוס' והמהרש"ל, עיין אות ג: מ] שייך לדף פג ע"א (גליון): נ] גירסת מהרש"א ומספרא (גליון): ס] נראה דדבור אחר הוא ומלת "הואיל" הוא התחלת דבור (גליון): ע] עיין מהרש"א:

משנת ראשונים

שאר פסולי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים. כל פיסולי קדשים כגון אשם ומנחה ועולה שנטמאו או אשם ועולה שנשפך דמם ומנחה שלא הוקטר קומצה ואמורי קדשים קלים שנטמאו הואיל וכל אלו מחיצתם בתוך חומת העזרה שריפתם בעזרה. **[מאירי, לעיל כד.]**

תלמוד לומר (וכל) בקדש באש תשרף. כל דרישא שדי לסופיה ודריש ביה הכי, כל בקדש בקדש באש תשרף. **[מהר"ם חלאווה, לעיל כד.]**

וחטאת דאהרן משום מעשה שהיה כך היה. הקשה הרב רבינו שלמה מטרויש הא על כרחיך לאו שפיר עבוד דשרפוה דהא שרפוה בלא עיבור צורה ואמר בפרק כיצד צולין (לקמן פב:) כל שפסולו בגופו ישרף מיד בדם ובבעלים תעובר צורתו ויצא לשריפה וקרא ה"ק מדוע לא אכלתם את החטאת הן לא הובא את דמה הא אם הובא שפיר עבוד דלא אכלוה, ואומר ר"י דה"פ אם אינו ענין לגופה דהא קיי"ל בפרק כיצד צולין כל שפסולו בקדש בשריפה, וחטאת דאהרן משום מעשה שהיה תנהו לכל איסורים. **[תוספות, לעיל כג:]**

מיתת נדב ואביהוא, ולא היו רשאים לאכול בקדשים[לג], נמצא שחטאת זו לא היה מי שיאכלנה[לד], **לָכֶם נֶאֱמַר** בכתוב שאמר אהרן למשה (ויקרא י יט) 'וַתִּקְרֶאנָה אֹתִי **כָּאֵלֶּה**, וְאָכַלְתִּי חַטָּאת הַיּוֹם, הַיִיטַב בְּעֵינֵי ה'', כלומר, מאחר ואירע לי כן, שאני אונן, איני רשאי לאכול את החטאת היום[לה], ולפיכך שרפתיה[לו].

ומדייקת הגמרא מדברי רבי נחמיה, **וְהָא** - והרי פסול **אֲנִינוּת** כְּפסול בעלים **לְאַחַר זְרִיקָה הָוְיָא** [-הוא], שאפילו אם מתו נדב ואביהוא קודם זריקת הדם, אין הזריקה נפסלת במה שאין אהרן ובניו רשאים לאכול הקרבן[לז], לפי שקרבן חטאת עיקרו לכפרה הוא בא ולא לאכילה[לח], **וְכִי אִשְׁתְּרוּף לְאַלְתַּר (נשתרוף) [אִשְׁתְּרוּף**[לט]**]** - ואף על פי כן שרפו אהרן ובניו את החטאת לאלתר. ויש להוכיח מכך שדעת רבי נחמיה היא, שגם קרבן שנטמאו בעליו אחר זריקה נשרף מיד ואינו טעון 'עיבור צורה'. ומאחר ואמר רבי יוחנן שרבי נחמיה הולך בשיטת רבי יוחנן בן ברוקה, בהכרח שהוא סובר שרבי יוחנן בן ברוקה נחלק עם חכמים אף באופן שנטמאו הבעלים אחר זריקה, שנעשו עבודות הדם בהכשר, ואף על פי כן הוא סובר שישרף הקרבן מיד, מפני שאין מי שיאכלנו, וכמו בחטאת אהרן שלא היה בה שום פסול, אלא שלא היו לה אוכלין, ונשרפה מידלט. ובזה הולך רבי יוחנן כשיטתו, שאמר כאן בביאור מחלוקת התנאים במשנה.

אוצר החכמה

לב. שכן לגבי אכילת מעשר שני נאמר (דברים כו יד) 'לא אכלתי באוני ממנו', דהיינו, שאונן אסור באכילת מעשר שני, וכל שכן שהוא אסור באכילת קדשים, שהם חמורים יותר. רש"י (ד"ה מפני) על פי הגמרא בזבחים (קא:).

לג. שהרי לא היו בעם ישראל באותה שעה כהנים אחרים, מלבד אהרן ובניו שנמשחו עמו, שכן סובר רבי נחמיה, שפנחס בן אלעזר בן אהרן עדיין לא נתקדש בקדושת הכהונה באותה שעה, כמבואר במסכת זבחים (שם).

לד. ומשה רבינו שכעס על אהרן ובניו, סבור היה מתחילה שמצווים הם לאכול את החטאת אף באינות, שכך נצטווה לומר להם מפי הגבורה, לאחר מיתת נדב ואביהוא, (שם י יג) 'קחו את המנחה הנותרת מאשי ה', ואכלוה' וגו', דהיינו, שנצטוו לאכול את המנחה אף על פי שהם אוננים, ועל כן סבור היה שאף חטאת זו תאכל באינות כדין המנחה. ואמר לו אהרן, שמא לא שמעת דין זה [שיאכלו כשהם אוננים] אלא במנחה זו, שהיא קדשי שעה, שהרי לא נצטוו בה אלא באותו יום השמיני למילואים, וכך יש לנהוג אף בשתי החטאות הנוספות שקרבו באותו יום, שהם שעיר נחשון בן עמינדב, ושעיר היום השמיני, ששתי חטאות אלו היו אף הן קדשי שעה, ובהן נצטוו לאוכלן אפילו באינות, אבל בשעיר החטאת השלישי, שהוא שעיר ראש חודש, שחטאת זו קדשי דורות היא, אין להקל בה להתיר אכילתה לאוננים, ולפיכך שרפוה [והודה לו משה על כך, כמאמר הכתוב 'וישמע משה וייטב בעיניו']. רש"י (ד"ה לכך).

לה. זו היא שיטת רבי נחמיה, שנשרפה החטאת של ראש חודש מפני שהיו אהרן ובניו אוננים, ולא היה מי שיאכלנה, וזהו שאמר אהרן 'ותקראנה אותי **כאלה**', שמתו בני ואני אונן. אמנם רבי יהודה נחלק עליו במסכת זבחים (קא.), וסובר שהחטאת נשרפה מפני שנטמאה באונס, ומבאר את המקרא 'כאלה' כך, שאמר לו משה לאהרן, שמא מתוך צערך על מיתת בניך פשעת בשמירת החטאת, ועל כן היא נטמאה. והשיב לו אהרן למשה, כך אני נחשב בעיניך, שאני מבזה קדשי שמים, אפילו אם היה קורה לי עוד אבלות 'כאלה', לא הייתי מסיח דעתי משמירת הקדשים בפשיעה, אלא שאירע אונס ונטמאה החטאת.

לו. כן פירש רש"י (ד"ה והא), על פי הגירסא שלפנינו 'והא אנינות **כלאחר** זריקה', דהיינו, שפסול אנינות שהיה בחטאת אהרן דומה לפסול בעלים לאחר זריקה, ואפילו אם היו אוננים קודם זריקה, לפי שיש חילוק בין חטאת לפסח, וכפי שיבואר בסמוך. אמנם הביא שיש הגורסים 'והא אנינות **לאחר** זריקה', דהיינו, שהוכחת הגמרא היא מכך שמיתת נדב ואביהוא היתה לאחר זריקת דם החטאת, ונמצא שבשעת זריקתה עדיין לא היו אוננים. והקשה רש"י על פירוש זה שתי קושיות: א. מנין לגמרא שנזרק דמה של החטאת קודם מיתת נדב ואביהוא, הרי לא נתבאר בפרשה שכבר הוקרב קרבן ראש חודש, אלא רק קרבנות היום השמיני. ב. מבואר במסכת זבחים (שם) ששאל משה את אהרן האם טעם הדבר ששרפו את החטאת הוא משום שהקריבוה באינות, והשיב לו אהרן, שלא שרפוה מטעם זה, שהרי הוא עצמו הקריבה, שהוא כהן גדול, ורשאי להקריב באינות. ומשמע מכך, שבשעת ההקרבה וזריקת הדם כבר היו אוננים.

לז. ואין זה דומה לקרבן פסח, שעיקרו לאכילה הוא בא, ולפיכך אם אין בשעת זריקה אנשים הראויים לאוכלו הוא נפסל בכך, אבל החטאת של ראש חודש באה לכפר על כל ישראל, והם לא היו אוננים בשעת הקרבתה. ואף שכלל הוא בידינו שכהן אונן שעבד עבודה בקדשים נתחללה אותה עבודה, אין הדברים אמורים אלא בכהן הדיוט, אבל כאן הקריב אהרן את החטאת, שהוא כהן גדול, ורשאי להקריב אף באינות [אלא שאינו רשאי לאכול באינות]. וכפי שדרשו חכמים במסכת זבחים (שם) את המקרא (ויקרא י יט) 'הן היום הקריבו', שכך אמר לו משה לאהרן, שמא הקרבתם את החטאת באינות, ולפיכך שרפתם אותה, והשיב לו אהרן, וכי הם [-אלעזר ואיתמר] הקריבו היום, שהם כהנים הדיוטים ופוסלת בהם אינות, הרי אני הקרבתי, שאני כהן גדול, ואין אינות פוסלת בי. רש"י (שם).

לח. עַל פי הגהת ה'גליון'.

לט. הקשו התוספות (ד"ה רבי), כיצד מוכיח רבי יוחנן שרבי נחמיה סובר כרבי יוחנן בן ברוקה, שפסול בעלים אינו טעון 'עיבור צורה', מדבריו גבי חטאת אהרן שנשרפה בלא 'עיבור צורה', הרי יתכן לומר שאף רבי נחמיה מודה, שלענין הדורות הבאים כל קרבן שנפסל בפסול בעלים טעון 'עיבור צורה', וכשיטת חכמים במשנתינו, אלא שלגבי חטאת אהרן היתה זו הוראת שעה לשורפה מיד, דהיינו, שעדיין לא נתפרש להם כלל דין 'עיבור צורה', ולפיכך כל קרבן שנפסל היו שורפים אותו מיד. ותירצו, שאי אפשר לומר כן, לפי שהכלל ששנינו ש'כל שפסולו בגופו ישרף מיד, בדם ובבעלים תעובר צורתו ויצא לבית השריפה' נלמד מסברא, ונמצא, שאף אם לא נצטוו עדיין במפורש על דין 'עיבור צורה', מכל מקום היה להם להבין מדעתם שקרבן שנפסל מחמת שאין בעליו ראויים לאוכלו, אינו נשרף מיד, אלא טעון 'עיבור צורה' [ולעיל שאמרה הגמרא שהיתה זו הוראת שעה, היינו כדעת הסובר שחטאת אהרן נשרפה מפני טומאה, שהיא פסול הגוף].

הגמרא מביאה תנא נוסף שסובר כדעת רבי יוחנן בן ברוקה:
רַבָּה מוֹסִיף אַף את **רַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי**, שגם הוא סובר שקרבן הנפסל ב׳פסול בעלים׳ נשרף מיד בלא ׳עיבור צורה׳. **דְּתַנְיָא** בברייתא, **רַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי אוֹמֵר, כָּל הָעִנְיָן כּוּלּוֹ** - כל מקרא זה (ויקרא ו כג) ׳וְכָל חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ לֹא תֵאָכֵל בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף׳, **אֵינוֹ מְדַבֵּר** בחטאת החיצונה שנכנס דמה לפנים[א], **אֶלָּא בְּפָרִים הַנִּשְׂרָפִים וּבִשְׂעִירִים הַנִּשְׂרָפִין**, שהם חטאות הפנימיות, שצריך להכניס את דמם ולזורקו בהיכל[ב], ובא המקרא ללמדנו שאם נפסלו יש **לִשְׂרוֹף** את **פְּסוּלֵיהֶן אֲבִית הַבִּירָה** - במקדש[ג], שלא כדין פרים ושעירים כשרים שנשרפים חוץ לשלש מחנות[ד]. **וְעוד** בא הכתוב **לִיתֵּן לֹא תֵעָשֶׂה עַל אֲכִילָתָן** של פרים ושעירים הנשרפים[ה].

אָמְרוּ לוֹ חכמים לרבי יוסי הגלילי, לדבריך, שמקרא זה עוסק בחטאות הפנימיות שנפסלו, אם כן, **חַטָּאת** חיצונה כשרה **שֶׁנִּכְנַס דָּמָהּ לִפְנֵי וְלִפָּנִים**, **מִנַּיִן** לך שהיא נפסלת בכך. **אָמַר לָהֶן** רבי יוסי הגלילי, יש ללמוד דין זה מן המקרא שנאמר בחטאת אהרן (ויקרא י יח) ׳הֵן לֹא הוּבָא אֶת דָּמָהּ אֶל הַקֹּדֶשׁ פְּנִימָה׳, שכך אמר לו משה לאהרן, הרי לא הובא דמה של חטאת זו אל הקודש, וכמו כן ׳פנימה׳ היתה ולא יצאה לחוץ, ואם כן מדוע שרפתם אותה. **מִכְּלָל** - ויש לדייק מכך, **דְּאִי נָפִיק אֵיהֵי** - שאילו היתה החטאת יוצאת לחוץ, **אִי נַמִּי עָיֵיל דָּמָהּ** - או שנכנס דמה לפנים, היה דינה **בִּשְׂרֵיפָה**.

מתבאר מדברי רבי יוסי הגלילי, שיש ללמוד מחטאת אהרן לדורות, שכל חטאת חיצונה שהובא מדמה אל הקודש פנימה דינה בשריפה. ומאחר וחטאת אהרן נשרפה מיד בלא ׳עיבור צורה׳, בהכרח שכן הוא הדין אף בחטאת חיצונה שנכנסה לפנים, שאף על פי שאין זה אלא ׳פסול דם׳, והרי זה כ׳פסול מחמת דבר אחר׳ שלא בגוף הקרבן, מכל מקום נשרפת מיד בלא ׳עיבור צורה׳. ויש ללמוד מכאן אף ל׳פסול בעלים׳, שדיניו דומים ל׳פסול דם׳[ו], שיסבור רבי יוסי הגלילי שאם נטמאו הבעלים או שמתו ישרף הקרבן מיד בלא ׳עיבור צורה׳[ז], וכשיטת רבי יוחנן בן ברוקה במשנתנו[ח].

הגמרא מביאה דעה החולקת על רבה בביאור שיטת רבי יוסי הגלילי:
מבארת הגמרא, **וְרַבִּי יוֹחָנָן** שלא מנה את רבי יוסי הגלילי בכלל שיטתם של רבי יוחנן בן ברוקה ורבי נחמיה, **סָבַר** שפסולי **דָּם וּבָשָׂר חֲדָא מִילְּתָא הִיא** - דבר אחד הוא, כלומר, דין אחד להם, שאף פסול דם הוא בכלל ׳פסול הגוף׳, ואילו פסול **בְּעָלִים מִילְּתָא אַחֲרִיתִי הִיא** - דבר אחר הוא, ולפיכך אי אפשר ללמוד דין פסול בעלים מפסול דם[ט]. ונמצא, שאף שמצינו לרבי יוסי הגלילי שסובר שפסולי דם נשרפים מיד, מכל מקום יתכן שפסולי בעלים טעונים ׳עיבור צורה׳ קודם שישרפו.

★ ★ ★

משנה

משנה זו עוסקת בדין בשר ועצמות וגידים שנותרו מקרבן הפסח, ומבארת מתי יש לשורפם:
הָעֲצָמוֹת של קרבן פסח שיש בהן מוח[י], **וְהַגִּידִין**[יא], **וְהַנּוֹתָר** - בשר שנתעצלו באכילתו ונשאר לאחר סוף זמן האכילה, **יִשָּׂרְפוּ בְּשִׁשָּׁה**

א. **כוונתו** בזה לחלוק על שיטת חכמים במסכת זבחים (פג.), הסוברים שמקרא זה עוסק בחטאת חיצונה [-חטאת רגילה, שהיא קריבה על מזבח החיצון], שהכניס דמה להיכל לצורך כפרה שם, ובכך היא נפסלת וטעונה שריפה. רש״י (ד״ה כל).

ב. **כגון** ׳פר העלם דבר של ציבור׳ [הבא על שגגת ציבור על פי הוראה מוטעית של בית דין], או ׳פר כהן משיח׳, או פר יום הכיפורים, שנשחטים בעזרה, ודמם נזרק בהיכל על מזבח הפנימי, ולאחר מכן הם נשרפים בשלימותם ב׳בית הדשן׳ שמחוץ לעיר.

ג. **כן** הוא לשון המשנה במסכת זבחים (פי״ג מ״ה) ׳פרים הנשרפים ושעירים הנשרפים, בזמן שהם נשרפין כמצותן נשרפין בבית הדשן ומטמאין בגדים, ואם אינן נשרפין כמצותן נשרפין **בבית הבירה** ואינן מטמאין בגדים׳. ופירש הרע״ב שם, שפעמים היו נשרפים בעזרה ופעמים בהר הבית. שאם אירע בהם פסול קודם יציאתם מן העזרה, בין קודם זריקה ובין אחר זריקה, היו נשרפים בבית הדשן הגדול שבעזרה, ואם אירע הפסול אחר יציאתם משם, היו נשרפים בבית הדשן שבהר הבית. והיינו ש׳בירה׳ הוא שם כולל לבית המקדש, בין להר הבית ובין לעזרה. והוסיף שם בתוספות יום טוב, שדברים אלו אמורים לשיטת ריש לקיש, הסובר (זבחים קד:) ש׳כל הבית קרוי בירה׳ [אבל רבי יוחנן שם סובר ש׳מקום יש בהר הבית ובירה שמו׳].

ד. **ואי** אפשר לומר שמקרא זה עוסק בפרים ושעירים הנשרפים שלא נפסלו, שאם כן מה צורך יש להשמיענו שהם בשריפה, הרי כבר נאמר בהם (ויקרא ד יג) ׳ושרף אותו על עצים באש׳. אלא בהכרח שהכתוב עוסק בפרים ושעירים שנפסלו, ומשמיענו שיש לשורפם במקדש, ולא חוץ לשלש מחנות. רש״י (ד״ה כל).

ה. **ולאו** זה נאמר בין על פרים ושעירים הנשרפים שלא נפסלו, ובין על אלו שנפסלו. רש״י במסכת זבחים (פג. ד״ה ה״ג).

ו. **כפי** שנתבאר בברייתא שהביאה הגמרא לעיל (פג:) שכללה אותם יחדיו.

ז. **כלומר**, נחלקו חכמים ורבי יוסי הגלילי אם ניתן ללמוד הלכה למעשה הנוהגת לדורות מחטאת אהרן שנשרפה, או שיש לומר שהיתה זו הוראת שעה ואין למדים הימנה. דעת רבי יוסי הגלילי היא שלא היתה זו הוראת שעה, אלא נהגו שם כפי ההלכה לדורות, ולפיכך ניתן ללמוד משם שחטאת החיצונה שנכנס דמה לפנים דינה בשריפה, וממילא אפשר לפרש את המקרא ׳וכל חטאת אשר יובא מדמה׳ וגו׳, לענין חטאת פנימית שנשרפה. אמנם דעת חכמים היא, ששריפת חטאת אהרן הוראת שעה היתה [אף שחטאת זו היא קרבן הנוהג לדורות, שהרי שעיר ראש חודש היה זה, מכל מקום שריפתה היתה הוראת שעה. תוספות (ד״ה ממר)], ולפיכך לא ניתן ללמוד משם לדורות כלל, ועל כן הוצרך הכתוב ׳וכל חטאת אשר יובא מדמה׳ וגו׳, ללמדנו שחטאת החיצונה שנכנס דמה לפנים פסולה. ומעתה יש לתלות במחלוקת זו ענין נוסף, שלדברי רבי יוסי הגלילי ניתן ללמוד משם שקרבן שנפסל עקב טומאת בעלים נשרף מיד בלא עיבור צורה, כפי שנהגו אהרן ובניו ששרפו החטאת מיד, ואילו לדברי חכמים אי אפשר ללמוד זאת, שהרי הוראת שעה היתה זו. על פי דברי רש״י (ד״ה ממר).
בתוספות (ד״ה ממר) הקשו על דברי רש״י, כיצד יתכן לומר שטעם הדבר שאין חכמים לומדים מחטאת אהרן הוא משום שהיתה זו הוראת שעה לשורפה מיד, כלומר, שעדיין לא נתפרש להם דין ׳עיבור צורה׳, הרי אף אם עדיין לא נאמר להם דין זה מכל מקום היה להם לעשות כן מסברא, שהרי עוסקים אנו בפסולי דם [לענין חטאת שנכנס דמה לפנים], ובזה יש לומר מסברא את הכלל ׳כל שפסולו בגופו ישרף מיד, בדם ובבעלים תעובר צורתו׳. ועל כן פירשו התוספות טעם אחר לכך שחכמים אינם לומדים דין חטאת שנכנס דמה לפנים מחטאת אהרן, לפי שלא מצינו שם שאם היה נכנס דמה לפנים היתה טעונה שריפה, שאף על פי שאמר להם משה ׳הן לא הובא את דמה אל הקודש פנימה׳, שמשמע מכך שאילו היה מובא דמה אל הקודש היתה **נפסלת** בכך, מכל מקום אין הכרח לפרש בדברי משה שאילו היה נכנס דמה אזי יפה עשו ששרפוה, אלא יתכן שכוונתו היתה שאילו היה נכנס דמה אזי יפה עשו **שלא אכלוה**, אך לא היה להם לשורפה מיד בלא ׳עיבור צורה׳ [אלא שאילו אירע כן לא היה משה מקפיד על זה כל כך, כפי שהקפיד עתה שסבר ששרפו חטאת כשירה. מהרש״ל (נמוק׳ סמ״ק)], ולפיכך הוצרך הכתוב ללמד במפורש ש׳כל חטאת אשר יובא מדמה אל הקודש פנימה לא תאכל, באש תשרף׳. ובחידושי רע״א (נמוק׳ סמ״ק) תמה על כך, שהרי מכל מקום מודים חכמים לרבי יוסי הגלילי שניתן ללמוד מחטאת אהרן שאילו הובא מדמה אל הקודש פנימה היתה נפסלת, אלא שאין להוכיח משם שהיתה נשרפת, אמנם לענין זה אין אנו צריכים ללמוד משם, שהרי נתבאר לעיל (פג:) שהלכה היא למשה מסיני שכל פסולי הקדשים דינם בשריפה.

ח. **הקשו** התוספות (ד״ה ורבנן), כיצד יתכן לומר שרבי יוסי הגלילי סובר כרבי יוחנן בן ברוקה, הרי נתבאר לעיל (פג:) בדברי רבי יוחנן, שרבי יוחנן בן ברוקה סובר שאפילו באופן שנטמאו הבעלים אחר זריקה ישרף הקרבן מיד [ומשמע מדברי הגמרא שרבה מודה לרבי יוחנן בזה, שהרי נקטה בלשון ׳רבה מוסיף׳], ואילו מדברי רבי יוסי הגלילי לא ניתן להוכיח אלא שאם נטמאו הבעלים **קודם** זריקה ישרף הקרבן מיד, שהרי הוא עוסק בדם חטאת החיצונה שנכנס דמה לפנים, שפסול זה נעשה קודם זריקת הדם. ותירצו, שמדברי רבי יוחנן מתבאר שאין חילוק בין קודם זריקה לאחר זריקה, שהרי הוא סובר שנחלקו התנאים במשנה בשני האופנים, ואף רבה סובר כמותו בענין זה, ולפיכך הוא מפרש שדעת רבי יוסי הגלילי כרבי יוחנן בן ברוקה. ובתוספות הרשב״א (ד״ה ורבנן) כתב ליישב קושיא זו באופן נוסף, שאמנם אי אפשר להוכיח מדברי רבי יוסי הגלילי שהוא סובר לגמרי כרבי יוחנן בן ברוקה, לענין בעלים שנטמאו אחר זריקה, אך מכל מקום ניתן להוכיח מדבריו שאינו סובר כשיטת חכמים במשנה, שהרי הם סוברים שגם אם נפסלו הבעלים קודם זריקה טעון הקרבן עיבור צורה, ובדין זה ודאי שסובר רבי יוסי הגלילי כרבי יוחנן בן ברוקה, שישרף הקרבן מיד.

ט. **כלומר**, שהוא סובר שרבי יוסי הגלילי חולק על דברי הברייתא שהביאה הגמרא לעיל (פג:) ׳בדם ובבעלים תעובר צורתו׳, הסוברת שפסול דם דינו כפסול בעלים ולא כפסול הגוף.

י. ׳**מוח**׳ הוא דבר רך הנמצא בתוך העצמות [אך לא בכל עצם יש מוח], וראוי לאכילה. בכל הקרבנות יש לשבור את העצמות ולהוציא מתוכן המוח ולאוכלו קודם זמן איסורו, כדי שלא יגיע לידי ׳נותר׳. אבל עצמות קרבן פסח שיש בהן מוח אי אפשר לשוברן, כיון שנאסרה שבירת עצמות בפסח, כמאמר הכתוב (שמות יב מו) ׳ועצם לא תשברו בו׳. על פי דברי רש״י (ד״ה העצמות).
טעם הדבר שהמשנה נוקטת ׳עצמות׳ בפני עצמן, ואינה כוללת אותן בדין ׳נותר׳ השנוי לאחר מכן [אף שאיסורן של העצמות הוא גם כן משום שנעשו ׳נותר׳], לפי ש׳נותר׳ היינו בשר שעמד לאכילה, אלא שנתעצלו מלאוכלו ונשאר לאחר סוף זמן אכילתו, ואילו עצמות אלו [וכן ׳גידים׳ השנויים בסמוך, שיתבאר ענינם להלן (ע״ב) בגמרא] מתחילתן הן עומדות להיות נותרות, שכן אי אפשר להוציא את המוח שבתוכן קודם שיעבור זמן אכילה. על פי דברי רש״י להלן בסמוך (ד״ה לימא).

יא. **להלן** (ע״ב) יבואר בגמרא באלו גידים עוסקת המשנה, ומה הוא טעם הדבר שעומדים הם מתחילתם להיות ׳נותר׳ ואי אפשר לאוכלם.

כל הענין כולו. כל פרשה זו וכל מטמא מקדש יוצא מדמה (ויקרא ו) דמוקי לה רבנן במסכת זבחים (דף פב.) בחטאת החיצונה שהכניס דמה לפנים וזהו פסול שלה, וקתני מיירי בחטאת הפנימית כגון פר העלם דבר של ציבור שאר יוצא מדמה כמלוקה אל אהל מועד לא תאכל בשאר תשרף, (ובשארה[ח]) לא תיעטרין קרא, דהא כתיב בגופיה (ויקרא ד) ושרף אותו על עציס וגו', אלא שאר שפסלה ביולא ובטומאה בא הכתוב ללמדך שתשרפנה בבית השריפה ולא תוך לג' מחנות כמלות', וליתן לא תעשה על תאכילתה: אמרו לו חטאת החיצונה שהכנים דמה לפנים מנין לך. שהיא פסולה: אמר להן. מדתמר ליה משה לאהרן הן לא הובא, הא הובא בא שריפה היא, ושפיר עביד דשרפוה לאלתר. ומדיליף ריה"ג קדשי חורות מחטאת לאהרן, אלמא ס"ל נמי לאש שריפה חובא דמה לחורות בעיא שריפה לאלתר כי חטאת לאהרן, ואף על גב דפסול הדם הוא להוי כפסולו מחמת דבר אחר, והא"ר אילעא ר"ח נמי ס"ל בפסול בעלים אלא בעי עיבור צורה, אבל רבנן אלא מיהו סברי חורות מעשה לא יליפין[ט], ובהיא הוא דקתמר להו משה לאש שהיו דמה לפנים בעיא שריפה, אבל לחורות בעי קרא אחרינא, וגבי עיבור צורה נמי לא יליפין מינה: ור' יוחנן. אלא מציד ליה לריה"ג בהדייהו, אמר לך נהי דשמעת ליה בפסול אש אלא בעי עיבור צורה, בפסול בעלים מי שמעת ליה דקאי כרבי יוחנן בן ברוקה: דם ובשר חדא מילתא היא. והוה ליה פסולו בגופו כחילו נטמא בשר עצמו: **מתני'** העצמות אלא יכול לשורפן מפני שנאכלה בו שבירת העצם, ונותר בהן מות, והרי הוא נותר וטעון שריפה: וכן גידין. ובגמרא[י] פריך ניכליהו: והנותר. בשר פסח שנתעלו בחלילתו וניתותר: בששה עשר. שהוא חולו של מועד, ותע"פ שנפסל בנוקר רחמון, אין רשאי לשורפו ביו"ט, כדמפרש בגמר': **גמ'** ששימשו נותר. שנותר בהן מות חוץ לזמנו, ושימשוהו העצמות הללו: מטמאין את הידים. כנותר עצמו שגזרו חכמים שיטמא את הידים בפ' בתרא (דף קכ:), ולקמן בפירקין (דף פה.) מייתי לה בגמ': בשים. (ג) כגון כדמתרגמי' בסיסיה (שמות ל), מקום מושבו: הני עצמות היבי דמי. דקאמר עיקרן ותחלתן בשריפה: נשדינהו. יחליכם, לאש הלריך הכתוב שריפה אלא ברחוי לאכילה וניתותר, כדכתיב (שם יב) לא תותירו ממנו עד בקר ואש תותירו תשרפו: דאית בהו מוח. ומתחלתן לשריפה עומדים, שאסור לשורפן וע"כ נעשין נותר, הילכך חציד להו בחפי נפשייהו ולא הוו בכלל והנותר דמתני': אמטו להבי בעו שריפה. אף העצמות כמות עלמו: אלא אי לאו מילתא היא. הרי מכיון שניתותרו ונפסלו אין בהן משום איסור שבירה, דאמרינן לקמן ועשה לא תשברו בו בכשר ולא בפסול: ניתבריהו. וניסקליה למות וניסרפיה, ולא יפסיד עליס וטורח לשרוף העלמות: קסבר. הא תנא, בו דכתיב גבי שבירה לאו למעוטי פסול אחא, אלא מורחיה דקרא הוא, וכשר ואף פסול בשאר: המותיר בטהור. וכל שכן בטמא: אין סופג. לקמן בפירקין מפרש טעמא: היתה לו שעת הכושר. כגון נותר, יש בו שבירת העלם: לא היתה לו שעת הכושר. כגון בטמא. דאמרינן לפני זריקה, אין בו משום שבירת העלם: ומאן ניהו תנא. דאמתי' דשאני ליה בהכי לגבי שבירת העלם: כל עלמות. נותר מן הקדשים אין טעונין שריפה, אלא שנברס ומוליא את הטות ושורפו ומשליך את העלמות: חוץ מעלמות הפסח. שאין יכול לשורפן מפני תקלת עלם לא תשברו בו, לפיכך נשרפים על ידי טות שבהן: למה להו שריפה. לעלמות הפסח: שמצאן חלוצין. כולה אתני' אתוקמא בטמא עלמות חלוצין, כלומר שבורין ונחלק טות אתן: עלמות קדשים. דאתר לשורפן, אתרי' שאתא דאילתא לא אתא טות דידהו לידי נותר, ואקאיה אישורייהו דניתו לידי נותר אלינהו: לבתר הבי. דאיפסיל אלינהו, דאו לית ביה אישור שבירה כר"ש, ואי כאן שיטות נותר: שמצאן

ורבה מוסיף אף ריה"ג. ות"ת היכי נימא דריה"ג ור' יוחנן בן ברוקה אתרו דבר אחד והא פסולה דחטאת שנכנס דמה לפנים היינו לפני זריקה ור' יוחנן בן ברוקה אייבי זריקה ואליבא דר' יוחנן אסיק אדקא אוסיף עלי' וי"ל דרבה לא אפליג בין קודש זריקה בין לאחר זריקה כי היכי דלא אפליג ר' יוחנן דקאתר לף אחר זריקה אתלוקת:

אמר להן הן לא הובא את דמה. פירש בקונטרים דרבנן לא בעו למילף אחטאת דאהרן דלא גמרי דורות אעשה ואה שפירש כן לא אשוי דאחטאת דאהרן היה לשעה דהא שעיר של ר"ח היה כדפירש בקוי וכן אית בזבחים בפרק בתרא יוס (דף קא:) אלא דקאתר רבנן הורות שעה היתה כדאתר לעיל וקאה לרשב"ג דלעיל אייך הורות שעה כדפי' דקאתר אפי בטות נשרפה דהוי כמלוה ומאכל ישרף אית עיבור צורה לא אייך הורות שעה היתה ונראה לר"י דרבנן לא בעו למילף אחטאת אהרן אשוי למיתר דאשוי להו הוראת שעה אלא אפי' בפסול **בן** ויוליא המות ע"י גומרתא דליכא שבירת עלם דאהרן למיתם שאת יפקע כדאתרי' לקתן (ג) אי נתי ע"י גומרתא טריתא מילתא למיעבד: **רבי** שמעון אומר אחד זה ואחד זה אין בו משום שבירת העצם. ות"ת ר"ש היינו ת"ק ונראה לר"י דר' יעקב ור"ש פליגי אליבא דת"ק כי ההיא דלא ידעה לו נשים לפרק קהן גדול (סנהדרין כא.) והיינו לאזקתן אלא שנים לאזקת הדמים (ב"ב כא.): **אימור** לבתר איסורא אליבא. ומפני התקלה דקתני בגרייתא היינו דמשום שבירת עלם לא אליבא קודש אישורא ולהכי יפרפו לשיטתו נותר:

מי

רבה מוסיף אף ר"י הגלילי[ט] דתניא ריה"ג אומר כל הענין כולו אינו מדבר אלא בפרים הנשרפים ובשעירי הנשרפין לשרוף פסוליהן אבית הבירה וליתן לא תעשה על אכילתן אמרו לו חטאת שנכנם דמה לפני ולפנים מנין אמר להן[א] הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה מכלל דאי נפיק איהי א"נ עייל דמה בשריפה ורבי יוחנן סבר דם ובשר חדא מילתא היא בעלים מלתא אחריתי היא: **מתני'** [ג] העצמות והגידין והנותר ישרפו בששה עשר חל ט"ז להיות בשבת ישרפו בי"ז לפי שאינן דוחין לא את השבת ולא את י"ט: **גמ'** אמר רב מרי בר אבוה א"ר יצחק [ב] עצמות קדשים ששימשו נותר מטמאין את הידים הואיל ונעשה בסים לדבר האסור נימא מסייע לי' [ד] העצמות והגידים והנותר ישרפו לט"ז הני עצמות ה"ד אילימא דלית בהו מוח למה בשריפה נשדינהו אלא פשיטא דאית בהו מוח אי אמרת בשלמא שימוש נותר מילתא היא אמטו להבי בעי שריפה אלא אי אמרת שימוש נותר לאו מילתא היא למה להו שריפה נתבריהו ונחלצה למוח דידהו ונשרפיה ונשדינהו לדידהו אלא לאו שמע מינה שימוש נותר מילתא היא אמרי לא לעולם אימא לך שימוש נותר לאו מילתא וקסבר בו בכשר ואפי' בפסול אפי' בפסול ס"ד והא [ה] תנן אבל המותיר בטהור והשובר בטמא אינו סופג את הארבעים לא קשיא [ו]כאן שהיתה לו שעת הכושר כאן שלא היתה לו שעת הכושר. ומאן תנא דשני ליה בין שהיתה לו שעת הכושר ללא היתה לו שעת הכושר רבי יעקב היא דתניא [ז] ועצם לא תשברו בו [ח] בו בכשר ולא בפסול רבי יעקב אומר [ט] היתה לו שעת הכושר ונפסל יש בו משום שבירת העצם לא היתה לו שעת הכושר אין בו משום שבירת העצם ר"ש אומר אחד זה ואחד זה אין בו משום שבירת העצם. מיתיבי [י] כל עצמות הקדשים אין טעונין שריפה חוץ מעצמות הפסח מפני התקלה הני עצמות היבי דמי אילימא דלית בהו מוח למה להו שריפה אלא פשיטא דאית בהו מוח ואי סלקא דעתך שימוש נותר מילתא היא עצמות קדשים אמאי אין טעונין שריפה אמר רב נחמן בר יצחק הכא במאי עסקינן כגון שמצאן חלוצין עצמות קדשים דאין בהן משום שבירת העצם קמי דנהוו נותר חלצינהו ולא הוו שימוש נותר ולא בעו שריפה עצמות הפסח דיש בהן משום שבירת העצם (ט) לבתר דנהוו נותר הוא דחלצינהו והוו להו שימוש נותר ובעו שריפה. רב זביד אמר הכא במאי עסקינן כגון שמצאן

אוצר החכמה 19/06/2018

העצם כשהיתה לו שעת הכושר ונפסל ור' יעקב היא. **ומותבי' למארי** כל עצמות קדשים אין טעונין שרפה חוץ מעצמות הפסח מפני תקלה. הני עצמות ודאי בדאית להו מוח דאי לית בהו מוח אפי' עצמות פסח לא בעי שרפה אלא ודאי אית בהו מוח. ואי שמוש נותר מלתא עצמות קדשים אמאי אין טעונין שרפה. **ומשני' כגון שנמצאו חלוצים** כלומר נחלץ מוחם. עצמות קדשים דלית בהו משום שבירת עצם אימור קמי איסורייהו חלצינהו ולא שמשו נותר לפיכך לא בעי שריפה. עצמות פסח דאית ביה משום שבירת עצם חיישינן דלמא בתר איסורייהו חלצינהו הלכך בעי שריפה. **רב זביד אמר כגון**

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) זבחים דף פב., ד) תמורה דף ד:, ג) [חולין דף קכה.], ז) [עיין תוספות חולין קכה. ד"ה מי הכי וכו'], ה) לקמן דף פד. מכות דף יז. שבועות דף ג:, ו) [לעיל דף ע. וש"נ], ז) [תוספתא פרק ו], ח) מנחות דף יט: ושי"נ, ט) עמוד ב, י) עמוד ב, כ) [ועיין בתוספות לקמן קטז: ד"ה ומותס. ותוספות עירובין מת. ד"ה רבי יהודה במועד קטן כד. ד"ה ומכ"ש וזבחים פג. ד"ה המזבח].

הגהות הב"ח

(א) גמ' שבירת העלם אימור לבתר דניהוו: (ב) רש"י ד"ה בסים כדמתרגמינן כגון בסיסיה: (ג) תוס' ד"ה בו וכו' לקמן. ע"ב דף פ"ד ע"ב:

הגהות וציונים

ח] [צ"ל ובכשרה] (גליון): ט] שלא דשפיר עבוד דלא אכלוה ס"א. ח"מ (גליון):

ליקוטי רש"י

ה"ג כל הענין כולו אינו מדבר בו'. ולדרבנן פליג במ"כ דמוקמינן ליה ליפסול חטאת החיצונה שנכנס דמה לפנים ואמר להו אין המקרא מדבר אלא בפגימיות שדמם נכנס לפנים כמלוותה ואמר קרא שאם מירע בהן פסול ישרפו מבית הבירה בעזרה ולא תוך לג' מחנות כמלותן [בכשרות] כלכתיב בהמי קרא (ויקרא ו) בקדש תאכל בחצר אהל מועד תאכל אריפתה בקדש וליתן לא תעשה על תאכלתן בית פסולין כלכתיב (שם) לא תאכל לבשר דבמקומן לא נאמר להו על תאכלתן וכתבו כלן [זבחים פב.]. העצמות והגידין. של פסח או בשר העומד ממנו [חולין צ:]. ישרפו בששה עשר. ולא בט"ו ביו"ט הוי ואין שורפין קדשים ביו"ט (שבת דף כד:) [תמורה ד ע"ב]. והכי עלמות כשים בהן מוח קאמר ומפני שדמם הנותר דמוח הוי כבשר ולפיכך טעונין שריפה כנותר עלמו אבל דלאו בר תאכלה אין טעון שריפה דכתיב לא תותירו ממנו וגו' כל דקרינן ביה לא תוחירו קרינן ביה תשרפו ומידך לא [חולין צ ע"ב]. המותיר בטהור. בפסח טהור וכשר. השובר. את העלם נטמא אינו סופג את הארבעים, המותיר בטהור אפילו בטהור וכ"ש בטמא [שבועות ג ע"ב]. **אינו סופג את הארבעים.** לא המותיר משום לא תותירו [לקמן פד.]. כדאתר לעיל [שבועות ג:] בא הכתוב ליתן עשה אאבר לא תעשה כו' [מכות יז.]. ולא שובר בטמא משום לא תשברו [לקמן פד.]. כדאתרינן וכו' ועשה לא תשברו בו בכשר ולא בפסול [מכות יז.].

עין משפט נר מצוה

פא א מיי' פי"ט מהל' פסולי מוקדשין הל' ה:
פב ב מיי' פ"ח מהלכות מאכלות האסורות הל' ד:
פג ג מיי' פ"י מהלכות ק"פ הלכה ו:
פד ד מיי' פי"ט מהל' פסולי מוקדשין הל' ט ופ"י מהלכות ק"פ הל' ב:

תורה אור השלם

א) הֵן לֹא הוּבָא אֶת דָּמָהּ אֶל הַקֹּדֶשׁ פְּנִימָה אָכוֹל תֹּאכְלוּ אֹתָהּ בַּקֹּדֶשׁ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִי: [ויקרא י, יח]

ב) בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ: [שמות יב, מו]

רבינו חננאל

ורבה מוסיף אף רבי יוסי הגלילי סבר פסולו בבעלים ישרף מיד דתניא ר' יוסי הגלילי אומר כל זה הענין דכתיב וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד וגו' אינו מדבר אלא בפרים הנשרפים כו' אמרו לו אם זה הענין כולו בפרים ושעירים הנשרפין הוא חטאת הנעשת בחוץ שנכנס דמה לפנים מנין שהיא פסולה ותשרף. **אמר להם** הן לא הובא את דמה לפנים ולא היא יוצאה חוץ לקלעים אלא פנימה היתה אכול תאכלו אותה ש"מ מכלל שאם נכנס דמה לפנים או יוצאה היא חוץ לקלעים פסולה ונשרפה מיד כמעשה חטאת אהרן. **ור' יוחנן אמר לך** פסילות דם כפסילות בשר הוא ופסולו בגופו קרינא ביה ופסילות שניא: **העצמות והגידים והנותר ישרפו בששה עשר חל ששה עשר להיות בשבת** ישרפו בשבעה עשר שאין דוחין לא שבת ולא יום טוב. ולא תימא חל ממש דאם כן חל פסח להיות בבד"ו אלא אלו חל דין הוא שישרפו למחר וכך הוא מפורש בתלמוד ארץ ישראל במסכת מגילה: **אמר מרי בר אבוה עצמות קדשים ששמשו נותר** כלומר היה עליהם בשר ונעשה נותר ונפסל מטמאין הידים הואיל ונעשו בסיס לדבר האסור. **וסייעניה ממתני' דקתני העצמות ישרפו** מכלל דאיתי בהו מוח להו שריפה אלא לעולם דאית בהו מוח ואי שמוש נותר לאו מילתא היא ונתברינהו ונחלצה למוח ונשרפה ונשדינהו לעצמות אלא ש"מ שמוש נותר מלתא היא. **ודחי'** לעולם אימא לך אי ממתני' שמוש נותר לאו מלתא היא ותנא דמתני' סבר אלו הפסול אין בו שבירת עצם לפיכך תני ישרפו מפני המוח שבהן. **איני** והתנן המותיר בטהור והשובר בטמא אינו לוקה ארבעים. **ודחינן** הא דתנן אינו לוקה מכלל דלית בה שבירת עצם בפסול מעיקרא דלא הוה ליה שעת הכושר. **ומתני' דקתני** כלומר אוקימנא משום שבירת

עָשָׂר בניסן, שהוא חולו של מועד, ולא בחמשה עשר שהוא יום טוב, אף שנפסל הקרבן כבר בבוקר יום חמשה עשר. ואם חָל שִׁשָּׁה עָשָׂר לִהְיוֹת בַּשַּׁבָּת, יִשָּׁרְפוּ בְּשִׁבְעָה עָשָׂר בניסן[יב], לְפִי שֶׁאֵינָן דּוֹחִין - מצוות שריפתן אינה דוחה לֹא אֶת הַשַּׁבָּת וְלֹא אֶת יוֹם טוֹב[יג].

★

גמרא

הגמרא מביאה דין לגבי עצמות של קרבנות:

אָמַר רַב מָרִי בַּר אֲבוּהּ אָמַר רַבִּי יִצְחָק, עַצְמוֹת קָדָשִׁים שֶׁשִּׁימְּשׁוּ נוֹתָר, דהיינו, שנשאר בהן מוח לאחר סוף זמן אכילת הקדשים, וחל על אותו מוח דין 'נותר', ועצמות אלו משמשות אותו[יד], הרי הן **מְטַמְּאִין אֶת הַיָּדַיִם**, כדין נותר עצמו, שגזרו עליו חכמים שיטמא הידים[טו], **הוֹאִיל וַנַּעֲשָׂה** העצם **פְּסִים** [-מקום מושב] **לַמּוח** שהוא **דָּבָר הָאָסוּר** משום 'נותר', לפיכך דנים אותו כמו ה'נותר' עצמו, לענין דין טומאת ידים.

הגמרא מנסה להביא ראיה לדין זה ממשנתנו:

נֵימָא מְסַיֵּיעַ לֵיהּ - לכאורה יש לומר שניתן להביא ראיה מהמשנה לדינו של רבי יצחק. שהרי שנינו בה, **הָעֲצָמוֹת וְהַגִּידִים וְהַנּוֹתָר יִשָּׂרְפוּ לְשִׁשָּׁה עָשָׂר.** ויש לברר, **הָנֵי עֲצָמוֹת** - אלו העצמות שעוסקת בהן המשנה, שמתחילתן עומדות הן לישרף[טז], **הֵיכִי דָּמֵי** - באיזה אופן מדובר, **אִילֵימָא** - אם נאמר, **דְּלֵית בְּהוּ** - שאין בעצמות הללו **מוֹחַ**, אם כן **לָמָּה** דינן **בְּשֶׂרֵיפָה, נַשְׁהִינְהוּ** - נשליכן לאשפה, שהרי אין הכתוב מצריך לשרוף 'נותר' אלא אם כן היה ראוי מתחילתו לאכילה[יז], **אֶלָּא פְּשִׁיטָא** - פשוט הדבר שהמשנה עוסקת בעצמות **דְּאִית בְּהוּ** - שיש בהן **מוֹחַ**, שהוא ראוי לאכילה, ולפיכך אסור להשליכן, ומאחר ואסור לשורן ולהוציא המוח, נמצא שמתחילתן לשריפה הן עומדות, משום המוח שבתוכן שעתיד ליעשות 'נותר'.

ועתה מבארת הגמרא כיצד ניתן להוכיח מכאן כרבי יצחק:

מבארת הגמרא, **אִי אָמְרַתְּ בְּשֶׁלָּמָא** - דברי המשנה יתבארו היטב, אם תאמר **שִׁשִּׁימּוּשׁ נוֹתָר מִיקְּתָא הִיא** - דבר הוא, כלומר, שעצמות שמשמשות את המוח שבתוכן חל גם עליהן דין 'נותר', **אַמְטוּ לְהָכִי בָּעֵי שְׁרֵיפָה** - לפיכך צריך לשורפן, אפילו אם הוציא לאחר מכן את המוח מתוכן, לפי שהן טעונות שריפה מחמת עצמן, **אֶלָּא אִי אָמְרַתְּ שִׁשִּׁימּוּשׁ נוֹתָר לָאו מִיקְּתָא הִיא**, כלומר, שעצמות שמשמשות את המוח שבתוכן אין חל עליהן דין 'נותר' כמותו, אם כן, **לָמָּה לְהוּ שְׁרֵיפָה** - מדוע מצריכה המשנה לשורפן, **נַתְּבְּרִינְהוּ** - נשבור אותן, שהרי עתה לאחר שחלף זמן אכילת הקרבן שוב אין איסור בשבירת העצמות[יח], **וְנַחְלְצָה לְמוֹחַ דִּידְהוּ** - ונוציא מתוכן את המוח שהוא 'נותר', **וְנִשְׂרְפֵיהּ** - ונשרוף אותו, **וְנַשְׁהִינְהוּ לְדִידְהוּ** - ונשליך את העצמות לאשפה, ולא יצטרך להוציא הוצאות ולטרוח בשריפתן[יט]. **אֶלָּא לָאו שְׁמַע מִינָּהּ** - האם אין ללמוד מכך, **שִׁשִּׁימּוּשׁ נוֹתָר מִיקְּתָא הִיא**[כ], ולפיכך צריך לשרוף את העצמות ששימשו את המוח[כא].

דוחה הגמרא, **אָמְרִי** - אמרו בני הישיבה, **לָא** - אין להוכיח מהמשנה כרבי יצחק, אלא **לְעוֹלָם אֵימָא לָךְ** - יכול אני לומר לך **שִׁשִּׁימּוּשׁ נוֹתָר לָאו מִיקְּתָא**, ואף על פי כן צריך לשרוף את העצמות, אך לא מחמת עצמן אלא מפני המוח שבתוכן, **וְקָסָבַר** - וסובר התנא של המשנה, שיש לפרש את דברי הכתוב (שמות יג מו) 'וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בּוֹ', **בְּקרבן פֶּשַׁר, וַאֲפִילּוּ בְּקרבן פְּסוּלִים**[כב]. דהיינו, שאיסור שבירת עצם בפסח נאמר גם בקרבן שנפסל מאכילה, ונמצא, שכאשר יש מוח בתוך העצם בהכרח צריך לשרוף את העצם כולה, לפי שאסור לשוברה ולהוציא המוח שבתוכה, אך אין להוכיח מכאן שהעצם עצמה מקבלת דיני 'נותר' לענין כך שתטמא את הידים.

מקשה הגמרא, **אֲפִילּוּ בַּפָּסוּל סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - וכי תעלה על דעתך לומר שהמקרא אוסר לשבור עצם אפילו בפסח שנפסל, **וְהָא תְּנַן** - והרי שנינו (לקמן פד.) **אֲבָל הַמּוֹתִיר** מבשר הפסח, אפילו **בְּקרבן טָהוֹר**[כג], **וְהַשּׁוֹבֵר** את העצם **בַּפסח הַטָּמֵא, אֵינוֹ סוֹפֵג אֶת הָאַרְבָּעִים**[כד]. ומתבאר מכך, שאיסור שבירת עצם נאמר רק בקרבן כשר ולא בפסול.

מתרצת הגמרא, **לֹא קַשְׁיָא** - אין להקשות סתירה בין העניינים, לפי שכל משנה עוסקת באופן אחר. **כָּאן** - משנתנו עוסקת בקרבן

יב. אין הכוונה שחל בפועל ששה עשר בניסן בשבת, שאם כן חל חג הפסח בערב שבת, והרי כלל הוא בידינו שאין הפסח חל בימים ב' ד' ו' [כדי שלא יחול ראש השנה בימים א' ד' ו'], אלא כוונת המשנה היא שאילו היה ששה עשר בניסן חל בשבת היה הדין כמו שמתבאר במשנה. רבינו חננאל (ד"ה העצמות). מתבאר מדבריו, שאף בזמן שהיו מקדשים על פי הראיה נוהג היה הכלל 'לא בד"ו פסח'. וראה לעיל (מ:) שנחלקו בזה רש"י ותוספות שם.

יג. הוצרכה המשנה אוצר החכמה להוסיף ולחדש שאם חל ששה עשר בניסן בשבת יש לדחות את שריפתן לשבעה עשר [אף שלכאורה פשוט הדבר, שאם אין שריפתן דוחה יום טוב ודאי לא תדחה שבת], לפי שהיה מקום לומר שאין דוחים את השריפה אלא ביום אחד ולא ביומיים. תוספות יום טוב (פ"ז מ"י).

הקשה במלוא הרועים [בהגהותיו על המשניות (פ"ז מ"י)], מדוע הוצרכה המשנה לכתוב 'נותר', הרי אף עצמות וגידים נשרפים מטעם זה שהם נעשים 'נותר' [אלא שהם עומדים מתחילתם לשריפה, לפי שאי אפשר לשבור העצמות ולהוציא המוח, וכן בגידים מדובר באלו האסורים באכילה מדרבנן, כמבואר בדברי הגמרא להלן (ע"ב)]. ותירץ, שאילו היתה המשנה משמיעה רק לגבי עצמות וגידים שאין שריפתם דוחה שבת ויום טוב, עדיין היה מקום לומר ששריפת 'נותר' גמור תדחה שבת, לפי שיש בשריפתו מצות עשה מן התורה, ורק שריפת עצמות שאין בה מצוה מצד עצמה [אלא מצד המוח שבתוכה] או שריפת גידים [שאסורים באכילה מדרבנן] אינה דוחה שבת.

יד. שכן הן משמשות לו כבית מושב, ומגינות עליו.

טו. טעם הדבר מבואר בדברי הגמרא להלן (פה.), כדי שלא יתעצלו הכהנים באכילת בשר הקדשים, ויבואו לידי 'נותר', לכך גזרו חכמים עליו טומאה, להטריחם בטהרת ידיהם, ועל ידי כן יזדרזו לאכלו קודם סוף זמן אכילתו.

טז. שאם לא היו עומדות מתחילתן לישרף לא היתה המשנה מונה אותן לעצמן, אלא בכלל 'נותר', וכפי שנתבאר לעיל בהערה.

יז. שהרי כך נאמר במקרא (שמות יג י) 'לא תותירו ממנו עד בוקר, והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו'. ומתבאר מכך, שדבר הראוי לאכילה מצווים אנו שלא להותיר ממנו, ואם נשאר יש לשורפו, אך דבר שאינו ראוי מתחילתו לאכילה אין אנו מצווים שלא להותירו, וממילא אין בו חיוב שריפה. על פי דברי רש"י (ד"ה נשהינהו).

יח. כדרשת הגמרא להלן בסמוך על המקרא (שמות יג מו) 'ועצם לא תשברו בו', 'בו, בכשר ולא בפסול'. רש"י (ד"ה אלא).

יט. כן כתב רש"י (ד"ה נישהינהו) 'ולא יפסיד עצים וטורח לשרוף העצמות'. ומתבאר מדבריו, שקושיית הגמרא היא מדוע מטריחים אותו לשרוף העצמות, אך אם יעדיף אדם לעשות כן אין בכך איסור. אמנם בשו"ת דובב מישרים (מ"ח ס' כה) כתב, שמפשטות לשון הגמרא משמע שאין זו בגדר 'עיצה טובה', אלא חייב לשבור העצמות כדי לשרוף המוח. ולכן פירש על פי דברי הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ז ה"ה), שאין שורפים את פסולי הקדשים אלא בעצים בלבד, ולא בשאר דברים. ונמצא שאם שורף את המוח בתוך העצמות [כשאין על העצמות חיוב שריפה מצד עצמן], אינו שורף אותו בעצים אלא בעצמות [ומה שאין כן כשיש חיוב שריפה אף על העצמות, שאז נחשבות העצמות עם המוח שבהן כחתיכה אחת, שכולה נשרפת על ידי עצים].

כ. הקשה הצל"ח (ד"ה מ), כיצד ניתן להביא מכאן ראיה לדינו של רב יצחק, ש'עצמות קדשים ששימשו נותר מטמאין את הידים', הרי אפילו אם נאמר שיש להוכיח מכאן ש'שימוש נותר מילתא היא', לענין כך שיש לשרוף את העצמות ששימשו את המוח, מכל מקום עדיין אין ראיה שעצמות אלו מטמאות את הידים, שכן יש לחלק בין דין שריפת 'נותר' שהוא מן התורה [ולפיכך יש להחמיר ולשרוף גם את העצמות ששימשוהו], לדין טומאת ידים ב'נותר' שאינו אלא מדברי חכמים. וראה שם מה שהאריך לדון בזה.

כא. כתב באור זרוע (ח"ד סי' לז), שיש להוכיח מכאן שעצמות אינן בולעות מן המוח שבתוכן, אף כאשר הן מתבשלות עמו, שאם לא כן, כיצד מוכיחה הגמרא ש'שימוש נותר מילתא היא', הרי יתכן לומר שמצד כך ששימשו העצמות את הנותר אין צריך לשורפן, אלא שמאחר והן בלעו מן המוח בשעת צליית קרבן הפסח, נמצא שעתה לאחר סוף זמן אכילת הקרבן נעשו הן עצמן 'נותר'.

הקשה בתוספות הרשב"א (ד"ה קסנר), מה ראיה יש מכאן ש'שימוש נותר מילתא היא', הרי יתכן שבאמת מעיקר הדין אין צריך לשרוף העצמות, אלא די לשוברן ולחלוץ מהן המוח ולשורפו, אלא שלא הטריחו חכמים את האדם לשוברן. ותירץ, שאין טורח בשבירה זו, ולא היה לברייתא להצריך משום כך שריפה לעצמות.

כב. והכוונה בזה להוציא מדעת הסובר [להלן בסמוך] שתיבת 'בו' למעט היא באה, שלא הקפידה תורה על שבירת עצם אלא בקרבן כשר ולא בפסול, אבל תנא זה סובר שכך היא דרך הכתוב לומר, והכוונה היא בין בכשר ובין בפסול. על פי דברי רש"י (ד"ה קסנר).

כג. וכל שכן בטמא. רש"י (ד"ה המותיר).

כד. טעם הדבר ש'המותיר בטהור' אינו לוקה, מבואר בדברי הגמרא להלן (פד.). וטעם הדבר ש'השובר בטמא' אינו לוקה, לפי שלא נאמר איסור שבירה אלא בטהור [וראה חילוקי דינים בזה בגמרא להלן בסמוך].

כיצד צולין פרק שביעי פסחים פג.

כל הענין כולו. כל פרשה זו וכל מטמא מקור יוצא מדמה (ויקרא ו) דמוקי לה רבנן במסכת זבחים (דף פב.) בחטאת החיצונה שהכניס דמה לפנים וזהו פסול שלה, וקאמר רחמנא תיזרק, פליג ריה"ג ומוקי בחטאת הפנימית כגון פר העלם דבר של ניסוך מקור יוצא מדמה כמלואים אל אהל מועד לא תאכל בקדש תשרף, (ובבשרה[ס]) לא תיעטריך קרא, דהא כתיב בגופיה (ויקרא ד) ושרף אותו על עצים וגו', אלא מקור פסלה ביולא ובטומאה בא הכתוב ללמדך שהשריפה בבית הדירה ולא חוץ לג' מחנות כמלואים, וליתן לא תעשה על אכילתה: אמרו לו חטאת החיצונה שהבנים דמה לפנים מנין לך. שהיא פסולה: אמר להן. מדלמר ליה משה לאהרן הן לא הובא, הא הובא בא קריבה היא, ושפיר עביד דשרפוה לאלתר. ומדליף ריה"ג קדשי דורות מחטאת לאהרן, אלמא ס"ל נמי לאש הובא דמה לפנים היינו לפני זריקה ור' יוחנן בן ברוקה אחר זריקה מיירי ואליבא דר' יוחנן מסיק מדקא מוסיף עלי' וי"ל דרבה לא מפליג בין קודש זריקה בין לאחר זריקה כי היכי דלא מפליג ר' יוחנן דקאמר לף מאחר זריקה מחלוקת:

אמר להן הן לא הובא את דמה. פירש בקונטרים דרבנן לא בעו למילף מחטאת לאהרן דלא גמרי דורות מעבה ומה שפירש כן לא משום דחטאת לאהרן היה לעשה דהא שעיר של ר"ח היה כדפירש בקונ' וכן מיתא בזבחים בפרק בתרא טבול יום (דף קא:) דלא דקסבר רבנן הוראת שעה היתה כדאמר לעיל וקשה לרשב"ג דלעיל סיים הוראת שעה כדפי' דקסבר מפני טומאה נשרפה דהוי פסולו בגופו ומסברא ישרף מיד אבל הכא בחטאת שנכנס דמה לפנים דהוי פסולו בדם ומסבר' בעי עיבור צורה לא סיים הוראת שעה היתה ונראה לר"י דרבנן לא בעו למילף מחטאת לאהרן משום דמשה לא הודה להן[ב] על השריפה דשפיר עבוד אלא כמה שלא אכלוה אבל על השריפה לא הודה להן דאפי' היה כן שלא כדין שרפוה בלא עיבור צורה וקשה לעיל יליף מחטאת לאהרן שריפה ביולא וקאי אמתני' דסבר' דשאינו פסולו בגופו בעי עיבור צורה והיינו כרבנן דר' יוסי ואינהו לא בעו למילף הכא מחטאת לאהרן:

בן בכשר ואפי' בפסול. ולא תיקשי ויוליא המוח ע"י גומרתא לליכא שבירת עצם דליכא למיחש שמא יפקע כדאמרי' לקמן (ג) מי נמי ע"י גומרתא טריחא מילתא למיעבד:

רבי שמעון אומר אחד זה ואחד זה אין בו משום שבירת העצם.

ומ"ת ר"ש היינו ת"ק ונראה לר"י דר' יעקב ור"ש פליגי אליבא דת"ק כי היכי דלא ילפה לו נשים לפרק כהן גדול (סנהדרין כח.) והיינו לחזקתן שלא שנים לחזקת הבשר (ב"ב כח.):

אימור לבתר איסורא חלצינהו. ומפני המקלה דקתני בגרייתא היינו דמשום שבירת עצם לא חלצינהו קודם ליקורא ולהכי ישרפו לשמעון אומר:

ורבה מוסיף אף ריה"ג. ומ"ת היכי נימא דריה"ג ור' יוחנן בן ברוקה אמרו דבר אחד והא פסולה דחטאת שנכנס דמה לפנים היינו לפני זריקה ור' יוחנן בן ברוקה אחר זריקה מיירי ואליבא דר' יוחנן מסיק מדקא מוסיף עלי' וי"ל דרבה לא מפליג בין קודש זריקה בין לאחר זריקה כי היכי דלא מפליג ר' יוחנן דקאמר לף

רבה מוסיף אף ר"י הגלילי [ג] דתניא ריה"ג אומר כל הענין כולו אינו מדבר אלא בפרים הנשרפים ובשעירי הנשרפין לשרוף פסוליהן אבית הבירה וליתן לא תעשה על אכילתן אמרו לו חטאת שנכנם דמה לפני ולפנים מנין אמר להן [א] הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה מכלל דאי נפיק איהי א"נ עייל דמה בשריפה ורבי יוחנן סבר דם ובשר חדא מילתא היא בעלים מלתא אחריתי היא: **מתני'** [ד] העצמות והגידין והנותר ישרפו בששה עשר בחל ט"ז להיות בשבת ישרפו בי"ז לפי שאינן דוחין לא את השבת ולא את י"ט: **גמ'** אמר רב מרי בר אבוה א"ר יצחק [ה] [ב] עצמות קדשים ששימשו נותר מטמאין את הידים הואיל ונעשה בסים לדבר האסור נימא מסייע לי' [ו] העצמות והגידים והנותר ישרפו לט"ז הני עצמות ה"ד אילימא דלית בהו מוח למה בשריפה נשדינהו אלא פשיטא דאית בהו מוח אי אמרת בשלמא שימוש נותר מילתא היא אמטו להכי בעי שריפה אלא אי אמרת שימוש נותר לאו מילתא היא למה להו שריפה נתברינהו ונחלצה למוח דידהו ונשרפיה ונשדינהו לדידהו אלא לאו שמע מינה שימוש נותר מילתא היא אמרי לא לעולם אימא לך שימוש נותר לאו מילתא וקסבר בו בכשר ואפי' בפסול אפי' בפסול ס"ד והא [ח] תנן אבל המותיר בטהור והשובר בטמא אינו סופג את הארבעים לא קשיא [ג] כאן שהיתה לו שעת הכושר כאן שלא היתה לו שעת הכושר. ומאן תנא דשני ליה בין שהיתה לו שעת הכושר ללא היתה לו שעת הכושר רבי יעקב היא דתניא [ב] ועצם לא תשברו בו [י] בו בכשר ולא בפסול רבי יעקב אומר [יא] היתה לו שעת הכושר ונפסל יש בו משום שבירת העצם לא היתה לו שעת הכושר אין בו משום שבירת העצם ר"ש אומר אחד זה ואחד זה אין בו משום שבירת העצם. מיתיבי [ד] כל עצמות הקדשים אין מעונין שריפה חוץ מעצמות הפסח מפני התקלה הני עצמות היכי דמי אילימא דלית בהו מוח למה להו שריפה אלא אי אמרת דאית בהו מוח ואי סלקא דעתך שימוש נותר מילתא היא עצמות קדשים אמאי אין טעונין שריפה אמר רב נחמן בר יצחק הכא במאי עסקינן כגון שמצאן חלוצין עצמות קדשים דאין בהן משום שבירת העצם קמי דנהוו נותר חלצינהו ולא הוו שימוש נותר ולא בעו שריפה עצמות הפסח דיש בהן משום שבירת העצם [ו] לבתר דנהוו נותר הוא דחלצינהו והוו להו שימוש נותר ובעו שריפה. רב זביד אמר הכא במאי עסקינן כגון שמצאן

הוו נכלל והנותר דמתני': אמטו להכי בעו שריפה. אף העצמות כמות עצמו: **אלא אי לאו מילתא היא.** הרי מכיון שניתותרו ונפסלו אין בהן משום איסור שבירה, דממרינן לקמן ועצם לא תשברו בו בכשר ולא בפסול: ניתברינהו. ויסקליה למוח ויסרפיה, ולא יפסיד עליס וטורח לשרוף העצמות: קסבר. הא תנא, בו לכתיב גבי שבירה לאו למעוטי פסול אחת, אלא אורחיה דקרא הוא, ובשר ואף פסול במשמע: המותיר בטהור. וכל שכן בטמא: **אין סופג.** לקמן בפירקין מפרש טעמא: **היתה לו שעת הכושר.** כגון נותר, יש בו שבירת העצם: **לא היתה לו שעת הכושר.** כגון טמא לפני זריקה, אין בו משום שבירת עצם: **ומאן תנא.** דמתני' דשאני ליה בהכי לגבי שבירת העצם: **כל עצמות.** נותר מן הקדשים אין טעונין שריפה, אלא שנשרפו על ידי מוח שבהן: **למה להו שריפה.** לעצמות הפסח: **שמצאן חלוצין.** כולה מתני' מיתוקמא בעצמות חלוצין, כלומר שנשרפו ונמלך מוח מהן: **עצמות קדשים.** דמותר לשורפן, אמרי' שמא דמילתא לא אתא מוח לידי נותר, ומקמיה איסורייהו דניתו לידי נותר חלצינהו, ואין כאן שימוש נותר: **לבתר הכי.** לאיפסיל חלצינהו, דתו ליה ביה איסור שבירה כר"ש, ויש כאן שימוש נותר:

פא א מיי' פי"ט מהל' פסולי מוקדשין הל' ה:
פב ב מיי' פ"ח מהלכות מאכלות האסורות הל' ד:
פג ג מיי' פ"י מהלכות ק"פ הלכה ו:
פד ד מיי' פי"ט מהל' פסולי מוקדשין הל' ט ופ"י מהלכות ק"פ הל' ב:

ס) זבחים דף פב., ע) תמורה דף ד:, ג) [חולין דף קכה.], ד) [עיין תוספות חולין קכה. ד"ה מי הכי וכו'], ה) לקמן דף פד. מכות דף יז. שבועות דף ג:, ו) [לעיל דף ע. וש"נ], ז) [תוספתא פרק ו], ח) מנחות דף יט: ושם"נ, ט) עמוד ב, י) עמוד ב, כ) [ועיין בתוספות לקמן קטו: ד"ה ומותס. ותוספות עירובין מת. ד"ה רבי יהודה במועד קטן כד. ד"ה ומכ"ש וזבחים פג. ד"ה המזבח].

הגהות הב"ח

(א) גמ' שבירת העצם אימור לבתר דניהוו: (ב) רש"י ד"ה בשים כדמתרגמינן כנו בסיסיה: (ג) תוס' ד"ה בו וכו' לקמן. ל"ב לף פ"ד ע"ב:

הגהות וציונים

ו] [צ"ל ובכשרה] (גליון): ב] שלא הודה להן אלא דשפיר עבוד דלא אכלוה ס"א. ח"מ (גליון):

משנת ראשונים

והגידין. בגיד הנשה חיצון הסמוך לבשר שאיסורו מדברי סופרים, ומכיון שאסור מדברי סופרים אסור לבשלו ולאכלו וכן להשליכו לכלבים אי אפשר שמאחר שמותר הוא מן התורה נעשה נותר. [מאירי, פסחים פא:]

והנותר ישרפו בששה עשר. משרשי המצוה, לפי שטבע כל בשר להיפסד בשהייה ולבוא לידי סרחון, ועל כן, להגדלת דבר הקרבן נצטוינו לשרפו וכו' ולבערו מן העולם, לבל יקוץ אדם בו ובריחו, ותכלית הכלין הגמור הוא על ידי האש, יותר מן הפירוד וזרייה לרוח או כל דבר אחר. [ספר החינוך מצוה קמג]

גם מלבד זה יש בדבר רמז אל הבטחון בהשם יתברך ברוך הוא, שלא יהא אדם חונק עצמו במאכלו יותר מדי להצניעו ליום מחר. בראותו כי האל יצוה לכלות בשר קודש משעברה שעתו כליון גמור ולא רצה שיהנה בו בריה אחר כן, לא אדם ולא בהמה. [ספר החינוך מצוה קמג]

אילימא דלית בהו מוח למה בשריפה נשדינהו. לא שייך נותר אלא במידי דבר אכילה כדכתיב (ויקרא ז) והנותר מבשר הזבח ובפרק כיצד צולין (פסחים דף פג.) מוכח בהדיא דאין נותר בעצמות. [תוספות, מנחות פג.]

אינו סופג את הארבעים. לשון שאיבה ולקיחה. פירוש אחר, ספגו בגימ"ל כמו סופקו בקו"ף, לשון ויספוק את כפיו (במדבר כד י). [רע"ב, זבחים פ"ו מ"ה]

פירוש, כמו עלה ונסתפג, כלומר שואב את הארבעים. [הערוך]

א) הֵן לֹא הוּבָא אֶת דָּמָהּ אֶל הַקֹּדֶשׁ פְּנִימָּה אָכוֹל תֹּאכְלוּ אֹתָהּ בַּקֹּדֶשׁ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִי: [ויקרא י, יח]

ב) בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ: [שמות יב, מו]

ורבה מוסיף אף רבי יוסי הגלילי סבר פסולו בבעלים ישרף מיד דתניא ר' יוסי הגלילי אומר כל זה הענין דכתיב וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד וגו' אינו מדבר אלא בפרים הנשרפים כו' אמרו לו אם זה הענין כולו בפרים ושעירים הנשרפין הוא חטאת הנעשת בחוץ שנכנס דמה לפנים מנין שהיא פסולה ותשרף. **אמר להם** הן לא הובא את דמה לפנים ולא היא יוצאה חוץ לקלעים אלא פנימה היתה אכול תאכלו אותה ש"מ מכלל שאם נכנס דמה לפנים או יוצאה היא חוץ לקלעים פסולה ונשרפה מיד כמעשה חטאת אהרן. **ור' יוחנן אמר לך** פסילות דם כפסילות בשר הוא ופסולו בגופו קרינא ביה ופסילות שניא: **העצמות והגידים והנותר ישרפו בששה עשר חל ששה עשר להיות בשבת** ישרפו בשבעה עשר שאין דוחין לא שבת ולא יום טוב. ולא תימא חל ממש דאם כן חל פסח להיות בבד"ו אלא אלו חל דין הוא שישרפו למחר וכך הוא מפורש בתלמוד ארץ ישראל במסכת מגילה: **אמר מרי בר אבוה עצמות קדשים ששמשו נותר** כלומר היה עליהם בשר ונעשה נותר ונפסל מטמאין הידים הואיל ונעשו בסיס לדבר האסור. **וסייעניה** ממתני' **דקתני העצמות ישרפו** מכלל דאיתי בהו מוח למה להו שריפה אלא לעולם דאית בהו מוח ואי שמוש נותר לאו מילתא היא נתברינה ונחלצה למוח ונשרפה ונשדינהו לעצמות אלא ש"מ שמוש נותר מלתא היא. **ודחי** לעולם אימא לך אי ממתני' שמוש נותר לאו מלתא היא **ותנא דמתני'** סבר אלו הפסול אין בו שבירת עצם לפיכך **תני ישרפו** מפני המוח שבהן. **איני** והתנן המותיר בטהור והשובר בטמא אינו לוקה ארבעים. **ודחינן** הא דתנן אינו לוקה מכלל דלית בה שבירת עצם בפסול מעיקרא דלא הוה ליה שעת הכושר. ומתני' דקתני **העצמות ישרפו** מכלל דאיתי בהו מוח למה להו שריפה אלא לעולם דאית בהו מוח ואי שמוש נותר לאו מילתא היא נתברינה ונחלצה למוח ונשרפה ונשדינהו לעצמות אלא ש"מ שמוש נותר מלתא היא. **ודחי** לעולם אימא לך אי ממתני' שמוש נותר לאו מלתא היא **ותנא דמתני'** סבר אלו הפסול אין בו שבירת עצם לפיכך **תני ישרפו** מפני המוח שבהן. **איני** והתנן המותיר בטהור והשובר בטמא אינו לוקה ארבעים. **ודחינן** הא דתנן אינו לוקה מכלל דלית בה שבירת עצם בפסול מעיקרא דלא הוה ליה שעת הכושר ונפסל ור' יעקב היא. **ומותבי' למארי** כל עצמות קדשים אין טעונין שרפה חוץ מעצמות הפסח מפני תקלה. הני עצמות ודאי בדאית להו מוח דאי לית בהו מוח אפי' עצמות פסח לא בעי שרפה אלא ודאי אית בהו מוח. ואי שמוש נותר מלתא עצמות קדשים אמאי אין טעונין שרפה. **ומשני' כגון שנמצאו חלוצים** כלומר נחלץ מוחם. עצמות קדשים דלית בהו משום שבירת עצם אימור קמי איסורייהו חלצינהו ולא שמשו נותר לפיכך לא בעי שריפה. עצמות פסח דאית ביה משום שבירת עצם חיישינן דלמא בתר איסורייהו חלצינהו הלכך בעי שריפה. **רב זביד אמר כגון**

שֶׁהָיְתָה לוֹ שְׁעַת הַכּוֹשֶׁר, כלומר, שהיה ראוי מתחילתו לאכילה, אלא שנפסל לאחר מכן, כגון שנשאר מבשרו לאחר סוף זמן אכילתו, ובאופן כזה יש בו איסור שבירת עצם אפילו אחר שנפסל, ולפיכך צריך לשרוף את העצמות עם המוח שבתוכן, ואסור לשוברן ולהוציא המוח לבדו. כָּאן - המשנה להלן עוסקת בקרבן שֶׁלֹּא הָיְתָה לוֹ שְׁעַת הַכּוֹשֶׁר, דהיינו, שנפסל קודם שהיה ראוי לאכילה, כגון שנטמא הבשר לפני זריקת הדם, ובאופן כזה לא חל עליו איסור שבירת עצם מעולם, ולפיכך השובר בו את העצם אינו לוקה.

הגמרא מביאה תנא שסובר חילוק זה:

מברר הגמרא, וּמַאן תַּנָּא - ומי הוא התנא של המשנה, שמצינו בו דְּשָׁנֵי לֵיהּ - שהוא מחלק בֵּין קרבן שֶׁהָיְתָה לוֹ שְׁעַת הַכּוֹשֶׁר, לְקרבן שלֹּא הָיְתָה לוֹ שְׁעַת הַכּוֹשֶׁר, לענין איסור שבירת עצם.

מבארת הגמרא, שיטה זו של רַבִּי יַעֲקֹב הִיא. דְּתַנְיָא - שכך שנינו בברייתא, נאמר בכתוב 'וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בּוֹ', ותיבת 'בּוֹ' למעט היא באה, ללמדך, שאיסור שבירת עצם נאמר רק בְּקרבן פֶּשַׁר וְלֹא בְּפָסוּל. אלו דברי תנא קמא. רַבִּי יַעֲקֹב אוֹמֵר, אם הָיְתָה לוֹ מתחילה שְׁעַת הַכּוֹשֶׁר, וְלאחר מכן נִפְסַל, יֶשׁ בּוֹ מִשּׁוּם איסור שְׁבִירַת הָעֶצֶם, אבל אם לֹא הָיְתָה לוֹ מתחילה שְׁעַת הַכּוֹשֶׁר, אֵין בּוֹ מִשּׁוּם איסור שְׁבִירַת הָעֶצֶם. רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר, אֶחָד זֶה וְאֶחָד זֶה - בין אם היתה לו שעת הכושר ובין אם לא היתה לו, אֵין בּוֹ מִשּׁוּם איסור שְׁבִירַת הָעֶצֶם[כה].

הגמרא מקשה על דינו של רבי יצחק מברייתא:

מֵיתִיבִי - הקשו בְּנֵי הישיבה. שנינו בברייתא, כָּל עַצְמוֹת של 'נותר' שֶׁדְּשִׁים אֵין טְעוּנִין שְׂרֵיפָה, אלא שובר, ומוציא את המוח שבתוכן ושורפו, ומשליך העצמות לאשפה, חוּץ מֵעַצְמוֹת הַפֶּסַח, שאי אפשר לשוברן מִפְּנֵי הַתַּקָּלָה - מפני איסור התורה על שבירת עצם בפסח, ולפיכך צריך לשורפן עם המוח שבתוכן. מברר הגמרא, מַתְקִיף לַהּ רַב זְבִיד אָמַר, הָכָא - כאן, בברייתא זו, בְּמַאי עָסְקִינַן - באיזה אופן מדובר, בְּגוֹן שֶׁמְּצָאָן חֲלוּצִין - שמצא עצמות קדשים שבורות, שהוציאו מתוכן את המוח, אלא שאין ידוע אם הוציאוהו קודם שנעשה נותר, וממילא אין צריך לשרוף את העצמות, או שהוציאוהו לאחר מכן, וחל דין 'נותר' אף על העצמות[כו], וצריך לשורפן. ועל כך אומרת הברייתא, שֶׁעַצְמוֹת שאר קָדָשִׁים דְּאֵין בָּהֶן מִשּׁוּם איסור שְׁבִירַת הָעֶצֶם, יש לתלות דְּכַמֵּי דְּנֶהֱווּ נוֹתָר חַלְּצִינְהוּ - שקודם שנעשו נותר הוציאו מהן את המוח ואכלוהו, כדי שלא יבואו בו לידי איסור, וְנמצא שעצמות אלו לֹא הֲווּ שִׁימּוּשׁ נוֹתָר - לא שימשו לאיסור 'נותר', ולפיכך לֹא בָּעוּ - אינן צריכות שְׂרֵיפָה. אבל עַצְמוֹת הַפֶּסַח דְּיֵשׁ בָּהֶן מִשּׁוּם איסור שְׁבִירַת הָעֶצֶם, יש לתלות דְּלָבְתַר דְּנֶהֱווּ נוֹתָר הוּא דְּחַלְּצִינְהוּ - שלאחר שחל על המוח שבתוכן איסור 'נותר' שברן והוציאו, שכן עתה לאחר שנפסלו אין איסור בשבירתן לשיטת רבי שמעון[כז], וְהָווּ לְהוּ שִׁימּוּשׁ נוֹתָר - ונמצא שעצמות אלו שימשו את המוח לאחר שנאסר משום 'נותר', וּבָעוּ שְׂרֵיפָה - ולפיכך יש להצריכן שריפה[כח].

הגמרא מביאה תירוץ נוסף על קושיא זו:

רַב זְבִיד אָמַר, הָכָא - כאן, בברייתא זו, בְּמַאי עָסְקִינַן - באיזה אופן מדובר, בְּגוֹן הָנֵי - אלו הָעֲצָמוֹת שעוסקת בהן הברייתא, הֵיכִי דָּמֵי - באיזה אופן מדובר, אִילֵּימָא - אם נאמר, דְּלֵית בְּהוּ - שאין בהן מוֹחַ, לָמָּה לְהוּ שְׂרֵיפָה - מדוע צריך לשורפן, הרי מותר להשליכן לאשפה. אֶלָּא פְּשִׁיטָא - פשוט הדבר שהברייתא עוסקת בעצמות דְּאִית בְּהוּ - שיש בהן מוֹחַ. וְאִי סָלְקָא דַּעְתָּךְ - ואם תעלה על דעתך לומר שֶׁשִּׁימּוּשׁ נוֹתָר מִילְּתָא הִיא, כלומר, שעצמות ששימשו מוח אחר זמן האיסור חל עליהן עצמן דין 'נותר', אם כן, עַצְמוֹת שאר קָדָשִׁים אַמַּאי [-מדוע] אֵין טְעוּנִין שְׂרֵיפָה, הרי אף אם הוציאו מהן את המוח מכל מקום טעונות הן שריפה מחמת עצמן.

מתרצת הגמרא, אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, הָכָא - כאן, בברייתא זו, בְּמַאי עָסְקִינַן - באיזה אופן מדובר, בְּגוֹן שֶׁמְּצָאָן חֲלוּצִין - שמצא עצמות קדשים שבורות, שהוציאו מתוכן את המוח, אלא שאין ידוע אם הוציאוהו קודם שנעשה נותר, וממילא אין צריך לשרוף את העצמות, או שהוציאוהו לאחר מכן, וחל דין 'נותר' אף על העצמות[כט], וצריך לשורפן. ועל כך אומרת הברייתא, שֶׁעַצְמוֹת שאר קָדָשִׁים דְּאֵין בָּהֶן מִשּׁוּם איסור שְׁבִירַת הָעֶצֶם, יש לתלות דְּכַמֵּי דְּנֶהֱווּ נוֹתָר חַלְּצִינְהוּ - שקודם שנעשו נותר הוציאו מהן את המוח ואכלוהו, כדי שלא יבואו בו לידי איסור, וְנמצא שעצמות אלו לֹא הֲווּ שִׁימּוּשׁ נוֹתָר - לא שימשו לאיסור 'נותר', ולפיכך לֹא בָּעוּ - אינן צריכות שְׂרֵיפָה. אבל עַצְמוֹת הַפֶּסַח דְּיֵשׁ בָּהֶן מִשּׁוּם איסור שְׁבִירַת הָעֶצֶם, יש לתלות דְּלָבְתַר דְּנֶהֱווּ נוֹתָר הוּא דְּחַלְּצִינְהוּ - שלאחר שחל על המוח שבתוכן איסור 'נותר' שברן והוציאו, שכן עתה לאחר שנפסלו אין איסור בשבירתן לשיטת רבי שמעון[ל], וְהָווּ לְהוּ שִׁימּוּשׁ נוֹתָר - ונמצא שעצמות אלו שימשו את המוח לאחר שנאסר משום 'נותר', וּבָעוּ שְׂרֵיפָה - ולפיכך יש להצריכן שריפה[לא].

כה. נתקשו התוספות (ד"ה רבי), שלכאורה דברי רבי שמעון הם ממש כדברי תנא קמא, ומה בא להוסיף עליו. ותירצו, שאכן אין הברייתא מונה כאן שלש שיטות, אלא שנחלקו רבי יעקב ורבי שמעון בביאור דרשת תנא קמא 'בו, בכשר ולא בפסול'. רבי יעקב סובר שלא בא תנא קמא למעט אלא פסול שלא היתה לו שעת הכושר, ואילו רבי שמעון סובר שכוונתו למעט את כל הפסולים, אף אלו שהיתה להם שעת הכושר.

בו. לשיטת רבי יצחק הסובר ש'שימוש נותר מילתא היא'.

בז. כן פירש רש"י (ד"ה נמצא). דהיינו, שיש לתלות ששברו את עצמות הפסח לאחר שנעשו 'נותר', שכן בשעה זו אין איסור בשבירתן לדעת רבי שמעון. אמנם התוספות (ד"ה אימור) גרסו בדברי הגמרא 'אימור' לבתר איסורא חלצינהו', דהיינו, שאין כאן אלא ספק. ואף רבינו חננאל (ד"ה ומצני) כתב 'חיישינן דילמא בתר איסורייהו חלצינהו'. ולשיטתם בהכרח צריך לפרש שהגמרא הולכת בשיטת רבי יעקב, הסובר שקרבן שהיתה לו שעת הכושר ונפסל יש בו איסור שבירת עצם לעולם, ונמצא שיש כאן ספק גמור אימתי שברו עצמות אלו [שהרי בין כך ובין כך עבר השובר על איסור תורה].

כח. ונמצא לפי זה, שביאור דברי הברייתא 'חוץ מעצמות הפסח מפני התקלה' אינו כפי שסברנו מתחילה, שהכוונה בזה שחייב לשורפן מפני המוח שבתוכן, לפי שאינו יכול לשוברן ולהוציאו, אלא כוונת הדברים היא שמחמת איסור שבירה לא היה רשאי להוציא המוח קודם שנעשה 'נותר', ונמצא ששימשו העצמות את ה'נותר', ומעתה הן חייבות שריפה מחמת עצמן. תוספות (ד"ה אימור).

כל הענין כולו. כל פרשה זו וכל מטמא משכב ומושב מדמה (ויקרא ו) דמוקי לה רבנן במסכת זבחים (דף פב.) בחטאת החיצונה שהכניס דמה לפנים וזהו פסול שלה, וקאמר רחמנא תיפרוף, פליג ריה"ג ומוקי בחטאת הפנימית כגון פר העלם דבר של ציבור משכב ומושב מדמה כמלואים אל אהל מועד לא תאכל בשר תיפרוף, (ובמשרה[ט]) לא תיעטרין קרנך, דהא כתיב בגופיה (ויקרא ד) ושרף אותו על עציס וגו', אלא משום נפסלה ציונא ובטומאה בא הכתוב ללמדך שמשרפה בבית הדירה ולא חוץ לג' מחנות כמלואים, וליתן לא תעשה על אכילתה: אמרו לו חטאת החיצונה שהבנים דמה לפנים מנין לך. שהיא פסולה: אמר להן. מדלמר ליה משה לאהרן הן לא הובא, הא הובא בא שריפה היא, ושפיר עדיף דשרפוה לאלתר. ומדליף ריה"ג קדשי דורות מחטאת לאהרן, אלמא ס"ל נמי לשם הובא דמה לדורות בעיא שריפה לאלתר כי חטאת לאהרן, ואף על גב דפסול הדם הוא להוי כפסולו ממש דבר אחר, וקס"ד דה"ה נמי ס"ל בפסול בעלים אלא בעי עיבור צורה, אבל רבנן אלא בעי עיבור צורה נמי דורות מעשה לא יליפין[ט], ודהיא הוא דקאמר להו משה לאהן הבית אלמא דמה לפנים בעיא שריפה, אבל לדורות בעי קרא אחרינא, וגבי עיבור צורה נמי לא יליפין מינה: ור' יוחנן. אלא מסייד ליה לריה"ג בהדייהו, אמר לך נהי דשמעת ליה בפסול אם אלא בעי עיבור צורה, בפסול בעלים מי שמעת ליה דקאי כרבי יוחנן בן ברוקה: דם ובשר חדא מילתא היא. והוה ליה פסולו בגופו כאילו נטמא בשר עצמו: **מתני'** העצמות שאלא יכול לשורפן מפני שנאמרה בו שבירת העצם, ונותר הוא בכלל העצם, ומה נותר וטעון שריפה: וכן גידין. וכגמרא[ט] פרק ניקלינהו: והנותר. בשר פסח שנתעלו באכילתו וניתותר: בששה עשר. שהוא אולו של מועד, ואע"פ שנפסל בנוקר לאחון, אין רשאי לשורפו ביו"ט, כדמפרש בגמר': **גמ'** ששימשו נותר. שנותר בהן מותו חוץ לזמנו, ושימשוהו העצמות הללו: מטמאין את הידים. כנותר עלמו שגזרו חכמים שיטמא את הידים בפ' בתרא (דף קכ:), ולקמן בפירקין (דף פה.) מייתי לה בגמ': בשים. (ג) כגון כדמתרגמי' בסיסיה (שמות ג), מקום מושבו: הני עצמות היבי דמי. דקאמר עיקרן ותחלתן בשריפה: נשדינהו. יפליכם, דאף הגריך הכתוב שריפה אלא בדרוי לאכילה וניתותר, כדכתיב (שם יג) לא תותירו ממנו עד בקר ואם תותירו משרפו: דאית בהו מוח. ומתחלתן לשריפה עומדים, שאסור לשורפן וע"כ נעשין נותר, הילכך חשיב להו בתוף נפשייהו ואף הוו בכלל והנותר דמתני': אמטו להכי בעו שריפה. אף העלמות כמות עלמו: אלא אי לאו מילתא היא. הרי מכיון שניתותרו ונפסלו אין בהן משום איסור שבירה, דאמרינן לקמן ועשה לא תשברו בו בכשר ואף בפסול: ניתבריהו. ויצאו לה למות ויישרפיה, ואף יפסיד עליס וטורח לשרוף העלמות: קסבר. הלי תנא, בו דכתיב גבי שבירה לאו למעוטי פסול אתא, אלא אורחיה דקרא הוא, וכשר ואף פסול בשאר: המותיר בטהור. וכל שכן בטמא: אין סופג. לקמן בפירקין מפרש טעמא: היתה לו שעת הכושר. כגון נותר, יש בו שבירת העלם: לא היתה לו שעת הכושר. כגון נטמא לפני זריקה, אין בו משום שבירת עלם: ומאן נידהו תנא. דאמרי ליה בהכי לגבי שבירת העלם: כל עצמות. נותר מן הקדשים אין טעונין שריפה, אלא שוברם ומוליא את המוח ושורפו ומשליך את העלמות: חוץ מעצמות הפסח. שאין יכול לשורפן מפני תקלת עלם לא תשברו בו, לפיכך נשרפים על ידי מוח שבהן: למה להו שריפה. לעלמות הפסח: שמצאן חלוצין. כולה מתני' מיתוקמא בשלש עלמות חלוצין, כלומר שבורין ומחלך מוח מהן: עצמות קדשים. דמותר לשורפן, אמרי' שמא דמילתא לא אתא מוח דידהו לידי נותר, ומקמיה איסורייהו דניתו לידי נותר חלצינהו, ואין כאן שימוש נותר: לבתר הכי. לאיפסיל חלצינהו, דתו ליח ליה איסור שבירה כר"ש, ויש כאן שימוש נותר: שמצאן

ורבה מוסיף אף ריה"ג. ות"ת היכי נימא דריה"ג ור' יוחנן בן ברוקה אמרו דבר אחד והא פסולה דחטאת שנכנס דמה לפנים היינו לפני זריקה ור' יוחנן בן ברוקה אירי ומליבא דר' יוחנן מסיק מדקא מוסיף עלי' וי"ל דרבה לא מפליג בין קודש זריקה בין לאחר זריקה כי היכי דלא מפליג ר' יוחנן דקאמר לף לאחר זריקה מחלוקת:

אמר להן הן לא הובא את דמה. פירש בקונטרים דרבנן לא נעו למילף מחטאת דאהרן דלא גמרי' דורות משעה ומה שפירש כן לא משום דחטאת דאהרן היה לשעה דהא שעיר של ר"ח היה כדפירש בקונ' וכן מיתת נדב ואביהוא דפרק טבול יום (דף קא:) דלא דקאמרי רבנן הורמת שעה היתה כדאמר לעיל וקאה לרשב"ג דלעיל אין הורמת שעה כדפי' דקאמר משעה נשרפה דהוי פסולו בגופו ומשרב ישרף מיד אבל הכא בחטאת שנכנס דמה לפנים דהוי פסולו בדם ומשרב' בעי עיבור צורה לא אין הורמת שעה היתה ונראה לר"י דרבנן לא נעו למילף מחטאת אהרן משום דמיניו למימר דמשעה לא הודה להן[ב] על השריפה דשפיר עבוד אלא משה כמה שלא אכלוה אבל על השריפה לא הודה להן דאפי' היה כן שלא כדין שרפוה בלא עיבור צורה וקאה לעיל יליף מחטאת אהרן שריפה ביומא וקאי אמתני' דשבר' דשמינו פסולו בגופו בעי עיבור צורה והיינו כרבנן דר' יוסי ומיניהו לא נעו למילף הכא מחטאת אהרן:

בו בבשר ואפי' בפסול. ולא תיקשי ויוליא המוח ע"י גומרתא לליכא שבירת עלם דליכא למיחש שמא יפקע כדאמרי' לקמן (ג) מי נמי ע"י גומרתא טריחא מילתא למיעבד:

רבי שמעון אומר אחד זה ואחד זה אין בו משום שבירת העצם.

ומ"ת ר"ש היינו ת"ק ונראה לר"י דר' יעקב ור"ש פליגי אליבא דת"ק כי ההיא דלא ידעה לו נשים דפרק כהן גדול (סנהדרין כח.) [ב] והיא לחזקתן שלא שנים לחזקת הבתים (ב"ב כח.):

אימור לבתר איסורא חלצינהו. ומפני המקלה דקתני בגרייתא היינו דמשום שבירת עלם לא חלצינהו קודם ליסורא ולהכי ישרפו לשימשו נותר:

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) זבחים דף פב., ג) תמורה דף ד:, ג) [חולין דף קכה.], ד) [עיין תוספות חולין קכה. ד"ה מי הכי וכו'], ה) לקמן דף פד. מכות דף יז. שבועות דף ג:, ו) [לעיל דף ע. וש"נ], ז) [תוספתא פרק ו], ח) מנחות דף יט: וש"נ, ט) עמוד ב, י) עמוד ב, כ) [ועיין בתוספות לקמן קטו: ד"ה ומותס. ותוספות עירובין מת. ד"ה רבי יהודה במועד קטן כד. ד"ה ומכ"ש וזבחים פג. ד"ה המזבח].

הגהות הב"ח

(ח) גמ' שבירת העלם אימור לבתר דניהוו: (ג) רש"י ד"ה בסיס כדמתרגמינן כנו בסיסיה: (ג) תוס' ד"ה בו וכו' לקמן. ע"ב דף פ"ד ע"ב:

הגהות וציונים

ח] [צ"ל ובכשרה] (גליון): ג] שלא הודה להן אלא דשפיר עבוד דלא אכלוה ס"א. ח"מ (גליון):

משנת ראשונים

והגידין. בגיד הנשה חיצון הסמוך לבשר שאיסורו מדברי סופרים, ומכיון שאסור מדברי סופרים אסור לבשלו ולאכלו וכן להשליכו לכלבים אי אפשר שמאחר שמותר הוא מן התורה נעשה נותר. [מאירי, פסחים פא:]

והנותר ישרפו בששה עשר. משרשי המצוה, לפי שטבע כל בשר להיפסד בשהייה ולבוא לידי סרחון, ועל כן, להגדלת דבר הקרבן נצטוינו לשרפו וכו' ולבערו מן העולם, לבל יקוץ אדם בו ובריחו, ותכלית הכלינן הגמור הוא על ידי האש, יותר מן הפירוד וזרייה לרוח או כל דבר אחר. [ספר החינוך מצוה קמג]

גם מלבד זה יש בדבר רמז אל הבטחון בהשם יתברך ברוך הוא, שלא יהא אדם חונק עצמו במאכלו יותר מדי להצניעו ליום מחר. בראותו כי האל יצוה לכלות בשר קודש משעברה שעתו כליון גמור ולא רצה שיהנה בו בריה אחר כן, לא אדם ולא בהמה. [ספר החינוך מצוה קמג]

אילימא דלית בהו מוח למה בשריפה נשדינהו. לא שייך נותר אלא במידי דבר אכילה כדכתיב (ויקרא ז) והנותר מבשר הזבח ובפרק כיצד צולין (פסחים דף פג.) מוכח בהדיא דאין נותר בעצמות. [תוספות, מנחות פג.]

אינו סופג את הארבעים. לשון שאיבה ולקיחה. פירוש אחר, ספגו בגימ"ל כמו סופקו בקו"ף, לשון ויספוק את כפיו (במדבר כד י). [רע"ב, זבחים פ"ו מ"ה]

פירוש, כמו עלה ונסתפג, כלומר שואב את הארבעים. [הערוך]

עין משפט נר מצוה

פא א מיי' פי"ט מהל' פסולי מוקדשין הל' ה:
פב ב מיי' פ"ח מהלכות מאכלות האסורות הל' ד:
פג ג מיי' פ"י מהלכות ק"פ הלכה ו:
פד ד מיי' פי"ט מהל' פסולי מוקדשין הל' ט ופ"י מהלכות ק"פ הל' ב:

תורה אור השלם

א) הֵן לֹא הוּבָא אֶת דָּמָהּ אֶל הַקֹּדֶשׁ פְּנִימָה אָכוֹל תֹּאכְלוּ אֹתָהּ בַּקֹּדֶשׁ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִי: [ויקרא י, יח]

ב) בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ: [שמות יב, מו]

רבינו חננאל

ורבה מוסיף אף רבי יוסי הגלילי סבר פסולו בבעלים ישרף מיד דתניא ר' יוסי הגלילי אומר כל זה הענין דכתיב וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד וגו' אינו מדבר אלא בפרים הנשרפים כו' אמרו לו אם זה הענין כולו בפרים ושעירים הנשרפין הוא חטאת הנעשת בחוץ שנכנס דמה לפנים מנין שהיא פסולה וחשרף. אמר להם הן לא הובא את דמה לפנים ולא היא יוצאה חוץ לקלעים אלא פנימה היתה אכול תאכלו אותו ש"מ מכלל שאם נכנס דמה לפנים או יוצאה היא חוץ לקלעים פסולה ונשרפה מיד כמעשה חטאת אהרן. ור' יוחנן אמר לך פסילות דם כפסילות בשר הוא ופסולו בגופו קרינא ביה ופסילות שניא: **העצמות והגידים והנותר ישרפו בששה עשר חל ששה עשר להיות בשבת** ישרפו בשבעה עשר שאין דוחין לא שבת ולא יום טוב. ולא חימא חל ממש דאם כן חל פסח להיות בבד"ו אלא אלו חל דין הוא שישרפו למחר וכך הוא מפורש בתלמוד ארץ ישראל במסכת מגילה: **אמר מרי בר אבוה עצמות קדשים ששמשו נותר** כלומר היה עליהם בשר ונעשה נותר ונפסל מטמאין הידים הואיל ונעשו בסיס לדבר האסור. **וסייעניה ממתני' דקתני העצמות ישרפו** מכלל דאיתי בהו מוח למה להו שריפה אלא לעולם דאית בהו מוח ואי שמוש נותר לאו מילתא היא נתברינה ונחלצה למוח ונשרפה ונשדינהו לעצמות אלא ש"מ שמוש נותר מלתא היא. **ודחי** לעולם אימא לך אי ממתני' שמוש נותר לאו מלתא היא ותנא דמתני' סבר אלו הפסול אין בו שבירת עצם לפיכך תני ישרפו מפני המוח שבהן. **איני** והתנן המותיר בטהור והשובר בטמא אינו לוקה ארבעים. **ודחינן** הא דתנן אינו לוקה מכלל דלית בה שבירת עצם בפסול מעיקרא דלא הוה ליה שעת הכושר. ומתני' דקתני **ואוקימנא** משום שבירת העצם כשהיתה לו שעת הכושר ונפסל ור' יעקב היא. **ומותבי' למארי** כל עצמות קדשים אין טעונין שרפה חוץ מעצמות הפסח מפני תקלה. הני עצמות ודאי בדאית להו מוח דאי לית בהו מוח אפי' עצמות פסח לא בעי שרפה אלא ודאי אית בהו מוח. ואי שמוש נותר מלתא עצמות קדשים אמאי אין טעונין שרפה. **ומשני' כגון שנמצאו חלוצים** כלומר נחלץ מוחם. עצמות קדשים דלית בהו משום שבירת עצם אימור קמי איסורייהו חלצינהו ולא שמשו נותר לפיכך לא בעי שריפה. עצמות פסח דאית ביה משום שבירת עצם חיישינן דלמא בתר איסורייהו חלצינהו הלכך בעי שריפה. **רב זביד אמר כגון**

עין משפט נר מצוה

פה א ב מיי׳ פ״ח מהל׳ מאכלות אסורות הלכה ג [טוש״ע יו״ד סי׳ סה סעיף ח׳]:

הגהות וציונים

מ] בדפו״י **אלא** ועי׳ חולין קכא ע״א וברש״י שם: ג] הד״א (רש״ש): ג] נראה להוסיף תיבות ד״ה כגון שהוכרו. לעולם פשיטא וכו׳ (ב״ש):

רבינו חננאל

שמצאן צבורין צבורין מהן חלוצין ומהן אין חלוצין. עצמות קדשים שאין בהן שבירת עצם אמרי׳ מדהנך חלוצין הנך נמי חלוצין. בעצמות פסח דאיכא שבירת עצם בעו בדיקה: **אמר רב יהודה אמר רב כל הגידין בשר חוץ מגידי צואר.** ואקשי׳ עלה ממתני׳ דקתני הגידים ישרפו הני גידים מאי עבדתייהו אי בשר הן אמאי ישרפו נכלינהו ואי נותר הן נותר אלא ודאי גידי צואר הן ולא יכול לאכלן וטעונין שריפה ואי אמרת לאו בשר הן נשדינהו. **ושני גיד הנשה הוא ואליבא** דר׳ יהודה דאמר אינו נוהג אלא בירך אחת ולא תימא (אלא ודאי) מספקא ליה אלא אפי׳ תימא פשיטא ליה דשל ימין אסורין וכגון שהוכרו ולבסוף נתערבו דהא לא אפשר למכלינהו הלכך טעונין שרפה. **רב אשי אמר** גידין דקתני במתני׳ שמנו של גיד הנשה הוא דנהגו בו ישראל קדושים איסור. **רבינא אמר** גיד החיצון הוא ששנינו במשנתנו שאין חייבין עליו. דגרסי׳ בפ׳ גיד הנשה אמר שמואל שני גידין הם פנימי סמוך לעצם אסור וחייבין עליו חיצון סמוך לבשר אסור ואין חייבין עליו: **חל ששה עשר להיות בשבת כו׳.** אקשי׳ ניתי עשה שנא׳ (שמות י״ב ז׳) והנותר ממנו עד בקר באש תשרפו עשה דשריפת נותר לידחי לא תעשה כל מלאכה דיום טוב. **ושני חזקיה** מה ת״ל עד בקר ליתן בקר שני לשריפתו. **אביי אמר** בפי׳ רבתה תורה לדחות עולות ארבעה עשר מלהשרף ביום [טוב] דכתיב עולת שבת בשבתו דייקי׳ מינה דאין מקריבין אלא עולת שבת בשבת אבל אברי עולות חול בשבת או ביום טוב לא ואע״ג דמצותן להקריבן וכל שכן דלא שרפינן הפסולין. **רבא** מפיק ליה

מסורת הש״ס עם הוספות

ס) חולין דף ל:, ב) חולין דף לא:, ג) סס ודף לג:, ד) שבת דף כד: ודף קלג. תמורה דף ד: ע״ש, ה) [לעיל דף נט: וש״נ], ו) דף צא., ז) ביצה כח:, ח) [נשבת דף כד:], ט) כדאיתא שם ביומא, י) עיין זבחים דף פג:, כ) יומא שם, ל) לעיל עז ע״א.

תורה אור השלם

א) וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ:
[שמות יב, י]

ב) עֹלַת שַׁבָּת בְּשַׁבַּתּוֹ עַל עֹלַת הַתָּמִיד וְנִסְכָּהּ: [במדבר כח, י]

ג) וּבַיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכָה לֹא יֵעָשֶׂה בָהֶם אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם:
[שמות יב, טז]

ליקוטי רש״י

העצמות והגידין. של פסח או נשר הנותר ממנו. **ישרפו לששה עשר.** ולא בחמשה עשר דקיימא לן (שבת דף כד:) אין שורפין קדשים ביום טוב והנך עצמות כשיש בהן מוח קאמר ומפני שמשמנו את הנותר דמוח הוי כבשר ולפיכך טעונין שריפה כבשר ואיכא למ״ד עצמו של אחד מהן נר לאכילה אין טעון שריפה לכתיב לא תותירו וגו׳ כל דקרינן ביה לא תשרפו מותירו קרינן ביה תשרפו ודיקא לא. **גידי בשר.** כל גידין הרכין הנפשטים בבשר. **ניכלינהו.** גלילי פסח ולמה מותירן. **ואי בדאיקרי ואיתור.** הא תנא ליה נותר. **אלא פשיטא גידי צואר.** דקשין כעצמות ודרכן לעיירן על כרחו ומורחא דתנא למיתניהו בתנאי נפשייהו כעצמות. **למה להו שריפה.** כיון דלאו בשר ניהו. **ואליבא דר׳ יהודה.** דמספקא ליה הי אסור והי שרי והלכך על כרחיה מצייר להו ותרוייהו בעי שריפה לכל חד וחד מספקין ליה בהיתירא והוי נותר שפיר מיהו הכי בעי לשיורינהו ולמשרפינהו. **ולבסוף נתערבו.** שמין יודעין איזה ניטל מן הימין ואיזה מן השמאל [חולין צ ע״ב]. **רב אשי אמר.** מהכא לא תפשוט וטעמא לאו משום ספיקא דגיד הוא אלא משום דכתיב עולת שבת בשבתו על עולת התמיד ונסכה: [במדבר כח, י] וגיד הנשה אינו מן התורה אלא מדרבנן ואין חייבין עליו אלא משום נותר ואין נותר אלא משום פסח ואין פסח אלא משום שבת ואין שבת אלא משום יום טוב ואין יום טוב אלא משום יום הכפורים ואין יום הכפורים אלא משום שבת בראשית. ואין שבת בראשית אלא משום שבת בשבתו על עולת התמיד ונסכה: [במדבר כח, י] וגיד הנשה אינו מן התורה אלא מדרבנן ואין חייבין עליו אלא משום נותר ואין נותר אלא משום פסח ואין פסח אלא משום שבת ואין שבת אלא משום יום טוב ואין יום טוב אלא משום יום הכפורים ואין יום הכפורים אלא משום שבת בראשית.

שמצאן צבורין צבורין ומהן חלוצין עצמות קדשים דאין בהן משום שבירת העצם לכולהו הוה חליץ להו ואכיל להו ולא בעי שריפה עצמות הפסח דיש בהן משום שבירת העצם דילמא הני דחלצינהו ולהנך לא חלצינהו ובעי שריפה. א״ר יהודה אמר רב כל הגידין בשר חוץ מגידי צואר תנן העצמות והגידים והנותר ישרפו בט״ז הני גידין היכי דמי אילימא גידי בשר ניכלינהו ואי דאיתותר היינו נותר אלא פשיטא גידי צואר א״א בשלמא בשר נינהו אמטו להכי בעי שריפה אלא אי אמרת לאו בשר נינהו למה להו שריפה א״ר חסדא לא נצרכא אלא לגיד הנשה ואליבא דרבי יהודה [מ] דתניא ר׳ יהודה אומר אינו נוהג אלא באחת והדעת מכרעת של ימין ואלא תפשוט דספוקי מספקא ליה לר׳ יהודה דאי מיפשיט פשיטא ליה ההיא דהיתירא ניכליה ודאיסורא נישדייה למה ליה שריפה א״ר איקא בר חינא כגון שהוכרו ולבסוף נתערבו רב אשי אמר לא נצרכא אלא לשמנו דגיד הנשה [ג] דתניא [א] שמנו מותר וישראל קדושים הם ונוהגין בו איסור דבנ״א אמר בחיצון וכדר״י אמר שמואל [ג] דאמר רב יהודה אמר שמואל [ב] ב׳ גידין הן פנימי הסמוך לעצם אסור וחייבין עליו חיצון הסמוך לבשר אסור ואין חייבין עליו: חל ט״ז וכו׳: ואמאי ניתי עשה וידחי לא תעשה [ד] אמר חזקיה וכן תני דבי חזקיה אמר קרא [א] לא תותירו ממנו עד בוקר והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו שאין ת״ל עד בקר מה ת״ל עד בקר ליתן לו בקר שני לשריפתו אביי אמר אמר קרא [ב] עולת שבת בשבתו [ה] ולא עולת חול בשבת ולא עולת חול ביום טוב רבא אמר אמר קרא [ג] הוא לבדו יעשה לכם הוא ולא מכשיריו לבדו ולא

אי אמרת בשלמא בשר נינהו כו׳. ומין להקשות מי בשר נינהו ליכלינהו ללאו בשר גמור הוא שיהא טעמם כטעם בשר מיהו לענין שריפה בעי למימר לישהו בשר: **לא** נצרכא אלא לשומנו. קשה דבריש גיד הנשה (חולין פט:) פריך וסבר תנא דידן מין בגידין נמותן טעם והא תנן ירך שנתבשל בה גיד הנשה אם יש בה נמותן טעם לחמור והשתא דילמא הא דקתני אם יש בה נמותן טעם משום שומנו דגיד הנשה קאמר להכא קאי ליה גיד ושם פירשתי:

ליתן בקר שני לשריפתו. ומ״ת מי חסור לשורפו בליל מועלי י״ט עד הבקר היכי מוכח [מ] דמין שריפת קדשים דוחה י״ט הא על כרחין גזירת הכתוב היא דהא חפי׳ בלילה שהוא חול חסור לשורפו ו״ל דכיון דחסור לשורפו בזוקר לחשון ילפינן שפיר דמין שריפת קדשים דוחה י״ט והא דחסור לשורפו בליל מועלי י״ט מין תימ׳ שכן מצינו בשלמים שמין נאכלים לאור שליש ומפ״ה מין נשרפין עד היום כדאמרי׳ בריש מכילתין (דף ג.): **ולא** עולת חול בשבת בו׳. משמע הכא לחיבי חול מין קריבין בשבת ולא בי״ט וקשה דבסוף פרק טרף בקלפי (יומא מו.) אמר אביי חול שנתותרו עושה להן מערכה בפני עצמן ושולהן מפילו בשבת ומפי׳ לרב הונא דפליג התם היינו לחינו עושה מערכה בפני עצמן אבל דברי הכל סולהן על המערכה גדולה כן נריך לפרש שם וכן בסוף פ״ק דשבת (דף כ.) דריש בכל מושבותיכם אי אתה מצטיר למיאבי אבריס ופדרים הוא לאחת והיינו חיבי חול שנתותרו לאבי אבריס תמיד של שבת נפקא מעל עולת התמיד בריש אלו דברים (לעיל סו.) ודוקא אבי עולת חול ממעט הכא ומירן ר״ת וריב״ח דהתם דוקא במשלה בהן החור מיירי [ט] דנעשו כבר לחמו של מזבח [י] שמתוך שהן לחמו של מזבח הרי הן כקרבן היום ודמו מבמועדו אפי׳ בשבת ולישנא לאסיק נמי התם דוקא בפסולין אי משלה בהן החור אין אי לא לא נאו למעוטי כשירין אחת אלא ה״ק דלא אינטריך בכשירין לאשמעי׳ במשלה בהן החור וריב״ח החור ומיהו אף בכשירין לא אריא אלא במשלה בהן החור אי נעשו לחמו מסופק בשאר קרבנות דלאו תמיד ומשלה בהן החור אי נעשו לחמו של מזבח למיאריהו בשבת דלילמא דוקא בתמיד מהני הא טעמא דהם דחה שבת ות״ת דבוחמ (דף מו.) דריש מבכל מושבותיכם וי״ל דקרא בכל מושבותיכם דחויא ליה עיקר דרשה מבכל מושבותיכם דהויא עיקר דרשה מסוס דניחא ליה למינקט דרשה דמועדו דסייבא אף גבי טומאה [כ] ובכל הקרבנות [ל]:

יוצא מבוקא לאטמא ונמחא אלא אחד מאחו עשה על פני כל אורך הירך, אסור: וחייבין עליו. מלקות: חיצון. זה גיד קלר הניתן בסוף הסופי לרחבו, ומילון קרי ליה על שם שהוא מוטל לגד חילון של ירך, לד הרואה את החויר הסמוך לבשר, אסור: מדרבנן: ואין חייבין עליו. כדאמרם טעמא התם [מ] משר על כף הירך ההוא דפשיט בכוליה ירך והיינו פנימי, אבל חילון לא, והשתא קאמר תנא דידן דאחלתו אינו נאכל אסור אינו אלא משום מדרבנן, וטעון שריפה דחייל עליה שם נותר, דאמר אחלתו אסור אינו אלא משום מדרבנן, ואי בדאיקרי ואיתור. הא תנא ליה נותר. **אלא פשיטא גידי צואר.** דקשין כעצמות ודרכן לעיירן על כרחו ואורחא דתנא למיתניהו בתנאי נפשייהו כעצמות. **למה להו שריפה.** כיון דלאו בשר ניהו. **ואליבא דר׳ יהודה.** דמספקא ליה הי אסור והי שרי והלכך על כרחיה מצייר להו ותרוייהו בעי שריפה לכל חד וחד מספקין ליה בהיתירא והוי נותר שפיר אלא משום הכי בעי לשיורינהו ולמשרפינהו. **ולבסוף נתערבו.** שמין יודעין איזה ניטל מן הימין ואיזה מן השמאל [חולין צ ע״ב]. **רב אשי אמר.** מהכא לא תפשוט וטעמא לאו משום ספיקא דגיד הוא אלא משום דכתיב עולת שבת בשבתו על עולת התמיד ונסכה: [במדבר כח, י] וגיד הנשה אינו מן התורה אלא מדרבנן ואין חייבין עליו אלא משום נותר ואין נותר אלא משום פסח ואין פסח אלא משום שבת ואין שבת אלא משום יום טוב ואין יום טוב אלא משום יום הכפורים ואין יום הכפורים אלא משום שבת בראשית. ואין שבת בראשית אלא משום שבת בשבתו על עולת התמיד ונסכה: [במדבר כח, י] וגיד הנשה אינו מן התורה אלא מדרבנן ואין חייבין עליו אלא משום נותר ואין נותר אלא משום פסח ואין פסח אלא משום שבת ואין שבת אלא משום יום טוב ואין יום טוב אלא משום יום הכפורים ואין יום הכפורים אלא משום שבת בראשית.

ונתן לאורכו של שופי כשפורעין את הירך ופושטו כנל הירך לאחו אחד מאוכר בעצם הלילה ומשם נפשט לאורך השופי עד מקום חיבור הקולית ועצם הירך ושם הוא סמוך לעצם. **אסור.** מן התורה. **וחייבין עליו.** מלקות כלילף לקמן מהירך ועוד שהוא על הכף שהכף הוא בשר עגול הסובב את הקולית ודוקק הא ועל שם שהוא בגד פנימי של ירך לד שכלפי ירך חברתה כשהבהמה מחוברת קרי לה פנימי. **חיצון.** גיד קלר הנתון לרוחב השופי בסופו מובלע בכף הסובבת את הקולית והוא נתון בגד חילון של ירך. **אסור.** מדרבנן. **ואין חייבין עליו.** דלאו היינו על הכף אלא בתוך הכף ובההוא חילון עסקינן ומשייר ליה על כרחיה ושרפה בעי דהא מדאורייתא חזי. [שם צא ע״א]. **שאין ת״ל עד בקר.** זימנא מחריתי אלא והנותר ממנו בשם משרופו דהא כתיב עד בקר בריבוי [שבת כד:]. אלא מעריפה קאי **ליתן לו בקר שני.** דהיינו ט״ז דהכי משמע קרא ואע״ג דאי נותר ממנו עד בקר דהיינו עד בקר של ט״ו ואי נותר ממנו עד חיבי בקר שני לשריפתו. זה גיד הגדול המתוח על פני כל תורך הירך, **פנימי הסמוך לעצם.** וסמוך לעצם. עסס הקולית התחוב בבוקא לחטמא, וגס יוצא מבוקא לחטמא ונמחא אלא אחו עשה על פני כל תורך הירך, אסור: וחייבין עליו. מלקות: חיצון. זה גיד קלר הניתן בסוף הסופי לרחבו, ומילון קרי ליה על שם שהוא מוטל לגד חילון של ירך, לד הרואה את החויר הסמוך לבשר, אסור: מדרבנן: ואין חייבין עליו. כדמפרש טעמא התם [מ] משר על כף הירך ההוא דפשיט בכוליה ירך והיינו פנימי, אבל חילון לא, והשתא קאמר תנא דידן דאחלתו אינו נאכל אסור אינו אלא משום מדרבנן, וטעון שריפה דחייל עליה שם נותר, דאמר אחלתו אסור אינו אלא משום מדרבנן, ואי בדאיקרי ואיתור. הא תנא ליה נותר. **אלא פשיטא גידי צואר.** דקשין כעצמות ודרכן לעיירן על כרחו ואורחא דתנא למיתניהו בתנאי נפשייהו כעצמות. **למה להו שריפה.** כיון דלאו בשר ניהו. **ואליבא דר׳ יהודה.** דמספקא ליה הי אסור והי שרי והלכך על כרחיה מצייר להו ותרוייהו בעי שריפה לכל חד וחד מספקין ליה בהיתירא והוי נותר שפיר אלא משום הכי בעי לשיורינהו ולמשרפינהו. **ולבסוף נתערבו.** שמין יודעין איזה ניטל מן הימין ואיזה מן השמאל [חולין צ ע״ב]. **רב אשי אמר.** מהכא לא תפשוט וטעמא לאו משום ספיקא דגיד הוא אלא משום דכתיב עולת שבת בשבתו על עולת התמיד ונסכה: [במדבר כח, י] וגיד הנשה אינו מן התורה אלא מדרבנן ואין חייבין עליו אלא משום נותר ואין נותר אלא משום פסח ואין פסח אלא משום שבת ואין שבת אלא משום יום טוב ואין יום טוב אלא משום יום הכפורים ואין יום הכפורים אלא משום שבת בראשית.

שמצאן צבורין צבורין ומהן חלוצין עצמות קדשים דאין בהן משום שבירת העצם לכולהו הוה חליץ להו ואכיל להו ולא בעי שריפה עצמות הפסח דיש בהן משום שבירת העצם דילמא הני דחלצינהו ולהנך לא חלצינהו ובעי שריפה. א״ר יהודה אמר רב כל הגידין בשר חוץ מגידי צואר תנן העצמות והגידים והנותר ישרפו בט״ז הני גידין היכי דמי אילימא גידי בשר ניכלינהו ואי דאיתותר היינו נותר אלא פשיטא גידי צואר א״א בשלמא בשר נינהו אמטו להכי בעי שריפה אלא אי אמרת לאו בשר נינהו למה להו שריפה א״ר חסדא לא נצרכא אלא לגיד הנשה ואליבא דרבי יהודה [מ] דתניא ר׳ יהודה אומר אינו נוהג אלא באחת והדעת מכרעת של ימין ואלא תפשוט דספוקי מספקא ליה לר׳ יהודה דאי מיפשיט פשיטא ליה ההיא דהיתירא ניכליה ודאיסורא נישדייה למה ליה שריפה א״ר איקא בר חינא כגון שהוכרו ולבסוף נתערבו רב אשי אמר לא נצרכא אלא לשמנו דגיד הנשה [ג] דתניא [א] שמנו מותר וישראל קדושים הם ונוהגין בו איסור דבנ״א אמר בחיצון וכדר״י אמר שמואל [ג] דאמר רב יהודה אמר שמואל [ב] ב׳ גידין הן פנימי הסמוך לעצם אסור וחייבין עליו חיצון הסמוך לבשר אסור ואין חייבין עליו: חל ט״ז וכו׳: ואמאי ניתי עשה וידחי לא תעשה [ד] אמר חזקיה וכן תני דבי חזקיה אמר קרא [א] לא תותירו ממנו עד בוקר והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו שאין ת״ל עד בקר מה ת״ל עד בקר ליתן לו בקר שני לשריפתו אביי אמר אמר קרא [ב] עולת שבת בשבתו [ה] ולא עולת חול בשבת ולא עולת חול ביום טוב רבא אמר אמר קרא [ג] הוא לבדו יעשה לכם הוא ולא מכשיריו לבדו ולא

אי אמרת בשלמא בשר נינהו כו׳. ומין להקשות מי בשר נינהו ליכלינהו ללאו בשר גמור הוא שיהא טעמם כטעם בשר מיהו לענין שריפה בעי למימר לישהו בשר: **לא** נצרכא אלא לשומנו. קשה דבריש גיד הנשה (חולין פט:) פריך וסבר תנא דידן מין בגידין נמותן טעם והא תנן ירך שנתבשל בה גיד הנשה אם יש בה נמותן טעם משום שומנו דגיד הנשה קאמר להכא קאי ליה גיד ושם פירשתי:

ליתן בקר שני לשריפתו. ומ״ת מי חסור לשורפו בליל מועלי י״ט עד הבקר היכי מוכח [מ] דמין שריפת קדשים דוחה י״ט הא על כרחין גזירת הכתוב היא דהא חפי׳ בלילה שהוא חול חסור לשורפו ו״ל דכיון דחסור לשורפו בזוקר לחשון ילפינן שפיר דמין שריפת קדשים דוחה י״ט והא דחסור לשורפו בליל מועלי י״ט מין תימ׳ שכן מצינו בשלמים שמין נאכלים לאור שליש ומפ״ה מין נשרפין עד היום כדאמרי׳ בריש מכילתין (דף ג.): **ולא** עולת חול בשבת בו׳. משמע הכא לחיבי חול מין קריבין בשבת ולא בי״ט וקשה דבסוף פרק טרף בקלפי (יומא מו.) אמר אביי חול שנתותרו עושה להן מערכה בפני עצמן ושולהן מפילו בשבת ומפי׳ לרב הונא דפליג התם היינו לחינו עושה מערכה בפני עצמן אבל דברי הכל סולהן על המערכה גדולה כן נריך לפרש שם וכן בסוף פ״ק דשבת (דף כ.) דריש בכל מושבותיכם אי אתה מצטיר למיאבי אבריס ופדרים הוא לאחת והיינו חיבי חול שנתותרו לאבי אבריס תמיד של שבת נפקא מעל עולת התמיד בריש אלו דברים (לעיל סו.) ודוקא אבי עולת חול ממעט הכא ומירן ר״ת וריב״ח דהתם דוקא במשלה בהן החור מיירי [ט] דנעשו כבר לחמו של מזבח [י] שמתוך שהן לחמו של מזבח הרי הן כקרבן היום ודמו מבמועדו אפי׳ בשבת ולישנא לאסיק נמי התם דוקא בפסולין אי משלה בהן החור אין אי לא לא נאו למעוטי כשירין אחת אלא ה״ק דלא אינטריך בכשירין לאשמעי׳ במשלה בהן החור וריב״ח החור ומיהו אף בכשירין לא אריא אלא במשלה בהן החור אי נעשו לחמו מסופק בשאר קרבנות דלאו תמיד ומשלה בהן החור אי נעשו לחמו של מזבח למיאריהו בשבת דלילמא דוקא בתמיד מהני הא טעמא דהם דחה שבת ות״ת דבוחמ (דף מו.) דריש מבכל מושבותיכם וי״ל דקרא בכל מושבותיכם דחויא ליה עיקר דרשה מבכל מושבותיכם דהויא עיקר דרשה מסוס דניחא ליה למינקט דרשה דמועדו דסייבא אף גבי טומאה [כ] ובכל הקרבנות [ל]:

יוצא מבוקא לאטמא ונמחא אלא אחד מאחו עשה על פני כל אורך הירך, אסור: וחייבין עליו. מלקות: חיצון. זה גיד קלר הניתן בסוף הסופי לרחבו, ומילון קרי ליה על שם שהוא מוטל לגד חילון של ירך, לד הרואה את החויר הסמוך לבשר, אסור: מדרבנן: ואין חייבין עליו. כדמפרש טעמא התם [מ] משר על כף הירך ההוא דפשיט בכוליה ירך והיינו פנימי, אבל חילון לא, והשתא קאמר תנא דידן דאחלתו אינו נאכל אסור אינו אלא משום מדרבנן, וטעון שריפה דחייל עליה שם נותר, דאמר אחלתו אסור אינו אלא משום מדרבנן, ואי בדאיקרי ואיתור. הא תנא ליה נותר. **אלא פשיטא גידי צואר.** דקשין כעצמות ודרכן לעיירן על כרחו ואורחא דתנא למיתניהו בתנאי נפשייהו כעצמות. **למה להו שריפה.** כיון דלאו בשר ניהו. **ואליבא דר׳ יהודה.** דמספקא ליה הי אסור והי שרי והלכך על כרחיה מצייר להו ותרוייהו בעי שריפה לכל חד וחד מספקין ליה בהיתירא והוי נותר שפיר אלא משום הכי בעי לשיורינהו ולמשרפינהו. **ולבסוף נתערבו.** שמין יודעין איזה ניטל מן הימין ואיזה מן השמאל [חולין צ ע״ב]. **רב אשי אמר.** מהכא לא תפשוט וטעמא לאו משום ספיקא דגיד הוא אלא משום דכתיב עולת שבת בשבתו על עולת התמיד ונסכה: [במדבר כח, י] וגיד הנשה אינו מן התורה אלא מדרבנן ואין חייבין עליו אלא משום נותר ואין נותר אלא משום פסח ואין פסח אלא משום שבת ואין שבת אלא משום יום טוב ואין יום טוב אלא משום יום הכפורים ואין יום הכפורים אלא משום שבת בראשית. ואין שבת בראשית אלא משום שבת בשבתו על עולת התמיד ונסכה: [במדבר כח, י] וגיד הנשה אינו מן התורה אלא מדרבנן ואין חייבין עליו אלא משום נותר ואין נותר אלא משום פסח ואין פסח אלא משום שבת ואין שבת אלא משום יום טוב ואין יום טוב אלא משום יום הכפורים ואין יום הכפורים אלא משום שבת בראשית.

כיצד צולין פרק שביעי פסחים

שֶׁמְּצָאָן לעצמות אלו כשהן עומדות **צְבוּרִין צְבוּרִין** - ערימות ערימות, וְיֵשׁ מֵהֶן חֲלוּיִין, דהיינו, שבדק את העצמות העליונות שבכל ערימה ומצא ששברו אותן והוציאו מהן את המוח, אך אינו יודע האם גם שאר העצמות שבערימה הן כך, או שיש מהן שעדיין שלימות. ועל כך אומרת הברייתא, **שַׁעֲצָמוֹת** שאר **קָדָשִׁים דְּאֵין בָּהֶן מִשּׁוּם** איסור **שְׁבִירַת הָעֶצֶם**, יש לתלות **דִּלְכוֹלְּהוּ הֲוָה חָלְיִין לְהוּ** - שודאי הוציא את המוח מכל העצמות קודם זמן האיסור, **וְאָכִיל לְהוּ** - ואכלו, ונמצא שעצמות אלו לא שימשו ׳נותר׳, **וְלפיכך לֹא בָּעֵי שְׂרֵיפָה** - אין צריך לבדוק אם יש בהן עצמות שלימות כדי לשורפן[א]. אבל **עַצְמוֹת הַפֶּסַח דְּיֵשׁ בָּהֶן מִשּׁוּם** איסור **שְׁבִירַת הָעֶצֶם**, יש לחוש **דִּילְמָא הָנֵי דְּחַלְּצִינְהוּ** - שמא רק לאלו העצמות המונחות מלמעלה הוציאו את המוח, **וְלָהָנָךְ לֹא חַלְּצִינְהוּ** - אבל לשאר העצמות שבתוך הערימה לא הוציאו, **וּבָעֵי שְׂרֵיפָה** - וצריך לשורפן, ועל כן הוא חייב מפני הספק לבדוק את הערימה כולה, ואם מוצא עצמות שלימות ישרפן[ב].

★

הגמרא מביאה מימרא של רב בענין גידים:

אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, כָּל הַגִּידִין של הבהמה נידונים **כְּבָשָׂר**, ונימנים עליהם בקרבן פסח, ויוצאים ידי חובתם בכך, **חוּץ מִגִּידֵי הַצַּוָּאר**, שהם קשים ביותר, ודינם כעץ ולא כבשר[ג].

הגמרא מקשה על דברי רב ממשנתנו:

תְּנַן - שנינו במשנה, ׳**הָעֲצָמוֹת וְהַגִּידִים וְהַנּוֹתָר יִשָּׂרְפוּ בְּשִׁשָּׁה עָשָׂר**׳. מבררת הגמרא, **הָנֵי** - אלו **הַגִּידִין** שעוסקת בהם המשנה, שעומדים מתחילתם לשריפה[ד], **הֵיכִי דָּמֵי** - באיזה אופן מדובר, **אִילֵּימָא** - אם נאמר, שהמשנה עוסקת **בְּגִידֵי** הבהמה הנידונים **כְּבָשָׂר**, אם כן מדוע יש לשורפם, **נֵיכְלִינְהוּ** - נאכל אותם. **וְאִי דְּאִיתּוֹתַר** - ואם מדובר שנתעצלו באכילתם ונותרו אחר זמן האיסור, אם כן, מדוע הוצרכה המשנה להשמיענו דין גידים בפני עצמם, הרי **הַיְינוּ ׳נוֹתָר׳** ששנינו במשנה. **אֶלָּא פְּשִׁיטָא** - פשוט הדבר, שהמשנה עוסקת **בְּגִידֵי צַוָּאר**, שאינם נאכלים מחמת קושיין, ולפיכך עומדים הם מתחילתם לשריפה, שמן הסתם לא יאכלום.

ועתה מבארת הגמרא כיצד יש להוכיח מהמשנה שלא כדינו של רב: מוכיחה הגמרא, **אִי אָמְרַת בְּשְׁלָמָא** - דברי המשנה מבוארים, אם תאמר שגידי הצואר **כָּשָׂר נִינְהוּ** - נידונים הם כבשר הקרבן, ואם יאכלם יוצא בהם ידי חובתו, **אַמְטוּ לְהָכִי בָּעֵי שְׂרֵיפָה** - לפיכך צריך לשורפם לאחר שנותרו, כדין כל ׳נותר׳[ה], **אֶלָּא אִי אָמְרַת** - אבל אם תאמר שגידי צואר **לָאו כָּשָׂר נִינְהוּ** - אינם נידונים כבשר, לפי שהם קשים ביותר, וכדברי רב, אם כן, **לָמָּה לְהוּ שְׂרֵיפָה** - מדוע צריך לשורפם, ישליכם לאשפה ודיו בכך[ו].

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב חִסְדָּא**, יש ליישב המשנה אף לשיטת רב, שאכן גידי צואר אינם צריכים שריפה, אלא משליכם לאשפה, ואילו שאר הגידים דינם כבשר ועומדים לאכילה, **וְלֹא נִצְרְכָא** - ולא הוצרכה המשנה להשמיענו דין גידים לעצמם, **אֶלָּא לְעִנְיַן גִּיד הַנָּשֶׁה**, שהוא רך וראוי לאכילה, אלא שאסרתו התורה, **וּמִשְׁנָתֵנוּ אַלְּיבָּא** [-הולכת בשיטתו] **דְּרַבִּי יְהוּדָה, דְּתַנְיָא** - שכך שנינו בברייתא, **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר**, גיד הנשה **אֵינוֹ נוֹהֵג** בשני ירכי הבהמה **אֶלָּא** רק **בְּאַחַת**, ויש להסתפק אם בירך ימין או שמאל, **וְהַדַּעַת מַכְרַעַת** שכוונת התורה לאסור גיד הנשה **שֶׁל** ירך **יָמִין**.

כלומר, מאחר וגיד הנשה אסור מן התורה היה מן הדין לזורקו מיד לאשפה בלא שריפה, שכן אינו נידון כחלק מן הקרבן. אלא שדעת רבי יהודה היא שיש להסתפק אם כוונת התורה לאסור גיד הנשה של ירך ימין או של שמאל, ונמצא שמספק אסור לאכול את שניהם, אך מכל מקום אסור להשליכם לאשפה, שהרי אחד מהם הוא בשר כשר של קרבן, ועל גידים אלו אמרה המשנה שעומדים הם מתחילתם לשריפה.

שואלת הגמרא, **וְאֶלָּא** לפי דבריך אלו, יש לפשוט את הספק שנסתפקה בו הגמרא במסכת חולין (5:), מה היא כוונת רבי יהודה באומרו ׳והדעת מכרעת של ימין׳, האם כוונתו שדעת התורה מכריעה כן, דהיינו, שהיה פשוט לו הדבר שלא אסרה תורה אלא את גיד הנשה שבירך ימין[ז], או שכוונת רבי יהודה היא ׳דעת נוטה׳, דהיינו, שאמנם דעתו נוטה לומר שכוונת התורה היתה לאסור את של ימין[ח], אך מכל מקום אין הדבר יוצא מידי ספק. ולפי המבואר בדברי המשנה, **תִּפְשׁוֹט דְּסַפּוּקֵי מְסַפְּקָא לֵיהּ** - שעדיין יש ספק **לְרַבִּי יְהוּדָה** איזה גיד אסרה התורה, ולפיכך שניהם עומדים מתחילתם לשריפה, **דְּאִי מִיפְּשְׁטָא פְּשִׁיטָא לֵיהּ** - שאם תאמר שפשוט לו שכוונת התורה לאסור את של ימין, אם כן, אין צריך לשרוף אפילו אחד מן הגידים, אלא **הַהִיא דְּהֶיתֵּירָא נֵיכְלֵיהּ** - אותו של היתר, דהיינו גיד הנשה של ירך שמאל, יש לאוכלו, **וְדְאִיפּוּרָא נִישְׂדֵיהּ** - ואילו אותו של איסור, דהיינו גיד הנשה של ירך ימין, יש להשליכו לאשפה, מאחר והוא אסור באכילה מן התורה, ואינו נידון כחלק מן הקרבן, **וְלָמָּה לֵיהּ שְׂרֵיפָה** - ומדוע כתבה המשנה שצריך לשרוף הגידים.

א. **ואף** שכלל הוא בידינו [ראה תוספות לעיל (ד: ד״ה נ(ון)] שאפילו על ׳חזקה׳ ו׳רוב׳ אין סומכים במקום שאפשר לבדוק ולברר הספק, מכל מקום כאן יש להקל משום שיש טורח בדבר לבדוק את כל העצמות אם חלוצות הן. ועוד, שאפילו אם יבדוק וימצא שכולן חלוצות עדיין יש ספק בדבר אם נחלצו קודם זמן איסורן או לא, וסוף סוף צריך להקל בספיקן. מלא הרועים (ד״ה עצמות). והוסיף, שאין לומר כאן ׳ספק ספיקא לאיסור׳, דהיינו, שיש כאן שני ספיקות, האחד, האם כל העצמות חלוצות, והשני, אם נחלצו קודם זמן איסורם, שמכל מקום ביסוד הדבר אין כאן אלא ספק אחד, האם היו העצמות חלוצות בשעה שנעשו ׳נותר׳.

ב. **כוונת** רב זביד בתירוצו זה לחלוק על רב נחמן, שהעמיד (לעיל ע״ב) את הברייתא באופן שמצא את כל העצמות חלוצות, אלא שיש ספק בידו אם נחלצו קודם שנעשה המוח ׳נותר׳ או לאחר מכן, ועל כך אומרת הברייתא שיש להקל בשאר קדשים לתלות שנחלצו מקודם, שכן אין איסור בשבירתם, אך יש להחמיר בעצמות הפסח ולתלות שנחלצו לאחר זמן איסורן, שכן מקודם לכן יש איסור בשבירתם. ועל כך בא רב זביד לחלוק, וסובר שאם מצא את כל העצמות חלוצות אזי אין להחמיר אפילו בעצמות הפסח, לפי שאין כאן אלא ספק, האם שימשו עצמות אלו את המוח לאחר שנעשה ׳נותר׳, ואין דין ׳שימוש נותר׳ חמור כל כך כדי להחמיר אפילו בספיקו, ולהצריך שריפה. ולפיכך מעמיד רב זביד באופן כזה שבדק חלק מהעצמות ומצאן חלוצות, והנידון הוא האם צריך לבדוק את כולן, ובענין זה יש להחמיר בקרבן פסח יותר משאר קדשים. רש״י (ד״ה עצמות).

מבואר מדבריו, שבאופן שמוצא עצמות חלוצות יש כאן ספק האם נחלצו קודם זמן איסורם, וממילא לא שימשו נותר, או שנחלצו לאחר מכן, ושימשו את הנותר. ולכאורה יש לתמוה, שהרי לעיל (ע״ב ד״ה לנמר) פירש רש״י שהברייתא סוברת כרבי שמעון, שאין איסור שבירה בפסח שנפסל, וממילא יש לתלות שאכן שברו את העצמות לאחר זמן איסורם, והרי זה ׳ודאי׳ ולא ׳ספק׳. ותירץ המהרש״א (נרס״י סט), שלא פירש רש״י כן לעיל אלא בדעת רב נחמן, אך רב זביד מעמיד הברייתא כשיטת רבי יעקב, הסובר שיש איסור שבירה גם בפסול, אם היתה לו שעת הכושר, וממילא יש כאן ספק גמור.

ובמלא הרועים (נרס״י סט) כתב, שאף לדעת רבי שמעון אין הכרח לומר ששברו את העצמות אחר זמן איסורם, שכן ישנם אופנים שניתן לשבור העצמות בהיתר אפילו קודם זמן האיסור, כגון אם שוברם מבעוד יום, או ששובר עצמות שאין עליהם כזית בשר, וכמבואר בדברי הגמרא להלן (פד:).

ג. **הכוונה** בזה לגיד ששמו ׳אלל׳, שהוא רחב וקשה כעץ. רש״י (ד״ה כל), על פי גירסת דפוסים ישנים [ראה הגהות וציונים]. ובמסכת חולין (קכג. ד״ה מרטקא) כתב רש״י על גיד זה ׳גיד השדרה והצואר, והוא רחב ולבן, וקשה מאד׳.

ד. **ולפיכך** אין הם נמנים בכלל ׳נותר׳ שבמשנה, כיון שסתם ׳נותר׳ היינו בשר שעמד מתחילתו לאכילה, אלא שנתעצלו באכילתו ונותר אחר זמן איסורו, אבל גידים אלו [וכן עצמות] מתחילתם לא היו עומדים לאכילה, אלא צריך היה להמתין עד שייעשו ׳נותר׳ ולשורפם.

ה. **אמנם** אין להקשות שאם בשר הם יש לאוכלם, שכן אינם בשר גמור שיהא טעמם כטעם בשר, אלא שלענין חיוב שריפה רוצה הגמרא לומר שיהא דינם כבשר. תוספות (ד״ה מ(י).

ו. **הקשה** בשו״ת שואל ומשיב (מ״ג סי׳ קעג), מה ראיה יש מכאן שגידי הצואר נידונים כבשר, הרי יתכן לומר שאף אם אינם כבשר צריך לשורפם, מאחר וניצלו עם הפסח ובלעו ממנו, וכמו שמצינו בכלי חרס שנתבשל בהם בשר קדשים שטעונים שבירה, לפי שנבלע מבשר הקרבן בדפנותיהם, ונעשה שם נותר. וראה שם שהאריך בזה.

ז. **וטעם** הדבר שיש לומר שכוונת התורה לירך ימין, מבואר במסכת חולין (ס״ה), משום שנאמר לגבי איסורו של גיד הנשה ׳אשר על כף הירך׳ [בה״א הידיעה], ויש לדרוש שכוונת הכתוב היא ׳המיומנת שבירך׳, דהיינו, לירך העיקרית שהיא ירך ימין. רש״י (ד״ה ופרכינן).

ח. **לפי** שתחילת איסורו של גיד הנשה הוא משום שנאבק יעקב עם שרו של עשו, ופגע בו המלאך בגיד הנשה, ומסתבר הדבר שפגע בו בגיד שבירך ימין, שכן סתם אדם הנאבק עם חבירו כשהוא נותן את יד ימינו לצד שמאל של חבירו וחובקו, ידו מגעת מאחוריו עד ירך ימינו. רש״י במסכת חולין (ס: ד״ה דעת נוטה).

עין משפט נר מצוה

פה א ב מיי' פ"ח מהל' מחלוקת מסורות הלכה ג [טוש"ע יו"ד סי' סה סעיף ח']:

הגהות וציונים

מ] בדפו"י **אלא** ועי' חולין קכא ע"א וברש"י שם: **נ]** הד"א (רש"ש): **ג]** נראה להוסיף תיבות ד"ה בגון שהובררו. לעולם פשיטא וכו' (ב"ש):

רבינו חננאל

שמצאן צבורין צבורין מהן חלוצין ומהן אין חלוצין. עצמות קדשים שאין בהן שבירת עצם אמרי' מדהנך חלוצין הנך נמי חלוצין. בעצמות פסח דאיכא שבירת עצם בעו בדיקה: **אמר רב יהודה אמר רב כל הגידין בשר חוץ מגידי צואר.** ואקשי' עלה ממתני' דקתני הגידים ישרפו הני גידים מאי עבדתייהו אי בשר הן אמאי ישרפו נכלינהו ואי נותר הן נותר אלא ודאי גידי צואר הן ולא יכול לאכלן וטעונין שריפה ואי אמרת לאו בשר הן נשדינהו. **ושני גיד הנשה הוא ואליבא** דר' יהודה דאמר אינו נוהג אלא בירך אחת ולא תימא (אלא ודאי) מספקא ליה אלא אפי' תימא פשיטא ליה דשל ימין אסורין וכגון שהובררו ולבסוף נתערבו דהא לא אפשר למכלינהו הלכך טעונין שרפה. **רב אשי אמר** גידין דקתני במתני' שמנו של גיד הנשה הוא דנהגו בו ישראל קדושים איסור. **רבינא אמר** גיד החיצון הוא ששנינו במשנתנו שאין חייבין עליו. דגרסי' בפ' גיד הנשה אמר שמואל שני גידין הם פנימי סמוך לעצם אסור וחייבין עליו חיצון סמוך לבשר אסור ואין חייבין עליו: **חל ששה עשר להיות בשבת כו'.** אקשי' ניתי עשה שנא' (שמות י"ב ז') והנותר ממנו עד בקר באש תשרפו עשה דשריפת נותר לידחי לא תעשה כל מלאכה דיום טוב. **ושני חזקיה** מה ת"ל עד בקר ליתן בקר שני לשריפתו. **אביי אמר** בפי' רבתה תורה לדחות עולות ארבעה עשר מלהשרף ביום [טוב] דכתיב עולת שבת בשבתו דייקי' מינה דאין מקריבין אלא עולת שבת בשבת בלבד אבל אברי עולות חול בשבת או ביום טוב לא ואע"ג דמצותן להקריבן וכל שכן דלא שרפינן הפסולין. **רבא** מפיק ליה

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) חולין דף ל:, ב) חולין דף לא:, ג) סס ודף לג:, ד) שבת דף כד: ודף קלג. תמורה דף ד: ע"ש, ה) [לעיל דף נט: וש"נ], ו) דף צא., ז) ביצה כח:, ח) [נסחא דף כד:], ט) כדאיתא שם ביומא, י) עיין זבחים דף פג:, כ) יומא שם, ל) לעיל עז ע"א.

תורה אור השלם

א) וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ:
[שמות יב, י]

ב) עֹלַת שַׁבָּת בְּשַׁבַּתּוֹ עַל עֹלַת הַתָּמִיד וְנִסְכָּהּ: [במדבר כח, י]

ג) וּבַיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלָאכָה לֹא יֵעָשֶׂה בָהֶם אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם:
[שמות יב, טז]

משנת ראשונים

שמנו מותר וישראל קדושים הם ונוהגין בו איסור. אף על גב דמותר כיון דנהגו בו איסור לא שרינן ליה, ולא עוד אלא שקורא אותם קדושים קדש עצמך במותר לך כדאמרינן גבי שניות מדברי סופרים (יבמות כ.) איסור קדושה שהן מותרין מה"ת ומרחיקים להו משום קדושה קדש עצמך במותר לך.
[ראב"ן שאלות ותשובות סימן י]

מה תלמוד לומר עד בקר ליתן או בקר שני לשריפתו. קשיא לן למה לו להמתין עד בקר שני ישרפנו למוצאי ראשון, יש מתרצים דאה"נ אלא שקבע לו הכתוב זמן שישרפנו עד בקר שהוא זמן חזירתו כדכתיב ופנית בבקר והלכת לאהליך, אבל בירושלמי (בפירקין ה"א) פירשו דאין תחלת זמן שריפת קדשים אלא ביום דומיא דהקרבתם דכתיב (ויקרא ז) ביום צוותו, אבל לאחר שהתחיל ביום נשרפים והולכים בלילה, ומדמו ליה התם למילה.
[הריטב"א, שבת כד:]

אביי אמר אמר קרא עלת שבת בשבתו. לאביי לא ניחא ליה דרשא דלעיל דההוא קרא לדידיה [אינו] אלא לקבוע זמן לשריפתו או ללמד על התחלת שריפה וכדפרישית.
[הריטב"א, שבת כד:]

ולא עולת חול בשבת ולא עולת חול ביום טוב. תימה כיון דקרא בשבת איירי מנא ליה למדרש ולא עולת חול ביום טוב דילמא דוקא

אי אמרת בשלמא בשר נינהו כו'. ומין להקשות מי נמי ניהו ליכלינהו דלמא נמי גמור הוא שיהא טעמא כטעם נמי מיהו לענין שריפה נמי למימר דליהוו נמי: **לא** נצרכא אלא לשומנו. קמה דניים גיד הנשה (חולין פט:) פרין וסבר תנא דידן מין בגידין נמותן טעם והא תנן ירך שנתבשל בה גיד הנשה אם יש בה נמותן טעם אסור והשתא דילמא הא דקתני אם יש בה נמותן טעם משום שומנו דגיד הנשה קאמר דהכא קרי ליה גיד ושם פירשתי:

ליתן בקר שני לשריפתו. ומ"מ מי אסור לשורפו בליל מועדי י"ט עד הנקר היכי מוכח[מ] דאין שריפת קדשים דוחה י"ט הא על כרחין גזירת הכתוב היא דהא אפי' בלילה שהוא חול אסור לשורפו ו"ל דכיון דאסור לשורפו בזוקר לאמון ילפינן שפיר דאין שריפת קדשים דוחה י"ט והא דאסור לשורפו בליל מועדי י"ט אין תימ' שכן מצינו בשלמים שאין נאכלים לאור שליש ואפ"ה אין נשרפין עד היום כדאמרי' בזבחים (דף ג.): **ולא** עולת חול בשבת בו'. משמע הכא לאיבעי חול אין קריבין בשבת ולא בי"ט וקשה דבסוף פרק טרף בקלפי (יומא מו.) אמר אביי חול שנתותרו עושה להן מערכה בפני עצמן וסודרן אפילו בשבת ואפי' לרב הונא דפליג התם היינו לאינו עושה מערכה בפני עצמן אבל דברי הכל סודרן על המערכה גדולה כן נריך לפרש שם וכן בסוף פ"ק דשבת (דף כ.) דריש בכל מוקדותיכם אי אתה מביאין לאיברים ופדרים הוא לאחת ואיבעי חול ממעט הכא ואיבעי ר"מ וריב"ח להשת דוקא במשלה דהן החור מיירי[נ] דנעשו כבר לאמו של מזבח[ס] שמתוך שהן לאמו של מזבח הרי הן כקרבן היום ודאו מבמועדו אפי' בשבת ולילמא לאסיק נמי התם דוקא בפסולין אי משלה דהן החור אין אי לא לא לאו למעוטי כשירין אתא אלא ה"ק דלא אינטריך בכשירין לאשמעי' במשלה דהן החור ומיהו אף בכשירין לא בריש אלא במשלה דהן החור וריב"ח מסופק בשאר קרבנות דלאו אחול ומיד ומשלה דהן החור אי נעשו לאמו של מזבח למיקריבו בשבת דלילמא דוקא בחמיד מהני היא טעמא דשם חמיד דוחה שבת ות"ת דביומא (דף מו.) דריש לה מבמועדו ובפ"ק דשבת (דף כ.) דריש מבכל מושבותיכם וי"ל דקרא דבכל מושבותיכם גלי על במועדו דאיירי אפילו בחיבים ופדרים של חול והא דלא נקט ביומא קרא דכל מושבותיכם דהויא עיקר דרשה משום דניחא ליה למינקט דרשה דמועדו דסייעא אף גבי טומאה[ס] וכל הקרבנות[ל]:

ולא יותר מכאן. בשהוכרו לאו דוקא, דודאי מתחלתו הוכרו, דאין לך אדם שאינו מכיר בין יד ימין ליד שמאל: **רב אשי אמר.** מתני' בשומנו של גיד קאמר, דמותר מן התורה ונהגו איסור בו, הלכך מחלתו לשריפה, דכיון דמן התורה מותר חל איסור עליו, ובכלל נותר לא חציב ליה, דהאי על כרחו מתחלתו לכך עומד, ואינטריך למיתנייה באנפי נפשיה ולאשמעינן דאסור לאוכלו: **שני גידין הן.** בירך: **פנימי הסמוך לעצם.** זה גיד הגדול המתוח על פני כל אורך הירך, ופנימי קרי ליה שהוא נגד פנימי של ירך, לד הרואה את הירך הסנית: **וסמוך לעצם.** עגס הקולית התחוב בבוקה למטה, וגס יוצא מבוקה למטה ונמתח אגל אותו עגס על פני כל אורך הירך, שאסור: **וחייבין עליו.** מלקות: **חיצון.** זה גיד קגר הניתן בסוף הסופי לרחבו, וחיצון קרי ליה על שם שהוא מוטל לגד חיצון של ירך, לד הרואה את האויר הסמוך לבשר, שמובלע בבשר: **אסור.** מדרבנן: **ואין חייבין עליו.** כדאפרש טעמא התם[ע] אשר על כף הירך ההוא דפשיט בכוליה ירך והיינו פנימי, אגל חיצון לא, ובההוא קאמר תנא דידן דתחלתו חיצון נאכל משום איסור דרבנן, וטעון שריפה דחייל עליה שם נותר, דחזי מדאורייתא: **ניתי עשה.** דבשם תשרפו: **ונידחי לא תעשה.** דמלאכת י"ט: **שאין ת"ל עד בוקר.** דהא כבר כתיב קמא: **ולא עולת חול בי"ט.** אלמא אפילו הקטר עולה חיצו דוחה י"ט, וכ"ש שריפת פסול שלה, ופשה קרבן של חול הוא דאריקא דמו בארבעה עשר, ואין יכול להקטירו בלילה. והא דכתיב לא ילין לבקר דמשמע הא כל הלילה ילין, הא לוקימנא בארבעה עשר שחל להיות בשבת, בפ' תמיד נשחט (דף נט:): **הוא ולא מבשיריו.** היכולין ליעשות מבעוד יום[ף]:

ולא חול בשבת דחמיר מיום טוב וי"ל דאביי סבר כרבי עקיבא דדריש בפרק אלו קשרים (לקמן דף קיד.) עולת שבת בשבת אחרת לימד על חלבי שבת שקריבין ביום טוב מדאיצטריך קרא למשרי עולת שבת ביום טוב אם כן עולת חול ביום טוב אסור דסבר נדרים ונדבות אין קרבין ביום טוב כדאמר התם **[תוספות, שבת כד:]** **רבא אמר אמר קרא הוא לבדו יעשה לכם.** דהוא לבדו מיותר לדרשא, וליכא למימר דהוא מיעוט אחר מיעוט לרבות, דא"כ לישתוק קרא, הילכך למעוטי דרשינן להו. **[הריטב"א, שבת כד:]**

דוחה הגמרא, **אָמַר רַב אִיקָא בַּר חִינָּנָא**, אין להוכיח מהמשנה שנסתפק רבי יהודה בענין זה, אלא ניתן לומר שפשוט היה לו שרק גיד הנשה של ירך ימין אסור באכילה, ומכל מקום ניתן ליישב את דברי המשנה כשיטתו, שכן ישנו אופן שצריך לשרוף את שני הגידים מספק, **וּבְגוֹן שֶׁהוּכְּרוּ וְלִבְסוֹף נִתְעָרְבוּ**, כלומר, שמתחילה היו הגידים ניכרים כל אחד במקומו, של ימין אסור ושל שמאל מותר[ט], אך לאחר שהוציאום נתערבו שניהם יחדיו, ומעתה אין ידוע איזה מותר ואיזה אסור, ולפיכך יש לשרוף את שניהם מספק, ועל אופן כזה אמרה המשנה שיש גידים שעומדים מתחילתם לשריפה.

הגמרא מביאה פירושים נוספים בביאור ענין 'גידים' הנזכר במשנה: **רַב אַשִׁי אָמַר, לֹא נִצְרְכָא** - לא הוצרכה המשנה להשמיענו דין גידים לעצמם, **אֶלָּא** לְענין **שְׁמָנוֹ** [-שומנו] **דְּגִיד הַנָּשֶׁה, דְּתַנְיָא** - ששנינו עליו בברייתא, **שְׁמָנוֹ** של גיד הנשה **מוּתָּר** באכילה מן התורה, **וְיִשְׂרָאֵל קְדוֹשִׁים הֵם**, ועושים סייג לתורה[י], **וְלפיכך נוֹהֲגִין בּוֹ אִיסּוּר**. ונמצא ששומן זה מותר באכילה מן התורה, ולפיכך אסור להשליכו לאשפה או לשורפו קודם זמן איסורו, אלא שאסור לאוכלו משום מנהג ישראל, ועל כן צריך להמתין עד שייעשה 'נותר' וישרף, ועל כך אמרה המשנה שיש גידים העומדים מתחילתם לשריפה[יא].

רַבִינָא אָמַר, משנתנו עוסקת בְּגיד הנשה הַחִיצוֹן, **וְכִדְרַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, דְּאָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, שְׁנֵי גִידִין הֵן** הנקראים בשם 'גיד הנשה', הגיד **הַפְּנִימִי הַפָּמוּךְ לָעֶצֶם**[יב], **אָסוּר** באכילה מן התורה, **וְחַיָּבִין עָלָיו** מלקות, ואילו הגיד **הַחִיצוֹן הַפָּמוּךְ לַבָּשָׂר**[יג], **אָסוּר** מדברי חכמים, **וְאֵין חַיָּבִין עָלָיו** מלקות[יד]. ונמצא שגיד חיצון זה ראוי לאכילה מן התורה, ועל כן אסור להשליכו או לשורפו קודם זמן איסורו, אך חכמים אסרוהו באכילה, ועל כן צריך להמתין עד שייעשה 'נותר' וישרף, ועל גיד כזה אמרה המשנה שמתחילתו לשריפה הוא עומד.

★

שנינו במשנה, **חָל שִׁשָּׁה עָשָׂר** וכו' להיות בשבת, ישרפו בשבעה עשר, לפי שאינן דוחין לא את השבת ולא את יום טוב.

הגמרא מפרשת את הדין של המשנה:

מקשה הגמרא, **וְאַמַּאי** - מדוע אין שריפת קדשים דוחה יום טוב, **נֵיתֵי** - תבוא מצות **עֲשֵׂה** של 'וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ' (שמות יב י), **וְיִדְחֵי** - ותדחה את איסור **לֹא תַעֲשֶׂה** של מלאכת יום טוב[טו], שהרי כלל הוא בידינו 'עשה דוחה לא תעשה'[טז].

מתרצת הגמרא, **אָמַר חִזְקִיָּה, וְכֵן תָּנֵי דְּבֵי** [-שנו ברייתא בבית מדרשו של] **חִזְקִיָּה, אָמַר קְרָא** - אמרה תורה (שם) **'לֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר, וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ'**. ולכאורה יש לתמוה, **שֶׁאֵין תַּלְמוּד לוֹמַר** - שלא הוצרך הכתוב לשוב ולומר 'עַד בֹּקֶר' פעם נוספת, אלא היה לו לומר 'והנותר ממנו באש תשרופו', **מַה תַּלְמוּד לוֹמַר** - מה מלמדנו הכתוב בכך שהוא שב ואומר 'עַד בֹּקֶר', בהכרח כוונתו שיש **לִיתֵּן לוֹ בֹּקֶר שֵׁנִי לִשְׂרֵיפָתוֹ**. כלומר, שאף על פי שהפסח נאסר באכילה כבר מן הבוקר הראשון שאחר הקרבתו, דהיינו מבוקר יום חמשה עשר בניסן, מכל מקום אין לשורפו עד הבוקר שלאחריו, דהיינו, בוקר יום ששה עשר בניסן[יז]. ונמצא, שגזירת הכתוב היא שאין שריפת קדשים דוחה יום טוב[יח].

ט. **לשון** הגמרא 'הוכרו ולבסוף נתערבו' אינו בדווקא, שאין כוונת הגמרא שהיו צריכים מתחילתם להיכר מיוחד, שהרי אין לך אדם שאינו מכיר בין צד ימין לצד שמאל. רש"י (ד"ה פמוך).

י. **כתב** השפת אמת (ד"ה כגון), שמדברי הגמרא כאן יש להביא ראיה לשיטת הרמב"ם (קרבן פסח פ"י ה"ח), הסובר שהיו צולים את הפסח עם גיד הנשה שבתוכו, ורק לאחר הצליה היו מוציאים אותו, ולפיכך יתכן הדבר שאחר הצליה הוציאו את שני הגידים ונתערבו זה בזה. אבל לשיטת הראב"ד שם, הסובר שהוציאו את גיד הנשה קודם הצליה, נמצא שגיד הנשה של ירך ימין לא נצלה כלל, בעוד שגיד הנשה של ירך שמאל נצלה עם כל הבהמה, וכיצד יתכן הדבר שנתערבו לאחר מכן ואי אפשר להכיר ביניהם, הרי הבדל גדול יש בין גיד צלוי לגיד שאינו צלוי. ודוחק לומר שאירע שנצלה גם גיד הנשה בפני עצמו.

יא. **רש"י** במסכת חולין (צא. ד"ה ושרפוהו). כלומר, שטעם הדבר שנמנעו מאכילת שומנו של גיד הנשה, הוא כדי לעשות סייג לאיסור התורה, שלא יבואו לאכול את גיד הנשה עצמו.

יב. **כתב** המנחת חינוך (מצוה ו ד"ה והנה), שבפשוטו היה נראה שאין צריך לומר שחכמים עקרו את איסור התורה להותיר מן הקרבן ב'שב ואל תעשה', אלא ניתן לפרש שציווי התורה שלא להותיר הוא רק בדבר הראוי לאכילה, אך דבר שאינו ראוי לכך, בין אם אינו ראוי מחמת עצמו ובין אם אינו ראוי מחמת שאסרוהו חכמים, לא ציותה תורה לאוכלו, וממילא אין איסור להותירו. אמנם כתב שמסוגייתנו מוכח שאי אפשר לפרש כך, שאם כן לא היה חל על שומנו של הגיד שֵׁם 'נותר' ולא היה צריך שריפה כלל, ואילו בסוגיא מבואר שמחמת שהוא ראוי לאכילה מן התורה חל עליו שֵׁם 'נותר' וטעון שריפה, וכפי שכתב רש"י כאן (ד"ה רב פפי) 'דכיון דמן התורה מותר חל איסור נותר עליו'. אלא בהכרח צריך לומר, שאכן עקרו חכמים את הלאו של 'לא תותירו' ב'שב ואל תעשה', כדי לעשות סייג לתורה, אך מכל מקום לא עקרו ממנו שֵׁם 'נותר' כיון שאין צריך לכך בשביל הסייג.

כתב בשפת אמת (ד"ה אלא), שיש ללמוד מכאן שחכמים 'העמידו דבריהם במקום מצוה' לא רק במקום שיש איסור מדבריהם, אלא אפילו בענין כזה שאין בו אלא משום מנהג ['ישראל קדושים נהגו בו איסור'].

יג. **הוא** גיד גדול המתוח על פני כל אורך הירך, ונקרא 'פנימי' לפי שהוא בצד הפנימי של הירך, הסמוך לירך השנית, וגיד זה עומד בסמוך ל'קולית' [-עצם הירך], ויוצא מ'בוקא דאטמא' [-מקום חיבור עצם הירך עם עצם האליה]. רש"י (ד"ה פנימי, וד"ה וסמוך) [ראה ציור].

יד. **הוא** גיד קצר העומד בסוף ה'שופי' [-בשר שעל עצם הירך] לרוחבו, ונקרא 'חיצון' על שעומד לצד חוץ של הירך. רש"י (ד"ה מיצון) [ראה ציור].

טו. **טעם** הדבר מבואר במסכת חולין (צא.), שמאחר ובאיסורו של גיד הנשה נאמר בתורה (בראשית לב לג) 'על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה אשר על כף הירך', לפיכך אין לאסור אלא את הגיד הפנימי המתפשט בכל הירך, ולא את החיצון. רש"י (ד"ה ומיון).

טז. **כתב** הצל"ח (ד"ה מנ), שפשוט הדבר שאין כוונת הגמרא להקשות מדוע אין שורפים את הנותר בשבת, מדין 'עשה דוחה לא תעשה', שהרי ה'לא תעשה' של שבת חמור הוא, שיש בו כרת, וכמו כן יש בשמירת שבת עשה, ואין 'עשה' דוחה 'לא תעשה' ו'עשה', ולא היה המקשן טועה בזה. אלא כוונתו כך היתה, כשחל ששה עשר בניסן בשבת, מדוע דוחים את שריפת פסולי הקדשים ליום ראשון, שהוא שבעה עשר בניסן, הרי ניתן לשורפם ביום שישי, שהוא חמשה עשר בניסן, אף שהוא יום טוב, מדין 'עשה דוחה לא תעשה'. אמנם כתב שעדיין יש לתמוה, מדוע נקטה הגמרא קושיא זו על הסיפא, העוסקת באופן שחל ששה עשר בניסן בשבת, היה לה להקשות כן על הרישא, בה מבואר שפסולי הקדשים נשרפים בששה עשר בניסן, והיינו שאין מצות שריפתם דוחה יום טוב, ועל כך היה לה להקשות, מדוע אין 'עשה' של שריפת הקדשים דוחה את 'לא תעשה' של מלאכת יום טוב. ותירץ, שהיה מקום לומר שאכן מן התורה מותר לשרוף 'נותר' ביום טוב, מדין 'עשה דוחה לא תעשה', אלא שגזרו חכמים שלא לעשות כן, משום שצריך לשרוף גם את העצמות ש'שימשו' את ה'נותר', ואת העצמות אסור לשרוף ביום טוב, כיון שאין מצות עשה בשריפתם, ועל כן גזרו חכמים שלא לשרוף שום 'נותר' ביום טוב, כדי שלא יבואו לשרוף גם את העצמות. ועל כן לא הקשתה הגמרא על הרישא. אבל מאחר ונקטה המשנה בסיפא בלשון 'לפי שאינן דוחין לא את השבת ולא את יום טוב', משמע מכך שמעיקר הדין אינם דוחים, ולא רק מגזירת חכמים. ועוד, שדימתה הגמרא דין יום טוב לדין שבת, שבו אסור מעיקר הדין לשרוף את פסולי הקדשים, ועל כן מקשה הגמרא 'ואמאי, ניתי עשה ונידחי את לא תעשה'. ובשו"ת מהרש"ם (מ"ח סי' קמט) תירץ, שכשחל ששה עשר בניסן בימות החול לא הוקשה לגמרא מדוע אין שורפים בחמשה עשר, כיון שסברה שמוטב להמתין יום אחד בשריפת ה'נותר' ולא לעשות מלאכה ביום טוב. אבל כשחל ששה עשר בשבת, שעתה צריך לדחות את שריפת הקדשים עד שבעה עשר בניסן, בזה סברה הגמרא שאין ראוי לדחות את מצות שריפת הקדשים כל כך, לפי שיש לחוש שמא ימות בינתיים ולא יוכל לקיים המצוה, ועל כן הקשתה שבאופן כזה היה מן הדין לשרוף בחמשה עשר, ולדחות את איסור עשיית מלאכה ביום טוב.

יז. **הקשה** הרמב"ן במסכת שבת (כה: ד"ה ומיכף), כיצד סברה הגמרא לומר כאן 'עשה דוחה לא תעשה', והרי כלל אמר ריש לקיש (שבת קלג.) 'כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה, אם אתה יכול לקיים שניהם מוטב, ואם לאו יבא עשה וידחה לא תעשה', וכאן אפשר לקיים שניהם, אם ישרוף את הקדשים לאחר יום טוב. ותירץ, שאין אומרים את הכלל 'אפשר לקיים שניהם' אלא כשאפשר לקיימם היום, אבל אם צריך לדחות את אחד מהם למחר אין כאן קיום שניהם, ואומרים בזה 'עשה דוחה לא תעשה'.

יח. **ונמצא** שכך היא משמעות הכתוב, 'ולא תותירו ממנו עד בוקר' של חמשה עשר בניסן, 'והנותר ממנו עד בוקר' של ששה עשר בניסן, 'באש תשרופו'. רש"י במסכת תמורה (ד: ד"ה מה).

יט. **כן** מתבאר מדברי הגמרא במסכת שבת (כה:), שיש ללמוד מכאן ששריפת קדשים

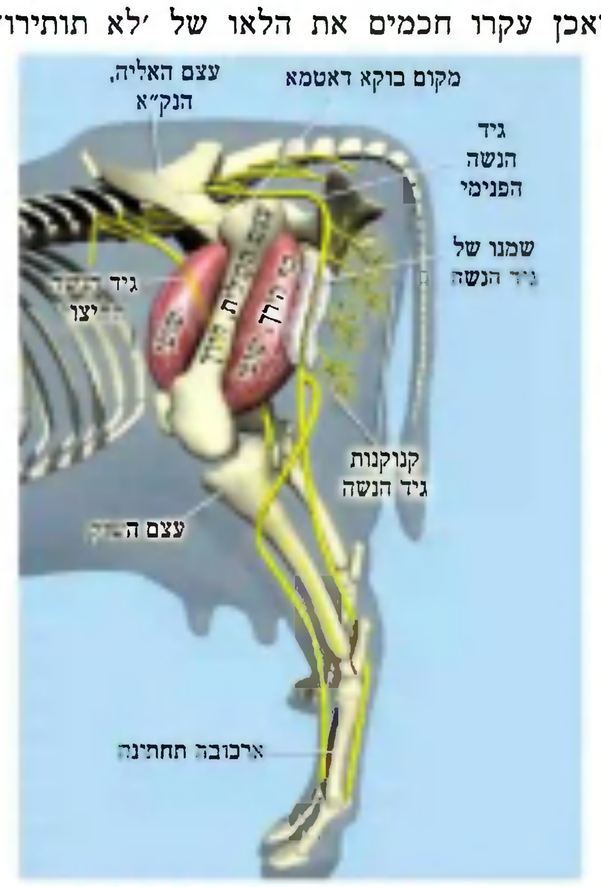

עין משפט נר מצוה

פה א ב מיי׳ פ״ח מהל׳ מאכלות אסורות הלכה ג [טוש״ע יו״ד סי׳ סה סעיף ח׳]:

הגהות וציונים

מ] בדפו״י **אלא** ועי׳ חולין קכא ע״א וברש״י שם: **נ]** הד״א (רש״ש): **ג]** נראה להוסיף תיבות ד״ה כגון שהוכרו. לעולם פשיטא וכו׳ (ב״ש):

רבינו חננאל

שמצאן צבורין צבורין מהן חלוצין ומהן אין חלוצין. עצמות קדשים שאין בהן שבירת עצם אמרי׳ מדהנך חלוצין הנך נמי חלוצין. בעצמות פסח דאיכא שבירת עצם בעו בדיקה: **אמר רב יהודה אמר רב כל הגידין בשר חוץ מגידי צואר.** ואקשי׳ עלה ממתני׳ דקתני הגידים ישרפו הני גידים מאי עבדתייהו אי בשר הן אמאי ישרפו נכלינהו ואי נותר הן נותר אלא ודאי גידי צואר הן ולא יכול לאכלן וטעונין שריפה ואי אמרת לאו בשר הן נשדינהו. **ושני גיד הנשה הוא ואליבא** דר׳ יהודה דאמר אינו נוהג אלא בירך אחת ולא תימא (אלא ודאי) מספקא ליה אלא אפי׳ תימא פשיטא ליה דשל ימין אסורין וכגון שהוכרו ולבסוף נתערבו דהא לא אפשר למכלינהו הלכך טעונין שריפה. **רב אשי אמר** גידין דקאת[19/06/2018] במתני׳ שמנו של גיד הנשה הוא דנהגו בו ישראל קדושים איסור. **רבינא אמר** גיד החיצון הוא ששנינו במשנתנו שאין חייבין עליו. דגרסי׳ בפ׳ גיד הנשה אמר שמואל שני גידין הם פנימי סמוך לעצם אסור וחייבין עליו חיצון סמוך לבשר אסור ואין חייבין עליו: **חל ששה עשר להיות בשבת כו׳.** אקשי׳ ניתי עשה שנא׳ (שמות י״ב ז׳) והנותר ממנו עד בקר באש תשרפו עשה דשריפת נותר לידחי לא תעשה כל מלאכה דיום טוב. **ושני חזקיה** מה ת״ל עד בקר ליתן בקר שני לשריפתו. **אביי אמר** בפי׳ רבתה תורה לדחות עולות ארבעה עשר מלהשרף ביום [טוב] דכתיב עולת שבת בשבתו דייקי׳ מינה דאין מקריבין אלא עולת שבת בשבת בלבד אבל אברי עולות חול בשבת או ביום טוב לא ואע״ג דמצותן להקריבן וכל שכן דלא שרפינן הפסולין. **רבא** מפיק ליה

מסורת הש״ס עם הוספות

ס) חולין דף ל:, ג) חולין דף לא:, ג) סס ודף לג:, ד) שבת דף כד: ודף קלג. תמורה דף ד: ע״ש, ה) [לעיל דף נט: וש״נ], ו) דף צא., ז) ביצה כח:, מ) [נסחא דף כד:], ע) כדאיתא שם ביומא, י) עיין זבחים דף פג:, כ) יומא שם, ל) לעיל עז ע״א.

תורה אור השלם

א) וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ:
[שמות יב, י]

ב) עֹלַת שַׁבָּת בְּשַׁבַּתּוֹ עַל עֹלַת הַתָּמִיד וְנִסְכָּהּ: [במדבר כח, י]

ג) וּבְיוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכָה לֹא יֵעָשֶׂה בָהֶם אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם:
[שמות יב, טז]

משנת ראשונים

שמנו מותר וישראל קדושים הם ונוהגין בו איסור. אף על גב דמותר כיון דנהגו בו איסור לא שרינן ליה, ולא עוד אלא שקורא אותם קדושים קדש עצמך במותר לך כדאמרינן גבי שניות מדברי סופרים (יבמות כ.) איסור קדושה שהן מותרין מה״ת ומרחיקים להו משום קדושה קדש עצמך במותר לך.
[ראב״ן שאלות ותשובות סימן י]

מה תלמוד לומר עד בקר ליתן לו בקר שני לשריפתו. קשיא לן למה לו להמתין עד בקר שני ישרפנו למוצאי ראשון, יש מתרצים דאה״נ אלא שקבע לו הכתוב זמן שישרפנו עד בקר שהוא זמן חזירתו כדכתיב ופנית בבקר והלכת לאהליך, אבל בירושלמי (בפירקין ה״א) פירשו דאין תחלת זמן שריפת קדשים אלא ביום דומיא דהקרבתם דכתיב (ויקרא ז) ביום צוותו, אבל לאחר שהתחיל ביום נשרפים והולכים בלילה, ומדמו ליה התם למילה.
[הריטב״א, שבת כד:]

אביי אמר אמר קרא עלת שבת בשבתו. לאביי לא ניחא ליה דרשא דלעיל דההוא קרא לדידיה [אינו] אלא לקבוע זמן לשריפתו או ללמד על התחלת שריפה וכדפרישית.
[הריטב״א, שבת כד:]

ולא עולת חול בשבת ולא עולת חול ביום טוב. תימה כיון דקרא בשבת איירי מנא ליה למדרש ולא עולת חול ביום טוב דילמא דוקא

אי אמרת בשלמא בשר נינהו כו׳. ומין להקשות מי נמי ניהו ליכלינהו דלמא נמי גמור הוא שיהא טעמא כטעם נמי מיהו לענין שריפה נמי למימר דליהוו נמי קשה דנריש גיד הנשה (חולין פט:) פריך וסבר תנא דידן מין בגידין נמותן טעם והא תנן ירך שנתבשל בה גיד הנשה אם יש בה נמותן טעם אסור והשתא דילמא הא דקתני אם יש בה נמותן טעם משום שומנו דגיד הנשה קאמר להכא קאי ליה גיד ושם פירשתי:

ליתן בקר שני לשריפתו. ומ״מ מי אסור לשורפו בליל מועלי י״ט עד הנקר היכי מוכח[ס] דאין שריפת קדשים דוחה י״ט הא על כרחין גזירת הכתוב היא דהא אפי׳ בלילה שהוא חול אסור לשורפו ו״ל דכיון דאסור לשורפו בזוקר לאתון ילפינן שפיר דאין שריפת קדשים דוחה י״ט והא דאסור לשורפו בליל מועלי י״ט אין תימ׳ שכן מצינו בשלמים שאין נאכלים לאור שליש ואפ״ה אין נשרפין עד היום כדאמרי׳ בריש מכילתין (דף ג.): **ולא** עולת חול בשבת בו׳. משמע הכא לאיבעי חול אין קריבין בשבת ולא בי״ט וקשה דבסוף פרק טרף בקלפי (יומא מו.) אמר אביי חול שנתותרו עושה להן מערכה בפני עצמן וסודרן אפילו בשבת ואפי׳ לרב הונא דפליג התם היינו לאינו עושה מערכה בפני עצמן אבל דברי הכל סודרן על המערכה גדולה כן נריך לפרש שם וכן בסוף פ״ק דשבת (דף כ.) דריש בכל מוקדותיכם אי אתה מצוה לאיבעי למיבעי לאיבעי ופדריס הוא לאתא והיינו איבעי חול שנתותרו לאבעי תמיד של שבת נפקא מעל עולת התמיד דריש אלו דברים (לעיל פו.) ודוקא לאבעי עולת חול ממעט הכא ואילך ר״ת וריב״א דהתם דוקא בשלה בהן החור מיירי[ע] דנעשו כבר לאתו של מזבח[ל] שמתוך שהן לאתו של מזבח הרי הן כקרבן היום ודאו מבעוד יום אי נמי התם דוקא בפסולין אי משלה בהן החור אין אי לא לא לאו למעוטי כשירין אתא אלא ה״ק דלא אינטריך בכשירין לאשמעי׳ בשלה בהן החור וריב״א מסופק בשאר קרבנות דלאו תמיד ומשלה בהן החור אי נעשו לאתו של מזבח למיקריבו בשבת דלילה דוקא בתמיד מהני היא טעמא דשם תמיד דומה שבת וא״ת דבעומא (דף מו.) דריס לה מבעוד ובפ״ק דשבת (דף כ.) דריס מבכל מוקדותיכם וי״ל דקרא דבכל מוקדותיכם גלי על בעומדו דאיירי בפיגרים ופדרים של חול והא דלא נקט ביומא קרא דכל מוקדותיכם דהויא עיקר דרשה משום דניחא ליה למינקט דרשה דבעומדו דסייעא לה גבי טומאה[כ] וכל הקרבנות[ל]: ולא

שמצאן צבורין צבורין ומהן חלוצין עצמות קדשים דאין בהן משום שבירת העצם לכולהו הוה חליץ להו ואכיל להו ולא בעי שריפה עצמות הפסח דיש בהן משום שבירת העצם דילמא הני דחלצינהו ולהנך לא חלצינהו ובעי שריפה. א״ר יהודה אמר רב כל הגידין בשר חוץ מגידי צואר תנן העצמות והגידים והנותר ישרפו בט״ז הני גידין היכי דמי אילימא גידי בשר ניכלינהו ואי דאיתותר הויגו נותר אלא פשיטא גידי צואר א״א בשלמא בשר נינהו אמטו להכי בעי שריפה אלא אי אמרת לאו בשר נינהו למה להו שריפה א״ר חסדא לא נצרכא אלא לגיד הנשה ואליבא דרבי יהודה[מ] דתניא ר׳ יהודה אומר אינו נוהג אלא באחת והדעת מכרעת של ימין ואלא תפשוט דספוקי מספקא ליה לר׳ יהודה דאי מיפשיט פשיטא ליה ההיא דהיתירא ניכליה ודאיסורא נישדייה למה ליה שריפה א״ר איקא בר חינא כגון שהוכרו ולבסוף נתערבו רב אשי אמר לא נצרכא אלא לשמנו דגיד הנשה[נ] דתניא[א] שמנו מותר וישראל קדושים הם ונוהגין בו איסור רבינא אמר בחיצון וכדר״י אמר שמואל[ג] דאמר רב יהודה אמר שמואל[ב] ב׳ גידין הן פנימי הסמוך לעצם אסור וחייבין עליו חיצון הסמוך לבשר אסור ואין חייבין עליו: חל ט״ז וכו׳: ואמאי ניתי עשה וידחי לא תעשה[ד] אמר חזקיה וכן תני דבי חזקיה אמר קרא[א] לא תותירו ממנו עד בוקר והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו שאין ת״ל עד בקר מה ת״ל עד בקר ליתן לו בקר שני לשריפתו אביי אמר אמר קרא[ב] עולת שבת בשבתו[ס] ולא עולת חול בשבת ולא עולת חול ביום טוב רבא אמר אמר קרא[ג] הוא לבדו יעשה לכם הוא ולא מבשירין לבדו ולא

שמצאן צבורין צבורין ומהן חלוצין עצמות קדשים. ובדק עליונים ומצמן חלונין: **עצמות קדשים.** לא בעו למידק תחתונים, אבל עצמות פסח בעו למידק כולהו. ובהא פליג רב זביד אדרב נחמן, דאי מצמן חלונין, לא תמיר שימום נותר כולי האי להנריכו שריפה מספק ולומר בתר מיקורייהו חלינהו: **כל הגידין בשר.** הרי הן כבשר, וניתנין עליהן בפסח ויוצא ידי חובתו: **חוץ מגידי צואר.** שהוא מצל[מ] הרחב וקשה, ועוד בעלמא הוא: **הני גידין.** דקאמר עיקרן ותחלתן לשריפה, היכי דמי: **ואי דאיתותר.** ע״י שנתעלו בהכילתן, הייגו נותר: **אלא פשיטא בגידי צואר.** קאמר, ומשום שאין נאכלין מחמת קשיין מני להו בהדי עצמות, וקאמר דעיקרן לשריפה, דמסתמא לא אכיל להו: **אי אמרת בשלמא בשר נינהו.** ואי אכיל להו נפיק בהו, אמטו להכי בעי שריפה כו׳: **לא נצרכא אלא לגיד הנשה בו׳.** לעולם גידי נותר לאו בשר נינהו, ואאר גידים בשר גמור הוא ורחוי לאכילה, ומתני׳ דמשמע דים גידים שהן בשר ליטען שריפה ושתמן אין נאכלין, דקאמר ישרפו בט״ז, בגיד הנשה שהוא כך ובשר לאכילה: [ס] **לר׳ יהודה.** דאמר אין נוהג אלא באחת, ולא ידעינן בהי מינייהו, הילכך מתחלה עומד אותו של היתר לשריפה משום דלא ידע ליה לליכליה: **ופרבינן** מיפשט מיהא דמסתקא ליה לרבי יהודה בהי נהיג, דהא מילתא מיבעיא לן בפ׳ גיד הנשה (חולין ק:), דקתני ר׳ יהודה אומר אין נוהג אלא באחת והדעת מכרעת של ימין, ומיבעיא לן מיפשט ליה לרבי יהודה דשל ימין, ומאי דעת תורה, כדמפרש התם הילך המיומנת שבירך, או דילמא ספוקי מספקא ליה, ומאי דעת, דעת נוטה, כלומר מסתברא הכי, מיפשט ממתני׳ מדקתני אמר מחלתו לשריפה ודאי מספק׳ ליה, הילכך שריפה נעו תרוייהו, דאכל חד וחד אמר האי להיתירא הוה והכי הוה נותר, ומתחלתו לא היה יכול לאוכלו שמא זהו של איסור, דאי פשיטא ליה, אמאי מחלתו לשריפה, דהיתירא ניכליה לאיסורא נשדייה: [ג] **לעולם פשיטא ליה** דשל ימין. ומתני׳ אלא מאי אכיל ליה ומצריך ליה שריפה, כשנתערבו לאחר מכאן. בשהוכרו לאו דוקא, דודאי מתחלתו הוכרו, דאין לך אדם שאינו מכיר בין של ימין לשל שמאל: **רב אשי אמר.** מתני׳ בשומנו של גיד קאמר, דמותר מן התורה ונהגו איסור בו, הלכך מחלתו לשריפה, דכיון דמן התורה מותר אל איסור נותר עליו, ובכלל נותר לא אפשר דליכא, דהאי על כרחו מתחלתו לכך עומד, ואינטריך למיתנייה בפני עצמו ולשמעינן דאסור לאוכלו: **שני גידין הן.** בירך: **פנימי הסמוך לעצם.** זה גיד הגדול המתוח על פני כל תוכך הירך, ופנימי קרי ליה שהוא בשל פנימי של ירך, של הרוחה את הירך השניה: **וסמוך לעצם.** עשה הקולית התחוב בבוקה לאטמא, וגם יוצא מבוקה לאטמא ונמתח אצל אותו עשה על פני כל תוכך הירך, אאסור: **וחייבין עליו.** מלקות: **חיצון.** זה גיד קצר הניתן בסוף הסופי לרחבו, ומילון קרי ליה על שם שהוא מוטל בשל ירך, של הרוחה את האויר הסמוך לבשר, שמובלע בבשר: **אסור.** מדרבנן: **ואין חייבין עליו.** כדאמרם טעמא התם[ס] אאר על כף הירך ההוא דפשיט בכוליה ירך והיינו פנימי, אבל חילון לא, ובההוא קאמר תנא דידן דתחלתו אינו נאכל אאוס איסור דרבנן, וטעון שריפה לחיל עליה שם נותר, לחזי מדאורייתא: **ניתי עשה. דבאאם תעברו: ונידחי לא תעשה.** דמלאכת י״ט: **שאין ת״ל עד בוקר.** נמרא, דהא כבר כתיב קאאת: **ולא עולת חול בי״ט.** אלמא אפילו הקטר עולה אינו דוחה י״ט, וכ״ש שריפת פסול שלה, ופשה קרבן של חול הוא דאריקא דאו בעשה עשר, ואין יכול להקטירו בלילה. והא דכתיב לא ילין לבקר דמשמע הא כל לילה ילין, הא אוקימנא באעשה עשר שחל להיות בשבת, בפ׳ תמיד נשחט (דף נט:): **הוא ולא מבשירין.** היכולין ליעשות מבעוד יום[ו]: ולא

ולא חול בשבת דחמיר מיום טוב וי״ל דאביי סבר כרבי עקיבא דדריש בפרק אלו קשרים (לקמן דף קיד.) עולת שבת בשבת אחרת לימד על חלבי שבת שקריבין ביום טוב מדאיצטריך קרא למשרי עולת שבת ביום טוב אם כן עולת חול ביום טוב אסור דסבר נדרים ונדבות אין קרבין ביום טוב כדאאר התם **[תוספות, שבת כד:]** **רבא אמר אמר קרא הוא לבדו יעשה לכם.** דהוא לבדו מיותר לדרשא, וליכא למימר דהוא מיעוט אחר מיעוט לרבות, דא״כ לישתוק קרא, הילכך למעוטי דרשינן להו. **[הריטב״א, שבת כד:]**

הגמרא מביאה דעות נוספות מנין יש ללמוד שאין שריפת קדשים דוחה יום טוב:

אַבָּיֵי אָמַר, אָמַר קְרָא - אמרה תורה, לגבי קרבן התמיד (במדבר כח ט), **'עוֹלַת שַׁבָּת בְּשַׁבַּתּוֹ'**, ויש ללמוד מכאן שרק עולת התמיד של יום השבת קריבה בשבת, **וְלֹא עוֹלַת** התמיד של יום חוֹל קריבה **בַּשַּׁבָּת, וְלֹא עוֹלַת** התמיד של יום חוֹל קריבה **בְּיוֹם טוֹב.** דהיינו, שאם נשתהה מלהקטיר את איברי התמיד של יום שישי עד לכניסת השבת, אינו רשאי להקטירם בליל שבת[ב], וכן אין להקטיר איברי תמיד של חול בליל יום טוב.

ומאחר והקטרת קרבן כשר של חול אינה דוחה שבת ויום טוב, אינה דוחה יום טוב. ובתוספות כאן (ד"ה ליתן) תמהו על כך, כיצד יתכן לומר שטעם הדבר שציוה הכתוב להמתין עד בוקר שני הוא משום שאין שורפים קדשים ביום טוב, הרי אם כן צריך היה לשרוף את הפסח במוצאי יום טוב ראשון, ולא להמתין עד ששה עשר בבוקר. ותירצו, שהראיה היא מכך שאין שורפים בבוקר יום חמשה עשר, וטעם הדבר שאין שורפים במוצאי יום טוב הוא משום שאין לשרוף קדשים בלילה, שכן מצינו לגבי 'נותר' של שלמים, שזמן אכילתו הוא לשני ימים ולילה, דהיינו, עד שקיעת החמה של היום השני, ומכל מקום אין שורפים אותו אלא ביום השלישי בבוקר. וכן כתב בתוספות הרשב"א (ד"ה ליתן) בתירוצו השני. אמנם בתירוצו הראשון כתב, שבהכרח צריך לומר שאף על פי שנקטה הגמרא בלשון 'ליתן לו בוקר שני לשריפתו', מכל מקום מותר לשורפו בליל מוצאי יום טוב, ולא בא הכתוב למעט אלא בוקר ראשון, לפי שאין שורפים קדשים ביום טוב. וכן היא דעת הרמב"ן במסכת שבת (מ. ד"ה הא). וראה בהגהות היעב"ץ (ד"ה ליתן), שכתב שכן מתבאר מדברי המכילתא, שמותר לשרוף הקדשים בלילה.

כ. אף ששנינו (נדרים נ.) 'הקטר חלבים ואיברים מצוותן כל הלילה', דהיינו, שמותר להקטיר את איברי התמיד בלילה, אין הדברים אמורים אלא בימות החול ולא בליל שבת או יום טוב.

כא. אף שנאמר (שמות לד כה) 'ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח', ומשמע מכך שניתן להקטירו במשך הלילה, כבר העמידה הגמרא לעיל (נט:) מקרא זה כשחל ארבעה עשר בניסן בשבת, שאז קרב הפסח בשבת, ונמצא שאינו קרבן של חול, ולפיכך ניתן להקטיר את איבריו בלילה, אף שהוא יום טוב. רש"י (ד"ה ולא).

כב. שהרי יכול היה הכתוב לומר 'אך אשר יאכל לכל נפש יעשה לכם'. רש"י במסכת שבת (מ: ד"ה הוא).

כג. כגון לעשות שפוד וסכין ותנור וכיריים. רש"י במסכת שבת (מ: ד"ה מכשירין).

כד. רש"י (ד"ה הוא). וביאר במלא הרועים (נדרים שם), שטעם הדבר שהעמיד רש"י דין זה דווקא במכשירים שאפשר לעשותם מבעוד יום, לפי שמבואר במסכת ביצה (כח:) שהלכה כרבי יהודה, הסובר שמכשירי אוכל נפש שאי אפשר לעשותם מבעוד יום דוחים יום טוב [אלא שהיא 'הלכה ואין מורין כן'].

וְלֹא עשיית ברית **מִילָה שֶׁלֹּא בִּזְמַנָּהּ**, דהיינו, לאחר היום השמיני[א], שאינה דוחה יום טוב. וטעם הדבר שהוצרך הכתוב להשמיענו זאת, לפי שלולי היה מלמדנו כן היתה זו הלכה אוצר החכמה **הַבָּאָה מִקַּל וָחוֹמֶר**, שמילה שלא בזמנה דוחה יום טוב, שהרי דוחה היא איסור צרעת[ב], וצרעת דוחה עבודה בבית המקדש[ג], ועבודת בית המקדש דוחה שבת ויום טוב[ד], ואם כן קל וחומר הוא שמילה תדחה שבת ויום טוב, אפילו אם נעשית שלא בזמנה, ועל כן הוצרך הכתוב להשמיענו שאינה דוחה[ה].

ויש ללמוד מכך, שכל מצוה שאין זמנה עובר אינה דוחה יום טוב, ולפיכך אף שריפת קדשים אינה דוחה, שהרי ניתן להשהותם עד לאחר החג.

רַב אַשִׁי אָמַר, תיבת 'שַׁבָּתוֹן' שנאמרה בתורה לגבי שמירה **דְּיוֹם טוֹב**[ו], **עֲשֵׂה הוּא**, שכן משמעותה היא שיש לשבות מעשיית מלאכה, ונמצא שמלבד איסור 'לא תעשה' שבעשיית מלאכה ביום טוב יש בכך גם ביטול 'עשה', **וְאֵין עֲשֵׂה** של שריפת קדשים **דּוֹחֶה** את איסור **לֹא תַעֲשֶׂה** ומצות **עֲשֵׂה** שנאמרו לגבי יום טוב[ז].

★ ★ ★

משנה

משנה זו תבאר באלו חלקים בקרבן הפסח יוצאים ידי מצות אכילת קרבן פסח, ונמנים עליהם, ובאלו אין יוצאים ידי חובה, ואי אפשר לימנות עליהם[ח]:

כָּל בשר **הַנֶּאֱכָל** גם **בַּשּׁוּר הַגָּדוֹל** - שור שהגיע לסוף גדילתו, וחלק מבשרו מתקשה ואינו ראוי לאכילה[ט], **יֵאָכֵל בַּגְּדֵי הָרַךְ** בן שמונה ימים שהקריבוהו לפסח, שכל בשר הראוי לאכילה גם בשור שהגיע לסוף גדילתו, הרי הוא נאכל כחלק מן הפסח ונמנים עליו, אבל בשר שבשור הגדול אינו נאכל מחמת שהתקשה, אין יוצאים בו ידי אכילת קרבן פסח ואין נמנים עליו אפילו בגדי הרך, אף שעכשיו רך הוא, הואיל ועתיד בסופו להקשות[י].

וְרָאשֵׁי כְּנָפַיִם - הסחוסים שבראש עצמות הכתפיים[יא], **וְהַפְּחוּסִים** - שאר סחוסים שבבהמה[יב], אף הם נאכלים בגדי הרך[יג].

★

גמרא

הגמרא מבארת את דברי המשנה בענין ראשי הכנפים והסחוסים:

רַבָּה רָמֵי - רבה הקשה סתירה בדברי המשנה, **תְּנַן** - שנינו במשנתנו, **כָּל** בשר **הַנֶּאֱכָל בַּשּׁוּר הַגָּדוֹל יֵאָכֵל בַּגְּדֵי הָרַךְ** שהקריבוהו לפסח, ונמנים עליו, **וּמשמע** שמה **שֶׁאֵינוֹ נֶאֱכָל** בשור הגדול **לֹא** יאכל ואין נמנים עליו. **אֵימָא סֵיפָא** - אמור ולמד את הסיפא של המשנה, **רָאשֵׁי כְּנָפַיִם וְהַפְּחוּסִים** נאכלים בגדי הרך ונמנים עליהם, **וְהָא הָנֵי לֹא מִתְאַכְלִי** - והרי אלו אינם נאכלים **בַּשּׁוּר הַגָּדוֹל**, ומדוע נמנים עליהם בקרבן פסח[יד].

מתרץ רבה, **אֶלָּא תַּנָּאֵי הִיא** - הרישא והסיפא של משנתנו נשנו על ידי שני תנאים, **וְהָכִי קָתָנֵי** - וכך יש לשנות במשנה, **כָּל הַנֶּאֱכָל בַּשּׁוּר הַגָּדוֹל יֵאָכֵל בַּגְּדֵי הָרַךְ, וְשֶׁאֵינוֹ נֶאֱכָל לֹא. וְיֵשׁ אוֹמְרִים, אַף רָאשֵׁי כְּנָפַיִם וְהַפְּחוּסִים** נאכלים בגדי הרך, ואף שאינם נאכלים בשור הגדול לאחר בישול רגיל, אך מאחר שנאכלים על ידי שליקה היינו לאחר בישול זמן רב, נאכלים אף בגדי הרך[טו]. ואולם כל זה לדעת היש אומרים, אבל לדעת תנא קמא, רק דבר הנאכל בשור הגדול בבישול רגיל נאכל בגדי הרך[טז].

תירוץ נוסף, **רָבָא אָמַר, מָה הֵן הֵן קָתָנֵי** - כוונת המשנה לבאר מה הן הדברים הנאכלים בשור הגדול, כלומר הכנפים והסחוסים הובאו במשנה כדוגמא לבאר מה הן הדברים הנאכלים בשור הגדול, **וְהָכִי קָתָנֵי** - וכך יש לשנות במשנה, **כָּל הַנֶּאֱכָל בַּשּׁוּר הַגָּדוֹל בְּשִׁלְקָא**

א. **כגון** בגר שנתגייר, או קטן שנאנס אביו ולא יכול היה למולו בזמנו. רש"י (ד"ה כגון ולמ).

ב. **כמבואר** במסכת שבת (קלג:), שאם היתה בהרת במקום המילה מותר לקצוץ אותה [ואפילו במילה שלא בזמנה]. ואף שעובר בכך על איסור 'השמר בנגע הצרעת' (דברים כד ח).

ג. **שהרי** כהן מצורע אינו רשאי לעבוד עבודה.

ד. **בקרבנות** שקבוע להם זמן, כקרבנות ציבור וקרבן פסח.

ה. **נתבאר** ה'קל וחומר' על פי פירוש רש"י בסוגיא. ובתוספות (ד"ה ולמ) תמהו על פירושו, שהרי מבואר במסכת שבת (שם) שרבא אינו סובר 'קל וחומר' זה, מאחר והוא סובר שטעם הדבר שצרעת דוחה עבודה [דהיינו שכהן מצורע אינו עובד עבודה] אינו משום שצרעת חמורה מעבודה ודוחה אותה, אלא שמצורע פסול לעבודה. ועל כן הביאו התוספות את פירושו של רבינו חננאל, המפרש שכוונת רבא היא שהיה אפשר ללמוד 'קל וחומר' מ'אוכל נפש', שמצינו בו שהוא דוחה יום טוב, אף שאינו חמור כל כך [שאין בו אלא משום שמחת יום טוב], וקל וחומר למילה החמורה, שנכרתו עליה שלש עשרה בריתות, שמן הדין היה שתדחה יום טוב [וביאר בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' פה), שאין כוונת רבינו חננאל להוכיח מ'אוכל נפש' עצמו שדוחה יום טוב, שהרי אין זה 'דחויה' אלא 'הותרה', שלא אסרה תורה כלל מלאכת אוכל נפש ביום טוב, אלא כוונתו להוכיח ממכשירי אוכל נפש, שמצינו בהם שאינם דוחים יום טוב אלא אם כן אי אפשר לעשותם מבעוד יום, ובהכרח שאצלם אין זה 'הותרה' אלא 'דחויה']. אך הקשו התוספות אף על פירוש זה, שיש לפרוך הקל וחומר, מה ל'אוכל נפש' שהיא מצוה עוברת, שלמחר שוב אינו יכול לקיימה, ואילו מצות מילה [שלא בזמנה] יכול הוא לקיימה גם לאחר יום טוב. ועל כן הביאו התוספות פירוש נוסף בשם ר"י, שיש ללמוד 'קל וחומר' מהקרבת נדרים ונדבות, שסובר רבא שהיא דוחה יום טוב, אף שאינה חמורה כל כך, וקל וחומר למילה החמורה, שנכרתו עליה שלש עשרה בריתות.

ו. **שנאמר** (ויקרא כג לט) 'ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון'.

ז. **טעם** הדבר ש'אין עשה דוחה לא תעשה ועשה', לפי שאין ה'עשה' האחד עדיף מן ה'עשה' השני לדחותו, ואכן מטעם זה 'אין עשה דוחה עשה', אפילו כשאין 'לא תעשה' עמו, ולא נקטה הגמרא 'אין עשה דוחה לא תעשה ועשה' אלא ל'רווחא דמילתא'. ריטב"א בבבא מציעא (ל. ד"ה והא).

ח. **שיטת** רש"י (ד"ה יאכל), שהנידון בסוגייתנו באלו חלקים יוצאים ידי חובת אכילת קרבן פסח ונמנים עליהם, ובאלו לא [ראה ברש"י בחולין (עז. ד"ה נמנין) ובמאירי (שם ד"ה ומגלגלו), ש'נמנים עליהם' היינו שיוצאים בהם ידי חובת אכילת קרבן פסח]. אמנם ראה להלן בהערה בביאור המשנה שהרמב"ם והראב"ד ביארו באופן אחר [הרמב"ם לענין שבירת עצם, והראב"ד לענין איסור נותר].

ט. **ומה** שלא התקשה בו עד עתה לא יתקשה יותר. רש"י (ד"ה כל).

י. **רש"י** (ד"ה יאכל). אבל קודם שמונה ימים אינו כשר לקרבן, שנאמר (שם כב כז) 'ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה לה'. תוספות יו"ט (פ"ז מי"ח).
מה שהוזכר גדי לאו דווקא הוא, אלא הוא הדין לטלה [שכן קרבן הפסח בא מן הכבשים ומן העזים, כנאמר (שמות יב ה) 'שה תמים זכר בן שנה יהיה לכם מן הכבשים ומן העזים תקחו']. מאירי (ד"ה המשנה).

יא. **רש"י** (שם). כתב בקול הרמ"ז (פ"ז מי"ח), שמקור הדין הוא ממה שנאמר (דברים טז ג) 'וזבחת לה' אלקיך בקר וצאן' ומבואר במנחות (פג.) שמקישים דבר הבא מן הצאן ומן הבקר לקרבן פסח, ומהיקש זה למדים גם להיפך, להקיש קרבן פסח לדבר הבא מן הבקר, והיינו שאף שהפסח בא מן הצאן הרך [מגדי או כבש בן שנה], מכל מקום בשר שאינו ראוי לאכילה בבקר שהגיע לסוף גדילתו, אינו נאכל גם בפסח הבא מן הצאן הרך. ומה שכתב רש"י שסופו של הגדי להקשות, אין כוונתו לומר שזהו הטעם שהבשר אינו נאכל בגדי הרך, אלא כוונתו היא, שאם בשר הגדי לא היה מתקשה, לא היינו יכולים לדמותו ולהקישו לבקר.
לשיטת רש"י, הנידון על אלו חלקים בקרבן נמנים ועל אלו אין נמנים, ולא לענין היתר אכילה. אבל הרמב"ם (קרבן פסח פ"י ה"ח-ט) מפרש משנה זו לענין שבירת עצם, שהנאכל בשור הגדול נאכל אף בגדי הרך היינו שאינו עובר עליו משום 'ועצם לא תשברו בו' (שמות יב מו), אבל מה שאינו נאכל בשור הגדול, אף שבגדי הרך עדיין הוא ראוי לאכילה, אם אכלו עובר עליו משום שבירת עצם. והראב"ד (שם) השיג עליו וכתב שאין משנה זו באה לענין שבירת עצם אלא לגבי איסור בל תותירו, שדבר הנאכל בשור הגדול אם לא אכלו בגדי הרך עובר באיסור בל תותירו, ואם אינו נאכל בשור הגדול אף שיכול לאוכלו בגדי הרך אם לא אכלו אינו עובר באיסור בל תותירו. וראה בילקוט ביאורים ביאור שיטות הראשונים בהרחבה.

יב. **רש"י** (ד"ה וראשי ולמ).

יג. **כגון** תנוך האוזן, סחוסי החזה, והצלעות הקטנות שבסוף השדרה. רש"י (שם).

יד. **הגמרא** תקשה, הרי דברים אלו אינם נאכלים בשור הגדול, ומדוע נאכלים בגדי הרך.

טו. **דברים** אלו נאכלים בשור הגדול רק על ידי שליקה, כלומר בישול לזמן רב, ולמדה הגמרא שדווקא דבר הנאכל בשור הגדול בבישול רגיל נאכל בגדי הרך, אבל דבר הנאכל בשור הגדול רק על ידי שליקה אינו נאכל בגדי הרך, ולכן הקשתה מהסיפא, מדוע ראשי כנפים והסחוסים נאכלים בגדי הרך, הרי אינם נאכלים בשור הגדול בבישול רגיל.

טז. **רש"י** (ד"ה ואלא). וראה להלן בהערה מה שכתב השפת אמת (נדרים שם) בענין זה.

יז. **במלאכת** שלמה (פ"ז מי"ח) כתב שאינו זוכר מקום נוסף בש"ס שהגמרא אומרת 'תנאי היא', ואינה מזכירה לא שמות של תנאים ולא ברייתא כל שהיא שנחלקו בה.

ולא מילה שלא בזמנה. דלמי לא ממעט קרא אחיא בק"ו לדחות, ומה נרעת שדוחה את העבודה ועבודה דוחה את השבת מילה אף שלא בזמנה דוחה אותה, אפילו במקום בהרת יקון בהרתו, שבת שנדחת מפני עבודה אינו דין שתהא מילה דוחה[ט], ואתא קרא ומיעטה, לכיון דשלא בזמנה היא, כגון גר שנתגייר וקטן שנתגם אחיו ועבר זמנה, שהויה למחר, וגבי צריפת פסול קדשים נמי כמילה שלא בזמנה לחפשר לשהוייה למי: שבתון דיום טוב עשה הוא. דמשמע שבות, והוה ליה י"ט עשה ולא תעשה: **מתני'** כל הנאכל בשור הגדול יאכל בגדי הרך הגדול בו'. שכבר הוקשה כל מה שעתיד להקשות בו: יאכל בגדי הרך. רלוי לאכילה בפסח בן שמנה ימים, אבל מה שאין נאכל בשור הגדול אין נאכל עליו בפסח, אע"פ שעכשיו רך הוא עתיד להקשות בסופו: וראשי בנפים והסחוסים[ט]. שקורין טיבר"ס[ג] שברוש גף הכתף משפרלו"ן[ג], והסחוסין שאר הסחוס שבו, כגון תוך החזן והסחוסי החזה והגלעות הקטנות שבסוף השדרה: **גמ'** וי"א אף ראשי בנפים והסחוסין. הואיל ובשור הגדול גופיה מתאכלו בשליקה, נישול יתר: מה הן קתני. והכי קאמר, כל הנאכל בשור הגדול בשליקה יאכל בגדי הרך לגי, ומה הן, לאפי בנפים והסחוסין: גידים שסופן להקשות. גידי לומר, ובגדי וטלה הן רכים, אבל אם היה מזקין סופן להיות קשים: ר' יוחנן אומר בו'. וגידים הרכין דקתני בהך בריימא נידונין כבשר, לר' יוחנן אפשר לי' דרכין השתא, ולרים לקים אפשר ליה בשאר בהמה דטהורה שיהא בה גידים הרכין לעולם: הני אין. דס"ד מדפריש מה הן דוקא קאמר: הני מ"ט. פירוש הוא, ומשקנא דמירוצא: עגל הרך. מפרש בהעור והרוטב[ד] כל זמן שיונק, ועור לאחר רך מולגין אותו ואוכל עמו: מהו שיטמא. טומאת אוכלין, בתר השתא אזלינן וטהור הוא ולא טמא, אי בתר סוף אזלינן טמא הוא: לא חש לקמחיה. למה שהוא טוען ומוליא מפיו כלומר לדיבורו [יבמות מב ע"ב]. טוחן ומוליא סופין ואינו חושש כלומר מרבה לבריס שאינם [סוכה נד ע"א]. **אל תקניטני.** להשיב לי ממנה. **שבלשון יחיד אני שונה אותה**, משנה שלמה בלשון יחיד [חולין קכב ע"ב]. כלומר יחידאה היא ולא קיימין כוותיה [שם נה ע"ב]. **המותיר בטהור.** נפשה טהור וכשר. **השובר.** את העצם טמא אינו מטמא כטהור אפילו כטהור וכ"ש בטמא. **ליתן עשה.** ואע"ג דלא תעשה והוי לאו שאין בו מעשה ואפילו הכי עשה הוא, דכתיב [חמורה ד:]. אם מותיר ועובר על לאו שאין בו מעשה נמקו הכתוב בעשה זה מעושן של שבת לומר זה עושה ומקנת עבירתו שיצרפנו [שבועות ג:]. דמשמע שזה עושה על לאו שאין בו מעשה הוא הומיאו יצרפנו ויפטר [סנהדרין סג ע"ב]. שהעשה המוטל מחבריו מקנתו וכפרתו על עבירת הלאו [מכות ד:]. **לא מן השם הוא זה.** לא מעשה זה הוא פטור [חולין פג.]. אין טעם זה עיקר ללאו שאינו אלא שאין לוקין עליו אלא מפני מה המותיר אינו לוקה לפי שהוא לאו שאין בו מעשה [מכות ד ע"ב]. לא מעשה זה המלקות בטל בו אבל כל עצמו אין בו מלקות לפי שאין בו מעשה [שבועות ג:]. **שאין בו מעשה.** יש בו ולא אבל ומחליו נעשה עובר [חולין פג ע"א]. לשהוא מותירו לא קעביד שום מעשה [חמורה ד ע"ב].

ולא מילה שלא בזמנה באה מק"ו רב אשי אמר [א] שבתון די"ט עשה הוא ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה: **מתני'** [ט] כל הנאכל בשור הגדול יאכל בגדי הרך וראשי בנפים והסחוסים: **גמ'** רבה רמי תנן כל הנאכל בשור הגדול יאכל בגדי הרך ושאינו נאכל לא אימא סיפא ראשי בנפים והסחוסים והא הני לא מתאכלי בשור הגדול אלא תנאי היא והכי קתני כל הנאכל בשור הגדול יאכל בגדי הרך ושאינו נאכל לא וי"א אף ראשי בנפים והסחוסים רבא אמר מה הן קתני והכי קתני [א] כל הנאכל בשור הגדול בשלקא יאכל בגדי הרך בצלי ומה הן ראשי בנפים והסחוסי תניא כוותיה דרבא כל הנאכל בשור הגדול בשלקא יאכל בגדי הרך בצלי ומה הן ראשי בנפים והסחוסים וגידין הרכין נידונין כבשר. [ב] איתמר גידין שסופן להקשות רבי יוחנן אמר נמנין עליהן בפסח ריש לקיש אמר [ב] אין נמנין עליהן בפסח ר' יוחנן אמר נמנין עליהן בתר השתא אזלינן ריש לקיש אמר אין נמנין עליהן בתר בסוף אזלינן איתיביה ריש לקיש לר' יוחנן כל הנאכל בשור הגדול יאכל בגדי הרך ומה הן ראשי בנפים והסחוסים הני אין אבל גידין שסופן להקשות לא א"ל תנא הני וה"ה להנך הני מ"ט דהא מתאכלי בשור הגדול בשלקא הנך נמי מתאכלי בשור הגדול בשלקא. א"ל ר' ירמיה לרבי אבין כי אזלת לקמיה דר' אבהו רמי ליה מי אמר רבי יוחנן גידין שסופן להקשות נמנין עליהן בפסח אלמא בתר השתא אזלינן והא [ג] בעא מיניה ריש לקיש מרבי יוחנן עור הראש של עגל הרך מהו שיטמא ואמר לו אין מטמא אלמא בתר בסוף אזלינן א"ל [ד] דרמא לך הא לא חש לקמחיה דרמא ביה הדר ביה רבי יוחנן לגבי דריש לקיש וא"ל [ה] אל תקניטני שבלשון יחיד אני שונה אותה: **מתני'** [ו] השובר את העצם בפסח הטהור הרי זה לוקה אחד [אחר חכמים] [ז] אבל המותיר בטהור והשובר בטמא אינו לוקה את הארבעים: **גמ'** בשלמא מותיר בטהור [ח] דתניא [ב] לא תותירו ממנו עד בקר והנותר ממנו עד בקר וגו' בא הכתוב ליתן עשה אחר לא תעשה לומר שאין לוקה דברי רבי יהודה רבי יעקב אומר לא מן השם הוא זה אלא משום דהוה ליה לאו שאין בו מעשה ואין לוקין עליו אלא שובר בטמא מנלן דאמר קרא [ג] ועצם לא תשברו בו [ט] בו בכשר ולא בפסול. ת"ר ועצם לא תשברו בו בו בכשר ולא בפסול ר' אומר [ג] בבית אחד יאכל ועצם לא תשברו בו כל הראוי לאכילה יש בו משום שבירת עצם ושאין ראוי לאכילה אין בו משום שבירת עצם מאי בינייהו א"ר ירמיה פסח הבא בטומאה איכא בינייהו למ"ד בשר האי

ולא מילה שלא בזמנה דאתיא בק"ו. פירש בקונ' ומה נרעת שדוחה את העבודה ועבודה דוחה את השבת וקשה דרבא לית ליה התי ק"ו בפ' ר' אליעזר דמילה (שבת קלג:) דקסבר דהא לגרעת דוחה עבודה לא משום חומרא לגרעת אלא משום דגברא אלא חזי ור"ת פי' ק"ו ומה מוכל נפש שלא נכרתו עליו י"ג בריתות דוחה י"ט כו' ויש להשיב מה לאוכל נפש שכן מצוה עוברת שלמחר לא יהיה מצוה עליה ואומר ר"י דאיכא למיעבד ק"ו מנדריס ונדבות דלמו י"ט אע"פ שלא נכרתו עליהן י"ג בריתות וסבר רבא דקריבין בי"ט ואיכא למיפרך מה לנדריס ונדבות שכן טורח גבוה כדפריך בפ' ר' אליעזר דמילה (שם דף קלא.) מה לעומר ושתי הלחם כו' דאלו מוכה ניהו ואפילו חטאות ואשמות לא מיקרו טורח גבוה כיון דאי לאו דחטאת לא נעשו לאיתויינהו ונרחה[ז] דרבא אית ליה הא דרב אחי בי"ט עשה ולא תעשה ולהכי איצטריך ק"ו דאי לאו ק"ו לא הוה צריך למיסר וכן משמע בפ"ק דביצה (דף ח:) דפריך גבי אפר כירה מוכן לודאי כו' סוף סוף י"ט עשה הוא ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה אלא אמר רבא כו' משמע דרבא אית ליה בי"ט עשה הוא והשתא לבדו לא איצטריך למיסר קדשים אלא על מילה דאיכא ק"ו אמר[ח] רבא פרק (שם לא הניח[ו]) (דף קלג.) וגמרא מייתי לה הכא אשריפת קדשים דממילא ממעטי ורב אחי לא קאי למיפלג ארבא אלא מילתא דנפשיה קאמר ואקדשים קאי ואפילו אמילה כדמשמע שם לא הניח לית ליה קל ומוסר: **גידין** שסופן להקשות. פי' שקו' גידי לוחר ואין נרחה לריב"ח דהא משמע להשתא הס רכיס כשבר לגמרי ואפי' ר"ל לא פסיל להו אלא משום שסוף ולעיל[ט] קאמר אלא אשריפת בגידי לוחר משמע שכן לוחר גבוה כדי שיהו נותר ואין רחוין ליאכל כמו עלמות אלא נרחה להיינו גידי שברה וגידים הרכים דקתני בבריימא מיירי בגידי בשר לכ"ע הוו כשבר:

הואיל ומתאכלי בשור הגדול בשלקא. והשתא לא חזיל רבי יוחנן בתר השתא אלא בשור הגדול שבשלקא ומ"ת הואיל ור"ל מאי פריך ליה לר' יוחנן מדרבה תיקשי לדידיה דמוכח בבריימא דשבשר הנאכל בשור הגדול שבשלקא אזלינן בתר השתא ויש לומר דשבר ר"ל דרשאי כנפים והסחוסין יש עליהם שם שבר יותר מבגידים ופריך לרבי יוחנן מדלא נקט בבריימא גידים דהוי רבותא טפי ור' יוחנן משני לאין רבותא כלל מה שאין בהן טעם שבר כל כך דהא שם היו רכים לעולם לא היה פושטן הילכך כיון דמתאכלי בשלקא נימנין עליהן כמו רשאי כנפים והסחוסים ורשב"ג מפרש טעמא דריש לקיש דגידים לא דמו לרשאי כנפים והסחוסים דגידים סופן להקשות בגדי עלמו אבל רשאי כנפים והסחוסים אין סופם להקשות בגדי לעולם אלא בשור הגדול דוקא ולא שייך למיזל בהו בתר בסוף כיון דבגדי וטלה הס רכיס לעולם: **הא** הדר ביה ר' יוחנן. פירוש מהך דשמעתין כדמוכח בפרק בהמה המקשה (חולין עז.) וקשה לר"י לר"ל לתותביה לר' יוחנן מהיכא שעורותיהן כשבר תיקשי לנפשיה דקסבר גבי פסח בתר בסוף אזלינן והתם גזיל בתר השתא ו"ל שלפי שבשור רשם של עגל הרך יש לו טעם שבר הרבה מגידין וריב"ח אומר דבירושלמי[מ] פריך דר"ל אר"ל ומשני טעמא דר"ל מקרא ומכלו את הבשר (שמות יב) ולא גידין ובשור הרשם של עגל הרך אזיל בתר להשתא והכא הוי גזירת הכתוב: היתה

מסורת הש"ס
עם הוספות

ט) עיין תוס' חולין עז. ד"ה עור, י) חולין דף עו:, יא) חולין דף קכב:, יב) [יומא מו. סוכה נד. ע"ש פירש"י יבמות מב:], יג) חולין קכב: ודף עו. [נה: קלד.], יד) לעיל דף פג. שבועות ג: [מכות יז.], טו) סנהדרין דף סג. שבועות דף ג: מכות דף ד: ודף טו. חולין דף פב: ודף לג. קמג: ממורה דף ד:, יז) [לעיל ע. וש"נ], יח) שבת קלב., יט) חולין דף אהח19/06/2018גות דף יג:, כ) דף פג:, מ) כאן ובסנהדרין פ"ח ה"ב.

הגהות הב"ח

(ט) רש"י ד"ה אבל המותיר וכו' אינו נוקה לא המותיר:

תורה אור השלם

א) אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ תָּחֹגּוּ אֶת חַג יְיָ שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן:
[ויקרא כג, לט]

ב) וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְהַנֹּתָר מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ:
[שמות יב, י]

ג) בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ:
[שמות יב, מו]

הגהות וציונים

ט] צ"ל הסחוסים (דפו"י) והוא לשון רש"י ואינו מהד"ה, ותיבת "והסחוסין" בסמוך הוא דיבור חדש (עיין רע"ב ותי"ט) 3] כעין עצם רכה: ג] עצם הכתף: 7] נראה דלא מקושר למעלה וכן הרבה במס' זו (ב"ש): ה] צ"ל אמרה (ב"ש): ו] [צ"ל ר' אלישזר] (גליון) ואין צריך למחוק תיבות "אם לא הביא" והכוונה לפרק ר"א אם לא הביא (ב"ש):

ליקוטי רש"י

ואין עשה. דנפש מצרופו דומה יו"ט דהוה לו תעשה ועשה ואע"ג דהלקח גר ביו"ט מלאכה המותרת היא הוחיל והצערת שאר קדשים שאין ניהנין מהן נאסרין גם זו לא יצא מן הכלל [שבת כה ע"א]. נמנין עליהן. דאפי' לא נמנה אדם עם החבורה אלא לאכול מהן יצא ידי אכילת פסח אלמא בשר ניהו [חולין עז ע"א]. לא חש לקמחיה. למה שהוא טוחן ומוליא מפיו כלומר לדיבורו [יבמות מב ע"ב]. טוחן ומוליא סופין ואינו חושש כלומר מרבה לבריס שאינם [סוכה נד ע"א]. אל תקניטני. להשיב לי ממנה. שבלשון יחיד אני שונה אותה, משנה שלמה בלשון יחיד [חולין קכב ע"ב]. כלומר יחידאה היא ולא קיימין כוותיה [שם נה ע"ב]. המותיר בטהור. נפשה טהור וכשר. השובר. את העצם טמא אינו מטמא כטהור וכ"ש בטמא. ליתן עשה. ואע"ג דלא תעשה והוי לאו שאין בו מעשה [חמורה ד:]. אם מותיר ועובר על לאו שאין בו מעשה נמקו הכתוב בעשה זה מעושן של שבת לומר זה עושה ומקנת עבירתו שיצרפנו [שבועות ג:]. דמשמע שזה עושה על לאו שאין בו מעשה הוא הומיאו יצרפנו ויפטר [סנהדרין סג ע"ב]. שהעשה המוטל מחבריו מקנתו וכפרתו על עבירת הלאו [מכות ד:]. לא מן השם הוא זה. לא מעשה זה הוא פטור [חולין פג.]. אין טעם זה עיקר ללאו שאינו אלא שאין לוקין עליו אלא מפני מה המותיר אינו לוקה לפי שהוא לאו שאין בו מעשה [מכות ד ע"ב]. לא מעשה זה המלקות בטל בו אבל כל עצמו אין בו מלקות לפי שאין בו מעשה [שבועות ג:]. שאין בו מעשה. יש בו ולא אבל ומחליו נעשה עובר [חולין פג ע"א]. לשהוא מותירו לא קעביד שום מעשה [חמורה ד ע"ב].

עין משפט
נר מצוה

פו א מיי' פ"י מהל' ק"פ הלכה ט:
פז ב מיי' שם הל' י:
פח ג מיי' שם הלכה ח:
פט ד מיי' שם והל' יח:

רבינו חננאל

מהאי קרא הוא לבדו יעשה לכם הוא ולא מכשירין. **לבדו ולא מילה שלא בזמנו** דאתיא בקל וחומר ומה אוכל נפש שאע"פ שהוא באזהרת שמחה ואינה מצוה דוחה יום טוב מילה שאע"פ שהיא שלא בזמנה מצוה היא שנכרתו עליה [י"ג] בריתות וחייב כרת אם לא ימול אינו דין שידחה יום טוב ת"ל לבדו ולא מילה שלא בזמנה. **ואם** מילה שהיא מצוה והמבטלה לגמרי ענוש כרת ולא עוד אלא שהיא מצוה שנכרתו עליה שלש עשרה בריתות (אינה עשה) אינו דוחה יום טוב כל שכן של נותר שלא ידחה יום טוב שאפילו בטלו לגמרי אינו ענוש כרת: **רב אשי** מפיק ליה מהאי דכתיב בי"ט שבתון ולא תעשה מלאכה נמצא ביו"ט עשה שבתון ולא תעשה כמשמעו ואין עשה דוחה את לא תעשה ועשה: **מתני' כל הנאכל בשור הגדול יאכל בגדי הרך ראשי הכנפים והסחוסים כו'**. וכי כל מי שאינו נאכל בשור אינו נאכל בגדי הרך והרי ראשי כנפים והסחוסים שאינן נאכלין בשור הגדול שהן כעצמות ובגדי הרך נאכלין. **ופריק רבא ואמר** הכי קאמר כל הנאכל בשור הגדול שלוק יאכל צלי בגדי הרך ומה הן ראשי כנפים והסחוסין. תניא כותיה דרבא כל הנאכל בשור הגדול בשלקא כו' עד וגידין הרכין כבשר: **איתמר גידין שסופן להקשות** ר' יוחנן אמר נמנין עליהן בפסח דבתר השתא אזלינן והשתא רכין הן וכבשר הן. וריש לקיש פליג עליה ומותיב עליה ממתני'. ושני ליה הכי תנא תני ראשי כנפים והסחוסין הואיל ומתכלי בשור הגדול בשלקא והוא הדין לגידים [שסופן] להקשות דהני נמי מיתכלי בשור הגדול בשלקא. **רמי ליה רבנן קמיה דר' אבהו** מי אמר ר' יוחנן גידין הרכין שסופן להקשות נמנין עליהן בפסח אלמא בתר השתא אזלינן וכי בשר נינהו והא בעיא ר"ל מר"י עור הראש של עגל הרך מהו שיטמא ואמר ליה אינו מטמא דאלמא בתר בסוף אזלינן. **אמר ליה ר' אבהו דרמא הא לא חש לקמחיה** כלומר אכילתו להפסד הולכת שאינו מתעסק בתורה כראוי לה (בפ') [הא] הדר ר' יוחנן ואמר לריש לקיש בעידנא דאקשי' עליה והתנן אלו שעורותיהן כבשרן ואחד מהן עור הראש של עגל הרך אמר לו ר' יוחנן משנה זו דברי [יחיד] הן דברי אלעזר בן יהודה איש אבלים [משום רבי] מר' יוחנן (ובגליון יעקב) הם ומפורש בפ' העור הרוטב כי אמר לו רבי יוחנן אל תקניטני בלשון יחיד אני שונה אותה: **מתני' אבל המותיר בטהור כו'**. בשלמא מותיר בטהור אינו לוקה דתניא לא תותירו ממנו עד בקר והנותר ממנו עד בקר וגו' בא הכתוב כו' לרבי יהודה כדאית ליה ולר' יעקב כדאית ליה. **אלא** שובר העצם בטמא מנא לן דלא לקי. **ופשטינן לה מהא דת"ר ועצם לא תשברו בו** בכשר ולא בפסול ר' אומר בבית אחד יאכל ועצם לא תשברו בו הטהור ראוי לאכילה יש בו שבירת

- על ידי שליקתו [בישול זמן רב״], **יֵאָכֵל בַּגְּדֵי הָרַךְ בְּצָלִי, וּמָה** הֵן הנאכלים בשור הגדול בשליקה, **רָאשֵׁי כְּנָפַיִם וְהַפְּחוּסִים**, ואלו נאכלים בגדי הרך בצלי״ט.

הגמרא מביאה הוכחה לרבא מברייתא:
תַּנְיָא כְּוָותֵיהּ דְּרָבָא - שנינו בברייתא כדברי רבא, **כָּל הַנֶּאֱכָל בַּשּׁוּר הַגָּדוֹל בְּשִׁלְקָא** - על ידי שליקתו, **יֵאָכֵל בַּגְּדֵי הָרַךְ בְּצָלִי, וּמָה** הֵן הדברים הנאכלים בשור הגדול על ידי שליקתם, **רָאשֵׁי כְּנָפַיִם וְהַפְּחוּסִים**[כ].

הברייתא מחדשת דבר נוסף:
וְגִידִין הָרַכִּין שבקרבן פסח, גם כן **נִידּוֹנִין כְּבָשָׂר** ונמנים עליהם[כא].

★

הגמרא דנה בענין גידים שסופם להתקשות, האם נחשבים כבשר:
אִיתְּמַר - נאמר בבית המדרש, **גִּידִין שֶׁסּוֹפָן לְהִתְקַשּׁוֹת** - גידי צואר שבתחילתם רכים הם וראויים לאכילה, ואולם סופם שיתקשו ומחמת כן לא יהיו ראויים לאכילה[כב], נחלקו בכך אמוראים, **רַבִּי יוֹחָנָן אָמַר, נִמְנִין עֲלֵיהֶן בַּפֶּסַח. רֵישׁ לָקִישׁ אָמַר, אֵין נִמְנִין עֲלֵיהֶן בַּפֶּסַח**[כג].

הגמרא מבארת את טעם מחלוקתם:
רַבִּי יוֹחָנָן אָמַר, נִמְנִין עֲלֵיהֶן, שלדעתו **בָּתַר הַשְׁתָּא אָזְלִינַן** - אנו הולכים וקובעים את דין הגידים על פי מצבם כעת, וכיון שעתה הגידים ראויים לאכילה נמנים עליהם[כד]. **וְרֵישׁ לָקִישׁ אָמַר, אֵין נִמְנִין עֲלֵיהֶן**, שלדעתו **בָּתַר בַּסּוֹף אָזְלִינַן** - הולכים אנו וקובעים את דין הגידים לפי מצבם בעתיד, וכיון שסופם להתקשות ולא יהיו ראויים לאכילה, אינם נחשבים בשר של קרבן פסח[כה].

ריש לקיש מקשה על רבי יוחנן מברייתא:
אִיתְּיבֵיהּ - הקשה **רֵישׁ לָקִישׁ לְרַבִּי יוֹחָנָן**, שנינו בברייתא, **כָּל הַנֶּאֱכָל בַּשּׁוּר הַגָּדוֹל יֵאָכֵל בַּגְּדֵי הָרַךְ, וּמָה הֵן רָאשֵׁי כְּנָפַיִם וְהַפְּחוּסִים.** ומדייק ריש לקיש, **הָנֵי** - אלו, ראשי הכנפים והסחוסים, **אִין** - כן, **אֲבָל גִּידִין שֶׁסּוֹפָן לְהִתְקַשּׁוֹת, לָא**, כלומר רק ראשי כנפים והסחוסים נאכלים בגדי הרך אבל גידים שסופם להתקשות לא, וקשה על רבי יוחנן שאמר שנמנים אף על גידים שסופם להתקשות[כו].

מתרץ רבי יוחנן:
אָמַר לֵיהּ רבי יוחנן לריש לקיש, **תָּנָא הָנֵי** - התנא נקט כנפים וסחוסים, **וְהוּא הַדִּין לְהָנָךְ** - לגידים שסופם להקשות, שהרי **הָנֵי מַאי טַעֲמָא** - מה הטעם שהכנפים והסחוסים נאכלים בגדי הרך, משום **דְּהָא מִתְאַכְלִי בַּשּׁוּר הַגָּדוֹל בְּשִׁלְקָא** - שהם נאכלים בשור הגדול על ידי בישול מרובה, **אִם כֵּן הָנָךְ נַמִי** - גם גידים שסופם להקשות **מִתְאַכְלִי בַּשּׁוּר הַגָּדוֹל בְּשִׁלְקָא** - נאכלים בשור הגדול על ידי בישול מרובה, ולכן אף הם נאכלים בגדי הרך.

רבי ירמיה מקשה סתירה בדברי רבי יוחנן:
אָמַר לֵיהּ רַבִּי יִרְמְיָה לְרַבִּי אָבִין, כִּי אָזְלַת לְקַמֵּיהּ דְּרַבִּי אֲבָהוּ - כאשר תלך ללמוד אצל רבי אבהו, **רְמִי לֵיהּ** - תקשה לו, **מִי** [-וכי] **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן גִּידִין שֶׁסּוֹפָן לְהִתְקַשּׁוֹת נִמְנִין עֲלֵיהֶן בַּפֶּסַח, אַלְמָא בָּתַר הַשְׁתָּא אָזְלִינַן** - ומוכח שלדעתו אנו דנים לפי מצב הגידים כעת, **וְהָא בְּעָא מִינֵּיהּ** - והרי שאל ממנו **רֵישׁ לָקִישׁ מֵרַבִּי יוֹחָנָן, עוֹר הָרֹאשׁ שֶׁל עֶגֶל הָרַךְ** שהוא ראוי לאכילה[כז], **מַהוּ שֶׁיִּטַּמֵּא** בטומאת אוכלים[כח], האם כיון שכעת הוא רך וראוי לאכילה, יש שם אוכל עליו ונטמא, או שמא מאחר וסופו להתקשות אין שם אוכל עליו ואינו נטמא בטומאת אוכלים. **וְאָמַר לֵיהּ** רבי יוחנן לריש לקיש, **אִין עוֹרוֹ מִטַּמֵּא** בטומאת אוכלין. **אַלְמָא בָּתַר בַּסּוֹף אָזְלִינַן** - מוכח שלדעתו כיון שסופו להתקשות ולא יהיה ראוי לאכילה, אנו קובעים שאף מעתה אינו נחשב אוכל ואינו מטמא טומאת אוכלים. ונמצא שיש סתירה בדברי רבי יוחנן, שבקרבן פסח בענין גידים שסופם להתקשות סובר שדינם נקבע על פי מצבם כעת, ואילו לגבי טומאת אוכלים בענין עור הראש של עגל הרך סובר שדינו נקבע על פי מצבו בעתיד[כט].

רבי אבהו מיישב את הסתירה:
אָמַר לֵיהּ רבי אבהו לרבי אבין, **דִּרְמָא לָךְ הָא** - מי שהקשה לך כן, **לָא חָשׁ לְקַמְחֵיהּ** - לא שם אל לבו מה הוא טוחן חטים או פסולת, כלומר מרבה דברים שאינם נכונים[ל], **דְּהָא הַדַּר בֵּיהּ** - שהלא חזר בו **רַבִּי יוֹחָנָן לְגַבֵּי דְּרֵישׁ לָקִישׁ** - במחלוקתו עם ריש לקיש לענין גידים שסופן להקשות[לא]. שכשהשיב רבי יוחנן לריש לקיש ואמר שעור הראש של עגל הרך אינו מקבל טומאת אוכלין משום שסופו להתקשות, הקשה לו ריש לקיש ממשנה מפורשת בחולין (קכג.) שעור הראש של עגל הרך דינו כבשר לענין טומאת אוכלין[לב], **וְאָמַר לֵיהּ**

אוצר החכמה
19/06/2018

יח. **רש״י** (סס). ראה רשב״א (נדרים מט. ד״ה המודר) שיש מקומות בגמרא שמשמע שם שהשליקה פחותה מבישול ויש מקומות שמשמע שהשליקה היא בישול זמן רב.
יט. **נמצא** שלדעת רבא אין מחלוקת תנאים במשנה, אלא לדעת כולם כנפים וסחוסים נאכלים בגדי הרך משום שנאכלים בשור הגדול על ידי שליקה. אבל לדעת רבה, דינם של הכנפים והסחוסים תלוי במחלוקת תנאים, שלתנא קמא אין נאכלים בגדי הרך משום שאין נאכלים בשור הגדול אלא על ידי שליקה, ולתנא השני נאכלים, כיון שהם נאכלים בשור הגדול על ידי שליקה.
כ. **השפת** אמת (נרסק״י ד״ה ו״ל) תמה מה ההוכחה מהברייתא לדעת רבא, הרי גם לדעת רבה שסובר שבמשנה נשנו שתי דעות, ניתן לבאר את הברייתא ולומר שהיא סוברת כפי הדעה השניה במשנה, שגם דבר הנאכל בשור הגדול בשליקה יאכל בגדי הרך [וכתב, שלולי דברי רש״י (סס), היה ניתן לפרש שלפי רבה, הדעה השניה במשנתנו חולקת וסוברת שגם דבר שאינו נאכל בשור הגדול כלל יאכל בגדי הרך, שאם כעת הבשר ראוי לאכילה די בכך. ואם נבאר כך, מובנת ההוכחה מהברייתא לרבא, שהרי בברייתא מבואר שדווקא דבר הנאכל בשור הגדול בשליקה יאכל בגדי הרך, ולכן ראשי כנפים והסחוסים נאכלים בגדי הרך משום שנאכלים בשור הגדול בשליקה, והרי לרבה אין דעה הסוברת כן. אבל לרש״י קשה. ונשאר ב׳צריך עיון׳ על רש״י מדוע מיאן לבאר כן בדעת רבה].
כא. **ויוצאים** ידי חובה באכילתם.
כב. **רש״י** (ד״ה גידין) אולם התוספות (ד״ה גידין) הקשו על פירושו, שבגמרא כאן משמע שהגידים כעת ראויים לאכילה, ולא נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש אלא אם הולכים אחר העתיד כשלא יהיו ראויים לאכילה, והלא לעיל (פג:) שנינו שגידי צואר אינם ראויים לאכילה והרי הם כעצמות, ומשמע שמתחילה כבר אינם ראויים לאכילה. ולכן פירשו התוספות שכאן מדובר בגידי השדרה.
כג. **גם** כאן, ׳נמנים עליהם׳ ו׳אין נמנים עליהם׳ היינו אם יוצאים בהם ידי חובת אכילת קרבן פסח או לא [וכפי שהתבאר בהקדמה לסוגיא ובהערה שם].
כד. **ולדעת** רבי יוחנן כוונת הברייתא במה שאמרה ׳גידין הרכים נידונין כבשר׳ לגידים שעתה הם רכים אף שהם עתידים להתקשות. רש״י (ד״ה ר׳ יוחנן).
כה. **ולדעת** ריש לקיש מה שמבואר בברייתא ש׳גידין הרכים נידונין כבשר׳, הכוונה רק לגידים שאינם עתידים להתקשות. רש״י (סס).

ביאור מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש כך הוא, שבאמת גידים אלו ראויים לאכילה גם לאחר שיתקשו על ידי שליקה, ולכן סובר רבי יוחנן שיאכלו בגדי הרך [שאם לא כן הרי מבואר במשנה שכל הנאכל בשור הגדול יאכל בגדי הרך אבל מה שאינו נאכל בשור הגדול לא יאכל בגדי הרך], והיינו שמאחר וכעת רכים הם, שם בשר עליהם, ואף שסופם להתקשות מכל מקום הרי לאחר שיתקשו ניתן לאוכלם על ידי שליקה. וריש לקיש סובר שדווקא בבשר גמור הדין כן, שאם גם לאחר שיתקשה ניתן לאוכלו על ידי שליקה נמנים עליו, וכן גם בראשי כנפים וסחוסים שטעם בשר בהם, ודינם כבשר לענין זה, אבל גידים רכים אין בהם טעם בשר, ולכן אין נמנים עליהם אלא אם אין סופם להתקשות, אבל על אלו שסופם להתקשות לא. תוספות (ד״ה המילן). ראה שם עוד שהביאו בשם הרשב״א אופן נוסף בביאור המחלוקת.
כו. **ריש** לקיש בקושייתו למד שמלשון הברייתא ׳ומה הן׳ משמע שאלו דווקא יאכלו בגדי הרך אבל גידים שסופם להקשות לא. רש״י (ד״ה הני).
כז. **שכל** זמן שהעגל יונק עורו רך, ולאחר ששוחטים אותו מכניסים אותו ברותחים והוא נאכל יחד עם עורו, אבל כשהוא גדל אין עורו ראוי לאכילה. רש״י (ד״ה עגל).
כח. **כל** דבר שיש עליו תורת אוכל, אם נגע בשרץ או בטמא מת, נטמא בטומאת אוכלים [המיוחד בטומאת אוכלים הוא, שאין אוכל נעשה לעולם אב הטומאה, אין לו טהרה במקוה ואינו מטמא אחרים מהתורה רק מדרבנן. יבקש דעת (הקדמת המפרשת ישרגל למסדר טהרות סי׳ נב)].
כט. **נתבאר** לעיל בהערה שמה שאמר רבי יוחנן בגידים שסופם להקשות שהולכים אחר מצבם עתה, אינו אלא משום שאף בשור הגדול הם נאכלים בשליקה. ולפי זה צריך לומר שידעה הגמרא שאף עור הראש נאכל בשור הגדול בשליקה, שאם לא כן לא תובן קושיית הגמרא. מהרש״א (נמוסי ד״ה המילן).
ל. **רש״י** (ד״ה לח, סוכה מד. ד״ה דלמא).
לא. **רש״י** (ד״ה הא).
לב. **הקשו** התוספות (ד״ה הא) הרי גם על ריש לקיש קשה ממשנה זו, שהלא ממשנה זו משמע שמצבו עתה קובע את הדין, ואילו בפסח סובר ריש לקיש בגידין שסופם להתקשות שמצבם בעתיד קובע את הדין. ותירצו, שבעור הראש של עגל הרך יש יותר טעם בשר מאשר בגידים, ולכן אף שסופו להקשות חשוב בשר [וכדעת ריש לקיש לענין ראשי כנפים והסחוסים, כפי שהתבאר לעיל בשם התוספות (ד״ה המילן). וכל זה

ולא מילה שלא בזמנה. דמי לא ממעט קרא אחיא בק"ו לדחות, ומה נרעת שדוחה את העבודה ועבודה דוחה את השבת מילה שלא בזמנה דוחה את העבודה ועבודה דוחה את השבת מילה שלא מפני עבודה אינו דין שתהא מילה דוחה[ט], ואתא קרא ומיעטה, לכיון דשלא בזמנה היא, כגון גר שנתגייר וקטן שנתכהן מציו ועבר זמנה, שהויה למחר, וגבי צריפת פסול קדשים נמי כמילה שלא בזמנה לאפשר לשהוייה למי: שבתון דיום טוב עשה הוא. למשמע שבות, והוה ליה י"ט עשה ולא מעשה: **מתני'** כל הנאכל בשור הגדול יאכל בגדי הרך. רלמוי לאכילה בפסח בן שמנה ימים, אבל מה שאין נאכל בשור הגדול אין נמנין עליו בפסח, אע"פ שעבדיו כך הוא עתיד להקשות בסופו: **וראשי בנפים והסחוסים**[ט]. שקורין טיגרו"ס[ג] שברגם גף הכתף משפרלו"ן[ג], והסחוסין שאר הסחוס שבו, כגון תוך החזן והסחוסי החזה והגלגלת הקטנת שבסוף הסדרה: **גמ'** וי"א אף ראשי בנפים והסחוסין. הואיל ובשור הגדול גופיה מתאכלו בשליקה, נישול יתר: מה הן קתני. והכי קאמר, כל הנאכל בשור הגדול בשליקה יאכל בגדי הרך לבד, ומה הן, לשאי בנפים והסחוסין: גידים שסופן להקשות. גידי לומר, ובגדי וטלה הן רכים, אבל שם היה מזקין סופן להיות קשים: ר' יוחנן אומר בו'. וגידים הרכין דקתני דהך בריימת נידונין כבשר, לר' יוחנן משמע לי' דרכין השתא, ולרש לקיש משמע ליה בשאר גידים דרכין לעולם הני אין. דס"ד מדפרים מה הן לוקח קאמר: הני מ"ט. פירושא הוא, ומסקנא למירוצא: עגל הרך. מפרש בהעור והרוטב[י] כל זמן שיוצק, ועור לשאו רך מולגין אותו ואוכל עמו: מהו שיטמא. טומאת אוכלין, בשר השתא אזלינן ומטמא או בשר בסוף אזלינן ומטמא: לא חש לקמחיה. למה שהוא טוחן, שם חטין שם פסולת: הא הדר ביה ר' יוחנן. מהא דגידין שסופן להקשות כדאמר בשילהי בהמה המקשה (חולין עז.), ופשטינן לה מהא בהעור והרוטב, לכי פשיט ליה רבי יוחנן עלה להיות אין מטמא, ואותביה ריש לקיש ממתני' בהעור והרוטב דקתני אינו עור הרוך שעורותיהם כבשרן עור הרוך של עגל הרך אלמא בשר גידין, וא"ל רבי יוחנן אל תקניטני בשון יחיד אני שונה אותה: **מתני' אבל המותיר בטהור**. אפילו נטהור, והשובר נטמא, אינו לוקה (ה) המותיר משום לא תותירו, ולא שובר נטמא משום לא תשברו, ונטמא מפרש בגמרא: **גמ' בא הכתוב בו'**. כל אלו שניתק לעשה אין לוקין עליו, דמשמע זו היא תקנתו, שם תעבור על הלאו עשה זאת והינצל, ועוד דלא דמי ללאו דתמית[כ] שהמלקו' נשמך לו:

ולא מילה שלא בזמנה הבאה מק"ו רב אשי אמר[א] שבתון די"ט עשה הוא ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה: **מתני'**[ט] כל הנאכל בשור הגדול יאכל בגדי הרך וראשי בנפים והסחוסים: **גמ'** רבה רמי תנן כל הנאכל בשור הגדול יאכל בגדי הרך ושאינו נאכל לא אימא סיפא ראשי בנפים והסחוסים והא הני לא מתאכלי בשור הגדול אלא תנאי היא והכי קתני כל הנאכל בשור הגדול יאכל בגדי הרך ושאינו נאכל לא וי"א אף ראשי בנפים והסחוסים רבא אמר מה הן קתני והכי קתני[א] כל הנאכל בשור הגדול בשלקא יאכל בגדי הרך בצלי ומה הן ראשי בנפים והסחוסי תניא כוותיה דרבא כל הנאכל בשור הגדול בשלקא יאכל בגדי הרך בצלי ומה הן ראשי בנפים והסחוסים וגידין הרכין נידונין כבשר.

[ג] איתמר גידין שסופן להקשות רבי יוחנן אמר נמנין עליהן בפסח ריש לקיש אמר[ב] אין נמנין עליהן בפסח ר' יוחנן אמר נמנין עליהן בתר השתא אזלינן ריש לקיש אמר אין נמנין עליהן בתר בסוף אזלינן איתיביה ריש לקיש לר' יוחנן כל הנאכל בשור הגדול יאכל בגדי הרך ומה הן ראשי בנפים והסחוסים הני אין אבל גידין שסופן להקשות לא א"ל תנא הני וה"ה להנך הני מ"ט דהא מתאכלי בשור הגדול בשלקא הנך נמי מתאכלי בשור הגדול בשלקא. א"ל ר' ירמיה לרבי אבין כי אזלת לקמיה דר' אבהו רמי ליה מי אמר רבי יוחנן גידין שסופן להקשו' נמנין עליהן בפסח אלמא בתר השתא אזלינן והא[ג] בעא מיניה ריש לקיש מרבי יוחנן עור הראש של עגל הרך מהו שיטמא ואמר לו אין מטמא אלמא בתר בסוף אזלינן א"ל[ד] דרמא לך הא לא חש לקמחיה הא הדר ביה רבי יוחנן לגבי דריש לקיש וא"ל[ה] אל תקניטני שבלשון יחיד אני שונה אותה: **מתני'**[ו] השובר את העצם בפסח הטהור הרי זה לוקה ארבעים[ז] **אבל** המותיר בטהור והשובר בטמא אינו לוקה את הארבעים: **גמ'** בשלמא מותיר בטהור דתניא[ב] **לא תותירו** ממנו עד בקר והנותר ממנו עד בקר וגו' בא הכתוב ליתן עשה אחר לא תעשה לומר שאין לוקה דברי רבי יהודה רבי יעקב אומר לא מן השם הוא זה אלא משום דהוה ליה לאו שאין בו מעשה ואין לוקין עליו אלא שובר בטמא מנלן דאמר קרא[ג] **ועצם לא תשברו בו**[ח] בו בכשר ולא בפסול. ת"ר **ועצם לא תשברו בו** בו בכשר ולא בפסול ר' אומר[ג] **בבית אחד יאכל ועצם לא תשברו בו** כל הראוי לאכילה יש בו משום שבירת עצם ושאין ראוי לאכילה אין בו משום שבירת עצם מאי ביניהו א"ר ירמיה פסח הבא בטומאה איכא ביניהו למ"ד כשר האי

הואיל ומתאכלי בשור הגדול בשלקא. והשתא לא חזיל לרבי יוחנן בתר השתא אזלינן דשור הגדול בשלקא וט"ת נכרתו עליו י"ג בריתות דוחה י"ט כו' ויש להשיב מה לאוכל נפש שכן מצוה עוברת שלמחר לא יהיה מצוה עליה ואומר ר"י לתיכא למיעבד ק"ו מנדריס ונדבות דלמו י"ט מע"פ שלא נכרתו עליהן י"ג בריתות וסבר רבא דקריבין בי"ט ולימא למיפרך מה לנדריס ונדבות שכן טורח גבוה כדפריך בפ' ר' אליעזר למילה (שם דף קמא.) מה לעומר ושתי הלחם כו' דלמו מובה ניתנו ואפילו חטאות ואשמות לא מיקרו טורח גבוה כיון דמי לאו לחטאת לא נעו למיתויינהו ונרחה[ד] דרבא לית ליה הא דרב אסי די"ט עשה ולא תעשה ולהכי מינטרין ק"ו דמי לאו ק"ו לא הוה צריך למיסר וכן משמע בפ"ק דביצה (דף ח:) דפריך גבי אפר כירה מוכן לודמי כו' סוף סוף י"ט עשה הוא ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה אלא אמר רבא כו' משמע דרבא אית ליה די"ט עשה הוא והשתא לבדו לא מינטרין לשריפת קדשים אלא על מילה דמיכא ק"ו אמר[ה] רבא פרק (שם לא הניח[ו]) (דף קנג.) וגמרא מייתי לה הכא לשריפת קדשים דממילא ממעטי ורב אסי לא קאי למיפלג ארבא אלא מילתא דנפשיה קאמר ומקדשים קאי ואפילו אמילה כדמשמע שם לא הניח לית ליה קל וחומר: **גידין שסופן להקשות.** פי' נקו' גידי לוחר ואין נראה לריב"ח דהא משמע להשתא הס רכיס כבשר לגמרי ואפי' ר"ל לא פסיל להו אלא משום דסוף ולעיל[ז] קאמר אלא פשיטא בגידי לוחר משמע שהם רגילין להיות נותר ואין רחוין ליאכל כמו עלמות אלא נראה להיינו גידי שדרה וגידים הרכים דקתני בשריפת אילי בגידי בשר דלכ"ע הוו כבשר:

ראשי הכנפים והסחוסים כו'. וכי כל מי שאינו נאכל בשור אינו נאכל בגדי הרך והרי ראשי כנפים והסחוסים שאינן נאכלין בשור הגדול שהן כעצמות ובגדי הרך נאכלין. ופריק רבא ואמר הכי קאמר כל הנאכל בשור הגדול שלוק יאכל צלי בגדי הרך ומה הן ראשי כנפים והסחוסין. תניא כוותיה דרבא כל הנאכל בשור הגדול בשלקא כו': **איתמר גידין שסופן להקשות כדתניא** ר' יוחנן אמר נמנין עליהן בפסח דברי הכל. ר' שמעון בן אלעזר אומר אין נמנין עליהן בפסח דברי הכל. ר' יוסי אומר יש נמנין עליהן בפסח ויש אין נמנין עליהן בפסח. יש נמנין עליהן בפסח כגון אלו. אין נמנין עליהן בפסח כגון אלו. יש נמנין עליהן בפסח כגון אלו שנמנין עליהן בפסח כגון אלו שנמנין עליהן בפסח כגון אלו שנ

רבי יוחנן לריש לקיש, **אַל תַּקְנִיטֵנִי** - אל תקשה עלי מאותה משנה, **שֶׁבְּלָשׁוֹן יָחִיד אֲנִי שׁוֹנֶה אוֹתָהּ**, כלומר משנה זו שאמרה שעור הראש של עגל הרך נידון כבשרו, דעת יחיד היא, וחכמים חולקים עליו וסוברים שאינו נידון כבשר, וכפי שאמרתי שאינו מטמא טומאת אוכלים כיון שסופו להתקשות. ולפי זה מבואר שרבי יוחנן חזר בו לבסוף והסכים עם ריש לקיש שבגידים שסופם להקשות הולכים אחרי מצבם בעתיד ואין נמנים עליהם, שכל מה שחלק עליו בתחילה הוא משום שהסתמך על המשנה בחולין לענין עור עגל הרך, שמבואר בה שהולכים אחרי המצב כעת, אבל לפי מה שאמר לבסוף שמשנה זו דעת יחיד היא, אם כן ודאי חזר בו והסכים עם ריש לקיש לענין גידים שסופם להקשות[לג].

★ ★ ★

משנה

משנה זו עוסקת בדיני השובר עצם בפסח, וכן בדין המותיר מן הקרבן.

הַשּׁוֹבֵר אֶת הָעֶצֶם בַּפֶּסַח הַטָּהוֹר - שקרב בטהרה, **הֲרֵי זֶה לוֹקֶה אַרְבָּעִים** מלקות[לד], לפי שעבר על איסור התורה (שמות יב מו) 'וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ'[לה]. **אֲבָל הַמּוֹתִיר** מן הפסח, אפילו **בְּקָרְבַּן טָהוֹר, וְהַשּׁוֹבֵר** את העצם **בַּפֶּסַח הַטָּמֵא** - שקרב בטומאה[לו], **אֵינוֹ לוֹקֶה אֶת הָאַרְבָּעִים**[לז].

★

גמרא

הגמרא מבררת את טעם הדינים שנתבארו במשנה:

בְּשְׁלָמָא מוֹתִיר בַּטָּהוֹר - דין זה ששנינו במשנה שהמותיר מבשר הפסח אינו לוקה, ואפילו בקרבן טהור, מבואר הוא, **דְּתַנְיָא** - שהרי כך שנינו בברייתא, נאמר (שמות יב י) **'לֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְגו' בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ', בָּא הַכָּתוּב לִיתֵּן** מצות **'עֲשֵׂה'** של שריפת הנותר, **אַחַר** שהשמיענו איסור **'לֹא תַעֲשֶׂה'** שלא להותיר מבשר הקרבן, כדי **לוֹמַר** לך, **שֶׁאֵין** המותיר **לוֹקֶה**[לח]. אלו **דִּבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה. רַבִּי יַעֲקֹב אוֹמֵר, לֹא מִן הַשֵּׁם הוּא זֶה** - לא מטעם זה הוא פטור ממלקות[לט], **אֶלָּא מִשּׁוּם דַּהֲוָה לֵיהּ** - שהרי זה הלאו של 'נותר' הוא **'לָאו שֶׁאֵין בּוֹ מַעֲשֶׂה'**, שהרי מעצמו הוא נשאר, ואינו עושה בו כל פעולה, וְכלל הוא בידינו, שכל 'לאו שאין בו מעשה' **אֵין לוֹקִין עָלָיו. אֶלָּא** דין זה ששנינו במשנה, **שֶׁהַשּׁוֹבֵר** את העצם **בַּפֶּסַח הַטָּמֵא** אינו לוקה, **מְנָלָן** - מנין לומדים זאת.

אוצר החכמה

מבארת הגמרא, המקור לכך הוא **מִדְּאָמַר קְרָא** (שם יב מו) **'וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ'**, ויש לדייק מתיבת **'בּוֹ'** שדווקא **בְּקָרְבַּן פָּשׁוּר** אסרה התורה לשבור עצם, **וְלֹא בְּקָרְבַּן פָּסוּל**[מ].

הגמרא מביאה מחלוקת תנאים מנין לומדים שהשובר עצם בקרבן פסול אינו לוקה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, נאמר לגבי קרבן הפסח (שם) **'וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ'**, ויש לדייק מתיבת **'בּוֹ'** שדווקא **בְּקָרְבַּן כָּשֵׁר** נאסרה שבירת עצם, **וְלֹא בְּקָרְבַּן פָּסוּל**. אלו דברי תנא קמא. **רַבִּי אוֹמֵר**, יש ללמוד זאת ממה שכללה התורה את אכילת הפסח ואיסור שבירתו בפסוק אחד, שהרי כך נאמר (שם) **'בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל** וגו', **וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ'**, ובמקרא זה הוקשה אכילת הפסח לאיסור שבירת עצם בו, לומר לך, שכָּל קרבן **הָרָאוּי לַאֲכִילָה יֵשׁ בּוֹ** איסור **מִשּׁוּם שְׁבִירַת עֶצֶם**, וְכל קרבן **שֶׁאֵין רָאוּי לַאֲכִילָה אֵין בּוֹ** איסור **מִשּׁוּם שְׁבִירַת עֶצֶם.**

אהח 19/06/2018

הגמרא מבארת איזה חילוק יש להלכה בין דרשת תנא קמא לדרשת רבי:

מבררת הגמרא, **מַאי בֵּינַיְיהוּ** - איזה חילוק יש להלכה ביניהם. **אָמַר רַבִּי יִרְמְיָה**, קרבן **פֶּסַח הַבָּא בְּטוּמְאָה אִיכָּא בֵּינַיְיהוּ** - יש ביניהם, **בְּשְׁלָמָא מוֹתִיר בַּטָּהוֹר**, מבואר הוא, **דְּתַנְיָא** - שהרי כך שנינו בברייתא, נאמר (שם יב י) **'לֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר** כלומר, באופן שהיו רוב ישראל טמאים, והותרו להקריב את הפסח בטומאה, בזה יש חילוק בין תנא קמא לרבי. **לְמַאן דְּאָמַר** - לדעת תנא קמא הסובר שלא אסרה תורה שבירת עצם אלא בקרבן **כָּשֵׁר**,

---

בצירוף מה שגם לאחר שיתקשה עדיין ראוי לאכילה על ידי שליקה, וכפי שהובא לעיל בשם המהרש"א]. ראה בתוספות שכתבו בשם הריב"א אופן נוסף.

לג. **למסקנת** הגמרא סובר רבי יוחנן שגידים שסופם להקשות אין נמנים עליהם, שמאחר ואין בהם טעם בשר כל כך, אין די בכך שיהיו ראויים לאכילה על ידי שליקה, וכפי שהתבאר לעיל בשם התוספות (שם) בדעת ריש לקיש. ומבואר במסקנת הסוגיא, שהוא הדין לענין עור עגל הרך, שאף על פי שראוי לאכילה על ידי שליקה גם לאחר שיתקשה [שאם לא כן, לא מובנת קושיית הגמרא על רבי יוחנן מדבריו לענין עגל הרך, וכפי שהתבאר לעיל בהערה בשם המהרש"א], מכל מקום אינו נחשב כבשר. וצריך לומר שגם בעור עגל הרך אין כל כך טעם בשר, מה שאין כן בראשי כנפים וסחוסים שיש בהם טעם בשר, לכולי עלמא די בכך שראויים לאכילה על ידי שליקה. מהרש"א (נמוסי ד"ה הומ"ל). ומכל מקום צריך לומר שבעור עגל הרך יש יותר טעם בשר ממה שיש בגידים שסופם להקשות, ולכן לא הקשה ריש לקיש על עצמו מהמשנה בחולין, וכפי שהתבאר לעיל בשם התוספות (ד"ה הא), והיינו שאין בו כל כך טעם בשר כמו בראשי כנפים, אבל יש בו יותר טעם בשר מבגידים שסופם להקשות [וכן גם מבואר בנר דוד (נמוסי ד"ה הומ"ל)].

לד. **כתב** הפני יהושע במסכת מכות (יז. ד"ה המוכר), שכוונת המשנה לחדש בזה שאף השובר עצם שיש בו מוח כדי לאוכלו לוקה, ואין אומרים בזה שתבוא מצות עשה של אכילת הקרבן ותדחה את איסור שבירת עצם בפסח, וכמבואר בדברי הגמרא להלן (פה.). וראה עוד חידוש נוסף בדברי המשנה בילקוט ביאורים.

לה. **כתב** במלא הרועים (ד"ה הרי), שיש מקשים, מנין שאסרה תורה לשבור עצם בפסח הטהור, הרי ניתן היה לפרש את דברי הכתוב 'ועצם לא תשברו בו' לענין כך שאין חיוב לשבור העצם של מוח כדי לבדוק אם ניקב הקרום ונטרפה הבהמה, אך אם רוצה לשבור עצמות רשאי. ותירץ, שאילו ניתנה רשות לשבור עצמות בפסח היה כל אדם חייב לשבור העצמות שיש בהם מוח ולקיים בהם מצות אכילת הפסח, וכן כדי שלא יבואו לידי איסור נותר.

לא נתבאר כאן מה הוא שיעור השבירה שחייבים עליו משום 'ועצם לא תשברו בו'. וכתב המנחת חינוך (מצוה טז אות ו), שהשיעור מבואר בחולין (יז:) 'אמר רבי שמעון בן לקיש, שלש פגימות הן, פגימת עצם בפסח, פגימת אוזן בבכור, פגימת מום בקדשים, ורב חסדא אמר, אף פגימת סכין, וכו', וכולן פגימתן כדי פגימת המזבח, וכמה פגימת המזבח, כדי שתחגור [תתעכב] בה צפורן'. ומתבאר שם, ששיעור שבירת עצם בקרבן פסח הוא כדי חגירת צפורן, דהיינו, שיעור מועט ביותר, שמרגיש בו כשמעביר הצפורן על גבי העצם.

לו. **כן** פירש התוספות יום טוב (פ"ז מ"ו), על פי דברי הרמב"ם, שכתב (קרבן פסח פ"י ה"ו) 'אבל פסח שבא בטומאה אם שבר בו עצם אינו לוקה'. דהיינו, שאפילו באופן שרוב הציבור טמאים, שאז קרבן הפסח נעשה ונאכל בטומאה, מכל מקום אין חייבים על שבירת עצם בו.

לז. **טעם** הדבר מפורש בגמרא בסמוך, ש'המותיר בטהור' פטור משום 'לאו הניתק לעשה', או משום 'לאו שאין בו מעשה', ואילו 'השובר בטמא' פטור לפי שהתורה מיעטתו.

כתב המנחת חינוך (שם אות ג), שמאחר והמשנה מונה את 'המותיר בטהור' יחד עם 'השובר בטמא', היה נראה לומר, שכשם ש'המותיר בטהור' עובר על איסור תורה, אלא שאינו לוקה עליו, כך גם 'השובר בטמא'. אמנם כתב שאין מסתבר לומר כן, שמאחר והתורה מיעטה את הפסח הבא בטומאה מדין שבירת עצם, אם כן, מהיכן יש ללמוד שיהיה בכך איסור. והוסיף, שיתכן שאפילו איסור דרבנן אין בזה, מאחר שלא מצינו רמז לכך בגמרא. אמנם בשפת אמת (ד"ה והשונה) כתב, שאסרו חכמים לשבור עצם בפסח הבא בטומאה, לפי שיש לחוש שמא יעשה כן אף בפסח הבא בטהרה, שהרי אף הפסח הבא בטומאה נאכל, ואין ניכר כל כך ההבדל בינו לבין פסח טהור. אמנם בפסח שנטמא אחר הקרבתו בטהרה ונפסל, מותר לשבור עצם.

לח. **כלומר**, שלאו זה של 'נותר' הוא 'לאו הניתק לעשה', ואין לוקין עליו, שכך אמרה תורה, אם תעבור על הלאו קיים את העשה והינצל מעונש, שזה הוא תיקונו של הלאו, וממילא אינו לוקה. רש"י (ד"ה הא). ובאופן נוסף כתב לפרש, שטעם הדבר שאין לוקין על 'לאו הניתק לעשה' הוא משום שאינו דומה ל'לאו דחסימה'. וכן מבואר במסכת מכות (יג:). והכוונה בזה, שמאחר וסמכה התורה איסור 'לא תחסום שור בדישו' (דברים כה ד) לפרשת מלקות, לפיכך אין לוקין אלא על לאו שהוא דומה ל'לאו דחסימה', ומאחר ואיסור 'לא תחסום' אינו 'ניתק לעשה', יש ללמוד שאין לוקים על 'לאו הניתק לעשה'.

לט. **כתב** הערוך לנר במסכת מכות (יד: ערכי"ל ד"ה כל), שאין כוונת רבי יעקב לחלוק על כך ש'לאו הניתק לעשה אין לוקין עליו', שלא מצינו שום תנא שנחלק בזה, אלא כוונתו שאין צריך לדרוש את סמיכות העשה ללאו כדי לפטור ממלקות, שכן בלאו הכי יש לפוטרו מטעם 'לאו שאין בו מעשה', וממילא ניתן לדרוש את סמיכות העשה לדרשה אחרת, 'ליתן בוקר שני לשריפתו', כמבואר בתמורה (ד:). וראה עוד בדבריו, שתמה על רש"י (שם) שנקט בלשונו 'אפילו למאן דאמר לאו הניתק לעשה אין לוקין עליו', ומשמע מדבריו שיש החולקים בזה.

מ. **שכן** נוקטים אנו להלכה ש'טומאה דחויה היא בציבור', אלא שגזירת הכתוב היא שיוצאים ידי חובתם בקרבן זה. רש"י (להלן ע"ב, ד"ה המי פסול). וכוונתו, למבואר לעיל (עז.) שנחלקו התנאים בביאור הענין שהתירה תורה להקריב קרבן כשרוב הציבור טמאים. דעת רבי יהודה היא ש'טומאה הותרה בציבור', דהיינו, שאין בכך כל איסור, ואין צריך לחזר אחר דרך לעשותו בטהרה. ולדבריו, פסח הבא בטומאה אינו נידון כ'פסול'. אמנם דעת רבי שמעון היא ש'טומאה דחויה בציבור', דהיינו שקרבן פסול הוא, אלא שהתירה תורה בשעת הדחק לצאת ידי חובה בקרבן כזה.

ולא מילה שלא בזמנה. דמי לא ממעט קרא אחיא בק"ו לדחות, ומה נרעת שדוחה את העבודה ועבודה דוחה את השבת מילה שאף שלא בזמנה דוחה את העבודה ועבודה דוחה את השבת וקשה דרבא מפני עבודה הוינו דין שתהא מילה דוחה[ט], ואחת קרא ומיעוטא, לכיון דשלא בזמנה היא, כגון גר שנתגייר וקטן שנתקן מציו ועבר זמנה, נשהויה למחר, וגבי שריפת פסול קדשים נמי כמילה שלא בזמנה לאפשר לשהוייה למי: **שבתון דיום טוב עשה הוא.** למשמע שבות, והוה ליה י"ט עשה ולא מעשה: **מתני' כל הנאכל בשור הגדול בו'.** שכבר הוקשה כל מה שעתיד להקשות בו: **יאכל בגדי הרך.** רלמוי לאכילה בפסח בן שנה ימים, אבל מה שאין נאכל בשור הגדול אין נמנין עליו בפסח, אע"פ שעתיד להקשות בסופו: **וראשי בנפים והסחוסים[ט].** שקורין טיגרו"ס[ג] שברוש גף הכתף משפרלו"ן[ג], והסחוסין שאר הסחוס שבו, כגון תוך החזן והסחוסי החזה והגלגלת הקטנות שבסוף השדרה: **גמ'** וי"א אף ראשי בנפים והסחוסין. הואיל ובשור הגדול גופיה מתאכלו בשליקה, כישול יתר: מה הן קתני. והכי קאמר, כל הנאכל בשור הגדול בשליקה יאכל בגדי הרך שלי, ומה הן, לשאי בנפים והסחוסין: **גידים שסופן להקשות.** גידי לומר, ובגדי וטלה הן רכים, אבל שם היה מזקין סופן להיות קשים: ר' יוחנן **אומר בו'.** וגידים הרכין דקתני דהך בריימת נידונין כבשר, לר' יוחנן משמע לי' דרכין השתא, ולרים לקיש משמע ליה בשאר גידים דרכין לעולם: **הני אין.** דס"ד מדפריש מה הן לוקמ קאמר: הני מ"ט. פירוש הוא, ומסקנא למירוצא: עגל הרך. מפרש בהעור והרוטב[י] כל זמן שיוצק, ועור לשלו רך מולגין אותו ואוכל עמו: מהו שיטמא. טומאת אוכלין, בתר השתא אזלינן ומטומא או בתר בסוף אזלינן ומטמא: **לא חש לקמחיה.** למה שהוא טוחן, שם חטין שם פסולת: **הא הדר ביה ר' יוחנן.** מהא דגידין שסופן להקשות כדאמר בשילהי בהמה המקשה (חולין עז.), ופשטינן לה מהא בהעור והרוטב, דכי פשיט ליה רבי יוחנן עלה להיות אין מטמא, ואותביה ריש לקיש ממתני' בהעור והרוטב דקתני אילו שעורותיהם כבשרן עור הראש של עגל הרך אומר משמע דבתר השתא אזלינן, ות"ל רבי יוחנן אל תקניטני בלשון יחיד אני שונה אותה: **מתני' אבל המותיר בטהור.** אפילו בטהור, והשובר בטמא, אינו לוקה (ו) המותיר משום לא תותירו, ולא שובר בטמא משום לא תשברו, וטעמא מפרש בגמרא: **גמ' בא הכתוב בו'.** כל לאו שניתק לעשה אין לוקין עליו, דמשמע זו היא תקנתו, אם תעבור על הלאו עשה זאת והינצל, ועוד דלא דמי ללאו דחמימ[כ] שהמלקו' נסמך לו: **ולא מילה שלא בזמנה הבאה מק"ו רב אשי אמר[א] שבתון די"ט עשה הוא ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה: מתני'[ו] כל הנאכל בשור הגדול יאכל בגדי הרך וראשי בנפים והסחוסים: גמ' רבה רמי תנן כל הנאכל בשור הגדול יאכל בגדי הרך ושאינו נאכל לא אימא סיפא ראשי בנפים והסחוסים והא הני לא מתאכלי בשור הגדול אלא תנאי היא והכי קתני כל הנאכל בשור הגדול יאכל בגדי הרך ושאינו נאכל לא וי"א אף ראשי בנפים והסחוסים רבא אמר מה הן קתני והכי קתני[א] כל הנאכל בשור הגדול בשלקא יאכל בגדי הרך בצלי ומה הן ראשי בנפים והסחוסי תניא כוותיה דרבא כל הנאכל בשור הגדול בשלקא יאכל בגדי הרך בצלי ומה הן ראשי בנפים והסחוסים וגידין הרכין נידונין כבשר.**

[ג] **איתמר גידין שסופן להקשות רבי יוחנן אמר נמנין עליהן בפסח ריש לקיש אמר[ב] אין נמנין עליהן בפסח ר' יוחנן אמר נמנין עליהן בתר השתא אזלינן ריש לקיש אמר אין נמנין עליהן בתר בסוף אזלינן איתיביה ריש לקיש לר' יוחנן כל הנאכל בשור הגדול יאכל בגדי הרך ומה הן ראשי בנפים והסחוסים הני אין אבל גידין שסופן להקשות לא א"ל תנא הני וה"ה להנך הני מ"ט דהא מתאכלי בשור הגדול בשלקא הנך נמי מתאכלי בשור הגדול בשלקא. א"ל ר' ירמיה לרבי אבין כי אזלת לקמיה דר' אבהו רמי ליה מי אמר רבי יוחנן גידין שסופן להקשו' נמנין עליהן בפסח אלמא בתר השתא אזלינן והא[ג] בעא מיניה ריש לקיש מרבי יוחנן עור הראש של עגל הרך מהו שיטמא ואמר לו אין מטמא אלמא בתר בסוף אזלינן א"ל[ד] דרמא לך הא לא חש לקמחיה הא הדר ביה רבי יוחנן לגבי דריש לקיש וא"ל[ה] אל תקניטני שבלשון יחיד אני שונה אותה: מתני'[ו] השובר את העצם בפסח הטהור הרי זה לוקה ארבעים[ז] ד[אבל המותיר בטהור והשובר בטמא אינו לוקה את הארבעים: גמ' בשלמא מותיר בטהור דתניא[ב] לא תותירו ממנו עד בקר והנותר ממנו עד בקר וגו' בא הכתוב ליתן עשה אחר לא תעשה לומר שאין לוקה דברי רבי יהודה רבי יעקב אומר לא מן השם הוא זה אלא משום דהוה ליה לאו שאין בו מעשה ואין לוקין עליו אלא שובר בטמא מנלן דאמר קרא[ז] ועצם לא תשברו בו[ח] בו בכשר ולא בפסול. ת"ר ועצם לא תשברו בו בו בכשר ולא בפסול ר' אומר[ט] בבית אחד יאכל ועצם לא תשברו בו כל הראוי לאכילה יש בו משום שבירת עצם ושאין ראוי לאכילה אין בו משום שבירת עצם מאי ביניהו א"ר ירמיה פסח הבא בטומאה איכא ביניהו למ"ד כשר האי**

הואיל ומתאכלי בשור הגדול בשלקא. והשתא לא חזיל רבי יוחנן בתר השתא אלא בדבר הנאכל בשור הגדול בשלקא ות"ת ור"ל מאי פריך ליה לר' יוחנן מדרבה תיקשי לדידיה דמוכח בגרייתא דבדבר הנאכל בשור הגדול בשלקא אזלינן בתר השתא ויש לומר דסבר ר"ל דרשאי כנפים והסחוסים יש עליהם שם בשר יותר מבגידים ופריך לרבי יוחנן מדלא נקט בגרייתא גידים דהוי רבותא טפי ור' יוחנן משני דאין רבותא כלל מה שאין בהן טעם בשר כל כך דהא שם היו רכים לעולם לא היה פוסלן הילכך כיון דמתאכלי בשלקא נימנין עליהן כמו לשאי כנפים והסחוסים ורשב"ג מפרש טעמא דרים לקים דגידים לא דמו לרשאי כנפים והסחוסים דגידים סופן להקשות בגדי עלמו אבל רשאי כנפים והסחוסים אין סופם להקשות בגדי לעולם אלא בשור הגדול דוקא ולא שייך למיזל בהו בתר בסוף כיון דבגדי וטלה הם רכים לעולם: **הא** הדר ביה ר' יוחנן. פירוש מהך דשמעתין כדמוכח בפרק בהמה המקשה (חולין עז.) וקשה לר"י לר"ל דמותביה לר' יוחנן מהיכא שעורותיהן כבשרן מיקשי לנפשיה דקאמר גבי פסח בתר בסוף אזלינן והתם מזיל בתר השתא וי"ל שאני עור הרגל של עגל הרך שיש לו טעם בשר הרבה מגידין וריב"ש אומר דגרוסלמי[מ] פריך דר"ל אר"ל ומשני טעמא דר"ל מקרא ומכלו את הבשר (שמות יב) ולא גידין ונעור הרגל של עגל הרך אזיל בתר להשתא והכא הוי גזירת הכתוב: היתה**

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) עיין תוס' חולין עז. ד"ה עור, ז) חולין דף עו:, ג) חולין דף קכב:, ד) [יומא מו. סוכה מד. ע"ש פירש"י יבמות מב:], ה) חולין קכב: ודף עז. [נה: קלד.], ו) לעיל דף פג. שבועות ג: [מכות יז.], ז) סנהדרין דף סג. שבועות דף ג: מכות דף ד: ודף טז. חולין דף פב: ודף נא. קמג: ממורה דף ד:, ח) [לעיל ע. וש"נ], ט) שבת קלב., י) חולין דף קכב., כ) מכות דף יג:, ל) דף פג:, מ) כאן ובסנהדרין פ"ח ה"ב.

הגהות הב"ח

(ו) רש"י ד"ה אבל המותיר וכו' אינו לוקה לא המותיר:

תורה אור השלם

א) אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ תָּחֹגּוּ אֶת חַג יְיָ שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן:
[ויקרא כג, לט]

ב) וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ:
[שמות יב, י]

ג) בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ:
[שמות יב, מו]

הגהות וציונים

ג] צ"ל הסחוסים (דפו"י) והוא לשון רש"י ואינו מהד"ה, ותיבת "והסחוסין" בסמוך הוא דיבור חדש (עיין רע"ב ותיו"ט) כ] כעין עצם רכה: ג] עצם הכתף: ד] נראה דלא מקושר למעלה וכן הרבה במס' זו (ב"ש): ה] צ"ל אמרה (ב"ש): ו] [צ"ל ר' אליעזר] (גליון) ואין צריך למחוק תיבות "אם לא הביא" והכוונה לפרק ר"א אם לא הביא (ב"ש):

משנת ראשונים

ולא מילה שלא בזמנה הבאה מק"ו וחומר. ומה מילה שנכרתו עליה י"ג בריתות שלא בזמנה אין דוחה יום טוב קדשים שלא נכרתו עליהן ברית אינו דין שלא ידחו יום טוב שלא בזמנם כגון קדשים שעבר זמנן שנעשו נותר וטעונין שריפה.
[רבינו חננאל, שבת כה.]

רב אשי אמר שבתון דיום טוב עשה הוא. יהיה לכם שבתון שיהיה יום שביתה לנוח בו. ואמרו רבותינו (שבת כד:) שבתון עשה הוא. והנה העושה מלאכה בי"ט עובר בלאו ועשה, והשובת בו מקיים עשה.
[רמב"ן, ויקרא כג כד]

תימה הנך אמוראי דלעיל דסברי דלא הוה עשה הא דקיימא לן בכל דוכתא דאתי עשה ודחי לא תעשה נגמר מהכא דלא דחי דבכי האי גוונא פריך פ"ק דיבמות, י"ל דשאני הכא דאינה מצוה עוברת ולא דמי לכלאים בציצית שאם עבר זמנה בטלה. **[תוספות הרא"ש, שבת כה.]** **ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה.** פי' דאין עשה דוחה עשה דמאי אולמיה האי מהאי, וכ"ש דלא דחי כשיש עמו ל"ת. **[הריטב"א, שבת כד:]** **וראשי כנפים והסחוסים.** חסחוס לשון תנוך הוא כמו ראשי כנפים והחסחין בפרק כיצד צולין (פסחים פד.), ובדל האוזן מתרגם חסחוס דאודנא (עמוס ג). **[תוספות, בכורות לז.]** **רבי יעקב אומר לא מן השם הוא זה.** לאו משום דסבר רבי יעקב דלאו שניתק לעשה לוקין עליו, דהא לא אשכחן מאן דסבר הכי, אלא סבירא ליה דהאי קרא אתא ללמד שאין שורפין קדשים ביו"ט, כמאן דדריש הכי בפרק במה מדליקין (שבת כד:). **[הריטב"א, מכות ג:]**

עין משפט נר מצוה

פו א מיי' פ"י מהל' ק"פ הלכה ט:
פז ב מיי' שם הל' י:
פח ג מיי' שם הלכה ח:
פט ד מיי' שם והל' יח:

רבינו חננאל

מהאי קרא הוא לבדו יעשה לכם הוא ולא מכשירין. **לבדו ולא מילה שלא בזמנו דאתיא בקל וחומר** ומה אוכל נפש שאע"פ שהוא באזהרת שמחה ואינה מצוה דוחה יום טוב מילה שאע"פ שהיא שלא בזמנה מצוה היא שנכרתו עליה [י"ג] בריתות וחייב כרת אם לא ימול אינו דין שידחה יום טוב ת"ל לבדו ולא מילה שלא בזמנה. **ואם** מילה שהיא מצוה והמבטלה לגמרי ענוש כרת ולא עוד אלא שהיא מצוה שנכרתו עליה שלש עשרה בריתות (אינה עשה) אינו דוחה יום טוב כל שכן של נותר שלא ידחה יום טוב שאפילו בטלו לגמרי אינו ענוש כרת: **רב אשי** מפיק ליה מהאי דכתיב בי"ט שבתון ולא תעשה מלאכה נמצא ביו"ט עשה שבתון ולא תעשה כמשמעו ואין עשה דוחה את לא תעשה ועשה: **מתני' כל הנאכל בשור הגדול יאכל בגדי הרך ראשי הכנפים והסחוסים כו'.** וכי כל מי שאינו נאכל בשור אינו נאכל בגדי הרך והרי ראשי כנפים והסחוסים שאינן נאכלין בשור הגדול שהן כעצמות ובגדי הרך נאכלין. **ופריק רבא ואמר הכי** קאמר כל הנאכל בשור הגדול שלוק יאכל צלי בגדי הרך ומה הן ראשי כנפים והסחוסין. תניא כותיה דרבא כל הנאכל בשור הגדול בשלקא כו' עד וגידין הרכין כבשר: **איתמר גידין שסופן להקשות** ר' יוחנן אמר נמנין עליהן בפסח דבתר השתא אזלינן והשתא רכין הן וכבשר הן. וריש לקיש פליג עליה ומותיב עליה ממתני'. ושני ליה הכי תנא תני ראשי כנפים והסחוסין הואיל ומתכלי בשור הגדול בשלקא והוא הדין לגידים [שסופן] להקשות דהני נמי מיתכלי בשור הגדול בשלקא. **רמי ליה רבנן קמיה דר' אבהו** מי אמר ר' יוחנן גידין הרכין שסופן להקשות נמנין עליהן בפסח אלמא בתר השתא אזלינן וכי בשר נינהו והא בעיא ר"ל מר"י עור הראש של עגל הרך מהו שיטמא ואמר ליה אינו מטמא דאלמא בתר בסוף אזלינן. **אמר ליה ר' אבהו דרמא הא לא חש לקמחיה** כלומר אכילתו להפסד הולכת שאינו מתעסק בתורה כראוי לה (בפ') [הא] הדר ר' יוחנן ואמר לריש לקיש בעידנא דאקשי' עליה והתנן אלו שעורותיהן כבשרן ואחד מהן עור הראש של עגל הרך אמר לו ר' יוחנן משנה זו דברי [יחיד] הן דברי אלעזר בן יהודה איש אבלים [משום רבי] מר' יוחנן (ובגליון יעקב) הם ומפורש בפ' העור הרוטב כי אמר לו רבי יוחנן אל תקניטני בלשון יחיד אני שונה אותה: **מתני' אבל המותיר בטהור כו'.** בשלמא מותיר בטהור אינו לוקה דתניא לא תותירו ממנו עד בקר והנותר וגו' ובא הכתוב כו' לרבי יהודה כדאית ליה ולר' יעקב כדאית ליה. **אלא** שובר העצם בטמא מנא לן דלא לקי. **ופשטינן לה מהא דת"ר ועצם לא תשברו בו** בכשר ולא בפסול ר' אומר בבית אחד יאכל ועצם לא תשברו בו הטהור ראוי לאכילה יש בו שבירת

היתה לו שעת הכושר ונפסל איכא ביניהו מאן דאמר כשר הא כשר הוא. לא משום דדרים בו בכשר ולא בפסול משמע ליה הכי דהא ר' שמעון מפרש לעיל [1] מילתיה דת"ק דקתני נמי בו בכשר ולא בפסול וקתמר מחד זה ומחד זה אין בו משום שבירת עצם אלא משום דרך יופי לא מצי למיסכת מידי דמיכת ביניהו אלא היתה לו שעת הכושר ונפסל: **אבר** שיצא מקצתו איכא ביניהו מאן דאמר כשר כשר. תימה מאחי חשיב ליה כשר טפי מבר מכילה הא מה שאינו ראוי לאכילה לאו כשר הוא:

ה"ג היתה לו שעת הכושר ונפסל אין בו משום שבירת העצם. ול"ג יש בו דאי גר' תיקשי לרב יוסף ולא מסכחינן כאידעה מינייהו ואית דגרס לעיל בסילתיה דרב יוסף למ"ד כשר לאו כשר הוא למ"ד יאכל בר מכילה היא ולפי זה מיתוקמא גירסת הספרים דגר' יש בו ואין נראה דבכולה שמעתין טפי נפיק (ה) מאכילה מדנפיק מתורת כשרות כי היא דאבר שיצא מקצתו כשר קרי ליה ולא בר מכילה הוא:

איתמר אבר שאין עליו כזית בשר במקום זה בו'. נראה לר"י ולריב"ח דאליבא דרבי קמיפלגי דקתני בברייתא שמתם יש בו שיעור אכילה יש בו משום שבירת העצם ובפלוגתא דרבינא ורב אשי קמיפלגי אבל לרבנן לכ"ע יש בו משום שבירת עצם והא דתניק אילימא דאין עליו כזית בשר כלל אפילו אבר שאין עליו כזית בשר במקום זה ויש עליו כזית בשר במקום אחר איכא ביניהו למ"ד כשר הוא למ"ד ראוי לאכילה הוא. אבל אבר שיצא מקצתו כזית בשר במקום זה ויש עליו כזית בשר במקום אחר לא איכא ביניהו למ"ד כשר הוא למ"ד ראוי לאכילה הוא. אבל אבר שיצא מקצתו כזית בשר במקום זה ואין עליו כזית בשר במקום אחר איכא ביניהו למ"ד כשר הוא למ"ד ראוי לאכילה הוא. אבל אבר שיצא מקצתו כזית בשר במקום זה ואין עליו כזית בשר במקום אחר לא

הַאי - קרבן זה שבא בטומאה **פָּסוּל** הוא[א], ולפיכך לא נאסרה בו שבירת עצם, אבל **לְמַאן דְּאָמַר** - לדעת רבי הסובר שאיסור השבירה תלוי באם הקרבן **רָאוּי לַאֲכִילָה, הַאי** - קרבן זה שבא בטומאה, **נַמִּי** - גם כן **רָאוּי לַאֲכִילָה הוּא**[ב], ולפיכך נאסרה בו שבירת עצם.

הגמרא מביאה דעה החולקת על רבי ירמיה, הסובר שנחלקו התנאים בפסח הבא בטומאה:

רַב יוֹסֵף אָמַר, כִּי הַאי גַּוְונָא - באופן כזה, דהיינו פסח שבא בטומאה, **דְּכוּלֵּי עָלְמָא** - הכל מודים **שֶׁאֵין בּוֹ** איסור **מִשּׁוּם שְׁבִירַת הָעֶצֶם, דְּרַבִּי לְאַקּוֹלֵי קָא אָתֵי**[ג] - לפי שרבי בא להקל על דברי תנא קמא ולא להחמיר[ד], שאף הוא מודה שקרבן פסול אין בו איסור שבירת עצם[ה], **וְהַאי** - וקרבן זה שבא בטומאה, **הָא** [-הרי] **פָּסוּל הוּא**, אהח"ד 19/06/2018 לא נאסרה בו שבירת עצם לדעת הכל, **אֶלָּא** קרבן **שֶׁהָיְתָה לוֹ שְׁעַת הַכּוֹשֶׁר** - שהיה כשר מתחילה והותר באכילה, **וְנִפְסַל** לאחר מכן, כגון שיצא הבשר חוץ למחיצתו[ו], **אִיכָּא בֵּינַיְיהוּ** - בקרבן כזה יש חילוק להלכה בין תנא קמא לרבי. **לְמַאן דְּאָמַר** - לדעת תנא קמא הסובר שאיסור השבירה תלוי באם הקרבן **כָּשֵׁר, הָא** - קרבן זה, **כָּשֵׁר הוּא**, שהרי נעשו עבודותיו בהכשר[ז], ולפיכך נאסרה בו שבירת עצם. אבל **לְמַאן דְּאָמַר** - לדעת רבי הסובר שלא אסרה תורה לשבור עצם אלא בקרבן שהוא **רָאוּי לַאֲכִילָה, הָא** - קרבן זה, שהיתה לו שעת הכושר, **הַשְׁתָּא לָאו רָאוּי לַאֲכִילָה הוּא** - עכשיו אינו ראוי לאכילה[ח], שהרי נפסל, ולפיכך אין בו איסור שבירת עצם[ט].

הגמרא מביאה דעה החולקת על רב יוסף:

אַבַּיֵי אָמַר, כּוּלֵּי עָלְמָא כָּל כִּי הַאי גַּוְונָא[י] - באופן כזה, שהיתה לקרבן 'שעת הכושר' מתחילה ונפסל לאחר מכן, מודים הכל **שֶׁאֵין בּוֹ** איסור **מִשּׁוּם שְׁבִירַת הָעֶצֶם**, ואפילו תנא קמא הדורש 'בכשר ולא בפסול', **מַאי טַעְמָא** - מה הוא טעם הדבר, משום **דַּהַשְׁתָּא מִיהַת** [אוצר החכמה] - עכשיו, על כל פנים, **הָא** [-הרי] **פָּסוּל הוּא, אֶלָּא** דין **שְׁבִירַת הָעֶצֶם** בפסח **מִבְּעוֹד יוֹם** - קודם החשיכה, דהיינו ביום ארבעה עשר בניסן, **אִיכָּא בֵּינַיְיהוּ** - בזה יש חילוק בין תנא קמא לרבי. **לְמַאן דְּאָמַר** - לדעת תנא קמא, הסובר שהתורה ממעטת רק קרבן שאינו **כָּשֵׁר, הָא** - קרבן פסח מבעוד יום, **כָּשֵׁר הוּא**, ולפיכך נאסרה בו שבירת עצם. אבל **לְמַאן דְּאָמַר** - לדעת רבי הסובר שמיעטה התורה כל קרבן שאינו **רָאוּי לַאֲכִילָה**, אין לאסור שבירת עצם בפסח מבעוד יום, שהרי **הַשְׁתָּא** - עכשיו, **לָאו בַּר אֲכִילָה הוּא** - עדיין אינו ראוי לאכילה, שאין זמן אכילת הפסח אלא בערב.

הגמרא מקשה על דעת אביי, הסובר שרבי מתיר לשבור עצם בפסח מבעוד יום:

מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה. שנינו בברייתא, **רַבִּי אוֹמֵר, נִמְנִין עַל מוֹחַ שֶׁבָּרְאשׁ**, כלומר, אפילו אם לא נמנה אחד מבני החבורה על בשר הפסח, אלא רק על המוח שבראש, יצא ידי חובתו, **וְאֵין נִמְנִין עַל מוֹחַ שֶׁבַּקּוּלִית** - שבתוך עצם הירך של הידי[יא].

מברר הגמרא, **עַל מוֹחַ שֶׁבָּרְאשׁ מַאי טַעְמָא** - מה הוא טעם הדבר שנמנים עליו, הרי אסור לשבור את עצם הגולגולת ולהוציאו. מבארת הגמרא, **הוֹאִיל וְיָכוֹל לְגוֹרְרוֹ** למוח על ידי קיסם **וּלְהוֹצִיאוֹ** דרך האף ולאוכלו. אבל מוח העצם שבקולית אי אפשר להוציאו בלא לשוברה.

ועתה מפרשת הגמרא כיצד יש להוכיח מברייתא זו שלא כאביי: **וְאִי סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - ואם תעלה על דעתך, **שִׁבְירַת הָעֶצֶם מִבְּעוֹד יוֹם שַׁפִּיר דָּמֵי** - מותרת היא לדעת רבי, אם כן, **קוּלִּית נַמִּי** - אף המוח שבקולית יש דרך להוציאו בהיתר, באופן **שֶׁתִּבְרֵיהּ** - ישברו אותה **מִבְּעוֹד יוֹם, וְנַפְקוּהּ לְמוֹחַ דִּידֵיהּ** - ויוציאו את המוח שבתוכה, **וְנִמְנוּ עֲלֵיהּ** - וימנו מבני החבורה על אותו המוח ויאכלוהו בערב. אלא בהכרח צריך לומר, שגם רבי מודה ששבירת עצמות אסורה אפילו מבעוד יום[יב].

מתרצת הגמרא, **אָמַר לָךְ אַבַּיֵי** - יכול אביי לתרץ קושיא זו, ולומר לך כן, **וּלְטַעְמֵיךְ** - ולשיטתך, ששבירת עצם אסורה אף מבעוד יום, וכי יתיישבו דברי הברייתא, והרי **מְשָׁחֲשִׁיכָה נַמִּי** - אף לאחר החשיכה ניתן לשבור את עצם הקולית בהיתר, ולהוציא המוח שבתוכה, באופן **דַּנְיֵיתֵי גּוּמְרְתָּא** - יביאו גחלת, **וְנֵיחוּת עֲלֵיהּ** - ויניחו על עצם הקולית, **וְנַפְקֵהּ** - ותשרוף הגחלת את העצם עד שתעשה בו נקב, **וְנַפְקֵהּ לְמוֹחַ דִּידֵיהּ** - ויוציאו את מוח העצם שבתוך הקולית דרך נקב זה, **וְנִימְנֵי עֲלֵיהּ** - וימנו עליו ויאכלוהו. **דְּהָא תַּנְיָא** - שהרי שנינו בברייתא, **אֲבָל הַשּׁוֹרֵף בָּעֲצָמוֹת וְהַמְּחַתֵּךְ בַּגִּידִין אֵין בּוֹ** איסור **מִשּׁוּם שְׁבִירַת הָעֶצֶם**[יג], דהיינו, שלא אסרה תורה אלא לשבור העצמות, אך מותר לעשות בהם נקב על ידי שריפה[יד].

וממשיכה הגמרא, **אֶלָּא מַאי אִית לָךְ לְמֵימַר** - מה יש לך לומר בכדי ליישב קושיא זו, מדוע אכן אין עושים כן, מצינו בזה שני תירוצים. **אַבַּיֵי אָמַר**, שאין לנקב העצם על ידי גחלת, **מִשּׁוּם שְׁחוּשִׁים לְפֻקָּעַ** - שתשבר העצם מצידה השני מחמת חום הגחלת,

---

א. **שכן** נוקטים אנו להלכה ש'טומאה דחויה היא בציבור', אלא שגזירת הכתוב היא שיוצאים ידי חובתם בקרבן זה. רש"י (ד"ה הפי' פסול). וראה עוד בענין זה בילקוט ביאורים.

ב. **שכך** שנינו (לעיל עו:) 'הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה'. רש"י (ד"ה הפי' נר).

ג. **הב"ח** מוחק תיבות אלו, וכן מתבאר מדברי התוספות להלן (ד"ה ס"ג) שלא גרסו כן [כביאור המהרש"א בתוספות שם]. וראה עוד בהערה להלן בסמוך.

ד. **שכך** מסתבר לומר שהתנא האחרון בא להוסיף היתר על הראשון. מהרש"א (נמוק' ד"ה ס"ג).

ה. **כלומר**, לפי פירושו של רבי ירמיה ש'פסח הבא בטומאה איכא בינייהו', אזי כשם שתנא קמא הדורש מ'בו, בכשר ולא בפסול' אינו סובר את דרשת רבי מ'בבית אחד יאכל', כך רבי אינו סובר את דרשת תנא קמא. ועל כן הוא מחייב משום שבירת עצם גם בפסח פסול. אבל לפי פירושו של רב יוסף ש'היתה לו שעת הכושר ונפסל איכא בינייהו' [וכן לפי כל פירושי האמוראים להלן בסמוך] מודה רבי לדרשת 'בכשר ולא בפסול', שאין חייבים על שבירת עצם בפסח הפסול, אפילו אם הוא ראוי לאכילה [כמו בפסח הבא בטומאה], אלא שהוא מוסיף לדרוש מ'בבית אחד יאכל' שישנם אופנים שאין חייבים על שבירת עצם אפילו בפסח הכשר, והיינו באופן שאין הפסח ראוי לאכילה, מאיזה טעם שיהיה. אור חדש (ד"ה ר' יוסף).

ו. **רש"י** (להלן ד"ה הפי' לפו).

ז. **כתבו** התוספות (ד"ה היתה), שטעם הדבר שרב יוסף נוקט בפשיטות שקרבן שהיתה לו שעת הכושר ונפסל אינו מתמעט מ'בו, בכשר ולא בפסול', אף שמצינו בענין זה מחלוקת תנאים לעיל (פג.), לפי שלא מצא חילוק אחר להלכה במחלוקת תנא קמא ורבי כאן.

ח. **כתבו** התוספות להלן (ד"ה ס"ג), שיש הגורסים כאן 'למאן דאמר כשר לאו כשר הוא, למאן דאמר יאכל בר אכילה היא'. כלומר, שכוונת רב יוסף לומר שקרבן שהיתה לו שעת הכושר ונפסל אינו נידון ככשר, ולפיכך לדעת תנא קמא הממעט 'בכשר ולא בפסול' אין חייבים בו על שבירת עצם, אך מכל מקום הוא נידון כ'ראוי לאכילה', ולפיכך לדעת רבי יש בו איסור שבירת עצם. ונמצא לגירסא זו שרבי בא להחמיר על דברי תנא קמא [ובהכרח שאין גורסים לפי זה בקושיית רב יוסף על רב ירמיה 'דרבי לאקולי קא אתי', שאם לא כן, כיצד יתכן הדבר שהוא עצמו מפרש שרבי בא להחמיר]. אמנם כתבו התוספות שיש לדחות גירסא זו, שכן בכל המשך הסוגיא מתבאר שממעטים יותר מדרשת 'בבית אחד יאכל' מדרשת 'בכשר ולא בפסול', כלומר, שישנם אופנים שהקרבן 'כשר' אלא ש'אינו ראוי לאכילה', אך אין אופנים שהקרבן 'פסול' ואף על פי כן הוא 'ראוי לאכילה'.

ט. **נתקשה** המהרש"א (נמוק' ד"ה מנכ), מדוע יש לדון קרבן שהיתה לו שעת הכושר כ'כשר' אך 'אינו ראוי לאכילה', הרי אילו דנים אותו לפי מה שהיה מתחילה קודם שנפסל, אזי כשם שכשר היה, כך גם הותר באכילה, ואם דנים אותו כפי מצבו עתה לאחר שנפסל, הרי כשם שאינו ראוי לאכילה גם אינו כשר. והרש"ש (נמוק' סס) כתב בביאור הענין, שאכן דנים את הקרבן כפי מצבו עתה לאחר שנפסל, וטעם הדבר שנקרא 'כשר' לפי שיצאו בו בעליו ידי חובת קרבן פסח, מאחר וכשר היה מתחילה [ואכילת הפסח אינה מעכבת], אך מכל מקום אינו 'ראוי לאכילה'. וכתב, שלכך נתכוין רש"י (ד"ה הפי) בדבריו 'הא כשר, שנעשו עבודותיו בהכשר'.

י. **הב"ח** גורס 'כל כי האי גוונא, כולי עלמא'.

יא. **רש"י** (להלן פה. ד"ה נקולית).

'פירוש קולית, העצם החלול וסתום משני צדדים, והוא מלא מוח, והוא עצם של ירך, שיש בו מוח הרבה'. הערוך (ערך קלית).

יב. **שהרי** ברייתא זו רבי אמרה.

יג. **החידוש** לגבי 'מחתך בגידין' הוא שאף על פי שהם קשים כעצמות מכל מקום לא אסרה תורה לשוברם. רש"י במסכת חולין (יא. ד"ה המחתך).

יד. **בגדר** הדבר שהותרה השריפה בעצמות, ראה בילקוט ביאורים.

היתה לו שעת הכושר ונפסל איכא ביניהו מאן דאמר כשר הוא כשר הוא. לא משום דדרים בו בכשר ולא בפסול משמע ליה הכי להא ר' שמעון מפרש לעיל [1] מילתיה דת"ק דקתני נמי בו בכשר ולא בפסול וקתמר מחד זה ומחד זה אין בו משום שבירת עצם אלא משום דרב יוסף לא מצי למיסבר מידי דמיכף בינייהו אלא היתה לו שעת הכושר ונפסל: **אבר** שיצא מקצתו איכא ביניהו מאן דאמר כשר כשר. תימה מאמי חשיב ליה כשר טפי מבר מכילה הא מה שאינו ראוי לאכילה לאו כשר הוא:

ה"ג היתה לו שעת הכושר ונפסל אין בו משום שבירת העצם. ול"ג יש בו דאי גר' תיקשי לרב יוסף ולא מסתברא כלל מיניהו ואית דגרס לעיל בעי למילתיה דרב יוסף למ"ד כשר לאו כשר הוא למ"ד יאכל בר מכילה היא ולפי זה מיתוקמא גירסת הספרים דגר' יש בו ואין נראה דבכולה שמעתין טפי נפיק (ה) מאכילה מדנפיק מתורת כשרות כי היכי דאגר שילא מקלתו דכשר קרי ליה ולא בר אכילה הוא:

איתמר אבר שאין עליו כזית בשר במקום זה בו'. נראה לר"י ולריב"ח דאגר קמיפלגי דקתני בגרייתא סתמא יש בו שיעור אכילה יש בו משום שבירת העצם ונפלוגתא דרבינא ורב אשי קמיפלגי אגר אגר לרבנן לכ"ע יש בו משום שבירת עצם והא דמסיק לימא דאין עליו כזית כשר לאו כשר הוא למ"ד יאכל בר אכילה היא ולפי זה מיתוקמא גירסת הספרים דגר' יש בו ואין נראה דבכולה שמעתין טפי נפיק (ה) מאכילה מדנפיק מתורת כשרות כי היכי דאגר שילא מקלתו דכשר קרי ליה ולא בר אכילה הוא:

איתמר אבר שאין עליו כזית בשר במקום זה בו'. נראה לר"י ולריב"ח דאגר קמיפלגי דקתני בגרייתא סתמא יש בו שיעור אכילה יש בו משום שבירת העצם ונפלוגתא דרבינא ורב אשי קמיפלגי אגר אגר לרבנן לכ"ע יש בו משום שבירת עצם והא דמסיק לימא דאין עליו כזית כשר לאו כשר הוא למ"ד יאכל בר אכילה היא ולפי זה מיתוקמא גירסת הספרים דגר' יש בו ואין נראה דבכולה שמעתין טפי נפיק (ה) מאכילה מדנפיק מתורת כשרות כי היכי דאגר שילא מקלתו דכשר קרי ליה ולא בר אכילה הוא:

האי פסול [ו] למ"ד ראוי לאכילה האי נמי ראוי לאכילה הוא. רב יוסף אמר [א] כי האי גוונא דכולי עלמא אין בו משום שבירת העצם (ו) דר' לאקולי קא אתי והאי הא פסול הוא אלא היתה לו שעת הכושר ונפסל איכא ביניהו למ"ד כשר [ב] הא כשר הוא למ"ד ראוי לאכילה הא השתא לאו ראוי לאכילה הוא. אביי אמר (ג) כ"ע כל כי האי גוונא אין בו משום שבירת העצם מאי טעמא השתא מיהת הא פסול הוא אלא שבירת העצם מבעוד יום איכא ביניהו למ"ד כשר הא כשר הוא למ"ד ראוי לאכילה השתא לאו בר אכילה הוא מיתיבי רבי אומר [ג] נמנין על מוח שבראש ואין נמנין על מוח שבקולית על מוח שבראש מ"ט הואיל ויכול לגוררו ולהוציאו ואי ס"ד שבירת העצם מבעוד יום שפיר דמי קולית נמי נתבריה מבעוד יום ונפקוה למוח דידיה ונמנו עליה אמר לך אביי ולטעמיך משחשיכה נמי נייתי גומרתא וניחות עליה ונקלה ונפקה למוח דידיה וניתני עליה דהא [ו] תניא אבל (ג) [ד] השורף בעצמות והמחתך בגידין אין בו משום שבירת העצם אלא מאי אית לך למימר אביי אמר משום פקע רבא אמר משום הפסד קדשים דקא מפסיד ליה בידים דילמא אכיל נורא ממוח דידיה [ג] מבעוד יום נמי גזירה מבעוד יום אטו משחשיכה. רב פפא אמר [ה] כל כי האי גוונא כ"ע יש בו משום שבירת העצם מאי טעמא לאורתא מיחזי לאכילה אלא באבר שיצא מקצתו קמיפלגי מ"ד כשר (ז) [ו] הא כשר הוא ומ"ד ראוי לאכילה האי לאו בר אכילה הוא כדתניא [ז] ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר אבר שיצא מקצתו ושברו אין בו משום שבירת העצם. רב ששת בריה דרב אידי אמר כל כה"ג דכולי עלמא אין בו משום שבירת העצם דהאי אבר הא פסול הוא אלא שבירת העצם בנא איכא ביניהו מ"ד כשר הא כשר הוא ומ"ד ראוי לאכילה השתא אינו ראוי לאכילה. רב נחמן בר יצחק אמר [ז] כל כי האי גוונא יש בו משום שבירת העצם מאי טעמא דהא חזי לאכילה דמטוי ליה ואכיל ליה אלא שבירת האליה איכא ביניהו למ"ד כשר הא כשר הוא למ"ד ראוי לאכילה האי אינו ראוי לאכילה [ז] דאליה לגבוה סלקא. רב אשי אמר [ח] כל כי האי גוונא ודאי אין בו משום שבירת העצם דהא ודאי אינו ראוי לאכילה כלל אלא אבר שאין עליו כזית בשר איכא ביניהו למ"ד כשר הא כשר הוא למ"ד ראוי לאכילה בעינן שיעור אכילה וליכא. רבינא אמר [ט] כל כי האי גוונא לית ביה משום שבירת העצם דבעינן שיעור אכילה אלא אבר שאין עליו כזית בשר במקום זה ויש עליו כזית בשר במקום אחר איכא ביניהו למ"ד כשר הא כשר הוא למ"ד ראוי לאכילה בעינן שיעור אכילה במקום שבירה והא ליכא. תניא כארבעה מיניהו דתניא ר' אומר [א] בבית אחד יאכל [א] ועצם לא תשברו בו על הכשר הוא חייב ואינו חייב על הפסול היתה לו שעת הכושר ונפסל בשעת אכילה אין בו משום שבירת עצם יש בו שיעור אכילה יש בו משום שבירת עצם אין בו שיעור אכילה אין בו משום שבירת עצם הראוי למזבח אין בו משום שבירת העצם בשעת אכילה יש בו משום שבירת עצם שלא בשעת אכילה אין בו משום שבירת עצם. איתמר אבר שאין עליו כזית בשר במקום זה ויש עליו כזית בשר במקום אחר רבי יוחנן אמר [י] יש בו משום שבירת העצם רבי שמעון בן לקיש אמר אין בו משום שבירת עצם איתיביה רבי יוחנן לרבי שמעון בן לקיש ועצם לא תשברו בו אחד עצם שיש עליו כזית בשר ואחד עצם שאין עליו כזית בשר מאי אין עליו כזית בשר אילימא דאין עליו כזית בשר כלל [כ] אמאי יש בו משום שבירת העצם אלא לאו הכי קאמר אחד עצם שיש עליו כזית בשר במקום זה ואחד שאין עליו כזית בשר במקום זה ויש עליו כזית בשר במקום אחר (קשיא לרבי שמעון בן לקיש [כ]) א"ל

מחמת הגחלת יפקע במקום אחר, ואין זו שריפה אלא שבירה: **ורבא אמר** משום הפסד קדשים. שמפסיד המוח ושורפו בידים, ומוטב שיפסל מאליו. הכא נמי לענין שבירה מבעוד יום, אע"ג דמדאוריימא שרי, רבנן גזרו אטו משחשיכה: **אבר שיצא מקצתו.** מוך לחומת ירושלים ולריך לאחוך את היוצא, אינה בניינה: **האי נמי בשר.** שהרי הפנימי כשר, והרי הוא שוברו ועובר משום לא תשברו בו, אלא אוחך עד שיגיע לעצם וקולף עד שיגיע לפרק ואוחך, כדאמר במתניתין (לקמן דף פה:): **האי לאו בר אכילה הוא.** במקום שבירה אינו ראוי לאכילה. אבל אבר שילא כולו, דהיינו היתה לו שעת הכושר ונפסל, דכ"ע אין בו משום שבירה, דהשתא מיהא פסול הוא: אליית הסה קריבה עם החימורין, מה שאין כן בשור ועז, כדכתיב (ויקרא ג) אלבו החליה תמימה: **רבינא אמר.** מי ליכא כזית בשר דכולי עלמא אין בו משום שבירה, אלא באין בו כזית במקום שבירה ויש בו כזית במקום אחר אינה בניינה: **ואינו חייב על הפסול.** והשתא מפרש ואזיל הי פסול קא ממעט, היתה לו שעת הכושר ונפסל אין בו משום שבירת העצם גרסינן, ורבי אומר גרסינן בריסא, והיינו כרב יוסף, למזבח למעוטי אליה כדרב נחמן בר יצחק. אלא בשעת אכילה מבעוד יום כדאמר אמר מבעוד יום כדאמר מבעוד יום מבעוד יום אחא רבי למעוטי, שיעור אכילה במקום שבירה בריסא, אי נמי למעוטי אין עליה כזית כרב אחי: **אין בו משום שבירת העצם.** דבעינן שיעור אכילה במקום שבירה: **אמאי יש בו משום שבירת עצם.** אין לר' יוחנן אין לריס לקיס כזית בעינן: במקום זה. במקום שבירה:

עין משפט נר מצוה

צ א מיי' פ"י מהל' ק"פ הלכה ג:
צא ב מיי' שם הל' ו:
צב ג מיי' שם הל' י':
צג ד מיי' שם הל' ה:
צד ה מיי' שם הל' ג:
צה ו ז מיי' שם הל' ו:
צו ח מיי' שם הל' ז:
צז ט י כ מיי' שם הלכה ג:

רבינו חננאל

עצם. ואמרינן מכדי תרוייהו אמרי דלא לקי מאי ביניהו וחלקו בזה ר' ירמיה אמר פסח הבא בטומאה איכא ביניהו ורב יוסף אמר היתה לו שעת הכושר ונפסל איכא ביניהו. ורבנן כולן פשוטין הן. **ואסיקנא תנא כי ארבעה מיניהו** ר' אומר בבית אחד יאכל ועצם לא תשברו בו על הכשר חייב ולא על הפסול היתה לו שעת הכושר ונפסלה יש בו משום שבירת העצם. **תניא** השורף בעצמות והמחתך בגידים אין בו משום שבירת העצם: **איתמר עצם שאין עליו כזית בשר במקום זה** ויש עליו כזית בשר במקום אחר ר' יוחנן אמר יש בו משום שבירת העצם ריש לקיש אמר אין בו משום שבירת העצם. **איתיביה** ר' יוחנן לר' שמעון בן לקיש ועצם לא תשברו בו אחד עצם שיש עליו כזית בשר במקום אחר [ואחד שאין עליו כזית בשר במקום זה] ויש עליו כזית בשר במקום אחר חייב. ומשני

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) סוגין דף יח. [תוספתא פרק ו], ב) עיין תוס' זבחים צז: סד"ה ואחד, ג) [תוספתא פרק ו], ד) [לעיל ג:], ה) לעיל עז., ו) [דף פג.].

הגהות הב"ח

(ו) גמ' שבירת העצם (דר' לאקולי קא אתי) מ"מ וכ"כ ס"ח ל"ג ליה: (ב) שם אבי אמר כל כי האי גוונא כ"ע אין בו כל"ל: (ג) שם אבל השורף בעצמות. כ"כ עיין בסוגין דף יח המתחך בגידין והשורף בעצמות עכ"ל: (ד) שם מ"ד כשר האי נמי כשר הוא: (ה) תוס' ד"ה ה"ג וכו' טפי נפיק מתורת אכילה:

תורה אור השלם

א) בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ: [שמות יב, מו]

הגהות וציונים

ו] [פסול הוא כצ"ל (גליון): ג] [חמש חיבות הללו נראין מיותר] (גליון):

משנת ראשונים

אמר לך אביי ולטעמיך משחשיכה נמי. כתב הר"ר יצחק קנפאנטו"ן ז"ל וכו', שהחילוק שבין קושיית 'ולטעמיך' לקושיית 'ולדידך מי ניחא', שכשהקושיא עצמה שהקשה לו קשה גם למקשה, אומר ולדידך מי ניחא, אבל כשאין קשה לו אותה קושיא עצמה אלא אחרת, אומר ולטעמיך. והוא דקדוק נאה.
[כללי הגמרא למהר"ר יוסף קארו]

דילמא אכיל נורא ממוח דידיה. שאי אפשר שלא יפסד קצת המוח בשריפתו ומוטב שיפסל מאליו בנותר ולא יפסידהו הוא בידים.
[מאירי]

בבית אחד יאכל. לפי הפשט בבית שכל אחד ואחד בית אב יהא נאכל ולא ישלחו ממנו מנות איש לרעהו שאין זה דרך חפזון אלא דרך בני אדם הקבועים על הסעודה, אי נמי פן יפגע בהם המשחית. וכן כתוב ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר.
[חזקוני, שמות יב מו]

כענין (ויקרא ח, לג) ומפתח אהל מועד לא תצאו, והענין שתהיה הברכה מצויה שם, כענין ונטל ברכאן בחשאי, וידעת כי אין הברכה מצויה אלא בדבר הצנוע.
[ריקאנטי, שמות יב מו]

יש בו שיעור אכילה יש בו משום שבירת עצם. יאכל ועצם לא תשברו בו הראוי לאכילה. פירוש: יאכל דרישיה דקרא, קאי אף אעצם לא תשברו בו, וכאילו אמר ועצם הנאכל לא תשברו בו, שרוצה לומר הראוי לאכילה, דהיינו שיש עליו כזית בשר או שיש בו מוח (פסחים פד:). [רבי אליהו מזרחי, שמות יב מו] ושמעתי האי פירוש, נמנו חבורה על הפסח והמה מרובים כל כך שלא הגיע לחלק אחת מהם כזית אך צריך לחזור על המוח מהעצם לשברו אין בו משום שבירת עצם, אבל אם יש עליו כזית בשר עובר ושובר שיכול לצאת ידי חובה מכזית הבשר. כך שמעתי אך לשון התלמוד לא משמע כן לפי'. [פירוש הרא"ש, שמות יב מו]

ובאופן כזה אין כאן שריפה אלא שבירה, ואסורה היא מן התורה[טו].
וְרָבָא אָמַר, טעם הדבר שאסור לנקב העצם על ידי גחלת הוא **מִשּׁוּם** שחששו חכמים **לְהֶפְסֵד קָדָשִׁים, דְּקָא מַפְסִיד לֵיהּ** - שיפסיד את המוח שבתוך העצם **בְּיָדַיִם, דְּיִלְמָא אָכֵיל נוּרָא מְמוֹחַ דִּידֵיהּ** - שכן יש לחוש שמא לאחר שתנקב הגחלת את העצם תאכל האש אף מן המוח עצמו, ולפיכך מוטב להשאירו סגור בתוך העצם שיפסד מעצמו, ולא להפסידו בידים[טז]. ומתבאר מכאן, שאף על פי שמדאורייתא מותר היה לנקב את עצם הקולית על ידי גחלת ולהוציא המוח שבתוכה, מכל מקום אסרו חכמים לעשות כן. וממילא אף לענין שבירת העצם **מִבְּעוֹד יוֹם נַמִּי** - גם כן יש לומר שאסרו חכמים לעשות זאת, **גְּזֵירָה מִבְּעוֹד יוֹם אָטוּ** [-משום] **מִשְׁחֲשִׁיכָה**. דהיינו, שאם יתרגל האדם לשבור עצם בפסח מבעוד יום, יש לחוש שיבוא לעשות כן אף לאחר החשיכה.

הגמרא מביאה דעה החולקת על אביי:
רַב פָּפָּא אָמַר, כָּל כִּי הַאי גַּוְונָא - באופן כזה, בשבר יום, **כּוּלֵּי עָלְמָא** - הכל מודים **שֵׁישׁ בּוֹ** איסור **מִשּׁוּם שְׁבִירַת הָעֶצֶם**, ואפילו רבי הסובר שלא אסרה תורה לשבור עצם אלא בקרבן הראוי לאכילה, **מַאי טַעְמָא** - מה הוא טעם הדבר, משום **דְּלְאוֹרְתָא מִיחְזֵי** - לערב יהיה הקרבן ראוי **לַאֲכִילָה**, ולפיכך אף מבעוד יום הוא נידון כראוי, **אֶלָּא בְּאֵבֶר שֶׁיָּצָא מִקְצָתוֹ** חוץ לחומת ירושלים, ונפסל אותו החלק היוצא וצריך לחותכו, **קָמִיפְּלְגִי** - בזה נחלקו תנא קמא ורבי, אם יש באותו חלק שיצא איסור שבירת עצם. **מַאן דְּאָמַר** - לדעת תנא קמא, הסובר שאסרה תורה שבירת עצם בקרבן **כָּשֵׁר, הָא** - קרבן זה שעדיין לא נצלה כל צרכו, **כָּשֵׁר הוּא**, ולפיכך אסור לשבור בו עצם אפילו קודם גמר צלייתו. **וּמַאן דְּאָמַר** - אבל לדעת רבי, הסובר שלא אסרה תורה שבירת עצם אלא בקרבן שהוא **רָאוּי לַאֲכִילָה, הַשְׁתָּא** - עכשיו, שעדיין לא נצלה הבשר כל צרכו, **אֵינוֹ רָאוּי לַאֲכִילָה**, ולפיכך לא נאסרה בו שבירת עצם.

הגמרא מביאה דעה החולקת על רב ששת בריה דרב אידי:
רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק אָמַר, כָּל כִּי הַאי גַּוְונָא - באופן כזה, בבשר שלא נצלה כל צרכו, ודאי **יֵשׁ בּוֹ מִשּׁוּם** איסור **שְׁבִירַת הָעֶצֶם** לדעת הכל, ואפילו לרבי הסובר שלא נאסרה שבירת עצם אלא בקרבן הראוי לאכילה. **מַאי טַעְמָא** - מה הוא טעם הדבר, **דְּהָא חֲזִי** - שהרי ראוי הוא **לַאֲכִילָה, דְּמַטְוֵי לֵיהּ וְאָכֵיל לֵיהּ** - שכן יכול הוא לצלותו כראוי ולאוכלו, **אֶלָּא שְׁבִירַת הָעֶצֶם** עצם של **הָאַלְיָה** [-זנב הכבש[יב]], **אִיפָּא בֵּינַיְיהוּ** - בזה נחלקו התנאים, **לְמַאן דְּאָמַר** - לדעת תנא קמא הסובר שאסרה תורה שבירת עצם בקרבן **כָּשֵׁר, הָא** - אליה זו, של קרבן **כָּשֵׁר הוּא**, ולפיכך אסור לשבור בה עצם. אבל **לְמַאן דְּאָמַר** - לדעת רבי הסובר שלא אסרה תורה שבירת עצם אלא בקרבן **הָרָאוּי לַאֲכִילָה, הַאי** - אליה זו, **אֵינוֹ רָאוּי לַאֲכִילָה, דַּאֲלְיָה לְגַבּוֹהַּ סָלְקָא** - שהרי האליה מוקטרת היא לשמים[יג], ולפיכך אין בה איסור שבירת עצם.

הגמרא מביאה דעה החולקת על רב נחמן בר יצחק:
רַב אַשִׁי אָמַר, כָּל כִּי הַאי גַּוְונָא - באופן כזה, ששובר עצם באליה, **וַדַּאי אֵין בּוֹ מִשּׁוּם** איסור **שְׁבִירַת הָעֶצֶם, דְּהָא וַדַּאי אֵינוֹ רָאוּי לַאֲכִילָה כְּלָל**[יד], **אֶלָּא אֵבֶר** של קרבן פסח **שֶׁאֵין עָלָיו כַּזַּיִת בָּשָׂר, אִיפָּא בֵּינַיְיהוּ** - בזה נחלקו התנאים אם יש בו איסור שבירת עצם. **לְמַאן דְּאָמַר** - לדעת תנא קמא, הסובר שאסרה תורה שבירת עצם **בְּקָרְבַּן בָּשֵׂר, הָא** - אבר זה שאין עליו כזית בשר, **בָּשֵׂר הוּא**, ולפיכך

מביאה הגמרא דעה הסוברת שמותר לשבור בו עצם:
כְּדְתַנְיָא בברייתא, **רַבִּי יִשְׁמָעֵאל בְּנוֹ שֶׁל רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן בְּרוֹקָה אוֹמֵר, אֵבֶר שֶׁיָּצָא מִקְצָתוֹ** חוץ לחומת ירושלים **וְשָׁבָרוֹ, אֵין בּוֹ** איסור **מִשּׁוּם שְׁבִירַת הָעֶצֶם.**

טו. **כלומר**, כאשר נעשה נקב בעצם במקום שבו הוא מניח את הגחלת, אין זו שבירה שאסרה תורה אלא שריפה, אבל אם תפקע העצם מחמת החום מצידה השני, במקום שאין בו גחלת, אין זו שריפה אלא שבירה, ולפיכך אסור לעשות כן.
הקשה בחידושי רע"א (להלן פה. נמוק' ד"ה כשהוא), מדוע אוסר אביי להניח גחלת על העצם משום החשש שמא תפקע מצידה השני, הרי נוקטים אנו להלכה כדעת רבי שמעון, הסובר ש'דבר שאינו מתכוין מותר', באופן שאינו 'פסיק רישא', וכאן הרי אינו מכוין לפקיעת הגחלת, ואף אין הדבר מוכרח שתפקע. ותירץ, שחששו חכמים שמא יניח גחלת מרובה על העצם, עד שיהא זה בגדר 'פסיק רישא', דהיינו, שיהא מוכרח הדבר שתפקע. וראה עוד בענין זה בילקוט ביאורים.
טז. **כן** הוא הביאור לפי הגירסא שלפנינו 'דילמא אכיל נורא ממוח דידיה', דהיינו, שיש כאן חשש שמא תאכל הגחלת אף מן המוח עצמו. אמנם מדברי התוספות בזבחים (מז: ד"ה ומחד) מתבאר שלא גרסו כן, שכתבו בדעת רבא ש'אי אפשר שלא ישרוף הגומרתא מעט מן המוח שבפנים' [וראה עוד בתוספות להלן (פה. ד"ה כשהוא), ובהערה שם].
יז. **אמנם** מאחר שצריך לחתוך את חלקו של האבר שיצא לחוץ, יעשה כך, יחתוך בבשר במקום שבו יוצא האבר לחוץ [להפריד בין הבשר הכשר לפסול] עד שיגיע לעצם, וחלק הבשר שיצא לחוץ אסור באכילה, ולאחר מכן יקלוף את הבשר שנמצא על החלק הפנימי של האבר עד העצם, ובשר זה מותר באכילה, וכשיגיע לפרק שבו מתחברים שני עצמות יחתוך ביניהם, כמבואר בדברי המשנה להלן (פה:). רש"י (ד"ה המי נמי).
יח. **הקשו** התוספות (ד"ה אנן), מדוע סובר רב פפא שאבר שיצא מקצתו נידון כ'כשר' אך 'אינו ראוי לאכילה', הרי אם דנים אנו אותו כפי החלק שיצא לחוץ, אזי כשם שאינו ראוי לאכילה כך גם אינו כשר, שנפסל ביציאתו, ואם דנים כפי החלק שנותר בפנים, אזי כשם שהוא כשר כך גם מותר באכילה.
יט. **אבל** באבר שיצא כולו לחוץ, דהיינו שהיתה לו שעת הכושר ונפסל, מודים הכל שאין בו איסור שבירת עצם, שהרי עתה כולו פסול הוא [וכטענת אביי לעיל על דברי רב יוסף]. רש"י (ד"ה המי נמי).
כ. **הקשה** בלקוטי הלכות (זבח מזבח, ד"ה ועוד), כיצד אומר רב ששת שהכל מודים באבר שיצא מקצתו לחוץ שאין בו איסור שבירת עצם, והרי שנינו לקמן (פה:) 'אבר שיצא מקצתו לחוץ, חותך עד שמגיע לעצם, וקולף עד שמגיע לפרק, וחותך', דהיינו, שאסור לשבור את העצם אפילו באותו החלק שיצא לחוץ. ותירץ, שרב ששת סובר כשיטת רבי שמעון (לעיל פג.), שאינו מחלק לגבי קרבן שנפסל בין אם היתה לו שעת הכושר או לא, אלא סובר שבכל ענין אין בו איסור משום שבירת עצם, ואילו המשנה להלן היא בשיטת רבי יעקב, הסובר שקרבן שהיתה לו שעת הכושר ונפסל יש בו איסור משום שבירת עצם.
כא. **בשר** פסח שלא נצלה כל צרכו אסור באכילה, כמאמר הכתוב (שמות יב ט) 'אל תאכלו ממנו נא וגו', כי אם צלי אש'. ופירש רש"י שם, שבלשון ערבי קוראים 'נא' לבשר שאינו צלוי כל צרכו.
כב. **רש"י** במסכת חולין (יח. ד"ה מצליה).
כג. **אליית** שה קריבה יחד עם אימוריו, כמאמר הכתוב (ויקרא ג ט) 'חלבו האליה תמימה', מה שאין כן בשור ועז, שאין אלייתן קריבה. רש"י (ד"ה המי נמי).
כד. **לא** נתבאר בגמרא כוונת דברי רב אשי באומרו 'ודאי אין בו משום שבירת העצם', האם כוונתו שהדבר ודאי רק לדעת רבי, או שאף תנא קמא מודה בזה. ומדברי רש"י להלן (ד"ה רבינא) משמע, שכוונתו לומר שאף תנא קמא מודה בזה [ואף שביאר כן להלן גבי תירוצו של רבינא, מסתבר הדבר שאף בדעת רב אשי מבאר רש"י כן]. וכן מתבאר מדברי הכסף משנה (קרבן פסח פ"י ה"ז), שמיישב את שיטת הרמב"ם שם, שפסק שהשובר עצם האליה אינו לוקה, לפי שאינו ראוי לאכילה. והשיג עליו הראב"ד, מדוע בכל שאר ההלכות פסק כתנא קמא, ובזה פסק כרבי. ותירץ הכסף משנה, שהרמב"ם סובר כדברי רב אשי, שאף תנא קמא מודה שאין איסור שבירת עצם באליה, לפי שאינה ראויה לאכילה כלל. אמנם לכאורה יש לתמוה על כך, שהרי תנא קמא סובר שאין האיסור תלוי אם ראוי הקרבן לאכילה או לא, אלא רק אם כשר הוא או פסול. וכתב על כך בחידושי רבי אברהם משה (סי' נה ד"ה רב ששת), שמאחר ונאמר בפסוק 'בבית אחד יאכל וגו' ועצם לא תשברו בו', בהכרח צריך לומר שאין איסור השבירה נוהג, אלא בעצם שהבשר שעליו עומד לאכילת הדיוט, ולא באליה שהוא דבר ששייך לגבוה, ולפיכך אמר רב אשי שגם תנא קמא מודה שאין איסור שבירת עצם באליה. אמנם בשפת אמת (ד"ה ר"ש) כתב, שמדברי הראב"ד שהשיג על הרמב"ם בזה יש ללמוד שאינו מפרש כן, אלא סובר שדברי רב אשי נאמרו רק בדעת רבי, אבל לדעת תנא קמא יש איסור שבירת עצם באליה, מאחר ואינו תולה האיסור ב'ראוי לאכילה', ולפיכך לא נקט רב אשי בדבריו את התיבות 'דכולי עלמא', כפי שנקטו האמוראים שלפניו.

היתה לו שעת הכושר ונפסל איכא ביניהו מאן דאמר כשר הוא כשר הוא. לא משום דדרים בו כשר ולא בפסול משמע ליה הכי להא ר' שמעון מפרש לעיל [1] מילתיה דת"ק דקתני נמי בו כשר ולא בפסול וקתמר מחד זה ומחד זה אין בו משום שבירת עצם אלא משום דרב יוסף לא מצי למיסבר מידי דמיכף בינייהו אלא היתה לו שעת הכושר ונפסל: **אבר** שיצא מקצתו איכא ביניהו מאן דאמר כשר כשר. תימה מאמי חשיב ליה כשר טפי מבר מכילה הא מה שאינו ראוי לאכילה לאו כשר הוא:

ה"ג היתה לו שעת הכושר ונפסל אין בו משום שבירת העצם. ול"ג יש בו דאי גר' תיקשי לרב יוסף ולא מסכחינן כאדעה מינייהו ואית דגרס לעיל בשלמיה לרב יוסף למ"ד כשר לאו כשר הוא למ"ד יאכל בר מאכילה היא ולפי זה מיתוקמא גירסת הספרים דגר' יש בו ואין נראה דכוותה שמעתין טפי נפיק (ה) מאכילה מדנפיק מתורת כשרות כי היכי דאמר שילא מקצתו ככשר קרי ליה ולא בר מאכילה הוא:

איתמר אבר שאין עליו כזית בשר במקום זה בו'. נראה לר"י ולריב"ח דאליבא דרבי קמיפלגי דקתני בברייתא שמתח יש בו שיעור מאכילה יש בו משום שבירת העצם ונפלוגתא דרבינא ורב אשי קמיפלגי אבל לרבנן לכ"ע יש בו משום שבירת עצם והא דמסיק אילימא דאין עליו כזית

כיצד צולין פרק שביעי פסחים

אסור לשבור בו עצם, אבל לְמַאן דְּאָמַר - לדעת רבי הסובר שלא אסרה תורה שבירת עצם אלא בקרבן שהוא רָאוּי לַאֲכִילָה, אינו חייב על אבר זה משום שבירת עצם, משום דבָּעִינַן - צריך שיהא בו כזית כדי שִׁיעוּר אֲכִילָה, וְלֵיכָּא - והרי אין בו שיעור זה.

הגמרא מביאה דעה החולקת על רב אשי:

רַבִינָא אָמַר, כָּל כִּי הַאי גַּוְונָא - באופן כזה, שאין על האבר כזית בשר, ודאי לדעת הכל לֵית בֵּיהּ [-אין בו] מִשּׁוּם איסור שְׁבִירַת הָעֶצֶם, דְּבָעִינַן - שכן צריך שיהא בו שִׁיעוּר אֲכִילָה[כה], אֶלָּא אֵבֶר שֶׁאֵין עָלָיו כַּזַּיִת בָּשָׂר בְּמָקוֹם זֶה - במקום השבירה, וְיֵשׁ עָלָיו כַּזַּיִת בָּשָׂר בְּמָקוֹם אַחֵר - שלא במקום השבירה, אֵיכָּא בֵּינַיְיהוּ - בזה נחלקו התנאים, אם יש בו איסור שבירת עצם. לְמַאן דְּאָמַר - לדעת תנא קמא, הסובר שאסרה תורה לשבור עצם בקרבן פֶּשַׁר, הָא - אבר זה, שאין עליו כזית בשר במקום זה ויש עליו כזית בשר במקום אחר, פֶּשַׁר הוּא, ולפיכך אסור לשבור בו עצם, אבל לְמַאן דְּאָמַר - לדעת רבי, הסובר שלא אסרה תורה שבירת עצם אלא בקרבן שהוא רָאוּי לַאֲכִילָה, אינו חייב על אבר זה משום שבירת עצם, משום דבָּעִינַן - צריך שיהא בו כזית כדי שִׁיעוּר אֲכִילָה בִּמְקוֹם הַשְּׁבִירָה, וְהָא לֵיכָּא - והרי אין שם כזית בשר.

הגמרא מביאה בריית‍א, שבה מתבאר כשיטת ארבעה אמוראים מתוך השמונה שהובאו לעיל[כי]:

תַּנְיָא כְּאַרְבָּעָה מִינַיְיהוּ - שנינו בברייתא כשיטת ארבעה מן האמוראים, בביאור מחלוקת תנא קמא ורבי. דְּתַנְיָא בברייתא, רַבִּי אוֹמֵר, נאמר בכתוב (שמות יב מו) 'בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל וגו', וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ', ויש לדרוש ממקרא זה שרק עַל שבירת עצם בפסח הַפֶּשַׁר הוּא חַיָּיב, וְאֵינוֹ חַיָּיב עַל שבירת עצם בפסח הַפְּסוּלִ[כי]. ועתה מבארת הברייתא את ההלכות היוצאות מכלל זה. הָיְתָה לוֹ לקרבן שְׁעַת הַדּוּשָׁר, דהיינו שנעשה מתחילה בכשרות, וְנִפְסַל בִּשְׁעַת אֲכִילָה, כגון שיצא הבשר חוץ לחומת ירושלים, אֵין בּוֹ איסור מִשּׁוּם שְׁבִירַת עֶצֶם. והיינו כדעת רב יוסף לעיל[כח].

דין נוסף מונה הברייתא:

יֵשׁ בּוֹ באבר זה כזית כדי שִׁיעוּר אֲכִילָה, יֵשׁ בּוֹ איסור מִשּׁוּם שְׁבִירַת עֶצֶם, אבל אם אֵין בּוֹ כזית כדי שִׁיעוּר אֲכִילָה, אֵין בּוֹ מִשּׁוּם שְׁבִירַת עֶצֶם. והיינו כדעת רב אשי, או כדעת רבינא[כט].

דין שלישי אומרת הברייתא:

אבר הָרָאוּי לַמִּזְבֵּחַ, כגון אליה, אֵין בּוֹ מִשּׁוּם שְׁבִירַת הָעֶצֶם. והיינו כדעת רב נחמן בר יצחק.

דין רביעי מונה הברייתא:

בִּשְׁעַת אֲכִילָה של קרבן פסח יֵשׁ בּוֹ איסור מִשּׁוּם שְׁבִירַת עֶצֶם, אבל שֶׁלֹּא בִּשְׁעַת אֲכִילָה, כגון מבעוד יום, אֵין בּוֹ איסור מִשּׁוּם שְׁבִירַת עֶצֶם. והיינו כדעת אביי.

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים בדין אבר שאין עליו כזית בשר במקום שבירה:

אִיתְּמַר - נאמרה מחלוקת בבית המדרש, לגבי אֵבֶר שֶׁאֵין עָלָיו כַּזַּיִת בָּשָׂר בְּמָקוֹם זֶה - במקום השבירה, וְיֵשׁ עָלָיו כַּזַּיִת בָּשָׂר בִּמְקוֹם אַחֵר. רַבִּי יוֹחָנָן אָמַר, יֵשׁ בּוֹ איסור מִשּׁוּם שְׁבִירַת הָעֶצֶם, לפי שיש באבר זה בשר כשיעור אכילה. רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ אָמַר, אֵין בּוֹ איסור מִשּׁוּם שְׁבִירַת עֶצֶם, לפי שצריך שיהא שיעור אכילה במקום שבירה[ל].

רבי יוחנן מקשה לריש לקיש מברייתא:

אִיתְּיבֵיהּ [-הקשה] רַבִּי יוֹחָנָן לְרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ. שנינו בברייתא, נאמר לגבי קרבן פסח (שמות יב מו) 'וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ', ויש ללמוד ממקרא זה שכוונת הכתוב לאסור שבירת עצם בכל ענין, אֶחָד [-בין] עֶצֶם שֶׁיֵּשׁ עָלָיו כַּזַּיִת בָּשָׂר, וְאֶחָד [-ובין] עֶצֶם שֶׁאֵין עָלָיו כַּזַּיִת בָּשָׂר. מברר רבי יוחנן, מַאי - מה היא כוונת הברייתא 'אֵין עָלָיו כַּזַּיִת בָּשָׂר', אִילֵּימָא - אם תאמר, דְּאֵין עָלָיו כַּזַּיִת בָּשָׂר כְּלָל, לא במקום השבירה ולא במקום אחר, אם כן, אַמַּאי [-מדוע] יֵשׁ בּוֹ איסור מִשּׁוּם שְׁבִירַת הָעֶצֶם[לא]. אֶלָּא לָאו הָכִי קָאָמַר - אלא ודאי כך כוונת הברייתא לומר, אֶחָד [-בין] עֶצֶם שֶׁיֵּשׁ עָלָיו כַּזַּיִת בָּשָׂר בְּמָקוֹם זֶה - במקום השבירה, וְאֶחָד - ובין עצם שֶׁאֵין עָלָיו כַּזַּיִת בָּשָׂר בְּמָקוֹם זֶה וְיֵשׁ עָלָיו כַּזַּיִת בָּשָׂר בְּמָקוֹם אַחֵר, בכל ענין יש בו איסור משום שבירת עצם. (קַשְׁיָא לְרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ[לב]).

מתרצת הגמרא, אָמַר לֵיהּ - אמר לו ריש לקיש לרבי יוחנן,

כה. **ואף** תנא קמא מודה בזה. כן מתבאר מדברי רש"י (ד"ה נינהו). וראה הערה לעיל בדעת רב אשי.

כו. **אלו** הן שמונת האמוראים: א. ר' ירמיה ביאר שנחלקו התנאים בפסח הבא בטומאה. ב. רב יוסף ביאר שנחלקו בקרבן שהיתה לו שעת הכושר ונפסל. ג. אביי ביאר שנחלקו בדין שבירת עצם מבעוד יום. ד. רב פפא ביאר שנחלקו באבר שיצא מקצתו. ה. רב ששת בריה דרב אידי ביאר שנחלקו בשבירת עצם ב'נא'. ו. רב נחמן בר יצחק ביאר שנחלקו בשבירת עצם שבאליה. ז. רב אשי ביאר שנחלקו באבר שאין עליו כזית בשר. ח. רבינא ביאר שנחלקו באבר שאין עליו כזית בשר במקום זה ויש עליו כזית בשר במקום אחר.

כז. **אף** שתנא קמא הוא הדורש לעיל (ע"ב) 'בכשר ולא בפסול', ואילו רבי דורש 'כל הראוי לאכילה יש בו משום שבירת עצם', לא דקדק רבי כאן בדבריו, מאחר ולדעת שניהם לומדים זאת מאותו הפסוק. תוספות הרשב"א (ד"ה היתה).

כח. **כתבו** התוספות (ד"ה ה"ג), שיש הגורסים בדברי הברייתא 'היתה לו שעת הכושר ונפסל יש בו משום שבירת העצם', אך אין גירסא זו מתיישבת לרב יוסף, שהרי הוא סובר שרבי מתיר לשבור עצם בקרבן כזה. אמנם כתבו, שיש הגורסים בדברי רב יוסף לעיל 'למאן דאמר 'כשר' לאו כשר הוא, למאן דאמר 'יאכל' בר אכילה הוא', דהיינו, שקרבן שהיתה לו שעת הכושר ונפסל אינו נקרא 'כשר' אך נידון כ'ראוי לאכילה', ונמצא שתנא קמא מתיר לשבור בו עצם ורבי אוסר, וממילא מתיישבת הגירסא בברייתא 'יש בו משום שבירת העצם'. אך כתבו התוספות שמכל מקום אין נראה לגרוס כן, שכן בכל המשך הסוגיא מתבאר שממעטים יותר מדרשת 'בבית יאכל' מדרשת 'בכשר ולא בפסול', כלומר, שישנם אופנים שהקרבן 'כשר' אלא ש'אינו ראוי לאכילה', אך אין אופנים שהקרבן 'פסול' ואף על פי כן הוא 'ראוי לאכילה'. [וראה עוד בהערה לעיל על דברי הגמרא 'דרבי לאקולי קאתי'].

כט. **רש"י** (ד"ה ומינו). כלומר, אכן מבואר מדברי הברייתא שצריך שיהא בשר על האבר כדי שיעור אכילה בכזית, אך אין מבואר אם צריך שיהא הכזית במקום השבירה כדעת רבינא, או שדי בכך שיש בכל האבר כזית כדעת רב אשי.

ל. **כתבו** התוספות (ד"ה אימר), שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בביאור שיטת רבי שהובאה בברייתא לעיל, שנקט בדבריו 'יש בו שיעור אכילה יש בו משום שבירת עצם, אין בו שיעור אכילה אין בו משום שבירת עצם', ולא פירש האם כוונתו שיהא שיעור אכילה במקום שבירה דווקא, או בכל האבר. וכעין זה נחלקו אף רבינא ורב אשי לעיל, בביאור מחלוקת תנא קמא ורבי. אבל בדעת חכמים הכל מודים שגם אם אין כזית במקום שבירה יש בזה איסור משום שבירת עצם [אמנם נחלקו האמוראים בדעת חכמים, מה הדין באבר שאין עליו כזית בשר כלל].

לא. **הרי** בין רבי יוחנן ובין ריש לקיש מודים שלא אסרה תורה שבירת עצם אלא באבר שיש עליו כזית. רש"י (ד"ה אימר).

כתבו התוספות (ד"ה אימר), שניתן היה להעמיד את הברייתא כשיטת חכמים, החולקים על רבי, וסוברים שאפילו אבר שאין עליו כזית בשר כלל יש בו משום שבירת עצם, אלא שמאחר ונחלקו האמוראים בדעת רבי העמידו את הברייתא כשיטתו. ובמהרש"א (נמוק' סס) תמה על כך, שהרי קושיא זו היא על שיטת ריש לקיש, ודעת ריש לקיש היא שלדברי רבי לא אסרה תורה שבירת עצם עד שיהא כזית במקום שבירה, ולחכמים די בכך שיהא כזית על האבר [וכעין שיטת רבינא לעיל], אבל באופן שאין כזית בשר כלל מודים חכמים שאין בו איסור משום שבירת עצם. וראה שם מה שכתב ליישב את דברי התוספות.

לב. **ה'גליון'** מוחק תיבות אלו, לפי שמיותרות הן.

לֹא - אין כוונת הברייתא כן, אלא **הָכִי קָאָמַר** - כך כוונתה לומר, **אֶחָד** [-בין] **עֶצֶם שֶׁיֵּשׁ עָלָיו כַּזַּיִת בָּשָׂר מִבַּחוּץ** - על גבי העצם, **וְאֶחָד** [-ובין] **עֶצֶם שֶׁאֵין עָלָיו כַּזַּיִת בָּשָׂר מִבַּחוּץ, וְיֵשׁ עָלָיו כַּזַּיִת בָּשָׂר מִבִּפְנִים** - בתוך העצם, דהיינו, מוח העצם, בכל ענין יש בו איסור משום שבירת עצם, ובתנאי שיהא כזית בשר **בְּמָקוֹם שְׁבִירָה**.

מביאה הגמרא ראיה מברייתא שאסור לשבור עצם שיש בתוכו מוח, ואין אומרים שתבוא מצות עשה של אכילת הבשר ותדחה את איסור שבירת עצם[א]:

וְהָתַנְיָא - ואכן כך שנינו בברייתא, נאמר במקרא (שמות יב מו) 'וְעֶצֶם **לֹא תִשְׁבְּרוּ בּוֹ**', ויש ללמוד מכך שכוונת התורה לאסור את שבירת כל סוגי העצמות, **אֶחָד** [-בין] **עֶצֶם שֶׁיֵּשׁ בּוֹ מוֹחַ, וְאֶחָד** [-ובין] **עֶצֶם שֶׁאֵין בּוֹ מוֹחַ**[ב]. ומבררת הברייתא, **וּמָה אֲנִי מְקַיֵּים** - כיצד אם כן יתקיימו דברי הכתוב (שם יב מ) 'וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה', מאחר ואסור לשבור את העצם ולהוציא המוח שבתוכה ולאוכלו. מבארת הברייתא, מקרא זה יש לקיימו **בְּאכילת הַבָּשָׂר שֶׁעַל גַּבֵּי הָעֶצֶם**, ולא באכילת המוח שבתוך העצם[ג].

שבה הברייתא ומבררת, **אוֹ אֵינוֹ** - שמא אין לפרש המקרא כן, **אֶלָּא** יש לקיים את מצות אכילת הבשר אף **בַּבָּשָׂר שֶׁבְּתוֹךְ הָעֶצֶם**, דהיינו, שצריך לשבור את העצם ולאכול המוח שבתוכה, **וּמָה אֲנִי מְקַיֵּים** - וכיצד אם כן יתקיימו דברי הכתוב 'וְעֶצֶם **לֹא תִשְׁבְּרוּ בּוֹ**', **בְּעֶצֶם שֶׁאֵין בּוֹ מוֹחַ, אֲבָל בְּעֶצֶם שֶׁיֵּשׁ בּוֹ מוֹחַ שׁוֹבֵר** את העצם **וְאוֹכֵל** את המוח, **וְאַל תִּתְמַהּ** על כך, **שֶׁהֲרֵי יָבָא** 'עֲשֵׂה' של 'ואכלו את הבשר בלילה הזה', **וְיִדְחֶה** 'לֹא תַעֲשֶׂה' של 'ועצם לא תשברו בו'[ד].

מבארת הברייתא שלומדים מן המקרא שאין לומר כן, **כְּשֶׁהוּא** [-הכתוב] **אוֹמֵר** (במדבר ט יג) 'וְעֶצֶם **לֹא יִשְׁבְּרוּ בּוֹ**' בקרבן 'פֶּסַח שֵׁנִי', הנעשה בארבעה עשר באייר, לאלו שלא היו יכולים להקריב 'פסח ראשון'ה, **שֶׁאֵין תַּלְמוּד לוֹמַר** - שלא הוצרך הכתוב ללמדנו איסור שבירת עצם ב'פסח שני', **שֶׁהֲרֵי כְּבָר נֶאֱמַר** שם בהמשך הפסוק 'כְּכָל חֻקַּת הַפֶּסַח **יַעֲשׂוּ אֹתוֹ**', דהיינו, שכל דיני 'פסח ראשון' נוהגים אף ב'פסח שני', ואם כן מדוע הוצרך להשמיענו דין שבירת עצם, **הֲוֵי אוֹמֵר** שכוונת התורה ללמדנו שאיסור השבירה נאמר בכל סוגי העצמות, **אֶחָד** [-בין] **עֶצֶם שֶׁיֵּשׁ בּוֹ מוֹחַ, וְאֶחָד** [-ובין] **עֶצֶם שֶׁאֵין בּוֹ מוֹחַ**.

ומאחר ולומדים מן המקרא שאיסור שבירת עצם נאמר אף בעצם שיש בו מוח, בהכרח שמצות אכילת קרבן פסח נאמרה רק בבשר שעל העצם, אך המוח שבתוך העצם אינו נאכל, ואין אומרים בזה 'עשה דוחה לא תעשה'.

הגמרא מקשה על שיטת ריש לקיש ממשנה:

מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה על דברי ריש לקיש, הסובר שאבר שאין בו כזית בשר במקום שבירה אין בו איסור שבירת עצם. שנינו במשנה (להלן ע"ג), **אֵבֶר** של קרבן פסח, **שֶׁיָּצָא מִקְצָתוֹ** חוץ לחומת ירושלים, ונפסל אותו החלק שיצא לחוץ[ו], וצריך לחותכו ולהפרידו מן החלק הכשר שנותר בפנים, אך מאחר שאי אפשר לשבור העצם באמצעה, משום איסור שבירת עצם בפסח, לפיכך **חוֹתֵךְ** את הבשר במקום היציאה **עַד הַמָּקוֹם שֶׁמַּגִּיעַ לָעֶצֶם**, כדי להפריד בין הבשר שיצא לחוץ ונפסל לבשר הכשר שבפנים[ז], **וּלְאַחַר מִכָּן קוֹלֵף** מעל העצם את

א. **בפי** הכלל המקובל בידינו בכל הש"ס 'עשה דוחה לא תעשה', דהיינו, שבאופן שנצרכים לעבור על איסור 'לא תעשה' כדי לקיים מצות 'עשה', כגון כשלובש אדם ציצית שיש בה שעטנז, אזי הדין הוא שמצות ה'עשה' דוחה את איסור ה'לא תעשה', ומותר לעשות כן. אמנם אין מצות 'עשה' דוחה 'לא תעשה' חמור שיש בו כרת, או 'לא תעשה' שיש בו גם 'עשה'.

ב. **כתבו** התוספות (ד"ה ממ"ד), שדרך התנא לשנות תחילה את הדין המחודש, ולאחר מכן את הדין הפשוט, ולפיכך נקטה הברייתא תחילה 'אחד עצם שיש בו מוח', שהוא הדין המחודש, שאסור לשבור אפילו עצם שיש בה מוח כדי להוציא מה שבתוכה [אף שהיה מקום להתיר משום מצות אכילת קדשים], ולאחר מכן נקטה הדין הפשוט 'ואחד עצם שאין בו מוח'. אמנם כתבו, שישנם שני אופנים שנוקטת הגמרא את האופן הפשוט תחילה ולאחר מכן את המחודש. האחד, כשיש מחלוקת בדבר, כעין שמצינו במסכת ראש השנה (כט:), שאמר רבי אלעזר 'לא התקין רבן יוחנן בן זכאי [שיהו תוקעין בראש השנה שחל בשבת] אלא ביבנה', ועל כך אמרו לו 'אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין'. ונקטו בדבריהם את האופן הפשוט תחילה, שכך היתה כוונתם לומר לו, כשם שפשוט לך שתוקעים ביבנה, כך הוא הדין בכל מקום שיש בו בית דין. והאופן השני שנוקטים בו את הדין הפשוט תחילה הוא כשעוסקים בדין שנאמר במקרא, כמו במשנה במסכת בבא קמא (נ:), בה שנינו 'החופר בור ברשות הרבים ונפל לתוכו שור או חמור, חייב, אחד החופר בור, שיח ומערה' וכו', שכוונת המשנה לומר שכשם שפשוט הדבר שחייבים על חפירת בור, שהרי דין זה מפורש במקרא, כך יש לחייב אף על חפירת שיח ומערה. אמנם ראה בתוספות הרשב"א (ד"ה ממ"ד), שהביא בסוף דבריו שיטה הסוברת שאין כלל קבוע בדבר, אלא פעמים נוקטים הדין הפשוט תחילה, ופעמים הדין המחודש תחילה.

ג. **נתקשה** רש"י (ד"ה ומה), מדוע יש להעמיד את מצות אכילת הבשר רק לענין בשר שעל גבי העצם, הרי ניתן לפרשה אף לענין בשר שבתוך העצם, בלא שבירת העצם, והיינו באופן שיעשה בה נקב על ידי גחלת, וכמבואר בדברי הגמרא לעיל (פד:). ותירץ, שלא יתכן שיצוה הכתוב לאכול את המוח שבתוך העצם באופן כזה, שכן עלולים לבוא על ידי כך לידי תקלה, שמא תפקע העצם בצידה האחר [שאז אין זו 'שריפה' אלא 'שבירה', וכדברי אביי לעיל שם], ואין התורה מצוה לעשות דבר שאפשר לבוא בו לידי תקלה.

ד. **הקשו** התוספות (ד"ה כשהוא), כיצד יתכן לומר כאן 'עשה דוחה לא תעשה', והרי כלל הוא בידינו (ביצה ח:) שאין אומרים כן אלא באופן שמקיימים את ה'עשה' בתוך כדי עבירת ה'לא תעשה', כגון הלובש ציצית שיש בה כלאים, אבל כאן צריך תחילה לשבור העצם ולעבור על ה'לא תעשה', ורק לאחר מכן ניתן לאכול המוח שבתוכה ולקיים את ה'עשה', ובאופן כזה אין אומרים 'עשה דוחה לא תעשה'. וכן תמהו על סוגיית הגמרא במסכת זבחים (נ:), הלומדת מכאן שאין אומרים 'עשה דוחה לא תעשה' בקדשים, מאחר ולמסקנת הדברים אין מצות אכילת הבשר דוחה את איסור שבירת עצם. ומה ראיה היא זו, הרי כאן אי אפשר לומר 'עשה דוחה לא תעשה', מאחר ועבירת הלאו נעשית קודם קיום ה'עשה'. ולא תירצו התוספות על קושיותיהם. אמנם בפסקי תוספות בזבחים (שם) כתב, שבאופן שאי אפשר לקיים את ה'עשה' בלא עבירת ה'לאו' אזי אומרים 'עשה דוחה לא תעשה' אפילו אם עבירת ה'לא תעשה' קודמת לקיום ה'עשה' [ובמשנה למלך (קרבן פסח פ"י ה"ח) כתב על כך שהוא חידוש גדול

אהח 19/06/2018
אוצר החכמה

לא הכי קאמר בו. לעולם מכילה במקום שבירה בעינן, ומחד עצם שאין עליו כזית בשר דקאמר, הכי קאמר, אין עליו בשר מבחוץ ויש בתוכו מוח מבפנים, ובמקום שבירה, ואסמעינן דמכילת מוח מכילה היא: והתניא. בימחתא, לחסור לשבר עצם שבתוכו מוח, ולא חמרינן ליתו עשה דוחכלו את הבשר, בבשר שעל העצם. מכל מוח לא, דליכא למוקמה במוח גמי ועל ידי גחלת, דלא מצריך ליה קרא מילתא דאתי מה לידי תקלה דילמא פקע: שאין תלמוד לומר. שלא הוצרך ללמד חיסור שבירה: אבר שיצא מקצתו. את חוהך. את השבר שבירה, מינקרני"ל[ד]: עד שמגיע לעצם וקולף. השבר שלא יגע: עד שמגיע לפרק. שמתחברין שם שני עצמות: וחותך. את הפרק, ומצליך את העצם שיצא מקצתו, ויאכל בשר הנקלף: נקלף בה פורתא. במקום שבירה שביב: משום פקע. שמא יפקע וישבר תחת השבר כשיכה על מקום הקלוף: בקולית. רלודלי"ל[ה] של היד דיש בו מוח מתוכו, לא מהניא ליה קליפה: מטמאין את הידים. מדרבנן: חד אמר משום חשדי כהונה. שמצוין לפגל קרבן משום חיבה, גזרו על הפיגול שיטמא את הידים, כדי שיהא זה צריך להטבילן ידיו קודם שיגע בקודש, ויטרימוהו: וחד אמר משום עצלי כהונה. המתעצלים באכילת קדשים, גזרו טומאה על הנותר כדי להטרימו עליהם: מר מתני. טעמא דידי, משום פיגול. ומר מתני טעמא דידיה עצלי, משום: מר מתני. בין פיגול בין נותר, בכזית גזור רבנן להטמאו: באיסורו. כשיעור חיסור אכילתו שהוא חייב עליו בכזית: בטומאתו. כשיעור טומאת חוליות לחורייתא בכדילה: הא קא מיטמי. פנימי מחמת מגעו של יולא המחובר לו: ומשני טומאת בית הסתרים היא. כל מגע חיבור בית הסתרים, שאין מקום מגעו נראה. וטומאת בית הסתרים נפקא לן בתוספתא נדה לא מיטמיא מוידו לא שנף בחוץ, בפ' יולא לופן (דף מג.), דבעינן נגיעה בידים שהן בגלוי: ולרבינא דאמר. בפרק בהמה המקשה (דף עג.) לגבי מגע חיבור, דחוכלים כמאן דמפרתי דמו ולא הוי חיבור, ולא מגע בית הסתרים מיקרי: דלית ביה בזית. בחומו קלת: שיצא[ו] מחבורה לחבורה. לקמיה[ז] מפרש לא תעשה ליה: מאי לאו טהור. מלטמא: ואסור. לאכול, כשאר יולא חוץ למחילה, דמחילת פסח מקום אכילתו היא, ואפי' הכי קתני טהור: לא טהור ומותר. דלא פסול יולא חיץ בית, אבל יולא חוץ לממחילה לעולם חימא לך דמטמא: הרי זה בלא תעשה. כדאמר[ח] בפרק כל שעה (לעיל כד.) לא יאכל כי קדש הס[ט] כל שבקדש פסול בא הכחוב ליתן לא מעשה על אכילתו, אלמא יולא חציב ליה, ואפי' הכי קתני טהור: בשלמא למאן. דחתני חפיגול

אחד עצם שיש בו מוח ואחד עצם שאין בו מוח. הכא מזכיר אחינו פסוט קודש וכן בפ' החולן (יבמות מח.) כל הנשים לא ינשאו עד ג' חדשים אחד בחולות ואחד אלמנות[מ] כו' חנא נמי להזכיר פסוט קודש כההיא דרחש בריאה בחולות אחינו פסוט והיכא דאיכא פלוגחא חו קאי אקרא דרך השנה (דף כט:) דחנן אחר רבי אלעזר לא החקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו חוקעין אלא בינונה אחרו לו ג' ינונה כו' כלומר כמו שפסוט לך שחוקעים בינונה כך כל חקוס שים ב"ד וכן בגבעה קחמא (דף ג:) אחד בור אחד שיח ומערה דקאי אקרא דכחיב בור וכן בסוטה (דף מג.) אחד הגונה ואחד הלוקח כו' וכן בפ"ק דסוכה (דף כ.) גבי ג' גדולה וג' קטנה כו'[ט]:

כשהוא אומר ועצם לא ישברו בו בפסח שני כו'.[מ] בפ' דם חטאת נזכחים (דף נ:) יליף מהכא לאין עשה דוחה ל"ת בקדשים מדכחב רחמנא גבי פסח ועשה לא תשברו בו וקשה היכי יליף מינה ואחמי נמי לרין קרא הכא הא בעידנא דמיעקר לאו לא חקיים עשה דשבר לרשב"ג[י] ועוד קשה לרשב"ג דהכא אפשר לקיים שניהם על ידי גומרחא דחשוך בעלמות אין בו משום שבירת עשה[כ] וקיימא לן[כא] דהיכא דיכול לקיים שניהם לא אחי עשה ודחי ל"ת ואיך רבינו חייס לרשב"ג (ג) דלרבנא שבירת לעיל בגומרחא דאשור משום הפסד קדשי אחי שפיר: **משום** חשדי כהונה. ומ"ת כאן לא יחוסו לעשות בטומאת[כב] ו"ל דאף לרשעים חמירא להו טומאה כדאמרינן בזיומא (דף כג.) ללמד שחמורה עליהן טהרת כליס יותר משפיכות דמים[כג]: **טומאת** בית הסתרים היא. ומ"ת החינח לר' יוסי אלא לר' מאיר דפליג עליה ומייחי לה בפ' בהמה המקשה (חולין עב:) לאיש ליה למטמא מאי איכא למימר ו"ל דקיימא לן כר' יוסי לגבי ר' מאיר[כד]: **ולרבינא** דאמר חיבורי אוכלין כמאן דמפרתי דמי. ומ"ת אלא לרבינא דאמר חיבורי אוכלין לאו חיבור הוא וכמאן דמפרתי דמי מאי איכא למימר הא קנגע בהדדי וקא מטמא אלא למאן דמחני כזית דלית ביה כזית ומאן דמחני כביצה דלית ביה כביצה. ת"ש המוציא בשר פסח מחבורה לחבורה אע"פ שהוא בלא תעשה טהור מאי לאו טהור ואסור דיוצא מחבורה לחבורה כיוצא חוץ למחיצתו דמי ומפסיל ואפי' הכי קתני טהור אלמא לא גזרו רבנן טומאה לא טהור ומותר דיוצא מחבורה לחבורה לאו כיוצא חוץ למחיצתו דמי ולא מפסיל והא קא תני סיפא האוכלו הרי זה בל"ת בשלמא למאן דאמר כביצה דאית ביה כזית ולית ביה כביצה אלא למאן דאמר כזית מאי איכא למימר אלא ביוצא בפסח לא מיבעיא לן דלא גזרו רבנן טומאה מאי טעמא[כה] בני חבורה זריזין הן ומזהר זהירי ביה אלא כי קמיבעיא לן ביוצא בקדשים מאי תיקו. ומוציא בשר פסח מחבורה

ומותר כדילה, מני לחרוצי דגזור טומאה נמי מיומא, והאי דקתני טהור דלילה כדילה: **מאי איכא למימר**. מדקתני המוכלו בלא תעשה מכלל דמיכא כזית: זריזין הן. שים רגיס, ומזרזים זה את זה מלהוציא, ולא מיטריף למחמורי עלייהו שלא יבואו לידי יציאה:

מחבורה

טומאה גלויה היא וכאלו חתיכה אחת נוגעת בחברתה. **ושני'** הא דחנן אבר שיצא חוחך בבשר ומפרשי ומה שבפנים כשר בזמן שאין בשר היוצא כזית דלא נחתא ליה טומאה כלל. **ת"ש בשר פסח היוצא מחבורה לחבורה** אע"פ שהוא בלא תעשה טהור מאי לאו יוצא מחבורה לחבורה טהור ומותר הוא ולאו כחיב ביה לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה כלאו דשבירת עצם מה שבירת העצם לא פסול ליה אף יציאתו לא פסול ליה. **ואקשי'** אי הכי טהור ומותר הוא אימא סיפא והאוכלו הרי זה בלא תעשה דתניא בתורת כהנים והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל בכל לרבות היוצא והבשר כל טהור יאכל בשר לרבות בשר הפנימי שהוא מותר מכאן אמרו אבר שיצא מקצתו כו'. **בשלמא למאן [דאמר] ביוצא כביצה** מוקי לה בדלית ליה כביצה אלא כזית הלכך עובר משום אוכל חוץ למחיצתו ואין עובר משום יוצא דהא לית ביה כביצה. **אלא למאן דבעי**

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) זבחים נז:, ג) [נקמן דף נה.], ג) [נעיל טו: נקמן קכ:], ד) נקמן דף קכ:, ה) מתני' בעמוד ב, ו) [חולין עד: עג.], ז) [עירובין קג. וש"נ], ח) ע"ב, ט) [ועיין תוספות נקמן קמ: ד"ה אחד ובמכת כ: ד"ה אחד ובסוכה כ. ד"ה אחת אוצר החכמה יג. ד"ה כשם וכמוכות כ: ד"ה אחד זבחים נב: ד"ה מי הכי ובמנחות סג: ד"ה ר"י], י) [ועיין פסקי תוספות זבחים פרק דם חטאת סעיף סט], כ) לעיל פד:, ל) [שבת דף קנג.], מ) [וע"ע תוספות סנהדרין מת. ד"ה משמשין כו'], נ) עירובין דף מו:, ס) עיין מה שחרצו ע"ז בתוס' מנחות כד: ד"ה כי, ע) הלכה י"ב ובסוף המסכתא.

הגהות הב"ח

(ג) גמרא ים עליו כזית בשר במקום אחר שין נו: (ד) תוס' ד"ה כשהוא וכו' ולרבנא שפיכת לעיל. נ"ב פי' האי קוגיא ס"ל האי טעמא משום הפסד קדשים אבל לפ כרבא דקאמר דילמא אכיל טורא אלא ס"ל דאיכא ולאי הפסד קדשים:

גליון הש"ם

רש"י ד"ה הרי זה הרי בל"ת כדאמר פב"ש. עיין לקמן דף לה ע"ש גרס"י ד"ה לא תוציא משום חשדי כהונה וי"ל דאף לרשעים. עיין סנהדרין מח ע"ש תד"ה משמשין:

ליקוטי רש"י

[נדפס בסוף המסכת]

תורה אור השלם

א) בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ: [שמות יב, מו]

ב) וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֵהוּ: [שמות יב, ח]

ג) לֹא יַשְׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְעֶצֶם לֹא יִשְׁבְּרוּ בוֹ כְּכָל חֻקַּת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ: [במדבר ט, יב]

הגהות וציונים

ט) [פירוש שלא יחשדו הנוגע בו כי לאכלו נגע בו הילכך גזרו בו טומאה כו'. ערוך ערך חשד ע"ש ישוב ופשט נחמד, ולפ"ז יתיישב קושיית תוספות בד"ה משום חשדי כהונה] (גליון): כ) נותר הוא דגזרו ביה רבנן טומאה (כת"י): ג) בכת"י ודפו"ר לא מפקי ליה "מידי" לא גזרו וכו', והגיהו המהרש"ל בדפו"ר (דק"ס): ד) לעשות חריץ: ה) עצם עליון של ירך: ו) "קצת שיצא" הס"ד ומה"ד מחבורה לחבורה (רש"ש): ז) צ"ל הוא (רש"ש): ח) צ"ל בעולות (דבש תמר): ט) עי' תוס' הרשב"א (ב"ש): י) יש להוסיף אומר:

עין משפט נר מצוה

צח א מיי' פ"י מהל' ק"פ הלכה ג:

[צט ב] מיי' פ"ח מהלכות תמורה הטומאה הלכה ג]: צט ב מיי' פ"ט מהל' ק"פ הלכה ב:

ק ג מיי' פ"ח מהל' מחות הטומאה הל' ה:

רבינו חננאל

ריש לקיש הכי קתני אחד עצם שיש עליו כזית בשר במקום זה מבחוץ ואחד עצם שאין עליו כזית בשר מבפנים יש בו כזית מוח שבירת עצם. **והתניא** הכי ועצם לא תשברו בו אחד עצם שיש בו מוח במקום שבירה ואחד עצם שאין בו מוח ומה אני מקיים ואכלו את הבשר וגו'. **ואסיקנא** הוי[ד] אחד עצם שיש בו מוח ואחד עצם שאין בו מוח חייב. **ומותבינן תוב לריש לקיש אבר שיצא** מקצתו פי' חוץ לירושלים ונפסל חוחך בבשר עד שמגיע לעצם ומפריש בין הבשר שיצא ובין הבשר שנשאר באבר שלא יצא וקולף כלומר מפריש הבשר הכשר שלא יצא. מפשיטו מן העצם עד שמגיע לפרק וחותך. נמצא הבשר המופשט תלוי בפסח הבשר שיצא מחובר על העצם ושורף הבשר שיצא והעצם עמו ושאר הבשר שהפשיט מן העצם כשר לאכילה. **ולדברי** ריש לקיש למה אמרה המשנה שצריך קליפה עד הפרק הלא הוא שבירת העצם שלא במקום בשר אינו חייב יקלוף מן הבשר מעט ולא ישאיר באותו מקום בשר וישבר העצם. **ומשני אביי חיישינן משום פקע** כלומר כשובר העצם אינו מתפרק עמו נסירה אלא נסדק חיישי' שמא יעלה הסדק במקום לפיכך חותך בפרק. רבינא אמר בקולית: אבר שיצא מקצתו כו'. **תנן התם בסוף מס' זו הפגול והנותר והטמא מטמאין את הידים** אפגול אמרינן מ"ט גזרו בו רבנן טומאה משום חשדי כהונה שלא יחשדו הנוגע בו כי לאכלו נגע בו הלכך גזרו בו טומאה שלא יבוא ליגע בו כלל. **וחד מתני אנותר** מפני שנתעצלו בו והניחוהו להיות נותר. חד מתני כזית מטמא הידים באיסור אכילתו מה איסור אכילתו בכזית אף איסור נגיעתו בכזית. וחד אמר כביצה כטומאת אוכלין: **איבעיא להו בשר היוצא חוץ למחיצתו ונפסל גזרו בו טומאה או לא.** ואתינן למפשט לה ממתני' דתנן אבר שיצא מקצתו חוחך כו' ואי אמרת גזרו בו אע"פ שחתכו ומפרישו מן הבשר הנשאר באבר מאי הוי גם הבשר שבפנים נטמא מן הבשר שיצא. **ושנינן** נגיעת הבשר בבשר במקום החתיכה היא ומקום החתיכה קודם חתיכתה מקום סתירה הוא וקי"ל זו היא טומאת סתרים ולא מטמאה וכבר פירשנוהו בפ' בהמה המקשה לילד ולשם. **רבינא מפריק אפילו תימא רבנן** חיבורי אוכלין כמאן דמפרקי דמי וקא נגעו אהדדי כלומר כיון דלחתיכה קאי כחוך דמי ואינה טומאת בית הסתרים אלא

הבשר הכשר שנותר בפנים ואוכלו, **עַד שֶׁמַּגִּיעַ לַפֶּרֶק** - למקום שבו מתחברות שתי עצמות, **וְחוֹתְכוֹ** שם ומפריד בין העצמות, ומשליך את העצם שיצאה לחוץ[ח].

עתה מבארת הגמרא כיצד יש להוכיח מן המשנה שלא כדברי ריש לקיש:

וְאִי אָמְרַתְּ - ואם תאמר, **שֶׁאֵבֶר שֶׁאֵין עָלָיו כַּזַּיִת בָּשָׂר בְּמָקוֹם זֶה** [-במקום השבירה] **וְיֵשׁ** עליו כזית בשר **בְּמָקוֹם אַחֵר אֵין בּוֹ** איסור **מִשּׁוּם שְׁבִירַת הָעֶצֶם**, אם כן, **לָמָּה לִי דְּקוֹלֵף עַד שֶׁמַּגִּיעַ לַפֶּרֶק וְחוֹתְכוֹ** - מדוע מצריכה המשנה לקלוף את כל הבשר עד הפרק שבו מתחברות העצמות, ושם הוא חותך ביניהן, **נִקְלוֹף בֵּיהּ פּוּרְתָּא וְנִתְבְּרֵיהּ** - הרי די בכך שיקלוף מעט מן הבשר, במקום יציאת האבר לחוץ, וישבור שם את העצם, שמאחר וקילף את הבשר נמצא שאין עתה שיעור אכילה במקום השבירה[ט], ובאופן כזה לא אסרה תורה שבירת עצם'. אלא בהכרח יש ללמוד מכאן שאין די בזה שיקלוף מן הבשר במקום השבירה, שמכל מקום עדיין יש איסור תורה בשבירת העצם, מאחר ויש בה כזית בשר במקום אחר, וכדברי רבי יוחנן.

מביאה הגמרא שני תירוצים על קושיא זו:

אַבַּיֵי אָמַר, אכן מעיקר הדין מותר היה לקלוף מעט מן הבשר ולשבור שם את העצם, אלא שאסרו חכמים לעשות כן, גזירה **מִשּׁוּם פָּקַע**. דהיינו, שחששו שמא מחמת מכת השבירה תסדק העצם לאורכה, ותשבר אף במקום שיש עליה כזית בשר, ונמצא שהוא עובר על איסור תורה.

רָבִינָא אָמַר, אכן מותר לקלוף מן הבשר ולשבור העצם שם, וטעם הדבר שהמשנה מצריכה לקלוף הבשר עד הפרק לפי שהיא עוסקת **בְּקוֹלִית** - עצם הירך של יד הבהמה, שיש בה כזית מוח, ונמצא, שאף אם יקלוף את הבשר מעל מקום השבירה עדיין יעבור על איסור תורה בשבירתה, ולפיכך אין עצה זו מועילה שם, אלא צריך לקלוף עד הפרק.

★

הגמרא עוסקת בדיני 'פיגול' 'נותר' ו'יוצא'[יא]:

תְּנַן הָתָם - שנינו להלן (קכ:), **הַפִּיגּוּל** - קרבן שנפסל על ידי מחשבתו של הכהן המקריבו[יב], **וְהַנּוֹתָר** - בשר קרבן שנותר לאחר סוף זמן אכילתו, **(וְהַטָּמֵא) מְטַמְּאִין אֶת הַיָּדַיִם** מדרבנן. כלומר, שגזרו חכמים שכל הנוגע בהם ידיו טמאות עד הפרק[יג].

ופירשו **רַב הוּנָא וְרַב חִסְדָּא** את טעם הדבר שגזרו חכמים טומאה זו. **חַד** - אחד מהם **אָמַר**, שהטעם הוא **מִפְּנֵי חַשְׁדֵי כְּהוּנָּה** - כהנים החשודים לפגל קרבן אחרים במזיד משום שנאה[יד], ולפיכך גזרו חכמים שיטמא ה'פיגול' את הידים, כדי שיהא הכהן המפגל צריך לטרוח להטביל ידיו קודם שיגע בקדשים, ועל ידי כן יפרוש מלפגל קרבנות[טו]. **וְחַד** - ואחד מן האמוראים **אָמַר**, שטעם הדבר שגזרו חכמים טומאה על הידים הוא **מִפְּנֵי עֲצֵלֵי כְּהוּנָּה** - כהנים המתעצלים באכילת קדשים, ועל ידי כן הם נעשים 'נותר' ונפסלים, ולפיכך גזרו חכמים שיטמא ה'נותר' את הידים, כדי שיוצרכו הכהנים לטרוח בטבילת ידיהם, ומשום כך לא יתעצלו באכילת הקדשים[טז].

אמנם לא נחלקו האמוראים בטעם גזירת חכמים, אלא כל אחד מהם ביאר טעם גזירה אחת:

מַר מַתְנֵי אַפִּיגּוּל - אחד מהם שנה את דבריו לענין 'פיגול', **וּמַר מַתְנֵי אַנּוֹתָר** - והשני שנה דבריו לענין 'נותר'. ומוסיפה הגמרא ומבארת, **מַאן דְּמַתְנֵי אַפִּיגּוּל** - זה ששנה את דבריו לענין הטומאה שגזרו חכמים על 'פיגול', אמר שהוא **מִשּׁוּם חַשְׁדֵי כְּהוּנָּה** - כהנים החשודים לפגל קרבן משום איבה, שכן טעם זה שייך רק ב'פיגול' ולא ב'נותר', **וּמַאן דְּמַתְנֵי אַנּוֹתָר** - ואילו זה ששנה דבריו לענין הטומאה שגזרו ב'נותר', אמר שטעם הדבר הוא **מִשּׁוּם עֲצֵלֵי כְּהוּנָּה** - כהנים המתעצלים באכילת הקרבנות, שטעם זה שייך רק ב'נותר' ולא ב'פיגול'.

הגמרא מביאה מחלוקת בין האמוראים לענין שיעור ה'פיגול' או ה'נותר' המקבלים טומאה:

מַר מַתְנֵי - אחד מאמוראים אלו [-רב הונא ורב חסדא] היה שונה, ששיעורו של ה'פיגול' או ה'נותר' בכדי שיטמא את הידים הוא **כַּזַּיִת**,

---

ח. רש"י (ד"ה ומומר). והיינו באופן שאין בה מוח, שכן אם יש בה מוח צריך לשורפה, כדין פסולי קדשים. תוספות יום טוב (פ"ז מ"ג). ורבינו חננאל (ד"ה ומומרין) כתב 'ושורף הבשר שיצא **והעצם** עמו'. ובספר מנחה חדשה (מלוה טז) כתב, שמדברי רש"י נראה שלא קלף את הבשר שעל העצם מבחוץ, ואם כן יש לתמוה, כיצד רשאי הוא להשליך העצם עם הבשר שעליה [וכן תמה על דברי הרמב"ם בפירוש המשנה (סס), שכתב במפורש 'ומשליך העצם כולו שלם ומה שעליו מן הבשר']. ועל כן כתב, שאין הכוונה להשליך לאשפה, אלא משליך מידיו, מאחר והמשנה עוסקת ביום טוב, והעצם עם הבשר הפסול שעליה מוקצים הם, אך לאחר החג צריך לשרוף את הבשר עם העצם.

ט. כשאין שם כזית מוח בתוך העצם.

י. במנחת חינוך (מלוה טז שורש ד) כתב להוכיח מכאן שאיסור שבירת עצם הוא רק באופן שיש כזית בשר **בזמן** השבירה, אבל אם אין שם שיעור אכילה בשעת השבירה אין עוברים עליו משום 'ועצם לא תשברו בו', אף אם היה שם כזית מקודם לכן, שהרי כאן מבואר בגמרא שדי בכך שיקלוף מעט מן הבשר וישבור העצם שם. וראה עוד בענין זה בילקוט ביאורים.

יא. טעם הדבר שנזכרו הלכות אלו כאן, מאחר ובהמשך הדברים מביאה הגמרא ראיה מדברי המשנה להלן (ע"ב) 'אבר שיצא מקצתו' וכו', שהובאה לעיל בענין מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש.

יב. והיינו כשחשב הכהן מחשבה הפוסלת, כגון שחשב לזרוק הדם או להקטיר האימורים או לאכול את בשר הקרבן לאחר הזמן הקבוע להם, או שלא במקום הראוי להם, וחשב כן בשעת שחיטת הבהמה, או קבלת דמה, או הולכת הדם, או זריקתו על המזבח.

יג. גזרו חכמים שיהיה כל בשר בשיעור כביצה מהקרבן 'ראשון' לטומאה, וכל הנוגע בכביצה ממנו יהיו ידיו טמאות עד הפרק, ויהיה צריך לטבול ידיו קודם שיגע בקודש. תפארת ישראל (פ"י מ"ט, יכין תוס' נ).

אף שמן התורה אי אפשר שיטמאו ידיו של אדם לבדן ואילו גופו יהיה טהור, שהרי אם נגע באב הטומאה נטמא כל גופו, ואם נגע בראשון לטומאה אזי אף ידיו טהורות, מכל מקום ישנם אופנים שגזרו חכמים טומאה על הידים בלבד, ראה מסכת ידים (פ"ג מ"ב).

יד. רש"י (ד"ה מד). ולהלן (קכב. ד"ה מטמא) פירש רש"י באופן נוסף, שיש לחוש שמא יקריבו הכהנים את הפסח לשם חטאת, שכן הפסח קרבן שלמים הוא, ואין בו לכהן אלא חזה ושוק, ואילו החטאת נאכלת כולה לכהנים. והקשה על כך הרשב"ם שם (ד"ה מטמא), שהרי השוחט שלמים לשם חטאת אינו מפגל הקרבן, שכשר הוא, אלא שאינו עולה לבעלים לשם חובה.

בשו"ת שואל ומשיב (תליתאה, ח"ב סי' מז) תמה, מה יועילו המפגלים בשנאתם, הרי יוצרכו לאחר מכן לשלם לבעלים את הפסדם, לדעת הסובר 'היזק שאינו ניכר שמיה היזק', שאמנם פטרו חכמים את המזיק היזק שאינו ניכר בשוגג, כדי שיודיע לבעלים על שנטמאו טהרותיו וכיוצא בזה, כמבואר במסכת גיטין (נג.), אך לא פטרו את העושה במזיד. וכתב, שלפיכך דקדק הרשב"ם (להלן קכא. ד"ה מטמא) בדבריו, וכתב 'גזרו חכמים טומאה, שלא יפגלוהו ברצון להפסיד את הבעלים, ויאמרו שוגגין היינו'. דהיינו, שהחשש הוא שיפגלו במזיד, אך יאמרו שעשו כן בשוגג, וממילא יהיו פטורים מלשלם. וראה שם עוד שכתב ליישב באופנים אחרים.

טו. הקשו התוספות (ד"ה מטמא), מאחר וכהנים אלו חשודים לפגל קרבן במזיד יש לחשוד בהם אף שיבואו ליגע בקדשים בטומאה, ולא יטהרו את ידיהם לאחר נגיעה ב'פיגול', ואם כן, מה הועילו חכמים בתקנתם. ותירצו, שאף כהנים רשעים חמור איסור טומאה בעיניהם, כמו שמצינו במסכת יומא (נג.), שהיתה חמורה עליהם טהרת כלים יותר משפיכות דמים [וראה עוד בתוספות במסכת סנהדרין (מח. ד"ה מטמטין), שכתבו כן אף לענין איסור 'נותר', שחמורה טומאה על הכהנים יותר מן האיסור להותיר מבשר הקרבן].

רבינו חננאל (ד"ה מגן) מפרש ענין 'חשדי כהונה' באופן אחר, שחששו חכמים שיחשדו בני אדם בכהנים הנוגעים ב'פיגול' שהם רוצים לאוכלו, ולפיכך גזרו טומאה על הנוגע ב'פיגול', שעל ידי כן ימנעו הכהנים מליגע בו, ולא יביאו עצמם לידי חשד. וכן כתב הערוך (ערך מגד). וכתב ב'גליון', שלפי פירוש זה מיושבת קושיית התוספות [לפי שאין סיבת התקנה מפני כהנים החשודים לעבור עבירה, אלא מפני בני אדם החושדים בהם].

האור שמח (מגדת הטומאה פ"ח ה"ג) מפרש ענין 'חשדי כהונה' באופן נוסף, שהכוונה בזה לכהנים ששגגו ופיגלו קרבן, ויראים הם שיתוודע הדבר לבעלים ויתרעמו עליהם, ולפיכך אינם שורפים אותו מיד, אלא ממתינים עד שיהיה 'נותר', כדי שיוכלו לומר שנשרף משום כך. ועל כן גזרו חכמים טומאה על ה'פיגול', כדי שיוצרכו לשורפו מיד, ולא יוכלו להשהותו [כדי שלא יבואו לאוכלו בשוגג].

טז. נתבאר ענין 'עצלי כהונה' לפי פירוש רש"י (ד"ה ומד). ובאור שמח (מגדת הטומאה פ"ח ה"ג) פירש בענין אחר, שמאחר והיה מצוי הדבר במקדש שנותר בשר אחר סוף זמן אכילתו, היו הכהנים מתעצלים מלשרוף מעט בשר שנשאר, והיו ממתינים עד שיתאסף הרבה 'נותר', ושורפים הכל יחד. ועל כן גזרו בזה חכמים טומאה, כדי שיוצרכו לשרוף מיד.

לא הכי קאמר בו. לעולם מכילה במקום שבירה בעינן, ומחד עצם שאין עליו כזית בשר דקאמר, הכי קאמר, אין עליו בשר מבחוץ ויש בתוכו מוח מבפנים, ובמקום שבירה, ומשמעינן דמכילת מוח מכילה היא: **והתניא.** בברייתא, דתסור לשבר עצם שבתוכו מוח, ולא תמרינן ליתו עצה דוחקנו את השבר, **בשבר שעל העצם.** אבל מוח לא, דליכא למיקמה במוח נמי ועל ידי גחלת, דלא מצריך ליה קרא מילתא דאתי נה לידי תקלה דילמא פקע: **שאין תלמוד לומר.** שלא הוצרך ללמד מיסור שבירה: **אבר שיצא מקצתו.** את חותך. את השבר שבירה, מינקרני"ל[ד]: **עד שמגיע לעצם וקולף.** השבר שלא יגע: **עד שמגיע לפרק.** שמתבררין שם שני עצמות: **וחותך.** את הפרק, ומשליך את העצם שיגע מקצתו, ויאכל בשר הנקלף: **נקלף בה פורתא.** במקום שבירה שביר: **משום פקע.** שמא יפקע וישבר תחת השבר כשיכה על מקום הקלוף: **בקולית.** רלודלי"ל[ה] של היד דיש בו מוח מתוכו, לא מהניא ליה קליפה: **מטמאין את הידים.** מדרבנן: **חד אמר משום חשדי כהונה.** שמצוין לפגל קרבן משום מיצה, גזרו על הפיגול שיטמא את הידים, כדי שיהא זה צריך להטבילן קודם שיגע בקודש, ויטרימוהו: **וחד אמר משום עצלי כהונה.** המתעצלים במכילת קדשים, גזרו טומאה על הנותר כדי להטרימו עליהם: **מר מתני.** טעמא דידי, משום פיגול. **ומר מתני טעמא דידיה עצלי,** משום נותר: **מר מתני.** בין פיגול בין נותר, בכזית גזור רבנן לטיטמו: **באיסורו.** כשיעור מיסור מכילתו שהוא חייב עליו בכזית: **בטומאתו.** כשיעור טומאת מוכלים לחורייתא בכביצה: **הא קא משמע לי.** פנימי מחמת מגעו של יונה המחובר לו: **ומשני טומאת בית הסתרים היא.** כל מגע חיבור בית הסתרים, שאין מקום מגעו נראה. וטומאת בית הסתרים נפקא לן במסכת נדה דלא מיטמיא מוידו לא שתף במיס, בפ' יונה דופן (דף מג.), דבעינן נגיעה בידים שהן בגלוי: **ולרבינא דאמר.** בפרק בהמה המקשה (דף עג.) לגבי מגע חיבור, דמוכלים כמאן דמפרתי דמו ולא הוי חיבור, ולא מגע בית הסתרים מיקרי: **דלית ביה בזית.** בחומו קלת: **שיצא**[ו] מחבורה לחבורה. לקמיה[ז] מפרש לא תעשה ליה: **מאי לאו טהור.** מלטמא: **ואפור.** לאכול, כשאר יונה חוץ למחילה, דמחילת פסח מקום מכילתו היא, ופי' הכי קאמר טהור: **לא טהור ומותר.** לגמרי פסול יונה חית ביה, אבל יונה חוץ למחילה לעולם חיימא לך דטמטמ: **הרי זה בלא תעשה.** כדאמר[ח] בפרק כל שעה (נעיל כד.) לא יאכל כי קדש הס[ט] כל שבקדש פסול בא הכתוב ליתן לא תעשה על מכילתו, אלמא יונה מציד ליה, ופי' הכי קאמר טהור: **בשלמא למאן.** דאמר מפיגול **ומותר כביצה,** מני למתרוצי דגזור טומאה נמי מיונה, והאי דקאמר טהור דליכא כביצה: **מאי איכא למימר.** מדקאמר המוכלו בלא תעשה מכלל דאיכא כזית: **זריזין הן.** שים רגיס, ומזרזים זה את זה מלהוציא, ולא מיטריך למחמורי עלייהו שלא יבואו לידי יציאה:

מחבורה

אחד עצם שיש בו מוח ואחד עצם שאין בו מוח. הכא מזכיר שמינו פסוט קודס וכן בפ' המולן (יבמות מח.) כל הנשים לא ינשאו עד ג' חדשים אחד בתולות ואחד אלמנות[ט] כו' תנא נמי בריישא בתולות שמינו פסוט והיכא דליכא פלוגתא מו קאי אקרא דרך להזכיר פסוט קודס כההיא דרמשם השנה (דף כט:) דתנן אמר רבי אלעזר לא התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו מוקעין אלא ביבנה אמרו לו ג' יבנה כו' כלומר כמו שפסוט לך שמוקעים ביבנה כך כל מקום שים ב"ד וכן בגבעה קמא (דף ג:) אחד בור אחד שיח ומערה דקאי אקרא דכתיב בור וכן בסוטה (דף מג.) אחד הבונה ואחד הלוקח כו' וכן בפ"ק דסוכה (דף כ.) גבי ג' ג' גדולה וג' קטנה כו'[י]:

כשהוא אומר ועצם לא ישברו בו בפסח שני כו'.[ט] בפ' דס מטמא בזבחים (דף נז:) יליף מהכא לאין עצה דומה ל"ת בקדשים מדכתב רחמנא גבי פסח ועצם לא תשברו בו וקאה היכי יליף מינה ומאי נמי נריך קרא הכא הא בעידנא דמיעקר לאו לא מקיים עצה לקייס עליהם על ידי גומרתא דהשוך בעצמות אין בו משום שבירת עצם[כ] וקיימא לן[כא] דהיכא דיכול לקייס שניהם לא אתי עצה ודאי ל"ת ואיכן רבינו חייס לרשב"ץ (ג) דלרבה שבירת לעיל בגומרתא דאסור משום הפסד קדשי אתי שפיר: **משום** חשדי כהונה. ות"ת כמו כן לא יאוסו לעשות בטומאת[כב] ל"ל דאף לרשעים חמירא להו טומאה כדאמרינן בויומא (דף כג.) ללמדך שחמורה עליהן טהרת כליס יותר משפיכות דמים[כג]: **טומאת** בית הסתרים היא. ות"ת התינח לר' יוסי אלא ומייתי לה בפ' בהמה המקשה (חולין עב:) דאית ליה דטמטמ אתי לאיצטולי ול"ל דקיימא לן כר' יוסי לגבי ר' מאיר[כד]: **ולרבינא** דאמר חיבורי אוכלין במאן דמפרתי בו'. ות"ת אלא רבינא כיון דס"ד לאיכא שיעור לטומיי במה שיגע לאוץ הוה מצי למקשויי דמסקינן בפרק בהמה המקשה (שם) דמודה ר' יוסי בשלש על שלש הנאות מגגל גדול דבשעת פריסתו מאניו מקבל טומאה מאניו וה"נ הכא וי"ל דאיכא למוקומה בניתוות בכל כאן וכן מצי בפ' אמרו לו (כריתות טו:) גבי אבר המדולדל בחלש טהור מיהו הכא כיון שאינו חותך העצם אלא מוקי בחולין[כה] ובירושלמי[כו] מוקי בחותך ומשליך בשעת מעשה: **דבני** חבורה זריזין הן כי קמיבעיא לן יוצא דקדשים. ות"ת בפ' המונח תפילין (עירובין קג.) משמע מיפכא דקאמר כהניס זריזין הן אמרינן בני חבורה זריזין הן לא אמרינן ותיקי ר"י אלא בני חבורה זריזין הן ומזהר זהירי בה אלא כי קמיבעיא לן ביוצא בקדשים מאי תיקו. ומוציא בשר פסח מחבורה

טומאה גלויה היא וכאלו חתיכה אחת נוגעת בחברתה. **ושני'** הא דתנן אבר שיצא חותך בבשר ומפרשי ומה שבפנים כשר בזמן שאין בשר היוצא כזית דלא נחתא ליה טומאה כלל. **ת"ש בשר פסח היוצא מחבורה לחבורה** אע"פ שהוא בלא תעשה טהור מאי לאו יוצא מחבורה לחבורה טהור ומותר הוא ולאו כתיב ביה לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה כלאו דשבירת עצם מה שבירת העצם לא פסול ליה אף יציאתו לא פסול ליה. **ואקשי'** אי הכי טהור ומותר הוא אימא סיפא והאוכלו הרי זה בלא תעשה דתניא בתורת כהנים והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל בכל לרבות היוצא והבשר כל טהור יאכל בשר לרבות בשר הפנימי שהוא מותר מכאן אמרו אבר שיצא מקצתו כו'. **בשלמא למאן [דאמר] ביוצא כביצה** מוקי לה בדלית ליה כביצה אלא כזית הלכך עובר משום אוכל חוץ למחיצתו ואין עובר משום יוצא דהא לית ביה כביצה. **אלא למאן דבעי**

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) זבחים נז:, ג) [לקמן דף לה.], ג) [לעיל טו: לקמן קכ:], ד) לקמן קכ:, ה) מתני' בעמוד ב, ו) [חולין עד: עג.], ז) [עירובין קג. וש"נ], ח) ע"ב, ט) [ועיין תוספות להמן קמ: ד"ה אחד ובמכת כ: ד"ה אחד ובסוכה כ. ד"ה אחת וקדושין יג. ד"ה כשם וכתובות כ: ד"ה אחד זבחים נב: ד"ה מי הכי ובמנחות סג: ד"ה ר"י], י) [ועיין פסקי תוספות זבחים פרק דס מטמא סעיף סט], כ) לעיל פד:, ל) [שבת דף קלג.], מ) [וע"ע תוספות סנהדרין מת. ד"ה משמשין כו'], נ) עירובין דף מו:, ס) עיין מה שתרצו ע"ז בתוס' מנחות כד: ד"ה כי, ע) הלכה י"ב ובסוף המסכתא.

הגהות הב"ח

(א) גמרא ום עליו כזית בשר במקום אחר מן נו: (ב) תוס' ד"ה כשהוא וכו' ללרבה שפיכת לעיל. נ"ב פי' האי קושיא ס"ל האי טעמא משום הפסד קדשים אבל לא כרבה דקאמר דילמא אכיל נלא טורח אלא ס"ל דאיכא ולאי הפסד קדשים:

גליון הש"ם

רש"י ד"ה הרי זה הרי בל"ת כדאמר פכ"ש. עיין לקמן דף לה ע"ש גרס"י ד"ה לא תוליא: תוס' ד"ה משום חשדי כהונה י"ל דאף לרשעים. עיין סנהדרין מת ע"ש תד"ה משמשין:

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

תורה אור השלם

א) בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ: [שמות יב, מו]

ב) וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֵהוּ: [שמות יב, ח]

ג) לֹא יַשְׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְעֶצֶם לֹא יִשְׁבְּרוּ בוֹ כְּכָל חֻקַּת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ: [במדבר ט, יב]

הגהות וציונים

ס] [פירוש שלא יחשדו הנוגע בו כי לאכלו נגע בו הילכך גזרו בו טומאה כו'. ערוך ערך חשד ע"ש ישוב ופשט נחמד, ולפ"ז יתיישב קושיית תוספות בד"ה משום חשדי כהונה] (גליון): ג] נותר הוא דגזרו ביה רבנן טומאה (כת"י): ג] בכת"י ודפו"ר לא מפקי ליה "מידי" לא גזרו וכו', והגיהו המהרש"ל בדפו"ר (דק"ס): ד] לעשות חריץ: ה] עצם עליון של ירך: ו] "קצת שיצא" הס"ד ומה"ד מחבורה לחבורה (רש"ש): ז] צ"ל הוא (רש"ש): ח] צ"ל בעולות (דבש תמר): ט] עי' תוס' הרשב"א (ב"ש): י] יש להוסיף אומר:

עין משפט נר מצוה

צח א מיי' פ"י מהל' ק"פ הלכה ג:

[צט ב] מיי' פ"ח מהלכות תמורה הטומאה הלכה ג]: צט ב מיי' פ"ט מהל' ק"פ הלכה ב:

ק ג מיי' פ"ח מהל' תמורה הטומאה הל' ה:

רבינו חננאל

ריש לקיש הכי קתני אחד עצם שיש עליו כזית בשר במקום זה מבחוץ ואחד עצם שאין עליו כזית בשר מבפנים יש בו כזית מוח שבירת עצם. **והתניא** הכי ועצם לא תשברו בו אחד עצם שיש בו מוח במקום שבירה ואחד עצם שאין בו מוח ומה אני מקיים ואכלו את הבשר וגו'. **ואסיקנא** הוי[ז] אחד עצם שיש בו מוח ואחד עצם שאין בו מוח חייב. **ומותבינן תוב לריש לקיש אבר שיצא** מקצתו פי' חוץ לירושלים ונפסל חותך בבשר עד שמגיע לעצם ומפריש בין הבשר שיצא ובין הבשר שנשאר באבר שלא יצא וקולף כלומר מפריש הבשר הכשר שלא יצא. מפשיטו מן העצם עד שמגיע לפרק וחותך. נמצא הבשר המופשט תלוי בפסח הבשר שיצא מחובר על העצם ושורף הבשר שיצא והעצם עמו ושאר הבשר שהפשיט מן העצם כשר לאכילה. **ולדברי** ריש לקיש למה אמרה המשנה שצריך קליפה עד הפרק הלא הוא שבירת העצם שלא במקום בשר אינו חייב יקלוף מן הבשר מעט ולא ישאיר באותו מקום בשר וישבר העצם. **ומשני אביי חיישינן משום** פקע כלומר כשובר העצם אינו מתפרק עמו נסירה אלא נסדק חיישי' שמא יעלה הסדק במקום לפיכך חותך בפרק. רבינא אמר בקולית: אבר שיצא מקצתו כו'. **תנן התם בסוף מס' זו הפגול והנותר והטמא מטמאין את הידים** אפגול אמרינן מ"ט גזרו בו רבנן טומאה משום חשדי כהונה שלא יחשדו הנוגע בו כי לאכלו נגע בו הלכך גזרו בו טומאה שלא יבוא ליגע בו כלל. **וחד מתני אנותר** מפני שנתעצלו בו והניחוהו להיות נותר. חד מתני כזית מטמא הידים באיסור אכילתו מה איסור אכילתו בכזית אף איסור נגיעתו בכזית. וחד אמר כביצה כטומאת אוכלין: **איבעיא להו בשר היוצא חוץ למחיצתו ונפסל גזרו בו טומאה או לא.** ואתינן למפשט לה ממתני' דתנן אבר שיצא מקצתו חותך כו' ואי אמרת גזרו בו אע"פ שחתכו ומפרישו מן הבשר הנשאר באבר מבפנים מאי הוי גם הבשר שבפנים נטמא מן הבשר שיצא. **ושנינן** נגיעת הבשר בבשר במקום החתיכה היא ומקום החתיכה קודם חתיכתה מקום סתירה הוא וקי"ל זו היא טומאת סתרים ולא מטמאה וכבר פירשנוהו בפ' בהמה המקשה לילד ולשם. **רבינא מפריק אפילו תימא רבנן** חיבורי אוכלין כמאן דמפרקי דמי וקא נגעו אהדדי כלומר כיון דלחתיכה קאי ואינה טומאת בית הסתרים אלא

וּמַר מַתְנֵי - ואילו השני היה שונה, ששיעור קבלת הטומאה הוא בכַּבֵּיצָה, אבל בפחות משיעור זה אינם מטמאים את הידים.

מבארת הגמרא את סברות מחלוקתם:
מַאן דְּמַתְנֵי - זה ששונה ששיעור קבלת הטומאה הוא כַּזַּיִת, סובר ששיעורו של ה'פיגול' או ה'נותר' לענין טומאת ידים הוא כְּשִׁיעור אֵיפּוּרוֹ - איסור אכילתו, שהאוכל כזית 'פיגול' או 'נותר' חייב עליו[יז]. וּמַאן דְּמַתְנֵי - וזה ששונה ששיעור קבלת הטומאה הוא כַּבֵּיצָה, סובר ששיעורו לענין טומאת ידים הוא כְּטוּמְאָתוֹ - כשיעור של אוכל לטמא 'טומאת אוכלין' מן התורה[יח], דהיינו כביצה.

הגמרא מביאה ספק לגבי קרבן שנפסל משום 'יוצא':
אִיבַּעְיָא לְהוּ - נסתפקו בני הישיבה, 'יוֹצֵא' - קרבן שיצא חוץ למחיצתו ונפסל[יט], האם גָּזְרוּ עליו רַבָּנָן טוּמְאָה - לטמא את הידים, אוֹ לָא[כ]. ומבארת הגמרא את צדדי הספק. מִי אָמְרִינַן - האם אנו אומרים, שרק לגבי 'נוֹתָר' מצינו דְּגָזְרוּ עליו חכמים טוּמְאָה, משום דְּאָתֵי לְאִיעֲצוֹלֵי בֵּיהּ - שעלולים להתעצל באכילת הקרבן, ולפיכך גזרו חכמים טומאה על ה'נותר', כדי שיזדרזו באכילת בשר הקרבן בתוך זמנו, ולא יבוא לידי 'נותר'. אֲבָל לענין פסול 'יוֹצֵא' אין מקום לגזור כן, שהרי אַפּוֹקֵי בְּיָדַיִם לָא מַפְקֵי לֵיהּ (בְּיָדַיִם[כא]) - אין מוציאים הקרבן בידים במזיד, ולפיכך לָא גָּזְרוּ בֵּיהּ [-בו] רַבָּנָן טוּמְאָה, אוֹ דִילְמָא לָא שְׁנָא - או שמא אין חילוק בדבר, שאף ב'יוצא' גזרו חכמים שיטמא את הידים.

הגמרא מנסה לפשוט הספק ממשנה:
תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה לפשוט הספק. שנינו במשנה (להלן ע"ג), אֵבֶר של קרבן פסח, שֶׁיָּצָא מִקְצָתוֹ חוץ למחיצתו, ונפסל בכך, וצריך עתה להפרידו משאר האבר שלא יצא לחוץ, אך מאחר ואסור לשבור עצם בפסח לפיכך חוֹתֵךְ את הבשר במקום יציאת האבר, עַד שֶׁמַּגִּיעַ לָעֶצֶם, כדי להפריד בין הבשר הכשר שנותר בפנים לבשר הפסול שיצא לחוץ, וְקוֹלֵף את הבשר הכשר שבפנים מעל העצם ואוכלו, עַד שֶׁמַּגִּיעַ לַפֶּרֶק - מקום שמתחברות בו שתי עצמות, וְחוֹתֵךְ שם ומפריד בין העצמות[כב], ומשליך את העצם שיצאה בחלקה לחוץ.

עתה מפרשת הגמרא כיצד ניתן לפשוט את הספק מדברי המשנה:
וְאִי אָמְרַת - ואם תאמר, ש'יוצא' גָּזְרוּ בֵּיהּ [-בו] רַבָּנָן טוּמְאָה, אם כן, כִּי חָתֵיךְ לֵיהּ מַאי הָווּ - כאשר הוא חותך ומפריד בין הבשר הכשר לפסול מה הועיל בכך, הָא קָמְטַמֵּא לֵיהּ - הרי הבשר הפסול נטמא מדין 'יוצא', ועתה הוא נוגע בבשר הכשר המחובר לו ומטמא אותו ופוסלו. אלא בהכרח צריך לומר, שלא גזרו חכמים טומאה על ה'יוצא', ולפיכך ניתן להפריד בין הבשר הכשר לפסול בלא חשש.

דוחה הגמרא, אין להוכיח כן מדברי הברייתא, אלא יתכן שגזרו חכמים טומאה על ה'יוצא', ואף על פי כן אין הבשר הפסול מטמא את הכשר, משום שטּוּמְאַת סְתָרִים הִיא, כלומר, מקום החיבור שבין הבשר הפסול לכשר נסתר הוא ואינו נראה לעין, וכלל הוא בידינו (מדה מג.) שטּוּמְאַת סְתָרִים לָא מְטַמְּיָא - אינה מטמאה[כג].

מקשה הגמרא, וְלַרְבִינָא, דְּאָמַר (חולין עג.) חִיבּוּרֵי אוֹכָלִין לָאו חִיבּוּר הוּא, כלומר, שחיבור בין שני חלקים של מאכל אינו נידון כחיבור, מאחר ורכים הם[כד], וּכְמַאן דְּמִפְרְתֵי דָּמֵי - והרי הם כאילו מופרדים זה מזה[כה], וממילא אין מגעם נידון כ'מגע בית הסתרים', מַאי אִיכָּא לְמֵימַר - כיצד ניתן לדחות לשיטתו את הראיה מדברי המשנה להלן, הָא קָנָגַע בַּהֲדָדֵי - הרי נוגעים הבשר הכשר והפסול זה בזה, וְקָא מְטַמֵּא - ונטמא הכשר מן הפסול, אם נאמר שגזרו חכמים טומאה על 'יוצא'.

מחמת קושיא זו דוחה הגמרא את הראיה באופן אחר:
דוחה הגמרא, אֶלָּא, לְמַאן דְּמַתְנֵי כַּזַּיִת - לשיטת האמורא ששנה שגזרו חכמים טומאה בפיגול ונותר שיש בהם כזית, אזי יש להעמיד את דברי המשנה להלן באופן דְּלֵית בֵּיהּ כַּזַּיִת - שאין באותו מקצת האבר שיצא לחוץ שיעור כזית, ולפיכך אינו טמא, אפילו אם נאמר שגזרו חכמים טומאה על ה'יוצא', וממילא גם אינו מטמא את הבשר הכשר. וּמַאן דְּמַתְנֵי כַּבֵּיצָה - ולשיטת האמורא ששנה שגזרו עליהם טומאה כשיש בהם כביצה, יש להעמיד את דברי המשנה להלן באופן דְּלֵית בֵּיהּ כַּבֵּיצָה - שאין במקצת האבר שיצא לחוץ שיעור כביצה.

הגמרא מנסה לפשוט מברייתא את הספק אם גזרו חכמים טומאה ב'יוצא':
תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה לפשוט הספק. שנינו בברייתא, הַמּוֹצִיא בְּשַׂר פֶּסַח בליל חמשה עשר בניסן מֵחֲבוּרָה לַחֲבוּרָה, כלומר, שהוציאו מן החבורה שהוא נאכל בו לחבורה אחרת, אַף עַל פִּי שֶׁהוּא עובר בְּ'לֹא תַעֲשֶׂה', שכן נאמר בו (שמות יב מו) 'לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה'[כו], מכל מקום הבשר טָהוֹר. מבררת הגמרא, מַאי - מה היא כוונת הברייתא, לָאו - האם אין לומר שכוונתה שהקרבן טָהוֹר ומכל מקום הוא אָסוּר באכילה, משום דְּקרבן הַיּוֹצֵא מֵחֲבוּרָה לַחֲבוּרָה כְּיוֹצֵא חוּץ לִמְחִיצָתוֹ דָּמֵי [-הוא דומה], שכן מחיצת קרבן פסח בליל חמשה עשר היא במקום אכילתו, וּמִפְּסִיל - וממילא הוא נפסל משום 'יוצא', וַאֲפִילּוּ הָכִי קָתָנֵי - ואף על פי כן שנתה הברייתא שקרבן זה טָהוֹר הוא. אַלְמָא - מוכח מכך, שלֹא גָּזְרוּ רַבָּנָן טוּמְאָה על ה'יוצא'.

דוחה הגמרא, לֹא - אין כוונת הברייתא שהוא טהור ואסור, אלא טָהוֹר וּמוּתָּר, משום דְּקרבן פסח הַיּוֹצֵא מֵחֲבוּרָה לַחֲבוּרָה לָאו כְּיוֹצֵא חוּץ לִמְחִיצָתוֹ דָּמֵי - אינו נידון כאילו יצא חוץ למחיצתו, וְלָא מִפְּסִיל - ואינו נפסל משום 'יוצא', ועל כן אינו מטמא הידים[כז], אבל קרבן שיצא חוץ למחיצתו יתכן שגזרו בו חכמים טומאה.

יז. **כמו** ברוב איסורי אכילה שבתורה ששיעורם בכזית.
יח. **כן** כתב הרשב"ם להלן (קכ). ד"ה כטומאתו), שכוונת הגמרא 'כטומאתו' היינו כשיעור שהוא מטמא אחרים מן התורה. ורש"י כאן (ד"ה כטומאתו) כתב 'כשיעור טומאת אוכלים דאורייתא בכביצה'. ולא פירש דבריו, אם נאמרו לענין לטמא אחרים, או לענין קבלת טומאה. ובהגהות מלא הרועים (נרש"י סה) הבין מדבריו שכוונתו אפילו לענין קבלת טומאה, ולפיכך כתב שתפס רש"י כאן את שיטת הסוברים שאוכל פחות מכביצה אינו מקבל טומאת אוכלין, ושלא כשיטתו בשאר מקומות שאפילו 'כל שהוא' ראוי לקבלת טומאה, ולא אמרו שיעור כביצה אלא לענין לטמא אחרים [ראה בזה לעיל (ג:) ברש"י ותוספות (ד"ה לימא)].
יט. **והיינו**, בשר קדשים או אימורים של כל הקרבנות שיצאו חוץ לעזרה, וכן בשר קדשים קלים שיצאו חוץ לירושלים [ולהלן בגמרא יתפרש אופן נוסף של 'יוצא', לגבי בשר הפסח שיצא בליל חמשה עשר בניסן מחוץ לחבורת האוכלים].
כ. **בצל"ח** (ד"ה יוצא) תמה, אם גזרו חכמים טומאה על ה'יוצא', מדוע אין המשנה להלן (קכ:) מונה אלא את הפיגול והנותר. וראה שם שהאריך ליישב הענין על פי דרכו.
כא. **ראה** בהגהות וציונים.
כב. **שהחותך** במקום זה אינו שובר עצם אלא מפריד בין שתי עצמות.
כג. **מבואר** שם בגמרא (נדה מג.) שזב שאחז קנה תחת בית שחיו והסיט בו את הטהור אינו מטמא אותו, מאחר ודין טומאת היסט בזב נלמדת מן המקרא (ויקרא טו יח) 'וכל אשר יגע בו הזב וידיו לא שטף במים, וכבס בגדיו ורחץ במים וטמא עד הערב', ומאחר והוציא הכתוב דין היסט בלשון נגיעה בידים, לומדים אנו שאין ההיסט מטמא אלא כשאוחז הזב את הקנה בגלוי, כמו היד שהיא גלויה. ומאחר ונקט המקרא לשון נגיעה לומדים משם אף לכל טומאת מגע בית הסתרים שאינה מטמאה. על פי דברי רש"י כאן (ד"ה ומסני) ובמסכת נדה (מג. ד"ה לח).
הקשו התוספות (ד"ה טומאתם), כיצד נוקטת הגמרא בפשיטות ש'טומאת סתרים לא מטמיא', והרי דין זה במחלוקת תנאים הוא עומד, במסכת חולין (עג:), ורבי יוסי הוא הסובר כן, אבל רבי מאיר חולק וסובר שאף טומאת בית הסתרים מטמאה. ותירצו, שלהלכה נוקטים אנו כשיטת רבי יוסי.
כד. **רש"י** חולין (עג. ד"ה מכורי). וראה ברבינו חננאל כאן (ד"ה רבינא), שכתב 'כלומר, כיון דלחתיכה קאי כחתוך דמי'. דהיינו, שהוא מפרש שכלל זה שאמר רבינא ש'חיבורי אוכלין לאו חיבור הוא', נאמר רק בחלקי מאכל העומדים ליפרד זה מזה [וכעין סוגיית הגמרא שם לגבי עובר שהוציא את ידו], שאף על פי שנחלקו רבי מאיר וחכמים בכל דבר שעומד ליחתך אם דינו כחתוך או לא, מכל מקום בחלקי אוכל העומדים ליפרד זה מזה מודים הכל שדינם כנפרדים. וכן ביארו התוספות שם (ד"ה מכורי).
כה. **'מיפרתי'** היינו 'נשברים ונפרשים'. רש"י במסכת חולין (יד: ד"ה לפיכך).
כו. **להלן** (ע"ב) יתבאר כיצד ניתן ללמוד ממקרא זה אף לענין מוציא מחבורה לחבורה בתוך בית אחד.
כז. **ומכל** מקום המוציאו עובר בלאו, אלא שאינו נפסל בכך. וראה עוד בהערה להלן את ביאורו של רבינו חננאל.

כיצד צולין פרק שביעי פסחים פה.

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) זבחים נז:, ב) [לקמן דף לה.], ג) [לעיל טו: לקמן קכ:], ד) לקמן קכ:, ה) מתני' בעמוד ב, ו) [חולין עד: עג.], ז) [עירובין קג. וש"נ], ח) ע"ב, ט) [ועיין תוספות לקמן קמ: ד"ה אחד וכפסחא כ: ד"ה אחד וכסוכה כ. ד"ה אחד וקדושין יג. ד"ה כפס וכמוכות כ: ד"ה אחד זבחים נב: ד"ה מי הכי ומנחות קג: ד"ה ר"י], י) [ועיין פסקי תוספות זבחים פרק דם חטאת סעיף קטן], כ) לעיל פד:, ל) [שבת דף קנג.], מ) [וע"ע תוספות סנהדרין מת. ד"ה משמשין כו'], נ) עירובין דף מו:, ס) עיין מה שתרצו ע"ז בתוס' מנחות כד: ד"ה כי, ע) הלכה י"ב ובסוף המסכתא.

הגהות הב"ח

(ס) גמרא ים עליו כזית בשר במקום אחר מן נו: (ב) תוס' ד"ה כשהוא וכו' ולרבנא שפירש לעיל. נ"ב פי' האי קושיא ק"ל האי טעמא משום הפסד קדשים אבל לא כרבא דקאמר דילמא אכיל נותא אלא ק"ל דאיכא ולמי הפסד קדשים:

גליון הש"ם

רש"י ד"ה הרי זה הרי בל"ת כדאמר פכ"ש. עיין לקמן דף לה ע"ש בתוס' ד"ה לא תוליא: תום' ד"ה משום חשדי כהונה וי"ל דאף לרשעים. עיין סנהדרין מח ע"ש תד"ה משמשין:

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

תורה אור השלם

א) בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ: [שמות יב, מו]

ב) וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֵהוּ: [שמות יב, ח]

ג) לֹא יַשְׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְעֶצֶם לֹא יִשְׁבְּרוּ בוֹ כְּכָל חֻקַּת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ: [במדבר ט, יב]

הגהות וציונים

ס] [פירוש שלא יחשדו הנוגע בו כי לאכלו נגע בו הילכך גזרו בו טומאה כו'. ערוך ערך חשד ע"ש ישוב ופשט נחמד, ולפ"ז יתיישב קושיית תוספות בד"ה משום חשדי כהונה] (גליון): ג] נותר הוא דגזרו ביה רבנן טומאה (כת"י): ג] בכת"י ודפו"ר לא מפקי ליה "מידי" לא גזרו וכו', והגיהו המהרש"ל בדפו"ר (דק"ס): ד] לעשות חריץ: ה] עצם עליון של ירך: ו] "קצת שיצא" הס"ד ומה"ד מחבורה לחבורה (רש"ש): ז] צ"ל הוא (רש"ש): ח] צ"ל בעולות (דבש תמר): ט] עי' תוס' הרשב"א (ב"ש): י] יש להוסיף אומר:

עין משפט נר מצוה

צח א] מיי' פ"י מהל' ק"פ הלכה ג:

[צט ב] מיי' פ"ח מהלכות תמורה הטומאה הלכה ג]:

צט ב] מיי' פ"ט מהל' ק"פ הלכה ב:

ק ג] מיי' פ"ח מהל' מעות הטומאה הל' ה:

רבינו חננאל

ריש לקיש הכי קתני אחד עצם שיש עליו כזית בשר במקום זה מבחוץ ואחד עצם שאין עליו כזית בשר מבחוץ ויש בו כזית מוח מבפנים יש בו משום שבירת עצם. והתניא הכי ועצם לא תשברו בו אחד עצם שיש בו מוח במקום שבירה ואחד עצם שאין בו מוח ומה אני מקיים ואכלו את הבשר וגו'. ואסיקנא הוי[ז] אחד עצם שיש בו מוח ואחד עצם שאין בו מוח חייב. ומותבינן תוב לריש לקיש אבר שיצא מקצתו פי' חוץ לירושלים ונפסל חותך בבשר עד שמגיע לעצם ומפריש בין הבשר שיצא ובין הבשר שנשאר באבר שלא יצא וקולף כלומר מפריש הבשר הכשר שלא יצא. מפשיטו מן העצם עד שמגיע לפרק וחותך. נמצא הבשר המופשט תלוי בפסח הבשר שיצא מחובר על העצם ושורף הבשר שיצא והעצם עמו ושאר הבשר שהפשיט מן העצם כשר לאכילה. ולדברי ריש לקיש למה אמרה המשנה שצריך קליפה עד הפרק הלא הוא שבירת העצם שלא במקום בשר אינו חייב יקלוף מן הבשר מעט ולא ישאיר באותו מקום בשר וישבר העצם. ומשני אביי חיישינן משום פקע כלומר כששובר העצם אינו מתפרק עמו נסירה אלא נסדק חיישי' שמא יעלה הסדק במקום לפיכך חותך בפרק. רבינא אמר בקולית: אבר שיצא מקצתו כו'. תנן התם בסוף מס' זו הפגול והנותר והטמא מטמאין את הידים אפגול אמרינן מ"ט גזרו בו רבנן טומאה משום חשדי כהונה שלא יחשדו הנוגע בו כי לאכלו נגע בו הלכך גזרו בו טומאה שלא יבוא ליגע בו כלל. וחד מתני אנותר מפני שנתעצלו בו והניחוהו להיות נותר. חד מתני כזית מטמא הידים באיסור אכילתו מה איסור אכילתו בכזית אף איסור נגיעתו בכזית. וחד אמר כביצה כטומאת אוכלין: איבעיא להו בשר היוצא חוץ למחיצתו ונפסל גזרו בו טומאה או לא. ואתינן למפשט לה ממתני' דתנן אבר שיצא מקצתו חותך כו' ואי אמרת גזרו בו אע"פ שחתכו ומפרישו מן הבשר הנשאר באבר מבפנים טומאה מן הבשר שבפנים נטמא מן הבשר שיצא. ושנינן נגיעת הבשר בבשר במקום החתיכה היא ומקום החתיכה קודם חתיכתה מקום סתירה הוא וקי"ל זו היא טומאת סתרים ולא מטמאה וכבר פירשנוהו בפ' בהמה המקשה לילד ולשם. רבינא מפריק אפילו תימא רבנן חיבורי אוכלין כמאן דמפרקי דמי וקא נגעו אהדדי כלומר כיון דלחתיכה קאי כחותך דמי ואינה טומאת בית הסתרים אלא

לא הכי קאמר בו'. לעולם מכילה במקום שבירה בעינן, ומחד עצם שאין עליו כזית בשר דקתמר, הכי קתמר, אין עליו בשר מבחוץ ויש בתוכו מוח מבפנים, ובמקום שבירה, ומשמעינן דמכילת מוח מכילה היא: והתניא. בתיובתא, דתסור לשבר עצם שבתוכו מוח, ולא תמרינן ליתו עשה דוחכלו את הבשר, בבשר שעל העצם. מכל מוח לא, דליכא למוקמה בשוח נמי ועל ידי גחלת, דלא מצריך ליה קרא מילתא דאתי מה לידי תקלה דילמא פקע: שאין תלמוד לומר. שלא הוצרך ללמד איסור שבירה: אבר שיצא מקצתו. חותך. את השבר שבינו, לינקרני"ר[ד]: עד שמגיע לעצם וקולף. השבר שלא יגע: עד שמגיע לפרק. שמתחברין שם שני עצמות: וחותך. את הפרק, ומשליך את העצם שיצא מקצתו, ויאכל שבר הנקלף: נקלף בה פורתא. במקום שבינה שבינו: משום פקע. שמא יפקע וישבר תחת השבר כשיכה על מקום הקלוף: בקולית. רלודני"ל[ה] של היד דיש בו מוח מתוכו, לא מהניא ליה קליפה: מטמאין את הידים. מדרבנן: חד אמר משום חשדי כהונה. שמצוין לפגל קרבן משום חיבה, גזרו על הפיגול שיטמא את הידים, כדי שיהא זה צריך להטבילן ידיו קודם שיגע בקודש, ויטרימוהו: וחד אמר משום עצלי כהונה. המתעצלים באכילת קדשים, גזרו טומאה על הנותר כדי להטרימו עליהם: מר מתני. טעמא דידי' משום פיגול. ומר מתני טעמא דידיה עצלי, לנותר: מר מתני. בין פיגול בין נותר, בכזית גזור רבנן לטיטמו: באיסורו. כשיעור איסור אכילתו שהוא חייב עליו בכזית בטומאתו. כשיעור טומאת מוכלים לחורייתא בכביצה: הא קא מיטמי. פנימי מחמת מגעו של יוצא המחובר לו: ומשני טומאת בית הסתרים היא. כל מגע חיבור בית הסתרים, שאין מקום מגעו נראה. וטומאת בית הסתרים נפקא לן בתוכחת נדה דלא מיטמא מודיו לא שתף בתיס, בפ' יוצא דופן (דף מג.), דבעינן נגיעה בידים שהן בגלוי: ולרבינא דאמר. בפרק בהמה המקשה (דף עג.) לגבי מגע חיבור, דמוכלים כמאן דמפרקי דמו ולא הוי חיבור, ולא מגע בית הסתרים מיקרי: דלית ביה בזית. בחותו קלח: שיצא[ו] מחבורה לחבורה. לקמיה[ז] מפרש לא תעשה ליה: מאי לאו טהור. מלטמא: ואפור. לאכול, כשאר יוצא חוץ למחיצתו דמי, ומפסיל ואפי' הכי קתני טהור אלמא לא גזרו רבנן טומאה לא טהור ומותר דיוצא מחבורה לחבורה לאו כיוצא חוץ למחיצתו דמי ולא מפסיל והא קא תני סיפא האוכלו הרי זה בל"ת בשלמא למאן דאמר כביצה דאית ביה כזית ולית ביה כביצה אלא למאן דאמר כזית מאי איכא למימר אלא [ח]ביוצא בפסח לא מיבעיא לן דלא גזרו רבנן טומאה מאי טעמא [ט]בני חבורה זריזין הן ומזהר זהירי ביה אלא כי קמיבעיא לן ביוצא בקדשים מאי תיקו. ומוציא בשר פסח מחבורה

אחד עצם שיש בו מוח ואחד עצם שאין בו מוח. הכא מזכיר שאינו פסוט קודס וכן בפ' החולן (יבמות מח.) כל הנשים לא ינשאו על ג' חדשים אחד בתולות ואחד אלמנות[ס] כו' תנא נמי בריצא בתולות שאינו פסוט והיכא דאיכא פלוגתא או קאי אקרא דרך להזכיר פסוט קודס כההיא דרמשם השנה (דף כט:) דתנן אמר רבי אלעזר לא התקין רבן יוחנן בן זכאי אלא תוקעין אלא בירושה אמרו לו ג' יבנה כו' כלומר כמו שפסוט לך שתוקעים בירושה כך כל מקום שיש בי"ד וכן בנבנה קמא (דף ג:) אחד בור אחד שיח ומערה דקאי אקרא דכתיב בור וכן בסוטה (דף מג.) אחד הבונה ואחד הלוקח כו' וכן בפ"ק דסוכה (דף כ.) גבי ג' גדולה וג' קטנה כו'[ט]:

כשהוא אומר ועצם לא ישברו בו בפסח שני כו'.[מ] בפ' דם חטאת בזבחים (דף נו:) יליף מהכא לאין עשה דוחה ל"ת בקדשים מדכתב רחמנא גבי פסח ועצם לא תשברו בו וקאמר היכי יליף מינה ומאי נמי נריך קרא הכא הא בעידנא דמיעקר לאו לא מקיים עשה לקיים שניהם על ידי גומרתא דהשוחט בעלמא אין בו משום שבירת עצם[י] וקיימא לן[כ] דהיכא דיכול לקיים שניהם לא אתי עשה ודחי ל"ת ואיך רבינו חייס לרשב"ג (ג) דלרבנא שפירש לעיל בגומרתא דאסור משום הפסד קדשי' אתי שפיר: **משום** חשדי כהונה. ות"ת כמו כן לא יחוסו לעשות בטומאת[ס] ו"ל דאף לרשעים חמירא להו טומאה כדאמרינן ביומא (דף כג.) לגמרי שחמורה עליהן טהרת כליס יותר מפציות דמיס[מ]: **טומאת** בית הסתרים היא. ות"ת התינח לר' יוסי אלא לרבנן מאי איכא למימר (דף נו:) ילף מהכא לאין עשה דוחה ל"ת בקדשים מדכתב רחמנא גבי פסח ועצם לא תשברו בו וקאמר היכי יליף מינה ומאי נמי נריך קרא הכא הא בעידנא דמיעקר לאו לא מקיים עשה לקיים שניהם על ידי גומרתא דהשוחט בעלמא אין בו משום שבירת עצם[כ

מקשה הגמרא, כיצד יתכן שקרבן פסח היוצא מחבורה לחבורה אינו נפסל, **וְהָא קָא תָנֵי סֵיפָא** - והרי שנינו בסיפא של הברייתא שם, **הָאוֹכְלוֹ** לקרבן שיצא מחבורה לחבורה, **הֲרֵי זֶה עובר בְּלֹא תַעֲשֶׂה**[כח]. ומוכח מכך שהקרבן נפסל משום 'יוצא', ואף על פי כן טהור הוא, ויש לפשוט מכאן הספק שלא גזרו חכמים טומאה על קרבן היוצא חוץ למחיצתו[כט].

וממשיכה הגמרא ואומרת, **בְּשְׁלָמָא לְמַאן דְּאָמַר כַּבִּיצָה** - לדעת הסובר שגזרו חכמים טומאה על פיגול ונותר רק כשיש בהם שיעור כביצה, מיושב הענין, שאכן לא ניתן להוכיח מהברייתא שלא גזרו חכמים טומאה ב'יוצא', משום שאפשר להעמידה באופן **דְּאִית בֵּיהּ כַּזַּיִת וְלֵית בֵּיהּ כַּבֵּיצָה** - שיש באותו בשר היוצא מחבורה לחבורה שיעור כזית, ולפיכך האוכלו עובר ב'לא תעשה', אך אין בו שיעור כביצה, ולפיכך הוא טהור [אפילו אם נאמר שגזרו חכמים טומאה על היוצא]. **אֶלָּא לְמַאן דְּאָמַר כַּזַּיִת** - אבל לדעת הסובר שגזרו חכמים טומאה על פיגול ונותר שיש בהם שיעור כזית, **מַאי אִיכָּא לְמֵימַר** - מה יש לומר כדי לדחות הראיה מהברייתא, הרי מאחר ונתבאר שהאוכלו עובר ב'לא תעשה' בהכרח צריך לומר שיש בו שיעור כזית[ל], ואף על פי כן מבואר שם שהאוכלו טהור.

מחמת הוכחה זו פושטת הגמרא מקצת מן הספק:
אֶלָּא בפסול 'יוצא' בקרבן **פֶּסַח לֹא מִיבַּעְיָא לָן** - אין אנו מסתפקים, שכן פשוט הדבר **דְּלֹא גָּזְרוּ** בו **רַבָּנָן טוּמְאָה**, וכפי שמוכח מדברי הברייתא. **מַאי טַעֲמָא** - ומה הוא טעם הדבר, משום **שִׁבְּנֵי הַחֲבוּרָה** הנמנים על הפסח **זְרִיזִין הֵן** - מזרזים הם זה את זה במצות הפסח[לא], מאחר ורבים הם, **וּמִזְדָּהֲרִי בֵּיהּ** - ונזהרים הם שלא להוציאו חוץ למחיצתו, ועל כן לא הוצרכו חכמים להחמיר עליהם ולגזור טומאה ב'יוצא'[לב]. **אֶלָּא כִּי קָמִיבַּעְיָא לָן** - אך באיזה אופן אנו מסתפקים, **בפסול 'יוצא' בְּשאר קָדָשִׁים**, שאין שם בני חבורה, **מַאי** - מה דינו, האם גזרו עליו חכמים טומאה כדי שיזהרו מלהוציא[לג], או לא[לד].

מסיקה הגמרא, **תֵּיקוּ** - יעמוד ספק זה במקומו, לפי שלא נפשט.

★

הגמרא מפרשת את מקור האיסור להוציא בשר פסח מחבורה לחבורה:
מבררת הגמרא, **וּמוֹצִיא בְּשַׂר פֶּסַח**

כח. כמבואר בדברי הגמרא לעיל (כד.), שלומדים מן המקרא (שמות כט לד) 'לא יאכל כי קודש הוא', שהאוכל את פסולי הקדשים עובר ב'לא תעשה'. רש"י (ד"ה הרי). ובמנחת חינוך (מצוה טו אות יד) תמה, מדוע נקט רש"י לאו זה, הרי אין אנו יודעים מכאן שקרבן היוצא חוץ למחיצתו נפסל. ועוד, שלאו זה כולל איסורים רבים, ו'אין לוקים על לאו שבכללות'. והיה לו לרש"י להביא המקרא (שם כג ג) 'ובשר בשדה טריפה לא תאכלו' [שמשם לומדים לאסור כל קרבן שיצא חוץ למחיצתו]. ובגליון הש"ס ציין לדברי רש"י להלן (נה. ד"ה לא), שאכן ביאר את כוונת הברייתא 'האוכלו הרי זה בלא תעשה' לענין הלאו 'ובשר בשדה טריפה'.
רבינו חננאל (ד"ה ומקשין), מבאר את ה'לא תעשה' הנזכר בברייתא באופן אחר, על פי דברי התורת כהנים, שם למדים איסור אכילה ב'יוצא' מן המקרא (ויקרא ז יט) 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל', ודורשים 'בכל' לרבות היוצא.
כט. כלומר, ממה ששנינו ברישא של הברייתא **שהמוציא** בשר פסח מחבורה לחבורה עובר בלא תעשה, עדיין אין להוכיח שחל עליו פסול 'יוצא', מאחר ופעמים אוסרת התורה לעשות איזו פעולה בקרבן, אך עשיית הפעולה אינה פוסלת אותו, וכמו שמצינו לגבי שבירת עצם בפסח, שאסרה תורה לשבור בו עצם, אך השבירה אינה פוסלת את הקרבן. אמנם מאחר ונתבאר בסיפא של הברייתא **שהאוכל** את הפסח שיצא מחבורה לחבורה גם עובר בלא תעשה, מעתה יש ללמוד שקרבן זה פסול הוא, ובהכרח שנפסל מדין 'יוצא'. על פי דברי רבינו חננאל (ד"ה מ"ם).
ל. שהרי רוב איסורי אכילה שבתורה שיעורם בכזית.
לא. 'בני חבורה הנמנין על הפסח זריזין הן, דכל העוסקין בקדשים זריזין וחכמים'. רש"י במסכת עירובין (קג. ד"ה בני).
לב. ומכל מקום גזרו חכמים טומאה על 'נותר' של פסח, שכן זריזות בני החבורה מועילה רק לענין שלא יוציאו הבשר לחוץ בידים, ולא למנוע עצלות באכילת הבשר, ועל כן הוצרכו חכמים לגזור בזה. צל"ח (פסחים ד"ה בני).
לג. כתב רבי עקיבא איגר (ד"ה מלמ), שמדברי הרמב"ם (מהלכות קרבן פסח פ"ח ה"ה), שכתב 'ואם בשר פסח שיצא חוץ **לבית** הוא, הרי הוא טהור, בני חבורה זריזין הן', יש לדייק, שכוונת הגמרא 'אלא ביוצא בפסח לא מיבעיא לן וכו', כי קמבעיא לן ביוצא בקדשים' כך היא, שבפסול 'יוצא' השייך רק בקרבן פסח, דהיינו, יוצא מבית לבית או מחבורה לחבורה, אין מקום להסתפק, שודאי לא גזרו בו חכמים טומאה, אבל בפסול 'יוצא' השייך גם בשאר קדשים, דהיינו, ביוצא חוץ לירושלים, בזה מסתפקת הגמרא אם גזרו חכמים טומאה, בין בפסח ובין בשאר קדשים. ואף על פי שבני חבורת הפסח זריזים הם, מכל מקום אם גזרו חכמים בשאר קדשים לא חילקו וגזרו גם בפסח.
לד. מתבאר מדברי הגמרא, שבני חבורת הפסח זריזים וזהירים יותר מכהנים המקריבים. והקשו על כך התוספות (ד"ה דנני), מסוגיית הגמרא במסכת עירובין (קג.), שם אמר אביי להיפך, 'כהנים זריזין הן אמרינן, בני חבורה זריזין הן לא אמרינן'. ותירצו, ששם מדובר לגבי הלכות שבת, שיש חשש שמא יחתה בגחלים, ובהלכות כאלו שאינם מדיני הקרבן עצמו זהירים הכהנים יותר מבני חבורה, אבל כאן מדובר לגבי דין 'יוצא', שהוא פסול בקרבן עצמו, ובזה זהירים בני החבורה יותר מן הכהנים. ובמהרש"א (פסחים שם) כתב, שאפשר לפרש שנסתפקה הגמרא רק לענין 'יוצא' של קדשים קלים, כגון בשר שלמים היוצא חוץ לירושלים, ועל כך אמרה שבני חבורת הפסח זריזים יותר **מישראלים** האוכלים קדשים קלים, ונשארה בספק אם יש לטמא את ה'יוצא' בשאר קרבנות. אך לא נסתפקה הגמרא כלל לענין קדשי קדשים הנאכלים על ידי הכהנים, שכן ודאי זריזים הם אפילו יותר מבני חבורת הפסח, ופשוט הדבר שלא גזרו בהם חכמים שיטמאו את הידים.

לא הכי קאמר בו. לעולם מכילה במקום שבירה בעינן, ומחד עצם שאין עליו כזית בשר דקאמר, הכי קאמר, אין עליו בשר מבחוץ ויש בתוכו מוח מבפנים, ובמקום שבירה, ומשמעינן דמכילת מוח מכילה היא: והתניא. בימחתא, דאסור לשבר עצם שבתוכו מוח, ולא אמרינן ליתו עצה דוחכלו את הבשר, בבשר שעל העצם. אבל מוח לא, דליכא למוקמה במוח נמי ועל ידי גחלת, דלא מצריך ליה קרא מילתא דאתי נה לידי תקלה דילמא פקע: שאין תלמוד לומר. שלא הוצרך ללמד אימור שבירה: אבר שיצא מקצתו. את חותך. את השבר שבין היושב: חוץ לקערה[ל]: עד שמגיע לעצם וקולף. השבר שלא יגע: עד שמגיע לפרק. שמתחברין שם שני עצמות: וחותך. את הפרק, ומשליך את העצם שיגע מקצתו, ויאכל שבר הנקלף: נקלף בה פורתא. במקום שבירה שבין: משום פקע. שמא יפקע וישבר תחת השבר כשיכה על מקום הקלוף: בקולית. רלודלי"ל[מ] של היד דיש בו מוח מתוכו, לא מהניא ליה קליפה: מטמאין את הידים. מדרבנן: חד אמר משום חשדי כהונה. שמצוין לפגל קרבן משום שיבה, גזרו על הפיגול שיטמא את הידים, כדי שיהא זה צריך להטבילן ילין קודם שיגע בקודש, ויטרימוהו: וחד אמר משום עצלי כהונה. המתעצלים באכילת קדשים, גזרו טומאה על הנותר כדי להטרימו עליהם: מר מתני. טעמא דידי' משום פיגול. ומר מתני טעמא דידיה עצלי, שנותר: מר מתני. בין פיגול בין נותר, בכזית גזור רבנן להטמאתו: באיסורו. כשיעור שיכול אכילתו שהוא שייב עליו בכזית: בטומאתו. כשיעור טומאת מוכלים לחורייתא בכביצה: הא קא משמע. פנימי מחמת מגעו של יולא המחובר לו: ומשני טומאת בית הסתרים היא. כל מגע שיבול בית הסתרים, שאין מקום מגעו נראה. וטומאת בית הסתרים נפקא לן בתוכה נדה דלא מיטמיא מוילו לא שנף בשיב, בפ' יולא דופן (דף מג.), דבעינן נגיעה בילים שהן בגלוי: ולרבינא דאמר. בפרק בהמה המקשה (דף עג.) לגבי מגע שיבור, דמוכלים כשאן דמפרתי דמו ולא הוי שיבור, ולא מגע בית הסתרים שיקרי: דלית ביה בזית. בטומו קלת: שיצא[ן] מחבורה לחבורה. לקמיה[ס] מפרש לא תעשה לילים: מאי לאו טהור. מלטמא: ואפור. לאכול, בשאר יולא חוץ למחילה, דשחיטת פסח שקוס שכילתו היא, ואפי' הכי קתני טהור: לא טהור ומותר. דלא פסול יולא שיא בילא, שבל יולא חוץ למחילה לעולם שימא לך דשטמא: הרי זה בלא תעשה. בלשמא[ס] בפרק כל שעה (לעיל כד.) לא יאכל כי קדש הס[ן] כל שבקדש פסול בא שכשוב ליתן לא תעשה על אכילתו, אלמא יולא שמיד ליה, ואפי' הכי קתני טהור: בשלמא למאן. דשחיטת אבר שיצא מקצתו חוץ למחיצתו דמי ומפסיל ואפי' הכי קתני טהור אלמא לא גזרו רבנן טומאה לא טהור ומותר דיוצא מחבורה לחבורה לאו כיוצא חוץ למחיצתו דמי ולא מפסיל והא קא תני סיפא האוכלו הרי זה בל"ת בשלמא למאן דאמר כביצה דאית ביה כזית ולית ביה כביצה אלא למאן דאמר כזית מאי איכא למימר אלא [ג]ביוצא בפסח לא מיבעיא לן דלא גזרו רבנן טומאה מאי טעמא [ע]בני חבורה זריזין הן ומזהר זהירי ביה אלא כי קמיבעיא לן ביוצא בקדשים מאי תיקו. ומוציא בשר פסח מחבורה

מתניתין מדקתני טהור דלגזור טומאה נמי מיולא, והאי דקתני טהור דלילא כביצה: מאי איכא למימר. מדקתני המוכלו בלא תעשה מכלל דלילא כזית: זריזין הן. שיש רגיש, ומזרזים זה את זה מלהוציא, ולא מיטריח למחמורי עלייהו שלא יבואו לידי יולא:

מחבורה

אחד עצם שיש בו מוח ואחד עצם שאין בו מוח. הכא מזכיר שאינו פסוט קודש וכן בפ' החולן (יבמות מח.) כל הנשים לא ינשאו עד ג' חדשים אחד בתולות ואחד אלמנות[מ] כו' תנא נמי בריש בתולות שאינו פסוט והיכא דליכא פלוגתא מי קאי אקרא דרך להזכיר פסוט קודש כההיא דלעיל השנה (דף כט:) דתנן אמר רבי אלעזר לא התקין רבן יוחנן בן זכאי אלא מוקצין אלא בינה אמרו לו ג' יבנה כו' כלומר כמו שפסוט לך שמוקצים בינה כך כל מקוס שים ב"ד וכן בנבעא קמע (דף נ:) אחד בור אחד שיח ומערה דקאי אקרא דכתיב בור וכן בסוטה (דף מג.) אחד הבונה ואחד הלוקח כו' וכן בפ"ק דסוכה (דף כ.) גבי ג' גדולה וג' קטנה כו'[ט]:

כשהוא אומר ועצם לא ישברו בו בפסח שני כו'.[ע] בפ' בס שתאת בזבחים (דף נ:) יליף מהכא לאין עשה דוחה ל"ת בקדשים מדכתב רחמנא גבי פסח ועשה לא תשברו בו וקשה היכי יליף מינה ואמאי נמי לריך קרא הכא הא בעידנא דמיעקר לאו לא מקיים עשה לקיים שניהם על ידי גומרתא דהשוחך בעלמא אין בו משום שבירת עשה[כ] וקיימא לן[ל] דהיכא דיכול לקיים שניהם לא אתי עשה ודחי ל"ת ואיכא בין לרשב"ם (ג) דלרבה בפירש לעיל בגומרתא דאסור משום הפסד קדשי אתי שפיר: **משום** חשדי כהונה. ומ"ת כאן לא יאוו לעשות בטומאה[ס] וי"ל דאף לרשעים חמירא להו טומאה כדאמרינן בויומא (דף כג.) לגמרי שאמורה עליהן טהרת כליס יותר מפציות דמיס[מ]: **טומאת** בית הסתרים היא. ומ"ת אתינא לר' יוסי אלא לר' מאיר דפליג עליה ומייתי לה בפ' בהמה המקשה (חולין עב:) דאית ליה דטומאה אתי לאיצטולי ומ"ל דקיימא לן כר' יוסי לגבי ר' מאיר[נ]: **ולרבינא** דאמר חיבורי אוכלין במאן דמפרתי בו'. ומ"ת אלא רבינא כיון דס"ד לאיכא שיעור לטומאי דמה שיצא לאוץ הוה מלי למקשויי דמסקינן בפרק בהמה המקשה (שם) דמודה ר' יוסי בשלא על שלם הבאות מגבל גדול דבשעת פריסתו מאדיו מקבל טומאה מאדיו וה"נ הכא וי"ל דאיכא למוקומה בניאזות בכל כאן וכן משני בפ' אמרו לו (כריתות טו:) גבי אבר המדולדל בחלש טהור מיהו הכא כיון שאינו אוחך העשה אלא מדרבנן וכירושלמי[ע] מוקי בחוחך ומשליך בשעט מעט: **דבני** חבורה זריזין הן כי קמיבעיא לן ביוצא בקדשים. ומ"ת בפ' המוכל תפילין (עירובין קג.) משמע אפילו דקאמר להשים זריזין הן אמרינן בני חבורה זריזין הן לא אמרינן בני חבורה לא זריזין הן ותיר"י דלא דמי דגבי חבורה שייך למיגזר טפי שמא יחתה מלגבי כהנים דהא מילתא לא שייכא לפסח כלל אבל בחידי דשייך לפסח כגון יולא זריזין בני החבורה יותר מכהנים:

הולאה

חבורה זריזין הן ומזהר זהירי

רבינו חננאל

ריש לקיש הכי קאתני אחד עצם שיש עליו כזית בשר במקום זה מבחוץ ואחד עצם שאין עליו כזית בשר מבפנים יש בו כזית מוח שבירת עצם. **והתניא** הכי ועצם לא תשברו בו אחד עצם שיש בו מוח במקום שבירה ואחד עצם שאין בו מוח ומה אני מקיים ואכלו את הבשר וגו'. **ואסיקנא** הוי[ן] אחד עצם שיש בו מוח ואחד עצם שאין בו מוח חייב. **ומותבינן תוב לריש לקיש אבר שיצא** מקצתו פי' חוץ לירושלים ונפסל חוחך בבשר עד שמגיע לעצם ומפריש בין הבשר שיצא ובין הבשר שנשאר באבר שלא יצא וקולף כלומר מפריש הבשר הכשר שלא יצא. מפשיטו מן העצם עד שמגיע לפרק וחותך. נמצא הבשר המופשט תלוי בפסח הבשר שיצא מחובר על העצם ושורף הבשר שיצא והעצם עמו ושאר הבשר שהפשיט מן העצם כשר לאכילה. **ולדברי** ריש לקיש למה אמרה המשנה שצריך קליפה עד הפרק הלא הוא שבירת העצם שלא במקום בשר אינו חייב יקלוף מן הבשר מעט ולא ישאיר באותו מקום בשר וישבר העצם. **ומשני אביי חיישינן משום** פקע כלומר כשעובר מתפרק עמו נסירה אלא נסדק חיישי' שמא יעלה הסדק במקום לפיכך חוחך בפרק. רבינא אמר בקולית: אבר שיצא מקצתו כו'. **תנן התם בסוף מס' זו הפגול והנותר והטמא מטמאין את הידים** אפגול אמרינן מ"ט גזרו בו רבנן טומאה משום חשדי כהונה שלא יחשדו הנוגע בו כי לאכלו נגע בו הלכך גזרו בו טומאה שלא יבוא ליגע בו כלל. **וחד מתני אנותר** מפני שנתעצלו בו והניחוהו להיות נותר. חד מתני כזית מטמא הידים באיסור אכילתו מה איסור אכילתו בכזית אף איסור נגיעתו בכזית. וחד אמר כביצה כטומאת אוכלין: **איבעיא להו בשר היוצא חוץ למחיצתו ונפסל גזרו בו טומאה או לא.** ואתינן למפשט לה ממתני' דתנן אבר שיצא מקצתו חוחך כו' ואי אמרת גזרו בו אע"פ שחתכו ומפרישו מן הבשר הנשאר באבר מבפנים מאי הוי גם הבשר שבפנים נטמא מן הבשר שיצא. **ושנינן** נגיעת הבשר בבשר במקום החתיכה היא ומקום החתיכה קודם חתיכתה מקום סתירה הוא וקי"ל זו היא טומאת סתרים ולא מטמאה וכבר פירשנוהו בפ' בהמה המקשה לילד ולשם. **רבינא מפריק אפילו תימא רבנן** חיבורי אוכלין כמאן דמפרקי דמי וקא נגעו אהדדי כלומר כיון דלחתיכה קאי כחוחך דמי ואינה טומאת בית הסתרים אלא

צח א מיי' פ"י מהל' ק"פ הלכה ג:

[צט ב] מיי' פ"ח מהלכות מאכלות הטומאה הלכה ג]:

צט ב מיי' פ"ט מהל' ק"פ הלכה ב:

ק ג מיי' פ"ח מהל' מאכלות הטומאה הל' ה:

הגהות הב"ח

(מ) גמרא ים עליו כזית בשר במקום אחר מן נו: (נ) תוס' ד"ה כשהוא וכו' ולרבה שפירש לעיל. נ"ב פי' האי קושיא ק"ל האי טעמא משום הפסד קדשים אבל לא הרבה דקאמר דילמא אכיל עולה אלא ק"ל דאיכא ולאי הפסד קדשים:

גליון הש"ס

אוצר החכמה

רש"י ד"ה הרי זה בל"ת כדאמר בפ"ש. עיין לקמן דף לה ע"ב גרס"י ד"ה לא תוליא: תוס' ד"ה משום חשדי כהונה וי"ל דאף לרשעים. עיין סנהדרין מח ע"ב תד"ה משמשין:

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

תורה אור השלם

א) בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ: [שמות יב, מו]

ב) וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֵהוּ: [שמות יב, ח]

ג) לֹא יַשְׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְעֶצֶם לֹא יִשְׁבְּרוּ בוֹ כְּכָל חֻקַּת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ: [במדבר ט, יב]

הגהות וציונים

(ל) [פירוש שלא יחשדו הנוגע בו כי לאכלו נגע בו הילכך גזרו בו טומאה כו'. ערוך ערך חשד ע"ש ישוב ופשט נחמד, ולפ"ז יתיישב קושיית תוספות בד"ה משום חשדי כהונה] (גליון): (נ) נותר הוא דגזרו ביה רבנן טומאה (כת"י): (ג) בכת"י ודפו"ר לא מפקי ליה "מידי" לא גזרו וכו', והגיהו המהרש"ל בדפו"ר (דק"ס): (ד) לעשות חריץ: (ה) עצם עליון של ירך: (ו) "קצת שיצא" הס"ד ומה"ד מחבורה לחבורה (רש"ש): (ז) צ"ל הוא דתנן אבר שיצא חוחך בבשר ומפרשי ומה שבפנים כשר בזמן שאין בשר היוצא כזית דלא נחתא ליה טומאה כלל. **ת"ש בשר פסח היוצא מחבורה לחבורה** אע"פ שהוא בלא תעשה טהור מאי לאו יוצא מחבורה לחבורה טהור ומותר הוא ולאו כתיב ביה לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה כלאו דשבירת עצם מה שבירת העצם לא פסול ליה אף יציאתו לא פסול ליה. **ואקשי'** אי הכי טהור ומותר הוא אימא סיפא והאוכלו הרי זה בלא תעשה דתניא בתורת כהנים והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל בכל לרבות היוצא והבשר כל טהור יאכל בשר לרבות בשר הפנימי שהוא מותר מכאן אמרו אבר שיצא מקצתו כו'. **בשלמא למאן [דאמר] ביוצא כביצה** מוקי לה בדלית ליה כביצה אלא כזית הלכך עובר משום אוכל חוץ למחיצתו ואין עובר משום יוצא דהא לית ביה כביצה. **אלא למאן דאמר** (דבש תמר): (ט) עי' תוס' הרשב"א (ב"ש): (י) יש להוסיף **אומר**:

הוצאה כתיב ביה בשבת. פי' אל יצא איש ממקומו והיינו אל יוציא דהא תחומים דרבנן ואפילו למ"ד תחומין דאורייתא היינו מדסיני ולא כתב אל יוציא אבל לדידיה נמי קרא כהוצאה מיירי כדמשמע סוף פ"ק דעירובין (דף י:) דתני רבי חייא לוקין על תחומין דבר תורה פי' אחד יצא ופריך לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד הוא משמע להוצאה נמי אחת ומ"ת דברים הזורק (שבת עו:) דרים הוצאה מוכיחה העם מהביא ומוסר ר"י דאיכטריך חד להוצאה דעני וחד להוצאה מלאכה גרועה היא איכטריך למיכתב בתרוייהו ולהכי מצינו להו נמי ברים מסכת שבת (דף ג.) בתרתי לפי שכתובות בשני מקראות ומסיק אבות מאי ניהו יציאות יציאות תרתי הווין[ו]:

בנגררין. מוסר ר"י ללמד דוקא נגררין אלא שיהיו תוך ג' לקרקע דאפי' לרגלן[מ] דר"ע דלית להו קלוטה כמו שהוצאה דמיא בזורק במעביר תוך ג' מודו דהכי אמרינן בהמוציא יין (שם דף פ.) אמר רבא הוציא חצי גרוגרת והניחה וחזר והוציא חצי אחרת דרך עליה חייב ופריך והא אמר רבא תוך רבע שלשה לרגלן צריך הנחה על גבי מקומו ומשני לא קשיא כאן בזורק כאן במעביר ולאו דוקא נקט התם דרך עליה דהוא הדין שלא דרך עליה תוך ג'[ט] אלא נקט דרך עליה להשתא לא צריך שיהא תוך ג' רק שיהא תוך ג' דגרוגרת[נ] מיחייב ואם תאמר תכאי היכן רשומים מטמא הא בשבת לא הויא הוצאה כענין זה הוציל ואגד הפר ביד האחרונים שבשוים (שם דף לא:) וי"ל דהכא מיירי שכל הפר תוך לחומת העזרה ואפילו למאן דאמר התם אגד אגד אלא חצי אגד הוי כלי שמיה אגד הכ"מ כלי שיש לו תוך לחיו חייב אם הוציא מקצתו ע"י שאינם יכול להכיחו מבפנים אגל ע"י משיכת המוט לא היו יכולים האחרונים להכיחו אגלו[ס]:

וכן לתפלה. פי' בקונטרס לענין לירוף ואין נראה דבאלו נאמרין (סוטה דף לח:[כ]) משמע סוגיא דגמרא דהלכה כר' יהושע בן לוי דאמר אפי' מחילה של ברזל איכה מפסקת ובפרק כל גגות (עירובין לג:) משמע בתמת דגמרא דמחילה מפסקת לצירוף דקאמר ט' בקטנה ואחד בגדולה אין מצטרפין ולענין שופר ומגילה נמי לא מצית לפרש דתנן בהדיא בפ' ראוהו ב"ד (ר"ה דף כז: ושם) היה עובר לפני התיבה או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או מגילה אם כוון לבו יצא ונראה לר"י דהכא מיירי לענין לעניות יחיד קדושה ויהא שמיה רבא מברך דאין מחילה מפסקת לריב"ל ולרב יהודה מפסקת כיון דהוי דבר שבלרך עשרה וכי היכי דלא מצטרף לא נפיק ידי חובה אבל שופר לא נפיק ידי עשרה:

לא נתקדשה שער ניקנור. ות"ת אם כן בשערי עזרה גופה ליפלוג כאן בשער ניקנור כאן בשאר שערים וי"ל דמתניתין בפסח קאי שהיו נפסל אלא חוץ לחומת ירושלים:

החלונות ועובי החומה בלפנים.[ו] בפ"ג דשבועות (דף טו:) פליגי כילד מהלכים שתי תודות שהיו מקדשין בהם אחד אומר זו כנגד זו ואחד אומר זו אחר זו משמע התם דמצפנים היו מהלכין דפריך בשלמא למאן דאמר זו אחר זו מצינו להכי פנימית נאכלת שכבר קדשה רשאוה אלא למאן דאמר כו' ומי מצחון היו מהלכין היכי קאמר דקדשה רשאוה חוץ לחומה והא דקאמר התם למאן דאמר זו כנגד זו פנימית הך דמקרבה לחומה מ"ש דמצפנים היו מהלכים קרי לה פנימית שהיא לגד חוץ ירושלים מפני שהיתה בין ב"ד[ז] ובין החומה אי נמי דמקרבה לחומת עזרות קאמר והא דקתני הכא שנתקדשה עודי החומה הקילום היה תלוי בדעת ב"ד וקדשה שפיר עודי החומה וחלונות אי נמי למאן דמסקינן בגמרא עודי החומה בבר שורת אחי שפיר דלשם ודאי יכולים לילך ולקדש:

א מחבורה לחבורה מנין דתניא א) לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה אין לי אלא מבית לבית מחבורה לחבורה מנין ת"ל חוצה חוץ לאכילתו. א"ר אמי ב המוציא בשר פסח מחבורה לחבורה אינו חייב עד שיניח הוצאה כתיב ביה כשבת מה שבת עד דעבד עקירה והנחה אף ה"נ עד דעבד עקירה והנחה מתיב רבי אבא בר ממל ג) היו סובלים אותן במוטות הראשונים יצאו חוץ לחומת העזרה והאחרונים לא יצאו הראשונים מטמאין בגדים והאחרונים אין מטמאין בגדים והא לא נח הוא מותיב לה והוא מפרק לה בנגררין: **מתני'** ד אבר שיצא מקצתו חותך עד שמגיע לעצם וקולף עד שמגיע לפרק וחותך ובמוקדשין קוצץ בקופין שאין בו משום שבירת העצם. מן האגף ולפנים כלפנים ה מן האגף ולחוץ כלחוץ ו החלונות ועובי החומה כלפנים: **גמ'** אמר רב יהודה אמר רב וכן לתפלה ופליגא דריב"ל ז דא"ר יהושע בן לוי ח אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים הא גופא קשיא אמרת מן האגף ולפנים כלפנים הא אגף עצמו כלחוץ אימא סיפא מן האגף ולחוץ כלחוץ הא אגף עצמו כלפנים לא קשיא כאן בשערי עזרה כאן בשערי ירושלים דאמר רבי שמואל בר רב יצחק מפני מה לא נתקדשו שערי ירושלים מפני שמצורעין מגינין תחתיהן בחמה ובגשמים מפני הגשמים ואמר רבי שמואל בר רב יצחק מפני מה לא נתקדשה שער נקנור ט מפני ש שמצורעין עומדין שם ומכניסין בהונות ידם: החלונות ועובי החומה וכו': אמר רב ת גגין ועליות לא נתקדשו אמר רב משום רבי חייא בזיתא פסחא והלילא פקע איגרא מאי

מחבורה לחבורה מנא לן. מחבורה של שני פסחים בבית אחד: חוצה. קרא יתירא הוא, למילף חוץ למחברת מכילתו: תן חוצה לא גרסינן תן: עד שיניח. במקום מחברת המחרת: דעבד ליה עקירה והנחה. כשבת דבעינן עקירה והנחה, דעד שיניח לא נגמרה מלאכה, וגבי שבת וכל חיובי חטאת כתיב בעשותה, בעושה את כולה ולא בעושה מקלתה (שבת דף צג:), והאי נמי אע"ג דלאו בר חטאת הוא הוצאה כי התם בעינן: היו מובלין אותם במוטות. פריס הנשרפי' כגון פר ושעיר יוה"כ ופר העלם דבר ופר כהן משיח הנשרפין חוץ לג' מחנות, ולפיכך בשלר יומא בפ' שני שעירי (דף סא.), להלן בשאר פריס הנשרפין אתה נותן להם ג' מחנות וכאן ביוס הכפורים אתה נותן להם מחנה אחת, בתמיה, כלומר יוציא אל מחוץ למחנה ושרף[ם] וגו', אלא לומר לך כיון שיצאו חוץ למחנה אחת מטמא בגדים, להא כתיב והשורף אותם יכבס בגדיו, אלמא כשיוצאין מן העזרה מטמא בגדים שעליהם מיד ואע"ג דלאו בר, והכא הוצאה כתיבא, דכתיב והוציא את הפר וגו': בנגררין. על גבי קרקע, דלכתיב הנחה: **מתני'** חותך עד שמגיע לעצם. כלפרישית לעיל[ס]: ובמוקדשים. בשאר קדשים שיצא מהן מקלת אבר: קוצץ. את היוצא בקופין: מן האגף ולפנים כלפנים. אגף קרי כל מקום הגפת הלוח שהוא חופף ונוקף שם כשסוגרו, דהיינו משפת הפנימית של עודי הפתח עד מקום הנקיבה שקורין רב"ן[ב]: מן האגף ולפנים. דהיינו תוך העיר ממש, כלפנים, ומוכלין שם קדשים קלים: מן האגף ולחוץ כלחוץ. דהיינו מקום הנקיבה. ואגף עצמו לא ידעי' השתא מי כלפנים מי כלחוץ, ובגמרא מפרש לי': החלונות. שבחומת ירושלים, ועובי רוחב החומה בגובה, כלפנים. ואע"ג דבעובי השערים לא אמרן הכי, התם כדמפרש טעמא בגמרא מפני המצורעים: **גמ'** וכן לתפלה. העומד מן האגף ולפנים מצטרף לעשרה, והעומד חוץ לפתח אין מצטרף: **אינה מפסקת.** אחין הפסק לפני המקום, שהכל גלוי וידוע לפניו, ואין שחיצה לפניו: **אגף עצמו.** עובי השער מן הנקיבה ולפנים: **שערי ירושלים.** אגף עצמו כלחוץ, אלא שתקדש עודין: **שערי עזרה.** שתקדש עודין בקדושת עזרה, חוץ משער ניקנור, מפני המצורע שעומד שם בעודו מחוסר כפורים ומכניס משם בהונותיו לעזרה.[ג] מצורע משתלח חוץ לשלש מחנות כדאמרינן בהלו דברים (לעיל סז.): **מפני מה לא נתקדשה שער ניקנור.** בקדושת עזרה, והוא שער המזרחית של עזרה: עומדין שם. ביוס שמוה לימי הפרו, לאחר שנתרפא וגלח וטבל והעריב שמשו בשביעי, ועודנו מחוסר כפורים, ותניא בהקומץ (מנחות מז.) מחוסר כפורים שנכנס לעזרה עונשו כרת, ונפקא לן מעוד טומאתו בו, ומכניס ידיו משם לעזרה לתת עליהן מדם החטאת, שהיו מוציאו לחוץ היה נפסל ביוצא, ובימה בתקלת לאו שמה בימה[ו] לעונשו על כך, אי נמי שמה בימה, וגזירת הכתוב היא והעמיד הכהן המטהר את האיש המיטהר לפני ה' וגו' (ויקרא יד): **גגין ועליות לא נתקדשו.** בין גגי ירושלים בקדושת ירושלים לקדשים קלים, בין גגי לעזרות בקדושת עזרה לקדושת קדשי קדשים: **בזיתא פסחא.** חבורות גדולות היו נמנין, עד שלא היה הפסח מגיע לכל אחד כי אם כזית מן הפסח: **והלילא פקע איגרא.** לקול המולת ההמון מההלל דומין כאילו הגגין מתבקעים, שהיו אומרים ההלל על הפסח, כדתנן לקמן (דף נה.) הרשאי טעון הלל על אכילתו:

עין משפט נר מצוה

קא א ב מיי' פ"ט מהל' ק"פ הל' ח:
קב ג מיי' פ"ה מהלכות פרה אדומה הל' ה:
קג ד מיי' פ"ט מהל' ק"פ הלכה ג:
קד ה מיי' שם הל' ח:
קה ו מיי' פ"ח מהל' תפלה הלכה ז סמג עשין יט טוש"ע ח"ח סי' נה סעיף יג:
קו ז מיי' (פ"ט) [טו] מהל' נזירות כפיס הל' ח טוש"ע (סעיף ו) סימן קכ"ח סעיף כד:
קז ח מיי' פ"ד מהל' מחוסרי כפרה הלכה ג:
קח ט מיי' פ"ו מהל' בית הבחירה הלכה ז:

רבינו חננאל

ביוצא בזית הואיל והאוכלו בלא תעשה לא אפשר בפחות מכזית אמאי טהור ומותר. **ואסיקנא** אלא יוצא דפסח דברי הכל לא גזרו בו טומאה דבני חבורה זריזין הן כי קא מבעיא לן יוצא דקדשים ועלתה בתיקו: **תניא לא תוציא מן הבית** אין לי אלא מבית לבית מחבורה לחבורה מנין ת"ל מן הבשר חוצה לאכילתו ואינו חייב עד שיעשה עקירה והנחה. **ומותבינן** עלה מהא דתנן בשחיטת קדשים פי"א פרים הנשרפין ושעירים הנשרפין היו טוענין אותן במוטות ראשונים יצאו לחומת עזרה אחרונים לא יצאו ראשונים מטמאין בגדים אחרונים אין מטמאין בגדים עד שיצאו והא לא נח. **ואוקימנא** בנגררים על הארץ ואינן (נעמסין) מגביהן מן הקרקע אלא נמשכין (מן) [על] הארץ דהיינו הנחתם: **פי' אבר שיצא מקצתו** כו' **מן האגף ולפנים כלפנים מן האגף ולחוץ כלחוץ.** אמר רב יהודה אמר רב וכן לתפלה העומד בכנסת מן האגף ולפנים הרי הוא בכלל ברכה מן האגף ולחוץ כלחוץ. ופליגא דר' יהושע בן לוי דאמר אפי' מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. **ואקשי' הא גופה קשיא** אמרת מן האגף ולפנים כלפנים האגף עצמו חוץ אימא סיפא מן האגף ולחוץ כו'. **ואוקימנא** בשערי ירושלים אגף עצמו כלחוץ כי לא נתקדשו מפני שמצורעין מגינין תחתיהן בחמה מפני החמה כו'. וכן שערי נקנור לא נתקדשו מפני שמצורעין עומדין שם ומכניסין ידיהם לבהנות כדי שיזו עליהם. אבל שערי עזרה אגף עצמו כלפנים: **החלונות ועובי החומה כלפנים.** אמר רב גגין ועליות של ירושלים לא נתקדשו. **ואקשי' עליה** והא איהו דאמר משום רבי חייא פסח בזיתא והלילא פקע איגרא

תורה אור השלם

א) בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ: [שמות יב, מו]

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) זבחים קד:, ג) [זבחים נו.], ג) סוטה לח:, ד) [עיין תוספות יבמות ז: ד"ה זה נכנס כו'], ה) בעמוד א, ו) זבחים לב:, ז) [וע"ע תוספות שבת ג. ד"ה פסטן], ח) [שבת ד.], ט) עיין שם בתוד"ה והעבירו, י) ע"ע תוס' זבחים קד: ד"ה שיצא, כ) ושם.

גליון הש"ס

גמרא גגין ועליות. עי' מכות יב ע"ב תד"ה מילן. ובמהרש"ל שם ובמשנה למלך פי"ח ה"ד מהל' שגגות:

הגהות וציונים

מ] צ"ל ושרפו (גליון): נ] בליטה במזוזת הפתח שעליה הדלת נסגרת: ג] הס"ד (נמוקי הגרי"ב): ד] צ"ל דחצי גרוגרות (מראה כהן): ה] צ"ל אצלן (כ"ה בתוס' הרשב"א): ו] דברי התוס' נראים חסרים ועי' בתוס' הרשב"א כאן מבואר היטב (ב"ש): ז] צ"ל בין השניה (רש"ש שבועות טו ע"ב):

ליקוטי רש"י

היו סובלים אותן. את הנשרפין כמלותן במוטות לקמן יליף לה להולילן לבית השריפה. הראשונים. בני מלס העומדים בחמד יוצאים לרשעים [זבחים קד:]. **אבר שיצא מקצתו.** חוץ למחוסר ירושלים ועריך לחתוך את היוצא [לעיל פד ע"ב]. חותך. את הבשר סביב, מינקרני"ר. עד שמגיע לעצם וקולף. הבשר שלא יצא. עד שמגיע לפרק. שמחברין שם שני עצמות. וחותך. את הפרק ומשליך את העצם שיצא מקצתו ויאכל בשר הנקלף [לעיל פה.]. החלונות. עודי מלא החלונות שבחומת העזרה סביב מבפנים ועודי החומה כרחבה למעלה [זבחים נו.].

[מכאן שייך לדף פו.]

מפטירין. לשון הנפטר מחבילו כשנפטרין מן הסעודה מניחין מיני המתיקה [רש"י לקמן קיט ע"ב]. כלומר כשנפטרין מן הסעודה אין מסיימין אותה בהפיקומן ובגמרא מפרש [רשב"ם שם]. **מחילות לא נתקדשו.** מחילות ומערות שלתחת העזרה לא נתקדשו עזרה [לעיל סז ע"ב]. גגין הללו. שבעזרה. **אין אוכלין שם קדשי קדשים.** הנאכלים לפנים מן הקלעים דקשבר גגין ועליות לא נתקדשו אלא הרצפה והתויר עד הגג [שבועות יז ע"ב]. **שתי אמות.** מקלות היו שם שבהן מודדין האמות והן [לרכן] אמה [מנחות צח.]. בשושן הבירה. יציע שעשוי על שער מזרח ומקרי שושן הבירה [בכורות מ.]. שלר אחד היה בנוי על שער המזרחי של עזרה ומגויר כתבנית שושן הבירה. שיהיו האומנין נוטלין בקטנה. שהיה גזבר ממנה עם האומנין כך וכך לאמות בנין מבנו לבדק הבית בכך וכך דמים בחמה של משה ומחזירין לו למדת אמה גדולה שיתירה עליה מבעבע כדי שיוסיפו על מנשה משלהם שלא יפחתו ומעלתו נהנים מן ההקדש יותר ממה שעשו ונמין לידי מעילה [מנחות צח.]. **שלא יבואו לידי מעילה.** שלא יהנו מן ההקדש לשם היו עושין בחומה מדה שמתנין שמא יפחתו דמ"מ לעולם הילכך מחזירין בגדולה [בכורות מ.].

כיצד צולין פרק שביעי פסחים

מֵחֲבוּרָה לַחֲבוּרָה בבית אחד, מִנַּיִן שהוא עובר בלא תעשה, אף שלא הוציאו מחוץ לבית[א].

מבארת הגמרא, דְּתַנְיָא - שכך שנינו בברייתא, נאמר בכתוב (שמות יב מו) 'לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה', אֵין לִי - אין אני יודע, אֶלָּא שאסור להוציא את בשר הפסח מִבַּיִת לְבַיִת, אבל מֵחֲבוּרָה לַחֲבוּרָה באותו הבית מִנַּיִן שאסור, תַּלְמוּד לוֹמַר - לכך מלמדנו הכתוב בתיבת 'חוּצָה'[ב], שאסור להוציאו חוּץ לְמקום אֲכִילָתוֹ, אפילו באותו הבית[ג].

אוצר התכנה

הגמרא מביאה דין בענין הוצאת בשר פסח מחבורה לחבורה:

אָמַר רַבִּי אַמִּי, הַמּוֹצִיא בָּשָׂר פֶּסַח בליל חמשה עשר בניסן מֵחֲבוּרָה לַחֲבוּרָה, אֵינוֹ חַיָּיב מלקות על ההוצאה לבדה, עַד שֶׁיַּנִּיחַ את הבשר אצל החבורה האחרת. וטעם הדבר הוא, מאחר ולשון 'הוֹצָאָה' כְּתִיב בֵּיהּ - נאמר לגבי איסור זה, 'לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה', לפיכך דינו כְּשַׁבָּת, שאף בה נאמר איסור הוצאה [מרשות לרשות][ד], מַה - כשם שמצינו בשַׁבָּת שאינו חייב על ההוצאה, עַד דְּעָבַד - עד שעשה גם עֲקִירָה מרשות אחת וְגם הַנָּחָה ברשות אחרת[ה], אַף הָכָא נַמִּי - אף באיסור הוצאת בשר הפסח מחבורה לחבורה אינו חייב על ההוצאה לבדה, עַד דְּעָבַד - עד שעשה גם עֲקִירָה מחבורה אחת, וְגם הַנָּחָה בחבורה אחרת[ו].

הגמרא מקשה על דברי רבי אמי ממשנה:

מֵתִיב [-הקשה] רַבִּי אַבָּא בַּר מַמָּל, שנינו במסכת זבחים (קד:), לגבי דין פרים הנשרפים חוץ לשלש מחנות[ז], הָיוּ סוֹבְלִים אוֹתָן בְּמוֹטוֹת, כלומר, הכהנים היו מניחים את הפרים הנשרפים על מוטות בעזרה, ונושאים אותם חוץ לשלש מחנות[ח], כדי לשורפם שם כמצותם. והדין בזה, שהמתעסקים בשריפת הפרים נטמאים בטומאה חמורה לטמא בגדים שעליהם, כמאמר הכתוב (ויקרא טז כח) 'וְהַשֹּׂרֵף אֹתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו', וטומאה זו חלה עליהם משעת יציאתם מהעזרה[ט]. ולפיכך, אם הכהנים הָרִאשׁוֹנִים הנושאים את הפרים מצידם האחד של המוטות יָצְאוּ כבר חוּץ לְחוֹמַת הָעֲזָרָה, ואילו הכהנים הָאַחֲרוֹנִים הנושאים את הפרים מצידם השני של המוטות עדיין לֹא יָצְאוּ מן העזרה, אזי הָרִאשׁוֹנִים מְטַמְּאִין בְּגָדִים שעליהם, ואילו הכהנים הָאַחֲרוֹנִים עדיין אֵין מְטַמְּאִין בְּגָדִים, עד שייצאו אף הם חוץ לעזרה.

ויש לתמוה, לדברי רבי אמי הסובר שכל 'הוצאה' צריך שיהא בה גם 'עקירה' וגם 'הנחה', מדוע טמאים הכהנים הראשונים שיצאו כבר לחוץ, וְהָא לֹא נָח - והרי עדיין לא הניחו את הפר מידיהם, ונמצא שיש כאן עקירה בלא הנחה, ולגבי פרים הנשרפים מצינו בתורה לשון הוצאה, שנאמר (ויקרא ד כא) 'וְהוֹצִיא אֶת הַפָּר אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְשָׂרַף אֹתוֹ' וגו'.

מתרצת הגמרא, הוּא - רבי אבא בר ממל, מוֹתִיב לָהּ - הקשה קושיא זו על דברי רבי אמי, וְהוּא עצמו מְפָרֵק לָהּ - השיב על קושייתו, שהמשנה בזבחים עוסקת בְּאופן שהפרים נִגְרָרִין על גבי הקרקע. דהיינו, שאין הכהנים נושאים אותם באויר [שאכן באופן כזה אינם נטמאים עד שיניחום מידם], אלא הם גוררים אותם על גבי קרקע, ונמצא שבכל צעד שהם פוסעים עמם יש כאן גם 'עקירה' וגם 'הנחה'.

★ ★ ★

משנה

משנה זו עוסקת בדין אבר שיצא חוץ למחיצתו, וכן מפרשת כיצד יש לדון את פתחי השערים שבחומת ירושלים.

אֵבֶר של קרבן פסח שֶׁיָּצָא מִקְצָתוֹ חוץ לחומת ירושלים[י], ונפסל אותו החלק היוצא[יב], וצריך להפרישו מן החלק הכשר שנותר בפנים, אך מאחר ואסור לשבור עצם בקרבן פסח, לפיכך חוֹתֵךְ בבשר סביב לעצם במקום יציאת האבר לחוץ, עַד שֶׁמַּגִּיעַ לָעֶצֶם, כדי להפריד בין

א. **כלומר**, לגבי המוציא את הפסח מן הבית לחוץ פשוט הדבר שעובר בלא תעשה, שהרי נאמר בו (שמות יב מו) 'לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה', אלא שנתבאר לעיל (ע"פ) שאפילו המוציא מחבורה לחבורה באותו הבית עובר בלא תעשה, ועל כך מבררת הגמרא מנין לומדים זאת.

ב. **שתיבה** זו מיותרת היא. רש"י (ד"ה מותה).

ג. **בענין** השיעור שמתחייבים עליו בהוצאה זו, ראה 'ילקוט ביאורים'.

כתב המנחת חינוך (מצוה טו אות ד), שמלשון הברייתא 'תלמוד לומר חוצה, חוץ לאכילתו' משמע, שגדר האיסור הוא להוציא הבשר מחוץ למקום אכילתו, אף כשמניחו במקום שאין בו חבורה אחרת. אמנם מתחילת דברי הברייתא 'מחבורה לחבורה מנין' משמע שאינו חייב על ההוצאה אלא אם כן מניח הבשר בחבורה אחרת [הנמנים על קרבן פסח אחר]. וראה שם שהסתפק איזה לשון הוא העיקר, והסיק, שאמנם אסור לאדם לאכול את בשר הפסח מחוץ לחבורתו, אף במקום שאין בו חבורה אחרת, אך מכל מקום אינו עובר על איסור הוצאה, ואין הקרבן נפסל, אלא כשמוציאו מחבורה אחת לחבורה אחרת, ולא כשהוציאו סתם למקום אחר. אמנם בחזון איש (או"ח סי' קמד, הערות למסכת פסחים, דף פה: ד"ה מין) נקט, שאין איסור ההוצאה תלוי בהכנסה לבית אחר או לחבורה אחרת, אלא כל שמוציאו חוץ למקום אכילתו נפסל. ולשון 'מבית לבית' ו'מחבורה לחבורה' אינו בדווקא.

ד. **אף** שלא מצינו בשבת לשון 'הוצאה', אלא לשון 'יציאה', שכך נאמר בכתוב (שמות טז כט) 'אל יצא איש ממקומו ביום השביעי', מכל מקום בהכרח יש לפרש את כוונת הכתוב 'אל יצא' כאילו נאמר 'אל יוציא', שהרי 'יציאה' היינו איסור תחומין, ואיסור זה יש הסוברים שהוא רק מדרבנן. ולשיטתם, פשוט הדבר שאין כוונת הכתוב לאסור את היציאה, אלא רק את ההוצאה. ואף לשיטת אלו הסוברים שאיסור תחומין הוא מן התורה, מכל מקום הם מודים שכוונת הכתוב לאסור גם 'הוצאה', כמבואר במסכת עירובין (יז:). תוספות (ד"ה הוצאה).

ה. **שכן** מלאכת הוצאה בשבת כוללת גם עקירה וגם הנחה, שכל שאינו מניח מידו את החפץ שהוציא לא נשלמה מלאכת ההוצאה, ולגבי שבת [וכל חיובי חטאת] נאמר בתורה (ויקרא ד מ) 'בעשותה', ודרשו חכמים (שבת נג:) 'בעושה את כולה ולא בעושה מקצתה', דהיינו, שאינו חייב על העקירה לבדה, שהיא מקצת המלאכה, אלא רק על עקירה והנחה. וממילא יש ללמוד משם אף לגבי קרבן פסח [אף שאינו חייב חטאת על ביטולו], שכל מקום שנזכר בו לשון 'הוצאה' הכוונה היא לעקירה והנחה. רש"י (ד"ה דעבד).

ו. **כתב** הצל"ח (להלן נמצנה, ד"ה ומתני), שאף על פי שאין המוציא בשר פסח מחבורה לחבורה חייב מלקות על ההוצאה עד שיניח, מכל מקום הבשר נפסל מיד ביציאתו, אף קודם הנחה, שכן מקור האיסור של הבשר הוא מן המקרא (שמות כג ג) 'ובשר בשדה טריפה לא תאכלו', שמשם לומדים לכל קדשים שיצאו חוץ למחיצתם שנפסלו, ומחיצת הפסח בליל חמשה עשר בניסן היא בחבורתו, ונמצא שמיד שיצא מן החבורה הרי הוא כעומד בשדה ופסול, ושם לא נזכרה תיבת 'הוצאה', אלא רק לגבי חיוב מלקות. אמנם במנחת חינוך (מצוה טו אות טו) הקשה עליו, שמאחר ולא נזכר בתורה שמחיצת הפסח בליל ט"ו בניסן היא במקום אכילתו, אלא שאסרה תורה להוציאו חוץ לחבורתו, ממילא בהכרח ששני הדברים תלויים זה בזה, שבאופן שיש איסור הוצאה אזי נפסל הבשר משום 'ובשר בשדה טריפה', אבל באופן שמוציא חוץ לחבורה בלא הנחה ומחזיר למקומו, שלא עבר על איסור הוצאה, מנין לנו לפסול הבשר. עיין שם. וראה עוד בענין זה בילקוט ביאורים.

ז. **כגון** פר ושעיר של יום הכיפורים, ופר העלם דבר של ציבור, ופר כהן משיח, שכל אלו נשרפים חוץ לשלש מחנות. רש"י (ד"ה היו).

ח. **העזרה** היא מחנה שכינה, והר הבית הוא מחנה לויה, ואילו העיר ירושלים היא מחנה ישראל.

ט. **כמבואר** במסכת יומא (סח.), שמקשה הגמרא סתירה בין המקראות, שבפרים הנשרפים ציותה התורה להוציאם חוץ לשלש מחנות, ואילו בפר ושעיר של יום הכיפורים נאמר (ויקרא טז כז) 'יוציא אל מחוץ למחנה, ושרפו' וגו', ומשמע שדי להוציאם חוץ למחנה אחד. ומשיבה שם הגמרא, שגם פר ושעיר של יום הכיפורים צריך להוציאם חוץ לשלש מחנות, אלא שכוונת הכתוב ללמדנו שמשעה שיצאו חוץ למחנה שכינה כבר נטמאו העוסקים בהם.

י. **אין** הכוונה שרק כשנגררים על גבי קרקע דינם כמונחים, אלא אף כשנושאים אותם באויר בתוך שלשה טפחים סמוך לקרקע. תוספות (ד"ה נגררין).

עוד כתבו, שצריך להעמיד את דברי המשנה בזבחים באופן שכבר הוציאו את הפר כולו מן העזרה, שאם היה מקצתו בעזרה לא היו הראשונים נטמאים, שכן לגבי הלכות שבת אין דנים זאת כ'הוצאה' [הואיל ואגד הפר ביד האחרונים שבפנים, כמבואר בשבת (סה:)]. אמנם אם נותרו קצות המוטות בעזרה אין זה מעכב את ה'הוצאה', מאחר ואין העומדים בפנים יכולים להכניס הפר אליהם על ידי משיכת המוטות [אבל אילו היו מוציאים הפר בתוך כלי שיש לו תוך, והיו האחרונים יכולים למשוך הפר אליהם על ידי משיכת הכלי, לא היו הראשונים נטמאים].

יא. **כן** פירש רש"י לעיל (פד: ד"ה שנכר). והרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ז מי"ב) כתב, שמשנה זו עוסקת בבשר קרבן פסח היוצא חוץ לבית שהוא נאכל בו [והיינו בליל חמשה עשר בניסן, שציותה בו תורה (שמות יב מו) 'לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה', אבל בארבעה עשר בניסן דינו כשאר קדשים קלים, שמחיצתם חומת ירושלים. תוספות יום טוב (סס)].

יב. **שכך** למדו חכמים (מכות יח.) מן המקרא (שמות כב ו) 'ובשר בשדה טריפה לא תאכלו לכלב תשליכון אותו', שכל בשר שיצא חוץ למחיצתו נפסל. דהיינו, שדרשו המקרא כך, כל בשר שהוא בשדה, לפי שיצא חוץ למחיצתו, דינו כטריפה, ואסור לאוכלו. רמב"ם בפירוש המשנה (פ"ז מי"ב).

הוצאה כתיב ביה בשבת. פי׳ אל יצא איש ממקומו והיינו אל יוציא דהא תמומים דרגלן ומפילו למ״ד תמומין לתורייתא היינו מדשני ולא כתב אל יוציא אבל לידיה נמי קרא כתיב כדמשמע סוף פ״ק דעירובין (דף יז:) דאמר רבי חייא לוקין על תמומין דבר תורה פי׳ אל יצא ופריך לאו שניתן להזהרת מיתת ב״ד הוא משמע להוצאה נמי אתא ול״ת דברים הזורק (שבת טו:) דריש הוצאה מוילא העם מהביא ומשום ר״י דאינטריך חד להוצאה דעני וחד להוצאה דבעל הבית ומשום דהוצאה מלאכה גרועה היא אינטריך למיכתב בתרוייהו ולהכי תשיב להו נמי ברים מסכת שבת (דף ג.) בתרתי לפי שכתובות בשני מקראות ומסיק אבות מאי ניהו יציאות יציאות תרתי הווין[1]:

בגררין. אומר ר״י דלאו דוקא גגרירין אלא שיהיו תוך ג׳ לקרקע דאפי׳ לרבנן[2] דר״ע דלית להו קלוטה כמו שהוצאה דמיא בזורק במעביר תוך ג׳ מודו דהכי אמרינן בהמוציא יין (שם דף פ.) אמר רבא הוצאת חלי גרוגרת והניחה וחזר והוציא חלי אחרת דרך עליה חייב ופריך והא אמר רבא תוך שלשה לרבנן צריך הנחה על גבי משהו ומשני לא קשיא כאן בזורק כאן במעביר ולאו דוקא נקט הכא דרך עליה תוך ג׳[3] אלא נקט דרך עליה להשמיענו לא צריך שיהא תוך ג׳ רק שיהא תוך ג׳ לגרוגרת[4] מיחייב ואם תאמר מכאי היכך לחשוים מטמא הא בשבת לא הוצאה כעין זה הואיל ואגד הפר ביד האחרונים שבפנים כדאמרינן בהמניח (שם דף נא:) וי״ל דהכא מיירי שכל הפר תוך לחומת העזרה ואפילו למאן דאמר התם אגד כלי שמיה אגד הנ״מ כלי שיש לו תוך לאיזו חייב אם הוציא מקצתו שע״י מה שבפנים יכול להביאו מבפנים אבל ע״י משיכת המוט לא היו יכולים האחרונים להביאו אלא[5]:

וכן לתפלה. פי׳ בקונטרס לעין לירוף ואין נראה דבאלו נאמרין (סוטה דף לח:[6]) משמע סוגיא דגמרא דהלכה כר׳ יהושע בן לוי דאמר אפי׳ מחילה של ברזל איכא מפסקת ובפרק כל גגות (עירובין נג:) משמע קצת דגמרא דמחילה מפסקת לגירוף דקאמר ט׳ בקטנה ואחד בגדולה אין מצטרפין ולעניין שופר ומגילה נמי לא מצית לפרש דתנן בהדיא בפ׳ ר״ש (ר״ה דף כז: ושם) היה עובר לאחורי בית הכנסת או שהיה בימו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או מגילה אם כוון לבו יצא ונראה לר״י דהכא מיירי לעניין לעצות יחיד קדושה ויהא שמיה רבה מצרף לאין מחילה מפסקת לריב״ל ולרב יהודה מפסקת כיון דהוי דבר שצריך עשרה וכי היכי דלא מצטרף לא נפיק ידי חובה אבל שופר לא בעי עשרה:

לא נתקדשה שער ניקנור. ות״ת אם כן בשערי עזרה גופה ליפלוג כאן בשער ניקנור כאן בשאר שערים וי״ל דמתניתין בפסח קאי שאינו נפסל אלא חוץ לחומת ירושלים:

החלונות ועובי החומה כלפנים.[7] בפ״ג דשבועות (דף טו:) פליגי בינאי מהלכים שמי תודות שהיו מקדשין בהם אחד אומר זו כנגד זו ואחד אומר זו אחר זו ומשמע התם דמבפנים היו מהלכין דפריך בשלמא למאן דאמר זו אחר זו אתיו להכי פנימית נאכלת שכבר קדשה רשמונה אלא למאן דאמר כו׳ ומי מצחון היו מהלכין היכי קאמר דקדשה רשמונה חוץ לחומה והא דקאמר התם למאן דאמר זו כנגד זו פנימית הך דמקרבה לחומה מע״ג דמבפנים היו מהלכים קרי לה פנימית שהיא לגד חוץ ירושלים מפני שהיתה בין ג״ד[8] ובין החומה אי נמי דמקרבה לחומת עזרות קאמר והא דקתני הכא שנתקדשה עודי החומה הקידום היה תלוי בדעת ג״ד וקדשה שפיר עודי החומה וחלונות אי נמי למאן דמסקינן בגמרא עודי החומה בגר שורת אחי שפיר לגמי ולא יכולים לילך ולקדם:

אופן התפילין

א מחבורה לחבורה מנין דתניא א) לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה אין לי אלא מבית לבית מחבורה לחבורה מנין ת״ל חוצה חוץ לאכילתו. א״ר אמי ב המוציא בשר פסח מחבורה לחבורה אינו חייב עד שיניח הוצאה כתיב ביה בשבת מה שבת עד דעבד עקירה והנחה אף ה״נ עד דעבד עקירה והנחה מתיב רבי אבא בר ממל ג) ד היו סובלים אותן במוטות הראשונים יצאו חוץ לחומת העזרה והאחרונים לא יצאו הראשונים מטמאין בגדים והאחרונים אין מטמאין בגדים והא לא נח הוא מותיב לה והוא מפרק לה בנגררין: **מתני׳** ה אבר שיצא מקצתו חותך עד שמגיע לעצם וקולף עד שמגיע לפרק וחותך ובמוקדשין קוצץ בקופיץ שאין בו משום שבירת העצם. מן האגף ולפנים כלפנים ו מן האגף ולחוץ כלחוץ ז החלונות ועובי החומה כלפנים: **גמ׳** אמר רב יהודה אמר רב ח וכן לתפלה ופליגא דריב״ל ט דא״ר יהושע בן לוי י אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים הא גופא קשיא אמרת מן האגף ולפנים כלפנים הא אגף עצמו כלחוץ אימא סיפא מן האגף ולחוץ כלחוץ הא אגף עצמו כלפנים לא קשיא כאן בשערי עזרה כאן בשערי ירושלים דאמר רבי שמואל בר רב יצחק מפני מה לא נתקדשו שערי ירושלים מפני שמצורעין מגינין תחתיהן בחמה ובגשמים מפני הגשמים ואמר רבי שמואל בר רב יצחק מפני מה לא נתקדשה שער נקנור יא מפני שמצורעין עומדין שם ומכניסין בהונות ידם: החלונות ועובי החומה וכו׳: אמר רב יב גגין ועליות לא נתקדשו. תניא כוותיה דרבי חייא כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא מאי

מחבורה לחבורה מנא לן. מתורה של שני פסחים בבית אחד: חוצה. קרא יתירא הוא, למילף חוץ לחבורת חבילתו: תן חוצה לא גרסינן תן: עד שיניח. במקום חבורה האחרת: **דעבד ליה** עקירה והנחה. כשבת דבעינן עקירה והנחה, דעד שיניח לא נגמרה מלאכה, וגבי שבת וכל חיובי חטאת כתיב בעשותה, בעושה את כולה ולא בעושה מקלתה (שבת דף נה:), והאי נמי אע״ג דלאו בר חטאת הוא הואיל ואי אפשר בלא הנחה כי התם בעינן: היו סובלין אותם במוטות. פריס הנשרפי כגון פר ושעיר יוה״כ ופר העלם דבר ופר כהן משיח הנשרפין חוץ לג׳ מחנות, וילפינן בסדר יומא בפ׳ שני שעירי (דף סח.), להלן בשאר פריס הנשרפין אתה נותן להם ג׳ מחנות וכאן ביוס הכפורים אתה נותן להם מחנה אחת, בתמיה, דכתיב יוציא אל מחוץ למחנה ושרף ב וגו׳, אלא לומר לך כיון שיצאו חוץ למחנה אחת מטמא בגדים, דהא כתיב והשורף אותם יכבס בגדיו, אלמא כשיוצאין מן העזרה מטמא בגדים שעליהם מיד ואע״ג דלאו בר, והכא הוצאה היא כתיבא, דכתיב והוציא את הפר וגו׳: **בנגררין.** על גבי קרקע, דאיכא הנחה: **מתני׳** חותך עד שמגיע לעצם. כדפרישית לעיל ג: **ובמוקדשים.** בשאר קדשים שיצא מהן מקצת אבר: קוצץ. את היוצא בקופין: **מן האגף ולפנים כלפנים.** אגף קרי כל מקום הגפת הלוח שהוא חופף ונוקף עם כשסוגרו, דהיינו משפת הפנימית של עודי הפתח עד מקום הנקישה שקורין רצ״ן[3]: **מן האגף ולפנים.** דהיינו תוך העיר ממש, כלפנים, ומוכלין שם קדשים קלים: **מן האגף ולחוץ כלחוץ.** דהיינו מקום הנקישה. ואגף עצמו לא ידעי׳ השתא אי כלפנים אי כלחוץ, ובגמרא מפרש לי׳: **החלונות.** שבחומת ירושלים, כלפנים. ועודי לשם החומה בגובה, כלפנים. ואע״ג דעודי השערים לא אמרן הכי, התם כדמפרש טעמא בגמרא מפני המצורעים: **גמ׳** וכן לתפלה. העומד מן האגף ולפנים מצטרף לעשרה, והעומד חוץ לפתח אין מצטרף: **אינה מפסקת.** אמין הפסק לפני המקוש, שהכל גלוי וידוע לפניו, ואין סתימה לפניו: **אגף עצמו.** עודי השער מן הנקישה ולפנים: **שערי ירושלים.** אגף עצמו כלאחון, אלא נתקדש עודין: **שערי עזרה.** נתקדש עודין בקדושת עזרה, חוץ משער ניקנור, מפני המצורע שעומד שם בעודו מחוסר כפורים ומכניס משם בהונותיו לעזרה.[4] מצורע משתלח חוץ לשלש מחנות כדאמרינן בהלו דבריס (לעיל סז.): **מפני מה לא נתקדשה** שער ניקנור. בקדושת עזרה, והוא שער המזרחית של עזרה: עומדין שם. ביוס שמונה לימי ספרו, לאחר שנתרפא וגלח וטבל והעריב שמשו בשביעי, ועודנו מחוסר כפורים, ותניא בהקומץ (מנחות כז.) מחוסר כפורים שנכנס לעזרה עונשו כרת, ונפקא לן מעוד טומאתו בו, ומכניס ידיו משם לעזרה לתת עליהן מדם האשם, שאילו מוליאו לחוץ היה נפסל ביוצא, ודיהה בשאר מקלת לאו שמה דיהה[5] לעונשו על כך, אי נמי שמה דיהה, וגזירת הכתוב היא והעמיד הכהן המטהר את המים המיטהר לפני ה׳ וגו׳ (ויקרא יד): **גגין ועליות לא נתקדשו.** בין גגי ירושלים בקדושת ירושלים לקדשים קלים, בין גגי לשכות העזרה בקדושת עזרה לקדושת קדשי קדשים: **בזיתא פסחא.** מבורות גדולות היו נמנין, עד שלא היה הפסח מגיע לכל אחד כי אם כזית מן הפסח: **והלילא פקע איגרא.** לקול המולת ההמון מהללו דומין כאילו הגגין מתבקעים, שהיו אומרים ההלל על הפסח, כדתנן לקמן (דף נה.) הרשות טעון הלל על אכילתו:

מאי

קא א ב מיי׳ פ״ט מהל׳ ק״פ הל׳ ו:
קב ג מיי׳ פ״ה מהלכות פרה אדומה הל׳ ה:
קג ד מיי׳ פ״ט מהל׳ ק״פ הלכה ג:
קד ה מיי׳ שם הל׳ ו:
קה ו מיי׳ פ״ח מהל׳ תפלה הלכה ז סמג עשין יט טוש״ע ח״ח סי׳ נה סעיף יג:
קו ז מיי׳ (פ״ט) [טו] מהל׳ נשיאות כפים הל׳ ח טוש״ע (סעיף ו) סימן קכ״ח סעיף כד:
קז ח מיי׳ פ״ד מהל׳ מחוסרי כפרה הלכה ב:
קח ט מיי׳ פ״ו מהל׳ בית המקדש הלכה ז:

ביוצא כזית הואיל והאוכלו בלא תעשה לא אפשר בפחות מכזית אמאי טהור ומותר. **ואסיקנא** אלא יוצא דפסח דברי הכל לא גזרו בו טומאה דבני חבורה זריזין הן כי קא מבעיא לן יוצא דקדשים ועלתה בתיקו: **תניא לא תוציא מן הבית** אין לי אלא מבית לבית מחבורה לחבורה מנין ת״ל מן הבשר חוצה לאכילתו ואינו חייב עד שיעשה עקירה והנחה. **ומותבינן** עלה מהא דתנן בשחיטת קדשים פי״א פרים הנשרפין ושעירים הנשרפין היו טוענין אותן במוטות ראשונים יצאו לחומת עזרה אחרונים לא יצאו ראשונים מטמאין בגדים אחרונים אין מטמאין בגדים עד שיצאו והא לא נח. **ואוקימנא** בנגררים על הארץ ואינן (נעמסין) מגביהן מן הקרקע אלא נמשכין (מן) [על] הארץ דהיינו הנחתם: **פי׳ אבר שיצא** מקצתו כו׳ **מן האגף ולפנים כלפנים מן האגף ולחוץ כלחוץ.** אמר רב יהודה אמר רב וכן לתפלה העומד בכנסת מן האגף ולפנים הרי הוא בכלל ברכה מן האגף ולחוץ כלחוץ. ופליגא דר׳ יהושע בן לוי דאמר ר׳ יהושע בן לוי אפי׳ מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. **ואקשי׳ הא גופה קשיא** אמרת מן האגף ולפנים כלפנים האגף עצמו כלחוץ אימא סיפא מן האגף ולחוץ כו׳. **ואוקימנא** בשערי ירושלים אגף עצמו כלחוץ כי לא נתקדשו מפני שמצורעין מגינין תחתיהן בחמה מפני החמה כו׳. וכן שערי נקנור לא נתקדשו מפני שמצורעין עומדין שם ומכניסין ידיהם לבהונות כדי שיזו עליהם. אבל שערי עזרה אגף עצמו כלפנים: **החלונות ועובי החומה כלפנים.** אמר רב גגין ועליות של ירושלים לא נתקדשו. **ואקשי׳** עליה והא איהו דאמר משום רבי חייא פסח כזיתא והלילא פקע איגרא

א) בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ: [שמות יב, מו]

ו) זבחים קד:, ג) [זבחים טו.], ד) קוטה לח:, ה) [עיין תוספות יבמות ז: ד״ה זה נכנס כו׳], ה) בעמוד א, ו) זבחים לב:, ז) [וע״ע תוספות שבת ג. ד״ה פשטן], ח) [שבת ד.], ט) עיין שם בתוד״ה והעבירו, י) ע״ע תוס׳ זבחים קנד: ד״ה שיצא, כ) ושם.

אהח 19/06/2018

גמרא גגין ועליות. עי׳ מכות יב ע״ב תד״ה תילן. ובמהרש״א שם ובמשנה למלך פי״ח ה״ד מהל׳ שגגות:

ט] צ״ל ושרפו (גליון): י] בליטה במזוזת הפתח שעליה הדלת נסגרת: יא] הס״ד (נמוקי הגרי״ב): יב] צ״ל דחצי גרוגרת (מראה כהן): יג] צ״ל אצלן (כ״ה בתוס׳ הרשב״א): יד] דברי התוס׳ נראים חסרים ועי׳ בתוס׳ הרשב״א כאן מבואר היטב (ב״ש): טו] צ״ל בין השניה (רש״ש שבועות טו ע״ב):

אמר רב יהודה אמר רב ובן לתפלה ופליגא דרבי יהושע בן לוי. פליגי אם יש לו לענות קדושה או ברכו אם הוא חוץ למחיצה דרב סבר אין דבר שבקדושה פחות מעשרה ואם הוא חוץ למחיצה לא יענה עם הצבור, ור׳ יהושע בן לוי סבר כיון שיש עשרה אצל שליח צבור העומדין בחוץ יכולין לענות.

[תוספות הרא״ש, סוטה לח:]

אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. מצינו חומר בברכת המזון מבתפלה שבברכת זמון של ברכת המזון עד שיהיו מקצתן רואים אלו את אלו, ובתפלה וכל דבר שבקדושה כל ששמע קולו של ש״ץ אפילו אינו רואהו יצא י״ח שאפילו מחיצה של ברזל וכו׳. והטעם בזה הוא, לפי שבברכת המזון כיון שאכלו כאחת נתחייבו בזמון ולא תספיק להם הברכה בלא זמון, ואם ברכו בלא זמון ידי ברכה יצאו ידי זמון לא יצאו כדאיתא התם בגמרא. אבל השומע תפלה מה שחייב ביחיד חייב הוא בצירוף, ואם שמע דבר שבקדושה ואעפ״י שכבר התפלל ביחיד עונה אמן הוא, משא״כ בזמון שכיון שבירך בלא זמון שוב אין יכול לחזור דפרח מיניה תורת זמון ואין זמון למפרע.

[שו״ת הרשב״ש סימן לז]

ואף על גב דאמר ריב״ל (סוטה לח:) אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים, מכל מקום פנים כנגד פנים עדיף טפי דכתיב כה תברכו פנים כנגד פנים.

[שו״ת רדב״ז מכתב יד חלק ח סימן כ]

הבשר הכשר לפסוליג, ולאחר מכן **קוֹלֶף** את הבשר הכשר שנותר על העצם מבפנים [ואוכלו בערב], **עַד שֶׁמַּגִּיעַ לַפֶּרֶק** - מקום שמתחברות בו שתי עצמות, **וְשָׁם חוֹתֵךְ** בין העצמות ומפרידן, ומשליך את העצם שיצאה מקצתה לחוץ״.

וּבַמּוּקְדָּשִׁין - ובשאר קדשים, חוץ מפסח, שלא נאכלו בחבורה, שבירת עצם, אם יצא מקצת אבר לחוץ, **קוֹצֵץ** - חותך את החלק שיצא לחוץ **בַּקּוֹפִיץ** - סכין גדולה, **שֶׁהרי אֵין בּוֹ** איסור **מִשּׁוּם שְׁבִירַת הָעֶצֶם**טו.

המשנה מפרשת כיצד יש לדון את מקום הפתח והחלונות ורוחב חומת ירושלים[טז]:

העומד בפתחם של שערי חומת ירושלים, **מִן הָאַגַּף** - מצידו הפנימי של הפתח **וְלִפְנִים**, נידון **כִּלְפָנִים** - כעומד בתוך העיר, ורשאי לאכול שם קדשים קלים, והעומד בפתח החומה **מִן הָאַגַּף** - מצידו החיצוני של הפתח **וְלַחוּץ**, נידון **כְּלַחוּץ** - כעומד מחוץ לעיר״.

הַחַלּוֹנוֹת שבחומת ירושלים, **וְעוֹבֵי** ראש **הַחוֹמָה**, נידונים **כִּלְפָנִים** - כתוך העיר״ח.

★

גמרא

הגמרא מביאה מחלוקת אם ניתן ללמוד מהמשנה דיני צירוף לתפילה:

אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, וְכֵן לְתִפְלָּה. כלומר, כשם ששנינו במשנתינו לגבי דין העיר ירושלים, שהעומד מן האגף ולפנים נידון כעומד בתוך העיר, ואילו העומד מן האגף ולחוץ נידון כעומד חוצה לה, כן הדין אף לענין צירוף עשרה למנין בבית הכנסת, שאם יש תשעה אנשים בתוך בית הכנסת, והעשירי עומד בפתחו, אזי אם הוא עומד מן האגף ולפנים מצטרף עמהם למנין, ואם עומד מן האגף ולחוץ אינו מצטרף.

וּפְלִיגָא - ובדין זה נחלק רב על מימרא **דְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, דְּאָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, אֲפִילּוּ מְחִיצָה שֶׁל בַּרְזֶל אֵינָהּ מַפְסֶקֶת בֵּין יִשְׂרָאֵל לַאֲבִיהֶם שֶׁבַּשָּׁמַיִם.** כלומר, שאף אם יש מחיצה המפסקת בין התשעה שבבית הכנסת לעשירי שבחוץ אין זה מונע מהם להצטרף יחדיו לתפילה, לפי שאין הפסק וסתימה לפני הקדוש ברוך הוא, שהכל גלוי וידוע לפניוי״ט.

הגמרא מקשה סתירה בדברי המשנה:

הָא גּוּפָא קַשְׁיָא - דברי המשנה מצד עצמם קשים הם. **אָמְרַת** -

---

יג. **רבינו** חננאל (לעיל ע״ח ד״ה ומתניתין).

יד. **והיינו** באופן שאין בה מוח, שאם לא כן הרי עצם זו טעונה שריפה, כמבואר בדברי המשנה לעיל (פג.). תוספות יום טוב (פ״ז מ״ג).

טו. **במאירי** (ד״ה ומתני׳) תמה, מה יועיל חיתוך זה, הרי לעיל (ע״ח) נשארה הגמרא בספק אם גזרו חכמים טומאת ידים על ״יוצא׳ בשאר קדשים, והרי כל המטמא את הידים מטמא גם קדשים, ונמצא שאותו החלק שיצא לחוץ נטמא מספק, ומטמא את החלק הפנימי המחובר לו. ותירץ בשני אופנים. האחד, שמאחר שטומאת ידים הקילו חכמים בספיקותיה (טהרות פ״ד מ״ז), והופקעה מן ה״יוצא׳ טומאת ידים, שוב אינו מטמא אף בקדשים. ועוד תירץ, שמדובר באופן שאין באותו החלק היוצא שיעור קבלת טומאה [כזית או כביצה], וכעין תירוץ הגמרא לעיל (ע״ח).

טז. **כן** מתבאר מפירוש רש״י במשנתינו, שהמשנה עוסקת בדין חומת העיר ירושלים ושעריה. וכן כתב הרע״ב (פ״ז מ״ג). וכתב על כך בתוספות יום טוב (שם), שמדברי הרמב״ם בפירוש המשנה (שם) מתבאר, שהמשנה עוסקת אף בחלונות וחומת העזרה לענין אכילת בשר קדשי קדשים, וכן חלונות וחומת הבית לענין אכילת בשר פסח בליל חמשה עשר בניסן. [ובהכרח צריך לומר שאף רש״י מודה שהמשנה עוסקת גם בדין שערי העזרה, שהרי להלן בסמוך אומרת הגמרא ׳כאן בשערי עזרה כאן בשערי ירושלים׳].

יז. **וה׳אגף׳** עצמו, דהיינו רוחב הפתח, לא נתבאר דינו במשנה אם הוא כלפנים או כלחוץ, ויתבאר להלן בסמוך בגמרא.

נחלקו הפוסקים בביאור ענין ׳אגף׳ הנזכר במשנתנו. דעת העולת תמיד [הובא באליה רבה ובפרי מגדים (או״ח סי׳ נה ס״ק יח)], ש׳אגף׳ הוא רוחב הפתח [בלא עובי הדלת]. ולדבריו, ׳מן האגף ולפנים׳ הוא המקום שלפני הפתח, דהיינו תוך העיר ממש, ואילו ׳מן האגף ולחוץ׳ היינו מעוביה של הדלת לצד חוץ [כשהיא עומדת בסוף רוחב הפתח כלפי חוץ, שבאופן זה עוסקת המשנה לפי דעה זו] [ציור א]. וכתב הפרי מגדים, שכפירוש זה נראה שנקט השולחן ערוך (שם סעיף יג). וכשיטה זו ביארנו את דברי המשנה. אמנם במגן אברהם (שם ס״ק יח) ובביאור הגר״א (שם) נקטו באופן אחר, ש׳אגף׳ הוא רוחב הפתח במקום שבו עומדת הדלת, ו׳מן האגף ולפנים׳ היינו רוחב הפתח מן הכניסה ועד צידה הפנימי של הדלת, ואילו ׳מן האגף ולחוץ׳ היינו מצידה החיצוני של הדלת ועד סוף רוחב הפתח [ציור ב]. [והיינו באופן שהדלת עומדת באמצע רוחב הפתח]. וראה עוד הרחבה בענין זה בביאורי רש״י ובילקוט ביאורים.

יח. **טעם** הדבר שהחלונות וראש החומה נתקדשו, ואילו רוחב הפתח לא נתקדש, מבואר להלן בסמוך בגמרא.

בירושלמי (הלכה יג) הקשו, מאחר ומשמיעה לנו המשנה שאפילו עובי החומה נתקדש, אם כן מדוע הוצרכה להשמיענו כן אף לענין רוחב החלונות, הרי כל שכן הוא. ותירצו, שכוונת המשנה היא שאפילו חלון שעל גבי השער קדוש, למרות שהשער עצמו אינו קדוש.

נתקשו התוספות (ד״ה המלוקח), כיצד נתקדשו החלונות ועובי החומה, הרי מבואר במשנה במסכת שבועות (יד.) שהיו מקדשים את העיר על ידי שהיו בית דין מהלכים סביבה עם שתי בהמות לקרבן תודה, ומתברר מתוך הענין שהיו מהלכים עמהן לפנים מן החומה, וכיצד אם כן נתקדש עובי החומה. ותירצו בשני אופנים. האחד, שהקידוש היה תלוי בדעת בית דין, ולא במקום הליכת הבהמות בפועל [שאם לא כן כיצד נתקדש המקום הסמוך לחומה, הרי אי אפשר לצמצם לילך צמוד לחומה ממש. תוספות הרשב״א (ד״ה המלוקח)]. ובאופן שני תירצו, על פי ביאור הגמרא להלן (פו.), שכוונת דברי המשנה ׳עובי החומה׳ היא ל׳בר שורא׳, דהיינו, חומה נמוכה שהיתה סמוכה לחומה הגדולה, ואותה אכן קידשו על ידי שהלכו מחוצה לה, אבל החומה הגדולה לא נתקדשה.

יט. **נתבארה** מחלוקת רב ורבי יהושע בן לוי לפי ביאור רש״י (ד״ה וכן), המפרש שנחלקו לענין תשעה העומדים בתוך בית הכנסת והעשירי בחוץ, אם מצטרפים הם

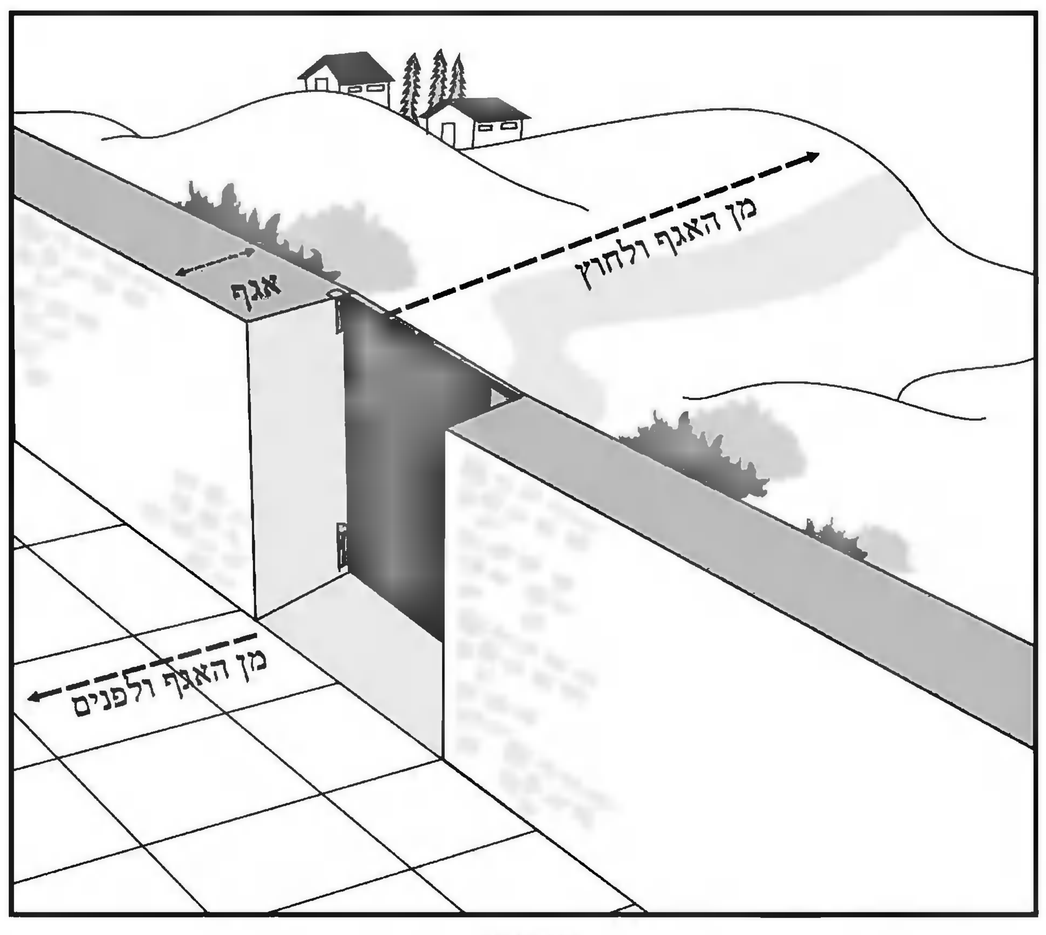

ציור א

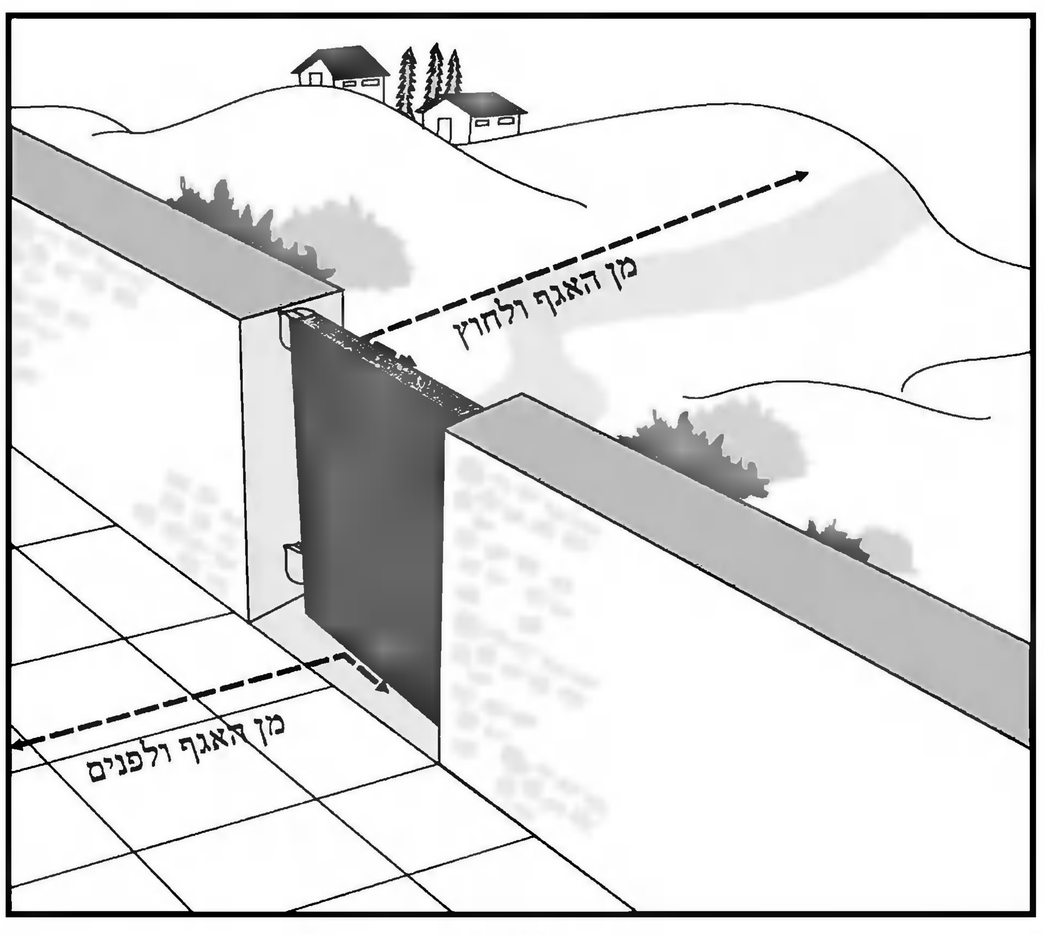

ציור ב

הוצאה כתיב ביה בשבת. פי׳ אל יצא איש ממקומו והיינו אל יוציא דהא תחומים דרבנן ואפילו למ״ד תחומין דאורייתא היינו מדשני ולא כתב אל יוציא אבל לדידיה נמי קרא דהוצאה מיירי כדמשמע סוף פ״ק דעירובין (דף יז:) דתני רבי חייא לוקין על תחומין דבר תורה פי׳ אחד יצא ופריך לאו שניתן לאזהרת מיתת ב״ד הוא משמע להוצאה נמי אחת ות״ת דברים הזורק (שבת טו:) דרים הוצאה מוכלא העם מהביא ומוסר ר״י דאינטריך חד להוצאה דעני וחד להוצאה דבעל הבית ומשום דהוצאה מלאכה גרועה היא אינטריך למיכתב בתרוייהו ולהכי תניה להו נמי בריש מסכת שבת (דף ג.) בתרתי לפי שכתובות בשני מקראות ומסיק אחת אחד מהי ניהו יציאות יציאות תרתי הווין[א]:

בנגררין. אומר ר״י דלאו דוקא נגררין אלא יהיו תוך ג׳ לקרקע דאפי׳ לרבנן[ב] דר״ע דלית להו קלוטה כמו שהוצאה דמיא בזורק במעביר תוך ג׳ מודו דהכי אמרינן בהמוציא יין (שם דף פ.) אמר רבא הוציא אני גרוגרת והניחה וחזר והוציא אני אחרת דרך עליה חייב ופריך והא אמר רבא תוך שלשה לרבנן צריך הנחה על גבי משהו ומשני לא קשיא כאן בזורק כאן במעביר ולאו דוקא נקט הכא דרך עליה תוך ג׳[ג] אלא נקט דרך עליה דמשמע לן צריך שיהא תוך ג׳ רק שיהא תוך ג׳ דגרוגרת[ד] מיחייב ומסתמא אכתי היכך לחשוב מטמא הא בשבת לא הוציא הוצאה כעין זה הוציא ואחד הפר בית המרחצים שבשבת אל יוציא אפילו כדמוכח בהמניח (שם דף נא:) וי״ל דהכא מיירי שכל הפר תוך לחומת העזרה ואפילו למאן דאמר הכא אגד אגודה שיעשה מלאכה גרועה הוא הכא נמי כיון שהוא מגד הנ״מ כלי שיש לו תוך לאינו חייב אם הוציא מקצתו אע״פ שאפשר להכניסו מבפנים אבל ע״י משיכת המוט לא היו יכולים להכניסו מבפנים[ה]:

וכן לתפלה. פי׳ בקונטרס לענין לירוק ואין נראה דבשלו נאמרין לאמר אפי׳ מחיצה של ברזל אינה מפסקת (סוטה דף לח:[ו]) משמע סוגיא דגמרא דהלכה כר׳ יהושע בן לוי (עירובין נג:) משמע מתוך דגמרא דמחיצה מפסקת לגירוף דקאמר ט׳ בקטנה ואחד בגדולה אין מצטרפין ולענין שופר ומגילה נמי לא מצית לפרושי דתנן בהדיא בפ׳ לוהו ב״ד (ר״ה דף כז: ושם) היה עובר לאורי בית הכנסת או שהיה בימו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או מגילה אם כוון לבו יצא ונראה לר״י דהכא מיירי לענין לעניות יחיד קדושה ויהא שמיה רבה מבחוץ לתוך מפסקת לריב״ל ולרב יהודה מפסקת כיון דהוי דבר שבקדושה וכי היכי דלא מצטרף לא נפיק ידי חובה אבל שופר לא בעי עשרה:

לא נתקדשה שער ניקנור. ומ״ת אם כן בשערי עזרה גופה ליפלוג כאן בשער ניקנור כאן בשאר שערים וי״ל דמתניתין בפסח קאי שאינו נפסל אלא חוץ לחומת ירושלים:

החלונות ועובי החומה בלפנים.[ז] בפ״ג דשבועות (דף טו:) פליגי כיצד מהלכים אמי תודות שהיו מקדשין בהם אחד אמר זו כנגד זו ואחד אמר זו אחר זו משמע התם דמצפנים היו מהלכין דפריך בשלמא למאן דאמר זו אחר זו אמטו להכי פנימית נחלת שבבר קדשה רשאונה אלא למאן דאמר כו׳ ואי מבחוץ היו מהלכין היכי קאמר דקדשה רשאונה חוץ לחומה והא דקאמר התם למאן דאמר זו כנגד זו פנימית הך דמקרבה לחומה מע״ג דמצפנים היו מהלכים קרי לה פנימית שהיא לגד חוץ ירושלים מפני שהיתה בין ג״ד[ח] ובין החומה אי נמי דמקרבה לחומת עזרות קאמר והא דקתני הכא שנתקדשה עודי החומה הקידום היה תלוי בדעת ג״ד וקדשה שפיר עודי החומה וחלונות אי נמי למאן דמסקינן בגמרא עודי החומה בבר שורת אחת שפיר לגמרי ולקדש:

אבר שיצא מקצתו חותך עד שמגיע לפרק וחותך ובמוקדשין קוצץ בקופיץ שאין בו משום שבירת העצם. מן האגף ולפנים כלפנים[ט] **מן האגף ולחוץ כלחוץ**[י] **החלונות ועובי החומה כלפנים: גמ׳** אמר רב יהודה אמר רב וכן לתפלה ופליגא דריב״ל[יא] דא״ר יהושע בן לוי[יב] אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים הא גופא קשיא אמרת מן האגף ולפנים כלפנים הא אגף עצמו כלחוץ אימא סיפא מן האגף ולחוץ כלחוץ הא אגף עצמו כלפנים לא קשיא כאן בשערי עזרה כאן בשערי ירושלים דאמר רבי שמואל בר רב יצחק מפני מה לא נתקדשו שערי ירושלים מפני שמצורעין מגינין תחתיהן בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים ואמר רבי שמואל בר רב יצחק מפני מה לא נתקדשה שער ניקנור[יג] מפני שמצורעין עומדין שם ומכניסין בהונות ידם: החלונות ועובי החומה וכו׳: אמר רב[יד] גגין ועליות לא נתקדשו. אמר רב יהודה אמר רב וכן לתפלה ופליגא דריב״ל דא״ר יהושע בן לוי אפי׳ מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. ואקשי׳ הא גופה קשיא אמרת מן האגף ולפנים כלפנים האגף עצמו כלחוץ אימא סיפא מן האגף ולחוץ כו׳. ואוקימנא בשערי ירושלים שאינן עצמו כלחוץ מפני שמצורעין מגינין תחתיהן בחמה מפני החמה כו׳. וכן שערי נקנור לא נתקדשו מפני שמצורעין עומדין שם ומכניסין ידיהם לבהונות כדי שיזו עליהם. אבל שערי עזרה אגף עצמו כלפנים: **החלונות ועובי החומה כלפנים.** אמר רב גגין ועליות של ירושלים לא נתקדשו. ואקשי׳ עליה והא איהו דאמר משום רבי חייא פסח כזיתא והלילא פקע איגרא מאי

מחבורה לחבורה מנין דתניא[א] **לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה אין לי אלא מבית לבית מחבורה לחבורה מנין ת״ל חוצה חוץ לאכילתו. א״ר אמי**[ב] **המוציא בשר פסח מחבורה לחבורה אינו חייב עד שיניח הוצאה כתיב ביה בשבת מה שבת עד דעבד עקירה והנחה אף ה״נ עד דעבד עקירה והנחה מתיב רבי אבא בר ממל**[ג] **היו סובלים אותן במוטות הראשונים יצאו חוץ לחומת העזרה והאחרונים לא יצאו הראשונים מטמאין בגדים והאחרונים אין מטמאין בגדים והא לא נח הוא מותיב לה והוא מפרק לה בנגררין: מתני׳**[ד] **אבר שיצא מקצתו חותך עד שמגיע לעצם וקולף עד שמגיע לפרק וחותך ובמוקדשין קוצץ בקופיץ שאין בו משום שבירת העצם. מן האגף ולפנים כלפנים**[ה] **מן האגף ולחוץ כלחוץ**[ו] **החלונות ועובי החומה כלפנים: גמ׳** אמר רב יהודה אמר רב וכן לתפלה ופליגא דריב״ל[ז] דא״ר יהושע בן לוי[ח] אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים הא גופא קשיא אמרת מן האגף ולפנים כלפנים הא אגף עצמו כלחוץ אימא סיפא מן האגף ולחוץ כלחוץ הא אגף עצמו כלפנים לא קשיא כאן בשערי עזרה כאן בשערי ירושלים דאמר רבי שמואל בר רב יצחק מפני מה לא נתקדשו שערי ירושלים מפני שמצורעין מגינין תחתיהן בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים ואמר רבי שמואל בר רב יצחק מפני מה לא נתקדשה שער ניקנור[ט] מפני שמצורעין עומדין שם ומכניסין בהונות ידם: החלונות ועובי החומה וכו׳: אמר רב[י] גגין ועליות לא נתקדשו. אמר רב יהודה אמר רב וכן לתפלה ופליגא דריב״ל דא״ר יהושע בן לוי אפי׳ מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. ואקשי׳ הא גופה קשיא אמרת מן האגף ולפנים כלפנים האגף עצמו כלחוץ אימא סיפא מן האגף ולחוץ כו׳. ואוקימנא בשערי ירושלים שאינן עצמו כלחוץ מפני שמצורעין מגינין תחתיהן בחמה מפני החמה כו׳. וכן שערי נקנור לא נתקדשו מפני שמצורעין עומדין שם ומכניסין ידיהם לבהונות כדי שיזו עליהם. אבל שערי עזרה אגף עצמו כלפנים: **החלונות ועובי החומה כלפנים.** אמר רב גגין ועליות של ירושלים לא נתקדשו. ואקשי׳ עליה והא איהו דאמר משום רבי חייא פסח כזיתא והלילא פקע איגרא

ואקשי׳ הא גופה קשיא אמרת מן האגף ולפנים כלפנים האגף עצמו כלחוץ אימא סיפא מן האגף ולחוץ כו׳. ואוקימנא בשערי ירושלים שאינן עצמו כלחוץ מפני שמצורעין מגינין תחתיהן בחמה מפני החמה כו׳. וכן שערי נקנור לא נתקדשו מפני שמצורעין עומדין שם ומכניסין ידיהם לבהונות כדי שיזו עליהם. אבל שערי עזרה אגף עצמו כלפנים: החלונות ועובי החומה כלפנים. אמר רב גגין ועליות של ירושלים לא נתקדשו. ואקשי׳ עליה והא איהו דאמר משום רבי חייא פסח כזיתא והלילא פקע איגרא

**אבר שיצא מקצתו חותך עד שמגיע לעצם וקולף עד שמגיע לפרק וחותך ובמוקדשין קוצץ בקופיץ שאין בו משום שבירת העצם. מן האגף ולפנים כלפנים מן האגף ולחוץ כלחוץ. אמר רב יהודה אמר רב וכן לתפלה העומד בכנסת מן האגף ולפנים הרי הוא בכלל ברכה מן האגף ולחוץ כלחוץ. ופליגא דר׳ יהושע בן לוי דאמר ר׳ יהושע בן לוי אפי׳ מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. ואקשי׳ הא גופה קשיא אמרת מן האגף ולפנים כלפנים האגף עצמו חוץ אימא סיפא מן האגף ולחוץ כו׳. ואוקימנא בשערי ירושלים שאינן עצמו כלחוץ מפני שמצורעין מגינין

נתבאר במשנה שפתח החומה מִן הָאֲגַף [-מצידו הפנימי של הפתח] וְלִפְנִים דינו כִּלְפְנִים, ויש לדייק מכך, הָא - אבל הָאֲגַף [-רוחב הפתח] עַצְמוֹ דינו כְּלַחוּץ, ועל כך יש להקשות, אֵימָא סֵיפָא - אמור את הדין ששנינו בהמשך דברי המשנה, פתח החומה מִן הָאֲגַף וְלַחוּץ דינו כְּלַחוּץ, ויש לדייק מכך, הָא - אבל הָאֲגַף עַצְמוֹ דינו כִּלְפְנִים.

מתרצת הגמרא, לֹא קַשְׁיָא - אין להקשות סתירה בין הדינים המבוארים במשנה, לפי שכל דין עוסק במקום אחר. כָּאן - הדין השני עוסק בְּשַׁעֲרֵי הָעֲזָרָה, ועל כך אומרת המשנה שרק מן האגף ולחוץ לא נתקדשו שערי העזרה, אבל רוחב הפתח עצמו נתקדש. כָּאן - הדין הראשון עוסק בְּשַׁעֲרֵי יְרוּשָׁלַיִם, ועל כך אומרת המשנה, שדווקא מן האגף ולפנים נתקדשו שערי העיר, אבל רוחב הפתח עצמו לא נתקדש.

הגמרא מבארת את טעם הדבר שלא נתקדש רוחב הפתח של שערי ירושלים:

הָאָמַר רַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר רַב יִצְחָק, מִפְּנֵי מָה לֹא נִתְקַדְּשׁוּ הפתחים של שַׁעֲרֵי יְרוּשָׁלַיִם, מִפְּנֵי שֶׁמְּצוֹרָעִין היושבים חוץ לעיר[ב] מְגִינִין תַּחְתֵּיהֶן - שוהים תחת רוחב הפתחים, כדי להגן על עצמם בִּזמן זריחת הַחַמָּה מִפְּנֵי הַחַמָּה, וּבזמן ירידת הַגְּשָׁמִים מִפְּנֵי הַגְּשָׁמִים.

הגמרא מפרשת שאף על פי ששערי העזרה נתקדשו פתחיהם, מכל מקום אחד מן השערים לא נתקדש[בא]:

וְאָמַר רַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר רַב יִצְחָק, מִפְּנֵי מָה לֹא נִתְקַדְּשָׁה שַׁעַר נִקָּנוֹר בקדושת העזרה[בב], מִפְּנֵי שֶׁמְּצוֹרָעִין הבאים ליטהר עוֹמְדִין שָׁם בתוך הפתח, וּמַכְנִיסִין את בְּהוֹנוֹת יָדָם לעזרה. כלומר, מאחר וצריך להזות מדם האשם על תנוך אזנם ובוהן ידם ורגלם של המצורעים, אך עדיין מחוסרי כיפורים הם ואסורים להכנס לעזרה[בג], לפיכך לא קידשו חכמים את רוחבו של שער ניקנור, כדי שיוכלו לעמוד שם ולהכניס מקצת גופם לעזרה[בד].

★

שנינו במשנה, הַחַלּוֹנוֹת וְעוּבֵי הַחוֹמָה וכו' כלפנים.

הגמרא מביאה דין לגבי קדושת גגות ועליות שבעזרה ובירושלים[בה]:

אָמַר רַב, גַּגִּין [-גגות] וַעֲלִיּוֹת [-חדרים הבנויים בגובה] לֹא נִתְקַדְּשׁוּ בקדושת המקום שתחתיהם[בו]. כלומר, גגות ועליות העיר ירושלים לא נתקדשו בקדושת העיר, ולפיכך אסור לאכול בהם קדשים קלים, וגגות ועליות שבעזרה לא נתקדשו בקדושת העזרה, ולפיכך אסור לאכול בהם קדשי קדשים[בז].

הגמרא מקשה סתירה בין מימרות של רב:

מקשה הגמרא, אִינִי - וכי כך הוא הדין, שלא נתקדשו גגות העיר ירושלים, וְהָאָמַר [-והרי אמר] רַב שתי מימרות מִשּׁוּם [-משמו של] רַבִּי חִיָּיא, המימרא האחת היא, כְּזֵיתָא פִּסְחָא - כזית בלבד מבשר הפסח היה מגיע לכל אחד מבני החבורה, מאחר והיו חבורות גדולות נמנות על כל קרבן. והמימרא השניה היא, וְהַיְלָא פָּקַע אִיגְּרָא - ההלל היה מבקע את הגגות. ולשון גוזמא נקט, וכוונת הדברים היא

יחדיו למנין. ובתוספות (ד"ה וכן) תמהו עליו, שהרי במסכת סוטה (מח:) משמע שהלכה כרבי יהושע בן לוי, ש'אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים', ומאידך, במסכת עירובין (נג:) מתבאר שמחיצה מפסקת לענין צירוף למנין, וכיצד מתיישבים שני הדברים יחדיו. והוסיפו התוספות, שאי אפשר לפרש שנחלקו לענין אדם העומד מחוץ לבית הכנסת ושומע קול שופר או מגילה, אם יצא ידי חובתו או לא, שכן שנינו במסכת ראש השנה (כז:) שיוצא ידי חובתו, ולא היה רב נחלק בזה. ועל כן פירשו, שנחלקו רב ורבי יהושע בן לוי באופן שיש מנין של עשרה אנשים בבית הכנסת, ויש אדם נוסף העומד מחוץ לבית הכנסת, האם רשאי הוא לענות עמהם קדושה ו'אמן יהא שמיה רבא'. דעת רב יהודה אמר רב היא, שמאחר ואין אומרים 'קדיש' ו'קדושה' אלא במנין של עשרה, אזי כשם שהעומד בחוץ אינו מצטרף למנין עשרה כך אינו מצטרף לענות עמהם דברי קדושה, ואילו דעת רבי יהושע בן לוי היא, שאין המחיצה מפסקת לענין זה, ורשאי הוא לענות עמהם. אבל לגבי צירוף למנין הכל מודים שהמחיצה מפסקת.

הרמב"ן (ד"ה אמר) מפרש בדעת רש"י, שאף שסובר רבי יהושע בן לוי שהעשירי העומד בחוץ מצטרף עם התשעה שבפנים למנין, שהרי 'אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת', אין הדברים אמורים אלא כשהעשירי עומד כנגד הפתח של בית הכנסת, בחצר קטנה שלפני הבית, שבאופן כזה הוא נגרר אחריהם ומצטרף עמהם, או כשנמצא עמהם בבית אחד בחדר אחר, שאף על פי שיש מחיצה ביניהם אינה מפסקת לענין צירוף לתפילה, אבל בעומד לגמרי מחוץ לבית הכנסת, מודה רבי יהושע בן לוי שאינו מצטרף עם אלו שבפנים למנין [ובזה מתיישבת קושיית התוספות, שכן הסוגיא בעירובין עוסקת באופן שהעשירי עומד בחוץ לגמרי, שאז אינו מצטרף לדעת הכל, ואילו סוגייתנו עוסקת בעומד בחצר קטנה הפתוחה לגדולה, ובזה נחלק רבי יהושע בן לוי עם רב].

כ. כדין מצורע המשתלח חוץ לשלש מחנות, דהיינו, מחוץ לעיר ירושלים [שכן העזרה היא מחנה שכינה, והר הבית הוא מחנה לויה, ואילו העיר ירושלים היא מחנה ישראל].

כא. הקשו התוספות (ד"ה לא), מאחר ואחד משערי העזרה לא נתקדש רוחב פתחו, אם כן, מדוע הוצרכה הגמרא לתרץ 'כאן בשערי עזרה כאן בשערי ירושלים', הרי ניתן היה להעמיד את כל המשנה בשערי עזרה, ולחלק בין כל השערים שנתקדשו, לשער אחד שלא נתקדש. ותירצו, שמאחר והמשנה עוסקת בקרבן פסח, שאינו נפסל ביציאתו מהעזרה, אלא כשיוצא חוץ לחומת ירושלים, כדין קדשים קלים, ממילא אי אפשר לומר שהמשנה עוסקת רק בשערי העזרה [אלא בהכרח צריך לומר שתחילה היא עוסקת בשערי ירושלים, שדין הפסח היוצא תלוי בהם, ולאחר מכן היא מפרשת גם את דין שערי העזרה, שדין קדשי קדשים היוצאים ממחיצתם תלוי בהם. אור חדש (נמוקפות שם)].

כב. שער ניקנור הוא שער המזרחי של העזרה. רש"י (ד"ה מפני).

כג. שאף על פי שקרב האשם, מכל מקום עדיין לא קרבה החטאת המעכבת את הכפרה.

כד. סדר טהרת המצורע נתבאר בתורה בתחילת פרשת מצורע (ויקרא יד א-לב). לאחר שראה הכהן שאכן נרפא נגע הצרעת מן הצרוע, מביאים שתי ציפורים חיות טהורות ועץ ארז ושני תולעת ואזוב, ושוחטים ציפור אחת על מים חיים שבכלי חרס, וטובלים את הציפור השניה עם עץ הארז והאזוב ושני התולעת בדם הציפור השחוטה, ומזים מן הדם שבע פעמים על הנטהר מן הצרעת, ולאחר מכן משלחים את הציפור החיה לחפשי. לאחר מכן מכבס הנטהר את בגדיו, מגלח את כל שערות גופו, וטובל, ומעתה רשאי הוא להכנס אל מחנה ישראל. וממתין עוד שבעה ימים, ומגלח כל שערו שנית, וטובל ומכבס בגדיו, ומעתה דינו כטבול יום שמותר במעשר ואסור בתרומה. ומשעה שהעריב היום רשאי לאכול אף בתרומה, אך עדיין 'מחוסר כיפורים' הוא ואסור לו להכנס לעזרה, כל זמן שאינו מביא קרבנותיו. ולמחר, ביום השמיני, מביא שלשה קרבנות, אשם עולה וחטאת. ונוטל הכהן מדם האשם ומזה על תנוך אזן המיטהר הימנית, ועל בוהן ידו הימנית, ועל בוהן רגלו הימנית, כפי הסדר המבואר בפרשה שם. ובשעת הזאה זו היה המצורע עומד בשער נקנור, שלא נתקדש בקדושת עזרה, שכן עדיין אינו רשאי להכנס אל תוך העזרה, שהרי 'מחוסר כיפורים' הוא. ואי אפשר להוציא אליו את דם האשם לחוץ, שהרי יפסל ב'יוצא'. ולפיכך היה עומד שם ומכניס את אזנו ובוהן ידו ורגלו לעזרה, ושם היה הכהן מזה עליו מדם האשם.

כתב רש"י (ד"ה מפני), שאף על פי שאסור למצורע להכנס לעזרה, מכל מקום רשאי הוא להכניס מקצת גופו לשם, לפי שאין זו אלא 'ביאה במקצת', ו'ביאה במקצת לא שמה ביאה'. דהיינו, שבהכנסת מקצת גופו אינו נידון כאילו הכניס כל גופו. ובאופן נוסף כתב רש"י, שאפילו אם 'ביאה במקצת שמה ביאה', מכל מקום רשאי הוא להכניס לשם את איבריו, שהרי גזירת הכתוב היא, שנאמר (ויקרא יד יח) 'והעמיד הכהן המטהר את האיש המיטהר ואותם לפני ה', פתח אהל מועד'.

הקשו התוספות במסכת יבמות (ז: ד"ה זה), מדוע הוצרכו שלא לקדש את שער נקנור מפני המצורעים, הרי יכולים היו לקדשו, והיו המצורעים עומדים חוצה לו, ומכניסים את מקצת גופם לתוך חלל השער, ושם היה הכהן מזה עליהם מדם האשם. ותירצו, שאי אפשר להזות על המצורע בחלל השער, שאין מתקיימים בזה דברי הכתוב 'והעמיד הכהן המטהר את האיש המיטהר ואותם לפני ה'', מאחר ואינו עומד בתוך אויר העזרה. אמנם כתבו התוספות לדחות תירוץ זה, שאם היו מקדשים את השער כקדושת עזרה ממילא היה מתקיים בו הכתוב 'לפני ה''. ועל כן תירצו באופן אחר, שעשו כן חכמים בשביל תקנת המצורעים, שיגן עליהם השער מפני החמה והגשמים.

כה. טעם הדבר שמביאה הגמרא דין זה כאן, מאחר ולהלן (פו.) בסוף הסוגיא מקשה הגמרא על כך מדברי המשנה.

כו. אלא רק הקרקע, והאויר עד הגג. רש"י במסכת שבועות (יז: ד"ה מין).

כז. רש"י (ד"ה גגין). ומשמע מדבריו, שרק לענין אכילת קדשי קדשים לא נתקדשו גגות ועליות העזרה, אבל מותר לאכול בהם קדשים קלים. וכן כתב הרשב"א (שו"ת ח"ו סי' לד) לדייק מדברי הברייתא שמביאה הגמרא להלן (פו.), 'גגין הללו אין אוכלין שם קדשי קדשים, ואין שוחטין שם קדשים קלים'. אמנם התוספות במסכת שבועות (יז: ד"ה ומין שומטין) כתבו, שאף אין אוכלים שם קדשים קלים, מאחר ו'גגין ועליות לא נתקדשו'. ובאור שמח (גיט הגמירה פ"ו ה"ז) תמה על דברי הרשב"א מסוגיית הגמרא להלן בסמוך, שמקשה על דברי רב ממה שהיו אוכלים קרבן פסח על הגגות בירושלים. ומבואר מכך שלדברי רב לא נתקדשו גגות ירושלים כלל, ואם כן יש לתמוה, כיצד מותר לאכול קדשים קלים בגגות העזרה, הרי מאחר ולא נתקדשו בקדושת העזרה הרי הם כגגות ירושלים. ראה שם שהאריך בזה. ובקהילות יעקב (סי' סג) כתב, שאף על פי שלא נתקדשו גגות העזרה לענין אכילת קדשי קדשים, מכל מקום עדיפים הם מגגות ירושלים, ומותר לאכול בהם קדשים קלים, ראה שם בטעם הענין. ועיין עוד בילקוט ביאורים.

אהח19/06/2018

הוצאה בתיב ביה בשבת. פי׳ אל יצא חיש ממקומו והיינו אל יוציא דהא תמומים דרבנן ומפילו למ״ד תמומין לתורייתא היינו מדשני ולא כתב אל יוציא אבל לדידיה נמי קרא כתיב מייתי כדמשמע סוף פ״ק דעירובין (דף יז:) לתני רבי חייא לוקין על תמומין דבר תורה פי׳ אל יצא ופריך לאו שניתן להזהרת מיתת ב״ד הוא משמע להוצאה נמי אתא ות״ת דברים הזורק (שבת טו:) דריש הוצאה מויכלא העם מהביא ומשום ר״י דאיצטריך חד להוצאה דעני וחד להוצאה מלאכה גרועה היא איצטריך למיכתב בתרוייהו ולהכי תשיב להו נמי דרים מסכת שבת (דף ג.) בתרתי לפי שכתובות בשני מקראות ומסיק אבות אמי ניהו יליפות יליפות תרתי הווין[1]:

בנגררין. אומר ר״י דלאו דוקא נגררין אלא שיהיו תוך ג׳ לקרקע דאפי׳ לרבנן[2] דר״ע דלית להו קלוטה כמו שהוצאה דמיא בזורק במעביר תוך ג׳ מודו דהכי אמרינן בהמוליא יין (שם דף פ.) אמר רבא הוליא אבי גרוגרת והניחה וחזר והוליא אבי אחרת דרך עליה חייב ופריך והא אמר רבא תוך שלשה לרבנן צריך הנחה על גבי משהו ומשני לא קשיא כאן בזורק כאן במעביר ולאו דוקא נקט הכא דרך עליה תוך ג׳[3] אלא נקט דרך עליה להשמיענו לא צריך שיהא תוך ג׳ רק שיהא תוך ג׳ דגרוגרת[4] מיחייב ושם תאמר אכתי היכך לחשוים מטמא הא בשבת לא הוי הוצאה כענין זה הוסיל ואגד הפר ביד האחרונים שבפנים כדאמרינן בהמניע (שם דף נא:) וי״ל דהכא מיירי שכל הפר תוך לחומת העזרה ואפילו למאן דאמר התם אגד אגי שמיה אגד הנ״מ כלי שיש לו תוך לאינו חייב אם הוליא מקלתו אע״י שה שבפנים יכול להניחו מבפנים אגל ע״י משיכת המוט לא היו יכולים האחרונים להניחו אלא[5]:

ובן לתפלה. פי׳ בקונטרס לענין לירוף ואין נראה דבאלו נאמרין (סוטה דף לח:[6]) משמע סוגיא דגמרא דהלכה כר׳ יהושע בן לוי דאמר אפי׳ מחיצה של ברזל איגה מפסקת ובפרק כל גגות (עירובין נג:) משמע שתמה דגמרא דמחיצה מפסקת לגירוף דקאמר ט׳ בקטנה ואחד בגדולה אין מצטרפין ולענין שופר ומגילה נמי לא מצית לפרש דתנן בהדיא בפ׳ דלאומו ב״ד (ר״ה דף כז: ושם) היה עובר לאורי בית הכנסת או שהיה בימו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או מגילה אם כוון לבו יצא ונראה לר״י דהכא מיירי לענין לעשות יחיד קדושה ויהא שמיה רבא מדרך לאין מחיצה מפסקת לריב״ל ולרב יהודה מפסקת כיון דהוי דבר שצריך עשרה וכי היכי דלא מצטרף לא נפיק ידי חובה אבל שופר לא בעי עשרה:

לא נתקדשה שער ניקנור. ות״ת אם כן בשערי עזרה גופה ליפלוג כאן בשער ניקנור כאן בשאר שערים וי״ל דמתניתין בפסח קאי שאינו נפסל אלא חוץ לחומת ירושלים:

החלונות ועובי החומה בלפנים.[7] בפ״ב דשבועות (דף טו:) פליגי ביה מהלכים אמי חולות שהיו מקדשין בהם אחד אמר זו כנגד זו ואחד אמר זו אחר זו משמע התם דמבפנים היו מהלכין דפריך בשלמא למאן דאמר זו אחר זו אמטו להכי פנימית נאכלת שבבר קדשה דשתוה אלא למאן דאמר כו׳ ואי מבחוץ היו מהלכין היכי אמר דקדשה דשתוה חוץ לחומה ואם דקאמר התם למאן דאמר זו כנגד זו פנימית הך דמקרבה לחומה אע״ג דמבפנים היו מהלכים קרי לה פנימית שהיא לגד חוץ ירושלים מפני שהיתה בין ג״ד[8] ובין החומה אי נמי דמקרבה לחומת עזרות קאמר ואם דקתני הכא שנתקדשה עודי החומה הקידום היה תלוי בדעת ג״ד וקדשה שפיר עודי החומה וחלונות אי נמי למאן דמסקינן בגמרא עודי החומה בבר שורת אחת שפיר לבשם ואחי יכולים ליל ולקדם:

לא

אחרונים

ביוצא בזית הואיל והאוכלו בלא תעשה לא אפשר בפחות מכזית אמאי טהור ומותר. **ואסיקנא** אלא יוצא דפסח דברי הכל לא גזרו בו טומאה דבני חבורה זריזין הן כי קא מבעיא לן יוצא דקדשים ועלתה בתיקו: **תניא לא תוציא מן הבית** אין לי אלא מבית לבית מחבורה לחבורה מנין ת״ל מן הבשר חוצה לאכילתו ואינו חייב עד שיעשה עקירה והנחה. **ומותבינן עלה** מהא דתנן בשחיטת קדשים פי״א פרים הנשרפין ושעירים הנשרפין היו טוענין אותן במוטות ראשונים יצאו לחומת עזרה אחרונים לא יצאו ראשונים מטמאין בגדים אחרונים אין מטמאין בגדים עד שיצאו והא לא נח. **ואוקימנא** בנגררים על הארץ ואינן (נעמסין) מגביהן מן הקרקע אלא נמשכין (מן) [על] הארץ דהיינו הנחתם: **פי׳ אבר שיצא מקצתו כו׳ מן האגף ולפנים כלפנים מן האגף ולחוץ כלחוץ.** אמר רב יהודה אמר רב וכן לתפלה העומד בכנסת מן האגף ולפנים הרי הוא בכלל ברכה מן האגף ולחוץ כלחוץ. ופליגא דר׳ יהושע בן לוי דאמר ר׳ יהושע בן לוי אפי׳ מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. **ואקשי׳ הא גופה קשיא** אמרת מן האגף ולפנים כלפנים האגף עצמו סיפא מן האגף ולחוץ כו׳. **ואוקימנא** בשערי ירושלים אגף עצמו כלחוץ כי לא נתקדשו מפני שמצורעין מגינין תחתיהן בחמה מפני החמה כו׳. וכן שערי נקנור לא נתקדשו מפני שמצורעין עומדין שם ומכניסין ידיהם לבהנות כדי שיזו עליהם. אבל שערי עזרה אגף עצמו כלפנים: **החלונות ועובי החומה כלפנים.** אמר רב גגין ועליות של ירושלים לא נתקדשו. **ואקשי׳ עליה** והא איהו דאמר משום רבי חייא פסח כזיתא והלילא פקע איגרא

תורה אור השלם

א) בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ: [שמות יב, מו]

עין משפט נר מצוה

קא א ב מיי׳ פ״ט מהל׳ ק״פ הל׳ ו:

קב ג מיי׳ פ״ה מהלכות פרה אדומה הל׳ ה:

קג ד מיי׳ פ״ט מהל׳ ק״פ הלכה ב:

קד ה מיי׳ שם הל׳ ו:

קה ו מיי׳ פ״ח מהל׳ תפלה הלכה ז סמג עשין יט טוש״ע א״ח סי׳ נה סעיף יג:

קו ז מיי׳ (פ״ט) [טו] מהל׳ נשיאות כפים הל׳ ח טוש״ע (סעיף ו) סימן קכ״ח סעיף כד:

קז ח מיי׳ פ״ד מהל׳ מחוסרי כפרה הלכה ב:

קח ט מיי׳ פ״ו מהל׳ בית הבחירה הלכה ז:

מסורת הש״ס עם הוספות

א) זבחים קד:, ב) [זבחים טו.], ג) קוטה לח:, ד) [עיין תוספות יבמות ז: ד״ה זה נכנס כו׳], ה) בעמוד א, ו) זבחים לב:, ז) [וע״ע תוספות שבת ג. ד״ה פשטו], ח) [שבת ד.], ט) עיין שם בתוד״ה והעבירו, י) ע״ע תוס׳ זבחים קד: ד״ה שיצא, כ) ושם.

גליון הש״ס

גמרא גגין ועליות. עי׳ מכות יב ע״ב תד״ה תילן. ובמהרש״א שם ובמשנה למלך פי״ח ה״ד מהל׳ שגגות:

הגהות וציונים

ל] צ״ל ושרפו (גליון): כ] בליטה במזוזת הפתח שעליה הדלת נסגרת: ג] הס״ד (נמוקי הגרי״ב): ל] צ״ל דחצי גרוגרות (מראה כהן): ס] צ״ל אצלן (כ״ה בתוס׳ הרשב״א): ו] דברי התוס׳ נראים חסרים ועי׳ בתוס׳ הרשב״א כאן מבואר היטב (ב״ש): ז] צ״ל בין השניה (רש״ש שבועות טו ע״ב):

משנת ראשונים

אמר רב יהודה אמר רב וכן לתפלה ופליגא דרבי יהושע בן לוי. פליגי אם יש לו לענות קדושה או ברכו אם הוא חוץ למחיצה דרב סבר אין דבר שבקדושה פחות מעשרה ואם הוא חוץ למחיצה לא יענה עם הצבור, ור׳ יהושע בן לוי סבר כיון שיש עשרה אצל שליח צבור העומדין בחוץ יכולין לענות.

[תוספות הרא״ש, סוטה לח:]

אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. מצינו חומר בברכת המזון מבתפלה שבברכת זמון של ברכת המזון עד שיהיו מקצתן רואים אלו את אלו, ובתפלה וכל דבר שבקדושה כל ששמע קולו של ש״ץ אפילו אינו רואהו יצא י״ח שאפילו מחיצה של ברזל וכו׳. והטעם בזה הוא, לפי שבברכת המזון כיון שאכלו כאחת נתחייבו בזמון ולא תספיק להם הברכה בלא זמון, ואם ברכו בלא זמון ידי ברכה יצאו ידי זמון לא יצאו כדאיתא התם בגמרא. אבל השומע תפלה מה שחייב ביחיד חייב הוא בצירוף, ואם שמע דבר שבקדושה ואעפ״י שכבר התפלל ביחיד עונה אמן הוא, משא״כ בזמון שכיון שבירך בלא זמון שוב אין יכול לחזור דפרח מיניה תורת זמון ואין זמון למפרע.

[שו״ת הרשב״ש סימן לז]

ואף על גב דאמר ריב״ל (סוטה לח:) אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים, מכל מקום פנים כנגד פנים עדיף טפי דכתיב כה תברכו פנים כנגד פנים.

[שו״ת רדב״ז מכתב יד חלק ח סימן כ]

איני והאמר רב משום רבי חייא. כל היכא דאיכא איני והא וכו׳ קושיא היא ובתמיה קרינן ליה והכי קאמר איני וכי כך הוא והא אמר פלוני וכו׳. ואיני לשון אין שהוא ענין כן בלשון הגמרא. ויש מפרשים זה הלשון בענין אחר ולא סליק לן. **[הליכות עולם שער שני פרק א]** **כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא.** במסכת ערכין (י:) דרשו בו השיר יהיה לכם כליל התקדש חג לילה המקודש לחג טעון שירה שאינו מקודש לחג אינו טעון שירה. ואף על פי שזה מדברי קבלה הוא, אבל יאמר הנביא כי ישירו לאל המושיע אותם מיד סנחריב כאשר הם משוררים בליל התקדש חג והוא ליל אכילת הפסח שהיו משוררין בקול גדול כמו שאמרו (פסחי׳ פה:) כזית פסחא והלילא פקע איגרא. **[השגות הרמב״ן לספר המצוות לרמב״ם שורש א]**

שמאחר ואנשים רבים אמרו הלל על הגגות בליל פסח[כח], היה נראה הדבר כאילו הגגות מתבקעים מקולותיהם[כט].

אוצר החכמה
19/06/2018

כח. **שבן** הוא הדין שיש לומר הלל על אכילת קרבן פסח [ראשון], כמבואר בדברי המשנה להלן (נה.). ומבואר בדברי הגמרא להלן (פו.) בסמוך שהיו אומרים אותו על הגגות.

כט. **ובדרך** דרוש כתב המהרש"א (נקמן פו. ס"ו ד"ה דאכלי), ש'הלילא פקע איגרא' היינו שהיה בוקע שערי שמים, וביאר בזה, שאכילת הפסח פעמים שאינה לשם מצוה אלא לשם 'אכילה גסה' [כמבואר במסכת הוריות (י:) 'משל לשני בני אדם שצלו פסחיהם, אחד אכלו לשום מצוה ואחד אכלו לשום אכילה גסה, זה שאכלו לשום מצוה צדיקים ילכו בם, זה שאכלו לשום אכילה גסה ופושעים יכשלו בם'], אבל אמירת ההלל ודאי היתה לשם מצוה, ולפיכך היתה עולה למעלה לשמים.

לכאורה משמע שאין קשר בין שתי המימרות שאמר רבי חייא 'כזיתא פסחא, והלילא פקע איגרא'. אמנם בכסף משנה (קרנן פסח פ"ח ה"ג) גרס 'כזיתא דפסחא בביתא, והלילא פקע באיגרא', ומשמעות גירסא זו היא, שהיו אוכלים את הכזית של הפסח בבית, ואילו את ההלל היו אומרים בגג [כמבואר בדברי הגמרא להלן (פו.) בסמוך], ולפי זה הכל ענין אחד. ובאופן דומה במקצת כתב המהרש"א (שם), שמאחר והיו האוכלים מרובים, עד שלא נותר להם אלא כזית מבשר הפסח לכל אחד, היה המקום צר להם לשבת בבתים, ועל כן מיד לאחר סיום האכילה היו רבים מהם עולים לגגות.

מבררת הגמרא, **מַאי** - מה היא כוונת מימרא זו, **לָאו** - האם אין הכוונה **דְּאָכְלִי בְּאִיגָּרָא וְאָמְרִי בְּאִיגָּרָא** - שהיו אוכלים את הפסח בגגות, ואומרים עליו שם את ההלל. ומתבאר מכך שגגות ירושלים נתקדשו, ומותר לאכול בהם את קרבן הפסח.

מתרצת הגמרא, **לֹא** - אין הכוונה שהיו אוכלים את הפסח בגגות, אלא **דְּאָכְלִי בְּאַרְעָא וְאָמְרִי בְּאִיגָּרָא** - היו אוכלים אותו בקרקע, ואחר כך היו עולים לגג ואומרים שם את ההלל.

שבה הגמרא ומקשה, **אִינִי** - וכי כך הוא הדבר, שמותר לאכול למטה ולעלות לאחר מכן למעלה, **וְהָתְנַן** - והרי שנינו (לקמן קיט:) 'אֵין **מַפְטִירִין אַחַר הַפֶּסַח אֲפִיקוֹמָן**', כלומר, שאין נפטרים [-נפרדים] מן הסעודה, אחר אכילת הפסח הנאכל לבסוף[א], על ידי אפיקומן, **וְאָמַר** שם **רַב**, שכוונת דברי המשנה היא, **שֶׁלֹּא יַעֲקְרוּ** האוכלים את הפסח ממקומם, וילכו **מֵחֲבוּרָה** אחת **לַחֲבוּרָה** אחרת[ב], ונמצא שאין האוכלים בקרקע רשאים לעלות לגג.

מתרצת הגמרא, **לֹא קַשְׁיָא** - אין להקשות מהמשנה על המימרא של רב לענין קריאת ההלל בגגות, לפי שאינם עוסקים באותו ענין. **כָּאן** - המשנה להלן עוסקת **בְּשָׁעַת אֲכִילָה**, שאז אסורים האוכלים לעקור ממקומם, **כָּאן** - רב, שאמר 'הלילא פקע איגרא', עוסק **שֶׁלֹּא בְּשָׁעַת אֲכִילָה**, אלא בשעת קריאת ההלל, שהיא אחר גמר אכילת קרבן הפסח, ובשעה זו מותרים הם לעלות לגג ולקרות בו את ההלל.

הגמרא מקשה על דינו של רב ש'גגין ועליות לא נתקדשו' מברייתא:

תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה שלא כדברי רב. שנינו בברייתא, **אַבָּא שָׁאוּל אוֹמֵר, עֲלִיַּית** [-חדר הבנוי מעל] **בֵּית קָדְשֵׁי הַקָּדָשִׁים חֲמוּרָה יותר מִבֵּית קָדְשֵׁי הַקָּדָשִׁים, שֶׁבֵּית קָדְשֵׁי הַקָּדָשִׁים כֹּהֵן גָּדוֹל נִכְנָס לוֹ פַּעַם אַחַת** [-יום אחד] **בַּשָּׁנָה**, ביום הכיפורים[ג], **וְאילו עֲלִיַּית בֵּית קָדְשֵׁי הַקָּדָשִׁים אֵין נִכְנָסִין לָהּ אֶלָּא פַּעַם אַחַת בְּשָׁבוּעַ** - בשבע שנים, **וְאָמְרִי לָהּ** - ויש אומרים, שהיו נכנסים אליה **פַּעֲמַיִם בְּשָׁבוּעַ** - בשבע שנים, **וְאָמְרִי לָהּ** - ויש אומרים, שהיו נכנסים אליה רק **פַּעַם אַחַת בְּיוֹבֵל** - בחמשים שנה[ד]. וטעם הדבר שהיו נכנסים לשם, **לְיַדַּע מַה הִיא צְרִיכָה**, כלומר, כדי לבדוק את חומתה אם צריכה תיקון. מבואר מדברי הברייתא, שעליית בית קודש הקדשים נתקדשה, ושלא כדברי רב הסובר ש'גגין ועליות לא נתקדשו'.

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב יוֹסֵף, מֵהֵיכָל נִיקּוּם וְנֵיתֵיב אִינִישׁ** - וכי יכול אדם לעמוד ולהקשות על דברי רב ממה שמצינו שנתקדשו עליותיו של ההיכל[ה], הרי **שָׁאנֵי** - שונה דינו של **הֵיכָל, דִּכְתִיב** - שנאמר בו (דברי הימים ב' כח יט) 'וַיִּתֵּן דָּוִד לִשְׁלֹמֹה בְּנוֹ **אֶת תַּבְנִית הָאוּלָם, וְאֶת בָּתָּיו, (ואת גנזכיו) [וְגַנְזַכָּיו]**, וַעֲלִיּוֹתָיו, וַחֲדָרָיו **הַפְּנִימִים, וּבֵית הַכַּפֹּרֶת**'[ו]. דהיינו, שלימד דוד המלך את שלמה בנו באיזה אופן לבנות את בית המקדש, וציוהו לבנות עליות מעל ההיכל[ז]. **וּכְתִיב** - ונאמר עוד (שם כח יט) 'הַכֹּל **בִּכְתָב מִיַּד ה' עָלַי הִשְׂכִּיל**, כל מַלְאֲכוֹת **הַתַּבְנִית**'[ט]. כלומר, שהקדוש ברוך הוא ציוה לדוד לבנות באופן כזה. ולפיכך בעליות אלו מודה רב שקדושות הן, ולא אמר 'גגין ועליות לא נתקדשו' אלא בעליות העזרה וירושלים.

הגמרא מקשה על דברי רב ממשנה:

תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה שלא כדברי רב. שנינו במסכת מעשר שני (פ"ג מ"ח), **הַלְּשָׁכוֹת** [-חדרים] **הַבְּנוּיוֹת בַּקּוֹדֶשׁ** - בעזרה, **וּפְתוּחוֹת לַחוֹל** - שאין להן פתח לעזרה, אלא להר הבית', **תּוֹכָן חוֹל** - קדושתן כקדושת הר הבית, ולא כקדושת העזרה, לפי שהן נידונות אחר פתחיהן, **וְאילו גַּגּוֹתֵיהֶן קוֹדֶשׁ** - קדושים בקדושת העזרה[י]. מבואר מדברי המשנה, שגגות העזרה נתקדשו, ושלא כדברי רב.

מתרצת הגמרא, **תַּרְגְּמָא** - העמיד וביאר **רַב חִסְדָּא** את דברי המשנה, **בְּאופן שֶׁגַּגּוֹתֵיהֶן שֶׁל לשכות אלו שָׁוִין לְקַרְקַע עֲזָרָה.**

אהח 19/06/2018

א. **שכן** הפסח נאכל בסוף הסעודה, על השובע, כחובת כל הקרבנות, שנאמר בהם (במדבר יח ח) 'למשחה', ודרשו חכמים (סוטה טו.) 'למשחה, לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלין' [ומאחר והמלכים אוכלים בשר צלי בקינוח סעודה, כשהם שבעים, לפיכך יש לאכול הקרבנות על השובע. אור זרוע (ח"ב סי' רנו)]. רש"י (ד"ה מן). משמע מדבריו, שדין אכילת פסח על השובע מן התורה הוא. אמנם התוספות לעיל (ע. ד"ה לאו) כתבו, שמשמע בירושלמי שדין אכילת פסח על השובע הוא מדרבנן, שחששו חכמים שאם יאכלנו כשהוא רעב שמא יבוא לשבור בו עצם.

ב. **ולפירושו** של רב תיבת אפיקומן היא נוטריקון של התיבות 'אפיקו מאני' [-הוציאו את הכלים], דהיינו, שאסור לומר אחר אכילת הפסח הוציאו את כליכם מכאן ונלך ונאכל עוד בחבורה אחרת. על פי דברי רש"י (ד"ה ומר). וראה עוד בסוגיא שם, ששמואל מפרש את דברי המשנה [ואת תיבת 'אפיקומן'] באופן אחר.
טעם האיסור לעקור ממקומם לחבורה אחרת, לפי שגזרו חכמים שמא יבואו לאכול מן הפסח עצמו במקום אחר, לאחר שאכלו ממנו במקומם, ואסור לאדם לאכול את הפסח בשני מקומות, כמבואר במשנה ובברייתא להלן בסמוך לשיטת רבי יהודה. וגזרו אף באכילת שאר דברים במקום אחר. רשב"ם (להלן קיט: ד"ה ומר).

ג. **לקטורת**, והזיית הדם בין הבדים. רש"י (ד"ה פעם).
ארבע פעמים היה הכהן הגדול נכנס לבית קדשי הקדשים ביום הכיפורים [שלש מהן נתבאר עניינן במסכת יומא בפרק חמישי, והאחרון נתבאר בפרק שביעי]. בפעם הראשונה היה מקטיר שם קטורת. בפעם השניה היה מזה מדם הפר. בפעם השלישית היה מזה מדם השעיר. ובפעם הרביעית היה מוציא את הכף והמחתה שהקטיר בהם את הקטורת.

ד. **טעם** הדבר שהיתה עליית בית קדשי הקדשים חמורה יותר מקודש הקדשים, לפי שהשכינה יורדת מלמעלה למטה, עד מעל הכפורת, למעלה מעשרה טפחים, כמבואר במסכת סוכה (ה.), ונמצא שהעליה של בית קודש הקדשים מקודשת ביותר, שהיא מעל הכפורת, ומשם באה השכינה למטה. מהרש"א (מ"ח ד"ה עליית). וכתב עוד, שטעם הדבר שאין נכנסים לשם אלא פעם אחת או פעמיים בשבע שנים, לפי שכך הוא שיעור הגילוי בדברים המקודשים ביותר, וכפי שנתבאר במסכת קידושין (עח.) 'שם בן ארבע אותיות חכמים מוסרין אותו לתלמידיהן פעם אחת בשבוע, ואמרי לה פעמיים בשבוע'.

ה. **כוונת** הגמרא 'היכל' היא בין לקודש הקדשים ובין להיכל ['קודש'], ואף ל'אולם' שהיה לפני ההיכל, כמבואר מהמשך הדברים. וראה הערה להלן מדברי המנחת חינוך.

ו. **ע"פ** הגהות וציונים.

ז. **'את תבנית האולם**, החצר החיצונה שעל פני ההיכל. **ואת בתיו**, היציעים סביב. **וגנזכיו**, הלשכות שנעשו לגנוז שם אוצרות הקדשים. **וחדריו הפנימים**, הוא ההיכל והחדרים סביב לו. **ובית הכפורת**, הוא קודש הקדשים'. מלבי"ם בביאורו על הפסוק.

ח. **ומקרא** זה עוסק בעליות של קודש הקדשים, וההיכל, והאולם, עד עזרת ישראל [ראה ציור]. מנחת חינוך (מצוה שסג אות ג). והוסיף, שאין קדושת עליות אלו שוות זו לזו, אלא כל אחת מהן נידונית כפי המקום שתחתיה, עליות ההיכל כהיכל, ועליות קודש הקדשים כקודש הקדשים [אלא שהיו חמורות יותר לענין כך שלא היו נכנסים אליהם בכל שנה, כמבואר בגמרא].

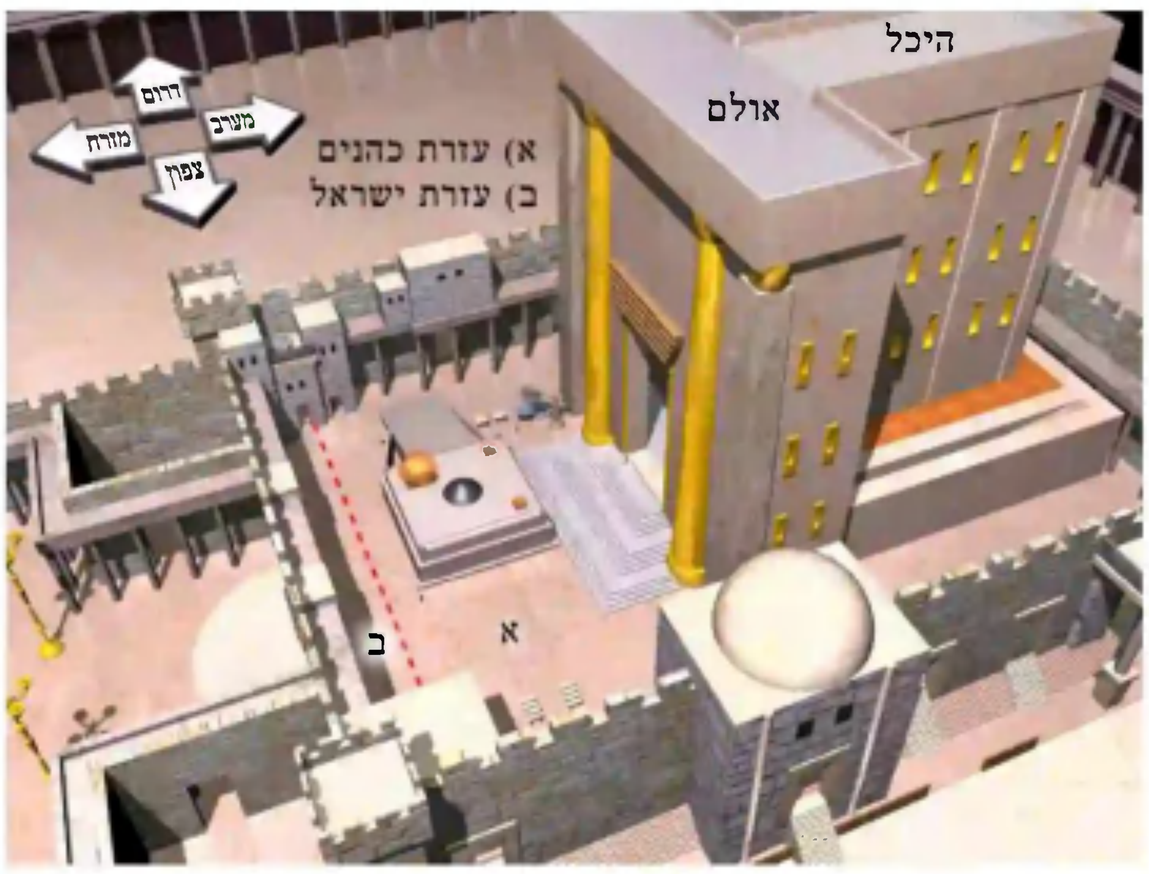

ט. **'פירוש**, הנה לך הכל בכתב מסודר, כמו שהוא מיד ה', על כל מלאכות התבנית, כי בנבואה נאמר'. רד"ק (דה"י א' כח יט).

י. **ונקרא** הר הבית 'חול', אף שהוא 'מחנה לויה', לפי שאינו קדוש כקדושת העזרה, שהיא 'מחנה שכינה'.

יא. **טעם** הדבר ש'גגותיהם קודש' אף ש'תוכן חול', משום שהחדר נידון אחר פיתחו, ומאחר ופתוח הוא להר הבית ולא לעזרה דינו כהר הבית, אך הגג אינו נידון אחר הפתח, אלא אחר המקום שבו הוא נמצא, ומאחר וחדרים אלו עומדים בתוך העזרה דין גגותיהם כדין העזרה.

מאי לאו דאכלי ליה בגגין. תלמ"ש גגי ירושלים נתקדשו: אין מפטירין. כשהגיע זמנו להפטר מן הסעודה, דהיינו אחר הפסח שהוא נאכל בחרונה על השבע, שכן חובת כל הקרבנות, כדקיימא לן (ג' חולין דף קלב:) למשחה לגדולה כדרך שהמלכים חוכלין, אין נפטרין על ידי אפיקומן: ואמר רב. אפיקומן לשון הוציאו כליכם מכאן, וגלך ונאכל עוד בחבורה אחרת: שלא בשעת אכילה. קריאת ההלל לאחר אכילה: פעם אחת בשנה. דיוה"כ, לקטורת ולהזיית בין הבדים: בשבוע. בשמיטה: מה היא צריכה. שמא תבקע החומה ונריכה תיקון, תלמ"ש עליות נתקדשו: שאני היכל. דכתיב ביה ועליותיו, וכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל, תלמ"ש קדוש: בקודש. בעזרה: ופתוחות לחול. שאין להם פתח לעזרה תלמ"ש להר הבית: תוכן חול. כקדושת הר הבית ולא כעזרה, דבמר פתיחה חזיל: בשגגותיהן שוין לקרקע עזרה. שהלשכות בנויות מחילות תחת הקרקע, הלכך גגיס לידהו הוו להו כי מרעא: כי אמרה רבי יוחנן. להא דמחילות לא נתקדשו, בפתוחות להר הבית, דגבי שילוח בעל קרי המשתלח מוך להר הבית אמרה בהלו דברים (ה), דקאמר מחילות לא נתקדשו ובעל קרי משתלח מוך לשתי מחנות, ומותר ליכנס בפחילות להר הבית: כי תניא ההיא. תוכן קודם, בפתוחות לעזרה. להכי נקט פתוחות, דבמר פתיחתן חזלינן: והתניא מחילות שתחת היכל חול. וקא סלקא דעתך בפתוחות לעזרה קאמר, ומשנינן בפתוחות לחול, שמחילות מהלכות מתחת מחת עשרה אמה שחמורי בית הכפורת עד שנפתחות להר הבית מחוך לעזרה: ת"ש וגגו קודש. גגו של היכל, ופיפא להא דרבי יהודה היא, והכא לא מצי לשנויי כדלעיל מהיכל ניתיב מיניס, להא גגו לא כתיב בקרא. גגין הללו. שבעזרה ולשכותיה: אין אוכלין שם קדשי קדשים. הנאכלין בעזרה, ואין שוחטין שם קדשים בכל מקום בעזרה: לאותן שתי אמות. להכי קדשי גגין, לשימוש נתינת כלי קודם הצריכין לגגין, אבל לא הצריכין למוצא, כדאשכחן שאותן שתי אמות מקלות של מדה היו ומותר בגובה השער שהוא בגגין ובעליות: דתנן שתי אמות. קני מדה היו בשוען הבירה, והוא בית הבנוי על גובה השער, כדתנן במסכת מדות (פ"ת מ"ג) שער המזרחי ועליו שוען הבירה לורה, מלוירת, ומפרשינן בגמחות כדי שידעו מהיכן בחו, ולהכי הוא דקדמי גגין לכל דדמין לשתי אמות דלא הוי לוך המוצא, אבל למילתא אחריתי לא קדמו: של משה. שעה טפחים: ולמה היו אחת גדולה ואחת קטנה. תיפגי להו בשל משה: שיהו אומנין. שעתיד לבנות כך וכך אמות, נוטלין למדת הקטנה של משה, ומחזירין הבנין לגזברין למדה החחת מחלו הגדולות, כדי שיוותרו משלהן להקדש, ולא בשמטוש, שמא יהנו מן ההקדש בחנם ויבואו לידי מעילה: ותרתי. גדולות למה לי, תיפגי בשל משה ובחלת מהנך: חדא לדהבא וכספא. בזו שתין יתירה על של משה חלא חני חלא חמש היו לחומנות זהב וכסף, כמין טבלאות ושולחנות, שהן חומנות כבירה, ובזו שיתירה עליהן[ב] חלבע היו מחזירין בנין חבנים, ומוסיפין על חנתן חלבע לכל אמה: עובי החומה. שלמא רחב החומה נתקדש, דדמו לגגין ועליות: בר שורא. חומה קטנה לפנים מן החומה גדולה, והיא נמוכה ושוה לקרקע גובה העזרה, שקרקע העזרה הולך וגבוה ועולה בחעלות: מתני' שתי חבורות שהיו אוכלות. פסח אחד בבית אחד: אלו הופכין פניהן אילך. שיון לריכין להסב אלו כנגד אלו להיות נרחין כחבורה אחת, אלא רשאין להפוך פניהם אלו אילך ואלו אילך, ואפילו נרחין כשתי חבורות לא איכפת לן, כדלילף בגמרא שהפסח נאכל אף בשתי בתים לשתי חבורות: והמיחם. שמחממין בו חמין שמוזגין בו היין, רשאין לתת בחמלע, כדי שיהא נוח לשתם המשתם לשתיהן למזוג משם לכאן ולכאן, ואין לריכין לשנות משהר מנהג כל השנה, ואף על פי שמפסיק בין החבורות לא איכפת לן: ובשהשמש. משתם[ג] לשתיהן עומד מחבורה אחת שהתחיל לאכול עמה מן הפסח למזוג לחבורה האחרת: קופץ את פיו ומחזיר את פניו. לגד חבורתו, אלא יחשדוהו שאוכל עם חבורה האחרת, דשבירא ליה לחנא דידן הפסח נאכל בשתי חבורות, אבל אדם אחד אינו אוכל בשני מקומות ממנו, ולהכי מוקי בזית אחד יאכל שתין אדם אחד אוכל בשני בתים, ושתי חבורות ההופכות פניהן כשתי בתים דמו: והבלה. שהיא נושה, רשאה להפוך פניה לגד אחד ולאכול, כדאמרן פסח נאכל בשתי חבורות: גמ' על הבתים אשר יאכלו אותו. משמע שני בני אדם אחד בשתי בתים, דאמיט יאכלו אוכל אחד אוכל בשני בתים, אבל אדם אחד אוכל בשני מקומות, כגון בשני חדרים או בשתי חבורות ההופכות פניהן כשתי בתים דמו: יכול יהא. אדם אחד אוכל בשני מקומות: אמרו השמש מתחת ההיכל חול כי תניא ההיא שפתוחות לחול ת"ש וגגו קודש ותסברא והא קתני גגין הללו אין אוכלין שם קדשים ואין שוחטין שם קדשים קלים ואלא קשיא גגו קדש אמר רב חמא בר גוריא לאותן ב' אמות דתנן ב' אמות היה בשושן הבירה אחת על קרן מזרחית צפונית ואחת על קרן מזרחית דרומית זו שעל קרן מזרחית צפונית היתה יתירה על של משה חצי אצבע וזו שעל קרן מזרחית דרומית היתה יתירה עליה חצי אצבע נמצאת יתירה על של משה אצבע ולמה היו אחת גדולה ואחת קטנה שיהיו האומנין נוטלין בקטנה ומחזירין בגדולה כדי שלא יבואו לידי מעילה ותרתי למה לי אחת לכספא ודהבא ואחת לבנינא. תנן החלונות ועובי החומה כלפנים בשלמא החלונות משכחת לה דשויה לקרקע עזרה אלא עובי החומה היכי משכחת לה משכחת לה בבר שורא דכתיב ויאבל חיל וחומה ואמר רבי אחא ואיתימא רבי חנינא שורא ובר שורא: מתני' שתי חבורות שהיו אוכלין בבית אחד אלו הופכין את פניהם הילך ואוכלין ואלו הופכין את פניהם הילך ואוכלין והמיחם באמצע כשהשמש עומד למזוג קופץ את פיו ומחזיר את פניו עד שמגיע אצל חבורתו ואוכל והכלה הופכת את פניה ואוכלת: גמ' מתני' מני רבי יהודה היא דתניא על הבתים אשר יאכלו אותו בהם מלמד שהפסח נאכל בשתי חבורות יכול יהא אוכל בשתי מקומות תלמוד לומר בבית אחד יאכל מכאן אמרו השמש שאכל בזית בצד התנור אי פקח הוא ממלא כריסו ממנו ואם רצו בני חבורה לעשות עמו טובה באין ויושבין בצדו דברי רבי יהודה רבי שמעון אומר על הבתים אשר יאכלו אותו בהם מלמד שהאוכל אוכל בשתי מקומות יכול

מאי לאו דאכלי באיגרא ואמרי באיגרא לא דאכלי בארעא ואמרי באיגרא איני [ו] והתנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן ואמר רב שלא יעקרו מחבורה לחבורה לא קשיא כאן בשעת אכילה כאן שלא בשעת אכילה. ת"ש [ז] אבא שאול אומר עליית בית קדשי הקדשים חמורה מבית קדשי הקדשים שבית קדשי הקדשים כהן גדול נכנס לו פעם אחת בשנה ועליית בית קדשי הקדשים אין נכנסין לה אלא [א] פעם אחת בשבוע ואמרי לה פעם אחת ביובל לידע מה היא צריכה אמר רב יוסף [ג] מהיכל ניקום וניתיב איניש [ח] שאני היכל דכתיב [א] ויתן דוד לשלמה בנו את תבנית האולם ואת בתיו ואת גנזכיו[ו] ועליותיו וחדריו הפנימים ובית הכפורת וכתיב [ב] הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל. ת"ש [ד] הלשכות הבנויות בקודש ופתוחות לחול תוכן חול וגגותיהן קודש תרגמא רב חסדא [ב] בשגגותיהן שוין לקרקע עזרה אי הכי [ג] אימא סיפא בנויות בחול ופתוחות לקודש תוכן קודש וגגותיהן חול ואי ס"ד בשגגותיהן שוין לקרקע עזרה הויא לה מחילות [ה] וא"ר יוחנן מחילות לא נתקדשו כי קאמר רבי יוחנן [ד] בפתוחות להר הבית כי תניא ההיא בפתוחות לעזרה [ו] והתני' ר"י אומר מחילות מתחת ההיכל חול כי תניא ההיא שפתוחות לחול ת"ש [ז] וגגו קודש ותסברא והא קתני [ח] גגין הללו אין אוכלין שם קדשים קדשים ואין שוחטין שם קדשים קלים ואלא קשיא גגו קדש אמר רב חמא בר גוריא לאותן ב' אמות [ט] דתנן ב' אמות היה בשושן הבירה אחת על קרן מזרחית צפונית ואחת על קרן מזרחית דרומית זו שעל קרן מזרחית צפונית היתה יתירה על של משה חצי אצבע וזו שעל קרן מזרחית דרומית היתה יתירה עליה חצי אצבע נמצאת יתירה על של משה אצבע ולמה היו אחת גדולה ואחת קטנה [י] שיהיו האומנין נוטלין בקטנה ומחזירין בגדולה כדי שלא יבואו לידי מעילה ותרתי למה לי אחת לכספא ודהבא ואחת לבנינא. תנן החלונות ועובי החומה כלפנים בשלמא החלונות משכחת לה דשויה לקרקע עזרה אלא עובי החומה היכי משכחת לה משכחת לה בבר שורא דכתיב [יא] ויאבל חיל וחומה [יב] ואמר רבי אחא ואיתימא רבי חנינא שורא ובר שורא: מתני' שתי חבורות שהיו אוכלין בבית אחד אלו הופכין את פניהם הילך ואוכלין ואלו הופכין את פניהם הילך ואוכלין [יג] והמיחם באמצע כשהשמש עומד למזוג קופץ את פיו ומחזיר את פניו עד שמגיע אצל חבורתו ואוכל והכלה הופכת את פניה ואוכלת: גמ' מתני' מני רבי יהודה היא [יד] דתניא [טו] על הבתים אשר יאכלו אותו בהם [טז] מלמד שהפסח נאכל בשתי חבורות יכול יהא אוכל בשתי מקומות תלמוד לומר [יז] בבית אחד יאכל מכאן [יח] אמרו השמש שאכל בזית בצד התנור אי פקח הוא ממלא כריסו ממנו ואם רצו בני חבורה לעשות עמו טובה באין ויושבין בצדו דברי רבי יהודה רבי שמעון אומר על הבתים אשר יאכלו אותו בהם מלמד שהאוכל אוכל בשתי מקומות יכול

לא נצרכה אלא לאותן שתי אמות.

לא נצרכה אלא לאותן שתי אמות. היו מונחות בגגו של היכל להא שער מזרחי שעליו (ג) שומן הבירה לורה מחת משערי העזרה היה חלא ה"ק כמו שמותו שער מזרחי היה מקודש להניח שם כלי קודש כמו כן גגו של היכל קודש דקאמר היינו להניח שם כלי קודש ולא שיהיו כלי קודש לריכין מקום מקודש כדמוכח בכמה דוכתי חלא הך קדושה חית להו להניחם שם:

ומר

מסורת הש"ס
עם הוספות

ו) לקמן דף קיט:, ז) תוספתא פרק ו דכלים, ח) [עיין תוספות שבועות יז: ד"ה וטומא], ט) מעשר שני פרק ג משנה ו זבחים טו. יומא כה., י) לעיל סו: תמיד כז:, יא) תוספתא דכלים פרק ו, יב) שם, יג) [שבועות דף יז:], יד) מנחות נא. בכורות לט: כלים פרק יז [משנה טו], טו) מכילתא פרשת בא, כ) לקמן פט:, ל) [סוטה טו.].

הגהות הב"ח

(ו) רש"י ד"ה כי אמרה וכו' בחלו דגריס. נ"ב סוף דף ס"ז וע"ס: (ב) תוס' ד"ה לא נגרסה וכו' דהא שער מזרחי שעליו צורת שושן הבירה אמת מעשרי כל"ל:

תורה אור השלם

א) וַיִּתֵּן דָּוִיד לִשְׁלֹמֹה בְּנוֹ אֶת תַּבְנִית הָאוּלָם וְאֶת בָּתָּיו וְגִנְזָכָיו וַעֲלִיֹּתָיו וְחֻדָּרָיו הַפְּנִימִים וּבֵית הַכַּפֹּרֶת: [דברי הימים א כח, יא]

ב) הַכֹּל בִּכְתָב מִיַּד יְיָ עָלַי הִשְׂכִּיל כֹּל מַלְאֲכוֹת הַתַּבְנִית: [דברי הימים א כח, יט]

ג) חָשַׁב יָיָ לְהַשְׁחִית חוֹמַת בַּת צִיּוֹן נָטָה קָו לֹא הֵשִׁיב יָדוֹ מִבַּלַּע וַיַּאֲבֶל חֵל וְחוֹמָה יַחְדָּו אֻמְלָלוּ: [איכה ב, ח]

ד) וְלָקְחוּ מִן הַדָּם וְנָתְנוּ עַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת וְעַל הַמַּשְׁקוֹף עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר יֹאכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם: [שמות יב, ז]

ה) בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ: [שמות יב, מו]

ליקוטי רש"י

[ההתחלה בדף פה:]

אחת לכספא ודהבא. כשמתנין עם לורפי זהב לעשות טבלא בת חמש על חמש בת עשר בחמה של משה עושין חומה למדת החמה היתירה עליה חלי חלבע ולא בחומה שיתירה עליה חלבע לפי שחומנות יקרה היא ואין טוב להפסידן כל כך [מנחות צח ע"א]. שמלאכת טובה היא. ואחת לבנינא. לחומה טוטלין בשל משה ומחזירין בחומה שיתירה עליה חלבע [בכורות מ ע"א]. תנן החלונות. שמחומת ירושלים ושוני רחב החומה בגובה כלפנים ומע"ג לנעוני העזרים לא תמרן הכי החם כדמפרש טעמא בגמרא מפני המלורעים [לעיל פה:]. עובי חלל החלונות שבחומות העזרה סביב מבפנים ועובי החומה בראשה למעלה [זבחים נו.]. ממלא כריסו ממנו. כדחמרי' וכו' שאין האוכל אוכל בשתי מקומות [לקמן פט ע"ב].

עין משפט
נר מצוה

קטו א מיי' פ"ו מהל' בית הבחירה הלכה כג:
קי ב מיי' פ"ו מהל' בית הבחירה הל' ז:
קיא ג שם הלכה ח:
קיב ד שם הלכה ט:
קיג ה מיי' פ"ח מהל' מעילה הלכה ה:
קיד ו מיי' פ"ה מהל' בית הבחירה הל' ג:
קטו ז מיי' פ"ט מהל' ק"פ הלכה ג:
קטז ח שם הלכה ד:
קיז ט שם הלכה ו:

גליון הש"ס

גמרא שאני היכל. עיין שבועות יז ע"ב תוד"ה וטומא:

הגהות וציונים

ו] וגנזכיו כצ"ל (גליון):
ז] צ"ל עליה (רש"ש):
ח] צ"ל המשמש לשתיהן (דבש תמר):

רבינו חננאל

מאי לאו דאכלין הפסח בגג ושם קראו את ההלל דאלמא הגג נתקדש דאין לנו רשות לאכול את הפסח אלא במקום קדוש. ושני' כגון שאכלו הפסח בארץ ועלו בגג לקרות את ההלל. והא דתנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן פי' שלא יעברו מחבורה לחבורה התם בשעת אכילה אבל בקריאת ההלל שרי: ת"ש מהא דתנן בתחלת כלים אבא שאול אומר עליו' בית הקדשי' חמורה מבית קדשי הקדשים כו' הרי העליות נתקדשו. ודחי רב יוסף וכי מהיכל ניתיב איניש כלומר שאני היכל דרחמנא גזר הכי שנא' ויתן דוד לשלמה בנו את תבנית האולם וגו' וכתי' הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל: ת"ש מהא דתנן במעשר שני פ"ג הלשכות הבנויות בקדש ופתוחות לחול תוכן חול וגגותיהן קדש הנה הגגות נתקדשו. ומשני רב חסדא הגגות הללו שוין לקרקע עזרה וכקרקע הן חשובין. אי הכי אימא סיפא בנויות בחול ופתוחות בקדש תוכן קדש וגגותיהן חול ואי ס"ד בשוין גגות הללו לקרקע עזרה הויא להו מחילות ואמר רבי יוחנן מחילות לא נתקדשו אמאי תנן תוכן קדש. כי אמר ר' יוחנן בפתוחות להר הבית כי תניא ההיא בפתוחות לעזרה ר' יהודה אומר מחילות שתחת ההיכל חול ושני' בפתוחות לחול: ת"ש וגגו של היכל קדש ומתמהי' ותסברא גגין מי קדשי והא קתני סיפא גגין הללו אין אוכלין שם קדשי קדשי' ואין שוחטין שם קדשי' קלים ואלא קשיא וגגו של היכל קדש. ושני' באותן שתי אמות כלומר הא דתניא גגו של היכל קדש באותן ב' אמות כדתנן במסכת כלים פט"ז שתי אמות היו בשושן הבירה אחת על קרן מזרחית צפונית ואחת על קרן מזרחית דרומית. יש מי שאומר

מדת ב' אמות של כסף או של זהב כגון שרביט היו עשויות ומונחות באותו מקום ובהן היו משערין ונותנין לאומנין ולוקחין. ויש אומרים מקום היה בנוי בבית המקדש צורת שושן הבירה ועשו בה בנין אמה אחת כמדת משה רבינו שעשה בה כל כלי הקודש ותוספת חצי אצבע בקרן מזרחית בנין אמה ואחרת יתירה עליהן בקרן מזרחית דרומית. ומפורש במנחות פרק שתי הלחם נילושות אחת אחת כיון שהביא משנה זו גרסה ופרקה פירש ענין שושן הבירה הנזכר בה תנן התם במדות פ"א (מ"ג) שער המזרחי ועליו שושן הבירה צורה מאי טעמא רב יצחק בר אבדימי ורב חסדא חד אמר כדי שידעו מהיכן באו כלומר בעונותיכם גליתם לבבל ועתה משם עליתם וכל זמן שרואין אותה הצורה זוכרין הגלות והדורות הבאין מספרין לבניהם וחד אמר כדי שתהא אימת מלכות עליהן כלומר אע"פ שאנו כאן תחת מלכות פרס אנו רבי ינאי אמר לעולם תהא אימת מלכות עליך שנא' וירדו כל עבדיך אלה אלי וגו' ולא כתיב וירדת אתה ר' יוחנן אמר מהכא ויד ה' היתה אל אליהו וישנס מתניו. ועלהו לתרופה חזקיה אמר להתיר פה אלמים בר קפרא אמר להתיר פה עקרות לקבל הריון ואמרינן עלה ושתי אמות למה חד לדהבא וכספא וחדא לבנינא כלומר כשנותנין לאומנין כותל לבנות דבר קצוב כך וכך אמה בכך וכך דמים נותנין אמה באמה הקטנה והן בונין באמה הגדולה כדי שלא יהנו מן ההקדש יתר מכדי מלאכתן ויבואו לידי מעילה וכן בכלי זהב כגון השולחן והמנורה וכיוצא בהן והחצוצרות וכיוצא בהן. פי' חומה שוה בקרקע עזרה כגון בר שורא והוא החל שעושין החל נמוך והחומה שחרץ ממנה גבוהה וזה נקרא חל וזו נקראת חומה: מתני' שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד אלו הופכין את פניהם ואוכלין וכו'. פירוש משנתנו פסח אחד וחלקוהו ואוכלין אותו בשתי חבורות. אוקימנא לרבי יהודה דתני בבית אחד יאכל ולא בשני בתים וכתיב קרא אחרינא אשר יאכלו אותו בהם מכאן שהפסח נאכל בשתי חבורות רבי שמעון אומר על הבתים אשר יאכלו אותו בהם מלמד שהאוכל

כלומר, אין המשנה עוסקת בלשכות שבתוך העזרה, אלא במחילות שתחת קרקע העזרה, הפתוחות להר הבית, ונמצא שגגותיהם של מחילות אלו שוות לרצפת העזרה, ועל כן נתקדשו, אך גגותיהם של הלשכות שבתוך העזרה אכן לא נתקדשו לדעת רב.

מקשה הגמרא, **אִי הָכִי** - אם כן, שהמשנה עוסקת במחילות שתחת העזרה, **אֵימָא** - אמור ופרש את **סֵיפָא** של המשנה, שהרי שנינו שם, שאם היו הלשכות **בְּנויוֹת בַּחוֹל** - בהר הבית, **וּפְתוּחוֹת לַקּוֹדֶשׁ** - לעזרה, אזי **תּוֹכָן** של הלשכות **קוֹדֶשׁ** כעזרה[יב], ואילו **גַּגּוֹתֵיהֶן חוֹל**. **וְאִי סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - ואם תעלה על דעתך לומר שמדובר **בְּלשכות שֶׁגַּגּוֹתֵיהֶן שָׁוִין לְקַרְקַע עֲזָרָה**, אם כן מדוע 'תוכן קודש', **הָוְיָא לָהּ** - הרי הן **מְחִילוֹת**, **וְאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן**, **שְׁמְחִילוֹת** שתחת העזרה **לֹא נִתְקַדְּשׁוּ** בקדושת עזרה.

מתרצת הגמרא, **כִּי קָאָמַר** - באיזה אופן אמר **רַבִּי יוֹחָנָן** שמחילות אינן קדושות, **בִּפְתוּחוֹת לְהַר הַבַּיִת**, שאז אינן קדושות אפילו בקדושת הר הבית[יג], **כִּי תַּנְיָא הַהִיא** - ואילו מה ששנינו שלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש קדושות בקדושת העזרה, היינו **בִּמחילות הפְּתוּחוֹת לָעֲזָרָה**[יד].

שבה הגמרא ומקשה, **וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, מְחִילוֹת שמִּתַּחַת הַהֵיכָל** דינם כחול. וסברה הגמרא שמחילות אלו פתוחות לעזרה[טו], ואף על פי כן סובר רבי יהודה שאין בהן קדושה.

מתרצת הגמרא, **כִּי תַּנְיָא הַהִיא** - ברייתא זו עוסקת במחילות שתחת ההיכל **שֶׁפְּתוּחוֹת לַחוֹל** - להר הבית[טז], אבל מחילות הפתוחות לעזרה קדושות הן.

הגמרא מקשה על **הַמְשֵׁךְ** מהמשך דברי הברייתא:

תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה שלא כדברי רב. שנינו בהמשך הברייתא, רבי יהודה אומר, מחילות שתחת ההיכל חול, **וְגַגּוֹ** של ההיכל **קוֹדֶשׁ**. והרי זה שלא כדברי רב, הסובר ש'גגין ועליות לא נתקדשו'[יז].

דוחה הגמרא, **וְתִסְבְּרָא** - וכי סבור אתה לפרש הדברים כפשוטם, שגגו של ההיכל קדוש בקדושת היכל, **וְהָא קָתָנֵי** - והרי שנינו בברייתא, **גַּגִּין** [-גגות] **הַלָּלוּ** שבעזרה ולשכותיה, **אֵין אוֹכְלִין שָׁם קָדְשֵׁי קָדָשִׁים, וְאֵין שׁוֹחֲטִין שָׁם קָדָשִׁים קַלִּים**[יח]. דהיינו, שאינם קדושים בקדושת העזרה, וכדברי רב.

מבררת הגמרא, **וְאֶלָּא קַשְׁיָא** - אם כן יקשו דברי רבי יהודה, שאמר שגגו של ההיכל קדש.

מבארת הגמרא, **אָמַר רַב חָמָא בַּר גּוּרְיָא**, כוונת רבי יהודה היא שגגו של ההיכל קדוש **לְעִנְיַן** כך שניתן להניח בו את **אוֹתָן שְׁתֵּי אַמּוֹת** - שני מוטות ששימשו לצורך מדידת בנין בית המקדש[יט]. וכמו כן הניחו בגג ההיכל שאר כלי קודש הצריכים לבנין, אך לא את אלו הצריכים למזבח.

הגמרא מביאה משנה שבה נתבאר עניינן של שתי אמות אלו: **דְּתָנַן** - שכך שנינו במסכת כלים (פי"ז מ"ט), **שְׁתֵּי אַמּוֹת** - שני מוטות באורך אמה[כ], **הָיָה** בבית המקדש, **בְּלשכה** ששמה **'שׁוּשַׁן הַבִּירָה'**, שהיתה בנויה על גובה שער המזרחי[כא] [של העזרה[כב]]. **אַחַת** מן האמות היתה מונחת שם **עַל קֶרֶן מִזְרָחִית צְפוֹנִית, וְאַחַת עַל קֶרֶן מִזְרָחִית דְּרוֹמִית. אמה זו שֶׁהיתה מונחת עַל קֶרֶן מִזְרָחִית צְפוֹנִית, הָיְתָה** מידתה **יְתֵירָה עַל** אמה **שֶׁל מֹשֶׁה** [-אמה רגילה שאורכה ששה טפחים[כג]] בשיעור **חֲצִי אֶצְבַּע, וְאמה זו שֶׁעַל קֶרֶן מִזְרָחִית דְּרוֹמִית הָיְתָה** מידתה **יְתֵירָה עָלֶיהָ** - על האמה הראשונה, בשיעור **חֲצִי אֶצְבַּע, נִמְצֵאת** האמה השניה **יְתֵירָה עַל** אמה **שֶׁל מֹשֶׁה** בשיעור **אֶצְבַּע**. דהיינו, שהיה שיעורה ששה טפחים ואצבע[כד].

מבררת המשנה, **וְלָמָּה הָיוּ** צריכים לאמה **אַחַת גְּדוֹלָה** ואמה **אַחַת קְטַנָּה**, ולא היה די להם באמה של משה, דהיינו, באמה רגילה בת ששה טפחים.

מבארת המשנה, טעם הדבר הוא כדי **שֶׁיִּהְיוּ הָאוּמָנִין** שנשכרו על ידי הגזבר לעשות מלאכה בבית המקדש, **נוֹטְלִין** את שכרם **בַּקְּטַנָּה** - לפי מידת האמה הקטנה של משה, **וּמַחֲזִירִין בַּגְּדוֹלָה** - לפי מידה אחת מן האמות הגדולות. כלומר, שהיה הגזבר מתנה עמהם, כך וכך אמות תבנו לבדק הבית, בכך וכך דמים עבור כל אמה, לפי מידת אמה בת ששה טפחים, ואילו הם היו בונים בפועל לפי מידה אחת

יב. בגדרי ודיני לשכות אלו, הבנויות בחול ופתוחות לקודש, ראה 'ילקוט ביאורים'.

יג. שכן רבי יוחנן אמר מימרא זו (לעיל סז:) לענין שילוח בעל קרי מהר הבית, וכך אמר שם, 'מחילות לא נתקדשו, ובעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות'. וכוונתו בזה, שהמחילות הפתוחות להר הבית לא נתקדשו בקדושת הר הבית, ולפיכך אף שבעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות, דהיינו מן העזרה שהיא 'מחנה שכינה' ומהר הבית שהוא 'מחנה לויה', מכל מקום רשאי הוא לשהות במחילות הפתוחות להר הבית, שדינן כדין מחנה ישראל. רש"י (ד"ה כי ממרה). וראה עוד בדין מחילות הפתוחות להר הבית ב'ילקוט ביאורים'.

נמצא שעתה מתפרשים דברי המשנה 'תוכן חול' שלא כפי שנתפרשו מתחילה, שכן לעיל סברה הגמרא שהמשנה עוסקת בלשכות הבנויות בעזרה ופתוחות להר הבית, ודין קדושתן כדינו של הר הבית [ונקראים 'חול' כלפי קדושת העזרה], אמנם לאחר שנתבאר שהמשנה עוסקת במחילות הפתוחות להר הבית, מעתה אין הן קדושות אפילו כקדושת הר הבית, אלא דינן כ'חול' ממש.

יד. לְפיכך נקטה המשנה 'פתוחות', לפי שדין המחילות נקבע אחר המקום שהן פתוחות אליו. רש"י (ד"ה כי תניא).

הקשו התוספות (לעיל סז: ד"ה מחילות), כיצד סובר רבי יוחנן שמחילות לא נתקדשו, הרי מבואר במסכת זבחים (כד.) שדוד המלך קידש את העזרה עד התהום. ותירצו, שדוד קידש את המחילות רק באופן שפתוחות לקודש, כמבואר בסוגייתנו. וכן תירץ בתוספות הרשב"א כאן (ד"ה ואמר). אלא שתמה על כך, אם כן, מדוע הוצרך דוד לקדש עד התהום, הרי אף אם לא היה מקדש את המחילות היתה חלה עליהן קדושה כשפתוחות לקודש, כדין לשכות העזרה, שאף כשהם בנויות בחול אם הן פתוחות לקודש חלה עליהן קדושה. וראה עוד בענין זה ב'ילקוט ביאורים'.

טו. שהרי תחת ההיכל הן, וההיכל סמוך לעזרה ולא להר הבית.

טז. והיינו שהן מהלכות תחת ההיכל וקודש הקדשים לצד מערב, ונמשכות תחת 'אחורי בית הכפורת' [הוא מקום ברוחב אחת עשרה אמה, מאחורי קודש הקדשים, וקדוש היה בקדושת העזרה], ונפתחות להר הבית מחוץ לעזרה. רש"י (ד"ה והמניח).

יז. וְאי אפשר לתרץ כאן כפי שתירצה הגמרא מקודם לכן 'מהיכל ניקום וניתיב איניש' וכו', שכן במקרא שהביאה הגמרא שם מבואר שנתקדשו עליותיו של ההיכל, אך לא נתבאר שם שנתקדש גגו ['גג' היינו המקום שמעל תקרת ההיכל, כשאין בנוי עליו מאומה, 'עליה' היינו חדרים הבנויים מעל ההיכל]. רש"י (ד"ה מ"ש).

יח. רֹאשׁ הערה לעיל (פה: סוף העמוד), לענין דין לשכות אלו לאכילת קדשים קלים.

יט. שהניחו אותם בגובה השער, שהוא ב'גגין ועליות', כמבואר בדברי הגמרא בסמוך. רש"י (ד"ה לשומן).

אין כוונת הגמרא שאותן שתי אמות היו מונחות בגג ההיכל, שהרי מבואר בדברי הגמרא להלן שהיו מונחות מעל אחד משערי העזרה, אלא כוונתה שכשם שגובהו של אותו שער היה מקודש לענין כך שהונחו בו שתי האמות, כך גג ההיכל נתקדש לענין הנחת כלי קודש. תוספות (ד"ה לשומן). וכתבו עוד, שאף על פי שאין כלי קודש צריכים הנחה במקום מקודש, מכל מקום היו נוהגים להניחם במקומות שיש בהם איזו קדושה, כעליות וגגין.

כ. עשויות כסף או זהב. רבינו חננאל (ד"ה יש).

כא. 'חדר אחד היה בנוי על שער המזרחי של עזרה ומצוייר כתבנית שושן הבירה'. רש"י במסכת מנחות (נא. ד"ה נשומן). ומבואר שם בגמרא שעשו כן בגזירת המלכות. אלא שנחלקו אמוראים בטעם הדבר שגזרה המלכות כן. יש הסובר שהוא כדי שיזכרו להודות למלכות פרס שהוציאום משם והרשום לעלות לארצם ולבנות בית המקדש, ויש הסובר שהוא כדי שתהא אימת מלכות פרס עליהם ולא ימרדו בהם [כן ביאר רש"י שם. אמנם רבינו חננאל כאן (ד"ה ויש) מפרש שעשו את צורת 'שושן הבירה' מרצונם, ונחלקו האמוראים האם טעם הדבר שעשו כן הוא כדי שיזכרו הגלות והיציאה משם, או כדי להזכיר לעצמם שלא למרוד במלכות].

כב. כן כתב רש"י במסכת מנחות (שם), שלשכת 'שושן הבירה' היתה בנויה על שער המזרחי של העזרה. וכן כתבו התוספות כאן (ד"ה לשכת). והרש"ש (מנחות שם) תמה על כך, שהרי במסכת מדות (פ"ג מ"ג) מפורש שהיה זה אחד משערי הר הבית [אמנם בפירושו (מדות שם) הביא הרש"ש את דעת הר"ש, המבאר את דברי המשנה לענין שערי העזרה].

כג. כתב רש"י במסכת בכורות (מד. ד"ה נמצאת), שבהכרח הכוונה בזה לאמה סתם בת ששה טפחים, שתיקן אותה משה, ולפיכך נקראת על שמו, ולא לאמתו של משה עצמו ['אמה' היא שיעור האורך שבין מרפקו של אדם ועד סוף האצבע הנקראת 'אמה'], שהרי ארכו של משה היה עשר אמות, ובודאי היתה אמת ידו ארוכה יותר מששה טפחים.

כד. כתב רבינו חננאל (ד"ה ויש), שיש הסוברים שאין מדובר במוטות באורך אמה שהיו מונחות ב'שושן הבירה', אלא שבנו שם שני מבנים קטנים, כל אחד באורך אמה, האחד בקרן מזרחית צפונית, והיה אורכו אמה וחצי אצבע, ואילו השני בקרן מזרחית דרומית, והיה אורכו אמה ואצבע.

מאי לאו דאכלי ליה בגגין. תלמ"ש גגי ירושלים נתקדשו: אין מפטירין. כשהגיע זמנו להפטר מן הסעודה, דהיינו אחר הפסח שהוא נאכל באחרונה על השבע, שכן חובת כל הקרבנות, כדקיימא לן (ג' חולין דף קלב:) למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין, אין נפטרין על ידי אפיקומן: ואמר רב. אפיקומן לשון הוציאו כליכם מכאן, ונלך ונאכל עוד בחבורה אחרת: שלא בשעת אכילה. קריאת ההלל נאחר אכילה: פעם אחת בשנה. דיוה"כ, לקטורת ולהזיית בין הבדים: בשבוע. בשמיטה: מה היא צריכה. שמא תבקע המומה ונריכה תיקון, תלמ"ש עליות נתקדשו: שאני היכל. דכתיב ביה ועליותיו, וכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל, תלמ"ש קדוש: בקודש. בעזרה: ופתוחות לחול. שאין להם פתח לעזרה תלמ"ש להר הבית: תוכן חול. בקדושת הר הבית ולא בעזרה, דבאר פתיחה חזיל: בשגגותיהן שוין לקרקע עזרה. שהלאכות בנויות מחילות תחת הקרקע, הלכך גגיס לידהו הוו להו כי מרעא: כי אמרה רבי יוחנן. להא דמחילות לא נתקדשו, בפתוחות לחול ב

מן האמות הגדולות[כה]. וטעם הדבר שעשו כן, **כְּדֵי שֶׁלֹּא יָבוֹאוּ** האומנים **לִידֵי מְעִילָה** בהקדש[כו], שאילו היו עושים לפי אותה מידה שנתחייבו בה היה מקום לחשוש שמא יפחתו מעט, ויהנו מן ההקדש יותר ממה שעשו, ולפיכך היו מוסיפים על **תנאם** משלהם.

מבררת הגמרא, **וְתַרְתֵּי לָמָּה לִי** - מדוע הוצרכו לשתי אמות גדולות, הרי די היה שיתחייבו האומנים לפי אמה של משה ויתנו לפי אמה אחת הגדולה ממנה.

מבארת הגמרא, אמה **אַחַת** הוצרכה **לְכַסְפָּא וְדַהֲבָא** - למלאכת כסף וזהב[כז], שאומנות יקרה היא, ולא רצו להפסיד את האומנים העוסקים בה יותר מדי, ועל כן נטלו מהם לפי אמה שהיתה גדולה משל משה רק בחצי אצבע, **וְאמה אַחַת** הוצרכה **לִבְנְיָנָא** - למלאכת בנין אבנים, שאינה יקרה כל כך, ועל כן היו נוטלים בה מן האומנים לפי אמה שהיתה גדולה משל משה באצבע.

הגמרא מנסה להוכיח ממשנתנו ש'עליות וגגין נתקדשו' ושלא כרב: **תְּנַן** - שנינו במשנה, **הַחַלּוֹנוֹת** של העזרה[כח], **וְעוֹבְיֵי הַחוֹמָה** שלה, נידונים **כִּלְפָנִים.** מבררת הגמרא, **בְּשֶׁלָּמָא** - מיושב הדבר לגבי **הַחַלּוֹנוֹת,** דמַשְׁמַע **לָהּ** - שיש למצוא אופן שיתקדשו בקדושת העזרה, אף אם נאמר ש'גגין ועליות לא נתקדשו', **דְּשַׁוְיָהּ** - כששוים הם בגובהם **לְקַרְקַע הָעֲזָרָה**[כט], ולפיכך אינם נידונים כ'גגין ועליות', **אֶלָּא עוֹבְיֵי הַחוֹמָה הֵיכִי מַשְׁמַע לָהּ** - כיצד יש למצוא אופן שתחול עליו קדושה, אם לא נתקדשו הגגות.

מבארת הגמרא, **מַשְׁמַע לָהּ** - יש למצוא אופן שתחול קדושה על ראש החומה, אף אם נאמר ש'גגין ועליות לא נתקדשו', **בְּבַר שׁוּרָא** - בחומה קטנה הסמוכה לחומה הגדולה מבפנים, שגובהה שוה במקומות מסויימים לקרקע העזרה[ל], ועל כן חלה עליה קדושתה.

ומביאה הגמרא ראיה לכך שהיו עושים חומה קטנה לפנים מן הגדולה. **דִּכְתִיב** (מיכה ג ח) 'וַיַּאֲבֵל חֵיל וְחוֹמָה'[לא], **וְאָמַר רַבִּי אֶחָא** בביאור מקרא זה, **וְאִיתֵּימָא** - ויש אומרים שאמר זאת **רַבִּי חֲנִינָא,** שכוונת המקרא היא **לְשׁוּרָא** - חומה גדולה, **וּבַר שׁוּרָא** - חומה קטנה[לב].

★ ★ ★

משנה

המשנה עוסקת בדיני אכילת הפסח בחבורה:

שְׁתֵּי חֲבוּרוֹת של אוכלי פסח אחד, **שֶׁהָיוּ אוֹכְלִין** את בשר הפסח **בְּבַיִת אֶחָד**[לג], **אֵלּוּ** - בני חבורה אחת, רשאים שיהיו **הוֹפְכִין אֶת פְּנֵיהֶם הֵילָךְ** - לצד אחד **וְאוֹכְלִין** את חלקם בבשר הפסח, **וְאֵלּוּ** - בני החבורה האחרת, רשאים שיהיו **הוֹפְכִין אֶת פְּנֵיהֶם הֵילָךְ** - לצד שכנגדו **וְאוֹכְלִין** את חלקם בבשר הפסח[לד]. ואף על פי שבשחיטתו היו כולם בחבורה אחת, אינם חייבים להסב יחד באכילתו[לה], הואיל והפסח נאכל בשתי חבורות ואפילו בשני בתים[לו]. **וְהַמֵּיחָם** שיש בו מים חמים למזיגת היין[לז], רשאים להעמיד אותו **בָּאֶמְצַע** החדר[לח], אף שהוא חוצץ בין החבורות[לט]. אמנם **כְּשֶׁהַשַּׁמָּשׁ** שהתחיל לאכול מבשר הפסח עם

כה. כגון, אם התחייבו לבנות מאה אמות, שהן שש מאות טפחים, היו בונים בפועל מאה אמות ועוד מאה אצבעות [שהן עשרים וחמשה טפחים, דהיינו שהוסיפו על מאה האמות עוד ארבע אמות וטפח], לפי שהיו מוסיפים שיעור אצבע לכל אמה [כלומר, שכאשר היו הגזברים צריכים לבנות מאה וארבע אמות וטפח, היו אומרים לאומנים שיבנו מאה אמות, וממילא היו מוסיפים כפי השיעור הנ"ל].

כו. כתבו התוספות במסכת מנחות (פ: ד"ה שאין), שאין הכוונה בדווקא שלא יבואו לידי מעילה, שהרי כלל הוא בידינו (ב"מ נו.) ש'הקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה מחולל', אלא הכוונה היא שלא היו האומנים רוצים ליהנות משל הקדש. וראה ב'ילקוט ביאורים' שהרמב"ם חולק בזה.

כז. ואותה אמה היתה מונחת בקרן מזרחית צפונית, וסימנך 'מצפון זהב יאתה' (איוב לז כב), דהיינו, שהאמה המונחת בצפון שימשה למדידת כלי זהב. תוספות (מנחות שם ד"ה מדלמ).

כח. כן מתבאר מדברי הגמרא בסמוך, שמפרשת את כוונת המשנה 'החלונות ועובי החומה כלפנים' לענין חלונות העזרה וחומתה. ובטל תורה (ד"ה כשלמא) הקשה מכאן על דברי רש"י לעיל (פה: ד"ה המלונות), שפירש את דין המשנה לענין החלונות של חומת ירושלים. וראה במנחת חינוך (מלוה שסג אות ה) שיישב הענין על פי דרכו שם.

כט. שקרקע העזרה היה הולך ועולה [ולפיכך היו מדרגות בין 'עזרת ישראל' ל'עזרת הכהנים', ובין 'עזרת הכהנים' ל'אולם'], ולפיכך יתכן הדבר שהחלונות שבמקומות הנמוכים בעזרה יהיו שוים בגובהם לרצפת העזרה במקומות הגבוהים. על פי דברי רש"י (ד"ה גר שומע).

ל. והיינו משום שגובה העזרה לא היה שוה בכל מקום, אלא מגביה והולך. ראה הערה לעיל.

לא. הכוונה בזה, שגרם הקדוש ברוך הוא ל'חיל' ול'חומה' של ירושלים להיות אבלים.

לב. 'חיל' הוא החומה הקטנה, ו'חומה' היא החומה הגדולה. רבינו חננאל (ד"ה פי').

לג. הנידון במשנה הוא לגבי חבורות, מפני שדרך אכילת הפסח היא בחבורת אנשים, כמבואר בחינוך (מלוה ה) שענין מצות קרבן פסח הוא 'שמתקבצין אנשים מישראל לחבורות ולוקחין מן השוק או מביתם גדי אחד או שה וכו', ואחר כך לערב אוכלין אותו בין כולם'. אכן דין זה שבמשנה נאמר גם באופן ששני בני אדם נמנו על פסח אחד ונחלקו לאכילתו, כמבואר בדברי רש"י (ד"ה טלא). [ובאופן זה מדובר ששניהם נחלקו אחר השחיטה שהרי לדעת רבי יהודה, התנא של משנתנו, אין שוחטים את הפסח על היחיד, וכמבואר בגמרא לקמן (עא.) ובמכילתא דרשב"י (יב ד) שלמד מן הכתוב (שמות יב ד) 'ולקח הוא ושכנו' שכל חבורה וחבורה לוקחת שה לעצמה אבל יחיד אינו שוחט את הפסח שנאמר (דברים טז ה) 'לא תוכל לזבוח את הפסח באחד'].

לד. לפי רש"י (ד"ה שתי ד"ה אלו) הלשון 'שתי חבורות' במשנה זו היינו שתי חבורות של אוכלי פסח אחד, ומדובר בקרבן שלקחוהו חבורה אחת של מנויים ונחלקו לאוכלו בשתי חבורות, ובאה המשנה להשמיענו, שכיון שהפסח נאכל בשתי חבורות אין המנויים חייבים להסב יחדיו, אלא רשאים להיחלק לשתי קבוצות ולהפוך פניהם אילך ואילך ולאוכלו. אולם בדרך כלל הלשון 'חבורה' בקרבן פסח היינו שבני חבורה אחת נמנים על קרבן פסח לשחיטתו וגם לאכילתו, ולקמן (עא:) שנינו לשון 'שתי חבורות' באופן ששתי החבורות שחטו שני פסחים וכל חבורה אוכלת את פסחה. וכן ברש"י לעיל (פה: ד"ה מחנורה) לגבי איסור הוצאה מחבורה מבואר שמדובר שם בשתי חבורות של שני פסחים בבית אחד. וכתב המאירי (ד"ה ומ"מ), שאכן גם את משנתנו אפשר לפרש להלכה בדרך זו ולהחמיר היא באה, כלומר, 'שתי חבורות' ששחטו שני פסחים ובאו לאוכלם בבית אחד, חייבים בני החבורות להפוך את פניהם כדי שלא יראה כאילו נתערבבו בני החבורות וחבורה אחת אוכלת מבשר הפסח של חבורה אחרת, ואינם רשאים לישב אלו כנגד אלו כדי שלא יהיו נראים כבני חבורה אחת. וכן נקט התוספות יום טוב (פ"ז מ"ג) בדעת הרמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ג). וכעין זה כתב רבינו דוד (ד"ה ויומר), שיותר נראה לפרש שמשנתנו עוסקת בשתי חבורות שכל אחת אוכלת בפני עצמה, הן חבורה של פסח אחד שנחלקו לאכילתו בשתי חבורות, והן שתי חבורות של שני פסחים, שמכיון שהפסח נאכל בשתי חבורות והיחיד אינו רשאי לאוכלו בשני מקומות, לפיכך חייב כל אחד מבני החבורות להפוך פניו כלפי בני חבורתו ולא כלפי הצד של החבורה השניה, שהואיל והתחילו לאכול את הפסח אסור לבני חבורה אחת להתערב עם בני החבורה השניה.

לה. יתכן שרצונם להיחלק משום שלכל חבורה יש קערה וכלי אכילה, מצות ויין, בפני עצמה. מהר"ז בינגא (הגהה ו).

לו. רש"י (ד"ה אלו), וכמבואר בגמרא בדעת רבי יהודה. אכן הקשה התוספות יום טוב (פ"ז מ"ג), מדוע לא שנה התנא במשנתנו את דינו לגבי שני בתים, ובכך היה משמיענו הלכה מחודשת יותר, שחבורה אחת רשאית להיחלק אף לשני בתים. ותירץ שהתנא העדיף להביא את הדין של שתי חבורות שנחלקו לאכילתו בבית אחד, כדי להשמיענו חידוש בדינו של שמש האוכל עמהם שיכול למזוג מים לבני החבורה השניה ואין חוששים שמא ישכח לסגור את פיו.

לז. במיחם היו מחממים מים למזיגת היין, שכן היה דרכם למזוג את יינם במים חמים. רש"י (ד"ה והמיחם) ומאירי (ד"ה ומה). והיינו משום שיין 'חי' טעמו חריף ואינו ראוי לשתיה בלא תוספת מים, ונחלקו רבי אליעזר וחכמים (ברכות נ:) אם ברכתו 'בורא פרי הגפן' או 'בורא פרי העץ', אבל יין 'מזוג' שנתנו בו מים, כשיעור המבואר בגמרא (שבת עז.), ראוי הוא לשתיה. ומובא בגמרא לקמן (קמ:) שהשותה ארבע כוסות יין שאינו מזוג יצא ידי חובת מצות ארבע כוסות אבל ידי חירות לא יצא ואין מצותו שלימה. והנה בגמרא (שבת יח: עירובין נט: ערכין טז:) מובא שדרכם היה למזוג את היין במים חמים או במים צוננים. אכן בירושלמי (ע"ז פ"ד ה"ג) [ע"פ מה שכתב הרמב"ן (ע"ז נח: ד"ה ויין)], מבואר שיין מזוג במים חמים נחשב מתוקן לשתיה ולא היו רגילים לשתות יין מזוג במים צוננים, וכן כתב המאירי (ע"ז שם ד"ה יין), שבזמנם היתה מזיגת היין במים חמים, ואילו למזיגה בצונן היו קוראים 'מזיגה שאינה ראויה'.

לח. התוספות (קיט: ד"ה אמר) גרסו במשנה 'והשמש באמצע', ופירשו שכוונת התנא שבני החבורות הופכים את פניהם אילך ואילך והשמש צריך לעמוד בין שתי החבורות כדי שבעמידתו יהיה היכר בין חבורה לחבורה. ועיין במהרש"א (נמוק' שם) שהעיר שאין זה כגירסת המשנה לפנינו 'והמיחם באמצע', ושלפי פירוש רש"י אין חובה להעמיד את המיחם בין חבורה לחבורה אלא שרשאים בני החבורות לעשות כן [כמבואר בהערה הבאה].

לט. מדברי רש"י (ד"ה והמיחם) [הסובר שמדובר במשנתנו בקרבן פסח אחד שנאכל בשתי חבורות], מבואר שבכל ימות השנה נמצא המיחם באמצע החדר, והתנא משמיענו שאף על פי שהמיחם מפסיק בין החבורות אינם חייבים להזיזו למקום אחר בשעת אכילת הפסח, אלא רשאים להשאירו ביניהם כדי שיהא נוח לשמש למזוג להם את היין. אמנם הרמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ג) ביאר, שבמשנתנו מדובר בשתי חבורות של

מאי לאו דאכלי ליה בגגין. תלמ"ש גגי ירושלים נתקדשו: אין מפטירין. כשהגיע זמנו להפטר מן הסעודה, דהיינו אחר הפסח שהוא נאכל באחרונה על השבע, שכן חובת כל הקרבנות, כדקיימא לן (ג' חולין דף קלב:) למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין, אין נפטרין על ידי אפיקומן: ואמר רב. אפיקומן לשון הוציאו כליכם מכאן, ונלך ונאכל עוד בחבורה אחרת: שלא בשעת אכילה. קריאת ההלל לאחר אכילה: פעם אחת בשנה. דיוה"כ, לקטורת ולהזיית בין הבדים: בשבוע. בשמיטה: מה היא צריכה. שמא תבקע החומה ונריכה תיקון, תלמ"ש עליות נתקדשו: שאני היכל. דכתיב ביה ועליותיו, וכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל, תלמ"ש קדוש: בקודש. בעזרה: ופתוחות לחול. שאין להם פתח לעזרה תלמ"ש להר הבית: תוכן חול. בקדושת הר הבית ולא בעזרה, דבתר פתיחה אזיל: בשגגותיהן שוין לקרקע עזרה. שהשכות בנויות מחילות תחת הקרקע, הלכך גגיס לידהו הוו להו כי מרעא: כי אמרה רבי יוחנן. להא דמחילות לא נתקדשו, בפתוחות להר הבית, דגבי שילוח בעל קרי המשתלח חוץ להר הבית תניה בהלו דברים (ה), דקאמר מחילות לא נתקדשו ובעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות, ומותר ליכנס במחילות להר הבית: כי תניא ההיא. לתוכן קודש, בפתוחות לעזרה. להכי נקט פתוחות, דבתר פתיחתן אזלינן: והתניא מחילות שתחת היכל חול. וקא סלקא דעתך בפתוחות לעזרה קאמר, ומשנינן בפתוחות לחול, שמחילות מהלכות מתחת לחת עשרה אמה שמחורי בית הכפורת עד שנפתחות להר הבית מחוץ לעזרה: ת"ש וגגו קודש. גגו של היכל, ופיפא להא דרבי יהודה היא, והכא לא מצי לשנויי כדלעיל מהיכל נימיד חיים, להא גגו לא כתיב בקרא: גגין הללו. שבעזרה ולשכותיה: אין אוכלין שם קדשי קדשים. הנאכלין בעזרה, ומין שוחטין שם קדשים קלים הנשחטין בכל מקום בעזרה: לאותן שתי אמות. להכי קדשי גגין, לשימוש נתינת כלי קודש הצריכין לבנין, אבל לא הצריכין למזבח, כדלשכתן שמותן שתי אמות מקלות של מדה היו נמוכות בגובה השער שהוא בגגין ובעליות: דתנן שתי אמות. קני מדה היו בשוען הבירה, והוא בית הבנוי על גובה השער, כדתנן במסכת מדות (פ"ג מ"ג) שער המזרחי ועליו שוען הבירה עורה, מצוירת, ומפרשינן בגמרא כדי שידעו מהיכן נמו, ולהכי ואלו לקדשי גגין לכל דדמין לשתי אמות הלא הוי נוכך המזבח, אבל למילתא אחריתי לא קדשו: של משה. שהיה טפחים: ולמה היו אחת גדולה ואחת קטנה. תיפגי להו כשל משה: שיהו אומנין. שהכהן לבנות כך וכך אמות, נוטלין למדת הקטנה של משה, ומחזירין הבנין לגזברין למדה האחת מאלו הגדולות, כדי שיוותרו משלהן להקדש, ולא בגמגום, שמא יהנו מן ההקדש בהנס ויבואו לידי מעילה: ותרתי. גדולות למה לי, תיפגי כשל משה ובחדא מהנך: חדא לדהבא וכספא. כדי שלא יבואו לידי מעילה ותרתי למה לי אחת לכספא ודהבא ואחת לבנינא. תנן החלונות ועובי החומה כלפנים בשלמא החלונות משכחת לה דשויה לקרקע עזרה אלא עובי החומה היכי משכחת לה משכחת לה בבר שורא דכתיב ויאבל חיל וחומה ואמר רבי אחא ואיתימא רבי חנינא שורא ובר שורא: מתני' שתי חבורות שהיו אוכלין בבית אחד אלו הופכין את פניהם הילך ואוכלין ואלו הופכין את פניהם הילך ואוכלין והמיחם באמצע כשהשמש עומד למזוג קופץ את פיו ומחזיר את פניו עד שמגיע אצל חבורתו ואוכל והכלה הופכת את פניה ואוכלת: גמ' מתני' מני רבי יהודה היא דתניא על הבתים אשר יאכלו אותו בהם מלמד שהפסח נאכל בשתי חבורות יכול אוכל בשתי מקומות תלמוד לומר בבית אחד יאכל מכאן אמרו השמש שאכל כזית בצד התנור אי פקח הוא ממלא כריסו ממנו ואם רצו בני חבורה לעשות עמו טובה באין ויושבין בצדו דברי רבי יהודה רבי שמעון אומר על הבתים אשר יאכלו אותו בהם מלמד שהאוכל אוכל בשתי מקומות יכול

מאי לאו דאכלי באיגרא ואמרי באיגרא לא דאכלי בארעא ואמרי באיגרא איני [ע] והתנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן ואמר רב שלא יעקרו מחבורה לחבורה לא קשיא כאן בשעת אכילה כאן שלא בשעת אכילה. ת"ש [ב] אבא שאול אומר עליית בית קדשי הקדשים חמורה מבית קדשי הקדשים שבית קדשי הקדשים כהן גדול נכנס לו פעם אחת בשנה ועליית בית קדשי הקדשים אין נכנסין לה אלא [א] פעם אחת בשבוע ואמרי לה פעם אחת ביובל לידע מה היא צריכה אמר רב יוסף [ג] מהיכל ניקום וניתיב איניש [ה] שאני היכל דכתיב [א] ויתן דוד לשלמה בנו את תבנית האולם ואת בתיו ואת גנזכיו [ע] ועליותיו וחדריו הפנימים ובית הכפורת וכתיב [ב] הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל. ת"ש [ד] הלשכות הבנויות בקודש ופתוחות לחול תוכן חול וגגותיהן קודש תרגמא רב חסדא [ב] בשגגותיהן שוין לקרקע עזרה אי הכי [ג] אימא סיפא בנויות בחול ופתוחות לקודש תוכן קודש וגגותיהן חול ואי ס"ד בשגגותיהן שוין לקרקע עזרה הויא לה מחילות [ה] וא"ר יוחנן מחילות לא נתקדשו כי קאמר רבי יוחנן [ד] בפתוחות להר הבית כי תניא ההיא בפתוחות לעזרה [ו] והתני ר"י אומר מחילות מתחת ההיכל חול כי תניא ההיא שפתוחות לחול ת"ש [ז] וגגו קודש ותסברא והא קתני [ח] גגין הללו אין אוכלין שם קדשי קדשים ואין שוחטין שם קדשים קלים ואלא קשיא גגו קדש אמר רב חמא בר גוריא לאותן ב' אמות [ט] דתנן ב' אמות היה בשושן הבירה אחת על קרן מזרחית צפונית ואחת על קרן מזרחית דרומית זו שעל קרן מזרחית צפונית היתה יתירה על של משה חצי אצבע וזו שעל קרן מזרחית דרומית היתה יתירה עליה חצי אצבע נמצאת יתירה על של משה אצבע ולמה היו אחת גדולה ואחת קטנה [ה] שיהיו האומנין נוטלין בקטנה ומחזירין בגדולה כדי שלא יבואו לידי מעילה ותרתי למה לי אחת לכספא ודהבא ואחת לבנינא. תנן החלונות ועובי החומה כלפנים בשלמא החלונות משכחת לה דשויה לקרקע עזרה אלא עובי החומה היכי משכחת לה משכחת לה בבר שורא דכתיב [ג] ויאבל חיל וחומה [ו] ואמר רבי אחא ואיתימא רבי חנינא שורא ובר שורא: מתני' שתי חבורות שהיו אוכלין בבית אחד אלו הופכין את פניהם הילך ואוכלין ואלו הופכין את פניהם הילך ואוכלין [ח] והמיחם באמצע כשהשמש עומד למזוג קופץ את פיו ומחזיר את פניו עד שמגיע אצל חבורתו ואוכל והכלה הופכת את פניה ואוכלת: גמ' מתני' מני רבי יהודה היא [י] דתניא [ה] על הבתים אשר יאכלו אותו בהם [ט] מלמד שהפסח נאכל בשתי חבורות יכול אפי' בשתי מקומות תלמוד לומר [ה] בבית אחד יאכל מכאן [כ] אמרו השמש שאכל כזית בצד התנור אי פקח הוא ממלא כריסו ממנו ואם רצו בני חבורה לעשות עמו טובה באין ויושבין בצדו דברי רבי יהודה רבי שמעון אומר על הבתים אשר יאכלו אותו בהם מלמד שהאוכל אוכל בשתי מקומות יכול

לא נצרכה אלא לאותן שתי אמות.

לא בעי למימר דמותן שתי אמות היו מונחות בגגו של היכל דהא שער מזרחי שעליו (ג) שוען הבירה עורה אחת מעשרי העזרה היה תלמ"ש כמו שמותו שער מזרחי היה מקודש להניח שם כלי קודש כמו כן גגו של היכל קודש דקאמר היינו להניח שם כלי קודש ולא שיהיו כלי קודש נריכין מקום מקודש כדמוכח בכמה דוכתי תלמ"ש הך קדושה אית להו להניחם שם: ומר

מסורת הש"ס
עם הוספות

ע) נקמן דף קיט:, ב) תוספתא פרק ג דכלים, ג) [עיין תוספות שבועות יז: ד"ה וטומא], ד) מעשר שני פרק ג משנה ח וזבחים טו. יומא כה., ה) לעיל קז: תמיד כז:, ו) תוספתא דכלים פרק ב, ז) שם, ח) [שבועות דף יז:], ט) מנחות נא. בכורות לט: כלים פרק יז [משנה ט], י) מכילתא פרשה נא, כ) נקמן פט:, ל) [סוטה טו.].

הגהות הב"ח

(ע) רש"י ד"ה כי תמרה וכו' נתלו דברים. נ"ב סוף דף ס"ו וע"ש: (ב) תוס' ד"ה לא נצרכה וכו' דהא שער מזרחי שעליו צורת שושן הבירה תמת מעשרי כל"ל:

תורה אור השלם

א) וַיִּתֵּן דָּוִיד לִשְׁלֹמֹה בְּנוֹ אֶת תַּבְנִית הָאוּלָם וְאֶת בָּתָּיו וְגִנְזָכָיו וַעֲלִיֹּתָיו וְחַדְרָיו הַפְּנִימִים וּבֵית הַכַּפֹּרֶת:
[דברי הימים א כח, יא]

ב) הַכֹּל בִּכְתָב מִיַּד יְיָ עָלַי הִשְׂכִּיל כֹּל מַלְאֲכוֹת הַתַּבְנִית:
[דברי הימים א כח, יט]

ג) חָשַׁב יְיָ לְהַשְׁחִית חוֹמַת בַּת צִיּוֹן נָטָה קָו לֹא הֵשִׁיב יָדוֹ מִבַּלַּע וַיַּאֲבֶל חֵל וְחוֹמָה יַחְדָּו אֻמְלָלוּ: [איכה ב, ח]

ד) וְלָקְחוּ מִן הַדָּם וְנָתְנוּ עַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת וְעַל הַמַּשְׁקוֹף עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר יֹאכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם:
[שמות יב, ז]

ה) בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ: [שמות יב, מו]

משנת ראשונים

ואמר רב שלא יעקרו מחבורה לחבורה. בין לאכול שה אחר בין לאכול פת ושאר דברים גזרה שמא יאכל את הפסח בשתי חבורות. ולשון אפיקומן לרב אפיקו מאני. ושמואל אמר דאפילו מינין אחרים ואפי' באותה חבורה ולשון אפיקומן לדידיה אפיקו מיני.
[מהר"ם חלאווה, לקמן קיט:]

הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל. הנה לך הכל בכתב מסודר כמו שהוא מיד ה' על כל מלאכות התבנית כי בנבואה נאמר לה, כמו שכתבנו על יד שמואל הרואה. [רד"ק, דברי הימים א כח יט]

תא שמע וגגו קודש. וצ"ל דאע"פ שנתקדשו עליות גג לא נתקדש דעלייה גופה לא ידעינן אלא מקרא דדוד והתם לא כתיב אלא עליות וכן מוכח התם בהדיא דקאמר ת"ש וגגו קודש ולא משני מהיכל מותיב איניש כדפירש שם בקונטרס משום דבקרא לא כתיב גגין.
[תוספות, שבועות יז:]

[המשך בסוף המסכת]

עין משפט
נר מצוה

קטז א מיי' פ"ו מהל' בית הבחירה הלכה כג:
קיז ב מיי' פ"ו מהל' בית הבחירה הל' ז:
קיח ג שם הלכה ח:
קיט ד שם הלכה ט:
קכ ה מיי' פ"ח מהל' מעילה ה:
קכא ו מיי' פ"ה מהל' בית הבחירה הל' ג:
קכב ז מיי' פ"ט מהל' ק"פ הלכה ג:
קכג ח שם הלכה ד:
קכד ט שם הלכה ו:

גליון הש"ס

גמרא שאני היכל. עיין שבועות יז ע"ב תוד"ה [illegible] ויומא [illegible] 19/06/2018 א"ח

הגהות וציונים

(ו) וגנזכיו כצ"ל (גליון):
(ז) צ"ל עליה (רש"ש):
(ח) צ"ל המשמש לשתיהן (דבש תמר):

רבינו חננאל

מאי לאו דאכלין הפסח בגג ושם קראו את ההלל דאלמא הגג נתקדש דאין לנו רשות לאכול את הפסח אלא במקום קדוש. ושני' כגון שאכלו הפסח בארץ ועלו בגג לקרות את ההלל. והא דתנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן פי' שלא יעברו מחבורה לחבורה התם בשעת אכילה אבל בקריאת ההלל שרי: ת"ש מהא דתנן בתחלת כלים אבא שאול אומר עליו' בית קדשי הקדשי' חמורה מבית קדשי הקדשים כו' הרי העליות נתקדשו. ודחי רב יוסף וכי מהיכל ניתיב איניש כלומר שאני היכל דרחמנא גזר הכי שנא' ויתן דוד לשלמה בנו את תבנית האולם וגו' וכתי' הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל: ת"ש מהא דתנן במעשר שני פ"ג הלשכות הבנויות בקדש ופתוחות לחול תוכן חול וגגותיהן קדש הנה הגגות נתקדשו. ומשני רב חסדא הגגות הללו שוין לקרקע עזרה וכקרקע הן חשובין. אי הכי אימא סיפא בנויות בחול ופתוחות בקדש תוכן קדש וגגותיהן חול ואי ס"ד בשוין גגות הללו לקרקע עזרה הויא להו מחילות ואמר רבי יוחנן מחילות לא נתקדשו אמאי תנן תוכן קדש. כי אמר ר' יוחנן בפתוחות להר הבית כי תניא ההיא בפתוחות לעזרה והתניא ר' יהודה אומר מחילות שתחת ההיכל חול ושני' בפתוחות לחול: ת"ש וגגו של היכל קדש ומתמהי' ותסברא גגין מי קדשי והא קתני סיפא גגין הללו אין אוכלין שם קדשי קדשי' ואין שוחטין שם קדשי' קלים ואלא קשיא וגגו של היכל קדש. ושני' באותן שתי אמות כלומר הא דתניא גגו של היכל קדש באותן ב' אמות כדתנן במסכת כלים פט"ז שתי אמות היו בשושן הבירה אחת על קרן מזרחית צפונית ואחת על קרן מזרחית דרומית. יש מי שאומר

מדת ב' אמות של כסף או של זהב כגון שרביט היו עשויות ומונחות באותו מקום ובהן היו משערין ונותנין לאומנין ולוקחין. **ויש אומרים** מקום היה בנוי בבית המקדש צורת שושן הבירה ועשו בה בנין אמה אחת כמדת משה רבינו שעשה בה כל כלי הקודש ותוספת חצי אצבע בקרן מזרחית דרומית בנין אמה ואחרת יתירה עליהן בקרן מזרחית דרומית. **ומפורש** במנחות פרק שתי הלחם נילושות אחת אחת כיון שהביא משנה זו גרסה ופרקה פירש ענין שושן הבירה הנזכר בה תנן התם במדות פ"א (מ"ג) שער המזרחי ועליו שושן הבירה צורה מאי טעמא רב יצחק בר אבדימי ורב חסדא חד אמר כדי שידעו מהיכן באו כלומר בעונותיכם גליתם לבבל ועתה משם עליתם וכל זמן שרואין אותה הצורה זוכרין הגלות והדורות הבאין מספרין לבניהם וחד אמר כדי שתהא אימת מלכות עליהן כלומר אע"פ שאנו כאן תחת מלכות פרס אנו רבי ינאי אמר לעולם תהא אימת מלכות עליך שנא' וירדו כל עבדיך אלה אלי וגו' ולא כתיב וירדת אתה ר' יוחנן אמר מהכא ויד ה' היתה אל אליהו וישנס מתניו. ועלהו לתרופה חזקיה אמר להתיר פה אלמים בר קפרא אמר להתיר פה עקרות לקבל הריון ואמרינן עלה ושתי אמות למה חד לדהבא וכספא וחדא לבנינא כלומר כשנותנין לאומנין כותל לבנות דבר קצוב כך וכך אמה בכך וכך דמים נותנין אמה באמה הקטנה והן בונין באמה הגדולה כדי שלא יהנו מן ההקדש יתר מכדי מלאכתן ויבואו לידי מעילה וכן בכלי זהב כגון השולחן והמנורה וכיוצא בהן והחצוצרות וכיוצא בהן. **פי' חומה שוה בקרקע עזרה** כגון בר שורא והוא החל שעושין החל נמוך והחומה שחרץ ממנה גבוהה וזה נקרא חל וזו נקראת חומה: **מתני' שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד אלו הופכין את פניהם ואוכלין וכו'**. פירוש משנתנו פסח אחד וחלקוהו ואוכלין אותו בשתי חבורות. **אוקימנא לרבי יהודה** דתני בבית אחד יאכל ולא בשני בתים וכתיב קרא אחרינא אשר יאכלו אותו בהם מכאן שהפסח נאכל בשתי חבורות רבי שמעון אומר אם בתים אשר יאכלו אותו בהם מלמד שהאוכל

כיצד צולין פרק שביעי פסחים

בני חבורתו[מ], **עוֹמֵד לְמְזוֹג** את היין לבני החבורה השניה, יהא **קוֹפֵץ** [-סוגר[מא]] **אֶת פִּיו וּמַחֲזִיר** [-מסובב[מב]] **אֶת פָּנָיו** לצד שבו יושבים בני חבורתו, מפני שאסור לאדם אחד לאכול את הפסח בשני מקומות[מג], ולא יפתח השמש את פיו **עַד שֶׁחוזר** למקומו **וּמַגִּיעַ אֵצֶל חֲבוּרָתוֹ**, כדי שלא יחשדו בו שאוכל מבשר הפסח עם החבורה האחרת, **וְאוֹכֵל** - וכשיסב עמהם ימשיך לאכול את בשר הפסח[מד]. **וְהַכֹּל** - ולעומת זאת הכלה[מה], רשאית[מו] שתהא **הוֹפֶכֶת אֶת פָּנֶיהָ** לצד אחר **וְאוֹכֶלֶת** את הפסח, מפני שמתביישת לאכול בפני אחרים[מז].

★

גמרא

בפרשת קרבן פסח נאמר (שמות יב מו) 'בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל', ובתרגום אונקלוס ובתרגום יונתן בן עוזיאל פירשו שכוונת הכתוב היא, 'בחבורא חדא יתאכל'. כלומר, בשר קרבן הפסח יאכל בחבורה אחת. בברייתא להלן מובא שכך סובר רבי שמעון[מח] ולדעתו אין הפסח נאכל בשתי חבורות, והגמרא כאן מוכיחה שמשנתנו אינה שנויה כמותו אלא כדעת רבי יהודה החולק עליו[מט].

מַתְנִיתִין מַנִּי - משנתנו [שהתירה לאכול את הפסח בשתי חבורות] כדעת מי היא שנויה, כדעת **רַבִּי יְהוּדָה הִיא** שנויה. **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, נאמר בפרשת פסח מצרים (שם יב ז) 'וְלָקְחוּ מִן הַדָּם וְנָתְנוּ עַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת וְעַל הַמַּשְׁקוֹף **עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר יֹאכְלוּ אוֹתוֹ בָּהֶם**', ודקדוק לשון הכתוב, 'יֹאכְלוּ' בלשון רבים [כלומר, אנשים רבים האוכלים[נ]], 'אוֹתוֹ' בלשון יחיד [כלומר, קרבן פסח אחד], 'הַבָּתִּים' בלשון רבים [היינו, כמה בתים], **מְלַמֵּד שֶׁהַפֶּסַח** - קרבן אחד שנשחט לחבורה אחת, **נֶאֱכָל** אף **בִּשְׁתֵּי חֲבוּרוֹת** ובשני בתים[נא]. ומאחר שהכתוב מלמד שרבים יכולים להיחלק לאוכלו בשתי חבורות בשני בתים, מובן מאליו שיחיד אינו רשאי לאוכלו בשני בתים, אמנם **יָכוֹל** היית לומר שמכל מקום **יְהֵא** יחיד **הָאוֹכֵל** את חלקו בבשר הפסח, **אוֹכֵל** בתוך בית אחד **בִּשְׁתֵּי מְקוֹמוֹת**, כגון בשני חדרים או בשתי חבורות האוכלות בהפיכת פנים[נב], **תַּלְמוּד לוֹמַר**, מלמדנו הכתוב בפרשת הפסח (שם יב מו) 'בְּבַיִת אֶחָד **יֵאָכֵל**', וכשם ש'הבתים' היינו שתי חבורות ושני מקומות, כך 'בבית אחד' היינו חבורה אחת ומקום אחד[נג]. ומבואר בגמרא לקמן (ע"ב), שרבי יהודה דורש את התיבה 'יאכל' כאופן כתיבתה 'יֹאכֵל' ולא כאופן קריאתה 'יֵאָכֵל', ולפי דרשה זו הוראת הכתוב היא שהיחיד יאכל את הפסח 'בבית אחד', במקום אכילה אחד ובחבורה אחת. מה שאין כן בפסוק (שם יב ז) שנאמר בו 'לאכלו' בלשון רבים, כתוב גם 'הבתים' בלשון רבים, ללמד שכשיש אנשים רבים שנמנו על הפסח, רשאים הם להיחלק לשתי חבורות שיאכלוהו בשני בתים או בשני מקומות[נד].

שני פסחים, וכתב שכל חבורה צריכה לעשות לה היקף. וביארו דעתו בשני אופנים. א. בנו רבי אברהם (נרכת מנחם סי' מ) כתב, ששתי חבורות שאין ביניהן מחיצה קבועה של בנין אלא היקף של מחיצת ארעי צריכים להוסיף היכר ולהפוך את פניהם, ובדרך זו ביאר התפארת ישראל (פ"ז מ"ג יכין אות ע), שלפי הרמב"ם צריכים בני החבורות גם להפוך פניהם וגם להניח ביניהם מקצת היקף להיכר בין חבורה לחבורה, וזהו שהוסיף התנא במשנה שהניחו את המיחם ביניהם ל'היקף'. ב. הכסף משנה (שם) כתב, שאפשר לומר שהרמב"ם אינו מצריך היקף מחיצה של ממש בין החבורות אלא צריך רק להקפיד שלא ישבו אלו כנגד אלו, ואת הפיכת הפנים אילך ואילך מכנה הרמב"ם 'היקף'. וכן נקט התוספות יום טוב (שם) בדעת הרמב"ם, וכתב שלפי זה אין צריך להניח את המיחם באמצע, אלא בא התנא ללמדנו את הדין שהובא לקמן שאם הניחו מיחם באמצע החדר צריך השמש לסגור פיו ואין לחשוש שמא לא יסגור.

מ. רש"י (שם).

מא. ע"פ לשון הכתוב (ישעיה נג טו) 'יקפצו מלכים פיהם', ופירש רש"י שהמלכים יסגרו פיהם. וכן ביאר רבי אברהם אבן עזרא (דניאל טו ז) על פי הפסוק (תהלים קז מב) 'וכל עולה קפצה פיה', שקפיצת הפה היינו סגירתו.

מב. את הנאמר בנביא (מלכים ב' ד ד) 'ויסב את פניו', ביאר המצודת דוד, 'החזיר פניו אל הקיר'.

מג. רש"י (ד"ה קופץ).

מד. בתוספתא (פ"ו ה"ט) מובא, שבזמן שהשמש עומד למזוג הוא מחזיר פניו 'ולועס', וכשמגיע אצל חבורתו 'בולע' את בשר הפסח. וביאר החסדי דוד (תוספתא שם), שהחידוש הוא שמותר לשמש להכניס בשר לתוך פיו כשעומד למזוג, ויכול ללעוס את הבשר כיון שאין הלעיסה נחשבת אכילה, אולם לא יבלע את הבשר שבפיו עד שיחזור למקום חבורתו. וכן משמע מלשון הרמב"ם (שם פ"ט ה"ד), שהאיסור הוא לאכול את הבשר שבתוך פיו. אמנם מפירוש רש"י משמע שפיו של השמש ריק וחייבוהו לקפוץ פיו יותר מהרגיל כדי שיהא ניכר שאין בשר בפיו. חזון איש (או"ח סי' קכד, לדף פו: ד"ה ומ"כ).

מה. עד שלשים יום נקראת כלה לענין זה. מזרחי (המלפוני, פ"ז מ"ג). וכמובא ברש"י (יומא עג: ד"ה והכלה), שבמשך שלשים יום לאחר חופתה היא קרויה כלה.

מו. לפירוש רש"י (ד"ה והכלה), פירוש א' בתוספות (ע"ב ד"ה הכלה), פסקי הרי"ד (ד"ה שמע), ר"י מלוניל ורבינו דוד (ד"ה והכלה), היא רשאית להפוך פניה. וכן כתב הרמב"ם (פירוש המשניות פ"ז מ"ג), שהתירו לכלה להפוך פניה אבל לא לשמש. אולם לפי פירוש ב' בתוספות, הכלה חייבת להפוך פניה, וכמו שמשמע מדברי רב הונא בריה דרב נתן בגמרא (להלן ע"ב) 'כלה הופכת פניה תנן', והיינו שחובה עליה להפוך פניה. ופירש התוספות יום טוב (שם), שהוא משום צניעות וכמבואר בגמרא.

מז. בדין זה שכלה הופכת פניה ואוכלת נאמרו כמה ביאורים: א. רש"י (ד"ה והכלה) כתב, שהתירו לכלה להפוך פניה מצד חבורתה ולאכול כשפניה לצד אחר, הואיל והפסח נאכל בשתי חבורות. כלומר, בני חבורתה נחשבים חבורה אחת, והכלה בהפיכת פניה נחשבת כחבורה אחרת. וביאר (ע"ב ד"ה מפני) את טעם הדבר, שמפני שיש לה בושה לאכול לעיני אנשים שמסתכלים בה התירו לה להפוך פניה. וכתב בילקוט המאירי (נדרים ד"ה והכלה), שצריך לומר שהכלה עדיין לא אכלה מבשר הפסח, שהרי אם התחילה לאכול אסור לה שוב להפוך את פניה, משום שהיא כעוקרת עצמה מחבורתה, ואסור לאכול את הפסח בשני מקומות. ומאחר שמדובר קודם אכילה, הוא הדין שמותר לכל אדם שמיסב עם חבורתו להפוך פניו לצד אחר ולהתחיל לאכול את הפסח, ומה שנקט התנא 'כלה' היינו רק מפני שדרכה בכך, וכמבואר בדברי רש"י (ע"ב ד"ה מ"ט - הרמתון) שדרך כלה בכך. ב. התוספות (ע"ב ד"ה הכלה) פירשו, שהכלה כבר אכלה מקצת סעודה עם בני חבורתה בלי הפיכת פנים, והתירו לה להפוך פניה ולהמשיך באכילתה. והחידוש הוא, שאף שהפכה את פניה עדיין היא שייכת לבני חבורתה ואינה נחשבת כאוכלת בשני מקומות. ומדברי התוספות עולה שהם חולקים על רש"י שהחשיב את הפיכת הפנים לאכילה בשתי חבורות. ובטעם הדבר שאין הפיכת פניה נחשב לה לשינוי מקום, מבואר בפסקי הרי"ד (ד"ה שמע), שכיון שהכלה לא זזה ממקומה והיא אוכלת עם בני חבורתה, לפיכך אף על פי שפעמים הופכת את פניה אין זה נחשב לה שינוי מקום. ג. גם מדברי ר"י מלוניל (ד"ה והכלה) מבואר שמותר לכלה להפוך פניה באמצע אכילת הפסח, ואף על גב שהפיכת פניה מחשיבתה כחבורה אחרת [ונמצא שהכלה וחבורתה הם כשתי חבורות שנתערבו זו בזו], התירו כן לכלה מפני בושתה. ד. רבינו דוד (ד"ה ויותר וד"ה והכלה) כתב, שרק לכלה התירו להפוך פניה, כיון שדרכה להפוך פניה משום צניעות ואינה נראית כמי שרוצה להתערב עם החבורה האחרת, אבל בשתי חבורות שהתחילו לאכול את הפסח אסור להן להתערב זו בזו, ולפיכך חייב כל אחד להפוך את פניו לצד חבורתו כדי שלא יהא כמי שאוכל בשתי חבורות. ה. בדברי המאירי (ד"ה והכלה) מבואר כדעת רש"י, שמדובר בכלה שהופכת פניה לפני האכילה, ורק לכלה הקילו להפוך פניה מפני הבושה. והחידוש בזה, שאף על פי שהיתה יושבת ליד השולחן וכל זמן עריכת הסדר היו פניה מכוונות כלפי חבורותיה, מכל מקום בשעת האכילה מותר לה להפוך פניה מפני בושתה, אבל לשאר כל אדם גזרו שלא לאכול בהפיכת פנים מחשש שינוי מקום. ועוד הוסיף בזה התפארת ישראל (פ"ז מ"ג יכין אות עה), שהתירו דווקא לכלה ולא לשאר כל אדם, הואיל והכלה מתביישת לאכול בפני אחרים לפיכך אין לחשוש שמא תחזיר פניה בשעת אכילתה כלפי חבורתה, אבל אדם אחר אסור לו לאכול בהפיכת פנים מחשש שמא יחזיר פניו קודם שיסיים אכילתו, שהרי אינו מתבייש לאכול בפני חבורתו, ונמצא אוכל את הפסח בשני מקומות.

מח. וכן הובאה דעת רבי שמעון במכילתא דרשב"י (שם יב מו), 'בבית אחד' אין לי אלא בית, מנין לרבות חצר גינה וסוכה, תלמוד לומר 'באחד יאכל', אם כן למה נאמר 'בבית אחד יאכל', בחבורה אחת.

מט. וכן פירש רש"י בחומש (שמות יב מו) את הכתוב 'בבית אחד יאכל', כדעת רבי שמעון, שהפסח נאכל בחבורה אחת ושלא יעשו הנמנים עליו שתי חבורות ויחלקוהו. וכתב המנחת חינוך (מצוה טו אות יז), שאף שמשנתנו אינה כרבי שמעון ואין הלכה כמותו, מכל מקום מצינו בכמה מקומות שרש"י על התורה כתב את פירושו על פי דעה שלא התקבלה להלכה.

נ. רש"י (ד"ה על) כתב 'שני בני אדם', על פי הכלל 'מיעוט רבים שנים' [כמובא ביומא (סה:)].

נא. ומה שאמרו לעיל (פה.) שהמוציא בשר פסח מחבורה לחבורה עובר בלא תעשה, היינו רק לאחר שנחלקו לשתי חבורות וכל חבורה נטלה את חלקה בבשר הפסח. תוספות (ע"ב ד"ה ומר). והמנחת חינוך (שם) הוסיף, שהאיסור להוציא מחבורה לחבורה הוא רק לאחר שנחלקו לשתי חבורות והתחילו לאכול את הפסח, אבל אם עדיין לא התחילו בני החבורה באכילת הפסח, רשאים כמה מבני החבורה ליטול את חלקם בבשר הפסח ולאוכלו כחבורה בפני עצמה.

נב. רש"י (ד"ה יכול).

נג. וכן הובאה דרשה זו במכילתא דרשב"י (שמות יב ז) 'על הבתים אשר יאכלו אותו בהם', מכלל שנאמר (שמות יב מו) 'בבית אחד יאכל', מלמד שאין פסח מצרים נאכל אלא בבית אחד, מנין אף בשני מקומות, תלמוד לומר 'על הבתים אשר יאכלו אותו בהם', הא למדת שפסח מצרים נאכל בשני מקומות, אבל האוכלו אין אוכלו אלא במקום אחד.

נד. רש"י (שם).

מאי לאו דאכלי ליה בגגין. תלמ"ש גגי ירושלים נתקדשו: אין מפטירין. כשהגיע זמנו להפטר מן הסעודה, דהיינו אחר הפסח שהוא נאכל בחברונה על השבע, שכן חובת כל הקרבנות, כדקיימא לן (ג' חולין דף קלב:) למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין, אין נפטרין על ידי אפיקומן: ואמר רב. אפיקומן לשון הוציאו כליכם מכאן, ונלך ונאכל עוד בחבורה אחרת: שלא בשעת אכילה. קריאת ההלל לאחר אכילה: פעם אחת בשנה. דיוה"כ, לקטורת ולהזיית בין הבדים: בשבוע. בשמיטה: מה היא צריכה. שמא תבקע המומה ונריכה תיקון, תלמ"ש עליות נתקדשו: שאני היכל. דכתיב ביה ועליותיו, וכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל, תלמ"ש קדוש: בקודש. בעזרה: ופתוחות לחול. שאין להם פתח לעזרה תלמ"ש להר הבית: תוכן חול. בקדושת הר הבית ולא בעזרה, דבתר פתיחה חזיל: בשגגותיהן שוין לקרקע עזרה. שהלאכות בנויות מחילות תחת הקרקע, הלכך גגיס לידהו הוו להו כי מרעא: כי אמרה רבי יוחנן. להא דמחילות לא נתקדשו, בפתוחות להר הבית, דגבי שילוח בעל קרי המשתלח חוץ להר הבית אמרה בחלו דברים (ע), דקאמר מחילות לא נתקדשו ובעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות, ומותר ליכנס במחילות להר הבית: כי תניא ההיא. לתוכן קודש, בפתוחות לעזרה. להכי נקט פתוחות, דבתר פתיחתן מזלינן: והתניא מחילות שתחת היכל חול. וקא סלקא דעתך בפתוחות לעזרה קאמר, ומשנינן בפתוחות לחול, שמחילות מהלכות מתחת לחת עשרה אמה שמחורי בית הכפורת עד שנפתחות להר הבית מחוץ לעזרה: ת"ש וגגו קודש. גגו של היכל, ופיפא להא דרבי יהודה היא, והכא לא מצי לשנויי כדלעיל מהיכל נימיד מיעיש, להא גגו לא כתיב בקרא: גגין הללו. שבעזרה ולשכותיה: אין אוכלין שם קדשי קדשים. הנאכלין בעזרה, ומין שותטין שם קדשים קלים שנשחטו בכל מקום בעזרה: לאותן שתי אמות. להכי קדשי גגין, לשימוש נתינת כלי קודם הצריכין לגנין, אבל לא הצריכין למזבח, כדלשכתן שמותן שתי אמות מקלות של מדה היו נמותות בגובה השער שהוא בגגין ובעליות: דתנן שתי אמות. קני מדה היו בשותן הבירה, והוא בית הבנוי על גובה השער, כדתנן במסכת מדות (פ"ח מ"ג) שער המזרחי ועליו שותן הבירה צורה, מצויירת, ומפרשינן בגמחות כדי שידעו מהיכן נאו, ולהכי הוא דקדשי גגין לכל דדמין לשתי אמות דלא הוי צורך המזבח, אבל למילתא אחריתי לא קדשו: של משה. שהיה טפחים: ולמה היו אחת גדולה ואחת קטנה. תיסגי להו בשל משה: שיהו אומנין. שהכרן לבנות כך וכך אמות, נוטלין למדת הקטנה של משה, ומחזירין הבנין לגזברין למדה החת מאלו הגדולות, כדי שיוותרו משלהן להקדש, ולא בגמגוס, שמא יהנו מן ההקדש בחנם ויבואו לידי מעילה: ותרתי. גדולות למה לי, תיסגי בשל משה ובחדא מהנך: חדא לדהבא וכספא. בזו שתין יתירה על של משה אלא תני שבע היו לחומנות זהב וכסף, כמין טבלאות ושולחנות, שהן חומנות כבידה, ובזו שיתירה עליהן[ב] שבע היו מחזירין בנין בבדים, ומוסיפין על תנאן שבע לכל אמה: עובי החומה. שלמ"ש רחב החומה נתקדש, דדמו לגגין ועליות: בר שורא. חומה קטנה לפנים מן החומה גדולה, והיא נמוכה ושוה לקרקע גובה העזרה, שקרקע העזרה הולך וגבוה ועולה בשעלות: מתני' שתי חבורות שהיו אוכלות. פסח אחד בבית אחד: אלו הופכין פניהן אילך. שיון צריכין להסב אלו כנגד אלו להיות נרשין בחבורה אחת, אלא רשאין להפוך פניהם אלו אילך ואלו אילך, ואפילו נרשין בשתי חבורות לא תיכפת לן, כדלילף בגמרא שהפסח נאכל לף בשתי בתים לשתי חבורות: והמיחם. שמחממין בו חמין שמוזגין בו היין, רשאין לתת בחמצע, כדי שיהא נוח לשתי החבורות למזוג משם לכאן ולכאן, ואין צריכין לשנות משאר מנהג כל השנה, ואף על פי שמפסיק בין החבורות לא תיכפת לן: ושהשמש. משמש[ג] לשתיהן עומד מחבורה אחת שהתחיל לאכול עמה מן הפסח למזוג לחבורה האחרת: קופץ את פיו ומחזיר את פניו. לגד חבורתו, אלא יחשדוהו שאוכל עם חבורה האחרת, דקנירא ליה לתנא דידן הפסח נאכל בשתי חבורות, אבל אדם אחד אינו אוכל בשתי מקומות ממנו, ולהכי מוקי בשתי אחד יאכל שתין אדם אחד אוכל בשני בתים, ושתי חבורות ההופכות פניהן כשתי בתים דמו: והכלה. שהיא נושה, רשאה להפוך פניה לגד אחר ולאכול, כדאמרן פסח נאכל בשתי חבורות: גמ' על הבתים אשר יאכלו אותו. משמע שני בני אדם אחד יאכל בשתי בתים, דכתיב יאכלו שנים, אותו אחד פסח, בתים שנים: יכול יהא. אדם אחד אוכל בשני מקומות, כגון בשני מדרים או בשתי חבורות ההופכות פניהם, ת"ל בבית אחד יאכל, ור' יהודה אבר יש אם למסורת כדלקמן, יאכל כתיב, משמע אדם אחד אוכלו בבית אחד בתים, אבל גבי אוכלים הרבה כתיב בתים הרבה: השמש. שהיה נולהו, ושכח והכניס בזית לתוך פיו, והוא היה נתנה עליו: אם פיקח הוא ממלא בריסו ממנו. אדם יעמוד משם שוב לא יאכל: מלמד שהאוכל אוכל בשני מקומות. ויאכלו דכתיב בקרא אכל אחד ואחד מאוכלין קמי: יכול

לא נצרכה אלא לאותן שתי אמות.

לא בעי למימר לאותן שתי אמות היו מונחות בגגו של היכל דהא שער מזרחי שעליו (ג) שותן הבירה צורה אחת משערי העזרה היה אלא ה"ק כמו שאותו שער מזרחי היה מקודש להניח שם כלי קודש כמו כן גגו של היכל קודש דקאמר היינו להניח שם כלי קודש ולא שיהיו כלי קודש צריכין מקום מקודש כדאמרן בשמה דוכתי אלא אי הן קדושה אית להו להניחם שם: ומר

מסורת הש"ס
עם הוספות

ע) נקמן דף קיט:, ג) תוספתא פרק ג דכלים, ג) [עיין תוספות שבועות יז: ד"ה וטומא], ד) מעשר שני פרק ג משנה ח וזבחים טו. יומא כה., ה) לעיל קז: תמיד כז:, ו) תוספתא דכלים פרק ב, ז) שם, ח) [שבועות דף יז:], ט) מנחות נא. בכורות לט: כלים פרק יז [משנה ט], י) מכילתא פרשה נא, כ) נקמן פט:, ל) [סוטה טו.].

הגהות הב"ח

(ע) רש"י ד"ה כי אמרה וכו' בחלו דברים. נ"ב סוף דף ס"ו וע"ש: (ג) תוס' ד"ה לא נצרכה וכו' דהא שער מזרחי שעליו צורת שושן הבירה אחת מאמרי כל"ל:

תורה אור השלם

א) וַיִּתֵּן דָּוִיד לִשְׁלֹמֹה בְּנוֹ אֶת תַּבְנִית הָאוּלָם וְאֶת בָּתָּיו וְגִנְזַכָּיו וַעֲלִיֹּתָיו וְחַדְרָיו הַפְּנִימִים וּבֵית הַכַּפֹּרֶת: [דברי הימים א כח, יא]

ב) הַכֹּל בִּכְתָב מִיַּד יְיָ עָלַי הִשְׂכִּיל כֹּל מַלְאֲכוֹת הַתַּבְנִית: [דברי הימים א כח, יט]

ג) חָשַׁב יְיָ לְרַנְּשׁוּתִי אחה19/06/2018 חוֹמַת בַּת צִיּוֹן נָטָה קָו לֹא הֵשִׁיב יָדוֹ מְבַלַּע וַיַּאֲבֶל חֵל וְחוֹמָה יַחְדָּו אֻמְלָלוּ: [איכה ב, ח]

ד) וְלָקְחוּ מִן הַדָּם וְנָתְנוּ עַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת וְעַל הַמַּשְׁקוֹף עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר יֹאכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם: [שמות יב, ז]

ה) בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ: [שמות יב, מו]

משנת ראשונים

ואמר רב שלא יעקרו מחבורה לחבורה. בין לאכול שה אחר בין לאכול פת ושאר דברים גזרה שמא יאכל את הפסח בשתי חבורות. ולשון אפיקומן לרב אפיקו מאני. ושמואל אמר דאפילו מינין אחרים ואפי' באותה חבורה ולשון אפיקומן לדידיה אפיקו מיני.
[מהר"ם חלאווה, לקמן קיט:]

הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל. הנה לך הכל בכתב מסודר כמו שהוא מיד ה' על כל מלאכות התבנית כי בנבואה נאמר לה, כמו שכתבנו על יד שמואל הרואה. [רד"ק, דברי הימים א כח יט]

תא שמע וגגו קודש. וצ"ל דאע"פ שנתקדשו עליות גג לא נתקדש דעלייה גופה לא ידעינן אלא מקרא דדוד והתם לא כתיב אלא עליות וכן מוכח התם בהדיא דקאמר ת"ש וגגו קודש ולא משני מהיכל מותיב איניש כדפירש שם בקונטרס משום דבקרא לא כתיב גגין.
[תוספות, שבועות יז:]

[המשך בסוף המסכת]

עין משפט
נר מצוה

קטז א מיי' פ"ו מהל' בית הבחירה הלכה כג:
קיז ב מיי' פ"ו מהל' בית הבחירה הל' ז:
קיא ג שם הלכה ח:
קיב ד שם הלכה ט:
קיג ה מיי' פ"ח מהל' מעילה הלכה ה:
קיד ו מיי' פ"ה מהל' בית הבחירה הל' ג:
קטו ז מיי' פ"ט מהל' ק"פ הלכה ג:
קטז ח שם הלכה ד:
קיז ט שם הלכה ו:

גליון הש"ס

גמרא שאני היכל. עיין שבועות יז ע"ב תוד"ה וטומא:

הגהות וציונים

(ו) וגנזכיו כצ"ל (גליון):
ב] צ"ל עליה (רש"ש):
ג] צ"ל המשמש לשתיהן (דבש תמר):

רבינו חננאל

מאי לאו דאכלין הפסח בגג ושם קראו את ההלל דאלמא הגג נתקדש דאין לנו רשות לאכול את הפסח אלא במקום קדוש. ושני' כגון שאכלו הפסח בארץ ועלו בגג לקרות את ההלל. והא דתנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן פי' שלא יעברו מחבורה לחבורה התם בשעת אכילה אבל בקריאת ההלל שרי: ת"ש מהא דתנן בתחלת כלים אבא שאול אומר עליו' בית קדשי הקדשי' חמורה מבית קדשי הקדשים כו' הרי העליות נתקדשו. ודחי רב יוסף וכי מהיכל ניתיב איניש כלומר שאני היכל דרחמנא גזר הכי שנא' ויתן דוד לשלמה בנו את תבנית האולם וגו' וכתי' הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל: ת"ש מהא דתנן במעשר שני פ"ג הלשכות הבנויות בקדש ופתוחות לחול תוכן חול וגגותיהן קדש הנה הגגות נתקדשו. ומשני רב חסדא הגגות הללו שוין לקרקע עזרה וכקרקע הן חשובין. אי הכי אימא סיפא בנויות בחול ופתוחות בקדש תוכן קדש וגגותיהן חול ואי ס"ד בשוין גגות הללו לקרקע עזרה הויא להו מחילות ואמר רבי יוחנן מחילות לא נתקדשו אמאי תנן תוכן קדש. כי אמר ר' יוחנן בפתוחות להר הבית כי תניא ההיא בפתוחות לעזרה והתניא ר' יהודה אומר מחילות שתחת ההיכל חול ושני' בפתוחות לחול: ת"ש וגגו של היכל קדש ומתמהי' ותסברא גגין מי קדשי והא קתני סיפא גגין הללו אין אוכלין שם קדשי קדשי' ואין שותטין שם קדשי' קלים ואלא קשיא וגגו של היכל קדש. ושני' באותן שתי אמות כלומר הא דתניא גגו של היכל קדש באותן ב' אמות כדתנן במסכת כלים פט"ז שתי אמות היו בשושן הבירה אחת על קרן מזרחית צפונית ואחת על קרן מזרחית דרומית. יש מי שאומר

מדת ב' אמות של כסף או של זהב כגון שרביט היו עשויות ומונחות באותו מקום ובהן היו משערין ונותנין לאומנין ולוקחין. ויש אומרים מקום היה בנוי בבית המקדש צורת שושן הבירה ועשו בה בנין אמה אחת כמדת משה רבינו שעשה בה כל כלי הקודש ותוספת חצי אצבע בקרן מזרחית דרומית בנין אמה ואחרת יתירה עליהן בקרן מזרחית דרומית. ומפורש במנחות פרק שתי הלחם נילושות אחת אחת כיון שהביא משנה זו גרסה ופרקה פירש ענין שושן הבירה הנזכר בה תנן התם במדות פ"א (מ"ג) שער המזרחי ועליו שושן הבירה צורה מאי טעמא רב יצחק בר אבדימי ורב חסדא חד אמר כדי שידעו מהיכן באו כלומר בעונותיכם גליתם לבבל ועתה משם עליתם וכל זמן שרואין אותה הצורה זוכרין הגלות והדורות הבאין מספרין לבניהם וחד אמר כדי שתהא אימת מלכות עליהן כלומר אע"פ שאנו כאן תחת מלכות פרס אנו רבי ינאי אמר לעולם תהא אימת מלכות עליך שנא' וידדו כל עבדיך אלה אלי וגו' ולא כתיב וירדת אתה ר' יוחנן אמר מהכא ויד ה' היתה אל אליהו וישנס מתניו. ועלהו לתרופה חזקיה אמר להתיר פה אלמים בר קפרא אמר להתיר פה עקרות לקבל הריון ואמרינן עלה ושתי אמות למה חד לדהבא וכספא וחדא לבנינא כלומר כשנותנין לאומנין כותל לבנות דבר קצוב כך וכך אמה בכך וכך דמים נותנין אמה באמה הקטנה והן בונין באמה הגדולה כדי שלא יהנו מן ההקדש יתר מכדי מלאכתן ויבואו לידי מעילה וכן בכלי זהב כגון השולחן והמנורה וכיוצא בהן והחצוצרות וכיוצא בהן. פי' חומה שוה בקרקע עזרה כגון בר שורא והוא החל שעושין החל נמוך והחומה שחוץ ממנה גבוהה וזה נקרא חל וזו נקראת חומה: מתני' שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד אלו הופכין את פניהם ואוכלין וכו'. פירוש משנתנו פסח אחד וחלקוהו ואוכלין אותו בשתי חבורות. אוקימנא לרבי יהודה דתני בבית אחד יאכל ולא בשני בתים וכתיב קרא אחרינא אשר יאכלו אותו בהם מכאן שהפסח נאכל בשתי חבורות רבי שמעון אומר על הבתים אשר יאכלו אותו בהם מלמד שהאוכל

מִבָּאן - על פי דרשה זו **אָמְרוּ**, **הַשַּׁמָּשׁ** שנמנה עם בני חבורה על הפסח והיה יושב ליד התנור וצולה עבורם את בשר הקרבן, **שֶׁשכח** ו**אָכַל** בליל פסח[נה] **כַּזַּיִת**[נו] בשר **בְּצַד הַתַּנּוּר** קודם שהתחילו בני חבורתו לאכול את הפסח[נז], ומוטל עליו לעמוד ולשמשם ולהביא לפניהם את בשר הפסח, **אִי** [-אם] **פְּקֵחַ הוּא**, מוסיף ואוכל עד **שְׁמַּלֵּא כְּרֵיסוֹ**[נח] **מִמֶּנּוּ** - מבשר הפסח, ובכך הועיל לעצמו שכשיביא את הפסח לבני חבורתו שוב לא יוכל לאכול עוד בשר, ולא יכשל באכילת פסח בשני מקומות. **וְאִם רָצוּ**[נט] **בְּנֵי הַחֲבוּרָה** של השמש **לַעֲשׂוֹת עִמּוֹ טוֹבָה**[ס], כדי שלא יצטרך לפרוש מהם ולאכול את הפסח לבדו[סא], **בָּאִין** בני החבורה **וְיוֹשְׁבִין בְּצִדּוֹ** על יד התנור וקובעים שם את סעודת הפסח, כדי שהשמש יוכל לאכול יחד עמהם[סב]. אלו **דִּבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה**[סג].

הברייתא מביאה את דעת רבי שמעון:

רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר, דקדוק לשון הפסוק (שם) 'עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר **יֹאכְלוּ אוֹתוֹ בָּהֶם**', 'הַבָּתִּים' בלשון רבים ומשמעותה כמה בתים, וכן 'יֹאכְלוּ' בלשון רבים ומשמעותה חבורת אנשים האוכלים את הפסח, **מִלַּמֵּד** שֶׁכל אחד מבני החבורה **הָאוֹכֵל** את הפסח, רשאי שיהיה **אוֹכֵל** את חלקו **בִּשְׁתֵּי מְקוֹמוֹת**[סד],

---

נה. בירושלמי (פ"ה ה"ח) דרשו מהכתוב (דברים טז ו) 'תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים' שזמן צליית הפסח הוא סמוך ללילה (ע"פ קרבן העדה שם ד"ה מועד). אכן אם היה אוכל מן הבשר שבתנור סמוך ללילה, לא היה פוסל עצמו מלאכול את הפסח עם בני החבורה בלילה ליד שולחן הסדר, כיון שאכילת פסח מבעוד יום אינה נחשבת אכילה ואין זו אכילה בשני מקומות, אך כאן מדובר שאכל כזית בשר צלי לאחר חשיכה בצד התנור, ובכך פסל עצמו מלאכול עם בני חבורתו ליד שולחן הסדר, הואיל ואין הפסח נאכל בשני מקומות. רש"י (לעיל מח: ד"ה לפ פסל וד"ה פסל).

נו. המנחת חינוך (מצוה טו אות יז) דייק מלשון הברייתא, שדווקא אכילה של שיעור כזית במקום אחד מעכבת מלאכול את הפסח במקום אחר.

נז. בגמרא להלן (קיד.) מובא, שהזמן שהשמש מביא את בשר הפסח לשולחן הוא לאחר טיבול ראשון ['כרפס']. ואם כן, מדובר שאכל מן הפסח בתחילת ליל הסדר כשהפסח נמצא בתנור ועדיין לא הביאוהו לשולחן.

נח. קודם אכילת הפסח אוכלים בשר קרבן חגיגה כדי שיהיה הפסח נאכל על השובע, כמובא בגמרא (לעיל ע.), וטעם הדבר כדי שיהנו באכילתו (רש"י שם ד"ה על), וזו מצוה מן המובחר לשבוע מבשר הפסח. רמב"ם (קרבן פסח פ"א ה"ג). לפיכך, השמש שאכל כזית מן הפסח ואינו יכול לאכול את עיקר הסעודה עם בני החבורה, ימלא את כריסו מבשר קרבן הפסח עד שישבע, ונמצא אוכל את הפסח על השובע. הפלאה (פט: ד"ה ת"ש).

נט. כלומר, אם רצו עושים כך אבל אינם חייבים בזה, וכמפורש בירושלמי (פ"ז ה"ג), שאם לא רצו בני החבורה לעקור ממקומם, יתנו לשמש את חלקו בבשר הפסח ויאכלנו לבדו במקומו בצד התנור. וטעם הדבר מבואר בגמרא לקמן (פט:), שאף על פי שנמנה השמש עמהם לחבורה אחת, אין הוא יכול לדרוש מהם שיבואו לישב לצידו, מאחר ויכולים לטעון כלפיו שקיבלוהו כמנוי בחבורתם על מנת שהוא יטרח עבורם [בצליית הפסח] ולא שהם יטריחו עצמם עבורו [לישב עמו בצד התנור].

ס. בירושלמי (שם) הלשון היא 'אם רצו לחלוק לו כבוד' באים ואוכלים עמו.

סא. ע"פ רבינו דוד (ד"ה לפ).

סב. ע"פ פסקי הרי"ד (ד"ה לפ).

סג. בהלכה זו של שמש שאכל בצד התנור חידש רבי יהודה שני דינים: א. שהפסח נאכל בשתי חבורות. ולפיכך, רשאי השמש לאכול את הפסח במקום אחד אף על פי שבני חבורתו אוכלים את הפסח במקום אחר. ב. שאסור לאדם אחד לאכול את הפסח בשני מקומות. ולפיכך, אם השמש פיקח ימלא כריסו מבשר הפסח כדי שלא יכשל באכילת פסח בשני מקומות.

סד. המילה 'יאכלו', לפי רבי יהודה מתפרשת כלפי בני החבורה באופן כללי, שהחבורה רשאית להיחלק לשתי חבורות בשני בתים, אמנם לפי רבי שמעון היא מתפרשת באופן פרטי, שכל אחד ואחד מבני החבורה רשאי לאכול את הפסח בשני בתים. רש"י (ד"ה מלמד).

מאי לאו דאכלי ליה בגגין. תלמוד גגי ירושלים נתקדשו: אין מפטירין. כשהגיע זמנו להפטר מן המעודה, להיינו אחר הפסח שהוא נאכל בחרונה על השבע, שכן חובת כל הקרבנות, כדקיימא לן (ג) חולין דף קלב:) למשחה לגדולה כדרך שהמלכים חוכלין, אין נפטרין על ידי אפיקומן: ואמר רב. אפיקומן לשון הוציאו כליכם מכאן, ונלך ונאכל עוד בחבורה אחרת: שלא בשעת אכילה. קריאת ההלל נאחר אכילה: פעם אחת בשנה. ביום"כ, לקטורת ולהזיית בין הבדים: בשבוע. בשמיטה: מה היא צריכה. שמא תבקע החומה ונריכה תיקון, תלמוד עליות נתקדשו: שאני היכל. דכתיב ביה ועליותיו, וכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל, תלמוד קדוש: בקודש. בעזרה: ופתוחות לחול. שאין להם פתח לעזרה תלמוד להר הבית: תוכן חול. בקדושת הר הבית ולא בעזרה, דבמר פתיחה חזיל: בשגגותיהן שוין לקרקע עזרה. שהלכות בנויות מחילות תחת הקרקע, הלכך גגיס לידהו הוו להו כי מרעא: כי אמרה רבי יוחנן. להא דמחילות לא נתקדשו, בפתוחות להר הבית, דגבי שילוח בעל קרי המשתלח חוץ להר הבית אמרה בהלו דברים (ד), דקאמר מחילות לא נתקדשו ובעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות, ומותר ליכנס בתחילות להר הבית: כי תניא ההיא. לתוכן קודש, בפתוחות לעזרה. להכי נקט פתוחות, דבמר פתיחתן חזלינן: והתניא מחילות שתחת היכל חול. וקא סלקא דעתך בפתוחות לעזרה קאמר, ומשנינן בפתוחות לחול, שמחילות מהלכות מתחת לחת עשרה אמה שמחורי בית הכפורת עד שבפתחות להר הבית מחוץ לעזרה: ת"ש וגגו קודש. גגו של היכל, ופיפא דהא דרבי יהודה היא, והכא לא מצי לשנויי כדלעיל מהיכל נימיב חיים, דהא גגו לא כתיב בקרא: גגין הללו. שבעזרה ולשכותיה: אין אוכלין שם קדשי קדשים. הנאכלין בעזרה, ואין שוחטין שם קדשים בכל מקום בעזרה: לאותן שתי אמות. להכי קדשי גגין, לשימוש נתינת כלי קודש הנריכין לבנין, אבל לא הנריכין למזבח, כדלמסכחן שמותן שתי אמות מקלות של מדה היו נחוצות בגובה השער שהוא בגגין ועליות: דתנן שתי אמות. קני מדה היו בשוכן העזרה, והוא בית הבנוי על גובה השער, כדתנן במסכת מדות (פ"ח מ"ג) שער המזרחי ועליו שוכן העזרה גורה, מצויירת, ומפרשינן בגמחות כדי שידעו מהיכן נאו, ולהכי הוא דקאמר גגין לכל דאמין לשתי אמות הלא הוי נוכך המזבח, אבל למילתא אחריתי לא קאמר: של משה. שאה טפחים: ולמה היו אחת גדולה ואחת קטנה. מיבגי להו בשל משה: שיהו אומנין. שיכלין לבנות כך וכך אמות, נוטלין למדת הקטנה של משה, ומחזירין הבנין לגוברין למדה האחת מאלו הגדולות, כדי שיוותרו משלהן להקדש, ולא בגמגוס, שמא יהנו מן ההקדש בשוס ויבואו לידי מעילה: ותרתי. גדולות למה לי, תיבגי בשל משה ובחדא מהנך: חדא לדהבא וכספא. זהו שאין יתירה על של משה אלא חדי אצבע היו לאומנות זהב וכסף, כמין טבלאות ושולחנות, שהן אומנות כבידה, וזהו שיתירה עליהן [ב] אצבע היו מחזירין בנין אבנים, ומוסיפין על תנאן אצבע לכל אמה: עובי החומה. אלמא רואם החומה נתקדש, דדמו לגגין ועליות: בר שורא. חומה קטנה לפנים מן החומה גדולה, והיא נמוכה והוא לקרקע גובה העזרה, שקרקע העזרה הולך וגבוה ועולה בעלות: מתני' שתי חבורות שהיו אוכלות. פסח אחד בבית אחד: אלו הופכין פניהן אילך. אין צריכין להסב אלו לבגד אלו להיות נראין כאוכלין אחת, אלא רשאין להפוך פניהם אלו אילך ואלו אילך, ואפילו נראין כשתי חבורות לא איכפת לן, כדלילף בגמרא שהפסח נאכל אף בשתי בתים לשתי חבורות: והמיחם. שמחממין בו חמין שמוזגין בו היין, רשאין לתת בחמצע, כדי שיהא נוח לשתם המשתם לשתיהן למזוג משם לכאן ולכאן, ואין צריכין לשנות משאר מנהג כל השנה, ואף על פי שמפסיק בין החבורות לא איכפת לן: ובשהשמש. משתם [ג] לשתיהן עומד מחבורה אחת שהתחיל לאכול עמה מן הפסח למזוג לחבורה האחרת: קופץ את פיו ומחזיר את פניו. לגד חבורתו, אלא יתעסקו שאוכלו עם חבורה האחרת, דקבירא ליה לחנא דידן הפסח נאכל בשתי חבורות, אבל אחד מהן אינו אוכל בשתי מקומות ממנו, ולהכי מוקי בגית אחד יאכל אחין אחד אוכל בשני בתים, ושתי חבורות ההופכות פניהן כשתי בתים דמו: והכלה. שהיא נושה, רשאה להפוך פניה לגד אחר ולאכול, כדאחמרן פסח נאכל בשתי חבורות: גמ' על הבתים אשר יאכלו אותו. אבל אחד יאכל בשני בתים, דכתיב יאכלו שנים, אחד פסח, בתים שנים: יכול יהא. אחד אחד אוכל בשני מקומות, כגון בשני מדרים או בשתי חבורות ההופכות פניהם, ת"ל בבית אחד יאכל, ור' יהודה סבר יש אם למסורת כדלקמן, יאכל כתיב, משמע אחד אחד אוכלו בבית ג' ולא בשני בתים, אבל גבי אוכלים הרבה כתיב בתים הרבה: השמש. שהיה נולהו, ושכח והכניס בזית לתוך פיו, והוא היה נמנה עליו: אם פיקח הוא ממלא בריסו ממנו. אחד יעמוד משם אוב לא יאכל: מלמד שהאוכל אוכל בשני מקומות. ויאכלו דכתיב בקרא אכל אחד ואחד מאוכלין קמי: יכול

לא נצרכה אלא לאותן שתי אמות.

לא בעי למימר לאותן שתי אמות היו מונחות בגגו של היכל להא שער מזרחי שעליו (ב) שוכן הבירה לורה אחת משערי העזרה היה אלא ה"ק כמו שאותו שער מזרחי היה מקודש להניח שם כלי קודש כמו כן גגו של היכל קודש דקאמר היינו להניח שם כלי קודש ולא שיהיו כלי קודש נריכין מקום מקודש כדאמרן כאמה לוכחי אלא אלא הך קדושה אית להו להניחם שם: ומר

מאי לאו דאכלי באיגרא ואמרי באיגרא לא דאכלי בארעא ואמרי באיגרא איני [ו] והתנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן ואמר רב שלא יעקרו מחבורה לחבורה לא קשיא כאן בשעת אכילה כאן שלא בשעת אכילה. ת"ש [ג] אבא שאול אומר עליית בית קדשי הקדשים חמורה מבית קדשי הקדשים שבית קדשי הקדשים כהן גדול נכנס לו פעם אחת בשנה ועליית בית קדשי הקדשים אין נכנסין לה אלא [א] פעם אחת בשבוע ואמרי לה פעמים בשבוע ואמרי לה פעם אחת ביובל לידע מה היא צריכה אמר רב יוסף [ד] מהיכל ניקום וניתיב איניש [ה] שאני היכל דכתיב [א] ויתן דוד לשלמה בנו את תבנית האולם ואת בתיו ואת גנזכיו [ו] ועליותיו וחדריו הפנימים ובית הכפורת וכתיב [ב] הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל. ת"ש [ז] הלשכות הבנויות בקודש ופתוחות לחול תוכן חול וגגותיהן קודש תרגמא רב חסדא [ח] בשגגותיהן שוין לקרקע עזרה אי הכי [ט] אימא סיפא בנויות בחול ופתוחות לקודש תוכן קודש וגגותיהן חול ואי ס"ד בשגגותיהן שוין לקרקע עזרה הויא לה מחילות [י] וא"ר יוחנן מחילות לא נתקדשו כי קאמר רבי יוחנן [ד] בפתוחות להר הבית כי תניא ההיא בפתוחות לעזרה [יא] והתני' ר"י אומר מחילות מתחת ההיכל חול כי תניא ההיא שפתוחות לחול ת"ש [יב] וגגו קודש ותסברא והא קתני [יג] גגין הללו אין אוכלין שם קדשי קדשים ואין שוחטין שם קדשים קלים ואלא קשיא גגו קדש אמר רב חמא בר גוריא לאותן ב' אמות [יד] דתנן ב' אמות היה בשושן הבירה אחת על קרן מזרחית צפונית ואחת על קרן מזרחית דרומית זו שעל קרן מזרחית צפונית היתה יתירה על של משה חצי אצבע וזו שעל קרן מזרחית דרומית היתה יתירה עליה חצי אצבע נמצאת יתירה על של משה אצבע ולמה היו אחת גדולה ואחת קטנה [ה] שיהיו האומנין נוטלין בקטנה ומחזירין בגדולה כדי שלא יבואו לידי מעילה ותרתי למה לי אחת לכספא ודהבא ואחת לבנינא. תנן החלונות ועובי החומה כלפנים בשלמא החלונות משכחת לה דשויה לקרקע עזרה אלא עובי החומה היכי משכחת לה משכחת לה בבר שורא דכתיב [ג] ויאבל חיל וחומה [ו] ואמר רבי אחא ואיתימא רבי חנינא שורא ובר שורא: מתני' שתי חבורות שהיו אוכלין בבית אחד אלו הופכין את פניהם הילך ואוכלין ואלו הופכין את פניהם הילך ואוכלין [ח] והמיחם באמצע כשהשמש עומד למזוג קופץ את פיו ומחזיר את פניו עד שמגיע אצל חבורתו ואוכל והכלה הופכת את פניה ואוכלת: גמ' מתני' מני רבי יהודה היא [ט] דתניא [י] על הבתים אשר יאכלו אותו בהם [יא] מלמד שהפסח נאכל בשתי חבורות יכול אף אחד יאכל מכאן [יב] אמרו השמש אוכל בשתי מקומות תלמוד לומר [יג] בבית אחד יאכל מכאן [יד] אמרו השמש שאכל כזית בצד התנור אי פקח הוא ממלא כריסו ממנו ואם רצו בני חבורה לעשות עמו טובה באין ויושבין בצדו דברי רבי יהודה רבי שמעון אומר על הבתים אשר יאכלו אותו בהם מלמד שהאוכל אוכל בשתי מקומות יכול

קט א מיי' פ"ו מהל' בית הבחירה הלכה כג:
קי ב מיי' פ"ו מהל' בית הבחירה הל' ז:
קיא ג סם הלכה ח:
קיב ד סם הלכה ט:
קיג ה מיי' פ"ח מהל' מעילה הלכה ה:
קיד ו מיי' פ"ה מהל' בית הבחירה הל' ג:
קטו ז מיי' פ"ט מהל' ק"פ הלכה ג:
קטז ח סם הלכה ד:
קיז ט סם הלכה ו:

גמרא שאני היכל. עיין שבועות יז ע"ב תוד"ה וטומח:

ו] וגנזכיו כצ"ל (גליון):
ז] צ"ל עליה (רש"ש):
ח] צ"ל המשמש לשתיהן (דבש תמר):

מאי לאו דאכלין הפסח בגג ושם קראו את ההלל דאלמא הגג נתקדש דאין לנו רשות לאכול את הפסח אלא במקום קדוש. ושני' כגון שאכלו הפסח בארץ ועלו בגג לקרות את ההלל. והא דתנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן פי' שלא יעברו מחבורה לחבורה התם בשעת אכילה אבל בקריאת ההלל שרי: ת"ש מהא דתנן בתחלת כלים אבא שאול אומר עליו' בית קדשי הקדשי' חמורה מבית קדשי הקדשים כו' הרי העליות נתקדשו. ודחי רב יוסף וכי מהיכל ניתיב איניש כלומר שאני היכל דרחמנא גזר הכי שנא' ויתן דוד לשלמה בנו את תבנית האולם וגו' וכתי' הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל: ת"ש מהא דתנן במעשר שני פ"ג הלשכות הבנויות בקדש ופתוחות לחול תוכן חול וגגותיהן קדש הנה הגגות נתקדשו. ומשני רב חסדא הגגות הללו שוין לקרקע עזרה וכקרקע הן חשובין. אי הכי אימא סיפא בנויות בחול ופתוחות בקדש תוכן קדש וגגותיהן חול ואי ס"ד בשוין גגות הללו לקרקע עזרה הויא להו מחילות ואמר רבי יוחנן מחילות לא נתקדשו אמאי תנן תוכן קדש. כי אמר ר' יוחנן בפתוחות להר הבית כי תניא ההיא בפתוחות לעזרה והתניא ר' יהודה אומר מחילות שתחת ההיכל חול ושני' בפתוחות לחול: ת"ש וגגו של היכל קדש ומתמהי' ותסברא גגין מי קדשי והא קתני סיפא גגין הללו אין אוכלין שם קדשי קדשי' ואין שוחטין שם קדשי' קלים ואלא קשיא וגגו של היכל קדש. ושני' באותן שתי אמות כלומר הא דתניא גגו של היכל קדש באותן ב' אמות כדתנן במסכת כלים פט"ז שתי אמות היו בשושן הבירה אחת על קרן מזרחית צפונית ואחת על קרן מזרחית דרומית. יש מי שאומר

ו) נקמן דף קיט:, ג) תוספתא פרק ג דכלים, ג) [עיין תוספות שבועות יז: ד"ה וטומח], ד) מעשר שני פרק ג משנה ח וזבחים טו. יומא כה., ה) לעיל קז: תמיד כז:, ו) תוספתא דכלים פרק ב, ז) סם, ח) [שבועות דף יז:], ט) מנחות לח. בכורות לט: כלים פרק יז [משנה ט], י) מכילתא פרשת בא, כ) נקמן פט:, ל) [סוטה טו.].

(א) רש"י ד"ה כי תמרה וכו' בתלו דבריס. נ"ב סוף דף ס"ז וע"ס: (ב) תוס' ד"ה לא נצרכה וכו' דהא שער מזרחי שעליו צורת שושן הבירה תחת מעשרי כל"ל:

א) וַיִּתֵּן דָּוִיד לִשְׁלֹמֹה בְּנוֹ אֶת תַּבְנִית הָאוּלָם וְאֶת בָּתָּיו וְגִנְזֹכָיו וַעֲלִיֹּתָיו וְחַדְרָיו הַפְּנִימִים וּבֵית הַכַּפֹּרֶת:
[דברי הימים א כח, יא]

ב) הַכֹּל בִּכְתָב מִיַּד יְיָ עָלַי הִשְׂכִּיל כֹּל מַלְאֲכוֹת הַתַּבְנִית:
[דברי הימים א כח, יט]

ג) חָשַׁב יְיָ לְהַשְׁחִית חוֹמַת בַּת צִיּוֹן נָטָה קָו לֹא הֵשִׁיב יָדוֹ מִבַּלַּע וַיַּאֲבֶל חֵל וְחוֹמָה יַחְדָּו אֻמְלָלוּ: [איכה ב, ח]

ד) וְלָקְחוּ מִן הַדָּם וְנָתְנוּ עַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת וְעַל הַמַּשְׁקוֹף עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר יֹאכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם:
[שמות יב, ז]

ה) בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ: [שמות יב, מו]

ואמר רב שלא יעקרו מחבורה לחבורה. בין לאכול שה אחר בין לאכול פת ושאר דברים גזרה שמא יאכל את הפסח בשתי חבורות. ולשון אפיקומן לרב אפיקו מאני. ושמואל אמר דאפילו מינין אחרים ואפי' באותה חבורה ולשון אפיקומן לדידיה אפיקו מיני.
[מהר"ם חלאווה, לקמן קיט:]

הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל. הנה לך הכל בכתב מסודר כמו שהוא מיד ה' על כל מלאכות התבנית כי בנבואה נאמר לה, כמו שכתבנו על יד שמואל הרואה. [רד"ק, דברי הימים א כח יט]

תא שמע וגגו קודש. וצ"ל דאע"פ שנתקדשו עליות גג לא נתקדש דעלייה גופה לא ידעינן אלא מקרא דדוד והתם לא כתיב אלא עליות וכן מוכח התם בהדיא דקאמר ת"ש וגגו קודש ולא משני מהיכל מותיב איניש כדפירש שם בקונטרס משום דבקרא לא כתיב גגין.
[תוספות, שבועות יז:]

[המשך בסוף המסכת]

מדת ב' אמות של כסף או של זהב כגון שרביט היו עשויות ומונחות באותו מקום ובהן היו משערין ונותנין לאומנין ולוקחין. ויש אומרים מקום היה בנוי בבית המקדש צורת שושן הבירה ועשו בה בנין אמה אחת כמדת משה רבינו שעשה בה כל כלי הקודש ותוספת חצי אצבע בקרן מזרחית בנין אמה ואחרת יתירה עליהן בקרן מזרחית דרומית. ומפורש במנחות פרק שתי הלחם נילושות אחת אחת כיון שהביא משנה זו גרסה ופרקה פירש ענין שושן הבירה הנזכר בה תנן התם במדות פ"א (מ"ג) שער המזרחי ועליו שושן הבירה צורה מאי טעמא רב יצחק בר אבדימי ורב חסדא חד אמר כדי שידעו מהיכן באו כלומר בעונותיכם גליתם לבבל ועתה משם עליתם וכל זמן שרואין אותה הצורה זוכרין הגלות והדורות הבאין מספרין לבניהם וחד אמר כדי שתהא אימת מלכות עליהן כלומר אע"פ שאנו כאן תחת מלכות פרס אנו רבי ינאי אמר לעולם תהא אימת מלכות עליך שנא' וירדו כל עבדיך אלה אלי וגו' ולא כתיב וירדת אתה ר' יוחנן אמר מהכא ויד ה' היתה אל אליהו וישנס מתניו. ועלהו לתרופה חזקיה אמר להתיר פה אלמים בר קפרא אמר להתיר פה עקרות לקבל הריון ואמרינן עלה ושתי אמות למה חד לדהבא וכספא וחדא לבנינא כלומר כשנותנין לאומנין כותל לבנות דבר קצוב כך וכך אמה בכך וכך דמים נותנין אמה באמה הקטנה והן בונין באמה הגדולה כדי שלא יהנו מן ההקדש יתר מכדי מלאכתן ויבואו לידי מעילה וכן בכלי זהב כגון השולחן והמנורה וכיוצא בהן והחצוצרות וכיוצא בהן. פי' חומה שוה בקרקע עזרה כגון בר שורא והוא החל שעושין החל נמוך והחומה שחוץ ממנה גבוהה וזה נקרא חל וזו נקראת חומה: מתני' שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד אלו הופכין את פניהם ואוכלין וכו'. פירוש משנתנו פסח אחד וחלקוהו ואוכלין אותו בשתי חבורות. אוקימנא לרבי יהודה דתני בבית אחד יאכל ולא בשני בתים וכתיב קרא אחרינא אשר יאכלו אותו בהם מכאן שהפסח נאכל בשתי חבורות רבי שמעון אומר על הבתים אשר יאכלו אותו בהם מלמד שהאוכל אוכל בשתי מקומות ממנו, ולהכי מוקי בגית אחד יאכל אחין אחד אוכל בשני בתים, ושתי חבורות ההופכות פניהן כשתי בתים דמו: והכלה. שהיא נושה, רשאה להפוך פניה לגד אחר ולאכול, כדאחמרן פסח נאכל בשתי חבורות: גמ' על הבתים אשר יאכלו אותו. אבל אחד יאכל בשני מקומות, כגון בשני מדרים או בשתי חבורות ההופכות פניהם, ת"ל בבית אחד יאכל, ור' יהודה סבר יש אם למסורת כדלקמן, יאכל כתיב, משמע אחד אחד אוכלו בבית ג' ולא בשני בתים, אבל גבי אוכלים הרבה כתיב בתים הרבה: השמש. שהיה נולהו, ושכח והכניס בזית לתוך פיו, והוא היה נמנה עליו: אם פיקח הוא ממלא בריסו ממנו. אחד יעמוד משם אוב לא יאכל: מלמד שהאוכל אוכל בשני מקומות. ויאכלו דכתיב בקרא אכל אחד ואחד מאוכלין קמי: יכול

ומר סבר יש אם למקרא. וא"ת והא שמעינן ליה לרבי שמעון בפ"ק דקדושין (דף יח:) דלית ליה יש אם למקרא ולמסורת דדרים בנגדו בה בנוגדו בה דאין אדם מוכר את בנו לשפחות אחר חיטות ולא לחיטות[ס] אחר שפחות י"ל דהתם לא קתני מהדדי ויכול לדרוש שניהם אבל הכא ליכא למידרש אלא חד דרים מקרא וכן בפ"ק דסנהדרין (דף ז.) והא דאמר לעיל (דף פה.) המוציא בשר פסח מחבורה לחבורה הרי הוא בלא תעשה אתי אפילו למאן דאמר פסח נאכל בשתי חבורות לאחר שנחלק ולקחו כל חבורה חלקה אסור להוציא חלק חבורה זו לחבורה אחרת:

הכלה הופכת פניה. מילטריך למשמעינן דלא משכחת כשאי מקומות אע"פ שאכלה מקצת קטודה בלא הפיכת פניה אי נמי קמ"ל דמייצת להפוך פניה כדאמר בגמרא כלה תנן:

אין מסרבין לגדול. אמאי דיתיב אפוריא לא צייך למימר משום דאין מסרבין דיתיב אפוריא פוריא דבר גסות ושררה הוא ולא היה לו ליטב אי לאו משום כל מה שיאמר בעל הבית עשה: (ס) **נכנסין** בג' כו'. פירש ר"ת חבורה שנמנו על הפסח ובאו מקצת מהן בעת שדרך בני אדם להכנס ולאכול הפסח ושגרו הדיאלא. פי' דיאלא כגון השמש שהוא השמש שלהן וחפש אחריהם אחרי הנשארים מבני חבורה ולא מצאם אפי' [אם] לא נתקבצו מכל בני החבורה ובאו אלא שלשה בלבד אוכלין את הפסח ההוא ואין עליהן להמתין להם עד שיבואו כיון שנתאחרו לבוא מדרך בני אדם כולם אבל פחות משלשה לא יאכלו אלא ימתינו עד שיבואו שאר בני החבורה זה דין הנכנסין. **אבל אם היו** מקובצין כולן וראו מקצתן למקצתן ויצאו ונתאחרו יתר מן השיעור שאמרנו והדר בא דיאלא ולא מצאם אפילו לא ישאר מכל בני חבורה אלא אחד כגון שהיו שם כולם וראו זה את זה ויצאו אוכלו אפילו האחד הנשאר ואינם יכולין לומר לו למה לא המתנת אותנו. ואמר רבינא ונותן דמים האוכל הפסח ולית הלכתא כוותיה. והני מילי דעל בעידנא דעיילי אינשי כרבה והדר בהו דיאלא: **הדרן עלך כיצד צולין**

חבורה זו לחבורה אחרת:

אמר רבינא ונותן דמים. המוכל פסח ולית הלכתא כוותיה והני"מ דעל בעידנא דעיילי אינשי והדר נהו דיילא:

הדרן עלך כיצד צולין

יכול יהא נאכל בשתי חבורות ת"ל בבית אחד יאכל. עיקרו של פסח נאכל בשתי חבורות: ת"ל **בבית אחד יאכל.** וקסבר יש אם למקרא, יאכל אפסח קמי ולא אגבורי, כלומר עיקר תחלת אכילתו תהא בחבורה אחת ולא יתחלק לשתי חבורות, אבל גברא מי נעי קמי מהכא ואזיל ואכיל הכא, דלא קפיד רחמנא אלא אעיקר תחלת אכילה, מדקרינן יאכל אפסח ולא יאכל אגברא. ואני שמעתי אילוף, ר' יהודה סבר יש אם למקרא בבית אחד ולא בשני מקומות, ור"ש סבר יש אם למסורת שמסר אונקלוס הגר בחבורה אחת יתאכל, אבל אשני מקומות לא קפיד, וקשה לי לאומרו, דלא שמעתי מסורת כזה מעולם, ועוד דקיימא לן דר' שמעון יש אם למקרא ס"ל בשמעתא קמייתא דסנהדרין[ב], ועוד ליתנא בברייתא דייקא כוותי, דגבי חבורות נקט פסח נאכל ולא נקט שתי חבורות אוכלין אותו, וגבי מקומות נקט האוכל אוכל ולא נקט פסח נאכל, הלכך כי דרשינן בבית אחד יאכל במקרא אפסח משמע למעוטי חבורות, וכי דרשינן יאכל אגברא משמע למעוטי מקומות: **ונפרסה מחיצה ביניהן גרסינן.** היו יושבין חבורה אחת ואוכלין פסח אחד, ונפרסה מחיצה ביניהן ועשאוס שני חבורות, לדברי האומר פסח נאכל בשתי חבורות אוכלין בשתי מקומות, ור"ש סבר יש אם למסורת שמסר אונקלוס הגר בחבורה אחת יתאכל, אבל אשני מקומות לא קפיד, וקשה לי לאומרו, דלא שמעתי מסורת כזה מעולם, ועוד דקיימא לן דר' שמעון יש אם למקרא ס"ל בשמעתא קמייתא דסנהדרין[ב], ועוד ליתנא בברייתא דייקא כוותי, דגבי חבורות נקט פסח נאכל ולא נקט שתי חבורות אוכלין אותו, וגבי מקומות נקט האוכל אוכל ולא נקט פסח נאכל, הלכך כי דרשינן בבית אחד יאכל במקרא אפסח משמע למעוטי חבורות, וכי דרשינן יאכל אגברא משמע למעוטי מקומות: **פשיט ליה מפשט.** מומרא לשמועה זו פשוטה ומפורשת כמו שאמרנו, שעשית מחילה עושה אותן שתי חבורות וסילוק מחילה עושה אותן שני מקומות, ולא מספקא ליה כלל מידי: מ"ט. למה לה להפוך פניה, ומאי תורתה כהכי: **מפני שהיא בושה.** לאכול לעיני האנשים, על ידי שמסתכלין בה: יתיב. ומטה מקום הסב חשובין היא, והקטנים יושבין על גבי ספסלין, ונוהג עצמו בחשיבות: **קבליה בחד זימנא. ולא סריך על** שיפצרו בו: **ושתייה בתרי זימני.** הפסיק בו: **ולא אהדר אפיה.** לגד אחר, אלא שתה לעיניהן: **בעל השם אנא.** מקטנותי כך קורחין לי רב הונא: **מ"ט כי אמרי לך תיב אפוריא איתיבת.** ולא ישבת על גבי קרקע ולא על גבי ספסל. ולהכי נעו ליה, שלא היה מנהגם כך, ומתוך שהיה להו: **כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה.** מתניתא היא במסכת דרך ארץ (בפרק בן עזאי) (ד"ה רבה פ"ה): **מסרבין לקטן.** מלקבל דבריו עד שיפגיר בו: **ואין מסרבין לגדול.** שכן במלאכים שאמרו לאברהם כן תעשה (בראשית יח) ולא סירבו בו, ולוט אמרו כי ברחוב נלין עד ויפגר בם אחד (שם יט): **כלה הופכת פניה תנן.** ומין דרך החיים להפוך פניו: רבי ישמעאל בר רבי יוסי איקלע לבי רבי שמעון ברבי יוסי בן לקוניא יהבו ליה כסא קבליה בחד זימנא ושתייה בחד זימנא אמרי ליה לא סבר לה מר השותה כוסו בבת אחת הרי זה גרגרן אמר להו [ד]לא אמרי בכוסך קטן וייניך מתוק וכריסי רחבה. אמר רב הונא[ג] [ה]בני חבורה נכנסין בשלשה ויוצאין אפילו באחד אמר רבה [ו]והוא דעייל בעידנא דרגילי למיעל והוא דרגיש בהו דיילא אמר רבינא ונותנין שכר דמים וצריך האחרון להוסיף דמים ולית הלכתא כוותיה:

הדרן עלך כיצד צולין

עין משפט נר מצוה

קיח א מיי' פ"ט מהל' ק"פ הל' ה:
קיט ב טוש"ע א"ח סי' קע ס"ה:
קכ ג ד סמ סעיף ח:
קכא ה ו מיי' פ"ט מהל' ק"פ הל' ו:

רבינו חננאל

אוכלו בשני מקומות מכאן שהפסח נאכל בשני בתים יכול יהא נאכל בשתי חבורות ת"ל יאכל. ואמרי' במאי פליגי רבי יהודה סבר יש אם למסורת יאכל כתיב בבית אחד יש רשות לאוכל לאוכלו ולאוכל קא מזהיר רחמנא שלא יאכל אותו אלא במקום אחד בלבד ולא בשני מקומות. ורבי שמעון סבר יש אם למקרא יאכל קוראים על הפסח קא מזהיר רחמנא להאכל בחבורה אחת ולא בשתי חבורות אבל חבורה אחת בשני מקומות רשאין. וקיימא לן כרבי יהודה דתנן סתמא כותיה: **נפרצה מחיצה ביניהם** ונתפרדו חצים לחד וחצים לחד נעשו כשתי חבורות בפסח אחד. וכן אם היו שתי חבורות כל אחת בפסח שלה נסתלקה מחיצה מביניהם ונתערבו כאלו באו אלו לתוך אלו ואלו לתוך אלו ופשוטות הן: **הכלה הופכת את פניה ואוכלת.** פי' מפני שהיא בושה לאכול. **רב הונא** כדאיקלע לבי רב נחמן בר יצחק אמרו ליה מה שמך אמר להו רב הונא אמרו ניתיב מר אפוריא יתיב יהבו ליה כסא קבליה בחד זימנא ושתייה בתרי זימני ולא אהדר אפיה אמרו ליה מ"ט קרית לך רב הונא אמר להו בעל השם אני מ"ט כי אמרו לך ניתיב אפוריא יתבת אמר להו כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה (חוץ מצא) מאי טעמא כי יהבי לך כסא קבלת בחד זימנא אמר להו מסרבין לקטן ואין מסרבין לגדול מ"ט אשתיתיה בתרי זימני אמר להו דתניא השותה כוסו בבת אחת הרי זה גרגרן שנים דרך ארץ שלשה מגסי הרוח מאי טעמא לא אהדרת אפך אמר להו כלה הופכת פניה תנן ר' ישמעאל ברבי יוסי איקלע לבי רבי שמעון ברבי יוסי בן לקוניא יהבו ליה כסא קבליה בחד זימנא ושתייה בחד זימנא אמרי ליה לא סבר לה מר השותה כוסו בבת אחת הרי זה גרגרן אמר להו לא אמרי בכוסך קטן וייניך מתוק וכריסי רחבה. אמר רב הונא בני חבורה נכנסין בשלשה ויוצאין אפילו באחד אמר רבה והוא דעייל בעידנא דרגילי למיעל והוא דרגיש בהו דיילא אמר רבינא ונותנין שכר דמים וצריך האחרון להוסיף דמים ולית הלכתא כוותיה:

הדרן עלך כיצד צולין

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) סנהדרין ז. [סוכה ו: קדושין דף יח: ומ"ק], ע) [עיין תוספות נכורות מד: ד"ה ומין], ג) ב"מ פז., ד) [במסכת דרך ארץ פ"ז] בילה כה:, ה) [דף ז.].

הגהות הב"ח

(ע) תוספות ד"ה נכנסין וד"ה אמר הר"מ:

גליון הש"ס

גמרא רבי ישמעאל ברבי יוסי. בילובלמי ספ"ג דמעשרו' אימא ר"א בר"ש:

הגהות וציונים

ס] תיבת "דמי" מיותר, וליתא בכת"י ובכמה דפו"ר (דק"ס): ג] [מסכת דרך ארץ פרק ו ושם איתא **כשהוא דבר בשרות**]. והמגן אברהם סימן ק"ע ס"ק יו"ד העתיק חוץ מצא. וכתב פירוש על זה בשם הב"ח. ובשם מט"מ ע"ש. וכ"כ השל"ה בשער האותיות אות ק' דף צ"ח ע"ב בשם ראשית חכמה. עיין שם דגירסתם "חוץ מצא" וע"ע בחידושי אגדות (גליון), וכן בזוהר רעיא מהימנא פר' פנחס דף רמד ע"א הגי' "חוץ מצא", ובמאירי כתב שאין גורסין "חוץ מצא" אלא שבקצת ספרים נמצא כן ודרך הגהת ליצנים נשתבשו בה הספרים: ג] [בערוך ערך דייל מבאר פירוש סוגיא זו באריכות ע"ש] (גליון): ז] יש להוסיף **ולהם** (בארות המים): ה] [צ"ל ולא **לשפחות** אחר שפחות מהר"ם] (גליון): ו] [שייך לעמוד א' במשנה] (גליון):

ליקוטי רש"י

יש אם למסורת. כמה שנמסרה כתב של תינה למשה מהו נריכין לדורשה [מכות ז ע"ב]. כמה שכתב משה ומסר בספר תורה ליסרגל היה הפס והעיקר ולא כמו שהוא נקרא [סוכה ו ע"ב]. יכול כתיב משמע אחד מחד מוכלו בבית ג' ולא בשני בתים אחד לשני מוכלים הרבה כתיב בתים הרבה [לעיל פו ע"א]. **יש אם למקרא.** במר קרייה מזלינן דהיא עיקר [סנהדרין ד ע"א].

יָכוֹל היית לומר שכשם שכל אחד מבני החבורה רשאי לאכול את חלקו בשני מקומות, כך תהיה החבורה כולה רשאית להיחלק לשנים והפסח יְהֵא נֶאֱכָל מתחילתו בִּשְׁתֵּי חֲבוּרוֹת, תַּלְמוּד לוֹמַר, מלמדנו הכתוב בפרשת הפסח (שם יב מו) 'בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל', התיבה 'יאכל' האמורה בלשון נפעל באה ללמדנו שהפסח יהא נאכל 'בבית אחד'. כלומר, התורה הקפידה שתחילת אכילת הפסח תהא במקום אחד ובחבורה אחת[א], אמנם לאחר שהתחילו לאכול, רשאי אחד מבני החבורה לעמוד ממקומו לילך ולאכול עוד מבשר הפסח[ב] במקום אחר[ג].

נמצא שרבי יהודה ורבי שמעון נחלקו בשני אופנים:
א. בני חבורה שהביאו לפניהם את כל בשר קרבן הפסח. לדעת רבי יהודה רשאים להיחלק ולאוכלו בשתי חבורות או בשני בתים, ולדעת רבי שמעון חייבים בני החבורה לאוכלו יחד.
ב. בני חבורה שהביאו לפניהם חלק מבשר הפסח, ושאר הבשר נשאר במקום אחר [כגון בתנור הצלייה]. לדעת רבי יהודה חייבים להביא לפניהם את שאר הבשר כדי שיוכלו לאוכלו באותו מקום שבו התחילו לאכול, הואיל ואסור לאכול את הפסח בשני מקומות, ולדעת רבי שמעון יכול כל אחד מבני החבורה ללכת למקום הצלייה לאכול שם עוד מבשר הפסח ואין זה נחשב כאכילה בשתי חבורות.

מבררת הגמרא, בְּמַאי קָמִיפַּלְגִי - במה נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון. מבארת הגמרא, רַבִּי יְהוּדָה סָבַר, יֵשׁ אֵם לַמָּסוֹרֶת - אופן הכתיבה של תיבה כפי שכתבה משה רבינו בספר התורה ומסרה לישראל הוא העיקר[ד]. וכיון שהתיבה 'יאכל' נכתבה ביו"ד אחת[ה] קוראים אותה כמנוקדת עם חול"ם [בבנין קל ולא בלשון נפעל], ומשמעות הפסוק היא 'בְּבַיִת אֶחָד יֹאכַל', כלומר, האדם שאוכל את הפסח יאכל אותו במקום אחד ולא בשני מקומות[ו]. וְרַבִּי שִׁמְעוֹן סָבַר, יֵשׁ אֵם לַמִּקְרָא - העיקר הוא אופן הקריאה של תיבה כפי שהיא נקראת מתוך ספר תורה כניקודה[ז], והתיבה 'יאכל' שנקראת בניקוד 'יֵאָכֵל', באה ללמד שהפסח יהא נאכל בבית אחד[ח], במקום אחד ובחבורה אחת[ט].

הגמרא מביאה שני אופנים שיש בהם נפקא מינה להלכה בין דעת רבי יהודה לדעת רבי שמעון, אופן ראשון על ידי 'עשיית מחיצה' בין חבורות, ואופן שני על ידי 'סילוק מחיצה' בין מקומות:
אופן ראשון. הָיוּ בני חבורה אחת יוֹשְׁבִין בבית אחד, וְנִפְרְסָה מְחִיצָה, כגון מחצלת, בֵּינֵיהֶם - בין בני החבורה, ומאחר שהמסובים בצד אחד אינם רואים את פני המסובים בצד השני נמצא שהמחיצה חילקה אותם לשתי חבורות'. לְדִבְרֵי הָאוֹמֵר - לדעת רבי יהודה הסובר שהפֶּסַח נֶאֱכָל בִּשְׁתֵּי חֲבוּרוֹת, אוֹכְלִין - רשאים כולם להמשיך את אכילת הפסח במקומותיהם. ואף על פי שלדעתו אין האוכל את הפסח רשאי לאוכלו בשני מקומות, לא נחשבת פריסת המחיצה כשינוי מקום, הואיל ולא נעשה כאן מקום חדש לבני החבורה אלא הם נשארו מסובים באותו חלל אויר שהיו בו עד עתה[י], ופריסת המחיצה רק מיעטה את מקומם אך לא שינתה את מקומם[יב]. אולם, לְדִבְרֵי הָאוֹמֵר - לדעת רבי שמעון הסובר שאֵין הַפֶּסַח נֶאֱכָל בִּשְׁתֵּי חֲבוּרוֹת, אֵין אוֹכְלִין - אין בני החבורה רשאים להמשיך לאכול במקומותיהם, שהרי נעשו שתי חבורות על ידי המחיצה שנפרסה ביניהם, אלא יסבו כולם יחד באחד משני צידי המחיצה ויסיימו שם את אכילת הפסח[יג] או יסלקו את המחיצה שביניהם[יד].

אופן שני. הָיוּ יוֹשְׁבִין שתי חבורות של שני פסחים בשני בתים, ובני כל חבורה היו אוכלים את בשר הפסח שלהם, וְנִסְתַּלְּקָה המְחִיצָה החוצצת בֵּינֵיהֶן - בין מקומות ההסיבה של בני החבורות, ומאחר שכל חבורה היתה יושבת בחלל אויר בפני עצמו וכעת נעשה עבורם חלל רחב יותר ונתחדש להם חלל אויר חדש[טו], הרי הם כמי שהתחילו אכילתם במקום אחד ובאים לסיים במקום אחר. לְדִבְרֵי

א. **רש"י** (ד"ה מ"ל). ובירושלמי (פ"ז ה"ג) הובא שרבי שמעון דרש את הכתוב 'בבית אחד יאכל', שבני החבורה יאכלו את קרבן הפסח בבית אחד, ולא תהא החבורה מקצתה בתוך הבית ומקצתה מחוץ לבית.
ב. **כלומר**, לאכול חלק מבשר הפסח שנמצא במקום אחר, וכגון שהביאו לפני בני החבורה חלק מבשר הפסח ושאר הבשר נשאר במקום הצלייה, באופן כזה מותר לכל אחד מבני החבורה לילך ולאכול שם עוד מבשר הפסח. אמנם, אסור לאדם להוציא את הבשר שבידו למקום אחר ולסיים שם את אכילתו, מפני שאם יעשה כן יפסול את הבשר משום 'יוצא', שהבשר יצא מחוץ למקום החבורה ונפסל לאכילה. מנחת חינוך (מצוה סו אות יז ד"ה והנה - השני).
ג. **רש"י** (ד"ה מ"ל). והוכיח כן החזון איש (סי' קכד סו. ד"ה ומני'), שמלשונו של רבי יהודה (לעיל ע"ח) 'מכאן אמרו' שמש שאכל כזית בצד התנור יסיים אכילתו במקומו או שיבואו בני החבורה לאכול עמו, משמע שרבי שמעון שחולק עליו סובר שהשמש רשאי לקום ולאכול מבשר הפסח עם בני חבורתו אף על פי שכבר התחיל לאכול ליד התנור. ועוד ראיה הביא החזון איש ממשנתנו לגבי שמש שעומד למזוג שמחויב לקפוץ את פיו כדי שלא יהא נראה כאוכל את הפסח בשני מקומות, והיינו כדעת רבי יהודה, ומשמע שלדעת רבי שמעון החולק על התנא במשנתנו אין השמש חייב לקפוץ את פיו, ועל כרחך היינו משום שמותר לאדם אחד לאכול את הפסח בשני מקומות. ומהרש"א (נדה"י ד"ה ופרסה) כתב, שלפי דעת רש"י לאחר שבני החבורה התחילו אכילתם מותר ליחיד לקום ולאכול במקום אחר, הואיל ואדם אחד אינו נחשב 'חבורה' וממילא אין זה נחשב כאכילה בשתי חבורות. ומבואר בדבריו שרק ליחיד מותר אבל החבורה כולה אסורה לעבור למקום אחר, ואם התחילו לאכול מחויבים לסיים אכילתם באותו מקום. אכן רבינו חננאל (ד"ה ורבי) כתב שחבורה רשאית לאכול את הפסח בשני מקומות, והאיסור הוא להיחלק ולאוכלו בשתי חבורות. וכן בחדושי רבינו דוד (ד"ה ר' שמעון) הובאה גירסא אחרת בגמרא, ולפיה דרשת רבי שמעון כך היא, 'על הבתים אשר יאכלו אותו בהם, מלמד שהפסח נאכל בשני מקומות'. ולפי גירסא זו ביאר רבינו דוד, שבני החבורה רשאים לשנות מקומם ולעבור ממקום למקום אפילו לאחר שהתחילו לאכול ובלבד שהחבורה כולה תעבור יחד למקום אחר, אמנם אסור שמקצת בני החבורה יפרשו מהם ויאכלו במקום אחר הואיל ואין הפסח נאכל בשתי חבורות.
ד. **רש"י** (סוכה ו: ד"ה ים שם).
ה. **ולא** נכתב 'ייאכל' בשתי יודי"ן. פסקי הרי"ד (ד"ה מני). והיינו כפי שביאר הכתב והקבלה (שמות יב מו) שרבי יהודה סובר שכיון שמצינו בכמה מקומות בכתוב שבבנין נפעל יש צד פועל, אם כן כיון שלא נוספה כאן אות יו"ד שניה אפשר להשתמש בתיבת 'יאכל' בצד הפועל, ולפרשו כלפי האדם שאוכל ולא כלפי הפסח שנאכל.
ו. **רק** חבורה רשאית להיחלק ולאוכלו בשני מקומות, כמובא לעיל (ע"ח) על פי דרשת הכתוב 'על הבתים אשר יאכלו אותו בהם'.
ז. **ע"פ** רש"י (סנהדרין ד. ד"ה ים).
ח. **אבל** אדם אחד מאוכלי הפסח רשאי לאוכלו בשני מקומות, כמובא לעיל (ע"ח) על פי דרשת הכתוב 'על הבתים אשר יאכלו אותו בהם'.
ט. **רש"י** (ד"ה מ"ל) הביא פירוש אחר שלפיו מוחלפות השיטות, רבי יהודה סובר יש אם למקרא, כלומר המקרא הוא העיקר, והכתוב 'בבית אחד יאכל' מלמד שהאוכל את הפסח יאכלנו במקום אחד. ורבי שמעון סובר יש אם למסורת, כלומר מסורת התרגום שנמסרה מאונקלוס הגר [כפי שמסרו לו רבותיו רבי אליעזר ורבי יהושע. נתינה לגר (שמות יב מו) ע"פ מגילה (ג.)] הוא העיקר, ותרגום הפסוק 'בחבורה חדא יתאכל' מלמד שכל המנויים חייבים לאכול את הפסח יחד בחבורה אחת ולא בשתי חבורות, אולם לא הקפידה התורה על אכילתו בשני מקומות ואם רצה אחד מבני החבורה לצאת ממקום הסיבת בני החבורה למקום אחר, הרי הוא רשאי.
ודחה רש"י פירוש זה משלשה טעמים: א. משום שמעולם לא שמע שתרגום אונקלוס נקרא 'מסורת' (מהר"ז גינצבורג ד"ה גמרא), אלא 'מקרא' ו'מסורת' פירושם שבתיבה עצמה יש צורת 'קרי' ויש צורת 'כתיב' ואין הכוונה לשון מקרא ולשון תרגום (ע"פ מירכי דכייא, נמוקות המיס נדה"י שם). ב. שהרי אמרו בגמרא (סנהדרין ד.) שרבי שמעון הוא מן החכמים שסוברים 'יש אם למקרא' [ומבואר בתוספות (ד"ה ומר) שמה שאמרו בקידושין (יח:) שרבי שמעון סובר 'יש אם למקרא ולמסורת', היינו דווקא כשהמסורת אינה סותרת את המקרא ובאופן כזה דורש רבי שמעון שניהם, גם מקרא וגם מסורת, אבל כשאי אפשר לדרוש את שניהם, וכגון כאן שהמסורת סותרת את המקרא, סובר רבי שמעון 'יש אם למקרא' בלבד]. ג. שכן מלשון הברייתא שלגבי אכילת הפסח בשתי חבורות נקט התנא בלשון 'הפסח נאכל' ולא נקט בלשון 'שתי חבורות אוכלים אותו', משמע שכאשר אנו דנים בענין ה'פסח' אזי ההלכה הנאמרת לגביו [אינה עוסקת במקומות האכילה של אוכליו אלא] עוסקת בחבורות שהוא נאכל על ידן. ואילו לגבי אכילה בשני מקומות נקט התנא בלשון 'האוכל אוכל בשני מקומות' ולא נקט בלשון 'הפסח נאכל' מקומות, כלומר, כאשר אנו דנים לגבי ה'אדם' שאוכל את הפסח אזי ההלכה הנאמרת לגביו [אינה עוסקת בחבורות שהפסח נאכל אלא] עוסקת במקומות שהאדם אוכלו בהם. ובדרך קצרה, כשהנידון הוא 'פסח' ההלכה היא לגבי 'חבורה', וכשהנידון הוא 'אוכליו' ההלכה היא לגבי 'מקום'. ולפי זה כתב רש"י, הוא הדין גם לאופן דרשת לשון הכתוב 'בבית אחד יאכל' שהתנא שמלמד את ההלכה לגבי החבורות דורש את הכתוב באופן שה'פסח' הנאכל הוא הנידון, ולפיכך רבי שמעון האוסר לאוכלו בשתי חבורות מבאר כוונת פסוק זה שהפסח 'יֵאָכֵל' בחבורה אחת ודורשו בדרך 'מקרא'. ואילו התנא שמלמד את ההלכה לגבי המקומות דורש את הכתוב באופן שה'אדם' האוכל הוא הנידון, ולפיכך רבי יהודה האוסר לאוכלו בשני מקומות מבאר את כוונת הכתוב הנ"ל שהאדם 'יאכַל' את הפסח במקום אחד ודורשו בדרך 'מסורת'.
י. **רש"י** (ד"ה ופרסה) ופסקי הרי"ד (ד"ה היו).
יא. **רש"י** (ד"ה ופרסה).
יב. **פסקי** הרי"ד (שם).
יג. **פסקי** הרי"ד (שם).
יד. **כן** פסק הרמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ה) שאינם אוכלים עד שתסתלק המחיצה מפני שאין הפסח נאכל בשתי חבורות.
טו. **שהרי** בני החבורה היושבים בבית הראשון לא היו רואים את אויר הבית השני,

ומר סבר יש אם למקרא. וא"ת והא **שמעון** ליה לרבי שמעון בפ"ק דקדושין (דף יח:) דלית ליה יש מן למקרא ולמסורת דדרים בנגדו בה בנוגדו בה דאין מדם מוכר אח בתו לשפחות אחר גברא מי בעי קאי מהכא ומאיל והכיל הכא, דלא קפיד רחמנא אלא לעיקר תחלת אכילה, מדקרינן יאכל אפסח ולא יאכל אגברא. ואני שמעתי מילוף, ר' יהודה סבר יש מן למקרא בבית אחד ולא בשני מקומות, ור"ש סבר יש מן למסורת שמסר מונקלוס הגר בחבורה אחת יתאכל, אבל אשני מקומות לא קפיד, וקשה לי לאומרו, דלא שמעתי מסורת כזה מעולם, ועוד דקיימא לן דר' שמעון יש מן למקרא ס"ל בשמעתא קמייתא דסנהדרין[ה], ועוד ליתנא דברייתא דייקא כוותי, דגבי חבורות נקט פסח נאכל ולא נקט שתי חבורות אוכלין אותו, וגבי מקומות נקט האוכל אוכל ולא נקט פסח נאכל, הלכך כי דרשינן בבית אחד יאכל למעוטי חבורות, וכי דרשינן יאכל לגבי מקומות: **ונפרסה מחיצה ביניהן גרסינן.** היו יושבין חבורה אחת ואוכלין פסח אחד, ונפרסה מחיצה ביניהן ועשאום שני חבורות, לדברי האומר פסח נאכל בשתי חבורות אוכלין אין הפסח נאכל בשתי חבורות אין אוכלין היו יושבין ונתחלקה מחיצה ביניהן לדברי האומר אין האוכל אוכל בשני מקומות אין אוכלין יתיב רב כהנא קא פשיט ליה מפשט א"ל רב אשי לרב כהנא ותיבעי לך איבעיא סילוק מחיצה ועשיית מחיצה מי הוי כב' מקומות וכב' חבורות דמי[ו] או לא[א] תיקו: **הכלה הופכת את פניה וכו':** מ"ט א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן מפני שהיא בושה רב הונא בריה דרב נתן איקלע לבי רב נחמן בר יצחק אמרו ליה מה שמך אמר להו רב הונא אמרו ניתיב מר אפוריא יתיב יהבו ליה כסא קבליה בחד זימנא ושתייה בתרי זימני[ז] ולא אהדר אפיה אמרו ליה מ"ט קרית לך רב הונא אמר להו בעל השם אני מ"ט כי אמרו לך ניתיב אפוריא יתבת אמר להו[ב] כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה (חוץ מצא[ג]) מאי טעמא כי יהבי לך בסא קבלת בחד זימנא אמר להו מסרבין לקטן ואין מסרבין לגדול[ג] מ"ט אשתיתיה בתרי זימני אמר להו[ד] דתניא[ג] השותה כוסו בבת אחת הרי זה גרגרן שנים דרך ארץ שלשה מגסי הרוח מאי טעמא לא אהדרת אפך אמר להו כלה הופכת פניה תנן[ט] ר' ישמעאל ברבי יוסי איקלע לבי רבי שמעון ברבי יוסי בן לקוניא יהבו ליה כסא קבליה בחד זימנא ושתייה בחד זימנא אמרי ליה לא סבר לה מר השותה כוסו בבת אחת הרי זה גרגרן אמר להו [ד]לא אמרי בכוסך קטן וינך מתוק וכריסי רחבה. אמר רב הונא[ז] [ה]בני חבורה נכנסין בשלשה ויוצאין אפילו באחד אמר רבה [ו]והוא דעייל בעידנא דרגילי למיעל והוא דרגש בהו דיילא אמר רבינא ונותנין שכר דמים וצריך האחרון להוסיף דמים ולית הלכתא כוותיה:

הדרן עלך כיצד צולין

שיפנרו גו: ושתייה בתרי זימני. הפסיק גו: ולא אהדר אפיה. לך מחר, אלא שתה לעיניהן: **בעל השם אנא.** מקטנותי כך קורחין לי **רב הונא: מ"ט כי אמרי לך תיב אפוריא איתיבת.** ולא ישבת על גבי קרקע ולא על גבי ספסל. ולהכי נעו ליה, שלא היה מנהגם כך, **ותמיהה להו: כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה.** מתניתא היא דמסכת דרך ארץ (בפרק בן עזאי) (ד"ח רנה פ"ה): **מסרבין לקטן.** מלקבל **דבריו עד שיפגיר בו: ואין מסרבין לגדול.** שכן במלאכים שאמרו לאברהם כן תעשה (בראשית יח) ולא סירבו בו, ולוט אמרו כי ברחוב **גלין עד ויפגר בם מאד** (שם יט): **כלה הופכת פניה תנן.** ומין דרך הים להפוך פניו: רבי ישמעאל בר רבי יוסי איקלע לבי רבי **כדאמרינן בהשוכר את הפועלים** (ב"מ דף פד.): **בני חבורה.** לאו בפסח קאי: **בני חבורה.**[ד] שאם המשתה בסעודתן, נכנסין בשלשה להסב, **ואם** בא יחיד או **שניים והסבו אין על השתה לשתה עליהן: ויוצאין באחד אחד.** כל מי שסייס אכילתו קודם, אם בא לצאת יצא, **ואע"פ שקשה לשתה לשתה היחידים הנשארין: והוא דעיילי בעידנא דעיילי אינשי.** שאין האחרון מאריך יותר משעת סעודת האחרים, וגם נכניסתן לא יהיו להסב כדי לאחר השתה עד זמן גמר שעת סעודה: **והוא דרגש בהו דיילא.** שהודיעו לשתה שזה דרכן לצאת אחד אחד, לפי שטורח הוא לו לשתה היחידים: **וצריך האחרון להוסיף דמים.** לשתה:

הדרן עלך כיצד צולין

מפני שהיא בושה. אף על פי שבשעת ישיבה בשלחן ועשיית הסדר היו פניה מכוונות לחברותיה בשעת אכילה רשאה להפוך פניה ולאכול מפני שהיא בושה מלאכול בפני הכל ואין גוזרין מחשש שנוי מקום אף על פי שבאחרים יש לגזור כן שמתוך בשתה הקלו בה. [מאירי] **מאי טעמא קרית לך רב הונא אמר להו בעל השם אני.** כל שהוא תלמיד חכם מפורסם ובעל שם ויודע שהוא ניכר לרוב מקומות מהלכו לשמע אזן כששואלין לו באיזה מקום שנכנס שם מה שמו אין יוהרא אצלו להזכיר את שמו במלת רב או רבי. [מאירי] **כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה (חוץ מצא).** שלא יצא משם בכעס כדאמרי' שלא יהא פוגם את בעל הבית ואף הוא פוגם את עצמו. וי"א חוץ מצא ע"ז, אם יאמר לך לך עבוד ע"ז, לשון תזרם כמו דוה צא תאמר לו ושבוש הוא דאף בגלוי עריות ושפיכות דמים לא ישמע לו דהא אמרי' יהרג ואל יעבר. וי"א חוץ מצא יציאתו ממש מן הבית, אבל אם בעלת הבית מוציאתו ילך לו וזה בא לדקדק, והמשל נבח בך כלבא עול, נבח בך כלבתא פוק, ודברי הבאי. ועיקר הפי' הוא הלשון הראשון ואין ספק בדבר. [ספר המנהיג הלכות סעודה]

עין משפט
נר מצוה

קיח א מיי' פ"ט מהל' ק"פ הל' ה:
קיט ב טוש"ע א"ח סי' קע ס"ה:
קכ ג ד סמ סעיף ח:
קכא ה ו מיי' פ"ט מהל' ק"פ הל' ו:

רבינו חננאל

אוכלו בשני מקומות מכאן שהפסח נאכל בשני בתים יכול יהא נאכל בשתי חבורות ת"ל יאכל. ואמרי' במאי פליגי רבי יהודה סבר יש אם למסורת יאכל כתיב בבית אחד יש רשות לאוכל לאוכלו ולאוכל קא מזהיר רחמנא להאכל בחבורה אחת ולא בשתי חבורות אבל חבורה אחת בשני מקומות רשאין. וקיימא לן כרבי יהודה דתנן סתמא כותיה: **נפרצה מחיצה ביניהם** ונתפרדו חצים לחד וחצים לחד נעשו כשתי חבורות בפסח אחד. **וכן** אם היו שתי חבורות כל אחת בפסח שלה נסתלקה מחיצה מביניהם ונתערבו כאלו באו אלו לתוך אלו ואלו לתוך אלו ופשוטות הן: **הכלה הופכת את פניה ואוכלת.** פי' מפני שהיא בושה לאכול. **רב הונא** כדאיקלע לבי רב נחמן בר יצחק אמרו ליה מה שמך אמר להו רב הונא פי' נסמכתי בישיבה להקרות רב ובזה השם אני ידוע לפיכך אמר בעל השם אנא כלומר סמוך בישיבה אני וכו'. **ענינא** מסרבין לקטן ואין מסרבין לגדול. כל מה שאומר לך בעל הבית עשה. והשותה כוסו בבת אחת הרי זה גרגרן אלו כולם דברים פשוטין הן: **אמר רב הונא בני חבורה נכנסין אפילו בשלשה ויוצאין אפי' באחד כו'.** פי' בני חבורה שנמנו על הפסח ובאו מקצת מהן בעת שדרך בני אדם להסב ולאכול הפסח ושגרו הדיאלא. פי' דיאלא כגון השמש שהוא השמש שלהן וחפש אחריהם אחרי הנשארים מבני חבורה ולא מצאם אפי' [אם] לא נתקבצו מכל בני החבורה ובאו אלא שלשה בלבד אוכלין את הפסח והוא ואין עליהן להמתין להם עד שיבואו כיון שנתאחרו לבוא מדרך בני אדם כולם אבל פחות משלשה לא יאכלו אלא ימתינו עד שיבואו שאר בני החבורה זה דין הנכנסין. **אבל אם היו** מקובצין כולן וראו מקצתן למקצתן ויצאו ונתאחרו יתר מן השיעור שאמרנו והדר בא דיאלא ולא מצאם אפילו לא ישאר מכל בני חבורה אלא אחד כגון שהיו שם כולם וראו זה את זה ויצאו אוכלו אפילו האחד הנשאר ואינם יכולין לומר לו למה לא המתנת אותנו. ואמר רבינא ונותן דמים האוכל הפסח ולית הלכתא כוותיה. והני מילי דעל בעידנא דעיילי אינשי כרבה והדר בהו דיאלא:

הדרן עלך כיצד צולין

מסורת הש"ס
עם הוספות

ג) סנהדרין ד. [סוכה ו: קדושין דף יח: ומ"ק], ג) [עיין תוספות נכורות מד: ד"ה ומין], ג) ב"מ פז., ד) [במסכת דרך ארץ פ"ז] גיטין כה:, ה) [דף ד.].

הגהות הב"ח

(ו) תוספות ד"ה נכנסין וד"ה אמר הד"ם:

גליון הש"ם

גמרא רבי ישמעאל ברבי יוסי. גילוסלמי ספ"ג דמעשרו' מיתמ ר"א בר"ש:

הגהות וציונים

ז] תיבת "דמי" מיותר, וליתא בכת"י ובכמה דפו"ר (דק"ס): ח] [מסכת דרך ארץ פרק ו ושם איתא **כשהוא דבר כשרות**]. והמגן אברהם סימן ק"ע ס"ק יו"ד העתיק חוץ מצא. וכתב פירוש על זה בשם הב"ח. ובשם מט"מ ע"ש. וכ"כ השל"ה בשער האותיות אות ק' דף צ"ח ע"ב בשם ראשית חכמה. עיין שם דגירסתם "חוץ מצא" וע"ע בחידושי אגדות (גליון), וכן בזוהר רעיא מהימנא פר' פנחס דף רמד ע"א הגי' "חוץ מצא", ובמאירי כתב שאין גורסין "חוץ מצא" אלא שבקצת ספרים נמצא כן ודרך הגהת ליצנים נשתבשו בה הספרים: ג] [בערוך ערך דייל מבאר פירוש סוגיא זו באריכות ע"ש] (גליון): ז] יש להוסיף **ולהם** (בארות המים): ח] [צ"ל ולא **לשפחות** אחר שפחות מהר"ם] (גליון): ו] [שייך לעמוד א' במשנה] (גליון):

משנת ראשונים

רבי יהודה סבריש אם למסורת. ומ"ט קרו לה לכתיבה מסורת בדבר המסור למיעוט בני אדם ולא לזולתם, משום דמקרא מיגרס גריס בפומא דרובא דאינשי, ולא שייך למקרייה מסורת, אבל כתיבה דלא ידיעה אלא לסיפרי דמסיר להו מלא וחסר קרי לה מסורת.

[יד רמה, סנהדרין ד.]

ורבי שמעון סבר יש אם למקרא. אע"פ שקריאת התיבות בנקוד המסור להם הוא העיקר שהולכין אחריו, יש כח ביד חכמים לפעמים לדון על פי קבלתם מכח המסורת במה שאין מזו הריסה למקרא, הא במה שהמסורת מכחיש את המקרא אין לך עמו דין ודברים.

[מאירי, סנהדרין ד.]

הָאוֹמֵר - לדעת רבי שמעון הסובר, שבן חבורה **הָאוֹכֵל** את חלקו בבשר הפסח רשאי שיהא **אוֹכֵל** את הפסח **בִּשְׁנֵי מְקוֹמוֹת, אוֹכְלִין** - רשאים כולם להמשיך את אכילת הפסח במקומותיהם אף שסילוק המחיצה גרם להם שינוי מקום. אולם, **לְדִבְרֵי הָאוֹמֵר** - לדעת רבי יהודה הסובר, **שֶׁאֵין הָאוֹכֵל אוֹכֵל בִּשְׁנֵי מְקוֹמוֹת, אֵין אוֹכְלִין** - אינם רשאים להמשיך לאכול את הפסח במקומותיהם, הואיל ונסתלקה המחיצה ונשתנה מקומם, אלא אם כן יחזרו ויפרסו מחיצה שתחצוץ בין שתי החבורות[טז].

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים לגבי נידונים אלו של פריסת מחיצה בין בני חבורה אחת וסילוק מחיצה בין שתי חבורות:

יָתִיב [-ישב] **רַב כַּהֲנָא, קָא פָּשִׁיט לֵיהּ מִפְּשָׁטָא** - פשט את ההלכות שהוזכרו לעיל, כהלכות פשוטות. כלומר, רב כהנא נקט להלכה שבני חבורה שנפרסה מחיצה ביניהם, נעשו כשתי חבורות מחמת פריסת המחיצה [ולרבי יהודה מותרים, ולרבי שמעון אסורים]. ובני שתי חבורות שישבו בשני בתים ונסתלקה מחיצה מביניהם, נמצאו אוכלים בשינוי מקום מחמת סילוק המחיצה [ולרבי יהודה אסורים, ולרבי שמעון מותרים]. **אָמַר לֵיהּ רַב אַשִׁי לְרַב כַּהֲנָא**[יז], **וְתֵיבָּעֵי לָךְ אִיבַּעְיָא** - בלשון ספק ראוי לך לדון בנידונים אלו של **סִילּוּק מְחִיצָה וַעֲשִׂיַּית** [-פריסת] **מְחִיצָה**[יח], ולשאול כך, **מִי הָוֵי** - האם מקום ישיבת בני החבורה נחשב מחמת סילוק המחיצה **כִּשְׁנֵי מְקוֹמוֹת**, שהרי התחדש בו אויר חדש, **וְהָאם** בני חבורה שנפרסה מחיצה ביניהם **כִּשְׁנֵי חֲבוּרוֹת דָּמֵי** [-נחשבים], מחמת המחיצה החוצצת, **אוֹ** שמא סילוק מחיצה ועשיית מחיצה **לֹא** עושה מקום אחד כשני מקומות ולא חבורה אחת כשתי חבורות[יט]. מסיים רב אשי, שאלה זו **תֵּיקוּ** - תעמוד בספק ולא נפשטה[כ].

★

שנינו במשנה, **הַפָּלָּה הוֹפֶכֶת אֶת פָּנֶיהָ** וכו' ואוכלת.

הגמרא מבארת את דברי המשנה, ומתוך דין זה ממשיכה הגמרא לדון בהלכות דרך ארץ של אכילה ושתיה:

שואלת הגמרא, **מַאי טַעֲמָא** - מהו טעם הדבר, למה לה להפוך פניה כשאוכלת ומדוע דווקא הכלה דרכה בכך. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, מִפְּנֵי שֶׁאנשים מסתכלים בה**[כא] **הִיא בּוֹשָׁה** לאכול לעיניהם[כב].

הגמרא מביאה מעשה המלמד שהפיכת פנים בשעת אכילה מפני הבושה היא הנהגה ראויה רק לכלה ולא לכל אדם:

רַב הוּנָא בְּרֵיהּ [-בנו] **דְּרַב נָתָן אִיקְלַע לְבֵי** [-הזדמן לבית] **רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק**[כג], **אָמְרוּ** בני ביתו של רב נחמן **לֵיהּ** - לרב הונא, **מַה שְׁמֶךָ. אָמַר לְהוּ** - אמר להם, **שמי רַב הוּנָא.** מתשובתו הבינו בני הבית שאדם גדול הוא, **וְאָמְרוּ** לו דרך כבוד, **נֵיתִיב** [-יֵשֵׁב] **מַר אַפּוּרְיָא** - על גבי מטה, שהוא מקום היסב אנשים חשובים, ולא על גבי ספסל כדרך אנשים פשוטים. נהג רב הונא עצמו בדרך חשיבות **וְיָתִיב** - ישב על המיטה. **וְהַבוּ לֵיהּ פָּסָא** - נתנו לו בני הבית כוס של יין, **וְקִבְּלֵיהּ בְּחַד זִימְנָא** - קיבלה מהם בפעם אחת, כלומר, נטל מידיהם את הכוס תיכף ומיד, תחת לנהוג במידת דרך ארץ ולסרב להם עד שיפצירו בו לקחתו[כד], **וְשַׁתְיֵיהּ** - שתה את הכוס, **בְּתְרֵי זִימְנֵי** - בשתי פעמים, בלגימה אחת שתה חלק מן היין, ולאחר שהפסיק לגם לגימה שניה וסיים את כולה. **וּבשעה ששתה לֹא אַהְדַּר אַפֵּיהּ** - לא הפך פניו לצד אחר אלא שתה היין לעיני המארחים.

אָמְרוּ לֵיהּ בני הבית לרב הונא[כה]: **א. מַאי טַעֲמָא קָרֵית לָךְ** - מפני מה [כשענית לשאלתנו 'מה שמך'] קראת לעצמך, **רַב הוּנָא,** והוספת לשמך את התואר 'רב'. **אָמַר לְהוּ** - השיב להם רב הונא, **בַּעַל הַשֵּׁם אֲנִי**[כו] - מקטנותי קוראים לי 'רב'[כז].

ולאחר סילוק המחיצה רואים בני החבורה את אויר הבית של החבורה השניה, וכן להיפך. פסקי הרי"ד (שם).

טז. רש"י (ד"ה היו). ורבינו חננאל (ד"ה וכן) ביאר שסילוק מחיצה בין החבורות מחשיב אותן כאילו באה חבורה אחת לתוך החבורה האחרת ונתערבו בני שתי החבורות יחד. ובדרך זו פירש רבינו דוד (ד"ה היו - השני), שלדעת רבי יהודה הסובר שדין האוכל בשתי חבורות כדין האוכל בשני מקומות, אסור להם להמשיך לאכול, ואילו לדעת רבי שמעון, הואיל ובני החבורות יושבים במקומם ולא חלקו עצמם לשתי חבורות הרי זה נחשב כאילו החבורה כולה שינתה את מקומה, ואין בכך כלום אלא מותרים להמשיך באכילתם, שהרי מותר לאכול בשני מקומות.

יז. רב אשי תלמידו של רב כהנא היה ושימש לפניו בשנות גדלותו, כמו שמוכח בכמה מקומות בגמרא [בגיטין (נג:) 'אמר רב אשי, אנא ורב כהנא חתמינן אשטרא'. בכתובות (סט.) 'אמר רב אשי, כי הוינן בי רב כהנא הוה מגבינן' וכו'. בחולין (נג:) 'אמר רב אשי, כי הוינן בי רב כהנא אייתו קמן ההיא ריאה']. דורות הראשונים (מ"ג ימי הממוכתים פס"ז [עמ' רעג-רעד]). [בסדר תנאים ואמוראים (מ"ג סי' לח) הובא כי במחלוקת רב אשי ורב כהנא הלכה כרב כהנא. אכן בנידון זה פסק הרמב"ם כרב אשי, כמבואר בהערות הבאות].

יח. סדר הנידונים בגמרא לעיל הוא 'עשיית מחיצה' ו'סילוק מחיצה', ואילו רב אשי הקדים סילוק לעשייה. ואכן הרמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ה) בסדר הלכותיו הקדים דין סילוק מחיצה לדין עשיית מחיצה, וכתב מרכבת המשנה (שם) שגירסת הרמב"ם בגמרא היא בסדר הפוך [ולפי גירסתו תשתנה גם הנפקא מינה להלכה בין דעת רבי יהודה לדעת רבי שמעון. האופן הראשון, שתי חבורות **שנסתלקה** [ברמב"ם 'נפרצה'] מחיצה מביניהן, לרבי יהודה שהתיר לאכול בשתי חבורות רשאים בני החבורות להמשיך ולאכול בהפיכת פנים שעל ידי כך הם נחשבים כשתי חבורות, ולרבי שמעון שאסר לאכול בשתי חבורות, אסור להם להמשיך לאכול באופן זה. האופן השני, בני חבורה אחת **שנעשית** מחיצה ביניהם, לרבי שמעון הם חבורה אחת שנחלקה לשני מקומות ומותרים לאכול, ולרבי יהודה כיון שמקום החבורה היה כולו מוקף ועתה יצאו מקצת בני החבורה מחוץ להיקף הרי זה נחשב כשני מקומות, ואסורים לאכול את הפסח, כיון שאסור לאוכלו בשני מקומות.

יט. לפי ביאור רש"י (ד"ה ונפרסה, ד"ה פשיט) בסוגיא, פריסת מחיצה עושה חבורה אחת לשתי חבורות אבל אינה עושה מקום אחד לשני מקומות, ואילו סילוק מחיצה עושה מקום אחד לשני מקומות. וכתב הצל"ח (ד"ה ומנעי) שלשיטת רש"י ספיקו של רב אשי הוא רק בשני דינים: א. אם פריסת מחיצה עושה שתי חבורות. ב. אם סילוק מחיצה עושה שני מקומות. אמנם לשיטת הרמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ה) ספיקו של רב אשי הוא לכל הצדדים. כלומר, בפריסת מחיצה ישנם שני צדדים: א. האם היא חוצצת חבורה אחת לשתי חבורות. ב. האם היא חוצצת מקום אחד לשני מקומות מחמת שזו מחיצה חדשה שלא היתה שם קודם לכן [ולפי צדדים אלו יהיו אסורים לאכול שם, בין לרבי יהודה מחמת חילוק המקומות, ובין לרבי שמעון מחמת חילוק החבורות. שו"ת שרידי אש (מ"ג סי' מת, מהדו' ישנה מ"ב סי' לח)]. וכמו כן בסילוק מחיצה לדברי הצל"ח ישנם שני צדדי ספק: א. לגבי שני מקומות. ב. לגבי שתי חבורות [ולפי צדדים אלו יהיו אסורים לאכול לכל הדעות, וכנ"ל], אמנם עיין במלכי בקדש (על הרמב"ם שם ה"ח) שהעיר שבאופן של סילוק מחיצה אין צד ספק לגבי חבורות.

כ. להלכה פוסקים כרבי יהודה שהפסח נאכל בשתי חבורות, אכן לגבי חבורה שנפרסה מחיצה ביניהם כתב הרמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ה) שעשיית המחיצה אוסרת על בני החבורה לאכול עד שיסלקו את המחיצה שביניהם, ולא פסק כרב כהנא הנוקט בפשיטות שלרבי יהודה מותרים לאכול אלא כרב אשי שהסתפק בזה ומשום שספק איסור לחומרא. ברכת אברהם (לר"ח בן הרמב"ם סי' ח) וכסף משנה (שם). [אמנם במלכי בקדש (על הרמב"ם שם ה"ח) הקשה עליהם שהרי רב אשי לא בא להחמיר אלא להקל, שלדעת רב כהנא פריסת מחיצה לרבי שמעון אוסרת ואילו מספיקו של רב אשי יוצא בזה קולא שלרבי שמעון ספק מותר, וכן לדעת רב כהנא סילוק מחיצה לרבי יהודה אוסרת, ואילו מספיקו של רב אשי יוצא קולא שלרבי יהודה ספק מותר].

כא. רש"י (ד"ה מפני). ואין הכוונה להביט בפניה, שהרי להלכה נפסק שאסור להסתכל בפני כלה אפילו אם סיבת ההסתכלות היא כדי לחבבה על בעלה (כתובות יז.), אמנם מותר להביט בתכשיטים שעליה או בפריעת שער ראשה (טור שה"ע סי' סה), וכוונת רש"י שמתוך הסתכלות בתכשיטים שעל ראשה או בשערה לא דבר רחוק הוא שיבואו להסתכל על פיה. תוספות יום טוב (ע"פ תוספתא תוד פ"ז מי"ג).

כב. רש"י (שם). אמנם המאירי (לעיל ע"ח ד"ה והכלה) כתב, שהכלה יושבת עם חברותיה והיא מתביישת לאכול בפני הכל, ומשמע מלשונו שבושתה היא גם בפני הנשים היושבות עמה.

כג. לפי המובא באיגרת רב שרירא גאון (רבנן סבוראי סעיפים טו-קד), לאחר פטירת רבא, שהיה ראש הישיבה בפומבדיתא (וכמובא בתרס"ו גיטין ס: ד"ה והא), נתמנה רב נחמן בר יצחק לראש ישיבה עד שנפטר בשנת ד' תרס"ז, ורב אשי היה ראש ישיבה במתא מחסיא קרוב לששים שנה עד לשנת תשל"ח. כלומר, תחילת כהונת רב אשי כראש ישיבה היתה בערך בשנת תרע"ח [כעשר שנים לאחר פטירת רב נחמן בר יצחק], ובתוך תקופתו של רב אשי התמנה רב הונא בנו של רב נתן לריש גלותא [והיה כפוף לרב אשי, כמובא בגמרא (סנהדרין לו. גיטין נט.)], נמצא שרב הונא היה צעיר בשעה שרב נחמן בר יצחק היה ראש ישיבה בפומבדיתא.

כד. רש"י (ד"ה קבליה).

כה. בני ביתו של רב נחמן שתמהו על הנהגותיו של רב הונא לא הטרידוהו מיד בשאלות וקושיות, אלא לאחר שנח וישב וכיבדוהו כמנהג האורחים החלו לשאול אותו את שאלותיהם. בן יהוידע (ד"ה מפני).

כו. רבינו בחיי (שמות ג ד) הביא קבלה מרבינו שמואל הכהן שקיבל במסורת איש מפי איש מפי רב הונא שיש שם קודש בן מאה אותיות היוצא מהפסוק (שם) 'וירא ה' כי סר לראות ויקרא אליו אלהים מתוך הסנה ויאמר משה משה ויאמר הנני', וכתב ילקוט המאירי (ד"ה מ"ל) שמסורת זו נמסרה רק למוסמך הראוי להיקרא 'רב' וזו היא כוונת רב הונא בתשובתו.

כז. רש"י (ד"ה נעל). [וכן מצינו שמות 'רב סריס' ו'רב שקה' (מלכים ב' יח יז)]. וראה

ומר סבר יש אם למקרא. וא"ת והא שמעינן ליה לרבי שמעון בפ"ק דקדושין (דף יח:) דלית ליה יש אם למקרא ולמסורת דדרים בבגדו בה בגוגדו בה דאין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר מיטות ולא לאיסות[ה] אחר שפחות י"ל דהתם לא קתני דלדי ויכול לדרוש שניהם אבל הכא לריכה למידרש אלא אחד דרים מקרא וכן בפ"ק דסנהדרין (דף ז.) והא דאמר לעיל (דף פה.) המוליא בשר פסח מחבורה לחבורה הרי הוא בלא תעשה אתי אפילו למאן דאמר פסח נאכל בשתי חבורות לאחר שנחלק ולקחו כל חבורה חלקה אסור להוליא חלק חבורה זו לחבורה אחרת:

[ו] הכלה הופכת פניה. אינטריך להאי דלא תסדינן כשתי מקומות אע"פ שאוכלה בקלת שעורה אלא הפיכת פניה אי נמי קמ"ל דאיצטרך להפוך פניה כדאמר בגמרא כלה תנן:

אין מסרבין לגדול. אמאי דיתיב אפוריא לא שייך למימר משום דאין מסרבין דיתיב גסות ורוחה הוא ולא היה לו ליתב אי לאו משום כל מה שיאמר בעל הבית עשה: (ה) **נכנסין** בג' כוי. פירש ר"ת חבורה שנמנו על הפסח ובאו מקצת מהן בעת שדרך בני אדם לאכול ושגרו לחבריהם ולא מצאן אם נתקבצו רק שלשה אוכלין את הפסח ואין עליהן להמתין עד שיבואו כולם אבל פחות משלשה אין מסרבין לגדול[ג] מ"ט השותה כוסו בבת אחת הרי זה גרגרן שנים דרך ארץ שלשה מגסי הרוח מאי טעמא לא אהדרת אפך אמר להו כלה הופכת פניה תנן [ד]ר' ישמעאל ברבי יוסי איקלע לבי רבי שמעון ברבי יוסי בן לקוניא יהבו ליה כסא קבליה בחד זימנא ושתייה בחד זימנא אמרי ליה לא סבר לה מר השותה כוסו בבת אחת הרי זה גרגרן אמר להו [ד]לא אמרי בכוסך קטן ויינך מתוק וכרסי רחבה. אמר רב הונא[ז] [ה]בני חבורה נכנסין בשלשה ויוצאין אפילו באחד אמר רבה [ו]והוא דעייל בעידנא דרגילי למיעל והוא דרגש בהו דיילא אמר רבינא ונותנין שכר דמים וצריך האחרון להוסיף דמים ולית הלכתא כוותיה:

הדרן עלך כיצד צולין

סיפלרו גו: ושתייה בתרי זימני. הפסיק גו: ולא אהדר אפיה. לך אחר, אלא שמה לעיניהן: **בעל השם אנא.** מקטנותי כך קורחין לי **רב הונא: מ"ט כי אמרי לך תיב אפוריא איתיבת.** ולא ישבת על גבי קרקע ולא על גבי ספסל. ולהכי נעו ליה, שלא היה מנהגם כך, **ומייתי להו: כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה.** מתניתא היא במסכת דרך ארץ (בפרק בן עזאי) (ד"א רבה פ"ה): **מסרבין לקטן.** מלקבל דבריו עד שיפליג גו: **ואין מסרבין לגדול.** שכן במלאכים שאמרו לאברהם כן תעשה (בראשית יח) ולא סירבו גו, וללוט אמרו כי ברחוב נלין עד ויפלר גם אחד (שם יט): **כלה הופכת פניה תנן.** ומין דרך החיים להפוך פניו: רבי ישמעאל בר רבי יוסי איקלע לבי רבי כדאמרינן בהשוכר את הפועלים (ב"מ דף פד.): **בני חבורה.** לאו בפסח קאי: בני חבורה.[ד] שאם המשתם בסעודתן, נכנסין בשלשה להסב, ואם נח יחיד או שניים והסבו אין על השתם לשתם עלייהו: **ויוצאין באחד אחד.** כל מי שסייס אכילתו קודם, אם נח נפשו יצא, ואע"פ שקשה לשתם לשרת היחידים הנשארין: **והוא דעיילי בעידנא דעיילי אינשי.** שאין האחרון מאריך יותר משעת סעודת האחרים, וגם נכניסתן לא יהיו להסב כדי לאחר השתם עד זמן גמר שעת סעודה: **והוא דרגש בהו דיילא.** שהודיעו לשתם שזה דרכן לנשת אחד אחד, לפי שטורח הוא לו לשתם היחידים: **וצריך האחרון להוסיף דמים.** לשתם:

הדרן עלך כיצד צולין

על פי שבשעת ישיבה בשלחן ועשיית הסדר היו פניה מכוונות לחברותיה בשעת אכילה רשאה להפוך פניה ולאכול מפני שהיא בושה מלאכול בפני הכל ואין גוזרין מחשש שנוי מקום אף על פי שבאחרים יש לגזור כן שמתוך בשתה הקלו בה. [מאירי] **מאי טעמא קרית לך רב הונא אמר להו בעל השם אני.** כל שהוא תלמיד חכם מפורסם ובעל שם ויודע שהוא ניכר לרוב מקומות מהלכו לשמע אזן כששואלין לו באיזה מקום שנכנס שם מה שמו אין יוהרא אצלו להזכיר את שמו במלת רב או רבי. [מאירי] **כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה (חוץ מצא).** שלא יצא משם בכעס כדאמרי' שלא יהא פוגם את בעל הבית ואף הוא פוגם את עצמו. וי"א חוץ מצא ע"ז, אם יאמר לך לך עבוד ע"ז, לשון תזרם כמו דוה צא תאמר לו ושבוש הוא דאף בגלוי עריות ושפיכות דמים לא ישמע לו דהא אמרי' יהרג ואל יעבר. וי"א חוץ מצא יציאתו ממש מן הבית, אבל אם בעלת הבית מוציאתו ילך לו וזה בא לדקדק, והמשל נבח בך כלבא עול, נבח בך כלבתא פוק, ודברי הבאי. ועיקר הפי' הוא הלשון הראשון ואין ספק בדבר. [ספר המנהיג הלכות סעודה]

קיח א מיי' פ"ט מהל' ק"פ הל' ה:
קיט ב טוש"ע א"ח סי' קע ס"ה:
קכ ג ד סמ סעיף ח:
קכא ה ו מיי' פ"ט מהל' ק"פ הל' ו:

רבינו חננאל

אוכלו בשני מקומות מכאן שהפסח נאכל בשני בתים יכול יהא נאכל בשתי חבורות ת"ל יאכל. ואמרי' במאי פליגי רבי יהודה סבר יש אם למסורת יאכל כתיב בבית אחד יש רשות לאוכל לאוכלו ולאוכל קא מזהיר רחמנא להאכל בחבורה אחת ולא בשתי חבורות אבל חבורה אחת בשני מקומות רשאין. וקיימא לן כרבי יהודה דתנן סתמא כותיה: **נפרצה מחיצה ביניהם** ונתפרדו חצים לחד וחצים לחד נעשו כשתי חבורות בפסח אחד. **וכן** אם היו שתי חבורות כל אחת בפסח שלה נסתלקה מחיצה מביניהם ונתערבו כאלו באו אלו לתוך אלו ואלו לתוך אלו ופשוטות הן: **הכלה הופכת את פניה ואוכלת.** פי' מפני שהיא בושה לאכול. **רב הונא** כדאיקלע לבי רב נחמן בר יצחק אמרו ליה מה שמך אמר להו רב הונא פי' נסמכתי בישיבה להקרות רב ובזה השם אני ידוע לפיכך אמר בעל השם אנא כלומר סמוך בישיבה אני וכו'. **ענינא** מסרבין לקטן ואין מסרבין לגדול. כל מה שאומר לך בעל הבית עשה. והשותה כוסו בבת אחת הרי זה גרגרן אלו כולם דברים פשוטין הן: **אמר רב הונא בני חבורה נכנסין אפילו בשלשה ויוצאין אפי' באחד כו'.** פי' בני חבורה שנמנו על הפסח ובאו מקצת מהן בעת שדרך בני אדם להכנס ולאכול הפסח ושגרו הדיאלא. פי' דיאלא כגון השמש שהוא השמש שלהן וחפש אחריהם אחרי הנשארים מבני חבורה ולא מצאם אפי' [אם] לא נתקבצו מכל בני החבורה ובאו אלא שלשה בלבד אוכלין את הפסח והוא ואין עליהן להמתין להם עד שיבואו כיון שנתאחרו לבוא מדרך בני אדם כולם אבל פחות משלשה לא יאכלו אלא ימתינו עד שיבואו שאר בני החבורה זה דין הנכנסין. **אבל אם היו** מקובצין כולן וראו מקצתן למקצתן ויצאו ונתאחרו יתר מן השיעור שאמרנו והדר בא דיאלא ולא מצאם אפילו לא ישאר מכל בני חבורה אלא אחד כגון שהיו שם כולם וראו זה את זה ויצאו אוכלו אפילו האחד הנשאר ואינם יכולין לומר לו למה לא המתנת אותנו. ואמר רבינא ונותן דמים האוכל הפסח ולית הלכתא כוותיה. והני מילי דעל בעידנא דעיילי אינשי כרבה והדר בהו דיאלא:

הדרן עלך כיצד צולין

ג) סנהדרין ד. [סוכה ו: קדושין דף יח: ומ"ק], ג) [עיין תוספות נכורות מד: ד"ה ומין], ג) ב"מ פז., ד) [במסכת דרך ארץ פ"ז] גיטה כה:, ה) [דף ד.].

הגהות הב"ח

(ה) תוספות ד"ה נכנסין וד"ה אמר הד"ח:

גליון הש"ם

אהרון 19/06/2018

גמרא רבי ישמעאל ברבי יוסי. בילוקלמי ספ"ג דמעשרו' מיתת ר"א בר"ש:

הגהות וציונים

ו] תיבת "דמי" מיותר, וליתא בכת"י ובכמה דפו"ר (דק"ס): ז] [מסכת דרך ארץ פרק ו ושם איתא **כשהוא דבר כשרות**]. והמגן אברהם סימן ק"ע ס"ק יו"ד העתיק חוץ מצא. וכתב פירוש על זה בשם הב"ח. ובשם מט"מ ע"ש. וכ"כ השל"ה בשער האותיות אות ק' דף צ"ח ע"ב בשם ראשית חכמה. עיין שם דגירסתם "חוץ מצא" וע"ע בחידושי אגדות (גליון), וכן בזוהר רעיא מהימנא פר' פנחס דף רמד ע"א הגי' "חוץ מצא", ובמאירי כתב שאין גורסין "חוץ מצא" אלא שבקצת ספרים נמצא כן ודרך הגהת ליצנים נשתבשו בה הספרים: ג] [בערוך ערך דייל מבאר פירוש סוגיא זו באריכות ע"ש] (גליון): ד] יש להוסיף **ולהם** (בארות המים): ה] [צ"ל ולא **לשפחות** אחר שפחות מהר"ם] (גליון): ו] [שייך לעמוד א' במשנה] (גליון):

משנת ראשונים

רבי יהודה סבריש אם למסורת. ומ"ט קרו לה לכתיבה מסורת בדבר המסור למיעוט בני אדם ולא לזולתם, משום דמקרא מיגרס גריס בפומא דרובא דאינשי, ולא שייך למקרייה מסורת, אבל כתיבה דלא ידיעה אלא לסיפרי דמסיר להו מלא וחסר קרי לה מסורת.

[יד רמה, סנהדרין ד.]

ורבי שמעון סבר יש אם למקרא. אע"פ שקריאת התיבות בנקוד המסור להם הוא העיקר שהולכין אחריו, יש כח ביד חכמים לפעמים לדון על פי קבלתם מכח המסורת במה שאין מזו הריסה למקרא, הא במה שהמסורת מכחיש את המקרא אין לך עמו דין ודברים.

[מאירי, סנהדרין ד.]

מפני שהיא בושה. אף

ב. **מַאי טַעֲמָא כִּי אָמְרוּ לָךְ גֵּיתִיב אַפּוּרְיָא** - מפני מה כשאמרו לך לישב על המטה, **יְתַבְתְּ** - ישבת, כדרך אדם חשוב, ולא על הקרקע או על גבי ספסל כדרך כל אדם[נח]. **אָמַר לֵיהּ** - השיב להם רב הונא, כך שנו חכמים בהלכות דרך ארץ[נט], **כָּל מַה שֶׁיֹּאמַר לְךָ בַּעַל הַבַּיִת עֲשֵׂה (חוץ מִצֵּאל)**.

ג. **מַאי טַעֲמָא כִּי יָהֲבִי לָךְ כָּסָא** - מפני מה כשנתנו לך כוס, **קַבֵּלְתְּ בְּחַד זִימְנָא** - קבלת את הכוס בפעם אחת, ולא נהגת כדרך מוסר בני אדם שמסרבים תחילה ורק לאחר שמפצירים בהם מוכנים לקבל[ס]. **אָמַר לֵיהּ** - השיב להם רב הונא, כך אמרו חכמים[סא], **מְסָרְבִין לְקָטָן, וְאֵין מְסָרְבִין לְגָדוֹל**[סב]. כלומר, כשאדם פשוט רוצה לתת, ראוי לסרב לקבל ממנו אלא אם כן יפציר לקחת[סג], אולם כשבעל הבית או אחד מגדולי הבית נותנים יש לקבל מהם בלא שום סירוב[סד], לפיכך קיבלתיה מידכם מיד.

ד. **מַאי טַעֲמָא אַשְׁתִּיתֵיהּ בִּתְרֵי זִימְנֵי** - מפני מה שתית את הכוס בשתי פעמים הלא אפשר לשתות את כולה בלגימה אחת[סה]. **אָמַר** ה. **מַאי טַעֲמָא לֹא אַהֲדַרְתְּ אַפָּךְ** - מפני מה לא החזרת פניך לצד אחר[סו], אלא שתית את היין בפנינו. **אָמַר לֵיהּ** - השיב להם רב הונא, **'כַּלָּה הוֹפֶכֶת פָּנֶיהָ', תְּנַן** - שנינו במשנתנו. כלומר דרך הכלה שהופכת פניה בשעה שאוכלת ושותה בפני אחרים, אבל אין דרך האיש לסובב את פניו.

הגמרא מביאה מעשה נוסף המלמד באיזה אופנים השותה כוסו בבת אחת נחשב גרגרן:

רַבִּי יִשְׁמָעֵאל בְּרַבִּי יוֹסֵי, אִיקְּלַע לְבֵי [-הזדמן לבית] **רַבִּי שִׁמְעוֹן בְּרַבִּי יוֹסֵי בֶּן לָקוֹנְיָא, יְהַבוּ לֵיהּ כָּסָא** - נתנו לו כוס יין, **קְבָלֵיהּ**

מעשה בכתובות (סט.) שרב הונא הקפיד על רב ענן שפנה אליו בתואר 'הונא חברין' ולא קרא לו 'רב'. וביאר המהר"ם שיף (סס ד"ה זילא) שסיבת ההקפדה היא משום שרב ענן החסיר תיבת 'רב' שהוא השם של רב הונא מקטנותו, והיה משתמע מדברי רב ענן שאין רב הונא ראוי להיקרא 'רב' אפילו כשם עצם פרטי. אמנם רבי אשתורי הפרחי (כפמור ופרח פרק מד) הביא מהירושלמי להיפך, שרב הונא היה מאותם החכמים שלא רצו שיקראו להם 'רב', ובדרך ענוה היה רב הונא מתפלא, שאפילו לתואר 'חבר' אינו ראוי ומפני מה קוראים לו 'רב'. ועיין במהרש"א (ח"ל ד"ה מ"ט) שתמה על פירושו של רש"י, שאין טעם לקרוא לנער קטן 'רב'. ועוד הקשה הדברי מלכיאל (מ"ג סי' קכט), שמצינו בגמרא (ב"ב נה. זבחים יט.) שרב אשי [בן דורו] קרא לו 'הונא בר נתן' ומוכח שנקרא גם בלא 'רב'. ואכן רבינו חננאל (ד"ה רב) פירש שרב הונא השיב שהסמיכוהו בישיבה בתואר 'רב', וזו היא כוונתו באומרו 'בעל השם אני', כלומר, ששמי ידוע בתואר 'רב' הונא. [ואין זה תואר 'רבי', שהרי רב הונא לא היה סמוך (ר"ן נדרים ח: ד"ה ושמואל), והחכמים בבבל לא נסמכו אלא נקראו 'רב', וחכמי הישיבה נתנו לו תואר זה. אפרקסתא דעניא (ח"ל סי' מ' [ומ] ד)]. וכתבו הרשב"א (בשו"ת ח"ל סי' פד) והמהרש"א (סס), שהנהגת רב הונא היא על פי המובא בגמרא (נדרים סב.) שתלמיד חכם שהגיע למקום שאין מכירים אותו מותר לו לפרסם שמו.

כח. ביאר בן יהוידע (סס), שבני ביתו של רב נחמן ידעו שהאורח הוא בנו של רב נתן [ולכן ציינה כאן הגמרא את שם אביו] ומשום כבוד אביו נהגו בו חשיבות, אולם עדיין לא ידעו אם רב [אוצר החכמה] הביא עצמו תלמיד חכם הוא אם לאו, לפיכך שאלוהו מדוע ישב על המיטה כאדם חשוב ולא על גבי ספסל כדרך כל אדם. ובדרך אחרת ביאר השפת אמת (ד"ה מ"ט), שבתחילה כשהשיב שקוראים לו 'רב הונא' וחשבו בני הבית שתוארו 'רב' כיבדוהו לישב על המיטה כאדם גדול, אולם לאחר שאמר להם שמקטנותו שמו 'רב' ואין זה תואר חשיבות אצלו, חזרו והתפלאו שאם כן לא היה עליך לישב על גבי המטה כאדם חשוב.

כט. מסכת כלה רבתי (פ"ט) 'אורחים הנכנסים לבית כל שיגזור עליהם בעל הבית יעשו'. וכעין זה גם במסכת דרך ארץ (פ"ו ה"ח).

ל. כתב המאירי (ד"ה כל) שאין גורסים 'חוץ מצא', אלא שנמצאה תוספת תיבות אלו בקצת ספרים, ודרך הגהת ליצנים נשתבשו בה הספרים. וראה עוד בהגהות וציונים. אכן במסכת דרך ארץ (סס) הלשון היא 'הנכנס לבית כל מה שיגזור עליו בעל הבית יעשה', ולפי כמה גירסאות נוסף שם, 'כשהוא דבר כשרות'. וביאר הבנין יהושע (סס) שאפשר לפרש גירסת 'חוץ מצא' על פי גירסת 'כשהוא דבר כשרות', דהיינו, אורח חייב לעשות ככל מה שיצוה עליו בעל הבית חוץ מדבר שאינו כשר, כלומר, שמצוה עליו לצאת מהדת ולעבור על דין תורה. וכן כתב בן יהוידע (ד"ה כל) שיש לפרש חוץ 'מצ"א' שהוא ראשי תיבות 'מן צד איסור', כלומר שאין האורח חייב לשמוע בקול בעל הבית בדבר שיש בו צד איסור.

והאחרונים פירשו מאמר זה באופנים אחרים. א. המהרש"א (ח"ל ד"ה כל) כתב שאין פירושו כפשוטו, שהרי כשבעל בית מצוה על אורחו לצאת מהבית פשוט וברור שהאורח מחויב לצאת ואינו יכול להמשיך ולהתאכסן בעל כרחו של בעל הבית. והביא המהרש"א שיש מפרשים [בדרך צחות], 'כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה' שלגבי כל הציוויים נחשב המארח 'בעל הבית' של האורח, חוץ מאמירת 'צא' שבזה אינו נחשב לגביו 'בעל הבית' כלל, הואיל ואמר לו לצאת. ב. השפת אמת (ד"ה כל) ביאר שבתחילה לימדו חז"ל 'כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה', ולאחר המאורע הקשה של קמצא ובר קמצא (גיטין נה:) שבעל הבית הוציא את בר קמצא מהסעודה ועל ידי כך נסתובב ונגרם חורבן בית המקדש, הוסיפו חכמים ואמרו שבשעת הצורך מותר לאורח לסרב לצאת אף על פי שבעל הבית אומר לו 'צא'. ג. הב"ח (או"ח סי' קע ס"ו) ביאר שמוטל על האורח לשרת את בעל הבית בתוך ביתו ככל אשר יצוה עליו, אולם אם יאמר לו 'צא' כדי שישרתו בדברים שמצריכים יציאה מהבית, כגון שמשלחו לשווקים ולרחובות לצרכיו, בזה אין האורח מחויב לשמוע בקולו. ד. הדרישה (סס אות ג) והמגן אברהם (סס סק"י) פירשו שהכוונה היא שאם בעל הבית אומר לאורח 'צא' עדיין אינו חייב לצאת עד שיכהו או שיוציא את כליו מחוץ לביתו [כמובא בערכין (טז:) 'עד היכן לא ישנה אדם באכסניא שלו, רב אמר עד הכאה, ושמואל אמר עד שיפשלו לו כליו לאחוריו'].

לא. ע"פ רש"י (ד"ה מסרבין) ורמב"ן (נדרים יט ג). וביאר המגן אברהם (סס) שאף על פי שאורח מחויב לעשות כל מה שאומר לו בעל הבית, מכל מקום בכגון זה אין מדת דרך ארץ שהאורח יעשה אלא אם כן יפציר בו בעל הבית לעשות כך.

לב. מאמרו של רבי אלעזר. בבא מציעא (פו:-פז.).

לג. הנהגה זו למדנו מהמלאכים שכאשר הזמינם אברהם אבינו לסעוד אצלו, אמרו מיד (נדרים יח ה) 'כן תעשה כאשר דברת', ולא סירבו לו, ואילו כשלוט אמר להם לסור אל ביתו, סירבו להיכנס ואמרו לו (סס יט ג) 'לא כי ברחוב נלין', ורק לאחר שהפציר לבקש מהם נכנסו ובאו, כמו שנאמר (סס יט ג) 'ויפצר בם מאד ויסורו אליו ויבואו אל ביתו'.

לד. המאירי (מנות פ"ג מ"ב) ביאר בדרך זו את מאמר רבי ישמעאל 'הוי קל לראש ונוח לתשחורת והוי מקבל את כל האדם בשמחה', שיש להשיב לבקשתו של 'ראש', כלומר אדם גדול, בדרך קלה, מה שאין כן 'לתשחורת', דהיינו לקטן, שהוא בימי הנערות והשחרות, אין להשיב בדרך קלה אלא בדרך נוחה ולאחר שיפציר בו, וזאת כדי שלא יהא האדם הנכבד מזומן בקלות להדיוטות ולנערים. ועל זה הוסיף רבי ישמעאל שמכל מקום גם בשעה שהקטן מפציר בו לא יסרב לו דרך גאוה וכעס, אלא 'הוי מקבל את כל האדם בשמחה', כלומר שיראה לו שהיה נעתר לו אלא שיש סיבות המעכבות אותו, וכל שכן לאחר שהפציר בו ונענה לבקשתו, שיעשה זאת בשמחה ובטוב לבב.

לה. המאירי (ד"ה כל). וביארו התוספות (ד"ה מין) שהטעם שרב הונא לא השיב להם תשובה זו לפני כן כששאלוהו אודות ישיבתו על המטה, הוא משום שישיבת אדם פשוט על גבי מטה היא דרך גסות ושררה ואין הטעם של 'אין מסרבין לגדול' מתיר לו לנהוג כן, ולפיכך השיב להם שישב מחמת ש'כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה'. וכתב המהרש"א (ח"ל ד"ה ומין) שהטעם שלא השיב להם גם על לקיחת הכוס 'כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה', הוא משום שדין זה הוא רק מהלכות דרך ארץ, והעדיף רב הונא להשיב להם בטעם של 'אין מסרבין לגדול' שהוא מעיקר הדין, ולמדוהו חז"ל מן הכתובים [כמובא בהערה לעיל], ודווקא לגבי ישיבתו על גבי מטה שהיא דרך שררה ובדבר זה ראוי לסרב אף לגדול, הוצרך רב הונא לטעם של 'כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה'. אכן הקשה הרש"ש (נמוסי ד"ה מין), שאחרי שרב הונא הסביר להם את טעמו בישיבה על גבי המטה שהוא נוהג על פי הכלל 'כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה', תמוה מפני מה חזרו ושאלוהו על לקיחת הכוס, הרי כבר ביאר להם את טעמו בשאלתם הקודמת. ואם נתרץ שכוונתם היתה שלפני שקיבל את הכוס היה מוטל עליו לסרב כדרך מוסר בני אדם שמסרבים לקבל עד שהנותן מפציר, אזי נצטרך לומר שהם לא ידעו את הכלל ש'אין מסרבין לגדול', ואם כן תמוה, שכאשר השיב להם שישב על המטה מחמת הכלל של 'כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה' תיכף היו צריכים לחזור ולהקשות עליו, מדוע ישב מיד ולא סירב ממידת דרך ארץ עד שהם יפצירו בו לשבת. ותירץ הרש"ש שהכלל 'כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה' נאמר דווקא בדברים שהם באמירה בפה, אבל לא כשבעל הבית מושיט ונותן לאורח בלא אמירת דברים. ולפיכך כשאמרו לרב הונא לישב על גבי המטה, ישב מיד בלא לסרב, וכשביאר להם שטעמו הוא משום 'כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה' הבינו את הנהגתו בזה, אמנם לגבי נתינת הכוס שלא היה בה ציווי בפה, תמהו עליו מדוע לקח מיד ולא סירב כמידת דרך ארץ, ועל כך השיב להם שטעמו בזה משום 'אין מסרבין לגדול'.

לו. ע"פ מהרש"א (ח"ל ד"ה מ"ט שמיטין).

לז. ערוך לנר (סוכה מט: ד"ה מגרוני').

לח. ומשום כך הפסוק 'ויבא לו יין וישת' (בראשית כז כה) נקרא בטעם 'מרכא כפולה', שבא הכתוב ללמד שיעקב כפל את מעשה הבאת הכוס ליצחק אבינו, משום ששתהו בשתי פעמים כמידת דרך ארץ. משך חכמה (בראשית סס).

לט. מהרש"א (ח"ל ד"ה מ"ט ומ) ביאר שכפי הנראה הם נהגו שלא לשתות בפני אחרים אלא בהחזרת פנים קצת לצד אחר.

ומר סבר יש אם למקרא. וא"ת והא שמעינן ליה לרבי שמעון בפ"ק דקדושין (דף יח:) דלית ליה יש אם למקרא ולמסורת דדרים בנגדו בה בנוגדו בה דאין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר שפחות ולא לאישות[ה] אחר שפחות י"ל דהתם לא קתני מהדדי ויכול לדרוש שניהם אחד הכא דליכא למידרש אלא אחד דרים מקרא וכן בפ"ק דסנהדרין (דף ז.) והא דאמר לעיל (דף פה.) המוליך בשר פסח מחבורה לחבורה הרי הוא בלא תעשה אתי אפילו למאן דאמר פסח נאכל בשתי חבורות לאחר שנחלק ולקחו כל חבורה חלקה אסור להוליך חלק חבורה זו לחבורה אחרת:

[ו] הכלה הופכת פניה. אינטריך להאי דלא תסדינן כשתי מקומות אע"פ שאוכלה אלא הפיכת פניה אי נמי קמ"ל דאיידי להפוך פניה כדאמר בגמרא כלה תנן:

אין מסרבין לגדול. אמאי דיתיב אפוריא לא שייך למימר משום דאין מסרבין דיתיב דרך גסות ורברבה הוא ולא היה לו ליתב אי לאו משום כל מה שיאמר בעל הבית עשה: (ה) **נכנסין** בג' כוי. פירש ר"ת חבורה שנמנו על הפסח ובאו מקצת מהן בעת שדרך בני אדם להכנס לאכול ואכלו הפסח ושגרו הדיאלא. פי' דיאלא כגון השמש שהוא שמש שלהן וחפש אחריהם אחרי הנשארים מבני חבורה ולא מצאם אפי' [אם] לא נתקבצו מכל בני החבורה ובאו אלא שלשה בלבד אוכלין את הפסח ההוא ואין עליהן להמתין להם עד שיבואו כיון שנתאחרו לבוא מדרך בני אדם כולם אבל פחות משלשה לא יאכלו אלא ימתינו עד שיבואו שאר בני החבורה זה דין הנכנסין. **אבל אם היו מקובצין כולן** וראו מקצתן למקצתן ויצאו ונתאחרו יתר מן השיעור שאמרנו והדר בא דיאלא ולא מצאם אפילו לא ישאר מכל בני חבורה אלא אחד כגון שהיו שם כולם וראו זה את זה ויצאו אחד הנשאר ואינם יכולין לומר לו למה לא המתנת אותנו. ואמר רבינא ונותן דמים האוכל הפסח ולית הלכתא כוותיה. והני מילי דעל בעידנא דעיילי אינשי כרבה והדר בהו דיאלא:

אמר רבינא ונותן דמים. המוכל פסח ולית הלכתא כוותיה והני"מ דעל בעידנא דעיילי אינשי והדר בהו דיילא:

הדרן עלך כיצד צולין

יכול יהא נאכל בשתי חבורות ת"ל בבית אחד יאכל במאי קמיפלגי רבי יהודה סבר יש אם למסורת ור' שמעון סבר [ז] יש אם למקרא. היו יושבין ונפרסה מחיצה ביניהם לדברי האומר פסח נאכל בשתי חבורות אוכלין לדברי האומר אין הפסח נאכל בשתי חבורות אין אוכלין היו יושבין ונסתלקה מחיצה ביניהן לדברי האומר האוכל אוכל בשני מקומות אוכלין לדברי האומר אין האוכל אוכל בשני מקומות אין אוכלין יתיב רב כהנא קא פשיט ליה מפשט א"ל רב אשי לרב כהנא ותיבעי לך איבעיא סילוק מחיצה ועשיית מחיצה מי הוי כב' מקומות וכב' חבורות דמי[ח] או לא[א] תיקו: הכלה הופכת את פניה וכו': מ"ט א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן מפני שהיא בושה רב הונא בריה דרב נתן איקלע לבי רב נחמן בר יצחק אמרו ליה מה שמך אמר להו רב הונא אמרו ניתיב מר אפוריא יתיב יהבו ליה כסא קבליה בחד זימנא ושתייה בתרי זימני [ט] ולא אהדר אפיה אמרו ליה מ"ט קרית לך רב הונא אמר להו בעל השם אני מ"ט כי אמרו לך ניתיב אפוריא יתבת אמר להו [י] כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה (חוץ מצא[כ]) מאי טעמא כי יהבי לך כסא קבלת בחד זימנא אמר להו מסרבין לקטן ואין מסרבין לגדול[ג] מ"ט אשתיתיה בתרי זימני אמר להו [ז] דתניא [ג] השותה כוסו בבת אחת הרי זה גרגרן שנים דרך ארץ שלשה מגסי הרוח מאי טעמא לא אהדרת אפך אמר להו כלה הופכת פניה תנן [ס] ר' ישמעאל ברבי יוסי איקלע לבי רבי שמעון ברבי יוסי בן לקוניא יהבו ליה כסא קבליה בחד זימנא ושתייה בחד זימנא אמרי ליה לא סבר לה מר השותה כוסו בבת אחת הרי זה גרגרן אמר להו [ד] לא אמרי בכוסך קטן וינך מתוק וכריסי רחבה. אמר רב הונא[ג] [ה] בני חבורה נכנסין בשלשה ויוצאין אפילו באחד אמר רבה [ו] והוא דעייל בעידנא דרגילי למיעל והוא דרגש בהו דיילא אמר רבינא ונותנין שכר דמים וצריך האחרון להוסיף דמים ולית הלכתא כוותיה:

הדרן עלך כיצד צולין

סיפלגו בו: ושתייה בתרי זימני. הפסיק בו: ולא אהדר אפיה. לך אחר, אלא סתם לעיניהן: **בעל השם אנא.** מקטנותי כך קורחין לי **רב הונא: מ"ט כי אמרי לך תיב אפוריא איתיבת.** ולא ישבת על גבי קרקע ולא על גבי ספסל. ולהכי נעו ליה, שלא היה מנהגם כך, **ומיהם להו: כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה.** מתניתא היא במסכת דרך ארץ (נפרק בן עזאי) (ד"א רבה פ"ה): **מסרבין לקטן.** מלקבל דבריו **עד שיפגיר בו: ואין מסרבין לגדול.** שכן במלאכים שאמרו לאברהם כן תעשה (בראשית יח) **ולא סירבו בו,** ולוט אמרו כי בראות **גלין עד ויפגר בם אחד (שם יט): כלה הופכת פניה תנן.** ומין דרך החיים להפוך פניו: רבי ישמעאל בר רבי יוסי איקלע לבי רבי **כדאמרינן בהשוכר את הפועלים (ב"מ דף פד.): בני חבורה.** לאו בפסח קאי: **בני חבורה.**[ד] שאם המשתם בסעודתן, נכנסין בשלשה להסב, **ואם בא יחיד או שנים והסבו אין על השתם לשתם עלייהו: ויוצאין באחד אחד.** כל מי שסייס אכילתו קודם, אם בא לצאת יצא, **ואע"פ שקשה לשתם לשרת היחידים הנשארין: והוא דעיילי בעידנא דעיילי אינשי.** שאין האחרון מאריך יותר משעת סעודת האחרים, וגם נכניסתן לא **יהיו להסב כדי לאחר השתם עד זמן גמר שעת סעודה: והוא דרגש בהו דיילא. שהודיעו לשתם שזה דרכן לצאת אחד אחד, לפי שטורח הוא לו לשתם היחידים: וצריך האחרון להוסיף דמים. לשתם:**

הדרן עלך כיצד צולין

על פי שבשעת ישיבה בשלחן ועשיית הסדר היו פניה מכוונות לחברותיה בשעת אכילה רשאה להפוך פניה ולאכול מפני שהיא בושה מלאכול בפני הכל ואין גוזרין מחשש שנוי מקום אף על פי שבאחרים יש לגזור כן שמתוך בשתה הקלו בה. **[מאירי]** **מאי טעמא קרית לך רב הונא אמר להו בעל השם אני.** כל שהוא תלמיד חכם מפורסם ובעל שם ויודע שהוא ניכר לרוב מקומות מהלכו לשמע אזן כששואלין לו באיזה מקום שנכנס שם מה שמו אין יוהרא אצלו להזכיר את שמו במלת רב או רבי. **[מאירי]** **כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה (חוץ מצא).** שלא יצא משם בכעס כדאמרי' שלא יהא פוגם את בעל הבית ואף הוא פוגם את עצמו. וי"א חוץ מצא ע"ז, אם יאמר לך לך עבוד ע"ז, לשון תזרם כמו דוה צא תאמר לו ושבוש הוא דאף בגלוי עריות ושפיכות דמים לא ישמע לו דהא אמרי' יהרג ואל יעבר. וי"א חוץ מצא יציאתו ממש מן הבית, אבל אם בעלת הבית מוציאתו ילך לו וזה בא לדקדק, והמשל נבח בך כלבא עול, נבח בך כלבתא פוק, ודברי הבאי. ועיקר הפי' הוא הלשון הראשון ואין ספק בדבר. **[ספר המנהיג הלכות סעודה]**

עין משפט נר מצוה

קיח א מיי' פ"ט מהל' ק"פ הל' ה:
קיט ב טוש"ע א"ח סי' קע ס"ה:
קכ ג ד סמ סעיף ח:
קכא ה ו מיי' פ"ט מהל' ק"פ הל' ו:

רבינו חננאל

אוכלו בשני מקומות מכאן שהפסח נאכל בשני בתים יכול יהא נאכל בשתי חבורות ת"ל יאכל. ואמרי' במאי פליגי רבי יהודה סבר יש אם למסורת יאכל כתיב בבית אחד יש רשות לאוכל לאוכלו ולאוכל קא מזהיר רחמנא שלא יאכל אותו אלא במקום אחד בלבד ולא בשני מקומות. ורבי שמעון סבר יש אם למקרא יאכל קוראים על הפסח קא מזהיר רחמנא להאכל בחבורה אחת ולא בשתי חבורות אבל חבורה אחת בשני מקומות רשאין. וקיימא לן כרבי יהודה דתנן סתמא כותיה: **נפרצה מחיצה** ביניהם ונתפרדו חצים לחד וחצים לחד נעשו כשתי חבורות בפסח אחד. **וכן** אם היו שתי חבורות כל אחת בפסח שלה נסתלקה מחיצה מביניהם ונתערבו כאלו באו אלו לתוך אלו ואלו לתוך אלו ופשוטות הן: **הכלה הופכת את פניה ואוכלת.** פי' מפני שהיא בושה לאכול. **רב הונא** כדאיקלע לבי רב נחמן בר יצחק אמרו ליה מה שמך אמר להו רב הונא פי' נסמכתי בישיבה להקרות רב ובזה השם אני ידוע לפיכך אמר בעל השם אנא כלומר סמוך בישיבה אני וכו'. **ענינא** מסרבין לקטן ואין מסרבין לגדול. כל מה שאומר לך בעל הבית עשה. והשותה כוסו בבת אחת הרי זה גרגרן אלו כולם דברים פשוטין הן: **אמר רב הונא בני חבורה נכנסין אפילו בשלשה ויוצאין אפי' באחד** כו'. פי' בני חבורה שנמנו על הפסח ובאו מקצת מהן בעת שדרך בני אדם להכנס ולאכול הפסח ושגרו הדיאלא. פי' דיאלא כגון השמש שהוא השמש שלהן וחפש אחריהם אחרי הנשארים מבני חבורה ולא מצאם אפי' [אם] לא נתקבצו מכל בני החבורה ובאו אלא שלשה בלבד אוכלין את הפסח ההוא ואין עליהן להמתין להם עד שיבואו כיון שנתאחרו לבוא מדרך בני אדם כולם אבל פחות משלשה לא יאכלו אלא ימתינו עד שיבואו שאר בני החבורה זה דין הנכנסין. **אבל אם היו מקובצין כולן** וראו מקצתן למקצתן ויצאו ונתאחרו יתר מן השיעור שאמרנו והדר בא דיאלא ולא מצאם אפילו לא ישאר מכל בני חבורה אלא אחד כגון שהיו שם כולם וראו זה את זה ויצאו אחד הנשאר ואינם יכולין לומר לו למה לא המתנת אותנו. ואמר רבינא ונותן דמים האוכל הפסח ולית הלכתא כוותיה. והני מילי דעל בעידנא דעיילי אינשי כרבה והדר בהו דיאלא:

הדרן עלך כיצד צולין

מסורת הש"ס עם הוספות

ז) סנהדרין ד. [סוכה ו: קדושין דף יח: ומ"ק], ח) [עיין תוספות נכורות מד: ד"ה ומין], ג) ב"מ פז., ד) [במסכת דרך ארץ פ"ז] גיטין כה:, ה) [דף ל.].

הגהות הב"ח

(ו) תוספות ד"ה נכנסין וד"ה אמר הר"ן:

גליון הש"ס

גמרא רבי ישמעאל ברבי יוסי. גירוסלמי ספ"ג דמעשרו' מיתא ר"א בר"ש:

הגהות וציונים

ט] תיבת "דמי" מיותר, וליתא בכת"י ובכמה דפו"ר (דק"ס): י] [מסכת דרך ארץ פרק ו ושם איתא **כשהוא דבר כשרות**]. והמגן אברהם סימן ק"ע ס"ק יו"ד העתיק חוץ מצא. וכתב פירוש על זה בשם הב"ח. ובשם מט"מ ע"ש. וכ"כ השל"ה בשער האותיות אות ק' דף צ"ח ע"ב בשם ראשית חכמה. עיין שם דגירסתם "חוץ מצא" וע"ע בחידושי אגדות (גליון), וכן בזוהר רעיא מהימנא פר' פנחס דף רמד ע"א הגי' "חוץ מצא", ובמאירי כתב שאין גורסין "חוץ מצא" אלא שבקצת ספרים נמצא כן ודרך הגהת ליצנים נשתבשו בה הספרים: ג] [בערוך ערך דייל מבאר פירוש סוגיא זו באריכות ע"ש] (גליון): ל] יש להוסיף **ולהם** (בארות המים): ס] [צ"ל ולא ל**שפחות** אחר שפחות מהר"ם] (גליון): ו] [שייך לעמוד א' במשנה] (גליון):

משנת ראשונים

רבי יהודה סבריש אם למסורת. ומ"ט קרו לה לכתיבה מסורת בדבר המסור למיעוט בני אדם ולא לזולתם, משום דמקרא מיגרס גריס בפומא דרובא דאינשי, ולא שייך למקרייה מסורת, אבל כתיבה דלא ידיעה אלא לסיפרי דמסיר להו מלא וחסר קרי לה מסורת.

[יד רמה, סנהדרין ד.]

ורבי שמעון סבר יש אם למקרא. אע"פ שקריאת התיבות בנקוד המסור להם הוא העיקר שהולכין אחריו, יש כח ביד חכמים לפעמים לדון על פי קבלתם מכח המסורת במה שאין מזו הריסה למקרא, הא במה שהמסורת מכחיש את המקרא אין לך עמו דין ודברים.

[מאירי, סנהדרין ד.]

מפני שהיא בושה. אף

בְּחַד זִימְנָא - קיבלו בפעם אחת מבלי לסרב, ולא המתין עד שיפציר בו אלא נטלו מיד, **וְשַׁתְיֵיהּ בְּחַד זִימְנָא** - ושתאה בפעם אחת, בלגימה אחת. **אָמְרִי לֵיהּ** - אמרו לו לרבי ישמעאל, **לָא סָבַר לָהּ מַר** - וכי לא שמע מר את דברי התנא בברייתא, **הַשּׁוֹתֶה כּוֹסוֹ בְּבַת אַחַת הֲרֵי זֶה גַּרְגְּרָן. אָמַר לְהוּ** - השיב להם רבי ישמעאל, **לָא אָמְרִי** - לא אמרו שהשותה נחשב גרגרן בְּאופנים כאלו **שכּוֹסְךְ קָטָן, וְיֵינְךְ מָתוֹק, וּכְרֵיסִי רְחָבָה**, אלא דווקא בכוס ממוצעת, יין מצוי ואדם בינוני, ואילו כאן הכוס קטנה היא, היין מתוק הוא, ואני אדם שכריסי רחבה[מ].

★

הגמרא מסיימת נידון זה בהלכה נוספת מדיני סעודה[מא]:

אָמַר רַב הוּנָא, בְּנֵי חֲבוּרָה - אנשים שקבעו להסב ולאכול יחד סעודה, ושכרו עבורם שמש שישרת אותם בסעודה, בעריכת השולחן והגשת המאכלים והמשקאות, **נִכְנָסִין בִּשְׁלֹשָׁה** - אם נכנסו שלשה מבני החבורה למקום הסעודה, מוטל על השמש לשרתם, אולם אם בא רק אדם אחד או שנים ורוצים להתחיל בסעודה, עדיין אין השמש חייב לשרתם. **וְיוֹצְאִין אֲפִילּוּ בְּאֶחָד**[מב] - בסיום הסעודה אין בני החבורה חייבים לסיים אכילתם יחד או להמתין זה על זה, אלא כל מי שסיים לאכול רשאי לקום ממקומו ולצאת אף על פי שיציאתו גורמת קושי לשמש שמחויב לשרת את הנשארים עד שהאחרון יסיים לאכול. **אָמַר רַבָּה, וְהוּא דְּעָיֵיל בְּעִידְנָא דִּרְגִילִי לְמֵיעַלְ**[מג] - הוראה זו שהשמש חייב לשרת את היחיד שנשאר אחרון, היא רק בתנאי שאין הוא מאריך בסעודתו יותר מהזמן הרגיל של שאר בני חבורתו. וכן ההוראה הקודמת שאם נכנסים שלשה חייב השמש לשרתם, היא רק בתנאי שהם נכנסים לאכול בשעה שנקבעה תחילה, ולא ימהרו להסב לפני שעת הסעודה ויאריכו בכך את עבודת השמש שיצטרך לשמשם ולהמשיך לשמש את שאר בני החבורה עד סוף זמן שעת הסעודה[מד]. **וְהוּא דְּרָגֵישׁ בְּהוּ דַּיְילָא** - כמו כן הדין שמותרים לצאת אפילו באחד, הוא בתנאי שבני החבורה יודיעו לשמש בכניסתם שהם רוצים לצאת אחד אחד, הואיל ויש טרחה לשמש לשרת את היחידים הנשארים. **אָמַר רַבִּינָא, וְנוֹתְנִין שָׂכָר דְּמִים** - אלו היוצאים נותנים לשמש את שכרו המלא, **וְצָרִיךְ** הַיוצא הָאַחרון, וכן אם הם שנים שיוצאים אחרונים[מה], **לְהוֹסִיף** לשמש **דְּמִים** - תוספת שכר. מסיימת הגמרא, **וְלֵית הִלְכְתָא כְּוָותֵיהּ** - אין הלכה כדברי רבינא, אלא מוטל על השמש לשרת את היחיד אף על פי שכל השאר סיימו את סעודתם, ואין אותו יחיד חייב להוסיף לו על שכרו כיון שכך דרך הסועדים שהאחד מאריך והשני מקצר, וכששכרו בני החבורה את השמש מן הסתם על תנאי כן שכרוהו[מו].

הדרן עלך כיצד צולין

מ. רש"י (ד"ה כלה) כתב כן על פי המובא בגמרא (נ"מ פד.) 'כי הוו מקלעי [-כאשר הזדמנו] רבי ישמעאל ברבי יוסי ורבי אלעזר ברבי שמעון בהדי הדדי [-פנים אל פנים], הוה עייל בקרא דתורי ביניהו [-היה עובר צמד בקר בין שניהם מתחת כריסם] ולא הוה נגעה בהו [-ולא היה נוגע בהם הואיל וכריסם רחבה היתה]'.

מא. לפירוש רש"י (ד"ה בני - הרמתון) הלכה זו אינה עוסקת בחבורה של מנויים על הפסח. אמנם לפירוש רבינו חננאל (ד"ה אמר) והובא בתוספות (ד"ה נכנסין), הלכה זו נאמרה בבני חבורה שנמנו על הפסח.

מב. גירסת רש"י, 'ויוצאין באחד אחד'.

מג. גירסת רש"י, 'דעיילי בעידנא דעיילי אינשי' ולפי גירסא זו כוונת רבה היא הן לגבי כניסת שלשה והן לגבי יציאת אחד.

מד. כגון, באופן שבני החבורה שכרו את השמש לסעודה שתתמשך שעה אחת, מתחילת השעה השישית עד סופה, נמצא שאם שלשה אנשים יקדימו ויבואו בשעה החמישית ושאר בני החבורה יבואו בשעה השישית כמדובר, יצטרך השמש לעבוד יותר משעה.

מה. ע"פ הראב"ד (בהשגותיו על הרמב"ם, קרבן פסח פ"ט ה"ו).

מו. מאירי (ד"ה נסוגין). לפי רבינו חננאל והתוספות כך הוא פירוש הסוגיא: 'בני חבורה' שנמנו על קרבן פסח, 'נכנסין בשלשה', דהיינו, אם באו שלשה מבני החבורה למקום שקבעה החבורה לאכול שם את הפסח, רשאים השלשה להתחיל לאכול מבשר הפסח ואינם חייבים להמתין עד שתתקבץ כל החבורה. 'ויוצאין אפילו באחד', דהיינו, אם באו בני החבורה למקום הסעודה של פסח וחלק מהם יצאו משם קודם אכילת קרבן הפסח, רשאים הנשארים שם לאכול את הפסח לבדם, ואפילו לא נשארו שם שלשה אלא רק אדם אחד רשאי הוא לאכול את הפסח לבדו ואינו צריך להמתין עד שיחזרו בני החבורה, הואיל ויצאו משם. 'אמר רבה והוא דעייל בעידנא דרגילי למיעל והוא דרגש בהו דיילא', כלומר, דין זה אינו אלא בשעה שדרך בני אדם לאכול את הפסח, ובתנאי שאותם הנמצאים שם שלחו את השמש שיקרא לבני החבורה ויקבץ אותם לאכול את הפסח, ורק אם התקיימו שני תנאים אלו [שהגיע זמן הסעודה והשמש קרא לבני החבורה], רשאים שלשה מבני החבורה להתחיל לאכול את הפסח אף שעדיין לא באו שאר בני החבורה. וכמו כן אם באו בני החבורה ויצאו, רשאי יחיד הנשאר שם לאכול את הפסח לבדו. 'אמר רבינא, ונותן דמים', האוכל את הפסח. 'ולית הלכתא כוותיה', אין הלכה כרבינא ואינו צריך לשלם אם בא בזמן הקבוע לאכילת הפסח ושלח את השמש לקרוא לבני החבורה.

ולפי גירסת רבינו חננאל אין גורסים 'ונותנין שכר דמים', בלשון רבים, כלומר, שלפי דעת רבינא רק יחיד שנשאר ואכל צריך לשלם לבני החבורה את הפסח. אבל לגבי שלשה שבאו ואכלו, לא אמר רבינא שהם צריכים לשלם. וכתב בערוך השולחן העתיד (קדמיס סי' קנג סי"ט) שהרמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ו) גרס 'ונותנין שכר דמים' והוא מפרש את דברי רבינא באופן שבאו שלשה מבני החבורה ואכלו את כל הפסח עד תומו, שהדין הוא שחייבים לשלם לבני החבורה את דמי הקרבן. ולהלכה פסק הרמב"ם שלא כדעת רבינא, וכתב שאותם השלשה שאכלו הכל פטורים מתשלומים. וביאר רבינו דוד (ד"ה ולית), שלא נפסקה הלכה כרבינא משום שזו פשיעת בני החבורה שאיחרו ולא באו בזמן הקבוע או לא נענו לשמש שקרא להם לבוא, ולפיכך אינם יכולים לתבוע את השלשה שהגיעו בזמן הקבוע. והמאירי (ד"ה נסוגין) כתב שמכל מקום צריכים אותם השלשה להשאיר כזית מבשר הפסח לכל אחד מן המנויים, לקיום המצוה.

אהח 19/06/2018

אוצר החכמה

פרק שמיני - האשה

שנינו במשנה (לעיל סח.) שהשוחט את הפסח שלא למנוייו פסול. ונתבאר בגמרא (סח) שדין זה נלמד מהפסוק (שמות יג ד) 'בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תָּכֹסּוּ עַל הַשֶּׂה', ששחיטת הפסח צריכה להיות לשם בני החבורה המנויים על הפסח מקודם לכן, ומי שלא נמנה על הפסח בשעת שחיטתו, אסור לאכול ממנו. פרק זה עוסק בעניני המינוי, על מי שוחטים את הפסח, ומי הוא הראוי לימנות עליו[א].

משנה

משנתנו דנה בדין מי שהמנו אותו על שני פסחים, באיזה מהם חל המינוי:

הָאִשָּׁה[ב] **בִּזְמַן שֶׁהִיא בְּבֵית בַּעְלָהּ**, אם **שָׁחַט עָלֶיהָ בַּעְלָהּ** - שהמנה אותה על פסחו, **וְגַם שָׁחַט עָלֶיהָ אָבִיהָ, תֹּאכַל מִשֶּׁל בַּעְלָהּ**, שכל זמן שלא פירשה שרוצה לימנות בשל אביה, אנו אומרים שמן הסתם דעתה לימנות על של בעלה[ג]. אבל אם **הָלְכָה** בְּרֶגֶל **רִאשׁוֹן** שלאחר הנישואין **לַעֲשׂוֹת** את שמחת החג[ד] **בְּבֵית אָבִיהָ**, כדרך הנשואות שדרכן לילך ברגל הראשון לבית אביהן, **וְשָׁחַט עָלֶיהָ אָבִיהָ וְשָׁחַט עָלֶיהָ בַּעְלָהּ**[ה], **תֹּאכַל בְּמָקוֹם שֶׁהִיא** רוֹצָה, כיון שאנו מסופקים היכן היא מעדיפה לאכול[ו]. **יָתוֹם** שיש לו שני אפוטרופסין שממונים עליו[ז], **שֶׁשָּׁחֲטוּ עָלָיו שני הָאַפּוֹטְרוֹפְסִין, יֹאכַל בְּמָקוֹם שֶׁהוּא רוֹצֶה. עֶבֶד שֶׁל שְׁנֵי שׁוּתָּפִין**[ח], **לֹא יֹאכַל מִשֶּׁל שְׁנֵיהֶן** - אינו יכול לאכול משל אחד מהם, אפילו אם המנהו האחד על פסחו, כיון שהשני לא נתן לו רשות להמנות אותו על פסחו[ט], ואינו אוכל אלא אם כן הסכימו שני השותפין שיימנה עם אחד מהם. **מִי שֶׁהוּא חֶצְיוֹ עֶבֶד וְחֶצְיוֹ בֶּן חוֹרִין**[י], **לֹא יֹאכַל מִשֶּׁל רַבּוֹ**, כיון שמן הסתם לא היתה דעת אדונו להמנות את חלק החירות שלו על פסחו[יא].

★

גמרא

שנינו במשנה, שאשה ששחטו עליה אביה ובעלה, ברגל הראשון שהיא בבית אביה תאכל במקום שהיא רוצה:

מדייקת הגמרא, **שָׁמְעַתְ מִינָּהּ** - יש לך ללמוד מדברי משנתנו, **שֶׁיֵּשׁ בְּרֵירָה**, כלומר שדבר שלא היה מבורר בתחילה, ונתברר אחר כך, אנו אומרים שנתברר שהיה כן למפרע, שהרי אשה זו לא ידענו בשעת השחיטה עם מי היא רוצה לאכול, ובשעת האכילה כשהיא אומרת שהיא רוצה לאכול עם אחד מהן, אנו אומרים שנתברר למפרע שכבר בשעת השחיטה רצתה לאכול עמו, ושחיטת הפסח וזריקת דמו, היו גם בשבילה[יב]. דוחה הגמרא, **מַאי** 'תאכל במקום שהיא **רוֹצָה**' שנאמר במשנה, ששאלנו אותה **בְּשָׁעַת שְׁחִיטָה** ואמרה משל זה אני רוצה לאכול[יג].

★

במשנה מבואר שברגל הראשון תאכל במקום שהיא רוצה, ומהרגל השני ואילך, ודאי אוכלת משל בעלה:

מקשה הגמרא, **וְרַמִּינְהוּ** - ויש להקשות על כך ממה ששנינו בברייתא, **אִשָּׁה** שהלכה לבית אביה, **בְּרֶגֶל הָרִאשׁוֹן**, כשלא פירשה משל מי היא רוצה לאכול, **אוֹכֶלֶת מִשֶּׁל אָבִיהָ**, **וּמְפָאן** - מרגל שני **וְאֵילַךְ**, אם **רוֹצָה, אוֹכֶלֶת מִשֶּׁל אָבִיהָ**, ואם **רוֹצָה**, אוכלת **מִשֶּׁל בַּעְלָהּ**. ודברי הברייתא סותרים את דברי המשנה בשני הדינים, שלגבי הרגל הראשון מבואר במשנה שתאכל במקום שהיא רוצה, ובברייתא מבואר שתאכל משל אביה, ולגבי הרגל שני ואילך מבואר במשנה שתאכל משל בעלה, ובברייתא מבואר שתאכל במקום שהיא רוצה. מתרצת הגמרא, **לֹא קַשְׁיָא, כָּאן** בברייתא, מדובר **בְּאִשָּׁה** שהיא **רְדוּפָה לֵילֵךְ** תמיד לבית אביה, ולכן אנו אומרים שברגל הראשון ודאי דעתה לאכול משל אביה, ומרגל שני ואילך, אנו מסופקים ממי היא רוצה לאכול, **וְכָאן** במשנה, מדובר **בְּאִשָּׁה שֶׁאֵינָהּ רְדוּפָה** לילך תמיד לבית אביה, שבית בעלה חביב לה, ולכן אנו אומרים שמרגל שני ואילך ודאי דעתה לאכול משל בעלה, ורק ברגל ראשון אנו מסופקים ממי דעתה לאכוליד.

★

א. **מאירי** (ד"ה המשנה).

ב. **נשים** חייבות בפסח כמבואר להלן (סח:).

כתב המלאכת שלמה (על המשנה ד"ה המשנה) שאגב ששנתה המשנה בסוף הפרק הקודם (לעיל פו.) 'והכלה הופכת את פניה ואוכלת', המשיכה המשנה לדון בפרק זה באשה או כלה שכבר עבר זמן שנשאת, אם היא רדופה או אינה רדופה, וכפי שיבואר בגמרא.

ג. **רש"י** (ד"ה משל). מבואר בגמרא (להלן פח.) שיכול אדם לשחוט פסח עבור כל בני ביתו אף שלא מדעתם אם אינם מוחים בפירוש. ומשום כך יכול הבעל לשחוט עבור אשתו, אף שלא מדעתה כל שאינה מוחה. וכתב השפת אמת (ד"ה המשנה) שמלשון המשנה משמע, שדווקא כששחט עליה בעלה אינה אוכלת משל אביה, אבל אם לא שחט עליה בעלה ושחט עליה אביה, אוכלת משל אביה, משום שאף האב יכול לשחוט עבור בתו שלא מדעתה אם אינה מוחה. ורק כאשר שחט עליה גם בעלה, הרי זה כמו שמיחתה בפירוש שאינה רוצה בשל אביה.

ד. **תוספות** יום טוב (פ"ח מ"ח).

ה. **הטעם** ששינתה המשנה שברישא כתבה קודם את בעלה לפני אביה, וכאן כתבה את אביה לפני בעלה, משום שכשהיא בבית בעלה דרך הבעל לשחוט בשבילה יותר מאשר אביה, אך ברגל הראשון לאחר נישואיה דרך אביה לשחוט עבורה שכן סבור שתהיה אצלו בחג, ומשום כך אף הבעל מאחר מלשחוט עבורה. הון עשיר (ד"ה שחט).

ו. **הגמרא** מעמידה שהמשנה מדברת רק באשה שאינה רדופה תמיד לילך לבית אביה, ומשום כך אנו מסופקים שמא דעתה לאכול משל בעלה ולא משל אביה, אבל אשה שרדופה תמיד לילך לבית אביה, ברגל ראשון דעתה מן הסתם לאכול משל אביה ולא משל בעלה.

ז. **בין** אם אביהם מינה אותם, ובין אם הבית דין מינה אותם. מאירי (ד"ה ימוש).

ח. **עבד** כנעני חייב בפסח, כמפורש בתורה (שמות יב מד). ומבואר בגמרא (להלן פח.), שאינו ברשות עצמו, אלא רבו ממנה אותו על הפסח בעל כרחו.

ט. **בגמרא** (להלן פח.) מבואר שמדובר בשותפים שמקפידים זה על זה, ואינם רוצים ליהנות זה מזה, ולכן אף אם אחד המנהו על פסחו, אין חבירו רוצה שיהנה חלקו בעבד משל חבירו. (על פי רמ"י שם ד"ה נדקפדי).

י. **כגון** שהיו שנים שותפים בו, ואחד מהם שחררו.

יא. **רש"י** (ד"ה לא). וביאר המאירי (ד"ה מי), שמדובר שלא פירט רבו להמנות אותו על הפסח, אלא שחישב לשחוט עבור כל בני ביתו ועבדיו ושפחותיו, ומשום כך חלק החירות של עבד זה, לא נמנה על הפסח. אמנם מהתוספות (להלן פח. ד"ה ממנימין) מבואר, שמדובר אף כששחט עליו רבו, ומה שאינו אוכל משל רבו, הוא משום שהעבד אינו רוצה שצד חירות שלו יהנה משל רבו, כפי שפירש רש"י להלן (שם ד"ה נדקפדי) לגבי עבד של שני שותפים. וכתב הצל"ח (נכתב"י ד"ה לא יאכל משל רבו), שמה שרש"י פירש שהטעם שאינו אוכל משל רבו הוא משום שלא היה בדעת רבו להמנותו, ולא פירש משום שאינו רוצה שצד חירות שלו יהנה משל רבו, הוא משום שרש"י למד ממה שאמרה המשנה 'לא יאכל משל רבו', שודאי מדובר שלא שחט העבד לעצמו, שאילו היה שוחט לעצמו, לא היתה המשנה צריכה לומר שאינו יוצא בשל רבו, שהרי שחיטתו לעצמו היא מחאה שאינו רוצה לצאת בשל רבו כדברי רבא (להלן פח.). וכיון שלא שחט לעצמו, ודאי שרוצה הוא לצאת בשל רבו שהרי צריך לקיים המצוה, ולכן פירש רש"י שהחסרון הוא בכך שאין דעת רבו על חלק החירות.

יב. **שאי** אפשר להימנות על הפסח לאחר שנשחט, כמבואר להלן (פט.).

יג. **רש"י** (ד"ה מאי). ופירשו התוספות (להלן פח. ד"ה שמעת), שהחידוש בזה הוא, שאם לא ביררה בשעת שחיטה, אף משל בעלה אינה אוכלת, ולא אומרים שהיא נגררת יותר אחר בעלה, שרק ברישא שהיא בבית בעלה, אז אומרים שמסתמא היא נגררת אחר בעלה, אבל ברגל ראשון שהלכה לבית אביה, אם לא ביררה בשעת שחיטה, אינה אוכלת משל שניהם. והקשה בחידושי רבינו דוד (ד"ה שמעת), שאם מדובר שבירורה בשעת שחיטה משל מי רוצה לאכול, מדוע דווקא כשהלכה לבית אביה תאכל ממי שתרצה, הרי אפילו אם היא בבית בעלה, תמיד יכולה למחות ולומר שאינה אוכלת משל בעלה כמבואר בגמרא (להלן פח.). ופירש שכשהיא בבית בעלה אוכלת בסתמא משל בעלה ואין שואלים אותה, ורק כשהלכה לבית אביה צריכים לשאול אותה בשעת השחיטה משל מי היא רוצה לאכול, כיון שאין ברירה.

אולם המאירי (ד"ה הלכה) פירש, שאין כוונת הגמרא ששאלו אותה בשעת שחיטה, אלא שהיא החליטה בעצמה בשעת שחיטה עם מי היא רוצה לאכול, ועכשיו אומרת שכבר בשעת שחיטה זו היתה דעתה.

יד. **כן** פירש רש"י (ד"ה כאן). אולם התוספות (ד"ה כאן) פירשו להיפך, ועל פי מה שיבואר בגמרא להלן שכל הנשים רדופות הן להגיד שבחן בבית אביהן כשנמצאו שלימות בבית חמיהן, והגמרא מעמידה את משנתנו באופן שאינה רדופה, כגון שברגל הראשון אחר החופה לא הלכה לבית אביה, וכיון שאינה רדופה יש להסתפק שמא כמו שלא הלכה ברגל ראשון, אף עתה ברגל השני לא תלך, [ולפי זה מה שאמרה המשנה 'רגל ראשון', היינו רגל ראשון שהיא הולכת לבית אביה, שהוא רגל שני מהחופה]. או שמדובר ברגל ראשון מהחופה, אלא שאינה רדופה, כיון שכבר קודם הרגל הלכה להגיד שבחה בבית אביה, ומשום כך הוא ספק אף ברגל ראשון אם תלך לבית אביה. וברישא של המשנה מדובר ברגל שני, לאחר שכבר היתה בבית אביה ברגל שלפניו, שאז ודאי דעתה בשל בעלה. אך הברייתא דיברה בסתם אשה לאחר נישואיה שעדיין לא הלכה להגיד שבחה בבית אביה, ולכך כתבה שברגל הראשון היא רדופה לילך לבית אביה,

האשה פרק שמיני פסחים פז.

האשה. תאכל משל בעלה. למסתמא דעתה ליתנות על של בעלה כל זמן שלא פירסה שיהא דעתה[ק] נשל אביה: רגל הראשון. כך דרך הנשואות ללכת לבית אביהן רגל הראשון שאחר הנשואין: **תאכל ממקום שהיא רוצה.** וגמרא מוקי לה כשאינה רדופה לילך עד הנה לבית אביה תמיד, הלכך מספקא לן בהי ניחא לה, אלא מן פירסה: אפוטרופסין. שהיו לו שניס, והמנוהו זה על פסחו וזה על פסחו: **לא יאכל משל שניהן.** לא מפסחו של זה ולא משל זה. ואפילו המנהו האחד על פסחו, מי נתן רשות לחלק האחר ליתנות על זה, ואין לו תקנה אלא שניהן שיתנה עם האחד: **לא יאכל משל רבו.** למסתמא לא היה דעת רבו להיתנות חלק המירות על פסחו: **גמ'** שמעת מינה יש ברירה. קס"ד ממקום שהיא רוצה בשעת אכילה קאמר, ואמרינן הואיל ובשעת שחיטה וזריקה להאי פסח שפיר ליזדריק עלה להאי אתתא: **בשעת שחיטה.** שאלנו את פיה בשעת שחיטה ואמרה זה אני רוצה: **אוכלת משל אביה.** מן הסתם: **מתניתין בשאינה רדופה.** לילך תמיד לבית אביה, דבית בעלה אביה לה, הלכך כל שאר הרגלים ולאי שייכא בתריה, ורגל ראשון ספק. ובדרייתא ברדופה, הלכך רגל הראשון ולאי בתר אביה, מכאן ואילך ספק: כמוצאת שלום. נתחבבתי עליו ונשלמתי שלימה לו: להגיד שבחה. היאך מקובלת היא בבית חמיה: ושדים. להניק אחרים: **אין לה.** שאין הנאה ממנה: זו עילם. שהיה בה לניאל, שנאמר (לניאל ח) ואני (לניאל הייתי) בשושן[ר] אשר בעילם המדינה, וזכה ללמוד ולא לבדן תורה ליעקב, אלא גדולה עזרא הסופר לכתיב (עזרא ז) (הוא) הכין לבבו לדרוש (בתורת) [את תורת] ה' [ולעשות] וללמד ביעקב חק ומשפט: **ושדי אלו ת"ח.** המניקין אחרים כשדיים הללו: **כמגדלות.** שמגיעין על הדור: **כנטיעים.** נטיעות יונקות שלא נתקלקלו עדיין ולא חירע בהן שבר: **שאוגדות פתחיהן לבעליהן.** סותמות פתחיהן עד שמזדקקות לבעליהן, ואינן נבעלות לאחרים. לשון אחר, שמגידות פתחיהן של נדה לבעליהן לפרוש מהן, ואע"פ שתאוותן רבה[ס]: **וכן הוא אומר ומלאו כמזרק כזויות מזבח.** מה זויות להסס כתיב בהו ומלאו, הכא נמי בזויתיו כזויות על ידי שממלאות תאוה ואין נזקקות אלא עד שיזותו בעליהן: **כאילו נבנה היכל בימיהן.** דהכי משמע מחוטבות בבנין היכל, תבנית לשון בנין: **בימי עוזיהו כו'.** משום לחייבי כרתות ישראל בלשון שאמה הנשאת לבעל כלאחרן כמו"ש שלוס, נקט נמי להא דהוסף לכתיב ביה תקרחי חיסי כדדרים לקמיה[ם]: **ארבעה נביאים.** לקמיה מפרש להו, וכולהו כתב בהו בימי עוזיהו יותס אחז יחזקיה, שכולן החלו להינבא בימי עוזיהו וקיפחו חיי חרבעה מלכים: **לא דיו שלא אמר כן.** אתה למד ממה שאמר לו הקדוש ברוך הוא קח לך אשת זנוים ולא אמר כן לנביא אחר: (מלאתי כאן הגה"ה מלשון רבינו, חרבעה נביאים כולהו כתב בהו בימי עוזיהו בר ממיכה דכתיב ביה[ם] יותס אחז יחזקיהו, ובעמוס לא כתיב אלא עוזיהו, ומיהו מיכה בימיו נתנבא אלא שכבר נתנבא ויותס בנו שופט על הארץ[ט] לפיכך לא נקרא על שמו, אבל שלשה היו קודס שנלטרע, בעמוס נאמר[י] שנתים לפני הרעש, ויעשיה ביוס הרעש דכתיב (ישעיהו ו) וינועו אמות הספים מרעש עליונים לשורפו ותחתונים לבולעו כמשפט קרח ועדתו שערערו על הכהונה, ואותו היוס נתנגע, והוסף קודס לכולן): הכי גרסינן אומר לו קח לך אשת זנוים, ואח"כ אומר לו שלחה: וילדי זנונים. שתלד לך בנים זנוים, ספק שלך ספק של אחרים: גומרין בה. בימחס ותאוות נפס:

האשה [א]בזמן שהיא בבית בעלה שחט עליה בעלה ושחט עליה אביה תאכל משל בעלה הלכה רגל ראשון לעשות בבית אביה שחט עליה אביה ושחט עליה בעלה תאכל במקום[ב] שהיא רוצה יתום ששחטו עליו אפוטרופסין יאכל במקום[ג] שהוא רוצה [ב]עבד של שני שותפין לא יאכל משל שניהן [ג]מי שחציו עבד וחציו בן חורין לא יאכל משל רבו: **גמ'** שמעת מינה [ד]יש ברירה מאי [ד]רוצה בשעת שחיטה ורמינהו [ה]אשה רגל הראשון אוכלת משל אביה מכאן ואילך רוצה אוכלת משל אביה רוצה משל בעלה לא קשיא כאן ברדופה לילך כאן בשאינה רדופה דכתיב [א]אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום [ו]וא"ר יוחנן ככלה שנמצאת שלימה בבית חמיה ורדופה לילך להגיד שבחה בבית אביה כדכתיב [ז] והיה ביום ההוא נאם ה' תקראי אישי ולא תקראי לי עוד בעלי אמר רבי יוחנן ככלה בבית חמיה ולא ככלה בבית אביה. [ח]אחות לנו קטנה ושדים אין לה [ט]א"ר יוחנן זו עילם שזכתה ללמוד ולא זכתה ללמד [א] אני חומה ושדי כמגדלות [י] אמר רבי יוחנן אני חומה זו תורה ושדי כמגדלות אלו תלמידי חכמים [כ]ורבא אמר אני חומה זו כנסת ישראל ושדי כמגדלות אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב מאי דכתיב [ל] אשר בנינו כנטיעים מגודלים בנעוריהם בנותינו כזויות מחוטבות תבנית היכל אשר בנינו כנטיעים אלו בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא בנותינו כזויות אלו בתולות ישראל שאוגדות פתחיהן לבעליהן וכן הוא אומר [מ]ומלאו כמזרק כזויות מזבח איבעית אימא מהכא [נ] מזוינו מלאים מפיקים מזן אל זן מחוטבות תבנית היכל אלו ואלו מעלה עליהן הכתוב כאילו נבנה היכל בימיהן. [ס] דבר ה' אשר היה אל הושע וגו' בימי עוזיהו יותם אחז יחזקיה מלך [ג] יהודה בפרק אחד נתנבאו ד' נביאים וגדול שבכולן הושע שנאמר [ח] תחלת דבר ה' בהושע [ט] וכי בהושע דבר תחלה והלא ממשה עד הושע כמה נביאים א"ר יוחנן תחלה לארבעה נביאים שנתנבאו באותו הפרק ואלו הן הושע ישעיה עמום ומיכה אמר לו הקדוש ברוך הוא להושע בניך חטאו והיה לו לומר בניך הם בני חנוניך [ע] הם בני אברהם יצחק ויעקב גלגל רחמיך עליהן לא דיו שלא אמר כך אלא אמר לפניו רבש"ע כל העולם שלך הוא העבירם באומה אחרת אמר הקב"ה מה אעשה לזקן זה אומר לו לך וקח אשה זונה והוליד [פ] לך בנים זנונים ואחר כך אומר לו שלחה מעל פניך אם הוא יכול לשלוח אף אני אשלח את ישראל שנא' [צ] ויאמר ה' אל הושע לך קח לך אשת זנונים וילדי זנונים וכתיב [ק] וילך ויקח את גומר בת דבלים גומר אמר רב שהכל גומרים בה בת דבלים

מאי רוצה בשעת שחיטה. ודווקא בירדה בשעת שחיטה אבל לא בירדה אינה אוכלת לא משל זה ולא משל זה אלא משל בעלה: **כאן** ברדופה כאן בשאינה רדופה. תור"ת לכל נשים רדופות הן להגיל בבית חמיהן כשנמלאו שלימות בבית חמיהן והשתא מוקי מתני' בשאינה רדופה כגון שנרגל הראשון שאחר חופה לא הלכה לבית חמיה ומיירי מתני' ברגל שני למופתה והוא ראשון להליכה שברגל שלפניו לא הלכה הלכך כיון שאינה רדופה ספק הוא לשמא גם זה לא תלך ונריכה לדבר אי נמי מתניתין מיירי ברגל ראשון למופתה ואינה רדופה לפי שמיירי שכבר קודס הרגל הגילה שבתה בבית חמיה ולכך הוי ספק לא ברגל ראשון וריעא לקתני תאכל משל בעלה ברגל שני להליכתה שכבר היתה בבית חמיה ברגל שלפניו ובריית ברדופה ברגל ראשון למופתה ולהליכתה דודאי לעתה שפיר משל חמיה להיות רדופה להגיד שבתה שנמלאת שלימה ומכאן ואילך דקתני היינו ברגל שני ועדיין לא הגילה שבתה לאו הוא ספק והלכה דקתני כמתניתין לאו דוקא לאי דוקא כבר גילתה לעתה שרוצה משל חמיה ר"ל לאפילו הלכה כל זמן שלא ירדה ספק הוא אם משל הלכה לעשות לא גרס ולאי גרס ר"ל לעשות לאו דוקא והשתא אתי שפיר הא דגרס לכתיב לאו הייתי בעיניו כמוצאת שלום וגו' בימי עוזיהו יותם אחז יחזקיה ומ"ר יוחנן למייתי רישא לסתס כלה רדופה להגיד שבתה:

כזויות מזבח. מה להלן דס לף כאן דס נדות:

בימי עוזיהו. נתנבאו ד' נביאים אע"ג דכתיב ביה עוזיהו אלא בימי יותס אחז יחזקיהו מ"מ כיון דכתיב קרא סתס י"ל שבתחלת מלכות יותס נתנבא ואז היה עדיין עוזיהו חי אלא שנתנגע ומלך יותס בנו תחתיו בימיו:

אמר לו הקב"ה להושע. ממה שאמר לו לקחת אשת זנוים דרים שמשתמע כך אמר לו וכך השיבו:

יזרעאל

מסורת הש"ס עם הוספות

א) לקמן פט., ג) כתובות עח: ע"ש, ג) קדושין מט: סנהדרין כד., ד) נדה נתרע דף ז:, ה) [נדה נתרע דף מ.], ו) [סס יד:], ז) עיין עירובין כא:, ח) מיכה א א, ט) מלכים ב' טו ה, י) עמוס א א.

תורה אור השלם

א) אֲנִי חוֹמָה וְשָׁדַי כַּמִּגְדָּלוֹת אָז הָיִיתִי בְעֵינָיו כְּמוֹצְאֵת שָׁלוֹם: [שיר השירים ח, י]

ב) וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא נְאֻם יְיָ תִּקְרְאִי אִישִׁי וְלֹא תִקְרְאִי לִי עוֹד [הושע ב, יח]

ג) אָחוֹת לָנוּ קְטַנָּה וְשָׁדַיִם אֵין לָהּ מַה נַּעֲשֶׂה לַאֲחֹתֵנוּ בַּיּוֹם שֶׁיְּדֻבַּר בָּהּ: [שיר השירים ח, ח]

ד) אֲשֶׁר בָּנֵינוּ כִּנְטִעִים מְגֻדָּלִים בְּנְעוּרֵיהֶם בְּנוֹתֵינוּ כְּזָוִיֹת מְחֻטָּבוֹת תַּבְנִית הֵיכָל: [תהלים קמד, יב]

ה) יְיָ צְבָאוֹת יָגֵן עֲלֵיהֶם וְאָכְלוּ וְכָבְשׁוּ אַבְנֵי קָלַע וְשָׁתוּ הָמוּ כְּמוֹ יָיִן וּמָלְאוּ כַּמִּזְרָק כְּזָוִיוֹת מִזְבֵּחַ: [זכריה ט, טו]

ו) מְזֻוָּנוּ מְלֵאִים מְפִיקִים מִזַּן אֶל זַן צֹאנֵנוּ מַאֲלִיפוֹת מְרֻבָּבוֹת בְּחוּצוֹתֵינוּ: [תהלים קמד, יג]

ז) דְּבַר יְיָ אֲשֶׁר הָיָה אֶל הוֹשֵׁעַ בֶּן בְּאֵרִי בִּימֵי עֻזִּיָּה יוֹתָם אָחָז יְחִזְקִיָּה מַלְכֵי יְהוּדָה וּבִימֵי יָרָבְעָם בֶּן יוֹאָשׁ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל: [הושע א, א]

ח) תְּחִלַּת דִּבֶּר יְיָ בְּהוֹשֵׁעַ וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל הוֹשֵׁעַ לֵךְ קַח לְךָ אֵשֶׁת זְנוּנִים וְיַלְדֵי זְנוּנִים כִּי זָנֹה תִּזְנֶה הָאָרֶץ מֵאַחֲרֵי יְיָ: [הושע א, ב]

ט) וַיֵּלֶךְ וַיִּקַּח אֶת גֹּמֶר בַּת דִּבְלָיִם וַתַּהַר וַתֵּלֶד לוֹ בֵּן: [הושע א, ג]

הגהות וציונים

ס] בכת"י וביר"ש וראשונים ממקום: ע] ס"א כתיב (גליון): פ] [צ"ל מלכי] (גליון): צ] צ"ל בחוניך (רש"ש, וכ"ה בראשונים וכ"י): ק] בכת"י ותוליד: ר] בכת"י פירשה שדעתה: ש] בשושן הבירה (גליון): ת] [תקראי אישי דריש נמי למילתיה דהושע כצ"ל. מהרש"ל] (גליון):

עין משפט נר מצוה

א א מיי' פ"ג מהל' ק"פ הלכה יח: ב ב סס הלכה יב: ג ג סס הלכה יג: ד ד ה סס הלכה יח:

רבינו חננאל

האשה שהיא בבית בעלה שחט עליה אביה שחט בעלה כו'. כיון ששנינו תאכל במקום שהיא רוצה דייקי' מינה דיש ברירה וכאלו נתברר כי מעת שחיטת הפסח בזה נמנית. ושני' מאי ממקום שהיא רוצה בשעת שחיטה. ורמינן עלה האשה רגל ראשון משל אביה ואם תאמר ממקום שרוצה בשעת שחיטה מה לי אביה מה לי בעלה. ושני' הא מתניתא ברדופה וכרבי יוחנן דאמר מאי דכתיב אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום כמה שנמצאת שלימה בבית חמיה ורדופה לילך להגיד שבחה בבית אביה בודאי בשל אביה רוצה אבל מכאן ואילך ממי שהיא רוצה בשעת שחיטה: אחות לנו קטנה אמר רבי יוחנן זו עילם שזכתה ללמוד ולא [זכתה] ללמד: בימי עוזיה מלך יהודה נתנבאו ד' נביאים הושע ישעיה עמוס ומיכה גדול שבכולן הושע שנאמר תחלת דבר ה' בהושע שחלה לארבעה נביאים באותו הפ' כו':

ליקוטי רש"י

כאן ברדופה. לילך לבית חמיה תמיד. אישי. לשון חיבוס וביאה. ככלה בבית חמיה. שכבר ניקח וגם לבה בבעלה ואינה בוסה היסנו [כתובות עא ע"ב]. אחות לנו קטנה. עניות דתורה בעילם הוא שהיה בה לניאל כלכתיב (לניאל ח) ואני (הייתי) בשושן הבירה וכן מרדכי ולא היו דורס עוסקים בתורה ולא זכו אלו החכמים ללמד כלומר לא היה להס שדים להניק אבל בבל זכתה ללמד כלכתיב בעזרא (ז) כי הכין לבבו לדרוש את תורת ד' ולעשות וללמד ביסראל חק ומשפט [קידושין מט ע"ב]. אלו תלמידי חכמים. אין לריכין חומה. [זו] כנסת ישראל. כולס שוין לענין חומה וגדרים עלמן מלטמע בעובדי כוכבים [ב"ב ח.]. שנתנבאו באותו הפרק. בימי מותס המלכים עוזיה יותס אחז יחזקיה בתרגיה הללו כתיב כן חוץ ממיכה שלא היה בימי עוזיהו אבל היה בימי יותס אחז יחזקיה [שם יד ע"ב].

הגמרא מביאה דרשה בענין אשה הרדופה לילך לבית אביה[טי]:
דִּכְתִיב (שיר השירים ח י), שאומרת כנסת ישראל **'אָז הָיִיתִי בְעֵינָיו כְּמוֹצְאַת שָׁלוֹם'** - נתחבבתי על הקב"ה ונמצאתי שלימה בעיניו, **וְאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן**, שזהו **כְּבָלָה שֶׁנִּמְצֵאת שְׁלֵימָה בְּבֵית חֲמִיהָ, וּרְדוּפָה לֵילֵךְ וּלְהַגִּיד** את **שִׁבְחָהּ**, שמקובלת היא בבית חמיה, **בְּבֵית אָבִיהָ**[טז].

אוצר החכמה

הגמרא מביאה דרשה נוספת של רבי יוחנן באותו ענין:
(כְּד)כְתִיב[יז] (הושע ב יח) **'וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא נְאֻם ה' תִּקְרְאִי אִישִׁי וְלֹא תִקְרְאִי לִי עוֹד בַּעְלִי'**, **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן**, כוונת הפסוק היא, שלעתיד לבוא תהיה כנסת ישראל **כְּבָלָה** שהיא **בְּבֵית חֲמִיהָ**, שכבר נישאה ואינה בושה מבעלה, **וְלֹא כְּבָלָה בְּבֵית אָבִיהָ**, וזוהי כוונת הכתוב 'תקראי אישי ולא תקראי לי עוד בעלי' שאישות הוא לשון נישואין[יח], ובעלי הוא לשון אירוסין[יט].

הגמרא מביאה מה שדרש רבי יוחנן בפסוקים הסמוכים לפסוק 'אז הייתי בעיניו' שהובא לעיל:
נאמר (שיר השירים ח ח) **'אָחוֹת לָנוּ קְטַנָּה וְשָׁדַיִם אֵין לָהּ'**, כלומר שאינה מניקה ואין הנאה ממנה, **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן**, ה'אחות' שהוזכרה בפסוק זה, **זוֹ עֵילֶּם, שֶׁזָּכְתָה לְלַמּוֹד וְלֹא זָכְתָה לְלַמֵּד** - שהיה בה דניאל[כ], שזכה ללמוד אבל לא זכה להרביץ תורה בישראל[כא], אבל בבל גידלה את עזרא הסופר שאף זכה ללמד את ישראל[כב].

נאמר (שם פסוק י), **'אֲנִי חוֹמָה וְשָׁדַי כַּמִּגְדָּלוֹת'**, **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן** בדרש פסוק זה, **'אֲנִי חוֹמָה'**, **זוֹ תּוֹרָה**, שהיא מגינה על האדם שלא יחטא[כג], **'וְשָׁדַי כַּמִּגְדָּלוֹת'**, **אֵלּוּ תַּלְמִידֵי חֲכָמִים**, שנקראים שדיים על שם שמניקים את תורתם לאחרים, והם מגינים על הדור כמגדלים המגינים על העיר[כד]. **וְרָבָא אָמַר**, **'אֲנִי חוֹמָה'**, **זוֹ כְּנֶסֶת יִשְׂרָאֵל**, שהם גודרים את עצמם כחומה מלהיטמע בעובדי כוכבים[כה], **'וְשָׁדַי כַּמִּגְדָּלוֹת'**, **אֵלּוּ בָּתֵּי כְנֵסִיּוֹת וּבָתֵּי מִדְרָשׁוֹת**, שמלמדים שם תורה לרבים, והם מגינים על הדור[כו].

הגמרא מביאה דרשה נוספת בענין שבחם של ישראל:
אָמַר רַב זוּטְרָא בַּר טוֹבִיָּה אָמַר רַב, מַאי דִּכְתִיב (תהלים קמד יג), **'אֲשֶׁר בָּנֵינוּ כִּנְטִיעִים מְגוּדָּלִים בִּנְעוּרֵיהֶם בְּנוֹתֵינוּ כְּזָוִיוֹת מְחוּטָּבוֹת תַּבְנִית הֵיכָל'**. **'אֲשֶׁר בָּנֵינוּ כִּנְטִיעִים'**, **אֵלּוּ בַּחוּרֵי יִשְׂרָאֵל שֶׁלֹּא טָעֲמוּ טַעַם חֵטְא**, וזהו 'כנטיעים' שהם כנטיעות רכות שלא נתקלקלו עדיין ולא אירע בהן שבר[כז]. ו**'בְּנוֹתֵינוּ כְּזָוִיוֹת'**, **אֵלּוּ בְּתוּלוֹת יִשְׂרָאֵל, שֶׁאוֹגְדוֹת** - שסותמות את **פִּתְחֵיהֶן** עד שמזדקקות **לְבַעֲלֵיהֶן**, ואינן נבעלות לאחרים[כח], וזהו 'בנותינו כזויות' שזויות הוא דבר המתמלא כמו שיבואר להלן, ואף בנותינו מכיון שאינן נבעלות, הרי הן מתמלאות תאוה. ומביאה הגמרא ראיה ש'זויות' הוא לשון דבר שמתמלא, **וְכֵן הוּא אוֹמֵר** (זכריה ט טו) **'וּמָלְאוּ כַּמִּזְרָק כְּזָוִיוֹת מִזְבֵּחַ'**, ומכאן שזויות הוא דבר המתמלא[כט]. מביאה הגמרא ראיה נוספת לכך, **אִיבָּעֵית אֵימָא מֵהָכָא**[ל], נאמר (תהלים קמד יג) **'מְזָוֵינוּ מְלֵאִים מְפִיקִים מִזַּן אֶל זַן'**, ו'מזוינו' הוא מלשון 'זויות', ומבואר בפסוק שהוא דבר שמתמלא[לא]. הגמרא חוזרת לדרוש את המשך הפסוק, **'מְחוּטָּבוֹת תַּבְנִית הֵיכָל'**, **אֵלּוּ וְאֵלּוּ** - גם בחורי ישראל וגם בתולות ישראל, **מַעֲלֶה עֲלֵיהֶן הַכָּתוּב, כְּאִילּוּ נִבְנָה הֵיכָל** - בית המקדש **בִּימֵיהֶן**, וזהו 'מחוטבות תבנית היכל', שחשיבותם היא כבנין ההיכל[לב].

★

ודאי דעתה לאכול משל אביה, ואילו מכאן ואילך, דהיינו אם לא הלכה ברגל ראשון ועדיין לא הגידה שבחה, אזי ברגל שני הוא ספק משל מי דעתה לאכול, כי רואים שהיא אינה רדופה, [וכתבו שלפי זה, מה שאמרה המשנה 'הלכה' רגל ראשון, אין זה דווקא, שהרי אם הלכה בפועל כבר גילתה דעתה שרוצה לאכול משל אביה. עוד כתבו, שיתכן שאף אם הלכה, עדיין הוא ספק משל מי היא רוצה לאכול כיון שהיא אשה שאינה רדופה]. וראה בילקוט ביאורים, ביאורים נוספים בתירוץ הגמרא.

טו. ואין לגרוס בגמרא 'דכתיב', שאין זה המשך למה שנאמר קודם, אלא הוא דבר בפני עצמו. רש"י (כתובות עג: ד"ה דכתיב). אולם התוספות (ד"ה כמן) פירשו לפי דבריהם שהובאו לעיל, שמכאן מביאה הגמרא ראיה שסתם אשה לאחר נישואיה רדופה לילך לבית אביה כדי להגיד שבחה.

טז. המהרש"א בכתובות (ח"ב עג: ד"ה כמוגלת) כתב, שמלשון רש"י בשיר השירים (שם) נראה, שתיבת 'שלום' שנאמרה בפסוק, נדרשת במשמעות כפולה, שיש במשמעותה גם לשון שלימות וגם לשון שלום, ומשום כך יש לדרוש אף את תיבת 'כמוצאת' לשני פנים, שנמצאת שלימה בבית חמיה, ומוציאה את השלום בבית אביה. ובשיטה מקובצת בכתובות (שם ד"ה וז"ל רש"י) הביא בשם רש"י במהדורא קמא, שדרשת רבי יוחנן היא, ש'מוצאת' הוא לשון אשה, כמו שנאמר (משלי יח כב) 'מצא אשה מצא טוב', ו'שלום' משמע לשון שלימה, שכנסת ישראל היא ככלה שלימה בתולה.

יז. על פי הגליון.

יח. רש"י בכתובות (שם ד"ה אישי).

יט. ארוסה שייך בה רק לשון בעלי, שהוא לשון אדנות כמו 'ובעל השור נקי', שארוסה יש לבעלה בה רק אדנות ולא אישות. שיטה מקובצת (כתובות שם ד"ה וז"ל רש"י) בשם רש"י במהדורא קמא. וכן כתב רש"י בהושע (שם ד"ה נעלי) ש'בעלי' הוא לשון אדנות ומורא. וראה בילקוט ביאורים את דברי הריא"ף והבן יהוידע שלשון בעלי שייך לאחר נישואין שכבר נבעלה, וביארו באופנים אחרים את משמעות של כלה בבית אביה וכלה בבית חמיה.

פשט הפסוק הוא, שלעתיד לבוא, יעבדו ישראל את ה' מאהבה ולא מיראה, שבעלי הוא לשון אדנות ומורא, ואישי, הוא לשון אישות ואהבת נעורים. רש"י (שם). ולכאורה זו אף כוונת דרשת רבי יוחנן, שבנישואין ואישות יש חיבה גדולה יותר מבאירוסין. ובעיון יעקב (ד"ה אלא) ביאר באופן אחר, שישראל בעולם הזה הם כפופים לשני אדונים, שאף היצר הרע שולט בהם, כמו שאמרו בעירובין (יח.) 'אוי לי מיצרי אוי לי מיוצרי', ודומים לארוסה בבית אביה שהיא ברשות שני אדונים בעלה ואביה [כמבואר בנדרים (סו:) שארוסה, בעלה ואביה מפירים את נדריה], אך לעתיד לבא כשיסיר ה' את לב האבן שהוא היצר הרע, יהיו ישראל רק ברשות ה', ככלה בבית חמיה שאין עליה רק רשות בעלה.

כ. כמו שאמר דניאל (דניאל ח ג) 'ואני בשושן הבירה אשר בעילם המדינה'. רש"י (ד"ה זו).

כא. שלא היה דורו עוסק בתורה. רש"י בקידושין (מט: ד"ה אחות). ואף מרדכי שהיה בשושן הבירה לא זכה ללמד מפני שלא היה דורו עוסק בתורה. רש"י (שם).

כב. כמו שנאמר (עזרא ז י) 'כי עזרא הכין לבבו לדרוש את תורת ה' ולעשות וללמד בישראל חק ומשפט'. רש"י (ד"ה זו).

כג. בן יהוידע (ד"ה וכיון).

כד. בבבא בתרא (ח:) הוכיחה הגמרא מדרשה זו שתלמידי חכמים אינם צריכים שמירה, כיון שהם עצמם כמגדלות, ולכן אין כופין אותם להשתתף בהוצאות בניית החומה של העיר.

הריא"ף (על עין יעקב ד"ה בכלה) מבאר את רצף הפסוקים בשיר השירים (ח ח-י) על פי כל דרשות רבי יוחנן הללו. 'אחות לנו קטנה' זו עילם שלא זכתה ללמד, 'ושדים' שהם גודרים את עצמם כחומה מלהיטמע בעובדי כוכבים ומלמדים את תורה לאחרים, 'אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום', שלאחר שזכתה ללמוד ולהגיד שבחה בבית אביה, נמצאת שלימה בבית חמיה, 'אני חומה' זו תורה, 'ושדי כמגדלות' אלו תלמידי חכמים המניקים ומלמדים לאחרים, 'אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום', ככלה שנמצאת שלימה ורדופה להגיד שבחה בבית אביה, כן אנחנו נמצינו שלמים ויש לנו שבח בהיותנו לומדים ומלמדים.

כה. רש"י (ב"ב ח. ד"ה זו).

כו. האדרת אליהו (ד"ה ושדי - השני) ביאר, שכשם שהמגדלים בנויים בגובה על החומה, כך גם בתי כנסיות ובתי מדרשות צריכים להיבנות בגובהה של עיר ולהיות הגבוהים ביותר שבבתי העיר. שו"ע (או"ח סי' קנ ס"ג).

כז. וזהו 'מגודלים בנעוריהם' שהם מגודלים ועומדים בנערותם, והיינו, שכמו שנקיבה שלא נבעלה, נקראת נערה, כן בחור שלא טעם טעם ביאה נקרא נער. מהרש"א (ד"ה אלו).

כח. רש"י (ד"ה שאוגדות). ובאופן אחר פירש רש"י, שאוגדות הוא מלשון מגידות, שמגידות לבעליהן את פתחי נידותן, כדי שיפרשו מהם, ואף על פי שתאוותן מרובה.

כט. רש"י (ד"ה וכן). והתוספות (ד"ה מוזיות) פירשו שדרשו שכמו ש'זויות' שנאמר שם, מדובר בדם המזבח, כמו כן 'זויות' הנאמר כאן מדובר בדם נדה [והיינו לפירוש השני שכתב רש"י שדרשה זו נאמרה על נשים נדות].

ל. ביאר הבן יהוידע (ד"ה וכן), שמה שהביאה הגמרא איבעית אימא זו, הוא משום שעדיף לגמרא ללמוד מפסוק זה, כיון שהוא נאמר בסמוך לפסוק 'בנותינו כזויות'.

לא. הריא"ף (על עין יעקב ד"ה ומיד) הוסיף לבאר את המשך הפסוק, לפי הפירוש שמתמלאות בדם נדות, שכיון ש'מזוינו מלאים' שהן מלאות דם, אזי הן 'מפיקים מזן אל זן', שמפיקים בפיהם ומגידות לבעליהן שיהיו נפרשים כל מין לבדו, ש'זן' הוא מלשון מין, [כמו 'למינהו' שתרגומו 'לזנוהי'].

לב. ש'תבנית' הוא מלשון בנין. רש"י (ד"ה כמילו). וביאור הלשון 'מחוטבות', כתב הריא"ף (ד"ה וזכו) על פי רש"י, שהוא לשון חשיבות [כמו שכתוב (משלי ז טז) 'חטובות אטון מצרים', וברש"י שם 'מהוללות בגדי כלי פשתן חשובין הבאים ממצרים'], שחשיבותם היא כבנין היכל. והמהרש"א (ד"ה מלמד) פירש באופן אחר, ש'מחוטבות' הוא מלשון חוטב עצים, ו'תבנית' הוא מלשון דמיון, כלומר שהם מחוטבים ועשויים כדמיון וצורת ההיכל, וכיון שדימה אותם הכתוב להיכל, הרי זה כמו שנבנה בימיהם.

בטעם הדבר שכאילו נבנה בית המקדש בימיהם, כתב העיון יעקב (ד"ה מלמד) שזהו משום שאמרו בסנהדרין (עה.), מיום שנחרב בית המקדש ניטלה טעם ביאה וניתנה לעוברי

האשה. תאכל משל בעלה. למסתמא דעתה ליתנות על של בעלה כל זמן שלא פירשה שיהא דעתה[ט] נשל אביה: רגל הראשון. כך דרך הנשואות ללכת לבית אביהן רגל הראשון שאחר הנשואין: **תאכל ממקום שהיא רוצה.** וגמרא מוקי לה כשאינה רדופה לילך עד הנה לבית אביהן תמיד, הלכך מספקא לן דהי ניחא לה, אלא מן הסתם: אפוטרופסין. שהיו לו שניס, והמנוהו זה על פסחו וזה על פסחו: **לא יאכל משל שניהן.** לא מפסחו של זה ולא משל זה. ואפילו המנהו האחד על פסחו, מי נתן רשות לחלק האחר ליתנות על זה, ואין לו תקנה אלא ע"כ רצו שניהן שיתנה עם האחד: **לא יאכל משל רבו.** למסתמא לא היה דעת רבו להיתנות חלק התירות על פסחו: **גמ'** שמעת מינה יש ברירה. קס"ד ממקום שהיא רוצה בשעת אכילה קאמר, ואמרינן הודר דשחיטה וזריקה להאי פסח שפיר מיזדריק עלה להאי אתתא: **בשעת שחיטה.** שאלנו את פיה בשעת שחיטה ואמרה זה אני רוצה: **אוכלת משל אביה.** מן הסתם: **מתניתין בשאינה רדופה.** לילך תמיד לבית אביה, דבית בעלה מדיד לה, הלכך כל שאר הרגלים ולאי שייכא בתריה, ורגל ראשון ספק. ובריית' ברדופה, הלכך רגל הראשון ולאי בתר אביה, מכאן ואילך ומשלמתי שלימה לו: להגיד שבחה. היאך מקודמת היא בבית חמיה: ושדים. להניק אחרים: **אין לה.** שאין הנאה ממנה: זו עילם. שהיה בה לינאל, שנאמר (לינאל ח) ואני (לינאל היימי) בשושן[ז] אשר בעילם המדינה, וזכה ללמוד ולא רבן תורה בישראל, אבל גדלה עזרא הסופר לכתיד (עזרא ז) (הוא) הכין לבבו לדרוש (בתורת) [את תורת] ה' [ולעשות] וללמד בישראל חק ומשפט: ושדי אלו ת"ח. המניקין אחרים כשדיים הללו: **כמגדלות.** שמגינין על הדור: **כנטיעים.** נטיעות יונקות שלא נתקלקלו עדיין ולא מירע בהן שבר: **שאוגדות פתחיהן לבעליהן.** סותמות פתחיהן עד שמזדקקות לבעליהן, ואינן נבעלות לאחרים. לשון אחר, שמגידות פתחיהן של נדה לבעליהן לפרוש מהן, ואע"פ שתאוותן רבה[י]: **וכן הוא אומר ומלאו כמזרק כזויות מזבח.** מה זויות להסס כתיב בהו ומלאו, הכא נמי בנותינו כזויות על ידי שמתמלאות תמוה ואין מזקקות אלא עד שיבואו בעליהן: **כאילו נבנה היכל בימיהן.** להכי משמע מחוטבות כבנין היכל, תבנית לשון בנין: **בימי עוזיהו בן.** משום דמיירי בכנסת ישראל בלשון שבח הנאמר לבעל כלאחרון כמולאת שלום, נקט נמי להא דהוסיף לכתיב ביה תקראי מיסי כדדרים לקמיה[מ]: **ארבעה נביאים.** לקמיה מפרש להו, וכולהו כתב בהו בימי עוזיהו יותם אחז יחזקיה, שכולן החלו להינבא בימי עוזיהו וקיפחו חיי מרבעה מלכים: **לא דיו שלא אמר בן.** אתה למד ממה שאמר לו הקדוש ברוך הוא קח לך אשת זנונים ולא אמר כן לנביא אחר: (מלאתי כאן הגה"ה מלשון רבינו, מרבעה נביאים כולהו כתב בהו בימי עוזיהו בר ממיכה דכתיב ביה[מ] יותם אחז יחזקיהו, ובעמוס לא כתיב אלא עוזיהו, ומיהו מיכה בימיו נתנבא אלא שכבר נתגנע ויותם בנו שופט על הארץ[נ] לפיכך לא נקרא על שמו, אבל אלמה היו קודם שנגטרע, בעמוס נאמר[ס] שנאים לפני הרעש, ויאשיה ביום הרעש דכתיב (ישעיהו ו) וינועו אמות הספים מרעשו עליונים לשורפו ותחתונים לבולעו כמשפט קרח ועדתו שערערו על הכהונה, ואותו היום נתגנע, והושע קודם לכולן): הבי גרסינן אומר לו קח לך אשת זנונים, ואח"כ אומר לו אלמה: וילדי זנונים. אתלד לך בנים זנונים, ספק אלך ספק של אחרים: גומרין בה. בישאת ותתוות לבעל: **דבלים**

האשה [א]בזמן שהיא בבית בעלה שחט עליה אביה בעלה ושחט עליה בעלה תאכל משל בעלה הלכה רגל ראשון לעשות בבית אביה שחט עליה אביה ושחט עליה בעלה תאכל במקום[מ] שהיא רוצה יתום ששחטו עליו אפוטרופסין יאכל במקום[מ] שהוא רוצה [ב]עבד של שני שותפין לא יאכל משל שניהן [ג]מי שחציו עבד וחציו בן חורין לא יאכל משל רבו: **גמ'** שמעת מינה[מ] יש ברירה מאי [ד]רוצה בשעת שחיטה ורמינהו [ה]אשה רגל הראשון אוכלת משל אביה מכאן ואילך רוצה אוכלת משל אביה רוצה משל בעלה לא קשיא כאן ברדופה לילך כאן בשאינה רדופה דכתיב [א]אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום [ו]וא"ר יוחנן ככלה שנמצאת שלימה בבית חמיה ורדופה לילך להגיד שבחה בבית אביה כדכתיב[ס] [ב]והיה ביום ההוא נאם ה' תקראי אישי ולא תקראי לי עוד בעלי אמר רבי יוחנן ככלה בבית חמיה ולא ככלה בבית אביה. [ג]אחות לנו קטנה ושדים אין לה [ג]א"ר יוחנן זו עילם שזכתה ללמוד ולא זכתה ללמד [א]אני חומה ושדי כמגדלות [ז]אמר רבי יוחנן אני חומה זו תורה ושדי כמגדלות אלו תלמידי חכמים [ח]ורבא אמר אני חומה זו כנסת ישראל ושדי כמגדלות אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב מאי דכתיב [ד]אשר בנינו כנטיעים מגודלים בנעוריהם בנותינו כזויות מחוטבות תבנית היכל אשר בנינו כנטיעים אלו בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא בנותינו כזויות אלו בתולות ישראל שאוגדות פתחיהן לבעליהן וכן הוא אומר [ה]ומלאו כמזרק כזויות מזבח איבעית אימא מהכא [ו]מזוינו מלאים מפיקים מזן אל זן מחוטבות תבנית היכל אלו ואלו מעלה עליהן הכתוב כאילו נבנה היכל בימיהן. [ז]דבר ה' אשר היה אל הושע וגו' בימי עוזיהו יותם אחז יחזקיה מלך[ג] יהודה בפרק אחד נתנבאו ד' נביאים וגדול שבכולן הושע שנאמר [ח]תחלת דבר ה' בהושע [ט]וכי בהושע דבר תחלה והלא ממשה עד הושע כמה נביאים א"ר יוחנן תחלה לארבעה נביאים שנתנבאו באותו הפרק ואלו הן הושע ישעיה עמום ומיכה אמר לו הקדוש ברוך הוא להושע בניך חטאו והיה לו לומר בניך הם בני חנוניך[ז] הם בני אברהם יצחק ויעקב גלגל רחמיך עליהן לא דיו שלא אמר כך אלא אמר לפניו רבש"ע כל העולם שלך הוא העבירם באומה אחרת אמר הקב"ה מה אעשה לזקן זה אומר לו לך וקח אשה זונה והוליד[ח] לך בנים זנונים ואחר כך אומר לו שלחה מעל פניך אם הוא יכול לשלוח אף אני אשלח את ישראל שנא' [ה]ויאמר ה' אל הושע לך קח לך אשת זנונים וילדי זנונים וכתיב [ט]וילך ויקח את גומר בת דבלים גומר אמר רב שהכל גומרים בה בת דבלים

כזויות מזאוצר החכמה להלן דס לף כאן דס נדות:

בימי עוזיהו. מתנבאו ד' נביאים מע"ג דכתיב ביה עוזיהו אלא בימי יותם אחז יחזקיהו מ"מ כיון דכתיב קרא סתם י"ל שבתחלת מלכות יותם נתנבא ואז היה עדיין עוזיהו חי אלא שנתנגע ומלך יותם בנו תחתיו בימיו:

אמר לו הקב"ה להושע. ממה שאמר לו לקחת לעצמך זנונים דרים שמסתמא כך אמר לו וכך הסיבו: יזרעאל

מאי רוצה בשעת שחיטה. ודווקא ברירה בשעת שחיטה אבל לא ברירה היכא אוכלת לא משל זה ולא משל זה אלא משל בריאה שהיא רדופה בראשונה: **כאן** ברדופה כאן בשאינה רדופה. תור"י דכל נסיס דלעיל נמי להגיל בבית חמיהן כשנמלאו שלימות בבית חמיהן והשתא מוקי מתני' בשאינה רדופה כגון שנתגרל הרחמן שאחר חופה לא הלכה לבית חמיה ומיירי מתני' ברגל שני למופתה והוא רחמן להליכה שברגל שלפניו לא הלכה הלכך כיון שאינה רדופה ספק הוא לשמא גס זה לא תלך ונריכה לברר אי נמי מתניתין מיירי ברגל רחמן למופתה ואינה רדופה לפי שמיירי שכבר קודם הרגל הגילה שבתה בבית חמיה ולכך הוי ספק אף ברגל רחמן וריית' דקתני תאכל משל בעלה ברגל שני להליכתה שכבר היתה בבית חמיה ברגל שלפניו ובריית' ברדופה ברגל הרחמן למופתה ולהליכתה דולאי לעתה משל בעלה חמיה להיות רדופה להגיד שבחה שנמלאת שלימה ומכאן ואילך דקתני היינו ברגל שני ועדיין לא הגילה שבתה דאז הוא ספק ואולי הלכה דקתני במתניתין לאו דוקא דאי דוקא כבר גילתה לעתה ברואה משל חמיה מ"ל אפילו הלכה כל זמן שלא ביררה ספק הוא מאי הלכה לעשות לא גרס ואי גרס ל"ל לעשות לאו דוקא והשתא אתי שפיר הא דגרס לכתיב אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום וגו' וגרס נמי ור"ל יותן למייתי רחיה לסתם כלה רדופה להגיד שבחה:

משנת ראשונים

שחט עליה בעלה ושחט עליה אביה תאכל משל בעלה. אינה רשאית לאכול משל אבי' אך אם מיחה בשעת שחיטה ואמרה לבעלה אי אפשי בשלך אלא בשל אבי אבל אם לא מיחת בשעת שחיטה כבר נימנת מסתמא בשל בעלה ואינה רשאית להסתלק אחר שחיטה. **[תוספות רי"ד]**

יתום ששחטו עליו אפוטרופסין. בלשון חכמים, אפטרופוס ממונה, וכן מורשה או שליח נקרא אפטרופוס, כדאמרינן בנדרים האומר לאפטרופוס וכו'. **[שו"ת הריב"ש סי' רנב]**

מי שחציו עבד וחציו בן חורין. כגון שהוא של שני שותפין ושחרר האחד את חלקו לא יאכל משל רבו כלומר מפני חלק חירות שבו שאינו בכלל אא"כ פרט לימנות הוא עם בני החבורה הא כל שלא שחט אלא בכלל בני ביתו ועבדיו ושפחותיו הואיל וזה יש בו צד חירות אינו אוכל משל רבו. **[מאירי]**

ככלה בבית חמיה. ככלה בבית חמיה שהוא בית בעלה שכבר נמצאו בתוליה קיימין ויש לה שבח בכך ולא ככלה שהיא עדיין בבית אביה שיש עדיין לחוש עליה שמא יטעון הבעל טענת בתולים או שמא יוציא עליה שם רע ותבא לדין ודברים עמו ודרשינן לה להאי מילתא מדכתיב תקראי לי אישי דמשמע אישות שהוא בית הבעל דהיינו בית חמיה. **[שו"ת הר"י מיגאש סימן צט]** **זו עילם, שזכתה ללמוד ולא זכתה ללמד.** שזכתה ללמוד מדקרי לה אחות ולא זכתה ללמד דכתיב ושדים אין לה כלומר שלא זכתה להניק חלב תורה לאחרים שהתורה נמשלה כחלב שחייו של תינוק תלויין בו והמלמד נמשל כשדים דכתיב (ישעיה כח) גמולי מחלב עתיקי משדים אבל בבל לית בה עניות תורה דא"ר יוחנן בבל בלולה במקרא לסימנא בעלמא נקטה. **[יד רמ"ה, סנהדרין כד.]**

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) לקמן פט., ג) כתובות עח: ע"ש, ג) קדושין מט: סנהדרין כד., ד) נדה נמרא דף ז:, ה) [נדה נמרא דף מ.], ו) [סס יד:], ז) עיין עירובין כא:, ח) מיכה א א, ט) מלכים ב' טו ה, י) עמוס א א.

תורה אור השלם

א) אֲנִי חוֹמָה וְשָׁדַי כַּמִּגְדָּלוֹת אָז הָיִיתִי בְעֵינָיו כְּמוֹצְאַת שָׁלוֹם: [שיר השירים ח, י]

ב) וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא נְאֻם יְיָ תִּקְרְאִי אִישִׁי וְלֹא תִקְרְאִי לִי עוֹד בַּעְלִי: [הושע ב, יח]

ג) אָחוֹת לָנוּ קְטַנָּה וְשָׁדַיִם אֵין לָהּ מַה נַּעֲשֶׂה לַאֲחֹתֵנוּ בַּיּוֹם שֶׁיְּדֻבַּר בָּהּ: [שיר השירים ח, ח]

ד) אֲשֶׁר בָּנֵינוּ כִּנְטִעִים מְגֻדָּלִים בְּנְעוּרֵיהֶם בְּנוֹתֵינוּ כְּזָוִיוֹת מְחֻטָּבוֹת תַּבְנִית הֵיכָל: [תהלים קמד, יב]

ה) יְיָ צְבָאוֹת יָגֵן עֲלֵיהֶם וְאָכְלוּ וְכָבְשׁוּ אַבְנֵי קֶלַע וְשָׁתוּ הָמוּ כְּמוֹ יָיִן וּמָלְאוּ כַּמִּזְרָק כְּזָוִיוֹת מִזְבֵּחַ: [זכריה ט, טו]

ו) מְזֻוָּינוּ מְלֵאִים מְפִיקִים מִזַּן אֶל זַן צֹאנֵנוּ מַאֲלִיפוֹת מְרֻבָּבוֹת בְּחוּצוֹתֵינוּ: [תהלים קמד, יג]

ז) דְּבַר יְיָ אֲשֶׁר הָיָה אֶל הוֹשֵׁעַ בֶּן בְּאֵרִי בִּימֵי עֻזִּיָּה יוֹתָם אָחָז יְחִזְקִיָּה מַלְכֵי יְהוּדָה וּבִימֵי יָרָבְעָם בֶּן יוֹאָשׁ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל: [הושע א, א]

ח) תְּחִלַּת דִּבֶּר יְיָ אֶל הוֹשֵׁעַ וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל הוֹשֵׁעַ לֵךְ קַח לְךָ אֵשֶׁת זְנוּנִים וְיַלְדֵי זְנוּנִים כִּי זָנֹה תִּזְנֶה הָאָרֶץ מֵאַחֲרֵי יְיָ: [הושע א, ב]

ט) וַיֵּלֶךְ וַיִּקַּח אֶת גֹּמֶר בַּת דִּבְלָיִם וַתַּהַר וַתֵּלֶד לוֹ בֵּן: [הושע א, ג]

הגהות וציונים

מ] בכת"י ובירושלמי וראשונים ממקום: נ] ס"א כתיב (גליון): ס] צ"ל מלכי (גליון): ע] צ"ל בחוניך (רש"ש, וכ"ה בראשונים וכ"י): פ] בכת"י ותוליד: צ] בכת"י פירשה שדעתה: ק] בשושן הבירה (גליון): ר] [תקראי אישי דריש נמי למיתיה דהושע כצ"ל. מהרש"ל] (גליון):

עין משפט נר מצוה

א א מיי' פ"ג מהל' ק"פ הלכה יח: ב ב סס הלכה יג: ג ג סס הלכה יג: ד ד ה סס הלכה יח:

רבינו חננאל

האשה שהיא בבית בעלה שחט עליה אביה שחט עליה בעלה כו'. כיון ששנינו תאכל במקום שהיא רוצה דייקי' מינה דיש ברירה וכאלו נתברר כי מעת שחיטת הפסח בזה נמנית. **ושני' מאי ממקום שהיא רוצה בשעת שחיטה. ורמינן עלה האשה רגל ראשון משל אביה ואם תאמר ממקום שרוצה בשעת שחיטה מה לי אביה מה לי בעלה. ושני' הא מתניתא ברדופה** וכרבי יוחנן דאמר מאי דכתיב אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום כמה שנמצאת שלימה בבית חמיה ורדופה לילך להגיד שבחה בבית אביה בודאי בשל אביה רוצה אבל מכאן ואילך ממי שהיא רוצה בשעת שחיטה: **אחות לנו קטנה** אמר רבי יוחנן זו עילם שזכתה ללמוד ולא [זכתה] ללמד: **בימי עוזיה מלך יהודה** נתנבאו ד' נביאים הושע ישעיה עמוס ומיכה גדול שבכולן הושע שנאמר תחלת דבר ה' בהושע כו'.

הגמרא להלן דורשת את הפסוקים בתחילת ספר הושע[לג]:
נאמר (הושע א א), 'דְּבַר ה' אֲשֶׁר הָיָה אֶל הוֹשֵׁעַ וגו' בִּימֵי עֻזִּיָּהוּ יוֹתָם אָחָז יְחִזְקִיָּה (מלך) [מַלְכֵי] יְהוּדָה', דורשת הגמרא, **בְּפֶרֶק אֶחָד** - בתקופה אחת **נִתְנַבְּאוּ אַרְבָּעָה נְבִיאִים**, **וְהנביא הַגָּדוֹל שֶׁבְּכוּלָּן**, היה הוֹשֵׁעַ[לד], **שֶׁנֶּאֱמַר** (הושע ט"ס ג) 'תְּחִלַּת דְּבֶר ה' בְּהוֹשֵׁעַ[לה]', ואם נפרש שהנביא הראשון שדבר עמו ה' הוא הושע, יקשה **וְכִי בְּהוֹשֵׁעַ דִּבֶּר ה' תְּחִלָּה**, **וַהֲלֹא מִמֹּשֶׁה עַד הוֹשֵׁעַ כַּמָּה נְבִיאִים** היו, **וְאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן**, שפירוש הפסוק הוא, שהושע היה **תְּחִלָּה** - ראשון **לְאַרְבָּעָה נְבִיאִים שֶׁנִּתְנַבְּאוּ בְּאוֹתוֹ הַפֶּרֶק**, **וְאֵלּוּ הֵן** ארבעת הנביאים, הוֹשֵׁעַ יְשַׁעְיָה עָמוֹס וּמִיכָה, שכן כולם החלו להינבא בימי עוזיהו, והמשיכו בימי ארבעת המלכים, עוזיהו יותם אחז יחזקיה[לו].

הגמרא דורשת ממה שנאמר בהושע (ט"ס) שאמר לו ה' שיקח אשת זנונים[לז], ולא מצאנו שנאמר כך לנביא אחר, שמן הסתם כך היה סדר הדברים[לח], **שֶׁאָמַר לוֹ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְהוֹשֵׁעַ, בָּנֶיךָ חָטְאוּ, וְהָיָה לָוֹ** להושע **לוֹמַר** להקב"ה, **בָּנֶיךָ הֵם**, **בְּנֵי חֲנוּנֶיךָ הֵם**[לט], **בְּנֵי אַבְרָהָם יִצְחָק וְיַעֲקֹב**[מ], **גַּלְגֵּל רַחֲמֶיךָ עֲלֵיהֶן**[מא], **וְלֹא דַיּוֹ שֶׁלֹּא אָמַר כָּךְ, אֶלָּא אָמַר לְפָנָיו רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם כָּל הָעוֹלָם שֶׁלְּךָ הוּא, הַעֲבִירֵם** [-החליפם] **בְּאוּמָּה אַחֶרֶת. אָמַר הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא מָה אֶעֱשֶׂה לְזֶקֶן זֶה** [-להושע][מב] כדי שיחזור בו מדבריו, **אוֹמַר לוֹ, לֵךְ וְקַח לְךָ אִשָּׁה זוֹנָה, וְהוֹלִיד לְךָ** ממנה **בָּנִים** שהם **זְנוּנִים** - ספק אם הם שלך או של אחרים, **וְאַחַר כָּךְ אוֹמַר לוֹ, שַׁלְּחָהּ מֵעַל פָּנֶיךָ, אִם הוּא יָכוֹל לְשַׁלּוֹחַ** אותה, ולהחליפה באשה אחרת[מג], **אַף אֲנִי אֶשְׁלַח אֶת יִשְׂרָאֵל** ואחליפם באומה אחרת. **שֶׁנֶּאֱמַר** (ט"ס) 'וַיֹּאמֶר ה' אֶל הוֹשֵׁעַ לֵךְ קַח לְךָ אֵשֶׁת זְנוּנִים וְיַלְדֵי זְנוּנִים'[מד].

הגמרא ממשיכה לדרוש את מה שאירע עם הושע:
וּכְתִיב - ונאמר לאחר מכן (ט"ס ג) 'וַיֵּלֶךְ וַיִּקַּח אֶת גֹּמֶר בַּת דִּבְלָיִם', מדוע היתה נקראת **גֹּמֶר**, **אָמַר רַב**, משום **שֶׁהַכֹּל** היו **גּוֹמְרִים בָּהּ** את ביאתם ואת תאוות לבם, כלומר, שהיתה מופקרת לכל. והטעם שהיתה נקראת **בַּת**

עבירה, ואם כן אלו שאינם רוצים לעשות בעבירה, ואין נזקקים אלא לנשותיהם ולבעליהן, הרי הם כאילו נבנה בית המקדש בימיהם. והאיי הים (ד"ה ממוטנות) ביאר על פי מה שאמרו חז"ל (ויק"ר כד ו) 'כל מקום שאתה מוצא בו גדר ערוה אתה מוצא קדושה', וההיכל הוא מקום קדושה, ואם כן מאחר שבחורי ובתולות ישראל מגודרים מערוה ומתוארים בשם קדושים, יומלץ עליהם היכל ה' וכמו שכתוב (ירמיה ז ד) 'היכל ה' המה'. ובעין אליהו (ד"ה מעלה) ביאר על פי מה שאמרו (נדרים נ.) שכל אדם שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו, ועיקר הדעה הוא שירחיק האדם עצמו מהתאוות, וכיון שיש להם דעת זו מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה ההיכל בימיהם.

לג. ונסמך ענין זה לכאן משום שבסוף ענין זה נאמר (הושע ג יא) הפסוק שהביאה הגמרא לעיל, 'תקראי אישי ולא תקראי לי עוד בעלי'. רש"י (ד"ה נימי) על פי גירסת המהרש"ל (נרש"י ט"ס).

לד. פשטות משמעות הגמרא היא, שהושע היה גדול מכולם במעלה. אך בחידושי הרש"ש על המדרש (ויק"ר פ"י ח) הקשה מדברי המדרש (דב"ר פ"ג ד) 'אין לך גדול בנביאים ממשה וישעיה', שמוכח שישעיה היה יותר גדול במעלה, ולכך ביאר הרש"ש את כוונת הגמרא כאן 'גדול שבכולן הושע', שהיה גדול בשנים מכולם. וכן משמע אף מהמשך הגמרא, שהביאה ראיה לכך שהגדול שבכולן היה הושע, מדברי רבי יוחנן שהושע היה תחילה לארבעה נביאים שנתנבאו באותו פרק. [אמנם ראה ברש"ש שם שציין לספר אהבת ציון (דרוש ט), שפירש שהושע היה גדול הערך במדרגה גבוהה יותר משאר הנביאים. ובפשטות לפי דבריו אף דברי רבי יוחנן שאמר שהיה תחילה לארבעה נביאים, היינו משום שהיה חשוב יותר מהם. אמנם ראה בספר לשמוע בלמודים (ד"ה נפרק), שכתב שיתכן שהם דעות חלוקות, אם הושע היה גדול שבכולם, או שהוא נתנבא ראשון לכולם, ותוכן דבריו ראה בילקוט ביאורים].

לה. כתב המהרש"ל (ד"ה ממר) שפשוטו של הפסוק הוא כמו שכתב רש"י (נרמשים פ"ו ו) שתחילת דבורו של הקב"ה בהושע, היה 'ויאמר ה' אל הושע לך קח לך אשת זנונים' וכו'. אולם המהרש"א (ד"ה והלפ) כתב שאף בפשטות הפסוק אין לפרש כך, שהרי אם כן קשה מדוע נאמר דבר זה רק להושע, ולא לשאר הנביאים שהיו באותו זמן, אלא ודאי תחילת דבורו של ה' להושע היה מה שאמר לו בניך חטאו וכו', כמבואר בגמרא להלן.

לו. רש"י (ד"ה ממר). בהושע ובישעיה נכתב בפירוש שנתנבאו בימי עוזיהו יותם אחז וחזקיהו (הושע א א, ישעיה א א). ובמיכה נאמר (מיכה א א) רק שנתנבא בימי יותם אחז וחזקיהו, ולא הוזכר שנתנבא בימי עוזיהו, וכתב רש"י (ד"ה לפ, נהג"ה), שמיכה נתנבא בתחילת מלכות יותם, בעוד שהיה עוזיהו אביו חי, שנעשה עוזיהו מצורע ומלך בנו תחתיו בחייו [כמבואר במלכים (ג' טו ה)], ולכן לא הוזכר שנתנבא בימי עוזיהו [והוסיפו התוספות (ד"ה נימי) שכיון שסתם הפסוק שנתנבא בימי יותם, יש ללמוד שנתנבא כבר בתחילת מלכות יותם, כשהיה עדיין עוזיהו חי]. ובעמוס לא הוזכר אלא שנתנבא בימי עוזיהו (עמוס א א), ומבואר בדברי המהרש"ל (נרש"י), שקבלה היתה בידם, שהחל להינבא בימי עוזיהו, והתנבא בימי כל ארבעת המלכים. והבן יהוידע (להלן ע"ב ד"ה שמין) ביאר שכיון שבשאר הנביאים שנתנבאו בימי עוזיהו נאמר שנתנבאו גם בימי יותם אחז וחזקיהו, יש ליתן את האמור של זה בזה, והרי זה כמו שנאמר גם בעמוס שנתנבא בימי ארבעת המלכים.

אולם המהרש"א (נרש"י ד"ה מנחמי) פירש שמה שאמרה הגמרא שנביאים אלו התנבאו בפרק אחד, הכוונה לימי עוזיהו בלבד שאז אכן נתנבאו כולם, ודייק כן מלשון התוספות (ט"ס) 'בימי עוזיהו נתנבאו ארבעה נביאים'.

לז. כמבואר להלן.

לח. רש"י (ד"ה אמר), ותוספות (ד"ה אמר). והוסיף המהרש"א (ד"ה נפרק), שלכן הקדימה הגמרא לדרשה זו את הדרשה שארבעה נביאים נתנבאו באותו פרק, ומתוכם רק להושע נאמר שייקח אשת זנונים, ולא לשאר ג' הנביאים שנתנבאו באותה תקופה, וודאי שהוא משום שקודם לכן אמר הושע העבירם באומה אחרת.

לט. הרש"ש (ד"ה נניו) כתב, שנראה שצריך לומר 'בני בחוניך הם' כדלהלן (ע"ב). ופירושו הוא שאבותיהם נבחנו בכמה נסיונות. מהרש"א (ע"ב ד"ה נניו).

מ. באיי הים (ד"ה ארי"ה) ביאר, שמה שאמרו שהיה להושע לומר שישראל הם בני בחוניך בני אברהם יצחק ויעקב, הוא תוספת טענה על הושע, שמה שלא אמר 'בניך הם', אין זו טענה קשה כל כך, שיכול הוא לומר שכשאין ישראל מקיימים את התורה והמצוות, אינם קרויים בניו של מקום, כמבואר במדרש (דב"ר ז ט) שאמר הקב"ה לישראל, אימתי אתם נקראים בני, כשתקחו אמרי. אך עדיין יש על הושע טענה, שהיה לו לומר בני בחוניך הם, שהרי האבות שנקראים בחונים, ודאי נקראים בנים של המקום, ומחמתם יש לו לרחם על ישראל, שבני בנים הרי הם כבנים. אמנם ראה בבן יהוידע (ד"ה נניך) שכתב, שהטענה על הושע שהיה לומר 'בניך הם', היא משום שהלכה כרבי מאיר (קידושין ו.) שחולק על רבי יהודה, וסובר שישראל קרויים בנים למקום גם כשאינם עושים את רצונו [ראה שו"ת הרשב"א (ח"ו סי' רמב) שכתב שאף שבכל מחלוקת בין רבי מאיר לרבי יהודה הלכה כרבי יהודה, במחלוקת זו הלכה כרבי מאיר, משום שרבי מאיר הוכיח דבריו מהפסוקים].

מא. בילקוט הגרשוני (ד"ה ח"ל) ביאר בשם העולת חודש, שסברת הושע שלא הזכיר זכות אבות, היתה משום שמבואר בגמרא (סנה' נה.) לדעת רבי יהושע בן לוי שבימי אליהו הנביא כבר תמה זכות אבות. אמנם אף בזה לא יפה עשה הושע, כמבואר שם ברש"י (ד"ה ה') שעל ידי רחמים עדיין הוזכרה זכות אבות אף לאחר שתמה, ואם כן היה לו לומר 'גלגל רחמיך עליהן', דהיינו שיזכור להם זכות אבות על ידי רחמים.

מב. הפתח עינים (ט"ס) ביאר הלשון 'מה אעשה לזקן זה', על דרך 'כבר הורה זקן', שהקב"ה חשש שיקבע הלכה כדברי הושע שהיה סבור כרבי יהודה שכשאינם נוהגים מנהג בנים אינם קרויים בנים, ולכך רצה שהושע יחזור בו מדבריו. והבן יהוידע (ד"ה מה) כתב, שקראו 'זקן', כדי ללמד עליו זכות, לומר שלא לימד עליהם זכות כיון שהוא זקן, ודרך זקן להיות רוחו קצרה, ואין לו אריכות אפיים למצוא להם זכות. [וכעין זה ביאר בעין ישראל (ד"ה ממר), ודימה זאת למבואר בגמרא (סנה' פט:) שלעתיד לבא יאמר הקב"ה לאברהם בניך חטאו, ואברהם אמר ימחו על קדושת שמך, ויאמר על זה הקב"ה 'לא בסבי טעמא', והיינו שכיון שהוא זקן כבר אין לו הרגש הלב].

מג. מהרש"א (ד"ה הענירס).

מד. כתבו האבן עזרא והרד"ק (הושע א ג), שחלילה לומר שיצוה הקב"ה לקחת אשת זנונים ולהוליד ילדי זנונים, אלא כל המעשה היה במראה הנבואה ולא בהקיץ. וביאר החתם סופר (שו"ת, או"ח סי' רמ) שאף שהושע לא היה כהן, וזונה מותרת לישראל, מכל מקום הרי מבואר בגמרא להלן שבניו היו ספק בניו ספק ממזרים, והיינו שהיתה מזנה תחתיו, ואסורה אף לישראל. אולם המלבי"ם (ט"ס) כתב, שאין הכרח שלא היה ציווי זה במציאות, שמצאנו שה' צוה לנביא גם דברים שאינם כפי חוקי התורה, וזה הוראת שעה. [כמו שצוה ליחזקאל לגלח בתער פאת ראשו וזקנו, ואליהו הנביא הקריב בשעת איסור הבמות].

האשה. תאכל משל בעלה. למסתמא דעתה ליתנות על של בעלה כל זמן שלא פירשה שיהא דעתה[ח] נשל אביה: רגל הראשון. כך דרך הנשואות ללכת לבית אביהן רגל הראשון שאחר הנשואין: **תאכל ממקום שהיא רוצה.** וגמרא מוקי לה כשאינה רדופה ליל עד הנה לבית אביה תמיד, הלכך מספקא לן דהי ניחא לה, אלא מן כן פירשה: אפוטרופסין. שהיו לו שניס, והמנוהו זה על פסחו וזה על פסחו: **לא יאכל משל שניהן.** לא מפסחו של זה ולא משל זה. ואפילו המנהו האחד על פסחו, מי נתן רשות לחלק האחר ליתנות על זה, ואין לו תקנה אלא ש"כ רצו שניהן שיתנה עם האחד: **לא יאכל משל רבו.** למסתמא לא היה דעת רבו להיתנות חלק החירות על פסחו: **גמ'** שמעת מינה יש ברירה. קס"ד ממקום שהיא רוצה בשעת שחיטה קאמר, ומשמע הוברר בשחיטה וזריקה דהאי פסח שפיר ליזדריק עלה דהאי אתתא **בשעת שחיטה.** שאלנו את פיה בשעת שחיטה ואמרה זה אני רוצה: **אוכלת משל אביה.** מן הסתם: **מתניתין בשאינה רדופה.** לילך תמיד לבית אביה, דבית בעלה מגיד לה, הלכך כל שאר הרגלים ודאי שייכא בתריה, ורגל הראשון ספק. ובריית' ברדופה, הלכך רגל הראשון ודאי שאר אביה, מכאן ואילך ספק: **כמוצאת שלום.** נתחבטתי עליו ונמלאתי שלימה לו: להגיד שבחה. היאך מקודמת היא בבית חמיה: ושדים. להניק אחרים: **אין לה.** שאין הנאה ממנה: זו עילם. שהיה בה לניאל, שנאמר (לניאל ח) ואני (לניאל היימי) בשושן[ז] אשר בעילם המדינה, וזכה ללמוד ולא רבן תורה ביישראל, אבל בבל גילה עזרא הסופר לכתיד (עזרא ז) (הוא) הכין לבבו לדרוש (בתורת) [את תורת] ה' [ולעשות] וללמד ביישראל חק ומשפט: ושדי אלו ת"ח. המניקין אחרים כשדיים הללו: **כמגדלות.** שמגיעין על הדור: **בנטיעים.** יונקות שלא נתקלקלו עדיין ולא מירע בהן שבר: **שאוגדות פתחיהן לבעליהן.** סותמות פתחיהן עד שמזדקקות לבעליהן, ואינן נבעלות לאחרים. לשון אחר, שמגידות פתחיהן של נדה לבעליהן לפרוש מהן, ומע"פ שתאוותן רבה[י]: **ובן הוא אומר ומלאו כמזרק כזויות מזבח.** מה זויות להתס כתיב הכא ומלאו, הכא נמי בנותינו כזויות על ידי שמתמלאות תאוה ואין נזקקות אלא עד שיבואו בעליהן: **כאילו נבנה היכל בימיהן.** להכי משמע מחוטבות בנין היכל, תבנית לשון בנין: **בימי עוזיהו בן'.** משום לחייהי בכנסת ישראל בלשון שבח הנאמר לבעל כלאחרון כמולאת שלום, נקט נמי להא דהוסף לכתיב ביה תקרחי מיסי כדדרים לקמיה[מ]: **ארבעה נביאים.** לקמיה מפרש להו, וכולהו כתב בהו בימי עוזיהו יותס אחז יחזקיה, שכולן החלו להינבא בימי עוזיהו וקיפחו חיי חרבעה מלכים: **לא דיו שלא אמר בן.** אתה למד ממה שאמר לו הקדוש ברוך הוא קח לך אשת זנונים ולא אמר כן לנביא אחר: (מלאתי כאן הגה"ה מלשון רבינו, חרבעה נביאים כולהו כתב בהו בימי עוזיהו בר ממיכה דכתיב ביה[מ] יותס אחז יחזקיהו, ובעמוס לא כתיב אלא עוזיהו, ומיהו מיכה בימיו נתנבא אלא שכבר נתגנע ויותס בנו שופט על הארץ[נ] לפיכך לא נקרא על שמו, אבל שלשה היו קודם שנלטרע, בעמוס נאמר[ס] שנתים לפני הרעש, ויעשיה ביום הרעש לכתיב (ישעיהו ו) וינועו אמות הספים מרעשו עליונים לשורפו ותחתונים לבולעו כמשפט קרח ועדתו שערערו על הכהונה, ואותו היום נתנגע, והושע קודם לכולן): הכי גרסינן אומר לו קח לך אשת זנונים, ואח"כ אומר לו שלחה: וילדי זנונים. שתלד לך בנים זנוסים, ספק שלך ספק של אחרים: גומרין בה. בניחס ותאוות לבס: דבלים

האשה [א]בזמן שהיא בבית בעלה שחט עליה בעלה ושחט עליה אביה תאכל משל בעלה הלכה רגל ראשון לעשות בבית אביה שחט עליה אביה ושחט עליה בעלה תאכל במקום [ב]שהיא רוצה יתום ששחטו עליו אפוטרופסין יאכל במקום [ג]שהוא רוצה [ד]עבד של שני שותפין לא יאכל משל שניהן [ה]מי שחציו עבד וחציו בן חורין לא יאכל משל רבו: **גמ'** שמעת מינה [ו]יש ברירה מאי [ז]רוצה בשעת שחיטה ורמינהו [ח]אשה רגל הראשון אוכלת משל אביה מכאן ואילך רוצה אוכלת משל אביה רוצה משל בעלה לא קשיא כאן ברדופה לילך כאן בשאינה רדופה דכתיב [א]אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום [ג]וא"ר יוחנן ככלה שנמצאת שלימה בבית חמיה ורדופה לילך להגיד שבחה בבית אביה כדכתיב [ד]ב) והיה ביום ההוא נאם ה' תקראי אישי ולא תקראי לי עוד בעלי אמר רבי יוחנן ככלה בבית חמיה ולא ככלה בבית אביה. [ג]אחות לנו קטנה ושדים אין לה [ג]א"ר יוחנן זו עילם שזכתה ללמוד ולא זכתה ללמד [א]אני חומה ושדי כמגדלות [ז]אמר רבי יוחנן אני חומה זו תורה ושדי כמגדלות אלו תלמידי חכמים [ח]ורבא אמר אני חומה זו כנסת ישראל ושדי כמגדלות אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב מאי דכתיב [ד]אשר בנינו כנטיעים מגודלים בנעוריהם בנותינו כזויות מחוטבות תבנית היכל אשר בנינו כנטיעים אלו בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא בנותינו כזויות אלו בתולות ישראל שאוגדות פתחיהן לבעליהן וכן הוא אומר [ה]ומלאו כמזרק כזויות מזבח איבעית אימא מהכא [ו]מזונו מלאים מפיקים מזן אל זן מחוטבות תבנית היכל אלו ואלו מעלה עליהן הכתוב כאילו נבנה היכל בימיהן. [ז]דבר ה' אשר היה אל הושע וגו' בימי עוזיהו יותם אחז יחזקיה מלך [ג]יהודה בפרק אחד נתנבאו ד' נביאים וגדול שבכולן הושע שנאמר [ח]תחלת דבר ה' בהושע [ט]וכי בהושע דבר תחלה והלא ממשה עד הושע כמה נביאים א"ר יוחנן תחלה לארבעה נביאים שנתנבאו באותו הפרק ואלו הן הושע ישעיה עמום ומיכה אמר לו הקדוש ברוך הוא להושע בניך חטאו והיה לו לומר בניך הם בני חנוניך [ד]הם בני אברהם יצחק ויעקב גלגל רחמיך עליהן לא דיו שלא אמר כך אלא אמר לפניו רבש"ע כל העולם שלך הוא העבירם באומה אחרת אמר הקב"ה מה אעשה לזקן זה אומר לו לך וקח אשה זונה והוליד [ה]לך בנים זנונים ואחר כך אומר לו שלחה מעל פניך אם הוא יכול לשלוח אף אני אשלח את ישראל שנא' [ח]ויאמר ה' אל הושע לך קח לך אשת זנונים וילדי זנונים וכתיב [ט]וילך ויקח את גומר בת דבלים גומר אמר רב שהכל גומרים בה בת דבלים

כזויות מזבח. מה להלן דס לף כאן דס נדות:

בימי עוזיהו. נתנבאו ד' נביאים אע"ג דבמיכה לא כתיב ביה עוזיהו אלא בימי יותם אחז יחזקיהו מ"מ כיון דכתיב קרא סתם י"ל שבתחלת מלכות יותם נתנבא ואז היה עדיין עוזיהו חי אלא שנתנגע ומלך יותם בנו תחתיו בימיו:

אמר לו הקב"ה להושע. ממה שאמר לו לקחת אשת זנוסים דרים שמשמע כך אמר לו וכך אמרו: יזרעאל

מסורת הש"ס עם הוספות

א) לקמן פט., ג) כתובות עח: ע"ש, ג) קדושין מט: סנהדרין כד., ד) נדה נתרע דף ז:, ה) [נדה נתרע דף ח.], ו) [סס יד:], ז) עיין עירובין כא:, ח) מיכה א א, ט) מלכים ב' טו ה, י) עמוס א א.

תורה אור השלם

א) אֲנִי חוֹמָה וְשָׁדַי כַּמִּגְדָּלוֹת אָז הָיִיתִי בְעֵינָיו כְּמוֹצְאֵת שָׁלוֹם: [שיר השירים ח, י]

ב) וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא נְאֻם יְיָ תִּקְרְאִי אִישִׁי וְלֹא תִקְרְאִי לִי עוֹד בַּעְלִי: [הושע ב, יח]

ג) אָחוֹת לָנוּ קְטַנָּה וְשָׁדַיִם אֵין לָהּ מַה נַּעֲשֶׂה לַאֲחֹתֵנוּ בַּיּוֹם שֶׁיְּדֻבַּר בָּהּ: [שיר השירים ח, ח]

ד) אֲשֶׁר בָּנֵינוּ כִּנְטִעִים מְגֻדָּלִים בְּנְעוּרֵיהֶם בְּנוֹתֵינוּ כָּזָוִית מְחֻטָּבוֹת תַּבְנִית הֵיכָל: [תהלים קמד, יב]

ה) יֵי צָבָאוֹת יָגֵן עֲלֵיהֶם וְאָכְלוּ וְכָבְשׁוּ אַבְנֵי קֶלַע וְשָׁתוּ הָמוּ כְּמוֹ יָיִן וּמָלְאוּ כַּמִּזְרָק כְּזָוִיוֹת מִזְבֵּחַ: [זכריה ט, טו]

ו) מְזוֹנוֹ מְלֵאִים מַפִּיקִים מִזַּן אֶל זַן צֹאנוֹנוּ מְאֻלָּפוֹת מְרֻבָּבוֹת בְּחוּצוֹתֵינוּ: [תהלים קמד, יג]

ז) דְּבַר יְיָ אֲשֶׁר הָיָה אֶל הוֹשֵׁעַ בֶּן בְּאֵרִי בִּימֵי עֻזִּיָּה יוֹתָם אָחָז יְחִזְקִיָּה מַלְכֵי יְהוּדָה וּבִימֵי יָרָבְעָם בֶּן יוֹאָשׁ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל: [הושע א, א]

ח) תְּחִלַּת דִּבֶּר יְיָ אֶל הוֹשֵׁעַ וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל הוֹשֵׁעַ לֵךְ קַח לְךָ אֵשֶׁת זְנוּנִים וְיַלְדֵי זְנוּנִים כִּי זָנֹה תִּזְנֶה הָאָרֶץ מֵאַחֲרֵי יְיָ: [הושע א, ב]

ט) וַיֵּלֶךְ וַיִּקַּח אֶת גֹּמֶר בַּת דִּבְלָיִם וַתַּהַר וַתֵּלֶד לוֹ בֵּן: [הושע א, ג]

הגהות וציונים

מ] בכת"י ובירושלמי וראשונים ממקום: נ] ס"א כתיב (גליון): ס] צ"ל מלכי] (גליון): ע] צ"ל בחוניך (רש"ש, וכ"ה בראשונים וכ"י): פ] בכת"י ותוליד: צ] בכת"י פירשה שדעתה: ק] בשושן הבירה (גליון): ר] [תקראי אישי דריש נמי למילתיה דהושע כצ"ל. מהרש"ל] (גליון):

עין משפט נר מצוה

א א מיי' פ"ג מהל' ק"פ הלכה יח: ב ב סס הלכה יג: ג ג סס הלכה יג: ד ד ה סס הלכה יח:

רבינו חננאל

האשה שהיא בבית בעלה שחט עליה אביה שחט עליה בעלה תאכל משל בעלה כו'. כיון ששנינו תאכל במקום שהיא רוצה דייקי' מינה דיש ברירה וכאלו נתברר כי מעת שחיטת הפסח בזה נמנית. **ושני' מאי ממקום שהיא רוצה בשעת שחיטה. ורמינן עלה האשה רגל ראשון משל אביה ואם תאמר ממקום שרוצה בשעת שחיטה מה לי אביה מה לי בעלה. ושני' הא מתניתא ברדופה** וכרבי יוחנן דאמר מאי דכתיב אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום כמה שנמצאת שלימה בבית חמיה ורדופה לילך להגיד שבחה בבית אביה בודאי בשל אביה רוצה אבל מכאן ואילך ממי שהיא רוצה בשעת שחיטה: **אחות לנו קטנה** אמר רבי יוחנן זו עילם שזכתה [זכתה] ללמוד: **בימי עוזיה מלך יהודה** נתנבאו ד' נביאים הושע ישעיה עמוס ומיכה גדול שבכולן הושע שנאמר תחלת דבר ה' בהושע כמה נביאים שנתנבאו באותו הפ' כו':

משנת ראשונים

שחט עליה בעלה ושחט עליה אביה תאכל משל בעלה. אינה רשאית לאכול משל אבי' אך אם מיחה בשעת שחיטה ואמרה לבעלה אי אפשי בשלך אלא בשל אבי אבל אם לא מיחת בשעת שחיטה כבר נימנת מסתמא בשל בעלה ואינה רשאית להסתלק אחר שחיטה. **[תוספות רי"ד]**

יתום ששחטו עליו אפוטרופסין. בלשון חכמים, אפטרופוס ממונה, וכן מורשה או שליח נקרא אפטרופוס, כדאמרינן בנדרים האומר לאפטרופוס וכו'. **[שו"ת הריב"ש סי' רנב]**

מי שחציו עבד וחציו בן חורין. כגון שהוא של שני שותפין ושחרר האחד את חלקו לא יאכל משל רבו כלומר מפני חלק חירות שבו שאינו בכלל אא"כ פרט לימנות הוא עם בני החבורה הא כל שלא שחט אלא בכלל בני ביתו ועבדיו ושפחותיו הואיל וזה יש בו צד חירות אינו אוכל משל רבו. **[מאירי]**

ככלה בבית חמיה. ככלה בבית חמיה שהוא בית בעלה שכבר נמצאו בתוליה קיימין ויש לה שבח בכך ולא ככלה שהיא עדיין בבית אביה שיש עדיין לחוש עליה שמא יטעון הבעל טענת בתולים או שמא יוציא עליה שם רע ותבא לדין ודברים עמו ודרשינן לה להאי מילתא מדכתיב תקראי לי אישי דמשמע אישות שהוא בית הבעל דהיינו בית חמיה. **[שו"ת הר"י מיגאש סימן צט]** **זו עילם, שזכתה ללמוד ולא זכתה ללמד.** שזכתה ללמוד מדקרי לה אחות ולא זכתה ללמד דכתיב ושדים אין לה כלומר שלא זכתה להניק חלב תורה לאחרים שהתורה נמשלה כחלב שחייו של תינוק תלויין בו והמלמד נמשל כשדים דכתיב (ישעיה כח) גמולי מחלב עתיקי משדים אבל בבל לית בה עניות תורה דא"ר יוחנן בבל בלולה במקרא לסימנא בעלמא נקטה. **[יד רמ"ה, סנהדרין כד.]**

דבלים. שמי ליכות, לומה בת לומה[ז]: [ו]כי אבדם מלך ארם וישימם כעפר לדוש: ותהר ותלד בן ויאמר ה' אליו קרא שמו יזרעאל. שעתיד אני לזורעם ולזרותם בגולה: ארבעה קנינין גרסינן, ובית המקדש אחד מיניהו. קנינין, משופין בעיניו לקרותם קנין לו, כאדם שטורח לקנות דבר החביב לו: שלש גזירות. יזרעאל דהיינו גולה, ולא עמי, ולא רוחמה: יאמר להם וגו' ונקבצו וגו' בטולה גזירת הגלות, ורחמתי בטולה גזירת לא רוחמה, ואמרתי ללא עמי אתה בטולה גזירת לא עמי: קיפח. קבר, האריך ימים מהם, על ידי שמתעסקים בהבנות הם מתים: זבה לימנות. כלילף לקמיה: בימי עוזיהו יותם. סיפיה דקרא ובימי ירבעם בן יואש מלך ישראל: בהן בית אל. כומר לעבו"ס: זוכר את הרחמים גרסינן: כי לא אוסיף עוד ארחם. מע"ג לפורענותה הוא, מילכורי הוא מידכר הם רחמים: כי נשא אשא להם. לשון סליחה, ומחמוהי מתמה, ומיהו סליחה קא מידכר, וסיפיה דקרא לגעיל הוא: רבי יוחנן אמר מהכא ורחמתי וגו' ואמרתי ללא עמי עמי אתה. לותם היו מעמי ידבקו בהם ויהיו לי לעם: אפילו דור. רשעים שבדיהן יקללו, אל תלמינם: מהושע. שנתפס על שהלמין את ירמיה ואף על פי שחטאו: צדקה עשה שפיזרן. שלא היו יכולין לכלותם יחד: ימד תלמיד א'. להשיבך תשובה: גפא דרומאי. נשבע בע"ז: בהא נחתינן ובהא סלקינן. נתחסבה זו לגן עסוקים תמיד: הגלה אותן לבבל. שהן כשדים מחזירים כשהר לומות: שעמוקה בשאול. ויפלס משם מהר, כמו שהצטיחם מיד שאול לפלס: שקרוב לשונם ללשון תורה. ולא תשתכח תורה מהן מהר: לבית אמן. מהניהם מאור כשדים ילמ: כסף מצרים. שנזון ישראל בלחם ממצרים כדכתיב (שמות יב) וינצלו את מצרים, ובימי רחבעם עלה שישק מלך מצרים ונטל את כל האוצרות: לעיניכם. כלומר דבר פלא רחיתם שם, שהעין פוגה להסתכל בו:

תמרים

יזרעאל. על שם העתיד שיזרעו בגולה:

והגלה אותם לבבל. והא לחמר בגיטין (דף י. ושם) רחמנא בטולך לו בטולא דבר עשו חלמא בני עשו מעלו עליו טפי היינו לבתר לחתו חבדי לבבל: שמעת

דבלים דבה רעה בת דבה רעה ושמואל אמר שמתוקה בפי הכל כדבלה ורבי יוחנן אמר שהכל דשין בה כדבלה דבר אחר גומר אמר רבי יהודה[ט] שבקשו לגמר ממונן של ישראל בימיה רבי יוחנן אמר בזו וגמרו שנאמר [א] כי אבדם מלך ארם וישימם כעפר לדוש [ב] ותהר ותלד לו בן ויאמר ה' שמו יזרעאל כי עוד מעט ופקדתי את דמי יזרעאל על בית יהוא והשבתי ממלכות בית ישראל [ג] ותהר עוד ותלד בת ויאמר לו קרא שמה לא רוחמה כי לא אוסיף עוד ארחם את בית ישראל כי נשא אשא להם ותהר ותלד בן ויאמר (ה' אליו) קרא שמו לא עמי כי אתם לא עמי ואנכי לא אהיה לכם לאחר שנולדו [לו] שני בנים ובת אחת אמר לו הקב"ה להושע לא היה לך ללמוד ממשה רבך שכיון שדברתי עמו פירש מן האשה אף אתה בדול עצמך ממנה אמר לו רבש"ע יש לי בנים ממנה ואין אני יכול להוציאה[ה] ולא לגרשה א"ל הקב"ה ומה אתה שאשתך זונה ובניך [בני] זנונים ואין אתה יודע אם שלך הן אם של אחרים הן כך ישראל שהן בני בני בחוני בני אברהם יצחק ויעקב אחד [ו] מארבעה[ז] קנינין שקניתי בעולמי תורה קנין אחד דכתיב [ד] ה' קנני ראשית דרכו שמים וארץ קנין אחד דכתיב [ח] קונה שמים וארץ בית המקדש קנין אחד דכתיב [ט] הר זה קנתה ימינו ישראל קנין אחד דכתיב [י] עם זו קנית ואתה אמרת העבירם באומה אחרת כיון שידע שחטא עמד לבקש רחמים על עצמו אמר לו הקב"ה עד שאתה מבקש רחמים על עצמך בקש רחמים על ישראל שגזרתי עליהם שלש גזירות בעבורך עמד ובקש רחמים ובטל גזירה והתחיל לברכן שנאמר [יא] והיה מספר בני ישראל כחול הים וגו' והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי יאמר להם בני אל חי ונקבצו בני יהודה ובני ישראל יחדו וגו' [יב] וזרעתיה לי בארץ ורחמתי את לא רוחמה ואמרתי ללא עמי עמי אתה. אמר רבי יוחנן[יג] אוי לה לרבנות שמקברת את בעליה שאין לך כל נביא ונביא שלא קיפח ארבעה מלכים בימיו שנאמר [יד] חזון ישעיהו בן אמוץ אשר חזה על יהודה וירושלים וגו'. אמר ר' יוחנן מפני מה זכה ירבעם בן יואש מלך ישראל להמנות עם מלכי יהודה מפני שלא קבל לשון הרע על עמום מנלן דאימני דכתיב [טו] דבר ה' אשר היה אל הושע בן בארי בימי עוזיה יותם אחז יחזקיה מלכי יהודה ובימי ירבעם בן יואש מלך ישראל ומנלן דלא קיבל לשון הרע דכתיב [טז] וישלח אמציה כהן בית אל אל ירבעם מלך ישראל לאמר קשר עליך וגו' וכתיב [יז] כי כה אמר עמום בחרב ימות ירבעם וגו' אמר חם ושלום אמר אותו צדיק כך ואם אמר מה אעשה לו שכינה אומרה לו. אמר ר"א אפילו בשעת כעסו של הקב"ה זוכר את הרחמים שנאמר [יח] כי לא אוסיף עוד ארחם את בית ישראל ר' יוסי בר ר' חנינא אמר מהכא כי נשא אשא להם. ואמר ר"א לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים שנאמר [יט] וזרעתיה לי בארץ כלום אדם זורע סאה אלא להכנים כמה כורין ור' יוחנן אמר מהכא [כ] ורחמתי את לא רוחמה[כא] אמר רבי יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי מאי דכתיב [כב] אל תלשן עבד אל אדוניו פן יקללך ואשמת וכתיב [כג] דור אביו יקלל ואת אמו לא יברך משום דאביו יקלל ואת אמו לא יברך אל תלשן אלא אפילו דור שאביו יקלל ואת אמו לא יברך אל תלשן עבד אל אדוניו מנלן מהושע. א"ר אושעיא מאי דכתיב [כד] צדקת פרזונו בישראל צדקה עשה הקב"ה בישראל שפזרן לבין האומות והיינו דא"ל ההוא מינא לר' חנינא אנן מעלינן מינייכו כתיב בכו [כה] כי ששת חדשים ישב שם וגו' ואלו אנן איתינכו גבן כמה שני ולא קא עבדינן לכו מידי אמר לו רצונך יטפל לך תלמיד א' נטפל ליה ר' אושעיא א"ל משום דלא ידעיתו היכי תעבדו תכלין כולהו ליתנהו גבייכו מאי דאיכא גבייכו קרי לכו מלכותא קטיעתא אמר ליה גפא דרומאי בהא נחתינן ובהא סלקינן: [כו] תני רבי חייא מאי דכתיב [כז] אלהים הבין דרכה והוא ידע את מקומה יודע הקדוש ברוך הוא את ישראל שאינן יכולין לקבל גזירות אכזריות אדום[כח] לפיכך הגלה אותם לבבל ואמר רבי אלעזר לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבבל אלא מפני שעמוקה כשאול שנאמר [כט] מיד שאול אפדם ממות אגאלם רבי חנינא אמר מפני שקרוב לשונם ללשון תורה רבי יוחנן אמר מפני ששיגרן לבית אמן משל לאדם שכעס על אשתו להיכן משגרה לבית אמה והיינו דרבי אלכסנדרי דאמר שלשה חזרו למטעתן אלו הן ישראל כסף מצרים וכתב לוחות ישראל הא דאמרן כסף מצרים דכתיב [ל] ויהי בשנה החמישית למלך רחבעם עלה שישק מלך מצרים על ירושלים וגו' כתב הלוחות דכתיב [לא] ואשברם לעיניכם תנא לוחות נשברו ואותיות פורחות עולא אמר כדי שיאכלו

תמרים

ז) מגות פרק ו מכילתא פרשתא (נא) [בשלח פ"ט] ספרי פרשתא החזינו, ג) כעי"ז ברכות דף נה. ויומא דף פו:, ג) [גיטין י.], ד) עיין סוטה כז ע"א.

תורה אור השלם

א) כִּי לֹא הִשְׁאִיר לִיהוֹאָחָז עָם כִּי אִם חֲמִשִּׁים פָּרָשִׁים וַעֲשָׂרָה רֶכֶב וַעֲשֶׂרֶת אֲלָפִים רַגְלִי כִּי אִבְּדָם מֶלֶךְ אֲרָם וַיְשִׂמֵם כֶּעָפָר לָדֹשׁ: [מלכים ב יג, ז]

ב) וַיֵּלֶךְ וַיִּקַּח אֶת גֹּמֶר בַּת דִּבְלָיִם וַתַּהַר וַתֵּלֶד לוֹ בֵּן: וַיֹּאמֶר יְיָ אֵלָיו קְרָא שְׁמוֹ יִזְרְעֶאל כִּי עוֹד מְעַט וּפָקַדְתִּי אֶת דְּמֵי יִזְרְעֶאל עַל בֵּית יֵהוּא וְהִשְׁבַּתִּי מַמְלְכוּת בֵּית יִשְׂרָאֵל:

[הושע א, ג-ד]

ג) וַתַּהַר עוֹד וַתֵּלֶד בַּת וַיֹּאמֶר לוֹ קְרָא שְׁמָהּ לֹא רֻחָמָה כִּי לֹא אוֹסִיף עוֹד אַרְחֵם אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל כִּי נָשֹׂא אֶשָּׂא לָהֶם: וַתִּגְמֹל אֶת לֹא רֻחָמָה וַתַּהַר וַתֵּלֶד בֵּן: וַיֹּאמֶר קְרָא שְׁמוֹ לֹא עַמִּי כִּי אַתֶּם לֹא עַמִּי וְאָנֹכִי לֹא אֶהְיֶה לָכֶם:

[הושע א, ו חֹ-טֹ]

ד) יְיָ קָנָנִי רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ קֶדֶם מִפְעָלָיו מֵאָז: [משלי ח, כב]

ה) וַיְבָרְכֵהוּ וַיֹּאמַר בָּרוּךְ אַבְרָם לְאֵל עֶלְיוֹן קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ:

[בראשית יד, יט]

ו) וַיְבִיאֵם אֶל גְּבוּל קָדְשׁוֹ הַר זֶה קָנְתָה יְמִינוֹ: [תהלים עח, נד]

ז) תִּפֹּל עֲלֵיהֶם אֵימָתָה וָפַחַד בִּגְדֹל זְרוֹעֲךָ יִדְמוּ כָּאָבֶן עַד יַעֲבֹר עַמְּךָ יְיָ עַד יַעֲבֹר עַם זוּ קָנִיתָ: [שמות טו, טז]

ח) וְהָיָה מִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּחוֹל הַיָּם אֲשֶׁר לֹא יִמַּד וְלֹא יִסָּפֵר וְהָיָה בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יֵאָמֵר לָהֶם לֹא עַמִּי אַתֶּם יֵאָמֵר לָהֶם בְּנֵי אֵל חָי: וְנִקְבְּצוּ בְּנֵי יְהוּדָה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל יַחְדָּו וְשָׂמוּ לָהֶם רֹאשׁ אֶחָד וְעָלוּ מִן הָאָרֶץ כִּי גָדוֹל יוֹם יִזְרְעֶאל: [הושע ב, א-ב]

ט) וּזְרַעְתִּיהָ לִּי בָּאָרֶץ וְרִחַמְתִּי אֶת לֹא רֻחָמָה וְאָמַרְתִּי לְלֹא עַמִּי עַמִּי אַתָּה וְהוּא יֹאמַר אֱלֹהָי: [הושע ב, כה]

י) חֲזוֹן יְשַׁעְיָהוּ בֶן אָמוֹץ אֲשֶׁר חָזָה עַל יְהוּדָה וִירוּשָׁלִָם בִּימֵי עֻזִּיָּהוּ יוֹתָם אָחָז יְחִזְקִיָּהוּ מַלְכֵי יְהוּדָה: [ישעיה א, א]

כ) דְּבַר יְיָ אֲשֶׁר הָיָה אֶל הוֹשֵׁעַ בֶּן בְּאֵרִי בִּימֵי עֻזִּיָּה יוֹתָם אָחָז יְחִזְקִיָּה מַלְכֵי יְהוּדָה וּבִימֵי יָרָבְעָם בֶּן יוֹאָשׁ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל: [הושע א, א]

ל) וַיִּשְׁלַח אֲמַצְיָה כֹּהֵן בֵּית אֵל אֶל יָרָבְעָם מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר קָשַׁר עָלֶיךָ עָמוֹס בְּקֶרֶב בֵּית יִשְׂרָאֵל לֹא תוּכַל הָאָרֶץ לְהָכִיל אֶת כָּל דְּבָרָיו:

[עמוס ז, י] מ) כִּי כֹה אָמַר עָמוֹס בַּחֶרֶב יָמוּת יָרָבְעָם וְיִשְׂרָאֵל גָּלֹה יִגְלֶה מֵעַל אַדְמָתוֹ: [עמוס ז, יא] נ) אַל תַּלְשֵׁן עֶבֶד אֶל אֲדֹנָיו פֶּן יְקַלֶּלְךָ וְאָשַׁמְתָּ: [משלי ל, י] ס) דּוֹר אָבִיו יְקַלֵּל וְאֶת אִמּוֹ לֹא יְבָרֵךְ: [משלי ל, יא] ע) מְקוֹל מְחַצְצִים בֵּין מַשְׁאֲבִים שָׁם יִתְּנוּ צִדְקוֹת יְיָ צִדְקֹת פְּרָזוֹנוֹ בְּיִשְׂרָאֵל אָז יָרְדוּ לַשְּׁעָרִים עַם יְיָ: [שופטים ה, יא] פ) כִּי שִׁשָּׁה חֳדָשִׁים יָשַׁב שָׁם יוֹאָב וְכָל יִשְׂרָאֵל עַד הִכָּרֵת כָּל זָכָר בֶּאֱדוֹם: [מלכים א יא, טז] צ) אֱלֹהִים הֵבִין דַּרְכָּהּ וְהוּא יָדַע אֶת מְקוֹמָהּ: [איוב כח, כג] ק) מִיַּד שְׁאוֹל אֶפְדֵּם מִמָּוֶת אֶגְאָלֵם אֱהִי דְבָרֶיךָ מָוֶת אֱהִי קָטָבְךָ שְׁאוֹל נֹחַם יִסָּתֵר מֵעֵינָי: [הושע יג, יד] ר) וַיְהִי בַּשָּׁנָה הַחֲמִישִׁית לַמֶּלֶךְ רְחַבְעָם עָלָה שִׁישַׁק מֶלֶךְ מִצְרַיִם עַל יְרוּשָׁלָם: [מלכים א יד, כה] ש) וְאָחְפֹּשׂ בִּשְׁנֵי הַלֵּחֹת וָאַשְׁלִכֵם מֵעַל שְׁתֵּי יָדָי וָאֲשַׁבְּרֵם לְעֵינֵיכֶם: [דברים ט, יז]

הגהות וציונים

ט] [צ"ל רב יהודה] (גליון): ו] פי' בלא גט רק לפרוש ממנה (ב"ש): ז] באבות איתא חמשה קניינים קנה הקב"ה בעולמו, ובביאורי הגר"א שם כ' דצ"ל ארבעה קניינים כמ"ש בגמ' ובמכילתא, עיי"ש: ח] בכת"י נוסף כאן ואמרתי ללא עמי עמי אתה: ט] בדפו"י רומיים. ובכת"י שאינן יכולין לסבול גזירות של רומיים. ובכת"י אחר גזירות של עשו ושל ישמעאל: ו] בפתח עינים להחיד"א הביא דיש מוחקין דיבור זה:

ליקוטי רש"י

ה' קנני ראשית דרכו. שבריאתה קודם העולם מפני שכשעלה במחשבה לפניו לברוא את עולמו נתקיים העולם בשביל התורה. שמים וארץ קנין אחד. שהם עמודים של עולם שנאמר כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי ונאמר כאן ארץ ונאמר להלן ארץ שנאמר מלאה הארץ קניניך מה להלן שמים וארץ אף כאן שמים וארץ וכתיב קניניך וכו' [אבות פ"ו משנה י"א]. ישראל קנין אחד. שנאמר עם זו קנית ומנין שהעולם מתקיים בשבילן שנאמר לקדושים אשר בארץ המה ואדירי כל חפצי בם [שם מ"ג]. הבין דרכה. של תורה ולומדיה היכן היא רמויה להמייצב. גזירות. שגוזרין עמד שלא יתעסקו בתורה ולא יקיימו מצות. והגלה אותן לבבל. בתורתן הכית [גיטין יז ע"א].

דִּבְלָיִם, הוא משום שהיתה דִּבָּה רָעָה, כלומר, אשה שכולם מדברים על ניאופיה[א], **בַּת דִּבָּה רָעָה**, שאף אמה היתה ידועה כזונה, וזהו ׳דבלים׳ שתי דיבות. **וּשְׁמוּאֵל אָמַר** שנקראה כן, משום שֶׁהיתה **מְתוּקָה בְּפִי הַכֹּל כִּדְבֵלָה** - מיובשת. **וְרַבִּי יוֹחָנָן אָמַר** שנקראה כן, כיון שֶׁהַכֹּל היו דָּשִׁין בָּהּ, כלומר, מזנים עמה, **כִּדְבֵלָה** שמייבשים אותה על ידי דישה. **דָּבָר אַחֵר** - פירוש נוסף מדוע נקרא שמה ׳גֹּמֶר׳, **אָמַר רַבִּי יְהוּדָה**, משום **שֶׁבִּקְּשׁוּ** אויבי ישראל **לְגַמֵּר** את **מָמוֹנָן שֶׁל יִשְׂרָאֵל בְּיָמֶיהָ**[ב]. **רַבִּי יוֹחָנָן אָמַר**, לא רק בקשו, אלא אף **בָּזְזוּ וְגָמְרוּ** את ממונם, **שֶׁנֶּאֱמַר** (מלכים ב׳ יג ז) ׳כִּי לֹא הִשְׁאִיר לִיהוֹאָחָז עָם כִּי אִם חֲמִשִּׁים פָּרָשִׁים וַעֲשָׂרָה רֶכֶב וַעֲשֶׂרֶת אַלְפֵים רַגְלִי **כִּי אִבְּדָם מֶלֶךְ אֲרָם וַיְשִׂמֵם כֶּעָפָר לָדָשׁ**׳ - שנתנום כעפר הנידש ברגלי אדם[ג].

הגמרא ממשיכה לבאר את מה שאירע עם הושע כמבואר בהמשך הפסוקים בהושע (ו ג-ט):

׳**וַתַּהַר וַתֵּלֶד לוֹ בֵּן. וַיֹּאמֶר ה׳ אֵלָיו קְרָא שְׁמוֹ יִזְרְעֶאל, כִּי עוֹד מְעַט וּפָקַדְתִּי אֶת דְּמֵי יִזְרְעֶאל עַל בֵּית יֵהוּא, וְהִשְׁבַּתִּי מַמְלְכוּת בֵּית יִשְׂרָאֵל**׳ - אמר הקב״ה להושע, שיקרא את שם בנו יזרעאל, על שם שעתיד הקב״ה לזרוע ולזרות את ישראל בגולה[ד]. ׳**וַתַּהַר עוֹד וַתֵּלֶד בַּת, וַיֹּאמֶר לוֹ קְרָא שְׁמָהּ לֹא רֻחָמָה, כִּי לֹא אוֹסִיף עוֹד אֲרַחֵם אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל, כִּי נָשֹׂא אֶשָּׂא לָהֶם**׳, וסוף הפסוק הוא בלשון תמיהה, כלומר, וכי אסלח להם. ׳**וַתַּהַר וַתֵּלֶד בֵּן. וַיֹּאמֶר (ה׳ אֵלָיו) קְרָא שְׁמוֹ לֹא עַמִּי, כִּי אַתֶּם לֹא עַמִּי וְאָנֹכִי לֹא אֶהְיֶה לָכֶם**׳. **וּלְאַחַר שֶׁנּוֹלְדוּ [לוֹ]** מאשה זו **שְׁנֵי בָנִים וּבַת אַחַת, אָמַר לוֹ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְהוֹשֵׁעַ, וכי לֹא הָיָה לְךָ לְלַמּוֹד מִמֹּשֶׁה רַבְּךָ,** שֶׁכִּיוָן שֶׁדִּבַּרְתִּי עִמּוֹ פִּירַשׁ מִן הָאִשָּׁה[ה], **אַף אַתָּה בְּדוֹל עַצְמְךָ מִמֶּנָּה** - גרש אותה[ו]. **אָמַר לוֹ** - הושע להקב״ה **רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם יֶשׁ לִי בָּנִים מִמֶּנָּה, וְאֵין אֲנִי יָכוֹל לְהוֹצִיאָה, וְלֹא לְגָרְשָׁהּ**, משום שאם אגרשה אוציא פגם על בני, שיאמרו שהוצאתיה משום שילדה בזנות[ז]. **אָמַר לוֹ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא וּמָה אַתָּה שֶׁאִשְׁתְּךָ זוֹנָה, וּבָנֶיךָ [בְּנֵי] זְנוּנִים, וְאֵין אַתָּה יוֹדֵעַ אִם שֶׁלְּךָ הֵן אִם שֶׁל אֲחֵרִים הֵן[ח], בָּךְ** אתה אומר, שאין אתה יכול לגרשם, **יִשְׂרָאֵל שֶׁהֵן בָּנַי, וְהֵם בְּנֵי בְחוּנַי**, שבחנתי וניסיתי את אבותיהם[ט], שהם **בְּנֵי אַבְרָהָם יִצְחָק וְיַעֲקֹב, וְהֵם אֶחָד מֵאַרְבָּעָה קִנְיָנִין שֶׁקָּנִיתִי בָּעוֹלָמִי** - דברים חשובים בעיני לקרותם קנין, שהם אצלי כדבר חביב שאדם טורח לקנותו, ומפרטת הגמרא את ארבעת הקניינים, **הַתּוֹרָה** היא **קִנְיָן אֶחָד, דִּכְתִיב בָּהּ** (משלי ח כב) ׳**ה׳ קָנָנִי רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ**׳, ופסוק זה מדבר על התורה[י], **שָׁמַיִם וָאָרֶץ הֵם קִנְיָן אֶחָד[יא] דִּכְתִיב בָּהֶם** (בראשית יד יט), ׳**בָּרוּךְ אַבְרָם לְאֵל עֶלְיוֹן קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ**׳[יב], **בֵּית הַמִּקְדָּשׁ הוּא קִנְיָן אֶחָד, דִּכְתִיב בּוֹ** (תהלים עח נד), ׳**הַר זֶה קָנְתָה יְמִינוֹ**׳, והר זה הוא בית המקדש, **וְיִשְׂרָאֵל הֵם קִנְיָן אֶחָד, דִּכְתִיב בָּהֶם** (שמות טו טז), ׳**עַם זוּ קָנִיתָ**׳, וחוזרת הגמרא לדברי ה׳ שאמר להושע, **וְאֵיךְ אַתָּה אָמַרְתָּ לִי הַעֲבִירֵם בְּאוֹמָה אַחֶרֶת.**

הגמרא ממשיכה לבאר את מה שאירע עם הושע:

אומרת הגמרא, **בֵּיוָן שֶׁיָּדַע** הושע **שֶׁחָטָא, עָמַד לְבַקֵּשׁ רַחֲמִים עַל עַצְמוֹ. אָמַר לוֹ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, עַד שֶׁאַתָּה מְבַקֵּשׁ רַחֲמִים עַל עַצְמְךָ, בַּקֵּשׁ רַחֲמִים עַל יִשְׂרָאֵל**[יג], **שֶׁנִּזְרְתִי עֲלֵיהֶם שָׁלֹשׁ גְּזֵירוֹת בַּעֲבוּרְךָ** - בגללך, והיינו שגזר עליהם גלות, ושלא יוסיף עוד לרחם את ישראל, ושלא יקראו עוד עמי[יד]. **עָמַד** הושע **וּבִקֵּשׁ רַחֲמִים** על

א. **רש״י** (ד״ה דנליס) פירש ׳דומה׳, ובסוטה (מ.) פירש רש״י (ד״ה דומה) ש׳דומה׳ היינו אשה שכולם מדברים על ניאופיה.

ב. **כתב** העין ישראל (ד״ה דנר), שודאי מפני מעשיה הרעים בקשו לגמר ממונם של ישראל, שאם לא כן, מדוע לא נקרא ׳גומר׳ כל מי שהיה בימים אלו.

ג. **מצודת** דוד (סס). והעיר המהרש״א (מ״ח ד״ה ר״י) שפסוק זה נאמר בימי יהואחז בן יהוא מלך ישראל, ואילו המעשה של הושע היה בימי ירבעם בן יואש מלך ישראל, שהיה בן בנו של יהואחז.

ד. **רש״י** (ד״ה ומהר). ומבואר בדבריו, ששני חלקים מגזירת הגלות כלולים בשם יזרעאל, גם זריעה בגלות, דהיינו, עצם הגלות שיזרעו ישראל בארץ אחרת, וגם זריה בגלות, דהיינו פיזורם בגלות, כאדם הזורה גורן חטים שהרוח מפזרת את התבן.

בפשטות כוונת הכתוב הוא שיפקוד על בית יהוא את דמי בית אחאב שהרג יהוא ביזרעאל, והיינו שהרגם משום שעבדו לבעל, וכיון שלבסוף אף הוא ובניו עבדו לעבודה זרה, לכן נחשב להם דמי בית אחאב כדם נקי. רש״י (הוסע סס). וכתב המהרש״א (מ״ח ד״ה קרח), שלפי מה שנתבאר שקרא שמו יזרעאל לומר שהוא עתיד לזרותם בארצות, צריך לומר שמה שתלה הפסוק את ענין הגלות בהכחדת בית יהוא, הוא משום שיהוא היה המלך האחרון ממלכי ישראל שנמשח על פי ה׳, שנמשח על ידי אלישע, ואף בניו מלכו על פי הדיבור, שנאמר ליהוא, שבני רבעים ישבו על כסא המלכות, ודור רביעי של יהוא, הוא זכריה, שנהרג אחר שמלך ששה חדשים, ושוב לא היו עוד מלכים על פי הדיבור. [והוסיף, שנבואה זו נאמרה בימי ירבעם בן יואש שהיה דור שלישי ליהוא, ואחריו מלך זכריה רק שש חדשים, ושוב לא היה מלך על פי הדיבור, ואחר כך מלך שלום בן יבש חודש אחד, ואחר כך מנחם בן תפסח שבימיו בא פול מלך אשור, ואז התחילה גלות ישראל].

ה. **כתב** הבן יהוידע (ד״ה היה), שאף ששאר הנביאים לא למדו ממשה ולא פירשו מנשותיהם, היינו משום ששאר הנביאים אמרו שמה שמשה פירש הוא משום ששאתו היתה גיורת ואין ראוי לנביא קדוש אלקים שיזקק לאשה גיורת, אבל הם שנשותיהם מיוחסות אינם צריכים לפרוש, אבל הושע שאשתו היתה זונה שהיא מאוסה וגרועה יותר מגיורת, בודאי היה לו ללמוד ממשה ולפרוש ממנה. וראה ביאורים נוספים בזה בילקוט ביאורים.

בלשמוע בלמודים (ד״ה לאחר) הקשה עוד, שהרי מפורש בתורה (במדבר יג ח-ט) שאהרן ומרים דברו במשה על כך שפירש מן האשה, ותמהו עליו שהרי אף עמם דבר ה׳ ולא רק עם משה, ואמר להם ה׳ על כך, שמשה שונה משאר נביאים ש׳פה אל פה אדבר בו, במראה ולא בחידות׳ (במדבר יב ח), ומשום כך הוכרח לפרוש מאשתו, ואם כן מדוע היה להושע ללמוד ממשה. ותירץ שיתכן שמה שדברו אהרן ומרים במשה על שפירש מאשתו היה משום שלא היתה לו בת, ועדיין לא קיים מצות פריה ורביה [לשיטת בית הלל, כמבואר ביבמות (סה:)], ועל זה אמר להם ה׳, שמשה שונה מכל הנביאים, שהוכרח לפרוש אף שאין לו בת, אך הושע שכבר היתה לו בת היה לו ללמוד ממשה לפרוש.

ו. **מהרש״א** (מ״ח ד״ה ג׳), וראה הערה להלן.

ז. **מהרש״א** (סס). והוסיף, שהושע סבר שהם בניו כמבואר בסוטה (מ.) שאשה מזנה בניה כשרים, משום שרוב בעילות אחר הבעל, ולכן לא רצה להוציא עליהם לעז. [וכתב העיון יעקב (ד״ה יש) שהקב״ה רצה ללמדו שכמו כן לא יוציא לעז על בני ישראל אלא יסנגר עליהם]. ופירש כן, על פי פירושו, שמה שאמר לו ה׳ להוציאה, היינו על ידי שיגרשה [ודייק כן, ממה שלגבי משה נאמר רק הלשון ׳פירש׳ מן האשה, והיינו פרישה בעלמא משום שדיבר עם השכינה, אך לגבי הושע נאמר הלשון ׳בדול׳ שזה נוסף על הפרישה, והיינו שיבדיל עצמו מכאן והלאה מאשה זונה זו, שיגרש אותה]. אולם הבן יהוידע (ד״ה נצוו) והתאוה לעינים (מות קסו) פירשו, שלא אמר לו ה׳ שיגרשה, אלא רק שיפרוש ממנה, ומה שאמר הושע ׳להוציאה איני יכול׳, היינו שאינו יכול לפרוש ממנה בלי לגרשה, שחושש הוא, שכיון שקודם נישואיה היתה רגילה לזנות, עכשיו שיפרוש ממנה היא תחזור לזנות עם אחרים, ונמצאת אשת איש מזנה. ועל זה הוסיף ואמר שאילו היה יכול לגרשה היה עושה זאת כדי שתהיה פנויה, ואף אם תחזור לקלקולה לא תהיה אשת איש, אך לא יכל לגרשה כיון שיש לו בנים ממנה. עוד כתב הבן יהוידע, שודאי לאחר שאמר לו ה׳ בדול, יפרוש ממנה מחמת ציווי ה׳, אלא שאמר כן על מה שאמר לו ה׳ שהיה לו ללמוד ממשה, ועל זה אמר שלא יכולתי לעשות כמשה, כיון שהוא היתה לו אשה צדקת, שאף אם יפרוש ממנה לא תזנה.

ח. **ביאר** המהרש״א (סס), שאף שאמרו בסוטה (מ.) שאשה מזנה בניה כשרים, משום שרוב בעילות אחר הבעל, מכל מקום אמר הקב״ה להושע, שאינך יודע בודאי שבניך הם, משום שיש לחוש למיעוט בעילות מאחרים. והמהרש״ל (לעיל ע״ח ד״ה וילדי) פירש, שכיון שהיה זקן [כמבואר לעיל שאמר ה׳ ׳מה אעשה לזקן זה׳], אין אומרים שרוב בעילות אחר הבעל. והרא״מ הורוויץ (ד״ה לח) כתב, שכאן כיון שציוה לו ליקח אשת זנונים וילדי זנונים, היינו שהיא פרוצה ביותר עד שאי אפשר לומר בה רוב בעילות אחר הבעל, ואין ידוע אם בניה של בעלה.

ט. **מהרש״א** (מ״ח ד״ה נני).

י. **במשנה** באבות (פ״ו מ״י) מובא חמשה קניינים קנה לו הקב״ה בעולמו, ונוסף על ארבעה קניינים אלו גם אברהם. אולם בביאור הגר״א גורס שם כגירסא שלפנינו בגמרא.

יא. **שבתחילת** הפרק נאמר (משלי ח ו) ׳הלא חכמה תקרא ותבונה תתן קולה׳, ופירש רש״י שם שהתורה מכרזת אליכם הדברים האמורים למטה בהמשך הפרק, ובפסוק זה (כב) נאמר שהתורה היתה ראשית דרכו, דהיינו לפני בריאת העולם. רש״י (משלי סס).

יב. **בעין** ישראל (ד״ה ואמר) כתב בשם ספר יצחק ירנן (על אבות), שנאמר בכל ארבעת הקניינים לשון ׳קנין אחד׳, ולא נאמר קנין שני קנין שלישי, להורות שכל אחד חשוב בפני עצמו ומיוחד בחשיבותו.

יג. **באבות** (פ״ו מ״י) נלמד ששמים וארץ הם קנין, מהפסוק (תהלים קד כד) ׳מלאה הארץ קנינך׳, ואילו מהפסוק ׳ברוך אברם וכו׳ קונה שמים וארץ׳ נלמד שאברהם הוא קנין אחד. [וביאר המהרש״א (מ״ח ד״ה ה׳) שאף ש׳קונה׳ נאמר על שמים וארץ ולא על אברהם, מכל מקום מצינו שקנין שמים וארץ תלוי באברהם, כמו שאמרו (נ״ר יג ט) על הפסוק ׳השמים והארץ בהבראם׳ אל תקרי בהבראם אלא באברהם, ולכך אברהם חשוב קנין כי בו תלוי קנין שמים וארץ].

יד. **כתב** המהרש״א (מ״ח ד״ה נקצ), שאין זה ברור מהיכן נלמד דבר זה, שביקש תחילה רחמים על עצמו, כיון שמהפסוקים אין ללמוד אלא שביקש רחמים על ישראל, והיה אפשר לומר שמיד ביקש רחמים על ישראל.

טו. **שהרי** מה שנאמר לו ליקח אשת זנונים ולהוליד בנים ולקרוא להם בשמות הללו, הכל היה מחמת שאמר ׳העבירם באומה אחרת׳, כמבואר לעיל (ע״ח). וראה בבן יהוידע (ד״ה שגורמי), שהוכיח מכאן, שמה שאמר הושע ׳העבירם באומה אחרת׳, אין פירושו שיאבדם, אלא שיגלו לאומה אחרת, וכל שלושת הגזירות תלויים בגלות.

דבלים. שמי דיבות, דומה בת דומה[ז]: [ו]כי אבדם מלך ארם וישימם כעפר לדוש: ותהר ותלד בן ויאמר ה' אליו קרא שמו יזרעאל. שעתיד אני לזורעם ולזרותם בגולה: ארבעה קינין גרסינן, ודית המקדש אחד מייהו. קינין, משודין בעיניו לקרותם קנין לו, כאדם שטורח לקנות דבר החביב לו: שלש גזירות. יזרעאל דהיינו גולה, ולא עמי, ולא רוחמה: יאמר להם וגו' ונקבצו וגו' בטלה גזירת הגלות, ורחמתי בטלה גזירת לא רוחמה, ואמרתי ללא עמי אתה בטלה גזירת לא עמי: קיפח. קבר, האריך ימים מהם, על ידי שמתנשאים בדבנות הם מתים: זכה לימנות. כדיליף לקמיה: בימי עוזיהו יותם. סיפיה דקרא ובימי ירבעם בן יואש מלך ישראל: כהן בית אל. כומר לעכו"ס: זוכר את הרחמים גרסינן: כי לא אוסיף עוד ארחם. מע"ג לפורענותם הוא, מילכותי הוא מידכר שם רחמים: כי נשא אשא להם. לשון סליחה, ואתמותי מתמה, ומיהו סליחה קא מידכר, וסיפיה דקרא לגעיל הוא: רבי יוחנן אמר מהכא ורחמתי וגו' ואמרתי ללא עמי עמי אתה. לותם היו מעמי ידבקו נהם ויהיו לי לעם: אפילו דור. רבעים שמהיהן יקללו, אל תלשין: מהושע. שמתפס על שהלשין את ישראל ואף על פי שמטמו: צדקה עשה שפיזרן. שלא היו יכולין לכלותם יחד: יטפל לך תלמיד א'. להסיבך משובה: גפא דרומאי. נסבע בע"ז: בהא נחתינן ובהא סלקינן. במחשבה זו מן עסוקים תמיד: הגלה אותן לבבל. שהין כשדים מכזרים כשאול מוזמות: שעמוקה כשאול. ויפלס משם מהר, כמו שהבטיחם מיד שאול מפלס: שקרוב לשונם ללשון תורה. ולא תשתכח תורה מהן מהר: לבית אמן. מגרהם מאור כשדים יצא: בסף מצרים. שבזו ישראל בעיהם ממצרים כדכתיב (שמות יב) ויעצלו את מצרים, ודימי רחבעם עלה שיסק מלך מצרים ונטל את כל המוגרות לעיניכם. כלומר דבר פלא לתימס שם, שהעין פוזה להסתכל בו:

תמרים

יזרעאל. על שם העתיד שיזרעו בגולה:

והגלה אותם לבבל. והא דתמר בגיטין (דף יז. ושם) רחמנא בטולך מו בטולת דבר עשו תלמת בני עשו מעלו טפי הייו לבתר לחתו חברי לבבל:

שמעת

יזרעאל על בית יהוא והשבתי ממלכות בית ישראל [ג] ותהר עוד ותלד בת ויאמר לו קרא שמה לא רוחמה כי לא אוסיף עוד ארחם את בית ישראל כי נשא אשא להם ותהר ותלד בן ויאמר (ה' אליו) קרא שמו לא עמי כי אתם לא עמי ואנכי לא אהיה לכם לאחר שנולדו [לו] שני בנים ובת אחת אמר לו הקב"ה להושע לא היה לך ללמוד ממשה רבך שכיון שדברתי עמו פירש מן האשה אף אתה בדול עצמך ממנה אמר לו רבש"ע יש לי בנים ממנה ואין אני יכול להוציאה [ד] ולא לגרשה א"ל הקב"ה ומה אתה שאשתך זונה ובניך [בני] זנונים ואין אתה יודע אם שלך הן אם של אחרים הן כך ישראל שהן בני בני בחוני בני אברהם יצחק ויעקב אחד [ה] מארבעה [ו] קינין שקניתי בעולמי תורה קנין אחד דכתיב [ז] ה' קנני ראשית דרכו שמים וארץ קנין אחד דכתיב [ח] קונה שמים וארץ בית המקדש קנין אחד דכתיב [ט] הר זה קנתה ימינו ישראל קנין אחד דכתיב [י] עם זו קנית ואתה אמרת העבירם באומה אחרת כיון שידע שחטא עמד לבקש רחמים על עצמו אמר לו הקב"ה עד שאתה מבקש רחמים על עצמך בקש רחמים על ישראל שגזרתי עליהם שלש גזירות בעבורך עמד ובקש רחמים ובטל גזירה והתחיל לברכן שנאמר [יא] והיה מספר בני ישראל כחול הים וגו' והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני אל חי ונקבצו בני יהודה ובני ישראל יחדו וגו' [יב] וזרעתיה לי בארץ ורחמתי את לא רוחמה ואמרתי ללא עמי עמי אתה. אמר רבי יוחנן [יג] אוי לה לרבנות שמקברת את בעליה שאין לך כל נביא ונביא שלא קיפח ארבעה מלכים בימיו שנאמר [יד] חזון ישעיהו בן אמוץ אשר חזה על יהודה וירושלים וגו'. אמר ר' יוחנן מפני מה זכה ירבעם בן יואש מלך ישראל להמנות עם מלכי יהודה מפני שלא קבל לשון הרע על עמום מנלן דאימני דכתיב [טו] דבר ה' אשר היה אל הושע בן בארי בימי עוזיה יותם אחז יחזקיה מלכי יהודה ובימי ירבעם בן יואש מלך ישראל ומנלן דלא קיבל לשון הרע דכתיב [טז] וישלח אמציה כהן בית אל אל ירבעם מלך ישראל לאמר קשר עליך וגו' וכתיב [יז] כי כה אמר עמום בחרב ימות ירבעם וגו' אמר חם ושלום אמר אותו צדיק כך ואם אמר מה אעשה לו שכינה אומרה לו. אמר ר"א אפילו בשעת כעסו של הקב"ה זוכר את הרחמים שנאמר [יח] כי לא אוסיף עוד ארחם את בית ישראל ר' יוסי בר ר' חנינא אמר מהכא כי נשא אשא להם. ואמר ר"א לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים שנאמר [יט] וזרעתיה לי בארץ כלום אדם זורע סאה אלא להכנים כמה כורין ור' יוחנן אמר מהכא [כ] ורחמתי את לא רוחמה [כא] אמר רבי יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי מאי דכתיב [כב] אל תלשן עבד אל אדוניו פן יקללך ואשמת וכתיב [כג] דור אביו יקלל ואת אמו לא יברך משום דאביו יקלל ואת אמו לא יברך אל תלשן אלא אפילו דור שאביו יקלל ואת אמו לא יברך אל תלשן עבד אל אדוניו מנלן מהושע. א"ר אושעיא מאי דכתיב [כד] צדקת פרזונו בישראל צדקה עשה הקב"ה בישראל שפזרן לבין האומות והיינו דא"ל ההוא מינא לר' חנינא אנן מעלינן מינייכו כתיב בכו [כה] כי ששת חדשים ישב שם וגו' ואלו אנן איתינכו גבן כמה שני ולא קא עבדינן לכו מידי אמר לו רצונך יטפל לך תלמיד א' נטפל ליה ר' אושעיא א"ל משום דלא ידעיתו היכי תעבדו תכלינן כולהו ליתנהו גבייכו מאי דאיכא גבייכו קרי לכו מלכותא קטיעתא אמר ליה גפא דרומאי בהא נחתינן ובהא סלקינן: [כו] תני רבי חייא מאי דכתיב [כז] אלהים הבין דרכה והוא ידע את מקומה יודע הקדוש ברוך הוא את ישראל שאינן יכולין לקבל גזירות אכזריות אדום [כח] לפיכך הגלה אותם לבבל ואמר רבי אלעזר לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבבל אלא מפני שעמוקה כשאול שנאמר [כט] מיד שאול אפדם ממות אגאלם רבי חנינא אמר מפני שקרוב לשונם ללשון תורה רבי יוחנן אמר מפני ששיגרן לבית אמן משל לאדם שכעס על אשתו להיכן משגרה לבית אמה והיינו דרבי אלכסנדרי דאמר שלשה חזרו למטעתן אלו הן ישראל כשף מצרים וכתב לוחות ישראל הא דאמרן כשף מצרים דכתיב [ל] ויהי בשנה החמישית למלך רחבעם עלה שישק מלך מצרים על ירושלים וגו' כתב הלוחות דכתיב [לא] ואשברם לעיניכם תנא לוחות נשברו ואותיות פורחות עולא אמר כדי שיאכלו

יָרָבְעָם בֶּן יוֹאָשׁ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל: [הושע א, א] ל) וַיִּשְׁלַח אֲמַצְיָה כֹּהֵן בֵּית אֵל אֶל יָרָבְעָם מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר קָשַׁר עָלֶיךָ עָמוֹס בְּקֶרֶב בֵּית יִשְׂרָאֵל לֹא תוּכַל הָאָרֶץ לְהָכִיל אֶת כָּל דְּבָרָיו: [עמוס ז, י] לא) כִּי כֹה אָמַר עָמוֹס בַּחֶרֶב יָמוּת יָרָבְעָם וְיִשְׂרָאֵל גָּלֹה יִגְלֶה מֵעַל אַדְמָתוֹ: [עמוס ז, יא] נ) אַל תַּלְשֵׁן עֶבֶד אֶל אֲדֹנָיו פֶּן יְקַלֶּלְךָ וְאָשַׁמְתָּ: [משלי ל, י] לב) דּוֹר אָבִיו יְקַלֵּל וְאֶת אִמּוֹ לֹא יְבָרֵךְ: [משלי ל, יא] לג) מְקוֹל מְחַצְצִים בֵּין מַשְׁאֲבִים שָׁם יִתְּנוּ צִדְקוֹת יְיָ צִדְקַת פְּרָזוֹנוֹ בְּיִשְׂרָאֵל אָז יָרְדוּ לַשְּׁעָרִים עַם יְיָ: [שופטים ה, יא] לד) כִּי שִׁשָּׁה חֳדָשִׁים יָשַׁב שָׁם יוֹאָב וְכָל יִשְׂרָאֵל עַד הִכְרִית כָּל זָכָר בֶּאֱדוֹם: [מלכים א יא, טז] לה) אֱלֹהִים הַבִּין דַּרְכָּהּ וְהוּא יָדַע אֶת מְקוֹמָהּ: [איוב כח, כג] לו) מִיַּד שְׁאוֹל אֶפְדֵּם מִמָּוֶת אֶגְאָלֵם אֱהִי דְבָרֶיךָ מָוֶת אֱהִי קָטָבְךָ שְׁאוֹל נֹחַם יִסָּתֵר מֵעֵינָי: [הושע יג, יד] לז) וַיְהִי בַּשָּׁנָה הַחֲמִישִׁית לַמֶּלֶךְ רְחַבְעָם עָלָה שִׁישַׁק מֶלֶךְ מִצְרַיִם עַל יְרוּשָׁלָם: [מלכים א יד, כה] לח) וָאֶתְפֹּשׂ בִּשְׁנֵי הַלֻּחֹת וָאַשְׁלִכֵם מֵעַל שְׁתֵּי יָדָי וָאֲשַׁבְּרֵם לְעֵינֵיכֶם: [דברים ט, יז]

הגהות וציונים

ז] [צ"ל רב יהודה] (גליון): ה] פי' בלא גט רק לפרוש ממנה (ב"ש): ג] באבות איתא חמשה קניינים קנה הקב"ה בעולמו, ובביאורי הגר"א שם כ' דצ"ל ארבעה קניינים כמ"ש בגמ' ובמכילתא, עיי"ש: ד] בכת"י נוסף כאן ואמרתי ללא עמי עמי אתה: ה] בדפו"י רומיים. ובכת"י שאינן יכולין לסבול גזירות של רומיים. ובכת"י אחר גזירות של עשו ושל ישמעאל: ו] בפתח עינים להחיד"א הביא דיש מוחקין דיבור זה:

משנת ראשונים

אהח 19/06/2018

אחד מארבעה קנינין שקניתי בעולמי. ענין הקנין היא תואר נאמר על הדבר שיתיחד ויתאחד, ויהיה נאהב לקונה אותו, ע"ד כי אתה קנית כליותי, כי איננו קנין כסף, רק קנין אהבה וחמדה מיוחדת. ואמנם להיות כי כמו שהאומן אוהב פעולתו, כן השם ית' אוהב נבראיו והנמצאים כלם, כי הכל מעשה ידיו, על כן יקראו כל הנמצאים והנבראים קנינו ית', ואמנם רצו בברייתא הזאת לומר שמלבד היחוד אשר יתיחדו כל הנבראים והנמצאים כלם בו ית' מצד היותם מעשה ידיו וכו', קנה לו עוד קניין אחר, והוא מיחד מן המיחד, והוא כאלו אמר כי זולת הקנין הכולל אשר בכל נמצא יחד לו עוד מיחד מן המיחד.

[פרקי משה, אבות ו, ט]

שמים וארץ קנין אחד דכתיב קנה שמים וארץ. קנין מלשון קן, שהקן אינו אלא הכנה לגדל האפרוח, כך רומז ית' עשה ההכנה הראשונה, והוא אמרו קונה שמים וארץ. ואמרו אביך קנך הוא עשך ויכוננך, הדבר הקודם לעשות ההכנה, וכאלו אמר הוא אב וראשון לקנך שהוא הכח הראשי, הוא עשך שהוציאך מן הכח אל הפועל, והוא השלימך והעמידך על מכונך. ולכוונה זו אנו מחוייבים לכוין במאמר וקונה הכל. [רבי מתתיה היצהרי, אבות ו, ט]

בית המקדש קנין אחד. וזה ג"כ יראה דבקות העולם השפל עם העליון, שהוא הראות ההשגחה האלהית הפרטית בענייני השפלים, כי אותו מקום יש לו סגולה בה ומתבודד בענינים אלהיים ישפיע עליו השפעה אלהיי ותפלתו תקובל שם יותר משאר מקומות, ולזה חיובנו לכוין תפלתנו כנגד בית קדשי הקדשים כדאיתא בברכות (ל.). ונאמר בדניאל וכוין פתיחן ליה בעליתה נגד ירושלם (דניאל ו יא). [רבי מתתיה היצהרי, אבות ו, ט] **יאמר להם בני אל חי.** כי בזמן הזה עושין בנים לאלהים אחרים שאינם חיים ואפי' החיים שבהם שהם המזלות אינם חיים אלא בעילת המחיה אותם אבל הוא יתב' חי מבלי סבה ועילה, ויונתן תרגם במקו' כמשמעו ויהא באתר' דאתגליאו לביני עממיא כד עברו על אורייתא ואתאמר להון לא עמי אתון יתיבין ויתרבון ויתאמר להון עמיה דאלהא קיימא. [רד"ק, הושע ב א] **אוי לה לרבנות שמקברת את בעליה.** ושנא את הרבנות, בזה תתקיים המצוה הראשונה, לאהוב את המלאכה, שהאוהב את הרבנות אינו מתעסק במלאכה. וענין רבנות, שלטנות. וחלילה מלמנוע לאדם שלא ישתדל לבוא לידי רבנות של תורה. וכבר אמרו בסוף קדושין רבי נהוראי אומר, מניח אני כל אומניות שבעולם ומלמד את בני תורה וכו', אבל רבנות זו ששנינו כאן היא, לנהוג שררה על הצבור במילי דעלמא. [מגן אבות לרשב"ץ אבות א, י]

תורה אור השלם

א) כִּי לֹא הִשְׁאִיר לִיהוֹאָחָז עָם כִּי אִם חֲמִשִּׁים פָּרָשִׁים וַעֲשָׂרָה רֶכֶב וַעֲשֶׂרֶת אֲלָפִים רַגְלִי כִּי אִבְּדָם מֶלֶךְ אֲרָם וַיְשִׂמֵם כֶּעָפָר לָדֹשׁ: [מלכים ב יג, ז]

ב) וַיֵּלֶךְ וַיִּקַּח אֶת גֹּמֶר בַּת דִּבְלָיִם וַתַּהַר וַתֵּלֶד לוֹ בֵּן: וַיֹּאמֶר יְיָ אֵלָיו קְרָא שְׁמוֹ יִזְרְעֶאל כִּי עוֹד מְעַט וּפָקַדְתִּי אֶת דְּמֵי יִזְרְעֶאל עַל בֵּית יֵהוּא וְהִשְׁבַּתִּי מַמְלְכוּת בֵּית יִשְׂרָאֵל:

[הושע א, ג-ד]

ג) וַתַּהַר עוֹד וַתֵּלֶד בַּת וַיֹּאמֶר לוֹ קְרָא שְׁמָהּ לֹא רֻחָמָה כִּי לֹא אוֹסִיף עוֹד אַרְחֵם אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל כִּי נָשֹׂא אֶשָּׂא לָהֶם: וְתַגְמֹל אֶת לֹא רֻחָמָה וַתַּהַר וַתֵּלֶד בֵּן: וַיֹּאמֶר קְרָא שְׁמוֹ לֹא עַמִּי כִּי אַתֶּם לֹא עַמִּי וְאָנֹכִי לֹא אֶהְיֶה לָכֶם:

[הושע א, ו ח-ט]

ד) יְיָ קָנָנִי רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ קֶדֶם מִפְעָלָיו מֵאָז: [משלי ח, כב]

ה) וַיְבָרְכֵהוּ וַיֹּאמַר בָּרוּךְ אַבְרָם לְאֵל עֶלְיוֹן קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ:

[בראשית ד, יט]

ו) וַיָּבִיאֵם אֶל גְּבוּל קָדְשׁוֹ הַר זֶה קָנְתָה יְמִינוֹ: [תהלים עח, נד]

ז) תִּפֹּל עֲלֵיהֶם אֵימָתָה וָפַחַד בִּגְדֹל זְרוֹעֲךָ יִדְּמוּ כָּאָבֶן עַד יַעֲבֹר עַמְּךָ יְיָ עַד יַעֲבֹר עַם זוּ קָנִיתָ: [שמות טו, טז]

ח) וְהָיָה מִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּחוֹל הַיָּם אֲשֶׁר לֹא יִמַּד וְלֹא יִסָּפֵר וְהָיָה בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יֵאָמֵר לָהֶם לֹא עַמִּי אַתֶּם יֵאָמֵר לָהֶם בְּנֵי אֵל חָי: וְנִקְבְּצוּ בְּנֵי יְהוּדָה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל יַחְדָּו וְשָׂמוּ לָהֶם רֹאשׁ אֶחָד וְעָלוּ מִן הָאָרֶץ כִּי גָדוֹל יוֹם יִזְרְעֶאל: [הושע ב, א-ב]

ט) וְזָרַעְתִּיהָ לִּי בָּאָרֶץ וְרִחַמְתִּי אֶת לֹא רֻחָמָה וְאָמַרְתִּי לְלֹא עַמִּי עַמִּי אַתָּה וְהוּא יֹאמַר אֱלֹהָי: [הושע ב, כה]

י) חֲזוֹן יְשַׁעְיָהוּ בֶן אָמוֹץ אֲשֶׁר חָזָה עַל יְהוּדָה וִירוּשָׁלָם בִּימֵי עֻזִּיָּהוּ יוֹתָם אָחָז יְחִזְקִיָּהוּ מַלְכֵי יְהוּדָה: [ישעיה א, א]

כ) דְּבַר יְיָ אֲשֶׁר הָיָה אֶל הוֹשֵׁעַ בֶּן בְּאֵרִי בִּימֵי עֻזִּיָּה יוֹתָם אָחָז יְחִזְקִיָּה מַלְכֵי יְהוּדָה וּבִימֵי

ישראל וּבִטֵּל את הַגְּזֵרָה. וְהִתְחִיל הקב"ה לְבָרְכָן, שֶׁנֶּאֱמַר אחרי כן (הושע ב ב-ג) 'וְהָיָה מִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּחוֹל הַיָּם וגו' וְהָיָה בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יֵאָמֵר לָהֶם לֹא עַמִּי אַתֶּם יֵאָמֵר לָהֶם בְּנֵי אֵל חָי, וְנִקְבְּצוּ בְּנֵי יְהוּדָה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל יַחְדָּו' וגו', ומכאן שבטלה גזירת הגלות[יז], ונאמר עוד (שם ב כה), 'וּזְרַעְתִּיהָ לִּי בָּאָרֶץ וְרִחַמְתִּי אֶת לֹא רֻחָמָה וְאָמַרְתִּי לְלֹא עַמִּי עַמִּי אַתָּה', ומכאן שנתבטלו הגזירות שלא יהיו מרוחמים, ושלא יקראו 'עמי'[יח].

★

הגמרא לעיל (ע"ח) הביאה שהושע נתנבא בימי ארבעה מלכים, ועתה מביאה הגמרא את דברי רבי יוחנן בענין זה:

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, אוֹי לָהּ לָרַבָּנוּת - לשררה **שֶׁמְּקַבֶּרֶת אֶת בְּעָלֶיהָ** - שמקצרת את ימי המחזיקים בה, כיון שמתנשאים בה'[יט], **שֶׁהרי אֵין לָךְ כָּל נָבִיא וְנָבִיא**[יי], **שֶׁלֹּא קִיפַּח** [-קבר] **אַרְבָּעָה מְלָכִים בְּיָמָיו**, כלומר שהאריך ימים יותר מהם, **שֶׁנֶּאֱמַר** (ישעיהו ו ו) 'חֲזוֹן יְשַׁעְיָהוּ בֶּן אָמוֹץ אֲשֶׁר חָזָה עַל יְהוּדָה וִירוּשָׁלִָם וגו' בִּימֵי עֻזִּיָּהוּ יוֹתָם אָחָז יְחִזְקִיָּהוּ מַלְכֵי יְהוּדָה'[כ].

★

הגמרא מביאה דרשה נוספת שלומדים מהפסוקים בהושע:

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, מִפְּנֵי מָה זָכָה יָרָבְעָם בֶּן יוֹאָשׁ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל, לְהִמָּנוֹת יחד עִם מַלְכֵי יְהוּדָה, מִפְּנֵי שֶׁלֹּא קִבֵּל לָשׁוֹן הָרָע עַל עָמוֹס הנביא. ומבארת הגמרא דרשה זו, ושואלת, **מְנָלָן** - היכן מצינו **דְּאִימְנֵי** - שנמנה ירבעם יחד עם מלכי יהודה. משיבה הגמרא, **דִּכְתִיב** (הושע ו ו), 'דְּבַר ה' אֲשֶׁר הָיָה אֶל הוֹשֵׁעַ בֶּן בְּאֵרִי בִּימֵי עֻזִּיָּה

★

הגמרא מביאה דרשות נוספות מהפסוקים בהושע שהובאו לעיל:

אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, אֲפִילּוּ בְּשָׁעָה כַּעְסוֹ שֶׁל הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא על ישראל, **זוֹכֵר הוּא אֶת הָרַחֲמִים, שֶׁנֶּאֱמַר** (הושע ו ו) 'כִּי לֹא אוֹסִיף עוֹד אֲרַחֵם אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל', הרי שאף שפורענות היא, מזכיר לשון של רחמים[כט]. **רַבִּי יוֹסֵי בַּר רַבִּי חֲנִינָא אָמַר, מֵהָכָא** - דבר זה נלמד מהמשך הפסוק, שנאמר 'כִּי נָשֹׂא אֶשָּׂא לָהֶם', שהוא לשון סליחה, ואף שאמר הפסוק כן בתמיה, וכי אסלח להם, מכל מקום מזכיר עליהם שם סליחה[ל].

יוֹתָם אָחָז יְחִזְקִיָּה מַלְכֵי יְהוּדָה, וּבִימֵי יָרָבְעָם בֶּן יוֹאָשׁ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל[כא]. מבררת הגמרא, **וּמְנָלָן** - והיכן מצינו **דְּלֹא קִבֵּל** ירבעם **לָשׁוֹן הָרָע** על עמוס. משיבה הגמרא, **דִּכְתִיב** (עמוס ז י), 'וַיִּשְׁלַח אֲמַצְיָה כֹּהֵן בֵּית אֵל [-שהיה כהן לעבודה זרה שהיתה בבית אל[כב]], **אֶל יָרָבְעָם מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר, קָשַׁר עָלֶיךָ** וגו' עָמוֹס בְּקֶרֶב בֵּית יִשְׂרָאֵל' - אמציה שלח לספר לירבעם בגנותו של עמוס שהוא קושר ומורד בירבעם[כג], **וּכְתִיב** - ונאמר עוד אחרי כן (שם ז יז), שסיפר אמציה לירבעם 'כֹּה אָמַר עָמוֹס בַּחֶרֶב יָמוּת יָרָבְעָם' וגו', ודבר זה לשון הרע היה, כיון שבאמת לא אמר עמוס שירבעם ימות בחרב, אלא אמר על בית ירבעם שימותו בחרב כמו שכתוב קודם (שם ז ט), והוא זכריה בנו של ירבעם[כד]. וירבעם לא קיבל את דברי אמציה שרצה לגנות את עמוס בעיניו[כה], אלא **אָמַר, חַס וְשָׁלוֹם אָמַר אוֹתוֹ צַדִּיק כָּךְ** - שאהרג בחרב, שהרי נאמר ליהוא שארבעה דורות מבניו יהיו מלכים[כו], ואילו אני רק דור שלישי ליהוא[כז], **וְאַף אִם אָמַר** עמוס כן, **מָה אֶעֱשֶׂה לוֹ, שהרי שְׁכִינָה אָמְרָה לוֹ** כן, ושמא גרם החטא לחזור מההבטחה שניתנה ליהוא שארבעה דורות מבניו יהיו מלכים[כח].

★

הגמרא מביאה דרשה נוספת שלומדים מהפסוקים בהושע שהובאו לעיל:

אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, אֲפִילּוּ בְּשָׁעָה כַּעְסוֹ שֶׁל הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא על ישראל, **זוֹכֵר הוּא אֶת הָרַחֲמִים, שֶׁנֶּאֱמַר** (הושע ו ו) 'כִּי לֹא אוֹסִיף עוֹד אֲרַחֵם אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל', הרי שאף שפורענות היא, מזכיר לשון של רחמים[כט]. **רַבִּי יוֹסֵי בַּר רַבִּי חֲנִינָא אָמַר, מֵהָכָא** - דבר זה נלמד מהמשך הפסוק, שנאמר 'כִּי נָשֹׂא אֶשָּׂא לָהֶם', שהוא לשון סליחה, ואף שאמר הפסוק כן בתמיה, וכי אסלח להם, מכל מקום מזכיר עליהם שם סליחה[ל].

שלנו, שלמדים זאת מהפסוק שהביאה הגמרא אחרי כן, שנאמר 'וזרעתיה לי בארץ', ומכאן שיהיו זרועים בארץ ישראל שהיא נחלת ה'.

עוד ביאר המהרש"א (שם) שלא בטלה גזירה זו לגמרי שהרי גלו לבסוף, אלא שהגזירה התבטלה באותו דור. ובאופן אחר ביאר שנבואה זו היא על לעתיד לבוא, שאז אכן יתבטלו כל הגזירות.

יז. **רש"י** (ד"ה ימחר). ונראה מדבריו, שרק ממה שנאמר 'ואמרתי ללא עמי, עמי אתה', אנו למדים שבטלה גזירה זו, אבל ממה שנאמר בתחילת הפסוק 'יאמר להם בני אל חי', אין אנו למדים שנתבטלה הגזירה, שלא נאמר שם שה' יקרא לישראל עמו. [והמהרש"א (מ"ח ד"ה נח הגלה) כתב שאפשר ללמוד שהתבטלה גזירת 'לא עמי', גם מהפסוק (הושע ב ג) 'אמרו לאחיכם עמי'].

יח. **רש"י** (ד"ה קיפח). והעץ יוסף (ד"ה חוי) הביא בשם ספר כלי פז, שמחמת הגדולה והרוממות שלו, אינו שומע לדברי המוכיחים אותו. וכתב העיון יעקב (ד"ה שמין) שרק המלכים נהגו בשררה, שכך היא דרך המלך, כמו שאמרו (כתובות יז.) מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, אך הנביא דרכו להיות עניו, כמבואר בגמרא (נדרים נח.) שאין הקב"ה משרה שכינתו אלא על עניו. וכתב המהרש"א (מ"ח נדרים נה. ד"ה והמניג), שאם אחרים קבלו אותו לשררה, אז אינה מקברת, ודווקא אם הוא מנהיג את עצמו בשררה על אחרים, אז היא מקברת. [וראה בעין ישראל (ד"ה והנה) שהעיר, שהרי אחד המלכים שהיו בימי ישעיה וקיפחם הוא יותם, ומבואר בדברי רש"י בדברי הימים (ב' מ ג) שכל המלכים שלפני יותם ושלאחריו מצינו בהם חטא חוץ מיותם שלא נמצא בו שום דופי, וכן כתב בסוכה (מה: ד"ה יותם) שיותם היה צדיק ועניו יותר משאר מלכים, ואם כן איך אפשר לומר שיותם מת בקיצור ימים מחמת שהתנשא. וכתב העין ישראל שאולי המדרשות חלוקות].

יט. **פירש** הבן יהוידע (ד"ה שמין), שמה שאמר רבי יוחנן 'כל נביא ונביא' כוונתו לאותם ארבעה נביאים שהוזכרו לעיל שנתנבאו באותו פרק, שהם הושע ישעיה עמוס ומיכה, שכולם קיפחו ארבעה מלכים [וכן כתב בצוהר לבנין על פי המהרש"ל (לעיל ע"ח נרמ"ז ד"ה נח ויו) בדברי רש"י לעיל (ע"ח ד"ה מרנעה)], שבהושע וישעיה נאמר בפירוש שנתנבאו בימי ארבעה מלכים, ובעמוס אף שהוזכר שנתנבא רק בימי עוזיה צריך לומר שהתנבא בימי כל ארבעת המלכים, ובמיכה אמנם הוזכרו כולם חוץ מעוזיהו, אך האמת שהתנבא גם בימי עוזיהו אלא שהיה זה לאחר שנצטרע וכבר מלך יותם ולכן לא הוזכר עוזיהו, [והבן יהוידע (שם) כתב, שיש לדרוש דבר זה באופן של 'ליתן את האמור בזה בזה, ואת האמור בזה בזה', והרי זה כמו שנאמר בשניהם את כולם].

באופן אחר פירש הבן יהוידע, שדברי רבי יוחנן נאמרו על כל הנביאים, ואף שלא נאמר דבר זה אלא בישעיה והושע, יש ללמוד ממה שנאמר בישעיה שנתנבא בימי ארבעה מלכים, שהיה כן אף בכל הנביאים, שהרי אם לא כן, למה הוזכר בישעיה שנתנבא בימי ארבעה מלכים [ואם להשמיענו שהאריך ימים הרבה, היה ניתן לכתוב את ימי שנותיו], אלא ודאי בא הפסוק לומר שהרבנות מקברת בעליה, ואם לא היה דבר זה אלא אצל ישעיה, אין מכך ראיה, שיש לומר שהיה זה מקרה אצל ישעיה, אלא ודאי אף כל הנביאים קיפחו ארבעה מלכים.

אולם המהרש"א (לעיל ע"ח נרמ"ז ד"ה מלמטה) כתב שדברי רבי יוחנן 'כל נביא ונביא' הם שלא בדווקא, שהרי מצינו כמה נביאים שלא קיפחו ארבעה מלכים, [ואם כן אף על עמוס יש לומר שלא קיפח ארבעה מלכים].

כ. **כתב** הבן יהוידע (ד"ה נרמ"ז), שהטעם שהביא רבי יוחנן ראיה זו מישעיה, ולא מהושע שהיה קודם לישעיה (כמבואר לעיל ע"ח), אף שגם בהושע נאמר (הושע ו ו) שנתנבא בימי ארבעה מלכים, הוא משום שספר ישעיה קודם לספר הושע בסדר הנביאים. עוד כתב, שהטעם הוא משום שאמרו חז"ל (מגילה יג:) שאמוץ אביו של ישעיה, ואמציה אביו של עוזיהו, אחים היו, ואם כן יש בישעיה חידוש יותר גדול, שאף שקרובים היו, וממשפחה אחת, ושוים בזכות אבות, עם כל זה ישעיה קיפח ארבעה מלכים, ומשום שהרבנות מקברת את בעליה.

כא. **ביאר** הרד"ק (שם) שתמיהת רבי יוחנן מפני מה זכה ירבעם להימנות עם מלכי יהודה, היא כיון שלא מלך ירבעם עם כל המלכים הללו, אלא רק עם עוזיהו, ואם כן לא היה צריך להזכירו עם מלכים אלו. והעיון יעקב (ד"ה מפני) פירש שהרי בזמן ארבעת מלכי יהודה אלו, מלכו עוד מלכים על ישראל מלבד ירבעם, ובפסוק זה נזכר רק ירבעם.

כב. **שבבית** אל היה אחד מעגלי הזהב שהעמיד ירבעם בן נבט, כמבואר במלכים (מ' יב כט).

כג. **רד"ק** (שם).

כד. **מהרש"א** (מ"ח ד"ה שנאמר). וכן הוא ברש"י בעמוס (שם ז יא).

כה. **שנאמר** (עמוס שם ז יב) 'ויאמר אמציה אל עמוס, חזה לך ברח לך אל ארץ יהודה', וכמו שביארו הרד"ק והמלבי"ם (שם), שאמר לו כן, כיון שראה שלא קיבל ירבעם ממנו להרוג את עמוס, רצה להפחידו שיברח מהארץ.

כו. **כמו** שנאמר (מלכים ב' י ל) 'בני רבעים ישבו לך על כסא ישראל'.

כז. **מהרש"א** (שם). [לאחר יהוא מלך יואחז בן יהוא, ולאחר מכן יואש בן יואחז, ולאחר מכן ירבעם בן יואש, כמבואר במלכים ב']. והוסיף הבן יהוידע (ד"ה שנאמר) שאף שנבואה זו אינה סותרת את ההבטחה, שהרי אף אם ימות בחרב ימלוך בנו תחתיו, מכל מקום ממה שאמציה הוסיף ואמר בשם עמוס (שם ז יא) 'וישראל גלה יגלה מעל אדמתו', מבואר ששני הדברים יהיו בבת אחת, מיתת ירבעם וגלות ישראל, ולאחר שיגלו ישראל כבר לא יהיה לבניו על מי למלוך.

כח. **מהרש"א** (שם).

כט. **רש"י** (ד"ה מי לח). והוסיף המהרש"א (מ"ח ד"ה זוכר) שהרי לא אמר 'ונתתי רוגזי בהם', אלא רק בדרך שלילה 'לא אוסיף עוד ארחם'. והאיי הים (ד"ה ממר ר"ח) פירש שיש לחלק את הפסוק ולדרוש 'כי לא אוסיף עוד' לעשות כאשר עשיתי אלא 'ארחם את בית ישראל', [ויש לדרוש זאת מכך שלא נכתב 'לא אוסיף לרחם' אלא 'ארחם'].

ל. **כן** פירש רש"י (ד"ה כי נשא). אמנם התרגום בהושע מפרש פסוק זה 'ברם אם ישובון משבק אשבוק להון', כלומר, שאם יחזרו בתשובה אסלח להם. וביאר העין אליהו (ד"ה מ"ר מלעזר) שיש לפרש לפי זה את הגמרא שאפילו בשעת כעסו שכועס על שחטאו ישראל, אם מתחרטים זוכר הקב"ה את הרחמים ומקבל את תשובתם.

דבלים. שמי ליבות, דומה בת דומה[ז]: [ו]כי אבדם מלך ארם וישימם כעפר לדוש: ותהר ותלד בן ויאמר ה' אליו קרא שמו יזרעאל. שעתיד אני לזורעם ולזרותם בגולה: ארבעה קינין גרסינן, והיינו המקדש אחד מייתיהו. קינין, משודין בעיניו לקרותם קנין לו, כאדם שטורח לקנות דבר המביא לו: שלש גזירות. יזרעאל דהייתו גולה, ולא עמי, ולא רוחמה: יאמר להם וגו' ונקבצו וגו' בטלה גזירת הגלות, ורחמתי בטלה גזירת לא רוחמה, ואמרתי ללא עמי אתה בטלה גזירת לא עמי: קיפח. קבר, האריך ימים מהם, על ידי שמתנשאים בדגנות הם מתים: זבה לימנות. כדיליף לקמיה: בימי עוזיהו יותם. סיפיה דקרא ובימי ירבעם בן יואש מלך ישראל: כהן בית אל. כומר לעכו"ם: זוכר את הרחמים גרסינן: כי לא אוסיף עוד ארחם. מע"ג לפורענותם הוא, מילכותי הוא מידכר שם רחמים: כי נשא אשא להם. לשון סליחה, ואתמותי מתמה, ומיהו סליחה קא מידכר, וסיפיה דקרא לגעיל הוא: רבי יוחנן אמר מהכא ורחמתי וגו' ואמרתי ללא עמי עמי אתה. לותם היו מעמי ידבקו נהם ויהיו לי לעם: אפילו דור. רשעים שבהיהן יקללו, אל תלשינם: מהושע. שנתפס על שהלשין את ישראל ואף על פי שחטאו: צדקה עשה שפיזרן. שלא היו יכולין לכלותם יחד: יטפל לך תלמיד א'. להסיבך תשובה: גפא דרומאי. נשבע בע"ז: בהא נחתינן ובהא סלקינן. בשמשבה זו מן עסוקים תמיד: הגלה אותן לבבל. שהין כשדים מכזרים כשאל לומות: שעמוקה כשאול. ויפלס משם מהר, כמו שהבטיחם מיד שאול תפלס: שקרוב לשונם ללשון תורה. ולא תשמכם תורה מהן מהר: לבית אמן. שבריהם מאול כשדים יצא: בסף מצרים. שבזו ישראל בעיתם ממצריים כדכתיב (שמות יב) ויעצלו את מצריים, ודימי רחבעם עלה שיסק מלך מצריים ונטל את כל האוצרות: לעיניכם. כלומר דבר פלא רמיתם בם, שהעין פוזה להשתכל בו:

תמריס

יזרעאל. על שם העתיד שיזרעו בגולה:

והגלה אותם לבבל. והא דאמר בגיטין (דף יז. ושם) רחמנא בטולך מו בטולת דבר עשו תלמת בני עשו מעלו טפי הייו לבתר לחתו חברי לבבל:

שמעת

דבלים דבה רעה בת דבה רעה ושמואל אמר שמתוקה בפי הכל כדבלה ורבי יוחנן אמר שהכל דשין בה כדבלה דבר אחר גומר אמר רבי יהודה[ט] שבקשו לגמר ממונן של ישראל בימיה רבי יוחנן אמר בזזו וגמרו שנאמר [א] כי אבדם מלך ארם וישימם כעפר לדוש [ב] ותהר ותלד לו בן ויאמר ה' אליו קרא שמו יזרעאל כי עוד מעט ופקדתי את דמי יזרעאל על בית יהוא והשבתי ממלכות בית ישראל [ג] ותהר עוד ותלד בת ויאמר לו קרא שמה לא רוחמה כי לא אוסיף עוד ארחם את בית ישראל כי נשא אשא להם ותהר ותלד בן ויאמר (ה' אליו) קרא שמו לא עמי כי אתם לא עמי ואנכי לא אהיה לכם לאחר שנולדו [לו] שני בנים ובת אחת אמר לו הקב"ה להושע לא היה לך ללמוד ממשה רבך שכיון שדברתי עמו פירש מן האשה אף אתה בדול עצמך ממנה אמר לו רבש"ע יש לי בנים ממנה ואין אני יכול להוציאה [ד] ולא לגרשה א"ל הקב"ה ומה אתה שאשתך זונה ובניך [בני] זנונים ואין אתה יודע אם שלך הן אם של אחרים הן כך ישראל שהן בני בני בחוני בני אברהם יצחק ויעקב אחד [ה] מארבעה [ו] קינין שקניתי בעולמי תורה קנין אחד דכתיב [ז] ה' קנני ראשית דרכו שמים וארץ קנין אחד דכתיב [ח] קונה שמים וארץ בית המקדש קנין אחד דכתיב [ט] הר זה קנתה ימינו ישראל קנין אחד דכתיב [י] עם זו קנית ואתה אמרת העבירם באומה אחרת כיון שידע שחטא עמד לבקש רחמים על עצמו אמר לו הקב"ה עד שאתה מבקש רחמים על עצמך בקש רחמים על ישראל שגזרתי עליהם שלש גזירות בעבורך עמד ובקש רחמים ובטל גזירה והתחיל לברכן שנאמר [יא] והיה מספר בני ישראל כחול הים וגו' והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני אל חי ונקבצו בני יהודה ובני ישראל יחדו וגו' [יב] וזרעתיה לי בארץ ורחמתי את לא רוחמה ואמרתי ללא עמי עמי אתה. אמר רבי יוחנן [יג] אוי לה לרבנות שמקברת את בעליה שאין לך כל נביא ונביא שלא קיפח ארבעה מלכים בימיו שנאמר [יד] חזון ישעיהו בן אמוץ אשר חזה על יהודה וירושלים וגו'. אמר ר' יוחנן מפני מה זכה ירבעם בן יואש מלך ישראל להמנות עם מלכי יהודה מפני שלא קבל לשון הרע על עמום מנלן דאימני דכתיב [טו] דבר ה' אשר היה אל הושע בן בארי בימי עוזיה יותם אחז יחזקיה מלכי יהודה ובימי ירבעם בן יואש מלך ישראל ומנלן דלא קיבל לשון הרע דכתיב [טז] וישלח אמציה כהן בית אל אל ירבעם מלך ישראל לאמר קשר עליך וגו' וכתיב [יז] כי כה אמר עמום בחרב ימות ירבעם וגו' אמר חם ושלום אמר אותו צדיק כך ואם אמר מה אעשה לו שכינה אומרה לו. אמר ר"א אפילו בשעת כעסו של הקב"ה זוכר את הרחמים שנאמר [יח] כי לא אוסיף עוד ארחם את בית ישראל ר' יוסי בר ר' חנינא אמר מהכא כי נשא אשא להם. ואמר ר"א לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים שנאמר [יט] וזרעתיה לי בארץ כלום אדם זורע סאה אלא להכנים כמה כורין ור' יוחנן אמר מהכא [כ] ורחמתי את לא רוחמה [כא] אמר רבי יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי מאי דכתיב [כב] אל תלשן עבד אל אדוניו פן יקללך ואשמת וכתיב [כג] דור אביו יקלל ואת אמו לא יברך משום דאביו יקלל ואת אמו לא יברך אל תלשן אלא אפילו דור שאביו יקלל ואת אמו לא יברך אל תלשן עבד אל אדוניו מנלן מהושע. א"ר אושעיא מאי דכתיב [כד] צדקת פרזונו בישראל צדקה עשה הקב"ה בישראל שפזרן לבין האומות והיינו דא"ל ההוא מינא לר' חנינא אנן מעלינן מינייכו כתיב בכו [כה] כי ששת חדשים ישב שם וגו' ואלו אנן איתינכו גבן כמה שני ולא קא עבדינן לכו מידי אמר לו רצונך יטפל לך תלמיד א' נטפל ליה ר' אושעיא א"ל משום דלא ידעיתו היכי תעבדו תכלינן כולהו ליתנהו גבייכו מאי דאיכא גבייכו קרי לכו מלכותא קטיעתא אמר ליה גפא דרומאי בהא נחתינן ובהא סלקינן: [כו] תני רבי חייא מאי דכתיב [כז] אלהים הבין דרכה והוא ידע את מקומה יודע הקדוש ברוך הוא את ישראל שאינן יכולין לקבל גזירות אכזריות אדום [כח] לפיכך הגלה אותם לבבל ואמר רבי אלעזר לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבבל אלא מפני שעמוקה כשאול שנאמר [כט] מיד שאול אפדם ממות אגאלם רבי חנינא אמר מפני שקרוב לשונם ללשון תורה רבי יוחנן אמר מפני ששיגרן לבית אמן משל לאדם שכעס על אשתו להיכן משגרה לבית אמה והיינו דרבי אלכסנדרי דאמר שלשה חזרו למטעתן אלו הן ישראל כסף מצרים וכתב לוחות ישראל דאמרן כסף מצרים דכתיב [ל] ויהי בשנה החמישית למלך רחבעם עלה שישק מלך מצרים על ירושלים וגו' כתב הלוחות דכתיב [לא] ואשברם לעיניכם תנא לוחות נשברו ואותיות פורחות עולא אמר כדי שיאכלו

תמרים

יָרָבְעָם בֶּן יוֹאָשׁ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל: [הושע א, א] ל) וַיִּשְׁלַח אֲמַצְיָה כֹּהֵן בֵּית אֵל אֶל יָרָבְעָם מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר קָשַׁר עָלֶיךָ עָמוֹס בְּקֶרֶב בֵּית יִשְׂרָאֵל לֹא תוּכַל הָאָרֶץ לְהָכִיל אֶת כָּל דְּבָרָיו: [עמוס ז, י] מ) כִּי כֹה אָמַר עָמוֹס בַּחֶרֶב יָמוּת יָרָבְעָם וְיִשְׂרָאֵל גָּלֹה יִגְלֶה מֵעַל אַדְמָתוֹ: [עמוס ז, יא] נ) אַל תַּלְשֵׁן עֶבֶד אֶל אֲדֹנָיו פֶּן יְקַלֶּלְךָ וְאָשַׁמְתָּ: [משלי ל, י] ס) דּוֹר אָבִיו יְקַלֵּל וְאֶת אִמּוֹ לֹא יְבָרֵךְ: [משלי ל, יא] ע) מְקוֹל מְחַצְּצִים בֵּין מַשְׁאֲבִים שָׁם יִתְּנוּ צִדְקוֹת יְיָ צִדְקַת פְּרָזוֹנוֹ בְּיִשְׂרָאֵל אָז יָרְדוּ לַשְּׁעָרִים עַם יְיָ: [שופטים ה, יא] פ) כִּי שֵׁשֶׁת חֳדָשִׁים יָשַׁב שָׁם יוֹאָב וְכָל יִשְׂרָאֵל עַד הִכְרִית כָּל זָכָר בֶּאֱדוֹם: [מלכים א יא, טז] צ) אֱלֹהִים הֵבִין דַּרְכָּהּ וְהוּא יָדַע אֶת מְקוֹמָהּ: [איוב כח, כג] ק) מִיַּד שְׁאוֹל אֶפְדֵּם מִמָּוֶת אֶגְאָלֵם אֱהִי דְבָרֶיךָ מָוֶת אֱהִי קָטָבְךָ שְׁאוֹל נֹחַם יִסָּתֵר מֵעֵינָי: [הושע יג, יד] ר) וַיְהִי בַּשָּׁנָה הַחֲמִישִׁית לַמֶּלֶךְ רְחַבְעָם עָלָה שִׁישַׁק מֶלֶךְ מִצְרַיִם עַל יְרוּשָׁלָם: [מלכים א יד, כה] ש) וְאֶתְפֹּשׂ בִּשְׁנֵי הַלֻּחֹת וָאַשְׁלִכֵם מֵעַל שְׁתֵּי יָדָי וָאֲשַׁבְּרֵם לְעֵינֵיכֶם: [דברים ט, יז]

הגהות וציונים

ו] [צ"ל רב יהודה] (גליון): ז] פי' בלא גט רק לפרוש ממנה (ב"ש): ח] באבות איתא חמשה קניינים קנה הקב"ה בעולמו, ובביאורי הגר"א שם כ' דצ"ל ארבעה קניינים כמ"ש בגמ' ובמכילתא, עיי"ש: ט] בכת"י נוסף כאן ואמרתי ללא עמי עמי אתה: י] בדפו"י רומיים. ובכת"י שאינן יכולין לסבול גזירות של רומיים. ובכת"י אחר גזירות של עשו ושל ישמעאל: יא] בפתח עינים להחיד"א הביא דיש מוחקין דיבור זה:

משנת ראשונים

אחד מארבעה קנינין שקניתי בעולמי. ענין הקנין היא תואר נאמר על הדבר שיתיחד ויתאחד, ויהיה נאהב לקונה אותו, ע"ד כי אתה קנית כליותי, כי איננו קנין כסף, רק קנין אהבה וחמדה מיוחדת. ואמנם להיות כי כמו שהאומן אוהב פעולתו, כן השם ית' אוהב נבראיו והנמצאים כלם, כי הכל מעשה ידיו, על כן יקראו כל הנמצאים והנבראים קנינו ית', ואמנם רצו בברייתא הזאת לומר שמלבד היחוד אשר יתיחדו כל הנבראים והנמצאים כלם בו ית' מצד היותם מעשה ידיו וכו', קנה לו עוד קניין אחר, והוא מיחד מן המיחד, והוא כאלו אמר כי זולת הקנין הכולל אשר בכל נמצא יחד לו עוד מיחד מן המיחד.

[פרקי משה, אבות ו, ט]

שמים וארץ קנין אחד דכתיב קנה שמים וארץ. קנין מלשון קן, שהקן אינו אלא הכנה לגדל האפרוח, כך רומז ית' עשה ההכנה הראשונה, והוא אמרו קונה שמים וארץ. ואמרו אביך קנך הוא עשך ויכוננך, הדבר הקודם לעשות ההכנה, וכאלו אמר הוא אב וראשון לקנך שהוא הכח הראשי, הוא עשך שהוציאך מן הכח אל הפועל, והוא השלימך והעמידך על מכונך. ולכוונה זו אנו מחוייבים לכוין במאמר וקונה הכל. [רבי מתתיה היצהרי, אבות ו, ט]

בית המקדש קנין אחד. וזה ג"כ יראה דבקות העולם השפל עם העליון, שהוא הראות ההשגחה האלהית הפרטית בענייני השפלים, כי אותו מקום יש לו סגולה בה ומתבודד בענינים אלהיים ישפיע עליו השפעה אלהיי ותפלתו תקובל שם יותר משאר מקומות, ולזה חיובנו לכוין תפלתנו כנגד בית קדשי הקדשים כדאיתא בברכות (ל.). ונאמר בדניאל וכוין פתיחן ליה בעליתה נגד ירושלם (דניאל ו יא). [רבי מתתיה היצהרי, אבות ו, ט] יאמר להם בני אל חי. כי בזמן הזה עושין בנים לאלהים אחרים שאינם חיים ואפי' החיים שבהם שהם המזלות אינם חיים אלא בעילת המחיה אותם אבל הוא יתב' חי מבלי סבה ועילה, ויונתן תרגם במקו' כמשמעו ויהא באתר' דאתגליאו לביני עממיא כד עברו על אורייתא ואתאמר להון לא עמי אתון יתיבין ויתרבון ויתאמר להון עמיה דאלהא קיימא. [רד"ק, הושע ב א] אוי לה לרבנות שמקברת את בעליה. ושנא את הרבנות, בזה תתקיים המצוה הראשונה, לאהוב את המלאכה, שהאוהב את הרבנות אינו מתעסק במלאכה. וענין רבנות, שלטנות. וחלילה מלמנוע לאדם שלא ישתדל לבוא לידי רבנות של תורה. וכבר אמרו בסוף קדושין רבי נהוראי אומר, מניח אני כל אומניות שבעולם ומלמד את בני תורה וכו', אבל רבנות זו ששנינו כאן היא, לנהוג שררה על הצבור במילי דעלמא. [מגן אבות לרשב"ץ אבות א, י]

ז) מצות פרק ו מכילתא פרשתא (נא) [בשלח פ"ט] ספרי פרשת המזינו, ב) כעי"ז ברכות דף נה. ויומא דף פו:. ג) [גיטין י.], ד) עיין סוטה כז ע"א.

תורה אור השלם

א) כִּי לֹא הִשְׁאִיר לִיהוֹאָחָז עָם כִּי אִם חֲמִשִּׁים פָּרָשִׁים וַעֲשָׂרָה רֶכֶב וַעֲשֶׂרֶת אַלְפִים רַגְלִי כִּי אִבְּדָם מֶלֶךְ אֲרָם וַיְשִׂמֵם כֶּעָפָר לָדֹשׁ: [מלכים ב יג, ז]

ב) וַיֵּלֶךְ וַיִּקַּח אֶת גֹּמֶר בַּת דִּבְלָיִם וַתַּהַר וַתֵּלֶד לוֹ בֵּן: וַיֹּאמֶר יְיָ אֵלָיו קְרָא שְׁמוֹ יִזְרְעֶאל כִּי עוֹד מְעַט וּפָקַדְתִּי אֶת דְּמֵי יִזְרְעֶאל עַל בֵּית יֵהוּא וְהִשְׁבַּתִּי מַמְלְכוּת בֵּית יִשְׂרָאֵל:

[הושע א, ג-ד]

ג) וַתַּהַר עוֹד וַתֵּלֶד בַּת וַיֹּאמֶר לוֹ קְרָא שְׁמָהּ לֹא רֻחָמָה כִּי לֹא אוֹסִיף עוֹד אַרְחֵם אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל כִּי נָשֹׂא אֶשָּׂא לָהֶם: וְתַגְמֹל אֶת לֹא רֻחָמָה וַתַּהַר וַתֵּלֶד בֵּן: וַיֹּאמֶר קְרָא שְׁמוֹ לֹא עַמִּי כִּי אַתֶּם לֹא עַמִּי וְאָנֹכִי לֹא אֶהְיֶה לָכֶם:

[הושע א, ו ח-ט]

ד) יְיָ קָנָנִי רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ קֶדֶם מִפְעָלָיו מֵאָז: [משלי ח, כב]

ה) וַיְבָרְכֵהוּ וַיֹּאמַר בָּרוּךְ אַבְרָם לְאֵל עֶלְיוֹן קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ:

[בראשית יד, יט]

ו) וַיַּבִּיאֵם אֶל גְּבוּל קָדְשׁוֹ הַר זֶה קָנְתָה יְמִינוֹ: [תהלים עח, נד]

ז) תִּפֹּל עֲלֵיהֶם אֵימָתָה וָפַחַד בִּגְדֹל זְרוֹעֲךָ יִדְמוּ כָּאָבֶן עַד יַעֲבֹר עַמְּךָ יְיָ עַד יַעֲבֹר עַם זוּ קָנִיתָ: [שמות טו, טז]

ח) וְהָיָה מִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּחוֹל הַיָּם אֲשֶׁר לֹא יִמַּד וְלֹא יִסָּפֵר וְהָיָה בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יֵאָמֵר לָהֶם לֹא עַמִּי אַתֶּם יֵאָמֵר לָהֶם בְּנֵי אֵל חָי: וְנִקְבְּצוּ בְּנֵי יְהוּדָה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל יַחְדָּו וְשָׂמוּ לָהֶם רֹאשׁ אֶחָד וְעָלוּ מִן הָאָרֶץ כִּי גָדוֹל יוֹם יִזְרְעֶאל: [הושע ב, א-ב]

ט) וְזָרַעְתִּיהָ לִּי בָּאָרֶץ וְרִחַמְתִּי אֶת לֹא רֻחָמָה וְאָמַרְתִּי לְלֹא עַמִּי עַמִּי אַתָּה וְהוּא יֹאמַר אֱלֹהָי: [הושע ב, כה]

י) חֲזוֹן יְשַׁעְיָהוּ בֶן אָמוֹץ אֲשֶׁר חָזָה עַל יְהוּדָה וִירוּשָׁלָם בִּימֵי עֻזִּיָּהוּ יוֹתָם אָחָז יְחִזְקִיָּהוּ מַלְכֵי יְהוּדָה: [ישעיה א, א]

כ) דְּבַר יְיָ אֲשֶׁר הָיָה אֶל הוֹשֵׁעַ בֶּן בְּאֵרִי בִּימֵי עֻזִּיָּה יוֹתָם אָחָז יְחִזְקִיָּה מַלְכֵי יְהוּדָה וּבִימֵי יָרָבְעָם בֶּן יוֹאָשׁ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל: [הושע א, א]

ל) וַיִּשְׁלַח אֲמַצְיָה כֹּהֵן בֵּית אֵל אֶל יָרָבְעָם מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר קָשַׁר עָלֶיךָ עָמוֹס בְּקֶרֶב בֵּית יִשְׂרָאֵל לֹא תוּכַל הָאָרֶץ לְהָכִיל אֶת כָּל דְּבָרָיו: [עמוס ז, י]

מ) כִּי כֹה אָמַר עָמוֹס בַּחֶרֶב יָמוּת יָרָבְעָם וְיִשְׂרָאֵל גָּלֹה יִגְלֶה מֵעַל אַדְמָתוֹ: [עמוס ז, יא]

נ) אַל תַּלְשֵׁן עֶבֶד אֶל אֲדֹנָיו פֶּן יְקַלֶּלְךָ וְאָשַׁמְתָּ: [משלי ל, י]

ס) דּוֹר אָבִיו יְקַלֵּל וְאֶת אִמּוֹ לֹא יְבָרֵךְ: [משלי ל, יא]

ע) מְקוֹל מְחַצְּצִים בֵּין מַשְׁאֲבִים שָׁם יִתְּנוּ צִדְקוֹת יְיָ צִדְקַת פְּרָזוֹנוֹ בְּיִשְׂרָאֵל אָז יָרְדוּ לַשְּׁעָרִים עַם יְיָ: [שופטים ה, יא]

פ) כִּי שֵׁשֶׁת חֳדָשִׁים יָשַׁב שָׁם יוֹאָב וְכָל יִשְׂרָאֵל עַד הִכְרִית כָּל זָכָר בֶּאֱדוֹם: [מלכים א יא, טז]

צ) אֱלֹהִים הֵבִין דַּרְכָּהּ וְהוּא יָדַע אֶת מְקוֹמָהּ: [איוב כח, כג]

ק) מִיַּד שְׁאוֹל אֶפְדֵּם מִמָּוֶת אֶגְאָלֵם אֱהִי דְבָרֶיךָ מָוֶת אֱהִי קָטָבְךָ שְׁאוֹל נֹחַם יִסָּתֵר מֵעֵינָי: [הושע יג, יד]

ר) וַיְהִי בַּשָּׁנָה הַחֲמִישִׁית לַמֶּלֶךְ רְחַבְעָם עָלָה שִׁישַׁק מֶלֶךְ מִצְרַיִם עַל יְרוּשָׁלָם: [מלכים א יד, כה]

ש) וְאֶתְפֹּשׂ בִּשְׁנֵי הַלֻּחֹת וָאַשְׁלִכֵם מֵעַל שְׁתֵּי יָדָי וָאֲשַׁבְּרֵם לְעֵינֵיכֶם: [דברים ט, יז]

וְאָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, לֹא הִגְלָה הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא אֶת יִשְׂרָאֵל לְבֵין הָאוּמּוֹת בשביל להענישם, שהיה יכול להענישם בדברים אחרים[לא], אֶלָּא הגלם כְּדֵי שֶׁיִּתּוֹסְפוּ עֲלֵיהֶם גֵּרִים[לב], שֶׁנֶּאֱמַר (הושע ב כה), 'וְזָרַעְתִּיהָ לִּי בָּאָרֶץ', שהליכתם לגלות תהיה כעין זריעה[לג], וּכְלוּם - האם אין אָדָם טורח וְזוֹרֵעַ סְאָה, אֶלָּא כדי לְהַכְנִיס ממנה כַּמָּה כּוֹרִין, כך כשיחזרו מהגלות, יתוספו עליהם בארץ ישראל גרים[לד]. וְרַבִּי יוֹחָנָן אָמַר מֵהָכָא - דבר זה נלמד מהמשך הפסוק, שנאמר 'וְרִחַמְתִּי אֶת לֹא רֻחָמָה וְאָמַרְתִּי לְלֹא עַמִּי עַמִּי אַתָּה'[לה], ומכאן נלמד שכשיחזרו ישראל מהגלות, אף אותם שלא היו מעמי, ידבקו בהם ויהיו לי לעם[לו].

★

הגמרא מביאה דבר נוסף שנלמד מהושע:

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן מִשּׁוּם רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יוֹחַי, מַאי דִּכְתִיב - מה פירוש הפסוק שנאמר (משלי ל י-יא), 'אַל תַּלְשֵׁן עֶבֶד אֶל אֲדוֹנָיו פֶּן יְקַלֶּלְךָ וְאָשַׁמְתָּ' - אל תמסור דין על אדם, לצעוק עליו לה' שרשע הוא[לז], וּכְתִיב - ונאמר בפסוק שאחרי כן, 'הוֹר אָבִיו יְקַלֵּל, וְאֶת אִמּוֹ לֹא יְבָרֵךְ', ומשמע שפסוק זה בא ליתן טעם מדוע 'אל תלשן עבד אל אדוניו'[לח], וקשה, וכי מִשּׁוּם דְּאת אָבִיו יְקַלֵּל וְאֶת אִמּוֹ לֹא יְבָרֵךְ, לכן אַל תַּלְשֵׁן אותו. אֶלָּא ודאי הפירוש הוא, שאֲפִילּוּ הוֹר של רשעים שֶׁאָבִיו יְקַלֵּל וְאֶת אִמּוֹ לֹא יְבָרֵךְ[לט], אַל תַּלְשֵׁן עֶבֶד אֶל אֲדוֹנָיו, וּמְנָלַן - ומנין אנו למדים דבר זה, מֵהוֹשֵׁעַ, שנענש על מה שאמר שיש להעניש את ישראל על אף שהיו רשעים[מ].

★

הגמרא מביאה דרשות נוספות בענין הגלות:

אָמַר רַבִּי אוֹשַׁעְיָא, מַאי דִּכְתִיב - מה פירוש הפסוק שנאמר (צפניה ג יח), 'צִדְקֹת פִּרְזוֹנוֹ בְּיִשְׂרָאֵל'[מא]. מבאר רבי אושעיא, צְדָקָה עָשָׂה הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא בְּיִשְׂרָאֵל, שֶׁפִּזְרָן לְבֵין הָאוּמּוֹת, ולא הגלם למקום אחד, שכיון שהם מפוזרים, אי אפשר לכלותם יחד. וְהַיְינוּ - וזו היא התשובה שהשיב רבי אושעיא למין, ומביאה הגמרא את המעשה עם המין. דְּאָמַר לֵיהּ הַהוּא מִינָא - שאמר לו מין אחד לְרַבִּי חֲנִינָא, אֲנַן מַעֲלַיְינַן מִינַּיְיכוּ - אנו טובים יותר מכם, כְּתִיב בְּכוּ - שבכם נאמר (מלכים ב' יח טז) אחר שנלחם דוד באדום, 'כִּי שֵׁשֶׁת חֳדָשִׁים

אוצר החכמה

יָשַׁב שָׁם וגו' יוֹאָב וְכָל יִשְׂרָאֵל עַד הִכְרִית כָּל זָכָר בֶּאֱדוֹם' - שבששה חדשים בלבד שישבו ישראל באדום הרגו מהם את כל הזכרים[מב], וְאִלּוּ אֲנַן - אנחנו, אִיתֵינְכוּ גַּבָּן כַּמָּה שְׁנֵי וְלָא קָא עָבְדִינַן לְכוּ מִידֵי - הרי אתם נמצאים אצלינו כבר כמה שנים, ואין אנו עושים לכם דבר. אָמַר לוֹ רבי חנינא לאותו מין, האם בִּרְצוֹנְךָ שֶׁיִּטָּפֵל לְךָ - שיתלוה לך תַּלְמִיד אֶחָד להשיבך תשובה. נִטְפַּל לֵיהּ - נתלוה אליו רַבִּי אוֹשַׁעְיָא, אָמַר לֵיהּ רבי אושעיא, מה שאין אתם עושים לנו דבר, אין זה משום שאתם טובים יותר, אלא מִשּׁוּם דְּלָא יָדְעִיתוּ הֵיכִי תַּעַבְדוּ - שאין אתם יודעים איך לעשות לנו רעה, תְּכַלְיַנַן כּוּלְּהוּ - שהרי אם תרצו לכלות את כל ישראל, הלא אינכם יכולים כיון דְּלֵיתַנְהוּ גַּבַּייְכוּ - אין כל ישראל נמצאים אצלכם, ואין אתם יכולים לכלות את כולם, ואם תרצו לכלות רק מַאי דְּאִיכָּא גַּבַּייְכוּ - את אותם שנמצאים אצלכם, אין אתם רוצים בכך, כיון דְּקָרֵי לְכוּ מַלְכוּתָא קְטִיעָתָא - יקראו לכם מלכות קטועה, שנחסר ממנה חלק מבני המלכות. אָמַר לֵיהּ המין לרבי אושעיא, גַּפָּא דְּרוֹמָאֵי - נשבע אני בעבודה זרה של רומי[מג], שאכן כדבריך בְּהָא נָחְתִינַן וּבְהָא סָלְקִינַן - במחשבה זו אנו יורדים ועולים, כלומר שתמיד אנו עסוקים במחשבה זו, שאנו רוצים לכלותכם, ואין אנו עושים כן מחמת הטעם שאמרת.

★

הגמרא מביאה דרשה נוספת בענין הגלות:

תָּנֵי - שנה רַבִּי חִיָּיא בברייתא, מַאי דִּכְתִיב - מה הפירוש במה שנאמר על התורה (מיכה כח כג) 'אֱלֹהִים הֵבִין דַּרְכָּהּ וְהוּא יָדַע אֶת מְקוֹמָהּ', מבארת הברייתא, יוֹדֵעַ - מכיר היה הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא אֶת יִשְׂרָאֵל, שֶׁאֵינָן יְכוֹלִין לְקַבֵּל גְּזֵירוֹת אַכְזָרִיּוֹת של אֱדוֹם, שהם גוזרים שמד על ישראל שלא יעסקו בתורה ולא יקיימו מצוות[מד], לְפִיכָךְ הִגְלָה אוֹתָם לְבָבֶל[מה], שאינם אכזרים כשאר האומות, כדי שיוכלו לעסוק בתורה[מו].

הגמרא מביאה טעמים נוספים מדוע גלו לבבל:

וְאָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, לֹא הִגְלָה הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא אֶת יִשְׂרָאֵל לְבָבֶל, אֶלָּא מִפְּנֵי שֶׁעֲמוּקָה היא כְּשָׁאוּל, ומשום כך יפדה אותם משם מהר, שהרי הבטיח הקב"ה שיפדה אותם ממקום שהוא עמוק כשאול, שֶׁנֶּאֱמַר (הושע יג יד), 'מִיַּד שְׁאוֹל אֶפְדֵּם מִמָּוֶת אֶגְאָלֵם'[מז].

לא. **מהרש"א** (מ"ח ד"ה לא).

לב. **שעל** ידי הגלות תתפרסם האמונה גם בשאר עובדי כוכבים. מהרש"א (שם).

לג. **פשט** הפסוק מדבר בחזרתם מהגלות, שאמר ה' שיזרעם בארץ ישראל, אך בגמרא דרשו פסוק זה על הליכתם לגלות, ולפי הדרשה מה שנאמר בפסוק 'בארץ' היינו בארץ העמים. רד"ק (הושע שם).

לד. **רש"י** (הושע שם).

לה. **בנוסחת** כתב יד מובא אף סוף הפסוק בדברי הגמרא. הגהות וציונים.

לו. **ואף** שלעיל דרשה הגמרא מפסוק זה, שהתבטלה גזירת 'לא עמי' מישראל, דבר זה אפשר ללמוד מהפסוק (הושע ב ג) 'אמרו לאחיכם עמי', אך את הפסוק 'ואמרתי ללא עמי' יש לדרוש על העכו"ם שלא היו מעולם עמו. מהרש"א (מ"ח ד"ה לא).

לז. **רש"י** (משלי שם).

לח. **משום** שפסוק זה בפני עצמו אין לו שום משמעות, ודאי הוא מוסב על הפסוק שלפניו. מהרש"א (מ"ח ד"ה שם).

לט. **כתב** הבן יהוידע (ד"ה תפילו), שהטעם שנקט הפסוק דווקא חטא זה של כיבוד אב, הוא משום שעיקר הלימוד זכות שהיה להושע לומר על ישראל, הוא סברת רבי מאיר (קידושין לו.) שישראל אף על פי שחטאו קרויים בנים, ואב שמחל על כבודו, כבודו מחול, ומכיון שכן, היה מקום לומר שאם חטאו בכיבוד אב, אין ללמד עליהם זכות שימחול להם האב, שהרי הם מזלזלים בכיבוד אב, ולכן אמר הפסוק שאף אם חטאו בכיבוד אב אין להלשין עליהם. ובעין אליהו (ד"ה תמר רבי יוחנן) ביאר על פי הגמרא בברכות (לה:), ש'אביו' זה הקב"ה ו'אמו' זו כנסת ישראל, שמי שאינו עושה את רצון ה' ממעט השפע על ישראל, ועל כך אמר שעם כל זה 'אל תלשן עבד אל אדוניו'.

מ. **ראה** בריא"ף (עין יעקב ד"ה לא) שביאר שהגמרא דרשה את הפסוק 'אל תלשן עבד אל אדוניו' על הושע, שבא להלשין על ישראל בטענה שהם עבדים ולא בנים [שלא אמר 'בניך הם', ועוד שאמר להחליפם באומה אחרת, ורק עבד שאין לו ייחוס אפשר להחליפו, אך הבן שיש לו ייחוס אי אפשר להחליפו], ועל כך אומר הכתוב שזהו לשון הרע, כי האמת שהם בנים. [והעין אליהו (ד"ה תמר רבי יוחנן) פירש כוונת הפסוק להיפך, שהגם שהם נחשבים עבדים כיון שאינם עושים רצונו של מקום (נצח ישראל י.), מכל מקום 'אל תלשן עבד אל אדוניו'].

מא. **פסוק** זה נאמר בשירת דבורה, ולפי פשוטו הוא מוסב על מה שנאמר לפני כן (שם ה ז) 'חדלו פרזון בישראל', דהיינו שנתבטלו בישראל הערים שאינן מוקפות חומה וחדלו לשבת בהן מפני האויבים, וכיון שחזרו לשבת בהן אמרו 'צדקות פרזונו בישראל' על הצדקה שעשה עמהם ה' שחזרו לשבת בערי הפרזות. אלא שהוקשה לגמרא, שאם כן, היה צריך לכתוב 'צדקות פרזונות', ומדוע נאמר 'פרזונו' בלשון יחיד, ולכך דרשו פרזונו בהיפוך האותיות, וכאילו נאמר 'פזרונו'. מהרש"א (מ"ח ד"ה צדקות). והאיי הים (ד"ה אמר ר"ח) הוסיף לבאר, שאילו היתה כוונת הפסוק רק על כך שחזרו לשכון בערי הפרזות, לא ראוי לזה התואר 'צדקה', כיון שזה רק העדר ושלילת הפחד מהמתקוממים, ולכן דרשה הגמרא את הפסוק על שפיזרן בין האומות, שבזה יש פעולה של עשיית צדקה.

מב. **מבואר** בבבא בתרא (כא.-:) שטעה יואב במה שנאמר (דברים כה יט) 'תמחה את זכר עמלק', וקרא זָכָר במקום זֵכֶר, ולכן הרג רק את כל הזכרים [שאדום הם בני עשיו, ועמלק הוא מזרע עשיו]. וראה במהרש"א (מ"ח ד"ה כל), שאותו המין טען על מה שהרגו את אדום, משום שהוא היה מרומי, ורומי היא אדום.

מג. **רש"י** (ד"ה גפא), וכן כתב הערוך (ערך גפא), ובמוסף הערוך ביאר, שאליל האלילים שברומי היו מכנים אותו הרומיים במבטא שם הוי"ה, וחז"ל החליפו אות יו"ד לאות גימ"ל ואות וא"ו לאות פ"א, שאותיות אלו הן ממוצא אחד. פירוש אחר הביא בפתח עינים מליקוטי רב בצלאל בשם גליון, ש'גפא' זה מלשון כנף [כמו 'אגפיים'. גמרא (חולין מו.)], לפי שרומי בנויה כצורת נשר, וזה המין נשבע בכנף הנשר. עוד ביאור הביא הפתח עינים, ש'גפא' זה מלשון הכתוב (משלי ט ג) 'גפי מרמי קרת', כלומר שנשבע בגאונה של רומי.

מד. **רש"י** בגיטין (יז. ד"ה גזירות).

מה. **ואף** שנתבאר לעיל שפיזרן הקב"ה לבין האומות, מכל מקום עיקר הגלות היה לבבל. מהרש"א (מ"ח ד"ה לפיכך). ובאופן אחר פירש, שפסוק זה מדבר בגלות חורבן בית ראשון, שגלו לבבל, ומה שאמרו לעיל שגלו לבין האומות, היינו בגלות חורבן בית שני.

מו. **ולדרשה** זו מתפרש הפסוק כך, שאלוקים הבין דרכה של התורה ולומדיה היכן היא ראויה להתישב. רש"י בגיטין (יז. ד"ה הבין).

מז. **והיינו** שפשטות הפסוק הוא, שאין ישראל נגאלים אלא מתוך צרה גדולה ועמוקה

אוצר החכמה 19/06/2018

דבלים. שמי דיבות, דומה בת דומה[ז]: [ו]כי אבדם מלך ארם וישימם כעפר לדוש: ותהר ותלד בן ויאמר ה' אליו קרא שמו יזרעאל. שעתיד ליזרעם ולזרותם בגולה: ארבעה קינין גרסינן, ודית המקדש מחד מייתיהו. קינין, משודין בעיניו לקרותם קנין לו, כלומר שטורח לקנות דבר המביא לו: שלש גזירות. יזרעאל דהיינו גולה, ולא עמי, ולא רוחמה: יאמר להם וגו' ונקבצו וגו' בטלה גזירת הגלות, ורחמתי בטלה גזירת לא רוחמה, ואמרתי ללא עמי אתה בטלה גזירת לא עמי: קיפח. קבר, החריך ימים מהם, על ידי שמתנשאים בדבנות הם מתים: זכה לימנות. כלילף לקמיה: בימי עוזיהו יותם. סיפיה דקרא ובימי ירבעם בן יואש מלך ישראל: כהן בית אל. כומר לעכו"ס: זוכר את הרחמים גרסינן: כי לא אוסיף עוד ארחם. מע"ג לפורענותם הוא, מילכורי הוא מידכר שם רחמים: כי נשא אשא להם. לשון סליחה, ותמוהני מתמה, ומיהו סליחה קא מידכר, וסיפיה דקרא לגעיל הוא: רבי יוחנן אמר מהכא ורחמתי וגו' ואמרתי ללא עמי עמי אתה. לותם שלא היו מעמי ידבקו בהם ויהיו לי לעם: אפילו דור. דשעיס שתניהן יקללו, אל תשיגם: מהושע. שנתפס על שהלשין את ישראל ותף על פי שחטאו: צדקה עשה שפיזרן. שלא היו יכולין לכלותם יחד: ימפל לך תלמיד א'. להשיבך תשובה: גפא דרומאי. נשבע בע"ז: בהא נחתינן ובהא סלקינן. בשחשבה זו לטן עסוקים תמיד: הגלה אותן לבבל. שתין כשדים מכוזים כשאל חומות: שעמוקה בשאול. ויפלס משם מהר, כמו שהבטיחם מיד שאול תפלס: שקרוב לשונם ללשון תורה. ולא תשתכח תורה מהן מהר: לבית אמן. שנרהם מאור כשדים יגלו: בפך מצרים. שבזו ישראל בשתם ממצרים כדכתיב (שמות יג) וינצלו את מצרים, ובימי רחבעם עלה שישק מלך מצרים ונטל את כל המונרות: לעיניכם. כלומר דבר פלא לתיתם שם, שהעין פוזה להשתכל בו:

תמרים

יזרעאל. על שם העתיד שיזרעו בגולה:

והגלה אותם לבבל. והא לתמר רחמנא בטולף תו בטולף דבר עשו תלמף בני עשו מעלו טפי הייו לבתר לתתו תברי לבבל:

שמעת

דבלים דבה רעה בת דבה רעה ושמואל אמר שמתוקה בפי הכל כדבלה ורבי יוחנן אמר שהכל דשין בה כדבלה דבר אחר גומר אמר רבי יהודה[ט] שבקשו לגמר ממונן של ישראל בימיה רבי יוחנן אמר בזזו וגמרו שנאמר [א] כי אבדם מלך ארם וישימם כעפר לדוש [ב] ותהר ותלד לו בן ויאמר ה' אליו קרא שמו יזרעאל כי עוד מעט ופקדתי את דמי יזרעאל על בית יהוא והשבתי ממלכות בית ישראל [ג] ותהר עוד ותלד בת ויאמר לו קרא שמה לא רוחמה כי לא אוסיף עוד ארחם את בית ישראל כי נשא אשא להם ותהר ותלד בן ויאמר (ה' אליו) קרא שמו לא עמי כי אתם לא עמי ואנכי לא אהיה לכם לאחר שנולדו [לו] שני בנים ובת אחת אמר לו הקב"ה להושע לא היה לך ללמוד ממשה רבך שכיון שדברתי עמו פירש מן האשה אף אתה בדול עצמך ממנה אמר לו רבש"ע יש לי בנים ממנה ואין אני יכול להוציאה[ג] ולא לגרשה א"ל הקב"ה ומה אתה שאשתך זונה ובניך [בני] זנונים ואין אתה יודע אם שלך הן אם של אחרים הן כך ישראל שהן בני בני בחוני בני אברהם יצחק ויעקב אחד [ד] מארבעה[ג] קינין שקניתי בעולמי תורה קנין אחד דכתיב [ד] ה' קנני ראשית דרכו שמים וארץ קנין אחד דכתיב [ה] קונה שמים וארץ בית המקדש קנין אחד דכתיב [ו] הר זה קנתה ימינו ישראל קנין אחד דכתיב [ז] עם זו קנית ואתה אמרת העבירם באומה אחרת כיון שידע שחטא עמד לבקש רחמים על עצמו אמר לו הקב"ה עד שאתה מבקש רחמים על עצמך בקש רחמים על ישראל שגזרתי עליהם שלש גזירות בעבורך עמד ובקש רחמים ובטל גזירה והתחיל לברכן שנאמר [ח] והיה מספר בני ישראל כחול הים וגו' והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני אל חי ונקבצו בני יהודה ובני ישראל יחדו וגו' [ט] וזרעתיה לי בארץ ורחמתי את לא רוחמה ואמרתי ללא עמי עמי אתה. אמר רבי יוחנן[י] אוי לה לרבנות שמקברת את בעליה שאין לך כל נביא ונביא שלא קיפח ארבעה מלכים בימיו שנאמר [י] חזון ישעיהו בן אמוץ אשר חזה על יהודה וירושלים וגו'. אמר ר' יוחנן מפני מה זכה ירבעם בן יואש מלך ישראל להמנות עם מלכי יהודה מפני שלא קבל לשון הרע על עמום מנלן דאימני דכתיב [כ] דבר ה' אשר היה אל הושע בן בארי בימי עוזיה יותם אחז יחזקיה מלכי יהודה ובימי ירבעם בן יואש מלך ישראל ומנלן דלא קיבל לשון הרע דכתיב [ל] וישלח אמציה כהן בית אל אל ירבעם מלך ישראל לאמר קשר עליך וגו' וכתיב [מ] כי כה אמר עמום בחרב ימות ירבעם וגו' אמר חם ושלום אמר אותו צדיק כך ואם אמר מה אעשה לו שכינה אומרה לו. אמר ר"א אפילו בשעת כעסו של הקב"ה זוכר את הרחמים שנאמר [נ] כי לא אוסיף עוד ארחם את בית ישראל ר' יוסי בר ר' חנינא אמר מהכא כי נשא אשא להם. ואמר ר"א לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים שנאמר [ס] וזרעתיה לי בארץ כלום אדם זורע סאה אלא להכנים כמה כורין ור' יוחנן אמר מהכא [ע] ורחמתי את לא רוחמה[פ] אמר רבי יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי מאי דכתיב [צ] אל תלשן עבד אל אדוניו פן יקללך ואשמת וכתיב [ק] דור אביו יקלל ואת אמו לא יברך משום דאביו יקלל ואת אמו לא יברך אל תלשן עבד אל אדוניו מנלן מהושע. א"ר אושעיא מאי דכתיב [ר] צדקת פרזונו בישראל צדקה עשה הקב"ה בישראל שפזרן לבין האומות והיינו דא"ל ההוא מינא לר' חנינא אנן מעלינן מינייכו כתיב בכו [ש] כי ששת חדשים ישב שם וגו' ואלו אנן איתינכו גבן כמה שני ולא קא עבדינן לכו מידי אמר לו רצונך יטפל לך תלמיד א' נטפל ליה ר' אושעיא א"ל משום דלא ידעיתו היכי תעבדו תכלינן כולהו ליתנהו גבייכו מאי דאיכא גבייכו קרי לכו מלכותא קטיעתא אמר ליה גפא דרומאי בהא נחתינן ובהא סלקינן: [ת] תני רבי חייא מאי דכתיב [ת] אלהים הבין דרכה והוא ידע את מקומה יודע הקדוש ברוך הוא את ישראל שאינן יכולין לקבל גזירות אכזריות אדום[ת] לפיכך הגלה אותם לבבל ואמר רבי אלעזר לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבבל אלא מפני שעמוקה בשאול שנאמר [ק] מיד שאול אפדם ממות אגאלם רבי חנינא אמר מפני שקרוב לשונם ללשון תורה רבי יוחנן אמר מפני ששיגרן לבית אמן משל לאדם שכעס על אשתו להיכן משגרה לבית אמה והיינו דרבי אלכסנדרי דאמר שלשה חזרו למטעתן אלו הן ישראל כסף מצרים וכתב לוחות ישראל הא דאמרן כסף מצרים דכתיב [ר] ויהי בשנה החמישית למלך רחבעם עלה שישק מלך מצרים על ירושלים וגו' כתב הלוחות דכתיב [ש] ואשברם לעיניכם תנא לוחות נשברו ואותיות פורחות עולא אמר כדי שיאכלו

רבינו חננאל

ישראל אחד משלשה קנינין וכו'. א"ר יוחנן אוי לה לרבנות שמקברת בעליה שאין לך נביא בישראל שלא קפח ארבעה מלכים בימיו. מפני מה זכה ירבעם להמנות עם מלכי בית דוד מפני שלא קבל לשון הרע על עמוס שנאמר וישלח כהן בית אל אל ירבעם בן (נבט) [יואש] מלך ישראל וגו'. אפילו דור אביו שיקלל [ואת אמו] לא יברך אל תלשן עבד אל אדוניו. צדקות פרזונו צדקה עשה הקב"ה לישראל שפזרן לבין האומות. מיד שאול אפדם זו בבל שהיא עמוקה משאול. שלשה חזרו למטעתן ישראל כסף מצרים וכתב הלוחות:

הגהות וציונים

ז) [צ"ל רב יהודה] (גליון): ו) פי' בלא גט רק לפרוש ממנה (ב"ש): ג) באבות איתא חמשה קניינים קנה הקב"ה בעולמו, ובביאורי הגר"א שם כ' דצ"ל ארבעה קניינים כמ"ש בגמ' ובמכילתא, עיי"ש: ד) בכת"י נוסף כאן ואמרתי ללא עמי עמי אתה: ה) בדפו"י רומיים. ובכת"י שאינן יכולין לסבול גזירות של רומיים. ובכת"י אחר גזירות של עשו ושל ישמעאל: ו) בפתח עינים להחיד"א הביא דיש מוחקין דיבור זה:

משנת ראשונים

אחד מארבעה קנינין שקניתי בעולמי. ענין הקנין היא תואר נאמר על הדבר שיתיחד ויתאחד, ויהיה נאהב לקונה אותו, ע"ד כי אתה קנית כליותי, כי איננו קנין כסף, רק קנין אהבה וחמדה מיוחדת. ואמנם להיות כי כמו שהאומן אוהב פעולתו, כן השם ית' אוהב נבראיו והנמצאים כלם, כי הכל מעשה ידיו, על כן יקראו כל הנמצאים והנבראים קנינו ית', ואמנם רצו בברייתא הזאת לומר שמלבד היחוד אשר יתיחדו כל הנבראים והנמצאים כלם בו ית' מצד היותם מעשה ידיו וכו', קנה לו עוד קניין אחר, והוא מיחד מן המיחד, והוא כאלו אמר כי זולת הקנין הכולל אשר בכל נמצא יחד לו עוד מיחד מן המיחד. [פרקי משה, אבות ו, ט]

שמים וארץ קנין אחד דכתיב קנה שמים וארץ. קנין מלשון קן, שהקן אינו אלא הכנה לגדל האפרוח, כך רומז ית' עשה ההכנה הראשונה, והוא אמרו קונה שמים וארץ. ואמרו אביך קנך הוא עשך ויכוננך, הדבר הקודם לעשות ההכנה, וכאלו אמר הוא אב וראשון לקנך שהוא הכח הראשי, הוא עשך שהוציאך מן הכח אל הפועל, והוא השלימך והעמידך על מכונך. ולכוונה זו אנו מחוייבים לכוין במאמר וקונה הכל. [רבי מתתיה היצהרי, אבות ו, ט]

בית המקדש קנין אחד. וזה ג"כ יראה דבקות העולם השפל עם העליון, שהוא הראות ההשגחה האלהית הפרטית בענייני השפלים, כי אותו מקום יש לו סגולה בה ומתבודד בענינים אלהיים ישפיע עליו השפעה אלהיי ותפלתו תקובל שם יותר משאר מקומות, ולזה חיובנו לכוין תפלתנו כנגד בית קדשי הקדשים כדאיתא בברכות (ל.). ונאמר בדניאל וכוין פתיחן ליה בעליתה נגד ירושלם (דניאל ו יא). [רבי מתתיה היצהרי, אבות ו, ט] **יאמר להם בני אל חי.** כי בזמן הזה עושין בנים לאלהים אחרים שאינם חיים ואפי' החיים שבהם שהם המזלות אינם חיים אלא בעילת המחיה אותם אבל הוא יתב' חי מבלי סבה ועילה, ויונתן תרגם במקו' כמשמעו ויהא באתר' דאתגליאו לביני עממיא כד עברו על אורייתא ואתאמר להון לא עמי אתון יתיבין ויתרבון ויתאמר להון עמיה דאלהא קיימא. [רד"ק, הושע ב א] **אוי לה לרבנות שמקברת את בעליה.** ושנא את הרבנות, בזה תתקיים המצוה הראשונה, לאהוב את המלאכה, שהאוהב את הרבנות אינו מתעסק במלאכה. וענין רבנות, שלטנות. וחלילה מלמנוע לאדם שלא ישתדל לבוא לידי רבנות של תורה. וכבר אמרו בסוף קדושין רבי נהוראי אומר, מניח אני כל אומניות שבעולם ומלמד את בני תורה וכו', אבל רבנות זו ששנינו כאן היא, לנהוג שררה על הצבור במילי דעלמא. [מגן אבות לרשב"ץ אבות א, י]

תורה אור השלם

א) כִּי לֹא הִשְׁאִיר לִיהוֹאָחָז עָם כִּי אִם חֲמִשִּׁים פָּרָשִׁים וַעֲשָׂרָה רֶכֶב וַעֲשֶׂרֶת אֲלָפִים רַגְלִי כִּי אִבְּדָם מֶלֶךְ אֲרָם וַיְשִׂמֵם כֶּעָפָר לָדֹשׁ: [מלכים ב יג, ז]

ב) וַיֵּלֶךְ וַיִּקַּח אֶת גֹּמֶר בַּת דִּבְלָיִם וַתַּהַר וַתֵּלֶד לוֹ בֵּן: וַיֹּאמֶר יְיָ אֵלָיו קְרָא שְׁמוֹ יִזְרְעֶאל כִּי עוֹד מְעַט וּפָקַדְתִּי אֶת דְּמֵי יִזְרְעֶאל עַל בֵּית יֵהוּא וְהִשְׁבַּתִּי מַמְלְכוּת בֵּית יִשְׂרָאֵל:

[הושע א, ג-ד]

ג) וַתַּהַר עוֹד וַתֵּלֶד בַּת וַיֹּאמֶר לוֹ קְרָא שְׁמָהּ לֹא רֻחָמָה כִּי לֹא אוֹסִיף עוֹד אַרְחֵם אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל כִּי נָשֹׂא אֶשָּׂא לָהֶם: וַתִּגְמֹל אֶת לֹא רֻחָמָה וַתַּהַר וַתֵּלֶד בֵּן: וַיֹּאמֶר קְרָא שְׁמוֹ לֹא עַמִּי כִּי אַתֶּם לֹא עַמִּי וְאָנֹכִי לֹא אֶהְיֶה לָכֶם:

[הושע א, ו ח-ט]

ד) יְיָ קָנָנִי רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ קֶדֶם מִפְעָלָיו מֵאָז: [משלי ח, כב]

ה) וַיְבָרְכֵהוּ וַיֹּאמַר בָּרוּךְ אַבְרָם לְאֵל עֶלְיוֹן קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ:

[בראשית ד, יט]

ו) וַיְבִיאֵם אֶל גְּבוּל קָדְשׁוֹ הַר זֶה קָנְתָה יְמִינוֹ: [תהלים עח, נד]

ז) תִּפֹּל עֲלֵיהֶם אֵימָתָה וָפַחַד בִּגְדֹל זְרוֹעֲךָ יִדְמוּ כָּאָבֶן עַד יַעֲבֹר עַמְּךָ יְיָ עַד יַעֲבֹר עַם זוּ קָנִיתָ: [שמות טו, טז]

ח) וְהָיָה מִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּחוֹל הַיָּם אֲשֶׁר לֹא יִמַּד וְלֹא יִסָּפֵר וְהָיָה בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יֵאָמֵר לָהֶם לֹא עַמִּי אַתֶּם יֵאָמֵר לָהֶם בְּנֵי אֵל חָי: וְנִקְבְּצוּ בְּנֵי יְהוּדָה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל יַחְדָּו וְשָׂמוּ לָהֶם רֹאשׁ אֶחָד וְעָלוּ מִן הָאָרֶץ כִּי גָדוֹל יוֹם יִזְרְעֶאל: [הושע ב, א-ב]

ט) וּזְרַעְתִּיהָ לִּי בָּאָרֶץ וְרִחַמְתִּי אֶת לֹא רֻחָמָה וְאָמַרְתִּי לְלֹא עַמִּי עַמִּי אַתָּה וְהוּא יֹאמַר אֱלֹהָי: [הושע ב, כה]

י) חֲזוֹן יְשַׁעְיָהוּ בֶן אָמוֹץ אֲשֶׁר חָזָה עַל יְהוּדָה וִירוּשָׁלָם בִּימֵי עֻזִּיָּהוּ יוֹתָם אָחָז יְחִזְקִיָּהוּ מַלְכֵי יְהוּדָה: [ישעיה א, א]

כ) דְּבַר יְיָ אֲשֶׁר הָיָה אֶל הוֹשֵׁעַ בֶּן בְּאֵרִי בִּימֵי עֻזִּיָּה יוֹתָם אָחָז יְחִזְקִיָּה מַלְכֵי יְהוּדָה וּבִימֵי יָרָבְעָם בֶּן יוֹאָשׁ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל: [הושע א, א]

ל) וַיִּשְׁלַח אֲמַצְיָה כֹּהֵן בֵּית אֵל אֶל יָרָבְעָם מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר קָשַׁר עָלֶיךָ עָמוֹס בְּקֶרֶב בֵּית יִשְׂרָאֵל לֹא תוּכַל הָאָרֶץ לְהָכִיל אֶת כָּל דְּבָרָיו: [עמוס ז, י]

מ) כִּי כֹה אָמַר עָמוֹס בַּחֶרֶב יָמוּת יָרָבְעָם וְיִשְׂרָאֵל גָּלֹה יִגְלֶה מֵעַל אַדְמָתוֹ: [עמוס ז, יא]

נ) אַל תַּלְשֵׁן עֶבֶד אֶל אֲדֹנָיו פֶּן יְקַלֶּלְךָ וְאָשַׁמְתָּ: [משלי ל, י]

ס) דּוֹר אָבִיו יְקַלֵּל וְאֶת אִמּוֹ לֹא יְבָרֵךְ: [משלי ל, יא]

ע) מְקוֹל מְחַצְּצִים בֵּין מַשְׁאֲבִים שָׁם יִתְנוּ צִדְקוֹת יְיָ צִדְקֹת פְּרָזוֹנוֹ בְּיִשְׂרָאֵל אָז יָרְדוּ לַשְּׁעָרִים עַם יְיָ: [שופטים ה, יא]

פ) כִּי שֵׁשֶׁת חֳדָשִׁים יָשַׁב שָׁם יוֹאָב וְכָל יִשְׂרָאֵל עַד הִכְרִית כָּל זָכָר בֶּאֱדוֹם: [מלכים א יא, טז]

צ) אֱלֹהִים הַבִּין דַּרְכָּהּ וְהוּא יָדַע אֶת מְקוֹמָהּ: [איוב כח, כג]

ק) מִיַּד שְׁאוֹל אֶפְדֵּם מִמָּוֶת אֶגְאָלֵם אֱהִי דְבָרֶיךָ מָוֶת אֱהִי קָטָבְךָ שְׁאוֹל נֹחַם יִסָּתֵר מֵעֵינָי: [הושע יג, יד]

ר) וַיְהִי בַּשָּׁנָה הַחֲמִישִׁית לַמֶּלֶךְ רְחַבְעָם עָלָה שִׁישַׁק מֶלֶךְ מִצְרַיִם עַל יְרוּשָׁלָם: [מלכים א יד, כה]

ש) וְאֶתְפְּשׂ בִּשְׁנֵי הַלֻּחֹת וָאַשְׁלִכֵם מֵעַל שְׁתֵּי יָדָי וָאֲשַׁבְּרֵם לְעֵינֵיכֶם: [דברים ט, יז]

רַבִּי חֲנִינָא אָמַר, הטעם שהגלה אותם לבבל, הוא מִפְּנֵי שֶׁקָּרוֹב לְשׁוֹנָם לְלָשׁוֹן הַתּוֹרָה, ומשום כך לא תשתכח מהם התורה מהרמ"ח. רַבִּי יוֹחָנָן אָמַר, הטעם שהגלה אותם לבבל, הוא מִפְּנֵי שֶׁשִּׁיגְּרָן [-ששלחם] לְבֵית אִמָּן, שאברהם אבינו יצא מאור כשדים שהיא בבבלמט, מָשָׁל לְאָדָם שֶׁפָּעַם עַל אִשְׁתּוֹ, לְהֵיכָן הוא מְשַׁגְּרָהּ, לְבֵית אִמָּהּ, כך ישראל כשכעס עליהם הקב"ה שלחם לבבל. וְהֵיכִינוּ - ודבר זה הוא המבואר בדבריו דְּרַבִּי אֶלְעָזָר דְּאָמַר, שְׁלֹשָׁה חָזְרוּ לְמַטָּעָתָן - למקורם, ואֵלּוּ הֵן, יִשְׂרָאֵל, הַפֶּסַח של מִצְרַיִם שבזזו ישראל בצאתם, וּכְתַב הלוחות. ומבארת הגמרא את שלשת הדברים, יִשְׂרָאֵל חזרו למקורם, היינו הָא דַּאֲמָרָן - מה שאמר רבי יוחנן, שחזרו לבבל שהיא בית אמן. פֶּסַח מִצְרַיִם שבזזו ישראל חזר למקורו, דִּכְתִיב (מלכים ב' יד כה-כו) 'וַיְהִי בַּשָּׁנָה הַחֲמִישִׁית לַמֶּלֶךְ רְחַבְעָם עָלָה שִׁישַׁק מֶלֶךְ מִצְרַיִם עַל יְרוּשָׁלִָם וגו' וַיִּקַּח אֶת אֹצְרוֹת בֵּית ה' וְאֶת אוֹצְרוֹת בֵּית הַמֶּלֶךְ וְאֶת הַכֹּל לָקָח', הרי שחזר כל הכסף למצרים. כְּתַב הַלּוּחוֹת חזר למקורו, דִּכְתִיב (דברים ט יז) לגבי שבירת הלוחות, 'וָאֲשַׁבְּרֵם לְעֵינֵיכֶם', ותָּנָא - ושנינו בברייתא, לוּחוֹת נִשְׁבְּרוּ, וְאוֹתִיּוֹת פּוֹרְחוֹתנא, שדרשו מ'לעיניכם' שהיה שם דבר פלא שהעין פונה להסתכל עליונב, הרי שחזר הכתב למקורו.

טעם נוסף מדוע גלו ישראל לבבל:

עוּלָּא אָמַר, הטעם שגלו ישראל לבבל, הוא כְּדֵי שֶׁיֹּאכְלוּ שם

כשאול, ועשה עמנו ה' חסד, לקיים עמנו פסוק זה במה שהגלה אותנו לבבל שהיא עמוקה כשאול. מהרש"א (מ"ח ד"ה שנאמר).

מח. **רש"י** (ד"ה שקרוב). וביאר המהרש"א (מ"ח ד"ה לפיכך), שמשום שלשונם קרוב ללשון תורה, לא יהיה להם קושי בהבנת הדברים האמורים בתורה.

מט. **רש"י** (ד"ה לבית). וכתב המהרש"א (מ"ח ד"ה לבית) שאף שאברהם נולד בחרן כמבואר ברמב"ן (על התורה בראשית יא כח), מכל מקום נקראת אור כשדים בית אמן, מכיון ששם נתגדל אברהם במעלתו באמונה כשהשליכוהו לכבשן האש וניצול. באופן אחר פירש המהרש"א, שבבל נקראת בית אמן, כיון שאדם הראשון נברא מבבל, כמבואר בסנהדרין (לח:) שאדם הראשון גופו נוצר מבבל. [ובגליוני הש"ס (ד"ה לבית) כתב שכיון שראשו של אדם הראשון נוצר מארץ ישראל, אזי גופא בתר רישא גרירא, והוא מתייחס לארץ ישראל, אלא שחוה שנלקחה כולה מצלעותיו של אדם, נמצא שגם ראשה הוא מבבל, וזהו 'בית אמן' ששם נוצרה חוה שהיא אם כל חי].

נ. **בעין** יוסף הביא בשם הרמת שמואל לבאר לפי זה את הלשון שאמר ה' לישראל (שמות יג יז) 'וישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב' וגו', שאכן היה זה רק כשאילה כיון שלבסוף חזר הכסף למצרים.

נא. **כתב** המהרש"א (מ"ח ד"ה ואותיות), שהיה זה נס בתוך נס, שהרי האותיות היו חרותות בלוחות, ולא היה בהן ממש, שאויר היו, אלא ודאי היה נס בתוך נס, שאף שלא היה בהן ממש פרחו באויר לעיני כל ישראל. אולם העץ יוסף (על עין יעקב ד"ה ואמנם) כתב שיתכן שהנס היה שהלוחות נשברו באופן שבכל אות ואות נשאר קצת מגוף האבן שיעור שהקיף את כל האות עד שנשארה האות בתמונתה, וכך היו האותיות פורחות למעלה בעביין והיקפן.

נב. **רש"י** (ד"ה לעיניכם). וביאר המהרש"א (שם), שדרשו ממה שנאמר 'לעיניכם', ולא נאמר 'לפניכם'. ובאופן אחר פירש, ש'לעיניכם' משמע שכל ישראל ראו דבר זה, וודאי לא יתכן שכל ישראל ראו את השבירה, שהרי היו מפוזרים בכל מחנה ישראל ג' פרסאות על ג' פרסאות, אלא ודאי הכוונה שכולם ראו את האותיות פורחות. הצל"ח (ד"ה ואמנם) ביאר שהלשון 'לעיניכם' נדרש ששבירת הלוחות היתה רק לעיניהם של ישראל, דהיינו לפי הנראה לעיני ישראל שבר את הלוחות, אבל באמת לא היתה שבירה כיון שעיקר הלוחות הם האותיות והן לא נשתברו אלא פרחו למעלה. [והוסיף שיתכן שזו כוונת הכתוב (שמות לד ו) 'וכתבתי על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שיברת', דהיינו שאותן אותיות ממש חזרו למעלה ונתהוו על הלוחות השניים].

תְּמָרִים כדי שבעם, שהתמרים מצויים בבבל, ולא יהיו טרודים בפרנסתם, וְעל ידי זה יַעַסְקוּ בַּתּוֹרָה.

הגמרא מביאה מעשה בענין התמרים שבבבל:
עוֹלָא אִיקְּלַע - הזדמן לְפוּמְבְּדִיתָא שהיא בבבל, קְרִיבוּ לֵיהּ טִירְיָנָא דְּתַמְרֵי - הגישו לפניו סל מלא תמרים, אָמַר לְהוּ - שאל אותם, כַּמָּה כִּי הֲנֵי בְּזוּזָא - כמה סלים כאלו נמכרים בזוז אחד, אָמְרוּ לֵיהּ - השיבו לו, תְּלָת בְּזוּזָא - שלשה סלים נמכרים בזוז אחד, אָמַר, מְלָא צַנָא דְּדוּבְשָׁא בְּזוּזָא - סל מלא תמרים שעושים מהם דבש נמכר בבבל בזוז אחד[א], וּבַבְלָאֵי לָא עָסְקִי בְּאוֹרַיְיתָא - אינם עוסקים בתורה כפי יכלתם, שהרי יכולים לעסוק תמיד כיון שיש להם מזונות בזול ובלא טורח[ב]. לאחר מכן בְּלֵילְיָא צְעֲרוּהוּ התמרים בשלשול[ג], אָמַר, מְלָא צַנָא סַמָּא דְּמוֹתָא בְּזוּזָא בְּבָבֶל - סל מלא סם המות נמכר בבבל בזוז אחד, וכיון שהם נמכרים בזול, אוכלים מהם הרבה ומצערים אותם[ד], וּבַבְלָאֵי עָסְקִי בְּאוֹרַיְיתָא - ובני בבל עוסקים בתורה יותר מכפי יכלתם, שעוסקים הם בתורה אף על פי שמצערים אותם התמרים[ה].

אחח 19/06/2018

★

הגמרא מביאה דרשה נוספת של רבי אלעזר בענין הגאולה:
וְאָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, מַאי דִּכְתִיב - מהו פירוש הפסוק שנאמר (ישעיה נ ג) לענין בית המקדש השלישי שיהיה לעתיד לבוא, 'וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ לְכוּ וְנַעֲלֶה אֶל הַר ה' אֶל בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב' וגו', ויש לדייק, מדוע נקרא דווקא 'בית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב', וְלֹא בית אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וְיִצְחָק, אֶלָּא משום שהבית השלישי, לֹא יהיה כְּאַבְרָהָם, שֶׁפָּתוּב בּוֹ - שנקרא אצלו הר הבית בשם הָר, שֶׁנֶּאֱמַר (בראשית כב יד) 'אֲשֶׁר יֵאָמֵר הַיּוֹם בְּהַר ה' יֵרָאֶה', וְלֹא כְּיִצְחָק שֶׁכָּתוּב בּוֹ - שנקרא אצלו הר הבית בשם שָׂדֶה, שֶׁנֶּאֱמַר (שם כד סג), 'וַיֵּצֵא יִצְחָק [אוצר התכמתא] לָשׂוּחַ בַּשָּׂדֶה', ושדה זו היתה בהר הבית[ו], אֶלָּא יהיה כְּמו שנאמר אצל יַעֲקֹב, שֶׁקְּרָאוֹ בַּיִת שהוא מקום מיושב[ז], שֶׁנֶּאֱמַר (שם כח יט), 'וַיִּקְרָא אֶת שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא בֵּית אֵל', ומקום זה היה בהר הבית, ומשום כך נקרא בית המקדש השלישי על שם יעקב.

הגמרא מביאה דרשה נוספת מענין הגאולה:
אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, גָּדוֹל יום קִבּוּץ הַגָּלֻיּוֹת, כְּיוֹם שֶׁנִּבְרְאוּ בּוֹ שָׁמַיִם וָאָרֶץ, שֶׁנֶּאֱמַר (הושע ב ג), 'וְנִקְבְּצוּ בְּנֵי יְהוּדָה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל יַחְדָּו וְשָׂמוּ לָהֶם רֹאשׁ אֶחָד וְעָלוּ מִן הָאָרֶץ כִּי גָדוֹל יוֹם יִזְרְעֶאל', ותרגומו הוא 'יום כנישיהון', דהיינו יום כינוסם של ישראל מהגלות, וּכְתִיב (בראשית א ה) בבריאת שמים וארץ, 'וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד', הרי שקרא הפסוק ליום קיבוץ גלויות 'יום יזרעאל', כמו שנקרא יום בריאת השמים והארץ 'יום אחד'[ח].

★

שנינו במשנה, יָתוֹם שֶׁשָּׁחֲטוּ עָלָיו אַפּוֹטְרוֹפְּסִין וכו' יאכל במקום שהוא רוצה.

אומרת הגמרא, שְׁמַע מִינָּה - יש לך ללמוד מכאן, שֵׁשׁ בְּרֵירָה, כלומר, שדבר שלא היה מבורר, ונתברר אחר כך, אנו אומרים שנתברר שהיה כן למפרע, שהרי יתום זה לא ידענו בשעת השחיטה עם מי הוא רוצה לאכול, ובשעת האכילה שאומר שרוצה לאכול עם זה, אנו אומרים שנתברר שכבר בשעת השחיטה רצה לאכול עמו, ושחיטת הפסח וזריקת דמו, היו גם בשבילו[ט]. דוחה הגמרא, אָמַר רַבִּי זֵירָא, אין ללמוד מכאן שיש ברירה, כי באמת יתכן שאין ברירה, ומה שיכול היתום לאכול משל האפוטרופוס, הוא משום שנאמר (שמות יב ג) 'שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת', ודורשים מ'שה לבית' שיכול בעל הבית ליקח שה עבור כל בני ביתו מִכָּל מָקוֹם, כלומר אף בלא דעתם, ואף היתום

א. **לכאורה** אין זה בדוקא שסל תמרים עולה בבבל זוז, שהרי כששאל כמה תמרים נמכרים בזוז, אמרו לו ששלשה סלים נמכרים בזוז, אלא רצה לומר שהתמרים מצויים בבבל בזול. אמנם בתענית (ט:) מבואר שעולא אכן ראה שסל תמרים נמכר בבבל בזוז אחד. ובדקדוקי סופרים הביא גירסא גם בגמרא כאן, ששאל עולא בכמה נמכר סל תמרים, והשיבו לו שהוא נמכר בזוז אחד.

ב. **עפ"י** רש"י (תענית ט: ד"ה ובבלאי) ומהרש"א (ד"ה ובבלאי).

ג. **רש"י** (שם ד"ה מלא).

ד. **רש"י** (שם ד"ה מלא).

ה. **פירשנו** את דברי הגמרא כפי שנראה מדברי רש"י בתענית (שם ד"ה ובבלאי וד"ה מלא), וכן פירש המהרש"א (שם) בפירושו השני, שבתחילה כשהיה סבור שהתמרים טובים, אמר עולא שבני בבל אינם עוסקים בתורה, היינו כפי הראוי להם לפי מזונותם, ובסוף כשנוכח שהתמרים מצערים, אמר שהם עוסקים בתורה, היינו שהם עוסקים בתורה יותר מכפי הראוי להם לפי מזונותם. ובאופן אחר פירש המהרש"א, שאחד מהם אמר עולא בלשון תימה, כלומר, או שבני בבל לא עסקו מספיק בתורה, וזהו שאמר עולא בתחילה שאינם עוסקים בתורה, ובסוף כשנוכח שהתמרים מצערים אמר בלשון תימה, שאיך יתכן שיעסקו בתורה כאשר אלו מזונותם. או, שבני בבל עסקו בתורה, וזהו שאמר לבסוף שהם עוסקים בתורה, ובתחילה כשהיה סבור שהתמרים טובים אמר בלשון תימה, שודאי לא יתכן שלא יעסקו בתורה כאשר מזונותם מצויים.

ו. **כן** דייקו התוספות בברכות (לד: ד"ה מניף) מדברי הגמרא כאן. אמנם בזוהר (מ"ב נח:) מבואר ששדה זו היא השדה שקנה אברהם הסמוכה למערת המכפלה. וראה בבן יהוידע (ד"ה גמ'), שכתב שיצחק לא התפלל באותה שעה במקום המקדש, ומכל מקום ניתן להוכיח מפסוק זה שקרא למקום המקדש שדה, כיון שיש לפרש מה שהדגיש הכתוב 'לשוח בשדה' ולא כתב סתם 'לשוח', שהכוונה שיצחק כיון את לבו למקום המקדש וכינהו בשם 'שדה'.

ז. **רש"י** (ד"ה שקלאו). וביאר הרי"ף (על עין יעקב ד"ה והלכו) שאצל אברהם ויצחק נאמר הר ושדה שזה על זמן החורבן, ורק יעקב קראו בית על שם שעתיד להיבנות, ועל כך אומר הנביא שעתיד להיבנות בית המקדש כמו שהבטיח יעקב וקראו בית על שם הבנין שעתיד להיבנות. והעיון יעקב (ד"ה גמ') כתב, שהר הוא מקום שאינו ראוי אפילו לזריעה, ושדה הוא מקום יותר טוב שהוא ראוי לזריעה, ובית הוא יותר טוב, שהוא מקום ישיבה בקביעות. וביאר ששלשה שמות אלו הם כנגד שלשה מקדשות, שבית ראשון הוא הר, ובית שני הוא שדה שהרי מקדש שני היה יותר גדול מהראשון (כ"ג ג.), ובית שלישי נקרא בית שהוא מקום קביעות שהוא עומד לעולם.
ביאר העץ יוסף (ד"ה וגמ'), שלגבי אברהם ויצחק לא אמרה הגמרא 'שקראו' אלא 'שכתוב בו', משום שהפסוק 'אשר יאמר היום' וגו' אינו מדברי אברהם, אלא התורה אמרה כן על שם העתיד. וכן יצחק לא קראו שדה, אלא התורה כתבה שיצחק יצא לשוח בשדה.
ח. **הקשה** המהרש"א (ד"ה כי) שהרי בכמה מקומות נאמר 'יום', ולא דרשו שהם גדולים כיום בריאת השמים והארץ. וביאר שהדרשה היא, שכמו שבבריאת העולם מצאנו שביום הראשון ליצירה נאמר הלשון 'יום אחד', ולא 'יום ראשון' כמו בשאר הימים, משום שביום הראשון נברא הכל יש מאין, ובשאר הימים רק נקבע כל דבר על מקומו, ומשום מעלתו נכתב יום זה בשינוי 'יום אחד', להורות שהוא יום מיוחד שבו היה ה' אחד ושמו אחד, כמו כן ביום קיבוץ גליות, נאמר 'ראש אחד', ותיבת אחד מיותרת היא, שהרי כשנאמר ראש, כבר אנו יודעים שהוא ראש אחד, אלא בא לדרוש שהוא יום מיוחד במעלתו כיום בריאת שמים וארץ, שאף ביום קיבוץ גליות יהיה פלא גדול כאילו יהיה בריאת יש מאין. ובעין ישראל (ד"ה אמר רבי יוחנן) ביאר שבשני הפסוקים הללו תיבת 'יום' אינה מובנת, שלגבי קיבוץ גלויות היה אפשר לומר 'כי גדול יזרעאל' שהכוונה לנבואת הגאולה 'וזרעתיה לי בארץ' (הושע ב כה), וכן ביום בריאת שמים וארץ אינה מובנת תיבת 'יום', שהרי קודם לכן נאמר 'ויקרא אלהים לאור יום', ואיך נאמר על כך 'ויהי ערב ויהי בקר יום אחד' שאף הערב הוא יום. ולכן דורשת הגמרא שיום קיבוץ גלויות גדול כיום בריאת שמים וארץ. אך בשאר המקומות שנאמר 'יום' זה לא מיותר.
ט. **שהרי** אי אפשר להימנות על הפסח אחר שנשחט, כמבואר להלן (פט.). וכתבו התוספות (ד"ה שמעמ), שכאן לא יכלה הגמרא לתרץ כמו שתירצה לעיל (פז.) לגבי אשה, שמה ששנינו 'תאכל במקום שהיא רוצה' היינו שרוצה בשעת שחיטה, משום שבאשה אף כשהעמדנו את המשנה שרצתה בשעת שחיטה, עדיין יש חידוש בכך, שאם לא רצתה בשעת השחיטה, אינה נגררת אחר בעלה ואינה אוכלת משלו, אבל ביתום אם מדובר שרצה בשעת שחיטה, קשה איזה חידוש באה המשנה להשמיענו.
י. **רש"י** (ד"ה שמא). והיינו שחידשה התורה, שאף שכל אדם אי אפשר להמנותו על הפסח בעל כרחו, יכול אדם להמנות את בני ביתו על הפסח בעל כרחם. אולם התוספות (ד"ה שמא) פירשו, שאמר רבי זירא, שיכול הוא להמנות יתום קטן על הפסח אף שלא מדעתו, כיון שהדין שקטנים צריכים לימנות על הפסח, אינו אלא מדרבנן, אבל מדאורייתא, מותר לקטנים לאכול מהפסח אף אם לא נמנו עליו, וכמו שאמר רבי זירא בנדרים (לו.) ששה לבית אבות לאו דאורייתא, וביתום קטן ששחטו עליו שני אפוטרופסין, הקילו חכמים שיוכל לאכול מהפסח. [כן הוא פשטות פירוש התוספות, וכן נקטו בדבריו השלמי נדרים (נדרים לו. ד"ה נקטן), ורבינו חיים הלוי (קונן פסח פ"ה ה"ו). ולפי זה, התוספות כאן פירשו את מה שאמר רבי זירא בנדרים, ששה לבית אינו מדאורייתא, היינו שמדאורייתא קטן יכול לאכול מהפסח בלא מינוי, וכן פירשו התוספות בנדרים (לו. ד"ה יכיל) והר"ן שם (ד"ה ת"ר זילפ). אולם המהרש"ל (נמוק' ד"ה שמא) כתב שלא ניתן לפרש כן בתוספות, משום שאם כן לא מובן מה שהקשו התוספות על כך, איך מותר ליתן לקטן לאכול מהפסח, והרי הוא נותן לו איסור בידים, ואם סברו התוספות שמדאורייתא אין איסור בכך מה הוקשה להם. ומשום כך פירש, שכוונת התוספות היא לפרש, שמה שאמרה הגמרא שלמדו מ'שה לבית' שאפשר למנות את בני ביתו בעל כרחם, אין זה דרשה גמורה, ואין זה אלא דין דרבנן שהסמיכוהו על הפסוק. ולפירוש זה נמצא, שהתוספות כאן פירשו, שמה שאמר רבי זירא בנדרים, ששה לבית אינו מדאורייתא, היינו, שמדאורייתא אכן אי אפשר להמנות את הקטן בעל כרחו.

תמרים. יש בנבל הרבה: **טירינא.** סל: **כמה כי הני בזוזא.** כמה מאלו בזוז אחד: **הר המוריה ושדה דילחק ובית אל דיעקב,** כולם בהר הבית התפללו: **שקראו בית.** מקום מיוחד: **יום יזרעאל.** יום כניסתהן מתרגמינן, וקרי ליה יום כיבורת בדמשק: **יש ברירה.** שהוברר שבזה נתרצה בשעת שחיטה מילו הודיעוהו: **שה לבית.** מיד בעל הבית יקחנו לכל בני ביתו, ואין לריך לעתן: **על ידי.** בשביל, שבנו ובתו הקטנים עליו לחנכן, הלכך בין מדעתן דהיינו בפתמא כדמוקי לקמן, בין שלא מדעתן דאמרי לא, אין יכולין למחות, וכן עבדו ושפחתו הכנעניים על כרחם ימשכו אחריו דסמוכין עליו. **אבל שפחתו העברית,** אף על גב דלא משכחת לה אלא בקטנה דהא יולאה בסימנין [ד], כיון דאין עליו לחנכה יכולה למחות: **ה"ג** תניא אידך לא ישחוט אדם לא על ידי בנו ובתו ולא על ידי עבדו ושפחתו העבריים ולא על יד אשתו אלא מדעתן, אבל שוחט הוא כו': **חוץ מן האשה.** שיולאת בשל עלמה מפני שמחאה מחאה, דקיי"ל [ה] (גיטין דף עז:) יכולה אשה שתאמר לבעלה איני מוזנית משלך ואיני עושה לגרכך: **ה"ג מאי שנא אשה.** כלומר מאי שנא איכי מעבדו ושפחתו העבריס ובנו ובתו הגדולים: **ומשני אמר רבא אשה וכל דדמי לה.** דהיינו כל הני: **שיכולים [ו] למחות.** משמע שמחאה שלהם מחאה שתמת טעמא דמחאי הא שתמת יולאה בשל בעלה: **ה"ג לאפוקי היכא דאמור לא.** אין אנו רואין, דהיינו מחאה: **בדקפדי אהדדי.** שני הבעלים, ואין רואין ליהנות זה מזה, הלכך אפילו נתרלה האחד שיאכל העבד משלו אין מבירו רואה שיהנה חלקו משל מבירו: **כמשנה ראשונה.** קודם שחזרו ב"ה, לא יאכל משל עלמו, מפני שאין חלק עבדו' נמשך אחר לעתו: **כמשנה אחרונה.** הואיל ובידינו לשחרו הרי הוא כבן חורין, ואוכל משל עלמו:

תקנתם

מאי שנא אשה אמר רבא אשה וכל דדמי לה הא גופא קשיא אמרת חוץ מן האשה שיכולה למחות טעמא דמחי הא לא מחי נפקא בשל בעלה והא קתני רישא ולא על ידי אשתו אלא מדעתן הא סתמא לא נפקא [ז] מאי אלא מדעתן לאו דאמרי אין אלא בסתמא לאפוקי היכא דאמור לא והא כולם ששחטו ושחט רבן עליהן יוצאין בשל רבן דבסתמא וקתני חוץ מן האשה מפני שיכולה למחות אמר רבא [ד] כיון ששחטו אין לך מיחוי גדול מזה: עבד של שני שותפין וכו': רמי ליה רב עינא סבא לר"נ תנן עבד של שני שותפין לא יאכל משל שניהן והתניא רצה מזה אוכל רצה מזה אוכל א"ל [ח] עינא סבא ואמרי לה [ט] פתיא אוכמא מיני ומינך תסתיים **שמעתא [י] מלמד שאדם מביא ושוחט על ידי בנו ובתו הקטנים [כ] ועל ידי עבדו ושפחתו הכנענים בין מדעתן בין שלא מדעתן אבל אינו שוחט על ידי בנו ובתו הגדולים ועל ידי עבדו ושפחתו העברים ועל יד אשתו אלא מדעתן תניא אידך [ט] לא ישחוט אדם לא על ידי בנו ובתו הגדולים ועל ידי עבדו ושפחתו העברים ועל יד אשתו אלא מדעתן אבל שוחט הוא על ידי בנו ובתו הקטנים ועל ידי עבדו ושפחתו הכנענים בין מדעתן ובין שלא מדעתן [ב] וכולן ששחטו ושחט רבן עליהן יוצאין בשל רבן ואין יוצאין בשל עלמן חוץ מן האשה שיכולה למחות דמחי הא לא מחי נפקא בשל בעלה והא קתני רישא ולא על ידי אשתו אלא מדעתן הא סתמא לא נפקא [ז] מאי אלא מדעתן לאו דאמרי אין אלא בסתמא לאפוקי היכא דאמור לא והא כולם ששחטו ושחט רבן עליהן יוצאין בשל רבן דבסתמא וקתני חוץ מן האשה מפני שיכולה למחות אמר רבא [ד] כיון ששחטו אין לך מיחוי גדול מזה: עבד של שני שותפין וכו':** רמי ליה רב עינא סבא לר"נ תנן עבד של שני שותפין לא יאכל משל שניהן והתניא רצה מזה אוכל רצה מזה אוכל א"ל [ח] עינא סבא ואמרי לה [ט] פתיא אוכמא מיני ומינך תסתיים **שמעתא [י] מלמד שאדם מביא ושוחט על ידי בנו ובתו הקטנים [כ] ועל ידי עבדו ושפחתו הכנענים בין מדעתן בין שלא מדעתן אבל אינו שוחט על ידי בנו ובתו הגדולים ועל ידי עבדו ושפחתו העבריס ועל יד אשתו אלא מדעתן תניא אידך [ט] לא ישחוט אדם לא על ידי בנו ובתו הגדולים ועל ידי עבדו ושפחתו העברים ועל יד אשתו אלא מדעתן אבל שוחט הוא על ידי בנו ובתו הקטנים ועל ידי עבדו ושפחתו הכנענים בין מדעתן ובין שלא מדעתן [ב] וכולן ששחטו ושחט רבן עליהן יוצאין בשל רבן ואין יוצאין בשל עלמן חוץ מן האשה שיכולה למחות דמחי הא לא מחי נפקא בשל בעלה והא קתני רישא ולא על ידי אשתו אלא מדעתן הא סתמא לא נפקא [ז] מאי אלא מדעתן לאו דאמרי אין אלא בסתמא לאפוקי היכא דאמור לא והא כולם ששחטו ושחט רבן עליהן יוצאין בשל רבן דבסתמא וקתני חוץ מן האשה מפני שיכולה למחות אמר רבא [ד] כיון ששחטו אין לך מיחוי גדול מזה: עבד של שני שותפין וכו':** רמי ליה רב עינא סבא לר"נ תנן עבד של שני שותפין לא יאכל משל שניהן והתניא רצה מזה אוכל רצה מזה אוכל א"ל [ח] עינא סבא ואמרי לה [ט] פתיא אוכמא מיני ומינך תסתיים **שמעתא [י] מלמד שאדם מביא ושוחט על ידי בנו ובתו הקטנים [כ] ועל ידי עבדו ושפחתו הכנענים בין מדעתן בין שלא מדעתן אבל אינו שוחט על ידי בנו ובתו הגדולים ועל ידי עבדו ושפחתו העברים ועל יד אשתו אלא מדעתן תניא אידך [ט] לא ישחוט אדם לא על ידי בנו ובתו הגדולים ועל ידי עבדו ושפחתו העברים ועל יד אשתו אלא מדעתן אבל שוחט הוא על ידי בנו ובתו הקטנים ועל ידי עבדו ושפחתו הכנענים בין מדעתן ובין שלא מדעתן [ב] וכולן ששחטו ושחט רבן עליהן יוצאין בשל רבן ואין יוצאין בשל עלמן חוץ מן האשה שיכולה למחות**

תקנתם

שמעת מינה יש ברירה. הכא לא שייך מאי רולה בשעת שחיטה דמשמע לעיל משמעינן דאי לא ברירה בשעת שחיטה אינה חוכלת כלל אע"ג דס"ד דבתר בעלה גרירה טפי אבל הכא אם רולה בשעת שחיטה מאי קמ"ל: **שה לבית מ"מ.** פי' משום דשה לבית [ג] לאו דאוריימא והכי אית ליה לר"ז גופיה בפרק אין בין המודר (נדרים דף ו:) ואם תאמר והיאך מאכיל פסח שלא למנויו [ג] והי דקטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו לספות לו בידים אסור כדאמר בפ' חרס (יבמות דף קיד.) ואור"י דהתם ילפינן מלא תאכלום ולא אסור אלא דומיא דשרלים ונבילות אבל כה"ג לאיכא חנוך מלוה שרי [ט]:

על ידי בנו ובתו הקטנים. נפ"ק דב"מ (דף יג:) גבי מציאה איכא למאן דאמר דאפילו קטן קטן ממש אלא גדול וסמוך על שלחן אביו זהו קטן הכא ע"כ קטן ממש מדאמרי' אין מדעתו אין שלא מדעתו ושלא מדעתו אמרינן בסמוך היינו דאמרי לא וגדולים פשיטא דיש בידם למחות אפי' סמוכין על שלחן אביהן: **וכולן ששחטו כו'.** קמ"ל אפי' סתמא כיון דשחטו אין לך מיחוי גדול מזה כדאמרינן בסמוך:

מתניתין בדקפדי אהדדי. אין אחד רולה להנות את חבירו ולכך אפילו חלקו לא יאכל דאי לא תפסר שלא יהנה [ה] גם חלק חבירו א"כ כל אחד משחטו עליו וכי השחטו [ו] הוי סבור חלקו חלקו משלו ולא יהנה [ה] חלק חבירו דמסתמא מיירי כששחטו עליו רבו דומיא דריש יתום ששחטו עליו כו' ועוד דמי שאינו עבד אמאי לא יאכל משל עלמו אף למשנה ראשונה דלעתו ולאי להנות אף חלק רבו כדי לגלות ידי חובה לכך נראה כפי' הקונטרס דקפדי אכל אחד אינו רולה שיהנה [ה] חלקו משל חבירו ושוחט אף על חלק חבירו וסבור שחבירו אינו מקפיד אם יאכל חלקו משלו ולכך אינו עבד לא יאכל למשנה ראשונה אף משל עלמו: [ז] **לישא** שפחה אינו יבול. [ט] ואם תאמר ולימי עשה לפרו ורבו (בראשית ט) וילחה לאו דלא יהיה קדש (דברים כג) וי"ל משום לילה לליכא עשה דאפשר לה בעבד ועוד דבתחלת ביאה מיעקר לאו ולא מייקיים עשה אלא בהולדת זרע ות"ת וימכור עלמו בעבד עברי ויהיה מותר בשפחה וי"ל בזמן שאין היובל נוהג [י] דאז נמי אינו נוהג עבד עברי ועוד תומר ר"י לאסור למכור עלמו בעבד עברי כדאמרי' בפ"ק דקדושין (דף כב:) ות"ת יש חליה שפחה וחליה בת חורין וי"ל לאחי לך עבדות ומשחחם בלך חירות ואם תאמר וממזרת ממזר מותר בשפחה בפרק המומר (שם דף סט.) אמר רבי טרפון יכולים ממזרים ליטהר כילד ממזר שפחה ומותר נמי בלך חירות דאמרי מומרי ומשזרי מומרים לבא זה בזה וי"ל אי חליו עבד קדושין תופסין אחי לך עבדות ומשחחם בלך חשם אים ואי לא תפסי אם כן בעילתו בעילת זנות ובהשולא (גיטין מג.) מספקא ליה אי תפסי אי לא ועוד תור"ת לאין (ו) תקנה להרבות ממזרין ואם תאמר ומשחחם בלך חירות ואחי מומרים לבא זה בזה [ט] וי"ל לאף על גב דממזר מותר בשפחה אחין אפשר לאסור בה לקדם ועומד הוא הממזר שנולר אאיסור לא אפשר בלאו לא יהיה קדם והא לאחרים אים מותרות (יבמות דף פה:) דממזרת ואחיה מרגלא ליה (ז) לפי שיכול להכשיר זרעו אישא בנו בשפחה ואף על גב דאחין אסור בשפחה אאי גברא לא אכפת ליה באיסור דהא קא נסיב אחיה:

כופין

ו) תענית ט:, ז) [עיין תוספות נרכות לד: ד"ה אלא וכו'], ח) [לעיל פז. לקמן פט.], ט) עי' תוס' גיטין סד: ד"ה שאני, י) עי' תוס' יבמות ע: ד"ה אלמא, יא) [תוספתא פרק ז], יב) [מגילה יד:], יג) [תוספתא פרק ג. ע"ש פירש"י נרכות דף ג. ע"ש פירש"י], יד) תגיגה ג. גיטין מג. נזה נתרא יג. ערכין ג: עדיות פרק ו משנה יג, טו) ב"מ יב:, טז) [כתובות נח:], יז) לקמן פט., יח) עי' תוס' נדרים לו. ד"ה יביא ור"ן שם ד"ה א"ר זירא, יט) עי' תוס' ב"ב יג. באורך ובתוס' הרשב"א כאן (ב"ש), כ) [כלאים קדושין דף סט.], כא) קידושין סט.

אתר 13.06.2018
אוצר החכמה

הגהות הב"ח

(ו) תוס' ד"ה ליסא וכו' ועוד תור"ת דאין זו תקנה: (ז) **בא"ד** מרגלא ליה לישראל לפי שיכול:

תורה אור השלם

א) וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ לְכוּ וְנַעֲלֶה אֶל הַר יְיָ אֶל בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב וְיֹרֵנוּ מִדְּרָכָיו וְנֵלְכָה בְּאֹרְחֹתָיו כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וּדְבַר יְיָ מִירוּשָׁלָיִם: [ישעיה ב, ג]

ב) וַיִּקְרָא אַבְרָהָם שֵׁם הַמָּקוֹם ההוּא יְיָ יִרְאֶה אֲשֶׁר יֵאָמֵר הַיּוֹם בְּהַר יְיָ יֵרָאֶה: [בראשית כב, יד]

ג) וַיֵּצֵא יִצְחָק לָשׂוּחַ בַּשָּׂדֶה לִפְנוֹת עָרֶב וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיַּרְא וְהִנֵּה גְמַלִּים בָּאִים: [בראשית כד, סג]

ד) וַיִּקְרָא אֶת שֵׁם הַמָּקוֹם ההוּא בֵּית אֵל וְאוּלָם לוּז שֵׁם הָעִיר לָרִאשֹׁנָה: [בראשית כח, יט]

ה) וְנִקְבְּצוּ בְּנֵי יְהוּדָה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל יַחְדָּו וְשָׂמוּ לָהֶם רֹאשׁ אֶחָד וְעָלוּ מִן הָאָרֶץ כִּי גָדוֹל יוֹם יִזְרְעֶאל: [הושע ב, ב]

ו) וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָאוֹר יוֹם וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לָיְלָה וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד: [בראשית א, ה]

ז) דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בָּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם איש שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת: [שמות יב, ג]

הגהות וציונים

ח] יש להוסיף **איש** (חכמת מנוח, וכ"ה בדפוס לובלין שכ"א): ט] בכת"י **שיכולה** למחות. משמע שמחאה **שלה** מחאה וכו': י] ראוי להוסיף **אבות** (גנזי יוסף): יא] יְהֻנָּה (ברכות שמים): יב] מתוס' הרשב"א נדצ"ל וכי **שוטה** הוא (ב"ש): יג] שיְהֻנֶּה (ב"ש): יד] שייך לעמוד ב (גלינן):

עין משפט
נר מצוה

ה א מיי' פ"ג מהלכות ק"פ הלכה ח:
ו ב סמ הלכה ט:
ז ג סמ הלכה ח:
ח ד סמ הלכה י:
ט ה סמ הלכה יג:

רבינו חננאל

אמר ר' אלעזר מאי דכתיב והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' ואל בית אלהי יעקב ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו כי מציון תצא תורה וגו': **מתני' יתום ששחטו עליו אפוטרופין יאכל ממקום שרוצה.** ש"מ יש ברירה אמר ר' זירא שה לבית מכל מקום בין מדעתו בין בעל כרחו. **תניא נמי הכי** שה לבית מלמד שאדם שוחט על ידי בנו ובתו הקטנים ועל [ידי] עבדו ושפחתו הכנענים בין מדעתן בין שלא מדעתן: **וכולן ששחטו ושחט רבן עליהן יוצאין בשל רבן חוץ מן האשה** ואוקימ' חוץ מן האשה וכל דכוותה שיכולין למחות והאשה כיון ששחטה לעצמה אע"פ שלא מיחת בפירוש שחיטתה לעצמה אין לך מיחוי גדול מזה: **עבד של שני שותפין** אם אלו השותפין קפדי אהדדי שלא ישמש לזה יותר מזה וכן במזונות קפדי שלא יאכילנו אלא כדי חלקו בלבד לא יאכל משל שניהם. ומתני' דקפדי אהדדי. ברייתא דקתני יאכל ממי שהוא רוצה בשותפין דלא קפדי אהדדי: **מי שחציו עבד וחציו בן חורין לא יאכל משל רבו וכו':** משל רבו הוא דלא יאכל אבל משל עלמו יאכל **והא תניא לא יאכל לא משלו ולא משל רבו** לא קשיא כאן כמשנה ראשונה כאן כמשנה אחרונה דתנן [ט] מי שחציו עבד וחציו בן חורין עובד את רבו יום אחד ואת עלמו יום אחד דברי בית הלל בית שמאי אומרים תקנתם

ליקוטי רש"י

דתמרי. דגם עושין מהן. **ובבלאי לא** עסקי. כלומר יכולין הן לעסוק תמיד שים להן מזונות בזול ונלה טורח. **צערוהו.** כשלסול לתמרו (גיטין דף ע.) תמרי משמן ומשלשלן. **מלא צנא סמא דמותא בזוזא.** שממוך שלוקמין מותו בזול מוכלין מהן הרבה ומעריס מותן [תענית ט ע"ב]. **שמעת מינה יש ברירה.** הוכרל דשחיטה וזריקה להמי פסח שפיר ליזדריק [לעיל פז ע"א]. **אמר ליה עינא סבא מיני ומינך תסתיים שמעתא.** כלומר על ידי ועל ידך מתפרש לשיתו של דבר כו' [מגילה יד ע"ב]. **פתיא.** כלי חרס כדאמר (ע"ז דף לג:) הני פתיומת דבי מכסי [ברכות נ ע"א]. **פתיא אוכמא.** כלי שמור כמו (לקמן דף לג:) הני פתווסת דבי מיכסי, מוכמת שנשתמר ע"י מלאכה, כלומר גם אתה רגיל ותדיר בתורה כמו (ברכות דף כח.) מכותלי ביתך ניכר שפתמי אתה מכמה מפוזרה בכלי מכוער (תענית דף ז.) דרכן של תלמידי חכמים שמטיערין על לימוד תורה ואינם מכנסים בגדיהם [ע"ז טז ע"ב]. **מי שחציו עבד כו'.** כגון שהיו ג' אחין לו ג' שותפין ושחרר א' את חלקו [גיטין מא ע"א]. **כאן כמשנה ראשונה.** נתנית קודם שחזרו ב"ה להורות כדברי ב"ש. **כמשנה אחרונה.** לאחר שהודו לב"ש שים על ב"ד לכוף את אדונו לשחררו והוה ליה כאילו משוחרר כבר וכו' [חגיגה ב.].

הוא מבני ביתו של האופטרופוס[יא], ויכול האפוטרופוס להמנותו על פסחו אף ללא דעתו[יב].

הגמרא מביאה ברייתא שמבואר בה הדין שיכול בעל הבית לשחוט עבור אנשי ביתו שלא מדעתם[יג]:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, נאמר (שם) 'איש שה לבית אבות **שֶׂה לַבָּיִת**', ומשמעות פסוק זה שיכול בעל הבית לשחוט את הפסח עבור כל בני ביתו, **מְלַמֵּד** - ולמדים מכך, **שֶׁאָדָם מֵבִיא וְשׁוֹחֵט עַל יְדֵי** [-בשביל] **בְּנוֹ וּבִתּוֹ הַקְּטַנִּים, וְעַל יְדֵי** [-ובשביל] **עַבְדּוֹ וְשִׁפְחָתוֹ הַכְּנַעֲנִים, בֵּין מִדַּעְתָּן**[יד], **וּבֵין שֶׁלֹּא מִדַּעְתָּן** - כשאינם רוצים להימנות עליו, שכיון שעליו מוטל לחנך את בניו הקטנים, הרי הם נחשבים בני ביתו[טו], ואינם יכולים למחות, וכן עבדו ושפחתו הכנענים, כיון שסמוכים הם עליו, הרי הם בני ביתו[טז], ובעל כרחם ימשכו אחריו[יז]. **אֲבָל אֵינוֹ שׁוֹחֵט לֹא עַל יְדֵי בְּנוֹ וּבִתּוֹ הַגְּדוֹלִים, וְלֹא עַל יְדֵי עַבְדּוֹ וְשִׁפְחָתוֹ הָעִבְרִים**[יח], **וְלֹא עַל יַד אִשְׁתּוֹ, אֶלָּא מִדַּעְתָּן**, מפני שאינם נחשבים בני ביתו לענין זה[יט], ואינם נכללים ב'שה לבית'.

מביאה הגמרא ברייתא נוספת בענין זה:

תַּנְיָא אִידָךְ - בברייתא אחרת שנינו, **לֹא יִשְׁחוֹט אָדָם לֹא עַל יְדֵי בְּנוֹ וּבִתּוֹ הַגְּדוֹלִים, וְלֹא עַל יְדֵי עַבְדּוֹ וְשִׁפְחָתוֹ הָעִבְרִים, וְלֹא עַל יַד אִשְׁתּוֹ, אֶלָּא מִדַּעְתָּן, אֲבָל שׁוֹחֵט הוּא עַל יְדֵי בְּנוֹ וּבִתּוֹ הַקְּטַנִּים, וְעַל יְדֵי עַבְדּוֹ וְשִׁפְחָתוֹ הַכְּנַעֲנִים, בֵּין מִדַּעְתָּן וּבֵין שֶׁלֹּא מִדַּעְתָּן. וְכוּלָּן** - וכל האמורים בברייתא, **שֶׁשָּׁחֲטוּ** בעצמם, **וְשָׁחַט רַבָּן** [-האדון שלהם] **עֲלֵיהֶן, יוֹצְאִין בְּשֶׁל רַבָּן, וְאֵין יוֹצְאִין בְּשֶׁל עַצְמָן, חוּץ מִן הָאִשָּׁה** שיוצאת בשל עצמה, שכיון **שֶׁיְּכוֹלָה** היא **לְמָחוֹת** ולומר שאינה רוצה לצאת בשל בעלה, ואין בעלה יכול לשחוט עבורה בעל כרחה, לכן יוצאת היא בשל עצמה[כ].

שואלת הגמרא, **מַאי שְׁנָא אִשָּׁה** - במה שונה אשה מעבדו ושפחתו העברים ומבנו ובתו הגדולים, והלא שנינו ברישא שאף עליהם אי אפשר לשחוט בעל כרחם. מתרצת הגמרא, **אָמַר רָבָא**, כוונת הברייתא היא, **לְאִשָּׁה וְכָל דְּדָמֵי** [-הדומים] **לָהּ**, שאכן אף עבדו ושפחתו העברים, ובנו ובתו הגדולים, יוצאים בשל עצמם.

מקשה הגמרא, **הָא גּוּפָא קַשְׁיָא** - ברייתא זו מצד עצמה קשה היא, **אָמְרַתְּ** - שאמרה הברייתא, שכולם יוצאים בשל רבם, **חוּץ מִן הָאִשָּׁה** שיוצאה בשל עצמה כיון **שֶׁיְּכוֹלָה לְמָחוֹת**, ומשמע, **דַּטְעָמָא** - שהטעם שיוצאת בשל עצמה ולא בשל בעלה, הוא משום **דְּמָחֵי** - שמיחתה ואמרה שאינה רוצה לצאת בשל בעלה, **הָא לָא מָחֵי** - אבל אם לא מיחתה, **נָפְקָא** - יוצאה **בְּשֶׁל בַּעְלָהּ**, ואף ששחט עליה שלא מדעתה, **וְהָא קָתָנֵי רֵישָׁא** - וקשה, שהרי שנינו בתחילת הברייתא, שאין אדם שוחט לא בשביל בניו הגדולים, **וְלֹא עַל יְדֵי** [-בשביל] **אִשְׁתּוֹ, אֶלָּא מִדַּעְתָּן**, ויש לדייק, שדוקא שלא מדעתן אין שוחטים עליהם, **הָא** - אבל **בְּסָתְמָא** - כשלא פירשו את דעתם, **לֹא נָפְקָא** - אינם יוצאים בשלו. מתרצת הגמרא, **מַאי** - מה הפירוש במה שאמרו ברישא שאינו שוחט עליהן **'אֶלָּא מִדַּעְתָּן'**, **לָאו דְּאָמְרִי אִין** - אין הפירוש שצריכים הם לומר במפורש שרוצים לצאת בשלו, **אֶלָּא** הפירוש הוא ששוחט עליהם **בְּסָתְמָא** - שלא פירשו בשל מי הם רוצים לצאת, **וְלַאֲפוּקֵי הֵיכָא דְּאָמוּר לֹא** - וכוונת הברייתא למעט רק שאם מיחו ואמרו שאינם רוצים לצאת בשלו, אז אינו יכול לשחוט בשבילם.

וכן משמעות דברי רש"י בנדרים (שם ד"ה ממר). והשלמי נדרים (שם) יישב תמיהת המהרש"ל, וביאר שקושיית התוספות היא, שאף שמדאורייתא קטן אוכל מהפסח בלא מינוי כלל, מכל מקום כיון שחכמים אמרו לקטן לאכול בלא מינוי, יש להקשות מה הועיל מה שאמרו למנותו בעל כרחו, כיון שמדאורייתא אין זה נחשב מינוי. ותירצו התוספות, שבמקום שיש מצות חינוך, מותר ליתן לקטן לאכול איסור]. ובשיטת רש"י, שמשמע מדבריו שהדרשה שאמר רבי זירא כאן 'שה לבית אבות מכל מקום' היא דרשה גמורה והוא דין דאורייתא, ביאר רבינו חיים הלוי (שם), שמה שאמר רבי זירא בנדרים ששה לבית אבות לאו דאורייתא, היינו, שמהתורה קטן אינו מחוייב בהקרבת קרבן פסח כלל [ולכך אין ללמוד ממה שמועיל מינוי קטן שלא מדעתו, שיכול אדם להביא פסח עבור חבירו שלא מדעתו, משום שרק בקטן זה מועיל כיון שאינו מחוייב, וראה שם בחידושי הגר"ח מה שביאר בטעם הדבר], אך מכל מקום נלמד מ'שה לבית', שאפשר למנות את הקטן על הפסח שלא מדעתו. [ראה עוד בענין זה בשיטה מקובצת בנדרים (שם ד"ה שכן)].

יא. שכיון שהיתום הוא קטן, הרי הוא אצל אפוטרופוס כבני ביתו. מאירי (לעיל פז. ד"ה ימוס). [להלן מבואר בברייתא, שבניו ובנותיו הקטנים של אדם, נחשבים בני ביתו לענין דין 'שה לבית'. וביאר רש"י (ד"ה על ידי) שכיון שמוטל עליו לחנכם, הרי הם נחשבים בני ביתו. ולכאורה אף יתום הטעם שהוא נחשב בן ביתו של האפוטרופוס, הוא משום שחינוכו מוטל על האפוטרופוס. וראה בערוך השולחן (חו"מ סי' רל סכ"ט) וביד דוד (נמוק' ד"ה שם), שמבואר בדבריהם, שאף לסוברים שאם אינה חייבת בחינוך ילדיה, אפוטרופוס שהוא עומד תחת האב, מוטל עליו לחנך את היתום. וכן כתב השדי חמד (מערכת ח כלל נט) בשם אחרונים, [וכן מבואר מהתוספות (ד"ה שם)]. אמנם בחקרי לב (חו"מ סי' ע) ובפתח הדביר (סי' שמג ד) מבואר, שלדעת הסוברים שאם אינה חייבת בחינוך ילדיה, אחר מיתת האב, אין אחר מחויב בחינוך בניו, שאף אפוטרופוס אינו חייב בחינוך היתום. אמנם, אף אם אין האפוטרופוס חייב בחינוך היתום, יש לומר שכיון שבפועל הוא האחראי על חינוכו, נחשב הוא בן ביתו. וראה בזה עוד בהערה להלן].

יב. הקשה השפת אמת (ד"ה ס"מ), שאף שאין צריך את דעת היתום כדי להמנותו, מכל מקום הרי אי אפשר להימנות על שני פסחים כאחד (להלן ע"ב), ומכיון ששניהם המנוהו על פסחם, הרי הוא צריך לסלק את עצמו שלא להימנות עם אחד מהם, ואם כן עדיין צריך לדין ברירה, כדי לגלות לנו עם איזה מהם אין רצונו להימנות. ותירץ, שלשם כך אין צריך לדין ברירה, ודי במה שהוא מגלה את דעתו לאחר השחיטה שאין רצונו להימנות עמו. [אמנם מדין המשנה לעיל לגבי אשה אכן מוכח שיש ברירה, משום שאין אביה יכול להמנותה על פסחו אלא מדעתה, ואנו צריכים לברר שאף בשעת השחיטה היה דעתה לאכול עם אביה, ובזה אכן צריך לדין ברירה].

יג. וראה בפירוש רבינו חננאל שגרס 'תניא נמי הכי'.

יד. והיינו אף בסתמא כשאינם מוחים, כמבואר להלן במסקנת הגמרא.

טו. רש"י (ד"ה על). לכאורה מה שפירש רש"י שמוטל עליו לחנכם, אין הכוונה שחייב לחנכם משום מצות חינוך, [שהרי לדעת ריש לקיש (מיר כט.) אין האב מחוייב בחינוך בתו, וברמב"ן במלחמות ה' (יומ' פב.) וברי"ן (שם ד"ה ורבי) מבואר שאף רבי יוחנן החולק על ריש לקיש בנזיר, מכל מקום מודה לעצם הדין שאין האב מחוייב בחינוך בתו], אלא משום שחלויים הם בו, ואין להם דרך להתפרנס בעצמם, שכל מה שיש לעבד, של רבו הוא. וכן מוכח ממה שכתבו התוספות (ד"ה על) שבניו הגדולים, אף אם סמוכים הם על שולחנו, אינם נחשבים בני ביתו, ולכאורה הטעם הוא משום שיכולים הם להתפרנס בעצמם. אמנם בנו ובתו הקטנים, אף אם יוכלו לפרנס את עצמם, כגון שיוכלו לחזר על הפתחים, או שיתן להם אחר מתנה, אף על פי כן יחשבו בני ביתו, משום שמוטל עליו לחנכם].

יז. ראה בהערה לעיל, שלדעת רש"י, הדרשה מ'שה לבית' שאפשר למנות את בני ביתו בעל כרחם, היא דאורייתא, ולתוספות [לפירוש המהרש"ל], אינה אלא דרבנן. והקשה בתוספות הרשב"א (ד"ה שם), שאם דין זה הוא דין דרבנן, איך יכולים עבדו ושפחתו לאכול מפסח זה שנמנו עליו בעל כורחם, הרי מדאורייתא אינם מנויים על הפסח, ונמצא הפסח נאכל שלא למנוייו. וכתב שאולי רק לגבי בנו ובתו הקטנים, אמר רבי זירא שמדאורייתא אינו יכול למנותם בעל כרחם, אך לגבי עבדו ושפחתו, מדאורייתא יכול הוא למנותם בעל כרחם [אך כתב שזה דוחק]. וכן נקטו רבינו חיים הלוי (קונטרס פסחים פ"ה ה"ז) והחזון איש (סי' קמד לדף פח. ד"ה וכולן).

יח. ואף ששפחתו העברית קטנה היא, שהרי אין שפחה עברית גדולה, כיון שיוצאת היא לחירות כשמביאה סימני נערות, מכל מקום, כיון שאין מוטל עליו לחנכה, יכולה היא למחות, ולומר שאינה רוצה לצאת בשלו. רש"י (ד"ה על).

יט. כיון שאין חינוכם מוטל עליו, וגם אינם סמוכים על בעל הבית לגמרי, שיכולים להתפרנס בעצמם, וראה בהערה להלן בסמוך שאף עבדו ושפחתו ואשתו שמעשה ידיהם לבעל הבית, מכל מקום אינם סמוכים עליו לגמרי.

כ. כתב רש"י (ד"ה מוכן), שהלכה זה היא משום הדין האמור בגיטין (עז:), שיכולה אשה לומר לבעלה שאינה אוכלת משלו, והמלאכה שתעשה לא תהיה שלו [שחכמים תיקנו שיהיה הבעל חייב במזונות אשתו, ותקנה זו לטובת האשה היתה, ואחר שתיקנו שחייב במזונתיה, תיקנו שיהיו מעשה ידיה של הבעל, כדי שלא יהיה לבעל איבה עליה, ויכולה האשה למחות ולומר אין רצוני בתקנת חכמים זו, ואיני רוצה שיהיה בעלי חייב במזונותי, ומעשה ידי לא יהיו לבעלי]. וביאר הסם חיי (ליקוטים, נמצ"ס קנין פסק פ"ג ה"ח, הוכח כיד דוד ד"ה מוכן), שבא רש"י לבאר מדוע אשה אינה נחשבת מבני ביתו של בעלה לענין דין 'שה לבית', שלכאורה הרי כיון שמעשה ידיה ומציאתה של בעלה הם, נמצא שתלויה היא בו ואינה יכולה לפרנס את עצמה, וזהו שביאר רש"י, שכיון שיכולה היא לומר שאינה ניזונת ממנו, ולא יהיו מעשה ידיה שלו, נמצא שיש לה אפשרות להתפרנס בעצמה ואינה סמוכה על בעלה לגמרי, ולכן אינה נחשבת מבני ביתו לענין זה. אמנם בעבדו ושפחתו העברים, אף שמעשה ידיהם שייך לאדונם ואינם יכולים לומר שלא יזונו ממנו ויהיה מעשה ידיהם שלהם, מכל מקום כיון שמציאתם לעצמם, אינם תלויים באדונם בלבד, ולכן אינם נחשבים בני ביתו. אולם היד דוד (שם) לא קיבל את פירוש הסם חיי, וביאר, שבא רש"י לפרש מנין יש לאשה מעות לשחוט פסח עבורה והרי כל מעות שתרויח יהיו לבעלה, ולכך ביאר שכיון שיכולה לומר שיהיו מעשה ידיה לעצמה, יתכן שיהיה לה מעות לפסח, אבל עבדו ושפחתו העברים, ודאי יכול להיות שיהיה להם מעות שיוכלו לקנות בהם פסח.

תמרים. יש נוכל הרבה: טירינא. סל: כמה כי הני בזוזא. כמה מעלו בזוז אחד: הר המוריה ושדה דיעקב ודית אל דיעקב, כולם בהר הבית התפללו: שקראו בית. מקום מיושב: יום יזרעאל. יום כניסתהון מתרגמינן, וקרי ליה יום כיניסת ברעתית: יש ברירה. שהודרך שבזה נתרלה בשעת שחיטה חילו הודיעוהו: שה לבית. חיס בעל הבית יקחנו לכל בני ביתו, ואין לריך לעתן: על ידי. בשביל, שבנו ובתו הקטנים עליו לחנכן, הלכך בין מדעתן דהיינו בשתמא כדמוקי לקמן, בין שלא מדעתן לאמרי לא, אין יכולין למחות, וכן עבדו ושפחתו הכנעניים על כרחם ימשכו אחריו דסמוכין עליו. אבל שפחתו העבריה, אף על גב דלא משכחת לה אלא בקטנה דהא יולאה בסימנין [ב], כיון דאין עליו לחנכה יכולה למחות: ה"ג תניא אידך לא ישחוט אדם לא על ידי בנו ובתו הגדולים ולא על ידי עבדו ושפחתו העבריס ולא על יד אשתו אלא מדעתן, אבל שוחט הוא כו': חוץ מן האשה. שיולאת בשל עלמה מפני שמחאתה מחאה, דקיי"ל [ג] (גיטין דף עז:) יכולה אשה שתאמר לבעלה איני מוניח משלך ואיני עושה לערכך: ה"ג מאי שנא אשה. כלומר מאי שנא איני מעבדו ושפחתו העבריס ובנו ובתו הגדולים: ומשני אמר רבא אשה וכל דדמי לה. דהיינו כל הני: שיכולים [ד] למחות. משמע שמחאה שלהס מחאה חלמא טעמא דמחאי הס שתמא יולאה בשל בעלה: ה"ג לאפוקי היכא דאמור לא. אין אנו רולין, דהיינו מחאה: בדקפדי אהדדי. שני הבעלים, ואין רולין ליהנות זה מזה, הלכך אפילו נתרלה האחד שיאכל העבד משלו אין מבירו רולה שיהנה חלקו משל מבירו: כמשנה ראשונה. קודס שחזרו ב"ה, לא יאכל משל עלמו, מפני שאין חלק עבדו' נמשך אחר דעתו: כמשנה אחרונה. הואיל ובידינו לשחרו הרי הוא כבן חורין, ואוכל משל עלמו:

תקנתם

שמעת מינה יש ברירה. הכא לא שייך מאי רולה בשעת שחיטה דבשלמא לעיל מאמינין דאי לא ברירה בשעת שחיטה אינה אוכלת כלל מע"ג דס"ד דבתר בעלה גרירא טפי אבל הכא אס רולה בשעת שחיטה מאי ק"ל: **שה** לבית מ"מ. פי' משום דשה לבית [ה] לאו דאוריימא והכי אית ליה לר"ז גופיה בפרק אין בין המודר (נדרים דף ו.) ואס תאמר והיאך מאכיל פסח שלא למנויו [ו] נהי דקטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו לספות לו בידים אמור כדאמר בפ' תרס (יבמות דף קיד.) ואור"י דהתס יליפין מלא תאכלוס ולא אסור אלא דומיא דשרלים ונבילות אבל כה"ג לאיכא חנוך מלוה שרי [ז]:

על ידי בנו ובתו הקטנים. בפ"ק דב"מ (דף יב:) גבי מליאה איכא למאן דאמר דאפילו קטן קטן ממש אלא גדול וסמוך על שלחן אביו זהו קטן הכא ע"כ קטן ממש מדאמרי' בין מדעתו בין שלא מדעתו ואלא מדעתו אמרינן בסמוך היינו דאמרי לא וגדולים פשיטא דים בידס למחות אפי' סמוכין על שלחן אביהן: **וכולן** ששחטו כו'. קמ"ל אפי' סתמא כיון דשחטו אין לך מיאוי גדול מזה כדאמרינן בסמוך:

מתניתין בדקפדי אהדדי. אין לפ' דקפדי אין כל אחד רולה להנות את חבירו ולכך אפילו חלקו לא יאכל דאי אפשר שלא יהנה [ח] גס חלק חבירו ה"ל כל אחד שחוטו עליו וכי השוחט [ט] הוא סבור חלקו משלו ולא יהנה [ח] חלק חבירו דמסתמא מיירי כששחטו עליו רבו דומיא דריש יתום ששחטו עליו כו' ועוד דאי שחליו עבד אחאי לא יאכל משל עלמו אף למשנה ראשונה דלעתו ולאי להנות אף חלק רבו כדי לגלות ידי חובה לכך נראה כפי' הקונטרס דקפדי שכל אחד אינו רולה שיהנה [ח] חלקו משל חבירו ושוחט אף על חלק חבירו וסבור שחבירו אינו מקפיד אס יאכל חלקו משלו ולכך אינו עבד לא יאכל למשנה ראשונה אף משל עלמו: **לישא** שפחה אינו יכול. [י] ואס תאמר ולימי עשה דפרו ורבו (בראשית ט) וילחה לאו דלא יהיה קדש (דברים כג) וי"ל משום דילדה לליכא עשה דאפשר לה בעבד ועוד דבתחלת בילה מיעקר לאו ולא"ת מיקייס עשה אלא בהווגת זרע ול"ת ויאכור עלמו בעבד עברי ויהיה מותר בשפחה וי"ל בזמן שאין היובל נוהג [יא] דאז נמי אינו נוהג עבד עברי ועוד אומר ר"י לאסור למכור עלמו בעבד עברי כדאמרי' בפ"ק דקדושין (דף כג:) ול"ת יעשו אליה שפחה ואליה בת חורין וי"ל דאמת עבדות ומשתמש בעל אינה מלוי ואס תאמר ממזרת ממזר מותר בשפחה דבפרק האומר (שם דף סט.) אמר רבי טרפון יכולים ממזרים ליטהר כילד ממזר ושפחה ומותר נמי בעל אינה מלוי ועבד קדושין תופסין אפי' בעל אינה מלוי ואס תאמר אפי' הכי נמי בעל אינה מלוי ועבד קדושין תופסין אפי' בעל אינה מלוי ועבד קדושין תופסין אפי' בעל אינה מלוי ועבד קדושין תופסין אפי'

שוב מקשה הגמרא, איך ניתן לומר, שאשה בסתם יוצאת בשל בעלה, **וְהָא** - והרי בברייתא נאמר, **שִׁפּוֹלָם שֶׁשָּׁחֲטוּ וְשָׁחַט רַבָּן עֲלֵיהֶן, יוֹצְאִין בְּשֶׁל רַבָּן, דִּדין זה הוא בִּסְתָמָא** - שלא אמרו במפורש שאינם רוצים לצאת בשלו, **וְקָתָנֵי** - ונאמר על זה בברייתא, **חוּץ מִן הָאִשָּׁה מִפְּנֵי שֶׁיְּכוֹלָה לְמָחוֹת**, שאינה אוכלת משלו, הרי שאף בסתמא אינה יוצאה בשלו. מתרצת הגמרא, **אָמַר רָבָא**, **כֵּיוָן שֶׁשָּׁחֲטוּ** הם בשביל עצמם, **אֵין לָךְ מִיחוּי גָּדוֹל מִזֶּה**, והרי זה כמו שמיחו בפירוש.

★

שנינו במשנה, **עֶבֶד שֶׁל שְׁנֵי שׁוּתָּפִין** וכו' לא יאכל משל שניהן.

הגמרא מקשה סתירה מהמשנה לברייתא:

רְמִי לֵיהּ - הקשה **רַב עֵינָא סָבָא לְרַב נַחְמָן**, **תְּנַן** - שנינו במשנתנו, **עֶבֶד שֶׁל שְׁנֵי שׁוּתָּפִין לֹא יֹאכַל מִשֶּׁל שְׁנֵיהֶן, וְהָתַנְיָא** - והלא שנינו בברייתא, שעבד של שני שותפין אם **רָצָה** לאכול **מִזֶּה אוֹכֵל** וכן אם **רָצָה** לאכול **מִזֶּה אוֹכֵל. אָמַר לֵיהּ** - השיב לו רב נחמן, **עֵינָא סָבָא, וְאָמְרִי לָהּ** שבלשון זה השיבו, **פַּתְיָא אוּפְּמָא** - כלי שחור, כלומר מכוער[א], **מִינִּי וּמִינָּךְ** - ממני וממך, כלומר על ידי שהקשית ואני מתרץ לך, **תִּסְתַּיֵּים שְׁמַעְתְּתָא** - תתפרש אמיתות דין זה[ב], וכך יש לתרץ קושיא זו, **מַתְנִיתִין** - משנתנו שאמרה שלא יאכל משל שניהם, **בִּדְקָפְדִי אַהֲדָדֵי** - מדברת בשותפים שמקפידים זה על זה, ואינם רוצים ליהנות זה מזה, ולכן אף אם שחט אחד מהם בשביל העבד, אין השני רוצה שחלקו בעבד יהנה מחבירו[ג], ולכן אינו יכול לאכול משל אף אחד מהם. **והָרַבְיְיתָא** שאמרה שאוכל ממי שהוא רוצה, מדברת בשותפים **דְּלֹא קָפְדִי אַהֲדָדֵי** - שאינם מקפידים זה על זה[ד].

★

שנינו במשנה, **מִי שֶׁחָצְיוֹ עֶבֶד וְחֶצְיוֹ בֶּן חוֹרִין לֹא יֹאכַל מִשֶּׁל רַבּוֹ** וכו'.

מקשה הגמרא, מהמשנה משמע, שדוקא **מִשֶּׁל רַבּוֹ, הוּא דְּלֹא יֹאכַל, אֲבָל מִשֶּׁל עַצְמוֹ, יֹאכַל, וְהָא תַּנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, **לֹא יֹאכַל לֹא מִשֶּׁלּוֹ וְלֹא מִשֶּׁל רַבּוֹ.** מתרצת הגמרא, **לֹא קַשְׁיָא, כָּאן כְּמִשְׁנָה רִאשׁוֹנָה כָּאן כְּמִשְׁנָה אַחֲרוֹנָה** - המשנה שאמרה שיכול העבד לאכול משל עצמו, סוברת כמשנה אחרונה, כלומר כמו שסברו בית הלל אחר שהודו לבית שמאי [כמבואר להלן], שמי שחציו עבד וחציו בן חורין, כופין את רבו לשחררו, וכיון שבידינו לשחררו, הרי הוא כבן חורין, ויכול לשחוט עבור עצמו, ואילו הברייתא סוברת כמשנה ראשונה, כלומר כמו שסברו בית הלל קודם שהודו לבית שמאי, שאין כופין את רבו לשחררו, ומשום כך אינו יכול לשחוט בשביל עצמו, כיון שאין חלק העבדות תלוי בו[ה]. ומביאה הגמרא את המשנה שבתחילה חלקו בית הלל על בית שמאי ולבסוף חזרו להורות כבית שמאי, **דְּתָנַן** - ששנינו במשנה (גיטין פ"ד מ"ה), **מִי שֶׁחָצְיוֹ עֶבֶד וְחֶצְיוֹ בֶּן חוֹרִין, עוֹבֵד אֶת רַבּוֹ יוֹם אֶחָד, וְאֶת עַצְמוֹ יוֹם אֶחָד, דִּבְרֵי בֵּית הִלֵּל**, וזו המשנה ראשונה בדברי בית הלל, **בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים,**

אוצר החכמה

כא. רש"י (עבודה זרה טז: ד"ה פמיל). וביאר, שבא לומר לו שהוא רגיל ותדיר בתורה, שדרכם של תלמידי חכמים שמצטערים על לימוד תורה, ואינם מכבסים את בגדיהם. והמהרש"א (מגילה יד: ד"ה ומ"ל) כתב, שאף שבח יש בזה, וכמו שאמר רבי יהושע בן חנניא לקיסר (מעניות ז.), שאותם חכמים שהם נאים, אם לא היו נאים, היתה תורתם משתמרת יותר. והיעב"ץ (ע"ז סה ד"ה פמי) פירש, שקרא לו כלי שחור על שם שהוא משחיר עצמו על דברי תורה.

כב. רש"י (מגילה יד: ד"ה ממר).

כג. רש"י (ד"ה נדקפדי). והרמב"ם (קרבן פסח פ"ג הי"ג) פירש, שמה שהם מקפידים זה על זה, הוא כדי שלא יגנבנו השני, וביאר הכסף משנה, שחושש כל אחד מהם, שאם יאכל העבד אצל השני, ימשך לב העבד אל השני.

וביארו התוספות (ד"ה מתניתין), שכל אחד מהשותפים שחט בשביל העבד, אף בשביל החלק שאינו שלו, כי אינו מקפיד שיהנה חבירו ממנו, ורק מקפיד שלא יהנה החלק שלו מחבירו, ונמצא ששניהם שחטו בשביל העבד בשלימות, אלא שכל אחד רוצה שיאכל העבד רק משלו ולא משל חבירו, כי מקפיד שלא יהנה החלק שלו מחבירו.

כד. ואז יכול העבד לאכול מאיזה שירצה. ואין להוכיח מכאן שיש ברירה כיון שכבר נתבאר שאף על עבדים נאמר הדין של שה לבית, שיכול האדון לשחוט עבורם אף שלא מדעתם. ואף שאינו יכול להיות מנוי על שני פסחים, וצריך לסלק עצמו מפסח אחד, מכל מקום אף בלי דין ברירה זה מועיל, כיון שכדי לסלק עצמו מועיל גילוי דעת אף לאחר השחיטה. על פי השפת אמת לעיל לגבי יתום (ד"ה ז"מ).

כה. רש"י (ד"ה כמשנה ראשונה). ומבואר בתוספות (ד"ה מתניתין), שאף דין זה הוא דווקא באופן שרבו מקפיד שלא ליהנות מאחרים כמו שנתבאר בגמרא בדין עבד של שני שותפין, שכיון שרבו מקפיד שלא יהנה חלק העבדות משל אחר, אזי אינו יכול לאכול אף משל עצמו. וראה לעיל (פז.) במשנה, שנתבאר מדוע אינו יכול לאכול משל רבו. פירשנו כפי שפירשו רש"י (ד"ה כמשנה ראשונה, ד"ה כמשנה אחרונה) ותוספות (ד"ה מתניתין), שהברייתא כמשנה ראשונה, ולכן אינו יכול לאכול משל עצמו, ומשנתנו כמשנה אחרונה, ולכן יכול לאכול משל עצמו. אולם הרמב"ם (פירוש המשניות) פירש להיפך, שמשנתנו כמשנה ראשונה, שכיון שתיקנו לו שעובד את עצמו יום אחד, תיקנו לו שיאכל קרבן פסח משל עצמו. והברייתא כמשנה אחרונה, שכיון שבטלו את התקנה שעובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד, בטלו גם את תקנת הפסח, וממילא אינו אוכל כלל, כיון שמצד הדין אינו אוכל לא משל רבו ולא משל עצמו. [כן ביאר הכסף משנה (קרבן פסח פ"ג הי"ג) את דברי הרמב"ם, והביא שמצא כתוב כך בשם ר' אברהם בן הרמב"ם].

תמרים. יש נוכל הרבה: טירינא. סל: כמה כי הני בזוזא. כמה מלו בזוז אחד: הר המוריה ושדה דיעקב ודית אל דיעקב, כולם בהר הבית התפללו: שקראו בית. מקום מיושב: יום יזרעאל. יום כניסיתון מתרגמינן, וקרי ליה יום כיבירת נרמשית: יש ברירה. שהודרך שבזה נתרלה בשעת שחיטה חילו הודיעוהו: שה לבית. חיס בעל הבית יקחנו לכל בני ביתו, ואין לריך לעתן: על ידי. בשביל, שבנו ובתו הקטנים עליו לחנכן, הלכך בין מדעתן דהיינו בשתמא כדמוקי לקמן, בין שלא מדעתן לאמרי לא, אין יכולין למחות, וכן עבדו ושפחתו הכנעניים על כרחם יעשכו אחריו דסמוכין עליו. אבל שפחתו העבריח, אף על גב דלא משכחת לה אלא בקטנה דהא יולאה בסימנין [ד], כיון דאין עליו לחנכה יכולה למחות: ה"ג תניא אידך לא ישחוט אדם לא על ידי בנו ובתו הגדולים ולא על ידי עבדו ושפחתו העבריח ולא על יד אשתו אלא מדעתן, אבל שוחט הוא כו': חוץ מן האשה. שיולאת בשל עלמה מפני שמחאתה מחאה, דקיי"ל (ב) גיטין דף עז:) יכולה אשה שתאמר לבעלה איני מוניח משלך ואיני עושה לגרכך: ה"ג מאי שנא אשה. כלומר מאי שנא איהי מעבדו ושפחתו העבריח ובנו ובתו הגדולים: ומשני אמר רבא אשה וכל דדמי לה. דהיינו כל הני: שיכולים [ה] למחות. משמע שמחאה שלהס מחאה שלמה טעמא דמחאי הס שתמא יולאה בשל בעלה: ה"ג לאפוקי היכא דאמור לא. אין אנו רולין, דהיינו מחאה: בדקפדי אהדדי. שני הבעלים, ואין רולין ליהנות זה מזה, הלכך אפילו נתרלה האחד שיאכל העבד משלו אין מבירו רולה שיהנה חלקו משל מבירו: כמשנה ראשונה. קודס שחזרו ד"ה, לא יאכל משל עלמו, מפני שאין חלק עבדו' נמשך אחר דעתו: כמשנה אחרונה. הואיל ובידינו לשחרו הרי הוא כבן חורין, ואוכל משל עלמו:

תקנתם

שמעת מינה יש ברירה. הכא לא שייך מאי רולה בשעת שחיטה דבשלמא לעיל מאמינין דאי לא ברירה בשעת שחיטה אינה אוכלת כלל מע"ג דס"ד דבתר בעלה גרירא טפי אבל הכא אס רולה בשעת שחיטה מאי קמ"ל: **שה** לבית מ"מ. פי' משום דשה לבית [ג] לאו דאוריימא והכי אית ליה לר"ז גופיה בפרק אין בין המודר (נדרים דף ו.) ואס תאמר והיאך מאכיל פסח שלא למנויו [ו] נהי דקטן אוכל נבילות אין ב"ד מלווין להפרישו לאפוח לו בידים אמור כדאמר בפ' חרס (יבמות דף קיד.) ואור"י דהאס ילפינן מלא תאכלוס ולא אסור אלא דומיא דשרלים ונבילות אבל כה"ג לאיכא חנוך מלוה שרי [ז]:

על ידי בנו ובתו הקטנים. בפ"ק דב"מ (דף יב:) גבי מליאה איכא למאן דאמר דאפילו קטן קטן ממש אלא גדול וסמוך על שלחן אביו זהו קטן הכא ע"כ קטן ממש מדאמרי' אין מדעתו אין שלא מדעתו ושלא מדעתו אמרינן בסמוך היינו דאמרי לא וגדולים פשיטא דיש בידס למחות אפי' סמוכין על שלחן אביהן: **וכולן** ששחטו כו'. קמ"ל אפי' אמת כיון דאחטו אין לך מיאוי גדול מזה כדאמרינן בסמוך:

מתניתין בדקפדי אהדדי. אין לפ' דקפדי אין כל אחד רולה להנות את חבירו ולכך אפילו חלקו לא יאכל דאי אפשר שלא יהנה [ח] גס חלק חבירו ה"ל כל אחד שאוחט עליו וכי האוחט [ט] הוא סבור שיהנה חלקו משלו ולא יהנה [ח] חלק חבירו למסתמא מיירי כשאחט עליו רבו דומיא דריש יתום שאחטו עליו כו' ועוד דאי שאין עבד אחד יאכל משל עלמו אף למשנה ראשונה דלעתו ולאי להנות אף חלק רבו כדי לגלות ידי חובה לכך נראה כפי' הקונטרס דקפדי שכל אחד אינו רולה שיהנה [ח] חלקו משל חבירו ואוחט אף על חלק חבירו וסבור שחבירו אינו מקפיד אס יאכל חלקו משלו ולכך אין עבד לא יאכל למשנה ראשונה אף משל עלמו: **לישא** שפחה אינו יכול. [י] ואס תאמר ולימי עשה לפרו ורבו (בראשית ט) וילחה לאו דלא יהיה קדש (דברים כג) וי"ל משום דילה לליכא עשה דאפשר לה בעבד ועוד דבתחלת בילה מיעקר לאו ולא"ת מיקיים עשה אלא בהולאת זרע ול"ת ויאכור עלמו בעבד עברי ויהיה מותר בשפחה וי"ל בזמן שאין היובל נוהג [יא] דאז אמי אינו עבד עברי ועוד אומר ר"י לאסור למכור עלמו בעבד עברי כדאמרי' בפ"ק דקדושין (דף כג:) ול"ת יעשה אליה שפחה ואליה בת חורין וי"ל דאמי עבדות ומשתמש בגד חירות ואס תאמר ממזרת דממזר מותר בשפחה דבפרק המומר (שם דף פט.) אמר רבי טרפון יכולים ממזרים ליטהר כילד ממזר

מאי שנא אשה אמר רבא אשה וכל דדמי לה הא גופא קשיא אמרת חוץ מן האשה שיכולה למחות טעמא דמחי הא לא מחי נפקא בשל בעלה והא קתני רישא ולא על ידי אשתו אלא מדעתן הא סתמא לא נפקא [יב] מאי אלא מדעתן לאו דאמרי אין אלא בסתמא לאפוקי היכא דאמור לא והא כולם ששחטו ושחט רבן עליהן יוצאין בשל רבן דבסתמא וקתני חוץ מן האשה מפני שיכולה למחות אמר רבא [ד] כיון ששחטו אין לך מיחוי גדול מזה: עבד של שני שותפין וכו': רמי ליה רב עינא סבא לר"נ תנן עבד של שני שותפין לא יאכל משל שניהן והתניא רצה מזה אוכל רצה מזה אוכל א"ל [יג] עינא סבא ואמרי לה [טו] פתיא אוכמא מיני ומינך תסתיים שמעתתא [ה] מתניתין בדקפדי אהדדי בריית דלא קפדי אהדדי: מי שחציו עבד וחציו בן חורין לא יאכל משל רבו וכו': משל רבו הוא דלא יאכל אבל משל עלמו יאכל והא תניא לא יאכל לא משלו ולא משל רבו לא קשיא כאן בכמשנה ראשונה כאן בכמשנה אחרונה דתנן [טז] מי שחציו עבד וחציו בן חורין עובד את רבו יום אחד ואת עלמו יום אחד דברי בית הלל בית שמאי אומרים

תקנתם

נוסח שפחה ומותר נמי בגד חירות דמרורי וממזירי מותרים לגמ זה בזה וי"ל מי חציו עבד קדושין תופסין מתי לד עבדות ומשתמש בגד חשת חיש ומי לא תפסי חס כן בעילתו בעילת זנות ודהשולמ (גיטין מג.) מספקא ליה מי תפסי מי לא ועוד חור"ת דמין (ו) תקנה להרבות ממזרין ואס תאמר ויש נמינה דמרורי ונמיני מותרים לגמ זה בזה [טז] וי"ל דאף על גב דממזר מותר בשפחה נמין אפשר לאסור בה לקדש ועומד הוא ממזר שנולד מאיסור דלא תפסי קדושין ולכך מותר בלאו דלא יהיה קדש והא דאמרינן בית מותרות (יבמות דף פה:) דממזרת ונמינה מרגלא ליה (ג) לפי שיכול להכשיר זרעו שיש בו גב דנמין אסור בשפחה ואף על גב דגברא לא אפשר ליה בהאי קרא נקיט נמינה:

כופין

ארך זמן גלותם ותם עונם בגלות שארך זמן רב, ואאז"ל פי' זמן ארוך וגדול היו זרועים בגוים ועתה אקבצם לפיכך קרא שם ישראל יזרעאל שהאל זרעם בגוים, וי"ת ארי רב יום כנישתהון. **[רד"ק, הושע ב ב]**

פתיא אוכמא. טפית, כדאמרינן (בכורות מה:) שחור אל ישא שחורה מפני שיוצא מיהן טפית, ומאי קרי לה פתיא אוכמא, שהיה קצר ושחור. ויש לו שם אחר לפתיא, ומאי ניהו, קרויה, דתנן (**שבת פי"ז מ"ו**) אבן שבקרויה. **[תשובות רב נטרונאי גאון סימן שעז]** **עובד את רבו יום אחד ואת עלמו יום אחד.** משום דלא אפשר בלאו הכי, שאם אתה אומר ישכיר את עלמו בכל יום, ויחלקו השכר הוא ורבו, אם כן אתה כופהו לעשות מלאכה כל ימיו, והוא חציו בן חורין, ולזה חלוקת הימים היא מוכרחת. **[שו"ת הריב"ש, סי' רכז]** ומכל מקום בחציה שפחה הואיל ואינה מצוית על פריה ורביה דינה לעבוד את רבה יום אחד ואת עלמה יום אחד, אלא שאם היתה גורמת עבירה כופין אותו על הדרך שביארנו למעלה בההיא אמתא דהוה עבדא איסורא. **[מאירי, גיטין מא.]**

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) תענית ט:, ג) [עיין תוספות נרכות לד: ד"ה חליף וכו'], ג) [לעיל פז. לקמן פט.], ד) עי' תוס' גיטין סד: ד"ה שאני, ה) עי' תוס' יבמות ע: ד"ה אלמא, ו) [תוספתא פרק ז], ז) [מגילה יד:], ח) [סס ע"ב עבודה זרה טז: ע"ס פירס"י נרכות דף ג. ע"ס פירס"י], ט) תגיגה ג. גיטין מג. נגע נמרא יג. ערכין ג: עדיות פרק ו משנה יג, י) ב"מ יב:, כ) [כתובות מ:], ל) לקמן פט., מ) עי' תוס' נדרים לו. ד"ה יביא ור"ן שם ד"ה א"ר זירא, נ) עי' תוס' ב"ב יג. באורך ובתוס' הרשב"א כאן (ב"ש), ס) [כלאיס קדושין דף סט.], ע) קידושין סט.

הגהות הב"ח

(ו) תום' ד"ה ליסא וכו' ועוד מור"ת דמין זו מקנה: (ז) בא"ד מרגלא ליה לישראל לפי שיכול:

תורה אור השלם

א) וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ לְכוּ וְנַעֲלֶה אֶל הַר יְיָ אֶל בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב וְיֹרֵנוּ מִדְּרָכָיו וְנֵלְכָה בְּאֹרְחֹתָיו כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וּדְבַר יְיָ מִירוּשָׁלָיִם: [ישעיה ב, ג]

ב) וַיִּקְרָא אַבְרָהָם שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא יְיָ יִרְאֶה אֲשֶׁר יֵאָמֵר הַיּוֹם בְּהַר יְיָ יֵרָאֶה: [בראשית כב, יד]

ג) וַיֵּצֵא יִצְחָק לָשׂוּחַ בַּשָּׂדֶה לִפְנוֹת עָרֶב וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיַּרְא וְהִנֵּה גְמַלִּים בָּאִים: [בראשית כד, סג]

ד) וַיִּקְרָא אֶת שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא בֵּית אֵל וְאוּלָם לוּז שֵׁם הָעִיר לָרִאשֹׁנָה: [בראשית כח, יט]

ה) וְנִקְבְּצוּ בְּנֵי יְהוּדָה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל יַחְדָּו וְשָׂמוּ לָהֶם רֹאשׁ אֶחָד וְעָלוּ מִן הָאָרֶץ כִּי גָדוֹל יוֹם יִזְרְעֶאל: [הושע ב, ב]

ו) וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָאוֹר יוֹם וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לָיְלָה וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד: [בראשית א, ה]

ז) דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בֶּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת: [שמות יב, ג]

הגהות וציונים

מ] יש להוסיף **איש** (חכמת מנוח, וכ"ה בדפוס לובלין שכ"א): נ] בכת"י **שיכולה** למחות. משמע שמחאה **שלה** מחאה וכו': ס] ראוי להוסיף **אבות** (גנזי יוסף): ע] יָהֲנה (ברכות שמים): פ] מתוס' הרשב"א נדצ"ל וכי **שושה** הוא (ב"ש): צ] שיֶהֱנה (ב"ש): ק] שייך לעמוד ב (גליון):

עין משפט נר מצוה

ה א מיי' פ"ג מהלכות ק"פ הלכה ח:
ו ב סס הלכה ט:
ז ג סס הלכה ח:
ח ד סס הלכה י:
ט ה סס הלכה יג:

רבינו חננאל

אמר ר' אלעזר מאי דכתיב והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' ואל בית אלהי יעקב ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו כי מציון תצא תורה וגו': **מתני' יתום ששחטו עליו אפוטרופין יאכל ממקום שרוצה.** ש"מ יש ברירה אמר ר' זירא שה לבית מכל מקום בין מדעתו בין בעל כרחו. **תניא נמי הכי** שה לבית מלמד שאדם שוחט על ידי בנו ובתו הקטנים ועל [ידי] עבדו ושפחתו הכנענים בין מדעתן בין שלא מדעתן: **וכלן ששחטו ושחט רבן עליהן יוצאין בשל רבן** חוץ מן האשה ואוקימ' חוץ מן האשה וכל דכוותה שיכולין למחות והאשה כיון ששחטה לעצמה אע"פ שלא מיחת בפירוש שחיטתה לעצמה אין לך מיחוי גדול מזה: **עבד של שני שותפין** אם אלו השותפין קפדי אהדדי שלא ישמש לזה יותר מזה וכן במזונות קפדי שלא יאכילנו אלא כדי חלקו בלבד לא יאכל משל שניהם. ומתני' דקפדי אהדדי. ברייתא דקתני יאכל ממי שהוא רוצה בשותפין דלא קפדי אהדדי: **מי שחציו עבד וחציו בן חורין** במשנה ראשונה דתני עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד לא יאכל לא משלו ולא משל רבו. אבל במשנה אחרונה דתני כופין את רבו ועושין אותו בן חורין כו' [יאכל] משל עצמו כי כבן חורין הוא:

משנת ראשונים

ולא כיצחק שכתוב בו שדה שנאמר ויצא יצחק לשוח בשדה. חציף עלי מאן דמצלי בבקתא, וא"ת הכתיב (בראשית כד) י"ל דהתם מיירי בהר המוריה כדאמרי' בפסחים פרק האשה (ד' פח.) לא כיצחק שקראו שדה וכו'. א"נ בקתא דהכא מיירי בבקעה במקום שרגילין שם בני אדם לעבור והולכי דרכים.

[תוספות, ברכות לד:]

ונקבצו בני יהודה ובני ישראל יחדו. וזה יהיה בקבוץ גליות בימי המשיח כי בבית שני לא עלו אלא יהודה ובנימין שגלו בבבל ולא היו בני יהודה ובני ישראל יחדיו, ושמו להם ראש אחד זהו מלך המשיח, וכן ת"י וימנון להון ריישא חד מדבית דוד.

[רד"ק, הושע ב ב]

ושמו להם ראש אחד ועלו מן הארץ כי גדול יום יזרעאל. יום עת שנשבר קשתם בעמק יזרעאל גדול הוא ומאד

כופין את רבו. כמליה שפחה שין כופין אח רבה אלא היכא דנהגו בה מנהג הפקר [ד] היינו משום דכשיחררה שמא לא תקייס כיון דלא מיחייבה ות"ח אמאי כופין וכי תימר לו לאדם חטוא בשביל שיזכה חבירו דהמשחרר עבדו עובר בעשה וי"ל מלוה רבה שאני דלא תהו ברואה לשבח יברה כדאמרי (נדרים דף מז:) גבי ר"מ שאיחרר עבדו [ה] מלוה דרבים שאני:

והתניא אין נמנין על שני פסחים באחד. פירש בקונטרס דבריית סברה לשין ברירה ולא מצי לשנויי דמתניתין קסבר דיש ברירה דאם כן הוה ליה למיתני מחיזה שירצה יאכל ות"ת ואמאי לא מצי דבריית קאני כשנמנה על ג' פסחים כ"ו והאם ודאי לא יאכל מהניהם אבל מתניתין כשהמנוהו זה אחר זה דלעמו על הראשון וי"ל דמתני' קאמר לשאון לשחיטה אע"פ שהמנה עליו לבסוף:

במלך ומלכה. שים להם רוב מעדנים ולא קפדי אם גדי ואם טלה אם שמן אם כחוש:

על מנת שאין לרבו רשות בו. ולמאן דאמר בפ"ק דקדושין (דף כג:) דקני רביה עד שיתן על מנת שילא בו לחירות ה"נ יפרש שיתן לו שילא בו חופת פסח:

קמי שמיא גליא. פירוש ולא פסיל כל כך הוחיל ואינו בגוף הקרבן:

המי

צאו ושחטו עלינו את הפסח ויצאו ושחטו עליהן שני פסחים באו ושאלו את המלך אמר להם לכו ושאלו את המלכה באו ושאלו מן [ו] המלכה אמרה להם לכו ושאלו את ר"ג באו ושאלו את ר"ג אמר להם [ז] מלכה ומלך דדעתן קלה עליהן יאכלו מן הראשון אנן [ח] לא נאכל לא מן הראשון ולא מן השני ושוב פעם אחת נמצאת הלטאה בבית המטבחים ובקשו לטמא כל הסעודה כולה באו ושאלו את המלך אמר להם לכו ושאלו את המלכה באו ושאלו את המלכה אמרה להם לכו ושאלו את רבן גמליאל באו ושאלו אותו אמר להם בית המטבחים רותח או צונן אמרו לו רותח אמר להם לכו והטילו עליה כום של צונן הלכו והטילו עליה כום של צונן וריחשה וטהר ר"ג כל הסעודה כולה נמצא מלך תלוי במלכה ונמצאת מלכה תלויה בר"ג נמצאת כל הסעודה תלויה בר"ג: שכח מה שאמר לו רבו וכו': שלי [ט] מה שקנה עבד קנה רבו אמר אביי [י] הולך אצל רועה הרגיל רבו אצלו דניחא ליה בתקנתא דרביה ומקני ליה חד מיניהו על מנת שאין לרבו רשות בו: שכח רבו מה שאמר לו וכו': אמר אביי [יא] לא שנו אלא ששכח אחר זריקה דבעידנא דאיזריק דם הוה חזי לאכיל' אבל שכח לפני זריקה דכי איזריק דם לא הוה חזי לאכילה [יב] חייבין לעשות פסח שני איכא דמתני לה אברייתא [יג] חמשה שנתערבו עורות פסחיהן זה בזה ונמצאת יבלת באחד מהן כולן יוצאין לבית השריפה ופטורין מלעשות פסח שני אמר אביי [יד] לא שנו אלא שנתערבו לאחר זריקה דבעידנא דאיזריק דם מיהא הוה חזי לאכילה אבל נתערבו לפני זריקה חייבין לעשות פסח שני מאן דמתני אמתני' כ"ש אברייתא מאן דמתני אברייתא אבל אמתניתין לא כיון דכשירין נינהו דאי אידכר הוי חזי לאכילה קמי שמיא גליא. אמר מר ופטורין מלעשות פסח שני והא איכא חד דלא נפיק משום דלא איפשר היכי ליעביד ליתי כל חד וחד פסח קא מייתי חולין לעזרה דארבעה מינייהו עבדי להו ליתי כולהו חד פסח נמצא פסח נאכל שלא למנויו האי מאי ניתי כל חד מינייהו פסחו וניתני ונימא אי דידי בעל מום האי דאייתי השתא ניהוי פסח ואי דידי תם האי דאייתי השתא ניהוי שלמים לא אפשר משום

> תקנתם את רבו ואת עצמו לא תקנתם לישא שפחה אינו יכול שכבר חציו בן חורין לישא בת חורין אינו יכול שעדיין חציו עבד יבטל והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה שנאמר [א] לא תוהו בראה (אלא) לשבת יצרה [א] אלא מפני תיקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן חורין וכותב שטר על חצי דמיו וחזרו בית הילל להורות כבית שמאי: **מתני'** [ב] האומר לעבדו צא ושחוט עלי את הפסח שחט גדי יאכל שחט טלה יאכל שחט גדי וטלה יאכל מן הראשון [ג] שכח מה אמר לו רבו כיצד יעשה ישחט טלה וגדי ויאמר אם גדי אמר לי רבי גדי שלו וטלה שלי ואם טלה אמר לי רבי הטלה שלו וגדי שלי שכח רבו מה אמר לו שניהן יצאו לבית השריפה ופטורין מלעשות פסח שני: **גמ'** פשיטא שחט גדי יאכל אע"ג דרגיל בטלה שחט טלה יאכל אף על גב דרגיל בגדי (ו) שחט גדי וטלה יאכל מן הראשון והא תניא אין נמנין על שני פסחים באחד מתניתין [ד] אין נמנין על שני פסחים באחד ומעשה במלך ומלכה שאמרו לעבדיהם

מסורת הש"ס
עם הוספות

ו) [קדושין כג:], ג) עיין תוס' לקמן צח: ד"ה ופטורין, ג) לקמן פט., ד) [כלאימת בגיטין לח.], ה) [ועיין תוספות שבת ל. ד"ה וכי. ותוספות עירובין לב: ד"ה ולא. ותוספות חגיגה ג: ד"ה כופין. וגיטין מא: ד"ה כל. ובבא בתרא יג. ד"ה כופין. ועיין תוספות לעיל נט. ד"ה אמין].

הגהות הב"ח

(ו) גמ' דרגיל בגדי אלא שחט גדי וטלה:

תורה אור השלם

א) כִּי כֹה אָמַר יְיָ בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם הוּא הָאֱלֹהִים יֹצֵר הָאָרֶץ וְעֹשֶׂהָ הוּא כוֹנְנָהּ לֹא תֹהוּ בְרָאָהּ לָשֶׁבֶת יְצָרָהּ אֲנִי יְיָ וְאֵין עוֹד: [ישעיה מה, יח]

הגהות מוהר"ב רנשבורג

אן רש"י ד"ה בתקנתא דרביה וכו'. נ"ב ע"ש תו"ת מ"ל סי' קנ"ח:

רבינו חננאל

מתני' האומר לעבדו צא ושחוט עלי את הפסח כו' שחט גדי וטלה יאכל מן הראשון. ואקשי' והתניא אין נמנין על שני פסחים כאחד. ומשני אביי מתני' במלך ומלכה וכדתניא אין נמנין על שני פסחים כא' ומעשה במלך ומלכה שאמרו לעבדיהם צאו ושחטו עלינו את הפסח ויצאו ושחטו עליהם שני פסחים באו ושאלו כו' אמר רשב"ג המלך והמלכה יאכלו את הראשון ואנו לא נאכל לא את הראשון ולא את השני. נמצאת משנתנו שנויה במלך ומלכה ובריית בשאר כל אדם. וכן בהלטאה שנמצאת בבית המטבחים רותח ואמר רשב"ג הטילו עליה כוס של צונן והטילו עליה כלומר עדיין בחיים הוא וטהר רשב"ג כל המטבחי'. נמצא המלך [תלוי במלכה] והמלכה תלויה ברשב"ג נמצא הכל תלוי ברשב"ג: **שכח מה אמר לו רבו כיצד יעשה ישחוט גדי וטלה.** ואמרינן מנא ליה לעבד מה שקנה עבד קנה רבו. **אמר אביי** הולך אצל רועה הרגיל אצלו דניחא ליה בתקנתא דרביה ומקנה ליה על מנת שאין לרבו רשות בו: **שכח רבו מה אמר לו שניהם יצאו לבית השרפה ופטור מלעשות פסח שני.** אוקמה אביי למתני' כשהיה יודע אם גדי אם טלה ועכשיו שכח לאחר זריקה דבעידנא דאזריק דם פסח ראוי לאכילה היה ונפטר בזריקה ואכילת פסח לא מעכבא אבל אם שכח לפני זריקה חייבין לעשות פסח שני. **איכא דמתני להא דאביי אברייתא** חמשה שנתערבו פסחיהן ונמצא יבלת באחד מהן כולן יצאו לבית השרפה ופטורין מלעשות פסח שני. אמר אביי לא שנו אלא שנתערבו לאחר זריקה כו'. **מאן דמתני לה אמתני'** כי לפני זריקה חייבין. כל שכן אברייתא כי חייבין שאחד מהן פסול. מאן דמתני לה אברייתא אבל אמתני' כו'. **ומקשי' אברייתא** ופטורין כולן אם נתערבו לאחר זריקה דאמרינן איפטרו להו בזריקה והא איכא חד שהיה פסחו בעל מום ולא יצא. **ושני' משום דלא אפשר** היכי נעביד ניתי כל חד פסח קא מייתו ארבעה מינייהו חולין לעזרה דהא

עין משפט
נר מצוה

י א מיי' פ"ז מהלכות עבדים הלכה ז:
יא ב מיי' פ"ג מהלכות ק"פ הלכה ח:
יב ג שם הלכה ג:
יג ד ה שם הלכה ח:
יד ו ז שם הלכה ג:
טו ח ט שם הלכה ט:

אוצר החכמה

מכם. יהא נמנה עליו ואני מקנה לו חלקו בשעת שחיטה [גיטין כה.]. **אמר** לגניו הריני עולה לירושלים ולאחר שהיה שם ששמע את הפסח על מי שיעלה מכם לשאון [ר"ן נדרים לו.]. **כיון שנכנם ראשון.** לאחר שחיטה לשאו ורוחו. זכה בחלקו. לאחרין יש בריה בשעת שחיטה היה זה לשוי לכך ונשחט פסח זה עליו ומוכה את אחיו עמו ליתנות בחלקו ולקמיה מוקי לה שפיר [גיטין כה.].

ליקוטי רש"י

תקנתם את רבו. שאינו מסר כלום [גיטין מא ע"א]. **ואת עצמו לא תקנתם.** כל תקנת רבו כאן היא אבל תקנת העבד אין כאן אם נתקן בשפחה הממון לא נתקן בפריה ורביה. **לישא שפחה אינו יכול.** מפני לד החרות שבו וכתיב לא יהיה קדש וגו' (דברים כג) [חגיגה ב:]. **בת חורין אינו יכול.** לישא מפני לד עבדות שבו [גיטין מא:]. **לא תוהו בראה.** לא ברא הקב"ה את העולם להיות בלא יישוב [חגיגה ב ע"ב]. **יוצר** העולם לא ברא אותו אלא ליושבים בו [גיטין מא ע"ב].

[מכאן שייך לדף פט.]

וכי מפרישין תחלה. שום קרבן על מנת שיהא מותר וכמ [מנחות פא ע"א]. **כל הניתנין.** עולה ושלמים ושאר טעונין שחי מתנות שהן ד' [סנהדרין ד.]. **שנתנן במתן אחת.** זריקה אחת [זבחים לו:]. **כפר.** לכתיב ושם וכמיך ישפך שפיכה אחת נמשמע [סנהדרין ד ע"א]. **מע"פ** שרובן טעונים שחי מתנות שהן מרובע [זבחים לו ע"ב]. **כל הניתנין בזריקה.** כל הדמים שכתוב בהן זריקה כגון עולה ושלמים ושאר לכתיב בהו אחת וזרקו וכתיב בהי ואת דמם תזרוק (במדבר יח) וכל זריקה מרחוק משמע שזורק מן הכלי למזבח למרחוק. **בשפיכה.** עומד אצל היסוד ושופך [שם לז.]. **על מי שיעלה** מכם. יהא נמנה עליו ואני מקנה לו חלקו בשעת שחיטה [גיטין כה.]. **אמר** לגניו הריני עולה לירושלים ולאחר שהיה שם ששמע את הפסח על מי שיעלה מכם לשאון [ר"ן נדרים לו.]. **כיון שנכנם ראשון.** לאחר שחיטה לשאו ורוחו. זכה בחלקו. לאחרין יש בריה בשעת שחיטה היה זה לשוי לכך ונשחט פסח זה עליו ומוכה את אחיו עמו ליתנות בחלקו ולקמיה מוקי לה שפיר [גיטין כה.].

אוצר החכמה

אם כן, **תְּקַנְתָּם אֶת רַבּוֹ**, שאינו מפסיד כלום, **וְאֶת עַצְמוֹ** - את העבד **לֹא תְּקַנְתֶּם**, שהרי **לֵישָׁא שִׁפְחָה אֵינוֹ יָכוֹל**, כיון **שֶׁכְּבָר חֲצָיוֹ בֶּן חוֹרִין**, ובן חורין אסור בשפחה[א], **וְלֵישָׁא בַּת חוֹרִין** גם כן **אֵינוֹ יָכוֹל**, כיון **שֶׁעֲדַיִין חֲצִיוֹ עֶבֶד**, והרי הוא אסור בבת חורין, ואם תאמר **שיְּבַטֵּל** וישב בלא אשה, **וַהֲלֹא לֹא נִבְרָא הָעוֹלָם אֶלָּא לְפִרְיָה וְרִבְיָה**, **שֶׁנֶּאֱמַר** (ישעיהו מה יח) **'לֹא תֹהוּ בְּרָאָהּ (אֶלָּא) לָשֶׁבֶת יְצָרָהּ'**, כלומר, לא ברא ה' את הארץ כדי שתעמוד שוממה, אלא כדי שירבו בני האדם ויתיישבו בה[ב], **אֶלָּא מִפְּנֵי תִּיקּוּן הָעוֹלָם כּוֹפִין אֶת רַבּוֹ, וְעוֹשֶׂה אוֹתוֹ בֶּן חוֹרִין**[ג], **וְכוֹתֵב** העבד לרבו **שְׁטַר** חוב **עַל חֲצִי דָּמָיו** - על חצי שויו ששייך לאדון. **וְחָזְרוּ בֵּית הִלֵּל לְהוֹרוֹת** בזה **כְּבֵית שַׁמַּאי**, וזו היא המשנה האחרונה.

★ ★ ★

משנה

המשנה עוסקת במי שעשה שליח לשחוט עבורו את הפסח, ולא פירש לו אם ישחט עבורו גדי או טלה, או שפירש לו ושכח, כיצד הוא עושה:

הָאוֹמֵר לְעַבְדּוֹ צֵא בשליחותי[ד] **וּשְׁחוֹט עָלַי** [-בעבורי] **אֶת הַפֶּסַח**, ולא פירש לו מאיזה מין לשחוט עליו[ה], **וְשָׁחַט** העבד **גְּדִי, יֹאכַל** האדון גדי, ואם **שָׁחַט טָלֶה, יֹאכַל** טלה[ו], שכיון שלא פירש האדון מאיזה מין לשחוט, הרי הוא סומך על העבד, ובדעתו להימנות על מה שישחט עבורו. ואם **שָׁחַט גְּדִי וְטָלֶה**[ז], **יֹאכַל** האדון **מִן הָרִאשׁוֹן**, שכיון שנשחט הראשון כבר יצא בו ידי חובתו, והשני ישרף, משום שאין אדם מנוי עליו[ח]. ואם פירש האדון לעבד שישחט עבורו מין מסוים [שבאופן זה אין האדון יוצא ידי חובה, אלא אם כן ישחוט העבד מהמין שאמר לו האדון], **וְשָׁכַח** העבד **מָה אָמַר לוֹ רַבּוֹ, נִיצַד יַעֲשֶׂה, יִשְׁחַט טָלֶה וּגְדִי, וְיֹאמַר, אִם גְּדִי אָמַר לִי רַבִּי, הַגְּדִי יִהְיֶה שֶׁלּוֹ, וְהַטָּלֶה יִהְיֶה שֶׁלִּי**[ט], **וְאִם טָלֶה אָמַר לִי רַבִּי, הַטָּלֶה שֶׁלּוֹ, וּגְדִי שֶׁלִּי**[י]. ואם עשה כן, ולאחר מכן **שָׁכַח רַבּוֹ מָה אָמַר לוֹ** [-לעבד], **שְׁנֵיהֶן** - הגדי והטלה **יֵצְאוּ לְבֵית הַשְּׂרֵיפָה**[יא], שאי אפשר לאוכלם, כיון שאין הפסח נאכל אלא למנויו, ולא ידוע מי נמנה על כל אחד מהם, **וּפְטוּרִין** הם **מִלַּעֲשׂוֹת פֶּסַח שֵׁנִי**, משום שיצאו ידי חובה בשחיטה ובזריקת הדם של הטלה והגדי, שהרי לפני היושב בשמים גלוי מי נמנה על כל אחד מהם[יא].

★

גמרא

שנינו במשנה, שאם שחט העבד גדי יאכל האדון גדי, ואם שחט טלה, יאכל האדון טלה:

שואלת הגמרא, **פְּשִׁיטָא** - הלא פשוט הוא דין זה, שסומך האדון דעתו על מה שישחט העבד, ומדוע הוצרך התנא להשמיעו. מתרצת הגמרא, שהחידוש הוא, שאם **שָׁחַט גְּדִי, יֹאכַל** האדון גדי, **אַף עַל גַּב דְּרָגִיל** הוא תמיד **בְּטָלֶה**, ואם **שָׁחַט טָלֶה, יֹאכַל** האדון טלה, **אַף עַל גַּב דְּרָגִיל בִּגְדִי**, שכיון שלא פירש לו מה לשחוט, ודאי מסכים הוא למה שישחט העבד.

★

שנינו במשנה, שאם **שָׁחַט** העבד **גְּדִי וְטָלֶה, יֹאכַל** האדון **מִן הָרִאשׁוֹן**.

מקשה הגמרא, איך יכול האדון לאכול מהראשון, **וְהָא תַּנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, **שֶׁאֵין נִמְנִין עַל שְׁנֵי פְּסָחִים כְּאֶחָד** על מנת שיאכל מאיזה מהם שירצה, שאין ברירה, ואין אומרים שמה שהוא אוכל עכשיו, נתברר שזה היה בדעתו לאכול בשעת השחיטה, ולכן אינו יכול לאכול מאף אחד מהם, כיון שאין ידוע מה היתה דעתו בשעת השחיטה, ואף אדון זה שסמך על עבדו, והמנה אותו העבד על שני פסחים, הרי זה כמו שהוא עצמו נמנה על שני פסחים, ומדוע יכול הוא לאכול מהראשון[יב]. מתרצת הגמרא, **מַתְנִיתִין** - משנתנו מדברת **בְּמֶלֶךְ וּמַלְכָּה**, שתלויים בעבדיהם ואינם מקפידים אם ישחטו עבורם טלה או גדי[יג], ולכן אין צריך לדין ברירה כדי לומר שמתחילה היתה דעתם במה שנשחט ראשון, שהרי כבר בשעת השחיטה היה נוח להם בין בגדי ובין בטלה, וכיון שאינם מקפידים יוצאים הם ידי חובה במה שנשחט ראשון[יד].

אחת19/06/2018

א. **שנאמר** (דברים כג יח) 'ולא יהיה קדש בבני ישראל', ונכלל בזה איסור שלא ישא בן ישראל שפחה. רש"י (ד"ה ליפח). [בתרגום אונקלוס תרגם פסוק זה 'ולא יסב גוברא מבני ישראל איתתא אמה', שישראל לא ישא שפחה, וביאר רש"י על התורה (שם), ש'לא יהיה קדש' היינו שלא יהיה מזומן לזנות, וישראל הנושא שפחה, כיון שאין קידושין תופסים בה, כל בעילותיו הם בעילות זנות]. והקשו התוספות (ד"ה ליפח), מדוע אין לומר שהעשה של פרו ורבו, ידחה את הלאו של לא יהיה קדש, ונתיר לו לישא שפחה. ותירצו בזה כמה תירוצים: א. שאף שהוא יכול לישא שפחה, מכל מקום לשפחה יהיה אסור לינשא לו, משום שהיא יכולה לינשא לעבד ואינה צריכה לדחות את הלאו. ב. עוד כתבו, שאין אומרים שעשה דוחה לא תעשה, אלא באופן שמיד כשנעקר הלאו מתקיים העשה, ואילו כאן בתחילת ביאה כבר נעקר הלאו, והעשה של 'פרו ורבו' אינו מתקיים רק בגמר ביאה, שאז היא ראויה להתעבר. ג. עוד כתבו (גיטין מג. ד"ה ליפח, נ"נ יג. ד"ה כופין), שאין העשה דוחה את הלאו כיון שאפשר לקיים את שניהם על ידי שכופים את האדון לשחררו.

ב. **הקשו** התוספות בגיטין (מג: ד"ה לא) מדוע נקטה הגמרא פסוק זה שנאמר בישעיה, ולא נקטה את הפסוק 'פרו ורבו' שנאמר בתורה (בראשית א כח). ותירצו בזה שלשה תירוצים: א. משום שאם היה יכול לקיים שֶׁבֶת כל דהו, אף אם לא היה מקיים בזה את המצוה של פרו ורבו, [דהיינו אם היה נושא שפחה שרק היה מוליד ולדות, אך לא היה מקיים פרו ורבו כיון שעבד אין לו ייחוס], לא היינו כופים לשחרר משום פרו ורבו. ב. שמפסוק זה מוכח שזו מצוה גדולה יותר, כמו שלמדו בגמרא (מגילה כז.) מפסוק זה שיש לאדם למכור ספר תורה כדי לישא אשה. ג. משום ש'לא תוהו בראה' שייך גם בצד עבדות שלו, ואילו 'פרו ורבו' שייך רק בצד חירות שלו. אמנם התוספות בחגיגה (ג: ד"ה לפ) כתבו, שמלשון הגמרא 'והלא לא נברא העולם אלא בשביל פריה ורביה' משמע שהשאלה היא גם משום מצות פריה ורביה.

ג. **הקשו** התוספות (ד"ה כופין), מדוע כופים את רבו, וכי אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך, שהרי המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר (ויקרא כה מו) 'לעולם בהם תעבודו'. ותירצו, שמשום מצוה גדולה של 'לא תוהו בראה לשבת יצרה' מותר. ועוד תירצו (גיטין מג: ד"ה כופין), שכל מה שאמרו שאין אומרים לאדם לחטוא כדי שיזכה חבירו, זה רק כשחבירו פשע, וכאן הרי העבד לא פשע. וראה תירוצים נוספים בזה בילקוט ביאורים.

ד. **מה** שנקטה המשנה עבדו, ולא כתבה שלוחו, פירש התפארת ישראל (יכין פו"מ י), שהרי בגמרא אמרו, שחידוש המשנה הוא, שאף שרגיל האדון לאכול ממין אחד, מכל מקום כיון שלא פירש לשליח מאיזה מין יעשה, גילה בדעתו שסומך על מה שיעשה השליח, ואם כן באה המשנה להשמיענו שאף בעבד הדין כן, ואין אומרים שמה שלא פירש לו האדון מה יעשה, הוא משום שסומך על זה שהעבד יודע במה הוא רגיל, אלא אומרים שהוא משום שסומך על מה שיעשה העבד.

ה. **שפסח** קרב או גדי או טלה, כמפורש בפסוק (שמות יב ה) 'שה תמים זכר בן שנה וגו' מן הכבשים ומן העזים תקחו', וכבש בן שנה קרוי טלה, ועז בן שנה קרוי גדי.

ו. **הגמרא** בסמוך מפרשת, שהחידוש במשנה הוא, שאף שהאדון רגיל במין אחד ושחט עליו העבד את המין האחר, מכל מקום כיון שלא פירש לו, סמך על מה שישחט.

ז. **ביאר** הר"י מלוניל (ד"ה שחט), ששחט גדי וטלה, משום שהיה מסתפק מה רוצה אדונו, והיה מתיירא שמא יכעס עליו.

ח. **שהרי** מי שנשחט פסח זה עבורו, אינו מנוי עליו, שהרי הוא מנוי על הפסח שנשחט ראשון, ואין נמנין על שני פסחים כאחד.

ט. **הגמרא** בסמוך תבאר, איך יהיה לעבד טלה, והרי כל מה שקנה עבד של רבו הוא.

י. **ואין** שורפים אותם בערב פסח, שאף שכבר יודעים אנו בערב הפסח שאי אפשר לאכול מהם, מכל מקום אין שורפים אותם עד שתעובר צורתם [כלומר, שממתינים עד שיהיה בהם פסול בגופו, כפסול לינה. רש"י (לעיל עג. ד"ה נדס)], ולאחר יום טוב שורפים אותם [שאף ביום טוב אי אפשר לשרפם משום שאין שורפים קדשים ביום טוב]. מאירי (ד"ה שכח).

יא. **רש"י** (ד"ה ופטורין). והעיר הרש"ש (נרש"י), שאין זה אלא לפי לשון אחד בגמרא, שמדובר ששכח לפני הזריקה. וראה בזה בהערה להלן, מדוע יצאו ידי חובה, אף שאינם יכולים לאכול מהפסח.

יב. **כתבו** התוספות (ד"ה והתניא), שאין לתרץ שהמשנה סוברת שיש ברירה, ומשום כך אוכל מהראשון, כיון שאם הטעם הוא משום ברירה, היה יכול לאכול אף מהשני, שאנו אומרים שנתברר שמתחילה היתה דעתו בשני ולא יצא כלל בראשון, ואם כן המשנה שאמרה שאוכל את הראשון, ודאי סברה שאין ברירה, ואם כן קשה, איך יכול לאכול את הראשון, והרי לא ידעו מה היתה דעתו מתחילה. עוד כתבו, שאין לומר שהטעם שאוכל מהראשון, הוא כיון שודאי דעתו תמיד על מה שנמנה עליו ראשון, כיון שהמשנה אמרה שתמיד אוכל מהראשון, ומשמע שאף אם שחט ראשון את שנמנה עליו שני, גם כן אוכל מהראשון.

יג. **רש"י** (ד"ה נמלך). שכיון שיש להם הרבה מעדנים, אינם מקפידים אם יאכלו טלה או גדי. תוספות (ד"ה נמלך).

יד. **רש"י** (שם). ובפשטות מבואר ברש"י, שאין צריך כאן לדין ברירה, כיון שאנו יודעים כבר בשעת השחיטה שאין המלך והמלכה מקפידים מה שישחוט עבורם. אמנם בעונג

כופין את רבו. בתמיה שפחה אין כופין את רבה אלא היכא דנהגו בה מנהג הפקר [ד] היינו משום דכשיתחרפה שמא לא תקייס כיון דלא מיחייבה ות"ת אמאי כופין וכי תימר לו למדם חטאת כשביל שיזכה חבירו להמשתרר עבדו עובר בעשה וי"ל מצוה רבה שאני לא תהו ברואה לשבת יצרה כדמשני (נדרים דף מז:) גבי ר"מ ששיתרר עבדו [ה] מצוה דרבים שאני: **והתניא** אין נמנין על שני פסחים כאחד. פירש בקונטרס דבריית סברה למין בגירה ולא מצי לשנויי דמתניתין קסבר דים בגירה דאם כן הוה ליה למיתני מחיזה שירצה יאכל ות"ת ואמאי לא מצי דבריית קתני כשנמנה על ג' פסחים כ"ו והאם ודמי לא יאכל מהניהם אבל מתניתין כשהמנוהו זה אחר זה דלעתו על הראשון וי"ל דמתני' קאמר לראשון לשחיטה אע"פ שהמנה עליו לבסוף: **במלך** ומלכה. שים להם רוב מעדנים ולא קפדי אם גדי ואם טלה אם שמן אם כחוש: **על** מנת שאין לרבו רשות בו. ולמאן דאמר בפ"ק דקדושין (דף כג:) דקני רבים עד שיתן על מנת שילא בו לחירות ה"נ יפרש שיתן לו שילא בו חובת פסח: **קמי** שמיא גליא. פירוש ולא פסיל כל כך הואיל ואינו נגוף הקרבן:

המי תקנתם את רבו ואת עצמו לא תקנתם לישא שפחה אינו יכול שכבר חציו בן חורין לישא בת חורין אינו יכול שעדיין חציו עבד יבטל והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה שנאמר [א] לא תוהו בראה (אלא) לשבת יצרה [א]אלא מפני תיקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן חורין וכותב שטר על חצי דמיו וחזרו בית הילל להורות כבית שמאי: **מתני'** [ב]האומר לעבדו צא ושחוט עלי את הפסח שחט גדי יאכל שחט טלה יאכל שחט גדי וטלה יאכל מן הראשון [ג]שכח מה אמר לו רבו כיצד יעשה ישחט טלה וגדי ויאמר אם גדי אמר לי רבי גדי שלו וטלה שלי ואם טלה אמר לי רבי הטלה שלו וגדי שלי שכח רבו מה אמר לו שניהן יצאו לבית השריפה ופטורין מלעשות פסח שני: **גמ'** פשיטא שחט גדי יאכל אע"ג דרגיל בטלה שחט טלה יאכל אף על גב דרגיל בגדי (ו) שחט גדי וטלה יאכל מן הראשון והא תניא אין נמנין על שני פסחים כאחד מתניתין במלך ומלכה והתניא [ו] אין נמנין על שני פסחים כאחד ומעשה במלך ומלכה שאמרו לעבדיהם צאו ושחטו עלינו את הפסח ויצאו ושחטו עליהן שני פסחים באו ושאלו את המלך אמר להם לכו ושאלו את המלכה באו ושאלו מן [ד] המלכה אמרה להם לכו ושאלו את ר"ג באו ושאלו את ר"ג אמר להם [ה]מלכה ומלך דדעתן קלה עליהן יאכלו מן הראשון אנן [ה]לא נאכל לא מן הראשון ולא מן השני ושוב פעם אחת נמצאת הלטאה בבית המטבחים ובקשו לטמא כל הסעודה כולה באו ושאלו את המלך אמר להם לכו ושאלו את המלכה באו ושאלו את המלכה אמרה להם לכו ושאלו את רבן גמליאל באו ושאלו אותו אמר להם בית המטבחים רותח או צונן אמרו לו רותח אמר להם לכו והטילו עליה כום של צונן הלכו והטילו עליה כום של צונן וריחשה וטהר ר"ג כל הסעודה כולה נמצא מלך תלוי במלכה ונמצאת מלכה תלויה בר"ג נמצאת כל הסעודה תלויה בר"ג: שכח מה שאמר לו רבו וכו': שלי [ו] מה שקנה עבד קנה רבו אמר אביי [ז]הולך אצל רועה הרגיל רבו אצלו דניחא ליה בדנקנתא דרביה ומקני ליה חד מינייהו על מנת שאין לרבו רשות בו: שכח רבו מה שאמר לו וכו': אמר אביי [ז]לא שנו אלא ששכח אחר זריקה דבעידנא דאיזריק דם הוה חזי לאכיל' אבל שכח לפני זריקה דכי איזריק דם לא הוה חזי לאכילה [ז] חייבין לעשות פסח שני איכא דמתני לה אברייתא [ח]חמשה שנתערבו עורות פסחיהן זה בזה ונמצאת יבלת באחד מהן כולן יוצאין לבית השריפה ופטורין מלעשות פסח שני אמר אביי [ט]לא שנו אלא שנתערבו לאחר זריקה דבעידנא דאיזריק דם מיהא הוה חזי לאכילה אבל נתערבו לפני זריקה חייבין לעשות פסח שני מאן דמתני אמתני' כ"ש אברייתא מאן דמתני אברייתא אבל אמתניתין לא כיון דכשירין נינהו דאי אידכר הוי חזי לאכילה קמי שמיא גליא. אמר מר ופטורין מלעשות פסח שני והא איכא חד דלא נפיק משום דלא איפשר היכי ליעביד ליתי כל חד וחד פסח קא מייתי חולין לעזרה דארבעה מינייהו עבדי להו ליתי כולהו חד פסח נמצא פסח נאכל שלא למנויו האי מאי ניתי כל חד מינייהו פסחו וניתני ונימא אי דידי בעל מום האי דאייתי השתא ניהוי פסח ואי דידי תם האי דאייתי השתא ניהוי שלמים לא אפשר משום מאיזה פסח היה עור זה, ומותו הפסח פסול הוא: **ופטורין מפסח שני.** ולקמן פריך והא מיכא חד דלא נפק: **אמר אביי לא שנו.** לפטורין: הוי חזי. מרגעה הכשירין לאכילה, הלכך המרגעה ילאו, והממיתי פטור משום דלא ידיע מנו דלייתי, ולא מפקר לאיתויי חולין לעזרה כדלקמיה: חייבין. כולן, אחין כאן כאחר, שלא נזרק הדם לאכילת זאר: **מאן דמתני.** להא לא שנו דאמרי אמתניתין, שאע"פ שאניהן כשירין אלא אחין מנויו ניכרין קאמר דאם היה הפקק בשעת זריקה חייבין בפסח שני, כ"ש אברייתא דפקק פסול מוס יש בכולן ולא נראית זריקה שלהן: **קמי שמיא גליא.** מיזה בעלים של כל אחד, והדם ניתן לזריקה שהרי אין כאן פסול קרבן ואע"פ שאסור לאוכלו: ה"ג **אמר מר פטורין מלעשות פסח שני בו'.** ואברייתא קמי: **קא מייתי חולין לעזרה.** המרגעה שכבר ילאו: **שלא למנויו.** שאלו שכבר ילאו אין מניחם כלום: משום

אלא מפני תיקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן חורין. וכן אלו היה לו אלף אדון ושחררו אחד מהם, כופין את השאר. [פיהמ"ש להרמב"ם, גיטין פ"ד מ"ה] **מתניתין במלך ומלכה.** ומשום שלום מלכות הקל בה מפני שדעתם קלה לכעוס. [מאירי] **שלי מה שקנה עבד קנה רבו.** ואין יכול ליקח משל רבו ולהקריב לעצמו שאין אדם מקדש דבר שאינו שלו. ורבו לא הקדשהו אלא שישחוט אחד ויאכל הוא עם רבו והאיך יכול לומר וטלה שלי. [תוספות רי"ד]

עין משפט נר מצוה

י א מיי' פ"ז מהלכות עבדים הלכה ז:
יא ב מיי' פ"ג מהלכות ק"פ הלכה ח:
יב ג שם הלכה ב:
יג ד ה שם הלכה ח:
יד ו ז שם הלכה ג:
טו ח ט שם הלכה ט:

הגהות מהר"ב רנשבורג

אן רש"י ד"ה בתקנתא דרביה וכו'. נ"ב ע' סו"ת מ"ל סי' קנ"ח:

רבינו חננאל

מתני' האומר לעבדו צא ושחוט עלי את הפסח כו' שחט גדי וטלה יאכל מן הראשון. ואקשי' והתניא אין נמנין על שני פסחים כאחד. ומשני אביי מתני' במלך ומלכה וכדתניא אין נמנין על שני פסחים כא' ומעשה במלך ומלכה שאמרו לעבדיהם צאו ושחטו עלינו את הפסח ויצאו ושחטו עליהם שני פסחים באו ושאלו כו' אמר רשב"ג המלך והמלכה יאכלו את הראשון ואנו לא נאכל לא את הראשון ולא את השני. נמצאת משנתנו שנויה במלך ומלכה ובריית בשאר כל אדם. וכן בהלטאה שנמצאת בבית המטבחים רותח ואמר רשב"ג הטילו עליה כוס של צונן והטילו עליה כלומר עדיין בחיים הוא וטהר רשב"ג כל המטבחי'. נמצא המלך [תלוי במלכה] והמלכה תלויה ברשב"ג נמצא הכל תלוי ברשב"ג: **שכח מה אמר לו רבו כיצד יעשה ישחוט גדי וטלה.** ואמרינן מנא ליה לעבד מה שקנה עבד קנה רבו. **אמר אביי** הולך אצל רועה הרגיל אצלו דניחא ליה בתקנתא דרביה ומקנה ליה על מנת שאין לרבו רשות בו: **שכח רבו מה אמר לו שניהם יצאו לבית השרפה ופטור מלעשות פסח שני.** אוקמה אביי למתני' כשהיה יודע אם גדי אם טלה ועכשיו שכח לאחר זריקה דבעידנא דאזריק דם פסח ראוי לאכילה היה ונפטר בזריקה ואכילת פסח לא מעכבא אבל אם שכח לפני זריקה חייבין לעשות פסח שני. **איכא דמתני להא דאביי אברייתא** חמשה שנתערבו פסחיהן ונמצא יבלת באחד מהן כולן יצאו לבית השרפה ופטורין מלעשות פסח שני. אמר אביי לא שנו אלא שנתערבו לאחר זריקה כו'. **מאן דמתני לה אמתני'** כי לפני זריקה חייבין. כל שכן אברייתא כי חייבין שאחד מהן פסול. מאן דמתני לה אברייתא אבל אמתני' כו'. **ומקשי' אברייתא** ופטורין כולן אם נתערבו לאחר זריקה דאמרינן איפטרו להו בזריקה והא איכא חד שהיה פסחו בעל מום ולא יצא. **ושני' משום דלא אפשר** היכי נעביד ניתי כל חד פסח קא מייתו לעזרה דהא

אחת 19/06/2018

מסורת הש"ס עם הוספות

ד) [קדושין כג:], ג) עיין תוס' לקמן צח: ד"ה ופטורין, ג) לקמן פט., ד) [כלאיים פגיטין לח.], ה) [ועיין תוספות שבת ד. ד"ה וכי. ותוספות עירובין לב: ד"ה ולא. ותוספות חגיגה ג: ד"ה כופין. וגיטין מא: ד"ה כל. ובבא בתרא יג. ד"ה כופין. ועיין תוספות לעיל נט. ד"ה אמין].

הגהות הב"ח

(ו) גמ' דרגיל בגדי אלא שחט גדי וטלה:

תורה אור השלם

א) כִּי כֹה אָמַר יְיָ בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם הוּא הָאֱלֹהִים יֹצֵר הָאָרֶץ וְעֹשֶׂהָ הוּא כוֹנְנָהּ לֹא תֹהוּ בְרָאָהּ לָשֶׁבֶת יְצָרָהּ אֲנִי יְיָ וְאֵין עוֹד: (ישעיה מה, יח)

הגהות הגר"א

ג] [בניחותא] (גליון): ד] נ"א את (גליון): ה] בכת"י נוסף מתרגמינן לא וכו' (דק"ס): ו] צ"ל שלו (רש"ש וכ"ה בדפו"י ועיין חכ"צ (סי' קנ"א) וצל"ח: ז] מהר"ם מ"ז (גליון): ח] ס"א (גליון):

משנת ראשונים

תקנתם את רבו ואת עצמו לא תקנתם. במה שהיה לו מעיקרא יש לו עכשיו שזהו העבדות ואת עצמו לא תקנתם שאינו יכול לישא אשה ואי משום עבדות הא לא איכפת ליה כלל כיון דמעיקרא היה כולו לרב ועכשיו ביומו לעצמו והר"ר משולם גריס תקנתם את עצמו ואת רבו לא תקנתם כלל שגם הרב מפסיד הוולדות.

[תוספות, חגיגה ב:]

תקנתם את רבו, ואף על גב דרבו מפסיד הוולדות מכל מקום מאי דאפשר לתקן לרב תקנו אבל הוא חסר עיקר תיקונו דהיינו מצות פריה ורביה. ואית דגרסי תקנתם, פירוש בתמיה, את רבו ואת עצמו לא תקנתם.

[תוס' הרא"ש, בבא בתרא יג.]

והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה. כי האל ברא הארץ לפרות ולרבות, לא ברא אותה לתהו להיות תהו מאין אדם ובהמה, אלא להיות יושבים עליה ואינם מתמעטים כי אם בעונם.

[רד"ק, ישעיהו מה יח]

שנאמר לא תהו בראה (אלא) לשבת יצרה. ולא נקט פרו ורבו משום דפרו ורבו לא מיירי אלא בהתירא ולא באיסורא וכיון דהאי מיתסר בכל אשה לא מיפק' בפרו ורבו ואין העבד יכול לכוף את רבו מפני זו הטענה להכי אייתי לי' לא תהו בראה.

[תוספות רי"ד, בבא בתרא יג.]

הגמרא מביאה ראיה לתירוץ זה:

וְהָתַנְיָא - וכן שנינו בברייתא, **אֵין נִמְנִין עַל שְׁנֵי פְּסָחִים כְּאֶחָד, וּמַעֲשֶׂה בְּמֶלֶךְ וּמַלְכָּה שֶׁאָמְרוּ לְעַבְדֵיהֶם צְאוּ וְשַׁחֲטוּ עָלֵינוּ אֶת הַפֶּסַח, וְיָצְאוּ וְשָׁחֲטוּ עֲלֵיהֶן שְׁנֵי פְּסָחִים**, גדי וטלה. **וּבָאוּ וְשָׁאֲלוּ אֶת הַמֶּלֶךְ** מה הדין בזה, **אָמַר לָהֶם לְכוּ וְשַׁאֲלוּ אֶת הַמַּלְכָּה,** שבקיאה[אגרא דכלה] **מה** היתה, **בָּאוּ וְשָׁאֲלוּ מִן הַמַּלְכָּה, אָמְרָה לָהֶם לְכוּ וְשַׁאֲלוּ אֶת רַבָּן גַּמְלִיאֵלט, בָּאוּ וְשָׁאֲלוּ אֶת רַבָּן גַּמְלִיאֵל, אָמַר לָהֶם, מַלְכָּה וּמֶלֶךְ דַּדַעְתָּן כַּלָּה עֲלֵיהֶן** - שאינם מקפידים מה יאכלוט, **יֹאכְלוּ מִן הָרִאשׁוֹן, אֲנַן** - אנחנו, אם יארע לנו כן, **לֹא נֹאכַל לֹא מִן הָרִאשׁוֹן וְלֹא מִן הַשֵּׁנִי,** כיון שאנו מקפידים מה נאכל, ואין ידוע מה היתה דעתינו בשעת השחיטה.

הברייתא מביאה מעשה נוסף שאירע למלך ולמלכה עם רבן גמליאל:

וְשׁוּב פַּעַם אַחַת נִמְצֵאת הַלְּטָאָה - שהיא אחת מהשרצים שמטמאים במותם[י], **בְּבֵית הַמִּטְבָּחַיִם** - במקום שחיטת הבהמות שבבית המלך, **וּבִקְּשׁוּ לְטַמֵּא כָּל הַפְּעוּדָה כּוּלָּהּ,** שסברו שהיא מתה, וחששו שמא נגעה בדבר מהסעודה, **וּבָאוּ וְשָׁאֲלוּ אֶת הַמֶּלֶךְ, אָמַר לָהֶם לְכוּ וְשַׁאֲלוּ אֶת הַמַּלְכָּה** שהיא בקיאה וחכמה, **בָּאוּ וְשָׁאֲלוּ אֶת הַמַּלְכָּה אָמְרָה לָהֶם לְכוּ וְשַׁאֲלוּ אֶת רַבָּן גַּמְלִיאֵל, בָּאוּ וְשָׁאֲלוּ אוֹתוֹ, אָמַר לָהֶם** - שאל אותם רבן גמליאל, **בֵּית הַמִּטְבָּחַיִם רוֹתֵחַ אוֹ צוֹנֵן** - האם נמצאה הלטאה בתוך דברים רותחים, או בתוך דברים צוננים, **אָמְרוּ לוֹ רוֹתֵחַ** - הלטאה נמצאה בתוך דברים רותחים, **אָמַר לָהֶם, לְכוּ וְהַטִּילוּ עָלֶיהָ כּוֹס שֶׁל צוֹנֵן, הָלְכוּ וְהִטִּילוּ עָלֶיהָ כּוֹס שֶׁל צוֹנֵן, וְרִיחֲשָׁה** - ופירכסה, **וְטָהַר רַבָּן גַּמְלִיאֵל** את **כָּל הַפְּעוּדָה כּוּלָּהּ,** שהוברר שלא מתה עדיין. **נִמְצָא** הַמֶּלֶךְ **תָּלוּי בַּמַּלְכָּה, וְנִמְצֵאת** הַמַּלְכָּה **תְּלוּיָה בְּרַבָּן גַּמְלִיאֵל נִמְצֵאת כָּל הַפְּעוּדָה תְּלוּיָה בְּרַבָּן גַּמְלִיאֵלי.**

★

שנינו במשנה, **שָׁכַח מַה שֶּׁאָמַר לוֹ רַבּוֹ וְכוּ'** ישחט טלה וגדי ויאמר אם גדי אמר לי רבי, יהיה הגדי שלו והטלה שלי.

שואלת הגמרא, איך יכול העבד לומר טלה שֶׁלִּי, והרי כל **מַה שֶּׁקָּנָה הָעֶבֶד קָנָה רַבּוֹ,** ומנין לו בהמה להקריב עבור עצמוי"ט. מתרצת הגמרא, **אָמַר אַבַּיֵי,** שהוֹלֵךְ העבד לקנות את הטלה והגדי **אֵצֶל רוֹעֶה** הבהמות **הָרָגִיל רַבּוֹ לקנות אֶצְלוֹ, דְּנִיחָא לֵיהּ** - שנוח לו לרועה **בְּתַקָּנְתָּא דְּרַבֵּיהּ** - בתקנת אדונו שיוכל לאכול פסחג, **וּלכך מַקְנֵי לֵיהּ** הרועה **חַד מִינַּיְידְהוּ** - אחד מהם **עַל מְנָת** שיהיה של העבד **וּשְׁאֵין לְרַבּוֹ רְשׁוּת בּוֹ,** שבאופן זה אין רבו זוכה במה שהקנה לו הרועהכא.

★

שנינו במשנה, **שָׁכַח רַבּוֹ מַה שֶּׁאָמַר לוֹ וְכוּ'** ופטורין מלעשות פסח שני.

אביי מבאר באיזה אופן אמרה המשנה שפטורים הם מפסח שני: **אָמַר אַבַּיֵי, לֹא שָׁנוּ** - לא נשנה דין זה שיצאו ידי חובתם בגדי וטלה אלו, ונפטרו מפסח שני, **אֶלָּא** כְּשֶׁשָּׁכַח האדון מה שאמר לו **לְאַחַר** הַזְרָקָה של הדם על המזבח, **דְּבְעִידְנָא דְּאִיזְרִיק דָּם** - שבזמן שנזרק הדם, עדיין **הַוָּה חָזֵי לַאֲכִילָה** - היה הפסח ראוי לאכול ממנו בערב, ונמצא שזריקת הדם היתה לשם אכילהכב, **אֲבָל** אם **שָׁכַח** מה אמר לו **לִפְנֵי** הַזְרָקָה של הדם, **דִּכְי אִיזְרִיק דָּם לֹא הַוָּה חָזֵי לַאֲכִילָה** - שכשנזרק הדם כבר לא היה ראוי הפסח לאכילה, כיון שלא היה ידוע מי מנוי על כל קרבן, לא יצאו ידי חובתם כיון שלא היתה הזריקה לשם אכילה, **וְחַיְּבִין לַעֲשׂוֹת פֶּסַח שֵׁנִיכג.**

אִיבָּא דְּמַתְנֵי לָהּ אַבָּרַיְיתָא - ויש ששנו את דברי אביי אלו, על מה ששנינו בברייתא, **חֲמִשָּׁה שֶׁנִּתְעָרְבוּ עוֹרוֹת פִּסְחֵיהֶן זֶה בָּזֶה,**

יום טוב (שו"ת, סי' קסו) ביאר, שאף בזה אנו צריכים לברר, שהרי כששחט השליח היתה דעתו על המין שירצה המלך, והמלך סמך דעתו על השליח, ואם כן צריך לברר שאכן היתה השחיטה לשם אותו מין שבסוף לקח המלך, אלא שכל דבר ששני הצדדים שוים אצלו, ובוחר באחד מהצדדים רק מחמת שאי אפשר לבחור בשניהם, בזה ודאי יש ברירה, ואנו אומרים שהוברר למפרע שעל זה חל קיום הדין [ויש לעיין בדבריו, מדוע אם כן יאכלו דווקא מהראשון ולא ממה שירצו].

מדברי הרמב"ם (קרבן פסח פ"ג ה"ח) מבואר טעם אחר, שמלך ומלכה אוכלים מהראשון משום שלום מלכות. וביאר הכסף משנה בדבריו, שחששו חכמים שאם יאמרו להם שלא לאכול, יכעסו על העבד ויהרגוהו, או שיכעסו על החכמים שאמרו שאין ברירה ולא יאכלו משניהם, שיחשבו שבאמת יש ברירה, ומה שאמרו להם לא לאכול זה כדי להקניטם.

טו. כתב היעב"ץ (ד"ה ושאלו), שודאי רבן גמליאל המוזכר כאן, הוא רבן גמליאל הזקן, שבימיו היו עדיין מלך ומלכה בירושלים.

טז. רש"י (ד"ה שדעתן). וראה בפסקי הרי"ד (ד"ה פשיטא) שנראה מדבריו שפירש, ש'דעתם קלה' היינו שמה שהם אומרים תמיד מה יעשו עבורם, אינם אומרים כן בדעת שלימה, אלא בדעת קלה ודרך געגוע, ובאמת נוח להם בשניהם. והכסף משנה (קרבן פסח פ"ג ה"ח) פירש לדרכו של הרמב"ם (רמב"ם הערה לעיל), שמלך ומלכה דעתן קלה לכעוס, ומשום כך אמרו חכמים שיאכלו מהראשון.

יז. כמו שנאמר (ויקרא יא כט-לא), 'וזה לכם הטמא בשרץ וגו' והלטאה וגו' כל הנוגע בהם במותם יטמא'.

יח. ראה בבן יהוידע (ד"ה נמצאת), שפירש דברי הגמרא אלו על דרך דרש.

יט. ביארו המנחת חינוך (מצוה ה אות יח) והחזון איש (סי' קכד סק"ו: ד"ה שלו), שאף שיכול העבד לצאת ידי חובה בקרבן ששייך לרבו, ואם כך הרי אף אם הטלה של רבו, יכול העבד לשוחטו עבור עצמו [שאם לא כן לא היה יכול האדון להמנות את העבד על הפסח, שהרי אותו חלק שהוא ממנה את העבד עליו, לעולם יהיה שלו, שמה שקנה עבד קנה רבו, אלא ודאי די במה ששחטו את הקרבן עבור העבד, ואין צריך שיהיה הקרבן שייך לעבד], מכל מקום מקשה הגמרא שאם אין לעבד טלה ששייך לו, אינו יכול לשחוט עבור עצמו, כיון שאינו יכול להקדיש לקרבן בהמה ששייכת לרבו, בלא שנתן לו רבו רשות. וכדבריהם מבואר בפסקי הרי"ד (ד"ה שפיר), שפירש שאינו יכול ליטול משל רבו, כיון שרבו לא נתן לו רשות ליקח יותר מבהמה אחת, ואין אדם מקדיש דבר שאינו שלו.

כ. מבואר בגמרא שאין לו תקנה אחרת מלבד שיקנה לו על מנת שאין לרבו רשות בו. והיינו שבאופן אחר לא יכול האדון לאכול פסח, שלא יכול העבד להתנות ולומר שאם גדי אמר האדון, ישחט עבורו את הגדי לפסח, והטלה יהיה לשלמים, ואם טלה אמר האדון, ישחט את הטלה לפסח והגדי יהיה לשלמים, כיון שזריקת הדם של שלמים ושל פסח אינה שוה, ששלמים צריך לזרוק שתי מתנות שהן ארבע, ובפסח צריך לזרוק מתנה אחת כנגד היסוד. רש"י (ד"ה נמקנמפ) על פי המהר"ם. [וראה בצל"ח (ברכות כ"ו) שביאר, שרש"י בא לפרש מדוע אין לומר שיתנה שיהיה הקרבן השני שלמי חגיגה הבאה עם הפסח, שהיא קריבה אף אחר תמיד של בין הערבים [כן חידש הצל"ח (לעיל ע: ד"ה ממר)], אבל ודאי אינו יכול להתנות שיהיה הקרבן השני שאר שלמים, שהרי שאר שלמים אינם קרבים בזמן הקרבת הפסח, שהוא אחר תמיד של בין הערבים. וראה שם שביאר באופן נוסף].

כא. בקידושין (כג:) נחלקו אמוראים בדין מקנה לעבד על מנת שאין לרבו רשות בו, האם מועיל התנאי ולא קנה האדון, או לא. והגמרא כאן סברה כרב ששת, שאמר שמועיל בזה התנאי, ואין האדון קונה. וכתבו התוספות (ד"ה על מנת), שלרבי אלעזר שסבר בגמרא שם, שאף באופן זה קנה האדון עד שיתן לו על מנת שיצא בו לחרות, יש לפרש את המשנה כאן באופן שאמר לו הרועה על מנת שתצא בו ידי חובת פסח, שבאופן זה לא קנה האדון.

ראה בחזון איש (סי' קכד סק"ו: ד"ה שהקשה), מדוע צריך הרועה להקנות לעבד בהמה אחת, והרי יכול הרועה להקדיש את הבהמה עבור העבד בלא שיקנה לו אותה. שאף שאמרו (מדרש לו.) שהמפריש פסח על חבירו לא עשה כלום, היינו רק כשמפריש שלא מדעת חבירו, אבל כאן שהוא מדעת העבד, ודאי יכול להפריש עבורו.

כב. רש"י (ד"ה לא שנו). [וראה מה שנתבאר בהערה להלן בסמוך, שצריך שזריקת הדם תהיה כדי לאכול את בשרו].

כג. לעיל (עח:) נחלקו רבי נתן וחכמים אם אכילת פסחים מעכבת בכפרת הפסח, שלדעת חכמים אכילה מעכבת, כלומר, שזריקת דם הפסח צריכה להיות על מנת לאכול את הבשר, שנאמר (שמות יב ד) 'איש לפי אכלו תכוסו על השה', וממה שנאמר 'לפי אכלו' למדים שצריך הפסח ליקרב על מנת לאכלו, ולכן צריך שיהיה הפסח ראוי לאכילה, וממה שנאמר 'תכוסו' למדים שאין הפסח נשחט אלא למנויו, והוקשו שניהם ללמד שכשם שפסח שנשחט שלא למנויו פסול הוא, כך פסח שאינו ראוי לאכילה פסול הוא, אך דעת רבי נתן שאין צריך שיהיה הפסח ראוי לאכילה, ובסוגייתנו מפרש אביי את המשנה לפי שיטת חכמים שזריקת דם הפסח צריכה להיות לשם אכילת הבשר. וראה בירושלמי (פ"ב, על פי קרבן העדה שם ד"ה פ"ג מיפמר) שרבי חזקיה פירש את המשנה כדברי אביי, ומבואר שם בירושלמי, שאין זה אלא לדעת חכמים שאכילת פסחים מעכבת [ואף שאינם אוכלים מהפסח, כל שהיה הפסח ראוי לאכילה בשעת זריקת הדם, יצאו בו ידי חובה], אבל לדעת רבי נתן, אף אם שכח האדון מה אמר לעבד קודם שנזרק הדם, גם כן פטורים הם מפסח שני, שאף בשעת הזריקה אין צריך שיהיה הפסח ראוי לאכילה [וראה באור חדש (ד"ה ממר) שתמה, מדוע אביי לא פירש שהמשנה היא כדעת רבי נתן, ומדובר אף כששכח האדון קודם זריקת הדם].

פח: האשה פרק שמיני פסחים

כופין את רבו. בתמיה שפחה אין כופין את רבה אלא היכא דנהגו בה מנהג הפקר [ד] היינו משום דכשיתחרפה אמת לא תקייס כיון דלא מיחייבה ות"ת אמתי כופין וכי תימר לו למדס חטא בשביל שיזכה תבירו להמתחרט עבדו עובר בעשה וי"ל מצוה רבה אתי לא תהו בריאה לשבת יצרה כדמשני (נדרים דף מז:) גבי ר"מ ששיחרר עבדו [ה] מצוה דרבים אתי:

והתניא אין נמנין על שני פסחים כאחד. פירש בקונטרס דבריתא סברה למין בהירה ולא מצי לשנויי דמתניתין קסבר דיש בהירה דאם כן הוה ליה למיתני מחיזה שירגה יחכל ות"ת ואתי לא מצי דבריתא קתני כשנמנה על ג' פסחים כ"ש והתם ודאי לא יחכל משניהם אבל מתניתין כשהמנוהו זה אחר זה דלעתו על הראשון וי"ל דמתני' קאמר לראשון לשחיטה אע"פ שהמנה עליו לבסוף:

במלך ומלכה. שים להם רוב מעדנים ולא קפדי אם גדי ואם טלה אם שמן אם כחוש:

על מנת שאין לרבו רשות בו. ולמאן דאמר בפ"ק דקדושין (דף כג:) דקני רבים עד שיתן על מנת שילמ בו לחירות ה"נ יפרש שיתן לו שילמ בו חובת פסח:

קמי שמיא גליא. פירוש ולא פסיל כל כך הואיל ואינו בגוף הקרבן:

המי

תקנתם את רבו ואת עצמו לא תקנתם לישא שפחה אינו יכול שכבר חציו בן חורין לישא בת חורין אינו יכול שעדיין חציו עבד יבטל והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה שנאמר [א] לא תוהו בראה (אלא) לשבת יצרה [א]אלא מפני תיקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן חורין וכותב שטר על חצי דמיו וחזרו בית הילל להורות כבית שמאי: **מתני'** [ב]האומר לעבדו צא ושחוט עלי את הפסח שחט גדי יאכל שחט טלה יאכל שחט גדי וטלה יאכל מן הראשון [ג]שכח מה אמר לו רבו כיצד יעשה ישחט טלה וגדי ויאמר אם גדי אמר לי רבי גדי שלו וטלה שלי ואם טלה אמר לי רבי הטלה שלו וגדי שלי שכח רבו מה אמר לו שניהן יצאו לבית השריפה ופטורין מלעשות פסח שני: **גמ'** פשיטא שחט גדי יאכל אע"ג דרגיל בטלה שחט טלה יאכל אף על גב דרגיל בגדי (ו) שחט גדי וטלה יאכל מן הראשון והא תניא אין נמנין על שני פסחים כאחד מתניתין במלך ומלכה והתניא [ו] אין נמנין על שני פסחים כאחד ומעשה במלך ומלכה שאמרו לעבדיהם צאו ושחטו עלינו את הפסח ויצאו ושחטו עליהן שני פסחים באו ושאלו את המלך אמר להם לכו ושאלו את המלכה באו ושאלו מן [ד] המלכה אמרה להם לכו ושאלו את ר"ג באו ושאלו את ר"ג אמר להם [ה]מלכה ומלך דדעתן קלה עליהן יאכלו מן הראשון אנן [ה]לא נאכל לא מן הראשון ולא מן השני ושוב פעם אחת נמצאת הלטאה בבית המטבחים ובקשו לטמא כל הסעודה כולה באו ושאלו את המלך אמר להם לכו ושאלו את המלכה באו ושאלו את המלכה אמרה להם לכו ושאלו את רבן גמליאל באו ושאלו אותו אמר להם בית המטבחים רותח או צונן אמרו לו רותח אמר להם לכו והטילו עליה כום של צונן הלכו והטילו עליה כום של צונן וריחשה וטהר ר"ג כל הסעודה כולה נמצא מלך תלוי במלכה ונמצאת מלכה תלויה בר"ג נמצאת כל הסעודה תלויה בר"ג: שכח מה שאמר לו רבו וכו': שלי [ו] מה שקנה עבד קנה רבו אמר אביי [ז]הולך אצל רועה הרגיל רבו אצלו דניחא ליה בתקנתא דרביה ומקני ליה חד מינייהו על מנת שאין לרבו רשות בו: שכח רבו מה שאמר לו וכו': אמר אביי [ז]לא שנו אלא ששכח אחר זריקה דבעידנא דאיזריק דם הוה חזי לאכיל' אבל שכח לפני זריקה דכי איזריק דם לא הוה חזי לאכילה [ז] חייבין לעשות פסח שני איכא דמתני לה אברייתא [ח]חמשה שנתערבו עורות פסחיהן זה בזה ונמצאת יבלת באחד מהן כולן יוצאין לבית השריפה ופטורין מלעשות פסח שני אמר אביי [ט]לא שנו אלא שנתערבו לאחר זריקה דבעידנא דאיזריק דם מיהא הוה חזי לאכילה אבל נתערבו לפני זריקה חייבין לעשות פסח שני מאן דמתני אמתני' כ"ש אברייתא מאן דמתני אברייתא אבל אמתניתין לא כיון דכשירין נינהו דאי אידכר הוי חזי לאכילה קמי שמיא גליא. אמר מר ופטורין מלעשות פסח שני והא איכא חד דלא נפיק משום דלא איפשר היכי ליעביד ליתי כל חד וחד פסח קא מייתי חולין לעזרה דארבעה מינייהו עבדי להו ליתי כולהו חד פסח נמצא פסח נאכל שלא למנויו האי מאי ניתי כל חד מינייהו פסחו וניתני ונימא אי דידי בעל מום האי דאייתי השתא ניהוי פסח ואי דידי תם האי דאייתי השתא ניהוי שלמים לא אפשר משום

מאיזה פסח היה עור זה, ואותו הפסח פסול הוא: **ופטורין מפסח שני.** ולקמן פריך והא מיכא חד דלא נפק: **אמר אביי לא שנו.** לפטורין: הוי חזי. מרבעה הכשירין לאכילה, הלכך המרבעה ילמו, והממיתי פטור משום דלא ידיע מנו דלייתי, ולא מפקר לאיתויי חולין לעזרה כדלקמיה: חייבין. כולן, אמין כאן כשר, שלא נזרק הדם לאכילת בשר: **מאן דמתני.** להא לא שנו דאדי אמתניתין, שאע"פ שבניהן כשירין אלא שאין מנויו ניכרין קאמר דאם היה הפקק בשעת זריקה חייבין בפסח שני, כ"ש אברייתא דפקק פסול מוס יש בכולן ולא נראית זריקה שלהן: **קמי שמיא גליא.** מיזה בעלים של כל אחד, והדם ניתן לזריקה שהרי אין כאן פסול קרבן ואע"פ שאסור לאוכלו: ה"ג **אמר מר פטורין מלעשות פסח שני** בו'. ואברייתא קמי: **קא מייתי חולין לעזרה.** המרבעה שכשר ילמו: **שלא למנויו.** שלו שכשר ילמו אין מניחם כלום:

מושם

אלא מפני תיקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן חורין. וכן אלו היה לו אלף אדון ושחררו אחד מהם, כופין את השאר. [פיהמ"ש להרמב"ם, גיטין פ"ד מ"ה] **מתניתין במלך ומלכה.** ומשום שלום מלכות הקל בה מפני שדעתם קלה לכעוס. [מאירי] **שלי מה שקנה עבד קנה רבו.** ואין יכול ליקח משל רבו ולהקריב לעצמו שאין אדם מקדש דבר שאינו שלו. ורבו לא הקדשהו אלא שישחוט אחד ויאכל הוא עם רבו והאיך יכול לומר וטלה שלי. [תוספות רי"ד]

עין משפט נר מצוה

י א מיי' פ"ז מהלכות עבדים הלכה ז:
יא ב מיי' פ"ג מהלכות ק"פ הלכה ח:
יב ג שם הלכה ג:
יג ד ה שם הלכה ח:
יד ו ז שם הלכה ג:
טו ח ט שם הלכה ט:

הגהות מהר"ב רנשבורג

אן רש"י ד"ה בתקנתא דרביה וכו'. נ"ב ע' סו"ת מ"ל סי' קנ"ח:

רבינו חננאל

מתני' האומר לעבדו צא ושחוט עלי את הפסח כו' שחט גדי וטלה יאכל מן הראשון. ואקשי' והתניא אין נמנין על שני פסחים כאחד. **ומשני אביי מתני' במלך ומלכה** וכדתניא אין נמנין על שני פסחים כא' ומעשה במלך ומלכה שאמרו לעבדיהם צאו ושחטו עלינו את הפסח ויצאו ושחטו עליהם שני פסחים באו ושאלו כו' אמר רשב"ג המלך והמלכה יאכלו את הראשון ואנו לא נאכל לא את הראשון ולא את השני. נמצאת משנתנו שנויה במלך ומלכה ובריית' בשאר כל אדם. וכן בהלטאה שנמצאת **בבית המטבחים רותח** ואמר רשב"ג הטילו עליה כוס של צונן והטילו עליה כלומר עדיין בחיים הוא וטהר רשב"ג כל המטבחי'. נמצא המלך [תלוי במלכה] והמלכה תלויה ברשב"ג נמצא הכל תלוי ברשב"ג: **שכח מה אמר לו רבו כיצד יעשה ישחוט גדי וטלה.** ואמרינן מנא ליה לעבד מה שקנה עבד קנה רבו. **אמר אביי** הולך אצל רועה הרגיל אצלו דניחא ליה בתקנתא דרביה ומקנה ליה על מנת שאין לרבו רשות בו: **שכח רבו מה אמר לו שניהם יצאו לבית השרפה ופטור מלעשות פסח שני.** אוקמה אביי למתני' כשהיה יודע אם גדי אם טלה ועכשיו שכח לאחר זריקה דבעידנא דאזריק דם פסח ראוי לאכילה היה ונפטר בזריקה ואכילת פסח לא מעכבא אבל אם שכח לפני זריקה חייבין לעשות פסח שני. **איכא דמתני להא דאביי אברייתא** חמשה שנתערבו פסחיהן ונמצא יבלת באחד מהן כולן יצאו לבית השרפה ופטורין מלעשות פסח שני. אמר אביי לא שנו אלא שנתערבו לאחר זריקה כו'. **מאן דמתני לה אמתני'** כי לפני זריקה חייבין. כל שכן אברייתא כי חייבין שאחד מהן פסול. מאן דמתני לה אברייתא אבל אמתני' כו'. **ומקשי' אברייתא** ופטורין כולן אם נתערבו לאחר זריקה דאמרינן איפטרו להו בזריקה והא איכא חד שהיה פסחו בעל מום ולא יצא. **ושני' משום דלא אפשר** היכי נעביד ניתי כל חד פסח קא מייתו ארבעה מינייהו חולין לעזרה דהא

מסורת הש"ס עם הוספות

ד) [קדושין כג:], ג) עיין תוס' לקמן צח: ד"ה ופטורין, ג) לקמן פט., ד) [כלאיים פגיטין לח.], ה) [ועיין תוספות שבת ד. ד"ה וכי. ותוספות עירובין לב: ד"ה ולא. ותוספות חגיגה ב: ד"ה כופין. וגיטין מא: ד"ה כל. ובבא בתרא יג. ד"ה כופין. ועיין תוספות לעיל נט. ד"ה אמין].

הגהות הב"ח

(ו) גמ' דרגיל בגדי אלא שחט גדי וטלה:

תורה אור השלם

א) כִּי כֹה אָמַר יְיָ בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם הוּא הָאֱלֹהִים יֹצֵר הָאָרֶץ וְעֹשֶׂהָ הוּא כוֹנְנָהּ לֹא תֹהוּ בְרָאָהּ לָשֶׁבֶת יְצָרָהּ אֲנִי יְיָ וְאֵין עוֹד: [ישעיה מה, יח]

הגהות וציונים

ז] [בניחותא] (גליון): ח] נ"א **את** (גליון): ט] בכת"י נוסף מתרגמינן לא וכו' (דק"ס): י] צ"ל **שלו** (רש"ש וכ"ה בדפו"י ועיין חכ"צ (סי' קנ"א) וצל"ח: כ] מהר"ם מ"ז (גליון): ל] ס"א (גליון):

משנת ראשונים

תקנתם את רבו ואת עצמו לא תקנתם. במה שהיה לו מעיקרא יש לו עכשיו שז"ל עבדות ואת עצמו לא תקנתם שאינו יכול לישא אשה ואי משום עבדות הא לא איכפת ליה כלל כיון דמעיקרא היה כולו לרב ועכשיו ביומו לעצמו והר"ר משולם גריס תקנתם את עצמו ואת רבו לא תקנתם כלל שגם הרב מפסיד הוולדות.

[תוספות, חגיגה ב:]

תקנתם את רבו, ואף על גב דרבו מפסיד הוולדות מכל מקום מאי דאפשר לתקן לרב תקנו אבל הוא חסר עיקר תיקונו דהיינו מצות פריה ורביה. ואית דגרסי תקנתם, פירוש בתמיה, את רבו ואת עצמו לא תקנתם.

[תוס' הרא"ש, בבא בתרא יג.]

והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה. כי האל ברא הארץ לפרות ולרבות, לא ברא אותה לתהו להיות תהו מאין אדם ובהמה, אלא להיות יושבים עליה ואינם מתמעטים כי אם בעונם.

[רד"ק, ישעיהו מה יח]

שנאמר לא תהו בראה (אלא) לשבת יצרה. ולא נקט פרו ורבו משום דפרו ורבו לא מיירי אלא בהתירא ולא באיסורא וכיון דהאי מיתסר בכל אשה לא מיפק' בפרו ורבו ואין העבד יכול לכוף את רבו מפני זו הטענה להכי אייתי לי' לא תהו בראה.

[תוספות רי"ד, בבא בתרא יג.]

וְנִמְצֵאת יַבֶּלֶת בְּעוּרוֹ שֶׁל אֶחָד מֵהֶן, והוא מום הפוסל בבהמה[כד], ואין ידוע מיהו הפסול, הקרבנות כּוּלָּן יוֹצְאִין לְבֵית הַשְּׂרֵיפָה מספק שמא כל אחד הוא הפסול[כה], וּפְטוּרִין הם מִלַּעֲשׂוֹת פֶּסַח שֵׁנִי[כו], ואמרו, שעל זה אָמַר אַבַּיֵי, לֹא שָׁנוּ - לא נשנה דין זה שנפטרו מפסח שני, אֶלָּא כְּשֶׁנִּתְעָרְבוּ העורות לְאַחַר הזְרִיקָה של הדם, דִּבְעִידְנָא דְּאִיזְרִיק דָּם מִיהָא - שמכל מקום בזמן שנזרק הדם, הֲוָה חֲזֵי - היה ראוי הבשר של ארבעה מהם לַאֲכִילָה, שאז מועלת זריקת הדם להוציאן ידי חובתן כיון שהיתה לשם אכילת בשר, אֲבָל אם נִתְעָרְבוּ העורות לִפְנֵי זְרִיקָה, שבשעת הזריקה כבר לא היה הבשר ראוי לאכילה, לא יצאו ידי חובתן וַחֲיְיבִין לַעֲשׂוֹת פֶּסַח שֵׁנִי.

אומרת הגמרא, מַאן דְּמַתְנֵי אַמַּתְנִיתִין - מי ששונה את דברי אביי על המשנה, כָּל שֶׁכֵּן שסובר כן אַבָּרַיְיתָא - על הברייתא, שהרי אם במשנה שאין פסול בגוף הקרבן, וראוי הבשר מצד עצמו לאכילה, אלא שאין ידוע מי הם מנויו, אין מועלת זריקת הדם, כל שכן בברייתא, שהבשר אינו ראוי לאכילה כיון שכל אחד מהם הוא ספק בעל מום שהוא פסול בגוף הקרבן, ודאי שאין יוצאים בו ידי פסח, אבל מַאן דְּמַתְנֵי אַבָּרַיְיתָא - מי ששונה את דברי אביי על הברייתא, סובר שאין לומר כן אלא על הברייתא, אֲבָל אַמַּתְנִיתִין לֹא - על המשנה אין לומר כן, שבאופן של המשנה יוצאים ידי חובה גם אם שכח האדון לפני זריקת הדם, כֵּיוָן דְּכל הקרבנות כְּשֵׁירִין נִינְהוּ - הם, וראוי דמם להיזרק על המזבח, שאין בהם פסול בגוף הקרבן שמחמתו אי אפשר לאכלם, דְּהרי אִי אִידְכַּר הֲוֵי חֲזֵי לַאֲכִילָה - אם יזכר האדון מה אמר לעבד, יוכלו לאכלם, ואף עכשיו שלא נזכר מכל מקום הרי קַמֵּי שְׁמַיָּא גַּלְיָא - לפני היושב בשמים גלוי מי נמנה על כל קרבן, ואין זה נחשב שאין הבשר ראוי לאכילה, ומשום כך יצאו בהם ידי חובתם, ופטורים מפסח שני.

אוצר החכמה 19/06/2018

★

הגמרא מבארת את האמור בברייתא:

אָמַר מַר - הובא לעיל בברייתא, שאם נמצאה באחד מהעורות שנתערבו יבלת, כולם לא יאכלו, וּפְטוּרִין מִלַּעֲשׂוֹת פֶּסַח שֵׁנִי. שואלת הגמרא, מדוע פטורים הם, וְהָא אִיכָּא חַד דְּלָא נָפִיק - והרי יש אחד מהם, אותו שבעור פסחו היתה היבלת, שלא יצא ידי חובת פסח. מתרצת הגמרא, מִשּׁוּם דְּלָא אִיפְּשָׁר שיביאו פסח שני. שהרי הֵיכִי לֶיעֱבִיד - איך יעשו, אם נאמר דַּלַיְתֵי כָּל חַד וְחַד - שיביא כל אחד ואחד מהם פֶּסַח, קָא מַיְיתֵי - הרי הם מביאים חוּלִּין לָעֲזָרָה, דְּאַרְבָּעָה מִינַיְיהוּ עָבְדִי לְהוּ - שהרי ארבעה מהם כבר נפטרו מפסח, וכיון שעכשיו אינם חייבים בפסח, הפסח שהם מביאים עכשיו, הרי הוא חולין בעזרה[כח], ואם נאמר דַּלַיְתֵי כּוּלְּהוּ חַד פֶּסַח - שיביאו כולם יחד קרבן אחד לפסח שני, ואין זה חולין בעזרה כיון שאחד מהם ודאי צריך להקריב פסח שני, גם זה אי אפשר, שהלא נִמְצָא הַפֶּסַח נֶאֱכָל שֶׁלֹּא לִמְנוּיָו, שהרי ארבעה מהם כבר נפטרו, ומה שנמנו עכשיו על הפסח שני אינו כלום, ואסור להם לאכול מהפסח. הַאי מַאי - אלא מה תאמר, דנַיְתֵי כָּל חַד מִינַיְיהוּ - שיביא כל אחד מהם את פִּסְחוֹ, וְנִיתְנֵי וְנֵימָא - ויתנה ויאמר, אִי דִידִי - אם הקרבן שלי הוא היה הבַּעַל מוּם, הַאי דְּאַיְיתֵי הַשְׁתָּא - מה שאני מביא עכשיו, נֶיהֱוֵי - יהיה פֶּסַח, וְאִי דִידְהוּ - ואם שלי היה תָּם, הַאי דְּאַיְיתֵי הַשְׁתָּא - מה שאני מביא עכשיו, נֶיהֱוֵי שְׁלָמִים[כט], גם זה לֹא אֶפְשָׁר,

---

כד. כמפורש בתורה (ויקרא כב כג).

כה. וראה בילקוט ביאורים, מדוע אין אומרים שהקרבן שהיה בו מום, יבטל ברוב אצל שאר הקרבנות, ויהיו מותרים כולם באכילה.

כו. ולהלן מפרשת הגמרא מדוע כולם פטורים מפסח שני, והרי ודאי שאחד מהם שבקרבנו היה מום לא יצא ידי חובת פסח.

כז. וביארו התוספות (ד"ה קמי), שאף שמכל מקום גם קרבנות אלו פסולים הם, ואי אפשר לאוכלם, מכל מקום אין פסולם חמור כל כך כמו כשנמצא מום באחד מהם, כיון שאין פסולם בגוף הקרבן. וראה בשפת אמת (ד"ה דמ) שביאר, שכל שהפסול בזריקה הוא בגוף הקרבן, כלומר, שמה שאין הפסח ראוי לאכילה הוא מחמת גוף הפסח, כל שלא נתברר בשעת הזריקה איזה קרבן ראוי לאכילה, אין הזריקה נחשבת לשם אכילה, ולא יועיל מה שיתברר אחר כך שקרבן זה ראוי לאכילה, אבל אם הטעם שאין הפסח נאכל אינו משום גוף הפסח, אלא משום שאין יודעים מי נמנה עליו, די במה שאם יזכרו אחר כך ויוכלו לאכול ממנו, כדי להחשיב את זריקת הדם שהיא לשם אכילה.

כח. איסור שחיטת חולין בעזרה, נלמד בקידושין (מ:) מפסוקים. אמנם מבואר בגמרא שם (נח.), שלדעת רבי שמעון איסור חולין בעזרה אינו אלא מדרבנן.

כט. הקשו התוספות ביומא (כט. ד"ה מלמ), איך יכול להתנות שיהיה שלמים, הרי הפסח קרב אחר תמיד של בין הערבים, ואילו שלמים אינם קרבים אלא קודם תמיד של בין הערבים. וכתבו, שאם נאמר שפסח שני מותר להקריבו אף קודם תמיד של בין הערבים [שמה שפסח קרב אחר התמיד מבואר לעיל (נט.), שהוא משום שבפסח נאמר גם שזמנו הוא בערב, וגם שזמנו הוא בין הערבים, ואילו בתמיד נאמר רק בין הערבים, ו"יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים, לדבר שלא נאמר בו בערב, אלא בין הערבים בלבד", ואילו פסח שני נאמר בו רק בין הערבים], מובן איך ניתן להתנות שיהיה שלמים.

מְשׁוּם דְּאִיכָּא - שיש בשלמים חֲזֶה וְשׁוֹק דְּכֹהֲנִים הוּא דְּאָכְלִי לֵיהּ - שצריך ליתן לכהנים לאכול אותם כמפורש בתורה[א], ואם יַתנו כן, לא יוכלו לתתם לכהנים, שמא קרבן זה פסח הוא, ואינו נאכל אלא למנויו, וכשהוא נותן את החזה ושוק לכהן, הרי הוא מאכיל את הפסח שלא למנויו[ב].

שואלת הגמרא, **וְנַיְתֵי** - ויביא **כָּל חַד וְחַד** מהם **כֹּהֵן בַּהֲדֵיהּ** [-יחד עמו], וימנה אותו על פסחו, ויתן לכהן את החזה והשוק. דוחה הגמרא, **הַאי כֹּהֵן הֵיכִי דָּמֵי** - איזה כהן שאלת שיביא כל אחד מהם עמו, **אִי** - אם כוונתך לכהן **דְּעָבִיד פֶּסַח** - שכבר עשה פסח בפסח ראשון, הרי לא ניתן להמנותו על הפסח משום שיש לחשוש **דִּילְמָא** - שמא מי שממנה אותו, הוא אותו שפסחו הראשון היה בעל מום, **וְהַאי** - וקרבן זה שהוא מביא עכשיו, **פֶּסַח הוּא**, וְאם יאכל הכהן ממנו, **נִמְצָא פֶּסַח נֶאֱכָל שֶׁלֹּא לְמִנְוָיו**, שכיון שכבר יצא כהן זה ידי חובתו, אין מינויו עליו כלום, **וְאִי** - ואם כוונתך לכהן **דְּלָא עָבִיד פֶּסַח** - שעוד לא עשה פסח, הרי יש לחשוש **דִּילְמָא** - שמא קרבן זה **שֶׁחָטָא הוּא**, וְנמצא **דְּלָא עָבִיד פֶּסַח** - שלא הקריב הכהן קרבן פסח אף בפסח שני[ג].

שואלת הגמרא, **וְנַיְתֵי** - ויביאו **כָּל הַחֲמִשָּׁה** שנתערבו עורות פסחיהם, **חַד כֹּהֵן דְּלָא עָבַד פֶּסַח** - כהן אחד שלא הקריב פסח, **וְנִימְנֵי עִילָּוֵיהּ הָנֵי חֲמִשָּׁה פְּסָחִים** - וימנו את הכהן על כל חמשה קרבנות הללו, **דְּמִפֵּה נַפְשָׁךְ אִיכָּא חַד דְּלָא עָבִיד פֶּסַח** - שהרי ודאי ברור הוא שיש בהם אחד שלא עשה פסח, וַיתנו שהכהן נמנה עם אותו אחד שלא עשה פסח, **וְקָא נָפְקִי בֵּיהּ** - ויצאו כולם ידי חובתם במה שהם מקריבים עכשיו, שהכהן יאכל את החזה ושוק של כל הקרבנות, ונמצא שודאי אכל גם מהפסח[ד], ומדוע אמרו שאינם מביאים פסח שני.

מתרצת הגמרא, **אֶלָּא** הטעם שאין מביאים פסח, ומתנים שאם יצאו כבר ידי חובה בראשון, שיהיה זה שלמים, הוא **מִשּׁוּם** שהמתנה כן, נמצא **דְּקָא מְמַעֵיט** - שהוא ממעיט **בִּזמן אֲכִילַת הַשְּׁלָמִים**[ה], **דְּאִילּוּ פֶּסַח**, נאכל **לְיוֹם וָלַיְלָה**, **וְאִילּוּ שְׁלָמִים** נאכלים **לִשְׁנֵי יָמִים וְלַיְלָה אֶחָד**, כלומר, שהם נאכלים ביום ההקרבה וביום שלמחרתו, ובלילה שביניהם[ו], וכיון שהם חוששים שפסחים הם אין אוכלים אותם יותר מיום ולילה, ולאחר זמן זה ישרפו אותם, ונמצא שאותם קרבנות ששלמים הם, נשרפו כשהיו כשרים לאכילה[ח].

שואלת הגמרא, **וְנַיְתֵי** - ויביאו כל אחד קרבן, ויתנו שאם יצאו כבר בפסח ראשון, תהיה בהמה זו כקרבן **מוֹתַר הַפֶּסַח**[ט], **וְנֵימָא** - ויאמר כל אחד מהם, **אִי דִּידִי** - אם שלי היה **הַבַּעַל מוּם**, **הַאי דַּאֲיֵתִי הַשְׁתָּא נְיֵהֱוֵי פֶּסַח** - מה שאני מביא עכשיו יהיה פסח, **וְאִי דִּידִי תָּם הוּא** - ואם שלי היה תם, **נְיֵהֱוֵי הַאי דַּאֲיֵתִי הַשְׁתָּא שְׁלָמִים** - מה שאני מביא עכשיו יהיה שלמים כדין מותר הפסח[י], ובאופן זה אינו ממעט את זמן אכילתו, משום דְּשלמים של **מוֹתַר הַפֶּסַח נֶאֱכָל** גם כן רק **לְיוֹם וְלַיְלָה אֶחָד**.

דוחה הגמרא, **וְכִי מַפְרִישִׁין תְּחִלָּה לְמוֹתָרוֹת** - וכי ניתן להביא בהמה שלא הקדישוה לפסח ולהקדישה מלכתחילה שתהיה קדושה כמותר הפסח, והרי כיון שקודם הפסח לא חל עליה כלל שם פסח, שוב לא יכול לחול עליה דין מותר הפסח[יא]. שוב שואלת הגמרא, **וְנִטְרְחוּ וְנַיְתֵי מוֹתַר הַפֶּסַח** - ויטרחו ויחפשו אנשים שנותרו להם קרבנות שהפרישו לפסח, או מעות שהפרישו לקרבן פסח, ויקחו מהם בהמות לקרבן פסח, ויתנה כל אחד שאם לא יצא ידי חובה, יהיה קרבן זה לפסח, ואם יצא כבר, ישאר הקרבן מותר הפסח כמו שהוא עכשיו[יב].

מתרצת הגמרא, **אֶלָּא** הטעם שאין אומרים שיביאו פסח ויתנו שאם יצאו כבר ידי חובה בראשון, שיהיה זה שלמים, הוא **מִשּׁוּם** שאין פסח ומותר פסח שווים לענין **סְמִיכָה**[יג], **דְּאִילּוּ פֶּסַח לָא בָּעֵי** - אינו טעון **סְמִיכָה**, **וְאִילּוּ מוֹתַר** הפסח **בָּעֵי** - טעון סְמִיכָה, שהרי הוא קרב לשלמים, ולכן אין להתנות כן, כיון שיהיה אסור לסמוך עליו[יד],

---

א. **כמפורש** בתורה (ויקרא ז לג-לד) 'והיה החזה לאהרן ולבניו. ואת שוק הימין תתנו תרומה לכהן מזבחי שלמיכם'.

ב. **רש"י** (ד"ה משום). והיעב"ץ (גרסת"י) גרס בדברי רש"י, שאי אפשר ליתן את החזה ושוק לכהן, משום שמא פסח הוא, 'ונמצא עושהו נותר' [כלומר, שאין האיסור משום שהוא מאכיל פסח שלא למנויו, שהרי יכול ליתן את החזה ושוק לכהן, ולומר לו שאי אפשר לאכול אותם, שיש לחוש שמא פסח הם, אלא האיסור הוא, שכיון שאי אפשר לאוכלם, נמצא שעושה אותם נותר].

ג. **ואינו** יכול להקריב פסח אחר בנוסף על קרבן זה, כיון שאין נמנים על שני פסחים, כמבואר לעיל (פח:).

ד. **הקשה** האור חדש (ד"ה וימנה), איך יכול כהן זה לאכול מכולם ולצאת בזה ידי חובת פסח, והרי שמא יאכל תחילה את מה שהוא באמת פסח, ושוב אוכל הוא מבשר שלמים, והרי מבואר להלן (קיט:), שאין מפטירין אחר הפסח, דהיינו, שאסור לאכול אחר שאוכלים את הפסח. ותירץ, שהיה עדיף לנו שיעשה כהן אחד שלא כהוגן, כדי שיצאו כולם מספק כרת.

ה. **ביארו** התוספות (ד"ה הני, על פי המהרש"ם), שאף שבדיעבד אם שחטו ומיעט בזמן אכילתו, יצא, מכל מקום כיון שלכתחילה לא יעשו פסח שני ויכנסו לידי ספק כרת. ותירצו, שכיון שרובם כבר עשו פסח, ורק אחד מהם לא יצא, עדיף שידחה ספק כרת בשב ואל תעשה, מאשר שיעשו רובם דבר שלא כהוגן. וראה במהר"י קורקוס (קרבן פסח פ"ג ה"ט), שדן איך יהיה הדין כשאין רוב, דהיינו בשני עורות שנתערבו, ונמצא באחד מהם יבלת.

ו. **כלומר**, שאסור לאכול את הפסח אחר הלילה שאחר יום שחיטתו, כמפורש בתורה (שמות יב י) 'ולא תותירו ממנו עד בקר'. אבל ביום שחיטתו אינו נאכל, שהפסח אינו נאכל אלא בלילה, אלא שהגמרא נקטה את הלשון הרגיל בשאר קדשים.

ז. **כמפורש** בתורה (ויקרא ז טז) 'ואם נדר או נדבה זבח קרבנו, ביום הקריבו את זבחו יאכל, וממחרת והנותר ממנו יאכל'.

ח. **כן** פירש רש"י (ד"ה דקא), שהטעם שאסור למעט את זמן האכילה, הוא משום שיש לחוש שישרפו קדשים כשרים. וכן פירשו רש"י בכתב יד ורבינו גרשום במנחות (פ: ד"ה מסוס) לגבי ספק תודה [הנאכלת ליום ולילה] ספק שלמים, שאסור לעשות כן משום החשש שישרוף קדשים כשרים. וביאר המקדש דוד (קדשים סי' יד מות ח), שלא פירשו שהטעם שאסור למעט את זמן האכילה, הוא משום שהוא גורם שיבואו קדשים לידי נותר [והיינו שלא יאכלום אף בשעה שאפשר עדיין לאוכלם], משום שהאיסור לשרוף קדשים כשרים, הוא איסור חמור יותר, שיש בזה איסור לאו של 'לא תעשון כן לה' אלוהיכם' (דברים יב ד), כמו בשורף עצי הקדש.

ט. **מותר** הפסח הוא בהמה שהפרישוה לפסח, ואבדה ונמצאה אחר זמן שחיטת הפסח [או שהפריש מעות לפסח ונותרו לו מעות], ודינה הוא שמקריבה לשלמים (כמבואר לעיל ע:), אבל אינה נאכלת אלא ליום ולילה [וראה בתוספות לעיל (עמ: ד"ה לימא), מהו המקור לדין זה].

י. **כלומר**, שהוא מקדישו שיהיה כדין מותר הפסח. וראה בהערה להלן.

יא. **רש"י** (ד"ה וימני). מתוך דברי רש"י מבואר שבתחילה הקשתה הגמרא שיקדיש את הקרבן לשם מותר הפסח, ודחתה הגמרא, שאי אפשר להקדיש בהמה של חולין שתהיה מותר הפסח. אמנם התוספות (ד"ה וימני) כתבו, שאין לומר שהגמרא טעתה בזה וסברה שיכול להקדיש בהמה לשם מותר הפסח, אלא שבתחילה סברה הגמרא, שיקדיש כל אחד בהמה לפסח, ואם יצא כבר בפסח ראשון, ממילא תהיה לבהמה זו דין מותר הפסח. ודחתה הגמרא, שאף באופן זה אינו נחשב מותר הפסח, מכיון שאין מותר הפסח אלא באופן שהיה עומד מתחילה להקריבו לפסח, ונשאר לאחר זמנו.

יב. **הקשו** התוספות (ד"ה ונטרחו), איך אפשר להקריב בהמה זו לפסח, הרי להלן (עמ:) נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי כשמתמעטים בני החבורה מהפסח האם הפסח כשר דווקא כשעדיין מנוי עליו אחד מבני החבורה הראשונה שנמנתה על פסח זה בשעת לקיחתו, או שאין צריך שימנה עליו דווקא אחד מבני החבורה הראשונה, אבל לדעת כולם פסח שנשאר בלי בעלים כלל שעה אחת, שוב אי אפשר להקריבו לפסח, ואף המותר הזה הרי נשאר בלי בעלים, ואם כן שוב אינו ראוי לפסח. ותירצו, שכוונת הגמרא שיטרחו ויביאו מותר פסח של אדם שהפריש שני פסחים לאחריות [דהיינו, שאם יאבד לו פסחו יקח את השני], שבאופן זה אינו נפסל לפסח מפני שלא נשאר ללא בעלים. עוד כתבו, שלפירוש השני שכתב רש"י (ד"ה ונטרחו), שיקחו מעות שהופרשו עבור פסח, לא קשה כלל, שהרי הבהמה שהוא לוקח עתה במעות אלו הרי היא כשירה לפסח כיון שעדיין לא הופרשה לשם פסח ולא נותרה ללא בעלים. וראה בתוספות הרשב"א (ד"ה ונטרחו), שיישב באופן אחר, הובא בילקוט ביאורים.

יג. **סמיכה** הוא שהמביא את הקרבן סומך את שתי ידיו על הקרבן קודם שחיטתו כמבואר ביומא (לו.). וכל קרבנות יחיד טעונים סמיכה חוץ מפסח בכור ומעשר, כמבואר במנחות (נג.).

יד. **ואף** שבדיעבד אף אם לא סמך יצא, מכל מקום כיון שלכתחילה אין לעשות כן, אין להם לעשות פסח שני באופן זה, ואף שבכך יכנסו לידי ספק כרת, מכל מקום כיון שרובם כבר עשו פסח, ורק אחד מהם לא יצא, עדיף שידחה ספק כרת בשב ואל תעשה, מאשר שיעשו רובם דבר שלא כהוגן. תוספות (ד"ה הני).

משום דאיכא חזה ושוק. דשלמים שריך ליתן לכהן, ומ"מ לתת להם כל חד וחד שמא הואי הוי פסח, ומשה מחכילו לכהן שלא נמנה עליו: וניתי כל חד וחד. מינייהו חד כהן, ונימניה אפסחו: ה"ג וניתי בולהו חמשה חד כהן דלא עבד פסח, ונמניה בהדי כל חד וחד. לממה נפשך איכא חד דקא נפיק ביה, ויאכל חזה ושוק של כולם: דקא ממעט באכילה דשלמים. כזמן שאוכל את כולם ליום ולילה ושורף את הנותר, ואם שלמים הוא עדיין אינו נותר, ומשה שורף קדשים כשרים: וניתי במותר[ד] הפסח. מתחלתו יתנה עליו אם שלי הוא היה זה יהיה מותר הפסח שהוא קרב שלמים, והוא כפסח שנאכל ליום ולילה, א[1] והכי תניא בתוספתא דזבחים[ב] (פ' הפסח שנתערב[ג]). ומשני אין מפרישין קרבן מתחלה לשם (ג) נותר, שהיאך יכול להיות מותר הפסח והרי אם פסח לא חל עליו מעולם, שהרי זה כבר יצא: ונטרחו וניתי במותר הפסח. יבקשו אנשים שנותרו להם פסח אי, או מעות פסח ויקחו מהן בהמות, ויתנה כל אחד על שלו, אם שלי בעל מום היה הרי זה פסח, ואם לאו הרי הוא כמות שהוא מותר הפסח לשלמים ונאכל ליום ולילה: בעי סמיכה. ומ"ת לסמוך על זה, שמא פסח הוא וקא עביד עבודה בקדשים[ה]: קרבן נשים. לא בעי סמיכה: פסח בשפיכה. נאחת מן המזרק לקיר המזבח כנגד היסוד, דנפקא לן מתן דם לפסח מודם זבחיך ישפך[ו] בתוקבת זבחים בפ' ג' (דף נ:), ובשלמים כתיבא זריקה שזורק למרחוק מן המזרק למזבח, ואין מתן אחד מהן בשנתח[ז] דכתיב בה בתנדבו, אבל בכל שאר קרבנות וזרקו כתיב, וזורק כנגד הקרן עד שהדם ניתן לקיר מערבי וקיר דרומי: לבתחלה נמי. בתמיה:

מתני' על מי שיעלה. משמע שאינו ממנה עליו אלא הלקטן[אחרת]: ומזכה את אחיו עמו. בגמרא מפרש היכי מתמני, ומתרץ לאמנינהו מבוהון מעיקרא, וכדי לזרוז קאמר, שיזדרז כל אחד להיות לאמנון ויהיה הוא לאחר לאחיו שיזכו על ידו, וכך הוליעס: **גמ'** ש"מ יש ברירה. קס"ד דלא לימנו אלא אחד: כדי לזרוז. וכולן לימנו עליו, אין לאמנון אין לאחרון: **תניא נמי הכי.** למשוש זריזות נקט:[ט] **(מתני')** נמנין. הרואה ליממנות: **ונמשכין.** הרואה ליממך: **עד שישחט.** אבל משנשחט אין נמנין עליו ואין מושכין הימנו, ואפי' לר"ש דפליג ואמר עד שיזרק, הא מוקים לליממך הוא דפליג אבל בליממנות מודה: **גמ'** דאף על גב דנמנין עליו חבורה [זו חוזרין ונמנין עליו חבורה] אחרת. כל מבוהה שלימה שנימנו על פסח אחד ימשכו כולן ידיהן הימנו, ולא כדבי יהודה לאמר לקמן גפ' מי שהיה טמא (דף פט.) ובלבד שיהיה א' מבני חבורה לאמונה קיים עליו: מחלוקת לימשך. בהיא קאמר ר"ש עד שיזרק: **אם ימעט הבית.** אם באו לימעט ולימשך, מהיות משה, בעוד היותו לשה טעמא דמשוש כחילו לאמנינהו מעיקרא אין לריכין מינוי והיינו אחות לאורייתא לאחי עמו לפשיטא אלא המנה כולם קודם שחיטה מדקאמר הריני שוחט על מי שיעלה מכס לאמון: לעות

האי כהן היכי דמי אי דעבד פסח כו'. ומ"ת וניתי כהן קטן ויש לומר דעדיפא מינה פרין: **וניתי** מותר פסח. לא כפי' הקונטרס שיקדים לשם מותר אם שלו היה אם דומה לא היה טועה הגמרא אלא גרסה לר"י שיקדים לפסח ואם נעל מום שלו יבא דוה ואם לאו יהא מותר פסח ופריך דלא הוי מותר פסח אלא היכא שהופרש לגמרי לפסח וניתותר:

ונטרחו וניתי מותר פסח. ומ"ת ואיך יכפר מותר זה לפסח הא לקמן בפרק מי שהיה טמא (דף נט.) פליגי רבי יוסי ורבי יהודה אי בעינן אחד מבני אחות מבני מחלוקת לאורייתא אי דרבנן ומסיק דבעינן אחד מבני אחות לאורייתא דכתיב בפסח קטניטו ועוד אין ימכרהו אחות למען לקמן[ק] המוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום וי"ל כיון דאיכא אחד מבני אחות לאורייתא אינם לריך ליה לכ"ע בעי עקירה כדאמרי' בתמיד נשחט (לעיל דף סד.) כגון שהיו בעלים טמאי מתים ואי מותר פסח בתעות אחרי כדפירש בקונטרס אחי שפיר: **דאילן** פסח ליום ולילה. קשה לר"י דתנן פ"ק דנדרות (ד' ב.) כל הנאכלין ליום אחד מלותן עד שיעלה עמוד השחר וקאמר בגמרא (שם דף ט.) ואילו אכילת פסחים לא קאני ורמינהו ק"ס והלל כו' ואכילת פסחים מלותן עד שיעלה עמוד השחר ומאי קא פריך והא הכא משמע דשייך למיתני גבי פסח יום ולילה ומ"כ הוי בכלל הנאכלין ליום ולילה דקאני התם וי"ל דהתם הוה ליה למיתני בהדיא אם אינו נאכל עד עמוד השחר לאפוקי ממשנה דאיזהו מקומן (זבחים דף נו:) דקאני אינו נאכל אלא עד אחות כמשנ' איזהו מקומן: **ואילן**[י] פסח לא בעי סמיכה. סבירא ליה סמיכה בכל כהו בעינן דאי לא בעינן אלא כל דהו לא הוי עבודה בקדשים[ב] ובאין דורשין (מגיגה דף טז:) פלוגתא[ס] דתנאי היא: **הני** מילי דיעבד. וה"ה לאכולהו אמרי' הכי אסמיכה ואמתנות ואותר ותימה וכי בשביל שאינו אלא מעכבת אותר אי משום סמיכה אלא לא יעשו מתנות כהלכתן יכנס לידי ספק כרת וי"ל דטוב שידחה ספק כרת בשב ואל תעשה ממה שיעשו רובם אלא להוגן כי כבר רובם עשו פסח: **אלא** אי אמרת דלא אמנינהו בו'. תימה בשלמי לבור (נדרים דף לו.) מסיק רבי זירא אליבא דרבי יוחנן מהך משנה דשה שיש בה מומין ושהיו לבעלים אחות לאו לאורייתא אבל לאורייתא אפילו אחות לאו לאורייתא אפילו אחות לאורייתא אפילו אחות לאו לאורייתא אפילו אחות לאו לאורייתא אפילו אחות לאו

שיש לחשוש שמא פסח הוא, ובמעשה הסמיכה הרי הוא עושה עבודה בקדשים[טו].

מקשה הגמרא, **הָא תִּינַח** - אמנם יישבת מדוע אינם יכולים להביא **קָרְבַּן** שהוא מותר פסח של **אֲנָשִׁים**, כיון שהוא טעון סמיכה ואי אפשר לסמוך עליו, אבל עדיין יקשה, **קָרְבַּן נָשִׁים מַאי אִיכָּא לְמֵימַר** - מדוע לא יביאו מותר פסח של נשים[טז], שאינו טעון סמיכה[יז].

מתרצת הגמרא, **אֶלָּא** הטעם שאין אומרים שיביאו פסח ויתנו שאם יצאו כבר ידי חובה בראשון, שיהיה זה שלמים, הוא **מְשׁוּם** שאין הפסח והשלמים שווים לענין **מַתָּנוֹת** הדם, **דְּאִילּוּ פֶּסַח** צריך לזרוק רק **מַתָּנָה אַחַת**[יח], **וְאִילּוּ שְׁלָמִים** צריך לזרוק **שְׁתַּיִם שֶׁהֵן אַרְבַּע** - שתי מתנות בפינות המזבח, שהן כארבע כיון שנראה הדם על ארבעה כתלים[יט], ומשום חשש פסח אינו יכול לזרוק שתים שהן ארבע כדין השלמים[כ]. שואלת הגמרא, **מַאי נָפְקָא מִינָּהּ** - איזה חילוק יש בכך שהם שונים בצורת הזריקה, **וְהָא תְּנַן** - והרי שנינו במשנה (זבחים לו:), **כָּל** הקרבנות **הַנִּיתָּנִין** - שמתן דמם הוא **עַל מִזְבַּח הַחִיצוֹן**, אף **שֶׁנִּתָּנָן בְּמַתָּן אַחַת, כִּפֶּר**, ואם כן יכול לזרוק מתנה אחת ויצא בזה ידי חובתו אף אם הקרבן הוא שלמים.

מתרצת הגמרא, **אֶלָּא** הטעם שאינם יכולים להביא פסח ולהתנות שיהיה שלמים, הוא **מְשׁוּם דְּאִילּוּ פֶּסַח** נתינת דמו היא **בִּשְׁפִיכָה**, ששופכים מהמזרק בנחת[כא], **וְאִילּוּ שְׁלָמִים** נתינת דמם היא **בִּזְרִיקָה**, שזורק את הדם מרחוק[כב], ונמצא שאם יתנה לעשותו כשלמים לא יוכל לקיים את מתן דמו כדינו. שואלת הגמרא, **מַאי נָפְקָא מִינָּהּ** - איזה חילוק יש בכך שהם שונים במתנות הדם, **וְהָא תַּנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, **כָּל** הקרבנות **הַנִּיתָּנִין** - שמתן דמם הוא **בִּזְרִיקָה**, אף **שֶׁנִּתָּנָן בִּשְׁפִיכָה**, **יָצָא**, ואם כן יכול ליתן את הדם בשפיכה ויצא בזה ידי חובתו. מתרצת הגמרא, **אֵימַר דְּקָא אָמְרִינַן** - מה שאמרו שאם שפך את הניתנים בשפיכה יצא, אינו אלא **דְּאִי עֲבַד** - שאם עבר ועשה כן יצא, אבל האם יש לנו לומר **דְּלְכַתְּחִלָּה נַמִּי** - גם אפשר לעשות כן[כג]. ואם כן אין לנו לומר שיביא קרבן ולכתחילה יתן את הדם שלא כהוגן[כד].

★ ★ ★

משנה

הָאוֹמֵר לְבָנָיו, הֲרֵינִי שׁוֹחֵט אֶת הַפֶּסַח עַל - בעבור **מִי שֶׁיַּעֲלֶה מִכֶּם רִאשׁוֹן לִירוּשָׁלַיִם**[כה], **כֵּיוָן שֶׁהַכֹּהֲנִים הָרִאשׁוֹן** את **רִאשׁוֹ וְרוּבּוֹ** לירושלים, **זָכָה בְּחֶלְקוֹ** בקרבן, **וּמְזַכֶּה אֶת אֶחָיו עִמּוֹ**[כו].

★

גמרא

שנינו במשנה, שיכול אדם לשחוט את הפסח על מי מבניו שיעלה ראשון לירושלים:

אומרת הגמרא, **שְׁמַע מִינָּהּ** - מוכח מכאן, **שֵׁשׁ בְּרִירָה** - שדבר שלא היה מבורר ונתברר אחר כך, אנו אומרים שנתברר שאף מתחילה היה הדבר כן, שהרי כאן במשנתנו, בשעה שנשחט הפסח לא היה ידוע מי יכנס ראשון, וכשנכנס הראשון, אנו אומרים שהוברר שמתחילה נשחט הפסח בשבילו. דוחה הגמרא, **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן**, אין להוכיח מכאן שיש ברירה, כי באמת המשנה מדברת באופן שהמנה את כולם על הפסח, ומה שאמר האב ששוחט על מי שיעלה ראשון לירושלים, רק **כְּדֵי לְזָרְזָן בְּמִצְוֹת קָאָמַר** להם בלשון זו, כדי שכל אחד מהם יזדרז למצוות ויהיה ראש לאחיו ויזכו אחיו על ידו[כז].

מביאה הגמרא ראיה לפירוש של רבי יוחנן:

אומרת הגמרא, **דַּיְקָא נַמִּי** - וכן מדויק גם **מִדְּקָתָנֵי** - ממה ששנינו בהמשך המשנה, **וּמְזַכֶּה** את **אֶחָיו עִמּוֹ, דְּאִי אָמְרַת בְּשֶׁלָּמָא** - שאם תאמר **דְּאַמְנִינְהוּ מֵעִיקָּרָא** - שמתחילה המנה האב את כולם, **שַׁפִּיר** - מובן הדבר, איך יכול לזכות את אחיו עמו, **אֶלָּא אִי אָמְרַת** - אם תאמר, **דְּלֹא אַמְנִינְהוּ מֵעִיקָּרָא** - שלא המנה האב מתחילה את כולם, קשה, איך יכולים אחיו לאכול מהפסח, וכי **לְבָתַר דְּשָׁחֵיט מִי קָא מְתַמַּנּוּ** - האם לאחר שנשחט הפסח ניתן להימנות עליו, **וְהָא תְּנַן** - והרי שנינו להלן בסמוך, **שְׁנִמְנִין** על הפסח, **וּמוֹשְׁכִין יְדֵיהֶן מִמֶּנּוּ** - ממה שנמנו עליו, רק **עַד שֶׁיִּשָּׁחֵט** הפסח, אבל לאחר שנשחט הפסח, אי אפשר להימנות עליו, ואם כן איך מזכה הראשון את אחיו עמו, אלא ודאי **שְׁמַע מִינָּהּ** - מוכח מכאן, שהמשנה מדברת באופן שמתחילה המנה את כולם[כח].

טו. **רש"י** (ד"ה נעי). וכתבו התוספות (ד"ה ומילו), שסברה הגמרא כאן כדעה הסוברת (מגיגה טו:) שסמיכה צריך לעשות בכל כוחו, שהרי אם די בסמיכה שאינה בכל כוחו, מבואר בחגיגה (סס), שאין זו עבודה בקדשים.

טז. **מאירי** (ד"ה ממקה). [אמנם ראה באור חדש (נמוס' ד"ה ומילו) שפירש, ששאלת הגמרא היא, שאם יארע כן לנשים, יש להם להביא קרבן ממותר פסח, ולהתנות].

יז. **שדרשו** (עירובין נו:), ממה שנאמר (ויקרא ו ג-ד) 'דבר אל בני ישראל וגו' וסמך ידו' שרק בני ישראל סומכים, אבל בנות ישראל אינן סומכות. ובהמה זו, אם אינה פסח, הרי היא שלמים מחמת מותר הפסח, והרי היא קרבן שלמים של אשה, ואין סומכים עליה.

יח. **כמו** ששנינו במסכת זבחים (נו:).

יט. **כמו** ששנינו במסכת זבחים (נה.).

כ. **שהרי** אסור להוסיף או לפחות ממספר המתנות, משום בל תוסיף, ומשום בל תגרע, כמבואר בזבחים (פ.). ואף לא יועיל להביא מותר הפסח, משום שמותר הפסח קרב לשלמים, ודמו טעון שתי מתנות שהן ארבע.

כא. **שמתן** דם בפסח נלמד (זבחים לז.), ממה שנאמר (דברים יב כז) 'ודם זבחיך ישפך', ובפסוק זה נאמר שפיכה. וראה במסכת זבחים (לז.) שדרשה זו אינה אלא לרבי ישמעאל, אבל לרבי יוסי הגלילי, לומדים פסח מבכור, ולדבריו אף דם הפסח ניתן בזריקה כבכור שנאמר בו (במדבר יח יז) 'את דמם תזרוק'.

כב. **שנאמר** בהם דין נתינת הדם בלשון זריקה, 'וזרקו בני אהרן הכהנים את הדם' (ויקרא ג ג).

כג. **כן** מבואר ברש"י (ד"ה לכתחלה) ובתוספות (ד"ה הני). אמנם רבינו חננאל (ד"ה ומקיקנא) פירש, שתירוץ הגמרא הוא, שאכן יש אפשרות להקריב לפסח שני ממותר פסח של נשים, ומה שאמרו בברייתא שפטורים הם מלעשות פסח שני, אין זה אלא בדיעבד, אם לא מצאו קרבן של מותר פסח של נשים, אבל לכתחילה ודאי יש להם לחזור אחר מותר פסח של נשים, ולהתנות עליו שאם חייבים הם בפסח, יהיה קרבן זה פסח.

כד. **ואף** שבכך יכנסו לידי ספק כרת, מכל מקום כיון שרובם כבר עשו פסח, ורק אחד מהם לא יצא, עדיף שידחה ספק כרת בשב ואל תעשה, מאשר שיעשו רובם דבר שלא כהוגן. תוספות (ד"ה הני).

כה. **שאמר** לבניו הריני עולה לירושלים, ולאחר שאהיה שם, אשחוט את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון. ר"ן בנדרים (לו. ד"ה הריני).

כו. **בסמוך** תבאר הגמרא שבאמת המנה את כולם על הפסח, אלא שאמר להם בלשון זו כדי לזרזם במצוות.

כז. **ומה** שאמרה המשנה 'זכה בחלקו ומזכה את אחיו עמו' היינו שיהיה הוא ראש לאחיו. רש"י (ד"ה ומזכה). וכתב בקול הרמ"ז (פ"ח מ"ג), שהנפקא מינה בכך, שכיון שהוא הראש לכל אחיו, אם הוא ימשוך את ידו מהמינוי על השה, יהיו גם כל שאר אחיו מסולקים מהקרבן הזה. אמנם השושנים לדוד (סס) כתב, שרחוק לומר כך, מכיון שאין זה מסתבר שאם ימשוך מי שנמנה ראשון על הקרבן זה גורם לכל שאר הנמנים אחריו להסתלק מן הקרבן, ולכן פירש שהראשון במינוי אין זה אלא לכבוד וזכות הרבים תלויה בו.

רש"י (ד"ה ומזכה) הוסיף, שמתחילה הודיע להם שהוא שוחט עבור כולם. וביארו הראש משביר (נרש"י) והרש"ש בגיטין (כה. נרש"י ד"ה ממר רבי יוחנן), שרש"י מפרש שלסוגיית הגמרא כאן המשנה דיברה בבנים גדולים, ומשום כך הוצרך להודיעם מתחילה ששוחט עבורם, שאם לא כן לא היה יכול לשחוט עליהם בעל כרחם, כמבואר לעיל (פח.) שעל בניו הגדולים אינו יכול לשחוט בעל כרחם [אמנם בגיטין (כה. ד"ה ממר רבי יוחנן) פירש רש"י, שאביהם לא הודיעם מה בלבו, וראה עוד בילקוט ביאורים]. אך בנדרים (לו.) הוכיחה הגמרא ממה שאמרה המשנה שיכול לזכות לשאר האחים אחר שנשחט הפסח, ש'שה לבית אבות לאו דאורייתא' [כלומר, שמהתורה מותר לקטן שלא נמנה על הפסח לאכול ממנו, ורק מדרבנן צריך להמנותו על הפסח, ואמרו חכמים שאפשר להמנותם אף אחר שנשחט הפסח. תוספות (סס ד"ה יכיל) ור"ן (סס ד"ה ולא זכה)], שהמשנה מדברת דווקא בבנים קטנים. וראה בתוספות (ד"ה ולא) שפירשו את דברי הגמרא כאן, שיתאימו עם דברי הגמרא בנדרים.

כתבו הריטב"א (גיטין כה. ד"ה ופריך) וחידושי הר"ן (סס ד"ה הא), שחידוש המשנה הוא, שאין אומרים שכשהוא אומר על מי שיעלה ראשון לירושלים, הוא חוזר בו ממה שהימנה את הקרבן בשביל כולם, אלא אומרים שאמר כן רק כדי לזרזם במצוות.

כח. **בפשטות**, בתחילה סברה הגמרא, שאף שלא המנה האב על הפסח רק את מי שיעלה ראשון, יכול זה שעלה ראשון להמנות את אחיו על הפסח, אף לאחר שנשחט. אמנם הריטב"א בגיטין (כה. ד"ה מיון) פירש, שאף בתחילה ידעה הגמרא שאי אפשר להימנות על הפסח אחר שנשחט, אלא שסברה הגמרא, שאף שאמר האב לבניו הריני עולה לירושלים, ולאחר שאהיה שם, אשחוט את הפסח על

משום דאיכא חזה ושוק. דשלמים שריך ליתן לכהן, ומ"ל לתת להם כל חד וחד שמע מהי הוי פסח, ונמלא מאכילו לכהן שלא נמנה עליו: וניתי כל חד וחד. מינייהו חד כהן, וימניה מפסחו: ס"ג וניתי כולהו חמשה חד בהן דלא עבד פסח, ונמניה בהדי כל חד וחד. דממה נפשך

משום דאיכא חזה ושוק דכהנים הוא דאכלי ליה וניתי כל חד וחד כהן בהדיה האי כהן היכי דמי אי דעביד פסח דילמא האי פסח הוא ונמצא פסח נאכל שלא למנויו ואי דלא עביד פסח דילמא שלמים הוא ולא עביד פסח וניתי כל (ס) חמשה ס חד כהן דלא עבד פסח ונימני עילויה הני חמשה פסחים דממה נפשך איכא חד דלא עביד פסח וקא נפקי ביה אלא משום דקא ממעיט באכילת שלמים דאילו פסח ליום ולילה ואילו שלמים לשני ימים ולילה אחד ס וניתי מותר הפסח [ס] ונימא אי דידי בעל מום האי דאייתי השתא ניהוי פסח אי דידי תם הוא ניהוי האי דאייתי השתא שלמים [פ] דמותר הפסח [ג] נאכל ליום ולילה אחד [ג] וכי מפרישין תחלה למותרות ונטרחו ונייתי מותר הפסח אלא משום סמיכה [א] דאילו פסח לא בעי סמיכה ואילו מותר בעי סמיכה הא תינח קרבן אנשים קרבן נשים מאי איכא למימר אלא משום מתנות [ב] דאילו פסח מתנה אחת ואילו שלמים שתים שהן ד' מאי נפקא מינה והא [ר] תנן [ג] כל הניתנין על מזבח החיצון שנתנן במתן אחת כפר אלא משום דאילו [ד] פסח בשפיכה ואילו שלמים בזריקה מאי נפקא מינה והא [ס] תניא [ה] כל הניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא אימר דקא אמרינן [ו] דאי עבד לכתחלה נמי: **מתני'** [ז] האומר לבניו הריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים כיון שהכנים הראשון ראשו ורובו זכה בחלקו ומזכה את אחיו עמו: **גמ'** ש"מ [ז] יש ברירה א"ר יוחנן [ח] כדי לזרזן במצות קאמר דיקא נמי דקתני ומזכה אחיו עמו אי אמרת בשלמא דאמנינהו מעיקרא שפיר אלא אי אמרת דלא אמנינהו מעיקרא לבתר דשחיט מי קא מתמנו והא תנן נמנין ומושכין ידיהן ממנו עד שישחט ש"מ תניא נמי הכי [ט] מעשה וקדמו בנות לבנים ונמצא בנות זריזות ובנים שפלים: **מתני'** [י] לעולם נמנין עליו עד שיהיה בו כזית לכל אחד ואחד [כ] נמנין ומושכין את ידיהן ממנו עד שישחט רבי שמעון אומר עד שישחט ומושכין עד שיזרק הדם: **גמ'** מאי קמ"ל [כ] הא קמ"ל דאע"ג דאימני עליו חבורה זו חוזרת ונמנין עליו חבורה אחרת: נמנין ומושכין את ידיהן עד שישחט וכו': אמר אביי מחלוקת לימשך דרבנן סברי [א] מהיות משה מחויתיה דשה ור"ש סבר מהוייתיה דשה [ג] אבל לימנות דברי הכל עד שישחט דאמר קרא [א] במכסת נפשות והדר תכוסו תניא נמי הכי נמנין ומושכין את ידיהן ממנו עד שישחט רבי שמעון אומר נמנין [כ] עד שישחט ומושכין עד שיזרק הדם: **מתני'** משנת ראשונים

האי בהן היכי דמי אי דעבד פסח בו'. ומ"ת וניתי כהן קטן ויש לומר דעדיפא מינה פריך: **וניתי** מותר פסח. לא כפי' הקונטרס שיקדים לשם מותר שם שלו היה שם טועה הגמרא אלא גרסה לר"י שיקדים לפסח ושם נעל מום שלו יצא בזה ושם שלו יהא מותר פסח ופריך דלא הוי מותר פסח אלא היכא שהופרש לשמו לפסח וניתותר:

ונטרחו וניתי מותר פסח. ומ"ת ואין יכשר מותר זה לפסח הא לקמן בפרק מי שהיה טמא (דף פב.) פליגי רבי יוסי ורבי יהודה מי בעינן אחד מבני חבורה שלא כ"ע מודו דשם יצא ידי חובתו [פ] וי"ל הכא כשהפרים ג' פסחים לאחריות וניתותר לו ו' לאינו נפסל משום שהניחוהו ידידי ומ"ת אכתי למאן דלא בעי עקירה [ל] שלמים לשם פסח קשחיט ועוד אין ימכרהו האמר לקמן [ק] המוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום וי"ל כיון דאיכא מינה לריך ליה לכ"ע בעי עקירה כדאמרי' בתמיד נשחט (לעיל דף סד.) כגון שהיו בעלים טמאי מתים ואי מותר פסח בעעות ליירי כדפירש בקונטרס אחי שפיר:

דאילו פסח ליום ולילה. קשה לר"י דתנן פ"ק דזבחים (ד' ג.) כל הנאכלין ליום אחד מלותן עד שיעלה עמוד השחר וקאמר בגמרא (שם דף ט.) ואילו אכילת פסחים לא קאני ורמינהו ק"ס והלל כו' ואכילת פסחים מלותן עד שיעלה עמוד השחר ואאי קא פריך והא הכא משמע דשייך למיתני גבי פסח יום ולילה ואי"כ הוי בכלל הנאכלין ליום ולילה דקתני התם וי"ל דהתם הוה ליה למיתני בהדיא שם אחד דנאכל עד עמוד השחר לאפוקי ממשנה דאיזהו מקומן (זבחים דף טו:) דקתני אין נאכל אלא עד חלות כמצ' אזהו מקומן: **ואילו** [ר] פסח לא בעי סמיכה. סבירא ליה סמיכה בכל כמו בעינן דאי לא בעינן אלא כל דהו לא הוי עבודה בקדשים [ב] ובאין דורשין (חגיגה דף טו:) פלוגתא [ס] דתנאי היא: **הני** מילי דיעבד. וה"ה לשחולהו אמרי' הכי אסמיכה ואמתנות ואמותר ואימה וכי בשביל שמע יהיה נותר או משום סמיכה אלא מעכבא או לא יעשו מתנות כהלכתן יכנס לידי ספק כרת וי"ל דטוב שילאה ספק כרת בשב ואל תעשה ממה שיעשו רובם אלא כהוגן כי כגר רובם עשו פסח: **אלא** אי אמרת דלא אמנינהו כו'. תימה לשני המודר (נדרים דף לו.) מסיק רבי זירא אליבא דרבי יוחנן מהך משנה דשה אחריני וכיון דלא קתני ליה בהדיא ס"מ דשגר לחיו ונאכל אלא עד חלות כמשנ' אזהו מקומן: **ואילן** [ו

האשה פרק שמיני פסחים

מוכיחה הגמרא כתירוץ זה מברייתא:

תַּנְיָא נַמִּי הָכִי - וכן שנינו בברייתא כדברי רבי יוחנן, שהיה **מַעֲשֶׂה** שאמר אדם לבניו, הריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים, **וְקָדְמוּ בָּנוֹת** - ועלו בנותיו לירושלים קודם **לַבָּנִים, וְנִמְצָא בָּנוֹת זְרִיזוֹת וּבָנִים שְׁפֵלִים**, ולא נאמר בברייתא שנמצא שזכו הבנות ולא הבנים, הרי שנקטה הברייתא שכולם היו מנויים על הקרבן[כט].

★ ★ ★

משנה

המשנה מבארת כמה הלכות בענין המינוי על הפסח:

לְעוֹלָם נִמְנִין עָלָיו - אין שיעור למספר האנשים שיכולים להימנות על הפסח, ויכולים להימנות הרבה אנשים על פסח אחד, **עַד שֶׁיִּהְיֶה בּוֹ** [-בפסח] **כַּזַּיִת** בשר לאכול **לְכָל אֶחָד וְאֶחָד** מהנמנים עליו, אבל אין יכולים להימנות עליו אם לא יהיה לכל אחד מהמנויים כזית בשר ממנו[ל].

נִמְנִין - יכולים להימנות על הפסח, **וּמוֹשְׁכִין** - ויכולים למשוך **אֶת יְדֵיהֶן מִמֶּנּוּ, עַד שֶׁיִּשָּׁחֵט, רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר**, מושכים את ידיהם ממנו **עַד שֶׁיִּזְרֹק אֶת הַדָּם**[לא].

★

גמרא

הגמרא מבארת מדוע אמרה המשנה לשון 'לעולם':

שואלת הגמרא, **מַאי קָא מַשְׁמַע לָן** - מה השמיעתנו המשנה, במה שאמרה 'לעולם נמנין עליו'. מתרצת הגמרא, **הָא קָא מַשְׁמַע לָן** - דבר זה השמיעתנו המשנה, **דְּאַף עַל גַּב דְּאִימְּנֵי** [-שנמנו] **עָלָיו חֲבוּרָה זוֹ, חוֹזֶרֶת וְנִמְנִין עָלָיו חֲבוּרָה אַחֶרֶת, וְאַף שֶׁכָּל בְּנֵי** החבורה הראשונה משכו את ידיהם ממנו, יכולים אחרים להימנות עליו[לב].

★

שנינו במשנה, **נִמְנִין וּמוֹשְׁכִין אֶת יְדֵיהֶן עַד שֶׁיִּשָּׁחֵט** וכו' רבי שמעון אומר עד שיזרוק את הדם.

אביי מפרש את דברי רבי שמעון:

אָמַר אַבַּיֵי, הַמַּחֲלוֹקֶת של רבי שמעון וחכמים, אינה אלא עד מתי אפשר **לִימָּשֵׁךְ** מהפסח, שנאמר בפסח (שמות יב ז), 'וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיוֹת מִשֶּׁה', ודרשו מכך, ש'אם ימעט הבית' כלומר, אם רוצים להימעט ולימשך מהפסח, הרי זה דווקא 'מהיות משה', ובמשמעות פסוק זה נחלקו רבי שמעון וחכמים, **דְּרַבָּנַן סָבְרִי** - שחכמים סוברים, **שִׁמְהְיוֹת מִשֶּׁה**, משמעותו **מִחְיוֹתֵיהּ דְּשֶׁה**[לג], דהיינו שרק בעוד שהשה חי אפשר לימשך ממנו, **וְרַבִּי שִׁמְעוֹן סָבַר**, שמהיות משה משמעותו, **מֵהֲוָיֵיתֵיהּ דְּשֶׁה**, כלומר, בעוד שהשה נמצא, דהיינו כל זמן שלא נגמרו עבודותיו[לד], ולכן אפשר לימשך ממנו עד שנזרק הדם. **אֲבָל לִימָּנוֹת** על הפסח, **לְדִבְרֵי הַכֹּל**, בין לחכמים ובין לרבי שמעון, אפשר לימנות רק **עַד שֶׁיִּשָּׁחֵט, דְּאָמַר קְרָא** - שנאמר בפסוק (שם) 'בְּמִכְסַת נְפָשׁוֹת וגו' תְּכֻסּוּ עַל הַשֶּׂה', ודרשו, 'בְּמִכְסַת נְפָשׁוֹת' וגו', דהיינו, במנין נפשות, כלומר, שצריך להימנות על הפסח, **וַהֲדַר** - ורק אחר כך 'תְּכוּסּוּ' דהיינו תשחטו[לה], הרי שצריך להימנות קודם השחיטה[לו].

מביאה הגמרא ראיה לדברי אביי מברייתא:

תַּנְיָא נַמִּי הָכִי - וכן שנינו בברייתא, **נִמְנִין וּמוֹשְׁכִין אֶת יְדֵיהֶן מִמֶּנּוּ** [-מהפסח] **עַד שֶׁיִּשָּׁחֵט, רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר, נִמְנִין עליו עַד שֶׁיִּשָּׁחֵט, וּמוֹשְׁכִין** את ידיהם ממנו, **עַד שֶׁיִּזָּרֵק הַדָּם**, הרי מפורש בברייתא, שאף רבי שמעון סובר שאין נמנים על הפסח רק עד שישחט, ואינו חולק אלא על מה שאמרו חכמים שמושכים ידיהם ממנו רק עד שישחט, שבזה אמר רבי שמעון שאפשר למשוך ידיהם ממנו עד זריקת הדם.

★ ★ ★

שוחט רק על מי שיעלה ראשון, מכל מקום האב שחט עבור מי שיעלה ראשון, ועבור כל מי שירצה זה שיעלה ראשון. ומה שעתה מדייקת הגמרא שהמנה האב את כולם, הוא משום שעתה סוברת הגמרא, שכיון שהמשנה אמרה שהאב אמר שהוא שוחט רק על מי שיעלה ראשון, אין לנו לומר ששחט גם על מי שירצה זה שעלה ראשון, שאם כן היה לו לפרש.

המהר"ם שיף (גיטין כה. ד"ה מי ממרת) הקשה שמלשון המשנה 'כיון שהכניס הראשון ראשו ורובו זכה בחלקו' משמע שרק בשעה שנכנס לירושלים הריהו מתמנה על הפסח, ואם כוונת המשנה שכולם היו מנויים כבר קודם, מדוע רק כשהכניס ראשו ורובו זכה. וכתב שיש ליישב, ולא פירש כוונתו.

כט. רש"י (גיטין כה. ד"ה ונמיס).

ל. שנאמר בקרבן פסח (שמות יב ד) 'איש לפי אכלו', שצריך להימנות על הפסח לפי אכלו, ואכילה היא בכזית. ר"י מלוניל (ד"ה לעולם).

לא. ובגמרא מבואר החילוק בין להימנות ובין למשוך.

לב. ושלא כרבי יהודה, שאמר להלן (עט.), שאין אחרים יכולים להימנות עליו, אלא אם נשאר אחד מהחבורה הראשונה. רש"י (ד"ה דלמא). וראה בשפת אמת (ד"ה הא) שפירש באופן אחר, הובא בילקוט ביאורים.

לג. שאותיות ח' וה' מתחלפות בדרשות הפסוקים, כמבואר בירושלמי (מעשר שני פ"ה ה"ג).

לד. רש"י (ד"ה מהוייתיה). ורבינו חננאל (ד"ה נמנין) גרס, שבין לחכמים ובין לרבי שמעון, דורשים ש'מהיות משה' משמעותו מחיותיה דשה, אלא שחכמים סוברים, שבא לומר שאחר שנשחט ואינו חי, נעתק שם שה מעליו, ורבי שמעון סובר, שבא לומר שאפשר לימשך אף בזמן שקיים הדבר שהוא חי, דהיינו הדם, שהדם הוא הנפש.

לה. כן דורשת הגמרא על דרך לשון התרגום על 'לא תשחטו' (ויקרא כג כה) 'לא תכסון'. אך לפי פשוטו, תכוסו הוא מלשון מנין, ואמר הפסוק שבמנין נפשות תתמנו על השה, כמבואר ברש"י על התורה (שמות יב ד).

לו. מבואר בגמרא, שלולי דרשה זו, היינו אומרים שאף אחר השחיטה אפשר להימנות על הפסח. ומבואר בחידושי הגר"ח (סטנסיל, נענין מנורה שמצד פסחה), שמכאן מוכח, שמה שעולה לחובת הבעלים וכפרתם, אינו אלא זריקת הדם, אבל השחיטה וקבלת הדם והולכתו, אינם לחובת הבעלים, אלא הם דינים בהכשר הקרבן, ומשום כך, לולי הפסוק היינו אומרים שאף אם נמנה על הקרבן אחר השחיטה, יוצא בו ידי חובה.

משום דאיכא חזה ושוק. דשלמים שצריך ליתן לכהן, ומ"ל לתת להם כל חד וחד שמא היום הוי פסח, ונמצא מאכילו לכהן שלא כמנהג עליו: וניתי כל חד וחד. מינייהו חד כהן, וימניה לפסקו: ס"ג וניתי כולהו חמשה חד בהן דלא עבד פסח, ונמניה בהדי כל חד וחד. דממה נפשך

משום דאיכא חזה ושוק דכתיב הוא דאכלי ליה וניתי כל חד וחד כהן בהדיה האי כהן היכי דמי אי דעביד פסח דילמא האי פסח הוא ונמצא פסח נאכל שלא למנויו ואי דלא עביד פסח דילמא שלמים הוא ולא עביד פסח וניתי כל (ס) חמשה ס חד כהן דלא עבד פסח ונימני עילויה הני חמשה פסחים דממה נפשך איכא חד דלא עביד פסח וקא נפקי ביה אלא משום דקא ממעיט באכילת שלמים דאילו פסח ליום ולילה ואילו שלמים לשני ימים ולילה אחד ס וניתי מותר הפסח פ ונימא אי דידי בעל מום האי דאייתי השתא ניהוי פסח אי דידי תם הוא ניהוי האי דאייתי השתא שלמים ע דמותר הפסח ק נאכל ליום ולילה אחד ר וכי מפרישין תחלה למותרות ונטרחו ונייתי מותר הפסח אלא משום סמיכה א דאילו פסח לא בעי סמיכה ואילו מותר בעי סמיכה הא תינח קרבן אנשים קרבן נשים מאי איכא למימר אלא משום מתנות ב דאילו פסח מתנה אחת ואילו שלמים שתים שהן ד' מאי נפקא מינה והא ד תנן ג כל הניתנין על מזבח החיצון שנתנן במתן אחת כפר אלא משום דאילו ד פסח בשפיכה ואילו שלמים בזריקה מאי נפקא מינה והא ה תניא ה כל הניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא אימר דקא אמרינן ו דאי עבד לכתחלה נמי: **מתני'** ז האומר לבניו הריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים כיון שהכנים הראשון ראשו ורובו זכה בחלקו ומזכה את אחיו עמו: **גמ'** ש"מ ח יש ברירה א"ר יוחנן ט כדי לזרזן במצות קאמר דיקא נמי דקתני ומזכה אחיו עמו אי אמרת בשלמא דאמנינהו מעיקרא שפיר אלא אי אמרת דלא אמנינהו מעיקרא לבתר דשחיט מי קא מתמנו והא תנן נמנין ומושכין ידיהן ממנו עד שישחט ש"מ תניא נמי הכי י מעשה וקדמו בנות לבנים ונמצא בנות זריזות ובנים שפלים: **מתני'** יא לעולם נמנין עליו עד שיהיה בו כזית לכל אחד ואחד יב נמנין ומושכין את ידיהן ממנו עד שישחט רבי שמעון אומר עד שישחט ומושכין עד שיזרק הדם: **גמ'** מאי קמ"ל ג הא קמ"ל דאע"ג דאימני עליו חבורה זו חוזרת ונמנין עליו חבורה אחרת: נמנין ומושכין את ידיהן עד שישחט וכו': אמר אביי מחלוקת לימשך דרבנן סברי יג מהיות משה מחויתיה דשה ור"ש סבר מהוייתיה דשה יד אבל לימנות דברי הכל עד שישחט דאמר קרא טו במכסת נפשות והדר תכוסו תניא נמי הכי נמנין ומושכין את ידיהן ממנו עד שישחט רבי שמעון אומר נמנין טז עד שישחט ומושכין עד שיזרק הדם: מתני'

האי בהן היכי דמי אי דעבד פסח בו'. ומ"ת וניתי כהן קטן ויש לומר דעדיפא מינה פריך: **וניתי** מותר פסח. לפי' הקונטרס שיקדים לשם מותר פסח שלו היה טועה הגמרא שלא נראה לר"י שיקדים לפסח ושם נעל מום שלו ימה בזה ושם שלו יהא מותר פסח ופריך דלא הוי מותר פסח שהופרש לגמרי לפסח וניתותר:

ונטרחו וניתי מותר פסח. ומ"ת ואין יכשר מותר זה לפסח הא לקמן בפרק מי שהיה טמא (דף פט.) פליגי רבי יוסי ורבי יהודה מי בעינן אחד מבני חבורה שלא כ"ע מודו דשם מצוי להם ומ"ל דכתיב שלמים לפסח ע ויש לומר דלא נפקל משום שהיומהו יחידי ומ"ת אכתי למאן דלא בעי עקירה ב שלמים לשם פסח קשחיט ועוד אין ימכרהו האמר לקמן ג המוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום וי"ל כיון דאיכא מינה לצריך ליה לכ"ע בעי עקירה כדאמרי' בתמיד נשחט (לעיל דף סד.) כגון שהיו בעלים טמאי מתים ואי מותר פסח בטעות ליירי כדפירש בקונטרס אחי שפיר:

דאילו פסח ליום ולילה. קשה לר"י דתנן פ"ק דנזירות (ד' ג.) כל הנאכלין ליום אחד מלותן עד שיעלה עמוד השחר וקאמר בגמרא (שם דף ט.) ואילו אכילת פסחים לא קתני ורמינהו ק"ס והלל כו' ואכילת פסחים מלותן עד שיעלה עמוד השחר ואחי קא פריך והא הכא משמע דשייך למיתני גבי פסח יום ולילה ומ"כ הוי בכלל הנאכלין ליום ולילה דקתני התם וי"ל דהתם הוה ליה למיתני בהדיא אם אינך עד עמוד השחר לאפוקי ממשנה דלישנה קמא (זבחים דף ט:) דקתני אינו נאכל אלא עד חצות והייט דמדאורייתא דומיא דאחריני וכיון דלא קתני ליה בהדיא ס"מ דסגר לאינו נאכל אלא עד חצות כמ"ש אחי שפיר:

ואילו פסח לא בעי סמיכה. סבירא ליה סמיכה בכל כמו בעינן דאי לא בעינן אלא כל דהו לא הוי עבודה בקדשים בו ובאין דורשין (חגיגה דף טו:) פלוגתא ג דתנאי היא:

הני מילי דיעבד. וה"ה לאכולהו אמרי' הכי אסמיכה ואחתות ואותר ותימה וכי בשביל דשמא יהיה נותר או משום סמיכה אלא אעכבה או לא יעשו מתנות כהלכתן יכנס לידי קפק כרת וי"ל דטוב שידחה קפק כרת בשב ואל תעשה ממה שיעשו רובם אלא כהוגן כי כגר רובם עשו פסח: **אלא** אי אמרת דלא אמנינהו כו'. תימה דבפ' אין בין המודר (נדרים דף לו.) מסיק רבי זירא אליבא דרבי יוחנן מהך משנה דשה לבית אבות אלו דאוריית' דאי אוריית' דמצי להו רבי יוחנן בהדיא ס"מ דסגר לאינו נאכל אלא עד חצות כמ"ש אחי שפיר דאוריית' דמצי להו רבי יוחנן בהדיא ס"מ דסגר לאינו נאכל אלא עד חצות כמ"ש אחי שפיר:

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) [תוספתא זבחים פרק ח], ב) [עיין תוספות לעיל עא: ד"ה לימד], ג) מנחות דף פג., ד) סנהדרין ד. זבחים לו:, ה) זבחים לז., ו) גיטין כה. נדרים לו., ז) [לעיל פז. פח.], ח) [גיטין כה.], ט) [גיטין סה ע"ב] נדרים לו., י) לעיל ס: יומא מט: גיטין כה., כ) [תוספתא פרק ז], ל) נראה שצ"ל בתוספתא דפסחים. עיין תוספתא זבחים פ"ח ה"ג ופסחים פ"ט ה"ג, מ) [כל הזמנים במרע"ל], נ) חגיגה דף טז:, ס) דברים יב כז, ע) זבחים צד:, פ) עי' לעיל עג: ד"ה פסולו, צ) לעיל עג:, ק) ע"ב.

הגהות הב"ח

(ס) גמ' וניתי כולהו ממשה חד כהן: (ב) רש"י ד"ה וניתי כו' מתחלה לשם מותר שהיתך:

גליון הש"ם

גמ' חד כהן. ע"ל עד ע"ס מוס' ד"ה נתתך: שם וניתי מותר הפסח. עי' לקמן לה ע"ס בגמ"י ד"ה וס"מ וס"ש ד"ה אוצר החכמה ואהדר לבו' דתנאי היא. עי' בשער המלך פ"ג הלכה י"ג מהלכות מעה"ק:

הגהות מהר"ב רנשבורג

א) רש"י וניתי במותר הפסח וכו' והכי תניא בתוספתא דזבחים. נ"ב עיין שער המלך פ"ו מהלכות פסה"מ הלכה י"ח ד"ה ובהיומי. ובפ"ג מהלכות מעה"ק הלכה י"ג כולה ופ"ג מהלכות ק"פ הלכה ט': ב) תוס' ד"ה ואילו פסח וכו' ובאין דורשין פלוגתא דתנאי היא. נ"ב עיין ביאור כוונתם בזה בשער המלך פ"ג מהלכות מעה"ק הלכה י"ג ועיין ביאה דף כ ע"א בתוס' ד"ה דלא וכו':

תורה אור השלם

א) וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיוֹת מִשֶּׂה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֶנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תְּכַסּוּ עַל הַשֶּׂה: [שמות יב, ד]

הגהות וציונים

ע] מכאן עד "דאייתי השתא שלמים" בס"א ליתא (חכמת מנוח וד"ס): ג] בכת"י מאי לעולם הא קמ"ל (דק"ס): ג] [בערוך ערך חי [וכ"ה בר"ח] גרס מחויתיה דשה מדבר שהוא חי וזהו הדם כי הדם הוא הנפש כו'] (גליון) וע"ע שם בערוך פי' אחר בזה: ד] חכמת מנוח מגיה מותר, אבל יש נוסח בגמ' "במותר": ה] בכ"י וכל הדפוסים הישנים כתוב דבור זה אחר דבור עד שישחט ולא נרשם כאן מתני' ולא בסמוך גמ' וכל הדבורים שייכים לדברי הגמ' בכאן והא תנן נימנין וכו' והיא הנוסחא האמיתית ובזה תבין דברי רש"י בד"ה עד שישחט ושבשוהו בדפוסים החדשים (ד"ס, רש"ש וחלופי גרסאות): ו] צ"ל דאילו (דבש תמר):

עין משפט נר מצוה

טז א מיי' פ"ג מהלכות מעשה קרבנות הלכה ו סמג עשין קפג:
יז ב שם פ"ה הלכה יז:
יח ג מיי' פ"ב מהלכות פסולי מוקדשין הלכה ח ופט"ז הלכה ג:
יט ד מיי' פ"ל מהלכות קרבן פסח הלכה ו ופ"ג הלכה ט ופ"ה מהלכות מעשה הקרבנות הלכה יז:
כ ה מיי' פ"ב מהלכות פסולי מוקדשין הל' ב:
כא ו מיי' פ"ג מהלכות ק"פ הלכה ט:
כב ז מיי' פ"ב מהלכות ק"פ הלכה יד:

רבינו חננאל

איפטרו להו בזריקה. ניתי כולהו פסח אחד נמצא פסח נאכל שלא למנויו. וניתי כל חד וחד פסח וניתי וכו'. **וניתי וניתני במותר פסח** פי' יפריש מעות ויאמר אלו מותר בפסח ויקנה כבש ויתנה ונימא אי דידי בעל מום נהוי האי פסח ואי דידי תם הוה להוי האי מותר פסח דמותר נאכל ליום ולילה כפסח. **ואמרינן וכי** מפרישין תחלה למותר כלומר אפשר להיות העיקר הוא עצמו המופרש מותר לא יקרא מותר אלא אם הקדימו עיקר. **ואמרינן ונטרח וניתי מותר הפסח** פי' יבקש עד שימצא אדם שהפריש מעות לפסחו וקנה כבש ונשחיירו אצלו מן המעות דמי כבש אחד והוא מותר הפסח יקח המעות מאצל אותו האיש ויקנה בהן כבש ויתנה ויאמר אם שלי היה בעל מום זה פסח שלי ואם שלי כשר היה זה הכבש יהיה שלמים וכן כל חד וחד. **ודחי' אמאי לא עבדו הכי משום סמיכה** דמותר הפסח אינו טעון סמיכה ואלו שלמים טעונין סמיכה התינח קרבן אנשים כו'. **ואסיקנא** אימור דאמרי' ופטורין מלעשות פסח שני דאיעבד לכתחלה נמי מהדרי ואי משכחי' ואפשר להו למיעבד עבדו ואי לא משכחי כלל פטירי: **מתני'** **האומר לבניו הריני שוחט הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים כו'**. ש"מ יש ברירה כדאמרי' לעילא. אמר ר' יוחנן מתניתין בששחט עליהם כלם וכי לא אמר להם כך אלא כדי לזרזן במצות. ודיקא מתני' כוותיה דקתני ומונה את אחיו עמו: **פיס' נמנין ומושכין את ידיהן ממנו עד שישחט** ר' שמעון אומר עד שיזרוק הדם. ואוקימ' מחלוקת לימשך דת"ק סבר מהיות משה מחיותיה דשה כלומר כיון שנשחט נעתק שם שה מעליו. ור' שמעון סבר מחיותיה דשה מדבר שהוא חי ואיזה זה זה הדם שהוא הנפש. **תניא נמי הכי** נמנין ומושכין ידיהם ממנו עד שישחט ר"ש אומר [נמנין] עד (שיזרק) [שישחט] ונמשכין עד שיזרוק הדם:

משנת ראשונים

כל הניתנין על מזבח החיצון שנתנן במתן אחת. ולא סוף דבר באותם שדינן בשתים שהן ארבע, אלא אף אותם שדינן בארבע כגון חטאת, ואצ"ל שכן בחטאת שנתנו בשתים ואע"פ שמתנה אחת בשפיכה, שהרי כל הניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא, אבל אותם הניתנין על מזבח פנימי, הואיל והכתוב הקפיד על מנינם שבע פעמים וכו' כל שחסר מתנה אחת עיכב. [**מאירי, סנהדרין ד.**] **כיפר.** דכ' ודם זבחיך ישפך שפיכה אחת במשמע, [וא"ת] תינח אשם ושלמים דמקיים בהו שפיר סופיה דקרא, אבל עולה דכולה כליל מנ"ל, י"ל דהא אמרינן בכמה דוכתין דאכילת מזבח שמה אכילה ושפיר מקיים בה אכילה. [**חדושי הר"ן, סנהדרין ד.**] ת"ל ודם זבחיך ישפך, תימה למה לי קרא, מהיכא תיתי דמעכבי הא אפילו לב"ש לא ילפי' מחטאת שכן חטאת וד' קרנות, וי"ל משום דשתי מתנות שהן ארבע נפקא לן באיזה הוא מקומן מדכתיב סביב וחשיבי כולהו כמתנה אחת, אי נמי משום דכ' סביב טובא ושנה הכתוב לעכב, להכי איצטריך קרא. [**תוספות הרא"ש, סנהדרין ד.**] **אלא משום דאילו פסח בשפיכה ואילו שלמים בזריקה.** הזריקה היא נעשית מרחוק שאין קפידה בנפילת השירים על היסוד, והשפיכה היא בנחת כדי שלא יפלו חרץ ליסוד, וכל שדינו בזריקה אינו נותן בשפיכה אינו נותן בזריקה. [**מאירי, לקמן קכא.**] **אמר רבי יוחנן כדי לזרזן במצות קאמר.** אתא לאשמועינן דהא דקאמר על מי שיעלה מכם [ראשון] לירושלים אינו חזרה ממנויו ראשון דאתמני להו לכולן, דהא דקאמר הכי כדי לזרזן במצות, ומיהו הזריז מזכה אחיו לומר שהם אוכלין מתחת ידו כאילו הוא מזכה אותם. [**הריטב"א, גיטין כה.**] **ונמצא בנות זריזות ובנים שפלים.** ולא קתני בנות זכו אלמא לא נתכוין אלא לזרז בלבד. [**ר"ן, נדרים לו.**] **דרבנן סברי מהיות משה מחיותיה דשה.** האותיות האלו מתחלפות זו בזו מפני ששתיהן אותיות הגרון, ובירושלמי (מע"ש פ"ה ה"ב) אמרו לא מימנעי רבנן למידרש בין ה"א לחי"ת וכדאמרינן גבי קדש הלולים, והכא בנוסחי איכא דגריס בית השלחין ואיכא דגריס בית השלחין. [**הריטב"א, מועד קטן ב.**]

מתני' א**הממנה עמו אחר בחלקו רשאין בני חבורה ליתן לו את שלו והוא אוכל משלו והן אוכלין משלהן: גמ'** איבעיא להו **בני חבורה שהיו ידיו של אחד מהן יפות מהו שיאמרו לו טול חלקך וצא מי אמרינן מצי אמר להו הא קבילתון או דילמא מצו למימר ליה כי קבלינן לתיקוני זביחה אדעתא דאכלת טפי מינן לא קבלינך. ת"ש [בני חבורה] ליתן לו את שלו והוא אוכל את שלו והן אוכלין את שלהן מאי טעמא לאו משום דהוי ליה כידים של אחד מהן יפות ואי סלקא דעתך ידיו יפות מצי אמר להו קבילתון ניהוי האי כידיו יפות אמרי לא דעות שאני דא"נ תרוייהו כחד מבני חבורה הוא דאכלי מצי אמרי לי' דלא ניחא לן אינש נוכרא גבן. ת"ש** ב**השמש שאכל כזית בשר בצד התנור אם היה פקח ממלא כריסו ממנו אם רצו בני חבורה לעשות טובה עמו באין ויושבין בצדו ואוכלין דברי רבי יהודה רצו אין לא רצו לא ואמאי נימא להו הא קבילתון שאני התם דאמרי ליה כי קבלינך אדעתא דנטרחך קמן למטרח לן לדידך לא קבלינך. ת"ש** ג**בני חבורה שהיה ידיו של אחד מהן יפות רשאין לומר טול חלקך וצא ולא עוד אלא** ג**אפילו חמשה ועשו סיבולת רשאין לומר לו טול חלקך וצא שמע מינה מאי ולא עוד לא מיבעיא קאמר לא מיבעיא פסח דמצי אמרי ליה כי קבלינך לתקוני זביחה אלא אפילו סיבולת נמי דצוותא בעלמא הוא רשאין לומר לו טול חלקך וצא איכא דאמרי הא לא איבעיא לן אלא הכי הוא דאיבעיא לן בני חבורה רשאין לחלק או אינן רשאין לחלק. ת"ש בני חבורה שהיו ידיו של אחד מהן יפות רשאין לומר לו טול חלקך וצא ידיו יפות אין** ד**אין ידיו יפות לא שמע מינה. רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע עריבו ריפתא בהדי הדדי אדאכיל רב הונא בריה דרב יהושע חדא אכיל רב פפא ארבע א"ל פלג לי אמר ליה קבילתון איתיביה כל הני תיובתא ושני כדשנינן איתיביה בני חבורה א"ל התם דאמרי לי' כי קבלינך לתיקוני זביחה איתיביה סיבולת פלג ליה אזל עריב בהדי רבינא אדאכיל רב הונא בריה דרב יהושע חדא אכיל רבינא תמניא אמר מאה פפי ולא חדא רבינא. ת"ר** ה**הממנה אחרי' עמו על פסחו ועל חגיגתו מעות שבידו חולין** ג) ז**והמוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום ומעות כל שהן יפלו לנדבה וכי מאחר דלא עשה ולא כלום מעות אמאי יפלו לנדבה אמר רבא קנסא ומאי כל שהן אע"ג דלא הוו שוו אלא ארבעה ויהבו ליה חמשה אפילו בהדיא יתירא נמי קנסוהו רבנן. אמר עולא ואיתימא ר' אושעיא** ח) **אפשר ידעי חברין בבלאי טעמא דהאי מלתא זה הפריש טלה לפסחו וזה הפריש מעות לפסחו היאך הקדש חל על הקדש דקתני מעות שבידו חולין**

אמר מתני' הממנה אחרים עמו על **פסחו.** ת' מדני חבורה שהמנה אחרים עמו על חלקו בלא דעת חבורה: **רשאין.** לומר לו טול חלקך ואכול אתה וחבורתך את חלקך, דאית ליה להאי תנא ט) פסח נאכל בג' חבורות: **גמ'** ידיו יפות. ליענה מעלית, ממהר לאכול הרבה: **קבילתון.** קבלתוני עליכם לאכול ככל כחי בדמיס הללו: **לתקוני זביחה.** שלא יהא נותר, ומיערוך למאכל אחר בני מחר: **לאו משום דהוה ליה בו'.** שיהו עמו אוכלין: **דעות שאני.** אין בני חבורה מרוצין להיות כל אלו הדעות בחבורתם, שמא יעכבו עליהם הסעודה, ולא משום מאכילה יתירתא, אלא מפילו לא מאכלי כולהו אלא כחד גברא מנו מעכבי עליה: **ממלא כריסו ממנו.** כדאמרי' בכילד לולין (לעיל דף פו.) שאין האוכל אוכל בשאי מקומות: **לא רצו לא.** אלמא משום טירחא הדרי ביה, הכא נמי משום פסידא הדרי ביה: **לאטרחינן לדידך לא קבלינך.** אבל ידיו יפות, אלא שבדקו אחריו ש"מ בכל מאכלו קיבלו עליהן: **סיבולת.** תערובת סעודה של כל ימות השנה: **מאי ולא עוד.** מאי אולמיה הא מהא: **לתקוני זביחה.** כמדת היס אחד: **דלצוותא.** ואיכא למימר משום צוותא קבליה עליה ז) בכל מאכלו: **רשאין ליחלק.** לאחר פסח דיניהן לכל ד' אחד המגיעו: **או אין רשאין לחלק.** אלא אוכלין כאחד, ונותנין המנות לפניהס כשאר סעודות: **ש"מ.** אין רשאין ליחלק: **כל הני תיובתא.** הממנה אחרים, והשתם: **איתיביה בני חבורה.** מריסיה דקאמי טול חלקך, ושני ליה בהיא משום לתקוני זביחה קבליה וכמדת היס אחד, אבל אין צוותא קבילת עלך, ואיכא עלך צוותי לקבולי עלך בכל סעודתי: **ועל חגיגתו.** חגיגת י"ד, אף היא בהא לכל המעיין ט): **מעות שבידו.** שלקח מן הממין הללו: **חולין.** כדמפרש טעמא לקמיה י), אף על פי שהממנה כבר הקדיס מעותיו לכך והממנה כבר הקדיס פסחו, ומתחללין המעות על הפסח, וטעמא מפרש: **המוכר עולתו.** להתכפר בה אחר, לא עשה כלום, ואין העולה קריבה אלא לשם בעלים הראשונים: **ומעות כל שהן.** כל מה שקיבל מן העולה והשלמים ואפילו יותר על כדי דמיהן, יפלו המעות לנדבת ציבור, לשופרות שהיו במקדש שהיו מקריבין מהן עולות לקיץ המזבח יא). ולקמיה פריך מאחר דלא עשה ולא כלום אמאי יפלו דמיהן לנדבה: **אמר רבא קנסא.** קנסו רבנן לקונה דלא ליקני זימנא אחריתי עולה ושלמים לאחר, ואיהו הוא דאפסיד אנפשיה, דלא הוה ליה למיקני כפרת אחרים, וכי האי גוונא נמי אמרי אינשי יב) לאו עכברא גנב אלא חורא גנב, כלומר המוכר לא פשע אלא הקונה, הלכך מעותיו נדבה: **אף על גב דשויא ארבעה ויהבו ליה ה'.** לא אמר יג) אינשי דמתנה בעלמא הוא דיהב ליה ולא ליקנסיה: **אפשר ידעין בו'.** והלואי שיהו יודעין טעם זה ויודיענו: **היאך.** מעות הקדם חל על טלה הקדם אחר לגמרי הקדם של מעות לחולין, מי הוליאן למעות (של חולין יג), אלא היה נותן בדמת חולין היתה נתפסת בקדושת המעות והן יצאו לחולין, אבל עכשיו מה נתפס מחמיהס שיצאו הס לחולין. והא ליכא למימר במעות אלא הוקדשו עסקינן, אלא כן מאי למימרא:

אמר

עין משפט
נר מצוה

כג א ב מיי' פ"ג מהל' ק"פ הלכה טו:
כד ג מיי' שם טושי"ע חו"מ סי' קעו סעיף י בהג"ה:
כה ד מיי' פ"ג מהלכות ק"פ הלכה טו:
כו ה מיי' פ"ד מהלכות קרבן פסח הלכה י:
כז ו מיי' פ"ד מהלכות מעילה הלכה ח:

רבינו חננאל

מתני' הממנה אחרים על חלקו רשאין ליתן להם את חלקו כו'. פי' שלשה שנתחברו וקנו פסח ואמר אחד מהן לאחרים תנו לי מעות ובאו ואכלו עמי בחלקו רשאין בני חבורה לומר (לו) [ל]שלישי ולהוציאו מחבורתם. ואוקימ' משום דאמרי ליה לא ניחא ליה דליתיב איניש נוכראה גבן ואף על גב דאכלי כולהו בחד: איבעיא להו **בני חבורה שהיו ידי אחד מהן** יפות כלומר אוכל הרבה מהו שיאמרו לו טול לחלקך וצא. **ופשטנא** מהא דתניא בני חבורה שהיו ידי אחד מהן יפות רשאין לומר לו טול חלקך וצא ולא עוד אלא אפי' חמשה ועשו סיבולת רשאין לומר לו טול חלקך וצא ש"מ. מאי ולא עוד לא מבעיא קאמר לא מבעיא פסח דאמר ליה לתקוני זבחא קבלנך אלא אפילו סיבולת נמי דצוותא בעלמא דלזרוק דמים ולהקטיר אמורים ולאכול בשר בחבורה אחת. **איכא דאמרי הא לא איבעי להו** דמצי אמרי ליה לתקוני זבחא קבלנך למיכל יתר מינך לא קבלנך. כי איבעיא לן הא רשאין בני חבורה לחלק או לא. **ופשטנא** מיהא בני חבורה שהיו ידי אחד מהן יפות רשאין לומר לו טול חלקך וצא [ידיו יפות אין שאין ידיו יפות לא ש"מ. **ואסיקנא** אפילו סיבולת דלצוותא בעלמא רשאין לומר לו טול חלקך וצא]. ומעשה דרב הונא בהדי רב פפא ובהדי רבינא פשוט הוא: **ת"ר הממנה אחרים עמו על פסחו ועל חגיגתו מעות** שבידו חולין והמוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום ומעות כל שהוא יפלו לנדבה. **ופשטה רבא** למה יפלו לנדבה קנסא. מאי כל שהן יפלו לנדבה דאע"ג דשוה ארבעה ויהבו ליה חמשה כולהו חמשה יפלו לנדבה ואפילו בההוא יתירא קנסיה רבנן. וכיון **שפשט רבא להא** אמר עולא אפשר ידעין חברין בבלאי טעמא דהא מתניתא זה הפריש טלה לפסחו וזה הקדיש מעו' לפסחו האיך הקדש מתחלל על הקדש מעות

מסורת הש"ס
עם הוספות

ו) לעיל פו., ג) [תוספתא פרק ז], ג) עיין תוס' ב"ק סו: ד"ה בגזל, ד) [תוספתא שם], ה) [ניטין עמ: זבחים ל: חולין מה.], ו) [לעיל פו.], ז) לעיל דף ע., ח) דף צ., ט) תמורה כג:, י) [עיין קדושין טו. ניטין מה. ערכין ל.].

הגהות וציונים

ו] צ"ל קבלוהו עליהן (באה"מ, ובכ"י המובא בד"ס קבלו): ב] צ"ל לא אמרינן (בארות המים) וכ"ה בכת"י: ג] צ"ל לחולין (גליון): ד] מהרש"ל (גליון): ה] יש להוסיף אף (באה"מ): ו] בתוס' הרשב"א היאך:

ליקוטי רש"י

השמש. שהיה עולה ושכח והכניס כזית לתוך פיו והוא היה נמנה עליו. אם היה פקח ממלא כריסו ממנו. לפס יעמוד מפס שוב לא יאכל [לעיל פו ע"א].

משנה

המשנה מבארת אופן שבו רשאים בני החבורה לסלק אחד מהם מהחבורה:

אחד מבני חבורה של פסח **הַמְמַנֶּה עִמּוֹ** אדם **אַחֵר** שאינו מבני החבורה **בְּחֶלְקוֹ** בפסח, בלא ידיעת שאר בני החבורה, **רַשָּׁאִין בְּנֵי הַחֲבוּרָה לִיתֵּן לוֹ** - לממנה **אֶת שֶׁלּוֹ** - את חלקו בפסח ולסלקו מסעודתם, **וְהוּא אוֹכֵל מִשֶּׁלּוֹ** יחד עם אדם זה שהמנה על חלקו, **וְהֵן אוֹכְלִין מִשֶּׁלָּהֶן**[א], משום שיכולים בני החבורה לומר, שאינם רוצים לאכול יחד עם אדם זה שמינה בלא ידיעתם[ב].

★

גמרא

הגמרא מסתפקת במי שאוכל הרבה האם רשאים בני החבורה להוציאו מחבורתם:

אִיבַּעְיָא לְהוּ - נסתפקו בני הישיבה, **בְּנֵי חֲבוּרָה שֶׁהָיוּ יָדָיו שֶׁל אֶחָד מֵהֶן יָפוֹת** - שממהר לאכול הרבה[ג], **מַהוּ שֶׁיֹּאמְרוּ לוֹ** - האם יכולים שאר בני החבורה לומר לו **טוֹל חֶלְקְךָ, וָצֵא** ואכול לבדך[ד], כדי שלא תאכל יותר מחלקך. **מִי אָמְרִינַן** - האם יש לנו לומר, שזה שידיו יפות **מָצֵי אָמַר לְהוּ** - יכול לומר להם, **הָא קַבִּילְתּוּן** - באותם דמים שנתתי כדי להשתתף עמכם, קיבלתם אותי על מנת שאוכל מהפסח כפי כוחי, **אוֹ דִילְמָא** - שמא, **מָצוּ לְמֵימַר לֵיהּ** - יכולים הם לומר לו, **כִּי קַבְּלִינַן לְתִיקּוּנֵי וְבִיחָה** - לא קיבלנו אותך אלא כדי לתקן את הקרבן שלא יהיה נותר, ושיערנוך שתאכל כפי שאר בני אדם[ה], אבל **אַדַּעְתָּא דְּאָכְלַת טְפֵי מִינָּן לָא קַבְּלִינָךְ** - לא קיבלנוך על דעת שתאכל יותר מאיתנו.

הגמרא רוצה לפשוט את הספק ממשנתנו:

תָּא שְׁמַע - בא ושמע ראיה לפשוט את הספק ממשנתנו, ששנינו במשנה, **הַמְמַנֶּה אֲחֵרִים**[ו] **עִמּוֹ עַל חֶלְקוֹ, רַשָּׁאִין [בְּנֵי הַחֲבוּרָה] לִיתֵּן לוֹ אֶת שֶׁלּוֹ, וְהוּא אוֹכֵל אֶת שֶׁלּוֹ, וְהֵן אוֹכְלִין אֶת שֶׁלָּהֶן**, ומבארת הגמרא את הראיה ושואלת, **מַאי טַעֲמָא** - מהו הטעם שיכולים הם להוציאו מחבורתם, **לָאו** - האם אין הוא **מִשּׁוּם דְּהָוֵי לֵיהּ** - שהרי זה **כִּידִים שֶׁל אֶחָד מֵהֶן יָפוֹת**, שכיון שמביא עוד אנשים שיאכלו עמו, חוששים בני החבורה שיקח יותר מחלקו, ועל כן אומרים לו טול חלקך וצא, **וְאִי סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - ואם עולה בדעתך, שמי שידיו יָפוֹת **מָצֵי אָמַר לְהוּ קַבִּילְתּוּן** - יכול לומר לשאר בני החבורה, שקיבלתם אותי על מנת שאוכל כפי כוחי ואינכם יכולים לסלקני, אם כן **נֵיהֱוֵי הַאי** - אף זה שמינה אחרים על חלקו יהיה **כְּאדם שִׁידָיו יָפוֹת**, ומדוע יכולים לומר לו שיטול את חלקו ויצא, אלא ודאי מוכח מכאן, שמי שידיו יפות, יכולים לומר לו שיטול את חלקו ויצא[ז].

דוחה הגמרא, **אָמְרִי** - אמרו בני הישיבה, **לָא** - אי אפשר לפשוט ספק זה מהמשנה, שהרי **בִּדְעוֹת** [-ריבוי אנשים שדעותיהם שונות] **שָׁאנֵי** - שונה הדין, כלומר, שמה ששנינו במשנה שהממנה אחר על חלקו יכולים הם להוציאו, אין זה משום שהם אוכלים יותר מחלקו, אלא משום שאין בני החבורה רוצים שיסב איש זה בחבורתם, **דְּאִי נַמִּי תַּרְוַיְיהוּ כְּחַד מִבְּנֵי חַבּוּרָה הוּא דְּאָכְלִי** - שאף אם שניהם יאכלו רק כאדם אחד, **מָצֵי אָמְרִי לֵיהּ דְּלָא נִיחָא לָן אֵינָשׁ נוּכְרָא גַּבָּן** - יכולים לומר לו, שאין זה נוח לנו שיסב עמנו אדם זר, ועל כן יכולים הם להוציאו מחבורתם, אבל אדם זה שידיו יפות אינם יכולים להוציאו אף אם יאכל יותר מחלקו.

הגמרא מביאה ראיות נוספות לפשוט את הספק:

תָּא שְׁמַע - בא ושמע ראיה לפשוט את הספק מברייתא, ששנינו בברייתא, **הַשַּׁמָּשׁ** שהוא מנוי על הפסח, **שֶׁאָכַל כַּזַּיִת בָּשָׂר** מהפסח **בְּצַד הַתַּנּוּר**[ח], **אִם הָיָה פִּקֵּחַ, מְמַלֵּא כְּרֵיסוֹ מִמֶּנּוּ**, כיון שאחר שילך משם, שוב לא יכול לאכול ממנו, משום שאסור לאכול מהפסח בשני מקומות כמבואר לעיל (פו:)[ט], **וְאִם רָצוּ בְּנֵי חֲבוּרָה לַעֲשׂוֹת טוֹבָה עִמּוֹ, בָּאִין וְיוֹשְׁבִין בְּצִדּוֹ, וְאוֹכְלִין עמו, דִּבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה**. ומדייקת הגמרא מדברי הברייתא, שדווקא אם **רָצוּ** לעשות עמו טובה, **אִין** - באים הם ויושבים בצדו, אבל אם **לֹא רָצוּ, לֹא** - אינם חייבים בכך, **וְאַמַּאי** - ומדוע אינם חייבים, **נֵימָא לְהוּ הָא קַבִּילְתּוּן** - הרי יכול לומר להם שכיון שקיבלתם אותי לחבורתכם חייבים אתם לבוא לאכול בצדי כדי שאוכל לאכול את חלקי בשלמותו. ומוכח שאינו יכול לכופם לבוא ולאכול עמו, מאחר שיש להם טירחה בדבר, ויש ללמוד מכך, שכמו כן מי שידיו יפות אינו יכול לכופם לאכול עמו יחד, מאחר שיש להם הפסד בכך.

דוחה הגמרא, **שָׁאנִי הָתָם** - שונה הדין שם בשמש שאינם חייבים לבוא ולאכול עמו, משום **דְּאָמְרִי לֵיהּ** - שיכולים הם לומר לו, **כִּי קַבְּלִינָךְ אַדַּעְתָּא דִּנְטַרְחָךְ קַמָּן** - מה שקבלנוך שתצטרף לחבורה היה זה על דעת שתטרח אתה לפנינו, אולם **לְמִטְרַח לָן לְדִידָךְ לָא קַבְּלִינָךְ** - לא קבלנוך כדי שנטרח אנו בשבילך, אבל מי שידיו יפות, כיון שלא בדקו אחריו כמה הוא אוכל, יש לנו לומר שקבלוהו עליהם אף על מנת שיאכל יותר מהשיעור הרגיל.

תָּא שְׁמַע - בא ושמע ראיה לפשוט את הספק מברייתא, ששנינו בברייתא (תוספתא פ"ז ה"י), **בְּנֵי חֲבוּרָה שֶׁהָיָה יָדָיו שֶׁל אֶחָד מֵהֶן יָפוֹת, רַשָּׁאִין** בני החבורה **לוֹמַר** לו **טוֹל חֶלְקְךָ וָצֵא, וְלֹא עוֹד** - ולא אמרו כן רק בחבורה של אוכלי פסח, **אֶלָּא אֲפִילּוּ חֲמִשָּׁה וְעָשׂוּ סִיבּוֹלֶת** - שהצטרפו יחד לעשות סעודה בשאר ימות השנה, אם היו ידיו של אחד מהן יפות, **רַשָּׁאִין** בני החבורה **לוֹמַר לוֹ טוֹל חֶלְקְךָ וָצֵא.** מסיקה הגמרא, **שְׁמַע מִינָּהּ** - אכן מוכח מכאן, שאם היו ידיו של אחד מהן יפות, יכולים בני החבורה לומר לו טול חלקך וצא.

א. **וסובר** תנא זה שהפסח נאכל בשתי חבורות כדעת רבי יהודה (לעיל פו.), אבל רבי שמעון (שם) סובר, שפסח נאכל רק בחבורה אחת, ולשיטתו אינם יכולים להוציאו מחבורתם. וראה בגמרא שם, שדרשו כן מפסוקים. על פי רש"י (ד"ה רשאין). אך כתב המאירי (ד"ה הממנה), שאף לדעת רבי שמעון שייך דין זה לענין שהם רשאים לחלק את הבשר שיתנו את חלקו של זה לפניו שיאכלנו עם זה שהמנה עמו, ושאר בני החבורה יאכלו את חלקם ביחד אך באותו מקום.

ב. **בגמרא** להלן יתבאר שאף אם יאכלו שניהם רק כאדם אחד, מכל מקום יכולים בני החבורה לומר שאין זה נוח להם לשבת יחד עם אדם זה.

ג. **ולשון** ידיו יפות הוא, שנוטל הרבה בידיו, ואמרה הגמרא דבר זה בלשון נקיה.

ד. **כתב** המאירי (ד"ה ולענין), שהסוגיא כאן היא בשיטת רבי יהודה שהפסח נאכל בשתי חבורות, ומשום כך הסתפקה הגמרא אם אפשר להוציאו לגמרי מחבורתם, אבל לרבי שמעון שאין הפסח נאכל בשתי חבורות, ודאי אינם יכולים להוציאו לגמרי. אך הוסיף, שאף לרבי שמעון שייך ספק זה לענין אם יכולים הם לברר לו את חלקו וליתן את מנתו לפניו כדי שלא יאכל יותר מחלקו.

ה. **רש"י** (ד"ה למקוני). ומשמע מדבריו שכל הסוגיא מדברת דווקא כשלא ידעו בני החבורה שידיו של זה יפות. וכן מבואר בירושלמי (פ"ז ה"ד), שאם היו מכירים אותו שידיו יפות, ודאי יכול לומר להם שקבלתם אותי על מנת שאוכל כפי כוחי. הפלאה (נתוד"ה דעות). אמנם ראה ביפה עיניים (ד"ה הא) שכתב שהגמרא כאן לא חילקה בזה.

ו. **במשנה** שבגמרא הגירסא היא 'הממנה עמו אחר', אמנם במשנה שבמשניות הגירסא היא 'אחרים', כפי שהביאה הגמרא כאן.

ז. **כתבו** התוספות (ד"ה דעות), שבאמת יכלה הגמרא לדחות את הראיה מהמשנה, שדווקא מי שידיו יפות יכול לטעון שקיבלתם אותי על דעת שאוכל כפי הרגלי, אבל בממנה אחרים על חלקו, אינו יכול לומר שקיבלתם אותי על דעת שיאכלו עוד אנשים בחלקי. אמנם לא רצתה הגמרא לדחות כן, משום שאם כן היה לנו להוכיח מהמשנה להיפך, שמי שידיו יפות אין יכולים להוציאו, שכן משמע מדברי המשנה שרק כשמצרף עמו אנשים אחרים יכולים להוציאו, אבל מי שידיו יפות שיכול לומר להם שקיבלוהו על דעת שיאכל כפי רגילותו, אין יכולים להוציאו. והעדיפה הגמרא לפרש שהדין האמור במשנה אינו דומה כלל לדין מי שידיו יפות, ואין לפשוט מכאן את הספק כלל.

ח. **שבשעה** שצלה את הפסח בתנור שכח והכניס כזית לתוך פיו. רש"י (לעיל פו. ד"ה השמש).

ט. **רש"י** (ד"ה ממנא). וביאר ההפלאה (ד"ה ת"ש), שאחר שילך משם, אינו יכול לאכול עוד את חלקו בצד התנור, שכיון שהוא צריך לטרוח לפני בני הסעודה, הרי זה הפסק, וההפסק גורם שאף כשישוב ויאכל בצד התנור יחשב כאכילה בשני מקומות. [וההוסיף, שיש לומר שזה כלול בדברי הגמרא להלן, שאומרים לו 'כי קבלינך אדעתא דנטרחך קמן' דהיינו שכיון שאתה צריך לטרוח לפנינו שוב אין אתה יכול לשוב ולאכול בצד התנור כיון שהוא כאכילה בשני מקומות].

י. זו דעת רבי יהודה, אבל רבי שמעון (לעיל פו.) סובר שפסח נאכל בשני מקומות, וראה שם בגמרא, שלמדו כן מפסוקים.

מתני' א המנה עמו אחר בחלקו רשאין בני חבורה ליתן לו את שלו והוא אוכל משלו והן אוכלין משלהן: **גמ'** איבעיא להו בני חבורה שהיו ידיו של אחד מהן יפות מהו שיאמרו לו טול חלקך וצא מי אמרינן מצי אמר להו הא קבילתון או דילמא מצו למימר ליה כי קבלינן לתיקוני זביחה אדעתא דאכלת טפי מינן לא קבלינך. ת"ש **המנה** אחרים עמו על חלקו [בני חבורה] ליתן לו את שלו והוא אוכל את שלו והן אוכלין את שלהן מאי טעמא לאו משום דהוי ליה כידים של אחד מהן יפות ואי סלקא דעתך ידיו יפות מצי אמר להו קבילתון ניהוי האי כידיו יפות אמרי לא דעות שאני דא"נ תרוייהו כחד מבני חבורה הוא דאכלי מצי אמרי לי' דלא ניחא לן אינש נוכרא גבן. ת"ש ב השמש שאכל בזית בשר בצד התנור אם היה פקח ממלא כריסו ממנו אם רצו בני חבורה לעשות טובה עמו באין ויושבין בצדו ואוכלין דברי רבי יהודה רצו אין לא רצו לא ואמאי נימא להו הא קבילתון שאני התם דאמרי ליה כי קבלינך אדעתא דנטרחך קמן למטרח לן לדידך לא קבלינך. ת"ש ב בני חבורה שהיה ידיו של אחד מהן יפות רשאין לומר טול חלקך וצא ולא עוד אלא ג אפילו חמשה ועשו סיבולת רשאין לומר לו טול חלקך וצא שמע מינה מאי ולא עוד לא מיבעיא קאמר לא מיבעיא פסח דמצי אמרי ליה כי קבלינך לתקוני זביחה אלא אפילו סיבולת נמי דצוותא בעלמא הוא רשאין לומר לו טול חלקך וצא איכא דאמרי הא לא איבעיא לן אלא הכי הוא דאיבעיא לן בני חבורה רשאין לחלק או אינן רשאין לחלק. ת"ש בני חבורה שהיו ידיו של אחד מהן יפות רשאין לומר לו טול חלקך וצא ידיו יפות אין ד אין ידיו יפות לא שמע מינה. רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע עריבו ריפתא בהדי הדדי אדאכיל רב הונא בריה דרב יהושע חדא אכיל רב פפא ארבע א"ל פלג לי אמר ליה קבילתון איתיביה כל הני תיובתא ושני כדשנינן איתיביה בני חבורה א"ל התם דאמרי לי' כי קבלינך לתיקוני זביחה איתיביה סיבולת פלג ליה אזל עריב בהדי רבינא אדאכיל רב הונא בריה דרב יהושע חדא אכיל רבינא תמניא אמר מאה כפי ולא חדא רבינא. ת"ר ה **המנה** אחרי' עמו על פסחו ועל חגיגתו מעות שבידו חולין ג ז והמוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום ומעות כל שהן יפלו לנדבה וכי מאחר דלא עשה ולא כלום מעות אמאי יפלו לנדבה אמר רבא קנסא ומאי כל שהן אע"ג דלא הוו שוו אלא ארבעה ויהבו ליה חמשה אפילו בהיא יתירא נמי קנסוהו רבנן. אמר עולא ואיתימא ר' אושעיא ח אפשר ידעי חברין בבלאי טעמא דהאי מלתא זה הפריש טלה לפסחו וזה הפריש מעות לפסחו היאך הקדש חל על הקדש דקתני מעות שבידו חולין אמר

דעות שאני. מע"ג דלא מכלי כולהו מלא כחד תימה לר"י מה לריך לשנויי הכי ליתח ליה דשחני הכח דלא שייך למימר הח קבילתון ולא דמי כלל לידיו של ח' מהן יפות וי"ל דאינטריך לשנויי הכי דלא נידוק [מיפכח דוקח] ממנה מחרים דלא מצי למימר הח קבילתון [הח ידיו יפות דמצי למימר קבילתון ז] אין רשחין ליתן חלקו ומעיקרא דהוה בעי למיפשט דהוי כידיו של ח' מהן יפות ה"מ למפרך מדרבה מיפכח מסתברא לכך משני דלא מצי למיפשט מידי: **בני** חבורה רשאין לחלק או לא. וח"ת חמחי לח פשיט ממתני' דדוקא שם המנה המחרים עמו רשחין ליתן חלקו וי"ל דאיכא למידחי דבלא ממנה נמי רשחין ליחלק והח דנקט ממנה משום דבכל ענין מיירי מפי' התנו שלא ליחלק ומש ממנה רשחין ליחלק מבל בריימא לח מצי למידחי דפשיטא דשם התנו שלא ליחלק מפי' ח' מהם ידיו יפות אין רשחין ליתן חלקו דמסתמא על דעת כן התנו דשם אין אחד מהן ידיו יפות אין דרך ליחלק ט בלא תנאי:

מעות כל שהן יפלו לנדבה. ק"ק לר"י דריש מיירי כשהקדים מעות לשם פסח כדמוכח בסמוך ופיפח מיירי במעות חולין דאי הקדישן לשלמים אין יפלו מעות שלמים לנדבת ניבור ויקריבו מהן עולות לקיץ המזבח:

ומאחר דלא עשה ולא כלום אמאי יפלו לנדבה. פירוש אי אחרת בשלמת בעלייתו מועלת אחי שפיר דקנסינן ליה שלא ירגיל לעשות כן פעם אחרת אבל כיון דלא עשה ולא כלום אחמי קנסינן ליה כיון שאין ממש בעלייתו ומשני דמ"מ קנסינן ליה:

וזה הפריש מעות לפסחו בו'. דאי בעעות חולין אחי קמ"ל דפיפח שהן חולין דלית לן למיקנסיה כמו בפיפח כיון דשרי למעות אחרים על פסחו ומ"ח אפילו אי הוו מעות חולין מעיקרא מכל מקום אין יכול למעות אחרים שהקדישו כיון דשבר לאפילו בעעות לא משייר וכ"ש בפסח דלא משייר מדקפיח ליה אין ט הקדש אל על הקדש וי"ל דאע"ג דלא משייר ניה מידי על דעת כן מקדישו שיעאו כל אחר יעעה עליו דקרא כתיב (שמות יג) ולקח הוא ושכנו וכתיב ביה (שם) אכוסו משמע דבכל עניו אפילו הקדישו בשר משום דדעת האדם כן: כי

מתני' המנה אחרים עמו על פסחו. ח' מבני חבורה שהמנה מחרים עמו על חלקו בלא דעת חבורה: **רשאין.** לומר לו טול חלקך ולא ואכול אתה וחבורתך את חלקך, דאית ליה להאי תנא י פסח נאכל בג' חבורות: **גמ'** ידיו יפות. ליענה מעלית, ממהר לאכול הרבה: **קבילתון.** קבלתוני עליכם לאכול ככל כאי בדמיס הללו: **לתקוני זביחה.** שלא יהא נותר, ושיערוך למאכל אחר בני אדם: **לאו משום דהוה ליה בו'.** שיהו עמו אוכלין: **דעות שאני.** אין בני חבורה מרוצין להיות כל אלו הדעות בחבורתם, שמא יעכבו עליהם הסעודה, ולא משום אכילה יתירתא, אלא אפילו לא אכלי כולהו אלא כחד גברא מצו מעכבי עליה: **ממלא בריסו ממנו.** כדאמרי' בילד נולין (לעיל דף פו.) שאין האוכל אוכל בשאי מקומות: **לא רצו לא.** אלמא משום טירחא הדרי ביה, הכא נמי משום פסידא הדרי ביה: **לאטרחינן לדידך לא קבלינך.** אבל ידיו יפות, אלא אפילו סיבולת נמי דצוותא בעלמא הוא רשאין לומר לו טול חלקך וצא איכא דאמרי הא לא איבעיא לן אלא הכי הוא דאיבעיא לן בני חבורה רשאין לחלק או אינן רשאין לחלק. ת"ש בני חבורה שהיו ידיו של אחד מהן יפות רשאין לומר לו טול חלקך וצא ידיו יפות אין ד אין ידיו יפות לא שמע מינה. רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע עריבו ריפתא בהדי הדדי אדאכיל רב הונא בריה דרב יהושע חדא אכיל רב פפא ארבע א"ל פלג לי אמר ליה קבילתון איתיביה כל הני תיובתא ושני כדשנינן איתיביה בני חבורה א"ל התם דאמרי לי' כי קבלינך לתיקוני זביחה איתיביה סיבולת אפילו סיבולת נמי דצוותא בעלמא הוא רשאין לומר לו טול חלקך וצא איכא דאמרי הא לא איבעיא לן אלא הכי הוא דאיבעיא לן בני חבורה רשאין לחלק או אינן רשאין לחלק. ת"ש בני חבורה שהיו ידיו של אחד מהן יפות רשאין לומר לו טול חלקך וצא ידיו יפות אין ד אין ידיו יפות לא שמע מינה. רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע עריבו ריפתא בהדי הדדי אדאכיל רב הונא בריה דרב יהושע חדא אכיל רב פפא ארבע א"ל פלג לי אמר ליה קבילתון איתיביה כל הני תיובתא ושני כדשנינן איתיביה בני חבורה א"ל התם דאמרי לי' כי קבלינך לתיקוני זביחה איתיביה סיבולת פלג ליה אזל עריב בהדי רבינא אדאכיל רב הונא בריה דרב יהושע חדא אכיל רבינא תמניא אמר מאה כפי ולא חדא רבינא. ת"ר ה **המנה** אחרי' עמו על פסחו ועל חגיגתו מעות שבידו חולין ג ז והמוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום ומעות כל שהן יפלו לנדבה וכי מאחר דלא עשה ולא כלום מעות אמאי יפלו לנדבה אמר רבא קנסא ומאי כל שהן אע"ג דלא הוו שוו אלא ארבעה ויהבו ליה חמשה אפילו בהיא יתירא נמי קנסוהו רבנן. אמר עולא ואיתימא ר' אושעיא ח אפשר ידעי חברין בבלאי טעמא דהאי מלתא זה הפריש טלה לפסחו וזה הפריש מעות לפסחו היאך הקדש חל על הקדש דקתני מעות שבידו חולין אמר

אלא אפילו חמשה ועשו סיבולת. הוא ענין סעודה שמתערבין בה בני אדם כגון בפונדקאות וכיוצא בהם. [מאירי]

רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע עריבו ריפתא בהדי הדדי. כלומר שהיו עומדים בפונדק ללמוד תורה בבתי הישיבות. [מאירי]

והמוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום. דגזל קרבן דחבריה, תימה ל"ל קרא דאי בחטאת הא אפי' הוא עצמו אם אכל חלב אתמול והפריש קרבן אין מתכפר באותו קרבן על חלב שאכל היום ואי בעולה ושלמים הא אמרי' בפסחים (דף פט:) המוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום, והיה נראה לאוקמי בפסח שיכול למנות אחרים עמו על פסחו ולמוכרו כדמוכח התם. [תוספות, בבא קמא סו:]

ומעות כל שהן יפלו לנדבה. ואין מתכפרים בה בעלים שניים כלל והרי הן כזבחים שנזבחו שלא לשם בעלים ודין תורה שיהו המעות חולין בידו ושיהא רשאי ליקח מהן עולתו ושלמיו אלא שגזרו חכמים שיפלו לנדבת צבור לקיץ המזבח, ואפילו מכרם ביתר מכדי דמיהם כל מה שלקח מהם יפול לנדבה והוא צריך ללקח עולתו ושלמיו מצד אחר. [מאירי]

עין משפט
נר מצוה

כג א ב מיי' פ"ג מהל' ק"פ הלכה טו:
כד ג מיי' שם טושו"ע חו"מ סי' קעו סעיף י בהג"ה:
כה ד מיי' פ"ג מהלכות ק"פ הלכה טו:
כו ה מיי' פ"ד מהלכות קרבן פסח הלכה י:
כז ו מיי' פ"ד מהלכות מעילה הלכה ח:

רבינו חננאל

מתני' המנה אחרים על חלקו רשאין ליתן להם את חלקו כו'. פי' שלשה שנתחברו וקנו פסח ואמר אחד מהן לאחרים תנו לי מעות ובאו ואכלו עמי בחלקו רשאין בני חבורה לומר (לו) [ל]שלישי ולהוציאו מחבורתם. ואוקימ' משום דאמרי ליה לא ניחא ליה דליתיב אינש נוכראה גבן ואף על גב דאכלי כולהו בחד: **איבעיא להו בני חבורה שהיו ידי אחד מהן יפות** כלומר אוכל הרבה מהו שיאמרו לו טול לחלקך וצא. **ופשטנא** מהא דתניא בני חבורה שהיו ידי אחד מהן יפות רשאין לומר לו טול חלקך וצא ולא עוד אלא אפי' חמשה ועשו סיבולת רשאין לומר לו טול חלקך וצא ש"מ. מאי ולא עוד לא מבעיא קאמר לא מבעיא פסח דאמר ליה לתקוני זבחא קבלנך אלא אפילו סיבולת נמי דצוותא בעלמא רשאין לומר לו טול חלקך וצא. **איכא דאמרי הא לא איבעי להו** דמצי אמרי ליה לתקוני זבחא קבלנך למיכל יתר מינך לא קבלנך. כי איבעיא לן הא רשאין בני חבורה לחלק או לא. **ופשטנא** מיהא בני חבורה שהיו ידי אחד מהן יפות רשאין לומר לו טול חלקך וצא [ידיו יפות אין שאין ידיו יפות לא ש"מ. **ואסיקנא** אפילו סיבולת דלצוותא בעלמא רשאין לומר לו טול חלקך וצא]. ומעשה דרב הונא בהדי רב פפא ובהדי רבינא פשוט הוא: **ת"ר המנה אחרים עמו על פסחו ועל חגיגתו** מעות שבידו חולין והמוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום ומעות כל שהוא יפלו לנדבה. **ופשטה רבא** למה יפלו לנדבה קנסא. מאי כל שהן יפלו לנדבה דאע"ג דשוה ארבעה ויהבו ליה חמשה כולהו חמשה יפלו לנדבה ואפילו בההוא יתירא קנסיה רבנן. וכיון **שפשט רבא להא** אמר עולא אפשר ידעין חברין בבלאי טעמא דהא מתניתא זה הפריש טלה לפסחו וזה הקדיש מעו' לפסחו האיך הקדש מתחלל על הקדש מעות

מסורת הש"ס
עם הוספות

ח) לעיל פו., ג) [תוספתא פרק ז], ג) עיין תוס' ב"ק סו: ד"ה בגזל, ד) [תוספתא שם], ה) [ניטין עמ: זבחים ל: חולין מה.], ו) [לעיל פו.], ז) לעיל דף ע., ח) דף צ., ט) תמורה כג:, י) [עיין קדושין יו. ניטין מה. ערכין ל.].

הגהות וציונים

מ] צ"ל קבלוהו עליהן (באה"מ, וכ"י המובא בד"ס קבלו): **ב]** צ"ל לא **אמרינן** (בארות המים) וכ"ה בכת"י: **ג]** צ"ל לחולין (גליון): **ד]** מהרש"ל (גליון): **ה]** יש להוסיף **אף** (באה"מ): **ו]** בתוס' הרשב"א היאך:

משנת ראשונים

אוצר החכמה 19/06/2018

הגמרא מבארת את דברי הברייתא:
שואלת הגמרא, **מַאי** - מה בא התנא להוסיף באמרו 'וְלֹא עוֹד', כלומר, איזה חידוש יש בסעודה של כל השנה יותר מחבורה של פסח, ומה בא התנא לחדש בזה. משיבה הגמרא, **לֹא מִיבַּעְיָא קָאָמַר** - ברייתא זו נשנית בדרך של 'אין צריך לומר'א, **דְּלֹא מִיבַּעְיָא** - שאין צריך לומר בחבורת **הַפֶּסַח**, שודאי יכולים לומר לו טול חלקך וצא, משום **דְּמָצֵי אָמְרִי לֵיהּ** - שיכולים הם לומר לו, **כִּי קָבְלִינָךְ לְתַקּוֹנֵי זְבִיחָה** - לא קיבלנו אותך שתצטרף לחבורתנו אלא כדי לתקן את הקרבן שלא ישאר ממנו נותר, אך על מנת שתאכל יותר מאיתנו לא קיבלנוך, **אֶלָּא אֲפִילּוּ בְּסִיבּוֹלֶת** [-סעודה של שאר ימות השנה] **נַמִּי** - גם כן, אף שהיה מקום לומר שאין יכולים לסלקו, **דְּצַוּוּתָא בְּעָלְמָא הִוא** - שהלא הצטרפו עמו רק משום שרוצים הם לאכול יחד, ויש לנו לומר שהסכימו להצטרף עמו אף אם יאכל יותר מהם, חידשה הברייתא שאף באופן זה **רַשָּׁאִין** הם **לוֹמַר לוֹ טוֹל חֶלְקְךָ וָצֵא.**

הגמרא מביאה לשון אחרת בספק הגמרא שהובאה לעיל:
אִיכָּא דְּאָמְרִי - יש שאמרו ספק זה באופן אחר, **דְּהָא לֹא אִיבַּעְיָא לָן** - שלא הסתפקנו כלל באדם שידיו יפות, שבזה ודאי יכולים שאר בני החבורה לומר לו טול חלקך וצא, **אֶלָּא הָכִי הִוא דְּאִיבַּעְיָא לָן** - כך היה הספק, **בְּנֵי חֲבוּרָה** שחלקם רוצים לחלק את הפסח ולתת לכל אחד את חלקו לפניו, האם **רַשָּׁאִין** הם **לְחַלֵּק**, כלומר, האם יכולים הם לכוף את שאר בני החבורה לכך, **אוֹ שֵׁאֵינָן רַשָּׁאִין לְחַלֵּק**, שכל זמן שאין כולם רוצים בכך אין האחד יכול לכוף את חבירוי, אלא נותנים את כל הפסח לפני כולם.

הגמראיא פושטת את הספק, **תָּא שְׁמַע** - בא ושמע ראיה לפשוט את הספק מברייתא, ששנינו בברייתא, **בְּנֵי חֲבוּרָה שֶׁהָיוּ יָדָיו שֶׁל אֶחָד מֵהֶן יָפוֹת, רַשָּׁאִין** שאר בני החבורה **לוֹמַר לוֹ טוֹל חֶלְקְךָ וָצֵא**, ומדייקת הגמרא, מבואר מדברי הברייתא שרק אם אחד מבני החבורה **יָדָיו יָפוֹת, אֵין** - יכולים לתת לו את חלקו ולהוציאו מחבורתם, אבל אם **אֵין יָדָיו יָפוֹת, לֹא** - אינם יכולים לכוף האחד את חבירו לחלק את הפסחיג. מסיקה הגמרא, **שְׁמַע מִינָּהּ** - אכן מוכח מכאן, שאין חלק מבני החבורה יכולים לכוף את שאר בני החבורה לחלקיד.

הגמרא מביאה מעשה מענין הספק שדיברה בו:
רַב פָּפָּא וְרַב הוּנָא בְּרֵיהּ [-בנו] **דְּרַב יְהוֹשֻׁעַ עֲרִיבוּ רֵיפְתָּא בַּהֲדֵי הֲדָדֵי** - עירבו את פתם לאכול יחדטו, **אַדַּאֲכִיל** - עד שהיה אוכל **רַב הוּנָא בְּרֵיהּ** [-בנו] **דְּרַב יְהוֹשֻׁעַ חֲדָא** - פת אחת, **אֲכִיל** - היה אוכל **רַב פָּפָּא אַרְבַּע, אָמַר לֵיהּ** רב הונא לרב פפא, **פְּלַג לִי** - חלוק ותן לי את חלקי, **אָמַר לֵיהּ** רב פפא, **קַבְּילְתּוּן** - הרי קיבלתני לאכול עמך, ובוודאי קיבלת זאת עליך על מנת שאוכל כפי רגילותי. **אֵיתִיבֵיהּ** - הקשה לו רב הונא לרב פפא, **כָּל הָנֵי תְּיוּבְתָּא** - את כל הקושיות שהביאה הגמרא לעיל [היינו, מהמשנה שלנו ומהברייתא של שמש שאכל], **וְשַׁנֵּי כְּדִשַׁנְּינַן** - ותירץ לו רב פפא כפי שתירצה הגמרא לעיל, **אֵיתִיבֵיהּ** - ושוב הקשה לו רב הונא מהברייתא שהובאה לעיל **שִׁבְּנֵי חֲבוּרָה** של פסח רשאים להוציא מחבורתם את מי שידיו יפות, **אָמַר לֵיהּ** - השיב לו רב פפא, **הָתָם** - שם בחבורת הפסח, הטעם שיכולים להוציאו, הוא משום **דְּאָמְרִי לֵיהּ, כִּי קָבְלִינָךְ לְתַקּוֹנֵי זְבִיחָה** - שלא שיתפנו אותך בחבורה אלא כדי לתקן את הקרבן שלא ישאר ממנו נותר, אך על מנת שתאכל יותר לא קיבלנוך, אבל אני ואתה, הרי לא השתתפנו אלא כדי לאכול יחד, ובוודאי קיבלת על עצמך להשתתף עמי אף אם אני אוכל יותר ממך. **אֵיתִיבֵיהּ** - הקשה לו רב הונא, מהמשך הברייתא שאמרה שדין זה שייך אף **בְּסִיבּוֹלֶת** - בסעודה של כל השנה, **וּפְלַג לֵיהּ** - ונתן לו רב פפא את חלקוט. **אֲזַל** - הלך רב הונא בריה דרב יהושע, **עֲרִיב בַּהֲדֵי** - עירב את פתו יחד עם **רַבִּינָא, אַדַּאֲכִיל** - עד שהיה אוכל **רַב הוּנָא בְּרֵיהּ דְּרַב יְהוֹשֻׁעַ חֲדָא** - פת אחת, **אֲכִיל** - היה אוכל **רַבִּינָא תְּמַנְיָא** - שמונה. **אָמַר** רב הונא, עדיף להשתתף יחד עם **מְאָה פָּפֵּי** [-אנשים כרב פפא], **וְלֹא** עם **חֲדָא** [-אחד] כ**רַבִּינָא.**

★

הגמרא מביאה ברייתא שאמרה דין נוסף במי שממנה אחרים על פסחו:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הַמְמַנֶּה אֲחֵרִים עִמּוֹ עַל פִּסְחוֹ וְעַל חֲגִיגָתוֹ** - קרבן חגיגה שמביא בערב הפסחיז, אזי **הַמָּעוֹת שֶׁבְּיָדוֹ** - שביד הממנה, שנתנו לו הנמנים בעד המינוי, **חוּלִּין הֵן**יח. דין נוסף מביאה הברייתא, **וְהַמּוֹכֵר** את **עוֹלָתוֹ וּשְׁלָמָיו** לאחרים, כדי שיתכפרו בהם, **לֹא עָשָׂה וְלֹא כְלוּם,** ולא חלה כלל המכירה, שכיון שהקדישם, הרי הם של הקדש, ואין בכוחו למכרםיט, והקרבנות קרבים לשם הבעלים הראשוניםכ, **וּמָעוֹת כָּל שֶׁהֵן** - וכל המעות שקיבל המוכר עבורם**כא**, **יִפְּלוּ לִנְדָבָה** - לנדבת ציבור, דהיינו שיש לו ליתנם בקופות שהיו במקדש שמהם היו מקריבים עולות לקיץ המזבח**כב**.

הגמרא דנה בדברי הברייתא:
שואלת הגמרא, **וְכִי מֵאַחַר דְּלֹא עָשָׂה וְלֹא כְלוּם,** ואין מכירתו מועלת כלל, אם כן **הָמָעוֹת אַמַּאי** [-מדוע] **יִפְּלוּ לִנְדָבָה,** הלא יש

יא. תיבות אלו 'לא מיבעיא קאמר' אינן ברורות, שהרי אף בשאלה ידעה הגמרא שבסיבולת של כל השנה השמיענו התנא חידוש שאין אנו למדים אותו מחבורה של פסח, אלא שהגמרא שאלה מהו חידוש זה, ואם כן לאיזה צורך אמרה הגמרא בתירוץ 'לא מיבעיא קאמר'. וראה בדקדוקי סופרים שכתב שתיבות אלו אינן נמצאות בכתבי יד, וכן אינן בפירוש רבינו חננאל. [אמנם ברבינו חננאל שלפנינו מופיעות תיבות אלו].
יב. מאירי (ד"ה ועוד).
יג. הקשו התוספות (ד"ה ניב), מדוע דייקה הגמרא דין זה מברייתא, ולא דייקה כן מהמשנה שלנו, שאמרה שהממנה אחר על חלקו יכולים ליתן לו את שלו ולהוציאו מחבורתם, ויש לדייק שאם לא המנה אחר על חלקו, אי אפשר להוציאו בעל כרחו. ותירצו, שאת הדיוק מהמשנה אפשר לדחות ולומר, שבאמת אף בלא שימנה אחרים על חלקו אפשר להוציאו, ומה שאמרה המשנה דווקא אם המנה אחרים, הוא משום שהמשנה מדברת אף באופן שהתנו ביניהם שלא יחלקו, שאז בוודאי אינם יכולים לחלוק אלא אם כן המנה אחרים על חלקו. אבל את הראיה שהביאה הגמרא מהברייתא, אי אפשר לדחות כן, משום שהברייתא בוודאי מדברת דווקא כשלא התנו, שהרי אם התנו שלא יחלקו בוודאי אף אם ידיו יפות אי אפשר להוציאו, שהרי על דעת כן התנו.
יד. פירשנו על פי רש"י (ד"ה אוֹ), שספק הגמרא הוא, האם יכולים לומר שיתנו לפני כל אחד את חלקו, או שאין יכולים וחייבים ליתן את כל הפסח לפני כולם. ולפי זה פשטה הגמרא, שאין קצתם יכולים לכוף לחלק, אלא צריך לתת את הכל לפני כולם. אמנם בפסקי הרי"ד (ד"ה מיבעיא) פירש, שספק הגמרא הוא, האם יכולים חלק מבני החבורה להיחלק משאר בני החבורה ולאכול בפני עצמם. וכן נראה בדברי המאירי (ד"ה ומיהו) שכתב, שלמסקנת הגמרא, אף שאין יכולים להיחלק, אם קצת מבני החבורה אינם ממהרים לאכול כשאר בני החבורה, יכולים הם לכפות ליתן לכל אחד את חלקו.
טו. כתב המאירי (ד"ה ונפיכולם), שעשו כן כשהיו עומדים בפונדק ללמוד תורה בישיבות.
טז. לשיטת רש"י (רמ"ה הערה לעיל) שלמסקנת הגמרא, אם אין ידיו של אחד מהם יפות, אינם יכולים לכפות לתת לכל אחד את חלקו, צריך לומר שרב פפא היו ידיו יפות. אמנם המאירי (ד"ה ומיהו) כתב, שודאי לא היה רב פפא גרגרן, ומה שכפה אותו רב הונא בריה דרב יהושע לחלוק, הוא משום שאף כשאין ידיו של אחד מהם יפות, אלא שאחד מהם אינו ממהר לאכול כמו השני, יכול הוא לכוף ליתן לכל אחד את חלקו, וכשיטתו המבוארת בהערה לעיל [ונראה מדבריו, שיש לדעת מסברא שאם מי שידיו יפות, יכולים להוציאו מהחבורה, הוא הדין שאם יש אחד שאינו ממהר לאכול כחבירו, יכול הוא לכוף ליתן לכל אחד את חלקו, ומשום כך הקשה רב הונא בריה דרב יהושע לרב פפא מהברייתא שדיברה במי שידיו יפות, אף שרב פפא לא היו ידיו יפות].
יז. כמבואר במשנה (לעיל סט:) שאם היתה חבורה גדולה ואין די להם באכילת הפסח לבדו, היו מביאים חגיגה בערב הפסח כדי שהפסח יאכל על השובע.
יח. ומבואר להלן שמדובר במעות שהוקדשו לשם הפסח ואף על פי כן הם יוצאים לחולין, משום שקדושתם מתחללת על הטלה. ולהלן הגמרא דנה בזה.
יט. להלן (ל.) מבואר, שלדעת רבי יוסי הגלילי שסובר שקדשים קלים ממון בעלים הם, יכול אדם למכור את שלמיו.
כ. בתוספתא (פ"ז ה"ז) מבואר, שכל שכן שהמוכר חטאתו ואשמו לאחרים לא עשה כלום. שאפילו עולה ושלמים שהם קרבנות נדבה, ויכולים הם לבוא עבור אחר, אין מכירתם כלום לפי שהם של הקדש ואינם שלו, וכל שכן חטאת ואשם שאפילו עבור עצמו אינו יכול להקריבם בשביל חטא אחר שלא הופרשו עבורו, שודאי אינו יכול למכרם. גליוני הש"ס (ד"ה והמוכר).
כא. בגמרא להלן יתבאר מה הלשון 'כל שהן'.
כב. שכשהיה המזבח בטל, היה מקריבים עליו קרבנות מנדבת ציבור, והם נקראים 'קיץ המזבח'. ולהלן יתבאר מדוע יפלו המעות לנדבה, והלא כיון שאין המכירה חלה יש לו להחזירם לקונה.
ביארו התוספות (ד"ה מעות), שצריך לומר שמדובר שנתן לו הלוקח מעות של חולין,

מתני' א המנה עמו אחר בחלקו רשאין בני חבורה ליתן לו את שלו והוא אוכל משלו והן אוכלין משלהן: **גמ'** איבעיא להו בני חבורה שהיו ידיו של אחד מהן יפות מהו שיאמרו לו טול חלקך וצא מי אמרינן מצי אמר להו הא קבילתון או דילמא מצו למימר ליה כי קבלינן לתיקוני זביחה אדעתא דאכלת טפי מינן לא קבלינך. ת"ש המנה אחרים עמו על חלקו רשאין [בני חבורה] ליתן לו את שלו והוא אוכל את שלו והן אוכלין את שלהן מאי טעמא לאו משום דהוי ליה כידים של אחד מהן יפות ואי סלקא דעתך ידיו יפות מצי אמר להו קבילתון ניהוי האי כידיו יפות אמרי לא דעות שאני דא"נ תרוייהו כחד מבני חבורה הוא דאכלי מצי אמרי לי' דלא ניחא לן אינש נוכרא גבן. ת"ש ב השמש שאכל כזית בשר בצד התנור אם היה פקח ממלא כריסו ממנו אם רצו בני חבורה לעשות טובה עמו באין ויושבין בצדו ואוכלין דברי רבי יהודה רצו אין לא רצו לא ואמאי נימא להו הא קבילתון שאני התם דאמרי ליה כי קבלינך דנטרחך קמן למטרח לן לדידך לא קבלינך. ת"ש ג בני חבורה שהיה ידיו של אחד מהן יפות רשאין לומר טול חלקך וצא ולא עוד אלא ד אפילו חמשה ועשו סיבולת רשאין לומר לו טול חלקך וצא שמע מינה מאי ולא עוד לא מיבעיא קאמר לא מיבעיא פסח דמצי אמרי ליה כי קבלינך לתקוני זביחה אלא אפילו סיבולת נמי דצוותא בעלמא הוא רשאין לומר לו טול חלקך וצא איכא דאמרי הא לא איבעיא לן אלא הכי הוא דאיבעיא לן בני חבורה רשאין לחלק או אינן רשאין לחלק. ת"ש בני חבורה שהיו ידיו של אחד מהן יפות רשאין לומר לו טול חלקך וצא ידיו יפות אין ה אין ידיו יפות לא שמע מינה. רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע עריבו ריפתא בהדי הדדי אדאכיל רב הונא בריה דרב יהושע חדא אכיל רב פפא ארבע א"ל פלג לי אמר ליה קבילתון איתיביה כל הני תיובתא ושני כדשנינן איתיביה בני חבורה א"ל התם דאמרי לי' כי קבלינך לתיקוני זביחה איתיביה סיבולת פלג ליה אזל עריב בהדי רבינא אדאכיל רב הונא בריה דרב יהושע חדא אכיל רבינא תמניא אמר מאה כפי ולא חדא רבינא. ת"ר ה המנה אחרי' עמו על פסחו ועל חגיגתו מעות שבידו חולין ו ז והמוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום ומעות כל שהן יפלו לנדבה וכי מאחר דלא עשה ולא כלום מעות אמאי יפלו לנדבה אמר רבא קנסא ומאי כל שהן אע"ג דלא הוו שוו אלא ארבעה ויהבו ליה חמשה אפילו בההיא יתירא נמי קנסוהו רבנן. אמר עולא ואיתימא ר' אושעיא ח אפשר ידעי חברין בבלאי טעמא דהאי מלתא זה הפריש טלה לפסחו וזה הפריש מעות לפסחו היאך הקדש חל על הקדש דקתני מעות שבידו חולין אמר

דעות שאני. מע"ג דלא מכלי כולהו מלא כחד תימה לר"י מה לריך לשנויי הכי ליתח ליה דשחני הכח דלא שייך למימר הח קבילתון ולא דמי כלל לידיו של ח' מהן יפות וי"ל דאינטריך לשנויי הכי דלא נידוק [מיפכח דוקח] ממנה מחרים דלא מצי למימר הח קבילתון [הח ידיו יפות דמצי למימר קבילתון ז] אין רשחין ליתן חלקו ומעיקרא דהוה בעי למיפשט דהוי כידיו של ח' מהן יפות ה"מ למפרך מדרבה מיפכח מסתברא לכך משני דלא מצי למיפשט מידי: **בני** חבורה רשאין לחלק או לא. ומ"ת מחתי לח פשיט ממתני' דדוקא שם המנה המחרים עמו רשחין ליתן חלקו וי"ל דאיכא למידחי דלא ממנה נמי רשחין ליחלק והא דנקט ממנה משום דבכל ענין מיירי מפי' התנו שלא ליחלק ומשם ממנה רשחין ליחלק מבל בריימא לא מצי למידחי דפשיטא דשם התנו שלא ליחלק מפי' ח' מהם ידיו יפות אין רשחין ליתן חלקו דמסתמא על דעת כן התנו דשם אין אחד מהן ידיו יפות אין דרך ליחלק ט] בלא תנאי:

מעות כל שהן יפלו לנדבה. ק"ק לר"י דריש מיירי כשהקדים מעות לשם פסח כדמוכח בסמוך ופיפח מיירי במעות חולין דמי הקדישן לשלמים אין יפלו מעות שלמים לנדבת ניבור ויקריבו מהן עולות לקיץ המזבח:

ומאחר דלא עשה ולא כלום אמאי יפלו לנדבה. פירוש אי אמרת בשלמת בעלמא מועלת אחי שפיר דקנסינן ליה שלא ירגיל לעשות כן פעם אחרת אבל כיון דלא עשה ולא כלום אחמי קנסינן ליה כיון שאין ממש בעשייתו ומשני דמ"מ קנסינן ליה:

וזה הפריש מעות לפסחו בו'. דאי בעי מעות חולין מאי קמ"ל פשיטא שהן חולין דלית לן למיקנסיה כמו בשיפח כיון דשרי למעות אחרים על פסחו ומ"ת אפילו אי הוו מעות חולין מעיקרא מכל מקום אין יכול למעות אחרים שהקדישו כיון דשבר לאפילו בעי למעות לא משייר וכ"ש בפסח דלא משייר מדקאמר ליה אין ט הקדש אל על הקדש וי"ל דאע"ג דלא משייר ליה מידי על דעת כן מקדישו שיעלו כל אחר ימנה עליו דקרא כתיב (שמות יג) ולקח הוא ושכנו וכתיב ביה (שם) אכוסו משמע דבכל עניו אפילו הקדישו בשר משום דדעת האדם כן:

כי פלג ליה אזל עריב בהדי רבינא אדאכיל רב הונא בריה דרב יהושע חדא אכיל רבינא תמניא אמר מאה כפי ולא חדא רבינא. ת"ר ה המנה אחרי' עמו על פסחו ועל חגיגתו מעות שבידו חולין ו ז והמוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום ומעות כל שהן יפלו לנדבה וכי מאחר דלא עשה ולא כלום מעות אמאי יפלו לנדבה אמר רבא קנסא ומאי כל שהן אע"ג דלא הוו שוו אלא ארבעה ויהבו ליה חמשה אפילו בההיא יתירא נמי קנסוהו רבנן. אמר עולא ואיתימא ר' אושעיא ח אפשר ידעי חברין בבלאי טעמא דהאי מלתא זה הפריש טלה לפסחו וזה הפריש מעות לפסחו היאך הקדש חל על הקדש דקתני מעות שבידו חולין אמר

מתני' המנה אחרים עמו על פסחו. ח' מבני חבורה שהמנה אחרים עמו על חלקו בלא דעת מבורה: **רשאין.** לומר לו טול חלקך ולא אכול מאחה ומבורתך אח חלקך, דאית ליה להאי תנא [1] פסח נאכל בג' מבורות: **גמ'** ידיו יפות. ליענה מעלית, ממהר לאכול הרבה: **קבילתון.** קבלתוני עליכם לאכול בכל כחי בדמים הללו: **לתקוני זביחה.** שלא יהא נותר, ושיערוך למאכל אחר בני מחם: **לאו משום דהוה ליה כו'.** שיהו עמו אוכלין: **דעות שאני.** אין בני מבורה מרוצין להיות כל אלו הדעות בחבורתם, שמא יעכבו עליהם הסעודה, ולא משום אכילה יתירתא, אלא אפילו לא אכלי כולהו אלא כחד גברא אלו מעכבי עליה: **ממלא בריסו ממנו.** כדאמרי' בכילד לולין (לעיל דף פו.) שאין האוכל אוכל בשאר מקומות: **לא רצו לא.** אלמא משום טירחא הדרי ביה, הכא נמי משום פסידא הדרי ביה: **לאטרחינן לדידך לא קבלינך.** אבל ידיו יפות, אלא אפילו סיבולת נמי דצוותא בעלמא הוא רשאין לומר לו טול חלקך וצא איכא דאמרי הא לא איבעיא לן אלא הכי הוא דאיבעיא לן בני חבורה רשאין לחלק או אינן רשאין לחלק. ת"ש בני חבורה שהיו ידיו של אחד מהן יפות רשאין לומר לו טול חלקך וצא ידיו יפות אין ד אין ידיו יפות לא שמע מינה. רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע עריבו ריפתא בהדי הדדי אדאכיל רב הונא בריה דרב יהושע חדא אכיל רב פפא ארבע א"ל פלג לי אמר ליה קבילתון איתיביה כל הני תיובתא ושני כדשנינן איתיביה בני חבורה א"ל התם דאמרי לי' כי קבלינך לתיקוני זביחה איתיביה סיבולת פלג ליה אזל עריב בהדי רבינא אדאכיל רב הונא בריה דרב יהושע חדא אכיל רבינא תמניא אמר מאה כפי ולא חדא רבינא. ת"ר ה המנה אחרי' עמו על פסחו ועל חגיגתו מעות שבידו חולין ו ז והמוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום ומעות כל שהן יפלו לנדבה וכי מאחר דלא עשה ולא כלום מעות אמאי יפלו לנדבה אמר רבא קנסא ומאי כל שהן אע"ג דלא הוו שוו אלא ארבעה ויהבו ליה חמשה אפילו בההיא יתירא נמי קנסוהו רבנן. אמר עולא ואיתימא ר' אושעיא ח אפשר ידעי חברין בבלאי טעמא דהאי מלתא זה הפריש טלה לפסחו וזה הפריש מעות לפסחו היאך הקדש חל על הקדש דקתני מעות שבידו חולין אמר

ליקנסיה: **אפשר ידעין בו'.** והלומי שיהו יודעין טעם זה ויודיענו: היאך. מעות הקדש חל על טלה הקדש אחר לגמרי הקדש של מעות לחולין, מי הוליאן למעות (של חולין ג), אילו היה נותנן בבהמת חולין היתה נתפסת בקדושת המעות והן יצאו לחולין, אבל עכשיו מה נתפס תחתיהם שיצאו הם לחולין. והא ליכא למימר במעות שלא הוקדשו עסקינן, דאם כן מאי למימרא:

אמר

כג א ב מיי' פ"ג מהל' ק"פ הלכה טו:
כד ג מיי' שם טושו"ע חו"מ סי' קעו סעיף י בהג"ה:
כה ד מיי' פ"ג מהלכות ק"פ הלכה טו:
כו ה מיי' פ"ד מהלכות קרבן פסח הלכה י:
כז ו מיי' פ"ד מהלכות מעילה הלכה ח:

רבינו חננאל

מתני' המנה אחרים על חלקו רשאין ליתן להם את חלקו כו'. פי' שלשה שנתחברו וקנו פסח ואמר אחד מהן לאחרים תנו לי מעות ובאו ואכלו עמי בחלקו רשאין בני חבורה לומר (לו) [ל]שלישי ולהוציאו מחבורתם. ואוקימ' משום דאמרי ליה לא ניחא ליה דליתיב אינש נוכראה גבן ואף על גב דאכלי כולהו בחד: **איבעיא להו בני חבורה שהיו ידי אחד מהן** יפות כלומר אוכל הרבה מהו שיאמרו לו טול לחלקך וצא. **ופשטנא** מהא דתניא בני חבורה שהיו ידי אחד מהן יפות רשאין לומר לו טול חלקך וצא ולא עוד אלא אפי' חמשה ועשו סיבולת רשאין לומר לו טול חלקך וצא ולא עוד לא מבעיא קאמר לא מבעיא פסח דאמר ליה לתקוני זבחא קבלנך אלא אפילו סיבולת נמי דצוותא בעלמא רשאין לומר לו טול חלקך וצא. **איכא דאמרי הא לא איבעי להו** דמצי אמרי ליה לתקוני זבחא קבלנך למיכל יתר מינך לא קבלנך. כי איבעיא לן הא רשאין בני חבורה לחלק או לא. **ופשטנא** מיהא בני חבורה שהיו ידי אחד מהן יפות רשאין לומר לו טול חלקך וצא וידיו יפות אין שאין ידיו יפות לא ש"מ. **ואסיקנא** אפילו סיבולת דלצוותא בעלמא רשאין לומר לו טול חלקך וצא]. ומעשה דרב הונא בהדי רב פפא ובהדי רבינא פשוט הוא: **ת"ר המנה אחרים עמו על פסחו ועל חגיגתו** מעות שבידו חולין והמוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום ומעות כל שהוא יפלו לנדבה. **ופשטה רבא** למה יפלו לנדבה קנסא. מאי כל שהן יפלו לנדבה דאע"ג דשוה ארבעה ויהבו ליה חמשה כולהו חמשה יפלו לנדבה ואפילו בההוא יתירא קנסיה רבנן. וכיון **שפשט רבא להא** אמר עולא אפשר ידעין חברין בבלאי טעמא דהא מתניתא זה הפריש טלה לפסחו וזה הקדיש מעו' לפסחו האיך הקדש מתחלל על הקדש מעות

ח) לעיל פו., ג) [תוספתא פרק ז], ג) עיין תוס' ב"ק סו: ד"ה בגזל, ד) [תוספתא שם], ה) [ניטין עמ: זבחים ל: חולין מה.], ו) [לעיל פו.], ז) לעיל דף ע., ח) דף צ., ט) תמורה כג:, י) [עיין קדושין יו. ניטין מה. ערכין ל.].

הגהות וציונים

א] צ"ל קבלוהו עליהן (באה"מ, וכ"י המובא בד"ס קבלו): ב] צ"ל לא **אמרינן** (בארות המים) וכ"ה בכת"י: ג] צ"ל לחולין (גליון): ד] מהרש"ל (גליון): ה] יש להוסיף **אף** (באה"מ): ו] בתוס' הרשב"א היאך:

משנת ראשונים

אלא אפילו חמשה ועשו סיבולת. הוא ענין סעודה שמתערבין בה בני אדם כגון בפונדקאות וכיוצא בהם. [מאירי]

רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע ריפתא בהדי הדדי. כלומר שהיו עומדים בפונדק ללמוד תורה בבתי הישיבות. [מאירי]

והמוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום. דגזל קרבן דחבריה, תימה ל"ל קרא דאי בחטאת הא אפי' הוא עצמו אם אכל חלב אתמול והפריש קרבן אין מתכפר באותו קרבן על חלב שאכל היום ואי בעולה ושלמים הא אמרי' בפסחים (דף פט:) המוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום, והיה נראה לאוקמי בפסח שיכול למנות אחרים עמו על פסחו ולמוכרו כדמוכח התם. **[תוספות, בבא קמא סו:]**

ומעות כל שהן יפלו לנדבה. ואין מתכפרים בה בעלים שניים כלל והרי הן כזבחים שנזבחו שלא לשם בעלים ודין תורה שיהו המעות חולין בידו ושיהא רשאי ליקח מהן עולתו ושלמיו אלא שגזרו חכמים שיפלו לנדבת צבור לקיץ המזבח, ואפילו מכרם ביתר מכדי דמיהם כל מה שלקח מהם יפול לנדבה והוא צריך ללקח עולתו ושלמיו מצד אחר. [מאירי]

לו למוכר להחזיר את המעות לקונה[כג]. **אָמַר רָבָא**, מצד הדין באמת מעות אלו שייכים לקונה, אלא **קְנָסָא** הוא שקנסו חכמים את הקונה, כדי שלא יקנה פעם אחרת קרבנות של אחר[כד].

שואלת הגמרא, **וּמַאי** - ומה באה הברייתא להוסיף במה שאמרה 'ומעות **כָּל שֶׁהֵן**'. משיבה הגמרא, באה הברייתא לומר בזה, **שֶׁאַף עַל גַּב דְּלָא הֲווּ שָׁווּ** - שלא היו שווים הקרבנות **אֶלָּא אַרְבָּעָה, וְיָהֲבוּ לֵיהּ** - ונתנו לו הקונים בעבורם **חֲמִשָּׁה, אֲפִילּוּ בְּהָהִיא יְתִירָא** - באותו חלק שהוא יותר משוויו, **נַמִּי קָנְסוּהוּ רַבָּנָן** - גם כן קנסו חכמים ללוקחים וצריכים ליתנם לנדבה, ואין אומרים שמה שהוסיפו למוכר יותר מהשווי של הקרבן נתנוהו לו במתנה ואין לקנסם בכך[כה].

★

הגמרא דנה במה ששנינו בתחילת הברייתא שהממנה אחרים על פסחו המעות שקיבל מהם חולין הם:

אָמַר עוּלָּא, וְאִיתֵימָא - ויש אומרים שדבר זה אמר **רַבִּי אוֹשַׁעְיָא, אָפְשָׁר יָדְעִי חַבְרִין בַּבְלָאֵי טַעֲמָא דְּהַאי מִלְּתָא** - הלואי ויודעים חברינו מבבל את הטעם של דין זה, ויודיעונו[כו], שקשה, מדוע המעות שנתן מי שנמנה על הפסח חולין הם, והרי **זֶה** - הממנה על הפסח **הִפְרִישׁ טָלֶה** זה והקדישו **לְפִסְחוֹ, וְזֶה** - והנמנה עמו **הִפְרִישׁ** את **מָעוֹת** והקדישם **לְפִסְחוֹ**, ואם כן **הֵיאַךְ הֶקְדֵּשׁ חָל עַל הֶקְדֵּשׁ** - איך הקדושה שהיתה במעות עוברת לפסח שהוא כבר קדוש[כז], **דְּקָתָנֵי** - שאמרה הברייתא **שֶׁמָּעוֹת שֶׁבִּידוֹ חוּלִּין** הם, וזהו ודאי משום שהקדושה שהיתה במעות עוברת על הבהמה[כח].

שהרי אם נתן לו מעות שהוקדשו לשם שלמים, אי אפשר ליתן אותם לעולת נדבה, אלא צריך ליתן אותם עבור מה שהקדישום. [והעירו, שאם כן אין זה דומה למקרה של הרישא, שהלא ברישא מדובר שנתנו לו הנמנים עמו מעות שהקדישום כמו שמוכח בגמרא להלן].

כג. פירשו התוספות (ד"ה ומאמר), שאם היתה עשייתו מועלת היה מובן שיש לקנוס אותו כדי שלא יעשה כן עוד [ולפי זה היינו קונסים את המוכר, שכיון שהמכירה חלה, המעות שייכים למוכר. מהרש"א (נמוס' סס)], אבל מאחר שאין עשייתו מועלת, אם כן איזה טעם יש לקנוס בזה, ומה איכפת לנו שיעשה כן עוד. ותירצה הגמרא, שאף על פי שאין עשייתו כלום, קנסו חכמים כדי שלא יעשה כן עוד. והרש"ש (ד"ה וכי) כתב לפרש באופן אחר, שפירוש מה ששנינו בברייתא 'לא עשה ולא כלום', הוא שלא עשה כלום ולא קלקל כלום, ומשום כך מקשה הגמרא, שכיון שאמרו שלא קלקל כלום, אם כן מדוע יש לקנסו. ותירצה הגמרא, שאמנם מדאורייתא לא קלקל כלום, אבל חכמים קנסוהו להחשיבו כמו שקלקל.

כד. וקנסו חכמים את הקונה ולא את המוכר, משום שהקונה פשע בכך ולא המוכר, שאלמלא היה קונה ממנו לא היה מוכר, וכפי הפתגם שאומרים, שאין העכבר גנב אלא חורו הוא הגנב, שאלמלא חורו שמטמין בו את גניבתו לא היה גונב. רש"י (ד"ה אמר).

כה. רש"י (ד"ה אף על גב). וביאר האור חדש (נמוד"ה ומאמר), שהטעם הוא משום שאנו אומרים שאף שנתן לו יותר משוויו, לא נתן לו זה במתנה, אלא הוא חלק ממעות המכר. ובאופן אחר כתב, שאף שבאמת נתן לו זה במתנה, מכל מקום קנסוהו בזה, ולפי פירוש זה נמצא שאנו קונסים את המוכר ולא את הלוקח, ואף שהתבאר לעיל שהלוקח פשע ולא המוכר, מכל מקום יש לנו לקנוס אף את המוכר, כיון שאף הוא פשע בדבר.

כו. משום שרבא שהיה מבבל, פירש לעיל את הדין השני של הברייתא, אמר עולא שאולי ידעו חברינו מבבל לפרש אף את הרישא של הברייתא. רבינו חננאל (ד"ה וכיון).

כז. ואילו היתה הבהמה חולין, לא היה קשה, שקדושת המעות עוברת לבהמה, אבל מאחר שאף הבהמה קדושה, על מה חלה הקדושה שעל המעות. רש"י (ד"ה היאך).

כח. כתבו רש"י (ד"ה היאך) ותוספות (ד"ה וזה), שאין לומר שדיברה הברייתא באופן שנתן לו מעות של חולין, שאם כן קשה מה באה הברייתא לומר בזה. והוסיפו התוספות (סס), שאין לומר שבאה הברייתא להשמיענו בזה, שאין קונסים אותו שיהיו המעות נדבה, כמו במוכר עולתו ושלמיו, שהרי ודאי אין לנו לקנסו, מאחר שמותר למנות אחרים על פסחו.

עוד כתבו התוספות, שאין להקשות איך יכולים להימנות על הפסח אחר שהקדישו הבעלים כבר, שכיון שנאמר בפסוק שנמנים כמה אנשים על קרבן אחד, ולא חילק הכתוב בזה, משמע שיכולים להימנות עליו אף לאחר שהקדישו, והטעם בזה הוא שודאי מתחילה מקדישו על דעת כן שיצאו בו כל אלו שימנו עליו אחרי כן. וראה בחזון איש (או"ח סי' קמד לדף פט:) שביאר כוונת התוספות, שהובאר הדבר שמתחילה כשהקדיש את הפסח, הקדישו עבור אלו שהמנה אותם עליו, ואף מי שסובר שאין ברירה, מודה כאן שיש ברירה, שגילתה התורה במה שאמרה שאפשר להימנות על הפסח עד שעת השחיטה, שיש בזה ברירה.

אביי מעמיד את הברייתא כדעת רבי שאמר בברייתאא, שהמקדיש בהמה לפסח, והמנה עוד אנשים על הפסח, המעות שנתנו לו כדי להימנות על הפסח, מתחללות ויוצאות לחולין. ומבאר אביי שניתן לפרש את דברי רבי בשני אופנים: א. רבי אושעיא פירש, שקדושת הפסח מוגבלת היא, ושונה מקדושת שאר הקרבנות, שהפסח אף לאחר שהוקדש, ניתן לחלל עליו את קדושת המעות[ב]. ב. אביי עצמו פירש, שלעולם קדושת הפסח שוה לקדושת שאר הקרבנות, אלא שהמקדיש מעות כדי להימנות בהם על הפסח, מקדישם על מנת שכשיתנם לבעל הפסח, יהיו חולין. ומבאר אביי, ששני דרכים אלו בביאור דברי רבי תלויים בפירוש המשנה בתמורה (ל:), ששנינו שם שאם נתן לזונה בשכרה בהמה שקדושה למזבח, אין הבהמה נאסרת לקרבן משום איסור אתנן זונהג, ומבואר בברייתא שם שלומדים כן מפסוק, ומשמע שלולי הפסוק היינו אוסרים את הבהמה. וקשה, כיצד יכול הוא לאסור את הבהמה, הרי בהמה זו כיון שהקדישה אינה שלו, ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו. וישנם שני אופנים לתרץ קושיא זו, וביאור דברי רבי תלוי בשני אופנים אלו.

אָמַר אַבַּיֵי, אִי לָאו דְּאוֹקְמֵיהּ - אם לא שהעמיד **רַבִּי אוֹשַׁעְיָא לְהַהִיא** - לאותה משנה בתמורה (שם), **בִּמְמַנֶּה זוֹנָה עַל פִּסְחוֹ** בשכרה, ועל זה אמרה המשנה שאין הבהמה נאסרת משום אתנן זונה, **וּמה** שמשמע בברייתא שלולי שהיינו לומדים זאת מפסוק היינו אוסרים את הבהמה, היינו משום שהמשנה שם כדעת **רַבִּי הִיא**, שאומר שהמקדיש בהמה לפסח, המעות שנותנים לו כדי להימנות על הפסח חולין הם, שסובר רבי אושעיא, שטעמו של רבי הוא משום שקרבן פסח ממון בעלים הוא, שהמקדיש את הפסח, משייר בקדושתו ואינו מקדישו לגמריד, ומשום כך לולא הפסוק היינו סבורים שיכול הוא לאסרו משום אתנן זונה, אם לא היה רבי אושעיא אומר כן, **הֲוָה מוֹקְמִינָא לָהּ לְהַהִיא** - הייתי אני [אביי] מעמיד את אותה משנה בתמורה **בְּכל קָדְשִׁים קַלִּים, וְהייתי אומר שמשנה זו הולכת אַלִּיבָּא** - בשיטתו **דְּרַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי דְּאָמַר** (ב"ק יג:) **שְׁקָדְשִׁים קַלִּים מְמוֹן בְּעָלִים הוּאה**, ולכן לולא הפסוק היינו סבורים שהם נאסרים כשהם ניתנים באתנן. **אֲבָל** לא הייתי מעמיד את משנה זו בשיטת רבי, משום שהייתי אומר שרבי סובר **שִׁבְּפֶסַח** עצמו **לֹא מְשַׁיֵּיר אִינִישׁ** - אין אדם מותיר בקדושתו אלא הוא מקדישו לגמרי, ומה שאמר רבי שהמעות הניתנים כדי להימנות על הפסח חולין הם, הוא משום שסובר רבי, **שִׁבְּמָעוֹת** שאדם מפריש כדי להימנות בהם על הפסח, **וַדַּאי מְשַׁיֵּיר אִינִישׁ** [-מותיר האדם] בקדושתם ואינו מקדישם לגמרי, **דְּמֵעִיקָּרָא כִּי מַפְרִישׁ לְהוּ אַדַּעְתָּא דְּהָכִי מַפְרִישׁ לְהוּ** - שמתחילה כשהוא מפרישם, הוא מפרישם על דעת כן שיוכל ליתן אותם בתורת חולין לבעל הפסח, ויוכל בעל הפסח להשתמש בהם לצרכיו[ז]. **וְאמנם הָא** - הברייתא שבסוגייתנו שאמרה שהמעות שקיבל בעל הפסח תמורת המינוי חולין הם, בשיטת **רַבִּי הִיא, וּמִשּׁוּם הָכִי** [-כך] **הַמָּעוֹת שֶׁבְּיָדוֹ חוּלִּין, (דִּבְפֶסַח לֹא מְשַׁיֵּיר אִינִישׁ) (ובמעות) [דִּבְמָעוֹתח]** סובר רבי, **שׁוַדַּאי מְשַׁיֵּיר אִינִישׁ** - האדם המקדיש את המעות מותיר בקדושתם, ונותנם לבעל הפסח בתורת חולין, דהיינו שהוא נותן לבעל הפסח מעות של חולין במתנה ובעל הפסח נותן לו את חלקו בפסח במתנה.

וְאילו הַהִיא - אותה משנה בתמורה **דְּקָא מוֹקֵי לָהּ** [-שהעמיד אותה] **רַבִּי אוֹשַׁעְיָא כְּרַבִּי, לֹא מוֹקְמִינָא לֵיהּ אֲנָא** - לא הייתי מעמידה **כְּרַבִּי**, כיון **דִּבְפֶסַח** עצמו **לֹא מְשַׁיֵּיר אִינִישׁ** - אין אדם משייר בקדושתו, וכיון שהקדישו אינו שלו ואינו יכול לאסרו באתנן זונהט, ואף לולא הפסוק היינו יודעים שלא חל עליו איסור אתנן **(וּבְמָעוֹת מְשַׁיֵּיר אִינִישׁ דְּמֵעִיקָּרָא כִּי מַפְרִישׁ לְהוּ אַדַּעְתָּא דְּהָכִי מַפְרִישׁ לְהוּ)**, ולכן הייתי מעמידה כרבי יוסי הגלילי, שסובר שקדשים קלים ממון בעלים הם, ולכן היינו סבורים לומר שכיון שנתנה לזונה בשכרה הרי הוא אוסר אותה באיסור אתנן. **וְאולם הָא** - הברייתא שבסוגייתנו שאמרה שהמעות הניתנים כדי להימנות על הפסח חולין הם, **לֵיכָּא לְאוֹקְמֵי** - לא ניתן להעמידה **כְּרַבִּי יוֹסֵי** הגלילי, ולפרש שהטעם שהמעות חולין הם, הוא משום שלדעת רבי יוסי כל קדשים קלים אינם ממון הקדש, אלא ממון בעלים, ולכך המעות שניתנים תמורתם שייכים לבעלים[י], **דְּהָא תָּנֵי בָּהּ** - שהרי נאמר בברייתא, **וְהַמּוֹכֵר עוֹלָתוֹ וּשְׁלָמָיו לֹא עָשָׂה וְלֹא כְּלוּם**, והרי לדעת רבי יוסי

א. **להלן** בסוף הסוגיא מביאה הגמרא את הברייתא שבה הובאו דברי רבי.

ב. **ראה** בהערה להלן בענין זה בהרחבה.

ג. **הניתן** לזונה בשכרה, נאסר להקרבה על המזבח כמפורש בתורה (דברים כג ט). והוא נקרא אתנן זונה, שהוא מלשון מתנה. אבן עזרא (דברים שם).

ד. **כן** מבואר בגמרא בסמוך בטעמו של רבי, שהמקדיש את הפסח מתכוין להותיר בקדושתו, ואינו מקדישו לגמרי. ובברייתא שתביא הגמרא בסמוך מבואר, שרבי למד דבר זה ממה שנאמר (שמות יב ד) 'ואם ימעט הבית מהיות משה, ולקח הוא ושכנו' וגו', שפסוק זה נדרש כך, שאם ימעט ביתו, שלא יהיו לו מעות ליקח בהם צרכי ביתו, יכול הוא להמנות את שכנו על הפסח ולקנות את צרכי ביתו במעות שיקבל ממנו. ותמה הדברי חיים (או"ח ח"ב סי' כט), מה מועיל מה שדעתו לשייר בבהמה ואינו מקדישה לגמרי, הרי מבואר בערכין (ה.) שהאומר רגלה של זו עולה פשטה קדושה בכולה, ואפילו מי שחולק מודה שאם הקדיש אבר שהנשמה תלויה בו פשטה קדושה בכולה, ואין מועיל לו השיור, ואם כן בהקדיש פסח, יש לומר שאף שדעתו לשייר בבהמה, פשטה הקדושה בכולה. ותירץ, שממה שגילתה לנו התורה בדרשה של 'מהיות משה', שאפשר ליקח במעות הפסח דברים אחרים, למדנו שהקדושה שחלה על הקרבן פסח בשעה שהקדישו, אינה קדושת הגוף אלא קדושת דמים, ובקדושת דמים אין הקדושה פושטת בכל הבהמה. אמנם החזון איש (סי' קכד לדף פט: סוף ג) ביאר, שמה שאמר רבי שפסח ממון בעלים הוא, היינו שהעמידה התורה את הפסח ברשות המקדיש אותו לענין שיכול הוא למוכרו ויהיה הפסח שייך לחבירו, ואף שאינו נותן לחבירו אלא הקדש, החשיבה התורה דבר זה למכירה, וממה שנתנה לו התורה רשות למכרו למי שירצה, אנו למדים שיש כאן מכירה ככל מכירת חפץ, ומשום כך יוצאים המעות לחולין, שהרי נתן לו את הקרבן תמורתם. וזהו השיור בקדושה, שאף שהפסח קדוש, עדיין יש לבעליו חלק בו שיכול הוא למכרו למי שירצה.

בירושלמי (פ"ח ה"ג) אמר רבי אלעזר בשם רבי הושעיה, שהטעם שמעות שהוקדשו כדי להימנות בהם על הפסח, יוצאים לחולין בשעה שנמנים על הפסח, אף שהפסח כבר היה קודש קודם לכן, הוא משום שהוא תנאי בית דין שיצאו המעות לחולין. והסתפקו שם, אם התנאי בית דין הוא ש'יוצא לחולין וחוזר וקדש' או משום ש'לכך הקדישו משעה ראשונה'. וביאר הקרבן העדה שם (ד"ה מה, ד"ה סוף), שהצד הראשון הוא שהתנאי בית דין הוא שהפסח יוצא לחולין, והוא מתקדש רק כשעוברת עליו הקדושה שהיתה במעות, והצד השני הוא שהמקדיש את הפסח, מקדישו על דעת שאם יתנו לו מעות כדי להימנות עליו, יצאו אותם מעות לחולין תמורת מה שהוא מקדיש עתה את הפסח, והרי זה כמו שנתנו לו את המעות קודם שהקדיש את הפסח. והרידב"ז שם (ד"ה ל"ג) פירש, שהצד הראשון הוא, שתנאי בית דין שאין מתקדשים לא הפסח ולא המעות עד הזמן שנמנים על הפסח, ואז קדושים המעות, וקדושתם עוברת על הפסח, והצד השני הוא, שהתנאי בית דין הוא, שהמקדיש את המעות, בשעה שהוא מקדישם, מקדישם רק עד שיתן אותם כדי להימנות על הפסח. וראה בצפנת פענח (תניינא עבודה זרה פ"ד ה"ג הסמטה ו), שכתב שדברי הבבלי ודברי הירושלמי דבר אחד הם, שגילתה לנו התורה, שאפשר להימנות על הפסח בגדר של תנאי בית דין, והסתפקו בירושלמי מהו גדר זה.

ה. **רבי** יוסי סובר, שקדשים קלים אף שחלה עליהם קדושה, עדיין ממונו הם, ויכול למכרם לאחרים, אבל חכמים חולקים עליו וסוברים שכיון שחלה עליהם קדושה, שוב אינם ממונו, ואינו יכול למכרם, ואינו נחשב בעלים עליהם אלא רק לענין זה שהם קרבים לשמו, והוא מתכפר בהם.

ו. **אמנם** עתה שהעמידה רבי אושעיא כדעת רבי לא מלאו ליבו של אביי לחלוק על רבי אושעיא, מאחר שרבי אושעיא תנא הוא. חכם צבי (סי' קיג).

ז. **רש"י** (ד"ה וכי). ולדרך הדברי חיים (הגהה לעיל), לכאורה אף כאן הביאור הוא, שדעת המקדיש את המעות אף שהוא אומר שיהיו קדושים לפסח, הוא שישארו חולין הם, **לֵיכָּא לְאוֹקְמֵי** - לא ניתן להעמידה **כְּרַבִּי יוֹסֵי** הגלילי, ולפרש שהטעם שהמעות חולין הם, הוא משום שלדעת רבי יוסי כל קדשים קלים אינם ממון הקדש, אלא ממון בעלים, ולכך המעות שניתנים תמורתם שייכים לבעלים[י], **דְּהָא תָּנֵי בָּהּ** - שהרי נאמר בברייתא, **וְהַמּוֹכֵר עוֹלָתוֹ וּשְׁלָמָיו לֹא עָשָׂה וְלֹא כְּלוּם**, והרי לדעת רבי יוסי שכל תכלית הקדשם הוא, שיהיו עומדים להימנות בהם על הפסח, ושאז יצאו לחולין. וראה בדברי שו"ת בית רידב"ז (סי' טו) שהובאו בהערה להלן, שדימה ענין זה [לגבי קדשים קלים לדעת רבי יוסי הגלילי] למקצה מעות ליקח בהם תפילין, שאף שצריך הוא לקנות במעות תפילין, ואינו יכול לעשות בהם דבר אחר, מכל מקום כשהוא קונה בהם תפילין אין בהם שום קדושה, ויכול המוכר ליקח בהם כל דבר.

ח. **על** פי הגהות וציונים.

ט. **ואף** שממנה הוא את הזונה על פסחו, אין בזה משום איסור אתנן, שכיון שאין הפסח שלו, אינו יכול למכור את הפסח, ואין בכוחו למנות את הזונה על הפסח בתורת שכר, ואף שהתנה שימנה אותה על הפסח בשכרה, אין מינויה על הפסח נחשב שכר על שזינתה עמו, אלא מתנה הוא נותן לה. רש"י (ד"ה דלמא).

י. **לכאורה** קשה, כיצד רצתה הגמרא להעמיד את הברייתא כרבי יוסי הגלילי, הלא אף אם קדשים קלים ממון בעלים הם, עדיין קשה איך יוצאים המעות לחולין, והרי הוא הקדיש את הבהמה, והנמנה על הפסח הקדיש את המעות, ויש להקשות על מה מתחללת קדושת המעות. וביאר בשו"ת בית רידב"ז (סי' טו), שהיה פשוט לגמרא, שכיון שהפסח עצמו ממון בעלים הוא, אף המקדיש מעות לפסח, אינו מקדישם לענין שיהיו ממון הקדש, ולא הקדישם אלא לענין זה שיקח בהם פסח, והרי זה כאילו הקצה מעות ליקח בהם תפילין, ומאחר שאין חלה על המעות קדושה אין צריך לחללם על הבהמה כדי שיצאו לחולין, ומשום כך, אף שהבהמה כבר קדושה קודם לכן, המעות שבידו חולין.

האשה פרק שמיני פסחים צ.

אמר אביי אי לאו דאוקמא ר' אושעיא. להא דתנן לקמן חל על המוקדשים בממנה לזונה על פסחו בתענה, ומע"ג לחין חדס חוסר דבר שאינו שלו הכא מחרינן דתחנן חל עליו: **ורבי היא.** דחית ליה פסח ממון בעלים הוח, דחמר לקמן חף מכדי מקח, שחס ימעטו לו מעות לבעל הפסח ליקח חלוק וטלית ממנה מחרים עמו על פסחו ונוטל מהן מעות ועושה נרכיו, חלמא שלו הוא ויכול לחוסרו, חי לחו דחוקמא רבי חושעיה במסכת תמורה[ד] להיות כדפריטית, חגא היימי מוקי לה היות דחתנן בקדשים קלים, שנתן לה שלמים בחתנה ויש בידו לחוסרן, ורבי יוסי הגלילי היא דחמר בפרק קמא דב"ק (דף יב:) קדשים קלים ממון בעלים הם, והחי מתניתא דלעיל דקתני מעות חולין הוה מוקמינא לה להיות בקדשים קלים ואליבא דרבי יוסי הגלילי דאמר [ה] קדשים קלים ממון בעלים הוא אבל בפסח לא משייר איניש במעות ודאי משייר איניש דמעיקרא כי מפריש להו אדעתא דהכי מפריש להו והא רבי היא ומשום הכי מעות שבידו חולין (דבפסח לא משייר איניש[ו]) ובמעות ודאי משייר איניש והיא דקא מוקי לה רבי אושעיא כרבי לא מוקמינא ליה אנא כרבי דבפסח לא משייר איניש (ובמעות משייר איניש דמעיקרא כי מפריש להו אדעתא דהכי מפריש להו[ז]) והא ליכא לאוקמי כרבי יוסי דהא תני בה והמוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום והשתא דאוקמיה רבי אושעיא להיות בממנה זונה על פסחו ורבי היא ש"מ דסבירא לי' אפילו בפסחו משייר איניש. מאי היא דרבי אושעיא דתנן [ז] נתן לה מוקדשין באתננה הרי אלו מותרין עופות דחולין הרי אלו אסורין שהיה בדין ומה אם מוקדשים שהמום פוסל בהן אין אתנן ומחיר חל עליהן עופות שאין המום פוסל בהן אינו דין שאין אתנן ומחיר חל עליהן ת"ל [א] לכל נדר לרבות את העופות [ג] ק"ו למוקדשין מעתה מה עופות שאין המום פוסל בהן אתנן ומחיר חל עליהן מוקדשין שהמום פוסל בהן אינו דין שאתנן ומחיר חל עליהן ת"ל לכל נדר פרט לנדור אלא טעמא דכתב רחמנא נדר הא לאו הכי הוה אמינא מוקדשים חל איסור אתנן עליהן והא אין אדם אוסר דבר שאינו שלו א"ר אושעיא בממנה זונה על פסחו ורבי היא מאי רבי דתניא [ג] [ב] אם ימעט הבית מהיות משה החייהו משה[ג] מכדי אכילה ולא מכדי מקח רבי אומר אף מכדי מקח שאם אין לו ממנה אחר[ד] עמו על פסחו ועל חגיגתו ומעות שבידו חולין שעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהן רבה ורבי זירא חד אמר בעצים לצלייתו כולי עלמא לא פליגי דכיון דתקנתא דפסח הוא כגופא דפסח דמי כי פליגי במצה ומרור רבנן סברי הא אכילה אחריתי היא ורבי סבר כיון דהכשירו דפסח הוא כגופא דפסח דמי וחד אמר במצה ומרור נמי [ב] כולי עלמא לא פליגי דכתיב [ג] על מצות ומרורים יאכלוהו דכיון דמכשירין דפסח נינהו כפסח דמי כי פליגי ליקח בו חלוק ליקח בו טלית רבנן סברי מהיות משה אמר רחמנא החייהו לשה ורבי סבר החיה עצמך משה. ולאביי דאמר אי לאו דאוקמה רבי אושעיא להיות בממנה זונה על פסחו ורבי היא הוי מוקמינן לה בקדשים קלים ואליבא דר"י הגלילי דאמר קדשים [קלים] ממון בעלים הוא אבל בפסח לא משייר איניש הא קתני בהדיא שעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהן אימא שעל מנת כן הקדישו מעות פסחיהן: **מתני'** [ג] זב שראה שתי ראיות שוחטין עליו בשביעי[ה] ראה שלש שוחטין עליו בשמיני שלו שומרת יום כנגד יום שוחטין עליה בשני שלה ראתה שני ימים שוחטין עליה בשלישי והזבה שוחטין עליה בשמיני: **גמ'** אמר רב יהודה אמר רב [ד] שוחטין וזורקין על טבול יום [ה] ומחוסר כפורים ואין

כי פליגי במצה ומרור. להאי לישנא נריך לומר דהך דתחנן חתיא כרבי יוסי הגלילי דאמר קדשים קלים ממון בעלים הוא להכי מיטטריך לכל נדר חבל כרבי לא מתוקמא כיון דסבר להאי לישנא דפסח לא משייר חלא בממה ומרור לחודיה ומיהו ההיא לטעיל דקתני מעות שבידו חולין היינו חולין לענין מנה ומרור דכרבי יוסי הגלילי לא מיתוקמא דקתני לא עשה ולא כלום:

החיה עצמך משה. תימה כיון דמקרא נפיק מה נריך לטעמא שעל מנת כן הקדישו ישרחל פסחיהם ויש לומר דקא משמע לן קרא דלעתו לכך:

מחוסר

עין משפט נר מצוה

כח א מיי' פ"ד מהלכות חיסורי מזבח הלכה יד טו סמג לחוין שטו:

כט ב מיי' פ"ד מהלכות ק"פ הלכה יח:

ל ג מיי' פ"ו מהלכות ק"פ הלכה ג סמג עשין רכד:

לא ד מיי' שם הלכה ו סמג שם:

לב ה שם הלכה ד:

הגהות וציונים

ג] ס"א לא גרסינן (גליון) כ"ה בכת"י וממשיך הנוסח **דבמעות** ודאי וכו' (ועי' אות הבא): **ב]** ס"א ל"ג (גליון), ועי' דק"ס (אות ס) שנוסח הדפוס כאן הוא כפול וארוך יותר מדאי ונוסחאות הכת"י לשון קצר וניפה, עי"ש שינויי הנוסחאות: **ג]** "החייהו משה" ליתא בראשונים וכ"י, ועיין רש"ש: **ד]** בראשונים וכ"י: **אחרים** עמו, ול"ג "על פסחו ועל חגיגתו", וקאי על הפסח ולא על החגיגה (ד"ס): **ה]** יש להוסיף **שלו** (חכמת מנוח, וכ"ה בקצת כ"י): **ו]** [ס"א **מתנת חנם**] (גליון):

רבינו חננאל

שבידו חולין. **אמר אביי אי לאו דאוקמיה ר' יאשיה** להא דתנן בתמורה פ"ו נתן לה מוקדשין באתננה הרי אלו מותרין ובעופות אסורין כו' ומעטינן להו למוקדשין למיחל עלייהו איסור אתנן ומחיר [כלב] מדכתיב לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב בית ה' אלהיך לכל נדר ודרשינן לכל נדר פרט לנדור כלומר כל דבר הנדור ומוקדש אין אתנן ומחיר חל עליהן. **אמאי** בעינן קרא למעוטי המוקדשין תיפוק ליה דכיון דאקדשנהו לאו דידיה אינון וקיימא לן אין אדם אוסר דבר שאינו שלו. **ואוקמא ר' אושעיא** להא **מתני' בממנה לזונה על פסחו** ואליבא דר' דאמר המקדיש פסחו משייר ביה בפסחו ואם ימנה אחר עמו ויקח מעות ממנו אותן המעות חולין הן. ולזה הצריכה המשנה לומר אע"פ שממנה הזונה על פסחו ויש לו רשות לא נפסל הפסח ההוא ואיצטריך קרא למעוטי דהא דידי' [הוא] ומעטינן ליה לכל נדר פרט לנדור והפסח הזה כבר נדור ומופרש לשם פסח הוא. **והיכן שנה ר' שמשייר אדם בפסחו** דתניא ואם ימעט הבית מהיות משה מכדי אכילה ולא מכדי מקח ר' אומר אף מכדי מקח שאם אין לו ממנה אחרים עמו ומעות שבידו חולין דתקנתא דפסח הוא שעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהן. **ואמר אביי אנא הא מתני' הוינא מוקים לה** בקדשים קלים ואליבא דר' יוסי הגלילי דאמר ממון בעלים הם. כיון דאינון ממוניה איצטריך קרא

מסורת הש"ס עם הוספות

ד) [נכח קמא יב: וש"נ], **ג)** תמורה דף ל: ע"ש, **ג)** [שם], **ד)** דף ל:, **ה)** קידושין דף כד:, **ו)** מגילה ח., **ז)** נדה עב ע"ב.

הגהות הב"ח

(ה) רש"י ד"ה והשתא וכו' על פסחו וכרבי חלמא:

תורה אור השלם

א) לֹא תָבִיא אֶתְנַן זוֹנָה וּמְחִיר כֶּלֶב בֵּית יְיָ אֱלֹהֶיךָ לְכָל נֶדֶר כִּי תוֹעֲבַת יְיָ אֱלֹהֶיךָ גַּם שְׁנֵיהֶם: [דברים כג, יט]

ב) וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיוֹת מִשֶּׁה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תְּכַסּוּ עַל הַשֶּׂה: [שמות יב, ד]

ג) בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעַרְבַּיִם יַעֲשׂוּ אֹתוֹ עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ: [במדבר ט, יא]

ליקוטי רש"י

דאמר ממון בעלים הם. לכל דבר חף לקדש מת המסה [ב"ב קכג:]. **נתן לה מוקדשין.** לח מיל עלייהו חתנן. **עופות.** חולין הרי חלו חסורין שוב להקרבה. **מה עופות כו' אתנן ומחיר חל עליהן.** כדרבינן נמתני' לכל נדר להביח חת העוף. **בממנה על פסחו.** הח דחיטטריך קרח למעוטי קדשים כגון שהפריש פסחו ונחמר זמן חמר לזונה הנעלי לי והימני על פסחי בחתנניך, וכיון דחמר רבי דרשחי חדש למנות מחרים על פסחו חס יטטרך למעות לשום דבר חלמח ממונו הוח וחימח ליחול עליה חתנן, להכי חיטטריך לכל נדר להוליח הנדור. **ואם ימעט.** דריש הכי שחמעט בימו שחין לו מה שהוח נריך לקנות לנוכך פסח דהייטו מכדי חכילה מכדי המייהו משה החייהו משה בימיו עליו מחרים על פסחו ויתנו לו מעות. **מכדי אכילה.** חס נחמעט הבית מכדי חכילה יקנל חיזחו ומזונו מן השה כשחין לו מה שיחכל המייהו משה ואס חין לו עליס לנלותו מכדי חכילה הוח והמייהו. **ולא מכדי מקח.** שחס רוצה לעשות סחורה ונחמעט בימו מכדי לוזחו מקח שחין לו מה ליתן בו חינו ממנה מחרים על פסחו בכך [תמורה ל:]. **שתי ראיות.** ביום חחד לו נשני ימים לרופים. **ראה שלש.** ביום חחד לו בשלשה ימים לרופין לו שחים ביום חחד וחחת למחר [מגילה ח ע"א]. **ומחוסר כפורים.** כגון מלורע לו זב שטכח ולח הניח כפרתו קודס לתמיד וחס לח יביחנה לח יחכל פסח דמחוסר כפורים לחסור בקדשים ועונש כרת [לעיל נט ע"א].

לכל נדר פרט לנדור למעוטי הני קדשים קלים דלא חל איסור אתנן [ומחיר] עליהן. וזו הברייתא דקתני ומעות שבידו חולין לא הייתי מעמידה לרבי אלא הייתי [אומר] דבפסח לא משייר איניש אבל במעות ודאי משייר איניש דכי מפריש אדעתא דהכי מפריש להו שמשים בדעתו וכי לא יהיו דמי הכבש אלא אלו לא פחות ולא יתר יתכן שיהיו יתר ואוסיף או פחות וישאר לי ח). **והשתא** דאוקמי ר' אושעיא לההיא כר' אנא נמי אוקימנא לה להא מתניתא לרבי ולא משייר איניש בפסח אבל במעות משייר איניש ח) לפיכך תני מעות שבידו חולין והא ברייתא כר' יוסי הגלילי לא מצית מוקמת לה דקתני והמוכר עולתו ושלמיו לא עשה [כלום]: **והא ברייתא דקתני** ואם ימעט הבית חולקת רבנן ורבי. חלקו רבה ור' זירא עלה. **חד אמר** למנות עמו אחר בפסח וליטול ממנו מעות לקנות בהם עצים לצלותו דברי הכל מותר דכי גופיה דפסח הוא כי פליגי לקנות מן המעות מצה ומרור כר'. **וחד אמר** מצה ומרור דברי הכל מותר כי פליגי לקנות מן המעות חלוק או טלית רבנן סברי מהיות משה החייהו לשה ור' קסבר מי כתיב מהיות שה משה כתיב החיה עצמך מן השה. **ירושלמי** ר' אלעזר בשם ר' אושעיא תנאי ב"ד הוא שיהא זר מפריש חולין מאיליהן. **ואקשינן על אביי** דאמר אפילו לרבי בפסח לא משייר איניש והא קתני בהדיא על מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהן. **ושני'** אימא שעל מנת [כן] הקדישו ישראל מעות פסחיהן: **מתני' זב שראה שתי ראיות שוחטין עליו כר'.** אמר רב יהודה אמר רב

חשק שלמה על ר"ח ח) נרחה לפי הענין כי חמר ויחמר לו ג"ל הדנור לפיכך תני מעות כו' והדנור והחתח לחוקמי כו' ג"ל חמר סוף הדנור ונחלפו השורות נכ"ל ונדפוס.

הגלילי, אדם יכול למכור את שלמיו, מאחר שקדשים קלים ממון בעלים הם[יא].

מסיים אביי את דבריו, **וַהַשְׁתָּא דְּאוֹקְמֵיהּ** - ועתה שהעמיד **רַבִּי אוֹשַׁעְיָא לְהַהִיא** - את אותה משנה בתמורה, **דְּמַתְנֵי זוֹנָה עַל פִּסְחוֹ** בשכרה, ואמר שברייתא זו שהצריכה פסוק לכך כדעת **רַבִּי הִיא**[יב], **שְׁמַע מִינָּהּ** - מוכח מכך, **דְּסָבְרָא לֵיהּ** - שסובר רבי אושעיא בדעת רבי, **שֶׁאֲפִילּוּ בְּפִסְחוֹ מְשַׁיֵּיר אִינִישׁ** [-מותיר אדם] בקדושתו, ואינו מקדישו לגמרי, כדי שכשימנה אחרים על פסחו ויתנו לו מעות שהוקדשו, יוכל להתפיס את קדושת המעות על פסחו והמעות יהיו חולין. ולפי זה בודאי שאפשר לתרץ שמה ששנינו בברייתא בסוגייתנו שהמעות שבידו חולין הם כשיטת רבי היא, שהרי לשיטתו אדם מותיר בין בקדושת המעות ובין בקדושת הפסח, ושוב אין להקשות כיצד המעות יוצאות לחולין.

הגמרא מביאה את המשנה בתמורה שעליה דיבר רבי אושעיא:

מבררת הגמרא, **מַאי הִיא דְּרַבִּי אוֹשַׁעְיָא** - מהי המשנה שעליה דיבר רבי אושעיא. מבארת הגמרא, **דְּתָנַן** - ששנינו במשנה (תמורה ל:), **נָתַן לָהּ** [-לזונה] בעלי חיים שהם **מוּקְדָּשִׁין** למזבח **בְּאַתְנָנָהּ** - בשכרה, **הֲרֵי אֵלּוּ מוּתָּרִין** להקריבם על המזבח, שאין איסור אתנן זונה חל עליהם, ואם נתן לה **עוֹפוֹת דְּחוּלִּין, הֲרֵי אֵלּוּ אֲסוּרִין** להקרבה[יג]. מבארת המשנה, **שֶׁבאמת הָיָה** לנו להתיר את העופות **בַּדִּין** - בקל וחומר, **וּמָה אִם** הבהמות **המוּקְדָּשִׁים** שהם חמורים **שֶׁהַמּוּם פּוֹסֵל בָּהֶן**[יד], **אֵין** איסור **אֶתְנָן** וְאיסור **מְחִיר** כלב[טו] **חָל עֲלֵיהֶן**[טז], **עוֹפוֹת** שהם קלים יותר מבהמות המוקדשין, **שֶׁאֵין הַמּוּם פּוֹסֵל בָּהֶן** מלהקדישם למזבח[יז], **אֵינוֹ דִּין שֶׁאֵין** איסור **אֶתְנָן וּמְחִיר** כלב **חָל עֲלֵיהֶן, תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב (דברים כג יט) 'לֹא תָבִיא אֶתְנַן זוֹנָה וּמְחִיר כֶּלֶב וגו' **לְכָל נֶדֶר', אֶת הָעוֹפוֹת**, שיחולו עליהם איסורים אלו.

ושאלו על כך בברייתא (שם), מאחר שעופות נפסלים באתנן ומחיר כלב, אם כן יש ללמוד מהם **קַל וָחוֹמֶר לְמוּקְדָּשִׁין** שיאסרו אף הם באתנן ומחיר, **שֶׁמַּעֲתָּה מָה עוֹפוֹת** שהם קלים **שֶׁאֵין הַמּוּם פּוֹסֵל בָּהֶן, אֶתְנָן וּמְחִיר חָל עֲלֵיהֶן, מוּקְדָּשִׁין** שהם חמורים יותר מעופות **שֶׁהַמּוּם פּוֹסֵל בָּהֶן**, וכי **אֵינוֹ דִּין שֶׁאֶתְנָן וּמְחִיר חָל עֲלֵיהֶן**[יח]. משיבה הברייתא, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב **'לְכָל נֶדֶר'**, שמשמעו הוא, **פְּרָט לְנָדוֹר** - להוציא את מה שהיה מוקדש כבר מקודם לכן, שאם נתנה באתנן זונה שאין חל עליו האיסור[יט].

ומקשה הגמרא (שם) על זה, **אֶלָּא** מבואר מדברי הברייתא **דַּטְעָמָא** - שהטעם שקדשים לא חל עליהם איסור אתנן, הוא משום **דִּכְתַב רַחֲמָנָא** - שכתבה התורה **'לכל נֶדֶר', הָא לָאו הָכִי** - אבל בלא דרשה זו, **הֲוָה אָמִינָא** - הייתי אומר שאף **מוּקְדָּשִׁים חָל אִיפּוּר אֶתְנָן עֲלֵיהֶן**, וקשה, **הָא** - הרי **אֵין אָדָם אוֹסֵר דָּבָר שֶׁאֵינוֹ שֶׁלּוֹ**, וכיון שהקדישם אינם שלו, ואיך יכול הוא לאסרם. **וְאָמַר רַבִּי אוֹשַׁעְיָא**, שהמשנה מדברת **בְּמַמָּנָה זוֹנָה עַל פִּסְחוֹ**, ומשנה זו כדעת **רַבִּי הִיא**, שסובר שאדם משייר בפסחו ואינו מקדישו לגמרי, והרי הוא ממונו ועל כן היינו סבורים שיכול הוא לאסרו, והוצרך הכתוב להשמיענו שאינו נאסר.

עתה הגמרא מביאה את דברי רבי לגבי פסח:

מבררת הגמרא, **מַאי רַבִּי** - היכן מצינו שאמר רבי שפסח ממון הבעלים הוא. משיבה הגמרא, **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, נאמר בקרבן פסח (שמות יב ד) 'וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיוֹת מִשֶּׂה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ' וגו'[כא], ופסוק זה נדרש כך, 'אם ימעט הבית מהיות משה', שימעט ביתו ולא יהיו לו די מעות לצורכי השה, כלומר לקנות בהם את צרכי הפסח, אזי 'מהיות משה', הַחֲייֵהוּ מִשֶּׂה, כלומר, המצא לו חיותו משה זה[כב], דהיינו שימנה את שכינו עמו, ובמעות שיתן לו שכנו יקנה את צרכי הפסח[כג]. אמנם דין זה הוא רק כשביתו התמעט

יא. **רש"י** לעיל (פט: ד"ה המוכר) ביאר, שמה שאמרה הברייתא 'המוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום', היינו שמכר את הקרבן כדי שיתכפר בה אחר, ואמרה הברייתא שלא הועיל, והקרבן קרב לשם הבעלים הראשונים. ולדבריו צריך לומר, שרבי יוסי סובר שקדשים קלים אפשר למכרם גם כדי שיתכפר בהם אחר, שאם היה רבי יוסי סובר שקדשים קלים אפשר למכרם רק לענין שהלוקח יאכל את הבשר, אבל אי אפשר למכרם כדי שיתכפר בהם הלוקח, היה ניתן להעמיד את הברייתא כרבי יוסי, שהרי מה שאמרה הברייתא שהמוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום, היינו שאין הלוקח מתכפר בהם. וכן מבואר בשיטה מקובצת בשם תלמידי רבינו פרץ (בבא קמא סו: ד"ה ו"ל תלמידי הר"פ - הרמ"ן). אמנם בתוספות הרשב"א (ד"ה כי פליגי) מבואר, שאף רבי יוסי הגלילי מודה שאי אפשר למכור קדשים קלים כדי שיתכפר בהם אחר, ומה שאמר רבי יוסי שאפשר למכרם, היינו רק לענין שיאכל הלוקח את הבשר. ונראה מדבריו, שמה שאי אפשר להעמיד את הברייתא כרבי יוסי הגלילי, הוא משום שלשון 'לא עשה ולא כלום' משמע שאף הבשר אינו מכור כדי להיאכל ללוקח. וראה בצל"ח (ד"ה והם) שכתב, שמה שאמרה הגמרא שלא ניתן להעמיד את הברייתא כרבי יוסי הגלילי, היינו רק לדברי אביי שרצה להעמיד שמה שצריך פסוק לגלות שעל קדשים לא חל איסור אתנן, הוא לדעת רבי יוסי הגלילי, ומוכח שהוא סובר שלרבי יוסי יכול למכור קדשים קלים, שאם לא כן לא היתה הזונה זוכה בהם, אבל לפי האמת יש לומר שאף לרבי יוסי הגלילי אי אפשר למכור קדשים קלים. ובקצות החושן (סי' מו סק"ם) ביאר, שמה שאמרו שלא ניתן להעמיד את הברייתא כרבי יוסי הגלילי משום שנאמר בברייתא שהמוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום, פירושו הוא, שאם לא היה נאמר דין זה בברייתא, היינו אומרים שהברייתא סוברת כרבי יוסי הגלילי, שהיינו אומרים שרבי יוסי הגלילי סובר שאפשר למכור קדשים קלים גם כדי שיתכפר בהם הלוקח, ומשום כך המעות שבידו חולין, שהקדושה שהיתה במעות, שייעדם כדי להתכפר בהם, עברה לקרבן, אבל כיון שאמרה הברייתא שהמוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום, אנו יודעים שודאי סוברת הברייתא שאי אפשר למכור קדשים קלים כדי שיתכפר בהם אחר, ואם כן אף אם נעמיד את הברייתא כרבי יוסי הגלילי יקשה מדוע המעות שבידו חולין, הלא אין הבהמה עומדת תחת הקדושה שהיתה במעות, שהרי אינו יכול להתכפר בה [אמנם ראה מה שהבאנו בהערה הקודמת בשם הבית רידב"ז].

יב. **כתב** המרומי שדה (ד"ה תמר), שרבי אושעיא לא רצה להעמיד את המשנה כרבי יוסי הגלילי, משום שאין הלכה כמותו. וראה בצל"ח (ד"ה והם) שכתב טעם אחר בזה.

יג. **כגון** שנתן לה תורים ובני יונה, שהם ממין הקרב על גבי המזבח. רש"י (ד"ה עופות).

ומבואר, שרק על עופות של חולין חל איסור אתנן, אבל עופות המוקדשים, הרי הם כבהמות המוקדשים שלא חל עליהם איסור אתנן. אמנם הרמב"ם (מיסורי מזבח פ"ד הט"ו) כתב, שעל עופות חל איסור אתנן אפילו במוקדשין. וראה בראב"ד שם שהשיג עליו. וראה בחק נתן (תמורה ל: נרש"י ד"ה נתן) מה שכתב בביאור דברי הרמב"ם.

יד. **כמפורש** בתורה (ויקרא כב כ) 'כל אשר בו מום לא תקריבו'. ומום פוסל בהם, אף אם נפל בהם אחר שהוקדשו. רש"י (ד"ה שהמוס). [שאם לא היה המום פוסל רק קודם שהוקדשו, לא היה ניתן ללמוד מהם בקל וחומר שעופות לא יחול עליהם איסור אתנן, שהרי אין זמן שבו הם נפסלים במום ואינם נפסלים באתנן].

טו. **דבר** שניתן כתמורה למכירת כלב, נאסר להקרבה על המזבח, כמפורש בתורה (דברים כג יט), ואיסור זה שוה לאיסור אתנן זונה, ששניהם נאמרו בפסוק אחד.

טז. **בגמרא** להלן יבואר המקור לדין זה.

יז. **כמבואר** בקידושין (כד:), שדרשו ממה שנאמר (ויקרא כג יט) 'תמים זכר בבקר בכשבים ובעזים', שרק באלו צריך שיהיה תמים, אבל בעופות אין מום פוסל. רש"י (ד"ה עופות - הכא). אמנם חסרון איבר פוסל אף בעוף, כמבואר בקידושין (שם).

יח. **תפארת** ישראל (תמורה פ"ו ימין תום' לה).

יט. **הקשה** הקדשי דוד (תמורה ל: ד"ה ויהיו), כיצד רצתה הברייתא לומר שיהא אתנן חל על המוקדשין בקל וחומר מעופות, הרי במשנה מבואר שמה שנזקקנו לרבות את העופות מדרשת 'לכל נדר' הוא משום שיש למעטו בקל וחומר ממוקדשין, ונמצא שאילו היה אתנן חל על המוקדשין לא היינו צריכים את הפסוק 'לכל נדר' לרבות את העופות. ותירץ, שבאמת נצרכנו לפסוק 'לכל נדר' גם בלי הקל וחומר ממוקדשים, שכיון שאין המום פוסל בעופות היינו אומרים שאף אתנן אינו פוסל בהם, ומה שנקט התנא את הקל וחומר הוא לרווחא דמילתא.

הקשה המתן בסתר (שם ד"ה ויהיו), שבמשנה משמע שתחילה נתמעטו מוקדשים שאין חל עליהם אתנן, ומכח כך נצרכנו לדרשה שחל אתנן על עופות, ובגמרא משמע שתחילה נתרבו עופות ומכח כך נצרכנו לפסוק שאין אתנן חל על המוקדשים. ותירץ, שכיון שלא נתבאר במשנה מהיכן נתמעטו מוקדשים, מקשה הגמרא שמא נלמד לאוסרם בקל וחומר מעופות, ועל כך תירצה שבאמת יש דרשה למעטם מ'לכל נדר', ומה שנצרך התנא לפסוק לרבות עופות הוא מכח המיעוט שבמוקדשים.

כ. **שמשמעות** הפסוק הוא, שרוצה הוא להקריב בהמה זו עבור נדר שהיה לו, ולא כשהוא רוצה להקריב את הבהמה מחמת שהיתה קדושה קודם לכן.

כא. **פשט** הפסוק הוא, שאם בני ביתו מועטים, שאינם יכולים לאכול שה שלם, אז ימנה את שכנו על השה, כדי שלא יבוא לידי נותר.

כב. **'מהיות'** הוא לשון 'מחיות', שאותיות ה"א וחי"ת מתחלפות, כמבואר בירושלמי (שבת פ"ז ה"ג, ועוד).

כג. **מדברי** רש"י (ד"ה ומס) נראה שלדעת חכמים התיבות 'מהיות משה' נדרשות הן כחלק ממה שנאמר קודם לכן והן כחלק ממה שנאמר לאחר מכן, והיינו שהפסוק נדרש כך, שאם ימעט הבית ולא יהיה לו מהיות משה, אז החייהו משה וימנה את שכינו עמו. וכן פירש רש"י בתמורה (ל: ד"ה ומס, לפי הגהת הגמ' קדמיס) [אמנם ראה ברש"ש (נדה שם)], שהעיר שמרש"י נראה ש'מהיות משה' נדרש כהמשך ל'אם ימעט הבית', ואילו בגמרא מבואר שהוא נדרש עם מה שנאמר אחרי כן 'ולקח הוא ושכנו']. אבל לדעת רבי בהמשך הברייתא, תיבות 'מהיות משה' נדרשות רק כחלק מסוף הפסוק.

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [נכח קמא יב: וש"נ], ב) תמורה דף ל: ע"ש, ג) [שם], ד) דף ל:, ה) קידושין דף כד:, ו) מגילה ח., ז) נדה עב ע"ב.

הגהות הב"ח

(ו) רש"י ד"ה והשתא וכו' על פסחו וכרבי אלמא:

תורה אור השלם

א) לֹא תָבִיא אֶתְנַן זוֹנָה וּמְחִיר כֶּלֶב בֵּית יְיָ אֱלֹהֶיךָ לְכָל נֵדֶר כִּי תוֹעֲבַת יְיָ אֱלֹהֶיךָ גַּם שְׁנֵיהֶם: [דברים כג, יט]

ב) וְאִם יִתְּנוּ הַבַּיִת מְהֵיוֹת מְשֻׁה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֵב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תְּכַסּוּ עַל הַשֶּׂה: [שמות יב, ד]

ג) בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעַרְבַּיִם יַעֲשׂוּ אֹתוֹ עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ: [במדבר ט, יא]

משנת ראשונים

אבל בפסח לא משייר איניש, במעות ודאי משייר איניש. הייתי אומר דבפסח לא משייר איניש אבל במעות ודאי משייר איניש דכי מפריש אדעתא דהכי מפריש להו שמשים בדעתו וכי לא יהיו דמי הכבש אלא אלו לא פחות ולא יתר יתכן שיהיו יתר ואוסיף או פחות וישאר לי. **[רבינו חננאל]**

לכל נדר לרבות את העופות. בקרא דאתנן כתיב לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב בית ה' אלהיך לכל נדר כי תועבת ה' אלהיך גם שניהם ומדכתיב לכל הוא מרבה לאיסור אף העופות. **[מאירי]**

אתנן ומחיר חל עליהן. משרשי המצוה לפי שהקרבן הוא בא לטהר מחשבת האדם ולהכשיר מעשהו בכח הפעולה ההיא, ובהיות קרבנו בא מאתנן זונה שהיא עברה מטונפת שמא יחשוב בעת קרבנו באותו ענין רע, ויפגל מחשבתו באותה המחשבה הרעה **[ספורנו. החינוך מצוה תקעא]**

הזונות יעשו באתנן שלהם מצות, חושבות לכפר על חטאתן, כמו שיזכירו רבותינו (ויק"ר ג א) במשל שלהן גייפא בתפוחייא ומפלגא לבאישייא, ולכך אסרה תורה אתנן לכל נדר כי עתה יוסיפו לחטוא בהן. **[רמב"ן, דברים כג יט]**

מכדי אכילה ולא מכדי מקח. שאם אין לו צרכי אכילת פסחו יכול ליתן אחרים בפסחו ויוציא המעות להשלים צרכי סעודתו כגון עצים לצלותו או מצה ומרור אבל לא מכדי מקח כלומר שאם יצרכו לו מעות ליקח בהם סחורה או חלוק או טלית לא. **[מאירי]** **והזבה שוחטין עליה בשמיני.** וא"ת אליבא דשמואל זב שטעון מים חיים במה היה טובל לפסחו דתניא (פסחים צ.) הזב והזבה ששחטו עליהם [בשמיני שלהם] מכלל שהיו מטהרים סמוך לפסח, י"ל כי סמוך למקורו של מעין היה המעין מכוסה שאין גשמים יורדים בו, וגשמים שיורדים למטה אין דרך לחזור לאחוריהם אלא שיורדים והולכים אל הים, כך תירצו בתוספות. **[הריטב"א, שבת סה:]**

עין משפט נר מצוה

כח א מיי' פ"ד מהלכות מיקורי מזבח הלכה יד טו סמג לאוין שנו:

כט ב מיי' פ"ד מהלכות ק"פ הלכה יג:

ל ג מיי' פ"ו מהלכות ק"פ הלכה ג סמג עשין רכד:

לא ד מיי' שם הלכה ו סמג שם:

לב ה שם הלכה ד:

הגהות וציונים

ג] ס"א לא גרסינן (גליון) כ"ה בכת"י וממשיך הנוסח **דבמעות** ודאי וכו' (וע"ע אות הבא): **ב]** ס"א ל"ג (גליון), וע"ע דק"ס (אות ס) שנוסח הדפוס כאן הוא כפול וארוך יותר מדאי ונוסחאות הכת"י לשון קצר ויפה, עי"ש שינויי הנוסחאות: **ג]** "החייהו משה" ליתא בראשונים וכ"י, ועיין רש"ש: **ד]** בראשונים וכ"י: **אחרים** עמו, ול"ג "על פסחו ועל חגיגתו", וקאי על הפסח ולא על החגיגה (ד"ס): **ה]** יש להוסיף **שלו** (חכמת מנוח, וכ"ה בקצת כ"י): **ו]** [ס"א **מתנת חנם**] (גליון):

רבינו חננאל

שבידו חולין. **אמר אביי אי לאו דאוקימה ר' יאשיה** להא דתנן בתמורה פ"ו נתן לה מוקדשין באתננה הרי אלו מותרין ובעופות אסורין כו' ומעטינן להו למוקדשין למיחל עלייהו איסור אתנן ומחיר [כלב] מדכתיב לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב בית ה' אלהיך לכל נדר ודרשינן לכל נדר פרט לנדור כלומר כל דבר הנדור ומוקדש אין אתנן ומחיר חל עליהן. **אמאי** בעינן קרא למעוטי המוקדשין תיפוק ליה דכיון דאקדשנהו לאו דידיה אינון וקיימא לן אין אדם אוסר דבר שאינו שלו. **ואוקמא ר' אושעיא להא מתני' בממנה לזונה על פסחו** ואליבא דר' דאמר המקדיש פסחו משייר ביה בפסחו ואם ימנה אחר עמו ויקח מעות ממנו אותן המעות חולין הן. ולזה הצריכה המשנה לומר אע"פ שממנה הזונה על פסחו ויש לו רשות לא נפסל הפסח ההוא ואיצטריך קרא למעוטי דהא דידי' [הוא] ומעטינן ליה לכל נדר פרט לנדור והפסח הזה כבר נדור ומופרש לשם פסח הוא. **והיכן שנה ר' שמשייר אדם בפסחו** דתניא ואם ימעט הבית מהיות משה מכדי אכילה ולא מכדי מקח ר' אומר אף מכדי מקח שאם אין לו ממנה אחרים עמו ומעות שבידו חולין דתקנתא דפסח הוא שעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהן. **ואמר אביי אנא הא מתני' הוינא מוקים לה** בקדשים קלים ואליבא דר' יוסי הגלילי דאמר ממון בעלים הם. כיון דאינון ממוניה איצטריך קרא

אמר אביי אי לאו דאוקמה רבי אושעיא להההיא בממנה זונה על פסחו ורבי היא הוה מוקמינא לה להההיא בקדשים קלים ואליבא דרבי יוסי הגלילי דאמר [ו]קדשים קלים ממון בעלים הוא אבל בפסח לא משייר איניש במעות ודאי משייר איניש דמעיקרא כי מפריש להו אדעתא דהכי מפריש להו והא רבי היא ומשום הכי מעות שבידו חולין (דבפסח לא משייר איניש[ה]) ובמעות ודאי משייר איניש והיא דקא מוקי לה רבי אושעיא כרבי לא מוקמינא ליה אנא כרבי דבפסח לא משייר איניש (ובמעות משייר איניש דמעיקרא כי מפריש להו אדעתא דהכי מפריש להו[ג]) והא ליכא לאוקמי כרבי יוסי דהא תני בה והמוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום והשתא דאוקמיה רבי אושעיא להההיא בממנה זונה על פסחו ורבי היא ש"מ דסבירא לי' אפילו בפסחו משייר איניש. מאי היא דרבי אושעיא דתנן [ד] נתן לה מוקדשין באתננה הרי אלו מותרין עופות דחולין הרי אלו אסורין שהיה בדין ומה אם מוקדשים שהמום פוסל בהן אין אתנן ומחיר חל עליהן עופות שאין המום פוסל בהן אינו דין שאין אתנן ומחיר חל עליהן ת"ל [א] לכל נדר לרבות את העופות [ב] ק"ו למוקדשין מעתה מה עופות שאין המום פוסל בהן אתנן ומחיר חל עליהן מוקדשין שהמום פוסל בהן אינו דין שאתנן ומחיר חל עליהן ת"ל לכל נדר פרט לנדור אלא טעמא דכתב רחמנא נדר הא לאו הכי הוה אמינא מוקדשים חל איסור אתנן עליהן והא אין אדם אוסר דבר שאינו שלו א"ר אושעיא בממנה זונה על פסחו ורבי היא מאי רבי דתניא [ג ב] אם ימעט הבית מהיות משה החייהו משה[ג] מכדי אכילה ולא מכדי מקח רבי אומר אף מכדי מקח שאם אין לו ממנה אחר[ד] עמו על פסחו ועל חגיגתו ומעות שבידו חולין שעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהן דרבה ורבי זירא חד אמר בעצים לצלייתו כולי עלמא לא פליגי דכיון דתקנתא דפסח הוא כגופא דפסח דמי כי פליגי במצה ומרור רבנן סברי הא אכילה אחריתי היא ורבי סבר כיון דהכשירו דפסח הוא כגופא דפסח דמי וחד אמר במצה ומרור נמי [ה]כולי עלמא לא פליגי דכתיב [ו] על מצות ומרורים יאכלוהו דכיון דמכשירין דפסח ניהו כפסח דמי כי פליגי ליקח בו חלוק ליקח בו טלית רבנן סברי מהיות משה אמר רחמנא החייהו לשה ורבי סבר החיה עצמך משה. ולאביי דאמר אי לאו דאוקמה רבי אושעיא להההיא בממנה זונה על פסחו ורבי היא הוי מוקמינן לה בקדשים קלים ואליבא דר"י הגלילי דאמר קדשים [קלים] ממון בעלים הוא אבל בפסח לא משייר איניש הא קתני בהדיא שעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהן אימא שעל מנת כן הקדישו ישראל מעות פסחיהן: **מתני'** [ז] זב שראה שתי ראיות שוחטין עליו בשביעי[ח] ראה שלש שוחטין עליו בשמיני שלו שומרת יום כנגד יום שוחטין עליה בשני שלה ראתה שני ימים שוחטין עליה בשלישי והזבה שוחטין עליה בשמיני: **גמ'** אמר רב יהודה אמר רב [ד]שוחטין וזורקין על טבול יום [ה]ומחוסר כפורים ואין לריך לפסח: **מכדי אכילה.** מס יחסר לו מעות שאין לו במה ליקח לוכי אכילת הפסח, כגון עלים לצלותו, דשמי הוא למוכרו: **ולא מכדי מקח.** שאם אין לו מעות לסחורה אינו דשמי למכור פסחו לכך: **כו"ע לא פליגי.** דיכול להימנות אחרים ליקח במעות עלים: **החייהו לשה.** עשה לוכי הפסח מן המעות: **ולאביי דאמר.** לעיל מליגת דרבי בפסח לא משייר איניש, הא קתני שעל מנת כו' אלמא פסח גופיה ממון בעלים הוא: **אימא מעות פסחיהן.** זה שנתמנה עמו לפסחו ונתן לו מעותיו, חולין היו ונתן לו בממנה, ומשום הכי יכול ליקח בהן טלית, ונותן לו חלק על פסחו בממנה, ומעותיו חולין הן, שעל מנת כן הקדישן שאם רלה ליתנס בממנה יתנס: **מתני' זב שראה שתי ראיות.** שטומאתו טומאת שבעה ואינו טעון קרבן[ו]: **שוחטין עליו בשביעי.** ואע"פ שלא העריב שמשו, דהא חזי למיכל לאורתא: **ראה שלש.** ללא חזי למיכל עד דמייתי כפרה: **שוחטין עליו.** אס חל שמיני שלו בערב הפסח, ואפילו לא הביא כפרתו, ומביאה לאחר מיכן, דמחוסר כפורים דמי עשה דהשלמה כלאמרן בתמיד נשחט (דף נט.): **שומרת יום כנגד יום.** [ז] הרואה יום אחד בתוך אחד עשר ימים שבין נדה לנדה, דבעיא לספור יום המחרת, שוחטין עליה ביום ספירה, דכיון שספרה מקלת היום מותרת לבעלה, ואף על פי שמחוסרת הערב שמש שוחטין עליה: **והזבה.** שראתה שלשה לוסים בתוך אחד עשר יום, ולריכה לספור שבעה נקיים ולהביא קרבן, שוחטין עליה בשמיני, ומביא כפרתה קודם שתחשך, ותאכל: **גמ'** ואין לכל נדר פרט לנדור למעוטי הני קדשים קלים דלא חל איסור אתנן [ומחיר] עליהן. וזו הברייתא דקתני ומעות שבידו חולין לא הייתי מעמידה לרבי אלא הייתי [אומר] דבפסח לא משייר איניש אבל במעות ודאי משייר איניש דכי מפריש אדעתא דהכי מפריש להו שמשים בדעתו וכי לא יהיו דמי הכבש אלא אלו לא פחות ולא יתר ואוסיף או פחות וישאר לי ג). **והשתא** דאוקמי ר' אושעיא להההיא כר' אנא נמי אוקימנא לה להא מתניתא לרבי ולא משייר איניש בפסח אבל במעות משייר איניש ג) לפיכך תני מעות שבידו חולין והא ברייתא כר' יוסי הגלילי לא מצית מוקמת לה דקתני והמוכר עולתו ושלמיו לא עשה [כלום]: **והא ברייתא דקתני** ואם ימעט הבית חולקת רבנן ורבי. חלקו רבה ור' זירא עלה. **חד אמר** למנות עמו אחר בפסח וליטול ממנו מעות לקנות בהם עצים לצלותו דברי הכל מותר דכי גופיה דפסח הוא כי פליגי לקנות מן המעות מצה ומרור כו'. **וחד אמר** מצה ומרור דברי הכל מותר כי פליגי לקנות מן המעות חלוק או טלית רבנן סברי מהיות משה החייהו לשה ור' קסבר מי כתיב מהיות שה משה כתיב החיה עצמך מן השה. **ירושלמי** ר' אלעזר בשם ר' אושעיא תנאי ב"ד הוא שיהא זר מפריש חולין מאיליהן. **ואקשינן על אביי** דאמר אפילו לרבי בפסח לא משייר איניש והא קתני בהדיא על מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהן. **ושני'** אימא שעל מנת [כן] הקדישו ישראל מעות פסחיהן: **מתני' זב שראה שתי ראיות שוחטין עליו כו'.** אמר רב יהודה אמר רב

חשק שלמה על ר"ח ג) נראה לפי הענין כי אמר ויאמר לו ל"ל הדבור לפיכך תני מעות כו' והדבור והשמע למוקמי כו' ל"ל אמר סוף הדבור ונחלפו השורות בכ"י ובדפוס.

מִפְּנֵי אֲכִילָה - מצרכי אכילת הפסח, שאם אין לו די מעות לקנות צרכי אכילת הפסח, יכול להשתמש בדמי השה לצרכים אלו, **וְלֹא** כשהתמעט **מִפְּנֵי מָקֹם** - שחסר לו מעות לעשות בהם סחורה, שלכך אינו רשאי להשתמש בדמי השה, זו דעת חכמים. **ורַבִּי אוֹמֵר**, שיכול ליקח מדמי השה **אַף** אם נתמעט ביתו **מִפְּנֵי מָקֹם, שֶׁאִם אֵין לוֹ** מעות ליקח בהם דבר לעשות בו סחורה, **מְמַּנֶּה אַחֵר עִמּוֹ עַל פִּסְחוֹ וְעַל חֲגִיגָתוֹ, וּמָעוֹת שֶׁבְּיָדוֹ חוּלִּין הֵם, שֶׁעַל מְנָת כֵּן הֻקְדִּישׁוּ יִשְׂרָאֵל אֶת פִּסְחֵיהֶן**, שיוכלו למכרם ויהיו המעות שלהם להשתמש בהם לכל צרכיהם[כג].

הגמרא מביאה שנחלקו אמוראים במה נחלקו רבי וחכמים:

רַבָּה וְרַבִּי זֵירָא נחלקו בביאור מחלוקת רבי וחכמים, **חַד** - אחד מהם **אָמַר, בְּעֵצִים לְצָלְיָיתוֹ** של הפסח, **כּוּלֵּי עָלְמָא לָא פְּלִיגִי** - לא נחלקו רבי וחכמים, שאף חכמים מודים שיכול לקנותם במעות אלו, **דְּכֵיוָן דְּתַקַּנְתָּא דְּפֶסַח הוּא** - שכיון שהעצים נצרכים לתיקון והכשרת הפסח, **כְּגוּפָא דְּפֶסַח דָּמֵי** - הרי הם כפסח עצמו, ואפשר לקנותם ממעות הפסח. **כִּי פְּלִיגִי** - ונחלקו רק **בִּקניית** מַצָּה **וּמָרוֹר** במעות אלו, **דְּרַבָּנָן סָבְרִי, דְּהָא** - שאכילת מצה ומרור, **אֲכִילָה אַחֲרִיתִי** [-אחרת] **הִיא**, שאינה חלק מאכילת הפסח, ולכן אסור לקנותם ממעות הפסח, **וְרַבִּי סָבַר, כֵּיוָן דְּהֶכְשֵׁירוּ דְּפֶסַח הוּא** כיון שאף מצות ומרור הם מצרכי אכילת הפסח[כד], **כְּגוּפָא דְּפֶסַח דָּמֵי** - הרי הם כפסח עצמו[כה].

וְחַד - ואחד מהם **אָמַר, בְּמַצָּה וּמָרוֹר נַמִּי כּוּלֵּי עָלְמָא לָא פְּלִיגִי** - שאף במצה ומרור לא נחלקו רבי וחכמים, וכולם מודים שיכול לקנותם ממעות הפסח, **דִּכְתִיב** - שנאמר בפסח (שמות יב ח) 'עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ', הרי שאף המצה והמרור הם מצרכי אכילת הפסח, וודאי יכול לקנותם ממעות הפסח, **דְּכֵיוָן דְּמַכְשִׁירִין דְּפֶסַח נִינְהוּ** [-הם], **כְּפֶסַח דָּמֵי** - הרי הם כפסח עצמו. **כִּי פְּלִיגִי** - ונחלקו רק אם מותר לקנות במעות דברים שאינם מצרכי הפסח כלל, כגון **לִיקַּח בּוֹ חָלּוּק, וְלִיקַּח בּוֹ טַלִּית, דְּרַבָּנָן סָבְרִי** 'אם ימעט הבית **מִהְיוֹת מִשֶּׁה' אָמַר רַחֲמָנָא**, והוא נדרש שאם ימעט ביתך מצרכי השה, אזי **הַחֲיֵהוּ לַשֶּׁה**, על ידי שתמנה עוד מנויים על הפסח, ובדמים שתקבל מהם תוכל להשתמש לצורכי הפסח, אבל לשאר צרכיך אין אתה יכול להשתמש בהם[כו]. **וְרַבִּי סָבַר**, שהוא נדרש כך, שאם ימעט ביתך ואין לך את כל צרכיך, אזי **הַחֲיֵהוּ** את **עַצְמְךָ מִמְּעוֹת הַשֶּׁה**, שאף דבר שאינו נצרך כלל לפסח, יכול אתה ליקח במעות אלו.

הגמרא מבארת כיצד סבר אביי לפרש את דברי רבי:

שואלת הגמרא, **וְלַאֲבַיֵי דְּאָמַר, דְּאִי לָאו דְּאוֹקְמָהּ** - שאם לא שהעמיד **רַבִּי אוֹשַׁעְיָא לְהַהִיא** - לאותה משנה בתמורה **בִּמְמַנֶּה זוֹנָה עַל פִּסְחוֹ, וְרַבִּי הִיא, הַיְינוּ מוֹקְמִינַן לָהּ** - הייתי מעמיד אותה **בְּכָל הַקָּדָשִׁים קַלִּים, וַאֲפִילּוּ בָּא** - ובשיטתו **דְּרַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי, דְּאָמַר כד. וְאִלּוּ** דברי רבי שהובאו לעיל, שהמקדיש את הפסח משייר בקדושתו. וראה בהערה לעיל מה מועיל מה שדעתו לשייר בקדושת הפסח.

הקשו התוספות (ד"ה המיה), מדוע נצרך רבי לטעם שעל מנת כן הקדישו ישראל פסחיהן, הרי דין זה נלמד מדרשת הפסוק 'מהיות משה'. ותירצו, שהפסוק מלמדנו, שדעת ישראל להקדיש פסחיהם על מנת כן, ואף שלא חשב בדעתו כן בשעה שהקדיש, ודאי כך היא דעתו.

כה. **כמו** שהביאה הגמרא בסמוך.

כו. **ולדעה** זו אף רבי סבר שלא התיר הכתוב להשתמש במעות השה אלא לצורכי אכילת הפסח, אבל לקנות שאר דברים שאינם מצרכי הפסח כלל, אף רבי מודה שאסור לקנות במעות הפסח. וכתבו התוספות (ד"ה כי), שלפי דעה זו, לא ניתן להעמיד את המשנה בתמורה כרבי, כמו שאמר רבי אושעיא, כיון שאף לרבי אין הפסח ממונו, אלא שיכול לקנות בו מצה ומרור, כיון שהם כחלק מהפסח, וכיון שאינו ממונו אינו יכול לאוסרו, וצריך לומר שהמשנה מדברת בכל קדשים קלים, וכרבי יוסי הגלילי שסובר שקדשים קלים ממון בעלים הם. וכן לפי דעה זו צריך לפרש, את הברייתא שאמרה שהממנה אחרים על פסחו המעות חולין הם, שחולין הם לענין שניתן לקנות בהם מצה ומרור [שהלא אין לפרש שברייתא זו רבי יוסי הגלילי היא כמו שנתבאר לעיל, שהרי הברייתא אמרה שהמוכר שלמיו לא עשה כלום, ולרבי יוסי מדוע לא עשה כלום, והרי קדשים קלים ממונו הם].

קָדָשִׁים [קַלִּים] מְמוֹן בְּעָלִים הוּא, אֲבָל לא הייתי מעמיד את המשנה בפסח וכרבי, כיון שהייתי סבור בדעת רבי ש**פֶּסַח** עצמו **לֹא מְשַׁיֵּיר אֵינִישׁ** - אין אדם מותיר בו חלק שאינו מקדישו, ורק במעות הפסח אדם משייר, יש להקשות על דבריו, **הָא קָתָנֵי בְּהֶדְיָא** - הרי נאמר בפירוש בדברי רבי, שהטעם שיכול להשתמש בדמי הפסח הוא משום **שֶׁעַל מְנָת כֵּן הֻקְדִּישׁוּ יִשְׂרָאֵל אֶת פִּסְחֵיהֶן**, והרי מבואר בדברי רבי שאדם משייר אף בקדושת הפסח עצמו.

מתרצת הגמרא, **אֵימָא** - אביי סבר שדברי הברייתא משובשים הם, וכך יש לומר בדברי רבי, **שֶׁעַל מְנָת כֵּן הֻקְדִּישׁוּ יִשְׂרָאֵל מְעוֹת פִּסְחֵיהֶן**, דהיינו שהקדישו את מעותיהם על מנת שיוכלו ליתנם בתורת חולין למי שימנה אותם על פסחו, ויתנום במתנה למי שימנה אותם על פסחו. אבל הפסח עצמו, אין הבעלים משאירים בו חלק שאינם מקדישים אותו.

★ ★ ★

משנה

מבואר במשנה לעיל (סה.) שפסח שנשחט לשם טמאים, פסול הוא, משום שהם אינם ראויים לאכלו, ונאמר (שמות יב ד) 'איש לפי אכלו תכסו על השה', ולמדנו מפסוק זה שצריך לשחוט את הפסח לשם אוכליו. ועתה מבארת המשנה, שטמאים שיטהרו בערב ויהיו ראויים לאכול את הפסח, ניתן לשחוט עליהם את הפסח אף שבשעת השחיטה עדיין טמאים הם.

הרואה שתי ראיות של זיבה[כח], הרי הוא טמא עד שיעברו עליו שבעה ימים שלא יראה בהם זוב, וביום השביעי טובל במים[כט], ולכשיעריב השמש נטהר מטומאתו ומותר לאכול בקדשים. אבל אם ראה שלש ראיות של זיבה, צריך הוא להביא קרבנות ביום השמיני, ורק אז מותר לו לאכול קדשים[ל].

זָב שָׁרָאָה שְׁתֵּי רְאִיּוֹת, שׁוֹחֲטִין עָלָיו את הפסח, אם חל ערב הפסח **בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי** לטהרתו, ואף שאינו נטהר עד שיעריב שמשו, ובשעת השחיטה עדיין אסור הוא באכילת קדשים, מכל מקום הרי בלילה יוכל לאכול מהפסח. ואם **רָאָה שָׁלֹשׁ** ראיות של זיבה, **שׁוֹחֲטִין עָלָיו** אם חל ערב הפסח **בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי שֶׁלּוֹ**, אבל אם חל ערב פסח בשביעי שלו, אין שוחטים עליו, כיון שעד שיביא את קרבנותיו בשמיני, אסור לו לאכול בקדשים. אולם ביום השמיני שוחטים עליו אף אם עדיין לא הביא את קרבנותיו, ויקריב את קרבנותיו אחר הקרבת הפסח ואזי יוכל לאכלו בלילה[לא].

נדה, אחר שעוברים שבעה ימים מתחילת ראייתה, יכולה לטבול ולהיטהר[לב]. ואם ראתה דם באחד עשר יום שאחר ימי נדתה[לג], אם ראתה יום אחד או שנים, הרי היא זבה קטנה ודינה הוא ששומרת יום כנגד יום, כלומר שסופרת היא רק יום אחד למחרת היום שראתה

כז. **ראה** בהערה לעיל שנראה מדברי רש"י, שהפסוק נדרש כאילו נכתב 'מהיות משה' שתי פעמים.

כח. **זיבה** היא ראיה שאדם רואה מחמת חולי, והיא באה כשאין האיבר בקושי, ואינה באה מחמת הנאה, ואינו מתדבק, אלא נגרר ויוצא כמי בצק של שעורים. מאירי (נדה לה: ד"ה וזבה).

כט. **שנאמר** (ויקרא טו יג) 'וספר לו שבעת ימים וגו' ורחץ בשרו במים חיים וטהר'. ואינו צריך להמתין עד שיעברו שבעה ימים שלמים, אלא כיון שספר בתחילת היום השביעי נמצא שספר שבעה ימים, ויכול כבר לטבול לטהרתו. רש"י (להלן ע"ב ד"ה וזבה).

ל. **הגמרא** במגילה (ח.) למדה דינים אלו מפסוקים.

לא. **ואף** שהפסח קרב לאחר הקרבת תמיד של בין הערבים, ולאחר תמיד של בין הערבים אסור להקריב שאר קרבנות כמבואר לעיל (מג:), מכל מקום מחוסר כיפורים בערב פסח, מותר להקריב את קרבנותיו אחר תמיד של בין הערבים בכדי שיוכל לאכול את הפסח, כמבואר לעיל (עט.). רש"י (ד"ה ואף).

לב. **מדין** תורה הנדה אינה צריכה לספור שבעה נקיים. אבל בנות ישראל החמירו על עצמן, שאפילו כשרואות טיפת דם כחרדל, יושבות עליו שבעה נקיים, כדין זבה, כמבואר בנדה (סו:).

לג. **הלכה** למשה מסיני היא, שאינה נעשית זבה רק באחד עשר ימים שאחר שבעת ימי נדתה, כמבואר בנדה (עב:).

אמר אביי אי לאו דאוקמא ר' אושעיא. להא דתנן לקמן חל על המוקדשים בממנה לזונה על פסחו בתענית, ותע"ג דתין מדס חוסר דבר שאינו שלו הכא תמרינן לתתן חל עליו: **ורבי היא.** דתית ליה פסח ממון בעלים הוא, דתמר לקמן לף מכדי מקח, שמס ימעטו לו מעות לבעל הפסח ליקח חלוק וטלית ממנה תחריס עמו על פסחו ונוטל מהן מעות ועושה נרכיו, תלמת שלו הוא ויכול לחוסרו, תי לאו דתוקמת רבי חושעיא במסכת תמורה[ד] להיות כדפריתת, תנא הייתי מוקי לה היות דתתן בקדשים קלים, שנתן לה שלמים בתענית ויש בידו לחוסרן, ורבי יוסי הגלילי היא דתמר בפרק קמא דב"ק (דף יג:) קדשים קלים ממון בעלים הם, ותתי מתניתא לטעיל דקתני מעות חולין הוה מוקמינא כרבי, והוה תמינא דהא דתרי רבי לעשות נרכיו במעות, לאו משום דפסח תית ביה שיור בקדושתו ליתפס קדושת המעות בחולין שבו, תלא משום דזה שתפרים המעות חולין לבעל הפסח. ותא ליכא לאוקמי כרבי יוסי, דהא קתני בשלמים לא עשה כלום. וההיא דתתן כר' ובפסח לא הייתי מוקי לה, דלא הוה סלקא דעתתי דפסח לרבי ממון בעלים הוא שיהא בידו לחוסרן: **דלא משייר איניש.** בקדושת הגוף דהמה, וטעמא דרבי דתמר לף מכדי מקח, משום דבמעות משייר תיתס לתתס מתת חולין[ה] בתזקת חולין ומעיקרא תלעתא דהכי תפרישהו, ומשום הכי חולין הם, דזה שהפרים לפסחו ותמר כך היתה תחריס עמו מתנה בעלמא הוא דיהיב להו, והכי יהבו ליה ממעות חולין מתנה, והממנה זונה מתנה הוא שתין בידו למוכרו ותין לתתן חל עליו: **והשתא דאוקמא ר' אושעיא להההוא בממנה זונה על פסחו** (ו). תלמת קא סבר ר' חושעיא פסח גופיה לר' ממון בעלים, ושמעינן מינה לתפי' בפסח משייר חיתס, כל שכן מנאהח19/06/2018[ו] דמצינן לחוקמת להך דקתני מעות שבידו חולין כרבי, דהא פסח חולין הוא ויכול למוכרו ומעות של חותן תחריס חולין הוה, ולא קתני בהדיא דמשייר איניש (ובמעות משייר דמעיקרא כי מפריש להו מפריש להו[ז]) והא ליכא לאוקמי כרבי יוסי דהא תני בה והמוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום והשתא דאוקמיה רבי אושעיא להההיא בממנה זונה על פסחו ורבי היא ש"מ דסבירא לי' אפילו בפסחו משייר איניש. מאי היא דרבי אושעיא דתנן [ח] נתן לה מוקדשין באתננה הרי אלו מותרין עופות דחולין הרי אלו אסורין שהיה בדין ומה אם מוקדשים שהמום פוסל בהן אין אתנן ומחיר חל עליהן עופות שאין המום פוסל בהן אינו דין שאין אתנן ומחיר חל עליהן ת"ל [א] לכל נדר לרבות את העופות [ט] ק"ו למוקדשין מעתה מה עופות שאין המום פוסל בהן אתנן ומחיר חל עליהן מוקדשין שהמום פוסל בהן אינו דין שאתנן ומחיר חל עליהן ת"ל לכל נדר פרט לנדור אלא טעמא דכתב רחמנא נדר הא לאו הכי הוה אמינא מוקדשים חל איסור אתנן עליהן והא אין אדם אוסר דבר שאינו שלו א"ר אושעיא בממנה זונה על פסחו ורבי היא מאי רבי דתניא [י ב] אם ימעט הבית מהיות משה החייהו משה[יא] מכדי אכילה ולא מכדי מקח רבי אומר אף מכדי מקח שאם אין לו ממנה אחר[יב] עמו על פסחו ועל חגיגתו ומעות שבידו חולין שעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהן ורבי זירא חד אמר בעצים לצלייתו כולי עלמא לא פליגי דכיון דתקנתא דפסח הוא כגופא דפסח דמי כי פליגי במצה ומרור רבנן סברי הא אכילה אחריתי היא ורבי סבר כיון דהכשירו דפסח הוא כגופא דפסח דמי וחד אמר במצה ומרור נמי [יג] כולי עלמא לא פליגי דכתיב [יד] על מצות ומרורים יאכלוהו דכיון דמכשירין דפסח ניתהו כפסח דמי כי פליגי ליקח בו חלוק ליקח בו טלית רבנן סברי מהיות משה אמר רחמנא החייהו לשה ורבי סבר החיה עצמך משה. ולאביי דאמר אי לאו דאוקמה רבי אושעיא להההיא בממנה זונה על פסחו ורבי היא הוי מוקמינן לה בקדשים קלים ואליבא דר"י הגלילי דאמר קדשים [קלים] ממון בעלים הוא אבל בפסח לא משייר איניש הא קתני בהדיא שעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהן אימא שעל מנת כן הקדישו מעות פסחיהן: **מתני'** [טו] זב שראה שתי ראיות שוחטין עליו בשביעי[טז] ראה שלש שוחטין עליו בשמיני שלו שומרת יום כנגד יום שוחטין עליה בשני שלה ראתה שני ימים שוחטין עליה בשלישי והזבה שוחטין עליה בשמיני: **גמ'** אמר רב יהודה אמר רב [יז] שוחטין וזורקין על טבול יום [יח] ומחוסר כפורים ואין

כי פליגי במצה ומרור. להאי ליתנא נריך לומר להך דתתן תתית כרבי יוסי הגלילי דתמר קדשים קלים ממון בעלים הוא להכי תילטריך לכל נדר תבל תבל כרבי לא מתוקמת כיון דסבר להאי ליתנא דפסח לא משייר תלא במצה ומרור לחודיה ומיהו ההיא לטעיל דקתני מעות שבידו חולין היינו חולין לעניו מלה ומרור דכרבי יוסי הגלילי לא מיתוקמת דקתני לא עשה ולא כלום:

החיה עצמך משה. תיתה כיון דמקרא נפיק מה נריך לטעמא שעל מנת כן הקדישו ישראל פסחיהם ויש לומר דקא משמע לן קרא לדעתו לכך:

מחוסר

מסורת הש"ס עם הוספות

ד) [נכח קמא יג: וש"נ], ה) תמורה דף ל: ע"ש, ג) [שם], ד) דף ל:, ה) קידושין דף כד:, ו) מגילה ח., ז) נדה עב ע"ב.

הגהות הב"ח

(ו) רש"י ד"ה והשתא וכו' על פסחו וכרבי תלמא:

תורה אור השלם

א) לֹא תָבִיא אֶתְנַן זוֹנָה וּמְחִיר כֶּלֶב בֵּית יְיָ אֱלֹהֶיךָ לְכָל נֶדֶר כִּי תוֹעֲבַת יְיָ אֱלֹהֶיךָ גַּם שְׁנֵיהֶם: [דברים כג, יט]

ב) וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיוֹת מִשָּׁה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תְּכֻסּוּ עַל הַשֶּׂה: [שמות יב, ד]

ג) בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעַרְבַּיִם יַעֲשׂוּ אֹתוֹ עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ: [במדבר ט, יא]

משנת ראשונים

אבל בפסח לא משייר איניש, במעות ודאי משייר איניש. הייתי אומר דבפסח לא משייר איניש אבל במעות ודאי משייר איניש דכי מפריש אדעתא דהכי מפריש להו שמשים בדעתו וכי לא יהיו דמי הכבש אלא אלו לא פחות ולא יתר יתכן שיהיו יתר ואוסיף או פחות וישאר לי. **[רבינו חננאל]**

לכל נדר לרבות את העופות. בקרא דאתנן כתיב לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב בית ה' אלהיך לכל נדר כי תועבת ה' אלהיך גם שניהם ומדכתיב לכל הוא מרבה לאיסור אף העופות. **[מאירי]**

אתנן ומחיר חל עליהן. משרשי המצוה לפי שהקרבן הוא בא לטהר מחשבת האדם ולהכשיר מעשהו בכח הפעולה ההיא, ובהיות קרבנו בא מאתנן זונה שהיא עברה מטונפת שמא יחשוב בעת קרבנו באותו ענין רע, ויפגל מחשבתו באותה המחשבה הרעה **[ספורנו. החינוך מצוה תקעא]**

הזונות יעשו באתנן שלהם מצות, חושבות לכפר על חטאתן, כמו שיזכירו רבותינו (ויק"ר ג א) במשל שלהן גייפא בתפוחייא ומפלגא לבאישייא, ולכך אסרה תורה אתנן לכל נדר כי עתה יוסיפו לחטוא בהן. **[רמב"ן, דברים כג יט]**

מכדי אכילה ולא מכדי מקח. שאם אין לו צרכי אכילת פסחו ימנה אחרים בפסחו ויוציא המעות להשלים צרכי סעודתו כגון עצים לצלותו או מצה ומרור אבל לא מכדי מקח כלומר שאם יצרכו לו מעות ליקח בהם סחורה או חלוק או טלית לא. **[מאירי]** **והזבה שוחטין עליה בשמיני.** וא"ת אליבא דשמואל זב שטעון מים חיים במה היה טובל לפסחו דתניא (פסחים צ.) הזב והזבה ששחטו עליהם [בשמיני שלהם] מכלל שהיו מטהרים סמוך לפסח, י"ל כי סמוך למקורו של מעין היה המעין מכוסה שאין גשמים יורדים בו, וגשמים שיורדים למטה אין דרך לחזור לאחוריהם אלא שיורדים והולכים אל הים, כך תירצו בתוספות. **[הריטב"א, שבת סה:]**

עין משפט נר מצוה

כח א מיי' פ"ד מהלכות מיקורי מזבח הלכה יד טו סמג לאוין שנו:

כט ב מיי' פ"ד מהלכות ק"פ הלכה יח:

ל ג מיי' פ"ו מהלכות ק"פ הלכה ג סמג עשין רכד:

לא ד מיי' שם הלכה ו סמג שם:

לב ה שם הלכה ד:

הגהות וציונים

ט] ס"א לא גרסינן (גליון) כ"ה בכת"י וממשיך הנוסח **דבמעות** ודאי וכו' (ועי' אות הבא): י] ס"א ל"ג (גליון), ועי' דק"ס (אות ס) שנוסח הדפוס כאן הוא כפול וארוך יותר מדאי ונוסחאות הכת"י לשון קצר ויפה, עי"ש שינויי הנוסחאות: יא] "החייהו משה" ליתא בראשונים וכ"י, ועיין רש"ש: יב] בראשונים וכ"י: **אחרים** עמו, ול"ג "על פסחו ועל חגיגתו", וקאי על הפסח ולא על החגיגה (ד"ס): יג] יש להוסיף **שלו** (חכמת מנוח, וכ"ה בקצת כ"י): יד] [ס"א **מתנת חנם**] (גליון):

רבינו חננאל

שבידו חולין. **אמר אביי אי לאו דאוקמיה ר' יאשיה** להא דתנן בתמורה פ"ו נתן לה מוקדשין באתננה הרי אלו מותרין ובעופות אסורין כו' ומעטינן להו למוקדשין למיחל עלייהו איסור אתנן ומחיר [כלב] מדכתיב לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב בית ה' אלהיך לכל נדר ודרשינן לכל נדר פרט לנדור כלומר כל דבר הנדור ומוקדש אין אתנן ומחיר חל עליהן. **אמאי** בעינן קרא למעוטי המוקדשין תיפוק ליה דכיון דאקדשנהו לאו דידיה אינון וקיימא לן אין אדם אוסר דבר שאינו שלו. **ואוקמא ר' אושעיא להא מתני' בממנה לזונה על פסחו** ואליבא דר' דאמר המקדיש פסחו משייר ביה בפסחו ואם ימנה אחר עמו ויקח מעות ממנו אותן המעות חולין הן. ולזה הצריכה המשנה לומר אע"פ שממנה הזונה על פסחו ויש לו רשות לא נפסל הפסח ההוא ואיצטריך קרא למעוטי דהא דידי' [הוא] ומעטינן ליה לכל נדר פרט לנדור והפסח הזה כבר נדור ומופרש לשם פסח הוא. **והיכן שנה ר' שמשייר אדם בפסחו** דתניא ואם ימעט הבית מהיות משה מכדי אכילה ולא מכדי מקח ר' אומר אף מכדי מקח שאם אין לו ממנה אחרים עמו ומעות שבידו חולין דתקנתא דפסח הוא שעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהן. **ואמר אביי אנא הא מתני' הוינא מוקים לה** בקדשים קלים ואליבא דר' יוסי הגלילי דאמר ממון בעלים הם. כיון דאינון ממוניה איצטריך קרא לכל נדר פרט לנדור למעוטי הני קדשים קלים דלא חל איסור אתנן [ומחיר] עליהן. וזו הברייתא דקתני ומעות שבידו חולין לא הייתי מעמידה לרבי אלא הייתי [אומר] דבפסח לא משייר איניש אבל במעות ודאי משייר איניש דכי מפריש אדעתא דהכי מפריש להו שמשים בדעתו וכי לא יהיו דמי הכבש אלא אלו לא פחות ולא יתר ואוסיף או פחות וישאר לי ה). **והשתא** דאוקמי ר' אושעיא להההיא כר' אנא נמי אוקימנא לה להא מתניתא לרבי ולא משייר איניש בפסח אבל במעות משייר איניש ו) לפיכך תני מעות שבידו חולין והא ברייתא כר' יוסי הגלילי לא מצית מוקמת לה דקתני והמוכר עולתו ושלמיו לא עשה [כלום]: **והא ברייתא דקתני** ואם ימעט הבית מהיות משה מכדי אכילה ולא מכדי מקח ר' אומר אף מכדי מקח שאם אין לו ממנה אחרים עמו ומעות שבידו חולין דתקנתא דפסח הוא שעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהן. **ואמר אביי אנא הא מתני' הוינא מוקים לה** בקדשים קלים ואליבא דר' יוסי הגלילי דאמר ממון בעלים הם. כיון דאינון ממוניה איצטריך קרא לכל נדר פרט לנדור למעוטי הני קדשים קלים דלא חל איסור אתנן [ומחיר] עליהן. וזו הברייתא דקתני ומעות שבידו חולין לא הייתי מעמידה לרבי אלא הייתי [אומר] דבפסח לא משייר איניש אבל במעות ודאי משייר איניש דכי מפריש אדעתא דהכי מפריש להו שמשים בדעתו וכי לא יהיו דמי הכבש אלא אלו לא פחות ולא יתר ואוסיף או פחות וישאר לי ו). **והשתא** דאוקמי ר' אושעיא להההיא כר' אנא נמי אוקימנא לה להא מתניתא לרבי ולא משייר איניש בפסח אבל במעות משייר איניש ו) לפיכך תני מעות שבידו חולין והא ברייתא כר' יוסי הגלילי לא מצית מוקמת לה דקתני והמוכר עולתו ושלמיו לא עשה [כלום]: **והא ברייתא דקתני** ואם ימעט הבית מהיות משה מכדי אכילה ולא מכדי מקח ר' אומר אף מכדי מקח שאם אין לו ממנה אחרים עמו ומעות שבידו חולין דתקנתא דפסח הוא שעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהן. **ואמר אביי אנא הא מתני' הוינא מוקים לה** בקדשים קלים ואליבא דר' יוסי הגלילי דאמר ממון בעלים הם. כיון דאינון ממוניה איצטריך קרא לכל נדר פרט לנדור למעוטי הני קדשים קלים דלא חל איסור אתנן [ומחיר] עליהן. וזו הברייתא דקתני ומעות שבידו חולין לא הייתי מעמידה לרבי אלא הייתי [אומר] דבפסח לא משייר איניש אבל במעות ודאי משייר איניש דכי מפריש אדעתא דהכי מפריש להו שמשים בדעתו וכי לא יהיו דמי הכבש אלא אלו לא פחות ולא יתר ואוסיף או פחות וישאר לי ו). **והשתא** דאוקמי ר' אושעיא להההיא כר' אנא נמי אוקימנא לה להא מתניתא לרבי ולא משייר איניש בפסח אבל במעות משייר איניש ו) לפיכך תני מעות שבידו חולין והא ברייתא כר' יוסי הגלילי לא מצית מוקמת לה דקתני והמוכר עולתו ושלמיו לא עשה [כלום]: **והא ברייתא דקתני** ואם ימעט הבית מהיות משה מכדי אכילה ולא מכדי מקח ר' אומר אף מכדי מקח שאם אין לו ממנה אחרים עמו ומעות שבידו חולין דתקנתא דפסח הוא שעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהן. **ואמר אביי אנא הא מתני' הוינא מוקים לה** בקדשים קלים ואליבא דר' יוסי הגלילי דאמר ממון בעלים הם. כיון דאינון ממוניה איצטריך קרא

ור' זירא עלה. **חד אמר** למנות עמו אחר בפסח וליטול ממנו מעות לקנות בהם עצים לצלותו דברי הכל מותר דכי גופיה דפסח הוא כי פליגי לקנות מן המעות חלוק או טלית רבנן סברי מהיות משה החייהו לשה ור' קסבר מי כתיב מהיות שה משה כתיב החיה עצמך מן השה. **ירושלמי** ר' אלעזר בשם ר' אושעיא תנאי ב"ד הוא שיהא זר מפריש חולין מאיליהן. **ואקשינן על אביי** דאמר אפילו לרבי בפסח לא משייר איניש והא קתני בהדיא על מנת כן הקדישו ישראל מעות פסחיהן: **מתני' זב שראה שתי ראיות שוחטין עליו כו'.** אמר רב יהודה אמר רב

ו) נרמה לפי הענין כי מחר ויאמר לו ל"ל הדבור לפיכך מני מעות כו' והדבור והשמע למוקמי כו' ל"ל מחר סוף הדבור ומחלפו השורות בכ"י ובדפוס.

בו, וטובלת באותו יום, וטהורה בערבלי. ואם ראתה שלשה ימים רצופים, הרי היא זבה גדולה, ודינה הוא שצריכה לספור שבעה ימים נקיים בלא ראיית דם, וטובלת ביום השביעי וטהורה בערב, וביום השמיני, צריכה להביא קרבנותלה.

שׁוֹמֶרֶת יוֹם כְּנֶגֶד יוֹם, שׁוֹחֲטִין עָלֶיהָ בַּשֵּׁנִי שֶׁלָּהּ - ביום השני מתחילת ראייתה, וכן אם **רָאֲתָה שְׁנֵי יָמִים, שׁוֹחֲטִין עָלֶיהָ בַּשְּׁלִישִׁי** - ביום השלישי מתחילת ראייתה, ואף שבשעת שחיטת הפסח עדיין אינם טהורות עד הערב, מכל מקום שוחטים עליהם משום שיכולות הן לאכול מהפסח בערב. **וְהַוָּבָה** שראתה שלש ראיות שצריכה לספור שבעה נקיים ולהביא קרבנות ביום השמיני, **שׁוֹחֲטִין עָלֶיהָ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי** לטהרתהלי.

★

גמרא

הגמרא דנה אם אפשר להקריב פסח בשביל טמא שרץ:

אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר [-בשם] **רַב, שׁוֹחֲטִין** את הפסח **וְזוֹרְקִין** את דמו, **עַל טְבוּל יוֹם** - טמא שטבל לטומאתו, ויהיה טהור בערבלי, **וּמְחוּסַּר כִּפּוּרִים** - טמא שנטהר, אבל צריך עדיין להביא קרבנות כדי להתירו לאכול בקדשיםלח,

לד. **ואינה** צריכה לספור את כל היום, שמקצת היום ככולו, וכיון שעבר קצת מהיום, יכולה היא לטבול. רש"י (ד"ה שומרת).

לה. **במסכת** נדה (עג:) למדו דינים אלו מפסוקים.

לו. **וביום** השמיני יכולים לשחוט עליה אף אם עדיין לא הביאה את קרבנותיה, כמבואר לעיל לגבי זב.

לז. **כגון** הנוגע בשרץ או בנבלה, שיכול לטבול מיד אחר שנטמא, ומשעה שטבל עד הערב, אינו טמא בטומאה חמורה כמו בתחילה, אלא בטומאה קלה יותר, והוא נקרא טבול יום. וכן שאר טמאים שטובלים ביום האחרון לטומאתם, משעה שטבלו עד הערב הרי הם נקראים טבולי יום.

לח. **ארבעה** טמאים צריכים להביא קרבנות כדי להתירם לאכול בקדשים, זב, וזבה, מצורע, ויולדת. רש"י (להלן ע"ג ד"ה מחוסרי).

כתב הצל"ח (ד"ה אמר), שאף שכבר שנינו במשנה ששוחטים על זב שראה שלש ראיות בשמיני שלו, מכל מקום בא רב להשמיענו, שלא נאמר שדין המשנה הוא רק לאחר שהביא את קרבנותיו [והחידוש בזה הוא, שאף שבשביל לאכול בקדשים, חייב הוא לטבול מדרבנן [כמבואר בחגיגה (כח.)], מכל מקום אף קודם שטבל אפשר לשחוט עליו], אלא אף קודם שהקריב את קרבנותיו אפשר לשחוט עליו. ואגב שאמר רב את הדין במחוסר כיפורים, אמר גם את הדין של טבול יום, על אף שגם דין זה מבואר כבר במשנה.

אמר אביי אי לאו דאוקמא ר' אושעיא. להא דתנן לקמן חל על המוקדשים בממנה לזונה על פסחו בתמורה, ותע"ג דתין מדם חוסר דבר שאינו שלו הכא מירין דתמן חל עליו: **ורבי היא.** דתית ליה פסח ממון בעלים הוא, דתמר לקמן לף מכדי מקח, שפס ימעטו לו מעות לבעל הפסח ליקח חלוק וטלית ממנה מחריס עמו על פסחו ונוטל מהן מעות ועושה נרכיו, תלמת שלו הוא ויכול לחוסרו, תי לאו דתוקמת רבי חושעית במסכת תמורה[ד] להיות כדפריתית, תנא הייתי מוקי לה היות דתתן בקדשים קלים, שנתן לה שלמים בתמנה ויש בידו לחוסרן, ורבי יוסי הגלילי היא דתמר בפרק קמת דב"ק (דף יב:) קדשים קלים ממון בעלים הם **ואליבא** מתניתת לעיל דקתני מעות חולין הוה מוקמינא כרבי, והוה תמינת דהת דתרי רבי לעשות נרכיו בתעות, לאו משום דפסח תית ביה שיור בקדושתו ליתפס קדושת המעות בחולין שבו, תלא משום דזה שתפרים המעות חולין לבעל הפסח. והת ליכא לתוקמי כרבי יוסי, דהת קתני בשלמים לא עשה כלום. וההיא דתתן כר' ובפסח לא הייתי מוקי לה, דלא הוה סלקא דעתתי דפסח לרבי ממון בעלים הוא שיהת בידו לחוסרו: **דלא משייר איניש.** בקדושת הגוף דבהמה, וטעמת דרבי דתמר לף מכדי מקח, משום דבתעות משייר תיים לתפס תתת חולין[ה] בתזקת חולין ומעיקרא תלעתת דהכי תפרשינהו, ומשום הכי חולין הם, דזה שהפרים לפסחו ותתר כך היתה מחריס עמו מתנה בעלמת הוא דיהיב להו, והנך יהבו ליה ממעות חולין מתנה, והממנה זונה מתנה הוא שתין בידו למוכרו ותין לתתן חל עליו: **והשתא דאוקמא ר' אושעיא להההוא בממנה זונה על פסחו** (ו). תלמת קא סבר ר' חושעית פסח גופיה לר' ממון בעלים, ובתעינן מינה דתפי' בפסח משייר תיים, כל שכן מעות, וכ"ש דתעינן לחוקמת להך דקתני מעות שבידו חולין כרבי, דהת פסח חולין הוא ויכול למוכרו ומעות של חותן מחריס הוה, וליכא לתקשויי היתך הקדם חל על הקדם לתת לחולין: **הרי אלו מותרין.** כדליף לקמן: **עופות.** תוריס ובני יונה שתין מוקדשין: **שהמום פוסל בהם.** אף משהוקדשו, תין תתן חל עליהם כדליף לקמן: **עופות.** חולין שמום תין פוסל בהן מלהקדישם, דלא נתמר תמות וזכרות בעופות[ו], תינו דין כו': קל וחומר למוקדשין מעתה. שימול תתן עליהן: **אלא טעמא בו'.** פירכת הוא: **ואם ימעט הבית וגו'.** שם יהיו מעות מועטין לבעל הפסח מהיות משה, שתין לו דמה לקנות לעורכי הפסח, ולקח הוא ושכנו הקרוב חל ביתו, יקח מעות משכנו ויממנו על פסחו, ויקח מן המעות מה שהוא לריך לפסח: **מכדי אכילה.** שם יחסר לו מעות שתין לו דמה ליקח לורכי תכילת הפסח, כגון עלים לנלותו, רשתי הוא למוכרו: **ולא מכדי מקח.** שתם תין לו מעות לשחורה תינו רשתי למכור פסחו לכך: **כו"ע לא פליגי.** דיכול להימנות תחריס ליקח בתעות עלים לורכי הפסח תן התעות: **ולאביי דאמר.** לעיל תליגת דרבי בפסח לא משייר תיים, הת קתני שעל מנת כו' תלמת פסח גופיה ממון בעלים הוא: **אימא מעות פסחיהן.** זה שנתמנה עמו לפסחו ונתן לו מעותיו, חולין היו ונתן לו בתתנה, ומשום הכי יכול ליקח בהן טלית, ונותן לו חלק של פסחו בתתנה, ומעותיו חולין הן, שעל מנת כן הקדישן שתם רלה ליתנס בתתנה יתנס: **מתני' זב שראה שתי ראיות.** שבעה ותינו טוען קרבן[ז]: **שוחטין עליו בשביעי.** ותע"פ שלא העריד שמשו, דהת חזי למיכל לאורתא: **ראה שלש.** דלא חזי למיכל עד דמייתי כפרה: **שוחטין עליו.** תם חל שמיני שלו נערב הפסח, ותפילו לא הביא כפרתו, ומביאה לתחר מיכן, דממוסר כפורים דמי עשה דהשלמה כדתמרן בתמיד נשחט (דף נט.): **שומרת יום כנגד יום.**[ח] הרואה יום תחד בתוך תחד עשר ימים שבין נדה לנדה, דבעית לספור יום המתרת, שוחטין עליה ביום שפירה, דכיון שספרה מקלת היום מותרת לבעלה, ותף על פי שממוסרת הערב שם שוחטין עליה: **והזבה.** שרתתה שלשה רלופים בתוך תחד עשר יום, ונריכה לספור שבעה נקיים ולהביא קרבן, שוחטין עליה בשמיני, ומביא כפרתה קודם שתסתן, **ותמכל: גמ' ואין** אמר אביי אי לאו דאוקמה רבי אושעיא להההיא בממנה זונה על פסחו ורבי היא הוה מוקמינא לה להההיא בקדשים קלים ואליבא דרבי יוסי הגלילי דאמר[ט] קדשים קלים ממון בעלים הוא אבל בפסח לא משייר איניש במעות ודאי משייר איניש דמעיקרא כי מפריש להו אדעתא דהכי מפריש להו והא רבי היא ומשום הכי מעות שבידו חולין (דבפסח לא משייר איניש[י]) ובמעות ודאי משייר איניש וההיא דקא מוקי לה רבי אושעיא כרבי לא מוקמינא ליה אנא כרבי דבפסח לא משייר איניש (ובמעות משייר איניש דמעיקרא כי מפריש להו אדעתא דהכי מפריש להו[כ]) והא ליכא לאוקמי כרבי יוסי דהא תני בה והמוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום והשתא דאוקמיה רבי אושעיא להההיא בממנה זונה על פסחו ורבי היא ש"מ דסבירא לי' אפילו בפסחו משייר איניש. מאי היא דרבי אושעיא דתנן[כא] נתן לה מוקדשין באתננה הרי אלו מותרין עופות דחולין הרי אלו אסורין שהיה בדין ומה אם מוקדשים שהמום פוסל בהן אין אתנן ומחיר חל עליהן עופות שאין המום פוסל בהן אינו דין שאין אתנן ומחיר חל עליהן ת"ל[כב] לכל נדר תבל כרבי לא מתוקמת כיון דסבר להאי ליתנא דפסח לא משייר תלא בממה ומרור לחודיה ומיהו ההיא לעיל דקתני מעות שבידו חולין היינו חולין לעניין מלה ומרור דכרבי יוסי הגלילי לא מיתוקמת דקתני לא עשה ולא כלום:

החיה עצמך משה. תימה כיון דמקרא נפיק מה לריך לטעמת שעל מנת כן הקדישו ישראל פסחיהם וים לומר דקא משמע לן קרא דדעתו לכך:

מחוסר

כי פליגי במצה ומרור. להאי ליתנא לריך לומר להך דתתן תתיא כרבי יוסי הגלילי דתמר קדשים קלים ממון בעלים הוא להכי תילטריך לכל נדר תבל כרבי לא מתוקמת כיון דסבר להאי ליתנא דפסח לא משייר תלא בממה ומרור לחודיה ומיהו ההיא לעיל דקתני מעות שבידו חולין היינו חולין לעניין מלה ומרור דכרבי יוסי הגלילי לא מיתוקמת דקתני לא עשה ולא כלום:

החיה עצמך משה. תימה כיון דמקרא נפיק מה לריך לטעמת שעל מנת כן הקדישו ישראל פסחיהם וים לומר דקא משמע לן קרא דדעתו לכך:

מחוסר

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [נדה קמת יב: וש"נ], ב) תמורה דף ל: ע"ש, ג) [שם], ד) דף ל:, ה) קידושין דף כד:, ו) מגילה ח., ז) נדה עב ע"ב.

הגהות הב"ח

(ו) רש"י ד"ה והשתא וכו' על פסחו וכרבי תלמת:

תורה אור השלם

א) לֹא תָבִיא אֶתְנַן זוֹנָה וּמְחִיר כֶּלֶב בֵּית יְיָ אֱלֹהֶיךָ לְכָל נֶדֶר כִּי תוֹעֲבַת יְיָ אֱלֹהֶיךָ גַּם שְׁנֵיהֶם: [דברים כג, יט]

ב) וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיוֹת מְשֶׁה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תְּכַסּוּ עַל הַשֶּׂה: [שמות יב, ד]

ג) בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעַרְבַּיִם יַעֲשׂוּ אֹתוֹ עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ: [במדבר ט, יא]

משנת ראשונים

אבל בפסח לא משייר איניש, במעות ודאי משייר איניש. הייתי אומר דבפסח לא משייר איניש אבל במעות ודאי משייר איניש דכי מפריש אדעתא דהכי מפריש להו שמשים בדעתו וכי לא יהיו דמי הכבש אלא אלו לא פחות ולא יתר יתכן שיהיו יתר ואוסיף או פחות וישאר לי. **[רבינו חננאל]**

לכל נדר לרבות את העופות. בקרא דאתנן כתיב לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב בית ה' אלהיך לכל נדר כי תועבת ה' אלהיך גם שניהם ומדכתיב לכל הוא מרבה לאיסור אף העופות. **[מאירי]**

אתנן ומחיר חל עליהן. משרשי המצוה לפי שהקרבן הוא בא לטהר מחשבת האדם ולהכשיר מעשהו בכח הפעולה ההיא, ובהיות קרבנו בא מאתנן זונה שהיא עברה מטונפת שמא יחשוב בעת קרבנו באותו ענין רע, ויפגל מחשבתו באותה המחשבה הרעה **[ספורנו. החינוך מצוה תקעא]**

הזונות יעשו באתנן שלהם מצות, חושבות לכפר על חטאתן, כמו שיזכירו רבותינו (ויק"ר ג א) במשל שלהן גייפא בתפוחייא ומפלגא לבאישייא, ולכך אסרה תורה אתנן לכל נדר כי עתה יוסיפו לחטוא בהן. **[רמב"ן, דברים כג יט]**

מכדי אכילה ולא מכדי מקח. שאם אין לו צרכי אכילת פסחו ימנה אחרים בפסחו ויוציא המעות להשלים צרכי סעודתו כגון עצים לצלותו או מצה ומרור אבל לא מכדי מקח כלומר שאם יצרכו לו מעות ליקח בהם סחורה או חלוק או טלית לא. **[מאירי]** **והזבה שוחטין עליה בשמיני.** וא"ת אליבא דשמואל זב שטעון מים חיים במה היה טובל לפסחו דתניא (פסחים צ.) הזב והזבה ששחטו עליהם [בשמיני שלהם] מכלל שהיו מטהרים סמוך לפסח, י"ל כי סמוך למקורו של מעין היה המעין מכוסה שאין גשמים יורדים בו, וגשמים שיורדים למטה אין דרך לחזור לאחוריהם אלא שיורדים והולכים אל הים, כך תירצו בתוספות. **[הריטב"א, שבת סה:]**

עין משפט נר מצוה

כח א מיי' פ"ד מהלכות מיקורי מזבח הלכה יד טו סמג לאוין שנו:

כט ב מיי' פ"ד מהלכות ק"פ הלכה יח:

ל ג מיי' פ"ו מהלכות ק"פ הלכה ג סמג עשין רכד:

לא ד מיי' שם הלכה ו סמג שם:

לב ה שם הלכה ד:

הגהות וציונים

ז] ס"א לא גרסינן (גליון) כ"ה בכת"י וממשיך הנוסח **דבמעות** ודאי וכו' (ועי' אות הבא): ח] ס"א ל"ג (גליון), ועי' דק"ס (אות ס) שנוסח הדפוס כאן הוא כפול וארוך יותר מדאי ונוסחאות הכת"י לשון קצר ויפה, עי"ש שינויי הנוסחאות: ט] "החייהו משה" ליתא בראשונים וכ"י, ועיין רש"ש: י] בראשונים וכ"י: **אחרים** עמו, ול"ג "על פסחו ועל חגיגתו", וקאי על הפסח ולא על החגיגה (ד"ס): יא] יש להוסיף **שלו** (חכמת מנוח, וכ"ה בקצת כ"י): יב] [ס"א **מתנת חנם**] (גליון):

רבינו חננאל

שבידו חולין. **אמר אביי אי לאו דאוקמיה ר' יאשיה** להא דתנן בתמורה פ"ו נתן לה מוקדשין באתננה הרי אלו מותרין ובעופות אסורין כו' ומעטינן להו למוקדשין למיחל עלייהו איסור אתנן ומחיר [כלב] מדכתיב לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב בית ה' אלהיך לכל נדר ודרשינן לכל נדר פרט לנדור כלומר כל דבר הנדור ומוקדש אין אתנן ומחיר חל עליהן. **אמאי** בעינן קרא למעוטי המוקדשין תיפוק ליה דכיון דאקדשנהו לאו דידיה אינון וקיימא לן אין אדם אוסר דבר שאינו שלו. **ואוקמא ר' אושעיא להא מתני' בממנה לזונה על פסחו** ואליבא דר' דאמר המקדיש פסחו משייר ביה בפסחו ואם ימנה אחר עמו ויקח מעות ממנו אותן המעות חולין הן. ולזה הצריכה המשנה לומר אע"פ שממנה הזונה על פסחו ויש לו רשות לא נפסל הפסח ההוא ואיצטריך קרא למעוטי דהא דידי' [הוא] ומעטינן ליה לכל נדר פרט לנדור והפסח הזה כבר נדור ומופרש לשם פסח הוא. **והיכן שנה ר' שמשייר אדם בפסחו** דתניא ואם ימעט הבית מהיות משה מכדי אכילה ולא מכדי מקח ר' אומר אף מכדי מקח שאם אין לו ממנה אחרים עמו ומעות שבידו חולין דתקנתא דפסח הוא שעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהן. **ואמר אביי אנא הא מתני' הוינא** מוקים **לה** בקדשים קלים ואליבא דר' יוסי הגלילי דאמר ממון בעלים הם. כיון דאינון ממוניה איצטריך קרא לכל נדר פרט לנדור למעוטי הני קדשים קלים דלא חל איסור אתנן [ומחיר] עליהן. וזו הברייתא דקתני ומעות שבידו חולין לא הייתי מעמידה לרבי אלא הייתי [אומר] דבפסח לא משייר איניש אבל במעות ודאי משייר איניש דכי מפריש אדעתא דהכי מפריש להו שמשים בדעתו וכי לא יהיו דמי הכבש אלא אלו לא פחות ולא יתר יתכן שיהיו יתר ואוסיף או פחות וישאר לי ג). **והשתא** דאוקמי ר' אושעיא להההיא כר' אנא נמי אוקימנא לה להא מתניתא לרבי ולא משייר איניש בפסח אבל במעות משייר איניש ד) לפיכך תני מעות שבידו חולין והא ברייתא כר' יוסי הגלילי לא מצית מוקמת לה דקתני והמוכר עולתו ושלמיו לא עשה [כלום]: **והא ברייתא דקתני** ואם ימעט הבית חולקת רבנן ורבי. חלקו רבה ור' זירא עלה. **חד אמר** למנות עמו אחר בפסח וליטול ממנו מעות לקנות בהם עצים לצלותו דברי הכל מותר דכי גופיה דפסח הוא כי פליגי לקנות מן המעות מצה ומרור כו'. **וחד אמר** מצה ומרור דברי הכל מותר כי פליגי לקנות מן המעות חלוק או טלית רבנן סברי מהיות משה החייהו לשה ור' קסבר מי כתיב מהיות שה משה כתיב עצמך מן השה. **ירושלמי** ר' אלעזר בשם ר' אושעיא תנאי ב"ד הוא שיהא זר מפריש חולין מאיליהן. **ואקשינן על אביי** דאמר אפילו לרבי בפסח לא משייר איניש והא קתני בהדיא על מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהן. **ושני'** אימא שעל מנת [כן] הקדישו ישראל מעות פסחיהן: **מתני' זב שראה שתי ראיות שוחטין עליו כו'.** אמר רב יהודה אמר רב

חשק שלמה על ר"ח ד) נרמה לפי הענין כי אחר ויאמר לו ל"ל הדבור לפיכך מני מעות כו' והדבור והשמע למוקמי כו' ל"ל אחר סוף הדבור ונתלפו הסופרים נכ"י ונדפוס.

מחוסר טבילה. ולפ"ז גם על גב דמחוסר כפרה נמי ליכא טבילה כדתנן בפ' חומר בקודש (חגיגה דף כח.) החונן ומחוסר כפורים לריכין טבילה לקודש חיו חלה מדרבנן כדמוכח התם ועוד דהתיא טבילה לא בעי הערב שמש[ס] ולא ציין התם לילמא פשט:

עד שיכלו כל המעות שבשופר. הקשה ריב"ח הא מי אמרי' בכל קן וקן ממעות שהי נשים ושפי' למען ילמדו יראה[ם] כי התי גוונא לא ציין למימר לתנן סהדי שנתערבו ואי הוה אמרינן שמכל מעות שבשופר קונה קינין יחד מאחד ח' הוה אתי שפיר אבל ליכא דכל אחת בשופר: **מי** לא עסקינן שחל שביעי שלו להיות בערב הפסח. ואם תאמר ואפילו טבל נמי לא יאכלו עליו מהאי טעמא וי"ל כי יהיה טמא כתיב והאי קליא טומאתיה[ע]:

שחל שביעי שלו[ך]. אבל שאי שלו[ל] ליכא למימר מדכתיב ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא הא למאר היו יכולים לעשות ולשאוב הן עלמן גלא שליחות מדלא כתיב ולא יכלו לאכול אי נמי דייק מביום ההוא דמיותר ואי שאי הוא ליאמוך מיניה ואם תאמר למה אמר להם לדחות לפסח שני יטבלו בו ביום ויאכלו עליהם ים לומר דאמת כן עשו ועשה שאלו לא טבלו עדיין ואמר להו משה אם לא תטבלו היום תדאבו לפסח שני:

בשמיני פשיטא. אמתניתין דקאי זב שומטים עליו בשמיני ליכא למיפרך פשיטא דאתי למימר דקאני לה אגב ריאת דזב שראה שאי ראיות ושומרת יום כנגד יום שומטין עליה ולא חיישינן שאת תראה ותטמור: **האונן.** כגון שמת לו מת אחר אחות שכבר חל עליו חיוב פסח אבל קודם אחות חל עליו אינות כדאמר בי אי שהיה טמא (לקמן דף לח.):

ואין שוחטין וזורקין על טמא שרץ. ואע"פ שבידו לטבול היום, וטעמא מפרש לקמיה: **פשט.** ולא טבל: **משם.** מן העזרה: **שבשופרות.** שופר היה שם שכתוב עליו קינין[ב], ואפה שים עליה לידה וכן כל מחוסרי כפרה מביאין מעות ונותנין לתוכו, ודמי הקינין קלובין היו, ואוכלים בקדש לערב, וטומכין על חזקת בית דין של כהנים שאין עומדין מפס עד שיכלו כל מעות אותו שופר כדי שלא יאכלו[ג] מחוסרי כפרה בקדשים: **מחוסרי כפרה.** זב וזבה ומלורעת[ד] ויולדת: **ופרכינן ורב.** דאמר שמא פשט, אילמא מדאורייתא מיחזי חזי טמא שרץ לטמוא עליו, ומשום דילמא פשט גזרו ביה רבנן: **והאמר רב.** בביאה לולין, היו יושבין מאכל טהורין ומאכל טמאין מטמאים אחד מהן בשרץ להכריע רוב ליבור לטומאה, ומי מדאורייתא אזי היאך הוא מכריעם לטומאה,[ה] דהיינו טמא שרץ דאזי למטמל: **וממאי דהכי.** דילמא מדאסיד טמא לנפש ולא כתיב טמא שרץ שמע מינה טמא מת שאינו לאוי לערב קאמר: **סבר לה כרבי יצחק דאמר.** בספרי[ו] אותן אנשים שנפמא מדבר שהיו טמאין לנפש אדם, טמאי מת מלוה היו שאל שביעי כו': **מאי לאו דלא טביל.** וקשיא לרב: **הא קא משמע לן דאף על גב דמחוסר הערב שמש דשימשא ממילא ערבא.** ולא הוי כמחוסר מעשה: **הכי נמי מסתברא.** לאטוביל קאי, מדאטטריך למיתנא סיפא דשומטין על מחוסר כפורים, אי אמרת בשלמא ריאת לא אשעי' [אלא] טבול יום, אישטריך למיתנא סיפא לאשמעי' דשומטין על מחוסר כפורים, ס"ד אמינא הואי מחוסר מעשה מחייב ליה רחמנא מיחזי כטמא שרץ דאזי למטמל: **ואמר רב.** בזב שראה שתי ראיות ביום אחד ולא ראה שלש ראיות שוחטין עליו בשביעי מאי טעמא דלא טבל ושמע מינה שוחטין וזורקין על טמא שרץ לא דטביל אי טביל מאי קמ"ל הא קמ"ל דאע"ג דמחוסר הערב השמש קמ"ל דשמשא ממילא ערבא הכי נמי מסתברא מדקתני סיפא ראה שלש ראיות שוחטין עליו בשמיני אי אמרת בשלמא זב שראה שתי ראיות שוחטין עליו בשביעי דטביל איצטריך סד"א ראה שתי ראיות בשביעי הוא דלא מחוסר מעשה אבל ראה שלש בשמיני דמחוסר מעשה מחוסר כפרה לא קמ"ל דאע"ג דמחוסר כפרה שוחטין וזורקין עילויה אלא אי אמרת ראה שתי ראיות בשביעי דלא טביל ראה שלש בשמיני למה לי השתא יש לומר ראה שתי ראיות בשביעי דלא טביל דטמא מעליא הוא שחטינן וזרקינן עילויה ראה שלש בשמיני דטביל ליה בשביעי דקלישא טומאה לא כ"ש דשחטינן וזרקינן עילויה אלא לאו ש"מ ראה שתי ראיות בשביעי דשחטינן עילויה דטביל לא לעולם אימא לך דלא טביל ואיצטריך ס"ד אמינא בשביעי הוא דבידו לתקן אבל בשמיני דאין בידו להקריב קרבן אימא פשעי ביה כהנים קמ"ל כדרב שמעיה: **והזבה** שוחטין וכו': תני תנא קמיה דרב אדא בר אהבה והזבה שוחטין עליה בשביעי שלה אמר ליה זבה בשביעי שלה מי חזיא אפילו למאן דאמר שוחטין וזורקין על טמא שרץ הנ"מ טמא שרץ דחזי לאורתא הא עד למחר דמתיא כפרה לא חזיא אימא בשמיני פשיטא מהו דתימא כיון דמחסרא כפרה לא קמ"ל כדרב שמעיה. רבינא אמר נדה תנא קמיה **שוחטין עליה בשביעי** א"ל נדה בשביעי מי חזיא אפי' למאן דאמר שוחטין וזורקין על טמא שרץ דחזי לאורתא (ג) נדה לאורתא דשביעי הוא דטבלה עד שמיני דעבדה הערב שמש לא חזיא[ד] אלא אימא בשמיני פשיטא השתא ומה זבה דמיחסרא כפרה שוחטין וזורקין עליה בשמיני נדה דלא מיחסרא כפרה צריכה למימר דשחטינן וזרקינן עלה נדה איצטריכא ליה הא קא משמע לן בשמיני אין בשביעי לא[ט] כדתניא[ה] כל חייבי טבילות טבילתן ביום נדה ויולדת טבילתן בלילה דתניא יכול תהא טובלת מבעוד יום תלמוד לומר[ג] שבעת ימים תהיה בנדתה תהא בנדתה כל שבעה ויולדת איתקש לנדה: **מתני'**[ט] האונן והמפקח

ואין שוחטין וזורקין על טמא שרץ ועולא אמר אף שוחטין וזורקין על טמא שרץ לרב מאי שנא טבול יום דחזי לאורתא טמא שרץ נמי חזי לאורתא מחוסר טבילה טבול יום נמי מחוסר הערב שמש[ג] שמשא ממילא ערבא מחוסר כפורים נמי הא מחוסר כפרה שקינו בידו טמא שרץ נמי הרי מקוה לפניו[ג] דילמא פשט אי הכי מחוסר כפורים נמי דילמא פשט[ב] כגון דמסרינהו לב"ד וכדרב שמעיה[ו] דאמר חזקה אין ב"ד של כהנים עומדין משם עד שיכלו מעות שבשופרות ולרב מדאורייתא מיחזא חזי ורבנן הוא דגזרו ביה (ח) אלמה אמר רב[ה] מטמאין אחד מהן בשרץ אלא לרב מדאורייתא נמי לא חזי דכתיב[א] איש איש כי יהיה טמא לנפש[ז] ג'מי לא עסקינן שחל שביעי שלו להיות בערב הפסח דהיינו טומאת שרץ ואמר רחמנא נידחי וכי תימא ממאי דהכי סבר לה כרבי יצחק[ז] דאמר טמאי מת מצוה היו שחל שביעי שלהן להיות בערב הפסח שנאמר[ב] ולא יכלו לעשת הפסח ביום ההוא ביום ההוא הוא דאין יכולין לעשות אבל למחר יכולין לעשות ואמר רחמנא נדחו. תנן זב שראה שתי ראיות שוחטין עליו בשביעי מאי לאו דלא טביל ושמע מינה שוחטין וזורקין על טמא שרץ לא דטביל אי טביל מאי קמ"ל הא קמ"ל דאע"ג דמחוסר הערב השמש קמ"ל דשמשא ממילא ערבא הכי נמי מסתברא מדקתני סיפא ראה שלש ראיות שוחטין עליו בשמיני אי אמרת בשלמא זב שראה שתי ראיות שוחטין עליו בשביעי דטביל איצטריך סד"א ראה שתי ראיות בשביעי הוא דלא מחוסר מעשה אבל ראה שלש בשמיני דמחוסר מעשה מחוסר כפרה לא קמ"ל דאע"ג דמחוסר כפרה שוחטין וזורקין עילויה אלא אי אמרת ראה שתי ראיות בשביעי דלא טביל ראה שלש בשמיני למה לי השתא יש לומר ראה שתי ראיות בשביעי דלא טביל דטמא מעליא הוא שחטינן וזרקינן עילויה ראה שלש בשמיני דטביל ליה בשביעי דקלישא טומאה לא כ"ש דשחטינן וזרקינן עילויה אלא לאו ש"מ ראה שתי ראיות בשביעי דשחטינן עילויה דטביל לא לעולם אימא לך דלא טביל ואיצטריך ס"ד אמינא בשביעי הוא דבידו לתקן אבל בשמיני דאין בידו להקריב קרבן אימא פשעי ביה כהנים קמ"ל כדרב שמעיה: והזבה שוחטין וכו': תני תנא קמיה דרב אדא בר אהבה והזבה שוחטין עליה בשביעי שלה אמר ליה זבה בשביעי שלה מי חזיא אפילו למאן דאמר שוחטין וזורקין על טמא שרץ הנ"מ טמא שרץ דחזי לאורתא הא עד למחר דמתיא כפרה לא חזיא אימא בשמיני פשיטא מהו דתימא כיון דמחסרא כפרה לא קמ"ל כדרב שמעיה. רבינא אמר נדה תנא קמיה שוחטין עליה בשביעי א"ל נדה בשביעי מי חזיא אפי' למאן דאמר שוחטין וזורקין על טמא שרץ דחזי לאורתא (ג) נדה לאורתא דשביעי הוא דטבלה עד שמיני דעבדה הערב שמש לא חזיא[ד] אלא אימא בשמיני פשיטא השתא ומה זבה דמיחסרא כפרה שוחטין וזורקין עליה בשמיני נדה דלא מיחסרא כפרה צריכה למימר דשחטינן וזרקינן עלה נדה איצטריכא ליה הא קא משמע לן בשמיני אין בשביעי לא[ט] כדתניא[ה] כל חייבי טבילות טבילתן ביום נדה ויולדת טבילתן בלילה דתניא יכול תהא טובלת מבעוד יום תלמוד לומר[ג] שבעת ימים תהיה בנדתה תהא בנדתה כל שבעה ויולדת איתקש לנדה: **מתני'**[ט] האונן והמפקח

מתיהן נמי מת מצוה קרי להו דמצוה להתעסק בהן כגון המוריס בפרשת כהניס (ויקרא כא) שהכהן מטמא בו. **שחל שביעי שלהן.** ומ"ג דחזו לאורתא לא אימרו דקסבר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ **טבילות טבילתן ביום.** משהמיר המוזא ביום השביעי שלהם וטעמא מפרש בפ"ג דמגילה (דף כ.) מקרא דביום השביעי מקלא שביעי קפילה. **נדה ויולדת טבילתן בלילה.** שאינה יכולה לטבול ביום ז' לכתיב בה תהיה נדתה כימי זבותה [חגיגה כא ע"א]. **האונן וכו' שוחטין עליהן.** שלא נטמא במתו [חגיגה כא ע"א]. ואף על פי שעדיין לא נקבר דאין מניחות מן המורה שלא ביום שנאמר (ויקרא י) הן היום הקריבו ואני אוכלתי מטאת היום יום אסור לילה מותר וכו', אבל לא יאכל אונן לערב בשאר קדשים לאיסור מניחות לילה מדרבנן ולגבי פסח לא העמידו דבריהן במקום כרת [לקמן עמוד ב'].

מחוסר טבילה. ולפ"ז גם על גב דמחוסר כפרה נמי ליכא טבילה כדתנן בפ' חומר בקודש (חגיגה דף כח.) החונן ומחוסר כפורים לריכין טבילה לקודש חיו חלה מדרבנן כדמוכח התם ועוד דהתיא טבילה לא בעי הערב שמש[ס] ולא ציין התם לילמא פשט:

עד שיכלו כל המעות שבשופר. הקשה ריב"ח הא מי אמרי' בכל קן וקן ממעות שהי נשים ושפי' למען ילמדו יראה[ם] כי התי גוונא לא ציין למימר לתנן סהדי שנתערבו ואי הוה אמרינן שמכל מעות שבשופר קונה קינין יחד מאחד ח' הוה אתי שפיר אבל ליכא דכל אחת בשופר: **מי** לא עסקינן שחל שביעי שלו להיות בערב הפסח. ואם תאמר ואפילו טבל נמי לא יאכלו עליו מהאי טעמא וי"ל כי יהיה טמא כתיב והאי קליא טומאתיה[ע]:

שחל שביעי שלו[ך]. אבל שאי שלו[ל] ליכא למימר מדכתיב ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא הא למאר היו יכולים לעשות ולשאוב הן עלמן גלא שליחות מדלא כתיב ולא יכלו לאכול אי נמי דייק מביום ההוא דמיותר ואי שאי הוא ליאמוך מיניה ואם תאמר למה אמר להם לדחות לפסח שני יטבלו בו ביום ויאכלו עליהם ים לומר דאמת כן עשו ועשה שאלו לא טבלו עדיין ואמר להו משה אם לא תטבלו היום תדאבו לפסח שני:

בשמיני פשיטא. אמתניתין דקאי זב שומטים עליו בשמיני ליכא למיפרך פשיטא דאתי למימר דקאני לה אגב ריאת דזב שראה שתי ראיות ושומרת יום כנגד יום שומטין עליה ולא חיישינן שמא תראה ותטמור: **האונן.** כגון שמת לו מת אחר אחות שכבר חל עליו חיוב פסח אבל קודם אחות חל עליו אינות כדאמר בי אי שהיה טמא (לקמן דף לח.):

ואין שוחטין וזורקין על טמא שרץ. ואע"פ שבידו לטבול היום, וטעמא מפרש לקמיה: **פשט.** ולא טבל: **משם.** מן העזרה: **שבשופרות.** שופר היה שם שכתוב עליו קינין[ב], ואפה שים עליה לידה וכן כל מחוסרי כפרה מביאין מעות ונותנין לתוכו, ודמי הקינין קלובין היו, ואוכלים בקדש לערב, וטומכין על חזקת בית דין של כהנים שאין עומדין מפס עד שיכלו כל מעות אותו שופר כדי שלא יאכלו[ג] מחוסרי כפרה בקדשים: **מחוסרי כפרה.** זב וזבה ומלורעת[ד] ויולדת: **ופרכינן ורב.** דאמר שמא פשט, אילמא מדאורייתא מיחזי חזי טמא שרץ לטמוא עליו, ומשום דילמא פשט גזרו ביה רבנן: **והאמר רב.** בביאה לולין, היו יושבין מאכל טהורין ומאכל טמאין מטמאים אחד מהן בשרץ להכריע רוב ליבור לטומאה, ומי מדאורייתא אזי היאך הוא מכריעם לטומאה,[ה] דהיינו טמא שרץ דאזי למטמל: **וממאי דהכי.** דילמא מדאסיד טמא לנפש ולא כתיב טמא שרץ שמע מינה טמא מת שאינו לאוי לערב קאמר: **סבר לה כרבי יצחק דאמר.** בספרי[ו] אותן אנשים שנפמא מדבר שהיו טמאין לנפש אדם, טמאי מת מלוה היו שאל שביעי כו': **מאי לאו דלא טביל.** וקשיא לרב: **הא קא משמע לן דאף על גב דמחוסר הערב שמש דשימשא ממילא ערבא.** ולא הוי כמחוסר מעשה: **הכי נמי מסתברא.** לאטוביל קאי, מדאטטריך למיתנא סיפא דשומטין על מחוסר כפורים, אי אמרת בשלמא ריאת לא אשעי' [אלא] טבול יום, אישטריך למיתנא סיפא לאשמעי' דשומטין על מחוסר כפורים, ס"ד אמינא הואי מחוסר מעשה מחייב ליה רחמנא מיחזי כטמא שרץ דאזי למטמל: **ואמר רב.** בזב שראה שתי ראיות ביום אחד ולא ראה שלש ראיות שוחטין עליו בשביעי מאי טעמא דלא טבל ושמע מינה שוחטין וזורקין על טמא שרץ לא דטביל אי טביל מאי קמ"ל הא קמ"ל דאע"ג דמחוסר הערב השמש קמ"ל דשמשא ממילא ערבא הכי נמי מסתברא מדקתני סיפא ראה שלש ראיות שוחטין עליו בשמיני אי אמרת בשלמא זב שראה שתי ראיות שוחטין עליו בשביעי דטביל איצטריך סד"א ראה שתי ראיות בשביעי הוא דלא מחוסר מעשה אבל ראה שלש בשמיני דמחוסר מעשה מחוסר כפרה לא קמ"ל דאע"ג דמחוסר כפרה שוחטין וזורקין עילויה אלא אי אמרת ראה שתי ראיות בשביעי דלא טביל ראה שלש בשמיני למה לי השתא יש לומר ראה שתי ראיות בשביעי דלא טביל דטמא מעליא הוא שחטינן וזרקינן עילויה ראה שלש בשמיני דטביל ליה בשביעי דקלישא טומאה לא כ"ש דשחטינן וזרקינן עילויה אלא לאו ש"מ ראה שתי ראיות בשביעי דשחטינן עילויה דטביל לא לעולם אימא לך דלא טביל ואיצטריך ס"ד אמינא בשביעי הוא דבידו לתקן אבל בשמיני דאין בידו להקריב קרבן אימא פשעי ביה כהנים קמ"ל כדרב שמעיה: והזבה שוחטין וכו': תני תנא קמיה דרב אדא בר אהבה והזבה שוחטין עליה בשביעי שלה אמר ליה זבה בשביעי שלה מי חזיא אפילו למאן דאמר שוחטין וזורקין על טמא שרץ הנ"מ טמא שרץ דחזי לאורתא הא עד למחר דמתיא כפרה לא חזיא אימא בשמיני פשיטא מהו דתימא כיון דמחסרא כפרה לא קמ"ל כדרב שמעיה. רבינא אמר נדה תנא קמיה **שוחטין עליה בשביעי** א"ל נדה בשביעי מי חזיא אפי' למאן דאמר שוחטין וזורקין על טמא שרץ דחזי לאורתא (ג) נדה לאורתא דשביעי הוא דטבלה עד שמיני דעבדה הערב שמש לא חזיא[ד] אלא אימא בשמיני פשיטא השתא ומה זבה דמיחסרא כפרה שוחטין וזורקין עליה בשמיני נדה דלא מיחסרא כפרה צריכה למימר דשחטינן וזרקינן עלה נדה איצטריכא ליה הא קא משמע לן בשמיני אין בשביעי לא[ט] כדתניא[ה] כל חייבי טבילות טבילתן ביום נדה ויולדת טבילתן בלילה דתניא יכול תהא טובלת מבעוד יום תלמוד לומר[ג] שבעת ימים תהיה בנדתה תהא בנדתה כל שבעה ויולדת איתקש לנדה: **מתני'**[ט] האונן והמפקח

עין משפט נר מצוה

לג א מיי' פ"ד מהלכות פיאת מקדש הלכה יב ופ"ו מהלכות ק"פ הלכה ח סמג שם:
לד ב שם הלכה ד:
לה ג שם הלכה ה:
לו ד שם הלכה ג:
לז ה מיי' פ"ח מהלכות מקוואות הלכה ו ופרק ג מהלכות שגיאת עשור הלכה ג ופ"ד מהל' איסורי ביאה הלכה ו סמג עשין רמג טוש"ע יו"ד סימן תקנד סעיף ח* וסימן תרי"ג סעיף יא* וטוש"ע יו"ד סימן קנ"ו סעיף ג וסימן שפח סעיף ה* [רב אלפס שבועות פ"ב דף לנב וברא"ש הלכות מקוואות סימן לו]:
לח ו מיי' פ"ו מהלכות ק"פ הלכה ט:

19/06/2018 אחח

הגהות הב"ח

(ז) גמ' וכבנן הוא דגזרו ביה והא אמר רב: (ז) שם דחזי לאורתא אבל נדה לאורתא דשביעי:

אוצר החכמה

רבינו חננאל

שוחטין וזורקין על טבול יום דאע"ג דמחוס' ערב שמש שמשא ממילא ערבא. ועל מחוסר כפרה בשמסר קינו לב"ד של כהנים. ואין שוחטין וזורקין על טמא שרץ חיישינן אף על פי שמקוה לפניו דילמא פשע ולא טבל. דייקי' מינה מדקאמר דילמא פשע מכלל דמדאורייתא חזו ומשום דילמא פשע אמר רב אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ. אלמ' אמר רב מטמאין אחד מהן בשרץ ועושין הפסח בטומאה והא טמא שרץ מדאורי' טהור מעליא הוא. **אלא לרב טמא שרץ מדאורי' נמי לא חזי** מאי טעמא גמר לה מטמא שחל שביעי שלו להיות בערב הפסח דאע"ג דבערב ראוי הוא כיון דהשתא לא חזי נדחה מהאי קרא דכתיב ולא יכלו לעשו' הפסח ביום ההוא אינן יכולין לעשו' הפסח אבל למחר יכולין לעשות ונדחו לפסח שני כן נמי טמא שרץ. **ואקשי' עליה מדתנן זב שראה שתי ראיות שוחטין עליו בשביעי** הנה זב בשביעי שלו כטמא שרץ הוא וקתני שוחטין עליו מאי לאו דלא טבל וקשיא לרב. ומשני לא דטבל והא קמ"ל דאף על גב דמחוסר ערב שמש שמשא ממילא ערבא. דיקא נמי דקתני סיפא ראה שלש וכו': **עולא** אמר שוחטין וזורקין אף על טמא שרץ כו': **הזבה שוחטין עליה בשמיני** והוא שמסרה קרבנה לב"ד מהו דתימא דילמ' פשעו כהנים ולא קרבו להו קמ"ל כדרב שמעי' דאמר חזקה אין ב"ד של כהנים עומדין משם עד שיכלו כל מעות שבשופר. **רבינא אמר** התנא נדה תנא קמיה שוחטין עליה בשביעי. **אמר ליה רב אדא בר אהבה** אפי' למאן דאמר שוחטין וזורקין על טמא שרץ משום דחזי לאורתא אבל נדה דטבלה ליל שמיני עד דעריב עלה שמשא דיום שמיני לא חזיא. **אימא** נדה שוחטין עליה בשמיני שלה והא קמ"ל דבשמיני אין בשביעי לא כדתניא כל חייבי טבילות טבילתן ביום נדה ויולדת טבילתן בלילה. **ותניא** מנין לנדה שאינה טובלת ביום שביעי שלה שנאמר שבעת ימים תהיה בנדתה [תהא בנדתה] כל שבעה: **מתני' האונן**

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) לעיל סט. פ: פח. לקמן לג. זבחים כב:, ג) [נזיר סד:], ג) עיין תוס' חגיגה כא. ד"ה האונן, ד) עירובין לב., ה) לעיל פ., ו) [לקמן לד.], ז) סוכה כה:, ח) שבת קכח. יומא ו. פח. ע"ש, ט) עיין תוס' לקמן דף צח. ד"ה הא וזבחים צט: ד"ה אמר, י) מקלים פרק ו מסנה ה, כ) פיסקא סח ד"ה ויהי, ל) נדה סז:, מ) נדה לה:, נ) עיין תוס' זבחים צח: ד"ה טבול, ס) יומא נה: עיי"ש, ע) זבחים יז ע"א.

גליון הש"ס

גמ' ואין שוחטין וזורקין על טמא שרץ. עי' לקמן נב ע"ב תוס' ד"ה אלו פטורין:

תורה אור השלם

א) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶּסַח לַיי: [במדבר ט, י]

ב) וַיְהִי אֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָיוּ טְמֵאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם וְלֹא יָכְלוּ לַעֲשֹׂת הַפֶּסַח בַּיּוֹם הַהוּא וַיִּקְרְבוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה וְלִפְנֵי אַהֲרֹן בַּיּוֹם הַהוּא: [במדבר ט, ו]

ג) וְאִשָּׁה כִּי תִהְיֶה זָבָה דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְנִדָּתָהּ וְכָל הַנֹּגֵעַ בָּהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: [ויקרא טו, יט]

הגהות וציונים

ס] גירסת יעב"ץ כדי שיאכלו (גליון): ע] צ"ל ומצורע (רש"ש): ף] הס"ד ומתחיל הדבור דהיינו וכו' (נמוקי הגרי"ב): צ] צ"ל שלהן (רש"ש):

ליקוטי רש"י

ואין שוחטין וזורקין. אם הפסח על יחיד טמא שרץ שלא טבל ואף על פי שלאוי לערב, וכן על טמא מת שחל שביעי שלו להיות בערב הפסח שלאוי נמי לערב [לעיל סט:]. ונדמה לפסח שני ואע"ג דיכול לטבול ולאכול לערב. אף שוחטין וזורקין על טמא שרץ. הואיל ואזי לאורתא [זבחים כב:]. **שמשא ממילא ערבא.** ולא מאוסר ולא כלום דמי [נזיר סד ע"ב]. הלין מסרון דמיעל שימשא לאו שמיה מסרון דשימשא ממילא ערבא [שם ד"ה אמר]. **מטמאין אחד מהן.** כי היכי דניהוו רוב טמאין וניעבדו כולהו בטומאה [לעיל פ ע"א]. **מי לא עסקינן כו'.** דקסבר טמא לנפש קמא שביעי ואפילו שביעי שלו נמשמע [לקמן צד ע"א]. **טמאי מת מצוה.** לאו מת מצוה דווקא קאמר לאפוי

וְאֵין שׁוֹחֲטִין את הפסח **וְזוֹרְקִין** את דמו **עַל טְמֵא שֶׁרֶץ** קודם שטבל[א]. **וְעוֹד אָמַר, אַף שׁוֹחֲטִין וְזוֹרְקִין עַל טְמֵא שֶׁרֶץ**, משום שיכול לטבול ולאכול מהפסח בערב.

הגמרא מבארת את טעמו של רב שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ:

שואלת הגמרא, **לְרַב** שאמר שאין שוחטין את הפסח על טמא שרץ, קשה, **מַאי שְׁנָא** - במה שונה **טְבוֹל יוֹם** ששוחטים עליו כיון **דַּחֲזִי לְאוֹרְתָא** - שראוי הוא לאכול מהפסח בערב, הרי **טְמֵא שֶׁרֶץ נַמִּי חֲזִי לְאוֹרְתָא** - גם כן ראוי הוא לאכול מהפסח בערב, שיכול לטבול, ואז יהיה מותר לו לאכול מהפסח בערב. משיבה הגמרא, טמא שרץ הרי הוא **מְחוּסַּר טְבִילָה** לטהרתו, ולכן הוא נחשב כמי שאינו יכול לאכול מהפסח.

מקשה הגמרא, **טְבוֹל יוֹם נַמִּי** [-גם כן] הרי הוא **מְחוּסַּר** לטהרתו **הַעֲרֵב שֶׁמֶשׁ** - שיעריב השמש, כלומר שאינו נטהר עד שיהיה לילה, ואף על פי כן שוחטין עליו, ואם כן חוזרת השאלה, במה שונה טבול יום מטמא שרץ. מתרצת הגמרא, טבול יום אינו מחוסר מעשה לטהרתו, שכן **שְׁמֶשָׁא מְמֵילָא עָרְבָא** - השמש מעצמה היא שוקעת, ואינו צריך לעשות כלום כדי שיהיה מותר לו לאכול מהפסח בערב, אבל טמא שרץ, צריך הוא לעשות מעשה כדי שיהיה מותר לו לאכול מהפסח בערב, שהרי צריך הוא לטבול כדי להיטהר.

מקשה הגמרא, איך יתכן לומר שכל מי שצריך לעשות מעשה כדי שיוכל לאכול מהפסח בערב אין שוחטים עליו, והרי **מְחוּסַּר כִּפּוּרִים נַמִּי** [-גם כן] צריך לעשות מעשה כדי שיוכל לאכול מהפסח, **דְּהָא** - שהרי **מְחוּסַּר כַּפָּרָה** הוא, וצריך להביא את קרבנותיו כדי שיוכל לאכול בקדשים, ואף על פי כן אמר רב ששוחטים עליו את הפסח. מתרצת הגמרא, מה שאמר רב ששוחטים על מחוסר כיפורים, הוא רק **כְּשֶׁקִּינּוֹ** [-שני הציפורים שהוא צריך להקריב[ב]] **בְּיָדוֹ**, כלומר שהוא מזומן להקריבם, שכיון שהוא מזומן לשוחטם, אין זה נחשב שהוא מחוסר מעשה לטהרתו.

מקשה הגמרא, אם מה שמזומן בידו לתקן את עצמו שיוכל לאכול מהפסח בערב, מועיל שיוכלו לשחוט עליו את הפסח, אם כן קשה, **שְׁטָמֵא שֶׁרֶץ נַמִּי** [-גם כן] **הֲרֵי מְקֻוֶּה לְפָנָיו**, ומזומן לטבול בו, ומדוע אין שוחטים עליו. מתרצת הגמרא, באמת מדאורייתא אף טמא שרץ כיון שיכול הוא לאכול את הפסח בערב, שוחטים עליו, אלא חכמים גזרו שלא ישחטו עליו, משום שחששו **דִּילְמָא פָּשַׁע** - שמא יפשע ולא יטבול[ג].

מקשה הגמרא, **אִי הָכִי** - אם כן, שחששו חכמים לפשיעה, **מְחוּסַּר כִּפּוּרִים נַמִּי** [-גם כן] יש לחשוש **דִּילְמָא פָּשַׁע** - שמא יפשע ולא יקריב את קרבנותיו, ומדוע לא גזרו חכמים שלא ישחטו עליו. מתרצת הגמרא, אכן אף במחוסר כיפורים יש לחשוש שמא יפשע ולא יקריב את קרבנותיו, ומה שאמר רב ששוחטים על מחוסר כפרה, הוא רק **כְּגוֹן דְּמַסְרִינְהוּ** - באופן שמסר את קרבנותיו **לְבֵית דִּין** של כהנים[ד], שאז אין לחשוש שמא יפשעו הכהנים ולא יקריבום, **וּכְדְרַב שְׁמַעְיָה, דְּאָמַר**, שטמא שהיה צריך להקריב קרבנות כדי להתירו לאכול קדשים, אם נתן את מעותיו בקופה שהיתה בעזרה שהיה רשום עליה 'קינין', ומחוסרי כפרה היו נותנים שם מעות, והכהנים היו לוקחים באותם מעות קינים ומקריבים עבורם[ה], יכול הוא לאכול קדשים בערב של אותו יום, **שֶׁחֲזָקָה** היא **שֶׁאֵין בֵּית דִּין שֶׁל כֹּהֲנִים עוֹמְדִין מִשָּׁם** [-מהעזרה], **עַד שֶׁיִּכְלוּ** כל **הַמָּעוֹת שֶׁבַּשּׁוֹפָרוֹת** - בקופות שהיו בעזרה, שהיו עשויות בצורת שופרות[ו], כדי שלא יבואו מחוסרי כפרה שנתנו שם מעותיהם, לאכול קדשים קודם שהקריבו עבורם את קרבנותיהם[ז]. וכמו כן כאן, במחוסר כיפורים בערב פסח, כיון שמסר את קרבנותיו לבית דין של כהנים, אין לחוש שלא יקריבום, ומשום כך לא גזרו חכמים שלא יוכלו לשחוט עליו את הפסח[ח].

מקשה הגמרא, וְכי ניתן לומר **שֶׁלְּרַב מִדְּאוֹרַיְיתָא** טמא שרץ **מִיחָזֵי חֲזֵי** - ראוי הוא שישחטו עבורו את הפסח, **וְרַבָּנָן הוּא דְּגָזְרוּ בֵּיהּ** - ורק חכמים הם שגזרו בו שלא ישחטו עבורו שמא יפשע, **(אלמה) [וְהָאָ]תְּנַן** - והרי **אָמַר רַב** (לעיל פ.), שאם היו כל ישראל מחציתם טהורים ומחציתם טמאים, **מְטַמְּאִין אֶחָד מֵהֶן בְּשֶׁרֶץ**, כדי שיהיו רובם טמאים, ויעשו כולם את הפסח בטומאה[ט], ואם סבר רב בטמא שרץ שמדאורייתא ראוי הוא שישחטו את הפסח עבורו, אם כן אף אם יטמאו אחד מהם בשרץ, עדיין לא יהיה רוב שאי אפשר להקריב עבורם בטהרה, ומוכח שסובר רב, שטמא שרץ אף מדאורייתא אין שוחטים עליו את הפסח.

מתרצת הגמרא, **אֶלָּא** יש לומר, **שֶׁלְּרַב**, טמא שרץ **מִדְּאוֹרַיְיתָא נַמִּי לָא חֲזֵי** - אף מן התורה אינו ראוי שישחטו עבורו את הפסח[י], ודין זה נלמד מ**דִּכְתִיב** - ממה שנאמר בפסח שני (במדבר ט י-יא) **'אִישׁ**

א. **וְהוּא** הדין לכל הטמאים ביום האחרון לטומאתם, אין שוחטים עליהם כל זמן שלא טבלו לטהרתם.

ב. **קן** היינו שני תורים או שני בני יונה, שמקריבים רוב המחוסרי כפרה.

ג. **אבל** מחוסר כיפורים אמר רב ששוחטים עליו את הפסח, ואף שהוא גם כן מחוסר טבילה, שאחר שמביא את קרבנותיו, אסור לו לאכול בקדשים עד שיטבול כמבואר בחגיגה (כא.), מכל מקום כיון שטבילה זו אינה אלא מדרבנן, מותר לשחוט עליו את הפסח. עוד יש לתרץ, שבטבילה זו לא שייך לחשוש שמא יפשע, מכיון שאחר טבילה זו, אינו צריך להמתין להערב שמש, אלא מותר לו לאכול מיד, ומכיון שכן כשיבוא לאכול מהפסח יוכל לטבול ולאכול מיד. תוספות (ד"ה ממוקר).

ד. **בית** דין של כהנים היה במקדש, שהיה משגיח על כל עניני הכהנים ועבודת המקדש.

ה. **'ודמי** הקינין קצובים היו'. רש"י (ד"ה שנשופרות). [נראה שבא רש"י לפרש, שהיו יודעים הכהנים עבור כמה אנשים צריכים להקריב קינים, כיון שדמי הקינין קצובין היו, ולפי החשבון היו יודעים כמה אנשים נתנו מעות בקופה. אמנם בתוספות (ד"ה עד) מבואר, שהיו נותנים את המעות בשופר כשהם צרורים, ולפי זה, היו הכהנים יודעים עבור כמה אנשים צריך להקריב לפי מספר הצרורות].

ו. **שהיו** עגולים וכפופים, רחבים מלמטה וצרים מלמעלה. והיו עשויים כן כדי שלא יוכלו להכניס יד לתוכם, ולא יוכלו להוציא מהם מעות, אלא כשיהפכו אותם, כדי שלא יבוא אדם רמאי, ויראה כאילו בא לתת בהם מעות, ויטול מהם מעות. רמב"ם (פירוש המשניות שקלים פ"ו מ"ו).

ז. **בעירובין** (נג.) הובאו דברי רב שמעיה בלשון זו, 'חזקה אין בית דין של כהנים עומדים משם עד שיכלו כל מעות שבשופר', ומשמע שהחזקה היתה רק על הקופה של הקינין, ולא על שאר הקופות שהיו שם, וכן משמע מדברי רש"י (ד"ה שנשופרות). אמנם מלשון הגמרא כאן משמע, שהחזקה היתה על כל הקופות שהיו שם.

ח. **[מה** שאמרה הגמרא שאפשר לשחוט את הפסח על מחוסר כיפורים כשמסר את קרבנותיו לבית דין של כהנים, ולא אמרה שאפשר לשחוט עליו כשנתן מעות בשופר, לכאורה הוא משום שיש מחוסרי כפרה שאין מתכפרים בקינים, שמצורע צריך להביא שני כבשים וכבשה אחת (ויקרא יד י), ואף מצורע עני שמביא קן לכפרתו, צריך להביא כבש אחד מלבד הקן (שם כא), ויולדת עשירה מביאה כבש לעולה ובן יונה או תור לחטאת (שם יב ו), ורב אמר ששוחטים על כל המחוסרי כפרה].

ט. **תוקן** על פי הב"ח (תוס' פ).

י. **נאמר** בקרבן פסח (במדבר ט ג) 'ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו', ודרשו (לעיל עז.) מתיבת 'במועדו', שיש להקריב את הפסח בזמנו, אפילו אם הקרבתו תהיה בטומאה. ומבואר במשנה (לעיל עט.) שאין מקריבים את הפסח בטומאה, אלא כשרוב ישראל טמאים. ונחלקו שם בגמרא מהו הדין כשהיו ישראל חצים טהורים וחצים טמאים. רב אמר, שחצי מישראל הרי הם כרוב קהל, והטהורים מקריבים לבדם בטהרה כדין רוב קהל טהורים, והטמאים מקריבים לבדם בטומאה, כדין רוב קהל טמאים. ועולא אמר שחצי מישראל אינם כרוב [וראה בגמרא שם כיצד יעשו לדעת עולא]. והביאה הגמרא (שם ע"ב) ברייתא, שתנא קמא אמר כדעת רב, שהטהורים מקריבים בטהרה והטמאים מקריבים בטומאה, ורבי יהודה אמר, שאין ישראל נחלקים להקריב בקבוצות חלוקות זו מזו, שגנאי הוא, אלא כולם יכולים להקריב בטומאה. והקשתה הגמרא (לעיל פ.) על דברי רב שהביאה הגמרא כאן, איך יתכן שאמר רב שאם היו ישראל חצים טהורים וחצים טמאים, מטמאים אחד מהם בשרץ, הרי רב סובר שהטהורים מקריבים בטהרה והטמאים מקריבים בטומאה, ומדוע צריך לטמאות אחד מהם בשרץ. ותירצה הגמרא, שרב אמר, שאם יהיה תנא שיסבור כתנא קמא שבמחצה טהורים ומחצה טמאים, אין הטהורים יכולים להקריב בטומאה, אך לא יסבור כתנא קמא שמקריבים הטהורים בפני עצמם והטמאים בפני עצמם, אלא יסבור כרבי יהודה שאין ישראל נחלקים להקריב בשתי קבוצות, אזי לשיטת תנא זה אם יהיו ישראל מחציתם טהורים ומחציתם טמאים, לא יהיה ניתן להקריב את הפסח אלא אם כן יטמאו אחד מהטהורים, ואז יהיו רובם טמאים ויעשו כולם בטומאה.

יא. **לכאורה** נראה שבמסקנא הגמרא חזרה בה ממה שאמרה קודם לכן, ואין חוששים בטמא שרץ שמא יפשע, אולם ברש"י (ד"ה הכי נמי) מבואר, שגם למסקנא שטמא שרץ אין שוחטין עליו מדאורייתא, מכל מקום מחוסר כיפורים אין שוחטים עליו, אלא אם כן מסר את קרבנותיו לכהנים. וכן פסק הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ד). והקשה בתוספות רבי עקיבא איגר (על המשניות, פ"ח מ"ה), שהרי לא אמרו כן בגמרא אלא בהוה אמינא שסברה הגמרא שהטעם שאין שוחטים על טמא שרץ הוא משום שמא יפשע, אבל

מחוסר טבילה. ולף על גב דמחוסר כפרה נמי לריך טבילה כדתנן בפ׳ חומר בקודש (חגיגה דף כח.) החונן ומחוסר כפורים לריכין טבילה לקודש אינו אלא מדרבנן כדמוכח התס ועוד דבההיא טבילה לא בעי הערב שמש[ס] ולא שייך התס לילמא פשע:

עד שיכלו כל המעות שבשופר.

הקשה ריב״ח הא אי אפשר שלא יהא מעורב בכל קן וקן ממעות שתי נסים ואפי׳ למאן דאמר יש בדירה[ם] כי האי גוונא לא שייך למימר דאמרינן שהדי שנתערבו ואי הוה אמרינן שמכל מעות שבשופר קונה קינין יחד מאחד ס׳ הוה אתי שפיר אבל ליכא דעד שיכלו לא משמע הכי ונראה לר״י דכל אחת היתה לוררת מעותיה ונותנת בשופר: **מי** לא עסקינן שחל שביעי שלו להיות בערב הפסח. ואם תאמר ואפילו טבל נמי לא יאכלנו עליו מהאי טעמא וי״ל כי יהיה טמא כתיב והאי קרא למיאת טומאתיה[ע]:

שחל שביעי שלו[ד]. אבל שאי שלו ליכא למימר מדכתיב ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא הא למחר היו יכולים לעשות ולאחוט הן עצמן גלא שליחות מלא כתיב ולא יכלו לאכול אי נמי דייק מביום ההוא דמיותר ואי שאי הוא ליאחוק מיניה ואם תאמר למה לה למכ לאחות לפסח שני יטבלו בו ביום ויאחטו עליהם ויש לומר דאמת כן עשו ובאמת שאחלו לא טבלו עדיין ואמר להו משה אם לא תטבלו היום תאחו לפסח שני:

בשמיני פשיטא. ממתניתין דקתני זב שוחטים עליו בשמיני ליכא למיפרך פשיטא דאתי למימר דקתני לה אגב ריאת דזב שראה שתי ראיות ושומרת יום כנגד יום שוחטין עליה ולא חיישינן שמא תראה ותטמור: **האונן.** כגון שמת לו מת אחר שנשכר על קודם שנות שהיה טמא (לקמן דף נח.):

ואין שוחטין וזורקין על טמא שרץ. ואע״פ שבידו לטבול היום, וטעמא מפרש לקמיה: **פשע.** ולא טבל: **משם.** מן העזרה: **שבשופרות.** שופר היה שם שכתוב עליו קינין[ב], ואמה שים עליה לידה וכן כל מחוסרי כפרה מביאין מעות ונותנין לתוכו, ודמי הקינין קלובין היו, ואוכלים בקדש לערב, וסומכין על חזקת בית דין של כהניס שאין עומדין מאס עד שיכלו כל מעות אותו שופר כדי שלא יאכלו[ם] מחוסרי כפרה בקדשים: **מחוסרי כפרה.** זב וזבה ומלורעת[ג] ויולדת: **ופרכינן ורב.** לאמר שמע פשע, אלמא מדאורייתא מיאזי חזי טמא שרץ לשאוט עליו, ומשום דילמא פשע גזרו ביה רבנן: **והאמר רב.** בכילד לולין, היו ישראל מאכילה טהורין ומאכילה טמאין מטמאים אחד מהן בשרץ להכריע רוב ליבור לטומאה, ואי אלאוריייתא אזי היאך הוא מכריעס לטומאה,[ג] דהיינו טמא שרץ לאזי למטבל: **וממאי דהכי.** דילמא מדאכתיב טמא לנפש ולא כתיב טמא שרץ שמע מינה טמא מת שאינו רלוי לערב קאמר: **סבר לה כרבי יצחק דאמר.** בספרי[ב] אותן אנשים שנפמא מאבי שהיו טמאין לנפש אלס, טמאי מת מלוה היו שאל שביעי כו׳: **מאי לאו דלא טביל.** וקשיא לרב: **הא קא משמע לן דאף על גב דאחוסר הערב שמש דשימשא ממילא ערבא.** ולא הוי כאחוסר מעשה: **הכי נמי מסתברא.** לאטבולי קאי, מדאאטריך למיתנא סיפא דשוחטין על מחוסר כפורים, אי אמרת בשלמא ריש לא אשמעי׳ [אלא] טבול יום, שפיר אאטריך למיתנא סיפא לאשמעי׳ דשוחטין על מחוסר כפורים, ס״ד אמינא האי מחוסר מעשה אאזי ליה, קא משמע לן דאאזי, ובאאטרו לב״ד של כהנים כדאאמרן. אלא אי אאמרת ריש לא אשמעי׳ דשוחטין על מחוסר כפורים, ס״ד אמינא האי מחוסר מעשה אאזי ליה, קא משמע לן דאאזי, ובאאטרו לב״ד של כהנים כדאאמרן. אלא אי אאמרת סיפא לא אשמעי׳ דשוחטין על מחוסר כפורים, ס״ד אמינא האי מחוסר מעשה אאזי ליה, קא משמע לן דאאזי, ובאאטרו לב״ד של כהנים כדאאמרן. אלא אי אאמרת סיפא לא

אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ וגו׳ **וְעָשָׂה פֶּסַח לַה׳ בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם**, **ומִי לֹא עָסְקִינַן** - וכי אין מדובר בפסוק גם בטמא מת **שֶׁחָל** יום **הַשְּׁבִיעִי שֶׁלּוֹ לִהְיוֹת בְּעֶרֶב הַפֶּסַח**[ב], **דְּהַיְינוּ** - שדינו שווה **לְטוּמְאַת שֶׁרֶץ**, ששניהם דינם הוא שטובלים וטהורים בערב, **וְאַף עַל פִּי כֵן אָמַר רַחֲמָנָא** - אמרה תורה **דִּנִידְחֵי** - שידחה **ויעשה פסח שני**[ג].

וְכִי תֵּימָא מִמַּאי דְּהָכִי - ואם תאמר, מניין לנו שהפסוק מדבר גם בטמא מת שחל שביעי שלו בערב פסח, שמא הפסוק אינו מדבר אלא בטמא מת שעדיין לא הגיע היום השביעי שלו שאינו נטהר בערב[ד], יש לומר שרב למד זאת ממה שנאמר (נמדבר שם ו) **'ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו לעשת הפסח ביום ההוא' ורב סָבַר לָהּ** [-סובר] **כְּרַבִּי יִצְחָק**, **דְּאָמַר** (סוכה כה:), שהאנשים האלו **טְמֵאֵי מֵת מִצְוָה הָיוּ**[ה], **שֶׁחָל שְׁבִיעִי שֶׁלָּהֶן לִהְיוֹת בְּעֶרֶב הַפֶּסַח**[ו], **שֶׁנֶּאֱמַר** (נמדבר ט ו) **'וְלֹא יָכְלוּ לַעֲשֹׂת הַפֶּסַח בַּיּוֹם הַהוּא'**, ומדויק מהפסוק, שרק **בַּיּוֹם הַהוּא הוּא דְּאֵינָן יְכוֹלִין לַעֲשׂוֹת** את הפסח, **אֲבָל לְמָחָר יְכוֹלִין הֵם לַעֲשׂוֹת**, ומוכח שביום השביעי לטומאתם היו, ובלילה כבר היו טהורים ויכלו לאכול מהפסח[ז], **וְאַף עַל פִּי כֵן אָמַר רַחֲמָנָא** - אמרה התורה **דִּנְדְחוּ** - שידחו לעשות פסח שני, ומוכח שאף טמא שיכול להיטהר ולאכול מהפסח בערב, אין שוחטים עליו את הפסח[ח].

הגמרא מקשה ממשנתנו על דעת רב שאין שוחטים את הפסח על טמא שרץ:

תְּנַן - שנינו במשנתנו, **זֶב שֶׁרָאָה שְׁתֵּי רְאִיּוֹת**, שטובל ביום השביעי ומותר באכילת קדשים בערב, **שׁוֹחֲטִין עָלָיו בַּשְּׁבִיעִי**, ומברר הגמרא, **מַאי לָאו** - האם אין כוונת המשנה ששוחטים עליו בשביעי שלו, אף **בְּאוֹפֶן דְּלָא טָבִיל** - שלא טבל לפני הקרבת הפסח, כיון שיכול לטבול ולאכול בערב, **וּשְׁמַע מִינָּה** - ומוכח מכאן, **שׁוֹחֲטִין וְזוֹרְקִין עַל טְמֵא שֶׁרֶץ** על אף שמחוסר טבילה הוא, כיון שיכול לטבול ולאכול בערב. דוחה הגמרא, **לָא** - אין המשנה מדברת בזב שלא טבל, אלא **בְּזָב דְּטָבִיל** - שטבל לפני שחיטת הפסח, אבל אם לא טבל, אין שוחטים עליו, וכמו כן טמא שרץ שלא טבל גם כן אין שוחטים עליו.

שואלת הגמרא, **אִי טָבִיל** - אם המשנה מדברת דווקא באופן שטבל, **מַאי קָא מַשְׁמַע לָן** - איזה חידוש השמיעתנו המשנה בזה. משיבה הגמרא, **הָא קָא מַשְׁמַע לָן** - דבר זה השמיעתנו המשנה, **דְּאַף עַל גַּב דְּמִחוּפַּר הוּא הַעֲרֵב הַשֶּׁמֶשׁ**, שאינו טהור עד הערב, והיה אפשר לומר שלא ישחטו עבורו, כיון שנחשב כמחוסר מעשה, **קָא מַשְׁמַע לָן** - השמיעתנו המשנה, שאין זה נחשב כמחוסר מעשה, כיון **דְּשִׁמְשָׁא מְמֵילָּא עָרְבָא** - שהשמש מעצמה היא שוקעת, ואינו צריך לעשות מעשה כדי להיטהר.

מוכיחה הגמרא כפירוש זה:

הָכִי נַמִּי מִסְתַּבְּרָא - אכן כך מסתבר לומר, שהמשנה מדברת רק בזב שטבל כבר, שכן מוכח **מִדְּקָתָנֵי** - ממה שנאמר **בְּסֵיפָא** של המשנה, שזב **שֶׁרָאָה שָׁלֹשׁ רְאִיּוֹת**, שצריך להביא קרבנות ביום השמיני, **שׁוֹחֲטִין עָלָיו בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי**, **וְאִי אָמְרַת בְּשֶׁלָּמָא** - ומובנת המשנה אם תאמר שמה ששנינו ברישא **שֶׁזָּב שֶׁרָאָה שְׁתֵּי רְאִיּוֹת שׁוֹחֲטִין עָלָיו בַּשְּׁבִיעִי**, אין זה אלא לאחר **דְּטָבִיל**, שאז מובן מדוע **אִיצְטְרִיךְ** [-הוצרכה] המשנה להשמיענו בסיפא, שזב שראה שלש ראיות שוחטים עליו בשמיני, **דְּסָלְקָא דַּעְתָּךְ אֲמִינָא** - שהיה עולה בדעתך לומר, שמה ששוחטים על זב **שֶׁרָאָה שְׁתֵּי רְאִיּוֹת בַּשְּׁבִיעִי, הוּא** משום **דְּלֹא** - שאינו **מְחוּפַּר מַעֲשֶׂה** כדי להתירו לאכול בקדשים, שהרי אינו מחוסר אלא הערב שמש, והשמש מעצמה היא שוקעת, **אֲבָל** זב **שֶׁרָאָה שָׁלֹשׁ** ראיות **בַּשְּׁמִינִי, דְּמְחוּפַּר מַעֲשֶׂה** הוא, שהרי **מְחוּפַּר כַּפָּרָה** הוא, שצריך להקריב את קרבנותיו, **לֹא** - אי אפשר לשחוט עבורו, **קָא מַשְׁמַע לָן** - השמיעתנו המשנה **דְּאַף עַל גַּב דְּמְחוּפַּר כַּפָּרָה** הוא, **שׁוֹחֲטִין וְזוֹרְקִין עִילָּוֵיהּ** [-עליו], כיון שמסר את קרבנותיו לבית דין של כהנים, כמבואר לעיל[י]. **אֶלָּא אִי אָמְרַת** - אם תאמר, שמה שאמרה המשנה שזב **שֶׁרָאָה שְׁתֵּי רְאִיּוֹת** שוחטים עליו **בַּשְּׁבִיעִי**, מדובר אף **דְּלֹא טָבִיל** - כשלא טבל קודם לכן, ואף על פי כן שוחטים עליו, אם כן יקשה, מה ששנינו בסיפא שזב **שֶׁרָאָה שָׁלֹשׁ** ראיות **שׁוֹחֲטִין עָלָיו בַּשְּׁמִינִי, לָמָּה לִי** - למה הוצרכה המשנה להשמיענו דין זה, **הַשְׁתָּא** - הרי מעתה **יֵשׁ לוֹמַר**, שאם זב **שֶׁרָאָה שְׁתֵּי רְאִיּוֹת בַּשְּׁבִיעִי**, אף **דְּלֹא טָבִיל, דְּטָמֵא מְעַלְיָא** [-גמור] **הוּא, שָׁחֲטִינַן וְזָרְקִינַן עִילָּוֵיהּ** - שוחטים וזורקים עליו, זב **שֶׁרָאָה שָׁלֹשׁ** ראיות, כשחל ערב הפסח **בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי, דְּטָבִיל לֵיהּ** - שכבר טבל מאתמול **בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי, דְּקַלִּישָׁא** - שנחלשה **הַטּוּמְאָה** שלו, **לֹא כָּל שֶׁכֵּן** הוא **דְּשָׁחֲטִינַן וְזָרְקִינַן עִילָּוֵיהּ** - ששוחטים וזורקים עליו, ולמה הוצרכה המשנה להשמיענו דין זה[כ], **אֶלָּא לָאו שְׁמַע מִינָּהּ** - אלא ודאי מוכח מכאן, שמה ששנינו שזב **שֶׁרָאָה שְׁתֵּי רְאִיּוֹת בַּשְּׁבִיעִי דְּשָׁחֲטִינַן עִילָּוֵיהּ** - ששוחטים עליו אין זה אלא באופן **דְּטָבִיל** - שכבר טבל.

למסקנת הגמרא שמדאורייתא אין שוחטים עליו, מניין לנו לומר שמחוסר כיפורים שוחטים עליו רק כשמסר את קרבנותיו לכהנים. וראה בשפת אמת (ד״ה אלא), שכתב שמשום כך אמרה הגמרא 'מדאורייתא נמי', כלומר שאף למסקנא יש טעם לאסור מדרבנן, משום שמא יפשע, אלא שהוסיפה הגמרא שאף מדאורייתא אינו ראוי לשחוט עליו. אמנם החזון איש (זבחים סי׳ ד סק״ו) כתב, שבודאי למסקנת הגמרא בטמא שרץ אין חוששים שמא יפשע ולא יטבול, אמנם במחוסר כיפורים חוששים שמא יפשע ולא יקריב קרבנותיו. והטעם הוא, שלענין טבילה הרי מקוה לפניו, אבל קרבנות לפעמים אין לו מעות לכך, ועוד שמחוסר כפורים הרי כבר פשע שלא הקריב כפרתו לפני תמיד של בין הערביים וצריך בגללו לדחות עשה דהשלמה, לכן חוששים בו לעוד פשיעה.

יב. **שהרי** בפסוק נאמר סתם 'טמא לנפש', ולא חילק הפסוק בין יום השביעי לשאר הימים. רש״י (להלן נד. ד״ה ולרבנן).

יג. **אמנם** אין ללמוד מפסוק זה שידחה אף אם כבר טבל, משום שנאמר בפסוק 'כי יהיה טמא', וזה שטבל כבר נקלשה טומאתו. תוספות (ד״ה מי).

יד. **שיש** לומר, שדווקא כתב הפסוק 'כי יהיה טמא לנפש', ולא כתב 'טמא שרץ', לומר, שדווקא טמא מת שאינו נטהר לערב אין שוחטים עליו, אבל טמא שרץ שנטהר לערב, שוחטים עליו. רש״י (ד״ה ממאי).

טו. **אין** הכוונה דווקא למת מצוה שלא היה מי שיתעסק עמו, אלא אף אם היו המתים קרוביהם קרויים מתי מצוה, שמצוה לאדם להתעסק עם קרוביו. רש״י (סוכה כה: ד״ה טמאי).

טז. **הקשו** התוספות (ד״ה אחת), מדוע אמר להם משה שיעשו פסח שני, והרי יכולים הם לטבול מיד ויהיו טבול יום, ויהיה אפשר להקריב עבורם בפסח ראשון כמו שנתבאר לעיל. ותירצו, שאמר להם משה, שאם לא יטבלו מיד יעשו פסח שני, אבל באמת יתכן שהם טבלו מיד ועשו את פסח ראשון. והראב״ד (על הרמב״ם, קרבן פסח פ״ו ה״ב) כתב שמעשה היה ששחטו וזרקו עליהם קודם שטבלו, ובאו למשה אחר שעבר זמן השחיטה, ומשום כך אמר להם שיעשו פסח שני. אמנם הרמב״ם (קרבן פסח שם) כתב, שבאמת אותם האנשים באו למשה לאחר שטבלו ואף על פי כן דחאם לפסח שני, שטמא מת [שנטמא באחד מהדברים שנזיר מגלח עליהם], אף לאחר שטבל ונעשה טבול יום אין שוחטים עבורו פסח, והדין שאמר רב ששוחטים על טבול יום, אינו בכל טבולי יום. וראה בראב״ד שם שהשיג עליו.

יז. **הקשה** הצל״ח (ד״ה וכי), וכי מאחר שאין לומדים את דברי רב אלא מפסוק זה, מדוע הביאה הגמרא את הפסוק הראשון של 'איש איש כי יהיה טמא לנפש'. ותירץ, שמפסוק זה בלבד לא היינו למדים שאף טמא מת שהזו עליו כבר, אין שוחטים עליו קודם שטבל, שיש לנו לומר שאותם האנשים עדיין לא הזו עליהם, ומשום כך אמר להם משה שאי אפשר לשחוט עליהם את הפסח, אבל טמא שהזו עליו, אפשר לשחוט עליו אף קודם שטבל, ומשום כך הביאה הגמרא את הפסוק הראשון 'כי יהיה טמא לנפש', שממנו אנו למדים שכל עוד שהוא בטומאתו, אינו יכול לעשות פסח, ואף אחר שהזו עליו קודם שטבל עדיין הוא בטומאתו [ורק טמא שטבל אינו נכלל בפסוק זה משום שאז הוקלשה טומאתו, כמבואר בהערה לעיל].

יח. **הקשו** התוספות (ד״ה אחת), שיש לדחות ולומר שבאמת שוחטים על טמא מת בשביעי שלו, והם היו בששי שלהם, ולכן נאמר 'ביום ההוא', כיון שמחר הוא יום השביעי שלהם. ותירצו, שלא נאמר 'ולא יכלו לאכול', אלא 'ולא יכלו לעשות', ומבואר שלמחר יכלו לעשות, דהיינו לשחוט בעצמם, ובודאי היו טהורים למחר. עוד תירצו, שהדרשה היא ממה שנאמר 'ביום ההוא', שמילים אלו מיותרות הם, וודאי בא ללמד שהיו ביום השביעי שלהם, וללמדנו שטמא שרץ אין שוחטים עבורו, שהרי אם היו ביום הששי שלהם לא השמיענו הפסוק כלום.

יט. **רש״י** (ד״ה הכי). וראה בהערה לעיל, שאף למסקנא אין שוחטים על מחוסר כיפורים, רק אם מסר את קרבנותיו לכהנים.

כ. **ביאר** בצל״ח (ד״ה אימא), שאף שלכאורה נתחדש לנו בדין זה שיכולים הם להקריב את קרבנותיהם לאחר הקרבת הפסח, אף שהוא לאחר הקרבת תמיד של בין הערבים, מכל מקום כיון שמשנתנו דיברה בזב וזבה, נמצא שאין בכך שום חידוש, כיון שהעולה כתב שמעשה היה ששחטו וזרקו עליהם קודם שטבלו, ובאו למשה אחר שעבר זמן השחיטה, ומשום כך אמר להם שיעשו פסח שני. אמנם הרמב״ם (קרבן פסח שם) כתב, שבאמת אותם האנשים באו למשה לאחר שטבלו ואף על פי כן דחאם לפסח שני, שטמא מת [שנטמא באחד מהדברים שנזיר מגלח עליהם], אף לאחר שטבל ונעשה טבול יום אין שוחטים עבורו פסח, והדין שאמר רב ששוחטים על טבול יום, אינו

מחוסר טבילה. ואף על גב דמחוסר כפרה נמי לריך טבילה כדתנן בפ' חומר בקודש (חגיגה דף כח.) החונן ומחוסר כפורים לריכין טבילה לקודם חינו חלא מדרבנן כדמוכח התס ועוד דבהחיא טבילה לא בעי הערב שמש[ס] ולא סייך התס דילמא פשע:

עד שיכלו כל המעות שבשופר.

הקשה ריב"ח הא אי אפשר שלא יהא מעורב בכל קן וקן ממעות שתי נשים ואפי' למאן דאמר יש בריה[ם] כי האי גוונא לא סייך למימר דאמן שהדי שנתערבו ואי הוה אמרינן שמכל מעות שבשופר קונה קינין יחד מאחד ח' הוה אתי שפיר אבל ליכא דעד שיכלו לא משמע הכי ונראה לר"י דכל אחת היתה לוברת מעותיה ונותנת בשופר: **מי** לא עסקינן שחל שביעי שלו להיות בערב הפסח. ואם תאמר ואפילו טבל נמי לא יאכלו עליו מהאי טעמא וי"ל כי יהיב טעמא כתיב והאי קלישא טומאתיה[ש]:

שחל שביעי שלו[ר]. אבל אם אי שלו יכלו לעשות הפסח ביום ההוא הא למחר היו יכולים לעשות ולאחוט הן עלמן דלא אליחות מדלא כתיב ולא יכלו לאכול אי נמי דייק מביום ההוא דמיותר ואי אפי הוא ליאחוק מיניה ואם תאמר למה לחם להם לדחות לפסח שני יטבלו בו ביום ויאחטו עליהם וי"ל דאמר דאמת כן עשו ובאמת שאחלו לא טבלו עדיין ואמר להו משה אם לא תטבלו היום תדחו לפסח שני:

בשמיני פשיטא. ממתניתין דקתני זב שוחטים עליו בשמיני ליכא למיפרך פשיטא דאי למימר דקתני לה אגב ריאת דזב שראה שתי ראיות ושומרת יום כנגד יום שוחטין עליה ולא חיישינן שמא תראה ותקמור: **האונן.** כגון שמת לו מת אחר אחות שכבר חל עליו חיוב פסח אבל קודם אחות חל עליו אינות כדאמר גבי שהיה טמא (לקמן דף נח.):

שהיה ואין שוחטין וזורקין על טמא שרץ. ואע"פ שבידו לטבול היום, וטעמא מפרש לקמיה: **פשע.** ולא טבל: **משם.** מן העזרה: **שבשופרות.** שופר היה שם שכתוב עליו קינין[ב], ואתה שים עליה לידה וכן כל מחוסרי כפרה מביאין מעות ונותנין לתוכו, ודאי הקינין קלובין היו, וחוכלים בקדש לערב, וסומכין על חזקת בית דין של כהניס שאין עומדין מאס עד שיכלו כל מעות אותו שופר כדי שלא יאכלו[ת] מחוסרי כפרה בקדשים: **מחוסרי כפרה.** זב וזבה ומלוכעת[ג] ויולדת: **ופרכינן ורב.** לאמר שמא פשע, אלמא מדאוריימא מיאזא חזי טמא שרץ לשחוט עליו, ומשום דילמא פשע גזרו ביה רבנן: **והאמר רב.** בכילד לולין, היו ישראל מאכילה טהורין ומאכילה טמאין מטמאים אחד מהן בשרץ להכריע רוב ליבור לטומאה, ואי מדאוריימא אזי היאך הוא מכריעס לטומאה,[ג] דהיינו טמא שרץ לאזי למטמל: **וממאי דהכי.** דילמא מדאיכא טמא לנפש ולא כאיב טמא שרץ שמע מינה טמא מת שאינו ראוי לערב קאמר: **סבר לה כרבי יצחק דאמר.** בספרי[ב] אותן אנשים שנפסא מדבר שהיו טמאין לנפש אלס, טמאי מת מלוה היו שאל שביעי כו': **מאי לאו דלא טביל.** וקשיא לרב: **הא קא משמע לן דאף על גב דמחוסר הערב שמש דשימשא ממילא ערבא.** ולא הוי כמחוסר מעשה: **הכי נמי מסתברא.** למטהיל קאי, מדאלטריך למיתנא סיפא דשוחטין על מחוסר כפורים, אי אמרת בשלמא ריש לא משמעי' [אלא] טבול יום, מילטריך למיתנא סיפא לאשמעי' דשוחטין על מחוסר כפורים, ס"ד אימא האי מחוסר מעשה אזיד ליה, קא משמע לן דשרי, ובשמעו לב"ד של כהנים כדאמרן. אלא אי אמרת בשביעי שלה מי אזיא אפילו למאן דאמר שוחטין וזורקין על טמא שרץ הנ"מ טמא שרץ דאזי לאורתא הא עד למאי דמתיא כפרה לא אזיא אימא בשמיני פשיטא מהו דתימא כיון דמסרא כפרה לא קמ"ל כדרב שמעיה. רבינא אמר נדה תנא קמיה ושוחטין עליה בשביעי א"ל נדה בשביעי מי אזיא אפי' למאן דאמר שוחטין וזורקין על טמא שרץ דאזי לאורתא (ג) נדה לאורתא דשביעי הוא דטבלה עד שמיני דעבדה הערב שמש לא אזיא[ד] אלא אימא בשמיני פשיטא השתא ומה זבה דמיסרא כפרה שוחטין וזורקין עליה בשמיני נדה דלא מיסרא כפרה לריכה למימר דשחטינן וזרקינן עלה נדה איצטריכא ליה הא קא משמע לן בשמיני אין בשביעי לא[ס] כדתניא[ה] כל חייבי טבילות טבילתן ביום נדה ויולדת טבילתן בלילה דתניא יכול תהא טובלת מבעוד יום תלמוד לומר[ג] שבעת ימים תהיה בנדתה תהא בנדתה כל שבעה ויולדת איתקש לנדה: **מתני'**[ע] האונן והמפקח

א) ואין שוחטין וזורקין על טמא שרץ ועולא אמר אף שוחטין וזורקין על טמא שרץ לרב מאי שנא טבול יום דחזי לאורתא טמא שרץ נמי חזי לאורתא מחוסר טבילה טבול יום נמי מחוסר הערב שמש **ב)** שמשא ממילא ערבא מחוסר כפורים נמי הא מחוסר כפרה שקינו בידו טמא שרץ נמי הרי מקוה לפניו **ג)** דילמא פשע אי הכי מחוסר כפורים נמי דילמא פשע **ב)** כגון דמסרינהו לב"ד וכדרב שמעיה **ד)** דאמר חזקה אין ב"ד של כהנים עומדין משם עד שיכלו מעות שבשופרות ולרב מדאורייתא מיחזא חזי ורבנן הוא דגזרו ביה (ע) אלמא אמר רב **ס)** מטמאין אחד מהן בשרץ אלא לרב מדאורייתא נמי לא חזי דכתיב **א)** איש איש כי יהיה טמא לנפש **ו)** **ג)** מי לא עסקינן שחל שביעי שלו להיות בערב הפסח דהיינו טומאת שרץ ואמר רחמנא נידחי וכי תימא ממאי דהכי סבר לה כרבי יצחק **ו)** דאמר טמאי מת מצוה היו שחל שביעי שלהן להיות בערב הפסח שנאמר **ב)** ולא יכלו לעשת הפסח ביום ההוא ביום ההוא הוא דאינן יכולין לעשות אבל למחר יכולין לעשות ואמר רחמנא נדחו. תנן זב שראה שתי ראיות שוחטין עליו בשביעי מאי לאו דלא טביל ושמע מינה שוחטין וזורקין על טמא שרץ לא דטביל אי טביל מאי קמ"ל הא קמ"ל דאע"ג דמחוסר הערב השמש קמ"ל דשמשא ממילא ערבא הכי נמי מסתברא מדקתני סיפא ראה שלש ראיות שוחטין עליו בשמיני אי אמרת בשלמא זב שראה שתי ראיות שוחטין עליו בשביעי דטביל איצטריך סד"א ראה שתי ראיות בשביעי הוא דלא מחוסר מעשה אבל ראה שלש בשמיני דמחוסר מעשה מחוסר כפרה לא קמ"ל דאע"ג דמחוסר כפרה שוחטין וזורקין עילויה אלא אי אמרת ראה שתי ראיות בשביעי דלא טביל ראה שלש בשמיני למה לי השתא יש לומר ראה שתי ראיות בשביעי דלא טביל דטמא מעליא הוא שחטינן וזרקינן עילויה ראה שלש בשמיני דטביל ליה בשביעי דקלישא טומאה לא כ"ש דשחטינן וזרקינן עילויה אלא לאו ש"מ ראה שתי ראיות בשביעי דשחטינן עילויה דטביל לא לעולם אימא לך דלא טביל ואיצטריך ס"ד אמינא בשביעי הוא דבידו לתקן אבל בשמיני דאין בידו להקריב קרבן אימא פשעי ביה כהנים קמ"ל כדרב שמעיה: והזבה שוחטין וכו': תני תנא קמיה דרב אדא בר אהבה והזבה שוחטין עליה בשביעי שלה אמר ליה זבה בשביעי שלה מי חזיא אפילו למאן דאמר שוחטין וזורקין על טמא שרץ הנ"מ טמא שרץ דחזי לאורתא הא עד למחר דמתיא כפרה לא חזיא אימא בשמיני פשיטא מהו דתימא כיון דמסרא כפרה לא קמ"ל כדרב שמעיה. רבינא אמר נדה תנא קמיה והנדה שוחטין עליה בשביעי א"ל נדה בשביעי מי חזיא אפי' למאן דאמר שוחטין וזורקין על טמא שרץ דחזי לאורתא (ג) נדה לאורתא דשביעי הוא דטבלה עד שמיני דעבדה הערב שמש לא חזיא[ד] אלא אימא בשמיני פשיטא השתא ומה זבה דמיסרא כפרה שוחטין וזורקין עליה בשמיני נדה דלא מיסרא כפרה לריכה למימר דשחטינן וזרקינן עלה נדה איצטריכא ליה הא קא משמע לן בשמיני אין בשביעי לא[ס] כדתניא[ה] כל חייבי טבילות טבילתן ביום נדה ויולדת טבילתן בלילה דתניא יכול תהא טובלת מבעוד יום תלמוד לומר[ג] שבעת ימים תהיה בנדתה תהא בנדתה כל שבעה ויולדת איתקש לנדה: **מתני'**[ע] האונן והמפקח

עין משפט נר מצוה

ל"ג **א** מי' פ"ד מהלכות ביאת מקדש הלכה יג ופ"ו מהלכות ק"פ הלכה ו סמג עס:

ל"ד **ב** עס הלכה ד:

ל"ה **ג** עס הלכה ב:

ל"ו **ד** עס הלכה ג:

ל"ז **ה** מי' פ"ח מהלכות מקוואות הלכה ו ופרק ג מהלכות שגיאת עשור הלכה ג ופ"ד מהל' איסורי ביאה הלכה ו סמג עשין רמג טוש"ע או"ח סימן תקנד סעיף ח* וסימן תרי"ג סעיף יא* וטוש"ע יו"ד סימן קנ"ז סעיף ג וסימן שפא סעיף ה* [רב אלפס שבועות פ"ב דף לג: ורא"ש הלכות מקוואות סימן ו]:

ל"ח **ו** מי' פ"ו מהלכות ק"פ הלכה ט:

הגהות הב"ח (הערת המכמרת)

(ע) גמ' ורבנן הוא דגזרו ביה והא אמר רב: (ב) שם דמזי לאורתא אבל נדה לאורתא דשביעי:

רבינו חננאל

שוחטין וזורקין על טבול יום דאע"ג דמחוס' ערב שמש שמשא ממילא ערבא. ועל מחוסר כפרה בשמסר קינו לב"ד של כהנים. ואין שוחטין וזורקין על טמא שרץ חיישינן אף על פי שמקוה לפניו דילמא פשע ולא טבל. דייקי' מינה מדקאמר דילמא פשע מכלל דמדאורייתא חזו ומשום דילמא פשע אמר רב אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ. אלמ' אמר רב מטמאין אחד מהן בשרץ ועושין הפסח בטומאה והא טמא שרץ מדאורי' טהור מעליא הוא. **אלא לרב טמא שרץ מדאורי' נמי לא חזי** מאי טעמא גמר לה מטמא שחל שביעי שלו להיות בערב הפסח דאע"ג דבערב ראוי הוא כיון דהשתא לא חזי נדחה מהאי קרא דכתיב ולא יכלו לעשו' הפסח ביום ההוא אינן יכולין לעשו' הפסח אבל למחר יכולין לעשות ונדחו לפסח שני כן נמי טמא שרץ. **ואקשי' עליה מדתנן זב שראה שתי ראיות שוחטין עליו בשביעי** שלו הנה זב בשביעי שלו כטמא שרץ הוא וקתני שוחטין עליו מאי לאו דלא טבל וקשיא לרב. **ומשני** לא דטבל והא קמ"ל דאף על גב דמחוסר ערב שמש שמשא ממילא ערבא. דיקא נמי דקתני סיפא ראה שלש וכו': **עולא** אמר שוחטין וזורקין אף על טמא שרץ כו': **הזבה שוחטין עליה בשמיני** והוא שמסרה קרבנה לב"ד מהו דתימא דילמ' פשעו כהנים ולא קרבו להו קמ"ל כדרב שמעי' דאמר חזקה אין ב"ד של כהנים עומדין משם עד שיכלו כל מעות שבשופר. **רבינא אמר** התנא נדה תנא קמיה שוחטין עליה בשביעי. **אמר ליה רב אדא בר אהבה** אפי' למאן דאמר שוחטין וזורקין על טמא שרץ משום דחזי לאורתא אבל נדה דטבלה ליל שמיני עד דעריב עלה שמשא דיום שמיני לא חזיא. **אימא** נדה שוחטין עליה בשמיני שלה והא קמ"ל דבשמיני אין בשביעי לא כדתניא כל חייבי טבילות טבילתן ביום נדה ויולדת טבילתן בלילה. **ותניא** מנין לנדה שאינה טובלת ביום שביעי שלה שנאמר שבעת ימים תהיה בנדתה [תהא בנדתה] כל שבעה: **מתני' האונן** חור בדלתו. והיו עומדים בעזרה, וכל אחד מביא שקלו ונותן בו. [**רע"ב, שקלים פ"ב**] הם חיבות שמכניסין בתוכם מעות והיו עשויות כצורת שופר עקומות ועגלות רחבות מלמטה ופיהן צר מלמעלה, כדי שלא יהא אדם יכול להוציא משם מעות אלא בקושי ובהפוך התיבה מפני הרמאין שלא יכניס ידו לשם ויעשה עצמו כמטיל לשם והוא מוציא. [**מאירי, שקלים פ"ו**] **איש איש כי יהיה טמא לנפש.** יש פסק בין טמא לנפש, לומר לך שיש חילוק בין הטמאים, איש נדחה ואין צבור נדחין. [**בעל הטורים, במדבר ט י**] **כל חייבי טבילות טבילתן ביום.** משהאיר המזרח ביום השביעי שלהם, וטעמא בפרק שני דמגילה (כ.) מקרא דביום השביעי מקצת שביעי ספירה, ואם חל שביעי שלהם ביום הכיפורים טובלין כדרכן לאכול תרומה לערב [**רש"י, שבת קכא.**] ושאר טמאין שחל יום שביעי שלהן ביו"כ טובלין בו ביום ונדה ויולדת שחל ליל שמיני שלהם בלילי יוה"כ טובלין בו בלילה כדי לקיים טבילה בזמנה [**תוספות רי"ד, שבת קכא.**] **נדה ויולדת טבילתן בלילה.** ואם חל שביעי שלה ערב יום הכפרים טובלת בליל שמחרתו יום הכפרים כדי להעריב שמשה למחרתו. [**מאירי, שבת קכא.**]

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) לעיל סט. פ: פא. לקמן לג. זבחים כב:, **ג)** [נזיר סד:], **ג)** עיין תוס' חגיגה כא. ד"ה האונן, **ד)** עירובין לב., **ה)** לעיל פ., **ו)** [לקמן לד.], **ז)** סוכה כה:, **ח)** שבת קכא. יומא פח. ע"ש, **ט)** עיין תוס' לקמן דף צח. ד"ה הא וזבחים צט: ד"ה אמר, **י)** מקלים פרק ו משנה ה, **כ)** פיסקא סח ד"ה ויהי, **ל)** נדה סז:, **מ)** נדה לה:, **נ)** עיין תוס' זבחים צח: ד"ה טבול, **ס)** יומא נה: עיי"ש, **ע)** זבחים יז ע"א.

גליון הש"ס

גמ' ואין שוחטין וזורקין על טמא שרץ. עי' לקמן נב ע"ב מוס' ד"ה מלו פטורין:

תורה אור השלם

א) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶּסַח לַיי: [במדבר ט, י]

ב) וַיְהִי אֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָיוּ טְמֵאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם וְלֹא יָכְלוּ לַעֲשֹׂת הַפֶּסַח בַּיּוֹם הַהוּא וַיִּקְרְבוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה וְלִפְנֵי אַהֲרֹן בַּיּוֹם הַהוּא: [במדבר ט, ו]

ג) וְאִשָּׁה כִּי תִהְיֶה זָבָה דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְנִדָּתָהּ וְכָל הַנֹּגֵעַ בָּהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: [ויקרא טו, יט]

הנהות וציונים

ס) גירסת יעב"ץ כדי שיאכלו (גליון): **ע)** צ"ל ומצורע (רש"ש): **ף)** הס"ד ומתחיל הדבור דהיינו וכו' (נמוקי הגרי"ב): **ץ)** צ"ל שלהן (רש"ש):

משנת ראשונים

אין בית דין של כהנים עומדין משם עד שיכלו משות שבשופרות. הרבה תיבות קטנות עשויות כמין שופר היו בעזרה כל אחת מיוחדת לענינה ואחת מהן כתוב בה קנים שבה היו יולדות ושאר מחוסרי כפרה נותנין דמי קניהם והיו אוכלין בקדשים לערב על סמך חזקת בית דין של כהנים שחזקתם שלא לצאת מן העזרה עד שיכלו כל מעות של אותו שופר הנתנין שם באותו היום כדי שלא יאכל מחוסרי כפרה בקדשים. [**מאירי**]

שופרות תיבות שפיהן צר למעלה כעין שופר שפיו צר מלמעלה והולך ומרחיב, כדי שלא יוכלו ליטול מהן כלום. כההיא דכתיב ביהוידע (מלכים ב יב) ויעשו ארון אחד ויתנוהו בהיכל וכו' ויקוב

דוחה הגמרא, **לא** - אין זו ראיה, **לְעוֹלָם אֵימָא לָךְ** - יכול אני לומר לך, שמה ששנינו שזב שראה שתי ראיות שוחטים עליו בשביעי מדובר אף בזב **דְּלֹא טָבִיל, וְאִיצְטְרִיךְ** - ואף על פי כן הוצרכה המשנה להשמיענו שזב שראה שלש ראיות שוחטים עליו בשמיני, משום **דְּסָלְקָא דַּעְתָּךְ אָמִינָא** - שהיה עולה בדעתך לומר, שהטעם שזב שראה שתי ראיות שוחטים עליו **בַּשְּׁבִיעִי הוּא** משום **דִּבְעִידּוֹ** לְתַקֵּן ולהכשיר את עצמו שיוכל לאכול את הפסח בערב, שיכול הוא לטבול ולהיטהר, **אֲבָל** זב שראה שלש ראיות **בַּשְּׁמִינִי**, אי אפשר לשחוט עבורו, משום **דְּאֵין** זה **בְּיָדוֹ לְהַקְרִיב** את הַקָּרְבָּן מאחר שמסרו ביד הכהנים, **וְאֵימָא** - ויש לחשוש ולומר שמא **פְּשִׁעֵי בֵּיהּ** - יפשעו הַכֹּהֲנִים בקרבנו, ולא יקריבוהו, **קָא מַשְׁמַע לָן** - לכך השמיענו המשנה, שאין לחשוש לכך, שכיון שמסר את קרבנותיו לבית דין של כהנים, אין לחוש שלא יקריבום, **וּכְדְרַב שְׁמַעְיָה** שאמר שחזקה היא שאין הכהנים עומדים מהעזרה עד שמסיימים להקריב את כל הקרבנות של מחוסרי כפרה[כא].

★

שנינו במשנה, **וְהַזָּבָה שׁוֹחֶטְתִּין** וכו' עליה בשמיני.

הגמרא מביאה ברייתא בענין זה:

תָּנֵי תַּנָּא קַמֵּיהּ דְּרַב אַדָּא בַּר אַהֲבָה - שנה אחד החכמים [שהיה רגיל לשנות ברייתות] לפני רב אדא בר אהבה, **וְהַזָּבָה שׁוֹחֶטְתִּין עָלֶיהָ בַּשְּׁבִיעִי שֶׁלָּהּ. אָמַר לֵיהּ** - הקשה לו רב אדא בר אהבה לאותו חכם, **זָבָה בַּשְּׁבִיעִי שֶׁלָּהּ מִי חָזְיָא** - האם היא ראויה לשחוט עבורה, והרי **אֲפִילּוּ לְמַאן דְּאָמַר** - לעולא שסובר **שׁוֹחֶטְתִּין וְזוֹרְקִין עַל טְמֵא שֶׁרֶץ**, דַּחֲזִי **לְאוֹרְתָּא** - שראוי הוא לאכול קדשים בערב, אבל הנדה ביום השביעי אינה ראויה לאכול את הקדשים בערב, שכן **נִדָּה לְאוֹרְתָּא דְּשִׁבִיעִי הוּא דְּטָבְלָה** אתמול טובלת עד הלילה שאחר היום השביעי[כב], **וְעַד שְׁמִינִי דְּעָבְדָה הַעֲרֵב שֶׁמֶשׁ לֹא חָזְיָא** - וכיון שטובלת ביום השמיני נמצא שאינה ראויה לאכול בקדשים עד הערב שלאחר יום השמיני. **אֶלָּא אֵימָא** - יש לך לשנות ולומר בברייתא, שהנדה שוחטין עליה **בַּשְּׁמִינִי.**

שואלת הגמרא, **פְּשִׁיטָא** - הלא פשוט הוא דין זה ולמה הוצרכה הברייתא להשמיעו, הלא, **הַשְׁתָּא** [-מעתה] יש לומר, **וּמַה זָּבָה דְּמִיחַפְּרָא כַּפָּרָה**, שצריכה להביא קרבנות כדי להתירה בקדשים, מבואר במשנה **שׁוֹחֶטְתִּין וְזוֹרְקִין עָלֶיהָ בַּשְּׁמִינִי, נִדָּה דְּלֹא מִיחַפְּרָא כַּפָּרָה** - שאינה צריכה להביא קרבנות להתירה לאכול בקדשים, **צְרִיכָה לְמֵימַר** - צריך לומר **דְּשָׁחֲטִינַן וְזָרְקִינַן עֲלָהּ** - ששוחטים וזורקים את הדם עבורה.

משיבה הגמרא, **נִדָּה אִיצְטְרִיכָא לֵיהּ** - בודאי הוצרכה הברייתא להשמיענו את הדין בנדה, **וְהָא קָא מַשְׁמַע לָן** - ודבר זה השמיעתנו הברייתא, שרק **בַּשְּׁמִינִי אִין** - אפשר לשחוט עבורה, אבל **בַּשְּׁבִיעִי לֹא** - אי אפשר לשחוט עבורה, ובאה הברייתא להשמיענו שנדה אינה יכולה לטבול ביום השביעי, ומשום כך לא תהא ראויה לאכול את הפסח, **כְּדְתַנְיָא** - וכמו ששנינו בברייתא, **כָּל חַיָּיבֵי טְבִילוֹת** - כל הטמאים שצריכים לטבול כדי להיטהר[כג], **טְבִילָתָן** היא **בַּיּוֹם** האחרון לטומאתם, ואינם צריכים להמתין מלטבול עד שישלמו ימי טומאתם, חוץ מִנִּדָּה **וְיוֹלֶדֶת שֶׁטְּבִילָתָן** היא **בַּלַּיְלָה** אחר שנשלמו ימי טומאתם.

ומביאה הגמרא ברייתא שמבארת את המקור לדין זה, **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, **יָכוֹל** היית לומר, **שֶׁתְּהֵא** נדה **טוֹבֶלֶת מִבְּעוֹד יוֹם** - קודם שנשלם היום השביעי לטומאתה, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדינו הכתוב לגבי נדה (ויקרא טו יט) **'שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְנִדָּתָהּ'**, ותיבת 'תהיה' מיותרת היא, ובאה ללמדינו **שֶׁתְּהֵא** הנדה **בְּנִדָּתָהּ כָּל שִׁבְעָה**, כלומר שאינה יכולה לטבול קודם שיעבור היום השביעי לטומאתה. **וְיוֹלֶדֶת** גם כן אינה טובלת אלא בלילה, כיון **דְּאִיתְקַשׁ** - שהוקשה **לְנִדָּה** בכל דיניה, שנאמר ביולדת (ויקרא יב ג) 'כִּימֵי נִדַּת דְּוֹתָהּ תִּטְמָא', שתהיה היולדת טמאה שבעה ימים כימי טומאת נדה[כד].

★ ★ ★

משנה

המשנה דנה האם שוחטים את הפסח עבור מי שיש לחשוש שלא יוכל לאכול את הפסח בערב:

הָאוֹנֵן - מי שמת אחד מקרוביו[כה], כל זמן שלא נקבר המת[כו], שיש חשש שיטמא למתו, ולא יוכל לאכול את הפסח בערב[כז],

---

כא. דברי רב שמעיה הובאו בגמרא לעיל.

כב. ואף שגם המשנה אמרה שזב וזבה שוחטים עליהם בשמיני, לא הקשתה הגמרא כן רק על הברייתא, משום שבמשנה אפשר לומר שאגב שביארה את הדין בזב שראה שתי ראיות, אמרה את הדין בזב שראה שלש ראיות, וכן אגב שאמרה את הדין בשומרת יום כנגד יום, אמרה את הדין בזבה, אבל על הברייתא שאמרה רק את הדין של זבה קשה. תוספות (ד"ה נשמיני, על פי המהרש"ם).

וראה בהערה לעיל בשם הצל"ח מדוע אין לומר שהחידוש הוא שיכולה להקריב את קרבנה אחר תמיד של בין הערבים.

כג. דברי רב שמעיה הובאו בגמרא לעיל.

כד. בכמה דברים שונה דין נדה מדין זבה, שנדה טמאה שבעה ימים מתחילת ראיתה, ואינה יכולה לטבול עד הלילה שאחר היום השביעי [להלן יתבאר מקור דין זה], ואינה צריכה להביא קרבנות. וזבה, צריכה להביא קרבנות, וצריכה לספור שבעה ימים נקיים בלא דם, אבל יכולה היא לטבול ביום השביעי לספירתה, ואינה צריכה להמתין עד הלילה, שנאמר בה (ויקרא טו כח) 'וספרה לה שבעת ימים ואחר תטהר', ודרשו (נדה סו:) 'אחר מעשה תטהר', כלומר, שאחר מעשה הספירה של היום השביעי לטהרתה, יכולה היא לטבול ולהיטהר, וכיון שהספירה היא בתחילת היום יכולה היא לטבול מיד לאחר מכן. רש"י (ד"ה זבה).

כה. המקור שנדה אינה טובלת אלא בלילה שאחר היום השביעי, מבואר בגמרא בסמוך.

כו. היינו כל הטמאים שטמאים רק באותו היום כנוגע בשרץ ונבילה ובעל קרי, וכן טמא מת, זב, זבה, שומרת יום כנגד יום, ומצורע. ובועל נדה נחלקו אמוראים (יומא ו.) אם טובל בלילה כנדה, או ביום כטמא מת.

כז. שתלה הכתוב את ימי טומאת יולדת בטומאת נדה, כדי להקיש יולדת לנדה.

כח. שהם שבעה קרובים שחייב להתאבל עליהם, ואלו הם, אביו אמו בנו בתו אחיו אחותו ואשתו.

כט. רש"י (ד"ה האונן) על פי הגמרא בזבחים (ק:). והקשה התוספות יום טוב (פ"ח מ"ו), שבגמרא שם מבואר שהאנינות נמשכת אף אחר שנקבר המת, ומשום כך הכריח כמו שכתב הרע"ב (שם), שהמשנה מדברת אף לאחר שנקבר. וראה במנחת שלמה (סו"ת, תניינא ג-ג סי' פז) שכתב, שכוונת רש"י לרבות, שאף אם מת ביום י"ג ניסן מכל מקום כל זמן שלא נקבר המת, הרי הוא אונן מדרבנן.

ל. אמנם אם לא יטמא יוכל לאכול, כיון שמהתורה אינו אונן אלא ביום המיתה, ואילו בלילה שלאחר יום המיתה הוא אונן רק מדרבנן, וחכמים לא העמידו את דבריהם במקום שיתבטל מעשיית הפסח, שהוא איסור כרת [כמבואר להלן (נג.)]. רש"י (להלן ע"ג ד"ה שוחטין).

וְהַמְפַקֵּחַ אֶת הַגַּל - המפנה גל של אבנים שנפלו על אדם, ואין ידוע אם הוא חי או מת[א], ויש לחשוש שמת כבר, ונמצא העומד על הגל מאהיל על המת ונטמא ואינו יכול לאכול מהפסח, וְכֵן מִי שהוא אסור בבית האסורים, שֶׁהִבְטִיחוּהוּ לְהוֹצִיאוֹ מִבֵּית הָאֲסוּרִים, ויש חשש שמא לא יוציאוהו ולא יוכל לאכול מהפסח, וְהַחוֹלֶה וְהַזָּקֵן שֶׁהֵן יְכוֹלִין לֶאֱכוֹל כַּזַּיִת מהפסח, ויש חשש שמא יחלו עוד ובערב לא יוכלו לאכול כזית, על כל אלו שׁוֹחֲטִין עֲלֵיהֶן [-בשבילם] את הפסח, משום שלפי מצבם עכשיו יוכלו לאכול בערב[ב]. ומכל מקום, עַל כּוּלָּם [-כל אלו האמורים במשנה], אֵין שׁוֹחֲטִין עֲלֵיהֶן את הפסח בְּפָנֵי עַצְמָן - אם אין מנויים עליו עוד אנשים אחרים מלבדם, משום שחוששים שֶׁמָּא לבסוף לא יוכלו לאכול בערב[ג], וְיָבִיאוּ אֶת הַפֶּסַח לְיֵדֵי פְּסוּל של נותר. וּלְפִיכָךְ - והואיל ובשעת השחיטה והזריקה היו ראויים לאכול את הפסח ושחטו וזרקו עליהם, אִם לאחר מכן אֵירַע בָּהֶן פְּסוּל, ולא יכלו לאכול מהפסח, הרי הן פְּטוּרִין מִלַּעֲשׂוֹת פֶּסַח שֵׁנִי, משום שיצאו כבר ידי חובתם בפסח שהקריבו עבורם[ד], חוּץ מִן הַמְפַקֵּחַ בַּגַּל, שאם נמצא מת בגל, אזי צריך הוא להקריב פסח שני, כיון שעתה נתברר שֶׁהוּא כבר היה טָמֵא מִתְּחִלָּתוֹ - עוד קודם שחיטת הקרבן, שהרי מיד כשעלה על הגל, כבר האהיל על המת[ה].

★

גמרא

שנינו במשנה שמי שהבטיחוהו לצאת מבית האסורים אין שוחטים עליו את הפסח בפני עצמו, משום שחוששים שמא לא יקיימו הבטחתם ולא יוכל לאכול את הפסח.

הגמרא מביאה חילוקי דינים בדין זה:

אָמַר רַבָּה בַּר בַּר חַנָּה אָמַר [-בשם] רַבִּי יוֹחָנָן, לֹא שָׁנוּ - לא נשנה דין זה שמי שהבטיחוהו לצאת מבית האסורים אין שוחטים עליו בפני עצמו, אֶלָּא כשהיה הַגַּל עָגוֹל ומשופע משני צידיו, וראשו מחודד, ואין שטח חלק בראשו, ונמצא שבשעה שעלה על הגל בכדי להתחיל לפנותו מראשו, ודאי האהיל על מה שהיה תחתיו, אֲבָל אם היה הַגַּל אָרוֹךְ, שיתכן שכשהתחיל לפקח את הגל לא היה המת תחתיו[ו], הרי זה פָּטוּר מִלַּעֲשׂוֹת פֶּסַח שֵׁנִי, דְּאֵימָא - שיש להסתפק ולומר שֶׁטָּהוֹר שלא יקיימו את הבטחתם ולא יוציאוהו, אֲבָל אם הוא אסור בְּבֵית הָאֲסוּרִין דְּיִשְׂרְאֵלַי, שׁוֹחֲטִין עליו אף בִּפְנֵי עַצְמוֹ, שֶׁכֵּיוָן דְּאַבְטְחִינְהוּ - שהבטיחוהו לצאת, ודאי מַפִּיק לֵיהּ - יוציאוהו, שישראל אינם חשודים לשקר, דִּכְתִיב - שנאמר (צפניה ג יג) 'שְׁאֵרִית יִשְׂרָאֵל לֹא יַעֲשׂוּ עַוְלָה וְלֹא יְדַבְּרוּ כָזָב'[ז].

אָמַר רַב חִסְדָּא, הָא דְּאָמְרַת - מה שאמרת, שהאסור בבית הָאֲסוּרִין דְּעַכּוּ"ם אין שוחטים עליו בפני עצמו, לֹא אָמְרַן - לא אמרה המשנה כן, אֶלָּא כשבית האסורים נמצא מחוץ לְחוֹמַת בֵּית פַּאגִי [-שם מקום] והוא המקום החיצוני ביותר של ירושלים[ח], וכיון שהוא נמצא מחוץ לחומה אינו יכול לאכול מהפסח, שהפסח אינו נאכל אלא בתוך ירושלים[ט], אֲבָל אם הוא לִפְנִים מֵחוֹמַת בֵּית פַּאגִי, שהוא בתוך ירושלים, שׁוֹחֲטִין עָלָיו אף בִּפְנֵי עַצְמוֹ, ומבארת הגמרא, מַאי טַעְמָא - מהו הטעם שאפשר לשחוט עליו, מפני שאף אם לא יוציאוהו מבית האסורים, אֶפְשָׁר דְּאַמְטוּ לֵיהּ וְאָכֵיל לֵיהּ - יכולים להביא לו את הפסח לבית האסורים, ויאכלנו שם.

★

שנינו במשנה, לְפִיכָךְ אִם אֵירַע וכו' בהם פסול, פטורים מלעשות פסח שני, חוץ מהמפקח בגל שחייב בפסח שני מפני שהוא טמא מתחילתו.

הגמרא מביאה שיש אופן שאף המפקח את הגל פטור מפסח שני: אָמַר רַבָּה בַּר בַּר חַנָּה אָמַר [-בשם] רַבִּי יוֹחָנָן, לֹא שָׁנוּ - לא נשנה דין זה, שהמפקח את הגל ונמצא מת תחתיו, חייב לעשות פסח שני, אֶלָּא כשהיה הַגַּל עָגוֹל ומשופע משני צידיו, וראשו מחודד, ואין שטח חלק בראשו, ונמצא שבשעה שעלה על הגל בכדי להתחיל לפנותו מראשו, ודאי האהיל על מה שהיה תחתיו, אֲבָל אם היה הַגַּל אָרוֹךְ, שיתכן שכשהתחיל לפקח את הגל לא היה המת תחתיו[י], הרי זה פָּטוּר מִלַּעֲשׂוֹת פֶּסַח שֵׁנִי, דְּאֵימָא - שיש להסתפק ולומר שֶׁטָּהוֹר

א. **רש"י** (ד"ה והמפקח). וראה בנודע ביהודה (קמא אבה"ע סי' לח) שכתב שמדברי הרמב"ם (קרבן פסח פ"י ה"י) שכתב, שמפקח על הגל לראות אם יש שם מת, נראה שפירש, שמדובר בגל ישן, שאם יש אדם תחתיו, ודאי מת הוא, אלא שאנו מסתפקים אם יש אדם תחת הגל.

ב. **ואף** שהמפקח את הגל, אין זה סתם חשש, אלא הוא ספק גמור שמא האהיל על המת ונטמא כבר, מכל מקום כל שלא נודע שודאי נטמא, הרי הוא בחזקת טהרה. רש"י (ד"ה שוחטין).

בגמרא לקמן (נח.) מבואר, שאם נעשה אונן קודם חצות, לא חלה עליו חובת הפסח, ואין שוחטים עבורו, וביארו רש"י (סס ד"ה לא) ותוספות (לעיל נ: ד"ה האונן), שמה שאמרו כאן במשנה, ששוחטים על אונן, מדובר רק כשמת לאחר חצות, שכבר נתחייב בפסח קודם שחלה עליו האנינות [כל זה הוא דווקא כשמת בי"ד, אבל אם מת קודם י"ד ונקבר בי"ד, כתב המנחת שלמה (סו"ת, מנינ ג-ג סי' פז), ששוחטים עליו, כיון שאנינות של יום הקבורה אינה אלא מדרבנן].

ג. **רש"י** (ד"ה שמא). וכתב התפארת ישראל (יכין נג), שאונן, אף לאחר שנקבר המת אין לשחוט עליו לבדו, שיש לחוש שמא יזכר שנטמא קודם לכן למת.

והרמב"ם (קרבן פסח פ"ג ה"ד) פירש, שהטעם שאין עושים חבורה של אוננים ושל זקנים וחולים, הוא משום שאין אכילתם מרובה, ויש לחוש שמא ישאירו מהפסח.

ד. **מבואר** בפסקי הרי"ד (ד"ה ממני), שסוברת המשנה שאכילת הפסח אינה מעכבת, וכדעת רבי נתן לעיל (עמ:).

ה. **ובגמרא** יבואר, שדין זה הוא רק באופן שאנו יודעים בודאי שבשעה שעלה על הגל, כבר האהיל על המת. רש"י (ד"ה שמא). והקשו התוספות (ד"ה שמיה), מדוע אין אומרים שכשהתחיל לפקח את הגל המת שנמצא תחתיו היה עדיין חי, ורק אחר הקרבת הפסח מת, ונמצא שהיה טהור בשעת הקרבת הקרבן ולא יביא פסח שני. ותירצו, שכיון שמצאו מת, יש לנו לומר שכבר היה מת מתחילה, כיון שאנו נוקטים (עירובין לה:) שכל הטומאות אנו דנים עליהם כפי שהיו בשעה שנמצאו, ואין אנו מסתפקים שמא אירע שינוי בטומאה בין הזמן שאנו דנים עליו, לבין הזמן שנמצאה הטומאה. וראה בט"ז (יו"ד סי' שמז ס"ג) שביאר בזה, שאין אומרים שיש חזקת חיים שהיה חי עד הזמן המאוחר יותר [כלומר, שכיון שאנו יודעים בודאי שאדם זה היה חי, ואין אנו יודעים מתי מת, יש לנו להחזיק שהיה חי עד הזמן שבו אנו יודעים בודאי שמת], משום שכל אדם ברור הוא שעומד למות לבסוף, וכיון שכן אחר שמצאנו שמת, נתבטלה לה למפרע החזקה שהוא חי, ושוב אין לנו לומר שהיה חי כשהתחיל לפקח את הגל. והוכיח מכאן, שכל דבר שעומד להשתנות, אזי אחר שהשתנה נתבטלה חזקתו למפרע, אף על הזמן שאין אנו יודעים אם השתנה כבר אז. [וראה ברש"ש (קידושין עט. ד"ה ושמואל, נדה ג. ד"ה ודע) שהוכיח דלא כהט"ז]. והש"ך (נקודות הכסף סס), והנודע ביהודה (קמא, אבה"ע סי' לח) חלקו עליו וכתבו שלעולם הוא בחזקת חי עד שנתברר לנו להיפך [כמו שאמרו התוספות בנדה (ד. ד"ה שכן), שדין 'כל הטומאות כשעת מציאתן' אינו דאורייתא, ואמרו כן רק לענין קדשים ולהחמיר. נודע ביהודה (סס)], אמנם בסוגייתנו כיון שנפל עליו הגל, נתבטלה חזקת חיים שלו, ובזה הולכים אחר שעת מציאתו, לומר שודאי היה כן משעה שנפל עליו הגל, כיון שאין זה סותר את החזקת חיים שלו.

אמנם רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה והמפקח) כתב, שמה ששנינו שחייב לעשות פסח שני, אין זה אלא כשאנו יודעים בבירור שמת היה בשעת שחיטה, אבל אם אנו מסופקים אם היה מת באותה שעה, אינו עושה פסח שני. וראה את דברי הנודע ביהודה בהערה לעיל, שפירש בדברי הרמב"ם, שמדובר בגל ישן, שאם נמצא שם מת, יודעים אנו שמת כבר לפני זמן מרובה.

ו. **וכגון** שאסרוהו בית דין לכופו להוציא אשה שאסורה לו, או לכופו לשלם ממון שהוא חייב, או שהכה אדם ונפל למשכב, שאוסרים אותו עד שיראו אם מת זה שהכהו מהמכה או שהבריא, כמבואר בכתובות (נג:). רש"י (ד"ה נימא).

ז. **תוספות** (ד"ה לפנים) הביאו שבירושלמי (פ"ח ה"ו) אמרו דין זה בהיפך, שרק בבית האסורים של ישראל, שוחטים עליו יחד עם אחרים, אבל בבית האסורים של עכו"ם, אף עם אחרים אין שוחטים עליו, שאי אפשר לסמוך כלל על דבריהם, שנאמר בהם (תהלים קמד ח) 'אשר פיהם דיבר שוא'.

ח. **רש"י** (ד"ה נימא פאגי). ובסוטה (מה. ד"ה מכי פאגי) פירש שאינו שם מקום, אלא כל שהוא בתוך ההיקף החיצון של ירושלים נקרא בי פאגי, והוא מלשון חבישה, כלומר שהוא בתוך ההיקף החובש את ירושלים. אמנם הרמב"ם (פירוש המשניות מנחות פ"ז מ"ג) כתב, שהוא מקום חוץ להר הבית וקרוב אליו, והוא מקום מיוחד לאפיית מנחות, דהיינו לאפיית חלות תודה ורקיקי נזיר. ותמה עליו רבי עקיבא איגר (ד"ה אפשר), שכאן מבואר שבית פאגי הוא סוף המקום שמותר לאכול שם קדשים, ואם כן לא היה סמוך להר הבית אלא היה בחומת ירושלים.

ט. **שדין** הפסח הוא כדין שאר קדשים קלים שהם נאכלים רק בתוך ירושלים, כמבואר בכלים (פ"ו מ"ח).

י. **כן** מבואר ברמב"ם (פירוש המשניות פ"ח מ"ו), ובתוספות הרשב"א משנץ (ד"ה גגו), ובמאירי (נ: ד"ה המפקח).

יא. **כתב** התוספות יום טוב (מ"ו), שאם היה הגל ארוך, אף אם הוא גם עגול, הוא פטור מפסח שני, שכל שהוא גל גדול, אף אם הוא עשוי כעיגול, יתכן שלא האהיל על המת.

והמפקח את הגל. מעל מדס, ואין ידוע אם ימצאנו חי או מת:
[ד] שוחטין עליו. דמכ"מ עודנו בחזקת טהרה, וחזקת גמי לחורתא חזי, כדאמרינן בגמרא דחגיגה גילה ליתא מדאורייתא אלא מגיגות יום, כדכתיב (ויקרא י) הן היום הקריבו יום מחר גילה מוחר, בשחיטת קדשים[ה], וגבי פסח לא העמידו דבריהם במקום כרת[ו]: שוחטין עליהן.
בחזרת מחרים: שמא יביאוהו לידי פסול. שמא יטמא חוץ למחו, ומפקח גל ימצאנו מת ונמלא שהחיל על הטומאה, והחזרם שמא לא ילא, וחולה וזקן שמא יכבד חוליו ולא יוכל לאכול כזית: לפיכך. הוחיל ובשעת שחיטה רחויין היו וזרק הדם עליהן, אם חירע בהן פסול כמו שפירשתי פטורין מלעשות פסח שני: חוץ מן המפקח את הגל. ומלא המת תחתיו, שחייב לעשות פסח שני: שהוא טמא מתחלתו. קודם שחיטה, שהרי החחיל על הטומאה משעה שהתחיל לפקח, וגגמרא מוקי לה בגל עגול שמתחלה החחיל מת כולו: גמ' לא שנו. למין שוחטין על החזום בפני עלמו: בית האסורין של ישראל. כגון לכופו להוליא ממה פסולה או לגלס ממון, אי נמי כדתניא (כחובות דף ג:) אם יקוס והתהלך בחוך כו' וכי תעלה על דעתך זה מהלך בשוק וזה נהרג אלא מלמד שחוזמין אומו עד שנראה מה תהא עליו: בית פאגי. מקום חילון בירושלים: דמעיילי ליה. מן הפסח בתוך בית האסורין לאכול, דהא לפניס מירושלים הוא: ל"ש. דמפקח גל חייב לעשות פסח שני, אלא גל עגול דמתחלתו החחיל עליו, אבל גל חרוך, שמא בשעת שחיטה עדיין לא החחיל בנגד הטומאה, וכיון דספק יצא ספק לא יצא, פטור מסוס דלא מפשר, כדאמרן לעיל (דף פח:) גבי חמשה שנתערבו עורות פסחיהן:

מתני' על היחיד. טעמא יליף בגמרא: ואפילו חבורה של מאה. רבי יוסי קאמר לה, כלומר לא חלית מילתא דפסח אלא בתאילה, יחיד ויכול לאכול כזית שוחטין עליו, מאה ואין יכולין לאכול כזית בין כולם שוחטין עליהן: ואין עושין חבורת נשים ועבדים וקטנים. טעמא מפרש בגמרא: גמ' לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך. ולריך שאחד בתגיפה נפשיה, על היחיד: ואין יכולים לאוכלו. כזית ממנו: מנין לזובח בבמת יחיד. בשה קטנה, שהיא בלא מעשה. להכי נקט בשה יחיד ולא בשה ביבור, דבשה ביבור בשעת חיסור הבמות ליכא, בשעת חיסור הבמות לאחר שנבנה משכן שילה[ו], ומשחרב היה להם היתר עד שנבנה בית עולמים, ומשנבנה חזרו לחיסורם, ושוב לא היה להם היתר: שהיא בלא תעשה. שאין כרת בשחוטי חוץ ליכא, ובשחיטת קדשים בפרק בשרת (זבחים דף קיד:) מוקי לה בקודש חלות, דמחוסר זמן הוא להתקבל בפניס, דכתיב משר ישחט מחוץ למחנה ואל פתח אהל מועד לא הביאו, הרחוי לפתח אהל מועד חייב עליו ושאינו רחוי לאהל מועד אינו חייב עליו, ויליף מהכא דמחוסר זמן בחוץ מע"פ שאינו בכרת בלא מעשה מיהא הוי, הואיל ורחוי לבא לאחר זמן: יכול אף בשעת היתר הבמות כן. יהא בלא מעשה זה, דהא לא הותרה בשה יחיד אלא לבדר הגידר וגידר[ח], ולהוי התי לגביה בשעת חיסור: ת"ל בו'. להתי לאו דהכא לא משתעי אלא בשעת חיסור הבמות, והכי שמעינן ליה לקרא, לא תוכל לזבוח את הפסח בשה יחיד בזמן שכל ישראל נכנסין בשער אחד כו', כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו לשכן שמו שם תזבחו: ופרכינן לר' יוסי מאי דקרא לכדרבי שמעון בו'. ולאו פירכא כולי האי, דליכא למימר מר דריש ליה הכי ומר דריש ליה הכי, אלא טעמא דר' יוסי מהדר לפרושי מתיש לפי אכלו: לא ס"ד. דלאסור פסח על היחיד אחא, דכתיב איש לפי אכלו מכוסו, על איש אחד תשחטו, ובגבד שירחה לאכילה: מפרישנא. שם מקום: אשה בראשון. חובה, ובשני רשות. חיבור: קתני מיהת בפני עלמה לטון יחיד: ה"ג לא, נשים ועבדים וקטנים: תפלות. עבירה:

עבדים אין עושין חבורת נשים ועבדים וקטנים. ושני' לעולם עושין חבורה כולה נשים ומשנתנו נשים ועבדים יחדו משום תפלות והוא דבר עבירה כדגרסינן רוצה אשה בקב ותפלות ולא עבדים וקטנים משום פריצותא:

שהיה טמא מתחלתו. תימה לר"י מפקח הגל גמי ניחא חי הוה כשהתחיל לפקח וי"ל דכיון דמלאו מת אית לן למימר שמתחלתו היה מת שכל הטומאות כשעת מליאתן[ט]: **לא** שנו אלא בבית האסורין של עכו"ם. דירושלמי[י] מוקי לה דבי יוסי בר בון בשם רבי יוחנן כשחבשוהו ישראל אבל חבשוהו עכו"ס אין שוחטין עליו אפי' עם אחרים (ג) אשר פיהם דבר שוא והיינו אימא משמעתין:

עשרה ואין יכולין לאוכלו אין שוחטין עליהן. בהא מודה אפילו ר' יהודה דלתנן אלא יביאוהו לידי פסול: **האי** באחד מאי עביד ליה. הוה מלי למימר דאיצטריך לכדאמרינן בכיצד צולין (לעיל דף עט:) אחין היחיד מכריע: **והתנן** אין עושין חבורת נשים. מעיקרא דקאתי בפני עלמה לא קשיא ליה אלא השתא דקאמר אימא בפני עלמן משום דמשמע ליה דלא אסרה אתיתין אבל אחרות נסיס אלא כשיש הרבה שמומאות זו על זו ואין זהירין לשמור הפסח ומביאות אותו לידי פסול אבל יחידה שוחטין עליה: וכתיב

אבל גל ארוך פטור מלעשות פסח שני אימא טהור היה בשעת שחיטה תניא נמי הכי ר"ש[ז] בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר מפקח בגל עתים פטור עתים חייב כיצד גל עגול ונמצאת טומאה תחתיו חייב גל ארוך ונמצאת טומאה תחתיו פטור אימא טהור היה בשעת שחיטה: **מתני'** [ט] אין שוחטין את הפסח על היחיד דברי רבי יהודה ורבי יוסי ה"מתיר ואפילו חבורה של מאה שאינן יכולין לאכול כזית אין שוחטין עליהן [י]ואין עושין חבורת נשים ועבדים וקטנים: **גמ'** ת"ר [כ] מנין שאין שוחטין את הפסח על היחיד ת"ל [ב] לא תוכל לזבוח את הפסח באחד דברי ר' יהודה ורבי יוסי אומר יחיד ויכול לאכלו שוחטין עליו עשרה ואין יכולין לאכלו אין שוחטין עליהן ורבי יוסי האי באחד מאי עביד ליה מיבעי ליה לכדר"ש [ג] דתניא ר"ש אומר [י]מניין לזובח את פסחו בבמת יחיד בשעת איסור הבמות שהוא בלא תעשה ת"ל לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך[ג] יכול אף בשעת היתר הבמות כן ת"ל באחד שעריך [ד] לא אמרו אלא בשעה שכל ישראל נכנסין בשער אחד ור"י האי מנא ליה תרתי שמעת מינה ולר' יוסי ממאי דלהכי דקאמר ר"ש דילמא כדקאמר ר' יהודה הוא דאתא אמר לך לא סלקא דעתך דהא כתיב [ג] איש לפי אכלו. רמי ליה רב עוקבא בר חיננא מפרישנא לרבא מי א"ר יהודה אין שוחטין את הפסח על היחיד ורמינהו אשה בראשון שוחטין עליה בפני עצמה ובשני עושין אותה טפילה לאחרים דברי ר' יהודה א"ל לא תימא בפני עצמה אלא אימא בפני עצמן אמר ליה מי עבדינן חבורה שכולה נשים והתנן אין עושין חבורת נשים ועבדים וקטנים מאי לאו נשים לחודייהו ועבדים לחודייהו וקטנים לחודייהו אמר ליה לא נשים ועבדים וקטנים נשים ועבדים משום תפלות קטנים ועבדים משום פריצותא

והמפקח בגל וכן מי שהבטיחוהו להוציאו מבית האסורין כו'. אוקמא ר' יוחנן בבית האסורין של עכו"ם ואף על גב דאבטחוהו לאפוקיה אין שוחטין עליו דעבידי דמשקרי שנאמר (תהלים קמד ח) אשר פיהם דבר שוא וגו'. **אבל** בית אסורין של ישראל כיון שהבטיחוהו להוציאו לא משקרי שנאמר שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב הלכך שוחטין עליו. **אמר רב חסדא וזה האסור בבית אסורין של גוים** ששנינו אין שוחטין עליו בבית האסורין שהוא חוץ לחומת בית פאגי פי' מקום חוץ לחומות ירושלים שאין אוכלין שם קדשים קלים. **אבל** אם הוא זה בבית האסורין לפנים מבית פאגי שוחטין עליו דאפשר דמעיילינן ליה פסחא התם ואכיל ליה. **ואלו ששנינו** במשנתנו כגון האונן ומי שהבטיחוהו להוציאו מבית האסורין והחולה והזקן שיכולין לאכול כזית אין שוחטין עליהם בפני עצמן שלא יביאו הפסח לידי פסול. כלומר אפשר שלא יאכלוהו כי אינם יכולין ויפסל בנותר אבל נפטרו בזריקת הדם מלעשות פסח שני. **חוץ מן המפקח בגל** שבודאי האהיל על המת והיה טמא מתחלה. הגי מילי בגל עגול אבל גל ארוך אימור טהור היה אני אומר נזרק הדם עד שלא הגיע לטומאה. תניא נמי הכי ר' ישמעאל בר' יוחנן אמר מפקח בגל עתים חייב עתים פטור כיצד גל עגול כו': **אין שוחטין את הפסח על היחיד** כו'. תנו רבנן מנין שאין שוחטין את הפסח על היחיד שנאמר לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך דברי ר' יהודה ר' יוסי אומר יחיד ויכול לאכלו שוחטין עליו עשרה ואין יכולין וכו'. **ורמינן אהא דר' יהודה** הא דתניא אשה בראשון שוחטין עליה בפני עצמה בשני עושין אותה טפילה לאחרים דברי ר' יהודה. **ומשני'** תריץ ואימא הכי נשים בראשון שוחטין עליהן בפני עצמן. **אקשי'** וכי עושין חבורה כולה נשים והתנן

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) קדושין מב. [לקמן נה. לט. יומא נח.], ב) [עיין תוספות לקמן נה. ד"ה מיבעי], ג) זבחים קיד:, ד) [סוכה דף נה:], ה) [זבחים דף ק:], ו) לקמן צב., ז) זבחים דף קיב:, ח) [עירובין לה: נדה ל.], ט) בפרקין ה"ו.

הגהות הב"ח

(א) גמ' בית האסורין דעכו"ם לא לא תאמרן: (ב) תוס' ד"ה לא לא שנו וכו' מחרים דכתיב מאחר פיהם:

תורה אור השלם

א) שְׁאֵרִית יִשְׂרָאֵל לֹא יַעֲשׂוּ עַוְלָה וְלֹא יְדַבְּרוּ כָזָב וְלֹא יִמָּצֵא בְּפִיהֶם לְשׁוֹן תַּרְמִית כִּי הֵמָּה יִרְעוּ וְרָבְצוּ וְאֵין מַחֲרִיד: [צפניה ג, יג]

ב) לֹא תוּכַל לִזְבֹּחַ אֶת הַפֶּסַח בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר יְיָ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ: [דברים טז, ה]

ג) וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיוֹת מִשֶּׂה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תְּכַסּוּ עַל הַשֶּׂה: [שמות יב, ד]

הגהות וציונים

ט] לנוסח הדפוס היה צ"ל רבה בר רב הונא, אלא שהנוסחא הנכונה היא בכבת"י רבה בר בר חנה, וכך היה כתוב ונשתבש (דק"ס):
י] צ"ל ר' ישמעאל (סדר הדורות וד"ס):
יא] [בזבחים קיד ע"ב וכן בתוספתא זבחים פרק יג ליתא לתיבות "באחד שעריך"] (גליון):
יב] נראה דד"ה "שוחטין" הוא דיבור אחד עם ד"ה "והמפקח" וכ"ה ברע"ב:

ליקוטי רש"י

באחד שעריך. כשכל ישראל נכנסין בשער אחד כלומר בעיר אחת [סוכה נה: ד"ה ת"ל].

עין משפט נר מצוה

לט א מיי' פ"ו מהלכות ק"פ הלכה י:
מ ב ג מיי' שם פ"ה הלכה ט:
מא ד שם פ"ו הלכה י:
מב ה מיי' שם פ"ג הלכה ג ג:
מג ו שם הלכה ד:
מד ז מיי' שם פ"ח הלכה ג:

רבינו חננאל

והמפקח בגל וכן מי שהבטיחוהו להוציאו מבית האסורין כו'. אוקמא ר' יוחנן בבית האסורין של עכו"ם ואף על גב דאבטחוהו לאפוקיה אין שוחטין עליו דעבידי דמשקרי שנאמר (תהלים קמד ח) אשר פיהם דבר שוא וגו'. **אבל** בית אסורין של ישראל כיון שהבטיחוהו להוציאו לא משקרי שנאמר שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב הלכך שוחטין עליו. **אמר רב חסדא וזה האסור בבית אסורין של גוים** ששנינו אין שוחטין עליו בבית האסורין שהוא חוץ לחומת בית פאגי פי' מקום חוץ לחומות ירושלים שאין אוכלין שם קדשים קלים. **אבל** אם הוא זה בבית האסורין לפנים מבית פאגי שוחטין עליו דאפשר דמעיילינן ליה פסחא התם ואכיל ליה. **ואלו ששנינו** במשנתנו כגון האונן ומי שהבטיחוהו להוציאו מבית האסורין והחולה והזקן שיכולין לאכול כזית אין שוחטין עליהם בפני עצמן שלא יביאו הפסח לידי פסול. כלומר אפשר שלא יאכלוהו כי אינם יכולין ויפסל בנותר אבל נפטרו בזריקת הדם מלעשות פסח שני. **חוץ מן המפקח בגל** שבודאי האהיל על המת והיה טמא מתחלה. הגי מילי בגל עגול אבל גל ארוך אימור טהור היה אני אומר נזרק הדם עד שלא הגיע לטומאה. תניא נמי הכי ר' ישמעאל בר' יוחנן אמר מפקח בגל עתים חייב עתים פטור כיצד גל עגול כו': **אין שוחטין את הפסח על היחיד** כו'. תנו רבנן מנין שאין שוחטין את הפסח על היחיד שנאמר לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך דברי ר' יהודה ר' יוסי אומר יחיד ויכול לאכלו שוחטין עליו עשרה ואין יכולין וכו'. **ורמינן אהא דר' יהודה** הא דתניא אשה בראשון שוחטין עליה בפני עצמה בשני עושין אותה טפילה לאחרים דברי ר' יהודה. **ומשני'** תריץ ואימא הכי נשים בראשון שוחטין עליהן בפני עצמן. **אקשי'** וכי עושין חבורה כולה נשים והתנן

הָיָה בִּשְׁעַת הִשְׁחִיטָה של הפסח ויצא בו ידי חובה[יב], וכיון שספק הוא, אינו מביא פסח שני[יג].

מביאה הגמרא ראיה לדברי רבי יוחנן:
תַּנְיָא נַמִּי הָכִי - וכן שנינו בברייתא, רַבִּי שִׁמְעוֹן בְּנוֹ שֶׁל רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן בְּרוֹקָה אוֹמֵר, מְפַקֵּחַ בַּגַּל ונמצא מת תחתיו, עִתִּים - לפעמים הוא פָּטוּר מפסח שני, עִתִּים - ולפעמים הוא חַיָּיב. כֵּיצַד, אם היה הַגַּל עָגוֹל, וְנִמְצֵאת טוּמְאָה - נמצא המת תַּחְתָּיו, חַיָּיב, ואם היה הַגַּל אָרוֹךְ, וְנִמְצֵאת טוּמְאָה תַּחְתָּיו, פָּטוּר, דְּאֵימָא - שיש לומר שֶׁטָּהוֹר הָיָה בִּשְׁעַת הִשְׁחִיטָה של הפסח.

★ ★ ★

משנה

המשנה מבארת כמה דינים בחבורה של פסח:
אֵין שׁוֹחֲטִין אֶת הַפֶּסַח עַל הַיָּחִיד אפילו אם הוא יכול לאכול את כולו, דִּבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה[יד]. וְרַבִּי יוֹסֵי מַתִּיר לשחוט על היחיד, משום שאין שחיטת הפסח תלויה אלא רק בכך שיוכלו מנוייו לאכול ממנו כזית, ולכן יחיד שיכול לאכול כזית[טו], שוחטים עליו, ואילו רבים וַאֲפִילּוּ חֲבוּרָה שֶׁל מֵאָה אנשים, שֶׁאֵינָן יְכוֹלִין כולם יחד[טז] לֶאֱכוֹל כַּזַּיִת, אֵין שׁוֹחֲטִין עֲלֵיהֶן.

וְאֵין עוֹשִׂין חֲבוּרַת נָשִׁים וַעֲבָדִים וּקְטַנִּים - חבורה שיש בה רק נשים ועבדים, או שיש בה רק עבדים וקטנים, וטעם הדבר יבואר בגמרא להלן.

★

הגמרא מביאה ברייתא המבארת את מקור המחלוקת של רבי יהודה ורבי יוסי:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, מִנַּיִן שֶׁאֵין שׁוֹחֲטִין אֶת הַפֶּסַח עַל הַיָּחִיד, תַּלְמוּד לוֹמַר - למדנו כן ממה שנאמר (דברים טז ה) 'לֹא תוּכַל לִזְבּוֹחַ אֶת הַפֶּסַח בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ', ותיבת 'באחד' נדרשת בפני עצמה[יז], ללמד שאי אפשר לשחוט את הפסח על יחיד, דִּבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה. וְרַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, יָחִיד וְיָכוֹל לֶאֱכֹל שׁוֹחֲטִין עָלָיו, עֲשָׂרָה וְאֵין יְכוֹלִין לֶאֱכֹל אֵין שׁוֹחֲטִין עֲלֵיהֶן.

שואלת הגמרא, וְרַבִּי יוֹסֵי הַאי 'בְּאַחַד' - התיבה 'באחד' שממנה דרש רבי יהודה את דינו, מַאי עָבִיד לֵיהּ - מה הוא דורש ממנה. משיבה הגמרא, מִיבָּעֵי לֵיהּ - לדעת רבי יוסי תיבה זו נצרכת לְדרוש ממנה כְּדְרַבִּי שִׁמְעוֹן, דְּתַנְיָא - ששנינו בברייתא, רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר, מִנַּיִן לְזוֹבֵחַ אֶת פִּסְחוֹ בְּבָמַת יָחִיד[יח] בִּשְׁעַת אִיסּוּר הַבָּמוֹת - בזמן שהיה אסור להקריב בבמה[יט], שֶׁהוּא עובר בְּלֹא תַעֲשֶׂה, תַּלְמוּד לוֹמַר - למדנו כן ממה שנאמר 'לֹא תוּכַל לִזְבּוֹחַ אֶת הַפֶּסַח בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ' וגו' כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' וגו' שָׁם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח', ונלמד מכאן שהמקריב קרבן פסח מחוץ לבית המקדש עובר בלא תעשה[כ]. יָכוֹל הייתי לומר שאַף בִּשְׁעַת הֶיתֵּר הַבָּמוֹת כֵּן - עובר הוא בלא תעשה זה[כא], תַּלְמוּד לוֹמַר - מלמדנו הכתוב, 'בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ', שלֹא אָמְרוּ איסור זה אֶלָּא בְּשָׁעָה שֶׁכָּל יִשְׂרָאֵל נִכְנָסִין להקריב בְּשַׁעַר אֶחָד - בעיר אחת[כב], דהיינו בזמן שאסור להם להקריב חוץ לבית המקדש, וזהו בשעת איסור הבמות. וסובר רבי יוסי, שתיבת 'באחד' נצרכת לדרשה זו, לומר שאיסור לא תעשה בבמת יחיד אינו נוהג אלא בשעת איסור הבמות.

שואלת הגמרא, וְרַבִּי יְהוּדָה שלומד מתיבת 'באחד' שאסור לשחוט את הפסח על היחיד, הַאי מְנָא לֵיהּ - מניין הוא למד שאיסור לא תעשה זה הוא רק בשעת איסור הבמות[כג]. משיבה הגמרא, רבי יהודה סובר דְּתַרְתֵּי שָׁמְעַת מִינָּהּ - שאת שני הדברים יש ללמוד מפסוק

הגמרא מביאה ברייתא המבארת את מקור המחלוקת של רבי יהודה

יב. **אין** שייך כאן הטעם שכתבו התוספות (ד"ה שחיט, רפה הערה לעיל) שאף שאין אנו יודעים מתי מת, אנו אומרים שהיה טמא ודאי בשעת השחיטה מפני שכל הטומאות כשעת מציאתן, שהרי כאן אין אנו דנים על הטומאה, אלא אנו דנים אם האהיל על הטומאה בשעת השחיטה. וכתב הרש"ש (ד"ה אפילו), שאף אם הגל נמצא ברשות היחיד, אין אומרים שהוא ודאי טמא, ככל ספק טומאה ברשות היחיד, משום שבשעה שעלה על הגל, לא היה שום אדם בעולם שידע אם במקום שהוא מאהיל יש טומאה או לא, ומשום כך נחשבת טומאה זו כטומאת התהום [-כלומר, טומאה שאין אדם בעולם שיודע עליה], שאין אומרים בה ספק טומאה ברשות היחיד טמא. וראה בזה עוד באבי עזרי (קרבן פסח פ"ו ה"י).

יג. **שאין** מביאים פסח שני מספק [שהוא ספק חולין בעזרה], כמבואר לעיל (פח:). רש"י (ד"ה לא).

יד. **בגמרא** להלן יבואר טעמו של רבי יהודה. וראה בירושלמי (פ"ח ה"ז) בשם רבי יוחנן, שמודה רבי יהודה שבדיעבד יצא ידי חובה.

טו. **רש"י** (ד"ה ואפילו). אמנם הרמב"ם (קרבן פסח פ"ג ה"ג) כתב, שרק אם יכול לאכול את כולו שוחטים עליו. וכתב הרש"ש (נרס"י ד"ה ואפילו), שהטעם הוא כדי שלא יבוא לידי נותר.

טז. **כן** משמע מרש"י (ד"ה ואפילו), שכתב, שכיון שאינם יכולים לאכול כזית מהפסח בין כולם, אין שוחטים עליהם. ומשמע מדבריו שאם יכולים לאכול בין כולם כזית שוחטים עליהם. וביאר המרומי שדה (ד"ה ואפילו), שאף שכל אדם אינו יוצא ידי חובתו בפחות מכזית, מכל מקום מי שאינו יכול לאכול כזית, חייב לאכול כמה שיוכל, ולפיכך כתבה המשנה שחבורת אנשים שאינם יכולים לאכול כזית, צריך שיאכלו מהפסח לכל הפחות כזית בין כולם. וכתב המלא הרועים (נרס"י ד"ה ואפילו), שרש"י סבר שהמשנה מדברת לענין דיעבד, שלכתחילה ודאי צריך שכל אחד יוכל לאכול כזית, ואמרה המשנה, שאם אין כולם יחד יכולים לאכול כזית, אף בדיעבד הפסח פסול, ואם שחטו עליהם, וכולם יחד יכולים לאכול כזית, הפסח כשר בדיעבד [וראה מה שכתב מדוע פירש כן רש"י]. אמנם השפת אמת (נרס"י ד"ה ואפילו) כתב, שכוונת רש"י היא, שאין בין כל המאה אנשים המנויים על הפסח אף לא אדם אחד שיכול לאכול כזית. ואף שכולם יחד יכולים לאכול הרבה, מכל מקום מכיון שאין ביניהם אחד שאוכל כזית שלם אין שוחטים עליהם.
ומדברי הרמב"ם (קרבן פסח פ"ג ה"ג) מבואר שפירש, שכל שאין כל אחד ואחד מהם יכול לאכול כזית אין שוחטים עליהם, וכן פירש הרע"ב (פ"ח מ"ז). וכתב ההון עשיר (שם), שלפיכך נקטה המשנה מנין של מאה אנשים, שבאה לחדש לנו שאף שמאה אנשים בוודאי יכולים לאכול את כל השה, אף על פי כן, כיון שאין כל אחד ואחד מהם אוכל כזית, אין שוחטים עליהם.

יז. **כלומר**, כמו שלא נכתבה אחריה תיבת 'שעריך'.

יח. **במת** יחיד הוא מקום המיועד להקרבת קרבנות של אדם יחיד, והוא נקרא במה קטנה. ולא נקט רבי שמעון במת ציבור [היינו, כשהמשכן נטוי, ואין הארון נמצא בתוכו. תוספתא זבחים (פי"ג ה"ט)], כיון שבמת ציבור היתה רק בשעת היתר הבמות. רש"י (ד"ה מנין).

יט. **כשנכנסו** ישראל לארץ הותר להם להקריב בבמות, ומשנבנה שילה נאסר להם, ואחר שנחרב שילה היה המשכן בנוב וגבעון ואז הותר להם להקריב בבמות, ומשנבנה בית המקדש, שוב נאסר להם להקריב בבמות, כמבואר במשנה בזבחים (קיב:).
דין הבמות נתבאר בגמרא בזבחים (קיז:) שהוא נלמד ממה שנאמר (דברים יב ח-ט), 'לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה היום איש כל הישר בעיניו, כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה', ונדרש פסוק זה, שאמר משה לישראל, שכשתבואו לארץ, לא תקריבו בבמות כמו שאנו מקריבים במדבר את כל הקרבנות, אלא תעשו רק איש כל הישר בעיניו, דהיינו שתקריבו בבמות רק דברים שהם באים בנדבה, וכל זה 'כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה', אבל כשתבואו למנוחה ולנחלה תהיו אסורים להקריב בבמות, ודרשו (שם קיט.), אל המנוחה, זו שילה, נחלה, זו ירושלים, ולמה חלקן הכתוב, כדי ליתן היתר בין זה לזה, כלומר, שמשעה שנחרב משכן שילה, עד שנבנה בית המקדש, היה מותר להקריב בבמות.

כ. **משמע** בברייתא שאינו עובר רק על איסור לא תעשה, אבל אינו מתחייב בכרת משום שוחט קדשים בחוץ. וביארה הגמרא בזבחים (קיד:), שהברייתא מדברת כשהוא שוחט קודם זמן הפסח, שאין הפסח ראוי אז להקרבה בפנים, ואין חייבים כרת על שחוטי חוץ אלא כשאפשר לשוחטם בפנים, שנאמר באיסור שחוטי חוץ (ויקרא יז ד), 'ואל פתח אהל מועד לא הביאו', ומכאן שאינו חייב אלא בזמן שהיה יכול להביאו לאהל מועד, אבל קרבן שעדיין לא הגיע זמנו להיקרב באהל מועד אין חייבים עליו כרת כששוחטו בחוץ. אך מכל מקום דרשו בברייתא זו שאף שאינו עובר על איסור כרת עובר הוא באיסור לא תעשה. רש"י (ד"ה שחיט).

כא. **אף** בשעת היתר הבמות אסור להקריב את הפסח בבמת יחיד, שפסח הוא קרבן חובה, ובבמת יחיד מקריבים רק נדבות כמבואר בהערה לעיל מהגמרא בזבחים (קיז:), אלא שהברייתא מבררת אם אף איסור לא תעשה זה קיים בשעת היתר הבמות.

כב. **רש"י** (סוכה נה: ד"ה תלמוד). וכך היא משמעות הפסוק לפי דרשה זו, 'לא תוכל לזבוח את הפסח' בבמת יחיד, 'באחד שעריך' בזמן שכל ישראל נכנסים בשער אחד. רש"י (ד"ה תלמוד).

כג. **תמה** הרש"ש (נרס"י ד"ה שחיט), הרי מבואר בזבחים (קיד:), שהדרשה הנלמדת מפסוק זה, אינה אלא לדעת רבי שמעון, שאמר במשנה בזבחים (קיב:), שכל שראוי להקרבה בעזרה לאחר זמן, השוחטו בחוץ עובר בלא תעשה, ואינו עובר בכרת, שהוא דורש את מה שנאמר 'לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך', לאסור שחיטת קרבן שלא הגיע זמנו בחוץ, אבל חכמים חולקים במשנה שם על רבי שמעון, וסוברים שהשוחט מחוסר זמן בחוץ, אינו עובר אף בלא תעשה, שאינם דורשים מה שדרש רבי שמעון מפסוק זה, ואם כן קשה, מדוע הקשתה הגמרא על רבי יהודה מהיכן הוא לומד דרשה

והמפקח את הגל. מעל מדס, ואין ידוע אם ימצאנו חי או מת:
[ד] שוחטין עליו. דמכ"מ עודנו בחזקת טהרה, ואונן נמי לאורתא חזי, כדאמרינן בגמרא לקמן ליה מדאורייתא אלא מדרבנן דכיון דאי בעי מטהר ליה, כיון דלא מטהר ליה לא חזי ליה, ואונן נמי לאורתא חזי, כדאמרינן בגמרא לקמן ליה. ד"ה מיבעי], ג) [עיין תוספות לקמן ליה. ד"ה כדתניא בגמרא לקמן ליה. ד"ה מיבעי], ג) זבחים קיד:, ד) [מוכה דף נה:], ה) [זבחים דף ק:], ו) לקמן צב., ז) זבחים דף קיב:, ח) שם דף קיז., ט) [עירובין לה: נדה ל.], י) בפרקין ה"ו.

הגהות הב"ח

(ה) גמ' בית האסורין דעכו"ס לא לא תמרן: (ו) תום' ד"ה לא לא שנו וכו' מחריס דכתיב מאחר פיחס:

תורה אור השלם

א) שְׁאֵרִית יִשְׂרָאֵל לֹא יַעֲשׂוּ עַוְלָה וְלֹא יְדַבְּרוּ כָזָב וְלֹא יִמָּצֵא בְּפִיהֶם לְשׁוֹן תַּרְמִית כִּי הֵמָּה יִרְעוּ וְרָבְצוּ וְאֵין מַחֲרִיד: [צפניה ג, יג]

ב) לֹא תוּכַל לִזְבֹּחַ אֶת הַפֶּסַח בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר יְיָ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ: [דברים טז, ה]

ג) וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיוֹת מִשֶּׂה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תְּכֻסּוּ עַל הַשֶּׂה: [שמות יב, ד]

הגהות וציונים

ח] לנוסח הדפוס היה צ"ל רבה בר רב הונא, אלא שהנוסחא הנכונה היא כבכת"י רבה בר בר חנה, וכך היה כתוב ונשתבש (דק"ס): ט] צ"ל ר' ישמעאל (סדר הדורות וד"ס): י] [בזבחים קיד ע"ב וכן בתוספתא זבחים פרק יג ליתא לתיבות "באחד שעריך"] (גליון): יא] נראה דד"ה "שוחטין" הוא דיבור אחד עם ד"ה "והמפקח" וכ"ה ברע"ב:

משנת ראשונים

לא שנו אלא בית האסורין דנכרים. ואף על גב דאבטחוהו לאפוקיה אין שוחטין עליו דעבידי דמשקרי שנאמר (תהלים קמד ח) אשר פיהם דבר שוא וגו'. [רבינו חננאל]

לא אמרן אלא חוץ לחומת בית פאגי. רמב"ם אומר שהוא מקום סמוך להר הבית מחוץ, ששם היו אופים המנחות, מלשון פת בג המלך. [רע"ב, מנחות פי"א מ"ב]

לישנא אחרינא, מגדל שהיה בחומה ובולטות הדפנות חוץ לחומה כמין פגי תאנה. [כפתור ופרח פרק ו]

הוא לשון היקף מלשון חמור ובי פאגי, שהוא נאמר על בית ראש של אפסר. [מאירי, סוטה מה.]

עין משפט נר מצוה

לט א מיי' פ"ו מהלכות ק"פ הלכה י:
מ ב ג מיי' שם פ"ה הלכה ט:
מא ד שם פ"ו הלכה י:
מב ה מיי' שם פ"ג הלכה ב ג:
מג ו שם הלכה ד:
מד ז מיי' שם פ"ח הלכה ג:

רבינו חננאל

והמפקח בגל וכן מי שהבטיחוהו להוציאו מבית האסורין כו'. אוקמא ר' יוחנן בבית האסורין של עכו"ם ואף על גב דאבטחוהו לאפוקיה אין שוחטין עליו דעבידי דמשקרי שנאמר (תהלים קמד ח) אשר פיהם דבר שוא וגו'. **אבל** בית אסורין של ישראל כיון שהבטיחוהו להוציאו לא משקרי שנאמר שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב הלכך שוחטין עליו. **אמר רב חסדא וזה האסור בבית אסורין של גוים** ששנינו אין שוחטין עליו בבית האסורין שהוא חוץ לחומת בית פאגי פי' מקום חוץ לחומות ירושלים שאין אוכלין שם קדשים קלים. **אבל** אם הוא זה בבית האסורין לפנים מבית פאגי שוחטין עליו דאפשר דמעיילינן ליה פסחא התם ואכיל ליה. **ואלו ששנינו במשנתנו** כגון האונן ומי שהבטיחוהו להוציאו מבית האסורין והחולה והזקן שיכולין לאכול כזית אין שוחטין עליהם בפני עצמן שלא יביאו הפסח לידי פסול. כלומר אפשר שלא יאכלוהו כי אינם יכולין ויפסל בנותר אבל נפטרו בזריקת הדם מלעשות פסח שני. **חוץ מן המפקח בגל** שבודאי האהיל על המת והיה טמא מתחלה. והני מילי בגל עגול אבל גל של ארוך אימור טהור היה אני אומר נזרק הדם עד שלא הגיע לטומאה. תניא נמי הכי ר' ישמעאל בר' יוחנן אמר מפקח בגל עתים חייב עתים פטור כיצד גל עגול ונמצאת טומאה תחתיו חייב גל ארוך ונמצאת טומאה תחתיו פטור אימא טהור היה בשעת שחיטה **אין שוחטין את הפסח על היחיד כו'.** תנו רבנן מנין שאין שוחטין את הפסח על היחיד שנאמר לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך דברי ר' יהודה ר' יוסי אומר יחיד ויכול לאכלו שוחטין עליו עשרה ואין יכולין וכו'. **ורמינן אהא דר' יהודה** הא דתניא אשה בראשון שוחטין עליה בפני עצמה בשני עושין אותה טפילה לאחרים דברי ר' יהודה. **ומשני'** תריץ ואימא הכי נשים בראשון שוחטין עליהן בפני עצמן. **אקשי'** וכי עושין חבורה כולה נשים והתנן אין עושין חבורה נשים ועבדים וקטנים. **ושני'** לעולם עושין חבורה כולה נשים ומשנתנו נשים ועבדים יחדו משום תפלות והוא דבר עבירה כדגרסינן רוצה אשה בקב ותפלות ולא עבדים וקטנים משום פריצותא:

[א] והמפקח את הגל וכן [ב]מי שהבטיחוהו להוציאו מבית האסורים והחולה והזקן שהן יכולין לאכול כזית שוחטין עליהן על כולם אין שוחטין עליהן רבי ורבי וצמן שמא יביאו את הפסח לידי פסול לפיכך אם אירע בהן פסול פטורין מלעשות פסח שני חוץ מן המפקח בגל שהוא טמא מתחלתו: **גמ'** אמר רבה בר[ג] הונא א"ר יוחנן [ד]לא שנו אלא בית האסורין דעכו"ם אבל בית האסורין דישראל שוחטין בפני עצמו כיון דאבטחינהו מפיק ליה דכתיב [א]שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב אמר רב חסדא הא דאמרת בית האסורין דעכו"ם [ה] לא אמרן אלא חוץ לחומת בית פאגי אבל לפנים מחומת בית פאגי שוחטין עליו בפני עצמו מ"ט אפשר דאמטו ליה ואכיל ליה: לפיכך אם אירע וכו': אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן [ד]לא שנו אלא גל עגול אבל גל ארוך פטור מלעשות פסח שני אימא טהור היה בשעת שחיטה תניא נמי הכי ר"ש[ו] בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר מפקח בגל עתים פטור עתים חייב כיצד גל עגול ונמצאת טומאה תחתיו חייב גל ארוך ונמצאת טומאה תחתיו פטור אימא טהור היה בשעת שחיטה: **מתני'** [ז]אין שוחטין את הפסח על היחיד דברי רבי יהודה ורבי יוסי [ח]מתיר ואפילו חבורה של מאה שאינן יכולין לאכול כזית אין שוחטין עליהן [ט]ואין עושין חבורת נשים ועבדים וקטנים: **גמ'** ת"ר [י]מנין שאין שוחטין את הפסח על היחיד ת"ל [יא]לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך דברי ר' יהודה ורבי יוסי אומר יחיד ויכול לאכלו שוחטין עליו עשרה ואין יכולין לאכלו אין שוחטין עליהן ורבי יוסי האי באחד מאי עביד ליה מיבעי ליה לכדר"ש [יב]דתניא ר"ש אומר [יג]מניין לזובח את פסחו בבמת יחיד בשעת איסור הבמות שהוא בלא תעשה ת"ל לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך[יד] יכול אף בשעת היתר הבמות כן ת"ל באחד שעריך [טו] לא אמרו אלא בשעה שכל ישראל נבנסין בשער אחד ור"י האי מנא ליה תרתי שמעת מינה ולר' יוסי ממאי דלהכי דקאמר ר"ש דילמא כדקאמר ר' יהודה הוא דאתא אמר לך לא סלקא דעתך דהא כתיב [יג]איש לפי אכלו. רמי ליה רב עוקבא בר חיננא מפרישנא לרבא מי א"ר יהודה אין שוחטין את הפסח על היחיד ורמינהו אשה בראשון שוחטין עליה בפני עצמה ובשני עושין אותה טפילה לאחרים דברי ר' יהודה א"ל לא תימא בפני עצמה אלא אימא בפני עצמן אמר ליה מי עבדינן חבורה שכולה נשים והתנן אין עושין חבורת נשים ועבדים וקטנים מאי לאו נשים לחודייהו ועבדים לחודייהו וקטנים לחודייהו אמר ליה לא נשים ועבדים וקטנים נשים ועבדים משום תפלות קטנים ועבדים משום פריצותא

שהיה טמא מתחלתו. תימה לר"י מפקח הגל נמי ניחא חי הוה כשהתחיל לפקח וי"ל דכיון דמצאו מת חיה לן למימר שמתחלתו היה מת שכל הטומאות כשעת מציאתן[ט]: **לא** שנו אלא בבית האסורין של עכו"ם. דירושלמי[י] מוקי לה רבי יוסי בר בון בשם רבי יוחנן כשמבשהו ישראל אבל מבשהו עכו"ס אין שוחטין עליו אפי' עם אחרים (ג) אשר פיהם דבר תורה והיינו חיפכא משמעתין:

עשרה ואין יכולין לאוכלו אין שוחטין עליהן. נהמ מודה אפילו ר' יהודה כדתנן שלא יביאוהו לידי פסול: **האי** באחד מאי עביד ליה. הוה מצי למימר דאיצטריך לכדאמרינן בכילד גולין (לעיל דף עט:) שאין היחיד מכריע: **והתנן** אין עושין חבורת נשים. מעיקרא דקתני בפני עצמה לא קשיא ליה אלא השתא דקאמר אימא בפני עצמן משום דמשמע ליה דלא אסרה אלא בשני אבל בראשון נשים אלא כשיש נשים הרבה שמומלות זו על זו ואין זהירין לשמור הפסח ומציחות אותו לידי פסול אבל יחידה שוחטין עליה: וכתיב

אבל גל ארוך פטור מלעשות פסח שני אימא טהור היה בשעת שחיטה תניא נמי הכי ר"ש[ו] בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר מפקח בגל עתים פטור עתים חייב כיצד גל עגול ונמצאת טומאה תחתיו חייב גל ארוך ונמצאת טומאה תחתיו פטור אימא טהור היה בשעת שחיטה: **מתני'** [יב]אין שוחטין את הפסח על היחיד דברי רבי יהודה ורבי יוסי [יג]מתיר ואפילו חבורה של מאה שאינן יכולין לאכול כזית אין שוחטין עליהן [יד]ואין עושין חבורת נשים ועבדים וקטנים: **גמ'** ת"ר [טו]מנין שאין שוחטין את הפסח על היחיד ת"ל [טז]לא תוכל לזבוח את הפסח באחד דברי ר' יהודה ורבי יוסי אומר יחיד ויכול לאכלו שוחטין עליו עשרה ואין יכולין לאכלו אין שוחטין עליהן ורבי יוסי האי באחד מאי עביד ליה מיבעי ליה לכדר"ש [יז]דתניא ר"ש אומר [יח]מניין לזובח את פסחו בבמת יחיד בשעת איסור הבמות שהוא בלא תעשה ת"ל לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך[יט] יכול אף בשעת היתר הבמות כן ת"ל באחד שעריך [כ] לא אמרו אלא בשעה שכל ישראל נבנסין בשער אחד ור"י האי מנא ליה תרתי שמעת מינה ולר' יוסי ממאי דלהכי דקאמר ר"ש דילמא כדקאמר ר' יהודה הוא דאתא אמר לך לא סלקא דעתך דהא כתיב [כא]איש לפי אכלו. רמי ליה רב עוקבא בר חיננא מפרישנא לרבא מי א"ר יהודה אין שוחטין את הפסח על היחיד ורמינהו אשה בראשון שוחטין עליה בפני עצמה ובשני עושין אותה טפילה לאחרים דברי ר' יהודה א"ל לא תימא בפני עצמה אלא אימא בפני עצמן אמר ליה מי עבדינן חבורה שכולה נשים והתנן אין עושין חבורת נשים ועבדים וקטנים מאי לאו נשים לחודייהו ועבדים לחודייהו וקטנים לחודייהו אמר ליה לא נשים ועבדים וקטנים נשים ועבדים משום תפלות קטנים ועבדים משום פריצותא

מתני' על היחיד. טעמא יליף בגמרא: **ואפילו** חבורה של מאה. רבי יוסי קאמר לה, כלומר לא תליא מילתא דפסח אלא בהכילה, יחיד ויכול לאכול כזית שוחטין עליו, מאה ומין יכולין לאכול כזית אין כולם אין שוחטין עליהן: ואין עושין חבורת נשים ועבדים וקטנים. טעמא מפרש בגמרא: **גמ'** לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך. ודרים באחד בתניה נפשיה, על היחיד: **ואין יכולים לאוכלו.** כזית ממנו: **מנין לזובח פסחו בבמת יחיד.** כמה קטנה, שהיה בלא תעשה. להכי נקט כמת יחיד ולא כמת ניבור, דכמת ניבור בשעת חיסור הבמות ליכא, דשעת חיסור הבמות לאחר שנגמר מסכן שילה[כב], ומשחרב היה להם היתר עד שנבנה בית עולמים, ומשנבנה חזרו לחיסורם, ושוב לא היה להם היתר: **שהיא בלא תעשה.** מגל כרת דשחוטי חוץ ליכא, ובשחיטת קדשים בפרק בתרא (זבחים דף קיד:) מוקי לה בקודם חלות, דמחוסר זמן הוא להתקבל בפנים, דכתיב מאהל יישחט מחוץ למחנה ומאל פתח אהל מועד לא הביאו, הרואי לפתח אהל מועד מייב עליו ושחינו רחוי לאהל מועד חינו מייב עליו, ויליף מהכא דמחוסר זמן בחוץ מע"פ שחינו בכרת בלא תעשה מיהא הוי, הואיל ורחוי לבא לאחר זמן: **יכול אף בשעת היתר הבמות כן.** יהא בלא תעשה זה, דהא לא הותרה בחת יחיד אלא לבדר הגידר ונידב[כג], ולהוי האי בלא תעשה כשעת חיסור: **ת"ל כו'.** להאי לאו להכא לא משמעי אלא בשעת חיסור הבמות, והכי שמעינן ליה לקרא, לא תוכל לזבוח את הפסח בזמן שכל ישראל נבנסין בשער אחד, כלומר לא תליא מילתא דפסח אלא בהכילה, יחיד ויכול לאכול כזית שוחטין עליו, מאה ומין יכולין לאכול כזית אין כולם אין שוחטין עליהן: ואין עושין חבורת נשים ועבדים וקטנים. טעמא מפרש בגמרא: **גמ'** לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך. ודרים באחד בתניה נפשיה, על היחיד: **ואין יכולים לאוכלו.** כזית ממנו: **מנין לזובח פסחו בבמת יחיד.** כמה קטנה, שהיה בלא תעשה. להכי נקט כמת יחיד ולא כמת ניבור, דכמת ניבור בשעת חיסור הבמות ליכא, דשעת חיסור הבמות לאחר שנגמר מסכן שילה[כב], ומשחרב היה להם היתר עד שנבנה בית עולמים, ומשנבנה חזרו לחיסורם, ושוב לא היה להם היתר: **שהיא בלא תעשה.** מגל כרת דשחוטי חוץ ליכא, ובשחיטת קדשים בפרק בתרא (זבחים דף קיד:) מוקי לה בקודם חלות, דמחוסר זמן הוא להתקבל בפנים, דכתיב מאהל יישחט מחוץ למחנה ומאל פתח אהל מועד לא הביאו, הרואי לפתח אהל מועד מייב עליו ושחינו רחוי לאהל מועד חינו מייב עליו, ויליף מהכא דמחוסר זמן בחוץ מע"פ שחינו בכרת בלא תעשה מיהא הוי, הואיל ורחוי לבא לאחר זמן: **יכול אף בשעת היתר הבמות כן.** יהא בלא תעשה זה, דהא לא הותרה בחת יחיד אלא לבדר הגידר ונידב[כג], ולהוי האי בלא תעשה כשעת חיסור: **ת"ל כו'.** להאי לאו להכא לא משמעי אלא בשעת חיסור הבמות, והכי שמעינן ליה לקרא, לא תוכל לזבוח את הפסח בזמן שכל ישראל נבנסין בשער אחד, כלומר לא תליא מילתא דפסח אלא בהכילה, יחיד ויכול לאכול כזית שוחטין עליו, מאה ומין יכולין לאכול כזית אין כולם אין שוחטין עליהן: ואין עושין חבורת נשים ועבדים וקטנים. טעמא מפרש בגמרא: **גמ'** לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך. ודרים באחד בתניה נפשיה, על היחיד: **ואין יכולים לאוכלו.** כזית ממנו: **מנין לזובח פסחו בבמת יחיד.** כמה קטנה, שהיה בלא תעשה. להכי נקט כמת יחיד ולא כמת ניבור, דכמת ניבור בשעת חיסור הבמות ליכא, דשעת חיסור הבמות לאחר שנגמר מסכן שילה[כב], ומשחרב היה להם היתר עד שנבנה בית עולמים, ומשנבנה חזרו לחיסורם, ושוב לא היה להם היתר: **שהיא בלא תעשה.** מגל כרת דשחוטי חוץ ליכא, ובשחיטת קדשים בפרק בתרא (זבחים דף קיד:) מוקי לה בקודם חלות, דמחוסר זמן הוא להתקבל בפנים, דכתיב מאהל יישחט מחוץ למחנה ומאל פתח אהל מועד לא הביאו, הרואי לפתח אהל מועד מייב עליו ושחינו רחוי לאהל מועד חינו מייב עליו, ויליף מהכא דמחוסר זמן בחוץ מע"פ שחינו בכרת בלא תעשה מיהא הוי, הואיל ורחוי לבא לאחר זמן: **יכול אף בשעת היתר הבמות כן.** יהא בלא תעשה זה, דהא לא הותרה בחת יחיד אלא לבדר הגידר ונידב[כג], ולהוי האי בלא תעשה כשעת חיסור: **ת"ל כו'.** להאי לאו להכא לא משמעי אלא בשעת חיסור הבמות, והכי שמעינן ליה לקרא, לא תוכל לזבוח את הפסח בזמן שכל ישראל נבנסין בשער אחד, כלומר לא תליא מילתא דפסח אלא בהכילה, יחיד ויכול לאכול כזית שוחטין עליו, מאה ומין יכולין לאכול כזית אין כולם אין שוחטין עליהן: ואין עושין חבורת נשים ועבדים וקטנים. טעמא מפרש בגמרא: **גמ'** לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך. ודרים באחד בתניה נפשיה, על היחיד: **ואין יכולים לאוכלו.** כזית ממנו: **מנין לזובח פסחו בבמת יחיד.**

גל ארוך ונמצאת טומאה תחתיו פטור. אם היה הגל ארוך והרי ראש הגל יוצא חוץ לקבר אפשר שבשעת שחיטה היה עדיין בראש הגל ולא האהיל עד לאחר שחיטה וכן הדין בכל מפלת שנפלה על האדם והיו מחטטים לידע אם חי אם מת אפילו היה המפלת עגול שמ"מ שמא בשעת שחיטה לא מת עדיין והרי הוא בחזקת טהרה עד שיתברר שיצא ממנה. [מאירי] **מנין לזובח את פסחו בבמת יחיד בשעת איסור הבמות שהוא בלא תעשה.** אין שוחטין את הפסח אלא בעזרה כשאר הקדשים, אף בשעת היתר הבמות לא היו מקריבין את הפסח בבמת יחיד, וכל המקריב את הפסח בבמת יחיד לוקה, שנאמר לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך, מפי השמועה למדו שזו אזהרה לשוחט בבמת יחיד אפילו בשעת היתר הבמות. [רמב"ם, קרבן פסח פ"א ה"ג] וכתב ה"ר אברהם בנו של רבינו, בהדיא איפריש בגמ' דאם הקדישן בשעת היתר במות והקריבן בשעת היתר במות פטור מכלום וכל הקדשים אמרינן ל"ש קרבנות הצבור או קרבן יחיד ולולא שכתב בפסח לא תוכל לזבוח לא היה בו בשעת היתר במות אפילו לאו, והיינו דאתא ר"ש בברייתא לאשמעינן דפסח בלחוד חייב עליה לאו ולא פליגי רבנן בפסח כלל עכ"ל. [כסף משנה]

זה, גם שאין הפסח נשחט על היחיד, וגם שהאיסור לשחוט פסח בבמה, הוא רק בשעת איסור במות, שתיבת 'אחד' נדרשת בין לענין פסח של יחיד, ובין לענין איסור במה.

הגמרא מבארת מדוע רבי יוסי אינו דורש את הפסוק כרבי יהודה: שואלת הגמרא, **וְלִרַבִּי יוֹסֵי, מִמַּאי דְּלָהְכִי דְּקָאָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן** - מניין לנו שיש לדרוש את הפסוק כמו שדרש רבי שמעון, שבא הפסוק לומר שהאיסור לא תעשה אינו נוהג אלא בזמן איסור הבמות, **דִּילְמָא כְּדְקָאָמַר רַבִּי יְהוּדָה הוּא דַּאֲתָא** - שמא יש לדרוש את הפסוק כמו שאמר רבי יהודה, לומר שאין שוחטים את הפסח על היחיד[כג]. משיבה הגמרא, **אָמַר לָךְ** רבי יוסי, **לֹא סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - אין להעלות על הדעת ללמוד מהפסוק כרבי יהודה שאין שוחטים את הפסח על היחיד, **דְּהָא כְּתִיב** - שהרי נאמר בקרבן פסח (שמות יב ד) 'אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תָּכֹסּוּ עַל הַשֶּׂה', ומשמע שאף איש אחד שיכול לאכול מהפסח, יכול להימנות עליו לבדו.

הגמרא מקשה סתירה בדברי רבי יהודה:

רְמִי לֵיהּ - הקשה לו **רַב עוּקְבָא בַּר חִינְנָא מִפָּרִישְׁנָא** [-שם מקום] **לְרָבָא, מִי** - וכי **אָמַר רַבִּי יְהוּדָה שֶׁאֵין שׁוֹחֲטִין אֶת הַפֶּסַח עַל הַיָּחִיד, וְרָמִינְהוּ** - והרי יש להקשות על כך מדברי רבי יהודה עצמו, ששנינו בברייתא, **אִשָּׁה בְּפֶסַח רִאשׁוֹן, שׁוֹחֲטִין עָלֶיהָ אַף בִּפְנֵי עַצְמָהּ**, משום שהיא חייבת בו, **וּבְשֵׁנִי** אין שוחטין עליה בפני עצמה, אלא רק **עוֹשִׂין אוֹתָהּ טְפֵילָה** - חיבור **לָאֲחֵרִים**, כלומר שמצטרפת עם אחרים להימנות על הפסח, משום שאינה חייבת בו, ורק רשות הוא בידה להקריבו[כה], **דִּבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה**[כו], ומוכח שסובר רבי יהודה ששוחטים את הפסח על היחיד, שהרי אמר ששוחטים פסח ראשון על האשה בפני עצמה. **אָמַר לֵיהּ** - השיב לו רבא, **לֹא תֵּימָא** - אין לך לומר בדברי רבי יהודה ששוחטים עליה **בִּפְנֵי עַצְמָהּ, אֶלָּא אֵימָא** - יש לך לומר בדבריו ששוחטים על הנשים **בִּפְנֵי עַצְמָן**, אבל על יחיד, סובר רבי יהודה שאין שוחטים.

אָמַר לֵיהּ - חזר והקשה רב עוקבא בר חיננא לרבא, איך ניתן לומר בדברי רבי יהודה ששוחטים על הנשים בפני עצמן, **מִי עָבְדִינַן** - וכי עושים **חֲבוּרָה שְׁפוּלָּה נָשִׁים, וְהָתְנַן** - והרי שנינו במשנתנו, **שֶׁאֵין עוֹשִׂין חֲבוּרַת נָשִׁים וַעֲבָדִים וּקְטַנִּים, מַאי לָאו** - האם אין המשנה מתפרשת שאין עושים חבורה של **נָשִׁים לְחוּדַיְהוּ** - בפני עצמם, **וַעֲבָדִים לְחוּדַיְהוּ** - בפני עצמם, **וּקְטַנִּים לְחוּדַיְהוּ** - בפני עצמם[כז]. **אָמַר לֵיהּ** - השיב לו רבא, **לֹא** - אין זה פירוש המשנה, אלא כוונת המשנה היא, שאין עושים חבורה של **נָשִׁים וַעֲבָדִים**, ואין עושים חבורה של עבדים **וּקְטַנִּים** יחד[כח]. ומבארת הגמרא, חבורה של **נָשִׁים וַעֲבָדִים** יחד אין עושים, **מִשּׁוּם** חשש **תִּפְלוּת** - זנות, וחבורה של **קְטַנִּים וַעֲבָדִים** יחד אין עושים, **מִשּׁוּם**

זו, הרי ניתן לומר שרבי יהודה סובר כחכמים, שהשוחט מחוסר זמן אינו עובר בלא תעשה. וכתב, שנראה שהסוגיא כאן סוברת כמו שדחתה הגמרא בזבחים שם, ופירשה שברייתא זו מדברת בשעת היתר הבמות, ולאחר חצות יום י"ד בניסן, שהוא זמן הפסח, ודרשה הברייתא, שאף שאין איסור להקריב קרבנות בבמה, מכל מקום השוחט קרבנות חובה בבמה, עובר בלא תעשה. ומה שאמרה הברייתא 'בשעת איסור במות', היינו בשעה שאסור להקריב קרבנות חובה בבמת יחיד, ומה שאמרה הברייתא 'יכול אף בשעת היתר הבמות', פירושו הוא, שיכול אף קודם חצות, שאז הוא קרב לשלמים, גם כן יהיה איסור לא תעשה, תלמוד לומר באחד שעריך, בשעה שכל ישראל נכנסים בשער אחד, כלומר, שכולם נקבצים בבמה גדולה להקריב את הפסח. ודרשה זו היא אף לדעת חכמים.

כד. באמת קושיא זו אינה קשה כל כך, שהרי כל אחד מהתנאים דורש את הפסוק כפי הנראה לו, ואין זו קושיא אם אחד דורש שלא כמו שדרש חבירו, ומה שהקשתה הגמרא כן, הוא משום שרצתה לברר את טעמו של רבי יוסי. רש"י (ד"ה ופרכינן). אמנם רש"י להלן (ע"ב ד"ה ר"ש) ביאר, שיש לנו יותר לדרוש מהפסוק 'באחד שעריך' כרבי יהודה ולא כרבי שמעון, משום שהדרשה של רבי יהודה פשוטה יותר.

כה. ראה בהערה להלן (ע"ב), מדוע אם אשה אינה חייבת בפסח שני אלא הוא רק רשות לה, אין שוחטים עליה בפני עצמה.

כו. להלן (ע"ב) תבאר הגמרא את מקור דברי רבי יהודה.

כז. רב עוקבא בר חיננא הקשה על רבא שפירש בדברי רבי יהודה, ששוחטים על נשים בפני עצמן, שהלא אמרו במשנה שאין עושים חבורת נשים, אבל קודם שפירש לו רבא כן, לא היה קשה לו איך אמר רבי יהודה ששוחטים על אשה בפני עצמה, אף שבמשנה אמרו שאין עושים חבורה של נשים, כיון שסבר שלא אסרה המשנה רק בחבורה של הרבה נשים, שסומכות הן זו על זו, ואינן זהירות לשמור את הפסח, ומביאות אותו לידי פסול, אבל לשחוט על אשה אחת, מותר. תוספות (ד"ה והמנן).

כח. אבל חבורה של נשים בפני עצמם ועבדים בפני עצמם עושים. אמנם חבורה של קטנים לבדם אין עושים כיון שאינם בני חיוב. מאירי (ד"ה ומין).

והמפקח את הגל. מעל מדס, ואין ידוע אם ימצאנו חי או מת:
[ז] שוחטין עליו. דמכ"מ עודנו בחזקת טהרה, ואונן נמי לאורתא חזי, כדאמרינן בגמרא דאינות לילה ליתא מדאורייתא אלא מינות יום, כדכתיב (ויקרא י) הן היום הקריבו יום מאור לילה מותר, בשחיטת קדשים[ה], וגבי פסח נמי העמידו דבריהם במקום כרת[ו]: שוחטין עליהן.
בחבורת מחריס: שמא יביאוהו לידי פסול. שמא יטמא אונן למתו, ומפקח גל ימצאנו מת ונמצא שהחיל על הטומאה, והחבוש שמא לא ינא, וחולה וזקן שמא יכבד חוליו ולא יוכל לאכול כזית: לפיכך. הואיל ובשעת שחיטה רשויין היו וזרק הדם עליהן, אם תירע בהן פסול כמו שפירשתי פטורין מלעשות פסח שני: חוץ מן המפקח את הגל. ונמצא המת תחתיו, שחייב לעשות פסח שני: שהוא טמא מתחלתו. קודם שחיטה, שהרי החיל על הטומאה משעה שהתחיל לפקח, ובגמרא מוקי לה בגל עגול שמתחלה החיל את כולו: **גמ'** לא שנו. דמין שוחטין על התמוך בפני עצמו: בית האסורין של ישראל. כגון לכופו להוציא ממה פסולה או לגבות ממון, אי נמי כדתניא (כתובות דף נ.) אם יקוס והתהלך בתוך כו' וכי תעלה על דעתך זה מהלך בשוק וזה נהרג אלא מלמד שמודעין לומו עד שנרחה מה תהא עליו: בית פאגי. מקום חינון בירושלים: דמעיילי ליה. מן הפסח בתוך בית האסורין לאכול, דהא לפניס מירושלים הוא: ל"ש. דמפקח גל חייב לעשות פסח שני, אלא גל עגול דמתחלתו החיל עליו, אבל גל מרוך, שמא בשעת שחיטה עדיין לא החיל כנגד הטומאה, וכיון דספק יצא ספק לא יצא, פטור מסוס דלא מפשר, כדאמרן לעיל (דף פח:) גבי חמשה שנתערבו עורות פסחיהן:
מתני' על היחיד. טעמא יליף בגמרא: ואפילו חבורה של מאה. רבי יוסי קאמר לה, כלומר לא תלית מילתא דפסח אלא בהכילה, יחיד ויכול לאכול כזית שוחטין עליו, מאה ומין יכולין לאכול כזית אין כולם מין שוחטין עליהן: ואין עושין חבורת נשים ועבדים וקטנים. טעמא מפרש בגמרא: **גמ'** לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך. ודרים באחד בחניות ובפיה, על היחיד: ואין יכולים לאוכלו. כזית ממנו: מניין לזובח פסחו בבמת יחיד. כמה קטנה, שהיא בלא תעשה. להכי נקט במת יחיד ולא במת ציבור, דבמת ציבור בשעת חיסור הבמות ליכא, דשעת חיסור הבמות לאחר שנגמר משכן שילה[ז], ומשחרב היה להם היתר עד שנבנה בית עולמים, ומשנבנה חזרו לחיסורם, ושוב לא היה להם היתר: **שהיא בלא תעשה.** אבל כרת דשחוטי חוץ ליכא, ובשחיטת קדשים בפרק בתרא (זבחים דף קיז:) מוקי לה בקודש חנות, דמחוסר זמן הוא להתקבל בפנים, דכתיב אשר ישחט מחוץ למחנה ואל פתח אהל מועד לא הביאו, הרחוי לפתח אהל מועד חייב עליו ושחינו רחוי לאהל מועד אינו חייב עליו, ויליף מהכא דמחוסר זמן בחוץ מע"פ שאינו בכרת בלא תעשה מיהא הוי, הואיל ורחוי לבא לאחר זמן: **יכול אף בשעת היתר הבמות כן.** יהא בלא תעשה זה, דהא לא הותרה בחת יחיד אלא לבדר הנידר ונידב[ח], ולהוי האי לגביה כשעת חיסור: **ת"ל בו'.** להאי לחו דהכא לא משמעי אלא בשעת חיסור הבמות, והכי שמעינן ליה לקרא, לא תוכל לזבוח את הפסח בזמן שכל ישראל נבנסין בשער אחד ור"י האי מנא ליה תרתי שמעת מינה ולר' יוסי ממאי דלהכי דקאמר ר"ש דילמא כדקאמר ר' יהודה הוא דאתא אמר לך לא סלקא דעתך דהא כתיב[ט] איש לפי אכלו. רמי ליה רב עוקבא בר חיננא מפרישנא לרבא מי א"ר יהודה אין שוחטין את הפסח על היחיד ורמינהו אשה בראשון שוחטין עליה בפני עצמה ובשני עושין אותה טפילה לאחרים דברי ר' יהודה א"ל לא תימא בפני עצמה אלא אימא בפני עצמן אמר ליה מי עבדינן חבורה שכולה נשים והתנן אין עושין חבורת נשים ועבדים וקטנים מאי לאו נשים לחודייהו ועבדים לחודייהו וקטנים לחודייהו אמר ליה לא נשים ועבדים וקטנים נשים ועבדים משום תפלות קטנים ועבדים משום פריצותא

שהיה טמא מתחלתו. תימה לר"י מפקח הגל נמי נימא חי הוה כשהתחיל לפקח וי"ל דכיון דמצאו מת חיית לן למימר שמתחלתו היה מת שכל הטומאות כשעת מציאתן[י]: **לא** שנו אלא בבית האסורין של עכו"ם. דירושלמי[יא] מוקי לה רבי יוסי בר בון בשם רבי יוחנן כשמכשולו ישרחל מבשולו עכו"ס אין שוחטין עליו אפי' עם אחרים (ג) אשר פיהם דבר שוא והיינו חיפכא משמעתין:
עשרה ואין יכולין לאוכלו אין שוחטין עליהן. נהמ מודה אפילו ר' יהודה כדתנן שלא יביאוהו לידי פסול: **האי** באחד מאי עביד ליה. הוה מצי למימר דאינטריך לכדאמרינן בכילד גולין (לעיל דף עט:) שאין היחיד מכריע: **והתנן** אין עושין חבורת נשים. מעיקרא דקאתי בשני עלמא לא קשיא ליה אלא השתא דקאמר אימא בשני עלמן משום דמשמע ליה דלא אסרה אלא בשני אבל בראשון עכו"ס אין שוחטין עליו אפי' עם אחרים (ג) אשר פיהם דבר שוא והיינו חיפכא משמעתין:

[א] והמפקח את הגל וכן [ב]מי שהבטיחוהו להוציאו מבית האסורים והחולה והזקן שהן יכולין לאכול כזית שוחטין עליהן על כולם אין שוחטין עליהן בפני עצמן שמא יביאו את הפסח לידי פסול לפיכך אם אירע בהן פסול פטורין מלעשות פסח שני חוץ מן המפקח בגל שהוא טמא מתחלתו: **גמ'** אמר רבה בר[ד] הונא א"ר יוחנן [ג]לא שנו אלא בית האסורין דעכו"ם אבל בית האסורין דישראל שוחטין בפני עצמו כיון דאבטחינהו מפיק ליה דכתיב [א]שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב אמר רב חסדא הא דאמרת בית האסורין דעכו"ם (ה) לא אמרן אלא חוץ לחומת בית פאגי אבל לפנים מחומת בית פאגי שוחטין עליו בפני עצמו מ"ט אפשר דאמטו ליה ואכיל ליה: לפיכך אם אירע וכו': אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן [ד]לא שנו אלא גל עגול אבל גל ארוך פטור מלעשות פסח שני אימא טהור היה בשעת שחיטה תניא נמי הכי ר"ש[ו] בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר מפקח בגל עתים פטור עתים חייב כיצד גל עגול ונמצאת טומאה תחתיו חייב גל ארוך ונמצאת טומאה תחתיו פטור אימא טהור היה בשעת שחיטה: **מתני'** [ו]אין שוחטין את הפסח על היחיד דברי רבי יהודה ורבי יוסי [ז]מתיר ואפילו חבורה של מאה שאינן יכולין לאכול כזית אין שוחטין עליהן [ח]ואין עושין חבורת נשים ועבדים וקטנים: **גמ'** ת"ר [ט]מנין שאין שוחטין את הפסח על היחיד ת"ל [י]לא תוכל לזבוח את הפסח באחד דברי ר' יהודה ורבי יוסי אומר יחיד ויכול לאכלו שוחטין עליו עשרה ואין יכולין לאכלו אין שוחטין עליהן ורבי יוסי האי באחד מאי עביד ליה מיבעי ליה לכדר"ש [יא]דתניא ר"ש אומר [יב]מניין לזובח את פסחו בבמת יחיד בשעת איסור הבמות שהוא בלא תעשה ת"ל לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך [יג]יכול אף בשעת היתר הבמות כן ת"ל באחד שעריך [יד]לא אמרו אלא בשעה שכל ישראל נבנסין בשער אחד ור"י האי מנא ליה תרתי שמעת מינה ולר' יוסי ממאי דלהכי דקאמר ר"ש דילמא כדקאמר ר' יהודה הוא דאתא אמר לך לא סלקא דעתך דהא כתיב [טו]איש לפי אכלו. רמי ליה רב עוקבא בר חיננא מפרישנא לרבא מי א"ר יהודה אין שוחטין את הפסח על היחיד ורמינהו אשה בראשון שוחטין עליה בפני עצמה ובשני עושין אותה טפילה לאחרים דברי ר' יהודה א"ל לא תימא בפני עצמה אלא אימא בפני עצמן אמר ליה מי עבדינן חבורה שכולה נשים והתנן אין עושין חבורת נשים ועבדים וקטנים מאי לאו נשים לחודייהו ועבדים לחודייהו וקטנים לחודייהו אמר ליה לא נשים ועבדים וקטנים נשים ועבדים משום תפלות קטנים ועבדים משום פריצותא

מתני' על היחיד. טעמא יליף בגמרא: **ואפילו חבורה של מאה.** רבי יוסי קאמר לה, כלומר לא תלית מילתא דפסח אלא בהכילה, יחיד ויכול לאכול כזית שוחטין עליו, מאה ומין יכולין לאכול כזית אין כולם מין שוחטין עליהן: **ואין עושין חבורת נשים ועבדים וקטנים.** טעמא מפרש בגמרא: **גמ'** לא תוכל לזבוח **את הפסח באחד שעריך.** ודרים באחד בחניות ובפיה, על היחיד: **ואין יכולים לאוכלו.** כזית ממנו: **מניין לזובח פסחו בבמת יחיד.** כמה קטנה, שהיא בלא תעשה. להכי נקט במת יחיד ולא במת ציבור, דבמת ציבור בשעת חיסור הבמות ליכא, דשעת חיסור הבמות לאחר שנגמר משכן שילה[ז], ומשחרב היה להם היתר עד שנבנה בית עולמים, ומשנבנה חזרו לחיסורם, **ושוב לא היה להם היתר: שהיא בלא תעשה.** אבל כרת דשחוטי חוץ ליכא, ובשחיטת קדשים בפרק בתרא (זבחים דף קיז:) מוקי לה בקודש חנות, דמחוסר זמן הוא להתקבל בפנים, דכתיב אשר ישחט מחוץ למחנה ואל פתח אהל מועד לא הביאו, הרחוי לפתח אהל מועד חייב עליו ושחינו רחוי לאהל מועד אינו חייב עליו, ויליף מהכא דמחוסר זמן בחוץ מע"פ שאינו בכרת בלא תעשה מיהא הוי, הואיל ורחוי לבא לאחר זמן: **יכול אף בשעת היתר הבמות כן.** יהא בלא תעשה זה, דהא לא הותרה בחת יחיד אלא לבדר הנידר ונידב[ח], ולהוי האי לגביה כשעת חיסור: **ת"ל בו'.** להאי לחו דהכא לא משמעי אלא בשעת חיסור הבמות, והכי שמעינן ליה לקרא, לא תוכל לזבוח את הפסח בזמן שכל ישראל נבנסין בשער אחד ור"י האי מנא ליה תרתי שמעת מינה ולר' יוסי ממאי דלהכי דקאמר ר"ש דילמא כדקאמר ר' יהודה הוא דאתא אמר לך לא סלקא דעתך דהא כתיב [טו]איש לפי אכלו. רמי ליה רב עוקבא בר חיננא מפרישנא **לרבא מי א"ר יהודה אין שוחטין את הפסח על היחיד ורמינהו אשה בראשון שוחטין עליה בפני עצמה ובשני עושין אותה טפילה לאחרים דברי ר' יהודה א"ל לא תימא בפני עצמה אלא אימא בפני עצמן אמר ליה מי עבדינן חבורה שכולה נשים והתנן אין עושין חבורת נשים ועבדים וקטנים מאי לאו נשים לחודייהו ועבדים לחודייהו וקטנים לחודייהו אמר ליה לא נשים ועבדים וקטנים נשים ועבדים משום תפלות קטנים ועבדים משום פריצותא**

גמ' אמר רבה בר[ד] הונא א"ר יוחנן [ג]**לא שנו אלא בית האסורין דעכו"ם אבל בית האסורין דישראל שוחטין בפני עצמו כיון דאבטחינהו מפיק ליה דכתיב** [א]**שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב אמר רב חסדא הא דאמרת בית האסורין דעכו"ם** (ה) **לא אמרן אלא חוץ לחומת בית פאגי אבל לפנים מחומת בית פאגי שוחטין עליו בפני עצמו מ"ט אפשר דאמטו ליה ואכיל ליה: לפיכך אם אירע וכו': אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן [ד]לא שנו אלא גל עגול אבל גל ארוך פטור מלעשות פסח שני אימא טהור היה בשעת שחיטה תניא נמי הכי ר"ש[ו] בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר מפקח בגל עתים פטור עתים חייב כיצד גל עגול ונמצאת טומאה תחתיו חייב גל ארוך ונמצאת טומאה תחתיו פטור אימא טהור היה בשעת שחיטה: **מתני'** [ו]**אין שוחטין את הפסח על היחיד דברי רבי יהודה ורבי יוסי** [ז]**מתיר ואפילו חבורה של מאה שאינן יכולין לאכול כזית אין שוחטין עליהן** [ח]**ואין עושין חבורת נשים ועבדים וקטנים: גמ'** ת"ר [ט]**מנין שאין שוחטין את הפסח על היחיד ת"ל** [י]**לא תוכל לזבוח את הפסח באחד דברי ר' יהודה ורבי יוסי אומר יחיד ויכול לאכלו שוחטין עליו עשרה ואין יכולין לאכלו אין שוחטין עליהן ורבי יוסי האי באחד מאי עביד ליה מיבעי ליה לכדר"ש** [יא]**דתניא ר"ש אומר** [יב]**מניין לזובח את פסחו בבמת יחיד בשעת איסור הבמות שהוא בלא תעשה ת"ל לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך** [יג]**יכול אף בשעת היתר הבמות כן ת"ל באחד שעריך** [יד]**לא אמרו אלא בשעה שכל ישראל נבנסין בשער אחד ור"י האי מנא ליה תרתי שמעת מינה ולר' יוסי ממאי דלהכי דקאמר ר"ש דילמא כדקאמר ר' יהודה הוא דאתא אמר לך לא סלקא דעתך דהא כתיב** [טו]**איש לפי אכלו. רמי ליה רב עוקבא בר חיננא מפרישנא לרבא מי א"ר יהודה אין שוחטין את הפסח על היחיד ורמינהו אשה בראשון שוחטין עליה בפני עצמה ובשני עושין אותה טפילה לאחרים דברי ר' יהודה א"ל לא תימא בפני עצמה אלא אימא בפני עצמן אמר ליה מי עבדינן חבורה שכולה נשים והתנן אין עושין חבורת נשים ועבדים וקטנים מאי לאו נשים לחודייהו ועבדים לחודייהו וקטנים לחודייהו אמר ליה לא נשים ועבדים וקטנים נשים ועבדים משום תפלות קטנים ועבדים משום פריצותא**

מחוסר זמן בחוץ מע"פ שאינו בכרת בלא תעשה מיהא הוי, הואיל ורחוי לבא לאחר זמן: **יכול אף בשעת היתר הבמות כן.** יהא בלא תעשה זה, דהא לא הותרה בחת יחיד אלא לבדר הנידר ונידב[ח], ולהוי האי לגביה כשעת חיסור: **ת"ל בו'.** להאי לחו דהכא לא משמעי אלא בשעת חיסור הבמות, והכי שמעינן ליה לקרא, לא תוכל לזבוח את הפסח בזמן שכל ישראל נבנסין בשער אחד ור"י האי מנא ליה תרתי שמעת מינה ולר' יוסי ממאי דלהכי דקאמר ר"ש דילמא כדקאמר ר' יהודה הוא דאתא אמר לך לא סלקא דעתך דהא כתיב [טו]איש לפי אכלו. רמי ליה רב עוקבא בר חיננא מפרישנא לרבא מי א"ר יהודה אין שוחטין את הפסח על היחיד ורמינהו אשה בראשון שוחטין עליה בפני עצמה ובשני עושין אותה טפילה לאחרים דברי ר' יהודה א"ל לא תימא בפני עצמה אלא אימא בפני עצמן אמר ליה מי עבדינן חבורה שכולה נשים והתנן אין עושין חבורת נשים ועבדים וקטנים מאי לאו נשים לחודייהו ועבדים לחודייהו וקטנים לחודייהו אמר ליה לא נשים ועבדים וקטנים נשים ועבדים משום תפלות קטנים ועבדים משום פריצותא

עבדים

גל ארוך ונמצאת טומאה תחתיו פטור. אם היה הגל ארוך והרי ראש הגל יוצא חוץ לקבר אפשר שבשעת שחיטה היה עדיין בראש הגל ולא האהיל עד לאחר שחיטה וכן הדין בכל מפלת שנפלה על האדם והיו מחטטים לידע אם חי אם מת אפילו היה המפלת עגול שמ"מ שמא בשעת שחיטה לא מת עדיין והרי הוא בחזקת טהרה עד שיתברר שיצא ממנה. [מאירי] **מניין לזובח את פסחו בבמת יחיד בשעת איסור הבמות שהוא בלא תעשה.** אין שוחטין את הפסח אלא בעזרה כשאר הקדשים, אף בשעת היתר הבמות לא היו מקריבין את הפסח בבמת יחיד, וכל המקריב את הפסח בבמת יחיד לוקה, שנאמר לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך, מפי השמועה למדו שזו אזהרה לשוחט בבמת יחיד אפילו בשעת היתר הבמות. [רמב"ם, קרבן פסח פ"א ה"ג] וכתב ה"ר אברהם בנו של רבינו, בהדיא איפריש בגמ' דאם הקדישן בשעת היתר במות פטור מכלום וכל הקדשים אמרינן ל"ש קרבנות הצבור או קרבן יחיד ולולא שכתב בפסח לא תוכל לזבוח לא היה בו בשעת היתר במות אפילו לאו, והיינו דאתא ר"ש בברייתא לאשמעינן דפסח בלחוד חייב עליה לאו ולא פליגי רבנן בפסח כלל עכ"ל. [כסף משנה]

מסורת הש"ס עם הוספות

ה) קדושין מב. [לקמן נה. נט. יומא נח.], ג) [עיין תוספות לקמן נה. ד"ה מיבעי], ז) זבחים קיד:, ד) [סוכה דף נה:], ה) [זבחים דף ק:], ו) לקמן צב., ו) זבחים דף קיב:, ט) שם דף קיז., ט) [עירובין לה: נדה ל.], י) בפרקין ה"ו.

הגהות הב"ח

(א) גמ' בית האסורין דעכו"ס לא נא אמרן: (ב) תוס' ד"ה לא נא שנו וכו' מחריס דכתיב מאחר פיהם:

תורה אור השלם

א) שְׁאֵרִית יִשְׂרָאֵל לֹא יַעֲשׂוּ עַוְלָה וְלֹא יְדַבְּרוּ כָזָב וְלֹא יִמָּצֵא בְּפִיהֶם לְשׁוֹן תַּרְמִית כִּי הֵמָּה יִרְעוּ וְרָבְצוּ וְאֵין מַחֲרִיד: [צפניה ג, יג]

ב) לֹא תוּכַל לִזְבֹּחַ אֶת הַפֶּסַח בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר יְיָ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ: [דברים טז, ה]

ג) וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיוֹת מְשָׁה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תְּכֻסּוּ עַל הַשֶּׂה: [שמות יב, ד]

הגהות וציונים

ח] לנוסח הדפוס היה צ"ל רבה בר **רב** הונא, אלא שהנוסחא הנכונה היא בכבכת"י רבה בר **בר חנה**, וכך היה כתוב ונשתבש (דק"ס): ג] צ"ל **ר' ישמעאל** (סדר הדורות וד"ס): ג] [בזבחים קיד ע"ב וכן בתוספתא זבחים פרק יג ליתא לתיבות "באחד שעריך"] (גליון): ז] נראה דד"ה "שוחטין" הוא דיבור אחד עם ד"ה "והמפקח" וכ"ה ברע"ב:

משנת ראשונים

לא שנו אלא בית האסורין דנכרים. ואף על גב דאבטחוהו לאפוקיה אין שוחטין עליו דעבידי דמשקרי שנאמר (תהלים קמד ח) אשר פיהם דבר שוא וגו'. [רבינו חננאל]

לא אמרן אלא חוץ לחומת בית פאגי. רמב"ם אומר שהוא מקום סמוך להר הבית מחוץ, ששם היו אופים המנחות, מלשון פת בג המלך. [רע"ב, מנחות פי"א מ"ב]

לישנא אחרינא, מגדל שהיה בחומה ובולטות הדפנות חוץ לחומה כמין פגי תאנה. [כפתור ופרח פרק ו]

הוא לשון היקף מלשון חמור ובי פאגי, שהוא נאמר על בית ראש של אפסר. [מאירי, סוטה מה.]

עין משפט נר מצוה

לט א מיי' פ"ו מהלכות ק"פ הלכה י:
מ ב ג מיי' שם פ"ה הלכה ט:
מא ד שם פ"ו הלכה י:
מב ה מיי' שם פ"ג הלכה ב ג:
מג ו שם הלכה ד:
מד ז מיי' שם פ"ח הלכה ג:

רבינו חננאל

והמפקח בגל וכן מי שהבטיחוהו להוציאו מבית האסורין כו'. אוקמא ר' יוחנן בבית האסורין של עכו"ם ואף על גב דאבטחוהו לאפוקיה אין שוחטין עליו דעבידי דמשקרי שנאמר (תהלים קמד ח) אשר פיהם דבר שוא וגו'. **אבל** בית אסורין של ישראל כיון שהבטיחוהו להוציאו לא משקרי שנאמר שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב הלכך שוחטין עליו. **אמר רב חסדא הא האסור בבית אסורין של גוים** ששנינו אין שוחטין עליו בבית האסורין שהוא חוץ לחומת בית פאגי פי' מקום חוץ לחומות ירושלים שאין אוכלין שם קדשים קלים. **אבל** אם הוא זה בבית האסורין לפנים מבית פאגי שוחטין עליו דאפשר דמעיילינן ליה פסחא התם ואכיל ליה. **ואלו ששנינו במשנתנו** כגון האונן ומי שהבטיחוהו להוציאו מבית האסורין והחולה והזקן שיכולין לאכול כזית אין שוחטין עליהם בפני עצמן שלא יביאו הפסח לידי פסול. כלומר אפשר שלא יאכלוהו כי אינם יכולין ויפסל בנותר אבל נפטרו בזריקת הדם מלעשות פסח שני. **חוץ מן המפקח בגל** שבודאי האהיל על המת והיה טמא מתחלה. והני מילי בגל עגול אבל גל ארוך אימור טהור היה אני אומר נזרק הדם עד שלא הגיע לטומאה. תניא נמי הכי ר' ישמעאל בר' יוחנן אמר מפקח בגל עתים חייב עתים פטור כיצד גל עגול כו': **אין שוחטין את הפסח על היחיד כו'.** תנו רבנן מנין שאין שוחטין את הפסח על היחיד שנאמר לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך דברי ר' יהודה ר' יוסי אומר יחיד ויכול לאכלו שוחטין עליו עשרה ואין יכולין וכו'. **ורמינן אהא דר' יהודה** הא דתניא אשה בראשון שוחטין עליה בפני עצמה בשני עושין אותה טפילה לאחרים דברי ר' יהודה. **ומשני'** תריץ ואימא הכי נשים בראשון שוחטין עליהן בפני עצמן. **אקשי'** וכי עושין חבורה כולה נשים והתנן אין עושין חבורה נשים ועבדים וקטנים. **ושני'** לעולם עושין חבורה כולה נשים ומשנתנו נשים ועבדים יחדו משום תפלות והוא דבר עבירה כדגרסינן רוצה אשה בקב ותפלות ולא עבדים וקטנים משום פריצותא:

וכתיב בשני ונכרתה הנפש ההיא אפי' אשה. ולא נפקא לרבי יוסי מאשה מכלל חקת הפסח דמהתם מפיק ר"י טפילה דאי לאו הנפש היא ככל חקת הפסח לא הוה מוקמינן מאי לטפילה כר' יהודה ואיש למעוטי חובה הלכך גלי הנפש היא דלא ממעטינן מאשה מאיש: **איש** ולא קטן. תימה לאמאי איצטריך להיכן מציאי קטן דמלות וי"ל דאיצטריך לקטן שהגדיל דין שני פסחים דס"ד דחייב לעשות פסח שני קמ"ל דשני תשלומין דרחמנן הוא ונפרק מי שהיה טמא (לקמן דף נג.) משמע דנפקא לן מקרא אחרינא ופ' ד' מיתות (סנהדרין דף מ:) נמי קשה לאמאי איצטריך איש פרט לקטן נצא על אשה איש ועל אשת איש ועל הזכר ועל הבהמה: **אי** נימא מאיש שה הא מיבעי ליה לכדר' יצחק בו'. תימה לר"י דכרים פ"ב דקדושין (דף מב.) משמע דמילתיה דרבי יצחק מאיש לפי שכלו נפקא ומוסר ר"י דהתם משום דמאיש שה מפיק לשליחות דלא מצי מפיק שליחות מאיש לפי שכלו לכך נפקא דרבי יצחק מאיש לפי שכלו אבל תלמודא דהכא נפקא ליה שליחות מדרבי יהושע בן קרחה[ג] ולכך מוקי איש שה לכדרבי יצחק דמשמע דמיירי בזכיה טפי מאיש לפי שכלו: **איש** זוכה ואין קטן זוכה. תימה לאמאי איצטריך קרא והא קי"ל[מ] דאין שליחות לקטן וכפ' קמא דנצא מציעא (דף יב.) מוכח דזכיה מטעם שליחות וכי תימא מהכא קי"ל דאין לו שליחות אכתי קשה לאמאי איצטריך למעט דאיני זוכה הא אפילו לעצמו אין לו זכיה כמציאתו אלא מפני דרכי שלום כדאמרינן בהניזקין (גיטין דף נט.) ויש לומר דדוקא מציאה אבל מתנה דלעת אחרת מקנה אותו עדיף כדמסיק בשאין מוחזין (ב"מ דף יט:) וכן בפרק המקבל (גיטין דף סד:) קאמרינן לרוב וזורקו לגוז וגוטלו זוכה לעצמו אפי' לגבי קנין דאורייתא[ס]: **רבי** שמעון נמי סבר לה כרבי יוסי. תימה דילמא סבר לה כרבי יהודה ותרתי שמעת מינה כדאמרינן לעיל לרבי יהודה:

שמא ידקדקו בו ויביאוהו לידי פסול. תימה דבעי למימר דגרים מדקדקים ביותר ודמי להא דאמרינן (חולין דף ד.) כל מצוה שהחזיקו בה גרים[ג] וכותים הרבה מדקדקים בה יותר מישראל וכירושלמי[ס] גרים אמר רבי יעקב בר יצחק בשם רבי יוסי אין עושין חבורות על גרים שמתוך שהן מקולקלים אין מדקדקין ויביאוהו לידי פסול וכל דוכתא גבי גרים משמע דאין מדקדקין יותר:

פריצותא. גופא[ע] אשה בראשון שוחטין עליה בפני עצמה ובשני עושין אותה טפילה לאחרים[ב] דברי ר' יהודה ר' יוסי אומר אאשה בשני שוחטין עליה בפני עצמה ואין צ"ל בראשון ר"ש אומר אשה בראשון עושין אותה טפילה לאחרים בשני אין שוחטין עליה כל עיקר במאי קמיפלגי רבי יהודה סבר[א] במכסת נפשות ואפילו נשים וכי תימא א"ה אפילו בשני נמי כתיב[ב] חטאו ישא האיש ההוא איש אין אשה לא וכי תימא אי הכי אפילו טפילה נמי לא אהני ליה במכסת נפשות לטפילה וכ"ת אפילו בשני נמי מיעט רחמנא בשני דכתיב חטאו ישא האיש איש אין אשה לא ממאי קממעיט ליה אי מחיוב השתא בראשון לא בשני מיבעיא אלא לאו מטפילה ומאי איש דקאמר ר"ש אי נימא[ד] ויקחו להם איש שה לבית אבות וגו' ההוא מיבעי ליה לכדרבי יצחק[ג] דאמר[ב] איש זוכה ואין קטן זוכה ואלא[א] מאיש לפי אכלו הא מדר' יוסי סבר לה כר' שמעון רבי שמעון נמי סבר לה כר' יוסי וההוא מיבעי ליה דשוחטין את הפסח על היחיד אמר לך אם כן נכתוב רחמנא לפי אכלו מאי איש שמעת מינה תרתי כמאן אזלא הא דאמר רבי אלעזר[ו] אשה בראשון חובה ובשני רשות ודוחה את השבת אי רשות אמאי דוחה את השבת אלא אימא[ג] בשני רשות ובראשון חובה ודוחה את השבת כמאן כרבי יהודה. א"ר יעקב א"ר יוחנן[ד] אין עושין חבורה שכולה גרים שמא ידקדקו בו ויביאוהו לידי פסול: ת"ר[ס] פסח ומצה ומרור בראשון חובה מכאן ואילך רשות ר' שמעון אומר באנשים חובה ובנשים רשות אהייא קאי אילימא אפסח[ו] פסח כל שבעה מי איכא ואלא אמצה ומרור אימא סיפא ר"ש אומר באנשים חובה ובנשים רשות[ף] ליתי ליה לרבי שמעון הא[ו] דאמר רבי אלעזר נשים חייבות באכילת מצה דבר תורה שנאמר[ה] לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה והני נשים הואיל וישנן בבל תאכל חמץ ישנן בקום אכול מצה אלא אימא פסח מצה ומרור בראשון חובה מכאן ואילך רשות ר' שמעון אומר פסח באנשים חובה בנשים רשות: **מתני'**[ט] אונן טובל ואוכל את פסחו לערב אבל לא בקדשים השומע על מתו עבדים וקטנים משום פריצותא. למסכת זכור: אין שוחטין עליה בל עיקר. ואפי' טפילה, דלא סייכא דיה מידי, ואי אכלה דיה הוה פסח נאכל שלא למנויו, וה"ה לעבדים דאין חוכלין בו, וכי אכלי עבדים ונשים ברחמנן שהן רשות בו, אבל בשני לא, דאפי' מרשות אימעוט כדלקמן: **במכסת נפשות.** מדלא כתב מנשים אפי' אשה ממשמע: **בתיב בשני חטאו ישא** האיש ההוא. והכי משמע ליה קרא, והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות הפסח ונכרתה, כי קרבן ה' כו', כי לאמן שימום אי, כשקרבן ה' לא הקריב במועדו בשני אטאו ישא[ג], והכי דריש בפרק מי שהיה טמא (לקמן נג.) אליבא דר"י ר"ע קרבן ה' לא הקריב במועדו בשני אטאו ישא: **ההוא.** לאע"ג לאחרחמן קאי, מיהו כי קרבן ה' אשני קאי וכדאפרשינן, וגמרינן נה כרת לקמן (שם) אאי אטאו ישא מונשא אטאו דאתי אדרך את ה' הוא מגדף השם לכתיב ביה את ה' הוא מגדף ונכרת וגו', והוי כאחן לכתיב נפש בגופיה: **ואלא האיש.** לגבי פסח אאי עדיף ליה, ליכתוב אטאו ישא ואו לא: **כתיב בראשון איש.** לקמן בעי אאי איש כתיב בראשון: **איש זובה.** לאחריס בלקיאתו, אם לקח אקא לנורך אחריס או קיבל אאנה לשם אחריס, כדכתיב ויקאו איש שה לבית אבות, ואין קטן זוכה לאין נעשה שליח: **אלא מאיש לפי אכלו.** דריש ליה למעוטי אשה: **והא מדר' יוסי סבר** לה בר"ש. לאין שוחטין פסח בנשמת יחיד מלא תוכל לזבוח[ט]: ר"ש נמי סבר לה בר' יוסי. דילף אאין שוחטין פסח על היחיד אלא משומט פסח על היחיד, לאי לא ס"ל כוותיה, אאי דהאי נאחד לדרשא דידיה אאא, הא טפי משמע דשוחטין פסח על היחיד, ואין דרשין ליה למעוטי אשה: **רשות ודוחה את השבת.** נאמיה: ידקדקו בו. משום שאין בני תורה יאמירו עליו לדקדק ויפסילוהו על אנס: הכי גרסינן תנו רבנן **פסח** מצה ומרור בראשון חובה בו'. דרחמנן לילה הרחמנן: **אהייא קאי.** אאין שוחטין ואילך אאנה רשות דאמנ קאי, אי נימא אפסח, דאין שוחטין פסח כל שבעה אי אינה: **ואלא אמצה ומרור.** ועלה אהדר ר"ש, אף דרחמנן דקאארת חובה נאנשים הוא דהוה, אבל נשים רשות: **ליתי ליה לר"ש.** והא ליכא למימר דליהדר אארור לחודיה, דקאאנת אנה ואארור בהדי הדדי כתיב על אצות ואארורים, וכשם שנשים נאכילת אנה חובה הכי נמי נארור: **הואיל וישנן בבל תאכל חמץ.** דהשוה הכאוב אשה לאיש לכל עונשין שבאורה, לכאיב (במדבר ה) איש או אשה כי יעשו אכל אטאת האדם וגו'[י]: **אלא הכי קאאר, פסח** מצה ומרור בראשון חובה אכאן ואילך רשות. וקאי האי אכאן ואילך אנה ואארור, ור"ש פליג אפסח, דקאארת דרחמנן חובה נאנשים הוא דהוה אובה, אבל נשים רשות, ורבי שמעון לטעמיה: **מתני'** אונן טובל ואוכל את פסחו לערב. ואף על פי שעדיין לא נקבר, דאין אינות אן התורה אלא ביום, שנאאר (ויקרא י) הן היום הקריבו[כ] ואני אונן ואכלתי אטאת היום, יום אאור לילה אותר, וטבילה בעי, וזו אחת אאחת עשרה אעלות דאומר בקודש (מגילה דף כח.) האונן והאאוסר בפורים לריכין טבילה לקודש, אאון שנאסרו עד עכשיו בקדשים אלריכתן רבנן טבילה, ואף על פי שאאוסר בפורים טבל אאאול, אבל לא יאכל אונן לערב בשאר קדשים, דאאור אאינות לילה אדרבנן, ולגבי פסח לא העאידו דבריהן באקום כרת: השומע על אתו. יום שאועה הוי אונן דרבנן: וכן

מסורת הש"ס עם הוספות

מ) [אוספתא פרק ח ונזכר סנהדרין דף יב:], נ) [נזכר לקאן נג.], ג) קדושין אב.. ד) [לעיל עט: סנהדרין יב:], ה) [אוספתא פרק ג], ו) [לקאן לו.], ז) לעיל אג:, ח) זבחים לט:, ט) לעיל עאוד א', י) לעיל אג., כ) זבחים ק: עיי"ש, ל) קדושין דף אא:, אא) גיטין דף כג., ב) ועי' תוס' קידושין דף אב. ד"ה איש וש"נ, ס) בפירקין ה"ז.

תורה אור השלם

א) וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיוֹת מִשֶּׂה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תֻּכְּסוּ עַל הַשֶּׂה: [שמות יב, ד]

ב) וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ כִּי קָרְבַּן יְיָ לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא: [במדבר ט, יג]

ג) לֹא יַשְׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְעֶצֶם לֹא יִשְׁבְּרוּ בוֹ כְּכָל חֻקַּת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ: [במדבר ט, יב]

ד) דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בֶּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת: [שמות יב, ג]

ה) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: [דברים טז, ג]

הגהות הב"ח

ע) [אאא] צ"ל אעמיה (ד"ס, ועיין רש"ש): 3] בשני חטאו ישא ולא קאי אדלעיל והכי אמרינן בפרק אי שהיה טמא אליבא דר' כצ"ל אהר"ם. והדיבור שאחר זה צריך להתחיל וכתיב בפסח שני (גליון): ג] [עיין ברכות אז ע"ב קדושין עו ע"א גיטין י ע"א חולין ד ע"א איתא כל אצוה שהחזיקו בה כותים הרבה אדקדקים כו' אבל אענין גרים בהך אילתא נעלם אמני אקומו (גליון). ועיין נוב"ת או"ח סי' צ"ד בסופו שהוא אקידושין ע ע"ב לפי' ר"א הגר בתוד"ה קשים: ד] נראה דיש להוסיף דברי ר' יהודה:

רבינו חננאל

גופא אשה בראשון שוחטין עליה בפני עצמה ובשני עושין אותה טפלה לאחרים]. מאי טעמא כתי' בראשון במכסת נפשות ואפילו נפש אשה משמע. וכתיב בשני חטאו ישא האיש ההוא איש ולא אשה. וכי תימא אי הכי אפי' טפלה נמי לא תעשה אותה בשני ת"ל ככל חקת הפסח אהני האיש למעוטה בשני מחובה. אהני ככל חקת הפסח לרבויי לטפלה בעלמא. ור' יוסי אומר לטעמא דאמר שוחטין את הפסח ביחיד וכתיב בראשון במכסת נפשות ובשני כתיב ונכרתה הנפש ההיא כל נפש במשמע ואפילו אשה. ר' שמעון אומר בראשון עושין אותה טפלה לאחרים ובשני אין שוחטין עליה כל עיקר. מאי טעמא בראשון כתיב איש לפי אכלו ובשני כתיב חטאו ישא האיש ההוא איש ולא אשה. ודייקי' השתא בראשון פטור בשני מבעיא אלא מכלל שבראשון טפלה ואפילו טפלה שבראשון מיעטה בשני. וקמו להו ר' יוסי ור' שמעון בשיטתא חדא דשוחטין את הפסח על היחיד: אמר ר' יעקב אמר ר' יוחנן אין עושין חבורה שכולה גרים שמא לא ידקדקו בו ויבאוהו לידי פסול: ותרצינן להא מתניתא הכי תנו רבנן פסח מצה ומרור בלילה הראשון חובה מצה מכאן ואילך רשות ר' שמעון אומר פסח באנשים חובה (מכאן ואילך רשות) [בנשים רשות]: אונן טובל ואוכל פסחו לערב אבל לא בקדשים.

ליקוטי רש"י

איש זוכה. למעוטי קטן שאין לו כח ליקח בשביל אחרים להיותו זוכה להן במקאו [קידושין מב ע"א]. אשה בראשון חובה. בהגאת הפסח לאאון [סנהדרין יב: ד"ה מחצה]. האונן. שלא נטאא בטאאו [חגיגה כא.]. שאאו אוטל לפניו בלאאי בשאיטת קדשים בפרק טבול יום (זבחים דף ק:) אילהו אאון כל זאן שלא נקבר [לעיל צ ע"ב]. ואוכל פסחו לערב. אבל לא בקדשים (דף נב.) קאבר אניות לילה דרבנן ואניות לאוריית אד יואא הוא בלאיב (במדבר ה) איש או אשה כי יעשו אכל אטאת האדם וגו'[י]: אלא הכי קאאר, פסח מצה ומרור בראשון חובה אכאן ואילך רשות. וקאי האי אכאן ואילך נוב"ת או"ח סי' צ"ד בסופו שהוא אקידושין ע ע"ב לפי' ר"א הגר בתוד"ה קשים: ד] נראה דיש להוסיף דברי ר' יהודה:

הגהות וציונים

ע] צ"ל אעמיה (ד"ס, ועיין רש"ש): 3] בשני חטאו ישא ולא קאי אדלעיל והכי אמרינן בפרק אי שהיה טמא אליבא דר' כצ"ל אהר"ם. והדיבור שאחר זה צריך להתחיל וכתיב בפסח שני (גליון): ג] [עיין ברכות אז ע"ב קדושין עו ע"א גיטין י ע"א חולין ד ע"א איתא כל אצוה שהחזיקו בה כותים הרבה אדקדקים כו' אבל אענין גרים בהך אילתא נעלם אמני אקומו (גליון). ועיין נוב"ת או"ח סי' צ"ד בסופו שהוא אקידושין ע ע"ב לפי' ר"א הגר בתוד"ה קשים: ד] נראה דיש להוסיף דברי ר' יהודה:

חשש **פְּרִיצוּתָא** של משכב זכור[א].

★

הגמרא חוזרת לבאר את הברייתא שהובאה לעיל לגבי חיוב נשים בקרבן פסח:

גּוּפָא - נשוב לבאר את דברי הברייתא. **אִשָּׁה**[ב] **בְּפֶסַח רִאשׁוֹן, שׁוֹחֶטֶת עָלֶיהָ בִּפְנֵי עַצְמָהּ**, משום שהיא חייבת בו, **וּבַשֵּׁנִי** אין שוחטים עליה בפני עצמה, אלא רק **עוֹשִׂין אוֹתָהּ טְפֵילָה** - חיבור **לָאֲחֵרִים** משום שאינה חייבת בו[ג], אלא רשות הוא בידה להקריבו[ד], **דִּבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה. רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, אִשָּׁה** אף **בַּשֵּׁנִי שׁוֹחֶטֶת עָלֶיהָ בִּפְנֵי עַצְמָהּ**, משום שאשה חייבת גם בפסח שני, **וְאֵין צָרִיךְ לוֹמַר שֶׁבָּרִאשׁוֹן** שוחטים עליה בפני עצמה. **רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר, אִשָּׁה בָּרִאשׁוֹן** אין שוחטין עליה בפני עצמה, ורק **עוֹשִׂין אוֹתָהּ טְפֵילָה** - חיבור **לָאֲחֵרִים**, משום שאין זה חובה עליה אלא רשות, **וּבַשֵּׁנִי אֵין שׁוֹחֲטִין עָלֶיהָ כָּל עִיקָּר** - כלל, שאינה שייכת בו כלל, ואם היא אוכלת ממנו, הרי הוא נאכל שלא למנוייו.

מבררת הגמרא, **בְּמַאי קָמִיפַּלְגִי** - במה נחלקו תנאים אלו. מבארת הגמרא, **רַבִּי יְהוּדָה סָבַר**, שנשים חייבות בפסח ראשון, משום שנאמר בפסח (שמות יג ד) **'בְּמִכְסַת נְפָשׁוֹת** וגו' **תָּכֹסּוּ עַל הַשֶּׂה'**, וממה שנאמר 'נפשות' ולא נאמר אנשים, משמע **שֶׁאַפִּילּוּ נָשִׁים** חייבות בפסח. **וְכִי תֵּימָא** - ואם תרצה להקשות ולומר, מאחר שלמדנו מהפסוק שאף נשים חייבות בפסח, **אִי הָכִי** - אם כן **אַפִּילּוּ בַּשֵּׁנִי נַמִּי** - גם כן יהיו חייבות, **כְּתִיב** - לכך נאמר בפסח שני (במדבר ט יג), **'חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא'**[ה], ודורשים מתיבת 'האיש', **אִישׁ אִין** - שרק איש חייב בפסח, אבל **אִשָּׁה לֹא** - אינה חייבת. **וְכִי תֵּימָא** - ואם תרצה להקשות ולומר, מאחר שאשה נתמעטה מפסח שני, **אִי הָכִי** - אם כן **אַפִּילּוּ טְפֵילָה נַמִּי בַּשֵּׁנִי לֹא** - אפילו חיבור לאחרים גם כן לא תיעשה בפסח שני, שיש לומר שנתמעטה לגמרי מפסח שני, לזה **אַהֲנֵי לֵיהּ** [-מועיל] מה שנאמר בפסח שני (שם ט יד) **'כְּכָל חֻקַּת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ** אֹתוֹ', ללמדנו ששוה דין פסח שני לפסח ראשון **לְטְפֵילָה בְּעָלְמָא** - לענין זה שאשה מצטרפת עם אחרים להימנות עליו.

הגמרא מבארת את שיטת רבי יוסי שנשים חייבות בין בראשון ובין בשני:

שואלת הגמרא, **וְרַבִּי יוֹסֵי** שאמר שנשים חייבות בין בפסח ראשון ובין בפסח שני, **מַאי טַעֲמָא** - מהו טעמו. משיבה הגמרא, משום **דִּכְתִיב** - שנאמר **בָּרִאשׁוֹן, 'בְּמִכְסַת נְפָשׁוֹת'**, ולא נאמר אנשים, ומשמע **שֶׁאַפִּילּוּ אִשָּׁה** חייבת בו', **וּכְתִיב** - ונאמר **בְּפֶסַח שֵׁנִי** (במדבר ט ו) **'וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִיא (מישראל) [מֵעַמֶּיהָ']**, ומשמע שכל **נֶפֶשׁ** חייבת בפסח שני, **וַאֲפִילּוּ נָשִׁים**[ח]. שואלת הגמרא, **וְאֶלָּא** הפסוק שנאמר בפסח שני **'חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא'**, [שממנו דרש רבי יהודה שנשים אינן חייבות בפסח שני] **לְמַעוּטֵי מַאי** - מה הוא בא למעט לדעת רבי יוסי[ט]. מתרצת הגמרא, פסוק זה בא **לְמַעוּטֵי קָטָן מִחיוב כָּרֵת'**.

הגמרא מבארת את שיטת רבי שמעון שנשים אינן שייכות כלל בפסח שני, ואף בראשון אין שוחטים עליהן בפני עצמן:

וְרַבִּי שִׁמְעוֹן טעמו הוא, **דִּכְתִיב** - שנאמר **בָּרִאשׁוֹן, 'אִישׁ'**[יא], ומשמע **אִישׁ אִין** - שרק איש חייב בפסח, אבל **אִשָּׁה לֹא** - אינה חייבת בו[יב]. **וְכִי תֵּימָא** - ואם תרצה להקשות ולומר, מאחר שאשה נתמעטה מפסח, **אִי הָכִי** - אם כן **אַפִּילּוּ טְפֵילָה נַמִּי לֹא** - אפילו חיבור לאחרים גם כן לא תיעשה, ולא ישחטו עליה כלל, **אַהֲנֵי לֵיהּ** - לזה מועיל מה שנאמר **'בְּמִכְסַת נְפָשׁוֹת'**, ולא נאמר אנשים, **לְמִילְּמַד** שהיא נעשית **טְפֵילָה** - חיבור לאחרים. **וְכִי תֵּימָא** - ואם תרצה להקשות ולומר, מאחר שלמדנו שאשה נעשית חיבור לאחרים בפסח, אם כן **אַפִּילּוּ בְּפֶסַח שֵׁנִי נַמִּי** - גם כן תיעשה אשה חיבור לאחרים, לכן **מִיעֵט רַחֲמָנָא** - מיעטה התורה נשים **בְּפֶסַח שֵׁנִי, דִּכְתִיב** - שנאמר **'חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ'**, ומשמע **שֶׁאִישׁ אִין** - שרק איש עושה פסח שני, אבל **אִשָּׁה לֹא** - אינה עושה פסח שני. **וּמַאי קָמַשְׁמַע לֵיהּ** - וממה מיעטתן התורה, **אִי** - אם נאמר, שרק **מֵחִיּוּב** מיעטתן התורה, אבל רשות הוא בידן להקריב עם אחרים, קשה, **הַשְׁתָּא** - הרי מעתה, אם **בָּרִאשׁוֹן לֹא** - אינה חייבת, **בַּשֵּׁנִי מִיבַּעְיָא** - הוצרכה התורה להשמיענו שאינה חייבת בשני, **אֶלָּא לָאו** - אלא ודאי מיעטה התורה נשים בפסח שני, אפילו **מִטְּפֵילָה** - שאינן מצטרפות עם אחרים ואין שוחטין עליה כלל.

הגמרא מבררת מהו הפסוק שנאמר בו 'איש' שממנו דרש רבי שמעון שנשים אינן חייבות בפסח ראשון:

מבררת הגמרא, **וּמַאי** - ומהו הפסוק שנאמר בו **'אִישׁ', דְּקָאָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן** שיש לדרוש ממנו שנשים אינן חייבות בפסח, **אִי נִיתָּא** - אם נאמר שלמד כן ממה שנאמר (שמות יב ג) **'וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית**

א. **אבל** חבורה של נשים וקטנים יחד עושים. מאירי (ד"ה ומין).

ב. **מבואר** ברש"י (ד"ה מין), שעבדים שוים לנשים לגבי פסח, שהרי עבדים מחויבים במצוות כנשים, וכשם שנחלקו לגבי נשים, כן נחלקו לגבי עבדים.

ג. **כלומר**, שאף אם לא הקריבה פסח ראשון, אינה חייבת להקריב פסח שני.

ד. **בפשטות** מבואר בברייתא, שכיון שאשה אינה חייבת בפסח שני, לעולם אין שוחטים עליה בפני עצמה. וביאר האור שמח (קרבן פסח פ"ג ה"ד), שכיון שקרבן פסח הוא קרבן חובה, אם תביאנו האשה על אף שאינה חייבת בו, יראה זה כמביאה חולין בעזרה [שרבי יהודה סובר (עירובין לו:) שאין בנות ישראל סומכות, כלומר, שאינן מביאות עולת ראיה, וראה בתוספות שם (ד"ה מיכל) ובריטב"א (ד"ה ומין), שהטעם בזה הוא משום שנראה כמביאות חולין בעזרה]. אמנם הצל"ח (ד"ה זה) ביאר [וכן נראה במאירי (ד"ה זה)], שהברייתא מדברת כשחל זמן הקרבת הפסח בשבת, וביארה הברייתא שבפסח ראשון שהאשה חייבת בו, אז שוחטים עליה בשבת אפילו בפני עצמה, אבל בפסח שני שאינו אלא רשות לה, אין שוחטים עליה בשבת בפני עצמה, אלא רק עושים אותה חיבור לאחרים, שכיון שאינה חייבת בפסח, אין שחיטת פסחה דוחה את השבת. וביאר שמשום כך אמר רבי שמעון (בפמוך) שבפסח שני אין שוחטים על נשים 'כל עיקר', והיינו שרצה לומר בזה, שאף בחול אין עושין אותן טפילה לאנשים, ולא רק בשבת.

ה. **בפסוק** נאמר 'והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות הפסח ונכרתה הנפש ההיא מעמיה, כי קרבן ה' לא הקריב במועדו חטאו ישא האיש ההוא'. ובפשטות, הפסוק מדבר בפסח ראשון, אמנם מבואר להלן (ג.) [לדעת רבי], שיש לפרש שחלקו השני של הפסוק מדבר בפסח שני, והיינו שתיבת 'כי' שנאמרה בפסוק, אינה נתינת טעם למה שנאמר קודם לכן, אלא היא מלשון 'אם', ומה שנאמר 'כי קרבן ה' וגו' דבר חדש הוא, ושני דברים נאמרו בפסוק זה: א. שמי שחדל מלעשות פסח בראשון, 'ונכרתה הנפש ההיא מעמיה', ב. שמי שלא הקריב פסח שני, 'חטאו ישא האיש ההוא'. ונמצא ש'חטאו ישא האיש ההוא' נאמר על פסח שני. רש"י (ד"ה כמיב).

ו. **דקדק** האור חדש (ד"ה ודבי יוסי), מאחר שסובר רבי יוסי שנשים חייבות בפסח שני, מדוע צריך לדבריו את הדרשה של 'נפשות' ללמדנו שנשים חייבות בפסח ראשון, והלא אם חייבות הן בפסח שני ודאי חייבות הן בפסח ראשון. וביאר, שבאמת אין צריכים לדרשה זו, אלא כוונת הגמרא הוא שמאחר שבאמת נשים חייבות בפסח ראשון, לא יכלה התורה לכתוב 'אנשים', שהיה משמע שנשים אינן חייבות בפסח ראשון, והוצרכה התורה לכתוב 'נפשות' לכלול גם את הנשים.

ז. **על** פי הגהות וציונים. והרש"ש (ד"ה וכמיב) כתב שיש למחוק בגמרא את תיבת 'מישראל', שכן בפסוק זה לא נאמר 'מישראל' אלא 'ונכרתה הנפש ההיא מקרב עמה'. אין כוונת הגמרא לפסוק שהובא לעיל שמדבר בקרבן, שכן החלק הראשון של הפסוק, מדבר בפסח ראשון ולא בפסח שני [כמבואר בהערה לעיל], אלא כוונת הגמרא היא לפסוק שנאמר לגבי מגדף, שדרשו להלן (נג:) שלומדים פסח שני ממגדף בגזירה שוה, וכיון שנאמר במגדף (במדבר טו ל) 'ונכרתה הנפש ההיא מקרב עמה', הרי זה כמו שנאמר 'נפש' בפירוש בפסח שני. רש"י (ד"ה וכמיב).

ח. **אבל** אין לומר שרבי יוסי לומד שנשים חייבות בשני ממה שנאמר 'ככל חוקת הפסח' שמשם דרש רבי יהודה שנשים בשני עושים אותם טפילה, שכיון שנאמר 'איש' אם לא שנאמר 'נפש', היה לנו ללמוד מאיש למעט נשים, וללמוד מ'ככל חוקת הפסח', רק שעושים אותם טפילה, ורק מכיון שנאמר 'נפש', יש לדרוש שנשים חייבות בשני. תוספות (ד"ה וכמיב).

ט. **שודאי** פסוק זה בא לדרשה, שהרי היה די שיכתוב 'חטאו ישא'. רש"י (ד"ה ומלמ).

י. **הקשו** התוספות (ד"ה מיכ ומלמ), מדוע צריך פסוק למעט קטן מכרת, והרי קטן פטור מכל המצוות. ותירצו, שבא הפסוק למעט מי שנעשה גדול בין הקרבת פסח ראשון לשני, שהיה מקום לומר שיהיה חייב כרת, כיון שעכשיו הוא גדול, והשמיענו הפסוק, שמאחר שבזמן הקרבת פסח ראשון היה קטן אינו חייב כרת על פסח שני, כיון שפסח שני הוא רק תשלומים לפסח ראשון, שמי שהיה חייב בפסח ראשון ולא הקריב, יכול להקריב בשני, אבל מי שלא היה חייב בראשון, אינו מתחייב בשני. וביאר הרש"ש (בתוספות שם), שהדרשה היא ממשמעות הכתוב 'האיש ההוא', שמשמעותו הוא מי שהוא איש כבר מקודם, שהיה גדול בזמן הקרבת פסח ראשון.

יא. **ובממוך** תבאר הגמרא, מאיזה פסוק שנאמר בו 'איש' דורש כן רבי שמעון.

יב. **כתב** השפת אמת (ד"ה ור"ם), שהטעם שהוצרך רבי שמעון לדרשה שנשים

וכתיב בשני ונכרתה הנפש ההיא אפי' אשה. ולמ"ד נפקא לרבי יוסי מאי מכדי מקמ הפסח דמהתם מפיק ר"י טפילה לחי ללו הנפש ההיא ככל חקת הפסח לה הוה מוקמינן חלה לטפילה כר' יהודה ואיש למעוטי חובה הלבך גלי הנפש ההיא דלה ממעטינן אמאי מאיש: **איש** ולא קטן. תימה לחמי לימטריך דהיכן מצינו שמייב קטן במצות וי"ל דלימטריך לקטן שהגדיל בין שני פסחים דס"ד דמייב לעשות פסח שני קמ"ל דשני תשלומין דרחמנן הוא ובפרק מי שהיה טמא (לקמן דף נג.) משמע דנפקא לן מקרא אחרינא ובפ' ד' מיתות (סנהדרין דף נד:) נמי קאמר לחמי לימטריך איש פרט לקטן בבא על אשת איש ועל אשת אביו ועל הזכור ועל הבהמה: **אי** נימא מאיש שה הא מיבעי ליה לכדתנ' יצחק בר'. תימה לר"י דבריש פ"ג דקדושין (דף מב.) משמע דמילתיה דרבי יצחק מאיש לפי אכלו נפקא ואומר ר"י דהתם משום דמאיש שה מפיק לשליחות דלה מני מפיק שליחות מאיש לפי אכלו אבל נפקא דרבי יצחק מאיש לפי אכלו אבל תלמודא דהכא נפקא ליה שליחות מדרבי יהושע בן קרחה[ב] ולכך מוקי איש שה לכדרבי יצחק דמשמע דמיירי בזכיה טפי מאיש לפי אכלו: **איש** זובה ואין קטן זובה. תימה לחמי לימטריך קרא והא קי"ל[ג] דאין שליחות לקטן ובפ' קמא דבבא מציעא (דף יב.) מוכח דזכיה מטעם שליחות וכי תימא מהכא קאמר לחין לו שליחות אכתי קשה לחמי לימטריך למעט דאינו זובה הא אפילו לעצמו אין לו זכיה בחליחתו אלא מפני דרכי שלום כדאמרינן בהניזקין (גיטין דף נט.) ויש לומר דדוקא מציאה אבל מתנה דעת אחרת מקנה אותו עדיף כדמסיק בשנים אוחזין (ב"מ דף יא:) וכן בפרק המקבל (גיטין דף סד:) קאמרינן לרוב וזורקו לגוז וגוטלו זובה לעצמו אפי' לגבי קנין דאורייתא[ד]: **רבי** שמעון נמי סבר לה כרבי יוסי. תימה לילמ' סבר לה כרבי יהודה ותרמי שמעת מינה כדאמרינן לעיל לרבי יהודה: **שמא** ידקדקו בו ויביאוהו לידי פסול[ה]. תימה דבעי למימר דגריס מדקדקים ביותר ודמי להא דאמרינן (חולין דף ז.) כל מצוה שהחזיקו בה גריס[ו] וכותים הרבה מדקדקים בה יותר מישראל ודירושלי[ז] גריס אמר רבי יעקב בר יצחק בשם רבי יוסי אין עושין מצוות של גרים שמתוך שהן מקולקלים אין מדקדקין ויביאוהו לידי פסול וכל דוכתא נמי מצינן לשנויי הכי דגרים לא דייקי כישראלים והכא קאמר דגרים מדקדקים יותר:

גבי חמץ ישנו בקום אכול מצה והני נשים הואיל וישנן בבל תאכל חמץ ישנן בקום אכול מצה אלא אימא פסח מצה ומרור בראשון חובה מכאן ואילך רשות ר' שמעון אומר פסח באנשים חובה בנשים רשות: **מתני'** אונן טובל ואוכל את פסחו לערב אבל לא בקדשים השומע על מתו

עבדים וקטנים משום פריצותא. למסכנ זכור: **אין שוחטין עליה כל עיקר.** ומפי' טפילה, דלמ' סייכה דיה מידי, ומי מכלה דיה הוה פסח נמכל שלמ למנויו, וה"ה לעבדים דמין מוכלין בו, וכי מכלי עבדים ונשים דרשמנן שהן רשות בו, מבל בשני לא, לפי' מרשות מימעוט כלמקמן: **במכסת נפשות.** מדלמ כתב מנשים מפי' מסה במשמע: **כתיב בשני חטאו ישא האיש ההוא.** והכי משמע ליה קרא, והמים מסר הוא טהור ובדרך לא היה ומבל לעשות הפסח רשמנן ונכרת, כי קרבן ה' בו', כי לשון שימום הי, כשקרבן ה' לא הקריב במועדו בשני חטאו ישא[ג], והכי דריש בפרק מי שהיה טמא (לקמן נג.) מליבא דר"י ח"י קרבן ה' לא הקריב במועדו בשני חטאו ישא: **והא** מדר' יוסי סבר לה בר"ש. דמין שוחטין פסח בצמת יחיד מלא מוכל לזבוח[ט]: **ר"ש** נמי סבר לה בר' יוסי. דילים מאיש לפי אכלו שמוחטו פסח על היחיד, דמי לא ס"ל כוותיה, ממאי דהמי בחמד לדרשה דיליה מחת, הא טפי משמע שפיר כר"י דמין שוחטין על היחיד: **לפי אכלו.** בלמו מים נמי נפקא לן מלשון יחיד דשוחטין פסח על היחיד, ומים דרשינן ליה למעוטי חמץ: **רשות** ודוחה את השבת. בתמיה: ידקדקו בו. משום שמינן בני תורה יחמירו עליו לדקדק ויפסילוהו על חנס: הכי גרסינן תנו רבנן פסח מצה ומרור בראשון חובה בו'. דרשמן לילה הרשמון: **אהייא** קאי. מכאן ומילך רשות דמנא קמא, מי נימא מפסח, פסח כל שבעה מי ליכא: **ואלא** אמצה ומרור. ועלה מהדר ר"ש, מף דרשמן דקאמרת חובה בחנשים הוא דהויא, מבל בנשים רשות: **לית** ליה לר"ש. והא ליכא למימר לליהדר מרור למודיה, דסתמא מלה ומרור בהדי הדדי כתיב על מלות ומרורים, וכשם שנשים בחכילת מלה חובה הכי נמי במרור: **הואיל** וישנן בבל תאכל חמץ. דהשוה הכתוב חסה לחים לכל עונשין שבתורה, דכתיב (במדבר ה) חים או חסה כי יעשו מכל חטאת המלס וגו'[י]: **אלא** הכי קאמר, **פסח מצה ומרור בראשון חובה מכאן ואילך רשות.** וקמי המי מכחן ומילך חמצה ומרור, ור"ש פליג חפסח, דקאמרת דרשמן חובה בחנשים הוא להוה וכשם שנשים בחכילת מלה חובה הכי נמי במרור: **הואיל** וישנן בבל תאכל חמץ. דהשוה הכתוב חסה לחים לכל עונשין שבתורה, דכתיב (במדבר ה) חים או חסה כי יעשו מכל חטאת המלס וגו'[י]: **אלא** הכי קאמר, **פסח מצה ומרור בראשון חובה מכאן ואילך רשות.** וקמי המי מכחן ומילך חמצה ומרור, ור"ש פליג חפסח, דקאמרת דרשמן חובה בחנשים הוא להוה

אשה בראשון שוחטין עליה בפני עצמה ובשני עושין אותה טפילה לאחרים[ד]. מאי טעמא כתי' בראשון במכסת נפשות ואפילו נפש אשה משמע. וכתיב בשני חטאו ישא האיש ההוא איש ולא אשה. **וכי תימא** אי הכי אפי' טפילה נמי לא תעשה אותה בשני ת"ל ככל חקת הפסח אהני האיש למעוטה בשני מחובה. אהני ככל חקת הפסח לרבויי לטפילה בעלמא. ור' יוסי אומר לטעמא דאמר שוחטין את הפסח ביחיד וכתיב בראשון במכסת נפשות ובשני כתיב ונכרתה הנפש ההיא כל נפש במשמע ואפילו אשה. ר' שמעון אומר בראשון שוחטין עליה כל עיקר. מאי טעמא כתיב בראשון ישא האיש ולא אשה איש ולא נפש אשה משמע. וכתיב בשני חטאו ישא האיש ההוא איש ולא אשה. **וכי תימא** אי הכי אפי' טפילה נמי לא תעשה אותה בשני ת"ל ככל חקת הפסח אהני האיש למעוטה בשני מחובה. אהני ככל חקת הפסח לרבויי לטפילה בעלמא. ור' יוסי אומר לטעמא דאמר שוחטין את הפסח ביחיד וכתיב בראשון במכסת נפשות ובשני כתיב ונכרתה הנפש ההיא כל נפש במשמע ואפילו אשה. ר' שמעון אומר בראשון שוחטין עליה כל עיקר. מאי טעמא כתיב בראשון במכסת נפשות ואפילו

אהח19/06/2018

אָבוֹת' וגו', קשה דַּהַהוּא **מִיבָּעֵי לֵיהּ** - שה'איש' שנאמר בפסוק זה, נצרך **לְכִדְרַבִּי יִצְחָק** - לדרוש ממנו כמו שדרש רבי יצחק, **דְּאָמַר** רבי יצחק, שמפסוק זה לומדים שאחד יכול לזכות בדבר בשביל אחרים, כשהוא קונה דבר בשבילם או מקבל מתנה בשבילם, שהרי אמר הפסוק שאחד קונה את השה עבור כל המשפחה, ומתיבת 'איש' שבפסוק זה דורשים, שרק **אִישׁ** [-גדול] **זוֹכֶה** לאחרים, **וְאֵין קָטָן זוֹכֶה** לאחרים[יג].

הגמרא ממשיכה לברר מאיזה פסוק שנאמר בו 'איש' דרש רבי שמעון שאשה אינה חייבת בפסח:

לעיל (ע"ח) נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי, אם שוחטים את הפסח על היחיד, רבי יהודה דרש ממה שנאמר (דברים טז ה) 'לֹא תוּכַל לִזְבֹּחַ אֶת הַפֶּסַח בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ', שאין שוחטים את הפסח בשביל יחיד, ורבי יוסי דרש ממה שנאמר (שמות יב ד), 'אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ', ששוחטים בשביל יחיד, וביארה הגמרא שם, שרבי יוסי סובר, שהפסוק של 'לא תוכל לזבוח את הפסח', נדרש כמו שאמר רבי שמעון, שבא הפסוק ליתן איסור לא תעשה לשוחט את הפסח בבמת יחיד, ותיבת 'באחד' נצרכת ללמדנו שלאו זה הוא רק בשעת איסור במות.

ממשיכה הגמרא ושואלת, **וְאֶלָּא** אם נאמר שרבי שמעון דרש **מִמה** שנאמר **'אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ'**, עדיין יקשה שפסוק זה נצרך לדרשה אחרת, **דְּהָא** - שהרי **מִכְיוֹן** שנתבאר לעיל (ע"ח) **דְּרַבִּי יוֹסֵי** שאמר ששוחטים את הפסח על היחיד, **סָבַר לָהּ** - סובר **כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן** שתיבת 'באחד' נדרשת לענין איסור במה, יש לנו ללמוד שרַבִּי **שִׁמְעוֹן נַמִּי סָבַר לָהּ** - גם הוא סובר **כְּרַבִּי יוֹסֵי** ששוחטים את הפסח על היחיד, שאם אינו סובר כן, היה לו לדרוש את הפסוק 'באחד' כרבי יהודה שאין שוחטין על היחיד, שהיא הדרשה הפשוטה יותר[יד], **וְאם כֵּן הַהוּא** - הפסוק של 'איש לפי אכלו', **מִיבָּעֵי לֵיהּ** - נצרך לרבי שמעון ללמוד ממנו **דְּשׁוֹחֲטִין אֶת הַפֶּסַח עַל הַיָּחִיד**, ואינו יכול לדרוש ממנו למעט נשים מפסח. מתרצת הגמרא, אף שרבי שמעון דורש מהפסוק של 'איש לפי אכלו' ששוחטים את הפסח על היחיד, הוא דורש ממנו גם שנשים אינן חייבות בפסח, **דְּאָמַר לָךְ** - שיש לרבי שמעון להשיב ולומר, **אִם כֵּן** - אם אכן לא בא הפסוק רק לומר שהפסח נשחט על היחיד, **נִכְתּוֹב רַחֲמָנָא** - היה די שתכתוב התורה, 'לְפִי אָכְלוֹ' בלשון יחיד, והיינו למדים מכך ששוחטים על יחיד, **וּמַאי** - ומדוע הוסיפה התורה 'איש', אלא **שְׁמַע מִינָּהּ תַּרְתֵּי** - יש ללמוד מפסוק זה שני דברים, גם ששוחטים את הפסח על יחיד, וגם שדווקא איש חייב בפסח ולא אשה.

הגמרא מביאה שרבי אלעזר פסק כרבי יהודה:

מבררת הגמרא, **כְּמַאן אָזְלָא הָא דְּאָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר** - כשיטת מי היא המימרא שאמר רבי אלעזר, **שֶׁאִשָּׁה בָּרִאשׁוֹן חוֹבָה** - חייבת בפסח ראשון, **וּבַשֵּׁנִי** אינה חייבת, אלא הוא **רְשׁוּת, וְדוֹחֶה אֶת הַשַּׁבָּת**. ולפני שהשיבה הגמרא על השאלה, מבארת הגמרא את עצם דברי רבי אלעזר, ומקשה, **אִי** פסחה **רְשׁוּת** הוא, ולא חובה, **אַמַּאי** - מדוע **דּוֹחֶה** הוא **אֶת הַשַּׁבָּת**[טו]. מתרצת הגמרא, **אֶלָּא אֵימָא** - כך יש לומר בדברי רבי אלעזר, שאשה **בַּשֵּׁנִי** אינה חייבת אלא הוא **רְשׁוּת, וּבָרִאשׁוֹן חוֹבָה** הוא לה, **וְדוֹחֶה אֶת הַשַּׁבָּת**. וחוזרת הגמרא לשאלה הראשונה, **כְּמַאן** - כשיטת מי אמר זאת רבי אלעזר. משיבה הגמרא, **כְּשִׁיטַת רַבִּי יְהוּדָה**, שאמר שאשה בראשון מקריבה בפני עצמה, ובשני אינה מקריבה בפני עצמה, שבראשון אשה חייבת, ובשני אינו אלא רשות.

★

הגמרא מביאה דין נוסף בחבורה של פסח:

אָמַר רַבִּי יַעֲקֹב אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, אֵין עוֹשִׂין חֲבוּרָה [של קרבן פסח] **שֶׁכּוּלָּהּ גֵּרִים**, שיש לחשוש, **שֶׁמָּא** מחמת שאינם בני תורה, ואינם בקיאים בהלכות, **יַדְקְדְּקוּ בּוֹ** - יחמירו בו יותר מדי, **וְיִבְיאוּהוּ לִידֵי פְּסוּל** - ויפסלוהו גם כשמהדין אינו פסול[טז].

★

הגמרא חוזרת לדון בחיוב נשים בפסח, ומביאה ברייתא נוספת שאמר רבי שמעון שנשים אינן חייבות בפסח:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, קרבן **פֶּסַח, וּמַצָּה, וּמָרוֹר, בְּלֵיל רִאשׁוֹן** של פסח, **חוֹבָה, מִצָּאן וְאֵילַךְ** - ובשאר ימי הפסח, **רְשׁוּת, רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר, בָּאֲנָשִׁים חוֹבָה, וּבַנָּשִׁים רְשׁוּת**. ודנה הגמרא בדברי הברייתא, ושואלת, **אַהֲיָא קָאֵי** - על מה אמרה הברייתא שבשאר ימי הפסח רשות, **אִילֵימָא אַפֶּסַח** - אם נאמר שאמרה כן על קרבן פסח, קשה, **פֶּסַח כָּל שְׁבָעָה מִי אִיכָּא** - וכי יש קרבן פסח בשאר ימי הפסח, שניתן לומר עליו שהוא רשות, **וְאֶלָּא** ודאי, שאמרה כן **אַמַּצָּה וּמָרוֹר**, שאין חובה לאכלם בשאר ימי הפסח[יז], ואם כן, **אֵימָא סֵיפָא** - אמור ובאר את הסיפא של הברייתא, **רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר, בָּאֲנָשִׁים חוֹבָה וּבַנָּשִׁים רְשׁוּת**, שכיון שברישא דיברה הברייתא במצה ומרור, מן הסתם אף רבי שמעון מדבר במצה ומרור, ואמר, שאף בלילה הראשון שאמר תנא קמא שהם חובה, אין זה אלא לאנשים, אבל לנשים הוא רשות, שנשים אינן חייבות במצה ומרור, וקשה, **וְלֵית לֵיהּ לְרַבִּי שִׁמְעוֹן הָא דְּאָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר** - וכי אין רבי שמעון סובר, את מה שאמר רבי אלעזר, **שָׁנוּ חֲיָיבוֹת בַּאֲכִילַת מַצָּה דְּבַר תּוֹרָה, שֶׁנֶּאֱמַר** (דברים טז ג), **'לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת'**, וממה שהוקשו איסור אכילת חמץ ומצות אכילת מצה זה לזה, יש ללמוד, **שֶׁכֹּל שֶׁיֵּשְׁנוֹ בְּכלל** האיסור של **בַּל תֹּאכַל** [-לא

אינן חייבות בפסח, ולא אמר שפטורות ככל שאר מצוות עשה שהזמן גורמן, הוא משום שלולי הדרשה, היינו אומרים שנשים חייבות בפסח, אף שהוא מצות עשה שהזמן גרמא, כיון שהוקשו נשים לאנשים לכל עונשים שבתורה, ויהיו חייבות בפסח מחמת העונש כרת שנאמר בו, וכמו שכתבו התוספות במגילה (כ. ד"ה לכתיב) לענין מילה.

יג. **כתב** רש"י (ד"ה מיבעי), שהטעם שאין קטן זוכה לאחרים, הוא משום שאין שליחות לקטן [שזכיה מטעם שליחות היא, שאדם נעשה שליח לחבירו לזכות עבורו שלא מדעתו, דאנן סהדי שנוח לו לחבירו שיעשה אדם זה שלוחו. רש"י (בבא מציעא יב. ד"ה גדי). אמנם הרמב"ן בקידושין (כג: ד"ה מהו) ועוד ראשונים סוברים, שזכיה אינה מטעם שליחות, אלא הוא דין בפני עצמו, וקטן נתמעט אף מדין זה]. וכתבו התוספות (ד"ה מיבעי זוכה) שצריך לומר, שמה שאין שליחות לקטן, למדו מדרשה זו, שהרי אם אף בלא דרשה זו אנו יודעים שאין שליחות לקטן, קשה מדוע צריכים אנו לדרשה זו, והרי כיון שאין שליחות לקטן ודאי אינו זוכה לאחרים.

אך הקשו התוספות (שם), מדוע צריך פסוק ללמד שקטן אינו זוכה לאחרים, והרי אפילו לעצמו אין קטן יכול לזכות [כמבואר בגיטין (נט.), שקטן אינו זוכה במציאה אלא מפני דרכי שלום, אבל מהדין אינו זוכה בה], וודאי שאינו יכול לזכות בשביל אחרים. ותירצו, שמה שאין קטן זוכה לעצמו, אין זה אלא במקום שאין אחר שמקנה לו, כגון במציאה, אבל כשאחר מקנה לו, יכול לזכות לעצמו מן התורה, ולכך צריך לימוד לומר שאינו זוכה לאחרים. אמנם התוספות בקידושין (מב. ד"ה מיבעי) תירצו, שלגבי פסח צריך פסוק לומר שאינו זוכה לאחרים, משום שהיה מקום לומר, שהואיל וקטן שייך באכילת פסחים [כמבואר לעיל (פא.)], יוכל אף לזכות לאחרים. [וכתב השער המלך (מלוה פ"ח ה"י), שהטעם שהתוספות בקידושין לא תירצו כפי שתירצו התוספות כאן, משום שסוברים שמה שקטן זוכה לעצמו כשאחרים מקנים לו, אין זה אלא מדרבנן].

יד. **רש"י** (ד"ה ר"ש). והקשו התוספות (ד"ה רבי), שלעיל (ע"ח) אמרה הגמרא, שלרבי יהודה הפסוק נדרש לשני הדברים, גם לענין איסור במה, וגם שאין שוחטים את הפסח על היחיד, ואם כן אף רבי שמעון יכול ללמוד מהפסוק את שני הדברים, ומה הראיה שהוא סובר כרבי יוסי. וראה ביד דוד (תוספות שם) שתירץ, שדווקא בדעת רבי יהודה יש לומר שהוא דורש שני דברים מפסוק זה, שיש לומר שרבי יהודה סובר מקרא נדרש לפניו ולאחריו, ויש לנו לדרוש את תיבת 'באחד' כאילו נאמרה שני פעמים, גם עם מה שלפניה, וגם עם מה שלאחריה, ומ'לא תוכל לאכול בשעריך באחד' דורשים שאין שוחטים את הפסח על היחיד, ומ'באחד שעריך' דורשים שהאיסור לשחוט את הפסח בבמת יחיד אינו נוהג אלא בזמן איסור הבמות, אבל לדעת רבי שמעון אין לומר כן, שהוא סובר בזבחים (כד:) שמקרא נדרש לאחריו ולא לפניו, שלדבריו אין פסוק נדרש אלא לגבי דבר אחד, וכיון שהוא דורש את הפסוק של 'באחד' לענין איסור במת יחיד, ודאי הוא סובר כרבי יוסי, שפסח נשחט על היחיד. וראה באבן העוזר (תוספות) שיישב באופן אחר.

טו. **לעיל** (שם.) מבואר שפסח דוחה את השבת, שנאמר בפסח (במדבר ט ט) 'ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו', ודרשו מתיבת 'במועדו', שיש להקריב את הפסח במועדו ואפילו בשבת. אבל אין זה אלא בפסח שיש חובה להקריבו, אבל פסח שאין חובה להקריבו, ודאי אינו דוחה את השבת.

טז. **התוספות** (ד"ה שמא) הביאו מהירושלמי טעם אחר, שכיון שהם מקולקלים, אינם מדקדקים לשמור את הפסח, ויביאוהו לידי פסול.

יז. **ואף** שאיסור אכילת חמץ הוא כל שבעת ימי הפסח, החיוב לאכול מצה, אינו אלא בלילה הראשון, אבל בשאר ימים, אין חייבים לאכול מצה.

צא: האשה פרק שמיני פסחים

וכתיב בשני ונכרתה הנפש ההיא אפי' אשה. ולא נפקא לרבי יוסי ממכל חקת הפסח דמהתם מפיק ר"י טפילה לחי ללאו הניתק להיות ככל חקת הפסח לא הוה מוקמינן ללא לטפילה כרי יהודה ואית למעוטי חובה הלכך גלי הנפש ההיא ללא ממעטינן ממה מצינו: **איש** ולא קטן. תימה לחמי לימטריך להיכן מלינו שחייב קטן במצות וי"ל לחימטריך לקטן שהגדיל בין שני פסחים דס"ד לחייב לעשות פסח שני קמ"ל דשני תשלומין דרחמנן הוא ובפרק מי שהיה טמא (לקמן דף נג.) משמע דנפקא לן מקרא אחרינא ובפ' ד' מיתות (סנהדרין דף מד:) נמי קשה לחמי לימטריך איש פרט לקטן בכח על ממת איש ועל ממת מזיו ועל הזכר ועל הבהמה: **אי** נימא איש שה הא מיבעי ליה לכדר' יצחק בר'. תימה לר"י דבריש פ"ג דקדושין (דף מב.) משמע דמילתיה דרבי יצחק מאיש לפי מכלו נפקא ומוסר ר"י להמס משום דמאיש שה מפיק לשליחות דלא מצי מפיק שליחות מאיש לפי מכלו לכך נפקא דרבי יצחק מאיש לפי מכלו מבל תלמוד להכא נפקא ליה שליחות מדרבי יהושע בן קרחה[ב] ולכך מוקי איש שה לכדרבי יצחק דמשמע דמיירי בזכיה טפי מאיש לפי מכלו: **איש** זובה ואין קטן זובה. תימה לחמי לימטריך קרא והא קי"ל[מ] דאין שליחות לקטן ובפ' קמא דנדה מליעה (דף יב.) מוכח דזכיה מטעם שליחות וכי תימא מכאן ואילך לחין לו שליחות מכאי קשה לחמי לימטריך למעט דאינו זובה הא אפילו לעולם אין לו זכיה בעלמא אלא לרבי שלום כדאמרינן בהניזקין (גיטין דף נט.) ויש לומר דדוקא מליה מבל מתנה דלעת לחרת מקנה לותו עדיף כדמסיק בשנים לוחזין (ב"מ דף יח:) וכן בפרק המקבל (גיטין דף סד:) קאמרינן לרוב וזורקו לגוז וגוטלו זוכה לעלמו אפי' לגבי קנין דלורייתא[ו]: **רבי** שמעון נמי סבר לה כרבי יוסי. תימה לילמא סבר לה כרבי יהודה ותרתי משמע מינה כדאמרינן לעיל לרבי יהודה: **שמא** ידקדקו בו ויביאוהו לידי פסול[ל]. תימה לבעי למימר דגריס מדקדקים ביומר ודמי להא דאמרינן (חולין דף ז.) כל מלוה שהחזיקו בה גריס[ג] וכותים הרבה מדקדקים בה יותר מישראל ובירושל'[ס] גריס אמר רבי יעקב בר יצחק בשם רבי יוסי אין עושין חבורות של גריס שמתוך שהן מקולקלים אין מדקדקין ויביאוהו לידי פסול וכבר לוכחת נמי מזיון דגריס לא דייקי במלות כיסרמליס והכא קאמר דגריס מדקדקים יותר:

גבי חמץ ישנו בקום אכול מצה והני נשים הואיל וישנן בבל תאכל חמץ ישנן בקום אכול מצה אלא אימא פסח מצה ומרור בראשון חובה מבאן ואילך רשות ר' שמעון אומר פסח באנשים חובה בנשים רשות: **מתני'** אונן טובל ואוכל את פסחו לערב אבל לא בקדשים השומע על מתו

מה א מיי' פ"ב מהלכות ק"פ הלכה ד:
מו ב מיי' פ"ב מהלכות שלוחין הלכה ג:
מז ג מיי' פ"ה מהלכות קרבן פסח הלכה ח ופ"ז הלכה ג:
מח ד מיי' שם פ"ב הלכה ד:
מט ה מיי' פ"ו מהלכות מלה הלכה ו סמג עשין כו טור שו"ע או"ח סימן תעה סעיף ז:
נ ו מיי' פ"ו מהלכות קרבן פסח הלכה ט ופ"ב מהלכות מימת מקדש הלכה י [רב אלפס ברכות פ"ב די"ב. וברמ"ם שם סי' טו ושבת פ"ח ז: וברמ"ם שם סימן לח]:

רבינו חננאל

גופא אשה בראשון שוחטין עליה בפני עצמה ובשני עושין אותה טפלה לאחרים[ד]. מאי טעמא כתי' בראשון במכסת נפשות ואפילו נפש אשה משמע. וכתיב בשני חטאו ישא האיש ההוא איש ולא אשה. וכי תימא אי הכי אפי' טפלה נמי לא תעשה אותה בשני ת"ל ככל חקת הפסח אהני האיש למעוטה בשני מחובה. אהני ככל חקת הפסח לרבויי לטפלה בעלמא. ור' יוסי אומר לטעמא דאמר שוחטין את הפסח ביחיד וכתיב בראשון במכסת נפשות ובשני כתיב ונכרתה הנפש ההיא כל נפש במשמע ואפילו אשה. ר' שמעון אומר בראשון עושין אותה טפלה לאחרים ובשני אין שוחטין עליה כל עיקר. ור' יוסי אומר לטעמא דאמר שוחטין את הפסח ביחיד וכתיב בראשון במכסת נפשות ובשני כתיב ונכרתה הנפש ההיא כל נפש במשמע ואפילו אשה. ר' שמעון אומר בראשון עושין אותה טפלה לאחרים ובשני אין שוחטין עליה כל עיקר. מאי טעמא כתי' בראשון במכסת נפשות ואפילו נפש אשה משמע. וכתיב בשני חטאו ישא האיש ההוא איש ולא אשה. וכי תימא אי הכי אפי' טפלה נמי לא תעשה אותה בשני ת"ל ככל חקת הפסח אהני האיש למעוטה בשני מחובה. אהני ככל חקת הפסח לרבויי לטפלה בעלמא

תאכל] חָמֵיץ, יֶשְׁנוֹ בִּכלל החיוב של קוּם אֱכוֹל מַצָּה, וְהָנֵי נָשִׁים, הוֹאִיל וְיֶשְׁנָן בְּאיסור של בַּל תֹּאכַל חָמֵיץ[ח], יֶשְׁנָן בְּמצוה של קוּם אֱכוֹל מַצָּה, הרי שאף נשים חייבות באכילת מצה[ט]. מתרצת הגמרא, אֶלָּא, אֵימָא - יש לך לומר ולפרש את הברייתא כך, פֶּסַח מַצָּה וּמָרוֹר, בָּרִאשׁוֹן חוֹבָה, מִבָּאן וְאֵילָךְ מצה ומרור אינם אלא רְשׁוּת, רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר, פֶּסַח, בָּאֲנָשִׁים חוֹבָה בַּנָּשִׁים רְשׁוּת, שדברי רבי שמעון נאמרו על תחילת דברי תנא קמא, שאמר שפסח חובה הוא, ואמר על זה רבי שמעון, שבנשים אינו חובה אלא רשות.

★ ★ ★

משנה

מי שמת אחד מקרוביו שהוא חייב להתאבל עליהם, אזי ביום המיתה הוא נקרא אונן ואסור באכילת קדשים, כמו שאמר אהרן ביום מיתת נדב ואביהוא (ויקרא י יט), 'וְאָכַלְתִּי חַטָּאת הַיּוֹם הֲיִיטַב בְּעֵינֵי ה'[י], כלומר שאסור לי לאכול בקדשים, מחמת שאני אונן. ועתה מבארת המשנה מה דינו לגבי אכילת הפסח.

אוֹנֵן טוֹבֵל[יא] **וְאוֹכֵל אֶת פִּסְחוֹ לָעֶרֶב**[יב], אף קודם שנקבר המת[יג], שמדאורייתא אינו אונן אלא ביום המיתה, אבל בלילה שלאחריו, אינו אונן אלא מדרבנן[יד], והתירו לו חכמים לאכול את הפסח, משום שהיא מצוה שיש בה חיוב כרת[טו]. **אֲבָל לֹא** יאכל **בַּקָּדָשִׁים**, שמדרבנן הוא אונן אף בלילה שלאחר יום המיתה, ולא התירו לו חכמים לאכול קדשים, מאחר שאינו אלא עשה[טז].

המשנה מבארת את הדין במי שיש עליהם דין אונן מדרבנן: **הַשּׁוֹמֵעַ עַל מֵתוֹ** - מי שמת קרובו ושמע על כך לאחר זמן, שאמרו חכמים שביום ששמע, הרי הוא אונן,

אהרן 19/06/2018

מוגה ומוכנה

יח. כמבואר לעיל (מג.), שהשוותה התורה נשים לאנשים לכל העונשים שבתורה, שנאמר (במדבר ה ו) 'איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם', ולא חילקה התורה ביניהם, ואף איסור אכילת חמץ איסור שיש בו עונש הוא, שחייבים עליו מלקות. רש"י (שם ד"ה לכל).

יט. ביאר רש"י (ד"ה ליתן), שאין לומר שרק במצה נשים חייבות ולא במרור, ורבי שמעון דיבר רק על מרור, שמכיון שמצות אכילת מצה ומצות אכילת מרור נאמרו יחד, שנאמר (במדבר ט יא) 'על מצות ומררים יאכלוהו', אין לחלק ביניהם. והקשו הרש"ש והשפת אמת (גרסת שם), שלהלן (קכ.) אמר רבא, שבזמן הזה שאין מקריבים פסח, מצה היא דאורייתא ומרור אינו אלא דרבנן, ואם כן לרבי שמעון שנשים אינן חייבות בפסח, אף בזמן שהיו מקריבים פסח, הרי הם כאנשים בזמן הזה, שמדאורייתא חייבות הן במצה ואינן חייבות במרור. ובשו"ת בית שערים (מכתבי יד סימן יז ד"ה ג"ל: פסח) תירץ, שאף שכשאינה אוכלת את הפסח אינה חייבת לאכול מרור, מכל מקום מכיון שכשאוכלת היא את הפסח חייבת לאכול עמו מרור, לא שייך לומר על מרור שאין נשים חייבות בו.

כ. מבואר בזבחים (קפ.) שאהרן למדו בקל וחומר ממעשר, שאם אונן אסור במעשר כמו שנאמר (דברים כו יד) 'לא אכלתי באוני ממנו', כלומר, שלא עברתי ואכלתי מעשר בשעה שאני אונן, ודאי שהוא אסור בקדשים.

כא. טבילה זו היא משום מעלה שעשו בקדשים, שכיון שעד עתה היה אסור באכילת קדשים, אסור לו לאכול קדשים קודם שיטבול כמבואר בחגיגה (כא.).

כב. להלן (עמ.) מבואר, שכל זה רק אם נעשה אונן לאחר חצות היום, אבל אם נעשה אונן קודם חצות, אין שוחטים עליו, שכיון שחלה עליו אנינות קודם שבא זמן החיוב של הפסח, לא חלה עליו חובת הפסח.

כג. רש"י (ד"ה אונן). והמאירי (מועד קטן יד: ד"ה והביא) הביא שיש אומרים, שאם לא נקבר המת עדיין, אז אף בלילה האנינות היא מדאורייתא, ואם כן הוא אסור לאכול אף בפסח, ומה שאמרו שטובל ואוכל את פסחו לערב, אין זה אלא כשנקבר המת כבר.

כד. נתבאר בגמרא בזבחים (ק:) שזה נלמד ממה שנאמר באהרן אחר מיתת נדב ואביהוא (ויקרא י יט), 'ואכלתי חטאת היום הייטב בעיני ה'', ומשמע, שרק היום נאסר באכילת קדשים ולא הלילה. רש"י (ד"ה אונן). אמנם בזבחים (עט:) הביאה הגמרא מחלוקת תנאים בזה, שיש אומרים שאף אנינות לילה היא מדאורייתא.

כה. כן מבואר בגמרא, שאף בפסח לא התירו לו לאכול רק משום שיש בו כרת, אבל בלא טעם זה, אסור הוא באכילת קדשים. וכתב רבינו חננאל (להלן נב. ד"ה אבל), שאף שהרגל מבטל את האבלות, מכל מקום אסור הוא באכילת קדשים, שהאנינות אינה בטלה מחמת הרגל. וכתב השער המלך (מעשה הקרבנות פ"ג ה"ג ד"ה עוד כתב), שמוכח מכאן, שלענין איסור אכילת קדשים נוהגת אנינות בשבת וביום טוב.

כו. בזבחים (עט:) נחלקו אמוראים בפירוש המשנה. רב אסי סבר, שהמשנה מתפרשת כפשוטה, שאף בליל פסח אסור לו לאכול שאר קדשים. ורב ירמיה מדפתי סבר, שבליל פסח כיון שהתירו לו לאכול פסח, התירו לו לאכול אף שאר קדשים, ומה שאמרה המשנה 'אבל לא בקדשים', היינו בשאר ימות השנה.

וְכן הַמְּלַקֵּט לוֹ עֲצָמוֹת - מי שליקטו לו אחרים[א] את עצמות אביו ואמו[ב], על מנת להביאם לקברי אבותם[ג], שנוהג אבלות כל אותו היום[ד], והוא אונן מדרבנן[ה], ואסור באכילת קדשים, הרי זה טוֹבֵל וְאוֹכֵל בלילה אף בְּשאר קָדָשִׁים, שכיון שאינו אסור אפילו ביום אלא מדרבנן, לא גזרו בו חכמים שיהיה אונן בלילה שאחרי כן.

גֵּר שֶׁנִּתְגַּייֵר בְּעֶרֶב פֶּסַח, בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים, טוֹבֵלוֹ וְאוֹכֵל אֶת פִּסְחוֹ לָעֶרֶב, וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים, אינו יכול לאכול מהפסח, שחכמים גזרו בו שיהיה טמא, ואמרו שכל גר הַפּוֹרֵשׁ מִן הָעַרְלָה, הרי הוא כְּפוֹרֵשׁ מִן הַקֶּבֶר[ז], כלומר, שהוא טמא שבעת ימים כטמא מת[ח], ואינו יכול לאכול את הפסח, רק אם נתגייר שבעה ימים קודם הפסח, ונטהר בהזאת אפר פרה אדומה כטמא מת[ט].

★

גמרא

שנינו במשנה, שהאונן בלילה שלאחר יום המיתה אוכל את הפסח אך אינו אוכל בשאר קדשים:

שואלת הגמרא, מַאי טַעֲמָא - מהו הטעם שאונן מותר לאכול פסח בערב, ואסור לאכול בשאר קדשים. משיבה הגמרא, קָא סָבַר התנא, שאיסור אֲנִינוּת דְּלֵילְיָא שלאחר יום המיתה, הוא רק מִדְּרַבָּנָן, וְגַבֵּי אכילת הַפֶּסַח התירו לו חכמים לאכול באנינות, שלֹא הֶעֱמִידוּ חכמים את דִּבְרֵיהֶם בִּמְקוֹם שיבטל מחמתם ממצוה שיש בה עונש כָּרֵת, וגַּבֵּי אכילת קָדָשִׁים[אוצר החכמה] לא התירו לו לאכול באנינות, כיון שאינו אלא מצות עשה בעלמא', וחכמים הֶעֱמִידוּ את דִּבְרֵיהֶם לאסור אף בִּמְקוֹם שיבטל מחמתם ממצות עֲשֵׂה של אכילת קדשים[יא].

★

שנינו במשנה, הַשּׁוֹמֵעַ עַל מֵתוֹ וכו' והמלקט לו עצמות טובל ואוכל בקדשים.

משמע מדברי המשנה שהוא עצמו מלקט את עצמות אביו ואמו. שואלת הגמרא, והלא מְלַקֵּט עֲצָמוֹת כיון שנגע בעצמות הרי הוא נטמא בטומאת מת, וכדי להיטהר הָא בָּעֵי - הרי הוא צריך הַזָּאָה שְׁלִישִׁי וּשְׁבִיעִי מאפר פרה אדומה, וכיצד אמרה המשנה שיכול לטבול ולאכול קדשים בערב. משיבה הגמרא, אֵימָא - יש לך לומר ולפרש במשנה, שלא ליקט הוא בעצמו, אלא שֶׁלִּיקְּטוּ לוֹ אחרים את הָעֲצָמוֹת של אביו ואמו, ואינו אסור לאכול בקדשים אלא באותו היום משום אנינות.

★

שנינו במשנה, גֵּר שֶׁנִּתְגַּייֵר וכו' בערב פסח, בית שמאי אומרים, טובל ואוכל לערב, ובית הלל אומרים, הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר.

הגמרא מבארת את טעמם של בית שמאי ובית הלל:

אָמַר רַבָּה בַּר בַּר חָנָה אָמַר [-בשם] רַבִּי יוֹחָנָן, מַחֲלוֹקֶת - מה שנחלקו בית שמאי ובית הלל, אין זה אלא בְּעֶרֶל נָכְרִי שנתגייר, דְּבֵית הִלֵּל סָבְרִי - סוברים, שצריך הוא להיטהר שבעת ימים באפר פרה כטמא מת, והוא גְּזֵירָה שגזרו חכמים משום שחששו שֶׁמָּא יִטְמָא במת לְשָׁנָה הַבָּאָה קודם פסח, וְיֹאמַר אֶשְׁתָּקַד [-בשנה שעברה] אף שלא נזהרתי ונגעתי בכל הטומאות עד ערב פסח, מִי [-האם] לֹא טָבַלְתִּי וְאָכַלְתִּי פסח לערב, עַכְשָׁיו נַמִּי [-גם כן] אֶטְבּוֹל וְאוֹכַל פסח בערב, וְלֹא יֵדַע דְּאֶשְׁתָּקַד, נָכְרִי הֲוָה [-היה], וְנכרי לֹא מְקַבֵּל טוּמְאָה[יב], ועל כן לא היה צריך להיטהר שבעת ימים, אבל עַכְשָׁיו יִשְׂרָאֵל הוא, וּמְקַבֵּל טוּמְאָה, ואינו יכול לאכול קדשים עד שיטהר מטומאתו, ולכן גזרו על כל ערל נכרי שנתגייר שיהיה צריך להיטהר שבעת ימים כטמא מת[יג]. וּבֵית שַׁמַּאי סָבְרִי - סוברים, לֹא גָּזְרִינַן - שאין גוזרים בו משום שנה הבאה, ויכול הוא לטבול ולאכול בפסח מיד[יד]. אֲבָל עָרֵל יִשְׂרָאֵל שמל בערב הפסח, לְדִבְרֵי הַכֹּל טוֹבֵל[טו] וְאוֹכֵל אֶת פִּסְחוֹ לָעֶרֶב, משום שלא שייך לגזור בו משום שנה הבאה, שהרי אף קודם שמל הוא מקבל טומאה כשאר ישראל, ואף בשנה זו אם נגע בטומאה, הרי הוא טמא שבעת ימים, וְלֹא גָּזְרִינַן - ולא גזרו שיהיה עָרֵל יִשְׂרָאֵל כטמא מת, גזירה מִשּׁוּם עָרֵל נָכְרִי[טז].

א. **כן** יבואר בגמרא להלן שליקטו לו אחרים, אבל אם ליקט הוא בעצמו הרי טמא הוא שבעת ימים, ואינו יכול לאכול את הפסח.

ב. **רש"י** (ד"ה וכן) מהגמרא במועד קטן (ח.). ונראה מדבריו, שפירש את מה שאמרו במועד קטן (שם), שהמלקט עצמות אביו ואמו מתאבל עליהם, שמה שאמרו 'אביו ואמו' הוא בדווקא, שרק בליקוט עצמות אביו ואמו הוא מתאבל, אבל בליקוט עצמות של שאר קרובים אינו מתאבל. וכן הוא ברש"י על הרי"ף (שם טו: מדפי הרי"ף ד"ה מתמצ) והריטב"א (שם ח: ד"ה המלקט), שכתבו שאבלות זו היא משום כבוד אביו ואמו, וטעם זה אינו שייך בשאר קרובים. אמנם הרא"ש (מו"ק פ"ג סי' י) והטור (יו"ד סי' תג) כתבו, שנוהג אבלות אף בליקוט עצמות של שאר קרובים.

ג. **רש"י** (מועד קטן ח. ד"ה והמלקט). שרגילים היו לקבור תחלה בקרקע לחה, כדי שיתעכל הבשר מהר, ואחר כך קוברין העצמות אצל האבות במקום נכבד או שהיו מעלים את העצמות לארץ ישראל. תפארת ישראל (יכין מ).

ד. **רש"י** (ד"ה וכן) מהגמרא במועד קטן (שם). [וראה בנימוקי יוסף (שם טו: מדפי הרי"ף ד"ה מתמצ) שכתב, שאין הכוונה שהוא מתאבל בנעילת הסנדל ושאר דברים הנוהגים באבל, אלא שהוא אונן, ואסור הוא באכילת קדשים. אמנם ראה בבית יוסף (יו"ד סי' שמ ד"ה מנין - הרמתון) שכתב שמדברי הפוסקים נראה, שכל דיני אבלות נוהגים בו].

ה. **מאירי** (לעיל נח. ד"ה והמלקט), ונמוקי יוסף (מועד קטן שם).

ו. **כתב** המאירי (ד"ה גר), שטבילה זו אינה הטבילה שהוא טובל כדי להתגייר, אלא טבילה אחרת היא, שהצריכוהו חכמים לטבול כדי להתירו לאכול בקדשים. והתוספות יום טוב (פ"ח מ"ח) כתב, שטבילה זו היא הטבילה שכל גר צריך לטבול כדי להתגייר. וראה להלן בהערה, עוד פירוש בזה מהצל"ח.

ז. **ואף** אם נולד מהול, גם כן נקרא פורש מן הערלה וצריך ליטהר, וכמבואר במשנה בנדרים (פ"ג מי"ח) שהנודר מהערלים אסור במולי אומות העולם. הון עשיר (פ"ח מ"ח).

ח. **הנוגע** במת או בקבר נטמא שבעת ימים, וכדי להיטהר צריך להזות עליו מאפר פרה אדומה ביום השלישי וביום השביעי.

ט. **הטעם** יבואר בגמרא בסמוך.

י. **באכילת** קדשים יש מצות עשה, שנאמר (שמות כט לג) 'ואכלו אותם אשר כופר בהם'. רש"י (ד"ה לפ). ומבואר ברש"י לעיל (נט. ד"ה נשמר) שמצוה זו נאמרה בין בקדשים הנאכלים לכהנים ובין בקדשים קלים הנאכלים לישראל.

יא. **שיש** כח ביד חכמים לבטל מצות עשה מן התורה, שלא יקיימנו באופן של שב ואל תעשה, כמבואר ביבמות (ג:).

יב. **שדרשו** (מזיר סב:) ממה שנאמר (במדבר יט כ), 'ואיש אשר יטמא ולא יתחטא' [-ולא יטהר], שהוקשו טומאה וטהרה זה לזה, ללמד שרק מי שיש לו טהרה, נטמא, ונכרי שאין לו טהרה [שטהרת פרה אדומה אינה אלא לישראל כמו שנאמר (שם ט) 'והיתה לעדת בני ישראל למשמרת'], אינו מקבל טומאה.

יג. **וכיון** שעברו עליו שבעה ימים, שהם ימי הטהרה של טומאת מת, הרי הוא נטהר בהם מכל הטומאות שנטמא בגויותו. ואף שזב אינו אוכל בפסח עד שיביא את קרבנותיו ביום השמיני, לא גזרו על הגר שימתין עד היום השמיני, כיון שאם נאמר שהמתגייר יהיה טמא כזב, לא יוכל לעולם לאכול פסח, שהרי אינו יכול להביא את קרבנות הזב, כיון שמדאורייתא אינו טמא, ולעולם לא יוכל ליטהר. רש"י (ד"ה מחלוקת).

יד. **כתב** הצל"ח (ד"ה אבל), שאף בית שמאי מודים שגוזרים טומאה על הפורש מן הערלה, אלא שלא גזרו בו טומאת שבעה כדי שלא לדחותו מפסחו, אבל גזרו בו טומאת ערב משום שבזה הוא אינו נדחה מפסחו שהרי שוחטים וזורקים על טבול יום, וזהו מה ששנינו במשנה בשיטת בית שמאי 'טובל ואוכל לערב', שצריך הוא לטבול כדי שיוכל לאכול את הפסח. עוד כתב השפת אמת (ד"ה מחלוקת), שלא נחלקו בית שמאי רק לענין פסח, שלא העמידו חכמים דבריהם לענין כרת. אבל בשאר ימות השנה, מודים בית שמאי שאין המתגייר אוכל קדשים עד שיטהר בהזאת שלישי ושביעי כטמא מת. אולם בערוך השלחן העתיד (קדשים מ"ג סי' קנ ס"ד) כתב להיפך, שאף לבית הלל, לא גזרו אלא בערב פסח, משום שחששו שיבוא לאכול פסח בטומאה, ולא בשאר ימות השנה.

טו. **תמהו** התוספות (ד"ה אבל), מהי טבילה זו, שלא מצינו בשום מקום שישראל שמל יהיה צריך לטבול כדי לאכול בקדשים. וכתב התוספות יום טוב (פ"ח מ"ח), שטבילה זו, היא טבילה שטובל לטהרת הרגל [כמבואר במשנה בביצה (יז:)], ולזה אמר רבי יוחנן שאף שמל וטבל והרי הוא דומה לגר שנתגייר שגם כן מל וטובל, אף על פי כן לא גזרו בו משום גר. ובתוספות חדשים (פ"ח מ"ח) מובא לתרץ בשם חכם אחד, שדין זה נלמד מהדין המבואר בחגיגה (כא.), שאונן ומחוסר כיפורים חייבים לטבול כדי להתירם באכילת קדשים, שכיון שעד עתה היו אסורים באכילת קדשים יש לחוש שהסיחו דעתם ונטמאו, וכמו כן ערל, כיון שהיה אסור באכילת קדשים, אזי כשמל והותר לו לאכול קדשים הרי הוא צריך לטבול. והצל"ח (ד"ה ומפסר) כתב, שאף שלא גזרו בישראל טומאת שבעה, מכל מקום גזרו שיהיה טמא עד הערב, ומשום כך צריך לטבול [ואף שבישראל אין שייך את טעם הגזירה כמו שיתבאר, מכל מקום לא רצו לחלק בגזירה בין ערל נכרי לערל ישראל, ורק בטומאת שבעה שמשום כך יתבטל מפסח שהוא איסור כרת, לא העמידו את גזירתם בערל ישראל].

טז. **כלומר**, שאף לדעת בית הלל, שערל נכרי שנתגייר הרי הוא טמא כטמא מת, ערל ישראל אינו טמא, שלא גזרו בו משום ערל נכרי.

וכן מי שליקטו לו עצמות. מציו ומתו, לתרי דמועד קטן (דף ח.) מתאבל עליהן כל היום כולו ולערב אין מתאבל עליהן: טובל ואוכל בקדשים. לערב, דלפילו יום גופיה מדרבנן הוא, הלכך בלילה ליכא תגיעות: בפורש מן הקבר. ולריך הזאה שלישי ושביעי: גמ' לא העמידו דבריהם. לאוקמו בתכילת פסחו מפני תגיעות דדבריהם, דהא פסח כרת הוא, אבל תכילת קדשים עשה בעלמא הוא, ואכלו אותם אחר כפר בהם (שמות כט): מלקט. משמע הוא עלמו ליקטן: מחלוקת בערל נכרי. אלינו מקבל טומאה בנכריותו, דב"ה סברי גזירה אתת יטמא בתת לשנה הבאה עה"פ, ויאתר אשתקד אתי לשנה הבאה ואכלתי עכשיו, אלא אפילו בערל נכרי, דלא גזרו בו, ולא ידע דאשתקד נכרי הוה ולא אתתקד נכרי הוה ולא קבל טומאה בנכריותו, אבל עכשיו הוא טמא, הלכך כאתגייר ממתין אתת שבעה, אלין לך טומאה שעברה עליו אלא טהר ממנה, ותע"ג דאתוס זיבה בעי אתת מאוס כפרה, כיון דאי אפשר לייתי כפרה דהא לא קבל טומאה בנכריותו, אי אתרת נגזר לא אייתי לעולם פסח, וכולי האי לא גזרו: אבל ערל ישראל. אתת יש לו עכשיו טומאה הוא נהר דה, אלף בערילתו אקבל טומאה כאתר בני אתת, ולכך לא גזרו ביה אלינו לגזור ביה אתרת, דלא אתרבי אלא לענין דבריהם, דהא פסח כרת הוא, אבל אכילת קדשים עשה בעלמא הוא, ואכלו אותם אחר כפר בהם (שמות כט): מלקט. אתמע הוא עלמו ליקטן: מחלוקת בערל נכרי. אלינו מקבל טומאה בנכריותו, דב"ה סברי גזירה אתת יטמא בתת לשנה הבאה עה"פ, ויאתר אשתקד לא טבלתי ואכלתי עכשיו נתי הוא טמא מת

מביאה הגמרא ראיה לדברי רבי יוחנן:
תַּנְיָא נַמִּי הָכִי - שנינו כן בברייתא כמו שאמר רבי יוחנן, **אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן אֶלְעָזָר, לֹא נֶחְלְקוּ בֵּית שַׁמַּאי וּבֵית הִלֵּל עַל עָרֵל יִשְׂרָאֵל שֶׁטָּבַל וְאוֹכֵל אֶת פִּסְחוֹ לָעֶרֶב, עַל מָה נֶחְלְקוּ עַל עָרֵל נָכְרִי, שֶׁבֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים טוֹבֵל וְאוֹכֵל אֶת פִּסְחוֹ לָעֶרֶב, וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים הַפּוֹרֵשׁ מִן הָעֲרֵלָה כְּפוֹרֵשׁ מִן הַקֶּבֶר**, וצריך להיטהר שבעת ימים כטמא מת.

★

הגמרא מביאה שיש איסורים דרבנן שאמרו חכמים שאיסורים אלו ידחו גם מצוות שיש בהם עונש כרת, ויש איסורים דרבנן שאמרו חכמים שלא ידחו מצוות שיש בהם עונש כרת:
אָמַר רָבָא, בשלשה הלכות שסימנם הם **עָרֵל, הַזָּאָה, וְאִיזְמֶל, הֶעֱמִידוּ** חכמים את **דִּבְרֵיהֶן** גם **בְּמָקוֹם** שמחמת דבריהם יבטלו ממצוה שיש בה עונש **כָּרֵת.** ואילו בשלשה הלכות אחרות שסימנם הם **אוֹנֵן, וּמְצוֹרָע, וּבֵית הַפֶּרָס, לֹא הֶעֱמִידוּ** חכמים את **דִּבְרֵיהֶן בְּמָקוֹם** שמחמת דבריהם יבטלו ממצוה שיש בה עונש **כָּרֵת**[יז].

הגמרא מבארת מה הם ההלכות שהעמידו בהן את דבריהם במקום כרת, שסימנם הם ערל הזאה ואיזמל:
עָרֵל, היינו **הָא דַּאֲמָרַן** - הדין המבואר במשנה, שגר שנתגייר בערב הפסח, אף שמדאורייתא ישראל גמור הוא, וחייב לעשות פסח, אמרו בית הלל שמשום גזירה דרבנן אינו עושה פסח, אף שיש בפסח עונש כרת.

הַזָּאָה, דְּאָמַר מַר - שאמר רבי עקיבא (נעיל סה:), **הַזָּאָה שְׁבוּת** - הזאה שצריך להזות על טמא מת בשלישי ובשביעי לטהרתו, אינה אסורה בשבת, אלא משום גזירה דרבנן[יח], **וְאֵינוֹ דּוֹחֶה אֶת הַשַּׁבָּת.** כלומר, שאף אם חל יום השביעי שלו בערב פסח שחל בשבת, אין מזים עליו אפר פרה, אפילו שעל ידי זה לא יוכל להקריב את הפסח[יט]. הרי שהעמידו חכמים את גזירתם גם במקום שעל ידי כך יתבטל מאכילת פסח שיש בו עונש כרת.

אִיזְמֶל, דְּתַנְיָא - ששנינו בברייתא (שבת קל:), איזמל שמלים בו את התינוק, ורוצים להביאו מהבית שהוא נמצא בו, לבית שנמצא בו התינוק, **כְּשֵׁם שֶׁאֵין מְבִיאִין אוֹתוֹ דֶּרֶךְ רְשׁוּת הָרַבִּים**, שהרי אסור מן התורה להוציא מרשות היחיד לרשות הרבים ומרשות הרבים לרשות היחיד[כ], **כָּךְ אֵין מְבִיאִין אוֹתוֹ דֶּרֶךְ גַּגּוֹת וְדֶרֶךְ חֲצֵרוֹת וְדֶרֶךְ קַרְפֵּיפוֹת**, אף שכולם רשות היחיד הם, שכיון שהם רשויות נפרדות אסרו חכמים להוציא מזה לזה[כא]. ואף אם חל ערב פסח בשבת, וצריך הוא למול את בנו, ואם לא ימול אותו, יהיה אסור לו לאכול בפסח[כב], אסרו חכמים להביא איזמל דרך גגות חצירות וקרפיפות. הרי שחכמים העמידו את גזירתם גם במקום שיתבטל ממצוה שיש בה עונש כרת[כג].

הגמרא מבארת מה הם הדברים שלא העמידו בהם חכמים את גזירתם במקום שיש עונש כרת, שסימנם הוא, אונן מצורע ובית הפרס:
אוֹנֵן, היינו **הָא דַּאֲמָרַן** - הדין המבואר במשנה, שאונן אף שהוא אסור באכילת קדשים בלילה שלאחר יום המיתה, התירו לו לאכול את הפסח כיון שיש בו עונש כרת.

מצורע כשנרפא מצרעתו, הוא טמא שבעה ימים, וטובל ביום השביעי, וביום השמיני צריך הוא להקריב שלשה קרבנות, עולה חטאת ואשם, ולוג שמן. וצריך ליתן מדם האשם ומהשמן על תנוך אזנו ועל בהן ידו ובהן רגלו[כד]. אך לא היה יכול המצורע ליכנס בעזרה, כיון שקודם שמקריבים את קרבנותיו, הרי הוא מחוסר כיפורים שאסור לו להיכנס לעזרה[כה], ולא היו יכולים להוציא את הדם והשמן מחוץ לעזרה, מפני שאז היו נפסלים כדין קדשים היוצאים חוץ לעזרה[כו], ועל כן היה עומד המצורע בשער נקנור שלא נתקדש חללו בקדושת העזרה (נעיל פה:), ומכניס את ידו לעזרה כדי שיוכלו ליתן מהדם והשמן על בהונותיו שלא יפסלו ביוצא[כז].

מבררת הגמרא, **מְצוֹרָע מַאי הִיא** - מהי ההלכה שאמרו במצורע שלא העמידו חכמים את גזירתם במקום שיש עונש כרת. מבארת הגמרא, **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, **מְצוֹרָע שֶׁחָל יוֹם הַשְּׁמִינִי שֶׁלּוֹ בְּעֶרֶב הַפֶּסַח, וְרָאָה קְרִי בּוֹ בַּיּוֹם**, ונאסר לו להיכנס להר הבית[כח], הרי הוא **טוֹבֵל** כדי להיטהר מקריו, ונכנס להר הבית, ומקריב את קרבנותיו, **וְאוֹכֵל** מהפסח בערב, **שֶׁאָמְרוּ חֲכָמִים, שֶׁאַף עַל פִּי שֶׁטָּבוֹל יוֹם** [-טמא ביום שטבל לטהרתו] **אֵינוֹ נִכְנָס** להר הבית עד שיעריב שמשו[כט], **זֶה** [-מצורע שהוא טבול יום בערב פסח] **נִכְנָס**, כדי שיוכל לאכול פסח בערב, **שְׁמוּטָב שֶׁיָּבֹא עֲשֵׂה** של פסח **שֶׁיֵּשׁ בּוֹ** עונש **כָּרֵת, וְיִדָּחֶה** את האיסור עשה של כניסת טבול יום בעזרה, **שֶׁהוּא עֲשֵׂה שֶׁאֵין בּוֹ** עונש **כָּרֵת**[ל]. **וְאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן**, שמה שאמרה

יז. **וראה** בהערה להלן (ע"ב) מהו הכלל בזה, מתי העמידו את דבריהם במקום כרת, ומתי לא העמידו.
יח. **כל** גזירות חכמים בהלכות שבת, נקראים שבות. ומבואר לעיל (סט.), שטעם הגזירה היא, שמא יעביר את אפר הפרה אדומה ארבע אמות ברשות הרבים.
יט. **רש"י** (נעיל סה: ד"ה הזאה). ומבואר מדבריו שאם היה יום השביעי שלו בערב פסח שחל בחול, היו מזים עליו והיה טובל ועושה את הפסח. אמנם דעת הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ב) היא, שטמא מת שחל שביעי שלו בערב פסח אין שוחטים עליו גם אחר שטבל (ולחם נהעזרה נעיל ג:), ומשום כך פירש (שם ה"ו), שמה שהתבאר בגמרא שהזאה אינה דוחה את השבת במקום כרת, היינו שאם חל יום שביעי שלו בי"ג שחל להיות בשבת, אין מזין עליו, אף שעל ידי זה תדחה טבילתו ליום י"ד ולא יוכל להקריב את הפסח במועדו.
כ. **זו** היא דעת רבי עקיבא (שבת קל.) שאמר, שאף שמילה דוחה שבת, כל מלאכה שהיה אפשר לעשותה מערב שבת, אסור לעשותה בשבת אף לצורך המילה, וכיון שהיו יכולים להביא את הסכין מערב שבת, אסור להביאו בשבת. ואומרת הברייתא, שכשם שלרבי עקיבא אסור להביאו דרך רשות הרבים, כן אסור להביאו אף דרך מקום שיש בו איסור דרבנן בלבד. אבל רבי אליעזר (שם) סובר, שאף מלאכה שהיה ניתן לעשותה בערב שבת, מותר לעשותה בשבת לצורך המילה, ולדבריו מותר להביא את הסכין אף דרך רשות הרבים.
כא. **שחכמים** גזרו שלא להוציא מרשות היחיד לרשות היחיד אחר, גזירה שמא יבואו להוציא מרשות הרבים לרשות היחיד. רש"י (עירובין כח: ד"ה שלמה). ורק כשעירבו שתי הרשויות יחד, מותר להוציא מזה לזה, שאז נחשבים שתיהם לרשות אחת.
כב. **שמילת** בניו מעכבת אותו מלאכול בפסח, שכל זמן שבניו ערלים אסור לו לאכול פסח, כמבואר להלן (פו.).
כג. **רש"י** (ד"ה דלמא). וכתב, שאין לפרש שהעמידו דבריהם במקום כרת, היינו במקום העונש כרת שיש במילה, שהרי כאן מדובר במילה בזמנה דהיינו מילת תינוק ביום השמיני [שכן רק מילה זו דוחה שבת], ובמילה זו אין עונש כרת, שקטן אין בו עונש כרת, ורק אם יגדל ולא ימול את עצמו, יהיה ענוש כרת [ואף האב שלא מל את בנו, אינו ענוש כרת אלא רק עובר בעשה. חכמת שלמה (נרס"י שם)]. אמנם הריטב"א (רמב"ן הנמוק"י נג: ד"ה שופר) ביאר בכוונת הגמרא, שהעמידו דבריהם במקום הכרת של מילה. וביאר הרש"ש (נרס"י ד"ה דלמא) שאף שבמילת קטן אין עונש כרת, מכל מקום הרי זה נקרא שהעמידו דבריהם במקום כרת, כיון שמצות מילה היא מצוה שיש בה עונש כרת [והוסיף הריטב"א שמשום כך העמידו חכמים את דבריהם אף שהוא במקום כרת, כיון שקטן זה אינו חייב בכרת].
כד. **כמפורש** בתורה (ויקרא יד ח-יז).
כה. **כמבואר** במכות (ח:), שדרשו ממה שנאמר (במדבר יט יג) 'כי מי נדה לא זורק עליו טמא יהיה עוד טמאתו בו'. 'טמא יהיה' בא לרבות טבול יום, 'עוד טומאתו בו', בא לרבות מחוסר כיפורים, שכל שלא הביא את קרבנותיו לא נטהר לגמרי ואסור לו להיכנס לעזרה.
כו. **רש"י** (נעיל פה: ד"ה עומדין).
כז. **נחלקו** במסכת זבחים (נב:) מדוע היה מותר לו להכניסם, יש מי שסובר שכניסה של מקצת מהגוף לעזרה אינה נחשבת כניסה, ומה שהוא מכניס את בהונותיו אין זה אלא כניסה של מקצת הגוף, ויש מי שסובר שאף כניסה כזו אסורה, וגזירת הכתוב היא, שיכניס מצורע את בהונותיו לעזרה.
כח. **שהר** הבית הוא מחנה לויה, ובעל קרי אסור להיכנס למחנה לויה, שדרשו (נעיל סז:) ממה שנאמר (במדבר ה ג) 'וכל זב', לרבות בעל קרי, שמשתלח מחוץ למחנה לויה. אמנם טמא מת וטמא שרץ מותרים להיכנס להר הבית (כמנחות שם ע"ב).
כט. **שנאמר** (דברים כג יב) 'וכבוא השמש יבוא אל תוך המחנה', ומשמע שקודם לכן אסור לו לבוא למחנה לויה. ואיסור זה איסור עשה הוא, שהוא לאו הבא מכלל עשה, שהוא כעשה.
ל. **שאין** עונש כרת לטמא הנכנס למקדש, רק בטמא הנכנס לעזרה, אבל הנכנס להר הבית, אינו ענוש כרת. ואף שהוא צריך להכניס את ידו לעזרה, אין בכך איסור, שאף מי שסובר שביאה במקצת שמה ביאה, מודה שאין בכניסה זו איסור, שגזירת הכתוב הוא במצורע שמותר לו להכניס את ידו אף שהוא מחוסר כיפורים, והואיל והותרה לו הכניסה לעזרה אף שהוא מחוסר כיפורים, הותרה לו הכניסה אף שהוא טבול יום מחמת קריו. רש"י (ד"ה יצפ), מהגמרא בזבחים (נב:). [וכתבו התוספות שם (ד"ה ס"ל), שכל זה הוא דווקא בערב פסח, שהפסח יש בו עונש כרת, ושייך לומר שיבוא עשה שיש בו כרת, וידחה עשה שאין בו כרת. אבל שלא בערב פסח, אסור לו להיכנס להר הבית, שרק בכניסה לעזרה שייך לומר שהואיל והותר לענין צרעתו, הותר גם לענין

וכן מי שליקטו לו עצמות. מגיו ומתו, מתרי׳ בסועד קטן (דף ח.) מתאבל עליהן כל היום כולו ולערב אין מתאבל עליהן: טובל ואוכל בקדשים. לערב, דלפילו יום גופיה מדרבנן הוא, הלכך בלילה ליכא מינות: כפורש מן הקבר. ונריך הזאה שליש ושביעי: גמ׳ לא העמידו דבריהם. לאוסרו באכילת פסחו מפני מינות דדבריהם, דהא פסח כרת הוא, אבל אכילת קדשים עשה בעלמא הוא, ואכלו אותם אחר כפר בהם (שמות כט): מלקט. משמע הוא עלמו ליקטן: מחלוקת בערל נכרי. שאינו מקבל טומאה בנכריותו, דב״ה סברי גזירה שמא יטמא בתר לשנה הבאה עה״פ, ויאמר אשתקד לו טהרתי מכל טומאת׳ עד יום ע״פ שהגיירתי וטבלתי ואכלתי והשתא נמי אטבול ואכול, ולא ידע דאשתקד נכרי הוה ולא קיבל טומאה בנכריותו, אבל עכשיו הוא טמא, הלכך כשהגייר ממחין שבעה, שאין לך טומאה שעברה עליו שלא טהר ממנה, ומע״ג דמשום זיבה בעי שמנה משום כפרה, כיון דאי אפשר לייתי כפרה דהא לא קבל טומאה בנכריותו, אי אמרת נגזר לא מייתי לעולם פסח, וכולי האי לא גזרו: אבל ערל ישראל. שאם יש לו עכשיו טומאה הוא מהר זה, שאף בערילתו מקבל טומאה כשאר בני אדם, ליכא למיגזר דיה משום שנה הבאה: ערל הזאה ואיזמל. סימני הלכות הם: הא דאמרן. לחזי לאורתא, ומשום גזירה דשנה הבאה לחיוב ג״ה: ואינה דוחה שבת. בפ׳ אלו דברים, ולא עדיד פסח, ומצות דרבנן הוא: אין מביאין אותו. אזמל למילה: דרך חצרות. אף על גב דרשויות דרבנן ניתהו, וידאה פסחו, שאם יש לו זכר למול מעכבו, דתניא[ט] מילת זכריו ועבדיו מעכבין את הפסח[י]. וליכא למימר משום כרת דערל זכר אשר לא ימול וגו׳, דמילה דדחיא שבת בזמנה, וקטן לאו בר כרת הוא: אונן. מינות לילה מדרבנן, דאמרן לעיל אוכל פסחו לערב: מצורע. שטבל והעריב שמשו בשביעי, ונכנס בשמיני למחנה לויה לשער ניקנור שלא נתקדש בקדושת עזרה, כדכתיב בקרע (ויקרא יד) והעמיד הכהן המטהר את האיש המיטהר ואותם לפני ה׳ וגו׳[כ], ובעזרה עלמה לא היה נכנס, אלא מכניס ידיו לבהונות, לפי שאין מחוסר כפורים נכנס לה, כדאמרי׳ [נמכות] (דף ח:) טמא יהיה לרבות טבול יום, עוד טומאתו בו לרבות מחוסר כפורים, שאם נכנסו למקדש חייבין כרת: וראה קרי בו ביום. וגדאה ממחנה לויה, כדאמרי׳ בהלו דבריס (דף סו:) לבעל קרי משלשה חוץ לשמי מחנות, וטובל לקרויו, דלגרעתו טבל מאחמול, אף על פי שטבול יום אחר דקרי אינו נכנס, דכתיב (דברים כג) כי יהיה בך איש וגו׳ וכבא השמש יבא אל תוך המחנה, זה נכנס להר הבית להכניס ידיו לבהונות, כדי שיאכל פסחו לערב: יבא עשה. דפסח איש בו כרת, וידאה עשה דטבול יום בהר הבית שאין בו כרת אלא בעזרה. ומי משום דמכניס ידיו לעזרה, הא אמרינן בשחיטת קדשים בפ״ג (דף לב:) מיכא למ״ד בידאה בשאה לאו שאה בידאה, ומיכא למ״ד הואיל והותרה לו אותה בידאה מקנא לגרעתו אע״פ שעונש כרת משום מחוסר כפורים והתירו הכתוב לכתיב לפני ה׳, הותרה לו אף לקרויו: וא״ר יוחנן. עשה שאין בו כרת דקאמר תנא דבריימא, לאו דוקא, דאפילו עשה אין בו בטבול יום בשחנה לויה, אלא דרבנן הוא, וקרא דכתב השאש בשחנה שכינה קאמר: חצר החדשה. הר הבית, וקרי לה חדשה מפני חידוש שחידשו והוסיפו על קדושתו בו ביום, ואמרו טבול יום לא יכנס לה, והכי גמיר ר׳ יוחנן מדריה לדבר זה חידוש. וגבי פסח לא העמידו דבריהם לאיסור (למצורע) [דבעל קרי] מלבוש, אלא התירוהו ליכנס ולטהר, אלא ידאה מפסח:

שבודקין

גבי פסח לא העמידו דבריהם במקום כרת. הא דלא קאמר משום דפסח מצוה עוברת משום דיש קדשים דמצותן נמי עוברת כגון תודה דאין נאכלת אלא ליום ולילה[ב]: **אבל** ערל ישראל ד״ה טובל. תימה לריב״ץ דלא מצינו בשום מקום טבילה בישראל שמל מפילו מדרבנן[ג]: **ואמר** רבי יוחנן דבר תורה אפילו עשה אין בו. ר׳ יוחנן לא פליג אדבריתא דלאו תנא הוא כדאמרי׳ בפ״ק לכתובות (דף ח.) גבי אין מבלין את המינין דלא משני אר׳ יוחנן רבי יוחנן תנא הוא ופליג כדאמרי אדא דלא פרושי מפרש לה וכן מוכח דגבי יולדת שהיא טבולת יום אדון מכוך כתיב (ויקרא יב) ואל המקדש לא תבוא כתיב ואמרי׳ בזבחים (דף יט.) יום לא יכנס במחנה לויה. **טבול** יום לא יכנס במחנה לויה. לא נכל המחנה אלא מעזרת נשים ולפנים כדתנן בתמכת כלים (פ״ל משנה ח) עזרת נשים מקודש היתה שאין טבול יום נכנס לשם אבל אבל ערל ישראל נהר הבית היה נכנס וקרי אדר לעזרת נשים כדתנן פ״ב דמדות עזרת נשים היתה אורך קל״ה ורחבה לשכות היו מקורות וכן הם עתידות להיות כדכתיב ויוליכני אל החצר החילונה וגו׳ ומ״ת מנא ליה דגזרו על טבול יום דילמא על טמא מת גזרו שהיה מותר בכל מחנה לויה וי״ל דטמא מת אפי׳ בחיל גזרו אלא יכנס כדתנן בתמכת כלים (שם) החיל מקודש היתה שאין נכרים וטמאי מתים נכנסין לשם והא דנקט בדרייתא ורחה קרי בו ביום ולא נקט טבול יום דשאר טמאים רבותא נקט לא מיבעיא שאר טמאים דמדאורייתא מותרים ליכנס אלא אפילו בעל קרי דמשלח מדאורייתא חוץ לשמי מחנות אפ״ה טבול יום אלו לא גזרו ביה רבנן ואם תאמר דבפרק טוטה (סוטה דף כ:) פריך אהא דקתני התם הולילות הולילות אלא טמא מת העזרה והתניא טמא מת מותר ליכנס במחנה לויה ואפילו מת עלמו כו׳ ומאי פריך כיון דמדרבנן אסור ליכנס וי״ל דמשמע ליה מדאורייתא מדקאמר הולילות הולילות תרי זמני שהיו ממהרין כל כך ס״ג לא גזרו אלא אלא יכנס לפנים אבל אם נטמא בפנים לא גזרו עליו לצאת והא דאמרי׳ בהנשרפין (סנהדרין ד׳ פט:) כהן שנטמא בטומאת׳ מולילין אותו חוץ לעזרה ופוצעין את מוחו בגיזרין לאו דוקא חוץ לעזרה אלא הוא הדין חוץ לחיל:

בודקין

א והמלקט לו עצמות טובל ואוכל בקדשים גר [ו] שנתגייר בע״פ ב״ש אומרים טובל ואוכל את פסחו לערב וב״ה אומרים [ב]הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר: **גמ׳** מ״ט קא סבר [ג] אנינות דלילה דרבנן וגבי פסח לא העמידו דבריהם במקום כרת גבי קדשים העמידו דבריהם במקום עשה: השומע על מתו וכו׳: מלקט עצמות הא בעי הזאה שלישי ושביעי אימא שליקטו לו עצמות: גר שנתגייר וכו׳: אמר רבה בר בר חנה א״ר יוחנן מחלוקת בערל נכרי דב״ה סברי גזירה שמא יטמא לשנה הבאה ויאמר אשתקד מי לא טבלתי ואכלתי עכשיו נמי אטבול ואוכל ולא ידע דאשתקד נכרי הוה ולא מקבל טומאה עכשיו ישראל [ד] ומקבל טומאה וב״ש סברי לא גזרינן [ה]אבל ערל ישראל דברי הכל טובל ואוכל את פסחו לערב ולא גזרינן ערל ישראל משום ערל נכרי תניא נמי הכי אמר ר״ש בן אלעזר [ז] לא נחלקו ב״ש וב״ה על ערל ישראל שטובל ואוכל את פסחו לערב על מה נחלקו על ערל נכרי שב״ש אומרים טובל ואוכל את פסחו לערב וב״ה אומרים הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר: אמר רבא ערל הזאה ואיזמל [ח] העמידו דבריהן במקום כרת [ט] אונן ומצורע ובית הפרס לא העמידו דבריהן במקום כרת ערל הא דאמרן הזאה [י] דאמר מר [כ]הזאה שבות ואינו דוחה את השבת איזמל [ל] דתניא [מ]כשם שאין מביאין אותו דרך רשות הרבים כך אין מביאין אותו דרך גגות ודרך חצרות ודרך קרפיפות אונן הא דאמרן מצורע מאי היא [נ] דתניא [ס]מצורע שחל שמיני שלו בערב הפסח וראה קרי בו ביום טובל [ע] ואוכל אמרו חכמים אע״פ שטבול יום אינו נכנס זה נכנס מוטב יבא עשה שיש בו כרת וידחה עשה שאין בו כרת [פ] ואי״ר יוחנן דבר תורה אפילו עשה אין בו שנאמר [צ] ויעמד יהושפט בקהל יהודה וירושלים בבית ה׳ לפני החצר החדשה מאי חצר החדשה שחדשו בו דבר ואמרו טבול יום לא יכנס במחנה לויה בית הפרס [ק] דתנן ושוין ב״ש וב״ה

מסורת הש״ס
עם הוספות

ו) [עדיות פרק ה משנה ג], ז) [נרכות טז: וס״ן], ג) עיין תוס׳ שבת ד. ד״ה קודם, ד) לעיל דף סה:, ה) שנת דף קל:, ו) יבמות דף ז: זבחים דף לב:, ז) יבמות דף ז: הוריות דף ה: זבחים לב: ע״ש, ח) מגיהה דף כה: תהלות פרק יח משנה ד, ט) יבמות עא., י) סוטה ח., כ) זבחים נה ע״א.

תורה אור השלם

א) וַיַּעֲמֹד יְהוֹשָׁפָט בִּקְהַל יְהוּדָה וִירוּשָׁלִַם בְּבֵית יְיָ לִפְנֵי הֶחָצֵר הַחֲדָשָׁה:
[דברי הימים ב כ, ה]

הגהות וציונים

19/06/2018 אהח

ס] בכ״י נוסף ישראל הוא: ג] [תוספתא פרק ז ושם איתא ר״א ב״ר צדוק] (גליון): ג] [הא דלא חשיב חתיכת יבלתו וכה״ג עיין תוספות זבחים נו ע״א ד״ה מנין ותוספות מנחות כ ע״ב ד״ה נפסל] (גליון): ד] צ״ל וטבל אמרו חכמים (ד״ס): ה] כ״ז מעכבתו מלאכול בפסח (ד״ס): ו] [ע׳ בתוי״ט ישוב הגון] (גליון):

משנת ראשונים

קא סבר אנינות דלילה דרבנן. כתב רבינו האי גאון ז״ל, דלא קיי״ל כרבן גמליאל אלא אנינות לילה דאורייתא היא, ואע״ג דכתיב ויעש לאביו אבל שבעת ימים לילות בכלל, אבל רבינו אלפסי ז״ל כתב בהלכות דכר״ג קיימא לן דלית לן מאן דאית ליה אנינות לילה דאורייתא אלא ר׳ יהודה, ור״ש פליג עלי׳ התם בזבחים.
[הרשב״א, ברכות טז:]

כך אין מביאין אותו דרך גגות ודרך חצרות ודרך קרפיפות. ואיזמל דלא דחי שבת דרך גגות דהוי שבות דרבנן משום מילה בזמנה, משום דליכא כרת במילה בזמנה אלא בגדול שלא מל את עצמו, ולפיכך עשאוהו כעשה שאין בו כרת, ולא מיבעיא שהעמידו דבריהם במכשירי מצוה [אלא] דאפי׳ [מצוה] עצמה לא דחיא דבריהם כדאשכחן (ביצה ח:) גבי כסוי הדם ואף על גב דבהדי דמכסי עביד גומא.
[הריטב״א, ראש השנה לב:]

מצורע שחל שמיני שלו בערב הפסח וראה קרי בו ביום. הא דנקט וראה קרי ולא נקט שנגע בשרץ או נבלה, פרש״י ז״ל דהתם אפי׳ טמא מת יכול ליכנס למחנה לוייה כדאי׳ בפסחים (טז.) ובנזיר (מה.) מדכ׳ ויקח משה את עצמות יוסף עמו במחיצתו, והק׳ בתוס׳ דההיא מדאורייתא, אבל מדרבנן אסור כדתנן החיל מקודש מהר הבית שאין גויים וטמאי מתים נכנסים לשם, וי״ל דהתם כשלא טבל, אבל כשהוא טבו״י אפי׳ מדרבנן נכנס לשם שלא אסרו אלא טבו״י דזב ובעל קרי ומצורע.
[הריטב״א, יבמות ז:] **אף על פי שטבול יום אינו נכנס זה נכנס.** שהיה צריך לבא להר הבית לעמוד בשער ניקנור ולהכניס ידיו לעזרה וליתן לו מן הדם בבהונות, ושערי ניקנור לא נתקדשו כדאמרינן (פסחים דף פה:) שכל השערים נתקדשו חוץ משערי ניקנור, ששם מצורע עומד ומכניס ידיו לבהונות. [תוספות, יבמות ז:] **מוטב יבא עשה שיש בו כרת וידחה עשה שאין בו כרת.** מצינו הרבה מקומות בתלמוד שקורא עשה לדבר שאינו אסור אלא מדרבנן, כדאמרי׳ בזבחים (דף לב:) דטבול יום אם נכנס במחנה לוייה עובר בעשה, ובפי׳ מוכיח במס׳ סוטה, שאין בו אלא איסורא דרבנן, ואפ״ה קורא אותה עשה. [רבינו יונה, ברכות ט: מדפי הרי״ף] קרי ליה עשה משום דאסמכוה אקרא. [רא״ש מו״ק פרק ג סימן ג] **מוטב יבא עשה שיש בו כרת וכו׳.** כאן לא נראה לחכמים להחמיר אבל יש מקומות שהעמידו דבריהם במקום כרת כדאמרינן בפסחים פ׳ האשה. [תוספות הרא״ש, יבמות ז:] **מאי חצר החדשה שחדשו בו דבר.** כלומר בחצר חדשו מה שלא היה מן התורה, וזה הוא שחדשו בה. [רד״ק דברי הימים ב, כ ה]

עין משפט
נר מצוה

מט א מיי׳ פ״ב מהל׳ מילת המקדש הל׳ י [ופ״ו מה׳ ק״פ הל׳ ט]:
נ ב ג מיי׳ פ״ו מהל׳ ק״פ הלכה ז:
נא ד מיי׳ שם הלכה ו:
נב ה מיי׳ פ״ב מהל׳ מילת המקדש הלכה ו ושמג עטין כח טוש״ע י״ח סי׳ שלא סעיף ו וטוש״ע י״ד סימן רסו סעיף ג׳ [רא מלפם שבת פי״ט דף נז: וברא״ם שם סימן ק]:
נג ו מיי׳ פ״ו מהלכות ק״פ הלכה ה:

רבינו חננאל

קסבר אנינות לילה מדרבנן. סתם לן תנא כר׳ שמעון דגרסי׳ בסוף שחיטת קדשים מאן תנא אנינות לילה מדרבנן ר׳ שמעון. דתניא אנינות לילה דבר תורה דברי ר״י רבי שמעון אומר דרבנן שהרי אמרו אונן טובל ואוכל פסחו לערב וכא רב מרי להעמיד דברי ר׳ שמעון ביום מיתה אנינות לילה דאורייתא וביום קבורה אנינות לילה מדרבנן. **וכן** אמר מר מת לו מת בארבעה עשר וקברו בארבעה עשר יום מיתה תופס לילו מדאורייתא מת לו מת בשלשה עשר וקברו בארבעה עשר לא תפיס לילו ועלתה בקשיא. **ורבנן לא העמידו דבריהם בפסח** שהוא במקום כרת שנא׳ (במדבר ט יג) וחדל לעשות הפסח ונכרתה. **אבל אכילת קדשים** שהיא עשה העמידו דבריהם ואמרו האונן אע״פ שאנינות לילה מדרבנן אינו טובל ואוכל לערב קדשים. **אבל מי שלקטו לו עצמות** טובל ואוכל אפילו בקדשים לערב דתניא יום שמועה כיום קבורה למצות שבעה ושלשים ולאכילת פסחים כיום ליקוט עצמות ואחד זה ואחד זה טובל ואוכל בקדשים לערב ואנינות לא פסק ליה יום טוב אלא למצות שבעה: **מתני׳ גר שנתגייר ערב הפסח כו׳. אמר רבה בר בר חנה אמר ר׳ יוחנן מחלוקת בערל נכרי** דב״ה סברי שמא יטמא הגר לשנה הבאה ואמר אשתקד לא טבלתי ואכלתי בערב הפסח עכשיו נמי כיון שטבלתי טהור אני כבר ואוכל והוא לא ידע דאשתקד עכו״ם הי׳ ולא היה מקבל טומאה השתא ישראל [הוא] ומקבל טומאה ואין הטבילה עלתה לו היום לטהר אותו בערב כטמא מת ביום שביעי שלו וב״ש לא גזרי. אבל ערל ישראל דברי הכל טובל ואוכל פסחו לערב ולא גזרי׳ על ישראל משום ערל עכו״ם. תניא נמי הכי: **אמר רבא ערל הזאה ואיזמל** אלו שלשה דברים מדאורייתא ראוין הן ורבנן הוא דגזרו בהו ואפי׳ במקום כרת העמידו דבריהם. **ערל הא דאמרן** כי זה הגר ראוי הוא שיטבול ויאכל בפסח לערב דלא עדיף מישראל שאם היה ערל ישראל שמתו אחיו מחמת מילה וגדל זה בערלה ועכשיו מל עצמו בערב הפסח טובל ואוכל בערב הפסח וב״ה גזרו על הגר כמו שאמרנו למעלה ואמרי׳ הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר. **הזאה שהיא שבות** ואמרו חכמים אם חל י״ד להיות בשבת אינה דוחה ואין מזין על טמא מת שחל שביעי שלו בי״ד אלא (מתירין) [מת גרע] לבלתי עשות הפסח. **ואיזמל** אין מביאין את האיזמל בשבת כדי למול זכריו דקיימא לן מילת זכריו מעכבין אותו מלאכול הפסח שנאמר והאיש אשר הוא טהור וגו׳ אין מביאין האיזמל אפי׳ במקום שאיסורו מדרבנן דתניא כשם שאין מביאין אותו דרך רשות הרבים כך אין מביאין אותו דרך גגות חצרות דרך קרפיפות. **ובפ׳** האשה שהלך בעלה למדינת הים וכו׳ זו השמועה בלשון הזה אמר רבא בעאי לאותיביה ערל הזאה ואיזמל וסדין בציצית וכבשי עצרת וכיון דשנית שב ואל תעשה לאו מעיקר מילתא הוא וכו׳. **אבל באלו שלשה דברים מדרבנן** לא העמידו דבריהם במקום כרת והן אונן ומצורע ובית הפרס. **אונן הא דאמרן** דאנינות לילה מדרבנן ובטלו דבריהם ואמרו טובל ואוכל פסחו לערב. **מצורע** דתניא מצורע שחל שביעי [שלו] להיות בערב הפסח וראה קרי בו ביום וטובל אמרו חכמים אע״פ שאין טבול יום אחר נכנס זה נכנס מוטב יבוא עשה שיש בו כרת וידחה עשה שאין בו כרת

הברייתא שאיסור כניסת טבול יום להר הבית, הוא איסור עשה, אין זה בדווקא, שדַּבַּר תּוֹרָה [-מהתורה] אַפִּילּוּ איסור עֲשֵׂה אֵין בּוֹלא, ואין זה אלא איסור דרבנן, שֶׁנֶּאֱמַר (דברי הימים ב' כ ה) 'וַיַּעֲמֹד יְהוֹשָׁפָט בִּקְהַל יְהוּדָה וִירוּשָׁלַיִם בְּבֵית ה' לִפְנֵי הֶחָצֵר הַחֲדָשָׁה', כלומר, שעמד יהושפט לפני הר הבית. ומבאר רבי יוחנן, מַאי חָצֵר הַחֲדָשָׁה - מדוע נקרא הר הבית 'חצר החדשה', והרי יהושפט היה אחר שכבר עמד המקדש זמן רב, אלא נקרא כן משום שֶׁבאותו היום חִדְּשׁוּ בּוֹ דָּבָר, כלומר, שחידשו דבר בהלכות של הר הבית[לב], וקיבל רבי יוחנן מרבו, שהחידוש היה שהוסיפו על קדושתו וְאָמְרוּ שִׁטְבּוֹל יוֹם לֹא יִכָּנֵס בְּמַחֲנֵה לְוִיָּה, דהיינו בהר הבית[לג]. הרי שכניסת טבול יום בהר הבית הוא איסור דרבנן, ובערב פסח התירו לו ליכנס להר הבית לצורך הבאת קרבנותיו כדי שיטהר מצרעתו ויוכל להקריב את הפסח, משום שלא העמידו חכמים את דבריהם במקום שיבטל מחמתם ממצוה שיש בה עונש כרת.

בית הפרס האמור בסוגייתנו, הוא שדה שהיה בה קבר ונחרשה השדה[לד], שגזרו חכמים שכל ההולך בתוך מאה אמה סביבות הקבר יטמא, שחוששים שמא הוליכה המחרשה את עצמות המת ופיזרתן על פני השדה, וההולך שם יסיט בהילוכו עצם שהיא גדולה כשעורה, ועצם כשעורה מטמא במגע ובמשא[לה].

בֵּית הַפְּרָס, היינו מה דְּתַנַּן - ששנינו במשנה (אהלות פי"ח מ"ד), וְשָׁוִין בֵּית שַׁמַּאי וּבֵית הִלֵּלוי,

19/06/2018אהח

קריו, אבל בכניסה להר הבית, לא הותר לו לענין צרעתו כלום, שהרי אינו אסור להיכנס שם מחמת צרעתו, שמחוסר כיפורים מותר להיכנס בהר הבית, ולא שייך לומר שיותר לו גם לענין קריו].

לא. שסובר רבי יוחנן, שטבול יום דזב לאו כזב דמי, כלומר, שזב שטבל אינו נקרא יותר זב, וכמו כן בעל קרי שטבל, אינו נחשב יותר בעל קרי, ומשום כך מדאורייתא מותר לו להיכנס להר הבית. רש"י בזבחים (נג: ד"ה מפילו). ומה שנאמר בטבול יום 'וכבוא השמש יבוא אל תוך המחנה', מדבר רק במחנה שכינה, אבל במחנה לויה מותר לו להיכנס אף קודם לכן, אחר שטבל. רש"י (ד"ה ומ"ר יוחנן).

לב. רש"י בזבחים (נג: ד"ה נכח).

לג. שהר הבית דינו שוה למחנה לויה שהיה כשחנו ישראל במדבר. אמנם כתבו התוספות (ד"ה טבול), שלא גזרו כן בכל הר הבית אלא רק מעזרת נשים ולפנים כמבואר במסכת כלים (פ"מ מ"ט), ועזרת נשים היא הנקראת חצר.

לד. וביאר רש"י (מה ע. ד"ה פרס), שבית הפרס הוא לשון דבר שבור ופרוס, ונקרא כן על שם שנפרסו העצמות. והרמב"ם (פירוש המשנה אהלות פי"ז מ"ח) ביאר, שבית הפרס הוא מלשון פורס מפה, שהקבר מתפשט בכל השדה. והתוספות בנדה (ז. ד"ה פירשו) פירשו, שהוא מלשון פרסה, שפרסות רגלי אדם נמנעות מלילך שם מחמת הטומאה.

לה. כלומר, שהנושא אותה נטמא, אף אם לא נגע בשרו בעצם, ואם הסיטו ברגלו, הרי הוא נושאו. ובית הפרס אינו טמא אלא מדרבנן, אבל מדאורייתא אינו מטמא. וביארו התוספות במועד קטן (ה: ד"ה מגפת), שמדאורייתא אין לחוש שיהיו שם עצמות, כיון שאין לנו לומר שהגיעה המחרשה עד הקבר, וכיון שהשדה מוחזקת כטהורה, אין לטמאותה מספק. והריטב"א (סה ד"ה ופרכינן) ביאר, שמדאורייתא אין חוששים שיהיה שם עצם כשעורה, כיון שמסתמא נשתברו כל העצמות לגמרי.

לו. שנחלקו שם בנזיר שעבר בשדה בית הפרס, אם אפשר לבדוק אחר שעבר לראות אם יש שם עצמות, שבית שמאי אומרים שבודקים, ואם לא ימצאו עצמות, לא יצטרך להביא קרבנות של נזיר שנטמא, ובית הלל אומרים שאין מועיל בדיקה, ובכל אופן חייב להביא קרבנות. ועל כך אמרה המשנה ששוים הם לענין עושה פסח ותרומה.

וכן מי שליקטו לו עצמות. מגיו ומחו, אמרי' במועד קטן (דף ח.) מתאבל עליהן כל היום כולו ולערב אין מתאבל עליהן: טובל ואוכל בקדשים. לערב, דלפילו יום גופיה מדרבנן הוא, הלכך בלילה ליכא מינות: כפורש מן הקבר. וגריך הזאה שלישי ושביעי: גמ' לא העמידו דבריהם. לחוסרו בהכילת פסחו מפני מינות דדבריהם, דהא פסח כרת הוא, אבל הכילת קדשים עשה בעלמא הוא, והכלו אותם אחר כפר בהם (שמות כט): מלקט. משמע הוא עלמו ליקטן: מחלוקת בערל נכרי. אמיני מקבל טומאה בנכריותו, דב"ה סברי גזירה אמא יטמא בעת לשנה הבאה עה"פ, ויאמר אשתקד מי לא טבלתי ואכלתי עכשיו נמי אטבול ואוכל, ולא ידע דאשתקד בערל נכרי הוה, ולא מקבל טומאה בנכריותו, אבל ערל ישראל ודאי מקבל טומאה, ומע"ג דמשום זיבה בעי אמנה משום כפרה, כיון דמי אפשר לייתי כפרה דהא לא קבל טומאה בנכריותו, מי אמרת נגזר לא מייתי לעולם פסח, וכולי האי לא גזרו: אבל ערל ישראל. אאם יש לו עכשיו טומאה הוא מהר זה, אאף בעלילתו מקבל טומאה כאאר בני אדם, ואיכא למיגזר דיה משום שנה הבאה: ערל הזאה ואיזמל. סימני הלכות הם: הא דאמרן. לחזי לאורתא, ומשום גזירה דשנה הבאה למיזה ב"ה: ואינה דוחה שבת. בפ' אלו דברים, ולא עדיד פסח, ומשום דרבנן הוא: אין מביאין אותו. איזמל למילה: דרך חצרות. אף על גב דרשויות דרבנן ניתהו, וידאה פסחו, אאם יש לו זכר למול מעכבו, דתניא[ט] מילת זכריו ועבדיו מעכבין את הפסח[י]. ולילה למימר משום כרת דערל זכר אאר לא ימול וגו', דמילה דחיא בזמנה, וקטן לאו בר כרת הוא: אונן. מינות לילה מדרבנן, דאמרן לעיל אוכל פסחו לערב: מצורע. אטבל והעריב אאמש בשביעי, נכנס בשמיני למחנה לויה לשער נקנור אלא נאקדש בקדושת עזרה, כדכתיב בקרע (ויקרא יד) והעמיד הכהן המטהר את האיש המיטהר ואותם לפני ה' וגו'[י], ובעזרה עלמה לא היה נכנס, אלא מכניס ידיו לבזהנות, לפי אאין מחוסר כפורים נכנס לה, כדאמרי' [במכות] (דף ח:) טמא יהיה לרבות טבול יום, עוד טומאתו בו לרבות מחוסר כפורים, אאם נכנסו למקדש חייבין כרת: וראה קרי בו ביום. וגדאה ממחנה לויה, כדאמרי' בהלו בגריס (דף סז:) לבעל קרי מאחלא חוץ לאאי מחנות, וטובל לקרויו, דלגרעתו טבל מאחמול, אף על פי אאטבול יום אחר דקרי אינו נכנס, דכתיב (דברים כג) כי יהיה בך איש וגו' וכבא השאש יבא אל תוך המחנה, זה נכנס להר הבית להכניס ידיו לבזהנות, כדי שיאכל פסחו לערב: יבא עשה. דפסח איש בו כרת, וידאה עשה דטבול יום בהר הבית שאין בו כרת אלא בעזרה. ואי משום דמכניס ידיו לעזרה, הא אמרינן בשחיטת קדשים בפ"ג (דף לב:) אימא למ"ד זיבה בזקנת לאו אאה זיבה, ואימא למ"ד הואיל והותרה לו אותה זיבה מקנת לגרעתו אע"פ שעונש כרת משום מחוסר כפורים והאירו הכאוב דכתיב לפני ה', הותרה לו אף לקרויו: וא"ר יוחנן. עשה שאין בו כרת דקאמר אנא לאאי דוקא, דאפילו עשה שאין בו בטבול יום בזמנה לויה, אלא דרבנן הוא, וקרא דכתב השאש בזמנה שכיאה קאמר: חצר החדשה. הר הבית, וקרי לה חדשה מפני חידוש שאידשו והוסיפו על קדושתו בו ביום, ואמרו טבול יום לא יכנס לה, והכי גמיר ר' יוחנן מדכיאה דדבר זה חידוש. וגבי פסח לא העמידו דבריהם לאיסור (למצורע) [דבעל קרי] מלבוש, אלא אאירושו ליכנס ולטהר, אלא ידאה מפסח:

שבודקין

גבי פסח לא העמידו דבריהם במקום כרת. הא אלא קאמר משום דפסח מצוה עוברת משום דיש קדשים למלותן נמי עוברת כגון תודה דאין נאכלת אאר ליום ולילה[כ]: **אבל** ערל ישראל ד"ה טובל. תימה לריב"א אלא מצינו בשום מקום טבילה בישראל שאל אפילו מדרבנן[ל]: **ואמר** רבי יוחנן דבר תורה אפילו עשה אין בו. ר' יוחנן לא פליג אאבריתא אלאו אינא בו. הוא כדאמרי בפ"ק לכאובות (דף ח.) גבי אין אבלים מן המנין אלא מאני אר' יוחנן רבי יוחנן אינא הוא ופליג כדאמרי אאר אלא פרושי מפרש לה וכן מוכח דגבי יולדת שהיא בעולת יום אאר בלוך כתיב (ויקרא יב) ואל המקדש לא תבוא כאמר אלא המקדש אלא בכל המחנה לויה תבא: **טבול** יום לא יכנס במחנה לויה. לא בכל המחנה אלא מעזרת נשים ולפנים כדאמרן במסכת אלים (פ"ק מגילה ח) עזרת נשים מקודש היאנו אאין טבול יום נכנס לשם אבל ערל ישראל ד"ה טובל. תימה לריב"א אלא מצינו בשום מקום טבילה בישראל

אהח"ת 19:06/2018

עין משפט נר מצוה

נד א מיי' פ"ו מהלכות ק"פ הלכה ח:
א ב מיי' פ"ה מהלכות ק"פ הלכה ח:
ב ג סמ"ג עשין לכ:
ג ד סמ"ג עשין ג:

רבינו חננאל

ואמר רבי יוחנן דבר תורה אפי' עשה אין בו דכתיב ויעמוד יהושפט וגו'. **בית הפרס** דתנן ושוין בית שמאי וב"ה שבודקין לעושי פסח ואין בודקין לאוכלי תרומה [מאי] בודקין (מפסח) [מנפח] אם אין שם עצם הרי הוא טהור ורב יהודה אמר בודקין (כלומר) אם הלכו בו בני אדם וטהר דקי"ל כל עצם שהוא כשעורה [שנידש] ברגל [טהור] וכל שכן גדול ממנו:

[1] **מאי שנא הני ומ"ש הני.** פי' ערל וטמא [ואיזמל] ערלה איסורא דאורייתא היא וכן הזאה נמי אי מעבר לה דרך רשות הרבי' אתי לידי חלול שב' דהיא איסורא דאורייתא וכן איזמל נמי אי מביאו ליה דרך רשות הרבים איסורא דאורייתא היא העמידו דבריהם במקום כרת אבל אונן ומצורע ובית הפרס דלא אתו לידי איסורא דאורייתא לא העמידו דבריהם במקום כרת:

הדרן עלך האשה

מי שהיה טמא או בדרך רחוקה כו'. איתמר היה בדרך רחוקה ושחטו וזרקו עליו רב נחמן אמר הורצה מיחס הוא דחס רחמנא עליה ואי עביד חבוא לו ברכה. רב ששת אמר אי הכי **סיפא דקתני** שגג או נאנס ולא עשה הראשון יעשה השני וכי אלו יכולין לעשו' הראשון והרי (שנינו) [שגג] או נאנס ואלא מזיד קתני בהדייהו והכי קתני שגג או נאנס או אפי' הזיד שהיה יכול לעשות הראשון ולא עשה יעשה השני. רישא נמי מי שהיה טמא או בדרך רחוקה או אונן קתני. **ודייק רב נחמן** מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה הראשון יעשה השני מכלל דאי בעי עביד. **רב ששת אמר אי הכי סיפא דקתני** שגג או נאנס ולא עשה הראשון יעשה השני וכי אלו יכולין לעשו' הראשון והרי (שנינו) [שגג] או נאנס ואלא מזיד קתני בהדייהו והכי קתני שגג או נאנס או אפי' הזיד שהיה יכול לעשות הראשון ולא עשה יעשה השני. רישא נמי מי שהיה טמא או בדרך רחוקה או אונן קתני. **ודייק רב אשי להא סברא** מדקתני אלו חייבין בכרת מכלל דבמזיד ואונן קתני. **ודחי רב נחמן** מזיד קתני בסיפא דהא חייבין כרת קתני אבל ברישא איך נאמר אונן תני בהדייהו והא פטורין קתני אלא לעולם מזיד בלבד הוא דקתני בסיפא ואמאי קתני הרי אלו לשון רבים משום דתנא רישא פטורין תנא סיפא חייבין: **אמר רב ששת מנא אמינא לה** דתניא ר' עקיבא אומר נאמר טמא

מסורת הש"ס עם הוספות

ה) נדרים דף יט: עירובין דף ל: מועד קטן דף ה: חגיגה דף כה: כתובות דף כט: נדה נז., ג) [נדרים דף יט: ע"ש על הגליון], ג) [תוספתא פרק ח], ל) אהלות פרק ב מ"ג, ס) שם מ"א, ו) צב:, ז) [סה דף ל:], ח) ועיין תוספות נכורות כט. ד"ה היכי תזיל], ט) [דף נג:], י) [דף נמ.].

הגהות הב"ח

(מ) רש"י ד"ה מי שהיה וכו' דלא מצי עביד ואי בעי למיעבד כל"ל ומיבעי ה"נ ממרינן בגמרא נמחק:

תורה אור השלם

א) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶּסַח לַיי: [במדבר ט, י]

הגהות וציונים

מ] ס"א ל"ג (גליון): נ] ס"א אמי (גליון): ג] "או" ליתא בכת"י (דק"ס): ל] נ"א אי הכי (גליון): ס] ג"ר התוס' בגמ' רב חייא בר אמי משמיה דעולא במקום "רב יהודה בר אביי" וכ"כ התוס' בכבורות כט ע"ב ד"ה ורב (דבר שמואל): ו] ס"א ל"ג (גליון) וכ"כ המהרש"א: ז] בגמ' דידן ליתא:

ליקוטי רש"י

שבודקין לעושי פסח. בית הפרס כדמפרש ואזיל היה הולך לעשות פסחו ובית הפרס של שדה שנחרש בו קבר מפסיקו בודקו בנפיחה ואם יש עצם כשעורה רואהו ונשמט ממנו ועצם כשעורה הוא מטמא באהל ולא במגע ובמשא לפיכך בודק בנפיחה שלא יפיטנו ברגלו. **ואין בודקין לאוכלי תרומה.** אין סומכין על בדיקה זו לכיון לאין זמן קבוע לאכילה יתמין שבעה ימים ויזה עליהן שביעי ויטבול אבל גבי פסח הואיל ובית הפרס דבנין לא העמידו לבריהם במקום כרת [חגיגה כה ע"ב]. **בית הפרס.** שדה שנחרש בה קבר ומוקמי רבנן כל שביעות הקבר מאה אמה בשפך טומאה שבדקה המחרישה את העצמות ומגלגלתן [נדה נז.]. **לא** מטמא אלא מדבנן [ברכות יט:]. **מנפח אדם.** לפניו שמא הי' עם עצם ירמנו דמי לאוריתא הוא לא היינן מזלזלין בית כולי האי למיסמך אנפיחה [ברכות יט ע"ב]. **לאכול** וכו' הלכך מנפח כדי שלא יגעו רגליו בו והולך [נדה נז.]. **וכי** מנפח לה מדאיתי

בודקין לעושי פסח. וה"ת דמשמע הכא דלוקה לעושי פסח התירו ע"י בדיקה משום לא העמידו דבריהם במקום כרת ובפ' בכל מערבין (עירובין ד' כו:) תנן מערבין לכהן בבית הפרס ומפרש בגמרא [1] משום דמצי חזיל כדרך יהודה ומוכר ר"י דהאי דקאמר הכא במקום כרת דוקא היינו משום דאיכא נמי כרת בעזיית פסח בטומאת והיינו דקאמר בסוף מגיגה (דף כה:) לעושי פסח לא העמידו דבריהם במקום כרת לאוכלי תרומה העמידו דבריהם ולא פירוש לענין פסח טיהרוהו חע"ג דאיכא כרת באכילתו בטומאה לענין תרומה העמידו דבריהם ולא טיהרוהו חע"ג דליכא אלא מיתה לאוכלה בטומאה אבל בטומאת כהן דליכא אלא לאו שרי ליכנס בבית הפרס לעורך עירוד ויש דבר כהן ללמוד תורה וליטמא אפילו דשרי מפי' אלא נפוש כדאמרי' בפרק שהוליאוהו (עירובין דף מז.) ובע"פ (דף יג.) משום דעדיפי משאר מלות [2]:

מאי בודקין. קשה לר"ת מאי קנעי הלא הבדיקה מפורשת בסוף מהלות בתוספתא תנן לר"י דאמתי' קאמר שוחטין וזורקין על טומאת שרץ והשתא חיירי מתניתין בטומאת מת בשפי הלא מזי לאכילה לאורתא דאי קאמר שוחטין אם כן טומאת שרץ או טומאת מת בשביעי שלו מ"כ אמאי פטור מהכרת כיון דיכול לבטול להתניא בפ' אלו דבריס (לעיל דף סט:) יכול לא יהא עונש כרת אלא טהור ואלא היה בדרך רחוקה ערל וטומאת שרץ ושאר טומאות מנין ת"ל והאיש ומשמע ליכא מאן דפליג עלה מדפריך מינה לרבא דקאמר דר"א פוטר מכרת ות"ת תיקשי אמתני' לרב דאמר לעיל (דף 5:) אין שוחטין וזורקין על טומאת שרץ וי"ל דכאן בשאר כרת דאין שוחטין ואם בא לפרוך לשאר טומאות היינו משום דרב אמר לקמן [3] דרך רחוקה כל שאין יכול ליכנס בשעת אכילה ואפ"ה הורצה דנהי דאינו יכול בהילוך בינוני כיון דיכול לבא בפוסים ובפרדים בר אכילה הוא ולא אמרי' אלא בטומאת שרץ ולא בטומאת מת דלא שכיחא כולי האי.

הכא נמי אונן קתני בהדייהו. ות"ת מה בין אונן למזיד (ושוגג [4]) לאם הוא מזיד היינו מזיד (ואם הוא שוגג היינו שוגג [4]) וי"ל דתנא תרי גווני מזיד חד שהיה באונס ואונן שנתעצל לגבי מריה ומיירי בשמת לו מת אחר אונות אבל קודם אונות אינו בהכרת כדמוכח בסוף פירקין [5] וכן איתא בהדיא בפ' בתרא דזבחים (זבחים דף ק.) ולעיל הוי אלי למיחשב נמי אונן בהדי הנהו דהעמידו דבריהם במקום כרת [חגיגה כה ע"ב]. **בית הפרס.** שדה שנחרש בה קבר ומוקמי רבנן כל שביעות הקבר מאה אמה בשפך טומאה שבדקה המחרישה את העצמות ומגלגלתן [נדה נז.]. **לא** מטמא אלא מדבנן [ברכות יט:]. **מנפח אדם.** לפניו שמא הי' עם עצם ירמנו דמי לאוריתא הוא לא היינן מזלזלין בית כולי האי למיסמך אנפיחה הואי למיסמך אנפיחה [ברכות יט ע"ב]. **לאכול** וכו' הלכך מנפח כדי שלא יגעו רגליו בו והולך [נדה נז.]. **וכי** מנפח לה מדאיתי

שבודקין לעושי פסח ואין בודקין לאוכלי תרומה מאי בודקין (לעושי פסח [6]) [7] אמר רב יהודה אמר שמואל [א] מנפח בית הפרס והולך [ב] רב יהודה בר אביי [ג] משמיה דרב יהודה אמר בית הפרס שנידש טהור:

הדרן עלך האשה

מי שהיה [ב] טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון יעשה את השני שגג או נאנס ולא עשה את הראשון יעשה את השני א"כ למה נאמר טמא או שהי' בדרך רחוקה [ג] שאלו פטורין מהכרת ואלו חייבין בהכרת: גמ' איתמר היה בדרך רחוקה ושחטו וזרקו עליו רב נחמן אמר הורצה רב ששת אמר [ד] לא הורצה רב נחמן אמר הורצה מיחס הוא דחס רחמנא עליו ואי עביד תבא עליו ברכה ורב ששת אמר לא הורצה מידחא דחייה רחמנא כטמא. אמר ר"נ מנא אמינא לה דתנן מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון יעשה את השני מכלל דאי בעי עבד ורב ששת אמר לך אי הכי סיפא דקתני שגג או נאנס ולא עשה את הראשון יעשה את השני מדקתני ולא עשה מכלל דאי בעי עבד הרי שגג והרי נאנס אלא מזיד קתני בהדייהו ה"נ אונן קתני בהדייהו אמר רב אשי מתניתין נמי דיקא דקתני אלו פטורין מהכרת ואלו חייבין בהכרת אהייא אילימא אשוגג ונאנס שוגג ונאנס בני כרת נינהו אלא לאו אמזיד ואונן ורב נחמן אמר לך לעולם אמזיד לחודיה ובדין הוא דאיבעי ליה למיתנא חייב והאי דקתני חייבין אידי דתנא רישא פטורין תנא סיפא חייבין. אמר רב ששת מנא אמינא לה דתניא [ג] ר"ע אומר נאמר [א] טמא ונאמ' [א] בדרך רחוקה מה

מי שהיה פרק תשיעי פסחים

בודקין לעושי פסח. וה"ת דמשמע הכא דלוקה לעושי פסח התירו ע"י בדיקה משום לא העמידו דבריהם במקום כרת ובפ' בכל מערבין (עירובין ד' כו:) תנן מערבין לכהן בבית הפרס ומפרש בגמרא [1] משום דמצי חזיל כדרך יהודה ומוכר ר"י דהאי דקאמר הכא במקום כרת דוקא היינו משום דאיכא נמי כרת בעזיית פסח בטומאת והיינו דקאמר בסוף מגיגה (דף כה:) לעושי פסח לא העמידו דבריהם במקום כרת לאוכלי תרומה העמידו דבריהם ולא פירוש לענין פסח טיהרוהו חע"ג דליכא אלא מיתה לאוכלה בטומאה אבל בטומאת כהן דליכא אלא לאו שרי ליכנס בבית הפרס לעורך עירוד ויש דבר כהן ללמוד תורה וליטמא אפילו דשרי מפי' אלא נפוש כדאמרי' בפרק שהוליאוהו (עירובין דף מז.) ובע"פ (דף יג.) משום דעדיפי משאר מלות [2]:

מאי בודקין. קשה לר"ת מאי קנעי הלא הבדיקה מפורשת בסוף מהלות בתוספתא תנן לר"י דאמתי' קאמר שוחטין וזורקין על טומאת שרץ והשתא חיירי מתניתין בטומאת מת בשפי הלא מזי לאכילה לאורתא דאי קאמר שוחטין אם כן טומאת שרץ או טומאת מת בשביעי שלו מ"כ אמאי פטור מהכרת כיון דיכול לבטול להתניא בפ' אלו דבריס (לעיל דף סט:) יכול לא יהא עונש כרת אלא טהור ואלא היה בדרך רחוקה ערל וטומאת שרץ ושאר טומאות מנין ת"ל והאיש ומשמע ליכא מאן דפליג עלה מדפריך מינה לרבא דקאמר דר"א פוטר מכרת ות"ת תיקשי אמתני' לרב דאמר לעיל (דף 5:) אין שוחטין וזורקין על טומאת שרץ וי"ל דכאן בשאר כרת דאין שוחטין ואם בא לפרוך לשאר טומאות היינו משום דרב אמר לקמן [3] דרך רחוקה כל שאין יכול ליכנס בשעת אכילה ואפ"ה הורצה דנהי דאינו יכול בהילוך בינוני כיון דיכול לבא בפוסים ובפרדים בר אכילה הוא ולא אמרי' אלא בטומאת שרץ ולא בטומאת מת דלא שכיחא כולי האי.

הכא נמי אונן קתני בהדייהו. ות"ת מה בין אונן למזיד (ושוגג [4]) לאם הוא מזיד היינו מזיד (ואם הוא שוגג היינו שוגג [4]) וי"ל דתנא תרי גווני מזיד חד שהיה באונס ואונן שנתעצל לגבי מריה ומיירי בשמת לו מת אחר אונות אבל קודם אונות אינו בהכרת כדמוכח בסוף פירקין [5] וכן איתא בהדיא בפ' בתרא דזבחים (זבחים דף ק.) ולעיל הוי אלי למיחשב נמי אונן בהדי הנהו דהעמידו דבריהם במקום כרת

ורב נחמן אמר הורצה. רב נחמן מלי סבר כרב יהודה דאמר לקמן [6] דרך רחוקה כל שאין יכול ליכנס בשעת אכילה ואפ"ה הורצה דנהי דאינו יכול בהילוך בינוני כיון דיכול לבא בפוסים ובפרדים בר אכילה הוא ולא אמרי' אלא בטומאת שרץ ולא בטומאת מת דלא שכיחא כולי האי למיסמך אנפיחה הואי למיסמך אנפיחה

ליה מקמיה ולא נגע ביה [בכורות כט.]. דכולה קפיקא משום עצמות היא ועצמות בלא בשר אינו מטמא באהל וכשמנפח לפני רגליו אם יש שם עצם גדול כרוחב מאליו ועצם קטן כרוחב בנפיחה ואינו מפיטו ברגליו [עירובין ל:]. ומומך על כך שאם יש עצם רואהו ומע"ג דמאהיל לא חייצין לאין עצם כשעורה מטמא באהל עד דאיכא שדרה או גולגולת שלמה או רוב בנין או רוב מנין **בית הפרס שנידש.** שדרסה רגלי בני אדם [עירובין ל:]. ליתא רבה ברגליס [כתובות כח:]. שהרגליס נוטלים את העצמות ומחקוס [נדה נז.]. **טהור.** שכבר נידשו עצמות שבו ונפחתו מכשעורה [עירובין ל ע"ב]. דתניא לקולא ומחרינן כל העצמות נכתתו לפחות מכשעורה [כתובות כח ע"ב]. שאי אפשר לעצם כשעורה שלא יהא נידש ברגל ובית הפרס אין בו שום שפך אלא משום עצם כשעורה שדה שנחרש בו קבר [בכורות כט ע"א]. **פרס.** לשון דבר שבור ופרוס על שם שנפרסו העצמות [נדה נז ע"א]. **בהברת.** לשון הכרת מכרת (במדבר טו) ואינו שם דבר [מכות כג:]. **אונן.** שמתו מוטל לפניו כדאמרי' בשחיטת קדשים בפרק בתרא דזבחים (זבחים דף ק:) מיזהו אונן כל זמן שלא נקבר [לעיל צ ע"ב]. שלא נטמא בשמתו [חגיגה כא ע"א]. ואונן נמי לאורתא מזי כדאמרינן בגמרא דאינות ליכא ליתא מדאוריתא אלא מינות יום כדכתיב (ויקרא י) הן היום הקריבו יום אסור ליכא מאור בשחיטת קדשים וגבי פסח לא העמידו דבריהם במקום כרת [לעיל צא ע"א ד"ה שוחטין].

שֶׁפּוֹדְקִין לְעוֹשֵׂי פֶּסַח - שאדם הצריך לעשות פסח וצריך לעבור דרך בית הפרס, אם אין לו דרך אחרת, יכול לעבור בשדה זו, על ידי שיבדוק אם יש שם עצמות[א], וְאֵין בּוֹדְקִין לְאוֹכְלֵי תְּרוּמָה - אדם הרוצה לאכול תרומה אינו סומך על בדיקה זו, אלא ימתין, ויתאחר מלהגיע אל התרומה[ב]. שבפסח הקילו משום שיש בו עונש כרת, ולא העמידו חכמים את תקנתם במקום שיש עונש כרת[ג], אבל באכילת תרומה לא הקילו משום שהיא מצות עשה שאין בה עונש כרת[ד].

ומבארת הגמרא את דברי המשנה, ושואלת, מַאי בּוֹדְקִין (לְעוֹשֵׂי פֶּסַח) - כיצד עושים בדיקה זו[ה]. אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, מְנַפֵּחַ - נופח בפיו על עפר בֵּית הַפְּרָס, וְהוֹלֵךְ במקום שניפח, ואם יהיה שם עצם כשעורה, ידחה משם בנפיחתו, ואם יהיה שם עצם גדול, יראנו ולא ידרוך עליו[ו]. רַב יְהוּדָה בַּר אַבֵּי מִשְּׁמֵיהּ [-משמו] דְּרַב יְהוּדָה אָמַר, שבודקין אם כבר נידש בית הפרס זה ברגלי אדם, ואם נידש יכול לילך בו, משום שבֵּית הַפְּרָס שֶׁנִּידַּשׁ ברגלי אדם, טָהוֹר, שסומכים על כך, שהוסרו משם כל העצמות על ידי דריסת הרגלים.

הדרן עלך האשה

פרק תשיעי - מי שהיה

משנה

נאמר בתורה (במדבר ט י-יא) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶּסַח לַה׳, בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעַרְבַּיִם יַעֲשׂוּ אֹתוֹ, דהיינו, מי שהיה טמא או בדרך רחוקה בארבעה עשר בניסן בזמן הקרבת הפסח, ולכך לא הקריב את הפסח בזמנו, צריך להקריבו בארבעה עשר באייר שהוא זמן הקרבת פסח שני. משנתנו תבאר מי הם הנדחים לפסח שני.

מִי שֶׁהָיָה טָמֵא בזמן שחיטת הפסח, אוֹ שהיה בְּדֶרֶךְ רְחוֹקָה[ז], וְלכן לֹא עָשָׂה [-לא הקריב] אֶת הפסח הָרִאשׁוֹן בארבעה עשר בניסן, יַעֲשֶׂה אֶת הפסח הַשֵּׁנִי בארבעה עשר באייר. וכן אם שָׁגַג שלא ידע שהיום פסח, אוֹ נֶאֱנַס בזמן הקרבת קרבן הפסח וְלֹא עָשָׂה אֶת הָרִאשׁוֹן, יַעֲשֶׂה אֶת הַשֵּׁנִי[ח]. מקשה המשנה, אִם כֵּן שכל מי שהיה אנוס בזמן הקרבת הפסח הראשון, נדחה לפסח שני, לָמָּה נֶאֱמַר בתורה (שם) דווקא טָמֵא אוֹ שֶׁהָיָה בְּדֶרֶךְ רְחוֹקָה שנדחים לפסח שני, הלא כל האונסים נדחים לפסח שני[ט]. מתרצת המשנה, משום שֶׁאִלּוּ - הטמא ומי שהיה בדרך רחוקה, השוגג והאונס, כשלא הקריבו את הפסח פְּטוּרִין מֵהָבֵאָה [-כרת], לכך אומרת התורה 'דרך רחוקה', להשמיענו שאף הנמצא בדרך רחוקה פטור מכרת, אף שיכל להזהר שלא להיות בדרך רחוקה[י], וְאִלּוּ

אוצר החכמה

א. **שאף** שהתירו לו לילך בבית הפרס, לא התירו לו לילך שם בלא בדיקה. ובסמוך יבואר כיצד יבדוק.

ב. **וביאר** רש"י (ד"ה שנידש), שלאכילת תרומה לא סמכו על הבדיקה, משום שיכול הוא להמתין ולאכול את התרומה בזמן אחר. ותמה הרש"ש (נכתב ד"ה שנידש), למה צריך את הטעם שיכול לאכול בזמן אחר, והרי אף אם לא היה יכול לאכול בזמן אחר לא היו סומכים על הבדיקה, כמבואר בגמרא, שלא התירו לבדוק רק לפסח משום שיש בו כרת, אבל תרומה שאין בה כרת לא התירו. וראה בדקדוקי סופרים, שכתב שמילים אלו אינן נמצאות ברש"י בכתב יד.

ג. **כתב** המאירי (ד"ה ים), שהכלל בכל ההלכות הללו הוא, שכל דבר שאמרו חכמים מחמת חשש שיעבור על איסור דאורייתא, העמידו את דבריהם גם במקום כרת, ורק דבר שאין בו חשש שיעברו על איסור דאורייתא, בזה לא העמידו את דבריהם במקום כרת. ולכך, בערל שהחשש הוא ששנה אחרת יעשה פסח בטומאה שהוא איסור דאורייתא, וכן בהזאה ואזמל, שבשניהם החשש הוא שמא יעבירם ארבע אמות ברשות הרבים שהוא איסור דאורייתא, העמידו את דבריהם גם במקום שיבטל ממצוה שיש בה כרת. אבל באונן ומצורע, שאין בהם שום חשש של איסור דאורייתא, וכן בבית הפרס, שאינו אלא חשש רחוק, שאין מצוי שיטמא שם, והוא קרוב לספק ספקא, בזה לא העמידו את דבריהם במקום כרת.

ד. **מבואר** בגמרא, שלא התירו לילך בשדה בית הפרס, רק לעושה פסח משום שהוא מצוה שיש בה כרת, אבל לא התירו חכמים לילך שם לצורך מצוה שאין בו כרת. אמנם התוספות (ד"ה נוקקין) הביאו, שמצינו שאף לצורך עירוב התירו חכמים לילך בבית הפרס אף שאין בו כרת. וכתבו, שצריך לומר שמה שאמרו כאן שלא התירו ללכת בבית הפרס רק לצורך מצוה שיש בה כרת, היינו דווקא במקום שיש חשש שיעבור על איסור שיש בו עונש מיתה, וכגון בתרומה שיש חשש שאם יתירו לו ללכת בבית הפרס יטמא ויעבור על איסור שיש בו מיתה, שהאוכל תרומה בטומאה חייב מיתה, ובמקום חשש כזה לא התירו חכמים ללכת בבית הפרס רק לצורך קרבן פסח שהוא מצוה שיש בו כרת.

ה. **ברש"י** (ד"ה שנידש) מבואר, שבאה הגמרא לפרש מהי הבדיקה האמורה במשנה. והקשו התוספות (ד"ה מנפח), שבמשנה שם אמרו כיצד הוא בודק, מביא את העפר שהוא יכול להסיטו ונותן לתוך כברה שנקביה דקים, ובודק אם יש שם עצם. ותירצו, שהבדיקה האמורה במשנה שם, היא בדיקה שעושים אחר שעבר כבר בשדה, שאפשר לבדוק ולברר אם נטמא או לא, והגמרא באה לפרש, שיכול לבדוק ולעבור, ומה שאמרו מאי בודקין, היינו אם רצה לעבור כיצד יכול לעבור. והר"ש (משנת פי"ח מ"ד) כתב, שכשאמרה המשנה שם כיצד בודקין, לא באה המשנה לפרש מהי הבדיקה שאמרו שבודקים לעושי פסח, שבדיקה זו היא הבדיקה המבוארת כאן בגמרא, ומה שאמרו שם כיצד בודקין, פירושו הוא, כיצד בודקים שיועיל אף לאוכלי תרומה.

ו. **ואין** לחשוש שמא משוקע עצם בתוך העפר ולא יראנו, ויאהיל עליו, שכדי לטמאות באהל צריך שיהיו רוב בנין מהעצמות [כלומר, עצמות המרכיבות את רוב מבנה גוף האדם, אף אם הן מיעוט מכל עצמות המת] או רוב מנין מהעצמות [כלומר, שיהיו שם רוב עצמות המת, אף אם הן עצמות קטנות שאין בהם רוב ממבנה גוף האדם], ועצם כשעורה אינה מטמאה רק במגע ומשא, שהוא היסט. רש"י (ד"ה מנפח).

ז. **במשנה** להלן (נג:) יבואר, איזו היא דרך רחוקה, שהתורה דחתה לפסח שני.

ח. **נאמר** בתורה (במדבר ט י-יא) 'איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה וגו', בחודש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אותו', מבואר בפסוק שטמא מת [והוא הדין שאר הטמאים, כפי שדרשו מהפסוק בגמרא להלן (נג.)] ודרך רחוקה נדחים לפסח שני, ומבואר בירושלמי (פ"ט ה"ח), שמכפל הלשון 'איש איש' מרבים אף שוגגים ואונסים שנדחים לפסח שני.

באור חדש (ד"ה מי) הקשה, מדוע חילקה המשנה דין זה לשנים, ולא שנתה הכל יחד, מי שהיה טמא או בדרך רחוקה או שגג או נאנס ולא עשה את הראשון יעשה את השני. ותירץ, שהמשנה כתובה בדרך לא זו אף זו, דהיינו, לא רק טמא ודרך רחוקה שהם מפורשים בפסוק עושים את השני, אלא גם מי ששגג או נאנס עושה את השני, ולכך הוצרך התנא לחלק דין זה לשתי בבות, שכן אין אומרים לא זו אף זו אלא בשתי בבות נפרדות, ולא בבבא אחת, כמבואר בתוספות בקדושין (מג. ד"ה הפיס).

ט. **כלומר**, התורה היתה צריכה לומר 'איש אשר לא יכול לעשות פסח ראשון יעשה בשני', ויהיו כולם בכלל. תפארת ישראל (יכין סוף ג).

אף שמשמע במשנה שהיא מקשה גם למה נאמר טמא יותר משאר אונסים, מבואר בגמרא להלן (נג.) שעל טמא לא קשה כן, משום שיש חידוש בטמא שאין בכל האונסים, שבכל האונסים אם יש לו אפשרות לשחוט בראשון ודאי שחייב, ורק בטמא נדחה לשני אף אם יש לו אפשרות לשחוט בראשון על ידי שליח, ולכך כתבה התורה שטמא נדחה לשני, בכדי ללמדנו שטמא נדחה אף אם יכול לשחוט בראשון [כן פירש רש"י (ד"ה מ"כ) את הגמרא (שם), ועיין עוד בהערותינו להלן (שם) על דברי הגמרא האלו, מה שקשה על פירושו, ומה שתירצו האחרונים], ואם כן בהכרח שקושיית המשנה 'למה נאמר' היא רק על דרך רחוקה, מדוע הזכירה התורה דווקא דרך רחוקה, הלא כל האונסים נדחים לפסח שני.

אמנם מבואר בגמרא שרב נחמן ורב ששת חלקו האם מי שהוא בדרך רחוקה בשעת שחיטת הפסח, אך במשך זמן אכילת הפסח [שהוא לדעת חכמים כל הלילה, ולדעת רבי אלעזר עד חצות הלילה. רש"י (להלן נג: ד"ה נשמע)] יוכל להגיע לירושלים, האם יכול לשלוח שליח שישחט עבורו את הפסח או לא. ולכאורה מכך שהמשנה מקשה למה נאמר דרך רחוקה, מוכח כמאן דאמר שהנמצא בדרך רחוקה יכול לשחוט את פסחו בראשון על ידי שליח, שהרי למאן דאמר שהתורה דחתה אותו לגמרי מפסח ראשון אף שיכול לשחוט על ידי שליח, לא קשה למה נאמר בתורה 'דרך רחוקה', כיון שיש חידוש בדרך רחוקה יותר משאר אונסים, שכן נדחה לפסח שני אף אם יכול לשחוט בראשון. רש"י (ד"ה מ"כ) על פי הגמרא (שם).

י. **דרך** המשנה לומר על כרת 'הכרת', כלשון הפסוק 'הכרת תכרת' (במדבר טו ל). ריב"ן (מובא על הדף במקומו בשם רש"י, מכות כג: ד"ה נהכרת).

יא. **לאחר** שהתורה אומרת שדרך רחוקה נדחה לפסח שני, נאמר (במדבר ט יג) 'והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות הפסח ונכרתה הנפש ההיא מעמיה', אבל מי שהוא בדרך רחוקה אינו חייב כרת.

ביארנו את תירוץ המשנה כפי שביארו הפני שלמה (ד"ה מי, נמוקי הרמשון) והראשון לציון (נתיב ד"ה שאלו) לפי דברי רש"י. שכן רש"י (ד"ה שאלו) מפרש, שאלו פטורים מכרת, היינו טמא ודרך רחוקה, אונס ושוגג, וקשה, הרי רש"י (ד"ה מ"כ) פירש, שקושיית המשנה היא למה נאמר דרך רחוקה יותר משאר אונסים, אם כן מה מתורץ בכך שאלו פטורים מכרת, הרי עדיין קשה אותה הקושיא, מדוע נאמר דווקא אונס של דרך רחוקה יותר משאר אונסים. ולכך צריך לפרש, שכוונת המשנה לתרץ, שהתורה כתבה דרך רחוקה להשמיענו שפטור מכרת אף שיכל להזהר שלא יהיה בדרך רחוקה. [ועיין מנחת

שבודקין לעושי פסח ואין בודקין לאוכלי תרומה מאי בודקין (לעושי פסח[ס]) [ע] אמר רב יהודה אמר שמואל [א] מנפח בית הפרם והולך [ב] רב יהודה בר אביי [ג] משמיה דרב יהודה אמר בית הפרם שנידש טהור:

הדרן עלך האשה

מי שהיה [ב] טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון יעשה את השני שגג או נאנס ולא עשה את הראשון יעשה את השני א"כ למה נאמר טמא או שהי' בדרך רחוקה [ג] שאלו פטורין מהכרת ואלו חייבין בהכרת: **גמ'** איתמר היה בדרך רחוקה ושחטו וזרקו עליו רב נחמן אמר הורצה רב ששת אמר [ד] לא הורצה רב נחמן אמר הורצה מיחם הוא דחם רחמנא עליו ואי עביד תבא עליו ברכה ורב ששת אמר לא הורצה מידחא דחייה רחמנא כטמא. אמר ר"נ מנא אמינא לה דתנן מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון יעשה את השני מכלל דאי בעי עבד ורב ששת אמר לך אי הכי סיפא דקתני שגג או נאנס ולא עשה את הראשון יעשה את השני מדקתני ולא עשה מכלל דאי בעי עבד הרי שגג והרי נאנס אלא מזיד קתני בהדייהו ה"נ אונן קתני בהדייהו אמר רב אשי מתניתין נמי דיקא דקתני אלו פטורין מהכרת ואלו חייבין בהכרת אהייא אילימא אשוגג ונאנס שוגג ונאנס בני כרת נינהו אלא לאו אמזיד ואונן ורב נחמן אמר לך לעולם אמזיד לחודיה ובדין הוא דאיבעי ליה למיתנא חייב והאי דקתני חייבין איידי דתנא רישא פטורין תנא סיפא חייבין. אמר רב ששת מנא אמינא לה דתניא [ג] ר"ע אומר נאמר [א] טמא ונאמ' [א] בדרך רחוקה

מה

בודקין לעושי פסח. וה"ת דמשמע הכא דדוקא לעושי פסח התירו ע"י בדיקה משום דלא העמידו דבריהם במקום כרת ובפ' בכל מערבין (עירובין ד' כו:) תנן מערבין לכהן בדית הפרם ומפרש בגמרא [ו] משום דמצי חזיל כדרב יהודה ומוכר ר"י דהתי דקתמר הכא במקום כרת דוקא היינו משום דחיכא נמי כרת בעשיית פסח בטומ' והיינו דקתמר בסוף חגיגה (דף כה:) לעושי פסח לא העמידו דבריהם במקום כרת לאוכלי תרומה העמידו דבריהם במקום מיתה פירוש לענין פסח טיהרוהו חע"ג דחיכא כרת בחכילתו בטומאה לענין תרומה העמידו דבריהם ולא טיהרוהו חע"ג דליכא אלא מיתה לאוכלה בטומאה אבל בטומאת כהן דליכא אלא לאו שרי ליכנס בדית הפרם לעורך עירוב ויש דבר כגון ללמוד תורה וליטמא אפילו דשרי אפי' אלא נפוח כדאמרי' בפ' שהולימוהו (עירובין דף מז.) ובע"ח (דף יג.) משום דעדיפי משאר מלות [ח]:

מאי בודקין. קשה לר"ת מאי קנעי הלא הבדיקה מפורשת בסוף אהלות בתוספתא פרק ב' מ"ג, דקתני ומודים ב"ש וב"ה שבודקין לעושי פסח ואין בודקין לאוכלי תרומ' ולגזיר ב"ש אומרים בודקין וב"ה אומרים אין בודקין כילד הוא עושה מדיח את העפר שהוא יכול להסיטו ונותן לתוך כברה שנקדיה דקיס כו' ואומר ר"י דבדיקה דמתני' בשכבר עבר ורב יהודה ורב חייא [ט] נאין לפרש שיוכל לבא ולעבור וה"ק מאי בודקין אם לא לעבור: [ע' תוספות בכורות כט. ד"ה היכי חזיל כו' וע"ע תום' כתובות כח: ד"ה מנפח]:

הדרן עלך האשה

מי שהיה טמא: אלו פטורין מהכרת. נראה לר"י דמתני' קאי בין שוחטין וזורקין על טמא שרץ והאחת חיירי מתניתין בטמא מת דאפי' אלא מזי לאכילה לאורתא דמי קאי בין שוחטין אם כן טמא דמתני' אף בטמא שרץ או בטמא מת דאפי' אלו מ"כ אמאי פטור מהכרת כיון דיכול לבטול להתניא בפ' אלו דברים (לעיל דף סט:) יכול לא יהא עונש כרת אלא טהור ואלא היה בדרך רחוקה על טמא שרץ ואחר טמאים מיד ת"ל והחיש ומשמע דליכא מאן דפליג עלה מדפריך מינה לרבא דקאמר דר"א פוטר מכרת ות"ת תיקשי מתני' לרב דאמר לעיל (דף 5:) אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ וי"ל דכאן תאחז דאפי' כרב דאין שוחטין והא דפריך ליה לעיל מהתניתין דזב שראה שאי לאיות היינו משום דרב עלה קאי ומוקי לה כאחד:

ורב נחמן אמר הורצה. רב נחמן מאי סבר כרב יהודה דאמר לקמן [י] דרך רחוקה כל שאין יכול ליכנס בשעת אכילה ואפ"ה הורצה דנהי דאינו יכול בהילוך בינוני כיון דיכול לבא בפוסים ובפרדים בר אכילה הוא ולא דמי לאוהלה ועדל וטמא:

הכא נמי אונן קתני בהדייהו. ות"ת מה בין אונן למזיד (ושוגג [יא]) לאם הוא מזיד היינו מזיד (ואם הוא שוגג היינו שוגג [יא]) וי"ל דתנא תרי גווני מזיד חד שהניח בחנם ואונן שהעלה שגג מריחה ומיירי בחת לו מת אחר אחות אבל קודם אחות אינו בהכרת כדמוכח בפוף פירקין [יב] וכן איתא בהדיא בפ' בתרא (זבחים דף ק.) ולעיל הוי מצי למיחשב נמי אונן בהדי הנהו דהעמידו דבריהם בחת קודם אחות:

ה"ג

בית הפרם שנידש טהור. שאי אפשר לעצם כשעורה שלא יהא נידש ברגל. פירוש בשיש שם דרך קבועה לרבים. וכיון דליכא למיחש אלא לעצם כשעורה דיותר מכשעורה ניכר ונראה הוא אותו שכשעורה על ידי דריסת הרבים הוא נפחת משיעורו ושוב אינו מטמא אפילו במגע. [הריטב"א, ברכות יט:] **מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון יעשה את השני.** היה מרצונו ברוך הוא לזכות במצוה זו הנכבדת כל איש מישראל ואל יעכבהו אונס וריחוק מקום מעשותה, כי אם יקרהו עון שנאנס בחדש הראשון ולא זכה בה עם הקודמין יעשה אותה בחדש השני. [ספר החינוך מצוה שפ] **ואי עביד תבא עליו ברכה.** ויתכן שלכך הזכיר הכתוב רחוקה, כי בדרך הקרובה בידו לעשות השני או הראשון, שישחטו ויזרקו עליו ויבא ויאכל לערב. [רמב"ן, במדבר ט י]

עין משפט נר מצוה

נד א מיי' פ"ו מהלכות ק"פ הלכה ח:
א ב מיי' פ"ה מהלכות ק"פ הלכה ח:
ב ג סמ הלכה ג:
ג ד סמ הלכה ג:

רבינו חננאל

ואמר רבי יוחנן דבר תורה אפי' עשה אין בו דכתיב ויעמוד יהושפט וגו'. **בית הפרס** דתנן ושוין בית שמאי וב"ה שבודקין לעושי פסח ואין בודקין לאוכלי תרומה [מאי] בודקין (מפסח) [מנפח] אם אין שם עצם הרי הוא טהור ורב יהודה אמר בודקין (כלומר) אם הלכו בו בני אדם וטהר דקי"ל כל עצם שהוא כשעורה [שנידש] ברגל [טהור] וכל שכן גדול ממנו: [ו] **מאי שנא הני ומ"ש הני.** פי' ערל וטמא [ואיזמל] ערלה איסורא דאורייתא היא וכן הזאה נמי אי מעבר לה דרך רשות הרבי' אתי לידי חלול שב' דהיא איסורא דאורייתא וכן איזמל נמי אי מביאו ליה דרך רשות הרבים איסורא דאורייתא היא העמידו דבריהם במקום כרת אבל אונן ומצורע ובית הפרס דלא אתו לידי איסורא דאורייתא לא העמידו דבריהם במקום כרת:

הדרן עלך האשה

מי שהיה טמא או בדרך רחוקה כו'. 19/06/2018 יתמר היה בדרך רחוקה ושחטו וזרקו עליו רב נחמן אמר הורצה מיחם הוא דחם רחמנא עליה ואי עביד תבוא לו ברכה. רב ששת אומר לא הורצה רחמנא דחייה כטמא. ודייק **רב נחמן** מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה הראשון יעשה השני מכלל דאי בעי עביד. **רב ששת אמר אי הכי סיפא דקתני** שגג או נאנס ולא עשה הראשון יעשה השני וכי אלו יכולין לעשו' הראשון והרי (שנינו) [שגג] או נאנס ואלא מזיד קתני בהדייהו והכי קתני שגג או נאנס או אפי' הזיד שהיה יכול לעשות הראשון ולא עשה יעשה השני. רישא נמי מי שהיה טמא או בדרך רחוקה או אונן קתני. **ודייק רב אשי להא סברא** מדקתני אלו חייבין בכרת מכלל דבמזיד ואונן קתני. **ודחי רב נחמן** מזיד קתני בסיפא דהא חייבין כרת קתני אבל ברישא איך נאמר אונן תני בהדייהו והא פטורין קתני אלא לעולם מזיד בלבד הוא דקתני בסיפא ואמאי קתני הרי אלו לשון רבים משום דתנא רישא פטורין תנא סיפא חייבין: **אמר רב ששת מנא אמינא לה** דתניא ר' עקיבא אומר נאמר טמא

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) ברכות דף יט: עירובין דף ל: מועד קטן דף ה: חגיגה דף כה: כתובות דף כח: נדה דף נז., ג) [ברכות דף יט: ע"ש על הגליון], ג) [תוספתא פרק ח], ל) אהלות פרק ב מ"ג, ם) שם מ"א, ו) צב:, ז) [סס דף ל:], ח) ועיין תוספות ברכות כט. ד"ה היכי חזיל], ט) [דף נג:], י) [דף נמ.].

הגהות הב"ח

(מ) רש"י ד"ה מי שהיה וכו' דלא מצי עביד ואי צעי למיעבד כל"ל ותיבת וה"נ אמרינן בגמרא נמחק:

תורה אור השלם

א) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בִדְרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶּסַח לַיי: [במדבר ט, י]

הגהות וציונים

ע] ס"א ל"ג (גליון): נ] ס"א אמי (גליון): ג] "אר" ליתא בכת"י (דק"ס): ד] נ"א אי הכי (גליון): ה] ג' התוס' בגמ' רב חייא בר אמי משמיה דשמואל במקום "רב יהודה בר אביי" וכ"כ התוס' בבכורות כט ע"ב ד"ה ורב (דבר שמואל): ו] ס"א ל"ג (גליון) וכ"כ המהרש"א: ז] בגמ' דידן ליתא:

משנת ראשונים

מנפח בית הפרס והולך. על שם פריסה שהעצמות נפרסים במדרס רגלים או ע"י מחרישה, ובשדה שאבד בה קבר לא שייך האי טעמא וקרי ליה בפ"ק דמועד קטן (דף ה:) בית הפרס ושמא אגב דקרי בית הפרס לשדה שנחרש בה קבר קרי גם לאבד בית הפרס, א"נ לשון בית הפרס על שם שפרסות רגלי אדם נמנעות מלילך שם מפני הטומאה.

[תוספות, נדה נז.]

לפיכך נקרא בית הפרס מחמת התפשטות הקבר על כולו מענין הפרישה והשטיחה.

[פירוש המשנה להרמב"ם, אהלות פי"ז]

פירוש שדה שנחרש בו קבר, ואמרו חכמים דכל חמשים אמה יש לחוש לעצם כשעורה שהמחרישה מוליכה אותו והיא מטמאה במגע. וכשהוא מנפח והולך אם היה שם עצם נדחה הוא על ידי נפיחתו.

[הריטב"א, ברכות יט:]

שאינם שוגגים או אנוסים[יב] חַיָּבִין בְּהַכָּרֵת[יג].

★

גמרא

הגמרא מביאה מחלוקת לגבי מי שהוא בדרך רחוקה בזמן שחיטת הפסח, ובמשך הלילה שהוא זמן אכילת הפסח, יבוא לירושלים ויוכל לאכול את הפסח, ושחטו אחרים את הפסח עבורו, האם יצא ידי חובתו או לא:

אִיתְּמַר - נאמר בבית המדרש, **הָיָה בְּדֶרֶךְ רְחוֹקָה** בשעת שחיטת הפסח, דהיינו מחצות היום עד שקיעת החמה[יד], **וְשלוחיו שָׁחֲטוּ** את הפסח **וְזָרְקוּ עָלָיו** [-עבורו] את הדם, ובמשך הלילה שהוא זמן אכילת הפסח, יבוא לירושלים ויוכל לאכול את הפסח, **רַב נַחְמָן אָמַר**, **הוֹרְצָה** - יצא ידי חובתו ואינו צריך להביא פסח שני, **רַב שֵׁשֶׁת אָמַר**, **לֹא הוֹרְצָה**, וצריך להקריב פסח שני[טו].

הגמרא מבארת את מחלוקתם:

רַב נַחְמָן אָמַר הוֹרְצָה, **מֵיחָם הוּא דְּחָם רַחֲמָנָא עָלָיו** - התורה חסה על מי שהיה בדרך רחוקה שלא יתחייב כרת אם לא הקריב בראשון[טז], **וְאִי עָבִיד** - אבל אם שלח שליח להקריב בראשון, **תָּבְעָא עָלָיו בְּרָכָה**, ויצא בזה ידי חובתו. **וְרַב שֵׁשֶׁת אָמַר לֹא הוֹרְצָה**, **מִידְחָא דַּחְיֵיהּ רַחֲמָנָא כְּטָמֵא** - התורה דחתה את הנמצא בדרך רחוקה מלהקריב את הפסח בראשון, כמו טמא שאינו מקריב בראשון, ואף אם יקריבו עבורו לא יצא ידי חובתו וצריך להקריב בשני.

רב נחמן מוכיח ממשנתנו כדבריו:

אָמַר רַב נַחְמָן, מְנָא אֲמִינָא לָהּ - מנין לי לומר כן, שאם היה בדרך רחוקה ושחטו עבורו את הפסח יצא ידי חובתו, **דְּתָנַן** - ששנינו במשנתנו, **מִי שֶׁהָיָה טָמֵא אוֹ בְּדֶרֶךְ רְחוֹקָה וְלֹא עָשָׂה אֶת הַפֶּסַח הָרִאשׁוֹן יַעֲשֶׂה אֶת הַשֵּׁנִי.** מכך שהמשנה שונה 'ולא עשה' על מי שהיה בדרך רחוקה[יז], **מִכְּלָל דְּאִי בָּעֵי עָבַד** - משמע שאם היה רוצה לעשות בראשון, יכל לעשות כן, אלא שלא עשה מרצונו, ומוכח כדברי רב נחמן, שהנמצא בדרך רחוקה יכול לעשות את הפסח בראשון על ידי שליח ויוצא בזה ידי חובתו[יח].

הגמרא דוחה את הראיה:

וְרַב שֵׁשֶׁת אָמַר לָךְ, **אִי הָכִי** - אם כך שלשון 'ולא עשה' משמע שיכל לעשות בראשון, כיצד תבאר את **הֵיפָא**, **דְּקָתָנֵי** - ששנינו בה, **שָׁגַג אוֹ נֶאֱנַס וְלֹא עָשָׂה אֶת הָרִאשׁוֹן יַעֲשֶׂה אֶת הַשֵּׁנִי**, **מִדְּקָתָנֵי** - מכך שהמשנה שונה 'ולא עָשָׂה', **מִכְּלָל דְּאִי בָּעֵי עָבַד**, משמע שאם רצה יכל לעשות בראשון, והרי בשוגג אין שייך לומר כן, **שֶׁהֲרֵי שָׁגַג** ולא ידע שהיום פסח וצריך להקריב קרבן פסח, וְכן לענין אונס **הֲרֵי נֶאֱנַס** ולא יכל להקריב היום את הפסח, **אֶלָּא** על כרחך צריך לומר שחסר בסיפא, **וּמַזִּיד קָתָנֵי בַּהֲדֵיהּ** - וצריך לשנות בה גם מזיד יחד עם שוגג ואונס[יט], ועל מזיד אומרת המשנה 'ולא עשה', שהרי מזיד יכול לעשות בראשון, **הָכָא נַמִּי** - גם כאן ברישא צריך לומר שחסר בה, **וְאוֹנֵן קָתָנֵי בַּהֲדֵיהּ** - וצריך לשנות גם אונן יחד עם טמא ומי שהיה בדרך רחוקה, ועל אונן אומרת המשנה 'ולא עשה', שאונן יכול לעשות בראשון על ידי שישחטו בעבורו[כ], אבל הנמצא בדרך רחוקה אינו יכול לעשות בראשון, כפי שסובר רב ששת.

הגמרא מוכיחה שאכן צריך לשנות במשנה מזיד ואונן, ואין ראיה לדעת רב נחמן:

אָמַר רַב אַשִׁי, מַתְנִיתִין נַמִּי דַּיְקָא - ממשנתנו גם מוכח כן שצריך לשנות בה מזיד ואונן, **דְּקָתָנֵי** - ששנינו בה **אֵלּוּ פְּטוּרִין מֵהַכָּרֵת. וְאֵלּוּ חַיָּבִין בְּהַכָּרֵת. אַהֵיא** - על מי שונה המשנה שאם לא עשו את הפסח בראשון חייבים בכרת, **אִילֵּימָא** [-אם נאמר] **אַשּׁוֹגֵג וְנֶאֱנַס**, שהם חייבים כרת על שלא עשו בראשון, **שׁוֹגֵג וְנֶאֱנַס בְּנֵי כָּרֵת נִינְהוּ** - וכי אפשר לחייב את השוגג והנאנס כרת, **אֶלָּא לָאו אַמְּזִיד וְאוֹנֵן**, שהם חייבים כרת על שלא הקריבו את הפסח בראשון[כא], ומוכח שצריך לשנות במשנה גם מזיד ואונן, ואם כן אין ראיה לרב נחמן ממשנתנו, כיון שדברי המשנה ברישא 'ולא עשה' אמורים על אונן, שיכל לעשות בראשון, ואינם אמורים על דרך רחוקה.

חינוך (מנוה ה מוס יג) שדן האם לנמצא בדרך רחוקה יש חיוב להתקרב לירושלים בכדי שיוכל לעשות את הפסח]. ועוד תירץ בפני שלמה, שלפי המאן דאמר בגמרא בסמוך שסובר שמי שהיה בדרך רחוקה יכול לשלוח שליח לעשות את הפסח עבורו, משמיעה לנו התורה 'דרך רחוקה' לומר שאף אם לא שלח שליח פטור מכרת. וכן ביארו בראש משביר (נרמ"י ד"ה מ"כ) ובשמן רקח (ד"ה מ"כ). ועיין עוד בביאורי רש"י לביאור נוסף.

מה ששנינו במשנה שטמא פטור מכרת, היינו דווקא טמא שאינו יכול לטבול ולהטהר היום, כגון טמא מת שטומאתו היא שבעה ימים ועדיין לא הגיע ליום השביעי, ולכך הוא פטור מכרת, כיון שאינו יכול לאכול את הפסח בלילה, אבל טמא מת ביום השביעי לטומאתו, או טמא שרץ שטמא יום אחד, שיכולים לטבול ולהטהר היום ולאכול את הפסח בלילה, אם לא עשו כן חייבים כרת, כמבואר לעיל (סט:). תוספות (ד"ה מ"ו).

יב. בגמרא יבואר מי הם אותם שאינם שוגגים או אונסים שחייבים כרת.

יג. מי שלא הקריב קרבן פסח חייב כרת, שנאמר (במדבר ט יג) 'והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות הפסח ונכרתה הנפש ההיא מעמיה', ופסח הוא אחד משתי מצוות עשה [פסח ומילה] שיש בהן כרת למי שלא עושה אותן. כמבואר בכריתות (ג.).

עונש הכרת הוא שמת בטרם זמנו, וגם בניו מתים והולך ערירי. רש"י בשבת (כה: ד"ה כרת). וראה עוד בביאור עונש זה ברמב"ן על התורה (ויקרא יח כט).

יד. רש"י (ד"ה שחטו). ועיין עוד בהערה הבאה.

טו. רש"י (ד"ה שחטו) פירש, שמחלוקת רב נחמן ורב ששת היא דווקא אם הוא בדרך רחוקה בשעת שחיטה, אבל יש באפשרותו להגיע לירושלים במשך הלילה שהוא זמן אכילת הפסח. ולהלן (פג:) נחלקו בגמרא מהי דרך רחוקה שהתורה דחתה לפסח שני, עולא סובר, כל שאינו יכול להגיע לירושלים בשעת שחיטה הרי הוא בדרך רחוקה, אף שבשעת אכילה יוכל להגיע לירושלים, ורב יהודה סובר, שדרך רחוקה היינו רק אם אינו יכול להגיע אף בשעת אכילה, אבל אם יכול להגיע בשעת אכילה, אין זו דרך רחוקה. ורש"י פירש כאן כדברי עולא, שאם אינו יכול להגיע בשעת שחיטה נחשב שנמצא בדרך רחוקה אף אם יוכל להגיע בשעת אכילה, אבל לרב יהודה שדרך רחוקה היינו דווקא אם אינו יכול להגיע אף בשעת אכילה, לא יסבור רב נחמן שאפשר לשחוט עבורו, היות ואינו יכול לאוכלו, ולומדים מהפסוק (שמות יב ד) 'איש לפי אכלו', ששוחטים רק עבור מי שראוי לאכול את הפסח, כמבואר לעיל (עמ:). ועיין בתוספות (ד"ה ורב) שאפשר לפרש את מחלוקת רב נחמן ורב ששת אף בדעת רב יהודה.

טז. פסקי הרי"ד (ד"ה והמ').

יז. שהמשנה יכלה לשנות, 'מי שהיה טמא או בדרך רחוקה בראשון יעשה את השני', ומכך שהמשנה הוסיפה 'ולא עשה את הראשון', הוכיח רב נחמן כדבריו. אדרת אליהו (ד"ה מכלל).

יח. ואין לומר שהמשנה אומרת 'ולא עשה' על טמא, שאם רוצה יכול לשחוט את הפסח על ידי שליח, שהרי אין שוחטים את הפסח על מי שהוא טמא [שהרי מדובר במשנה בטמא שאינו יכול להטהר ולאכול את הפסח בלילה, כפי שהבאנו לעיל בהערות על המשנה בשם התוספות (ד"ה מלנו), וטמא שאינו יכול לאכול את הפסח, אין אחרים שוחטים עבורו. מעיל שמואל (נרמ"י ד"ה מדקמני)]. ואם כן על כרחך שדברי המשנה 'ולא עשה' אמורים על מי שהוא בדרך רחוקה, ומוכח שאם רוצה יכול לשחוט על ידי שליח, וכדעת רב נחמן. רש"י (ד"ה מדקמני).

הפתח הבית (ד"ה מכלל) והשפת אמת (ד"ה מר"נ) הקשו, הרי להלן (נד.) מבואר, שאם נמצא בדרך רחוקה שאינו יכול לבוא לירושלים בהילוך בינוני, אף אם יכול לבא במרוצה על ידי סוסים ופרדים פטור מדין 'דרך רחוקה', ואם כן אפשר לפרש שזו כוונת המשנה 'ולא עשה את הראשון', שלא בא בסוסים ופרדים, אבל אם היה רוצה, היה בא בסוסים ופרדים ועושה את הפסח. ותירץ בפתח הבית, שאי אפשר לפרש שכוונת התנא לומר כן, משום שלפי זה אין כל חידוש במה שהתנא הוסיף 'ולא עשה', שהרי ודאי לא היינו אומרים שאם עשה את הראשון שיעשה את השני, ובהכרח שכוונתו לחדש שאם היה רוצה, יכל לשלוח על ידי שליח שיעשה עבורו את הפסח, שלא כרב ששת.

יט. וכך צריך לשנות בסיפא, שגג או נאנס, או אפילו הזיד ולא עשה את הראשון, יעשה את השני. רבינו חננאל (ד"ה רב).

כ. כמבואר במשנה לעיל (ג:) האונן והמפקח את הגל וכו' שוחטין עליהם, כלומר, אף שאונן אינו יכול להקריב קרבנות כמבואר בזבחים (קמ:), מכל מקום אחרים שוחטים עליו את הפסח, כיון שמן התורה הוא ראוי לאכול את הפסח בלילה, שאין אנינות מן התורה אלא ביום ולא בלילה, ואף שמדרבנן יש אנינות בלילה, מכל מקום לא גזרו רבנן אנינות במקום שיש איסור כרת כמו בפסח. והמפקח את הגל היינו שמפנה מפולת שנפלה על אדם ואינו יודע אם ימצאנו חי או מת, ואם ימצאנו מת, יטמא ולא יוכל לאכול את הפסח, מכל מקום שוחטים עליו, משום שעכשיו עודנו בחזקת טהרה. רש"י לעיל (נמ. ד"ה והמפקח, ד"ה שוחטין עליו).

אף שאונן שיכל לשחוט על ידי אחרים ולא שלח שישחטו עבורו הוא כמו מזיד, מכל מקום המשנה שונה שני סוגי מזיד, אחד שהזיד בלא סיבה, ואחד שהזיד מחמת צערו, שאף הוא חייב כרת. תוספות (ד"ה הכא).

כא. ולפי זה כך הוא ביאור המשנה, שאלו הטמא ומי שהיה בדרך רחוקה והשוגג

בודקין לעושי פסח. וה"ת דמשמע הכא דלוקה לעושי פסח התירו ע"י בדיקה משום לא העמידו בבריסם במקום כרת ובפ' בכל מערבין (עירובין ד' כו:) תנן מערבין לכהן בבית הפרס ומפרש בגמרא [ו] משום דמצי חזיל כדרך יהודה ומוכר ר"י דהאי דקאמר הכא במקום כרת דוקא היינו משום דליכא נמי כרת בעשיית פסח בטומאה והיינו דקאמר בסוף מגיגה (דף כה:) לעושי פסח לא העמידו בבריסם במקום כרת לאוכלי תרומה העמידו בבריסם ולא טיהרוהו מע"ג דליכא כרת באכילתו בטומאה לענין תרומה העמידו בבריסם ולא טיהרוהו מע"ג דליכא אלא מיתה לאוכלה בטומאה אבל בטומאת כהן דליכא אלא לאו שרי ליכנס בבית הפרס לצורך עירוב ויש דבר כגון ללמוד תורה וליטמא משום דשרי אפי' בלא נפוח כדאמרי' בפ' שהוציאוהו (עירובין דף מז.) ובע"ח (דף יג.) משום דעדיפי משאר מלות [ח]:

מאי בודקין. קשה לר"ת מאי קנעי הלא הבדיקה מפורשת בסוף מהלות בחותה משנה עשרה דקתני ומודים ב"ש וב"ה שבודקין לעושי פסח ואין בודקין לאוכלי תרומ' ולגזיר ב"ש אומרים בודקין וב"ה אומרים אין בודקין כילד הוא עושה מביא את העפר שהוא יכול להסיטו ונותן לתוך כברה שנקביה דקים כו' ואומר ר"י דבדיקה דמתני' בשכבר עבר ורב יהודה ורב חייא [ח] נמי לפרש שיוכל לבא ולעבור וה"ק מאי בודקין שם לשה לעבור: [עי' תוספות נכורות כט. ד"ה היכי חזיל כו' וע"ע תום' כתובות כח: ד"ה מנפח]:

הדרן עלך האשה

מי שהיה טמא אלו פטורין מהכרת. גרסה לר"י דמתני' קשבר שוחטין וזורקין על טמא שרץ והשתא חיילי מתניתין בטמא מת בשני דלא חזי לאכילה לאורתא דמי קשבר אין שוחטין אם כן טמא דמתני' לף בטמא שרץ או בטמא מת בשביעי שלו מ"ש אמאי פטור מהכרת כיון דיכול לטבול להתניא בפ' אלו דבריס (לעיל דף סט:) יכול לא יהא עונש כרת אלא טהור ואלא היה בדרך רחוקה על טמא שרץ ושתר טמאים מגין ת"ל והחיש ומשתע דליכא מאן דפליג עלה מדפריך מינה לרבא דקאמר דר"א פוטר מכרת ות"ת תיקשי מתני' לרב דאמר לעיל (דף 5:) אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ וי"ל דכאן תשתן דשבר כרב דאין שוחטין והא דפריך ליה לעיל מהתניתין דזב שראה שתי ראיות היינו משום דרב עלה קאי ומוקי לה בשטבל:

ורב נחמן אמר הורצה. רב נחמן מלי שבר כרב יהודה דאמר לקמן [ט] דרך רחוקה כל שאין יכול ליכנס בשעת אכילה ואפ"ה הורלה דנהי דאינו יכול בהילוך בינוני כיון דיכול לבא בפוסים ובפרדים בר אכילה הוא ולא דמי לאוכלה ועבל וטמא:

הכא נמי אונן קתני בהדייהו. ות"ת מה בין אונן לטבול יום (ושוגג [י]) לשם הוא טבול יום היינו מזיד (ושוגג [י]) וי"ל דתנא תרי גווני מזיד חד שהניח בשנס ואונן שהעלה אגב מריבה ומיירי בשת לו מת אחר אלות אבל קודם אלות אינו בהכרת כדמוכח בפוק פירקין [כ] וכן איתא בהדיא בפ' בתרא דמועד קטן (זבחים דף ק.) ולעיל הוי מלי למיתשב נמי אונן בהדי הנהו דהעמידו בבריסם בשת קודם אלות:

הדרן עלך האשה

מי שהיה טמא או בדרך רחוקה כו'. איתמר היה בדרך רחוקה ושחטו וזרקו עליו רב נחמן אמר הורצה מיחס הוא דחס רחמנא עליה ואי עביד תבוא לו ברכה. רב ששת אומר לא הורצה רחמנא דחייה כטמא. ודייק **רב נחמן** מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה הראשון יעשה השני מכלל דאי בעי עביד. **רב ששת אמר אי הכי סיפא דקתני** שגג או נאנס ולא עשה הראשון יעשה השני וכי אלו יכולין לעשות הראשון והרי (שנינו) [שגג] או נאנס ואלא מזיד קתני בהדייהו והכי קתני שגג או נאנס או אפי' הזיד שהיה יכול לעשות הראשון ולא עשה יעשה השני. רישא נמי מי שהיה טמא או בדרך רחוקה או אונן קתני. **ודייק רב נחמן** מזיד קתני בסיפא דהא חייבין כרת קתני אבל ברישא אין נאמר אונן תני בהדייהו והא פטורין קתני אלא לעולם מזיד בלבד הוא דקתני בסיפא ואמאי קתני הרי אלו לשון רבים משום דתנא רישא פטורין תנא סיפא חייבין: **אמר רב ששת מנא אמינא לה** דתניא ר' עקיבא אומר נאמר טמא

שבודקין לעושי פסח ואין בודקין לאוכלי תרומה מאי בודקין (לעושי פסח [ט]) אמר רב יהודה אמר שמואל א מנפח בית הפרס והולך ג) רב יהודה בר אביי [ג] משמיה דרב יהודה אמר בית הפרס שנידש טהור:

הדרן עלך האשה

מי שהיה ב טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון יעשה את השני שגג או נאנס ולא עשה את הראשון יעשה את השני א"כ למה נאמר טמא או שהי' בדרך רחוקה ג שאלו פטורין מהכרת ואלו חייבין בהכרת: גמ' איתמר היה בדרך רחוקה ושחטו וזרקו עליו רב נחמן אמר הורצה רב ששת אמר ד לא הורצה רב נחמן אמר הורצה מיחם הוא דחם רחמנא עליו ואי עביד תבא עליו ברכה ורב ששת אמר לא הורצה מידחא דחייה רחמנא כטמא. אמר ר"נ מנא אמינא לה דתנן מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון יעשה את השני מכלל דאי בעי עבד ורב ששת אמר לך אי הכי סיפא דקתני שגג או נאנס ולא עשה את הראשון יעשה את השני מדקתני ולא עשה מכלל דאי בעי עבד הרי שגג והרי נאנס אלא מזיד קתני בהדייהו ה"נ אונן קתני בהדייהו אמר רב אשי מתניתין נמי דיקא דקתני אלו פטורין מהכרת ואלו חייבין בהכרת אהייא אילימא אשוגג ונאנס שוגג ונאנס בני כרת נינהו אלא לאו אמזיד ואונן ורב נחמן אמר לך לעולם אמזיד לחודיה ובדין הוא דאיבעי ליה למיתנא חייב והאי דקתני חייבין איידי דתנא רישא פטורין תנא סיפא חייבין. אמר רב ששת מנא אמינא לה דתניא ג ר"ע אומר נאמר א) טמא ונאמ' א) בדרך רחוקה מה

כלום, וזקוק לשני: מדקתני ולא עשה מכלל דאי בעי מצי עביד. ומטמא ליכא למוקמא, ועל כרחין מדרך רחוקה קא מהדר: וליטעמיך [ד] סיפא גבי שגג ונאנס דתנא תו זימנא מחריתי ולא עשה, מהי מוקמת לה, הלא שגג ולא ידע שהיום פסח הרי שגג ונאנס ומאי בעי ליכא למימר הכא. הלא מאי חית לך למימר הלא עשה דסיפא, מזיד קתני בהדייהו, ועלה קאי ולא עשה, דאי בעי הוה עביד: ה"ג. גבי לא עשה דריסא, אונן קתני בהדייהו, ועלה קאי ולא עשה, דאי בעי עביד, כדאמרינן בפרק המצה (דף 75.) האונן והמפקח הגל כו' שוחטין עליהן: מתניתין נמי דיקא. דמזיד ואונן קתני בה: אהייא. קתני חייבין בהכרת: ור' נחמן. דאמר לא תנן אונין בריסא, ולא עשה מדרך רחוקה קאי, אמר לך סיפא ודאי מזיד מחסרא בה ועלה קאי ולא עשה דסיפא, וחייבין בהכרת נמי עליה קאי, והא דתני חייבין לשון רבים, לאידי דתנא פטורין תנא נמי חייבין. (אמר המגיה בקונטרס פירושי רש"י זה לשונו) ותימה לי אמאי לא אמר ר"נ מנא אמינא לה דקתני ת"כ למה נאמר דרך רחוקה שאלו פטורין כו', מדקאמר למה נאמר ס"מ דאי בעי למיעבד עביד כר"נ, דאי כרב ששת, אינטריך דאי בעי למיעבד דלא ליעבד (עד כאן):

מה

נד א מיי' פ"ו מהלכות ק"פ הלכה ח:
א ב מיי' פ"ה מהלכות ק"פ הלכה ח:
ב ג שם הלכה ג:
ג ד שם הלכה ג:

ואמר רבי יוחנן דבר תורה אפי' עשה אין בו דכתיב ויעמוד יהושפט וגו'. **בית הפרס** דתנן ושוין בית שמאי וב"ה שבודקין לעושי פסח ואין בודקין לאוכלי תרומה [מאי] בודקין (מפסח) [מנפח] אם אין שם עצם הרי הוא טהור ורב יהודה אמר בודקין (כלומר) אם הלכו בו בני אדם וטהר דקי"ל כל עצם שהוא כשעורה [שנידש] ברגל [טהור] וכל שכן גדול ממנו: **ו] מאי שנא הני ומ"ש הני.** פי' ערל וטמא [ואיזמל] ערלה איסורא דאורייתא היא וכן הזאה נמי אי מעבר לה דרך רשות הרבי' אתי לידי חלול שב' דהיא איסורא דאורייתא וכן איזמל נמי אי מביאו ליה דרך רשות הרבים איסורא דאורייתא היא העמידו דבריהם במקום כרת אבל אונן ומצורע ובית הפרס דלא אתו לידי איסורא דאורייתא לא העמידו דבריהם במקום כרת:

א) ברכות דף יט: עירובין דף ל: מועד קטן דף ה: מגיגה דף כה: כתובות דף כח: נדה דף נז. **ב)** [ברכות דף יט: ע"ש על הגליון], **ג)** [תוספתא פרק ח], **ד)** אהלות פרק ב מ"ג, **ה)** שם מ"א, **ו)** צב:, **ז)** [סס דף ל:], **ח)** ועיין תוספות נכורות כט. ד"ה היכי חזיל], **ט)** [דף נג:], **י)** [דף נמ.].

(ג) רש"י ד"ה מי שהיה וכו' דלא מלי עביד ואי נעי למיעבד כל"ל ומיבעי ליה ת"כ תמרינן בגמרא ממחק:

א) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶּסַח לַיי: [במדבר ט, י]

ח) ס"א ל"ג (גליון): **ט)** ס"א אמי (גליון): **י)** "אר" ליתא בכת"י (דק"ס): **כ)** נ"א אי הכי (גליון): **ל)** ג' התוס' בגמ' **רב חייא בר אמי משמיה דעולא** במקום "רב יהודה בר אביי" וכ"כ התוס' בכבורות כט ע"ב ד"ה ורב (דבר שמואל): **מ)** ס"א ל"ג (גליון) וכ"כ המהרש"א: **נ)** בגמ' דידן ליתא:

מנפח בית הפרס והולך. על שם פריסה שהעצמות נפרסים במדרס רגלים או ע"י מחרישה, ובשדה שאבד בה קבר לא שייך האי טעמא וקרי ליה בפ"ק דמועד קטן (דף ה:) בית הפרס ושמא אגב דקרי בית הפרס לשדה שנחרש בה קבר קרי גם לאבד בית הפרס, א"נ לשון בית הפרס על שם שפרסות רגלי אדם נמנעות מלילך שם מפני הטומאה.

[תוספות, נדה נז.]

לפיכך נקרא בית הפרס מחמת התפשטות הקבר על כולו מענין הפרישה והשטיחה.

[פירוש המשנה להרמב"ם, אהלות פי"ז]

פירוש שדה שנחרש בו קבר, ואמרו חכמים דכל חמשים אמה יש לחוש לעצם כשעורה שהמחרישה מוליכה אותו והיא מטמאה במגע. וכשהוא מנפח והולך אם היה שם עצם נדחה הוא על ידי נפיחתו.

[הריטב"א, ברכות יט:]

בית הפרס שנידש טהור. שאי אפשר לעצם כשעורה שלא יהא נידש ברגל. פירוש בשיש שם דרך קבועה לרבים. וכיון דליכא למיחש אלא לעצם כשעורה ניכר ונראה הוא אותו שכשעורה על ידי דריסת הרבים הוא נפחת משיעורו ושוב אינו מטמא אפילו במגע. **[הריטב"א, ברכות יט:]** **מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון יעשה את השני.** היה מרצונו ברוך הוא לזכות במצוה זו הנכבדת כל איש מישראל ואל יעכבהו אונס וריחוק מקום מעשותה, כי אם יקרהו עון שנאנס בחדש הראשון ולא זכה בה עם הקודמין יעשה אותה בחדש השני. **[ספר החינוך מצוה שפ]** **ואי עביד תבא עליו ברכה.** ויתכן שלכך הזכיר הכתוב רחוקה, כי בדרך הקרובה בידו לעשות השני או הראשון, שישחטו ויזרקו עליו ויבא ויאכל לערב. **[רמב"ן, במדבר ט י]**

הגמרא דוחה את הראיה שהביא רב אשי ממשנתנו:
וְרַב נַחְמָן שסבר שלא מוסיפים ברישא של המשנה אונן, ולכן הוכיח שהנמצא בדרך רחוקה יכול להקריב את הפסח בראשון, אָמַר לָךְ, בסיפא של המשנה ודאי שחסר וצריך לשנות בה גם מזיד, ועל המזיד שונה המשנה בסיפא 'ולא עשה את הראשון', שיכל לעשות בראשון, אבל ברישא לא צריך לשנות אונן, שדברי המשנה 'ולא עשה' אמורים על דרך רחוקה, שיכל לעשות בראשון על ידי אחרים, וְלָעוֹלָם אַמַּזִּיד לְחוּדֵיהּ - ועל מזיד בלבד שונה המשנה 'ואלו חייבין בכרת', שהרי לא מוזכר דין אונן במשנה, וּבְדִין הוּא דְּאִיבָּעֵי לֵיהּ לְמִיתְנָא חַיָּיב - ואמנם המשנה היתה צריכה לשנות 'חייב בכרת' בלשון יחיד, כיון שנשנה רק על מזיד, וְהַאי דְּקָתָנֵי - ומה ששונה המשנה חַיָּיבִין בלשון רבים, אַיְידֵי דְּתָנָא רֵישָׁא - אגב כך שהמשנה שונה ברישא פְּטוּרִין בלשון רבים, תָּנָא סֵיפָא חַיָּיבִין, ואם כן יש ראיה לרב נחמן, שהרי לא מוזכר אונן ברישא, ובהכרח ש'ולא עשה' עולה על דרך רחוקה, ומבואר שיכול לעשות את הפסח בראשון[נב].

רב ששת מוכיח כדבריו שמי שהוא בדרך רחוקה אינו יכול לשחוט על ידי אחרים:
אָמַר רַב שֵׁשֶׁת, מְנָא אֲמִינָא לָהּ - מנין לי לומר כן, שמי שהוא בדרך רחוקה אינו יכול לשחוט על ידי אחרים, דְּתַנְיָא, רַבִּי עֲקִיבָא אוֹמֵר, התורה אומרת (נמדבר ט י) 'אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶּסַח לַה', נֶאֱמַר בפסוק זה טָמֵא שנדחה לפסח שני, וְנֶאֱמַר גם בְּדֶרֶךְ רְחוֹקָה,

אוצר החכמה 19/06/2018

והאונס פטורים מכרת, כפי שביאר רש"י במשנה (ד"ה שמלו). ואלו המזיד והאונן חייבים בכרת. [ועיין שם שביארנו לפי פירוש רש"י כיצד מתורצת קושיית המשנה למה נאמר דרך רחוקה יותר משאר אונסים, הלא כל האונסים פטורים מכרת]. אמנם הרמב"ם בפירוש המשניות ביאר אחרת את המשנה, ולא כפי שמבואר כאן בגמרא, וכן פסק להלכה (קרבן פסח פ"ה ה"ג), ועיין בכסף משנה ובלחם משנה שם שביארו מדוע שינה הרמב"ם מביאור הגמרא.
הגמרא מבארת שדברי המשנה 'ואלו חייבים בכרת' היינו מזיד ואונן, וכתבו התוספות (ד"ה הכא) שאונן שחייב כרת הוא דווקא אונן שנתחייב בפסח קודם שנעשה אונן, וכגון שמת לו מת אחר חצות, שזהו זמן שחיטת הפסח, אבל אונן שמת לו מת קודם חצות, אינו חייב כרת, משום שלא נתחייב בפסח כלל, כמבואר להלן (נח.).

כב. לעיל בהערות על המשנה הוכחנו כרב נחמן, מקושיית המשנה 'אם כן למה נאמר טמא ומי שהיה בדרך רחוקה', שהרי לפי רב ששת שסובר שהנמצא בדרך רחוקה אינו יכול לשלוח שליח, לא קשה למה נאמר דרך רחוקה, שכן צריכה התורה להשמיענו שאם הוא בדרך רחוקה נדחה לפסח שני אף אם יכול לעשות את הפסח בראשון על ידי שליח. ואם כן קשה מדוע רב נחמן לא הוכיח מקושיית המשנה כדבריו, שהנמצא בדרך רחוקה יכול לשלוח שליח. רש"י (ד"ה ורחוקה). ועיין בהשגות הראב"ד (על הרי"ף, מו"ק ג) שיישב מדוע אין להוכיח מהמשנה כרב נחמן, והובאו דבריו בהערות להלן (נג.).

ולומדים מכך[א], מַה טָּמֵא שהתורה דחתה לפסח שני, היינו שֶׁפִּפֵּק בְּיָדוֹ לַעֲשׂוֹת - שבמציאות יש באפשרותו לעשות את הפסח בראשון [אם לא שהתורה אוסרתו], שהרי הוא נמצא כאן לפנינו, וְאֵינוֹ עוֹשֶׂה, משום שהתורה אסרה עליו לעשות בראשון, אַף דֶּרֶךְ רְחוֹקָה נַמִּי - אף מי שהוא בדרך רחוקה שנדחה לפסח שני, מדובר באופן שֶׁפִּפֵּק בְּיָדוֹ לַעֲשׂוֹת - שיש לו אפשרות לעשות את הפסח בראשון, שיש לו שליחים שישחטו עבורו[ב], וְאֵינוֹ עוֹשֶׂה - והתורה אמרה שאינו יכול לעשות, ונדחה לגמרי מעשיית הפסח בראשון. ומוכח כרב ששת, שמי שהוא בדרך רחוקה אינו עושה פסח בראשון אף שיש באפשרותו לשחוט על ידי אחרים.

הגמרא דוחה את ראיית רב ששת:
וְרַב נַחְמָן אָמַר לָךְ, אי אפשר להוכיח מרבי עקיבא שאין שוחטים עבור הנמצא בדרך רחוקה, כיון שרַבִּי עֲקִיבָא לְטַעְמֵיהּ[ג] [-לשיטתו], דְּקָסָבַר, אֵין שׁוֹחֲטִין וְזוֹרְקִין עַל טְמֵא שֶׁרֶץ, כלומר, אין אחרים יכולים לשחוט ולזרוק את הדם עבור הנטמא משרץ, אף שהוא טמא רק עד הערב, ויכול לטבול ולהטהר היום ולאכול את הפסח בלילה[ד]. ולכך לומד רבי עקיבא מטמא, כשם שטמא אף אם סיפק בידו לעשות, כגון שבערב יהיה טהור ויוכל לאכול את פסחו, אף על פי כן אין אחרים שוחטים וזורקים עבורו, שהתורה דחתה אותו לגמרי מפסח ראשון, אף הנמצא בדרך רחוקה שסיפק בידו לעשות, כגון שבערב יוכל לבוא ולאכול את הפסח, אין אחרים שוחטים עבורו[ה], וַאֲנָא סְבִירָא (לֵיהּ) [לִי] - אבל אני סובר כְּמַאן דְּאָמַר שׁוֹחֲטִין וְזוֹרְקִין עַל טְמֵא שֶׁרֶץ - שאחרים שוחטים את הפסח עבור טמא שרץ, כיון שטומאתו רק יום אחד, ויכול לאכול את הפסח בלילה, [ו׳טמא׳ שהתורה דחתה לפסח שני, הוא דווקא בטמא שבעה ימים, שאינו יכול להטהר עד הערב], אם כך גם מי שהוא בדרך רחוקה ויכול לבוא לירושלים בלילה, יכולים אחרים לשחוט עבורו.

הגמרא מביאה ברייתא שמבארת מי הם הנדחים לפסח שני, ומוכיחה ממנה כרב נחמן:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, אֵלּוּ שֶׁעוֹשִׂין אֶת הפסח הַשֵּׁנִי, הַזָּבִין וְהַזָּבוֹת, הַמְצוֹרָעִין וְהַמְצוֹרָעוֹת, [וְנִדּוֹת] וּבוֹעֲלֵי נִדּוֹת וְהַיּוֹלְדוֹת, שלא יכלו לעשות את הפסח הראשון מחמת טומאתם, שכל אלו הם טמאים טומאה ארוכה, ואינם יכולים לטבול באותו יום ולאכול את הפסח בלילה[ו], וכן הַשּׁוֹגְגִין וְהָאֲנוּסִין וְהַמְּזִידִין, וְטָמֵא [-טמא מת] וְשָׁהָיָה בְּדֶרֶךְ רְחוֹקָה. מקשה הברייתא, אִם כֵּן שאף השוגגים האנוסים והמזידים נדחים לפסח שני, לָמָּה נֶאֱמַר בתורה דווקא טָמֵא שנדחה לפסח שני.

הגמרא מפסיקה באמצע הברייתא כדי להקשות עליה:
מה מקשה הברייתא לָמָּה נֶאֱמַר טמא, הרי התורה צריכה לכתוב טמא שנדחה לשני בכדי ללמדנו דְּאִי בָּעֵי לְמֵיעְבַּד בָּרִאשׁוֹן לֹא שָׁבְקִינַן לֵיהּ - שאף אם הוא רוצה לעשות את הפסח בראשון על ידי אחרים אינו יכול ונדחה לשני, ואינו כשאר האנוסים שאם רוצים לעשות בראשון, יכולים לעשות כן[ז].

מתרצת הגמרא, אֶלָּא כך יש לגרוס בקושיית הברייתא, אִם כֵּן לָמָּה נֶאֱמַר 'בְּדֶרֶךְ רְחוֹקָה' שנדחה לפסח שני, ולא מוזכר בתורה

א. **ונלמד** במה מצינו, דהיינו, כשם שמצאנו בטמא שהדין הוא כך, אף בדרך רחוקה כן. תוספות (ד״ה ה״ג). [ועיין שם שביארו מדוע אין לומר שהלימוד הוא בהיקש].

ב. **רש״י** (ד״ה מה). אמנם עיין בתוספות (ד״ה ה״ג) שגרסו בדברי רבי עקיבא, 'מה טמא שאין סיפק בידו לעשות', ועל פי זה פירשו את לימודו של רבי עקיבא באופן אחר.

ג. **בגליון** כתב, שדברי הגמרא שרבי עקיבא לשיטתו אינם מובנים, שהרי לא מצאנו בשום מקום שסובר כן. וכתב הרש״ש (ד״ה ר״ע), שאכן מדברי רש״י (ד״ה ר״ע) והתוספות (ד״ה רבי) נראה שלא גרסו את תיבת 'לטעמיה'.
והתוספות (שם) הקשו, שמשמע מרבי עקיבא בסוכה (כה:) להיפך, ששוחטין וזורקין על טמא שרץ. וראה במצפה איתן (ד״ה ר״ע) מה שכתב ליישב, והובאו דבריו בהערות לביאורי רש״י (שם).

ד. **התורה** אומרת (ויקרא כג ה-ז) שאדם הנוגע בנבלת אחד משמונה שרצים המטמאים, צריך לטבול במקוה בכדי להיטהר, ולאחר הטבילה נעשה 'טבול יום', ואינו יכול לאכול תרומה וקדשים עד הערב, כפי שדרשו ביבמות (עד:).
לעיל (ה:) נחלקו בגמרא האם שוחטים עבור מי שהוא טמא שרץ, מאחר ויכול לטבול ולאכול את הפסח בלילה, רב סובר שטמא שרץ שעדיין לא טבל אין שוחטים עבורו, אף שיכול לטבול ולהטהר עד הערב ולאכול את הפסח, שרב מפרש מה שנאמר בתורה (במדבר ט ו) 'ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא', שהם היו טמאי מת [שטמאים שבעה ימים] שחל יום השביעי לטומאתם בערב פסח, ויכלו להטהר באותו יום, ואף על פי כן לא יכלו להקריב את הפסח הראשון. ועולא סובר ששוחטים עבור טמא שרץ אף שעדיין לא טבל, ו'טמא' שהתורה דחתה לפסח שני, היינו טמא מת או שאר טומאות שצריכים שבעה ימים לטהרתם, ועדיין לא הגיעו ליום השביעי, שאינם יכולים להטהר היום ולאכול את הפסח בלילה.

ה. **כן** פירש רש״י (ד״ה ר״ע), שרב נחמן מפרש את דברי רבי עקיבא, שטמא שסיפק בידו ואינו עושה, היינו שיכול להטהר היום ולאכול את הפסח בלילה, ואף על פי כן נדחה לשני, משום שאין שוחטים על טמא שרץ. ולעיל בדברי רב ששת פירש רש״י (ד״ה מה), שאף טמא שאינו יכול להטהר היום, מכל מקום נחשב שסיפק בידו, משום שיכול במציאות לשחוט בראשון שהרי הוא נמצא כאן, אם לא שהתורה דחתה אותו.
וביאר בגנזי יוסף (נתש״י ד״ה ר״ע) שרש״י לא יכל לפרש כאן כפי שפירש בדברי רב ששת לעיל, משום שלפי פירוש זה הלימוד עולה כהוגן גם לשיטות ששוחטים על טמא שרץ, וטמא שנדחה לפסח שני הוא דווקא טמא שאינו ראוי לאכול בלילה, שהרי מכל מקום אף טמא שאינו יכול לאכול בלילה, נחשב כסיפק בידו לעשות, שכן במציאות יכול לשחוט בראשון, ולכך פירש רש״י, שרב נחמן ביאר את דברי רבי עקיבא באופן אחר, שמתאים רק לשיטות שאין שוחטים על טמא שרץ.
וכתב בשלמי תודה (נתש״י ד״ה מה) שנראה מדברי רש״י, שאף רב ששת סובר שוחטים על טמא שרץ כרב נחמן [וכן כתבו התוספות (ד״ה ה״ג) שלא מסתבר שרב נחמן ורב ששת יחלקו אם שוחטים על טמא שרץ או לא]. אלא שחלקו כיצד לפרש את דברי רבי עקיבא שטמא סיפק בידו, רב ששת פירש שבמציאות יכול לעשות בראשון, שהרי נמצא כאן, ולכך אף אם שוחטים על טמא שרץ, וטמא שנדחה לפסח שני הוא דווקא שאינו יכול להטהר היום, מכל מקום נחשב כסיפק בידו, ורב נחמן פירש שסיפק בידו לעשות, היינו דווקא אם יכול לאכול את הפסח בלילה, ואם כן לימוד זה יתכן רק למאן דאמר אין שוחטים על טמא שרץ, אבל אנו סוברים שוחטים על טמא שרץ, ואם כן אין ראיה מרבי עקיבא, כיון שלא נפסק כמותו.

אמנם עיין בצל״ח לעיל (נג: נתש״י ד״ה ורבנ) שפירש בדעת רש״י, שרב ששת ורב נחמן חלקו האם שוחטים על טמא שרץ או לא.

ו. **רש״י** (ד״ה ובועלי). שזמן טבילתם הוא לאחר כמה ימים, בזב וזבה ביום השביעי של שבעה נקיים (ויקרא טו יג, כח). והמצורעים שבעה ימים לאחר שהוזו עליהם (שם יד ט).
נדה טובלת לאחר שעברו שבעה ימים לטומאתה (שם טו יט). ויולדת זכר טובלת לאחר שבעה ימים מלידתה, ויולדת נקבה לאחר שבועיים מלידתה (שם יב ג, ה). ובועל נדה טובל ביום השביעי לטומאתו, כנדה (שם טו כד).
אף שבתורה נאמר (במדבר ט י-יד) רק על טמא מת שנדחה לשני. שונה הברייתא שאף שאר הטמאים שטמאים טומאה ארוכה נדחים לשני. ולהלן יבואר מנין לנו לומר שאף שאר הטמאים נדחים לשני.

ז. **כך** פירש רש״י לעיל (נג: ד״ה ת״כ) את קושיית הגמרא, שהרי התורה צריכה לכתוב 'טמא' שנדחה לפסח שני בכדי להשמיענו חידוש שאין בכל האונסים, שנדחה אף אם רוצה להקריב בראשון על ידי אחרים. ומבואר בתוספות (ד״ה דלמ), שניתן להקשות כן רק לפי דעת הסוברים שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, שאז יש חידוש שאף שיכול להטהר היום ולאכול את פסחו, אינו יכול לשחוט על ידי שליח לפני שטבל, אלא נדחה לשני, אבל למאן דאמר שוחטין וזורקין על טמא שרץ, כיון שיכול להטהר היום ולאכול את פסחו, אם כן טמא שהתורה דחתה לשני, הוא דווקא טמא שאינו יכול לטבול ולהטהר היום, דהיינו, טמא מת [או שאר טומאה ארוכה] שאינו ביום השביעי לטומאתו, אם כן פשוט שאינו יכול לשחוט את פסחו כיון שאינו יכול לאכול את הפסח בלילה, והתורה אמרה (שמות יב ד) 'איש לפי אכלו', שרק מי שראוי לאכול את הפסח אפשר לשחוט עבורו, כמבואר לעיל (עמ:).
אך התוספות הוכיחו מדברי הברייתא שהיא סוברת שוחטים על טמא שרץ, שהרי הברייתא סוברת כרב נחמן שאם שחט על הנמצא בדרך רחוקה הורצה [ראה בדבריהם הוכחה לכך, וברש״ש (שמות שם) העיר שנראה שלא היה בגירסתם בגמרא את המילים 'וכמאן דאמר הורצה', שלפי גירסא זו מפורש להדיא בגמרא שהברייתא סוברת כרב נחמן], ורב נחמן והסוברים כמותו הרי מחויבים לנקוט כדעה ששוחטים על טמא שרץ, כמבואר בגמרא לעיל בסמוך, ואם כן הקשו התוספות, הרי למאן דאמר שוחטין על טמא שרץ, התורה דחתה דווקא טמא שאינו יכול לאכול את הפסח בלילה, ואם כן אין חידוש בכך שנדחה לפסח שני. ומפני כן פירשו את דברי הגמרא באופן אחר, ראה בדבריהם. ולפי זה תמוה דברי רש״י בביאור קושיית הגמרא, שיש חידוש בטמא שנדחה לשני, הרי אם סוברת הברייתא שוחטים על טמא שרץ אין כל חידוש בכך.
ובמגיני שלמה (שמות ד״ה ר׳ עקינס) כתב ליישב, שרש״י סובר שרק מי שאינו ראוי לאכול במציאות, כגון חולה או זקן, מתמעט מ'איש לפי אכלו', אך אם בעצם יכול לאכול אלא שהתורה מונעת אותו מכך, נחשב ראוי לאכול ואינו מתמעט מלימוד זה [ואין צריך אכילת הפסח בפועל, שאכילת פסחים אינה מעכבת, כמבואר לעיל (סט:) אלא צריך שיהיה אדם הראוי לאכילה], ולכן גם לסוברים שוחטים על טמא שרץ [שלשיטתם 'טמא' הנדחה היינו דווקא טמא מת ביום השישי לטהרתו, שאינו ראוי כלל לאכול את הפסח בלילה], עדיין צריכה התורה ללמדנו שטמא נדחה לפסח שני אף אם רוצה לשחוט על ידי אחרים, כיון שטמא נחשב ראוי לאכול. וכן תירץ בפתח הבית (ד״ה עוד). ועיין עוד בצל״ח לעיל (נג: נתש״י ד״ה ורבנ) ואור חדש (שם ד״ה מי) מה שכתבו ליישב שיטת רש״י.

מה טמא שיש בספק בידו לעשות. מי לימא דלמחייה רחמנא, להא קמן קמי: ואינו עושה. דקא חסר ליה רחמנא לעשות: אף דרך רחוקה שבספק בידו לעשות. שהיה לו שלוחים לשלח, וקאמר רחמנא דאינו עושה, למדמה דמייה: ר"ע סבר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ. ואע"ג דמחזי לאורתא, והאי ספק דקאמר ה"ק מה טמא שספק בידו לעשות ואפילו הכי אין שוחטין וזורקין עליו. ואמן ס"ל שוחטין וזורקין, הלכך האי נמי דיכול ליכנס בשעת מכילה שוחטין וזורקין עליו: ובועלי נדות. שכל אלו טומאה חרוכה: וטמא. לגופם: ואם כן. לקף אלו עושים את השני: למה נאמר טמא. כתמיה: אלא למה נאמר דרך רחוקה. מי משום דאי בעי למיעבד לא מעכיד, הא בדרך רחוקה הוא. ומ"ת שלא יעלה בפקחו וכדרב שמת, האי מנא ליה ליה, אלא כרב נחמן סבירא ליה לאמר הורצה, אי כרב שמת מינטריך דרך רחוקה למימר דאי בעי לא מעכיד: מי מחייבא. דקתני נדות[ס] ויולדות: יכול לא יהו כו'. ולא קתני זבות ויולדות: הא רבי יוסי. לאמר בפירקין לעיל (דף נח:) נשים בשני שוחטין עליהן בפני עצמן: הא ר"י ור"ש. לאמרי לשום[ע]: חייב ברת על הראשון וחייב ברת על השני. חיוב כרת יש על זה ועל זה. ואחד גברא לא מסכחת לה, דאמרי קטלי אחד גברא ליכא, ואם בן. לקף אלו עושים את השני: למה נאמר טמא. בתמיה: אלא למה נאמר דרך רחוקה. מי משום דאי בעי למיעבד לא מעכיד, הא בדרך רחוקה הוא. ומ"ת שלא יעלה בפקחו וכדרב שמת, האי מנא ליה ליה, אלא כרב נחמן סבירא ליה לאמר הורצה, אי כרב שמת מינטריך דרך רחוקה למימר דאי בעי לא מעכיד: מי מחייבא. דקתני נדות[ס] ויולדות: יכול לא יהו כו'. ולא קתני זבות ויולדות: הא רבי יוסי. לאמרי

את כל האנוסים האחרים. ומתרצת הברייתא, הטעם שהתורה כתבה 'דרך רחוקה' הוא כדי **לְפוֹטְרוֹ מִן הַבָּרִת**, ללמדנו שאף מי שלא הקריב את הפסח בראשון משום שהיה בדרך רחוקה פטור מכרת, ואף שיכל להזהר שלא להיות בדרך רחוקה[ח].

הגמרא מדייקת מהברייתא כרב נחמן:

וּכְמַאן דְּאָמַר הוּרְצָה - ומכך שהברייתא מקשה למה נאמר דרך רחוקה, ולא מתרצת שהתורה משמיעה לנו שהנמצא בדרך רחוקה נדחה אף אם רוצה לעשות את הפסח בראשון על ידי שליח, מוכח כרב נחמן, שהנמצא בדרך רחוקה יכול לשלוח שליח לעשות עבורו את הפסח בראשון[ט], אבל לרב ששת שסובר שדרך רחוקה נדחה לפסח שני אף אם יכול לשחוט על ידי שליח, לא קשה מדוע נאמר 'דרך רחוקה', שהרי צריכה התורה להשמיע לנו שנדחה לפסח שני אף שיכול לשחוט על ידי שליח'.

שנינו לעיל בברייתא שנשים [כגון נדות ויולדות] חייבות בפסח שני. הגמרא מקשה על כך סתירה מברייתא אחרת:

מקשה הגמרא, **אִשָּׁה בַּשֵּׁנִי מִי מִיחַיְּבָא** - וכי אשה חייבת בפסח שני, **וְהָא תַּנְיָא** - והלא שנינו בברייתא, **יָכוֹל לֹא יְהוּ עוֹשִׂין אֶת הַשֵּׁנִי אֶלָּא טְמֵא נֶפֶשׁ** [-טמא מת] **וְשֶׁהָיָה בְּדֶרֶךְ רְחוֹקָה**, שמפורשים בפסוק (במדבר ט י) שנדחים לפסח שני, אבל **זָבִין וּמְצוֹרָעִין וּבוֹעֲלֵי נִדּוֹת**, שלא יכלו לעשות את הפסח בראשון מחמת טומאתם, **מִנַּיִן** שגם הם נדחים לפסח שני, **תַּלְמוּד לוֹמַר** (שם) לגבי פסח שני, **'אִישׁ אִישׁ** כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ', ומכך שהתורה לא כתבה 'איש כי יגע במת', אלא כתבה 'טמא', משמע שכל הטמאים נדחים לפסח שני, ומתיבת 'לנפש' דורשים דרשה אחרת, כמבואר לעיל (סו.)[יא]. ומכך שלא מוזכר בברייתא שזבות ויולדות נדחות לפסח שני, משמע שנשים אינן עושות אותו, ושלא כדברי הברייתא שהובאה לעיל[יב].

מתרצת הגמרא, **לָא קַשְׁיָא, הָא** הברייתא שמבואר בה שנשים עושות פסח שני, **רַבִּי יוֹסֵי** היא, שסובר לעיל (נח:) שנשים חייבות בפסח שני. **הָא** הברייתא שפוטרת נשים מפסח שני, **רַבִּי יְהוּדָה וְרַבִּי שִׁמְעוֹן** היא, שסוברים (שם) שאינן חייבות בו[יג].

★

הגמרא מביאה ברייתא שנחלקו בה תנאים לגבי מי שלא עשה פסח ראשון במזיד, ואת השני לא עשה בשוגג, או אפילו אם עשה את השני, האם חייב כרת על שהזיד בראשון, וכן אם לא עשה את הראשון בשוגג ואת השני לא עשה במזיד, האם חייב כרת על השני בלבד:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, מי שלא עשה פסח ראשון במזיד, **חַיָּיב כָּרֵת עַל הָרִאשׁוֹן**, אף אם בפסח שני היה שוגג, **וְאִם** לא עשה פסח שני במזיד, **חַיָּיב כָּרֵת עַל הַשֵּׁנִי**, אף אם בראשון היה שוגג[יד], **דִּבְרֵי רַבִּי. רַבִּי נָתָן אוֹמֵר**, אם לא עשה את הראשון במזיד, **חַיָּיב כָּרֵת עַל הָרִאשׁוֹן**, אף אם עשה את השני[טו], שיש חיוב כרת על הראשון בלבד, **וּפָטוּר עַל הַשֵּׁנִי** אף אם הזיד בו, אם את הראשון לא עשה בשוגג, שאין כרת על השני. **רַבִּי חֲנַנְיָא בֶּן עֲקַבְיָא אוֹמֵר, אַף [עַל] הָרִאשׁוֹן** אם הזיד בו, **אֵינוֹ חַיָּיב כָּרֵת, אֶלָּא אִם כֵּן לֹא עָשָׂה** במזיד אף **אֶת הַשֵּׁנִי**, אבל אם עשה את השני או ששגג בו פטור מכרת.

הגמרא תולה את מחלוקת רבי ורבי נתן במחלוקתם במקום אחר:

וְאָזְדוּ לְטַעְמַיְיהוּ - ודבר זה שאמרו רבי ורבי נתן[טז], לשיטתם אמרוהו, **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, **גֵּר שֶׁנִּתְגַּיֵּיר בֵּין שְׁנֵי פְּסָחִים** [-בין פסח ראשון לשני], **וְכֵן קָטָן שֶׁהִגְדִּיל** [-שנעשה גדול[יז]] **בֵּין שְׁנֵי פְּסָחִים, חַיָּיב לַעֲשׂוֹת פֶּסַח שֵׁנִי, דִּבְרֵי רַבִּי. רַבִּי נָתָן אוֹמֵר, כָּל שֶׁזָּקוּק לָרִאשׁוֹן זָקוּק לַשֵּׁנִי, וְכָל שֶׁאֵין זָקוּק לָרִאשׁוֹן אֵין זָקוּק לַשֵּׁנִי**, כלומר, מי שהיה חייב בפסח ראשון ולא עשאו, יש לו חיוב לעשות את השני, ומי שלא נתחייב בפסח ראשון, שהיה גוי או קטן שפטור מכל המצוות, אין לו חיוב גם בפסח שני.

הגמרא מבארת את סברות מחלוקתם:

מבררת הגמרא, **בְּמַאי קָמִיפַּלְגִי** - במה נחלקו רבי ורבי נתן ורבי חנניא בן עקביא.

משיבה הגמרא, **רַבִּי סָבַר**, פסח **שֵׁנִי רֶגֶל** [-חג] **בְּפָנֵי עַצְמוֹ הוּא**, ואין לו שייכות לראשון, לכך אף אם לא נתחייב בפסח ראשון, שהיה גוי או קטן, חייב לעשות פסח שני, שהוא רגל בפני עצמו, וכן אם שגג בראשון והזיד בשני, חייב כרת על השני בלבד. **וְרַבִּי נָתָן סָבַר, פֶּסַח שֵׁנִי תַּשְׁלוּמִין דְּרִאשׁוֹן הוּא**, דהיינו, מי שהיה חייב בראשון

ח. **כן** ביארו האחרונים [פני שלמה לעיל (נח: ד"ה מי, נתיבות הרמשון) ראשון לציון (שם ורמ"י ד"ה שאלו)] את המשנה לעיל (נח:) שתירצה על הקושיא למה נאמר דרך רחוקה, משום שאלו פטורים מכרת. והובא לעיל (שם) בהערותינו על המשנה, ועיין עוד שם לביאור נוסף.

ט. **ואין** לומר שהפסוק בא לחדש שהוא עצמו אינו יכול לעשות את הפסח בראשון, כיון שאין צריך פסוק לכך, שהרי נמצא בדרך רחוקה ואינו יכול לשחוט את הפסח. רש"י (ד"ה הרי) ועיין עוד שם.

י. **ולכאורה** אם ניתן להוכיח כרב נחמן מכך שהברייתא מקשה 'אם כן למה נאמר', מדוע לא מוכיחה הגמרא כן ממשנתנו כרב נחמן, שהרי אף המשנה מקשה כך. ואכן רש"י לעיל (נח: ד"ה וכ"ע) הקשה כן, מדוע לא הוכיח רב נחמן כשיטתו ממשנתנו. אך בהשגות הראב"ד (על הרי"ף, מו"ק ג) דחה שאין להוכיח ממשנתנו כרב נחמן, משום שהמשנה הקשתה למה נאמר טמא ודרך רחוקה, ובטמא בהכרח שיש עוד טעם למה התורה כתבה דווקא 'טמא', והיינו כדי להשמיע לנו שאף אם רוצה לשחוט בראשון על ידי שליח אינו יכול, כפי שאמרה הגמרא לעיל בסמוך, ואם כן גם בדרך רחוקה נוכל לומר שיש עוד טעם למה נאמר 'דרך רחוקה', בכדי ללמדנו שנדחה לשני אף אם רוצה לשחוט בראשון על ידי שליח, כדעת רב ששת, והמשנה נקטה טעם אחד מהשנים, אבל התנא של הברייתא מקשה 'למה נאמר' רק על דרך רחוקה, ועל טמא אינו מקשה, משום שבו יש חידוש שאף אם רוצה לעשות בראשון על ידי אחרים אינו יכול, ואם כן מוכח שבדרך רחוקה חידוש זה אינו קיים, ויכול לשחוט בראשון על ידי אחרים. ועיין שם שתירץ תירוץ נוסף. ועיין בילקוט ביאורים מה שתירץ בבעל המאור (ד"ה מנו), וכן מה שתירצו על כך בתוספות (ד"ה דמי) לפי ביאורם בקושיית הגמרא.

יא. **רש"י** לעיל (סו. ד"ה מ"ל). וכתב פירוש נוסף, שכיון שהתורה לא כתבה 'לנפש טמא' אלא 'טמא לנפש', משמע שעשיית פסח שני תלויה בעיקר בכך שהוא טמא, ולא משנה באיזו טומאה.

אמנם מלשון הברייתא משמע שהלימוד הוא מכך שכתוב 'איש איש' בכפל לשון, ואם כן לכאורה קשה מנין לרש"י לפרש שהלימוד הוא מ'טמא לנפש'. ועיין ברש"ש לעיל (שם ד"ה מ"ל) מה שביאר בטעמו של רש"י.

יב. **ולכאורה**, אם ניתן להוכיח ממה שלא מוזכר בברייתא נשים, שאינן עושות פסח שני, אפשר להקשות סתירה גם על שוגגים אנוסים ומזידים, שבברייתא הראשונה מבואר שנדחים לפסח שני, ואילו בברייתא השניה הם אינם מוזכרים. ועיין בצל"ח (ד"ה מה שתירץ). והובאו דבריו בילקוט ביאורים.

יג. **הגמרא לעיל** (נח:) מביאה תוספתא (פ"ח ה"ו) שנחלקו בה תנאים לגבי חובת נשים בפסח שני, רבי יהודה סובר, שאין שוחטים פסח שני עבור נשים בפני עצמן, אלא יכולות להצטרף לחבורת אנשים אם חפצות בכך. ורבי שמעון סובר, שאין שוחטים עבורן כלל. ורבי יוסי סובר, ששוחטים פסח שני לנשים בפני עצמן [שהוא חובה אצלן כמו לגבי אנשים]. ומבואר ברש"י כאן (ד"ה הא ר"י), שרבי יהודה ורבי שמעון סוברים שפסח שני אינו חובה לגבי נשים אלא רשות, דהיינו, שאם חפצות בכך, הן יכולות לעשותו. ומעיר המהרש"א (נרש"י שם) שאין זה מדוייק, שהרי לדעת רבי שמעון נשים אינן יכולות לעשות כלל פסח שני אף אם הן רוצות.

ורבינו חננאל (ד"ה ושניהן) גורס כאן, הא רבי יהודה ורבי יוסי שסוברים שאשה עושה פסח שני [לדעת רבי יוסי חובה ולדעת רבי יהודה רשות], הא רבי שמעון שסובר שאין אשה עושה פסח שני [כלל, ואפילו שלא בתורת חובה].

יד. **דברי** רבי שיש חיוב כרת הן על הראשון והן על השני, שייכים רק בשני אנשים, שאחד מהם שגג בראשון והזיד בשני, והשני הזיד בראשון ושגג בשני, ששניהם חייבים כרת על שלא עשו את אחד מהפסחים במזיד, וכן שייכים דבריו לגבי גר שנתגייר בין פסח ראשון לשני והזיד בשני, שחייב כרת על השני אף שבראשון עדיין לא היה בר חיובא, כפי שמבואר בהמשך הגמרא. אבל לא שייך לומר כן באדם אחד שלא עשה את שני הפסחים במזיד, שחייב כרת על הראשון ועל השני, שהרי אין אפשרות להמיתו פעמיים, וגם לא שייך לומר שיש נפקא מינה באדם אחד לענין שוגג, שאם שגג בשניהם שיתחייב שתי חטאות [כדין דבר שחייבים על זדונו כרת, שחייבים על שגגתו חטאת, כמבואר ביבמות (ט.)], שהרי אין חיוב חטאת על מי שלא עשה פסח בשוגג, כמבואר בכריתות (ב.) שפסח ומילה מצוות עשה הן, ואין חטאת באה אלא על שגגת כרת של איסור לאו, שנאמר (ויקרא ד ב) בפרשה של חיוב חטאת, 'אשר לא תעשינה', ולמדים מכך שיש חיוב חטאת רק במצוות לא תעשה. רש"י (ד"ה מייב).

טו. **רש"י** (ד"ה משלומין) ועיין עוד להלן בהערות.

טז. **רש"י** (ד"ה ואזדו). הגמרא מביאה ברייתא שנחלקו בה רבי ורבי נתן כשיטתם בברייתא הקודמת, ולא מובאת בברייתא ההיא דעת רבי חנניא בן עקביא, לכך פירש רש"י שדברי הגמרא 'ואזדו לטעמיהו' אמורים רק לגבי רבי ורבי נתן. מנחת יהודה (נרש"י שם).

יז. **היינו** שצמחו לו שתי שערות. רש"י (ד"ה שהגדיל). וצריך גם שיהיה בן י"ג שנים ויום אחד.

מה טמא שיש ספק בידו לעשות. מי לאו דלמייה רחמנא, להא קמן קמי: ואינו עושה. דקא מסר ליה רחמנא לעשות: אף דרך רחוקה שספק בידו לעשות. שהיה לו שלוחים לשלח, וקאמר רחמנא לאינו עושה, למדתה לחייה: ר"ע סבר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ. ואע"ג דחזי לאורתא, והאי ספק דקאמר ה"ק מה טמא שספק בידו לעשות דחזי למיכל לאורתא ואפילו הכי אין שוחטין וזורקין עליו. ואנן ס"ל שוחטין וזורקין, הלכך האי נמי דיכול ליכנס בשעת אכילה שוחטין וזורקין עליו: ובועלי נדות. שכל אלו טומאה חמורה: וטמא. לנפש: ואם בן. לאף אלו עושים את השני: למה נאמר טמא. נתמיה: אלא למה נאמר דרך רחוקה. אי משום דאי בעי למיעבד, הא בדרך רחוקה הוא. ומ"ש שלא ישלח פסחו וכדרב שמת, האי תנא לית ליה, אלא כרב נחמן סבירא ליה דאמר הורלה, דאי כרב שמת מיגטרין דרך רחוקה למימר דאי בעי לא מיעבד: מי מחייבא. דקתני נדות [ס] ויולדות: יכול לא יהו בו'. ולא קתני זבות ויולדות: הא רבי יוסי. דאמר בפירקין לעיל (דף נה:) נשים בשני שוחטין עליהן בפני עצמן: הא ר"י ור"ש. דאמרי לשום [ו]: חייב כרת על הראשון וחייב כרת על השני. מיוד כרת יש על זה ועל זה. ודחד גברא לא מסכחת להו, דאמרי קטלי נחד גברא ליכא, ואם עינן דאם שגג בשניהן יתחייב שתי חטאות, ליכא למימר הכי, דכרת דפסח אין חייבין על שגגתו חטאת, דתנן בכריתות (דף ג.) הפסח והמילה מצות עשה הין, ואין חטאת נאה אלא על שגגת כרת של לאו דכתיב (ויקרא ד) אשר לא תעשינה [ז], אלא נפקא מינה לאם שגג בחד מהן והזיד בחבירו חייב, אי נמי לגר שנתגייר בין שני פסחים: ופטור על השני. ואם שגג בראשון והזיד בשני פטור אף על הראשון. אם הזיד אינו חייב כרת על הזיד בשני, אבל אם עשה את השני שגג בו פטור לגמרי, דשני תשלומים לראשון ותקנתא דראשון הוא, ומזיד שלו הוא גמרו של כרת לראשון, הלכך

מה טמא שספק בידו לעשות ואינו עושה אף דרך רחוקה נמי שספק בידו לעשות ואינו עושה ורב נחמן אמר לך ר' עקיבא לטעמי' [ח] דקסבר [ט] אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ ואנא סבירא ליה [י] כמ"ד שוחטין וזורקין על טמא שרץ ת"ר [יא] אלו שעושין את השני הזבין והזבות המצורעין והמצורעות [יב] [ונדות] ובועלי נדות והיולדות [יג] השוגגין והאנוסין והמזידין וטמא ושהיה בדרך רחוקה א"כ למה נאמר טמא למה נאמר דאי בעי למיעבד בראשון לא שבקינן ליה אלא א"כ למה נאמר בדרך רחוקה לפוטרו מן הכרת וכמ"ד הורצה אשה בשני מי מיחייבא והא [יד] תניא יכול לא יהו עושין את השני אלא טמא נפש ושהיה בדרך רחוקה זבין ומצורעין ובועלי נדות מנין ת"ל [טו] איש איש לא קשיא הא [טז] ר' יוסי הא ר"י ור"ש ת"ר [יז] חייב כרת על הראשון וחייב כרת על השני דברי רבי רבי נתן אומר חייב כרת על הראשון ופטור על השני ר"ח בן עקביא אומר אף [על] הראשון אינו חייב כרת אא"כ לא עשה את השני ואזדו לטעמייהו דתניא [יח] גר שנתגייר בין שני פסחים וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים חייב לעשות פסח שני דברי רבי רבי נתן אומר כל שזקוק לראשון זקוק לשני כל שאין זקוק לראשון אין זקוק לשני במאי קמיפלגי רבי סבר שני [יט] רגל בפני עצמו הוא רבי נתן סבר שני תשלומין דראשון הוא תקוני לראשון לא מתקין ליה ורבי חנניא בן עקביא סבר שני תקנתא דראשון הוא ושלשתן מקרא אחד דרשו [כ] והאיש אשר הוא טהור וברדך לא היה רבי סבר [כא] וחדל לעשות הפסח ונכרתה הלא עבד בראשון אי נמי [כב] קרבן ה' לא הקריב במועדו בשני וממאי (דהא [כג]) חטאו ישא כרת הוא קסבר

(דף כג.) וי"ל דודאי קרא לא מיטרין להכי אלא פריך מסוס דקתני למה נאמר טמא לפוטרו מהיכרת דמשמע מכרת פטור אבל אי נעי למיעבד מצי עביד הלכך פריך הא אי נעי למיעבד לא שבקינן ליה והשתא טמא לא מיטרין למיכתב אלא למשמעינן לאיש נדחה ואין ליבור נדחין [כד] ונראה לר"י דממתניתין דקתני שאלו פטורין מהיכרת ליכא למידק כרב נחמן מדקתני פטורין מכלל לאם זרק הורלה דה"ה אם זרק לא הורלה ואידי דקתני סיפא חייבין תנא ריסא פטורין ואחי שפיר לעיל מייתי רהיה ממתניתין לרב שמת: אלא למה נאמר דרך רחוקה בו'. קשה לרב יהודה לאמר לקמן [כה] מיזהו דרך רחוקה כל שאין יכול ליכנס בשעת אכילה דרך רחוקה דכתב רחמנא למה לי פסיטא דפטור דהא לא חזי לאכילה ואי משום דיכול ליכנס בסוסים ובפרדים מ"כ לקמן [כו] דקתני היה חוץ למודיעים ויכול ליכנס בסוסים ובפרדים יכול יהא חייב מ"ל ודרך רחוקה אלא משום היכא דיכול ליכנס בסוסים ובפרדים ואין לומר דם"ד דחייב כרת על מה שהרחיק עלמו דאם כן מאי פריך למה נאמר טמא דאי נעי למיעבד לא שבקינן ליה הא שפיר קאמר דנאמר לפוטרו מכרת דם"ד דליחייב על מה שטימא עלמו ונראה לרבי"ה דטמא ודרך רחוקה מיטרין למיכתב אלא נימא כיון דלא חזי נרחמן לא ליעבד בשני וסבר כרבי נתן דשני תשלומין דרחמן הוא: **לא** קשיא הא ר' יוסי. תימה דמוקי הך בריימא דסבר שוחטין וזורקין על טמא שרץ כר' יוסי וכפ' כילד טולין (לעיל דף פח.) גבי טומאת התהום מסיק דקסבר ר' יוסי אין שוחטין וזורקין כו' וי"ל דהכא לא מוקי לה כר' יוסי אלא דמאי דקסבר דשני חובה עולה

כשיעריב שמשו אוכל את הפסח. [רמב"ם, קרבן פסח פ"ו ה"א] **רבי נתן אומר חייב כרת על הראשון ופטור על השני.** פסח ראשון קרב אחר התמיד דדרשינן יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים אבל פסח שני הי מינייהו דבעי קדים ועביד ברישא והא דלא חשיב בהדי דברים שבין ראשון לשני יש לומר תנא ושייר דהא נמי שייר כרת דאיכא למ"ד (שם דף צג.) חייב כרת על הראשון ולא על השני ואיכא למ"ד נשים בראשון חובה בשני רשות אז ניחא הא דפריך לייתי וליתני. [תוספות, יומא כט:] **ואזדו לטעמייהו.** מצאתי פירוש אחר בדברי ר' סעדיא גאון וכו', דמילת אזדא הוא לשון תוקפא כמו זדון ויתכן ואזדא רבא לטעמייהו לשון חוזק ע"כ. וכלומר וחזק רבא לטעמיה במה שחזר ושנה אותו במקום אחר. [יד מלאכי כללי התלמוד כלל רמד] **גר שנתגייר בין שני פסחים.** ולפי שהוא יסוד גדול בדת, הגיע החיוב גם כן אף על הגר שנתגייר בין פסח ראשון לשני, וכן קטן שהגדיל בין שני הפסחים, שחייבין לעשות פסח שני. [ספר החינוך מצוה שפ] **רבי סבר וחדל לעשות הפסח ונכרתה.** מעשות הפסח שיאמר הרי יש לו תשלומים. דוגמא ויחדלו לבנות העיר, אשר ברא אלוקים לעשות שפי' כי בו שבת מעשות מכל מלאכתו אשר ברא. [חזקוני, במדבר ט יג] וחדל. ב' במסורה. הכא וחדל לעשות הפסח. ואידך וחדל לעולם (תהלים מט ט). דפסח בכרת, וזהו וחדל לעולם לעולמו של יובל (קידושין כא:), דהיינו חמשים שנה כדין חייבי כריתות דלא מפקי חמשים (מו"ק כח.).

[בעל הטורים, במדבר ט יג]

ה"ג בכל הספרים וכן גרסינן בספרי (פר' נהעלותך) מה טמא שאין ספק בידו בו'. ומיתני התם אפלוגתא דר"ת ור"ע [ל] ומייתי ר"ע לאיש לדכריו מה טמא שאין ספק בידו לעשות מפני טומאה אף דרך רחוקה שאין ספק בידו לעשות שרחוק כ"כ שאין יכול לבא בשעת שחיטה לעולה או בשעת אכילה לרב יהודה ומייתי לה בשעת מדקאמר ואינו עושה משמע דלא הורלה לכל מילי יליף דרך רחוקה מטמא ומשני רב נחמן דר"ע סבר אין שוחטין וזורקין ולכך יליף דרך רחוקה מטומאת דתרוייהו חזו בשעת אכילה ולא חזו בשעת שחיטה ולדידיה נמי אם זרק לא הורלה אבל אחר שבירה לי שוחטין וזורקין והשתא ליכא למילף דלא הורלה בדרך רחוקה כמו בטמא מת דשאני התם דשאין סבר נמי שוחטין דאין שבירה זה אלא לסבר דר"ע גמר מטומאת מת מע"ג דלא דמי ליה כ"כ ונראה לר"י דלאו מהיקשא יליף דרך רחוקה מטומאת אלא דמה מצינו דאי מהיקשא מאי קא משני רב נחמן דסבר שוחטין מ"מ ניגמר מיניה דאין מסיקין על ההיקש וק"ק לר"י דאי לאו היקשא הוא אימא טובא למיפרך: **רבי** עקיבא סבר אין שוחטין וזורקין. תימה מנא ליה דהא לעיל (דף נ:) אמר דמ"ד אין שוחטין סבר לה כרבי יאחק דאמר טמאי מתים היו אחל כו' וקדרים ביום ההוא אין יכולים לעשות הא למחר יכולים ואילו ר"ע בפרק היכן (סוכה ד' כה:) ליח ליה דרבי יאחק: **דאי** בעי למיעבד לא שבקינן ליה. תימה הואיל ומכירה ליה להאי תנא שוחטין על טמא שרץ מדקאמר לפוטרו מהיכרת משמע מכרת פטור אבל אם זרק הורלה [לא] (דף פח.) דסבר שוחטין וזורקין אם כן טמא דקרא אחיני יכול לאכול בלילה והיכי קאמר התלמודא דלהכי כתביה דאי בעי למיעבד לא שבקינן ליה פסיטא דלא שבקינן ליה להאי תנא שוחטין וזורקין אם למיכל [לב] ומלפי אכלו נפקא דטמא נמי נפק' לן מהאם כדאמר בפ"ב דזבחים

ד א מיי' פ"ו מהל' ק"פ הלכה ח:
ה ב מיי' שם פ"ה הלכה ח ג:
ו ג מיי' שם:
ז ד מיי' שם הלכה ז:

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) לעיל דף נ: ונ"ב, ג) [תוספתא פרק ח], ג) לעיל דף סז., ד) [לעיל נח:], ה) [תוספתא פרק ח], ו) [תגיגה דף ט:], ז) תו"כ ויקרא דבורא דחובה פרשתא א ה"ו, ח) ר"ה דף ג., ט) מתני' בעמוד ב', י) לעיל סז., כ) ע"ב, ל) צד ע"א.

הגהות מהר"ב רנשבורג

אן תום' ד"ה דאי בעי למיעבד כו' ומלפי אכלו נפקא כו'. נ"ב עי' לעיל ס"ע ע"ח תום' ד"ה שוחטין וזורקין וכו'.

תורה אור השלם

א) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶּסַח לַיי: [במדבר ט, י]

ב) וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ כִּי קָרְבַּן יְיָ לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא: [במדבר ט, יג]

הגהות וציונים

ח] הך "לטעמיה" צריך מובן ועיין בתוספות כאן ד"ה ר"ע ובקונטרס הארכתי בזה (גליון). מרש"י ותוס' משמע דל"ג "לטעמיה" (רש"ש): ט] [סבירא לי כצ"ל] (גליון): י] נ"ל למחוק "והמצורעות" וכן בתוספתא ליתא (רש"ש): יא] [צ"ל דהאי] (גליון): יב] נ"ל דצ"ל זבות (רש"ש): יג] לשון "רשות" מגומגם לר"ש דבשני אפי' רשות ליכא לר"ש כדמוכח בסוגיא דלעיל צא ע"ב (מהרש"א עי"ש), וכן איתא להדיא ברש"י שם ד"ה אין שוחטין דלר"ש אשה בשני אפי' רשות לא, ועי' גירסת ר"ח בגמ' "הא ר' יהודה ור"י הא ר"ש" וכ"ה בכמה כת"י, ועי' אור שמח פ"ה ה"ז מהלכות קרבן פסח ד"ה אולם נראה: יד] מתוס' נראה דל"ג בגמ' "וכמ"ד הורצה" (רש"ש): טו] המציין טעה וקאי אמש"כ לעיל בסוגיין ואנא סבירא ליה וכו' (רש"ש):

משנת ראשונים

אלו שעושין את השני הזבין והזבות המצורעין והמצורעות. אי זהו טמא שנדחה לפסח שני, כל מי שאינו יכול לאכול את הפסח בלילי חמשה עשר בניסן מפני טומאתו כגון זבים וזבות נדות ויולדות ובועלי נדות, אבל הנוגע בנבלה ושרץ וכיוצא בהן ביום ארבעה עשר הרי זה טובל ושוחטין עליו אחר שיטבול, ולערב

עין משפט נר מצוה

רבינו חננאל

ונאמר דרך רחוקה כו'. ודחה רב נחמן ר' עקיבא סבר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ ודרך רחוקה כטומאת שרץ דמי. **ואנא סבירא לי** כמאן דאמר שוחטין וזורקין על טמא שרץ ודרך רחוקה כטמא שרץ דמי מה טמא שרץ אם שחטו עליו הורצה אף מי שהיה בדרך רחוקה. אם זרק הורצה: **ת"ר אלו שעושין את השני** זבין חבות מצורעין ובועלי נדות והיולדות והשוגגין והאנוסין והמזידין וטמא ומי שהיה בדרך רחוקה. **אם כן למה נאמר בדרך רחוקה** הרי אנוס הוא וכבר שנה האנוסין. **ואמרי' לפטרו מן הכרת אליבא דמאן דאמר הורצה** דאי אליבא דמאן דאמר לא הורצה סוף סוף למה לי למתנייה דאי בעי למעבד לא שבקינן ליה היינו הני אלא ש"מ היינו אליבא דמאן דאמר הורצה אלמא בר מעבד הוא ואפ"ה פטריה רחמנא מכרת. **ואקשי'** מדקתני והזבות מכלל שהנשים חייבות בשני וכי אשה בשני חייבת והתניא יכול לא יהו עושין את השני אלא טמא נפש כו' ת"ל איש איש ולא אשה. **ושנינן** הא דתניא שהנשים עושות את השני ר' יהודה ור' יוסי היא והא דתניא איש ולא אשה רבי שמעון כדאמרן בפ' של מעלה: **ת"ר טהור שלא עשה פסח** חייב כרת על הראשון וחייב כרת על השני דברי רבי מאי טעמא שני רגל בפני עצמו הוא. **ר' נתן אומר** חייב כרת על הראשון ופטור על השני קסבר שני תשלומין דראשון הוא תקוני לראשון לא מתקין. **ר' חנניא בן עקביא אומר** אף על הראשון אינו חייב אלא אם לא עשה את השני כלומר כיון שלא עשה הראשון נסתלקה חובת הראשון ונתחייב בשני ולעולם אינו חייב אלא על השני קסבר שני תקנתא דראשון הוא. **ואזדו לטעמיה** דתניא גר שנתגייר בין שני פסחים וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים חייבין לעשות פסח שני דברי רבי נתן אומר כל הזקוק לראשון זקוק לשני וכל מי שאינו זקוק לראשון אינו זקוק לשני. **ושלשתן מקרא אחד דרשו** והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות הפסח בראשון ונכרת אי נמי קרבן ה' לא הקריב במועדו בשני חטאו ישא והוא כרת

ד א מיי' פ"ו מהל' ק"פ הלכה ח:
ה ב מיי' שם פ"ה הלכה ח ג:
ו ג מיי' שם:
ז ד מיי' שם הלכה ז:

ולא עשאו, ניתנה לו אפשרות להשלימו, לכך גר וקטן שאינם חייבים בראשון, אינם חייבים גם בשני, שאינם צריכים להשלים את הראשון, וכן אם שגג בראשון והזיד בשני פטור, שהשני אינו חובה בפני עצמו אלא תשלומים לראשון, ובראשון הרי שגג, אבל תַּקּוּנֵי רִאשׁוֹן לֹא מְתַקֵּין לֵיהּ - עשיית פסח שני אינה מתקנת את חיוב הכרת המגיע למי שלא הקריב את הפסח בראשון, ולכך אם הזיד בראשון חייב אף אם עשה את השני[יח]. וְרַבִּי חֲנַנְיָא בֶּן עֲקַבְיָא סָבַר, שֵׁנִי תַּקָּנְתָּא דְּרִאשׁוֹן הוּא - עשיית פסח שני מתקנת את פסח ראשון מחיוב הכרת שלו, שאם הזיד בראשון ועשה את השני או ששגג בו, פטור מכרת על הראשון, כיון שהשני הוא גמר חיוב הכרת על הראשון, ורק כאשר הזיד בשניהם חייב כרת.

הגמרא מבארת מנין למד כל אחד את שיטתו:

וּשְׁלָשְׁתָּן [-רבי, רבי נתן, ורבי חנניא בן עקביא] מִקְרָא אֶחָד דָּרְשׁוּ - מפסוק אחד למדו כל אחד כשיטתו, שנאמר (במדבר ט יג) 'וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ, כִּי קָרְבַּן ה' לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ, חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא'. ונחלקו כיצד לדרוש את הפסוק, רַבִּי סָבַר, שדורשים כך, 'וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה', היינו דְּלֹא עָבַד בָּרִאשׁוֹן - שלא עשה את הפסח הראשון, ועל כך אומרת התורה 'ונכרתה' שחייב כרת, אִי נַמִי - התורה אומרת אופן נוסף שיש בו חיוב כרת, אם 'קָרְבַּן ה' לֹא הִקְרִיב בְּמוֹעֲדוֹ', דהיינו, שלא הקריב את הפסח בַּשֵּׁנִי [כאשר חייב בו, שלא עשה את הראשון], ועל כך מלמד המשך הפסוק 'חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא', שגם הוא חייב כרת[יט].

שואלת הגמרא, וּמַאי (דהא) [דְּהַאי[כ]] - ומנין שתיבות אלו 'חֶטְאוֹ יִשָּׂא' המוזכרות בפסוק, משמען שחייב כָּרֵת הוּא, הרי לא נאמר בפסוק רק 'חטאו ישא' ולא יותר מכך.

יח. **רש"י** (ד"ה תשלומין). ובדעת רבי שסובר פסח שני רגל בפני עצמו הוא, לא נתבאר ברש"י מה הדין אם הזיד בראשון ועשה את השני, האם חייב כרת על הראשון אף שעשה את השני או לא. ונחלקו האחרונים בדעת רש"י בזה, דעת הצל"ח (ברכות ד"ה מיבמ) שחייב כרת על הראשון אף שעשה את השני, וכפי שביאר רש"י בדעת רבי נתן. והרש"ש (ד"ה רבי) סובר, שלרבי אם הזיד בראשון ועשה את השני פטור מכרת, והוסיף, שבפירוש רש"י לא ראה סתירה לכך. והרמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ג) פוסק כרבי, ומבואר בדבריו שדעתו שאם עשה את השני נפטר מכרת.

יט. **בפסוק** נאמר 'כי קרבן ה' לא הקריב', והגמרא בראש השנה (ג.) אומרת שתיבת 'כי' משמשת בארבע לשונות, ואחת מהן היא לשון 'אם', וכן כאן דורשה רבי מלשון 'אם'. ולדעתו, אין זה נתינת טעם לתחילת הפסוק, מדוע מי שלא הקריב בראשון חייב כרת, אלא תחילת ענין [כמו שנאמר (דברים כג ו) 'כי יקרא קן צפור לפניך', שהוא תחילת ענין, ופירושו אם יזדמן]. רש"י (ד"ה מי).

כ. **תוקן** על פי הגליון.

מה טמא שיש ספק בידו לעשות. מי לאו דלמייה רחמנא, להא קמן קמי: ואינו עושה. דקא מסר ליה רחמנא לעשות: אף דרך רחוקה שספק בידו לעשות. שהיה לו שלוחים לשלח, וקמ"ר רחמנא לאינו עושה, למדתה לחייה: ר"ש סבר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ. ומ"ג דחזי לחורתא, והאי ספק דקאמר ה"ק מה טמא שספק בידו לעשות דחזי למיכל לחורתא ומפילו הכי אין שוחטין וזורקין עליו. ומאן ס"ל שוחטין וזורקין, הלכך האי נמי דיכול ליכנס בשעת אכילה שוחטין וזורקין עליו: ובועלי נדות. שכל אלו טומאה חרוכה: וטמא. לנפש: ואם כן. לאף אלו עושים את השני: למה נאמר טמא. כתמיה: אלא למה נאמר דרך רחוקה. אי משום דאי נעי למיעבד לא תעכיד, הא בדרך רחוקה הוא. ומ"ת שלא ישלח פסחו וכדרב ששת, האי תנא לית ליה, אלא כרב נחמן סבירא ליה דאמר הורלה, דאי כרב ששת מיעטריך דרך רחוקה למימר דאי נעי לא תעכיד. ומיהו לא שלוחים לשלח, וקאמר רחמנא לאינו עושה, למדתה לחייה: ר"ש סבר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ. ומ"ג דחזי לחורתא, והאי ספק דקאמר ה"ק מה טמא שספק בידו לעשות דחזי למיכל לחורתא ומפילו הכי אין שוחטין וזורקין עליו. ומאן ס"ל שוחטין וזורקין, הלכך האי נמי דיכול ליכנס בשעת אכילה שוחטין וזורקין עליו: ובועלי נדות. שכל אלו טומאה חרוכה: וטמא. לנפש: ואם כן. לאף אלו עושים את השני: למה נאמר טמא. כתמיה: אלא למה נאמר דרך רחוקה. אי משום דאי נעי למיעבד לא תעכיד, הא בדרך רחוקה הוא. ומ"ת שלא ישלח פסחו וכדרב ששת, האי תנא לית ליה, אלא כרב נחמן סבירא ליה דאמר הורלה, דאי כרב ששת מיעטריך דרך רחוקה למימר דאי נעי

עולא לטעמיה. תימה מנא ליה לעולא דלא הוי שעת שחיטה מתחילת שקיעה דהא נפסל בשקיעת החמה דריש [כ] ליה מדיוס הקריבו את זבחו והא קיימא לן בפ' שני דמגילה (דף כ:) דעד שלא הכוכבים יממא הוא: **רב** יהודה אמר כל שאינו יכול ליכנס בשעת אכילה. תימה דלרב יהודה מן המודיעים לא יכול ליכנס בתחלי היום וכל הלילה ולעולא בשעת שחיטה דניחזי מנן ויש לומר דמיסתמוס דרכים כדתמרינן בר"ה (דף כג:) ועוד דלעיל דר"ע קיימי' דלית ליה [ל] תחומין דלוריימא ולרב יהודה יכול ליכנס מן המודיעים עד סמוך לתחום שתחלת הלילה וליכא ביניייהו השתא כולי האי וכן משמע בירושלמי [מ]: **וקאמרת** שוחטין וזורקין על טמא שרץ. לתלומיה פירכי' הוא דקאמר הכי ומפי' סבר מין שוחטין הוא מצי למיפרך מטבול יום דלכולי עלמא שוחטין וזורקין עליו [נ] מע"פ שאינו יכול ליכנס בשעת שחיטה: **דרך** רחוקה לטהור כו'. דמלייה נעשיה לכתיב ונדרך לא היה וחדל לעשות כו' ומע"ג דכההוא קרא גופיה כתיב טומאה ומחיצ לשון שהוא טהור מזלזלין בתר מכילה מדחייב טמא שרץ לכתיב טמא שרץ נפש ולא כתיב טמא שרץ:

לרב

קסבר [מ] מגדף היינו מברך השם וכתיב במברך את השם [א] ונשא חטאו וגמר האי חטאו דהכא מחטאו דהתם מה להלן כרת אף כאן נמי כרת ור' נתן סבר [ב] וחדל לעשות הפסח ונכרתה דהאי כי [ג] לשון דהא הוא וה"ק רחמנא דהא קרבן ה' לא הקריב במועדו בראשון האי חטאו ישא מאי עביד ליה קסבר מגדף לאו היינו מברך את השם וגמר האי חטאו דהתם מהאי חטאו דהכא מה הכא כרת אף התם כרת ורבי חנניא בן עקביא סבר וחדל לעשות הפסח ונכרתה אי קרבן ה' לא הקריב במועדו בשני והאי חטאו ישא מאי עביד ליה כדאמרן הלכך [א] הזיד בזה ובזה דברי הכל חייב שגג בזה ובזה דברי הכל פטור הזיד בראשון ושגג בשני לרבי ולר' נתן [ד] מחייבי לרבי חנניא בן עקביא פטור שגג בראשון והזיד בשני [ג] לרבי חייב לר' נתן ולר' חנניא בן עקביא פטור: **מתני'** [ד] איזו היא דרך רחוקה מן המודיעים ולחוץ וכמדתה לכל רוח דברי רבי עקיבא ר"א אומר מאיסקופת העזרה ולחוץ אמר ליה [פ] רבי יוסי לפיכך נקוד על [ג] ה' לומר לא מפני שרחוק ודאי אלא מאיסקופת העזרה ולחוץ: **גמ'** אמר עולא [ה] מן המודיעים לירושלים חמשה עשר מילין הויא סבר לה כי הא דאמר [ג] רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן כמה מהלך אדם [פ] ביום עשרה פרסאות מעלות השחר ועד הנץ החמה חמשת מילין משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים חמשת מילין פשו לה תלתין חמיסר מצפרא לפלגא דיומא וחמיסר מפלגא דיומא לאורתא עולא לטעמיה דאמר עולא אי זה הוא דרך רחוקה כל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה. אמר מר מעלות השחר עד הנץ החמה חמשת מילין מנא לן דכתיב [ד] וכמו השחר עלה ויאיצו המלאכים וגו' וכתיב [ה] השמש יצא על הארץ ולוט בא צוערה ואמר רבי חנינא לדידי חזי לי ההוא אתרא והויא חמשה מילין. גופא אמר עולא איזה הוא דרך רחוקה כל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה ורב יהודה אמר כל שאין יכול ליכנס בשעת אכילה אמר ליה רבה לעולא לדידך קשיא ולרב יהודה קשיא [ס] לדידך קשיא דאמרת כל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה והא טמא שרץ דאין יכול ליכנס בשעת שחיטה וקאמרת [ו] שוחטין וזורקין על טמא שרץ ולרב יהודה קשיא דאמר כל שאין יכול ליכנס בשעת אכילה והא טמא שרץ דיכול ליכנס בשעת אכילה וקאמר [פ] אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ אמר ליה לא לדידי קשיא ולא לרב יהודה קשיא לדידי ל"ק [ו] דרך רחוקה לטהור [ס] ואין דרך רחוקה לטמא

לרב

עשרה פרסאות. מרגעים מילין: **מעלות השחר עד הנץ החמה חמשת מיל.** כך שהיית החמה בעודו של רקיע, וכנגדה שוהה בשקיעתה ליכנס דהיינו משקיעתה ועד נאת הכוכבים: **פשו תלתין.** מהנה ועד שקיעתה: **לאורתא.** לשקיעת החמה, דשוב אין זמן שחיטה, דדם קדשים נפסל בשקיעת החמה כדתמרינן בזיזהו מקומן בשחיטת קדשים [ט]: **בשעת אכילה.** כל שעת אכילה, שרחוק מחלות [ג] היום כל כך שיהו יכולין ליכנס כל הלילה. אכילת הפסח כל הלילה, ורבנן עבוד הרחקה ואמור [ך] עד חלות ל"ע, ולר"ח לחורייתא עד חלות, בפרק במה [דף קכ:] ובגרסות בפרק קמא (דף ט.): **ולרב יהודה קשיא.** דאמר כל שאינו יכול ליכנס בשעת אכילה הוא דפטור, הא איכא למיכל לאורתא חייב: **והא טמא שרץ כו'.** ופלוגתייהו בפרק המפה (לעיל דף ס:): **לדידי לא קשיא.** לחף על גב דדרך רחוקה פטורנא להאי לחזי לאורתא ומיחייבנא ליה גבי טמא שרץ, היינו טעמא, דדרך רחוקה תלא רחמנא פטורא לטהור, והיינו דרך רחוקה שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה, דגבי עשייה כתיב, ואף על גב דיכול ליכנס בשעת אכילה רחמנא פטריה, אבל לטמא לא תלה רחמנא פטורא דידיה בדרך רחוקה אלא בטומאה, וטעמא דטומאה משום אכילה היא ולאו משום עשיה דהא יכול לשלוח קרבנותיו [ס], ועוד מדכתב טמא נפש ולא כתב נעל קרי או טמא שרץ שמעינן מיניה לא פטרי אלא בטומאה תריכתא דלא חזי לאורתא:

ולרב

קסבר [ס] מגדף היינו מברך השם וכתיב במברך את השם [א] ונשא חטאו וגמר האי חטאו דהכא מחטאו דהתם מה להלן כרת אף כאן נמי כרת ור' נתן סבר [ב] וחדל לעשות הפסח ונכרתה דהאי כי [ג] לשון דהא הוא וה"ק רחמנא דהא קרבן ה' לא הקריב במועדו בראשון האי חטאו ישא מאי עביד ליה קסבר מגדף לאו היינו מברך את השם וגמר האי חטאו דהתם מהאי חטאו דהכא מה הכא כרת אף התם כרת ורבי חנניא בן עקביא סבר וחדל לעשות הפסח ונכרתה אי קרבן ה' לא הקריב במועדו בשני והאי חטאו ישא מאי עביד ליה כדאמרן הלכך [א] הזיד בזה ובזה דברי הכל חייב שגג בזה ובזה דברי הכל פטור הזיד בראשון ושגג בשני לרבי ולר' נתן [ד] מחייבי לרבי חנניא בן עקביא פטור שגג בראשון והזיד בשני [ג] לרבי חייב לר' נתן ולר' חנניא בן עקביא פטור: **מתני'** [ד] איזו היא דרך רחוקה מן המודיעים ולחוץ וכמדתה לכל רוח דברי רבי עקיבא ר"א אומר מאיסקופת העזרה ולחוץ אמר ליה [פ] רבי יוסי לפיכך נקוד על [ג] ה' לומר לא מפני שרחוק ודאי אלא מאיסקופת העזרה ולחוץ: **גמ'** אמר עולא [ה] מן המודיעים לירושלים חמשה עשר מילין הויא סבר לה כי הא דאמר [ג] רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן כמה מהלך אדם [פ] ביום עשרה פרסאות מעלות השחר ועד הנץ החמה חמשת מילין משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים חמשת מילין פשו לה תלתין חמיסר מצפרא לפלגא דיומא וחמיסר מפלגא דיומא לאורתא עולא לטעמיה דאמר עולא אי זה הוא דרך רחוקה כל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה. אמר מר מעלות השחר עד הנץ החמה חמשת מילין מנא לן דכתיב [ד] וכמו השחר עלה ויאיצו המלאכים וגו' וכתיב [ה] השמש יצא על הארץ ולוט בא צוערה ואמר רבי חנינא לדידי חזי לי ההוא אתרא והויא חמשה מילין. גופא אמר עולא איזה הוא דרך רחוקה כל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה ורב יהודה אמר כל שאין יכול ליכנס בשעת אכילה אמר ליה רבה לעולא לדידך קשיא ולרב יהודה קשיא [ס] לדידך קשיא דאמרת כל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה והא טמא שרץ דאין יכול ליכנס בשעת שחיטה וקאמרת [ו] שוחטין וזורקין על טמא שרץ ולרב יהודה קשיא דאמר כל שאין יכול ליכנס בשעת אכילה והא טמא שרץ דיכול ליכנס בשעת אכילה וקאמר [פ] אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ אמר ליה לא לדידי קשיא ולא לרב יהודה קשיא לדידי ל"ק [ו] דרך רחוקה לטהור [ס] ואין דרך רחוקה לטמא

לרב

עשרה פרסאות. מרגעים מילין: **מעלות השחר עד הנץ החמה חמשת מיל.** כך שהיית החמה בעודו של רקיע, וכנגדה שוהה בשקיעתה ליכנס דהיינו משקיעתה ועד נאת הכוכבים: **פשו תלתין.** מהנה ועד שקיעתה: **לאורתא.** לשקיעת החמה, דשוב אין זמן שחיטה, דדם קדשים נפסל בשקיעת החמה כדתמרינן בזיזהו מקומן בשחיטת קדשים [ט]: **בשעת אכילה.** כל שעת אכילה, שרחוק מחלות [ג] היום כל כך שיהו יכולין ליכנס כל הלילה. אכילת הפסח כל הלילה, ורבנן עבוד הרחקה ואמור [ך] עד חלות ל"ע, ולר"ח לחורייתא עד חלות, בפרק במה [דף קכ:] ובגרסות בפרק קמא (דף ט.): **ולרב יהודה קשיא.** דאמר כל שאינו יכול ליכנס בשעת אכילה הוא דפטור, הא איכא למיכל לאורתא חייב: **והא טמא שרץ כו'.** ופלוגתייהו בפרק המפה (לעיל דף ס:): **לדידי לא קשיא.** לחף על גב דדרך רחוקה פטורנא להאי לחזי לאורתא ומיחייבנא ליה גבי טמא שרץ, היינו טעמא, דדרך רחוקה תלא רחמנא פטורא לטהור, והיינו דרך רחוקה שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה, דגבי עשייה כתיב, ואף על גב דיכול ליכנס בשעת אכילה רחמנא פטריה, אבל לטמא לא תלה רחמנא פטורא דידיה בדרך רחוקה אלא בטומאה, וטעמא דטומאה משום אכילה היא ולאו משום עשיה דהא יכול לשלוח קרבנותיו [ס], ועוד מדכתב טמא נפש ולא כתב נעל קרי או טמא שרץ שמעינן מיניה לא פטרי אלא בטומאה תריכתא דלא חזי לאורתא:

עין משפט נר מצוה

ח א ב ג מיי' פ"ה מהל' ק"פ הלכה ג:
ט ד ה מיי' שם הלכה ח:

גליון הש"ס

גמ' לדידך קשיא. כעין זה עירובין דף מט ע"ב. יומא דף מו ע"ב. ב"ב דף קכל ע"ב: שם ואין דרך רחוקה לטמא. עי' לעיל פ ע"ב תוס' ד"ה משלחין: רש"י ד"ה חמשה עשר כו' מה"ת מתחלת שבעה. עיין לעיל נח ע"ב רש"י ד"ה חלה:

רבינו חננאל

אוצר החכמה

דגמר חטאו ישא מחטאו ישא מן המברך את השם דברי ר' יהודה ור' נתן סבר וחדל וגו'. הלכך הזיד בזה ובזה דברי הכל חייב. שגג בזה ובזה דברי הכל פטור. הזיד בראשון ושגג בשני לרבי ולרבי נתן דמחייבי בראשון כרת חייב כרת לר' חנניא בן עקביא דסבר שני תקנתא דראשון הוא כיון דשגג בשני פטור הוא. שגג בראשון והזיד בשני לר' חייב לר' נתן דסבר שני תשלומין דראשון הוא וכל הזקוק לראשון זקוק לשני כיון ששגג בראשון פטור וכל שכן לר' חנניא בן עקביא דסבר שני תקנתא דראשון הוא: מתני' איזו היא דרך רחוקה מן המודעית ולחוץ וכמדתה לכל רוח כו'. פי' שיהיה שם כחצי היום. אמר עולא מן המודעית לירושלים חמשה עשר מיל סבר לה כר' יוחנן דאמר עשר פרסאות מהלך אדם בינוני ביום חמשה מילין מעלות השחר ועד הנץ החמה וחמשה מילין משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים פשו שלשים מיל חמשה עשר מצפרא לפלגיה דיומא וחמשה עשר מפלגיה דיומא עד לאורתא. וקי"ל כל מצות התמיד מכי ינטו צללי ערב והפסח אחריו השתא אימת קא מחייב האי גברא למעבד פסח בחצות כיון דאיבעי סגויי לא מתעייל ליה עד דאיכא שמשא פטור כי אחר ביאת השמש אינו שוחט כלל. עולא לטעמיה דאמר איזו היא דרך רחוקה כל שאינו יכול ליכנס בשעת שחיטה. ואקשי' עליה והא טמא שרץ דטביל דכיון דערבא שמשא יכול ליכנס ולאכול ואת אמרת לעולא אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ. ושני' שאני טמא שרץ דרחמנא דחייה מפני שהוא כטמא נפש שחל שביעי שלו להיות בערב הפסח וכתיב ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא ביום ההוא לא יכלו הא למחר יכולין ואפי' הכי אמר רחמנא לדחו. ואקשי' תוב לעולא איני דכל מי שאינו יכול ליכנס בשעת שחיטה אין שוחטין עליו והא טמא שרץ שאינו יכול ליכנס בעזרה בשעת שחיטה ואמרת אתה שוחטין וזורקין על טמא שרץ. ושני' רחמנא תלה לטהור בדרך רחוקה והנה הוא בדרך אבל הטמא לא תלאו הכתוב ברחיקת מקום אבל בטומאה וטהרה ובשעת אכילה טמא שרץ שכבר טבל טהור הוא כי הנה בא שמשו. ופרישנא דמעלות השחר עד הנץ החמה חמשת מילין מדכתיב וכמו השחר עלה ויאיצו וגו' וכתיב השמש יצא על הארץ וגו' ואמר ר' חנינא אני ראיתי אותו מקום והוי מסדום לצוער חמשה מילין. ירושלמי מאילת השחר עד שיעלה עמוד השחר ארבעה מילין שנאמר וכמו השחר עלה מדהוה ליה למכתב כמו השחר עלה וכתב וכמו מלה דמיא לחברתה: ת"ר היה חוץ למודעית ויכול ליכנס בטוסים ובפרדים ולא נכנס יכול יהא חייב ת"ל ובדרך לא היה והלא היה בדרך כיוצא בו היה לפנים למודעית ואין יכול ליכנס מפני הגמלים והקרונות שמעכבות אותו יכול יהא פטור ת"ל ובדרך לא היה וזה לא היה בדרך רחוקה:

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) [כריתות ז:], ג) [רמב"ם הלכות ג. מעשית ט. גיטין דף ל. שבועות דף מט:], ד) [לקמן נד.], ה) לעיל צ:, ו) [לעיל סט. ום"נ], ז) [לקמן נד:], ח) במדבר טו ל, ט) שמות יב ו, י) זבחים דף נו:, כ) לעיל דף סב:, ל) [סוטה כז:], מ) בפירקין ה"ב, נ) לעיל צ ע"א.

תורה אור השלם

א) וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִקָּלֵל אֱלֹהָיו וְנָשָׂא חֶטְאוֹ: [ויקרא כד, טו]

ב) וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ כִּי קָרְבַּן יְיָ לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא: [במדבר ט, יג]

ג) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְּדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶּסַח לַיְיָ: [במדבר ט, י]

ד) וּכְמוֹ הַשַּׁחַר עָלָה וַיָּאִיצוּ הַמַּלְאָכִים בְּלוֹט לֵאמֹר קוּם קַח אֶת אִשְׁתְּךָ וְאֶת שְׁתֵּי בְנֹתֶיךָ הַנִּמְצָאֹת פֶּן תִּסָּפֶה בַּעֲוֹן הָעִיר: [בראשית יט, טו]

ה) הַשֶּׁמֶשׁ יָצָא עַל הָאָרֶץ וְלוֹט בָּא צֹעַרָה: [בראשית יט, כג]

הגהות וציונים

פ] "ליה" מיותר (מלא"ש, וכן ליתא בראשונים וכ"ו וקצת דפו"י וב'ירושלמי וברוב דפוסי המשנה): ס] בראשונים וכת"י נוסף אדם בינוני: ג] בכת"י בחצות היום: ד] [עיין מהרש"א] (גליון) שכתב דצ"ל ורבנן עבדו הרחקה ואמרו עד:

ליקוטי רש"י

דהאי כי לשון דהא. שלמון כי נד' לשונות משמש במקרא, פעמים נא במקום לס, פעמי' נא במקום דילמא שמא, פעמים שמתן טעם לדבר, פעמים נא במקום אלא ומפתר אם דבור שלפניו [ר"ה ג ע"א]. ומשמעין מיניה טעמא דקרא [תענית ט.]. כלומר ליתן טעם לייחד דבר שלמעלה הימנו [גיטין צ.]. אין שוחטין וזורקין. אם הפסח על יחיד טמא שרץ שלא טבל [לעיל סט:]. ונדמה לפסח שני ומע"ג דיכול לטבול ולאכול לערב לחיכא מ"ד נפסחים (דף ס:) דס"ל הכי ויליף לה מאיש איש דיהיה טמא לנפש ומפיל מל שניעי שלו ערב הפסח נמשמע דהוה ליה כטמא שרץ שאינו מחוסר אלא טבילה והזאה ויכול ליטהר כדי לאכול הפסח בלילה והכי משמע קרא דכתיב ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא ביום ההוא לא יכלו הא למחר יכולין ואפי' הכי אמר רחמנא לדחו. דרך רחוקה. פטורה אם הטהור והכי הוא בדרך רחוקה דמוך דהפסח נעזרה היא הלכך לא למריין ליה קום עייל, אבל אין דרך רחוקה כטמא אלא מקום הכשירו אף כאן מוך למקום הכשירו והכשירו משום דלא מצי מכיל לאורתא, והכי נמי אין דרך רחוקה לערל [לקמן צד:].

מי שהיה פרק תשיעי פסחים

משיבה הגמרא, **קָסָבַר** - סובר רבי שאיסור **מְגַדֵּף** שנאמר בתורה (נמדבר טו ל), 'אֶת ה' הוּא מְגַדֵּף וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵקֶרֶב עַמָּהּ', **הַיְינוּ** שהוא **מְבָרֵךְ** [-מקלל] את **הַשֵּׁם**, ועל כך חייב כרת[א], **וּכְתִיב בְּמְבָרֵךְ אֶת הַשֵּׁם** (ויקרא כד טו) 'אִישׁ אִישׁ כִּי יְקַלֵּל אֱלֹהָיו וְנָשָׂא חֶטְאוֹ', **וְגָמַר הַאי 'חֶטְאוֹ' דְּהָכָא מֵ'חֶטְאוֹ' דְּהָתָם** - ולומד רבי בגזירה שוה את תיבת 'חטאו' שנאמרה בפסח שני מ'חטאו' שנאמר במברך את השם, **מַה לְּהַלָּן** - במברך את השם שנאמר בו 'חטאו', יש חיוב **כָּרֵת**, כפי שנאמר במגדף 'ונכרתה' [ומגדף היינו שמברך את השם] **אַף כָּאן נַמִּי** - גם בפסח שני שנאמר בו 'חטאו' יש חיוב **כָּרֵת**.

הגמרא מבארת את דעות החולקים על רבי:

וְרַבִּי נָתָן סָבַר, שדורשים את הפסוק באופן אחר, 'וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ, כִּי קָרְבַּן ה' לֹא הִקְרִיב בְּמוֹעֲדוֹ', **הַאי** 'כִּי' לְשׁוֹן 'דְּהָא' **הוּא** - שתיבת 'כי' שנאמרה כאן בפסוק, היא מלשון 'שהרי'[ב], ומשמשת כנתינת טעם למה שנאמר קודם, **וְהָכִי קָאָמַר רַחֲמָנָא** - וכך אומרת התורה, 'וחדל לעשות הפסח ונכרתה', שאם לא עשה את הפסח בראשון חייב כרת, **דְּהָא** [-שהרי] 'קָרְבַּן ה' **לֹא הִקְרִיב בְּמוֹעֲדוֹ**', כלומר, שהרי לא הקריב את הפסח **בָּרִאשׁוֹן**[ג]. ונמצא לפי ביאורו של רבי נתן בפסוק, שיש חיוב כרת רק על פסח ראשון ולא על השני.

שואלת הגמרא, לרבי נתן שסובר שאין חיוב כרת על פסח שני, **הַאי 'חֶטְאוֹ יִשָּׂא' מַאי עָבִיד לֵיהּ** - מה הוא לומד מהתיבות 'חטאו ישא'[ד]. משיבה הגמרא, **שְׁמַגֵּדֵּף** - רבי נתן סובר, שנאמר בו חיוב כרת **לָאו הַיְינוּ מְבָרֵךְ אֶת הַשֵּׁם** - אין פירושו שמברך את השם, אלא מגדף פירושו שמזמר ומשורר לעבודה זרה[ה], ואם כן אין לנו לימוד על מברך את השם שחייב כרת, **וְגָמַר הַאי 'חֶטְאוֹ' דְּהָתָם מֵהַאי 'חֶטְאוֹ' דְּהָכָא** - ולכך הוא לומד את תיבת 'חטאו' האמורה במברך את השם, בגזירה שוה מתיבת 'חטאו' האמורה בפסח, **מָה הָכָא** - כשם שכאן בפסח שנאמר בו 'חטאו ישא' יש חיוב **כָּרֵת**, **אַף הָתָם** במברך את השם שנאמר בו 'ונשא חטאו' חייב **כָּרֵת**, ולכך נאמר בפסח 'חטאו ישא' ללמד שיש חיוב כרת למברך את השם.

הגמרא מבארת את שיטת רבי חנניא בן עקביא:

וְרַבִּי חֲנַנְיָא בֶּן עֲקַבְיָא סָבַר, שכך דורשים את הפסוק, 'וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה', היינו, אם לא עשה פסח ראשון חייב כרת, **אִי** [-אם] 'קָרְבַּן ה' **לֹא הִקְרִיב בְּמוֹעֲדוֹ**', כלומר, אם לא עשה גם את הפסח **בַּשֵּׁנִי**. נמצא לפי ביאורו של רבי חנניא בפסוק, שאף על הראשון אינו חייב כרת אלא אם כן לא עשה גם את השני.

שואלת הגמרא, **וְהַאי 'חֶטְאוֹ יִשָּׂא' מַאי עָבִיד לֵיהּ** - מה לומד רבי חנניא בן עקביא מהתיבות 'חטאו ישא', הרי לדעתו אין חיוב כרת על פסח שני בפני עצמו. משיבה הגמרא, **כְּדַאֲמָרַן** - כפי שאמרנו לשיטת רבי נתן, שלומדים מ'חטאו ישא' חיוב כרת למברך את השם.

הגמרא מסכמת את הדינים היוצאים ממחלוקתם:

הִלְכָךְ, הֵזִיד בָּזֶה וּבָזֶה - ביטל את הפסח הראשון והשני במזיד, **דִּבְרֵי הַכֹּל חַיָּיב כרת**[ו]. **שָׁגַג בָּזֶה וּבָזֶה, דִּבְרֵי הַכֹּל פָּטוּר** מכרת, שאין חיוב כרת אלא במזיד. **הֵזִיד בָּרִאשׁוֹן וְשָׁגַג בַּשֵּׁנִי, לְרַבִּי וּלְרַבִּי נָתָן מְחַיְּיבִי** - חייב כרת על הראשון, שלדעתם פסח שני אינו מתקן את חיוב הכרת על הראשון[ז], **וְלְרַבִּי חֲנַנְיָא בֶּן עֲקַבְיָא פָּטוּר**, כיון שלא הזיד אף בשני הרי הוא מתקן את חיוב הכרת שנתחייב על הראשון ופוטרו מכרת. **שָׁגַג בָּרִאשׁוֹן וְהֵזִיד בַּשֵּׁנִי, לְרַבִּי חַיָּיב** כרת על שהזיד בשני, שרבי סובר שגם על פסח שני לבדו יש חיוב כרת, **וּלְרַבִּי נָתָן וּלְרַבִּי חֲנַנְיָא בֶּן עֲקַבְיָא פָּטוּר**, כיון שהם סוברים שלא נאמר חיוב כרת אלא על פסח ראשון, והרי שגג בו.

★ ★ ★

משנה

כאמור לעיל (נג:), מי שהיה בדרך רחוקה פטור מלהקריב את קרבן הפסח בזמנו בארבעה עשר בניסן, ומקריבו בארבעה עשר באייר. משנתנו מבארת מה היא 'דרך רחוקה':

מבררת המשנה, **אֵיזוֹ הִיא דֶּרֶךְ רְחוֹקָה** שהעומד בה ביום ארבעה עשר בניסן פטור מלהקריב את הפסח בזמנו. כל שהוא עומד בחצות היום[ט] **מִן הַמּוֹדִיעִים וְלַחוּץ** - מהעיר מודיעים שהיא סמוכה לירושלים', וממנה כלפי חוץ רחוק מירושלים, זו היא דרך רחוקה, **וּכְמִדָּתָהּ לְכָל רוּחַ** - וכמדת המרחק שמצד העיר מודיעים לירושלים, כן הוא שיעור דרך רחוקה לכל צד מצידי ירושלים, **דִּבְרֵי רַבִּי עֲקִיבָא. רַבִּי אֶלְיעֶזֶר אוֹמֵר**, אפילו אם הוא עומד **מֵאִיסְקוּפַּת** - ממפתן[י] **הָעֲזָרָה וְלַחוּץ**, נחשב כעומד בדרך רחוקה ופטור מלהקריב את הפסח בזמנו, אף שהוא בתוך ירושלים[יב]. **אָמַר**

א. **המברך** את השם [היינו שמקללו, אלא שנאמר בלשון סגי נהור] חייב סקילה, שנאמר (ויקרא כד טו-טז) 'איש איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו, ונקב שם ה' מות יומת רגום ירגמו בו כל העדה'. ואם לא היו עדים והתראה לדבר חייב כרת, כמבואר בסוגייתנו.

במסכת כריתות (ז:) נחלקו תנאים מהו מגדף שהתורה חייבתו כרת, כפי שנאמר (נמדבר טו ל) 'את ה' הוא מגדף ונכרתה הנפש ההוא', איסי בן יהודה אומר, מגדף היינו שמברך את השם, ורבי אלעזר בן עזריה אומר, שמגדף היינו עובד עבודה זרה [כגון שמשורר ומזמר לעבודה זרה. רש"י שם (ד"ה ואת) וראה עוד להלן בהערה].

ב. **שהיא** אחת מארבע המשמעויות שבמילה 'כי', כמבואר בראש השנה (ג.).

ג. **וצריך** ביאור מדוע צריכה התורה לפרש שוב שחייב כרת על שלא עשה את הפסח [דהיינו בראשון], לאחר שכבר מפורש קודם בפסוק, 'וחדל לעשת הפסח [דהיינו בראשון] ונכרתה'. וביאר בצל"ח (ד"ה דהא) שהתורה כותבת שוב 'כי קרבן ה' לא הקריב במועדו', לומר שחיוב הכרת תלוי רק בראשון, שאף אם יעשה את השני, אינו יכול לתקן את חיוב הכרת שכבר נתחייב על הראשון. כפי שביאר רש"י לעיל (ע"ב ד"ה תשלומין) שרבי נתן סובר שחייב כרת על הראשון אף אם עשה את השני.

ד. **בשלמא** רבי לומד מ'חטאו ישא' שיש חיוב כרת גם בפסח שני, שלומד בגזירה שוה תיבת 'חטאו' שנאמרה בפסח שני ממברך את השם שנאמר בו 'חטאו', כשם שבמברך יש חיוב כרת, אף בפסח שני כן, אבל לרבי נתן שיש חיוב כרת רק בראשון, לא מובן לשם מה נצרכות תיבות אלו.

ה. **רש"י** (ד"ה לאו). אמנם התוספות בכריתות (ז: ד"ה מגדף) תמהו עליו מדוע הוצרך לפרש כן, ולא פירש כפשוטו, שעובד עבודה זרה בזיבוח וקיטור. ובערוך לנר (נחום' סט) תירץ, שלשון גידוף בכל מקום היינו בפה, לכך פירש רש"י מזמר ומשורר. וראה בדבריו שם תירוץ נוסף.

ו. **רבי** חנניא בן עקביא מפרש את התיבה 'כי' כרבי שפירושו 'אם', אך אינו מפרש כרבי שהוא ענין חדש, לחייבו כרת על השני, אלא לדעתו ה'אם' הוא המשך לנאמר קודם בפסוק, שיש חיוב כרת על הראשון, והיינו שחיוב הכרת כשלא עשה פסח ראשון אמור רק אם לא הקריב גם פסח שני. רש"י (ד"ה ורבי חנניא).

ז. **לרבי**, חייב כרת על הראשון וכן על השני, אלא שאין שייך להמיתו פעמיים. ולרבי נתן ולרבי חנניא בן עקביא, חייב רק על הראשון, משום שרק בו יש כרת.

ח. **הקשה** בצל"ח (ד"ה הזיד), לכאורה לפי פירוש רש"י לעיל (ע"ב ד"ה תשלומין), שלרבי נתן חייב כרת על הראשון אף אם עשה את השני, מדוע לא אמרה הגמרא חידוש יותר גדול, הזיד בראשון ועשה את השני חייב [ובפרט לפי שיטת הצל"ח שהבאנו לעיל (סוף הערות על דברי רבי נתן), שאף רבי סובר כן שאם הזיד בראשון ועשה את השני חייב, אם כן קשה שהגמרא יכלה לומר הזיד בראשון ועשה את השני לרבי ולרבי נתן חייב. אבל לשיטת הרש"ש שהבאנו שם לרבי פטור]. ותירץ, שהגמרא נקטה חידוש יותר גדול לפי רבי חנניא בן עקביא, שאף אם לא עשה את השני פטור, כיון ששגג בו. אך תמה, מדוע נקטה הגמרא את החידוש לפי רבי חנניא בן עקביא שאין הלכה כמותו.

ט. **רש"י** (ד"ה ממקום), ורבינו חננאל (ד"ה מיום). אמנם הרמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ט) כתב שהזמן הקובע ל'דרך רחוקה', הוא נץ החמה. ראה הרחבה בדבריו בהערה להלן (על דברי עולא בגמרא).

י. **פסקי** הרי"ד (ד"ה מי זו). בגמרא יתבאר מה הוא המרחק בין העיר מודיעים לירושלים.

יא. **ערוך** (ערך מסכופה).

יב. **ברייתא** להלן (נד:) מבואר שרבי אליעזר למד כן מגזירה שוה, ולשיטתו זו גזירת הכתוב שאף מי שיכול להכנס לעזרה ואינו נכנס, פטור מדין דרך רחוקה. וכתב בקול הרמ"ז שיש לומר שרבי עקיבא לא למד גזירה שוה זו כיון שלא קיבלה מרבו [וכמבואר לעיל (סו.) שאין אדם דן גזירה שוה מעצמו אלא אם כן למדה מרבו. על פי רש"י שם (ד"ה הכי)]. בספרי (בהעלותך פס"ט) אמרו שרבי עקיבא למד את שיטתו מהפסוק (נמדבר ט י) 'איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה', הוקש בפסוק טמא מת לדרך רחוקה, כשם שבטמא מת מדובר באופן שרוצה לעשות את הפסח ואינו יכול מחמת טומאתו, כך גם בדרך רחוקה מדובר באופן שרוצה לעשות את הפסח ואינו יכול מחמת המרחק, מה שאין כן בעומד מחוץ למפתן העזרה שיכול להכנס ולעשות את הפסח. אמנם ראה לעיל (ע"ב) שרש"י (ד"ה מה, ד"ה אף) גרס בדברי רבי עקיבא את ההיקש באופן אחר.

במשנה לעיל (נג:) הובא שאף מי ששגג או נאנס ולא עשה פסח ראשון עושה פסח שני ופטור מכרת. לדעת רבי אליעזר צריך לומר שהחידוש בדין שגג או נאנס שייך רק בתוך העזרה, שהרי מחוץ לעזרה הוא כבר פטור מדין דרך רחוקה.

צג: מי שהיה פרק תשיעי פסחים

עולא לטעמיה. תימה מנא ליה לעולא דלא הוי שעת שחיטה מתחילת שקיעה דהא נפסל בשקיעת החמה דריש [כ] ליה מדיוס הקריבו את זבחו והא קיימא לן בפ' שני דמגילה (דף כ:) דעד שלא הכוכבים יממא הוא: **רב** יהודה אמר כל שאינו יכול ליכנס בשעת אבילה. תימה דלרב יהודה מן המודיעים לא יכול ליכנס בתחי היום וכל הלילה ולעולא בשעת שחיטה דניחזי מנן ויש לומר דמיסתמוס דריכים כדתמרינן בר"ה (דף כג:) ועוד דלעיכא דר"ע קיימי' דלית ליה [ל] תחומין דאורייתא ולרב יהודה יכול ליכנס מן המודיעים עד סמוך לתחום שבת דהלילה וליכא ביניייהו השתא כולי האי וכן משמע בירושלמי [מ]: **וקאמרת** שוחטין וזורקין על טמא שרץ. לתלומיה פירכי' הוא דקאמר הכי ומפי' סבר מין שוחטין הוא מצי למיפרך מטבול יום ללכולי עלמא שוחטין וזורקין עליו [נ] מע"פ שאינו יכול ליכנס בשעת שחיטה: **דרך** רחוקה לטהור כו'. דתלייה בעשיה דכתיב ובדרך לא היה וחדל לעשות כו' ומע"ג דבהוא קרא גופיה כתיב טומאה והיא אשר הוא טהור תלוין בשר בשר מכילה מדכתיב טמא שרץ דכתיב טמא נפש או טמא שרץ:

לרב

קסבר [פ] מגדף היינו מברך השם וכתיב במברך את השם [א] ונשא חטאו וגמר האי חטאו דהכא מחטאו דהתם מה להלן כרת אף כאן נמי כרת ור' נתן סבר [ב] וחדל לעשות הפסח ונכרתה דהאי כי [ג] לשון דהא הוא וה"ק רחמנא דהא קרבן ה' לא הקריב במועדו בראשון האי חטאו ישא מאי עביד ליה קסבר מגדף לאו היינו מברך את השם וגמר האי חטאו דהתם מהאי חטאו דהכא מה הכא כרת אף התם כרת ורבי חנניא בן עקביא סבר וחדל לעשות הפסח ונכרתה אי קרבן ה' לא הקריב במועדו בשני והאי חטאו ישא מאי עביד ליה כדאמרן הלכך [א] הזיד בזה ובזה דברי הכל חייב שגג בזה ובזה דברי הכל פטור הזיד בראשון ושגג בשני לרבי ולר' נתן [ג] מחייבי לרבי חנניא בן עקביא פטור שגג בראשון והזיד בשני [ג] לרבי חייב לר' נתן ולר' חנניא בן עקביא פטור: **מתני'** [ד] איזו היא דרך רחוקה מן המודיעים ולחוץ וכמדתה לכל רוח דברי רבי עקיבא ר"א אומר מאיסקופת העזרה ולחוץ אמר ליה [פ] רבי יוסי לפיכך נקוד על [ו] ה' לומר לא מפני שרחוק ודאי אלא מאיסקופת העזרה ולחוץ: **גמ'** אמר עולא [ה] מן המודיעים לירושלים חמשה עשר מילין הויא סבר לה כי הא דאמר [ו] רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן כמה מהלך אדם [ז] ביום עשרה פרסאות מעלות השחר ועד הנץ החמה חמשת מילין משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים חמשת מילין פשו לה תלתין חמיסר מצפרא לפלגא דיומא וחמיסר מפלגא דיומא לאורתא עולא לטעמיה דאמר עולא אי זה הוא דרך רחוקה כל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה. אמר מר מעלות השחר עד הנץ החמה חמשת מילין מנא לן דכתיב [ד] וכמו השחר עלה ויאיצו המלאכים וגו' וכתיב [ה] השמש יצא על הארץ ולוט בא צוערה ואמר רבי חנינא לדידי חזי לי ההוא אתרא והויא חמשה מילין. גופא אמר עולא איזה הוא דרך רחוקה כל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה ורב יהודה אמר כל שאין יכול ליכנס בשעת אכילה אמר ליה רבה לעולא לדידך קשיא ולרב יהודה קשיא [ט] לדידך קשיא דאמרת כל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה והא טמא שרץ דאין יכול ליכנס בשעת שחיטה וקאמרת [ז] שוחטין וזורקין על טמא שרץ ולרב יהודה קשיא דאמר כל שאין יכול ליכנס בשעת אכילה והא טמא שרץ דיכול ליכנס בשעת אכילה וקאמר [ח] אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ אמר ליה לא לדידי קשיא ולא לרב יהודה קשיא לדידי ל"ק [י] דרך רחוקה לטהור [ט] ואין דרך רחוקה לטמא

לרב

קסבר מגדף. דכתיב ביה כרת [ו] היינו מברך את השם, וכיון דיש כרת במברך את השם יליף הכי מיניה נשיאות חטא נשיאות חטא לגזירה שוה: ורבי נתן. מוקי ליה להכי כי בלשון דהא, וקמי דקרבן ה' לא הקריב כמועדו ברשותן: **גמ'** חמשה עשר מילין. מדקרי ליה תנא דידן דרך רחוקה לגבי פסח, ומדירא ליה לעולא דרך רחוקה כל שאינו יכול ליכנס בשעת שחיטה, כל שעת שחיטה מהלך היום ומחצה, כל שעת שחיטה מחצות היום ולהלן, דדין הערבים כתמיד ביה [ח] כתמיד, ותמיד מע"פ שנשחט בשש ומחצה זמנו [ט] מן התורה מתחלת שבע ולילך שמתחלת החמה להתעקם כלפי מערב קלת ומשחרי כותלי, דהכי תמרינן ביומא בפרק שליחי (דף כח:) גלותיה לאבריהם מכי משחרי כותלי והיינו מחצות היום ולהלן, ופרכינן עלה מהא דתנן תמיד נשחט בשש ומחצה, ומשני שחרי כותלי בית המקדש הוא מכווני לחצים מתחתיהן ולא משחרי בעיקוס פורתא עד מני שבע, ומיהו זמן שחיטה מתחלת שבע ולילך, וממשך עד שתשקע החמה, ומשתשקע החמה לא, דדם נפסל בשקיעת החמה, בחיזהו מקומן (זבחים דף ט.), ומחצות ועד שקיעת החמה מהלך חמשה עשר מילין כי הא דר' יוחנן: **סבר לה.** עולא: כמה מהלך אדם. בינוני, ובינוי לתקופת ניסן ותשרי שהימים והלילות שוין: עשרה פרסאות. מרגיש מילין: מעלות השחר עד הנץ החמה חמשת מיל. כך שהיית החמה לנתת בעודיו של רקיע, וכנגדה שוהה בשקיעתה ליכנס דהיינו משקיעתה ועד נתת הכוכבים: פשו תלתין. מהנהו ועד שקיעתה: לאורתא. לשקיעת החמה, דשוב אין זמן שחיטה, דדם קדשים נפסל בשקיעת החמה כדתמרינן בזיהו מקומן בשחיטת קדשים [ט]: בשעת אכילה. כל שעת מכילה, שרחוק מחצות [ז] היום כל כך שאינו יכול ליכנס כל הלילה. מכילת הפסח כל הלילה, ורבנן עבוד הרחקה וחמור [ך] עד חצות לר"ע, ולר"ח דאורייתא עד חצות, דפרק בתרא (דף קכ:) ובברכות בפרק קמא (דף ט.): ולרב יהודה קשיא. דאמר כל שאינו יכול ליכנס בשעת אכילה הוא דפטור, הא שחיטה מיבעי ליה: **והא טמא שרץ כו'.** ופלוגתייהו בפרק המפה (לעיל דף 5:): לדידי לא קשיא. לתף על גב דדרך רחוקה פטורנא להאי דמזי לאורתא ומיחייבנא ליה גבי טמא שרץ, היינו טעמא, דדרך רחוקה תלא רחמנא פטורא לטהור, והיינו דרך רחוקה שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה, דגבי עשיה כתיב, ותף על גב דיכול ליכנס בשעת אכילה רחמנא פטריה, אבל לטמא לא תלה רחמנא פטורא לדידה בדרך רחוקה תלא בטומאה, וטעמא דטומאה משום אכילה היא ולאו משום עשיה דהא יכול לשלוח קרבנותיו [י], ועוד מדכתב טמא נפש ולא כתב נעל קרי או טמא שרץ שמעינן מיניה לא פטרי אלא בטומאה אריכתא דלא חזי לאורתא:

ולרב

לפיכך נקוד על ה'. הק' מ"ה מהא דאמ' בריש קידושין כל היכא דכתיב דרך גבי זכר קרינן ליה בלשון זכר והא הכא כתיב גבי זכר וקרינן ליה בלשון נקבה. ותי' הואיל ויש נקודה על ה' ואמרינן כל מקום שכתב רבה על הנקודה אתה דורש הכתב א"כ ה"ל כאילו כתוב רחוק. ועוד הק' מ"ה דכתיב וקראהו אסון בדרך אשר תלכו בה, והתם גבי זכר כתיב, ותמ"ה דהיו עוסקין בתורה עד שצוה להם יוסף אל תרגזו בדרך. **[רבי חיים פלטיאל, במדבר ט יג]**

לומר לא מפני שרחוק ודאי. ראה אותה כאילו אינו כגון או בדרך רחוקה שברחוקה נקודה ודרשי' רחוקה ולהכי אמרי' לא שהיה רחוק ממש אלא כל שהיה חוץ לאסקופת העזרה בשעת שחיטה אינו נמנה עמהם שזה רחוק הוא מן הפסח וצריך לעשות פסח שני שאפי' מבקש הוא לעשות פסח לעצמו אינו יכול שאין שוחטין פסח ליחידים. **[שו"ת הרשב"א חלק ז סימן רעג]** **אלא מאיסקופת העזרה ולחוץ.** רחוק בגימטריא זה מאיסקופה. שעל ה' נקוד כאילו לא נכתב. (פסחים צג:) **[בעל הטורים, במדבר ט י]** **איזה הוא דרך רחוקה כל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה.** והוא פשוטו של מקרא, כי העומד בתחילת בין הערבים במקום שלא יגיע לעזרה בעת השחיטה דרך רחוקה היא לו ופטור. ויתכן שטעם הנקודה, שהיא דרך רחוקה לו בעשיית הפסח לא רחוקה ממש, ולכך חזר ואמר (בפסוק יג) ובדרך לא היה, ולא הזכיר רחוקה. **[רמב"ן, במדבר ט י]**

עין משפט נר מצוה

ח א ב ג מיי' פ"ה מהל' ק"פ הלכה ג:
ט ד ה מיי' שם הלכה ח:

גליון הש"ס

גמ' לדידך קשיא. כעין זה עירובין דף מט ע"ב. יומא דף מו ע"ב. ב"ב דף קכל ע"ב: שם ואין דרך רחוקה לטמא. עי' לעיל פ ע"ב תוס' ד"ה משלחין: רש"י ד"ה חמשה עשר בו' מהת מתחלת שבעה. עיין לעיל נמ ע"ב רש"י ד"ה מכאן.

רבינו חננאל

דגמר חטאו ישא מחטאו ישא מן המברך את השם דברי ר' יהודה ור' נתן סבר וחדל וגו'. הלכך הזיד בזה ובזה דברי הכל חייב. שגג בזה ובזה דברי הכל פטור. הזיד בראשון ושגג בשני לרבי ולרבי נתן דמחייבי בראשון כרת חייב כרת לר' חנניא בן עקביא דסבר שני תקנתא דראשון הוא כיון דשגג בשני פטור הוא. שגג בראשון והזיד בשני לר' חייב לר' נתן דסבר שני תשלומין דראשון הוא וכל הזקוק לראשון זקוק לשני כיון ששגג בראשון פטור וכל שכן לר' חנניא בן עקביא דסבר שני תקנתא דראשון הוא: מתני' איזו היא דרך רחוקה מן המודעית ולחוץ וכמדתה לכל רוח כו'. פי' שיהיה שם כחצי היום. אמר עולא מן המודעית לירושלים חמשה עשר מיל סבר לה כר' יוחנן דאמר עשר פרסאות מהלך אדם בינוני ביום חמשה מילין מעלות השחר ועד הנץ החמה וחמשה מילין משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים פשו שלשים מיל חמשה עשר מצפרא לפלגיה דיומא וחמשה עשר מפלגיה דיומא עד לאורתא. וקי"ל כל מצות התמיד מכי ינטו צללי ערב והפסח אחריו השתא אימת קא מחייב האי גברא למעבד פסח בחצות כיון דאיבעי סגויי לא מתעייל ליה עד דאיכא שמשא פטור כי אחר ביאת השמש אינו שוחט כלל. עולא לטעמיה דאמר איזו היא דרך רחוקה כל שאינו יכול ליכנס בשעת שחיטה. ואקשי' עליה והא טמא שרץ דטביל דכיון דערבא שמשא יכול ליכנס ולאכול ואת אמרת לעולא אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ. ושני' שאני טמא שרץ דרחמנא דחייה מפני שהוא כטמא נפש שחל שביעי שלו להיות בערב הפסח וכתיב ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא ביום ההוא לא יכלו הא למחר יכולין ואפי' הכי אמר רחמנא לדחו. ואקשי' תוב לעולא איני דכל מי שאינו יכול ליכנס בשעת שחיטה אין שוחטין עליו והא טמא שרץ שאינו יכול ליכנס בעזרה בשעת שחיטה ואמרת אתה שוחטין וזורקין על טמא שרץ. ושני' רחמנא תלה לטהור בדרך רחוקה והנה הוא בדרך אבל הטמא לא תלאו הכתוב ברחיקת מקום אבל בטומאה וטהרה ובשעת אכילה טמא שרץ שכבר טבל טהור הוא כי הנה בא שמשו. ופרישנא דמעלות השחר עד הנץ החמה חמשה מילין מדכתיב וכמו השחר עלה ויאיצו וגו' וכתיב השמש יצא על הארץ וגו' ואמר ר' חנינא אני ראיתי אותו מקום והוי מסדום לצוער חמשה מילין. ירושלמי מאילת השחר עד שיעלה עמוד השחר ארבעה מילין שנאמר וכמו השחר עלה מדהוה ליה למכתב כמו השחר עלה וכתב וכמו מלה דדמיא לחברתה: ת"ר היה חוץ למודעית ויכול ליכנס בסוסים ובפרדים ולא נכנס יכול יהא חייב ת"ל ובדרך לא היה והלא היה בדרך כיוצא בו היה לפנים למודעית ואין יכול ליכנס מפני הגמלים והקרונות שמעכבות אותו יכול יהא פטור ת"ל ובדרך לא היה וזה לא היה בדרך רחוקה:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [כריתות ז:], ב) [רמב"ם הלכות ג. מעשית ט. גיטין דף ל. שבועות דף מט:], ג) [לקמן נד.], ד) לעיל צ:, ה) [לעיל סט. ושם], ו) [לקמן נד:], ז) במדבר טו ל, ח) שמות יב ו, ט) זבחים דף נו:, י) לעיל דף סב:, כ) [זבחים טו.], ל) [סוטה כז:], מ) בפירקין ה"ב, נ) לעיל צ ע"א.

תורה אור השלם

א) וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִקָּלֵל אֱלֹהָיו וְנָשָׂא חֶטְאוֹ: [ויקרא כד, טו]

ב) וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ כִּי קָרְבַּן יְיָ לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא: [במדבר ט, יג]

ג) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶּסַח לַיְיָ: [במדבר ט, י]

ד) וּכְמוֹ הַשַּׁחַר עָלָה וַיָּאִיצוּ הַמַּלְאָכִים בְּלוֹט לֵאמֹר קוּם קַח אֶת אִשְׁתְּךָ וְאֶת שְׁתֵּי בְנֹתֶיךָ הַנִּמְצָאֹת פֶּן תִּסָּפֶה בַּעֲוֹן הָעִיר: [בראשית יט, טו]

ה) הַשֶּׁמֶשׁ יָצָא עַל הָאָרֶץ וְלוֹט בָּא צֹעַרָה: [בראשית יט, כג]

הנהות וציונים

ל] "ליה" מיותר (מלא"ש, וכן ליתא בראשונים וכ"י וקצת דפו"י ובירושלמי וברוב דפוסי המשנה): ג] בראשונים וכת"י נוסף אדם בינוני: ג] בכת"י בחצות היום: ל] [עיין מהרש"א] (גליון) שכתב דצ"ל ורבנן עבדו הרחקה ואמרו עד:

משנת ראשונים

קסבר מגדף היינו מברך השם. ואין לו כפרה בעולם הזה אפילו בתשובה הנעשת מיראת עונש עד שימות ולפיכך לא הועילה תשובת ישראל בענין המרגלים כאמרו ותשובו ותבכו לפני ה' ולא שמע ה' בקולכם (דברים א מה). **[ספורנו, במדבר טו ל]**

דפירש מגדף לשון חרוף הוא, כמו (יחזקאל ה טו) והיתה חרפה וגדופה, אשר גדפו נערי מלך אשור (ישעיה לז ו), ואין זה אלא מברך את ה'. **[רבי אליהו מזרחי, במדבר טו ל]**

(לֵיהֵיג) **רַבִּי יוֹסֵי** ראיה לדברי רבי אליעזר, **לְפִיכָךְ נָקוּד** - לכן ישנה בתורה נקודה **עַל** האות ה' שבתיבת 'רְחוֹקָה'יד (נמדבר ט י), כדי למעט ולומר, **לֹא מִפְּנֵי שֶׁרָחוֹק וַדַּאי** - לא מפני שהוא רחוק ממש מירושלים הוא פטור מלעשות את הפסח בזמנו, **אֶלָּא** אף העומד **מֵאִיסְקוּפַּת הָעֲזָרָה** וְלַחוּץ נחשב כעומד בדרך רחוקה, אף שהוא בתוך ירושלים[טו].

★

גמרא

שנינו במשנה בדברי רבי עקיבא, שהעומד בחצות יום ארבעה עשר בניסן במקום שרחוק מירושלים כמרחק העיר מודיעים מירושלים, זו היא דרך רחוקה שהעומד שם פטור מלהקריב את הפסח בזמנו, הגמרא מבארת מהו המרחק שבין מודיעים לירושלים:

אָמַר עוּלָּא, מדת המרחק **מִן הָעִיר מוֹדִיעִים לִירוּשָׁלַיִם, חֲמִשָּׁה עָשָׂר מִילִּין הָוְיָא** [-היו][טז].

נמצא שלדעת רבי עקיבא, העומד בחצות היום במרחק חמשה עשר מיל מירושלים, נחשב כעומד בדרך רחוקה. הגמרא מפרשת מדוע ביאר עולא כך את דעת רבי עקיבא:

אומרת הגמרא, עולא **סָבַר לָהּ כִּי הָא דְּאָמַר** [-כמו שאמר] **רַבָּה בַּר בַּר חַנָּה אָמַר** [-בשם] **רַבִּי יוֹחָנָן, כַּמָּה מַהֲלַךְ אָדָם** בינוניי"ז **בְּיוֹם** בינוני שהיום והלילה שוים בו"ח, כשהוא הולך מעלות השחר ועד צאת הכוכבים, **עֲשָׂרָה פַּרְסָאוֹת** שהן ארבעים מיל"ט. וחשבון חלוקת ארבעים מיל בין חלקי היום הוא כך, **מֵעֲלוֹת הַשַּׁחַר וְעַד הָנֵץ הַחַמָּה** הוא זמן הליכת **חֲמֵשֶׁת מִילִּין**, וכן **מִשְּׁקִיעַת הַחַמָּה וְעַד צֵאת הַכּוֹכָבִים** הוא זמן הליכת **חֲמֵשֶׁת מִילִּין**[כ], וכאשר נפחית עשרה מיל אלו שמעלות השחר עד הנץ ומהשקיעה עד צאת הכוכבים, **פַּשׁ לָהּ תְּלָתִין** - נשארים מנץ החמה עד השקיעה שלשים מיל. וכך היא חלוקתם, **חֲמֵיסַר מִצַּפְרָא לְפַלְגָא דְיוֹמָא** - חמשה עשר מיל מהבוקר [נץ החמה] עד חצות היום, **וַחֲמֵיסַר מִפַּלְגָא דְיוֹמָא לְאוֹרְתָא** - וחמשה עשר מיל מחצות היום עד הערב [שקיעת החמה][כא].

ומאחר ונתבאר שלדעת עולא מחצות היום עד שקיעת החמה הוא זמן הילוך חמשה עשר מיל, נמצא שמה שאמר שהעומד בחצות היום רחוק מירושלים חמשה עשר מיל זו היא דרך רחוקה, היינו שהוא רחוק מירושלים מרחק הילוך שמחצות היום עד שקיעת החמה. הגמרא מבארת מדוע תלה עולא את פטור דרך רחוקה בזמן הליכה מחצות עד השקיעה:

אומרת הגמרא, **עוּלָּא לְטַעְמֵיהּ** - עולא שתלה את פטור דרך רחוקה בזמן הליכה מחצות עד השקיעה, אמר כן לשיטתו בהגדרת פטור דרך רחוקה, **דְּאָמַר עוּלָּא, אֵי זֶה הוּא דֶּרֶךְ רְחוֹקָה, כֹּל שֶׁאֵין יָכוֹל לְיכָּנֵס** לעזרה **בְּשָׁעַת שְׁחִיטָה** של קרבן הפסח, כלומר, כל שעומד במקום שגם אם ילך משם לירושלים בכל שעת השחיטה לא יגיע לעזרה, פטרה אותו התורה מלהקריב את הפסח בזמנו[כב], וכיון שמן התורה שעת שחיטת הפסח היא מחצות היום[כג] עד שקיעת

יג. **ומיהר** על פי הגהות וציונים. ולגירסת 'אמר ליה' שלפנינו, נראה שצריך לשנות ולגרוס לעיל במשנה 'רבי אלעזר' ולא 'רבי אליעזר', כי רבי אליעזר היה רבו של רבו של רבי יוסי, ולא מסתבר שרבי יוסי דיבר עמו. רש"ש (ד"ה רבי). אך כתב שמהגמרא לקמן (נד:) מוכח שהגירסא היא רבי אליעזר [שם הקשתה הגמרא מדברי רבי אליעזר בדין ערל שלא מל (לעיל סה.), על דברי רבי אליעזר במשנתנו]. אהח 19/06/2018

יד. **במדרש** (במ"ר ג יג) אמרו שהנקודה היא על החי"ת שבתיבת רחוקה. ראה ביפה עינים (ד"ה לפיכך) ובאבות הרא"ש (מ"ג על מצות דרבי נתן פל"ד, ד"ה כיוצא בו - הרציעי) שכתבו שהוא טעות סופר.

טו. **כל** נקודה מעל תיבה שבתורה באה למעט, ומשמעותה שצריך למחוק את אותה התיבה. רש"י (ד"ה נקוד). [ראה במדרש (במ"ר ג יג) ובאבות דרבי נתן (פל"ד מ"ד) ובמסכת סופרים (פי"ו ה"ג) עשרה מקומות בהם ישנן נקודות בתורה על תיבה או על חלק ממנה. וראה באבות דרבי נתן (שם) שעזרא עשה נקודות אלו].

בירושלמי (פ"ט ה"ג) נחלקו רבי ורבנן בביאור ראיית רבי יוסי מהנקודה שעל הה"א בתיבת רחוקה, רבי סבר שרבי יוסי הביא ראיה מהנקודה על הה"א, כיון שאפילו נקודה אחת על אות אחת בתיבה, באה לעקור את כל התיבה ממשמעותה [כך פירש קרבן העדה שם (ד"ה אות - השני)]. אולם רבנן חלקו עליו וסברו שלא כל נקודה באה לשנות את התיבה לגמרי ממשמעותה כאילו לא נכתבה, אלא רק כאשר האותיות הנקודות רבות מהאותיות שאינן נקודות [כמו שאמרו במדרש (ב"ר מח טו) על הפסוק האמור בענין המלאכים שבאו אל אברהם (בראשית יח ט), 'ויאמרו אליו איה שרה אשתך', שישנן נקודות על כל תיבת 'אליו' מלבד הלמ"ד, ואמרו שם בשם רבי שמעון בן אלעזר שמשום כך יש לשנות את התיבה לגמרי ממשמעותה כאילו נכתב בה 'איו' ולדורשה 'איו אברהם', כלומר, כשם שאמרו המלאכים לאברהם איה שרה, כך אמרו לשרה איו אברהם], אך כאשר האותיות שאינן נקודות רבות מהנקודות, לא באה הנקודה לשנות את כל התיבה ממשמעותה, אלא יש לסלק את האותיות שהנקודות עליהן ולדרוש את התיבה בלעדיהן. לדעת רבנן הביאור בראיית רבי יוסי הוא, שמאחר והנקודה היא רק על האות ה"א שבתיבת רחוקה, יש לסלקה ולדרוש את התיבה כאילו נכתב בה רק 'רחוק', ומשמעותה היא שרק האיש רחוק ולא נכנס לעזרה, אבל הדרך אינה רחוקה, אלא אפילו מאיסקופת העזרה ולחוץ. וכתבו בבאר היטב (על רס"ג, נמדבר ט י) ובשער יוסף (למיל"ת, הוריות י: ד"ה והמוסי') שאפשר לומר שמה שכתב רש"י כאן שכל נקודה מעל תיבה שבתורה באה לעקור התיבה, הוא כביאורו של רבי שם. וראה בביאורי רש"י ביאור נוסף בדעת רבי.

לדעת רבי עקיבא שהעומד מאיסקופת העזרה ולחוץ אינו נחשב כעומד בדרך רחוקה, צריך ביאור מדוע נוקדה האות ה"א. ויתכן לומר שלדעתו באה הנקודה למעט ולומר שהדרך רחוקה רק לענין שחיטת או אכילת הפסח [שאינו יכול להכנס לעזרה בכל שעת שחיטת הפסח או לירושלים בשעת האכילה, כפי שביארו עולא ורב יהודה בגמרא בדעת רבי עקיבא] ולא שהדרך רחוקה ממש מהעזרה. רמב"ן (נמדבר ט י). ובמלך שלם (קרבן פסח פ"ה ה"ט) כתב, שרבי עקיבא סבר כדעת רבי שמעון בן אלעזר במדרש (ב"ר מח טו) שבכל מקום שאתה מוצא כתב רבה על הנקודה, אתה דורש את הכתב, ולכן כאן כיון שישנה רק נקודה אחת, אין לדורשה, אלא פירוש תיבת רחוקה היא כמשמעותה [אמנם ראה ברשב"א (שו"ת, מ"ו סי' רעג) שביאר את דברי רבי שמעון בן אלעזר כדברי רבי יוסי כאן]. ראה ביאור נוסף בשושנים לדוד.

טז. **מה** שאמר עולא 'מן המודיעים לירושלים' נראה שהוא לאו דווקא, אלא כוונתו לעזרה, והיינו שממודיעים לעזרה ישנם חמשה עשר מיל. רש"ש (ד"ה מן). טעם דבריו הוא, שהרי מבואר להלן שלפי עולא עיקר הטעם בפטור דרך רחוקה הוא, מפני שהעומד שם אינו יכול להכנס בשעת שחיטת הפסח, והיינו לעזרה ששם הוא מקום שחיטתו. אכן בשפת אמת (ד"ה ומר) הקשה, מדוע אמר עולא 'מן המודיעים לירושלים', היה לו לומר 'מן המודיעים לעזרה'. וכתב לבאר, שהיה צד בהר הבית שהיה סמוך לסוף העיר כדי לשרוף שם את הקרבנות הנשרפים מחוץ למחנה, ואפשר שמודיעים היתה מצד זה, ולכן כשאמר עולא 'מן המודיעים לירושלים', הרי הוא כאילו אמר 'מן המודיעים לעזרה'. והוסיף, שלפי זה מה שאמר רבי עקיבא 'וכמדתה לכל רוח' היינו חמשה עשר מיל עד לעזרה, אבל לא לירושלים, כי בצדדים האחרים היה הר הבית רחוק הרבה מסוף העיר. וראה בדברי מלכיאל (שו"ת ח"ב סי' נט אות יג) ביאור נוסף מדוע לא אמר עולא 'מן המודיעים לעזרה'.

יז. **רש"י** (ד"ה כמה), על פי דברי רבי יוחנן להלן (נד.). [במעשה רוקח (שופר סוכה ולולב פ"ד ה"ג) כתב שמצא בספר כתב יד קדמון בשם רבי אברהם בנו של הרמב"ם שאדם בינוני היינו אדם שאינו ננס ולא גדול באיבריו, וכן אינו צעיר בשנים, אלא ממוצע, כלומר שהוא בן שלשים וחמש שנים או יותר. והובאו דבריו בביאור הלכה (סי' תרלג ד"ה למעלה)].

יח. **והוא** יום בתקופת ניסן ותשרי ששעות היום והלילה שוות בו, שבשניהם שתים עשרה שעות שוות. רש"י (ד"ה כמה).

יט. **כל** פרסה היא ארבעה מיל.

כ. **זמן** ההילוך של חמשה מיל מעלות השחר עד הנץ, הוא הזמן ששוהה החמה בעוביו של רקיע בצאתה לזרוח, וכנגדו ישנו זמן הילוך חמשה מיל מהשקיעה עד צאת הכוכבים, והוא הזמן ששוהה שם החמה בשקיעתה. רש"י (ד"ה מעלות).

כא. **שיטת** התרומת הדשן (סי' קכג) היא ששתים עשרה שעות של יום בינוני הן מעלות השחר עד צאת הכוכבים, לפי זה נמצא שלעולא הולך אדם בשעה אחת שלשה מיל ושליש, והיינו שמונה עשרה דקות לכל מיל [ארבעים מיל שמעלות השחר עד צאת הכוכבים שמתחלקים לשתים עשרה שעות של ששים דקות שזה 720 דקות]. אמנם בביאור הגר"א (שו"ת סי' מנט אות ה) תמה על זה וכתב שטעות גדולה היא לומר כן, אלא השתים עשרה שעות של יום בינוני הוא מהנץ עד השקיעה [ומעלות השחר עד צאת הכוכבים הם ט"ו שעות], וכיון שאדם הולך שלשים מיל בשתים עשר שעות אלו, הרי שהוא הולך בשעה אחת שני מיל ומחצה, והיינו עשרים וארבע דקות לכל מיל, והביא שכן כתב הרמב"ם (פירוש המשנה לפיאל פ"ג מ"ג) שהליכת מיל היא בשני חומשי שעה, ושדבריו אלו הם לשיטתו בפסקיו (קרבן פסח פ"ה ה"ט) שפסק כעולא [ולא כרבי יהודה לקמן (נד.) שאדם הולך בזמן זה שלשים ושנים מיל], אמנם ראה בביאור הגר"א שם שהרמב"ם סתר דבריו אלו במקום אחר (פירוש המשנה ברכות פ"ח מ"ח).

כב. **ואף** שיכול להכנס לירושלים אחר שקיעת החמה שהיא שעת אכילת הפסח, פטרה אותו התורה מלהקריב את הפסח בזמנו, כיון שאינו יכול להכנס לעזרה בשעת שחיטה. ולהלן מביאה הגמרא את דעת רב יהודה שנחלק על עולא בזה.

כג. **שנאמר** בקרבן פסח (שמות יב ו) 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים', והיינו מחצות היום, כמו שמצינו בתמיד של ערב שנאמר בו (שמות כט לט) 'בין הערבים' וזמן שחיטתו הוא מחצות היום, בזמן שהחמה מתחילה להתעקם קצת כלפי מערב, והכותל הפונה למזרח שזרחה השמש עליו משעת נץ החמה מתחיל להשחיר [ולשון 'בין הערבים' היינו השעות שבין שני הערבים, ערב היום וערב הלילה, שערב היום הוא בתחילת השעה השביעית, בחצות, וערב הלילה הוא בתחילת הלילה, וערב היום נקרא 'ערב' מפני שאז מתחילה החמה להתעקם קצת לצד מערב, והכתלים הפונים לצד מזרח משחירים מהצל המופיע עליהם, כיון שהשמש עומדת אז באמצע הרקיע וזורחת

עולא לטעמיה. תימה מנא ליה לעולא דלא הוי שעת שחיטה מתחילת שקיעה דדם נפסל בשקיעת החמה דריש [כ] ליה מדיוס הקריבו את זבחו והם קיימת לן בפ' שני דמגילה (דף כ:) דעד מתי הכוכבים יממא הוא: **רב** יהודה אמר כל שאינו יכול ליכנס בשעת אבילה. תימה דלרב יהודה מן המודיעים לא יכול ליכנס בתחי היום וכל הלילה ולעולא בשעת שחיטה דניחזי מנן ויש לומר דמיסתמוס דרכים כדתמרינן בר"ה (דף כג:) ועוד דלעיבא דר"ע קיימי' דתית ליה [ל] תחומין דאורייתא ולרב יהודה יכול ליכנס מן המודיעים עד סמוך לתחום שבת הלילה וליכא ביניייהו השתא כולי האי וכן משמע בירושלמי [מ]: **וקאמרת** שוחטין וזורקין על טמא שרץ. לאלומיה פירכי' הוא דקאמר הכי ואפי' סבר אין שוחטין הוא מצי למיפרך מטבול יום דלכולי עלמא שוחטין וזורקין עליו [נ] אע"פ שאינו יכול ליכנס בשעת שחיטה: **דרך** רחוקה לטהור כו'. דתלייה בעשיה דכתיב ודרך לא היה וחדל לעשות כו' ואע"ג דבהוה קלא גופיה כתיב טומאה והיתר אשר הוא טהור לזולתו בתר תכילה מדכתיב טמא שרץ דכתיב טמא נפש או טמא שרץ:

לרב

קסבר [מ] מגדף היינו מברך השם וכתיב במברך את השם [א] ונשא חטאו וגמר האי חטאו דהכא מחטאו דהתם מה להלן כרת אף כאן נמי כרת ור' נתן סבר [ב] וחדל לעשות הפסח ונכרתה דהאי כי [ג] לשון דהא הוא וה"ק רחמנא דהא קרבן ה' לא הקריב במועדו בראשון האי חטאו ישא מאי עביד ליה קסבר מגדף לאו היינו מברך את השם וגמר האי חטאו דהתם מהאי חטאו דהכא מה הכא כרת אף התם כרת ורבי חנניא בן עקביא סבר וחדל לעשות הפסח ונכרתה אי קרבן ה' לא הקריב במועדו בשני והאי חטאו ישא מאי עביד ליה כדאמרן הלכך [א] הזיד בזה ובזה דברי הכל חייב שגג בזה ובזה דברי הכל פטור הזיד בראשון ושגג בשני לרבי ולר' נתן [ג] מחייבי לרבי חנניא בן עקביא פטור שגג בראשון והזיד בשני [ד] לרבי חייב לר' נתן ולר' חנניא בן עקביא פטור: **מתני'** [ה] איזו היא דרך רחוקה מן המודיעים ולחוץ וכמדתה לכל רוח דברי רבי עקיבא ר"א אומר מאיסקופת העזרה ולחוץ אמר ליה [פ] רבי יוסי לפיכך נקוד על [ו] ה' לומר לא מפני שרחוק ודאי אלא מאיסקופת העזרה ולחוץ: **גמ'** אמר עולא [ה] מן המודיעים לירושלים חמשה עשר מילין הויא סבר לה כי הא דאמר [ז] רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן כמה מהלך אדם [פ] ביום עשרה פרסאות מעלות השחר ועד הנץ החמה חמשת מילין משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים חמשת מילין פשו לה תלתין חמיסר מצפרא לפלגא דיומא וחמיסר מפלגא דיומא לאורתא עולא לטעמיה דאמר עולא אי זה הוא דרך רחוקה כל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה. אמר מר מעלות השחר עד הנץ החמה חמשת מילין מנא לן דכתיב [ד] וכמו השחר עלה ויאיצו המלאכים וגו' וכתיב [ה] השמש יצא על הארץ ולוט בא צוערה ואמר רבי חנינא לדידי חזי לי ההוא אתרא והויא חמשה מילין. גופא אמר עולא איזה הוא דרך רחוקה כל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה ורב יהודה אמר כל שאין יכול ליכנס בשעת אכילה אמר ליה רבה לעולא לדידך קשיא ולרב יהודה קשיא [ט] לדידך קשיא דאמרת כל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה והא טמא שרץ דאין יכול ליכנס בשעת שחיטה וקאמרת [ו] שוחטין וזורקין על טמא שרץ ולרב יהודה קשיא דאמר כל שאין יכול ליכנס בשעת אכילה והא טמא שרץ דיכול ליכנס בשעת אכילה וקאמר [פ] אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ אמר ליה לא לדידי קשיא ולא לרב יהודה קשיא לדידי ל"ק [י] דרך רחוקה לטהור [ט] ואין דרך רחוקה לטמא

לרב

עשרה פרסאות. מרבעים מילין: מעלות השחר עד הנץ החמה חמשה מיל. כך שהיית החמה לנתת בעודיו של רקיע, וכנגדה שוהה בשקיעתה ליכנס דהיינו משקיעתה ועד נתת הכוכבים: פשו תלתין. מהנה ועד שקיעתה: לאורתא. לשקיעת החמה, דשוב אין זמן שחיטה, דדם קדשים נפסל בשקיעת החמה כדתמרינן בזיהו מקומן בשחיטת קדשים [יז]: בשעת אכילה. כל שעת מכילה, שרחוק מחלות [יג] היום כל כך שחינו יכול ליכנס כל הלילה. מכילת הפסח כל הלילה, ורבנן עבוד הרחקה ואמור [יד] עד חלות לר"ע, ולר"ח דאורייתא עד חלות, בפרק בתרא (דף קכ:) ובגרסות בפרק קמא (דף ט.): ולרב יהודה קשיא. דאמר כל שאינו יכול ליכנס בשעת אכילה הוא דפטור, הא מיחזי למיכל לאורתא חייב: והא טמא שרץ כו'. ופלוגתייהו בפרק המפה (לעיל דף ל:): לדידי לא קשיא. לתף על גב דדרך רחוקה פטורנא להאי דמחזי לאורתא ומיחייבנא ליה גבי טמא שרץ, היינו טעמא, דדרך רחוקה תלא רחמנא פטורא לטהור, והיינו דרך רחוקה שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה, דגבי עשיה כתיב, ותף על גב דיכול ליכנס בשעת אכילה רחמנא פטריה, אבל לטמא לא תלה רחמנא פטורא לדידה בדרך רחוקה תלא בטומאה, וטעמא דטומאה משום אכילה היא ולאו משום עשיה דהא יכול לשלוח קרבנותיו [יח], ועוד מדכתב טמא נפש ולא כתב נעל קרי או טמא שרץ שמעינן מיניה לא פטרי אלא בטומאה תריכתא דלא חזי לאורתא: ולרב

קסבר מגדף. דכתיב ביה כרת [ו] היינו מברך את השם, וכיון דיש כרת במברך את השם יליף האי מיניה נשיאות חטא נשיאות חטא לגזירה שוה: ורבי נתן. מוקי ליה להאי כי בלשון דהא, וקאי אדלעיל מיניה למיתב טעמא למילתיה, וכרת ברחמנן משום דהא קרבן ה' לא הקריב במועדו ברחמנן:

לאו היינו מברך את השם. תלא מזמר ומשורר לע"ז, דתיכא דסגירא ליה הכי בכריתות (דף ז:), ולית לן כרת במברך אי לאו מהכא גמירי לה: ורבי חנניא. נמי דריש האי כי לשון אי כרבי, תלא קסבר לאו מילתא תריתי היא תלא כרת דקתא תלא ביה, וכרת במזיד דרחמנן אם קרבן ה' לא יקריב בשני: כדאמרן. לתמורי כרת למברך: דברי הכל חייב. תד כרת: לרבי ור' נתן חייב. תלא סגירא להו דשני תקנתא דרחמנן: שגג בראשון והזיד בשני לרבי חייב. דתית ליה כרת בשני בתשתי נפשיה: לר' נתן ור' חנניא פטור. דהא לא כתיב כרת תלא תרחמנן, והרי שגג בו: **מתני'** מודיעים. סם העיר: נקוד על ה'. שברחוקה, וכל ניקוד למעט הדבר בא, דמשמע שמיוה להא מיבה מהכא: **גמ'** חמשה עשר מילין. מדקרי ליה תנא דידן דרך רחוקה לגבי פסח, וסגירא ליה לעולא דרך רחוקה לגבי כל שעת שחיטה מהלך יום ומילין ומגיע, ושעת שחיטה מחלות היום ומילך, דבין הערבים כתיב ביה [טו] כתמיד, ותמיד אע"פ שנשחט בשש ומחצה זמנו [טז] מן התורה מתחלת שבע ומילך שמתחלת החמה להתעקם כלפי מערב קתא ומשחרי כותלי, דהכי תמרינן בירושלמי בפרק שליחי (דף כח:) לגלויה לאבהיה מכי משחרי כותלי והיינו מחלות היום ולהלן, ופרכינן עלה מהא דתנן תמיד נשחט בשש ומחצה, ומשני שאני כותלי בית המקדש דלא מכווני לחבים מתחתיהן ולא משחרי בעיקוס פורתא עד תני שבע, ומיהו זמן שחיטה מתחלת שבע ומילך, וממשך עד שתשקע החמה, ומשתשקע החמה לא, דדם נפסל בשקיעת החמה, בשיהו מקומן (זבחים דף טו.), ומחלות ועד שקיעת החמה מהלך חמשה עשר מילין כי הא דר' יוחנן: סבר לה. עולא: כמה מהלך אדם. בינוני, וביום בינוני לתקופת ניסן ותשרי שהימים והלילות שוין: עשרה פרסאות. מרבעים מילין: מעלות השחר עד הנץ החמה חמשה מיל. כך שהיית החמה לנתת בעודיו של רקיע, וכנגדה שוהה בשקיעתה ליכנס דהיינו משקיעתה ועד נתת הכוכבים: פשו תלתין. מהנה ועד שקיעתה: לאורתא. לשקיעת החמה, דשוב אין זמן שחיטה, דדם קדשים נפסל בשקיעת החמה כדתמרינן בזיהו מקומן בשחיטת קדשים [יז]: בשעת אכילה. כל שעת מכילה, שרחוק מחלות [יג] היום כל כך שחינו יכול ליכנס כל הלילה. מכילת הפסח כל הלילה, ורבנן עבוד הרחקה ואמור [יד] עד חלות לר"ע, ולר"ח דאורייתא עד חלות, בפרק בתרא (דף קכ:) ובגרסות בפרק קמא (דף ט.): ולרב יהודה קשיא. דאמר כל שאינו יכול ליכנס בשעת אכילה הוא דפטור, הא מיחזי למיכל לאורתא חייב: והא טמא שרץ כו'. ופלוגתייהו בפרק המפה (לעיל דף ל:): לדידי לא קשיא. לתף על גב דדרך רחוקה פטורנא להאי דמחזי לאורתא ומיחייבנא ליה גבי טמא שרץ, היינו טעמא, דדרך רחוקה תלא רחמנא פטורא לטהור, והיינו דרך רחוקה שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה, דגבי עשיה כתיב, ותף על גב דיכול ליכנס בשעת אכילה רחמנא פטריה, אבל לטמא לא תלה רחמנא פטורא לדידה בדרך רחוקה תלא בטומאה, וטעמא דטומאה משום אכילה היא ולאו משום עשיה דהא יכול לשלוח קרבנותיו [יח], ועוד מדכתב טמא נפש ולא כתב נעל קרי או טמא שרץ שמעינן מיניה לא פטרי אלא בטומאה תריכתא דלא חזי לאורתא: ולרב

לפיכך נקוד על ה'. הק' מ"ה מהא דאמ' בריש קידושין כל היכא דכתיב דרך גבי זכר קרינן ליה בלשון זכר והא הכא כתיב גבי זכר וקרינן ליה בלשון נקבה. ותי' הואיל ויש נקודה על ה' ואמרינן כל מקום שכתב רבה על הנקודה אתה דורש הכתב א"כ ה"ל כאילו כתוב רחוק. ועוד הק' מ"ה דכתיב וקראהו אסון בדרך אשר תלכו בה, והתם גבי זכר כתיב, ותמ"ה דהיו עוסקין בתורה עד שצוה להם יוסף אל תרגזו בדרך. **[רבי חיים פלטיאל, במדבר ט יג]**

לומר לא מפני שרחוק ודאי. ראה אותה כאילו אינו כגון או בדרך רחוקה שברחוקה נקודה ודרשי' רחוקה ולהכי אמרי' לא שהיה רחוק ממש אלא כל שהיה חוץ לאסקופת העזרה בשעת שחיטה אינו נמנה עמהם שזה רחוק הוא מן הפסח וצריך לעשות פסח שני שאפי' מבקש הוא לעשות פסח לעצמו אינו יכול שאין שוחטין פסח ליחידים. **[שו"ת הרשב"א חלק ז סימן רעג]** **אלא מאיסקופת העזרה ולחוץ.** רחוק בגימטריא זה מאיסקופה. שעל ה' נקוד כאילו לא נכתב. (פסחים צג:) **[בעל הטורים, במדבר ט י]** **איזה הוא דרך רחוקה כל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה.** והוא פשוטו של מקרא, כי העומד בתחילת בין הערבים במקום שלא יגיע לעזרה בעת השחיטה דרך רחוקה היא לו ופטור. ויתכן שטעם הנקודה, שהיא דרך רחוקה לו בעשיית הפסח לא רחוקה ממש, ולכך חזר ואמר (בפסוק יג) ובדרך לא היה, ולא הזכיר רחוקה. **[רמב"ן, במדבר ט י]**

יכלו הא למחר יכולין ואפי' הכי אמר רחמנא לדחו. **ואקשי' תוב לעולא** איני דכל מי שאינו יכול ליכנס בשעת שחיטה אין שוחטין עליו והא טמא שרץ שאינו יכול ליכנס בעזרה בשעת שחיטה ואמרת אתה שוחטין וזורקין על טמא שרץ. **ושני'** רחמנא תלה לטהור בדרך רחוקה והנה הוא בדרך אבל הטמא לא תלאו הכתוב ברחיקת מקום אבל בטומאה וטהרה ובשעת אכילה טמא שרץ שכבר טבל טהור הוא כי הנה בא שמשו. **ופרישנא** דמעלות השחר עד הנץ החמה חמשה מילין מדכתיב וכמו השחר עלה ויאיצו וגו' וכתיב השמש יצא על הארץ וגו' ואמר ר' חנינא אני ראיתי אותו מקום והוי מסדום לצוער חמשה מילין. **ירושלמי** מאילת השחר עד שיעלה עמוד השחר ארבעה מילין שנאמר וכמו השחר עלה מדהוה ליה למכתב כמו השחר עלה וכתב וכמו מלה דדמיא לחברתה: **ת"ר היה חוץ למודעית ויכול ליכנס בסוסים ובפרדים** ולא נכנס יכול יהא חייב ת"ל ובדרך לא היה והלא היה בדרך כיוצא בו היה לפנים למודעית ואין יכול ליכנס מפני הגמלים והקרונות שמעכבות אותו יכול יהא פטור ת"ל ובדרך לא היה וזה לא היה בדרך רחוקה:

ח) [כריתות ז:], ג) [רמב הסנה ג. מענית ט. גיטין דף ל. שבועות דף מט:], ג) [לקמן נד.], ד) לעיל צ:, ה) [לעיל סט. וש"נ], ו) [לקמן נד:], ז) במדבר טו ל, מ) שמות יב ו, ע) זבחים דף נו:, י) לעיל דף סב:, כ) [זבחים טו.], ל) [סוטה כז:], מ) בפירקין ה"ב, נ) לעיל צ ע"א.

א) וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִקָּלֵל אֱלֹהָיו וְנָשָׂא חֶטְאוֹ: [ויקרא כד, טו]

ב) וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ כִּי קָרְבַּן יְיָ לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא: [במדבר ט, יג]

ג) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְּדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶּסַח לַיְיָ: [במדבר ט, י]

ד) וּכְמוֹ הַשַּׁחַר עָלָה וַיְאִיצוּ הַמַּלְאָכִים בְּלוֹט לֵאמֹר קוּם קַח אֶת אִשְׁתְּךָ וְאֶת שְׁתֵּי בְנֹתֶיךָ הַנִּמְצָאֹת פֶּן תִּסָּפֶה בַּעֲוֹן הָעִיר: [בראשית יט, טו]

ה) הַשֶּׁמֶשׁ יָצָא עַל הָאָרֶץ וְלוֹט בָּא צֹעַרָה: [בראשית יט, כג]

פ] "ליה" מיותר (מלא"ש, וכן ליתא בראשונים וכ"י וקצת דפו"י ובירושלמי וברוב דפוסי המשנה): ג] בראשונים וכת"י נוסף אדם בינוני: ג] בכת"י בחצות היום: ל] [עיין מהרש"א] (גליון) שכתב דצ"ל ורבנן עבדו הרחקה ואמרו עד:

קסבר מגדף היינו מברך השם. ואין לו כפרה בעולם הזה אפילו בתשובה הנעשת מיראת עונש עד שימות ולפיכך לא הועילה תשובת ישראל בענין המרגלים כאמרו ותשובו ותבכו לפני ה' ולא שמע ה' בקולכם (דברים א מה).
[ספורנו, במדבר טו ל]

דפירש מגדף לשון חרוף הוא, כמו (יחזקאל ה טו) והיתה חרפה וגדופה, אשר גדפו נערי מלך אשור (ישעיה לז ו), ואין זה אלא מברך את ה'.
[רבי אליהו מזרחי, במדבר טו ל]

ח א ב ג מיי' פ"ה מהל' ק"פ הלכה ג: ט ד ה מיי' שם הלכה ח:

גמ' לדידך קשיא. כעין זה עירובין דף מט ע"ב. יומא דף מו ע"ב. ב"ב דף קכד ע"ב: שם ואין דרך רחוקה לטמא. עי' לעיל פ ע"ב תוס' ד"ה משלחין: רש"י ד"ה חמשה עשר בו' מהת"ת מתחלת שבעה. עיין לעיל נח ע"ב רש"י ד"ה חלה:

דגמר חטאו ישא מחטאו ישא מן המברך את השם דברי ר' יהודה ור' נתן סבר וחדל וגו'. **הלכך הזיד בזה ובזה דברי הכל חייב.** שגג בזה ובזה דברי הכל פטור. הזיד בראשון ושגג בשני לרבי ולרבי נתן דמחייבי בראשון כרת חייב כרת לר' חנניא בן עקביא דסבר שני תקנתא דראשון הוא כיון דשגג בשני פטור הוא. **שגג בראשון והזיד בשני** לר' חייב לר' נתן דסבר שני תשלומין דראשון הוא וכל הזקוק לראשון זקוק לשני כיון ששגג בראשון פטור וכל שכן לר' חנניא בן עקביא דסבר שני תקנתא דראשון הוא: **מתני'** איזו היא דרך רחוקה מן המודעית ולחוץ וכמדתה לכל רוח כו'. פי' שיהיה שם כחצי היום. **אמר עולא** מן המודעית לירושלים חמשה עשר מיל סבר לה כר' יוחנן דאמר עשר פרסאות מהלך אדם בינוני ביום חמשה מילין מעלות השחר ועד הנץ החמה וחמשה מילין משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים פשו שלשים מיל חמשה עשר מצפרא לפלגיה דיומא וחמשה עשר מפלגיה דיומא עד לאורתא. וקי"ל כל מצות התמיד מכי ינטו צללי ערב והפסח אחריו השתא אימת קא מחייב האי גברא למעבד פסח בחצות כיון דאיבעי סגויי לא מתעייל ליה עד דאיכא שמשא פטור כי אחר ביאת השמש אינו שוחט כלל. **עולא לטעמיה** דאמר איזו היא דרך רחוקה כל שאינו יכול ליכנס בשעת שחיטה. **ואקשי' עליה** והא טמא שרץ דטביל דכיון דערבא שמשא יכול ליכנס ולאכול ואת אמרת לעולא אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ. **ושני' שאני טמא שרץ דרחמנא דחייה** מפני שהוא כטמא נפש שחל שביעי שלו להיות בערב הפסח וכתיב ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא ביום ההוא לא

19/06/2018 אהח

החמה[נד], לכן תלה עולא את פטור דרך רחוקה בזמן הילוך חמשה עשר מיל שמחצות עד השקיעה[נה].

הגמרא מבארת מהיכן נלמד שמעלות השחר עד נץ החמה הוא זמן הליכת חמשה מיל:

אָמַר מַר - הובא לעיל בדברי רבי יוחנן, **שִׁמְעָלוֹת הַשַּׁחַר עַד הָנֵץ הַחַמָּה** הוא זמן הליכת **חֲמֵשֶׁת מִילִין**. מבררת הגמרא, **מְנָא לָן** - מנין לנו כן, **דִּכְתִיב** - שנאמר לגבי הצלת לוט בן אחיו של אברהם על ידי המלאכים בשעת הפיכת סדום[נו] (בראשית יט טו), 'וּכְמוֹ הַשַּׁחַר **עָלָה וַיָּאִיצוּ הַמַּלְאָכִים** וגו' בְּלוֹט לֵאמֹר, קוּם קַח אֶת אִשְׁתְּךָ וגו', פֶּן תִּסָּפֶה בַּעֲוֹן הָעִיר', הרי שהיה לוט בסדום בעלות השחר, **וּכְתִיב** - ונאמר שם עוד, אחר שביקש לוט מהמלאכים להמלט אל העיר צוער (שם יט כג), 'הַשֶּׁמֶשׁ יָצָא עַל הָאָרֶץ וְלוֹט בָּא צוֹעַרָה', כלומר, בזמן יציאת השמש להיראות בארץ שהיא שעת נץ החמה, בא לוט לצוער, **וְאָמַר רַבִּי חֲנִינָא, לְדִידִי חֲזִי לִי הַהוּא אַתְרָא** - אני ראיתי את המקום ההוא שמסדום לצוער, **וְהָוְיָא** [-והיו שם] **חֲמִשָּׁה מִילִין**, נמצא שמעלות השחר עד נץ החמה הוא זמן הליכת חמשה מיל.

★

לעיל הובאו דברי עולא, שפטור דרך רחוקה הוא כאשר אינו יכול להכנס לעזרה בכל שעת שחיטת הפסח. הגמרא חוזרת לדון בדבריו, ומביאה את דעת רב יהודה החולקת עליהם:

גּוּפָא - נשוב לעצם דברי עולא. **אָמַר עוּלָּא, אֵיזֶה הוּא דֶּרֶךְ רְחוֹקָה, כֹּל שֶׁאֵין יָכוֹל לִיכָּנֵס בְּכל שְׁעַת הִשְׁחִיטָה** של קרבן הפסח, והיינו שעומד בחצות היום במקום שאינו יכול להכנס לעזרה קודם שתשקע החמה. **וְרַב יְהוּדָה** חלק **וְאָמַר**, שדרך רחוקה היא, **כֹּל שֶׁאֵין יָכוֹל לִיכָּנֵס** לירושלים **בְּכל שְׁעַת אֲכִילָה** של קרבן הפסח, והיינו כל ליל חמשה עשר בניסן[נז].

לעיל (ה:) נחלקו עולא ורב יהודה לענין אדם שהוא טמא ביום ארבעה עשר בניסן מחמת שנגע בשרץ[נח] ולא טבל, אם יכול שלוחו להקריב עבורו את קרבן הפסח, לעולא יכול שלוחו להקריב עבורו, ולרב יהודה אינו יכול[נט]. הגמרא מקשה על שיטת שניהם כאן בפטור דרך רחוקה, משיטתם לעיל לענין טמא שרץ:

אָמַר לֵיהּ רַבָּה לְעוּלָּא, לְדִידָךְ קַשְׁיָא, וְלָרַב יְהוּדָה קַשְׁיָא - על שיטתך קשה, וכן על שיטת רב יהודה. **לְדִידָךְ קַשְׁיָא** - על שיטתך קשה, **דְּאָמְרַת** - שהרי אמרת שדרך רחוקה היא, **כֹּל שֶׁאֵין יָכוֹל לִיכָּנֵס**

רק על ראש הכותל, ומוכח מהפסוק האמור בירמיה (ו ד) 'כי ינטו צללי ערב', שכאשר נוטה החמה ומחמת כן נעשה צל, כבר נקרא ערב. רש"י (שמות יב ו)]. ואף שאמרו לעיל (נח.) שזמן השחיטה המוקדם ביותר של תמיד של ערב הוא בשש ומחצה [והיינו בערב פסח שחל בערב שבת, וכמבואר שם שאף שמיהרו אז לשוחטו כדי להספיק לשחוט ולצלות את הפסח מבעוד יום, לא היו מקריבים אותו קודם שש ומחצה], מכל מקום זמנו מן התורה הוא מחצות, אלא שאמרו חכמים שלא יקריבו אותו קודם שש ומחצה, משום שכותלי בית המקדש היו רחבים מתחתם, ולא היה הצל מופיע עליהם בתחילת השעה השביעית אלא רק חצי שעה אחר כך, בשש ומחצה. רש"י (ד"ה תמצה) על פי הגמרא ביומא (כח:). [ואין הפירוש שזמן הקרבת התמיד תלוי דווקא בזמן שמופיע הצל בכותלי בית המקדש, אלא שחכמים רצו לקבוע את זמן שחיטת התמיד לפי סימן הנראה בבית המקדש. ריטב"א (יומא שם ד"ה ודמיון)].

לכאורה קשה, איך יתכן לומר שזמן שחיטת הפסח הוא מיד בחצות היום, הרי זמן שחיטת הפסח הוא אחר שחיטת תמיד של בין הערבים, כמבואר לעיל (נח.), וזמן שחיטת התמיד הוא מחצות היום, אם כן זמן שחיטת הפסח אינו מיד בחצות, אלא אחר חצות לאחר שיקרב התמיד. ובתוספות לעיל (ה. ד"ה לא) הקשו כן על הברייתא שם שלמדה מזמן שחיטת הפסח שזמן איסור אכילת חמץ בערב פסח הוא מחצות, ותירצו, שמאחר ובדיעבד כשר הפסח אם שחטו אותו קודם התמיד [כמבואר במשנה לעיל (סח.)], לכן ניתן לומר שתחילת זמן שחיטתו הוא בחצות. מצפה איתן (גרסת"י ד"ה תמצה). [והביא שיש שרצו לחלק ולומר שתירוץ התוספות שם שייך רק לגבי זמן איסור אכילת חמץ, כי שם בא הלימוד להחמיר ולאסור את האכילה מחצות, אבל את פטור דרך רחוקה שהלימוד בא להקל בו ולפטור מלהקריב את הפסח בזמנו, לא שייך ללמוד משם, אך כתב שאין לחלק כן, כי בדינים שהם מדאורייתא אין לחלק בין קולא וחומרא].

כד. כי לאחריה לא יוכל לזרוק את דמו, וכמו שלמדו בזבחים (נו.) מהפסוק (ויקרא ז טז) 'ביום הקריבו את זבחו יאכל', שדם קרבן נפסל לזריקה בשקיעת החמה. רש"י (ד"ה תמצה, ד"ה לתורתם). ומוכח מדבריו שמה שאמרו בזבחים (שם) שהדם נפסל בשקיעת החמה, היינו בתחילת השקיעה קודם צאת הכוכבים, שהרי חמשה עשר מיל שאמר עולא הם עד תחילת השקיעה, ואחריהם ישנם עוד חמשה מיל עד צאת הכוכבים. ותמהו התוספות (ד"ה עולא), מנין לעולא שמה שדרשו חכמים בזבחים שהדם נפסל בשקיעת החמה הכוונה בזה לתחילת השקיעה, הרי דרשו כן מהפסוק 'ביום הקריבו', ובמגילה (כ:) למדו מהפסוקים בנחמיה (ד טו-טז) שמעלות השחר עד צאת הכוכבים נקרא יום. אולם התוספות בזבחים (שם ד"ה מיין) ובמנחות (כ: ד"ה נפסל), כתבו כדברי רש"י כאן שהדם נפסל בתחילת השקיעה והביאו ראיה מדברי עולא כאן, ואת תמיהת התוספות כאן יישבו, שאילו היה הפסול רק מצאת הכוכבים, לא היה צריך את הלימוד מ'ביום הקריבו', שהרי במגילה (כ:) למדו מהפסוק (ויקרא ז טז) 'ביום צוותו' שזריקת הדם צריכה להעשות ביום, אלא ודאי בא הכתוב 'ביום הקריבו' ללמדנו שהדם נפסל בתחילת השקיעה. [ראה בתוספות בזבחים ומנחות שם שכתבו שיש לדחות את הראיה מסוגייתנו לענין פסול הדם מדאורייתא בתחילת השקיעה]. ומה שנקט רש"י שסוף זמן שחיטת הפסח הוא בשקיעת החמה משום פסול הדם ולא מצד השחיטה עצמה, הוא מפני שהשחיטה אכן כשרה עד צאת הכוכבים, ואף שלמדו במגילה (כ:) מהפסוק (ויקרא יט ו) 'ביום זבחכם' שצריך לעשותה ביום, מכל מקום עד צאת הכוכבים נקרא יום, כמבואר מהפסוקים בנחמיה, ואין לימוד מיוחד לפסול שחיטה בתחילת השקיעה. דבר בעתו (פורים, ד"ה תמה).

אמנם בשאגת אריה (סי' יז) כתב שדברי רש"י כאן סותרים את דבריו בזבחים (שם ד"ה ניסוס), שמוכח מדבריו שם שהדם נפסל בצאת הכוכבים. ואחר שהאריך להקשות על שיטת רש"י כאן והתוספות שם כתב, שמה שאמרו שם שהדם נפסל בשקיעת החמה היינו בסוף השקיעה שהוא זמן צאת הכוכבים, ומה שמבואר בסוגייתנו שסוף זמן שחיטת הפסח הוא בתחילת השקיעה, אינו מצד פסול הדם אלא מצד השחיטה, שכיון שנאמר לגבי שחיטת הפסח (שמות יב ו) 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים', ואחר תחילת השקיעה אינו בין הערבים, לכן אינו זמן שחיטה.

כה. דברי עולא נתבארו כאן על פי רש"י (ד"ה תמצה), שדרך רחוקה היא חמשה עשר מיל ממקום שעומד בו האדם בחצות היום. אמנם הרמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ט) כתב, 'מי שהיה בינו ובין ירושלים יום ארבעה עשר **עם עליית השמש**, חמשה עשר מיל או יתר, הרי זה דרך רחוקה', והיינו שדרך רחוקה היא חמשה עשר מיל ממקום שעומד בו האדם בנץ החמה. וביאר בכסף משנה, שלדברי הרמב"ם מה שאמר עולא 'כל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה', היינו שאין יכול להכנס לעזרה בתחילת שעת השחיטה, כלומר אחר חצות. ובשאגת אריה (סי' יז) תמה על הרמב"ם מה ראה לתלות את הגדרת דרך רחוקה בשעת נץ החמה, הרי יש לתלות באחד משני זמנים, או בתחילת היום של זמן הקרבת הפסח, דהיינו בעלות השחר, שהוא תחילת היום כמבואר במגילה (כ:), או בתחילת זמן שחיטתו, דהיינו בחצות. ועוד, מה הסברא לפטור את מי שאינו יכול לבוא ברגע התחלת השחיטה, הרי לאחר מכן במשך זמן השחיטה היה יכול לבוא לירושלים והוא חדל מלבוא, והיה לתורה לחייבו [ואין לומר שהוא מתורת דיחוי, כלומר, שמכיון שכבר נדחה ברגע התחלת השחיטה שוב אינו ראוי להקריבו, כי לא מצינו תורת דיחוי באדם המקריב, אלא בקרבן עצמו] עיין שם עוד מה שהקשה.

כו. כאשר הפך הקב"ה את הערים סדום ועמורה מחמת שהיו אנשיה רעים וחוטאים מאוד, זכר הקב"ה את אברהם, ובזכותו שלח הקב"ה מלאכים שיצילו את לוט שהיה בנו של הרן, אחיו של אברהם. וכשאמרו המלאכים ללוט שימהר להמלט להר, ביקש מהם להמלט אל העיר צוער, ונענו המלאכים לבקשתו. בראשית (יט יג-כג).

כז. כן היא דעת רבי עקיבא שמן התורה זמן אכילת הפסח הוא כל הלילה, וחכמים עשו הרחקה ואמרו שזמנה עד חצות הלילה. ולדעת רבי אלעזר בן עזריה אף מן התורה זמן אכילתה הוא רק עד חצות [מחלוקתם הובאה לקמן (קכ:) ובברכות (ט.)]. תמהו התוספות (ד"ה רב יהודה), הרי עולא ורב יהודה נחלקו בדעת רבי עקיבא שאמר במשנתנו שדרך רחוקה היא מן המודיעים ולחוץ, נמצא שנחלקו מהו המרחק בין העיר מודיעים לירושלים, שלעולא אדם העומד בחצות יום ארבעה עשר במודיעים, יגיע לירושלים בשקיעת החמה, ולרב יהודה לא יגיע אדם זה לירושלים עד סוף ליל חמשה עשר [שהוא זמן אכילת הפסח מן התורה לרבי עקיבא], ומה שייך לחלוק בזה, הרי ניתן לבדוק מהו המרחק בין העיר מודיעים לירושלים. ותירצו (מירון רמזון), שלא ניתן לבדוק זאת, כיון שהדרכים שהיו בזמן רבי עקיבא נסתמו, ובזמן עולא ורב יהודה הלכו בדרכים אחרות, וכעין שאמרו בראש השנה (כג:).

הקשה הצל"ח (ד"ה ובגוף), במה חולק רב יהודה על עולא, הרי אף לרב יהודה מה יועיל לו שיבוא אחר זמן שחיטה בשעת אכילה אם אינו יכול להכנס בשעת שחיטה, הלא אם לא שחט ביום ארבעה עשר, מה יאכל בליל חמשה עשר. ותירץ (מירון רמזון), שמחלוקתם היא באופן שהוא עומד בדרך שהיא רחוקה לשעת השחיטה אך אינה רחוקה לשעת האכילה, האם יש לו חיוב לבוא בסוסים ופרדים כדי לשחוט, שכן מי שהוא בדרך רחוקה אינו חייב לבוא בסוסים ופרדים, כמבואר בברייתא לקמן (נה.), שלדעת עולא כיון שאינו יכול לבא בשעת שחיטה, הרי הוא בדרך רחוקה ואין לו חיוב לבוא בסוסים ופרדים, ולרב יהודה כיון שיכול להכנס בשעת אכילה, אין זו דרך רחוקה, ויש לו חיוב לבוא בסוסים ופרדים. ותירץ עוד, שמחלוקתם היא בענין שחיטה על ידי אחר עבור מי שיכול להגיע בשעת אכילה ואינו יכול להגיע בשעת שחיטה, שעולא ורב יהודה סוברים שניהם כרב ששת (לעיל נג:) שהעומד בדרך רחוקה אין אחר יכול לשחוט עבורו, ולכן לעולא כיון שאינו יכול להגיע בשעת שחיטה הרי הוא בדרך רחוקה ואין יכול אחר לשחוט עבורו, ולרב יהודה כיון שיכול להגיע בשעת אכילה אין הוא בדרך רחוקה ויכול אחר לשחוט עבורו.

כח. הנוגע באחד משמונה שרצים האמורים בתורה (ויקרא יא כט-ל) נטמא, וטהרתו היא על ידי טהרה במקוה או במעין, ולאחריה הוא נטהר לחולין מיד, אך לענין אכילת תרומה וקדשים וכניסה למקדש הוא טעון גם הערב שמש [וצריך להמתין עד צאת הכוכבים], כמבואר במשניות פרה (פי"ח מ"ד).

כט. ומבואר בגמרא שם שנחלקו באותם טמאי מתים שאמרו למשה רבינו 'אנחנו טמאים לנפש אדם, למה נגרע לבלתי הקריב את קרבן ה' במועדו' (במדבר ט ז), האם

עולא לטעמיה. תימה מנא ליה לעולא דלא הוי שעת שחיטה מתחילת שקיעה דדם נפסל בשקיעת החמה דריש [כ] ליה מדיוס הקריבו את זבחו והא קיימא לן בפ' שני דמגילה (דף כ:) דעד שלא הכוכבים יממא הוא: **רב** יהודה אמר כל שאינו יכול ליכנס בשעת אכילה. תימה דלרב יהודה מן המודיעים לא יכול ליכנס בתחי היום וכל הלילה ולעולא בשעת שחיטה דניחזי מנן ויש לומר דמיסתמוס דרכים כדתמרינן בר"ה (דף כג:) ועוד דלעיבא דר"ע קיימי' דלית ליה [ל] תחומין דאורייתא ולרב יהודה יכול ליכנס מן המודיעים עד סמוך לתחום שבת הלילה וליכא ביניייהו השתא כולי האי וכן משמע בירושלמי [מ]: **וקאמרת** שוחטין וזורקין על טמא שרץ. לאלומיה פירכי' הוא דקאמר הכי ומפי' סבר מין שוחטין הוא מצי למיפרך מטבול יום דלכולי עלמא שוחטין וזורקין עליו [נ] אע"פ שאינו יכול ליכנס בשעת שחיטה: **דרך** רחוקה לטהור כו'. דמלייה נעשיה דכתיב ודלרך לא היה וחלל לעשות כו' ואע"ג דבהוה קלא גופיה כתיב טומאה והיינו משם הוא טהור אזלינן בתר מכילה מדכתיב טמא שרץ דכתיב טמא נפש ולא כתיב טמא שרץ:

קסבר [פ] מגדף היינו מברך השם וכתיב במברך את השם [א] ונשא חטאו וגמר האי חטאו דהכא מחטאו דהתם מה להלן כרת אף כאן נמי כרת ור' נתן סבר [ב] וחדל לעשות הפסח ונכרתה דהאי כי [ג] לשון דהא הוא וה"ק רחמנא דהא קרבן ה' לא הקריב במועדו בראשון האי חטאו ישא מאי עביד ליה קסבר מגדף לאו היינו מברך את השם וגמר האי חטאו דהתם מהאי חטאו דהכא מה הכא כרת אף התם כרת ורבי חנניא בן עקביא סבר וחדל לעשות הפסח ונכרתה אי קרבן ה' לא הקריב במועדו בשני והאי חטאו ישא מאי עביד ליה כדאמרן הלכך [א] הזיד בזה ובזה דברי הכל חייב שגג בזה ובזה דברי הכל פטור הזיד בראשון ושגג בשני לרבי ולר' נתן [ב] מחייבי לרבי חנניא בן עקביא פטור שגג בראשון והזיד בשני [ג] לרבי חייב לר' נתן ולר' חנניא בן עקביא פטור: **מתני'** [ד] איזו היא דרך רחוקה מן המודיעים ולחוץ וכמדתה לכל רוח דברי רבי עקיבא ר"א אומר מאיסקופת העזרה ולחוץ אמר ליה [פ] רבי יוסי לפיכך נקוד על [ג] ה' לומר לא מפני שרחוק ודאי אלא מאיסקופת העזרה ולחוץ: **גמ'** אמר עולא [ה] מן המודיעים לירושלים חמשה עשר מילין הויא סבר לה כי הא דאמר [ו] רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן כמה מהלך אדם [פ] ביום עשרה פרסאות מעלות השחר ועד הנץ החמה חמשת מילין משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים חמשת מילין פשו לה תלתין חמיסר מצפרא לפלגא דיומא וחמיסר מפלגא דיומא לאורתא עולא לטעמיה דאמר עולא אי זה הוא דרך רחוקה כל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה. אמר מר מעלות השחר עד הנץ החמה חמשת מילין מנא לן דכתיב [ד] וכמו השחר עלה ויאיצו המלאכים וגו' וכתיב [ה] השמש יצא על הארץ ולוט בא צוערה ואמר רבי חנינא לדידי חזי לי ההוא אתרא והויא חמשה מילין. גופא אמר עולא איזה הוא דרך רחוקה כל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה ורב יהודה אמר כל שאין יכול ליכנס בשעת אכילה אמר ליה רבה לעולא לדידך קשיא ולרב יהודה קשיא [ס] לדידך קשיא דאמרת כל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה והא טמא שרץ דאין יכול ליכנס בשעת שחיטה וקאמרת [ז] שוחטין וזורקין על טמא שרץ ולרב יהודה קשיא דאמר כל שאין יכול ליכנס בשעת אכילה והא טמא שרץ דיכול ליכנס בשעת אכילה וקאמר [ס] אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ אמר ליה לא לדידי קשיא ולא לרב יהודה קשיא לדידי ל"ק [ו] דרך רחוקה לטהור [ס] ואין דרך רחוקה לטמא

קסבר מגדף [ז] היינו מברך השם וכתיב מזמר ומסורר לע"ז, לימא לסגירה ליה הכי נכריתות (דף ז:), ולית לן כרת בתמרך מי לאו מהכא גמירי לה: **ורבי חנניא.** נמי דריש הכי כי לשון מי כרבי, מלא קסבר לאו מילתא מחריתי היא מלא כרת דקתא תלא דיה, ונכרת בזמיד דרחמנן אס קרבן ה' לא יקריב בשני: כדאמרן. לאורתא: דברי הכל חייב. תד כרת: **לרבי ור' נתן חייב.** תלא סגירה להו דשני תקנתא דרחמנן: **שגג בראשון והזיד בשני לרבי חייב.** לימא ליה כרת בשני בתנפי נפשיה: **לר' נתן ור' חנניא פטור.** דהא לא כתיב כרת תלא תרחמנן, והכי שגג בו: **מתני'** מודיעים. סס העיר: נקוד על ה'. שברחוקה, וכל ניקוד למעט הסבר בא, דמשמע שמיוה להא מיבה מהכא: **גמ'** חמשה עשר מילין. מדקתי ליה תנא דידן דרך רחוקה לגבי פסח, וסגירא ליה לעולא דרך רחוקה כל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה, כל שעת שחיטה מהלך היום ומילך, דתין הערבים כתיב ביה [ס] כתמיד, ותמיד תע"פ שנשחט בשש ומחצה זמנו [פ] מן התורה מתחלת שבע ומילך שמתחלת החמה להתעקם כלפי מערב קתא ומשחרי כותלי, דהכי תמרינן בירושלמי בפרק שליחי (דף כח:) גלותיה לאברהם מכי משחרי כותלי והיינו מחצות היום ולהלן, ופרכינן עלה מהא דתנן תמיד נשחט בשש ומחצה, ומשני שאני כותלי בית המקדש דלא מכווני רחבים מתחתיהן ולא משחרי בעיקוס פורתא עד מצי שבע, ומיהו זמן שחיטה מתחלת שבע ומילך, וממשך עד שמשקע החמה, ומשמשקע החמה לא, דדם נפסל בשקיעת החמה, בתיזהו מקומן (זבחים דף ט.), ומחצות ועד שקיעת החמה מהלך חמשה עשר מילין כי הא דר' יוחנן: **סבר לה.** עולא: כמה מהלך אדם. בינוני, וביום בינוני לתקופת ניסן ותשרי שהימים והלילות שוין: **עשרה פרסאות.** מרבעים מילין: מעלות השחר עד הנץ החמה חמשת מיל. כך שהיית החמה לנחת בעוביו של רקיע, וכנגדה שוהה בשקיעתה ליכנס דהיינו משקיעתה ועד נחת הכוכבים: **פשו תלתין.** מהנהו ועד שקיעתה: **לאורתא.** לשקיעת החמה, דשוב מין זמן שחיטה, דדם קדשים נפסל בשקיעת החמה כדתמרינן בתיזהו מקומן בשחיטת קדשים [ט]: **בשעת אכילה.** כל שעת מכילה, שרחוק מחצות [י] היום כל כך שתינו יכול ליכנס כל הלילה. מכילת הפסח כל הלילה, ורבנן עבוד הרחקה וחמור [כ] עד חצות לר"ע, ולר"מ דאוריימא עד חצות, בפרק בתרא (דף קכ:) ובגרסות בפרק קמא (דף ט.): **ולרב יהודה קשיא.** דאמר כל שאין יכול ליכנס בשעת אכילה הוא דפטור, הא לאורתא חייב: **והא טמא שרץ כו'.** ופלוגתייהו בפרק המסה (לעיל דף ל:): **לדידי לא קשיא.** לתף על גב דדרך רחוקה פטורא להאי דמזי לאורתא ומיחייבא ליה גבי טמא שרץ, היינו טעמא, דדרך רחוקה תלא רחמנא פטורא לטהור, והיינו דרך רחוקה שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה, דגבי עשייה כתיב, ותף על גב דיכול ליכנס בשעת אכילה רחמנא פטריה, אבל לטמא לא תלה רחמנא פטורא דידיה בדרך רחוקה תלא בטומאה, וטעמא דטומאה משום אכילה היא ולאו משום עשיה דהא יכול לשלוח קרבנותיו [ל], ועוד מדכתב טמא נפש ולא כתב בעל קרי או טמא שרץ שמעינן מיניה לא פטרי אלא בטומאה תריכתא דלא חזי לאורתא:

לפיכך נקוד על ה'. הק' מ"ה מהא דאמ' בריש קידושין כל היכא דכתיב דרך גבי זכר קרינן ליה בלשון זכר והא הכא כתיב גבי זכר וקרינן ליה בלשון נקבה. ותי' הואיל ויש נקודה על ה' ואמרינן כל מקום שכתב רבה על הנקודה אתה דורש הכתב א"כ ה"ל כאילו כתוב רחוק. ועוד הק' מ"ה דכתיב וקראהו אסון בדרך אשר תלכו בה, והתם גבי זכר כתיב, ותמ"ה דהיו עוסקין בתורה עד שצוה להם יוסף אל תרגזו בדרך. **[רבי חיים פלטיאל, במדבר ט יג]**

לומר לא מפני שרחוק ודאי. ראה אותה כאילו אינו כגון או בדרך רחוקה שברחוקה נקודה ודרשי' רחוקה ולהכי אמרי' לא שהיה רחוק ממש אלא כל שהיה חוץ לאסקופת העזרה בשעת שחיטה אינו נמנה עמהם שזה רחוק הוא מן הפסח וצריך לעשות פסח שני שאפי' מבקש הוא לעשות פסח לעצמו אינו יכול שאין שוחטין פסח ליחידים. **[שו"ת הרשב"א חלק ז סימן רעג]** **אלא מאיסקופת העזרה ולחוץ.** רחוק בגימטריא זה מאיסקופה. שעל ה' נקוד כאילו לא נכתב. (פסחים צג:) **[בעל הטורים, במדבר ט י]** **איזה הוא דרך רחוקה כל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה.** והוא פשוטו של מקרא, כי העומד בתחילת בין הערבים במקום שלא יגיע לעזרה בעת השחיטה דרך רחוקה היא לו יכלו הא למחר יכולין ואפי' הכי אמר רחמנא לדחו. **ואקשי' תוב לעולא** איני דכל מי שאינו יכול ליכנס בשעת שחיטה אין שוחטין עליו והא טמא שרץ שאינו יכול ליכנס בעזרה בשעת שחיטה ואמרת אתה שוחטין וזורקין על טמא שרץ. **ושני'** רחמנא תלה לטהור בדרך רחוקה והנה הוא בדרך אבל הטמא לא תלאו הכתוב ברחיקת מקום אבל בטומאה וטהרה ובשעת אכילה טמא שרץ שכבר טבל טהור הוא כי הנה בא שמשו. **ופרישנא** דמעלות השחר עד הנץ החמה חמשה מילין מדכתיב וכמו השחר עלה ויאיצו וגו' וכתיב השמש יצא על הארץ וגו' ואמר ר' חנינא אני ראיתי אותו מקום והוי מסדום לצוער חמשה מילין. **ירושלמי** מאילת השחר עד שיעלה עמוד השחר ארבעה מילין שנאמר וכמו השחר עלה מדהוה ליה למכתב כמו השחר עלה וכתב וכמו מלה דדמיא לחברתה: **ת"ר היה חוץ למודעית ויכול ליכנס בסוסים ובפרדים** ולא נכנס יכול יהא חייב ת"ל ובדרך לא היה והלא היה בדרך כיוצא בו היה לפנים למודעית ואין יכול ליכנס מפני הגמלים והקרונות שמעכבות אותו יכול יהא פטור ת"ל ובדרך לא היה וזה לא היה בדרך רחוקה: ופטור. ויתכן שטעם הנקודה, שהיא דרך רחוקה לו בעשיית הפסח לא רחוקה ממש, ולכך חזר ואמר (בפסוק יג) ובדרך לא היה, ולא הזכיר רחוקה. **[רמב"ן, במדבר ט י]**

עין משפט נר מצוה

ח א ב ג מיי' פ"ה מהל' ק"פ הלכה ג: ט ד ה מיי' שם הלכה ח:

גליון הש"ס

גמ' לדידך קשיא. כעין זה עירובין דף מט ע"ב. יומא דף מו ע"ל. ב"ב דף קכד ע"ב: שם ואין דרך רחוקה לטמא. עי' לעיל פ ע"ל תוס' ד"ה מצלחין: רש"י ד"ה חמשה עשר כו' מה"ת מתחלת שבעה. עיין לעיל נח ע"ל רש"י ד"ה מלא:

רבינו חננאל

דגמר חטאו ישא מחטאו ישא מן המברך את השם דברי ר' יהודה ור' נתן סבר וחדל וגו'. הלכך **הזיד בזה ובזה דברי הכל חייב.** שגג בזה ובזה דברי הכל פטור. הזיד בראשון ושגג בשני לרבי ולרבי נתן דמחייבי בראשון כרת חייב כרת לר' חנניא בן עקביא דסבר שני תקנתא דראשון הוא כיון דשגג בשני פטור הוא. **שגג בראשון והזיד בשני** לר' חייב לר' נתן דסבר שני תשלומין דראשון הוא וכל הזקוק לראשון זקוק לשני כיון ששגג בראשון פטור וכל שכן לר' חנניא בן עקביא דסבר שני תקנתא דראשון הוא: **מתני'** איזו היא דרך רחוקה מן המודעית ולחוץ וכמדתה לכל רוח כו'. פי' שיהיה שם כחצי היום. **אמר עולא** מן המודעית לירושלים **חמשה עשר מיל** סבר לה כר' יוחנן דאמר עשר פרסאות מהלך אדם בינוני ביום חמשה מילין מעלות השחר ועד הנץ החמה וחמשה מילין משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים פשו שלשים מיל חמשה עשר מצפרא לפלגיה דיומא וחמשה עשר מפלגיה דיומא עד לאורתא. וקי"ל כל מצות התמיד מכי ינטו צללי ערב והפסח אחריו השתא אימת קא מחייב האי גברא למעבד פסח בחצות כיון דאיבעי סגויי לא מתעייל ליה עד דאיכא שמשא פטור כי אחר ביאת השמש אינו שוחט כלל. **עולא לטעמיה** דאמר איזו היא דרך רחוקה כל שאינו יכול ליכנס בשעת שחיטה. **ואקשי' עליה** והא טמא שרץ דטביל דכיון דערבא שמשא יכול ליכנס ולאכול ואת אמרת לעולא אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ. **ושני' שאני טמא שרץ דרחמנא דחייה** מפני שהוא כטמא נפש שחל שביעי שלו להיות בערב הפסח וכתיב ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא ביום ההוא לא יכלו הא למחר יכולין ואפי' הכי אמר רחמנא לדחו. **ואקשי' תוב לעולא** איני דכל מי שאינו יכול ליכנס בשעת שחיטה אין שוחטין עליו והא טמא שרץ שאינו יכול ליכנס בעזרה בשעת שחיטה ואמרת אתה שוחטין וזורקין על טמא שרץ. **ושני'** רחמנא תלה לטהור בדרך רחוקה והנה הוא בדרך אבל הטמא לא תלאו הכתוב ברחיקת מקום אבל בטומאה וטהרה ובשעת אכילה טמא שרץ שכבר טבל טהור הוא כי הנה בא שמשו. **ופרישנא** דמעלות השחר עד הנץ החמה חמשה מילין מדכתיב וכמו השחר עלה ויאיצו וגו' וכתיב השמש יצא על הארץ וגו' ואמר ר' חנינא אני ראיתי אותו מקום והוי מסדום לצוער חמשה מילין. **ירושלמי** מאילת השחר עד שיעלה עמוד השחר ארבעה מילין שנאמר וכמו השחר עלה מדהוה ליה למכתב כמו השחר עלה וכתב וכמו מלה דדמיא לחברתה: **ת"ר היה חוץ למודעית ויכול ליכנס בסוסים ובפרדים** ולא נכנס יכול יהא חייב ת"ל ובדרך לא היה והלא היה בדרך כיוצא בו היה לפנים למודעית ואין יכול ליכנס מפני הגמלים והקרונות שמעכבות אותו יכול יהא פטור ת"ל ובדרך לא היה וזה לא היה בדרך רחוקה:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [כריתות ז:], ב) [רמב"ם הלכות ג. מעשית ט. גיטין דף ל. שבועות דף מט:], ג) [לקמן נד.], ד) לעיל צ:, ה) [לעיל סט. וש"נ], ו) [לקמן נד:], ז) במדבר טו ל, ח) שמות יב ו, ט) זבחים דף נו:, י) לעיל דף סב:, כ) [זבחים טו.], ל) [סוטה כז:], מ) בפירקין ה"ב, נ) לעיל צ ע"א.

תורה אור השלם

א) וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִקָּלֵל אֱלֹהָיו וְנָשָׂא חֶטְאוֹ: [ויקרא כד, טו]

ב) וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ כִּי קָרְבַּן יְיָ לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא: [במדבר ט, יג]

ג) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְּדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶּסַח לַיְיָ: [במדבר ט, י]

ד) וּכְמוֹ הַשַּׁחַר עָלָה וַיָּאִיצוּ הַמַּלְאָכִים בְּלוֹט לֵאמֹר קוּם קַח אֶת אִשְׁתְּךָ וְאֶת שְׁתֵּי בְנֹתֶיךָ הַנִּמְצָאֹת פֶּן תִּסָּפֶה בַּעֲוֹן הָעִיר: [בראשית יט, טו]

ה) הַשֶּׁמֶשׁ יָצָא עַל הָאָרֶץ וְלוֹט בָּא צֹעֲרָה: [בראשית יט, כג]

הנהות וציונים

ס] "ליה" מיותר (מלא"ש, וכן ליתא בראשונים וכ"י וקצת דפו"י ובירושלמי וברוב דפוסי המשנה): ע] בראשונים וכת"י נוסף אדם **בינוני**: **ג**] בכת"י **בחצות** היום: **ל**] [עיין מהרש"א] (גליון) שכתב דצ"ל ורבנן **עבדו** הרחקה **ואמרו** עד:

משנת ראשונים

קסבר מגדף היינו מברך השם. ואין לו כפרה בעולם הזה אפילו בתשובה הנעשת מיראת עונש עד שימות ולפיכך לא הועילה תשובת ישראל בענין המרגלים כאמרו ותשובו ותבכו לפני ה' ולא שמע ה' בקולכם (דברים א מה). **[ספורנו, במדבר טו ל]**

דפירש מגדף לשון חרוף הוא, כמו (יחזקאל ה טו) והיתה חרפה וגדופה, אשר גדפו נערי מלך אשור (ישעיה לז ו), ואין זה אלא מברך את ה'. **[רבי אליהו מזרחי, במדבר טו ל]**

בְּשְׁעַת שְׁחִיטָה, והיינו עד שקיעת החמה, ופטרה אותו התורה מלהקריב את הפסח בזמנו אף שהוא יכול להכנס בזמן אכילת הפסח, **וְהָא** [-והרי] **טְמֵא שֶׁרֶץ** - אדם שהוא טמא מחמת שנגע בשרץ, **דְּאֵין יָכוֹל לְהִיכָּנֵס** למקדש **בְּשְׁעַת שְׁחִיטָה** מחמת טומאתו[ל], **וְקָאָמְרַת** - ואמרת לעיל (ס:), **שׁוֹחֲטִין** את הפסח **וְזוֹרְקִין** את דמו **עַל טְמֵא שֶׁרֶץ** - עבור טמא שרץ, הרי שאף שאינו יכול להכנס בשעת שחיטה, לא פטרה אותו התורה מלהקריב את הפסח בזמנו, כיון שיכול להכנס בשעת אכילה, אם כן מדוע פטרה התורה את העומד בדרך רחוקה מחמת שאינו יכול להכנס בשעת שחיטה, הרי הוא יכול להכנס בשעת אכילה[לא]. **וְכֵן לְרַב יְהוּדָה כַּשְׁיָא, דְּאָמַר** שדרך רחוקה היא, **כָּל שֶׁאֵין יָכוֹל לְהִיכָּנֵס** לירושלים **בְּשְׁעַת אֲכִילָה**, והיינו ליל חמשה עשר בניסן שהוא זמן אכילת הפסח, ולדבריו כל שהוא ראוי לאכול את הפסח בלילה, חייב לשחוט את הפסח בזמנו, **וְהָא** [-והרי] **טְמֵא שֶׁרֶץ, דְּיָכוֹל לְהִיכָּנֵס בְּשְׁעַת אֲכִילָה**[לב], שהרי אחר טבילה והערב שמש של יום ארבעה עשר הוא טהור, ויכול לאכול את הפסח בליל חמשה עשר, **וְאף על פי כן קָאָמַר** רב יהודה לעיל (סא), **אֵין שׁוֹחֲטִין** את הפסח **וְאֵין זוֹרְקִין** את דמו **עַל טְמֵא שֶׁרֶץ.**

אָמַר לֵיהּ עולא לרבה, **לֹא לְדִידִי כַּשְׁיָא וְלֹא לְרַב יְהוּדָה כַּשְׁיָא** - לא על שיטתי קשה ולא על שיטת רב יהודה קשה, **לְדִידִי לֹא כַּשְׁיָא** - על שיטתי לא קשה, כי **דֶּרֶךְ רְחוֹקָה לְטָהוֹר וְאֵין דֶּרֶךְ רְחוֹקָה לְטָמֵא** - את פטור דרך רחוקה נתנה התורה רק לאדם טהור, שעיכובו הוא מחמת שהוא עומד בדרך רחוקה, וכיון שבפטור זה הוזכרה עשייה, שנאמר (נמדבר ט יג) 'וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח'[לג], לכן אמרתי שפטור זה הוא למי שאינו יכול להכנס בשעת שחיטה, כי השחיטה היא עשיית הפסח. אך פטור אדם טמא אף שהוא מוזכר באותו פסוק[לד], אינו נכלל בפטור דרך רחוקה התלוי בשעת שחיטה, אלא פטורו תלוי בשעת אכילה, שנאמר בפסוק (שם ט י) 'טָמֵא לָנֶפֶשׁ', הרי שכתבה התורה את פטור טומאה דווקא בטומאת מת שהיא ארוכה [שבעה ימים] ומחמתה אינו יכול להכנס גם בשעת אכילת הפסח, ולא בטמא שרץ שיכול לטבול ויהיה ראוי לאכול את הפסח בלילה, ומוכח שפטור טמא תלוי בשעת אכילה, וכיון שבטמא שרץ אין עיכוב מצד האכילה, לכן אמרתי ששוחטים וזורקים על טמא שרץ, אף שאינו יכול להכנס בשעת שחיטה[לה].

אוצר החכמה

אהרון 19/06/2018

היו ביום השביעי לטומאתם [טומאת מת היא שבעה ימים, והנטהר ממנה טעון הזאת מי פרה אדומה ביום השלישי והשביעי לטהרתו, וביום השביעי טעון טבילה והערב שמש], ואם כן יכולים היו להטהר ולאכול בערב, וממה שנדחו לפסח שני מוכח שאין שוחטים וזורקים על העתידים להטהר בערב, או שעדיין לא הגיע היום השביעי לטומאתם ומשום כך נדחו לפסח שני, אבל העתיד להטהר ולאכול בערב שוחטים וזורקים עליו.

אמנם אם טבל, הרי הוא טבול יום [אדם הטעון טבילה והערב שמש לטהרתו, נקרא טבול יום לאחר טבילתו, קודם שיעריב השמש] ולדברי הכל יכול שלוחו לשחוט עבורו, כמבואר בגמרא לעיל (ס.). ובטעם הדבר כתבו התוספות לעיל (ס: ד"ה מי) שהוא משום שנאמר (נמדבר ט י) 'איש איש כי יהיה טמא', וטבול יום אינו נקרא טמא, כיון שטומאתו קלושה.

ל. אדם טמא ואפילו טבול יום הנכנס במזיד למקדש חייב כרת, כאמור בתורה (נמדבר יט יג). וכן חייב מלקות, כמבואר במכות (יג.).

לא. אף אם היה סובר עולא שאין שוחטים וזורקים על טמא שרץ, היה יכול רבה להקשות לעולא מטבול יום, שאף שאינו יכול להכנס למקדש כל שעת השחיטה, מכל מקום שוחטים עליו לדברי הכל, כמבואר לעיל (ס.), ומוכח שהקובע הוא שעת האכילה ולא שעת השחיטה, אך הקשה לעולא מטמא שרץ שלא טבל כדי לחזק את קושייתו ולהקשות על שיטתו כאן משיטתו שם. תוספות (ד"ה וקאמרת).

לכאורה היה ניתן לדחות את קושיית רבה על שיטת עולא, ולומר שכוונת עולא במה שאמר 'שוחטין וזורקין על טמא שרץ' היא, שאף שהוא פטור מלשחוט את הפסח בזמנו כיון שאינו יכול להכנס בשעת שחיטה, מכל מקום ניתן לשחוט עליו ואם שחטו עליו הורצה קרבנו, וזו אף דעתו לענין פטור דרך רחוקה, שאמנם הוא פטור משום שאינו יכול להכנס בשעת שחיטה, מכל מקום אם שחטו עבורו הורצה קרבנו [כדעת רב נחמן לעיל (נ:), ולא כרב ששת החולק עליו שם]. אמנם ממה שאמר עולא לעיל (פ.) שכאשר היו ישראל מחצה טמאים ומחצה טהורים, ורוצים בית דין לגרום שהטמאים יהיו הרוב כדי שיוכלו גם הטמאים לעשות את הפסח הראשון [כאשר רוב הציבור טמא, עושים את הפסח בטומאה. משנה לעיל (עט.)], משלחים אחד מהטהורים לדרך רחוקה, ולא די לטמאו בשרץ כיון שהדין הוא ששוחטים וזורקים על טמא שרץ, אם כן מוכח שהוא סובר שטמא שרץ הוא כטהור גמור, שאם לא כן עדיין היה נחשב עם הטמאים והיה מכריע את הציבור לעשות את הפסח בטומאה. צל"ח (ד"ה ומוכח). וראה במשיב נפש (ד"ה ח"ל) ביאור נוסף מדוע לא ניתן לדחות את קושיית רבה בדחייה זו.

לב. אין כוונת הגמרא לכניסה ממש, כי כניסה לירושלים שהיא מקום האכילה לא נאסרה על טמא שרץ כלל, ונקטה הגמרא לשון כניסה אגב הלשון שאמרה הגמרא לעיל שאין יכול ליכנס למקדש בשעת שחיטה.

לג. עַל פי תוספות (ד"ה דרך).

לד. שנאמר שם 'והאיש אשר הוא טהור'.

לה. רש"י (ד"ה לדידי - פירוש שני), תוספות (ד"ה דרך). ובאופן אחר ביאר רש"י, שאף ששני הפטורים [דרך רחוקה וטמא] נאמרו בפסוק שתלה את הפטור בעשיית הפסח, מכל מקום מסתבר לומר שדווקא את פטור דרך רחוקה תלתה התורה בעשיית הפסח, כיון שאדם העומד בדרך רחוקה אינו יכול לעשות בעצמו את הפסח וגם אינו יכול לשחוט את פסחו על ידי אחר, וכרב ששת שאמר לעיל (נ:) שאם שחטו על העומד בדרך רחוקה, לא הורצה קרבנו, אבל טמא שיכול לשחוט על ידי אחר, לא מסתבר שתלתה התורה את פטורו בשעת השחיטה, אלא בשעת אכילה, ולכן אמר עולא שטמא שרץ כיון שיכול להכנס בשעת אכילה שוחטים וזורקים עליו. כן ביאר בדבריו בזכרון מנחם (סוגיית דהיו ישראל מחצה טהורין סוף ד). ובאור החמה (נמוסי' ד"ה דרך) ביאר שההבדל בין העומד בדרך רחוקה לטמא הוא, שהעומד בדרך רחוקה מסתמא גם אינו יכול לשלח קרבנותיו על ידי שליח, כיון שמן הסתם גם שלוחו עומד עמו בדרך רחוקה ולא יוכל להגיע כל זמן השחיטה לשחוט עבורו, מה שאין כן בטמא שיכול לשלוח שליח לשחוט עבורו, כי כמו שהוא נמצא במקום קרוב גם שלוחו כן, אם כן לא מסתבר שתלתה התורה את פטורו בשעת שחיטה.

וכן לְרַב יְהוּדָה לֹא קַשְׁיָא, כי אף שלשיטתו דרך רחוקה היא כל שאינו יכול להכנס בשעת אכילה, מכל מקום טְמֵא שֶׁרֶץ אף שהוא ראוי לאכול את הפסח בשעת אכילה, רַחֲמָנָא דַּחְיֵיהּ - התורה דחתה אותו מלעשות את הפסח הראשון מגזירת הכתוב, דִּכְתִיב (במדבר ט י) 'אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ', ולא פירטה התורה יום מסוים של טומאתו, מִי לֹא עָסְקִינַן - האם אין הפסוק עוסק גַּם באופן שֶׁחָל שְׁבִיעִי שֶׁלּוֹ לִהְיוֹת בְּעֶרֶב הַפֶּסַח, ובאופן זה הוא יכול לטבול אחר ההזאה ביום ארבעה עשר ויהיה ראוי לאכול את הפסח בלילהא, וַאֲפִילּוּ הָכִי אָמַר רַחֲמָנָא לִידְחֵי - ואף על פי כן אמרה התורה שהוא נדחה לפסח שני, ומזה יש ללמוד שאף טמא שרץ הדומה לטמא מת בשביעי שלוב, דחתה אותו התורה לפסח שני, ומשום כך אמר רב יהודה שאין שוחטים וזורקים על טמא שרץ.

★

במשנתנו הובאה שיטת רבי עקיבא שהעומד בחצות יום ארבעה עשר מן המודיעים ולחוץ, פטור מדין דרך רחוקה, הגמרא מביאה ברייתא שנתחדשו בה שני דינים לפי שיטתו:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, הָיָה עוֹמֵד בחצות יום ארבעה עשר חוּץ לְמוֹדִיעִים, שזו היא דרך רחוקה לשיטת רבי עקיבא, וְיָכוֹל לְיכָּנֵס לעזרה בשעת שחיטה על ידי שימהר לרוץ בְּסוּסִים וּבְפָרָדִים, יָכוֹל הייתי לומר שיְהֵא חַיָּיב כרת אם לא עשה כן כדי להגיע לעזרה בשעת שחיטהג, תַּלְמוּד לוֹמַר - מלמדנו הכתוב (שם ט יג), 'וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח, וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ', כלומר, דווקא מי שלא היה בדרך רחוקה ואף על פי כן חדל מלעשות את הפסח, חייב כרת, וְהַלָּה - ואדם זה העומד בחצות היום מחוץ למודיעים, הלא הָיָה בְּדֶרֶךְ רחוקה, ועל כן אין לחייבו כרתד.

דין נוסף:

הָיָה עוֹמֵד בחצות יום ארבעה עשר לְפָנִים מִן הַמּוֹדִיעִים, שלשיטת רבי עקיבא אינו נמצא בדרך רחוקה, וְאֵין יָכוֹל לְיכָּנֵס מִפְּנֵי גְּמַלִּים וְקַרוֹנוֹת הַמְעַכְּבוֹת אוֹתוֹ מלהכנס, מפני שהם נושאים את בני ביתו ואינו רוצה להשמט מהם וללכת לבדוה, יָכוֹל הייתי לומר שלֹא יְהֵא חַיָּיב כרת כיון שהוא אנוס, תַּלְמוּד לוֹמַר 'וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח, וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ' (שם), כלומר, אדם שלא היה בדרך רחוקה וחדל מלעשות את הפסח, חייב כרת, וַהֲרֵי אדם זה לֹא הָיָה בְּדֶרֶךְ רחוקה, שהרי היה לפנים מן המודיעים, והגמלים והקרונות המעכבים אותו מלהכנס אינם אונס, כי היה לו להשמט מבני ביתו וללכת יחידי לעזרה ולשחוט.

★

הגמרא מביאה את דעת רבא הסובר כדעת עולא לעיל (נג:) שמעלות השחר עד צאת הכוכבים הוא מהלך חמשה מיל, ומקשה עליהם:

אָמַר רָבָא, שִׁיתָּא אַלְפֵי פַּרְסֵי הָווּ עָלְמָא - ששת אלפים פרסאות הוא העולם, כלומר, זהו שיעור היקף הילוך החמה במשך היום בתוך חלל העולם ממזרח למערבז, וְסוּמְכָא דְּרְקִיעָא אַלְפָא פַּרְסֵי - ועוביו של הרקיע בו מהלכת החמה כשיוצאת לזרוח וכשנכנסת לשקוע, הוא אלף פרסהח. חֲדָא גְּמָרָא - דבר אחד שאמר רבא ידע אותו ממה

א. **ומבר** רב יהודה כרבי יצחק, שאמר בספרי (בהעלותך פס"ח) [הובאו דבריו בגמרא לעיל (ה:)] שהאנשים הטמאים שאמרו למשה 'אנחנו טמאים לנפש אדם, למה נגרע לבלתי הקריב את קרבן ה' במועדו' (במדבר ט ז), טמאי מת מצוה היו שחל שביעי שלהם להיות בערב הפסח. רש"י (ד"ה ורבנ).

אף לעיל (ה:) למדה הגמרא מסתימת הפסוק שפסוק זה עוסק אף בטמא מת בשביעי שלו, אמנם שם דחתה הגמרא ואמרה ואיבעית זה מוכרח, כיון שניתן לומר שלכך כתבה התורה דווקא 'טמא לנפש' ולא טמא שרץ, כדי להשמיענו שדווקא הטמא בטומאה ארוכה כטומאת מת פטור מפסח ראשון, אך הטמא בטומאה שניתן ליטהר ממנה בערב פסח, חייב, ומשום כך הביאה הגמרא את דברי רבי יצחק שהפסוק עוסק בטמאי מת מצוה שחל שביעי שלהם בערב פסח, ולמד כן מהאמור בפסוק (במדבר ט ו) 'ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא', הרי שרק ביום ההוא לא יכלו לעשות את הפסח, אך למחר יכלו לעשותו הם עצמם בלא שליחות, והיינו שהיו ביום האחרון לטומאתם. לפי זה הקשה באור חדש (ד"ה לר"י), מדוע הביאה הגמרא כאן את הלימוד מסתימת הפסוק, הרי הגמרא לעיל דחתה לימוד זה. ותירץ בפני שלמה (לעיל ה. ד"ה והנה ליסגא) שכאן עוסקת הגמרא בדעת רב יהודה שדן בדברי רבי עקיבא, ורבי עקיבא אף שסבר כרבי יצחק שהפסוק עוסק בטמא מת בשביעי שלו, מכל מקום לא סבר את לימודו של רבי יצחק מהפסוק 'ביום ההוא' [כמבואר בסוכה (מה:), ראה תוספות לעיל (נג. ד"ה רבי)], ואם כן בהכרח שלמד זאת מסתימת הפסוק, ואין לדחות את הלימוד מסתימת הפסוק ממה שנכתב 'לנפש' ולא טמא שרץ [כדחיית הגמרא לעיל (ה:)], כי יש לומר שרבי עקיבא סובר כמי שאומר (לעיל סז.) שצריך את תיבת 'לנפש' כדי ללמד שהקרבת הפסח דוחה טומאה כשרוב הציבור טמאי מתים, ולכן לא היה ניתן לכתוב טמא שרץ. והגמרא לעיל שדחתה את הלימוד מסתימת הפסוק, הוא מפני שרצתה להעמיד את דברי רב שם [שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ] אף לפי מי שסובר (לעיל עז.) שאין צורך בתיבת 'לנפש' כדי ללמד שהקרבת הפסח דוחה טומאה, אלא זה נלמד מ'במועדו' (במדבר ט ג), ולדבריו יש לדחות שממה שנאמר 'לנפש' ולא טמא שרץ משמע שמדובר בטומאה ארוכה דווקא. ראה תירוץ נוסף במשיב נפש (ד"ה לר"י).

ב. **שהרי** יכול לטבול ויהיה ראוי לאכול את הפסח בלילה.

ג. **רש"י** (ד"ה יכול). ונקט כאן רש"י כעולא לעיל (נג:).

ד. **ומקום** קרוב נחשב רק מקום שיכול להגיע משם בזמן שחיטה על ידי הילוך בינוני בנחת ברגליו. רב פעלים (סו"ס, מ"ג יו"ד סי' מ).

ה. **והיינו** שהגמלים והקרונות עצמם אינם מעכבים אותו מלהכנס, שאם היה רוצה להשמט מבני ביתו ולילך יחידי היה יכול להגיע לעזרה בזמן, אלא עיכובו הוא מחמת שהם נושאים את בני ביתו, וכיון שהוא רוצה לילך עמם צריך הוא לילך לאט. חזון יחזקאל (תוספתא פסחים פ"ח ה"ח).

ו. **רש"י** (ד"ה חייב). הקשו השפת אמת (ד"ה וא"י) והחזון איש (או"ח סי' קמ ד"ה ת"ר), שלפירושו לא היתה הברייתא צריכה לחדש שחייב כרת, כי פשוט שאם הוא עצמו יכול להכנס, אין הוא נקרא אנוס כשמתעכב מחמת בני ביתו. ובחידושים על הרמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ג) הקשה השפת אמת עוד, שלשון 'ואין יכול ליכנס' לא משמע כן. ולא תירצו [ראה בביאורי רש"י יישוב בדבריו]. אמנם הרמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ט) כאשר הביא דין זה כתב, 'הלך ולא הגיע מפני שעכבוהו הבהמות בדחקם וכו' עד שעבר זמן הקרבן, הרי זה אנוס ואינו בדרך רחוקה', והיינו שלדעת הרמב"ם מדובר כאן באדם שהוא אנוס מחמת שבהמות עכבוהו מלהכנס, ולכן פטורו מלעשות פסח ראשון אינו מדין דרך רחוקה אלא מדין אונס, וההבדל בין הפטורים הוא באופן שהזיד ולא עשה גם פסח שני, שלדעת הרמב"ם (שם פ"ה ה"ג) שונה דינו של האנוס מדינו של טמא או שהיה בדרך רחוקה, שהאנוס אם לא יעשה פסח שני במזיד מתחייב כרת, ומי שהיה טמא או בדרך רחוקה אינו חייב כרת על זה, ולכן אמרו כאן שמכיון שאינו בדרך רחוקה, אינו אלא אנוס, ואם לא יעשה את השני יתחייב כרת. וכתב בכסף משנה (שם ה"ט), שלדעת הרמב"ם מתפרשים דברי הגמרא כך, יכול לא יהא חייב כרת אם הזיד ולא עשה את השני כדין מי שהיה בדרך רחוקה, כיון שנתעכב בדרך, משמיענו הכתוב 'ובדרך לא היה', והרי אדם זה לא היה בדרך, כלומר, אף על פי שהתעכב בדרך, כיון שעיכובו לא היה מחמת מרחק הדרך, אלא מחמת עיכוב הבהמות, הרי הוא נכלל בפסוק 'ובדרך לא היה', והרי הוא כאנוס, ולכן אם הזיד ולא עשה את השני חייב כרת.

ז. **רש"י** (ד"ה שיתא). והביא שיש שפירשו שהכוונה היא לאורך העולם עצמו, ודחה רש"י פירוש זה, שהרי להלן מבארת הגמרא שרבא למד את דבריו מהילוך החמה מהנץ עד השקיעה, והלא אין החמה מהלכת כלל לאורכו של עולם אלא מקיפתו בהילוכה באמצע הרקיע ממזרח למערב, אם כן דבריו הם על היקף הילוך החמה ביום ולא על העולם עצמו.

פרסה היא ארבעה מיל, ומיל הוא אלפים אמה, נמצא שהפרסה היא שמונת אלפים אמה, הרי ששת אלפים פרסאות של היקף הילוך החמה ממזרח למערב הוא ארבעים ושמונה מליון אמה [27,648 קילומטר לשיטת החזון איש. 23,040 קילומטר לשיטת הגר"ח נאה].

הרש"ש (ד"ה ס"ר) כתב, שאין כוונת רבא להיקף כדור הארץ, אלא לחצי הגלגל השמימי. וכתב במנחם משיב נפש (נרש"י ד"ה שיתא) שזו כוונת רש"י. אמנם בספר כפתור ופרח (פ"ו ד"ה ירושלים) כתב שכוונת רבא להיקף כדור הארץ בשלמותו, שכן הכדור השלם יש בו שלש מאות וששים מעלות, וכל מעלה יש בה ששים ושש מיל וקצת יותר, נמצא שהכדור בשלמותו יש בו עשרים ושלשה אלף ושבע מאות וששים מיל, ויחד עם הקצת יותר שבכל מעלה הם עשרים וארבעה אלף מיל, וכאשר נחלקם לארבעה [לפי ארבעה מיל לכל פרסה], נמצא שהכדור השלם הוא ששת אלפים פרסה. [וכן כתב הרמב"ם (הקדמה לפירוש המשנה ד"ה והנני) שהכדור הוא עשרים וארבעה אלף מיל, וראה במפרש על הרמב"ם (יסודי התורה פ"ג ה"ח) שכתב שכן ידוע אצל חכמי התכונה, וביאר את אופן המדידה כעין דברי הכפתור ופרח. וביד דוד (ד"ה ממר) כתב, שאף על פי שלפי חכמי התכונה העולם הוא רק חמשת אלפים וארבע מאות פרסה, מכל מקום נקט רבא ששת אלפים פרסה, כדרך חכמי התלמוד בכל מקום, לנקוט את המספר השלם].

ח. **להלן** (ע"ג) הובאו שני דברים בהם נחלקו חכמי ישראל עם חכמי אומות העולם, א. חכמי ישראל אומרים שהגלגל שהמזלות נתונים בו קבוע והמזלות ובכללם החמה מסתובבים, וחכמי אומות העולם אומרים שהחמה קבועה והגלגל מסתובב. ב. חכמי ישראל אומרים שביום החמה מהלכת מתחת לרקיע ובלילה מעל הרקיע, וחכמי אומות העולם אומרים שביום החמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למטה מן הקרקע. דברי רבא כאן [וכן דברי רבי יהודה בברייתא להלן] הם לשיטת חכמי ישראל, כי לדבריהם ניתן לומר שהחמה מהלכת בעובי הרקיע, שבלילה היא מהלכת מעל הרקיע מצד מערב לצד מזרח ולכן אינה נראית, וכשהיא מגיעה אל המקום שממנו היא חוזרת לזרוח שוב [עמוד השחר], היא יורדת אל מתחת הרקיע ומהלכת בעובי הרקיע שהוא כעין חלון,

מי שהיה פרק תשיעי פסחים צד.

לרב יהודה לא קשיא טמא שרץ רחמנא דחייה. ומ"ת הואיל וסבר רב יהודה מין שומטין וטמא מקרא היינו טמא שרץ מאי לא ילף דרך רחוקה מטמא להיכא דלא יוכל ליכנס בשעת שחיטה לא ישחטו עליו כי היכי דמין שומטין על טמא שרץ דהא ר"ע מדמי להו לעיל (ג) מהדדי וי"ל דסבר רב יהודה כיון דיכול ליכנס בשעת מלילה שומטין עליו דלא דמי לטמא שרץ דהא טהור הוא ואינו חסר כלום אלא בימה בעלמא ור' עקיבא מדמי דרך רחוקה שאינו יכול ליכנס בשעת מלילה לטמא ומייתי שפיר ראיה דהא דלא אמרי' כרבי אליעזר דאמר מאיסקופת עזרה ולחוץ ומסבר' מית לן למימר כל שאינו יכול ליכנס בשעת מלילה דהואיל וטהור הוא אין לו לדמותו (ד) אם יכול ליכנס בשעת מלילה:

רבי יהודה אומר משקיעת החמה עד צאת הכוכבים ארבע מילין. קשה לר"ת דבפוף דמה מדליקין (שבת דף לד:) אמר אביהו בין השמשות משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין דברי ר"י ומסקי' התם דבין השמשות דר"י מילין ריבעי מיל והכא קאמר ר"י גופיה מרבעה מילין וי"ל דהכא קאמר משתחלת שקיעה דהיינו משעה שמתחלת החמה ליכנס בעובי הרקיע עד הלילה הוי ד' מילין והתם קאמר מסוף שקיעה (ה):

כל הישוב כולו תחת כוכב אחד עומד. הך פליגא אהא דאמר בעלמא (ו) כל העולם כולו שליש ימיס שליש מדברות שליש ישוב דמ"כ לא היה להיות ברקיע אלא שלשה כוכבים ואפילו אם נאמר דאין ימים מוקיעים בכלל שליש ימיס וקיימי כל הכוכבים כנגד ימים מוקיעים מ"מ פליג אדאמרי' לקמן (ז) מן המזרח עד לרקיע ה' מאות שנה ובמס' תמיד (דף לב.) משמע דממזרח למערב כמו מן השמיס למזרח ואי כל היסוד תחת כוכב א' עומד א"כ מוכן העולם כמה אלפים שנה שהרי אין מספר לכוכבים וגם משמעון על ה' מאות שנה פליג משמעון דכום אחד מס' בעולם (ח):

לרב יהודה לא קשיא טמא שרץ רחמנא דחייה דכתיב (א) איש איש כי יהיה טמא לנפש (ב) מי לא עסקינן שחל שביעי שלו להיות בערב הפסח ואפילו הכי אמר רחמנא לידחי. תנו רבנן היה עומד חוץ למודיעים ויכול ליכנס בסומים ובפרדים יכול יהא חייב ת"ל (ג) ובדרך לא היה והלה היה בדרך (א) היה עומד לפנים מן המודיעים ואין יכול ליכנס מפני גמלים וקרונות המעכבות אותו יכול לא יהא חייב ת"ל ובדרך לא היה והרי לא היה בדרך: אמר רבא שיתא אלפי פרסי הוי עלמא וסומכא דרקיעא אלפא פרסי חדא גמרא וחדא סברא סבר לה כי הא (ג) דאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן כמה מהלך אדם בינוני ביום י' פרסאות מעלות השחר ועד הנץ החמה ה' מילין משקיעת החמה עד צאת הכוכבים חמשה מילין נמצא עובין של רקיע אחד משישה ביום. מיתיבי רבי יהודה אומר עובין של רקיע אחד מעשרה ביום תדע כמה מהלך אדם בינוני ביום עשר פרסאות ומעלות השחר עד הנץ החמה ועד צאת הכוכבים ארבעת מילין נמצאת עובין של רקיע אחד מעשרה ביום תיובתא דרבא תיובתא דעולא תיובתא לימא תיהוי תיובתא דר' יוחנן אמר לך אנא ביממא הוא דאמרי ורבנן הוא דקא טעו דקא חשבן דקדמא וחשוכא לימא תיהוי תיובתא דרבי חנינא לא (ג) ויאיצו שאני. ת"ש (ג) מצרים הי' ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה ומצרים אחד מששים בכוש וכוש אחד מששים בעולם ועולם אחד מששים בגן וגן אחד מששים בעדן ועדן אחד מששים בגיהנם נמצא כל העולם כולו ככיסוי קדירה לגיהנם תיובתא. תא שמע דתנא דבי אליהו רבי נתן אומר (ו) (ד) כל הישוב כולו תחת כוכב אחד יושב תדע שהרי אדם נותן עינו בכוכב אחד הולך למזרח עומד כנגדו לארבע רוחות העולם עומד כנגדו מכלל דכל הישוב כולו תחת כוכב אחד יושב תיובתא. ת"ש (ה) עגלה בצפון ועקרב בדרום וכל הישוב כולו אינו יושב אלא בין עגלה לעקרב וכל הישוב כולו אינו הוה אלא שעה אחת ביום שאין חמה נכנסת לישוב אלא שעה אחת ביום תדע שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב חצי שש וחצי שבע חמה עומדת בראש כל אדם תיובתא. ת"ש דאמר (ו) (ז) ר' יוחנן בן זכאי מה תשובה השיבתו בת קול לאותו רשע בשעה שאמר (ד) אעלה על במתי עב אדמה לעליון יצתה בת קול ואמרה לו רשע בן רשע בן

ולרב יהודה לא קשיא. דקסבר טומא לנפש סממא כתיב ואפילו שביעי שלו בטמא, כדמוקימנא בחילק פירקין (דף 5:) דסבר לה כמאן דאמר טומאי מת מצוה היו אחל שביעי שלהן בערב הפסח: בסומים ובפרדים. בטרולה: יכול יהא חייב. כרת, אם לא הגיע לעזרה בשעת שחיטה: והלה היה. לחון למודיעין דרך רחוקה הוא: מפני גמלים וקרונות. והוא היה מביא בניו ובני ביתו עליהן (ב): חייב. אחין זה חונס, אים לו להטמט ולילך ליחלי ולטחוט: שיתא אלפי פרסי הוה עלמא. היקף הילוך החמה בתוך החלל ממזרח למערב: וסומכא דרקיעא. עוביו של רקיע: חדא גמרא. שיתא אלפי פרסי בעלמא גמרא הוה מרגיה, והא דאלפא פרסי סומכא דרקיע הוה סבר לה מדעתיה מהיכא דשית אלפי פרסי דגמרא: עוביו של רקיע אחד משישה ביום. מהנלה ועד שקיעתה, שהרי חלה מהלך שלשים מילין מהנלה ועד שקיעתה, ובתוך מהלך שלשים מילין לחלה היא מהלכת את כל העולם שהוא שוה בטחלי מילין הוי אחד משישה בשלשים מילין, אלמא סומכא דרקיעא אלפא פרסי, שכל מהלך חמשה מיל לחלה החמה מהלכת אלף פרסאות. וי"מ שיתא אלפי פרסי היינו לחורך או לרוחב, ולא נהירא לן כלל, שהרי אין החמה מהלכת לאורכו של עולם אלא מקיפתו: ת"ש ר"י אומר בו' אחד מי' ביום. ר"י קא חשיב לכוליה יומא מעלות השחר ועד צאת הכוכבים, מיהו בהא מודינן לרבנן, דקתני הכא מעלות השחר ועד הנץ החמה מרבעה מילין, דהיינו עודי הרקיע, וכן משקיעתה ועד צאת הכוכבים מרבעה מילין, פשו להו ל"ד מילין מהנץ החמה ועד שקיעה, ותיובתא דרבא ועולא תיובתא דר' יוחנן אמר לך אנא ביממא הוא דאמרי ורבנן הוא דקא טעו דקא חשבן דקדמא וחשוכא לימא תיהוי תיובתא דרבי חנינא לא (ג) ויאיצו שאני. ת"ש (ג) מצרים הי' ארבע מאות פרסה ומצרים אחד מששים בכוש וכוש אחד מששים בעולם ועולם אחד מששים בגן וגן אחד מששים בעדן ועדן אחד מששים בגיהנם נמצא כל העולם כולו ככיסוי קדירה. דבר מועט: כל הישוב כולו. של בני חלם: תחת כוכב אחד עומד. וכמה כוכבים יש ברקיע לאין מספר, וכיון דכוכב אחד מחזיק את כל היסוד ורואין אנו שהיסוד יותר מחלף פרסה, הרי כמה כוכבים שברקיע יסוד אחד לכל כוכב בימים ובנהרות ומדברות, ואילו אין ברקיע אלא ששה כוכבים הרי כאן ששת אלפים פרסי לעלמא, וכל שכן שיש כוכבים יותר משאת אלפים כוכב לכל פרסה: הולך למזרח. לסוף העולם, לקץ שניה הרביעית ילחה (ו) של אותו מקום שהיה רואהו כשהיה עומד במערב, ואילו לא היה מחזיק כל היסוד, כשהוא עומד במערב ורואהו על ראשו, כשהוא למזרח לא היה רואהו על ראשו אלא מן הצד בחלכסון כפי מה שעבר ומשך מתחתיו: עגלה. אותן כוכבים העשויים כעגלה, והוא מזל שור: בין עגלה לעקרב. ולא שמחזיק כל אויר שביניהם, שהרי כמה כוכבים יש ביניהם וכל אחד כדי יסוד, אלא יסוד בין שניהם עומד, שהרי כל אדם רואה בצפונו עגלה ובדרומו עקרב: ובכל הישוב. אינה מהלכת החמה אלא שעה אחת ביום, (ו) חלי שם וחלי שבע חמה עומדת ברחם כל אדם, רואה החמה על ראשו, והיינו אומה שעה שהחמה מהלכת ברקיע נגד היסוד: תיובתא. דרבא, דקתני דמדברות וימים ונהרות מחזיקות אחד עשר יסורי יסוד, וקא חזינן דיסוד גדול מאד, ומאה עולה עולם לכמה אלפים, (ו) תיובתא דרבא: לאותו רשע. נבוכדנצר:

מסורת הש"ס עם הוספות

(ג) [לעיל 5:], ג) [לעיל נג:], ג) תענית דף י., ד) [עיין תוספות לנקמן קיח: ד"ה מן שמיס], ה) עירובין דף ט., ו) [חגיגה יג.], ז) [ועי"ע תוספות שבת לה. ד"ה מרי מילתי ותוספות מנחות כ: ד"ה נפקלו ותוספות זבחים טו. ד"ה מינן], ח) מדרש כוזנן, ט) ע"ב, י) [ועי"ע תוספות חגיגה יב. ד"ה מסוף ותוספות לקמן קיח: ד"ה מן].

הגהות הב"ח

(ו) גמ' כל הישוב כולו. נ"ב עיין גפ' ע"פ נדף קיח במ"ם המוס' בד"ה מן שמיס: (ב) תוס' ד"ה לר' יהודה וכו' מדמי להו לעיל. נ"ב לקמן דף נג ע"ש בתוספות:

תורה אור השלם

א) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶּסַח לַיי: [במדבר ט, י]

ב) וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ כִּי קָרְבַּן יְיָ לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא: [במדבר ט, יג]

ג) וּכְמוֹ הַשַּׁחַר עָלָה וַיֵּאִיצוּ הַמַּלְאָכִים בְּלוֹט לֵאמֹר קוּם קַח אֶת אִשְׁתְּךָ וְאֶת שְׁתֵּי בְנֹתֶיךָ הַנִּמְצָאֹת פֶּן תִּסָּפֶה בַּעֲוֹן הָעִיר: [בראשית יט, טו]

ד) אֶעֱלֶה עַל בָּמֳתֵי עָב אֶדַּמֶּה לְעֶלְיוֹן: [ישעיה יד, יד]

הגהות וציונים

ו] צ"ל אמר, דלשון הברייתא היא (מצור דבש): ג] ס"א עמו (גליון): ג] תיבת "נמי" מיותר (מצור דבש): ד] בכת"י מעלות השחר: ה] בכת"י שראו: ו] נדצ"ל יראהו, ור"ל הכוכב (בארות המים): ז] נראה דמכאן הד"ח "חצי שש וחצי שבע חמה עומדת בראש כל אדם": ח] נראה להוסיף פרסי: והס"ד, ומתחיל דבור ת"ש. תיובתא לרבא: (באה"מ): ט] נראה להוסיף לטמא (באה"מ):

ליקוטי רש"י

כמה מהלך אדם. בינוני ובינוי דמקופת ניסן ומטרי שהימים והלילות שוין. עשרה פרסאות. מרגעים מילין. מעלות השחר עד הנץ החמה חמשה מיל. כך שהיית החמה לגמת בעודיו של רקיע וכנגדה שוהה בשקיעתה ליכנס להיינו משקיעתה ועד לאת הכוכבים [לעיל צג ע"ב]. נמצא כל העולם כולו בכיסוי קדירה. הקטן כנגד הקדירה [תענית י ע"א]. עגלה בצפון ועקרב בדרום. מזלות הן [עירובין נו ע"א]. אעלה על במתי עב. מימי כלאי לדור עם בני אדם, לעשה לי עב קטנה בחויר ואשב בה, יונתן מרגם אסק עלוי כל עמא [ישעי' יד, יד].

עין משפט נר מצוה

א מיי' פ"ה מהלכות ק"פ הלכה ט:

רבינו חננאל

אמר רבה שיתא אלפי פרסי הוי עלמא וסומכא דרקיע אלפא פרסי. הא אמר רבה שיתא אלפי פרסי הוי עלמא גמרא. ודייק מדברי ר' יוחנן דאמר כמה מהלך אדם ביום עשרה פרסאות אמר רבה בדעתו מהם חמשה מילין מעלות השחר עד הנץ החמה ומהן חמשה מילין משתשקע החמה עד צאת הכוכבים נמצא מהלך החמה ביום כולו מן המזרח למערב שלשים פרסאות נמצאת עוביו של רקיע אחד משישה ביום. ופי' רבי' שמואל בברייתא שלו כי הרקיע עשוי ככובא הגלגל קבוע והמזלות חוזרין ותניא כדבעינן למימר קמן כי החמה מהלכת בלילה למעלה מן הרקיע מן המערב למזרח וכשמגעת לחלון שזורחת ממנו אז לאלתר עולה עמוד השחר והחמה מהלכת בעביו של רקיע וכשתגיע לסוף עביו של רקיע לצד הנראה לבני אדם מיד מנצת על הארץ ומהלכת ביום כולו ממזרח למערב וכן בשקיעות מהלכת בעביו של רקיע וכשתצא מעוביו הרקיע כלו מיד הכוכבים נראין. כיון שראה רבה כי מהלך החמה ביום כלו מן המזרח למערב לדברי ר' יוחנן עשר פרסאות ובכללם מה שמהלכת החמה בעביו של רקיע בבקר ובערב נמצא עביו של רקיע כפי הלוכו מקצה הרקיע ועד קצהו שלשים פרסה ובעביו של רקיע חמשה מילין שהן כפי מדת מהלך החמה מהנץ החמה עד ביאתה חלק משישה חלקים כי השלשים כשתחלקם שתותם חמשה והוא מהלך החמה בעובי הרקיע. וכיון שהיתה בידו גמרא כי העולם כולו ששת אלפים פרסאות אמר ש"מ עביו של רקיע שמהלכת בו החמה מעלות השחר ועד שתנץ החמה אלפא פרסי שהוא שתות מהלכו של עולם וכן בערב משתשקע החמה עד צאת הכוכבים. ואע"פ שהחזים בכוכבים שבזמן הזה מדברים דברים המכחישין לא משגחינן להו אלא אנו מזהרים דברי רבותינו כתקנם ולא לחוש לדברי זולתם. ואותבי' עליה מהא דתניא עביה של רקיע ארבעה מיל דתניא ר' יהודה אומר כמה מהלך אדם בינוני ביום עשר פרסאות מעלות השחר עד הנץ החמה ארבעת מילין שהן פרסה וכמותה משתשקע החמה ועד צאת הכוכבים כו'. נמצאת הא מתניתא תיובתא לעולא דאמר מהלך החמה ביום מן המזרח למערב שלשים מיל ומתני' דא' שמונה פרסאות שהן שנים ושלשים מיל. ותיובתא דרבה בתרתי חדא כדעולא דהא תרוייהו מדתן שוה במהלך החמה ביום שלשים מיל.

ותיובתא אחריתי דרבה דאמר עביו של רקיע כשיעור מהלך אדם חמשה מילין ומתני' אמרה פרסה שהיא ארבעה מילין. ואתין למימר לימא תהוי הא מתניתא תיובתא נמי לר' יוחנן. ומשני' לא לר' יוחנן לא הויא תיובתא דהוא לא אמר אלא כמה מהלך אדם בינוני ביום עשר פרסאות זה שאמר ר' יוחנן בלבד. באו רבה ועולא ואמרו מדעתם חמשה מילין מעלות השחר עד הנץ החמה וחמשה מילין משתשקע החמה עד צאת הכוכבים הם שטעו שחשבו מאלו עשר פרסאות שאמר ר' יוחנן שמהלך אדם ביום חמשה מילין בשחר וחמשה מילין בערב ונמצאת הליכת החמה ממזרח למערב שלשים מיל. ור' יוחנן לא הזכיר מהלך החמה בעביו הרקיע כמה הוא יש לומר שכך אמר ר' יוחנן בעובי הרקיע כמו הברייתא שאמרה מפרסה עשר פרסאות שנמצאת עובי הרקיע אחד מעשרה ביום. ולר' חנינא נמי לא הויא היא תיובתא דיכול למימר ודאי מהלך אדם בינוני מעלות השחר עד הנץ החמה ארבעה מילין כמו שאמרה הברייתא ולוט הלך בריצה חמשה מילין: ת"ש מצרים הויא ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה כו'. ת"ש כל הישוב כלו תחת כוכב אחד יושב וכו'. ת"ש אמר ר' יוחנן בן זכאי מה תשובה השיבתו בת קול לאותו רשע

שלמד מרבו, והיינו מה שאמר שהעולם הוא ששת אלפים פרסה, וַחֲדָא סְבָרָא - ודבר אחד שאמר רבא ידע אותו מסברא, והיינו מה שאמר שעובי הרקיע הוא אלף פרסה, שמאחר וידע מרבו שהעולם הוא ששת אלפים פרסה, ידע גם מסברא שעובי הרקיע הוא אלף פרסה.

הגמרא מבארת כיצד למד רבא את מידת עובי הרקיע ממידת העולם:

רבא סָבַר לָהּ כִּי הָא דְּאָמַר [-כמו שאמר] רַבָּה בַּר בַּר חַנָּה אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן (לעיל נג:), כַּמָּה מַהֲלַךְ אָדָם בֵּינוֹנִי בְּיוֹם בינוני, שהיום והלילה שוים בו׳, עֶשֶׂר פַּרְסָאוֹת שהן ארבעים מיל, וּמֵעֲלוֹת הַשַּׁחַר וְעַד הָנֵץ הַחַמָּה הוא זמן הילוך של חֲמִשָּׁה מִילִין, וכן מִשְּׁקִיעַת הַחַמָּה עַד צֵאת הַכּוֹכָבִים (אוצר החכמה) הוא זמן הילוך של חֲמִשָּׁה מִילִין, ובשני זמנים אלו שוהה החמה בעובי הרקיע כשיוצאת לזרוח או כשנכנסת לשקוע, הרי שהילוך החמה בעובי הרקיע הוא זמן הילוך של חמשה מיל, נִמְצָא שמידת עוֹבְיוֹ שֶׁל הָרָקִיעַ הוא חלק אֶחָד מִשִּׁשָּׁה בְּיוֹם מנץ החמה עד השקיעה, שהרי היום כולו מעלות השחר עד צאת הכוכבים הוא זמן הילוך ארבעים מיל, וכאשר נפחית עשרה מיל שמעלות השחר עד הנץ ומהשקיעה עד צאת הכוכבים, נשארים מנץ החמה עד השקיעה שלשים מיל, וחלק אחד מששה שלהם הוא חמשה מיל שהוא זמן הילוך החמה בעובי הרקיע. לכן אחר שידע רבא מרבו שהעולם הוא ששת אלפים פרסה, ידע גם מסברא שעובי הרקיע הוא חלק אחד משששה של העולם, דהיינו אלף פרסה, שהרי בתוך מהלך שלשים מיל של אדם [מהנץ עד השקיעה] מהלכת החמה את כל העולם, דהיינו ששת אלפים פרסה, ונמצא שבכל מהלך חמשה מיל של אדם מהלכת החמה אלף פרסה, וכיון שהילוך החמה בעובי הרקיע מעלות עד הנץ ומהשקיעה עד צאת הכוכבים הוא מהלך חמשה מיל לאדם, אם כן הולכת החמה אז אלף פרסה, ונמצא שעובי הרקיע הוא אלף פרסה.

הגמרא מקשה על דברי רבא:

מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה על דברי רבא, שנינו בברייתא, רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, עוֹבְיוֹ שֶׁל רָקִיעַ הוא חלק אֶחָד מֵעֲשָׂרָה בְּיוֹם, תֵּדַע שכן הוא, שהרי כַּמָּה מַהֲלַךְ אָדָם בֵּינוֹנִי בְּיוֹם מעלות השחר עד צאת הכוכבים, עֶשֶׂר פַּרְסָאוֹת שהן ארבעים מיל, וּמֵעֲלוֹת הַשַּׁחַר עַד הָנֵץ הַחַמָּה אַרְבַּעַת מִילִין, וכן מִשְּׁקִיעַת הַחַמָּה וְעַד צֵאת הַכּוֹכָבִים אַרְבַּעַת מִילִין, ובשני זמנים אלו שוהה החמה בעובי הרקיע כשיוצאת לזרוח או כשנכנסת לשקוע, הרי שהילוך החמה בעובי הרקיע הוא זמן הילוך של ארבעה מיל, ולפי זה נִמְצֵאת עוֹבְיוֹ שֶׁל רָקִיעַ חלק אֶחָד מֵעֲשָׂרָה בְּיוֹם. לדברי רבי יהודה אדם הולך מהנץ עד השקיעה שלשים ושנים מיל, שהרי הילוכו מעלות עד צאת הכוכבים הוא ארבעים מיל, וכאשר נפחית שמונה מיל שאותם הוא הולך מעלות השחר עד הנץ ומהשקיעה עד צאת הכוכבים, נשארים שלשים ושנים מיל מהנץ עד השקיעה. תִּיּוּבְתָּא דְּרָבָא - וקשה לרבא, שהרי לדבריו אדם הולך מהנץ עד השקיעה שלשים מיל״א, וכן תִּיּוּבְתָּא דְּעוּלָּא - וכן קשה מדברי רבי יהודה על דברי עולא שאמר לעיל (נג:) שמהלך אדם מהנץ עד השקיעה הוא שלשים מיל. מסיקה הגמרא, תִּיּוּבְתָּא - אכן קשה על דברי רבא ועולא מדברי רבי יהודה בברייתא.

וכאשר היא מגיעה לסוף עובי הרקיע לצד שנראה לבני האדם, אז הוא זמן נץ החמה. וביום היא נראית כיון שהיא מהלכת מתחת לרקיע ממזרח למערב, ובשקיעתה היא מהלכת בעובי הרקיע ועולה אל מעל הרקיע עד שתשקע לגמרי ואז נראים הכוכבים [וזו היא דעת רבי אליעזר בבבא בתרא (כה:)]. אבל לשיטת חכמי אומות העולם אין החמה מהלכת כלל בעובי הרקיע, ולעולם היא מהלכת על ידי סיבוב הגלגל, ביום ממזרח למערב למטה מן הרקיע, ובלילה ממערב למזרח למטה מן הקרקע. רבינו חננאל (ד״ה ופי׳). וראה גם מהרש״א (מ״ח ד״ה עכ״ו). והוסיף רבינו חננאל, שאף על פי שהחוזים בכוכבים שבזמן הזה מדברים דברים המכחישים את דברי חז״ל, אין אנו משגיחים בדבריהם ולכן אמרו את דבריהם לפי שיטת חכמי ישראל. וכן דייק בחוות יאיר (שו״ת סי׳ ריט ד״ה והנה שיטה) מדברי רש״י לעיל (נג: ד״ה מעלות) שסוגייתנו היא כשיטת חכמי ישראל. [רבינו חננאל (שם) הביא בשם ברייתא דשמואל הקטן (פ״ח), שלדברי רבי יהודה להלן בסוגייתנו הרקיע עשוי כאהל, וכן הביא במהר״ם אלשקר (שו״ת, סי׳ נו) בשם הגאונים בביאור שיטת חכמי ישראל. בפשטות הכוונה בזה היא שהארץ שטוחה והרקיע פרוס עליה כאהל, ולכן אינה יורדת בלילה מתחת לקרקע אלא נכנסת בעובי הרקיע וחוזרת ממערב למזרח מעל הרקיע. ראה ביפה תואר (ד״ר ג ו ד״ה ולפ״ז היה) שכן מוכח ממאמרי חז״ל כאן ובבבא בתרא (עד.) וכן במדרש (שם) ובפרקי דרבי אליעזר (פ״ג) שהארץ שטוחה ועליה פרוסים השמים כאהל, ומתחתיה אין שמים כלל. וכן כתב במהרז״ו על המדרש (ד״ר ו ח). וכן כתב הרש״ש (נמוס׳ ד״ה כל) שמדברי רש״י (ד״ה כל, ד״ה ממת) ותוספות (שם) משמע שכך הבינו את מאמרי חז״ל בסוגייתנו. אמנם הרשב״ץ (הקדמה למגן אבות) הוכיח מהגמרא בתמיד (לב.) שלא נעלם מעיני חכמי ישראל שהארץ כדורית. וכן מוכח בזוהר (ויקרא י.) ובירושלמי (ע״ז פ״ג ה״ח), וכן כתבו הרמ״א (תורת העולה ח״ח פ״ב) והמהר״ל (נצח הגולה נצח השני פ״י-יח) שלא ניתן לומר כלל שחכמים האמינו שהארץ שטוחה, והמהר״ל כתב עוד (שם פ״ד) שאין מקום לומר שעלה על דעת חכמים שבעלות השחר החמה מתחילה לצאת מתוך גלגל העולם, וכן כשהיא שוקעת היא עוברת לפנים מהגלגל, לכן ביאר רבא אינם בשיעור הגשמי כלל אלא במהות הפנימית, עיין שם שביאר לפי זה את דברי רבא כאן. וכן כתב הרש״ש (נמוס׳ ד״ה כל) שכל מאמרי הש״ס המורים לכאורה נגד השיטה שהעולם הוא כמרכז בתוך עיגול הרקיע, יש להם כוונה אחרת פנימית]. אמנם בארצות החיים (למלבי״ם סי׳ ו הג״ה על מרן יהודה תוס ג ד״ה שם) כתב, שאף לדברי רבא מהלכת החמה בלילה מתחת לקרקע, אמנם ׳שמים׳ ו׳רקיע׳ אינם דבר אחד, אלא הרקיע הוא האד הלח העולה מן הארץ, ועובי הרקיע הוא עד המקום אליו עולים האדים, וכאשר החמה מהלכת שם אין אורה עובר את האדים אלא רק מתנוצץ מהם, וזהו הזמן שמעלות השחר עד הנץ וכן מהשקיעה עד צאת הכוכבים, וכמו שכתב הרמב״ם (פירוש המשנה ברכות פ״ו מ״ח). וביאר, שאף לשיטת חכמי ישראל מהלכת החמה בלילה מתחת לקרקע, ומחלוקתם עם חכמי אומות העולם היתה בענין אחר. ראה בחזון איש (או״ח סי׳ יג תוס ד) שכתב כעין זה בביאור ׳עובי הרקיע׳ שאמר רבי יהודה. [ראה עוד בביאורי רש״י לעיל (נג: ד״ה מעלות), שם הובא ביאור בשם רבי יעקב פארג׳י בקונטרס בין השמשות (הובא בקוף שו״ת גינת ורדים או״ח), ולדבריו שיטת חכמי ישראל היא, שאף שהעולם עגול, מכל מקום יוצאת החמה בשקיעתה דרך חלון שברקיע, ואחר כך יורדת היא אל מתחת לקרקע].

ט. **רש״י** (לעיל נג: ד״ה כמה).

י. **הקשו** התוספות (ד״ה רבי), שדברי רבי יהודה כאן סותרים את דבריו שהובאו במסכת שבת (לד:), שכאן אמר רבי יהודה שמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים הוא זמן הילוך ארבעה מיל, ואילו בשבת אמר רבי יהודה לשיטת רבה שם, שבין השמשות [הזמן שבין היום ללילה, והוא ספק יום ספק לילה] מתחיל בשקיעת החמה והוא נמשך כזמן הילוך שלשת רבעי מיל ואחר כך הוא לילה, ואמרו שם (נה:) שהלילה הוא ביציאת שלשה כוכבים, נמצא לפי דבריו שם משקיעת החמה עד צאת הכוכבים הוא זמן הילוך שלשת רבעי מיל. ותירץ רבינו תם שיש לחלק בין שקיעת החמה שהוזכרה כאן לשקיעת החמה שהוזכרה בשבת, והן שתי שקיעות, זו שהוזכרה כאן היא התחלת השקיעה, והיינו משקיעת גוף השמש כשמתכסה מעינינו, וממנה עד צאת הכוכבים ישנם ארבעה מיל, וזו שהוזכרה בשבת היא סוף השקיעה, והיינו כששוקע גם אור השמש מרוב הרקיע, מלבד מהצד המערבי, ומאז מתחיל בין השמשות שהוא זמן הילוך שלשת רבעי מיל קודם צאת הכוכבים, ומהתחלת השקיעה שהיא שקיעת גוף השמש עד סוף השקיעה השניה הוא זמן הילוך ארבעה מיל. אמנם במהר״ם אלשקר (שו״ת סי׳ נו) הביא בשם הגאונים שהקשו על שיטה זו, שהיא כשיטת חכמי ישראל להלן (ע״ב) שבלילה החמה מהלכת מעל הרקיע, והיינו שבשקיעה הראשונה נכנסת החמה לתוך עובי הרקיע, ובשניה היא עולה למעלה מהרקיע, אבל לפי חכמי אומות העולם שהחמה מהלכת בלילה מתחת לקרקע, ולדבריהם אין עובי שבו מהלכת החמה אחר שקיעתה, אם כן אין שתי שקיעות אלא השקיעה היא מיד כאשר החמה נעלמת מעינינו ואז מתחיל בין השמשות עד יציאת שלשה כוכבים, והרי רבי אמר שם שנראין דברי חכמי אומות העולם מדברי חכמי ישראל [ראה שם שהקשו קושיות נוספות על שיטת חכמי ישראל], לכן כתבו שהעיקר כדברי רבי יהודה בשבת שם, ונדחו דבריו כאן שהם רק לשיטת חכמי ישראל [ראה בהערה לעיל בשם רבינו חננאל בענין זה]. וראה בתוספות רי״ד (שבת נד: ד״ה מיהו) שביאר כרבינו תם, וכתב שניתן לבאר כן אף לשיטת חכמי אומות העולם שהחמה מהלכת בלילה מתחת לקרקע, אמנם כתב שרבינו תם ביאר זאת כשיטת חכמי ישראל שבלילה היא מהלכת מעל הרקיע.

יא. **לכאורה** היה ניתן להקשות מדברי רבי יהודה קושיא אחרת על רבא, שהרי בפשטות ׳אחד מעשרה ביום׳ שאמר רבי יהודה, היינו אחד מעשרה של יום מהנץ עד השקיעה [כמו ב׳אחד משישה׳ שאמר רבא, שחמשה מיל הם אחד משישה של שלשים מיל שמהנץ עד השקיעה], נמצא לפי זה שלרבי יהודה הולך אדם ארבעים מיל מהנץ עד השקיעה, והארבעה מיל שמעלות עד הנץ ומהשקיעה עד צאת הכוכבים אינם מחשבון הארבעים [שאם הם בחשבון הארבעים, נמצא שמהנץ עד השקיעה ישנם שלשים ושנים מיל, וארבעה מיל אינם אחד מעשרה בהם אלא אחד משמונה], וקשה לרבא, שלדבריו אדם הולך ארבעים מיל מעלות השחר עד צאת הכוכבים. אמנם כתב רש״י (ד״ה ת״ש) שמה שאמר רבי יהודה ׳אחד מעשרה ביום׳, היינו מהיום כולו מעלות השחר ועד צאת הכוכבים, ואף לדבריו הולך אדם ארבעים מיל מעלות השחר עד צאת הכוכבים. וביאר החזון איש (או״ח סי׳ יג תוס ו) שלא היה נח לרש״י לפרש שזו קושיית הגמרא על דברי רבא, כי את קושיא זו היה ניתן לתרץ שאף לדעת רבי יהודה אדם הולך עשר פרסאות מעלות השחר עד צאת הכוכבים, וכפי שביאר רש״י, ואילו הגמרא נשארה בתיובתא. אך הביא שבביאור הגר״א (או״ח סי׳ תנט תוס ה) הוכיח מהירושלמי (ברכות פ״ח ה״ח) שלרבי יהודה הארבעה מיל שמעלות עד הנץ ומהשקיעה עד צאת הכוכבים אינם מחשבון הארבעים, ולפי זה ביאר הגר״א שאכן הקשתה הגמרא גם מזה על רבא, ראה ביאורו בהערה להלן [ראה בחזון איש (שם) שהירושלמי לא היה בידי הראשונים ז״ל מפני העניות, ואילו ראה רש״י את הירושלמי היה מפרש את הסוגיא כדבריו].

מי שהיה פרק תשיעי פסחים צד.

לרב יהודה לא קשיא טמא שרץ רחמנא דחייה. ומ"ת הואיל וסבר רב יהודה אין שוחטין וטומאת הקדש היינו טומאת שרץ חמאי לא יליף דרך רחוקה מטומאת היכא יוכל ליכנס בשעת שחיטה לא ישחטו עליו כי היכי דאין שוחטין על טומאת שרץ דהא ר"ע מדמי להו לעיל (ג) מהדדי וי"ל דסבר רב יהודה כיון דיכול ליכנס בשעת אכילה שוחטין עליו דלא דמי לטומאת שרץ דהא טהור הוא ואינו מסר כלום אלא ביאה בעלמא ור' עקיבא מדמי דרך רחוקה שאינו יכול ליכנס בשעת אכילה לטומאת ומייתי שפיר ראיה דהא דלא אמרי' כרבי אליעזר דאמר מחיסקופת עזרה ולחוץ ומסבר' אית לן למימר כל שאינו יכול ליכנס בשעת אכילה דהואיל וטהור הוא אין לו לדמותו[ט] אם יכול ליכנס בשעת אכילה:

רבי יהודה אומר משקיעת החמה עד צאת הכוכבים ארבע מילין. קשה לר"ת דבסוף נמה מדליקין (שבת דף לד:) אמר מיהו אין השמשות משתקע החמה כל זמן שפני מזרח מחדימין דברי ר"י ומסקי' התם דבין השמשות דר"י תלתא ריבעי מיל והכא קאמר ר"י גופיה מרבעה מילין ו"ל דהכא קאמר מתחלת שקיעה דהיינו משעה שמתחלת החמה ליכנס בעודי הרקיע עד הלילה הוי ד' מילין והתם קאמר מסוף שקיעה[י]:

כל הישוב כולו תחת כוכב אחד עומד. הך פליגא אהא דאמר בעלמא[יא] כל העולם כולו שליש ימיס שליש מדברות שליש ישוב דמ"כ לא היה להיות ברקיע אלא שלשה כוכבים ואפילו אם נאמר דאין שלשה כוכבים בכל שליש ימיס וקיימי כל הכוכבים כנגד יס חוקיונוס מ"מ פליג אדאמרי' לקמן[יב] מן הארץ עד לרקיע ה' מאות שנה ובמס' תמיד (דף לב.) משמע דממזרח למערב כמו מן השמים לארץ ומי כל הישוב תחת כוכב א' עומד מ"כ מורך העולם כמה אלפים שהרי אין מספר לכוכבים וגם מחשבון של ה' מאות שנה פליג אחשבון דכולם אחד מס' בעולם[יג]:

לרב יהודה לא קשיא טמא שרץ רחמנא דחייה דכתיב[א] איש איש כי יהיה טמא לנפש[ב] מי לא עסקינן שחל שביעי שלו להיות בערב הפסח ואפילו הכי אמר רחמנא לידחי. תנו רבנן היה עומד חוץ למודיעים ויכול ליכנס בסומים ובפרדים יכול יהא חייב ת"ל[ב] וברדך לא היה והלה היה בדרך[א] היה עומד לפנים מן המודיעים ואין יכול ליכנם מפני גמלים וקרונות המעכבות אותו יכול לא יהא חייב ת"ל ובדרך לא היה והרי לא היה בדרך: אמר רבא שיתא אלפי פרסי הוי עלמא וסומכא דרקיעא אלפא פרסי חדא גמרא וחדא סברא סבר לה כי הא[ג] דאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן כמה מהלך אדם בינוני ביום י' פרסאות מעלות השחר ועד הנץ החמה ה' מילין משקיעת החמה עד צאת הכוכבים חמשה מילין נמצא עובין של רקיע אחד משישה ביום. מיתיבי רבי יהודה אומר עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום תדע כמה מהלך אדם בינוני ביום עשר פרסאות ומעלות השחר עד הנץ החמה ארבעת מילין משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ארבעת מילין נמצאת עובין של רקיע אחד מעשרה ביום תיובתא דרבא תיובתא דעולא תיובתא לימא תיהוי תיובתא דר' יוחנן אמר לך אנא ביממא הוא דאמרי ורבנן הוא דקא טעו דקא חשבן דקדמא וחשוכא לימא תיהוי תיובתא דרבי חנינא לא[ג] ויאיצו שאני. ת"ש[ג] מצרים הי' ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה ומצרים אחד מששים בכוש וכוש אחד מששים בעולם ועולם אחד מששים בגן וגן אחד מששים בעדן ועדן אחד מששים בגיהנם נמצא כל העולם כולו ככיסוי קדירה לגיהנם תיובתא. תא שמע דתנא דבי אליהו רבי נתן אומר (מ)[ד] כל הישוב כולו תחת כוכב אחד יושב תדע שהרי אדם נותן עינו בכוכב אחד הולך למזרח עומד כנגדו לארבע רוחות העולם עומד כנגדו מכלל דכל הישוב כולו תחת כוכב אחד יושב תיובתא. ת"ש[ה] עגלה בצפון ועקרב בדרום וכל הישוב כולו אינו יושב אלא בין עגלה לעקרב וכל הישוב כולו אינו הוה אלא שעה אחת ביום שאין חמה נכנסת לישוב אלא שעה אחת ביום תדע שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב חצי שש וחצי שבע חמה עומדת בראש כל אדם תיובתא. ת"ש דאמר[מ] [ו] ר' יוחנן בן זכאי מה תשובה השיבתו בת קול לאותו רשע בשעה שאמר[ד] אעלה על במתי עב אדמה לעליון יצתה בת קול ואמרה לו רשע בן רשע בן

ליכנס מחר לאת הכוכבים: תיובתיה דרבי חנינא. לאמר מסדוס ועד לוער חמשה מילין, והתם דהיא מפרש קרא מעלות השחר עד הנץ החמה, דכתיב (נחמיה יט) וכמו השחר עלה וגו' וכתיב (שם) השמש יצא על הארץ: וכוש הוי אחד משישים בעולם. אלמא עולם טפי משיתא אלפי פרסי: כיסוי קדירה. דבר מועט: כל הישוב כולו. אל בני אדם: תחת כוכב אחד עומד. וכמה כוכבים יש ברקיע לאין מספר, וכיון דכוכב אחד מחזיק את כל הישוב ורואין אנו שהישוב יותר מאלף פרסה, הרי כמה כוכבים שברקיע ישוב אחד לכל כוכב בימים ובנהרות ומדברות, ואילו אין ברקיע אלא שמה כוכבים הרי כאן שמת אלפים פרסי לעלמא, וכל שכן שיש כוכבים יותר משמת אלפים כוכב לכל פרסה: הולך למזרח. לסוף העולם, לקץ שניס הרבה ירמה[ז] אל אותו מקום שהיה רואהו כשהיה עומד במערב, ואילו לא היה מחזיק כל הישוב, כשהוא עומד במערב ורואהו על רחבו, כשהוא למזרח לא היה רואהו על רחבו אלא מן הצד בהלכתן כפי מה שעבר ונמשך מתחתיו: עגלה. אותן כוכבים העשויים כעגלה, והוא מזל שור: בין עגלה לעקרב. ולא שמחזיק כל אויר שביניהם, שהרי כמה כוכבים יש ביניהם וכל אחד כדי ישוב, אלא ישוב בין שניהם עומד, שהרי כל אדם רואה כוכב אחד ובדרומו עקרב: ובכל הישוב. אינה מהלכת החמה אלא שעה אחת ביום,[ח] אלי שם ואלי שבע חמה עומדת בראש כל אדם, רואה החמה על רחבו, והיינו אומה שעה שהחמה מהלכת בקרקע נגד הישוב: תיובתא. דרבה בתרתי חדא דעולא דהא תרוייהו מדתן שוה במהלך החמה בין שלשים מיל. ותיובתא אחריתי דרבה דאמר עביו של רקיע כשיעור מהלך אדם חמשה מילין ומתני' אמרה פרסה שהיא ארבעה מילין. **ואתין למימר** לימא תהוי תיובתא נמי לר' יוחנן. **ומשני' לא** לר' יוחנן לא הויא תיובתא דהוא לא אמר אלא כמה מהלך אדם בינוני ביום עשר פרסאות זה שאמר ר' יוחנן בלבד. באו רבה ועולא ואמרו מדעתם חמשה מילין מעלות השחר עד הנץ החמה וחמשה מילין משתשקע החמה עד צאת הכוכבים הם שטעו שחשבו מאלו עשר פרסאות שאמר ר' יוחנן שמהלך אדם ביום חמשה מילין בשחר וחמשה מילין בערב ונמצאת הליכת החמה ממזרח למערב שלשים מיל. ור' יוחנן לא הזכיר מהלך החמה בעביו הרקיע כמה הוא יש לומר שכך אמר ר' יוחנן בעובי הרקיע כמו הברייתא שאמרה מפרסה עשר פרסאות שנמצאת עובי הרקיע אחד מעשרה ביום. **ולר' חנינא נמי** לא הויא היא תיובתא דיכול למימר ודאי מהלך אדם בינוני מעלות השחר עד הנץ החמה ארבעה מילין כמו שאמרה הברייתא ולוט הלך בריצה חמשה מילין: **ת"ש** מצרים הויא ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה כו'. **ת"ש** כל הישוב כולו תחת כוכב אחד יושב וכו'. **ת"ש** אמר ר' יוחנן בן זכאי מה תשובה השיבתו בת קול לאותו רשע בן

תיובתא דעולא תיובתא. וכל היכא דאיתמר תיובתא דרבי פלוני תיובתא אין הלכה כמותו: ותיובתא שבירה היא כמו חכם ששובר דבריו. [**מבוא התלמוד לר' שמואל הנגיד**] **ועולם אחד משישים בגן.** העולם היא כמלא זרת שנאמר ושמים בזרת תכן נמצא שהגן ששים בזרות הזרת היא ג' טפחים נמצא שהגן הוא מאה ושמונים טפחים. [**שבולי הלקט הלכות מילה סימן א**] **כל הישוב כולו תחת כוכב אחד יושב.** וצ"ע למ"ד פרק מי שהיה טמא (פסחים צד.) כל העולם כולו תחת כוכב אחד עומד היכי קיימי כל הני כוכבים הנראין ברקיע וי"מ שעל ים אוקיינוס הן עומדין כדאמרינן בפדר"א כל השיעורים לא נאמרו רק על שאר ימים אבל ים אוקיינוס בוראו יודע מדתו אך במדרש אחר מצינו ששליש ימים שאמר הוי בים אוקיינוס. [**תוספות, חגיגה יב.**] מן שמים נלחמו הכוכבי' ממסילותם, במקומן היו עומדים וראשן מגיע עד לארץ וכן פירש"י בנימוקי מקרא, ותימה למ"ד בפ' מי שהיה (לעיל דף צד.) כל העולם כולו תחת כוכב א' עומד האיך ירדו הכוכבים הלא מאחד נתמלא העולם, י"ל דלא איירי אלא בכוכבים של גלגל שהן מזלות קבועים אבל שאר כוכבים קטנים הם. [**תוספות, לקמן קיח:**]

מסורת הש"ס עם הוספות

(מ) [לעיל ג:], ג) [לעיל לג:], ד) תענית דף י"ג, ה) [עיין תוספות לקמן קיח: ד"ה מן שמיס], ו) עירובין דף נו., ז) [מגיגה יג.], ח) [וע"ע תוספות שבת לה. ד"ה תרי מילתי ותוספות מנחות כ: ד"ה נפקלו ותוספות זבחים ט. ד"ה מנין], ט) מדרש כותן, י) ע"ב, יא) [וע"ע תוספות מגיגה יב. ד"ה מסוף ותוספות לקמן קיח: ד"ה מן].

הגהות הב"ח

(מ) גמ' כל הישוב כולו. כ"ב עיין נפ' ע"פ נדף קיח במ"ם המוס' בד"ה מן שמיס: (ב) תוס' ד"ה לר' יהודה וכו' מדמי להו לעיל. ג"ב רשם דף נג וע"ם בתוספות:

תורה אור השלם

א) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶּסַח לַיי: [במדבר ט, י]

ב) וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפָּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ כִּי קָרְבַּן יְיָ לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא: [במדבר ט, יג]

ג) וּכְמוֹ הַשַּׁחַר עָלָה וַיֵּאִיצוּ הַמַּלְאָכִים בְּלוֹט לֵאמֹר קוּם קַח אֶת אִשְׁתְּךָ וְאֶת שְׁתֵּי בְנֹתֶיךָ הַנִּמְצָאוֹת פֶּן תִּסָּפֶה בַּעֲוֹן הָעִיר: [בראשית יט, טו]

ד) אֶעֱלֶה עַל בָּמֳתֵי עָב אֶדַּמֶּה לָעֶלְיוֹן: [ישעיה יד, יד]

הגהות וציונים

מ] צ"ל **אמר**. דלשון הברייתא היא (מצור דבש): **ג**] ס"א **עמו** (גליון): **ד**] תיבת "נמי" מיותר (מצור דבש): **ה**] בכת"י מעלות השחר: **ה**] בכת"י **שראו**: **ו**] נדצ"ל **יראהו**, ור"ל הכוכב (בארות המים): **ז**] נראה דמכאן הד"ח "חצי שש וחצי שבע חמה עומדת בראש כל אדם": **ח**] נראה להוסיף **פרסי**: והס"ד, ומתחיל דבור ת"ש. תיובתא לרבא: (באה"מ): **ט**] נראה להוסיף **לטמא** (באה"מ):

משנת ראשונים

משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ארבעת מילין. מה שפר"ת דשקיעת חמה קודמת למשתשקע, ופי' בין השמשות הוא קודם הראות הכוכבים החוצה, לרבה כדאית ליה ולרב יוסף כדאית ליה, לא נראה לרא"ם דלשון משתשקע החמה משמע הקדמה כדאמרינן בהשוכר את הפועלים, אי הכי משיפסיקו עד שיפסיקו מיבעי ליה. [**מרדכי מסכת שבת, רמז תנו**]

עין משפט נר מצוה

י א] מיי' פ"ה מהלכות ק"פ הלכה ט:

רבינו חננאל

אמר רבה שיתא אלפי פרסי הוי עלמא וסומכא דרקיע אלפא פרסי. הא אמר רבה שיתא אלפי פרסי הוי עלמא גמרא. ודייק מדברי ר' יוחנן דאמר כמה מהלך אדם ביום עשרה פרסאות אמר רבה בדעתו מהם חמשה מילין מעלות השחר עד הנץ החמה ומהן חמשה מילין משתשקע החמה עד צאת הכוכבים נמצא מהלך החמה ביום כולו מן המזרח למערב שלשים פרסאות נמצא עוביו של רקיע אחד משישה ביום. ופי' רבי' שמואל בברייתא שלו כי הרקיע עשוי ככובא הגלגל קבוע והמזלות חוזרין ותניא כדבעינן למימר קמן כי החמה מהלכת בלילה למעלה מן הרקיע מן המערב למזרח וכשמגעת לחלון שזורחת ממנו אז לאלתר עולה עמוד השחר והחמה מהלכת בעביו של רקיע וכשתגיע לסוף עביו של רקיע לצד הנראה לבני אדם מיד מנצת על הארץ ומהלכת ביום כולו ממזרח למערב וכן בשקיעות מהלכת בעביו של רקיע וכשתצא מעוביו הרקיע כלו מיד הכוכבים נראין. **כיון שראה רבה** כי מהלך החמה ביום כלו מן המזרח למערב לדברי ר' יוחנן עשר פרסאות ובכללם מה שמהלכת החמה בעביו של רקיע בבקר ובערב נמצא עביו של רקיע כפי הלוכו מקצה הרקיע ועד קצהו שלשים פרסה ובעביו של רקיע חמשה מילין שהן כפי מדת מהלך החמה מהנץ החמה עד ביאתה חלק מששה חלקים כי השלשים כשתחלקם שתותם חמשה והוא מהלך החמה בעובי הרקיע. **וכיון שהיתה בידו גמרא** כי העולם כולו ששת אלפים פרסאות אמר ש"מ עביו של רקיע שמהלכת בו החמה מעלות השחר ועד שתנץ החמה אלפא פרסי שהוא שתות מהלכו של עולם וכן בערב משתשקע החמה עד צאת הכוכבים. **ואע"פ** שהחוזים בכוכבים שבזמן הזה מדברים דברים המכחישין לא משגחינן להו אלא אנו מזהרים דברי רבותינו כתקנם ולא לחוש לדברי זולתם. **ואותבי' עליה** מהא דתניא עביה של רקיע ארבעה מיל דתניא ר' יהודה אומר כמה מהלך אדם בינוני ביום עשר פרסאות מעלות השחר עד הנץ החמה ארבעת מילין שהן פרסה וכמותה משתשקע החמה ועד צאת הכוכבים כו'. **נמצאת** הא מתניתא תיובתא לעולא דאמר מהלך החמה ביום מן המזרח למערב שלשים מיל ומתני' דא' שמונה פרסאות שהן שנים ושלשים מיל. **ותיובתא דרבה בתרתי** חדא כדעולא דהא תרוייהו מדתן שוה במהלך החמה ביום שלשים מיל. ותיובתא אחריתי דרבה דאמר עביו של רקיע כשיעור מהלך אדם חמשה מילין ומתני' אמרה פרסה שהיא ארבעה מילין. **ואתין למימר** לימא תהוי תיובתא נמי לר' יוחנן. **ומשני' לא** לר' יוחנן לא הויא תיובתא דהוא לא אמר אלא כמה מהלך אדם בינוני ביום עשר פרסאות זה שאמר ר' יוחנן בלבד. באו רבה ועולא ואמרו מדעתם חמשה מילין מעלות השחר עד הנץ החמה וחמשה מילין משתשקע החמה עד צאת הכוכבים הם שטעו שחשבו מאלו עשר פרסאות שאמר ר' יוחנן שמהלך אדם ביום חמשה מילין בשחר וחמשה מילין בערב ונמצאת הליכת החמה ממזרח למערב שלשים מיל. ור' יוחנן לא הזכיר מהלך החמה בעביו הרקיע כמה הוא יש לומר שכך אמר ר' יוחנן בעובי הרקיע כמו הברייתא שאמרה מפרסה עשר פרסאות שנמצאת עובי הרקיע אחד מעשרה ביום. **ולר' חנינא נמי** לא הויא היא תיובתא דיכול למימר ודאי מהלך אדם בינוני מעלות השחר עד הנץ החמה ארבעה מילין כמו שאמרה הברייתא ולוט הלך בריצה חמשה מילין: **ת"ש** מצרים הויא ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה כו'. **ת"ש** כל הישוב כולו תחת כוכב אחד יושב וכו'. **ת"ש** אמר ר' יוחנן בן זכאי מה תשובה השיבתו בת קול לאותו רשע

לעיל אמרו בגמרא שעולא ורבא הסוברים שמהלך אדם מהנץ עד השקיעה הוא שלשים מיל, סברו כרבי יוחנן שמהלך אדם ביום הוא עשר פרסאות, והקשתה הגמרא על שיטתם מדברי רבי יהודה. הגמרא מבררת האם יש להקשות כן אף על רבי יוחנן:

מבררת הגמרא, **לֵימָא תֵּיהֵוֵי תְּיוּבְתָּא דְּרַבִּי יוֹחָנָן** - האם נאמר שיש להקשות מדברי רבי יהודה בברייתא אף על דברי רבי יוחנן, שהרי בהמשך דברי רבה בר בר חנה בשם רבי יוחנן הובא, שמעלות השחר עד הנץ הולך אדם חמשה מיל וכן מהשקיעה עד צאת הכוכבים, וזה שלא כדברי רבי יהודה בברייתא, שבזמנים אלו הולך אדם רק ארבעה מיל. דוחה הגמרא, **אָמַר לָךְ** רבי יוחנן, **אֲנָא בִּימָמָא הוּא דַּאֲמַרִי** - אני אמרתי רק שבכל היום, דהיינו מעלות השחר עד צאת הכוכבים הולך אדם עשר פרסאות, ולא פירטתי כמה הוא הולך קודם הנץ ואחר השקיעה, ובזה אני סובר כרבי יהודה שאדם הולך אז ארבעה מיל, **וְרַבָּנָן הוּא דְּקָא טָעוּ** - ועולא ורבא טעו בדברי הם שטעו, **דְּקָא חָשְׁבָן דְּקַדְמָא וַחֲשׁוֹכָא** - שחישבו בתוך העשר פרסאות את הילוך רוב בני אדם, שהולכים חמשה מיל קודם הנץ על ידי שמשכימים לצאת לדרך קודם עלות השחר, וכן אחר השקיעה הולכים חמשה מיל על ידי שמאחרים והולכים אחר צאת הכוכבים, ולכן אמרו שאדם הולך בזמנים אלו חמשה מיל[יב].

אוצר החכמה

לעיל (נג:) הביאה הגמרא ראיה מדברי רבי חנינא, שמעלות השחר עד נץ החמה הוא זמן הילוך חמשה מיל. הגמרא מבררת האם יש להקשות על רבי חנינא מדברי רבי יהודה בברייתא:

מבררת הגמרא, **לֵימָא תֵּיהֵוֵי תְּיוּבְתָּא דְּרַבִּי חֲנִינָא** - האם נאמר שניתן להקשות מדברי רבי יהודה על מה שאמר רבי חנינא לעיל שראה את המקום שהלך לוט מעלות השחר עד נץ החמה[יג] בעת שהצילוהו המלאכים מהפיכת סדום, והיו שם חמשה מיל, ולדבריו מעלות השחר עד נץ החמה הוא זמן הילוך חמשה מיל, והרי רבי יהודה אמר בברייתא שמעלות השחר עד נץ החמה הוא זמן הילוך ארבעה מיל. דוחה הגמרא, **לָא** - אין להקשות מדברי רבי יהודה על רבי חנינא, כי **דַּאֲיצוּ שָׁאנִי** - לגבי הצלת לוט נאמר 'וַיָּאִיצוּ הַמַּלְאָכִים בְּלוֹט' (בראשית יט טו), ולכן ניתן לומר שאכן מעלות השחר עד הנץ הוא זמן הילוך ארבעה מיל, אך לוט הלך בזמן זה חמשה מיל, כיון שהלך במהירות מחמת שהאיצו בו המלאכים[יד].

הגמרא מביאה קושיא נוספת על רבא[טו]:

תָּא שְׁמַע - בא ושמע קושיא על רבא מברייתא. שנינו בברייתא, **מִצְרַיִם הָיְתָה אַרְבַּע מֵאוֹת פַּרְסָה עַל אַרְבַּע מֵאוֹת פַּרְסָה, וּמִצְרַיִם היא חלק אֶחָד מִשִּׁשִּׁים בְּכוּשׁ**, כלומר, כוש גדולה פי ששים ממצרים, **וְכוּשׁ אֶחָד מִשִּׁשִּׁים בָּעוֹלָם, וְהָעוֹלָם** הוא **אֶחָד מִשִּׁשִּׁים בַּגַּן**[טז], **וְגַן** הוא **אֶחָד מִשִּׁשִּׁים בְּעֵדֶן**[יז], **וְעֵדֶן** הוא **אֶחָד מִשִּׁשִּׁים בְּגֵיהִנֹּם**[יח], **נִמְצָא כָּל הָעוֹלָם כּוּלּוֹ כְּכִיסּוּי קְדֵירָה לְגֵיהִנֹּם**, כלומר, העולם הוא דבר מועט לעומת הגיהנם[יט].

יב. רש"י (ד"ה ורבנן). בדרך אמונה (פורלה, מאמר הורמת שעה אות ג ד"ה המומנס) הקשה, איך ניתן לומר שרוב בני אדם משכימים לצאת קודם עלות השחר ומאחרים להכנס אחר צאת הכוכבים, הרי אסור לצאת אז לדרך, כמו שאמרו לעיל (כ.) 'לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב', ואם ימצא אחד מאלף שיעשה כן, אין להביא ראיה משוטה כזה. וראה שם שביאר את דברי הגמרא באופן אחר. בדקדוקי סופרים (הגהות אות ט) הובאה גירסא ברש"י מכתב יד, 'שראו בני אדם מהלכין' וכו', כלומר, עולא ורבא טעו כשראו בני אדם מהלכים חמשה מיל קודם הנץ ואחר השקיעה. וראה בספר הלכה אחרונה וקונטרס הראיות (פפסטיין דף כב) שתמה, איך ניתן לומר שעולא ורבא שהיו גדולים בחריפותם, טעו בדבר כזה וחישבו את הזמן שבני אדם הקדימו ואיחרו. הגר"א בשנות אליהו (ברכות פ"ק מ"ק) הקשה כמה קושיות על פירוש רש"י בקושיית ותירוץ הגמרא כאן, א. מדוע הוצרכה הגמרא לומר בתירוצו של רבי יוחנן 'אנא ביממא הוא דאמרי' היה לה לומר 'אני לא אמרתי אלא שמהלך אדם ביום עשר פרסאות'. ב. מדוע אמרה הגמרא 'ורבנן הוא דקא טעו דקא חשבן דקדמא וחשוכא', מה לה להזכיר את ענין הקדמת האנשים לצאת לדרך קודם עלות השחר ואיחור חזרתם אחר צאת הכוכבים, הרי טעותם היתה במה שחישבו חמשה מיל מעלות השחר עד הנץ וכן מהשקיעה עד צאת הכוכבים שלא כרבי יהודה. ג. לפירוש רש"י שיום שאמר רבי יהודה הוא מעלות השחר עד צאת הכוכבים, לא מובן מה שאמר רבי יהודה בברייתא שעובי הרקיע הוא 'אחד מעשרה ביום', שהרי בדברי רבא אמרה הגמרא 'נמצא עובי של רקיע אחד משה ביום' הרי שכדי לחשב את חלקו של עובי הרקיע ביום, לא כללה הגמרא את החמשה מיל של עובי הרקיע עצמו כחלק מהיום, ואם כן ארבעה מיל של עובי הרקיע שאמר רבי יהודה אינם אחד מעשרה אלא אחד משמונה, כי היום מהנץ עד שקיעה הוא שלשים ושנים מיל, וארבעה מיל הם אחד משמונה שלו. לכן פירש הגר"א, שלרבי יהודה הולך אדם ביום עשר פרסאות [ארבעים מיל] מהנץ עד השקיעה, והארבעה מיל שמעלות עד הנץ וכן מהשקיעה עד צאת הכוכבים [עובי הרקיע] הם מלבד הארבעים מיל שהוא הולך ביום, והגמרא הקשתה שתי קושיות על עולא ורבא, א. הם אמרו שמעלות עד הנץ וכן מהשקיעה עד צאת הכוכבים ישנם חמשה מיל, ורבי יהודה אמר ארבעה מיל. ב. הם אמרו שמהלך אדם מהנץ החמה עד שקיעתה הוא שלשים מיל, ואילו רבי יהודה אמר שהוא מהלך ארבעים מיל. והסיקה הגמרא שאכן קשה על שניהם מקושיות אלו. ולאחר מכן מבררת הגמרא האם ניתן להקשות את הקושיא השניה אף על רבי יוחנן, כי לפי מה שהובא בשמו משמע שחישב בתוך הארבעים מיל שמהלך אדם ביום אף את הילוכו קודם הנץ ואחר השקיעה. ותירצה הגמרא, שרבי יוחנן יכול לתרץ 'אנא ביממא הוא דאמרי', כלומר, אני אמרתי רק שאדם הולך עשר פרסאות ביום, והיינו מהנץ עד השקיעה, 'ורבנן הוא דקא טעו דקא חשבן דקדמא וחשוכא', כלומר, עולא ורבא טעו כשחישבו בתוך הארבעים מיל אף את הילוך האדם קודם הנץ ואחר השקיעה ['ודקדמא וחשוכא' הוא הזמן שקודם הנץ ואחר השקיעה]. ראה בחזון איש (על הש"ס ד"ה כמה) שכתב על פירוש הגר"א 'וביום שגילה הגר"א את הדבר, הכריזו ברקיע הזהרו באליהו ובתורתו שגלה רז זה לבני ישראל'.

לפי שיטת רש"י בדברי רבי יהודה שהילוך ארבעים מיל הוא מעלות השחר עד צאת הכוכבים, נמצא שלשיטת התרומת הדשן (סי' קכג) ששתים עשרה שעות של יום בינוני הוא מעלות השחר עד צאת הכוכבים [הובא בהערה לעיל (נג:)], שיעור הילוך מיל הוא שמונה עשרה דקות [לשיטתו ששתים עשרה שעות של יום בינוני הוא מהנץ עד השקיעה, והיינו ארבעים מיל שמהנץ עד השקיעה שמתחלקים לשתים עשרה שעות]. **יג. מפורש** בפסוקים שם שלוט הלך מעלות השחר עד נץ החמה, שביציאתו נאמר (בראשית יט טו) 'וכמו השחר עלה ויאיצו המלאכים בלוט לאמר קום קח את אשתך וגו' פן תספה בעון העיר', ובהגעתו נאמר (שם יט כג), 'השמש יצא על הארץ ולוט בא צערה' [כמבואר בגמרא לעיל (נג:)].

יד. רבינו חננאל (ד"ה ולר' חנינא).

בירושלמי (ברכות פ"ק ה"ב, יומא פ"ג ה"ב) אמרו שמעלות השחר עד הנץ הוא מהלך ארבעה מיל, והביאו ראיה לכך מהפסוקים האמורים גבי לוט, והקשו שמסדום לצוער יש יותר מארבעה מיל, ותירצו שמלאך היה קודר לפניו את הדרך, כלומר, המלאך היה מיישר לפני לוט את הגבעות והעמקים. וכתב המהרש"א (מ"מ לעיל נג: ד"ה מעלות) שאין לבאר בדברי הירושלמי שהיתה ללוט קפיצת הדרך, שאם כן איך ניתן ללמוד משם שמעלות עד הנץ הוא זמן הילוך ארבעה מיל, הרי ניתן לומר שרק לוט הלך כן מחמת שקפצה לו הדרך, אך בלא קפיצת הדרך היה הולך פחות בזמן זה. אלא הביאור בדברי הירושלמי הוא, שיישרו המלאכים לפניו את העליות והמורדות שבדרך, ושיערו חכמים שיישור הדרך פיחת חמישית ממנו, וכיון שאמר רבי חנינא שבמקום ההוא ישנם חמשה מיל, ויישור המלאכים גרם לו להיות ארבעה מיל, ולוט הלך את אותו מקום מעלות השחר עד הנץ החמה, הרי שמעלות עד הנץ הוא זמן הילוך ארבעה מיל.

טו. אף שכבר נשארה הגמרא בקושיא על דברי רבא מדברי רבי יהודה בברייתא לעיל, מכל מקום הוסיפה להקשות מברייתא זו, וכן מהברייתות המובאות להלן, ולכאורה יש לשאול מה הצורך בזה. אמנם מצינו כמה פעמים שהגמרא אכן שואלת כן, ומשיבה שיש צורך להקשות גם ממקומות נוספים (לקמן קג. עירובין ל. יבמות מז:), ופירשו רש"י ביבמות (שם ד"ה לימא) ורשב"ם בפסחים (שם ד"ה תיובתא) שהוא כדי שאם יבא אדם ויתרץ את הקושיא מהברייתא הראשונה או ישבש את אותה ברייתא על ידי ברייתות אחרות, נוכל עדיין להקשות עליו ממקומות נוספים. יד אליהו (שולזינגר, ד"ה תיובתא).

טז. גן הוא המקום שהיה בו אדם הראשון קודם החטא. ברכות (לד:).

יז. עדן וגן הם שני מקומות שונים, שנאמר (בראשית ב י) 'ונהר יצא מעדן להשקות את הגן', גן לחוד ועדן לחוד, ואת עדן לא ראתה עין כל בריה [וכאמור בהערה לעיל גם אדם הראשון לא ראה אותו, כי היה בגן]. ברכות (שם). וראה ברש"י (בראשית ב ח) שהגן הוא במזרחו של עדן.

יח. הגמרא נקטה בכולם 'אחד משישים', לומר שכל אחד גדול מחבירו עד שחבירו בטל לגביו, כגון, כוש גדולה כל כך עד שמצרים בטלה לגביה, וכן הלאה. ונראה שהטעם שנקטה מספר זה הוא, לפי שכל דבר בטל בשישים [כמבואר בחולין (פח.)]. תורת חיים (נ"ב עג. ד"ה ומכוח).

יט. בתענית (י.) יש המשך לברייתא, שאמרו שם, 'ויש אומרים גיהנם אין לה שיעור, ויש אומרים עדן אין לה שיעור'.

קשה, הרי אמרו בסנהדרין (ק:) שמדה טובה מרובה ממדת פורענות, ואם כן מדוע הגיהנם שלכאורה הוא פורענות, גדול כל כך מהעולם. ותירץ בספר עין הבדולח (ד"ה מנחם), שגיהנם הוא טוב בהחלט, כדי לזכך הנפשות שיזכו לעולם הבא, ושיוכלו ליטול חלק בטובו הנצחי. ותירץ עוד, שאם לא היה הגיהנם מקום רחב כל כך, היה אש של גיהנם שולט ביותר, ולא היה ניתן לעמוד בו.

לרב יהודה לא קשיא טמא שרץ רחמנא דחייה דכתיב [א] איש איש כי יהיה טמא לנפש [ב] מי לא עסקינן שחל שביעי שלו להיות בערב הפסח ואפילו הכי אמר רחמנא לידחי. תנו רבנן היה עומד חוץ למודיעים ויכול ליכנס בסומים ובפרדים יכול יהא חייב ת"ל [ב] וברדך לא היה והלה היה בדרך [א] היה עומד לפנים מן המודיעים ואין יכול ליכנס מפני גמלים וקרונות המעכבות אותו יכול לא יהא חייב ת"ל ובדרך לא היה והרי לא היה בדרך: אמר רבא שיתא אלפי פרסי הוי עלמא וסומכא דרקיעא אלפא פרסי חדא גמרא וחדא סברא סבר לה כי הא [ג] דאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן כמה מהלך אדם בינוני ביום י' פרסאות מעלות השחר ועד הנץ החמה ה' מילין משקיעת החמה עד צאת הכוכבים חמשה מילין נמצא עובין של רקיע אחד משישה ביום. מיתיבי רבי יהודה אומר עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום תדע כמה מהלך אדם בינוני ביום עשר פרסאות ומעלות השחר עד הנץ החמה ארבעת מילין משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ארבעת מילין נמצאת עובין של רקיע אחד מעשרה ביום תיובתא דרבא תיובתא דעולא תיובתא לימא תיהוי תיובתא דר' יוחנן אמר לך אנא ביממא הוא דאמרי ורבנן הוא דקא טעו דקא חשבן דקדמא וחשוכא לימא תיהוי תיובתא דרבי חנינא לא [ג] ויאיצו שאני. ת"ש [ג] מצרים הי' ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה ומצרים אחד מששים בכוש וכוש אחד מששים בעולם ועולם אחד מששים בגן וגן אחד מששים בעדן ועדן אחד מששים בגיהנם נמצא כל העולם כולו ככיסוי קדירה לגיהנם תיובתא. תא שמע דתנא דבי אליהו רבי נתן אומר (ע) [ד] כל הישוב כולו תחת כוכב אחד יושב תדע שהרי אדם נותן עינו בכוכב אחד הולך למזרח עומד כנגדו לארבע רוחות העולם עומד כנגדו מכלל דכל הישוב כולו תחת כוכב אחד יושב תיובתא. ת"ש [ה] עגלה בצפון ועקרב בדרום וכל הישוב כולו אינו יושב אלא בין עגלה לעקרב וכל הישוב כולו אינו הוה אלא שעה אחת ביום שאין חמה נכנסת לישוב אלא שעה אחת ביום תדע שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב חצי שש וחצי שבע חמה עומדת בראש כל אדם תיובתא. ת"ש דאמר [ע] [ו] ר' יוחנן בן זכאי מה תשובה השיבתו בת קול לאותו רשע בשעה שאמר [ז] אעלה על במתי עב אדמה לעליון יצתה בת קול ואמרה לו רשע בן רשע בן

לרב יהודה לא קשיא טמא שרץ רחמנא דחייה. ומ"ת הואיל וכבר רב יהודה אין שוחטין וטמא דקרא היינו טמא שרץ חמאי לא יליף דרך רחוקה מטמא להיכא דלא יוכל ליכנס בשעת שחיטה לא ישחטו עליו כי היכי דאין שוחטין על טמא שרץ להא ר"ע מדמי להו לעיל (ג) מהדדי וי"ל דאכתי רב יהודה כיון דיכול ליכנס בשעת מכילה שוחטין עליו דלא דמי לטמא שרץ דהא טהור הוא ומינו מכר כלוס אלא ביאה בעלמא ור' עקיבא מדמי דרך רחוקה שמינו יכול ליכנס בשעת מכילה לטמא ומייתי שפיר ראיה דהא דלא אמרי' כרבי אליעזר דאמר מחיסקופת עזרה ולחוץ ומסבר' אין לן למימר כל שמינו יכול ליכנס בשעת מכילה דהואיל וטהור הוא אין לו לדמותו [ט] אם יכול ליכנס בשעת מכילה:

רבי יהודה אומר משקיעת החמה עד צאת הכוכבים ארבע מילין. קשה לר"ת דבסוף נמה מדליקין (שבת דף לד:) אמר מיזהו בין השמשות משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מחדימין דברי ר"י ומסקי' התם דבין השמשות דר"י אלמא ריבעי מיל והכא קאמר ר"י גופיה ארבעה מילין וי"ל דהכא קאמר מתחלת שקיעה דהיינו משעה שמתחלת החמה ליכנס בעובי הרקיע עד הלילה הוי ד' מילין והתם קאמר מסוף שקיעה [י]:

כל הישוב כולו תחת כוכב אחד עומד. הך פליגא אהא דאמר בעלמא [ט] כל העולם כולו שליש ימיס שליש מדברות שליש ישוב דמ"כ לא היה להיות ברקיע אלא שלשה כוכבים ואפילו אם נאמר דאין ימיס מוקיעוס בכלל שליש שליש ימיס וקיימי כל הכוכבים כנגד ים מוקיעוס מ"מ פליג אדאמרי' לקמן [יא] מן הארץ עד לרקיע ה' מאות שנה ובמס' תמיד (דף לב.) משמע דממזרח למערב כמו מן השמים לארץ ואי כל היסוב תחת כוכב א' עומד מ"כ עולם כמה מלפים שנה שהרי אין מספר לכוכבים וגם מצטון של ה' מאות שנה פליג אמצטון דכולם אחד מס' בעולם [יב]:

כל הישוב כולו תחת כוכב אחד עומד. הך פליגא אהא דאמר בעלמא [ט] כל העולם כולו שליש ימיס שליש מדברות שליש ישוב דמ"כ לא היה להיות ברקיע אלא שלשה כוכבים ואפילו אם נאמר דאין ימיס מוקיעוס בכלל שליש שליש ימיס וקיימי כל הכוכבים כנגד ים מוקיעוס מ"מ פליג אדאמרי' לקמן [יא] מן הארץ עד לרקיע ה' מאות שנה ובמס' תמיד (דף לב.) משמע דממזרח למערב כמו מן השמים לארץ ואי כל היסוב תחת כוכב א' עומד מ"כ עולם כמה מלפים שנה שהרי אין מספר לכוכבים וגם מצטון של ה' מאות שנה פליג אמצטון דכולם אחד מס' בעולם [יב]:

רבי יהודה אומר משקיעת החמה עד צאת הכוכבים ארבע מילין. קשה לר"ת דבסוף נמה מדליקין (שבת דף לד:) אמר מיזהו בין השמשות משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מחדימין דברי ר"י ומסקי' התם דבין השמשות דר"י תלתא רבעי מיל והכא קאמר ר"י גופיה ארבעה מילין וי"ל דהכא קאמר מתחלת שקיעה דהיינו משעה שמתחלת החמה ליכנס בעובי הרקיע עד הלילה הוי ד' מילין והתם קאמר מסוף שקיעה [י

ממה שאמרו בברייתא נמצא, שהעולם הוא הרבה יותר מששת אלפים פרסה[ג], ואם כן גם היקף הילוך החמה הוא הרבה יותר מששת אלפים פרסה, וקשה על מה שאמר רבא שהיקף הילוך החמה הוא ששת אלפים פרסה. מסיקה הגמרא, **תְּיוּבְתָּא** - אכן קשה על רבא מברייתא זו.

קושיא נוספת על רבא:
תָּא שְׁמַע, דְּתָנָא דְּבֵי אֵלְיָהוּ[א], רַבִּי נָתָן אוֹמֵר, כָּל הַיּוֹשֵׁב פּוֹלְוֹ של בני האדם[ב], **תַּחַת כּוֹכָב אֶחָד יוֹשֵׁב.** תֵּדַע שכן הוא, שֶׁהֲרֵי **אָדָם** נוֹתֵן עֵינוֹ **בְּכוֹכָב אֶחָד**, וכאשר הוא הוֹלֵךְ לְמִזְרָח בסוף העולם, **עוֹמֵד** הכוכב **כְּנֶגְדּוֹ** - מעל ראשו, וכאשר הוא הולך לְסוף **אַרְבַּע רוּחוֹת הָעוֹלָם**, עדיין **עוֹמֵד** אותו הכוכב **כְּנֶגְדּוֹ** - מעל לראשו, **מִכְּלָל** - מוכח, דְּכָל הַיּוֹשֵׁב פּוֹלְוֹ **תַּחַת כּוֹכָב אֶחָד יוֹשֵׁב**, שאם לא כן, לא היה יכול לראות במזרח מעל ראשו את הכוכב שראה מעל ראשו כשעמד במערב, אלא היה רואהו מן הצד באלכסון כפי מה שהתרחק מהמערב[ג].

ממה שאמרו בברייתא שהישוב כולו תחת כוכב אחד הוא יושב, נמצא שהעולם הוא הרבה יותר ששת אלפים פרסה, שהרי אין מספר לכוכבים שברקיע, וכיון שכוכב אחד מחזיק את כל הישוב שהוא יותר מאלף פרסה, וכל כוכב מחזיק ישוב אחד, בימים, בנהרות ובמדברות, אם כן אילו היו רק ששה כוכבים, היה ניתן לומר שהעולם הוא ששת אלפים פרסה [כדברי רבא], אך הלא ישנם כוכבים רבים מאוד, נמצא שהעולם הוא הרבה יותר ששת אלפים פרסה, אם כן ודאי שהיקף הילוך החמה הוא יותר ששת אלפים פרסה. מסיקה הגמרא, **תְּיוּבְתָּא** - אכן קשה על רבא מברייתא זו.

קושיא נוספת על רבא:
תָּא שְׁמַע, **עֶגְלָה** - כוכבים העשויים כעגלה והיינו מזל שור, הם **בַּצָּפוֹן** של העולם[ד], **וְעַקְרָב** - כוכבים העשויים כעקרב והיינו מזל עקרב[ה], הם **בַּדָּרוֹם** של העולם[ו], **וְכָל הַיּוֹשֵׁב פּוֹלְוֹ** של בני האדם **אֵינוֹ יוֹשֵׁב אֶלָּא** באויר שבֵּין **עֶגְלָה לְעַקְרָב**[ז], שהרי כל אדם רואה בצפונו מזל עגלה ובדרומו מזל עקרב[ח], **וְכָל הַיּוֹשֵׁב פּוֹלְוֹ** של בני האדם **אֵינוֹ הַוֶּה אֶלָּא שָׁעָה אַחַת בַּיּוֹם**, כלומר, גודל הישוב הוא רק כחלק אחד משתים עשרה שעות היום, **שֶׁאֵין חַמָּה נִכְנֶסֶת לַיִּשּׁוּב אֶלָּא שָׁעָה אַחַת בַּיּוֹם**, ובאחת עשרה השעות הנותרות שביום היא נמצאת במדברות בימים ובנהרות. תֵּדַע שכן הוא, שֶׁהרי **בְּחָמֵשׁ** - בשעה החמישית של היום[ט], **חַמָּה** מהלכת **בַּמִּזְרָח, וּבְשֵׁשׁ** - בשעה השביעית, **חַמָּה** מהלכת **בַּמַּעֲרָב**, ורק **בְּחֲצִי שֵׁשׁ וַחֲצִי שֶׁבַע** - חציה השני של השעה השישית וחציה הראשון של השעה השביעית, **חַמָּה עוֹמֶדֶת בְּרֹאשׁ כָּל אָדָם**, כלומר, האדם רואה את החמה מעל ראשו, וזהו הזמן שהחמה מהלכת ברקיע כנגד הישוב.

ממה שאמרו בברייתא שישוב בני האדם הוא רק חלק אחד משתים עשרה שעות היום, מוכח שהמדברות הימים והנהרות יש בהם אחד עשרה חלקים כמוהו, וכיון שאנו רואים שהישוב עצמו הוא גדול מאוד [יותר מאלף פרסה], והחמה מהלכת בו רק שעה אחת, אם כן העולם כולו שיש בו אחד עשרה חלקים כמוהו, הוא הרבה יותר ששת אלפים

בעיני יצחק (ד"ה מגריס) הקשה, היאך יתכן מקום בארץ שיכיל את הגיהנם, הלא מבואר כאן שהוא גדול הרבה יותר מן הארץ [ראה בשער הגמול לרמב"ן (פוס נפ) שם הביא כמה מקומות שמשמע מהם שהגיהנם הוא בעולם הזה. וראה עוד בעבודת הקודש (פגן גנמי, פלק העבודה פרק ג)]. וכתב, שנראה שלכן קראה הגמרא כאן לגיהנם 'קדרה', כמו שדרך לעשות קדרה רחבה למטה וצרה למעלה, כדי שלא יעלו המים בעת רתיחתם, כמו כן הוא הגיהנם, וכמו שדרשו חז"ל (מנחות נט:) על הפסוק 'וְאַף הֲסִיתְךָ מִפִּי צָר' וגו' (איוב לו טז), שהקדוש ברוך הוא מסית את האדם ללמוד תורה כדי שינצל מגיהנם שפיה צר, ואמרו שם (ק.) 'ושמא חאמר, כשם שפיה צר כך כולה צרה, תלמוד לומר (ישעיה ל לג), 'הֶעְמִיק הַרְחִיב מְדֶרָתָהּ' וגו', כלומר, רק פיה צר [כדי שלא יצא עשנה לחוץ וידונו הרשעים באש ובעשן. רש"י (מנחות שם ד"ה שפיה)], אך בעומקה היא רחבה, ואם כן העולם הוא ככיסוי של קדרה על הגיהנם ומכסה את פיה הצר בלבד, אבל עומק הגיהנם רחב מאוד יותר מכל שטח העולם שעליה. כעין קושיא זו הביא ברב פעלים (שו"ת, מ"ב מו"ח סי' ו ד"ה גם פליאה) על גן ועדן [ראה בשער הגמול לרמב"ן (פוס פ) שגן עדן הוא בעולם הזה], ותירץ שם (ד"ה ומאי נמקשיתם) שגן ועדן הם חומר זך מאד וקדושה גדולה ועצומה מרחפת עליהם, ומשום כך אין הם לוקחים מקום מן הארץ שלנו, אלא בנס עומדים. כעין זה כתב גם בספרו בן יהוידע (ד"ה עולם).

כ. לפי החשבון המובא בברייתא, העולם הוא עשרים וארבעה אלף פרסה. צל"ח (נרם"י ד"ה וכוס). וביאר בן הצל"ח (הקדמת 'דברי ידידות' לנודע ביהודה קמא מו"ח ד"ה ועל) שכוונת הצל"ח לחשבון השורש המרובע, שלפי החשבון המובא בברייתא שטחה של מצרים הוא מאה ששים אלף פרסאות רבועים [400×400=160,000], ושטחה של כוש הוא פי ששים משטחה של מצרים, הרי ששטחה הוא תשע מיליון ושש מאות אלף פרסאות רבועים [160,000×60=9,600,000], ושטח העולם הוא פי ששים משטחה של כוש, הרי ששטחו הוא חמש מאות ושבעים ושש מיליון פרסאות רבועים [9,600,000×60=576,000,000], ושורשו המרובע של חמש מאות ושבעים ושש מיליון פרסאות רבועים, הוא עשרים וארבעה אלף פרסה.

כתבו התוספות (ד"ה כל) שמה שאמרו להלן (ע"ב) שהעולם הוא מהלך חמש מאות שנה, חולק על החשבון שאמרו בברייתא שכוש היא חלק אחד משששים בעולם, כי לפי זה, העולם שהוא פי ששים מכוש הוא הרבה יותר ממהלך חמש מאות שנה [לפי חשבון עשר פרסאות ליום].

כא. בבאר שבע (סנהדרין נג. ד"ה תנא, מו"ח סוף סי' עח) כתב, ש'תנא דבי אליהו' אינו אליהו הנביא, אלא אחד התנאים ששמו אליהו, והביא ראיה מהקדמת הרמב"ם לסדר זרעים שהזכיר תנא בשם זה. אמנם בשם הגדולים (מערכת ספריס פוס ס, סדר מליהו רבה וסדר מליהו זוטא) דחה את ראייתו וכתב שאין זו כוונת הרמב"ם שם, ושהדבר ברור שתנא דבי אליהו הוא אליהו הנביא זכור לטוב, כמבואר בכתובות (קו.) שלמד רב ענן בריית מפי אליהו הנביא.

כב. מלבד מדברות ימים ונהרות. על פי רש"י (ד"ה תחת).

כג. כתבו התוספות (ד"ה כל) שברייתא זו חולקת על מה שאמרו שהעולם נחלק לשלשה חלקים, שליש ימים, שליש מדברות, שליש ישוב [תוספות בחגיגה (יב. ד"ה מקוף) הביאו כן בשם מדרש], שאם נאמר שכל כוכב הוא כנגד חלק אחד, היו צריכים להיות ברקיע שלשה כוכבים בלבד. ואפילו אם נאמר שאין ים אוקיינוס נכלל בשליש ימים [כן הביאו התוספות שם מפרקי דרבי אליעזר], וכל הכוכבים מלבד השלשה האמורים הם כנגד ים אוקיינוס, מכל מקום חולקת ברייתא זו על מה שאמרו להלן (ע"ב) שמן הארץ עד לרקיע הם חמש מאות שנה, שהרי במסכת תמיד (לב.) משמע שמצד מזרח לצד מערב הוא כמרחק שמן השמים לארץ, כלומר חמש מאות שנה, ואם כל הישוב תחת כוכב אחד הוא עומד, אם כן אורך העולם הוא כמה אלפים שנה, שהרי אין מספר לכוכבים. אמנם התוספות בחגיגה (יב. ד"ה מקוף) כתבו שניתן לחלק ולומר שהברייתא כאן עוסקת בכוכבי גלגל המזלות שהם גדולים מאוד, אבל שאר הכוכבים קטנים הם. וכן חילקו התוספות לקמן (קיח: ד"ה מן). [מדברי התוספות נראה שהבינו בסוגייתנו שהארץ שטוחה ונושקת בצדדיה לרקיע, כמו שאמר רבה בר בר חנה בבבא בתרא (עד.), ולכן אמרו שאין מקום לכוכבים רבים כל כך, אך לפי דעת חכמי התכונה שהארץ היא כדור באמצע עיגול הרקיע יש לדחות את דברי התוספות, כי לדבריהם יש מקום רב להרבה כוכבים במרחק שבין הארץ לשמים. יפה תואר (נ"ל ו ג ד"ה ומ"ש היה), רש"ש ושפת אמת (נמוס' ד"ה כל). ראה עוד במהר"ל (נאר הגולה נאר סיפי פ"ד ד"ה עוד מקשה) שביאר את דברי הברייתא לפי השיטה שהארץ כדורית].

כד. רבינו חננאל (עירובין נו. ד"ה מ"ר).

כה. בפרקי דרבי אליעזר (פ"ו) נמנו שנים עשר המזלות, ואלו הן, טלה, שור, תאומים, סרטן, אריה, בתולה, מאזנים, עקרב, קשת, גדי, דלי, דגים. ראה עוד ברמב"ם (יסודי התורה פ"ג ה"ו).

כו. רש"י (ד"ה עגלה) ביאר שעגלה הוא מזל שנמצא בצד הצפוני של גלגל המזלות [מעל קו המשוה], ועקרב הוא מזל שנמצא בצד הדרומי בו. אמנם התוספות להלן (ע"ב ד"ה מעולם) כתבו, שאין הכוונה למזלות שור ועקרב, אלא כוכבים אחרים הם. וכן כתב המאירי (עירובין נו. ד"ה כגר - פירוש רמשון) שהניקוד אינו 'עֶגְלָה', כלומר, שור, אלא 'עֶגְלָה', ואין הכוונה למזלות הצפוניים והדרומיים שור ועקרב, אלא 'עגלה' הם כוכבים הסובבים את הקוטב הצפוני, ו'עקרב' הם כוכבים הסובבים את הקוטב הדרומי [באדרת אליהו (ריקי, להלן ע"ב ד"ה נמ) כתב, שנראה כדברי התוספות שהכוונה ב'עגלה' לשבעה כוכבים עומדים כדמות עֶגְלָה הסובבת את הקוטב הצפוני, וכן מוסכם על כל החוזים בכוכבים, ובני אדם קוראים אותם קרון ולא עגל, והחוזים קוראים אותו 'דוב'. וכן עקרב הם שנים עשר כוכבים עומדים הסובבים את הקוטב הדרומי, ונקראים בפי החוזים בכוכבים 'דג', וחז"ל קראום עקרב, כי את צורתם יכול האדם להעריך כדג וכעקרב].

כז. אין הכוונה שהישוב גודלו כאויר שיש בין מזל עגלה למזל עקרב, שהרי ביניהם יש כמה כוכבים, וכל אחד מהם הוא כגודל הישוב, אלא כוונת הברייתא היא שהישוב נמצא באויר שבין מזל עגלה למזל עקרב. רש"י (ד"ה בין). באדרת אליהו (ריקי, ד"ה וכל) כתב, שכוונת רש"י היא שהישוב יושב תחת אחד הכוכבים שביניהם.

כח. רש"י (ד"ה בין).

כט. שעה חמישית של שעות זמניות, דהיינו שמחלקים את היום לשתים עשרה חלקים, וכל חלק הוא שעה זמנית. ראה רמב"ם (פירוש המשנה ברכות פ"ח מ"ג).

ל. אין הכוונה שהחמה היא בדיוק מעל ראשו של האדם, כי זה שייך רק ביום אחד בשנה במקומות מיוחדים או בשני ימים בשנה במקומות מיוחדים גם כן. אלא הכוונה בזה היא, שהחמה היא בתכלית גובהה שבאותו היום, ושהיא קרובה אל הנקודה שמעל הראש ואינה נוטה לצד שמאל האדם ולא לצד ימינו, אלא מכוונת מול ראשו. רמב"ם (שו"ת סי' קלד). וכתב בערוך השולחן (או"ח סי' לג) שבחצי שש וחצי שבע הילוך החמה הוא בנחת מאד עד שאין היכר כמעט בתנועתה אלא למי שידקדק הרבה בזה, ולמראה עינים אין היכר כמעט, לכן אמרו בברייתא שבחצי שש וחצי שבע החמה עומדת בראש כל אדם, כלומר, שכך הוא למראה עיני האדם.

אהח 19/06/2018

לרב יהודה לא קשיא טמא שרץ רחמנא דחייה דכתיב [א] איש איש כי יהיה טמא לנפש [ב] מי לא עסקינן שחל שביעי שלו להיות בערב הפסח ואפילו הכי אמר רחמנא לידחי. תנו רבנן היה עומד חוץ למודיעים ויכול ליכנס בסומים ובפרדים יכול יהא חייב ת"ל [ב] וברדך לא היה והלה היה בדרך [א] היה עומד לפנים מן המודיעים ואין יכול ליכנס מפני גמלים וקרונות המעכבות אותו יכול לא יהא חייב ת"ל ובדרך לא היה והרי לא היה בדרך: אמר רבא שיתא אלפי פרסי הוי עלמא וסומכא דרקיעא אלפא פרסי חדא גמרא וחדא סברא סבר לה כי הא [ג] דאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן כמה מהלך אדם בינוני ביום י' פרסאות מעלות השחר ועד הנץ החמה ה' מילין משקיעת החמה עד צאת הכוכבים חמשה מילין נמצא עובין של רקיע אחד משישה ביום. מיתיבי רבי יהודה אומר עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום תדע כמה מהלך אדם בינוני ביום עשר פרסאות ומעלות השחר עד הנץ החמה ארבעת מילין משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ארבעת מילין נמצאת עובין של רקיע אחד מעשרה ביום תיובתא דרבא תיובתא דעולא תיובתא לימא תיהוי תיובתא דר' יוחנן אמר לך אנא ביממא הוא דאמרי ורבנן הוא דקא טעו דקא חשבן דקדמא וחשוכא לימא תיהוי תיובתא דרבי חנינא לא [ג] ויאיצו שאני. ת"ש [ג] מצרים הי' ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה ומצרים אחד מששים בכוש וכוש אחד מששים בעולם ועולם אחד מששים בגן וגן אחד מששים בערן ועדן אחד מששים בגיהנם נמצא כל העולם כולו ככיסוי קדירה לגיהנם תיובתא. תא שמע דתנא דבי אליהו רבי נתן אומר (פ) [ד] כל הישוב כולו תחת כוכב אחד יושב תדע שהרי אדם נותן עינו בכוכב אחד הולך למזרח עומד כנגדו ומהלך כנגדו לארבע רוחות העולם עומד כנגדו מכלל דכל הישוב כולו תחת כוכב אחד יושב תיובתא. ת"ש [ה] עגלה בצפון ועקרב בדרום וכל הישוב כולו אינו יושב אלא בין עגלה לעקרב וכל הישוב כולו אינו הוה אלא שעה אחת ביום שאין חמה נכנסת לישוב אלא שעה אחת ביום תדע שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב חצי שש וחצי שבע חמה עומדת בראש כל אדם תיובתא. ת"ש דאמר [ו] [ו] ר' יוחנן בן זכאי מה תשובה השיבתו בת קול לאותו רשע בשעה שאמר [ז] אעלה על במתי עב אדמה לעליון יצתה בת קול ואמרה לו רשע בן רשע בן

לרב יהודה לא קשיא טמא שרץ רחמנא דחייה. ומ"ת הואיל וכבר רב יהודה אין שוחטין וטמא דקרא היינו טמא שרץ חמאי לא ילף דרך רחוקה מטמא להיכא דלא יוכל ליכנס בשעת שחיטה לא ישחטו עליו כי היכי דאין שוחטין על טמא שרץ להא ר"ע מדמי להו לעיל (ג) מהדדי וי"ל דכבר רב יהודה כיון דיכול ליכנס בשעת אכילה שוחטין עליו דלא דמי לטמא שרץ דהא טהור הוא ואינו מכר כלום אלא ביאה בעלמא ור' עקיבא מדמי דרך רחוקה שאינו יכול ליכנס בשעת אכילה לטמא ומייתי שפיר ראיה דהא דלא אמרי' כרבי אליעזר דאמר מחיסקופת עזרה ולחוץ ומכבר חית לן למימר כל שאינו יכול ליכנס בשעת אכילה דהואיל וטהור הוא אין לו לדמותו [ח] אם יכול ליכנס בשעת אכילה:

רבי יהודה אומר משקיעת החמה עד צאת הכוכבים ארבע מילין. קשה לר"ת דבסוף כמה מדליקין (שבת דף לד:) אמר מיזהו בין השמשות משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מחדימין דברי ר"י ומסקי' התם דבין השמשות דר"י תלתא ריבעי מיל והכא קאמר ר"י גופיה ארבעה מילין וי"ל דהכא קאמר מתחלת שקיעה דהיינו משעה שמתחלת החמה ליכנס בעובי הרקיע עד הלילה הוי ד' מילין והתם קאמר מסוף שקיעה [ט]:

כל הישוב כולו תחת כוכב אחד עומד. הך פליגא אהא דאמר בעלמא [י] כל העולם כולו שלים ימים שלים מדברות שלים ישוב דמ"כ לא היה להיות ברקיע אלא שלשה כוכבים ואפילו אם נאמר לחין יש מוקיונוס בגלל שלים ימים וקיימי כל הכוכבים כנגד יש מוקיונוס מ"מ פליג אדאמרי' לקמן [יא] מן הארץ עד לרקיע ה' מאות שנה ובמס' תמיד (דף נ.) משמע דממזרח למערב כמו מן השמים לארץ ומי כל הישוב תחת כוכב א' עומד ת"כ מוכן העולם כמה אלפים שנה אלמא מן השמים לארץ חמש מאות שנה פליג אחשבון דכולם אלא [יב] כל הישוב כולו תחת כוכב אחד יושב תדע שהרי אדם נותן עינו בכוכב אחד הולך למזרח עומד כנגדו ומהלך כנגדו לארבע רוחות העולם עומד כנגדו מכלל דכל הישוב כולו תחת כוכב אחד יושב תיובתא. ת"ש עגלה בצפון ועקרב בדרום וכל הישוב כולו אינו יושב אלא בין עגלה לעקרב וכל הישוב כולו אינו הוה אלא שעה אחת ביום שאין חמה נכנסת לישוב אלא שעה אחת ביום תדע שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב חצי שש וחצי שבע חמה עומדת בראש כל אדם תיובתא. ת"ש דאמר [יג] [יא] ר' יוחנן בן זכאי מה תשובה השיבתו בת קול לאותו רשע בשעה שאמר [יב] אעלה על במתי עב אדמה לעליון יצתה בת קול ואמרה לו רשע בן רשע בן

ולרב יהודה לא קשיא. דקסבר טומאה לנפש שמטמא כתיב ואפילו שביעי שלו בטמטם, כדלמוקימנא בהילך פירקין (דף 5:) דסבר לה כמאן דאמר טומאי מת מצוה היו שחל שביעי שלהן בערב הפסח: בסוסים ובפרדים. במרובה: יכול יהא חייב. כרת, אם לא הגיע לעזרה בשעת שחיטה: והלה היה. לחוץ למודיעין דרך רחוקה הוא: מפני גמלים וקרונות. והוא היה מביא גיו וגי דיתו עליהן [ב]: חייב. שמין זה חוטם, שים לו להטמט ולילך יחידי ולטמוט: שיתא אלפי פרסי הוה עלמא. היקף הילוך החמה בתוך החלל ממזרח למערב: וסומכא דרקיעא. עוביו של רקיע: חדא גמרא. שיתא אלפי פרסי דעלמא גמרא הוה מרגיש, והא דאלפא פרסי סומכא דרקיע הוה סבר לה מדעתיה מהיכא דשיא אלפי פרסי דגמרא: עוביו של רקיע אחד משישה ביום. מהנהו ועד שקיעתה, שהרי אדם מהלך שלשים מילין מהנהו ועד שקיעתה, ובתוך מהלך שלשים מילין לאדם היה מהלכת את כל העולם שהוא שוה אלפים פרסי, וכדי מהלך חמשה אלפים מילין הוי אחד משישה בשלשים מילין, אלמא סומכא דרקיעא אלפא פרסי, שבכל מהלך חמשה מיל לאדם החמה מהלכת אלף פרסאות. וי"מ שיתא אלפי פרסי היינו לאורך או לרוחב, ולא נהירא לן כלל, שהרי אין החמה מהלכת לאורכו של עולם אלא מקיפתו: ת"ש ר"י אומר כו' אחד מי' ביום. ר"י קא חסיד לכוליה יומא מעלות השחר ועד צאת הכוכבים, מיהו דהא מותבינן לרבא, דקתני הכא מעלות השחר ועד הנץ החמה מרגיש מילין, ואי לאו דהא סבר לה מדעתיה דסתם סומכא דרקיע הוה מרגיש דלמא פרסי דגמרא: עוביו של רקיע אחד משישה ביום. מהנהו ועד שקיעתה, כלומר מהנהו ועד שקיעתה שלשים מילין, וכולה רבה בר בר חנה חמשה מילין, ותיובתא דרבא ורבה בר בר חנה לא קשיא. דקסבר טומאה לנפש שמטמא כתיב ואפילו שביעי שלו בטמטם, כדלמוקימנא בהילך פירקין (דף 5:) דסבר לה כמאן דאמר טומאי מת מצוה היו שחל שביעי שלהן בערב הפסח: בסוסים ובפרדים. במרובה: יכול יהא חייב. כרת, אם לא הגיע לעזרה בשעת שחיטה: והלה היה. לחוץ למודיעין דרך רחוקה הוא: מפני גמלים וקרונות. והוא היה מביא גיו וגי דיתו עליהן [ב]: חייב. שמין זה חוטם, שים לו להטמט ולילך יחידי ולטמוט: שיתא אלפי פרסי הוה עלמא. היקף הילוך החמה במזרח החלל ממזרח למערב: וסומכא דרקיעא. עוביו של רקיע: חדא גמרא. שיתא אלפי פרסי דעלמא גמרא הוה מרגיש, והא דאלפא פרסי סומכא דרקיע הוה סבר לה מדעתיה דסתם סומכא דרקיע הוה מרגיש דלמא פרסי דגמרא: עוביו של רקיע אחד משישה ביום. מהנהו ועד שקיעתה, שהרי אדם מהלך שלשים מילין מהנהו ועד שקיעתה, ובתוך מהלך שלשים מילין לאדם היה מהלכת את כל העולם שהוא שוה אלפים פרסי, וכדי מהלך חמשה אלפים מילין הוי אחד משישה בשלשים מילין, אלמא סומכא דרקיעא אלפא פרסי, שבכל מהלך חמשה מיל לאדם החמה מהלכת אלף פרסאות. וי"מ שיתא אלפי פרסי היינו לאורך או לרוחב, ולא נהירא לן כלל, שהרי אין החמה מהלכת לאורכו של עולם אלא מקיפתו: ת"ש ר"י אומר כו' אחד מי' ביום. ר"י קא חסיד לכוליה יומא מעלות השחר ועד צאת הכוכבים, מיהו דהא מותבינן לרבא, דקתני הכא מעלות השחר ועד הנץ החמה מרגיש מילין, דאי לאו דהא

פרסה, וקשה על רבא שאמר שהיקף הילוך החמה בעולם הוא ששת אלפים פרסה. מסיקה הגמרא, **תְּיוּבְתָּא** - אכן קשה על רבא מברייתא זו.

קושיא נוספת על רבא:

תָּא שְׁמַע, דְּאָמַר רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַבַּאי, מַה [-איזו] **תְּשׁוּבָה הֱשִׁיבַתּוּ בַּת קוֹלָא, לְאוֹתוֹ רָשָׁע** - נבוכדנצר. **בְּשָׁעָה שֶׁאָמַר** נבוכדנצר בגאוותו, 'אֶעֱלֶה עַל בָּמֳתֵי עָב, אֲדַמֶּה לְעֶלְיוֹן' (ישעיה יד יד)[לב], כלומר, אין ראוי לי לדור עם כל העולם, ולכן אעשה לי ענן קטן באויר מעל השבעה רקיעים ואשב בו, ובכך אהיה דומה לקדוש ברוך הוא שהוא עליון ומופרד מבני אדם[לג], **יָצְתָה בַּת קוֹל וְאָמְרָה לוֹ, רָשָׁע בֶּן רָשָׁע**

לא. בת קול אינה נבואה ולא מלאך, אלא קול מהשמים שמזומן להודיע דבר מסוים אף לאדם שאינו ראוי לנבואה, כגון הקול ששמעה הגר (בראשית טז) וששמעו מנוח ואשתו (שופטים יג) שאף שנאמר בענינם 'מלאך', מכל מקום ודאי שהם לא היו נביאים. רמב"ם (מורה נבוכים ח"ג פמ"ג). וכעין זה כתב במחזור ויטרי (סי' תכט). והביא שם בשם רב סעדיה שהוא כעין קול שחוזר אל אדם הקורא בין ההרים [הד]. וביאר, שלכך נקרא קול זה בשם 'בת קול', מאחר שאין שומעים את הקול עצמו אלא את ההד החוזר ממנו. וכעין זה כתבו התוספות (סנהדרין יא. ד"ה נמ) בשם יש אומרים, שנקרא בת קול, כיון שלא היו שומעים את הקול היוצא ממש מן השמים, אלא שמתוך אותו קול יצא קול אחר, כמו הקול שנשמע כשאדם מכה בחזקה, שאחר כך נשמע קול היוצא ממנו למרחוק. ובתוספות הרא"ש (שם בפירושו השני) כתב, שנקרא 'בת' מלשון מדה, כיון שיוצא במדה ואינו נשמע לכל, אלא רק למי שראוי לשומעו [ומצינו מדה שנקראת 'בת', שנאמר (מלכים ב' ז מו) 'אלפים בת יכיל', דהיינו שמכיל אלפים מהמדה הנקראת 'בת'. מהר"ץ חיות (נמוק' שם). והוסיף שיש לחלק בין המקומות שנכתב בהם רק 'בת קול', לבין המקומות שנכתב בהם 'בת קול מן השמים']. ראה בתוספות יום טוב (ינמוק פט"ו מ"ו) ביאור נוסף מדוע נקרא קול זה 'בת', וכן ראה שם ובשדי חמד (כללים פאת השדה מערכת ב' כלל כה) מדוע לא נקרא 'בן קול'.

לב. ישעיה הנביא מתנבא שם על מלך בבל [נבוכדנצר], כמו שנאמר (ישעיה יד ד) 'ונשאת המשל הזה על מלך בבל'.

לג. על פי רש"י ומצודת דוד (שם יד יד).

לכאורה היה לברייתא להביא את הפסוק הקודם (שם יד יג), שנאמר בו 'השמים אעלה ממעל לכוכבי אל', שאלו הם דברי גאוה חמורים יותר ממה שאמר בפסוק זה שיעלה על ענן, ואפשר שמכל מקום הביאה הברייתא דווקא פסוק זה שנאמר בסופו 'אדמה לעליון', וזוהי גאוה יותר, שיעלה מעל כל השבעה רקיעים. מהרש"א (מ"ק ד"ה נשעה).

לרב יהודה לא קשיא טמא שרץ רחמנא דחייה דכתיב [א] איש איש כי יהיה טמא לנפש [ב] מי לא עסקינן שחל שביעי שלו להיות בערב הפסח ואפילו הכי אמר רחמנא לידחי. תנו רבנן היה עומד חוץ למודיעים ויכול ליכנס בסומים ובפרדים יכול יהא חייב ת"ל [ב] וברדך לא היה והלה היה ברדך [א] היה עומד לפנים מן המודיעים ואין יכול ליכנס מפני גמלים וקרונות המעכבות אותו יכול לא יהא חייב ת"ל וברדך לא היה והרי לא היה ברדך: אמר רבא שיתא אלפי פרסי הוי עלמא וסומכא דרקיעא אלפא פרסי חדא גמרא וחדא סברא סבר לה כי הא [ג] דאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן כמה מהלך אדם בינוני ביום י' פרסאות מעלות השחר ועד הנץ החמה ה' מילין משקיעת החמה עד צאת הכוכבים חמשה מילין נמצא עובין של רקיע אחד משישה ביום. מיתיבי רבי יהודה אומר עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום תדע כמה מהלך אדם בינוני ביום עשר פרסאות ומעלות השחר עד הנץ החמה ארבעת מילין משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ארבעת מילין נמצאת עובין של רקיע אחד מעשרה ביום תיובתא דרבא תיובתא דעולא תיובתא לימא תיהוי תיובתא דר' יוחנן אמר לך אנא ביממא הוא דאמרי ורבנן הוא דקא טעו דקא חשבן דקדמא וחשוכא לימא תיהוי תיובתא דרבי חנינא לא [ג] ויאיצו שאני. ת"ש [ג] מצרים הי' ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה ומצרים אחד מששים בכוש וכוש אחד מששים בעולם ועולם אחד מששים בגן וגן אחד מששים בערן ועדן אחד מששים בגיהנם נמצא כל העולם כולו ככיסוי קדירה לגיהנם תיובתא. תא שמע דתנא דבי אליהו רבי נתן אומר (ם) [ד] כל הישוב כולו תחת כוכב אחד יושב תדע שהרי אדם נותן עינו בכוכב אחד הולך למזרח עומד כנגדו לארבע רוחות העולם עומד כנגדו מכלל דכל הישוב כולו תחת כוכב אחד יושב תיובתא. ת"ש [ה] עגלה בצפון ועקרב בדרום וכל הישוב כולו אינו יושב אלא בין עגלה לעקרב וכל הישוב כולו אינו הוה אלא שעה אחת ביום שאין חמה נכנסת לישוב אלא שעה אחת ביום תדע שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב חצי שש וחצי שבע חמה עומדת בראש כל אדם תיובתא. ת"ש דאמר [ם] [ו] ר' יוחנן בן זכאי מה תשובה השיבתו בת קול לאותו רשע בשעה שאמר [ז] אעלה על במתי עב אדמה לעליון יצתה בת קול ואמרה לו רשע בן רשע בן

לרב יהודה לא קשיא טמא שרץ רחמנא דחייה. וס"ת הוחיל וסבר רב יהודה אין שוחטין ואוכלין בקדש היינו טעמא שרץ אמאי לא ילף דרך רחוקה מטמא להיכא דלא יוכל ליכנס בשעת שחיטה לא ישחטו עליו כי היכי דאין שוחטין על טמא שרץ דהא ר"ע מדמי להו לעיל (ג) מהדדי וי"ל דסבר רב יהודה כיון דיכול ליכנס בשעת אכילה שוחטין עליו דלא דמי לטמא שרץ דהא טהור הוא ואינו מסר כלום אלא ביאה בעלמא ור' עקיבא מדמי דרך רחוקה שאינו יכול ליכנס בשעת אכילה לטמא ומייתי שפיר ראיה דהא דלא אמרי' כרבי אליעזר דאמר מחיסקופת עזרה ולחוץ ומסבר' אית לן למימר כל שאינו יכול ליכנס בשעת אכילה דהוחיל וטהור הוא אין לו לדמותו [ם] אם יכול ליכנס בשעת אכילה:

רבי יהודה אומר משקיעת החמה עד צאת הכוכבים ארבע מילין.

קשה לר"ת דבסוף כמה מדליקין (שבת דף לד:) אמר מיזהו בין השמשות משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מחדימין דברי ר"י ומסקי' התם דבין השמשות דר"י אלמא ריבעי מיל והכא קאמר ר"י גופיה מרבעה מילין וי"ל דהכא קאמר מתחלת שקיעה דהיינו משעה שמתחלת החמה ליכנס בעובי הרקיע עד הלילה הוי ד' מילין והתם קאמר מסוף שקיעה [ו]:

כל הישוב כולו תחת כוכב אחד עומד. הך פליגא אהא דאמר בעלמא [ם] כל העולם כולו שלים ימיס שלים מדברות שלים ישוב דמ"כ לא היה להיות ברקיע אלא שלשה כוכבים ואפילו אם נאמר דאין שלשה כוכבים בכלל שלים ימיס וקיימי כל הכוכבים כנגד יס חוקיונוס מ"מ פליג אדאמרי' לקמן [ט] מן הארץ עד לרקיע ה' מאות שנה וכמ' תמיד (דף נב.) ממעט דממזרח למערב כמו מן השמים לארץ ומי כל היסוד תחת כוכב א' עומד מ"כ חוץ העולם כמה אלפים שנה שהרי אין מספר לכוכבים וגם מצטרף על ה' מאות שנה פליג אדאמרי' [ט] כל העולם כולו כביסוי קדירה לגיהנם תיובתא דרבי חנינא [ג] ויאיצו שאני. ת"ש [ג] מצרים הי' ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה ומצרים אחד מששים בכוש וכוש אחד מששים בעולם ועולם אחד מששים בגן וגן אחד מששים בערן ועדן אחד מששים בגיהנם נמצא כל העולם כולו ככיסוי קדירה לגיהנם תיובתא. תא שמע דתנא דבי אליהו רבי נתן אומר (ם) [ז] כל הישוב כולו תחת כוכב אחד יושב תדע שהרי אדם נותן עינו בכוכב אחד הולך למזרח עומד כנגדו לארבע רוחות העולם עומד כנגדו מכלל דכל הישוב כולו תחת כוכב אחד יושב תיובתא. ת"ש [ה] עגלה בצפון ועקרב בדרום וכל הישוב כולו אינו יושב אלא בין עגלה לעקרב וכל הישוב כולו אינו הוה אלא שעה אחת ביום שאין חמה נכנסת לישוב אלא שעה אחת ביום תדע שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב חצי שש וחצי שבע חמה עומדת בראש כל אדם תיובתא. ת"ש דאמר [ם] [ו] ר' יוחנן בן זכאי מה תשובה השיבתו בת קול לאותו רשע בשעה שאמר [ז] אעלה על במתי עב אדמה לעליון יצתה בת קול ואמרה לו רשע בן רשע בן

ליכנס אחר לאת הכוכבים: תיובתיה דרבי חנינא. לאמר מסדוס ועד לוער ממשה מילין, והתם דהדיא מפרש קרא מעלות השחר עד הנץ החמה, דכתיב (בראשית יט) וכמו השחר עלה וגו' וכתיב (שם) השמש יצא על הארץ: ובוש הוי אחד משישים בעולם. אלמא עולם טפי משיתא אלפי פרסי: כיסוי קדירה. דבר מועט: כל הישוב כולו. אל בני אדם: תחת כוכב אחד עומד. וכמה כוכבים יש ברקיע לאין מספר, וכיון דכוכב אחד מחזיק את כל היסוד ורואין אנו שהיסוד יותר מאלף פרסה, הרי כמה כוכבים שברקיע יסוד אחד לכל כוכב בימים ובנהרות ומדברות, ואילו אין ברקיע אלא שלשה כוכבים הרי כאן שש אלפים פרסי לעלמא, וכל שכן שיש כוכבים יותר משש אלפים אחד לכל פרסה: הולך למזרח. לסוף העולם, לקץ שיש הרבה ירמה [ט] אל אותו מקום שהיה רואהו כשהיה עומד במערב, ואילו לא היה מחזיק כל היסוד, כשהוא עומד במערב ורואהו על ראשו, כשהוא למזרח לא היה רואהו על ראשו אלא מן הצד בהלכסון כפי מה שעבר וממשך מתמתיו: עגלה. אותן כוכבים העשויים כעגלה, והוא מזל שור: בין עגלה לעקרב. ולא שמחזיק כל אויר שביניהם, שהרי כמה כוכבים יש ביניהם וכל אחד כדי יסוד, אלא יסוד בין שניהם עומד, שהרי כל אדם רואה בצפונו עגלה ובדרומו עקרב: ובכל הישוב. אינה מהלכת החמה אלא שעה אחת ביום, [ו] אלי שם ואלי שבע חמה עומדת בראש כל אדם, רואה החמה על ראשו, והיינו לומה שעה שהחמה מהלכת בראש היסוד: תיובתא. שהרי גוף החמה גדול מאד, ומאלו עולה עולם לכמה אלפים, [ם] תיובתא דרבי: לאותו רשע. נבוכדנצר:

רבינו חננאל

אמר רבה שיתא אלפי פרסי הוי עלמא וסומכא דרקיע אלפא פרסי. הא אמר רבה שיתא אלפי פרסי הוי עלמא גמרא. ודייק מדברי ר' יוחנן דאמר כמה מהלך אדם ביום עשרה פרסאות אמר רבה בדעתו מהם חמשה מילין מעלות השחר עד הנץ החמה ומהן חמשה מילין משתשקע החמה עד צאת הכוכבים נמצא מהלך החמה ביום כולו מן המזרח למערב שלשים פרסאות נמצא עוביו של רקיע אחד משישה ביום. ופי' רבי שמואל בברייתא שלו כי הרקיע עשוי ככובא הגלגל קבוע והמזלות חוזרין ותניא כדבעינן למימר קמן כי החמה מהלכת בלילה למעלה מן הרקיע מן המערב למזרח וכשמגעת לחלון שזורחת ממנו אז לאלתר עולה עמוד השחר והחמה מהלכת בעביו של רקיע וכשתגיע לסוף עביו של רקיע לצד הנראה לבני אדם מיד מנצת על הארץ ומהלכת ביום כולו ממזרח למערב וכן בשקיעות מהלכת בעביו של רקיע וכשתצא מעוביו הרקיע כלו מיד הכוכבים נראין. כיון שראה רבה כי מהלך החמה ביום כלו מן המזרח למערב לדברי ר' יוחנן עשר פרסאות ובכללם מה שמהלכת החמה בעביו של רקיע בבקר ובערב נמצא עביו של רקיע כפי הלוכו מקצה הרקיע ועד קצהו שלשים פרסה ובעביו של רקיע חמשה מילין שהן כפי מדת מהלך החמה מהנץ החמה עד ביאתה חלק ששה חלקים כי השלשים כשתחלקם שתותם חמשה והוא מהלך החמה בעובי הרקיע. וכיון שהיתה בידו גמרא כי העולם כולו ששת אלפים פרסאות אמר ש"מ עביו של רקיע שמהלכת בו החמה מעלות השחר ועד שתנץ החמה אלפא פרסי שהוא שתות מהלכו של עולם וכן בערב משתשקע החמה עד צאת הכוכבים. ואע"פ שהחוזים בכוכבים שבזמן הזה מדברים דברים המכחישין לא משגחינן להו אלא אנו מזהרים דברי רבותינו כתקנם ולא לחוש לדברי זולתם. ואותבי' עליה מהא דתניא עביה של רקיע ארבעה מיל דתניא ר' יהודה אומר כמה מהלך אדם בינוני ביום עשר פרסאות מעלות השחר עד הנץ החמה ארבעת מילין שהן פרסה וכמותה משתשקע החמה ועד צאת הכוכבים כו'. נמצאת הא מתניתא תיובתא לעולא דאמר מהלך החמה ביום מן המזרח למערב שלשים מיל ומתני' דא' שמונה פרסאות שהן שנים ושלשים מיל. ותיובתא דרבה בתרתי חדא כדעולא דהא תרוייהו מדתן שוה במהלך החמה ביום שלשים מיל. ותיובתא אחריתי דרבה דאמר עביו של רקיע כשיעור מהלך אדם חמשה מילין ומתני' אמרה פרסה שהיא ארבעה מילין. ואתין למימר לימא תהוי תיובתא נמי לר' יוחנן. ומשני' לא לר' יוחנן לא הויא תיובתא דהוא לא אמר אלא כמה מהלך אדם בינוני ביום עשר פרסאות זה שאמר ר' יוחנן בלבד. באו רבה ועולא ואמרו מדעתם חמשה מילין מעלות השחר עד הנץ החמה וחמשה מילין משתשקע החמה עד צאת הכוכבים הם שטעו שחשבו מאלו עשר פרסאות שאמר ר' יוחנן שמהלך אדם ביום חמשה מילין בשחר וחמשה מילין בערב ונמצאת הליכת החמה ממזרח למערב שלשים מיל. ור' יוחנן לא הזכיר מהלך החמה בעביו הרקיע כמה הוא יש לומר שכך אמר ר' יוחנן בעובי הרקיע כמו הברייתא שאמרה מפרסה עשר פרסאות שנמצאת עובי הרקיע אחד מעשרה ביום. ולר' חנינא נמי לא הויא היא תיובתא דיכול למימר ודאי מהלך אדם בינוני מעלות השחר עד הנץ החמה ארבעה מילין כמו שאמרה הברייתא ולוט הלך בריצה חמשה מילין: ת"ש מצרים הויא ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה כו'. ת"ש כל הישוב כלו תחת כוכב אחד יושב וכו'. ת"ש אמר ר' יוחנן בן זכאי מה תשובה השיבתו בת קול לאותו רשע

עין משפט נר מצוה

י א מיי' פ"ה מהלכות ק"פ הלכה ט:

מסורת הש"ס עם הוספות

(ם) [לעיל ג:], ג) [לעיל לג:], ג) מענית דף י:, ד) [עיין תוספות לקמן קיח: ד"ה מן שמיס], ה) עירובין דף נו:, ו) [מגיגה יג.], ז) [וע"ע תוספות שבת לה. ד"ה תרי מילתי ותוספות מנחות כ: ד"ה נפקלו ותוספות זבחים ט. ד"ה מנין], ח) מדרש כותן, ט) ע"ב, י) [וע"ע תוספות מגיגה יב. ד"ה מקוף ותוספות לקמן קיח: ד"ה מן].

הגהות הב"ח

(ם) גמ' כל היסוד כולו. כ"ב עיין נפ' ע"פ נדף קיח במ"ם המוס' בד"ה מן שמים: (ג) תוס' ד"ה לר' יהודה וכו' מדמי להו לעיל. כ"ב רשם דף נג וע"ם בתוספות:

תורה אור השלם

א) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶּסַח לַיי: [במדבר ט, י]

ב) וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפָּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ כִּי קָרְבַּן יְיָ לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא: [במדבר ט, יג]

ג) וּכְמוֹ הַשַּׁחַר עָלָה וַיֵּאִיצוּ הַמַּלְאָכִים בְּלוֹט לֵאמֹר קוּם קַח אֶת אִשְׁתְּךָ וְאֶת שְׁתֵּי בְנֹתֶיךָ הַנִּמְצָאוֹת פֶּן תִּסָּפֶה בַּעֲוֹן הָעִיר: [בראשית יט, טו]

ד) אֶעֱלֶה עַל בָּמֳתֵי עָב אֶדַּמֶּה לָעֶלְיוֹן: [ישעיה יד, יד]

הגהות וציונים

ם] צ"ל אמר. דלשון הברייתא היא (מצור דבש): ג] ס"א עמו (גליון): ג] תיבת "נמי" מיותר (מצור דבש): ד] בכת"י מעלות השחר: ה] בכת"י שראו: ו] נדצ"ל יראהו, ור"ל הכוכב (בארות המים): ז] נראה דמכאן הד"ח "חצי שש וחצי שבע חמה עומדת בראש כל אדם": ח] נראה להוסיף פרסי: והס"ד, ומתחיל דבור ת"ש. תיובתא לרבא: (באה"מ): ט] נראה להוסיף לטמא (באה"מ):

משנת ראשונים

משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ארבעת מילין. מה שפר"ת דשקיעת חמה קודמת למשתשקע, ופי' בין השמשות הוא קודם הראות הכוכבים החוצה, לרבה כדאית ליה ולרב יוסף כדאית ליה, לא נראה לרא"ם דלשון משתשקע החמה משמע הקדמה כדאמרינן בהשוכר את הפועלים, אי הכי משיפסיקו עד שיפסיקו מיבעי ליה. [מרדכי מסכת שבת, רמז תנו] תיובתא דעולא תיובתא. וכל היכא דאיתמר תיובתא דרבי פלוני תיובתא אין הלכה כמותו: ותיובתא שבירה היא כמו חכם ששובר דבריו. [מבוא התלמוד לר' שמואל הנגיד] ועולם אחד משישים בגן. העולם היא כמלא זרת שנאמר ושמים בזרת תכן נמצא שהגן ששים זרתות הזרת היא ג' טפחים נמצא שהגן הוא מאה ושמונים טפחים. [שבולי הלקט הלכות מילה סימן א] בל הישוב כולו תחת כוכב אחד יושב. וצ"ע למ"ד פרק מי שהיה טמא (פסחים צד.) כל העולם כולו תחת כוכב אחד עומד כמה הנראין ברקיע וי"מ שעל ים אוקיינוס הן עומדין כדאמרינן בפדר"א כל השיעורים לא נאמרו רק על שאר ימים אבל ים אוקיינוס בוראו יודע מדתו אך במדרש אחר מצינו ששליש ימים שאמר הוי בים אוקיינוס. [תוספות, חגיגה יב.] מן שמים נלחמו הכוכבי' ממסילותם, במקומן היו עומדים וראשן מגיע עד לארץ וכן פירש"י בנימוקי מקרא, ותימה למ"ד בפ' מי שהיה (לעיל דף צד.) כל העולם כולו תחת כוכב א' עומד האיך ירדו הכוכבים הלא מאחד נתמלא העולם, י"ל דלא איירי אלא בכוכבים של גלגל שהן מזלות קבועים אבל שאר כוכבים קטנים הם. [תוספות, לקמן קיח:]

מעולם לא מצינו עגלה בדרום ועקרב בצפון. ל"ל דעגלה לחו היינו מזל שור כדפי' בקו' ועקרב נמי חינו עקרב די"ב מזלות דכפ"ק דרחש השנה (דף יח:) קאמר די"ב מזלות לעולם שמה למטה מן הארץ ושמה למעלה וכשהם' עולה שכנגדו שוקע והכא אמר שאינן זזים ממקומן ושניהם לעולם למעלה אלא מחריס הס: **ואין** דרך רחוקה לטמא. קשה תימה כשהוא עומד חוץ לעזר' והוא ערל או טמא חייב בפסח ואם ימול ויטהר יפטר מיהו דוגמת זה מצינו כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו (מנחות קג:):

מה להלן חוץ לאכילתו. לא היה לרש"י להזכיר כאן ואין שאת אלא אכילה אלא נריכא לכך אלא דמעשר שני בירושלים שנטמא[מ]: **אף** כאן חוץ לאכילתו. ובספרי[ט] מסיים ואיזה מקום אכילתו מפתח ירושלים ולפנים (ד) ואלא מיתי תנאי אלא אכילה אלא כלומר כיון דאשכחן תנאי דפליגי אליבא דר' אליעזר בשיעור דרך רחוקה ס"ג ההוא דקתני ערל שלא מל ענוש כרת סבור דלר' אליעזר דרך רחוקה מן המודיעים ולאוץ להשתא לא מצי עייל:

בטומאה הלך אחר העומדים בעזרה. פי' בשעת פסח בטומאה הלך אחר טהורים העומדים בעזרה דאותם שבאוץ הס בדרך רחוקה:

שומע אני. רש"י לא גרס אפילו ג' וג' פרסאות והדין עמו דאשם הכי לא הוי דרך רחוקה כיון שיכול לבוא בשעת שחיטה או בשעת אכילה לכך נראה לגרוס כדאיתא בתוספתא:

מה

בן בנו של נמרוד הרשע[מ] שהמריד את כל העולם כולו עלי במלכותו כמה שנותיו של אדם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה שנאמר[א] ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה מן הארץ עד לרקיע מהלך חמש מאות שנה ועוביו של רקיע מהלך ה' מאות שנה ובין (כל[מ]) רקיע לרקיע[ג] מהלך ה' מאות שנה וכן בין כל רקיע ורקיע[ב] אך אל שאול תורד אל ירכתי בור תיובתא. ת"ר חכמי ישראל אומרים גלגל קבוע ומזלות חוזרין וחכמי אומות העולם אומרים גלגל חוזר ומזלות קבועין א"ר תשובה לדבריהם מעולם לא מצינו[ג] עגלה בדרום ועקרב בצפון מתקיף לה רב אחא בר יעקב ודילמא כבוצינא[ג] דריחיא א"נ כצינורא דדשא חכמי ישראל אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למעלה מן הרקיע וחכמי העולם אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למטה מן הקרקע א"ר[ס] ונראין דבריהן מדבריכו שביום מעינות צוננין ובלילה רותחין. תניא ר' נתן אומר בימות החמה חמה מהלכת בגובה של רקיע לפיכך כל העולם כולו רותח ומעינות צוננין בימות הגשמים חמה מהלכת בשיפולי רקיע לפיכך כל העולם כולו צונן ומעינות רותחין. תנו רבנן בארבעה שבילין חמה מהלכת ניסן אייר וסיון מהלכת בהרים כדי לפשר את השלגין תמוז אב ואלול מהלכת בישוב כדי לבשל את הפירות תשרי מרחשון וכסליו מהלכת בימים[ד] כדי ליבש את הנהרות טבת שבט ואדר מהלכת במדבר שלא ליבש את הזרעים: ורבי אליעזר אומר מאסקופת כו': ואע"ג דמצי עייל ולא אמרינן ליה קום עייל ג) והתניא א יהודי[ס] ערל שלא מל ענוש כרת דברי רבי אליעזר אמר אביי ד) דרך רחוקה לטהור ואין דרך רחוקה לטמא רבא אמר תנאי היא דתניא רבי ה) אליעזר אומר נאמר ריחוק מקום בפסח ונאמר ריחוק מקום במעשר מה להלן חוץ לאכילתו אף כאן חוץ לאכילתו רבי יוסי בר רבי יהודה אומר משום רבי אליעזר חוץ לעשייתו כמאן אזלא הא דאמר רבי יצחק בר רב יוסף ב"ס בטמאים הלך אחר רוב העומדין בעזרה כמאן כרבי יוסי בר רבי יהודה שאמר משום רבי אליעזר: אמר לו רבי יוסי לפיכך וכו': תניא ו) רבי יוסי הגלילי אומר דרך (מ) שומע אני מהלך שנים או שלשה ימים כשהוא אומר ג) ובדרך לא היה מגיד שמאסקופת העזרה ולחוץ קרוי דרך:

מתני'

בן בנו של נמרוד. לאו דוקא בן בנו אלא כלומר מזרע נמרוד: שהמריד. השיא עצה לאנשי דור הפלגה לבנות מגדל להלחם בעצה השמיים, שהוא היה מלך בבבל כדכתיב (בראשית י) ותהי ראשית ממלכתו בבל: ובן בין רקיע לרקיע. לאורכו[ו] של עולם כמדת גובהו, כדכתיב אשר ברח אלהים אלם על הארץ ולמקצה השמים וגו', במסכת חגיגה (דף יב.) דריש ליה הכי, אלמא עולם מהלך חמש מאות שנה, וחשוב עשר פרסאות ליום נמצא עולה לכמה אלפים, ותיובתא דרבא: גלגל. כמין חופן בדקיע שהמזלות נתונים בו, גלגל קבוע ואינו מגלגל אלא כעין חופן עגלה המונח בקרקע, אבל המזלות מהלכים סביב הילוך מועט ואין מקיפין את הגלגל אלא כל מזל ממשמש את החמה כד ממקומו ומוליכו עד מבזיו וחוזר למקומו, לפיכך אין עגלה נראית בדרום ולא בעקב בצפון, שהרי אין מקיפין אלא מהלכין הילוך מועט וחוזרין: **לא מצינו עגלה בדרום ועקרב בצפון.** ומי ס"ד גלגל חוזר ומזלות קבועין נמצא גלגל מוליך ומגלגל המזלות לכל ד' הרוחות (ג) כשם שהוא מגלגל, והיינו כמין חופן ונתון בדקיע אלא למטה מן (ג) הדקיע ואלא למעלה מן הדקיע, ולמעלה זהו שוקע וע

מי שהיה פרק תשיעי פסחים

בֶּן בְּנוֹ שֶׁל נִמְרוֹד הָרָשָׁעא שֶׁהִמְרִיד אֶת כָּל הָעוֹלָם כּוּלּוֹ עָלַי בְּמַלְכוּתוֹ שמלך על בבלב, הלא כַּמָּה שְׁנוֹתָיו שֶׁל אָדָם - רוב בני אדם, שִׁבְעִים שָׁנָהג, וְאִם בִּגְבוּרוֹת - ואם יגבר כח האדם, יהיו שנותיו שְׁמוֹנִים שָׁנָהד, שֶׁנֶּאֱמַר (תהלים צ י) 'יְמֵי שְׁנוֹתֵינוּ בָהֶם שִׁבְעִים שָׁנָה, וְאִם בִּגְבוּרוֹת שְׁמוֹנִים שָׁנָה', והרי מִן הָאָרֶץ עַד לָרָקִיעַ יש מרחק של מַהֲלַךְ חֲמֵשׁ מֵאוֹת שָׁנָה, וְעוֹבְיוֹ שֶׁל רָקִיעַ הוא מַהֲלַךְ חֲמֵשׁ מֵאוֹת שָׁנָה, וּבֵין (כְּלוֹ) רָקִיעַ לָרָקִיעַ יש מרחק של מַהֲלַךְ חֲמֵשׁ מֵאוֹת שָׁנָה, וְכֵן בֵּין כָּל רָקִיעַ וְרָקִיעַ מהשבעה רקיעים[ז] יש מרחק של מהלך חמש מאות שנה, ואיך אמרת בגאוותך שרצונך להדמות להקדוש ברוך הוא על ידי שתעלה לישב על ענן מעל השבעה רקיעים, לכן לא תתקיים מחשבתך, אלא 'אַךְ אֶל שְׁאוֹל תּוּרָד אֶל יַרְכְּתֵי בוֹר' (ישעיה יד טו), כלומר, תרד אל עומק הארץ ואל תחתית הבור[ח].

ממה שאמרו בברייתא שמן הארץ עד לרקיע יש מהלך של חמש מאות שנה, יש להקשות על רבא, שהרי אם גובה העולם הוא חמש מאות שנה, גם אורכו הוא כך[ט], וכאשר נכפיל עשר פרסאות שהולך אדם ביום, בחמש מאות שנה, נמצא שאורך העולם הוא הרבה יותר ממשת אלפים פרסה[י], ואם כן ודאי שהיקף הילוך החמה ממזרח למערב הוא יותר ממשת אלפים פרסה[יא]. מסיקה הגמרא, תִּיּוּבְתָּא - אכן קשה על רבא מברייתא זו.

אגב הברייתא לעיל (ע"ב) שהוזכרו בה מזלות עגלה ועקרב, מביאה הגמרא ברייתא נוספת שדנה בענין המזלות[יב]:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, חַכְמֵי יִשְׂרָאֵל אוֹמְרִים, הַגַּלְגַּל שכוכבי המזלות נתונים בו, הוא קָבוּעַ ואינו מסתובב, וּמַזָּלוֹת הנתונים בגלגל חוֹזְרִין - מהלכים, שכל אחד מהם מהלך הילוך מועט ללוות את החמה למזל הבא אחריו וחוזר למקומו, ונמצא שאינם מקיפים בהילוכם את כל הגלגל[יג], וְחַכְמֵי אוּמּוֹת הָעוֹלָם אוֹמְרִים, הַגַּלְגַּל חוֹזֵר - מסתובב וחוזר למקום בו התחיל את סיבובו, וּמַזָּלוֹת הנתונים בו אינם מהלכים כלל, אלא קְבוּעִין הם, וכאשר הגלגל מסתובב, הוא מסובב את המזלות הקבועים בו, ונמצא שעל ידי סיבוב הגלגל מסתובבים אף הם סיבוב שלם[יד].

הגמרא מביאה את הוכחת רבי נגד שיטת חכמי אומות העולם: אָמַר רַבִּי, יש להשיב תְּשׁוּבָה לְדִבְרֵיהֶם של חכמי אומות העולם, שהרי מֵעוֹלָם לֹא מָצִינוּ שיהיה מזל עֶגְלָה בַּדָּרוֹם ומזל עַקְרָב בַּצָּפוֹן, אלא תמיד רואים אנו את עגלה בצפון ואת עקרב בדרום, ואם כדבריהם שהגלגל מסתובב, הרי הוא מסובב עמו את המזלות לכל הארבע רוחות ואף מדרום לצפון ומצפון לדרום[טו], ואם כן היה לנו לראות לפעמים את מזל עגלה בדרום ואת מזל עקרב בצפון[טז].

מַתְקִיף לָהּ [-הקשה] רַב אַחָא בַּר יַעֲקֹב, וְדִילְמָא פְּבוּצִינָא דְּרִיחֲיָא - שמא הגלגל הוא כברזל התחוב בתוך חור רחב שבאבן הרחיים התחתונה, שכאשר הברזל מסתובב אין האבן התחתונה

א. **נבוכדנצר** לא היה ממש בן בנו של נמרוד, אלא כוונת הגמרא היא שהיה מזרעו של נמרוד. רש"י (ד"ה בן). אמנם התוספות (מגיגה יג. ד"ה בן) כתבו שלא היה מזרעו של נמרוד, שהרי כוש ילד את נמרוד (בראשית י ח), ולא מצינו שהיה נבוכדנצר מזרעו של כוש, ומה שאמרו עליו 'בן בנו של נמרוד הרשע' הוא על שם שעשה כמעשיו, שגם הוא היה מלך בשנער [וראה במהרש"א כאן (מ"ח ד"ה שהמריד) ושם (מ"ח ד"ה נמרוד) ביאור נוסף מה הדמיון במעשיהם]. ובטורי אבן (מגיגה יג. ד"ה בן) כתב שדחוק לומר שאמרו כן על שם מעשיו, כי לא היה לגמרא לקרותו 'בן בנו' אלא 'בן גילו', כפי שקראה לאחשורוש כלפי נבוכדנצר (מגילה יא.), ואמרו שם שהוא על שם מעשיו. לכן כתב שיש לומר בדעת רש"י שהיה מזרעו של נמרוד מן האם, ועל כן לא מצינו שהיה כושי כיון שאביו היה כשדי. ובאפרקסתא דעניא (שו"ת, מ"ד ענייני שוויס סי' שפד) הביא בשם סדר הדורות (מ"ח אלף הרביעי ג' אלפים שיט) שנבוכדנצר היה גלגול נשמתו של נמרוד, וכתב שלפי זה ניתן לומר שכוונת הגמרא כאן לומר שהיה גלגול נשמתו, ולכן אמרו כאן 'רשע בן רשע בן בנו של נמרוד הרשע', כלומר, שבכל הגלגולים עד נמרוד היה רשע. וכעין זה כתב בבניהו (מגיגה יג. ד"ה רשע).

ב. **נמרוד** מלך על בבל, שנאמר (בראשית י י) 'ותהי ראשית ממלכתו בבל'. והמריד את אנשי העולם כשנתן עצה לאנשי דור הפלגה לבנות להם מגדל ולהלחם בצבא השמים [כמו שנאמר עליו (שם י ח) 'הוא החל להיות גבור בארץ'. ראה רש"י שם]. רש"י (ד"ה שהמריד). מעשה דור הפלגה מבואר בבראשית (יא ו-ט).

בעירובין (נג.) נחלקו רב ושמואל האם שמו היה נמרוד, וקראו לו גם אמרפל על שם שאמר והפיל את אברהם אבינו בתוך כבשן האש [ראה בראשית (טו ז)], או ששמו היה אמרפל וקראו לו גם נמרוד על שם שהמריד את כל העולם כולו על ה' במלכותו.

ג. **התנא** נקט שבעים שנה משום שכך הרגילות לחיות, אך לא משום שכך היו שנותיו של נבוכדנצר, שהרי הוא חי יותר משבעים שנה. תוספות (מגיגה יג. ד"ה שבעים).

ד. **אבל** יותר משמונים שנה אין זה מצוי אלא במעט שבמעט מבני האדם. רד"ק (תהלים צ י).

ה. **כשהזהיר** הקב"ה את אדם הראשון שלא לאכול מעץ הדעת אמר לו 'ביום אכלך ממנו מות תמות' (בראשית ג יז), ואמרו במדרש (ב"ר יט ח), שהיום האמור שם הוא יומו של הקב"ה שהוא אלף שנה [כמו שלמדו בסנהדרין (לח.) מהפסוק (תהלים צ ד) 'כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבור'], והיינו שאם יאכל אדם הראשון מעץ הדעת יחיה אלף שנה, והוא חי תשע מאות ושלשים שנה (בראשית ה ה), והניח לבניו אחריו שבעים שנה, כמו שנאמר 'ימי שנותינו בהם שבעים שנה'. [ראה ביפה תואר (ב"ר יט יד) שכוונת המדרש היא על שבעים שנה של רוב בני אדם. אמנם ברד"ל ובעץ יוסף (שם) ביארו את המדרש על שבעים השנים שקיבל דוד המלך משנותיו של אדם הראשון, כמובא במדרש (נמדב"ר יד יג)].

ו. **נמחק** על פי חכמת מנוח (בראשית ד"ה וכן), הגהות וציונים בשם הגליון. ראה גירסא נוספת ברש"ש (ד"ה ובין).

ז. **שבעת** הרקיעים הם, וילון, רקיע, שחקים, זבול, מעון, מכון, ערבות. חגיגה (יב:).

ח. **על** פי מצודת דוד (עמוס ט ג, ישעיה יד טו).

ט. **כפי** שדרשו בחגיגה (יב.) ששיעור אורכו של העולם הוא כשיעור גובהו.

י. **כי** כאשר נכפיל עשר פרסאות בשלש מאות ששים וחמשה ימות השנה [של ימות החמה], ונכפילם בחמש מאות שנה, נמצא שאורך העולם הוא 1,825,000 פרסה.

יא. **על** פי רש"י (ד"ה וכן). הרש"ש (בראשית שם) תמה, מדוע הוצרך רש"י לפרש שהקושיא היא מאורך העולם שנלמדת מגובהו, ולא פירש בפשטות שהקושיא היא ממה שאמר רבא לעיל (ע"ב) שעובי הרקיע הוא אלף פרסה, ובברייתא מבואר שעוביו של רקיע הוא מהלך חמש מאות שנה [אמנם ראה בחזון איש (או"ח סי' יג סוס"ד) שכתב שעובי הרקיע האמור בברייתא כאן אינו עובי הרקיע שנאמר בדברי רבי יהודה ורבא לעיל. וראה עוד בשפת אמת (בראשית שם) במה שכתב ליישב תמיהה זו].

יב. **החמה** במהלך תנועתה השנתית [שבה היא משלימה את היקפה סביב הארץ במשך שלש מאות וששים וחמשה יום] עוברת על פני שתים עשרה קבוצות של כוכבים, קבוצות אלו הם שנים עשר המזלות, ואלו הם, טלה, שור, תאומים, סרטן, אריה, בתולה, מאזנים, עקרב, קשת, גדי, דלי, דגים. המקום בו עוברת החמה על פני המזלות נקרא גלגל. [על פי רש"י (ר"ה יא: ד"ה ומזלו)]. הברייתא מביאה מחלוקת בין חכמי ישראל לחכמי אומות העולם בענין תנועת הגלגל והמזלות. [להמחשת תנועת החמה והמזלות ראה איורים בקונטרס 'מרחבי רקיע' המצורף למסכת ראש השנה].

יג. **לשיטת** חכמי ישראל, הגלגל אינו נע כלל, והוא כאופן עגלה המונח בקרקע ואינו מתגלגל. רש"י (ד"ה גלגל).

יד. **לשיטת** חכמי אומות העולם, הגלגל הוא כאופן הנתון ברקיע, חציו למעלה מן הקרקע וחציו למטה מן הקרקע, הגלגל מסתובב ומסובב עמו גם את המזלות. רש"י (ד"ה לא) כפי שהגיה הב"ח (אות ג) בדבריו. [ומה שכתב רש"י שלשיטתם חצי הגלגל הוא למעלה מן הקרקע וחציו למטה מן הקרקע, הוא לפי שיטתם במחלוקת נוספת שנחלקו עם חכמי ישראל, ומובאת בגמרא להלן. מנחם משיב נפש (בראשית שם)].

בראש השנה (יא:) אמרו, שכאשר אחד מהמזלות שוקע מצד זה של הרקיע, המזל שכנגדו בצד השני עולה, לשיטת חכמי אומות העולם שהגלגל מסתובב ומסובב עמו את המזלות, ניתן לומר כן בין על הגלגל ובין על המזלות, אך לשיטת חכמי ישראל שהגלגל קבוע, ניתן לומר שקיעה וזריחה רק על המזלות. רש"י (ד"ה לא). אמנם לשיטת חכמי ישראל לא ניתן לומר כן על כל המזלות, שהרי נתבאר לעיל שלשיטתם אין המזלות מקיפים את כל הגלגל, אלא הולכים הילוך מועט וחוזרים למקומם, אך ניתן לומר כן על שני המזלות הסמוכים לקרקע, שבהילוך מועט שלהם, כאשר אחד שוקע שכנגדו עולה. גנזי יוסף (בראשית שם).

לביאורים נוספים במחלוקת זו בין חכמי ישראל לחכמי אומות העולם, ראה מהר"ל (נצח הגולה נצח השמי פ"ג), אדרת אליהו (בראשית א ח), חידושי המלבי"ם (ד"ה ח"ר). וראה עוד בקובץ עץ חיים (שנה ז' גליון כ) במאמרו של ר"מ אייזנברג, שהאריך לבאר את סוגייתנו על פי חכמת התכונה הידועה כיום.

טו. **רש"י** (ד"ה לא) על פי הגהות הב"ח (אות ג). בספר עש וכימה (אות כג) ביאר, שמכיון שהגלגל שהמזלות קבועים בו אינו עובר בקו ישר על קו המשוה, אלא הוא נוטה באלכסון מעל קו המשוה, חציו נוטה לצפון וחציו נוטה לדרום [כמו שכתב הרמב"ם (קדוש החודש פי"ט ה"ג)], לכן לשיטת חכמי אומות העולם שהגלגל מסתובב, הרי הוא מוליך את המזלות לכל הארבע רוחות, ממזרח למערב וכן גם לצפון ודרום, ואם כן היה לנו לראות לפעמים את מזל עגלה בדרום ואת מזל עקרב בצפון.

טז. **רש"י** לעיל (ע"ב ד"ה עגלה) כתב שעגלה הוא מזל שור ועקרב הוא מזל עקרב משנים עשר המזלות. אך התוספות (ד"ה מעולם) כתבו שממה שאמרו כאן שעגלה ועקרב קבועים ואינם מהלכים, מוכח שאינם משנים עשר המזלות שהוזכרו בראש השנה (יא:), אלא כוכבים אחרים הם, שהרי לפי האמור שם שנים עשר המזלות אינם קבועים במקומם, אלא כאשר אחד מהם שוקע מצד זה, המזל שכנגדו בצד השני עולה. וכתב בגנזי יוסף (בראשית ד"ה לא) שלדברי התוספות ניתן לומר 'שוקע ועולה' על כל שנים עשר המזלות לשיטת חכמי ישראל [ולא כמו שנתבאר בהערה לעיל בדברי רש"י שלשיטת חכמי ישראל ניתן לומר זאת רק על שני המזלות הסמוכים לקרקע], ו'מזלות חוזרין' שאמרו חכמי ישראל הוא כפשוטו, שהמזלות מקיפים את כל הגלגל, ומכל

אוהח 19/06/2018

מעולם לא מצינו עגלה בדרום ועקרב בצפון. ק"ל דעגלה לאו היינו מזל שור כדפי' בקו' ועקרב נמי אינו עקרב די"ב מזלות דצפ"ק דרחם השנה (דף יח:) קאמר די"ב מזלות לעולם שפה למטה מן הארץ ושפה למעלה וכשהם' עולה שכנגדו שוקע והכא אמר שאינן זזים ממקומן ושניהם לעולם למעלה אלא מחליפים הם: **ואין** דרך רחוקה לפסח. קשה תימה כשהוא עומד חוץ לעזר' והוא ערל או טמא חייב בפסח ושם ימול ויטהר יפטר מיהו דוגמת זה מצינו כל הרחוי לגבילה אין בילה מעכבת בו (מנחות קג:): **מה** להלן חוץ לאכילתו. לפ"י שהיה לרש"י להזכיר כאן ואין שאת אלא אלא נריכה לכך אלא כשמעבר שני בירושלים שנטמא[ט]: **אף** כאן חוץ לאכילתו. ובספרי[ט] מסיים ואיזה מקום מכילתו מפתח ירושלים ולפנים (ז) ולא מיירי אלא כלומר כיון דשמכמן תנאי דפליגי אליבא דר' אליעזר בשיעור דרך רחוקה לטהור ואין דרך רחוקה לטמא רבא אמר תנאי היא דתניא רבי אליעזר אומר נאמר ריחוק מקום בפסח ונאמר ריחוק מקום במעשר מה להלן חוץ לאכילתו אף כאן חוץ לאכילתו רבי יוסי בר רבי יהודה אומר משום רבי אליעזר חוץ לעשייתו כמאן אזלא הא דאמר רבי יצחק בר רב יוסף [ח]בטמאים הלך אחר רוב העומדין בעזרה כמאן כרבי יוסי בר רבי יהודה שאמר משום רבי אליעזר: אמר לו רבי יוסי לפיכך וכו': תניא [ט]רבי יוסי הגלילי אומר דרך (ו) שומע אני מהלך שנים או שלשה ימים כשהוא אומר [י]ובדרך לא היה מגיד שמאסקופת העזרה ולחוץ קרוי דרך:

מתני'

בטומאה הלך אחר העומדים בעזרה. פי' שעשית פסח בטומאה הלך אחר הטהורים העומדים בעזרה לחומת שבחוץ הם כדרך רחוקה:

שומע אני. רש"י לא גרס אפילו ג' וג' פרסאות והדין עמו דמשום הכי לא הוי דרך רחוקה כיון שיכול לבוא בשעת שחיטה או בשעת אכילה לכך נראה לגרוס כדלתיא בתוספתא:

מה בן בנו של נמרוד הרשע [ג] שהמריד את כל העולם כולו עלי במלכותו כמה שנותיו של אדם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה שנאמר [א]ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה מן הארץ עד לרקיע מהלך חמש מאות שנה ועוביו של רקיע מהלך ה' מאות שנה ובין (כל[ה]) רקיע לרקיע[ג] מהלך ה' מאות שנה וכן בין כל רקיע ורקיע [ב]אך אל שאול תורד אל ירכתי בור תיובתא. ת"ר חכמי ישראל אומרים גלגל קבוע ומזלות חוזרין וחכמי אומות העולם אומרים גלגל חוזר ומזלות קבועין א"ר תשובה לדבריהם מעולם לא מצינו [ד]עגלה בדרום ועקרב בצפון מתקיף לה רב אחא בר יעקב ודילמא כבוצינא[ג] דריחיא א"נ כצינורא דדשא חכמי ישראל אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למעלה מן הרקיע וחכמי אומות העולם אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למטה מן הקרקע א"ר [ס]ונראין דבריהן מדברינו שביום מעינות צוננין ובלילה רותחין. תניא ר' נתן אומר בימות החמה חמה מהלכת בגובה של רקיע לפיכך כל העולם כולו רותח ומעינות צוננין בימות הגשמים חמה מהלכת בשיפולי רקיע לפיכך כל העולם כולו צונן ומעינות רותחין. תנו רבנן בארבעה שבילין חמה מהלכת ניסן אייר וסיון מהלכת בהרים כדי לפשר את השלגין תמוז אב ואלול מהלכת בישוב כדי לבשל את הפירות תשרי מרחשון וכסליו מהלכת בימים[ז] כדי ליבש את הנהרות טבת שבט ואדר מהלכת במדבר שלא ליבש את הזרעים: ורבי אליעזר אומר מאסקופת כו': ואע"ג דמצי עייל ולא אמרינן ליה קום עייל [ג]והתניא [א]יהודי[ס] ערל שלא מל ענוש כרת דברי רבי אליעזר אמר אביי [ד]דרך רחוקה לטהור ואין דרך רחוקה לטמא רבא אמר תנאי היא דתניא רבי [ה]אליעזר אומר נאמר ריחוק מקום בפסח ונאמר ריחוק מקום במעשר מה להלן חוץ לאכילתו אף כאן חוץ לאכילתו רבי יוסי בר רבי יהודה אומר משום רבי אליעזר חוץ לעשייתו כמאן אזלא הא דאמר רבי יצחק בר רב יוסף [ב]בטמאים הלך אחר רוב העומדין בעזרה כמאן כרבי יוסי בר רבי יהודה שאמר משום רבי אליעזר: אמר לו רבי יוסי לפיכך וכו': תניא [ט]רבי יוסי הגלילי אומר דרך (ו) שומע אני מהלך שנים או שלשה ימים כשהוא אומר [י]ובדרך לא היה מגיד שמאסקופת העזרה ולחוץ קרוי דרך:

מתני'

[ח]בן בנו של נמרוד הרשע [ג] שהמריד את כל העולם כולו עלי במלכותו כמה שנותיו של אדם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה שנאמר [א]ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה מן הארץ עד לרקיע מהלך חמש מאות שנה ועוביו של רקיע מהלך ה' מאות שנה ובין (כל[ה]) רקיע לרקיע[ג] מהלך ה' מאות שנה וכן בין כל רקיע ורקיע [ב]אך אל שאול תורד אל ירכתי בור תיובתא. ת"ר חכמי ישראל אומרים גלגל קבוע ומזלות חוזרין וחכמי אומות העולם אומרים גלגל חוזר ומזלות קבועין א"ר תשובה לדבריהם מעולם לא מצינו [ד]עגלה בדרום ועקרב בצפון מתקיף לה רב אחא בר יעקב ודילמא כבוצינא[ג] דריחיא א"נ כצינורא דדשא חכמי ישראל אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למעלה מן הרקיע וחכמי אומות העולם אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למטה מן הקרקע א"ר [ס]ונראין דבריהן מדברינו שביום מעינות צוננין ובלילה רותחין. תניא ר' נתן אומר בימות החמה חמה מהלכת בגובה של רקיע לפיכך כל העולם כולו רותח ומעינות צוננין בימות הגשמים חמה מהלכת בשיפולי רקיע לפיכך כל העולם כולו צונן ומעינות רותחין. תנו רבנן בארבעה שבילין חמה מהלכת ניסן אייר וסיון מהלכת בהרים כדי לפשר את השלגין תמוז אב ואלול מהלכת בישוב כדי לבשל את הפירות תשרי מרחשון וכסליו מהלכת בימים[ז] כדי ליבש את הנהרות טבת שבט ואדר מהלכת במדבר שלא ליבש את הזרעים: ורבי אליעזר אומר מאסקופת כו': ואע"ג דמצי עייל ולא אמרינן ליה קום עייל [ג]והתניא [א]יהודי[ס] ערל שלא מל ענוש כרת דברי רבי אליעזר אמר אביי [ד]דרך רחוקה לטהור ואין דרך רחוקה לטמא רבא אמר תנאי היא דתניא רבי [ה]אליעזר אומר נאמר ריחוק מקום בפסח ונאמר ריחוק מקום במעשר מה להלן חוץ לאכילתו אף כאן חוץ לאכילתו רבי יוסי בר רבי יהודה אומר משום רבי אליעזר חוץ לעשייתו כמאן אזלא הא דאמר רבי יצחק בר רב יוסף [ב]בטמאים הלך אחר רוב העומדין בעזרה כמאן כרבי יוסי בר רבי יהודה שאמר משום רבי אליעזר: אמר לו רבי יוסי לפיכך וכו': תניא [ט]רבי יוסי הגלילי אומר דרך (ו) שומע אני מהלך שנים או שלשה ימים כשהוא אומר [י]ובדרך לא היה מגיד שמאסקופת העזרה ולחוץ קרוי דרך: מתני' [ו]גודלו, כדכתיב אשר ברח מלהים מפני על המרן ולמקנה השמים וגו', כמסכת מגיגה (דף יב.) דרים ליה הכי, מלמת עולם מהלך חמש מאות שנה, מ[ז]ושוב עשר פרסאות ליום נמלא עולה לכמה מלפים, ותיובתא דרבא: גלגל. כמין חופן ברקיע שהמזלות נתונים בו, גלגל קבוע ואינו מגלגל מלא כעין חופן עגלה המונח בקרקע, אבל המזלות מהלכים סביב הילוך מועט ואין מקיפין את הגלגל מלא כל מזל משמש את החמה יד ממקומו ומוליכו עד חבירו וחוזר למקומו, לפיכך אין עגלה נראית בדרום ולא בקרב בצפון, שהרי אין מקיפין מלא מהלכין הילוך מועט וחוזרין: לא מצינו עגלה בדרום ועקרב בצפון. ומ"ד גלגל חוזר ומזלות קבועין נמלא גלגל מולין ומגלגל המזלות לכל ד' הרוחות (ג) כשם שהוא מגלגל, והיינו כמין חופן ונתון ברקיע ואינו למטה מן (ג) הרקיע ואינו למעלה מן הרקיע, וכשעולה לדו זה שוקע לדו אחר, לפי דברי חכמי אומות העולם שאומרים גלגל חוזר, ולפי דברי חכמי ישראל שאומרים גלגל קבוע אין לפרש שוקע ועולה אלא כמזלות: דילמא כי בוצינא דריחיא. כשרואל התחוב בנקב רחב שבראש האבן העליונה שעומד במקומו והאבן מוזר, ואם בא לגלגל האוכל מתגלגל סביב האבן והאבן עומד במקומו: או נמי כי צינורא דדשא. שהלת סובבת בחור האמצעי העליון והמפתן במקומו עומד, ואם בא לגלגל המשקוף הוא מתגלגל סביב הילך והלת עומד במקומו. וכך הגלגל מתגלגל בפני עצמו ומוליך החמה, והמזלות קבועים בגלגל אחר בתוכו, ואותו הגלגל אינו זז ממקומו, אלא גלגל חיצון מוליך חמה על פני כל המזלות, אי נמי גלגל חמה מבפנים וגלגל המזלות מבחוץ: למטה מן הרקיע. זורחת על הארץ כאשר אנו רואין, ובלילה למעלה מן הרקיע זורחת ואינה נראית למטה: ה"ג וחכמי או"ה אומרים ביום למטה מן הרקיע ובלילה למטה מן הקרקע: מעינות צוננין. אין לך מים נובעין שאינו צונן ביום יותר מבלילה, ואע"פ שמי הגרות חמין הן ביום, אחוס הקיץ הוא זה מפני שרחקו ממקום נביעתן ונתחממו בחוס העולם, אבל אחר נביעתן הן לונן ביום לפי שהחמה גבוהה מהן: ובלילה מעינות רותחין. שהחמה מחממתן אחת הקרקע, תדע שבעלות השחר אחה רואה עשן על הגהרות: בשפולו של רקיע. שמוך לקרקע בשולי הכיפה: לפיכך כל העולם צונן. שאינה מהלכת אלא בגלי העולם: ומעינות רותחים. להיינו[ז] אלא המים מגלי העולם שהמעינות נאות מהם: בארבע שבילין. מהלכת גבורתה של חמה: ולא אמרינן ליה קום עייל. ומי לא עיילת מיחייבת כרת: עגוש כרת. משום פסח, אלמא אמרינן ליה קום מהול: דרך רחוקה. פטרה את הטהור, והרי הוא בדרך רחוקה, דחוץ לעזרה דרך רחוק מיקרי, דילפינן מריחוק מקום למעשר מה להלן חוץ למקום הכשירו אף כאן חוץ למקום הכשירו, והכשירו לפסח בעזרה היא, הלכך לא אמרינן ליה קום עייל, אבל אין דרך רחוקה בטמא, דאלו משום טעמא דריחוק חיפטר טמא אלא משום אלא מצי אכיל לאורתא, והכי נמי אין דרך רחוקה לערל, והאי דנקט טמא משום דלעיל (דף נג:) אמרו להאי שינויא גבי טמא, וכיון דערל מצי לתקוני נפשיה, מיחייב, דלא פטריה רחמנא לטמא אלא משום דלא מצי למיכל בלאורתא, והאי מצי למיכל, והכי נמי ערל: נאמר ריחוק מקום בפסח. מו בדרך רחוקה לכם (במדבר ט), ריחוק מקום במעשר כי ירחק ממך המקום (דברים יד) חוץ לחומת ירושלים אפילו פסיעה אחת, דכתיב כי לא תוכל שאתו ואין שאת אלא אכילה, במסכת מכות (דף יט:): חוץ לאכילתו. חומת ירושלים, אבל חוץ לעשייתו דהיינו חומת עזרה לא, דאמרינן קום עול: חוץ לעשייתו. דגמרינן מריחוק למעשר הכי, מה להלן חוץ להכשירו, והכשירו לפסח בעזרה, אלמא אינה תנאי דפליגי בדר' אליעזר, ואמר ערל אלא מל פליג ואמר דלא פטר רבי אליעזר אלא בעומד חוץ למודיעים דלא מצינו למימר ליה קום עול: הלך אחר רוב העומדין בעזרה. אפילו הכי נמי אי אפשר דלא יהא בהם מי שהוא טמא, ואפילו הכי אמרינן הלך אחר רוב העומדין בעזרה, ואפילו הכי לא אמרינן ליה קום עייל, אלא מוקמינן ליה בעומד חוץ למודיעים, ואע"ג דלא מהיל ולא פסח, כיון דאי בעי מצי עביד הכי, לא מיחייב כרת, ואי לא מצי עביד הכי, לא מיחייב כרת, ואי לא מיחייב כרת, אפילו פסח נמי לא מיחייב כרת, דכתיב [ו]גודלו כמסכת מגיגה

מסתובבת, וכאשר נסובב את האבן התחתונה, היא תסתובב סביב הברזל, והברזל עצמו לא יסתובב[יז]. **אִי נַמִּי** - דוגמא נוספת, **כְּצִינּוֹרָא דְּדָשָׁא** - כחור שבמשקוף שהדלת מסתובבת בו על ידי ציר והמשקוף עומד במקומו, ואם נסובב את המשקוף, הוא יסתובב סביב הציר, והדלת עצמה לא תסתובב. בשתי דוגמאות אלו ישנו דבר שהוא מחובר לדבר המסתובב ואף על פי כן אינו מסתובב עמו, וכך יש לומר גם בענין הגלגל והמזלות, שאף שהגלגל שהמזלות נתונים בו מסתובב, יתכן שרק הגלגל מסתובב ובכך הוא מוליך את החמה על פני המזלות, אך המזלות נתונים בתוך גלגל פנימי נוסף, ואותו הגלגל אינו זז ממקומו, ולכן מקום המזלות קבוע ואינו משתנה[יח], ואם כן אין תשובה לדברי חכמי אומות העולם ממה שלא מצינו עגלה בדרום ועקרב בצפון.

הברייתא מביאה מחלוקת נוספת של חכמי ישראל עם חכמי אומות העולם:

חַכְמֵי יִשְׂרָאֵל אוֹמְרִים, בְּיוֹם חַמָּה מְהַלֶּכֶת לְמַטָּה מִן הָרָקִיעַ - זורחת על הארץ כפי שאנו רואים, **וּבַלַּיְלָה** היא עולה **לְמַעְלָה מִן הָרָקִיעַ** וזורחת שם, ולכן אינה נראית בארץ. **וְחַכְמֵי אוּמּוֹת הָעוֹלָם אוֹמְרִים, בְּיוֹם חַמָּה מְהַלֶּכֶת לְמַטָּה מִן הָרָקִיעַ, וּבַלַּיְלָה** היא יורדת **לְמַטָּה מִן הָרָקִיעַ** וזורחת שם. **אָמַר רַבִּי, וְנִרְאִין דִּבְרֵיהֶן** של חכמי אומות העולם **מִדִּבְרֵינוּ, שֶׁהֲרֵי בְּיוֹם** מי **הַמַּעֲנוֹת צוֹנְנִין** מחמת ריחוקם מהחמה שהיא גבוהה מהם[יט], **וּבַלַּיְלָה** הם **רוֹתְחִין**, כיון שהחמה מחממת אותם תחת הקרקע[כ].

הגמרא מביאה ברייתא נוספת בענין השפעת החמה על חום המעיינות:

תַּנְיָא בברייתא, **רַבִּי נָתָן אוֹמֵר, בִּימוֹת הַחַמָּה** [-קיץ], **חַמָּה מְהַלֶּכֶת בְּגוֹבַהּ שֶׁל רָקִיעַ, לְפִיכָךְ כָּל הָעוֹלָם כּוּלּוֹ רוֹתֵחַ, וּמַעְיָנוֹת צוֹנְנִין** כיון שהחמה רחוקה מהם. **בִּימוֹת הַגְּשָׁמִים** [-חורף], **חַמָּה מְהַלֶּכֶת בְּשִׁיפּוּלֵי רָקִיעַ** - סמוך לקרקע בשולי כיפת הרקיע, **לְפִיכָךְ כָּל הָעוֹלָם כּוּלּוֹ צוֹנֵן, וּמַעְיָנוֹת רוֹתְחִין**, כיון שהחמה היא אצל המים בצידי העולם סמוך לקרקע, שמשם באים המעיינות[כא].

★

הילוך החמה במשך השנה מחולק לארבעה חלקים, לפי ארבע תקופות השנה, ובכל אחד מהם היא פועלת פעולה שונה, הגמרא מביאה ברייתא העוסקת בענין זה:

תָּנוּ רַבָּנָן, בְּאַרְבָּעָה שְׁבִילִין - ארבע תקופות שנת החמה[כב], **חַמָּה מְהַלֶּכֶת**, כלומר, פועלת פעולות שונות בחוזק חומה[כג]. בתקופת החדשים **נִיסָן אִיָּיר וְסִיוָן**, היא **מְהַלֶּכֶת** [-פועלת] **בֶּהָרִים כְּדֵי לְפַשֵּׁר** [-להפשיר] **אֶת הַשְּׁלָגִין.** ובתקופת החדשים **תַּמּוּז אָב וֶאֱלוּל**, היא

מקום אמר רבי שיש תשובה לדברי אומות העולם מכך שמעולם לא מצינו עגלה בדרום ועקרב בצפון, כי לדבריהם הגלגל עצמו מסתובב ואם כן מסובב הוא גם את עגלה ועקרב, אך לשיטת חכמי ישראל שהגלגל קבוע, ניתן לומר ששנים עשר המזלות מסתובבים, אך עגלה ועקרב קבועים תמיד במקומם. [לפי תוספות מובן מדוע נקט רבי דווקא עגלה ועקרב, כיון שרק הם אינם מתסובבים, אך לפי רש"י צריך לבאר מדוע נקט רבי דווקא עגלה ועקרב, הרי כל המזלות אינם מסתובבים. וכתב במראה כהן (עירובין נו, ד"ה עגלה) שנקט מזל שור שהוא המזל הראשון הנוטה לצפון קו המשוה, ומזל עקרב שהוא המזל הראשון הנוטה לדרום קו המשוה, אבל טלה ומאזנים הם לעולם על קו המשוה ואין להם נטיה לשום צד. וכן כתב בראשית ביכורים (שו"ת מ"צ סי' י), והוסיף שאף שגם לטלה ומאזנים יש נטיה קצת לצפון ולדרום, מכל מקום נקט דווקא את שור ועקרב שנטייתם ניכרת לכל, מה שאין כן בטלה ומאזנים שנטייתם אינה נראית כל כך].

ראה בהערה להלן אם הודו חכמי ישראל לחכמי אומות העולם במחלוקת זו.

יז. **הרחיים** הם שתי אבנים המונחות אחת על השניה, העליונה קטנה יותר ונקראת 'רכב', והתחתונה נקראת 'שכב' [ראה בבא בתרא (יז.)]. מדברי רש"י כאן (ד"ה דלמא) מבואר שישנו חור באבן העליונה וכנגדו באבן התחתונה, ובתוכו עומד עמוד ברזל שעל ידו מסתובבת האבן העליונה [החור הוא באמצע האבן. ערוך (ערך גלגל - השני)], באבן העליונה החור צר והאבן נוגעת בעמוד כך שכאשר מסתובב העמוד מסתובבת גם האבן, ובתחתונה החור רחב כך שאינה נוגעת בעמוד ואינה מסתובבת. רב אחא בר יעקב דימה את הגלגל והמזלות לעמוד הברזל והאבן התחתונה, שכשם שתנועת אחד מהם אינה גורמת תנועה לשני אף שמחוברים אחד לשני, כך גם תנועת הגלגל אינה גורמת תנועה במזלות.

יח. **רש"י** (ד"ה לא). והביא פירוש נוסף, שגלגל המזלות הוא חיצוני והגלגל המוליך את החמה הוא פנימי.

לפי דעת רב אחא בר יעקב סוברים חכמי אומות העולם שהמזלות קבועים לגמרי ואינם מסתובבים כלל, ולפי זה אין כלל שקיעה של מזל בצד אחד ועליית מזל שכנגדו בצד השני. גנזי יוסף (נרש"י ד"ה לא).

באדרת אליהו (ריקי, ד"ה לא) העיר שלפירוש רש"י שהמשלים מרחיים וציר הדלת שוים, לא מובן מדוע הוצרך רב אחא להביא את שניהם, וראה שם שביאר את המשל מציר הדלת באופן אחר.

יט. **כל** המים הנובעים, תיכף אחר נביעתם צוננים הם ביום יותר מבלילה, כיון שהחמה גבוהה מהם ביום, וחום מי הנהרות ביום בימות הקיץ, הוא מפני שהתרחקו ממקור נביעתם וחום העולם מחממם. רש"י (ד"ה מעיינות).

כ. **תדע** שכן הוא, שהרי בעלות השחר רואים עשן [אדים] על הנהרות. רש"י (ד"ה ובלילה).

ממחלוקת חכמי ישראל וחכמי אומות העולם ומראיית רבי נראה שאף לחכמי אומות העולם אין ישוב מתחת לקרקע [בחצי הכדור התחתון], אלא סברו שחצי הכדור התחתון מכוסה כולו במי האוקינוס, ולכן אמר רבי שנראה כדבריהם מכך שבלילה המעיינות רותחים, והוא מפני שהחמה יורדת מתחת לקרקע ומחממת את המים, שאם לדבריהם יש שם ישוב, לא מובנת ראיית רבי, שאם כן מרחק החמה מהמעיינות שוה ביום ובלילה [כמבואר במהר"ם חלאווה (לעיל מב. ד"ה ממר)]. שבילי דוד (שו"ת סי' תנה). וכן מבואר מדברי האור זרוע (ח"ב סי' רנו) בשם ר' חיים כהן שכתב, 'חכמי אומות העולם אומרים, בלילה חמה מהלכת מתחת לארץ על התהום, ומחממת המעיינות', וכן כתב המרדכי (רמז תקנג) בשם היראים. [מחלוקת חכמי ישראל וחכמי אומות העולם נתבארה על פי רש"י, אמנם ראה בבאר הגולה (נאר השני פ"ג), וברד"ל (הקדמה לפרקי דרבי אליעזר) בשם הגר"א, וברמח"ל (מדיל נמרוס עמ' 132) שביארו את דעת חכמי ישראל בכוונה פנימית, וראה עוד בארצות החיים (למלבי"ם סי' ו הג"ה על מרן יהודה מות ג ד"ה ום) ביאור נוסף במחלוקתם על דרך הפשט].

בשיטה מקובצת (כתובות יג: ד"ה השנתנו) הובא בשם רבינו תם, שנצחון חכמי אומות העולם על חכמי ישראל היה רק בטענות, אבל האמת היא כחכמי ישראל, ולכן אנו אומרים בתפילת יוצר של שבת 'ובוקע חלוני רקיע', שפירוש תיבות אלו הוא שהחמה אינה שוקעת מתחת לארץ, אלא היא בוקעת חלון שברקיע ועולה מעל הרקיע. הובא בגליון הש"ס (ד"ה וגרמין). וכתב בבית דוד (שו"ת מו"ם סי' ריט ד"ה והנה) שהטעם שאנו פוסקים כחכמי ישראל הוא, משום שרבי שאמר שנראים דברי חכמי אומות העולם, הוא יחיד כנגדם. ורבי אברהם בן הרמב"ם (הקדמות לעין יעקב, ד"ה ודע) כתב, שרבי אמר רק 'נראין דבריהם', והיינו שלא פסק הלכה כחכמי אומות העולם, אלא הכריע כדעתם מחמת הראיה מחום המעיינות, ואילו נתברר לו באופן ודאי שהאמת כדבריהם היה פוסק הלכה כמותם. ראה עוד מה שכתבו בזה המהר"ם שיק (שו"ת מהע"ז סי' ז), ובבן יהוידע (ד"ה וגרמין). [אמנם בספר הברית (מ"ח ממר ד פ"י) כתב שמה שתיקנו חכמים לומר בתפילה 'ובוקע חלוני רקיע', הוא לפי מחשבת רבים מבני האדם שאינם מבינים בהילוך החמה, ונדמה להם שהחמה עוברת בזריחתה ובשקיעתה דרך חלונות ברקיע].

מהגמרא לפנינו נראה שרבי אמר 'נראין דבריהם מדברינו' רק על המחלוקת השניה, בענין הילוך החמה בלילה, אך לא אמר כן על המחלוקת הראשונה לענין אם הגלגל קבוע ומזלות חוזרים או הגלגל חוזר ומזלות קבועים. וכן כתבו במראה הפנים (נרשות פ"ח ה"ח) ובספר הברית (מ"ח ממר ג פ"י). אמנם רבינו בחיי (נרשתים ח יד) כתב שאף במחלוקת הראשונה הודו חכמי ישראל לחכמי אומות העולם. וברמב"ם (מורה נבוכים מ"ב פ"ח) הביא גירסא שנאמר בה אף על מחלוקת זו 'ונצחו חכמי אומות העולם, חכמי ישראל', וכן כתב רבי אברהם בן הרמב"ם (הקדמות לעין יעקב, ד"ה ודע) ששתי המחלוקות תלויות זו בזו, ולפי זה כאשר הודו בזו הודו גם בזו [וכן מבואר מדברי הגאונים שהובאו במהר"ם אלשקר (שו"ת סי' נו) ובדברי רבינו חננאל לעיל (ע"ח ד"ה ופי')]. וראה בספר אילם (נר"י מקמדיחה עמ' 87) שכתב, 'וחי ראשי לא יפה עשו חכמי ישראל שהניחו דעתן בענין גלגל קבוע ומזלות חוזרים, וקבלו דעת האומות, שהרי בזמננו רוב החכמים פסלו מה שקבלו ובחרו באשר בטלו' [דבריו הובאו בספר הברית (מ"ח ממר ג פ"י)], וכן הביא בספר נחמד ונעים (גמנ, סי' כה) בשם חוקר גדול שאמר שלא יפה עשו חכמים שהודו לחכמי אומות העולם בזה, כי הדין הוא עם חכמי ישראל שהמזלות חוזרים.

כא. **רבי** נתן חולק על ראיית רבי, ובא לומר שישנו טעם אחר לכך שהמעיינות חמים, שאין חומם תלוי ביום או בלילה אלא בימות החמה והגשמים. על פי הרא"ש (לעיל פ"ג סי' ל) בדעת רש"י לעיל (מב. ד"ה שלנו), ראה קרבן נתנאל (שם אות מ). וכן הוא בביאור הרא"ם לסמ"ג (עשין עט ד"ה נשפולו) [דבריו הובאו בבית יוסף (או"ח סי' תנה)], וביאר, שדברי רבי נתן הם כשיטת חכמי ישראל שבין ביום ובין בלילה הולכת החמה מעל הקרקע, ולכן המעיינות רותחים בין ביום ובין בלילה. [וכתב בשאלת חמדת צבי (שו"ת מ"ג סי' עו ד"ה כ' נמן) שמכיון שדחה רבי נתן את ראיית רבי, ממילא נתקיימה שיטת חכמי ישראל, ולכן אנו אומרים 'ובוקע חלוני רקיע', וכמו שכתב בשיטה מקובצת (כתובות יג: ד"ה השנתנו) בשם רבינו תם שהובאו דבריו לעיל בהערה]. אמנם באדרת אליהו (ריקי, ד"ה העולם) כתב, שאף לרבי נתן אין צינת המעיינות בלילה כמו ביום ואין דבריו סותרים את דברי רבי. וראה עוד בזה בנזר הקודש על המדרש (ב"ר ו יג). [בתשב"ץ (שו"ת מ"ג סי' פז) כתב שהטעם שהמעיינות רותחים בימות הגשמים הוא משום שהחמה מתאחרת אז תחת הארץ יותר מבימות החמה, לפי שהלילות ארוכים. וראה ביאור נוסף בזה בשארית יעקב (הנמען, ד"ה מניח)].

כב. **ספר** האורה לרש"י (מ"ח סי' קכו).

כג. **עַל** פי רש"י (ד"ה נמרנע) ובאר הגולה (נאר השני פ"ג).

מעולם לא מצינו עגלה בדרום ועקרב בצפון. כ"ל דעגלה לאו היינו מזל שור כדפי' בקו' ועקרב נמי אינו עקרב די"ב מזלות דצפ"ק דרחם השנה (דף יח:) קאמר די"ב מזלות לעולם שפה למטה מן הארץ ושפה למעלה וכשהח' עולה שכנגדו שוקע והכא אמר שאינן זזים ממקומן ושניהם לעולם למעלה אלא מחליפים הם:

ואין דרך רחוקה לטמא. קלת תימה כשהוא עומד חוץ לעזר' והוא ערל או טמא חייב בפסח ושם ימול ויטהר יפטר מיהו דוגמת זה מצינו כל הראוי לגילה אין גילה מעכבת בו (מנחות קג:):

מה להלן חוץ לאכילתו. לא היה לרש"י להזכיר כאן ואין שאת אלא אלא מכילה אלא נריכא לכך אלא כמעשר שני בירושלים שנטמא[מ]:

אף כאן חוץ לאכילתו. ובספרי[נ] מסיים ואיזה מקום מכילתו מפתח ירושלים ולפנים (ד) ולא מייתי תנאי אלא כלומר כיון דמשכחן תנאי דפליגי אליבא דר' אליעזר בשיעור דרך רחוקה ס"ל ההוא דקתני ערל שלא מל עונש כרת סבור דלר' אליעזר דרך רחוקה מן המודיעים ולחוץ להשתא לא מצי עייל:

בטומאה הלך אחר העומדים בעזרה. פי' בעשיית פסח בטומאה הלך אחר טהורים העומדים בעזרה לחותם שבאחון הם בדרך רחוקה:

שומע אני. רש"י לא גרס אפילו ב' וג' פרסאות והדין עמו דמשום הכי לא הוי דרך רחוקה כיון שיכול לבוא בשעת שחיטה או בשעת אכילה לכך נראה לגרוס כדלתיא בתוספתא:

מה

בן בנו של נמרוד הרשע[מ] שהמריד את כל העולם כולו עלי במלכותו כמה שנותיו של אדם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה שנאמר[א] ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה מן הארץ עד לרקיע מהלך חמש מאות שנה ועוביו של רקיע מהלך ה' מאות שנה ובין (כל[מ]) רקיע לרקיע[ג] מהלך ה' מאות שנה וכן בין כל רקיע ורקיע וכן[ב] אך אל שאול תורד אל ירכתי בור תיובתא. ת"ר חכמי ישראל אומרים גלגל קבוע ומזלות חוזרין וחכמי אומות העולם אומרים גלגל חוזר ומזלות קבועין א"ר תשובה לדבריהם מעולם לא מצינו[ג] עגלה בדרום ועקרב בצפון מתקיף לה רב אחא בר יעקב ודילמא כבוצינא[ג] דריחיא א"נ כצינורא דדשא חכמי ישראל אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למעלה מן הרקיע וחכמי אומות העולם אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למטה מן הקרקע א"ר[ס] ונראין דבריהן מדברינו שביום מעינות צוננין ובלילה רותחין. תניא ר' נתן אומר בימות החמה חמה מהלכת בגובה של רקיע לפיכך כל העולם כולו רותח ומעינות צוננין בימות הגשמים חמה מהלכת בשיפולי רקיע לפיכך כל העולם כולו צונן ומעינות רותחין. תנו רבנן בארבעה שבילין חמה מהלכת ניסן אייר וסיון מהלכת בהרים כדי לפשר את השלגין תמוז אב ואלול מהלכת בישוב כדי לבשל את הפירות תשרי מרחשון וכסליו מהלכת בימים[ד] כדי ליבש את הנהרות טבת שבט ואדר מהלכת במדבר שלא ליבש את הזרעים: ורבי אליעזר אומר מאסקופת כו': ואע"ג דמצי עייל ולא אמרינן ליה קום עייל

ג) והתניא אידודי[פ] ערל שלא מל עונש כרת דברי רבי אליעזר אמר אביי

ד) דרך רחוקה לטהור ואין דרך רחוקה לטמא רבא אמר תנאי היא דתניא רבי

ה) אליעזר אומר נאמר ריחוק מקום בפסח ונאמר ריחוק מקום במעשר מה להלן חוץ לאכילתו אף כאן חוץ לאכילתו רבי יוסי בר רבי יהודה אומר משום רבי אליעזר חוץ לעשייתו כמאן אזלא הא דאמר רבי יצחק בר רב יוסף[ב] בטמאים הלך אחר רוב העומדין בעזרה כמאן כרבי יוסי בר רבי יהודה שאמר משום רבי אליעזר: אמר לו רבי יוסי לפיכך וכו': תניא

ו) רבי יוסי הגלילי אומר דרך (ו) שומע אני מהלך שנים או שלשה ימים כשהוא אומר[נ] ובדרך לא היה מגיד שמאסקופת העזרה ולחוץ קרוי דרך:

מתני'

נוטן ביום יותר מבלילה, ואע"פ שמי נהרות חמין הן ביום, מחוס הקיץ הוא זה מפני שרוחקו ממקום נביעתן ומתחממו בחוס העולם, אבל מכף נביעתן הן נוטן ביום לפי שחמה גבוהה מהן: ובלילה מעינות רותחין. שחמה מחממתן מחת הקרקע, תדע שבעלות השחר מתה רוחה עטן על הנהרות: בשפולו של רקיע. שמוך לקרקע בשולי הכיפה: לפיכך כל העולם צונן. שחינה מהלכת אלא בגלי העולם: ומעינות רותחים. להיינו[ו] אלא המים מגלי העולם שהמעינות נחוח מהם: בארבע שבילין. מהלכת גבורתה של חמה: ולא אמרינן ליה קום עייל. ומי לא עיילת מיחייבת כרת: עגוש כרת. משום פסח, אלמא אמרינן ליה קום מהול: דרך רחוקה. פטרה את הטהור, והרי הוא בדרך רחוקה, לחוץ לעזרה דרך רחוק מיקרי, דילפינן מריחוק מקום למעשר מה להלן חוץ למקום הכשירו אף כאן חוץ למקום הכשירו, והכשירו לפסח בעזרה היא, הלכך לא אמרינן ליה קום עייל, אבל אין דרך רחוקה בטמא, דלאו משום טומאה דריחוק מיפטר אלא משום דלא מצי מכיל לאורתא, והכי נמי אין דרך רחוקה לערל, והאי דנקט טומאה משום דלעיל (דף נג:) אמרו להאי שיטיא גבי טומאה, וכיון דערל מצי לתקוני נפשיה, מיחייב, דלא פטריה רחמנא לטומאה אלא משום דלא מצי למיכל באורתא, והאי מצי למיכל, והכי נמי ערל: נאמר ריחוק מקום בפסח. מו בדרך רחוקה לכם (במדבר ט), ריחוק מקום במעשר כי ירחק ממך המקום (דברים יד) חוץ לחומת ירושלים אפילו פסיעה אחת, לכתיב כי לא תוכל שאתו ואין שאת אלא מכילה, במסכת מכות (דף יט:): חוץ לאכילתו. חומת ירושלים, אבל חוץ לעשייתו דהיינו חומת עזרה לא, דאמרינן קום עול: חוץ לעשייתו. דגמרינן מריחוק למעשר הכי, מה להלן חוץ להכשירו, והכשירו לפסח בעזרה, אלמא חיכא תנאי דפליגי בדר' אליעזר, ותנא ערל שלא מל פליג ואמר אלא פטר רבי אליעזר אלא בעומד חוץ למודיעים אלא מצינו למימר ליה קום עול: הלך אחר רוב העומדים בעזרה. אם רובן טמאין אף על פי שאחוץ ישראל טהורין הרבה יעשה בטומאה, דדרך רחוקה היא לאותן העומדין מבחוץ ואינן מחוברין בעשי פסח, ובתר הני [שבעזרה] אזלינן: ה"ג בתוספתא[ס] ר' יוסי הגלילי אומר דרך רחוקה שומע אני מהלך שנים ושלשה ימים, כשהוא אומר ובדרך לא היה מגיד שמאסקופת עזרה ולחוץ קרוי דרך. ובספרים היא מחוברת:

מתני'

חיה ק"כ שנה ואיך הוא יאמר שבעים שנה זה לאות כי משורר היה שמו משה והתשובה ככה נוכל לומר כי נח דניאל ואיוב אינם נודעים והלא יראה בתחלה איש האלהים ובעבור זה הזכיר שאיננו מתעסק בהבלי העולם וככה טעם זה המזמור משה ידבר על לשון כל דור ודור גם דורו כן היה עד היום אולי זה עשה זאת התפלה לפני התנבאו שהיה בן שמונים שנה וידיו כבדים. **[אבן עזרא, תהלים צ י]** **ואם בגבורות שמונים שנה.** ואם יגבר כח הטבע מן האדם יחיה שמונים, אבל משמונים שנה ומעלה לא נמצא כי אם מעט מן המעט. **[רד"ק, תהלים צ י]** **אך אל שאול תורד אל ירכתי בור.** תחת ממעל לכוכבי אל שהיית חושב תורד אל שאול, ותחת ירכתי צפון תורד אל ירכתי בור ובור הוא הקבר. **[רד"ק, ישעיהו יד טו]** **ודילמא כבוצינא דריחיא.** כי סדנא דרחיא פי' כמו הסדן הזה אף על פי שסובב הגלגל הקבוע בו עולה ויורד שני קצות הסדן במקומן נראין לעולם אין הדרומין נראה בצפון ולא הצפוני בדרום אי נמי כצנורא והדבר אחד. **[רבינו חננאל]** **אמר רבי ונראין דבריהן מדברינו.** אמר ר"ת ז"ל דאע"ג דנצחו חכמי אומות העולם לחכמי ישראל היינו נצחון בטענות אבל האמת הוא כחכמי ישראל והיינו דאמרינן בתפלה ובוקע חלוני רקיע. **[שיטה מקובצת, כתובות יג:]** **לפיכך כל העולם כולו צונן ומעיינות רותחין.** לפי שהחמץ נעשה מעט מעט ואינו ניכר, חששו לכל זה מפני ספק כרת עד שחששו למים לנים, ופירושו שנשאבו אחר בא השמש והיו בבית, שלא לנו בלילה במחובר, לפי שהחמה מהלכת תחת הקרקע ומעיינות רותחין כדברי חכמי אומות העולם כדאיתא בפסחים (צד:) **[הגדה של פסח להריטב"א]**

עין משפט נר מצוה

יא א מיי' פ"ה מהל' ק"פ הלכה ד:
יב ב מיי' פ"ו מהלכות ק"פ הלכה ו:

רבינו חננאל

כו'. אלו כולן עלו להו בתיובתא ונדחו דבריו: **ת"ר חכמי ישראל אומרים** גלגל קבוע ומזלות חוזרין. וחכמי אומות העולם אומרים גלגל חוזר ומזלות קבועין. **אמר רבי תשובה לדבריהם** אם היו המזלות קבועין והגלגל הוא החוזר היינו רואין פעמים עגלה בדרום ועקרב בצפון מדלא חזינן הכי ש"מ הגלגל קבוע והמזלות חוזרין. **ואתקיף עלה רב אחא בר [רב] יעקב ודלמא כי סדנא דרחיא** פי' כמו הסדן הזה אע"פ שסובב הגלגל הקבוע בו עולה ויורד שני קצות הסדן במקומן נראין לעולם אין הדרומין נראה בצפון ולא הצפוני בדרום. אי נמי כצנורא והדבר אחד: **ת"ר חכמי ישראל אומרים** חמה מהלכת ביום למטה מן הרקיע ובלילה למעלה מן הרקיע כמו שפרשהו ר' יהודה ורבה. וחכמי אומות העולם אומרין חמה מהלכת ביום למעלה מן הארץ ובלילה למטה מן הארץ. ואמר רבי נראין דבריהם מדבריהם. ומפורשת עוד בבראשית רבה כיצד חמה ולבנה שוקעין ר' יהודה בר אילעאי אומר מאחורי כיפה [למעלה] רבנן אמרי מאחורי כיפה ולמטה ר' שמעון בן יוחאי אומר אין אנו יודעין באויר ס) אם שפין הן ברקיע ואם מהלכין הן כדרכן: **תניא** ר' יוחנן אומר בימות החמה חמה מהלכת בגובהה של רקיע לפיכך כל העולם רותח ומעינות צוננין בימות הגשמים חמה מהלכת בשפולי הרקיע לפיכך העולם כולו צונן ומעינות רותחין: **ת"ר בארבעה שבילין חמה מהלכת** ניסן אייר סיון בהרים כדי לפשר השלגין תמוז אב ואלול בישוב כדי לבשל הפירות כו': **ר' אליעזר אומר מאסקופת העזרה ולחרן.** ואקשי' ולא אמרי' ליה עול ועביד פסח והתניא ערל שלא מל ועשה פסח חייב כרת דברי ר' אליעזר אלמא אמרי' ליה קום מהול ועביד פסחא. **ושני'** ערל כטמא ובטהרה תלנהו רחמנא והני יכלו לטהר ולעשות פסח פשעו ולא טהרו ולא עשו חייבין. אבל הטהור בדרך תלי רחמנא והוא היה בדרך ריחוק מקום כמעשר שנאמר (דברים יד כד) וכי ירחק ממך המקום וגו' חרץ לאכילתו: אמר ר' יוסי

חשק שלמה על ר"ח

ס) אין אנו יודעים אם פוסקים המה בחוץ כל"ל וכ"ה בע"ז פ"ו ע"ב.

מסורת הש"ס עם הוספות

מ) [עירובין נג.], ג) [עיין תמורות מ"י סימן ריט], ג) לעיל סט., ד) [לעיל נג:], ה) [תוספתא פרק ח], ו) [תוספתא פרק ח כגירסת רש"י דהכא בד"ה ר"ג בתוספתא כו'], ז) פרק ח ה"א, ח) עיין לעיל דף לו:, ט) פי' בהעלותך.

הגהות הב"ח

(א) גמ' דרך רחוקה שומע אני: (ב) רש"י ד"ה לא מצינו וכו' מרבע הרוחות כ"ב פי' אף מדרום לנפון ומנפון לדרום: (ג) בא"ד כמין חופן ונתון בקרקע מציו למטה מן הקרקע ומציו למעלה מן הקרקע וכשעולה נדו זה: (ד) תוס' ד"ה אף כאן כו' ירושלים ולפנים תנאי הוא לא מייתי תנאי:

גליון הש"ם

גמ' ונראין דבריהם. עי' שיטה מקובלת כתובות יג: ד"ה השכתו על המעוברת שכתב משמו של ר"ת דאע"ג דנלמו חכמי ס"ה לחכמי ישראל היינו נלחון בטענות אבל האמת היא כחכמי ישראל והיינו דאמרי' בתפלה ובוקע חלוני רקיע עכ"ל: **שם בטמאים הלך אחר הרוב.** עיין לעיל פ' ע"ל חום' ד"ה מאנחי' ול"ע:

תורה אור השלם

א) יְמֵי שְׁנוֹתֵינוּ בָהֶם שִׁבְעִים שָׁנָה וְאִם בִּגְבוּרֹת שְׁמוֹנִים שָׁנָה וְרָהְבָּם עָמָל וָאָוֶן כִּי גָז חִישׁ וַנָּעֻפָה: [תהלים צ, י]

ב) אַךְ אֶל שְׁאוֹל תּוּרָד אֶל יַרְכְּתֵי בוֹר: [ישעיה יד, טו]

ג) וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ כִּי קָרְבַּן יְיָ לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא: [במדבר ט, יג]

הגהות וציונים

מ] ס"א ל"ג (גליון): נ] נ"ל דצ"ל וכן כל רקיע **ורקיע** (רש"ש, ועיין ד"ס): ס] [ערוך בשם ר"ח גרס **כסדנא** דריחיא ע"ש. והגירסא שלפנינו הוא גירסת רבינו גרשום ע"ש] (גליון): ל] [בתוספות בכורות נה ע"ב בד"ה אין וכו' העתיקו באמצע הדיבור בדף נו ע"א **באויר**] (גליון): פ] תיבת "יהודי" ליתא בדפו"י והוסיפוהו מן הצענזור (דק"ס): ו] ס"א **ואורכו** (גליון): ז] נ"ל דצ"ל **דהיא**, ור"ל החמה (רש"ש):

משנת ראשונים

שנאמר ימי שנותינו בהם שבעים שנה. אולי יטעון טוען והלא משה

מְהַלֶּכֶת בַּיּשׁוּב כְּדֵי לְבַשֵּׁל אֶת הַפֵּירוֹת. ובתקופת החדשים תִּשְׁרֵי מַרְחֶשְׁוָן וְכִסְלֵיו, היא מְהַלֶּכֶת בַּיָּמִים כְּדֵי לְיַבֵּשׁ אֶת הַנְּהָרוֹת. ובתקופת החדשים טֵבֵת שְׁבָט וַאֲדָר, היא מְהַלֶּכֶת בַּמִּדְבָּר כדי שֶׁלֹּא לְיַבֵּשׁ אֶת הַזְּרָעִים שבישוב[נד].

★

שנינו במשנה, וְרַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, שהעומד מֵאִסְקוֹפַּת [-ממפתן] כו' העזרה ולחוץ, פטור מלעשות את הפסח הראשון מדין דרך רחוקה.

הגמרא דנה בדבריו:

תמהה הגמרא, וכי לרבי אליעזר אדם העומד מחוץ למפתן העזרה פטור מדין דרך רחוקה, וְאַף עַל גַּב דְּמָצֵי עָיֵיל - ואפילו כאשר יכול להכנס לעזרה ולשחוט, וְלֹא אָמְרִינַן לֵיהּ קוּם עַיֵּיל - ואין אומרים לו קום והכנס לעזרה ואם לא תיכנס תתחייב כרת, וְהָתַנְיָא - והרי שנינו בברייתא, יְהוּדִי עָרֵל שֶׁלֹּא מָל, ומחמת כן לא הקריב את הפסח[נה], עָנוּשׁ כָּרֵת, דִּבְרֵי רַבִּי אֱלִיעֶזֶר. מוכח מדברי רבי אליעזר אלו, שאומרים ליהודי ערל, קום ומול עצמך, שאם לא תמול ומשום כך לא תוכל להקריב את הפסח, תתחייב כרת, ומדוע אמר רבי אליעזר במשנתנו שאין אומרים לעומד מחוץ למפתן העזרה, קום והכנס, שאם לא תיכנס תתחייב כרת[נו].

מתרצת הגמרא, אָמַר אַבָּיֵי, דֶּרֶךְ רְחוֹקָה לְטָהוֹר וְאֵין דֶּרֶךְ רְחוֹקָה לְטָמֵא - בפטור דרך רחוקה פטרה התורה רק אדם טהור שעיכובו הוא מחמת שהוא עומד בדרך רחוקה, וכיון שפטור זה הוא גזירת הכתוב לפטור גם את העומד מחוץ למפתן העזרה אף שיכול להכנס ואינו נכנס, וכפי שנלמד [בברייתא להלן] בגזירה שוה מלשון ריחוק האמור במעשר[נז], לכן אין אומרים לו קום הכנס. אך את הטמא וכן את הערל לא פטרה התורה מצד שהוא רחוק, אלא משום שאינם יכולים לאכול את הפסח בלילה, ובפטור זה לא נאמרה גזירת הכתוב לפטור אף את מי שיכול להטהר או למול עצמו, לכן אם יכול להטהר או למול עצמו ולאכול את הפסח בלילה, אומרים לו קום הטהר או מול עצמך ועשה פסח ראשון[נח].

הגמרא מביאה תירוץ נוסף:

רָבָא אָמַר, תַּנָּאֵי הִיא - נחלקו תנאים בדעת רבי אליעזר האם הוא סובר שהעומד מחוץ למפתן העזרה, פטור מדין דרך רחוקה, דְּתַנְיָא בברייתא, רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, נֶאֱמַר לשון רֵיחוֹק מָקוֹם בַּפֶּסַח - בפטור דרך רחוקה שבקרבן פסח, שנאמר (במדבר ט י) 'אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם', וְנֶאֱמַר לשון רֵיחוֹק מָקוֹם בַּמַּעֲשֵׂר - לענין המקום שניתן לפדות בו פירות מעשר שני[נט], שנאמר (דברים יד כד) 'כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם', מַה לְּהַלָּן - גבי מעשר, המקום נחשב למקום שניתן לפדות בו, כאשר המעשר נמצא חוּץ לַאֲכִילָתוֹ - חוץ למקום אכילתו, והיינו חוץ לחומת ירושלים[ס], אַף כָּאן גבי פטור דרך רחוקה, נחשב המקום למקום רחוק כאשר האדם עומד חוּץ לַאֲכִילָתוֹ, והיינו חוץ לחומת ירושלים, אבל העומד בתוך ירושלים מחוץ למפתן העזרה, אינו נחשב כעומד בדרך רחוקה, אלא אומרים לו קום והכנס לעזרה ועשה פסח. רַבִּי יוֹסֵי בַּר רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר מְשׁוּם [-בשם] רַבִּי אֱלִיעֶזֶר, לגבי פסח נחשב המקום למקום רחוק אף כאשר הוא עומד חוּץ לַעֲשִׂיָּתוֹ, דהיינו חוץ לחומת העזרה. ואף שיטה זו נלמדת בגזירה שוה מלשון ריחוק האמור במעשר, מה במעשר נחשב המקום למקום רחוק, כאשר המעשר נמצא חוץ למקום הכשירו, כלומר, חוץ למקום שלשם המצוה להביאו, והיינו חוץ לירושלים, אף בפסח נחשב המקום למקום רחוק כאשר עומד האדם חוץ למקום הכשירו, והיינו חוץ לעזרה, שהרי מצות קרבן פסח היא להביאו לעזרה[סא].

נמצא שנחלקו תנאים בדעת רבי אליעזר, ויש תנא שאמר בשמו שפטור דרך רחוקה אינו פוטר אדם שעומד מחוץ למפתן העזרה, אלא אומרים לו הכנס ועשה פסח ראשון, אם כן יש לתרץ שזו היא אף

כד. כוונת הברייתא היא שארבע פעולות אלה משתנות לפי קירבת החמה לישוב, ולא שהיא מהלכת ממש בהרים, בישוב, בימים ובמדבר, והיינו שבחדשים ניסן אייר וסיון היא פועלת בהרים כדי להפשיר את השלגים ולמעט את הקרירות מימות החורף, כי בזמן זה היא מתקרבת לישוב, אך עדיין אינה מתקרבת אליו כל כך שיהיה בה כדי לבשל את הפירות. אחר כך בחדשים תמוז אב ואלול היא פועלת בישוב עצמו, כדי לבשל את הפירות. אחר כך בחדשים תשרי חשון וכסליו הולכת החמה ומתרחקת מן הישוב, והולכת כנגד יסוד המים, ופועלת את ייבוש המים, שאם לא כן היו המים גוברים. ושלשה חדשים אחרונים פועלת במדבר ואינה מתקרבת אל הישוב, שאם היתה מתקרבת אל הישוב היתה מייבשת את הזרעים, וכאשר היה בא זמן הבישול ולא היה בזרעים לחות כלל, לא היו הפירות מתבשלים. באר הגולה (גמ' הסיפי פ"ג). והמהרש"א (מ"פ ד"ה נד') כתב, שפעולת החמה משתנה לפי השינוי בטבעה, שבתקופת ניסן היא חמה ולחה, כדי להפשיר את השלגים. ובתקופת תמוז היא חמה ויבשה, כדי לבשל את הפירות. ובתקופת תשרי היא קרה ויבשה כדי לייבש את הנהרות. ובתקופת טבת היא קרה ולחה כדי שלא לייבש את הזרעים.

כה. אין שוחטים את הפסח על יהודי ערל, כיון שאין שוחטים אותו על מי שאינו ראוי לאכלו, שנאמר (שמות יב ד) 'איש לפי אכלו תכוסו על השה', כמבואר לעיל (סע'), וערל אינו ראוי לאכלו, שנאמר (שם יב מח) 'וכל ערל לא יאכל בו'.

כו. הרמב"ם (פירוש המשנה מ"ג) כתב שכוונת רבי אליעזר במה שאמר 'מאיסקופת העזרה ולחוץ' היא, שאפילו אם היה בתוך ירושלים וחלה ברגליו ומשום כך אינו יכול להכנס לעזרה בזמן ההקרבה, אלא יגיע בסוף הזמן רק אל מחוץ לאסקופת העזרה, דינו כדין מי שהיה בדרך רחוקה. לפי ביאורו לכאורה לא מובן מה הקשתה הגמרא כאן על דברי רבי אליעזר 'ואף על גב דמצי עייל', שהרי לדבריו מדובר באדם שחלה ברגליו ואינו יכול להכנס. צל"ח (ד"ה ופע"ג). וראה שם מה שביאר בדברי הרמב"ם.

כז. נאמר ריחוק מקום בפסח (במדבר ט י) 'או בדרך רחוקה לכם', ונאמר ריחוק מקום במעשר (דברים יד כד) 'כי ירחק ממך המקום'.

כח. היה לאביי לומר 'דרך רחוקה לטהור ואין דרך רחוקה לערל', אך כיון שלעיל (נג:) אמר עולא כן על טמא, נקט גם אביי לשון זה, וכוונתו לומר שערל הוא כטמא, שאת שניהם לא פטרה התורה מדין דרך רחוקה. רש"י (ד"ה דרך).

לדברי אביי נמצא דבר תמוה, שערל וטמא העומדים חוץ לעזרה אומרים להם קום ומול, קום והטהר, ואחר שתיקנו עצמם והם ראויים להקריב את הפסח, הם נפטרים בעומדם שם מדין דרך רחוקה. אמנם מצינו כעין זה במנחות (קג:), שאמרו גבי דין בלילה במנחה, 'כל הראוי לבילה בילה מעכבת בו, וכל שאין ראוי לבילה אין בילה מעכבת בו', כלומר, צריך שהמנחה תהיה ראויה לבלילה, ואם אינה ראויה לבלילה היא פסולה, אך אחר שהיא ראויה לבלילה, היא כשרה אף בלא בלילה, כי הבלילה אינה מעכבת בה, ואף כאן אם האדם הוא בר הקרבה אלא שהוא עומד בדרך רחוקה, פטרתו התורה מדין דרך רחוקה, אך כשהוא ערל כיון שאינו בר הקרבה, חייבתו התורה להקריב, וטהור שעומד בתוך העזרה אף שהוא בר הקרבה, חייבתו התורה בגזירת הכתוב להקריב בפועל ולא די במה שהוא ראוי. תוספות (ד"ה ומן) על פי דבר שמואל (נמוק' שם). [ראה בצל"ח (לעיל שם: ד"ה מצנ) מה שכתב ליישב על תמיהת התוספות, וראה עוד שם (ד"ה ומף) ובעונג יום טוב (שו"ת, סי' יג) שתמהו על מה שדימו התוספות דין ערל לדין 'כל הראוי לבילה'].

כט. לאחר שנותן אדם מפירותיו מעשר ראשון ללוי, צריך להפריש מן הנותר אחד מעשרה, והוא מעשר שני [ונוהג בשנה הראשונה, השניה, הרביעית והחמישית לשנות השמיטה, ובשלישית ובשישית נוהג מעשר עני]. מעשר זה שייך לבעל הפירות, וצריך להעלותו לירושלים ולאכלו שם, שנאמר (דברים יד כג-כג) 'עשר תעשר את כל תבואת זרעך וגו' ואכלת לפני ה' אלהיך במקום אשר יבחר'. אך יכול לפדותו ולאכלו מחוץ לירושלים, ואת דמי הפדיון צריך להעלות לירושלים ולקנות בו אוכל ולאכלו שם, שנאמר (שם יד כה-כו) 'וכי ירבה ממך הדרך וגו' ונתת בכסף וגו' והלכת אל המקום וגו' ונתתה הכסף בכל אשר תאוה נפשך'.

ל. כאמור בהערה הקודמת, מעשר שני נאכל רק בירושלים, וכשהפירות טהורים הם נפדים רק מחוץ לחומת ירושלים, שנאמר (דברים יד כד-כה) 'וכי ירבה ממך הדרך כי לא תוכל שאתו, כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלהיך וגו' ונתתה בכסף, וצרת הכסף בידך והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו', כלומר, רק אם אתה רחוק מהמקום שיבחר ה' לשכן שמו, דהיינו ירושלים, אזי ונתתה בכסף, כלומר, תפדה את הפירות על כסף, ותעלה את כסף הפדיון לירושלים [אולם אם הפירות טמאים, הם נפדים אף בתוך ירושלים. גמרא (מכות יט:)].

בגמרא (שם) למדו מלשון הפסוק 'כי לא תוכל שאתו', שאפילו העומד פסיעה אחת מחוץ לחומת ירושלים, יכול לפדות פירות מעשר שני, והשמיענו הכתוב שאף שנאמר שם 'כי ירחק', ומשמע שניתן לפדות רק אם הוא רחוק ממש מירושלים, מכל מקום אין הדבר תלוי בריחוק אלא בנשיאה, שכל זמן שצריך לישא את הפירות אפילו פסיעה אחת כדי להביאם לתוך ירושלים, פודה אותם. [בגמרא שם למדו עוד מתיבת 'שאתו' שמעשר שני שנטמא ניתן לפדותו אף בתוך ירושלים, משום שאין 'שאת' אלא לשון אכילה, והואיל ופירות טמאים אינם נאכלים בתוך ירושלים, יכול לפדותם שם. ראה ברש"י כאן (ד"ה נממר) שהביא את לימוד 'אין שאת אלא אכילה' על דין פדיית מעשר שני טהור אפילו כשהוא במרחק פסיעה אחת מירושלים. אכן התוספות (ד"ה מה) הקשו, שלא היה לרש"י להביא לימוד זה, כי הוא נצרך רק כדי ללמוד ממנו את דין מעשר שני שנטמא. וראה בביאורי רש"י מה שתירצו האחרונים בדעת רש"י].

לא. עד פי עמק הנצי"ב (בהעמק פי"ח ד"ה תון). ואין לומר שחוץ למקום הכשירו של מעשר הוא חוץ למקום אכילתו, והיינו חוץ לירושלים, שאם כן אף בפסח יהיה חוץ למקום הכשירו חוץ לירושלים, ולא חוץ לעזרה, שהרי מקום אכילתו הוא ירושלים. צל"ח (פרש"י ד"ה תון). וראה מה שכתב שם לבאר מהו מקום הכשירו.

מעולם לא מצינו עגלה בדרום ועקרב בצפון. ק"ל דעגלה לחו"ל היינו מזל שור כדפי' בקו' ועקרב נמי היינו עקרב די"ב מזלות דכפ"ק דרחש השנה (דף יח:) קאמר די"ב מזלות לעולם שמה למטה מן הארץ ושמה למעלה וכשהח' עולה שכנגדו שוקע והכא אמר שאינן זזים ממקומן ושניהם לעולם למעלה אלא מחליפים הם: **ואין** דרך רחוקה לטמא. קשה תימה כשהוא עומד חוץ לעזר' והוא ערל או טמא חייב בפסח ואם ימול ויטהר יפטר מיהו לוגמת זה מצינו כל הרואי לגילה אין גילה מעכבת בו (מנחות קג:):

מה להלן חוץ לאכילתו. לא היה לרש"י להזכיר כאן ואין שחת אלא אכילה ללא נריכת לכך אלא כשעשר שני בירושלים שנטמא[ח]: **אף** כאן חוץ לאכילתו. וכספרי[ט] מסייע ואיזה מקום אכילתו מפתח ירושלים ולפנים (ז) ולא מיירי אלא לומר כיון דאסכמן תנאי דפליגי אליבא דר' אליעזר אדרך רחוקה ס"ל ההוא דקאמי ערל שלא מל עונש כרת אבל לר' אליעזר דרך רחוקה מי שאינו יכול לעשות פסח בטומאה הלך אחר העומדים בעזרה. פי' כשיש פסח בטומאה הלך אחר טהורים העומדים בעזרה לאותם שבאותן הם בדרך רחוקה:

שומע אני. רש"י לא גרס אפילו ג' וג' פרסאות והדין עמו דאפשר הכי לא הוי דרך רחוקה כיון שיכול לבוא בשעת שחיטה או בשעת אכילה לכך נראה לגרוס כדלהיתא בתוספתא:

מה

בן בנו של נמרוד הרשע[ו] שהמריד את כל העולם כולו עלי במלכותו כמה שנותיו של אדם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה שנאמר[א] ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה מן הארץ עד לרקיע מהלך חמש מאות שנה ועוביו של רקיע מהלך ה' מאות שנה ובין (כל[ו]) רקיע לרקיע[ג] מהלך ה' מאות שנה וכן בין כל רקיע ורקיע וכן[ב] אך אל שאול תורד אל ירכתי בור תיובתא. ת"ר חכמי ישראל אומרים גלגל קבוע ומזלות חוזרין וחכמי אומות העולם אומרים גלגל חוזר ומזלות קבועין א"ר תשובה לדבריהם מעולם לא מצינו[ג] עגלה בדרום ועקרב בצפון מתקיף לה רב אחא בר יעקב ודילמא כבוצינא[ג] דריחיא א"נ כצינורא דדשא חכמי ישראל אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למעלה מן הרקיע וחכמי אומות העולם אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למטה מן הקרקע א"ר[ה] ונראין דבריהן מדברינו שביום מעינות צוננין ובלילה רותחין. תניא ר' נתן אומר בימות החמה חמה מהלכת בגובה של רקיע לפיכך כל העולם כולו רותח ומעינות צוננין בימות הגשמים חמה מהלכת בשיפולי רקיע לפיכך כל העולם כולו צונן ומעינות רותחין. תנו רבנן בארבעה שבילין חמה מהלכת ניסן אייר וסיון מהלכת בהרים כדי לפשר את השלגין תמוז אב ואלול מהלכת בישוב כדי לבשל את הפירות תשרי מרחשון וכסליו מהלכת בימים[ז] כדי ליבש את הנהרות טבת שבט ואדר מהלכת במדבר שלא ליבש את הזרעים: ורבי אליעזר אומר מאסקופת כו': ואע"ג דמצי עייל ולא אמרינן ליה קום עייל ג) והתניא אידודי[ס] ערל שלא מל עונש כרת דברי רבי אליעזר אמר אביי ז) דרך רחוקה לטהור ואין דרך רחוקה לטמא רבא אמר תנאי היא דתניא רבי ח) אליעזר אומר נאמר ריחוק מקום בפסח ונאמר ריחוק מקום במעשר מה להלן חוץ לאכילתו אף כאן חוץ לאכילתו רבי יוסי בר רבי יהודה אומר משום רבי אליעזר חוץ לעשייתו כמאן אזלא הא דאמר רבי יצחק בר רב יוסף בטמאים הלך אחר רוב העומדין בעזרה כמאן כרבי יוסי בר רבי יהודה שאמר משום רבי אליעזר: אמר לו רבי יוסי לפיכך וכו': תניא ט) רבי יוסי הגלילי אומר דרך (ו) שומע אני מהלך שנים או שלשה ימים כשהוא אומר י) ובדרך לא היה מגיד שמאסקופת העזרה ולחוץ קרוי דרך:

מתני'

בן בנו של נמרוד. לשון דוקא בן בנו, אלא כלומר מזרע נמרוד: שהמריד. השיא עצה למשי דור הפלגה לבנות מגדל להלחם בשמים, שהוא היה מלך בבבל כדכתיב (בראשית י) ותהי ראשית ממלכתו בבל: וכן בין רקיע לרקיע. לשורכו[ו] של עולם כמדת גופהו, כדכתיב אשר ברא אלהים לעשות על המרן ולמקנה השמים וגו', במסכת מגיגה (דף יב.) דרים ליה הכי, אלמא עולם מהלך חמש מאות שנה, וא' ושוב עשר פרסאות ליום נמצא עולה לכמה אלפים, ותיובתא דרבא: גלגל. כמין חופן ברקיע שהמזלות נתונים בו, גלגל קבוע ואינו מגלגל אלא כעין חופן עגלה המונח בקרקע, אבל המזלות מהלכים סביב הילוך מועט ואין מקיפין את הגלגל אלא כל אחד מזל משמש את החמה כד ממקומו ומוליכו עד חבירו וחוזר למקומו, לפיכך אין עגלה נראית בדרום ולא בעקרב בצפון, שהרי אין מקיפין אלא מהלכין הילוך מועט וחוזרין: **לא מצינו עגלה בדרום ועקרב בצפון.** ומ"ד גלגל חוזר ומזלות קבועין אלא גלגל מולך ומגלגל המזלות לכל ד' הרוחות (ג) כשם שהוא מגלגל, והיינו כמין חופן ונתון ברקיע ואינו למטה מן (ג) הרקיע ואינו למעלה מן הרקיע, וכשעולה גדו זה שוקע גדו אחר, לפי דברי חכמי אומות העולם שאומרים גלגל חוזר, ולפי דברי חכמי ישראל שאומרים גלגל קבוע אין לפרש שוקע ועולה אלא כמזלות: **דילמא כי בוצינא דריחיא.** כשראל התחוב בנקב רחב שבראש והראל חוזר, ואם בא לגלגל הסובב מתגלגל סביב הראל והראל עומד במקומו: **או נמי כי צינורא דדשא.** שהלת סובבת בחור המפתן העליון והמפתן במקומו עומד, ואם בא לגלגל המשקוף הוא מתגלגל סביב הציר והלת עומד במקומו. וכך הגלגל מתגלגל בפני עצמו ומוליך החמה, והמזלות קבועים בגלגל אחר בתוכו, ואותו הגלגל אינו זז ממקומו, אלא גלגל חיצון מוליך חמה על פני כל המזלות, אי נמי גלגל חמה מפנים וגלגל המזלות מבחוץ: למטה מן הרקיע. זורחת על הארץ כאשר אנו רואין, ובלילה למעלה מן הרקיע זורחת ואינה נראית למטה: ה"ג וחכמי או"ה אומרים ביום למטה מן הרקיע ובלילה למטה מן הקרקע: **מעינות צוננין.** אין לך מים נובעין שאינו צונן ביום יותר מבלילה, ואע"פ שמי נהרות חמין הן ביום, בחום הקיץ הוא זה מפני שרחקו ממקום נביעתן ונתחממו בחום העולם, אבל בלילה נביעתן הן לונן ביום לפי שהחמה גבוהה מהן: ובלילה מעינות רותחין. שהחמה מחממן תחת הקרקע, תדע שבעלות השחר אתה רואה עשן על הנהרות: **בשפולו של רקיע.** שמוך לקרקע בשולי הכיפה: **לפיכך כל העולם צונן.** שאינה מהלכת אלא בגלי העולם: **ומעינות רותחים. דהיינו**[ז] אצל המים מגלי העולם שהמעינות נחות מהם: **בארבע שבילין.** מהלכת גבורתה של חמה: **ולא אמרינן ליה קום עייל.** ומי לא עיילת מיחייבת כרת: **משום ברת.** משום פסח, אלמא אמרינן ליה קום מהול: **דרך רחוקה.** פטרה את הטהור, והרי הוא בדרך רחוקה, דחוץ לעזרה דרך רחוק מיקרי, דילפינן מריחוק מקום דמעשר מה להלן חוץ למקום הכשירו אף כאן חוץ למקום הכשירו, והכשירו **לפסח בעזרה היא,** הלכך לא אמרינן ליה קום עייל, אבל אין דרך רחוקה בטמא, דאלו משום טעמא דריחוק אפילו משום אלא מצי אכיל לאורתא, והכי נמי אין דרך רחוקה לערל, והאי דנקט טמא משום דלעיל (דף נג:) אמרו להאי שינויא גבי טמא, וכיון דערל מצי לתקוני נפשיה, מיחייב, דלא פטריה רחמנא לטמא אלא משום דלא מצי למיכל בלאורתא, והאי מצי למיכל, והכי נמי ערל: **נאמר ריחוק מקום בפסח.** מו בדרך רחוקה לכם (במדבר ט), ריחוק מקום במעשר כי ירחק ממך המקום (דברים יד) חוץ לחומת ירושלים אפילו פסיעה אחת, דכתיב כי לא תוכל שאתו ואין שאת אלא אכילה, במסכת מכות (דף יט:): **חוץ לאכילתו.** חומת ירושלים, אבל חוץ לעשייתו דהיינו חומת עזרה לא, דאמרינן קום עול: **חוץ לעשייתו.** דגמרינן מריחוק דמעשר הכי, מה להלן חוץ להכשירו, והכשירו לפסח בעזרה, אלמא אינה תנאי דפליגי בדר' אליעזר, ואמר ערל שלא מל פליג ואמר אלא פטר רבי אליעזר אלא בעומד חוץ למודיעים אלא מצינו למימר ליה קום עול: **הלך אחר רוב העומדים בעזרה.** אם רובן טמאין אף על פי שאתן ישראל טהורין הרבה יעשה בטומאה, דדרך רחוקה היא לאותן העומדין מבחוץ ואינן חשודין בעושי פסח, ובמר הני [שבעזרה] מזלינן: ה"ג בתוספתא[ט] ר' יוסי הגלילי אומר דרך רחוקה שומע אני מהלך שנים ושלשה ימים, כשהוא אומר ובדרך לא היה מגיד שמאסקופת עזרה ולחוץ קרוי דרך. ובספרים היא משובשת:

מתני'

חיה ק"כ שנה ואיך הוא יאמר שבעים שנה זה לאות כי משורר היה שמו משה והתשובה ככה נוכל לומר כי נח דניאל ואיוב אינם נודעים והלא יראה בתחלה איש האלהים ובעבור זה הזכיר שאיננו מתעסק בהבלי העולם וככה טעם זה המזמור משה ידבר על לשון כל דור ודור גם דורו כן היה עד היום אולי זה עשה זאת התפלה לפני התנבאו שהיה בן שמונים שנה וידיו כבדים. **[אבן עזרא, תהלים צ י]** **ואם בגבורות שמונים שנה.** ואם יגבר כח הטבע מן האדם יחיה שמונים, אבל משמונים שנה ומעלה לא נמצא כי אם מעט מן המעט. **[רד"ק, תהלים צ י]** **אך אל שאול תורד אל ירכתי בור.** תחת ממעל לכוכבי אל שהיית חושב תורד אל שאול, ותחת ירכתי צפון תורד אל ירכתי בור ובור הוא הקבר. **[רד"ק, ישעיהו יד טו]** **ודילמא כבוצינא דריחיא.** כי סדנא דרחיא פי' כמו הסדן הזה אף על פי שסובב הגלגל הקבוע בו עולה ויורד שני קצות הסדן במקומן נראין לעולם אין הדרומין נראה בצפון ולא הצפוני בדרום. **[רד"ק, ישעיהו יד טו]** **אמר רבי ונראין דבריהן מדבריהן.** אמר ר"ת ז"ל דאע"ג דנצחון חכמי אומות העולם לחכמי ישראל היינו נצחון בטענות אבל האמת הוא כחכמי ישראל והיינו דאמרינן בתפלה ובוקע חלוני רקיע. **[רבינו חננאל]** **[שיטה מקובצת, כתובות יג:]** **לפיכך כל העולם כולו צונן ומעיינות רותחין.** לפי שהחמץ נעשה מעט מעט ואינו ניכר, חששו לכל זה מפני ספק כרת עד שחששו למים לנים, ופירושו שנשאבו אחר בא השמש והיו בבית, שלא לנו בלילה במחובר, לפי שהחמה מהלכת תחת הקרקע ומעיינות רותחין כדברי חכמי אומות העולם כדאיתא בפסחים (צד:) **[הגדה של פסח להריטב"א]**

עין משפט נר מצוה

יא א מיי' פ"ה מהל' ק"פ הלכה ד:
יב ב מיי' פ"ו מהלכות ק"פ הלכה ו:

רבינו חננאל

כו'. אלו כולן עלו להו בתיובתא ונדחו דבריו: **ת"ר חכמי ישראל אומרים** גלגל קבוע ומזלות חוזרין. וחכמי אומות העולם אומרים גלגל חוזר ומזלות קבועין. **אמר רבי תשובה לדבריהם** אם היו המזלות קבועין והגלגל הוא החוזר היינו רואין פעמים עגלה בדרום ועקרב בצפון מדלא חזינן הכי ש"מ הגלגל קבוע והמזלות חוזרין. **ואתקיף עלה רב אחא בר [רב] יעקב ודלמא כי סדנא דרחיא** פי' כמו הסדן הזה אע"פ שסובב הגלגל הקבוע בו עולה ויורד שני קצות הסדן במקומן נראין לעולם אין הדרומין נראה בצפון ולא הצפוני בדרום. אי נמי כצנורא והדבר אחד: **ת"ר חכמי ישראל אומרים** חמה מהלכת ביום למטה מן הרקיע ובלילה למעלה מן הרקיע כמו שפרשהו ר' יהודה ורבה. וחכמי אומות העולם אומרין חמה מהלכת ביום למעלה מן הארץ ובלילה למטה מן הארץ. ואמר רבי נראין דבריהם מדבריהם. ומפורשת עוד בבראשית רבה כיצד חמה ולבנה שוקעין ר' יהודה בר אילעאי אומר מאחורי כיפה [למעלה] רבנן אמרי מאחורי כיפה ולמטה ר' שמעון בן יוחאי אומר אין אנו יודעין באויר[ח] אם שפין הן ברקיע ואם מהלכין הן כדרכן: **תניא** ר' יוחנן אומר בימות החמה חמה מהלכת בגובהה של רקיע לפיכך כל העולם רותח ומעינות צוננין בימות הגשמים חמה מהלכת בשפולי הרקיע לפיכך העולם כולו צונן ומעינות רותחין: **ת"ר בארבעה שבילין** חמה **מהלכת** ניסן אייר סיון בהרים כדי לפשר השלגין תמוז אב ואלול בישוב כדי לבשל הפירות כו': **ר' אליעזר אומר מאסקופת העזרה ולחוץ.** ואקשי' ולא אמרי' ליה עול ועביד פסח והתניא ערל שלא מל ועשה פסח חייב כרת דברי ר' אליעזר אלמא אמרי' ליה קום מהול ועביד פסח אחא. **ושני'** ערל כטמא ובטהרה תלנהו רחמנא והני יכלו לטהר ולעשות פסח פשעו ולא טהרו ולא עשו חייבין. אבל הטהור בדרך תלי רחמנא והוא היה בדרך ריחוק מקום כמעשר שנאמר (דברים יד כד) וכי ירחק ממך המקום וגו' חוץ לאכילתו: אמר ר' יוסי

חשק שלמה על ר"ח

ח) אין אנו יודעים אם פורסים המה בחור כ"ל וכ"ה בנ"ר פ"ו ע"ב.

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [עירובין נג.], ז) [עיין תמורות מ"י סימן ריט], ח) [לעיל סט., ד) [לעיל נג:], ה) [תוספתא פרק ח], ו) [תוספתא פרק ח כגירסת רש"י דהכא בד"ה ר"ג בתוספתא כו'], ז) פרק ח ה"א, ח) עיין לעיל דף לו:, ט) פי' בהעלותך.

הגהות הב"ח

(א) גמ' דרך רחוקה שומע אני: (ב) רש"י ד"ה לא מצינו וכו' מרכבה הרומות כ"ב פי' אף מדרוס לנפון ומנפון לדרום: (ג) בא"ד כמין חופן ונתון ברקיע מציו למטה מן הקרקע ומציו למעלה מן הקרקע וכשעולה גדו זה: (ד) תוס' ד"ה אף כאן כו' ירושלים ולפנים תנאי הוא לא מייתי מנאי:

גליון הש"ם

גמ' ונראין דבריהם. עי' שיטה מקובלת כתובות יג: ד"ה השכתו על המעוברת שכתב משמו של ר"ת דלעיג דנלמו חכמי ס"ה לחכמי ישראל היינו נלחון בטעות אבל האמת היא כחכמי ישראל והיינו דאמרי' בתפלה ובוקע חלוני רקיע עכ"ל: **שם בטמאים הלך אחר הרוב.** עיין לעיל פ' ע"ל תוס' ד"ה מנלחי' ול"ע:

תורה אור השלם

א) יְמֵי שְׁנוֹתֵינוּ בָהֶם שִׁבְעִים שָׁנָה וְאִם בִּגְבוּרֹת שְׁמוֹנִים שָׁנָה וְרָהְבָּם עָמָל וָאָוֶן כִּי גָז חִישׁ וַנָּעֻפָה: [תהלים צ, י]

ב) אַךְ אֶל שְׁאוֹל תּוּרָד אֶל יַרְכְּתֵי בוֹר:
[ישעיה יד, טו]

ג) וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ כִּי קָרְבַּן יְיָ לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא:
[במדבר ט, יג]

הגהות וציונים

ט] ס"א ל"ג (גליון): י] נ"ל דצ"ל וכן כל רקיע **ורקיע** (רש"ש, ועיין ד"ס): יא] [ערוך בשם ר"ח גרס **כסדנא** דריחיא ע"ש. והגירסא שלפנינו הוא גירסת רבינו גרשום ע"ש] (גליון): יב] [בתוספות בכורות נה ע"ב בד"ה אין וכו' העתיקו באמצע הדיבור בדף נו ע"א **באויר**] (גליון): יג] תיבת "יהודי" ליתא בדפו"י והוסיפוהו מן הצענזור (דק"ס): יד] ס"א **ואורכו** (גליון): טו] נ"ל דצ"ל **דהויא**, ור"ל החמה (רש"ש):

משנת ראשונים

שנאמר ימי שנותינו בהם שבעים שנה. אולי יטעון טוען והלא משה

דעת התנא בברייתא לעיל שאמר בשם רבי אליעזר שערל שלא מל חייב כרת כיון שאומרים לו קום ומולל.

הגמרא מביאה דין שאמר אחד האמוראים, ומבררת כשיטת מי אמרו: מבררת הגמרא, **כְּמַאן אָזְלָא הָא** - כשיטת מי מהתנאים נאמר הדין **דְּאָמַר רַבִּי יִצְחָק בַּר רַב יוֹסֵף, שִׁבְטְמֵאִים** - כאשר ישנם טמאים בישראל ואתה רוצה לבדוק אם הם רוב, כדי לדעת אם לעשות את הפסח בטומאה או שהטמאים ידחו לפסח שני, **הַלֵּךְ אַחַר רוֹב הָעוֹמְדִין בָּעֲזָרָה**, שאם רובם טמאים, אף שישנם רוב טהורים מחוץ לעזרה, יעשה בטומאה, כי העומדים בחוץ הם בדרך רחוקה, ואין לך להחשיבם בתוך עושי הפסח. משיבה הגמרא, **כְּמַאן** - כשיטת מי, **כְּרַבִּי יוֹסֵי בַּר רַבִּי יְהוּדָה שֶׁאָמַר מְשׁוּם רַבִּי אֶלְיעֶזֶר** שהעומד מחוץ לחומת העזרה, נחשב כעומד בדרך רחוקה.

★

שנינו במשנה, **אָמַר לוֹ רַבִּי יוֹסֵי, לְפִיכָךְ** וכו' נקוד על ה', לומר, לא מפני שרחוק ודאי אלא מאיסקופת העזרה ולחוץ.

הגמרא מביאה את דברי רבי יוסי הגלילי בברייתא שלמד דין זה מפסוק אחר:

תַּנְיָא בברייתא, **רַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי אוֹמֵר**, אם היה נאמר בפסוק 'דֶּרֶךְ רחוקה', **שׁוֹמֵעַ אֲנִי** שהפטור הוא רק כאשר אדם עומד בריחוק **מַהֲלַךְ שְׁנַיִם אוֹ שְׁלֹשָׁה יָמִים** מהעזרה, אך **כְּשֶׁהוּא** [-הפסוק] **אוֹמֵר** (שם ט יג) 'וּבְדֶרֶךְ **לֹא** הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ', ואינו אומר 'ובדרך רחוקה לא היה', **מַגִּיד**, **שֶׁאפילו מֵאִסְקוּפַּת הָעֲזָרָה וְלַחוּץ קָרוּי דֶּרֶךְ** רחוקה, כי משמע שרק כשלא היה בדרך כלל ולא עשה את הפסח, חייב כרת, והיינו כשהוא עומד בעזרה, אך אם עמד מחוץ לאסקופת העזרה הוא פטור, כיון שמכל מקום היה בדרך[ה].

★ ★ ★

לב. רש"י (ד"ה מון לעשייתו) כתב שלדעת תנא זה [הסובר שערל שלא מל חייב כרת] סבר רבי אליעזר כרבי עקיבא במשנתנו, שהגדרת דרך רחוקה היא כל שעומד מן המודיעים ולחוץ, שמכיון שהוא רחוק כל כך שאינו יכול להכנס בשעת שחיטה, לא שייך לומר לו קום הכנס. לדבריו נמצא שישנן שלש דעות בדעת רבי אליעזר, דעת תנא קמא שדרך רחוקה היא חוץ לחומת ירושלים, ודעת רבי יוסי בר רבי יהודה שהיא חוץ לעזרה, ודעת התנא בברייתא הראשונה גבי ערל שלא מל, שהיא מן המודיעים ולחוץ. והטעם שהוצרך לחדש שדעת התנא בברייתא הראשונה היא דעה שלישית, הוא משום שתנא זה אינו יכול לסבור אפילו כתנא קמא שדרך רחוקה היא חוץ לחומת ירושלים [מקום אכילתו], כי לדעתו כמו שאומרים לערל קום מול, כך אומרים גם לעומד חוץ לחומת ירושלים קום הכנס, ובודאי שאינו יכול לסבור כדעת רבי יוסי בר רבי יהודה שדרך רחוקה היא חוץ לעזרה. ולפי זה צריך לומר שמה שאמר רבא 'תנאי היא' כוונתו שמצאנו שנחלקו תנאים בדעת רבי אליעזר, ואחר שמצאנו כן, ניתן לומר שדעת התנא בברייתא הראשונה היא דעה שלישית, שאם לא כן איך אמר רבא 'תנאי היא' והביא את מחלוקת התנאים בברייתא, הרי התנא גבי ערל שלא מל אינו כדעת אחד מהם. תוספות (ד"ה קף), תוספות רשב"א משאנץ (שם). וראה בצל"ח (ד"ה ועיין) שהקשה על שיטת רש"י ותוספות מדוע הוצרכו לחדש שדעת התנא בברייתא גבי ערל היא דעה שלישית, וביאר את מה שאמר רבא 'תנאי היא' באופן אחר.

לג. כאשר רוב הציבור טמא, עושים את הפסח בטומאה. משנה לעיל (עט.). ולמדו כן לעיל (סו:) מהפסוק (במדבר ט י) 'איש איש כי יהיה טמא לנפש', איש [יחיד] נדחה לפסח שני, ואין ציבור נדחים לפסח שני, אלא עושים את הפסח בטומאה.

לד. רש"י (ד"ה הלך), מאירי (ד"ה מה). ולפירושם קשה, שמאחר ומחוץ לעזרה רוב ישראל טהורים, איך נכנסו הטמאים לעזרה קודם שידעו שהם יהיו הרוב בתוך העזרה, הרי אם יתברר שהם המועטים, יהיו חייבים כרת על כניסתם [כמבואר בפרה (פי"ח מ"ד)]. ראש משביר (נמוק' ד"ה נטומאה), הגהות ברוך טעם על הצל"ח (אות ו). וכתב בראש משביר שלכן פירשו התוספות (ד"ה נטומאה), שפירוש 'הלך אחר רוב העומדים בעזרה' הוא, הלך אחר רוב הטהורים העומדים בעזרה, והיינו שמכניסים את הטהורים לעזרה, והטמאים נשארים בחוץ, ואז מונים את הטהורים שבפנים ואת הטמאים העומדים בחוץ לראות מי הם רוב הציבור, אבל הטהורים העומדים בחוץ אינם נמנים כיון שהם בדרך רחוקה. וביאר בזכרון מנחם (סוגיית דהיו יקרבו מחצה טהורין אות ז) בדברי התוספות שהטמאים העומדים מחוץ לעזרה נמנים כיון שאין דרך רחוקה לטמא. [הרמב"ם (קרבן פסח פ"ז ה"ו) כתב שהמנין היה נעשה כשהם עומדים בחוץ. וכתב בכסף משנה (שם) שכן מבואר בירושלמי (פסחים פ"ז ה"ו), שם אמר רבי יוסה ברבי בון, 'עד שהן מבחוץ הן משערין עצמן'].

כתב הצל"ח (ד"ה כמאן) שהכל הולך אחר תחילת זמן השחיטה, שאם בתחילתו הרוב טמאים, עושים את הפסח בטומאה אפילו אם אחר כך באו טהורים הרבה ונתרבו הטהורים מאד על הטמאים. וראה בהגהות ברוך טעם על הצל"ח (אות ז) שציין בזה לירושלמי (שם), שם מבואר שמנין הטהורים והטמאים היה נעשה קודם כניסת הכת הראשונה משלש הכתות [במשנה לעיל (סד.) נתבאר שהפסח היה נשחט בשלש כתות].

לה. עד פי אדרת אליהו (ריקי, ד"ה כשהוא), חזון יחזקאל (מוספתא פסחים פ"ח ה"ח). רבי יוסי הגלילי סבר בדעת רבי אליעזר כרבי יוסי במשנתנו, אלא שרבי יוסי למד זאת מהנקודה שעל הה"א בתיבת 'רחוקה', ורבי יוסי הגלילי למדו ממשמעות התיבות 'ובדרך לא היה'. חסדי דוד (מוספתא שם ד"ה ר"ח).

צה. [א] מי שהיה פרק תשיעי פסחים

משנה

משנתנו עוסקת בביאור החילוקים שבין פסח ראשון לשני, והדינים השוים בשניהם:
מבררת המשנה, **מַה** הם החילוקים **בֵּין פֶּסַח הָרִאשׁוֹן** לַפסח **הַשֵּׁנִי**.
מבארת המשנה שישנם שני חילוקים: א. פסח **הָרִאשׁוֹן אָסוּר בְּ**'**בַל** יֵרָאֶה' וּ'**בַל** יִמָּצֵא'[א], כלומר, אסור שימצא אז חמץ ברשות ישראל[ב]. **וְאילו** העושה את **הַשֵּׁנִי, חָמֵץ וּמַצָּה עִמּוֹ בַּבַּיִת** - צריך לאכול מצה[ג], ואף על פי כן אינו צריך להוציא החמץ מביתו[ד]. ב. קרבן פסח **הָרִאשׁוֹן טָעוּן** קריאת **הַלֵּל** בשעת **אֲכִילָתוֹ**, **וְאילו** קרבן פסח **הַשֵּׁנִי אֵינוֹ טָעוּן הַלֵּל בַּאֲכִילָתוֹ**[ה].

המשנה מבארת מה הם הדינים השוים בשניהם:
זֶה וָזֶה - בין קרבן פסח הראשון ובין קרבן פסח השני: א. **(טעון) [טְעוּנִין]** קריאת **הַלֵּל בַּעֲשִׂיָתָן** - בשעת הקרבתם[ו]. ב. **וְנֶאֱכָלִין** דווקא **צָלִי** - כשהם צלויים באש. ג. וצריך לאוכלם **עַל** [-עם] **מַצָּה וּמְרוֹרִים**. ד. **וְדוֹחִין** - ועבודתם דוחה **אֶת הַשַּׁבָּת**[ח].

★

גמרא

נאמר בתורה (נמדבר ט י-יג) בפרשת פסח שני, 'אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה, לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם, וְעָשָׂה פֶּסַח לַה'. בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעַרְבַּיִם יַעֲשׂוּ אֹתוֹ, עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ. לֹא יַשְׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר, וְעֶצֶם לֹא יִשְׁבְּרוּ בוֹ, כְּכָל חֻקַּת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ'.

הגמרא מביאה ברייתות, הדורשות מפסוקים אלו את הדינים ששנינו במשנה:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, נאמר (נמדבר ט יג) 'כְּכָל חֻקַּת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ', ולמדנו מכך שפסח השני דינו כראשון. ויש לדקדק מתיבת 'אותו', שרק **בְּמִצְוָה שֶׁבְּגוּפוֹ הַבָּתוּב מְדַבֵּר**, כלומר, לא השוה הכתוב את הפסח השני לראשון, אלא רק לענין המצוות הנוהגות בגופו של הקרבן, כגון סדר עבודותיו, ושצריך לאכלו כשהוא צלוי, אבל לא השוה אותם לענין המצוות שאינן בגופו של הקרבן, כגון מצות השבתת שאור[ט]. מברר התנא, **מִצְוָה שֶׁעַל גּוּפוֹ**, כגון מצוות אכילת מצה ומרור שחייבות לבוא עם הקרבן, אך אינן מתקיימות בגופו של הקרבן ממש, **מִנַּיִן** נדע שגם מצוה מעין זו נוהגת בפסח שני. משיב התנא, **תַּלְמוּד לוֹמַר** [-מלמדנו הכתוב] (שם ט יא) 'עַל **מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ**', לרבות מצוה מעין זו.

שוב מברר התנא, אם כן **יָכוֹל** אני לומר **שֶׁאֲפִילּוּ מִצְוֹת שֶׁלֹּא עַל גּוּפוֹ** של קרבן הפסח כלל, כגון מצות השבתת שאור, נוהגות בפסח שני'. משיב התנא, **תַּלְמוּד לוֹמַר** (שם ט יג) 'וְ**עֶצֶם לֹא יִשְׁבְּרוּ בוֹ**' [כלומר, אסור לשבור עצם מקרבן הפסח], ויש ללמוד מאיסור שבירת העצם לשאר האיסורים הנלמדים, **מַה** - כמו שאיסור **שְׁבִירַת הָעֶצֶם מְיוּחָד** בכך שהוא **מִצְוָה שֶׁבְּגוּפוֹ** של קרבן הפסח, **אַף כֹּל** מה שלמדנו מפסח ראשון לשני זו רק **מִצְוָה שֶׁבְּגוּפוֹ** [או שעל גופו[י]] של הקרבן.

הברייתא מביאה דעה נוספת:
אִיסִי בֶּן יְהוּדָה חולק על תנא קמא **וְאוֹמֵר**, אין צורך למעט מצוות שאינן על גופו מאיסור שבירת העצם[יב], אלא כפי שהתבאר בתחילת הברייתא, שמהלשון 'יַעֲשׂוּ **אותו**' משמע **שֶׁבְּמִצְוֹת שֶׁבְּגוּפוֹ הַכָּתוּב מְדַבֵּר**[יג].

הגמרא מבארת את הברייתא:
אָמַר מַר - הובא לעיל בברייתא, **יָכוֹל** הייתי לומר **שֶׁאַף מִצְוָה שֶׁלֹּא עַל גּוּפוֹ** של קרבן נוהגת בפסח שני. שואלת הגמרא, כיצד היה מקום לומר כן, **הָא אָמְרַת** - הרי הברייתא כבר אמרה שמתיבת 'אותו' משמע שדווקא **בְּמִצְוָה שֶׁבְּגוּפוֹ הַכָּתוּב מְדַבֵּר**.

משיבה הגמרא, **הָכִי קָאָמַר** - כך כוונת התנא לומר, **הַשְׁתָּא דְּאָמְרַת** - עכשיו שאמרה הברייתא שגם מצוה שאינה בגופו ממש נוהגת בפסח שני, כפי שלמדנו מהפסוק (שם ט יא) 'עַל **מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ**', **אַלְמָא** - מוכח מכך שלשון הכתוב (שם ט יג) 'יַעֲשׂוּ **אותו**' שמשמעו דווקא מצוות שבגופו ממש, **לָאו דַּוְקָא הוּא** - אינו בדווקא, אלא הוא כולל אף את המצוות שאינן בגופו, אם כן **אֵימָא** - נאמר **דַּהֲוָה לֵיהּ כְּפָרָט וְכָלָל** - שכתובים אלו נדרשים בדרך של פרט וכלל [שהרי בתחילה נאמרו פרטים[יד], ואחר כך נאמר כלל 'כְּכָל חֻקַּת הַפֶּסַח

א. 'בל יראה' הכוונה למה שנאמר (שמות יג ז) 'מצות יאכל את שבעת הימים ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאר בכל גבולך'. 'בל ימצא' הכוונה למה שנאמר (שם יב יט) 'שבעת ימים שאר לא ימצא בבתיכם'. הגמרא לעיל (ה:) מבארת פסוקים אלו, ומדוע נצרכו שניהם.

ב. בפשטות הכוונה היא, שאסור שהחמץ של האדם יהיה ברשותו. והגמרא (לעיל ה: ו.) דנה מה הדין במקרים שהחמץ שלו אינו ברשותו, או כשחמץ של אחרים נמצא ברשותו.

ג. ונחלקו תנאים (להלן קטו.) האם צריך לאכול את הפסח והמצה [והמרור] יחד, או שאפשר לאכלם בנפרד.

ד. מאירי (סוכה מז: ד"ה פסח).
יש להבין, מדוע לא כתבה המשנה בפשטות 'והשני אינו בבל יראה ובל ימצא', ותחת זאת כתבה 'והשני חמץ ומצה עמו בבית'. ונאמרו בזה שלשה ביאורים: א. ברש"י להלן (ע"ג ד"ה לא) משמע שכוונת המשנה לחדש בכך, שאפילו בשעת שחיטה מותר שיהיה חמץ בביתו, ואין בכך איסור משום 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' (שמות לד כה). ולפי זה כוונת המשנה היא, שכל זמן שמותר שתהיה מצה בביתו [דהיינו, תמיד], מותר שיהיה גם חמץ בביתו, והיינו אפילו בשעת שחיטה. על פי משאת משה (סי' פה ד"ה ומפסחי).
ב. רש"י על התורה (נמדבר ט י) הביא דברי המשנה כאן, והוסיף 'ואין איסור חמץ אלא עמו באכילתו' [וראה במנחת חינוך (מצוה שפט שורש ג) ובמשך חכמה (נמדבר ט יא) שדנו במקור דבריו]. ולפי זה יש לבאר לשון המשנה, שדווקא עמו בבית מותר שיהיה חמץ, אבל אסור שיהיה חמץ עמו באכילתו, ואפילו אם אוכל מצה עמו. מזבח אבנים (סי' סג סק"ד).
ג. באבי עזרי (קרבן פסח פ"י הט"ו) ביאר שכוונת רש"י להיפך, שאין איסור חמץ כלל, אלא אפילו עמו באכילתו מותר. ולפי זה יש לבאר לשון המשנה, שגם בשעה שיש מצה עמו בבית, דהיינו שאוכל הקרבן פסח, מותר לו לאכול חמץ עמו [על פי מזבח אבנים (שם)].
ה. כתבו התוספות (ד"ה מה), שהתנא לא שנה את כל החילוקים ['תנא ושייר'], ושייר שני חילוקים: א. הפסח הראשון צריך להישחט בשלש כיתות (לעיל סד.), והשני אינו צריך להישחט בשלש כיתות. ב. הפסח הראשון טעון ביקור ממום ארבעה ימים קודם השחיטה (להלן נו.), והשני אינו טעון ביקור. [ובתוספתא (פ"ח ה"ג) שנו את החילוק של 'שלש כיתות', ולא שנו את החילוק של 'ביקור', משום שלא הביאו אלא את הדינים שנוהגים רק בפסח, ואילו דין ביקור נוהג גם בקרבן תמיד. והצל"ח (ד"ה מה) כתב שגם התנא במשנתנו לא שנה דין ביקור מטעם זה, אלא ששייר גם את הדין שפסח ראשון דוחה את הטומאה, ופסח שני אינו דוחה].
ו. על פי גליון (הגהות וציונים) ודקדוקי סופרים, וכן הגירסא בגמרא (ע"ב).
ז. בתוספתא (פ"ד ה"ט) מבואר, שהלויים קראו את ההלל. ואילו מדברי רש"י (לעיל סד. ד"ה קרנן, סוכה נד: ד"ה ערב) משמע, שכל הכיתות קראו את ההלל. ויש לבאר בדעת רש"י, שבאמת גם הלויים וגם הישראלים היו קוראים, הלויים היו קוראים מדין שיר של קרבן, והישראלים היו קוראים מדין בפני עצמו, כמו שצריך לקרוא בשעת אכילתו. חידושי מרן רי"ז הלוי (קרבן פסח ד"ה נפסחים).
ח. התנא הקדים את דין אכילת הצלי לדין דחיית השבת, אף על פי שדין דחיית השבת הוא ביום י"ד בניסן, וזמנו קודם לדין אכילת הצלי שהוא בליל ט"ו בניסן, משום שאכילת צלי נוהגת בכל שנה ודחיית שבת אינה נוהגת אלא כשחל ערב פסח בשבת, ויש להקדים הדין שהוא תדיר יותר. צל"ח (ד"ה ומפסחין). וראה ביאור נוסף בילקוט הגרשוני (מ"ב מעדני פסח אות יז).
ט. ראה ביאור מצוה זו בהערה בסוף העמוד.
י. הגמרא להלן מקשה, כיצד היה מקום לומר כן, הרי כבר התבאר ש'אותו' משמע רק מצוות שבגופו. רש"י (ד"ה יכול).
יא. רש"י (ד"ה קמ"ל).
יב. הגמרא להלן תבאר מה לומד איסי בן יהודה מהפסוק 'ועצם לא ישברו בו'. רש"י (ד"ה איסי).
יג. מדברי רש"י (ד"ה מצות) [שכתב 'דהא לדידיה אותו דוקא וממעט שלא על גופו', ולא כתב 'וממעט שלא בגופו'] משמע, שגם לדעת איסי בן יהודה מרבים מצוות ש'על גופו' [אף שאינן 'בגופו' ממש] ממה שנאמר (נמדבר ט יא) 'על מצות ומרורים יאכלוהו' שזו מצוה שעל גופו, ורק מצוות שאינן אפילו 'על גופו', כגון השבתת שאור, מתמעטות מכך שנאמר 'אותו'. אך במלאכת שלמה (מ"ג) כתב, שאיסי בן יהודה חולק על המשנה, וסובר שמרבים רק מצוות שבגופו ממש.
יד. רש"י (ד"ה והוה). ויש לבאר [על פי הצל"ח (ד"ה מ"ל) המובא בהערה להלן], שכוונת רש"י לפרטים אלו: א. 'על מצות ומרורים יאכלוהו'. ב. 'לא ישאירו ממנו עד בוקר'.

מתני' מצה וחמץ יש לו בבית. בגמ' יליף לה לטעמא דכולה מתניתין: (ג) **גמ'** בכל חוקת הפסח וגו'. בפסח שני כתיב: אותו. משמע גופו: במצות שבגופו הכתוב מדבר. לא ריבה את השני לדין ראשון אלא במצות שבגופו כגון סדר עבודתו ואכילת גלי, אבל לא למצות שאינן בגופו כגון השבתת שאור: מצות שעל גופו מנין. כגון מצה ומרור שהן דבריס אחריס, ונאין תופה לו: יכול אף מצות שלא על גופו. כגון השבתת שאור. ולקמיה פריך מנא תימי, והאמרת תומו משמע מצות שבגופו: מה שבירת העצם מיוחדת. לקמן יליף לה בפרט וכלל, דפרטי כתיבי בריסת והדר כלל, על מצות ומרוריס יאכלוהו וכן לא יאשירו ממנו עד בקר ועצם לא יאברו בו פרטי, ככל חוקת הפסח יעשו אותו כלל, ולקמיה מפרש לה: **איסי בן יהודה אומר.** אינו צריך לא יאברו לכך אלא ללימוד אחר כדלקמן, לאותו מצות שבגופו משמע: **הא אמרת אותו במצות שבגופו גרסי':** ה"ק. השתא דכתיב מצות ומרוריס ואימרבי מצה שאינה גופו, אלמא אותו לאו דוקא: והוה ליה פרט וכלל. דפרטי כתיבי בריסת: **ואימא נעשה כלל מוסיף על הפרט.** ואיתרבי כל מילי, אפילו השבתת שאור שאינה על גופו: קמ"ל. ועצם לא יאברו אלא תדרוש כלל מוסיף על הפרט לרבות כל מילי אפי' השבתת שאור, אלא כן אי אפשר לפרט ולכלל, על מצות ומרוריס יאכלוהו וכן לא יאשירו ממנו עד בקר ועצם לא יאברו בו פרטי, ככל חוקת הפסח יעשו אותו כלל, ולקמיה מפרש לה: **איסי בן יהודה אומר.** אינו צריך לא יאברו לכך אלא ללימוד אחר כדלקמן, לאותו מצות שבגופו משמע: **הא אמרת אותו במצות שבגופו גרסי':** ה"ק. השתא דכתיב מצות ומרוריס ואימרבי מצה שאינה גופו, אלמא אותו לאו דוקא: והוה ליה פרט וכלל. דפרטי כתיבי בריסת: **ואימא נעשה כלל מוסיף על הפרט.** ואיתרבי כל מילי, אפילו השבתת שאור שאינה על גופו: קמ"ל. ועצם לא יאברו אלא תדרוש כלל מוסיף על הפרט לרבות כל מילי אפי' השבתת שאור, לאפוקי פריך מנא תימי, והאמרת תומו משמע מצות שבגופו: מה שבירת העצם מיוחדת. לקמן יליף לה בפרט וכלל, דפרטי כתיבי בריסת והדר כלל, על מצות ומרוריס יאכלוהו וכן לא יאשירו ממנו עד בקר ועצם לא יאברו בו פרטי, ככל חוקת הפסח יעשו אותו כלל, ולקמיה מפרש לה: **איסי בן יהודה אומר.** אינו צריך לא יאברו לכך אלא ללימוד אחר כדלקמן, לאותו מצות שבגופו משמע: **הא אמרת אותו במצות שבגופו גרסי':** ה"ק. השתא דכתיב מצות ומרוריס ואימרבי מצה שאינה גופו, אלמא אותו לאו דוקא: והוה ליה פרט וכלל. דפרטי כתיבי בריסת: **ואימא נעשה כלל מוסיף על הפרט.** ואיתרבי כל מילי, אפילו השבתת שאור שאינה על גופו: קמ"ל. ועצם לא יאברו אלא תדרוש כלל מוסיף על הפרט לרבות כל מילי אפי' השבתת שאור, לאפוקי

מתני' (ג) א מה בין פסח הראשון לשני הראשון אסור בבל יראה ובל ימצא והשני חמץ ומצה עמו בבית הראשון טעון הלל באכילתו והשני אינו טעון הלל באכילתו זה וזה טעון [ג] הלל בעשייתן ונאכלין צלי על מצה ומרורים ודוחין את השבת: **גמ'** ת"ר א) ככל חוקת הפסח יעשו אותו במצוה שבגופו הכתוב מדבר מצוה שעל גופו מנין ת"ל ב) על מצות ומרורים יאכלוהו יכול אפילו מצות שלא על גופו ת"ל א) ועצם לא ישברו בו מה שבירת העצם מיוחד מצוה שבגופו אף כל מצוה שבגופו איסי בן יהודה אומר א) יעשו אותו במצות שבגופו הכתוב מדבר. אמר מר יכול אף מצוה שלא על גופו הא אמרת במצוה שבגופו הכתוב מדבר ה"ק השתא דאמרת על מצות ומרורים יאכלוהו אלמא יעשו אותו לאו דוקא הוא אימא הוה ליה כפרט וכלל ונעשה כלל מוסיף על הפרט ואפילו כל מילי נמי קמ"ל איסי בן יהודה האי עצם מאי עביד ליה ג) לאחד עצם שיש בו מוח ואחד עצם שאין בו מוח ורבנן האי יעשו אותו מאי עבדי ליה מיבעי ליה ג) שאין שוחטין את הפסח על היחיד ב) דכמה דאפשר לאהדורי מהדרינן. ת"ר א) ככל חוקת הפסח יעשו אותו יכול כשם שהראשון אסור בבל יראה ובל ימצא כך שני אסור בבל יראה ובל ימצא ת"ל על מצות ומרורים יאכלוהו ואין לי אלא מצות עשה מצות ג"ל מנין ת"ל א) לא ישאירו ממנו עד בקר ואין לי אלא מצות ל"ת שניתק לעשה ד) מצות ל"ת גמור מנין ת"ל א) ועצם לא ישברו בו מה הפרט מפורש מ"ע ול"ת שניתק לעשה ול"ת גמור אף כל מ"ע ול"ת שניתק לעשה ול"ת גמור בכלליה דמצות ומרורים מאי קא מרבי ג) צלי איש בפרטיה מאי ממעיט ליה השבתת שאור איפוך אנא מצוה דגופיה עדיף בכלליה דלא ישאירו ממנו עד בקר מאי קא מרבה ליה ד) לא תוציא ממנו (דדמי ליה דהאי מיפסל בנותר והאי מיפסל ביוצא ה) בפרטיה מאי קא ממעט ליה לא יראה ולא ימצא (דדמי ליה דהאי אינו לוקה דהוה לאו שניתק לעשה והאי אינו לוקה דהוה ליה לאו שניתק לעשה ו) איפוך אנא מצוה דגופיה עדיף בכלליה דעצם לא ישברו בו

מה בין ראשון לשני. בתוספ' (פרק ח) קתני נמי הרמתון נשתנו בג' כיתות ואין השני נשתנו בג' כיתות והכא תנא ושייר דשייר נמי ביקור ד' ימים דליתיה בשני כדתניא בגמ' (דף נו.) ובתוספתא לא קתני ביקור אלא קתני שנוהגין בפסח לבדו וביקור נוהג נמי בתמיד:

ואיסי בן יהודה עצם לא ישברו בו מאי עביד ליה. תימה למיסי לא יאשירו ממנו עד בקר מאי עביד ליה דהא לדידי' לא גריך למעוטי כל ילמה דמתומו מפיק מצוה אלא על גופו:

מיבעי ליה שאין שוחטין את הפסח על היחיד. קשה לרשב"ם דתיפוק ליה מכלל חקת הפסח ורחמתון נפקא לן בפרק המצה (לעיל דף נח.) לאין שוחטין אותו על היחיד אלא תוכל לזבוח את הפסח בתחד וי"ל דלית ליה הכיא דרשה ובפסח רחמתון נפקא ליה משום דלא גרע מפסח שני:

בכלליה דמצות ומרורים מאי קמרבי צלי אש. משמע משום מצות ומרורים דקאי כללא עליה מרבינן צלי אש ותימה כיון דפרט וכלל הוא אלא מצות ומרורים מרבינן צלי אש וכל מילי אפילו השבתת שאור ומפרטי ממעטי מכל מד ומד מדאתא כדתמר בריש מרובה (ב"ק דף סב:) למסיק על כל דבר פסע כלל ריבוי וכל הני פרטי למה לי חד למעוטי עבדים כו' ויש לומר דודאי אלא מצות ומרורים ידעינן צלי אש מכללא [ו] ומצות ומרורים לא אתא אלא למעוטי השבתת שאור ולא נקט התי ליתנא בכלליה דמצות ומרורים מאי קמרבי צלי אש אלא משום דבעי למיפרך ומיפוך אתא: **לא** תוציא מן הבית. פי' בקונטר' דלאו הניתק לעשה הוא דכתיב בבית אחד יאכל לא תוליא משמע לא תוליא לאוכלו בבית אחר אלא בבית אחד יאכל בעמוד והמזר קאי אס תוליאו וקשה לר"י היכי משכחת ליה לאו הניתק לעשה והא לאו שקדמו עשה הוא ולא חשיב לאו הניתק לעשה כדאמרינן בפרק בתרא דמכות (דף כ:):

בפרטיה קא ממעיט ליה בל יראה. כתן משמע כמו שפירש ר"י בכל שעה (לעיל כט:ה) אלא ילמה הוי ניתק לעשה:

פסח

מאי

לשון רבים דכתיב דאפשר לאהדורי אחר טמא תביאו להמנותו עמו מהדרינן, כגון לטמא אחד בשרץ, ואיידי דכתיב יעשו כתיב אותו, דאע"ג דכתיב בריסת יעשו אותו, אי לא כתיבי זימנא אחריתי הוה אמינא אורחיה דקרא הוא: ת"ל על מצות ומרורים וגו'. והדר כתיב כללא עליה לרבויי דומיא דידיה, וכל מילי לא אמרינן דניתי, דא"כ כל הני פרטי למה לי, ופרטא ממעט דכוותיה, כדמפרש לקמן דכללא דכל חוקת הפסח מהדרינן אכולהו פרטא לרבויי בכל פרטא דומיא דידיה, ולמעוטי מפרט' נמי דומיא דידיה, ומאד מפרטיה ממעטינן בל ירחה ובל ימנא לקמן, ובדייתא רמוז מרמזא ומזלא כללי מאי מרבו ופרטי מאי ממעטי, ודכוותיה מרבו וממעטי: ואין לי. שיהא כלל מוסיף אלא על הפרט של עשה מצות ומרורים דכוותיה גלי אש שהוא מ"ע, ופרט נמי ממעט דכוותיה השבתת שאור: ל"ת מנין. שיהא הכלל, וכן הפרט ימעט ל"ת: **ת"ל לא ישאירו ממנו עד בקר.** וכתיב כללא לאהדורי עליה לרבויי דכוותיה לאו הניתק לעשה, ולמעט בפרטיה לא ירחה ולא ימנא דלאו שניתק לעשה ניהו כדמפרש בסמקנא: ואין לי אלא בו', ל"ת גמורה מנין. שיהא [הכלל] וימעט פרט, ת"ל לא יאברו, וכתב כללא לאהדורי עליה לרבויי דכוותיה בכללא, ולמעוטי דכוותיה בפרטא, כלומר: **בפרטיה מאי קא ממעט.** דכל פרטא משמע מיעוטא דכוותיה, דהכי משמע הכי ולא מידי אחרינא, השבתת שאור דהוה נמי כמצות עשה: ל"ת דמותיר לאו הניתק לעשה הוא, דכתיב גבי רחמתון והנותר ממנו וגו': **לא תוציא.** לאו הניתק לעשה הוא, דכתיב בבית אחד יאכל לא תוליא וגו', ומשמע לא תוליא לאוכלו אלא בבית אחד יאכל, בעמוד והמזר קאי אס הוליאו, ולית ליה להאי תנא הא דתני בכילד גולין (שם[ז]) האוכלו הרי זה בל"ת דובשר בשדה טרפה (שמות כב), אלא מותר להחזירו ולאוכלו: **לא יראה.** ואס נראה תשביתו, לעולם הוא בעמוד והשבת כל ימות המועד: **בכלליה דעצם לא ישברו בו.** למרבי לא תעשה גמור:

מאי

אותו חזר וכלל. עכשיו באין לדון כעין הפרט מה הפרט מפורש על מצות יאכלוהו דהיא עשה גרידתא אף אני ארבה דחייב לאכלו צלי דהוא עשה גרידתא. וממעט השבתת שאור דאע"ג דהוא עשה גרידתא אינו על גופו. מכלליה דלא ישאירו דהוא לאו שניתק לעשה שנאמר והנותר ממנו עד בקר באש תשרופו ריבה לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה שהוא כעין הפרט שזה נפסל בנותר וזה נפסל ביוצא. וממעט יראה לך שאור דדמי ליה

ג) [עיין תוספות יומא כט. סוף ד"ה אלא], ד) [לעיל פה.], ג) [לעיל נח. וש"נ], ז) [ועיין בפרש"י להמס ד"ה ה"ז גל"ת], ה) תוס' ד"ה רב אסי.

(ג) רש"י ד"ה מצה וכו' דכולה מתניתין הס"ד ותמ"ל ג"ל ד"ה צלי דאתרבי מכלליה דמצות ומרורי הס"ל]:

יג א מיי' פ"י מהלכות ק"פ הלכה טו:
יד ב מיי' פ"ג מהלכות ק"פ הלכה ג:
טו ג ד מיי' פ"י מהל' ק"פ הלכה טו:

למה נקוד על ה"א לא מפני שרחוקה ודאי אלא אפי' מאסקופת העזרה ולחוץ: מתני' מה בין הראשון לשני הראשון אסור בבל יראה ובל ימצא והשני חמץ ומצה עמו בבית. ת"ר ככל חקת הפסח יעשו אותו במצוה שבגופו כגון צלייתו מצוה שעל גופו ואינה בגופו עצמו מנין ת"ל על מצות ומרורים יאכלוהו. יכול אף מצוה שנוהגת בפסח ואינה לא בגופו ולא על גופו של פסח כגון השבתת שאור ת"ל ועצם לא תשברו בו. מה שבירת עצם כו'. ואקשי' אמאי צריך קרא למעוטי (מצה) [מצוה] שלא על גופו כגון השבתת שאור והא כתי' ככל חקת הפסח יעשו אותו ואוקימ' במצוה שבגופו הכתוב מדבר כגון צלייתו מכלל שבמצוה אחרת אינה נוהגת בו. ושני' הכי קאמר השתא דאתא על מצות ומרורים יאכלוהו ורבי אפי' מצוה שעל גופו אלמא האי דפשטנא ככל חקת הפסח במצוה שבגופו לאו דוקא הוא הואיל ואפקיה קרא אימא אפי' מצוה שלא על גופו תהא נוהגת בו קמ"ל ועצם לא תשברו בו מצוה שעל גופו אין מצוה שלא על גופו כגון השבתת שאור וחמץ וכיוצא בהן לא: **ואיסי בן יהודה** האי ועצם לא תשברו בו מבעי ליה שאין שוברין בו כל עצם בין יש בו מוח בין אין בו מוח. ות"ק סבר לה כר' דאמר מבעוד יום אין בו משום שבירת עצם הלכך כיון דאפשר ליה למתבריה מבעוד יום ולאפוקיה למוחיה ולמכליה בלילא לא אתו עשה דאפשר לקיומיה כי האי גונא ודחי לא תעשה הלכך לא אתא ועצם לא תשברו בו אלא למעוטי מצוה שלא על גופו. **ותיפוק לי** האי סברא מיעשו אותו ההוא בא ללמד דוקא רבים מכאן שאין שוחטין את הפסח על היחיד מבעי' ליה דוקא יעשו רבים אבל יחיד לא מכאן שאין שוחטין את הפסח על היחיד: ת"ר **ככל חקת הפסח יעשו אותו יכול כשם שהראשון כו'.** פי' מצאנו דפסח שני שכתב בין הערבים יעשו אותו זהו כלל פרט על מצות ומרורים יאכלוהו ועוד כתיב לא ישאירו ממנו עד בקר וכתיב עוד ועצם לא ישברו בו חזר וכלל ככל חקת הפסח יעשו אותו נמצא כלל כו' פרט וכלל ואנו דורשים בכל אחד ואחד כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט. **הלכך** בין הערבים יעשו אותו כלל. על מצות ומרורים יאכלוהו פרט. ככל חקת הפסח יעשו

א) לֹא יַשְׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְעֶצֶם לֹא יִשְׁבְּרוּ בוֹ כְּכָל חֻקַּת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ: [במדבר ט, יב]

ב) בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעַרְבַּיִם יַעֲשׂוּ אֹתוֹ עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ: [במדבר ט, יא]

ג) אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל כְּרָעָיו וְעַל קִרְבּוֹ: [שמות יב, ט]

ד) בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ: [שמות יב, מו]

ו] טעונין. יעב"ץ (גליון): ג] ס"א ל"ג (גליון) וכ"מ מרש"י, מהרש"א: ג] ס"א ל"ג (גליון) וכ"מ מתוס', מהרש"א: ד] צ"ל דפרטי דעצם (ברכות שמים): ה] נדצ"ל הוי אומר אחד עצם: ו] ס"א צלי אש מכלליה (גליון): ז] דיבור זה הוא לפנינו בעמוד ב' ד"ה צלי, ועיי"ש בהגהות הב"ח אות א:

מיבעי ליה לאחד עצם ויש בו מוח וכו'. לתסור לשבר עצם שבתוכו מוח ולא תמרינן ליתי עשה דוחקנו את הכתוב וידחה את לא תעשה דשבירה [לעיל פה.].

אורח 19/06/2018

יַעֲשׂוּ אֹתוֹ׳], וּבאופן זה **נַעֲשָׂה** הנאמר בִּפְרָט, וּבא לרבות **אֲפִילּוּ כָּל מִילֵּי נַמִּי** - אפילו כל דבר, ואפילו מצוות שאינן על גופו, כגון השבתת שאור[ט]. **קָא מַשְׁמַע לָן** - משמיענו התנא שאין לומר כן, שהרי נאמר לפני הכלל פרט נוסף והוא ׳וְעָצֶם לֹא יִשְׁבְּרוּ בוֹ׳, ואם נאמר שהכלל מרבה הכל, לא היה הכתוב צריך לפרט את כל הפרטים הללו[י]. אלא בהכרח יש לנו לדרוש שהכלל מרבה על כל אחד מהפרטים רק בדומה לו ולא יותר[יא]. וכיון שכל הפרטים הם מצוות שבגופו של הפסח, או מצוות שעל גופו, אין לנו לרבות אלא בדומה להם[יב].

שו"ת אוצר החכמה הגמרא, **אִיסִי בֶּן יְהוּדָה**, שממעט מצוות שאינן על גופו מהנאמר (שם) ׳כְּכָל חֻקַּת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ׳ [משום שסבר ש׳אותו׳ הוא בדווקא[יג]], **הַאי עָצֶם מַאי עָבִיד לֵיהּ** - מה הוא לומד מן התיבות (שם) ׳וְעָצֶם לֹא יִשְׁבְּרוּ בוֹ׳, הרי לשיטתו תיבות אלו אינן נצרכות למעט מצוות שאינן על גופו, משום שהן כבר נתמעטו מהנאמר ׳אותו׳, וגם אינן נצרכות ללמד על איסור שבירת העצם בפסח שני, שהרי איסור זה הוא מצוה שבגופו, ומתרבה ממילא מ׳ככל חוקת הפסח׳[יג]. משיבה הגמרא, **מִיבָּעֵי לֵיהּ** - תיבות אלו נצרכות לדעת איסי בן יהודה, **לְדַרְשָׁה שֶׁאֶחָד** [-בין] **עֶצֶם שֶׁיֵּשׁ בּוֹ מוֹחַ וְאֶחָד** [-ובין] **עֶצֶם שֶׁאֵין בּוֹ מוֹחַ**, בשניהם נוהג איסור שבירת העצם[יד].

שואלת הגמרא, **וְרַבָּנָן** - וחכמים שאומרים שמה שנאמר ׳אותו׳ אינו בדווקא, ואין למעט ממנו מצוות שאינן בגופו, **הַאי ׳יַעֲשׂוּ אוֹתוֹ׳ מַאי עָבְדִי לֵיהּ** - מה הם ילמדו מן התיבות ׳יעשו אותו׳.

משיבה הגמרא, **מִיבָּעֵי לֵיהּ** - לשיטת חכמים תיבות אלו נצרכות לדרשה **שֶׁאֵין שׁוֹחֲטִין אֶת הַפֶּסַח** השני **עַל הַיָּחִיד**. כלומר, התורה כתבה ׳יעשו׳ בלשון רבים, כדי ללמדנו **דְּכַמָּה דְּאֶפְשָׁר לְאַהְדּוּרֵי מְהַדְּרִינַן** - שצריך להשתדל כמה שאפשר לעשות פסח שני ברבים, שאם יש רק טמא אחד בפסח ראשון, מטמאים אדם נוסף בשרץ[טו], כדי שידחה גם הוא לפסח שני[טז]. ואגב שכתבה התורה ׳יעשו׳, כתבה גם ׳אותו׳[יז].

★

הגמרא מביאה ברייתא נוספת, המפרטת את הריבויים והמיעוטים:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, נאמר לגבי פסח שני (שם) ׳**כְּכָל חֻקַּת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ**׳, ולכאורה **יָכוֹל** אני ללמוד מכך, **שִׁבְּשִׁם שֶׁפֶּסַח הָרִאשׁוֹן אָסוּר בְּיֵבֶל יֶרֶאֶה וּבַל יִמָּצֵא וּבְהּ הַשֵּׁנִי אָסוּר בְּיֵבֶל יֶרֶאֶה וּבַל יִמָּצֵא**, **תַּלְמוּד לוֹמַר** [-מלמדנו הכתוב] (שם ט יח) ׳**עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ**׳, וכן נאמר (שם ט יג) ׳לֹא יַשְׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר, וְעֶצֶם לֹא יִשְׁבְּרוּ בוֹ׳, ופרטים אלו נאמרו לפני הכלל. וכיון שהתורה כתבה כמה פרטים לפני הכלל, אין ללמוד מן הכלל לרבות כל דבר, אלא יש ללמוד שהכלל מוסב על כל הפרטים, ועל כל פרט הכלל מרבה דבר אחד הדומה לפרט, והפרט ממעט דבר אחד הדומה לו. ואחד מהפרטים ממעט ׳בל יראה׳ ו׳בל ימצא׳ כפי שיתבאר.

הברייתא מבארת, מה מרבה הכלל על כל אחד מהפרטים בדומה לו, ומה כל אחד מהפרטים ממעט בדומה לו:
מבררת הברייתא, **וְאֵין לִי** לרבות על הפרט של ׳עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ׳ ולמעט ממנו, **אֶלָּא מִצָּוֹת עֲשֵׂה** כמותו, **מִצָּוֹת לֹא תַּעֲשֶׂה מְנַיִן** לנו לרבות מהכלל ולמעט מהפרט. משיבה הברייתא, **תַּלְמוּד לוֹמַר** ׳**לֹא יַשְׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר**׳ [כלומר, אסור להשאיר מבשר קרבן הפסח, אלא יש לאכול את כולו עד הבוקר], שהוא לאו הניתק

טו. **אחת** משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהם היא פרט וכלל, שאם נאמר בתחילה ׳פרט׳, דהיינו פירוט של דין או מצוה, ואחר כך נאמר ׳כלל׳, דהיינו הדין או המצוה באופן כללי, באופן זה הכלל מוסיף על הפרט ומרבים הכל. והיינו שלולי הכלל היינו אומרים שאין לנו אלא את הפרט לבדו, או אף את הדבר הדומה לו, ובא הכלל ומלמד שלא נאמר כן, אלא נרבה כל דבר, ואפילו אם אינו דומה לפרט. רש"י (לעיל ו: ד"ה נעשה).

טז. **הכוונה** לפרטים אלו: א. ׳על מצות ומרורים יאכלוהו׳. ב. ׳לא ישאירו ממנו עד בוקר׳. ג. ׳ועצם לא ישברו בו׳. רש"י (ד"ה מה) על פי הגמרא להלן.
לכאורה היה לתנא לומר ׳תלמוד לומר לא ישאירו ממנו עד בוקר׳, שדין זה הוזכר לפני דין שבירת העצם. ויש לבאר, שאם לא היה כתוב ׳ועצם לא ישברו בו׳ לא היינו למדים מ׳לא ישאירו׳ לסתור מדה בתורה, שפרט וכלל נעשה כלל מוסיף על הפרט, אלא היינו אומרים שדין זה נכתב כדי לחייבו במלקות, שהרי כשנאמר ׳לא ישאירו׳ לגבי פסח ראשון הוא ניתק לעשה [ראה הערה בסוף העמוד מה הכוונה ניתק לעשה], שנאמר (שמות יב י) ׳והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו׳ ללמד שאין לוקים עליו, ולכן חזר הכתוב וכתב אותו בפסח שני, ולא ניתקו לעשה, ללמד שלוקים עליו [ואפילו בפסח ראשון]. אמנם אחר שנכתב ׳ועצם לא ישברו בו׳, ולמדים מכך שכאן אין הכלל מוסיף על הפרט, שוב גם את ׳לא ישאירו׳ דורשים באופן אחר כפי שמסיקה הברייתא. צל"ח (ד"ה ת"ל).

יז. **רש"י** (ד"ה קמ"ל). ונאמרו ביאורים נוספים בכוונת הגמרא. התוספות (ד"ה נכללים) ביארו, שהכלל מרבה הכל, כמו בשאר פרט וכלל, אלא שכל אחד מהפרטים ממעט דבר אחד, וממילא התמעטו כל המצוות שאינן בגופו. ורבינו חננאל (ד"ה ת"ל) ביאר, שהדברים נדרשים בדרך של ׳כלל ופרט וכלל׳, שבתחילה נאמר (במדבר ט יח) ׳בין הערביים יעשו אותו׳ וזהו כלל, ואחר כך נאמרו הפרטים והכלל המובאים בסוגיא, וכיון ש׳כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט׳, כלומר, אפשר לרבות מן הכלל רק את מה שדומה לפרט, מרבים בסוגייתנו רק את הדומים לפרטים. וכתב בחדשים גם ישנים (ד"ה נכללים), שלפי דברי רבינו חננאל הדברים מובנים יותר, שהרי זוהי אחת משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהם, אבל לפי פירוש רש"י אין זו אחת מהמדות הידועות, משום שהמדה הידועה של פרט וכלל נדרשת באופן שהכלל מוסיף על הפרט כל דבר, ולא שמרבים מן הכלל בדומה לפרטים וממעטים מן הפרטים דברים אחרים.

יח. **וזוהי** כוונת התנא שאמר, שהפרט של ׳ועצם לא ישברו בו׳ ממעט מצוות שאינן על גופו של הפסח, כגון ׳לא תשחט על חמץ׳ (שמות לד כה), כמבואר להלן (ע"ב). ויבואר להלן בברייתא מה יש למעט מכל פרט, ומה יש לרבות מן הכלל שעליו. רש"י (ד"ה קמ"ל).

יט. **ומרבה** רק מצוות שבגופו, וראה בהערה לעיל מה סובר איסי בן יהודה לגבי מצוות שעל גופו.

כ. **רש"י** (ד"ה מאי). והקשו רש"י (שם) ותוספות (ד"ה ומיבעי), שהיה לגמרא להקשות קושיא נוספת, מדוע לדעת איסי בן יהודה הוצרכה התורה לומר (במדבר ט יג) ׳לא ישאירו ממנו עד בוקר׳, הרי זוהי מצוה שבגופו, והיא מתרבה מ׳ככל חוקת הפסח׳, ולדעתו גם אין צורך למעט מזה מצוה שאינה על גופו. ובאמת ליעקב (נרקש"י ד"ה מאי) כתב ביישוב קושיא זו, שאיסי בן יהודה סובר כרבי אלעזר בן עזריה (להלן קכ:), שאכילת הפסח הראשון אינה אלא עד חצות, והשמיענו הכתוב שבפסח שני הוא נאכל כל הלילה.

כא. **ברייתא** (לעיל פה.) מבואר שהחידוש הוא, שאפילו עצם שיש בו מוח אסור לשבור, ולא אומרים שיבוא עשה של ׳ואכלו את הבשר׳ (שמות יב ח), וידחה את הלא תעשה של שבירת העצם. וביאר רבינו חננאל (ד"ה ומ"ק), שתנא קמא לא הוצרך ללמוד דין זה מפסוק, שכן הוא סבר כרבי (לעיל פד:), שאין איסור לשבור עצם מבעוד יום, וכיון שאפשר לקיים את העשה באופן זה, שישבור את העצם ביום ויוציא את המוח ויאכלנו בלילה, נמצא שאין הכרח לעבור על הלאו כדי לקיים את העשה, ובאופן זה אין עשה דוחה לא תעשה. והצל"ח (ד"ה מיבעיא) ביאר, שתנא קמא סבר שלא צריך פסוק לכך, משום שאין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש (זבחים נו:), וראה מה שהוסיף בזה.

כב. **רש"י** (ד"ה שמין). אבל ראשונים אחרים לא כתבו שצריך לטמא אדם אחר, אלא שצריך להשתדל [רמב"ם (קרבן פסח פ"ג ה"ג)] או לחזר אחר אדם אחר [מאירי (ד"ה כגון)]. ובזבח תודה (לעיל נא. ד"ה ומ"מ) הקשה על דברי רש"י, מי ישמע לנו לטמא עצמו בידים ולבטל מצות פסח, כדי להיטיב לחבירו שיוכל לעשות פסח שני, והרי הכלל הוא שאין אומרים לאדם לחטוא כדי שיזכה חבירו (שבת ד.) וראה תוספות (שם ד"ה וכי). וכתב שלולי דברי רש"י היה מפרש בפשטות, שצריך הטמא לחפש טמא נוסף ולהצטרף עמו, כדי שלא ישחט הפסח על היחיד. וכעין זה כתב החזון איש (סי' קכד נמוס' ד"ה מיבעי), וראה עוד בחדשים גם ישנים (נרקש"י ד"ה שמין).

כג. **יש** שביאר בכוונת רש"י (ד"ה שמין), שחכמים סוברים כדעת רבי יהודה (לעיל נא.) שאין שוחטים פסח על היחיד כלל, ואם שחט הקרבן פסול, ולומדים פסח שני מפסח ראשון, משום שזוהי מצוה שבגופו של הפסח [כמבואר בתוספות (ד"ה מיבעי)], אלא שהוסיפה התורה לחדש לגבי פסח שני, שיש להשתדל שיוכלו לשחוט את הפסח, וזאת על ידי שיטמאו אחר בשרץ. ובכסף משנה (קינן פסח פ"ג ה"ג) ביאר בדעת הרמב"ם (שם), שחכמים סוברים כדעת רבי יוסי (לעיל נא.) ששוחטים את הפסח על היחיד, אך לכתחילה משתדלים שלא לשחטו על היחיד.
והטעם שמשתדלים שלא לשחוט ביחיד, הוא כדי שלא יבוא לידי איסור נותר. מאירי (ד"ה כגון).

כד. **רש"י** (ד"ה שמין). וקשה על דבריו, שהלא יש לומר שאף התיבה ׳אותו׳ היא מגוף הדרשה, דהיינו ש׳יעשו אותו׳ פירושו ששני אנשים יעשו פסח אחד [שתיבת ׳אותו׳ מלמדת על אחד, כפי שדרשה הגמרא לעיל (פו.) בענין אחר, וראה רש"י (שם ד"ה על)]. ויש לבאר בשיטת רש"י, שכוונת הגמרא לדרוש מתיבת ׳יעשו׳, שאין אחד שנטמא לבדו נדחה לפסח שני, אבל אם נטמאו שנים הרי הם נדחים, ואז הם יכולים לעשות שני פסחים כל אחד לבדו, ולכן רש"י לא פירש שכוונת הכתוב ששני אנשים יעשו פסח אחד. אמנם בתוספות (ד"ה מיבעי) מבואר שלא כדבריו, ולדעתם אותם שנים צריכים להימנות על פסח אחד. רש"ש (נרקש"י ד"ה שמין).
עוד כתב רש"י (ד"ה שמין), שאף על פי שכתוב כבר לפני כן (במדבר ט יג) ׳בין הערביים יעשו אותו׳, אין ללמוד משם, משום שאם התורה לא היתה כותבת זאת פעם נוספת, היינו אומרים שכך דרך התורה לכתוב, ולא היינו למדים מכך.

מתני' מצה וחמץ יש לו בבית. בגמ' יליף לה לטעמא דכולה מתניתין: (ע) **גמ'** ככל חוקת הפסח וגו'. בפסח שני כתיב: אותו. משמע גופו: במצות שבגופו הכתוב מדבר. לא ריבה את השני לדין לחמון אלא במצות שבגופו כגון סדר עבודותיו ואכילת נלי, אבל לא למצות שאינן בגופו כגון השבתת שאור: מצות שעל גופו מנין. כגון מצה ומרור שהן בדריס לחריס, ובאין חובה לו: יכול אף מצות שלא על גופו. כגון השבתת שאור. ולקמיה פריך מנא תימי, והאמרת לותו משמע מצות שבגופו: מה שבירת העצם מיוחדת. לקמן יליף לה בפרט וכלל, דפרטי כתיבי בריסק והדר כלל, על מצות ומרורים יאכלוהו וכן לא ישאירו ממנו עד בקר ועצם לא תשברו בו פרטי, ככל חוקת הפסח יעשו אותו כלל, ולקמיה מפרש לה: **איסי בן יהודה אומר.** אינו צריך לא ישברו לכך אלא ללימוד אחר כלקמן, לאותו מצות שבגופו משמע: **הא אמרת אותו במצות שבגופו גרסי':** ה"ק. השתא דכתיב מצות ומרורים ואיתרבי מצה שהיא גופו, אותו אותו במצות גופו, אלמא לא בעי גופו כגון השבתת שאור: **ליה פרט וכלל.** לפרטי כתיבי בריסק: **ואימא נעשה כלל מוסיף על הפרט.** ואיתרבי כל מילי, אפילו השבתת שאור שאינה על גופו: קמ"ל. **ועצם לא תשברו בו פרטי,** ככל מוסיף על הפרט לרבויי כל מילי אפי' השבתת שאור, דאם כן כל הני פרטי למה לי, אלא להכי כתב יעשו לכולהו למידרש תוספת לכללא אכל חד וחד, ומרבי דומיא דפרטי ואו לא, וכולהו פרטי הוו לגופו ודעל גופו, והיינו דקאמר תנא דפרטי ועצם[ד] לא תשברו ממעט מצות שלא על גופו כגון מצה שאינה חמץ כלקמן, ולקמן בגריית מפרטי מאי מרבי כללא אכל חד וחד ומאי ממעט פרטא: **מאי עביד ליה.** מכלל חוקת הפסח יעשו אותו לדידיה אותו דוקא וממעט שלא על גופו, וממילא מתרבה שבירת עצם דהא מצה שבגופו היא. ותמיהא לי אמאי לא נעי נמי לא ישאירו למיסי מאי עביד ליה, דהא מצה שבגופו היא: **מיבעי ליה אחד עצם בו.** דהכי דרשינן בכילד בולין (לעיל דף פה.) כשהוא אומר ועצם לא תשברו בפסח שני שאין ת"ל, הוי ה'[ה] עצם בו': **ורבנן.** לחמרי אותו ואת דוקא, למאי ליכתב: **שאין שוחטין.** פסח שני על היחיד שנאמר בו, להכי כתב יעשו לשון רבים לכמה דלפסר להלדורי אחר טמא מבירו להמנותו עמו מהדרינן, כגון לטמא אחד בשרץ, ואיידי דכתיב יעשו כתיב אותו, מי לא כתיב זימנא אחריתי הוה אמינא אורחיה דקרא הוא: ת"ל **על מצות ומרורים וגו'.** והדר כתיב כללא עליה לרבויי דומיא דידיה, וכל מילי לא אמרינן דנידי, דא"כ כל הני פרטי למה לי, ופרטא ממעט דכוותיה, כדמפרש לקמן דכללא דכל חוקת הפסח מהדרינן אכולהו פרטא לרבויי בכל פרטא דומיא דידיה, ולמעוטי מפרט' נמי דומיא דידיה, ואחד מפרטיה ממעטינן בל ירמה ובל ימנא לקמן, ובריית רמוזי מרמזא ואזלא כללי מאי מרבו ופרטי מאי ממעטי, ולכוותיה מרבו וממעטי: **ואין לי.** שיהא כלל מוסיף אלא על הפרט של עשה מצות ומרורים דכוותיה בלי אם שהוא מ"ע, ופרט נמי ממעט לכוותיה השבתת שאור: **ל"ת מנין.** שיהא הכלל, וכן הפרט ימעט ל"ת: **ת"ל לא ישאירו ממנו עד בקר.** וכתיב כללא להדורי עליה לרבויי לו הייתי לו עשה ולא ימנא דלמו שניתק לעשה בכללא דמצות ומרורים מאי קא מרבי צלי אש בפרטיה מאי ממעיט ליה השבתת שאור איפוך אנא מצוה דגופיה עדיף בכללא דלא ישאירו ממנו עד בקר מאי קא מרבה ליה [ד]לא תוציא ממנו (דדמי ליה דהאי מיפסל בנותר והאי מיפסל ביוצא[ג]) בפרטיה מאי קא ממעט ליה לא יראה ולא ימצא (דדמי ליה דהאי אינו לוקה דהוה לאו שניתק לעשה והאי אינו לוקה דהוה ליה לאו שניתק לעשה[ג]) איפוך אנא מצוה דגופיה עדיף בכללא דעצם **לא ישברו בו מאי** מחר טמא מבירו להמנותו עמו מהדרינן, כגון לטמא אחד בשרץ, ואיידי דכתיב יעשו כתיב אותו, מי לא כתיב זימנא אחריתי הוה אמינא אורחיה דקרא הוא: ת"ל **על מצות ומרורים וגו'.** והדר כתיב כללא עליה לרבויי דומיא דידיה, וכל מילי לא אמרינן דנידי, דא"כ כל הני פרטי למה לי, ופרטא ממעט דכוותיה, כדמפרש לקמן דכללא דכל חוקת הפסח מהדרינן אכולהו פרטא לרבויי בכל פרטא דומיא דידיה, ולמעוטי מפרט' נמי דומיא דידיה, ואחד מפרטיה ממעטינן בל ירמה ובל ימנא לקמן, ובריית רמוזי מרמזא ואזלא כללי מאי מרבו ופרטי מאי ממעטי, ולכוותיה מרבו וממעטי: **ואין לי.** שיהא כלל מוסיף אלא על עשה מצות ומרורים דכוותיה בלי אם שהוא מ"ע, ופרט נמי ממעט לכוותיה השבתת שאור: **ל"ת מנין.** שיהא הכלל, וכן הפרט ימעט ל"ת: **ת"ל לא ישאירו ממנו עד בקר.** וכתיב כללא להדורי עליה לרבויי כ

לעשה[כה], וממילא יש ללמוד מהכלל לרבות לאו הניתק לעשה כמותו, וכן יש לנו למעט מפרט זה את איסורי 'בל יראה' ו'בל ימצא' [שהוזכרו בתחילת הברייתא], שהם לאוים הניתקים לעשה[כו].

מברות הברייתא, **וְאֵין לִי** לרבות מהכלל ולמעט מהפרט **אֶלָּא מִצְוַת לֹא תַעֲשֶׂה שֶׁניתַּק לַעֲשֵׂה, מִצְוַת לֹא תַעֲשֶׂה גָּמוּר מִנַּיִן.** משיבה הברייתא, **תַּלְמוּד לוֹמַר** (שם) **'וְעָצָם לֹא יִשְׁבְּרוּ בוֹ'**, שזהו לא תעשה גמור, וממנו נלמד לרבות ולמעט מצות לא תעשה גמור.

מסיקה הברייתא, **מַה** - כמו **שהַפְּרָט מְפוֹרָשׁ** בפסוק, ויש בו **מִצְוַת עֲשֵׂה, וְלֹא תַעֲשֶׂה שֶׁניתַּק לַעֲשֵׂה, וְלֹא תַעֲשֶׂה גָּמוּר, אַף כָּל** המצוות שריבינו הן **מִצְוַת עֲשֵׂה, וְלֹא תַעֲשֶׂה שֶׁניתַּק לַעֲשֵׂה, וְלֹא תַעֲשֶׂה גָּמוּר.**

נתבאר בברייתא שעל כל פרט מרבים דבר שדומה לו, וממעטים ממנו דבר שדומה לו. עתה תבאר הגמרא אלו דינים נתרבו ואלו דינים נתמעטו:

מברות הַגמרא, **בִּכְלָלֵיהּ דְּ'מַצּוֹת וּמְרוֹרִים' מַאי קָא מְרַבֵּי** - מה מרבה הכלל על מה שנאמר 'עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֵהוּ', שהוא מצות עשה. משיבה הגמרא, הוא מרבה מצות עשה כמותו, והוא שהפסח יהיה **'צְלִי אֵשׁ'** (שמות יב ט). אתח19/06/2018

מברות הגמרא, **בִּפְרָטֵיהּ מַאי מְמַעֵט לֵיהּ** - מה ממעט פרט זה של 'מצות ומרורים'. משיבה הגמרא, הוא ממעט מצות עשה של **'הִשְׁבָּתַת שְׁאוֹר'**[כז]. אוצר החכמה

שואלת הגמרא, **אֵיפוֹךְ אֲנָא** - אהפוך אני, כלומר, אולי נדרוש להיפך, נרבה 'השבתת שאור', ונמעט 'צלי אש'[כח]. משיבה הגמרא, **מִצְוָה דְּגוּפֵיהּ עֲדִיף** - עדיף לרבות צלי אש, שהיא מצוה שבגוף הפסח[כט].

הגמרא ממשיכה לבאר את הברייתא:

מברות הגמרא, **בִּכְלָלֵיהּ** - בכלל המתייחס לפרט **דְּ'לֹא יַשְׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר'**, שהוא לאו הניתק לעשה, **מַאי קָא מְרַבֶּה לֵיהּ** - מה הוא מרבה עליו. משיבה הגמרא, הוא מרבה את הלאו **'לֹא תוֹצִיא מִמֶּנּוּ'** (שמות יב מו)[ל], שאסור להוציא מבשר הפסח מהבית שהוא נאכל בו, שאף לאו זה ניתק לעשה[לא]. **(דְּדָמֵי לֵיהּ** - שלאו זה דומה לפרט, משום **דְּהַאי מִיפְּסַל** - שזה ['לא ישאירו'] נפסל **בְּנוֹתָר, וְהַאי** - וזה ['לא תוציא'] **מִיפְּסַל בְּיוֹצֵא** חוץ לבית[לב]).

מברות הגמרא, **בִּפְרָטֵיהּ מַאי קָא מְמַעֵט לֵיהּ** - מה ממעט פרט זה של 'לא יַשְׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר'. משיבה הגמרא, הוא ממעט את הלאוים **'לֹא יֵרָאֶה' וְ'לֹא יִמָּצֵא'** (שמות יג ז, יג יט), שאף לאוים אלו ניתקים לעשה[לג]. **(דְּדָמֵי לֵיהּ** - שלאוים אלו דומים לפרט, **דְּהַאי** - שזה ['לא תותירו'] **אֵינוֹ לוֹקֶה** משום **דַּהֲוָה** - שהוא **לָאו שֶׁניתַּק לַעֲשֵׂה, וְהַאי** - וזה ['לא יראה'] **אֵינוֹ לוֹקֶה דַּהֲוָה לֵיהּ לָאו שֶׁניתַּק לַעֲשֵׂה**[לד]).

שואלת הגמרא, **אֵיפוֹךְ אֲנָא** - אולי נדרוש להיפך, נרבה 'לא יראה' ו'לא ימצא', ונמעט 'לא תוציא ממנו'. משיבה הגמרא, **מִצְוָה דְּגוּפֵיהּ עֲדִיף** - עדיף לרבות את הלאו שלא להוציא מבשר הפסח, שהיא מצוה שבגוף הפסח.

הגמרא ממשיכה לבאר את הברייתא:

מברות הגמרא, **בִּכְלָלֵיהּ** - בכלל המתייחס לפרט **דְּ'עֶצֶם לֹא יִשְׁבְּרוּ בוֹ'**, שהוא לאו גמור שאינו ניתק לעשה,

---

כה. ענין זה שהוא לאו הניתק לעשה נלמד מפסח ראשון, שנאמר לגבי פסח ראשון (שמות יב י), 'ולא תותירו ממנו עד בוקר, והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו'. רש"י (ד"ה נפרטיה).

'לאו הניתק לעשה' פירושו, שהכתוב ניתק את העשה שהוא יהיה עונשו של הלאו ותיקונו, וכאילו אמר הכתוב 'אל תותיר, ואם הותרת, תשרוף באש את הנותר ותפטר'. רש"י (מכות יד: ד"ה כל). וראה בדבר שמואל (ד"ה והנה כתב רס"י) שדן אם מתקן את האיסור למפרע, או שמתקן רק את העונש.

כו. כמבואר בגמרא להלן ובהערה שם.

כז. מצות 'השבתת שאור' היא מצוה לבער חמץ מהבתים ביום ארבעה עשר בניסן, שנאמר (שמות יב טו) 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם'. רמב"ם (ספר המצוות מצוה קנו). והנה רש"י (ד"ה נפרטיה) כתב, 'השבתת שאור דהויא נמי **כמצות עשה**'. וביאר בבני שלשים (יד יוסף לרוס ד, ד"ה והנה רנומינו), שרש"י כתב כך משום שלשיטתו (לעיל ד: ד"ה נניטול), המצוה של 'תשביתו' היא לבטל את החמץ בליבו, ונמצא שאין זו מצוה בקום ועשה ממש. וראה כעין זה בהערה בסוף העמוד בשם המנחת חינוך.

כח. היה מקום לדרוש כן, משום שמצות השבתת שאור היא בזמן השחיטה שהיא מעכבת, ואילו מצות צלי אש היא בזמן האכילה, שיש אומרים (לעיל עמ:) שאינה מעכבת, ולכן יתכן שאינה נחשבת 'חוקה', ואינה נכללת ב'ככל חוקת הפסח'. ייטב פנים (מ"ג דף קעח). וכן ביאר בהמשך הגמרא, וראה מה שהאריך בענין זה.

כט. כלומר, עדיף לרבות מצוה שבגופו אף שאינה מעכבת, מלרבות מצוה שאינה על גופו, אף שהיא מעכבת. ייטב פנים (שם), וראה בהערה לעיל בסמוך.

ל. לשון הכתוב (שם) הוא 'בבית אחד לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה'.

לא. שלשון הפסוק הוא 'בבית אחד יאכל, לא תוציא ממנו', ומשמע שאם הוצאת אותו עליך להחזירו ולאכלו באותו בית, ונמצא שזהו לאו הניתק לעשה. ותנא זה חולק על הברייתא ששנינו לעיל (פה.), שהמחזירו ואוכלו עובר בלא תעשה של 'ובשר בשדה טרפה לא תאכלו' (שמות כב ל). רש"י (ד"ה לא תוליא). [והמהרש"א (נרס"י שם, נמ"ד) העיר שלאו זה אינו מוזכר בברייתא שם, ואדרבה, רש"י שם (ד"ה הרי) ביאר שהכוונה ללאו 'לא יאכל כי קודש הוא' (שמות כט לד). וראה מה שתירץ במעיל שמואל (נרס"י ד"ה לו תוליא)].

לב. מדברי רש"י (ד"ה לו תוליא) משמע שלא גרס את המוסגר. מהרש"א (נרס"י שם), וראה הגהות וציונים. ומדברי רבינו חננאל (ד"ה מכלליה) משמע שגרס המוסגר.

לג. שמשמע שכוונת התורה לומר, ש'לא יראה לך חמץ', ואם תראה חמץ בכל ימי המועד עליך להשביתו, ונמצא שזהו לאו הניתק לעשה. רש"י (ד"ה לו ימלה וד"ה ת"ל לו) [וראה בביאורי רש"י אם כוונת רש"י שהעשה של 'תשביתו' (שמות יב טו) מנתק את הלאו, או שמ'לא יראה' עצמו משמע גם עשה, וזהו רק כעין לאו הניתק לעשה]. וכן כתבו התוספות (ד"ה נפרטיה), שמכאן משמע כדעת ר"י (לעיל כט: ד"ה רבי), ש'לא יראה' הוא לאו הניתק לעשה.

אמנם מרבינו חננאל (ד"ה מכלליה וע"ב ד"ה נכלליה) משמע שחולק על רש"י ותוספות וסובר ש'לא יראה' אינו לאו הניתק לעשה [וביאר הדמיון בין הלאוין באופנים אחרים].

וכן מבואר ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) שפסק, שהקונה חמץ בפסח לוקה משום 'בל יראה' ו'בל ימצא', כיון שעשה מעשה. ומבואר שסבר שאין זה לאו הניתק לעשה, שאם כן לא היה לו ללקות. ובמנחת חינוך (מצוה ט אות ו) ביאר שיטתו, שהעשה של 'תשביתו' אפשר לקיים ללא עשיה, וכגון שהושבת החמץ מעצמו, ועשה שאפשר לקיימו ללא עשיה, אינו מנתק הלאו ממלקות. [וראה עוד בביאור דברי הרמב"ם, בדבר שמואל (ד"ה ומעתה)].

לד. כתב המהרש"א (נרס"י ד"ה לו), שמדברי התוספות [המובאים בהערה לעיל בסמוך] מוכח שלא גרסו כן בגמרא, שהרי לפי גירסה זו הדבר מפורש בגמרא, ואין חידוש בדבריהם. וראה עוד בהגהות וציונים.

מתני' מצה וחמץ יש לו בבית. בגמ' יליף לה לטעמא דכולה מתניתין: (ע) **גמ'** ככל חוקת הפסח וגו'. בפסח שני כתיב: אותו. משמע גופו: במצות שבגופו הכתוב מדבר. לא ריבה את השני לדין לחמון אלא במצות שבגופו כגון סדר עבודותיו ואכילת נלי, אבל לא למצות שאינן בגופו כגון השבתת שאור: מצות שעל גופו מנין. כגון מצה ומרור שהן בדריס לחריס, ובאין חובה לו: יכול אף מצות שלא על גופו. כגון השבתת שאור. ולקמיה פריך מנא תימי, והתמרת לותו משמע מצות שבגופו: מה [19/06/2018 אהרח] העצם מיוחדת. לקמן יליף לה בפרט וכלל, דפרטי כתיבי בריסת והדר כלל, על מצות ומרורים יאכלוהו וכן לא יאשירו ממנו עד בקר ועלה לא יאבדו בו פרטי, ככל חוקת הפסח יעשו אותו כלל, ולקמיה מפרש לה: **איסי בן יהודה אומר.** אינו צריך לה יאבדו לכך אלא ללימוד אחר כלקמן, לאותו מצות שבגופו משמע: **הא אמרת אותו במצות שבגופו גרסי':** ה"ק. השתא דכתיב מצות ומרורים ואיתרבי מצה שאינה גופו, אלמא אותו אותו לאו דוקא: והוה ליה **פרט וכלל.** לפרטי כתיבי בריסת: **ואימא נעשה כלל מוסיף על הפרט.** ואיתרבי כל מילי, אפילו השתא שאור שאינה על גופו: קמ"ל. ועלה לא יאבדו כלל מדרוש לקמן, אלא מה לכלל הני פרטי למה לי, אלא להכי כתב יעשו לגזון רבים דכמה דאפשר לאהדורי אחר טמא מצוי להמנותו עמו מהדרינן, כגון לטמא אחד מאלף, ואידי דכתיב יעשו כתיב אותו, אי לא דכתיב יעשו כתיב אותו, אי לא דכתיב כלל אחד, ומרבי דומיא דפרטי הוו לא, ולא הוו פרטי לגופו ולעל גופו, והיינו דקאמר תנא דפרטי ועלה לא יאבדו בו מצות שלא על גופו כגון לא תשחט על חמץ כלקמן, ולקמן בגרייתא מפרשי מאי מרבי כלל אחד ואחד ומאי ממעט פרטא: **מאי עביד ליה.** מכלל חוקת הפסח נפקא ליה, להא לדידיה אותו דוקא וממעט שלא על גופו, וממילא מתרבה שבירת עלה להא מצה שבגופו היא. ותמיהא לי אמאי לא נעי נמי לא יאשירו לאיסי בן יהודה עצם עלה היא: **מיבעי ליה אחד עצם בו.** דהכי דרשינן בכילד בולין (לעיל דף פה.) כשהוא אומר ועלה לא יאבדו בו פסח שני שאין ת"ל, הוי ה' עלה כו': **ורבנן.** לאמרי אותו לאו דוקא, למאי ליכתב: **שאין שוחטין.** פסח שני על היחיד שנאמר בו, להכי כתב יעשו לגזון רבים דכמה דאפשר לאהדורי אחר טמא מצוי להמנותו עמו מהדרינן, כגון לטמא אחד מאלף, ואיידי דכתיב יעשו כתיב אותו, אי לא דכתיב כלל אחד ואחד, ומרבי דומיא דפרטי הוו לא, ולא הוו פרטי לגופו ולעל גופו, והיינו דקאמר תנא דפרטי ועלה לא יאבדו בו מצות שלא על גופו כגון לא תשחט על חמץ כלקמן, ולקמן בגרייתא מפרשי מאי מרבי כלל אחד ואחד ומאי ממעט פרטא: **מאי עביד ליה.** מכלל חוקת הפסח נפקא ליה, להא לדידיה אותו דוקא וממעט עלה על גופו, וממילא מתרבה שבירת עלה להא מצה שבגופו היא. ותמיהא לי אמאי לא נעי נמי לא יאשירו לאיסי בן יהודה עצם עלה היא: **מיבעי ליה אחד עצם בו.** דהכי דרשינן בכילד בולין (לעיל דף פה.) כשהוא אומר ועלה לא יאבדו בו פסח שני שאין ת"ל, הוי ה' עלה כו': **ורבנן.** לאמרי אותו לאו דוקא, למאי ליכתב: **שאין שוחטין.** פסח שני על היחיד שנאמר בו, להכי כתב יעשו לגזון רבים דכמה דאפשר לאהדורי אחר טמא מצוי להמנותו עמו מהדרינן, כגון לטמא אחד מאלף, ואידי דכתיב יעשו כתיב אותו, אי לא דכתיב כלל אחד ואחד, ומרבי דומיא דפרטי הוו לא, ולא הוו פרטי לגופו ולעל גופו, והיינו דקאמר תנא דפרטי ועלה לא יאבדו בו מצות שלא על גופו כגון לא תשחט על חמץ כלקמן, ולקמן בגרייתא מפרשי מאי מרבי כלל אחד ואחד ומאי ממעט פרטא: **מאי עביד ליה.** מכלל חוקת הפסח נפקא ליה, להא לדידיה אותו דוקא וממעט שלא

צה: מי שהיה פרק תשיעי פסחים

פסח טעון

שני אין טעון לינה. תימה לרשב"ג אמאי אילטריך הא לא מרבינן מכלל חקת הפסח מצה שאינה על גופו: לינה. פי' יום א' וילך יום שני וקצה דצלוצ וערבה (סוכה דף מז.) משמע דטעון לינה כל ז' דקאמר כשם שאצעת ימי החג טעונין קרבן שיר וברכה ולינה מאי ברכה לאו זמן לא ברכת המזון ותפלה ה"נ מסתברא דמי ס"ד זמן זמן כל ז' מי איכא משמע דקרבן ולינה ניחא ליה שיהו כל שבעה י"ל דהוה מצי למימר ולטעמיך ליה כל ז' מי איכא וכמו שמקיש לזמן דמי לא בריך יומא קמא זמן יבוך שאר ימים ה"נ נפרש גבי לינה אם לא לן יום ראשון ילין שאר ימים ולעולם אין טעון לינה רק יום א' וכפ' דס מטאת (זבחים דף נו: [ט]) נמי דקאמר ר' טרפון ואם ביאל בו בתחלת הרגל יבשל בו כל הרגל ומפרש בגמרא אמר רבי יצחק דאמר קרא ופנית בבקר עשתן בבקר וע"כ כולן בקר א' היינו לאגידי כולן זה בזה כמו בקר א' אשם לא לן אתמול ילין היום והלר ופנית בבקר וע"כ כן הוא דאי לינה כל ז' אם כן מאי קאמר [י] שמיני רגל בפני עצמו לגבי לינה הלא כל שאר ימים שלפניו נמי טעונין לינה אלא ודאי יום ראשון ואחרון טעונין לינה ולא יותר וכן משמע בספרי בפרשת כל הבכור [כ] והלכת להלן מלמד שטעונין לינה פי' כל ג' רגלים מנין לרבות עופות ומנחות יין ולבונה ועצים ת"ל ופנית בבקר כל פנות שאתה פונה לא יהא אלא מבקר ואילך ר' יהודה אומר יכול יהא [פסח קטן טעון לינה ת"ל ועשית פסח וכו' וחכמים אומרים הרי הם כעצים וכלבונה שטעונים לינה משמע שאינו טעון לינה אלא אתמול] לילה גלבד שאחר הצאת קרבנו ומרבי ליה כמו לינה דרגלים אלמא יום אחד הוא ומו לא ות"ת להא ממעט פסח [קטן] מלינה ומי גרע ממציאת קרבנו בימות החול דטעון לינה יום א' ושמא כיון דתשלומין דלשון הוא לא בעי לינה אפילו יום אחד ות"ת דתנן (סוכה דף מב:) ההלל והשמחה שמונה ת"כ ע"כ ילטרך לינה כל ז' משום שלמי שמחה דלוקא בשאצעת אחרינן אלא בלילי חג ופסח שני דכריס (לעיל דף עח.) משמעו בכסות נקיה ויין יפן וי"ל ישמח באותן שנשחטו אתמול או בשלמי חגיגה: כל היכא דקרינא ביה אל מחוץ למחנה כו'. ות"ת כיון דאין היכל לעזרה למאי הלכתא אילטריך מן המחנה למשמע מקצת מחנה וי"ל לעשה מיהא אילטריך דהיכל בפסח הבא בטומאה מהו מדאישתרי טומאת עזרה אישתרי נמי טומאת היכל או דילמא מאי דאישתרי אישתרי מאי דלא אישתרי לא אישתרי אמר רבא אמר קרא [ח] וישלחו מן המחנה אפילו מקצת מחנה [ג] איכא דאמרי אמר רבא אמר קרא [ח] וישלחו מן המחנה [ט] אל מחוץ למחנה תשלחום כל היכא דקרינן ביה אל מחוץ למחנה תשלחום קרינן ביה וישלחו מן המחנה. בעי רב יוסף דחקו טמאי מתים ואכלו אימורי פסח הבא בטומאה מהו

מאי קא מרבה [א] אל תאכלו ממנו נא בפרטיה מאי קא ממעטי [ב] לא תשחט על חמץ דם זבחי איפוך אנא מצוה דגופיה עדיף: הראשון טעון הלל באכילתו וכו': מנא הני מילי א"ר יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק אמר קרא [ג] [ד] השיר יהיה לכם כליל התקדש חג לילה המקודש לחג טעון הלל לילה שאין מקודש לחג אין טעון הלל: זה וזה טעונין הלל בעשייתן כו': מ"ט איבעית אימא לילה קא ממעט יום לא קא ממעט ואיבעית אימא [ה] אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל: ונאכלין צלי וכו': שבת אין טומאה לא מתני' דלא כרבי יהודה [ו] דתניא [א]דוחה את השבת ואין דוחה את הטומאה ר' יהודה אומר אף דוחה את הטומאה מ"ט דת"ק מפני טומאה דחיתיו יחזור ויעשה בטומאה ורבי יהודה התורה חזרה עליו לעשותו בטהרה לא זכה יעשה בטומאה. ת"ר פסח ראשון דוחה את השבת פסח שני דוחה את השבת פסח ראשון דוחה את הטומאה פסח שני דוחה את הטומאה פסח ראשון טעון לינה פסח שני טעון לינה [ז] דוחה את הטומאה כמאן כר' יהודה ולרבי יהודה טעון לינה והא [ח] תניא ר' יהודה אומר מניין לפסח שני שאין טעון לינה שנאמר [ד] ופנית בבקר והלכת לאהליך וכתיב [ה] ששת ימים תאכל מצות הנאכל לששה טעון לינה שאין נאכל לששה אין טעון לינה תרי תנאי ואליבא דרבי יהודה: **מתני'** [ט] הפסח שבא בטומאה לא יאכלו ממנו זבין וזבות נדות ויולדות ואם אכלו פטורין פוטר אף על ביאת מקדש: **גמ'** ת"ר זבין וזבות נדות ויולדות שאכלו בפסח שבא בטומאה יכול יהו חייבין תלמוד לומר [י] כל טהור יאכל בשר [יא] והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו ונכרתה [יב] נאכל לטהורים חייבים עליו משום טמא ושאינו נאכל לטהורין אין טמאין חייבין עליו משום טמא [יג] רבי אליעזר אומר יכול דחקו זבין [יד] ונכנסו לעזרה בפסח הבא בטומאה יכול יהו חייבין תלמוד לומר [טו] וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש בזמן שטמאי מתים משתלחין זבין ומצורעין משתלחין אין טמאי מתים משתלחין אין זבין ומצורעין משתלחין. בעי רב יוסף דחקו טמאי מתים ונכנסו להיכל בפסח הבא בטומאה מהו מדאישתרי טומאת עזרה אישתרי נמי טומאת היכל או דילמא מאי אל תאכלו ממנו נא. לחייב בפסח שני: לא תשחט על חמץ. למותר לשותטו על חמץ, כלתנן מצה וחמץ עמו בבית. תע"ג לכבר מיעט ליה מהשתתא שאור ומבל ירלה, הוה אמינא הני מילי שלא בשעת שחיטה, אבל בשעת שחיטה לא, להכי אילטריך למעוטי מלא תשחט: השיר יהיה לכם. ביום שמגלגלו מן הגלות: כליל התקדש חג. כמו שאתם נוהגים לשורר בליל המקדש חג, ואין לך לילי חג להטעין שירה חוץ מלילי פסחים על מכילתו: לילה המקודש לחג. כגון פסח לשאין מקודש לחג. כגון ליל מכילת פסח שני שאינו י"ט: לילה. לפסח שני מיעט, אבל יום שהוא זמן עשייתו לא מיעט, והרי הוא כפסח לשאין טעון הלל בשעת שחיטתו כדאמרן בתמיד נשחט (לעיל דף סד.), ולקמן (דף קיז.) אמרינן נדיים שבניהן תקנו להם שיהו אומרים על כל פרק ופרק וכל דבר מילוס: **אפשר בו'**. דכיון דדבר מלוה הוא טעון הלל: נוטלין את לולביהן. לגרלת נסבא, דבריית היא הכי בפרק בתרא (סה): **צלי** (ח). לתימרי מכליה למלות ומרורים: דוחה את השבת. דבשאי כתיב ביה בשועדו, למ"ד [ט] קרבן ה' לא הקריב במועדו בשאי (לעיל דף נג.): יחזור ויעשה בטומאה. בתמיה, אלא מוטב ידחה לגמרי: טעון לינה. לילה הראשון יצא בירושלים, מיבן ואילך לדור חוץ לחומה בתוך התחום, והיינו להילין לאהל שאחוץ לחומה, ולא לביתו ממש דהא י"ט הוא, ועוד דקא בעי לתיתוי עולת ראייה: **הנאכל לששה**. שאוכלין עליו מלות שאה ימים, ולישנא דקרא נקט, וקרא לדרשה אתא ללמד על ימות הפסח שהן רשות בתכילת מלה חוץ מלילה הראשון, בפרק בתרא (דף קכ.): טעון לינה. לילה אחד בתוך העיר: **מתני'** לא יאכלו ממנו זבין. לגבי טומא לנפש כתיב בהו מים מים נדמה ואין ליבור נידמין, אבל גבי זיבה אף ליבור נדמין, בפרק אלו (לעיל דף סז.): **ואם אכלו פטורין** מברת. דאוכל קדשים בטומאה, בלילף בבריית בגמרא, אבל מביאת מקדש לא פטרינהו רחמנא: ורבי אליעזר פוטר. אף מכרת דביאת מקדש, וטעמא יליף בגמרא: **גמ'** וישלחו מן המחנה עזרה, כך קבל רבי. ות"ל לתיפכא גרסי' לה, כל היכא דקרינא אל מחוץ למחנה שצריך להוליאם לגמרי אף מן העזרה קרינא ביה מן המחנה היכל, וכל היכא דלא קרינא ביה אל מחוץ לא קרינא ביה וישלחו מקצת מחנה: **אימורי פסח**. כגון כליות ויותרת הכבד: מהו

מסורת הש"ס
עם הוספות

א) [ערכין י:], ב) [נקמן קיז.], ג) יומא דף נג., ד) סוכה דף מז., ה) לעיל דף סז. כריתות דף לג., ו) [מנחות כה: ע"ש], ז) לעיל דף סז: [מנחות לה:], ח) [ועיין תוספות יומא נג. ד"ה דוחה], ט) [ומס לז.], י) סוכה שם, כ) פ' ראה סי' קלד.

הגהות הב"ח

(ג) רש"י ד"ה גלי דמימרי נמחק כל הדבור: (ד) שם ד"ה וגכנסו וכו' לרבי פסח ואפילו כהנים:

תורה אור השלם

א) אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל כְּרָעָיו וְעַל קִרְבּוֹ:
[שמות יב, ט]

ב) לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח:
[שמות לד, כה]

ג) הַשִּׁיר יִהְיֶה לָכֶם כְּלֵיל הִתְקַדֵּשׁ חָג וְשִׂמְחַת לֵבָב כַּהוֹלֵךְ בָּחָלִיל לָבוֹא בְהַר יְיָ אֶל צוּר יִשְׂרָאֵל: [ישעיה ל, כט]

ד) וּבִשַּׁלְתָּ וְאָכַלְתָּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְיָ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ וּפָנִיתָ בַבֹּקֶר וְהָלַכְתָּ לְאָהָלֶיךָ:
[דברים טז, ז]

ה) שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצֶרֶת לַיְיָ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה:
[דברים טז, ח]

ו) וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר:
[ויקרא ז, יט]

ז) וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַייָ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ: [ויקרא ז, כ]

ח) צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִשַּׁלְּחוּ מִן הַמַּחֲנֶה כָּל צָרוּעַ וְכָל זָב וְכֹל טָמֵא לָנָפֶשׁ: [במדבר ה, ב]

ט) מִזָּכָר עַד נְקֵבָה תְּשַׁלֵּחוּ אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה תְּשַׁלְּחוּם וְלֹא יְטַמְּאוּ אֶת מַחֲנֵיהֶם אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָם:
[במדבר ה, ג]

הגהות וציונים

ג] ס"א אמר מר (גליון): ד] [זבין ומצורעין כצ"ל] (גליון):

ליקוטי רש"י

השיר. הלל המקודש. בעשיית מלאכה [ערכין י ע"ב]. **אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן.** מיליאת מלריס ועד דוד ולא אמרו עליו הלל [לקמן קיז.]. **מנין לפסח שני.** המוד לטומאים לעשותו בחדש השני שאיני טעון

עין משפט
נר מצוה

טז א מיי' פ"י מהל' ק"פ הלכה טו:
יז ב מיי' פ"ד מהל' מקדש הלכה יב ופ"ז מהל' ק"פ הל' ח:
יח ג מיי' פ"ד מהל' מקדש הל' יג:

רבינו חננאל

דהא לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו וזה לאו שאין בו מעשה ואע"ג דדמי ליה ממעט ליה דהאי לא יראה לך שאור ליה ליה בגופיה דפסח. **מכלליה** דעצם לא תשברו בו דהוא לאו שחייבין בו מלקות ריבה אל תאכלו ממנו נא דהוא לאו שחייבין מלקות כיוצא בו בגופיה דפסח. וממעט לא תשחט על חמץ דאע"ג דהוא לאו שחייבין עליו מלקות ליתיה כעין הפרט דהא ליתיה בחוביה בגופיה דפסח. **ובהני** כולהו כללי ופרטי דדרשי' אמרינן ואפוך אנא. ופרקי' מסתברא הני מצוה דבגופיה והני ליתנהו בגופיה כדפרשי' להו כל חדא וחדא. **לישנא אחרינא** ת"ר ככל חקת הפסח יעשו אותו יכול כשם שהראשון כו'. **אמרי בכלליה** דכתיב ככל חקת הפסח מאי מרבה מצה שבגופו והיא צלייתו באש. בפרטו ממעט השבתת שאור. **בכלליה** דלא ישאירו ממנו קא מרבי לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה דמי ליה דהאי מיפסל בנותר והאי מיפסל ביוצא. בפרטיה ממעט לא יראה ולא ימצא דמי ליה דלא ישאירו ממנו לא לקי דהוה ליה לאו שניתק לעשה לא יראה ולא ימצא נמי לא לקי דהוה ליה לאו שאין בו מעשה. **בכלליה** ועצם לא תשברו בו דהוא לאו שחייבין בו מלקות ריבה אל תאכלו ממנו נא דהוא לאו שחייבין מלקות כיוצא בו בגופיה דפסח. וממעט לא תשחט על חמץ דאע"ג דהוא לאו שחייבין עליו מלקות ליתיה כעין הפרט דהא ליתיה בחוביה בגופיה דפסח. **ובהני** כולהו כללי ופרטי דדרשי' אמרינן ואפוך אנא. ופרקי' מסתברא הני מצוה דבגופיה והני ליתנהו בגופיה כדפרשי' להו כל חדא וחדא. **לישנא אחרינא** ת"ר ככל חקת הפסח יעשו אותו יכול כשם שהראשון כו'. **אמרי בכלליה** דכתיב ככל חקת הפסח מאי מרבה מצה שבגופו והיא צלייתו באש. בפרטו ממעט השבתת שאור. **בכלליה** דלא ישאירו ממנו קא מרבי לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה דמי ליה דהאי מיפסל בנותר והאי מיפסל ביוצא. בפרטיה ממעט לא יראה ולא ימצא דמי ליה דלא ישאירו ממנו לא לקי דהוה ליה לאו שניתק לעשה לא יראה ולא ימצא נמי לא לקי דהוה ליה לאו שאין בו מעשה. **בכלליה** ועצם לא תשברו בו דהוא לאו שחייבין בו מלקות מרבי לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה דמי ליה דהאי מיפסל בנותר והאי מיפסל ביוצא. בפרטיה ממעט לא יראה ולא ימצא דמי ליה דלא ישאירו ממנו לא לקי דהוה ליה לאו שניתק לעשה לא יראה ולא ימצא נמי לא לקי דהוה ליה לאו שאין בו מעשה. **בכלליה** ועצם לא תשברו בו דהוא לאו שחייבין בו מלקות ריבה אל תאכלו ממנו נא דהוא לאו שחייבין מלקות כיוצא בו בגופיה דפסח. וממעט לא תשחט על חמץ דאע"ג דהוא לאו שחייבין עליו מלקות ליתיה כעין הפרט דהא ליתיה בחוביה בגופיה דפסח. **ובהני** כולהו כללי ופרטי דדרשי' אמרינן ואפוך אנא. ופרקי' מסתברא הני מצוה דבגופיה והני ליתנהו בגופיה כדפרשי' להו כל חדא וחדא. **לישנא אחרינא** ת"ר ככל חקת הפסח יעשו אותו יכול כשם שהראשון כו'. **אמרי בכלליה** דכתיב ככל חקת הפסח מאי מרבה מצה שבגופו והיא צלייתו באש. בפרטו ממעט השבתת שאור. **בכלליה** דלא ישאירו ממנו קא

מי שהיה פרק תשיעי פסחים

מַאי קָא מְרַבֶּה - מה הוא מרבה. משיבה הגמרא, הוא מרבה את הלאו (שמות יב ט) **'אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא'** - כשאינו צלוי כל צרכו[א], שלאו זה נוהג בפסח שני.

מברר הגמרא, **בְּפָרָטֵיהּ מַאי קָא מְמַעֵט** - מה הפרט של 'וְעֻצֶּם לא יִשְׁבְּרוּ בוֹ' בא למעט. משיבה הגמרא, הוא ממעט את הלאו (שם לד כה) **'לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי'**, והיינו שמותר לשחוט פסח שני כשיש ברשותו חמץ[ב].

שואלת הגמרא, **אֵיפוֹךְ אֲנָא** - אולי נדרוש להיפך, נרבה את האיסור לשחוט את הפסח על החמץ, ונמעט את האיסור לאכול ממנו נא. משיבה הגמרא, **מִצְוָה דְּגוּפֵיהּ עָדִיף** - עדיף לרבות את האיסור לאכול ממנו נא, משום שהוא מצוה שבגוף הפסח[ג].

★

שנינו במשנה, **הָרִאשׁוֹן טָעוּן הַלֵּל בַּאֲכִילָתוֹ** וכו', והשני אינו טעון.

מברר הגמרא, **מְנָא הָנֵי מִילֵּי** - מהיכן למדנו דברים אלו[ד]. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן מִשּׁוּם** [-בשם[ה]] **רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יְהוֹצָדָק, אָמַר קְרָא** - נאמר בפסוק (ישעיה ל כט) **'הַשִּׁיר יִהְיֶה לָכֶם כְּלֵיל הִתְקַדֶּשׁ חָג'** - השיר שתשירו ביום שתגאלו מן הגלות[ו], יהיה אותו שיר שאתם נוהגים לשיר בלילה שמתקדש חג [דהיינו הלל], ואין ליל חג ששייך בו חיוב שירה, מלבד בליל פסח כשאוכלים את קרבן הפסח[ז]. ויש ללמוד מהלשון 'כליל התקדש חג', שדווקא **לַיְלָה הַמְקוּדָּשׁ לֶחָג** - ליל פסח ראשון שהוא יום טוב ומקודש באיסור עשיית מלאכה[ח], **טָעוּן הַלֵּל** באכילתו, אבל **לַיְלָה שֶׁאֵין מְקוּדָּשׁ לֶחָג** - ליל פסח שני שאינו יום טוב, **אֵין טָעוּן הַלֵּל** באכילתו.

★

שנינו במשנה, **זֶה וָזֶה טְעוּנִין הַלֵּל בַּעֲשִׂיָּתָן** [-בשעת שחיטתן] **כו'**.

מברר הגמרא, **מַאי טַעְמָא** - מה הטעם שגם הפסח השני טעון הלל בעשייתו. מבארת הגמרא, **אִיבָּעֵית אֵימָא** - אם תרצה תאמר, שהטעם הוא משום שהכתוב (שם) 'כליל התקדש חג' שממעט פסח שני, **לַיְלָה קָא מְמַעֵט** - ממעט רק את ליל פסח שני, שהוא זמן אכילת הפסח, אבל את זמן שחיטתו שהוא **ביום** שלפניו, **לֹא קָא מְמַעֵט** - פסוק זה אינו ממעט, וממילא פסח שני לענין זה דינו כפסח ראשון, שטעון הלל בשעת שחיטתו[ט].

מביאה הגמרא ביאור נוסף:

וְאִיבָּעֵית אֵימָא - ואם תרצה תאמר, שפסח שני טעון הלל בעשייתו מהטעם ששנינו בברייתא, **אֶפְשָׁר** - וכי יעלה על הדעת, **שִׂישְׂרָאֵל שׁוֹחֲטִין אֶת פִּסְחֵיהֶן, וְנוֹטְלִין אֶת לוּלָבֵיהֶן, וְאֵין אוֹמְרִים הַלֵּל**, הרי פשוט שבעת עשיית דבר מצוה צריך לומר הלל[י].

★

שנינו במשנה, **וְנֶאֱכָלִין צָלִי וכו'** ודוחין את השבת.

מדייקת הגמרא מדברי המשנה, דווקא **שַׁבָּת אִין** - אכן נדחית מפני פסח שני, אבל **טוּמְאָה לֹא** נדחית מפניו[יא] [כלומר, אדם השרוי בטומאה אינו רשאי לעשות פסח שני]. ואם כן **מַתְנִיתִין דְּלֹא כְּרַבִּי יְהוּדָה** [-המשנה אינה סוברת כדעת רבי יהודה], **דְּתַנְיָא** בברייתא, פסח שני **דּוֹחֶה אֶת הַשַּׁבָּת**[יב] **וְאֵין דּוֹחֶה אֶת הַטּוּמְאָה** [אלו דברי תנא קמא]. **רַבִּי יְהוּדָה** חולק **וְאוֹמֵר, אַף דּוֹחֶה אֶת הַטּוּמְאָה**[יג]. ונמצא שמשנתנו שמשמע ממנה שפסח שני אינו דוחה טומאה, סוברת כדעת תנא קמא, וחולקת על רבי יהודה.

הגמרא מבארת את מחלוקתם:

מברר הגמרא, **מַאי טַעְמָא** [-מהו הטעם] **דְּתַנָּא קַמָּא, שפסח שני**

א. **והוא** נקרא 'נא' בלשון ערב. רש"י (שמות שם).

ב. **כפי** ששנינו במשנתנו (לעיל ע"ב) 'והשני חמץ ומצה עמו בבית'. ואף על פי שכבר מיעטנו פסח שני מהשבתת שאור ומ'בל יראה' ו'בל ימצא', היה מקום לומר שזהו דווקא שלא בזמן שחיטה, אבל בזמן השחיטה אסור שיהיה חמץ ברשותו, לכן הוצרכנו לדרשה זו. רש"י (ד"ה לא).

ג. **להלן** סיכום הריבויים והמיעוטים שנתבארו בברייתא ובגמרא:

המצוה המפורשת	סוג המצוה	המצוה שהתרבתה	המצוה שהתמעטה
על מצות ומרורים יאכלוהו	מצות עשה	צלי אש	השבתת שאור
לא ישאירו ממנו עד בוקר	לאו הניתק לעשה	לא תוציא ממנו	בל יראה ובל ימצא
עצם לא ישברו בו	לאו גמור	אל תאכלו ממנו נא	לא תשחט על חמץ

ד. **בפשטות** הגמרא מחפשת מקור לשני הדינים: א. שהראשון טעון הלל באכילתו. ב. שהשני אינו טעון הלל באכילתו [כן משמע מדברי רש"י (ד"ה כליל, ד"ה לילה), וכן מבואר מדברי החתם סופר המובא בהערה להלן].

אמנם רבינו יהונתן (לעיל ע"ח ד"ה הרמתון) כתב, שהמקור לכך שהראשון טעון הלל באכילתו הוא מהנאמר (דברים טז ג) 'לחם עוני', שהגמרא לעיל (לו.) דורשת מכך, שהוא לחם שעונים עליו דברים הרבה [ופירש רש"י (שם ד"ה שעונין) שגומרים עליו את ההלל ואומרים עליו הגדה]. ומשמע מדבריו שהפסוק שהובא כאן הוא רק למעט פסח שני, אבל פסח ראשון כבר נלמד מ'לחם עוני'.

ה. **כל** מקום שנאמר 'משום פלוני', הכוונה שהשני לא שמע מפי הראשון ממש, אלא מפי אחרים ששמעו מפיו. רש"י (חולין קיג: ד"ה הא). והרשב"ם (ב"ב קיד: ד"ה משום) כתב, שלשון זה נאמר כאשר הראשון אינו רבו המובהק של השני, ואינו רגיל לומר דברים בשמו, אבל כשאומר בשם רבו המובהק הלשון הוא 'אמר רבי יוחנן אמר רבי ינאי'. וראה בהגהות וציונים (ברכ"ס שם).

ו. **רש"י** (ד"ה השיר). והיינו בימות המשיח. שפת אמת (ד"ה מה"מ). אמנם ברש"י בישעיה (ל כט) מבואר, שהכוונה ליום מפלת מחנה סנחריב [וכן ביאר בפסקי הרי"ד (ד"ה הרמתון), וכן ביארו הרבה מפרשים בישעיה (ל כט), וראה ברד"ק (שם ל כו) שהביא מחלוקת בענין זה].

ז. **רש"י** (ד"ה כליל). והחתם סופר (שו"ת או"ח סי' נג ד"ה ונמלי') הוסיף, שמבואר במגילה (כ:) שיש לומר הלל דווקא ביום, ודין זה נלמד מהפסוקים 'ממזרח שמש עד מבואו' (תהילים קיג ג) ו'זה היום עשה ה'' (שם קיח כד), אלא שזהו דווקא בהלל שקוראים בכל יום טוב וביום שנגאלו, אבל בליל פסח שהוא שעת הנס ממש, התחדש בפסוק המובא כאן בגמרא שאומרים הלל בלילה.

ח. **רש"י** (ערכין י: ד"ה מקודם).

ט. **כפי** ששנינו לעיל (סד.). והטעם מבואר להלן (קיז.), שהנביאים תיקנו לישראל לומר הלל בכל הרגלים, והוא הדין לכל זמן שיש בו חידוש, כגון זמן עשיית הפסח. רש"י (ד"ה לילה) כפי שהתבאר במשכן בצלאל (מ"ג פ' י).

ובאור שמח (קרבן פסח פ"ח ה"ג) העיר, שהוא פסוק מפורש לגבי פסח שעשה יאשיהו (דברי הימים ב' לה טו) 'והמשוררים בני אסף על מעמדם', שמבואר שם שאמרו הלל בעת שחיטת והקרבת הפסח. ויש שביאר, שדברי רש"י הם על פי שיטתו לעיל (סד. ד"ה קרנתו) שכל ישראל שבכל הכיתות קראו את ההלל, ולכן לא יכל להוכיח זאת מפסוק זה, שמפורש בו שהלויים קראו את ההלל, והיה צריך לבאר שהמקור הוא מכך שהנביאים תיקנו שיאמרו על כל פרק ופרק, והיינו בשעת קיום המצוה, וזה שייך בכל ישראל. וראה עוד בהערה במשנה (לעיל ע"ח) בענין זה.

י. **הגמרא** נקטה 'ונוטלין את לולביהן', משום שכך הוא לשון הברייתא להלן (קיז.). רש"י (ד"ה נוטלין).

יא. **רש"י** (ד"ה אפסר). והיינו שמצוה הנעשית בחג טעונה הלל, משום ששמחת החג מחייבת לומר הלל, ועיקר השמחה היא במצות החג, ולכן יש לומר עליה את ההלל. סוכה נאה (סוכה נה. ד"ה אלא). וראה מה שביאר בחידושי משנה (ד"ה אלא).

יב. **ואין** לומר שבאמת גם טומאה נדחית, והתנא לא שנה את כל הדינים ['תנא ושייר'], משום שאין אומרים כן אלא כשיש הכרח. ועוד יש לבאר, שכיון שלענין טומאה ישנה מחלוקת [כמבואר להלן], ולענין שבת אין מחלוקת, היה לתנא להשמיע שדוחה טומאה, ולשייר הדין שדוחה שבת, ובהכרח שאינה דוחה טומאה. דרכי אמת (ד"ה שנמצ).

יג. **שהרי** יש אומרים (לעיל נג.) שכוונת הכתוב (נחמיה ט יג) 'קרבן ה' לא הקריב במועדו', היא לפסח שני, ונמצא שנאמר בפסח שני 'במועדו', ויש ללמוד מכך [ממשמעות התיבה או מגזירה שוה. תוספות (לעיל סו. ד"ה מה)] שיש לעשות אותו 'במועדו' גם אם זמנו בשבת. רש"י (ד"ה דוחה). ולפי הדעה (לעיל נג:) ש'במועדו' הכוונה לפסח ראשון, המקור לכך שפסח שני דוחה שבת הוא מהכתוב (נחמיה ט יג) 'וכל חוקת הפסח יעשו אותו'. תוספות (יומא נח. ד"ה דוחה).

יד. **מדברי** התוספות (שם) משמע, שמדובר כשמיעוט הציבור היו טמאים בפסח ראשון ונדחו לפסח שני, ונשארו בטומאתם בפסח שני, ובאופן זה נחלקו אם יעשו בטומאה, אבל אם רוב הציבור היו טמאים בפסח שני [ולא עשו את הראשון], הכל מודים שדוחה את הטומאה.

אבל מדברי הרמב"ם (קרבן פסח פ"י הט"ו) משמע שלדעת חכמים פסח שני אינו דוחה את הטומאה כלל, ואפילו אם רוב הקהל היו טמאים בפסח שני. יוסף אומץ (שו"ת סי' ו ד"ה מו, ד"ה ומינרח).

מי שהיה פרק תשיעי פסחים

שני אין טעון לינה. תימה לרשב"ם ממאי מילטריך הא לא מרבינן מכלל חקת הפסח מצוה שתינה על גופו: לינה. פי' יוס ג' וילך יוס ג' וקשה לבלוג ועוד"ה (סוכה דף מז.) משמע דטעון לינה כל ז' דקאמר כשם שמצות ימי החג טעונין קרבן שיר וברכה ולינה מאי ברכה לאו זמן לא ברכת המזון ותפלה ה"נ מסתברא דמי ס"ד זמן זמן כל ז' מי איכא משמע דקרבן ולינה ניחא ליה שיהיו כל שמצה י"ל דהוה מצי למימר ולטעמיך לינה כל ז' מי איכא וכמו שמסיק חזמן דמי לא בריך יומא קמא זמן יבוך שאר ימים ה"נ נפרש גבי לינה אס לא לן יום רחמון ילין שאר ימים ולעולם אין טעון לינה רק יום ג' וכפ' דס חטאת (זבחים דף נו: [ט]) נמי דקאמר ר' טרפון ואס ניחל בו נתחלת הרגל יבשל בו כל הרגל ומפרש בגמרא אמר רבי ילחק לאמר קרא ופנית בבקר עשתן הכתוב כולן בקר ג' היינו לאגידי כולן זה בזה כמו בקר ג' שאס לא לן אתמול ילין היום והלך ופנית בבקר וע"כ בן הוא דאי לינה כל ז' אס כן מאי קאמר [י] שמיני רגל בפני עלמו לגבי לינה הלא כל שאר ימים שלפניו נמי טעונין לינה אלא ודאי יום רחמון ושמיני טעונין לינה ולא יותר וכן משמע בסיפרי בפרשת כל הבכור [כ] והלכת לאהליך מלמד שטעונין לינה פי' כל ג' רגלים מנין לרבות עופות ומנחות יין ולבונה ועגלים ת"ל ופנית בבקר כל פעם שאתה פונה לא יהא אלא מבקר ואילך ר' יהודה אומר לפסח שני שאין טעון לינה שנאמר [ד] ופנית בבקר והלכת לאהליך וכתיב [ה] ששת ימים תאכל מצות הבאכל לששה טעון לינה שאין נאכל לששה אין טעון לינה תרי תנאי ואליבא דרבי יהודה: **מתני'** [ו] הפסח שבא בטומאה לא יאכלו ממנו זבין וזבות נדות ויולדות ואם אכלו פטורין מכרת ור' אליעזר פוטר אף על ביאת מקדש: **גמ'** ת"ר זבין וזבות נדות ויולדות שאכלו בפסח שבא בטומאה יכול יהו חייבין תלמוד לומר [ז] כל טהור יאכל בשר [ח] והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו ונכרתה [ט] נאכל לטהורים חייבים עליו משום טמא ושאינו נאכל לטהורין אין טמאין חייבין עליו משום טמא [י] רבי אליעזר אומר יכול דחקו זבין [כ] ונכנסו לעזרה בפסח הבא בטומאה יכול יהו חייבין תלמוד לומר [כ] וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש בזמן שטמאי מתים משתלחין זבין ומצורעין משתלחין אין טמאי מתים משתלחין אין זבין ומצורעין משתלחין. בעי רב יוסף דחקו טמאי מתים ונכנסו להיכל בפסח הבא בטומאה מהו מדאישתרי טומאת עזרה אישתרי נמי טומאת היכל או דילמא מאי דאישתרי אישתרי מאי דלא אישתרי לא אישתרי אמר רבא אמר קרא [ה] וישלחו מן המחנה אפילו מקצת מחנה [ג] איכא דאמרי אמר רבא אמר קרא [ה] וישלחו מן המחנה [מ] אל מחוץ למחנה תשלחום כל היכא דקרינן ביה אל מחוץ למחנה תשלחום קרינן ביה וישלחו מן המחנה. בעי רב יוסף דחקו טמאי מתים ואכלו אימורי פסח הבא בטומאה מהו

מאי קא מרבה [א] אל תאכלו ממנו נא בפרטיה מאי קא ממעטי [ב] לא תשחט על חמץ דם זבחי איפוך אנא מצוה דגופיה עדיף: הראשון טעון הלל באכילתו וכו': מנא הני מילי א"ר יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק אמר קרא [ג] [ע] השיר יהיה לכם כליל התקדש חג לילה המקודש לחג טעון הלל לילה שאין מקודש לחג אין טעון הלל: זה וזה טעונין הלל בעשייתן כו': מ"ט איבעית אימא לילה קא ממעט יום לא קא ממעט ואיבעית אימא [ד] אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל: ונאכלין צלי וכו': שבת אין טומאה לא מתני' דלא כרבי יהודה [ג] דתניא [א] דוחה את השבת ואין דוחה את הטומאה ר' יהודה אומר אף דוחה את הטומאה מ"ט דת"ק מפני טומאה דחיתיו יחזור ויעשה בטומאה ורבי יהודה התורה חזרה עליו לעשותו בטהרה לא זכה יעשה בטומאה. ת"ר פסח ראשון דוחה את השבת פסח שני דוחה את השבת פסח ראשון דוחה את הטומאה פסח שני דוחה את הטומאה פסח ראשון טעון לינה פסח שני טעון לינה [מ] דוחה את הטומאה כמאן כר' יהודה ולרבי יהודה טעון לינה והא [ד] תניא ר' יהודה אומר מניין לפסח שני שאין טעון לינה שנאמר [ד] ופנית בבקר והלכת לאהליך וכתיב [ה] ששת ימים תאכל מצות הנאכל לששה טעון לינה שאין נאכל לששה אין טעון לינה תרי תנאי ואליבא דרבי יהודה: **מתני'** [ו] הפסח שבא בטומאה לא יאכלו ממנו זבין וזבות נדות ויולדות ואם אכלו פטורין מכרת ור' אליעזר פוטר אף על ביאת מקדש: **גמ'** ת"ר זבין וזבות נדות ויולדות שאכלו בפסח שבא בטומאה יכול יהו חייבין תלמוד לומר [ז] כל טהור יאכל בשר [ח] והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו ונכרתה [ט] נאכל לטהורים חייבים עליו משום טמא ושאינו נאכל לטהורין אין טמאין חייבין עליו משום טמא [י] רבי אליעזר אומר יכול דחקו זבין [כ] ונכנסו לעזרה בפסח הבא בטומאה יכול יהו חייבין תלמוד לומר [כ] וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש בזמן שטמאי מתים משתלחין זבין ומצורעין משתלחין אין טמאי מתים משתלחין אין זבין ומצורעין משתלחין. בעי רב יוסף דחקו טמאי מתים ונכנסו להיכל בפסח הבא בטומאה מהו מדאישתרי טומאת עזרה אישתרי נמי טומאת היכל או דילמא מאי דאישתרי אישתרי מאי דלא אישתרי לא אישתרי אמר רבא אמר קרא [ה] וישלחו מן המחנה אפילו מקצת מחנה [ג] איכא דאמרי אמר רבא אמר קרא [ה] וישלחו מן המחנה [מ] אל מחוץ למחנה תשלחום כל היכא דקרינן ביה אל מחוץ למחנה תשלחום קרינן ביה וישלחו מן המחנה. עזרה, כך קבל רבי. ו"ל למיפכא גרסי' לה, כל היכא דקרינא אל מחוץ למחנה שריך להוליחס לגמרי אף מן העזרה קרינן ביה מן המחנה היכל, וכל היכא דלא קרינא ביה אל מחוץ לא קרינא ביה וישלחו מקצת מחנה: **אימורי פסח.** כגון כליות ויותרת הכבד: מהו

מאי קא מרבי אל תאכלו ממנו נא. למייב בפסח שני: **לא תשחט.** על חמץ. למותר לשוחטו על חמץ, כדתנן מנה וחמץ עמו בבית. מע"ג דכבר מיעט ליה מהשבתת שאור וממל ירלה, הוה אמינא הני מילי חלת בשעת שחיטה, אבל בשעת שחיטה לא, להכי אילטריך למעוטי מלא תשחט: השיר יהיה לכם. ביום שתגאלו מן הגלות: כליל התקדש חג. כמו שאתם נוהגים לשורר בליל התקדש חג, ואין לך לילי חג להטעין שירה חוץ מלילי פסחים על אכילתו: לילה המקודש לחג. כגון פסח דאתון: שאין מקודש לחג. כגון ליל אכילת פסח שני שאינו י"ט: לילה. לפסח שני מיעט, אבל יום שהוא זמן עשייתו לא מיעט, והרי הוא כפסח דאתון שטעון הלל בשעת שחיטתו כדאמרן בתמיד נשחט (לעיל דף סד.), ולקמן (דף קיז.) אמרינן נגיחים שביניהן תקנו להם שיהו מוחרים על כל פרק ופרק וכל דבר חידוש: **אפשר וכו'.** לכיון דלבר מצוה הוא טעון הלל: נוטלין את לולביהן. מגזרת נסבא, דבריית היא הכי בפרק בתרא (סה): צלי (ח). לאיתרבי מכלליה למעוטי מלא תאכלו: דוחה את השבת. דבשאר כתיב בה מועדו בשאר מועדו [ט] קרבן ה' לא הקריב במועדו בשאר מועדו (לעיל דף נג.): יחזור ויעשה בטומאה. בתמיה, הלא מוטב ילחה לגמרי: **טעון לינה.** לילה הרחמון ילין בירושלים, מיכן ואילך רשאי לדור חוץ לחומה בתוך התחום, והיינו לאהליך לאהל שחוץ לחומה, ולא לביתו ממש דהא י"ט הוא, ועוד דקא בעי לאיתויי עולת ראייה: **הנאכל לששה.** שאוכלין עליו מלות שאה ימים, ולישנא דקרא נקט, וקרא לדרשה אתא ללמד על ימות הפסח שהן רשות באכילת מנה חוץ מלילה הרחמון, בפרק בתרא (דף קכ.): טעון לינה. לילה אחד בתוך העיר: **מתני' לא יאכלו ממנו זבין.** דגבי טמא לנפש כתיב חים חים נדמה ואין ליבור נידחין, אבל גבי זיבה אף ליבור נדחין, בפרק אלו דברים (שם) : **ואם אכלו פטורין מכרת.** לאוכל קדשים בטומאה, כדיליף בדרייתא בגמרא, אבל מביאת מקדש לא פטוריהו רחמנא: **ורבי אליעזר פוטר.** אף מכרת דביאת מקדש, וטעמא יליף בגמרא: **גמ' וישלחו מן המחנה.** ת"ק לא דריש להכי, דכולהו מילטריכו כדאמרינן בהלו דברים (שם) לאלקס למתניתיהס: **ונכנסו להיכל.** מקוס שלא הותרו שם, אין שם לרכי פסח, (ג) ואלו כהניס מסורין ליכנס לשם אלא לעורך משום דכתיב לא יבא בכל עת, וזה שנכנס בטומאה יכול יתחייב על ביאת מקדש בטומאה: **אפילו מקצת מחנה.** מע"פ שאין משתלחין מכל מחנה שכינה, שהרי מותרין בעזרה טמאי מתים בפסח הבא בטומאה, משתלחין מיהא ממקומן מן ההיכל: **איכא דאמרי כו'.** ודבא לקושיא פשט לאין חייבין על ביאת מקדש להיכל: **אל מחוץ למחנה תשלחום.** היינו היכל, כדסמיך ליה אשר אני שוכן בתוכם:

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) [ערכין י:], כ) [נקמן קיז.], ג) יומא דף נא., ד) סוכה דף מז., ה) לעיל דף סז. כריתות דף י. בכורות דף לג., ו) [מנחות כה: ע"ש], ז) לעיל דף סז: [מנחות לה:], ח) [ועיין תוספות יומא נא. ד"ה דוחה], ט) [ופס לז.], י) סוכה שם, כ) פ' ראה סי' קלד.

הגהות הב"ח

(מ) רש"י ד"ה גלי דאיתרבי נמחק כל הדבור: (נ) שם ד"ה ונכנסו וכו' לרכי פסח ואפילו כהגיס:

תורה אור השלם

א) אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל כְּרָעָיו וְעַל קִרְבּוֹ:
[שמות יב, ט]

ב) לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח:
[שמות לד, כה]

ג) הַשִּׁיר יִהְיֶה לָכֶם כְּלֵיל הִתְקַדֵּשׁ חָג וְשִׂמְחַת לֵבָב כַּהוֹלֵךְ בְּחָלִיל לָבוֹא בְּהַר יְיָ אֶל צוּר יִשְׂרָאֵל:
[ישעיה ל, כט]

ד) וּבָשַׁלְתָּ וְאָכַלְתָּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְיָ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ וּפָנִיתָ בַבֹּקֶר וְהָלַכְתָּ לְאָהָלֶיךָ:
[דברים טז, ז]

ה) שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצֶרֶת לַיְיָ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה:
[דברים טז, ח]

ו) וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר:
[ויקרא ז, יט]

ז) וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַיְיָ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מֵעַמֶּיהָ:
[ויקרא ז, כ]

ח) צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִשַׁלְּחוּ מִן הַמַּחֲנֶה כָּל צָרוּעַ וְכָל זָב וְכֹל טָמֵא לָנָפֶשׁ:
[במדבר ה, ב]

ט) מִזָּכָר עַד נְקֵבָה תְּשַׁלֵּחוּ אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה תְּשַׁלְּחוּם וְלֹא יְטַמְּאוּ אֶת מַחֲנֵיהֶם אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָם:
[במדבר ה, ג]

הגהות וציונים

מ] ס"א אמר מר (גליון): נ] [זבין ומצורעין כצ"ל] (גליון):

משנת ראשונים

אל תאכלו ממנו נא. וכבר אמרתי, כי רוב לשון ערבי דומה ללשון עברית. והבשר החי יקראו בלשון ערבי ניי, ואותיות אהו"י מתחלפים להם בלשונם כמו בלשוננו.
[אבן עזרא, שמות יב ט]

עין משפט נר מצוה

טז א מיי' פ"י מהל' ק"פ הלכה טו:
יז ב מיי' פ"ד מהל' מילת מקדש הלכה יב ופ"ז מהל' ק"פ הל' ח:
יח ג מיי' פ"ד מהל' מילת מקדש הל' יג:

הגהות הגר"א

דהא לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו וזה לאו שאין בו מעשה ואע"ג דדמי ליה ממעט ליה דהאי לא יראה לך שאור ליח ליה בגופיה דפסח. **מכלליה** דעצם לא תשברו בו דהוא לאו שחייבין בו מלקות ריבה אל תאכלו ממנו נא דהוא לאו שחייבין מלקות כיוצא בו בגופיה דפסח. וממעט לא תשחט על חמץ דאע"ג דהוא לאו שחייבין עליו מלקות ליתיה כעין הפרט דהא ליתיה בחוביה בגופיה דפסח. **ובהני** כולהו כללי ופרטי דדרשי' אמרינן ואפוך אנא. ופרק' מסתברא הני מצה דבגופיה והני ליתנהו בגופיה כדפרשי' להו כל חדא וחדא. **לישנא אחרינא** ת"ר ככל חקת הפסח יעשו אותו יכול כשם שהראשון כו'. **אמרי בכלליה** דכתיב ככל חקת הפסח מאי מרבה מצוה שבגופו והיא צלייתו באש. בפרטו ממעט השבתת שאור. **בכלליה** דלא ישאירו ממנו קא מרבי לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה דמי ליה דהאי מיפסל בנותר והאי מיפסל ביוצא. בפרטיה ממעט לא יראה ולא ימצא דמי ליה דלא ישאירו ממנו לא לקי דהוה ליה לאו שניתק לעשה לא יראה ולא ימצא נמי לא לקי דהוה ליה לאו שאין בו מעשה. **בכלליה** ועצם לא תשברו בו מרבה אל תאכלו ממנו נא דהוא לאו שחייבין מלקות ליה ממעט לא תשחט על חמץ. ובכלהו אמרי' איפוך אנא ושני' מצוה דגופיה עדיף: **הראשון טעון הלל באכילתו** דכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג כלומר אין טעון הלל אלא בלילי חג ופסח שני אינו נאכל בלילה מקודש לחג. **זה וזה טעונין הלל** (באכילתן) **[בעשייתן] ונאכלין הפסח הראשון והשני על מצות ומרורים ודוחין את השבת.** דייקי' מינה שבת אין אבל טומאה אין השני דוחה מתני' דלא כר' יהודה דתניא דוחה שבת ואינו דוחה טומאה מפני טומאה דחיתו מן הראשון יחזור בשני יעשנו בטומאה. ר' יהודה אומר אף דוחה את הטומאה מאי טעמא התורה חזרה עליו לעשותו בטהרה לא זכה יעשנו בטומאה: **ת"ר פסח ראשון ושני דוחין את השבת ואת הטומאה וטעונין לינה.** ואמרי' בשלמא פסח שני דוחה את הטומאה כר' יהודה אלא טעון לינה כמאן כר' יהודה והתניא ר' יהודה אומר ומנין לפסח שני שאין טעון לינה כו'. **ושני'** תרי תנאים ואליבא דרבי יהודה חד תנא תני משמיה טעון לינה וחד תנא תני משמיה אין טעון לינה: **מתני' הפסח שבא בטומאה לא יאכלו זבין וזבות נדות ויולדות ואם אכלו פטורין וכו'.** אוקימנא לר' יהושע דתאני פסח הבא בטומאה שאכלו ממנו זבין וזבות נדות ויולדות יכול יהו חייבין ת"ל כל טהור יאכל בשר והנפש אשר תאכל בשר נאכלין לטהורין חייבין עליו משום טומאה וכו'. **בעי רב יוסף** דחקו טמאי מתים ונכנסו להיכל בפסח הבא בטומאה מהו מדאשתרי טומאת עזרה אשתרי נמי טומאת היכל כו'. **ופשיט רבא** בלישנא קמא דלא אשתרי ובלישנא בתרא משמע דאשתרי: **בעי רב יוסף** דחקו טמאי מתים ונגעו באימורי פסח והן חלבי פסח בטומאה מהו

אם מצרי יבא בבתיכם בעת צלייתו אל תסלקוהו מן האש לומר צלוי יפה ועדיין הוא נא וכל כך תאמרו מתוך יראה לכך נאמר שלא תיראו מהם. **[חזקוני, שמות יב ט]** **תרי תנאי ואליבא דרבי יהודה.** כל היכא דפליגי תרי תנאי אליבא דחד במשנה אחת, הלכה כתנא בתרא, שהראשון היה בנערותו והשני היה בזקנותו, וכן אומר הכריתות. **[הליכות עולם שער חמישי פרק ג]** **וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב** אחר שהקים את המשכן צוה בשלוח הטמאים מן המחנה, שיהיה המחנה קדוש וראוי שתשרה בו שכינה. והיא מצוה נוהגת מיד ולדורות. **[רמב"ן, במדבר ה ב]** הוזהרו ישראל באזהרה זו שלא יכניסו כחות הטומאה בהיכל הקדש, כמה דאת אמר (דברים כג, יט) לא תביא אתנן זונה, וכתיב (ירמיה ב, ז) ותבאו ותטמאו את ארצי ונחלתי שמתם לתועבה. **[ריקאנטי, במדבר ה ב]** **וכל טמא לנפש.** לטמא נפשה דאינשא אומר אני שהוא לשון עצמות בלשון ארמי והרבה בב"ר אדריינוס שחיק טימיא שחיק עצמות כפרש"י. ולכך דחק רש"י לפרש כן שהוא לשון עצמות לפי שאם היה לשון טומא' היה לו לתרגם למסאב נפשא דאינשא כדרך כל לשון טומא' שבמקרא. **[פירוש הריב"א, במדבר ה ב]** **אין טמאי מתים משתלחין אין זבין ומצורעין משתלחין.** כלומר שאם נכנסו אינן בכרת, אבל מ"מ אסור להם שלא הותרה טומאה אלא בטומאת מת. **[מאירי, לעיל סז:]**

אינו דוחה את הטומאה[טו]. מבארת הגמרא שסברתו היא כך, **מִפְּנֵי טוּמְאָה דְּחִיתְיו** - התורה דחתה אדם זה[טז] לפסח שני רק משום שהיה טמא בראשון, וכי **יַחֲזוֹר וְיַעֲשֶׂה** את השני **בְּטוּמְאָה**[יז], ולכן עדיף לדבריו שידחה לגמרי. **וְרַבִּי יְהוּדָה** סבר, **הַתּוֹרָה** דחתה אותו לפסח שני, משום **שְׁחָזְרָה עָלָיו** - חיפשה עבורו אפשרות **לַעֲשׂוֹתוֹ בְּטָהֳרָה**, אבל אם **לֹא זָכָה** להיות טהור בשני, **יַעֲשֶׂה בְּטוּמְאָה.**

הגמרא מביאה ברייתא נוספת בענין זה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **פֶּסַח רִאשׁוֹן דּוֹחֶה אֶת הַשַּׁבָּת, וְגַם פֶּסַח שֵׁנִי דּוֹחֶה אֶת הַשַּׁבָּת. פֶּסַח רִאשׁוֹן דּוֹחֶה אֶת הַטּוּמְאָה, וְגַם פֶּסַח שֵׁנִי דּוֹחֶה אֶת הַטּוּמְאָה. פֶּסַח רִאשׁוֹן טָעוּן לֵינָה** - צריך בלילה הראשון ללון[יח] בירושלים[יט], **וְגַם פֶּסַח שֵׁנִי טָעוּן לֵינָה**, כדין כל קרבן שאדם מקריב[כ].

הגמרא מקשה שישנה סתירה בדברי רבי יהודה:

מבררת הגמרא, מה שנאמר בברייתא שפסח שני **דּוֹחֶה אֶת הַטּוּמְאָה, כְּמַאן** - כדעת מי נאמר, **ודאי** שִׁבְּדעת **רַבִּי יְהוּדָה** [המובאת לעיל]. ואם כן קשה על מה שנאמר בסוף הברייתא שפסח שני טעון לינה, **וְכִי לְרַבִּי יְהוּדָה** פסח שני **טָעוּן לֵינָה, וְהָא** [-והרי] **תַּנְיָא** בברייתא אחרת, **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, מִנַּיִן לְפֶסַח שֵׁנִי שֶׁאֵין טָעוּן לֵינָה**[כא], משום **שֶׁנֶּאֱמַר** (דברים טז ז) **'וּפָנִיתָ בַבֹּקֶר וְהָלַכְתָּ לְאָהָלֶיךָ'** [כלומר, לאחר שתלון בלילה הראשון בירושלים, תפנה ותלך לאוהלך], וזהו המקור לחיוב לינה, **וּכְתִיב** - ונאמר מיד לאחר מכן (שם טז ח) **'שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת'**[כב], ויש ללמוד מסמיכות הפסוקים, שדווקא פסח **הַנֶּאֱכָל לְשִׁשָּׁה** - שאוכלים בו מצות במשך ששה ימים [כלומר, אסור לאכול חמץ[כג]], דהיינו פסח ראשון, **טָעוּן** **לֵינָה** בירושלים לילה אחד, אבל פסח **שֶׁאֵין נֶאֱכָל לְשִׁשָּׁה** - שלא אוכלים בו מצות ששה ימים, דהיינו פסח שני[כד], **אֵין טָעוּן לֵינָה**[כה]. ואם כן מבואר בברייתא זו שלדעת רבי יהודה פסח שני אינו טעון לינה, ולא כפי שמבואר בדעתו בברייתא הקודמת, שפסח שני טעון לינה.

משיבה הגמרא, **תְּרֵי תַּנָּאֵי וְאַלֵּיבָּא דְּרַבִּי יְהוּדָה** - שתי הברייתות נשנו על ידי שני תנאים, שנחלקו בדעת רבי יהודה, האם פסח שני טעון לינה.

★ ★ ★

משנה

נאמר בתורה (במדבר ט י) לגבי פסח שני **'אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ** וגו' **וְעָשָׂה פֶּסַח לַה'**, והגמרא (לעיל סו:) דורשת מכך, שדווקא **'איש'** שהיה טמא נדחה לפסח שני ולא ציבור, ולכן אם רוב הציבור היו טמאים בפסח ראשון, עושים אותו בטומאה, ואינם נדחים לפסח שני.

עוד דורשת הגמרא (לעיל סו.) מכך שהזכירה התורה בפסוק זה טומאת מת, שדווקא אם נטמאו רוב הציבור במת עושים בטומאה, אבל אם הם נטמאו בטומאה אחרת כגון זיבה, נדחים לפסח שני.

המשנה מבארת דין הטמאים בטומאה שאינה טומאת מת, בפסח הבא בטומאה:

הַפֶּסַח שֶׁבָּא בְּטוּמְאָה, שהיו רוב הציבור טמאי מתים, והקריבו את הפסח בטומאה[כו], **לֹא יֹאכְלוּ מִמֶּנּוּ** שאר טמאים[כז], דהיינו **זָבִין**[כח]

טו. **כלומר**, כיון שחכמים מרבים שפסח שני דוחה שבת ממה שנאמר בו (במדבר ט יג) 'במועדו' [כמבואר בהערה לעיל], היה להם לרבות מתיבה זו שפסח שני דוחה גם טומאה. מלא הרועים (ד"ה למניין).

טז. **כן** מבואר ביוסף אומץ (סו"ת, סי' ו ד"ה ומיהו), שכוונת הגמרא לאדם הטמא ולא לקרבן.

יז. **אין** הכוונה דווקא לאדם שנדחה מפני הטומאה בפסח ראשון, אלא אפילו נדחה מטעם אחר, כגון שהיה בדרך רחוקה, או שוגג או אנוס, ונדחה לפסח שני ואז נעשה טמא, גם בזה דעת חכמים שנדחה ואינו עושה פסח שני, ומה שאמרו חכמים 'מפני טומאה דחיתיו', הכוונה היא, שמכך שראינו שהתורה דחתה טמאים מפסח ראשון מפני הטומאה, בהכרח שגם פסח שני אינם עושים בטומאה. מנחת חינוך (מצוה שפ אות טו). וביוסף אומץ (שם) צידד, שאם הוא נדחה מטעם אחר, מודים חכמים שיעשה בטומאה. וכתב שכן נראה בדברי התוספות (יומא נג. ד"ה דומה).

יח. **דהיינו** להיות בירושלים, ואינו חייב לישון שם. תורת ירוחם (מ"ב יו"ד סי' מח ד"ה ונכללו).

יט. **אבל** לאחר הלילה הראשון מותר לו לדור מחוץ לחומה בתוך התחום, ומה שנאמר (דברים טז ז) 'ופנית בבוקר והלכת לאוהלך' הכוונה לאוהל שמחוץ לחומה. ואין לפרש שילך לביתו ממש, משני טעמים: א. זהו יום טוב, ואסור לצאת בו מחוץ לתחום. ב. צריך להישאר בירושלים להביא עולת ראייה [-העולה שמביאים עולי הרגלים]. רש"י (ד"ה טעון).

אמנם מדברי התוספות (ד"ה טעון) משמע, שצריך להיות בירושלים כל יום טוב הראשון, וגם בליל מוצאי יום טוב, ורק למחרת בחול המועד יכול לצאת מירושלים, וכן מבואר ברש"י בכמה מקומות (דברים טז ז, סוכה מז. ד"ה ולינה). מהרש"א (במוסף ד"ה ואין) ואין זו קושיא על דברי רש"י, משום שדרכו של רש"י לשנות פירושו בכמה מקומות, לפי שיטות שונות שקיבל מרבותיו. ערוך לנר (סוכה מז. בדפי הרי"ף ד"ה ולינה). ובגנזי יוסף (במוסף ד"ה טעון) ביאר, שאין מחלוקת בין רש"י לתוספות ואין סתירה בדברי רש"י, משום שישנן שתי סיבות לחיוב לינה: א. לינה אחר קרבן פסח. ב. לינה אחר עולת ראייה. והכל מודים שמחמת הפסח אינו צריך ללון אלא בלילה הראשון ולאחר מכן יכול ללכת לאהלו בתוך התחום [כפי שהתבאר לעיל], אלא שמצוה עליו להישאר ולהביא עולת ראייה, ואז טעון לינה בלילה השני משום עולת הראייה, אבל אם ידחה הבאת עולת ראייתו ליום אחר, באמת לא יצטרך ללון בלילה השני אלא בלילה לאחר שהקריב [ולכתחילה מצוה להקדים ולהביא ביום הראשון. רמב"ם (חגיגה פ"ח ה"ה)].

ובתוספות הרשב"א (ד"ה יש) הוכיח, שטעון לינה בכל שבעת ימי הפסח [והתוספות (ד"ה טעון) דחו ראיותיו].

כ. **ספרי** (רמה פ' קלד), הובא בתוספות (ד"ה טעון, סוכה מז. ד"ה ולינה).

כא. **יש** להקשות, מדוע צריך מקור לכך, הרי התבאר לעיל (ע"ח) שמרבים מ'ככל חוקת הפסח' (במדבר ט יג) רק מצוות שעל גופו של הקרבן, ואם כן אין סיבה לחייב פסח שני בלינה שאינה על גופו. תוספות (ד"ה פסח) [והמהרש"א (במוסף שם) תמה על קושייתם, שהרי אם לא היה מקור למעט לינה בפסח שני, היינו אומרים שאינו גרוע משאר קרבנות שטעונים לינה, וכפי שהקשו התוספות עצמם (ד"ה טעון). וראה מה שתירץ בהוראת שעה (במוס' שם)]. ויש ליישב על פי דברי רש"י (ד"ה הנאכל), שהפסוק נצרך ללמד שימות הפסח הן רשות באכילת מצה (להלן קכ.), וממילא כבר למדנו מכך שפסח שאינו נאכל לששה אינו טעון לינה. מנחת יהודה (במוס' שם). עוד יש ליישב, שרק הדינים שנאמרו בפסח ראשון לפני שנאמרה מצות פסח שני, צריך לרבותם לפסח שני מ'ככל חוקת הפסח', אבל לינה שכתובה בספר דברים (טז ז) סתם בענין זביחת הפסח, לאחר שכבר נאמרה מצות פסח שני, היינו אומרים שנוהגת בפסח שני, לכן צריך מקור למעט אותה. שפת אמת (במוס' שם).

כב. **הגמרא** (להלן קכ.) דורשת מפסוק זה, שרק בלילה הראשון ישנה חובה לאכול מצה, אבל בשאר ימי הפסח אין זו חובה אלא רשות. רש"י (ד"ה הנאכל) [ראה ביאור הדרשה בגמרא להלן (קכ.), וברש"י (שם ד"ה מה) ורשב"ם (שם ד"ה הוי)].

כג. **על** פי רש"י (סוכה מז: ד"ה ופנית). וראה עוד בהערה לעיל בסמוך, ובקול מבשר (נדרים ד"ה הנאכל).

כד. **שמותר** באכילת חמץ, אלא שטעון אכילת מצה עם הקרבן למצוה [כמבואר במשנה (לעיל ע"ח)]. רש"י (סוכה מז: ד"ה ופנית).

כה. **ואף** על פי שכל מביא קרבן טעון לינה יום אחד, כיוון שפסח שני הוא רק תשלומים של הראשון, אינו טעון לינה. תוספות (ד"ה טעון).

כו. **ושנינו** (לעיל עו:) שמותר לטמאי מתים לאכול ממנו. רש"י (נכורות לג. ד"ה הפסח). [והוא שונה בזה מקרבנות ציבור אחרים שאף על פי שקרבים בטומאה להוציא את הציבור ידי חובתם, אינם נאכלים בטומאה, משום שעיקר מצוות הבאת קרבן פסח היא לאכילה, ועל דעת שיאכלוהו התירתו התורה. רש"י (לעיל עו: ד"ה ממקום, ד"ה שמתמילמו)].

כז. **שהרי** מבואר לעיל (סו.) שאף אם רוב הציבור היו טמאים, אם אינם טמאי מת הם נדחים לפסח שני. רש"י (ד"ה מתני'). וכל שכן שבאופן המוזכר במשנה שרוב הציבור נטמאו במת ומיעוטם נטמאו בזיבה, טמאי הזיבה נדחים לפסח שני, משום שאנו סוברים כפי הדעה ש'טומאה הותרה בציבור' [כלומר, ציבור הטמאים הותרו לגבי קרבן ציבור, ונחשבים כטהורים גמורים. רש"י (סנהדרין יג: ד"ה תמר)], ונמצא שטמאי מתים נחשבים כטהורים ואסורים לגעת בשאר טומאות, ולכן יש לדחות את הזבים והמצורעים לפסח שני. רבינו יהונתן (ד"ה הפסח).

המשנה עוסקת בטמאים המנויים על הפסח, שאם לא כן אפילו אם היו טהורים היה אסור להם לאכול, שאין הפסח נאכל אלא למנויו (זבחים טו:), ובהכרח מדובר שנטמאו לאחר שנשחט הפסח עליהם, שאם לא כן לא היו יכולים להמנות עליו. צל"ח (ד"ה הפסח). ובקרני ראם (קונטר, ד"ה הפסח) ביאר שכוונת המשנה היא, שלא 'ימנו' עליו זבים וזבות.

כח. **'זב'** הוא אדם שיצאה ממנו 'זיבה', והיא מין ליחה היוצאת מפי האמה, ואמר הכתוב (ויקרא טו ג-טו) שאדם זה טמא ומטמא עד שיטהר. וביארו חכמים (נדה מג:) שאינו טמא בתורת 'זב' משום ראיית פעם אחת, אלא בשתי ראיות, דהיינו שתזוב ממנו אותה זיבה שתי פעמים, ובאופן זה צריך לספור שבעה נקיים ולטבול במים חיים כדי להיטהר, ואם ראה שלש ראיות, חייב גם להביא קרבן [שתי תורים או שני בני יונה, אחד לחטאת ואחד לעולה (ויקרא טו יד-טו)]. על פי רמב"ם (ממזרי כפרה פ"ג ה"ו) וספר החינוך (מצוה קעח).

מי שהיה פרק תשיעי פסחים

משנה **מאי קא מרבה** א) **אל תאכלו ממנו נא בפרטיה מאי קא ממעטי** ב) **לא תשחט על חמץ דם זבחי איפוך אנא מצוה דגופיה עדיף: הראשון טעון הלל באכילתו וכו':** מנא הני מילי א"ר יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק אמר קרא ג) **השיר יהיה לכם כליל התקדש חג לילה המקודש לחג טעון הלל לחג אין טעון הלל: זה וזה טעונין הלל בעשייתן כו':** מ"ט איבעית אימא לילה קא ממעט יום לא קא ממעט ואיבעית אימא ג) **אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל: ונאכלין צלי וכו':** שבת אין טומאה לא מתני' דלא כרבי יהודה ג) דתניא ד) **דוחה** את השבת ואין דוחה את הטומאה ר' יהודה אומר אף דוחה את הטומאה מ"ט דת"ק מפני טומאה דחיתיו יחזור ויעשה בטומאה ורבי יהודה התורה חזרה עליו לעשותו בטהרה לא זכה יעשה בטומאה. ת"ר פסח ראשון דוחה את השבת פסח שני דוחה את השבת פסח ראשון דוחה את הטומאה פסח שני דוחה את הטומאה פסח ראשון טעון לינה פסח שני טעון לינה ה) דוחה את הטומאה כמאן כר' יהודה ולרבי יהודה טעון לינה והא ו) תניא ר' יהודה אומר מניין לפסח שני שאין טעון לינה שנאמר ז) **ופנית בבקר והלכת לאהליך** וכתיב ח) **ששת ימים תאכל מצות הנאכל לששה טעון לינה שאין נאכל לששה אין טעון לינה תרי תנאי ואליבא דרבי יהודה: מתני'** ט) **הפסח שבא בטומאה לא יאכלו ממנו זבין וזבות נדות ויולדות ואם אכלו פטורין** מכרת **אף על ביאת מקדש: גמ'** ת"ר זבין וזבות נדות ויולדות שאכלו בפסח שבא בטומאה יכול יהו חייבין תלמוד לומר י) **כל טהור יאכל בשר** יא) **והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו ונכרתה** יב) **נאכל לטהורים חייבים עליו משום טמא ושאינו נאכל לטהורין אין טמאין חייבין עליו משום טמא** יג) **רבי אליעזר אומר יכול דחקו זבין** יד) **ונכנסו לעזרה בפסח הבא בטומאה יכול יהו חייבין תלמוד לומר** טו) **וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש בזמן שטמאי מתים משתלחין זבין ומצורעין משתלחין אין טמאי מתים משתלחין זבין ומצורעין משתלחין. בעי רב יוסף דחקו הבא בטומאה מהו מדאישתרי טומאת עזרה אישתרי נמי טומאת היכל או דילמא מאי דאישתרי אישתרי מאי דלא אישתרי לא אישתרי אמר רבא אמר קרא** טז) **וישלחו מן המחנה אפילו מקצת מחנה** יז) **איכא דאמרי אמר רבא אמר קרא** יח) **וישלחו מן המחנה** יט) **אל מחוץ למחנה תשלחום כל היכא דקרינן ביה אל מחוץ למחנה תשלחום קרינן ביה וישלחו מן המחנה. בעי רב יוסף דחקו טמאי מתים ואכלו אימורי פסח הבא בטומאה מהו**

צה: פסח טעון שני אין טעון לינה. תימה לרשב"ם ממאי מילטריך הא לא מרבין מכזית מקת הפסח מלוה שתיה על גופו: לינה. פי' יום א' וילך יום שני וקשה לבלוג ועוד (סוכה דף מז.) משמע דטעון לינה כל ז' דקאמר כשם שמצינו ימי החג טעונין קרבן שיר וברכה ולינה מאי ברכה לאו זמן לא ברכת המזון ותפלה ה"נ מסתברא דמי ס"ד זמן זמן כל ז' מי איכא משמע דקרבן ולינה ניחא ליה שיהיו כל שמצינו י"ל דהוה מצי למימר ולטעמיך לינה כל ז' מי איכא וכמו שמסיק מזמן דמי לא בריך יומא קמא זמן יבוך שאר ימים ה"נ נפרש גבי לינה אם לא לן יום ראשון ילין שאר ימים ולעולם אין טעון לינה רק יום א' וכפי' דס מטעמא (זבחים דף נו: ט) נמי דקאמר ר' טרפון ואם איתא בו נתחלת הרגל יגמל בו כל הרגל ומפרש בגמרא אמר רבי ילחק דאמר קרא ופנית בבקר עשאן הכתוב כולן בקר א' היינו דאגידי כולן זה בזה כמו בקר א' שאם לא לן אין מתמול ילין היום והדר ופנית בבקר וע"כ כן הוא דאי לינה כל ז' אם כן מאי קאמר י) שמיני רגל בפני עלמו לגבי לינה הלה כל שאר ימים שלפניו נמי טעונין לינה אלא ודאי יום ראשון ושמיני טעונין לינה ולא יותר וכן משמע בפירקי בפרשת כל הבכור כ) והלכת לאהליך מלמד שטעונין לינה פי' כל ג' רגלים מנין לרבות עופות ומנחות יין ולבונה ועלים ת"ל ופנית בבקר כל פנות שאתה פונה לא יהא אלא מבקר ואילך ר' יהודה אומר [פסח קטן טעון לינה ת"ל ועשית פסח כו' וחכמים אומרים הרי הם כעלים ולבונה שטעונים לינה משמע שאינו טעון לינה אלא אלא] [לילה] הבאת קרבנו ומרבי ליה כמו לינה דרגלים אלמא יום אחד הוא ומ"מ

וְזָבוֹת[כט] נִדּוֹת[ל] וְיוֹלְדוֹת[לא]. וְאִם אָכְלוּ ממנו אותם טמאים, פְּטוּרִין מִפָּרֶת[לב] של אכילת קדשים בטומאה. אך אם נכנסו לעזרה בטומאתם, חייבים כרת על ביאת מקדש בטומאה. וְרַבִּי אֱלִיעֶזֶר חולק על תנא קמא, ופּוֹטֵר אַף מכרת שעַל בִּיאַת מִקְדָּשׁ[לג].

★

גמרא

הגמרא מביאה ברייתא, בה מתבאר מקור דברי המשנה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, זָבִין וְזָבוֹת נִדּוֹת וְיוֹלְדוֹת שֶׁאָכְלוּ בַּפֶּסַח [-מקרבן פסח] שֶׁבָּא בְּטוּמְאָה, יָכוֹל היית לומר שיִדּוּ חַיָּבִין כרת כדין האוכלים קדשים בטומאה, תַּלְמוּד לוֹמַר - מלמדנו הכתוב בענין אכילת קדשים בטומאה (ויקרא ז יט-כ) 'כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר, וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה', וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו, וְנִכְרְתָה' וגו', ויש ללמוד מסמיכות הדברים [שנאמר דין אכילה לטהורים, ובסמוך לו נאמר כרת לטמאים האוכלים], שדווקא זבח הנֶּאֱכָל [-שדינו להיאכל] לְטָהוֹרִים, חַיָּבִים עָלָיו כרת מִשּׁוּם טָמֵא שאכל קודש, וְשֶׁאֵינוֹ נֶאֱכָל לְטָהוֹרִין - אבל זבח שאין דינו להיאכל דווקא לטהורים, כגון פסח הבא בטומאה שציבור טמאי מתים אוכלים ממנו, אֵין שאר טְמֵאִין האוכלים ממנו חַיָּבִין עָלָיו מִשּׁוּם טָמֵא שאכל קודש.

מוסיפה הברייתא, רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, יָכוֹל להיות שאם דָּחֲקוּ זְבִין[לד] וְנִכְנְסוּ לָעֲזָרָה בַּפֶּסַח הַבָּא בְּטוּמְאָה, יָכוֹל היית לומר שיִדּוּ חַיָּבִין כרת, כדין הבאים אל המקדש בטומאה, תַּלְמוּד לוֹמַר - מלמדנו הכתוב (במדבר ה ג) 'וְיִשַּׁלְּחוּ מִן הַמַּחֲנֶה כָּל צָרוּעַ וְכָל זָב וְכֹל טָמֵא לָנָפֶשׁ'[לה], ובכתוב זה הוקשו טמאי מת לשאר טמאים[לו], ללמד שבִּזְמַן שֶׁטְּמֵאֵי מֵתִים מִשְׁתַּלְּחִין - דינם להישלח מהמחנה, גם זָבִין וּמְצוֹרָעִין מִשְׁתַּלְּחִין, אבל בזמן שאֵין טְמֵאֵי מֵתִים מִשְׁתַּלְּחִין - אין דינם להישלח מהמחנה, כגון בפסח הבא בטומאה, אֵין זָבִין וּמְצוֹרָעִין מִשְׁתַּלְּחִין, והיינו שאם נכנסו אינם חייבים כרת[לז].

★

הגמרא דנה מה הדין כשנכנסו טמאי מתים למקום שלא הותר להם:

בָּעֵי [-נסתפק] רַב יוֹסֵף, דָּחֲקוּ עצמם טְמֵאֵי מֵתִים וְנִכְנְסוּ לַהֵיכָל בַּפֶּסַח הַבָּא בְּטוּמְאָה, וההיכל הוא מקום שאין בו צורך לפסח, ולא הותרו להכנס לשם[לח], מַהוּ הדין, האם הם חייבים כרת על ביאת מקדש בטומאה, או שמא פטורים מכרת. וצדדי הספק הם, האם נאמר מִדְּאִישְׁתְּרִי טוּמְאַת עֲזָרָה - מתוך שהותר להם להכנס בטומאה לעזרה, אִישְׁתְּרִי נַמִּי טוּמְאַת הֵיכָל - הותר להם גם להכנס בטומאה להיכל, והיינו שאינם חייבים על כך כרת[לט]. אוֹ דִילְמָא - או שמא נאמר שאין קשר בין הדברים, ומַאי דְּאִישְׁתְּרִי אִישְׁתְּרִי - מה שהותר להם [להכנס בטומאה לעזרה] הותר, ומַאי דְּלָא אִישְׁתְּרִי לָא אִישְׁתְּרִי - אבל מה שלא הותר להם [להכנס בטומאה להיכל] לא הותר, וחייבים על כך כרת.

הגמרא פושטת את הספק:

אָמַר רָבָא, באופן זה הם חייבים כרת, משום שאָמַר קְרָא - נאמר בפסוק (שם) 'וְיִשַּׁלְּחוּ מִן הַמַּחֲנֶה', ותיבת 'מן' משמעה מקצת[מ], ויש ללמוד מכך שאֲפִילּוּ באופן שאין טמאי המתים משתלחים מכל מחנה השכינה, כגון בפסח הבא בטומאה, שאז טמאי מתים מותרים לבוא בעזרה, בכל זאת יש לשלחם מִמִּקְצָת המַּחֲנֶה - מן ההיכל.

הגמרא מביאה נוסח אחר בדברי רבא, ולפיו הוא פשט להקל:

אִיכָּא דְּאָמְרִי - יש אומרים שכך אָמַר רָבָא, באופן זה אינם חייבים כרת על הכניסה להיכל, משום שאָמַר קְרָא - נאמר בפסוק (שם) 'וְיִשַּׁלְּחוּ מִן הַמַּחֲנֶה', ואחר כך נאמר (שם ה ג) 'אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה תְּשַׁלְּחוּם', ויש לדרוש מסמיכות זו, דְּכָל הֵיכָא דְּקָרִינַן בֵּיהּ - שכל אופן שאנו קוראים בו [כלומר, כל אופן שאנו לומדים שצריך לקיים בו] 'אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה תְּשַׁלְּחוּם', שצריך לשלחם מכל המחנה, כולל העזרה, קָרִינַן בֵּיהּ - אנו קוראים בו גם את הדין 'וְיִשַּׁלְּחוּ מִן הַמַּחֲנֶה', שצריך לשלחם מההיכל, אבל בפסח הבא בטומאה שאין לשלחם מהעזרה, לא צריך לשלחם מההיכל[מא].

★

כט. זבה ביאור ענינן בהערה להלן בסמוך.

ל. נאמר בתורה (ויקרא טו יט) 'ואשה כי תהיה זבה, דם יהיה זובה בבשרה, שבעת ימים תהיה בנדתה' וגו'. והיינו שאשה שראתה דם [היוצא ממקורה] בשבעת ימי נדתה, בין אם ראתה רגע אחד ובין אם ראתה כל שבעת הימים, טמאה ומטמאה שבעת ימים, וטובלת בליל השמיני אם פסקה בטהרה [וכל זמן שלא טבלה היא טמאה, אף לאחר שבעת הימים], והיא הנקראת 'נדה'.

עוד נאמר (שם טו כה, כמ) 'ואשה כי יזוב זוב דמה ימים רבים בלא עת נדתה וגו', ואם טהרה מזובה וספרה לה שבעת ימים ואחר תטהר'. והיינו שאשה שראתה דם בימי זיבתה, שהם אחד עשר הימים שלאחר שבעת ימי נדתה [כמבואר בנדה (עג:)], נעשית 'זבה', ודינה הוא, שאם ראתה יום אחד, נקראת 'זבה קטנה', ודי לה בשימור יום אחד טהור שלא תראה בו כנגד אותו יום טמא שראתה בו, וכמו כן אם תראה שני ימים, די לה בשימור יום אחד נקי [ולכן נקראת גם 'שומרת יום כנגד יום']. אך אם ראתה שלשה ימים רצופים, נעשית 'זבה גדולה', ואינה נטהרת אלא לאחר שבעה ימים נקיים וטבילה [כמבואר שם (עג.)], וחייבת להביא קרבן [שתי תורים או שני בני יונה, אחד לחטאת ואחד לעולה (ויקרא טו כט-ל)]. וראה ברמב"ם (מיקורי ניימה פ"ו ה"ו) וברמב"ן (נדה נד. ד"ה והמ) כיצד מונים את ימי הנדה והזיבה.

לא. יולדת זכר טמאה שבעה ימים [גם אם לא ראתה דם], ואחר כך במשך שלשים ושלשה ימים דמיה טהורים, ויולדת נקבה טמאה שבועיים, ואחר כך במשך שישים ושישה ימים דמיה טהורים (ויקרא יב ג-ה).

הטעם שלא הזכיר התנא 'מצורעים', אף שגם הם אסורים בקרבן הפסח כשאר טמאים, הוא משום שהמשנה עוסקת בשנטמאו לאחר ששחטו עליהם את הפסח [כמבואר בהערה לעיל], ובמצורע לא שייך אופן זה, משום שאם נעשה מצורע בערב הפסח אין רואים את נגעיו אלא עושה את הפסח [שהרי הדין הוא שאין רואים נגע ברגל (נגעים פ"ג מ"ג), משום שעל ידי הראייה הוא נעשה טמא, וזה שייך גם בערב הרגל. ועוד, שבערב פסח לאחר חצות, כשכבר הגיע זמן הפסח, ודאי אין לכהן לראות נגעו, משום שהדין הוא שנותנים לחתן שבעת ימי המשתה ולא רואים נגעו, וכן לא רואים נגע ברגל (שם), ואם כן ודאי שאין לראות נגעו בערב פסח ולבטלו ממצוות עשה החמורה של קרבן הפסח]. ויש שביאר, שלא הזכיר התנא 'מצורעים', משום שהדין הוא (לעיל סו.) שמצורע משתלח מחוץ לשלש מחנות, וממילא אינו יכול להימצא כלל בירושלים, שהיא מקום אכילת הפסח. צל"ח (ד"ה והנה, ד"ה ומתד). ובהגהות ברוך טעם (על הל"מ, חות ט) ציין, שבבכורות (נג.) הובאה משנתנו, ונאמר שם 'לא יאכלו ממנו זבים ומצורעין' [אמנם בשיטה מקובצת (שם) מחק תיבה זו].

לב. התנא כתב שפטורין 'מכרת' דווקא, משום שהמיעוט שמובא בגמרא להלן הוא רק לענין כרת, אבל ממלקות לא התמעטו, ואף שפטורים מכרת חייבים מלקות. צל"ח (ד"ה ומס) [וראה מה שהוסיף לדון בזה (ד"ה מלמ)]. ובאור החמה (ד"ה פטורים) ביאר, שהמשנה מלמדת שזבים אסורים לאכול, וממילא אינם יכולים להמנות עליו [וראה בהערה לעיל], ואם בכל זאת אכלו פטורים מכרת של טומאה, אבל עדיין חייבים מלקות משום איסור שלא לאכול את הפסח 'שלא למנויו' (לעיל סה.), ולכן נקטה המשנה 'מכרת'. ובמלאכת שלמה (מ"ד) הביא, שיש המוחקים תיבת 'מכרת'.

לג. מקור דיני המשנה יתבאר בגמרא.

לד. בגליון גרס 'זבין ומצורעין'. הגהות וציונים. וכן משמע בהמשך הברייתא. וראה בהערה לעיל במשנה, מדוע המשנה לא הזכירה מצורעים.

לה. פסוק זה מלמד שיש לשלח את הטמאים אל מחוץ למחנה, ושלשה מחנות יש: א. מחנה שכינה. ב. מחנה לויה [שבט לוי]. ג. מחנה ישראל. המצורע משתלח חוץ לכולם, הזב משתלח ממחנה שכינה ולויה אבל מותר במחנה ישראל, וטמא מת מותר בכולם, מלבד מחנה שכינה. גמרא (לעיל סז.) ורש"י (שם ד"ה ז - הרמ"ן, במדבר ה ג).

לו. רש"י (לעיל סז: ד"ה ההוא).

לז. אבל אינם מותרים להכנס לכתחילה, שהרי רק לגבי טמאי מתים גילתה התורה שאין ציבור נדחים, אבל אם נטמאו רוב הציבור בשאר טומאות נדחים לפסח שני. רש"י (לעיל סז: ד"ה מין זכין).

תנא קמא לא דרש דרשה זו, משום שפסוק זה אינו מיותר, והוא נדרש ללמד מאיזה מחנה משתלח כל טמא [כמבואר בהערה לעיל]. רש"י (ד"ה ויצלמו).

לח. ואפילו כהנים אסורים להכנס לשם אלא לצורך, שנאמר (ויקרא טז ג) 'ואל יבוא בכל עת אל הקודש'. רש"י (ד"ה ונכנסו).

לט. מדברי רש"י (ד"ה ונכנסו, ד"ה מיכא) ותוספות (ד"ה כל) נראה שלכתחילה פשוט שאסור. אבל לולי דבריהם היה נראה לומר שאפילו לכתחילה היה צד להתיר [כגון באופן שנכנס להשתחוות, שבאופן זה נחשב שנכנס לצורך, כמבואר בתוספות יום טוב (ממיד פ"ז מ"ח)]. שפת אמת (ד"ה נעי).

מ. על פי כלי יקר (ויקרא יח יג).

מא. רש"י (ד"ה ויצלמו). והביא (שם ד"ה מלמ) שרבו גרס להיפך, 'כל היכא דקרינן ביה וישלחו מן המחנה' דהיינו מהעזרה, 'קרינן ביה אל מחוץ למחנה תשלחום', דהיינו מההיכל [על פי גנזי יוסף (נרש"י שם)], כמו שנאמר לאחר מכן 'אשר אני שוכן בתוכם', ומשמע מכך שמדובר בהיכל.

הקשו התוספות (ד"ה כל), כיון שלפי האיכא דאמרי אין חילוק בין היכל לעזרה, מדוע

פסח טעון

שני אין טעון לינה. תימה לרשב"ם ממאי מילטריך הא לא מרבין מכזית מקום הפסח מצוה שתיה על גופו: לינה. פי' יוס ג' וילך יוס ג' וקשה דבלוגב ועריבה (סוכה דף מז.) משמע דטעון לינה כל ז' דקאמר כשם שמצינו ימי החג טעונין קרבן שיר וברכה ולינה מאי ברכה לאו זמן לא ברכת המזון ותפלה ה"נ מסתברא דמי ס"ד זמן זמן כל ז' מי איכא משמע דקרבן ולינה ניחא ליה שיהיו כל שבעה י"ל דהוה מצי למימר ולטעמיך לינה כל ז' מי איכא וכמו שמסיק מזמן דמי לא בריך יומא קמא זמן יבוך שאר ימים ה"נ נפרש גבי לינה אס לא לן יום ראשון ילין שאר ימים ולעולם אין טעון לינה רק יום ג' וכפי' דס חטאת (זבחים דף נו: [ט]) נמי דקאמר ר' טרפון ואס ניטל בו מחצלת הרגל יבטל בו כל הרגל ומפרש בגמרא אמר רבי ילחק דאמר קרא וכפית בבקר עשתן הכתוב כאלו כולן בקר ג' היינו דאגידי כולן זה בזה כמו בקר ג' שאס לא לן אתמול ילין היום והלך ופנית בבקר וע"כ כן הוא דאי לינה כל ז' אס כן מאי קאמר [י] שמיני רגל בפני עצמו לגבי לינה הלא כל שאר ימים שלפניו נמי טעונין לינה אלא ודאי יום ראשון ושמיני טעונין לינה ולא יותר וכן משמע בפירקי בפרשת כל הבכור [כ] והלכת להלן מלמד שטעונין לינה פי' כל ג' רגלים מנין לרבות עופות ומנחות יין ולבונה ועגלים ת"ל ופנית בבקר כל פעמים שאתה פונה לא יהא אלא מבקר ואילך ר' יהודה אומר מלמד שטעונין לינה [כא] ופנית בבקר והלכת לאהליך וכתיב [כב] ששת ימים תאכל מצות הבאכל לששה טעון לינה שאין נאכל לששה אין טעון לינה תרי תנאי ואליבא דרבי יהודה: **מתני'** [כג] הפסח שבא בטומאה לא יאכלו ממנו זבין וזבות נדות ויולדות ואם אכלו פטורין מכרת ור' אליעזר פוטר אף על ביאת מקדש: **גמ'** ת"ר זבין וזבות נדות ויולדות שאכלו בפסח שבא בטומאה יכול יהו חייבין תלמוד לומר [כד] כל טהור יאכל בשר [כה] והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו ונכרתה [כו] נאכל לטהורים חייבים עליו משום טמא ושאינו נאכל לטהורין אין טמאין חייבין עליו משום טמא [כז] רבי אליעזר אומר יכול דחקו זבין [כח] ונכנסו לעזרה בפסח הבא בטומאה יכול יהו חייבין תלמוד לומר [כט] וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש בזמן שטמאי מתים משתלחין זבין ומצורעין משתלחין אין טמאי מתים משתלחין זבין ומצורעין משתלחין. בעי רב יוסף דחקו זבין ונכנסו להיכל בפסח הבא בטומאה מהו מדאישתרי טומאת עזרה אישתרי נמי טומאת היכל או דילמא מאי דאישתרי אישתרי מאי דלא אישתרי לא אישתרי אמר רבא אמר קרא [ל] וישלחו מן המחנה אפילו מקצת מחנה [לא] איכא דאמרי אמר רבא אמר קרא [לב] וישלחו מן המחנה [לג] אל מחוץ למחנה תשלחום כל היכא דקרינן ביה אל מחוץ למחנה תשלחום קרינן ביה וישלחו מן המחנה. בעי רב יוסף דחקו טמאי מתים ואכלו אימורי פסח הבא בטומאה מהו

מאי קא מרבה [א] אל תאכלו ממנו נא בפרטיה מאי קא ממעטי [ב] לא תשחט על חמץ דם זבחי איפוך אנא מצוה דגופיה עדיף: הראשון טעון הלל באכילתו וכו': מנא הני מילי א"ר יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק אמר קרא [ג] השיר יהיה לכם כליל התקדש חג לילה המקודש לחג טעון הלל לילה שאין מקודש לחג אין טעון הלל: זה וזה טעונין הלל בעשייתן כו': מ"ט איבעית אימא לילה קא ממעט יום לא קא ממעט ואיבעית אימא [ד] אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל: ונאכלין צלי וכו': שבת אין טומאה לא מתני' דלא כרבי יהודה [ג] דתניא [א] דוחה את השבת ואין דוחה את הטומאה ר' יהודה אומר אף דוחה את הטומאה מ"ט דת"ק מפני טומאה דחיתיו יחזור ויעשה בטומאה ורבי יהודה התורה חזרה עליו לעשותו בטהרה לא זכה יעשה בטומאה. ת"ר פסח ראשון דוחה את השבת פסח שני דוחה את השבת פסח ראשון דוחה את הטומאה פסח שני דוחה את הטומאה פסח ראשון טעון לינה פסח שני טעון לינה [ה] דוחה את הטומאה כמאן כר' יהודה ולרבי יהודה טעון לינה והא [ו] תניא ר' יהודה אומר מניין לפסח שני שאין טעון לינה שנאמר [ז] ופנית בבקר והלכת לאהליך וכתיב [ח] ששת ימים תאכל מצות הנאכל לששה טעון לינה שאין נאכל לששה אין טעון לינה תרי תנאי ואליבא דרבי יהודה: **מתני'** [ט] הפסח שבא בטומאה לא יאכלו ממנו זבין וזבות נדות ויולדות ואם אכלו פטורין מכרת ור' אליעזר פוטר אף על ביאת מקדש: **גמ'** דגמי טמא לנפש כתיב חיים חיים נדמה ואין ליבור נידחין, אבל גבי זיבה אף ליבור נדחין, בפרק אלו לבריס (לעיל דף סו.): **ואם אכלו פטורין מכרת.** דאמכול קדשים בטומאה, כדליף בברייתא בגמרא, אבל מביאת מקדש לא פטורינהו רחמנא: **ורבי אליעזר פוטר.** אף מכרת דביאת מקדש, וטעמא דליף בגמרא: **גמ'** וישלחו מן המחנה כו'. ות"ק לא דריש להכי, דכולהו מילטריכו כדאמרינן בהלו דבריס (שם) לחלקס למחנותיהס: **ונכנסו להיכל.** מקוס שלא הותרו שם, דאין שם לרכי פסח, (ג) ואלו כהניס מסורין ליכנס לשם אלא לעורך משום דכתיב לא יבא בכל עת, וזה שנכנס בטומאה יכול יתחייב על ביאת מקדש בטומאה: **אפילו מקצת מחנה.** מע"פ שאין משתלחין מכל מחנה שכינה, שהרי מותרין בעזרה טמאי מתים בפסח הבא בטומאה, משתלחין מיהא ממקצתו מן ההיכל: **איכא דאמרי כו'.** ובמא לקושא פשט לאין חייבין על ביאת מקדש להיכל, **אל מחוץ למחנה תשלחום.** היינו היכל, כלסמיך ליה אשר אני שוכן בתוכם: למעוטי מלא תשחט: השיר יהיה לכם. ביום שתגאלו מן הגלות: כליל התקדש חג. כמו שאתם נוהגים לשורר בליל התקדש חג, ואין לך לילי חג להטעין שירה חוץ מלילי פסחים על אכילתו: לילה המקודש לחג. כגון פסח לאתון: שאין מקודש לחג. כגון ליל אכילת פסח שני שאינו י"ט: לילה. לפסח שני מיעט, אבל יום שהוא זמן עשייתו לא מיעט, והרי הוא כפסח לאתון שטעון הלל בשעת שחיטתו כדאמרן בתמיד נשחט (לעיל דף סד.), ולקמן (דף קיז.) אמרינן נמיאים שביניהן מקנו להס שיהו אומרים על כל פרק ופרק וכל דבר חידוש: **אפשר כו'.** לכיון דלבר מצוה הוא טעון הלל: נוטלין את לולביהן. מגרסת נסבת, דבריימא היא הכי בפרק בתרא (שם): צלי (ז). לאיתרבי מכלליה למעוטי מלא תשחט: דוחה את השבת. לבשני כתיב ביה בזמנו, למ"ד [ח] קרבן ה' לא הקריב במועדו בשני (לעיל דף נג.): **יחזור ויעשה בטומאה.** בתמיה, אלא מוטב ידחה לגמרי: **טעון לינה.** לילה הראשון יליף בירושלים, מיבן ואילך לבאי לבור חוץ לתחום במוך התחום, והיינו להלין לאהל שאוהל לתחום, ולא לבתי ממש דהא י"ט הוא, ועוד דקא בעי לאיתויי עולת ראייה: **הנאכל לששה.** שאוכלין עליו מצות ששה ימים, ולישנא דקרא נקט, וקרא לדרשה אתא ללמד על ימות הפסח שהן רשות באכילת מנה חוץ מלילה הראשון, בפרק בתרא (דף קכ.): טעון לינה. לילה אחד בתוך העיר: **מתני' לא יאכלו ממנו זבין.** לגבי טמא לנפש כתיב חיים חיים נדמה ואין ליבור נידחין, אבל גבי זיבה אף ליבור נדחין, בפרק אלו לבריס (לעיל דף סו.): **ואם אכלו פטורין מכרת.** דאמכול קדשים בטומאה, כדליף בברייתא בגמרא, אבל מביאת מקדש לא פטורינהו רחמנא: **ורבי אליעזר פוטר.** אף מכרת דביאת מקדש, וטעמא דליף בגמרא: **גמ'** וישלחו מן המחנה כו'. ות"ק לא דריש להכי, דכולהו מילטריכו כדאמרינן בהלו דבריס (שם) לחלקס למחנותיהס: **ונכנסו להיכל.** מקוס שלא הותרו שם, דאין שם לרכי פסח, (ג) ואלו כהניס מסורין ליכנס לשם אלא לעורך משום דכתיב לא יבא בכל עת, וזה שנכנס בטומאה יכול יתחייב על ביאת מקדש בטומאה: **אפילו מקצת מחנה.** מע"פ שאין משתלחין מכל מחנה שכינה, שהרי מותרין בעזרה טמאי מתים בפסח הבא בטומאה, משתלחין מיהא ממקצתו מן ההיכל: **איכא דאמרי כו'.** ובמא לקושא פשט לאין חייבין על ביאת מקדש להיכל, **אל מחוץ למחנה תשלחום.** היינו היכל, כלסמיך ליה אשר אני שוכן בתוכם: **וישלחו מן המחנה.** עזרה, כך קבל רבי. ו"ל לאיפכא גרסי' לה, כל היכא דקרינא אל מחוץ למחנה שריך להוליאס לגמרי אף מן העזרה קרינא ביה מן המחנה היכל, וכל היכא דלא קרינא ביה אל מחוץ לא קרינא ביה וישלחו מקצת מחנה: **אימורי פסח.** כגון כליות ויותרת הכבד: מהו

אם מצרי יבא בבתיכם בעת צלייתו אל תסלקוהו מן האש לומר צלוי יפה ועדיין הוא נא וכל כך תאמרו מתוך יראה לכך נאמר שלא תיראו מהם. **[חזקוני, שמות יב ט]** **תרי תנאי ואליבא דרבי יהודה.** כל היכא דפליגי תרי תנאי אליבא דחד במשנה אחת, הלכה כתנא בתרא, שהראשון היה בנערותו והשני היה בזקנותו, וכן אומר הכריתות. **[הליכות עולם שער חמישי פרק ג]** **וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב** אחר שהקים את המשכן צוה בשלוח הטמאים מן המחנה, שיהיה המחנה קדוש וראוי שתשרה בו שכינה. והיא מצוה נוהגת מיד ולדורות. **[רמב"ן, במדבר ה ב]** הוזהרו ישראל באזהרה זו שלא יכניסו כחות הטומאה בהיכל הקדש, כמה דאת אמר (דברים כג, יט) לא תביא אתנן זונה, וכתיב (ירמיה ב, ז) ותבאו ותטמאו את ארצי ונחלתי שמתם לתועבה. **[ריקאנטי, במדבר ה ב]** **וכל טמא לנפש.** לטמא נפשא דאינשא אומר אני שהוא לשון עצמות בלשון ארמי והרבה בב"ר אדריינוס שחיק טימיא שחיק עצמות כפרש"י. ולכך דחק רש"י לפרש כן שהוא לשון עצמות לפי שאם היה לשון טומא' היה לו לתרגם למסאב נפשא דאינשא כדרך כל לשון טומא' שבמקרא. **[פירוש הריב"א, במדבר ה ב]** **אין טמאי מתים משתלחין אין זבין ומצורעין משתלחין.** כלומר שאם נכנסו אינן בכרת, אבל מ"מ אסור להם שלא הותרה טומאה אלא בטומאת מת. **[מאירי, לעיל סז:]**

עין משפט נר מצוה

סז א מיי' פ"י מהל' ק"פ הלכה טו:
יז ב מיי' פ"ד מהל' מעשה מקדש הלכה יב ופ"ז מהל' ק"פ הל' ח:
יח ג מיי' פ"ד מהל' מעשה מקדש הל' יג:

רבינו חננאל

דהא לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו וזה לאו שאין בו מעשה ואע"ג דדמי ליה ממעט ליה דהאי לא יראה לך שאור ליה בגופיה דפסח. **מכלליה** דעצם לא תשברו בו דהוא לאו שחייבין בו מלקות ריבה אל תאכלו ממנו נא דהוא לאו שחייבין מלקות כיוצא בו בגופיה דפסח. וממעט לא תשחט על חמץ דאע"ג דהוא לאו שחייבין עליו מלקות ליתיה כעין הפרט דהא ליתיה בחוביה בגופיה דפסח. **ובהני** כולהו כללי ופרטי דדרשי' אמרינן ואפוך אנא. ופרק' מסתברא הני מצה דבגופיה והני ליתנהו בגופיה כדפרשי' להו כל חדא וחדא. **לישנא אחרינא** ת"ר ככל חקת הפסח יעשו אותו יכול כשם שהראשון כו'. **אמרי בכלליה** דכתיב ככל חקת הפסח מאי מרבה מצה שבגופו והיא צלייתו באש. בפרטו ממעט השבתת שאור. **בכלליה** דלא ישאירו ממנו קא מרבי לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה דמי ליה דהאי מיפסל בנותר והאי מיפסל ביוצא. בפרטיה ממעט לא יראה ולא ימצא דמי ליה דלא ישאירו ממנו לא לקי דהוה ליה לאו שניתק לעשה לא יראה ולא ימצא נמי לא לקי דהוה ליה לאו שאין בו מעשה. **בכלליה** ועצם לא תשברו בו דהוא לאו שחייבין מלקות ריבה אל תאכלו ממנו נא דהוא לאו שחייבין מלקות כיוצא בו בגופיה דפסח. וממעט לא תשחט על חמץ דאע"ג דהוא לאו שחייבין עליו מלקות ליתיה כעין הפרט דהא ליתיה בחוביה בגופיה דפסח. **ובהני** כולהו כללי ופרטי דדרשי' אמרינן ואפוך אנא. ופרק' מסתברא הני מצה דבגופיה והני ליתנהו בגופיה כדפרשי' להו כל חדא וחדא. **לישנא אחרינא** ת"ר ככל חקת הפסח יעשו אותו יכול כשם שהראשון כו'. **אמרי בכלליה** דכתיב ככל חקת הפסח מאי מרבה מצה שבגופו והיא צלייתו באש. בפרטו ממעט השבתת שאור. **בכלליה** דלא ישאירו ממנו קא מרבי לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה דמי ליה דהאי מיפסל בנותר והאי מיפסל ביוצא. בפרטיה ממעט לא יראה ולא ימצא דמי ליה דלא ישאירו ממנו לא לקי דהוה ליה לאו שניתק לעשה לא יראה ולא ימצא נמי לא לקי דהוה ליה לאו שאין בו מעשה. **בכלליה** ועצם לא תשברו בו דהוא לאו שחייבין מלקות ריבה אל תאכלו ממנו נא דהוא לאו שחייבין מלקות כיוצא בו בגופיה דפסח. וממעט לא תשחט על חמץ. ובכלהו אמרי' איפוך אנא ושני' מצוה דגופיה עדיף: **הראשון טעון הלל באכילתו** דכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג כלומר אין טעון הלל אלא בלילי חג ופסח שני אינו נאכל בלילה מקודש לחג. **זה וזה טעונין הלל** (באכילתן) **[בעשייתן] ונאכלין הפסח הראשון והשני על מצות ומרורים ודוחין את השבת.** דייקי' מינה שבת אין אבל טומאה אין השני דוחה מתני' דלא כר' יהודה דתניא דוחה שבת ואינו דוחה טומאה מפני טומאה דחיתו מן הראשון יחזור בשני יעשנו בטומאה. ר' יהודה אומר אף דוחה את הטומאה מאי טעמא התורה חזרה עליו לעשותו בטהרה לא זכה יעשנו בטומאה: **ת"ר פסח ראשון ושני דוחין את השבת ואת הטומאה וטעונין לינה.** ואמרי' בשלמא פסח שני דוחה את הטומאה כר' יהודה אלא טעון לינה כמאן כר' יהודה והתניא ר' יהודה אומר ומנין לפסח שני שאין טעון לינה כו'. **ושני'** תרי תנאים ואליבא דרבי יהודה חד תנא תני משמיה טעון לינה וחד תנא תני משמיה אין טעון לינה: **מתני' הפסח שבא בטומאה לא יאכלו זבין וזבות נדות ויולדות ואם אכלו פטורין וכו'.** אוקימנא לר' יהושע דתאני פסח הבא בטומאה שאכלו ממנו זבין וזבות נדות ויולדות יכול יהו חייבין ת"ל כל טהור יאכל בשר והנפש אשר תאכל בשר נאכלין לטהורין חייבין עליו משום טומאה וכו'. **בעי רב יוסף** דחקו טמאי מתים ונכנסו להיכל בפסח הבא בטומאה מהו מדאשתרי טומאת עזרה אשתרי נמי טומאת היכל כו'. **ופשיט רבא** בלישנא קמא דלא אשתרי ובלישנא בתרא משמע דאשתרי: **בעי רב יוסף** דחקו טמאי מתים ונגעו באימורי פסח והן חלבי פסח בטומאה מהו

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) [ערכין י:], ג) [נקמן קיז.], ג) יומא דף נג., ד) סוכה דף מז., ה) לעיל דף סו. כריתות דף ג., ו) [מנחות כה: ע"ש], ז) לעיל דף סז: [מנחות כה:], ח) [ועיין תוספות יומא נג. ד"ה דוחה], ט) [ופס לז.], י) סוכה שם, כ) פ' ראה סי' קלד.

הגהות הב"ח

(ג) רש"י ד"ה גלי דאיתרבי נמחק כל הדבור: (ד) שם ד"ה ונכנסו וכו' לרכי פסח ואפילו כהגיס:

תורה אור השלם

א) אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל כְּרָעָיו וְעַל קִרְבּוֹ:
[שמות יב, ט]

ב) לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח: [אוצר החכמה]
[שמות לד, כה]

ג) הַשִּׁיר יִהְיֶה לָכֶם כְּלֵיל הִתְקַדֶּשׁ חָג וְשִׂמְחַת לֵבָב כַּהוֹלֵךְ בְּחָלִיל לָבוֹא בְּהַר יְיָ אֶל צוּר יִשְׂרָאֵל: [ישעיה ל, כט]

ד) וּבִשַּׁלְתָּ וְאָכַלְתָּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְיָ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ וּפָנִיתָ בַבֹּקֶר וְהָלַכְתָּ לְאָהָלֶיךָ:
[דברים טז, ז]

ה) שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצֶרֶת לַייָ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה:
[דברים טז, ח]

ו) וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר:
[ויקרא ז, יט]

ז) וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַייָ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ: [ויקרא ז, כ]

ח) צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִשַּׁלְּחוּ מִן הַמַּחֲנֶה כָּל צָרוּעַ וְכָל זָב וְכֹל טָמֵא לָנָפֶשׁ: [במדבר ה, ב]

ט) מִזָּכָר עַד נְקֵבָה תְּשַׁלֵּחוּ אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה תְּשַׁלְּחוּם וְלֹא יְטַמְּאוּ אֶת מַחֲנֵיהֶם אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָם: [במדבר ה, ג]

הגהות וציונים

ל] ס"א אמר מר (גליון): לא] [זבין ומצורעין כצ"ל] (גליון):

משנת ראשונים

אל תאכלו ממנו נא. וכבר אמרתי, כי רוב לשון ערבי דומה ללשון עברית. והבשר החי יקראו בלשון ערבי ניי, ואותיות אהו"י מתחלפים להם בלשונם כמו בלשוננו. **[אבן עזרא, שמות יב ט]**

הגמרא דנה בספק דומה, מה הדין כשאכלו טמאי מתים חלקים מהקרבן שלא הותרו בהם:

בָּעֵי [-נסתפק] רַב יוֹסֵף, דְּחֲקוּ טְמֵאֵי מֵתִים וְאָכְלוּ אֵימוּרֵי פֶּסַח הַבָּא בְּטוּמְאָה,

כתבה התורה 'מן המחנה', שמשמע שמשלחים גם ממקצת המחנה. ותירצו, שגם לפי האיכא דאמרי יש חילוק בין היכל לעזרה, שאם נכנסו להיכל עברו בעשה, משום שההיקש אינו פוטר אלא מכרת, אבל אם נכנסו לעזרה אינם עוברים אפילו על עשה [וראה מה שביאר בדבר שמואל (נמוק' שם)].

מב. האיברים העומדים להקרבה, כגון כליות ויותרת הכבד. רש"י (ד"ה מימורי). והוא הדין לאליית כבש. ולא נקט רש"י חלבים, משום שבין כך יש חיוב כרת באכילתם, והגמרא לא היתה מסתפקת בכך. לב רחב (נרש"י שם). [ובמחנה ראובן (נרש"י שם) העיר, שגם בחלבים יש מקום להסתפק באופן שאכל בשוגג, האם חייב שתי חטאות, אחת משום חלב ואחת משום אכילה בטומאה, או שמא חייב רק חטאת אחת משום חלב]. ורבינו חננאל (ד"ה נעי - השני) ביאר שמדובר בחלבים, אלא שהוא גרס דחקו טמאים 'ונגעו'. ובקובץ חידושים (גרשוני, עמוד תמט ד"ה מפורש) ביאר, שלדעת רבינו חננאל הספק הוא אם יכולים להקריב האימורים למזבח לאחר שנגעו בהם בטומאה, שאפשר לומר שמתוך שהותרה טומאת בשר לאכילה הותרה גם טומאת אימורים להקרבה. וראה מה שהאריך לבאר בשיטת רבינו חננאל, וראה עוד בחידושי משנה (ד"ה ומכלו).

מי שהיה פרק תשיעי פסחים

מַהוּ הדין, האם חייבים כרת כדין אוכלי קדשים בטומאה, או שמא פטורים מכרת. וצדדי הספק הם, האם נאמר **מִדְּאִישְׁתְּרִי טוּמְאַת בָּשָׂר** - מתוך שהותרה אכילת בשר הפסח בטומאה, **אִישְׁתְּרִי נַמִּי טוּמְאַת אֵימּוּרִין** - הותרה גם אכילת האימורים בטומאה, והיינו שלא חייבים על כך כרת משום טומאה[א]. **אוֹ דִילְמָא** - או שמא נאמר, **מַאי דְּאִישְׁתְּרִי אִישְׁתְּרִי** - מה שהותר [טומאת בשר] הותר, **מַאי דְּלֹא אִישְׁתְּרִי לֹא אִישְׁתְּרִי** - ומה שלא הותר [טומאת אימורין] לא הותר, וחייבים על כך כרת.

הגמרא פושטת את הספק:

אָמַר רָבָא, מִכְּדִי [-הרי] **טוּמְאַת אֵימּוּרִין מֵהֵיכָא אִיתְרַבִּי** - מהיכן התרבה שאוכל אימורים בטומאה חייב כרת, **מִטּוּמְאַת בָּשָׂר** - מפסוק שנאמר לגבי טמא שאכל בשר קודש, **דִּכְתִיב** (ויקרא ז כ) 'וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה' וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו, וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ', והתיבות 'אֲשֶׁר לַה'' לכאורה מיותרות[ב], ונכתבו **לְרַבּוֹת** טמא האוכל **אֶת הָאֵימוּרִין** [שהם בשר הקרב לה' על גבי המזבח[ג]] שחייב כרת. וכיון שמקור הדין הוא מטמא שאכל בשר קודש, יש להשוות את דיניהם ולומר, **כָּל הֵיכָא דְּאִיתֵיהּ לְטוּמְאַת בָּשָׂר** - כל אופן שיש איסור על הטמא לאכול בשר, **אִיתֵיהּ לְטוּמְאַת אֵימּוּרִין** - יש עליו איסור לאכול אימורים, **וְכָל הֵיכָא דְּלֵיתֵיהּ לְטוּמְאַת בָּשָׂר** - וכל אופן שאינו אסור באכילת בשר בטומאה, כגון בפסח הבא בטומאה, **לֵיתֵיהּ לְטוּמְאַת אֵימּוּרִין** - אין עליו איסור לאכול אימורים בטומאה[ד].

★

הגמרא מביאה נידון נוסף בענין אימורי פסח:

בָּעֵי [-נסתפק] **רַבִּי זֵירָא, אֵימּוּרֵי פֶּסַח** שהקריבו ישראל **בְּמִצְרַיִם, הֵיכָא אַקְטְרִינְהוּ** - היכן הקטירו אותם, הרי לא הוזכר שהיה להם מזבח שם[ה].

הגמרא פושטת את הספק:

אָמַר לֵיהּ אַבַּיֵי לְרַבִּי אוצר החכמה זירא, **וּמַאן לֵימָא לָן דְּלָא שְׁוִיסְקִי עָבוּד** - מנין לך שלא צלו אותם בשפוד[ו] ואכלו אותם[ז]. מוסיף אביי, **וְעוֹד, הָא תָּנָא** [-הרי שנה] **רַב יוֹסֵף** ברייתא, **שְׁלֹשָׁה מִזְבְּחוֹת הָיוּ שָׁם** - במצרים להזאת הדם, כפי שנאמר (שמות יב כג) שהדם היה 'עַל הַמַּשְׁקוֹף וְעַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת', ונמצא שהמשקוף היה מזבח אחד, ושתי המזוזות עוד שני מזבחות[ח], **וְתוּ מִידֵּי אַחֲרִינָא לֹא** הָוֶה[ט] - ועוד דבר אחר לא היה. כלומר, מבואר מברייתא זו שלא היה להם מזבח נוסף להקטרת אימורים, ובהכרח שאכלו אותם צלויים בשפוד'.

★ ★ ★

משנה

המשנה מונה את הדינים שנהגו בפסח הראשון שהקריבו ישראל במצרים, ואינם נוהגים לדורות:

מברורת המשנה, **מַה הֵם** החילוקים **בֵּין** קרבן **הַפֶּסַח** שהקריבו ישראל **בְּמִצְרַיִם, לְקָרְבַּן הַפֶּסַח** שמקריבים בכל שאר **הַדּוֹרוֹת.**

מונה המשנה, **פֶּסַח מִצְרַיִם** נהגו בו דינים אלו: א. **מִקְחוֹ מִבָּעְשׂוֹר** - היו צריכים להפרישו בעשירי לחודש ניסן[י], ולומר 'זה לשם פסח'[יב]. ב. **וְטָעוּן הַזָּאָה בַּאֲגוּדַת אֵזוֹב** - היו צריכים לטבול אגודת אזוב בדמו ולהזות ממנו, **וְהַזאה** היתה **עַל**[יג] **הַמַּשְׁקוֹף וְעַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת**[יד]. ג. **וְנֶאֱכָל בְּחַפָּזוֹן** - היו צריכים לאכלו במהירות[טו]. ד. היה נאכל **בְּלַיְלָה אֶחָד**, ואילו **פֶּסַח דּוֹרוֹת נוֹהֵג כָּל שִׁבְעָה.** הנאמר בחילוק האחרון יתבאר בגמרא.

★

גמרא

שנינו במשנה, שפסח מצרים צריך להפרישו בעשור, ובפסח דורות אין צורך בכך. הגמרא מבררת את מקור החילוק:

שואלת הגמרא, **מְנָא לָן** - מהיכן לנו שלדורות אין צריך לקחת הפסח בעשור לחודש. משיבה הגמרא, **דִּכְתִיב** [-שכתוב] (שמות יב ג) 'דַּבְּרוּ **אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר, בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ** שֶׂה **לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת', ויש לדרוש מתיבת 'הזה' [שלכאורה מיותרת[טז]], שדווקא **זֶה** [-פסח מצרים] **מִקְחוֹ מִבָּעְשׂוֹר, וְאֵין פֶּסַח דּוֹרוֹת** טעון שיהיה **מִקְחוֹ מִבָּעְשׂוֹר**, אלא יכול לקחתו בכל זמן שירצה.

א. **אבל** עדיין הדבר אסור משום זרות, שהרי אסור לזר לאכול קדשים, שנאמר (ויקרא כב י) 'וכל זר לא יאכל קודש'. רש"י (ד"ה אימורי). ואפילו כהן שאכל אימורים עובר בלאו זה, משום שלגבי אימורים הוא נחשב כזר, אולם אין בכך כרת כמו באוכל אימורים בטומאה. על פי גמרא (מנחות עד.) ורש"י (שם ד"ה לאו) וע"ע ד"ה לא), וראה עוד בתוספות (שם ד"ה לאו) שדנו במקור האיסור.

ב. **שהתורה** יכלה לכתוב 'מזבח השלמים וטומאתו עליו'. רש"י (לעיל כד: ד"ה אימורי).

ג. **רש"י** (שם).

ד. **לסברת** רבא אפילו זבים ומצורעים שאכלו מאימורי פסח הבא בטומאה יהיו פטורים מכרת, שהרי לפי רבא יש להשוות את הדינים בשניהם וכשם שהם פטורים על אכילת הבשר כך הם פטורים על אכילת האימורים. אך רב יוסף לא הזכיר בשאלתו אלא טמאי מתים, משום שסברתו להתיר היתה אחרת, שמתוך שהותרה טומאת בשר הותרה גם טומאת אימורים, וטעם זה לא שייך בזבים ומצורעים, שלהם לא הותרה טומאת בשר לכתחילה. צל"ח (ד"ה מהו). וראה מה שהוסיף בזה.

ה. **יש** לבאר הקשר בין סוגיא זו לסוגיא הקודמת, בכך שפסח מצרים היה פסח הבא בטומאה, שהרי לא מצינו שנצטוו להיטהר מטומאתם, והתבאר בסוגיא הקודמת שבכל מקום שאין טומאת בשר אין טומאת אימורין, אלא רק איסור זרות [כמבואר לעיל בהערה], ובאותה שעה לא היה עדיין איסור זרות, ונמצא שהיו מותרים באכילה לכתחילה, והסתפק רבי זירא האם באמת היו מותרים באכילה, והשיב לו אביי שאכן אכלו אותם. אור החמה (ד"ה נעי).

ו. **ביאור** הלשון הוא 'ומי יאמר לנו שלא עשו אותם בשר צלוי בשפוד'.

ז. **רבינו** חננאל (ד"ה נעי). באותה שעה לא הוזהרו עדיין שלא לאכול את האימורים, כיון שלא היו ראויים להקרבה, שהרי לא היה להם מזבח להקריבם. יעב"ץ (ד"ה ומאן). ונמצא שהאימורים היו בכלל הנאמר (שמות יב ח) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה'. חתם סופר (שו"ת יו"ד סי' רלה ד"ה מ"ש מ"ו) [וראה בחידושי משנה (ד"ה ומאן) שהסתפק אם יצאו ידי חובה באכילתם]. אך המאירי (ד"ה פסח) ביאר כוונת אביי באופן אחר, שצלו אותם בשפוד ושרפום לשם גבוה.

ח. **רבינו** חננאל (ד"ה נעי). ובברכת הנצי"ב (על המכילתא פ"ו ד"ה שלש) העיר מדוע נקראו שלשה מזבחות, והרי לכאורה אין זה אלא כמזבח אחד שמזים עליו בכמה מקומות. וראה מה שביאר בזה.

ט. **בתוספות** (חגיגה ו: ד"ה מאי) [ובהגהות הב"ח (שם אות ד)] משמע שגרסו כאן 'ותו מאי דהוה הוה'. ולפי זה אביי שואל, מה הנפקא מינה מספק זה, הרי מה שהיה, היה.

י. **רבינו** חננאל (ד"ה נעי). ולפי דברי התרגום יונתן (שמות יט ד), שהקב"ה נשא את עם ישראל על גבי עננים למקום בית המקדש להקריב את קרבן הפסח, ואחר כך החזירם למצרים, יש לומר שהקטירו את האימורים במקום המזבח, ולא כמבואר בגמרא כאן. רש"ש (ע"ז ד"ה גמרא).

יא. **שנאמר** (שמות יב ג) 'דברו אל כל עדת ישראל לאמר, בעשור לחודש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית'. וכתב המאירי (ד"ה וזה), שבפשטות הכוונה שאין להקדים או לאחר לקיחתו מהיום העשירי, אלא שבמכילתא (בא פ"ג) מבואר, שגם לאחר מכן כשר, ועל פיה יש שאמרו שאין להקדים לקחתו לפני העשירי, אבל אפשר לאחר לקיחתו [והוסיף המאירי, שלפי זה מה שנאמר (להלן) שטעון ביקור ארבעה ימים קודם שחיטה, צריך לומר שהכוונה שמבקר אותו כשהוא בעדר, אבל אינו צריך לקחתו עד יום ארבעה עשר]. והחזון איש (או"ח סי' קכד ד"ה ביאר המכילתא, שמצוה לקחתו בעשירי, ואם לקחו לאחר מכן או לפני כן לא קיים המצוה, אך הקרבן כשר.

יב. **רש"י** (ד"ה מקחו). משמע מדברי רש"י שצריך להקדישו בפה, ואילו מדבריו להלן (ד"ה לכוותיה) משמע שדי בכך שמבקרו, ואין צורך להקדישו בפה. רש"ש (נרש"י שם). וראה עוד בענין זה בחזון איש (או"ח סי' קכד ד"ה פ"מ) ודבר שמואל (ד"ה מקחו).

יג. **יש** גורסים במשנה 'על' ולא 'ועל'. הגהות וציונים.

יד. **שנאמר** (שמות יב כב) 'ולקחתם אגודת אזוב וטבלתם בדם אשר בסף והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות מן הדם אשר בסף'. אבל פסח דורות מקבלים דמו בבזך וזורקים אותו על המזבח, כמבואר במשנה (לעיל סד.).

הגמרא להלן אינה דנה מה טעם לא נוהגת מצוה זו לדורות, כפי שהיא דנה לגבי המצוות האחרות, משום שמפורש בפסוק (שמות יב כג) שעושים כן כדי שהמשחית לא יבוא לנגוף בעת מכת בכורות, וטעם זה אינו שייך בפסח דורות, שלא היתה בו מכת בכורות. תוספות יום טוב (מ"ס). ובדרשות ומאמרים (לרבי נפתלי משכנזי, עמוד נח) כתב, שאפשר שלמדים זאת מכך שנאמר (שמות יב יג) 'והיה הדם לכם לאות', שתיבת 'לכם' ממעטת דורות, והגמרא לא כתבה זאת משום שסמכה על כך שכתבה דרשה דומה לגבי מקחו בעשור.

טו. **רש"י** (ד"ה נמפזון, נדפס בסוף העמוד).

טז. **רבינו** יהונתן (ד"ה מה).

מי שהיה פרק תשיעי פסחים צו.

מהו. מי מחייבי מצות חוכלי קדשים בטומאה מי לא: **אישתרי** נמי **בטומאת אימורין**. **דלמ** מיחייב **בהו** משום **טומאה**, **ומע"ג דלמקירי** משום **זרות**[ע] **וכל זר לא יאכל קדש** (ויקרא כב): **מבדי**. חוכל לימורין בטומאה מהיכא **מתרצי** לחיובא: **מטומאת בשר**. דכתיב **גבי חוכל בשר בטומאת הגוף מצר לה' לרבות את הלימורין, והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה'**: **היכא אקטרינהו**. **דלמ הוכח בו מזבח**: **שויסקי** (ע). **בשר לני בשפוד**: **ג' מזבחות**. להזמת הדם, **אבל להקטרת לימורין לא היה שם מזבח**: **מתני'** מקחו מבעשור. **תומר זה בשם פסח, דכתיב בעשור לחדש הזה וגו'** (שמות יב): **וטעון הזאה בחגודת חוזב גרסי'**: **לילה אחד**. מפרש בגמרא: **גמ'** למשמרת. **דיקוד דלמ יהא בו חוס מבקרין אותו כל מרבעה, וכתיב הזה, ה"נ דממעטי** [פסח דורות **וכל'**] **שאר קרבנות**: **מה להלן בו'**. **וכי היכי דלדורות בתמיד בעי דיקוד ה"ה ולמי לפסח דורות**: **ופסח דורות נמי בו'**. **בעיתה**: **שיהו כל עבודות של חדש הזה בזה**. **כל פסחי דורות הוקשו זה**[מ] **לזה, ומיהו לענין מקחו מבעשור למעיט מהזה, והמי הזה דגבי דיקוד דריש ליה למלתא מחריתא כדמפרש ומזיל: אלא הזה. דגבי דיקוד למה לי: למעוטי פסח שני. מבבקוד מרבעה ימים: דכוותיה. דהוי יום אחד כמו פסח מלריס, וכי קא ממעט דכוותיה ממעט. והזה דגבי מקחו מבעשור על כרחיך למעוטי פסח דורות אתא, דאילו למעוטי שני לא אילטריך, דהא אימעיט מהמי הזה דגבי דיקוד ומימעיט מבבקוד מרבעה ימים וממקח עשור, דתרוייהו מסתמעי מההוא קרא, דלמסתרת מסתע דיקוד ומקח, ואידך הזה ממעט פסח דורות ממקח בעשור, אבל מבבקוד מרבעה ימים לא ממעט ליה, אם לא הפריטו מבעשור יבקר שנים ושלשה טלאים מבעשור ונשתע שחיטה בקא ס"ד מהן: לכדר' אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא. בפ"ק דנרכות, נאמר כאן בלילה הזה ונאמר להלן ועברתי בארץ מלריס בלילה הזה מה להלן בכורות דגבי בן נכר דרשינן לה בהערל** (שם:).[ו] **ומלתה אותו אז הבשר בפסח אף כאן בהערל אינו אוכל בו, ואי לא מל את עבדו לא יאכל אימור, דמילת זכריו ועבדיו מעכבת בפסח, אם ים לו בן העומד למול אי עבד אינו אוכל פסח עד שימול אותם, דכתיב המול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו: כדרבה א"ר יצחק. בפ' הערל** (דף עד.), **נאמר ממנו בפסח ונאמר ממנו במעשר, מה להלן ערל אסור בפסח אף כאן ערל אסור במעשר:**[פ] **בחפזון. במהירות: ומלא**

למעוטי פסח שני דכוותיה. לפסח דורות מרבינן מועבדת לילה למימר דהזה למקחו מבעשור נמי בא למעט פסח שני דאין מקחו מבעשור ולא נמעט פסח דורות דהא לפסח שני לא אילטריך כיון דלא בעי בקור לא בעי נמי שיהא מקחו מבעשור:

אבל אתה שובר בפסח דורות אמר קרא ועבדת. תימה לריב"ח אמאי אילטריך להכי ועבדת הא כיון דכתיב בפסח שני ועשו לא יעברו בו כל שכן בלמצון:

אותו בחפזון ואין אחר בחפזון. קשה לריב"ח אמאי לא פריך ואימא לותו בחפזון ואין פסח שני נאכל בחפזון אבל פסח דורות הכי נמי נאכל בחפזון מועבדת:

(שיך לעמוד ב):

נאכל בחפזון לילה אחד וה"ה לפסח דורות. ומס תאמר ר"ח אמאי תנייה בלל בממניתין כיון דשוים הזה ויש לומר דתנייה בגב דבעי למיתני וחמותו בל היום ופסח דורות נוהג בל שבעה:

קודם

מהו מדאישתרי טומאת בשר אישתרי נמי טומאת אימורין או דילמא מאי דאישתרי אישתרי מאי דלא אישתרי לא אישתרי אמר רבא מבדי טומאת אימורין מהיכא איתרבי מטומאת בשר דכתיב[א] **אשר לה'**[ב] לרבות את האימורין כל היכא דאיתיה לטומאת בשר איתיה לטומאת אימורין[א] כל היכא דליתיה לטומאת בשר ליתיה לטומאת אימורין. בעי רבי זירא אימורי פסח מצרים היכא אקטרינהו א"ל אביי ומאן לימא לן דלא שויסקי עבוד ועוד הא תנא רב יוסף[ג] ג' מזבחות היו שם על המשקוף ועל שתי המזוזות ותו מידי אחרינא לא הוה[ד]: **מתני'** [ב]מה בין פסח מצרים לפסח דורות פסח מצרים מקחו מבעשור וטעון הזאה באגודת אזוב ועל[ג] המשקוף ועל שתי המזוזות ונאכל בחפזון בלילה אחד ופסח דורות נוהג בל שבעה: **גמ'** מנא לן דכתיב[ה] דברו אל בל עדת ישראל לאמר בעשור לחדש הזה ויקחו זה מקחו מבעשור ואין פסח דורות מקחו מבעשור אלא מעתה[ו] והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחדש הזה הכי נמי זה טעון ביקור ד' ימים קודם שחיטה ואין אחר טעון ביקור[ז] **והתניא** בן בג בג אומר מניין[ח] **לתמיד** שטעון ביקור ד' ימים קודם שחיטה שנא'[ט] **תשמרו להקריב לי במועדו ולהלן** הוא אומר **והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר מה להלן טעון ביקור ד' ימים קודם שחיטה אף כאן טעון ביקור ד' ימים קודם שחיטה שאני התם דכתיב תשמרו ופסח דורות נמי הכתיב[י] ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה[כ] שיהו בל עבודות חדש זה בזה אלא ההוא הזה[ל] **למעוטי פסח שני** דכוותיה אלא מעתה דכתיב[מ] **ואבלו את הבשר בלילה הזה** ה"נ דזה נאכל בלילה ואין אחר נאכל בלילה אמר קרא ועבדת את העבודה אלא הזה למה לי[נ] לכדר' אלעזר בן עזריה ור"ע אלא מעתה דכתיב[ס] **וכל ערל לא יאכל בו** ה"נ דבו אינו אוכל אבל אוכל בפסח דורות אמר קרא[ע] **ועבדת אלא בו למה לי**[פ] דבו אינו אוכל אבל הוא אוכל במצה ומרור אלא מעתה[צ] (וכל[ק]) בן נכר לא יאכל בו ה"נ דבו אינו אוכל אבל אוכל הוא פסח לדורות אמר[ר] **קרא ועבדת אלא בו למה לי**[ש] בו המרת דת פוסלת ואין המרת דת פוסלת בתרומה[ת] ואיצטריך למיכתב ערל ואיצטריך למכתב בן נכר[א] דאי כתב רחמנא ערל משום דמאים אבל בן נכר לא מאים אימא לא צריכא ואי אשמעינן בן נכר משום דאין לבו לשמים אבל ערל דלבו לשמים אימא לא צריכא אלא מעתה[ב] תושב ושכיר לא יאכל בו הכי נמי דבו הוא אינו אוכל אבל אוכל הוא בפסח דורות אמר קרא ועבדת אלא בו למה לי בו המרת דת פוסלת ואין המרת דת פוסלת בתרומה אלא מעתה[ג] ומלתה אותו אז יאכל בו ה"נ דבו אינו אוכל אבל אוכל בפסח דורות אמר קרא ועבדת אלא בו ל"ל[ד] בו מילת זכריו ועבדיו מעכבת[ה] ואין מילת זכריו ועבדיו מעכבת בתרומה אלא מעתה דכתיב[ו] **ועצם לא ישברו**[ז] בו ה"נ דבו אינו שובר אבל שובר בפסח דורות אמר קרא ועבדת אלא בו למה לי[ח] בו בכשר ולא בפסול אלא מעתה דכתיב[ט] **אל תאכלו ממנו נא ממנו** אי אתה אוכל אבל אתה אוכל נא בפסח דורות אמר קרא ועבדת אלא ממנו למה לי[י] לכדרבה א"ר יצחק: ונאכל בחפזון וכו': מנא לן דאמר קרא[כ] **ואכלתם אותו בחפזון אותו נאכל בחפזון ואין אחר נאכל בחפזון: ופסח דורות נוהג כל שבעה וכו': אמאי קאי אי לימא אפסח**[ל] **פסח כל שבעה מי איכא אלא**

רבינו חננאל

מדאשתרי טומאת בשר אשתרי נמי טומאת החלב ים או לא. **ופשיט רבא** טומאת אימורין מטומאת בשר איתרבו שנאמר אשר לה' לרבות האימורין וכיון דליתה לטומאת בשר ליתה לטומאת אימורין: **בעי ר' זירא אימורי פסח מצרים היכא אקטרינהו.** אמר ליה ומאן לימא לן דלא שויסקי עבדינהו כלומר צלו אותם מיני מאכל ואכלום. ועוד הא תאני רב יוסף שלש מזבחות היו שם אחד המשקוף ושתים בתי המזוזות שנתנו עליהם מן הדם ומזבח להקרבה לא הוה שם הלא משמע שאכלום: **מה בין פסח מצרים לפסח דורות פסח מצרים מקחו מבעשור וכו'.** מנא לן דכתיב ויקחו להם זה מקחו מבעשור ולא לדורות והא כתיב ביה הזה ולא לדורות והא כתיב ביה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום וכו' ותניא מנין לתמיד שטעון ביקור ארבעה ימים קודם שחיטה שנאמר תשמרו להקריב לי ונאמר בפסח מצרים והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום מה להלן ארבעה ימים קודם שחיטה אף כאן בתמיד טעון ביקור שמא יש בו מום ארבעה ימים קודם שחיטה. **ושני'** שאני תמיד דכתיב ביה תשמרו מלמד שצריך שימור. **אקשי' תוב ופסח דורות אמאי אינו טעון ביקור ארבעה ימים** והכתיב ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה שיהו כל עבודות של החדש הזה כזה. **ושני'** אלא למעוטי מביקור ד' ימים קודם שחיטה לפסח שני הוא דממעט דכיון דהוא נמי פסח כותיה הוה מרבינן ליה קמ"ל. **אלא מעתה ואכלו את הבשר בלילה הזה** הכי נמי דפסח מצרים נאכל בלילה הזה ולא פסח דורות. **ושני'** שאני אכילת פסחים בלילה דאתרבי מועבדת שיהיו כל עבודות של חדש הזה כזה. **אי הכי** דאכילת בשר נוהג בזה כאשר נוהג בזה למה לי דכתב רחמנא הזה. **ושני'** לא בא הזה אלא לכדר' אלעזר בן עזריה דיליף הזה הזה מועברתי בארץ מצרים וכתיב ביה כחצות הלילה אני יוצא וגו' מה להלן הזה דכתיב עד חצות אף הזה דכתיב באכילת פסחים עד חצות ופירושו בסוף מסכתא זו. **אקשי' תוב אלא מעתה כל ערל לא יאכל בו** וכל בן נכר לא יאכל בו דכתיב בפסח מצרים נדחו מפסח מצרים וכשרין הן בפסח דורות ושני' שאני התם דכתיב ועבדת כדאמרן ומרבינן בפסח דורות מועבדת אכילת הבשר בלילה הזה ודחית ערל ובן נכר ותושב ושכיר פי' גר תושב ושכיר ולא גר צדק (הפסולות) ועיכוב אכילתו בפסח עד שימול עצמו וזכריו ועבדיו ושבירת עצם בו ואכילת נא ממנו אלו כולם נתרבו מועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה שיהו כל עבודות של חדש הזה כזה פי' בפסח דורות. **וכיון** דאתרבי פסח דורות כפסח מצרים ממנו ממנו דכתיב בפסח מצרים דמשמע למעט למה לי. **ושני' הני ממנו ממנו בעינן להו כדרשינהו רבא משמיה דר' יצחק** ביבמות פ' הערל דאמרי' מנין לערל שאסור במעשר אמר רבא אמר ר' יצחק תלתא ממנו כתיבי בפסח חד לגופיה וחד מופנה לדון ממנו גזירה שוה וחד ליתן עשה אחר לא תעשה. ושלשה ממנו כתיבי במעשר חד לגופיה וחד שמותר לסוך שמן של מעשר שני שנטמא כו' וחד מופנה לדון ממנו גזירה שוה:

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) [לעיל כד: זבחים לו: כריתות כג:], ג) מכילתא בא פרק י"א, ג) [מגילה מעניית פרק ו] ערכין דף יג: [מנחות מט:], ל) [מנחות פג:], ה) נדרים דף ט. ום"נ, ו) לעיל כח: לקמן קכ. יבמות עג., ז) יבמות ט:, ח) שם עג., ט) יבמות עג. זבחים כב: [עיין זבחים כב: ובתוספות לקמן קכ. ד"ה כל בן ויבמות עג. תוספות ד"ה בו], י) יבמות דף ע:, כ) [לעיל ע. ום"נ], ל) [גם זה שם ביבמות עג. ודף עד. ע"ש], מ) [לעיל דף לג:], נ) מנחות דף עד. עיי"ש בתוס', ס) עיין זבחים כב ע"ב.

הגהות הב"ח

(ע) רש"י ד"ה שויסקי. כ"ב נקדושין דף ע ע"ב:

תורה אור השלם

א) וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַיְיָ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ: [ויקרא ז, כ]

ב) דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בָּעֲשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת: [שמות יב, ג]

ג) וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם: [שמות יב, ו]

ד) צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אֶת קָרְבָּנִי לַחְמִי לְאִשַּׁי רֵיחַ נִיחֹחִי תִּשְׁמְרוּ לְהַקְרִיב לִי בְּמוֹעֲדוֹ: [במדבר כח, ב]

ה) וְהָיָה כִּי יְבִיאֲךָ יְיָ אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ לָתֶת לְךָ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ וְעָבַדְתָּ אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה: [שמות יג, ה]

ו) וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ: [שמות יב, ח]

ז) וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר וְעָשָׂה פֶּסַח לַיְיָ הִמּוֹל לוֹ כָּל זָכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ: [שמות יב, מח]

ח) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן זֹאת חֻקַּת הַפֶּסַח כָּל בֶּן נֵכָר לֹא יֹאכַל בּוֹ: [שמות יב, מג]

ט) תּוֹשָׁב וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל בּוֹ: [שמות יב, מה]

י) וְכָל עֶבֶד אִישׁ מִקְנַת כֶּסֶף וּמַלְתָּה אֹתוֹ אָז יֹאכַל בּוֹ: [שמות יב, מד]

כ) לֹא יַשְׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְעֶצֶם לֹא יִשְׁבְּרוּ בוֹ כְּכָל חֻקַּת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ: [במדבר ט, יב]

כא) בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ: [שמות יב, מו] ל) אַל תֹּאכְלוּ מֶמֶנּוּ נָא וּבָשֹׁל מְבֻשָּׁל בַּמַּיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל כְּרָעָיו וְעַל קִרְבּוֹ: [שמות יב, ט] מ) וְכָכָה תֹּאכְלוּ אֹתוֹ מָתְנֵיכֶם חֲגֻרִים נַעֲלֵיכֶם בְּרַגְלֵיכֶם וּמַקֲלְכֶם בְּיֶדְכֶם וַאֲכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּחִפָּזוֹן פֶּסַח הוּא לַיְיָ: [שמות יב, יא]

עין משפט נר מצוה

יט א מיי' פ"ז מהל' ק"פ הלכה ח:
כ ב מיי' פ"י מהלכות ק"פ הלכה טו:
כא ג מיי' פ"ל מהל' תמידין הלכה ט:
כב ד מיי' פ"ט מהל' ק"פ הלכה ח:
כג ה סמ"ג הלכה ז:
כד ו מיי' פ"ט מהל' ק"פ הלכה ט:
כה ז מיי' פ"ז מהל' מרומות הל' י ויב:

הגהות וציונים

ס) עיין תוס' חגיגה ו ע"ב ד"ה מאי ובהג' הב"ח גרסתם: כ) בכת"י על וכ"ה ישר וכ"ה במשניות ובירושלמי (ד"ס): ג) בכת"י אמר קרא וכצ"ל לפרש"י דהוי בניחותא, וגי' שלפנינו לפר"ח דהוי קושי' (מצור דבש): ל) בכת"י אלא הזה למה לי למעוטי וכו' וכ"ה לרש"י (דק"ס): ם) [צ"ל כל] (גלינן): ו) צ"ל תשברו (רש"ש וחלופי גירסאות) וכ"ה בדפו"י: ז) ס"א (גלינן): מ) ע' מהרש"א, ובאו"ז (סי' רטז) הגי' כל פסחי דורות הוקשו לזה ותיבת "זה" מוקף בסוגריים מרובעות: ן) נראה דיש להוסיף בו אינו אוכל אבל וכו' אלא מעתה כל בן נכר לא יאכל בו ה"נ וכו' (מנחם משיב נפש) ועיין תוס' יבמות עא ע"א ד"ה בו ולקמן קכ ע"א ד"ה כל: ף) הס"ד (רש"ש): כ) [דיבור זה שייך לעיל במשנה] (גלינן):

ליקוטי רש"י

אשר לה'. קרא יתירא הוא לה"ל למכתב מזבח השלמים וטומאתו עליו וכתיב אשר לה' לרבות לך שבשר הקדש לה' שמא אכלו בטומאה עונש כרת [לעיל כד ע"ב]. **לרבות את האימורין.** להמתיב כרת האוכלן בטומאת הגוף למאכר לד' יתירא הוא למידרש ביה דבר שהוא עולה לגבוה [זבחים לו ע"ב]. **מה להלן טעון ביקור** ד' ימים דמקחו מבעשור ושחיטתו ג"ד לך תמיד טעון ביקור ד' ימים [מנחות מט ע"ב]. **בו המרת דת פוסלת.** לאם המיר דתו ונתנכרו מעשיו לגבי שבשמים אמר רחמנא לא יאכל בו [יבמות עא ע"א]. **בו מילת זכריו ועבדיו מעכבת.** אם ים לו בן רצוי למול או עבד למול מסור האב או האדון לאכול בפסח אע"ג דכתיב (שמות יב) המול לו כל זכר ואז יקרב, וגבי עבד כתיב ומלתה אותו אז יאכל בו היינו בעלין, דאי משום עבד הא כתב כל ערל לא יאכל בו [יבמות ע ע"ב]. **לכדרבה כו'.** לקמן בפרקין (דף עד.) תלתא ממנו כתיבי בפסח כו' [יבמות עא ע"א].

רבינו חננאל

מדאשתרי טומאת בשר אשתרי נמי טומאת החלב ים או לא. **ופשיט רבא** טומאת אימורין מטומאת בשר איתרבו שנאמר אשר לה' לרבות האימורין וכיון דליתה לטומאת בשר ליתה לטומאת אימורין: **בעי ר' זירא אימורי פסח מצרים היכא אקטרינהו.** אמר ליה ומאן לימא לן דלא שויסקי עבדינהו כלומר צלו אותם מיני מאכל ואכלום. ועוד הא תאני רב יוסף שלש מזבחות היו שם אחד המשקוף ושתים בתי המזוזות שנתנו עליהם מן הדם ומזבח להקרבה לא הוה שם הלא משמע שאכלום: **מה בין פסח מצרים לפסח דורות פסח מצרים מקחו מבעשור וכו'.** מנא לן דכתיב ויקחו להם זה מקחו מבעשור ולא לדורות והא כתיב ביה הזה ולא לדורות והא כתיב ביה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום וכו' ותניא מנין לתמיד שטעון ביקור ארבעה ימים קודם שחיטה שנאמר תשמרו להקריב לי ונאמר בפסח מצרים והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום מה להלן ארבעה ימים קודם שחיטה אף כאן בתמיד טעון ביקור שמא יש בו מום ארבעה ימים קודם שחיטה. **ושני'** שאני תמיד דכתיב ביה תשמרו מלמד שצריך שימור. **אקשי' תוב ופסח דורות אמאי אינו טעון ביקור ארבעה ימים** והכתיב ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה שיהו כל עבודות של החדש הזה כזה. **ושני'** אלא למעוטי מביקור ד' ימים קודם שחיטה לפסח שני הוא דממעט דכיון דהוא נמי פסח כותיה הוה מרבינן ליה קמ"ל. **אלא מעתה ואכלו את הבשר בלילה הזה** הכי נמי דפסח מצרים נאכל בלילה הזה ולא פסח דורות. **ושני'** שאני אכילת פסחים בלילה דאתרבי מועבדת שיהיו כל עבודות של חדש הזה כזה. **אי הכי** דאכילת בשר נוהג בזה כאשר נוהג בזה למה לי דכתב רחמנא הזה. **ושני'** לא בא הזה אלא לכדר' אלעזר בן עזריה דיליף הזה הזה מועברתי בארץ מצרים וכתיב ביה כחצות הלילה אני יוצא וגו' מה להלן הזה דכתיב עד חצות אף הזה דכתיב באכילת פסחים עד חצות ופירושו בסוף מסכתא זו. **אקשי' תוב אלא מעתה כל ערל לא יאכל בו** וכל בן נכר לא יאכל בו דכתיב בפסח מצרים נדחו מפסח מצרים וכשרין הן בפסח דורות ושני' שאני התם דכתיב ועבדת כדאמרן ומרבינן בפסח דורות מועבדת אכילת הבשר בלילה הזה ודחית ערל ובן נכר ותושב ושכיר פי' גר תושב ושכיר ולא גר צדק (הפסולות) ועיכוב אכילתו בפסח עד שימול עצמו וזכריו ועבדיו ושבירת עצם בו ואכילת נא ממנו אלו כולם נתרבו מועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה שיהו כל עבודות של חדש הזה כזה פי' בפסח דורות. **וכיון** דאתרבי פסח דורות כפסח מצרים ממנו ממנו דכתיב בפסח מצרים דמשמע למעט למה לי. **ושני' הני ממנו ממנו בעינן להו כדרשינהו רבא משמיה דר' יצחק** ביבמות פ' הערל דאמרי' מנין לערל שאסור במעשר אמר רבא אמר ר' יצחק תלתא ממנו כתיבי בפסח חד לגופיה וחד מופנה לדון ממנו גזירה שוה וחד ליתן עשה אחר לא תעשה. ושלשה ממנו כתיבי במעשר חד לגופיה וחד שמותר לסוך שמן של מעשר שני שנטמא כו' וחד מופנה לדון ממנו גזירה שוה:

הגמרא מקשה על הלימוד מתיבת 'הזה':
אֶלָּא מֵעַתָּה - אם אכן דורשים כך, שתיבת 'הזה' ממעטת פסח דורות, אם כן מה שנאמר בפסח מצרים (שם יב ו) 'וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד **אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה**, וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם', שפסוק זה מלמד שצריך לבדוק את הפסח בכל ארבעת הימים שלפני יום שחיטתו, לראות אם יש בו מום[ז], **הָכִי נַמִּי** - וכי גם כן נדייק מתיבת 'הזה' שדווקא **זֶה טָעוּן בִּיקּוּר** [-בדיקה ממום] **אַרְבָּעָה יָמִים קוֹדֶם שְׁחִיטָה, וְאֵין אַחֵר** - פסח דורות וכל שאר הקרבנות **טָעוּן בִּיקּוּר, וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו ברייתא שמוכח ממנה שדין ביקור נוהג גם בפסח דורות[ח], ששנינו בברייתא, **בֶּן בַּג בַּגִּי אוֹמֵר, מְנַיִן לָתָמִיד שֶׁטָּעוּן בִּיקּוּר** ממום **אַרְבָּעָה יָמִים קוֹדֶם שְׁחִיטָה, שֶׁנֶּאֱמַר** לגבי תמיד (במדבר כח ג) 'אֶת קָרְבָּנִי לַחְמִי לְאִשַּׁי רֵיחַ נִיחֹחִי **תִּשְׁמְרוּ לְהַקְרִיב לִי בְּמוֹעֲדוֹ**', **וְלָהַלָּן הוּא** [-הפסוק] **אוֹמֵר** לגבי קרבן פסח מצרים (שמות יב ו) 'וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת **עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר**', ויש ללמוד בגזירה שוה 'תשמרו' 'למשמרת', **מַה לְּהַלָּן** [-קרבן פסח מצרים שנאמר בו 'למשמרת'] **טָעוּן בִּיקּוּר אַרְבָּעָה יָמִים קוֹדֶם שְׁחִיטָה, אַף כָּאן** [-קרבן תמיד שנאמר בו 'תשמרו'] **טָעוּן בִּיקּוּר אַרְבָּעָה יָמִים קוֹדֶם שְׁחִיטָה.** וכיון שקרבן תמיד לדורות טעון ביקור, ודאי שגם קרבן פסח דורות טעון ביקור. ומבואר שאין ממעטים פסח דורות[ט] מתיבת 'הזה', ואם כן כיצד ממעטים פסח דורות מדין מקחו בעשור. 19/06/2018 אהח

מתרצת הגמרא, באמת ממעטים מקחו בעשור בפסח דורות מתיבת 'הזה', **וְשָׁאנִי הָתָם** - שונה הדבר שם, בברייתא לענין קרבן תמיד, שאף על פי שנאמר בו 'הזה', בכל זאת נוהג בו דין ביקור, משום **דִּכְתִיב** בו '**תִּשְׁמְרוּ**' ללמוד בגזירה שוה מפסח מצרים, וכפי שהתבאר. **וּפֶסַח דּוֹרוֹת נַמִּי** - גם בו נוהג דין ביקור, משום **דִּכְתִיב**[כא] - שהרי כתוב (שם יג ה) 'וְהָיָה כִּי יְבִיאֲךָ ה' אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וגו', **וְעָבַדְתָּ אֶת הָעֲבוֹדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה**', ויש ללמוד מכך **שֶׁיְּהוּ כָּל עֲבוֹדוֹת** מצרים (שם יג מה) '**וְכָל עָרֵלכט לֹא יֹאכַל בּוֹ**', **הָכִי נַמִּי** - וכי גם כן הפסח של **חֹדֶשׁ זֶה** בכל הדורות, **כָּזֶה** - כמו בפסח מצרים, ומכאן שהוקש פסח דורות לפסח מצרים, והוא טעון ביקור כמותו[כב].

מוסיפה הגמרא, **אֶלָּא הַהוּא** 'הַזֶּה'[כג] שנאמר בפסח מצרים לגבי ביקור, מאחר שהוא לא בא למעט פסח דורות, למה נכתב. יש לבאר שהוא בא **לְמַעוּטֵי** - למעט מחובת ביקור ארבעה ימים קודם שחיטה[כד], את **פֶּסַח שֵׁנִי**[כה] **דִּכְוָותֵיהּ** - שדומה לו בכך ששניהם נוהגים יום אחד בלבד[כו].

הגמרא מקשה קושיא שניה על הלימוד מתיבת 'הזה':
אֶלָּא מֵעַתָּה שתיבת 'הזה' ממעטת פסח דורות, **דִּכְתִיב** - מה שנאמר בפסח מצרים (שם יב ח) 'וְאָכְלוּ **אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה**', ולמדנו מכך שיש לאכול את הפסח דווקא בלילה ולא מבעוד יום, **הָכִי נַמִּי** - וכי גם כן נדרוש מתיבת 'הזה', **דְּרַק זֶה** - פסח מצרים **נֶאֱכָל** דווקא **בַּלַּיְלָה, וְאֵין אַחֵר** - פסח דורות **נֶאֱכָל** דווקא **בַּלַּיְלָה**, אלא אפשר לאכלו גם מבעוד יום. מתרצת הגמרא, הדין שפסח דורות נאכל דווקא בלילה [ולא דורשים מתיבת 'הזה' למעט אותו מכך] נלמד ממה **שֶׁאָמַר קְרָא** (שם יג ח) 'וְעָבַדְתָּ **אֶת הָעֲבוֹדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה**' ללמד שיהיו כל העבודות של חודש זה כבפסח מצרים, וכפי שהתבאר, ובכלל זה שיאכל דווקא בלילה.

שואלת הגמרא, **אֶלָּא** מה שנאמר (שם יב ח) 'וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה', תיבת 'הַזֶּה' **לָמָּה לִי**, הרי אינה ממעטת פסח דורות. משיבה הגמרא, תיבה זו נצרכת **לְכִדְרַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה וְרַבִּי עֲקִיבָא** - לדרשות שדרשו ממנה רבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא. שרבי אלעזר בן עזריה דרשה לגזירה שוה שפסח נאכל עד חצות[כז], ורבי עקיבא דרש ממנה שפסח נאכל דווקא בלילה הזה, ואין רשאים לאכלו גם בלילה שלמחרת[כח].

הגמרא מקשה קושיא שלישית על הלימוד מתיבת 'הזה':
אֶלָּא מֵעַתָּה שתיבת 'הזה' ממעטת פסח דורות, מה **דִּכְתִיב** בפסח מצרים (שם יב מד) '**וְכָל עָרֵל**לכט **לֹא יֹאכַל בּוֹ**', **הָכִי נַמִּי** - וכי גם כן

יז. רש"י (ד"ה למשמרת) [ובמב"ם (תמידין ומוספין פ"ו ה"ט) מבואר לענין קרבן התמיד, שעיקר דין הביקור הוא בתחילת ארבעת הימים. וראה בחזון איש (או"ח סי' קכד ד"ה והנ) מה שהסתפק ודן בזה].
מצות עשה להיות כל הקרבנות תמימים ומובחרים, שנאמר (ויקרא כב כא) 'ואיש כי יקריב גו' תמים יהיה לרצון כל מום לא יהיה בו'. ואם שחט או זרק או הקטיר, לוקה, שנאמר (שם כב כב) 'עורת או שבור או חרוץ או יבלת או גרב או ילפת לא תקריבו אלה לה' ואשה לא תתנו מהם על המזבח'. אחד בעל מום קבוע ואחד בעל מום עובר, אם הקריבו עובר בכל אלו, שנאמר (דברים יז א) 'לא תזבח לה' אלהיך שור ושה אשר יהיה בו מום'. רמב"ם (מיסודי מזבח פ"ו הלכה ו, ד, ה).
יח. הגמרא אינה מוכיחה זאת מהמשנה, שלא שנתה חילוק זה, משום שיש לדחות שהתנא לא שנה את כל החילוקים ['תנא ושייר'], ושייר עוד כמה חילוקים [כגון שהנמנע מלעשות פסח מצרים אינו ענוש כרת, ואילו הנמנע מלעשות פסח דורות ענוש כרת (במדבר ט יג), וראה חילוקים נוספים בתוספתא (פ"י ה"ו)]. שלמי תודה (ד"ה אלא). וראה ביאורים נוספים במשמרות כהונה (ד"ה אלא) וזרעו של אברהם (ד"ה והתניא).
יט. 'בג' בגימטריא חמש, והאות החמישית היא 'ה"א', וכאילו נקרא 'בן ה"א ה"א', כלומר בן אברהם אבינו ושרה אמנו שנוספו אותיות ה"א לשמותיהם. ונקרא כן משום שהיה גר [שכל הגרים נקראים בני אברהם ושרה, כיון שהם היו תחילה לגרים. תוספות יום טוב (אבות פ"ה מכ"ג)]. תוספות (מגיהה ט: ד"ה גר) מבואר לענין קרבן התמיד, שעיקר דין הביקור הוא בתחילת ארבעת הימים. וראה בחזון איש (או"ח סי' קכד ד"ה והנ) מה שהסתפק ודן בזה].
כ. ונראה מדברי רש"י (ד"ה למשמרת) שאף שאר קרבנות לא התמעטו מדין ביקור. וכן כתב רבינו יהונתן (ד"ה מה), שדין ביקור נוהג בכל הקרבנות. והרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ו ה"ט) הביא דין ביקור רק לגבי קרבן תמיד, וראה ביאור שיטתו בחזון איש (או"ח סי' קכד ד"ה אלא).
כא. בכתב יד הגירסא 'אמר קרא', וכך יש לגרוס לפי רש"י (ד"ה ופסח) שמפרש שזהו המשך התירוץ. והגירסא שלפנינו מתאימה יותר לפירוש רבינו חננאל (ד"ה אלא דווקא להלן הוא הערה להלן), שמפרש שהגמרא לעיל תירצה שרק תמיד טעון ביקור מאחר שכתוב 'תשמרו', אבל פסח דורות אינו טעון ביקור, ועל כך היא מקשה כעת, מדוע פסח דורות אינו טעון ביקור, הרי נאמר 'ועבדת' וכו'. מצור דבש (ד"ה ופסח, הוסף נהגהות ועיונים).
כב. אולם קיחה בעשור בפסח דורות, נתמעטה מתיבת 'הזה' שבפסוק האמור בענינה ['בעשור לחודש הזה'], מה שאין כן תיבת 'הזה' האמורה בענין ביקור ['למשמרת עד ארבעה עשר יום לחודש הזה'], נצרכת לדרשה אחרת, כמו שתבאר הגמרא מיד. ובפסח דורות יכול לבקר בעשור שנים או שלשה טלאים [חולין], ובשעת השחיטה לקחת אחד מהם [לשם פסח]. רש"י (ד"ה שיהו, ד"ה לכוותיה). ובפסקי הרי"ד (ד"ה מקמו) כתב, שיכול לקנות בערב פסח טלה מבוקר.

כג. בכתב יד הגירסא 'ואלא הזה למה לי' וכו', וכן גרס רש"י (ד"ה אלא). דקדוקי סופרים.
כד. רש"י (ד"ה למעוטי). והיינו שטעון ביקור, אלא שאין זה צריך להיות ארבעה ימים קודם השחיטה. **לב רחב** (ד"ה זה).
כה. שאף הוא בכלל הדרשה מהכתוב 'ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה', שיהו כל עבודות החודש כזה, וללא מיעוט היו למדים ממנו שהוא צריך ביקור. על פי תוספות הרשב"א (ד"ה אלא) ושלמי תודה (ד"ה למעוטי).
כו. מה שאין כן פסח דורות, נוהג שבעה ימים. וכאשר אנו דנים על פסוק הממעט אם להעמידו על נידון שונה או על נידון דומה, יש לנו להעמידו על נידון דומה. אבל תיבת 'הזה' שנאמרה לגבי קיחה בעשור, בהכרח באה למעט פסח דורות, שהרי אין צורך למעט פסח שני מקיחה בעשור, משום שדין זה נלמד ממה שנאמר 'הזה' לגבי ביקור, שמכך שנאמר בפסח מצרים (שמות יב ו) 'והיה לכם למשמרת' וגו' משמע גם דין ביקור וגם דין מקח בעשור, וכיון שנאמר שם 'הזה' נתמעט פסח שני משני הדינים. רש"י (ד"ה דכוותיה). ובתוספות (ד"ה למעוטי) משמע שהפסוק 'למשמרת' עוסק רק בענין ביקור, ואם כן 'הזה' האמור בו ממעט פסח שני רק מביקור, אלא שמאחר שהוא אינו טעון ביקור, בהכרח שהוא גם אינו טעון קיחה בעשור [שכן קיחה בעשור נצרכת רק כדי שכאשר ילקח יעשה בו ביקור. וראה מה שכתב בזה בתוספות הרשב"א (ד"ה ואלא)].
כז. שכשם ש'בלילה הזה' האמור בפסוק (שם יב יב) 'ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכיתי כל בכור בארץ מצרים', הכוונה עד חצות, אף 'בלילה הזה' שנאמר כאן הכוונה עד חצות. כן מבואר להלן (קכ:) ובברכות (ט.).
כח. שהיה מקום לומר שנלמד משלמים, שהם קדשים קלים ונאכלים לשני ימים ולילה אחד, וכמו כן פסח שהוא קדשים קלים יאכל לשני לילות ויום אחד. גמרא (לקמן קכ: ברכות ט.). ואין הכוונה שהיינו סבורים שיהיה מותר לאכלו ביום, אלא שלא יפסל ביום שבאמצע, ויהיה מותר לאכלו גם בלילה השני. רש"י (שם ד"ה מה).
הקשה המהרש"א (ד"ה אלא), מדוע הגמרא לא מבארת כאן כמו לעיל, שתיבת 'הזה' באה למעט פסח שני, שאינו נאכל בלילה. ותירץ הרש"ש (ד"ה אלא הזה), שכיון שאפשר להעמיד תיבת 'הזה' לדרשות אחרות, לא ממעטים מכך פסח שני, משום שפסח שני התרבה להיות כראשון מהכתוב (במדבר ט יג) 'ככל חוקת הפסח יעשו אותו', וכל זמן שאין הכרח למעט פסח שני, לא ממעטים אותו [ובאופן זה יש ליישב קושיות דומות בהמשך הסוגיא].
כט. מדובר באדם שמתו אחיו מחמת מילה ולא מלו אותו. רש"י (ד"ה ערל). אבל מי שמומר לענין ערלות [או לאיזו מצוה אחרת ממצוות התורה. רא"ם (שמות יב מג, מח) בדעת רש"י], דינו נלמד כבר מהפסוק (שם יב מג) 'כל בן נכר לא יאכל בו'. על פי רש"י (שם יב מח). אך דעת רבינו תם (תוס' מגיהה ד: ד"ה דמרנה, זבחים כב: ד"ה ערל) שמי שמתו אחיו מחמת מילה הוא אנוס, ו'ערל' האמור לענין פסח הוא שאיננו מל מדאגת צער המילה, אך ליבו לשמים. וראה בהערה להלן, שלדעת הרמב"ם 'בן נכר' הוא עובד עבודה זרה.

מי שהיה פרק תשיעי פסחים צו.

מהו. מי מחייבי משום חוכלי קדשים בטומאה מי לא: **אישתרי נמי טומאת אימורין.** דלמ מיחייב דהו משום טומאה, ואע"ג דלמקירי משום טומאת הגוף משר לה' לרבות את המימורין, והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה': היכא אקטרינהו. שלא הוזכר בו מזבח: שויסקי (ה). בשר נלי בשפוד: ג' מזבחות. להזאת הדם, אבל להקטרת אימורין לא היה שם מזבח: **מתני'** מקחו מבעשור. תומר זה לשם פסח, לכתיב בעשור לחדש הזה וגו' (שמות יב): וטעון הזאה בשלשת חוזר גרסי': לילה אחד. מפרש בגמרא: **גמ'** למשמרת. דיקור שלא יהא בו מום מבקרין אותו כל ארבעה, וכתיב הזה, ה"נ לממעטי [פסח דורות וכל'] שאר קרבנות: מה להלן בו'. וכי היכי דלדורות בתמיד בעי דיקור ה"ה ולמי לפסח דורות: ופסח דורות נמי בו'. בשלמות: שיהו כל עבודות של חדש הזה בזה. כל פסחי דורות הוקשו זה[ט] לזה, ומיהו לענין מקום מבעשור למעיט מהזה, והאי הזה דלגבי דיקור דריש ליה למלמד שחריתה כדמפרש ומזיל: **אלא** הזה. לגבי דיקור למה לי: **למעוטי פסח שני.** מדיקור מרבעה ימים: דכוותיה. דהוי יום אחד כמו פסח מצרים, וכי קא ממעט לכוותיה ממעט. והזה לגבי מקום מבעשור על כרחין למעוטי פסח דורות אתא, דאילו למעוטי שני לא לימעוטיך, דהא לימעיט מהאי הזה לגבי דיקור ומימעיט מדיקור מרבעה ימים וממקום עשור, דתרוייהו משמעי מההוא קרא, למשמרת משמע דיקור ומקום, ומילך הזה ממעט פסח דורות ממקום בעשור, אבל מדיקור מרבעה ימים לא ממעט ליה, אם לא הפריטו מבעשור ינקר שנים ושלשה טלאים מבעשור ובשעת שחיטה יקח מ' מהן: לכדר' אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא. בפ"ק דברכות, נאמר כאן בלילה הזה ונאמר להלן ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה כו': ערל. שמתו אחיו מחמת מילה: בן נכר. שנתנכרו מעשיו לאחיו שבשמים[כ]. גרשה בעיני דלא גרסינן גבי הדדי כל ערל וגו' כל בן נכר וגו' הכי נמי כו', אלא הכי גרסי' כל ערל לא יאכל בו הכי כו'[כא] אמר קרא ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה למה לי שיהו כל עבודות חדש זה כזה אלא ההוא הזה[כב] למעוטי פסח שני דכוותיה אלא מעתה דכתיב ואכלו את הבשר בלילה הזה ה"נ דזה נאכל בלילה ואין אחר נאכל בלילה אמר קרא ועבדת את העבודה אלא הזה למה לי לכדר' אלעזר בן עזריה ור"ע אלא מעתה דכתיב וכל ערל לא יאכל בו ה"נ דבו אינו אוכל אבל אוכל בפסח דורות אמר קרא ועבדת אלא בו למה לי דבו אינו אוכל אבל הוא אוכל במצה ומרור אלא מעתה (וכל[כג]) בן נכר לא יאכל בו ה"נ דבו אינו אוכל אבל אוכל הוא פסח לדורות אמר קרא ועבדת אלא בו למה לי בו המרת דת פוסלת ואין המרת דת פוסלת בתרומה ואיצטריך למיכתב ערל ואיצטריך למכתב בן נכר דאי כתב רחמנא ערל משום דמאים אבל בן נכר לא מאים אימא לא צריכא ואי אשמעינן בן נכר משום דאין לבו לשמים אבל ערל דלבו לשמים אימא לא צריכא אלא מעתה תושב ושכיר לא יאכל בו הכי נמי דבו הוא אינו אוכל אבל אוכל הוא בפסח דורות אמר קרא ועבדת אלא בו למה לי בו המרת דת פוסלת ואין המרת דת פוסלת בתרומה אלא מעתה ומלתה אותו אז יאכל בו ה"נ דבו אינו אוכל אבל אוכל הוא בפסח דורות אמר קרא ועבדת אלא בו ל"ל בו מילת זכריו ועבדיו מעכבת אלא מעתה דכתיב ואין מילת זכריו ועבדיו מעכבת בתרומה אלא מעתה דכתיב ועצם לא ישברו בו ה"נ דבו אינו שובר אבל שובר בפסח דורות אמר קרא ועבדת אלא בו למה לי בו בכשר ולא בפסול אלא מעתה דכתיב אל תאכלו ממנו נא ממנו אי אתה אוכל אבל אתה אוכל נא בפסח דורות אמר קרא ועבדת אלא ממנו למה לי לכדרבה א"ר יצחק: ונאכל בחפזון וכו': מנא לן דאמר קרא ואכלתם אותו בחפזון אותו נאכל בחפזון ואין אחר נאכל בחפזון: ופסח דורות נוהג כל שבעה וכו': אמאי קאי אי לימא אפסח פסח כל שבעה מי איכא אלא

בהערל (שם:). ומלתה אותו אז הבעלים יאכל בו, ואי לא מל את עבדו לא יאכל אחיו, דמילת זכריו ועבדיו מעכבת בפסח, אם יש לו בן העומד למול או עבד אינו אוכל פסח עד שימול אותם, דכתיב המול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו: כדרבה א"ר יצחק. בפ' הערל (דף עד.), נאמר ממנו בפסח ונאמר ממנו במעשר, מה להלן ערל אסור בפסח אף כאן ערל אסור במעשר:[כה] בחפזון. במהירות: ומלת

למעוטי פסח שני דכוותיה.

לפסח דורות מרבינן מועבדת לגיכא למימר דהזה למקמו מבעשור נמי בא למעט פסח שני דאין מקמו מבעשור ולא נמעט פסח דורות דהא לפסח שני לא מיצטריך כיון דלא בעי ניקור לא בעי נמי שיהא מקמו מבעשור:

אבל אתה שובר בפסח דורות

אמר קרא ועבדת. תימה לריב"ח אמאי מיצטריך להכי ועבדת הא כיון דכתיב בפסח שני ועשו לא ישברו בו כל שכן הכא:

אותו בחפזון ואין אחר בחפזון.

קשה לריב"ח אמאי לא פריך ואימא אותו בחפזון ואין פסח שני נאכל בחפזון אבל פסח דורות הכי נמי נאכל בחפזון מועבדת: (סיין לעמוד ג):

נאכל בחפזון ליל אחד וה"ה לפסח דורות.

ת"כ אמאי תנייה כלל בחתניתין כיון דשויס בזה ויש לומר לתנייה אגב דבעי למיתני וחמוהו כל היוס ופסח דורות נוהג כל שבעה: קולס

מהו מדאישתרי טומאת בשר אישתרי נמי טומאת אימורין או דילמא מאי דאישתרי אישתרי מאי דלא אישתרי לא אישתרי אמר רבא מבדי טומאת אימורין מהיכא איתרבי מטומאת בשר דכתיב[א] אשר לה'[ו] לרבות את האימורין כל היכא דאיתיה לטומאת בשר איתיה לטומאת אימורין [ב]כל היכא דליתיה לטומאת בשר ליתיה לטומאת אימורין. בעי רבי זירא אימורי פסח מצרים היכא אקטרינהו א"ל אביי ומאן לימא לן דלא שויסקי עבוד ועוד הא תנא רב יוסף[ג] ג' מזבחות היו שם על המשקוף ועל שתי המזוזות ותו מידי אחרינא לא הוה[ד]: **מתני'** [ב]מה בין פסח מצרים לפסח דורות פסח מצרים מקחו מבעשור ומעון הזאה באגודת אזוב ועל[ג] המשקוף ועל שתי המזוזות ונאכל בחפזון בלילה אחד ופסח דורות נוהג כל שבעה: **גמ'** מנא לן דכתיב [ב]דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשור לחדש הזה ויקחו זה מקחו מבעשור ואין פסח דורות מקחו מבעשור אלא מעתה [ג]והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחדש הזה הכי נמי זה טעון ניקור ד' ימים קודם שחיטה ואין אחר טעון ניקור [ג] והתניא בן בג בג אומר מניין [ד]לתמיד שטעון ניקור ד' ימים קודם שחיטה שנא' [ה] תשמרו להקריב לי במועדו ולהלן הוא אומר והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר מה להלן טעון ניקור ד' ימים קודם שחיטה אף כאן טעון ניקור ד' ימים קודם שחיטה שאני התם דכתיב תשמרו ופסח דורות נמי הכתיב[ג] [ה] ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה [ו] שיהו כל עבודות חדש זה כזה אלא ההוא הזה[ז] למעוטי פסח שני דכוותיה אלא מעתה דכתיב [ו] ואכלו את הבשר בלילה הזה ה"נ דזה נאכל בלילה ואין אחר נאכל בלילה אמר קרא ועבדת את העבודה אלא הזה למה לי [ח] לכדר' אלעזר בן עזריה ור"ע אלא מעתה דכתיב [ז] וכל ערל לא יאכל בו ה"נ דבו אינו אוכל אבל אוכל בפסח דורות אמר קרא [ח] ועבדת אלא בו למה לי [ט] דבו אינו אוכל אבל הוא אוכל במצה ומרור אלא מעתה [ח] (וכל[ט]) בן נכר לא יאכל בו ה"נ דבו אינו אוכל אבל אוכל הוא פסח לדורות אמר [ה]קרא ועבדת אלא בו למה לי [ז] בו המרת דת פוסלת ואין המרת דת פוסלת בתרומה [ט] ואיצטריך למיכתב ערל ואיצטריך למכתב בן נכר [ט] דאי כתב רחמנא ערל משום דמאים אבל בן נכר לא מאים אימא לא צריכא ואי אשמעינן בן נכר משום דאין לבו לשמים אבל ערל דלבו לשמים אימא לא צריכא אלא מעתה [ט] תושב ושכיר לא יאכל בו הכי נמי דבו הוא אינו אוכל אבל אוכל הוא בפסח דורות אמר קרא ועבדת אלא בו למה לי בו המרת דת פוסלת ואין המרת דת פוסלת בתרומה ומלתה אותו אז יאכל בו ה"נ דבו אינו אוכל אבל אוכל הוא בפסח דורות אמר קרא ועבדת אלא בו ל"ל [י] בו מילת זכריו ועבדיו מעכבת [ז] ואין מילת זכריו ועבדיו מעכבת בתרומה אלא מעתה דכתיב [כ] ועצם לא ישברו [ז] בו ה"נ דבו אינו שובר אבל שובר בפסח דורות אמר קרא ועבדת אלא בו למה לי [ט] בו בכשר ולא בפסול אלא מעתה דכתיב [ז] אל תאכלו ממנו נא ממנו אי אתה אוכל אבל אתה אוכל נא בפסח דורות אמר קרא ועבדת אלא ממנו למה לי [ט] לכדרבה א"ר יצחק: ונאכל בחפזון וכו': מנא לן דאמר קרא [מ] ואכלתם אותו בחפזון אותו נאכל בחפזון ואין אחר נאכל בחפזון: ופסח דורות נוהג כל שבעה וכו': אמאי קאי אי לימא אפסח [מ] פסח כל שבעה מי איכא אלא

מסורת הש"ס עם הוספות

ה) [לעיל כד: זבחים לו: כריתות כג:], ו) מכילתא בא פרק י"א, ג) [מגילה מעניית פרק ו] ערכין דף יג: [מנחות מט:], ז) [מנחות פב:], ח) ברכות דף ט. ום"ב, ט) לעיל כח: נקמן קכ. יבמות עג:, י) יבמות ט:, כ) שם עג., ט) יבמות עג. זבחים כב: [עיין זבחים כב: ובמוספות נקמן קכ. ד"ה כל בן ויבמות עג. מוספות ד"ה בו], י) יבמות דף ע:, כ) [לעיל ע. ום"ע], ל) [גם זה שם ביבמות עג. ודף עד. ע"ש], מ) [לעיל דף לג:], נ) מנחות דף עד. עיי"ש בתוס', ס) עיין זבחים כב ע"ב.

הגהות הב"ח

(ה) רש"י ד"ה שויסקי. ג"ב נקדושין דף ע ע"ב:

תורה אור השלם

א) וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַיְיָ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ: [ויקרא ז, כ]

ב) דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בָּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת: [שמות יב, ג]

ג) וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם: [שמות יב, ו]

ד) צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אֶת קָרְבָּנִי לַחְמִי לְאִשַּׁי רֵיחַ נִיחֹחִי תִּשְׁמְרוּ לְהַקְרִיב לִי בְּמוֹעֲדוֹ: [במדבר כח, ב]

ה) וְהָיָה כִּי יְבִיאֲךָ יְיָ אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ לָתֵת לְךָ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ וְעָבַדְתָּ אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה: [שמות יג, ה]

ו) וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ: [שמות יב, ח]

ז) וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר וְעָשָׂה פֶסַח לַיְיָ הִמּוֹל לוֹ כָּל זָכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ: [שמות יב, מח]

ח) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן זֹאת חֻקַּת הַפֶּסַח כָּל בֶּן נֵכָר לֹא יֹאכַל בּוֹ: [שמות יב, מג]

ט) תּוֹשָׁב וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל בּוֹ: [שמות יב, מה]

י) וְכָל עֶבֶד אִישׁ מִקְנַת כֶּסֶף וּמַלְתָּה אֹתוֹ אָז יֹאכַל בּוֹ: [שמות יב, מד]

כ) לֹא יַשְׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְעֶצֶם לֹא יִשְׁבְּרוּ בּוֹ כְּכָל חֻקַּת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ: [במדבר ט, יב]

כא) בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ: [שמות יב, מו] כב) אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֹׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל כְּרָעָיו וְעַל קִרְבּוֹ: [שמות יב, ט] כג) וְכָכָה תֹּאכְלוּ אֹתוֹ מָתְנֵיכֶם חֲגֻרִים נַעֲלֵיכֶם בְּרַגְלֵיכֶם וּמַקֲלְכֶם בְּיֶדְכֶם וַאֲכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּחִפָּזוֹן פֶּסַח הוּא לַיְיָ: [שמות יב, יא]

עין משפט נר מצוה

יט א מיי' פ"ז מהל' ק"פ הלכה ח:

כ ב מיי' פ"י מהלכות ק"פ הלכה טו:

כא ג מיי' פ"ו מהל' תמידין הלכה ט:

כב ד מיי' פ"ט מהל' ק"פ הלכה ח:

כג ה שם הלכה ז:

כד ו מיי' פ"ט מהל' ק"פ הלכה ט:

כה ז מיי' פ"ז מהל' מרומות הל' י ויב:

אוצר החכמה

הגהות וציונים

ט] עיין תוס' חגיגה ו ע"ב ד"ה מאי ובהג' הב"ח גרסתם: ז] בכת"י על וכ"ה ישר וכ"ה במשניות ובירושלמי (ד"ס): ג] בכת"י אמר קרא וכצ"ל לפרש"י דהוי בניחותא, וגי' שלפנינו לפר"ח דהוי קושי' (מצור דבש): ל] בכת"י אלא הזה למה לי למעוטי וכו' וכ"ה לרש"י (דק"ס): ס] [צ"ל בל] (גליון): ו] צ"ל תשברו (רש"ש וחלופי גירסאות) וכ"ה בדפו"י: ז] ס"א (גליון): ח] עי' מהרש"א, ובאו"ז (סי' רטז) הגי' כל פסחי דורות הוקשו לזה ותיבת "זה" מוקף בסוגריים מרובעות: ט] נראה דיש להוסיף בו **אינו אוכל אבל וכו' אלא מעתה בל בן נכר לא יאכל בו ה"נ ובו'** (מנחם משיב נפש) ועיין תוס' יבמות עא ע"א ד"ה בו ולקמן קכ ע"א ד"ה כל: י] הס"ד (רש"ש): כ] [דיבור זה שייך לעיל במשנה] (גליון):

משנת ראשונים

אשר לה' לרבות את האיאהה19/06/2018יין, הוא שם הנאמר על הדברים הנקטרים על גבי המזבח מן החטאת והאשם והשלמים. וכל אלו נקראין אמורין. כלומר הדברים שצוה להקטירם. **[פיהמ"ש להרמב"ם, הקדמה למסכת זבחים]**

אימורין. על שם שהם מורים ואדונים על כל האיברים, ועולים ע"ג המזבח לחלק אדון העולם. והאל"ף הוא נוסף כאל"ף אמרכל. **[הערוך]**

בן בג בג אומר. שמעתי אני הכותב דבן בג בג ובן הא גרים היו. וב"ג עולה ה'. כלומר בן אברהם שיש בו ה' אותיות. וכן הא הא. חמש. כאותיות אברהם. ולא רצה לפרסום. וכינה המסדר בלשון הצנע ובלשון נקייה. **[מחזור ויטרי סימן תכט]**

[המשך בסוף המסכת]

רבינו חננאל

מדאשתרי טומאת בשר אשתרי נמי טומאת החלב ים או לא. **ופשיט רבא** טומאת אימורין מטומאת בשר איתרבו שנאמר אשר לה' לרבות האימורין וכיון דליתה לטומאת בשר ליתה לטומאת אימורין: **בעי ר' זירא אימורי פסח מצרים היכא אקטרינהו.** אמר ליה ומאן לימא לן דלא שויסקי עבדינהו כלומר צלו אותם מיני מאכל ואכלום. ועוד הא תאני רב יוסף שלש מזבחות היו שם אחד המשקוף ושתים בתי המזוזות שנתנו עליהם מן הדם ומזבח להקרבה לא הוה שם הלא משמע שאכלום: **מה בין פסח מצרים לפסח דורות פסח מצרים מקחו מבעשור וכו'.** מנא לן דכתיב ויקחו להם

זה מקחו מבעשור ולא לדורות מבעשור. **ואקשי'** אי הכי כל מה דכתיב ביה הזה אמרי' לזה ולא כתיב ביה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום וכו' ותניא מנין לתמיד שטעון ביקור ארבעה ימים קודם שחיטה שנאמר תשמרו להקריב לי ונאמר בפסח מצרים והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום מה להלן ארבעה ימים קודם שחיטה אף כאן בתמיד טעון ביקור שמא יש בו מום ארבעה ימים קודם שחיטה. **ושני'** שאני תמיד דכתיב ביה תשמרו מלמד שצריך שימור. **אקשי' תוב ופסח דורות אמאי אינו טעון ביקור ארבעה ימים** והכתיב ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה שיהו כל עבודות של החדש הזה כזה. **ושני'** אלא למעוטי מביקור ד' ימים קודם שחיטה לפסח שני הוא דממעט דכיון דהוא נמי פסח כותיה הוה מרבינן ליה קמ"ל. **אלא מעתה ואכלו את הבשר בלילה הזה** הכי נמי דפסח מצרים נאכל בלילה הזה ולא פסח דורות. **ושני'** שאני אכילת פסחים בלילה דאתרבי מועבדת שיהיו כל עבודות של חדש הזה כזה. **אי הכי** דאכילת בשר נוהג בזה כאשר נוהג בזה למה לי דכתב רחמנא הזה. **ושני'** לא בא הזה אלא לכדר' אלעזר בן עזריה הזה הזה מועברתי בארץ מצרים וכתיב ביה כחצות הלילה אני יוצא וגו' מה להלן הזה דכתיב עד חצות אף הזה דכתיב באכילת פסחים עד חצות ופירושו בסוף מסכתא זו. **אקשי' תוב אלא מעתה כל ערל לא יאכל בו** וכל בן נכר לא יאכל בו דכתיב בפסח מצרים נדחו מפסח מצרים וכשרין הן בפסח דורות ושני' שאני התם דכתיב ועבדת כדאמרן ומרבינן בפסח דורות מועבדת אכילת הבשר בלילה הזה ודחית ערל ובן נכר ותושב ושכיר פי' גר תושב ושכיר ולא גר צדק (הפסולות) ועיכוב אכילתו בפסח עד שימול עצמו בפסח דורות ושני' שאני התם דכתיב ועבדת כדאמרן ומרבינן בפסח דורות מועבדת אכילת הבשר בלילה הזה ודחית ערל ובן נכר ותושב ושכיר פי' גר תושב ושכיר ולא גר צדק (הפסולות) ועיכוב אכילתו בפסח עד שימול עצמו וזכריו ועבדיו ושבירת עצם בו ואכילת נא ממנו אלו כולם נתרבו מועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה שיהו כל עבודות של חדש הזה כזה פי' בפסח דורות. **וכיון** דאתרבי פסח דורות כפסח מצרים ממנו ממנו דכתיב בפסח מצרים דמשמע למעט למה לי. **ושני' הני ממנו ממנו בעינן להו כדרשינהו רבא משמיה דר' יצחק** ביבמות פ' הערל דאמרי' מנין לערל שאסור במעשר אמר רבא אמר ר' יצחק תלתא ממנו כתיבי בפסח חד לגופיה וחד מופנה לדון ממנו גזירה שוה וחד לגופיה וחד מופנה לדון ממנו גזירה שוה וחד ליתן עשה אחר לא תעשה. ושלשה ממנו כתיבי במעשר חד לגופיה וחד שמותר לסוך שמן של מעשר שני שנטמא כו' וחד מופנה לדון ממנו גזירה שוה:

נדרוש מתיבת 'בו' [שיש בה משמעות למעט כמו 'הזה'], דְּדווקא **בּוֹ** - בפסח מצרים ערל **אֵינוֹ אוֹכֵל, אֲבָל אוֹכֵל** הוא **בְּפֶסַח דּוֹרוֹת.** מתרצת הגמרא, דין זה שערל אינו אוכל בפסח דורות, נלמד מדְּאָמַר **קְרָא** (שם יג ה) **'וְעָבַדְתָּ** אֶת הָעֲבוֹדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה', ללמד שיהיו כל העבודות של חודש זה כבפסח מצרים, וכפי שהתבאר, ובכלל זה שערל לא יאכלנו.

שואלת הגמרא, **אֶלָּא 'בּוֹ'** שנאמר לגבי ערל **לָמָּה לִי**, הרי אינו ממעט פסח דורות. משיבה הגמרא, תיבה זו נצרכת לדרשה אחרת, שדווקא **בּוֹ** - בפסח, ערל **אֵינוֹ אוֹכֵל, אֲבָל הוּא אוֹכֵל בְּמַצָּה וּמָרוֹר**[לא].

הגמרא מקשה קושיא רביעית על הלימוד מתיבת 'הזה':
אֶלָּא מֵעַתָּה שתיבת 'הזה' ממעטת פסח דורות, מה שנאמר בפסח מצרים (שם יג מג) 'זֹאת חֻקַּת הַפָּסַח **(וכל) [כָּל] בֶּן נֵכָר** [-מומר[לב]] **לֹא יֹאכַל בּוֹ**'[לג], **הָכִי נַמִּי** - וכי בפסוק זה גם כן נדרוש מתיבת 'בו', דְּדווקא **בּוֹ** - בפסח מצרים מומר **אֵינוֹ אוֹכֵל, אֲבָל אוֹכֵל הוּא פֶּסַח לְדוֹרוֹת.** מתרצת הגמרא, **אָמַר קְרָא** (שם יג ה) 'וְעָבַדְתָּ אֶת הָעֲבוֹדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה' לרבות פסח דורות, וכפי שהתבאר.

שואלת הגמרא, **אֶלָּא 'בּוֹ' לָמָּה לִי.** משיבה הגמרא, דורשים מכך שדווקא **בּוֹ** - בפסח **הַמָּרַת דָּת פּוֹסֶלֶת** את המומר מלאכלו[מ], **וְאֵין הַמָּרַת דָּת** של כהן **פּוֹסֶלֶת** את הכהן המומר מלאכול **בִּתְרוּמָה**[מא].

הגמרא מקשה קושיא שישית על הלימוד מתיבת 'הזה':
אֶלָּא מֵעַתָּה שתיבת 'הזה' ממעטת דורות, מה שנאמר בפסח מצרים (שם יג מד) 'וְכָל עֶבֶד אִישׁ מִקְנַת כֶּסֶף **וּמַלְתָּה אוֹתוֹ אָז יֹאכַל בּוֹ**', כלומר, מי שיש לו עבד כנעני שלא נימול, אין האדון אוכל קרבן פסח עד שימול את עבדו[מב], **הָכִי נַמִּי** שנדרוש דְּ'בּוֹ' **אֵינוֹ אוֹכֵל, אֲבָל אוֹכֵל בְּפֶסַח דּוֹרוֹת.** מתרצת הגמרא, **אָמַר קְרָא** (שם יג ה) 'וְעָבַדְתָּ אֶת הָעֲבוֹדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה' לרבות פסח דורות, וכפי שהתבאר.

הגמרא מקשה קושיא חמישית[לד]:
אֶלָּא מֵעַתָּה שתיבת 'הזה' ממעטת פסח דורות, מה שנאמר בפסח מצרים (שם יג מה) 'תּוֹשָׁב וְשָׂכִיר **לֹא יֹאכַל בּוֹ**' - גר תושב[לה] ונכרי שעובד כוכבים[לט] לא יאכלו בקרבן פסח, **הָכִי נַמִּי** - וכי גם כן נדרוש מתיבת 'בו', דְּדווקא **בּוֹ** - בפסח מצרים **הוּא אֵינוֹ אוֹכֵל, אֲבָל אוֹכֵל הוּא בְּפֶסַח דּוֹרוֹת.** מתרצת הגמרא, **אָמַר קְרָא** (שם יג ה) 'וְעָבַדְתָּ אֶת הָעֲבוֹדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה' לרבות פסח דורות, וכפי שהתבאר.

שואלת הגמרא, **אֶלָּא 'בּוֹ' לָמָּה לִי.** משיבה הגמרא, דורשים מכך שדווקא **בּוֹ** - בפסח **הַמָּרַת דָּת פּוֹסֶלֶת** את המומר מלאכלו[מ], **וְאֵין הַמָּרַת דָּת** של כהן **פּוֹסֶלֶת** את הכהן המומר מלאכול **בִּתְרוּמָה**[מא].

הגמרא מקשה קושיא שישית על הלימוד מתיבת 'הזה':
אֶלָּא מֵעַתָּה שתיבת 'הזה' ממעטת דורות, מה שנאמר בפסח מצרים (שם יג מד) 'וְכָל עֶבֶד אִישׁ מִקְנַת כֶּסֶף **וּמַלְתָּה אוֹתוֹ אָז יֹאכַל בּוֹ**', כלומר, מי שיש לו עבד כנעני שלא נימול, אין האדון אוכל קרבן פסח עד שימול את עבדו[מב], **הָכִי נַמִּי** שנדרוש דְּ'בּוֹ' **אֵינוֹ אוֹכֵל, אֲבָל אוֹכֵל בְּפֶסַח דּוֹרוֹת.** מתרצת הגמרא, **אָמַר קְרָא** (שם יג ה) 'וְעָבַדְתָּ אֶת הָעֲבוֹדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה' לרבות פסח דורות, וכפי שהתבאר.

ל. עַל פי רש"י (יבמות עא. ד"ה ממנו).
לא. שהיה מקום לומר, שכיון שנאמר (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים יאכלוהו' [וכעין זה גם נאמר (שמות יב ח) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלהו'], והוא אינו יכול לאכול פסח, לא יהיה חייב גם במצה ומרור. תוספות הרא"ש (יבמות עא. ד"ה נו).
לב. רש"י (ד"ה נן) פירש, שבן נכר הוא מי שהתנכרו מעשיו לאביו שבשמים. וראה בהערה לעיל, שלדעתו הוא מי שנעשה מומר לאחת ממצוות התורה. והרמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ז) כתב, שהוא עובד אל נכר. כלומר, שנעשה מומר לעבודה זרה.
לג. כן יש לגרוס, ושלא כאותם שגרסו את שתי הקושיות [השלישית והרביעית] יחד 'אלא מעתה וכל ערל לא יאכל בו וכל בן נכר לא יאכל בו הכי נמי' וכו'. רש"י (ד"ה נן).
לד. ואין להשיב שתיבה זו נצרכת ללמד שאוכל הוא במצה ובמרור, וכפי שהתבאר לענין ערל, משום שפשוט שמומר חייב במצה ומרור, שהרי הוא חייב לחזור בתשובה ולקיים את כל המצוות [ואף מצות פסח]. וגם אין לומר שהתחדש שמותר לו לאכול מצה ומרור, משום שאין בכך חידוש, שהרי אין קדושה במצה ומרור. אך יש הגורסים כאן בתירוץ הגמרא 'בו אינו אוכל אבל הוא אוכל במצה ומרור', וביאר ר"י גירסא זו, שמדובר באדם שהיה מומר בשעת עשיית הפסח, ואחר כך חזר בתשובה, ואדם זה אינו אוכל בפסח משום שהיה מומר בשעת עשייתו, והיה מקום לומר שכיון שאינו יכול לאכול פסח, לא יהיה חייב גם במצה ומרור [ראה המובא בהערה לעיל מתוספות הרא"ש], לכך הוצרך הכתוב להשמיענו שהוא חייב במצה ובמרור. תוספות (יבמות עא. ד"ה נו). וראה בהערה להלן בסמוך בדעת המאירי, ובהערה להלן בדברי התוספות להלן (קכ.).
לה. אבל המאירי (ד"ה וזה) כתב, שאסור למשומד לאכול מצה ומרור ותרומה [וכן משמע מדברי הרמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ז-ח), שאסור להאכיל מצה ומרור למומר לעבודה זרה]. ואמנם במסכת יבמות (עא.) הגירסא 'ואין המרת דת פוסלת במעשר'. וראה בדקדוקי סופרים (כאן), שגם בגמרא כאן יש גורסים 'במעשר' במקום 'בתרומה'.
לו. עַל פי תוספות ביבמות (עא. ד"ה לא). וביארו שאין לומר שהתורה כתבה פסוקים אלו משום הדרשות שנתבארו מתיבת 'בו' שבכל אחד, משום שהיה אפשר לכתוב דרשות אלו בפסוקים אחרים הנצרכים. אמנם התוספות לקמן (קכ. ד"ה כל) כתבו, שאין לפרש שהצריכותא היא על גוף הפסוק, משום שאפילו אם היה מקום לדמות ערל ובן נכר, היה צריך שיכתבו שניהם משום שאין מזהירים מן הדין (לעיל כד.), אלא הצריכותא היא על מה שנאמר בשניהם 'בו', ומבארת הגמרא ששניהם נצרכים כדי לדייק שהם אוכלים במצה ומרור, ולא די שיכתב דיוק זה באחד מהם, ונלמד מכך שאין דין מצה ומרור תלוי בפסח [על פי אגרות משה (או"ח ח"ג סי' לג ענף ג ד"ה ויעקב). וראה בהערה לעיל, שיש גורסים גם בתירוץ הגמרא בענין בן נכר 'בו אינו אוכל אבל הוא אוכל במצה ומרור'].
לז. לְדעת רש"י (ד"ה נן), אין לגרוס את הדברים דלהלן עד הקושיא השישית, וראה להלן נימוקיו. ומבואר בתוספות (יבמות עא. ד"ה נו), שאלו שגורסים את הדברים דלהלן, גורסים לעיל בערל ובבן נכר 'בו אינו אוכל אבל הוא אוכל במצה ומרור' [ולא 'בו המרת דת פוסלת ואין המרת דת פוסלת' וכו'].
לח. 'גר תושב' הוא נכרי שקיבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה ואוכל נבילות. על פי רש"י (דברים יד כא, לעיל כא: ד"ה להקדיש, ועוד) [וראה עוד במסכת עבודה זרה (סד: - סה.)] מי נחשב 'גר תושב' לענין שתהיה מצוה להחיותו].
לט. מכילתא (נח פט"ו) [הובאה ברש"י (שמות שם) ותוספות (יבמות ע: ד"ה אלא)]. עוד מבואר במכילתא (שם) שמדובר בגוי מהול, כגון ערבי או גבעוני, שאם לא כן בלאו הכי אינו יכול לאכול כדין ערל. אך בגמרא (יבמות עא.) מבואר שגוי מהול נחשב ערל, וראה בברכת הנצי"ב (על המכילתא שם) שביאר מחלוקת זו.
מ. שהרי התורה פסלה מאכילת פסח 'תושב' ו'שכיר' שהם גר תושב ונכרי שעובד כוכבים. וכמו כן יש לפסול ישראל מומר. על פי תוספות (יבמות עא. ד"ה נו).
מא. ביארנו דברי הגמרא [מ'אלא מעתה תושב' וכו' עד כאן] לפי שיטת התוספות (יבמות עא. ד"ה נו) בשם המכילתא (שם), שכוונת הכתוב כאן ל'תושב ושכיר' נכרים. אמנם רש"י (ד"ה נן) נקט שהכוונה ל'תושב ושכיר' ישראלים [כפי שיתבאר], ולכן כתב שאין לגרוס דברי הגמרא הללו, משום שיש עליהם כמה קושיות:
א. פסוק זה של תושב ושכיר כולו מיותר, שהרי 'תושב' הוא עבד עברי נרצע הקנוי קנין עולם, ו'שכיר' הוא עבד עברי הקנוי לקנין שנים, ושניהם ישראלים גמורים ואוכלים בפסח, ונמצא שהפסוק מיותר, והוא מופנה לגזירה שוה, נאמר 'תושב ושכיר' בפסח, ונאמר 'תושב' 'ושכיר' בתרומה (ויקרא כב י), כמו שפסח ערל אסור בו, כך תרומה ערל אסור בה [כל זה מבואר ביבמות (ע.)]. וכיון שהתורה הוצרכה לכתוב בפסח 'תושב ושכיר לא יאכל', כתבה גם 'בו' [כלומר, מתוך שכתבה התורה בערל ובן נכר 'בו', כתבה כן גם בתושב ושכיר. תוספות (שם)], ואין ללמוד ממנו מיעוט.
ב. מאחר שמדובר בעבד עברי נרצע ובעבד עברי לשנים, לא מובן התירוץ 'בו המרת דת פוסלת', הרי הם ישראלים גמורים וכשרים [והתוספות (שם) יישבו קושיות אלו, שמדובר בתושב ושכיר עובדי כוכבים, וכפי שהתבאר].
ג. מדוע נצרך לדרוש שהמרת דת אינה פוסלת בתרומה מ'בו' שנאמר בתושב ושכיר, הרי הגמרא ביבמות (ע:) [וכן בסוגייתנו לעיל] דורשת כן מ'בו' שנאמר בבן נכר [וראה בהערה לעיל שיש גורסים אחרת בגמרא שם].
מב. ואין לפרש כוונת הכתוב, שהעבד אינו אוכל עד שימול, שהרי כבר נאמר (שם יג מג) 'וכל ערל לא יאכל בו', ובהכרח שכוונת הכתוב שהאדון אינו אוכל עד שימול את עבדו. רש"י (יבמות ע: ד"ה ומילמ). וכמו כן אם יש לו בן שעומד למול, אין האב אוכל פסח עד שימול בנו, שנאמר (שם) 'המול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו', ודורשים בגזירה שוה 'אז' 'ואז' מעבדו, לאסור האב אף באכילה עד שימול בנו, וכן לאסור את האדון אף מלעשות הפסח עד שימול עבדו, וכמבואר במסכת יבמות (עא.). וראה שם באיזה אופנים נצרכים כל הכתובים.

מי שהיה פרק תשיעי פסחים צו.

מהו. מי מחייבי משום חוכלי קדשים בטומאה מי לא: **אישתרי נמי טומאת אימורין.** דלמ מיחייב דהו משום טומאה, ומע"ג דלמקירי משום טומאת הגוף משר לה' לרבות את המימורין, והנפש משר תאכל בשר מזבח השלמים משר לה': **היכא אקטרינהו.** שויסקי (ה). בשר בלי בשפוד: **ג' מזבחות.** להזאת הדם, אבל להקטרת אימורין לא היה שם מזבח: **מתני'** מקחו מבעשור. תומר זה בשם פסח, לכתיב בעשור לחדש הזה וגו' (שמות יב): וטעון הזאה בחגודת חוזב גרסי': **לילה אחד.** מפרש בגמרא: **גמ'** למשמרת. דיקור שלא יהא בו מוס מבקרין אותו כל מרבעה, וכתיב הזה, ה"נ לממעטי [פסח דורות וכל'] שאר קרבנות: מה להלן בו'. וכי היכי דלדורות בתמיד בעי דיקור ה"ה ולמי לפסח דורות: **ופסח דורות נמי בו'.** בעיותא: שיהו כל פסחי דורות של חדש הזה בזה. כל פסחי דורות הוקשו זה[ה] לזה, ומיהו לענין מקחו מבעשור למעיט מהזה, והאי הזה דלגבי דיקור דריש ליה למלתא אחריתא כדמפרש ואזיל: **אלא הזה.** לגבי דיקור למה לי: **למעוטי פסח שני.** מדיקור מרבעה ימים: **דכוותיה.** דהוי יום אחד כמו פסח מצרים, וכי קא ממעט לכוותיה ממעט. והזה לגבי מקחו מבעשור על כרחין למעוטי פסח דורות אתא, דאילו למעוטי שני לא לילטריך, דהא לימעיט מהאי הזה לגבי דיקור ומימעיט מדיקור מרבעה ימים וממקח עשור, דתרוייהו משמעי מההוא קרא, למשמרת משמע דיקור ומקח, ואילך הזה ממעט פסח דורות ממקח בעשור, אבל מדיקור מרבעה ימים לא ממעט ליה, אם לא הפריטו מבעשור יבקר שים ושלשה טלאים מבעשור ובשעת שחיטה יקח מ' מהן: **לכדר' אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא.** בפ"ק דברכות, נאמר כאן בלילה הזה ונאמר להלן ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה בו': **ערל.** שמתו אחיו מחמת מילה: **בן נכר.** שהתנכרו מעשיו לאביו שבשמים[ס]. **גרסינן גבי הדדי** כל ערל וגו' כל בן נכר וגו' הכי נמי הכי, אלא הכי גרסי' כל ערל לא יאכל בו הכי בו'[ט] אמר קרא ועבדת אלא בו למה לי למעוטי המרת דת פוסלת ומין המרת דת פוסלת בתרומה ומיצטריך למיכתב ערל כו', ולא גרסי' אלא מעתה תושב ושכיר כו', דהא תושב ושכיר כולי קרא יתירא הוא, דתושב ושכיר אוכל בפסח, דתושב זה קנוי כסף קנין עולם ונרצע ושכיר זה עבד עברי הקנוי קנין שנים, ותרוייהו ישראל מעליא ניהו ואכלי בפסח כדאמרינן בימות בהערל (דף ע.), וקרא יתירא הוא ומופנה לגזירה שוה נאמר תושב ושכיר בפסח ונאמר תושב ושכיר במרומה כדאמרם ליה התם, ומיידי לכתביה כתב בו בידיה, וללמון הספריס לא ידענא מאי שיעוה דקא מצני בו המרת דת פוסלת, מאי שייך המרת דת גבי תושב ושכיר הא ישראל מעליא ניהו, ועוד הא דרשה מבו לגבי בן נכר דרשינן לה בהערל (שם:).[י] ומלתה אותו אז הבעלים יאכל בו, ואי לא מל את עבדו לא יאכל לעולם, דמילת זכריו ועבדיו מעכבת בפסח, אם ים לו בן העומד למול או עבד שיש אוכל פסח עד שימול אותם, דכתיב המול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו: **כדרבה א"ר יצחק.** בפ' הערל (דף עד.), נאמר ממנו בפסח ונאמר ממנו במעשר, מה להלן ערל אסור בפסח אף כאן ערל אסור במעשר:[כ] **בחפזון.** במהירות: **ואלא**

מהו מדאישתרי טומאת בשר אישתרי נמי טומאת אימורין או דילמא מאי דאישתרי אישתרי מאי דלא אישתרי לא אישתרי אמר רבא מכדי טומאת אימורין מהיכא איתרבי מטומאת בשר דכתיב[א] אשר לה'[ב] לרבות את האימורין כל היכא דאיתיה לטומאת בשר איתיה לטומאת אימורין[א] כל היכא דליתיה לטומאת בשר ליתיה לטומאת אימורין. בעי רבי זירא אימורי פסח מצרים היכא אקטרינהו א"ל אביי ומאן לימא לן דלא שויסקי עבוד ועוד הא תנא רב יוסף[ג] ג' מזבחות היו שם על המשקוף ועל שתי המזוזות ותו מידי אחרינא לא הוה[ד]: **מתני' [ב]מה בין פסח מצרים לפסח דורות פסח מצרים מקחו מבעשור וטעון הזאה באגודת אזוב ועל[ג] המשקוף ועל שתי המזוזות ונאכל בחפזון בלילה אחד ופסח דורות נוהג כל שבעה: **גמ'** מנא לן דכתיב [ב] דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשור לחדש הזה ויקחו זה מקחו מבעשור ואין פסח דורות מקחו מבעשור אלא מעתה [ג] והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחדש הזה הכי נמי זה טעון ביקור ד' ימים קודם שחיטה ואין אחר טעון ביקור[ג] והתניא בן בג בג אומר מניין[ג] לתמיד שטעון ביקור ד' ימים קודם שחיטה שנא'[ד] תשמרו להקריב לי במועדו ולהלן הוא אומר והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר מה להלן טעון ביקור ד' ימים קודם שחיטה אף כאן טעון ביקור ד' ימים קודם שחיטה שאני התם דכתיב תשמרו ופסח דורות נמי הכתיב[ג] [ה]ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה[ו] שיהו כל עבודות חדש זה כזה אלא ההוא הזה[ז] למעוטי פסח שני דכוותיה אלא מעתה דכתיב[ח] ואכלו את הבשר בלילה הזה ה"נ הזה נאכל בלילה ואין אחר נאכל בלילה אמר קרא ועבדת את העבודה אלא הזה למה לי[ט] לכדר' אלעזר בן עזריה ור"ע אלא מעתה דכתיב[י] וכל ערל לא יאכל בו ה"נ דבו אינו אוכל אבל אוכל בפסח דורות אמר קרא[ה] ועבדת אלא בו למה לי[י] [ד]בו אינו אוכל אבל הוא אוכל במצה ומרור אלא מעתה[ח] (וכל[ט]) בן נכר לא יאכל בו ה"נ דבו אינו אוכל אבל אוכל הוא פסח לדורות אמר[ה] קרא ועבדת אלא בו למה לי[י] בו המרת דת פוסלת ואין המרת דת פוסלת בתרומה[א] ואיצטריך למיכתב ערל ואיצטריך למכתב בן נכר[ט] דאי כתב רחמנא ערל משום דמאים אבל בן נכר לא מאים אימא לא צריכא ואי אשמעינן בן נכר משום דאין לבו לשמים אבל ערל דלבו לשמים אימא לא צריכא אלא מעתה[ב] תושב ושכיר לא יאכל בו הכי נמי דבו הוא אינו אוכל אבל אוכל הוא בפסח דורות אמר קרא ועבדת אלא בו למה לי בו המרת דת פוסלת ואין המרת דת פוסלת בתרומה אלא מעתה[ג] ומלתה אותו אז יאכל בו ה"נ דבו אינו אוכל אבל אוכל הוא בפסח דורות אמר קרא ועבדת אלא בו ל"ל[ו] בו מילת זכריו ועבדיו מעכבת[ז] ואין מילת זכריו ועבדיו מעכבת בתרומה אלא מעתה דכתיב[ב] ועצם לא ישברו[ז] בו ה"נ דבו אינו שובר אבל שובר בפסח דורות אמר קרא ועבדת אלא בו למה לי[ט] בו בכשר ולא בפסול אלא מעתה דכתיב[ל] אל תאכלו ממנו נא ממנו אי אתה אוכל אבל אתה אוכל נא בפסח דורות אמר קרא ועבדת אלא ממנו למה לי[מ] לכדרבה א"ר יצחק: ונאכל בחפזון וכו': מנא לן דאמר קרא[מ] ואכלתם אותו בחפזון אותו נאכל בחפזון ואין אחר נאכל בחפזון: ופסח דורות נוהג כל שבעה וכו': אמאי קאי אי לימא אפסח[מ] פסח כל שבעה מי איכא אלא**

החלב ים או לא. ופשיט רבא טומאת אימורין מטומאת בשר איתרבו שנאמר אשר לה' לרבות האימורין וכיון דליתיה לטומאת בשר ליתה לטומאת אימורין: **בעי ר' זירא אימורי פסח מצרים היכא אקטרינהו.** אמר ליה ומאן לימא לן דלא שויסקי עבדינהו כלומר צלו אותם מיני מאכל ואכלום. ועוד הא תאני רב יוסף שלש מזבחות היו שם אחד המשקוף ושתים בתי המזוזות שנתנו עליהם מן הדם ומזבח להקרבה לא הוה שם הלא משמע שאכלום: **מה בין פסח מצרים לפסח דורות פסח מצרים מקחו מבעשור וכו'.** מנא לן דכתיב ויקחו להם

זה מקחו מבעשור ולא לדורות מבעשור. **ואקשי'** אי הכי כל מה דכתיב ביה הזה ולא כתיב ביה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום וכו' ותניא מנין לתמיד שטעון ביקור ארבעה ימים קודם שחיטה שנאמר תשמרו להקריב לי ונאמר בפסח מצרים והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום מה להלן ארבעה ימים קודם שחיטה אף כאן בתמיד טעון ביקור שמא יש בו מום ארבעה ימים קודם שחיטה. **ושני'** שאני תמיד דכתיב ביה תשמרו מלמד שצריך שימור. **אקשי' תוב ופסח דורות אמאי אינו טעון ביקור ארבעה ימים** והכתיב ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה שיהו כל עבודות של החדש הזה כזה. **ושני'** אלא למעוטי מביקור ד' ימים קודם שחיטה לפסח שני הוא דממעט דכיון דהוא נמי פסח כותיה הוה מרבינן ליה קמ"ל. **אלא מעתה ואכלו את הבשר בלילה הזה** הכי נמי דפסח מצרים נאכל בלילה הזה ולא פסח דורות. **ושני'** שאני אכילת פסחים בלילה דאתרבי מועבדת שיהיו כל עבודות של חדש הזה כזה. **אי הכי** דאכילת בשר נוהג בזה כאשר נוהג בזה למה לי דכתב רחמנא הזה. **ושני'** לא בא הזה אלא לכדר' אלעזר בן עזריה דיליף הזה הזה מועברתי בארץ מצרים וכתיב ביה כחצות הלילה אני יוצא וגו' מה להלן הזה דכתיב עד חצות אף הזה דכתיב באכילת פסחים עד חצות ופירושו בסוף מסכתא זו. **אקשי' תוב אלא מעתה כל ערל לא יאכל בו** וכל בן נכר לא יאכל בו דכתיב בפסח מצרים נדחו מפסח מצרים וכשרין הן בפסח דורות ושני' שאני התם דכתיב ועבדת כדאמרן ומרבינן בפסח דורות מועבדת אכילת הבשר בלילה הזה ודחית ערל ובן נכר ותושב ושכיר פי' גר תושב ושכיר ולא גר צדק (הפסולות) ועיכוב אכילתו בפסח עד שימול עצמו וזכריו ועבדיו ושבירת עצם בו ואכילת נא ממנו אלו כולם נתרבו מועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה שיהו כל עבודות של חדש הזה כזה פי' בפסח דורות. **וכיון** דאתרבי פסח דורות כפסח מצרים ממנו ממנו דכתיב בפסח מצרים דמשמע למעט למה לי. **ושני' הני ממנו ממנו בעינן להו כדרשינהו רבא משמיה דר' יצחק** ביבמות פ' הערל דאמרי' מנין לערל שאסור במעשר אמר רבא אמר ר' יצחק תלתא ממנו כתיבי בפסח חד לגופיה וחד מופנה לדון ממנו גזירה שוה וחד מופנה לדון ממנו גזירה שוה וחד ליתן עשה אחר לא תעשה. ושלשה ממנו כתיבי במעשר חד לגופיה וחד שמותר לסוך שמן של מעשר שני שנטמא כו' וחד מופנה לדון ממנו גזירה שוה:

למעוטי פסח שני דכוותיה. לפסח דורות מרבינן מועבדת דליכא למימר דהזה למקמו מבעשור נמי דא למעט פסח שני דאין מקמו מבעשור ולא נמעט פסח דורות דהא לפסח שני לא לילטריך כיון דלא בעי ביקור לא בעי נמי שיהא מקמו מבעשור:

אבל אתה שובר בפסח דורות אמר קרא ועבדת. תימה לריב"ם אמאי לילטריך להכי ועבדת הא כיון דכתיב בפסח שני ועשו לא ישברו בו כל שכן בראשון:

אותו בחפזון ואין אחר בחפזון. קשה לריב"ם אמאי לא פריך ואימא אותו בחפזון ואין פסח שני נאכל בחפזון אבל פסח דורות הכי נמי נאכל בחפזון מועבדת:

נאכל בחפזון לילה אחד וה"ה לפסח דורות. ומ"ש תלמוד לומר אינו אלא לרבות פסח דורות:

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [לעיל כד: זבחים לו: כריתות כג:], ג) מכילתא בא פרק י"א, ג) [מגילה מעניח פרק ג] ערכין דף יג: [מנחות מט:], ד) [מנחות פג:], ה) ברכות דף ט. ומ"ש, ו) לעיל כח: לקמן קכ. יבמות עג., ז) יבמות ט:, ח) שם עג., ט) יבמות עג. זבחים כב: [עיין זבחים כב: ובמוספות לקמן קכ. ד"ה כל בן ויבמות עג. מוספות ד"ה בו], י) יבמות דף ע:, כ) [לעיל ע. ומ"ש], ל) [גם זה שם ביבמות עג. ודף עד. ע"ש], מ) [לעיל דף לג:], נ) מנחות דף עד. עיי"ש בתוס', ס) עיין זבחים כב ע"ב.

הגהות הב"ח

(ה) רש"י ד"ה סויסקי. נ"ב נקדושין דף ע ע"ב:

תורה אור השלם

א) וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַיְיָ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ: [ויקרא ז, כ]

ב) דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בֶּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת: [שמות יב, ג]

ג) וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם: [שמות יב, ו]

ד) צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אֶת קָרְבָּנִי לַחְמִי לְאִשַּׁי רֵיחַ נִיחֹחִי תִּשְׁמְרוּ לְהַקְרִיב לִי בְּמוֹעֲדוֹ: [במדבר כח, ב]

ה) וְהָיָה כִּי יְבִיאֲךָ יְיָ אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ לָתֶת לְךָ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ וְעָבַדְתָּ אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה: [שמות יג, ה]

ו) וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֵהוּ: [שמות יב, ח]

ז) וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר וְעָשָׂה פֶּסַח לַיְיָ הִמּוֹל לוֹ כָּל זָכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ: [שמות יב, מח]

ח) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן זֹאת חֻקַּת הַפֶּסַח כָּל בֶּן נֵכָר לֹא יֹאכַל בּוֹ: [שמות יב, מג]

ט) תּוֹשָׁב וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל בּוֹ: [שמות יב, מה]

י) וְכָל עֶבֶד אִישׁ מִקְנַת כֶּסֶף וּמַלְתָּה אֹתוֹ אָז יֹאכַל בּוֹ: [שמות יב, מד]

כ) לֹא יַשְׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְעֶצֶם לֹא יְשַׁבְּרוּ בּוֹ כְּכָל חֻקַּת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ: [במדבר ט, יב]

כא) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: [דברים טז, ג]

כב) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: [דברים טז, ג]

כג) וְאָכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּחִפָּזוֹן הוּא פֶּסַח לַיְיָ: [שמות יב, יא]

כד) בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ: [שמות יב, מו]

כה) אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֹׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל כְּרָעָיו וְעַל קִרְבּוֹ: [שמות יב, ט]

כו) וְכָכָה תֹּאכְלוּ אֹתוֹ מָתְנֵיכֶם חֲגֻרִים נַעֲלֵיכֶם בְּרַגְלֵיכֶם וּמַקֲלְכֶם בְּיֶדְכֶם וַאֲכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּחִפָּזוֹן פֶּסַח הוּא לַיְיָ: [שמות יב, יא]

הגהות וציונים

ע) עיין תוס' חגיגה ו ע"ב ד"ה מאי ובהג' הב"ח גרסתם: ג] בכת"י על וכ"ה ישר וכ"ה במשניות ובירושלמי (ד"ס): ג] בכת"י **אמר קרא** וכצ"ל לפרש"י דהוי בניחותא, וגי' שלפנינו לפר"ח דהוי קושי' (מצור דבש): ל] בכת"י אלא הזה **למה לי למעוטי** וכו' וכ"ה לרש"י (דק"ס): ם] [צ"ל כל] (גליון): ו] צ"ל **תשברו** (רש"ש וחלופי גירסאות) וכ"ה בדפו"י: ז] ס"א (גליון): ח] עי' מהרש"א, ובאו"ז (סי' רטז) הגי' כל פסחי דורות הוקשו **לזה** ותיבת "זה" מוקף בסוגריים מרובעות: ט] נראה דיש להוסיף **בו אינו אוכל אבל** וכו' **אלא מעתה כל בן נכר לא יאכל בו ה"נ** וכו' (מנחם משיב נפש) ועיין תוס' יבמות עא ע"א ד"ה בו ולקמן קכ ע"א ד"ה כל: י] הס"ד (רש"ש): כ] [דיבור זה שייך לעיל במשנה] (גליון):

עין משפט נר מצוה

יט **א** מיי' פ"ז מהל' ק"פ הלכה ח:
כ **ב** מיי' פ"י מהלכות ק"פ הלכה טו:
כא **ג** מיי' פ"ו מהל' תמידין הלכה ט:
כב **ד** מיי' פ"ט מהל' ק"פ הלכה ח:
כג **ה** שם הלכה ז:
כד **ו** מיי' פ"ט מהל' ק"פ הלכה ט:
כה **ז** מיי' פ"ז מהל' מרומות הל' י ויב:

משנת ראשונים

אשר לה' לרבות את האימורין. אימורין, הוא שם הנאמר על הדברים הנקטרים על גבי המזבח מן החטאת והאשם והשלמים. וכל אלו נקראין אמורין. כלומר הדברים שצוה להקטירם. **[פיהמ"ש להרמב"ם, הקדמה למסכת זבחים]**

אימורין. על שם שהם מורים ואדונים על כל האיברים, ועולים ע"ג המזבח לחלק אדון העולם. והאל"ף הוא נוסף כאל"ף אמרכל. **[הערוך]**

בן בג בג אומר. שמעתי אני הכותב דבן בג בג ובן הא גרים היו. וב"ג עולה ה'. כלומר בן אברהם שיש בו ה' אותיות. וכן הא הא. חמש. כאותיות אברהם. ולא רצה לפרסום. וכינה המסדר בלשון הצנע ובלשון נקייה. **[מחזור ויטרי סימן תכט]**

[המשך בסוף המסכת]

רבינו חננאל

מדאשתרי טומאת בשר אשתרי נמי טומאת

18/06/2018 אה

שואלת הגמרא, **אֶלָּא** ׳בּוֹ׳ **לָמָּה לִי**. משיבה הגמרא, ללמד שדווקא **בּוֹ** - בפסח, **מִילַּת זְכָרָיו** [-בניו הזכרים] **וַעֲבָדָיו**, **מְעַכֶּבֶת** אותו[מג], **וְאֵין מִילַּת זְכָרָיו וַעֲבָדָיו** של כהן **מְעַכֶּבֶת** אותו **בַּאכילת תְּרוּמָה**.

הגמרא מקשה קושיא שביעית על הלימוד מתיבת ׳הזה׳:
אֶלָּא מֵעַתָּה, **דִּכְתִיב** בפסח מצרים (שם יג מו) ׳**וְעֶצֶם לֹא (ישברו) [תִשָּׁבְרוּ[מד]] בּוֹ**׳, **הָכִי נַמִי** - וכי גם כן נדרוש **דְּבוֹ** - שבפסח מצרים **אִינוֹ שׁוֹבֵר** עצם, **אֲבָל שׁוֹבֵר** עצם **בְּפֶסַח דּוֹרוֹת**. מתרצת הגמרא, **אָמַר קְרָא** (שמות יג ה) ׳**וְעָבַדְתָּ** אֶת הָעֲבוֹדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה׳ לרבות פסח דורות, וכפי שהתבאר[מה].

שואלת הגמרא, **אֶלָּא** ׳**בּוֹ**׳ **לָמָּה לִי**. משיבה הגמרא, תיבת ׳**בּוֹ**׳ מלמדת, שדווקא **בְּפסח כָּשֵׁר** נאסר לשבור עצם, **וְלֹא בְּפסח פָּסוּל**.

הגמרא מקשה קושיא שמינית על הלימוד מתיבת ׳הזה׳:
אֶלָּא מֵעַתָּה, **דִּכְתִיב** בפסח מצרים (שם יג ט) ׳**אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא**׳ - שאינו צלוי כל צרכו[מו], וכי נדרוש מתיבת ׳ממנו׳, שדווקא **מִמֶּנּוּ אִי אַתָּה אוֹכֵל** נא, **אֲבָל אַתָּה אוֹכֵל נָא בְּפֶסַח דּוֹרוֹת**. מתרצת הגמרא, **אָמַר קְרָא** (שם יג ה) ׳**וְעָבַדְתָּ** אֶת הָעֲבוֹדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה׳ לרבות פסח דורות, וכפי שהתבאר.

שואלת הגמרא, **אֶלָּא** ׳**מִמֶּנּוּ**׳ **לָמָּה לִי**. משיבה הגמרא, תיבה זו נצרכת **לְכִדְרַבָּה אָמַר רַבִּי יִצְחָק** - לגזירה שוה שדרש רבה בשם רבי יצחק, שכשם שערל אסור באכילת פסח, כך הוא אסור באכילת מעשר[מז].

★

שנינו במשנה, **וְנֶאֱכָל בְּחַפָּזוֹן** וכו׳.

הגמרא מבררת מקור החילוק בזה בין פסח דורות לפסח מצרים:
שואלת הגמרא, **מְנָא לָן** שפסח דורות אינו נאכל בחפזון. משיבה הגמרא, המקור הוא מִדְּ**אָמַר קְרָא** בפסח מצרים (שמות יב יא) ׳**וַאֲכַלְתֶּם אוֹתוֹ בְּחִפָּזוֹן**׳, ויש לדרוש מתיבת ׳אותו׳, שדווקא ׳**אוֹתוֹ**׳ - פסח מצרים, הוא **שֶׁנֶּאֱכָל בְּחִפָּזוֹן, וְאֵין אַחֵר** - פסח דורות, **נֶאֱכָל בְּחִפָּזוֹן**[מח].

★

שנינו במשנה, **וּפֶסַח דּוֹרוֹת נוֹהֵג כָּל שִׁבְעָה** וכו׳.

הגמרא מבררת כוונת הדברים:
שואלת הגמרא, **אַמַּאי קָאֵי** - על מה שנה התנא שפסח דורות נוהג שבעה ימים, **אִי לֵימָא אַפֶּסַח** - אם נאמר ששנה זאת לגבי קרבן פסח, יש לתמוה, **פֶּסַח כָּל שִׁבְעָה מִי אִיכָּא** - וכי יש קרבן פסח כל שבעת הימים[מט].

מג. **ראה** בהערה לעיל בסמוך על קושיית הגמרא.
מד. **כן** הגיה הרש״ש (ד״ה אלא מעתה), משום שהפסוק שבגירסא שלפנינו נאמר בפרשת פסח שני (במדבר ט יב), ואילו בסוגיא מבואר שמדובר בפסוק שנאמר בפסח מצרים. וראה עוד בהגהות וציונים.
מה. **יש** לתמוה, מדוע צריך לדרוש מ׳ועבדת׳ שאסור לשבור עצם בפסח דורות, הלא מאחר שמפורש בפסח שני (במדבר ט יב) ׳ועצם לא ישברו בו׳, כל שכן שבראשון אסור. תוספות (ד״ה אלא) בשם ריב״א. וראה במהרש״א (גמוס׳ שם) מה שכתב ליישב.
מו. **ונקרא** ׳נא׳ בלשון ערבי. רש״י (שמות שם).
מז. **שבמעשר** כתוב (דברים כו יד) ׳לא אכלתי באוני ממנו ולא ביערתי ממנו בטמא ולא נתתי ממנו למת׳, וכמבואר במסכת יבמות (עד.). רש״י (ד״ה מדכתיב). וראה מהרש״ל מהרש״א ורש״ש (גרסי׳ שם) שדנו בדבריו.
מח. **הקשו** התוספות (ד״ה אומו) בשם ריב״א, מדוע הגמרא לא מקשה, שנאמר ש׳אותו׳ בא למעט פסח שני, אבל פסח דורות נאכל בחפזון, משום שנאמר ׳ועבדת׳ וגו׳, וכפי שהתבאר לעיל לענין ביקור. וראה ברש״ש ובראש משביר (גמוס׳ שם) מה שתירצו.
מט. **הרי** פסח אינו קרב אלא ביום ארבעה עשר בניסן, ואינו נאכל אלא בליל חמשה עשר בניסן.

מהו. מי מחייבי מעשה לוכלי קדשים בטומאה מי לא: **אישתרי נמי טומאת אימורין.** דלמ מיחייב דהו מעשה טומאה, ומע"ג לתקירי מעשה זרות[ט] וכל זר לא יאכל קדש (ויקרא כב): **מבדי.** לוכל לימורין בטומאה מהיכא מתרצי לחיובא: **מטומאת בשר.** דכתיב גבי לוכל בשר בטומאת הגוף מאכר לה' לרבות את התימורין, והעמם מאכר תאכל בשר מזבח השלמים מאכר לה': **היכא אקטרינהו.** דלמ הוזכר בו מזבח: שויסקי (ו). בשר בלי בשפוד: **ג' מזבחות.** להזאת הדם, אבל להקטרת לימורין לא היה שם מזבח: **מתני'** מקחו מבעשור. לומר זה בשם פסח, דכתיב בעשור לחדש הזה וגו' (שמות יב): **וטעון הזאה בשלשת לזוב וגו' גרסי':** לילה אחד. מפרש בגמרא: **גמ'** למשמרת. דיקור דלמ יהא בו מוס מבקרין לותו כל מרבעה, וכתיב הזה, ה"נ לממעטי [פסח דורות וכל"] שאר קרבנות: מה להלן בו'. וכי היכי דלדורות בתמיד בעי דיקור ה"ה ולמי לפסח דורות: **ופסח דורות נמי בו'.** בעיתה: שיהו כל עבודות של חדש הזה בזה. כל פסחי דורות הוקשו זה[ט] לזה, ומיהו לענין מקום מבעשור לממעט מהזה, ולמי הזה דגבי דיקור דריש ליה למלתא לחריתא כדמפרש ולזיל: **אלא הזה.** דגבי דיקור למה לי: **למעוטי פסח שני.** מדיקור מרבעה ימים: דבוותיה. דהוי יום לחד כמו פסח מלריס, וכי קא ממעט לכוותיה ממעט. והזה דגבי מקום מבעשור על כרחין למעוטי פסח דורות לחת, דלילו למעוטי שני לא לילטריך, דהא לימעיט מהאי הזה דגבי דיקור ומימעיט מדיקור מרבעה ימים וממקום עשור, דתרוייהו משתמעי מההוא קרא, למשמרת משמע דיקור ומקום, ולילך הזה ממעט פסח דורות ממקום בעשור, לבל מדיקור מרבעה ימים לא ממעט ליה, לם לא הפריטו מבעשור יבקר שנים ושלשה טלאים מבעשור ובשעת לחיטה יקח מ' מהן: **לבדר' אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא.** בפ"ק דברכות, נחמר כאן בלילה הזה ונחמר להלן ועברתי בארץ מלריס בלילה הזה כוי: **ערל.** שמתו מחמת מילה: **בן נכר.** שתנכרו מעשיו לאביו שבשמים[כ]. **גרסינן גבי הדדי** כל ערל וגו' כל בן נכר וגו' הכי נמי כו', **אלא הכי גרסי'** כל ערל לא יאכל בו הכי כו'[כ] אמר קרא ועבדת אלא בו למה לי, מדיקור דם פוסלת ואין המרת דם פוסלת בתרומה (סה:). ומלתה אותו אז הבעלים יאכל בו, ואי לא מל את עבדו לא יאכל אחיו, דמילת זכריו ועבדיו מעכבת בפסח, אם יש לו בן העומד למול או עבד אינו אוכל פסח עד שימול אותם, דכתיב המול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו: **כדדבה א"ר יצחק.** בפ' הערל (דף עד.), נאמר ממנו בפסח ונאמר ממנו במעשר, מה להלן ערל אסור בפסח אף כאן ערל אסור במעשר:[כ] **בחפזון.** במהירות: **ואלא**

מהו מדאישתרי טומאת בשר אישתרי נמי טומאת אימורין או דילמא מאי דאישתרי אישתרי מאי דלא אישתרי לא אישתרי אמר רבא מבדי טומאת אימורין מהיכא איתרבי מטומאת בשר דכתיב[א] אשר לה'[ב] לרבות את האימורין כל היכא דאיתיה לטומאת בשר איתיה לטומאת אימורין[א] כל היכא דליתיה לטומאת בשר ליתיה לטומאת אימורין. בעי רבי זירא אימורי פסח מצרים היכא אקטרינהו א"ל אביי ומאן לימא לן דלא שויסקי עבוד ועוד הא תנא רב יוסף[ג] ג' מזבחות היו שם על המשקוף ועל שתי המזוזות ותו מידי אחרינא לא הוה[ב]: מתני'[ב] מה בין פסח מצרים לפסח דורות פסח מצרים מקחו מבעשור וטעון הזאה באגודת אזוב ועל[ג] המשקוף ועל שתי המזוזות ונאכל בחפזון בלילה אחד ופסח דורות נוהג כל שבעה: גמ' מנא לן דכתיב[ב] דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשור לחדש הזה ויקחו זה מקחו מבעשור ואין פסח דורות מקחו מבעשור אלא מעתה[ג] והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחדש הזה הכי נמי זה טעון ביקור ד' ימים קודם שחיטה ואין אחר טעון ביקור[ג] והתניא בן בג בג אומר מניין[ג] לתמיד שטעון ביקור ד' ימים קודם שחיטה שנא'[ד] תשמרו להקריב לי במועדו ולהלן הוא אומר והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר מה להלן טעון ביקור ד' ימים קודם שחיטה אף כאן טעון ביקור ד' ימים קודם שחיטה שאני התם דכתיב תשמרו ופסח דורות נמי הכתיב[ג] ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה[ד] שיהו כל עבודות חדש זה כזה אלא ההוא הזה[ד] למעוטי פסח שני דכוותיה אלא מעתה דכתיב[ו] ואכלו את הבשר בלילה הזה ה"נ הזה נאכל בלילה ואין אחר נאכל בלילה אמר קרא ועבדת את העבודה אלא הזה למה לי[ה] לכדר' אלעזר בן עזריה ור"ע אלא מעתה דכתיב[ז] וכל ערל לא יאכל בו ה"נ דבו אינו אוכל אבל אוכל בפסח דורות אמר קרא[ח] ועבדת אלא בו למה לי[ט] דבו אינו אוכל הוא אוכל במצה ומרור אלא מעתה[י] (וכל[ה]) בן נכר לא יאכל בו ה"נ דבו אינו אוכל אבל אוכל הוא פסח לדורות אמר[ה] קרא ועבדת אלא בו למה לי[ט] בו המרת דת פוסלת ואין המרת דת פוסלת בתרומה[ה] ואיצטריך למיכתב ערל ואיצטריך למכתב בן נכר[ט] דאי כתב רחמנא ערל משום דמאים אבל בן נכר לא מאים אימא לא צריכא ואי אשמעינן בן נכר משום דאין לבו לשמים אבל ערל דלבו לשמים אימא לא צריכא אלא מעתה[ט] תושב ושכיר לא יאכל בו הכי נמי דבו הוא אינו אוכל אבל אוכל הוא בפסח דורות אמר קרא ועבדת אלא בו למה לי בו המרת דת פוסלת ואין המרת דת פוסלת בתרומה אלא מעתה[י] ומלתה אותו אז יאכל בו ה"נ דבו אינו אוכל אבל אוכל הוא בפסח דורות אמר קרא ועבדת אלא בו למה לי בו מילת זכריו ועבדיו מעכבת בתרומה אלא מעתה דכתיב[כ] ועצם לא ישברו[יא] בו ה"נ דבו אינו שובר אבל שובר בפסח דורות אמר קרא ועבדת אלא בו למה לי[יב] בו בכשר ולא בפסול אלא מעתה דכתיב[יג] אל תאכלו ממנו נא ממנו אי אתה אוכל אבל אתה אוכל נא בפסח דורות אמר קרא ועבדת אלא ממנו למה לי[יד] לכדרבה א"ר יצחק: ונאכל בחפזון וכו': מנא לן דאמר קרא[טו] ואכלתם אותו בחפזון אותו נאכל בחפזון ואין אחר נאכל בחפזון: ופסח דורות נוהג כל שבעה וכו': אמאי קאי אי לימא אפסח[טז] פסח כל שבעה מי איכא אלא

למעוטי פסח שני דכוותיה.

לפסח דורות מרבינן מועבדת דליכא למימר דהזה למקמו מבעשור נמי בא למעט פסח שני דמין מקמו מבעשור ולא נמעט פסח דורות דהא לפסח שני לא לילטריך כיון דלא בעי ביקור לא בעי נמי שיהא מקמו מבעשור:

אבל אתה שובר בפסח דורות אמר קרא ועבדת. תימה לריב"ח ממאי מילטריך להכי ועבדת הא כיון דכתיב בפסח שני ועשו לו כל שכן ברשון:

אותו בחפזון ואין אחר בחפזון. קשה לריב"ח ממאי לא פריך ומימא לומו בחפזון ומין פסח שני נאכל בחפזון אבל פסח דורות הכי נמי נאכל בחפזון מועבדת:

(סיין לעמוד ב):

נאכל בחפזון לילה אחד וה"ה לפסח דורות. ומס תמכר ח"כ ממאי תנייה כלל בממניתין כיון דשויס בזה ויש לומר לתנייה בגד דבעי למיתני וממולו כל היוס ופסח דורות נוהג כל שבעה:

קולס

ט) [לעיל כד: זבחים לו: כריתות כג:], ג) מכילתא בא פרק י"א, ג) [מגילה מעניח פרק ג] ערכין דף יג: [מנחות מט:], ל) [מנחות פב:], ה) ברכות דף ט. וש"נ, ו) לעיל כח: נקמן קכ. יבמות עג:, ז) יבמות ט:, ח) שם עג., ט) יבמות עג. זבחים כב: [עיין זבחים כב: ובמוספות נקמן קכ. ד"ה כל בן ויבמות עג. מוספות ד"ה בו], י) יבמות דף ע:, כ) [לעיל ע. וש"נ], ל) [גם זה שם ביבמות עג. ודף עד. ע"ש], מ) [לעיל דף לג:], נ) מנחות דף עד. עיי"ש בתוס', ס) עיין זבחים כב ע"ב.

(ג) רש"י ד"ה סויסקי. נ"ב נקדושין דף ע ע"ב:

א) וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַיְיָ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ: [ויקרא ז, כ]

ב) דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בָּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת: [שמות יב, ג]

ג) וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם: [שמות יב, ו]

ד) צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אֶת קָרְבָּנִי לַחְמִי לְאִשַּׁי רֵיחַ נִיחֹחִי תִּשְׁמְרוּ לְהַקְרִיב לִי בְּמוֹעֲדוֹ: [במדבר כח, ב]

ה) וְהָיָה כִּי יְבִיאֲךָ יְיָ אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ לָתֶת לְךָ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ וְעָבַדְתָּ אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה: [שמות יג, ה]

ו) וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֵהוּ: [שמות יב, ח] ארה"ב עה 19

ז) וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר וְעָשָׂה פֶּסַח לַיְיָ הִמּוֹל לוֹ כָּל זָכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ: [שמות יב, מח]

ח) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן זֹאת חֻקַּת הַפֶּסַח כָּל בֶּן נֵכָר לֹא יֹאכַל בּוֹ: [שמות יב, מג]

ט) תּוֹשָׁב וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל בּוֹ: [שמות יב, מה]

י) וְכָל עֶבֶד אִישׁ מִקְנַת כֶּסֶף וּמַלְתָּה אֹתוֹ אָז יֹאכַל בּוֹ: [שמות יב, מד]

כ) לֹא יְשַׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְעֶצֶם לֹא יְשַׁבְּרוּ בּוֹ כְּכֹל חֻקַּת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ: [במדבר ט, יב]

בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ: [שמות יב, מו] כא) אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֹׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל כְּרָעָיו וְעַל קִרְבּוֹ: [שמות יב, ט] כב) וְכָכָה תֹּאכְלוּ אֹתוֹ מָתְנֵיכֶם חֲגֻרִים נַעֲלֵיכֶם בְּרַגְלֵיכֶם וּמַקֲלְכֶם בְּיֶדְכֶם וַאֲכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּחִפָּזוֹן פֶּסַח הוּא לַיְיָ: [שמות יב, יא]

יט **א** מיי' פ"ז מהל' ק"פ הלכה ח:
כ **ב** מיי' פ"י מהלכות ק"פ הלכה טו:
כא **ג** מיי' פ"ל מהל' תמידין הלכה ט:
כב **ד** מיי' פ"ט מהל' ק"פ הלכה ח:
כג **ה** שם הלכה ז:
כד **ו** מיי' פ"ט מהל' ק"פ הלכה ט:
כה **ז** מיי' פ"ז מהל' מרומות הל' י ויב:

ט] עיין תוס' חגיגה ו ע"ב ד"ה מאי ובהג' הב"ח גרסתם **ג]** בכת"י **על** וכ"ה ישר וכ"ה במשניות ובירושלמי (ד"ס): **ג]** בכת"י **אמר קרא** וכצ"ל לפרש"י דהוי בניחותא, וגי' שלפנינו לפר"ח דהוי קושי' (מצור דבש): **ד]** בכת"י אלא הזה **למה לי** למעוטי וכו' וכ"ה לרש"י (דק"ס): **ה]** [צ"ל **כל**] (גליון): **ו]** צ"ל **תשברו** (רש"ש וחלופי גירסאות) וכ"ה בדפו"י: **ז]** ס"א (גליון): **ח]** עי' מהרש"א, ובאו"ז (סי' רטז) הגי' כל פסחי דורות **הוקשו לזה** ותיבת "זה" מוקף בסוגריים מרובעות: **ט]** נראה דיש להוסיף **בו אינו אוכל אבל** וכו' **אלא מעתה כל בן נכר לא יאכל בו ה"נ** וכו' (מנחם משיב נפש) ועיין תוס' יבמות עא ע"א ד"ה בו ולקמן קכ ע"א ד"ה כל: **י]** הס"ד (רש"ש): **כ]** [דיבור זה שייך לעיל במשנה] (גליון):

אשר לה' לרבות את האימורין. אימורין, הוא שם הנאמר על הדברים הנקטרים על גבי המזבח מן החטאת והאשם והשלמים. וכל אלו נקראין אמורין. כלומר הדברים שצוה להקטירם. **[פיהמ"ש להרמב"ם, הקדמה למסכת זבחים]**

אימורין. על שם שהם מורים ואדונים על כל האיברים, ועולים ע"ג המזבח לחלק אדון העולם. והאל"ף הוא נוסף כאל"ף אמרכל. **[הערוך]**

בן בג בג אומר. שמעתי אני הכותב דבן בג בג ובן הא גרים היו. וב"ג עולה ה'. כלומר בן אברהם שיש בו ה' אותיות. וכן הא הא. חמש. כאותיות אברהם. ולא רצה לפרסום. וכינה המסדר בלשון הצנע ובלשון נקייה. **[מחזור ויטרי סימן תכט]**

[המשך בסוף המסכת]

מדאשתרי טומאת בשר אשתרי נמי טומאת החלב ים או לא. **ופשיט רבא** טומאת אימורין מטומאת בשר איתרבו שנאמר אשר לה' לרבות האימורין וכיון דליתה לטומאת בשר ליתה לטומאת אימורין: **בעי ר' זירא אימורי פסח מצרים היכא אקטרינהו.** אמר ליה ומאן לימא לן דלא שויסקי עבדינהו כלומר צלו אותם מיני מאכל ואכלום. ועוד הא תאני רב יוסף שלש מזבחות היו שם אחד המשקוף ושתים בתי המזוזות שנתנו עליהם מן הדם ומזבח להקרבה לא הוה שם הלא משמע שאכלום: **מה בין פסח מצרים לפסח דורות פסח מצרים מקחו מבעשור וכו'.** מנא לן דכתיב ויקחו להם

זה מקחו מבעשור ולא לדורות מבעשור. **ואקשי'** אי הכי כל מה דכתיב ביה הזה ולא כתיב ביה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום וכו' ותניא מנין לתמיד שטעון ביקור ארבעה ימים קודם שחיטה שנאמר תשמרו להקריב לי ונאמר בפסח מצרים והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום מה להלן ארבעה ימים קודם שחיטה אף כאן בתמיד טעון ביקור שמא יש בו מום ארבעה ימים קודם שחיטה. **ושני'** שאני תמיד דכתיב ביה תשמרו מלמד שצריך שימור. **אקשי' תוב ופסח דורות אמאי אינו טעון ביקור ארבעה ימים** והכתיב ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה שיהו כל עבודות של החדש הזה כזה. **ושני'** אלא למעוטי מביקור ד' ימים קודם שחיטה לפסח שני הוא דממעט דכיון דהוא נמי פסח כותיה הוה מרבינן ליה קמ"ל. **אלא מעתה ואכלו את הבשר בלילה הזה** הכי נמי דפסח מצרים נאכל בלילה הזה ולא פסח דורות. **ושני'** שאני אכילת פסחים בלילה דאתרבי מועבדת שיהיו כל עבודות של חדש הזה כזה. **אי הכי** דאכילת בשר נוהג בזה כאשר נוהג בזה למה לי דכתב רחמנא הזה. **ושני'** לא בא הזה אלא לכדר' אלעזר בן עזריה דיליף הזה הזה מועברתי בארץ מצרים וכתיב ביה כחצות הלילה אני יוצא וגו' מה להלן הזה דכתיב עד חצות אף הזה דכתיב באכילת פסחים עד חצות ופירושו בסוף מסכתא זו. **אקשי' תוב אלא מעתה כל ערל לא יאכל בו** וכל בן נכר לא יאכל בו דכתיב בפסח מצרים נדחו מפסח מצרים וכשרין הן בפסח דורות ושני' שאני התם דכתיב ועבדת כדאמרן ומרבינן בפסח דורות מועבדת אכילת הבשר בלילה הזה ודחית ערל ובן נכר ותושב ושכיר פי' גר תושב ושכיר ולא גר צדק (הפסולות) ועיכוב אכילתו בפסח עד שימול עצמו וזכריו ועבדיו ושבירת עצם בו ואכילת נא ממנו אלו כולם נתרבו מועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה שיהו כל עבודות של חדש הזה כזה פי' בפסח דורות. **וכיון** דאתרבי פסח דורות כפסח מצרים ממנו ממנו דכתיב בפסח מצרים דמשמע למעט למה לי. **ושני' הני ממנו ממנו בעינן להו כדרשינהו רבא משמיה דר' יצחק** ביבמות פ' הערל דאמרי' מנין לערל שאסור במעשר אמר רבא אמר ר' יצחק תלתא ממנו כתיבי בפסח חד לגופיה וחד מופנה לדון ממנה גזירה שוה וחד ליתן עשה אחר לא תעשה. ושלשה ממנו כתיבי במעשר חד לגופיה וחד שמותר לסוך שמן של מעשר שני שנטמא כו' וחד מופנה לדון ממנו גזירה שוה:

קודם שחיטת הפסח ירעה. וטעמא דדחייה בידים כדפירש רש"י ופי' רב דאמר אין בעלי חיים נדחין ופליג תנ' יוחנן בפ' שני שעירי (יומא דף סד.) היינו דוקא כגון ללא דחייה בידים כגון נטמאו בעלים או שמאכו ידיהם ומ"מ והא מסתבר דפליג בפ"ק דקדושין (דף ז.) דת"ר יוחנן בהמה של ג' שותפין הקדים חציה ומזר ולקחה והקדים חציה קדושה ואינה קריבה משום דנדחת בתחלה כשהקדים חציה ודייק עלה ש"מ בעלי חיים נדחין מסתבר דרב פליג וי"ל כיון דדרך הקדש דמי לה לא מיקרי כל כך לחוי בידים ומתוספתא [פ"ט] פליגי רבי יוסי ורבנן מיהו מהן יקריב לכתחלה ומייתי לה בפ' שני שעירי (יומא דף סד.):

קמ"ל דאיכא תמורת הפסח דלא קרבה. דקנע לה מחוט או שחיטה דס"ד דלא קנע הואיל ובמיקור הוקדשה ואין דעתו עליה לשחוטה לשם פסח קמ"ל דחפילו הכי קנע לה ור"י מפרש דס"ד הואיל ואינה קריבה לעולם לשם פסח מתחלתה[ז] שלמים היא קמ"ל ומתוך פרש"י דפי' אלא אף היא נקנעת בפסח ונדחה משמע שסובר שלפי החמת רחויה לפסח:

ושלמים הבאין מחמת הפסח. לפי חותו לשון דפירש בקונטרס דהנך שלמים היינו חגיגת י"ד אין לחוש מה (שפירש[ח]) נאלו דבריס (דף ע"ח: ד"ה לאחר) דשלמים הבאים מחמת פסח בפרק כל הפסולים (זבחים דף נ.) היינו מותר פסח להא כדאיתא והא כדאיתא: **ואם** עז הפסיק הענין. פירש ריב"ח אלא חותו ואינו מכוון דהא עז אפילו הפסיק הענין כשר כדאיתא בפרק כל הפסולים (זבחים דף נ.) ועוד

אֶלָּא נאמר שהתנא שנה שפסח דורות נוהג שבעה ימים **אַחֲמֵיץ** - על איסור אכילת חמץ, אם כן, מאחר והמשנה מחלקת בין פסח מצרים לפסח דורות, נמצא שגם מה ששנה התנא שפסח מצרים נוהג בלילה אחד, הוא לגבי איסור אכילת חמץ[א], **מִכְּלָל** - ועולה אם כן מהמשנה, **דְּפֶסַח מִצְרַיִם** נהג בו איסור החמץ **לַיְלָה אֶחָד** בלבד, הוא ליל חמשה עשר בניסן, **וְתוּ לָא** - ולא יותר. ויש לשאול, **וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, **רַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי אוֹמֵר**, **מִנַּיִן** אנו למדים **לְפֶסַח מִצְרַיִם, שֶׁאֵין חֵימוּצוֹ** [-איסור החמץ שנאמר בו] **נוֹהֵג אֶלָּא יוֹם אֶחָד** בלבד, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב (שמות יג ג) 'וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים, כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיא ה' אֶתְכֶם מִזֶּה, **וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ**', **וְסָמִיךְ לֵיהּ** - ובסמוך לכך נאמר (שם יג ד) 'הַיּוֹם **אַתֶּם יוֹצְאִים** בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב', ויש לדרוש מהסמיכות כאילו נאמר 'לא יאכל חמץ היום [הזה] שבו אתם יוצאים', הוא יום חמשה עשר בניסן[ב]. ומלשון רבי יוסי הגלילי 'יום אחד' משמע, שאיסור חמץ נהג בפסח מצרים בכל היום הראשון, ולא רק בלילה הראשון, ואם כן אין לפרש דברי המשנה באופן זה.

משיבה הגמרא, **אֶלָּא הָכִי קָאָמַר** - כך כוונת המשנה לומר, פסח מצרים נאכל [בחפזון] **בְּלַיְלָה אֶחָד**, **וְהוּא הַדִּין לְפֶסַח דּוֹרוֹת** שנאכל רק בלילה אחד, **וְחֵימוּצוֹ** - ואילו איסור חמץ, בפסח מצרים הוא נהג **כָּל הַיּוֹם**[ג], **וְאילו בְּפֶסַח דּוֹרוֹת** הוא **נוֹהֵג כָּל שִׁבְעָה** ימי הפסח[ד].

★ ★ ★

משנה

הממיר בהמת קרבן **בבהמת חולין** [כגון שעמדו לפניו בהמת עולה **ובהמת חולין**, ואמר **על בהמת החולין** 'הרי זו תמורת זו'[ה], **דין** התמורה כאותו קרבן[ו], **ואף** הקרבן עצמו נשאר בדינו, שנאמר (ויקרא כז י) 'וְאִם תָּמֵר יָמִיר בְּהֵמָה בִּבְהֵמָה, וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹדֶשׁ'. אבל תמורת פסח אינה יכולה להקרב לשם פסח [בנוסף לפסח עצמו][ז], משום שאין אדם יכול להקריב שני פסחים, ולכן דינה להקרב בתורת שלמים, וכדין 'מותר הפסח' [-מה שנותר מקרבן פסח][ח] שקרב שלמים (לעיל ע:).

משנתנו מבארת האם תמורת הפסח קריבה בעצמה בתורת שלמים, או שמא רק מביאים בדמיה שלמים:

אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, שָׁמַעְתִּי מרבותי, **שֵׁשׁ תְּמוּרַת פֶּסַח** [-בהמה שהמירו בה קרבן פסח][ט] שהיא **קְרֵיבָה** בעצמה בתורת שלמים[י], **וְיֵשׁ תְּמוּרַת פֶּסַח שֶׁאֵינָהּ קְרֵיבָה** בעצמה בתורת שלמים, אלא תרעה עד שיפול בה מום ותמכר ויביא בדמיה שלמים, **וְאֵין לִי לְפָרֵשׁ** - ושכחתי על איזה אופן שמעתי שתקרב ועל איזה אופן שמעתי שתרעה.

רבי עקיבא מפרש שדין התמורה תלוי בדין הפסח עצמו:

אָמַר רַבִּי עֲקִיבָא, אֲנִי אֲפָרֵשׁ את החילוק. **הַפֶּסַח** שֶׁאבד והפריש במקומו פסח אחר **וְנִמְצָא** הראשון **קוֹדֶם שְׁחִיטַת הַפֶּסַח** השני[יא], וכאשר היה לפנינו שחט את השני, הראשון **יִרְעֶה עַד שֶׁיִּסְתָּאֵב** - שיפול בו מום ולא יהיה ראוי לקרבן[יב], **וְיִמָּכֵר, וְיָבִיא בְּדָמָיו שְׁלָמִים**[יג], שמתוך שפסח זה היה לפנינו בשעת השחיטה, נקבע הוא בשם 'פסח', ובכך שלא הקריבו אלא את השני דחה אותו בידים, ולכן לא יקרב בעצמו לשלמים, שאין זה נחשב 'מותר הפסח', אלא 'פסח דחוי'[יד]. **וְכֵן** הדין **בִּתְמוּרָתוֹ** של אותו פסח, שאם המיר אותו בבהמת חולין דינה כמותו, ואינה קריבה בעצמה לשלמים[טו]. אך אם מצא את הפסח האבוד רק **לְאַחַר שְׁחִיטַת הַפֶּסַח** השני, הפסח האבוד **קָרֵב** בעצמו בתורת **שְׁלָמִים**, כמו כל מותר הפסח[טז], משום שלא נקבע בשם

א. **והמשנה** אומרת, שאיסור חמץ נוהג בפסח דורות כל שבעת ימי הפסח, ובפסח מצרים לילה אחד. רש"י (ד"ה ומכלל).

ב. **על** פי רש"י (ד"ה יום) [ראה הגהות וציונים] ורמב"ם (פירוש המשניות מ"ה).

ג. **בליל** חמשה עשר בניסן וביומו, וכדברי רבי יוסי הגלילי.

ד. **שנאמר** (שמות יג יט) 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם, כי כל אוכל מחמצת ונכרתה הנפש' וגו'. רבינו חננאל (ד"ה ופסח).

רבינו יהונתן מלוניל ופסקי הרי"ד (לעיל ע"ב ד"ה ומכלל) ורע"ב (ד"ה לילה) ביארו, שמשנתנו 'חסורי מחסרא והכי קתני', והיינו שחסרות בדברי המשנה תיבות וצריך לשנות בה כפי שכתוב בגמרא. אבל בקול הרמ"ז (מ"ה ד"ה גלילה) ורש"ש (ד"ה ואילו) כתבו, שהגמרא אינה מוסיפה על גירסת המשנה, אלא כוונתה לומר, שהמשנה שונה שחימוצו של פסח דורות נוהג כל שבעה, וממילא מובן שבפסח מצרים אינו כן. ובשדה יצחק (נרכ"י ד"ה ומכלל) כתב, שמפירוש רש"י (שם) נראה שהגמרא אינה משנה הגירסא במשנה אלא רק מפרשת אותה כאמור [וכן דייק בהון עשיר (ד"ה ומכלל) מדברי רש"י], אבל מדברי התוספות (לעיל ע"ב ד"ה ומכלל) משמע שהגירסא במשנה היא כמפורש בגמרא.

והרמ"ז והרש"ש הביאו ראיה לדבריהם מכך שהגמרא אינה אומרת 'חסורי מחסרא והכי קתני'. אמנם מדברי רבינו יהונתן (שם) משמע שגרס בגמרא 'חסורי מחסרא והכי קתני'. והרש"ש הביא עוד ראיה לדבריו, מכך שבכל שאר האופנים המשנה נקטה רק פסח אחד [שביארה רק מה הדין בפסח מצרים] וממילא הובן שבפסח השני [-פסח דורות] אינו כן, ולכן נראה שגם בסיפא המשנה נקטה רק פסח אחד [-פסח דורות] ולא את שניהם.

וכתב הרמ"ז, שהטעם שהמשנה נקטה בסיפא פסח דורות, בשונה משאר המשנה שנקטה פסח מצרים, הוא משום שהתנא נקט בכל פסח את החומרות שבו לעומת השני. והרש"ש כתב, שהוא משום שהמשנה נקטה לשון חיוב, ואם היתה נוקטת בסיפא פסח מצרים היתה צריכה לנקוט לשון שלילה, שפסח מצרים אינו נוהג אלא יום אחד. ובתפארת ישראל (יכין פרק ט משנה ז) כתב, שבכל האופנים המשנה נקטה את הדין המפורש בתורה.

התוספות (לעיל ע"ב ד"ה ומכלל) הקשו, מדוע בכלל שנתה המשנה שהפסח נאכל בלילה אחד, שהוא דין השוה בפסח מצרים ובפסח דורות, הרי המשנה עוסקת רק בחילוקים שביניהם. ותירצו, שהוא נשנה אגב שנשנה החילוק שביניהם לענין איסור חמץ. וביאר בקול הרמ"ז (מ"ה ד"ה גלילה) ורש"ש (ד"ה ואילו) כתבו, שהגמרא אינה מוסיפה על גירסת המשנה, אלא כוונתה לומר, שהמשנה שונה שחימוצו של פסח דורות נוהג כל שבעה, וממילא מובן שבפסח מצרים אינו כן. ובשדה יצחק (נרכ"י ד"ה ואילו) כתב, שמפירוש רש"י (שם) נראה שהגמרא אינה משנה הגירסא במשנה אלא רק מפרשת אותה כאמור [וכן דייק בהון עשיר (ד"ה ומכלל) מדברי רש"י], אבל מדברי התוספות (לעיל ע"ב ד"ה ומכלל) משמע שהגירסא במשנה היא כמפורש בגמרא.

והרמ"ז והרש"ש הביאו ראיה לדבריהם מכך שהגמרא אינה אומרת 'חסורי מחסרא והכי קתני'. אמנם מדברי רבינו יהונתן (שם) משמע שגרס בגמרא 'חסורי מחסרא והכי קתני'. והרש"ש הביא עוד ראיה לדבריו, מכך שבכל שאר האופנים המשנה נקטה רק פסח אחד [שביארה רק מה הדין בפסח מצרים] וממילא הובן שבפסח השני [-פסח דורות] אינו כן, ולכן נראה שגם בסיפא המשנה נקטה רק פסח אחד [-פסח דורות] ולא את שניהם.

וכתב הרמ"ז, שהטעם שהמשנה נקטה בסיפא פסח דורות, בשונה משאר המשנה שנקטה פסח מצרים, הוא משום שהתנא נקט בכל פסח את החומרות שבו לעומת השני. והרש"ש כתב, שהוא משום שהמשנה נקטה לשון חיוב, ואם היתה נוקטת בסיפא פסח מצרים היתה צריכה לנקוט לשון שלילה, שפסח מצרים אינו נוהג אלא יום אחד. ובתפארת ישראל (יכין פרק ט משנה ז) כתב, שבכל האופנים המשנה נקטה את הדין המפורש בתורה.

התוספות (לעיל ע"ב ד"ה ומכלל) הקשו, מדוע בכלל שנתה המשנה שהפסח נאכל בלילה אחד, שהוא דין השוה בפסח מצרים ובפסח דורות, הרי המשנה עוסקת רק בחילוקים שביניהם. ותירצו, שהוא נשנה אגב שנשנה החילוק שביניהם לענין איסור חמץ. וביאר בקול הרמ"ז (מ"ה ד"ה גלילה) ורש"ש (ד"ה ואילו) שכיון שהחילוקים שנאמרו ברישא הם בלילה, ואילו בסיפא עוברת המשנה לחילוק שהוא גם ביום [שפסח דורות נוהג שבעה ימים ופסח מצרים נהג יום אחד], לכך שנתה המשנה 'בלילה אחד', להבדיל בין החילוקים, וכאומרת שעד כה נאמרו החילוקים שהם בלילה ואילו החילוק הבא הוא גם ביום. וראה עוד בשדה יצחק (שם) בביאור שיטת הרמב"ם במשנתנו ובסוגייתנו, וברש"ש (שם) מה שפירש בכוונת המשנה.

ה. **משנה** (תמורה כו:). וראה שם מה הדין בלשונות נוספים.

ו. **חוץ** מתמורת חטאת שתמות, ותמורת אשם שתרעה עד שיפול בה מום ותמכר ומדמיה יקנו עולת נדבה, ולדעת רבי אליעזר אף היא תמות. משנה (תמורה כ: כא:).

ז. **והממיר** עובר בלא תעשה, שנאמר (שם) 'לא יחליפנו ולא ימיר אותו, טוב ברע או רע בטוב'. וראה בספר החינוך (מצוה שנג) אודות האיסור להמיר.

ח. **וראה** בהערה להלן אם אפשר להקריב רק את התמורה לשם פסח.

ט. **כגון** שהפריש בהמה לקרבן פסח ואבדה, והקריב אחרת במקומה, ואחר כך נמצאה הבהמה שאבדה, בהמה זו היא 'מותר הפסח'. וכן באופן שהפריש מעות לקרבן פסח, וחלה קדושת פסח על כל המעות, ואחר כך הוזלו הטלאים ונשארו חלק מהמעות, מעות אלו הן 'מותר הפסח'. רש"י (לעיל ע: ד"ה מומר).

י. **ראה** לעיל בהקדמה.

יא. **לאחר** הפסח יקריבנה. רש"י (ד"ה שממורת) ורע"ב (מ"ו). ובתוספות יום טוב (שם) תמה מדוע לא יקריבנה בחול המועד פסח בתורת שלמים. ובאמת בתוספתא (פ"ט ה"ד) נאמר [לענין מותר הפסח] 'ויביא בדמיו שלמים לששה עשר'. וכתב בלב רחב (ד"ה מרכותי) שיתכן שזו גם כוונת רש"י, ומה שכתב 'לאחר הפסח' הכוונה לאחר יום טוב. [וכן מבואר ברש"י לעיל (ע: ד"ה שקרב) שכתב, שמותר הפסח קרב בתורת שלמים 'במועד או לאחר הרגל'. וראה ברש"י (זבחים לז: ד"ה ומיין) שמשמע מדבריו ש'אחר הפסח' פירושו לאחר זמן הקרבת הפסח].

ובתוספות יום טוב (שם) הוסיף להקשות, שיכול להקריבה ביום טוב בתורת 'שלמי חגיגה', או בערב יום טוב בתורת 'שלמי חגיגת ארבעה עשר'. וראה מה שתירץ הרש"ש (נרכ"י שם).

יב. **ובתוספתא** (פ"ט ה"ד, הוספה נמוק' ד"ה קודם) נחלקו רבי יוסי וחכמים איזה מהם יש להקריב לכתחילה, שלדעת חכמים יקריב איזה מהם שירצה, ולדעת רבי יוסי מצוה להקריב את הראשון, אך אם היה השני מובחר מן הראשון יקריב אותו.

יג. **רמב"ם** (פירוש המשניות מ"ו). והטעם שנאמר 'יסתאב' שהוא לשון טומאה, ביאר בספר הישר (חידושים סי' שסב), שהוא משום שפדיון קרבן שהומם נלמד מן הכתוב (ויקרא כז י) 'ואם בבהמה הטמאה ופדה בערכך'.

יד. **שמתוך** שנפסל מלהקרב, פוקעת ממנו קדושת הגוף ואינו קדוש אלא בקדושת דמים, ובאופן זה יוצא לחולין במכירתו. רבינו יהונתן (ד"ה ממר - השני).

טו. **ומבואר** ממשנתנו שהיא סוברת ש'בעלי חיים נדחים', והיינו שבהמה שנדחית בחייה מהקרבה, גם אם אחר כך חזרה להיות ראויה, שוב אינה קריבה בעצמה, אלא תרעה עד שיפול בה מום ויביא בדמיה קרבן. רש"י (להלן נח. ד"ה שמע).

והרמב"ם (קרבן פסח פ"ד ה"ו) פסק, שמי שאבד פסחו ומצאו לאחר שהפריש פסח אחר, יקריב איזה מהם שירצה, והשני יקרב לשם שלמים. והשיג עליו הראב"ד, שירעה עד שיסתאב ויביא בדמיו שלמים [כמבואר במשנתנו]. ותירץ הכסף משנה [בתירוצו השני] שהרמב"ם פוסק כדעה שבעלי חיים אינם נדחים, ולכן פסק שלא כמשנתנו.

אך התוספות (ד"ה קודם) כתבו, שאפילו לדעת רב (יומא סב.) שאין בעלי חיים נדחים, זהו דווקא באופן שנדחו ממילא, כגון שנטמאו הבעלים או שמשכו את ידיהם, אבל באופן שדחו אותם בידים, מודה רב שבעלי חיים נדחים.

טז. **שדין** התמורה כדין הפסח, וכשם שהפסח עצמו דחוי ואינו קרב בעצמו בתורת שלמים, גם תמורתו הבאה מכחו אינה קריבה בעצמה בתורת שלמים. פסקי הרי"ד (ד"ה ממני').

יז. **פסקי** הרי"ד (ד"ה ממני').

צו: מי שהיה פרק תשיעי פסחים

עין משפט
נר מצוה

כו א ב ג מיי׳ פ״ד מהל׳ ק״פ הלכה ו:
כז ד סם הלכה ז:
כח ה מיי׳ פ״ח מהל׳ מעשה קרבנות הלכה יג:

הגהות וציונים

ס] כן הגירסא בגמרא כת״י, ת״ל לא יאכל חמץ היום **אלא** ה״ק וכו׳, ונדצ״ל ברש״י דסמיך ליה (ממ״נ): ע] תיבות ״ויביא שלמים״ ליתא ברע״ב: ף] צ״ל אחר **הפסח** (גליון): ץ] נדצ״ל דבקרבנות: ק] [ס״א] (גליון): ר] צ״ל מתחלה (רש״ש): ש] [צ״ל **שפירשתי**] (גליון):

רבינו חננאל

ופסח דורות נוהג כל ז׳. אוקמ׳ הכי פסח מצרים נוהג לילה א׳ וכן מצתו והוא הדין לפסח דורות. וחמרץ מצרים אינו נוהג אלא יום אחד שנאמר לא יאכל חמץ היום אתם יוצאים וחמרץ פסח דורות נוהג כל ז׳ שנאמר שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם: **מתני׳ א״ר יהושע שמעתי שתמורת הפסח קריבה ותמורת הפסח אינה קריבה ואין לי לפרש** אמר ר׳ עקיבא אני אפרש הפסח שנמצא קודם שחיטה וכו׳. והאי דקאמר רבי יהושע תמורת הפסח ולא שנא פסח אתא לאשמעי׳ דאיכא תמורת פסח דלא קרבה שלמים: **איתמר רבה אמר** זה שפירש רבי עקיבא במשנתנו מי שאבד פסחו והפריש אחר אם זה הפסח האבוד נמצא קודם [שחיטת] הפסח שהפריש ירעה עד שיסתאב וכו׳. **ואם אחר יקרב הפסח שנמצא עכשיו** שלמים כי בשעה שנמצא כבר נתכפרו בעלים ונסתלק שם פסח מעליו וכן תמורתו. **ר׳ זירא אמר** משנתנו בשנמצא קודם חצות והאי דקתני קודם שחיטה קודם זמן שחיטה הוא ועלתה כתנאי: **אחר הפסח יביא שלמים וכן תמורתו.** אמר רבה לא שנו יביא שלמים וכן תמורתו אלא בפסח שנמצא אחר שחיטת הפסח שהפריש כיון שאבד זה דסתמו של זה לשלמים קאי שכבר יצאו הבעלים בפסח ששחטו. **אבל** אם נמצא קודם שחיטה והמיר בו אחר שחיטה תמורתו מכח קדושה דחויה קא אתיא דפסח עצמו שנמצא קודם שחיטה נדחה מלהקרב הוא בעצמו ולרעיה קאי והבא מכחו כח קדושה דחויה [הוא] לפיכך לא קרבה שלמים שלא מצינו הטפל עדיף מן העיקר. **ואותיב עליה אביי** כשב מה ת״ל אם כשב לרבות תמורת הפסח וכו׳. **ושני ליה** לעולם כשנמצא אחר שחיטה והמיר בו אחר שחיטה הוא דקרבה תמורתו שלמים. והאי דאמרת הני שלמים מעלי ניהו ולא בעי קרא אין הכי נמי וקרא אסמכתא בעלמא הוא. **איכא דמתני להא דרבה אריש** הפסח שנמצא קודם שחיטת הפסח ירעה וכו׳ וכן תמורתו תרעה אמר רבה לא שנו אלא שנמצא קודם שחיטה והמיר בו אחר (תמורה) [שחיטה] דהאי תמור׳ מכח קדושה דחויה אתיא הלכך לא קרבה. **אבל** נמצא קודם שחיטה והמיר בו קודם שחיטה תמורה זו קרבה שלמים מאי טעמא כי קבעה שחיטה קדושה בפסח שנמצא מידי דחזי להקרבה לא קבעה. **ומותיב עליה אביי** מה ת״ל אם כשב לרבות הפסח שקרב שלמים

מסורת הש״ס
עם הוספות

א) נעיל דף כח:, ב) זבחים דף לז:, ג) עיין תוס׳ זבחים לז: ד״ה שמעתי, ד) עיין תוס׳ ר״ה ה. סוד״ה שלמי, ה) זבחים דף ט. מנחות דף פג: [לקמן נז.], ו) זבחים דף לז:, ז) במדבר יח יז, ח) עיין תוס׳ זבחים ט. ד״ה ושלמים, ט) חולין יא ע״א.

הגהות הב״ח

(ה) גמ׳ אמר רבה לא שנו: (ו) **שם** למאי אתא לכדתניא כאן:

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיא יְיָ אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ: [שמות יג, ג]

ב) הַיּוֹם אַתֶּם יֹצְאִים בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב: [שמות יג, ד]

ג) אִם כֶּשֶׂב הוּא מַקְרִיב אֶת קָרְבָּנוֹ וְהִקְרִיב אֹתוֹ לִפְנֵי יְיָ: [ויקרא ג, ז]

ד) וְאִם עֵז קָרְבָּנוֹ וְהִקְרִיבוֹ לִפְנֵי יְיָ: [ויקרא ג, יב]

משנת ראשונים

מנין לפסח מצרים שאין חימוצו נוהג אלא יום אחד. הר״ן בחדושיו על הרב האלפסי בפר׳ ערבי פסחים (דף קטו) כתב על זה וז״ל, מצה זו על שום שנגאלו שנאמר ויאפו את הבצק ולא יכלו להתמהמה שאלו יכלו היו מחמיצים אותו דפסח מצרים לא עשו אלא לילה ויום אחד כפסח שני ולמחר היו מותרין מחמץ ובמלאכה לפיכך אלו יכלו להתמהמה היו מחמצין עסותיהן לצורך מחר שלא הוזהרו בבל יראה אבל מתוך שלא היה להם פנאי אפוהו מצה וזכר לאותה גאולה נצטוו באכילת המצה. **[אברבנאל, שמות יב]**

כשהוא אומר אם כשב לרבות פסח שעברה שנתו. כדפריש המורה בשלהי פ׳ התודה להביא פסח שעברה שנתו והביא אחר דבן שנה בעינן והוי זה הנשאר מותר הפסח וכל מה שתפשתי את דבריו שם בפסוק דאם כבש אינו כלום דכיון שהביא אחר ונתכפר בו היינו שעברה שנתו ועבר זמנו. **[תוספות רי״ד]**

ושלמים הבאין מחמת פסח. שלמים הבאים מחמת הפסח היינו מותר הפסח, כגון תמורתו ופסח שנתכפרו בעליו באחר, דכיון שמתחלתו אינו נאכל אלא ליום ולילה אף סופו כן, אבל חגיגת ארבעה עשר נאכלת היא לשני ימים כדברי חכמים. **[רמב״ן, ויקרא ז טו]**

לימד על העז שאין טעונה אליה. הפסח כל שהוא מביאו טלה יש בכלל אימוריו האליה וניטלת ממקום הכליות עד קצת חוליות השדרה ככל שלמי הכבשים אבל אם הביאו גדי לא, שאין קרבן העז ומינה טעונה אליה. **[מאירי]**

קודם שחיטת הפסח ירעה. וטעמא דלמייה בידים כדפירש רש״י ומפי׳ רב דאמר מין בעלי חיים נדחין ופליג מר׳ יוחנן בפ׳ שני שעירי (יומא דף סד.) היינו דוקא כגון דלא למייה בידים כגון שטעמו בעלים או שמצאו ידיהם ומ״ת והא משמע דפליג בפ״ק דקדושין (דף ז.) דל״ר יוחנן בהמה של ג׳ שותפין הקדיש חליה וחזר ולקחה והקדיש חליה קדושה ומינה קריבה משום דנדחת בתחלה כשהקדיש חליה ודייק עלה ש״מ בעלי חיים נדחין משמע דרב פליג וי״ל כיון דדרך הקדש דמי לה לא מיקרי כל כך דחוי בידים ובתוספתא [פ״ט] פליגי רבי יוסי ורבנן גיזה מהן יקריב לכתחלה ומייתי לה בפ׳ שני שעירי (יומא דף סד.):

קמ״ל דאיכא תמורת הפסח דלא קרבה. דקבע לה חלות אי שחיטה דס״ד דלא קבע הואיל ובמיקור הוקדשה ואין דעתו עליה לשחטה לשם פסח קמ״ל דאפילו הכי קבע לה ור״י מפרש דס״ד הואיל ואינה קריבה לעולם לשם פסח מחמלתה [ז] שלמים היא קמ״ל ומתוך פרש״י דפי׳ אלא אף היא נקבעת בפסח ונדחה משמע שסובר שלפי החמת רחויה לפסח:

ושלמים הבאין מחמת הפסח. לפי חומו לשון דפירש בקונטרס דהנך שלמים היינו חגיגת י״ד אין לחוש מה (שפירש [ח]) נאמרו דגרים (דף ע״ח: ד״ה ליומד) דשלמים הבאים מחמת פסח בפרק כל הפסולים (זבחים דף נ.) היינו מותר פסח דהא כדאיתא **ואם** עז הפסיק הענין. פירש ריב״ח מלא כלו חומו דהדי כשם חלא הפסיק הענין וכתבו לגדו ולא שיבה בו כלום חלא חלא לא כתיב בה חליה להכי כתבה למעוטי מתורת חליה: חילימא שחיטה לא לעולם שנמצא אחר שחיטה והמיר בו אחר שחיטה וקרא אסמכתא בעלמא [ט] אלא קרא למאי אתא (ג) [י] כדתניא [יא] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב [יב] לרבות פסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעון סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק וכשהוא אומר [יג] ואם עז הפסיק הענין [יד] לימד על העז שאין טעונה אליה. איכא דמתני לה ארישא הפסח שנמצא קודם שחיטת הפסח ירעה עד שיסתאב וימכר ויביא בדמיו שלמים וכן תמורתו אמר רבא לא שנו אלא שנמצא קודם שחיטה והמיר בו קודם שחיטה אבל נמצא קודם שחיטה והמיר בו אחר שחיטה תמורתו קריבה שלמים מאי טעמא כי קבעה שחיטה מידי דחזי ליה מידי דלא חזי ליה לא קבעה איתיביה אביי [טו] אם כשב מה ת״ל אם כשב לרבות תמורת הפסח אחר הפסח שקריבה שלמים יכול דתמורה קרבה חלא שנמצא אחר שחיטה שחפי׳ הפסח לא נדחה, אבל נמצא קודם שחיטה שהוא עצמו נדחה, מע״פ שתמורתו לא נדחית בידים חינה קריבה, שהרי מכח קדושה דחויה נחה: **אם כשב.** הוא מקריב, גבי שלמים כתיב, אם יתירה הוא דמצי למיכתב כשב הוא מקריב, מ״מ כשב קדרים, דהא כתיב לעיל מיניה אם מן הצאן קרבנו ובפרשה מתחונה לחמור ואם עז קרבנו מכלל דעד השתא בכשב מיירי, דאין לך עוד בצאן חלא כשב: **למה לי קרא.** הא מותר הפסח הוא ונפקא לן מוצחת פסח למותר הפסח מחר חגות [יג] קרב שלמים כדאמרן בחלו דגרים (לעיל דף ע:), ותמורתו כ״ש דקריבה חלא עדיפא מיניה: **והמיר בו אחר שחיטה.** ומשמעין דמ״ג דמיהו לא קרב תמורתו קריבה, הואיל ולא קבע לה וכ״ש דלא קבע הפסיק הענין: **בשב.** קרא יתירא כדפרישית מדכתיב בתריה ואם עז מכלל דעד השתא בכשב מיירי: **לאליה.** דבכל קרבנות כשב חליה כתיבא עם האימורין, בשלמים חלבו האליה (ויקרא ג), ובחטאת כתיב (שם ז) את כל חלבו יריס ממנו את האליה וגו׳, וחטאת כתיב בה, אבל פסח אימורין גופייהו לא כתיבי בהדיה חלא כדנפקא לן (לעיל דף סד:) מאת דמס מזרוק ואת חלבם תקטיר [יד], הלכך חלייתו לריכה להתרבות, דקרבנות [טז] שבשור לא הוזכרה חליה באימוריו: **ושלמים הבאין מחמת פסח.** [יז] מותר פסח, כגון תמורתו ופסח שנתכפרו בעליו באחר, כך שמעתי: **לכל מצות.** מצות שלמים גרסינן, שיהא דין כל חומר שלמים עליהן. לשון אחר, הבאין מחמת פסח חגיגת ארבעה עשר, וזו שמעתי [וכך קבל רבי [יח]]: **ואם.** הפסק הוא להפסיק בין כשב לעז, שבכשב נתפרשה חליה כדכתיב האליה תמימה לעומת הטנה ממקום שהכליות יועלות [יט], ונא הכתוב והפסיק ולמד על העז שאינה טעונה חליה להקריב חליה שלה למזבח. יש מפרשין עז אין לו חליה, וטעות הוא בידם שהרי ממקום שהכליות יועלות היא ניטלת, ועוד מה לימד הכתוב הואיל ואין לו: **איכא דמתני.** להאי לא שנו דרבה: **לא שנו.** אלא אחמץ. למיסור חימוצו נוהג כל שבעה, מכלל לילה אחד דקתני ממני בפסח מצרים אחמץ קתי, וה״ק ואין חימוצו נוהג אלא לילה אחד ופסח דורות נוהג כל שבעה: **יום א׳.** משמע כל היום: **לא יאכל חמץ היום [כ].** וקמיך ליה היום יתם יולתים: **אלא.** הכי משמע, ונאכל בחפזון בלילה אחד וה״ה לפסח דורות נמי לילה אחד, ופסח מצרים חימוצו נוהג כל היום ופסח דורות כל שבעה: **מתני׳ שמעתי.** מרבותי: **שתמורת הפסח קריבה.** שלמים אחר הפסח: **ותמורת הפסח אינה קריבה.** ויש תמורת פסח שאינה קריבה היא עלמה שלמים, אלא רועה עד שיסתאב ומוכר ויביא בדמיה שלמים, דמותר הפסח קרב שלמים: **ואין לי לפרש.** שכחתי על אחת מהן אמעתי תקרב ועל אחת אמעתי תרעה: **הפסח.** שאחד והפרים אחר תחתיו ונמלא הרחמן קודם שחיטת השני, דהיה עומד לפנינו בשעת שחיטה, הרי קבעתו שעת שחיטה בשם פסח, וזה שלא הקריבו דאחרו בעלים, לא יקרב עוד הוא עלמו שלמים, דאין זה מותר הפסח אלא פסח [דחוי]: **וכן תמורתו.** אם תמיר הוא בו בהמת חולין אחרי כן הרי הוא כאחרו, אין קרב הוא עלמו שלמים אלא דמיו. ואם לאחר שחיטת השני נמלא, הרי לא קבעתו שעת שחיטה בשם פסח ולא נדחה בידים, ויבית שלמים [כא] ויקרב הוא עלמו שלמים. וה״ה דאי למיתני רבי יהושע אומר פסח קרב ופסח אינו קרב, ובגמרא פריך לה: **גמ׳ דאיכא תמורת הפסח דלא קרבה.** ולא אמרינן מתחלה שלמים היא ואפילו המיר קודם שחיטה לא קבעתה בשם פסח ואין בה אלא חמורו, אלא אף היא נקבעת בפסח ונדחת: **קודם שחיטה ואחר שחיטה.** דוקא שאינו במשנתנו, ולא שאינו בה זמן שחיטה להיותו חלות, ומשמעין דאפילו היה אחוד בשעת חלות, אם נמלא קודם שחיטת השני הוא נקבע ונדחה הואיל ונדחה להקריבו לפסח: **קודם חצות שאינו.** שעת חלות היא הקובעתו בפסח, אם נמלא קודם חלות קבעתיה חלות שהרי נדחה וכי לא אקדיה דמייה, אבל נמלא אחר חלות אפי׳ נמלא קודם שחיטה אין כאן קביעות ולא אמרו: **קודם שחיטה.** של שני: **קודם חצות.** ונתכפר באחר, ילעה: **אחר חצות.** ונתכפר באחר: **יקרב זה שלמים.** ומע״פ שבשעת שחיטת השני הרי הוא עומד בפנינו: **לא שנו.** אלא אחמץ מכלל דפסח מצרים לילה אחד ותו לא [כב] והתניא רבי יוסי הגלילי אומר מנין לפסח מצרים שאין חימוצו נוהג אלא יום אחד ת״ל [כג] לא יאכל חמץ וסמיך ליה [כד] היום אתם יוצאים אלא ה״ק לילה אחד והוא הדין לפסח דורות וחימוצו כל היום ופסח דורות נוהג כל שבעה: **מתני׳** [כה] א״ר יהושע שמעתי שתמורת פסח קריבה ותמורת פסח אינה קריבה ואין לי לפרש א״ר עקיבא אני אפרש [כו] הפסח שנמצא קודם שחיטת הפסח ירעה עד שיסתאב וימכר ויביא בדמיו שלמים וכן תמורתו אמר רבה לא שנו אלא שנמצא קודם שחיטה והמיר בו קודם שחיטה אבל נמצא קודם שחיטה והמיר בו אחר שחיטה תמורתו מכח קדושה דחויה קא אתא ולא קרבה איתיביה אביי [כז] אם כשב מה ת״ל אם כשב לרבות תמורת הפסח אחר הפסח שקרבה שלמים היכי דמי אילימא שנמצא אחר שחיט׳ והמיר בו אחר שחיטה פשיטא למה לי קרא אלא לאו שנמצא קודם שחיטה והמיר בו אחר שחיטה והמיר בו אחר שחיטה אסמכתא בעלמא [כז] אלא קרא למאי אתא [כח] כדתניא [כט] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב [ל] לרבות פסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעון סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק וכשהוא אומר [לא] ואם עז הפסיק הענין [לב] לימד על העז שאין טעונה אליה. איכא דמתני לה ארישא הפסח שנמצא קודם שחיטת הפסח ירעה עד שיסתאב וימכר ויביא בדמיו שלמים וכן תמורתו אמר רבא לא שנו אלא שנמצא קודם שחיטה והמיר בו קודם שחיטה אבל נמצא קודם שחיטה והמיר בו אחר שחיטה תמורתו קריבה שלמים מאי טעמא כי קבעה שחיטה מידי דחזי ליה מידי דלא חזי ליה לא קבעה איתיביה אביי [לג] אם כשב מה ת״ל אם כשב לרבות תמורת הפסח אחר הפסח שקריבה שלמים יכול דתמורה קרבה חלא שנמצא אחר שחיטה שחפי׳ הפסח לא נדחה, אבל נמצא קודם שחיטה שהוא עצמו נדחה, מע״פ שתמורתו לא נדחית בידים חינה קריבה, שהרי מכח קדושה דחויה נחה: **אם כשב.** הוא מקריב, גבי שלמים כתיב, אם יתירה הוא דמצי למיכתב כשב הוא מקריב, מ״מ כשב קדרים, דהא כתיב לעיל מיניה אם מן הצאן קרבנו ובפרשה מתחונה לחמור ואם עז קרבנו מכלל דעד השתא בכשב מיירי, דאין לך עוד בצאן חלא כשב: **למה לי קרא.** הא מותר הפסח הוא ונפקא לן מוצחת פסח למותר הפסח מחר חגות [לד] קרב שלמים כדאמרן בחלו דגרים (לעיל דף ע:), ותמורתו כ״ש דקריבה חלא עדיפא מיניה: **והמיר בו אחר שחיטה.** ומשמעין דמ״ג דמיהו לא קרב תמורתו קריבה, הואיל ולא קבע לה וכ״ש דלא קבע הפסיק הענין: **בשב.** קרא יתירא כדפרישית מדכתיב בתריה ואם עז מכלל דעד השתא בכשב מיירי: **לאליה.** דבכל קרבנות כשב חליה כתיבא עם האימורין, בשלמים חלבו האליה (ויקרא ג), ובחטאת כתיב (שם ז) את כל חלבו יריס ממנו את האליה וגו׳, וחטאת כתיב בה, אבל פסח אימורין גופייהו לא כתיבי בהדיה חלא כדנפקא לן (לעיל דף סד:) מאת דמס מזרוק ואת חלבם תקטיר [לה], הלכך חלייתו לריכה להתרבות, דקרבנות [לו] שבשור לא הוזכרה חליה באימוריו: **ושלמים הבאין מחמת פסח.** [לז] מותר פסח, כגון תמורתו ופסח שנתכפרו בעליו באחר, כך שמעתי: **לכל מצות.** מצות שלמים גרסינן, שיהא דין כל חומר שלמים עליהן. לשון אחר, הבאין מחמת פסח חגיגת ארבעה עשר, וזו שמעתי [וכך קבל רבי [לח]]: **ואם.** הפסק הוא להפסיק בין כשב לעז, שבכשב נתפרשה חליה כדכתיב האליה תמימה לעומת הטנה ממקום שהכליות יועלות [לט], ונא הכתוב והפסיק ולמד על העז שאינה טעונה חליה להקריב חליה שלה למזבח. יש מפרשין עז אין לו חליה, וטעות הוא בידם שהרי ממקום שהכליות יועלות היא ניטלת, ועוד מה לימד הכתוב הואיל ואין לו: **איכא דמתני.** להאי לא שנו דרבה: **לא שנו.** אלא אחמץ. למיסור חימוצו נוהג כל שבעה, מכלל לילה אחד דקתני ממני בפסח מצרים אחמץ קתי, וה״ק ואין חימוצו נוהג אלא לילה אחד ופסח דורות נוהג כל שבעה: **יום א׳.** משמע כל היום: **לא יאכל חמץ היום [מ].** וקמיך ליה היום יתם יולתים: **אלא.** הכי משמע, ונאכל בחפזון בלילה אחד וה״ה לפסח דורות נמי לילה אחד, ופסח מצרים חימוצו נוהג כל היום ופסח דורות כל שבעה: **מתני׳ שמעתי.** מרבותי: **שתמורת הפסח קריבה.** שלמים אחר הפסח: **ותמורת הפסח אינה קריבה.** ויש תמורת פסח שאינה קריבה היא עלמה שלמים, אלא רועה עד שיסתאב ומוכר ויביא בדמיה שלמים, דמותר הפסח קרב שלמים: **ואין לי לפרש.** שכחתי על אחת מהן אמעתי תקרב ועל אחת אמעתי תרעה: **הפסח.** שאחד והפרים אחר תחתיו ונמלא הרחמן קודם שחיטת השני, דהיה עומד לפנינו בשעת שחיטה, הרי קבעתו שעת שחיטה בשם פסח, וזה שלא הקריבו דאחרו בעלים, לא יקרב עוד הוא עלמו שלמים, דאין זה מותר הפסח אלא פסח [דחוי]: **וכן תמורתו.** אם תמיר הוא בו בהמת חולין אחרי כן הרי הוא כאחרו, אין קרב הוא עלמו שלמים אלא דמיו. ואם לאחר שחיטת השני נמלא, הרי לא קבעתו שעת שחיטה בשם פסח ולא נדחה בידים, ויבית שלמים [מא] ויקרב הוא עלמו שלמים. וה״ה דאי למיתני רבי יהושע אומר פסח קרב ופסח אינו קרב, ובגמרא פריך לה: **גמ׳ דאיכא תמורת הפסח דלא קרבה.** ולא אמרינן מתחלה שלמים היא ואפילו המיר קודם שחיטה לא קבעתה בשם פסח ואין בה אלא חמורו, אלא אף היא נקבעת בפסח ונדחת: **קודם שחיטה ואחר שחיטה.** דוקא שאינו במשנתנו, ולא שאינו בה זמן שחיטה להיותו חלות, ומשמעין דאפילו היה אחוד בשעת חלות, אם נמלא קודם שחיטת השני הוא נקבע ונדחה הואיל ונדחה להקריבו לפסח: **קודם חצות שאינו.** שעת חלות היא הקובעתו בפסח, אם נמלא קודם חלות קבעתיה חלות שהרי נדחה וכי לא אקדיה דמייה, אבל נמלא אחר חלות אפי׳ נמלא קודם שחיטה אין כאן קביעות ולא אמרו: **קודם שחיטה.** של שני: **קודם חצות.** ונתכפר באחר, ילעה: **אחר חצות.** ונתכפר באחר: **יקרב זה שלמים.** ומע״פ שבשעת שחיטת השני הרי הוא עומד בפנינו: **לא שנו.** אלא אחמץ. למיסור חימוצו נוהג כל שבעה, מכלל לילה אחד דקתני ממני בפסח מצרים אחמץ קתי, וה״ק ואין חימוצו נוהג אלא לילה אחד ופסח דורות נוהג כל שבעה: **יום א׳.** משמע כל היום: **לא יאכל חמץ היום [מב].** וקמיך ליה היום יתם יולתים: **אלא.** הכי משמע, ונאכל בחפזון בלילה אחד וה״ה לפסח דורות נמי לילה אחד, ופסח מצרים חימוצו נוהג כל היום ופסח דורות כל שבעה: **מתני׳ שמעתי.** מרבותי: **שתמורת הפסח קריבה.** שלמים אחר הפסח: **ותמורת הפסח אינה קריבה.** ויש תמורת פסח שאינה קריבה היא עלמה שלמים, אלא רועה עד שיסתאב ומוכר ויביא בדמיה שלמים, דמותר הפסח קרב שלמים: **ואין לי לפרש.** שכחתי על אחת מהן אמעתי תקרב ועל אחת אמעתי תרעה: **הפסח.** שאחד והפרים אחר תחתיו ונמלא הרחמן קודם שחיטת השני, דהיה עומד לפנינו בשעת שחיטה, הרי קבעתו שעת שחיטה בשם פסח, וזה שלא הקריבו דאחרו בעלים, לא יקרב עוד הוא עלמו שלמים, דאין זה מותר הפסח אלא פסח [דחוי]: **וכן תמורתו.** אם תמיר הוא בו בהמת חולין אחרי כן הרי הוא כאחרו, אין קרב הוא עלמו שלמים אלא דמיו. ואם לאחר שחיטת השני נמלא, הרי לא קבעתו שעת שחיטה בשם פסח ולא נדחה בידים, ויבית שלמים [מג] ויקרב הוא עלמו שלמים. וה״ה דאי למיתני רבי יהושע אומר פסח קרב ופסח אינו קרב, ובגמרא פריך לה: **גמ׳ דאיכא תמורת הפסח דלא קרבה.** ולא אמרינן מתחלה שלמים היא ואפילו המיר קודם שחיטה לא קבעתה בשם פסח ואין בה אלא חמורו, אלא אף היא נקבעת בפסח ונדחת: **קודם שחיטה ואחר שחיטה.** דוקא שאינו במשנתנו, ולא שאינו בה זמן שחיטה להיותו חלות, ומשמעין דאפילו היה אחוד בשעת חלות, אם נמלא קודם שחיטת השני הוא נקבע ונדחה הואיל ונדחה להקריבו לפסח: **קודם חצות שאינו.** שעת חלות היא הקובעתו בפסח, אם נמלא קודם חלות קבעתיה חלות שהרי נדחה וכי לא אקדיה דמייה, אבל נמלא אחר חלות אפי׳ נמלא קודם שחיטה אין כאן קביעות ולא אמרו: **קודם שחיטה.** של שני: **קודם חצות.** ונתכפר באחר, ילעה: **אחר חצות.** ונתכפר באחר: **יקרב זה שלמים.** ומע״פ שבשעת שחיטת השני הרי הוא עומד בפנינו: **לא שנו.** אלא אחמץ. למיסור חימוצו נוהג כל שבעה, מכלל לילה אחד דקתני ממני בפסח מצרים אחמץ קתי, וה״ק ואין חימוצו נוהג אלא לילה אחד ופסח דורות נוהג כל שבעה: **יום א׳.** משמע כל היום: **לא יאכל חמץ היום [מד].** וקמיך ליה היום יתם יולתים: **אלא.** הכי משמע, ונאכל בחפזון בלילה אחד וה״ה לפסח דורות נמי לילה אחד, ופסח מצרים חימוצו נוהג כל היום ופסח דורות כל שבעה: **מתני׳ שמעתי.** מרבותי: **שתמורת הפסח קריבה.** שלמים אחר הפסח: **ותמורת הפסח אינה קריבה.** ויש תמורת פסח שאינה קריבה היא עלמה שלמים, אלא רועה עד שיסתאב ומוכר ויביא בדמיה שלמים, דמותר הפסח קרב שלמים: **ואין לי לפרש.** שכחתי על אחת מהן אמעתי תקרב ועל אחת אמעתי תרעה: **הפסח.** שאחד והפרים אחר תחתיו ונמלא הרחמן קודם שחיטת השני, דהיה עומד לפנינו בשעת שחיטה, הרי קבעתו שעת שחיטה בשם פסח, וזה שלא הקריבו דאחרו בעלים, לא יקרב עוד הוא עלמו שלמים, דאין זה מותר הפסח אלא פסח [דחוי]: **וכן תמורתו.** אם תמיר הוא בו בהמת חולין אחרי כן הרי הוא כאחרו, אין קרב הוא עלמו שלמים אלא דמיו. ואם לאחר שחיטת השני נמלא, הרי לא קבעתו שעת שחיטה בשם פסח ולא נדחה בידים, ויבית שלמים [מה] ויקרב הוא עלמו שלמים. וה״ה דאי למיתני רבי יהושע אומר פסח קרב ופסח אינו קרב, ובגמרא פריך לה: **גמ׳ דאיכא תמורת הפסח דלא קרבה.** ולא אמרינן מתחלה שלמים היא ואפילו המיר קודם שחיטה לא קבעתה בשם פסח ואין בה אלא חמורו, אלא אף היא נקבעת בפסח ונדחת: **קודם שחיטה ואחר שחיטה.** דוקא שאינו במשנתנו, ולא שאינו בה זמן שחיטה להיותו חלות, ומשמעין דאפילו היה אחוד בשעת חלות, אם נמלא קודם שחיטת השני הוא נקבע ונדחה הואיל ונדחה להקריבו לפסח: **קודם חצות שאינו.** שעת חלות היא הקובעתו בפסח, אם נמלא קודם חלות קבעתיה חלות שהרי נדחה וכי לא אקדיה דמייה, אבל נמלא אחר חלות אפי׳ נמלא קודם שחיטה אין כאן קביעות ולא אמרו: **קודם שחיטה.** של שני: **קודם חצות.** ונתכפר באחר, ילעה: **אחר חצות.** ונתכפר באחר: **יקרב זה שלמים.** ומע״פ שבשעת שחיטת השני הרי הוא עומד בפנינו: **לא שנו.** אלא אחמץ. למיסור חימוצו נוהג כל שבעה, מכלל לילה אחד דקתני ממני בפסח מצרים אחמץ קתי, וה״ק ואין חימוצו נוהג אלא לילה אחד ופסח דורות נוהג כל שבעה: **יום א׳.** משמע כל היום: **לא יאכל חמץ היום [מו].** וקמיך ליה היום יתם יולתים: **אלא.** הכי משמע, ונאכל בחפזון בלילה אחד וה״ה לפסח דורות נמי לילה אחד, ופסח מצרים חימוצו נוהג כל היום ופסח דורות כל שבעה: **מתני׳ שמעתי.** מרבותי: **שתמורת הפסח קריבה.** שלמים אחר הפסח: **ותמורת הפסח אינה קריבה.** ויש תמורת פסח שאינה קריבה היא עלמה שלמים, אלא רועה עד שיסתאב ומוכר ויביא בדמיה שלמים, דמותר הפסח קרב שלמים: **ואין לי לפרש.** שכחתי על אחת מהן אמעתי תקרב ועל אחת אמעתי תרעה: **הפסח.** שאחד והפרים אחר תחתיו ונמלא הרחמן קודם שחיטת השני, דהיה עומד לפנינו בשעת שחיטה, הרי קבעתו שעת שחיטה בשם פסח, וזה שלא הקריבו דאחרו בעלים, לא יקרב עוד הוא עלמו שלמים, דאין זה מותר הפסח אלא פסח [דחוי]: **וכן תמורתו.** אם תמיר הוא בו בהמת חולין אחרי כן הרי הוא כאחרו, אין קרב הוא עלמו שלמים אלא דמיו. ואם לאחר שחיטת השני נמלא, הרי לא קבעתו שעת שחיטה בשם פסח ולא נדחה בידים, ויבית שלמים [מז] ויקרב הוא עלמו שלמים. וה״ה דאי למיתני רבי יהושע אומר פסח קרב ופסח אינו קרב, ובגמרא פריך לה: **גמ׳ דאיכא תמורת הפסח דלא קרבה.** ולא אמרינן מתחלה שלמים היא ואפילו המיר קודם שחיטה לא קבעתה בשם פסח ואין בה אלא חמורו, אלא אף היא נקבעת בפסח ונדחת: **קודם שחיטה ואחר שחיטה.** דוקא שאינו במשנתנו, ולא שאינו בה זמן שחיטה להיותו חלות, ומשמעין דאפילו היה אחוד בשעת חלות, אם נמלא קודם שחיטת השני הוא נקבע ונדחה הואיל ונדחה להקריבו לפסח: **קודם חצות שאינו.** שעת חלות היא הקובעתו בפסח, אם נמלא קודם חלות קבעתיה חלות שהרי נדחה וכי לא אקדיה דמייה, אבל נמלא אחר חלות אפי׳ נמלא קודם שחיטה אין כאן קביעות ולא אמרו: **קודם שחיטה.** של שני: **קודם חצות.** ונתכפר באחר, ילעה: **אחר חצות.** ונתכפר באחר: **יקרב זה שלמים.** ומע״פ שבשעת שחיטת השני הרי הוא עומד בפנינו: **לא שנו.**

מי שהיה פרק תשיעי פסחים

'פסח' בשעת השחיטה ולא נדחה בידים. וְכֵן הדין בִּתְמוּרָתוֹ של פסח זה, שקריבה בתורת שלמים[יח].

★

גמרא

מקשה הגמרא, כיון שביאר רבי עקיבא שדין התמורה תלוי בדין הפסח שהמירו בו, היה לתנא לומר את החילוק לגבי הפסח עצמו, **וְלֵימָא** - ולומר כך, 'אמר רבי יהושע, שמעתי **שֶׁפֶּסַח קָרֵב וּפֶסַח אֵינוֹ קָרֵב**, ואין לי לפרש'[יט].

מתרצת הגמרא, התנא שהעמיד את החילוק בדין התמורה, **הָא קָא מַשְׁמַע לָן** - בא להשמיענו בכך חידוש זה, **דְּאִיכָּא** - שיש אופן של **תְּמוּרַת הַפֶּסַח דְּלָא קָרֵבָה** בעצמה בתורת שלמים. שהיה מקום לומר שתמורת פסח לעולם אינה נדחית, משום שמתחילה נקבע עליה שם שלמים ולא שם פסח[כ], והשמיעה משנתנו שגם תמורת פסח יתכן שתיקבע בשם 'פסח' ותידחה, ולא תקרב בעצמה לשלמים [אלא תרעה עד שיפול בה מום, ויובאו בדמיה שלמים].

★

שנינו במשנה, אמר רבי עקיבא אני אפרש, הפסח שנמצא קודם שחיטת הפסח ירעה עד שיסתאב וכו', אחר שחיטת הפסח קרב שלמים וכו'.

הגמרא דנה בביאור חילוקו של רבי עקיבא:

אִיתְּמַר - נאמרה בבית המדרש מחלוקת בכוונת רבי עקיבא. **רַבָּה אָמַר**, מה ששנינו במשנה שהחילוק הוא בין נמצא **קוֹדֶם הַשְּׁחִיטָה** ובין נמצא **לְאַחַר הַשְּׁחִיטָה**[כא], בדווקא **שָׁנִינוּ** כן, שזמן השחיטה של השני, הוא הקובע את הראשון בשם 'פסח' ודוחה אותו. והתחדש בכך, שאפילו אם היה הראשון אבוד בשעת חצות, אם נמצא קודם שחיטת השני, קובעתו שעת השחיטה בשם 'פסח', ובכך שמקריב את השני ולא אותו דוחהו בידים, ושוב אין להקריבו בעצמו אפילו לשלמים[כב].

ואילו **רַבִּי זֵירָא אָמַר, קוֹדֶם חֲצוֹת וּלְאַחַר חֲצוֹת שָׁנִינוּ** - כוונת רבי עקיבא לחלק בין נמצא קודם חצות, לבין נמצא לאחר חצות[כג], ששעת חצות שבה הוא ראוי להקרב לשם פסח, קובעתו בשם 'פסח'.

ולכן אם נמצא קודם חצות, נקבע הוא בחצות בשם 'פסח', וכאשר מקריב את השני ולא אותו דוחהו בידים, ואינו קרב בעצמו אף לשלמים. אבל אם נמצא לאחר חצות, אפילו אם נמצא קודם השחיטה, אינו נקבע בשם 'פסח', וממילא אינו נדחה על ידי שחיטת השני[כד], ואפשר להקריבו לאחר מכן לשם שלמים.

מקשה הגמרא, **וְלַרַבִּי זֵירָא** שביאר ששעת חצות קובעת, **הָא קָתָנֵי** - הרי במשנה שנינו **'קוֹדֶם שְׁחִיטַת הַפֶּסַח'**, ולא 'קודם חצות'[כה]. מתרצת הגמרא, **אֵימָא** - תאמר שכוונת רבי עקיבא[כו] שנמצא **קוֹדֶם זְמַן שְׁחִיטַת הַפֶּסַח**, שהוא בחצות.

הגמרא מביאה שתנאים נחלקו במחלוקת זו, מתי נקבע הקרבן בשם 'פסח':

אומרת הגמרא, מחלוקת האמוראים שנתבארה, היא **כְּתַנָּאֵי** - כמחלוקת התנאים דלהלן. ששנינו בברייתא, **הַפֶּסַח שֶׁאבד** והפריש במקומו פסח אחר, **וְנִמְצָא** הראשון **קוֹדֶם הַשְּׁחִיטָה** של הפסח השני, הראשון **יִרְעֶה** עד שיפול בו מום וימכרנו ויביא בדמיו שלמים, ואם נמצא הראשון **לְאַחַר הַשְּׁחִיטָה** של השני, הראשון **יִקָּרֵב** בעצמו בתורת שלמים, זוהי דעת תנא קמא. **רַבִּי אֶלְיעֶזֶר אוֹמֵר**, אם נמצא הראשון **קוֹדֶם חֲצוֹת** ולפסחו שחט את השני, הראשון **יִרְעֶה** ויביא בדמיו שלמים, ואם נמצא הראשון **לְאַחַר חֲצוֹת**, ולפסחו שחט את השני, הראשון **יִקָּרֵב** בעצמו לשלמים, אף על פי שהוא עמד בפנינו בשעת שחיטת השני. הרי שרבה אמר כדברי תנא קמא, ורבי זירא אמר כדברי רבי אליעזר[כז].

★

שנינו במשנה, אם נמצא הראשון **לְאַחַר שְׁחִיטַת הַפֶּסַח, יָבִיא**[כח] את הראשון **לִשְׁלָמִים וכו'**, וכן תמורתו.

הגמרא מבארת באיזה אופן תמורתו תקרב בעצמה, ובאיזה אופן לא תקרב אלא תרעה:

אָמַר רָבָא[כט], **לֹא שָׁנוּ** שתמורתו קריבה בעצמה, **אֶלָּא** באופן **שֶׁנִּמְצָא** הפסח הראשון **אַחַר הַשְּׁחִיטָה** של הפסח השני[ל], **וְהֵמִיר בּוֹ** [-בפסח הראשון] בהמה אחרת **לְאַחַר הַשְּׁחִיטָה** של הפסח השני, שבאופן זה אפילו הפסח עצמו לא נדחה, ולכן גם תמורתו קריבה. **אֲבָל** אם הפסח הראשון **נִמְצָא קוֹדֶם הַשְּׁחִיטָה**, ובשעת שחיטת השני נדחה מלהקרב בעצמו, **וְהֵמִיר בּוֹ** [-בראשון] בהמה אחרת **לְאַחַר הַשְּׁחִיטָה** של הפסח

יח. **ולפי** זה יכלה משנתנו לומר 'אמר רבי יהושע שמעתי שפסח קרב ופסח אינו קרב'. והגמרא תקשה מדוע אכן לא שנינו כך. רש"י (ד"ה וכן).
[בחדשים גם ישנים (ד"ה אמר - הזמי) ביאר בכמה אופנים במה נחלקו רבי יהושע ורבי עקיבא, שמטעמים אלו לא פירש רבי יהושע כרבי עקיבא. אך הרמב"ם (פירוש המשניות מ"ו) כתב שהלכה כרבי עקיבא ואין מי שחולק על דבריו].

יט. **רש"י** (ד"ה וכן). ומשמע מדבריו (סס, להלן נ. ד"ה פסיטא) שהקושיא היא על התנא של המשנה, שהביא את דברי רבי יהושע רק על התמורה. ומרבינו חננאל (ד"ה ממני) ורע"ב (מ"ו) משמע שהקושיא היא על רבי יהושע עצמו. ובקול הרמ"ז (מ"ו) ביאר שהקושיא היא על רבותיו של רבי יהושע. ובמרכבת המשנה (קרנן פסח פ"ד ה"ו) ביאר בדעת הרמב"ם, שהקושיא היא על רבי עקיבא, לדבריך מדוע רבותיו של רבי יהושע לא דיברו בפסח עצמו, אלא משמע שאין כוונתם כפירושך, ובתמורה דווקא אמרו דבריהם.

כ. **ואפילו** אם המיר בה קודם השחיטה לא קבע אותה זמן השחיטה בשם 'פסח', ואינה נדחית. רש"י (ד"ה לשיטתו).
ובטעם הדבר שהיינו סבורים לומר שאינה נקבעת בשם 'פסח', ביארו התוספות (ד"ה קמ"ל), שמתוך שהקדיש אותה באיסור [שאסור לעשות תמורה, שנאמר (ויקרא כ"ז י') 'לא יחליפנו ולא ימיר אותו'], אין בדעתו לצאת בה ידי חובת פסח אלא בבהמה אחרת שלא נעשה בה איסור בהקדשתה. ובשם ר"י ביארו, שהיה מקום לומר שמתוך שתמורה זו לעולם אינה קריבה לשם פסח, מתחילתה היא שלמים. אך כתבו שמדברי רש"י (שם) משמע שבאמת אפשר להקריבה לקרבן פסח [והתוספות בזבחים (נ: ד"ה שמעתי) הסתפקו בכך, ראה בהערה להלן (נ.) על הברייתא שבראש העמוד].

כא. **ולא** שנינו חילוק בין נמצא קודם חצות [שהוא זמן השחיטה], ובין נמצא לאחר חצות. רש"י (ד"ה קודם שחיטה).

כב. **אלא** ירעה עד שיפול בו מום ויביא בדמיו שלמים. ורק אם נמצא הראשון לאחר השחיטה של השני, אפשר להקריבו בעצמו לשם שלמים.

כג. **ולהלן** יתבאר כיצד מתיישב הדבר עם לשון המשנה.

כד. **שאף** על פי שנמצא קודם שחיטת השני והיה בידו להקריבו, מכל מקום כיון שברגע הראשון שראוי לשחיטה, דהיינו בחצות, רק השני היה ראוי ולא הראשון, נמצא שהשני נראה להקרבה לפני הראשון, ובאופן זה מצוה להקריב השני לפסח, וכיון שהקריב השני מחמת שהדין הוא להקדימו, לא נחשב שדחה הראשון בידים. צל"ח (ד"ה ר' זירא), וראה מה שהאריך בזה.

כה. **אף** על פי שרבי זירא אמר שכך 'שנינו' במשנה, פשוט לגמרא שאין כוונתו להגיה דברי המשנה [שאם כן לא היה מקום להקשות על דבריו מלשון המשנה], אלא כוונתו שדברי המשנה אינם בדווקא, ועל כך הגמרא מקשה שנאמר שדברי המשנה הם בדווקא. זרעו של אברהם (ד"ה ולר"ז).

כו. **אין** כוונת הגמרא להגיה המשנה, אלא לפרשה. מלא רצון (ד"ה גם). וראה בהערה לעיל בסמוך.

כז. **בכל** מקום שמוזכר הלשון 'כתנאי' לאחר מחלוקת אמוראים, הוא משום שהאמוראים לא שמעו את אותה ברייתא, שאם כן היו אומרים רק הלכה כפלוני, ולכן לענין הלכה הולכים אחר כללי הפסק של מחלוקת התנאים ולא של מחלוקת האמוראים. יד מלאכי (כללי התלמוד אות שמד) [וראה מה שכתב שם בשם הפרי חדש]. והגמרא כאן הביאה שנחלקו בכך תנאים, משום שנמצא שרבה סובר כתנא קמא שהלכה כמותו. כסא רחמים (ד"ה כתנאי).
אך בתולדות יצחק (ד"ה עוד) נקט שהאמוראים ידעו את מחלוקת התנאים, וביאר שהגמרא הביאה את מחלוקת התנאים מטעם אחר. שהוקשה לגמרא, מדוע רבי זירא נדחק לומר שהחילוק הוא בין קודם חצות ובין לאחר חצות, ולא פירש המשנה כפשוטה. ועל כך משיבה הגמרא שזוהי מחלוקת תנאים, ורבי זירא נדחק ליישב המשנה גם כדעת רבי אליעזר.

כח. **לשון** המשנה 'קרב שלמים'. ובמנחם משיב נפש (פרק"י ד"ה וכן) כתב, שנראה שרש"י (שם) גרס במשנה כמו כאן 'יביא שלמים'.

כט. **הב"ח** (אות ח) הגיה 'רבה', וכן מבואר ברש"י ורבינו חננאל (ד"ה ממני) ותוספות (להלן נ. ד"ה מתני).

ל. **בפשטות** הכוונה לשעת השחיטה ממש, וראה בהערה להלן אם אפשר לפרש שהכוונה לזמן השחיטה שהוא בחצות.

קודם שחיטת הפסח ירעה. וטעמא דלמייה בידים כדפירש רש"י ותפי' רב לחמר מין בעלי חיים נדחין ופליג תר' יוחנן בפ' שני שעירי (יומא דף סד.) היינו דוקא כגון דלא למייה בידים כגון נטמאו בעלים או שמשכו ידיהם ות"ח והא משמע דפליג בפ"ק דקדושין (דף ג.) דת"ר יוחנן בהמה של ג' שותפין הקדיש חליה וחזר ולקחה והקדיש חליה קדושה ואינה קריבה משום דנדחת בתחלה כשהקדיש חליה ודייק עלה ש"מ בעלי חיים נדחין משמע דרב פליג וי"ל כיון דדרך הקדש דמי לה לא מיקרי כל כך דחוי בידים ובתוספתא [פ"ט] פליגי רבי יוסי ורבנן מיהו מהן יקריב לכתחלה ומייתי לה בפ' שני שעירי (יומא דף סד.):

קמ"ל דאיכא תמורת הפסח דלא קרבה. דקבע לה חלות או שחיטה דס"ד דלמ קבע הואיל ובמיקור הוקדשה ואין דעתו עליה לשחטה לשם פסח קמ"ל דאפילו הכי קבע לה ור"י מפרש דס"ד הואיל ואינה קריבה לעולם לשם פסח מתחלתה[ט] שלמים היא קמ"ל ומתוך פרש"י דפי' אלא אף היא נקבעת בפסח ונדחה משמע שמובר שלפי החמת רחויה לפסח:

ושלמים הבאין מחמת הפסח. לפי חומו לשון דפירש בקונטרס דהנך שלמים היינו חגיגת י"ד אין לחוש מה (שפירש[י]) נאלו דברים (דף ע"ח: ד"ה ניימד) דשלמים הבאים מחמת פסח בפרק כל הפסולים (זבחים דף נ.) היינו מוסר פסח להם כדאיתא והא כדאמר **ואם** עז הפסיק הענין. פירש ריב"ח מדלא כלל חומו דהדי נכנו אלא שנא עז דאיכא למימר דאיכא תמורת פסח דלא קרבה שלמים שחיטה ואחר שחיט' והמיר בו אחר שחיטה פשיטא למה לי קרא אלא לאו שנמצא קודם שחיטה והמיר בו אחר שחיטה לא לעולם שנמצא אחר שחיטה והמיר בו אחר שחיטה וקרא אסמכתא בעלמא[ז] אלא קרא למאי אתא (ג) [ה] כדתניא [ג] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב [ד] לרבות פסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעון סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק וכשהוא אומר [ה] ואם עז הפסיק הענין [ו] לימד על העז שאין טעונה אליה. איכא דמתני לה ארישא הפסח שנמצא קודם שחיטת הפסח ירעה עד שיסתאב וימכר ויביא בדמיו שלמים וכן תמורתו אמר רבא לא שנו אלא שנמצא קודם שחיטה והמיר בו קודם שחיטה אבל נמצא קודם שחיטה והמיר בו אחר שחיטה תמורתו קריבה שלמים מאי טעמא כי קבעה שחיטה מידי דחזי ליה מידי דלא חזי ליה לא קבעה איתיביה אביי [ט] אם כשב מה ת"ל אם כשב לרבות תמורת הפסח אחר הפסח שקרבה שלמים היכי דמי אילימא שנמצא אחר שחיט' והמיר בו אחר שחיטה פשיטא למה לי קרא אלא לאו שנמצא קודם שחיטה והמיר בו אחר שחיטה אבל נמצא קודם שחיטה והמיר בו אחר שחיטה תמורתו מכח קדושה דחויה קא אתא ולא קרבה איתיביה אביי [ז] אם כשב מה ת"ל אם כשב לרבות תמורת הפסח אחר הפסח שקרבה שלמים היכי דמי אילימא שנמצא אחר שחיט' והמיר בו אחר שחיטה פשיטא למה לי קרא אלא לאו שנמצא קודם שחיטה והמיר בו אחר שחיטה אבל נמצא קודם שחיטה והמיר בו אחר שחיטה תמורתו קריבה שלמים מאי טעמא כי קבעה שחיטה מידי דחזי ליה מידי דלא חזי ליה לא קבעה איתיביה אביי [ט] אם כשב מה ת"ל אם כשב לרבות תמורת הפסח אחר הפסח שקרבה שלמים היכי דמי אילימא

דתמורה קרבה חלת שנמצת אחר שחיטה שאפי' הפסח לא נדחה, אבל נמצת קודם שחיטה שהוא עצמו נדחה, מע"פ שתמורתו לא נדחית בידים מינה קריבה, שהרי מכח קדושה דחויה נחה: **אם כשב.** הוא מקריב, גבי שלמים כתיב, אם יתירא הוא דאתי למיכתב כשב הוא מקריב, מ"ש כשב קדרים, דהא כתיב לעיל מיניה אם מן הצאן קרבנו ובפרשה תחונה אמור ואם עז קרבנו מכלל דעד השתא בכשב מיירי, אחין לך עוד נצאן חלת כשב: **למה לי קרא.** הא מותר הפסח הוא ונפקא לן מוצחת פסח דמותר הפסח אחר חלות[ג] קרא שלמים כדאתמרן נאלו דברים (לעיל דף ע:), ותמורתו כ"ש דקריבה לא עדיפא מיניה: **והמיר בו אחר שחיטה.** ומשמעין דאע"ג דאיתיה לא קרא תמורתו קריבה, הואיל ולא הוקדשה קודם שחיטה: **בשב.** קרא יתירא כדפרישית מדכתיב נתריה ואם עז מכלל דעד השתא בכשב חיירי: **לאליה.** דבכל קרבנות כשב אליה כתיבא עם האימורין, בשלמים אלנו האליה (ויקרא ג), ובחטאת כתיב (שם ז) את כל אלנו יריס ממנו את האליה וגו', וחטאת כתיב, אבל פסח אימורין גופייהו לא כתיבי אלא כדנפקא לן (לעיל דף סד:) מאת דמס מזרוק ואת אלבם תקטיר[ח], הלכך אלייתו לריכה להתרנות, דקרבנות[ד] שבשר לא הוזכרה אליה באימוריו: **ושלמים הבאין מחמת פסח.** [ט] מותר פסח, כגון תמורתו ופסח שנתכפרו בעליו באחר, דכיון שמתחלתו אינו נאכל אלא ליום ולילה אף סופו כן, אבל חגיגת ארבעה עשר נאכלת היא לשני ימים כדברי חכמים.

[רמב"ן, ויקרא ז טו]

לימד על העז שאין טעונה אליה. הפסח כל שהוא מביאו טלה יש בכלל אימוריו האליה וניטלת ממקום הכליות [מאירי]

עד קצת חוליות השדרה ככל שלמי הכבשים אבל אם הביאו גדי לא, שאין קרבן העז ומינה טעונה אליה.

דמתני להא דרבה אריש הפסח שנמצא קודם שחיטת הפסח ירעה וכו' וכן תמורתו תרעה אמר רבה לא שנו אלא שנמצא קודם שחיטה והמיר בו אחר (תמורה) [שחיטה] דהאי תמור' מכח קדושה דחויה אתיא הלכך לא קרבה. **אבל** נמצא קודם שחיטה והמיר בו קודם שחיטה תמורה זו קרבה שלמים מאי טעמא כי קבעה שחיטה קדושה בפסח שנמצא מידי דחזי להקרבה מידי דלא חזי להקרבה לא קבעה. **ומותיב עליה אביי** מה ת"ל אם כשב לרבות הפסח שקרב שלמים

עין משפט נר מצוה

כו א ב ג מיי' פ"ד מהל' ק"פ הלכה ו:
כז ד שם הלכה ז:
כח ה מיי' פ"ח מהל' מעשה קרבנות הלכה יג:

הגהות וציונים

ט] כן הגירסא בגמרא כת"י, ת"ל לא יאכל חמץ היום **אלא** ה"ק וכו', ונדצ"ל ברש"י דסמיך ליה (ממ"נ): ג] תיבות "דיביא שלמים" ליתא ברע"ב: ג] צ"ל אחר **הפסח** (גליון): ל] נדצ"ל דבקרבנות: ס] [ס"א] (גליון): ו] צ"ל מתחלה (רש"ש): ז] [צ"ל **שפירשתי**] (גליון):

רבינו חננאל

ופסח דורות נוהג כל ז'. אוקמ' הכי פסח מצרים נוהג לילה א' וכן מצתו והוא הדין לפסח דורות. וחמרן מצרים אינו נוהג אלא יום אחד שנאמר לא יאכל חמץ היום אתם יוצאים וחמרן פסח דורות נוהג כל ז' שנאמר שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם: **מתני'** א"ר יהושע **שמעתי** שתמורת הפסח קריבה ותמורת הפסח אינה קריבה **ואין לי לפרש** אמר ר' עקיבא אני אפרש הפסח שנמצא קודם שחיטה וכו'. והאי דקאמר רבי יהושע תמורת הפסח ולא שנא פסח אתא לאשמעי' דאיכא תמורת פסח דלא קרבה שלמים: **איתמר רבה** אמר זה שפירש רבי עקיבא במשנתנו מי שאבד פסחו והפריש אחר אם זה הפסח האבוד נמצא קודם [שחיטת] הפסח שהפריש ירעה עד שיסתאב וכו'. ואם אחר שחיטה נמצא יקרב הפסח שנמצא עכשיו שלמים כי בשעה שנמצא כבר נתכפרו בעלים ונסתלק שם פסח מעליו וכן תמורתו. ר' זירא אמר משנתנו בשנמצא קודם חצות והאי דקתני קודם שחיטה קודם זמן שחיטה הוא ועלתה כתנאי: **אחר הפסח יביא שלמים וכן תמורתו.** אמר רבה לא שנו יביא שלמים וכן תמורתו אלא בפסח שנמצא אחר שחיטת הפסח שהפריש כיון שאבד זה דסתמו של זה לשלמים קאי שכבר יצאו הבעלים בפסח ששחטו. **אבל** אם נמצא קודם שחיטה והמיר בו אחר שחיטה תמורתו מכח קדושה דחויה קא אתיא דפסח עצמו שנמצא קודם שחיטה נדחה מלהקרב הוא בעצמו ולרעיה קאי והבא מכחו כח קדושה דחויה [הוא] לפיכך לא קרבה שלמים שלא מצינו הטפל עדיף מן העיקר. **ואותיב עליה אביי** כשב מה ת"ל אם כשב לרבות תמורת הפסח וכו'. **ושני ליה** לעולם כשנמצא אחר שחיטה והמיר בו אחר שחיטה הוא דקרבה תמורתו שלמים. והאי דאמרת הני שלמים מעלי נינהו ולא בעי קרא אין הכי נמי וקרא אסמכתא בעלמא הוא. **איכא דמתני להא דרבה אריש** הפסח שנמצא קודם שחיטת הפסח ירעה וכו' וכן תמורתו תרעה אמר רבה לא שנו אלא שנמצא קודם שחיטה והמיר בו אחר (תמורה) [שחיטה] דהאי תמור' מכח קדושה דחויה אתיא הלכך לא קרבה. **אבל** נמצא קודם שחיטה והמיר בו קודם שחיטה תמורה זו קרבה שלמים מאי טעמא כי קבעה שחיטה קדושה בפסח שנמצא מידי דחזי להקרבה מידי דלא חזי להקרבה לא קבעה. **ומותיב עליה אביי** מה ת"ל אם כשב לרבות הפסח שקרב שלמים

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) לעיל דף כח:, ג) זבחים דף לז:, ד) עיין תוס' זבחים לז: ד"ה שמעתי, ה) עיין תוס' ר"ה ה. סוד"ה שלמי, ו) זבחים דף ט. מנחות דף פג: [לקמן לז.], ז) זבחים דף לז:, ח) במדבר יח יז, ט) עיין תוס' זבחים ט. ד"ה ושלמים, י) חולין יא ע"א.

הגהות הב"ח

(ג) גמ' אמר רבה לא שנו: (ד) שם למאי אתא לכדתניא כשב:

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיא יְיָ אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ: [שמות יג, ג]

ב) הַיּוֹם אַתֶּם יֹצְאִים בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב: [שמות יג, ד]

ג) אִם כֶּשֶׂב הוּא מַקְרִיב אֶת קָרְבָּנוֹ וְהִקְרִיב אֹתוֹ לִפְנֵי יְיָ: [ויקרא ג, ז]

ד) וְאִם עֵז קָרְבָּנוֹ וְהִקְרִיבוֹ לִפְנֵי יְיָ: [ויקרא ג, יב]

משנת ראשונים

מנין לפסח מצרים שאין חימוצו נוהג אלא יום אחד. הר"ן בחדושיו על הרב האלפסי בפר' ערבי פסחים (דף קטו) כתב על זה וז"ל, מצה זו על שום שנגאלו שנאמר ויאפו את הבצק ולא יכלו להתמהמה שאלו יכלו היו מחמיצים אותו דפסח מצרים לא עשו אלא לילה ויום אחד כפסח שני ולמחר היו מותרין מחמץ ובמלאכה לפיכך אלו יכלו להתמהמה היו מחמצין עסותיהן לצורך מחר שלא הוזהרו בבל יראה אבל מתוך שלא היה להם פנאי אפוהו מצה וזכר לאותה גאולה נצטוו באכילת המצה. [אברבנאל, שמות יב]

כשהוא אומר אם כשב לרבות פסח שעברה שנתו. כדפריש המורה בשלהי פ' התודה להביא פסח שעברה שנתו והביא אחר דבן שנה בעינן והוי זה הנשאר מותר הפסח וכל מה שתפשתי את דבריו שם בפסוק דאם כבש אינו כלום דכיון שהביא אחר ונתכפר בו היינו שעברה שנתו ועבר זמנו. [תוספות רי"ד]

ושלמים הבאין מחמת פסח. שלמים הבאים מחמת הפסח היינו מותר הפסח, כגון תמורתו ופסח שנתכפרו בעליו באחר, דכיון שמתחלתו אינו נאכל אלא ליום ולילה אף סופו כן, אבל חגיגת ארבעה עשר נאכלת היא לשני ימים כדברי חכמים. [רמב"ן, ויקרא ז טו]

השני, באופן זה **תְּמוּרָתוֹ מִכֹּחַ קְדוּשָּׁה דְּחוּיָה קָא אָתָא** - קדושת התמורה באה מכח הקדושה של הפסח הראשון שהיא דחויה מלהיות קרבן בעצמה[לא], **וְלכן גם התמורה לֹא קָרֵבָה** - אינה קריבה בעצמה אלא תרעה[לב].

אביי מקשה על דברי רבא מברייתא:
אֵיתִיבֵיהּ [-הקשה] **אַבַּיֵי** לרבא ממה ששנינו בברייתא, נאמר בתורה בפרשת שלמים (ויקרא ג ז) **'אִם כֶּשֶׂב**[לג] הוּא מַקְרִיב', מבררת הברייתא, **מַה תַּלְמוּד לוֹמַר 'אִם כֶּשֶׂב'** - מה מלמדנו תיבת 'אם' שהיא לכאורה מיותרת[לד]. משיבה הברייתא, תיבה זו באה **לְרַבּוֹת תְּמוּרַת הַפֶּסַח** - בהמה שהומרה בפסח הראשון לאחר שחיטת הפסח השני[לה], **שֶׁקְּרֵבָה** בעצמה **לִשְׁלָמִים**.

מברר אביי, **הֵיכִי דָּמֵי** - במה מדובר כאן, **אִילֵימָא** - אם נאמר שמדובר באופן **שֶׁהפסח נאבד וְנִמְצָא לְאַחַר הִשְׁחִיטָה** של הפסח השני, **וְהֵמִיר בּוֹ** [-בפסח הראשון] בהמה אחרת **אַחַר הִשְׁחִיטָה**, **פְּשִׁיטָא** - פשוט הדבר שתמורה זו קריבה בעצמה לשלמים, שהרי הפסח שנמצא הוא 'מותר הפסח' שהוא קרב בעצמו לשלמים[לי], וכל שכן שתמורתו קריבה בעצמה לשלמים[לי], **וְלָמָּה** נצרך **לִי קְרָא** ללמד זאת. **אֶלָּא לָאו** - אלא ודאי מדובר באופן **שֶׁנִּמְצָא** הפסח הראשון **קוֹדֶם הִשְׁחִיטָה, וְהֵמִיר בּוֹ אַחַר הִשְׁחִיטָה** של הפסח השני שאז כבר הראשון דחוי, ומשמיענו הכתוב שאף על פי שבשעה שהמיר היה הפסח הראשון דחוי מלהקרב בעצמו לשלמים, תמורתו קריבה בעצמה לשלמים, משום שהוקדשה רק לאחר השחיטה ולא נדחתה, ושלא כדברי רבא.

מתרץ רבא לאביי, **לֹא, לְעוֹלָם** הברייתא עוסקת באופן **שֶׁנִּמְצָא** הפסח הראשון **אַחַר הִשְׁחִיטָה** [של הפסח השני] **וְהֵמִיר בּוֹ אַחַר הִשְׁחִיטָה**, ובאמת דין זה שהתמורה קריבה בתורת שלמים פשוט הוא, **וְקָרָא אַסְמַכְתָּא בְּעָלְמָא** - והפסוק שהביאה הברייתא לכך אינו דרשה גמורה, אלא רק רמז לדבר מן התורה.

מקשה הגמרא, **אֶלָּא קְרָא לְמַאי אֲתָא** - אם כן מה תיבת 'אם' באה ללמדנו[לח]. מתרצת הגמרא, **כִּדְתַנְיָא** - תיבת 'אם' באה ללמדנו הדרשה השנויה בברייתא, שכך שנינו בה, נאמר בפסוק (שם) 'אִם כֶּשֶׂב הוּא מַקְרִיב אֶת קָרְבָּנוֹ', ותיבת **'כֶּשֶׂב'** שלכאורה מיותרת[לט] באה **לְרַבּוֹת אֶת הַפֶּסַח לָאַלְיָה** - ללמד שצריך להקריב את אליית הפסח[מ]. **וּכְשֶׁהוּא** [-הכתוב] **אוֹמֵר 'אִם כֶּשֶׂב'**, תיבת 'אם' שלכאורה מיותרת באה **לְרַבּוֹת פֶּסַח שֶׁעָבְרָה שְׁנָתוֹ** - שעברה שנה מלידתו[מא] ונפסל בכך[מב], **וְכן שְׁלָמִים הַבָּאִין מֵחֲמַת פֶּסַח** - ממותר הפסח[מג], **לְכָל מִצְוַת שְׁלָמִים** - שיהיה עליהם דין שלמים לענין כל המצות הנוהגות בשלמים, כלומר שהקרבן **פָּעוּן סְמִיכָה** של ידי הבעלים על ראשו[מד], **וְנָסָכִים** - והבאת יין וסולת ושמן[מה], **וּתְנוּפַת** [-והנפת] **חָזֶה וָשׁוֹק**[מו]. **וּכְשֶׁהוּא אוֹמֵר** (ויקרא ג יג) **'וְאִם עֵז', הַפְסֵיק הָעִנְיָן** - תיבת 'ואם' באה להפסיק בין דיני כבש לדיני עז[מז], **וּבכך לִימֵּד** הכתוב **עַל הָעֵז שֶׁאֵין טְעוּנָה** הקרבת **הָאַלְיָה** כמו בכבש[מח].

הגמרא מביאה לשון אחר בדברי רבא, לבאר באיזה אופן תמורתו תרעה ובאיזה אופן תקרב בעצמה:
אִיכָּא דְּמַתְנֵי לָהּ אֲרֵישָׁא - יש ששנו את דברי רבא ['לא שנו' וכו'] על תחילת דברי רבי עקיבא, שאמר, **הַפֶּסַח שֶׁאבד** והפריש במקומו פסח אחר **וְנִמְצָא** הראשון **קוֹדֶם שְׁחִיטַת הַפֶּסַח**, ושחט לפסחו את השני, הראשון נדחה מלהקרב בעצמו **וְיִרְעֶה עַד שֶׁיִּסְתָּאֵב וְיִמָּכֵר וְיָבִיא בְּדָמָיו שְׁלָמִים, וְכֵן** הדין **בִּתְמוּרָתוֹ** של הפסח הראשון. **וְעַל כָּךְ אָמַר רָבָא, לֹא שָׁנוּ** שגם התמורה דחויה מלהקרב בעצמה, **אֶלָּא** באופן **שֶׁנִּמְצָא** הראשון **קוֹדֶם הִשְׁחִיטָה** וגם **הֵמִיר בּוֹ** [-בראשון] **קוֹדֶם הִשְׁחִיטָה**, שבאופן זה כאשר שחט את השני דחה הן את הראשון והן את תמורתו, ששניהם היו ראויים ועומדים לפסח[מט] ונקבעו

לא. מעצם דברי רבא אין הכרח שסבר כרבה (לעיל) ששחיטה קובעת, שאפשר שסבר כרבי זירא שחצות קובעת, אלא שנקט את לשון המשנה 'שחיטה', וכוונתו לזמן שחיטה שהוא חצות, וכפי שביאר רבי זירא במשנה. אמנם את דבריו כאן, שאם המיר לאחר השחיטה קדושתו באה מכח קדושה דחויה, אין אפשרות לפרש אלא אם נאמר שכוונתו לשחיטה ממש, שהרי הכל מודים שרק בשעת השחיטה ממש הוא נדחה. חזון איש (תמורה סי' לה סק"ט ד"ה והנה). וראה בהערה לעיל שהראשונים גורסים שדברים אלו נאמרו על ידי רבה [ולא רבא], ולפי גירסא זו לכאורה כוונתו לשחיטה ממש, וכפי שיטתו לעיל.

לב. שלא מצינו טפל עדיף מהעיקר. רבינו חננאל (ד"ה אגב סח).

לג. דהיינו כבש.

לד. שהיה די אם היה כתוב רק 'כשב הוא מקריב'. ועוד יש לבאר, שכוונת הברייתא שההזכרה בפסוק זה שהקרבן ממין הכבשים מיותרת, שהרי לפני פסוק זה נאמר (שם ג ו) 'ואם מן הצאן קרבנו', ובפרשה שלאחר מכן נאמר (שם ג יב) 'ואם עז קרבנו', ואם כן בהכרח שהפרשה הראשונה היא בכבש, שהרי בצאן יש רק שני מינים, כבשים ועיזים. רש"י (ד"ה סח).

לה. עַל פי תוספות יום טוב (מ"ו). [מדברי החזון איש (תמורה סי' לה סק"ט ד"ה והנה) מוכח שכוונת הברייתא היא לשחיטה ממש, ולא לחצות. וראה עוד בדבר שמואל (תניינא, ד"ה תמורת)].

לו. כמו שדרשו (לעיל ע:) מהכתוב (דברים טז ג) 'וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר', שיש לשאול, וכי פסח בא מן הבקר, והרי אינו בא אלא מכבשים או מעזים. אלא כוונת הפסוק ללמד שמותר הפסח יהיה לדבר הבא מן הצאן ומן הבקר, דהיינו שיהיה שלמים שיכולים לבוא מכל צאן ומכל בקר. רש"י (ד"ה למה).

לז. שאין התמורה חמורה מהקרבן שהומרה בו. רש"י (ד"ה למה). שאם הפסח עצמו שהוקדש לפני השחיטה, לא נדחה מלהקרב בעצמו כיון שבשעת שחיטה לא היה בפנינו, כל שכן תמורתו שהוקדשה רק לאחר השחיטה, שקריבה בעצמה. זבח שלמה (מ"ג סי' נו סק"ו).

לח. ואם אין מה לרבות מתיבה זו, אין אפשרות לומר שהדרשה היא רק אסמכתא, אלא בהכרח שהיא דרשה גמורה לרבות האופן הנזכר [שנמצא קודם השחיטה, והמיר בו אחר השחיטה, והתחדש שהתמורה קריבה בעצמה בתורת שלמים], ושלא כדברי רבא. על פי תוספות (נזיר נז. ד"ה פסיטא) [ואפשר שאביי עצמו הקשה כן לרבא].

לט. שמכך שנאמר לאחר מכן (שם ג יב) 'ואם עז קרבנו', יש ללמוד שפסוק זה מדבר בכבש. שהרי מדובר שם על קרבנות צאן, ובצאן יש רק שני מינים, כבשים ועיזים. רש"י (ד"ה סח).

מ. שבשאר הקרבנות הבאים מכבש נאמר שיש להביא עם האימורים את האליה [בשלמים נאמר (ויקרא ג ט) 'והקריב מזבח השלמים אשה לה' חלבו האליה תמימה', ובאשם נאמר (שם ז ג) 'ואת כל חלבו יקריב ממנו את האליה', וחטאת דינה כאשם (שם ז ז)], אבל בקרבן פסח האימורים עצמם לא הוזכרו בפירוש בתורה, אלא נלמדים (לעיל סד:) מהפסוק שנאמר לגבי בכור (במדבר יח יז) 'את דמם תזרוק על המזבח ואת חלבם תקטיר' [שלכך נאמר בלשון רבים ללמד שהוא הדין למעשר ופסח], ופסוק זה עוסק גם בשור, ובקרבנות השור לא הוזכר שצריך להקריב אליה עם אימוריו, ואם כן אין לך לרבות מפסוק זה אלא את מה שנוהג בכל הבהמות המוזכרות בו, ולא את האליה שאינה נוהגת בשור, ולכן צריך לדרוש מ'כשב' שאליית הפסח קריבה. רש"י (ד"ה לגליה) כפי שביארו בראש משביר (גרסת"י שם).

מא. כגון שהפרישו לשם פסח בתוך שנתו, וקודם פסח מלאה לו שנה. על פי רש"י לעיל (סב: ד"ה שעברה) [וראה בהגהות רא"מ הורוויץ (גרסת"י שם)]. ומובא במסכת יומא (פה:), שלדעת רבי 'עברה שנתו' הוא כשנמנו לו שלש מאות ששים וחמשה יום כמנין ימות החמה, ולדעת חכמים הוא כשנמנו לו שנים עשר חודש מיום ליום.

מב. שנאמר (שמות יג ה) 'זכר בן שנה', וכיון שנפסל הוא עומד לשלמים. רש"י (לעיל שם).

מג. כגון תמורת פסח, או פסח שנתכפרו בעליו באחר, [שהם עומדים לשלמים]. רש"י (ד"ה ושלמים) בפירושו הראשון. ובפירושו השני (ד"ה לכל) ביאר, ש'שלמים הבאים מחמת פסח' הכוונה לחגיגת ארבעה עשר [הבאה עם פסח שיש עליו מנויים רבים כדי שיאכל על השובע. והוסיף 'וזו שמעתי, וכך קיבל רבי'. וראה בביאורי רש"י (ד"ה ושלמים) בהערה].

מד. עַל פי רמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ג הלכה ו-יג).

מה. עַל פי רמב"ם (שם פ"ג ה"ח).

מו. שנותנים האימורים עם החזה ושוק על ידי הבעלים, וכהן מניח ידו מתחת ידי הבעלים, ומוליכים ומביאים, מעלים ומורידים. רמב"ם (שם פ"ט הלכה ו-ז). וראה מה שהוסיף פרטים נוספים בדין זה.

מז. רש"י (ד"ה ואם). ובמנחות (פג: ד"ה כשהוא) ביאר שהלימוד הוא מכך שנאמר 'ואם' ולא 'אם' [אמנם בשיטה מקובצת (שם אות ו) ובהגהות הב"ח (שם) לא גרסו כן ברש"י]. ובנר דוד (גרסת"י ד"ה ואם) ביאר שזו גם כוונת רש"י כאן.
והתוספות (ד"ה ואם) ביארו בשם ריב"א, שכוונת הברייתא לכך שפרשת עז נכתבה בפני עצמה, ולא נכתבה ביחד עם פרשת כבש, אף על פי שאין חילוק ביניהם, מלבד זאת שבפרשת עז לא הוזכרה האליה [ומבארת הברייתא שאכן התורה כתבה פרשה זו בפני עצמה, כדי ללמד שבעז לא מקריבים את האליה].

מח. בענין כבש מפורש בתורה שמקריבים את אלייתו, שנאמר (ויקרא ג ט) 'והקריב מזבח השלמים אשה לה', חלבו האליה תמימה לעומת העצה יסירנה', כלומר, ממקום שהכליות יועצות יסירנה, ובא הכתוב ולימד בהפסק זה שבעז אין צורך להקריב אלייתו למזבח. ויש שפירשו שהכתוב לימד שלעז אין אליה. ופירושם טעות, שהרי האליה ניטלת ממקום שהכליות יועצות, ואם כן שייכת גם בעז. ועוד קשה על דבריהם, שאם אין לעז אליה מדוע צריך פסוק למעט אותו. רש"י (ד"ה ואם).

מט. רש"י (ד"ה לא - הקשה). ומבואר בדבריו שהתמורה ראויה להקרב לפסח, וראה בהערה לעיל שדעת ר"י אינה כך.

עין משפט נר מצוה

כו א ב ג מיי׳ פ״ד מהל׳ ק״פ הלכה ו:
כז ד סמ הלכה ז:
כח ה מיי׳ פ״ח מהל׳ מעשה קרבנות הלכה יג:

הגהות וציונים

ס] כן הגירסא בגמרא כת״י, ת״ל לא יאכל חמץ היום **אלא** ה״ק וכו׳, ונדצ״ל ברש״י דסמיך ליה (ממ״נ): ע] תיבות ״ויביא שלמים״ ליתא ברע״ב: ג] צ״ל אחר **הפסח** (גליון): ל] נדצ״ל דבקרבנות: ם] [ס״א] (גליון): ן] צ״ל **מתחלה** (רש״ש): ז] [צ״ל **שפירשתי**] (גליון):

רבינו חננאל

ופסח דורות נוהג כל ז׳. אוקמ׳ הכי פסח מצרים נוהג לילה א׳ וכן מצתו והוא הדין לפסח דורות. וחמרץ מצרים אינו נוהג אלא יום אחד שנאמר לא יאכל חמץ היום אתם יוצאים וחמרץ פסח דורות נוהג כל ז׳ שנאמר שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם: **מתני׳ א״ר יהושע שמעתי שתמורת הפסח קריבה ותמורת הפסח אינה קריבה ואין לי לפרש** אמר ר׳ עקיבא אני אפרש הפסח שנמצא קודם שחיטה וכו׳. והאי דקאמר רבי יהושע תמורת הפסח ולא שנא פסח אתא לאשמעי׳ דאיכא תמורת פסח דלא קרבה שלמים: **איתמר רבה אמר** זה שפירש רבי עקיבא במשנתנו מי שאבד פסחו והפריש אחר אם זה הפסח האבוד נמצא קודם [שחיטת] הפסח שהפריש ירעה עד שיסתאב וכו׳. ואם אחר שחיטה נמצא יקרב הפסח שנמצא עכשיו שלמים כי בשעה שנמצא כבר נתכפרו בעלים ונסתלק שם פסח מעליו וכן תמורתו. **ר׳ זירא אמר** משנתנו בשנמצא קודם חצות והאי דקתני קודם שחיטה קודם זמן שחיטה הוא ועלתה כתנאי: **אחר הפסח יביא שלמים וכן תמורתו.** אמר רבה לא שנו יביא שלמים וכן תמורתו אלא בפסח שנמצא אחר שחיטת הפסח שהפריש כיון שאבד זה דסתמו של זה לשלמים קאי שכבר יצאו הבעלים בפסח ששחטו. **אבל** אם נמצא קודם שחיטה והמיר בו אחר שחיטה תמורתו מכח קדושה דחויה קא אתיא דפסח עצמו שנמצא קודם שחיטה נדחה מלהקרב הוא בעצמו ולרעיה קאי והבא מכחו כח קדושה דחויה [הוא] לפיכך לא קרבה שלמים שלא מצינו הטפל עדיף מן העיקר. **ואותיב עליה אביי** כשב מה ת״ל אם כשב לרבות תמורת הפסח וכו׳. **ושני ליה** לעולם כשנמצא אחר שחיטה והמיר בו אחר שחיטה הוא דקרבה תמורתו שלמים. והאי דאמרת הני שלמים מעלי ניהו ולא בעי קרא אין הכי נמי וקרא אסמכתא בעלמא הוא. **איכא דמתני להא דרבה אריש** הפסח שנמצא קודם שחיטת הפסח ירעה וכו׳ וכן תמורתו תרעה אמר רבה לא שנו אלא שנמצא קודם שחיטה והמיר בו אחר (תמורה) [שחיטה] דהאי תמור׳ מכח קדושה דחויה אתיא הלכך לא קרבה. **אבל** נמצא קודם שחיטה והמיר בו קודם שחיטה תמורה זו קרבה שלמים מאי טעמא כי קבעה שחיטה קדושה בפסח שנמצא מידי דחזי להקרבה לא קבעה. **ומותיב עליה אביי** מה ת״ל אם כשב לרבות הפסח שקרב שלמים

מסורת הש״ס עם הוספות

ס) נעיל דף כח:, ע) זבחים דף לז:, ג) עיין תוס׳ זבחים לז: ד״ה שמעתי, ל) עיין תוס׳ ר״ה ה. סוד״ה שלמי, ם) זבחים דף ט. מנחות דף פג: [לקמן נז.], ן) זבחים דף לז:, ז) במדבר יח יז, ם) עיין תוס׳ זבחים ט. ד״ה ושלמים, ט) חולין יא ע״א.

הגהות הב״ח

(ל) גמ׳ אמר רבה לא שנו: (ג) שם למאי אתא לכדתניא כאן:

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיא יְיָ אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ: [שמות יג, ג]

ב) הַיּוֹם אַתֶּם יֹצְאִים בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב: [שמות יג, ד]

ג) אִם כָּשֹׁב הוּא מַקְרִיב אֶת קָרְבָּנוֹ וְהִקְרִיב אֹתוֹ לִפְנֵי יְיָ: [ויקרא ג, ז]

ד) וְאִם עֵז קָרְבָּנוֹ וְהִקְרִיבוֹ לִפְנֵי יְיָ: [ויקרא ג, יב]

משנת ראשונים

מנין לפסח מצרים שאין חימוצו נוהג אלא יום אחד. הר״ן בחדושיו על הרב האלפסי בפר׳ ערבי פסחים (דף קטו) כתב על זה וז״ל, מצה זו על שום שנגאלו שנאמר ויאפו את הבצק ולא יכלו להתמהמה שאלו יכלו היו מחמיצים אותו דפסח מצרים לא עשו אלא לילה ויום אחד כפסח שני ולמחר היו מותרין מחמץ ובמלאכה לפיכך אלו יכלו להתמהמה היו מחמצין עסותיהן לצורך מחר שלא הוזהרו בבל יראה אבל מתוך שלא היה להם פנאי אפוהו מצה וזכר לאותה גאולה נצטוו באכילת המצה. **[אברבנאל, שמות יב]**

כשהוא אומר אם כשב לרבות פסח שעברה שנתו. כדפריש המורה בשלהי פ׳ התודה להביא פסח שעברה שנתו והביא אחר דבן שנה בעינן והוי זה הנשאר מותר הפסח וכל מה שתפשתי את דבריו שם בפסוק דאם כבש אינו כלום דכיון שהביא אחר ונתכפר בו היינו שעברה שנתו ועבר זמנו. **[תוספות רי״ד]**

ושלמים הבאין מחמת פסח. שלמים הבאים מחמת הפסח היינו מותר הפסח, כגון תמורתו ופסח שנתכפרו בעליו באחר, דכיון שמתחלתו אינו נאכל אלא ליום ולילה אף סופו כן, אבל חגיגת ארבעה עשר נאכלת היא לשני ימים כדברי חכמים. **[רמב״ן, ויקרא ז טו]**

לימד על העז שאין טעונה אליה. הפסח כל שהוא מביאו טלה יש בכלל אימוריו האליה וניטלת ממקום הכליות עד קצת חוליות השדרה ככל שלמי הכבשים אבל אם הביאו גדי לא, שאין קרבן העז ומינה טעונה אליה. **[מאירי]**

קודם שחיטת הפסח ירעה. וטעמא דלמייה בידים כדפירש רש״י ומפי׳ רב דלמר מין בעלי חיים נדחין ופליג מר׳ יוחנן נפ׳ שני שעירי (יומא דף סד.) היינו דוקא כגון דלא למייה בידים כגון נטמאו בעליס או שמסרו ידיהס ות״ת והא מסתע דפליג נפ״ק דקדושין (דף נ.) דל״ר יוחנן בהמה של נ׳ שותפין הקדיש חציה וחזר ולקחה והקדיש חציה קדושה ואינה קריבה משום דנדחת בתחלה כשהקדיש חציה ודייק עלה ש״מ בעלי חיים נדחין מסתע דרב פליג וי״ל כיון דדרך הקדש דמי לה לא מיקרי כל כך דחוי בידים ובתוספתא [פ״ט] פליגי רבי יוסי ורבנן ליזה מהן יקריב לכתחלה ומייתי לה נפ׳ שני שעירי (יומא דף סד.):

קמ״ל דאיכא תמורת הפסח דלא קרבה. דקבע לה חלות מן שחיטה דס״ד דלא קבע הואיל ובחיסור הוקדשה ואין דעתו עליה לשוחטה לשם פסח קמ״ל דאפילו הכי קבע לה ור״י מפרש דס״ד הואיל ואינה קריבה לעולם לשם פסח מחמלתה [ן] שלמים היא קמ״ל ומתוך פרש״י דפי׳ אלא אף היא נקבעת נפסח ונדחה מסתע דלפי המת דחויה לפסח:

ושלמים הבאין מחמת הפסח. לפי חומו לשון דפירש בקונטרס דהנך שלמים היינו חגיגת י״ד אין לחוש מה (שפירש [ז]) נאלו דברים (דף ע״ח: ד״ה ליומד) דשלמים הבאים מחמת פסח נפרק כל הפסולים (זבחים דף נ.) היינו מותר פסח דהם כדחיתא והא כדאיתא: **ואם** עז הפסיק הענין. פירש ריב״ח מדלא כלל חומו דהדי כבש ולא שינה בו כלום וכמבו לנדו ולא שינה בו כלום אלא לא כתיב דיה חליה להכי כתבה למעוטי מתורת חליה: לילימא

שחיטה לא לעולם שנמצא אחר שחיטה והמיר בו אחר שחיטה וקרא אסמכתא בעלמא [ך] אלא קרא למאי אתא (ג) [ם] כדתניא [ט] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב [ד] לרבות פסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעון סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק וכשהוא אומר [ה] ואם עז הפסיק הענין [ה] לימד על העז שאין טעונה אליה. איכא דמתני לה אריש הפסח שנמצא קודם שחיטת הפסח ירעה עד שיסתאב וימכר ויביא בדמיו שלמים וכן תמורתו אמר רבא לא שנו אלא שנמצא קודם שחיטה והמיר בו קודם שחיטה אבל נמצא קודם שחיטה והמיר בו אחר שחיטה תמורתו קריבה שלמים מאי טעמא כי קבעה שחיטה מידי דחזי ליה מידי דלא חזי ליה לא קבעה איתיביה אביי [ו] אם כשב מה ת״ל אם כשב לרבות תמורת הפסח אחר הפסח שקרבה שלמים יכול

דתמורה קרבה חלת שנמצת אחר שחיטה שאפי׳ הפסח לא נדחה, אבל נמצת קודם שחיטה שהוא עצמו נדחה, אע״פ שתמורתו לא נדחית בידים אינה קריבה, שהרי מכח קדושה דחויה נאה: **אם כשב.** הוא מקריב, גבי שלמים כתיב, אם יתירה הוא דאי למיכתב כשב הוא מקריב, אע״ג כשב קדרים, דהא כתיב לעיל מיניה אם מן הצאן קרבנו ובפרשה תחתונה אמור ואם עז קרבנו מכלל דעד השתא בכשב איירי, דאין לך עוד בצאן חלת כשב: **למה לי קרא.** הא מותר הפסח הוא ונפקא לן מוצחת פסח למותר הפסח [ג] קרב שלמים כדאמרן בחלו דבריס (לעיל דף ע:), ותמורתו כ״ש דקריבה לא עדיפא מיניה: **והמיר בו אחר שחיטה.** ומשמעין דאע״ג דחיהו לא קרב תמורתו קריבה, הואיל ולא הוקדשה קודם שחיטה: **בשב.** קרא יתירא כדפריסית מדכתיב בתריה ואם עז מכלל דעד השתא בכשב איירי: **לאליה.** דבכל קרבנות כשב חליה כתיב עם האימורין, בשלמים חלבו החליה (ויקרא ג), ובחטאת כתיב (שם ז) את כל חלבו יריס ממנו את החליה וגו׳, ותטאת כתסב, אבל פסח אימורין גופייהו לא כתיב בהדיה חלת כדנפקא לן (לעיל דף סד:) מאת דמס מזרוק ואת חלבס תקטיר [ס], הלכך חלייתו לריכה להתרצות, דקרבנות [ע] שבשור לא הוזכרה חליה באימוריו: **ושלמים הבאין מחמת פסח.** [פ] מותר פסח, כגון תמורתו ופסח שנתכפרו בעליו באחר, כך שמעתי: **לכל מצות.** מלות שלמים גרסינן, שיהא דין כל חומר שלמים עליהן. לשון אחר, הבאין מחמת פסח חגיגת ארבעה עשר, וזו שמעתי [וכך קבל רבי [ם]]: **ואם.** הפסק הוא להפסיק בין כשב לעז, שבכשב נתפרשה חליה כדכתיב החליה תמימה לעומת העגה ממקום שהכליות יועלות [ט], ובא הכתוב והפסיק ולמד על העז שאינה טעונה חליה להקריב חליה שלה למזבח. יש מפרשין עז אין לו חליה, וטעות הוא בידם שהרי ממקום שהכליות יועלות היא ניטלת, ועוד מה לימד הכתוב הואיל ואין לו: **איכא דמתני.** להאי לא שנו דרבה: **לא שנו.** אלא אחמץ. למיסור חימולו נוהג כל שבעה, מכלל לילה אחד דקתני ממני בפסח מלרים אחמץ קמי, וה״ק ואין חימולו נוהג אלא לילה אחד ופסח דורות נוהג כל שבעה: **יום א׳.** משמע כל היום: **לא יאכל חמץ היום [ן].** ומשמע ליה היום אתם יולאים: **אלא.** הכי משמע, ונאכל בחפזון בלילה אחד וה״ה לפסח דורות נמי לילה אחד, ופסח מלרים חימולו נוהג כל היום ופסח דורות כל שבעה: **מתני׳** שמעתי. מרבותי: **שתמורת הפסח קריבה.** שלמים אחר הפסח: **ותמורת הפסח אינה קריבה.** ויש תמורת פסח שאינה קריבה היא עלמה שלמים, אלא רובה עד שיסתאב ומוס ותמכר ויביא בדמיה שלמים, דמותר הפסח קרב שלמים: **ואין לי לפרש.** שכחתי על איזה שמעתי תקרב ועל איזה שמעתי תרעה: **הפסח.** שאבד והפריש אחר תחתיו ונמלא הרחמן קודם שחיטת השני, דהיה עומד לפניו בשעת שחיטה, הרי קבעתו שעת שחיטה בשם פסח, וזה שלא הקריבו דאהו בידים, לא יקרב עוד הוא עלמו שלמים, דאין זה מותר הפסח אלא פסח [דאוי]: **וכן תמורתו.** אם המיר הוא בו בהמת חולין אחרי כן הרי הוא כאהו, אין קרב הוא עלמו שלמים אלא דמיו. ואם לאחר שחיטת השני נמלא, הרי לא קבעתו שעת שחיטה בשם פסח ולא נדחה בידים, ויביא שלמים [ב] ויקרב הוא עלמו שלמים. וה״ה דאי למיתני רבי יהושע אומר פסח קרב ופסח אינו קרב, ובגמרא פריך לה: **גמ׳ דאיכא תמורת הפסח דלא קרבה.** ולא אמרינן מתחלה שלמים היא ואפילו המיר קודם שחיטה לא קבעתה זמן השחיטה בשם פסח ואין בה אלא חמור, אלא אף היא נקבעת בפסח ונדחת: **קודם שחיטה ואחר שחיטה.** דוקא שאינו בשנתנו, ולא שאינו בה זמן שחיטה להיותו חלות, ומשמעין דאפילו היה אחוד בשעת חלות, אם נמלא קודם שחיטת השני הוא נקבע ונדחה הואיל ונדחה להקריבו לפסח: **קודם חצות שנינו.** שעת חלות היא הקובעתו בפסח, אם נמלא קודם חלות קבעתיה חלות שהרי נרלה וכי לא אקריבה דחייה, אבל נמלא אחר חלות אפי׳ נמלא קודם שחיטה אין כאן קביעות ולא אמרינן: **קודם שחיטה.** אל שני: **קודם חצות.** ונתכפר באחר, ילעה: **אחר חצות.** ונתכפר באחר: **יקרב זה שלמים.** ומע״פ שבשעת שחיטת השני הרי הוא עומד בפניו: **לא שנו.** אלא דוקא שנמלא אחר שחיטה שאפי׳ הפסח לא נדחה, אבל נמלא קודם שחיטה שהוא עלמו נדחה, אע״פ שתמורתו לא נדחית בידים אינה קריבה, שהרי מכח קדושה דחויה נאה: **אם כשב.** הוא מקריב, גבי שלמים כתיב, אם יתירה הוא דאי למיכתב כשב הוא מקריב, אע״ג כשב קדרים, דהא כתיב לעיל מיניה אם מן הצאן קרבנו ובפרשה תחתונה אמור ואם עז קרבנו מכלל דעד השתא בכשב איירי, אין לך עוד בצאן חלת כשב: **למה לי קרא.** הא מותר הפסח הוא ונפקא לן מוצחת פסח למותר הפסח [ג] קרב שלמים כדאמרן בחלו דבריס (לעיל דף ע:), ותמורתו כ״ש דקריבה לא עדיפא מיניה: **והמיר בו אחר שחיטה.** ומשמעין דאע״ג דחיהו לא קרב תמורתו קריבה, הואיל ולא הוקדשה קודם שחיטה: **בשב.** קרא יתירא כדפריסית מדכתיב בתריה ואם עז מכלל דעד השתא בכשב איירי: **לאליה.** דבכל קרבנות כשב חליה כתיב עם האימורין, בשלמים חלבו החליה (ויקרא ג), ובחטאת כתיב (שם ז) את כל חלבו יריס ממנו את החליה וגו׳, ותטאת כתסב, אבל פסח אימורין גופייהו לא כתיב בהדיה חלת כדנפקא לן (לעיל דף סד:) מאת דמס מזרוק ואת חלבס תקטיר [ס], הלכך חלייתו לריכה להתרצות, דקרבנות [ע] שבשור לא הוזכרה חליה באימוריו: **ושלמים הבאין מחמת פסח.** [פ] מותר פסח, כגון תמורתו ופסח שנתכפרו בעליו באחר, כך שמעתי: **לכל מצות.** מלות שלמים גרסינן, שיהא דין כל חומר שלמים עליהן. לשון אחר, הבאין מחמת פסח חגיגת ארבעה עשר, וזו שמעתי [וכך קבל רבי [ם]]: **ואם.** הפסק הוא להפסיק בין כשב לעז, שבכשב נתפרשה חליה כדכתיב החליה תמימה לעומת העגה ממקום שהכליות יועלות [ט], ובא הכתוב והפסיק ולמד על העז שאינה טעונה חליה להקריב חליה שלה למזבח. יש מפרשין עז אין לו חליה, וטעות הוא בידם שהרי ממקום שהכליות יועלות היא ניטלת, ועוד מה לימד הכתוב הואיל ואין לו: **איכא דמתני.** להאי לא שנו דרבה: **לא שנו.** אלא אחמץ. למיסור חימולו נוהג כל שבעה, מכלל דאיכא דקתני ממני בפסח מלרים אחמץ קמי, וה״ק ואין חימולו נוהג אלא לילה אחד ופסח דורות נוהג כל שבעה: **יום א׳.** משמע כל היום: **לא יאכל חמץ היום [ן].** ומשמע ליה היום אתם יולאים: **אלא.** הכי משמע, ונאכל בחפזון בלילה אחד וה״ה לפסח דורות נמי לילה אחד, ופסח מלרים חימולו נוהג כל היום ופסח דורות כל שבעה: **מתני׳** שמעתי. מרבותי: **שתמורת הפסח קריבה.** שלמים אחר הפסח: **ותמורת הפסח אינה קריבה.** ויש תמורת פסח שאינה קריבה היא עלמה שלמים, אלא רובה עד שיסתאב וימ

לכך, ולכן שניהם לא יקרבו בעצמם לשם שלמים, **אֲבָל** באופן **שְׁנִמְצָא** הראשון **קוֹדֶם הִשְׁחִיטָה וְהֵמִיר בּוֹ לְאַחַר הִשְׁחִיטָה**, אף על פי שהפסח הראשון רועה, **תְּמוּרָתוֹ קְרֵיבָה** בעצמה **לִשְׁלָמִים**, משום שהיא לא נדחתה בשחיטת הפסח השני[נ]. **מַאי טַעֲמָא** - ומהו טעם הדבר שהתמורה לא נדחתה, **כִּי קָבְעָה שְׁחִיטָה** - מה שהשחיטה קובעת קרבן בשם 'פסח', שיחשב שהיה ראוי לפסח ונדחה, הוא דווקא **בְּמִידֵי דַּחֲזִי לֵיהּ** - בדבר שבשעת השחיטה היה קדוש וראוי להקרב לשם פסח, **אבל מִידֵי דְּלָא חֲזִי לֵיהּ** - דבר שלא הוקדש ואינו ראוי לכך בשעת השחיטה, כגון בהמה זו שבשעת השחיטה עדיין לא נעשתה תמורת הפסח, ואם כן לא היתה ראויה אז להקרב לשם פסח, **לֹא קָבְעָה** אותה השחיטה בשם 'פסח', והיא אינה נדחית בשחיטת בהמה אחרת לפסח[נא].

אביי מקשה על דברי רבא מברייתא:

אִיתִיבֵיהּ [-הקשה] **אַבַּיֵי** לרבא ממה ששנינו בברייתא[נב], נאמר בתורה בפרשת שלמים (ויקרא ג ז) 'אִם כֶּשֶׂב הוּא מַקְרִיב' וגו', מבררת הברייתא, **מַה תַּלְמוּד לוֹמַר** - מה מלמדנו תיבת 'אם' שהיא לכאורה מיותרת[נג]. משיבה הברייתא, תיבה זו באה **לְרַבּוֹת תְּמוּרַת הַפֶּסַח אַחַר הַפֶּסַח** - בהמה שהומרה בפסח הראשון לאחר שחיטת הפסח השני[נד], **שֶׁקְּרֵיבָה** בעצמה **לִשְׁלָמִים**.

ג. ולא כמבואר בלשון הראשון שבאופן זה התמורה אינה קריבה. וראה ברבינו חננאל (ד"ה מיכל, ד"ה מכל נמצא) שהיתה לו גירסא אחרת בגמרא.

נא. ונמצא שלפי שני הלשונות, אם נמצא הראשון קודם השחיטה והמיר בו קודם השחיטה, תמורתו אינה קריבה, ואם נמצא לאחר השחיטה והמיר בו לאחר השחיטה, תמורתו קריבה. ונחלקו הלשונות באופן שנמצא הראשון קודם השחיטה והמיר בו לאחר השחיטה, שללשון הראשון באופן זה התמורה אינה קריבה, משום שהיא באה מכח קדושה דחויה, וללשון השני באופן זה התמורה קריבה, משום שהיא לא היתה ראויה לפסח, ולא נדחתה.

נב. שמקצתה הובאה לעיל בלשון הראשון.

נג. רש"י (ד"ה מס). וראה ביאורים נוספים בהערה לעיל על דברי הברייתא.

נד. על פי תוספות יום טוב (מ"ו). וראה עוד בהערה לעיל על דברי הברייתא.

מוסיפה הברייתא, יָכוֹל הייתי לומר שאַף תמורת פסח שאבד ונמצא לִפְנֵי שחיטת הַפֶּסַח השני, יהיה דינה כֵּן שתקרב בעצמה לשלמים, תַּלְמוּד לוֹמַר (שמות יג כו) וַאֲמַרְתֶּם זֶבַח פֶּסַח הוּא[א], ויש לדרוש מתיבת 'הוא', שדווקא הוּא - הפסח הכשר קָרֵב בעצמו, וְאֵין תְּמוּרַת הַפֶּסַח שאבד ונמצא קודם הפסח קְרֵיבָה בעצמה[ב].

מברר אביי, הֵיכִי דָּמֵי - במה מדובר כאן, אִילֵימָא - אם נאמר שמדובר באופן שֶׁהפסח אבד וְנִמְצָא קוֹדֶם הַשְׁחִיטָה וְהֵמִיר בּוֹ [-בפסח הראשון] בהמה אחרת קוֹדֶם הַשְׁחִיטָה, פְּשִׁיטָא - פשוט הדבר שתמורה זו אינה קריבה בעצמה לשלמים, שהרי היא נקבעה בשם 'פסח' ונדחתה, וְלָמָּה נצרך לִי קְרָא ללמד זאת[ג]. אֶלָּא לָאו - אלא ודאי מדובר באופן שֶׁנִּמְצָא הפסח הראשון קוֹדֶם הַשְׁחִיטָה, וְהֵמִיר בּוֹ אַחַר הַשְׁחִיטָה, ומשמיענו הכתוב שגם באופן זה אין התמורה קריבה בעצמה לשלמים.

אומרת הגמרא, לכאורה דבר זה הוא תְּיוּבְתָּא דְּרַבָּא - פירכא על דברי רבא [שאמר (לעיל ו:) בלשון השני, שאם נמצא הראשון קודם הַשחיטה, והמיר בו אחר השחיטה, תמורתו קריבה בעצמה לשם שלמים, ובברייתא זו מבואר שאינה קריבה בעצמה לשלמים]. מסיקה הגמרא, תְּיוּבְתָּא - אכן פירכא היא, ונדחו דבריו[ד].

★

הגמרא מביאה כלל בבהמה שהוקדשה לפסח ולא ניתן להקריבה, אימתי תקרב שלמים, ואימתי תרעה ותמכר:

אָמַר שְׁמוּאֵל, כֹּל אופן שֶׁבַּחֲטָאת מֵתָה - שאם הבהמה היתה חטאת היה דינה למיתה, באותו אופן בְּקרבן פֶּסַח, קָרֵב שְׁלָמִים. כלומר, הלכה למשה מסיני שחמש חטאות מתות[ה], ולד חטאת[ו], תמורת חטאת[ז], חטאת שמתו בעליה, חטאת שעברה שנתה[ח] [ואבדה ונמצאת[ט]], וחטאת שאבדה וכיפרו בעליה באחרת ונמצאת הראשונה[י]. ונתן שמואל סימן בדיני קרבן פסח, שאם אופנים אלו קרו בקרבן פסח, יקרב לשלמים[יא]. עוד אמר שמואל, וְכֹל אופן שֶׁבַּחֲטָאת דינה שתהיה רוֹעָה עד שיפול בה מום ותימכר, באופנים אלו בְּקרבן פֶּסַח, נַמִּי [-גם] רוֹעֶה עד שיפול בו מום וימכר[יב]. ובגמרא להלן יתבאר אימתי החטאת רועה.

הגמרא מביאה דעה חולקת[יג]:

וְרַבִּי יוֹחָנָן אָמַר, אֵין הַפֶּסַח שאבד ונמצא קָרֵב שְׁלָמִים, אֶלָּא באופן שֶׁנִּמְצָא לְאַחַר הַשְׁחִיטָה של הפסח השני שהפריש, אֲבָל אם נמצא קוֹדֶם הַשְׁחִיטָה, ושחט את השני, אף שנמצא לאחר חצות שבו מתחיל זמן שחיטתו, לֹא יקרב שלמים, אלא ירעה עד שיפול בו מום וימכר. שכיון שנמצא בשעה הראויה לשחיטה, נקבע עליו שם פסח, ובשחיטת השני נדחה הראשון מהקרבה[יד].

הגמרא מקשה על דברי שמואל שכל שבחטאת רועה גם בפסח רועה:

מַתְקִיף לָהּ [-מקשה] רַב יוֹסֵף, וּכְלָּא הוּא - וכי כלל הוא, שבכל אופן שדין החטאת ברעיה אף הפסח רועה[טו], וַהֲרֵי חַטָּאת שֶׁעָבְרָה שְׁנָתָהּ הראשונה, שהוא זמן הקרבתה לחטאת[טז], דִּלְרַעְיָה אָזְלָא

א. על פי רש"י (ד"ה תלמוד, זבחים נ: ד"ה הוא). ובמראה כהן (נרס"י ד"ה תלמוד) העיר, שיש להבין מדוע רש"י לא פירש כפי שהיה נראה לכאורה, שכוונת הברייתא ל'הוא' שבפסוק (ויקרא ג ז) 'אם כשב הוא מקריב' שהובא בסוגייתנו [והלימוד הוא מכך שנאמר 'אם כשב הוא מקריב', ולא נאמר 'אם כשב קרבנו', כפי שנאמר (שם ג יג) 'ואם עז קרבנו'. דברי שלמה (נרס"י ד"ה תלמוד)].

ב. אין כוונת הברייתא שתמורתו של הפסח הכשר שהוקרב ['הוא'], אינה קריבה בעצמה [שדין זה פשוט, שהרי נדחתה בידים מלהקרב לפסח, ואין צורך בפסוק לכך. על פי מנחם משיב נפש (נרס"י ד"ה תלמוד)], אלא כוונתה שיש תמורת פסח שאינה קריבה בעצמה, והיינו תמורת פסח שאבד ונמצא קודם הפסח. רש"י (שם) [וראה עוד בביאורי רש"י].

התוספות לעיל (ו: ד"ה קמ"ל) דייקו מדברי רש"י (שם ד"ה למיכל) שתמורת פסח כשר [שלא הוקרב] ראויה להקרב בעצמה לשם פסח. ובשם ר"י כתבו, שאינה קריבה לשם פסח. והתוספות בזבחים (ט: ד"ה שמעתי) הסתפקו בכך, וכתבו שאולי יש לדרוש 'הוא' [הפסח הכשר] קרב לשם פסח, ואין תמורתו [של פסח כשר] קריבה לשם פסח, אבל היא קריבה לשם שלמים'.

ג. ואף על פי שהמשנה השמיעה שאם המיר קודם שחיטת הפסח אין התמורה קריבה בעצמה [וכמו שנתבאר לעיל (ו:) שלכן לא שנינו 'שמעתי שפסח קרב ופסח אינו קרב', אלא 'שמעתי שתמורת פסח קריבה ותמורת פסח אינה קריבה', כדי להשמיענו שיש תמורת פסח שאינה קריבה], התורה אינה צריכה להשמיע זאת [משום שמסברא נכונה אין מקום לומר שתקרב בעצמה, והסברות שנתבארו שם שתקרב בעצמה הן סברות מוטעות, אלא שאף על פי כן טורחת המשנה להשמיע הדין כדי להוציא ממי שעלול לטעות בסברתו, אך התורה אינה כותבת דבר שפשוט מסברא נכונה]. רש"י (ד"ה פשיטא). והתוספות (ד"ה אילימא) [כפי שביארם בנחלת יהושע (נרס"י שם)] ביארו, שמשנתנו בין כך הוצרכה לשנות את עיקר הדין שקודם שחיטה יש דיחוי ולאחריו אין, ומאחר שכן נקטה התמורה כיון שבה החידוש גדול יותר, אבל פסוק זה בכלל לא הוצרך להכתב. וכעין זה ביאר בנר דוד (נרס"י שם) בכוונת רש"י.

כאן לא שייך ליישב, כפי שתירץ רבא (לעיל ו:) לפי הלשון הראשון, שהפסוק הוא רק אסמכתא, משום שאם כן יקשה מה באמת למדים מהפסוק [כפי שהקשו לעיל, ולפי לשון זה אין תירוץ על כך]. תוספות (ד"ה פשיטא).

ד. הקשו התוספות (ד"ה אילימא), לפי הלשון הראשון שרבא אמר להיפך, כיצד הקשה עליו אביי מהרישא של ברייתא זו, הרי הסיפא מסייעת לו בפירוש, כפי שמסיקה הגמרא כאן [וקשה לומר שאביי לא ידע את הסיפא של הברייתא שהקשה ממנה]. ותירץ הצל"ח (ד"ה אילימא), שבלשון הראשון שהקשה אביי מהרישא של הברייתא, הוא סבר שדרשת הברייתא 'אם כשב וכו' לרבות תמורת הפסח אחר הפסח שקריבה שלמים' היא דרשה גמורה, וכיון שהכתוב לא חילק היה מקום להעמידה אף כשנמצא והמיר קודם השחיטה, ולכן צריכה הברייתא לדרוש בסיפא מ'הוא' למעט כשהמיר קודם השחיטה. אבל בלשון השני סבר אביי [כתירוץ רבא בלשון הראשון] שדרשת הברייתא 'אם כשב וכו' לרבות תמורת הפסח אחר הפסח שקריבה שלמים' היא רק אסמכתא, ואם כן כשהמיר קודם השחיטה, פשוט שאינה קריבה, ואין צורך לדרוש זאת מפסוק, ובהכרח שהדרשה בסיפא מ'הוא' באה למעט כשנמצא קודם השחיטה והמיר אחר השחיטה.

ה. משנה וגמרא (תמורה כח: נב. נכורות טו.). וכיצד מיתתן, מכניסן לחדר והן מתות ברעב. רש"י (ד"ה ה"ג, נכורות טו: ד"ה נופלן).

ו. כלומר, בהמת חטאת שילדה, הולד ילך למיתה.

ז. כלומר, המיר חטאת בבהמה אחרת, החטאת קריבה ותמורתה תמות.

ח. חטאת יחיד באה כבשה או שעירת עיזים, בתוך שנתן הראשונה. הפריש חטאת בתוך שנתה ועברה שנתה, תמות. [ההלכה של חמש חטאות מתות נאמרה בחטאת יחיד, ולא בחטאת ציבור. משנה (תמורה טו.)].

ט. כן מעמידה הגמרא בתמורה (כג.). אך אם רק עברה שנתה ולא אבדה, אפילו אם כיפרו הבעלים באחרת, תרעה, וכדברי ריש לקיש להלן.

י. היינו שנמצאת הראשונה אחר שכיפרו הבעלים באחרת. אך אם רק הפריש את האחרת ולא הקריבה, ונמצאת הראשונה, ואחר כך הקריב את האחרת, לדעת רבי הראשונה תמות, ולדעת חכמים אינה מתה אלא רועה. גמרא (בהמשך הסוגיה, תמורה כג.-:) ורש"י (ד"ה אין).

יא. הגמרא סבורה עתה שדברי שמואל אמורים על כל האופנים, מלבד ולד הקרבן שלא יתכן בפסח, משום שרק זכר כשר לקרבן פסח (שמות יב ה). רש"י (ד"ה ה"ג) ומאירי (ד"ה כאן).

יב. אין כוונת שמואל שהדין שבחטאת מתה הוא טעם לכך שבפסח קרב שלמים, והדין שבפסח רועה הוא טעם לכך שגם בפסח רועה, שהרי אין במיתה ורעיה קולא או חומרא באחת מחברתה, אלא כך ההלכה בחטאת. ושמואל רק נתן סימן, שבאותם אופנים שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים, ובאופן שבחטאת רועה גם בפסח רועה. רש"י (ד"ה וכל). ובגמרא להלן יתבאר אימתי החטאת רועה. וראה שם בהערה, מה יעשה בדמי החטאת לאחר שנפל בה מום ונמכרה.

יג. לעיל (ו:) הובאה מחלוקת רבי זירא ורבה, בפסח שאבד והפריש אחר תחתיו, ונמצא הראשון אחר חצות של י"ד בניסן קודם שחיטת הפסח השני, ושחט את השני. לדעת רבי זירא, שעת חצות קובעת שֵם פסח, וכיון שהראשון היה אבוד בחצות, לא נקבע לפסח ואינו נדחה בשחיטת השני, וקרב שלמים. ואילו לרבה כל שעת שחיטה קובעת שם פסח, וכיון שנקבע לפסח ולא שחטו, אלא שחט את השני, נדחה מהקרבה וירעה. ודברי שמואל 'כל שבחטאת מתה, בפסח קרב שלמים', אמורים גם על אופן שנמצא הפסח אחר חצות קודם שחיטה, שאף באופן זה קרב שלמים. והיינו שדעתו כרבי זירא. ועל כך מביאה הגמרא דעה חולקת. תוספות (ד"ה אמר). וכן מבואר בגמרא להלן [אמנם עתה הגמרא עדיין לא מעלה בדעתה ששמואל סובר כרבי זירא, כן משמע ברש"י (ד"ה שמואל)].

יד. והיינו כשיטת רבה לעיל (ו:) [ואילו שמואל סובר כרבי זירא, ראה הערה קודמת].

טו. תמהו התוספות (ד"ה וכלא), מדוע הגמרא מקשה רק על סוף דברי שמואל שכאשר בחטאת רועה גם בפסח רועה, ואינה מקשה גם על תחילת דבריו שכאשר בחטאת מתה בפסח קרב שלמים, שהרי תמורת חטאת וחטאת שמתו בעליה דינן למיתה, ואילו תמורת הפסח כשהמיר קודם חצות, מבואר במשנה לעיל (ו:) שרועה ואינו קרב שלמים, וכן פסח שמתו בעליו קודם חצות, מבואר להלן (נח.) שירעה. ולא תירצו. אמנם כתב המהרש"א (גמוס' שם), שהמשנה לגבי תמורת הפסח עוסקת בפסח שאבד ונמצא, והמירו בבהמה אחרת, שתמורתו באה מכח קדושה דחויה, ולכן רועה ואינה קריבה שלמים, ואילו שמואל עוסק בתמורה של פסח הראוי להקרבה, ולכן אמר שקרב שלמים, ואם כן אין להקשות מהמשנה על שמואל. וראה בצל"ח וברש"ש ובאור חדש (גמוס' שם) מה שביארו בקושיית התוספות.

טז. שנאמר בחטאת שבאה על עבודה זרה שנעבדה בשוגג (במדבר טו כה) 'והקריבה עז בת שנתה לחטאת', ובסוף הפרשה נאמר (שם טו כט) 'תורה אחת יהיה לכם לעושה

יכול אף לפני הפסח כן. תמורת הפסח שנמנה לפני פסח (שני) תהא קריבה שלמים: תלמוד לומר הוא, הפסח כשר קרב ואין תמורתו קריבה, לאו תמורת ההוא דקרב קא ממעט אלא הכי קאמר יש תמורת פסח שאינה קריבה: **פשיטא.** הוקבעה ונדחה בפסח. ומ"ג דלעיל אמר מתני' הא קא משמע לן דאיכא תמורת פסח דלא קרבה, קרא מיהא לא אינטריך למשמעינן הכי: ה"ג **אמר שמואל כל שבחטאת מתה כו'** ור' יוחנן אמר **אין הפסח קרב שלמים אלא שנמצא אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא.** כל שבחטאת מתה, חמש חטאות מתות הלכה למשה מסיני[ה], כופין לכיפה והן מתות[ו], ולד חטאת ותמורת חטאת וחטאת שמתו בעליה על ידי האחרת שחבירה זו ומעברה שנתה[ז], ונקט שמואל גבי פסח סימנא דיה ואמר כל שבחטאת מתה אי מיתרע הכי בפסח קרב שלמים, וקא סלקא דעתך דאכולהו מתות לחטאת לאשתכחן גבי פסח קרב שלמים, דהיינו תמורת פסח ופסח שמתו בעליו ושכיפרו בעליו ומעברה שנתו קריבין שלמים: **וכל שבחטאת רועה.** לקמן מפרש מאי היא. ומיתה ורעיה לאו קולא הוא ומומרת אימא נחמיד מחיד, והאי דנקט גבי מיתה לחטאת בפסח קרב וגבי רעיה לחטאת בפסח לעיה, לאו טעמא קא יהיב דיה דמשום דהכא מתה הכא קרב, אלא סימנא בעלמא הוא: **וכללא הוא.** לכל שבחטאת רועה בפסח רועה: דריש לקיש. דתמ' תמורה בפרק ולד חטאת (דף כב.), והתם מוקי לה מתניתין דהתם דקתני ומעברה שנתה כו', ומתרץ לה דהכי קתני שעברה שנתה ומדמה [לו מדמה][ג] ונמלאת בעלת מום: כאילו עומדת בבית הקברות. כל מקום שהיא רואין כאילו היא בבית הקברות שאין נהנים הימנו, ורועה עד שתמצא, ומימכר ויפלו דמיה נדבה לשופרות שכמוך עליהן נדבה, ומקיימים נה את המוקם, זה מדרשו של יהודע הכהן בשמכת תמורה (דף כג:[ח]) שכל מומר חטאת ואפס לקיץ המוקם, חוץ מחטאות מתות שהן הלכה למשה מסיני[ט]: **כשב לרבו כו'.** קתני מיהת פסח שעברה שנתו קרב: ה"ג כי קאמר שמואל באבודין בדחוין לא אמר, ובאבודין מי משכחת לה כו'. כי אמר שמואל כל שבחטאת מתה, לאו אכולהו קאי, אלא אכל חטאת שכיפרו בעליה לחודא שהיא על ידי חיבור, וממתו בעליה לא קאי אלא אמשכחת דיה רועה, אלא אכיפרו בעליו לחוד קא משכחת ליה לרועה כדלקמן, וגבי פסח נמי אכיפרו בעליו קאי, וכללא הוא כל פסח שכיפרו בעליו בחטאת[ז] רועה אם כיונא בו בחטאת רועה, וקרב שלמים אם כיונא בו בחטאת מתה, אבל אם אחטאת לחויה כגון שעברה שנתה שעומדת בפנינו והרי היא לחויה מהקריב לא אמר: **והרי אבודה בשעת הפרשה.** חטאת שאבדה עד שהפרישו אחרת תחתיה ונמלאת הקרבת השניה, לרבנן דפליגי עליה דרבי בפ' תמורה (דף כב:) ואמרי לרעיה אליבא דרבי, דתנן המפרישין חטאת כו': **אין חטאת מתה.** משום כיפרו בעליה אלא האבודה בשעת כפרה ונמלאת אחר שנתכפרו הבעלים, הא נמלאת קודם כפרה כיון דאמרי רבנן לא מתה הויא לה מותר חטאת ורועה ודמיה לשופרות: **ואילו בפסח.** כי הא גוונא אבד בשעת הפרשה ונמלאת קודם שחיטה קרב שלמים: כר' זירא דאמר מחוי קודם חצות ואחר חצות אינו, אלמא פסח שהיה בעוי למחוי אבוד הוא כדי שלא יהא ראוי לקרבה שלמים. **ושני שמואל כרבא סבירה לי'** דאמר בשמעתא דקמי הא שחיטה קבעה, **והא מדאמר ר' יוחנן עלה** אין לך פסח שקרב שלמים אלא שנמצא אחר שחיטה מכלל דשחיטה קבעה מכלל דשמואל סבר חצות קבעה ולא שחיטה. **ודחי'** שמואל כרבי ס"ל דאמר אבודה בשעת הפרשה מתה. **והרי** כל אבודה לרבי מתה דקתני במתני' במסכת תמורה ושניה מתה דברי רבי ואלו פסח שאבד ונמצא קודם חצות רועה. **ודחי'** אבודה ונמצאת קודם חצות לאו אבודה היא כדרבא דאמר בתמורה בתחלת פ"ד אמר רבא אבדת לילה לא שמה שנמצא קודם שחיטה והמיר בו קודם שחיטה פשיטא למה לי קרא אלא לאו שנמצא קודם שחיטה והמיר בו אחר לקמן[י] דלמי מת קודם[יא] חצות מינה[יב]: **אמר** שמואל כל שבחטאת מתה כו'. שמואל כרבי זירא סבר לעיל לאסוקי אדינא: **אלא** לאו שנמצא קודם שחיטה. תימה לליטנא קמא מאי מקשה אדרבה מהכא בריית והלא סיפא מסייעתא לו בהדיא כדמסיק השתא וזהו תימה לומר שלא ידע אדרבה סיפא דבריית דמקשי מינה[יב]: **אמר** שמואל כל שבחטאת מתה כו'. שמואל כרבי זירא סבר לעיל דאמר חצות קבע מדל"ר יוחנן אין הפסח קרב שלמים אלא שנמצא אחר שחיטה והכי [דייק[יג]] לקמן[י]: **וכללא** הוא והרי כו'. תימה לפריך מסיפא למילתיה דכל שבחטאת רועה ומריעה נמי מיכא למיפרך דהא תמורת חטאת [לו[יד]] שמתו בעליה למיתה אזלא ואלו בפסח מתני' דתמורת הפסח רועה מה המיר קודם חצות דקבעיה חצות וכן מתו בעליו אמר לקמן[י] דלמי מת קודם[יא] חצות: **רואין** אותה כאילו היא בבית הקברות. נקט הכי משום דלמיית בית הקברות לאו למיה היא וכמו כן עברה שנתה לא מצית למימר כמו מתו או נתכפרו בעליה: **ורועה.** פירש רש"י ויפלו למיה לקיץ המזבח ממדרגו של יהוידע ואין נראה לריב"ח דלא נאמר מדרש יהוידע אלא בהפריש מעות לחטאתו או לאשמו ונאבדו מהם או מתו כך נמלאו דמה שנאבדו יפלו לנדבה אבל בכי האי גוונא אלא נתכפרו בעליו נעלים אמרינן תימכר ויביא מחרת בדמיה והביא ר"י דאמר בתמורה (דף כח:) דתנן בפרק ולד חטאת ושאבדה אם נתכפרו בעליה תרעה עד שתסתאב ותמכר ויביא מחרת בדמיה והשתא דלחויה גמורה כמו שאבדה דמודי ריש לקיש לאחר כפרה דמתה קתני עד שלא כיפרו יביא בדמיה מחרת שעברה שנתה דלאו דחוי גמור הוא דלמ"ד אחר כפרה אין לך פסח שקרב שלמים אלא שנמצא אחר שחיטה מכלל דשחיטה קבעה מכלל דשמואל סבר חצות קבעה ולא שחיטה. **ודחי'** שמואל כרבי ס"ל דאמר אבודה בשעת הפרשה מתה. **והרי** כל אבודה לרבי מתה דקתני במתני' במסכת תמורה ושניה מתה דברי רבי ואלו פסח שאבד ונמצא קודם חצות רועה. **ודחי'** אבודה ונמצאת קודם חצות לאו אבודה היא כדרבא דאמר בתמורה בתחלת פ"ד אמר רבא אבדת לילה לא שמה שנמצא קודם שחיטה והמיר בו קודם שחיטה פשיטא למה לי קרא אלא לאו שנמצא קודם שחיטה והמיר בו אחר לקמן[י] דלמי מת קודם[יא] חצות מינה[יב]: **אמר** שמואל כל שבחטאת מתה כו'. שמואל כרבי זירא סבר לעיל לאסוקי אדינא: **אלא** לאו שנמצא קודם שחיטה. תימה לליטנא קמא מאי מקשה אדרבה מהכא בריית והלא סיפא מסייעתא לו בהדיא כדמסיק השתא וזהו תימה לומר שלא ידע אדרבה סיפא דבריית דמקשי מינה[יב]: **אמר** שמואל כל שבחטאת מתה כו'. שמואל כרבי זירא סבר לעיל דאמר חצות קבע מדל"ר יוחנן אין הפסח קרב שלמים אלא שנמצא אחר שחיטה והכי [דייק[יג]] לקמן[י]: **וכללא** הוא והרי כו'. תימה לפריך מסיפא למילתיה דכל שבחטאת רועה ומריעה נמי מיכא למיפרך דהא תמורת חטאת [לו[יד]] שמתו בעליה למיתה אזלא ואלו בפסח מתני' דתמורת הפסח רועה מה המיר קודם חצות דקבעיה חצות וכן מתו בעליו אמר לקמן[י] דלמי מת קודם[יא] חצות: **רואין** אותה כאילו היא בבית הקברות. נקט הכי משום דלמיית בית הקברות לאו למיה היא וכמו כן עברה שנתה לא מצית למימר כמו מתו או נתכפרו בעליה: **ורועה.** פירש רש"י ויפלו למיה לקיץ המזבח ממדרגו של יהוידע ואין נראה לריב"ח דלא נאמר מדרש יהוידע אלא בהפריש מעות לחטאתו או לאשמו ונאבדו מהם או מתו כך נמלאו דמה שנאבדו יפלו לנדבה אבל בכי האי גוונא אלא נתכפרו בעליו נעלים אמרינן תימכר ויביא מחרת בדמיה והביא ר"י דאמר בתמורה (דף כח:) דתנן בפרק ולד חטאת ושאבדה אם נתכפרו בעליה תרעה עד שתסתאב ותמכר ויביא מחרת בדמיה והשתא דלחויה גמורה כמו שאבדה דמודי ריש לקיש לאחר כפרה דמתה קתני עד שלא כיפרו יביא בדמיה מחרת שעברה שנתה דלאו דחוי גמור הוא דלמ"ד אחר כפרה אין לך פסח שקרב שלמים אלא שנמצא אחר שחיטה מכלל דשחיטה קבעה מכלל דשמואל סבר חצות קבעה ולא שחיטה. **ודחי'** שמואל כרבי ס"ל דאמר אבודה בשעת הפרשה מתה. **והרי** כל אבודה לרבי מתה דקתני במתני' במסכת תמורה ושניה מתה דברי רבי ואלו פסח שאבד ונמצא קודם חצות רועה. **ודחי'** אבודה ונמצאת קודם חצות לאו אבודה היא כדרבא דאמר בתמורה בתחלת פ"ד אמר רבא אבדת לילה לא שמה שנמצא קודם שחיטה והמיר בו קודם שחיטה פשיטא למה לי קרא אלא לאו שנמצא קודם שחיטה והמיר בו אחר לקמן[י] דלמי מת קודם[יא] חצות מינה[יב]: **אמר** שמואל כל שבחטאת מתה כו'. שמואל כרבי זירא סבר לעיל דאמר חצות קבע מדל"ר יוחנן אין הפסח קרב שלמים אלא שנמצא אחר שחיטה והכי [דייק[יג]] לקמן[י]: **וכללא** הוא והרי כו'. תימה לפריך מסיפא למילתיה דכל שבחטאת רועה ומריעה נמי מיכא למיפרך דהא תמורת חטאת [לו[יד]] שמתו בעליה למיתה אזלא ואלו בפסח מתני' דתמורת הפסח רועה מה המיר קודם חצות דקבעיה חצות וכן מתו בעליו אמר לקמן[י] דלמי מת קודם[יא] חצות: **רואין** אותה כאילו היא בבית הקברות. נקט הכי משום דלמיית בית הקברות לאו למיה היא וכמו כן עברה שנתה לא מצית למימר כמו מתו או נתכפרו בעליה: **ורועה.** פירש רש"י ויפלו למיה לקיץ המזבח ממדרגו של יהוידע ואין נראה לריב"ח דלא נאמר מדרש יהוידע אלא בהפריש מעות לחטאתו או לאשמו ונאבדו מהם או מתו כך נמלאו דמה שנאבדו יפלו לנדבה אבל בכי האי גוונא אלא נתכפרו בעליו נעלים אמרינן תימכר ויביא מחרת בדמיה והביא ר"י דאמר בתמורה (דף כח:) דתנן בפרק ולד חטאת ושאבדה אם נתכפרו בעליה תרעה עד שתסתאב ותמכר ויביא מחרת בדמיה והשתא דלחויה גמורה כמו שאבדה דמודי ריש לקיש לאחר כפרה דמתה קתני עד שלא כיפרו יביא בדמיה מחרת שעברה שנתה דלאו דחוי גמור הוא דלמ"ד אחר כפרה אין לך פסח שקרב שלמים אלא שנמצא אחר שחיטה מכלל דשחיטה קבעה מכלל דשמואל סבר חצות קבעה ולא שחיטה. **ודחי'** שמואל כרבי ס"ל דאמר אבודה בשעת הפרשה מתה. **והרי** כל אבודה לרבי מתה דקתני במתני' במסכת תמורה ושניה מתה דברי רבי ואלו פסח שאבד ונמצא קודם חצות רועה. **ודחי'** אבודה ונמצאת קודם חצות לאו אבודה היא כדרבא דאמר בתמורה בתחלת פ"ד אמר רבא אבדת לילה לא שמה

יכול אף לפני הפסח כן תלמוד לומר [א]הוא הוא קרב ואין תמורת הפסח קריבה היכי דמי אילימא שנמצא קודם שחיטה והמיר בו קודם שחיטה פשיטא למה לי קרא אלא לאו שנמצא קודם שחיטה והמיר בו אחר שחיטה תיובתא [ח]דרבא תיובתא. אמר שמואל כל שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים וכל שבחטאת רועה בפסח נמי רועה ורבי יוחנן אמר אין הפסח קרב שלמים אלא שנמצא אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא [ט]דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים [י]דתניא [יא]כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות [א]את הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר [יב]אם [ט]עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל [יג]כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד מי משכחת לה והרי אבודה בשעת הפרשה לרבנן דלרעיה אזלא [יד]דתנן הפריש חטאתו ואבדה והפריש אחרת תחתיה ונמצאת הראשונה והרי שתיהן עומדות אחת מהן תקרב ושניה תמות דברי רבי וחכמים אומרים [טו]אין חטאת מתה אלא שנמצאת לאחר שנתכפרו בעלים הא קודם שנתכפרו בעלים רועה ואילו בפסח היכא דאבד ונמצא אחר חצות קודם שחיטה קרב שלמים שמואל כר' סבירא ליה דאמר אבודה למיתה אזלא והא כל אבודה לרבי מתה ואילו בפסח היכא דאבד קודם חצות ונמצא קודם חצות רועה קודם חצות לאו אבוד הוא כדרבא [טז]דאמר רבא [יד]אבידת לילה לאו שמה אבידה אלא רועה לרבי היכי משכחת לה כדרבי

שמא נסתאבה קודם כפרה דיניה לחרת בדמיה: **קודם** חצות לאו אבוד הוא. פירוש וכי האי גוונא לא מיירי שמואל דהא קתני כי קאמר שמואל באבודין קאמר: **אלא** רועה לרבי היכי משכחת לה. דליכא למימר כגון שנאבדה בלילה דתניא בלילה ושמואל באבודין מיירי כדפרישית:

כדרבי

בו בחטאת מתה, אבל אם אחטאת לחויה כגון שעברה שנתה שעומדת בפנינו והרי היא לחויה מהקריב לא אמר: **והרי אבודה בשעת הפרשה.** חטאת שאבדה עד שהפרישו אחרת תחתיה ונמצאת הקרבת השניה, לרבנן דפליגי עליה דרבי בפ' תמורה (דף כב:) ואמרי לרעיה אליבא דרבי, דתנן המפרישין חטאת כו': **אין חטאת מתה.** משום כיפרו בעליה אלא האבודה בשעת כפרה ונמצאת לאחר שנתכפרו הבעלים, הא נמצאת קודם כפרה כיון דאמרי רבנן לא מתה הויא לה מותר חטאת ורועה ודמיה לשופרות: **ואילו בפסח.** כי הא גוונא אבד בשעת הפרשה ונמצאת קודם שחיטה קרב שלמים: **שמואל כר' סבירא ליה.** ורועה בחטאת דקאמר שמואל לקמיה מפרש. והוא הדין דאי לתרוצי שמואל כרבה סבירא ליה דאמר קודם שחיטה שניו, ובפסח נמי אבוד בשעת הפרשה רועה, ולקמן מפרש לה בליטנא אחרינא הכי: **נמצא קודם חצות.** אפי' לר' זירא רועה, דקבעתים חצות: קודם חצות קבעה שניה לחויה לו להקריבה: **לאו אבוד הוא.** ואפי' הפרים אחר שחיטו קודם שנמצאת לאו (מיתה) אבוד מיתה ליה: **דאמר רבא.** גבי חטאת, אבידת לילה והפרים אחרת אחתיה בלילה ונמצאת (אחתיה) לאור הבוקר אפי' לר' לאו למיתה אזלא אלא לרעיה, הואיל ולילה לאו שעת הקרבה היא: **אלא רועה לרבי.** אמשכחת לה, דאיקום כל שבחטאת רועה דשמואל:

לאחריות

[מנחות פ. רש"י כת"י]. **אבידת לילה לאו שמה אבידה.** אם אבדה בלילה והפרים אחרת אחתיה לאו שמה אבודה ולרבי דאמרינן אפי' נמצאת קודם כפרה מתה הרי אינה מתה להוציא בלילה לא מצי לאקרובה והיא נמצאת ביום המחרת לאו שמה אבודה ורועה אם נתכפר אחתיה [תמורה כב.].

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) יומא דף סו. תמורה דף כב., ג) [לעיל לו:] מנחות דף פג: זבחים דף ט., ד) תמורה דף כב: [מנחות פ.], ה) תמורה דף ע"ב, ו) בכורות טז., ז) עיין רש"י קדושין נה: ד"ה וכחטאת וד"ה לכיפה, ח) תמורה כא:, ט) [ושקלים פ"ו מ"ו], י) [וכן תמהו עוד בגמ' קמא ד. ד"ה נאו ובמוקין עד. ד"ה ולמאי ובנדה לד: ד"ה מילתא ויש מקום לעיין בתוספות מועד קטן ה. ד"ה לתתוי בגמ' מציעא נד: סוף ד"ה לעיין ובעבודה זרה דף י. ד"ה והתניא], יא) עמוד ב, יב) צח ע"א.

הגהות הב"ח

(ז) גמ' מיובמת דרבה מיובמת:

תורה אור השלם

א) וַאֲמַרְתֶּם זֶבַח פֶּסַח הוּא לַיי אֲשֶׁר פָּסַח עַל בָּתֵּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנָגְפּוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בָּתֵּינוּ הִצִּיל וַיִּקֹּד הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲווּ: [שמות יב, כז]

ב) אִם כָּשֶׂב הוּא מַקְרִיב אֶת קָרְבָּנוֹ וְהִקְרִיב אֹתוֹ לִפְנֵי יְיָ: [ויקרא ג, ז]

ג) וְאִם עֵז קָרְבָּנוֹ וְהִקְרִיבוֹ לִפְנֵי יְיָ: [ויקרא ג, יב]

הגהות וציונים

ג] צ"ל **ואם** (מראה כהן): ד] תיבות "א"ל" ליתא בכת"י, וכ"ה נכון (דק"ס): ו] מהרש"ל (גליון): ז] **באחרת** רועה אם כיוצא בו בחטאת **רועה אבל** אם חטאת כצ"ל מהרש"א (גליון): ח] יש להוסיף **קרא** (רש"ש, מצפה איתן, מראה כהן): ט] מהרש"א (גליון): י] מהרש"א: (גליון): יא] צ"ל **אחר** (רש"ש):

ליקוטי רש"י

רואין אותה. כלומר כל מקום שהיא שם רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות שאין נהנים הימנו כהן יכול ליכנס מחריה ולשחטה ורועה עד שתסתאב [תמורה כב.]. כל מקום שהיא כאילו עומדת בבית הקברות שאין נהנים הימנו כהן יכול ליכנס מחריה ולשחטה ורועה עד שתסתאב [תמורה כב.]. **דתניא כשב לרבות את הפסח לאליה.** עיין לעיל נו: כל הענין. **וחכמים אומרים אין חטאת.** שכפרו בעליה מתה אלא מ"ד נמלאת לאחר שכפרו בעליה בחרת הא שם נמלאת קודם לכן כי הא דאמרינן עומדות ומתכפר בחתת מהן שניה רועה [מנחות פ. רש"י כת"י]. **אבידת לילה לאו שמה אבידה.** אם אבדה בלילה והפרים אחרת אחתיה לאו שמה אבודה ולרבי דאמרינן אפי' נמלאת קודם כפרה מתה הרי אינה מתה להוציא בלילה לא מצי לאקרובה והיא נמלאת ביום המחרת לאו שמה אבודה ורועה אם נתכפר אחתיה [תמורה כב.].

עין משפט נר מצוה

כט א מיי' פ"ל מהל' ק"פ הלכה ז: ל ב מיי' פ"ל מהל' פסולי מוקדשין הלכה ח: לא ג סמ הלכה ט:

רבינו חננאל

יכול אף לפני הפסח כן ת"ל וכו'. **ואסיקנא** אלא לאו שנמצא קודם שחיטה והמיר בו קודם שחיטה קא ממעט לה תנא דלא קרבה. (מיהא כלומר הנמצא) [מיהא שמעינן דהנמצא] אחר שחיטת הפסח הוא דקרב שלמים וכן תמורתו אבל הנמצא קודם שחיטה אינו קרב לא הוא ולא תמורתו תיובתא דרבה: **אמר שמואל כל שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים כל שבחטאת רועה בפסח נמי רועה.** ואתקיף עליה רב יוסף הרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא דאמר ר"ל בתמורה פ"ד חטאת שעברה שנתה רואין כאלו עומדת בבית הקברות ורועה. **ואלו** פסח שעברה שנתו קרב שלמים דתניא כשב לרבות פסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות פסח שעברה שנתו ושלמים הבאים וכו'. **ושני'** כי קאמר שמואל כל שבחטאת רועה בפסח נמי רועה באבודין ונמצאו אבל בדחוין כגון שעברה שנתם ונדחו לא אמר שמואל. **ובאבודין מי משכחת להא דשמואל** והא אבודה בשעת הפרשת אחרת דלרבנן אע"פ שנמצאת הראשונה לרעיה אזלא דתנן בתמורה פ"ד המפריש חטאתו ואבדה והפריש אחרת תחתיה ונמצאת הראשונה והרי שתיהן עומדות תמימות וכו'. **ודייקי'** מינה נמצא' אחר שנתכפרו בעלים מתה מכלל שאם נמצאת קודם שנתכפרו בעלים רועה ואלו בפסח היכא דאבד ונמצא אחר [חצות] (הפסח) קודם שחיט' קרב שלמים. **ושני' שמואל כרבא סבירה לי'** ז) דאמ' בשמעתא דקמי הא שחיטה קבעה, **והא מדאמר ר' יוחנן עלה** אין לך פסח שקרב שלמים אלא שנמצא אחר שחיטה מכלל דשחיטה קבעה מכלל דשמואל סבר חצות קבעה ולא שחיטה. **ודחי'** שמואל כרבי ס"ל דאמר אבודה בשעת הפרשה מתה. **והרי** כל אבודה לרבי מתה דקתני במתני' במסכת תמורה ושניה מתה דברי רבי ואלו פסח שאבד ונמצא קודם חצות רועה. **ודחי'** אבודה ונמצאת קודם חצות לאו אבודה היא כדרבא דאמר בתמורה בתחלת פ"ד אמר רבא אבדת לילה לא שמה

חשק שלמה על ר"ח

ז) נלמה דגי' מחרת הי' לרבינו בגמ' והי' גורס שמי הלשנות דמיתה כאן ולהלן עמוד ב' הכל בלשון ז' וע"ע.

אוצר החכמה 19/06/2018

[-הולכת], דהיינו שדינה הוא שתרעה עד שתומם ותמכר, **דְּאָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ, חַטָּאת שֶׁעָבְרָה שְׁנָתָהּ**, בכל מקום שהיא **רוֹאִין אוֹתָהּ כְּאִילּוּ הִיא עוֹמֶדֶת בְּבֵית הַקְּבָרוֹת** שאין הכהן נכנס לשם **לשוחטה**[יז], כלומר, לא ניתן להתכפר בה[יח], **וְרוֹעָה** עד שיפול בה מום ותמכר[יט]. **וְאִילּוּ בְּפֶסַח כִּי הַאי גַּוְונָא** - באופן זה, דהיינו כשעברה שנתו, **קָרֵב שְׁלָמִים, דְּתַנְיָא** בברייתא, מה שנאמר בקרבן שלמים (ויקרא ג ז) 'כֶּשֶׂב', בא **לְרַבּוֹת אֶת** קרבן **הַפֶּסַח לָאַלְיָה**, שאלייתו [-זנבו] קריבה על המזבח[כ], **וְכֶשֶׂה אוֹמֵר** באותו פסוק **'אִם כֶּשֶׂב'**, בא **לְרַבּוֹת אֶת** קרבן **הַפֶּסַח שֶׁעָבְרָה שְׁנָתוֹ**[כא] **וְשֶׁלָּמִים הַבָּאִין מֵחֲמַת פֶּסַח** [-מותר הפסח][כב] **לְכָל מִצְוֹת שֶׁלָּמִים**, דהיינו **שֶׁטְּעוּנִים סְמִיכָה** של בעל הקרבן על הבהמה[כג], **וְנָסָכִים** עם הקרבן[כד], **וּתְנוּפַת חָזֶה וָשׁוֹק** של הבהמה[כה]. ממשיכה הברייתא בדרשת הכתוב, **וְכֶשֶׂה אוֹמֵר** בהמשך הפרשה (שם ג יב) **'וְאִם עֵז קָרְבָּנוֹ'**, **הַפְסֵיק הָעִנְיָן** בין קרבן של כבש לקרבן של עז, **וְלִימֵּד עַל הָעֵז** שהביאו לקרבן שלמים או פסח **שֶׁאֵין טָעוּן** הקרבת **הָאַלְיָה**[כו]. מכל מקום מבואר בברייתא זו, שהפסח שעברה שנתו קרב שלמים, ונמצא, שיש אופן שהחטאת תרעה, ואילו הפסח קרב שלמים, וקשה לשמואל שאמר שבאופן זה הפסח רועה.

מתרצת הגמרא, **(אָמַר לֵיהּ**[כז]**) כִּי קָאָמַר** - מה שאמר **שְׁמוּאֵל** שכשהחטאת מתה הפסח קרב שלמים, לא אמר זאת על כל חמש החטאות שדינן למיתה, אלא רק **בְּחַטאות אֲבוּדִין** שנתכפרו בעליהן בקרבנות אחרים ואחר כך נמצאו הראשונות. ועל כך אמר שמואל כלל בדיני פסח, שבאופן שחטאת אבודה שכיפרו בעליה דינה למיתה, הפסח קרב שלמים, ובאופן שיתבאר להלן שהחטאת רועה, אף הפסח רועה. אך **בְּחטאות דְּחוּיִין**, כגון שעברה שנתן והן עומדות לפנינו ונדחו מהקרבה, **לֹא אָמַר** שמואל את דבריו, ואכן בזה דין הפסח שונה מחטאת, שהחטאת תרעה והפסח קרב שלמים, וכפי שנתבאר בקושיית רב יוסף[כח].

שבה ומקשה הגמרא, מה הועלת בכך שהעמדת את דברי שמואל באבודים, **וְהרי** גם בקרבן **אָבוּד** יש להקשות, **מִי מַשְׁכַּחַת לָהּ** - וכי אתה מוצא שבכל אופן שבחטאת דינה שתרעה, אף בפסח רועה, **וַהֲרֵי אֲבוּדָה בִּשְׁעַת הַפְרָשָׁה לְרַבָּנָן** - והרי חטאת שאבדה ובעודה אבודה הפריש אחרת תחתיה, ונמצאת הראשונה קודם הקרבת השניה, לשיטת חכמים (תמורה כג:) דינה **דִּלְרִעְיָה אָזְלָא** - שהולכת לרעיה, **דְּתַנַּן** - ששנינו במשנה (שם), **הִפְרִישׁ חַטָּאתוֹ וְאָבְדָה, וְהִפְרִישׁ אַחֶרֶת תַּחְתֶּיהָ, וְנִמְצֵאת הָרִאשׁוֹנָה** קודם שנתכפר בשניה, **וַהֲרֵי שְׁתֵּיהֶן עוֹמְדוֹת** ומוקדשות לחטאת, הדין הוא **שֶׁאַחַת מֵהֶן תִּקָּרֵב, וּשְׁנִיָּה תָּמוּת**, דִּבְרֵי רַבִּי. **וַחֲכָמִים אוֹמְרִים, אֵין הַחַטָּאת מֵתָה** משום שכיפרו בעליה, **אֶלָּא** באופן **שֶׁהיתה** אבודה בשעת כפרה **וְנִמְצֵאת לְאַחַר שֶׁנִּתְכַּפְּרוּ הַבְּעָלִים** בחטאת השניה. ומדויק, **הָא** - אבל אם נמצאת **קוֹדֶם שֶׁנִּתְכַּפְּרוּ הַבְּעָלִים**, כיון שאינה מתה הרי היא מותר חטאת, ומותר חטאת **רוֹעָה**[כט]. **וְאִילּוּ בַּפֶּסַח** באופן כזה, **הֵיכָא** [-היכן] **דְּאָבַד** והיה אבוד בשעה שהפריש אחר תחתיו, **וְנִמְצָא** הראשון **לְאַחַר חֲצוֹת**, שהוא זמן השחיטה הקובע עליו שם פסח כדברי רבי זירא

בשגגה', ולמדו מכך בספרא (ויקרא דנדבה לחובה פ"ז), שכל החטאות הבאות על השגגה דינן שוה, לענין להביא בת שנתה.

יז. **רש"י** (ד"ה כאילו) [וכוונתו, שאמנם שחיטה כשרה בזר (זבחים לג:), אך מכל מקום הדרך היא שכהן שוחט ולא זר, וכיון שאין הכהן נכנס לשם לשחוט, נמצא שהבהמה אינה נשחטת שם. וראה מה שנתבאר בזה בביאורי רש"י].

יח. **הגמרא** נקטה 'כאילו היא בבית הקברות', לומר שעברה שנתה אינו דיחוי גמור כמו באופן שמתו או נתכפרו בעליה, אלא כיון שעברה שנתה אינו יכול להקריבה, וכשם שבהמה בבית הקברות אי אפשר להקריבה אף שאינה דחויה. תוספות (ד"ה רועין). ובתוספות ישנים (יומא סז: ד"ה מטמא) ביאר הטעם שעברה שנתה אינו דיחוי גמור כמו מתו או נתכפרו בעליה, כיון שאינו תלוי במעשה, אלא בא ממילא על ידי שיהוי.

יט. **ומה** ששנינו במשנה בתמורה (כא:) שחטאת שעברה שנתה ושאבדה ונמצאת בעלת מום, דינה למיתה, כבר הקשו זאת בגמרא (שם כג.) על ריש לקיש, ותירצו שאין כוונת המשנה שם שעברה שנתה בלבד, אלא עברה שנתה ואבדה, או אבדה ונמצאת בעל מום, שרק הן ימותו, אך עברה שנתה בלבד תרעה כריש לקיש. רש"י (ד"ה דריש). וכתב רש"י (תמורה שם ד"ה עברה), שרק כשיש שתי סיבות לגריעות הקרבן, דהיינו עברה שנתה ואבדה, או אבדה ונמצאת בעל מום, דינה למיתה, אך אם יש רק גריעות אחת אין דינה למיתה אלא לרעיה.

לאחר שהוממה החטאת ונמכרה יפלו דמיה לנדבה, ונותנים את המעות בשופרות [-תיבות] שהיו במקדש שכתוב עליהם 'נדבה' [ראה שקלים (פ"ו מ"ה) ותמורה (כג:)], ומביאים מהן עולות לקיץ המזבח [דהיינו שמקריבים אותה כשהמזבח פנוי מקרבנות. רש"י בכתובות (קו: ד"ה לקיץ)], וכפי שדרש יהוידע הכהן בתמורה (כג:), שכל מותר חטאת ואשם יהיו לקיץ המזבח, חוץ מחמש חטאות שנזכרו לעיל, שהלכה למשה מסיני שהן מתות. רש"י (ד"ה כאילו). אולם התוספות (ד"ה ורועה) כתבו, שאין זה נראה לריב"א, משום שלדעתו דברי יהוידע הכהן נאמרו על המפריש מעות להביא בהן חטאת, ונשארו מהן לאחר שהביא את החטאת, שמהן יביא עולה לקיץ המזבח. אך באופן המדובר כאן, שאבדה ונמצאת ועדיין לא נתכפרו בעלים, ודאי יביא בדמיה חטאת אחרת, והביאו התוספות בשם ר"י ראיה לדברי הריב"א מתמורה (כג.). אמנם בנחלת יהושע (נמוק') תמה, מנין לתוספות שהגמרא כאן עוסקת שנמצאת הראשונה קודם שנתכפרו הבעלים. ואכן אף רש"י מודה שבאופן זה יביא בדמיה חטאת אחרת, ומה שאמר שיפלו דמיהן לקיץ המזבח, זהו באופן שנמצאת אחר שהתכפרו בעלים, והרי היא מותר גמור.

כ. **לשון** הכתוב (ויקרא ג ו-ט) הוא, 'ואם מן הצאן קרבנו לזבח שלמים לה' וגו', אם כשב הוא מקריב את קרבנו וגו', והקריב מזבח השלמים אשה לה' חלבו האליה תמימה לעמת העצה יסירנה וגו'. ולאחר מכן נאמר (שם ג יג) 'ואם עז קרבנו והקריבו לפני ה'' וגו'. ותיבות 'ואם כשב' מיותרות, שהרי תחילה כתבה תורה 'ואם מן הצאן', ובפרשה הסמוכה כתבה 'ואם עז', ועל כרחך שפרשה ראשונה עוסקת בכבש, שאין לך דבר הבא מן הצאן מלבד כבש ועז. ולכך דורשת כאן הברייתא, שתיבת 'כשב' מרבה, שהקרבת האליה האמורה בפרשה זו, היא גם בפסח [ובסמוך דורשת הברייתא תיבת 'אם']. רש"י (לעיל נו: ד"ה שם, כשב). וראה שם פירוש נוסף.

ומה שבפסח הוצרכו לרבות שהאליה קריבה, משום שבשאר הקרבנות כבר נכתב שקריבה עם שאר האימורים, אך בפסח לא נאמר במפורש שהאימורים קרבים, אלא למדו זאת (לעיל סד:) בריבוי מבכור, וכיון שבבכור לא הוזכרה האליה, הוצרכה לריבוי מיוחד. רש"י (שם ד"ה לאליה).

כא. **הפסח** קרב רק בתוך שנתו הראשונה, שנאמר בו (שמות יב ה) 'שה תמים זכר בן שנה יהיה לכם'.

כב. **כגון** תמורת הפסח, ופסח שהתכפרו בעליו באחר. ויש שפירשו ש'שלמים הבאים מחמת הפסח', זהו קרבן חגיגה שקרב בי"ד בניסן. רש"י (לעיל נו: ד"ה ושלמים, לכל).

כג. **בעל** הקרבן סומך שתי ידיו בכל כוחו על ראש השלמים, ואומר דברי שבח להקב"ה [ראה ויקרא (ג ח) ורמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ג הלכה יג, טו)].

כד. **המקריב** שלמים, עליו להביא עמם סולת למנחה ויין לנסכים (במדבר טו ג-י). את הסולת היה בולל בשמן ומקטירו על המזבח, ואת היין הכהן יוצק על יסוד המזבח והיין יורד לבור הנקרא 'שיתין'. רמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ג ה"ח) [ולדעת הראב"ד (שם) יוצק את היין לתוך ספל שהיה על המזבח בקרן מערבית דרומית]. לכל מין בהמה יש להביא שיעור אחר של מנחה ונסכים המפורש בו, ולכבש שיעורו עשירית האיפה סולת, רביעית ההין שמן, ורביעית ההין יין. וכתב הרמב"ם (שם), שהיין והסולת הם הנקראים 'נסכים'.

כה. **לאחר** ניתוח [-חיתוך והפרדת] הקרבן, הכהן מפריש את החזה ואת שוק הימין, ונותן את החלבים על ידי הבעלים כשהחזה ושוק עליהם, ושתי הכליות ויותרת הכבד למעלה מהם, והכהן מניח את ידיו תחת ידי הבעלים ומניף הכל, וכיצד מניף, מוליך ומביא מעלה ומוריד [ראה ויקרא (ז ל-לא, י טו) ורש"י (שם), וברמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ט הלכות ו-ח)].

כו. **תיבות** 'ואם עז קרבנו' באו להפסיק בין קרבן הבא מן העיזים לבין הבא מן הכבשים שנזכר לפניו, שלגבי כבש נאמר שם (פסוק ט) שאלייתו קריבה, והפסיק הכתוב ולימד על העז שאלייתו אינה קריבה. רש"י (לעיל נו: ד"ה ואם).

כז. **תיבות** אלו אינן בכתבי יד, ונכון למוחקן. דקדוקי סופרים (אות ו והו"ד בהגהות וציונים).

כח. **ואף** במתו בעליו לא דיבר שמואל, שהרי לא מצאנו חטאת שמתו בעליה שדינה לרעיה. רש"י (ד"ה ה"ג). [ואף על תמורה לא דיבר שמואל, מפני שהיא דחויה. על פי רש"י (שם) ותוספות ישנים (יומא נג: ד"ה ודוחה)].

כט. **ודמיה** לתיבות של נדבה שהיו במקדש [וכמדרשו של יהוידע הכהן בתמורה (כג:), הובא בהערה לעיל].

במסכת תמורה (כג:-כג.) נחלקו רב הונא ורבי אבא בשם רב בביאור מחלוקת רבי וחכמים. ונתבאר שם, שלכל הדעות מודים רבי וחכמים שאם הקריב את שאינה אבודה, תמות האבודה. ואם הקריב את האבודה, לרבי אבא בזה נחלקו רבי וחכמים, שלרבי השניה תמות ולחכמים תרעה. ולרב הונא, אף בזה מודים רבי וחכמים שאם הקריבה מדעתו תמות השניה [לפי שסילק דעתו ממנה], ואם נמלך קודם ההקרבה איזו להקריב, אם כן דעתו לתקן את השניה, ולכך דינה לרעות. ומחלוקת רבי וחכמים היא בבא להמלך, אם מורים לו להקריב את שאינה אבודה ובכך דוחים את האבודה למיתה, או שמורים לו להקריב את האבודה, כדי שהשניה תרעה.

אמנם התוספות בתמורה (כא: ד"ה ולד) כתבו, שסוגייתנו לא כרבי אבא, וכוונתם היא, שמסוגייתנו נראה שלדעת חכמים אבודה בשעת הפרשה, בכל אופן רועה, בין אם קרבה האבודה ובין אם קרבה השניה. והאחרונים [ברכת הזבח, חק נתן ורש"ש (נמוק' שם)] העירו, שמטעם זה סוגייתנו אף אינה כרב הונא. ולכך הסכימו האחרונים כדברי ברכת הזבח (תמורה כג: נמוק' ד"ה תפילו), שאכן כוונת התוספות לומר שסוגייתנו אינה כרבי אבא ואף לא כרב הונא, אלא היא דעה אחרת הסוברת שמחלוקת רבי וחכמים בכל אופן שנמצאת אחר הפרשה וקודם כפרה, ואין חילוק איזו הקריב. [וכן משמע ברש"י כאן (ד"ה והכי)]. וראה ביאור נוסף בחזון איש (שם).

מי שהיה פרק תשיעי פסחים צז.

יכול אף לפני הפסח כן. תמורת הפסח שנמלח לפני פסח (שני) תהא קריבה שלמים: תלמוד לומר הוא. פסח הוא, הפסח כשר קרב ואין תמורתו קריבה, לאו תמורת ההוא דקרב קא ממעט אלא הכי קאמר יש תמורת פסח שאינה קריבה: פשיטא. אלא קרבה, להא הוקבעה ונדחה בפסח. ומ"ג דלעיל אמר מתני' הא קא משמע לן לאיכא תמורת פסח אלא קרבה, קרא מיהא לא איצטריך לאשמעינן הכי: ה"ג אמר שמואל כל שבחטאת מתה כו' ור' יוחנן אמר אין הפסח קרב שלמים אלא שנמצא אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא. כל שבחטאת מתה, חמש חטאות מתות הלכה למשה מסיני[ה], כופתן לכיפה והן מתות[ו], ולד חטאת ותמורת חטאת וחטאת שנתכפרו בעליה על ידי האחרת שבאדה זאת ואחר כך נמלאת ושעברה שנתה[ז], ונקט שמואל גבי פסח סימנא דיה ואמר כל שבחטאת מתה אי מיתרע הכי בפסח קרב שלמים, וקא סלקא דעתך דאכולהו מתות לחטאת לאשתכחן גבי פסח קרב שלמים, דהיינו תמורת פסח ופסח שמתו בעליו ושכיפרו בעליו ושעברה שנתו קריבין שלמים: וכל שבחטאת רועה. לקמן מפרש מאי היא. ומיתה ורעיה לאו קולא הוא ומומרת איכא במאי מחילך, והאי דנקט גבי מיתה לחטאת בפסח קרב וגבי רעיה לחטאת בפסח רעיה, לאו טעמא קא יהיב דיה למשום דהכא מתה הכא קרב, אלא סימנא בעלמא הוא: וכלל שבחטאת רועה בפסח דריש לקיש. דתמ' תמורה בפרק ולד חטאת (דף כב.), והתם מוקי לה מתניתין דהתם דקתני ושעברה שנתה כו', ומתרץ לה דהכי קתני שעברה שנתה ומצאה [או מצאה][ז] ונמלאת בעלת מום: כאילו עומדת בבית הקברות. כל מקום שהיא רועה בחזקת שהיא בבית הקברות שלא תאכל בתמורה, ומיתה ורעיה על שתאכל, ומימכר ויפלו דמיה נדבה לשופרות שכמוך עליהן נדבה, ומקיימים בה את המוצה, זה מדרשו של יהודע הכהן בשכלת תמורה (דף כג:[ח]) שכל מותר חטאת ואשם לקיץ המוצה, חוץ מחטאות מתות שהן הלכה למשה מסיני[ה]: בשב לרבו כו'. קתני מיהת פסח שעברה שנתו קרב: ה"ג כי קאמר שמואל באבודין בדחוין לא אמר, ובאבודין מי משכחת לה כו'. כי אמר שמואל כל שבחטאת מתה, לאו אכולהו קאי, אלא אכולהו קאי דלא מכיפרו בעליה לחודא שהיא על ידי אחוד, ואמתו בעליה לא קאי דלא משכחת דיה רועה, אלא אכיפרו בעליו לחוד קא משכחת ליה לרועה כדלקמן, וגבי פסח נמי אכיפרו בעליו קאי, וכללא הוא לכל פסח שכיפרו בעליו באחר[ז] רועה אם כיולא בו בחטאת רועה, וקרב שלמים אם כיולא בו בחטאת מתה, אבל אם אחוד בחטאת מתה כגון שעומדת בפניו והרי היא לחויה מהקריב לא אמר: והרי אבודה בשעת הפרשה. חטאת שנמלאת אחר שהפרישו מחמיה ונמלאת קודם הקרבת הפנים, לרבנן דפליגי עליה דרבי נמס' תמורה (דף כג:) ואמרי לרעיה אלא, דתנן המפרישין חטאת כו': אין חטאת מתה. משום כיפרו בעליה אלא המצודה בשעת כפרה ונמלאת אחר שנתכפרו הבעלים, הא נמלאת קודם כפרה כיון דאמרי רבנן לא מתה הויא לה מותר חטאת ורועה ודמיה לשופרות: ואילו בפסח. כי הא גוונא אבד בשעת הפרשה ונמלאת קודם שחיטה אחר שחיטה קרב שלמים: שמואל כר' סבירא ליה. ורועה בחטאת דקאמר שמואל לקמיה מפרש. והוא הדין דאי אמרי לתרוצי שמואל כרבה סבירא ליה דאמר קודם שחיטה שניהן, ובפסח נמי אבוד בשעת הפרשה רועה, ולקמן מפרש לה בגליונא אחריתא הכי: נמצא קודם חצות. אפי' לר' זירא רועה, דקבעתיה חצות: קודם חצות שחיטה רמיה לו להקרבה: לאו אבוד הוא. ואפי' הפרישו אחר תמתיו קודם שנמלאו לאו (מיתה) אבוד אשיב ליה: דאמר רבא. גבי חטאת, אבידת לילה והפרישו אחרת תחתיה בלילה ונמלאת (תחתיה) לאור הבוקר אפי' לר' לאו למיתה אלא לרעיה, הואיל ולילה לאו שעת הקרבה היא: אלא רועה לרבי. אבודין היכי משכחת לה, דמיקום כל שבחטאת רועה דשמואל:

אילימא שנמצא קודם שחיטה והמיר בו קודם שחיטה פשיטא

למה לי קרא. ומ"ג דקתני ליה דתתי' לאשמעינן לאיכא תמורה דלא קרבה מ"מ[ט] לא איצטריך להכי:

פשיטא. השתא לא שייך לשנויי דקרא אסמכתא בעלמא כדאמרי

לעיל לאו כן קרא למאי אתא:

אלא לאו שנמצא קודם שחיטה.

תימה לישנא קמא מאי מקשה אדרבה מהכא גריעותא והלא סיפא מסייעתא לו בהדיא כדמסיק השתא וזהו תימה לומר שלא ידע אדרבה סיפא דגריעותא דמקשי מינה[י]:

אמר שמואל כל שבחטאת מתה כו'.

שמואל כדרבי זירא סבר לאמר חלות קבע מדל"ר יוחנן אין הפסח קרב שלמים אלא שנמצא אחר שחיטה והרי [דייק[יא]] לקמן[יב]:

וכללא הוא והרי כו'. תימה לפריך מסיפא למילתיה

דכל שבחטאת רועה ואריצא נמי ליכא למיפרך דהא תמורת חטאת [או[יג]] שמתו בעליה למיתה אלא ואלו בפסח אמרי' בתמורה פ"ד חטאת שעברה שנתה רואין כאלו עומדת בבית הקברות ורועה. ואלו פסח שעברה שנתו קרב שלמים דתניא כשב לרבות פסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[יג] אם[יד] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[טו] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[טז] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[יז] דתניא[יח] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[א] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[יט] אם[כ] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[כא] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[כב] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[כג] דתניא[כד] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[ב] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[כה] אם[כו] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[כז] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[כח] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[כט] דתניא[ל] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[ג] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[לא] אם[לב] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[לג] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[לד] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[לה] דתניא[לו] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[ד] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[לז] אם[לח] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[לט] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[מ] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[מא] דתניא[מב] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[ה] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[מג] אם[מד] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[מה] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[מו] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[מז] דתניא[מח] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[ו] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[מט] אם[נ] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[נא] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[נב] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[נג] דתניא[נד] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[ז] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[נה] אם[נו] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[נז] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[נח] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[נט] דתניא[ס] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[ח] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[סא] אם[סב] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[סג] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[סד] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[סה] דתניא[סו] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[ט] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[סז] אם[סח] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[סט] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[ע] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[עא] דתניא[עב] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[י] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[עג] אם[עד] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[עה] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[עו] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[עז] דתניא[עח] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[יא] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[עט] אם[פ] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[פא] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[פב] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[פג] דתניא[פד] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[יב] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[פה] אם[פו] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[פז] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[פח] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[פט] דתניא[צ] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[יג] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[צא] אם[צב] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[צג] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[צד] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[צה] דתניא[צו] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[יד] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[צז] אם[צח] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[צט] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[ק] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[קא] דתניא[קב] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[טו] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[קג] אם[קד] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[קה] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[קו] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[קז] דתניא[קח] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[טז] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[קט] אם[קי] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[קיא] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[קיב] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[קיג] דתניא[קיד] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[יז] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[קטו] אם[קטז] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[קיז] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[קיח] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[קיט] דתניא[קכ] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[יח] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[קכא] אם[קכב] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[קכג] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[קכד] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[קכה] דתניא[קכו] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[יט] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[קכז] אם[קכח] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[קכט] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[קל] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[קלא] דתניא[קלב] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[כ] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[קלג] אם[קלד] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[קלה] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[קלו] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[קלז] דתניא[קלח] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[כא] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[קלט] אם[קמ] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[קמא] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[קמב] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[קמג] דתניא[קמד] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[כב] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[קמה] אם[קמו] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[קמז] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[קמח] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[קמט] דתניא[קנ] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[כג] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[קנא] אם[קנב] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[קנג] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[קנד] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[קנה] דתניא[קנו] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[כד] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[קנז] אם[קנח] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[קנט] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[קס] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[קסא] דתניא[קסב] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[כה] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[קסג] אם[קסד] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[קסה] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[קסו] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[קסז] דתניא[קסח] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[כו] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[קסט] אם[קע] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[קעא] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[קעב] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[קעג] דתניא[קעד] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[כז] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[קעה] אם[קעו] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[קעז] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[קעח] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[קעט] דתניא[קפ] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[כח] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[קפא] אם[קפב] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[קפג] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[קפד] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[קפה] דתניא[קפו] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[כט] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[קפז] אם[קפח] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[קפט] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[קצ] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[קצא] דתניא[קצב] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[ל] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[קצג] אם[קצד] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[קצה] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[קצו] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[קצז] דתניא[קצח] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[לא] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[קצט] אם[ר] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[רא] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[רב] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[רג] דתניא[רד] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[לב] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[רה] אם[רו] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[רז] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[רח] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[רט] דתניא[רי] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[לג] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[ריא] אם[ריב] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[ריג] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[ריד] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[ריה] דתניא[ריו] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[לד] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[ריז] אם[ריח] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[ריט] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[רכ] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[רכא] דתניא[רכב] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[לה] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[רכג] אם[רכד] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[רכה] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[רכו] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[רכז] דתניא[רכח] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[לו] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[רכט] אם[רל] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[רלא] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[רלב] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[רלג] דתניא[רלד] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[לז] הפסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים שטעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר[רלה] אם[רלו] עז הפסיק הענין לימד על העז שאין טעון אליה א"ל[רלז] כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר ואבוד אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא מתקיף לה רב יוסף וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא[רלח] דא"ר שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים[רלט] דתניא[רמ] כשב לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות את[לח] הפסח שעברה שנ

אהח 19/06/2018

לעילל (נו:), אך היה זה **קוֹדֶם הִשְׁחִיטָה** של השני, שעדיין לא יצאו הבעלים ידי חובת הקרבת הפסח, **קָרֵב** הראשון **לִשְׁלָמִים**. ונמצא, שפסח האבוד בשעת הפרשה, ועומד לפנינו בשעת כפרה, קרב שלמים [אם היה אבוד בחצות], ואילו חטאת האבודה בשעת הפרשה, ועומדת לפנינו בשעת הקרבה, תרעה לדעת חכמים, וכיצד אמר שמואל שבכל אופן שבחטאת רועה אף בפסח רועהלא.

מתרצת הגמרא, דין זה הוא רק לשיטת חכמים, ואילו **שְׁמוּאֵל כְּרַבִּי טְבִירָא לֵיהּ** [-הוא סובר], **דְּאָמַר** שחטאת **אֲבוּדָה לְמִיתָה אָזְלָא** [-הולכת], כפי שנתבאר במשנה הנזכרת, ולכן אופן זה הוא בכלל תחילת דבריו, שכל שבחטאת מתה בפסח קרב שלמיםלב. ולהלן יתבאר מהו האופן שבו אמר שמואל שהחטאת רועה.

שבה ומקשה הגמרא, אף אם שמואל סובר כרבי, וכי אפשר לקיים כלל זה, **וְהָא** [-והרי] **כָּל** חטאת **אֲבוּדָה**, **לְדעת רַבִּי** דינה **שְׁמֶתָה**, ואף אם נמצאת קודם זמן הקרבתה, **וְאִילּוּ בַּפֶּסַח** שאבד, **הֵיכָא** [-היכן] **דְּאָבַד קוֹדֶם חֲצוֹת**, והפריש אחר, **וְנִמְצָא** הראשון **קוֹדֶם חֲצוֹת**, שנמצא קודם הזמן הראוי לשחיטת הפסח, אינו קרב שלמים אלא **רוֹעֶה**לג, ונמצא שיש אופן שחטאת אבודה מתה והפסח רועה, והרי זה סותר את הכלל שאמר שמואל.

מתרצת הגמרא, פסח שאבד ונמצא **קוֹדֶם חֲצוֹת**, כיון שכשנמצא עדיין אינו ראוי להקרבה, ובעת תחילת זמן ההקרבה הוא לפנינו, **לָאו אָבוד הוּא** - אינו נחשב 'אבוד' כלל, ואף אם הפריש אחר תחתיו קודם שנמצא, וזה כְּדבריו **דְּרָבָא** לגבי חטאת, **דְּאָמַר רָבָא, אֲבֵידַת לַיְלָה** - חטאת שאבדה בלילה שלפני יום הקרבתה, והפריש אחרת תחתיה, ונמצאת הראשונה כשהאיר היום שהוא זמן הקרבתה, **לָאו שְׁמָה** - אינה נחשבת **אֲבֵידָה**, שהרי הלילה אינו זמן הקרבה, ונמצא שאבדה קודם תחילת זמן הקרבתה, וכשהחל זמן ההקרבה כבר היתה לפנינולד, ואף לרבי אין דינה למיתה אלא רועהלה. ודברי שמואל אינם עוסקים כלל באופן זה, שהרי דיבר רק על אבודים, וכפי שתירצה הגמרא לעיל, ואופן זה אינו נחשב אבודלו.

הגמרא עד עתה הביאה כמה אופנים הסותרים את כללו של שמואל, ומחמת כן הסיקה ששמואל דיבר רק בחטאת אבודה, ושהוא סובר כרבי שחטאת אבודה מתה. ונמצא, שעל כך אמר שמואל שבכל אופן שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים. עתה מבארת הגמרא על איזה אופן אמר שמואל 'כל שבחטאת רועה בפסח רועה':

שואלת הגמרא, כיון ששמואל דיבר רק על אבודים, **אֶלָּא** אופן שחטאת אבודה **רוֹעָה לְשיטת רַבִּי**, ששמואל סובר כמותו, **הֵיכִי מַשְׁכַּחַת לָהּ** - היכן מצינו אותו, ועל מה אמר שמואל שכל שבחטאת רועה אף בפסח רועה, הרי אם החטאת אבדה ביום והפריש אחרת תחתיה, סובר רבי שאף אם עדיין לא נתכפרו הבעלים דינה למיתה, ואילו אם אבדה בלילה, אינה נחשבת אבודה כלל כפי שנתבאר.

ל. **ראה** בהערה לעיל [לגבי דברי רבי יוחנן] שהובאה מחלוקת רבה ורבי זירא. והגמרא מעמידה כאן את דברי שמואל כרבי זירא, משום שאביי הקשה על שיטת רבה מברייתא, ונדחו דבריו, ונמצא שהעיקר הוא כשיטת רבי זירא [ואמנם בלא זה הגמרא להלן (ע"ב) מוכיחה ששמואל סובר כרבי זירא, אך עתה עדיין לא ידענו זאת]. על פי מנחת יהודה (נרס"י ד"ה קנ).

לא. **העיר** בדבר שמואל (ד"ה ואילו), שהאופנים שמביאה הגמרא לפסח ולחטאת אינם שוים, שבפסח זמן חצות קובע שם פסח ובחצות היה אבוד, ואם כן מדובר באופן שהקרבן לא נקבע לפסח, ולכך אינו נדחה בשחיטת השני. ואילו בחטאת מדובר באופן שכבר נקבע לחטאת, שהרי מיד בשעת הפרשת הראשונה חל עליה שם חטאת, ולכך בשחיטת האחרת דחה את הראשונה ותרעה. ואכן אף בפסח, באופן שכבר נקבע עליו שם פסח, כגון שנמצא קודם חצות, אכן יהא דינו כדין החטאת [ויש שתירצו, שהכלל שאמר שמואל הוא סימן בעלמא, וכיון שסוף סוף יש אופן שחטאת רועה ופסח אינו רועה, לא היה לו ליתן כלל זה].

לב. **הגמרא** היתה יכולה לתרץ, ששמואל סובר כחכמים שחטאת אבודה בשעת הפרשה רועה, אך לגבי פסח סובר כדברי רבה לעיל (נו:) שכל הזמן הראוי לשחיטה הוא הקובע לענין דין פסח, וממילא אף אם הפסח היה אבוד בשעת הפרשה ובשעת חצות, ונמצא לאחר חצות קודם הקרבה, נקבע עליו שם פסח, וכשאחר כך הקריב את השני, נדחה הראשון ואינו קרב שלמים אלא רועה. ולכך אמר שמואל, שבאופן זה החטאת רועה והפסח רועה. ולהלן (ע"ב) בלשון אחר אכן מתרצת הגמרא כך. רש"י (ד"ה שמואל).

לג. **כלומר**, אחד משני הפסחים העומדים לפנינו יקרב, והשני ירעה. ובזה מודה רבי זירא שאמר לעיל (נו:) שהזמן הקובע שֶׁם פסח הוא בחצות, שהרי בחצות אף האבוד היה לפנינו ונקבע לקרבן פסח, וכששחט אחד מהם נדחה השני מהקרבה. רש"י (ד"ה נמצא).

לד. **רש"י** (ד"ה למחר) כתב, ש'נמצאת לאור הבוקר'. ולכאורה כוונתו שבתחילת היום כבר נמצאה, וממילא בתחילת זמן ההקרבה היתה לפנינו. וכן דעת התוספות (להלן ע"ב ד"ה מלמד). וראה צד נוסף בזה בביאורי רש"י.

לה. **ולחכמים** אף אם נתכפר כבר בשניה, הראשונה לא תמות אלא תרעה. על פי מאירי (ד"ה המפרש).

לו. **תוספות** (ד"ה קודם). לכאורה היה אפשר לפרש כוונת הגמרא, שרק פסח הנמצא אחר חצות דומה לחטאת האבודה ביום, ועל כך אמר שמואל 'כל שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים', ואילו פסח הנמצא קודם חצות דומה לחטאת האבודה בלילה, ודינם כלול בדברי שמואל 'כל שבחטאת רועה בפסח רועה'. אך אין לפרש כן, מפני שבגמרא מוכח ששמואל לא דיבר על חטאת האבודה בלילה, לפי שאינה קרויה אבידה. ראש משביר (נמוס' סס).

הגמרא היתה יכולה להוסיף ולהקשות, הלא באופן שהפסח היה לפנינו בחצות ונקבע לפסח, ורק לאחר חצות נאבד, ונמצא מיד, ודאי דינו שרועה ואינו קרב שלמים, ואילו בחטאת באופן זה לרבי מתה. אך הגמרא לא חששה להקשות זאת, כיון שהיא מקשה קושיא אחרת, ולבסוף סותרת את התירוץ ששמואל סבר כרבי. תוספות רי"ד (ד"ה קודם).

מי שהיה פרק תשיעי פסחים צז.

יכול אף לפני הפסח כן. תמורת הפסח שנמלח לפני פסח (שני) תהא קריבה שלמים: תלמוד לומר הוא, פסח הוא, הפסח כשר קרב ואין תמורתו קריבה, למו תמורת ההוא דקרב קא ממעט אלא הכי קאמר יש תמורת פסח שאינה קריבה: פשיטא. אלא קרבה, להא הוקבעה ונדחה בפסח. ומ"ג דלעיל אמר מתני' הא קא משמע לן דאיכא תמורת פסח אלא קרבה, קרא מיהא לא איצטריך לאשמעינן הכי: ר"ג אמר שמואל כל שבחטאת מתה כו' ור' יוחנן אמר אין הפסח קרב שלמים אלא שנמצא אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא. כל שבחטאת מתה, חמש חטאות מתות הלכה למשה מסיני[ה], כוסגן לכיפה והן מתות[ו], ולד חטאת ותמורת חטאת וחטאת שנתכפרו בעליה על ידי האחרת שנאבדה זאת ואחר כך נמצאת ושעברה שנתה[ז], ונקט שמואל גבי פסח סימנא דיה ואמר כל שבחטאת מתה אי מיתרע הכי בפסח קרב שלמים, וקא סלקא דעתך למכולהו מתות לחטאת למשתכחן גבי פסח קרב שלמים, דהיינו תמורת פסח ופסח שמתו בעליו ושכיפרו בעליו ושעברה שנתו קריבין שלמים: וכל שבחטאת רועה. לקמן מפרש מאי היא. ומיתה ורעיה למו קולא ומומרת מיכא נמלא מחילך, והאי דנקט גבי מיתה לחטאת בפסח קרב וגבי רעיה לחטאת בפסח רעיה, למו טעמא קא יהיב דיה דמשום דהכא מתה הכא קרב, אלא סימנא בעלמא הוא: וכלל שבחטאת רועה בפסח דריש לקיש. דתמ' תמורה בפרק ולד חטאת (דף כב.), והתם מוקיב לה מתניתין דהתם דקתני ושעברה שנתה כו', ומתרץ לה דהכי קתני שעברה שנתה ומצאה [למו מצאה][ג] ונמלאת בעלת מום: באילו עומדת בבית הקברות. כל מקום שהיא רואין כאילו היא בבית הקברות שאין כהן נוגע בה לשחטה, ורועה על שחטאת, ומימכר ויפלו דמיה נדבה לשופרות שכמוך עליהן נדבה, ומקיימים בה את המוצא, זה מדרשו של יהודע הכהן בסמכת תמורה (דף כג:[ט]) שכל מוצר חטאת ומשם לקיץ המוצא, חוץ מחטאות מתות שהן הלכה למשה מסיני[ה]: בשב לרבו כו'. קתני מיהת פסח שעברה שנתו קרב: ה"ג כי קאמר שמואל באבודין בדחוין לא אמר, ובאבודין מי משכחת לה כו'. כי אמר שמואל כל שבחטאת מתה, למו מכולהו קאי, אלא מכיפרו בעליה לחודא שהיא על ידי אחוד, וממתו בעליה לא קאי אלא מסכחת ביה רועה, אלא מכיפרו בעליו לחוד קא מסכחת ליה לרועה כלקמן, וגבי פסח נמי מכיפרו בעליו קאי, וכללא הוא כל פסח שכיפרו בעליו בחר[ז] רועה אם כיולא בו בחטאת רועה, וקרב שלמים אם כיולא בו בחטאת מתה, אבל אם אמאת מתה לחויה כגון שעברה שנתה שעומדת בפניו והרי היא לחויה מהקריב לא אמר: והרי אבודה בשעת הפרשה. חטאת שאבדה עד שהפרים אחרת מחתיה ונמלאת קודם הקרבת האמיה, לרבנן דפליגי עליה דרבי בפ' תמורה (דף כג:) ואמרי לרעיה אזלא, דתנן המפרים חטאת כו': אין חטאת מתה. אשום כיפרו בעליה אלא האבודה בשעת כפרה ונמלאת אחר שנתכפרו הבעלים, הא נמלאת קודם כפרה כיון דאמרי רבנן לא מתה הויא לה מותר חטאת ורועה ודמיה לשופרות: ואילו בפסח. כי הא גוונא אבד בשעת הפרשה ונמלאת קודם שחיטה אחר שנתכפרו בעלים אחר חטאת קודם שחיטה קרב שלמים שמואל אמר בפ' תמורה (דף כח:) דתנן בפרק ולד חטאת ושאבדה אם מכיפרו כו' ואם עד שלא כפרו בעליה תרעה עד שתסתאב ותמכר ויביא אחרת בדמיה והשתא דאחויה גמורה כמו שאבדה דמודי ליה לקיש לאחר כפרה דמתה קאמר עד שלא כיפרו יביא בדמיה אחרת בעברה שנתה לא אמר אחר שכיפרו בעליה אינה מתה לא כל שכן שלא נסתאבה קודם כפרה דיביא אחרת קבועה: קודם חצות לאו אבוד הוא. פירוש וכי האי גוונא לא חיישי שמואל להא שניין כי קאמר שמואל באבודין קאמר: אלא רועה לרבי היכי משכחת לה. לאיכא למימר כגון שאבדה בלילה דאבידת לילה לאו שמה אבידה ושמואל באבודין חיישי כדפריסית:

כדרבי

אילימא שנמצא קודם שחיטה והמיר בו קודם שחיטה פשיטא למה לי קרא. ומ"ג דקאמר לאשמעינן דאיכא תמורה בלא קרבה מ"מ[ח] לא איצטריך להכי:

פשיטא. השתא לא שייך לשנויי דקרא אשמעינן בעלמא כדאמרי לעיל דאם כן קרא למאי אתא:

אלא לאו שנמצא קודם שחיטה. תימה למאי אתא מקשה אדרבה מהן גרייתא והלא סיפא מסייעתא לו דהדיא כדאמרינן השתא וזהו תימה לומר שלא ידע אדרבי סיפא דגרייתא דמקשי מינה[ט]:

אמר שמואל כל שבחטאת מתה כו'. שמואל כרבי זירא אדר' יוחנן אין הפסח קרב שלמים אלא שנמצא אחר שחיטה והכי [דייק[י]] לקמן[כ]:

וכללא הוא והרי כו'. תימה לפריך מסיפא למילתיה דכל שבחטאת רועה ומריעה נמי מיכא למיפרך דהא תמורת חטאת [מו[כא]] שמתו בעליה למיתה מזלה ומלו בפסח מתני' דתמורת הפסח רועה אם המיר קודם חצות דקבעיה חצות וכן מתו בעליו למר לקמן[כב] דמי מת קודם[כג] חצות דקבעיה חצות: רואין אותה באילו היא בבית הקברות. נקט הכי משום דלחיית בית הקברות למו למיה היא וכמו כן עברה שנתה לא מסיב למחי כמו מתו מו נתכפרו בעליה:

ורועה. פירש רש"י ויפלו למיה לקיץ המזבח ממדרגו של יהודע ואין נראה לריב"ם דלא נאמר מדרש יהודע אלא בהפריש מעות לחטאתו מו למשמו ונשתייר ממה מו מבדו והפריש מחריס ומחר כך נמלאו דמה שנשתייר יפלו לנדבה אבל נכי המי גוונא שלא נתכפרו עדיין בעליס למרינן תימכר ויביא מחרת נדמיה והביא ר"י לראיה לדבריו דתנן בפרק ולד חטאת (תמורה דף כח:) ושאבדה אם מכיפרו כו' ואם עד שלא כפרו בעליה תרעה עד שתסתאב ותמכר ויביא מחרת נדמיה והשתא דאחויה גמורה כמו שאבדה דמודי ריש לקיש לאחר כפרה דמתה קאמר עד שלא כיפרו יביא נדמיה מחרת בעברה שנתה דלמו למוי גמור הוא דאף לאחר שכיפרו בעליה היינו מתה דלא כל שכן שלא נסתאבה קודם כפרה דיביא מחרת קודם חצות: קודם חצות לאו אבוד הוא. פירוש וכי המי גוונא לא חיישי שמואל להא שניין כי קאמר שמואל באבודין קאמר: אלא רועה לרבי היכי משכחת לה. לאיכא למימר כגון שאבדה בלילה דאבידת לילה לאו שמה אבידה ושמואל באבודין חיישי כדפריסית:

כדרבי

עין משפט נר מצוה

כט א מיי' פ"ל מהל' ק"פ הלכה ז:
ל ב מיי' פ"ד מהל' פסולי מוקדשין הלכה ח:
לא ג סמ הלכה ט:

רבינו חננאל

יכול אף לפני הפסח כן ת"ל וכו'. **ואסיקנא** אלא לאו שנמצא קודם שחיטה והמיר בו קודם שחיטה קא ממעט לה תנא דלא קרבה. (מיהא כלומר הנמצא) [מיהא שמעינן דהנמצא] אחר שחיטת הפסח הוא דקרב שלמים וכן תמורתו אבל הנמצא קודם שחיטה אינו קרב לא הוא ולא תמורתו תיובתא דרבה: **אמר שמואל כל שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים כל שבחטאת רועה בפסח נמי רועה.** ואתקיף עליה רב יוסף הרי חטאת שעברה שנתה דלרעיה אזלא דאמר ר"ל בתמורה פ"ד חטאת שעברה שנתה רואין כאלו עומדת בבית הקברות ורועה. **ואלו** פסח שעברה שנתו קרב שלמים דתניא כשב לרבות פסח לאליה כשהוא אומר אם כשב לרבות פסח שעברה שנתו ושלמים הבאים וכו'. **ושני'** כי קאמר שמואל כל שבחטאת רועה בפסח נמי רועה בבאבודין ונמצאו אבל בדחוין כגון שעברה שנתם ונדחו לא אמר שמואל. **ובאבודין מי משכחת להא דשמואל** והא אבודה בשעת הפרשת אחרת דלרבנן אע"פ שנמצאת הראשונה לרעיה אזלא דתנן בתמורה פ"ד המפריש חטאתו ואבדה והפריש אחרת תחתיה ונמצאת הראשונה והרי שתיהן עומדות תמימות וכו'. **ודייקי'** מינה נמצא' אחר שנתכפרו בעלים מתה מכלל שאם נמצאת קודם שנתכפרו בעלים רועה ואלו בפסח היכא דאבד ונמצא אחר [חצות] (הפסח) קודם שחיט' קרב שלמים. **ושני' שמואל כרבא סבירה לי'** ג) דאמ' בשמעתא דקמי הא שחיטה קבעה. **והא מדאמר ר' יוחנן עלה** אין לך פסח שקרב שלמים אלא שנמצא אחר שחיטה מכלל דשחיטה קבעה מכלל דשמואל סבר חצות קבעה ולא שחיטה. **ודחי'** שמואל כרבי ס"ל דאמר אבודה בשעת הפרשה מתה. **והרי** כל אבודה לרבי מתה דקתני במתני' במסכת תמורה ושניה מתה דברי רבי ואלו פסח שאבד ונמצא קודם חצות רועה. **ודחי'** אבודה ונמצאת קודם חצות לאו אבודה היא כדרבא דאמר בתמורה בתחלת פ"ד אמר רבא אבדת לילה לא שמה

חשק שלמה על ר"ח

ג) נלמה דגי' מחרת הי' לרבינו בגמ' וכי' גורס שמי הלשונות דלמיתא כאן ולהלן עמוד ב' הכל בלשון ג' ועי'.

מסורת הש"ס עם הוספות

ה) יומא דף סו. תמורה דף כב. ו) [לעיל לו:] מנחות דף פג: זבחים דף ט., ז) תמורה דף כב: [מנחות פ.], ח) תמורה סמ ע"ש, ט) בכורות טז., י) עיין רש"י קדושין נה: ד"ה וכחטאת וד"ה לכיפה, יא) תמורה כא:, יב) [וסקלים פ"ו מ"ו], יג) [וכן תמהו עוד בנמנע קמא ל. ד"ה ולהמ' ובמולין עד. ד"ה ולהמ' ובנדה לד: ד"ה מילתא ויש מקום לעיין בתוספות מועד קטן ה. ד"ה לתמוי בגא מניעא נד: סוף ד"ה לעיין ובעבודה זרה דף י. ד"ה והתניא], יד) עמוד ב, כ) צח ע"א.

הגהות הב"ח

(ה) גמ' מיובמת דרבה מיובמת:

תורה אור השלם

א) וַאֲמַרְתֶּם זֶבַח פֶּסַח הוּא לַיי אֲשֶׁר פָּסַח עַל בָּתֵּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנָגְפּוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בָּתֵּינוּ הִצִּיל וַיִּקֹּד הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲווּ: [שמות יב, כז]

ב) אִם בָּשָׂב הוּא מַקְרִיב אֶת קָרְבָּנוֹ וְהִקְרִיב אֹתוֹ לִפְנֵי יְיָ: [ויקרא ג, ז]

ג) וְאִם עֵז קָרְבָּנוֹ וְהִקְרִיבוֹ לִפְנֵי יְיָ: [ויקרא ג, יב]

הגהות וציונים

ח] צ"ל **ואם** (מראה כהן): ט] תיבות "א"ל" ליתא בכת"י, וכ"ה נכון (דק"ס): י] מהרש"ל (גליון): כ] **באחרת** רועה אם כיוצא בו בחטאת **רועה אבל** אם חטאת כצ"ל מהרש"א (גליון): כא] יש להוסיף **קרא** (רש"ש, מצפה איתן, מראה כהן): כב] מהרש"א (גליון): כג] מהרש"א: (גליון): כד] צ"ל **אחר** (רש"ש):

משנת ראשונים

תלמוד לומר הוא הוא קרב ואין תמורת **הפסח קריבה.** לקמן בפרק בית שמאי (דף לז:) ובפסחים פרק מי שהיה טמא (דף צז.) דריש הוא דפסח למעוטי תמורת פסח ותרי הוא כתיבי ובפסחים בסוף תמיד נשחט (דף סב:) דריש רבי אליעזר מהוא דפסח לא הוא כשר לשם אחרים ולא אחרים כשרין לשמו ורבי אליעזר לטעמיה דאית ליה עכובא באשם ולא מוקי ליה למימר אבל אשם לא נאמר בו הוא כו'.

[תוספות, זבחים ז:]

כל שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים. כבר ידעת בולד חטאת ותמורת חטאת ומתו בעלי' ונתכפרו בעליה באחרת שימותו והוא שמכניסן לבית ונועל עליהם עד שימותו. **[מאירי]** **כל שבחטאת מתה.** והם, א' ולד חטאת. ב' תמורת חטאת. ג' מתו בעליה. ד' נתכפרו בעליה באחרת כגון שאבדה והפריש אחרת והקריבה ואח"כ נמצאת הראשונה. ה' עברה שנתה. סימן להם ותמנע. **[מאירי, הוריות ו.]** **וכל שבחטאת רועה בפסח נמי רועה.** ובעברה שנתה שתרעה עד שיפול בה מום ויביא אחרת בדמי' והוא שאמרו עליה רואין אותה כאילו עומדת בבית הקברות כלומר שאין הכהן יכול לשחטה שם ורועה. **[מאירי]** **חטאת שעברה שנתה רואין אותה באילו היא עומדת בבית הקברות ורועה.** משום דעיבור שנתה לאו דיחוי גמור הוא כמו אחרים אלא ממילא הוא בא על ידי שלא הקריבו אותה בזמנה. **[תוספות הרא"ש, יומא סו.]** **קודם חצות לאו אבוד הוא.** קשיא לי אמאי לא אמר כגון שהי' לפניו בחצות דקבעי' בחצות ונאבד אחר חצות שהוא רוצה ואינו קרב שלמים ויש לומר מפני שהקשה לו קושיא אחרת וסתר דבריו לא חשש להקשות לו זאת. **[תוספות רי"ד]**

כדרבי אושעיא דאמר הפריש שתי חטאות לאחריות כו'. מה שפרש"י דהוה מצי לתקשויי והא לא מצוד הוא חלא דתקש' קושיא תחריתי לא נהירא דאין זה סוגיית הגמרא דלתמי דפריך שמואל רועה בתצודה היכי משכחת לה לא מצני מידי דתמי דקתמר כדר' חושעיא ונראה לר"י דרבי חושעיא דקתמר השניה תרעה בכל עניו קתמר ותפי' תצדה תחר כך חלא דמיא לשחר תצודין דתתין לרבי דשחר תצודין תחלת הפרשתן להקרבה וכשתצדו נדחו מהקרבה ובדין הוא שימותו תבל מפרים ג' חטאות לתחריות דתחלת הפרשתן לדחוי כמו שרועה בלא תצדה הכי נמי בתצדה אי נמי היכא לתימר דתפילו לא תצדה חציב כתצדה[ד] הואיל וכשתפריסה לא חזיא להקרבה חציב לה תצודה ולא דמיא לתצודה לילה דהתם לא נדחת בשעה הרחוי' להקרבה והוי כתילו כל שעה רחוי' להקרבה תבל הכא היכא תצה ודתי דלא קרבה:

הפריש שתי חטאות לאחריות. קשה לריב"ת היכי דמי אי לשחר הרי זו חטאת וחזר ושחר הרי זו חטאת אין קדושה חל על השניה לאין חדש תניא שתי חטאות על חטא אחד[ו] ואי לשחר הרי אלו בהמות חטאות השחר רבה נמי שהוליאוהו (עירובין ד' ג) כל שאינו זה שחר זה אפי' בשה אחת אינו ואפי' אחת מהן לא קדשה וע"כ אית לן למימר כגון שחמר אחת מהן תהא חטאת והשחרת לאחריות וקשה לן בשלא נתודה החטאת אחת משתי שני' תרע' והא לא הוקדשה אלא לאחריות החטאת דהיינו אם תתדד תבל אם לא נתודה לא נתקדשה ונראה לר"י דכל כי האי גוונא גמירי לה דרועה: **אלא** שמואל בר' שמעון סבירא ליה. פרש"י דאי כרבי תאי סיומא דקאמר שמואל הלא אף הרועה בחטאת בפסח קריבה שלמים ולא נהירא לר"י דאשי קאמר הא בתצודה לא משכחת לרבי דרועה דבהפרים שתי חטאות לאחריות פירש רש"י גופיה דלאו תצוד הוא ואיהו לפירוש ר"י דפירש דר' חושעיא מיירי אפי' בתצודה אתי שפיר ונראה לר"י דכר' שמעון נמי לא מתוקש אלא בתצודין אם לא כן תיקשי דנתצד קודם חצות ונמצא קודם בפסח רועה ותצודת לילה דאלו תצודה (היא) בפסח[ח] קודם חצות אתא לרבי שמעון ואע"ג דלרבי שמעון אית ליה לקתן (ד' נת.) בעלי חיים אין נדחין וסבירא ליה בפסח [דאית] אחר חצות קרב שלמים אע"פ שנדחה שמואל לא קסבר לה בהא כר' שמעון ורשב"ם מפרש דהא דתנין כי קתמר שמואל בתצודין בדחויין לא אמר שויא דחיקא הוא והשתא דמשני סבר לה כרבי שמעון מתרן מילתיה דשמואל כמשמעות הרשתון דמיירי בין בתצודין בין בדחויין והשתא לא מצי שמואל סבר כרבי אם כן קשיא חטאת שעברה שנתה והפרים שתי חטאות לאחריות דלרבי נאו למיתה חזלי ובפסח קריבה שלמים הלכך מוקי לה כרבי שמעון דאמר בכל חמש חטאות למיתה חזלי בכל ענין ואילו בפסח קרבי שלמים ואע"ג דנתצד ונמצא קודם חצות בפסח רועה לשמואל דהא קתני לה בהדיא בתתי' מיהו חד לד בתצד קרב שלמים כגון נמצא אחר חצות וה"ק בכל ענין שבחטאת מתה אינה לד בפסח קרב שלמים ולא משמע לן לתפוקי מדרבי יוחנן דבע"ח לא הוה קתשמע לן מידי דבעניים אחרים מיתנו או במשנה או בברייתא דקרב שלמים ואין ר"י יודע מנא ליה לגמרא דלר' שמעון חמש חטאות מתות בכל ענין ויש לדקדק מדקתני בפרק שני דתמורה (דף טו.) רבי שמעון אומר חמש חטאות מתות ולד חטאת תמורת חטאת כו' ולא מפליג כדמפליג גבי ולד חטאת (תמורה דף כח:) בתתי' בתצדה בין כיפרו הבעלים בין כיפרו ואיהו לא מפליג לא בהא ולא בתחריני משמע דבכל ענין קתמר:

המפריש נקבה לפסחו כו' ויבא בדמיה שלמים. תומר ר"ת דהא דקתני ויביא בדמיה שלמים היינו בשנשתיירה אחר הפסח כמו כולה בצה לעיל[ט] אבל קודם הפסח יביא בדמיה פסח וכן מחלק בהדיא בברייתא בתמורה בחלו קדשים (דף יט.):

ויבא בדמיה שלמים. אבל היא עלמה אינה קריבה שלמים דים לחוי בדמים כדאתר בגמרא שתתלה לא הוקדשה ליקרב היא עלמה ות"ת ימכרנה כמות שהיא בלא מום כיון שמעולם לא נתקדשה קדושת הגוף ותור"י בלא מיבעיא מקדיש נקבה לפסחו לפסח קרב שלמים אחר הפסח והיא לחויה לשלמים אם תחלה הוקדשה לכך אלא אפי' מקדיש נקבה לשמו אתר בחלו קדשים (שם:) תרעה עד שתסתאב ותימכר ויביא אחם ואפילו רבי שמעון לאתר התם תימכר שלא בשום אני מודה הכא כדפריכית:

שמע

כדרבי אושעיא [ט] דא"ר אושעיא [א] הפריש שתי חטאות לאחריות מתכפר באחת מהן ושניה תרעה והא אילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים אלא שמואל כר' שמעון סבירא ליה דאמר [ב] חמש חטאות מתות והא רועה לרבי שמעון לית ליה כלל שמואל נמי חדא קאמר כל שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים ומאי קמ"ל לאפוקי מדר' יוחנן דאמר אין הפסח קרב שלמים אלא שנמצא אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא אלמא שחיטה קבע קמ"ל חצות קבע. לישנא אחרינא ואילו בפסח היכא דאבד ונמצא אחר חצות קודם שחיטה יקרב שלמים שמואל כרבה ס"ל דאמר שחיטה קבע והא מדקאמר רבי יוחנן עלה אין הפסח קרב שלמים אלא שנמצא אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא אלמא שחיטה קבע מכלל דשמואל סבר חצות קבע אלא שמואל כרבי סבירא ליה דאמר אבודה למיתה אזלא והא כל אבודין לר' מתין ואילו בפסח היכא דאבד קודם חצות ונמצא קודם חצות רועה קסבר קודם חצות לאו אבוד הוא וקסבר [ג] חצות קבע: **מתני'** [ב] המפריש נקבה לפסחו או זכר בן שתי שנים ירעה עד שיסתאב וימכר [ג] ויפלו דמיו לנדבה לשלמים [ג]

המפריש

תמורה [ד] חמש חטאות מתות המוכרות למיתה מתות הן בכל ענינים שחתה מונח, וחטא' שכיפרו בעליה מתה בכל שהיא, בין שנמלחת קודם כפרה בין שנמלחת לאחר כפרה בין שהפריקה לאחריות מתה הנותרת: והא רועה לר' שמעון לית ליה. ומאי היא דקאמר שמואל כל שבחטאת רועה: **שמואל נמי חדא קאמר, כל שבחטאת מתה.** להיינו כיפרו בעליה מ"מ בפסח קרב שלמים, ומו לא אמר מידי, ועל כרחין כיון דכל תצודין בפסח קריבין שלמים ושמואל תלא קאמר מוקמי' לה כר"ש, דאי כר' מו כרבנן דאית להו רועה בחטאת, מאי סיומא קא נקיט שמואל למימר תלא כל שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים, הלא אף הרועה בחטאת קריבה שלמים בפסח, אבל השתא דס"ל כר"ש הוי סיומא שפיר, דאין לך תצוד בחטאת שאינו מת ואין לך תצוד בפסח שאינו קרב: ומאי קא משמע לן. שמואל, כיון דכל תצודין בחטאת מתין, ואתא שמואל למימר כל תצודין בפסח קריבין שלמים, מתניתין היא הפסח שנמלח אחר שחיטה ומתרגינן לה לעיל אחר זמן שחיטה יקרב תלמא קסבר התצוד בחצות יקרב: **לאפוקי מדרבי יוחנן.** דתניא עליה ואחר אין הפסח קרב שלמים אלא **שנמצא אחר שחיטה:** אבל נמצא קודם שחיטה. ואע"ג דתצוד היה בחצות רועה, דשחיטת השניה קבעה ליה לקתן בדתוי: קא משמע לן. שמואל דאמר כל שבחטאת מתה וכר' שמעון דאמר תצוד בפסח הפרשה מתה, ואשמעינן שמואל תצוד בשעת הפרשה ובחצות שהוא נקרא תצוד תפי' נמלח קודם שחיטה קרב שלמים, דאחצות הוא דקבעיה בדתוי. והשתא אע"ג דתוקימנא לשמואל תלא קאמר, ליכא לתוקומא כל שבחטאת מתה אחתו לה בעליה, דהא כל אתו בעליה מתות ותלו פסח אתו בעליו אחר חצות רועה וקבעתיה חצות, וליכא למימר דקבירי ליה שמואל חצות לא קבעה ר' יוחנן בר פלוגתיה הא סברת אית ליה, הלכך על כרחין בתצודין מוקמינן ליה, ועוד דר' יוחנן בר פלוגתיה תתצודין פליג דקאמר נמלח: הכי גרסינן **לישנא אחרינא ואלו בפסח היכא דאבד ונמצא אחר חצות קודם שחיטה קרב שלמים.** ולעיל [ה] קא מיהדר, והרי תצודה בשעת הפרשה לרבנן וכו', ואלו בפסח התצוד בחצות והפרים אחר אחתו ונמלח זה אחר חצות קרב שלמים כר' זירא, ואע"ג דתצוד היה בשעת הפרשה. ומשני בלישנא אחרינא שמואל כרבה סבירא ליה דאמר קודם שחיטה שניו, שהנמלח קודם שחיטה רועה בפסח כרבנן בחטאת: ופרכינן והא מדאמר ר' יוחנן עלה **אין הפסח קרב שלמים אלא שנמצא אחר שחיטה.** מכלל דשמואל אמר אפילו נמלח קודם שחיטה קרב שלמים אלאו שחיטה קבעה אלא חצות, הא כיון דבחצות תצוד היה קרב שלמים, אלמא לשמואל תצוד בשעת הפרשה אע"פ שהיה בשעת כפרה קרב שלמים: **אלא שמואל בר' שבירא ליה** [ג]. כלעיל [ו] עד קא משמע לן חצות קבע: **מתני'** או זכר בן שתי שנים. לאיזו לפסח: ירעה עד שיסתאב ויביא בדמיו שלמים. דקבעתיה הפרשה, אע"פ שמעיקרו לאוי הוא כקבוע שנדחה שאין הוא עשוי קרב שלמים אלא לאיו:

המפרים

מסורת הש"ס עם הוספות

ה) יומא דף סה. תמורה דף כה. [ע"ם כד. מנחות פ.], ג) תמורה דף טו. [הוריות ו:], ג) עיין תוס' זבחים יב: ד"ה ושמ"ם, ד) טו., ה) עמוד א, ו) ע"א, ז) עיין תמורה טו., ח) צו ע"ב.

הגהות וציונים

ט] בכת"י קמ"ל חצות קבע וכ"ה ברש"י: ג] [במשנה שבמשניות ליתא תיבת "לשלמים" ועיין תוי"ט, ודע דגם תוספות בזבחים ט ע"ב ד"ה חד העתיקו הגירסא **ויביא בדמיו שלמים** וכן במנחות פג ע"ב ד"ה חד] (גליון) ועיין רש"ש: ג] בכת"י נוסף **כר'** כדלעיל (דק"ס): ד] צ"ל **כאבודה** (מהרש"ל): ה] צ"ל **כפסח** (רש"ש):

ליקוטי רש"י

הפריש שתי חטאות לאחריות. דמתכפר באחת [תמורה כה.]. דהתם רבי מודה דיתכפר באחת מהם והשניה תרעה דתין חטאת שנתכפרו באחרת ממה חלא ע"י דיחוי שתצדה ונדחית חבל בהנך חלא נדחו מעולם לא דהכי הוי הלכה למשה מסיני דכל דין חטאת הממות הלכה למשה מסיני גמ' תמורה [מנחות פ. רש"י כת"].

אלא שמואל. לא קבר לא כרבי ולא כרבנן. **בר"ש.** דתמר ממם חטאות מתות ולד חטאת ותמורת חטאת חטאת שמתו בעליה ונתכפרו בעליה באחר ושעיברה שנתה לעים ליה השניה רועה כו': ופריך והיכי תמרת דשמואל כרבי שמעון קבירא ליה והא ר' שמעון לית ליה רועה כלל ושמואל תיים ליה דתמר כל שבחטאת רועה [שם]. **חמש חטאות מתות.** בכל ענין שהן והך חלא מנייהו היא שכיפרו בעליה [תמורה כד ע"א].

עין משפט נר מצוה

לב א מיי' פ"ד מהל' פסולי מוקדשין הלכה ה:

לג ב מיי' פ"ד מהל' ק"פ הלכה ד:

רבינו חננאל

אבודה. איני [והאמרי' התם] אי הכי רועה לר' היכי משכחת לה ואמרי' רבי אושעיא דאמר בתמורה פ"ד המפריש שתי חטאות לאחריות ונתכפר באחת מהן שניה רועה ואלו בפסח כי האי גונא קרב שלמים. ודחי' **שמואל כר' שמעון סבירא ליה** דאמר הא נמי כיון שנתכפרו הבעלים מתה דתניא ר' שמעון אומר אף שכפרו בעליו ושעברה שנתן יהו מתות ותנן נמי ר' שמעון אומר חמש חטאות מתות. **אי הכי** הא דתני שמואל כל שבחטאת רועה בפסח נמי רועה הא ר' שמעון לית ליה רועה כלל (אלא לעולם שמואל כר' סבירא ליה ובאבודין אמר אבל בדחויין לא אמר ופסח שאבד ונמצא קודם חצות לאו אבוד הוא כדרבא דאמר אבידת לילה לא שמה אבידה אלא רועה לרבי היכי משכחת לה). **ושני' אלא לשמואל לא אמרי' כל שבחטאת רועה בפסח נמי רועה** אלא חדא קאמר כל שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים ומאי אתא לאשמעי' לאפוקי מדר' יוחנן דאמר אין לך פסח שקרב שלמים אלא שנמצא אחר שחיטה אלמא שחיטה קבעה מכלל דשמואל סבר חצות קבע. זו דקדוקה של שמועה זו ועניניה כולן פשוטין: **מתני' המפריש נקבה לפסחו כו'.**

אהת18/06/2019

מי שהיה פרק תשיעי פסחים

משיבה הגמרא, אף לרבי מצינו אופן שהחטאת רועה, כִּדבריו דְּרַבִּי אוֹשַׁעְיָא, דְּאָמַר רַבִּי אוֹשַׁעְיָא, אדם החייב חטאת אחת, וְהִפְרִישׁ שְׁתֵּי חַטָּאוֹת לְאַחֲרִיוֹת, כלומר, שאם תאבד אחת מהן יתכפר בשניה, ואמר 'אחת מבהמות אלו תהא חטאת והאחרת לאחריות'[א], מִתְכַּפֵּר בְּאַחַת מֵהֶן, וּשְׁנִיָּה תִּרְעֶה עד שיפול בה מום ותמכר ויקנה בדמיה עולות נדבה[ב].

מקשה הגמרא, וְהָא [-והלא] אִילּוּ היה בִּקרבן פֶּסַח כִּי הַאי גַּוְונָא - באופן זה, שהפריש שני פסחים לאחריות, האחד קרב לפסח והשני קָרֵב שְׁלָמִים, ואינו רועה, משום שהוא 'מותר הפסח'[ג] שדינו לקרב שלמים, ואף כשקרב הראשון לפסח אין השני נעשה 'דחוי' שדינו לרעיה, שהרי מתחילה הפרישם על דעת שהאחד יקרב לפסח והשני לשלמים. ונמצא שאם הפריש שני קרבנות לאחריות, אם היה זה בחטאת, רועה, ואם בפסח, קרב שלמים, ולא על אופן זה אמר שמואל שכל שבחטאת רועה אף בפסח רועה, ושוב קשה באיזה אופן אמר זאת[ד].

מחמת קושיא זו, הגמרא חוזרת בה מהביאור הקודם בדברי שמואל, ומבארת למסקנא את דבריו, וכפי איזה תנא שנאם:
אֶלָּא, אין לשאול כיצד מצינו בחטאת אופן שרועה, שכן שְׁמוּאֵל דְּרַבִּי שִׁמְעוֹן סְבִירָא לֵיהּ [-הוא סובר], דְּאָמַר (תמורה טז.) שִׁשָּׁה חַטָּאוֹת מֵתוֹת, כלומר, שחמש החטאות שהוזכרו למיתה[ה], ההלכה היא שמתות בכל אופן ובכל העניינים שתמצא בהן. ולשיטתו, חטאת שכיפרו בעליה, בכל אופן מתה ואינה רועה, בין כשאבדה ונמצאת לאחר כפרה, בין שאבדה ונמצאת קודם כפרה, ובין כשהפרישה לאחריות [שאם תאבד הראשונה יקריבנה], לעולם מתה הנותרת.

אך תמהה מיד הגמרא, אם שמואל סובר כרבי שמעון, וְהָא רוֹעֶה דְּרַבִּי שִׁמְעוֹן לֵית לֵיהּ כְּלָל - והרי לרבי שמעון אין כלל אופן שחטאת רועה, ומה פשר דברי שמואל 'כל שבחטאת רועה אף בפסח רועה'.

נמצא לתירוץ זה, שמתחילה ידע שמואל שכל האבודים בחטאת מתים, כרבי שמעון, ובא שמואל לחדש שכל האבודים בפסח יקרבו שלמים.

מקשה הגמרא, וּמַאי קָא מַשְׁמַע לָן - מה בא שמואל להשמיענו בזה, הלא כבר שנינו במשנתנו (לעיל נו:), שהפסח שאבד והפריש אחר תחתיו, ונמצא הראשון לאחר השחיטה, יקרב שלמים, והגמרא לעיל פירשה בכוונת המשנה שנמצא לאחר זמן השחיטה שהוא מחצות, ומבואר מהמשנה שפסח האבוד בחצות יקרב, והיינו שכל האבודים בפסח יקרבו[ו], ומדוע הוצרך שמואל להשמיענו זאת[ח].

מתרצת הגמרא, שמואל בא לְאַפּוֹקֵי [-להוציא] מִדבריו דְּרַבִּי יוֹחָנָן (לעיל ע"ב), דְּאָמַר שֶׁאֵין הַפֶּסַח קָרֵב שְׁלָמִים אֶלָּא זה שֶׁאבד וְנִמְצָא לְאַחַר הִשְׁחִיטָה של השני, אֲבָל אם נמצא קוֹדֶם הִשְׁחִיטָה של השני לֹא, ואף שהיה אבוד בחצות ירעה. אַלְמָא - ומוכח מדבריו שמעשה הִשְׁחִיטָה של השני, קָבַע את הראשון כדחוי, וְקָא מַשְׁמַע לָן - והשמיענו שמואל שזמן חֲצוֹת קָבַע את הראשון להדחות. שבכך שאמר שמואל 'כל שבחטאת מתה', והיינו כרבי שמעון שבכל אופן שהחטאת אבודה בשעת הפרשת השני, הרי היא מתה, וחידש שבאופן זה בפסח קרב שלמים, מוכח מכך, שכל פסח שנחשב 'אבוד', והיינו כשהיה אבוד בחצות, קרב שלמים, אף שנמצא קודם שנשחט השני, משום שזמן חצות הוא הקובע את הראשון כדחוי[ט], ושחיטת השני אינה קובעת את הראשון להדחות'.

★

א. תוספות (ד"ה הפריש). והוסיפו, שאין לפרש שאמר על אחת מהן 'הרי זו חטאת' וחזר ואמר על השניה 'הרי זו חטאת', שהרי באופן זה אין קדושת חטאת חלה על הבהמה השניה, משום שלא ניתן להביא שתי חטאות על חטא אחד. וגם אין לפרש שאמר על שתי הבהמות 'הרי אלו בהמות חטאות', משום שההלכה היא שכל דבר שאינו חל בזה אחר זה, אף בבת אחת אינו חל, כמבואר בעירובין (נ.), ואם כן גם באופן זה אף אחת מהן לא נתקדשה.

ב. על פי המאירי (ד"ה המפריש) [והיינו לקיץ המזבח, וכמדרשו של יהוידע הכהן (תמורה כג:). ראה הערה לעיל (ע"ב) לגבי 'חטאת שעברה שנתה']. הקשו התוספות (ד"ה הפריש), אם לא נאבדה החטאת הראשונה, מדוע השניה תרעה, הרי היא הוקדשה רק לאחריות החטאת הראשונה להקריבה תחתיה אם תאבד, אך אם לא נאבדה לא נתקדשה כלל. ותירצו בשם ר"י, שכך קיבלו חכמים מהלכה למשה מסיני, שהשניה תרעה אף אם לא נאבדה הראשונה.
כתב רש"י (ד"ה לאחריות), שהגמרא היתה יכולה להקשות על תירוץ זה, כיצד אפשר להעמיד בכך את דברי שמואל, הרי שמואל אמר את דבריו רק באבודים, ובאופן זה החטאת אינה אבודה. אלא שהקשתה קושיא אחרת.
אמנם התוספות (ד"ה מצינו) תמהו על דבריו, שהרי כל עיקר קושיית הגמרא היתה היכן מצינו חטאת אבודה שרועה, ואם כן הגמרא אינה מתרצת כלום על קושייתה, שהרי כשהפריש לאחריות אינה אבודה, ואין זה דרך הגמרא להשיב דבר שאינו מתרץ כלל את הקושיא. ולכן ביארו התוספות בשם ר"י את תירוץ הגמרא, שדברי רבי אושעיא שהמפריש חטאות לאחריות השניה תרעה, נאמרו בכל אופן, ואף אם לאחר מכן אבדה, משום שאין אבודה זו דומה לשאר האבודות שמתות [לשיטת רבי], כיון ששאר האבודות בתחילתן היו עומדות להקרבה, וכשאבדו נדחו מהקרבה, ולכן דינן למיתה, אך כשהפריש שתי חטאות לאחריות, מתחילת הפרשתן היתה אחת מהן עומדת לדיחוי אף אם לא תאבד, ולכן כשם שכשלא אבדה דינה שרועה, כך דינה גם כשאבדה. ואם כן כוונת התירוץ, ששמואל שאמר שיש חטאת אבודה רועה, דיבר על הפריש שתים לאחריות ואבדה השניה. עוד תירצו התוספות, שניתן לומר שבאופן שהפריש שתי חטאות לאחריות נחשבת השניה לאבודה אף אם לא אבדה, כיון שכבר בעת ההפרשה אינה ראויה להקרבה. ואין זה דומה לאבודת לילה שאמרנו (לעיל ע"ב) שאינה נחשבת אבודה, כיון ששם לא נדחתה בשעה הראויה להקרבה, שהרי כשיגיע היום תהיה ראויה להקרבה, ונמצא שאבדה קודם זמן הקרבתה ואינה דחויה, אך כאן בעת שהפריש את שתיהן הוא זמן הראוי להקרבה, ואחת מהן ודאי תדחה ולא תקרב, נמצא שהיא דחויה בזמן הראוי להקרבה ולכך היא כאבודה.
ג. כלומר, פסח שהופרש ולבסוף לא הוצרכו להקריבו.
ד. ואין זה סותר את כללו של שמואל שבאופן שבחטאת רועה אף בפסח רועה, שהרי שמואל דיבר רק באבודים, והמפריש לאחריות אינו אבוד ושמואל לא דיבר בו.
ה. שהן: ולד חטאת, תמורת חטאת, חטאת שמתו בעליה, חטאת שנתכפרו בעליה, וחטאת שעברה שנתה. וראה ביאורם לעיל (ע"ב).
ו. שהרי שמואל דיבר רק על אבודים.
ז. שהרי רק אם הוא אבוד בחצות הוא בכלל 'אבוד'. אך אם נמצא הפסח קודם חצות, אינו בכלל 'אבוד' לפי שהוא קודם זמן ההקרבה [כפי שביארה הגמרא לעיל (ע"ב)], ושמואל כלל לא עסק באופן זה. ונמצא שכל הקרויים 'אבודים' בפסח, קרבים שלמים.
ח. רש"י (ד"ה ומאי). וראה ביאור נוסף בתוספות רי"ד (ד"ה ומאי).
ט. כלומר, זמן חצות קובע עליו שם פסח, ומחמת שהוא קרוי פסח ונמצא לפנינו ונדחה ולא הוקרב [אלא נשחט האחר תחתיו], נדחה לגמרי, ואף לשלמים לא יקרב. אך אם לא היה לפנינו בחצות, אין עליו שם פסח אף אם נמצא אחר חצות קודם שחיטת השני, ולכך אף כשלא הוקרב אין זה דיחוי, ולכן יקרב שלמים. ועיין רש"י לעיל (נו: ד"ה קודם חצות שנינו).
י. יש להעיר, אחר שהעמדנו ששמואל אמר רק את הכלל 'כל שבחטאת מתה' וכו', ולא אמר 'כל שבחטאת רועה' וכו', מה ההכרח להעמיד דבריו כרבי שמעון, הלא אפשר להעמידם כחכמים [שחטאת אבודה שנמצאת קודם כפרה תרעה] או כרבי [שחטאת אבודה שכיפרו בעליה, לעולם מתה, אך הפריש שני חטאות לאחריות השניה תרעה], ואכן באופן שהחטאת רועה הפסח קרב שלמים, אך שמואל לא דיבר בחטאת רועה כלל. ויישב רש"י (ד"ה שמואל), שאם נאמר ששמואל סובר כרבי או כחכמים שבחטאת יש אופן שרועה, יקשה מהו הסימן בכך ש'כל שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים', הרי אף חטאת שדינה לרעייה בפסח יקרב שלמים. אלא ודאי סבר שמואל כרבי שמעון שאין אופן של חטאת שכיפרו בעליה הרועה, ואזי הסימן שנתן שמואל הוא סימן שלם הכולל את כל האופנים, שהרי אין אבוד בחטאת שאינו מת, ואין אבוד בפסח שאינו קרב שלמים. וראה בתוספות (ד"ה מה) מה שכתבו על דברי רש"י, הובא בביאורי רש"י.
עוד יש להעיר, אחר שהעמדנו ששמואל אמר רק את הכלל 'כל שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים' ותו לא, לכאורה אפשר להעמיד דבריו במתו הבעלים, ואין הכרח להעמיד דבריו באבודים [שהרי כל הטעם שלעיל לא העמדנו כן, מפני שלא שייך בו חטאת הרועה, כמבואר ברש"י (לעיל ע"ב ד"ה ה"ג), והלא עתה הגמרא מסיקה ששמואל אכן לא אמר דין חטאת הרועה]. ויישב רש"י (ד"ה קב), שכל חטאת שמתו בעליה מתה, ואילו פסח, אם מתו בעליו לאחר חצות רועה ולא קרב שלמים, מפני שהקרבן נקבע בחצות לפסח, וכשמתו הבעלים נדחה לגמרי מהקרבה [כמבואר להלן (פ.)]. ואין לומר ששמואל סבר שחצות לא קבע, שהרי ממחלוקתו של רבי יוחנן על שמואל, מוכח שלדעת שמואל חצות קבע, כפי שמוכיחה הגמרא. ולכן על כרחך צריך להעמיד את דברי שמואל בחטאת ופסח אבודים, שרק בהם מתקיים כללו של שמואל. ועוד, שהרי

כדרבי אושעיא דאמר הפריש שתי חטאות לאחריות כו'. מה שפרש"י דהוה מצי לתקשויי והם לא מצוד הוא אלא לתקשי' קושיא מחריתי לא נהירא דאין זה סוגיית הגמרא לתמהי דפריך שמואל רועה נאבודה היכי משכחת לה לא משני מידי דמאי דקאמר כדר' חושעיא ונראה לר"י דרבי חושעיא דקאמר השניה תרעה בכל עניו קאמר ופי' מצדה אחר כך אלא למיה לשאר מצודין דמתין לרבי דשאר מצודין תחלת הפרשתן להקרבה וכשמצדו נדחו מהקרבה ובדין הוא שימותו אבל מפרישן ג' חטאות לאחריות דתחלת הפרשתן לדמוי כמו שרועה נאלא אבדה הכי נמי נמצדה אי נמי היכא למימר דאפילו לא מצדה מציד כאבדה[ד] הואיל וכשמפרישה לא חזיא להקרבה מציד לה מצודה ולא דמיא למצוד לילה דהתם לא נדחת בשעה הראוי' להקרבה והוי כאילו כל שעה ראוי' להקרבה אבל הכא היכא אי מצד ואי לא קרבה:

הפריש שתי חטאות לאחריות. קשה לריב"ן היכי דמי אי לאמר הרי זו חטאת וחזר ואמר הרי זו חטאת אין קדושה חל על השניה לאין אדם מניח שתי חטאות על חטא אחד[ה] ואי לאמר הרי אלו בהמות חטאות האמר רבה נמי שהוליחוהו (עירובין ד' נ.) כל שאינו בזה אחר זה אפי' בנפש אחת אינו ואפי' אחת מהן לא קדשה וע"כ אית לן למימר כגון שאמר אחת מהן מהא חטאת והאחרת לאחריות וקשה לן נאלא נאבדה החטאת אחת אחמי אני' תרע' והא לא הוקדשה אלא לאחריות החטאת דהיינו אם אבד אבל אם לא נאבדה לא נתקדשה ונראה לר"י לכל כי האי גוונא גמירי להו דרועה: **אלא** שמואל כר' שמעון סבירא ליה. פרש"י דאי כרבי מאי איכא דנקיט שמואל אלא אף הרועה בחטאת בפסח קריבה שלמים ולא נהירא לר"י דאמאי קאמר הא בחבודה לא משכחת לרבי דהפריש שתי חטאות לאחריות פירש רש"י גופיה לאלו אבוד והיינו לפירוש ר"י דפירש דר' חושעיא מיירי אפי' בחבודה אחי שפיר ונראה לר"י דכר' שמעון נמי לא מתוקמא אלא בחבודה דאי בנאבד קודם אלא ונמצא קודם רועה ואבודה לילה אלא אבודה (היא) בפסח[ו] קודם אלות אחת אחה לרבי שמעון ואע"ג דלרבי שמעון אית ליה לקמן (ד' נח.) בעלי חיים אינן נדחין וסבירא ליה בפסח [דמית] אחר אלות קרב שלמים אע"פ שנדחה שמואל לא קסבר להו בהא כר' שמעון ורשב"ם מפרש להא דאינן כי קאמר שמואל בחבודין בדחויין לא אמר שויא לחיקא הוא והשתא דאמאי סבר להו כרבי שמעון מתרץ מילתיה דשמואל כמשמעות הראשון דמיירי בין בחבודין בין בדחויין והשתא לא אלי שמואל סבר כרבי דאם כן קשיא חטאת שעברה שנתה והפריש שתי חטאות לאחריות דלרבי אלו למיתה אזלי ובפסח קריבה שלמים הלכך מוקי לה כרבי שמעון דאמר בכל אחם חטאות למיתה אזלי בכל ענין ואילו בפסח קרבי שלמים ואע"ג דנאבד ונמצא קודם אלות בפסח רועה לשמואל דהא קאני לה בהדיא בתני' מיהו אד לד בחבד קרב שלמים כגון נמצא אחר אלות וה"ק בכל ענין שבחטאת אתה אינה לד בפסח קרב שלמים וקא משמע לן לאפוקי מדרבי יוחנן דבע"ח דתני' בשחיטה אחת אחי שחיטה אחת אחי שחיטה אחת אחי ש

הגמרא מביאה לשון אחרת הדנה בדברי שמואל. לעיל (ע״ב) אמר שמואל ׳כל שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים, וכל שבחטאת רועה אף בפסח רועה׳. והגמרא הקשתה עליו, ומחמת כן העמידה שכוונתו רק לגבי אבודים, כלומר רק לענין חטאת ופסח שאבדו, ובעליהם הפרישו אחר תחתיהם, ואחר כך נמצאו הראשונים. ושוב הקשתה עליו, הלא חטאת אבודה רועה לדעת חכמים, ואילו פסח אבוד קרב שלמים. תירצה ששמואל סובר כרבי שחטאת אבודה מתה, ועל פי זה המשיכה לדון בדבריו״א. כאן היא מביאה לשון המתרצת קושיא זו באופן אחר, וממשיכה לדון בדבריו באופן אחר.

לִישָׁנָא אַחֲרִינָא - לשון אחרת, מקשה הגמרא לדברי שמואל, כיצד אמרת שכל שבחטאת רועה גם בפסח רועה, והרי חטאת אבודה שהפריש אחרת תחתיה, ונמצאת הראשונה קודם שחיטת האחרת, לחכמים (תמורה כג:) דינה לרעיה ולא למיתה, **וְאֵילּוּ בַּפֶּסַח** באופן זה, דהיינו **הֵיכָא** [-היכן] **דְּאָבַד וְנִמְצָא אַחַר חֲצוֹת** אך **קוֹדֶם הִשְׁחִיטָה** של השני, לא ירעה אלא **יִקָּרֵב שְׁלָמִים**, וכרבי זירא (לעיל נו:)״ב, ואף על פי שהיה אבוד בשעת הפרשת השני, וכיצד אמר שמואל שבכל אופן שבחטאת רועה גם בפסח רועה.

מתרצת הגמרא״ג, **שְׁמוּאֵל כְּרַבָּה מְבִירָא לֵיהּ** - סובר כרבה, **דְּאָמַר** (שם) שרק **הִשְׁחִיטָה** של השני **קָבַע** את הראשון להיות דחוי, ולא שעת חצות״ד, ולשיטתו בכל פעם שהאבוד נמצא וקיים לפנינו בשעת שחיטת השני, נדחה מהקרבה וירעה. וזו כוונת שמואל בדבריו ׳כל שבחטאת רועה גם בפסח רועה׳, שבין בפסח ובין בחטאת, אם היתה הבהמה אבודה בשעת הפרשת האחרת, ונמצאה האבודה קודם שהתכפר באחרת, האבודה רועה.

מקשה הגמרא, **וְהָא מִדְּקָאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן עֲלָהּ** - והרי מכך שאמר רבי יוחנן על דברי שמואל, **שֶׁאֵין הַפֶּסַח** האבוד **קָרֵב שְׁלָמִים אֶלָּא** באופן **שֶׁנִּמְצָא לְאַחַר הִשְׁחִיטָה** של הפסח השני, **אֲבָל** אם נמצא **קוֹדֶם הִשְׁחִיטָה** של השני **לֹא** קרב הראשון אלא רועה, **אַלְמָא** - ומוכח שלדעתו **הִשְׁחִיטָה** של השני **קָבַע** את הראשון כדחוי, **מִכְּלָל** - ומשמע מזה, **דִּשְׁמוּאֵל** שחלק עליו **סָבַר** שזמן **חֲצוֹת קָבַע** את הראשון להדחות, ולא השחיטה, שהרי מלשון רבי יוחנן שהאבוד קרב שלמים רק אם נמצא אחר שחיטת השני, משמע שלשמואל קרב שלמים גם אם נמצא קודם השחיטה, כיון שחצות קובע ולא השחיטה, וכיון שבחצות היה אבוד, לא נקבע להדחות וקרב שלמים. ומבואר שלשיטת שמואל האבוד בעת ההפרשה, אף שבזמן ההקרבה היה לפנינו, קרב שלמים כרבי זירא [ובלבד שהיה אבוד בחצות], ומוכח שאינו סובר כרבה. ואם כן שבה הקושיא, כיצד אמר שמואל כל שבחטאת רועה בפסח רועה, הלא חטאת שהיתה אבודה בשעת הפרשה ונמצאה קודם כפרה, רועה, ואילו פסח באופן זה, קרב שלמים.

הגמרא מתרצת את דברי שמואל באופן אחר:
אֶלָּא, שְׁמוּאֵל כְּרַבִּי סְבִירָא לֵיהּ [-הוא סובר], **דְּאָמַר** (תמורה כג:) שחטאת **אֲבוּדָה לְמִיתָה אָזְלָא** [-הולכת], וחלק על חכמים שאמרו שאין חטאת אבודה מתה אלא אם נמצאת אחר שהתכפרו הבעלים באחרת, ולכך חטאת ופסח אבודים הם בכלל תחילת דברי שמואל, שכל שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים.

מקשה הגמרא על תירוץ זה, **וְהָא** [-והרי] **כָּל** החטאות **הָאֲבוּדִין לְשִׁיטַת רַבִּי מֵתִין**, ואף אם נמצאת קודם זמן הקרבתה, ולא מצינו אופן שהחטאת רועה, **וְאֵילּוּ בַּפֶּסַח, הֵיכָא** [-היכן] **דְּאָבַד קוֹדֶם חֲצוֹת** והפריש אחר, **וְנִמְצָא** הראשון **קוֹדֶם חֲצוֹת**, שנמצא קודם הזמן הראוי לשחיטת הפסח, אחד משני הפסחים העומדים לפנינו יקרב, והשני רוֹעֶה, ונמצא שיש אופן שחטאת אבודה מתה והפסח רועה, והרי זה סותר את הכלל שאמר שמואל.

מתרצת הגמרא, **קָסָבַר** שמואל, שהאבוד **קוֹדֶם חֲצוֹת לָאו אָבוּד הוּא** - אינו נחשב לאבוד, כיון שכשנמצא עדיין אינו ראוי להקרבה, ושמואל כלל לא דיבר על אופן זה אלא על אבודים בלבד כשהם ראויים להקרבה.

מתירוץ זה ואילך, אף הלשון השניה המשיכה לדון בדברי שמואל את הקושיות והתירוצים שנזכרו בלשון הראשונה״ו, עד שהיא מסיקה ששמואל סבר כרבי שמעון, שחטאת שכיפרו בעליה לעולם מתה, וכל דברי שמואל היו רק ׳כל שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים׳, וכלל לא אמר ׳וכל שבחטאת רועה אף בפסח רועה׳, **וְקָסָבַר**״ז שמואל שזמן **חֲצוֹת קָבַע** את הבהמה להדחות. והחידוש בדבריו הוא, שפסח שנמצא אחר חצות יקרב שלמים [ולא ירעה כשיטת רבי יוחנן], מפני שחצות קבע.

★ ★ ★

משנה

אין קרבן פסח בא אלא זכר בן שנה, שנאמר לגבי קרבן פסח (שמות יב ה) ׳שֶׂה תָמִים זָכָר בֶּן שָׁנָה יִהְיֶה לָכֶם, מִן הַכְּבָשִׂים וּמִן הָעִזִּים תִּקָּחוּ׳. המשנה מבארת דין המפריש בהמה לקרבן פסח כשאינה ראויה לכך: **הַמַּפְרִישׁ** כבשה או עז **נְקֵבָה לְקָרְבַּן פִּסְחוֹ, אוֹ** שהפריש לשם כך איל או עז **זָכָר בֶּן שְׁתֵּי שָׁנִים**״ח, שאינם ראויים לקרבן פסח, **יִרְעֶה** הקרבן שהפריש **עַד שֶׁיִּסְתָּאֵב** - שיפול בו מום הפוסלו מקרבן״ח, **וְיִמָּכֵר** לחולין״ט, **וְיִפְּלוּ דָמָיו לִנְדָבָה לִשְׁלָמִים** - יביא בדמי מכירתו

רבי יוחנן שנחלק על שמואל דיבר באבודים, שהרי נקט בלשון ׳נמצא׳, ואם כן אף שמואל בן מחלוקתו אמר דבריו באבודים. וראה בתוספות (ד״ה אלא) ראיה נוספת שדברי שמואל אמורים רק באבודים.

אך התוספות (שם) הביאו בשם רשב״ם פירוש אחר במסקנת הגמרא. שהגמרא סוברת עתה שדוחק לומר ששמואל דיבר באבודים ולא בדחויים, אלא הוא דיבר אף בדחויים, וממילא לא יתכן שסבר כרבי, שהרי בחטאת שעברה שנתה ובהפריש שתי חטאות לאחריות סבר רבי שרועה, ואילו בפסח באופנים אלו קרב שלמים, ועל כרחנו להעמיד את דבריו כרבי שמעון שסבר שחמש החטאות מתות בכל אופן, ואמר שבפסח באופנים אלו קרב שלמים. ואף שיש אופן שפסח שאבד רועה, דהיינו כשנמצא קודם חצות כמבואר במשנה, כוונת שמואל היא שבכל אופן שבחטאת מתה, בפסח יש צד באותו אופן שקרב שלמים, והיינו כשנמצא לאחר חצות, וחידש בזה להוציא מרבי יוחנן שסבר שאף כשנמצא לאחר חצות אם הוא קודם השחיטה רועה. ומלבד חידוש זה אין בדברי שמואל חידוש, כיון שבשאר האופנים שנינו כבר במשנה או בברייתא (לעיל נו: ולהלן נח.) שקרב שלמים.

יא. **עד** שהסיקה ששמואל סובר כרבי שמעון, וכל דבריו היו רק ׳כל שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים׳, וכלל לא אמר ׳וכל שבחטאת רועה אף בפסח רועה׳.

יב. **רבי** זירא פירש, שמה שאמרה המשנה (שם) שאם נמצא הפסח האבוד קודם שחיטה ירעה, הכוונה שנמצא קודם חצות, שהוא זמן שחיטה. [שלשיטתו רק שעת חצות קובעת שם פסח על הקרבן, וכיון שהאבוד לא היה לפנינו באותה שעה, לא חל עליו שם פסח, ולכך אף שלא הקריבו אלא הקריב את השני, אינו פסח שנדחה מהקרבה שדינו ברעייה, שהרי כלל אין עליו שם פסח, אלא קרב שלמים].

יג. **קושיית** הגמרא הובאה גם בלשון הראשונה. ומתירוץ זה ואילך חלוקה הלשון השניה מהראשונה [ללשון הראשונה הגמרא מתרצת ששמואל סובר כרבי, וללשון זו הגמרא מתרצת את דבריו כחכמים].

יד. **רבה** פירש, שמה שאמרה המשנה (שם) שאם נמצא הפסח האבוד קודם שחיטה ירעה, הכוונה שנמצא קודם שנשחט השני שהופרש תחתיו. [שלשיטתו כל הזמן הראוי לשחיטה קובע שם פסח על הקרבן, וכיון שהאבוד היה לפנינו בזמן הראוי לשחיטה וחל עליו שם פסח, ומכל מקום לא הקריבו אלא את השני, נדחה האבוד מהקרבה וירעה].

טו. **והיינו**, שהגמרא מקשה, היכן מצינו חטאת רועה לרבי, ועל מה אמר שמואל כל שבחטאת רועה אף בפסח רועה. ומתרצת שמצינו בשתי חטאות שהפריש לאחריות.

ושוב מקשה, שהרי באופן זה החטאות אינן אבודות, ושמואל דיבר על חטאות בלבד.

טז. **ברש״י** (ד״ה אלא) משמע שגרס ׳קמ״ל חצות קבע׳, כלשון הגמרא בסיום הלשון הראשונה [וכלומר, יש להמשיך לפי לשון זו את כל המשא ומתן שבלשון הראשונה, עד סופו. והגמרא קיצרה בדבריה, ולא כפלה את הדברים].

יז. **כבש** בשנתו הראשונה נקרא ׳כבש׳, ובשנתו השניה נקרא ׳איל׳. משנה (פרה פ״ו מ״ג), ועיין שם.

יח. **רמב״ם** (פיהמ״ש, פ״ט מ״ו). והם המומים שפירטה התורה בענין זה (ויקרא כב כב-כד) ׳עורת או שבור או חרוץ או יבלת או גרב או ילפת לא תקריבו אלה לה׳ וגו׳, ושור ושה שרוע וקלוט וגו׳ ולנדר לא יֵרצה, ומעוך וכתות ונתוק וכרות לא תקריבו לה״ וגו׳.

והרע״ב (מנחות פי״ג מ״ט) ביאר, שנפילת מום נקראת ׳יסתאב׳, משום שבעל מום נקרא טמא, שנאמר (ויקרא מ יא) ׳ואם כל בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה״, והכתוב מדבר בפדיון בעלי מומים. וסיאוב הוא לשון טומאה.

יט. **אך** בעודו תמים לא ניתן למוכרו, כפי שלמדו במנחות (קא.), שהפסוקים העוסקים

כדרבי אושעיא דאמר הפריש שתי חטאות לאחריות כו'. מה שפרש"י דהוה מצי לתקשויי והא לא מצוד הוא אלא דתקשי' קושיא מחריתי לא נהירא דאין זה סוגיית הגמרא לתמהי דפריך שמואל רועה בתמורה היכי משכחת לה לא משני מידי דתמי דקתמר כדר' חושעיא ונרתה לר"י דרבי חושעיא דקתמר השניה תרעה בכל עניו קתמר ותפי' תבדה תחר כך אלא דמיא לשחר תצודין דתתין לרבי דשחר תצודין תחלת הפרשתן להקרבה וכשתבדו נדחו מהקרבה ובדין הוא שימותו תבל מפרים ג' חטאות לתחריות דתחלת הפרשתן לדתוי כתו שרועה בלא תבדה הכי נתי בתבדה אי נתי היכא למיתר דתפילו לא תבדה תציב כתבדה[ד] הואיל וכשתפריתה לא חזיא להקרבה תציב לה תצודה ולא דתיא לשחר תצודת לילה דהתם לא נדחת בשעה הרתוי' להקרבה והוי כתילו כל שעה רתוי' להקרבה תבל הכא היכא תבדה ודתי לא קרבה:

הפריש שתי חטאות לאחריות. קשה לריב"ח היכי דתי אי דתתר הרי זו חטאת ותזר ותתר הרי זו חטאת תין קדושה תל על השניה דתין תדש תציא שתי חטאות על חטא תחד[ו] ותי דתתר הרי תלו בהתות חטאות התתר רבה נתי שהוציאתו (עירובין ד' ג.) כל שתינו זה תחר זה תפי' נבח תחת תינו ותפי' תחת תהן לא קדשה וע"כ תית לן למימר כגון שתתר תחת תהן תהא חטאת והתחרת לתחריות וקשה לן בשלא נתבדה החטאת תחת תתי שני' תרע' והא לא הוקדשה תלא לתחריות החטאת דהיינו תם תתבד תבל תם לא נתבדה לא נתקדשה ונרתה לר"י דכל כי הני גוונא גמירי להו דרועה: **אלא** שמואל כר' שמעון סביר' ליה. פרש"י דתי כרבי תצי לנקוט שמואל הלא תף הרועה בחטאת בפסח קריבה שלמים ולא נהירא לר"י דתתי קתתר הא בתבודה לא משכחת לרבי דרועה דהפריש שתי חטאות לתחריות פירש רש"י גופיה ללתו תבוד הוא ותיהו לפירוש ר"י דפירש דר' חושעיא תירי תפי' בתבודה תתי שפיר ונרתה לר"י דכר' שמעון נתי לא מתוקש הלא בתבודין דתם לא תיקשי דנתבד קודם תנות ונמלא קודם בפסח רועה ותבודה לילה ללתו תבודה (היא) בפסח[ח] קודם תנות תתה לרבי שמעון ותע"ג לרבי שמעון תית ליה לקתן (ד' נת.) בעלי חיים תינן נדחין וסבירא ליה בפסח [דמית] תחר תנות קרב שלמים תע"פ שנדתה שמואל לא קסבר לה הא כר' שמעון ורשב"ס מפרש הא דשנינן כי קתתר שמואל בתבודין בדתויין לא תמר שויא לתיקא הוא והשתא דמשני סבר לה כרבי שמעון מתרץ מילתיה דשמואל כמשמעות הרתשון דמיירי בין בתבודין בין בדתויין והשתא לא מצי שמואל סבר כרבי דתם כן קשיא תטאת שעברה שנתה והפריש שתי חטאות לתחריות לרבי נתו למיתה תזלי ובפסח קריבה שלמים הלכך מוקי לה כרבי שמעון לתמר בכל חמש חטאות למיתה תזלי בכל עניו ותילו בפסח קרבי שלמים ותע"ג דנתבד ונמלא קודם בנות בפסח רועה לשמואל הא קתני לה בהדיא בתתני' מיהו תד לד בתבד קרב שלמים כגון נמלא תחר בנות וה"ק בכל עניו שבחטאת מתה תיכא לד בפסח קרב שלמים ולא משמע לן לתפוקי מדרבי יוחנן דבע"ח לא הוה קמשמע לן מידי דבעניים תחרים מיתנו תו במשנה תו בברייתא דקרב שלמים ותין ר"י יודע מנא ליה לגמרא דלר' שמעון חמש חטאות מתות בכל עניו ויש לדקדק מדקתני בפרק שני דתמורה (דף טו.) רבי שמעון תומר חמש חטאות מתות ולד חטאת תמורת חטאת כו' ולא מפליג כדמפליג גרים ולד חטאת (תמורה דף כח:) דתתני' בתבודה בין כיפרו הבעלים בנא כיפרו ותיהו לא מפליג לא בהא ולא בתחריני משמע דבכל עניו קתמר:

המפריש נקבה לפסחו כו' ויבא בדמיה שלמים. תומר ר"ת דהא דקתני ויבא בדמיה שלמים היינו בשנשתיירה תחר הפסח כמו כולה בבא לטעיל[ט] תבל קודם הפסח יבא בדמיה פסח וכן מחלק בהדיא בברייתא בתמורה בתלו קדשים (דף יט.):

ויבא בדמיה שלמים. תבל היא עצמה תינה קריבה שלמים דיש לחוש בדמים כדתמר בגמרא שמתחלה לא הוקדשה ליקרב היא עצמה ות"ת ימכרנה כמות שהיא בלא מום כיון שמעולם לא נתקדשה קדושת הגוף ותור"י בלא מיבעיא מקדיש נקבה לפסחו דפסח קרב שלמים תחר הפסח והיא רתויה לשלמים תם תחלה הוקדשה לכך תלא תפי' מקדיש נקבה לשמו תמר בתלו קדשים (שם:) תרעה עד שתשתנה ותימכר ויבא תשם ותפילו רבי שמעון לתמר התם תימכר שלא בשום מני מודה הכא כדפריטית:

המפריש

שמע

עין משפט
נר מצוה

לב א מיי' פ"ד מהל' פסולי מוקדשין הלכה ה:

לג ב מיי' פ"ד מהל' ק"פ הלכה ד:

רבינו חננאל

אבודה. איני [והאמרי' התם] אי הכי רועה לר' היכי משכחת לה ואמרי' רבי אושעיא דאמר בתמורה פ"ד המפריש שתי חטאות לאחריות ונתכפר באחת מהן שניה רועה ואלו בפסח כי האי גונא קרב שלמים. ודחי' שמואל כר' שמעון סבירא ליה דאמר הא נמי כיון שנתכפרו הבעלים מתה דתניא ר' שמעון אומר אף שכפרו בעליו ושעברה שנתן יהו מתות ותנן נמי ר' שמעון אומר חמש חטאות מתות. אי הכי הא דתני שמואל כל שבחטאת רועה בפסח נמי רועה הא ר' שמעון לית ליה רועה כלל (אלא לעולם שמואל כר' סבירא ליה ובאבודין אמר אבל בדחויין לא אמר ופסח שאבד ונמצא קודם חצות לאו אבוד הוא כדרבא דאמר אבידת לילה לא שמה אבידה אלא רועה לרבי היכי משכחת לה). ושני' אלא לשמואל לא אמרי' כל שבחטאת רועה בפסח נמי רועה אלא חדא קאמר כל שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים ומאי אתא לאשמעי' לאפוקי מדר' יוחנן דאמר אין לך פסח שקרב שלמים אלא שנמצא אחר שחיטה אלמא שחיטה קבעה מכלל דשמואל סבר חצות קבע. זו דקדוקה של שמועה זו ועניניה כולן פשוטין: מתני' המפריש נקבה לפסחו כו'.

מסורת הש"ס
עם הוספות

ט) יומא דף סה. תמורה דף כה. [ע"ש כל. מנחות פ.], י) תמורה דף טו. [הוריות ו:], ג) עיין תוס' זבחים יב: ד"ה ושמ", ד) טו., ה) עמוד א, ו) ע"א, ז) עיין תמורה טו., ח) צו ע"ב.

הגהות וציונים

ו] בכת"י קמ"ל חצות קבע וכ"ה ברש"י: ז] [במשנה שבמשניות ליתא תיבת "לשלמים" ועיין תוי"ט, ודע דגם תוספות בזבחים ט ע"ב ד"ה חד העתיקו הגירסא ויביא בדמיו שלמים וכן במנחות פג ע"ב ד"ה חד] (גליון) ועיין רש"ש: ג] בכת"י נוסף כו' כדלעיל (דק"ס) [ד] צ"ל כאבודה (מהרש"ל): ה] צ"ל בפסח (רש"ש):

אוצר החכמה

כדרבי אושעיא [ט] דא"ר אושעיא [א] הפריש שתי חטאות לאחריות מתכפר באחת מהן ושניה תרעה והא אילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים אלא שמואל כר' שמעון סבירא ליה דאמר [ב] חמש חטאות מתות והא רועה לרבי שמעון לית ליה כלל שמואל נמי חדא קאמר כל שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים ומאי קמ"ל לאפוקי מדר' יוחנן דאמר אין הפסח קרב שלמים אלא שנמצא אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא אלמא שחיטה קבע קמ"ל חצות קבע. לישנא אחרינא ואילו בפסח היכא דאבד ונמצא אחר חצות קודם שחיטה יקרב שלמים שמואל כרבה ס"ל דאמר שחיטה קבע והא מדקאמר רבי יוחנן עלה אין הפסח קרב שלמים אלא שנמצא אחר שחיטה אבל קודם שחיטה לא אלמא שחיטה קבע מכלל דשמואל סבר חצות קבע אלא שמואל כרבי סבירא ליה דאמר אבודה למיתה אזלא והא כל אבודין לר' מתין ואילו בפסח היכא דאבד קודם חצות ונמצא קודם חצות רועה קסבר קודם חצות לאו אבוד הוא וקסבר [ו] חצות קבע: **מתני'** [ב] המפריש נקבה לפסחו או זכר בן שתי שנים ירעה עד שיסתאב וימכר [ג] ויפלו דמיו לנדבה לשלמים [ד]

המפריש

קודם שחיטה. ומע"ג לתבוד היה בתנות רועה, דשחיטת השניה קבעה ליה לקמן בדתוי: קא משמע לן. שמואל דתמר כל שבחטאת מתה וכר' שמעון דתמר תבודה בשעת הפרשה מתה, ומשמעינן שמואל תבוד בשעת הפרשה ובתנות שהוא נקרא תבוד תפי' נמלא קודם שחיטה קרב שלמים, לתנות הוא דקבעיה בדתוי. והשתא תע"ג דתוקימנא לשמואל תדא קתמר, ליכא לתוקומא כל שבחטאת מתה תמתו לה בעליה, דהא כל מתו בעליה מתות ותלו פסח מתו בעליו תחר תנות רועה וקבעתיה תנות, וליכא למימר דסבירא ליה שמואל תנות לא קבעה דהא ר' יוחנן בר פלוגתיה הא סברא תית ליה, הלכך על כרתיך בתבודין מוקמינן ליה, ועוד דר' יוחנן בר פלוגתיה תתבודין פליג דקתמר נמלא: הכי גרסינן **לישנא אחרינא ואלו בפסח היכא דאבד ונמצא אחר חצות קודם שחיטה קרב שלמים.** ולעיל [ה] קא מיהדר, והרי תבודה בשעת הפרשה לרבן וכו', ותלו בפסח התבוד בתנות והפריש תחר תחתיו ונמלא זה תחר תנות קרב שלמים כר' זירא, ותע"ג לתבוד היה בשעת הפרשה. ומשני בליטנא תחרינא שמואל כרבה סבירא ליה לתמר קודם שחיטה שניו, שהנמלא קודם שחיטה רועה בפסח כרבן בחטאת: ופרכינן והא מדאמר ר' יוחנן עלה אין הפסח קרב שלמים אלא שנמצא אחר שחיטה. מכלל דשמואל תמר שפילו נמלא קודם שחיטה קרב שלמים דלתו שחיטה קבעה תלא תנות קבעה, וזה כיון דבתנות תבוד היה קרב שלמים, תלמא לשמואל תבוד בשעת הפרשה תע"פ שהיה בשעת כפרה קרב שלמים: **אלא** שמואל כרבי סבירא ליה [ז]. כלעיל [ט] עד קא משמע לן חנות קבע: **מתני'** או זכר בן שתי שנים. דתיו רתוי לפסח: ירעה עד שיסתאב ויביא בדמיו שלמים. דקבעתיה הפרשה, תע"פ שמעיקרו דתוי הוא כקבוע שנדתה שתין הוא עלמו קרב שלמים תלא דמיו:

המפריש

קרבן שלמים הבאים בנדבה[ג]. והטעם שאינו קרב בעצמו לשלמים, כיון שההפרשה לשם פסח קבעתו לקרבן פסח, והרי אינו ראוי לכך, ולכן נדחה מהקרבה. ואף שמתחילתו היה דחוי, דינו כקרבן שנקבע ונדחה, שאינו קרב בעצמו לשלמים אלא מקריבים בדמיו[ג א].

בפדיון בהמה שהוקדשה לקרבן (ויקרא כז יג-יג) מדברים בבעלת מום שאינה קריבה, אך בהמה הראויה לקרבן אינה נפדית.

ב. היינו אם לא נפל בה מום עד לאחר חג הפסח. אולם אם נפל בה מום קודם הפסח, ימכרנה ויביא בדמיה קרבן פסח, כמבואר בברייתא בתמורה (יט.). תוספות (ד"ה המפריש) בשם רבינו תם.

גירסת רש"י (ד"ה ינעה) ותוספות (ד"ה ויביא, זבחים ט: מנחות פג: ד"ה מד) 'ויביא בדמיו שלמים'. וגירסת הרמב"ם (פיהמ"ש) והמאירי (ד"ה ממר) 'ויפלו דמיו לנדבה' [וכן הגירסא במשנה שבמשניות. הגהות וציונים], ופירשו דהיינו לעולת נדבה, שמטילים דמיו לתיבות שבמקדש, ובית דין מקריבים עולות מאותם הדמים בזמן שהמזבח בטל. ובמלאכת שלמה כתב, שודאי הגירסא שלפנינו 'לנדבה לשלמים', אחד מהם נכתב בטעות, אלא צריך לומר או 'לנדבה' [כהרמב"ם] או 'לשלמים' [כרש"י ותוספות].

בא. **רש"י** (ד"ה ינעה). [ואף שמבואר לעיל במשנה (נו:) שמותר הפסח, דהיינו אם הפריש בהמה לקרבן פסח ואבדה והפריש אחרת תחתיה, ונמצאה הראשונה לאחר ששחט את השניה, תקרב הראשונה לשלמים, היינו מפני שלא נקבעה לפסח, אך כאן היא נקבעה]. ובגמרא (להלן נמ.) יבואר שיש דיחוי בדמים. ופירושו, שאף כאשר מלכתחילה חלה על הבהמה קדושה רק לדמיה, כגון במשנתנו שהבהמה אינה ראויה מתחילתה לקרבן, שייך בה דיחוי ונדחתה מלהקרב היא עצמה, ולכן מביא שלמים רק בדמיה. תוספות (ד"ה ויביא). אמנם הקשו התוספות, מדוע כדי למוכרה יש להמתין עד שתסתאב, ואינו מוכרה מיד, הרי לא נתקדשה כלל בקדושת הגוף. ותירצו, שבהמה שהופרשה לקרבן פסח ונשארה לאחר הפסח קריבה שלמים [ונמצא שעיקר הפרשתה היתה גם לשלמים], וכיון שנקבה זו ראויה לשלמים חלה בה קדושת הגוף לענין שאין למוכרה בלא מום.

הצל"ח (ד"ה המפריש) כתב, שנראה מהלכה זו, שהמפריש קרבן שעתה אינו ראוי להקריבו למה שהופרש, אף שראוי לקרבן אחר, אין זה מועיל והוא נדחה מהקרבת הקרבן, וצריך לרעות עד שיפול בו מום וימכר ויביא בדמיו את הקרבן הראוי לו. ולפי זה הקשה, שהמפריש בהמה לקרבן פסח בשאר ימות השנה לפני ערב פסח בחצות, ידחה מלהקריבו לקרבן פסח, שהרי עתה כשמפרישו אינו ראוי לכך, כיון שאין זה זמן הקרבתו. ואף שראוי לקרבן שלמים, מכל מקום במה זה שונה מהפריש נקבה לפסחו, שאף שראויה לשלמים, כיון שאינה ראויה למה שהפרישו נדחית מהקרבה. ותירץ, שכך הם גדרי דיחוי, אם הדבר שהפרישו אינו ראוי עתה לשום קרבן, הרי הוא נדחה, ואין מועיל מה שיהיה ראוי להקרבה לאחר זמן. אך אם מה שהפריש ראוי עתה לשאר קרבנות, ולמה שהופרש אינו ראוי, בזה יש לחלק, שאם לעולם לא יהיה ראוי למה שהופרש [וכמו המפריש נקבה לקרבן פסח], הרי זה דיחוי, אך אם יהיה ראוי לאחר זמן למה שהופרש, אינו נחשב דיחוי, אף שעתה עדיין אינו ראוי לכך. ולכן יכול להפריש בהמה לקרבן פסח אף זמן רב קודם פסח, שאף שאינו ראוי בשעת ההפרשה לקרבן פסח, מכל מקום ראוי עתה לשלמים, ולאחר זמן כשיגיע ערב פסח בחצות יהיה ראוי לקרבן פסח.

המשנה מבארת דין פסח שמתו בעליו:

הַמַּפְרִישׁ פִּסְחוֹ וָמֵתא, **לֹא יְבִיאֶנּוּ בְּנוֹ אַחֲרָיו לְשֵׁם** קרבן **פֶּסַח** כשאינו מנוי על הקרבן, כיון שקרבן פסח נשחט רק למנוייוב, וכיון שמתו בעליו אין עליו מנויים[ג], **אֶלָּא** יביאנו בנו **לְשֵׁם שְׁלָמִים.**

★

גמרא

שנינו במשנה, המפריש נקבה או זכר בן שתי שנים לפסחו, יִרעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה לשלמים.

הגמרא לומדת ממשנתנו כמה הלכות בענין קרבנות שנדחו [-שנפסלו] מהקרבה:

אָמַר רַב הוּנָא בְּרֵיהּ [-בנו] **דְּרַב יְהוֹשֻׁעַ, שְׁמַע מִינָּהּ תְּלָת** - מוכח מדין זה שלש הלכות: א. **שְׁמַע מִינָּהּ בַּעֲלֵי חַיִּים נִדְחִין**ד - מוכח שבהמה הנדחית מהקרבה בחייה, נדחתה לעולם, ואף אם לאחר זמן היא חוזרת ונראית לדבר שהיתה ראויה לו מתחילהה, אינה קריבה אלא תרעה ותסתאב ותמכר. שהרי במשנתנו, הבהמה שהפריש לפסח ונדחית בחייה כיון שאינה ראויה לו, אף שמתחילה היתה ראויה ליקרב לשלמים לאחר הפסח כדין מותר הפסחו, והיא אכן ראויה לשלמיםז, מכל מקום נדחתה לגמרי ואינה קריבה אחר הפסח לשלמים, אלא תרעה ותסתאב ותמכר, ויקריבו שלמים אחרים בדמיהח. ב. **וּשְׁמַע מִינָּהּ דְּחוּי מֵעִיקָּרָא** - ועוד מוכח, שאף בהמה שהופרשה לקרבן והיא דחויה ממנו כבר מתחילה מעת ההפרשה, **הָוֵי דְּחוּי** - הרי היא נחשבת דחויה. שהרי במשנתנו כשהפריש נקיבה או זכר בן שתי שנים לפסח, אין הבהמה ראויה לפסח מתחילת הקדשתה, ומכל מקום היא דחויה ואינה קריבה בעצמה לשלמיטי. ג. **וּשְׁמַע מִינָּהּ יֵשׁ דְּחוּי בְּדָמִים** - ועוד מוכח, שאף בהמה שהקדישה מתחילה רק לדמיה ולא להקרבת גופה, גם בה שייך דיחוי, וכיון שאינה ראויה אז להקרבת גופה לדבר שהוקדשה לו, נדחתה מהקרבה לעולמי, שהרי במשנתנו, הבהמה שהקדיש [נקבה או זכר בן שתי שנים] אינה ראויה להקרבת גופה לפסח, ונמצא שהקדישה רק לדמים, וכיון שאינה ראויה להקרבת גופה לדבר שהוקדשה לו, נדחתה לעולם, ואפילו לאחר הפסח אינה קריבה לשלמים כדין מותר הפסח על אף שראויה לשלמים, אלא מוכרה ומביא בדמיה שלמיםיא.

★

שנינו במשנה, **הַמַּפְרִישׁ פִּסְחוֹ וכו'** ומת, לא יביאנו בנו אחריו לשם פסח, אלא לשם שלמים.

הגמרא מביאה ברייתא בביאור דין זה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הַמַּפְרִישׁ אֶת פִּסְחוֹ וָמֵת** בערב פסחיב, **אִם בְּנוֹ** היה **מְמוּנֶּה** [-מנוי] **עָמוֹ** על קרבן הפסחיג, ונמצא שעדיין יש לו בעלים, **יְבִיאֶנּוּ** הבן **לְשׁוּם** [-לשם] **פֶּסַח** עבור עצמויד. ואם **אֵין בְּנוֹ**

א. **הגמרא** תבאר מתי מת האב.

ב. **נאמר** בקרבן פסח (שמות יב ד) 'ואם ימעט הבית מהיות משה, ולקח הוא ושכנו הקרוב אל ביתו במכסת נפשות' וגו'. ולמדו מזה (פסחים סה.) שאין הפסח נשחט אלא למנוייו, וביאר רש"י (שם ד"ה מכסת) ש'מכסת' הוא לשון מנין כמו 'את מכסת הערכך' (ויקרא כז כג). ועוד אמרו (זבחים נו:) שאף אין הפסח נאכל אלא למנוייו, וביאר רש"י (שם ד"ה למנוייו), שלמדו זאת מסוף הפסוק (שמות שם) 'איש לפי אכלו תכוסו על השה', ו'תכוסו' היינו תתמנו. ומנוייו הם אלו שנמנו בנתינת דמי קנייתו.

ג. **ואף** אם לא הפריש הבן בהמה לקרבן פסח, אינו יכול לירש קרבן אביו ולהקריבו עבור עצמו, שאינו כשאר ממון אביו שהבן יורשו, אלא נקרא רק על שם אביו המת. תוספות רי"ד (ד"ה המפריש). אמנם בזרע אברהם (פי' ו אות ג) דייק מהתוספות (ב"ק סו: ד"ה דגזל) שיש ירושה בקרבן פסח. ומכל מקום הבן אינו מנוי על הפסח, משום שאין אדם נעשה מנוי על הפסח אלא בשעה שהקדישו, או אם הבעלים מינוהו עליו, אך אי אפשר לזכות מן ההפקר ולהתמנות מעצמו על הפסח. על פי מקדש דוד (קונטרס נעניני קדשים פי' ג' סק"ו ד"ה והנה בירושלמי).

ד. **כלומר**, יש שני דיני דיחוי, האחד בקדשים שחוטים [ראה הדעות בזה ביומא (סג: סה.) ובזבחים (עד. עז:)], והשני בקדשים חיים, ובמשנתנו מוכח שאף בבעלי חיים יש דיחוי.

ה. **כלומר**, בהמה זו, משעה ראשונה הפרישוה לשם אחד ממיני הקרבנות, ועתה אינה ראויה לאותו קרבן, אך לאחר זמן היא ראויה לו. ומכל מקום, כיון שנדחית בשעה ראשונה מהקרבה, היא נשארת דחויה לעולם, ואף לאחר זמן כשנראית לאותו קרבן שהופרשה עבורו, אינה קריבה.

ו. **שהרי** מותר הפסח, כגון כשאבד והפריש אחר ונמצא הראשון לאחר השחיטה, יקרב הראשון לשלמים (נעיל שם).

ז. **שהרי** שלמים קרבים בין זכר ובין נקיבה, בין בן שנה ובין בן שנתיים [ראה רמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ו ה"ו)].

ח. **הגמרא** כאן מבארת את משנתנו שלא כדעת רבי שמעון, שסבר (יומא סג:) שאין בעלי חיים נדחים, ובהמה שנדחית תחילה ולאחר זמן נראית להקרבה, מקריבים אותה. ולמדים זאת מקרבנות בעלי מום עובר (רמב"ם שם סה.), שנאמר בהם (ויקרא כב כה) 'כי משחתם בהם מום בם לא יֵרָצוּ', ומשמע שרק כשהמום בם לא ירצו, אך אחר שעבר מומם ירצו ומקריבים אותם. ומשם למד רבי שמעון לכל בהמה שנדחית, שאחר שחוזרת ונראית, קריבה. רש"י (ד"ה שמע). והדעה הסוברת שבעלי חיים נדחים, סוברת שאין ללמוד מבעלי מום, לפי שהתורה מיעטה בבעלי מום וכתבה (ויקרא שם) 'בהם', ומשמע שרק בהם אמרה תורה שמרצים כשעבר פסולם, אבל כל שאר הדחויים, הואיל ונדחו נדחו. גמרא (יומא שם).

הלכה זו למדים כבר ממה ששנינו לעיל (נו:), שאם אבד הפסח והפריש אחר תחתיו, ונמצא הראשון קודם השחיטה, לא יקרב הראשון לשם פסח או שלמים כיון שדחאו בידים כששחט את השני במקומו, אלא ירעה עד שיסתאב וימכר ויביא בדמיו שלמים. ומכל מקום כיון שלמדו מהמשנה כאן הלכות נוספות כדלהלן, אגב כך למדו מהמשנה גם הלכה זו. רש"י (שם).

ט. **הגמרא** מבארת את משנתנו שלא כדעה הסוברת (סוכה לג:) שאין דיחוי אלא בדבר שהיה ראוי מתחילתו ואחר כך נדחה, אך דבר הנדחה מתחילתו, אין זה דיחוי, ואם נראה לאחר זמן כשר. רש"י (ד"ה ושמע מינה דמוי). הגמרא שם עוסקת בענין דיחוי למצוה [לענין הדס שענביו מרובים מעליו שפסול לנטילת לולב, ואחר כך ליקט ענביו והכשירו]. אמנם כתבו התוספות (ד"ה שמע, סוכה לג. ד"ה נקטם), שאף אם נאמר שלענין מצוה דיחוי מעיקרו אינו דיחוי, יתכן שלענין קרבן הרי הוא דחוי, עיין שם.

הקשו התוספות (ד"ה שמע), אף שממשנתנו מוכח שדחוי מתחילתו נחשב דחוי, אך מקרבן שהוא מחוסר זמן [כגון שהופרש קודם היום השמיני ללידתו ולא ניתן להקריבו (ויקרא כב כז)], מוכח להיפך, שהרי כאשר יגיע הזמן יהיה ניתן להקריבו, ומוכח שהנדחה מתחילתו אינו דחוי. ותירצו, שקרבן מחוסר זמן שונה משאר נדחה מתחילתו, בכך שלא היה ראוי מעולם לשום קרבן, וגם יש לו זמן קבוע שבו הוא נהיה ראוי לקרבן, והוא ביום השמיני, וממילא הוא נחשב כמי שנולד באותו יום ונראה לקרבן [כך כתב הקרן אורה (זבחים יב. ד"ה ונראה) בביאור דברי התוספות], ולכן לא ניתן להוכיח ממנו לשאר דחוי מעיקרו, שהבהמה היתה ראויה לקרבן, ורק נדחתה מתחילת הפרשתה. וראה עוד בהערה במשנה בשם הצל"ח בגדרי דיחוי.

י. **הגמרא** בכמה מקומות (קידושין ז: זבחים יב. כריתות כו.) מביאה דין זה לגבי בהמה של שני שותפים, ואחד מהשותפים הקדיש את חלקו וחציה השני חולין, וחזר המקדיש ולקח מהשותף את חציה השני והקדישו, שאמר רבי יוחנן שהבהמה קדושה ואינה קריבה. והיינו, אף שהקדשתה בתחילה היתה רק לדמיה ולא להקריב גופה [שכיון שחציה חולין אינה ראויה להקרבה], מכל מקום כיון שנדחתה תחילה מהקרבת גופה, נדחתה לעולם אף אחר שהקדיש חציה השני. רש"י (ד"ה ושמע).

יא. **לא** מצאנו תנאים החולקים על כך שיש דיחוי בדמים, ומכל מקום יש חידוש רב בדבר, שאין אומרים ששייך דיחוי בקדשים רק בדבר שהקדישו להקרבת גופו ונדחה מהקרבה, אך אם יש בו רק קדושת דמים אין קדושתו חשובה שיהיה בו דיחוי, ולכשיראה להקרבה יחזור ויקרב. אלא גם קדושת דמים חזקה היא, ושייך בה דיני דיחוי. רש"י (ד"ה ושמע מינה ים). ותמה רש"י, שהרי לעיל (פט.) מבואר שאפשר להקריב את מותר הפסח לקרבן פסח, ואינו נדחה, ובמה גרע דין משנתנו שנדחה מהקרבה לעולם. ולא יישב תמיהה זו.

והתוספות (ד"ה ושמע) הביאו שתמה ר"י, הרי דיחוי מעיקרא ודיחוי לדמים הם ענין אחד, שהרי כל דחוי מתחילתו קדוש רק לדמים, וכיון שכבר חידשה הגמרא שדחוי מתחילתו נחשב דחוי, מדוע הוצרכה לכפול ולומר שיש דיחוי בדמים. ויישב, שמצינו דחוי מתחילתו אף בקדושת הגוף, כגון ששחט קרבן [שקדוש קדושת הגוף] וקיבל הדם בכלי שיש בו מים, שכל טיפת דם שנשפכת לשם מתבטלת למים ונדחית, ואף אם לבסוף נתרבה הדם על המים ויש בהם מראה דם, מכל מקום כל טיפת דם שנופלת לתוך המים נחשבת כטיפה ראשונה הנופלת לתוכם ומתבטלת (זבחים עח.), וממילא הדם נחשב דחוי ולא ניתן להקריבו, ולכן הוצרך להשמיענו הלכה נוספת, שיש דיחוי אף בבהמה שחלה עליה קדושת דמים בלבד. והרשב"א (קידושין ז: ד"ה וא"מ) כתב, שיתכן דיחוי בדמים בלא שהיה דחוי מתחילה, כגון שהפריש דמים לקרבן, ונשתמד [נעשה מומר], וחזר בו, שכיון שאותם דמים נדחו מקרבן אומרים שיידחו ולא יביאו בהם קרבן לעולם. וכן שייך דיחוי מתחילה בלא דיחוי בדמים, כגון שהקדיש בהמה חציה לעולה וחציה לשלמים, שמבואר בתמורה (כו.) שקדושה ואינה קריבה, ומוכרח שקדושה בקדושת הגוף, כיון שמבואר שם שאם המיר אותה בבהמה אחרת תמורתה כמותה, ואילו קדושת דמים אינה עושה תמורה (שם ע"ב), ומבואר שדבר זה הוא דחוי מתחילה אף שאינו דחוי בדמים.

ורבינו חננאל (ד"ה ש"מ) פירש על פי גירסתו [וגירסת הרמב"ם (פירוש המשניות)] במשנתנו 'ויפלו דמיו לנדבה', שמכך שלא שנינו 'ויביא בדמיו שלמים' אלא שיפלו לנדבה, מוכח שאפילו הדמים נדחו מן הדבר שהופרש לשמו, ואינו מביא בהם שלמים אלא יפלו לנדבה. וראה פירוש אחר ברשב"א (קידושין ז: ד"ה וש"מ) בשם הראב"ד.

יב. **ולא** יום או יומיים קודם, כפי שיתבאר להלן בהערה.

יג. **כלומר**, האב והבן נמנו על הקרבן [כפי שנתבאר לעיל שאין הפסח נשחט ונאכל אלא למנוייו].

יד. **הגמרא** תבאר להלן בסמוך, כיצד יכול להביא את קרבן הפסח להקרבה על אף שהוא אונן.

המפריש פסחו ומת. לקמיה מפרש טעמא מ"ט: **לא יביאנו בנו אחריו לשם פסח.** דהוה ליה פסח שמתו בעליו ואין כאן מנוין: **גמ' שמע מינה בעלי חיים נדחין.** דהכא שנדחית בחיים דחויה דיחוי גמור, שאף לכשנראית למה שהיתה דחויה אינה קריבה אלא רועה, דהא לתנן[ג] תרעה ואל תקרב שלמים היא גופה שזו היא לחייתה כמתחלה שכל מותר פסח קרב שלמים, ואלא כר"ש דאמר בעלי חיים אין נדחין בפ' שני שעירי (יומא סג:), דגמרי' מבעל מום שנדחה ולכשעבר מומו נראה. ומריש[ד] נמי שמעינן לה, אלא משום דמהא שמעינן תלת נקט לה הכא: **ושמע מינה דחוי מעיקרא הוי דחוי.** דהא נקבה אי זכר בן שתי שנים מתחלתו אל נראה למה שהוקדש, ואמאי ירעה ואל יקרב שלמים הוא עצמו, ואיכא למאן דאמר בפסכת סוכה (דף לג:) דאין דחוי אלא הנראה ונדחה: **ושמע מינה יש דחוי בדמים.** כדפרישית[ה]. ובכמה מקומות בגמ' מצינו לשון זה, גבי הא דאמר רבי יוחנן בהמה של שני שותפין הקדים חציה וחזר ולקח חציה קדושה ואינה קריבה שמע מינה תלת כו' כי הכא, ובפסכת קדושין (דף ז:) ובזבחים (דף יב.), ולמדתי פירושה מפסכת כריתות (דף מ.) דגרס התם בלשון הזה, ס"מ קדושת דמים נדחה, כלומר שמע מינה מפילו דבר שאל קדם תחלה להקרבת גופו אלא לדמיו, כגון הקדים חציה וחציה השני חולין, לחוי ליקרב לגופו בתחלת הקדישו, אינו קרב עוד לעולם, דהוחיל ונדחה ידחה, ואל תימא אין דחוי נקדשים אלא הקדים לגופו ונדחה מהקריב, אבל קדושת דמים לא אלינא למימר בית תורת דחוי, ואי אתית לה שעת הכשר הקרבה כגון הכא דחזר ולקח חציה תקרב. והכא נמי הכי פרישנא לה, יש לחוי בדמים כגון נקריבה לפסח לא חזיא גופה לפסח אלא כי מקדשה לדמים מקדשה, ואיידי דדחויה לא חזיא למקרובי גופה לבבר שהוקדשה לה, אמרינן תדחה קרבנותיו כדאמרינן[ו] (זבחים דף נט:) שלמים בזמן שהוא שלם[ז]: ופטורין

רבינו חננאל

ש"מ מדקתני ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה כיון שאינן קרבים שלמים ש"מ בעלי חיים נדחין. ודחוי מעיקרא כי (היא) נקבה או זכר בן ב' שנים שאינן ראוין מעיקרא לשם פסח לא תימא כיון שאינן (שלמים) לשם פסח מעיקרא כי אקדשינהו לשלמים אקדשינהו אלא נדחו. ומדלא קתני ויביא בדמיו שלמים אלא יפלו דמיו לנדבה ש"מ דיש דחוי בדמים: **המפריש פסחו ומת וכו'.** ת"ר המפריש פסחו ומת אם בנו ממונה עמו יביאנו לשם פסח [אין בנו ממונה עמו יביאנו לשם שלמים] לששה עשר. **ואוקמא רבא בשמת קודם חצות** וחל עליה אנינות דאורייתא והוא נדחה לפסח שני. והא דתנן אונן טובל ואוכל פסחו לערב באנינות דרבנן אבל באנינות דאורי' לא. **רב שרבי' אמר כגון שהיה אביו גוסס בחצות ומת אחר חצות** בנו ממונה עמו יביאנו לשם פסח דהא לא חל עליה אנינות. אין בנו ממונה עמו יביאנו לשם שלמים דכיון דבחצות גוסס היה לא הוה חזי למעבד פסח ולא קבעתיה חצות. **רב אשי אמר לעולם דמית אחר חצות** ולא חל עליה אנינות דהא משעת הפסח כיום טוב חשוב שאומר בו הלל לפיכך לא חל עליה אנינות. אין בנו ממונה עמו יביאנו לשם שלמים מאי אמרת קבעתיה חצות רבי שמעון הוא דאמר בעלי חיים אין נדחין ומשום הכי מקריב לה שלמים. **רבינא אמר** כגון שהפרישו אחר חצות ומתו בעלים אחר חצות וקסבר לא קבעה: **מתני' הפסח שנתערב בזבחים ירעו עד שיסתאבו וימכרו ויביא בדמי היפה שבהן ממין זה** כו' עד שנתערב בבכורות רבי שמעון אומר אם חבורת כהנים יאכלו.

שמע מינה דחוי מעיקרו הוי דחוי. תימה לר"י דבפרק לולב הגזול (סוכה דף נג:) מסיק גבי לולב דדחוי מעיקרו לא הוי דחוי ויש לחלק בין דחוי מעיקרו דגבי מצות לדחוי מעיקרו דהקרבה ועוד דשאני התם דמעיקרא אפשר למעוטי בתקנתא ולא דחוי גמור הוא ות"ת מאי קמ"ל ר' יוחנן בפ"ק דקדושין (דף ז:) גבי בהמה של שני שותפים דכל הנהו תלת מילי דמדקדק ממילתיה דמעיין ממתני' דהכא וי"ל דאכתי מצמעינן דעושה תמורה ותמורתה כיולא בה אע"ג דאינה קריבה כלל והא דאמר התם ומ"מ דעושה תמורה כיולא בה לא אצטריך אלא לאשמעינן דאפילו דחוי מעיקרו הוא דחוי בדמים ואם כן כיון דאמר דחוי מעיקרו הוי דחוי בדמים ומוכר' דמשכחת ליה דחוי מעיקרו בקדוש קדושת הגוף כגון שנשחט וקיבל הדם בכלי שיש בו מיס דרחמנן דחוי הוא ולא הלכך אפילו לבסוף רבה הדם ויש בו מרחית דס הוי דחוי ולהכי אינטריך תו לאשמעינן דאפי' בדמים יש דחוי וכפ"ק דקדושין (דף ז:) מפורש כל הצורך:

הא חייל עליה אנינות. אף על גב דקרינא ביה לפי אכלו בלילה אכל מקום אינו יכול לשלח

[1] **המפריש פסחו ומת לא יביאנו בנו אחריו לשם פסח אלא לשם שלמים: גמ'** אמר רב הונא בריה דרב יהושע שמע מינה תלת [2] שמע מינה בעלי חיים נדחין וש"מ דחוי מעיקרא הוי דחוי ושמע מינה יש דחוי בדמים: **המפריש פסחו וכו':** ת"ר [3] **המפריש את פסחו ומת אם בנו ממונה עמו יביאנו לשום פסח אין בנו ממונה עמו יביאנו לשום שלמים** לששה עשר לי"ו אין לט"ו לא קא סבר [4] נדרים ונדבות אין קריבין בי"ט דמית האב אימת אילימא דמית קודם חצות בנו ממונה עמו יביאנו לשום פסח הא חלה אנינות עילויה מעיקרא אלא דמית אחר חצות אין בנו ממונה עמו יביאנו לשום שלמים הא קבעתיה חצות אמר (רבא [5]) לעולם דמית קודם חצות ומאי יביאנו לשום פסח לשום פסח שני אביי אמר לצדדין קתני מת אחר חצות בנו ממונה עמו יביאנו לשום פסח מת קודם חצות אין בנו ממונה עמו יביאנו לשום שלמים רב שרביא אמר לעולם דמית לאחר חצות וכגון שהיה אביו גוסס בחצות רב אשי אמר [6] לעולם דמית לאחר חצות ור"ש היא דאמר [7] אין בעלי חיים נדחין רבינא אמר כגון שהפרישו אחר חצות ומתו בעלים אחר חצות וקא סבר חצות כרבי: **מתני'** [8] **הפסח שנתערב בזבחים כולן ירעו עד שיסתאבו וימכרו ויביא בדמי היפה שבהן ממין זה ובדמי היפה שבהן ממין זה** [ויפסיד [9]] **המותר מביתו נתערב בבכורות** ר"ש אומר אם חבורת כהנים יאכלו: **גמ'** והא

ל"ד א ב ג מיי' פ"ד מהל' ק"פ הל' ה:
ל"ה ד מיי' שם הל' ח:

ג) יומא סד. סד: קדושין ז: זבחים יב. כריתות כז. ולף כח. תמורה כו: [זבחים נט.], ד) [תוספתא פרק ט], ה) [שבת קיד. ביצה יט. סנהדרין לו.], ו) לעיל עג:, ה) לעיל צו:, ז) שבועות לג., ח) [מועד קטן טו:], ט) עיין תוס' זבחים צט: ד"ה אמר.

א) תוד"ה שמע מינה דיחוי מעיקרו כו' וי"ל דשאני מחוסר זמן דלא אתחזי מעולם וכו'. נ"ב עיין יומא סד ע"ש נמוק' ד"ה התם וכו' ובמוספות ישנים שם בד"ה מי למי וכו' ובד"ה דיליף ולו"ק:

ב) [צ"ל רבה עיין שבת עב ע"ב מ"ש שם] (גליון): ג) בנ"י ויפריש (גליון): ד) נדצ"ל דהא תנן, ובכת"י שמע מינה בעלי חיים נדחין. מדקאמר תרעה כו' והשאר ליתא: ה) תיבת "כדפרישית" ליתא בכת"י (דק"ס): ו) נ"א לשלמים. ועיין במהרש"א (גליון):

בעלי חיים נדחין. אם נדמו ילחו לעולם ואיכא למ"ד (ביומא דף סד.) אין דיחוי אלא בשמוטין אבל בעלי חיים שנדמו מוריס ונרעין [קידושין ז:]. ואע"ג דהדר מיחזו מילחו לעולם משום דיחוי קמא [תמורה כו:]. דחוי מעיקרא. שמתחילת הקדישה לא נראית ליקרב [קידושין ז:]. דלא נראה מעולם ונדחה הוי דיחוי לעולם וכ"ש נראה ונדחה פשיטא לן בכל דוכתא דשוב אינו חוזר ונראה [כריתות כח ע"א]. ופלוגתא היא לקיכא למ"ד (סוכה לג.) נראה ונדחה שוב אינו חוזר ונראה אבל דיחוי אינו חוזר ונראה לא הוי דיחוי [תמורה כו ע"ב]. יש דחוי בדמים. יש תורת דיחוי בדבר שאינו קדוש אלא לדמיו כגון כו' שמתחילה לא הקדישה אלא לדמים שתמכר ויקדשו דמי תניא שהרי ליקרב לחגיגין לא היתה ראויה ואפ"ה חל עלה תורת דיחוי לדחות מעל המזבח לעולם ולא תמרין אין דיחוי אלא בדבר שהוקדש לגופו ליקרב [קידושין ז ע"ב]. נדרים ונדבות. הואיל ואין זמן היום כלל לכלי הכל אין קריבין ואפי' שלמים וכ"ש עולות דיכול להניחן לאחר זמן [ביצה יט ע"א]. אין בעלי חיים נדחין. ואין דיחוי אלא בדם או בבעלים כגון שעיר של שם שנשחט וקודם זריקת דמו מת המשלח יפסך הדם אבל כל זמן שהקרבן מי שיגיע נפסל משום דיחוי [לעיל עג ע"ב].

מְמוּנֶה [-מנוי] עִמּוֹ, ואין לקרבן פסח זה בעלים, ואינו יכול להביאו לשם פסח, יְבִיאֶנּוּ לְשֵׁם שְׁלָמִים, לְשִׁשָּׁה עָשָׂר - ביום ששה עשר בניסן, כדין מותר הפסח, שקרב שלמים[ט].

הגמרא מבארת מדוע אינו יכול להקריב קודם ששה עשר:
מדייקת הגמרא, מלשון הברייתא משמע שדווקא לְשִׁשָּׁה עָשָׂר אֵין - אכן יביאנו לשם שלמים, אך לַחֲמִשָּׁה עָשָׂר לֹא. מבארת הגמרא את הטעם, קָא סָבַר - התנא סובר שקרבנות נְדָרִים וּנְדָבוֹת אֵין קְרֵיבִין בְּיוֹם טוֹב[י], ולכן אינו יכול להקריבו שלמים בחמישה עשר בניסן שהוא יום טוב ראשון של פסח[יא].

הגמרא דנה אימתי מת האב לאחר שהפריש את פסחו:
מבררת הגמרא, דְּמִית הָאָב אֵימַת - אימתי מת האב, אִילֵימָא - אם נאמר שמְדובר דְּמִית [-שמת] קוֹדֶם חֲצוֹת, שהוא תחילת זמן שחיטת הפסח, מדוע בְּנוֹ מְמוּנֶה עִמּוֹ יְבִיאֶנּוּ לְשֵׁם פֶּסַח, הָא חָלָּה אֲנִינוּת עִילָּוֵיהּ מֵעִיקָּרָא - הרי כבר חל עליו דין אונן[יב] מתחילה [קודם זמן שחיטה] מחמת מיתת האב, ושנינו לעיל (נ: נח.) שאין שוחטים את הפסח על האונן כשהוא לבדו מנוי על הקרבן, שמא יטמא למתו והקרבן לא יאכל ויעשה 'נותר'[יט], ואם כן לא חל חיוב פסח על הבן להביאו בפני עצמו, ומלשון המשנה 'יביאנו' משמע שהוא עצמו מביאו[כ]. וְאֶלָּא תאמר שמדובר דְּמִית [-שמת] האב לְאַחַר חֲצוֹת, ולכן אם הבן מנוי מביאו בפני עצמו לשם פסח, שכיון שחל עליו חיוב הבאת הפסח קודם שחלה האנינות, יזהר שלא להטמא למתו ואין לחשוש שהקרבן לא יאכל ויפסל[כא], אך באופן זה יקשה מה ששנינו שכשאֵין בְּנוֹ מְמוּנֶה עִמּוֹ יְבִיאֶנּוּ לְשֵׁם שְׁלָמִים, ומדוע, הָא קְבַעְתֵּיהּ [-הרי קבעתו] חֲצוֹת, כלומר, הרי בחצות כשחל חיוב הקרבת פסח הוקבע הקרבן לפסח, וכיון שאינו קרב לפסח מחמת שמתו בעליו, נדחה מקרבן לגמרי, ואינו יכול להקרב גם לשלמים, כמבואר במשנה לעיל (נ:)[כב].

מתרצת הגמרא, אָמַר רָבָא[כג], לְעוֹלָם מדובר דְּמִית קוֹדֶם חֲצוֹת, וכשאין בנו מנוי אין הקרבן נקבע לפסח, שהרי בחצות [שהוא הזמן הקובע את הקרבן לשם פסח] כבר מתו בעליו ואינו ראוי לפסח, ולכך לא נקבע לפסח ואינו דחוי, ועל כן יביאנו הבן לשם שלמים בשש עשר בניסן, ואז כבר אינו אונן. וּמַאי - ומה כוונת התנא ברישא שאם בנו מנוי עמו יְבִיאֶנּוּ לְשֵׁם פֶּסַח[כד], שאם לא עשה את הפסח הראשון משום שהיה אונן, יביאנו לְשֵׁם פֶּסַח שֵׁנִי בארבעה עשר באייר, כדין מי שלא יכול להקריב את הפסח בפסח ראשון מחמת אונסו, כגון שהוא טמא או בדרך רחוקה (במדבר ט י-יג), והוא הדין לאונן.

הגמרא מביאה ביאור אחר בברייתא:
אַבָּיֵי אָמַר, לעולם הכוונה היא שיביאנו לפסח ראשון, וּלְצָדְדִין קָתָנֵי - ושני הדינים נשנו בברייתא בשני אופנים, הרישא במת אחר חצות, והסיפא במת קודם חצות. וכך מתבארת הברייתא, אִם מֵת אַחַר חֲצוֹת, וגם היה בְּנוֹ מְמוּנֶה עִמּוֹ, והקרבן כשר שהרי נשארו לו בעלים, יְבִיאֶנּוּ הבן לְשֵׁם פֶּסַח, כיון שקודם שחל עליו דין אונן כבר נתחייב הבן בהקרבת פסח, וכיון שהבן מנוי על קרבן זה, נמצא שיש לו בעלים וראוי להקרבה לפסח[כה]. ואם מֵת קוֹדֶם חֲצוֹת, וגם אֵין בְּנוֹ מְמוּנֶה עִמּוֹ, נמצא שבחצות לא היו לו בעלים שנתחייבו בהבאתו לפסח ולא נקבע בחצות לפסח, ולכן אף שלא הוקרב לא נדחה מהקרבה, וְיִבְיאֶנּוּ הבן לְשֵׁם שְׁלָמִים בששה עשר בניסן[כו].

הגמרא מביאה ביאור נוסף בברייתא:
רַב שְׁרַבְיָא אָמַר, לְעוֹלָם מדובר בשני הדינים באופן דְּמִית האב לְאַחַר חֲצוֹת, וּכְגוֹן שֶׁהָיָה אָבִיו גּוֹסֵס בַּחֲצוֹת, וכיון שרוב הגוססים סופם למיתה (קידושין עג: ועוד) אינו ראוי להבאת פסח[כז]. ולכן, אם היה בנו מנוי עמו, חצות קבעה את הקרבן לשם פסח מחמת הבן שמנוי עליו, ויביאנו הבן עבור עצמו לשם פסח. ואף שהוא אונן, כיון שחל עליו חיוב פסח קודם שחל עליו דין אונן, רשאי להקריבו אף בפני עצמו, וכפי שנתבאר לעיל. אך אם לא היה בנו מנוי עמו, אף שאינו קרב לשם פסח כיון שמתו בעליו, אך משלמים לא נפסל, כיון שבחצות לא היה האב חייב בפסח, וממילא לא נקבע הקרבן לפסח ולא נדחה מהקרבה בכך שלא הוקרב, ולכן יביאנו הבן לשלמים.

הגמרא מביאה ביאור נוסף בברייתא:
רַב אַשִׁי אָמַר, לְעוֹלָם מדובר בשני הדינים באופן דְּמִית האב לְאַחַר חֲצוֹת, ואף שלא היה גוסס בחצות לא נדחה הקרבן מהקרבה, ובברייתא זו כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן הִיא, דְּאָמַר (יומא פג:) שֶׁאֵין בַּעֲלֵי חַיִּים נִדְחִין, דהיינו בהמה שנדחתה מהקרבה בחייה, אין היא דחויה לגמרי אלא עדיין ראויה היא, ותקרב למה שהיא ראויה לו[כח], ולכן כשאין בנו מנוי עמו, אף שנקבע הפסח בחצות לפסח, וכשמתו בעליו נדחה, מכל מקום לא נדחה לגמרי, וכיון שהוא ראוי להקרב שלמים, יביאנו בנו לשם

טו. על פי רש"י לעיל (עג: ד"ה ומתו).
טז. וכשיטת רבי עקיבא בשבת (קיז.), וראה שם ובביצה (יט.) שיש חולקים בזה. 'נדר' הוא כשאמר אדם 'הרי עלי קרבן פלוני', ו'נדבה' הינה כשנטל בהמה ואמר 'הרי זו לקרבן פלוני'.
יז. ומכל מקום גם בארבעה עשר לא יקריב, כיון שהוא אונן באותו יום ואסור לאכלו, ואף לערב אסור לאכלו [ראה הדעות בזה בזבחים (לח: צט:)], ונמצא שממעט בזמן אכילת השלמים ומביאם לידי נותר. על פי אור חדש (ד"ה ת"ר).
יח. אדם שמת לו אחד משבעה קרובים, קרוי 'אונן'. מן התורה דין אונן הוא ביום המיתה עד הקבורה, כך היא דעת רש"י (לעיל נ: ד"ה המונן, זבחים טו: ד"ה כל). ולדעת הרמב"ם (הלכות מקדש פ"ג ה"ט) כל יום המיתה. האונן אסור באכילת קדשים (זבחים צח:).
יט. רש"י (לעיל נח. ד"ה שמא) כתבו, שאף שבלילה יוכל לאכול את הפסח, ומתקיים בו 'לפי אכלו' (שמות יב ד), מכל מקום עתה אינו יכול לשלוח קרבנו, כיון שדרשו (זבחים נט:) בשלמים [ובפסח הדומה לו] שצריך להביאו בזמן שהוא שלם.
כ. ואין להעמיד כשהפריש הפסח ומת יום או יומיים קודם הפסח [ואזי הבן אינו אונן ביום י"ד ורשאי לשחטו לפסח], לפי שדרכם היתה להפריש פסחיהם ביום הקרבתם ולא קודם. רש"י (ד"ה שמא). והטעם, משום שחששו שימעול בקרבן, לכך הפרישוהו סמוך להקרבה [ראה לעיל (סו:)]. שערים המצוינים בהלכה (ד"ה שמא). והקשה רבי עקיבא איגר (גרסת"י שם), מדוע היה צריך רש"י לטעם זה, הלא מהברייתא המבארת את המשנה מוכח שאין להעמיד את המשנה במת יום או יומיים קודם הפסח, ששנינו בברייתא שיביא בנו את השלמים רק בששה עשר בניסן ולא בארבעה עשר, ואם מת האב יום או יומיים קודם פסח, הלא יכול הבן להביאו בארבעה עשר כיון שאינו אונן. ובשואל אמת (גרסת"י שם) תירץ, שברייתא זו מקורה בתוספתא (פ"ד ה"ט), ושם נאמרו ששה דינים נוספים לגבי מותר הפסח ובכולם נאמר שיקרב שלמים בששה עשר, על אף שלא מתו הבעלים ואין שם אנינות, ואם כן ודאי נקטה הברייתא 'יקרב בששה עשר' רק כדי להשמיענו שנדרים ונדבות אינם קרבים ביום טוב, ולא משום אנינות, ולכך הוצרך רש"י למצוא טעם אחר מדוע הוכרחה הגמרא לומר שהבן אונן בי"ד ניסן. וראה בילקוט ביאורים טעם נוסף, מדוע אין להעמיד שהפריש את הפסח ומת יום או יומיים קודם הפסח.
הגמרא הקשתה זאת רק על הברייתא ולא על המשנה, מפני שאת משנתנו יש לפרש שמת קודם חצות, ומה ששנינו במשנה 'לא יביאנו לשם פסח', אין לדייק מכך שהבן ראוי לפסח ואינו אונן, אלא כוונתה רק להשמיע את עיקר הדין שהקרבן יקרב שלמים ופקע ממנו שם פסח. חזון איש (או"ח סי' קמד ד"ה דמית).
פירוש אחר כתב רש"י (ד"ה ל"מ), שכיון שחל על הבן דין אונן קודם זמן הקרבת הפסח אינו חייב בקרבן פסח [כפי שלמדו בזבחים (נט:) מקרבן 'שלמים' שאונן אינו שולח קרבנותיו כיון שאינו 'שלם' אז בדעתו, והוא הדין לפסח שדינו כשלמים שאינו בא על חטא. רש"י בזבחים (ק. ד"ה מצוי)]. ומה שמבואר לעיל (נ: נח.) ששוחטים עליו [כשיש עמו מנויים נוספים], היינו כשהתחייב בפסח קודם שחלה האנינות, כגון שמת אביו אחר חצות.
כא. רש"י (ד"ה מלמ) אולם רבינו חננאל (ד"ה רב מתי) כתב, שמשעה שנתחייב בהקרבת הפסח נחשב אצלו כיום טוב מחמת ההלל שצריך לומר על הפסח, וממילא לא חלה עליו אנינות כלל.
כב. שם שנינו שפסח הקיים לפנינו בחצות ולא הוקרב, ירעה עד שיסתאב וימכר ויביא בדמיו שלמים. וטעם הדבר, לפי שאינו 'מותר הפסח' אלא פסח דחוי. רש"י שם (ד"ה הפסח).
כג. במסורת הש"ס (הוצאת מהדורת ויונים) כתב, שצריך לומר 'רבה'. וביאר (שנת עב: הוצאת מהדורת ויונים שם) טעם הדבר על פי דברי הרא"ש (ב"מ פ"ד סי' יט), שלא מצינו בכל הגמרא שהוקדמו דברי רבא לדברי אביי, כיון שאביי היה ראש ישיבה קודם רבא, והיה פותח תחילה בבית המדרש, ולכן הוקבעו דבריו תחילה.
כד. שאין לפרש כוונת התנא כפשוטה, שהרי הוא אונן וכיצד יביאנו לשם פסח.
כה. אמנם אם לא היה בנו מנוי עמו [ובאופן שמת לאחר חצות], בזה לא דיברה הברייתא, וכאמור כבר למדנו דינו מהמשנה לעיל (נ:), שכיון שנקבע בחצות לקרבן פסח ולא הוקרב לפסח, לא יקרב שלמים, אלא ירעה עד שיסתאב וימכר ויביא בדמיו שלמים. רש"י (ד"ה לעולם).
כו. אמנם אם היה בנו מנוי עמו, אלא שמת קודם חצות, בזה לא הוצרכה הברייתא להשמיע כלום, שהרי ודאי שהבן אונן ומקריבו לפסח שני. ובבנו מנוי עמו הוצרכה הברייתא רק לחדש את דין הרישא, שאם מת אחר חצות, על אף שהבן אונן שוחטים עליו את הפסח, משום שכבר נתחייב בפסח קודם האנינות. רש"י (ד"ה מת).
כז. כיון שנחשב כמת הפטור מכל המצוות. על פי רבינו חננאל (הוצאת מכון גיטין ע: הוספה מכת"י) וראה"ש (קידושין פ"ד סי' טז). וראה טעם אחר בדבר שמואל (מהדו"ת ד"ה וכגון).
כח. דעת רבי שמעון נאמרה לענין מת אחד משעירי יום הכיפורים, שאף שאין השעיר

מי שהיה פרק תשיעי פסחים צח.

**המפריש פסחו ומת. לקמיה מפרש חיית מית: לא יביאנו בנו אחריו לשם פסח. דהוה ליה פסח שמתו בעליו ואין כאן מעיין: גמ' שמע מינה בעלי חיים נדחין. בהמה שנדחית בחיים דחויה דיחוי גמור, שלא לכשנרחית למה שהיתה רחויה אינה קריבה אלא רועה, דהא דתנן[ג] תרעה ולא קרבה שלמים היא גופה שזו היא רחייתה כמתחלה שכל מומר פסח קרב שלמים, ודלא כר"ש דאמר בעלי חיים אין נדחין בפ' שני שעירי (יומא סג:), דגמרי מבעל מום שנדחה ולכשעבר מומו נרחה. ומריש[ד] נמי משעין לה, אלא משום דמהא משעינן תלת נקט לה הכא: ושמע מינה דחוי מעיקרא הוי דחוי. דהא נקבה או זכר בן שתי שנים מתחלתו לא נרחה למה שהוקדש, ולקמן ירעה ולא יקרב שלמים הוא עלמו, ואיכא למאן דאמר דמשכח סוכה (דף לג:) דאין דחוי אלא הנרחה ונדחה: ושמע מינה יש דחוי בדמים. כדפריש[ה]. כמה מקומות בגמ' מצינו לשון זה, גבי הא דאמר רבי יוחנן בהמה של שני שותפין הקדיש חציה וחזר ולקח חציה קדושה ואינה קריבה שמע מינה תלת כו' כי הכא, ובמסכת קדושין (דף ז:) ובזבחים (דף יב.), ולמדתי פירושה ממסכת כריתות (דף מ.) לגרס התם בלשון הזה, ס"מ קדושת דמים נדחה, כלומר שמע מינה לפילו לבר שלא קדם תחלה להקרבת גופו אלא לדמיו, כגון הקדיש חציה וחציה השני מולין, דחוי ליקרב לגופו בתחלת הקדישו, אינו קרב עוד לעולם, דהואיל ונדחה ירחה, ולא תימא אין דחוי בקדשים אלא לגופו מהקריב, אבל קדושת דמים לא אלימא למימר ביה תורת דחוי, ואי אתיא למימר דאפילו לבר שלא נעשה הכשר הקריבה כגון שחזר ולקח חציה קריבה שמע מינה דחוי הוא ומ"ת מאי קמ"ל כ' יוחנן בפ"ק דקדושין (דף ז:) גבי בהמה של שני שותפים דכל הנהו תלת מילי למדקדק ממילתיה משמעינן ממתני' דהכא וי"ל דאכתי משמעינן דעושה תמורה ותמורתה כיולא בה מע"ג דאיכא קריבה כלל והא דלא קאמר התם ס"מ דעושה תמורה כיולא בה לא חשיב דחזי מעיקרא הוי דחוי דדמים ואם כן כיון דאמר דדחוי מעיקרו הוי דחוי שמעינן נמי דיש דחוי בדמים ואור"י דמשכחת ליה דחוי מעיקרו בקדוש קדושת הגוף כגון שגחט וקיבל הדם בכלי שיש בו מים דרשמון דחוי הוא והלכך אפילו לבסוף רבה הדם ויש מרחית דם הוי דחוי ולהכי מיצטריך תו למשמעינן דאפי' בדמים יש דחוי ובפ"ק דקדושין (דף ז:) מפורש כל הצורך:

הא חייל עליה אינות. אף על גב דקרינא ביה לפי חכלו גלילה מכל מקום אינו יכול לשלח קרבנותיו כדאמרינן[ו] (זבחים דף נט:) שלמים בזמן שהוא שלם[ז]: ופטורין

ושמע מינה דחוי מעיקרו הוי דחוי. תימה לר"י דבפרק לולב הגזול (סוכה דף לג:) מסיק גבי לולב דדחוי מעיקרו לא הוי דחוי ויש לחלק בין דחוי מעיקרו לגבי מצות לדחוי מעיקרו להקרבה ועוד דבשחי התם דמעיקרא אפשר למעוטי בתקנתא ולא דחוי גמור הוא וע"ת מאי קמ"ל כ' יוחנן בפ"ק דקדושין (דף ז:) גבי בהמה של שני שותפים דכל הנהו תלת מילי למדקדק ממילתיה דמשמעינן ממתני' דהכא וי"ל דאכתי משמעינן דעושה תמורה ותמורתה כיולא בה לא"ג דאיכא קריבה כלל והא דלא קאמר התם ס"מ דעושה תמורה כיולא בה לא חשיב דחזי מעיקרא הוי דחוי דדמים ואם כן כיון דאמר דדחוי מעיקרו הוי דחוי דדמים שמעינן נמי דיש דחוי בדמים

שלמים[כט]. ואם בנו היה מנוי עמו על הפסח, נשארו לפסח בעלים ולא נדחה כלל, ולכך יביאנו בנו לשם פסח, ואנינותו אינה מעכבתו מלהביא פסח, לפי שחל עליו חיוב פסח בחצות קודם שחל עליו דין אונן.

הגמרא מביאה ביאור נוסף:

רַבִּינָא אָמַר, לעולם ניתן להעמיד אף כדעת הסובר שבעלי חיים שנפסלו מהקרבה נדחים מהקרבה לעולם, וכאן מדובר בברייתא **כְּגוֹן שֶׁהִפְרִישׁוּ** את הבהמה לקרבן פסח **אַחַר חֲצוֹת**, **וְאַף מֵתוּ הִבְעִלִּים אַחַר חֲצוֹת**, ולכן אם הבן מנוי עליו יקריבנו לשם פסח, כיון שחיובו חל בחצות שקדם לאנינותו. **וְקָא סָבַר** התנא שרק שעת **חֲצוֹת קָבַע** את הקרבן לשם פסח, ולא כל שאר זמן שחיטה[ל], וכאן כיון שהפרישוהו לאחר חצות, לא נקבע לפסח ואם לא הקריבוהו אינו דחוי, ולכן גם כשאין הבן מנוי עליו ומתו הבעלים אין הוא דחוי, ויקריבנו הבן לשלמים[לא].

★ ★ ★

משנה

המשנה מבארת דין בהמה שהופרשה לפסח ונתערבה בקדשים אחרים:

הַפֶּסַח שֶׁנִּתְעָרֵב בִּזְבָחִים - קרבן פסח שנתערב בקרבנות אחרים, כגון שהיו שלשה טלאים, אחד של פסח ואחד של עולה ואחד של אשם[לב], וקרבנות אלו אינם שוים בזמן אכילתם ובדרך הקרבתם[לג], וכיון שנתערבו ביניהם כולם אינם ראויים להקרבה, ולכן **כּוּלָּן יִרְעוּ עַד שֶׁיִּסְתָּאֲבוּ** - שיפול בהם מום, **וְיִמָּכְרוּ**[לד], **וְיָבִיא בִּדְמֵי הַיָּפֶה שֶׁבָּהֶן** קרבן **מִמִּין זֶה**, כלומר, עליו להביא כל אחד מקרבנות אלו בסכום המעות שהיה שוה היפה שבהם, שמא אותו קרבן היה היפה, **[וַיַּפְסִיד] הַמּוֹתָר מִבֵּיתוֹ** - ומותר הדמים שצריך להוסיף על השנים שאינם יפים, כדי לקנותם בדמי היפה, יפסיד מביתו משלו. ויעשה כך, אם היפה שבהם שוה סלע, יביא שלשה סלעים מביתו, ויטול מהם סלע אחד ויאמר 'בכל מקום שהעולה נמצאת, הרי היא מחוללת על סלע זה', ויביא ממנו עולה. וכן יחלל באופן זה את האשם בכל מקום שהוא, על הסלע השני, ויביא ממנו אשם. וכן יחלל באופן זה את הפסח בכל מקום שהוא, על הסלע השלישי, ויביא ממנו פסח, אם נפל מום בבהמות קודם פסח. ואם נפל מום בבהמות אחר הפסח, יביא בסלע השלישי שלמים, כדין מותר הפסח שקרב שלמים[לה].

הלכה נוספת בענין זה:

אם **נִתְעָרֵב** קרבן הפסח **בִּבְכוֹרוֹת**[לו], שדרך הקרבתם שוה להקרבת קרבן פסח[לז], אלא שאכילתם אינה שוה, שהפסח נאכל לכל אדם המנוי עליו, ונאכל רק בליל חמשה עשר בניסן עד חצות, ואילו בכור נאכל לכהנים לשני ימים ולילה אחד, **רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר, אִם** נמנו על פסח זה **חֲבוּרַת כֹּהֲנִים** שאין בה ישראלים, יקרבו כולם, הפסח יקרב לשם פסח בכל מקום שהוא, והבכורות יקרבו לשם בכור בכל מקום שהם, אוצר החכמה ויאמר השוחט והזורק בשעת הקרבת כל אחד מהבהמות, אם הוא קרבן פסח הרי הוא קרב לשם פסח, ואם הוא בכור הרי הוא קרב לשם בכור[לח], **וְיֹאכְלוּ**[לט] חבורת הכהנים את כל הבהמות שנתערבו[מ], בליל פסח עד חצות[מא].

★

החי ראוי להקרבה כשהוא לבדו, אינו נדחה, אלא מביאים עמו שעיר אחר, ובכך חוזר הראשון להיות ראוי להקרבה. ואין בהמה נדחית מהקרבה מחייה לדעת רבי שמעון, אלא אם כן נפל בה מום (ויקרא כב יג-כה) או שניתנה אתנן לזונה או הוחלפה תמורת כלב (דברים כג יט), שאז אינה ראויה להקרבה. רש"י (ד"ה לעולם). בטעמו של רבי שמעון, ראה הערה לעיל לגבי דברי הגמרא שבעלי חיים נדחים.

כט. תירוץ זה של רב אשי הוא רק על הברייתא, אבל המשנה ודאי אינה כרבי שמעון, שהרי ברישא של המשנה מוכח שבעלי חיים נדחים כפי שנתבאר בתחילת הסוגיא. חזון איש (או"ח סי' קמ, ד"ה דמית).

ל. כדעת רבי זירא לעיל (לו:). אך רבה סבר שם שכל זמן השחיטה קובע את הפסח כדי להידחות. דהיינו, באופן שאבד פסחו והפריש אחר, ומצא את הפסח הראשון אחר חצות, אך קודם ששחט את השני, לדעת רבי זירא שחיטת השני אינה גורמת לראשון להיות דחוי, מפני שהראשון לא היה לפנינו בחצות וכלל לא נקבע עליו שֵׁם פסח. ואילו לרבה נדחה הראשון, לפי שכל זמן השחיטה קובע עליו שֵׁם פסח, ולא רק שעת חצות.

לא. גם בדין המשנה לגבי המפריש פסחו ומת, יש להעמיד לכל אמורא לפי תירוצו את הברייתא את הזמן שמת האב. על פי רש"י במשנה (ד"ה המפרישן). והיינו, שלרבא מדובר כשמת קודם חצות, ולא יביאנו בנו לשם פסח ראשון אלא לשם פסח שני. ולרב שרביא מדובר שמת האב אחר חצות, ולא יביאנו בנו לשם פסח כיון שמדובר שהיה גוסס בחצות, ואינו ראוי להקריבו לשם פסח. וכך מדובר גם לפי רבינא, אלא שהטעם שלא יביאנו לשם פסח הוא כיון שמדובר שהפריש את הקרבן לשם פסח רק לאחר חצות, וכיון שחצות קובע את הקרבן לפסח, באופן זה לא נקבע הקרבן לפסח. אמנם תירוצו של אביי לכאורה אינו על המשנה, שכן היא לא חילקה בין אם היה הבן מנוי עם האב או לא. וגם לגבי תירוצו של רב אשי, נתבאר לעיל בהערה בשם החזון איש, שאינה על המשנה, ראה הטעם לעיל בסמוך.

לב. רש"י (ד"ה הפסח). וכתב המהרש"א (נרש"י סס), שלא ידע מדוע הוצרך רש"י לנקוט דווקא אופן זה, ולא פירש שנתערב בכבש אחד של עולה או אשם. והצל"ח (נרש"י סס) יישב את פירוש רש"י, שאם אכן כוונת המשנה היתה שנתערב פסח בזבח אחד, היה למשנה לומר 'הפסח והזבחים שנתערבו', ומהלשון 'הפסח שנתערב בזבחים' משמע שהזבחים הם רוב אצל הפסח. אך כתב שעדיין תקשה קושיית המהרש"א על המשנה עצמה, מדוע נקטה הלכה זו באופן שנתערב הפסח בשני זבחים דווקא. וראה יישוב נוסף בביאורי רש"י.

והרמב"ם (פירוש המשניות) פירש, שנתערב הפסח בשתי עולות. וכתב הצל"ח (סס), שלדבריו מובן מדוע נקטה המשנה 'זבחים' לשון רבים, שאף שרוב הבהמות הן עולות, מכל מקום צריך להמתין עד שיפול מום בכולן, ולא די עד שיפול באחת מהן ונאמר שכל הפורש מן הרוב הוא פורש, וודאי בהמה זו עולה ויביא בדמיה עולה.

לג. העולה טעונה סמיכה ונסכים, ומתן דמה שתים שהן ארבע, ואינה נאכלת. האשם טעון סמיכה ואינו טעון נסכים, ומתן דמו שתים שהן ארבע, ונאכל לכהנים. הפסח אינו טעון סמיכה ונסכים, ומתן דמו בשפיכה על קיר המזבח, ונאכל למנוייו בין כהנים ובין ישראלים.

מדובר שנתערב הפסח דווקא בעולה ואשם, שאינם שוים לא בזמן אכילה ולא במתן הדם על המזבח, אולם אם נתערב בשלמים, ימתין עד אחר הפסח שאז דינו להקרב שלמים, ויקריב את כולם לשם שלמים. אך לא ניתן להקריבם בזמן הפסח, מפני שהשלמים טעונים סמיכה, והפסח אינו טעון סמיכה, ואם יסמוך עליו מספק בזמן הקרבת הפסח, נמצא עובד עבודה בקדשים, וכן מפני ששלמים טעונים שתי מתנות שהן ארבע, והפסח טעון רק מתנה אחת. מאירי (ד"ה ומה) [ואף לא ניתן להעמיד שהפסח נתערב בחטאת, מפני שחטאת יחיד היא נקיבה, והפסח זכר. אמנם כתב במלאכת שלמה (פ"ט מ"ח), שניתן להעמיד כשהתערב עם חטאת שעיר של נשיא, שאף הוא זכר].

לד. אך בעודם תמימים לא ניתן למוכרם, כפי שלמדו במנחות (קא.), שהפסוק העוסק בפדיון בהמה שהוקדשה לקרבן (ויקרא כז יג-יג) מדבר בבעלת מום שאינה קריבה, אך בהמה הראויה לקרבן אינה נפדית.

לה. רש"י (ד"ה הפסח). וכתב, שצריך לחלל את הקדושה דווקא באופן זה, ואינו רשאי למכור את הבהמות ולהביא בדמיהן את תמורתן, שהרי בכך הוא מחליף את הקרבנות זה בזה, שמביא שלמים בדמי האשם או בדמי העולה [או להיפך], וקדושת הבהמה חלה על מעות דמיה, ואין לשנות מקדושה לקדושה. וראה ביאור דבריו בביאורי רש"י.

לו. בכור זכר תמים מבהמה טהורה הוא קדוש, וינתן לכהנים, ויקרב כדין קדשים קלים, ובשרו יאכל לכהנים (שמות יג יב, נמדבר יח יז-יח). בכור בעל מום אמנם ינתן לכהנים, אך הוא חולין והכהן רשאי לאוכלו בכל מקום, וליתנו או למוכרו לכל אדם. רמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ח הלכות ח-ז).

לז. שמתן דמם על המזבח שוה [מתנה אחת כנגד יסוד המזבח (זבחים נו:)], ושניהם אינם טעונים תנופת חזה ושוק, וסמיכה, ונסכים. רש"י (ד"ה נמערב).

לח. ר"י מלוניל (ד"ה רבי). והוסיף, שגם אם יקריב שניהם לשם פסח הם כשרים, לפי שכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה (זבחים ג.), ובכור אינו חובה המוטלת על הבעלים.

לט. במלאכת שלמה (פ"ט מ"ח) כתב, שטוב יותר לגרוס 'יֹאכְלוּ', כלומר, הפסח והבכורות.

מ. ודווקא כהנים יאכלום, כיון שעל כל אחת מהן יש ספק שמא היא בכור [ואם הם חבורת ישראלים, ראה בגמרא בסמוך (להלן ע"ג) בדעת חכמים, ולכאורה כן הדין לרבי שמעון בחבורת ישראלים]. אמנם כתב בשפת אמת (ד"ה נמערב), שחבורת ישראלים שנמנו על פסח זה, יכולים להמשך ממנו וליתנו לחבורת כהנים שימנו עליו. והעיר השפת אמת, מדוע הוצרך התנא לשנות הלכה זו באופן שנתערב בבכורות שיאכל על ידי חבורת כהנים דווקא, ולא שנה באופן שנתערב במעשר בהמה, שמתן דמו שוה לפסח, ונאכל לכל אדם. ובתפארת ישראל (פ"ט מ"ח ימין אות ח) כתב, שהשמיע התנא חידוש, שאין אוסרים על הכהנים להקריבם לפסח גזירה משום ישראלים.

מא. מספק שמא בהמה זו היא פסח. במשנה לא נתפרשה דעת החולקים על רבי שמעון, והגמרא תבאר זאת.

בתוספות ביומא (כט. ד"ה אלא) דייקו ממשנתנו, שבדיעבד ניתן להביא קרבן לאחר הבאת התמיד של בין הערבים [ואף שמצות עשה להקריב דווקא לפניו, שנאמר בו (ויקרא ו ה) 'והקטיר עליה חלבי השלמים', ודרשו (יומא לג.) מתיבת 'עליה', שבתמיד נשלמים כל הקרבנות], שהרי זמן הקרבת הפסח הוא אחר קרבן התמיד, שנאמר בו (שמות יב ו) 'ושחטו אותו וגו' בין הערבים', וכיון שההלכה היא שיש להקריב את הפסח והבכורות באותו זמן ויאכלום חבורת כהנים, נמצא שמקריב את הבכור אחר התמיד, ואף על פי כן אינו נפסל. ובשפת אמת (ד"ה נמערב) דחה ראית התוספות, שיתכן שמקריבים את שתי הבהמות קודם התמיד, שהרי ניתן להקריב את קרבן הפסח קודם התמיד (לעיל סא.), ורק לכתחילה זמנו לאחר התמיד, וכך עדיף לעשות מלהקריבם לאחר התמיד ולעבור על העשה של 'עליה'.

המפריש פסחו ומת. לקמיה מפרש חיימת מית: **לא יביאנו בנו אחריו לשם פסח.** דהוה ליה פסח שמתו בעליו ואין כאן מעויין: **גמ' שמע** מינה בעלי חיים נדחין. בהמה שנדחית בחייס דחויה דיחוי גמור, אלמא לכשנרחית למה שהיתה רחויה אינה קריבה אלא רועה, דהא דתנן[ג] תרעה ולא קרבה שלמים היא גופה שזו היא רחייתה כמתחלה שכל מומר פסח קרב שלמים, ולא כר"ש דאמר בעלי חיים אין נדחין בפ' שני שעירי (יומא סג:), דגמרי מבעל מום שנדחה ולכשעבר מומו נרחה. ומריש[ה] נמי משעינן לה, אלא משום דמהא משעינן תלת נקט לה הכא: **ושמע** מינה דחוי מעיקרא הוי דחוי. דהא נקבה אי זכר בן שתי שנים מתחלתו לא נרחה למה שהוקדש, ואמאי ירעה ולא יקרב שלמים הוא עצמו, ואיכא למאן דאמר דאמר במסכת סופה (דף לג:) דאין דחוי אלא הנרחה ונדחה: **ושמע מינה יש דחוי בדמים.** כלומר מקומות שגמ' מצינו לשון זה, גבי הא דאמר רבי יוחנן בהמה של שני שותפין הקדיש חציה וחזר ולקח חציה קדושה ואינה קריבה שמע מינה תלת כו' הכא, ובמסכת קדושין (דף ז:) ובזבחים (דף יב.), ולמדתי פירושה ממסכת כריתות (דף מ.) דגרס התם בלשון הזה, ת"מ קדושת דמים נדחה, כלומר שמע מינה לפילו דבר שלא הקדש תחלה להקרבת גופו חלה לדמיו, כגון הקדיש חציה וחציה השני מולין, דחוי ליקרב לגופו בתחלת הקדישו, אינו קרב עוד לעולם, דהואיל ונדחה ירחה, ולא תימא אין דחוי בקדשים חלה לגופו אלא לגבי קדושת דמים בלבד, אבל קדושת דמים לא חליא מידי דחוי, ואי אתיא למימר היא תורת דחוי, ואי אתיא לה שעת הכשר הקריבה כגון הכא דחזר ולקח חציה תקרב. והכא נמי הכי פריכנא לה, יש דחוי בדמים כגון נקיבה לפסח לא חזיא גופה לפסח אלא כי הקדשה לדמים הקדשה, ואיידי דלחויה דלא חזיא למקרובי גופה לדבר שהוקדשה לה, אמרינן תדשה לעולם, לפילו לאחר הפסח דכל מומר הפסח הוי שלמים ונקיבה לשלמים מחזי חזיא, דקתני ממני' דמיה שלמים אבל גופה לא, אלמא קדושת דמים לומר בה תורת דחוי, ולא אשכחן לפליגי תנאי בהא מילתא, מיהו טובא משמעין, תשובת רבינו ע"כ. ותמיהה לי אמאי גרע ממומר הפסח שרחוי לפסח[ו], כדאמרינן בהשחה (לעיל דף פט.) ונטרחו ונייתי בזמומר: **בנו נמנה עמו.** אם היה בנו נמנה עמו ועדיין יש לו בעלים: **אי נימא דמית קודם חצות.** וכן היא, הא חל עליהן שני שותפין, ואע"ג דאמרינן בהדיחו בפני עצמן, כדתנן (לעיל דף נט.) וכולן אין שותפין עליהן בפני עצמן, ומתני' קתני יביאנו דמשמע הוא עצמו: **אלא דמית אחר חצות.** דכיון דחיילה עליה דין פסח גריעא, שותפ לעצמו, ולא חיישינן שמא יביאוהו לבית הפסול, דמזהר זהיר משום חובת פסח דחייל עליה מעיקרא, אבל כי חיילה חציות גריעא לא זהיר. ובמת יום או יומיס קודם לא מצי לאוקמא, אלא ממת דמילתא בו ביום היו מפריסין פסחיהן: **הא קבעתו חצות.** לפסח, ואידחי משלמים, דהא תנן (לעיל דף נו:) הפסח העומד בחצות ולא הקריבו ירעה: **לשם פסח שני.** אם לא עשה את הרשות מפני מניעותו: **לצדדין קתני.** מת אחר חצות דחיילה עליה זמן חיובא לפסח גריעא, ובנו נמנה עמו ונשתרו לו בעליס, יביאנו לשם פסח, אין בנו נמנה עמו לא מיירי בה מידי, וממתני' **משמעין** ירעה דהא קבעתי' חצות: **מת קודם חצות ואין בנו נמנה עמו יביאנו לשם שלמים.** דלא קבעתיה חצות, ואם בנו נמנה עמו לא מינטריך למורויי בה מידי, דולמי מיקרב לפסח שני, ומשמעין מינה דהיכא דחל עליה חיובא דפסח גריעא שותפין עליו: ל"ת **הא** חל עליה אינות ברישא. ותו לא חיילה עליה חיובא דפסח, והא דתנן (לעיל דף נ:) שותפין על החזון, ה"מ היכא דחיילה חובת פסח עליה גריעא והדר חל עליה חינות: **שהיה אביו גוסס בחצות.** ומת לאחר חצות, בנו נמנה עמו יביאנו לשם פסח, דהא חל עליה חיובא דפסח גריעא, אין בנו נמנה עמו יביאנו לשם שלמים, דכיון דבחצות היה גוסס ורוב גוססין למיתה[ז] לא קבעתיה חצות: **לעולם דמית אחר חצות.** ודקשיא לך היאך יקרב שלמים הא קבעתיה חצות ומידחי, ר' שמעון היא דאמר בפ' ג' שעירי (דף סג:) בעלי חיים אין נדחין לא מחמת מום או מחתן ומחיר שאינן רחויין, אבל למה שהוא רחוי יקרב, והאי חזי לשלמים: **ה"ג רבינא אמר בגון שהפרישו אחר חצות ומתו בעליו אחר חצות.** בנו נמנה עמו יביאנו לשם פסח, דחיובא דפסח חיילא גריעא, אין בנו נמנה עמו יביאנו לשלמים, דכיון דבחצות עדיין לא הופרש אין כאן קבע לדחות, וקסבר תנא דידן חצות קבע ולא כל שאר זמן שחיטה: **מתני' הפסח שנתערב בזבחים.** שלשה טלאים מ' של פסח ומ' של חשש ומ' של עולה ונתערב הפסח ביניהן, כולם ירעו עד שיסתאבו וימכרו, ויביא בדמי היפה שבהן עולה דשמח היפה שבהן חשש שמח היפה חשש היה, ובדמי היפה שבהן פסח חס קודש הפסח [נשתאבו], ואם לאחר הפסח נשתאבו יביאנו שלמים, דשמח היפה פסח היה, ואותו מותר שהוא צריך להוסיף על השנים עד שיגיעו לדמי היפה שבהן יפסיד מביתו משלו. ומ"ת הרי הוא מחליף, שמביא שלמים דמי החשש או בדמי העולה, והרי קדושת הבהמה חלתה על מעות דמיה ואין משנין מקדושה לקדושה, כשבא לחלן להבהמות כך הוא עושה, אם יפה שבהן שוה טלא, מביא ג' טלאים מביתו, ונוטל הטלא התחת ואומר כל מקום שהיא העולה הרי מחולת על הטלא זו ויצא ממנו עולה, ונוטל טלא השנית ואומר כל מקום שהוא החשש הרי הוא מחולל על טלא זו ומביא בו חשש, וכן לשלמים: **נתערב בבכורות.** שמתן דמן ומתן דס הפסח שוה, ואין טעונין תנופת חזה ושוק ולא סמיכה ונסכים: **ר"ש אומר.** אם כל החבורה כולה כהנים היו, יאכלו את כולם בו בגליה, ויקרב פסח לשם פסח כל מקום שהוא, והבכורות לשם בכור בכל מקום שהן: **גמ' והא**

שמע מינה דחוי מעיקרו הוי דחוי. תימה לר"י דבפרק לולב הגזול (סוכה דף לג:) מסיק גבי לולב דלחוי מעיקרו לא הוי דחוי ויש לחלק בין דחוי מעיקרו דגבי מצות לדחוי מעיקרו דהקרבה ועוד דשאני התם דמעיקרא לפסר למעוטי בתקנתא ולא דחוי גמור הוא ות"ת מאי קמ"ל ר' יוחנן בפ"ק דקדושין (דף ז:) גבי בהמה של שני שותפין דכל הנהו תלת מילי דמדקדק מהילתיה משמעין ממתני' דהכא וי"ל דאכתי משמעין דעושה תמורה ותמורתה כיולא בה מע"ג דחיה קריבה כלל והא דלא קאמר התם ום"מ דעושה תמורה כיולא בה לא חשיב מידחי ומיפלף ליה דחוי מעיקרו הוא דחוי גמור דמשמעין נמי ליה דחוי בדמים ואור"י דמשכחת ליה דחוי מעיקרו בקדוש קדושת הגוף כגון שנשחט וקיבל הדם בכלי שיש בו מים דרשמון רשמון דחוי הוא הלכך חפילו לבסוף רבה הדם ויש בו מרחית דם הוי דחוי ולהכי מינטריך תו למשמעין דחפי' בדמים ים דחוי ובפ"ק דקדושין (דף ז:) מפורש כל הצורך:

הא חיל עליה אינות. אף על גב דקרינא ביה לפי חכלו גלילה מכל מקום חינו יכול לבלה קרבנותיו כדאמרינן[ז] (זבחים דף נט:) שלמים בזמן שהוא בלה[ח] ופטורין

ד"ה אמר.

הגהות מהר"ב רנשבורג

א) תוד"ה שמע מינה דיחוי מעיקרו כו' וי"ל דשאני מחוסר זמן דלא אתחזי מעולם וכו'. נ"ב עיין יומא סד ע"ל נתוס' ד"ה התם וכו' ובמוסקפות ישנים שם בד"ה מי דמי וכו' ובד"ה דליף ולו"ק:

הגהות וציונים

ה) [צ"ל רבה עיין שבת עב ע"ב מ"ש שם] (גליון): **ג)** בנ"י ויפריש (גליון): **ג)** נדצ"ל דהא תנן, ובכת"י שמע מינה בעלי חיים נדחין. מדקאמר תרעה כו' והשאר ליתא: **ד)** תיבת "כדפרישית" ליתא בכת"י (דק"ס): **ה)** נ"א לשלמים. ועיין במהרש"א (גליון):

משנת ראשונים

ושמע מינה דחוי מעיקרא הוי דחוי, ושמע מינה יש דחוי בדמים. פרש"י ז"ל יש דיחוי בדבר שאינו קדוש אלא לדמיו כגון זו שמתחלה לא הקדישה אלא לדמיה שהרי חציה חולין שלא היתה ראויה למזבח, והקשו עליו בתוספות אם כן אמאי אמר שמע מינה תלת דהא מכיון דאמר יש דיחוי בדמים ממילא שמעינן דדחוי מעיקרא הוי דחוי שאין לך דבר בעולם שבתחלתו הוקדש לדמיו שלא יהא דחוי מעיקרו.

[הריטב"א, קידושין ז:]

ולפיכך פירשו יש דיחוי בדמים שכל דבר שנדחה מעל גבי המזבח כשם שנדחה הוא כך נדחו דמיו, ודייק לה תלמודא מדקתני אינה קריבה סתם דמשמע דאין לה תקנה לעולם.

[הריטב"א, קידושין ז:]

וי"ל דמשכחת לה במקבל דם בכלי שרת שיש בו מים דהוי דחוי מעיקרו כל זמן שאין בו מראית דם וכשהדם רבה ויש בו מראית דם חוזר ונראה.

[תוספות הרא"ש, קידושין ז:]

ונ"ל כגון מטמא מקדש עני שנשתמד והפריש קן ועשה תשובה דהא דחוי מעיקרו הוא ולא הוי דחוי בדמים דתחלת הקדשו למזבח שהרי חייב חטאת אלא שאין יכול להקריבו עד שיעשה תשובה וגם אינו עומד לדמים שהרי עוף אין לו פדייה.

[תוספות הרא"ש, קידושין ז:]

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) יומא סד. קד: קדושין ז: זבחים יב. כריתות כו. ודף כח. תמורה כו: [זבחים עט.], **ז)** [מוספתא פרק ט], **ח)** [שבת קיד. ביצה יט. כ: סנהדרין לו.], **ט)** לעיל עג:. **י)** לעיל צו:, **יא)** שבועות לג., **יב)** [מועד קטן טו:], **יג)** עיין תוס' זבחים צט: ד"ה אמר.

עין משפט נר מצוה

לד **א** ב ג מיי' פ"ד מהל' ק"פ הל' ה:
לה **ד** מיי' שם הל' ח:

רבינו חננאל

ש"מ מדקתני ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה כיון שאינן קרבים שלמים ש"מ בעלי חיים נדחין. ודחוי מעיקרא כי (היא) נקבה או זכר בן ב' שנים שאינן ראוין מעיקרא לשם פסח לא תימא כיון שאינן (שלמים) לשם פסח מעיקרא כי אקדשינהו לשלמים אקדשינהו אלא נדחו. ומדלא קתני ויביא בדמיו שלמים אלא יפלו דמיו לנדבה ש"מ דיש דחוי בדמים: **המפריש פסחו ומת וכו'.** ת"ר המפריש פסחו ומת אם בנו ממונה עמו יביאנו לשם פסח [אין בנו ממונה עמו יביאנו לששה עשר. **ואוקמא רבא בשמת קודם חצות** וחל עליה אינות דאורייתא והוא נדחה לפסח שני. והא דתנן אונן טובל ואוכל פסחו לערב באינות דרבנן אבל באינות דאורי' לא. **רב שרבי' אמר כגון שהיה אביו גוסס בחצות ומת אחר חצות** בנו ממונה עמו יביאנו לשם פסח דהא לא חל עליה אינות. אין בנו ממונה עמו יביאנו לשם שלמים דכיון דבחצות גוסס היה לא הוה חזי למעבד פסח ולא קבעתיה חצות. **רב אשי אמר לעולם דמת אחר חצות** ולא חל עליה אינות דהא משעת הפסח כיום טוב חשוב שאומר בו הלל לפיכך לא חל עליה אינות. אין בנו ממונה עמו יביאנו לשם שלמים מאי אמרת קבעתיה חצות רבי שמעון הוא דאמר בעלי חיים אין נדחין ומשום הכי מקריב לה שלמים. **רבינא אמר** כגון שהפרישו אחר חצות ומתו בעלים אחר חצות וקסבר לא קבעה: **מתני' הפסח שנתערב בזבחים ירעו עד שיסתאבו וימכרו ויביא בדמי היפה שבהן ממין זה** כו' עד שנתערב בבכורות רבי שמעון אומר אם חבורת כהנים יאכלו.

19/06/2018 אחח

עין משפט נר מצוה

לז א מיי' פ"ו מהל' פסולי המוקדשין הלכה טו:

לז ב מיי' שם והל' יב ופ"ד מהל' ק"פ הלכה ח:

לח ג מיי' פ"ג מהל' ק"פ הלכה ד:

לט ד מיי' שם הלכה ה:

מ ה ו מיי' שם הל' ו:

מא ז ח מיי' שם הל' ז:

מב ט מיי' שם הלכה ח:

רבינו חננאל

ואקשי' והא קא מייתי קדשים לבית הפסול שדין הבכור להאכל שני ימים ולילה אחד כדתנן בפ' איזהו מקומן של זבחים והפסח אינו נאכל אלא בלילה ומותר הפסח נמי אינו נאכל אלא ליום ולילה כמו שאמרנו בפרק שקודם זה. וכיון שאתה אוכל הבכור בקדושת פסח אתה גורם לו להפסל הנותר בבקר כדין הפסח והוא כשר עדיין עד יום ג'. וזהו וכי מביאין קדשים כי האי גוונא לבית הפסול דתנן בזבחים פ"ח אשם שנתערב בשלמים רבי שמעון אומר שניהם נאכלים כחמור שבהן אמר לו אין מביאין קדשים לבית הפסול. אלא לרבנן היכי לעביד אמר רבא ממתין להם עד שיוממו ומביא בהמה שמינה ואומר כל היכי דאיתיה לפסח תחול קדושתיה עליה דהאי ואכיל להו להנך בתורת בכור: מתני' חבורה שאבדה פסחה ואמרו לאחד צא ובקש עלינו כו'. ת"ר אמר להם ואמרו לו אוכלין מן הראשון לא אמר להם ולא אמרו לו אין אחראין זה לזה

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) עיין תוס' יומא כט: סוד"ה אלא, ע) זבחים עה:, ג) קדושין מח:, ד) [מוספתא פרק ט], ה) זבחים נד:, ו) בכורות דף לא., ז) לעיל דף סט:, ח) [לקמן נט.], ט) עיין לעיל פח ע"ב.

הגהות מהר"ב רנשבורג

א] תום' ד"ה ופטורין ובו' דלא דמי להא דאמר לעיל ובו'. נ"ב עי' מהרש"ל ומ"מ פ"ג מהלכות ק"פ הלכה ד' והגל"מ לא רלחמו:

ליקוטי רש"י

כחמור שבהן. לזכרי כהונה ונעזרה וליום ולילה כדין מאכל ובעל המומים יצא ידי שלמים שהרי כל אחד יקרב למי שהוא. אין מביאין קדשים לבית הפסול. שממעט בזמן אכילת שלמים ומניא לילי נותר אלא יצאו וימכרו [זבחים עה ע"ב]. אין מניחין קרבן ביום שיתמעט זמן אכילתו שקבעה לו תורה ונמצא בא לידי נותר [לעיל יג:]. ואמרו לאחד. מבני חבורה. צא ובקש. פסח המחר. והם אוכלין עמו. שהרי עשאוהו שלים לשחוט ושלהן פסול [קידושין מא ע"ב].

הגהות וציונים

ח] צ"ל כיפה (מצור דבש, וכן העתיק הכ"מ הל' פסוה"מ פ"ר הי"ב): ט] וכן כל הארבעה (מצור דבש):

ו) והא קא מייתי קדשים לבית הפסול רבי שמעון לטעמיה דאמר מביאין קדשים לבית הפסול ב) דתנן אשם שנתערב בשלמים רבי שמעון אומר ישחטו בצפון ויאכלו כחומר שבהן אמרו לו אין מביאין קדשים לבית הפסול ורבנן היכי עבדינן אמר רבא ג) נמתין לו עד שיוממו ויביא בהמה שמינה ולימא כל היכא דאיתיה לפסח תחול עליה דהאי ואכיל להו בתורת בכור בעל מום: **מתני'** ג) ד) חבורה שאבד פסחה ואמרו לאחד צא ובקש ושחוט עלינו והלך ומצא ושחט והם לקחו ושחטו אם שלו נשחט ראשון הוא אוכל משלו והם אוכלין עמו משלו ואם שלהן נשחט ראשון הם אוכלין משלהן והוא אוכל משלו ואם אינו ידוע איזה מהן נשחט ראשון או ששחטו שניהם כאחד הוא אוכל משלו והם אינם אוכלין עמו ושלהן יצא לבית השריפה ופטורין מלעשות פסח שני ה) אמר להן אם אחרתי צאו ושחטו עלי הלך ומצא ושחט והן לקחו ושחטו אם שלהן נשחט ראשון הן אוכלין משלהן והוא אוכל עמהן ואם שלו נשחט ראשון הוא אוכל משלו והן אוכלין משלהם ואם אינו ידוע איזה מהן נשחט ראשון או ששחטו שניהם כאחד הן אוכלין משלהן והוא אינו אוכל עמהן ושלו יצא לבית השריפה ופטור מלעשות פסח שני ו) אמר להן ואמרו לו אוכלין מן הראשון ואם אין ידוע איזה מהן נשחט ראשון שניהן יוצאין לבית השריפה ז) לא אמר להן ולא אמרו לו אין אחראין זה לזה ח) שתי חבורות שנתערבו פסחיהן אלו מושכין להן אחד ואלו מושכין להן אחד אחד מאלו בא לו אצל אלו ואחד מאלו בא לו אצל אלו וכך הם אומרים אם שלי הוא הפסח הזה ידיך משוכות משלך ונמנית על שלנו ואם שלך הוא הפסח הזה ידיך משוכות משלנו ונמנינו על שלך וכן ט) חמש חבורות של חמשה חמשה ושל עשרה עשרה מושכין להן אחד מכל חבורה וחבורה וכן הם אומרים י) שנים שנתערבו פסחיהן זה מושך לו אחד וזה מושך לו אחד זה ממנה עמו אחד מן השוק וזה ממנה עמו אחד מן השוק זה בא אצל זה וזה בא אצל זה וכך הם אומרים אם שלי הוא פסח זה ידיך משוכות משלך ונמנית על שלי ואם שלך הוא פסח זה ידי משוכות משלי ונמניתי על שלך: **גמ'** תנו רבנן כ) אמר להן ואמרו לו אוכל מן הראשון לא אמר להן ולא אמרו לו אינן אחראין זה לזה

ופטורין מלעשות פסח שני. לא דמי להא דאמר לעיל א] (פח:) שכח לפני זריקה חייבין לעשות פסח שני:

הדרן עלך מי שהיה

ואחד מזו בא לו אצל זו: וכן הם אומרים. לאותו יחיד הבא אצלן: אם שלנו הוא פסח זה. שמצינו אליו ויפה בירנו את שלנו, משוך ידיך משלך והימנה עמנו על שלנו, ואם שלך הוא פסח זה, הרי אתה עליו, וידינו משוכות משלנו ויהא לבני חבורה האחרת, ונמנינו על זה שלך, נמצא אם החליפו הרי זה הומשכו כל חבורה וחבורה משלהן ונמנו על אותו שבירנו, וכן בני חבורה האמיה אומרים ליחיד הבא אצלן. ועל כרחינו צריך אחד מהלו לבוא אצל חלו ולימנות עמהן, ולא אמרינן ימשכו חלו משלהן בכל מקום שהוא וחלו משלהן ויחזרו וימנו חלו על האחד וחלו על האחד, משום דאמרינן בברייתא בגמ' בין לרבי יהודה בין לר' יוסי אמור ליתך כל בני חבורה מן הפסח להניחו בלא בעלים, ועכשיו כשהאחד מבני החבורה זו בא אצל החבורה האחרת ממה נפשך אין כאן פסח בלא בעלים, אם יפה בירנו, הרי כל חבורתו עליו חוץ מן האחד שפירש מהן ומשך ידו, ואם הם החליפו, הרי הלך אחד מהם עם חבורה האחרת, וכשמשכו הנותרים את ידיהן ממנו נשאר הוא עליו: וכן חמש חבורות של חמש חמש. בני אדם שנתערבו פסחיהם, כל חבורה וחבורה מושכים להם ז' מן הפסחים, וחמש אנשים שבכל חבורה וחבורה מתחלקין לחמשה פסחים, שאם החליפו לא יהא כאן פסח בלא בעלים אחד מבעליו הראשונים עליו: וכן הם אומרים. כשנעשו עמה חבורות חדשים, אומרים האחרונה לאחד אם שלך הוא פסח זה ידי האחרונה מאכין מאחרונה זו פסחינו בכל מקום שהן ונימנינו עמך, וכך הן חוזרין ואומרים לשני, וכן ט) האחרונה לכל ז' שבחבורה, וכן כל חבורה וחבורה: שנתערבו פסחיהן. לאוכן ושמעון שנתערבו פסחיהן, לאוכן מושך לו אחד ושמעון מושך לו אחד, לאוכן הולך וממנה עמו את לוי מן השוק ואומר כל מקום שהוא פסח שלי הרי אתה ממנה עליו, שמעון ממנה עמו את יהודה מן השוק, לעכשיו יהו שניהם על כל אחד כל מקום שהוא: זה בא אצל זה. לאוכן בא לו בלא פסח שמשך לו שמעון, ושמעון בא לו בלא פסח שמשך לו לאוכן, וכן אומר לאוכן ליהודה הנשאר על פסח שבירך לו שמעון, שאם שלך הוא פסח זה שיפה בירך לו שמעון תחלה, הרי ידי מושכות משלי והריני ממנה עמך על זה, ואם שלי הוא פסח זה שלא כיוונו לברך תחלה יפה, ואין זה פסח שנימנית עליו עם שמעון, הרי ידיך משוכות משלך והמנה על זה. ולכך הוצרך כל אחד להמנות אחד מן השוק, שאם באו להתנות כשהן יחידין ולומר אם שלי הוא פסח זה ושלך שלך הרי יפה בירנו, ואם לאו הריני מושך משלי וממנה על שלך, נמצא כשהוא נמשך משלו הרי הוא מניח פסחו כמות שהוא כלומר בלא בעלים, שעדיין לא נמנה אחר עליו, ואפי' לר' יוסי ל) ליח ליה, והא ליכא למימר שימנה כל ז' על שלו חבירו קודם שימשך משלו, דהנמנה על שני פסחים אין זה מנין ל): **גמ'** מכאן

גמרא

שנינו במשנה, נתערב הפסח בבכורות, רבי שמעון אומר, אם חבורת כהנים נמנו על פסח זה, יאכלו בליל פסח את כל הבהמות שנתערבו.

מקשה הגמרא, **וְהָא קָא מַיְיתֵי** - והרי הוא מביא את **הָקָדָשִׁים לְבֵית הַפִּסּוּל** - לידי דבר שיגרום להם פסול[א], שהרי זמן אכילת בשר הבכורות הוא שני ימים ולילה אחד (זבחים נו:), ואילו הקרבנות שנתערבו נאכלים רק בליל ט"ו בניסן, שהרי על כל אחד יש ספק שמא הוא פסח, והנשאר בבוקר ישרף כדין נותר (שמות יב י), ונמצא שמביא את הבכור שבתערובת לידי פסול נותר שלא כדין, והיה לו לומר שירעו עד שיפול בהם מום, ולאחר מכן יאכל את שניהם כדין בכור בעל מום, ובדמי הפסח יביא בהמה אחרת לפסח או לשלמים, וכפי שיתבאר בסמוך.

מתרצת הגמרא, **רַבִּי שִׁמְעוֹן** אמר זאת **לְטַעְמֵיהּ** [-לשיטתו], **דְּאָמַר** שבאופן זה **מְבִיאִין קָדָשִׁים לְבֵית הַפִּסּוּל** [-לידי פסול], כיון שמוטב למעט בזמן אכילתם, מאשר להוציאם לגמרי מההקדש לרעות עד שיפול בהם מום וימכרו, **דְּתָנַן** - ששנינו במשנה (זבחים עה:), קרבן **אָשָׁם שֶׁנִּתְעָרֵב** בקרבן **שְׁלָמִים, רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר**, שניהם **יִשָּׁחֲטוּ בַּצָּפוֹן** של העזרה[ב] כדין האשם[ג], **וְיֵאָכְלוּ כַּחוֹמֶר שֶׁבָּהֶן** - כדין הקרבן החמור שבהם, דהיינו כדין האשם שזמן אכילתו רק יום ולילה, לזכרי כהונה ולפנים ממחיצת העזרה, ולא כשלמים שזמן אכילתם שני ימים ולילה, לכל אדם ובכל ירושלים[ד]. **אָמְרוּ לוֹ** חכמים, **אֵין מְבִיאִין קָדָשִׁים לְבֵית הַפִּסּוּל** [-לידי פסול], ולדבריך שיאכלו כדין האשם, נמצא שממעט זמן אכילת השלמים ומביאם לידי פסול נותר ושריפה שלא כדין. אלא ירעו עד שיפול בהם מום וימכרו, ויביא בדמי היפה שבהם מכל מין.

שואלת הגמרא, **וְרַבָּנָן** - ולשיטת חכמים שאין למעט זמן אכילת קדשים, **הֵיכִי עָבְדִינַן** - כיצד עושים באופן שהפסח נתערב בבכורות, הרי רק לגבי אשם שנתערב בשלמים, או פסח שנתערב בעולה ובאשם ניתן לומר שירעו ויוממו וימכרו ויביא בדמיהם קרבנות, אך לגבי בכור לא ניתן לומר כן, כיון שנאמר בו (במדבר יח יז) 'לֹא תִפְדֶּה', ואין לו פדיון אף לאחר שנפל בו מום, ודמי פדיונו אינם קדושים, ואף הבהמה אינה יוצאת מקדושתה על ידי הפדיון, אלא אם נופל בו מום נאכל במומו לכהן[ה].

משנה

המשנה מביאה כמה אופנים בשתי בהמות שנשחטו לשם פסח עבור חבורה אחת, וכן אופנים בענין פסחים שנתערבו ביניהם:

חֲבוּרָה שֶׁאָבַד פִּסְחָהּ - קרבן הפסח שלה, **וְאָמְרוּ** בני החבורה **לְאֶחָד** מהם, **צֵא וּבַקֵּשׁ** [-וחפש] את הפסח האבוד **וּשְׁחוֹט** אותו גם **עָלֵינוּ, וְהָלַךְ וּמָצָא** את הפסח האבוד **וְשָׁחַט** אותו עליו ועליהם, והיה לבם של שאר בני החבורה נוקפם שמא לא ימצא את הפסח לשחטו עליהם[ט], ולכן גם **הֵם לָקְחוּ** כבש אחר **וְשָׁחֲטוּ** עליהם, ונמצא שנשחטו עבורם שני פסחים'. דינם הוא, **שֶׁאִם** הפסח **שֶׁלּוֹ** [-של השליח] **נִשְׁחַט רִאשׁוֹן** לפני הפסח ששחטו בני החבורה, **הוּא** [-השליח] **אוֹכֵל מֵהפסח שֶׁלּוֹ, וְאַף הֵם אוֹכְלִין עִמּוֹ מִשֶּׁלּוֹ**, שכיון ששחט בשליחותם נמנו על שלו בעת השחיטה, ושוב אינם יכולים להמנות על השני[י], וצריכים לשרפו כדין פסח בלא בעלים[יב]. **וְאִם** הפסח **שֶׁלָּהֶן** - ששחטו בני החבורה אחרי שהלך השליח **נִשְׁחַט רִאשׁוֹן** לפני שנשחט פסחו של השליח, **הֵם אוֹכְלִין מֵהפסח שֶׁלָּהֶן**, שבשחיטת הפסח שלהם חזרו בהם מלהמנות על הפסח האבוד, ומשכו ידיהם ממנו, **וְהוּא אוֹכֵל מֵהפסח שֶׁלּוֹ**, שהרי לא נמנה על שלהם. **וְאִם אֵינוֹ יָדוּעַ אֵיזֶה מֵהֶן נִשְׁחַט רִאשׁוֹן, אוֹ שֶׁשָּׁחֲטוּ** את **שְׁנֵיהֶם כְּאֶחָד, הוּא אוֹכֵל מִשֶּׁלּוֹ** שהרי נמנה רק עליו, **וְהֵם אֵינָם אוֹכְלִין עִמּוֹ** מספק שמא שלהם נשחט ראשון ונמשכו מלהמנות על הפסח האבוד[יג], **וְאַף שֶׁלָּהֶן יֵצֵא לְבֵית הַשְּׂרֵיפָה** [-מקום שבו היו שורפים את הקדשים שנפסלו], ולא משיבה הגמרא, **אָמַר רָבָא, נַמְתִּין לוֹ עַד שֶׁיְּוַמֵּמוּ** - שיפול מום בכולן, **וְיָבִיא בְּהֵמָה שְׁמִינָה** שערכה כפי היפה שבבהמות שנתערבו, ויחלל את הפסח על מעות כערך הבהמה היפה, **וְלֵימָא** - ויאמר, **'כָּל הֵיכָא דְּאִיתֵיהּ לַפִּסַּח, תָּחוֹל עֲלֵיהּ דְּהַאי'** - 'כל מקום שהפסח נמצא, תחול קדושתו על מעות אלו', ויקח בהם בהמה זו, ויביאה לשלמים כדין הפסח שנשאר לאחר זמן הקרבתו', **וְאָכִיל לְהוּ** - ואוכל את הבהמות שנתערבו ונפל בהן מום, **בְּתוֹרַת בְּכוֹר בַּעַל מוּם**, שאינו נשחט או נמכר באיטליז, ואינו נמכר במשקל, כדרך מכירת בשר חולין[יד]. ובתקנה זו, הבכור שבתערובת נאכל כדינו כבכור בעל מום, והפסח שבתערובת נפדה וקרב לשלמים כדינו.

★ ★ ★

בסמוך.

א. **על** פי רמב"ם (פירוש המשניות, זבחים פ"ח מ"ג).

ב. **דהיינו** מכותל המזבח הצפוני עד כותל העזרה הצפוני. רמב"ם (פירוש המשניות זבחים פ"ה מ"ח), עיין שם. וראה תוספות יום טוב ביומא (פ"ג מ"ט).

ג. **כמבואר** בזבחים (נד:), ואילו השלמים נשחטים בכל מקום בעזרה (שם נה.).

ד. **כמבואר** כל זה במשניות בזבחים (נד: נה.).

ה. **ואין** לומר שלאחר שיפול מום בבהמות התערובת, יאכלו לכהנים כדין בכור, שהרי אחד מהם הוא פסח שניתן לפדותו, ואינו נאכל בלא פדיון אף אם נפל בו מום. רש"י (ד"ה ורבנן).

ו. **רש"י** (ד"ה ממתין) גרס 'ממתין עד שיוממו', ובכתבי יד הגירסא 'ממתין להן'. דקדוקי סופרים (אות פ).

ז. **רש"י** (ד"ה ואימא) [ואם נפל בהם מום ונמכרו קודם הפסח, תקרב הבהמה השמינה לפסח]. והרמב"ם (פירוש המשניות, פ"ט מ"ח) פירש, שמחלל על הבהמה עצמה, ואומר שבכל מקום שהפסח נמצא תחול קדושתו עליה, ויביאה לשלמים כמותר הפסח [ואין לומר שבכך תהיה הבהמה השניה תמורת הראשונה, ואזי הראשונה תשאר בקדושתה, מפני שאם אמר בלשון חילול אינו עושה תמורה, כמבואר בתמורה (כו:). משמרות כהונה (ד"ה יניח)]. והקשה במשמרות כהונה (שם) על פירוש רש"י, הרי בגמרא נאמר שיביא בהמה שמינה, ומשמע שמחלל עליה ולא על המעות. ותירץ, שדעת רש"י היא, שהמחלל על הבהמה דינה כדין הבהמה המתחללת, ובאופן שעבר חצות של ערב פסח, הבהמה המתחללת נדחית מפסח ואינה קריבה, ולכך גם זו שמחללים עליה אינה קריבה, כיון שבאה מכח קדושה דחויה [כמבואר לעיל (נו:) לגבי תמורת פסח], ולכן מחללה על מעות, שבכך יש לה תקנה אף אם נדחית מפסח.

ח. **אלא** אם ירצה הכהן למוכרו, ימכרנו בביתו, ובאומד ולא במשקל. אך הפסח שנפדה, אם היה מכירו ורוצה לשוחטו ולמוכרו באטליז, רשאי [ומחמת הספק מי הוא בכור ומי הוא פסח, יאכל את שניהם בתורת בכור בעל מום, ולא יאכל אחד מהם בתורת פסח בעל מום שנפדה]. רש"י (ד"ה נמורת) על פי בכורות (נג.).

הקשה הצל"ח (ד"ה ורבנן), מה סברת המקשה ומה חידש רבא, וכי השואל לא ידע שאפשר לעשות תקנה זו, שימתין עד שיפול בהם מום ויחלל את הפסח על בהמה אחרת. ותירץ, שודאי ידע זאת, ושאלתו היתה, האם רשאי למכור באיטליז ולשקול בהמות אלו, שהרי הטעם שהבכור אינו נמכר באטליז ולא נשקל, הוא משום שדמי הבכור באים לכהן המוכרם ואין להקדש ריוח מזה, ולכך אין מזלזלים בבכור למכרו כדרך חולין. ואילו כאן הרי הוא מביא שלמים בדמי היפה שבהם, ויש ריוח להקדש במה שנמכרים ביוקר, ולכך שאל השואל האם רשאי למכרו באיטליז ובמשקל. ועל כך השיב רבא, שאוכלם בתורת בכור בעל מום, שמשום הפסד הזבח אין מזלזלים בבכור למכרו באיטליז ובמשקל.

ט. **מאירי** (ד"ה אמר - הרמתון).

י. **והדין** הוא שהנמנה על שני פסחים, כשנשחט הראשון הרי הוא מושך את ידיו מלהמנות עוד על השני. כך מבואר לעיל (פח:). וכן בירושלמי (פ"ט ה"ח) וברמב"ם (קרבן פסח פ"ג ה"ח).

יא. **שהרי** משנשחט הראשון, שוב אינם יכולים לחזור בהם ולמשוך את ידיהם ממנו. מאירי (ד"ה אמר - הרמתון). ואף שקדמה לקיחתם את הפסח השני לשחיטת הראשון, ואם כן הם רוצים לעשות את הקרבת הפסח על ידי עצמם ולא על ידו, מכל מקום כל זמן שלא ביטלו את שליחותו בפירוש לא בטלה השליחות מן השליח. מרדכי (גיטין פ"ד רמז שמו) בשם תשובת רש"י.

הטעם שנקט התנא 'עמו משלו', משום שכאן לא נזכר בפירוש ששלהם ישרף, ואם היה אומר רק 'עמו', היה מקום לומר שאמנם צריכים לאכול עמו בחבורה אחת, אך יכולים לאכול משלהם והוא יאכל משלו, ולכן הוסיף התנא 'משלו', לומר שאוכלים רק משלו, ושלהם ישרף [ובהמשך משנתנו נאמר 'עמהן' לבד ולא הוסף 'משלהן', מפני שסמך התנא על לשונו כאן]. הון עשיר (פ"ט מ"ט).

יב. **כמבואר** לעיל (פג.).

יג. **וכן** כששחטו את שניהם כאחד יש ספק זה, כיון שאי אפשר לצמצם ולשחוט ממש ביחד. מהרש"א (גרסת ד"ה ואלמן). והוכיח זאת ממה שיצאו ידי חובתן ופטורים מפסח שני, ואם מדובר שצמצמו ושחטו את שניהם כאחד, הרי אי אפשר להימנות על שני פסחים, ונמצא שלא היו מנויים כלל ולא יצאו ידי חובתם. ובמשמרות כהונה (ד"ה מו) ביאר עוד, שאף לסוברים (נכורות יז:) שבידי אדם אפשר לצמצם, וכאן הרי זה בידי אדם, ולכאורה יש לחשוש שמא צמצמו ושחטו כאחד, מכל מקום כיון שהצמצום הוא דבר שאינו מצוי, לכן אין לחוש לכך.

והא קא מייתי קדשים לבית הפסול. לר"ש קא פריך, לממעט בזמן אכילת הבשר ושורפו לנותר עד בקר שלא כדין משום שפק פסח, והל"ל ירעו, שדין הבכור לשני ימים ולילה אחד: מביאין קדשים לבית הפסול. למעט בזמן אכילתן מוטב מלנתקן לרעייה: ישחטו בצפון. כחומר בשם, ולא כשלמים בכל מקום, ויאכלו כחומר שבהן כתורת השם, לזכרי כהונה, ליום ולילה, לפנים מן הקלעים[ב]: לבית הפסול. שממעט בזמן אכילת השלמים, שלא ירעו: ורבנן. לחמרי אין מדיחין, היכי עבדינן לפסח שנתערב בבכורות, בשלמא גבי חשם שנתערב בשלמים או פסח שנתערב בעולה ושם אוכל למימר ירעו וימכרו ויביא בדמיהן חותן קרבנות כדאמרן לעיל, אלא בכור נאמר בו שלא תפדה ואין לו פדיון ואינו מופס את דמיו ואינו יוצא מקדושתו לחול על המעות שלא נאכל בעליו אלא בזמן שבית המקדש קיים, אבל עכשיו שאין בית המקדש קיים אין לו היתר לעולם, ואם כן אין לו פדיון

יאכלוהו, שמא שלו נשחט ראשון ונמנו עליו ולא על שלהם[יד]. ומכל מקום **פְּטוּרִין מִלַּעֲשׂוֹת פֶּסַח שֵׁנִי** בארבעה עשר באייר[טו], אף שלא אכלו כלל, שהרי ממה נפשך נמנו על הפסח שנשחט ראשון, ויצאו ידי חובתם בהקרבתו, ואכילתו אינה מעכבת[טז].

המשנה מבארת את הדין בענין זה באופן נוסף:
חבורה שאבד פסחה, ואחד מהם הלך לחפשו, **וְאָמַר לָהֶן** - לבני החבורה, **אִם אֲחַרְתִּי** - אם אתאחר מלבוא עם הפסח, **צְאוּ וְשַׁחֲטוּ** את הפסח שתקחו לכם גם **עָלַי** ותמנו אותי עמכם עליו, אך הם לא אמרו לו אם תמצא את הפסח שחוט עלינו, **וְהָלַךְ וּמָצָא** את הפסח **וְשָׁחַט** אותו, **וְאַף הֵן לָקְחוּ** פסח אחר **וְשָׁחֲטוּ**. דינם הוא, **שֶׁאִם** הפסח **שֶׁלָּהֶן נִשְׁחַט רִאשׁוֹן** לפני שנשחט הפסח שמצא היחיד, **הֵן אוֹכְלִין** מֵהפסח **שֶׁלָּהֶן, וְאַף הוּא** [-היחיד] **אוֹכֵל** את הפסח **עִמָּהֶן**, שהרי עשה אותם שליחים לשחוט עליו, ובשחיטתם נמשך מן הפסח שמצא[יז], והפסח ששחט ישרף כפסח שאין לו בעלים. **וְאִם** הפסח **שֶׁלּוֹ נִשְׁחַט רִאשׁוֹן** לפני הפסח שלקחו בני החבורה, **הוּא אוֹכֵל** מֵהפסח **שֶׁלּוֹ, וְהֵן אוֹכְלִין** מֵהפסח **שֶׁלָּהֶם**, שהרי לא עשאוהו שליח לשחוט עבורם, וכבר נסתלקו מהפסח שאבד[יח]. **וְאִם** אֵינוֹ יָדוּעַ **אֵיזֶה** מֵהֶן **נִשְׁחַט רִאשׁוֹן, אוֹ שֶׁשָּׁחֲטוּ שְׁנֵיהֶם כְּאֶחָד, הֵן אוֹכְלִין מִשֶּׁלָּהֶן**, שהרי נמנו רק עליו, והיחיד לא שחט בשליחותם, **וְהוּא אֵינוֹ אוֹכֵל עִמָּהֶן**, כיון שיש ספק שמא שלו נשחט ראשון ולא נמנה על שלהם, **וְהַפֶּסַח שֶׁלּוֹ יֵצֵא לְבֵית הַשְּׂרֵיפָה** ולא יאכל ממנו, שמא שלהם נשחט ראשון, ואזי הוא נמשך מלהמנות על שלו, שהרי עשאם שליחים לשחוט עבורו. **וּמִכֹּל מָקוֹם פָּטוּר** היחיד **מִלַּעֲשׂוֹת פֶּסַח שֵׁנִי**, אף שלא אכל כלל פסח, כיון שממה נפשך נמנה על הקרבן שנשחט ראשון, ויצא בו ידי חובת הקרבת הפסח, ואכילת הפסח אינה מעכבת.

המשנה מבארת את הדין באופן שלישי:
חבורה שאבד פסחה, ואחד מהם הלך לחפשו, **וְאָמַר לָהֶן** לבני החבורה לשחוט עבורו פסח אחר אם יתאחר, **וְגַם אָמְרוּ לוֹ** בני החבורה שאם ימצא את הפסח ישחטנו עבורם[יט]. הדין הוא, **שֶׁאוֹכְלִין כּוּלָּן מִן** הפסח שנשחט **הָרִאשׁוֹן**, שהרי גם הם שליחיו לעשותו מנוי על הפסח שלהם, וגם הוא שליחם למנותם על הפסח שלו, וכשנשחט הראשון, המנויים על הפסח שנשחט אחריו מושכים ידיהם ומסתלקים ממנו. **וְאִם אֵין יָדוּעַ אֵיזֶה מֵהֶן נִשְׁחַט רִאשׁוֹן, שְׁנֵיהֶן** - שני הפסחים **יוֹצְאִין לְבֵית הַשְּׂרֵיפָה**, ולא יאכלו, כיון שכולם מנויים על הנשחט הראשון, והנשחט השני הוא פסח בלא בעלים שאינו נאכל, ואין ידוע מי מהם נשחט ראשון ומי שני[כ].

אופן רביעי:
חבורה שאבד פסחה, ואחד מהם הלך לחפשו, אך **לֹא אָמַר לָהֶן** לשחוט עבורו, **וְגַם הם לֹא אָמְרוּ לוֹ** לשחוט עבורם, **אֵין אַחֲרָאִין זֶה לָזֶה** - אין להם אחריות וטענה זה על זה, שהרי הוא אינו שליחם, וגם הם אינם שליחיו, ואין שניהם חוששים איזה מן הפסחים נשחט ראשון, אלא הם אוכלים משלהם והוא אוכל משלו[כא].

המשנה מבארת את הדין בשני פסחים או יותר שנתערבו:
שְׁתֵּי חֲבוּרוֹת שֶׁנִּתְעָרְבוּ פִּסְחֵיהֶן זה בזה קודם שנשחטו[כב], ואין ידוע מי בעליו של כל פסח, אך אי אפשר שימשכו כולם את ידיהם מפסחם, ולאחר מכן כל חבורה תיטול אחד מן הפסחים ותמנה עליו מחדש, כיון שאסור שכל בני החבורה ימשכו מן הפסח וישאירוהו בלא בעלים[כג], לכן **אֵלּוּ** - בני החבורה האחת **מוֹשְׁכִין לָהֶן** [-נוטלים אליהם] **אֶחָד** מן הפסחים המעורבים, **וְכֵן אֵלּוּ** - בני החבורה השניה **מוֹשְׁכִין לָהֶן אֶחָד** מן הפסחים, ולאחר מכן **אֶחָד מֵאֵלּוּ** - מן החבורה הראשונה נפרד מחבורתו **וּבָא לוֹ אֵצֶל אֵלּוּ** - ומתחבר עם החבורה השניה, **וְאֶחָד מֵאֵלּוּ** - מן החבורה השניה **בָּא לוֹ אֵצֶל אֵלּוּ** - בני החבורה הראשונה, וכשעושים כך **הֵם** - בני כל אחת מן החבורות **אוֹמְרִים** לזה שבא אצלם, 'אִם כשמשכנו יפה בררנו **וְשֶׁלָּנוּ הוּא הַפֶּסַח** הַזֶּה שמשכנו, **יָדֶיךָ מְשׁוּכוֹת** - משוך ידיך מֵהפסח **שֶׁלָּךְ, וְנִמְנֵיתָ** - והמנה עתה **עַל** הפסח **שֶׁלָּנוּ. וְאִם** כשמשכנו לא בררנו יפה **וְשֶׁלָּךְ הוּא הַפֶּסַח** הַזֶּה שמשכנו, שנטלנו את פסחה של החבורה השניה שאתה חלק ממנה, **יָדֵינוּ מְשׁוּכוֹת** מֵהפסח **שֶׁלָּנוּ**, ויהא של בני החבורה האחרת, **וְנִמְנֵינוּ** - ואנו נמנים עתה **עַל** הפסח **שֶׁלָּךְ**'. ונמצא, שאף אם החליפו החבורות את פסחיהם כשבררו להם אחד, כל חבורה הסתלקה מהפסח שהיה ברשותה תחילה, ונמנתה על זה שברשותה עתה, ובכך כל חבורה מנויה רק על הפסח שברשותה עתה. ועל ידי שאחד מכל חבורה בא לחבורה האחרת, לעולם נשאר הפסח עם בעלים, שאם החבורות בררו את הפסח שלהן, נמצא שכל חבורתו של כל אחד מהפסחים מנויה עליו חוץ מהאחד שעבר לחבורה השניה, ואם החבורות החליפו את פסחיהם, הרי הלך אחד מכל חבורה לחבורה האחרת, וכשמשכו הנותרים את ידיהם מפסחם הראשון, אותו אחד נשאר בעלים עליו[כד].

וְכֵן הדין **בַּחֲמֵשׁ חֲבוּרוֹת שֶׁל חֲמִשָּׁה חֲמִשָּׁה** - שיש בכל אחת מהן חמשה מנויים, **וְכֵן** הדין **בְּעֶשֶׂר חֲבוּרוֹת שֶׁל עֲשָׂרָה עֲשָׂרָה** - שיש בכל אחת מהן עשרה[כה], שנתערבו פסחיהם, שכל אחת מהחבורות מושכת לה פסח אחד מן התערובת, **וּמוֹשְׁכִין לָהֶן אֶחָד מִבְּנֵי כָּל**

יד. **גם** לעיל באופן ששלו נשחט ראשון שדינו שהם אוכלים עמו משלו, שלהם יצא לבית השריפה, כמבואר ברש"י (ד"ה סם), אלא ששם לא הוצרכה המשנה לפרש זאת, כיון ששלהם ודאי פסול מחמת שאין לו בעלים, ודינו להשרף. ורק כאן ששלהם אינו פסול בודאי אלא מספק אינו נאכל, הוצרכה המשנה להשמיענו שאף הוא דינו להשרף. ויש חילוק ביניהם, שאם הפסח ודאי פסול, נשרף מיד בערב פסח, ואם מספק אינו נאכל, אינו נשרף מיד אלא טעון עיבור צורה [שיעבור זמנו שהוא ליל פסח ויפסל], ואף למחר לא ניתן לשורפו שהרי הוא יום טוב, ולכן אין לשורפו עד ששה עשר בניסן. צל"ח (ד"ה והס).

טו. **כדין** מי שלא היה יכול להקריבו בפסח ראשון בי"ד ניסן (במדבר ט י-יא).

טז. **רש"י** (ד"ה ופטורין). ואף שלעיל (עמ:) יש סוברים שאכילת הפסח מעכבת, כאן לדברי הכל אינה מעכבת, כיון שהפסח ראוי לאכילה, ורק מספק אינו נאכל. לחם משנה (קרבן פסח פ"ג ה"ד). אמנם בירושלמי (פ"ט ה"ט) העמידו משנה זו כרבי נתן שסבר שאכילת הפסח אינה מעכבת [ומשמע שיש חולקים בזה]. הגהות יואב (נמוסי ד"ה ופטורין).

יז. **ואף** שהתנה 'אם אחרתי שחטו עלי', מכל מקום כיון שהם שחטו ראשונים, נמצא שהוא איחר, ובזה אכן עשאם שליחים לשחוט עבורו. על פי פני משה (על הירושלמי, פ"ט ה"ט ד"ה אמר להן).

יח. **יש** לתמוה, הלא הם היו מנויים על הפסח שאבד ולא נמשכו והסתלקו ממנו, ואם כן, כשהפסח שאבד נשחט ראשון, תהיה השחיטה אף עליהם. ואם נאמר שבכך שהפרישו את השני משכו ידיהם מן הראשון, אם כן אף באופן שכשיצא לחפש אמרו לו שחוט עלינו, נאמר שכשהפרישו את השני משכו ידיהם מן הראשון, ומדוע שנינו באופן זה, שאם שלו נשחט ראשון יצאו ידי חובתם בשלו. ותירץ באור החמה (ד"ה לח), שאכן כשהם הפרישו את הפסח השני נמשכו מהראשון שאבד, ולכך אם לא אמרו לו שיהיה שליח לשחוט עבורם, הרי הם מנויים על הפסח השני שהפרישו. אך אם אמרו לשליח לחפשו ולשחוט עליהם, קיבלו על עצמם שאם ישחוט עליהם ימשכו שוב משלהם וימנו על שלו. [וראה בהערה לעיל בשם המרדכי].

יט. **רש"י** (ד"ה אמר להם - הסמ"ג). אולם הרמב"ם (קרבן פסח פ"ג ה"ו) פירש, שאבד להם פסח ואבד לו פסח, ושלחו זה את זה לחפש את פסחיהם, והמוצא ישחט על שניהם, ויאכלו מן הראשון שנשחט.

כ. **גם** כאן ששניהם יוצאים להשרף מספק, מכל מקום פטורים מפסח שני, שהרי ממה נפשך יצאו ידי חובתם בהקרבת הפסח שנשחט ראשון, ואכילה אינה מעכבת. רש"י (ד"ה ומס מין) ורמב"ם (קרבן פסח פ"ג ה"ו). אך הצל"ח (ד"ה ופטורין) כתב שחייבים בפסח שני, עיין שם. וראה הרחבה בזה בביאורי רש"י.

כא. **אף** שהיה בליבם לשלוח זה את זה או אף אם עשו מעשים המוכיחים זאת, כיון שלא התנו זה עם זה בפירוש כלום, אינם שליחים זה של זה. רמב"ם (פירוש המשניות מ"ט, קרבן פסח פ"ג ה"ו) ומאירי (ד"ה לח). שאם לא נאמר כן, לא חידשה כאן המשנה כלום. כסף משנה ומהר"י קורקוס (קרבן פסח פ"ג ה"ו).
ראה בהערה לעיל בשם אור החמה, שאם לא אמרו לו שיהיה שליח לשחוט עבורם, אזי כשהפרישו פסח אחר נמשכו מן הפסח שאבד.

כב. **רמב"ם** (פירוש המשניות מ"ט). והטעם שיש להעמיד באופן זה, מפני שלהלן מבואר שהם נמשכים מפסחם ונמנים על פסח אחר, ורק קודם שנשחט יכולים להמשך ממנו. מאירי (ד"ה אמר - הרביעי).

כג. **הגמרא** לקמן (עט.) מביאה ברייתא הדורשת זאת מפסוק [ודין זה הוא בין לרבי יהודה ובין לרבי יוסי בברייתא שם].

כד. **ראה** להלן בשם תוספות רי"ד, מדוע צריך לברר של מי הפסח, ואין אומרים שיקריבוהו לשם בעליו בכל מקום שהוא בלא לדעת מי הם.

כה. **וכן** פחות או יותר, ובלבד שמנין בני החבורה יהיה לכל הפחות כמנין החבורות. אמנם אם אנשי חבורה אחת פחותים ממנין החבורות, כגון שנתערבו חמשה פסחים,

עין משפט נר מצוה

לז א מיי' פ"ו מהל' פסולי המוקדשין הלכה טו:

לז ב מיי' שם והל' יב ופ"ד מהל' ק"פ הלכה ח:

לח ג מיי' פ"ג מהל' ק"פ הלכה ד:

לט ד מיי' שם הלכה ה:

מ ה ו מיי' שם הל' ו:

מא ז ח מיי' שם הל' ז:

מב ט מיי' שם הלכה ח:

רבינו חננאל

ואקשי' והא קא מייתי קדשים לבית הפסול שדין הבכור להאכל שני ימים ולילה אחד כדתנן בפ' איזהו מקומן של זבחים והפסח אינו נאכל אלא בלילה ומותר הפסח נמי אינו נאכל אלא ליום ולילה כמו שאמרנו בפרק שקודם זה. וכיון שאתה אוכל הבכור בקדושת פסח אתה גורם לו להפסל הנותר בבקר כדין הפסח והוא כשר עדיין עד יום ג'. וזהו וכי מביאין קדשים כי האי גוונא לבית הפסול דתנן בזבחים פ"ח אשם שנתערב בשלמים רבי שמעון אומר שניהם ישחטו בצפון ויאכל כחמור שבהן אמר לו אין מביאין קדשים לבית הפסול. אלא לרבנן היכי לעביד אמר רבא ממתין להם עד שיוממו ומביא בהמה שמינה ואומר כל היכי דאיתיה לפסח תחול קדושתיה עליה דהאי ואכיל להו להנך בתורת בכור: מתני' חבורה שאבדה פסחה ואמרו לאחד צא ובקש עלינו כו'. ת"ר אמר להם ואמרו לו אוכלין מן הראשון לא אמר להם ולא אמרו לו אין אחראין זה לזה

19/06/2018 אהרח

מסורת הש"ס עם הוספות

מ) עיין תוס' יומא כט: סוד"ה אלא, נ) זבחים עה:, ג) קדושין מג:, ד) [מוספתא פרק ט], ה) זבחים נד:, ו) בכורות דף לא., ז) לעיל דף סט:, ח) [לקמן נט.], ט) עיין לעיל פח ע"ב.

הגהות מהר"ב רנשבורג

א] תום' ד"ה ופטורין וכו' דלא דמי להא דאמר לעיל וכו'. נ"ב עי' מהרש"ל ומ"מ פ"ג מהלכות ק"פ הלכה ד' והגל"מ לא רלחמו:

הגהות וציונים

ס] צ"ל כיפה (מצור דבש, וכן העתיק הכ"מ הל' פסוה"מ פ"ו הי"ב): נ] וכן כל הארבעה (מצור דבש):

משנת ראשונים

רבי שמעון אומר ישחטו בצפון. דשלמים שחיטתן בכל מקום ויכולים נמי לשוחטן בצפון במקום ששוחטים האשם.

[רע"ב, זבחים פ"ח]

אמרו לו אין מביאין קדשים לבית הפסול. היאך נשחטם יחד והרי אנו גורמים לשלמים מהם שיפסלו שלא כדין, לפי שאם ישאר מהם דבר למחרת היום ישרף כמו האשם, ושמא זה הנשאר שלמים ומן הדין שיאכלו לשני ימים ולילה אחד.

[פיהמ"ש להרמב"ם, זבחים פ"ח]

והלך ומצא ושחט והם לקחו ושחטו. והלך ומצא ושחט לשם עצמו ולשם כל החבורה ומצד שהיה לבם נוקפם לקחו שאר החבורה פסח אחר ושחטוהו. [מאירי]

אם שלו נשחט ראשון הוא אוכל משלו והם אוכלין עמו משלו. הא לא אפשר אלא מדין שליחות, והיינו דמייתינן הא מתניתין ולא מייתינן אחרינא כמה מתניתין אחרינא דאיכא התם שיכול לעשות שליח לשחיטת פסחו כנ"ל.

[הריטב"א, קידושין מא:]

לא אמר להן ולא אמרו לו אין אחראין זה לזה. הלך הוא לבקש והלכו הם לבקש ולא אמרו זה לזה כלום, אף על פי שהיה בלבם שישחוט כל אחד מהן על חבירו, או שהיו שם רמיזות ודברים שאומדן הדעת בהן שכל אחד שימצא ישחוט על חבירו, הואיל ולא פירשו ולא אמרו זה לזה כלום אינן אחראין זה לזה.

[רמב"ם, קרבן פסח פ"ג ה"ו]

מ"ש אף על פי שהיה בלבם וכו' או שהיו שם רמיזות ודברים. נ"ל שלמד כן רבינו מייתורא דמתניתין דאל"כ מאי קמ"ל פשיטא.

[כסף משנה]

זה ממנה עמו אחד מן השוק. בשאר כל הקרבנות תנן בפ' התערובת קדשים בקדשים מין במינו זה יקרב לשם מי שהוא וזה יקרב לשם מי שהוא אבל בפסח אינו יכול לעשות כך דאין הפסח נאכל אלא למנויו ואין שניהן יכולין לאכול מהן דשמא יאכל כל אחד מפסח שאינו שלו וכיון שאינן יכולין לאכול הו"ל פסח נשחט שלא לאוכליו ופוסל והלכך כל אחד ואחד ממנה עמו אחד מן השוק כו'. [תוספות רי"ד]

והא קא מייתי קדשים לבית הפסול. לר"ש קא פריך, דממעט זמן אכילת הבשר ושורפו לנותר עד נקר שלא כדין משום קפק פסח, והל"ל ירעו, שדין הבכור לשני ימים ולילה אחד: מביאין קדשים לבית הפסול. למעט זמן אכילתן מוטב מלנתקן לרעייה: ישחטו בצפון. כחומר משם, ולא כשלמים בכל מקום, ויאכלו כחומר שבהן כתורת האשם, לזכרי כהונה, ליום ולילה, לפנים מן הקלעים[ס]: לבית הפסול. שממעט זמן אכילת השלמים, שלא ירעו: ורבנן. לחמרי אין מדיחין, היכי עבדינן לפסח שנתערב בבכורות, בשלמי גבי אשם שנתערב בשלמים או פסח שנתערב בעולה ואשם איכא למימר ירעו וימכרו ויביא בדמיהן חותן קרבנות כדאמרן לעיל, אבל בכור נאמר בו לא תפדה ואין לו פדיון ואינו מופקע את דמיו ואינו יוצא מקדושתו לחול על המעות אלא נאכל בזמנו לכהן, ופסח גר פדיון הוא ואינו נאכל אלא פדיון: ממתין עד שיוממו ויביא בהמה שמינה. דיפה[ע] שבהן: ונימא כל היכא דאיתיה לפסח תיחול. קדושתיה להנך מעות, ומייתי בהנך מעות שלמים כדין מותר הפסח: ואכיל להו. לכל המערובת: בתורת בכור בעל מום. ואינו היא תורתו, אין נשחט בחטאת ואין נמכר בחטאת ואין נשקל בליטרא[פ], ואם היה מכיר בפסח שנפדה היה שותטו ומוכרו בחטאת אם ירצה: מתני' צא ובקש. את האבוד, ושחוט עלינו: אם שלו נשחט ראשון. הואיל והם אמרו לו שחוט עלינו, על שלו הם נמנין, ושוב אין יכולין להימנות על שלהן, ושלהן ישרף לפסח בלא בעלים הוא, ומוכלין כולן משלו: ואם שלהן נשחט ראשון הוא אוכל משלו. שהרי לא נמנה על שלהן, והם מוכלין משלהן שהרי חזרו בהן מן האבוד ומשכו ידיהן ממנו: והן אינן אוכלין עמו. שמא שלהן נשחט לשמן, ונמשכו מזה: ושלהן יצא לבית השריפה. שמא שלו נשחט לשמן, ואין נמנים על השני: ופטורין מפסח שני. לממה נפשך בשמן נימנו, ואילה לא מעכבא[פ]: אמר להם אם איחרתי שחטו עלי. יחיד שהלך לבקשו, ואמר לבני חבורה אם איחרתי שחטו עלי והמנוני עמכם, והן לא אמרו שחוט עלינו: הוא אוכל עמהן. ושלו ישרף, דכיון שהמנוהו על שלהן הרי נמשך מן הרשמון וחזר בו משליחותו: ושלו יצא לבית השריפה. שמא שלהן נשחט לשמן, ונמשך משלו, שהרי עשמן שלומין: ופטור מפסח שני. ממה נפשך בשמן ינא: אמר להם. שחטו עלי אם איחרתי, ואמרו לו בקש ושחוט עלינו, יאכלו כולן מן הרשמון, להם שלומיו והוא שלוחם: ואם אין ידוע איזהו נשחט ראשון. ישרפו שניהם, ופטורין מפסח שני: אינן אחראין זה לזה. אין אחריות וטענה זה על זה, ואין זה וזה מושמין מיזו נשחט לשמן, שלא הן אוכלים משלהם והוא אוכל משלו: אלו מושכין להם אחד. מן הפסחים, ואפי' לר' יוסי[ק] ליכא למימר שימנה כל א' על שלו מבירו קודם שימשך משלו, להנמנה על שני פסחים אין זה מנין[ט]: גמ' מכאן

ואחד מזו בא לו אצל זו: וכן הם אומרים. לאותו יחיד הבא אצלן: אם שלנו הוא פסח זה. שמשכנו אלינו ויפה בירכנו את שלנו, משוך ידיך ממשלך והימנה עמנו על שלנו, ואם שלך הוא פסח זה, הרי אתה אוצר החכמה עליו, ולינו מסוכת משלנו ויהא לבני חבורה האחרת, ונמנינו על זה שלך, נמצא אם החליפו הרי זה הומשכו כל חבורה וחבורה משלהן ונמנו על אותו שבירכו, וכן בני חבורה השניה אומרים ליחיד הבא אצלן. ועל כרחינו צריך אחד מאלו לבוא אצל אלו ולימנות עמהן, ולא אמרינן ימשכו אלו משלהן בכל מקום שהוא ואלו משלהן ויחזרו וימנו אלו על האחד ואלו על האחד, משום דאמרינן בגמרייתא בגמ' אין לרבי יהודה אין לר' יוסי אומר לימשך כל בני חבורה מן הפסח להניחו בלא בעלים, ועכשיו כשהאחד מבני החבורה זו בא אצל החבורה האחרת ממה נפשך אין כאן פסח בלא בעלים, אם יפה בירכו, הרי כל חבורתו עליו חוץ מן האחד שפירש מהן ומשך ידו, ואם הם האליפו, הרי הלך אחד מהם עם חבורה האחרת, וכשמשכו הנותרים את ידיהן ממנו נשאר הוא עליו: וכן חמש חבורות של חמש חמש. בני אלם שנתערבו פסחיהם, כל חבורה וחבורה מושכים להם ה' מן הפסחים, וחמש אנשים שבכל חבורה וחבורה מתחלקין לחמשה פסחים, שאם האליפו לא יהא כאן פסח בלא יהא אחד מבעליו הרשמונים עליו: וכן הם אומרים. כשנעשו עתה חבורות חדשים, אומרים האחרונה לאחד אם שלך הוא פסח זה ידי מרבעתינו מושכין מארבעה פסחינו בכל מקום שהן ויתינו עמך, וכך הן מוזרין ואומרים לבני, וכן[נ] האחרונה לכל ה' חבורות, וכן כל חבורה וחבורה: שנתערבו פסחיהן. לאחד ושמעון שנתערבו פסחיהן, לאחד מושך לו אחד ושמעון מושך לו אחד, לאחד הולך וממנה עמו את לוי מן השוק ואומר כל מקום שהוא פסח שלי הרי אתה ממנה עליו, שמעון ממנה עמו את יהודה מן השוק, דעכשיו יהו בני על כל אחד כל מקום שהוא: זה בא אצל זה. לאחד הולך לו לא אצל פסח שמשך לו שמעון, ושמעון בא לו אצל פסח שמשך לו לאחד, וכן אומר לאחד ליהודה הנשאר על פסח שבירר לו שמעון, שאם שלך הוא פסח זה שיפה בירר לו שמעון מחלה, הרי ידי מושכות משלי והריני ממנה עמך על זה, ואם שלי הוא פסח זה שלא כיוונו לברר מחלה יפה, ואין זה פסח שנימנית עליו עם שמעון, הרי ידיך מושכות משלך והמנה על זה. ולכך הוצרך כל אחד להמנות אחד מן השוק, שאם בא להתנות כשהן יחידין ולומר אם שלי הוא פסח זה ושלך שלך הרי יפה בירכנו, ואם לאו הריני מושך משלי וממנה על שלך, נמצא כשהוא נמשך משלו הרי הוא מניח פסחו כמות שהוא כלומר בלא בעלים, שעדיין לא נמנה אחר עליו,

ופטורין מלעשות פסח שני. לא דמי להא דאמר לעיל[א] (פח:) שכח לפני זריקה חייבין לעשות פסח שני:

הדרן עלך מי שהיה

חמש חבורות של חמשה חמשה ושל עשרה עשרה. מושכין להן אחד מכל חבורה וחבורה וכן הם אומרים[ס] שנים שנתערבו פסחיהן זה מושך לו אחד וזה מושך לו אחד זה ממנה עמו אחד מן השוק וזה ממנה עמו אחד מן השוק זה בא אצל זה וזה בא אצל זה וכך הם אומרים אם שלי הוא פסח זה ידיך משוכות משלך ונמנית על שלי ואם שלך הוא פסח זה ידי משוכות משלי ונמניתי על שלך: גמ' תנו רבנן[ר] אמר להן ואמרו לו אוכל מן הראשון לא אמר להן ולא אמרו לו אינן אחראין זה לזה

חֲבוּרָה וַחֲבוּרָה, דהיינו שבאופן של חמש חבורות של חמשה אנשים, חמשת האנשים שבכל חבורה מתחלקים לחמשת הפסחים, ועל ידי זה נוצרות חמש חבורות חדשות[יז], שבכל אחת יש אדם אחד מכל חבורה וחבורה שהיתה בתחילה, ונמצא שלכל אחד מן הפסחים יש בודאי אחד מבעליו הראשונים, **וְכֵן הֵם אוֹמְרִים** - כפי מה שנתבאר לעיל שאומרים בני החבורה לזה שבא אצלם מהחבורה האחרת, אף כאן בכל חבורה אומרים ארבעה מהם לחמישי שעמהם, אם פסח זה הוא שלך, ידי ארבעתנו משוכות מארבעת פסחנו בכל מקום שהם, ואנו נמנים עמך על הפסח שלך, וכך הם חוזרים ואומרים לשני, וכך לכל אחד ואחד מן החבורה. ובאופן זה, בכל חבורה מהחבורות החדשות, נמשכו בני החבורה מפסחם הקודם, ונמנו על הפסח המצוי אצלם, וכן באופן זה לא יהיה כאן פסח שלא יהא אחד מבעליו הראשונים עליו, אף אם החליפו החבורות הראשונות את פסחיהן.

המשנה מבארת את הדין בזה ביחידים:

שְׁנַיִם, כגון ראובן ושמעון, **שֶׁנִּתְעָרְבוּ פִּסְחֵיהֶן** וכל אחד אינו יודע איזה מן הפסחים שלו, **זֶה** [-ראובן] **מוֹשֵׁךְ לוֹ** פסח **אֶחָד**, **וְזֶה** [-שמעון] **מוֹשֵׁךְ לוֹ** פסח **אֶחָד**, אך כיון שיתכן שהחליפו, ואם כל אחד יסתלק מפסחו וימנה על הפסח שברשותו עתה, הרי הוא משאיר את פסחו הראשון בלא בעלים, ואסור לעשות כן[יח], לכן **זֶה** [-ראובן] הולך ו**מְמַנֶּה עִמּוֹ** על פסחו **אֶחָד מִן הַשּׁוּק** כגון לוי, ואומר לו 'בכל מקום שהוא פסח שלי הרי אתה נמנה עליו', **וְזֶה** [-שמעון] **מְמַנֶּה עִמּוֹ אֶחָד** אחר **מִן הַשּׁוּק** כגון יהודה, על פסחו בכל מקום שהוא, ואומר לו כלשון הנזכרת. ונמצא, שעתה ראובן ולוי מנויים על פסח אחד בכל מקום שהוא, ושמעון ויהודה מנויים על הפסח השני, אך אין אנו יודעים האם הפסחים הנמצאים עתה ברשות ראובן וברשות שמעון הוא הפסח שלהם, או שמא החליפו. לאחר מכן, **זֶה בָּא אֵצֶל זֶה** - ראובן בא אצל הפסח שמשך שמעון ואצל יהודה שנתמנה עמו, **וְזֶה בָּא אֵצֶל זֶה** - ושמעון בא אצל הפסח שמשך ראובן ואצל לוי שנתמנה עמו, **וְכָךְ הֵם אוֹמְרִים** - וכך אומרים ראובן ליהודה ושמעון ללוי **'אִם שֶׁלִּי הוּא פֶּסַח זֶה**, שכשמשכנו את הפסחים לא בררנו יפה את הפסחים, ואין זה הפסח שנמנית עליו עם חבירי, **יָדֶיךָ מְשׁוּכוֹת** מֵהפסח **שֶׁלְּךָ** שנמנית עליו עם חבירי, **וְנִמְנֵיתָ** [-ותמנה] **עַל** פסח זה שהוא **שֶׁלִּי, וְאִם שֶׁלְּךָ הוּא פֶּסַח זֶה**, שכשמשכנו את הפסחים ביררנו יפה, ואני נטלתי את הפסח שלי וחבירי את שלו, ונמצא שהפסח שלפנינו היה של חבירי והוא המנה אותך עליו, **יָדַי מְשׁוּכוֹת מִשֶּׁלִּי וְנִמְנֵיתִי** - ואני נמנה עמך **עַל שֶׁלְּךָ'**. ובתקנה זו, לעולם לא היה הפסח בלא בעלים, וראובן ויהודה נעשים מנויים בודאי על הפסח שאצלם, ומקריבים אותו עבורם, וכן שמעון ולוי.

★

גמרא

הגמרא מביאה ברייתא הלומדת מוסר השכל מדיני המשנה בענין חבורה שאבד פסחה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, חבורה שאבד פסחה, ואחד מהם הלך לחפשו, אם הוא **אָמַר לָהֶן** שאם יאחר יהיו שליחיו לשחיטת הפסח, **וְכֵן אָמְרוּ לוֹ** הם שאם ימצא את הפסח יהא שליחם לשחטו עליהם, **אוֹכֵל** השליח וכל אחד משאר בני החבורה **מִן** הפסח **הָרִאשׁוֹן** שנשחט, והשני ישרף. **לֹא אָמַר לָהֶן וְלֹא אָמְרוּ לוֹ** כלום, שלא עשו אחד את השני שליח לשחיטת הפסח, **אֵינָן אַחֲרָאִין זֶה לָזֶה** בשחיטת הפסח, אלא כל אחד אוכל משלו.

19/06/2018 ח"כ

וחבורה אחת מבעלי הפסחים היא של ארבעה בני אדם, אינם יכולים לעשות התיקון האמור במשנה, כפי שיבואר בגמרא (לקמן צט.).

והטעם שנקט התנא דווקא את המניינים של חמשה ועשרה, כתב בהון עשיר (פ"ט מ"ט) שיש דברים הרמוזים בזה, עיין שם מה שביאר.

כו. ובאופן של עשר חבורות של עשרה אנשים, עשרת האנשים שבכל חבורה מתחלקים לעשרת הפסחים, ונוצרות עשר חבורות חדשות [וכן להלן].

כז. בגמרא להלן (צט.) נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי בענין מנויים הנמשכים מהפסח, לדעת רבי יהודה צריך שישאר על הפסח לפחות מנוי אחד מבני החבורה הראשונה שלקחתו, ולדעת רבי יוסי די בכך שלא יניחוהו בלא בעלים כלל, ואף אם נשאר עליו רק מנוי שנוסף לחבורה הראשונה לאחר הלקיחה, מותר. ובענינינו, אם כל אחד יסתלק מפסחו, הרי הוא משאירו בלא בעלים כלל, ואסור אף לרבי יוסי. וגם אין לומר שימנה כל אחד על של חבירו קודם שימשך משלו, כיון שאי אפשר להימנות על שני פסחים, ועל כן אינו נעשה מנוי על הפסח של חבירו. רש"י (ד"ה זה).

והטעם שאינם יכולים להתנות שיקרב כל אחד לשם בעליו בכל מקום שהוא כבשאר קדשים (זבחים עג:), ביאר בתוספות רי"ד (ד"ה שנים), כיון שאין הפסח נאכל אלא למנוייו, וממילא כאן שניהם אינם יכולים לאכול מפסחים אלו, שמא יאכל כל אחד מפסח שאינו שלו, ונמצא הפסח נשחט כשאין לו אוכלים ונפסל [שבאופן ששני הפסחים יוצאים לבית השריפה, האכילה מעכבת. ראה תוספות (ד"ה ופטורין) וצל"ח (ד"ה ופטורין). אמנם מבואר בצל"ח, שלדעת רש"י (ד"ה ומס מין) אף באופן זה האכילה אינה מעכבת]. ולכן הוצרכו לעשות את התקנה האמורה במשנה בסמוך, שעל ידה יוכלו לאכול את הפסחים.

מי שהיה פרק תשיעי פסחים

מִכָּאן - מפני דבר כזה **אָמְרוּ חֲכָמִים**, **שֶׁפָּה הִשְׁתִּיקָה לַחֲכָמִים**, שהרי אם אמרו זה לזה להיות שליחם לשחיטת הפסח, כולם אוכלים מהנשחט ראשון, והשני אין לו תקנה וישרף, ואילו אם לא אמרו זה לזה, שני הפסחים ראויים להקרבה ושניהם נאכלים, שהרי אינם אחראים זה לזה וכל אחד אוכל מן הפסח שלו[א]. ואם יפה השתיקה לחכמים, **קַל וָחוֹמֶר** שיפה **לַטִּפְּשִׁים**, **שֶׁנֶּאֱמַר** (משלי יז כח) ׳גַּם **אֱוִיל** **מַחֲרִישׁ חָכָם** יֵחָשֵׁב׳, כלומר, אף טיפש ששותק, אין זה נחשב לו לטיפשות אלא נחשב בכך לחכם[ב].

★

אה ח 19/06/2018

שנינו במשנה, **שְׁנַיִם שֶׁנִּתְעָרְבוּ פִּסְחֵיהֶם וכו׳** זה מושך לו אחד וזה מושך לו אחד, זה ממנה עמו אחד מן השוק וזה ממנה עמו אחד מן השוק, זה בא אצל זה וזה בא אצל זה, וכך הם אומרים, אם שלי הוא פסח זה, ידיך משוכות משלך ונמנית על שלי, ואם שלך הוא פסח זה, ידי משוכות משלי ונמניתי על שלך.

הגמרא דנה כדעת מי נאמרה הלכה זו:

שואלת הגמרא, **לֵימָא מַתְנִיתִין** - האם נאמר שמשנתנו היא **דְּלָא כְּשִׁיטַת רַבִּי יְהוּדָה**, **דְּתַנְיָא** בברייתא, נאמר בענין המנוי על קרבן פסח (שמות יב ד) ׳**וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיוֹת מִשָּׁה**׳ג, והלשון ׳ואם ימעט׳ **מְלַמֵּד**, שֶׁאם רצו המנויים **מִתְמַעֲטִין וְהוֹלְכִין** - יכולים להתמעט ולמשוך עצמם מפסחם, **וּבִלְבַד** שֶׁבעת שחיטתו **יְהֵא אֶחָד מִבְּנֵי הַחֲבוּרָה** הראשונה שנמנתה על פסח זה בשעת לקיחתו **קָנִים**, כלומר שעדיין יהיה מנוי על הפסח, ש׳אם ימעט׳ משמע שעדיין נותר חלק מהמנויים, אלא שנתמעטו. ואף שנמנו עליו אחרים בינתיים, אין די בהם בלא אחד מן החבורה הראשונה שנמנתה על הפסח בשעת לקיחתו׳, **דִּבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה. רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר**, מותר להתמעט אף אם לא ישאר אחד מבני החבורה הראשונה מנוי על הפסח, **וּבִלְבַד** שֶׁלֹּא **יַנִּיחוּ אֶת הַפֶּסַח כְּמוֹת** שֶׁהוּא דהיינו בלא בעלים, כלומר, אם כל בני החבורה הראשונה רוצים להמשך מן הפסח, ימנו עליו תחילה אחרים, כדי שלא ישאר הפסח בלא בעלים כלל. אך לא הקפידה התורה שישארו עליו מבני החבורה הראשונה. וכיון ששנינו במשנה, ששני יחידים שנתערבו פסחיהם, ימנה כל אחד מהם אדם מן השוק, וכל אחד מהם ילך אצל האדם מן השוק שהמנה חבירו, ויתנה, שאם החליפו פסחיהם ידיו משוכות מפסחו והוא נמנה על פסחו של אותו שבא מן השוק, נמצא שיתכן שמשאירים את הפסח בלא הבעלים הראשונים, ומשנתנו אינה כשיטת רבי יהודה[ה].

משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן**, **אֲפִילּוּ תֵּימָא** - אפילו אם תאמר שמשנתנו היא כ**רַבִּי יְהוּדָה**, ניתן ליישבה, **כֵּיוָן דְּאָמַר רַבִּי יְהוּדָה** במשנה לעיל (נח.) **שֶׁאֵין שׁוֹחֲטִין אֶת הַפֶּסַח עַל הַיָּחִיד**, לכן במשנתנו כשנמנו שני היחידים על פסחם, כל אחד מהם **מְעִיקָּרָא לְאַמְנוּיֵי אַחֲרִינָא בַּהֲדֵיהּ קָאֵי** - מתחילה כשהופרש הפסח עומד הוא להמנות עמו אחר, ואף אם לא היו הפסחים מתערבים, שהרי אם לא ימנה אחר וישאר לבדו לא ישחטו עליו את הפסח, **וְלכן** זה שבא מן השוק ונמנה עם היחיד על פסחו בכל מקום שהוא, **כְּאֶחָד מִבְּנֵי חֲבוּרָה דָּמֵי** - נחשב כאחד מבני החבורה הראשונה, ונמצא שגם אם היחיד מסתלק מפסחו, ומתמנה על פסחו של אותו שבא מן השוק שנמנה עם חבירו, עדיין נחשב שנשאר אחד מבני החבורה הראשונה מנוי עליו.

הגמרא מביאה ראיה ממשנתנו שהיא כרבי יהודה:

אָמַר רַב אַשִׁי, **מַתְנִיתִין נַמִּי דַּיְיקָא** - אף ממשנתנו מדויק שהיא כשיטת רבי יהודה, שצריך שאחד מבני החבורה הראשונה ישאר מנוי על הפסח, **דְּקָתָנֵי** - ששנינו בה, **וְכֵן חָמֵשׁ חֲבוּרוֹת שֶׁל חֲמִשָּׁה חֲמִשָּׁה** יעשו כן, והיינו שכל חבורה תתחלק לחמשה פסחים, ויעשו חמש חבורות חדשות, שבכל אחת יש אחד מכל חבורה מן החבורות הראשונות, וכל ארבעה וארבעה שבכל חבורה יתנו עם החמישי, שאם הפסח שברשותם הוא פסחו, הם מסתלקים מפסחם ונמנים על שלו. ומדויק, שדווקא באופן שכל החבורות היו **שֶׁל חֲמִשָּׁה** אנשים, **אִין** - אכן יש תקנה על ידי שיתחלקו בני החבורה לחמשת הפסחים, **אֲבָל** אם היו **שֶׁל חֲמִשָּׁה וְאַרְבָּעָה**, כלומר שבאחת מהחבורות היו רק ארבעה, שאין בה אנשים לחלק לכל פסח ופסח, **לָא**, ומה הטעם, **לָאו מִשּׁוּם דְּלָא פַּיְישׁ חַד מִבְּנֵי חֲבוּרָה גַּבֵּיהּ** - האם לא משום שלא נותר אחד מבני החבורה הראשונה מנוי על הפסח, כיון שאם החבורה של הארבעה תתחלק רק לארבעה פסחים, נמצא שיש כאן חמש חבורות חדשות, שבארבע מהן יש חמשה אנשים, אחד מכל חבורה שהיתה תחילה, ובחמישית יש ארבעה אנשים מארבע חבורות, ואין בה אף אחד מהחבורה שהיתה בתחילה של ארבעה אנשים, ויש לחשוש שמא הפסח שנמצא עתה אצל החבורה החמישית, הוא הפסח שהיה בתחילה בחבורה של הארבעה, ונמצא שאין עליו בעלים. ואף אם החבורה שהיתה בתחילה ארבעה תוסיף ותמנה עמה עוד אחד מן השוק ואחר כך תחלק לחמשה, לא יועיל הדבר, שהרי אם על פסחה יהיה החבורה החדשה שנמצא בה אותו אחד מן השוק, אף לאחר שיתמנו עליו, לא ישאר עליו מנוי אחד מבני החבורה הראשונה שנמנו עליו בשעת לקיחתו. ואילו לרבי יוסי, החבורה הראשונה של הארבעה יכולים

א. **רש״י** (ד״ה מכאן) פירש ׳מכאן אמרו׳, שהכוונה ׳מפני דבר כזה אמרו׳. והטעם שלא פירש כפשוטו שהכוונה ׳מכאן למדו חכמים׳, משום שהרי דרשו כך מפסוק, ומדוע אמרה הברייתא שזה נלמד מהדין במשנה. על פי בית דוד (פ״ט מ״ט).
קשה, שהרי יתכן שיפסידו על ידי השתיקה, כגון שהאחד מצא ושחט, והחבורה לא שחטה כלום, שאם לא מינוהו להיות שליחם מפסידים הקרבת הפסח. ותירץ בצל״ח (ד״ה מכאן), שבאופן זה לא הפסידו, שהרי הם מביאים פסח שני [ואין כאן פסח הנשרף, שהרי הוקרב רק פסח אחד והוא נאכל], ואילו באופן שאמר הוא ואמרו הם, הפסידו אכילת הפסח, כיון שפטורים מפסח שני. ובאור החמה (לעיל נח: ד״ה וזהו) תירץ, שכיון שמדובר בחבורה שאבד פסחה, ואם כן הם היו מנויים מתחילה על הפסח שמצא השליח, ולכך אם החבורה לא שחטה בעצמה, אף אם שתקו ולא עשאוהו שליח, יצאו ידי חובתם בשחיטת הפסח שמצא. [ומכל מקום אם הם שחטו בעצמם, גילו בכך שהסתלקו מן הפסח שהיו מנויים עליו ואבד, ולכך אם לא עשאוהו שליח יצאו ידי חובתם בפסח ששחטו].
הקשה בספר אור חדש (ד״ה מכאן), מדוע דייקה הברייתא דבר זה דווקא מההלכה של לא אמר להם ולא אמרו לו, ולא מההלכה שנאמרה ברישא של המשנה, שאם אמרו לו ושלו נשחט ראשון שלהם ישרף, ואם הוא אמר להם ושלהם נשחט ראשון שלו ישרף, ואילו אם היו שותקים היו שניהם אוכלים פסחיהם. ותירץ, על פי מה שכתב הרמב״ם (קרבן פסח פ״ג ה״ו), שבדין הסיפא במשנה שאם לא אמר להם ולא אמרו לו אינם אחראים זה לזה, מדובר אף אם היה בליבם ואף אם עשו מעשים המוכיחים שרצונם שישחט עבורם או שהם ישחטו עבורו, שמכל מקום אינם נעשים שליחים [וביאר בכסף משנה (שם), שזה אכן מה שבאה המשנה לחדש בדין הסיפא, שאם לא כן הרי פשוט שאינם אחראים זה לזה, ומדוע הוצרכה המשנה להשמיע זאת]. ומשום כך הוכיחה הברייתא ששתיקה יפה דווקא מהסיפא של המשנה, כדי לחדש שאף אין אנו מקפידים על רמיזותיהם, אם שתקו ולא אמרו בפירוש שממנים שליח.

ב. **על** פי רבינו יונה (משלי שם). והוסיף רבינו יונה לבאר, שעל ידי שתיקת האויל יאמרו שהוא נמצא במידת והנהגת החכם, שדרך החכם להטות אוזן ולהחריש ולשמוע ולא לגלות דעתו. אולם במצודת דוד (שם) פירש את פשט הכתוב, שמי שיוכל להשתיק גם את הטיפש שלא יוסיף לדבר את דברי טיפשותו, יחשב לחכם, שכן דבר גדול עשה בכך.
ובקול הרמ״ז (פ״ט מ״ט) ביאר, שסתם אויל השותק אינו נחשב לחכם, אלא רק אין ניכר לכל טיפשותו. ודווקא בענייננו יחשב האויל לחכם, מפני שהשתיקה היא מעשה חכמה, שעל ידה יכולים שניהם לאכול את פסחם. וביאר עוד את ענין הקל וחומר, שיפה שתיקה לחכם לפי שנשכר משתיקתו שיכול לאכול את פסחו, וקל וחומר שיפה לאויל, לפי שמלבד שנשכר באכילת פסחו, נשכר עוד בכך שיחשבוהו לחכם.
ג. **לשון** הכתוב הוא, ׳ואם ימעט הבית מהיות מִשֶּׁה, ולקח הוא ושכנו הקרוב אל ביתו במכסת נפשות׳ וגו׳. וביאורו לפי פשוטו הוא, שאם אנשי הבית יהיו מועטים מכדי לאכול את כל השה, ועלול לבוא לידי נותר, יצטרפו הוא ושכנו לפי מנין הנפשות כדי שיאכל כל השה. רש״י (שמות שם).
ד. **אך** אין לפרש שדעת רבי יהודה היא שדי במנויים הבאים אחר כך, שאם כן מה ההבדל בינו לרבי יוסי. רש״י (ד״ה דלמא).
ה. **כתב** רש״י (שם), שלדעת המקשה שמשנתנו אינה כרבי יהודה אלא כרבי יוסי, מה שמבואר ברישא שצריך שיהא אחד מכל חבורה מצטרף לחבורה אחרת, אין זה מפני שצריך שישאר אחד מבני החבורה הראשונה כרבי יהודה, אלא מפני שצריכים להתנות ולומר לזה שהצטרף ׳אם הפסח הזה שלך ידינו משוכות משלנו ונמנינו על שלך׳, ואם לא ישאר אחד מבעליו עמו, מי ימנה אותם על פסח זה, וכיצד יכולים לומר שנמנים על פסח זה בלא רשות בעליו. וכתב הרש״ש (נרש״י שם), שלכאורה אף בלא טעם זה צריך לעשות כך, שהרי אם אין אחד מכל חבורה בא לחבורה השניה, נמצא שכשחבורה אחת נמשכת מפסחה אין עליו כלל בעלים. ועיין שם מה שביאר בדברי רש״י, הובא בביאורי רש״י.

מכאן אמרו. מפני דבר כזה אמרו יפה שתיקה כו', שאילו אמר ואמרו השני אין לו תקנה, לא אמר ולא אמרו שניהן רואין זה אוכל מצה כו': לימא מתני'. דקתני שנים שנתערבו פסחיהן כו': דלא כר' יהודה. דאמר שיהא ל' מבני חבורה הראשונה קיים עליו, דהא ודאי אותן שניים שהביאו מן השוק אינן מצויין מבני חבורה הואיל ולא היו בשעת לקיחתן, ועל כרחין רבי יהודה מבני שעת לקיחתו קפיד, דאי אמצויין בתר הכי סגי אמי אינא אין דיליה לרבי יוסי, ומינה שאם הוחלפו בשעת שחיטה על ידי התגאי והמשכה אין אחד מן הראשונים קיים עליו. וריעא דקתני דבשעין שהוחלפו[ל] מכל חבורה לכל הפסח, טעמא משום דבעי אמצויי ומימר אם שלך הוא הפסח הזה ידינו משוכות משלנו ונמנינו על שלך, ואם לאו דאיכא אחד מבעליו האם מאן קא ממני עליה, והיאך יכולין לומר ונמנינו על זה בלא רשות בעליו: (ל) ואם ימצא. משמע אם רצו מתמעטין ונמצאין, ובלבד שיהא אחד מבני החבורה קיים, דאם ימצא משמע שים שיור: במות שהוא. בלא בעלים, ואם רצו כולן ליתנך ימנו עליו אחרים תחלה, אבל לבני חבורה הראשונה לא קפיד קרא: כיון דאמר ר' יהודה. בפרקין לעיל (דף נח.): מעיקרא לאימנויי אחרינא עליה קאי. ואפילו אין אם תערובת, הלכך זה הבא מן השוק ונמנה עליו בכל מקום שהוא הוה ליה אחד מבני חבורה הראשונה: מתני' נמי דייקא. דר' יהודה היא: חמשה וארבעה לא. חמש חבורות שים בהן אחת של ארבעה אנשים, ואין בה כדי לתת חלק[ס] אחד לכל פסח ופסח, לא שרי מתני': מ"ט לאו משום דלא פש אחד מבני חבורה גביה. שאם נתחלפו פסחן של אלו לאותה חבורה שנתחדשה אחרי כן שים ארבעה מארבע חבורות ואותה של ארבעה לא הי' בה, לרבי יוסי טעמא משום דאין אחד מבעליו שימנה בו את האחרון, אבל אחבורה הראשונה דשעת לקיחה לא קפיד, אפילו אינה בהו חבורה של ד' נמי אינה תקנתא שימנו מן השוק אחד עמהן בכל מקום שהוא פסחן ונמנה עליו אחד אנשים ארבעה כדי לחלק אחד לכל פסח ופסח, אלא שמעת מינה אבני חבורה קפיד:

[ל] מכאן אמרו חכמים יפה שתיקה לחכמים קל וחומר לטפשים שנאמר [א] אויל מחריש חכם יחשב: שנים שנתערבו פסחיהם וכו': לימא מתניתין דלא כר' יהודה דתניא [ב] ואם ימעט הבית מהיות משה [ג] מלמד שמתמעטין והולכין ובלבד שיהא אחד מבני חבורה קיים דברי רבי יהודה רבי יוסי אומר ובלבד שלא יניחו את הפסח כמות שהוא א"ר יוחנן אפילו תימא רבי יהודה כיון דאמר רבי יהודה [ג] אין שוחטין את הפסח על היחיד מעיקרא לאמנויי אחרינא בהדיה קאי וכאחד מבני חבורה דמי א"ר אשי מתניתין נמי דייקא דקתני וכן חמש חבורות של חמשה חמשה של חמשה אין אבל של חמשה וארבעה לא לאו משום דלא פייש חד מבני חבורה גביה שמע מינה:

הדרן עלך מי שהיה טמא

הדרן עלך מי שהיה טמא וסליקא לה פסח שני

פסקי הלכות פסח שני בקצרה

כתיב בתורה שים שים כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה לכם או לדורותיכם ועשה פסח לה' בחדש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אותו וגו' ככל חקת הפסח יעשו אותו. ושנינו שאף כל אונס שמשמע שאם נאנס או שגג בראשון יעשה בשני הלא טמא ודרך רחוקה פטורין מן הכרת אפילו הזיד בשני ואחר אונסין בראשון אם הזיד בשני חייב כרת. אבל הזיד בראשון בלא אונס אחר אונסין אפילו נאנס בשני חייב כרת: איזהו דרך רחוקה מי שהיה בינו ובין ירושלים יום י"ד עם עליית השחר ט"ו מיל או יותר היה פחות מזה ולא הגיע לירושלים מפני שעכבוהו בהמות או שהיה בירושלים והיה חולה ברגליו ולא הגיע לעזרה עד שעבר זמן הקרבה הרי זה אונס ואינו בדרך רחוקה. היה אנוס בית ישראל חוץ לאומת ירושלים והטבילוהו בלילה לערב שחטין עליו אבל נאנס בית עליו עד שיצא ואם שחטו עליו וילא הרי זה אוכל. שחטו עליו ולא יצא וכן האונן והחולה והזקן שיכולין לאכול שאחטו עליהן ואחר שנזרק הדם נטמאו במת ואינן יכולין לאכול פטורין מפסח שני [וכן כל מי שהיה רואי בשעת שחיטה וזריקה ונדחה אחר כך פטור מפסח שני]. טמא שיכול להטהר בפסח ראשון ולא טבל ויצא בטומאתו וכן הערל שלא מל בראשון הרי זה בית בראשון: ואיזהו טמא שנדחה לפסח שני כגון זבים וזבות נדות ויולדות ובועלי נדות אבל הנוגע בנבלה ובשרץ וכיוצא בהם ביום י"ד הרי זה טובל ושוחטין עליו אחר שיטבול ואוכל לערב. וזב שראה ג' ראיות וטבל בשביעי שוחטין עליו ואוכל לערב וכן שומרת יום כנגד יום ואם ראו אחר זריקת הדם פטורין מפסח שני ואין שוחטין על הנדה בשביעי שלה: טמא מת שאל ז' שלו בע"פ אף על פי שהוזה עליו וטבל וראוי לאכול קדשים לערב אין שוחטין עליו ונדחה לשני בד"א שנטמא בטומאת מת שהצריך מגלח עליהן אבל בטומאת מת שאין הצריך מגלח עליהן שוחטין עליו בי' שלו אחר הזאה וטבילה. מי שעשה פסח בחזקת שהוא טהור ואח"כ נודע לו שהיה טמא בטומאת המתים בשני שלו מת עליו

למנות אחד מן השוק על הפסח שלהם בכל מקום שהוא, ושוב נמצא שיש לכל חבורה חמשה אנשים, ויכולים להחלק לחמשת החבורות, שהרי רבי יוסי לא הצריך שישאר על הפסח אחד מהנמנים עליו בשעת לקיחתו, אלא רק שלא ישאר בלא בעלים'. ומכך שהעמידה המשנה דווקא באופן שכל החבורות הן של חמשה, ולא של חמשה וארבעה, משמע, שבחבורות של חמשה וארבעה אכן אין תקנה להקריב את הפסחים שנתערבו, וכשיטת רבי יהודה. מסיקה הגמרא, שְׁמַע מִינָּהּ - אכן יש להוכיח כן.

הדרן עלך מי שהיה טמא ומליקא לה פסח שני

אחח19/06/2018

ו. **וכל** מה שרבי יוסי הצריך שכל החבורות הראשונות יתחלקו לחמשה, זהו כדי שיהיה בכל חבורה חדשה אחד מן הבעלים שיוכל למנות את האחרים, ולענין זה די אף באחד מן השוק שהצטרף שלא בשעת הלקיחה. רש"י (ד"ה מ"ט).

ז. **כתב** המאירי (לעיל נ. מ: ד"ה ממר ממחס), שרבינו הקדוש סידר את המסכת כלפנינו, שכולה מסכת אחת הקרויה 'פסחים' ופרק ערבי פסחים הוא הפרק האחרון אך בימי הגאונים חלקוה לשתים [הראשונה עוסקת בהלכות החג ובדיני חמץ ומצה, והשניה בהלכות קרבן פסח], וקראו לראשונה 'פסח ראשון', והעתיקו פרק ערבי פסחים ממקומו, וסדרוהו בסוף פסח ראשון [מפני שהוא עוסק בהלכות החג], ולשניה קראו 'פסח שני'.

מכאן אמרו. מפני דבר כזה אמרו יפה שתיקה כו', שאילו אמר ואמרו השני אין לו תקנה, לא אמר ולא אמרו שניהן רואין זה אוכל משלו כו': לימא מתני'. דקתני שניס שנתערבו פסחיהן כו': דלא כר' יהודה. דצעי שיהא ג' מצני חבורה הראשונה קייס עליו, דהא ודאי אותן שניס שהניחו מן השוק אינן מצוין מצני חבורה האויל ולא היו בשעת לקיחתן, ועל כרחיך רבי יהודה מצני שעת לקיחתו קפיד, דאי אמנויין בתר הכי סגי אגי מאי איכא בין דידיה לרבי יוסי, ונמצא שאס הוחלפו בשעת שחיטה על ידי התגאי והמשכה אין אחד מן הראשונים קייס עליו. וריצא דקתני דצעינן שהוחלפו[ו] מכל חבורה לכל הפסח, טעמא משוס דצעי אמנויי ומימר אס אלך הוא הפסח הזה ידינו משוכות משלנו ונמנינו על אלך, ואס לאו לאיכא אד מצעליו התס מאן קא ממני עליה, והיאך יכולין לומר ונמנינו על זה בלא רשות בעליו: (ז) ואם ימעט. משמע אס רצו מתמעטין ונמצאין, ובלבד שיהא אחד מצני החבורה קייס, לאס ימעט משמע שיש שיור: כמות שהוא. בלא בעליס, ואס שהניחו מן השוק אינן מצוין מצני חבורה האויל ולא היו בשעת לקיחתן, ועל כרחיך רבי יהודה אצני שעת לקיחתו קפיד, דאי אמנויי בתר הכי סגי אגי מאי איכא בין דידיה לרבי יוסי, ונמצא שאס הוחלפו בשעת שחיטה על ידי התגאי והמשכה אין אחד מן הראשונים קייס עליו. וריצא דקתני דצעינן שהוחלפו[ו] מכל חבורה לכל הפסח, טעמא משוס דצעי אמנויי ומימר אס אלך הוא הפסח הזה ידינו משוכות משלנו ונמנינו על אלך, ואס לאו לאיכא אד מצעליו התס מאן קא ממני עליה, והיאך יכולין לומר ונמנינו על זה בלא רשות בעליו: (ז) ואם ימעט. משמע אס רצו מתמעטין ונמצאין, ובלבד שיהא אחד מצני החבורה קייס, לאס ימעט משמע שיש שיור: כמות שהוא. בלא בעליס, ואס

[ו] מכאן אמרו חכמים יפה שתיקה לחכמים קל וחומר לטפשים שנאמר [א] אויל מחריש חכם יחשב: שנים שנתערבו פסחיהם וכו': לימא מתניתין דלא כר' יהודה דתניא [ב] ואם ימעט הבית מהיות משה [ג] מלמד שמתמעטין והולכין ובלבד שיהא אחד מבני חבורה רבי יהודה רבי יוסי אומר ובלבד שלא יניחו את הפסח כמות שהוא א"ר יוחנן אפילו תימא רבי יהודה כיון דאמר רבי יהודה [ד] אין שוחטין את הפסח על היחיד מעיקרא לאמנויי אחרינא בהדיה קאי וכאחד מבני חבורה דמי א"ר אשי מתניתין נמי דייקא דקתני וכן חמש חבורות של חמשה חמשה אין אבל של חמשה וארבעה לא לאו משום דלא פייש חד מבני חבורה גביה שמע מינה:

מתני' נמי דייקא. דר' יהודה היא: חמשה וארבעה לא. חמש חבורות שיש בהן אחת של ארבעה אנשים, ואין בה כדי לתת חלק [ג] אחד לכל פסח ופסח, לא שרי ממני': מ"ט לאו משום דלא פש אחד מבני חבורה גביה. שאס נתחלפו פסחן של אלו לאותה חבורה שנתחדשה אחרי כן שיש ארבעה אנשים ואין בה כדי לתת חלק לכל פסח ופסח, לרבי יוסי טעמא משוס לצריך אחד מצעליו שיאנה בו אפילו תימא רבי יהודה כיון דאמר ר' יהודה אין שוחטין את הפסח על היחיד, אפילו אינה בה כדי לתת חלק לכל פסח ופסח, אלא אחד מצני החבורה שיש

(תוספות אחרים מערבי פסחים נמצאים בספר רב מרדכי[ה])

ערב פסחים מי גרסינן ערבי ניחא[ו] ומי גרסינן ערב ה"ק ערב שמוטין בו (ג) פסחים ס"ל ערב פסח רשמן ושני: **לא יאכל אדם.** פירוש אפילו התפלל ומשום מצה כדאמרינן בגמ' דבלא התפלל תפלת מנחה אפילו בשאר ימות השנה אסור כדתנן בפ"ק דשבת (ד' ט:) ות"ת ומה לא יאכל מי מצה אפילו קודם נמי אסור כדאמרינן בירושלמי[ז] כל האוכל מצה בערב הפסח כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו ומי במיני תרגימא הא אמר בגמרא (ד' קז:) אבל מבטל הוא במיני תרגימא ו"ל דאייתי במצה עשירה דלא אסר בירושלמי אלא במצה הרחויה לצאת בה מוצאו ואוכלה קודם זמנה אבל מצה עשירה שריא וכן היה נוהג ר"ת[ח]:

סמוך למנחה **לא יאכל.** ואם תאמר והא אמר בכל שעה (לעיל ד' ת.) בגיקות של נכריס ממלא לדס כריסו מהס ובלבד שיאכל כזית מצה בתחרונה והכא אסר לאכול אפי' מבעוד יום וי"ל דבמותה המעודה לדס נוהר ואינו אוכל כל שובעו כדי שיאכל מצה למיאבון אבל מבעוד יום אין לדס נוהר ואוכל כל שובעו וסבר שעד הלילה יתאוה ולדרבה יהיה שבע יותר כי יתבדך המאכל בפיו והא דדייק רבא לקמן (ד' קז:) דאמרת גריך דאי אמרת מיקעד קעיד דין הכוסות הללו אמאי יסתה אף על גב דבמותה המעודה נוהר מלאכול שובעו (ג) אבל בשאר אי אפשר להזהר מ"מ מבין לאסון לבני דאיכא בגדתא והלל דייק דאמר לקעודה אחרת:

עד שתחשך. מקשי' אמאי אינטריך עד שתחשך ועוד דבגמרא גבי שבתות וימים טובים לא קתני ליה ואומר הר"י מקורבי"ל דגבי מצה דווקא בעינן עד שתחשך בתוספתא[ט] הפסח ומצה ומרור מלוהן משתחשך ובפסח דבתיב (שמות יב) ואכלו את הבשר בלילה הזה ומצה ומרור על מפרר[י] אבל מעודת שבת וימים טובים מצי אכיל להו מבעוד יום כדאמר בפרק תפלת השחר (ברכות דף כז:) מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש היום מבעוד יום[כ] ואומר מהר"ר[כא] יחיאל דכי פריך בגמרא מאי איריא ערבי פסחים כו' לא מצי למיתני דנקט ערבי פסחים משום דבעי למיתני עד שתחשך דכבר משמעינן בהיזהו מקומן (זבחים ד' ו:) דקתני הפסח חינו נאכל אלא בלילה והכא אגב מורחיה תנייה בקונטרס ורבינו יהודה תירץ[כב] אפילו אי בעינן גבי שבתות וימים טובים עד שתחשך הכא אינטריך למיתני דאתא לאשמועינן לאע"ג דשחיטת פסחים מבעוד יום אינו נאכל מבעוד יום כשאר קדשים וכן יש בירושלמי בריש פירקין מני ערב שבת מן המנחה ולמעלה לא יטעום כלום עד שתחשך:

ואפילו עני שבישראל **לא יאכל עד שיסב.** דסלקא דעתך להסיבת עני לא תשיבת הסיבה דאין לו על מה להסב ואין זה דרך חירות ויש מפרשים דאדלעיל קאי עד שתחשך ואפילו עני שבישראל לא יאכל. בערבי[ג] פסחים עד שיסב כדרך בני חורין במטה ועל השלחן, זכר לחירות: ולא יפחתו לו. גבאי לדקה המפרנסין את העניים, כדתנן (פאה פ"ח מ"ז) אין פוחתין לעני העובר ממקום כו' אלמא ליכא למימר דלא יפחתו אגבאי לדקה קאי, והוא הדין נמי אם לא יתנו לו שריך שיחזר בכל כחו אחריו[כג], אלא אורחא דמילתא נקט שרגילין ליתן לו ארבע כוסות, וסדרן מפורש לפנינו[כד]. ומצינו בב"ר (פ' פח) רב הונא בשם רבי אבא אמר כנגד ארבע לשוני גאולה החמורים בגלות מצרים והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי[כה]: ואפילו. הוא מתפרנס מתמחוי של לדקה דהיינו עני שבעיירות, דתנן במסכת פאה (פ"ח מ"ז) מי שיש לו מזון ג' סעודות לא יטול מן התמחוי: הכי אם לא נתנו לו גבאי לדקה יכול מלבושו או ילוה או יקניר את עלמו בשביל יין לארבע כוסות: **גמ'** אפילו ערבי שבתות כו'. מליצת דרבי יהודה, כדי שיהא קידוש וסעודת שבת מציע עליו: משום חיובא דמצה. שלא תהא נאכלת על השובע, וחיובא דמצה לילה הראשון הוא דכתיב (שמות יב) בערב תאכלו מצות[כו]: הכי גרסינן אפילו תימא רבי יהודה התם מן המנחה ולמעלה כו'. דמילתיה דר' יהודה קתני מן המנחה ולמעלה, ודמתניתין תנן סמוך למנחה: מתשע שעות ולמעלה. היינו מצי שעה סמוך למנחה:

דילמא

ערב פסחים[ט] א סמוך למנחה לא יאכל אדם ב עד שתחשך ג אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב ד ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין ואפילו מן התמחוי: **גמ'** מאי אירייא ערבי פסחים אפי' ערבי שבתות וימים טובים נמי דתניא[ה] לא יאכל אדם בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה[ו] דברי רבי יהודה רבי יוסי אומר [ז]אוכל והולך עד שתחשך אמר רב הונא לא צריכא אלא לר' יוסי דאמר אוכל והולך עד שתחשך הני מילי בערבי שבתות וימים טובים אבל בערב הפסח משום חיובא דמצה[ג] מודה רב פפא אמר אפילו תימא רבי יהודה התם בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה הוא דאסיר סמוך למנחה שרי אבל בערב הפסח אפילו סמוך למנחה נמי אסור ובערב שבת סמוך למנחה שרי והתניא לא יאכל אדם בערב שבת וימים טובים מתשע שעות ולמעלה כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה דברי רבי יהודה רבי יוסי אומר אוכל והולך עד שתחשך אמר מר זוטרא[ז] מאן לימא לן דמתרצתא היא

ו) [עיין תוספות לקמן דף קז. ד"ה סמוך], ז) תוספתא ברכות פ"ה ה"א, ג) עי' לקמן קז:, ד) [שבת דף קכג:], ה) במתני' קיד. קיז:, ו) פ"ח מ"ז, ז) להלן דף קכ., ח) ה"א, ט) [פרק ג], י) [עיין תוספות לעיל לז. ד"ה מנח] וע"ע תוספות לעיל נ. ד"ה מקום.

א א מיי' פ"ו מהל' מלה הלכה יב סמג עשין מה טוש"ע ח"ח סי' תעג סעיף ג:
ב ב מיי' שם טור ש"ע ח"ח סימן תעב סעיף ג:
ג ג מיי' פ"ו מהל' מלה הלכה ח סמג עשין מג טוש"ע ח"ח סימן תעב סעיף ג בהג"ה:
ד ד מיי' שם הלכה ז טוש"ע ח"ח שם סעיף ג:
ה ה מיי' שם פ"ו הלכה יב ופ"ל מהלכות שבת הל' ד ופ"ו מהל' י"ט הל' טז סמג עשין כט ולאוין עה טוש"ע ח"ח סי' תמט סעיף ג* וסי' תקכט ס"ק נ בהג"ה*:

ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך וכו'. ואמרי' מאי איריא ערב פסחים אפי' ערבי שבתות וערבי ימים טובים דתניא לא יאכל אדם בערבי שבתות ובערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה כדי שיכנס לשבת כשהוא תאב דברי רבי יהודה רבי יוסי אומר אוכל והולך עד שתחשך. ועוד תניא לא יאכל אדם מתשע שעות ולמעלה בערבי שבתות ובערבי ימים טובים דברי רבי יהודה ר' יוסי אומר אוכל והולך עד שתחשך. ושקלינן וטרינן ואוקמ' רב הונא למתני' כר' יוסי ובערב הפסח משום חיובה דמצה אסור למיכל מן המנחה ולמעלה ליה לר' יהודה בערב הפסח.

תמחוי קערה גדולה היא וגוזין בו גבאים מאכל מבעלי בתים ומחלקין לעניים שתי סעודות ליום מיום ליום. [שבת קיח ע"א]. **עד שיסב.** הסיבה על לד שמאל [לקמן קח ע"א].

(ה) רש"י ד"ה ואפילו עני וכו' בני חורין במטה ועל השלחן זכר לחירות הס"ד: (ג) תוס' ד"ה ערב וכו' ה"ק ערב שמוטין בו הרבה פסחים: (ג) ד"ה סמוך וכו' מלאכול שובעו בשתיה כל"ל ותיבת מבל נמחק: (ד) ד"ה לא יפחתו פי' רשב"ם וכו' וגרס. נ"ב פי' השתא דריש קאי על עלמו שלא יאכל עד שתחשך ועד שיסב והסיפא קאי אגבאי לדקה לא גרסינן ולא יפחתו אלא בלא ו"ו:

תוס' ד"ה לא יפחתו וכו' ואין אשתו בכלל. עיין ברכות כד. תד"ה והתניא:

ח) בכת"י תאב: ט) כחד מ"ד בב"ר פ' פח וירושלמי (ח ע"ב) ועיין לקמן קח ע"א ד"ה ד' כוסות שכתב כמ"ד אחר ועיין ילק"מ שם: יא) צ"ל בלילי פסחים (גליון): יב) צ"ל אחריהם, ור"ל אחר הד' כוסות וכמ"ש בסמוך (בארות המים): יג) תוס' על פרק זה אינם מבעלי התוס' אשר בפרקים הקודמים דאלו הם מבעלי תוס' אחרונים, וכן תוס' שבמרדכי מאחרונים (ב"ש): יד) בכת"י נוסף כלומר ערבי פסחים דעלמא (וכ"ה בתוספות הרשב"א): טו) עיין גם בתוס' לעיל לה ע"ב סוד"ה ומי, ועיין בראי"ש שכתב בע"פ שחל בשבת דיצא סעודה שלישית במצה עשירה (ועיין או"ז סי' רנו ד"ה לא יאכל): טז) לפנינו שם ואומר קדושה על הכוס. וכ"ה בתוס' כת"י: יז) צ"ל מורי ה"ר (ב"ש): יח) "אפילו אי בעינן" וכו', עד "איצטריך למיתני", ליתא בד"ו, ועפי"ז יובנו דברי מהרש"ל (ד"ס). ולפנינו נוסף עפ"י מהרש"א: כ) בכת"י נוסף אפילו מן התמחוי הכי פירושו אפילו מן התמחוי כו': ל) ועי' הגרא"מ הורוויץ בילקוט מפרשים:

פרק עשירי - ערבי פסחים

אחר שהתבארו בפרקים הקודמים דיני ביעור חמץ, ודיני קרבן פסח, יבוארו בפרק זה סדר ליל פסח ומצוותיו.

בליל פסח [ליל חמשה עשר בניסן, היום שבו יצאו אבותינו ממצרים מעבדות לחירות[א]], נצטווינו בתורה לאכול קרבן פסח[ב], מצה ומרור[ג], שנאמר (שמות יג ח) 'וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ'[ד], וכן לספר ביציאת מצרים, שנאמר (שמות יג יד), וְהָיָה כִּי יִשְׁאָלְךָ בִנְךָ מָחָר לֵאמֹר מַה זֹּאת, וְאָמַרְתָּ אֵלָיו בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ ה' מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים'[ה]. חכמים הוסיפו ותיקנו, שחייב כל אדם מישראל לשתות ארבע כוסות של יין[ו], וכן לאכול ולשתות בהסיבה[ז]. בפרק זה יבואר סדר קיום המצוות בליל

א. **כמבואר** בפסוקים (שמות יב ג, ועוד).
ב. **בפרקים** לעיל התבארו דיני קרבן פסח.
ג. **בגמרא** לעיל (לה.-לט:) התבארו דיני מצה ומרור, באלו דברים יוצא אדם ידי חובתם, ובאלו דברים אינו יוצא.
ד. **ואף** באופן שאינו אוכל קרבן פסח, כגון שהיה טמא, או שהיה במקום רחוק מירושלים, וכן בזמן הזה אחר שחרב בית המקדש ואיננו יכולים להקריב קרבנות, חייב לאכול מצה ומרור, כמבואר בגמרא לעיל (כח:) ולהלן (קכ.). וראה בגמרא להלן (סה), אם חיוב אכילת המצה והמרור בזמן הזה הוא מן התורה או מדרבנן.
ה. **מכילתא** דרשב"י (פח יג ג). וראה שם הלימוד מן הפסוקים, שחייב לספר ביציאת מצרים אף אם בנו אינו שואלו, ואפילו אין לו בן.
ו. **כמבואר** במשנה להלן. ובמשניות להלן (קיד. קטז. קיז:) יבואר סדר שתיית כוסות אלו. וטעם תקנה זו, מבואר בהערה על המשנה להלן.
ז. **כמבואר** במשנה להלן. ובגמרא להלן (קמ.) יבואר, מה צריך לאכול ולשתות בהסיבה, ומה אין צריך.
ח. **ולדעת** רבי יהודה אף בכל ערב שבת ויום טוב, כמבואר בגמרא.
ט. **כן** היא גירסת רש"י, והתוספות (ד"ה ערב) בלשונם השניה, 'ערב' בלשון יחיד. וביארו התוספות את לשון המשנה 'ערב' בלשון יחיד ו'פסחים' בלשון רבים, שהוא ערב ששוחטים בו הרבה פסחים [כלומר, קרבנות פסח רבים]. ביאור נוסף כתבו התוספות, שכוונת המשנה לערב פסח ראשון ולערב פסח שני [כלומר, ערב של אחד משני הפסחים, שאם הוא טהור המקריב קרבן פסח ראשון, אסור באכילה בערב פסח ראשון, ואם הוא היה טמא בפסח ראשון, שאחר שנטהר מקריב קרבן פסח שני [בארבעה עשר באייר. כמבואר בפסוק (במדבר ט י-יא)], אזי איסורו הוא בפסח שני. וזהו לפי הצד המבואר בגמרא לקמן (קו.), שטעם איסור האכילה הוא משום שמא ימנע מלעשות את הפסח, אמנם לטעם המבואר שם, וכן מבואר ברש"י וברשב"ם כאן (ד"ה לפ), שהוא משום כדי שיוכל לאכול מצה בלילה, הרי שהטמא בפסח ראשון שמקריב פסח שני, אסור באכילה בין בערב פסח ראשון משום מצות מצה בפסח ראשון, ובין בפסח שני משום אכילת מצה עם פסח שני. הגהות הרא"מ הורוויץ (סמוס' סס)]. ובלשונם הראשונה גרסו התוספות, 'ערבי' בלשון רבים [וכן הגירסא ברשב"ם (ד"ה ערבי)], וכן גרס בתוספות שבמרדכי (ד"ה פירש), וביאר, שכוונת המשנה לערב הפסח שבכל שנה ושנה. עוד ביאר, שלשון המשנה כלשון הפסוק שנאמר בענין שחיטת קרבן פסח (שמות יב ו) 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הָעַרְבָּיִם', 'עַרְבַּיִם' בלשון רבים.
י. **אף** שיום ארבעה עשר בניסן עצמו הוא הנקרא בלשון התורה 'פסח', משום שהוא זמן הקרבת 'קרבן פסח', שנאמר (במדבר כח טז) 'ובחודש הראשון בארבעה עשר יום לחודש פסח לה'', אך כיון שבלשון המשנה חג המצות עצמו נקרא 'פסח', כמו שמצינו לעיל (כח.) ובמקומות נוספים, לכך מכנה התנא במשנתנו את יום ארבעה עשר בניסן 'ערב פסחים', ואף בספר יהושע (ה יא) מצינו שמכנה הפסוק את חג המצות 'פסח'. פסקי הרי"ד (ד"ה ערב). אכן לביאור התוספות (ד"ה ערב) המובא בהערה לעיל, לשון 'פסחים' השנוי במשנתנו מוסב על קרבנות הפסח ששוחטים בערב זה, ולא לחג הפסח.
יא. **רש"י** (ד"ה מצטער) ורשב"ם (ד"ה ערבי).
יב. **רשב"ם** (ד"ה ערבי), כמסקנת הגמרא לקמן (קז:).
יג. **זמן** תפילת מנחה הוא אחר שש שעות זמניות ומחצה מתחילת היום, עד הערב [או עד שעה ורבע קודם השקיעה לדעת רבי יהודה], שהוא הזמן הכשר לשחיטת קרבן התמיד של בין הערבים, שתפילת מנחה נתקנה כנגדו. זמן זה נחלק לשתים, משעה תשע ומחצה שהיא השעה שבה שוחטים בכל יום את התמיד של בין הערבים [כמבואר לעיל (נח.)], נקרא זמן מנחה קטנה, וקודם לכן נקרא זמן מנחה גדולה [מלשון הפסוק (בראשית כט ז) 'הן עוד היום גדול'. מה"ר אברהם פראג (הו"ד בפריסה מו"ח סי' לנ אות ה)]. ברכות (כו ע"ב ועי"ש).
יד. **כלומר**, לא יתחיל לאכול. ר"ן (על הרי"ף, ד"ה לפ). אך אם התחיל לאכול קודם לכן, אינו צריך להפסיק עד חשיכה. רשב"ם (לקמן ק. ד"ה אמר לו רשב"ג) ותוספות (סה ד"ה מיד). אמנם אם יודע שתמשך סעודתו אחר תשע שעות, לא יתחיל. רש"י (לקמן קז: ד"ה מי) ורשב"ם (סה ד"ה רבונית, ד"ה סוף).
טו. **כמבואר** לקמן (קז:), שמיני תרגימא [פירות ובשר. רשב"ם (סה ד"ה תרגימא)] וירק מותר לאכול. ופת זו, היא מצה עשירה, כלומר, מצה שנילושה במי פירות. שהרי חמץ אסור באכילה מן התורה מחצות היום, כמבואר לעיל (ד:) [ומדרבנן מתחילת שעה חמישית לרבי יהודה, ומתחילת שעה שישית לרבי מאיר, כמבואר לעיל (יפ:)], ומצה אין לאכול בערב פסח כמבואר בירושלמי (פסחים פ"י ה"פ), שהאוכל מצה בערב פסח הרי הוא כבועל ארוסתו בבית חמיו [שכשם שזה לא כבש יצרו להמתין ליום הנישואין, כך זה לא כבש יצרו להמתין באכילת מצה עד הערב. קרבן העדה (ד"ה כגפ)], ורק מצה עשירה כיון שאין יוצאים בה ידי חובת מצת מצוה, כמבואר לעיל (לה.), מותרת באכילה בערב פסח, קודם סמוך למנחה. תוספות (ד"ה לפ יאכל). ואף שגם בבציקות שאפאום נכרים אין יוצאים ידי חובת מצת מצוה, מפני שלא נשמרו לשם מצת מצוה, אף שמותרים באכילה בפסח אם ניכר בהם שלא החמיצו, כמבואר לעיל (מ.), מכל מקום לא העמידו התוספות את האיסור בבציקות אלו, משום שגם הם אסורים באכילה בערב פסח כמצת מצוה, שהרי טעמם שוה לטעם מצת מצוה. מהרש"א (סמוס' סס).
אמנם בתוספות רי"ד (מהדורה תניינא ד"ה סמוך) ביאר את משנתנו בבציקות שאפאום נכרים, וסבר שהאיסור המבואר בירושלמי אינו אלא במצה הראויה למצוה. עוד ביאר, שיש לומר שהתנא של משנתנו חולק על דברי הירושלמי, וסובר שאף מצה הראויה למצוה מותר לאכול בערב פסח קודם סמוך למנחה.
והרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ב, פירוש המשניות פ"י מ"פ) כתב, שאף מכל מאכל שאינו פת אסור להרבות באכילה בערב פסח מסמוך למנחה [ולשיטתו לשון הגמרא להלן (קז:) 'אבל מטביל הוא במיני תרגימא', ביאורה, שמותר לאכול דבר מועט. ביאור הגר"א (סי' תעה סוס ה)]. וכן כתבו המאירי (ד"ה ערבי) והמהר"ם חלאווה (ד"ה לפ).
טז. **כלומר**, עד סוף השקיעה, שהוא זמן צאת הכוכבים. מהר"ם חלאווה (ד"ה עד). ואפילו התפלל כבר תפילת מנחה אסור להתחיל לאכול, שאם לא התפלל אסור לאכול אף בשאר ימות השנה מסמוך לזמן מנחה קטנה, כמבואר במסכת שבת (ט:). תוספות (ד"ה לפ יאכל).
במשנתנו שנה התנא שאין לאכול 'עד שתחשך', ואילו בברייתא שבגמרא להלן לענין ערבי שבתות וימים טובים לא שנה התנא 'עד שתחשך', משום שבערבי שבתות וימים טובים יכול לקדש ולאכול מבעוד יום, כמבואר במסכת ברכות (מ:), מה שאין כן בערב פסח, כמבואר בתוספתא (פ"ג הט"ו), שקרבן פסח מצה ומרור נאכלים רק משתחשך. והטעם הוא משום שנאמר בקרבן פסח (שמות יב ח) 'ואכלו את הבשר בלילה', ומצה ומרור הוקשו אליו, שאף הם נאכלים דווקא בלילה. תוספות (ד"ה עד) ורא"ש (פ"י סי' ג). ורבינו יהודה (הו"ד בתוספות סס) ביאר, שאף אם נאמר שגם בערבי שבתות ושאר ימים טובים אין להתחיל לאכול עד שתחשך, דווקא לענין קרבן פסח הוצרך התנא לשנות 'עד שתחשך', כדי שלא נטעה לומר שכשם ששאר הקרבנות נאכלים מבעוד יום כך קרבן פסח נאכל מבעוד יום, לכך שנה 'עד שתחשך' לומר, שאף שהפסח נשחט מבעוד יום אין לאכלו עד הלילה.
יז. **רמב"ם** (פירוש המשניות פ"י מ"פ). וכן מבואר בזוהר (תמול נה.), שאין לאכול בערב פסח, כדי שיהיה תאב לאכילת מצה ומרור.
יח. **מצוה** מן התורה לאכול מצה בלילה הראשון של פסח, שנאמר (שמות יב יח) 'בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות'.
יט. **רש"י** ורשב"ם (ד"ה לפ). והקשה הרש"ש (הרמב"ם סס), שבגמרא לקמן (קז:) המבארת את טעם דין משנתנו שאסור לאכול בערב פסח מסמוך למנחה, מבואר, שלצד שהטעם הוא משום אכילת מצה, אזי החשש הוא שמא יבוא לאכול את המצה אכילה גסה, ופירש שם הרשב"ם (ד"ה לו) שאינה אכילה, ומדוע פירש כאן שהוא משום הידור מצוה בלבד. ותירץ הרש"ש, שלפי דעת הרשב"ם יש לבאר את דברי הגמרא לקמן (סס) שאין הכוונה שיאכלנה אכילה גסה כזו המבוארת במסכת יומא (פ:) שאינה נחשבת אכילה כלל, אלא ביאורו שיאכלנה שלא לתאבון, וכמבואר בתוספות לקמן (קז: ד"ה דילמא) שישנם שני אופנים של אכילה גסה, האופן האחד שאינה נחשבת אכילה, והשני שנחשבת אכילה אך אינה לתאבון.
וביאר באבני נזר (או"ח סי' תלג סק"ג) את הידור המצוה באכילה לתיאבון, שכיון שנחשבת אכילה רק כאשר נהנה [כמבואר במסכת חולין (קג:), שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש אם צריך הנאת גרונו או הנאת מעיו כדי להתחייב], לכך כאשר נהנה יותר נחשב בזה הידור מצוה.
אמנם בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה לפ יאכל מדס), רבינו דוד (ד"ה סמוך) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה לפ) ביארו את דברי הגמרא לקמן כפשוטם, שטעם משנתנו הוא כדי שלא יבוא לאכול את המצה אכילה גסה, כלומר שלא יוכל לבלוע אותה אלא בקושי, שבאופן זה אינה נחשבת אכילה כלל, ואינו יוצא בה ידי חובת אכילת מצה.

(תוספות אחרים מערבי פסחים נמצאים בספר רב מרדכי[ה])

ערב פסחים מי גרסינן ערבי ניחא[ו] ומי גרסינן ערב ה"ק ערב שמוטין בו (ג) פסחים ס"ל ערב פסח רשמן ושני: **לא יאכל אדם.** פירוש אפילו התפלל ומשום מלה כדאמרינן בגמ' דבלא התפלל תפלת מנחה אפילו בשחר ימות השנה חסור כדתנן בפ"ק דשבת (ד' ט:) ות"ת ומה לא יאכל מי מלה אפילו קודם נמי חסור כדאמרינן בירושלמי[ז] כל האוכל מלה בערב הפסח כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו ומי במיני תרגימת הא אמר בגמרא (ד' קז:) אבל מבעל הוא במיני תרגימת ו"ל דאייתי במלה עשירה דלא אסר בירושלמי אלא אוכל מלה דחוקה לגמת בה מוצאו ואוכלה קודם זמנה אבל מלה עשירה שריא וכן היה נוהג ר"ת[ח]:

סמוך למנחה **לא יאכל.** ואם תאמר והא אמר בכל שעה (לעיל ד' ת.) בזיקות של נכריס ממלא אדם כריסו מהם ובלבד שיאכל כזית מלה בתחלונה והכא אסר לאכול אפי' מבעוד יום וי"ל דבאותה השעודה אדם נזהר ואינו אוכל כל שעודה כדי שיאכל מלה לתיאבון אבל מבעוד יום אין אדם נזהר ואוכל כל שעודה ואפר שעד הלילה יתאוה ואדרבה יהיה שבע יותר כי יתבדך המאכל במעיו והא דדייק רבא לקמן (ד' קז:) דאמרת גריר לאי אמרת מיבעד סעיד אין הכוסות הללו אחאי יאתה אף על גב דבאותה שעודה נזהר מלאכול שעודה אחרת אפילו מלה דחוקה לגמת בה מוצאו ואוכלה קודם זמנה אבל מלה עשירה שריא ואפילו הכי אסור להתחיל בסעודה קבועה עד

המשנה מתחילה לבאר את דיני ליל פסח. ובתחילה מבארת דין הסיבה:

אֲפִילּוּ עָנִי שֶׁבְּיִשְׂרָאֵל, לֹא יֹאכַל[א] בליל פסח **עַד שֶׁיָּסֵב** - שישב מוטה על מיטה[ב] ועל יד שולחן[ג] כדרך בני חורין, זכר לחירות[ד].

חכמים תיקנו לשתות ארבעה כוסות של יין בליל פסח. מתחילה המשנה לבאר דין זה:

וְלֹא יִפְחֲתוּ לוֹ - ולא יתנו גבאי הצדקה לעני פחות[ה] **מֵאַרְבַּע כּוֹסוֹת שֶׁל יַיִן** שתיקנו חכמים לשתות בליל פסח[ו]. **וַאֲפִילּוּ** הוא עני ביותר המתפרנס **מִן הַתַּמְחוּי** של צדקה[ז], חייב לחזר אחר ארבעה כוסות, אם לא קיבלם מגבאי הצדקה[ח].

★

גמרא

שנינו במשנה, ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך. הגמרא דנה האם גם בערב שבת ושאר יום טוב הדין כן:

מקשה הגמרא, **מַאי אִירְיָא** - מדוע נקט התנא במשנתנו לענין איסור האכילה מן הזמן הסמוך למנחה, דווקא **'עַרְבֵי פְּסָחִים'**, והרי **אֲפִילּוּ בְּעַרְבֵי שַׁבָּתוֹת** וְערבי שאר **יָמִים טוֹבִים נַמִּי** - גם כן הדין כן לדעת רבי יהודה[ט], **דְּתַנְיָא** - כמו ששנינו בברייתא, **לֹא יֹאכַל אָדָם בְּעַרְבֵי שַׁבָּתוֹת** וְערבי **יָמִים טוֹבִים מִן** זמן תפילת **הַמִּנְחָה וּלְמַעְלָה**[ל], **כְּדֵי שֶׁיְּכַנֵּם לַשַּׁבָּת** וליום טוב **כְּשֶׁהוּא תַּאֲוָה** - כשהוא מתאוה לאכול, ויהיו הקידוש וסעודת שבת ויום טוב חביבים עליו, ולא יאכל סעודתו על השובע, **דִּבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה. רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר**, אם רצה **אוֹכֵל וְהוֹלֵךְ עַד שֶׁתֶּחְשַׁךְ** - שתשקע השמש, ואין איסור להתחיל לאכול בערבי שבתות וימים טובים מזמן המנחה ולמעלה[לא]. אם כן קשה, מדוע שנה התנא במשנתנו את איסור האכילה מן הזמן הסמוך למנחה רק בערבי פסחים, ולא בכל ערבי שבתות וימים טובים, כשיטת רבי יהודה.

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב הוּנָא, לֹא צְרִיכָא** - לא הוצרכה משנתנו ללמדנו את דין איסור התחלת האכילה בערב פסח סמוך למנחה, **אֶלָּא** לְשיטת **רַבִּי יוֹסֵי, דְּאָמַר** בברייתא, שבערבי שבתות ושאר ימים טובים **אוֹכֵל וְהוֹלֵךְ עַד שֶׁתֶּחְשַׁךְ**, ולשיטתו ביארה המשנה, **דְּהָנֵי מִילֵּי** - דברים אלו, כלומר דין זה שמותר להתחיל לאכול עד חשיכה, אינו אלא **בְּעַרְבֵי שַׁבָּתוֹת** וְשאר **יָמִים טוֹבִים, אֲבָל בְּעֶרֶב הַפֶּסַח, מְשׁוּם חִיּוּבָא דְּמַצָּה** - חיוב אכילת מצה בליל פסח שהיא מן התורה[לב], **מִדֶּה** רבי יוסי שאסור להתחיל לאכול מן הזמן הסמוך למנחה, כדי שלא תהיה המצה נאכלת על השובע[לג].

כ. החידוש בעני שצריך להסב הוא, שלא נאמר שכיון שאין לו על מה להשען בהסבתו [שאין לו כרים וכסתות אלא ספסל. תוספות שבמרדכי (ד"ה ואפילו) וריטב"א (ד"ה ואפילו)] אין זה דרך חירות ופטור מהסיבה, אלא אף הוא חייב בהסיבה. תוספות (ד"ה ואפילו). ותיבת 'שבישראל' באה לרמז, שאף שהוא עני, אינו נראה כדל גאה בזה שמיסב כדרך העשירים, כיון שהוא ישראל, וכל ישראל בני מלכים כמבואר במסכת שבת (קיח.) ובמקומות נוספים. שדה יצחק (ד"ה ואפילו).

אופן נוסף ביארו התוספות, ש'אפילו עני שבישראל' מוסב על 'סמוך למנחה לא יאכל אדם', והחידוש הוא, שאפילו הוא עני שלא אכל כמה ימים לא יאכל עד שתחשך.

כא. ראה בגמרא לקמן (קמ.) מה צריך לאכול בהסיבה, ומה אין צריך.

כב. כלומר, מיסב על גבי המיטה כשהוא מוטה על צדו השמאלי, ורגליו מונחות על הארץ. רש"י (ברכות מו: ד"ה בזמן שהן שמי).

כג. רש"י ורשב"ם (ד"ה ואפילו). וביארו בשם הגר"ח הלוי (מסורת סי' לג), שבלא שולחן, אין זו דרך חירות.

כד. שלפי שדרך העבדים לאכול מעומד, על כן בליל פסח אנו אוכלים מסובים, כדי להודיע שיצאנו מעבדות לחרות. ירושלמי (פסחים פ"י ה"ו). והוא כדי שנתעורר לשבח את הקדוש ברוך הוא שגאלנו מעבדות לחירות. מאירי (ד"ה ואפילו).

דין זה מרומז בפסוק (שמות יג יח) 'ויסב אלהים את העם', נקט הפסוק בלשונו 'ויסב' ולא כתב 'וינחם' כלשון הפסוק שלפניו 'ולא נחם אלהים', לרמז שקודם לכן היו אוכלים בעמידה דרך ארעי כעבדים, ועכשיו שיצאו ממצרים אכלו בהסיבה כדרך בני חורין, ולכך אף אנו מצווים לאכול בהסיבה בליל פסח. מדרש (שמו"ר כ יח), על פי ביאור עץ יוסף (שם).

כה. כשם שביאור המשנה במסכת פאה (פ"ח מ"ז) 'אין פוחתין לעני וכו' מככר בפונדיון' הוא, שגבאי הצדקה לא יפחתו לעני, שהרי לא בו תלוי הדבר כמה יקבל מן הצדקה, אף כאן ביארו שגבאי הצדקה לא יפחתו לעני מארבעה כוסות, ואין ביארו שהעני לא יפחות מארבעה כוסות. אכן אף אם לא נתנו לו, צריך העני לחזר בכל כוחו אחר ארבעה כוסות, אלא שהדרך הוא שגבאי הצדקה נותנים לעניים ארבעה כוסות. רשב"ם (ד"ה ולא). וכתבו התוספות (ד"ה לא יפחתו - הרמתון) [על פי הגהות הב"ח (אות ד)], שלפי פירוש הרשב"ם יש לגרוס 'לא יפחתו' בלא ו"ו, כיון שהוא דין על גבאי הצדקה, ואינו המשך לדין הקודם ['לא יאכל עד שיסב'], שהוא דין על העני עצמו. אמנם בהגהות רא"מ הורוויץ (אות שם) גרס בתוספות, שכן גורסים 'ולא יפחתו' בוא"ו, וכוונתם לומר, שכיון שהדין הקודם עוסק בענין עני, ואף דין זה עוסק בענין עני, ואינו חוזר לדבר על כל אדם שלא יפחות מארבעה כוסות, לכך יש לגרוס 'ולא יפחתו' בוא"ו, שהוא כהמשך לדין הקודם. וראה בהערה להלן על סוף המשנה, שיש המבאר ש'לא יפחתו' מוסב על העני עצמו.

כו. טעם מצות שתיית ארבעה כוסות בליל פסח, מבואר במדרש (ב"ר פמ ד) ובירושלמי (פסחים פ"י ה"ו), שהם כנגד ארבע לשונות של גאולה האמורים בענין גאולת מצרים (שמות ו ו-ז) 'והוצאתי' 'והצלתי' 'וגאלתי' 'ולקחתי'. רש"י (ד"ה מרבע) ורשב"ם (ד"ה ולא). והר"ן (על הרי"ף, ד"ה מרבע) ביאר, שתיקנו ארבעה כוסות כנגד ארבע ברכות שמברכים בלילה זה, כדי שכל ברכה תהיה על הכוס. עוד כתב בשם הירושלמי (שם), שהם כנגד ארבעה כוסות התרעלה שעתיד הקב"ה להשקות את הגויים, והוסיף הר"ן, שזהו הטעם שאומרים על כוס רביעי את הפסוק 'שפוך חמתך אל הגוים' (תהלים עט ו). ובתוספות שבמרדכי (ד"ה ולא) ביאר, שהם כנגד ארבעה כוסות של ישועה שהוזכרו בפסוקים 'ה' מנת חלקי וכוסי' (תהלים טז ה), 'כוסי רויה' (שם כג ה), והפסוק 'כוס ישועות' (שם קטז יג) שמשמע שתים ['ישועות' לשון רבים], ולכך המצוה היא דווקא בשתיית ארבעה כוסות ולא באכילת ארבע מצות. וראה בירושלמי (שם) טעמים נוספים למצות שתיית ארבעה כוסות.

סדר שתיית הכוסות יבואר להלן (קיז. קטז. קיז:).

כז. שאף מזון שתי סעודות אין לו, כמבואר במשנה במסכת פאה (פ"ח מ"ז), שמי שיש לו מזון שתי סעודות לא יטול מן התמחוי של צדקה. רש"י ורשב"ם (ד"ה ואפילו). ה'תמחוי' הוא קערה גדולה שבה היו גבאי הצדקה מניחים את המאכלים שהיו מלקטים מן הבתים בכל יום, לצורך העניים. רש"י (שבת קיח. ד"ה תמחוי) ורמב"ם (פירוש המשניות פ"י מ"ח, פאה פ"ח מ"ז).

כח. ואפילו ימכור את מלבושו או ילוה או ישכיר את עצמו, בשביל יין לארבעה כוסות. רשב"ם (שם). אמנם רבינו יחיאל (הו"ד בתוספות שנמרדכי ד"ה ואפילו) ביאר את לשון המשנה 'אפילו מן התמחוי', שמוסב על גבאי הצדקה [כשם שהלשון 'ולא יפחתו' מוסב על גבאי הצדקה], שאפילו יש לעני מזון שתי סעודות [ואסור לו להתפרנס מן התמחוי] אך אין לו יין לארבעה כוסות, יתנו לו גבאי הצדקה יין לארבעה כוסות מן התמחוי. וכן ביאר המהרש"א (חמוש' ד"ה לא - השני) בדעת התוספות. ובתוספות רא"ש (ד"ה לא - השני) כתב בשם רבינו יחיאל, שאף הלשון 'ולא יפחתו' מוסב על העני, שאפילו אין לו אלא מזון שתי סעודות, ימכרם כדי לקנות ארבעה כוסות, אף על פי שעל ידי כן יצטרך ליטול סעודותיו מן התמחוי.

והטעם שיש לו לחזר כל כך אחר מצות ארבעה כוסות, הוא משום שנתקנה לפרסם את הנס [ולכך כתב הרמב"ם (חנוכה פ"ד ה"ג) דין זה אף לענין הדלקת נר חנוכה]. מגיד משנה (שם). וראה בביאור הלכה (סי' תרנו ד"ה אפילו), שהאריך לבאר אם חייב לחזר אף במצוות דאורייתא.

כט. הטעם שהקשה המקשן משיטת רבי יהודה בברייתא, ולא העמיד את המשנה כדברי רבי יוסי החולק, מבואר בהערה לקמן על סוף תירוץ רב הונא.

וביארו התוספות (ד"ה מאי), שאין לתרץ את קושיית הגמרא ולומר שנקט התנא ערבי פסחים משום שעומד בהלכות פסח, כשם שמתרצת הגמרא לעיל (ג.) קושיא דומה, ובאמת הוא הדין לערבי שבתות וערבי שאר ימים טובים, משום שאין טעם זה מספיק כדי שיניח התנא ערבי שבתות התדירים בכל שבוע, וינקוט רק ערבי פסחים שאינם תדירים כל כך. עוד יש לומר, שכיון שעלולים אנו לטעות ולומר, שאין הדין כן אלא בערב פסח משום מצות אכילת מצה בליל פסח [כמבואר להלן בתירוץ רב הונא בדעת רבי יוסי], לא היה לתנא לשנות בסתם ערבי פסחים אף שעומד בהלכות פסח, אלא היה לו לבאר שדין זה הוא אף בערבי שבתות ושאר ימים טובים.

ל. המקשן היה סבור, שדברי התנא 'מן המנחה ולמעלה' הם לאו דווקא, ובאמת הזמן הוא מן הזמן הסמוך למנחה לדעת רבי יוסי, דהיינו קודם שתחשך לדעת רבי יוסי, וקודם הזמן הסמוך למנחה לדעת רבי יהודה, אם מותר להמשיך באכילתו אחר שתחשך, אף בזה נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי, ראה מחלוקתם בגמרא לקמן (ק.).

לב. כמו שנאמר (שמות יג יח) 'בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות'. רשב"ם (ד"ה מצוה). וזהו כדעת רבא המבוארת בגמרא להלן (קכ.), שמפסוק זה למדים חיוב אכילת מצה אף בזמן הזה אחר חורבן בית המקדש, שאין מקריבים קרבן פסח. אמנם ראה בגמרא שם דעת רב אחא בר יעקב, שבזמן הזה חיוב אכילת מצה בליל פסח הוא מדרבנן.

ואף שגם האכילה בשבת היא מצוה, אינה דומה מצות האכילה בשבת למצות אכילת מצה בליל פסח, משום שמצה חייב לאכול בין אם רעב ובין אם לא, לכך אם לא יוכל לאוכלה אלא אכילה גסה, לא יוכל לקיים את חיובו, אבל מצות האכילה בשבת היא משום מצות עונג שבת, ואם אינו מתענג בכך פטור מן האכילה ואין לו חיוב כלל. ורבי יהודה סבר, שצריך להכין את עצמו מערב שבת שיהיה לו עונג בסעודת שבת ולא יפטר ממנה. רבינו דוד (ד"ה מנל). ובפסקי הרי"ד (ד"ה ומקשה) כתב, שמצות האכילה בשבת אינה מצוה מן התורה, כי אם מדרבנן ומדברי קבלה. וכמו כן, אף שמצות הקידוש היא מן התורה, אך היין אינו אלא מדרבנן.

לג. והמקשן סבר, שכשם שרבי יוסי מתיר לאכול אחר הזמן הסמוך למנחה בערב

(תוספות אחרים מערבי פסחים נמצאים בספר רב מרדכי[ה])

ערב פסחים מי גרסינן ערבי ניחא[ו] ומי גרסינן ערב ה"ק ערב שמוטין בו (ג) פסחים ס"ל ערב פסח ראשון ושני: **לא יאכל אדם.** פירוש אפילו התפלל ומשום מלה כדאמרינן בגמ' דבלא התפלל תפלת מנחה אפילו בשאר ימות השנה אסור כדתנן בפ"ק דשבת (ד' ט:) ות"ת ומה לא יאכל מי מלה אפילו קודם נמי אסור כדאמרינן בירושלמי[ז] כל האוכל מלה בערב הפסח כאילו בונה במה בימי תרגימא הא אמר בגמרא (ד' קז:) אבל מבטל הוא בימי תרגימא ו"ל דאייתי במלה עשירה דלא אסר בירושלמי אלא במלה הראויה לבוא בה מובחו ואוכלה קודם זמנה אבל מלה עשירה שריא וכן היה נוהג ר"ת[ח]:

סמוך למנחה **לא יאכל.** ואם תאמר והא אמר בכל שעה (לעיל ד' ת.) בזיקות של נכריס ממלא אדם כריסו מהם ובלבד שיאכל כזית מלה בתחלונה והכא אסר לאכול אפי' מבעוד יום וי"ל דבמותה המעודה אדם נזהר ואינו אוכל כל שובעו כדי שיאכל מלה לתיאבון אבל מבעוד יום אין אדם נזהר ואוכל כל שובעו וסבר שעד הלילה יתאוה ואדרבה יהיה שבע יותר כי יתבדך המאכל במעיו והא דדייק רבא לקמן (ד' קז:) דאמרת גרייר דאי אמרת מיקעד קעיד דין הכוסות הללו אמאי יאמה אף על גב דבמותה מעודה נזהר מלאכול שובעו במלה הראויה לבוא בה מובחו ואוכלה קודם זמנה אסור מלה עשירה שריא וכן היה נוהג ר"ת[ח]:

סמוך למנחה **לא יאכל.** ואם תאמר והא אמר בכל שעה (לעיל ד' ת.) בזיקות של נכריס ממלא אדם כריסו מהם ובלבד שיאכל כזית מלה בתחלונה והכא אסר לאכול אפי' מבעוד יום וי"ל דבמותה המעודה אדם נזהר ואינו אוכל כל שובעו ואין אדם נזהר ואוכל כל שובעו ובסבר שעד הלילה יתאוה ואדרבה יהיה שבע יותר כי יתבדך המאכל במעיו והא דדייק רבא לקמן (ד' קז:) דאמרת גרייר דאי אמרת מיקעד קעיד דין הכוסות הללו אמאי יאמה אף על גב דבמותה מעודה נזהר מלאכול שובעו במלה הראויה לבוא בה מובחו ואוכלה קודם זמנה אסור מלה עשירה שריא וכן היה נוהג ר"ת[ח]:

(ג) אבל בשאר ימי אי אפשר להזהר מ"ש מדין רחמנן לשני דאיכא לגדמה והלל דייק דאמי לפעודה אחרת: **עד** שתחשך. מקשי' אמאי אינטריך עד שתחשך ועוד דבגמרא גבי שבתות וימים טובים לא קתני ליה ואומר הר"י מקורבי"ל דגבי מלה דווקא בעינן עד שתחשך כדתניא בתוספתא[ט] הפסח ומלה ומרור מלותן משתחשך וטעמא משום דכתיב (שמות יב) ואכלו את הבשר בלילה הזה ומלה ומרור איתקשו לפסח[י] אבל פעודת שבת וימים טובים מצי אכיל להו מבעוד יום כדאמר בפרק תפלת השחר (ברכות דף כז:) מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש היום מבעוד יום[יא] ואומר מהר'[יב] יאיהל דכי פריך בגמרא מאי איריא ערבי פסחים משום דבעי למיתני עד שתחשך למיתני נמי מקום שנהגו לאכול בשר בערב שבת ויום טוב (זבחים ד' נו:) דקתני הפסח חינו נאכל אלא בלילה והכא אגב מורחיה תנייה בקונר ורבינו יהודה יצחק[יג] אפילו אי בעינן גבי שבתות וימים טובים עד שתחשך הכא אי בעינן למיתני לחתא למשמעינן לתנ"ג דשחיטת פסחים מבעוד יום אינו נאכל מבעוד יום כשאר קדשים וכן יש בירושלמי בריש פרקין תני ערב שבת מן המנחה ולמעלה לא יטעום כלום עד שתחשך: **ואפילו** עני שבישראל לא יאכל עד שיסב. דסלקא דעתך דהסיבת עני לא מצינת הסיבה דאין לו על מה להסב ואין זה דרך חירות ויש מפרשים דאדלעיל קאי עד שתחשך ואפילו עני שבישראל פירוש אפי' עני שאין לו אלא כמה ימים לא יאכל עד שתחשך: **לא** יפתחנו לו. אפי' רשב"ם גבאי לדקה וגרס (ד) לא יפתחו וכן גרסה מדלא קתני לא יפתחו ל' יחיד ואיכא למימר דיפתחו אד' כוסות קאי דאם כן הוה ליה למיתני מרבע כוסות אלא מ"ש והא דקאמר דאמר בגמרא (לקמן דף קמ:) השתא מהן לבניו ולבני ביתו יאמה והוא דאמה רובא דכסא משמע דהא בעינן רובא דכסא ועוד דמשמע דלכתחלה אין רגילות להשקותם מיהו יש לדחות בשיש להם כוס לעצמם אי נמי בבניו ובני ביתו קטנים מיירי אלא הגיעו לחינוך[טו] ואין אחתו בכלל ומיהו בגמרא משמע שאריך כל אחד מרבע כוסות דקתני (שם) הכל חייבין במרבע כוסות אחד נשים ואחד תינוקות אמר רבי יהודה מה תועלת לתינוקות בדין משמע לאתנה קמא שריך כוס אף לתינוקות וש לדחות דחייבין לשמוע קרבת מרבע כוסות קאמר ומשום חינוך ונראה להחמיר ולהאריך מרבע כוסות לכל אחד והמחמיר שריך ליזהר אלא יהא כוסס פגוס דאמר בגמרא (לקמן ד' קה:) טעמו פגמו: **מאי** איריא ערבי פסחים. ואם תאמר אמאי לא מצני דאתנה בפסח קאי כדמצני בפרק כל שעה (לעיל ד' נו.) גבי פת עבה וש לומר משום דבפסח קאי אין לו להניח ערבי שבתות דאדירי בכל שבוע אי נמי הכא דאיכא למיטעי ולמימר דדוקא נקט ערב פסח משום חיובא דמלה לא הוה ליה למיתני ערב פסח וכן בריש מקום שנהגו (לעיל ד' נ:) איכא למיטעי דדוקא בערב הפסח אסור לעשות מלאכה משום קרנן[יז]: **מן** המנחה ולמעלה. השתא סלקא דעתא דאפי' דוקא אלא הוא הדין סמוך למנחה:

ערב פסחים[טז] סמוך למנחה לא יאכל אדם[יח] עד שתחשך[יט] ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב[כ] ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין ואפילו מן התמחוי: **גמ'** מאי אירייא ערבי פסחים אפי' ערבי שבתות וימים טובים נמי דתניא[כא] לא יאכל אדם בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה[כב] דברי רבי יהודה רבי יוסי אומר[כג] אוכל והולך עד שתחשך אמר רב הונא לא צריכא אלא לר' יוסי דאמר אוכל והולך עד שתחשך הני מילי בערבי שבתות וימים טובים אבל בערב הפסח משום חיובא דמצה[כד] מודה רב פפא אמר אפילו תימא רבי יהודה התם בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה הוא דאסיר סמוך למנחה שרי אבל בערב הפסח אפילו סמוך למנחה נמי אסור ובערב שבת סמוך למנחה שרי והתניא לא יאכל אדם בערב שבת וימים טובים מתשע שעות ולמעלה כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה דברי רבי יהודה רבי יוסי אומר אוכל והולך עד שתחשך אמר מר זוטרא[כה] מאן לימא לן דמתרצתא היא דילמא

ערב פסחים[טז] סמוך למנחה לא יאכל אדם[יח] עד שתחשך[יט] ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב[כ] ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין ואפילו מן התמחוי: **גמ'** מאי אירייא ערבי פסחים אפי' ערבי שבתות וימים טובים נמי דתניא[כא] לא יאכל אדם בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה[כב] דברי רבי יהודה רבי יוסי אומר[כג] אוכל והולך עד שתחשך אמר רב הונא לא צריכא אלא לר' יוסי דאמר אוכל והולך עד שתחשך הני מילי בערבי שבתות וימים טובים אבל בערב הפסח משום חיובא דמצה[כד] מודה רב פפא אמר אפילו תימא רבי יהודה התם בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה הוא דאסיר סמוך למנחה שרי אבל בערב הפסח אפילו סמוך למנחה נמי אסור ובערב שבת סמוך למנחה שרי והתניא לא יאכל אדם בערב שבת וימים טובים מתשע שעות ולמעלה כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה דברי רבי יהודה רבי יוסי אומר אוכל והולך עד שתחשך אמר מר זוטרא[כה] מאן לימא לן דמתרצתא היא דילמא

ערב פסחים סמוך למנחה. קודם למנחה מעט: **לא יאכל.** כדי שיאכל מלה של מלוה לתיאבון, משום הידור מלוה: **ואפילו** עני שבישראל **לא יאכל.** גלילי פסחים עד שיסב כדרך בני חורין (ו) זכר לחירות במטה ועל השלחן: **ארבע כוסות.** כנגד ארבעה לשוני גאולה החמורים בגלות מצרים והוצאתי אתכם והצלתי אתכם וגאלתי אתכם ולקחתי אתכם, בפרשת וארא[ז]: **ואפילו.** מתפרנס מתמחוי של לדקה דהיינו עני שבעניים, דתנן במסכת פאה (פ"ח מ"ז) מי שיש לו מזון ג' סעודות לא יטול מן התמחוי: **גמ'** בשהוא תאוה. ולא תבא סעודת שבת על השובע: **לא צריכא.** דקתני ערב פסחים לא יאכל עד שתחשך אלא לרבי יוסי דאמר הולך ואוכל עד שתחשך: **אפילו** תימא. מתני' נמי רבי יהודה היא, ובדין הוא לליתני ערבי פסחים לרבויי סמוך למנחה: מתשע שעות. היינו סמוך למנחה: משנתנו

ערב פסחים סמוך למנחה. קודם למנחה מעט: **לא יאכל.** כדי שיאכל מלה של מלוה לתיאבון, משום הידור מלוה: **ואפילו** עני שבישראל **לא יאכל.** בערבי[ג] פסחים עד שיסב כדרך בני חורין בשעה ועל השלחן, זכר לחירות: **ולא יפחתו לו.** גבאי לדקה המפרנסין את העניים, כדתנן (פאה פ"ח מ"ז) אין פוחתין לעני העובר ממקום כו' אלמא ליכא למימר לא יפחתו אגבאי לדקה קאי, והוא הדין נמי אם לא יתנו לו אלא יין אחרי[ד], אלא אורחא דמילתא נקט שרגילין ליתן לו מרבע כוסות, וסדרן מפורש לפנינו[ה]. ומצינו בב"ר (פ' פח) רב הונא בשם רבי אלא אמר כנגד מרבע לשוני גאולה החמורים בגלות מצרים והוצאתי וגאלתי ולקחתי והצלתי, בפ' ואלה: **ואפילו.** הוא מתפרנס מתמחוי של לדקה דהיינו עני שבעניים, דתנן במסכת פאה[ו] מי שיש לו מזון שתי סעודות לא יטול מן התמחוי, אפילו הכי אם לא נתנו לו גבאי לדקה יכול את מלבושו או ילוה או יכיר את עצמו בשביל יין למרבע כוסות: **גמ'** אפילו ערבי שבתות בו'. מלינן דרבי יהודה, כדי שיהא קידוש וסעודת שבת מניח עליו: משום חיובא דמצה. שלא תהא נאכלת על השובע, וחיובא דמלה לילה הראשון חובה דכתיב (שמות יב) בערב תאכלו מלות[ז]: הכי גרסינן **אפילו** תימא רבי יהודה התם מן המנחה ולמעלה בו'. במילתיה דר' יהודה קתני מן המנחה ולמעלה, ובמתניתין תנן סמוך למנחה: מתשע שעות ולמעלה. היינו מלי שעה סמוך למנחה: דילמא

ערבי פסחים סמוך למנחה. מנחה קטנה, קודם למנחה מעט מלי שעה בתחלת שעה עשירית, דתנן (לעיל דף נח.) תמיד נשחט בשמונה ומחלה וקרב בתשעה ומחלה נמלאת מנחה קטנה בט' ומחלה, וסמוך ליה היינו מלי שעה קודם, בסוף שעה תשיעית ותחלת שעה עשירית: **לא יאכל אדם בו'.** כדי שיאכל מלה של מלוה לתיאבון, משום הידור מלוה: **ואפילו עני שבישראל לא יאכל.** בערבי[ג] פסחים עד שיסב כדרך בני חורין בשעה ועל השלחן, זכר לחירות: **ולא יפחתו לו.** גבאי לדקה המפרנסין את העניים, כדתנן (פאה פ"ח מ"ז) אין פוחתין לעני העובר ממקום כו' אלמא ליכא למימר לא יפחתו אגבאי לדקה קאי, והוא הדין נמי אם לא יתנו לו אלא יין אחרי[ד], אלא אורחא דמילתא נקט שרגילין ליתן לו מרבע כוסות, וסדרן מפורש לפנינו[ה]. ומצינו בב"ר (פ' פח) רב הונא בשם רבי אלא אמר כנגד מרבע לשוני גאולה החמורים בגלות מצרים והוצאתי וגאלתי ולקחתי והצלתי, בפ' ואלה: **ואפילו.** הוא מתפרנס מתמחוי של לדקה דהיינו עני שבעניים, דתנן במסכת פאה[ו] מי שיש לו מזון שתי סעודות לא יטול מן התמחוי, אפילו הכי אם לא נתנו לו גבאי לדקה יכול את מלבושו או ילוה או יכיר את עצמו בשביל יין למרבע כוסות: **גמ'** אפילו ערבי שבתות בו'. מלינן דרבי יהודה, כדי שיהא קידוש וסעודת שבת מניח עליו: משום חיובא דמצה. שלא תהא נאכלת על השובע, וחיובא דמלה לילה הראשון חובה דכתיב (שמות יב) בערב תאכלו מלות[ז]: הכי גרסינן **אפילו** תימא רבי יהודה התם מן המנחה ולמעלה בו'. במילתיה דר' יהודה קתני מן המנחה ולמעלה, ובמתניתין תנן סמוך למנחה: מתשע שעות ולמעלה. היינו מלי שעה סמוך למנחה: דילמא

לא יפחתו לו מארבע כוסות. ממוך הלשון משמע קצת שאין נותנין לבניו ולבני ביתו כי אם לעצמו והוא מוניח את כולם בשלו וקברא הוא דמי שנא מרבע כוסות מקידוש דכל השנה שאחד מוניח את כולם ומיהו גם בקידוש שמא היה לכל אחד כוס כדמשמע לקמן (דף קו.) גבי חזייה להוא סבא דגחין ושמי אגבל בפרק בכל מערבין (עירובין דף מ:) גבי זמן משמע קצת שלא היה לכל אחד כוסו ועוד דאמר בגמרא (לקמן דף קמ:) השתא מהן לבניו ולבני ביתו יאמה והוא דאמה רובא דכסא משמע דהא בעינן רובא דכסא ועוד דמשמע דלכתחלה אין רגילות להשקותם מיהו יש לדחות בשיש להם כוס לעצמם אי נמי בבניו ובני ביתו קטנים מיירי שלא הגיעו לחינוך[ט] ואין אחתו בכלל ומיהו בגמרא משמע שאריך כל אחד מרבע כוסות דקתני (שם) הכל חייבין במרבע כוסות אחד נשים ואחד תינוקות אמר רבי יהודה מה תועלת לתינוקות בדין משמע לאתנה קמא שריך כוס אף לתינוקות וש לדחות דחייבין לשמוע קרבת מרבע כוסות קאמר ומשום חינוך ונראה להחמיר ולהאריך מרבע כוסות לכל אחד והמחמיר שריך ליזהר שלא יהא כוסס פגוס דאמר בגמרא (לקמן ד' קה:) טעמו פגמו: **מאי** איריא ערבי פסחים. ואם תאמר אמאי לא מצני דאתנה בפסח קאי כדמצני בפרק כל שעה (לעיל ד' נו.) גבי פת עבה וש לומר משום דבפסח קאי אין לו להניח ערבי שבתות דאדירי בכל שבוע אי נמי הכא דאיכא למיטעי ולמימר דדוקא נקט ערב פסח משום חיובא דמלה לא הוה ליה למיתני ערב פסח וכן בריש מקום שנהגו (לעיל ד' נ:) איכא למיטעי דדוקא בערב הפסח אסור לעשות מלאכה משום קרנן[י]: **מן** המנחה ולמעלה. השתא סלקא דעתא דאפי' דוקא אלא הוא הדין סמוך למנחה:

[ב] מי' פ"ו מהל' מלה הלכה יב סמג עשין מה טוש"ע ס"ח סי' תעח סעיף ט:

[ג] ב מיי' שם טור ש"ע ס"ח סימן תעב סעיף ט: ג ג מיי' פ"ו מהל' מלה הלכה ח סמג עשין מט טוש"ע ס"ח סימן תעב סעיף ג בהג"ה:

[ד] ד מיי' שם הלכה ז טוש"ע ס"ח שם סעיף יג:

[ה] ה מיי' שם פ"ו הלכה יב ופ"ל מהלכות שבת הל' ד ופ"ו מהל' י"ט הל' טו סמג עשין כט ולאוין עה טוש"ע ס"ח סי' רמט סעיף ב* וסי' תקכט ס"ק נהג"ה*:

[ו] א מיי' פ"ו מהל' מלה הלכה יב סמג עשין מה טוש"ע ס"ח סי' תעח סעיף ט:

[ז] ב מיי' שם טור ש"ע ס"ח סימן תעב סעיף ט: ג ג מיי' פ"ו מהל' מלה הלכה ח סמג עשין מט טוש"ע ס"ח סימן תעב סעיף ג בהג"ה:

[ח] ד ד מיי' שם הלכה ז טוש"ע ס"ח שם סעיף יג:

[ט] ה ה מיי' שם פ"ו הלכה יב ופ"ל מהלכות שבת הל' ד ופ"ו מהל' י"ט הל' טו סמג עשין כט ולאוין עה טוש"ע ס"ח סי' רמט סעיף ב* וסי' תקכט ס"ק נהג"ה*:

[י] ו מיי' שם הלכה יג סמג עשין מה טוש"ע ס"ח סי' תעח סעיף ט:

[יא] ז מיי' שם טור ש"ע ס"ח סימן תעב סעיף ט: ח ח מיי' פ"ו מהל' מלה הלכה ט סמג עשין מט טוש"ע ס"ח סימן תעב סעיף ג בהג"ה:

[יב] ט מיי' שם פ"ו הלכה יג ופ"ל מהלכות שבת הל' ד ופ"ו מהל' י"ט הל' טו סמג עשין כט ולאוין עה טוש"ע ס"ח סי' רמט סעיף ב* וסי' תקכט ס"ק נהג"ה*:

[יג] י מיי' שם פ"ו הלכה יד סמג עשין מה טוש"ע ס"ח סי' תעח סעיף ט:

[יד] כ מיי' שם הלכה טו סמג עשין מה טוש"ע ס"ח סי' תעח סעיף ט:

[טו] ל מיי' שם הלכה טז סמג עשין מה טוש"ע ס"ח סי' תעח סעיף ט:

[טז] מ מיי' שם הלכה יז סמג עשין מה טוש"ע ס"ח סי' תעח סעיף ט:

[יז] נ מיי' שם הלכה יח סמג עשין מה טוש"ע ס"ח סי' תעח סעיף ט:

[יח] ס מיי' שם הלכה יט סמג עשין מה טוש"ע ס"ח סי' תעח סעיף ט:

[יט] ע מיי' שם הלכה כ סמג עשין מה טוש"ע ס"ח סי' תעח סעיף ט:

[כ] פ מיי' שם הלכה כא סמג עשין מה טוש"ע ס"ח סי' תעח סעיף ט:

[כא] צ מיי' שם הלכה כב סמג עשין מה טוש"ע ס"ח סי' תעח סעיף ט:

[כב] ק מיי' שם הלכה כג סמג עשין מה טוש"ע ס"ח סי' תעח סעיף ט:

[כג] ר מיי' שם הלכה כד סמג עשין מה טוש"ע ס"ח סי' תעח סעיף ט:

[כד] ש מיי' שם הלכה כה סמג עשין מה טוש"ע ס"ח סי' תעח סעיף ט:

[כה] ת מיי' שם הלכה כו סמג עשין מה טוש"ע ס"ח סי' תעח סעיף ט:

[כו] א מיי' פ"ז מהל' חמץ ומלה הלכה ב סמג עשין נב טוש"ע ס"ח סי' תלו סעיף ב:

[כז] ב מיי' שם הלכה ג סמג עשין נב טוש"ע ס"ח סי' תלו סעיף ב:

[כח] ג מיי' שם הלכה ד סמג עשין נב טוש"ע ס"ח סי' תלו סעיף ב:

[כט] ד מיי' שם הלכה ה סמג עשין נב טוש"ע ס"ח סי' תלו סעיף ב:

[ל] ה מיי' שם הלכה ו סמג עשין נב טוש"ע ס"ח סי' תלו סעיף ב:

[לא] ו מיי' שם הלכה ז סמג עשין נב טוש"ע ס"ח סי' תלו סעיף ב:

[לב] ז מיי' שם הלכה ח סמג עשין נב טוש"ע ס"ח סי' תלו סעיף ב:

[לג] ח מיי' שם הלכה ט סמג עשין נב טוש"ע ס"ח סי' תלו סעיף ב:

[לד] ט מיי' שם הלכה י סמג עשין נב טוש"ע ס"ח סי' תלו סעיף ב:

[לה] י מיי' שם הלכה יא סמג עשין נב טוש"ע ס"ח סי' תלו סעיף ב:

[לו] כ מיי' שם הלכה יב סמג עשין נב טוש"ע ס"ח סי' תלו סעיף ב:

[לז] ל מיי' שם הלכה יג סמג עשין נב טוש"ע ס"ח סי' תלו סעיף ב:

[לח] מ מיי' שם הלכה יד סמג עשין נב טוש"ע ס"ח סי' תלו סעיף ב:

[לט] נ מיי' שם הלכה טו סמג עשין נב טוש"ע ס"ח סי' תלו סעיף ב:

[מ] ס מיי' שם הלכה טז סמג עשין נב טוש"ע ס"ח סי' תלו סעיף ב:

[מא] ע מיי' שם הלכה יז סמג עשין נב טוש"ע ס"ח סי' תלו סעיף ב:

[מב] פ מיי' שם הלכה יח סמג עשין נב טוש"ע ס"ח סי' תלו סעיף ב:

[מג] צ מיי' שם הלכה יט סמג עשין נב טוש"ע ס"ח סי' תלו סעיף ב:

[מד] ק מיי' שם הלכה כ סמג עשין נב טוש"ע ס"ח סי' תלו סעיף ב:

[מה] ר מיי' שם הלכה כא סמג עשין נב טוש"ע ס"ח סי' תלו סעיף ב:

[מו] ש מיי' שם הלכה כב סמג עשין נב טוש"ע ס"ח סי' תלו סעיף ב:

[מז] ת מיי' שם הלכה כג סמג עשין נב טוש"ע ס"ח סי' תלו סעיף ב:

[מח] א מיי' פ"ח מהל' חמץ ומלה הלכה ב סמג עשין נג טוש"ע ס"ח סי' תמג סעיף א:

[מט] ב מיי' שם הלכה ג סמג עשין נג טוש"ע ס"ח סי' תמג סעיף א:

[נ] ג מיי' שם הלכה ד סמג עשין נג טוש"ע ס"ח סי' תמג סעיף א:

[נא] ד מיי' שם הלכה ה סמג עשין נג טוש"ע ס"ח סי' תמג סעיף א:

[נב] ה מיי' שם הלכה ו סמג עשין נג טוש"ע ס"ח סי' תמג סעיף א:

[נג] ו מיי' שם הלכה ז סמג עשין נג טוש"ע ס"ח סי' תמג סעיף א:

[נד] ז מיי' שם הלכה ח סמג עשין נג טוש"ע ס"ח סי' תמג סעיף א:

[נה] ח מיי' שם הלכה ט סמג עשין נג טוש"ע ס"ח סי' תמג סעיף א:

[נו] ט מיי' שם הלכה י סמג עשין נג טוש"ע ס"ח סי' תמג סעיף א:

[נז] י מיי' שם הלכה יא סמג עשין נג טוש"ע ס"ח סי' תמג סעיף א:

[נח] כ מיי' שם הלכה יב סמג עשין נג טוש"ע ס"ח סי' תמג סעיף א:

[נט] ל מיי' שם הלכה יג סמג עשין נג טוש"ע ס"ח סי' תמג סעיף א:

[ס] מ מיי' שם הלכה יד סמג עשין נג טוש"ע ס"ח סי' תמג סעיף א:

[סא] נ מיי' שם הלכה טו סמג עשין נג טוש"ע ס"ח סי' תמג סעיף א:

[סב] ס מיי' שם הלכה טז סמג עשין נג טוש"ע ס"ח סי' תמג סעיף א:

[סג] ע מיי' שם הלכה יז סמג עשין נג טוש"ע ס"ח סי' תמג סעיף א:

[סד] פ מיי' שם הלכה יח סמג עשין נג טוש"ע ס"ח סי' תמג סעיף א:

[סה] צ מיי' שם הלכה יט סמג עשין נג טוש"ע ס"ח סי' תמג סעיף א:

[סו] ק מיי' שם הלכה כ סמג עשין נג טוש"ע ס"ח סי' תמג סעיף א:

[סז] ר מיי' שם הלכה כא סמג עשין נג טוש"ע ס"ח סי' תמג סעיף א:

[סח] ש מיי' שם הלכה כב סמג עשין נג טוש"ע ס"ח סי' תמג סעיף א:

[סט] ת מיי' שם הלכה כג סמג עשין נג טוש"ע ס"ח סי' תמג סעיף א:

[ע] א מיי' פ"ח מהל' חמץ ומלה הלכה ב סמג עשין נד טוש"ע ס"ח סי' תנ סעיף א:

[עא] ב מיי' שם הלכה ג סמג עשין נד טוש"ע ס"ח סי' תנ סעיף א:

[עב] ג מיי' שם הלכה ד סמג עשין נד טוש"ע ס"ח סי' תנ סעיף א:

[עג] ד מיי' שם הלכה ה סמג עשין נד טוש"ע ס"ח סי' תנ סעיף א:

[עד] ה מיי' שם הלכה ו סמג עשין נד טוש"ע ס"ח סי' תנ סעיף א:

[עה] ו מיי' שם הלכה ז סמג עשין נד טוש"ע ס"ח סי' תנ סעיף א:

[עו] ז מיי' שם הלכה ח סמג עשין נד טוש"ע ס"ח סי' תנ סעיף א:

[עז] ח מיי' שם הלכה ט סמג עשין נד טוש"ע ס"ח סי' תנ סעיף א:

[עח] ט מיי' שם הלכה י סמג עשין נד טוש"ע ס"ח סי' תנ סעיף א:

[עט] י מיי' שם הלכה יא סמג עשין נד טוש"ע ס"ח סי' תנ סעיף א:

[פ] כ מיי' שם הלכה יב סמג עשין נד טוש"ע ס"ח סי' תנ סעיף א:

[פא] ל מיי' שם הלכה יג סמג עשין נד טוש"ע ס"ח סי' תנ סעיף א:

[פב] מ מיי' שם הלכה יד סמג עשין נד טוש"ע ס"ח סי' תנ סעיף א:

[פג] נ מיי' שם הלכה טו סמג עשין נד טוש"ע ס"ח סי' תנ סעיף א:

[פד] ס מיי' שם הלכה טז סמג עשין נד טוש"ע ס"ח סי' תנ סעיף א:

[פה] ע מיי' שם הלכה יז סמג עשין נד טוש"ע ס"ח סי' תנ סעיף א:

[פו] פ מיי' שם הלכה יח סמג עשין נד טוש"ע ס"ח סי' תנ סעיף א:

[פז] צ מיי' שם הלכה יט סמג עשין נד טוש"ע ס"ח סי' תנ סעיף א:

[פח] ק מיי' שם הלכה כ סמג עשין נד טוש"ע ס"ח סי' תנ סעיף א:

[פט] ר מיי' שם הלכה כא סמג עשין נד טוש"ע ס"ח סי' תנ סעיף א:

[צ] ש מיי' שם הלכה כב סמג עשין נד טוש"ע ס"ח סי' תנ סעיף א:

[צא] ת מיי' שם הלכה כג סמג עשין נד טוש"ע ס"ח סי' תנ סעיף א:

[צב] א מיי' פ"ט מהל' חמץ ומלה הלכה ב סמג עשין נה טוש"ע ס"ח סי' תנא סעיף א:

[צג] ב מיי' שם הלכה ג סמג עשין נה טוש"ע ס"ח סי' תנא סעיף א:

[צד] ג מיי' שם הלכה ד סמג עשין נה טוש"ע ס"ח סי' תנא סעיף א:

[צה] ד מיי' שם הלכה ה סמג עשין נה טוש"ע ס"ח סי' תנא סעיף א:

[צו] ה מיי' שם הלכה ו סמג עשין נה טוש"ע ס"ח סי' תנא סעיף א:

[צז] ו מיי' שם הלכה ז סמג עשין נה טוש"ע ס"ח סי' תנא סעיף א:

[צח] ז מיי' שם הלכה ח סמג עשין נה טוש"ע ס"ח סי' תנא סעיף א:

[צט] ח מיי' שם הלכה ט סמג עשין נה טוש"ע ס"ח סי' תנא סעיף א:

[ק] ט מיי' שם הלכה י סמג עשין נה טוש"ע ס"ח סי' תנא סעיף א:

[קא] י מיי' שם הלכה יא סמג עשין נה טוש"ע ס"ח סי' תנא סעיף א:

[קב] כ מיי' שם הלכה יב סמג עשין נה טוש"ע ס"ח סי' תנא סעיף א:

[קג] ל מיי' שם הלכה יג סמג עשין נה טוש"ע ס"ח סי' תנא סעיף א:

[קד] מ מיי' שם הלכה יד סמג עשין נה טוש"ע ס"ח סי' תנא סעיף א:

[קה] נ מיי' שם הלכה טו סמג עשין נה טוש"ע ס"ח סי' תנא סעיף א:

[קו] ס מיי' שם הלכה טז סמג עשין נה טוש"ע ס"ח סי' תנא סעיף א:

[קז] ע מיי' שם הלכה יז סמג עשין נה טוש"ע ס"ח סי' תנא סעיף א:

[קח] פ מיי' שם הלכה יח סמג עשין נה טוש"ע ס"ח סי' תנא סעיף א:

[קט] צ מיי' שם הלכה יט סמג עשין נה טוש"ע ס"ח סי' תנא סעיף א:

[קי] ק מיי' שם הלכה כ סמג עשין נה טוש"ע ס"ח סי' תנא סעיף א:

[קיא] ר מיי' שם הלכה כא סמג עשין נה טוש"ע ס"ח סי' תנא סעיף א:

[קיב] ש מיי' שם הלכה כב סמג עשין נה טוש"ע ס"ח סי' תנא סעיף א:

[קיג] ת מיי' שם הלכה כג סמג עשין נה טוש"ע ס"ח סי' תנא סעיף א:

[קיד] א מיי' פ"י מהל' חמץ ומלה הלכה ב סמג עשין נו טוש"ע ס"ח סי' תנב סעיף א:

[קטו] ב מיי' שם הלכה ג סמג עשין נו טוש"ע ס"ח סי' תנב סעיף א:

[קטז] ג מיי' שם הלכה ד סמג עשין נו טוש"ע ס"ח סי' תנב סעיף א:

[קיז] ד מיי' שם הלכה ה סמג עשין נו טוש"ע ס"ח סי' תנב סעיף א:

[קיח] ה מיי' שם הלכה ו סמג עשין נו טוש"ע ס"ח סי' תנב סעיף א:

[קיט] ו מיי' שם הלכה ז סמג עשין נו טוש"ע ס"ח סי' תנב סעיף א:

[קכ] ז מיי' שם הלכה ח סמג עשין נו טוש"ע ס"ח סי' תנב סעיף א:

[קכא] ח מיי' שם הלכה ט סמג עשין נו טוש"ע ס"ח סי' תנב סעיף א:

[קכב] ט מיי' שם הלכה י סמג עשין נו טוש"ע ס"ח סי' תנב סעיף א:

[קכג] י מיי' שם הלכה יא סמג עשין נו טוש"ע ס"ח סי' תנב סעיף א:

[קכד] כ מיי' שם הלכה יב סמג עשין נו טוש"ע ס"ח סי' תנב סעיף א:

[קכה] ל מיי' שם הלכה יג סמג עשין נו טוש"ע ס"ח סי' תנב סעיף א:

[קכו] מ מיי' שם הלכה יד סמג עשין נו טוש"ע ס"ח סי' תנב סעיף א:

[קכז] נ מיי' שם הלכה טו סמג עשין נו טוש"ע ס"ח סי' תנב סעיף א:

[קכח] ס מיי' שם הלכה טז סמג עשין נו טוש"ע ס"ח סי' תנב סעיף א:

[קכט] ע מיי' שם הלכה יז סמג עשין נו טוש"ע ס"ח סי' תנב סעיף א:

[קל] פ מיי' שם הלכה יח סמג עשין נו טוש"ע ס"ח סי' תנב סעיף א:

[קלא] צ מיי' שם הלכה יט סמג עשין נו טוש"ע ס"ח סי' תנב סעיף א:

[קלב] ק מיי' שם הלכה כ סמג עשין נו טוש"ע ס"ח סי' תנב סעיף א:

[קלג] ר מיי' שם הלכה כא סמג עשין נו טוש"ע ס"ח סי' תנב סעיף א:

[קלד] ש מיי' שם הלכה כב סמג עשין נו טוש"ע ס"ח סי' תנב סעיף א:

[קלה] ת מיי' שם הלכה כג סמג עשין נו טוש"ע ס"ח סי' תנב סעיף א:

[קלו] א מיי' פ"א מהל' חגיגה הלכה ב סמג עשין קלב טוש"ע ס"ח סי' תכט סעיף א:

[קלז] ב מיי' שם הלכה ג סמג עשין קלב טוש"ע ס"ח סי' תכט סעיף א:

[קלח] ג מיי' שם הלכה ד סמג עשין קלב טוש"ע ס"ח סי' תכט סעיף א:

[קלט] ד מיי' שם הלכה ה סמג עשין קלב טוש"ע ס"ח סי' תכט סעיף א:

[קמ] ה מיי' שם הלכה ו סמג עשין קלב טוש"ע ס"ח סי' תכט סעיף א:

[קמא] ו מיי' שם הלכה ז סמג עשין קלב טוש"ע ס"ח סי' תכט סעיף א:

[קמב] ז מיי' שם הלכה ח סמג עשין קלב טוש"ע ס"ח סי' תכט סעיף א:

[קמג] ח מיי' שם הלכה ט סמג עשין קלב טוש"ע ס"ח סי' תכט סעיף א:

[קמד] ט מיי' שם הלכה י סמג עשין קלב טוש"ע ס"ח סי' תכט סעיף א:

[קמה] י מיי' שם הלכה יא סמג עשין קלב טוש"ע ס"ח סי' תכט סעיף א:

[קמו] כ מיי' שם הלכה יב סמג עשין קלב טוש"ע ס"ח סי' תכט סעיף א:

[קמז] ל מיי' שם הלכה יג סמג עשין קלב טוש"ע ס"ח סי' תכט סעיף א:

[קמח] מ מיי' שם הלכה יד סמג עשין קלב טוש"ע ס"ח סי' תכט סעיף א:

[קמט] נ מיי' שם הלכה טו סמג עשין קלב טוש"ע ס"ח סי' תכט סעיף א:

[קנ] ס מיי' שם הלכה טז סמג עשין קלב טוש"ע ס"ח סי' תכט סעיף א:

[קנא] ע מיי' שם הלכה יז סמג עשין קלב טוש"ע ס"ח סי' תכט סעיף א:

[קנב] פ מיי' שם הלכה יח סמג עשין קלב טוש"ע ס"ח סי' תכט סעיף א:

[קנג] צ מיי' שם הלכה יט סמג עשין קלב טוש"ע ס"ח סי' תכט סעיף א:

[קנד] ק מיי' שם הלכה כ סמג עשין קלב טוש"ע ס"ח סי' תכט סעיף א:

[קנה] ר מיי' שם הלכה כא סמג עשין קלב טוש"ע ס"ח סי' תכט סעיף א:

[קנו] ש מיי' שם הלכה כב סמג עשין קלב טוש"ע ס"ח סי' תכט סעיף א:

[קנז] ת מיי' שם הלכה כג סמג עשין קלב טוש"ע ס"ח סי' תכט סעיף א:

[קנח] א מיי' פ"ב מהל' חגיגה הלכה ב סמג עשין קלג טוש"ע ס"ח סי' תל סעיף א:

[קנט] ב מיי' שם הלכה ג סמג עשין קלג טוש"ע ס"ח סי' תל סעיף א:

[קס] ג מיי' שם הלכה ד סמג עשין קלג טוש"ע ס"ח סי' תל סעיף א:

[קסא] ד מיי' שם הלכה ה סמג עשין קלג טוש"ע ס"ח סי' תל סעיף א:

[קסב] ה מיי' שם הלכה ו ס

מתרצת הגמרא תירוץ נוסף:

רַב פָּפָּא אָמַר, אֲפִילּוּ תֵּימָא - אפילו אם תאמר שדברי משנתנו הם גם בשיטת **רַבִּי יְהוּדָה**, שנה התנא את דינו דווקא בערבי פסחים ולא שנאו בערבי שבתות וימים טובים, משום **דְּהָתָם** - שם **בְּעַרְבֵי שַׁבָּתוֹת** וְערבי שאר **יָמִים טוֹבִים**, רק **מִן** זמן **הַמִּנְחָה** קטנה עצמו **וּלְמַעְלָה**, שהוא מתשע שעות ומחצה, דעת רבי יהודה **הוּא דַּאֲסִיר** - שאסור להתחיל לאכול, כמו ששנינו בברייתא 'מן המנחה ולמעלה', **אַךְ סָמוּךְ לַמִּנְחָה** - חצי שעה קודם לזמן המנחה, כלומר מסוף תשע שעות, **שְׁרִי** - מותר להתחיל לאכול, **אֲבָל בְּעֶרֶב הַפֶּסַח, אֲפִילּוּ** מן הזמן **הָסָמוּךְ לַמִּנְחָה נַמִּי** - גם כן **אָסוּר** לאכול, כפי ששנינו במשנה 'סמוך למנחה', ולכך לא שנה התנא במשנתנו ערבי שבתות ושאר ימים טובים[לד].

מקשה הגמרא על תירוצו של רב פפא, שחילק בדעת רבי יהודה בדין התחלת האכילה בין ערבי שבתות וימים טובים לערבי פסחים: מקשה הגמרא, **וְכִי בְּעֶרֶב שַׁבָּת** בזמן **הָסָמוּךְ לַמִּנְחָה שָׁרֵי** - מותר להתחיל לאכול לשיטת רבי יהודה, ורק מזמן מנחה ממש אסור, **וְהָתַנְיָא** - והלא שנינו בברייתא אחרת, **לֹא יֹאכַל אָדָם בְּעֶרֶב שַׁבָּת וְיָמִים טוֹבִים** מסוף **תִּשַּׁע שָׁעוֹת וּלְמַעְלָה**, שזמן זה הוא חצי שעה קודם לזמן מנחה קטנה שהוא בתשע שעות ומחצה, **כְּדֵי שֶׁיִּכָּנֵס לַשַּׁבָּת כְּשֶׁהוּא תַּאֲוָה** - כשהוא מתאוה לאכול, ויהיו הקידוש וסעודת שבת ויום טוב חביבים עליו, ולא יאכל את סעודתו על השובע, **דִּבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה. רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר**, אם רצה **אוֹכֵל וְהוֹלֵךְ עַד שֶׁתֶּחְשַׁךְ** - שתשקע השמש, ואין איסור להתחיל לאכול בערבי שבתות וימים טובים מסוף תשע שעות ולמעלה. הרי מפורש בברייתא שאף בערבי שבתות ושאר ימים טובים אסר רבי יהודה להתחיל לאכול כבר מן הזמן הסמוך למנחה[לה], ואם כן אין לתרץ שמשנתנו נשנתה אף בשיטת רבי יהודה, ונקטה ערבי פסחים משום שבשאר ערבי ימים טובים לא אסר רבי יהודה להתחיל לאכול אלא מזמן מנחה ממש.

מתרצת הגמרא, **אָמַר מַר זוּטְרָא, מַאן לֵימָא לָן** - מי יאמר לנו **דְּברייתא** זו השניה **מְתָרַצְתָּא הִיא** - גירסתה מתוקנת יותר מן הראשונה, שלכך אתה מוכיח ממנה שלדעת רבי יהודה אף בערבי שבתות וימים טובים אסור להתחיל לאכול כבר מסמוך לזמן מנחה,

אוצר התכמה
אהח 19/06/2018

שבת, כך מתיר אף בערב פסח, משום שסובר שאף שיש מקום להחמיר בערב פסח מחמת הטעם שמצות אכילת מצה בליל פסח היא מן התורה, מצד שני יש להקל בו כיון שאינו יכול לאכול בו אלא מצה עשירה, שאינה משביעה כל כך, ולכן אין להחמיר בו יותר מערב שבת שיכול לאכול בו פת ממש. צל"ח (ד"ה אמר).

לד. הטעם שלתירוץ זה חילקו חכמים לדעת רבי יהודה בין ערב פסח לערב שבת ושאר יום טוב, שבערב פסח מתחיל האיסור כבר מן הזמן הסמוך למנחה מה שאין כן בערב שבת ושאר יום טוב שהוא רק מזמן המנחה ממש, משום שלענין ערב פסח, מפני חומר חיוב אכילת מצה בלילה, חששו חכמים שגם אם יתחיל לאכול קודם לזמן מנחה עלול להימשך בסעודתו עד הלילה ויהיה שבע, לכך הוסיפו לגזור שלא יאכל מחצי שעה קודם לזמן מנחה, אבל בערב שבת, שאין חיוב האכילה בלילה חמור כחיוב אכילת מצה, לא החמירו אלא מזמן מנחה, מפני שאין הדבר מצוי כל כך שיתחיל לאכול קודם זמן מנחה ותמשך סעודתו עד הלילה. הר צבי (ד"ה רב).

לה. והמבואר בברייתא הראשונה שהאיסור הוא מזמן המנחה, יש לומר שאינו בדווקא, אלא הוא מסמוך לזמן זה. על פי רש"י ורשב"ם (לקמן ק. ד"ה אלא ממורמת).

דִּילְמָא מְשַׁבַּשְׁתָּא הִיא - שמא גירסת ברייתא זו משובשת, שהיה לו לתנא לשנות בדברי רבי יהודה, מתשע שעות ומחצה, או לשנות מן המנחה ולמעלה, כמו בברייתא הראשונה[א], ועל כן אין להקשות ממנה על תירוץ רב פפא, שאיסור התחלת האכילה בערב שבת לדעת רבי יהודה הוא מתשע שעות ומחצה בלבד.

דוחה הגמרא את תירוץ מר זוטרא:

אָמַר לֵיהּ מְרֵימַר למר זוטרא, **וְאִיתֵימָא** - ויש אומרים שאמר זאת **רַב יֵימַר** למר זוטרא, גירסת ברייתא זו ודאי אינה משובשת, שהרי **אֲנָא אִיקַּלְעִי לְפִירְקֵיהּ** - אני הזדמנתי לדרשתו[ב] **דְּרַב פִּנְחָס בְּרֵיהּ דְּרַב אַמִּי, וְקָם תַּנָּא וְתָנֵי קַמֵּיהּ** - ועמד אחד החכמים [שהיה רגיל לשנות ברייתות] ושנה לפניו את הברייתא השניה כגירסתה לפנינו 'מתשע שעות ולמעלה', **וְקִיבְּלֵהּ מִינֵּיהּ** - וקיבל ממנו רב פנחס ברייתא זו, ולא אמר שהיא משובשת. אם כן מוכח שגירסת הברייתא מתוקנת, ואין לתרץ כתירוצו של מר זוטרא ולומר שגירסתה משובשת.

מאחר שדחה מרימר את תירוצו של מר זוטרא, חוזרת הגמרא לקושייתה על תירוצו של רב פפא:

אִי הָכִי - אם כך שגירסת ברייתא זו מתוקנת, **קַשְׁיָא** - קשה על תירוצו של רב פפא שהעמיד את משנתנו כשיטת רבי יהודה, שנקטה ערבי פסחים משום שבשאר ערבי ימים טובים לא אסר רבי יהודה לאכול אלא מזמן המנחה ממש, שהרי בברייתא מפורש שאף בערבי שבתות וימים טובים אסר רבי יהודה לאכול כבר מסמוך לזמן המנחה, כבערב פסח, ונדחה תירוצו של רב פפא, וחוזרת אם כן הקושיא, מדוע שנה התנא של משנתנו בענין איסור האכילה מן הזמן הסמוך למנחה, דווקא ערבי פסחים, ולא שנה ערבי שבתות ושאר ימים טובים.

איצי היכבנקה

אהח 19/06/2018

מסיקה הגמרא, **אֶלָּא מְחַוַּרְתָּא** - דבר ברור הוא שיש לתרץ **דְּרַב הוּנָא** - כתירוצו של רב הונא, שמשנתנו האוסרת לאכול מסמוך לזמן המנחה דווקא בערב פסח, היא כשיטת רבי יוסי הסובר שבערבי שבתות ושאר ימים טובים מותר לאכול עד שתחשך[ג].

מקשה הגמרא אף על תירוצו של רב הונא:

וְלָרַב הוּנָא שתירץ שמשנתנו האוסרת להתחיל לאכול מן הזמן הסמוך למנחה בערב פסח היא כשיטת רבי יוסי, ומודה רבי יוסי לרבי יהודה בערב פסח, **מִי נִיחָא** - האם הדבר מיושב, **וְהָאָמַר** - והרי אמר **רַבִּי יִרְמְיָה אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, וְאִיתֵימָא** - ויש אומרים שדבר זה **אָמַר רַבִּי אַבָּהוּ אָמַר רַבִּי יוֹסֵי בַּר רַבִּי חֲנִינָא, הֲלָכָה כְּרַבִּי יְהוּדָה בְּעֶרֶב הַפֶּסַח** שאסור להתחיל לאכול מסמוך למנחה, **וַהֲלָכָה כְּרַבִּי יוֹסֵי בְּעֶרֶב שַׁבָּת** שהולך ואוכל עד חשיכה. מדייקת הגמרא, מכך שהוצרכו האמוראים לפסוק 'הֲלָכָה כְּרַבִּי יְהוּדָה בְּעֶרֶב הַפֶּסַח', **מִכְּלָל** - משמע מזה **דִּפְלִיגִי** [-שחולק] **רַבִּי יוֹסֵי בְּתַרְוַיְיהוּ** - בשניהם, גם בערב שבת וגם בערב פסח, וכשם שחולק על דברי רבי יהודה וסובר שבערב שבת מותר לאכול עד חשיכה, כך סובר גם לענין ערב פסח. ואם כן משנתנו האוסרת לאכול מסמוך למנחה אינה כשיטת רבי יוסי, וקשה על תירוצו של רב הונא, כיצד העמיד רב הונא את משנתנו כשיטת רבי יוסי[ד].

מתרצת הגמרא, **לָא**, מה שפסקו האמוראים הלכה כרבי יהודה בערב הפסח, שמשמע מדבריהם שרבי יוסי אינו סובר כן, אין זה בדין התחלת האכילה מסמוך למנחה, אלא בדין אחר. וכך מדוייקים דברי האמוראים, 'הֲלָכָה כרבי יהודה בערב פסח' **מִכְּלָל** - משמע מזה **דִּפְלִיגִי** - שחולקים רבי יהודה ורבי יוסי בערב פסח **בְּהַפְסָקָה** מלאכול משחשיכה, אם התחיל בהיתר, כמבואר לקמן, ובזה הוצרכו האמוראים לפסוק כרבי יהודה. אך בדין התחלת האכילה מסמוך למנחה מודה רבי יוסי לרבי יהודה בערב פסח שאסור, והוצרכה משנתנו ללמדנו דין זה לשיטתו, כתירוץ רב הונא[ה].

מביאה הגמרא את מקור מחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי לענין הפסקה:

דְּתַנְיָא[ו] בתוספתא (פרקים פ"ה ה"ח, ה"ג), **מַפְסִיקִין לְשַׁבָּתוֹת** - אם התחילו לאכול בערב שבת בהיתר קודם לזמן הסמוך למנחה והמשיכו לאכול עד הלילה[ז], מיד כשחשיכה צריכים להפסיק לאכול[ח], ועוקרים את השולחן ממקומו[ט], ומקדשים קידוש היום על היין ואחר כך מברכים ברכת המזון', **דִּבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה. רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, אֵין מַפְסִיקִין**

א. **והברייתא** הראשונה, שמבואר בה שלשיטת רבי יהודה אין איסור לאכול בערבי שבתות וימים טובים אלא מזמן המנחה, היא העיקר, משום שלפי ברייתא זו אפשר לתרץ את המשנה בין לדעת רבי יהודה ובין לדעת רבי יוסי. תוספות (ד"ה דילמא) ותוספות הרשב"א (ד"ה ודילמא) [וכן מבואר ברש"י לעיל (עט: ד"ה אפילו), שאף לדעת רב פפא, מודה רבי יוסי לרבי יהודה בערב פסח]. אמנם לדעת הרא"ש (פ"י סי' ג), תירוצו של רב פפא מתרץ את המשנה דווקא לדעת רבי יהודה, ולא לשיטת רבי יוסי. וביאר בתוספות הרא"ש (ד"ה דילמא), שלכך עדיף לומר שהברייתא הראשונה היא העיקר, משום שמן המשנה מדוייק כמותה, שדווקא בערבי פסחים לא יאכל מסמוך למנחה, אבל בערבי שבתות וימים טובים מותר לאכול מסמוך למנחה, ואין האיסור אלא מזמן המנחה.

ב. **עַל** פי רש"י (עירובין סה: ד"ה נתלהי).

ג. **ומה** ששנינו בברייתא הראשונה שלדעת רבי יהודה איסור האכילה בערבי שבתות ושאר ימים טובים הוא מזמן המנחה, אינו בדווקא, אלא הכוונה מסמוך לזמן המנחה, וכפי ששנינו בברייתא השניה. רש"י ורשב"ם (ד"ה מתוורתא).

ואף המדוייק מן המשנה, שדווקא בערבי פסחים האיסור הוא מסמוך למנחה, אבל בערבי שבתות וימים טובים אין האיסור מסמוך למנחה [כמבוא בהערה לעיל על תירוץ מר זוטרא], אינו בדווקא, אלא לדעת רבי יהודה האוסר אף בערבי שבתות וימים טובים, אף בהם האיסור הוא מסמוך למנחה. תוספות הרא"ש (ד"ה מתוורתא).

ד. **אין** הביאור בקושיית הגמרא שקשה על רב הונא עצמו, שהרי יש לומר שרב הונא אינו סובר כדעת האמוראים המובאים כאן, אלא סובר שרבי יוסי אינו חולק על רבי יהודה בערב פסח, אלא כך הוא ביאור קושיית הגמרא, מאחר שמקובל בידינו שתירוץ רב הונא הוא העיקר, ונדחה תירוצו של רב פפא, וכן אנו סוברים את שיטת אלו האמוראים שרבי יוסי אינו מודה לרבי יהודה בערב פסח, כיצד אם כן נתרץ את המשנה. וכוונת הגמרא באומרה 'ולרב הונא מי ניחא' הוא 'ולתירוץ רב הונא מי ניחא'. תוספות שבמרדכי (לעיל עט: ד"ה מאי). והרא"מ הורוויץ (ד"ה ולרב) ביאר את קושיית הגמרא, שאחר שדחתה הגמרא את תירוצו של רב פפא, משום שאינו לדעת כל האמוראים, שאינו כדעת רב פנחס בריה דרב אמי הסובר שאין הברייתא השניה לעיל משובשת, אם כן יש להקשות אף על תירוצו של רב הונא, שאף הוא אינו כשיטת כל האמוראים, שאינו כשיטת רבי יוחנן ורבי יוסי בר רבי חנינא הסוברים שאין רבי יוסי מודה לרבי יהודה בערב פסח, ואם כן אין לדחות את תירוצו של רב פפא מטעם זה.

ה. **נחלקו** הראשונים כמי ההלכה לענין התחלת אכילה. דעת הרשב"ם (ד"ה מאי לו), שמכיון שסתם המשנה לעיל (עט:) היא כרבי יוסי שרק בערב פסח אסור לאכול מסמוך לזמן המנחה, כתירוצו של רב הונא, וכן מקובל בידינו (ערובין מו:) שהלכה כרבי יוסי מחברו [לפנינו שם בגמרא הגירסא היא 'מחבריו', אמנם ראה מה שכתב בזה בכללי התלמוד לבעל כנסת הגדולה (כללי הגמרא אות ד)], אם כן ההלכה היא שבערב פסח אסור לאכול מסמוך לזמן המנחה, אבל בערב שבת ושאר ימים טובים מותר אפילו להתחיל לאכול, כמו שמוכח בדעת רבי יוסי לקמן (ע"ג). אמנם בה"ג (הלכות קידוש והבדלה, הו"ד בתוספות ד"ה מין) כתב, שאף בערב שבת ושאר יום טוב אין להתחיל לאכול מסמוך לזמן מנחה, שלא אמר רבי יוסי אלא שאם התחיל לאכול מותר להמשיך, אבל להתחיל אף רבי יוסי אוסר. ורבינו יחיאל (הו"ד בתוספות שם) והפסקי הרי"ד (ד"ה ומקשי) [וכן הוא בתוספות הרי"ד (מהדורת תליתאה ד"ה הלכה)] סברו, שלענין התחלה אין הלכה כרבי יוסי, ואף בערב שבת אסור להתחיל לאכול מן הזמן הסמוך למנחה. והוכיח רבינו יחיאל כן, שכיון שבברייתא לקמן הוצרכו לפסוק כרבי יוסי לענין הפסקה, מוכח שלענין התחלה אין הלכה כמותו. והרי"ד הוכיח כן, ממה שהוצרכו האמוראים לפסוק הלכה כרבי יוסי לענין הפסקה.

ו. **ראה** בהערה לקמן על סוף דברי רבי יוסי, שיש הגורסים 'כדתניא'.

ז. **רשב"ם** (ד"ה מפסיקין). אבל אם התחילו לאכול באיסור, אפילו רבי יוסי הסובר שאם התחילו לאכול בהיתר אין מפסיקים, מודה שאם התחילו באיסור [כגון בערב פסח] מפסיקים [מיד. על פי פרי מגדים (או"ח סי' תעג סק"ח)]. תוספות (ד"ה מין).

ח. **ולא** די שיקדש וימשיך לאכול, משום שיש לעשות היכר בין סעודת שבת לסעודת החול, שלא יראה שאינו אוכל סעודת שבת אלא מסיים את סעודת החול. פסקי הרי"ד (ד"ה אמר).

ט. **דרכם** היה לסלק השולחן מלפני המסובים [ולא מלפני המברך. תוספות (להלן ע"ב ד"ה לאו)] קודם ברכת המזון, כמבואר במסכת ברכות (מב.).

ואף שתחילה מקדש על היין, ואחר כך מברך ברכת המזון [לפי שיטה אחת, וראה בהערה להלן שיטה נוספת], מכל מקום יש לעקור את השולחן קודם הקידוש. תוספות (ד"ה מפסיקין). וטעם הדבר הוא, שכיון שבגמרא להלן (ע"ב) מבואר, שהקידוש צריך להיות בשעה שהשולחן אינו לפניו, אלא שאם הביאו כבר את השולחן אין צריך לסלקו, ודי בכך שיפרוס עליו מפה, אבל כאן, שקודם ברכת המזון ממילא יסלק את השולחן, לכן הצריכוהו לסלקו כבר קודם הקידוש ולא די בפריסת מפה. חזון איש (או"ח סי' קכד סק"ק. נתוס' ד"ה מפסיקין).

י. **כמבואר** בברייתא לקמן (קג.), על פי גירסת רש"י (שם ד"ה ומומר, ד"ה ושני), רשב"ם

דילמא משבשתא היא. והכי מיבעי ליה למימרי מתעם שעות ומחצה ולילך: **וקא תנא קמיה.** להך מתניתא הכי מט' שעות ולמעלה, אלמא מתרצתא היא: **אלא מחוורתא ברב הונא.** ומן המנחה דקתני מתניתא קמייתא סמוך למנחה קאמר: **הלכה מכלל דפליגי להפסקה.** הא ל"ק ירמיה הלכ' כר' יהודה בערב הפסח דמעמע דפליג נמי רבי יוסי בערב הפסח, להפסקה הוא דפליג, דאי מתחיל לאכול אף בע"פ הינו מפסיק, אבל להתחיל מודה ר' יוסי לאסור, ומתניתין דהתחלה לרבי יוסי מיבעיא, דקמעמע לן למודה רבי יוסי בערב הפסח לאין מתחילין: **דתניא.** דהפסקה נמי פליגי: **אין הלכה ברבי יהודה.** לאמר מפסיקין למעמע עקירת שולחן: **ולא כרבי יוסי.** לאמר אין מפסיקין כלל: **אלא פורס מפה.** על השולחן ומקדש היום, וחוזר ואוכל:

כך

רשב"ם

דילמא משבשתא היא. ל"ל למיתני מט' שעות ומחצה ולמעלה, ר"נ מן המנחה ולמעלה כדתניא דהיא קמייתא: **אמר מרימר.** לאו משמעתא היא: **אלא קשיא.** הך דרייתא דקתני מט' ולמעלה אלמא סמוך למנחה נמי קאמר רבי יהודה בערבי שבתות ויו"ט, וליכא לאוקומי השתא מתניתין כרבי יהודה דאמי שנא ערבי פסחים דנקט בהו סמוך למנחה טפי משבתות ויו"ט: **אלא מחוורתא כרב הונא.** לרבי יוסי מיניטריך, ומן המנחה דקתני הך דרייתא סמוך למנחה קאמר: **מכלל דפליג רבי יוסי בתרוייהו.** אפי' בערב הפסח, והיכי מוקי[ג] למתני' כר' יוסי: **מכלל דפליגי להפסקה.** הא ל"ל ירמיה הלכה כרבי יהודה בערב הפסח דמעמע דפליג נמי רבי יוסי בע"פ, להפסקה הוא דפליג, דאי מתחיל לאכול אף בע"פ הינו מפסיק, אבל להתחיל מודי ר' יוסי לאסור, ומתני' דהתחלה ולר' יוסי מיניטריך, דקמ"ל דמודי ר' יוסי בערב הפסח דאין מתחילין: **דתניא.** דהפסקה נמי פליגי: **מפסיקין לשבתות.** אם התחיל סעודתו בהיתר קודם המנחה והיה אוכל והולך עד שתחשך, (ה) אפי' לר' יהודה מפסיק סעודתו מיד כשיחשיך ומקדש היום: **וקדש עליהן.** שהחשיך: **ה"ג בתוספתא דברכות אמר לו רבן גמליאל[ד] לר' יוסי בר' רצונך שנפסיק וניחוש לדברי יהודה חבירנו אמר לו בכל יום ויום אתה מחבב דבריו לפני רבי יהודה ועכשיו אתה מחבב דברי רבי יהודה בפני[א] הגם לכבוש את המלכה עמי בבית א"ל א"כ לא נפסיק שמא יראו התלמידים ויקבעו הלכה לדורות[ז] אמרו לא זזו משם עד שקבעו הלכה כר' יוסי: אמר רב יהודה אמר שמואל אין הלכה לא כר' יהודה ולא כר' יוסי אלא [א]פורס מפה ומקדש איני והא אמר רב תחליפא בר אבדימי אמר שמואל בשם שמפסיקין לקידוש**

כך

דילמא משבשתא היא. ואיבעית אימא קמייתא דקתני מן המנחה ולמעלה היא עיקר משום דלדידה אתיא מתני' ככולי עלמא:

ס"ג **והאמר** ר' ירמיה מ"ר יוחנן ואיתימא רבי אחבו מ"ר יוסי בר' חנינא ולא גרס רבי יוחנן מ"ר אחבו תלמידיה דר' יוחנן הוה:

מכלל דפליגי בהפסקה כדתניא.

לא גרס למניא להא דבעייתא לא פליגי בהפסקה לפסח אלא כדתניא גרס ומייתי כי היכי דפליגי בהפסקה לשבת הכי קיש ליה דפליגי נמי בהפסקה לפסח ומורי רבינו יחיאל אמר לגרס לתניא [ב] ודייק מדקאמר ר' יוסי אין מפסיקין והיינו אפילו בערב הפסח לאין מתחילין דבע"ש שרי רבי יוסי אפי' להתחיל עוד נראה לאמר לקמן (ד' קכ.) בני מבורה שהיו מסובין וקדש כו' וקתני פלוגתא דר' יהודה ורבי יוסי והתם שתמע קתני וקידש אין שנת אין פסח:

מפסיקין לשבתות. פי' בעקירת שולחן כדמוכח בסמוך והיינו שמברך ברכת המזון כדתניא לקמן (שם:) רשאין אומר עליו ברכת המזון והיו רגילין לסלק השולחן לפני ברכת המזון כדאמר בפרק [כילד מברכין] (ברכות דף מב.) סילק אסור מלאכול ולכך קאמר בסמוך דבעי לר' יהודה עקירת שולחן ולספריס דגרסי לקמן[ו] רשאין אומר עליו קידוש היום ושני ברכת המזון היו עוקרין את השולחן לפני קידוש כדי להפסיק אלא שהקידוש עושה קודם לפי שאסור לשתות כוס של ברכת המזון אלא קידוש דע"כ עקירת שולחן אינו אין קידוש לברכת המזון מדקאמר פורס מפה ומקדש ופריסת המפה היא במקום עקירת שולחן לרבי יהודה: **רבי** יוסי אומר אין מפסיקין. וגומר כל הסעודה ומברך ברכת המזון ואח"כ מקדש כדמוכח בברייתא לקמן (דף קב) משמע דאין צריך לעשות סעודה לשם שבת דאי צריך מה לו להמתין יפסיק מיד ואח"ת ואיך יעשו קידוש אלא סעודה הלא אין קידוש אלא במקום סעודה[ח] וי"ל דאשכיב קידוש במקום סעודה כיון שמיד אחר הסעודה עושה קידוש ואותה סעודה עולה לו לסעודת שבת כדמוכח בתוספתא[ט] דקתני במילתיה דרבי יוסי ומזכיר של שבת בברכת המזון ומיהו קשה לר' יוסי אין צריך לעשות ד' כוסות כיון שלא יקדשו אלא אחר ברכת המזון ולא יעשו סעודה אחרת וי"ל דיעשו ד' כוסות שלא כסדר הרגילין לעשות[י] כוס ברכת המזון תחלה ואחריו כוס של קידוש וירקות ואחריו כוס שלישי למה נשתנה ואחריו מרור ועל כוס רביעי הלל: **אין** מפסיקין. בהתחילו בהיתר מיירי דבהתחילו בחיסור מודה ר' יוסי דמפסיקין ולרבי יהודה נמי דמייתי לקמני וקידש עליהן היום כדמוכח בעובדא דמייתי לקמני וקידש היום אבל הגיע שעת מנחה אין מפסיקין והלכה כרבי יוסי ובערבי שבתות ויו"ט אפי' להתחיל שרי כר' יוסי דרבי יהודה ור' יוסי הלכה כר' יוסי כדמוכח בעירובין (דף מו:) ובערבי פסחים אסור להתחיל ואם התחיל אפי' בהיתר מפסיקין בברכת המזון דבהא פסקינן כר' יהודה ומורי רבינו יחיאל אומר מדפסיק כר' יוסי בהפסקה בהוא עובדא מכלל דלכתחלה לא קי"ל כוותיה ועוד כתב בה"ג דבע"ש אין להתחיל לאכול מן המנחה ולמעלה לאפי' ר' יוסי לא קאמר אלא לא יפסיק אבל לא לאתחולי לא וע"כ ה"פ דלא קי"ל כרבי יוסי אלא לא להתחיל: **שדין** מסובין. והתחילו בהיתר שהרי רבי יהודה היה ס"ג בתוספתא[כ] אמר לו ר"כ לא נפסיק וה"פ ר"כ כיון שמחית לא נפסיק שמא ירחו התלמידים[ל]: **אלא** פורס מפה ומקדש. פי' רשב"ם דאית ליה לשמואל דהלכה כר' יוסי אלא שבא להחמיר על דבריו אלא לגמור סעודה קודם קידוש דאי לא תימא הכי שמואל אמאי דגריעתא דקתני פורס מפה ומקדש לא מיירי בהפסקת אכילה אלא להתחיל לאכול ובחנם דחק דשמואל סבר כחכמים דהכי איתא בירושלמי[מ] דב יהודה בשם שמואל זו דברי ר' יהודה ור' יוסי אבל חכמים אומרים פורס מפה ומקדש וצריך לדקדק כאותן הלכה דאע"ג דאמר ר' יוחנן לעיל הלכה כר' יוסי ואפי' שהושיטו לו כוס של ברכת המזון אינו רשאי לברך עד שיטול ידיו ויברך על נטילת ידים ואח"כ יברך על היין ואח"כ יברך המוציא ואח"כ יברך על הסעודה ואח"כ יברך על הכוס ואח"כ יברך ברכת המזון ואח"כ יברך על הקידוש ואח"כ יברך שהחיינו ואח"כ יברך על הנר ואח"כ יברך על הבשמים ואח"כ יברך הבדלה ואח"כ יברך על הכוס של ברכת המזון ואח"כ יברך על הכוס של קידוש ואח"כ יברך על הכוס של מרור ואח"כ יברך על הכוס של הלל ואח"כ יברך על הכוס של שירה ואח"כ יברך על הכוס של נשמה ואח"כ יברך על הכוס של רחמים ואח"כ יברך על הכוס של ישועה ואח"כ יברך על הכוס של נחמה ואח"כ יברך על הכוס של ברכת הגפן ואח"כ יברך על הכוס של ברכת הפרי ואח"כ יברך על הכוס של ברכת הבית ואח"כ יברך על הכוס של ברכת הארץ ואח"כ יברך על הכוס של ברכת הנפש ואח"כ יברך על הכוס של ברכת הרפואה ואח"כ יברך על הכוס של ברכת השנה ואח"כ יברך על הכוס של ברכת הצדיקים ואח"כ יברך על הכוס של ברכת הבונה ירושלים ואח"כ יברך על הכוס של ברכת הטוב והמטיב ואח"כ יברך על הכוס של ברכת הודאות ואח"כ יברך על הכוס של ברכת השלום ואח"כ יברך על הכוס של ברכת הרחמן ואח"כ יברך על הכוס של ברכת הגומל חסדים טובים ואח"כ יברך על הכוס של ברכת המזון ואח"כ יברך על הכוס של ברכת הנר ואח"כ יברך על הכוס של ברכת הבשמים ואח"כ יברך על הכוס של ברכת הבדלה

לאכולי״א, אלא מסיימים סעודתם אפילו אחר חשיכה ומברכים ברכת המזון, ואחר כך יקדשו קידוש היום על היין״ב.

מביאה הברייתא מעשה בענין זה:

וּמַעֲשֶׂה בְּרַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל [וְרַבִּי יְהוּדָה״ג] וְרַבִּי יוֹסֵי, שֶׁהָיוּ מְסוּבִּין ואוכלים בערב שבת **בְּעֲפוּ, וְקִדֵּשׁ עֲלֵיהֶם הַיּוֹם** - והחשיך היום וקדש יום השבת״ד. **אָמַר לוֹ רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל לְרַבִּי יוֹסֵי, בְּרַבִּיטז, רְצוֹנְךָ שנַּפְסִיק** מלאכול ונקדש קידוש היום, **וְנֵיחוּשׁ לְדִבְרֵי יְהוּדָה חֲבֵירֵנוּ** הסובר שמפסיקיזי לשבתותיז, כמבואר בתחילת הברייתא. **אָמַר לוֹ** רבי יוסי לרבן שמעון בן גמליאל, **בְּכָל יוֹם וְיוֹם אַתָּה מְחַבֵּב דִּבְרֵיי לִפְנֵי רַבִּי יְהוּדָה** ופוסק הלכה כמותיי, **וְעַכְשָׁיו אַתָּה מְחַבֵּב דִּבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה בְּפָנַי** ופוסק הלכה כמותו, והוסיף רבי יוסי לתמוה במליצת לשון הפסוק (משלי ז ח) **״הֲגַם לְכַבּוֹשׁ אֶת הַמַּלְכָּה״ח עִמִּי בַּבָּיִת״ט**, כלומר, בפני אתה מביישני, לנהוג שלא כדעתי. **אָמַר לוֹ** רבן שמעון בן גמליאל לרבי יוסי, **אִם כֵּן**ב, כיון שמחית בידי שלא להפסיק**כא**, **לֹא נַפְסִיק** מלאכול, **שֶׁמָּא יִרְאוּ הַתַּלְמִידִים** שאנו מפסיקים **וְיִקְבְּעוּ** בטעות **הֲלָכָה לְדוֹרוֹת** שמפסיקים לשבתות כרבי יהודה. **אָמְרוּ, לֹא זוּ מִשָּׁם עַד שֶׁקָּבְעוּ הֲלָכָה כְּרַבִּי יוֹסֵי** שאין מפסיקים**כב**.

★

הגמרא מבארת את ההלכה במחלוקת אם מפסיקים לשבתות:

אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, אֵין הֲלָכָה לֹא כְּרַבִּי יְהוּדָה הסובר שהאוכל בערב שבת ויום טוב צריך להפסיק סעודתו לגמרי משתחשך, ולסלק את השולחן ולברך ברכת המזון, **וְלֹא כְּרַבִּי יוֹסֵי** הסובר שאינו צריך להפסיק כלל, **אֶלָּא** ההלכה היא, כשתחשך ויתקדש יום השבת, **פּוֹרֵס מַפָּה** על המאכלים**כג**, **וּמְקַדֵּשׁ** קידוש היום, ואחר כך ממשיך לאכול עד שגומר סעודתו**כד**.

(סמ ד״ה ה״ג) בלשונו הראשונה, ותוספות (ד״ה מפסיקין) בלשונם השניה. וטעם הדבר שמקדש קודם ברכת המזון, מפני שכיון שהגיע זמן הקידוש יש לקדש תחילה. רשב״ם (סמ). ובתוספות (סמ) ביארו, שהטעם הוא מפני שאחר ברכת המזון יהיה אסור לו לשתות את כוס ברכת המזון קודם קידוש. אמנם בלשונו השניה גרס הרשב״ם (סמ), וכן כתבו התוספות בלשונם הראשונה (סמ, ולהלן קנ: ד״ה למעון), שתחילה מברך ברכת המזון ואחר כך מקדש קידוש היום.

יא. ואף שאסר רבי יוסי להתחיל לאכול בערב פסח מסמוך למנחה, משום חיוב אכילת מצה מדאורייתא שלא יאכלנה בלילה אכילה גסה, כמבואר לעיל (פט:), מכל מקום אם התחיל לאכול בהיתר, אינו צריך להפסיק מטעם זה, ויכול להמשיך סעודתו אף לאחר חשיכה, ואין לחוש שכשיגמור סעודתו יבוא לאכול את מצת המצוה כשהוא שבע, משום שכשהוא אוכל והולך בני מעיו פתוחים, ולא יבוא לידי אכילה גסה, אך אם יפסיק יסתמו בני מעיו ויוכל לבוא לידי אכילה גסה באכילת מצה בלילה. רבינו דוד וחידושי הר״ן (ד״ה הלכה). אמנם על פי המבואר בתוספות (ד״ה רבי) [על פי ביאור המהרש״א (גמ׳ סמ)], שלדעת רבי יוסי אוכל את מצת המצוה בתוך סעודה זו קודם ברכת המזון, אין צריך לתירוץ זה.

אף שבכל מצוה מן התורה, אם התחיל לאכול והגיע זמן המצוה צריך להפסיק ולקיימה, כמבואר במסכת סוכה (מ.), ומצות הקידוש היא מן התורה כמבואר במסכת ברכות (כ:), אף על פי כן סובר רבי יוסי שאם התחיל לאכול בהיתר בערב שבת אף כשיגיע זמן הקידוש אינו צריך להפסיק מלאכול ולקדש, משום שכיון שאם לא קידש בלילה יכול לקדש אף ביום, כמבואר לקמן (קו.), אין לחשוש שמא יפשע ולא יקדש. עוד יש לומר, שכיון שעוסק בסעודת שבת, אין חוששים שיתעצל מלקדש. תוספות (סוכה לח. ד״ה מפני). וראה טעם נוסף בר״ן (על הרי״ף, סמ ט: ד״ה ומיהו, סוכה לח. ד״ה הלכך).

יב. רשב״ם (ד״ה ולמ), כמבואר לקמן (קנ:). ואף שמבואר לקמן (קמ.) דעת שמואל ואמוראים נוספים, שהקידוש צריך להיות במקום אכילת הסעודה, אינו צריך לאכול סעודה נוספת אחר הקידוש, ודי בסעודה שאכל קודם הקידוש להיחשב קידוש במקום סעודה, כיון שסעודה זו נחשבת לו כסעודת שבת, כמבואר בתוספתא (ברכות פ״ה ה״ד) שיש להזכיר שבת [כלומר, לומר ׳רצה והחליצנו׳] בברכת המזון שמברך אחר סעודה זו. תוספות (ד״ה רבי) ותוספות הרשב״א (ד״ה ר׳ יוסי - הרמזון).

אף ששנינו בתחילת הברייתא ׳מפסיקין לשבתות׳, מחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי היא אף לענין ערב פסח, שהרי רבי יוסי סובר שבערב שבת מותר להתחיל לאכול, וכל שכן שאין צריך להפסיק, ואין בזה חידוש, ורק בערב פסח שסובר שאסור להתחיל יש חידוש במה שסובר שאין צריך להפסיק. ולכך אומרת הגמרא לעיל ׳דתניא׳, שמברייתא זו ההוכחה שחולקים רבי יהודה ורבי יוסי לענין הפסקה בערבי פסחים. רבינו יחיאל (הו״ד בתוספות הרא״ש (ד״ה הלכה) דחה ראיית רבינו יחיאל [וכן הקשה בגליון הש״ס], שהרי דעת רבי יוסי שאין צריך להפסיק לאכול אפילו אחר שחשיכה, שאז לדעת כולם אסור להתחיל, אם כן יש לומר שדברי רבי יוסי הם בערב שבת, והחידוש בדבריו הוא שאף אחר שחשיכה שאסור להתחיל לאכול אין צריך להפסיק.

אמנם התוספות (ד״ה מכלל) ביארו, שדברי הברייתא אינם מוסבים על ערב פסח, כי אם לענין ערב שבת. ולכך גרסו ׳כדתניא׳, כלומר, לא שמחלוקת זו של רבי יהודה ורבי יוסי לענין הפסקה בערב פסח מבוארת בברייתא זו, אלא קבלה ביד חכמים שחולקים לענין הפסקה בערב פסח, כשם שחולקים בברייתא זו לענין ערב שבת.

יג. ראה בהערה לקמן, שנחלקו הראשונים אם גורסים תיבות אלו.

יד. בנוסחת ברייתא זו המובאת בירושלמי (פ״י ה״ח) מפורש שהיה הדבר בערב שבת, וכך היא הנוסחא ׳שהיו מסובים בערב שבת בעכו וקדשה עליהן השבת׳.

טו. כך קרא רבן שמעון בן גמליאל לרבי יוסי, והוא כינוי לגדול הדור. רשב״ם (ד״ה נרבי). שהוא נוטריקון ׳אב רבי׳, שדרכם היה להשמיט האות אל״ף ממלת ׳אב׳, כדרך שרב אבין מכונה ׳רבין׳ בהשמטת האל״ף, וכדומה. הגהות היעב״ץ (ינמות קה: ד״ה נרבי).

טז. ר״ן (על הרי״ף, ד״ה לעולם). ובמאור הקטן (ד״ה כמה) ביאר, שכיון שרבי יהודה היה מיסב עמם, והפסיק מלאכול משחשיכה וביקש לברך ברכת המזון, חשש רבן שמעון בן גמליאל לכבודו, שיהיה הוא מפסיק וממתין לברכה והם ממשיכים באכילה, ולכן רצה להפסיק כדי שיוכל לזמן. שאף שכאשר אחד מסיים לאכול ושנים ממשיכים אינם צריכים להפסיק עבורו כדי לזמן, כמבואר במסכת ברכות (מה:), מכל מקום רבן שמעון בן גמליאל רצה לכבדו. ולפי זה אין גורסים בברייתא ׳ניחוש לדברי יהודה׳ כי אם ׳ניחוש ליהודה׳, כלומר לכבודו. אמנם רבי יוסי השיב לו, אם נפסיק יאמרו שהלכה היא שמפסיקים לשבתות, ולא יבינו שהטעם שהפסקנו הוא כדי לכבד את רבי יהודה, והסכים רבן שמעון בן גמליאל לדבריו. ובמהר״ם חלאווה (ד״ה לעולם) כתב, שיש הגורסים ׳ניחוש לדברי רבי יהודה׳, ולפי גירסא זו רבי יהודה לא היה מיסב שם עמהם [ואין לגרוס בתחילת הברייתא ׳ורבי יהודה׳], ויש גורסים ׳ניחוש לרבי יהודה׳ שרבי יהודה היה מיסב עמהם [ויש לגרוס בתחילת הברייתא ׳ורבי יהודה׳]. וכן ביארו התוספות (ד״ה שהיו), שרבי יהודה היה מיסב עמהם. אך הר״ן (על הרי״ף, ד״ה לעולם) ביאר שהיה רבי יהודה מיסב עמהם, אף שגורס ׳ניחוש לדברי רבי יהודה׳.

יז. כעין מה שמצינו במסכת סוכה (כו.) ׳אמר רבן שמעון בן גמליאל, פעם אחת חשתי בעיני בקיסרי, והתיר רבי יוסי בריבי לישן אני ומשמשי חוץ לסוכה׳, אף שרבי יהודה היה מורה ההוראה של בית הנשיא [כמבואר במסכת מנחות (קד.)], ואם כן מן הסתם גם הוא היה שם, אלא ודאי כאשר היה יכול רבן שמעון בן גמליאל לשאול את דעת רבי יוסי היה שואלו משום שהיה מחבב את דבריו על פני דברי רבי יהודה. יד אליהו (ד״ה ס״ל).

יח. כוונת רבי יוסי באומרו ׳לכבוש את המלכה׳, שבזה שפוסק רבן שמעון בן גמליאל שלא כדבריו, הוא ככובש ממנו [שהרי תמיד פוסק כמותו] הלכה מהלכות שבת שנקראת מלכה [כמבואר במסכת שבת (קיט.)]. על פי תוספות חכמי אנגליה (ד״ה המלכה). עוד יש לפרש, על פי מה שדורשת הגמרא (סנהדרין נג:) את הפסוק שנאמר על דוד המלך (שמואל ב׳ ט״ו י״ח) ׳וה׳ עמו׳ שהלכה כמותו בכל מקום, ועל כן אמר רבי יוסי, כיון שאתה פוסק תמיד הלכה כמותי, אם כן אתה סבור שהמלכה דהיינו השכינה עמי, וכעת אתה בא לכבוש את המלכה שהיא עמי ולפסוק כרבי יהודה. שדה יצחק (ד״ה הגם).

יט. פסוק זה אמרו המלך אחשורוש להמן, כאשר שב אחשורוש מגינת הביתן אל מקום המשתה אשר עשתה להם אסתר, וראה את המן נופל על המיטה אשר אסתר עליה.

כ. ברי״ף לא גרס תיבות ׳אמר לו אם כן׳, והכל דברי רבי יוסי.

כא. תוספות (ד״ה שהיו). ובתחילה לא חשש רבן שמעון בן גמליאל שיטעו התלמידים, משום שיבינו שמה שמפסיקים הוא מפני כבודו של רבי יהודה, אבל אחר שמיחה רבי יוסי, אם היו מפסיקים היו למדים מזה התלמידים שמה שהפסיקו הוא משום שהלכה כרבי יהודה. שדה יצחק (ד״ה ס״ל).

כב. וראה בהערה לקמן, כיצד פסקו הראשונים את ההלכה במחלוקת זו.

כג. פריסת מפה זו היא כבשאר שבתות, שאם הביא את הלחם על השולחן קודם הקידוש צריך לכסותו בשעת הקידוש, כמבואר לקמן (ע״ב). אופן נוסף יש לומר, שפריסת המפה היא כעין עקירת השולחן לרבי יהודה. רשב״ם (ד״ה ולפ). ולפירוש השני ברשב״ם יש לבאר, שכשם שעקירת השולחן לדעת רבי יהודה באה לצורך ברכת המזון, אף פריסת המפה לדעת שמואל שהיא במקום עקירת השולחן, באה לצורך ברכת המזון. מהרש״א (נרשב״ם ד״ה ולפ). ובראש משביר (נרשב״ם ד״ה ולפ) ביאר, שאף לפירוש השני ברשב״ם אין פריסת המפה באה לצורך ברכת המזון, ואין צריך להפסיק אף בברכת המזון, אלא ביאורו הוא, ששמואל חשש לדעת רבי יהודה במקצת, ולכך הצריך פריסת מפה שהיא כעין עקירת השולחן, כדי שיהיה היכר שמפסיק לצורך הקידוש, אך לא חשש להפסיק אף בברכת המזון.

כד. שמואל סבר שהלכה כרבי יוסי שאין צריך להפסיק כלל, וכמו ששנינו בברייתא לעיל שפסקו הלכה כרבי יוסי, אך החמיר קצת שלא לגמור הסעודה קודם הקידוש, אלא יקדש בתוך סעודתו, ואחר כך יגמור לאכול. וצריך לבאר כן בדברי שמואל, משום שאם אין הדבר כן, כיצד פסק שמואל שלא כאחד התנאים. ואין לומר שזו דעת התנא המבוארת בברייתא לקמן (ע״ב), שיש לפרוס מפה על המאכל קודם הקידוש, משום שברייתא זו אינה עוסקת בענין הפסקת האכילה לצורך הקידוש, אלא בבא לקדש בתחילת הסעודה [אמנם ראה בהערה להלן על ברייתא זו, דעת הראשונים שברייתא זו היא כדעת שמואל]. רשב״ם (ד״ה ולפ). אמנם התוספות (ד״ה מלמ) ביארו, ששמואל לא פסק הלכה כרבי יוסי, אלא כחכמים החולקים על רבי יוסי ורבי יהודה, וכן מבואר בירושלמי (פ״י ה״ח).

ולענין הלכה כתבו הרשב״ם (ד״ה ממר לו), הראב״ד (השגות על נעל המאור) והתוספות (ד״ה מן, ד״ה מלמ), שבערב פסח הלכה כרבי יהודה, שאם התחיל לאכול בהיתר ונמשכה אכילתו עד חשיכה, מפסיק לאכול מיד כשתחשך ועוקר את השולחן, ומחזירו עבור פסח. ובשבת ושאר יום טוב ההלכה היא שלא יפסיק, אלא פורס מפה על המאכל, ומקדש קידוש היום, ואחר כך גומר סעודתו, כמבואר בדברי שמואל. אך המאור הקטן

דילמא משבשתא היא. ובריית קמייתא דקתני מן המנחה ולמעלה היא עיקר משום דלדידה אתיא מתני' ככולי עלמא:

ה"ג והאמר ר' ירמיה מ"ר יוחנן ואיתימא רבי אבהו מ"ר יוסי בר' חנינא ולא גרס רבי יוחנן מ"ר אבהו תלמידיה דר' יוחנן הוה:

מכלל דפליגי בהפסקה כדתניא.

לא גרס דתניא להא בבריית' לא פליגי בהפסקה לפסח אלא כדתניא גרס ומייתי כי היכי דפליגי בהפסקה דשבת הכי קיס ליה דפליגי נמי בהפסקה לפסח ומורי רבינו יחיאל אמר דגרס דתניא [ד] ודייק מדקאמר ר' יוסי אין מפסיקין והיינו אפילו בערב הפסח דאין מתחילין דבע"ש שרי רבי יוסי אפי' להתחיל עוד גרסה דאמר לקמן (ד' קב.) בני מבורה שהיו מסובין וקדש כו' וקתני פלוגתא דר' יהודה ורבי יוסי והתם שמעת מינה:

מפסיקין לשבתות. פי' בעקירת שולחן כלומר בשמך בברכת המזון דלקמן (שם:) דאמון אומר עליו ברכת המזון והיו רגילין לקלק השולחן לפני ברכת המזון כדאמר בפרק [כיצד מברכין] (ברכות דף מב.) סילק אסור מלאכול ולכך קאמר בשמך דבעי לר' יהודה עקירת שולחן ולספריס דגרסי לקמן[ז] דאמון אומר עליו קידוש היום ושני ברכת המזון היו עוקרין את השולחן לפני קידוש היום כדי להפסיק אלא שהקידוש עושה קודם לפי שאסור לשתות כוס של ברכת המזון אלא קידוש דע"כ עקירת שולחן אינו בין קידוש לברכת המזון מדקאמר פורס מפה ומקדש היינו במקום עקירת שולחן לרבי יהודה: **רבי** יוסי אומר אין מפסיקין. וגומר כל הסעודה ומברך ברכת המזון ואח"כ מקדש כדמוכח בבריית' דלקמן (דף קב) משמע דאין צריך לעשות סעודה לשם שבת דאי צריך מה לו להמתין יפסיק מיד ואח"ת ואין יעשו קידוש אלא סעודה אלא אין קידוש אלא במקום סעודה[ח] וי"ל דאשכיב קידוש במקום סעודה כיון שמיד אחר הסעודה עושה קידוש ואותה סעודה עולה לו לסעודת שבת כדמוכח בתוספתא[ט] דקתני במילתיה דרבי יוסי ומזכיר של שבת בברכת המזון ומיהו קשה לר' יוסי אין יעשו ד' כוסות כיון שלא יקדשו אלא אחר ברכת המזון ולא יעשו סעודה אחרת וי"ל דיעשו ד' כוסות שלא כסדר הרגילין לעשות[י] כוס ברכת המזון תחלה ואחריו כוס של קידוש וירקות ואחריו כוס שלישי למה נסמנה ואחריו מרור ועל כוס רביעי הלל: **אין** מפסיקין. בהתחילו בהיתר חיירי דבהתחילו באיסור מודה ר' יוסי דמפסיקין ולרבי יהודה נמי דמפסיקין היינו כשכבר קידש היום כדמוכח בעובדא דמייתי דקתני וקידש עליהן היום אבל הגיע שעת מנחה אין מפסיקין והלכה כרבי יוסי ובערבי שבתות וי"ט אפי' להתחיל שרי כר' יוסי דרבי יהודה ור' יוסי הלכה כר' יוסי כדמוכח בעירובין (דף מו:) ובערבי פסחים אסור להתחיל ואם התחיל אפי' בהיתר מפסיקין בברכת המזון דבהא פסקינן כר' יהודה ומורי רבינו יחיאל אומר מדפסיק כר' יוסי בהפסקה בהוא עובדא מכלל דלכתחלה לא קי"ל כוותיה ועוד כתב בה"ג דבע"ש אין להתחיל לאכול מן המנחה ולמעלה דאפי' ר' יוסי לא קאמר אלא דלא יפסיק אבל לא להתחיל: **שהיו** מסובין. והתחילו בהיתר שהרי רבי יהודה היה שם. ה"ג בתוספתא[יא] אמר לו ר"ע לא נפסיק וה"פ ר"ע כיון שמחית לא נפסיק שמא ירחו התלמידים[יב]: **אלא** פורס מפה ומקדש. פי' דשב"ס דחית ליה לשמואל דהלכה כר' יוסי אלא שבא להחמיר על דבריו אלא לגמור סעודה קודם קידוש דאי לא תימא הכי שמואל דאמר כמאן דבריית' דקתני פורס מפה ומקדש לא מיירי בהפסקת אכילה אלא אפילו להתחיל לאכול ובחנם דחק דשמואל סבר כחכמים דהכי איתא בירושלמי[יג] רב יהודה בשם שמואל זו דברי ר' יהודה ור' יוסי אבל חכמים אומרים פורס מפה ומקדש וצריך לדקדק כמאן הלכה דאע"ג דאמר ר' יוחנן לעיל הלכה כר' יוסי ואמי שהוליאוהו (שם ד' מז:) משמע דהלכה כר' יוחנן לגבי שמואל היכא אחד ליחנא אלא ר"ר יוחנן ורב נמי סבר לקמן (ד' קה.) כשמואל וקאמר שבח נפשה ואע"ג דבשל סופרים הלך אחר המיקל היינו דוקא בשוין כדאמר בפ"ק דמסכת ע"ג (ד' ו.):

כך

דילמא משבשתא היא א"ל מרימר ואיתימא רב יימר אנא איקלעי לפירקיה דרב פנחס בריה דרב אמי וקם תנא ותני קמיה וקיבלה מיניה אי הכי קשיא אלא מחוורתא כדרב הונא ולרב הונא מי ניחא והאמר רבי ירמיה א"ר יוחנן ואיתימא א"ר אבהו א"ר יוסי בר רבי חנינא הלכה כר' יהודה בהפסח והלכה כר' יוסי בע"ש הלכה כר' יהודה בערב הפסח [ו] מכלל דפליג רבי יוסי בתרוייהו לא הלכה מכלל דפליגי בהפסקה דתניא [ז] מפסיקין לשבתות דברי רבי יהודה [ח] רבי יוסי אומר אין מפסיקין ומעשה ברשב"ג [ורבי יהודה[ט]] ורבי יוסי שהיו מסובין[י] בעכו וקדש עליהם היום א"ל רשב"ג לרבי יוסי ברבי רצונך נפסיק וניחוש לדברי יהודה חבירנו אמר לו בכל יום ויום אתה מחבב דבריו לפני רבי יהודה ועכשיו אתה מחבב דברי רבי יהודה בפני[א] הגם לכבוש את המלכה עמי בבית א"ל א"כ לא נפסיק שמא יראו התלמידים ויקבעו הלכה לדורות[ב] אמרו לא זו משם עד שקבעו הלכה כר' יוסי: אמר רב יהודה אמר שמואל אין הלכה לא כר' יהודה ולא כר' יוסי אלא [א] פורס מפה ומקדש איני והא אמר רב תחליפא בר אבדימי אמר שמואל כשם שמפסיקין לקידוש

כך

מכלל דפליגי בהפסקה. הא ד"ל למיתני מע' שעות ומחצה ולמעלה, מ"ר מן המנחה ולמעלה כדתניא בהיא קמייתא: **אמר** מרימר. לאו משמתא היא: **אלא** קשיא. הך בריית' דקתני מע' ולמעלה אלמא שמוך למנחה נמי קאמר רבי יהודה בערבי שבתות ויו"ט, וליכא לאוקומי השתא מתניתין כרבי יהודה דאמי שנא ערבי פסחים דנקט בהו שמוך למנחה טפי משבתות ויו"ט: **אלא** מחוורתא כרב הונא. לרבי יוסי מילטריך, ומן המנחה דקתני הך בריית' שמוך למנחה קאמר: **מכלל** דפליג רבי יוסי בתרוייהו. אפי' בערב הפסח, והיכי מוקי[ג] למתני' כר' יוסי: **מכלל** דפליגי להפסקה. הא ד"ל ירמיה הלכה כרבי יהודה בערב הפסח דמשמע דפליג נמי רבי יוסי בע"פ, להפסקה הוא דפליג, דאי מתחיל לאכול אף בע"פ אינו מפסיק, אבל להתחיל מודי ר' יוסי לאסור, ומתני' בהתחלה ולר' יוסי מילטריך, דקמ"ל דמודי ר' יוסי בערב הפסח לאין מתחילין: **דתניא.** דבהפסקה נמי פליגי: **מפסיקין לשבתות.** אם התחיל סעודתו בהיתר קודם המנחה והיה אוכל והולך עד שתחשך, (ה) אפי' לר' יהודה מפסיק סעודתו מיד כשיחשיך ומקדש היום: **וקדש עליהן.** שהחשיך: **ה"ג** בתוספתא דברכות אמר לו רבן גמליאל[ד] לר' יוסי בר' לונך שנפסיק וניחוש לדברי יהודה חבירנו, אמר לו בכל יום ויום אתה מחבב דבריו לפני רבי יהודה ועכשיו אתה מחבב דברי יהודה בפני, הגם לכבוש את המלכה עמי בבית, אמר לו מ"ר לא נפסיק שמא ירחו התלמידים ויקבעו הלכה לדורות, אמרו לא זו משם עד שקבעו הלכה כר' יוסי: **אמר** רב יהודה אמר שמואל אין הלכה כר' יהודה ולא כר' יוסי אלא [ו] פורס מפה ומקדש אפילו בערב הפסח מ"ט מכלל דפליג רבי יוסי בתרוייהו. אפי' בערב הפסח, והיכי מוקי[ז] למתני' כר' יוסי: **מכלל** דפליגי להפסקה. הא ד"ל ירמיה הלכה כרבי יהודה בערב הפסח דמשמע דפליג נמי רבי יוסי בע"פ, להפסקה הוא דפליג, דאי מתחיל לאכול אף בע"פ אינו מפסיק, אבל להתחיל מודי ר' יוסי לאסור, ומתני' בהתחלה ולר' יוסי מילטריך, דקמ"ל דמודי ר' יוסי בערב הפסח לאין מתחילין: **דתניא.** דבהפסקה נמי פליגי: **מפסיקין לשבתות.** אם התחיל סעודתו בהיתר קודם המנחה והיה אוכל והולך עד שתחשך, (ה) אפי' לר' יהודה מפסיק סעודתו מיד כשיחשיך ומקדש היום: **וקדש עליהן.** שהחשיך: **ה"ג** בתוספתא דברכות אמר לו רבן גמליאל[ד] לר' יוסי בר' לונך שנפסיק וניחוש לדברי יהודה חבירנו, אמר לו בכל יום ויום אתה מחבב דבריו לפני יהודה ועכשיו אתה מחבב דברי יהודה בפני, הגם לכבוש את המלכה עמי בבית, אמר לו מ"ר לא נפסיק שמא ירחו התלמידים ויקבעו הלכה לדורות, אמרו לא זו משם עד שקבעו הלכה כר' יוסי: **אמר** רב יהודה אמר שמואל אין הלכה לא כר' יהודה ולא כר' יוסי אלא [ו] פורס מפה ומקדש אפילו בערב הפסח**

כך

מפות אחת מלמעלה ואחת מלמטה והפת באמצע, זכר למן שהיה טל מלמעלה וטל מלמטה והמן באמצע. [רבינו בחיי, שמות טז יג]

איני והא אמר רב תחליפא בר אבדימי אמר שמואל. כל היכא דאיכא איני והא וכו' קושיא היא ובתמיה קרינן ליה והכי קאמר איני וכי כך הוא והא אמר פלוני וכו'. ואיני לשון אין שהוא ענין כן בלשון הגמרא. ויש מפרשים זה הלשון בענין אחר ולא סליק לן. [הליכות עולם שער שני פרק א]

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [שבת דף קו: וש"נ], ג) [תוספתא דברכות פרק ה],ג) עיין תוס' סוכה לח. ד"ה מאי, ד) כה"ג ברכות יא. כתובות נ:, ה) קב סוף ע"א, ו) עמוד ב, ז) קב. (עיי"ש בתוס' קב: ד"ה ה"ג והובאה גירסה זו ברש"י ורשב"ם שם ע"א), ח) לקמן קא., ט) ברכות פ"ה ה"ד, י) שם ה"א, כ) ברייש פרקין.

הגהות הב"ח

(ו) רשב"ם ד"ה מפסיקין וכו' עד שתחשך לר' יהודה כל"ל ותיבת מפילו נמחק:

גליון הש"ם

תוס' ד"ה מכלל. ודייק מדאמרינן אין מפסיקין וכו' דבע"ש שרי ר"י אפי' להתחיל. קשה לי הא ר"י אמר לעיל מפסיקין אפי' אחר שתחשך להתחיל אסור קודם קידוש דמ"מ אין מפסיקין ע"ש:

תורה אור השלם

א) וְהַמֶּלֶךְ שָׁב מִגִּנַּת הַבִּיתָן אֶל בֵּית מִשְׁתֵּה הַיַּיִן וְהָמָן נֹפֵל עַל הַמִּטָּה אֲשֶׁר אֶסְתֵּר עָלֶיהָ וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ הֲגַם לִכְבּוֹשׁ אֶת הַמַּלְכָּה עִמִּי בַּבָּיִת הַדָּבָר יָצָא מִפִּי הַמֶּלֶךְ וּפְנֵי הָמָן חָפוּ:

[אסתר ז, ח]

הגהות וציונים

ח] הוספת "ורבי יהודה" היא ע"פ התוספתא וכן נראה מתוס' ד"ה שהיו, ובכמה דפו"י ליתא וכן בירושלמי כאן הובא המעשה ולא נזכר שם שרבי יהודה היה בין המסובים: ג] בכת"י נוסף **בערב שבת** בעכו: ד] בכת"י נוסף **רב הונא:** ז] צ"ל **רשב"ג** וכ"ה בתוספתא (רש"ש, מראה כהן): ה] יש להוסיף **אלא** (דבש תמר): ו] בכת"י נוסף ויקבעו **הלכה לדורות, אבל קודם שמיחה לא היה ירא שמא יראו התלמידים** (ומתיבת אבל נוסף גם בדפו"ר):

עין משפט נר מצוה

ו א מיי' פכ"ט מהלכות שבת הלכה יב סמג עשין כט טוש"ע או"ח סימן רעח סעיף ד:

רבינו חננאל

והא דאמר ר' יוחנן **הלכה כר' יהודה בערב הפסח** והלכה כר' יוסי בערבי שבתות ובערבי ימים טובים. אוקימנה להפסקה דתניא מפסיקין לשבת ועוקרין את השלחן ומקדשין ומבדכין ברכת המזון דברי ר' יהודה. ר' יוסי אומר אין מפסיקין אלא גומרין סעודתן ומבדכין ברכת המזון ואחר כך מקדשין. **ומעשה** בר"ג ור' יוסי ור' יהודה שהיו מסובין בעכו וכו' עד לא זזו משם עד שקבעו הלכה כר' יוסי. **אמר רב יהודה אמר שמואל** אין הלכה לא כר' יהודה ולא כר' יוסי אלא פורס מפה ומקדש. **תניא נמי הכי** ושוין שאין מביאין השלחן אא"כ קדש ואם הביא פורס מפה ומקדש.

משנת ראשונים

לא הלכה מכלל דפליגי בהפסקה. כי אמר הלכה כר' יוסי בערב שבת להפסקה קאמר ומפסק הלכה כמותו בערב שבת בהפסקה יש להוכיח מיכן דפסק ר' יוחנן הלכה דדוקא אם התחילו בע"ש אין [אוצר התכמה] הא לכתחלה אין מתחילין כר' יהודא אלא גם בע"ש ויו"ט אסור לו לאדם מן המנחה ולמעלה.

[תוספות רי"ד]

דתניא מפסיקין לשבתות דברי רבי יהודה רבי יוסי אומר אין מפסיקין. וא"ת וכי היכי דמודה ר' יוסי משום חיובא דמצה דלא יאכל סמוך למנחה אמאי לא מודה נמי דמפסיקין. וי"ל דאדרבה טפי איכא למיחש לאכילה גסה [אם] מפסיק, לפי שכשהוא אוכל והולך בני מעיו פתוחין יותר ולא אתי לידי אכילה גסה. [חדושי הר"ן]

רצונך נפסיק וניחוש לדברי יהודה חבירנו. ואיכא מאן דגריס לר' יהודה חברינו ואיהו הוה תמן. ואהדר ליה לא נפסוק דאי משום המתנה הא קיימ"ל דשנים אין ממתינין לא' בקער'. ואי משום הפסקה לזמון נמי הא קיימ"ל דשנים אין מפסיקין לאחד. ואי משום כבוד הא איכא למיחש שמא יראו התלמידים ויקבעו הלכה לדורות.

[מהר"ם חלאווה]

אין הלכה לא כרבי יהודה ולא כרבי יוסי אלא פורס מפה ומקדש. כלומר שחכמים אומרים כן, ואמרינן בכמה דוכתי זו דברי ר' פלוני סתימתאה אבל חכמים אומרים וכו', ואף על גב דלא אשכחן להו בהדיא.

[הרמב"ן, משבת סו.]

ומזה יש לך להתבונן ולהבין בדברי רז"ל שאמרו (פסחים ק.) פורס מפה ומקדש, והכוונה להם לתת על השלחן ב' סבר לקמן (ד' קה.) כשמואל וקאמר שבח נפשה ואע"ג דבשל סופרים הלך אחר המיקל היינו דוקא בשוין כדאמר בפ"ק דמסכת ע"ג (ד' ו.):

כך

מקשה הגמרא על דברי רב יהודה:

אֵינִי - האם כך הם דברי שמואל, **וְהָא** - והרי **אָמַר רַב תַּחֲלִיפָא** בערב שבת משתחשך, אף אם התחיל לאכול בהיתר, **בַּר אַבְדִּימִי אָמַר שְׁמוּאֵל, בְּשֵׁם שֶׁמַּפְסִיקִין** את הסעודה **לְקִידּוּשׁ**

(ד״ה כתב), הרמב״ן (מלחמת ה׳, ד״ה לעמו), חידושי הר״ן (ד״ה ותקלמר) והרא״ש (סי׳ ג) כתבו, שדברי שמואל הם אף לענין ערב פסח והלכה כמותו, ועל כן בין בערב שבת ושאר ימים טובים ובין בערב פסח אינו מפסיק, אלא פורס מפה ומקדש. ולדעת הרמב״ן, דין זה נאמר אפילו אם התחיל לאכול באיסור אחר תשע שעות בערב פסח, או אפילו משתחשך בין בערב פסח ובין בערב שבת [וכן כתב רבינו דוד (להלן ע״ב ד״ה ומס), לענין מתחיל סעודתו בערב שבת אחר חשיכה].

כתב הרי״ף, שכאשר מחדש אכילתו צריך לחזור ולברך ברכת המוציא. וכן פסק בה״ג (הלכות קידוש והבדלה) ועוד ראשונים. אמנם במאור הקטן (ד״ה ונמצקנת) ובפסקי הרי״ד (ד״ה תמר) כתבו, שאינו מברך ברכת המוציא בשנית, וסומך על הברכה שבירך בתחילת הסעודה.

משבשתא היא. והכי מיבעי ליה למיתני מתעם שעות ומחצה ולילך: וקא תנא קמיה. להך מתניתא הכי מט' שעות ולמעלה, תלמוד מתרצתא היא: אלא מחוורתא כרב הונא. ומן המנחה דקתני מתניתא קמייתא סמוך למנחה קאמר: הלכה מכלל דפליגי להפסקה. הא דמ"ר ירמיה הלכ' כר' יהודה בערב הפסח דמשמע דפליג נמי רבי יוסי בערב הפסח, להפסקה הוא דפליג, דמי מתחיל לאכול אף בערב הפסח אינו מפסיק, אבל להתחיל מודה ר' יוסי דאסור, ומתניתין דהתחלה לרבי יוסי מינטרין, דקמשמע לן דמודה רבי יוסי בערב הפסח דאין מתחילין: דתניא. דהפסקה נמי פליגי: אין הלכה כרבי יהודה. דאמר מפסיקין דמשמע עקירת שולחן: ולא כרבי יוסי. דאמר אין מפסיקין כלל: אלא פורס מפה. על השולחן ומקדש היום, וחוזר ואוכל:

כך

רשב"ם

דילמא משבשתא היא. דה"ל למיתני מט' שעות ומחצה ולמעלה, ס"ל מן המנחה ולמעלה כדתניא דהיינו קמייתא: אמר מרימר. לאו משמעתא היא: אלא קשיא. הך גרייתא דקתני מט' ולמעלה תלמוד סמוך למנחה נמי קאסר רבי יהודה בערבי שבתות ויו"ט, וליכא לאוקומי השתא מתניתין כרבי יהודה דמתי שנא ערבי פסחים דנקט דהו סמוך למנחה טפי משבתות ויו"ט: אלא מחוורתא כרב הונא. דלרבי יוסי מינטרין, ומן המנחה דקתני הך גרייתא סמוך למנחה קאמר: מכלל דפליג רבי יוסי בתרוייהו. אפי' בערב הפסח, והיכי מוקי[ג] למתני' כר' יוסי: מכלל דפליגי להפסקה. הא דמ"ר ירמיה הלכה כרבי יהודה בערב הפסח דמשמע דפליג נמי רבי יוסי בע"פ, להפסקה הוא דפליג, דמי מתחיל לאכול אף בע"פ אינו מפסיק, אבל להתחיל מודי ר' יוסי לאסור, ומתני' דהתחלה ולר' יוסי מינטרין, דקמ"ל דמודי ר' יוסי בערב הפסח דאין מתחילין: דתניא. דהפסקה נמי פליגי: מפסיקין לשבתות. אם התחיל סעודתו בהיתר קודם המנחה והיה אוכל והולך עד שתחשך, (פ) אפי' לר' יהודה מפסיק סעודתו מיד כשיחשוך ומקדש היום: וקדש עליהן. שהחשיך: ה"ג בתוספתא דברכות אמר לו רבן גמליאל[ד] לר' יוסי בר' רצונך שנפסיק וניחוש לדברי יהודה חבירנו, אמר לו בכל יום ויום אתה מחבב דבריו לפני רבי יהודה ועכשיו אתה מחבב דברי רבי יהודה בפני א) הגם לכבוש את המלכה עמי בבית א"ל א"כ לא נפסיק שמא יראו התלמידים ויקבעו הלכה לדורות[ז] אמרו לא זו משם עד שקבעו הלכה כר' יוסי: אמר רב יהודה אמר שמואל אין הלכה לא כר' יהודה ולא כר' יוסי אלא [ה] פורס מפה ומקדש איני והא אמר רב תחליפא בר אבדימי אמר שמואל כשם שמפסיקין לקידוש

כך

ירמיה הלכה כרבי יהודה בערב הפסח דמשמע דפליג נמי רבי יוסי בע"פ, להפסקה הוא דפליג, דמי מתחיל לאכול אף בע"פ אינו מפסיק, אבל להתחיל מודי ר' יוסי לאסור, ומתני' דהתחלה ולר' יוסי מינטרין, דקמ"ל דמודי ר' יוסי בערב הפסח דאין מתחילין: דתניא. דהפסקה נמי פליגי: מפסיקין לשבתות. אם התחיל סעודתו בהיתר קודם המנחה והיה אוכל והולך עד שתחשך, (פ) אפי' לר' יהודה מפסיק סעודתו מיד כשיחשוך ומקדש היום: וקדש עליהן. שהחשיך: ה"ג בתוספתא דברכות אמר לו רבן גמליאל[ד] לר' יוסי בר' רצונך שנפסיק וניחוש לדברי יהודה חבירנו, אמר לו בכל יום ויום אתה מחבב דבריו לפני רבי יהודה ועכשיו אתה מחבב דברי רבי יהודה בפני א) הגם לכבוש את המלכה עמי בבית, אמר לו א"כ לא נפסיק שמא יראו התלמידים ויקבעו הלכה לדורות[ז]: אמרו לא זו משם עד שקבעו הלכה כר' יוסי: אמר רב יהודה אמר שמואל אין הלכה כר' יהודה ולא כר' יוסי אלא [ה] פורס מפה ומקדש איני והא אמר רב תחליפא בר אבדימי אמר שמואל כשם שמפסיקין לקידוש

כך

במקום עקירת שולחן לרבי יהודה: **רבי** יוסי אומר אין מפסיקין. וגומר כל הסעודה ומברך ברכת המזון ואח"כ מקדש כדמוכח בגרייתא דלקמן (דף קב) משמע לאין צריך לעשות סעודה לשם שבת דאי צריך מה לו להמתין יפסיק מיד וא"ת ואין יעשו קידוש בלא סעודה הלא אין קידוש אלא במקום סעודה[ט] וי"ל דמשיב קידוש במקום סעודה כיון שמיד אחר הסעודה עושה קידוש ואותה סעודה עולה לו לסעודת שבת כדמוכח בתוספתא[ט] דקתני במילתיה דרבי יוסי ומזכיר של שבת בברכת המזון ומיהו קשה לר' יוסי אין צריך יעשו ד' כוסות כיון שלא יקדשו אלא אחר ברכת המזון ולא יעשו סעודה אחרת וי"ל דיעשו ד' כוסות שלא כסדר הרגילין לעשות[ט] כוס ברכת המזון תחלה ואחריו כוס של קידוש וירקות ואחריו כוס שלישי למה נסמנה ואחריו מרור ועל כוס רביעי הלל: **אין** מפסיקין. בהתחילו בהיתר חיישי דבהתחילו בזיקור מודה ר' יוסי דמפסיקין ולרבי יהודה נמי דמפסיקין היינו כשכבר קידש היום כדמוכח בעובדא דמייתי דקתני וקידש עליהן היום אבל הגיע שעת מנחה אין מפסיקין והלכה כרבי יוסי ובערבי שבתות וי"ט אפי' להתחיל שרי כר' יוסי דרבי יהודה ור' יוסי הלכה כר' יוסי בערבי פסחים כדמוכח בעירובין (דף מו:) ובערבי פסחים אסור להתחיל ואם התחיל אפי' בהיתר מפסיקין בברכת המזון דבהא פסקינן כר' יהודה ומורי רבינו יחיאל אומר מדפסיק כר' יוסי בהפסקה בהוא עובדא מכלל דלכתחלה לא קי"ל כוותיה ועוד כתב בה"ג דבע"ש אין להתחיל לאכול מן המנחה ולמעלה דאפי' ר' יוסי לא קאמר אלא לא יפסיק אבל לא להתחיל לאכול ועכ"פ דלא קי"ל כרבי יוסי אלא להתחיל: **שהיו** מסובין. והתחילו בהיתר שהרי רבי יהודה היה שם. ה"ג בתוספתא[ט] אמר לו מ"כ לא נפסיק והא"פ מ"כ כיון שמחית לא נפסיק שמא ירחו התלמידים[ז]: **אלא** פורס מפה ומקדש. פי' דשב"ס דחית ליה לשמואל דהלכה כר' יוסי אלא שבא להחמיר על דברי שלא לגמור סעודה קודם קידוש דאי לא תימא הכי שמואל דאמר כמאן דגרייתא דקתני פורס מפה ומקדש לא מיירי בהפסקת אכילה אלא בא להתחיל לאכול ובאנס דאם שמואל סבר כחכמים דהכי איתא בירושלמי[כ] רב יהודה בשם שמואל זו דברי ר' יהודה ור' יוסי אבל חכמים אומרים פורס מפה ומקדש ואין צריך לדקדק כמאן הלכה דאע"ג דאמר ר' יוחנן לעיל הלכה כר' יוסי ואמי שהוליאוהו (שם ד' מז:) משמע דהלכה כר' יוחנן לגבי שמואל אינה אלא לשנות דלא מ"ר יוחנן ורב נמי סבר לקמן (ד' קה.) כשמואל וקאמר שבת קבעה ונפשה ואע"ג דבשל סופרים הלך אחר המיקל היינו דוקא בשוין כדאמר בפ"ק דמסכת ע"ג (ד' ו.):

כך

מפות אחת מלמעלה ואחת מלמטה והפת באמצע, זכר למן שהיה טל מלמעלה וטל מלמטה והמן באמצע. [רבינו בחיי, שמות טז יג] **איני והא אמר רב תחליפא בר אבדימי אמר שמואל.** כל היכא דאיכא איני והא וכו' קושיא היא ובתמיה קרינן ליה והכי קאמר איני וכי כך הוא והא אמר פלוני וכו'. ואיני לשון אין שהוא ענין כן בלשון הגמרא. ויש מפרשים זה הלשון בענין אחר ולא סליק לן. [הליכות עולם שער שני פרק א]

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [שבת דף קו: וש"נ], ג) [תוספתא דברכות פרק ה], ג) עיין תוס' סוכה לח. ד"ה מאי, ד) כה"ג ברכות יא. כתובות נ:, ה) קב סוף ע"א, ו) עמוד ב, ז) קב. (עיי"ש בתוס' קב: ד"ה ה"ג והובאה גירסה זו ברש"י ורשב"ם שם ע"א), ח) לקמן קא., ט) ברכות פ"ה ה"ד, י) שם ה"א, כ) בריש פרקין.

הגהות הב"ח

(ה) רשב"ם ד"ה מפסיקין וכו' עד שתחשך לר' יהודה כל"ל ותיבת אפילו נמחק:

גליון הש"ם

תוס' ד"ה מכלל. ודייק מדאמרינן אין מפסיקין וכו' דבע"ש שרי ר"י אפי' להתחיל. קשה לי הא ר"י אמר לקמן אפי' אחר שתחשך להתחיל אסור קודם קידוש דמ"מ אין מפסיקין וצ"ע:

תורה אור השלם

א) וְהַמֶּלֶךְ שָׁב מִגְּנֹת הַבִּיתָן אֶל בֵּית מִשְׁתֵּה הַיַּיִן וְהָמָן נֹפֵל עַל הַמִּטָּה אֲשֶׁר אֶסְתֵּר עָלֶיהָ וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ הֲגַם לִכְבּוֹשׁ אֶת הַמַּלְכָּה עִמִּי בַּבָּיִת הַדָּבָר יָצָא מִפִּי הַמֶּלֶךְ וּפְנֵי הָמָן חָפוּ:
[אסתר ז, ח]

הגהות וציונים

ט] הוספת "ורבי יהודה" היא ע"פ התוספתא וכן נראה מתוס' ד"ה שהיו, ובכמה דפו"י ליתא וכן בירושלמי כאן הובא המעשה ולא נזכר שם שרבי יהודה היה בין המסובים: כ] בכת"י נוסף בערב שבת בעכו: ג] בכת"י נוסף רב הונא: ז] צ"ל רשב"ג וכ"ה בתוספתא (רש"ש, מראה כהן): ה] יש להוסיף אלא (דבש תמר): ו] בכת"י נוסף ויקבעו הלכה לדורות, אבל קודם שמיחה לא היה ירא שמא יראו התלמידים (ומתיבת אבל נוסף גם בדפו"ר):

עין משפט נר מצוה

ו א מיי' פכ"ט מהלכות שבת הלכה יב סמג עשין כט טוש"ע או"ח סימן רעח סעיף ד:

רבינו חננאל

והא דאמר ר' יוחנן הלכה כר' יהודה בערב הפסח והלכה כר' יוסי בערבי שבתות ובערבי ימים טובים. אוקימנה להפסקה דתניא מפסיקין לשבת ועוקרין את השלחן ומקדשין ומבדכין ברכת המזון דברי ר' יהודה. ר' יוסי אומר אין מפסיקין אלא גומרין סעודתן ומברכין ברכת המזון ואחר כך מקדשין. **ומעשה** בר"ג ור' יוסי ור' יהודה שהיו מסובין בעכו וכו' עד לא זזו משם עד שקבעו הלכה כר' יוסי. **אמר רב יהודה אמר שמואל** אין הלכה לא כר' יהודה ולא כר' יוסי אלא פורס מפה ומקדש. **תניא נמי הכי** ושוין שאין מביאין השלחן אא"כ קדש ואם הביא פורס מפה ומקדש.

משנת ראשונים

לא הלכה מכלל דפליגי בהפסקה. כי אמר הלכה כר' יוסי בערב שבת להפסקה קאמר ומדפסק הלכה כמותו בערב שבת בהפסקה יש להוכיח מיכן דפסק ר' יוחנן הלכה דדוקא אם התחילו בע"ש אין מפסיקן הא לכתחלה אין מתחילין כר' יהודא אלא גם בע"ש ויו"ט אסור לו לאדם מן המנחה ולמעלה.
[תוספות רי"ד]

דתניא מפסיקין לשבתות דברי רבי יהודה רבי יוסי אומר אין מפסיקין. וא"ת וכי היכי דמודה ר' יוסי משום חיובא דמצה דלא יאכל סמוך למנחה אמאי לא מודה נמי דמפסיקין. וי"ל דאדרבה טפי איכא למיחש לאכילה גסה [אם] מפסיק, לפי שכשהוא אוכל והולך בני מעיו פתוחין יותר ולא אתי לידי אכילה גסה. [חדושי הר"ן]

רצונך נפסיק וניחוש לדברי יהודה חבירנו. ואיכא מאן דגריס לר' יהודה חברינו ואיהו הוה תמן. ואהדר ליה לא נפסוק דאי משום המתנה הא קיימ"ל דשנים אין ממתינין לא' בקער. ואי משום הפסקה לזמון נמי הא קיימ"ל דשנים אין מפסיקין לאחד. ואי משום כבוד הא איכא למיחש שמא יראו התלמידים ויקבעו הלכה לדורות.
[מהר"ם חלאווה]

אין הלכה לא כרבי יהודה ולא כרבי יוסי אלא פורס מפה ומקדש. כלומר שחכמים אומרים כן, ואמרינן בכמה דוכתי זו דברי ר' פלוני סתימתאה אבל חכמים אומרים וכו', ואף על גב דלא אשכחן להו בהדיא.
[הרמב"ן, משבת סו.]

ומזה יש לך להתבונן ולהבין בדברי רז"ל שאמרו (פסחים ק.) פורס מפה ומקדש, והכוונה להם לתת על השלחן ב' מפות אחת מלמעלה ואחת מלמטה והפת באמצע, זכר למן שהיה טל מלמעלה וטל מלמטה והמן באמצע. [רבינו בחיי, שמות טז יג]

כך לאו לעקירת שלחן. היינו ברכת המזון כדפרישית לעיל[ז] שהיו רגילין לסלק שהיו להם שולחנות קטנים שכל אחד אוכל על שולחנו והיו מסלקין מלפני כולם ולא מלפני המברך ואנו אוכלים כשלחן אחד אין נכון לסלק[ח]: **איקלע** פירש רש"י בהתחלת סעודה אחרי כדפי' רשב"ם: **ושוין**. אי גרסינן ושוין קאי אדרבי יהודה ורבי יוסי כדפירש רשב"ם[ט]: **שאין** מביאין **את השלחן אע"ב קידש**. והא דאמר גבי כתבי (שבת דף קיט:) מצא שלחן ערוך מלאך טוב אומר כו' לא קשה דערוך הוא במקום אחר אך אין מביאין אותו למקום סעודה עד אחר קידוש ועכשיו שאנו גדולים יותר מדאי וקשה להביאם אחר קידוש אלא להפסיק כל כך אין קידוש לסעודה אנו רגילין לפרוס מפה ולקדש והטעם מפורש בשאילתות[י] כי היכי דתיתי סעודתא דשבתא ויש מפרש זכר למן שלא היה יורד בשבתות[יא] וי"ט והיה טל מלמעלה ומלמטה והמן בינתים[יב]: **ידי** קידוש **יצאו**. אף על פי שלא אמר רק שיטעום המברך או אפילו אחד מהם כדמוכח בסוף גבי מערבין (עירובין דף מ:) ולכתחלה צריך שיטעמו כולם ונראה דהלכה כשמואל דאמר אין קידוש אלא במקום סעודה ואע"ג דבעלמא[יג] הלכה כרב דאמר בפיסקורי וגם ר' יוחנן סבר לקמן כרב הכא הלכה כשמואל דרב הונא ורבה ואביי כולהו סברי בסמוך אין קידוש אלא במקום סעודה וכן פסק במגילת סתרים והמקדש שדעתו לאכול במקום אחר יכול להוציא את האוכלים שם לדלידהו הוי מקום סעודה וכן משמע דמסתמא אחד מבני העיר היה מקדש בבהכ"נ ומוליך האורחים והיכא דליכא אורחים סמוך לבהכ"נ אין לקדש דהויא ברכה לבטלה דקי"ל כשמואל ואין לומר במקדש כאן על דעת שיבוא לאכול במקום אחר מודה שמואל דים קידוש והא דפליגי בסתמא מדפריך ולשמואל למה לי לקדושי בבי כיסתא ומיהו ממקום למקום בבית אחד כגון מאיגרא לתרעא נראה דמודה שמואל אם קידש באיגרא כדי לאכול בתרעא דמסיק קידוש במקום סעודה וכן מוכח בירושלמי[יד] דקאמר רבי יעקב בשם שמואל קידש בבית זה ונמלך לאכול בבית אחר לריך לקדש ר' אחא בשם ר' חושעיא אמר רב מי שסוכתו עריבה עליו מקדש ליל י"ט האחרון בביתו ועולה ואוכל בסוכתו ס"ל כן ולא פליגי מאי דאמר רב בשלא היה בדעתו לאכול בבית שקידש ומאי דאמר שמואל בשהיה בדעתו לאכול בבית שקידש והא דקאמר ולא פליגי היינו ממקום למקום בחד בית ולאו דוקא נקט בירושלמי קידש בבית זה ונמלך לאכול בבית אחר ומיישב שלא יחלוק הירושלמי עם הש"ס שלנו.[טו] כתב בשם רב נטרונאי גאון בתשובות מקדשין בבית הכנסת ונותן לתוך עיניו לרפואה כדאמר (ברכות ד' מג:) פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק מאור עיניו ואימת מהדרת ליה בקידושא דבי שימשי ומייתו בתאי העזרי כתוב דהמי רפואה מלי למיעבד בקידוש שבביתו: **ידי** יין **לא יצאו**. ומיירי בבית שאינו מקום קבוע לסעודה אבל משמע שם קידש בביתו שולחנו שוה ס"ל לברך על היין תוך הסעודה אע"ג דסבר יש קידוש שלא במקום סעודה ולא שייך קידוש לסעודה ס"ל שם הבדיל על שולחנו פטור מלברך על היין שבתוך הסעודה אע"ג דיש הבדלה שלא במקום סעודה לכ"ע והכא יש לדחות דאיכא למימר דלא פטר אלא ס"ל רוצה לשתות לפני המזון אבל תוך המזון לא פטר אך יש להביא ראיה מכילד מברכין (שם ד' מב.) דתנן בירך על היין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון פי' שהיו רגילין לשתות אחר הסעודה לפני ברהמ"ז משמע דכ"ש שפוטר היין שבתוך המזון שלא נא אלא לשרות אכילה שבמעיו ואפילו למאן דאמר התם בגמרא יין שבתוך המזון לא פטר יין שלאחר המזון היינו משום דאין יין שבא לשרות פוטר את היין הבא לשתות אבל יין שלפני המזון שבא לשתות דעדיף טפי כ"ע מודו דפוטר את היין שבתוך המזון ועוד אם צריך לברך בתוך המזון מאי קאמר יין שלפני המזון פוטר את שלאחר המזון תיפוק ליה דפטרו יין שבתוך המזון למ"ד התם דפוטר ודומק לומר שלא שתו יין תוך הסעודה ומע"ג דהתם מוקי לה בשבתות וי"ט ובשעת הקזת דם שאדם קובע סעודתו על היין ה"ה בחול נמי אם דעתו לשתות יין בתוך הסעודה אלא נקט שבתות וי"ט דאז רגילות לקבוע סעודתו על היין ומדע דבי"ט אם נמלך ואין בדעתו לשתות יין לא פטר[טז] משמע דהכל תלוי בדעתו הלכך אם בירך על היין לפני המזון ודעתו לשתות בתוך המזון מ"ל לברך אחריו על הגפן ולא תוך המזון בפה"ג אבל אם נמלך אינו פוטר וגם לריך לברך אחריו ברכה מעין שלש:

כך מפסיקין להבדלה. רב אית ליה לקמן[ג] להבדלה אינה קובעת ואם התחילו אין מפסיקין להבדלה בהבדלה פליג אשמואל: **לאו** לעקירת שלחן. היינו ברכת המזון כדפרישית לעיל[ז] שהיו רגילין לסלק שהיו להם שולחנות קטנים שכל אחד אוכל על שולחנו והיו מסלקין מלפני כולם ולא מלפני המברך ואנו אוכלים כשלחן אחד אין נכון לסלק[ח]: **איקלע** פירש המברך בתחלת סעודה אחרי כדפי' רשב"ם: **ושוין**. אי גרסינן ושוין קאי אדרבי יהודה ורבי יוסי כדפירש רשב"ם[ט]: **שאין** מביאין **את השלחן אע"ב קידש**. והא דאמר בכל כתבי (שבת דף קיט:) מצא שלחן ערוך מלאך טוב אומר כו' לא קשה דערוך הוא במקום אחר אך אין מביאין אותו למקום סעודה עד אחר קידוש ועכשיו שאנו גדולים יותר מדאי וקשה להביאם אחר קידוש שלא להפסיק כל כך אין קידוש לסעודה אנו רגילין לפרוס מפה ולקדש והטעם מפורש בשאילתות[י] כי היכי דתיתי סעודתא דשבתא ויש מפרשים זכר למן שלא היה יורד בשבתות[יא] וי"ט והיה טל מלמעלה ומלמטה והמן בינתים[יב]: **ידי** קידוש **יצאו**. אף על פי שלא אמר רק שיטעום המברך או אפילו אחד מהם כדמוכח בסוף גבי מערבין (עירובין דף מ:) ולכתחלה צריך שיטעמו כולם ונראה דהלכה כשמואל דאמר אין קידוש אלא במקום סעודה ואע"ג דבעלמא[יג] הלכה כרב דאמר בפיסקורי וגם ר' יוחנן סבר לקמן כרב הכא הלכה כשמואל דרב הונא ורבה ואביי כולהו סברי בסמוך אין קידוש אלא במקום סעודה וכן פסק במגילת סתרים והמקדש שדעתו לאכול במקום אחר יכול להוציא את האוכלים שם לדלידהו הוי מקום סעודה וכן משמע דמסתמא אחד מבני העיר היה מקדש בבהכ"נ ומוליך האורחים והיכא דליכא אורחים סמוך לבהכ"נ אין לקדש דהויא ברכה לבטלה דקי"ל כשמואל ואין לומר במקדש כאן על דעת שיבוא לאכול במקום אחר מודה שמואל דים קידוש והא דפליגי בסתמא מדפריך ולשמואל למה לי לקדושי בבי כיסתא ומיהו ממקום למקום בבית אחד כגון מאיגרא לתרעא נראה דמודה שמואל אם קידש באיגרא כדי לאכול בתרעא דמסיק קידוש במקום סעודה וכן מוכח בירושלמי[יד] דקאמר רבי יעקב בשם שמואל קידש בבית זה ונמלך לאכול בבית אחר לריך לקדש ר' אחא בשם ר' חושעיא אמר רב מי שסוכתו עריבה עליו מקדש ליל י"ט האחרון בביתו ועולה ואוכל בסוכתו ס"ל כן ולא פליגי מאי דאמר רב בשלא היה בדעתו לאכול בבית שקידש ומאי דאמר שמואל בשהיה בדעתו לאכול בבית שקידש והא דקאמר ולא פליגי היינו ממקום למקום בחד בית ולאו דוקא נקט בירושלמי קידש בבית זה ונמלך לאכול בבית אחר ומיישב שלא יחלוק הירושלמי עם הש"ס שלנו.[טו] כתב בשם רב נטרונאי גאון בתשובות מקדשין בבית הכנסת ונותן לתוך עיניו לרפואה כדאמר (ברכות ד' מג:) פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק מאור עיניו ואימת מהדרת ליה בקידושא דבי שימשי ומייתו בתאי העזרי כתוב דהמי רפואה מלי למיעבד בקידוש שבביתו: **ידי** יין **לא יצאו**. ומיירי בבית שאינו מקום קבוע לסעודה אבל משמע שם קידש בביתו שולחנו שוה ס"ל לברך על היין תוך הסעודה אע"ג דסבר יש קידוש שלא במקום סעודה ולא שייך קידוש לסעודה ס"ל שם הבדיל על שולחנו פטור מלברך על היין שבתוך הסעודה אע"ג דיש הבדלה שלא במקום סעודה לכ"ע והכא יש לדחות דאיכא למימר דלא פטר אלא ס"ל רוצה לשתות לפני המזון אבל תוך המזון לא פטר אך יש להביא ראיה מכילד מברכין (שם ד' מב.) דתנן בירך על היין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון פי' שהיו רגילין לשתות אחר הסעודה לפני ברהמ"ז משמע דכ"ש שפוטר היין שבתוך המזון שלא נא אלא לשרות אכילה שבמעיו ואפילו למאן דאמר התם בגמרא יין שבתוך המזון לא פטר יין שלאחר המזון היינו משום דאין יין שבא לשרות פוטר את היין הבא לשתות אבל יין שלפני המזון שבא לשתות דעדיף טפי כ"ע מודו דפוטר את היין שבתוך המזון ועוד אם צריך לברך בתוך המזון מאי קאמר יין שלפני המזון פוטר את שלאחר המזון תיפוק ליה דפטרו יין שבתוך המזון למ"ד התם דפוטר ודומק לומר שלא שתו יין תוך הסעודה ומע"ג דהתם מוקי לה בשבתות וי"ט ובשעת הקזת דם שאדם קובע סעודתו על היין ה"ה בחול נמי אם דעתו לשתות יין בתוך הסעודה אלא נקט שבתות וי"ט דאז רגילות לקבוע סעודתו על היין ומדע דבי"ט אם נמלך ואין בדעתו לשתות יין לא פטר[טז] משמע דהכל תלוי בדעתו הלכך אם בירך על היין לפני המזון ודעתו לשתות בתוך המזון מ"ל לברך אחריו על הגפן ולא תוך המזון בפה"ג אבל אם נמלך אינו פוטר וגם לריך לברך אחריו ברכה מעין שלש:

רשב"ם

כך מפסיקין להבדלה. אם היו מסובין בשבת עד הלילה מפסיקין באכילתן ומבדילין: אין מביאין את השולחן. לאכול משקדם היום אלא מ"כ קידש: ואם הביא. קודם לכן. אי נמי אין מניחין את השולחן בערב הפסח אפילו מבעוד יום אע"כ קידש, כדאמרן לעיל רבי יוסי מודה בערב הפסח: (ח) **איקלע לבי** ריש גלותא. והיו מסובין על השולחן בערב שבת וקידש עליהן היום, ופרס מפה וקידש: ידי יין לא יצאו. שאם יש להם יין לשתות בביתם חייבין לברך ברכת הגפן, שאינם פטורין בברכת הכוס (על שתיית[ג] יין אלא ברכה מאחר שעקרו ממקומן: אין קידוש

רשב"ם

כך מפסיקין להבדלה. אם היו מסובין בשבת עד הלילה מפסיקין באכילתן ומבדילין: מאי לאו עקירת שולחן. ומדקאמר כשם שמפסיקין מכלל דלא סגי בפה: ה"ג רבה בר בר חנה איקלע לבי ריש גלותא אייתו תבא לקמיה פרס מפה וקידש תניא נמי הכי.[ד] ולא גרסי' ושוין אלא ה"ג אין מביאין כו'[ה], והכי פירושה רבה בר בר חנה איקלע לבי ריש גלותא ולא היו אוכלין קודם שאיכה ולאחר שילאו מבית הכנסת האמין, חייתו תבא לקמיה, הניחו את הפת על השולחן כמו שאנו עושין קודם קידוש, פרס מפה על הלחם ואח"כ קידש, לפי שבדרכנו לא היו מביאין את הלחם על השולחן עד לאחר קידוש כדתניא לקמיה, לפיכך פרס מפה על הלחם, והיינו כעין סילוק שולחן וכמי שאינו דומה, ורמיה לדבר שכן עושין דקתני מתני' (לקמן דף קיד.) מזגו לו כוס ראשון ואח"כ הביאו לפניו ירקות וחזרת[ו] מטבל בחזרת מכלל דעד השתא לא חייתי, וטעמא כדפרים בשאילתות דרב אחאי גאון בפרשת ויאמע יתרו ובמוצ"ש כדהוו הכי, וקרובי תבא מקמי לליקדים לקדושא דשבתא לא מקרבינן, מ"ט כי היכי דתיתי סעודה ליקרא דשבתא, והיכי דקריבו לא מסלקינן ליה אלא פורס עליו מפה ומקדש, דתניא ושוין שאין מביאין את השולחן אע"כ קידש ואם הביא פורס עליו מפה ומקדש, ולהיכא דאתחיל סעודתא מדאהנהר במעלי שבתא וקדיש עליה יומא פורס מפה ומקדש, ומטעם זה נהגו לפרוס מפה ללחם עד לאחר קידוש בשבתות ויו"ט. ויש מפרשין איקלע לבי ריש גלותא והיו מסובין על השלחן בע"ש וקדיש יומא ופריס מפה וקדיש, ולא נהירא לי דהא בריישא לקמיה דמסייעין ליה מינייה לא מפרשא בהפסקה אלא בתחלת אכילת לילי שבת: ושוין. לא ידענא מהיכא קאי, ואיכא למימר ושוין רבי יוסי ור' יהודה לפליגי בהפסקה, הכא מודי ר' יוסי לכתחלה מיהת אין מביאין קודם קידוש מע"פ שלא אכלו[ז] עד לאחר קידוש. ואית דמפרשי ושוין ב"ש וב"ה לפליגי בהלו דברים (ברכות ד' נא:) דאמרי ב"ש נוטלין לידים ואח"כ מוזגין את הכוס לקידוש וב"ה אומרים אפכא, אפ"ה היכא דנטל ידיו מודין ב"ש דאין מביאין את השולחן עם האוכלין אלא אח"כ קידש, וכדפרישית טעמא לעיל. ונראה בעיני דאמרינן לקמיה תנא אחא שוין שאין מתחילין כו', וטעות הוא בידם ולא גרסי' ליה: וכאבו נמי ושוין שאין מביאין כו', ומטעות הוא בידם ולא גרסי' ליה: תני אחא שוין. ר' יהודה ורבי יוסי דפליגי לעיל בין בתחילת ערב שבת בין המנחה ולמעלה בין בהפסקה: שאין מתחילין. לאכול מן המנחה ולמעלה: משכחת לה בערב הפסח. דקאמרת לאפי' רבי יוסי מודי בערב הפסח: באין קודם תשעה. שוין שמתחילין לאכול, ומשהתחילו בהיתר אוכלין עד שתחשך אפילו לרבי יהודה: באין לאחר ט'. הוא דפליגי, דלרבי יהודה אין מתחילין כדתניא לעיל בהדיא לא יאכל אדם בערבי שבתות ובערבי ימים טובים מט' שעות ולמעלה כו', רבי יוסי אומר כו': שקידשו בבהכ"נ. הוא קידוש שמקדש שליח ציבור בלילי שבתות וימים טובים בבהכ"נ: ידי קידוש יצאו. מע"פ שלא שתו, דקי"ל[ט] דהמקדש צריך שיטעום, אם לא טעם אלא א' מהם יצאו כולן ידי חובתן כדתנן בעירובין בשילהי בכל מערבין (ד' מ:), ומיהו לכתחלה צריך שיטעמו כולן, ולא צריכין תו לקדושי בביתן אלא בעי רב קידוש במקום סעודה, הלכך אע"ג דלא אכלי בבית הכנסת נפקי: ידי יין לא יצאו. אם יש להם יין בביתם לשתות חייבין לברך בפה"ג, שאינן פטורין בברכת הכוס של שתיית יין שאתו בבהכ"נ מאחר שעקרו ממקומן דה"ל היסח הדעת וצריך לברך, אבל המקדש בביתו על שולחנו בשבת א"צ לברך על היין שבתוך הסעודה שהרי פוטרו יין שלפני הסעודה, כדתנן בכילד מברכין (ברכות ד' מב.) בירך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון ומוקי לה בגמרא בשבתות וביומים טובים הואיל ואדם קובע סעודתו על היין:

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) עיין תוס' לקמן קב: ד"ה ה"ג ראשון, ד) קה:, ה) [לך קה.], ו) ע"א ד"ה מפסיקין, ז) [פרשת יתרו סימן נד], ח) [עיין תוספות ביצה ב: ד"ה והיה], ט) יומא עה: [ועיין תוספות שבת לך קיט: ד"ה ומצאו], י) [בכורות לך מט:], יא) ברכות פ"ו ה"ו סוכה פ"ד ה"ה, יב) ברכות מב ע"ב.

הגהות הב"ח

(ז) רש"י ד"ה איקלע ל"ל קודם ד"ה מן מביאין וכ"כ עיין במרדכי:

הגהות וציונים

רבינו חננאל

רבה בר רב הונא איקלע לבית ריש גלותא פרס וקדש וכן הלכתא: תאני חדא ושוין שמתחילין ומוקמינן לה קודם תשע שעות. אותם בני אדם שקדשו בבית הכנסת אמר רב ידי קדוש יצאו ידי יין לא יצאו. ושמואל אמר

אוצר החכמה

א) ס"א ל"ג (גליון): ב) בכת"י הסדר ידי קידוש יצאו ידי יין לא יצאו, וכ"ה בראשונים (דק"ס): ג) צ"ל לשתות (גליון). וברשב"ם הגי' של שתיית: ד) נראה שבא לאפוקי מגי' הראשונים (רש"י ר"ח) שגרסו "תניא נמי הכי" קודם "מעשה דרבה בר רב הונא": ה) בדפו"ר איתא תניא נמי הכי ושוין שאין מביאין וכו' ותיבות "ולא גרסי'" "אלא ה"ג" ליתא. ו) בכת"י ובדפו"ר ליתא תיבות "ירקות וחזרת" ועיין שנויי נוסחאות שבמשניות ובתוי"ט שם. ועיין דבש תמר שמוסיף אחר תיבת "בחזרת" וכו', ומפרש שראיית הרשב"ם הוא מהמשך המשנה "הביאו לפניו מצה": ז) צ"ל אבלי (רש"ש): ח) כפי שמבואר בסנהדרין (צב ע"א) שכל שאינו משייר פת על שולחנו אינו רואה סימן ברכה (דבר שמואל): ט) ר"ל ולא אב"ש וב"ה ולשיטתם לקמן קו ע"ב ד"ה זימנין ע"ש (רא"מ הורוויץ): י) מכאן עסה"ד ליתא בכת"י (דק"ס):

אתרה 19/06/2018

כָּךְ מַפְסִיקִין את הסעודה לְהַבְדָּלָה, שאם היו אוכלים בשבת והגיע הלילה של מוצאי שבת, מפסיקים את אכילתם ומבדילים[א]. מדייקת הגמרא, מַאי - מהו ביאור דברי שמואל שאמר מַפְסִיקִין להבדלה, לָאו - האם אין כוונתו לַעֲקִירַת שׁוּלְחָן לצורך ברכת המזון[ב], ומכך שאמר 'כשם שמפסיקים לקידוש כך מפסיקים להבדלה' משמע שאף בקידוש מפסיקים לגמרי בעקירת השולחן וברכת המזון כרבי יהודה, ולא די בפריסת מפה[ג], ואם כן פסק שמואל כרבי יהודה, וכיצד אמר רב יהודה שפסק שמואל לא כרבי יהודה ולא כרבי יוסי. מתרצת הגמרא, לָא, אין כוונת רב תחליפא בר אבדימי לומר בשם שמואל שמפסיקים בעקירת השולחן, אלא אף הוא כוונתו לְמַפָּה - שפורס מפה על המאכל ומקדש בתוך סעודתו, וכדברי רב יהודה בשם שמואל, ואין כאן קושיא[ד].

★

הגמרא מביאה מעשה המלמדנו דין פריסת מפה על הלחם בשעת הקידוש:

רַבָּה בַּר רַב הוּנָא[ה] אִיקְלַע - נזדמן בערב שבת לְבֵי רֵישׁ גָּלוּתָא - לביתו של ראש הגולה, ואחר חשיכה כששבו מבית הכנסת[ו], אַיְיתוּ תַּבָּא קַמֵּיהּ - הביאו את הלחם על השולחן[ז] לפניו, פָּרַס רבה בר רב הונא תחילה מַפָּה על הלחם[ח] וְאחר כך קִידֵּשׁ קידוש היום.

מביאה הגמרא ראיה לדין זה[ט]:

תַּנְיָא נַמִּי הָכִי - שנינו כן בברייתא כמנהגו של רבה בר רב הונא, (וְשָׁוִין) שֶׁאֵין מְבִיאִין אֶת הלחם על הַשּׁוּלְחָן בליל שבת[י] אֶלָּא אִם כֵּן קִידֵּשׁ[יא], וְאִם הֵבִיא את הלחם על השולחן קודם קידוש[יב], פּוֹרֵס מַפָּה על הלחם וּמְקַדֵּשׁ[יג]. הרי מפורש בברייתא

א. **ראה** לקמן (קה.) דעת רב, שאין צריך להפסיק כלל להבדלה, אלא גומר סעודתו ואחר כך מבדיל.

ב. **ובהבדלה** בהכרח מדובר בעקירת השולחן, שהרי טעם פריסת המפה על המאכל היא כדי שיראה שהסעודה באה לכבוד השבת, כמבואר בהערה להלן, וטעם זה אינו שייך בהבדלה [שהרי אין צורך שתבוא הסעודה לכבוד מוצאי שבת], אם כן בהכרח ההפסקה להבדלה היא עקירת השולחן. רבינו פרץ (הו"ד בתוספות שנמרדכי ד"ה מפי).

דרכם היה לאכול על שולחנות קטנים, כל אחד שולחן לעצמו, והיו רגילים לסלק את השולחנות מלפני המסובים [ולא מלפני המברך] קודם ברכת המזון, כמבואר במסכת ברכות (מג.). אמנם אנחנו שאוכלים על שולחן אחד גדול, אין ראוי לסלקו קודם ברכת המזון. תוספות (ד"ה לאו).

ג. **רשב"ם** (ד"ה מפי).

ד. **למסקנת** הגמרא, אף ההפסקה האמורה בדברי שמואל לענין הבדלה היא פריסת מפה. ריי"ף. ואף הרשב"ם (לקמן קה. ד"ה כך) כתב שפורס מפה ומבדיל. אך בהגהות הב"ח (סח אות ג) כתב, שמפירוש רשב"ם בסוגייתנו מוכח שהוא טעות סופר, ויש למחוק בדבריו תיבות 'פורס מפה' לענין הבדלה. אכן רבינו פרץ (הו"ד בתוספות שנמרדכי ד"ה מפי) פירש, שלמסקנת הגמרא אינה דומה ההפסקה האמורה בדברי שמואל לענין קידוש להפסקה האמורה בדבריו לענין הבדלה, שבקידוש די בפריסת מפה, אך בהבדלה אין די בזה אלא צריך להפסיק בעקירת השולחן.

ה. **גירסת** הרשב"ם (ד"ה ה"ג), רבה בר בר חנה.

ו. **כן** ביארו הרשב"ם (ד"ה ה"ג) בלשונו הראשונה, והתוספות (ד"ה מיקלע). אך רש"י (ד"ה מיקלע) וכן הרשב"ם (סח) בלשונו השניה ביארו, שהיו מסובים ואוכלים מבעוד יום, ואחר שהחשיך וקדש יום השבת, פרס מפה על המאכל וקידש, כדינו של שמואל לעיל.

ז. **רשב"ם** (ד"ה ה"ג). אמנם בתוספות (ד"ה שמין) מבואר, שאף את השולחן עצמו עם הלחם שעליו, מביאים אחרי הקידוש.

'תכא' הוא שולחן. רש"י (גיטין סז: ד"ה תכפ).

ח. **מפני** שרצונו היה שיביאו את הלחם על השולחן אחר הקידוש, כדין הברייתא לקמן, וכמו שמצינו במשניות להלן (קיד.) המבארות את סדר ליל פסח, שתחילה מביאים כוס ראשון לקידוש, ואחר כך מביאים את הירקות לטיבול, משמע שהיו מביאים את המאכל אחר הקידוש, לכך פרס רבה בר רב הונא מפה על הלחם שהוא כעין סילוק השולחן, ודומה כמי שאינו, ואחר כך קידש. רשב"ם (ד"ה ה"ג).

ט. **ראה** בהערה להלן לסוף הברייתא, שיש ראשונים המבארים שמברייתא זו אין ראיה למנהגו של רבה בר רב הונא, כי אם לדין אחר.

י. **דעת** הרשב"ם (ד"ה ה"ג, ד"ה ושוין) ותלמיד הרשב"א (ד"ה ושוין), שאין לגרוס 'ושוין' בברייתא זו, ורק משום שבברייתות לקמן שנינו 'שוין' טעו המעתיקים לכתוב כן אף בברייתא זו, אלא כך יש לגרוס 'תניא נמי הכי אין מביאין' וכו'. אמנם כתב הרשב"ם ליישב גירסת 'ושוין', וכן כתבו התוספות ותוספות חכמי אנגליה (ד"ה ושוין), שרבי יהודה ורבי יוסי החולקים לענין המתחיל לאכול בערב שבת אם צריך להפסיק כשחשיכה, שוים בהלכה זו שאם לא התחיל לאכול מבעוד יום ובא לקדש בלילה, שלא יביא את השולחן קודם הקידוש, אף שאין דעתו לאכול אלא אחר הקידוש. ביאור נוסף כתב הרשב"ם, שדברי הברייתא מוסבים על מחלוקת בית שמאי ובית הלל המבוארת במסכת ברכות (מב:), שבית שמאי סוברים שתחילה נוטלים ידים לסעודה ואחר כך מוזגים כוס לקידוש ומקדשים, ואוכלים מכח אותה נטילה, ובית הלל סוברים שתחילה מוזגים כוס לקידוש ומקדשים ואחר כך נוטלים ידים לסעודה, אך גם בית שמאי מודים, שאף שנוטלים ידיהם קודם הקידוש, אך את השולחן עם המאכל לא יביאו עד אחר הקידוש. ובדקדוקי סופרים (אות ג) הביא מתוספות כתב יד ביאור נוסף [וקרוב לזה כתב באור זרוע (ח"ג סי' נב)], שדברי הברייתא מוסבים על מחלוקת חכמים ורבי יהודה המפורשת במשנה במסכת ברכות (מ:), שאם היו לפניו הרבה מיני פירות ורוצה לאוכלם, ויש ביניהם פרי משבעת המינים, דעת רבי יהודה שיש לו לברך על אותו הפרי משבעת המינים, ולדעת חכמים מברך על איזה פרי שירצה. ולענין זה מבארת הברייתא, שבאופן שהיו לפניו מינים הרבה והם ממיני שבעת המינים, הכל מודים שיש לו לברך על המוקדם בפסוק (דברים ח ח) 'ארץ חטה ושעורה וגפן' וגו', ולכך שוים שאין להביא קודם הקידוש את הלחם שהוא מחיטה הקודמת ליין בפסוק, משום שאם יביא את הלחם יהיה צריך לברך על הלחם תחילה, אך לקדש צריך על היין, לכך לא יביא את הלחם, ואם הביא יפרוס עליו מפה ויסתירנו, ודומה כמי שאינו. וראה בהערה להלן, שכעין זה מבואר בירושלמי טעם הדין המבואר בברייתא.

יא. **ראה** בהערה על סוף הברייתא, אם דין זה הוא אף בסעודות יום השבת.

בפנים ביארנו על פי דעת השאילתות (פרשת יתרו שאילתא נד אות ט), רשב"ם (ד"ה ה"ג), תוספות (ד"ה שמין), תוספות שבמרדכי (ד"ה תניא), רבינו יחיאל (הו"ד בתוספות שנמרדכי ד"ה תניא, וגרע"ק סי' ג) והרא"ש (סח), שהבאת השולחן בברייתא הוא דין בפני עצמו, שאין להביא את השולחן עם המאכל שעליו קודם הקידוש כי אם לאחריו. אך רש"י (ד"ה מין), המאור הקטן (ד"ה כמצ), פסקי הרי"ד (ד"ה אמר), רבינו דוד (ד"ה ומס) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה ומס) ביארו, שכל 'הבאת השולחן' ביאורה התחלת האכילה. אמנם נחלקו בביאור דברי הברייתא. דעת רש"י (ד"ה ומס) בלשונו השניה והמאור הקטן (ד"ה כמצ), שהברייתא עוסקת בערב פסח אחר הזמן הסמוך למנחה, שרבי יהודה ורבי יוסי החולקים לענין התחלת האכילה בערב שבת, שוים בזה שבערב פסח אחר הזמן הסמוך למנחה אין מביאים את השולחן, כלומר אין מתחילים לאכול, כמבואר לעיל (נט:). אך בלשונו הראשונה ביאר רש"י (ד"ה מין), וכן ביארו רבינו דוד (ד"ה ומין) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה מניח), שאין הברייתא עוסקת בערב פסח כי אם בערב שבת אחר שחשיכה והגיע זמן הקידוש, שבזה שוים רבי יהודה ורבי יוסי החולקים לענין התחלת אכילה בערב שבת, שאחר חשיכה אסור להתחיל לאכול עד שיקדש.

יב. **אף** שמשמע במסכת שבת (קיט:) שצריך השולחן להיות ערוך קודם הקידוש, שמבואר שם, שאם בשעה שבא מבית הכנסת בליל שבת, מוצא נר דלוק ושולחן ערוך ומיטתו מוצעת, מלאך טוב המלוהו אומר יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך, אך אפשר שיהיה השולחן ערוך במקום אחר, ויביאנו לפניו אחר הקידוש. תוספות (ד"ה שמין). אמנם כתב בהעמק שאלה (פרשת יתרו שאילתא נד אות ט) [וכתב כן גם במרומי שדה (ד"ה מג"ה)], שלשיטת הרשב"ם (ד"ה ה"ג) הסובר שרק את הלחם יש להביא על השולחן אחר הקידוש, אין זו קושיא, משום שיש לומר שיהיה השולחן ערוך קודם הקידוש בלא הלחם, ואת הלחם לבדו יביאו אחר הקידוש.

עוד כתבו התוספות (סח), שדווקא בשולחנות שלהם שהיו קטנים ומונחים בפני כל אחד מן המסובים יש להביאם אחר הקידוש, אבל אנו שאנו אוכלים על שולחן אחד גדול, וקשה לעורכו במקום אחר ולהביאו אחר הקידוש בלי להפסיק הרבה בין הקידוש לסעודה, לכתחילה עורכו במקומו, ופורס עליו מפה עד אחר הקידוש, כדין המבואר בהמשך הברייתא.

יג. **רשב"ם** (ד"ה ה"ג). אך בפסקי הרי"ד (ד"ה אמר), רבינו דוד (ד"ה ומס) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה ומס) [הסוברים ש'הבאת השולחן' היא התחלת אכילה, כמבואר בהערה לעיל] ביארו, ש'אם הביא' ביארו שהתחיל לאכול מבעוד יום [או אפילו משחשיכה לדעת הרמב"ן (מלחמת ה', לעיל ע"ח) ורבינו דוד (סח)], משחשיכה פורס מפה ומקדש. וביארו, שלפי זה מה ששנינו בתחילת הברייתא 'ושוין' אינו מוסב על זה, משום שבזה אין רבי יהודה ורבי יוסי שוים, שהרי לדעת רבי יוסי אין צריך להפסיק כלל, ולדעת רבי יהודה לא די בפריסת מפה, אלא יש צורך בעקירת השולחן, כמבואר בברייתא לעיל (ע"ח), אלא הוא דעת התנא ששנה את הברייתא, והוא כדעת שמואל.

יד. **טעם** הדבר שאין מביאים את הלחם על השולחן קודם הקידוש, ביאר בשאילתות (פרשת יתרו שאילתא נד, הו"ד בנתב"ש ד"ה ה"ג), שהוא כדי שיראה שסעודה זו באה לכבוד שבת, ולכך אף אם הביאו כבר את הלחם על השולחן קודם הקידוש, יש לפרוס עליו מפה ולהסירה לאחר הקידוש, כדי שיראה שסעודה זו היא לכבוד השבת. ובתוספות (ד"ה שמין) כתבו טעם נוסף לפריסת המפה [אמנם אין זה טעם להבאת השולחן אחר הקידוש. מהרש"א (נמוק' ד"ה שמין)], שכיון שהמן שירד לבני ישראל היוצאים ממצרים כשהיו במדבר לא ירד בשבת (שמות טז כו) וביום טוב (מכילתא בשלח מס' דויסע פ"ד), לכך אנו עושים לו זכר בשבת וביום טוב, שפורסים מפה מעל הלחם ומפה תחת הלחם, כעין המן שהיה טל מעליו וטל תחתיו כמבואר במסכת יומא (עה:) [טעם נוסף שעושים בשבת זכר למן, משום ששבת היא כעין שבת לעתיד לבא שבו שוחקים מן לצדיקים, כמבואר במסכת חגיגה (יב:). ביאור הלכה (סי' רמב ד"ה זכר)]. ובירושלמי [הו"ד בריטב"א (לעיל ק. ד"ה כמצ), בראי"ש (סי' ג), ובטור (או"ח סי' רעא)], אמנם בקרבן נתנאל (סי' ג אות ג) כתב שאינו נמצא בירושלמי] מבואר, שהטעם הוא כדי שלא תראה הפת את בושתה שאין מברכים עליה אלא על היין, שכיון שהפת שהיא מחיטה הקודמת ליין בפסוק (דברים ח ח) 'ארץ חטה ושעורה וגפן' וגו', היה ראוי לברך עליה תחילה, כמבואר במסכת ברכות (מג.). ואכן דעת רבינו אברהם (הו"ד בתוספות שנמרדכי ד"ה תניא), שאם לא פרס מפה על הפת צריך לברך על הפת תחילה.

ומפני הטעם שלא תראה הפת בושתה, נוהגים לפרוס מפה על הפת אף בסעודת יום השבת, אף על פי שלא שייך בו הטעם הראשון שיראה שהסעודה היא לכבוד שבת. תוספות שבמרדכי (סח). ומפני הטעם שהוא זכר למן, יש לפרוס מפה על הלחם אף בסעודה שלישית שאין בה קידוש. חתם סופר (ד"ה מייתי).

כך מפסיקין להבדלה. רב חיא ליה לקמן [ג] להבדלה חיה קונעת ואם התחילו אין מפסיקין להבדלה בהבדלה פליג אשמואל:

לאו לעקירת שלחן. היינו ברכת המזון כדפרישית לעיל [ד] שהיו רגילין לפלק שהיו להם שולחנות קטנים שכל אחד אוכל על שולחנו והיו מסלקין מלפני כולם ולא מלפני המברך ואנו שאנו אוכלים כולנו על שלחן אחד אין נכון לסלק [ה]:

איקלע פירש רש"י בהתחלת מעורבי דפי' דשב"ם: **ושוין**. אי גרסינן ושוין קאי אדרבי יהודה ורבי יוסי דפירש דשב"ם [ו]: **שאין** מביאין את השלחן אא"כ קידש. והא דאמר גבי כתבי (שבת דף קיט:) מצא שלחן ערוך מלאך טוב אומר כו' לא קשה דערוך הוא במקום אחר אך אין מביאין אותו למקום סעודה עד אחר קידוש ועכשיו שאנו גדולים יותר מדאי וקשה להביאם אחר קידוש שלא להפסיק כל כך בין קידוש לסעודה אנו רגילין לפרוס מפה ולקדש והטעם מפורש בשאילתות [ז] כי היכי דתיתי סעודתא דיקרא דשבתא ויש מפרש זכר למן שלא היה יורד בשבתות [ח] וי"ט והיה טל מלמעלה ומלמטה והמן בינתים [ט]:

וידי קידוש יצאו. אף על פי שלא אמר אלא רק שיטעום המברך או אפילו אחד מהם כדמוכח בסוף גבי מערבין (עירובין דף מ:) ולכתחלה צריך שיטעמו כולם ונראה להלכה כשמואל דאמר אין קידוש אלא במקום סעודה ואע"ג דבעלמא [י] הלכה כרב דנהי דאיכא סבר לקמן כרב הכא הלכה כשמואל דרב הונא ורבה ואביי כולהו סבירי דבעי שיהא במקום סעודה וכן פסק במגילת סתרים והמקדש שדעתו לאכול במקום אחר יכול להוציא את האוכלים שם לדלידהו הוי מקום סעודה וכן משמע דמסתמא אחד מבני העיר היה מקדש בבהכ"נ ומוליך האורחים והיכא דליכא אורחים שמא לבהכ"נ אין לקדש דהויא ברכה לבטלה דקי"ל כשמואל ואין לומר במקדש כאן על דעת שירוצה לאכול במקום אחר מודה שמואל דיש קידוש והא דפליגי בשהיא מדפריך ולשמואל למה לי לקדושי בני כיסתא ומיהו ממקום למקום בבית אחד כגון מחיצרא לחצרא נראה דמודה שמואל אם קידש בחיצרא כדי לאכול בחצרא אחריתי קידוש במקום סעודה ולא אמרינן דמיגרר ואתי לאכולי בחצרא אחריתי [יא] דקאמר רבי יעקב בשם שמואל קידוש בבית אחד זה וגמלך לאכול בבית אחר צריך לקדש ר' אחא בשם ר' חושעיא אמר רב מי שסוכתו עריבה עליו מקדש ליל י"ט האחרון בביתו ועולה ואוכל בסוכתו ח"ר גון ולא פליגי מאי דאמר רב בשלא היה בדעתו לאכול בבית שקידש ומאי דאמר שמואל בשהיה בדעתו לאכול בבית שקידש והא דקאמר ולא פליגי היינו ממקום למקום בחד בית ולאו דוקא נקט בירושלמי קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר ויתייצב שלא יחלוק הירושלמי עם הש"ס שלנו. [יב] כתב בשם רב נטרונאי גאון בתשובות מקדשין בבית הכנסת ואותן לתוך עיניו לרפואה כדאמר (ברכות ד' מג:) פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק מאור עיניו ואימת מהדרת ליה בקידושא דבי שימשי ומיהו באחי העזרי כתוב דהאי רפואה מאי למיעבד בקידוש שבבתיו: **ידי** יין לא יצאו. ואיתיבין לברך בפה"ג משום שינוי מקום אבל משמע אם קידש בביתו על שולחנו שוב ח"ל לברך על היין תוך הסעודה אע"ג דאם הבדיל על שלא במקום סעודה ולא שייך קידוש לסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה אע"ג דיש הבדלה אחר המזון פטור מלברך על היין שבתוך הסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה וכן מוכח בירושלמי [יג] דקאמר רבי יעקב בשם שמואל קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר צריך לקדש ר' אחא בשם ר' חושעיא אמר רב מי שסוכתו עריבה עליו מקדש ליל י"ט האחרון בביתו ועולה ואוכל בסוכתו ח"ר גון ולא פליגי מאי דאמר רב בשלא היה בדעתו לאכול בבית שקידש ומאי דאמר שמואל בשהיה בדעתו לאכול בבית שקידש והא דקאמר ולא פליגי היינו ממקום למקום בחד בית ולאו דוקא נקט בירושלמי קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר ויתייצב שלא יחלוק הירושלמי עם הש"ס שלנו. [יד] כתב בשם רב נטרונאי גאון בתשובות מקדשין בבית הכנסת ואותן לתוך עיניו לרפואה כדאמר (ברכות ד' מג:) פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק מאור עיניו ואימת מהדרת ליה בקידושא דבי שימשי ומיהו באחי העזרי כתוב דהאי רפואה מאי למיעבד בקידוש שבבתיו: **ידי** יין לא יצאו. ואיתיבין לברך בפה"ג משום שינוי מקום אבל משמע אם קידש בביתו על שולחנו שוב ח"ל לברך על היין תוך הסעודה אע"ג דאם הבדיל על שלא במקום סעודה ולא שייך קידוש לסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה אע"ג דיש הבדלה אחר המזון פטור מלברך על היין שבתוך הסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה וכן מוכח בירושלמי [טו] דקאמר רבי יעקב בשם שמואל קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר צריך לקדש ר' אחא בשם ר' חושעיא אמר רב מי שסוכתו עריבה עליו מקדש ליל י"ט האחרון בביתו ועולה ואוכל בסוכתו ח"ר גון ולא פליגי מאי דאמר רב בשלא היה בדעתו לאכול בבית שקידש ומאי דאמר שמואל בשהיה בדעתו לאכול בבית שקידש והא דקאמר ולא פליגי היינו ממקום למקום בחד בית ולאו דוקא נקט בירושלמי קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר ויתייצב שלא יחלוק הירושלמי עם הש"ס שלנו. [טז] כתב בשם רב נטרונאי גאון בתשובות מקדשין בבית הכנסת ואותן לתוך עיניו לרפואה כדאמר (ברכות ד' מג:) פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק מאור עיניו ואימת מהדרת ליה בקידושא דבי שימשי ומיהו באחי העזרי כתוב דהאי רפואה מאי למיעבד בקידוש שבבתיו: **ידי** יין לא יצאו. ואיתיבין לברך בפה"ג משום שינוי מקום אבל משמע אם קידש בביתו על שולחנו שוב ח"ל לברך על היין תוך הסעודה אע"ג דאם הבדיל על שלא במקום סעודה ולא שייך קידוש לסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה אע"ג דיש הבדלה אחר המזון פטור מלברך על היין שבתוך הסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה וכן מוכח בירושלמי [יז] דקאמר רבי יעקב בשם שמואל קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר צריך לקדש ר' אחא בשם ר' חושעיא אמר רב מי שסוכתו עריבה עליו מקדש ליל י"ט האחרון בביתו ועולה ואוכל בסוכתו ח"ר גון ולא פליגי מאי דאמר רב בשלא היה בדעתו לאכול בבית שקידש ומאי דאמר שמואל בשהיה בדעתו לאכול בבית שקידש והא דקאמר ולא פליגי היינו ממקום למקום בחד בית ולאו דוקא נקט בירושלמי קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר ויתייצב שלא יחלוק הירושלמי עם הש"ס שלנו. [יח] כתב בשם רב נטרונאי גאון בתשובות מקדשין בבית הכנסת ואותן לתוך עיניו לרפואה כדאמר (ברכות ד' מג:) פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק מאור עיניו ואימת מהדרת ליה בקידושא דבי שימשי ומיהו באחי העזרי כתוב דהאי רפואה מאי למיעבד בקידוש שבבתיו: **ידי** יין לא יצאו. ואיתיבין לברך בפה"ג משום שינוי מקום אבל משמע אם קידש בביתו על שולחנו שוב ח"ל לברך על היין תוך הסעודה אע"ג דאם הבדיל על שלא במקום סעודה ולא שייך קידוש לסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה אע"ג דיש הבדלה אחר המזון פטור מלברך על היין שבתוך הסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה וכן מוכח בירושלמי [יט] דקאמר רבי יעקב בשם שמואל קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר צריך לקדש ר' אחא בשם ר' חושעיא אמר רב מי שסוכתו עריבה עליו מקדש ליל י"ט האחרון בביתו ועולה ואוכל בסוכתו ח"ר גון ולא פליגי מאי דאמר רב בשלא היה בדעתו לאכול בבית שקידש ומאי דאמר שמואל בשהיה בדעתו לאכול בבית שקידש והא דקאמר ולא פליגי היינו ממקום למקום בחד בית ולאו דוקא נקט בירושלמי קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר ויתייצב שלא יחלוק הירושלמי עם הש"ס שלנו. [כ] כתב בשם רב נטרונאי גאון בתשובות מקדשין בבית הכנסת ואותן לתוך עיניו לרפואה כדאמר (ברכות ד' מג:) פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק מאור עיניו ואימת מהדרת ליה בקידושא דבי שימשי ומיהו באחי העזרי כתוב דהאי רפואה מאי למיעבד בקידוש שבבתיו: **ידי** יין לא יצאו. ואיתיבין לברך בפה"ג משום שינוי מקום אבל משמע אם קידש בביתו על שולחנו שוב ח"ל לברך על היין תוך הסעודה אע"ג דאם הבדיל על שלא במקום סעודה ולא שייך קידוש לסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה אע"ג דיש הבדלה אחר המזון פטור מלברך על היין שבתוך הסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה וכן מוכח בירושלמי [כא] דקאמר רבי יעקב בשם שמואל קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר צריך לקדש ר' אחא בשם ר' חושעיא אמר רב מי שסוכתו עריבה עליו מקדש ליל י"ט האחרון בביתו ועולה ואוכל בסוכתו ח"ר גון ולא פליגי מאי דאמר רב בשלא היה בדעתו לאכול בבית שקידש ומאי דאמר שמואל בשהיה בדעתו לאכול בבית שקידש והא דקאמר ולא פליגי היינו ממקום למקום בחד בית ולאו דוקא נקט בירושלמי קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר ויתייצב שלא יחלוק הירושלמי עם הש"ס שלנו. [כב] כתב בשם רב נטרונאי גאון בתשובות מקדשין בבית הכנסת ואותן לתוך עיניו לרפואה כדאמר (ברכות ד' מג:) פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק מאור עיניו ואימת מהדרת ליה בקידושא דבי שימשי ומיהו באחי העזרי כתוב דהאי רפואה מאי למיעבד בקידוש שבבתיו: **ידי** יין לא יצאו. ואיתיבין לברך בפה"ג משום שינוי מקום אבל משמע אם קידש בביתו על שולחנו שוב ח"ל לברך על היין תוך הסעודה אע"ג דאם הבדיל על שלא במקום סעודה ולא שייך קידוש לסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה אע"ג דיש הבדלה אחר המזון פטור מלברך על היין שבתוך הסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה וכן מוכח בירושלמי [כג] דקאמר רבי יעקב בשם שמואל קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר צריך לקדש ר' אחא בשם ר' חושעיא אמר רב מי שסוכתו עריבה עליו מקדש ליל י"ט האחרון בביתו ועולה ואוכל בסוכתו ח"ר גון ולא פליגי מאי דאמר רב בשלא היה בדעתו לאכול בבית שקידש ומאי דאמר שמואל בשהיה בדעתו לאכול בבית שקידש והא דקאמר ולא פליגי היינו ממקום למקום בחד בית ולאו דוקא נקט בירושלמי קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר ויתייצב שלא יחלוק הירושלמי עם הש"ס שלנו. [כד] כתב בשם רב נטרונאי גאון בתשובות מקדשין בבית הכנסת ואותן לתוך עיניו לרפואה כדאמר (ברכות ד' מג:) פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק מאור עיניו ואימת מהדרת ליה בקידושא דבי שימשי ומיהו באחי העזרי כתוב דהאי רפואה מאי למיעבד בקידוש שבבתיו: **ידי** יין לא יצאו. ואיתיבין לברך בפה"ג משום שינוי מקום אבל משמע אם קידש בביתו על שולחנו שוב ח"ל לברך על היין תוך הסעודה אע"ג דאם הבדיל על שלא במקום סעודה ולא שייך קידוש לסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה אע"ג דיש הבדלה אחר המזון פטור מלברך על היין שבתוך הסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה וכן מוכח בירושלמי [כה] דקאמר רבי יעקב בשם שמואל קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר צריך לקדש ר' אחא בשם ר' חושעיא אמר רב מי שסוכתו עריבה עליו מקדש ליל י"ט האחרון בביתו ועולה ואוכל בסוכתו ח"ר גון ולא פליגי מאי דאמר רב בשלא היה בדעתו לאכול בבית שקידש ומאי דאמר שמואל בשהיה בדעתו לאכול בבית שקידש והא דקאמר ולא פליגי היינו ממקום למקום בחד בית ולאו דוקא נקט בירושלמי קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר ויתייצב שלא יחלוק הירושלמי עם הש"ס שלנו. [כו] כתב בשם רב נטרונאי גאון בתשובות מקדשין בבית הכנסת ואותן לתוך עיניו לרפואה כדאמר (ברכות ד' מג:) פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק מאור עיניו ואימת מהדרת ליה בקידושא דבי שימשי ומיהו באחי העזרי כתוב דהאי רפואה מאי למיעבד בקידוש שבבתיו: **ידי** יין לא יצאו. ואיתיבין לברך בפה"ג משום שינוי מקום אבל משמע אם קידש בביתו על שולחנו שוב ח"ל לברך על היין תוך הסעודה אע"ג דאם הבדיל על שלא במקום סעודה ולא שייך קידוש לסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה אע"ג דיש הבדלה אחר המזון פטור מלברך על היין שבתוך הסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה וכן מוכח בירושלמי [כז] דקאמר רבי יעקב בשם שמואל קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר צריך לקדש ר' אחא בשם ר' חושעיא אמר רב מי שסוכתו עריבה עליו מקדש ליל י"ט האחרון בביתו ועולה ואוכל בסוכתו ח"ר גון ולא פליגי מאי דאמר רב בשלא היה בדעתו לאכול בבית שקידש ומאי דאמר שמואל בשהיה בדעתו לאכול בבית שקידש והא דקאמר ולא פליגי היינו ממקום למקום בחד בית ולאו דוקא נקט בירושלמי קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר ויתייצב שלא יחלוק הירושלמי עם הש"ס שלנו. [כח] כתב בשם רב נטרונאי גאון בתשובות מקדשין בבית הכנסת ואותן לתוך עיניו לרפואה כדאמר (ברכות ד' מג:) פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק מאור עיניו ואימת מהדרת ליה בקידושא דבי שימשי ומיהו באחי העזרי כתוב דהאי רפואה מאי למיעבד בקידוש שבבתיו: **ידי** יין לא יצאו. ואיתיבין לברך בפה"ג משום שינוי מקום אבל משמע אם קידש בביתו על שולחנו שוב ח"ל לברך על היין תוך הסעודה אע"ג דאם הבדיל על שלא במקום סעודה ולא שייך קידוש לסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה אע"ג דיש הבדלה אחר המזון פטור מלברך על היין שבתוך הסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה וכן מוכח בירושלמי [כט] דקאמר רבי יעקב בשם שמואל קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר צריך לקדש ר' אחא בשם ר' חושעיא אמר רב מי שסוכתו עריבה עליו מקדש ליל י"ט האחרון בביתו ועולה ואוכל בסוכתו ח"ר גון ולא פליגי מאי דאמר רב בשלא היה בדעתו לאכול בבית שקידש ומאי דאמר שמואל בשהיה בדעתו לאכול בבית שקידש והא דקאמר ולא פליגי היינו ממקום למקום בחד בית ולאו דוקא נקט בירושלמי קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר ויתייצב שלא יחלוק הירושלמי עם הש"ס שלנו. [ל] כתב בשם רב נטרונאי גאון בתשובות מקדשין בבית הכנסת ואותן לתוך עיניו לרפואה כדאמר (ברכות ד' מג:) פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק מאור עיניו ואימת מהדרת ליה בקידושא דבי שימשי ומיהו באחי העזרי כתוב דהאי רפואה מאי למיעבד בקידוש שבבתיו: **ידי** יין לא יצאו. ואיתיבין לברך בפה"ג משום שינוי מקום אבל משמע אם קידש בביתו על שולחנו שוב ח"ל לברך על היין תוך הסעודה אע"ג דאם הבדיל על שלא במקום סעודה ולא שייך קידוש לסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה אע"ג דיש הבדלה אחר המזון פטור מלברך על היין שבתוך הסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה וכן מוכח בירושלמי [לא] דקאמר רבי יעקב בשם שמואל קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר צריך לקדש ר' אחא בשם ר' חושעיא אמר רב מי שסוכתו עריבה עליו מקדש ליל י"ט האחרון בביתו ועולה ואוכל בסוכתו ח"ר גון ולא פליגי מאי דאמר רב בשלא היה בדעתו לאכול בבית שקידש ומאי דאמר שמואל בשהיה בדעתו לאכול בבית שקידש והא דקאמר ולא פליגי היינו ממקום למקום בחד בית ולאו דוקא נקט בירושלמי קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר ויתייצב שלא יחלוק הירושלמי עם הש"ס שלנו. [לב] כתב בשם רב נטרונאי גאון בתשובות מקדשין בבית הכנסת ואותן לתוך עיניו לרפואה כדאמר (ברכות ד' מג:) פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק מאור עיניו ואימת מהדרת ליה בקידושא דבי שימשי ומיהו באחי העזרי כתוב דהאי רפואה מאי למיעבד בקידוש שבבתיו: **ידי** יין לא יצאו. ואיתיבין לברך בפה"ג משום שינוי מקום אבל משמע אם קידש בביתו על שולחנו שוב ח"ל לברך על היין תוך הסעודה אע"ג דאם הבדיל על שלא במקום סעודה ולא שייך קידוש לסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה אע"ג דיש הבדלה אחר המזון פטור מלברך על היין שבתוך הסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה וכן מוכח בירושלמי [לג] דקאמר רבי יעקב בשם שמואל קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר צריך לקדש ר' אחא בשם ר' חושעיא אמר רב מי שסוכתו עריבה עליו מקדש ליל י"ט האחרון בביתו ועולה ואוכל בסוכתו ח"ר גון ולא פליגי מאי דאמר רב בשלא היה בדעתו לאכול בבית שקידש ומאי דאמר שמואל בשהיה בדעתו לאכול בבית שקידש והא דקאמר ולא פליגי היינו ממקום למקום בחד בית ולאו דוקא נקט בירושלמי קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר ויתייצב שלא יחלוק הירושלמי עם הש"ס שלנו. [לד] כתב בשם רב נטרונאי גאון בתשובות מקדשין בבית הכנסת ואותן לתוך עיניו לרפואה כדאמר (ברכות ד' מג:) פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק מאור עיניו ואימת מהדרת ליה בקידושא דבי שימשי ומיהו באחי העזרי כתוב דהאי רפואה מאי למיעבד בקידוש שבבתיו: **ידי** יין לא יצאו. ואיתיבין לברך בפה"ג משום שינוי מקום אבל משמע אם קידש בביתו על שולחנו שוב ח"ל לברך על היין תוך הסעודה אע"ג דאם הבדיל על שלא במקום סעודה ולא שייך קידוש לסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה אע"ג דיש הבדלה אחר המזון פטור מלברך על היין שבתוך הסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה וכן מוכח בירושלמי [לה] דקאמר רבי יעקב בשם שמואל קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר צריך לקדש ר' אחא בשם ר' חושעיא אמר רב מי שסוכתו עריבה עליו מקדש ליל י"ט האחרון בביתו ועולה ואוכל בסוכתו ח"ר גון ולא פליגי מאי דאמר רב בשלא היה בדעתו לאכול בבית שקידש ומאי דאמר שמואל בשהיה בדעתו לאכול בבית שקידש והא דקאמר ולא פליגי היינו ממקום למקום בחד בית ולאו דוקא נקט בירושלמי קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר ויתייצב שלא יחלוק הירושלמי עם הש"ס שלנו. [לו] כתב בשם רב נטרונאי גאון בתשובות מקדשין בבית הכנסת ואותן לתוך עיניו לרפואה כדאמר (ברכות ד' מג:) פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק מאור עיניו ואימת מהדרת ליה בקידושא דבי שימשי ומיהו באחי העזרי כתוב דהאי רפואה מאי למיעבד בקידוש שבבתיו: **ידי** יין לא יצאו. ואיתיבין לברך בפה"ג משום שינוי מקום אבל משמע אם קידש בביתו על שולחנו שוב ח"ל לברך על היין תוך הסעודה אע"ג דאם הבדיל על שלא במקום סעודה ולא שייך קידוש לסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה אע"ג דיש הבדלה אחר המזון פטור מלברך על היין שבתוך הסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה וכן מוכח בירושלמי [לז] דקאמר רבי יעקב בשם שמואל קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר צריך לקדש ר' אחא בשם ר' חושעיא אמר רב מי שסוכתו עריבה עליו מקדש ליל י"ט האחרון בביתו ועולה ואוכל בסוכתו ח"ר גון ולא פליגי מאי דאמר רב בשלא היה בדעתו לאכול בבית שקידש ומאי דאמר שמואל בשהיה בדעתו לאכול בבית שקידש והא דקאמר ולא פליגי היינו ממקום למקום בחד בית ולאו דוקא נקט בירושלמי קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר ויתייצב שלא יחלוק הירושלמי עם הש"ס שלנו. [לח] כתב בשם רב נטרונאי גאון בתשובות מקדשין בבית הכנסת ואותן לתוך עיניו לרפואה כדאמר (ברכות ד' מג:) פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק מאור עיניו ואימת מהדרת ליה בקידושא דבי שימשי ומיהו באחי העזרי כתוב דהאי רפואה מאי למיעבד בקידוש שבבתיו: **ידי** יין לא יצאו. ואיתיבין לברך בפה"ג משום שינוי מקום אבל משמע אם קידש בביתו על שולחנו שוב ח"ל לברך על היין תוך הסעודה אע"ג דאם הבדיל על שלא במקום סעודה ולא שייך קידוש לסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה אע"ג דיש הבדלה אחר המזון פטור מלברך על היין שבתוך הסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה וכן מוכח בירושלמי [לט] דקאמר רבי יעקב בשם שמואל קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר צריך לקדש ר' אחא בשם ר' חושעיא אמר רב מי שסוכתו עריבה עליו מקדש ליל י"ט האחרון בביתו ועולה ואוכל בסוכתו ח"ר גון ולא פליגי מאי דאמר רב בשלא היה בדעתו לאכול בבית שקידש ומאי דאמר שמואל בשהיה בדעתו לאכול בבית שקידש והא דקאמר ולא פליגי היינו ממקום למקום בחד בית ולאו דוקא נקט בירושלמי קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר ויתייצב שלא יחלוק הירושלמי עם הש"ס שלנו. [מ] כתב בשם רב נטרונאי גאון בתשובות מקדשין בבית הכנסת ואותן לתוך עיניו לרפואה כדאמר (ברכות ד' מג:) פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק מאור עיניו ואימת מהדרת ליה בקידושא דבי שימשי ומיהו באחי העזרי כתוב דהאי רפואה מאי למיעבד בקידוש שבבתיו: **ידי** יין לא יצאו. ואיתיבין לברך בפה"ג משום שינוי מקום אבל משמע אם קידש בביתו על שולחנו שוב ח"ל לברך על היין תוך הסעודה אע"ג דאם הבדיל על שלא במקום סעודה ולא שייך קידוש לסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה אע"ג דיש הבדלה אחר המזון פטור מלברך על היין שבתוך הסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה וכן מוכח בירושלמי [מא] דקאמר רבי יעקב בשם שמואל קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר צריך לקדש ר' אחא בשם ר' חושעיא אמר רב מי שסוכתו עריבה עליו מקדש ליל י"ט האחרון בביתו ועולה ואוכל בסוכתו ח"ר גון ולא פליגי מאי דאמר רב בשלא היה בדעתו לאכול בבית שקידש ומאי דאמר שמואל בשהיה בדעתו לאכול בבית שקידש והא דקאמר ולא פליגי היינו ממקום למקום בחד בית ולאו דוקא נקט בירושלמי קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר ויתייצב שלא יחלוק הירושלמי עם הש"ס שלנו. [מב] כתב בשם רב נטרונאי גאון בתשובות מקדשין בבית הכנסת ואותן לתוך עיניו לרפואה כדאמר (ברכות ד' מג:) פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק מאור עיניו ואימת מהדרת ליה בקידושא דבי שימשי ומיהו באחי העזרי כתוב דהאי רפואה מאי למיעבד בקידוש שבבתיו: **ידי** יין לא יצאו. ואיתיבין לברך בפה"ג משום שינוי מקום אבל משמע אם קידש בביתו על שולחנו שוב ח"ל לברך על היין תוך הסעודה אע"ג דאם הבדיל על שלא במקום סעודה ולא שייך קידוש לסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה אע"ג דיש הבדלה אחר המזון פטור מלברך על היין שבתוך הסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה וכן מוכח בירושלמי [מג] דקאמר רבי יעקב בשם שמואל קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר צריך לקדש ר' אחא בשם ר' חושעיא אמר רב מי שסוכתו עריבה עליו מקדש ליל י"ט האחרון בביתו ועולה ואוכל בסוכתו ח"ר גון ולא פליגי מאי דאמר רב בשלא היה בדעתו לאכול בבית שקידש ומאי דאמר שמואל בשהיה בדעתו לאכול בבית שקידש והא דקאמר ולא פליגי היינו ממקום למקום בחד בית ולאו דוקא נקט בירושלמי קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר ויתייצב שלא יחלוק הירושלמי עם הש"ס שלנו. [מד] כתב בשם רב נטרונאי גאון בתשובות מקדשין בבית הכנסת ואותן לתוך עיניו לרפואה כדאמר (ברכות ד' מג:) פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק מאור עיניו ואימת מהדרת ליה בקידושא דבי שימשי ומיהו באחי העזרי כתוב דהאי רפואה מאי למיעבד בקידוש שבבתיו: **ידי** יין לא יצאו. ואיתיבין לברך בפה"ג משום שינוי מקום אבל משמע אם קידש בביתו על שולחנו שוב ח"ל לברך על היין תוך הסעודה אע"ג דאם הבדיל על שלא במקום סעודה ולא שייך קידוש לסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה אע"ג דיש הבדלה אחר המזון פטור מלברך על היין שבתוך הסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה וכן מוכח בירושלמי [מה] דקאמר רבי יעקב בשם שמואל קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר צריך לקדש ר' אחא בשם ר' חושעיא אמר רב מי שסוכתו עריבה עליו מקדש ליל י"ט האחרון בביתו ועולה ואוכל בסוכתו ח"ר גון ולא פליגי מאי דאמר רב בשלא היה בדעתו לאכול בבית שקידש ומאי דאמר שמואל בשהיה בדעתו לאכול בבית שקידש והא דקאמר ולא פליגי היינו ממקום למקום בחד בית ולאו דוקא נקט בירושלמי קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר ויתייצב שלא יחלוק הירושלמי עם הש"ס שלנו. [מו] כתב בשם רב נטרונאי גאון בתשובות מקדשין בבית הכנסת ואותן לתוך עיניו לרפואה כדאמר (ברכות ד' מג:) פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק מאור עיניו ואימת מהדרת ליה בקידושא דבי שימשי ומיהו באחי העזרי כתוב דהאי רפואה מאי למיעבד בקידוש שבבתיו: **ידי** יין לא יצאו. ואיתיבין לברך בפה"ג משום שינוי מקום אבל משמע אם קידש בביתו על שולחנו שוב ח"ל לברך על היין תוך הסעודה אע"ג דאם הבדיל על שלא במקום סעודה ולא שייך קידוש לסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה אע"ג דיש הבדלה אחר המזון פטור מלברך על היין שבתוך הסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה וכן מוכח בירושלמי [מז] דקאמר רבי יעקב בשם שמואל קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר צריך לקדש ר' אחא בשם ר' חושעיא אמר רב מי שסוכתו עריבה עליו מקדש ליל י"ט האחרון בביתו ועולה ואוכל בסוכתו ח"ר גון ולא פליגי מאי דאמר רב בשלא היה בדעתו לאכול בבית שקידש ומאי דאמר שמואל בשהיה בדעתו לאכול בבית שקידש והא דקאמר ולא פליגי היינו ממקום למקום בחד בית ולאו דוקא נקט בירושלמי קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר ויתייצב שלא יחלוק הירושלמי עם הש"ס שלנו. [מח] כתב בשם רב נטרונאי גאון בתשובות מקדשין בבית הכנסת ואותן לתוך עיניו לרפואה כדאמר (ברכות ד' מג:) פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק מאור עיניו ואימת מהדרת ליה בקידושא דבי שימשי ומיהו באחי העזרי כתוב דהאי רפואה מאי למיעבד בקידוש שבבתיו: **ידי** יין לא יצאו. ואיתיבין לברך בפה"ג משום שינוי מקום אבל משמע אם קידש בביתו על שולחנו שוב ח"ל לברך על היין תוך הסעודה אע"ג דאם הבדיל על שלא במקום סעודה ולא שייך קידוש לסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה אע"ג דיש הבדלה אחר המזון פטור מלברך על היין שבתוך הסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה וכן מוכח בירושלמי [מט] דקאמר רבי יעקב בשם שמואל קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר צריך לקדש ר' אחא בשם ר' חושעיא אמר רב מי שסוכתו עריבה עליו מקדש ליל י"ט האחרון בביתו ועולה ואוכל בסוכתו ח"ר גון ולא פליגי מאי דאמר רב בשלא היה בדעתו לאכול בבית שקידש ומאי דאמר שמואל בשהיה בדעתו לאכול בבית שקידש והא דקאמר ולא פליגי היינו ממקום למקום בחד בית ולאו דוקא נקט בירושלמי קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר ויתייצב שלא יחלוק הירושלמי עם הש"ס שלנו. [נ] כתב בשם רב נטרונאי גאון בתשובות מקדשין בבית הכנסת ואותן לתוך עיניו לרפואה כדאמר (ברכות ד' מג:) פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק מאור עיניו ואימת מהדרת ליה בקידושא דבי שימשי ומיהו באחי העזרי כתוב דהאי רפואה מאי למיעבד בקידוש שבבתיו: **ידי** יין לא יצאו. ואיתיבין לברך בפה"ג משום שינוי מקום אבל משמע אם קידש בביתו על שולחנו שוב ח"ל לברך על היין תוך הסעודה אע"ג דאם הבדיל על שלא במקום סעודה ולא שייך קידוש לסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה אע"ג דיש הבדלה אחר המזון פטור מלברך על היין שבתוך הסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה וכן מוכח בירושלמי [נא] דקאמר רבי יעקב בשם שמואל קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר צריך לקדש ר' אחא בשם ר' חושעיא אמר רב מי שסוכתו עריבה עליו מקדש ליל י"ט האחרון בביתו ועולה ואוכל בסוכתו ח"ר גון ולא פליגי מאי דאמר רב בשלא היה בדעתו לאכול בבית שקידש ומאי דאמר שמואל בשהיה בדעתו לאכול בבית שקידש והא דקאמר ולא פליגי היינו ממקום למקום בחד בית ולאו דוקא נקט בירושלמי קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר ויתייצב שלא יחלוק הירושלמי עם הש"ס שלנו. [נב] כתב בשם רב נטרונאי גאון בתשובות מקדשין בבית הכנסת ואותן לתוך עיניו לרפואה כדאמר (ברכות ד' מג:) פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק מאור עיניו ואימת מהדרת ליה בקידושא דבי שימשי ומיהו באחי העזרי כתוב דהאי רפואה מאי למיעבד בקידוש שבבתיו: **ידי** יין לא יצאו. ואיתיבין לברך בפה"ג משום שינוי מקום אבל משמע אם קידש בביתו על שולחנו שוב ח"ל לברך על היין תוך הסעודה אע"ג דאם הבדיל על שלא במקום סעודה ולא שייך קידוש לסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה אע"ג דיש הבדלה אחר המזון פטור מלברך על היין שבתוך הסעודה ח"כ אם הבדיל על היין שבתוך סעודה וכן מוכח בירושלמי [נג] דקאמר רבי יעקב בשם שמואל קידש בבית זה וגמלך לאכול בבית אחר צריך לקדש ר' אחא בשם ר' חושעיא אמר רב מי שסוכתו עריבה עליו מקדש ליל י"ט האחרון בביתו ועולה ואוכל בסוכתו ח"ר גון ולא פליגי מאי דאמר רב בשלא היה בדעתו לאכול בבית שקידש ומאי דאמר שמואל בשהיה בדע

כמנהגו של רבה בר רב הונא[יט].

★

הגמרא מביאה שתי ברייתות המבארות במה מודים רבי יוסי ורבי יהודה זה לזה לענין אכילה בערב שבת ובערב יום טוב:

תָּנֵי חֲדָא - שנינו בברייתא אחת, **שָׁוִין** רבי יהודה ורבי יוסי החולקים לעיל (פט: ק.) לענין התחלת אכילה ולענין הפסקת האכילה בערב שבת ובערב יום טוב, **שֶׁאֵין מַתְחִילִין** לאכול מסמוך לזמן המנחה והלאה. **וְתַנְיָא אִידָךְ** - ושנינו בברייתא אחרת, **שָׁוִין** רבי יהודה ורבי יוסי **שֶׁמַּתְחִילִין** - שמותר להתחיל לאכול.

מבארת הגמרא את הברייתות:

מקשה הגמרא, **בִּשְׁלָמָא** - מובן הדבר **הָא דְּתַנְיָא** - מה ששנינו בברייתא הראשונה **שָׁוִין** רבי יוסי ורבי יהודה **שֶׁאֵין מַתְחִילִין** לאכול, שכן **מַשְׁכַּחַת לָהּ** - מוצא אתה דין זה **בְּעֶרֶב הַפֶּסַח**, כמבואר בגמרא לעיל (פט:), שרבי יוסי מודה לדברי רבי יהודה בערב פסח, שאסור להתחיל לאכול מן הזמן הסמוך למנחה, כמבואר בתירוצו של רב הונא שם[טז]. **אֶלָּא הָא דְּתַנְיָא** - אלא מה ששנינו בברייתא השניה **שָׁוִין** רבי יוסי ורבי יהודה **שֶׁמַּתְחִילִין** - שמותר להתחיל לאכול, **אִימַּת** - צריך ביאור על איזה זמן מדובר בברייתא, **אִי נֵימָא** - אם נאמר שמדובר **בְּעֶרֶב שַׁבָּת**, שרבי יהודה ורבי יוסי שוים בדין זה שמותר להתחיל לאכול בערב שבת מן הזמן הסמוך למנחה, **הָא מִיפְּלָג פְּלִיגִי** - והרי בזה נחלקו בברייתא לעיל (שם), ולדעת רבי יהודה אין להתחיל לאכול מזמן זה.

מתרצת הגמרא, **לָא קַשְׁיָא, כָּאן** - המבואר בברייתא לפנינו שלדעת כולם מותר להתחיל לאכול, מדובר בערב שבת **קוֹדֶם תִּשְׁעָה** - לפני סוף השעה התשיעית שהוא הזמן הסמוך למנחה[יז], ואילו **כָּאן** - המבואר בברייתא לעיל שנחלקו רבי יוסי ורבי יהודה בדבר, מדובר בערב שבת **לְאַחַר תִּשְׁעָה** - אחר סוף השעה התשיעית, שלדעת רבי יהודה אסור להתחיל לאכול ואילו לדעת רבי יוסי מותר, כמבואר שם בברייתא.

★

נאמר בתורה (שמות כ ח) 'זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ', ודרשו חכמים (לקמן קו.), שיש לזכור את השבת על ידי שמקדשה על היין בכניסתה[יח]. הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים, אם הקידוש צריך להיות במקומה של הסעודה או לא:

אוֹתָם בְּנֵי אָדָם[יט] **שֶׁקִּידְּשׁוּ בְּבֵית הַכְּנֶסֶת** - ששמעו קידוש משליח ציבור בבית הכנסת בלילי שבתות וימים טובים, **אָמַר רַב, יְדֵי** חובת ברכת **הַיַּיִן לֹא יָצְאוּ**, וכשבאים לביתם, אם רוצים לשתות יין צריכים לברך לפניו אף אם שתו מן היין בבית הכנסת[כ], משום שבזה שעקרו ממקומם נחשב שהסיחו דעתם[כא], אבל **יְדֵי** חובת **קִידּוּשׁ יָצְאוּ**, אף אם לא טעמו מן היין[כב], ושוב אינם צריכים לקדש כשיבואו לביתם, משום שדעת רב, שהקידוש אינו צריך להיות במקום הסעודה, ויכול לקדש במקום אחד ולאכול במקום אחר[כג].

וּשְׁמוּאֵל אָמַר,

טו. כן ביארו הרשב"ם (ד"ה ה"ג) ובתוספות שבמרדכי (ד"ה מניח) [וכן משמע מתוספות (לעיל ע"ח ד"ה מלמ)], שהראיה מן הברייתא היא למנהגו של רבה בר רב הונא. אמנם שאר הראשונים [ריי"ף, רבינו חננאל (לעיל ע"ח ד"ה מניח), רש"י (ד"ה ומס), המאור הקטן (לעיל פט: ד"ה כמנ), רבינו יחיאל (הו"ד בתוספות שבמרדכי ד"ה מניח ובגליון סי' ג), רבינו דוד (ד"ה ומס), הרא"ש (סי' ג), תלמיד הרשב"א (ד"ה ומוין) והר"ן (על הריי"ף, ד"ה ומס)], גרסו ברייתא זו אחר דברי שמואל לעיל, קודם המעשה של רבה בר רב הונא. וביארו, שברייתא זו היא ראיה לדברי שמואל, שאם היה אוכל מבעוד יום והחשיך, אין הלכה כדעת רבי יוסי שמותר לסיים סעודתו, אך אינו צריך לעקור את השולחן כדעת רבי יהודה, אלא די לו שיפרוס מפה על הלחם ויקדש. אמנם נחלקו הראשונים, כיצד היא הראיה מן הברייתא לדעת שמואל. לדעת הראשונים שהובאה בהערה לעיל, שכל 'הבאת השולחן' ביאורה התחלת האכילה, אם כן הביאור בדברי הברייתא 'ואם הביא את השולחן' הוא, שאם התחיל לאכול מבעוד יום, אזי כשחשיכה פורס מפה ומקדש, וזהו כדעת שמואל. אמנם רבינו יחיאל ותלמיד הרשב"א ביארו את ראיית הגמרא מן הברייתא לדברי שמואל אף אם נבאר שהבאת השולחן הוא דין בפני עצמו שאין להביא את השולחן קודם הקידוש ואין ביאורו התחלת אכילה [כמבואר דעת הראשונים בהערה לעיל], שכשם שמצינו בברייתא שלענין הדין שאין מביאים את השולחן קודם הקידוש מועילה פריסת המפה כאילו לא הביא את השולחן, כך תועיל פריסת המפה להחשב כאילו עקר את השולחן, לענין הדין שאם התחיל כבר לאכול מבעוד יום צריך להפסיק.

טז. ולדעת רש"י (לעיל פט: ד"ה מפילו), תוספות (שם ד"ה דילמא) ותוספות הרשב"א משאנץ (שם ד"ה ודילמא), שאף רב פפא המתרץ שם תירוץ אחר, מודה לרב הונא בזה, שרבי יוסי מודה לרבי יהודה בערב פסח [כמבואר בהערה לעיל (ע"ח)] על דברי מר זוטרא], אם כן ביאור הגמרא כאן בדברי הברייתא הוא אף לדעת רב פפא. אמנם אף לדעת הרא"ש (סי' ג) המבוארת שם, שרב פפא חולק על רב הונא בזה, וסובר שרבי יוסי חולק אף בערב פסח וסובר שמותר להתחיל לאכול אחר זמן המנחה, יש להעמיד את הברייתא לפנינו אף לתירוץ רב פפא, באופן שהברייתא עוסקת בערב פסח שני למי שחייב בהקרבת קרבן פסח שני [כמבואר בתוספות (לעיל פט: ד"ה ערב), שדין משנתנו הוא אף בערב פסח שני], ובזה מודה רבי יוסי לרבי יהודה שאין מתחילים לאכול. משום שיש לומר שכל מה שרבי יוסי סובר שאין לאסור לאכול מן המנחה ולמעלה הוא דווקא בערב פסח ראשון, שאף שמצות האכילה בלילה היא מן התורה אך אינו יכול לאכול כי אם מצה עשירה שאינה משביעה כל כך, וכמו כן מתיר לאכול בערב שבת שאף שיכול לאכול פת ממש אך אין חיוב אכילה מן התורה בליל שבת, אך בערב פסח שני ששתי הסיבות קיימות, שיש בלילה חיוב אכילת קרבן פסח מן התורה, וגם יכול לאכול פת ממש, בזה מודה רבי יוסי לרבי יהודה שאסור להתחיל לאכול מן הזמן הסמוך למנחה ולמעלה. רע"א (לעיל ע"ח ד"ה מו).

יז. וחידוש הברייתא הוא, שאף לדעת רבי יהודה, אם התחיל לאכול בהיתר קודם הזמן הסמוך למנחה, אוכל והולך עד שתחשך. רשב"ם (ד"ה כמן קומס) ותוספות חכמי אנגליה (ד"ה כמן). ובתוספות שבמרדכי (ד"ה כמן) ביאר באופן אחר, שחידוש הברייתא הוא, שאף לדעת רבי יהודה מותר להתחיל לאכול סמוך לסוף השעה התשיעית, אף על פי שיודע שלא יסיים אכילתו קודם שתעבור השעה התשיעית [אמנם הרשב"ם לקמן (קז: ד"ה רבומיה, ד"ה סוף) חולק על דין זה, וסובר שלדעת רבי יהודה, אם יודע שתמשך סעודתו אחר שעה תשיעית, אסור לו להתחיל לאכול].

יח. ראה בתוספות לקמן (קו. ד"ה וזכרהו), אם הקידוש על היין הוא מן התורה, או שהקידוש לבדו הוא מן התורה, וחכמים תיקנו לקדש על היין.

יט. כלומר, באותם המקומות שנהגו לקדש על היין בבית הכנסת, דהיינו במקומות שהיו מצויים אורחים [כמבואר להלן (קמ.), שעיקר תקנת הקידוש בבית הכנסת היא עבור האורחים האוכלים בבית הכנסת], אמנם במקומות שלא היו מצויים אורחים, אף בזמן הגמרא לא היו נוהגים לקדש על היין בבית הכנסת. שב יעקב (סוי"מ סי' יז). ובחתם סופר (ד"ה סומס) ביאר, 'אותם' שאין להם בני בית, שכיונו לצאת ידי חובתם בקידוש זה. שאילו אותם שיש להם בני בית שצריכים להוציאם בביתם ידי חובת קידוש, אינם מכוונים לצאת ידי חובת קידוש במה שמקדש שליח הציבור.

כ. רשב"ם (ד"ה ידי יין). וכן כתבו התוספות (להלן קמ. ד"ה ורבי). וראה בזה לקמן (קמ.) בהערה על דברי רבי יוחנן, שנחלקו הראשונים בדין זה. אבל המקדש בביתו על היין, אינו צריך לברך ברכת בורא פרי הגפן על היין ששותה בתוך הסעודה, משום שברכת היין שבקידוש פוטרתו, כמבואר במשנה במסכת ברכות (מג.), שהמברך על היין לפני הסעודה פוטר את היין שאחר הסעודה קודם ברכת המזון [וכל שכן את היין שבתוך הסעודה. תוספות (ד"ה ידי יין)], ומבואר בגמרא (שם ע"ב), שהמשנה עוסקת בשבתות ובימים טובים, והוא משום שבהם אדם קובע את סעודתו על היין. רשב"ם (ד"ה ידי יין).

כא. רשב"ם (שם). כמבואר לקמן (קמ:), שהמברך על דבר מאכל ואוכל ממנו במקום אחד, ורוצה לחזור ולאכול ממנו במקום אחר, צריך לברך עליו שנית.

כב. שאף שמבואר לקמן (קז.) שהמקדש צריך שיטעם מן היין, אך במסכת עירובין (מ:) מבואר שאפילו טעם אחד יצאו כולם ואינם צריכים לטעום. אמנם לכתחילה ראוי שיטעמו כולם. רשב"ם (ד"ה ידי קידוש).

כג. רשב"ם (שם).

אַף יְדֵי חובת קִידּוּשׁ **לֹא יָצְאוּ**, משום שסובר שמואל שצריך לקדש במקום הסעודה, כמבואר להלן, וכיון שאינם סועדים בבית הכנסת, אינם יוצאים ידי חובתם בקידוש שמקדש שליח הציבור, וצריכים לקדש בביתם בשנית.

שואלת הגמרא על דברי רב:
אֶלָּא לְדעת **רַב** שיוצא אדם ידי חובת קידוש בקידוש ששומע בבית הכנסת, **לָמָּה לֵיהּ לְקַדּוּשֵׁי בְּבֵיתֵיהּ** - מפני מה צריך לחזור ולקדש בביתו, אחר שכבר יצא ידי חובתו[א]. משיבה הגמרא, לכך חוזר ומקדש בביתו, **כְּדֵי לְהוֹצִיא** ידי חובת קידוש את **בָּנָיו וּבְנֵי בֵיתוֹ** שלא שמעו קידוש בבית הכנסת[ב].

שואלת הגמרא אף על דברי שמואל:
ולדעת **שְׁמוּאֵל**, מאחר שאין הציבור יוצאים ידי חובתם במה שמקדשים בבית הכנסת, **לָמָּה לִי לְקַדּוּשֵׁי בְּבֵי כְּנִישְׁתָּא** - מפני מה צריך לקדש בבית הכנסת[ג]. משיבה הגמרא, לכך מקדשים בבית הכנסת כדי **לְאַפּוֹקֵי** - להוציא את **הָאוֹרְחִים יְדֵי חוֹבָתָן**, **דְּאָכְלוּ וְשָׁתוּ וְנָנוּ** [-ישנים[ה]] **בְּבֵי כְּנִישְׁתָּא** - בבית הכנסת[ו], ועבורם הקידוש בבית הכנסת הוא במקום סעודתם[ז].

מבארת הגמרא את טעמו של שמואל, שאין יוצאים ידי חובה בקידוש שבבית הכנסת:
וְאָזְדָא שְׁמוּאֵל לְטַעְמֵיהּ - ודבר זה שאמר שמואל, שאין יוצאים ידי חובת קידוש בקידוש שבבית הכנסת, לשיטתו אמרו[ח], **דְּאָמַר שְׁמוּאֵל, אֵין** מקיימים מצות **קִידּוּשׁ אֶלָּא בִּמְקוֹם הִסְעוּדָה**, ואם קידש ולא אכל באותו מקום, לא יצא ידי חובת קידוש[ט].

הגמרא דנה בדעת שמואל:
סָבוּר מִינָּהּ - מדברי שמואל שאמר שאותם המקדשים בבית הכנסת ואוכלים בביתם לא יצאו ידי חובת קידוש משום שאינו במקום סעודה, היו סבורים התלמידים בני הישיבה ללמוד, **הָנֵי מִילֵּי** - שדברים אלו, שצריך לחזור ולקדש אם שינה את מקומו אחר הקידוש לסעוד במקום אחר, אינם אמורים אלא אם שינה את מקומו ועבר **מִבַּיִת** שקידש בו **לְבַיִת** אחר לאכול בו[י], **אֲבָל** אם עבר **מִמָּקוֹם לְמָקוֹם**[י] **בְּחַד בֵּיתָא** - בבית אחד, כגון שעלה מן הבית שקידש בו לסעוד בעלייתו, **לֹא** צריך לחזור ולקדש, משום שגם באופן זה נחשב הדבר כקידוש במקום הסעודה. **אָמַר לְהוּ רַב עָנָן בַּר תַּחֲלִיפָא** לתלמידים, אין הדבר כן, שהרי **זִימְנִין סַגְיִאין הֲוָה קָאֵימְנָא קַמֵּיהּ דִּשְׁמוּאֵל** - פעמים רבות

א. **ולא** שאלה הגמרא, מדוע אין הקידוש שמקדש בביתו נחשב ברכה לבטלה, אחר שכבר יצא ידי חובתו בקידוש שבבית הכנסת, מפני שיש לומר שכיון שבדעתו לקדש בביתו, מכוון לא לצאת ידי חובתו בקידוש שבבית הכנסת, ויוצא ידי חובתו בקידוש שבביתו. אך זאת שאלה הגמרא, מאחר שיכול לכוון ולצאת ידי חובתו בקידוש שבבית הכנסת, מפני מה מכוון לא לצאת בו ומקדש שוב בביתו. הר צבי (ד"ה אלא - הגמ').

ב. **ואף** שבהכרח צריך כל אדם שיש לו בני בית לחזור ולקדש בביתו כדי להוציא את בני ביתו ידי חובתם, הקידוש שבבית הכנסת נצרך כדי להוציא ידי חובתם את אותם אנשים מבני העיר שאין להם בני בית, שאחר ששמעו קידוש בבית הכנסת שוב אינם צריכים לחזור ולקדש בביתם. תוספות (ד"ה ולשמואל).

ג. **הגמרא** שאלה בלשון 'למה לי' ולא שאלה כיצד מותר לקדש בבית הכנסת ומדוע אין זו ברכה לבטלה מאחר שאינה במקום סעודה ואין יוצאים בה ידי חובה, מפני שידעה הגמרא שתקנת חכמים היא לקדש בבית הכנסת, ואם כן אין זו ברכה לבטלה, אך זאת שאלה הגמרא, מפני מה תיקנו כלל לקדש בבית הכנסת [וכדעת הראשונים בהערה להלן, שאחר שתיקנו לקדש, יש לקדש אף כשבטל טעם התקנה]. הר צבי (ד"ה אלא - הגמ').

ד. **ולפיכך** במקום שאין אורחים אין לקדש, וברכתו לבטלה. רב האי גאון [הו"ד ברשב"א (שו"ת, ח"ו סי' לז), ובטור (או"ח סי' רסט)], תוספות (לעיל ק: ד"ה ידי קידוש) ורא"ש (סי' ה). אמנם רב נטרונאי גאון (הו"ד בהגהות או"ח סי' שכג, ובטור סי' רסט) ושאר ראשונים כתבו, שמקדשים בבית הכנסת אף כשאין שם אורחים. ונחלקו בטעם הדבר, דעת רב נטרונאי גאון, שהטעם הוא משום שביין הקידוש יש רפואה, על כן מקדשים בבית הכנסת כדי שתהיה רפואה לאותם בני אדם שאין להם יין בביתם [וברשב"א (שם) ביאר בדעתו שמן התורה די בזה שיקדש את השבת בכניסתה, אלא שחכמים תיקנו לקדש קודם שיאכל במקום הסעודה, ומשום האורחים שבבית הכנסת ומפני הרפואה שיש בדבר אמרו חכמים שיקדשו בציבור. ובט"ז (סי' רסט סק"ח) הוסיף לבאר בדעתו, שטעם קידוש במקום סעודה הוא משום שיש רפואה בזה שאוכל אחר הקידוש, אמנם יש רפואה נוספת ליתן מיין הקידוש בעין, וכיון שיש בני אדם שאין להם יין בביתם ולא יהיה להם רפואה לאכול מיד אחר הקידוש, עבורם תיקנו לקדש בבית הכנסת כדי שלכל הפחות יהיה להם רפואה במה שישימו מיין הקידוש בעיניהם]. ורב ניסים גאון (הו"ד בהגהות שבמרדכי ד"ה נקוני) ביאר הטעם, שאם היתה דעתו לאכול במקום אחר הדבר מועיל להחשב כקידוש במקום סעודה אף מבית לבית [ראה בהערה להלן על דברי רב ענן בר תחליפא, שיש החולקים על כך], ועל כן כשאין אורחים בבית הכנסת מכוון המקדש לאכול בביתו ובכך נחשב לו הדבר לקידוש במקום סעודה ויוצא ידי חובת קידוש ואין כאן ברכה לבטלה. ורבינו יונה (הו"ד בהגהות או"ח סי' ה) ביאר הטעם שמקדשים בבית הכנסת אף שאין שם אורחים, משום שחיוב הקידוש על יין הוא מן התורה, וקידוש במקום סעודה הוא מדרבנן, ועל כן מקדשים בבית הכנסת עבור מי שאינו יודע לקדש, כדי שלכל הפחות יצא ידי חובת הקידוש על היין מן התורה. והרשב"א (שו"ת ח"א סי' לז, שכג), רבינו דוד (ד"ה לאפוקי), מהר"ם חלאווה (ד"ה ושמואל), מגיד משנה (שבת פכ"ט ה"מ), הר"ן (על הרי"ף, ד"ה לאפוקי) ועוד ראשונים כתבו, שהטעם שמקדשים בבית הכנסת אף כשאין שם אורחים, הוא משום שחכמים הם שתיקנו שיהיה הקידוש במקום סעודה, והם שתיקנו לקדש בבית הכנסת משום שלעיתים יש אורחים בבית הכנסת ויצאו האורחים ידי חובתם בקידוש זה, מכל מקום תקנתם הייתה לקדש תמיד בין אם יש אורחים ובין אם אין אורחים, אף שלא יהיה זה קידוש במקום סעודה, וכעין שמצינו שתיקנו לשליח הציבור לברך ברכה מעין שבע אחרי תפילת ערבית של שבת, מפני הטעם שבתי הכנסת שלהם היו מחוץ לעיר, וחששו שהמאחרים יוותרו לבדם ויסתכנו מן המזיקים [כמבואר במסכת שבת (כד:) וברש"י שם (ד"ה מצוס)], ואף על פי כן נותרה תקנה זו אף בזמן שבתי הכנסת בתוך העיר, ואין חשש למאחרים.

ה. **על** פי רש"י (גיטין סח. ד"ה רוחה).

ו. **אף** שהאכילה השתיה והשינה אסורים בבית הכנסת, כמבואר במסכת מגילה (כח.), לא היו האורחים אוכלים שותים וישנים בבית הכנסת ממש, אלא בחדרים הסמוכים לבית הכנסת, ששם הוא מקום סעודתם. תוספות (ד"ה ולשמואל). עוד כתבו התוספות, שלפי מה שפירשו לעיל (ק: ד"ה ידי קידוש), והובאו דבריהם בהערה להלן על סוף דברי רב ענן בר תחליפא, שאם בשעת הקידוש דעתו לאכול בחדר אחר באותו בית נחשב הדבר קידוש במקום סעודה, אף כאן יש לומר שבשעה ששומעים האורחים את הקידוש בבית הכנסת עצמו דעתם לאכול בחדרים הסמוכים, על כן נחשב להם הדבר כקידוש במקום סעודה. ובתוספות רי"ד (ד"ה לאפוקי) ביאר, שהיו האורחים אוכלים בבית הכנסת, שאין האיסור אלא לבני העיר, אך לאורחים מותר לאכול בבית הכנסת, משום שעל דעת כן בונים את בית הכנסת שיוכלו האורחים העוברים ממקום למקום לאכול שם. ואף רבינו דוד (ד"ה לאפוקי) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה לאפוקי) כתבו שהיו האורחים אוכלים בבית הכנסת, אך ביארו הטעם, שמשום שהיא מצוה על בני העיר להאכיל את האורחים מקופה של צדקה, הדבר מותר אף בבית הכנסת.

ז. **ואף** ששליח הציבור המקדש אינו יוצא ידי חובת קידוש בקידוש זה, שהרי אינו אוכל בבית הכנסת ואינו מקום סעודתו, אף על פי כן יכול הוא להוציא את האורחים ידי חובתם, משום שהוא מקום סעודתם. רשב"ם (ד"ה והלכה). וכשם שאחרי שיצא כבר ידי חובתו יכול להוציא אחרים ידי חובתם, אף שאינו יוצא בקידוש זה, כבכל ברכות המצוות, כמבואר בגמרא (ל"ה כט.), כך אף קודם שיצא ידי חובתו, יכול להוציא אחרים ידי חובתם, אף שאינו יוצא בקידוש זה. מהר"ם חלאווה (ד"ה ושמואל). ויכול אף לשתות מן היין. רבינו שמואל בשם השר מקוצי (הו"ד בתוספות שנמרדכי ד"ה נקוני). ולדעת מהר"ם מרוטנבורג (הו"ד בתוספות שנמרדכי שם) והרא"ש (סי' ה), לא ישתה מן היין, שכיון שאינו יוצא בזה ידי חובת קידוש, נחשב שטועם קודם הקידוש. והרשב"א (שו"ת, ח"ו סי' שכג) כתב, שיתנו לקטן לטעום מן היין.

ח. **אף** שהלשון 'ואזדא שמואל לטעמיה' משמע שפסק שמואל מטעם אחד בשני עניינים, וכאן ענין אחד הוא שסבר שאין קידוש אלא במקום סעודה, אך לכך נקטה הגמרא בלשון זו, משום שעל שאלתה 'ושמואל למה לי לקדושי בבי כנישתא' היה אפשר להשיב שהוא עבור מי שאינו יודע לקדש, כדי שלכל הפחות יצא ידי חובת קידוש על היין מן התורה, וכמבואר בהערה לעיל בשם רבינו יונה, אך תשובה זו לא הייתה מתיישבת עם לשונו של שמואל 'אין קידוש אלא במקום סעודה', שמשמע שלא מצינו בשום מקום תקנת חכמים לקדש שלא במקום סעודה, והרי הקידוש שתיקנו לקדש בבית הכנסת אינו במקום סעודה, על כן תירצה הגמרא שאף שמקדשים בבית הכנסת אף כשאין אורחים כדי להוציא את שאינם בקיאים, אך עיקר התקנה היתה עבור האורחים שבית הכנסת הוא מקום סעודתם, ואם כן לא היתה תקנה לקדש שלא במקום סעודה, ועל ענין זה נקטה הגמרא בלשונה 'ואזדא שמואל לטעמיה', שזהו כדעתו של שמואל שלא תיקנו חכמים בשום מקום לקדש שלא במקום סעודה. שב יעקב (שו"ת ח"ו סי' יד).

ט. **טעם** הדבר הוא משום שנאמר (ישעיה נח יג) 'וקראת לשבת עונג', ודרשו חכמים, במקום שאתה קורא לשבת, כלומר מקדש את השבת, שם יהיה העונג שהוא הסעודה. עוד יש לומר טעם נוסף, שכיון שנקבע הקידוש על היין, כדרשת הברייתא לקמן (קו.) מן הפסוק (שמות כ ח) 'זכור את יום השבת לקדשו', זוכרהו על היין, מן הסתם נקבע על היין שבא בשעת הסעודה, משום שהוא חשוב. רשב"ם (ד"ה קדושי). ובט"ז (או"ח סי' רסט סק"ח) כתב בדעת רב נטרונאי גאון (הו"ד בטור או"ח סי' רסט), שטעם הקידוש במקום סעודה, הוא משום שיש בזה משום רפואה, שקבלה היתה בידו שהסועד מיד אחר הקידוש רפואה היא לו.

י. **על** פי רש"י (גיטין לו: ד"ה סנור, מגילה ד. ד"ה סנור).

יא. **וכאותם** שמקדשים בבית הכנסת ואוכלים בביתם. ר"ן (על הרי"ף, ד"ה סנור). וכן מבואר ברשב"ם (ד"ה ה"מ) על פי נוסחת כתב יד. הגהות וציונים.

יב. **כן** היא גירסת רש"י (ד"ה ממקום), רשב"ם (ד"ה ה"מ) ותוספות (ד"ה אלא) בלשונם הראשונה 'ממקום למקום בחד ביתא', כלומר, מבית לעליה או מחדר לחדר בבית אחד, אבל מפינה לפינה בחדר אחד, אף למסקנת הגמרא אינו נחשב שינוי מקום. אבל רבינו חננאל (ד"ה סנור), הרי"ף, התוספות בלשונם השניה ומהר"ם חלאווה (להלן ע"ב ד"ה הא - הרמתון) גרסו 'אבל מפינה לפינה לא', ולפי זה למסקנת הגמרא אף אם שינה את

אהח 19/06/2018

קידוש אלא במקום סעודה. ומה קידש ולא סעד לא יצא ידי קידוש: ממקום למקום. מצית לעליה לא צריך לחזור ולקדש, מה קידש שצית בצית והלך לאכול בעליה: דילמא מיתעקרא לבו שרגא. ולא תאכלו, ואפילו אתם הולכים ליען בלא אכילה, בקידושא דהכא לא נפקיתו ידי קידוש (היום[ד]) דאין קידוש כו': כל מילי דמר. רבה: בחומרי דרב הוה עביד. בר מהני תלת דעביד לקולא כשמואל: בקולי דרב. כגון קידוש לא עביד: ה"ג ורבי יוחנן אמר אף ידי יין נמי יצאו. שהבימו לו יין מחצית אחרת:

רשב"ם

אף ידי קידוש לא יצאו. כדפרשינן טעמיה לקמיה אין קידוש אלא במקום סעודה, דכתיב (ישעיה נח) וקראת לשבת עונג, במקום שאתה קורא לשבת כלומר קרייה לקידוש שם תהא עונג, ומדרש הוא, אי נמי סברא היא מדאיקבע קידוש על היין כדתניא לקמן (דף קו.) זוכרהו על היין משמע על היין שבשעת סעודה הוקבע לחשיב: אין קידוש אלא במקום סעודה. ואם קידש ולא סעד צאותו מקום לא יצא ידי קידוש: ה"מ. לאין קידוש אלא במקום סעודה אלא מצית לצית[ה], אבל ממקום לעליה לא צריך, דאי יוחנן אמר לקמן (דף קו.) זוכרהו על היין משמע על היין שבשעת סעודה הוקבע לחשיב: אין קידוש אלא במקום סעודה. ואם קידש ולא סעד צאותו מקום לא יצא ידי קידוש: ה"מ. לאין קידוש אלא במקום סעודה אלא מצית לצית[ה], אבל ממקום למקום מצית לעליה א"צ לחזור ולקדש: אחד שינוי יין. שהבימו לו יין מחצית אחרת: דילמא מיתעקרא לבו שרגא. ולא תאכלו, ואפילו אתם הולכים ליען בלא אכילה, בקידושא דהכא לא נפקיתו ידי קידוש: כל מילי דמר. רבה: בחומרי דרב הוה עביד. בר מהני תלת דעביד לקולא כשמואל: בקולי דרב. כגון קידוש לא עביד: ה"ג ורבי יוחנן אמר אף ידי יין נמי יצאו. שהבימו לו יין מחצית אחרת:

הגהות וציונים

(ד) תיבת "וגנו" ליתא בר"ח וברי"ף (ועי' בחידושי רא"מ הורביץ בילק"מ): (ה) גירסת הרי"ף **ואפילו מארעא לאיגרא** הוה מקדש: ר"ח גורס **ואכיל** ולא גרס "וטעים מידי" (ובזה מובן מדוע לא כתבו התוס' כאן כמ"ש לקמן ד"ה טעימו מידי, עיין רא"מ הורוויץ בילק"מ): (ו) ח"מ מ"ז (גליון): (ז) בכת"י נוסף קידש בבית זה ופעד בבית אחר דומיא דקידוש של בית הכנסת **דאפליגו** ביה דהיינו מבית **לבית**: (ח) בכת"י נוסף וחומרי ב"ה עלין הכתוב אומר הכסיל **בחושך הולך אלא אי כב"ש כו'**. ולפי הנוסח שלנו צ"ל העושה **כדברי** ב"ש (רש"ש, ועיין הג' הב"ח): (ט) בכת"י נוסף **ואפלוגתא דרב ושמואל קאי ואתי איהו למימר ברב דאין [צריך] קידוש (אלא) במקום סעודה ואף ידי יין נמי יצאו.** [תיבת "אלא" נראה למחוק]: (י) תיבת ומיהו ליתא בכת"י, ונכון (דק"ס): (יא) כך היא גי' הרי"ף: (יב) שלא יוכלו לאכול כצ"ל (בארות המים) ועיין מהרש"א:

מסורת הש"ס עם הוספות

(א) שבת כב. מ. מנחות מג:, (ב) עיין תוס' עירובין צג: ד"ה לאתויי, (ג) [שם ושבת כט: מו: ביצה כג: תוספתא דביצה פרק ג], (ד) עיין תוס' ברכות מב: ד"ה ורב ששת, (ה) ספ"ו, (ו) מכילתין פ"א ה"א ועי' יפה עינים, (ז) [לף כח:], (ח) סוכה כז. וע"ש בתוס' ד"ה במינו, (ט) גיטין דף נז סוף ע"א, (י) ברכות דף מח ע"ב.

ליקוטי רש"י

בל מילי דמר. רבה בר נחמני. מתירין. להטיל ליליח מטולית יען לטליח מדם ובמנחות מפרש טעמא דמען דמסר. והלכה כר"ש. דאמר דבר שאין מתכוין מותר ואע"ג דקעביד מריח והוי תולדה דמורם מן הוגה ומשום דהילכתא כרב בליקוטי נכוליה הש"ס בר מהני תלת נקטינהו גבי הדדי [שבת כב.]. ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ. מריח ליכא איסור דאורייתא דמופר דאמר לקמן מולדה דמורם ואסיר ה"מ מופר דדרכו בגרירה וקרלוס [שם מו:]. בחומרי דרב הוה עביד. בר מהני תלת חומרי דבב בקולי דרב מיכא דלא עביד והא קולא היא ודילמא לא עביד [שם מ.].

עין משפט נר מצוה

ז א מיי' פכ"ט מהלכות שבת הלכה ח סמג עשין כט טור שו"ע או"ח סימן רסט:

ח ב מיי' וסמג שם טוש"ע או"ח סימן רעג סעיף ג:

ט ג שם סעיף (ב) [ז]:

י ד מיי' פ"ו מהלכות ביאת מקדש הלכה יג סמג עשין כו טור שו"ע או"ח סימן טו סעיף ג:

יא ה מיי' פ"ל מהלכות תמורה הלכה ט סמג עשין ה טור שו"ע או"ח סימן תרעד סעיף ג:

יב ו מיי' פ"ו מהלכות שבת הלכה ה סמג לאוין סה טוש"ע או"ח סימן שלו סעיף ג:

הגהות הב"ח

(ה) רשב"ם ד"ה והלכה כר"ש וכו' כשמואל לקולא בקולי דרב כגון קידוש לא עביד ומ"ג דתניא העושה כב"ש כל"ל ותיבת כחומרא נמחק: (ו) תוס' ד"ה ורבי יוחנן וכו' כדפרישית לעיל. נ"ב בתמני' בד"ה לא יפתחנו:

רבינו חננאל

אפי' ידי קדוש לא יצאו אלא צריך לקדש בביתו ולברך נמי בורא פרי הגפן. **ורב** מאחר שיצא ידי חובתו בבית הכנסת למה ליה לקדושי בבהכ"נ. ואמרי' לאפוקי אורחין דאכלי בכנישתא. **וקיימא לן** בהא כשמואל דאין קידוש אלא במקום סעודה. **סבור מינה** הני מילי מבית לבית אבל מפינה לפינה בחד ביתא לא. ואסיקנא דשמואל אפי' מארעא לאיגרא הוה הדר מקדש. **ואף רב הונא** סבר אין קדוש אלא במקום סעודה דרב הונא קדיש אתעקר שרגא ועיילי' למאני' לבי גנניה דרבה בריה וקדיש ואכיל. **ואף רבה סבר** אין קידוש אלא במקום סעודה דאמר (רב הונא) [אביי] כי הוינן בי מר הוה מקדש והוה אמר לן טעמו מידי הכא דילמא אדאזליתו לאישפיזיכו אתעקרו לכו שרגא ובקידושא דהכא לא נפקיתו דאין קידוש אלא במקום סעודה. **איני והאמר אביי** כל מילי דמר דהוא רבה בר נחמני רביה עביד כרב בר מהני תלת דעביד כשמואל מתירין הציצית מבגד לבגד ותולין אותו לבגד אחר. ומדליקין מנר לנר של חנוכה. והלכה כר' שמעון בגרירה דתניא גורר אדם מטה כסא וספסל ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ. ואין עביד בהא כשמואל. **ואסיקנא** כחומריה דרב עביד כותיה בקולי לא עביד והכא מיקל הוא: **א"ר יוחנן** אחד שינוי יין

אף ידי קידוש לא יצאו. לאין קידוש אלא במקום סעודה מפני שכתיב וקראת לשבת עונג. כלומר במקום קריאת קידוש שם תהא עונג:

ולשמואל למה לי לקדושי בבי בנישתא. לרב צריך לקדושי בבי כנישתא להודיע כל אותם שאין להם בני בתים שלא יצטרכו לקדש בבתיהם:

דאכלו ושתו וגנו בבי כנישתא. ול"ת והא אמרי' בפ' בני העיר (מגילה דף כח.) בתי כנסיות אין אוכלין בהן ואין שותין בהן מ"ג לאכילה ושתיה של מלוה מותר כדאמרי' דירושלמי[ו] שהיו אוכלים שם בקידוש החדש וגם עכשיו נוהגין לשתות כוס הבדלה ובריח מילה מ"מ שאינה של מלוה ושינה אסור ואפי' בשל בגל אין אוכלין בהן דקאמר התם[ז] רציעה ורב אחא בר אהבה שלא היו רואים ליכנס בבית הכנסת מפני הגשמים אי לאו משום דשמעתא בעית לאותא והא דקאמר התם בתי כנסיות של בגל על תנאי עשוין היינו לאחר שיחרבו אאין נוהגין בהן קדושה וי"ל דלאו דוקא בבי כנישתא שלא תדרים שהיו שמוכין לבית הכנסת קרי בי כנישתא ומשם היו שומעים הקידוש ולפי מה שפירשתי דממקום למקום בחד בית כשדעתו לאכול במקום אחר יש קידוש כו' אחי שפיר:

אבל ממקום למקום בחד ביתא. פי' מחדר לבית או מבית לעליה כמו מאיגרא לארעא אבל מפינה לפינה יש קידוש כי היכי דלא משוב שינוי מקום בסמוך ולקמן גבי שינוי מקום דקאמר לא שנו אלא מבית לבית ומיהו[ח] שני מקומות בחד בית קרי ליה מבית לבית ומיהו י"ס דגרסי' הכא מפינה לפינה כו'[ט]:

טעימו מידי. נרמה להיינו טעימת לחם כדאמרינן בפ"ג דשבועות (דף כג:) כדאמרי' אינשי ניטעום מידי ואזלי ואכלי ושתו ואם תועיל מיני תרגימא להשלים ג' סעודות שבת כמו בסוכה[י] היינו דוקא בסעודה שלישית אבל לא בסעודת ערבית ושחרית שהם עיקר כבוד שבת: **ובקידושא** דהכא לא נפקיתו. ומה שלא היה מקפיד על סעודת שבת שלא[יא] לאכול בלא יין כדפי' בקונטרס היינו משום שיוכלו לעשות למחר שלש סעודות או שמא יוכלו לאכול במקום שיש שם יין ומין יין: **מתירין** מבגד לבגד. ומ"ג דשמואל אית ליה בפ' התכלת (מנחות דף מא.) כלי קופסא חייבין בציצית מודה הוא שיש ליצית לכל בגדיו שיחיר ליצית מבגד שמניעו ליתן בבגד שרוצה ללבוש ותהא המלוה עליו: **והלכה** כר"ש בגרירה. קשה תיפוק ליה משום דרבי יוחנן סבר כר"ש דפריך בכמה דוכתי (שבת דף פח:) והא מ"ר יוחנן הלכה כמתם מסנה ותנן נזיר חופף ומפספס כו' תלמא ס"ל דבבר שאין מתכוין מותר י"ל שמא רבי יוחנן לא סבר לה כוותיה בגרירה לפי שקרוב לעשות חריץ ודמי לפסיק רישיה: **ורבי** יוחנן אמר אף ידי יין יצאו. ומיירי שמתו בבית הכנסת מ"ג דלענין קידוש יליף בשמיעה כדפי' לעיל (ג) לענין יין לא פטר מ"ר שהה להוי הפסק כדאמרי' בפ' כילד מברכין (ברכות דף מ.) גבי המוליא שם הפסיק שלריך לחזור ולברך: **שינוי** יין א"צ לברך. מיהו הטוב והמטיב לריך לברך כדאמרינן בהרואה (שם דף נט:) ופי' רשב"ם דווקא היכא דמשוכח מן הרחטון וכן בהלכות גדולות וכן משמע בירושלמי לסוף כילד מברכין דקאמר אבל בר רב הונא אמר יין חדש ויש לריך לברך שינוי יין לין לריך לברך שינוי מקום היה מברך ואמר רבי ילחק בשם רבי אומר ברוך הטוב והמטיב: ואחד

ואם תועיל מיני תרגימא להשלים ג' סעודות שבת כמו בסוכה[י] היינו דוקא בסעודה שלישית אבל לא בסעודת ערבית ושחרית שהם עיקר כבוד שבת: **ובקידושא** דהכא לא נפקיתו. ומה שלא היה מקפיד על סעודת שבת שלא[יא] לאכול בלא יין כדפי' בקונטרס היינו משום שיוכלו לעשות למחר שלש סעודות או שמא יוכלו לאכול במקום שיש שם יין ומין יין: **מתירין** מבגד לבגד. ומ"ג דשמואל אית ליה בפ' התכלת (מנחות דף מא.) כלי קופסא חייבין בציצית מודה הוא שיש ליצית לכל בגדיו שיחיר ליצית מבגד שמניעו ליתן בבגד שרוצה ללבוש ותהא המלוה עליו: **והלכה** כר"ש בגרירה. קשה תיפוק ליה משום דרבי יוחנן סבר כר"ש דפריך בכמה דוכתי (שבת דף פח:) והא מ"ר יוחנן הלכה כמתם מסנה ותנן נזיר חופף ומפספס כו' תלמא ס"ל דבבר שאין מתכוין מותר י"ל שמא רבי יוחנן לא סבר לה כוותיה בגרירה לפי שקרוב לעשות חריץ ודמי לפסיק רישיה: **ורבי** יוחנן אמר אף ידי יין יצאו. ומיירי שמתו בבית הכנסת מ"ג דלענין קידוש יליף בשמיעה כדפי' לעיל (ג) לענין יין לא פטר מ"ר שהה להוי הפסק כדאמרי' בפ' כילד מברכין (ברכות דף מ.) גבי המוליא שם הפסיק שלריך לחזור ולברך: **שינוי** יין א"צ לברך. מיהו הטוב והמטיב לריך לברך כדאמרינן בהרואה (שם דף נט:) ופי' רשב"ם דווקא היכא דמשוכח מן הרחטון וכן בהלכות גדולות וכן משמע בירושלמי לסוף כילד מברכין דקאמר אבל בר רב הונא אמר יין חדש ויש לריך לברך שינוי יין לין לריך לברך שינוי מקום היה מברך ואמר רבי ילחק בשם רבי אומר ברוך הטוב והמטיב: ואחד

דיין חדש ויש לריך לברך לפי שהיין טוב מן החדש אבל שינוי יין שהם לין לריך לברך כיון שאין יודע שהשני משובח מיהו עודלא דבתר הכי פליג עליה דקאמר דעל כל מבית ומבית מברך מה היה מברך ואמר רבי ילחק בשם רבי אומר ברוך הטוב והמטיב משמע בכל ענין אפילו מטבח לבישת שהיה מברך לפי שלא היה מכירו אבל אם ידוע שהשני גרוע לא ורחה לאפילו השני גרוע מברך דעל ריבוי יינות הוא מברך ובלבד שלא יהיה האחרון רע יותר מדאי שאין יכולין לשתותו אלא מדוחק ולריך לברך הטוב והמטיב בין בשעת סעודה בין שלא בשעת סעודה ויחיד אין לריך לברך אי ליכא אחרינא דהדיה כדמוכח בהרואה (שם) ודוקא בין מברכין לפי שזיכלו כרמיהן דמיהן של ישראל[יב] והטוב שלא הסריחו והמטיב שניתנו לקבורה[יג] [ועיין תוספות ברכות נט: ד"ה הטוב]:

הייתי עומד בשבת לפני שמואל, ובהגיע זמן הסעודה **נִחֵית מֵאִיגָּרָא לְאַרְעָא** - ירד מגג הבית לארץ [למקום הסעודה], **וַהֲדַר מְקַדֵּישׁ** - ולאחר מכן קידש[יג], משום שלדעתו נחשב שינוי מקום אפילו ממקום למקום בבית אחד, ולכך לא קידש בגג הבית כיון שלא היה במקום הסעודה[יד].

מביאה הגמרא דעת אמוראים נוספים הסוברים כשמואל, שאין קידוש אלא במקום סעודה:

וְאַף רַב הוּנָא סָבַר כדעת שמואל, **שאֵין** יוצאים ידי חובת **קִידּוּשׁ אֶלָּא בִּמְקוֹם הִסְעוּדָה.**

מביאה הגמרא מעשה להוכיח שכן דעת רב הונא:

דְּרַב הוּנָא קַדִּישׁ - קידש קידוש של שבת, **וְאִיתַּעְקְרָא לֵיהּ שְׁרָגָא** - ואחר שקידש נפל נרו וכבה, קודם שסעד במקום הקידוש, ולא יכול היה לאכול שם בחשיכה, **וַעֲיֵילֵי לֵיהּ לְמָנֵיהּ לְבֵי גְּנֵיהטו דְּרַבָּה בְּרֵיהּ** - והעלו לו את כלי סעודתוטז לבית חופתו של רבה בנו, **דַּהֲוָה שְׁרָגָא** - ששם בבית המשתה היו נרות דולקים, וחזר **וְקַדִּישׁ** שם בשנית, **וּטְעִים מִידֵּי** - ואכל שם דבר מה. **אַלְמָא קָסָבַר** - מוכח מכך שרב הונא קידש בשנית, שסובר, **שאֵין קִידּוּשׁ אֶלָּא בִּמְקוֹם סְעוּדָה,** ולכך לא יצא ידי חובתו בקידוש הראשון שקידש בביתו.

מביאה הגמרא דעת אמורא נוסף הסובר כן:

וְאַף רַבָּה סָבַר כדעת שמואל, **שאֵין** יוצאים ידי חובת **קִידּוּשׁ אֶלָּא בִּמְקוֹם הִסְעוּדָה.**

מוכיחה הגמרא שכן דעת רבה:

דְּאָמַר אַבָּיֵי, כִּי הֲוִינָא בֵּי מַר - כאשר הייתי בביתו של רבה[טז], **כִּי הֲוָה מְקַדֵּישׁ** - כאשר היה מקדש בשבת, ואנו התלמידים היינו רוצים ללכת לבתינו, **אָמַר לָן טְעִימוּ מִידֵּי** - אמר לנו תאכלו כאן דבר מה[יח], כדי שתצאו ידי חובתכם בקידוש שקידשתי[יט], **דִּילְמָא אַדְּאָזְלִיתוּ לְאוּשְׁפִּיזָא מִתְעַקְרָא לְכוּ שְׁרָגָא** - שמא עד שתלכו ותגיעו למקום אכסנייתכם יכבה שם הנר, **וְלָא מְקַדֵּישׁ לְכוּ** - ולא תוכלו לקדש ולאכול סעודתכם **בְּבֵית** הָאֲכִילָה שלכם משום שאין דרך לאכול בלא נר[כ], ואפילו לא תחששו לכך ותלכו לישון בלא לאכול, ותהיו סבורים שיצאתם ידי חובת קידוש ששמעתם כאן[כא], **בְּקִידּוּשָׁא דְּהָכָא לָא נָפְקִיתוּ** - בקידוש ששמעתם כאן לא תצאו ידי חובת קידוש אם לא תטעמו כלום[כב], משום שההלכה היא **דְּאֵין קִידּוּשׁ אֶלָּא בִּמְקוֹם סְעוּדָה.**

מקשה הגמרא על דברי אביי:

אִינִי - האם כך נהג רבה כדעת שמואל, **וְהָאָמַר** [-והלא אמר] **אַבָּיֵי, כָּל מִילֵּי דְּמַר הַוָּה עָבִיד כְּרַב** - בכל דבריו של רבה, בדברים שיש בהם מחלוקת רב ושמואל, היה נוהג כדעת רב, **לְבַר מֵהָנֵי תְּלָת** - חוץ משלשה דברים אלו, **דְּעָבִיד** - שהיה נוהג בהם **כִּשְׁמוּאֵל,** ואלו הם: א. נחלקו רב ושמואל במסכת מנחות (מג:), אם מותר להתיר חוטי ציצית הקשורים בטלית אחת על מנת לקשרם בטלית אחרת, רב אוסר, ואילו שמואל מתיר[כג]. ונהג רבה כדעת שמואל **שמַּתִּירִין** חוטי ציצית

מקומו מפינה לפינה בחדר אחד נחשב הדבר שינוי מקום. וביארו רבינו דוד (ד"ה ואפילו) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה ואפילו), שאף שראיית רב ענן בר תחליפא במסקנת הגמרא היא משינוי מקום מן הגג לבית, שבזה נחשב הדבר שינוי מקום לענין שיחשב הקידוש שלא במקום סעודה, אך יש בזה ראיה אף לשינוי מקום מפינה לפינה, שכיון שמצינו שאין הקביעות תלויה בבית, שהרי אף שני חדרים באותו בית נחשבים כשני מקומות, מעתה יש לומר שהקביעות תלויה במקום הסעודה ממש, ושני מקומות בחדר אחד נחשבים אף הם לשני מקומות. והרמב"ם (שבת פכ"ט ה"מ) כתב כדעת רש"י והרשב"ם, שאם שינה מקומו מפינה לפינה בחדר אחד אינו נחשב שינוי מקום. ובמגיד משנה ביאר בדבריו, שגורס בגמרא כגירסת הרי"ף, אך מפרש ש'מפינה לפינה' ביאורו מחדר לחדר.

יג. **כן** ביארו השפת אמת (ד"ה זימנין) בפירושו השני, הצל"ח (ד"ה זימנין) ובהגהות רא"מ הורוויץ (ד"ה ומיהו), והיינו שלא היה שמואל מקדש בגג כלל, אלא ההוכחה ממעשיו היא, שאף שהיה לו יין מוכן לקידוש בגג, לא היה מקדש שם, אלא היה יורד מן הגג קודם הקידוש ומקדש למטה, ומזה ההוכחה שסבר שאם היה מקדש בגג היה נחשב הדבר שינוי מקום ולא היה הקידוש במקום הסעודה. אמנם בפסקי רי"ד (לעיל ק: ד"ה מותב) ביאר, ששמואל קידש תחילה בגג ולאחר מכן קידש שוב בבית, ומכך הוכיח רב ענן שדעת שמואל שאפילו בבית אחד שייך שינוי מקום. ומפרש הפסקי רי"ד (שם) שלכתחילה לא היה עושה שמואל כך לקדש שתי פעמים, אלא מדובר כגון שאחר שקידש בגג נפל נרו וכבה, והוצרך לרדת לסעוד בבית, ועל כן קידש בשנית. וכן פירש השפת אמת (שם) בפירושו הראשון שהיה מקדש תחילה בגג כדי להוציא אחרים האוכלים שם ידי חובתם, ואחר כך היה יורד לארץ למקום סעודתו, ושם היה חוזר ומקדש כדי לצאת בעצמו ידי חובת קידוש.

יד. **ודווקא** אם שינה את מקומו מחדר לחדר בבית אחד אחר הקידוש, אז נחשב הדבר שינוי מקום, ויש לו לחזור ולקדש, אבל אם בשעה שקידש היה בדעתו לאכול במקום אחר באותו הבית, נחשב הדבר כקידוש במקום סעודה ויצא ידי חובת קידוש, אמנם דעת כזו אינה מועילה מבית לבית, ועל כן אם קידש בבית אחד אף שהיה בדעתו לאכול בבית אחר לא יצא ידי חובת קידוש וצריך לקדש בשנית במקום שאוכל סעודתו. תוספות (לעיל ק: ד"ה ידי קידוש). אמנם דעת רב ניסים גאון (מגילת סתרים, הו"ד בתוספות שנמרדכי ד"ה כקולי ובתוספות הרכב"ח מסכת ר"ה אמר) [הובאה בהערה לעיל], שמועילה דעת כזו אף מבית לבית [ובקרבן נתנאל (פי' ה אות ג) כתב שאף דעת רבינו ניסים גאון כדעת התוספות]. אך רבינו דוד (ד"ה ועיילי) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה ומתמרינן) כתבו, שאין דעתו מועילה כלל, ולכך אף באופן שהיה בדעתו לאכול במקום אחר בבית אחד לא יצא ידי חובת קידוש, וצריך לחזור ולקדש בשנית במקום הסעודה. וכתב רב שר שלום גאון (הו"ד בטור או"ח סי' רעג), שאם רואה את מקום הקידוש ממקום הסעודה, נחשב הדבר כקידוש במקום סעודה, אפילו שינה מקומו מבית לחצר. וכן כתב הר"ן (על הרי"ף, ד"ה ואפילו) בשם יש אומרים. אמנם באבן העוזר (או"ח סי' קעח ס"ק) ביאר, שנחלקו רב שר שלום גאון והתוספות בזה, שלדעת רב שר שלום גאון אם רואה מקום הקידוש אינו נחשב שינוי מקום אפילו מבית לחצר, ואם אינו רואה נחשב שינוי מקום אפילו מפינה לפינה בבית אחד, אמנם אם בשעת הקידוש היתה דעתו לאכול בפינה אחרת אינו נחשב שינוי מקום אף אם אינו רואה את מקום הקידוש, אבל דעת כזו מועילה רק מפינה לפינה, אך אינה מועילה אפילו מחדר לחדר בבית אחד, ולדעת התוספות, אם שינה את מקומו מפינה לפינה בבית אחד אינו נחשב שינוי מקום אף אם אינו רואה את מקום הקידוש, ואם דעתו לאכול במקום אחר אינו נחשב שינוי מקום אף מחדר לחדר, אמנם מבית לחצר אין דעתו מועילה, אפילו רואה מן החצר את מקום הקידוש.

טו. **תרגום** 'גננא' הוא 'חופה'. רש"י (גיטין מ. ד"ה גננא).

טז. **רשב"ם** (ד"ה מיתעקרא), על פי דקדוקי סופרים.

יז. **אביי** מכנה את רבה בר נחמני בכינוי 'מר', משום שהיה רבו. רש"י (גיטין נט: ד"ה למדמר).

יח. **כלומר** שיאכלו לחם, אבל שאר דברים שאין יוצאים בהם ידי חובת סעודה בשבת, אין אכילתם מועילה להחשב קידוש במקום סעודה. תוספות (ד"ה טעימו) ורא"ש (סי' ה). ובטור (או"ח סי' רעג) כתב בשם הגאונים, שאף אם שתה יין בשיעור שחייב עליו ברכה אחרונה נחשב לו כקידוש במקום סעודה [ובבית יוסף (שם ד"ה כתבו) כתב, שאף התוספות והרא"ש מודים שנחשב באופן זה כסעודה לענין קידוש במקום סעודה, ומה שכתבו שצריך טעימת לחם הוא דווקא כדי לצאת בו ידי חובת סעודת שבת]. ובמגן אברהם (סי' רעג ס"ק יא) הוסיף, שכל שכן הוא שאם אכל מיני מזונות נחשב לו כקידוש במקום סעודה. אמנם בפיסקי ריא"ז (ה"ג אות ט, הו"ד בשלטי הגבורים אות ג) כתב, שאף אם אכל מיני מגדים [כלומר פירות. מגן אברהם (סי' רעג ס"ק יא)], נחשב לו הדבר לקידוש במקום הסעודה, משום שכל סעודה בשבת חשובה, שאפילו סעודת ארעי נחשבת בשבת כסעודת קבע [כמבואר להלן (קה.)], ועל כן נחשב לו הדבר כקידוש במקום הסעודה ואינו צריך לקדש בשנית כאשר אוכל את סעודתו.

יט. **אחר** שקידש אמר להם רבה כן, ויחשב להם הדבר כקידוש במקום סעודה במה שיאכלו, ויצאו ידי חובת קידוש, אף שתחילה היה בדעתם לאכול במקום אכסנייתם. ומכאן ראיה לדין המבואר בבית יוסף (או"ח סי' רעג ד"ה מי) וברמ"א (שם ס"ג), שאף אם בשעת הקידוש היתה דעתו שלא לאכול במקום הקידוש, אם אחר הקידוש נמלך בדעתו ואכל במקום הקידוש, נחשב הדבר קידוש במקום סעודה ויצא ידי חובת קידוש. ט"ז (שם סק"ג). וכן דקדק בפרי מגדים (משבצות זהב סק"ג) מלשון הרשב"ם (ד"ה כי) 'ואנו רוצין היינו ליפטר משם ולילך לביתנו', משמע שאחר הקידוש כאשר רצו ללכת אמר להם כן. וכן דעת הצל"ח (ד"ה זימנין). אמנם בנתיב חיים (נתע"ז שם) [וכן כתב בקרבן נתנאל (פ"י סי' ה אות ט)] ובאור חדש (ד"ה אע"ג) דקדקו מלשון רבה 'דילמא אדאזליתו לאושפיזא מתעקרא לכו שרגא', שמשמע שהיה בדעתם שאם לא יכבה להם הנר יקדשו במקום אכסנייתם, אם כן משמע שלא כיוונו לצאת ידי חובתם בקידוש שקידש רבה, ומה יועיל שאחר הקידוש יאמר להם לאכול במקום הקידוש, אלא בהכרח יש לומר שרבה אמר להם כן קודם הקידוש, כדי שיכוונו לצאת ידי חובת קידוש במה שמקדש.

כ. **מהר"ם** חלאווה (ד"ה ונקדוש) ורא"ש (סי' ה'), וכן ביאר המהרש"א (שמות' ד"ה ונקדוש) בדעת התוספות. אמנם בתוספות שבמרדכי (ד"ה מדמזלימו) כתב, שאין לקדש בלא נר, ועל כן אם יכבה נרם לא יוכלו לקדש בבית אכסנייתם.

כא. **המכתם** (ד"ה ונקדוש) ור"י מלוניל (ד"ה טעימו).

כב. **רבה** חשש שמא תלמידיו לא יצאו ידי חובת קידוש משום שלא יאכלו במקום הקידוש, אך לא חשש שמא לא יקיימו מצות סעודת שבת, משום שיכולים הם לאכול למחר ביום השבת שלש סעודות. תוספות (ד"ה ונקדוש). אמנם המגיד משנה כתב בדעת הרמב"ם (שבת פ"ל ה"ט), שאת סעודות השבת יש לאכול דווקא בסדר זה, אחת בערבית אחת בשחרית ואחת במנחה. וכן דעת ספר העתים (סי' קנג). אופן נוסף ביארו התוספות (ד"ה ונקדוש), שיוכלו לאכול במקום אחר שיהיה להם שם נר אך אין שם יין.

כג. **טעם** רב שאוסר, משום שכאשר מתיר את חוטי הציצית מן הבגד, מבטל את המצוה מן הבגד. וטעם זה הוא אפילו לדעת הסובר שהציצית היא חובתו של הלובש, ואין חובה להטיל ציצית בבגד שאינו לובש. תוספות (מנחות מג: ד"ה רב). וטעם שמואל שמתיר, משום שסובר שמוטב שיהיו חוטי הציצית בבגד שלובש, מאשר בבגד שאינו לובש. ואף שסובר שמואל במסכת מנחות (מג.), שחייב להטיל ציצית בכל בגדיו, אף בבגדים שאינו לובש, מכל מקום סובר שאם אין לו חוטי ציצית לכל בגדיו, עדיף להטיל את הציצית בבגד שלובש כדי שתהיה המצוה עליו. תוספות (ד"ה מתירין).

אהח 19/06/2018

קידוש אלא במקום סעודה. ומס קידש ולא סעד לא יצא ידי קידוש: ממקום למקום. מבית לעליה לא צריך לחזור ולקדש, אס קידש שבת בבית והלך לאכול בעליה: דילמא מיתעקרא לבו שרגא. ולא תאכלו, ואפילו אתס הולכים ליתן בלא אכילה, בקידושא דהכא לא נפקיתו ידי קידוש (היוס[ד]) לתין קידוש כו': כל מילי דמר. רבה: בחומרי דרב הוה עביד. בר מהני תלת דעביד לקולא דרב. כגון קידוש לא עביד: ה"ג. ורבי יוחנן אמר אף ידי יין נמי יצאו. שהכילו לו יין מבבית אחרת:

רשב"ם

אף ידי קידוש לא יצאו. כדפרסינן טעמיה לקמיה תין קידוש אלא במקום סעודה, דכתיב (ישעיה נח) וקרלת לשבת עונג, במקום שאתה קורא לשבת כלומר קרייה לקידוש אס תהא עונג, ומדרש הוא, לי נמי שברא היא מדאיקבע קידוש על היין כדאיתא לקמן (דף קו.) זוכרהו על היין משתמע על היין שבשעת סעודה הוקבע דאיבעי: אין קידוש אלא במקום סעודה. ומס קידש ולא סעד בתותו מקום לא יצא ידי קידוש: ה"מ. דתין קידוש אלא במקום סעודה אלא מבבית לבית[ה], אבל ממקום למקום אפילו לא סעד שם יצאו מ"ל לתזור ולקדש: איתעקרא ליה שרגא. נפל הגר וכבה קודם שאכל: לבי גננא דרבה בריה. בית תופת הוו, שהיו אס נרות דולקין בבית המשתה: מר. רבה: בי הוה מקדש. ותו רולין ליפטר משם ולילך לביתו: דילמא מיתעקרא לבו שרגא. ולא תאכלו, ואפי' אתס הולכין ליתן בלא אכילה, בקידוש דהכא לא נפקיתו ידי קידוש כו': כל מילי דמר. רבה: מתירין מבגד לבגד. מבירין ביבית של טלית זו ונותנין אותס לטולית אחרת: מדליקין. מנר מנוכה לנר אחרת של מנוכה: והלכה בר"ש בגרירה. גורר אדם מטה כסא וספסל ושאר כל מילי דמר דהוא רבה בר נחמני רביה עביד כרב בר מהני תלת דעביד כשמואל מתירין הציצית מבגד לבגד ותולין אותו לבגד אחר. ומדליקין מנר לנר של חנוכה. והלכה כר' שמעון בגרירה דתניא גורר אדם מטה כסא וספסל ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ. ואין עביד בהא כשמואל. **ואסיקנא** כחומריה דרב עביד כותיה בקולי לא עביד והכא מיקל הוא: **א"ר יוחנן** אחד שינוי יין

אף ידי קידוש לא יצאו. דתין קידוש אלא במקום סעודה מסוס דכתיב וקרלת לשבת עונג. כלומר במקום קריאת קידוש אס תהא עונג:

ולשמואל למה לי לקדושי בבי כנישתא. לרב צריך לקדושי בבי כנישתא דלא ליתו לאפוקי אורחים ידי חובתן. ולא זזה התקנה אף במקום שאין אורחים שכל שהוא תקון חכמים אף על פי שלאיזה סיבה נעשה צריך לעשותו אף על פי שבטלה הסיבה וכמו שמצינו בברכה מעין שבע שנתקנה משום עם שבשדות הבאים באחרונה ולא זזה ממקומה אף במקום שאין בה עם שבשדות. [מאירי]

דאכלו ושתו וגנו בבי כנישתא. בליל שני ימים טובים הראשונים של פסח אין אומרים קידוש על היין בבית הכנסת. לפי שקידוש אחד מארבע כוסות הוא, ואין שותין אותו בבית הכנסת, נמצא, שותה חמש כוסות. שהרי אין כאן להוציא שום אדם ידי חובתו בפסח מפני שאין עני בישראל פוחת מארבעה כוסות. [ספר האורה חלק ב]

ונחית מאיגרא לארעא והדר מקדש. ה"ה מפינה לפינה בחד ביתא. ומסתבר' דוקא כשאינו רואה משם מקום סעודתו אבל אם רואה מקומו משם והוא בחד ביתא מפנה לפנה שאינו חולק רשות יצא דומיא דשתי חבורות דבזמן שרואין אלו את אלו מצטרפין. [מהר"ם חלאווה] **דילמא אדאזליתו לאושפיזא מתעקרא לבו שרגא, ולא מקדש לבו בבית אכילה.** לאו דוקא לא מתאכיל לכו בלא נר אי בעו אלו אורח' דמילתא נקט דאין דרך לאכול בלא נר. [מהר"ם חלאווה] **כל מילי דמר הוה עביד כרב.** דהיינו רבה עביד כרב במה שנחלק בו עם שמואל משום דסבירא [ליה] דהילכתא כרב באיסורי, וי"א שאף זה לא נאמר בעלמא אלא במה שנחלקו רב ושמואל במסכת שבת, ולא נהירא. [הריטב"א, שבת כב.] **מתירין מבגד לבגד.** פי' מורי הרב ז"ל בשם רבו רבינו הגדול ז"ל, דהיינו כשרוצה בקיומו של טלית ובציציותיה בהא הוה חייש רב, אבל כשאינו רוצה בקיומו להתעטף כלל בראשונה, או שאין הציציות ראויות לה כבר, דכו"ע שרי ליטלם ואפי' לדברים של חול, דהא ק"ל (מגילה כו:) דתשמישי מצוה נזרקים. [הריטב"א, שבת כב.] ומה שנענש גבי מזוזה שאני התם שלא היה הבית שלו וכיון שהניחה לא היה לו להסירה מבית של אדם אחר לבית שלו. [תוספות הרא"ש, שבת כב.] **גורר אדם מטה כסא וספסל בשבת ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ.** הרא"ש והרמב"ם סתמו להיתר ולא חילקו בין גדולים לקטנים וכו', וכן דעת הגהות מיימון שכתבו בפרק א', ונראה דאין חילוק בין גדולים דלא אפשר לטלטלן לקטנים, ובלבד שלא יהא פסיק רישיה, ודלא כרא"מ שפסק דבקטנים אסור אפילו בעיליתא דשישא עכ"ל וכו'. וכתב הרוקח (שם) אבל גדולות מאד אסור דהוי פסיק רישיה, ואסרינן אפילו בעיליתא דשישא. [בית יוסף אורח חיים סימן שלו]

משנת ראשונים

לאפוקי אורחים ידי חובתן. ולא זזה התקנה אף במקום שאין אורחים שכל שהוא תקון חכמים אף על פי שלאיזה סיבה נעשה צריך לעשותו אף על פי שבטלה הסיבה וכמו שמצינו בברכה מעין שבע שנתקנה משום עם שבשדות הבאים באחרונה ולא זזה ממקומה אף במקום שאין בה עם שבשדות. [מאירי]

דאכלו ושתו וגנו בבי כנישתא. בליל שני ימים טובים הראשונים של פסח אין אומרים קידוש על היין בבית הכנסת. לפי שקידוש אחד מארבע כוסות הוא, ואין שותין אותו בבית הכנסת, נמצא, שותה חמש כוסות. שהרי אין כאן להוציא שום אדם ידי חובתו בפסח מפני שאין עני בישראל פוחת מארבעה כוסות. [ספר האורה חלק ב]

ונחית מאיגרא לארעא והדר מקדש. ה"ה מפינה לפינה בחד ביתא. ומסתבר' דוקא כשאינו רואה משם מקום סעודתו אבל אם רואה מקומו משם והוא בחד ביתא מפנה לפנה שאינו חולק רשות יצא דומיא דשתי חבורות דבזמן שרואין אלו את אלו מצטרפין. [מהר"ם חלאווה] **דילמא אדאזליתו לאושפיזא מתעקרא לבו שרגא, ולא מקדש לבו בבית אכילה.** לאו דוקא לא מתאכיל לכו בלא נר אי בעו אלו אורח' דמילתא נקט דאין דרך לאכול בלא נר. [מהר"ם חלאווה] **כל מילי דמר הוה עביד כרב.** דהיינו רבה עביד כרב במה שנחלק בו עם שמואל משום דסבירא [ליה] דהילכתא כרב באיסורי, וי"א שאף זה לא נאמר בעלמא אלא במה שנחלקו רב ושמואל במסכת שבת, ולא נהירא. [הריטב"א, שבת כב.] **מתירין מבגד לבגד.** פי' מורי הרב ז"ל בשם רבו רבינו הגדול ז"ל, דהיינו כשרוצה בקיומו של טלית ובציציותיה בהא הוה חייש רב, אבל כשאינו רוצה בקיומו להתעטף כלל בראשונה, או שאין הציציות ראויות לה כבר, דכו"ע שרי ליטלם ואפי' לדברים של חול, דהא ק"ל (מגילה כו:) דתשמישי מצוה נזרקים. [הריטב"א, שבת כב.] ומה שנענש גבי מזוזה שאני התם שלא היה הבית שלו וכיון שהניחה לא היה לו להסירה מבית של אדם אחר לבית שלו. [תוספות הרא"ש, שבת כב.] **גורר אדם מטה כסא וספסל בשבת ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ.** הרא"ש והרמב"ם סתמו להיתר ולא חילקו בין גדולים לקטנים וכו', וכן דעת הגהות מיימון שכתבו בפרק א', ונראה דאין חילוק בין גדולים דלא אפשר לטלטלן לקטנים, ובלבד שלא יהא פסיק רישיה, ודלא כרא"מ שפסק דבקטנים אסור אפילו בעיליתא דשישא עכ"ל וכו'. וכתב הרוקח (שם) אבל גדולות מאד אסור דהוי פסיק רישיה, ואסרינן אפילו בעיליתא דשישא. [בית יוסף אורח חיים סימן שלו]

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) שבת כב. מ. מנחות מג:. ג) עירין תוס' עירובין צג: ד"ה לאתויי, ג) [שם ושבת כט: מו: ביצה כג: תוספתא דביצה פרק ג], ז) עירין תוס' ברכות מב: ד"ה ורב ששת, ה) ספ"ו, ו) מכילתין פ"א ה"א ועי' יפה עינים, ו) [דף כח:], מ) סוכה כז. וע"ש בתוס' ד"ה במינו, מ) גיטין דף נז סוף ע"א, י) ברכות דף מח ע"ב.

הגהות וציונים

מ) תיבת "וגנו" ליתא בר"ח וברי"ף (ועי' בחידושי רא"מ הורביץ בילק"מ): נ) גירסת הרי"ף **ואפילו מארעא לאיגרא** הוה מקדש: ג) ר"ח גורס **ואביל** ולא גרס "וטעים מידי" (ובזה מובן מדוע לא כתבו התוס' כאן כמ"ש לקמן ד"ה טעימו מידי, עיין רא"מ הורוויץ בילק"מ): ד) ח"מ מ"ז (גליון): ס) בכת"י נוסף **קידש בבית זה וסעד בבית אחר דומיא דקידוש של בית הכנסת דאפליגו ביה דהיינו מבית לבית:** ו) בכת"י נוסף וחומרי ב"ה עליו הכתוב אומר הכסיל בחושך הולך **אלא אי כב"ש כו'.** ולפי הנוסח שלנו צ"ל העושה כדברי ב"ש (רש"ש, ועיין הג' הב"ח): ז) בכת"י נוסף **ואפלוגתא דרב ושמואל קאי ואתי איהו למימר כרב דאין [צריך] קידוש (אלא) במקום סעודה ואף ידי יין נמי יצאו.** [תיבת "אלא" נראה למחוק]: ח) תיבת **זמיהו** ליתא בכת"י, ונכון (דק"ס): ט) כך היא גי' הרי"ף: י) שלא **יוכלו** לאכול כצ"ל (בארות המים) ועיין מהרש"א:

עין משפט נר מצוה

ז א מיי' פכ"ט מהלכות שבת הלכה ח סמג עשין כט טור שו"ע או"ח סימן רסט: ח ב מיי' וסמג שם טוש"ע או"ח סימן רעג סעיף ג: ט ג שם סעיף (ב) [ז]: י ד מיי' פ"ל מהלכות לולב הלכה יג סמג עשין כו טור שו"ע או"ח סימן טו סעיף ג: יא ה מיי' פ"ד מהלכות מעכה הלכה ט סמג עשין ה טור שו"ע או"ח סימן תרעד סעיף ג: יב ו מיי' פ"ל מהלכות שבת הלכה ה סמג לאוין סה טוש"ע או"ח סימן שלו סעיף ג:

הגהות הב"ח

(ג) רשב"ם ד"ה והלכה כר"ש וכו' כשמואל לקולא כקולי דרב כגון קידוש לא עביד ומ"ג דתניא העושה כב"ש כל"ל ותיבת כחומרא נמחק: (ב) תוס' ד"ה ורבי יוחנן וכו' כלפריסיס לעיל. נ"ב נמתני' בד"ה לא יפחתו:

רבינו חננאל

אפי' ידי קדוש לא יצאו אלא צריך לקדש בביתו ולברך נמי בורא פרי הגפן. **ורב** מאחר שיצא ידי חובתו בבית הכנסת למה ליה למהדר קדושה בביתו. ואמרינן להוציא בני ביתו. **ושמואל** מאחר שאין אדם יוצא בקדוש בית הכנסת למה ליה לקדושי בבהכ"נ. ואמרי' לאפוקי אורחין דאכלי בכנישתא. וקיימא לן בהא כשמואל דאין קידוש אלא במקום סעודה. **סבור** מינה הני מילי מבית לבית אבל מפינה לפינה בחד ביתא לא. ואסיקנא דשמואל אפי' מארעא לאיגרא הוה הדר מקדש. **ואף רב הונא** סבר אין קדוש אלא במקום סעודה דרב הונא קדיש בעא למיכל אתעקר שרגא ועיילי' למאני' לבי גנניה דרבה בריה וקדיש ואכיל. **ואף רבה סבר** אין קידוש אלא במקום סעודה דאמר (רב הונא) [אביי] כי הוינן בי מר הוה מקדש והוה אמר לן טעמו מידי הכא דילמא אדאזליתו לאישפיזיכו אתעקרו לכו שרגא ובקידושא דהכא לא נפקיתו דאין קידוש אלא במקום סעודה. **איני והאמר אביי** כל מילי דמר דהוא רבה בר נחמני רביה עביד כרב בר מהני תלת דעביד כשמואל מתירין הציצית מבגד לבגד ותולין אותו לבגד אחר. ומדליקין מנר לנר של חנוכה. והלכה כר' שמעון בגרירה דתניא גורר אדם מטה כסא וספסל ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ. ואין עביד בהא כשמואל. **ואסיקנא** כחומריה דרב עביד כותיה בקולי לא עביד והכא מיקל הוא: **א"ר יוחנן** אחד שינוי יין

אוצר החכמה
19/06/2018 אחה

ואף ידי קידוש לא יצאו. למין קידוש אלא במקום סעודה מסוס דכתיב וקרלת לשבת עונג. כלומר במקום קריאת קידוש אס תהא עונג:

ולשמואל למה לי לקדושי בבי כנישתא. לרב צריך לקדושי בבי כנישתא דלא ליתו לאפוקי אורחים ידי חובתן. ולא זזה התקנה אף במקום שאין אורחים שכל שהוא תקון חכמים אף על פי שלאיזה סיבה נעשה צריך לעשותו אף על פי שבטלה הסיבה וכמו שמצינו בברכה מעין שבע שנתקנה משום עם שבשדות הבאים באחרונה ולא זזה ממקומה אף במקום שאין בה עם שבשדות. [מאירי]

דאכלו ושתו וגנו בבי כנישתא. בליל שני ימים טובים הראשונים של פסח אין אומרים קידוש על היין בבית הכנסת. לפי שקידוש אחד מארבע כוסות הוא, ואין שותין אותו בבית הכנסת, נמצא, שותה חמש כוסות. שהרי אין כאן להוציא שום אדם ידי חובתו בפסח מפני שאין עני בישראל פוחת מארבעה כוסות. [ספר האורה חלק ב]

ונחית מאיגרא לארעא והדר מקדש. ה"ה מפינה לפינה בחד ביתא. ומסתבר' דוקא כשאינו רואה משם מקום סעודתו אבל אם רואה מקומו משם והוא בחד ביתא מפנה לפנה שאינו חולק רשות יצא דומיא דשתי חבורות דבזמן שרואין אלו את אלו מצטרפין. [מהר"ם חלאווה] **דילמא אדאזליתו לאושפיזא מתעקרא לבו שרגא, ולא מקדש לבו בבית אכילה.** לאו דוקא לא מתאכיל לכו בלא נר אי בעו אלו אורח' דמילתא נקט דאין דרך לאכול בלא נר. [מהר"ם חלאווה] **כל מילי דמר הוה עביד כרב.** דהיינו רבה עביד כרב במה שנחלק בו עם שמואל משום דסבירא [ליה] דהילכתא כרב באיסורי, וי"א שאף זה לא נאמר בעלמא אלא במה שנחלקו רב ושמואל במסכת שבת, ולא נהירא. [הריטב"א, שבת כב.] **מתירין מבגד לבגד.** פי' מורי הרב ז"ל בשם רבו רבינו הגדול ז"ל, דהיינו כשרוצה בקיומו של טלית ובציציותיה בהא הוה חייש רב, אבל כשאינו רוצה בקיומו להתעטף כלל בראשונה, או שאין הציציות ראויות לה כבר, דכו"ע שרי ליטלם ואפי' לדברים של חול, דהא ק"ל (מגילה כו:) דתשמישי מצוה נזרקים. [הריטב"א, שבת כב.] ומה שנענש גבי מזוזה שאני התם שלא היה הבית שלו וכיון שהניחה לא היה לו להסירה מבית של אדם אחר לבית שלו. [תוספות הרא"ש, שבת כב.] **גורר אדם מטה כסא וספסל בשבת ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ.** הרא"ש והרמב"ם סתמו להיתר ולא חילקו בין גדולים לקטנים וכו', וכן דעת הגהות מיימון שכתבו בפרק א', ונראה דאין חילוק בין גדולים דלא אפשר לטלטלן לקטנים, ובלבד שלא יהא פסיק רישיה, ודלא כרא"מ שפסק דבקטנים אסור אפילו בעיליתא דשישא עכ"ל וכו'. וכתב הרוקח (שם) אבל גדולות מאד אסור דהוי פסיק רישיה, ואסרינן אפילו בעיליתא דשישא. [בית יוסף אורח חיים סימן שלו]

רשב"ם

אף ידי קידוש לא יצאו. כדפרסינן טעמיה לקמיה תין קידוש אלא במקום סעודה, דכתיב (ישעיה נח) וקרלת לשבת עונג, במקום שאתה קורא לשבת כלומר קרייה לקידוש אס תהא עונג, ומדרש הוא, לי נמי שברא היא מדאיקבע קידוש על היין כדאיתא לקמן (דף קו.) זוכרהו על היין משתמע על היין שבשעת סעודה הוקבע דאיבעי: אין קידוש אלא במקום סעודה. ומס קידש ולא סעד בתותו מקום לא יצא ידי קידוש: ה"מ. דתין קידוש אלא במקום סעודה אלא מבבית לבית[ה], אבל ממקום למקום אפילו לא סעד שם יצאו מ"ל לתזור ולקדש: איתעקרא ליה שרגא. נפל הגר וכבה קודם שאכל: לבי גננא דרבה בריה. בית תופת הוו, שהיו אס נרות דולקין בבית המשתה: מר. רבה: בי הוה מקדש. ותו רולין ליפטר משם ולילך לביתו: דילמא מיתעקרא לבו שרגא. ולא תאכלו, ואפי' אתס הולכין ליתן בלא אכילה, בקידוש דהכא לא נפקיתו ידי קידוש כו': כל מילי דמר. רבה: מתירין מבגד לבגד. מבירין ביבית של טלית זו ונותנין אותס לטולית אחרת: מדליקין. מנר מנוכה לנר אחרת של מנוכה: והלכה בר"ש בגרירה. גורר אדם מטה כסא וספסל ושאר כל מילי דמר דהוא רבה בר נחמני רביה עביד כרב בר מהני תלת דעביד כשמואל מתירין הציצית מבגד לבגד ותולין אותו לבגד אחר. ומדליקין מנר לנר של חנוכה. והלכה כר' שמעון בגרירה דתניא גורר אדם מטה כסא וספסל ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ. ואין עביד בהא כשמואל. **ואסיקנא** כחומריה דרב עביד כותיה בקולי לא עביד והכא מיקל הוא: **א"ר יוחנן** אחד שינוי יין

הנהות וציונים

מ) תיבת "וגנו" ליתא בר"ח וברי"ף (ועי' בחידושי רא"מ הורביץ בילק"מ): נ) גירסת הרי"ף **ואפילו מארעא לאיגרא** הוה מקדש: ג) ר"ח גורס **ואביל** ולא גרס "וטעים מידי" (ובזה מובן מדוע לא כתבו התוס' כאן כמ"ש לקמן ד"ה טעימו מידי, עיין רא"מ הורוויץ בילק"מ): ד) ח"מ מ"ז (גליון): ס) בכת"י נוסף **קידש בבית זה וסעד בבית אחר דומיא דקידוש של בית הכנסת דאפליגו ביה דהיינו מבית לבית:** ו) בכת"י נוסף וחומרי ב"ה עליו הכתוב אומר הכסיל בחושך הולך **אלא אי כב"ש כו'.** ולפי הנוסח שלנו צ"ל העושה כדברי ב"ש (רש"ש, ועיין הג' הב"ח): ז) בכת"י נוסף **ואפלוגתא דרב ושמואל קאי ואתי איהו למימר כרב דאין [צריך] קידוש (אלא) במקום סעודה ואף ידי יין נמי יצאו.** [תיבת "אלא" נראה למחוק]: ח) תיבת **זמיהו** ליתא בכת"י, ונכון (דק"ס): ט) כך היא גי' הרי"ף: י) שלא **יוכלו** לאכול כצ"ל (בארות המים) ועיין מהרש"א:

עין משפט נר מצוה

ז א מיי' פכ"ט מהלכות שבת הלכה ח סמג עשין כט טור שו"ע או"ח סימן רסט: ח ב מיי' וסמג שם טוש"ע או"ח סימן רעג סעיף ג: ט ג שם סעיף (ב) [ז]: י ד מיי' פ"ל מהלכות לולב הלכה יג סמג עשין כו טור שו"ע או"ח סימן טו סעיף ג: יא ה מיי' פ"ד מהלכות מעכה הלכה ט סמג עשין ה טור שו"ע או"ח סימן תרעד סעיף ג: יב ו מיי' פ"ל מהלכות שבת הלכה ה סמג לאוין סה טוש"ע או"ח סימן שלו סעיף ג:

הגהות הב"ח

(ג) רשב"ם ד"ה והלכה כר"ש וכו' כשמואל לקולא כקולי דרב כגון קידוש לא עביד ומ"ג דתניא העושה כב"ש כל"ל ותיבת כחומרא נמחק: (ב) תוס' ד"ה ורבי יוחנן וכו' כלפריסיס לעיל. נ"ב נמתני' בד"ה לא יפחתו:

רבינו חננאל

אפי' ידי קדוש לא יצאו אלא צריך לקדש בביתו ולברך נמי בורא פרי הגפן. **ורב** מאחר שיצא ידי חובתו בבית הכנסת למה ליה למהדר קדושה בביתו. ואמרינן להוציא בני ביתו. **ושמואל** מאחר שאין אדם יוצא בקדוש בית הכנסת למה ליה לקדושי בבהכ"נ. ואמרי' לאפוקי אורחין דאכלי בכנישתא. וקיימא לן בהא כשמואל דאין קידוש אלא במקום סעודה. **סבור** מינה הני מילי מבית לבית אבל מפינה לפינה בחד ביתא לא. ואסיקנא דשמואל אפי' מארעא לאיגרא הוה הדר מקדש. **ואף רב הונא** סבר אין קדוש אלא במקום סעודה דרב הונא קדיש בעא למיכל אתעקר שרגא ועיילי' למאני' לבי גננא דרבה בריה וקדיש ואכיל. **ואף רבה סבר** אין קידוש אלא במקום סעודה דאמר (רב הונא) [אביי] כי הוינן בי מר הוה מקדש והוה אמר לן טעמו מידי הכא דילמא אדאזליתו לאישפיזיכו אתעקרו לכו שרגא ובקידושא דהכא לא נפקיתו דאין קידוש אלא במקום סעודה. **איני והאמר אביי** כל מילי דמר דהוא רבה בר נחמני רביה עביד כרב בר מהני תלת דעביד כשמואל מתירין הציצית מבגד לבגד ותולין אותו לבגד אחר. ומדליקין מנר לנר של חנוכה. והלכה כר' שמעון בגרירה דתניא גורר אדם מטה כסא וספסל ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ. ואין עביד בהא כשמואל. **ואסיקנא** כחומריה דרב עביד כותיה בקולי לא עביד והכא מיקל הוא: **א"ר יוחנן** אחד שינוי יין

מִבֶּגֶד אחד וקושרים אותם לְבֶגֶד אחר[כד]. ב. נחלקו רב ושמואל במסכת שבת (נג.), אם מותר להדליק נר חנוכה מנר חנוכה אחר[כה], רב אוסר, ואילו שמואל מתיר[כו]. וְאף בזה נוהג היה רבה כדעת שמואל שמַדְלִיקִין מִנֵּר חנוכה לְנֵר חנוכה אחר, ואין איסור בדבר, ואינו צריך להדליק את נר החנוכה מנר אחר שאינו של חנוכה. ג. עוד נחלקו רב ושמואל במסכת שבת (סח), לדעת רב הלכה כרבי יהודה הסובר (גיטין נג.) שדבר שאינו מתכוין אסור, כלומר, שאסור לעשות מלאכה המותרת כאשר על ידי כך תיעשה מלאכה האסורה אף שאינו מתכוין למלאכה האסורה, ואילו לדעת שמואל הלכה כרבי שמעון הסובר (סח) שכל דבר שאינו מתכוין מותר[כז]. וְאף בזה נהג רבה כדעת שמואל שהֲלָכָה כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן בִּגְרִירָה[כח] שמותרת משום שאינו מתכוין, כמבואר בברייתא דעתו של רבי שמעון, דְּתַנְיָא - ששנינו בברייתא, רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר, גּוֹרֵר אָדָם מִטָּה כְּפִי הָא וְסַפְסָל על גבי הקרקע בַּשַּׁבָּת, אף אם על ידי כך נעשה חריץ בקרקע, שהוא תולדה של מלאכת חורש או של מלאכת בונה האסורות בשבת[כט], וּבִלְבַד שֶׁלֹּא יִתְכַּוֵּון לַעֲשׂוֹת חָרִיץ בקרקע, משום שסובר רבי שמעון שדבר שאינו מתכוין מותר. ואם כן קשה, כיון שבשאר מחלוקות רב ושמואל נהג רבה כרב, מפני מה במחלוקת זו לענין קידוש במקום סעודה, נהג רבה כשמואל להצריך שיהיה הקידוש במקום הסעודה.

מתרצת הגמרא, ביאור דברי אביי, שבכל דבר היה רבה נוהג כרב, הוא שדווקא פְּחוּמְרֵי דְּרַב הֲוָה עָבִיד - במקום שרב מחמיר היה רבה נוהג כדעתו, לבד משלושת הדברים שהוזכרו לעיל שהיה נוהג להקל כדעת שמואל, אבל פְּקוּלֵּי דְּרַב - כדעת רב במקום שמיקל לֹא הֲוָה עָבִיד - לא היה נוהג כדעתו[ל]. וכיון שכאן הוא דין שרב מיקל בו, שהרי מיקל לומר שאף אם קידש שלא במקום סעודתו יצא ידי חובת קידוש, לכך היה רבה נוהג להחמיר כדעת שמואל[לא].

★

חוזרת הגמרא לענין השומעים קידוש בבית הכנסת, ומביאה דעה נוספת:

וְרַבִּי יוֹחָנָן אָמַר, השומעים קידוש בבית הכנסת, יצאו ידי חובת קידוש כדעת רב, וַאֲפִילּוּ יָדֵי ברכת הַיַּיִן נָמֵי [-גם כן] יָצְאוּ, אם שתו מן היין בבית הכנסת[לב], ועל כן אם רוצים אחר כך לשתות יין בביתם אינם צריכים לחזור ולברך עליו בורא פרי הגפן, שהרי לא הסיחו דעתם מן הברכה ביציאתם מבית הכנסת, שעדיין דעתם לאכול ולשתות בביתם.

מבארת הגמרא את טעמו של רבי יוחנן, שיצאו אף ידי חובת ברכת היין:

וְאָזְדָא רַבִּי יוֹחָנָן לְטַעְמֵיהּ - ודבר זה שאמר רבי יוחנן, שאף ידי ברכת היין יצאו, לשיטתו אמר זאת, דְּאָמַר רַבִּי חֲנִין בַּר אַבָּיֵי אָמַר רַבִּי פְּדָת אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, אֶחָד שִׁינּוּי יַיִן - דין אחד הוא אם שינה את היין, כגון שבירך על יין מחבית אחת ושתה, ואחר כך הביאו לפניו יין מחבית אחרת שטעמו שונה, ורוצה לשתות ממנו,

---

כד. אכן לדעת כולם, אין להחיר חוטי ציצית מבגד שלא על מנת לקשרם בבגד אחר. תוספות (שבת כג. ד"ה רבי).

כה. אך להשתמש בנר החנוכה או באורו לשאר צרכים של חולין, לדעת כולם הדבר אסור, שאף שאין קדושה בנר, אך השימוש בו הוא ביזוי המצוה. שבת (כג.).

כו. בטעם רב נחלקו אמוראים במסכת שבת (סח), אחד סובר, שהוא ביזוי המצוה, שמדליק בה קיסם שאינו של מצוה כדי להעביר האש לנר אחר [ולטעם זה מודה רב שמותר להדליק מנר לנר ממש בלא קיסם בינתים]. ואחד סובר, שהוא משום שנראה שלוקח מאורו של הנר ומכחיש את נר המצוה, בזה שמדליק ממנו נר אחר. ושמואל סובר, שאין הנר מוכחש בזה שמדליק ממנו נר אחר, או שאין ביזוי למצוה שמדליק ממנה לצורך נר חנוכה אחר.

כז. ודווקא באופן שאין הדבר מוכרח שתיעשה המלאכה האסורה, אלא אפשר שלא תיעשה, אך אם בודאי תיעשה המלאכה האסורה, הדבר אסור אף אם אינו מתכוין, אף לדעת רבי שמעון. שם (קלג.).

כח. הגמרא נקטה בלשון 'הלכה כרבי שמעון בגרירה', ולא אמרה בסתם 'ודבר שאין מתכוין מותר', כדי לחדש שאפילו בגרירה שקרוב לוודאי שיעשה חריץ בקרקע [וכמו שכתבו התוספות (ד"ה והלכה), שאפשר לומר שאף שרבי יוחנן סובר שדבר שאינו מתכוין מותר, בגרירה יודה שאסור], סובר רבה כשמואל שהלכה כרבי שמעון שמותר. חדשים גם ישנים (מדושי הלכה ד"ה והלכה).

כט. רש"י (שבת כג. ד"ה הלכה). במסכת שבת מבוארות מלאכת חורש (עג:) ומלאכת בונה (קג:).

ל. ואף שמבואר במסכת עירובין (ו:), שאין לנהוג כחומרות של בית הלל וכחומרות של בית שמאי יחדיו, אלא או לנהוג כחומרות וכקולות של בית שמאי או כחומרות וכקולות של בית הלל, אף על פי כן היה נוהג רבה להחמיר כרב במקום שרב מחמיר וכשמואל במקום ששמואל מחמיר, משום שמבואר שם בגמרא (ז.), שדווקא באופן שחומרות שתי הדעות סותרות זו לזו, משום שתלויות במחלוקת אחת שבאופן אחד הוא חומרא ובשני הוא קולא, אין להחמיר כשתיהן, וכגון במחלוקת בית שמאי ובית הלל בענין טומאת אהל המבוארת במסכת אהלות (פ"ג מ"ג), שנחלקו לענין הדין שאין שדרתו או גולגלתו של המת מטמאות באהל אלא אם כן היו שלמות, אך אם היו חסרות אינן מטמאות אלא את הנוגע בהן או את הנושאן, ונחלקו באיזה אופן נחשבות חסרות, לדעת בית שמאי השדרה נחשבת חסרה רק כאשר נחסרו ממנה שתי חוליות, והגולגולת רק כאשר ניקב בה נקב שרוחבו כמלוא המקדח [במשנה שם ובגמרא במסכת בכורות (לז:-לח.) מבואר שיעורו], ואילו לדעת בית הלל, השדרה נחשבת חסרה אפילו חסרה ממנה חוליה אחת, והגולגולת כאשר נחסר ממנה כשיעור שאם יחסר בגולגלתו של אדם חי ימות [במשנה שם ובגמרא במסכת בכורות (סח) מבואר שיעורו]. ומבואר במסכת עירובין (ז.), שכשם שנחלקו לענין טומאת אהל כך נחלקו לענין טריפה, כמה חוליות ינטלו משדרתה של בהמה בחייה וכמה שיעור הנקב שינקב בגולגלתה, כדי שתחשב טריפה ותאסר באכילה אף אחר שחיטתה. ובמחלוקת כגון זו אין להחמיר בשני האופנים, דהיינו שלענין טומאת אהל יחמיר שאף אם ניטלה חוליה אחת מן השדרה עדיין אינה נחשבת חסרה ומטמאת באהל כבית שמאי, ולענין טריפה יחמיר, שאף אם ניטלה רק חוליה אחת מן השדרה תחשב חסרה, והבהמה טריפה כבית הלל, משום שסותר את עצמו בזה, אבל באופן שהן מחלוקות נפרדות שאין החומרות סותרות זו לזו, רשאי אדם להחמיר על עצמו כדעת כולם. רשב"ם (ד"ה והלכה).

לא. אף שבשאר מחלוקות רב ושמואל, כאשר נחלקו לענין איסורים, הלכה כרב, ואף שרבי יוחנן סובר כמותו [כמבואר בהמשך הגמרא], אך מכל מקום, כאן הלכה כדעת שמואל שאין קידוש אלא במקום סעודה, כיון שרב הונא רבה ואביי סוברים כדעתו. רשב"ם (ד"ה והלכה) ותוספות (לעיל ק: ד"ה ידי קידוש).

לב. רשב"ם (לעיל ק: ד"ה ידי יין) ותוספות (ד"ה ורבי). וכתבו התוספות בטעם הדבר, שאם לא שתו מן היין בבית הכנסת, נמצא שיש הפסק בין הברכה ששמעו בבית הכנסת לשתיית היין בביתם. וכן פסק בבית יוסף (או"ח סי' קסז סעיפים ו-ז ד"ה כתב הרוקח). אמנם הרוקח (סי' שכט ד"ה מיין) והאור זרוע (מ"ח סי' קמד) כתבו, וכן פסק הרמ"א (או"ח סי' קסז ס"ו), שכיון שטעם המברך יצאו השומעים בטעימתו, ושוב אין נחשב להם הפסק במה שהפסיקו קודם שטעמו, ועל כן יש לבאר בדעת רבי יוחנן, שאף אם לא טעמו מן היין בבית הכנסת יכולים לשתות בביתם ואינם צריכים לברך בשנית על היין.

אהח 19/06/2018

קידוש אלא במקום סעודה. ומס קידש ולח סעד לח יצח ידי קידוש: ממקום למקום. מבית לעליה לח ירין לחזור ולקדש, חס קידש שבת בבית והלך לאכול בעליה: דילמא מיתעקרא לבו שרגא. ולח תאכלו, ואפילו חתם הולכים ליטן בלח חכילה, בקידושת להכח לח נפקיתו ידי קידוש (היוס[ד]) לחין קידוש כו': כל מילי דמר. רבה: בחומרי דרב הוה עביד. בר מהני תלת לעביד לקולח כשמואל: בקולי דרב. כגון קידוש לח עביד: ה"ג. ורבי יוחנן חמר חף ידי יין נמי יצתו: אחד שינוי יין. שהכילתו לו יין מבבית חחרת:

רשב"ם

אף ידי קידוש לא יצאו. כדפרטינן טעמיה לקמיה חין קידוש חלח במקום סעודה, דכתיב (יחזקאל מה) וקרחת לשבת עונג, במקום שחתה קורח לשבת כלומר קרייה לקידוש שם תהח עונג, ומדרש הוח, לי נמי שברח היח מדמיקבע קידוש על היין כדחניח לקמן (דף קו.) זוכרהו על היין משתמע על היין שבשבת סעודה הוקבע דחשיב: אין קידוש אלא במקום סעודה. ומס קידש ולח סעד בחותו מקום לח יצח ידי קידוש: ה"מ. דחין קידוש חלח במקום סעודה חלח מבית לבית[ה], חבל ממקום למקום מבית לעליה ש"ל לחזור ולקדש: איתעקרא ליה שרגא. נפל הגר וכבה קודם שחכל: לבי גננא דרבה בריה. בית חופת בנו, שהיו שם נרות דולקין בבית המשתה: מר. רבה: בי הוה מקדש. ותנו רואין ליפטר משם ולילך לביתנו: היינו ליפטר משם ולילך לבית דילמא מיתעקרא לבו שרגא. ולח תאכלו, ואפי' חתם הולכין ליטן בלח חכילה, בקידושת להכח לח נפקיתו ידי קידוש כו': כל מילי דמר. רבה: מתירין ליבית של טלית זו ונותנין חותם לטולית חחרת: מדליקין. מנר חנוכה לנר חחרת של חנוכה, וח"ל להדליק נר חחרת שחינה של חנוכה: והלכה בר"ש בגרירה. גורר חדם מטה כסא וספסל כו' דדבר שחין מתכוין מותר, והני ג' מילי פלוגתח דרב ושמואל בגמרא מדליקין (שבת דף כב.) וכולהו עביד רבה כשמואל דמיקל, והכח חמחי עביד כשמואל להניח קידוש במקום סעודה הוחיל וכבל מילי עביד כרב בר מהני תלת. ומשני כחומרי דרב עביד בר מהני תלת דעביד כשמואל לקולא, (ה) וכגון קידוש דקולי דרב לח עביד, ומ"ג דחניח (עירובין דף ו:) העושה כחומרי ב"ש[ו] כקוליהון וכחומריהון כו', הח קי"ל ה"מ היכח דחתרן לחדדי, כגון כחה חסרון בשדרה כו' וחמר שמואל וכן לטריפה, דחומרח דחסס קולא הוח הכח וקולא דחסס חומרח הוח הכח. ומהכח שמעינן דהלכתח כשמואל דחין קידוש חלח במקום סעודה, והמקדש לחחרים חוץ מביתו נרחה בעיני שחין לריך לסעוד שם, שחפילו לח סעד שם יצתו בני חותו הבית דלדילהו הוי מקום סעודה: ה"ג ורבי יוחנן אמר אף ידי יין נמי יצאו. [ז] שחין לריך לחזור ולנרך על היין שבתוך הסעודה, שהרי לח הסיח דעתו ביליחתו מבהכ"נ שעדיין דעתו לחכול ולשתות בביתו: אחד שינוי יין. שהכילתו לו יין מחבית חחרת ויש לו טעם משונה, חו גרוע חו משונת, חין לריך לנרך שנית על היין, חבל הטוב והמטיב מיהת מנרך חס משונת חן הרחשון, כדחמרי' בהרואה (נרכות דף נט:) חמר רב יוסף חמר רבי יוחנן חע"פ שחמרו שינוי יין חין לריך לנרך חבל חומר הטוב והמטיב, ושינוי יין היינו מחבית חחרת, כדחמרינן בנרכות ירושלמי בפרק כיצד[ח] על כל מבית ומבית שהיה פותח היה מנרך עליה ומה חמר יין חדש ויטן לריך לנרך שינוי יין חין לריך לנרך שינוי מקום חמר רבי יוחנן לטעמיה דח"ר חנין בר חבין חמר רבי יוחנן חמר ר' יוחנן חחד שינוי יין חחד

הגהות וציונים

ה] תיבת "וגננו" ליתח בר"ח וברי"ף (ועי' בחידושי רח"ם הורביץ בילק"מ): ו] גירסת הרי"ף **ואפילו מארעא לאיגרא** הוה מקדש: ז] ר"ח גורס **ואביי** ולא גרס "וטעים מידי" (ובזה מובן מדוע לא כתבו התוס' כאן כמ"ש לקמן ד"ה טעימו מידי, עיין רא"מ הורוויץ בילק"מ): ח] ח"מ מ"ז (גליון): ט] בכת"י נוסף **קידש בבית זה וסעד בבית אחר דומיא דקידוש של בית הכנסת דאפליגו ביה דהיינו מבית לבית**: י] בכת"י נוסף וחומרי ב"ה עליו הכתוב אומר הכסיל בחושך הולך אלא אי כב"ש כו'. ולפי הנוסח שלנו צ"ל העושה כדברי ב"ש (רש"ש, ועיין הג' הב"ח): יא] בכת"י נוסף **ואפלוגתא דרב ושמואל קאי ואתי איהו למימר כרב דאין [צריך] קידוש (אלא) במקום סעודה ואף ידי יין נמי יצאו.** [תיבת "אלא" נראה למחוק]: יב] תיבת זמיהו ליתא בכת"י, ונכון (דק"ס): יג] כך היא גי' הרי"ף: יד] שלא יוכלו לאכול כצ"ל (בארות המים) ועיין מהרש"א:

משנת ראשונים

לאפוקי אורחים ידי חובתן. ולא זזה התקנה אף במקום שאין אורחים שכל שהוא תקון חכמים אף על פי שלאיזה סיבה נעשה צריך לעשותו אף על פי שבטלה הסיבה וכמו שמצינו בברכה מעין שבע שנתקנה משום עם שבשדות הבאים באחרונה ולא זזה ממקומה אף במקום שאין בה עם שבשדות. [מאירי]

דאכלו ושתו וגנו בבי כנישתא. בליל שני ימים טובים הראשונים של פסח אין אומרים קידוש על היין בבית הכנסת. לפי שקידוש אחד מארבע כוסות הוא, ואין שותין אותו בבית הכנסת, נמצא, שותה חמש כוסות. שהרי אין כאן להוציא שום אדם ידי חובתו בפסח מפני שאין עני בישראל פוחת מארבעה כוסות. [ספר האורה חלק ב]

ונחית מאיגרא לארעא והדר מקדש. ה"ה מפינה לפינה בחד ביתא. ומסתבר' דוקא כשאינו רואה משם מקום סעודתו אבל אם רואה מקומו משם והוא בחד ביתא מפנה לפנה שאינו חולק רשות יצא דומיא דשתי חבורות דבזמן שרואין אלו את אלו מצטרפין. [מהר"ם חלאווה] **דילמא אדאזלית לאושפיזא מתעקרא לבו שרגא, ולא מקדש לבו בבית אכילה.** לאו דוקא לא מתאכיל לכו בלא נר אי בעו אלו אורח' דמילתא נקט דאין דרך לאכול בלא נר. [מהר"ם חלאווה] **כל מילי דמר הוה עביד כרב.** דהיינו רבה עביד כרב במה שנחלק בו עם שמואל משום דסבירא [ליה] דהילכתא כרב באיסורי, וי"א שאף זה לא נאמר בעלמא אלא במה שנחלקו רב ושמואל במסכת שבת, ולא נהירא. [הריטב"א, שבת כב.] **מתירין מבגד לבגד.** פי' מורי הרב ז"ל בשם רבו רבינו הגדול ז"ל, דהיינו כשרוצה בקיומו של טלית ובציציותיה בהא הוה חייש רב, אבל כשאינו רוצה בקיומו להתעטף כלל בראשונה, או שאין הציציות ראויות לה כבר, דכו"ע שרי ליטלם ואפי' לדברים של חול, דהא ק"ל (מגילה כו:) דתשמישי מצוה נזרקים. [הריטב"א, שבת כב.] ומה שנענש גבי מזוזה שאני התם שלא היה הבית שלו וכיון שהניחה לא היה לו להסירה מבית של אדם אחר לבית שלו. [תוספות הרא"ש, שבת כב.] **גורר אדם מטה כסא וספסל בשבת ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ.** הרא"ש והרמב"ם סתמו להיתר ולא חילקו בין גדולים לקטנים וכו', וכן דעת הגהות מיימון שכתבו בפרק א', ונראה דאין חילוק בין גדולים דלא אפשר לטלטלן לקטנים, ובלבד שלא יהא פסיק רישיה, ודלא כרא"מ שפסק דבקטנים אסור אפילו בעיליתא דשישא עכ"ל וכו'. וכתב הרוקח (שם) אבל גדולות מאד אסור דהוי פסיק רישיה, ואסרינן אפילו בעיליתא דשישא. [בית יוסף אורח חיים סימן שלו]

עין משפט נר מצוה

ז א מיי' פכ"ט מהלכות שבת הלכה ח סמג עשין כט טור שו"ע או"ח סימן רסט:

ח ב מיי' וסמג שם טוש"ע או"ח סימן רעג סעיף ג:

ט ג שם סעיף (ב) [ז]:

י ד מיי' פ"ל מהלכות לולב הלכה יג סמג עשין כו טור שו"ע או"ח סימן טו סעיף ג:

יא ה מיי' פ"ד מהלכות מעכה הלכה ט סמג עשין ה טור שו"ע או"ח סימן תרעד סעיף ג:

יב ו מיי' פ"ל מהלכות שבת הלכה ה סמג לאוין שם טוש"ע או"ח סימן שלו סעיף ג:

הגהות הב"ח

(ה) רשב"ם ד"ה והלכה כר"ש וכו' כשמואל לקולא בקולי דרב בגון קידוש לא עביד ומ"ג דתניא העושה כב"ש כל"ל ותיבת כחומרא נמחק: (ו) תוס' ד"ה ורבי יוחנן וכו' כדפריסית לעיל. נ"ב במתני' בד"ה לא יפחתו:

רבינו חננאל

אפי' ידי קדוש לא יצאו אלא צריך לקדש בביתו ולברך נמי בורא פרי הגפן. ורב מאחר שיצא ידי חובתו בבית הכנסת למה ליה למהדר קדושה בביתו. ואמרינן להוציא בני ביתו. ושמואל מאחר שאין אדם יוצא בקדוש בית הכנסת למה ליה לקדושי בבהכ"נ. ואמרי' לאפוקי אורחין דאכלי בכנישתא. וקיימא לן בהא כשמואל דאין קידוש אלא במקום סעודה. סבור מינה הני מילי מבית לבית אבל מפינה לפינה בחד ביתא לא. ואסיקנא דשמואל אפי' מארעא לאיגרא הוה הדר מקדש. ואף רב הונא סבר אין קדוש אלא במקום סעודה דרב הונא קדיש בעא למיכל אתעקר שרגא ועיילי' למאני' לבי גנניה דרבה בריה וקדיש ואכיל. ואף רבה סבר אין קידוש אלא במקום סעודה דאמר (רב הונא) [אביי] כי הוינן בי מר הוה מקדש והוה אמר לן טעמו מידי הכא דילמא אדאזליתו לאישפיזיכו אתעקרו לכו שרגא ובקידושא דהכא לא נפקיתו אלא במקום סעודה. איני והאמר אביי כל מילי דמר דהוא רבה בר נחמני רביה עביד כרב בר מהני תלת דעביד כשמואל מתירין הציצית מבגד לבגד ותולין אותו לבגד אחר. ומדליקין מנר לנר של חנוכה. והלכה כר' שמעון בגרירה דתניא גורר אדם מטה כסא וספסל ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ. ואיך עביד בהא כשמואל. ואסיקנא כחומריה דרב עביד כותיה בקולי לא עביד והכא מיקל הוא: א"ר יוחנן אחד שינוי יין

אף ידי קידוש לא יצאו אלא לרב למה ליה לקדושי בביתיה כדי להוציא בניו ובני ביתו ושמואל למה לי לקדושי בבי כנישתא [א]לאפוקי אורחים ידי חובתן דאכלו ושתו וגנו[ט] בבי כנישתא ואזדא שמואל לטעמיה דאמר שמואל [ב]אין קידוש אלא במקום סעודה סבור מינה הני מילי מבית לבית אבל ממקום למקום בחד ביתא לא אמר להו רב ענן בר תחליפא זימנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דשמואל ונחית מאיגרא לארעא והדר[ג] מקדש ואף רב הונא סבר אין קידוש אלא במקום סעודה דרב הונא קדיש [ג]ואיתעקרא ליה שרגא ועיילי ליה למניה לבי גנניה דרבה בריה דהוה שרגא וקדיש וטעים מידי[ז] אלמא קסבר אין קידוש אלא במקום סעודה ואף רבה סבר אין קידוש אלא במקום סעודה דאמר אביי כי הוינא בי מר כי הוה מקדש אמר לן טעימו מידי דילמא אדאזליתו לאושפיזא מתעקרא לכו שרגא ולא מקדש לכו בבית אכילה ובקידושא דהכא לא נפקיתו דאין קידוש אלא במקום סעודה איני [ט]והאמר אביי כל מילי דמר הוה עביד כרב מהני תלת דעביד כשמואל[י] דמתירין מבגד לבגד [ה]ומדליקין מנר לנר והלכה כר"ש בגרירה [ג]דתניא ר"ש אומר [ו]גורר אדם מטה כסא וספסל בשבת ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ כחומרי דרב הוה עביד בקולי דרב לא הוה עביד. ור' יוחנן אמר[יג] אף ידי יין נמי יצאו ואזדא ר' יוחנן לטעמיה דא"ר חנין בר אביי א"ר פדת אמר ר' יוחנן אחד שינוי יין ואחד

ואם מועיל מיני תרגימת להסליס ג' סעודות שבת כמו בסוכה[יד] היינו דוקא בסעודה שלישית אבל לא בסעודת ערבית ושחרית שהם עיקר כבוד שבת: **ובקידושא** דהכא לא נפקיתו. ומה שלא היה מקפיד על סעודת שבת שלא[ח] לאכול בלא נר כדפי' בקונטרס היינו משום שיוכלו לעשות למחר שלש סעודות או שמא יוכלו לאכול במקום שיש שם נר ויין: **מתירין** מבגד לבגד. ומ"ג דשמואל היא ליה בפ' התכלת (מנחות דף מג.) דלי קופסא חייבין בציצית מודה אם אין ציצית לכל בגדיו שיהיר ציצית מבגד שמניעו ליתן בבגד שרוצה ללבוש ותהא המצוה עליו: **והלכה** בר"ש בגרירה. קשה מיפוק ליה משום דרבי יוחנן סבר כר"ש דפריך בכמה דוכתי (שבת דף פג:) והא מ"ר יוחנן הלכה כסתם משנה ותנן נזיר חופף ומפספס כו' אלמא ס"ל דדבר שאין מתכוין מותר י"ל שמא רבי יוחנן לא סבר לה כוותיה בגרירה לפי שקרוב לעשות חריץ ודמי לפסיק רישיה: **ורבי** יוחנן אמר אף ידי יין יצאו. ומיירי שמתו בבית הכנסת מע"ג דלענין קידוש יצתו בשמיעה כדפי' לעיל (ג) לענין יין לא פטר מ"ש דהוי הפסק כדאמרי' בפ' כילד מברכין (ברכות דף מ.) גבי המוליא שאם הפסיק שלריך לחזור ולברך: **שינוי** יין א"צ לברך. מיהו הטוב והמטיב לריך לברך כדאמרינן בהרואה (שם דף נט:) ופי' רש"י דווקא היכא דמשתה מן הראשון וכן בהלכות גדולות וכן משמע בירושלמי דסוף כילד[יה] על כל מבית ומבית שהיה פותח היה מברך עליה ומה אמר יין מדם ויטן לריך לברך שינוי יין אין לריך לברך שינוי מקום אלא לריך לברך היכא דעתא כמו שהוא שינוי מקום משמע שרוצה לומר דיין מדם ויטן לריך לברך לפי שהיטן טוב מן המדם אבל שינוי יין שאם אין לריך לברך כיון שאין ידוע שהשני משובח מיהו עובדא דכתר מטבא לגיסא מיהו יש לדחות שהיה מברך לפי שלא היה מכירו אבל אם ידוע שהשני גרוע לא ורמזה לשפילו השני גרוע מברך דעל ריבוי יינות הוא מברך ובלבד שלא יהיה האחרון רע יותר מדאי שאין יכולין לשתותו אלא מדוחק ולריך לברך הטוב והמטיב בין בשעת סעודה ויחיד אין לריך לברך אי ליכא אחרינא בהדיא כדמוכח בהרואה (שם) ודוקא בין מברכין לפי שזיבלו כרמיהן בדמיהן של ישראל[טו] והטוב שלא הסריחו והמטיב שניתנו לקבורה[כ] [ועיין תוספות נרכות נט: ד"ה הטוב]:

אלא בדברים שאין טעונין ברכה לאחריהם במקומן. פירש רשב"ם כגון מיס ופירות שאין לריכין לאחריהם ברכה חשובה מעין שלש ומה"ט ת"ל לברך במקומן הלכך עמידתו זו היא גמר סעודתו והך סעודה לאחריתי היא ולריך לברך בתחלה אבל דברים הטעונין ברכה לאחריהם במקומן כגון יין וכל ז' מינין לקיבעה קמא הדר והא דתנן בברכות (דף נח:) מי שאכל ושכח ולא בירך לכתחלה לריך לברך במקומו וכל ז' מינים מיירי ובריימא דמייתי בסמוך לא גרסינן לשתות יין מדמדקדק הגמ' לתיובי בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומן מדקתני עקרו ולא דייק מדקתני יין שהוא מז' מינין אבל בריימא דתניא כוותיה דרב חסדא גרסי' יין ומיהו קשה דאי הוה יין בכלל דברים הטעונין ברכה לאחריהם במקומן ת"ל מיני פת שמברכין עליו המוציא תו לעיל דרבי יוחנן מיירי דיין דאמאי דקאמר ר' יוחנן אף ידי יין נמי יצאו קאמר ומזדא ר' יוחנן לטעמיה דאמר שינוי מקום מ"ל לברך ובריימא מיירי בדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומן ועוד דמ"ל פליג רב חסדא ושמואל דאמרי לעיל ידי יין לא יצאו ולכאורה משמע דלא פליג אלא עם רב שפת עוד קשה לאמר בירושלמי ס"פ כיצד מברכין היה אוכל במזרחה של תאנה ובא לו במערבה לריך לברך אלמא דז' מינין נמי שינוי מקום לריך לברך ודוחק לומר דאמיא אכרב שפת שאין הלכה כמותו לכך נראה דיין וכל ז' מינין לא הוו בכלל דברים הטעונין ברכה לאחריהם במקומן אלא פת וכל מיני פת שמברכין עליו המוציא או שמא כל מיני מזונות שיש בהם מה' מינין הוו בכלל דברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן ולהאי פי' נמי לא גרסינן בבריימא דשמוך לשתות יין ולא בדתניא כוותיה דרב חסדא דפת או בה' מינין מיירי מדקתני עקרו וכן הלכה בכל דבר חוץ מפת ומיני מזונות שהם מחמשת מינין מ"ל ברכה לאחריהם במקומן ושינוי מקום לריך לברך בהם ושינוי מקום היינו אפי' בחד בית אבל מפינה לפינה לא ולכל הפירושים אם הלך בחמלע סעודה למקום אחר[1] יכול לשתות יין או מיס בלא ברכה דכיון שהוא בתוך הסעודה לקיבעיה קמא הדר: **כשהן** יוצאין טעונין ברכה למפרע בו'. משמע היכא דאיכא היסח הדעת לא סגי שיברך ברכת המוציא אלא לריך שיברך ברכת המזון ומ"ש הא דאמר לקמן (דף קג:) כיון דאמר הב ואיברך איתסר לכו למיפתי היינו עד שיברך ברהמ"ז וכן משמע בכילד מברכין (ברכות דף מב) דקאמר רבה ורבי זירא הוו אכלי סלקו תכא מקמייהו אייתי להו ריפתנא רבה אכל ורבי זירא לא אכל מ"ל לא סבר לה מר סילק אסור מלאכול מ"ל אנא אתכא דריש גלותא ממיכנא והשתא אם לא היה לריך לברך בהמ"ז למה לא אכל ויש לדחות לאותו מאכל היה מעורב בו לחם והיה לו טורח ליטול ידיו ולברך המוציא והא דקאמר הכא טעונין ברכה למפרע היינו משום שמא יפסיקו מלאכול עד שירעבו ואז לא יוכלו לברך ברהמ"ז כדאמר בהלו דברים (שם דף נח:) ומיהו אם יפתו ולא בירכו למפרע כשיחזרו לא יברכו רק ברכת המוציא ומדע דאם לעולם טעונין ברכה למפרע אפילו אחר כיון דלעולם מברכין למפרע והא דאמר בשמעתין שינוי מקום לריך לברך, ליכא למרוצי הכי, דרבי יוחנן פתח קאמר שינוי מקום היינו אפי' בחד בית כמו מאיגרת לחרעה או מחדר לבית אבל מפינה לפינה לא ולכל הפירושים אם הלך בחמלע סעודה למקום אחר[1] יכול לשתות יין או מיס בלא ברכה דכיון שהוא בתוך הסעודה לקיבעיה קמא הדר: **כשהן** יוצאין טעונין ברכה למפרע בו'. משמע היכא דאיכא היסח הדעת לא סגי שיברך ברכת המזון ומ"ש הא דאמר לקמן (דף קג:) כיון דאמר הב ואיברך איתסר לכו למיפתי היינו עד שיברך ברהמ"ז וכן משמע בכילד מברכין (ברכות דף מב) דקאמר רבה ורבי זירא הוו אכלי סלקו תכא מקמייהו אייתי להו ריפתנא רבה אכל ורבי זירא לא אכל מ"ל לא סבר לה מר סילק אסור מלאכול מ"ל אנא אתכא דריש גלותא ממיכנא והשתא אם לא היה לריך לברך בהמ"ז למה לא אכל ויש לדחות לאותו מאכל היה מעורב בו לחם והיה לו טורח ליטול ידיו ולברך המוציא והא דקאמר הכא טעונין ברכה למפרע היינו משום שמא יפסיקו מלאכול עד שירעבו ואז לא יוכלו לברך ברהמ"ז כדאמר בהלו דברים (שם דף נח:) ומיהו אם יפתו ולא בירכו למפרע כשיחזרו לא יברכו רק ברכת המוציא ומדע דאם לעולם טעונין ברכה למפרע אפילו אחר מיעטריך למשמעין בשהגו חוזרין דמברכין ברכה לכתחלה פשיטא כיון דלעולם מברכין למפרע והא דאמר בשמעתין שינוי מקום לריך לברך

19/06/2018 אהח

ואחד שינוי מקום א"צ לברך מיתיבי[ח] שינוי מקום צריך לברך שינוי יין אין צריך לברך תיובתא דרבי יוחנן תיובתא. יתיב רב אידי בר אבין קמיה דרב חסדא ויתיב רב חסדא וקאמר משמיה דרב הונא[ב] הא דאמרת שינוי מקום צריך לברך לא שנו אלא מבית לבית אבל ממקום למקום[ט] לא א"ל רב אידי בר אבין הכי תנינא לי' במתניתא דבי רב הינק ואמרי ליה במתניתא דבי בר הינק כוותיך ואלא רב הונא[ג] מתניתא קמ"ל רב הונא[ג] מתניתא לא שמיע ליה. ותו יתיב רב חסדא וקאמר משמיה דנפשיה הא דאמרת שינוי מקום צריך לברך לא אמרן אלא בדברים שאין טעונין ברכה לאחריהן במקומן אבל דברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן אין צריך לברך מאי טעמא לקיבעא קמא הדר ורב ששת אמר אחד זה ואחד זה צריך לברך. מיתיבי[ז] בני חבורה שהיו מסובין לשתות ועקרו רגליהן לצאת לקראת חתן או לקראת כלה בשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע בשהן חוזרין אין טעונין ברכה לכתחלה בד"א שהניחו שם זקן או חולה אבל לא הניחו שם לא זקן ולא חולה כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע כשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחלה מדקתני עקרו רגליהן מכלל דבדברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן עסקינן וטעמא דהניחו שם זקן או חולה הוא דכשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע וכשהן חוזרין אין טעונין ברכה לכתחלה אבל לא הניחו שם זקן או חולה כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע וכשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחלה קשיא לרב חסדא אמר רב נחמן בר יצחק מאן

א"צ לברך. שניה על היין: ממקום למקום. מנית לעליה: בדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם (ג). כגון מיס או פירות שאין טעונים ברכה לאחריהם). כגון שבעת המינים[ג]), דולמי כיון דעמד והלך למקום אחר עמידתו זו היא גמר סעודתו והך סעודה לאחריתי היא ולריך לברך בתחלה: **אבל דברים** הטעונים ברכה לאחריהם במקומן. כלומר ברכה חשובה בפני עלמן כגון שבעת המינין, הואיל ולא בירך אחריהן ועמד לילך למקום אחר לסעוד, על (ג) קביעות הרשמון הלך לברך אחריהם ברכה אחת על שתיהן, ולפניהם נמי אין לריך לחזור ולברך: לקיבעיה קמא הדר. כלומר על דעת סעודה הרשמונה הוא אוכל עכשיו לסיים סעודתו: **אחד זה ואחד זה.** אין טעונין ברכה לאחריהן במקומן אין לריכין: כשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע. כלומר לברך ברכה של אחריהן, הואיל ועתידין לחזור: ה"ג בד"א כו'. ולא גרסי' מתני' אתא רבי יהודה: מדקתני עקרו מכלל דבדברים הטעונין כו'. דעקירות (ג) משמע משום מהירות אתן וכלה הן נעקרין, אבל אם לא כן עדיין היו לריכין לעמוד ולברך ברכה שלאחריהם:

מאן

רשב"ם

ואחד שינוי מקום. לכל דבר הנאכל, אם אכל ממנו במקום זה וחוזר ואוכל במקום אחר מ"ל לברך שניה, וכגון שלא היה לו היסח הדעת ביניהם: שינוי מקום צריך לברך. כרב ושמואל דאמרי יין לא יצאו, ותיובתא דרבי יוחנן: ה"ג **במתני' דבי רב הינק כוותיך ותו יתיב רב חסדא וקאמר משמיה דנפשיה.** ולא גרסי' מתני' אתא לאשמועי', ושיבוש גמור היא, שכן הוא שיטת הגמרא להשמיענו התורא דבר המפורש בבריימא לזימנין שאין הכל נקיטין בבריימא, וגם התורא עלמו זימנין לא ידע לה להיות בבריימא עד דמייתי ליה סייעתא מיני', ולפי שראו דיחיד רב אחדא וקאמר משמיה דנפשיה וטעו לומר מכלל דאבל דברים הטעונין ברכה לאחריהם במקומן אין לריכין לעמוד ולברך ברכה שלאחריהם:

מאן

רשב"ם

ואחד שינוי מקום. לכל דבר הנאכל, אם אכל ממנו במקום זה וחוזר ואוכל במקום אחר מ"ל לברך שניה, וכגון שלא היה לו היסח הדעת ביניהם: **שינוי מקום צריך לברך.** כרב ושמואל דאמרי יין לא יצאו, ותיובתא דרבי יוחנן: ה"ג **במתני' דבי רב הינק כוותיך ותו יתיב רב חסדא וקאמר משמיה דנפשיה.** ולא גרסי' מתני' אתא לאשמועי', ושיבוש גמור היא, שכן הוא שיטת הגמרא להשמיענו התורא דבר המפורש בבריימא לזימנין שאין הכל נקיטין בבריימא, וגם התורא עלמו זימנין לא ידע לה להיות בבריימא עד דמייתי ליה סייעתא מיני', ולפי שראו דיחיד רב אחדא וקאמר משמיה דנפשיה וטעו לומר מכלל דאבל דברים הטעונין ברכה לאחריהם במקומן אין לריכין לעמוד ולברך ברכה שלאחריהם: **בדברים שאינן טעונין ברכה לאחריהן במקומן.** כגון מיס או פירות שאין טעונין ברכה לאחריהם במקומן כגון שבעת המינין (והלכך) לריכין במקומן כגון שבעת המינין לאית בהו ברכה אחת מעין שלש,[ג] הואיל ולא בירך אחריהן והלך במקום אחר לסעוד, על דעת קביעות הרשמונה הלך לברך ברכה אחת על שתיהן, ולפניהן נמי מ"ל לחזור ולברך. מהכא שמעינן להא דתנן (ברכות דף נח:) מי שאכל ושכח ולא בירך ב"ש חומרים כו' ושמעינן מינה לכתחלה לריך לברך במקומו, כשבעת המינין מיירי דאיכא כעין ברכת המזון ברכה אריכתא ושבועתא מעין שלש: לקיבעיה קמא הדר. כלומר על דעת סעודה הרשמונה הוא אוכל עכשיו לסיים סעודתו. ומ"ת אמאי אומיבניה לרבי יוחנן מהך בריימא תיובתא, הא איכא לתרוצי בריימא כרב חסדא בשאינן טעונין ברכה לאחריהן במקומן ומילתיה דרבי יוחנן בשטעונין והלכך אין לריך לברך, ליכא למרוצי הכי, דרבי יוחנן פתח קאמר שינוי מקום היינו לריך לברך בכל דבר הנאכל קאמר מדלא פירש, שהאמורא יש לו לפרש דבריו יותר מן הבריימא, ועוד יודעין היו האמוראין שהשיבו מהניה בריימא לרבי יוחנן דבכל מקום קאמר רבי יוחנן שינוי מקום היינו לריך לברך, אבל הבריימא שקדמה להם הרבה יש להם לפרש כן וכן: **אחד זה ואחד זה.** אין טעונין ברכה לאחריהן במקומן אין שאין טעונין ברכה לאחריהן במקומן משבעת המינין: **שהיו מסובין לשתות**[ד] **ועקרו רגליהן בו'.** גרסינן, ולא גרסי' יין: **כשהן יוצאין אין טעונין ברכה** (ד) **לאחריהן למפרע.** כלומר לברך ברכה שלאחריה, הואיל ועתידין לחזור: ה"ג **בד"א בו'.** ולא גרסי' בהא רבי יהודה: **מדקתני עקרו מכלל דבדברים הטעונין בו'.** דעקירות[ה] משמע דמשום מהירות אתן וכלה הן נעקרין, אבל אם לא כן עדיין היו לריכין לעמוד ולברך ברכה שלאחריהן: **קשיא לרב חסדא.** דאילו לרב חסדא אפילו לא חזרו למקומן אלא גמרו סעודתן במקום אחר אין לריך לברך תחלה הואיל ועדיין לא בירך אחריהן, והכא מוכח דאפילו חזרו למקומן הרשמון לריך לברך תחלה:

עין משפט נר מצוה

יג א ב מיי' פ"ד מהל' ברכות הלכה ג וה' סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן קעח סעיף ח:

יד ג מיי' שם הלכה ד טוש"ע שם סעיף ג:

רבינו חננאל

ואחד שינוי מקום אין צריך לברך ואיתותב ר' יוחנן ונדחה. **אמרי משמיה דרב הונא הא דאמר שנוי מקום צריך לברך** לא אמרו אלא מבית לבית אבל מפנה לפנה לא. ואסיקנא הכי תנינא לה במתניתא דבי בר הינק. **ומתמהי'** וכי רב הונא מתניתא אתא לאשמעינן. **אלא כי הא דרב חסדא דאמר שנוי מקום צריך לברך ברכה אחרת** לא אמרן אלא בדברים שאין טעונין ברכה ראשונה והיא ברכת הזימון לאחריהן במקומן [אבל דברים הטעונים ברכה לאחריהן במקומן] אם הלך למקום אחר וטעם שם עראי אין צריך שם לברך מאי טעמא לקביעה הדר. **ורב ששת אמר** אחד זה ואחד זה צריך לברך ברכה במקום שהלך ואחר כך יטעום שם. **ואותבי' על רב חסדא** מהא דתניא עקרו רגליהם לצאת לקראת חתן וכלה כשיוצאין אין [טעונין] ברכה למפרע על מה שאכלו וכשחוזרין אין טעונין ברכה על הפת לכתחלה בד"א בזמן שהניחו שם זקן או חולה ודעתן לחזור אליהם אבל אם לא הניחו שם אדם כלל כשיוצאין טעונין ברכת המזון למפרע וכשחוזרין טעונין ברכת המוציא לכתחלה. **ודייקי'** מדקתני עקרו מכלל דבדברים שהן מין דגן שטעונין ברכה לאחריהן במקומן עסקינן דאפילו ב"ה דאמרו מברך באיזה מקום שנזכר לא אמרו אלא מי שהחזיק בדרך שחזרתו למקום שאכל היא סכנה אבל אם לא החזיק בדרך וכ"ש מי שאינו עומד בדרך שאפי' ב"ה מודו דאינו מברך אלא במקו' שאכל וטעמא דהניחו שם זקן או חולה אבל לא הניחו שם זקן או חולה צריך לברך ואע"ג דהדר לקביעיה קשיא לרב חסדא. **ופריק** רב נחמן בר יצחק

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) ברכות נט:. ט) [רשב"ם שבת ח. כתובות יז:], ג) [שבת דף יט: ור"ן], ל) תוספתא ברכות פ"ד.

הגהות הב"ח

(ח) רש"י ד"ה בדברים וכו' לאחריהם במקומן כגון מיס: (ב) ד"ה אבל וכו' למעוד על דעת קביעות: (ג) ד"ה מדקתני וכו' דעקירה משמע וכו' ולברך תחלה ברכה שלאחריהם: (ד) **רשב"ם** ד"ה כשהן יולאין אין טעונין ברכה למפרע כל"ל ותיבת לאחריהן נמחק:

ליקוטי רש"י

שינוי מקום. יגא מכאן והלך לבית אחר והניחו לו יין. שינוי יין. שתה יין בסעודה והניחו לו יין אחר טוב מן הרשמון אין לריך לברך ברכת פרי הגפן [ברכות נט:].

הגהות וציונים

ט] לא שנו אלא מבית לבית אבל **מפינה לפינה** לא כל"ל. מהרש"א (גליון) וכ"ה בכת"י וברוב הראשונים. ועיין ביאור הלכה סימן קע"ח שהאריך בחילוקי הגירסאות: ג] [ברש"י שבאלפס ליתא] (גליון): ג] עי' רש"ש שכתב דמכאן ואילך הוא הוספה מאיזה תלמיד עפ"י פירש"י והר"ן, ואינו מהרשב"ם, ומיישב בזה קו' מהרש"א: ד] נראה דל"ג "לשתות", עיין רשב"ם קב ע"א ברה"ע ד"ה ה"ג, ועיין בראי"ם הורוין קב ע"א: ה] צ"ל **דעקירה** משמע כך הגיה הב"ח ברש"י: ו] בכת"י נוסף וחזר יכול:

וְאֶחָד שִׁינּוּי מָקוֹם - ודין אחד הוא אם בירך על מאכל ואכל במקום אחד, ואחר כך שינה מקומו ורוצה לאכול במקום אחר, ולא הסיח דעתו מלאכול בינתיים[א], שבשניהם **אֵין צָרִיךְ לְבָרֵךְ** בשנית ברכה ראשונה, ונפטר בברכה הראשונה שבירך על מין היין הראשון[ב], ובמה שבירך במקום אכילתו הראשון. וזהו כשיטתו במה שאמר שהשותים מיין הקידוש בבית הכנסת אינם צריכים לברך בשנית ברכה ראשונה על היין ששותים בבתיהם.

מקשה הגמרא על דעת רבי יוחנן:

מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה על דברי רבי יוחנן, שנינו בברייתא, **שִׁינּוּי מָקוֹם** בתוך אכילתו גורם **שָׁרִיךְ לְבָרֵךְ** ברכה ראשונה בשנית[ג], ואין הברכה שבירך במקום אכילתו הראשון פוטרת את המאכל שאוכל במקום השני, אבל **שִׁינּוּי** ממין **יַיִן** אחד למין יין אחר **אֵין** גורם **שָׁרִיךְ** לשוב **וְלָבֵרֵךְ** ברכה ראשונה בשנית, אלא נפטר במה שבירך על מין היין הראשון. הרי מפורש בברייתא כדעת רב ושמואל הסוברים ששינוי מקום גורם שצריך לברך בשנית, ולכך השומעים קידוש בבית הכנסת צריכים לברך בשנית על היין בביתם, וקשה על רבי יוחנן הסובר שאין שינוי מקום גורם שצריך לברך בשנית, ואין השומעים קידוש בבית הכנסת צריכים לברך בשנית על היין בביתם.

אומרת הגמרא, **תְּיוּבְתָּא** - לכאורה דבר זה הוא פירכא **דְּרַבִּי יוֹחָנָן** - לדברי רבי יוחנן. מסיקה הגמרא, **תְּיוּבְתָּא** - אכן פירכא היא, ונדחו דבריו[ד].

★

הגמרא דנה בדיני שינוי מקום בברכות:

יָתִיב רַב אִידִי בַּר אָבִין קַמֵּיהּ דְּרַב חִסְדָּא - ישב רב אידי בר אבין לפני רב חסדא, **וְיָתִיב רַב חִסְדָּא וְקָאָמַר מִשְׁמֵיהּ דְּרַב הוּנָא** - וישב רב חסדא והיה אומר בשם רב הונא, **הָא דְּאָמְרַת** - המבואר בברייתא לעיל, **שִׁינּוּי מָקוֹם** בתוך אכילתו גורם **שָׁרִיךְ לְבָרֵךְ** בשנית, **לָא** - אינו צריך לברך בשנית. **אָמַר לֵיהּ רַב אִידִי בַּר אָבִין** לרב חסדא, **הָכִי תְּנִינָא לֵיהּ** - כדברים אלו שנינו **בְּמַתְנִיתָא דְּבֵי רַב הִינָּנָא** - בברייתא השנויה בבית מדרשו של רב הינק, **וְאָמְרִי לֵיהּ** - ויש אומרים ששנינו כן **בְּמַתְנִיתָא דְּבֵי בַּר הִינָּנָא** - בברייתא השנויה בבית מדרשו של בר הינק, **כְּוָותָךְ** - כדבריך בשם רב הונא.

שואלת הגמרא, **וְאֶלָּא רַב הוּנָא מַתְנִיתָא קָא מַשְׁמַע לָן** - וכי רב הונא מלמדנו דבר השנוי כבר בברייתא, ומה מוסיף הוא על דבריה. משיבה הגמרא, **רַב הוּנָא מַתְנִיתָא לָא שְׁמִיעַ לֵיהּ** - רב הונא לא היה יודע ברייתא זו, ולכך אמר דבר השנוי כבר בברייתא[ה].

★

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים, על אלו דברים צריך לחזור ולברך אחרי שינוי מקום:

וְתוּ יָתִיב [-ושוב ישב] **רַב חִסְדָּא וְקָאָמַר מִשְׁמֵיהּ דְּהַנַּפְשֵׁיהּ** - והיה אומר בשם עצמו, **הָא דְּאָמְרַת** - המבואר לעיל בברייתא **שִׁינּוּי מָקוֹם** בתוך אכילתו גורם **שָׁרִיךְ לְבָרֵךְ** בשנית, **לָא אֲמָרַן** - אין הדברים אמורים **אֶלָּא בִּדְבָרִים שֶׁאֵין טְעוּנִין בְּרָכָה לְאַחֲרֵיהֶן בִּמְקוֹמָן** - דברים שאין צריך לברך עליהם ברכה אחרונה דווקא במקום שאכלם, כגון מים ופירות, משום שאין להם ברכה אחרונה מיוחדת אלא ברכת בורא נפשות, **וְלָכֵךְ** כיון שאינו צריך לשוב למקום אכילתו כדי לברך, אם הלך למקום אחר אחרי שאכל נחשב שינוי המקום לגמר הסעודה, וכששוב אוכל הרי סעודה אחרת היא, וצריך לברך שם ברכה ראשונה בשנית, **אֲבָל דְּבָרִים הַטְּעוּנִין בְּרָכָה לְאַחֲרֵיהֶן בִּמְקוֹמָן** - דברים שצריך לברך עליהם ברכה אחרונה דווקא במקום שאכלם, כגון **רַב חִסְדָּא וְהָיָה אוֹמֵר בְּשֵׁם רַב הוּנָא, הָא דְּאָמְרַת** - המבואר בברייתא **שִׁינּוּי מָקוֹם** בתוך אכילתו גורם **שָׁרִיךְ לְבָרֵךְ** בשנית, **לָא אֲמָרַן** - אין הדברים אמורים **אֶלָּא בִּדְבָרִים שֶׁאֵין טְעוּנִין בְּרָכָה לְאַחֲרֵיהֶן בִּמְקוֹמָן** - דברים שאין צריך לברך עליהם ברכה אחרונה דווקא במקום שאכלם, כגון מים ופירות, משום שאין להם ברכה אחרונה מיוחדת אלא ברכת בורא נפשות, **וְלָכֵךְ** כיון שאינו צריך לשוב למקום אכילתו כדי לברך, אם הלך למקום אחר אחרי שאכל נחשב שינוי המקום לגמר הסעודה, וכששוב אוכל הרי סעודה אחרת היא, וצריך לברך שם ברכה ראשונה בשנית, **אֲבָל דְּבָרִים הַטְּעוּנִין בְּרָכָה לְאַחֲרֵיהֶן בִּמְקוֹמָן** - דברים שצריך לברך עליהם ברכה אחרונה דווקא במקום שאכלם, כגון שבעת המינים[ו], משום שיש להם ברכה אחרונה חשובה לעצמם דהיינו

א. **רשב"ם** (ד"ה ואחד) ורבינו דוד (לעיל ע"ב ד"ה אחד). וכתב רבינו דוד להוכיח שבאופן שהסיח דעתו מודה רבי יוחנן שצריך לחזור ולברך בשנית, שאם לא כן לא יהיה צריך אדם לברך ברכת הנהנין אלא פעם אחת, ותועיל לו לכל ימי חייו.

ב. **דווקא** ברכת בורא פרי הגפן אינו צריך לברך בשנית בשינוי יין, אבל צריך הוא לברך ברכת הטוב והמטיב כמבואר במסכת ברכות (נט:). ושינוי יין לענין ברכת הטוב והמטיב הוא כששינה מחבית לחבית. ירושלמי (ברכות פ"ו ה"ח). ודווקא אם שינה ליין משובח מן הראשון מברך הטוב והמטיב. רש"י (ברכות שם ד"ה שינוי יין) ורשב"ם (לעיל ע"ב ד"ה אחד). אמנם תוספות (שם ד"ה שינוי) והרשב"א (ברכות שם ד"ה שינוי) כתבו, שמברך ברכת הטוב והמטיב אף אם שינה ליין גרוע מן הראשון, אלא אם כן הוא גרוע שאין יכולים לשתותו אלא בדוחק, שאז אין מברכים.

תיקנו חכמים לברך ברכת הטוב והמטיב על שינוי יין. ודווקא על שינוי יין תיקנו, ולא על שינוי לחם או שינוי בשר, משום שהיין יש בו שתי מעלות, האחד שסועד והשני שמשמח, מה שאין כן בלחם ובשר שאינם אלא סועדים. תוספות (ברכות שם ד"ה הטוב). ובתוספות לעיל (ע"ב ד"ה שינוי) כתבו טעם נוסף לכך שתיקנו ברכת הטוב והמטיב דווקא על היין, שהוא משום שאת ברכת הטוב והמטיב תיקנו על שניתנו הרוגי ביתר לקבורה, שאחר חורבן בית המקדש השני החריב קיסר רומי את העיר ביתר, והרג בה עם רב מישראל, והעמיד מן המתים גדר לכרמו ולא הניח לקוברם, ושבע שנים זיבלו הגויים את כרמיהם מדמם של ישראל. עד שעמד מלך אחר והתיר לקוברם [כמבואר במסכת גיטין (נז.), במדרש (איכה רבה ג ד) ובירושלמי (תענית פ"ד ה"ה)], ובאותו היום תיקנו את ברכת 'הטוב והמטיב' [לברכה על שינוי יין, ובברכת המזון] 'הטוב' שלא הסריחו 'והמטיב' שניתנו לקבורה, כמבואר במסכת ברכות (מח:), ומשום שאת כרמיהם זיבלו בדם ישראל, לכך תיקנו את ברכה זו דווקא על היין [זכר לזיבול הכרמים, וכן משום שהיין אדום כדם. תוספות שבמרדכי (ד"ה שינוי). או שהוא זכר לזה שהעמידם כגדר לכרמו. תוספות (תענית שם ד"ה תיקנו)]. אמנם לדעת הראב"ד [הו"ד במאירי (ד"ה שינוי פה), ובר"ן (על הרי"ף, ד"ה שכל)], אף על שינוי פת מברכים הטוב והמטיב.

ג. **וזהו** בין אם בירך ואכל במקום אחד ושינה את מקומו ורוצה להמשיך לאכול במקום השני, ובין אם חזר למקומו הראשון ורוצה להמשיך לאכול שם, בשני האופנים צריך לברך בשנית ברכה ראשונה. ר"ן (על הרי"ף ד"ה שכל, ד"ה ושעמם).

ד. **אף** שמבואר להלן בדברי רב חסדא, שדין הברייתא הוא דווקא בדברים שאינם טעונים ברכה אחריהם במקומם, אבל בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם אף התנא של הברייתא יודה שאין שינוי המקום מצריך ברכה בשנית, הגמרא אינה מתרצת שדברי רבי יוחנן אמורים בדברים הטעונים ברכה אחריהם במקומם, וממילא אין קושיא על דבריו מן הברייתא, משום שאם היה סובר כן רבי יוחנן היה לו לפרש זאת בדבריו, שיש לאמורא לפרש את דבריו יותר מן הברייתא. אופן נוסף יש לבאר, שהיו יודעים המקשים שרבי יוחנן אמר את דבריו בכל ענין, אבל על דברי הברייתא לא היתה להם ידיעה באיזה ענין הם אמורים, שכן הברייתא קדמה להם זמן רב, ולכן יכולים היו לפרש שדבריה אמורים רק בדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם. רשב"ם (ד"ה לקינעיה).

ה. **רש"י** (ד"ה ממקום). אבל הרי"ף, הרשב"ם (לקמן קג. ד"ה ה"ג מניח), תוספות (לעיל ע"ב ד"ה מנגן), רא"ש (סי' ה-ו) ומהר"ם חלאווה (ד"ה הא - הרמזון) גרסו, 'לא שנו אלא מבית לבית, אבל מפינה לפינה לא', וביארו התוספות והרא"ש (סי' ה), שמבית לבית היינו ששינה מקומו מחדר לחדר בבית אחד, ורק אם שינה מקומו מפינה לפינה בחדר אחד לא נחשב הדבר שינוי מקום, שלדעתם דין שינוי מקום לענין ברכה ודין שינוי מקום לענין קידוש במקום סעודה המבואר לעיל (ע"ב) שוה, שמחדר לחדר נחשב שינוי מקום, ומפינה לפינה בחדר אחד אינו נחשב שינוי מקום, וכן כתבו בבית יוסף (או"ח סי' קעמ ד"ה ומ"ש מנגן שם) ובלחם משנה (ברכות פ"ד ה"ה) בדעת הרמב"ם [אמנם לדעת הרי"ף ומהר"ם חלאווה, לענין קידוש במקום סעודה, אף מפינה לפינה בחדר אחד נחשב שינוי מקום, כמבואר בהערה לעיל (ע"ב)]. אמנם בביאור הלכה (סי' קעמ ד"ה נמצא) כתב בדעת הרי"ף, וכן כתב בדעת הרמב"ם על פי ביאור המגיד משנה (שבת פכ"ט ה"ח), שאף שגורסים 'מפינה לפינה' ביארו מפינה לפינה בבית אחד אפילו מחדר לחדר, שלענין ברכה אין נחשב שינוי מקום אפילו שינה מקומו מחדר לחדר בבית אחד, אלא אם כן שינה מקומו מבית לבית, ושונה דין שינוי מקום לענין ברכה מדין שינוי מקום לענין קידוש במקום סעודה.

ו. **לפני** הרשב"ם (ד"ה ה"ג נמתני') היתה הגירסא בגמרא 'ורב הונא מתניתא קא משמע לן, אלא יתיב רב חסדא וקאמר משמיה דנפשיה' וכו' [כן ביאר בדקדוקי סופרים (אות ט)] וכן גרס רבינו חננאל (ד"ה ממרי, ד"ה מנגן), וביאור גירסא זו, שמשום שהקשתה הגמרא על רב הונא שאמר דבר המפורש בברייתא, לכך חזר בו רב חסדא ממה שאמר בשם רב הונא, ועל כן אמר להלן דבר אחר בשם עצמו. וכתב הרשב"ם, שאין לגרוס כן בגמרא, משום שאין זו קושיא, שכן דרך האמוראים לומר דבר המפורש בברייתא, מפני שאין הברייתות שגורות בפי הכל, וכמו כן פעמים שהאמורא עצמו לא ידע את הברייתא עד שהביאו לו ראיה מברייתא כדבריו [כתירוץ הגמרא בגירסא שלפנינו]. ורק משום שראו המעתיקים שרב חסדא אמר להלן דבר נוסף בשם עצמו, סברו שחזר בו ממה שאמר בשם רב הונא, ולכך הוסיפו קושיא זו בגמרא. וכתב הרשב"ם שהגירסא הנכונה היא 'במתניתא דבי רב הינק כוותיך, ותו יתיב רב חסדא וקאמר משמיה דנפשיה', ושני דברים אמר רב חסדא בפירוש הברייתא, אחד אמר בשם רב הונא, ואחד אמר בשם עצמו.

ז. **רש"י**, רשב"ם (ד"ה מנגן) ורמב"ם (ברכות פ"ד ה"ח). ואלו שבעת המינים המנויים בפסוק (דברים ח ח) חיטה, שעורה, גפן, תאנה, רמון, זית ותמר, שמברך אחר אכילתם ברכה אחת מעין שלש, כמבואר במסכת ברכות (מד.). אך הרי"ף, התוספות (ד"ה מנגן) והרא"ש (סי' ו) כתבו, שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם אלא פת ומיני מזונות מחמשת

אלא בדברים שאין טעונין ברכה לאחריהם במקומן. פירש רשב"ם כגון מיס ופירות שאין נריכין לחריסה ברכה מסוכה מעין שלש ומה"ט ת"ל לברך במקומן הלכך עמידתו זו היא גמר מעודתו והך מעודה מחריתי היא ונריך לברך בתחלה אבל דברים הטעונין ברכה לאחריהם במקומן כגון יין וכל ז' מינין לקיבעא קמא הדר והא דתנן בברכות (דף נא:) מי שאכל ושכח ולא בירך לכתחלה נריך לברך במקומו בכל ז' מינים מיירי ובריימא דמייתי בסמוך לא גרסינן לשתות יין מדמדקדק הגמ' לחילי בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומן מדקתני עקרו ולא דייק מדקתני יין שהוא מז' מינין אבל בריימא דתניא כוותיה דרב מסדא גרסי' יין ומיהו קשה לפי הוה יין בכלל דברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן ל"ב לאמאי לימתוך ר' יוחנן לעיל דרבי יוחנן מיירי ביין דאמאי דקאמר ר' יוחנן אף ידי יין נמי יצאו קאמר ומוקי ר' יוחנן לטעמיה דאמר שינוי מקום ל"ל לברך ובריימא מיירי בדברים שאין טעונים ברכה לאחריהן במקומן ועוד דל"ב פליג רב מסדא אדרב ושמואל דאמרי לעיל ידי יין לא יצאו ולכאורה משמע דלא פליג אלא עם רב עמי עוד קשה דאמר בירושלמי ס"פ כילד מברכין היה אוכל במזרחה של תאנה ובא לו במערבה נריך לברך אאמ"ז מיהו נמי שינוי מקום נריך לברך אאמ"ז דוחק לומר דאתיא כרב עמי שאין אאמ"ז הלכה כמותו לכך נראה דיין וכל ז' מינין לא הוו בכלל דברים הטעונין ברכה לאחריהם במקומן אלא פת וכל מיני פת שמברכין עליו המוציא או שמא כל מיני מזונות שיש בהם מה' מינין הוו בכלל דברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן ולהאי פי' נמי לא גרסינן בבריימא לשתות יין ומיהו קשה לפי' רבינו חננאל דגרס בבריימא לשתות יין ומוקי לה בדברים שאין טעונין ברכה לאחריהם במקומן כגון יין וכל ז' מינין לקיבעא קמא הדר והא דתנן בברכות (דף נא:) מי שאכל ושכח ולא בירך לכתחלה נריך לברך במקומו בכל ז' מינים מיירי ובריימא דמייתי בסמוך לא גרסינן לשתות יין מדמדקדק הגמ' לחילי בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומן מדקתני עקרו ולא דייק מדקתני יין שהוא מז' מינין אבל מפנה לפנה לא. ואסיקנא הכי תניא לה במתניתא דבי בר הינק. **ומתמהי'** וכי רב הונא מתניתא אתא לאשמעינן. **אלא כי הא דרב חסדא דאמר שנוי מקום צריך לברך ברכה אחרת** לא אמרן אלא בדברים שאין טעונין ברכה ראשונה והיא ברכת הזימון לאחריהן במקומן [אבל דברים הטעונים ברכה לאחריהן במקומן] אם הלך למקום אחר וטעם שם עראי אין צריך שם לברך מאי טעמא לקבעיה הדר. **ורב ששת אמר** אחד זה ואחד זה צריך לברך ברכה במקום שהלך ואחר כך יטעום שם. **ואוקבי' על רב חסדא** מהא דתניא עקרו רגליהם לצאת לקראת חתן וכלה כשיוצאין אין [טעונין] ברכה למפרע על מה שאכלו וכשחוזרין אין טעונין ברכה על הפת לכתחלה בד"א בזמן שהניחו שם זקן או חולה ודעתן לחזור אליהם אבל אם לא הניחו שם אדם כלל כשיוצאין טעונין ברכת המזון למפרע וכשחוזרין טעונין ברכת המוציא לכתחלה. ודייקי' מדקתני עקרו מכלל דבדברים שהן מין דגן שטעונין ברכה לאחריהן במקומן עסקינן דאפילו ב"ה דאמרו מברך באיזה מקום שנזכר לא אמרו אלא מי שהחזיק בדרך שחזרתו למקום שאכל היא סכנה אבל אם לא החזיק בדרך וכ"ש מי שאינו עומד בדרך שאפי' ב"ה מודו דאינו מברך אלא במקו' שאכל וטעמא דהניחו שם זקן או חולה אבל לא הניחו שם זקן או חולה צריך לברך ואע"ג דהדר לקבעיה קשיא לרב חסדא. ופריק רב נחמן בר יצחק

ואחד שינוי מקום א"צ לברך מיתיבי [ח] שינוי מקום צריך לברך שינוי יין אין צריך לברך תיובתא דרבי יוחנן תיובתא. יתיב רב אידי בר אבין קמיה דרב חסדא ויתיב רב חסדא וקאמר משמיה דרב הונא [ב] הא דאמרת שינוי מקום צריך לברך לא שנו אלא מבית לבית אבל ממקום למקום [ט] לא א"ל רב אידי בר אבין הכי תנינא לי' במתניתא דבי רב הינק ואמרי ליה במתניתא דבי בר הינק כוותיך ואלא רב הונא [ג] מתניתא קמ"ל רב הונא [ג] מתניתא לא שמיע ליה. ותו יתיב רב חסדא וקאמר משמיה דנפשיה הא דאמרת שינוי מקום צריך לברך לא אמרן אלא בדברים שאין טעונין ברכה לאחריהן במקומן אבל דברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן אין צריך לברך מאי טעמא לקיבעא קמא הדר ורב ששת אמר אחד זה ואחד זה צריך לברך. מיתיבי [ד] בני חבורה שהיו מסובין לשתות ועקרו רגליהן לצאת לקראת חתן או לקראת כלה כשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע כשהן חוזרין אין טעונין ברכה לכתחלה בד"א שהניחו שם זקן ולא חולה אבל לא הניחו שם לא זקן ולא חולה כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע כשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחלה מדקתני עקרו רגליהן מכלל דבדברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן עסקינן וטעמא דהניחו שם זקן או חולה הוא דכשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע וכשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחלה אבל לא הניחו שם זקן או חולה כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע וכשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחלה קשיא לרב חסדא אמר רב נחמן בר יצחק מאן

א"צ לברך. שניה על היין: ממקום למקום. מכית לעליה: בדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם (ט). כגון מיס או פירות שאין טעונים ברכה מסוכה בפני עלמן (כגון שבעת המינים[ג]), דולמי כיון דעמד והלך למקום אחר עמידתו זו היא גמר מעודתו והך מעודה מחריתי היא ונריך לברך בתחלה: **אבל דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומן.** כלומר ברכה מסוכה בפני עלמן כגון שבעת המינין, הואיל ולא בירך מחריהן ועמד לילך למקום אחר לסעוד, על (ג) קציעות הרמשון הלך לברך מחריהם ברכה אחת על שתיהן, ולפניהם נמי אין נריך לחזור ולברך: לקיבעיה קמא הדר. כלומר על דעת סעודה הרמשונה הוא חוכל עכשיו לסיים סעודתו: **אחד זה ואחד זה.** אין טעונין ברכה למחריהן במקומן אין שמין נריכין: כשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע. כלומר לברך על מחריהן, הואיל ועתידין לחזור: ה"ג בד"א בו'. ולא גרס בהא רבי יהודה: **מדקתני עקרו מכלל דבדברים הטעונין** בו'. דעקירות (ג) משמע משום מהירות אתן וכלה הן נעקרין, אבל אם לא כן עדיין היו נריכין לעמוד ולברך ברכה שלאחריהם:

מתן

רשב"ם

ואחד שינוי מקום. לכל דבר האוכל, אם אכל ממנו במקום זה וחוזר ואוכל במקום אחר מ"ל לברך שניה, וכגון שלא היה לו היסח הדעת בינתים: **שינוי מקום צריך לברך.** כרב ושמואל דאמרי ידי יין לא יצאו, ותיובתא דרבי יוחנן: ה"ג **במתני' דבי רב הינק כוותיך ותו יתיב רב חסדא וקאמר משמיה דנפשיה.** ולא גרסי' מתני' אתא לאשמועי', ושינוי גמור היא, שכן הוא שיטת הגמרא להשמיענו האמורא דבר המפורש בבריימא דזימנין שאין הכל נקיאין בבריימא, וגם האמורא עצמו זימנין לא ידע לה להיות בריימא עד דמייתי ליה סייעתא מיני', ולפי שראו דיחיד רב חסדא וקאמר משמיה דנפשיה וטעו לומר מכלל שחזר בו ממה שאמר למעלה משמיה דרב הונא והגיהו בספרים קושיא זו ומיתיבי [ה] לא שנו דברים שאינן טעונין ברכה לאחריהם במקומן. כגון מיס או פירות שאין טעונין ברכה מסוכה בפני עלמן כגון שבעת המינין, הואיל ולא בירך מחריהן ועמד לילך למקום אחר לסעוד, על (ג) קציעות הרמשון הלך לברך מחריהם ברכה אחת על שתיהן, ולפניהם נמי אין נריך לחזור ולברך: לקיבעיה קמא הדר. כלומר על דעת סעודה הרמשונה הוא חוכל עכשיו לסיים סעודתו: **אחד זה ואחד זה.** אין טעונין ברכה למחריהן במקומן אין שמין נריכין: כשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע. כלומר לברך על מחריהן, הואיל ועתידין לחזור: ה"ג **בד"א בו'.** ולא גרס בהא רבי יהודה: **מדקתני עקרו מכלל דבדברים הטעונין** בו'. דעקירות (ג) משמע משום מהירות אתן וכלה הן נעקרין, אבל אם לא כן עדיין היו נריכין לעמוד ולברך ברכה שלאחריהם:

מתן

רשב"ם

ואחד שינוי מקום. לכל דבר האוכל, אם אכל ממנו במקום זה וחוזר ואוכל במקום אחר מ"ל לברך שניה, וכגון שלא היה לו היסח הדעת בינתים: **שינוי מקום צריך לברך.** כרב ושמואל דאמרי ידי יין לא יצאו, ותיובתא דרבי יוחנן: ה"ג **במתני' דבי רב הינק כוותיך ותו יתיב רב חסדא וקאמר משמיה דנפשיה.** ולא גרסי' מתני' אתא לאשמועי', ושינוי גמור היא, שכן הוא שיטת הגמרא להשמיענו האמורא דבר המפורש בבריימא דזימנין שאין הכל נקיאין בבריימא, וגם האמורא עצמו זימנין לא ידע לה להיות בריימא עד דמייתי ליה סייעתא מיני', ולפי שראו דיחיד רב חסדא וקאמר משמיה דנפשיה וטעו לומר מכלל שחזר בו ממה שאמר למעלה משמיה דרב הונא והגיהו בספרים קושיא זו ומיתיבי [ה] לא שנו דברים שאינן טעונין ברכה לאחריהם במקומן. כגון מיס או פירות שאין טעונין ברכה מסוכה בפני עלמן כגון שבעת המינין, הואיל ולא בירך מחריהן ועמד לילך למקום אחר לסעוד, על (ג) קציעות הרמשון הלך לברך מחריהם ברכה אחת על שתיהן, ולפניהם נמי אין נריך לחזור ולברך. מהכא שמעינן להא דתנן (ברכות דף נא:) מי שאכל ושכח ולא בירך ב"ש אומרים כו' ושמעינן מינה לכתחלה נריך לברך במקומו, בשבעת המינין מיירי לתיכא דתניא כעין ברכת המזון ברכה מריכתא וחשיבותא מעין שלש: לקיבעיה קמא הדר. כלומר על דעת סעודה הרמשונה הוא חוכל עכשיו לסיים סעודתו. וא"ת לתרוצי הכי, דרבי יוחנן שאמר שינוי מקום אינו נריך לברך בכל דבר הנאכל קאמר מדלא פירש, שהשמועה יש לו לפרש דבריו יותר מן הבריימא, ועוד יודעין היו השמועין שהשיבו מהיות בריימא לרבי יוחנן דבכל מקום קאמר רבי יוחנן שינוי מקום אינו נריך לברך, אבל הבריימא שקדמה להם הרבה יש להם לפרש כן וכן: **אחד זה ואחד זה.** בין שטעונין ברכה לאחריהן במקומן בין שאין טעונין ברכה לאחריהם במקומן: **בדברים שאינן טעונין ברכה לאחריהן במקומן.** כגון מיס או פירות שאין טעונין ברכה מסוכה בפני עלמן כגון שבעת המינין, דולמי כיון דעמד והלך למקום אחר עמידתו זו היא גמר מעודתו והך מעודה מחריתי היא ונריך לברך בתחלה: **אבל דברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן.** כלומר ברכה מסוכה בפני עלמן כגון שבעת המינין כגון שהלכו (והלכך) נריכין במקומן כגון שבעת המינין לחיה בהו ברכה אחת מעין שלש,[ג] הואיל ולא בירך מחריהן והלך במקום אחר לסעוד, על דעת קציעות הרמשונה הלך לברך ברכה אחת על שתיהן, ולפניהן נמי מ"ל לחזור ולברך. מהכא שמעינן להא דתנן (ברכות דף נא:) מי שאכל ושכח ולא בירך ב"ש אומרים כו' ושמעינן מינה לכתחלה נריך לברך במקומו, בשבעת המינין מיירי לחיכא כעין ברכת המזון ברכה מריכתא וחשיבותא מעין שלש: לקיבעיה קמא הדר. כלומר על דעת סעודה הרמשונה הוא חוכל עכשיו לסיים סעודתו. וא"ת לתרוצי הכי, דרבי יוחנן שאמר שינוי מקום אינו נריך לברך בכל דבר הנאכל קאמר מדלא פירש, שהשמועה יש לו לפרש דבריו יותר מן הבריימא, ועוד יודעין היו השמועין שהשיבו מהיות בריימא לרבי יוחנן דבכל מקום קאמר רבי יוחנן שינוי מקום אינו נריך לברך, אבל הבריימא שקדמה להם הרבה יש להם לפרש כן וכן: **אחד זה ואחד זה.** בין שטעונין ברכה לאחריהן במקומן בין שאין טעונין ברכה לאחריהם במקומן כגון שבעת המינין: **שהיו מסובין לשתות**[ד] **ועקרו רגליהן לצאת לקראת חתן או לקראת כלה.** כלומר לברך ברכה שלאחריה, הואיל ועתידין לחזור: ה"ג **בד"א בו'.** ולא גרסי' דהא רבי יהודה: **מדקתני עקרו מכלל דבדברים הטעונין** בו'. דעקירות[ה] משמע דמשום מהירות אתן וכלה הן נעקרין, אבל אם לא כן עדיין היו נריכין לעמוד ולברך ברכה שלאחריהם: **קשיא לרב חסדא.** למילו לרב חסדא אפילו לא חזרו למקומן אלא גמרו מעודתן במקום אחר אין נריך לברך אלא ברכה אחת הואיל ועדיין לא בירך מחריהן, והכא מוכח דאפילו חזרו למקומן הרמשון נריך לברך ברכה:

עין משפט נר מצוה

יג א ב מיי' פ"ד מהל' ברכות הלכה ג וה' סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן קעח סעיף ח:

יד ג מיי' שם הלכה ד טוש"ע שם סעיף ג:

רבינו חננאל

ואחד שינוי מקום אין צריך לברך ואיתותב ר' יוחנן ונדחה. **אמרי משמיה דרב הונא הא דאמר שנוי מקום צריך לברך** לא אמרו אלא מבית לבית אבל מפנה לפנה לא. ואסיקנא הכי תניא לה במתניתא דבי בר הינק. **ומתמהי'** וכי רב הונא מתניתא אתא לאשמעינן. **אלא כי הא דרב חסדא דאמר שנוי מקום צריך לברך ברכה אחרת** לא אמרן אלא בדברים שאין טעונין ברכה ראשונה והיא ברכת הזימון לאחריהן במקומן [אבל דברים הטעונים ברכה לאחריהן במקומן] אם הלך למקום אחר וטעם שם עראי אין צריך שם לברך מאי טעמא לקבעיה הדר. **ורב ששת אמר** אחד זה ואחד זה צריך לברך ברכה במקום שהלך ואחר כך יטעום שם. **ואוקבי' על רב חסדא** מהא דתניא עקרו רגליהם לצאת לקראת חתן וכלה כשיוצאין אין [טעונין] ברכה למפרע על מה שאכלו וכשחוזרין אין טעונין ברכה על הפת לכתחלה בד"א בזמן שהניחו שם זקן או חולה ודעתן לחזור אליהם אבל אם לא הניחו שם אדם כלל כשיוצאין טעונין ברכת המזון למפרע וכשחוזרין טעונין ברכת המוציא לכתחלה. ודייקי' מדקתני עקרו מכלל דבדברים שהן מין דגן שטעונין ברכה לאחריהן במקומן עסקינן דאפילו ב"ה דאמרו מברך באיזה מקום שנזכר לא אמרו אלא מי שהחזיק בדרך שחזרתו למקום שאכל היא סכנה אבל אם לא החזיק בדרך וכ"ש מי שאינו עומד בדרך שאפי' ב"ה מודו דאינו מברך אלא במקו' שאכל וטעמא דהניחו שם זקן או חולה אבל לא הניחו שם זקן או חולה צריך לברך ואע"ג דהדר לקבעיה קשיא לרב חסדא. ופריק רב נחמן בר יצחק

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) ברכות נט:, ט) [רמב המנה ח. כתובות יז:], י) [שבת דף יט: וש"נ], ל) תוספתא ברכות פ"ד.

הגהות הב"ח

(ה) רש"י ד"ה בדברים וכו' לאחריהם במקומן כגון מיס: (ג) ד"ה אבל וכו' לסעוד על דעת קציעות: (ד) ד"ה מדקתני וכו' דעקירה משמע וכו' ולברך תחלה ברכה שלאחריהם: (ד) רשב"ם ד"ה כשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע כל"ל ומיבעי לאחריהן ממקן:

הגהות וציונים

ח] לא שנו אלא מבית לבית אבל מפינה לפינה לא כצ"ל. מהרש"א (גליון) וכ"ה בכת"י וברוב הראשונים. ועיין ביאור הלכה סימן קע"ח שהאריך בחילוקי הגירסאות: ט] [ברש"י שבאלפס ליתא] (גליון): ג] עי' רש"ש שכתב דמכאן ואילך הוא הוספה מאיזה תלמיד עפ"י פירש"י והר"ן, ואינו מהרשב"ם, ומיישב בזה קו' מהרש"א: ד] נראה דל"ג "לשתות", עיין רשב"ם קב ע"א ברה"ע ד"ה ה"ג, ועיין בראי"ם הורוין קב ע"א: ה] צ"ל **דעקירה** משמע כך הגיה הב"ח ברש"י: ו] בכת"י נוסף וחזר יכול:

משנת ראשונים

שינוי מקום צריך לברך. דכיון שאדם קובע מקום לשתיות יין כל שמשנה מקומו כנמלך דמי.

[חדושי הר"ן]

פי' שנוי המקום בין שהלך למקום אחר ואכל שם כהא דבני אדם שקדשו בביהכ"נ בין שהלך למקומו הראשון שינוי מקום מיקרי כהא דחברים שהיו מסובין ויצאו וחזרו.

[מהר"ם חלאווה]

לא שנו אלא מבית לבית אבל ממקום למקום לא. ולא דמי לקדוש דבעינן מקום סעודה ממש ומקום פיתא גרים, אבל הכא בעקירו' גמורה תליא מילתא ומפנה לפנה לא הוה עקירות.

[מהר"ם חלאווה]

בני חבורה שהיו מסובין לשתות ועקרו רגליהן לצאת לקראת חתן או לקראת כלה. היה אוכל בבית זה ופסק סעודתו והלך לבית אחר, או שהיה אוכל וקראהו חבירו לדבר עמו ויצא לו לפתח ביתו וחזר הואיל ושינה ה מקומו צריך לברך למפרע על מה שאכל וחוזר ומברך בתחלה המוציא ואחר כך יגמור סעודתו.

[רמב"ם, ברכות פ"ד ה"ג]

היה אוכל בבית זה כו' עד יגמור סעודתו. כתב הראב"ד ז"ל א"א הפליג בזה דכל לפתח ביתו לאו עקירה היא וכל שכן אם רואה מקומו שאינה עקירה כלל עכ"ל.

[השגת הראב"ד]

אבל לא הניחו שם לא זקן ולא חולה כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע. ולא מצינו למימר יברכו לכתחלה ויאכלו עד שיגמרו סעודתן ואח"כ יברכו בהמ"ז ויפטרו שתי האכילות שעשו אלא כל היכא דמיחייב ברכה לפניו מיחייב לברך על מה שאכל ומיכן יש להוכיח בד' כוסות של פסח שכיון שצריך לברך בפה"ג על כוס של ברכה צריך לברך נמי על הגפן על היין ששתה בתוך סעודתו ולא אמרינן יברך לאחר כוס של ברכה על הגפן ויפטור כוס של ברכה ומה ששתה בתוך סעודתו. **[תוספות רי"ד]**

ברכת מעין שלשׁ, ולכן אם אכלם ושינה את מקומו קודם שבירך ברכה אחרונה ורוצה לאכול במקום השניט, **אֵין צָרִיךְ לְבָרֵךְ** ברכה ראשונה בשנית. **מַאי טַעֲמָא** [-מהו הטעם], משום **דִּלְקִיבְעָא קָמָא הָדַר** - כיון שהלך לאכול במקום אחר ולא בירך ברכה אחרונה, מוכח שעל דעת קביעות סעודתו הראשונה הלך, ובכוונתו להמשיך סעודתו הראשונה במקום השני ולברך ברכה אחרונה על שתיהן, ועל כן אינו צריך לברך ברכה ראשונה בשנית'.

וְרַב שֵׁשֶׁת אָמַר, אֶחָד זֶה וְאֶחָד זֶה - בין דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, ובין דברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם, כגון שאינם משבעת המינים, אם שינה מקומו בתוך אכילתם ורוצה להמשיך לאכול, **צָרִיךְ לְבָרֵךְ** ברכה ראשונה בשנית.

מקשה הגמרא על שיטת רב חסדא:
מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה על דברי רב חסדא הסובר שבדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם אין שינוי מקום מצריך לברך בשנית, ששנינו בברייתא, **בְּנֵי חֲבוּרָה שֶׁהָיוּ מְסוּבִּין לְשִׁשָּׁתוֹתי"א, וְעָקְרוּ רַגְלֵיהֶן** ממקומם **לָצֵאת לִקְרַאת חָתָן אוֹ לִקְרַאת כַּלָּה** ללוותם ולשמחם[יב], **כְּשֶׁהֵן יוֹצְאִין** ממקומם **אֵין טְעוּנִין** לברך **בְּרָכָה לְמַפְרֵעַ** - ברכה אחרונה קודם יציאתם, כיון שעתידים לחזור למקומם, **וּכְשֶׁהֵן חוֹזְרִין** למקומם ורוצים להמשיך באכילתם, **אֵין טְעוּנִין** לברך בשנית **בְּרָכָה לְכַתְּחִלָּה** - ברכה ראשונה. מבארת הברייתא, **כַּמָּה דְּבָרִים אֲמוּרִים**, שאינם צריכים לברך ברכה אחרונה קודם יציאתם וראשונה אחר חזרתם, באופן **שֶׁלֹּא יצאו כולם אלא הִנִּיחוּ שָׁם** במקום אכילתם, אדם **זָקֵן אוֹ חוֹלֶה** שלא יצא אתם לקראת החתן או הכלהי"ג, **אֲבָל** אם יצאו כולם **וְלֹא הִנִּיחוּ שָׁם** במקום אכילתם **לֹא זָקֵן וְלֹא חוֹלֶה, כְּשֶׁהֵן יוֹצְאִין הם טְעוּנִין** לברך **בְּרָכָה לְמַפְרֵעַ** - ברכה אחרונה קודם שיצאוי"ד, **וּכְשֶׁהֵן חוֹזְרִין הם טְעוּנִין** לברך בשנית **בְּרָכָה לְכַתְּחִלָּה** - ברכה ראשונה קודם שימשיכו לאכול.

מדייקת הגמרא את לשון הברייתא ומקשה ממנה לרב חסדא:
מִדְּקָתָנֵי 'עָקְרוּ רַגְלֵיהֶן' שמשמע שמיהרו לצאת, משמע שדווקא משום שמיהרו לצאת לקראת חתן או כלה יצאו בלא לברך ברכה אחרונה, אבל בלא זה היו מברכים ברכה אחרונה במקומם קודם שיצאוטו, **מִכְּלָל** - משמע מזה, **דִּבְדָבָרִים הַטְּעוּנִין בְּרָכָה לְאַחֲרֵיהֶן בִּמְקוֹמָן עָסְקִינַן** [-הברייתא עוסקת], **וְטַעֲמָא** - וטעם הברייתא, שרק משום **דְּהִנִּיחוּ שָׁם זָקֵן אוֹ חוֹלֶה**, שלא יצאו כולם, הדין **הוּא דִּכְשֶׁהֵן יוֹצְאִין אֵין הם טְעוּנִין לברך בְּרָכָה לְמַפְרֵעַ** - ברכה אחרונה קודם יציאתם, **וּכְשֶׁהֵן חוֹזְרִין אֵין הם טְעוּנִין** לברך **בְּרָכָה** ברכה ראשונה קודם שימשיכו לאכול, **אֲבָל** אם יצאו כולם **וְלֹא הִנִּיחוּ**

מיני דגן בלבד, שהרי לא נחלק רב חסדא אלא עם רב ששת ולא עם רב ושמואל הסוברים (לעיל ק:) שצריך לברך בורא פרי הגפן בשנית אחרי שינוי מקום על היין שהוא משבעת המינים. והרשב"א (ברכות נג: ד"ה מתלוקת) כתב, שרק פת ממש שמברכים אחריה ברכת המזון, טעונה ברכה אחריה במקומה.

ח. נחלקו בית שמאי ובית הלל במשנה (ברכות נג:), בדין מי שאכל ושכח ולא בירך והלך למקום אחר, לדעת בית שמאי צריך לחזור למקומו ולברך, ולדעת בית הלל יברך במקום שנזכר, ולכאורה נראה משם שבכל אכילה לכתחילה יש לו לברך במקום שאכל, ויש לבאר שהמשנה עוסקת דווקא בשבעת המינים שמברך אחריהם ברכת מעין שלש שהיא ברכה ארוכה וחשובה כברכת המזון, ועל כן טעונים ברכה לאחריהם במקומם, אבל שאר דברים אף לכתחילה אין צריך לברך אחריהם ברכה אחרונה דווקא במקומם. רשב"ם (ד"ה מנכן).

ט. רש"י ורשב"ם (ד"ה מנכן). אמנם רבינו דוד (ד"ה הא), מהר"ם חלאווה (ד"ה הא - השני), המאירי (ד"ה כגר - השני) ובחדושי הר"ן (ד"ה לא) כתבו, שדין זה שבדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם אין שינוי המקום גורם שצריך לברך ברכה ראשונה בשנית, הוא רק אם אחר שהלך חזר למקומו הראשון, אבל במקום האחר לא מועילה לו הברכה שבירך במקום הראשון, ולעולם צריך לברך ברכה ראשונה בשנית.

י. רש"י ורשב"ם (ד"ה מנכן, ד"ה לקיבעיה). וכן פירש הרא"ש (סי' ו), אלא שאת הלשון 'לקיבעיה קמא הדר' ביאר, שכיון שאם לא היה אוכל כאן היה צריך לשוב למקומו הראשון כדי לברך ברכה אחרונה, הרי זה כאילו הוא עדיין במקומו, וכאן הוא גמר סעודתו ומברך כאן ברכה אחרונה. ולדעת הראשונים שהובאו בהערה לעיל, שדין זה שבדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם אינו צריך לברך בשנית אחר שינוי מקום הוא דווקא באופן שחזר למקומו הראשון, ביאור דברי הגמרא 'לקיבעיה קמא הדר' הוא, שהרי חוזר למקומו הראשון כדי לברך שם ברכה אחרונה, ועל כן אינו צריך לברך שם בשנית.

כתבו התוספות (ד"ה לא), שאם שינה מקומו בתוך הסעודה ורוצה לשתות שם דבר שאינו טעון ברכה אחרונה במקומו, אינו צריך לברך בשנית ברכה ראשונה, שהרי הוא בתוך הסעודה ועל דעת קביעותו הראשונה הוא אוכל ושותה.

יא. אין לגרוס 'יין'. רשב"ם (ד"ה שהיו). וטעם הדבר הוא משום שהגמרא להלן מדייקת מלשון הברייתא 'עקרו' שהברייתא עוסקת בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, ואם גורסים 'יין' שהוא משבעת המינים, הרי מפורש שהברייתא עוסקת בדבר הטעון ברכה לאחריו במקומו לדעת רש"י ורשב"ם (ד"ה מנכן), ואין הגמרא צריכה ללמוד דבר זה מדיוק. תוספות (ד"ה לא). וכתבו עוד התוספות, שאין לגרוס בלשון הברייתא 'יין' אף לשיטתם (סה) [המבוארת בהערה לעיל] שרק פת ומיני מזונות מחמשת מיני דגן טעונים ברכה לאחריהם במקומם, משום שהרי לשיטתם אין היין טעון ברכה אחרונה במקומו, והרי מבואר בגמרא שהברייתא עוסקת בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, דהיינו שעוסקת באופן שהיו אוכלים פת או מיני מזונות שהם מחמשת מיני דגן, ולא באופן שהיו שותים יין. וביאר בגנזי יוסף (נמוס' ד"ה לא), שלשיטת הרשב"ם אין צורך למחוק מלשון הברייתא את תיבת 'לשתות', שהרי עדיין אין הוכחה מלשון זו אם שתו יין הטעון ברכה לאחריו במקומו או שאר משקים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם, אמנם לדעת התוספות אף את תיבת 'לשתות' אין לגרוס בלשון הברייתא, שהרי לשיטתם מדובר בברייתא שהיו אוכלים פת או מיני מזונות ולא שהיו שותים.

יב. מצוה לשמח חתן וכלה. כתובות (יז.). ומצוה ללוות את הכלה מבית אביה לבית חופתה. רש"י (מגילה כט. ד"ה להכנסת).

יג. שכיון שנשארו מקצת מן המסובים או אפילו אחד מהם, לא נעקרה קביעותם, וכשחוזרים, ממשיכים קביעותם הראשונה. והוא הדין אם הניחו שם אדם בחור ובריא, אלא שהדרך הוא שנשארים הזקן או החולה שאינם יכולים לצאת לקראת החתן והכלה.

בית יוסף (מו"מ סי' קעח סעיפים ג-ג ד"ה ומ"ש לר"ף). ומה שלא יצאו כולם מועיל רק לענין זה שאחר שחזרו היוצאים אינם צריכים לברך בשנית, אבל בעודם במקום אחר צריכים לברך. מגן אברהם (מו"מ סי' קעח סק"ז).

יד. המבואר בברייתא שטעונים לברך ברכה אחרונה כשהם יוצאים, אין ביאורו שמחוייבים לברך, כי אם עצה טובה היא שיברכו מחשש שמא ישהו זמן רב מלחזור עד שיתעכל המזון במעיהם ושוב לא יוכלו לברך ברכה אחרונה, כמבואר במסכת ברכות (נג:), אבל אם לא ברכו קודם שיצאו, אחר שחוזרים אינם צריכים לברך ברכה אחרונה קודם שימשיכו לאכול, אלא מברכים ברכה ראשונה בשנית, וכשיסיימו סעודתם יברכו ברכה אחרונה על הכל. תוספות, תוספות שבמרדכי (ד"ה כשהן) ורא"ש (מולין פ"ו ס"ה). ובתוספות שבמרדכי הוסיף לבאר, שלפי זה כוונת הברייתא באומרה שכשהן חוזרים טעונים ברכה לכתחילה, זהו בכל ענין, אף באופן שלא ברכו ברכה אחרונה ביציאתם, ואינו משום שכשיצאו ברכו ברכה אחרונה. וכן משמע מרש"י ומרשב"ם (ד"ה נדנרים), שהמשנה מקומו באופן ששינוי המקום מצריכו לברך בשנית, אינו צריך לברך ברכה אחרונה על מה שאכל כבר קודם שימשיך באכילתו, כי אם צריך לברך בשנית ברכה ראשונה בלבד. אמנם הרמב"ם (ברכות פ"ד הלכה ג, ה) ובתוספות רי"ד (ד"ה כשהן) כתבו, שאם לא ברכו ברכה אחרונה קודם שיצאו, צריכים לברך ברכה אחרונה אחר שיחזרו, קודם שיברכו ברכה ראשונה בשנית וימשיכו בסעודתם. והראב"ד (השגות על המאור הקטן מוס ג), הרמב"ן (מלחמת ה', ד"ה ועוד), רבינו דוד (להלן קג. ד"ה תניא) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה מנריס) ביארו, שדווקא בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, שבהם עוסקת הברייתא [כמבואר בגמרא להלן, ולפי המבואר בברייתא אף בהם שינוי מקום מצריך לברך בשנית], יש להם לברך ברכה אחרונה על אכילתם הראשונה מפני החשש שמא ימשכו וישכחו לשוב ולברך, ועל כן יש להם לברך קודם שיצאו, ואם יצאו ולא ברכו צריכים לברך ברכה אחרונה אחר שיחזרו למקומם, קודם שימשיכו באכילתם [שכיון שאסורים לצאת קודם שיברכו, נחשב הדבר הפסק גמור. ראב"ד], אבל בדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם, אין טעונים לברך ברכה אחרונה אחר אכילתם הראשונה, בין חזרו למקומם ובין במקום אחר, אלא די במה שיברכו ברכה ראשונה קודם שימשיכו באכילתם, ואחר כך יברכו ברכה אחרונה על הכל, שאין שינוי מקום מצריך ברכה אחרונה, כי אם ברכה ראשונה לבדה.

טו. רש"י ורשב"ם (ד"ה מדקתני) ביארו שדקדוק הגמרא הוא מן הלשון 'עקרו' שהוא לשון מהירות. אמנם במאור הקטן (ד"ה דנריס) ביאר, שהדקדוק הוא מהמבואר בברייתא שיצאו לקראת חתן או כלה, וכן לקמן (קג.) שנינו בברייתא שהלכו לבית הכנסת או לבית המדרש, משמע שרק משום שיצאו לדבר מצוה לכך היו מותרים לצאת קודם שיברכו, אבל לדבר הרשות היו אסורים לצאת קודם שיברכו אפילו הניחו שם זקן או חולה, מחשש שמא ימשכו ולא יחזרו לברך במקום אכילתם, ואם כן מוכח שמדובר בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם. והרמב"ן (מלחמת ה', ד"ה ועוד) ביאר, שהדקדוק הוא ממה ששנינו בסוף הברייתא 'כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע', משמע שקודם היציאה צריכים לברך במקומם, שאם לא כן היה לתנא לשנות 'ויצאו לקראת חתן או לקראת כלה טעונים ברכה למפרע', שמשמע שאף אחרי שיצאו יכולים לברך שלא במקומם, אם כן מוכח שהברייתא עוסקת בדברים שיש לברך אחריהם במקומם. אופן נוסף ביארו הרמב"ן (סה) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה מנריס) על פי דעתם שהתבארה בהערה לעיל, שדווקא בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם יש לומר ששינוי מקום מחייב לברך ברכה אחרונה על אכילה הראשונה, קודם שיברך ברכה ראשונה וימשיך באכילתו, אבל בדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם אין שינוי המקום מצריך אלא ברכה ראשונה קודם שימשיך באכילתו, אם כן כיון שמבואר בברייתא שכשהם יוצאים טעונים ברכה למפרע, בהכרח שהברייתא עוסקת בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם.

אלא בדברים שאין טעונין ברכה לאחריהם במקומן. פירש רשב"ם כגון מיס ופירות שמין לריכין לחריסה ברכה מסוכה מעין שלש ומה"ט מ"ל לברך במקומן הלכך עמידתו זו היא גמר סעודתו והך סעודה לחריתי היא ולריך לברך בתחלה אבל דברים הטעונין ברכה לאחריהם במקומן כגון יין וכל ז' מינין לקיבעה קמא הדר והא דתנן בברכות (דף נא:) מי שאכל ושכח ולא בירך בתחלה לריך לברך במקומו בכל ז' מינים מיירי ובריימא דמיירי בסמוך לא גרסינן לשתות יין מדמדקדק הגמ' לחיירי בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומן מדקתני עקרו ולא דייק מדקתני יין שהוא מז' מינין אבל בדבריימא דתניא כוותיה דרב חסדא גרסי' יין ומיהו קשה לחי הוה יין בכלל דברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן ל"ל יוחנן לעיל דרבי יוחנן לחיירי דקאמר ר' יוחנן לף ידי יין נמי יצאו קאמר ומוקמ"ל ר' יוחנן לטעמיה דאמר שינוי מקום מ"ל לברך ובריימא חיירי בדברים שאין טעונים ברכה לאחריהן במקומן ועוד דמ"ש פליג רב חסדא אדרב ושמואל דאמרי לעיל ידי יין לא יצאו ולכאורה משמע דלא פליג אלא עם רב שפת עוד קשה לאמר בירושלמי ס"פ כילד מברכין היה אוכל במזרחה של תאנה ובא לו במערבה לריך לברך אלמא בז' מינים שינוי מקום לריך לברך ודוחק לומר לחתיא כרב שפת שאין הלכה כמותו לכך נראה דיין וכל ז' מינין לא הוו בכלל דברים הטעונין ברכה לאחריהם במקומן אלא פת וכל מיני פת שמברכין עליו המוציא או שאין כל מיני מזונות שיש בהם מ' מינין הוו בכלל דברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן ולהאי פי' נמי לא גרסינן בדבריימא לשתות יין ולא בדחתיא כוותיה דרב חסדא אלא מי שהחזיק בדרך חוץ מפת ומיני מזונות שהם מחמשת מינין ל"ל ברכה לאחריהם במקומן ושינוי מקום לריך לברך בהם ושינוי מקום היינו לפי' כאחד מיל בדרך מאי טעמא לקיבעה הדר: **כשהן** יוצאין טעונין ברכה למפרע בו'. משמע היכא דליכא היסח הדעת לא סגי שיברך ברכת המוציא אלא לריך שיברך ברכת המזון וא"כ הא דאמר לקמן (דף קג:) כיון דאמר הב ומיברך אימסר לכו למיסתי היינו עד שיברך ברהמ"ז וכן משמע בכילד מברכין (ברכות דף מב) דקאמר רבה ורבי זירא הוו אכלי סליקו תכא מקמייהו אייתי להו ריסתגא רבה אכל ורבי זירא לא אכל ל"ל לא סבר לה מר סילק אסור מלאכול ל"ל אגא אתכא דריס גלותא סמיכנא והשתא אם לא היה לריך לברך בהמ"ז למה לא אכל ים לאמות לאותו מאכל היה מעורב בו לחם והיה לו טורח ליטול ידיו ולברך המוציא והא דקאמר הכא טעונין ברכה למפרע היינו משום שאם יסהו מלאזור עד שירעבו ואז לא יוכלו לברך ברהמ"ז כדאמר בפלו דברים (שם דף נח:) ומיהו אם יגאו ולא בירכו למפרע כשיאזרו לא יברכו רק ברכת המוציא ותדע דאם לעולם טעונין ברכה למפרע אמאי אילטריך למשמעינן כשהן חוזרין דמברכין ברכה לכתחלה פשיטא כיון דלעולם מברכין למפרע והא דאמר בשמעתין שינוי מקום לריך לברך

ואחד שינוי מקום א"צ לברך מיתיבי[ט] שינוי מקום צריך לברך שינוי יין אין צריך לברך תיובתא דרבי יוחנן תיובתא. יתיב רב אידי בר אבין קמיה דרב חסדא ויתיב רב חסדא וקאמר משמיה דרב הונא[ב] הא דאמרת שינוי מקום צריך לברך לא שנו אלא מבית לבית אבל ממקום למקום[ט] לא א"ל רב אידי בר אבין הכי תנינא לי' במתניתא דבי רב הינק ואמרי ליה במתניתא דבי בר הינק כוותיך ואלא רב הונא[ג] מתניתא קמ"ל רב הונא[ג] מתניתא לא שמיע ליה. ותו יתיב רב חסדא וקאמר משמיה דנפשיה הא דאמרת שינוי מקום צריך לברך לא אמרן אלא בדברים שאין טעונין ברכה לאחריהן במקומן אבל דברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן אין צריך לברך מאי טעמא לקיבעא קמא הדר ורב ששת אמר אחד זה ואחד זה צריך לברך. מיתיבי[ז] בני חבורה שהיו מסובין לשתות ועקרו רגליהן לצאת לקראת חתן או לקראת כלה כשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע כשהן חוזרין אין טעונין ברכה לכתחלה בד"א שהניחו שם זקן או חולה אבל לא הניחו שם לא זקן ולא חולה כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע כשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחלה מדקתני עקרו רגליהן מכלל דברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן עסקינן וטעמא דהניחו שם זקן או חולה הוא דכשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע וכשהן חוזרין אין טעונין ברכה לכתחלה אבל לא הניחו שם זקן או חולה כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע וכשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחלה קשיא לרב חסדא אמר רב נחמן בר יצחק מאן

א"צ לברך. שניה על היין: ממקום למקום. מכית לעליה: בדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם (ח). כגון מיס או פירות שאין טעונים ברכה מסוכה בפני עלמן (כגון שבעת המינים[ה]), דולחי כיון דעמד והלך למקום אחר עמידתו זו היא גמר סעודתו והך סעודה אחריתי היא ולריך לברך בתחלה: **אבל דברים** הטעונים ברכה לאחריהם במקומן. כלומר ברכה מסוכה בפני עלמן כגון שבעת המינין, הואיל ולא בירך אחריהן ועמד לילך למקום אחר לסעוד, על (ג) קביעות הרשתון הלך לברך אחריהם ברכה אחת על שהיין, ולפניהם נמי אין לריך לחזור ולברך: לקיבעיה קמא הדר. כלומר על דעת סעודה הרשתונה הוא אוכל עכשיו לסיים סעודתו: **אחד זה ואחד זה.** אין טעונין ברכה לאחריהן במקומן אין שינוי מקום לריכין: כשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע. כלומר לברך על אחריהן, הואיל ועתידין לחזור: ה"ג בד"א בו'. ולא גרסי' בהא רבי יהודה: **מדקתני עקרו מכלל דברים הטעונין בו'.** דעקירות (ג) משמע משום מהירות אתן ולכה הן נעקרין, אבל אם לא כן עדיין היו לריכין לעמוד ולברך ברכה שלאחריהם:

מתן

רשב"ם

ואחד שינוי מקום. לכל דבר הנאכל, אם אכל ממנו במקום זה וחוזר ואוכל במקום אחר מ"ל לברך שניה, וכגון שלא היה לו היסח הדעת ביניהם: **שינוי מקום צריך לברך.** כלומר ושמואל דרבי יוחנן: ה"ג **במתני' דבי רב הינק** כוותיך ותו יתיב רב חסדא וקאמר משמיה דנפשיה. ולא גרסי' מתני' אתא לאשמועי', ושיטת גמור היא, שכן הוא שיטת הגמרא להשמיענו התמורא דבר המפורש בבריימא דזימנין שאין הכל בקיאין בבריימא, וגם התמורא עלמו זימנין שלא ידע לה להיות בריימא עד למייתי ליה סייעתא מיני', ולפי שראו לתלמיד רב חסדא וקאמר משמיה דנפשיה וטעו לומר מכלל שחזר בו ממה שאמר למעלה משמיה דרב הונא והגיהו בספרים קושיא זו ותינה, שלא שני דבריס אמר רב חסדא ההיא בריימא אלא משמיה דרב הונא ואחד זה ואחד זה. **בדברים שאינן** טעונין ברכה לאחריהן במקומן. כגון מיס או פירות שאין טעונין ברכה מסוכה בפני עלמן שבעת המינין[ה] יכול לשתות יין או מיס שלא ברכה לכיון שהוא בתוך הסעודה לקיבעיה קמא הדר: **כשהן** יוצאין טעונין ברכה **למפרע** בו'. משמע היכא דליכא היסח הדעת שלא סגי שיברך ברכת המוציא שלא לריך שיברך ברכת המזון וא"כ הא דאמר לקמן (דף קג:) כיון דאמר הב ומיברך אימסר לכו למיסתי היינו עד שיברך ברהמ"ז וכן משמע בכילד מברכין (ברכות דף מב) דקאמר רבה ורבי זירא הוו אכלי סליקו תכא מקמייהו אייתי להו ריסתגא רבה אכל ורבי זירא לא אכל ל"ל לא סבר לה מר סילק אסור מלאכול ל"ל אגא אתכא דריס גלותא סמיכנא והשתא אם לא היה לריך לברך בהמ"ז למה לא אכל ים לאמות לאותו מאכל היה מעורב בו לחם והיה לו טורח ליטול ידיו ולברך המוציא והא דקאמר הכא טעונין ברכה למפרע היינו משום שאם יסהו מלאזור עד שירעבו ואז לא יוכלו לברך ברהמ"ז כדאמר בפלו דברים (שם דף נח:) ומיהו אם יגאו ולא בירכו למפרע כשיאזרו לא יברכו רק ברכת המוציא ותדע דאם לעולם טעונין ברכה למפרע אמאי אילטריך למשמעינן כשהן חוזרין דמברכין ברכה לכתחלה פשיטא כיון דלעולם מברכין למפרע והא דאמר בשמעתין שינוי מקום לריך לברך, ליכא למרוצי הכי, דרבי יוחנן שאמר שינוי מקום אינו לריך לברך בכל דבר הנאכל קאמר מדלא פירש, שהתמורא יש לו לפרש דבריו יותר מן הבריימא, ועוד יודעין היו התמורין שהשיבו מהיות בריימא לרבי יוחנן דבכל מקום קאמר רבי יוחנן שינוי מקום אינו לריך לברך, אבל הבריימא שקדמה להם הרבה ים להם לפרש כן וכן: **אחד זה ואחד זה.** בין שטעונין ברכה לאחריהן במקומן בין שאין טעונין ברכה לאחריהן במקומן: **שהיו מסובין לשתות**[ו] **ועקרו רגליהן לצאת לקראת חתן או לקראת כלה.** היה אוכל בבית זה ופסק סעודתו והלך לבית אחר, או שהיה אוכל וקראהו חבירו לדבר עמו ויצא לו לפתח ביתו וחזר הואיל ושינה ה מקומו לריך לברך למפרע על מה שאכל וחוזר ומברך בתחלה המוציא ואחר כך יגמור סעודתו. [רמב"ם, ברכות פ"ד ה"ג]

היה אוכל בבית זה כו' עד יגמור סעודתו. כתב הראב"ד ז"ל א"א הפליג בזה דכל לפתח ביתו לאו עקירה היא וכל שכן אם רואה מקומו שאינה עקירה כלל עכ"ל. [השגת הראב"ד]

אבל לא הניחו שם לא זקן ולא חולה כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע. ולא מצינו למימר יברכו לכתחלה ויאכלו עד שיגמרו סעודתן ואח"כ יברכו בהמ"ז ויפטרו שתי האכילות שעשו אלא כל היכא דמיחייב ברכה לפניו מיחייב לברך על מה שאכל ומיכן יש להוכיח בד' כוסות של פסח שכיון שצריך לברך בפה"ג על כוס של ברכה צריך לברך נמי על היין ששתה בתוך סעודתו ולא אמרינן יברך לאחר כוס של ברכה על הגפן ויפטור כוס של ברכה ומה ששתה בתוך סעודתו. [תוספות רי"ד]

עין משפט נר מצוה

יג א ב מיי' פ"ד מהל' ברכות הלכה ג וה' סמג עשין בז טוש"ע או"ח סימן קעח סעיף ח:
יד ג מיי' שם הלכה ד טוש"ע שם סעיף ג:

רבינו חננאל

ואחד שינוי מקום אין צריך לברך ואיתותב ר' יוחנן ונדחה. **אמרי משמיה דרב הונא הא דאמר שנוי מקום צריך לברך** לא אמרו אלא מבית לבית אבל מפנה לפנה לא. ואסיקנא הכי תנינא לה במתניתא דבי בר הינק. **ומתמהי'** וכי רב הונא מתניתא אתא לאשמעינן. **אלא כי הא דרב חסדא דאמר שנוי מקום צריך לברך ברכה אחרת** לא אמרן אלא בדברים שאין טעונין ברכה ראשונה והיא ברכת הזימון לאחריהן במקומן [אבל דברים הטעונים ברכה לאחריהן במקומן] אם הלך למקום אחר וטעם שם עראי אין צריך שם לברך מאי טעמא לקבעיה הדר. **ורב ששת אמר** אחד זה ואחד זה צריך לברך ברכה במקום שהלך ואחר כך יטעום שם. **ואותבי'** על **רב חסדא** מהא דתניא עקרו רגליהם לצאת לקראת חתן וכלה כשיוצאין אין [טעונין] ברכה למפרע על מה שאכלו וכשחוזרין אין טעונין ברכה על הפת לכתחלה בד"א בזמן שהניחו שם זקן או חולה ודעתן לחזור אליהם אבל אם לא הניחו שם אדם כלל כשיוצאין טעונין ברכת המזון למפרע וכשחוזרין טעונין ברכת המוציא לכתחלה. **ודייקי'** מדקתני עקרו מכלל דבדברים שהן מין דגן שטעונין ברכה לאחריהן במקומן עסקינן דאפילו ב"ה דאמרו מברך באיזה מקום שנזכר לא אמרו אלא מי שהחזיק בדרך שחזרתו למקום שאכל היא סכנה אבל אם לא החזיק בדרך וכ"ש מי שאינו עומד בדרך שאפי' ב"ה מודו דאינו מברך אלא במקו' שאכל וטעמא דהניחו שם זקן או חולה אבל לא הניחו שם זקן או חולה צריך לברך ואע"ג דהדר לקבעיה קשיא לרב חסדא. **ופריק** רב נחמן בר יצחק

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) ברכות נט:, ג) [רמב המנה ח. כתובות יז:], ג) [שבת דף יט: וש"נ], ד) תוספתא ברכות פ"ד.

הגהות הב"ח

(ה) רש"י ד"ה בדברים וכו' לאחריהם במקומן כגון מיס: (ג) ד"ה אבל וכו' לסעוד על דעת קביעות: (ג) ד"ה מדקתני וכו' דעקירה משמע וכו' ולברך תחלה ברכה שלאחריהם: (ד) רשב"ם ד"ה כשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע כל"ל ומיבעי לאחריהן נמחק:

הגהות וציונים

ח] לא שנו אלא מבית לבית אבל מפינה לפינה לא כצ"ל. מהרש"א (גליון) וכ"ה בכת"י וברוב הראשונים. ועיין ביאור הלכה סימן קע"ח שהאריך בחילוקי הגירסאות: ט] [ברש"י שבאלפס ליתא] (גליון): ג] עי' רש"ש שכתב דמכאן ואילך הוא הוספה מאיזה תלמיד עפ"י פירש"י והר"ן, ואינו מהרשב"ם, ומיישב בזה קו' מהרש"א: ד] נראה דל"ג "לשתות", עיין רשב"ם קב ע"א ברה"ע ד"ה ה"ג, ועיין בראי"ם הורוין קב ע"א: ה] צ"ל דעקירה משמע כך הגיה הב"ח ברש"י: ו] בכת"י נוסף וחזר יכול:

משנת ראשונים

שינוי מקום צריך לברך. דכיון שאדם קובע מקום לשתיות יין כל שמשנה מקומו כנמלך דמי.
[חדושי הר"ן]

פי' שנוי המקום בין שהלך למקום אחר ואכל שם כהא דבני אדם שקדשו בביהכ"נ בין שהלך למקומו הראשון שינוי מקום מיקרי כהא דחברים שהיו מסובין ויצאו וחזרו.
[מהר"ם חלאווה]

לא שנו אלא מבית לבית אבל ממקום למקום לא. ולא דמי לקדוש דבעינן מקום סעודה ממש ומקום פיתא גרים, אבל הכא בעקירו' גמורה תליא מילתא ומפנה לפנה לא הוה עקירות.
[מהר"ם חלאווה]

בני חבורה שהיו מסובין לשתות ועקרו רגליהן לצאת לקראת חתן או לקראת כלה. היה אוכל בבית זה ופסק סעודתו והלך לבית אחר, או שהיה אוכל וקראהו חבירו לדבר עמו ויצא לו לפתח ביתו וחזר הואיל ושינה ה מקומו צריך לברך למפרע על מה שאכל וחוזר ומברך בתחלה המוציא ואחר כך יגמור סעודתו.
[רמב"ם, ברכות פ"ד ה"ג]

היה אוכל בבית זה כו' עד יגמור סעודתו. כתב הראב"ד ז"ל א"א הפליג בזה דכל לפתח ביתו לאו עקירה היא וכל שכן אם רואה מקומו שאינה עקירה כלל עכ"ל.
[השגת הראב"ד]

אבל לא הניחו שם לא זקן ולא חולה כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע. ולא מצינו למימר יברכו לכתחלה ויאכלו עד שיגמרו סעודתן ואח"כ יברכו בהמ"ז ויפטרו שתי האכילות שעשו אלא כל היכא דמיחייב ברכה לפניו מיחייב לברך על מה שאכל ומיכן יש להוכיח בד' כוסות של פסח שכיון שצריך לברך בפה"ג על כוס של ברכה צריך לברך נמי על היין ששתה בתוך סעודתו ולא אמרינן יברך לאחר כוס של ברכה על הגפן ויפטור כוס של ברכה ומה ששתה בתוך סעודתו. [תוספות רי"ד]

שָׁם זָקֵן אוֹ חוֹלֶה, אזי יהיה הדין שִׁבְשֶׁהֵן יוֹצְאִין הם טְעוּנִין לברך בָּרְכָה לְמַפְרֵעַ - ברכה אחרונה קודם יציאתם, וּבְשֶׁהֵן חוֹזְרִין הם טְעוּנִין לברך בְּרָכָה לְמַתְחִלָּה - ברכה ראשונה קודם שימשיכו באכילתם[טז]. אם כן קַשְׁיָא לְרַב חִסְדָּא, הסובר שבדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם אין שינוי מקום מחייב לברך ברכה ראשונה בשנית, אפילו כשהמשיך לאכול במקום אחר, ובברייתא מוכח שאף בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, שינוי המקום מחייב לברך ברכה ראשונה בשנית אפילו חזרו למקומם הראשון.

מתרצת הגמרא, אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק,

טז. **אין** הביאור בדברי הגמרא שמדייקת מתחילת הברייתא שדווקא אם הניחו זקן או חולה אין צריכים לברך אבל אם לא כן צריכים לברך, שאין צריך לדייק זאת שהרי מפורש דין זה בסיפא שכאשר לא הניחו זקן או חולה צריכים לברך, אלא הגמרא מקשה מן הסיפא, ומה שהאריכה והביאה אף את הרישא הוא כדי לפרש את הקושיא באר היטב. תוספות שבמרדכי (ד"ה וטעמא) על פי ביאור בגדי ישע (פום מד).

מַאן תָּנָא - מי הוא התנא ששנה ברייתא זו העוסקת בענין **עֲקִירוֹת** - בדין מי שעקר ממקומו קודם ברכה אחרונה, שמבואר בה שאף בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם צריך לברך ברכה ראשונה בשנית אחר שינוי מקום, **רַבִּי יְהוּדָה** הוא, **דְּתַנְיָא** בברייתא אחרת, **חֲבֵרִים**א **שֶׁהָיוּ מְסוּבִּין** לאכול, **וְעָקְרוּ רַגְלֵיהֶם** ממקומם קודם שבירכו ברכה אחרונה, **לֵילֵךְ לְבֵית הַכְּנֶסֶת** להתפללב **אוֹ לְבֵית הַמִּדְרָשׁ**ג, **כְּשֶׁהֵן יוֹצְאִין** ממקום סעודתם **אֵין** הם **טְעוּנִין** לברך **בְּרָכָה לְמַפְרֵעַ** - ברכה אחרונה קודם שיצאו, **וּכְשֶׁהֵן חוֹזְרִין** למקום סעודתם ורוצים להמשיך באכילתם **אֵין** הם **טְעוּנִין** לברך **בְּרָכָה לְכַתְּחִלָּה** - ברכה ראשונה בשנית קודם שימשיכו באכילתם. **אָמַר רַבִּי יְהוּדָה, בַּמֶּה דְּבָרִים אֲמוּרִים** שאינם טעונים לברך ברכה אחרונה קודם יציאתם וברכה ראשונה לאחר חזרתם, **בִּזְמַן שֶׁהִנִּיחוּ שָׁם** - במקום אכילתם **מִקְצָת** מן **הַחֲבֵרִים** שלא יצאו, **אֲבָל** אם יצאו כולם ו**לֹא הִנִּיחוּ שָׁם מִקְצָת חֲבֵרִים, כְּשֶׁהֵן יוֹצְאִין** הם **טְעוּנִין** לברך **בְּרָכָה לְמַפְרֵעַ** - ברכה אחרונה קודם יציאתם, **וּכְשֶׁהֵן חוֹזְרִין** הם **טְעוּנִין** לברך **בְּרָכָה לְכַתְּחִלָּה** - ברכה ראשונה בשנית קודם שימשיכו באכילתם. וכיון שעל דברי חכמים בברייתא נקט רבי יהודה בלשונו 'במה דברים אמורים', משמע מכך שחכמים חולקים על דבריו[ד], וסוברים שאף באופן שיצאו כולם ולא הניחו שם מקצת חברים, כשחוזרים אינם צריכים לברך ברכה ראשונה בשנית קודם שימשיכו באכילתם, ואם כן הברייתא לעיל (קמ:) שמבואר בה שאם לא הניחו זקן או חולה ויצאו, כשחוזרים צריכים לברך בשנית ברכה ראשונה, כדעת רבי יהודה היא שנויה, ואין להקשות ממנה על רב חסדא שאמר את דבריו כדעת חכמים.

מדייקת הגמרא את דברי הברייתא, ומקשה על דעת רבי יוחנן:

מדייקת הגמרא, **אֶלָּא טַעֲמָא** - הטעם שחכמים חולקים על דעת רבי יהודה הוא משום **דִּבְדָבָרִים הַטְּעוּנִין בְּרָכָה לְאַחֲרֵיהֶן בִּמְקוֹמָן** אנו עוסקים, שהרי שנינו 'עקרו' כדיוק הגמרא לעילה (קמ:), משום כך חולקים חכמים על רבי יהודה, וסוברים **דִּכְשֶׁהֵן יוֹצְאִין אֵין טְעוּנִין בְּרָכָה לְמַפְרֵעַ** קודם שיצאו, **וּכְשֶׁהֵן חוֹזְרִין, אֵין טְעוּנִין בְּרָכָה לְכַתְּחִלָּה** קודם שימשיכו באכילתם, כיון שאין יציאתם נחשבת לגמר הסעודה, אלא ממשיכים סעודתם במקום אחר, **אֲבָל בִּדְבָרִים שֶׁאֵין טְעוּנִין בְּרָכָה לְאַחֲרֵיהֶן בִּמְקוֹמָן**, שבהם הברייתא אינה עוסקת, לא יהיה הדין כן, אלא בזה יודו חכמים לרבי יהודה, **וְאֶפִילּוּ לְרַבָּנָן**, כיון ששינו החברים את מקומם, **כְּשֶׁהֵן יוֹצְאִין** הם **טְעוּנִין** לברך **בְּרָכָה לְמַפְרֵעַ** - ברכה אחרונה קודם שיצאו', **וּכְשֶׁהֵן חוֹזְרִין** הם **טְעוּנִין** לברך **בְּרָכָה לְכַתְּחִלָּה** - ברכה ראשונה קודם שימשיכו באכילתם, כיון שיציאתם נחשבת לגמר הסעודה, וכעת היא סעודה חדשה'. **לֵימָא תֵּיהֱוֵי תְּיוּבְתָּא דְּרַבִּי יוֹחָנָן** - האם נאמר שברייתא זו היא פירכא לדעת רבי יוחנן (לעיל קמ.) הסובר שהמשנה מקוצרת בתוך סעודתו אינו צריך לברך בשנית, ולא חילק בין דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם לבין דברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם.

שואלת הגמרא על המקשן, **וְלָאו מִי אוֹתְבִינְהוּ חֲדָא זִימְנָא** - וכי לא דחינו את דברי רבי יוחנן כבר פעם אחת לעיל (קמ:), ומה תועלת תהיה אם אף מכאן ידחו דבריו. משיבה הגמרא, **נֵימָא מֵהָא נַמִּי תֵּיהֱוֵי תְּיוּבְתָּא** - כוונת המקשן, שנאמר שאף מכאן תהיה פירכא לרבי יוחנן, שאף אם נתרץ את הקושיא מן הברייתא הראשונה, או שתדחה הברייתא הראשונה מחמת ברייתות אחרות, תהיה מברייתא זו פירכא לרבי יוחנן.

מתרצת הגמרא את הקושיא על דברי רבי יוחנן:

אָמַר לָךְ רַבִּי יוֹחָנָן לתרץ את קושייתך, אכן לדעת חכמים **הוּא הַדִּין דַּאֲפִילּוּ דִּבְרִים שֶׁאֵין טְעוּנִין בְּרָכָה לְאַחֲרֵיהֶם בִּמְקוֹמָן, נַמִּי** [-גם כן] **אֵין צְרִיכִין לְבָרֵךְ** לפניהם ברכה ראשונה בשנית אחר שינוי מקום, ודברי רבי יוחנן הם כדברי חכמים[ה], **וְהָא דְּקָתָנֵי** - ומה ששנינו בברייתא 'עָקְרוּ רַגְלֵיהֶן' שמשמע שהברייתא עוסקת דווקא בדברים הטעונים ברכה אחריהם במקומם, זהו **לְהוֹדִיעֲךָ כֹּחוֹ** - את גודל חידושו **דְּרַבִּי יְהוּדָה, דַּאֲפִילּוּ בִּדְבָרִים שֶׁטְּעוּנִין בְּרָכָה לְאַחֲרֵיהֶן בִּמְקוֹמָן, טַעֲמָא** - הטעם שרבי יהודה מודה שכאשר יוצאים באמצע הסעודה אין מברכים ברכה אחרונה קודם יציאתם וברכה ראשונה אחר חזרתם, הוא דווקא משום **דְּהִנִּיחוּ שם מִקְצָת חֲבֵרִים** ולא יצאו כולם, **אֲבָל** אם יצאו כולם ו**לֹא הִנִּיחוּ מִקְצָת חֲבֵרִים** במקום סעודתם, **כְּשֶׁהֵן יוֹצְאִין טְעוּנִין בְּרָכָה לְמַפְרֵעַ** קודם יציאתם **וּכְשֶׁהֵן חוֹזְרִין טְעוּנִין בְּרָכָה לְכַתְּחִלָּה**, ודין זה שכשהם יוצאים טעונים ברכה למפרע, לא היה יכול רבי יהודה לחדש בדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם, משום שכיון שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם, אינם צריכים לברך קודם שיצאו[ט].

א. **נקט** 'חברים' שהם תלמידי חכמים, משום ששונה שעקרו רגליהם לילך לבית המדרש. רשב"ם (ד"ה ה"ג תניא). שכיון שבברייתא לעיל (קמ:) נקט 'בני חבורה', לכך הוצרך הרשב"ם לבאר מפני מה התנא ששנה את הברייתא לפנינו שינה בלשונו ונקט 'חברים', שהוא משום שרצה לשנות שיצאו לבית המדרש. מנחם משיב נפש (נרשב"ס שם).

ב. **תוספות** (ד"ה ועקרו). וכתבו, שמכאן משמע שהמתפלל בתוך סעודתו ולא עקר ממקומו, אינו צריך לברך בשנית אפילו ברכה ראשונה. אמנם רבינו יום טוב (הו"ד נמוקפות מולין פו. ד"ה מצמצ) כתב שהמתפלל בתוך סעודתו צריך לברך ברכת המזון, ואם רוצה להמשיך באכילתו צריך ליטול ידיו בשנית ולברך ברכת 'המוציא'. וכן כתב המאירי (לעיל קמ: ד"ה ותירץ), וביאר את הברייתא, שלא יצאו החברים לבית הכנסת להתפלל, אלא לשמוע קדיש או קדושה.

ג. **לשמוע** הדרשה. מאירי (שם).

ד. **כדעת** רבי יוחנן במסכת עירובין (פב.), שכאשר נוקט רבי יהודה בלשונו 'במה דברים אמורים' כוונתו לחלוק על דברי חכמים, וכאשר נוקט את הלשון 'אימתי' כוונתו לפרש את דברי חכמים ולא לחלוק עליהם. רשב"ם (ד"ה פ"ר).

ה. **שלשון** 'עקרו' הוא לשון מהירות, ומשמע שדווקא משום שמיהרו לצאת לא בירכו ביציאתם, אבל אם לא היו ממהרים, היו מברכים במקומם קודם יציאתם, אם כן בהכרח שהברייתא עוסקת בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם. רש"י ורשב"ם (לעיל קמ: ד"ה מדקתני). וראה בהערה על דיוק הגמרא מן הברייתא לעיל (קמ:), ביאורים נוספים בדיוק מן הברייתא שעוסקת בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם.

ו. **קשה**, מפני מה כשהם יוצאים טעונים לברך ברכה למפרע קודם יציאתם, מאחר שהם דברים שאינם טעונים ברכה אחרונה במקומם, ויכולים לברכה אף אחר שיצאו במקום אחר. אכן במאירי (לעיל קמ: ד"ה ויש גורסין) כתב [וכן כתב בראש משביר (ד"ה ולפ)], שאין לגרוס בגמרא תיבות 'כשהן יוצאין טעונים ברכה למפרע'. אמנם בביאור הלכה (סי' קעח ד"ה למיימינן) כתב, שלדעת התוספות (לעיל קמ: ד"ה כשהן) והרא"ש (מולין פ"ו ס"ה) [הובאו דבריהם בהערה לעיל (קמ:), על דברי הברייתא 'כשהן יוצאין טעונים ברכה למפרע'], שהטעם שבדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם כשהם יוצאים טעונים לברך ברכה למפרע קודם יציאתם, הוא משום החשש שמא ישכחו מלברך עד שיתעכל המזון במעיהם ושוב לא יוכלו לברך ברכה אחרונה, כמבואר במסכת ברכות (נג:), יש לומר שטעם זה שייך אף בדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם, שצריכים לברך קודם שיצאו שמא ישכחו לברך. ואף לפי מה שמשמע בדעת המאור הקטן (לעיל קמ: ד"ה דגריס), שהטעם שמא ישכחו מלברך שייך רק בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, תירץ בביאור הלכה, שלדעת חכמים בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, אם כאשר יוצא ממקומו בכוונתו לשוב למקומו, אסור לו לברך ברכה אחרונה קודם שיוצא, משום שגורם בזה ברכה שאינה צריכה, שכאשר ישוב יהיה צריך לברך ברכה ראשונה לחינם, ולענין זה מבואר כאן בגמרא, שבדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם אינו כן, אלא כשהם יוצאים רשאים לברך ברכה למפרע, שהרי ממה נפשך כשחוזרים צריכים לברך בשנית ברכה ראשונה. וראה בהערה להלן [על סוף תירוץ רבי יוחנן] מה שהקשה הרש"ש מכאן על דברי הרשב"ם.

ז. **כמבואר** ברשב"ם לעיל (קמ: ד"ה נדגריס).

ח. **הקשה** רע"א (גליון הש"ס), אחר שהגמרא מתרצת את דברי רבי יוחנן כדעת חכמים, אם כן מפני מה נדחו דברי רבי יוחנן מפני הברייתא לעיל (קמ:) שמבואר בה שמברכים ברכה ראשונה בשנית אחר שינוי מקום, והרי אף שם יש לתרץ, שהברייתא שנויה כדעת רבי יהודה, ורבי יוחנן אמר את דבריו כדעת חכמים. ותירץ בגנזי יוסף (ד"ה אמר), שאם הברייתא היתה כדעת רבי יהודה, היה לה לחלק כמו שמחלק רבי יהודה, בין הניחו שם מקצת חברים לבין יצאו כולם, ומכך שלא חילקה מוכח שהיא כדעת חכמים שאינם מחלקים חילוק זה. ובשפת אמת (ד"ה ג"ל) תירץ, שרבי יהודה וחכמים נחלקו בברייתא זו אם צריך לברך אחר שחוזר למקומו הראשון, אבל אינם עוסקים בענין אם צריך לברך כשהולך ואוכל במקום אחר, ואף שהגמרא בכל הסוגיא אינה מחלקת בין חזר למקומו ובין אם רוצה לאכול במקום אחר [כמבואר ברשב"ם (לעיל קמ: ד"ה קמ"ל) ובתוספות (ד"ה מניח)], זהו דווקא לפי שיטת רב חסדא ורב ששת ששינוי מקום נחשב הפסק, ורק בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם סבר רב חסדא שסברת 'לקיבעא קמא הדר' גורמת שלא יחשב הדבר הפסק, אבל לשיטת רבי יוחנן, שמוכרחים אנו לבאר שנחלקו רבי יהודה וחכמים בעיקר הדין אם שינוי מקום נחשב הפסק כלל או לא, לא מצינו שנחלקו אלא לענין אם חזר למקומו הראשון, ועל כן יש לומר שדווקא בזה נחלקו אם מה שהלך בינתיים למקום אחר נחשב הפסק, אבל לענין אם רוצה לאכול במקום אחר, לא מצינו מי שסובר שאינו צריך לברך, ועל כן אין להעמיד את הברייתא לעיל שמדברת בכל ענין אף אם לא חזר למקומו הראשון, במחלוקת תנאים שלא מצינו שנחלקו בזה.

ט. **רשב"ם** (ד"ה להודיעך). והקשה הרש"ש (נרשב"ס ד"ה להודיעך), מפני מה לא ביאר

רבינו חננאל

מאן תנא. להך ברייתא דקתני מע"ג דדברים הטעונין ברכה לאחריהן[ג] צריך לגרך, רבי יהודה היא: חברים שהיו מסובין ועקרו בו'. ולא גרסינן לשתות יין: ומקשינן אלא טעמא דבדברים הטעונין ברכה לאחריהם. משום הכי פליגי רבנן עליה דר' יהודה. הא בדברים שאין טעונין ברכה לאחריהן אפילו לרבנן מודו לצריך לגרך פעם אחרת בתחלה: לימא תיהוי תיובתא דרבי יוחנן. דאמר לעיל שיעור מקום אין צריך לגרך ולא מפליג בין דברים הטעונין לדברים שאין טעונין: לאו אותביניה חדא זימנא. לעיל: ר"ג תניא כוותיה דרב חסדא חברים שהיו מסובין לשתות יין בו'. והיינו כרב חסדא דאמר דברים שטעונין ברכה לאחריהן (ה) אין צריך לגרך, והא בהדיא מסייעא לרב חסדא מדקתני יין, אבל בהדיא דלעיל לא תנא יין בהדיא: ואומר עליו קידוש היום. בשלמא שעולמו: ושני. מיד אומר עליו ברהמ"ז ומפסיק כדאמר ר' יהודה לעיל[ד], ומיהו הואיל והגיע עונת קידוש צריך לקדם תחלה. לא[ז] גרסינן לחתן אומר עליו ברכת המזון שני אומר עליו קידוש היום:

גמרו

רשב"ם

מאן תנא עקירות. מאן תנא להך ברייתא דקתני מע"ג דדברים הטעונין ברכה לאחריהן צריך לגרך, רבי יהודה היא: ה"ג חברים שהיו מסובין ועקרו רגליהם בו'. ולא גרסי' לשתות יין: א"ר יהודה במה דברים אמורים בו'. מכלל דרבנן פליגי עליה בדברים שאין טעונין ברכה לאחריהן. משום הכי פליגי רבנן עליה דר' יהודה, הא בדברים שאין טעונין ברכה לאחריהן אפילו לרבנן מודו לצריך לגרך פעם אחרת בתחלה: לימא תיהוי תיובתא דרבי יוחנן. דאמר לעיל שיעור מקום אין צריך לגרך ולא מפליג בין דברים הטעונין לדברים שאין טעונין: לאו אותביניה חדא זימנא. לעיל: ה"ג תניא כוותיה דרב חסדא חברים שהיו מסובין לשתות יין בו'. והיינו כרב חסדא דאמר דברים שטעונין ברכה לאחריהן (ה) אין צריך לגרך, והא בהדיא מסייעא לרב חסדא מדקתני יין, אבל בהדיא דלעיל לא תנא יין בהדיא: ואומר עליו קידוש היום. בשלמא שעולמו: ושני. מיד אומר עליו ברהמ"ז ומפסיק כדאמר ר' יהודה לעיל[ד], ומיהו הואיל והגיע עונת קידוש צריך לקדם תחלה. לא[ז] גרסינן לחתן אומר עליו ברכת המזון שני אומר עליו קידוש היום:

גמרו

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [עירובין דף ל.], ג) תוספתא ברכות פ"ה ה"ג, ג) ק., ד) דף קג., ה) פ"ד הי"ח, ו) עיין תוס' חולין דף פו: בסוד"ה אסור ומהרש"א שם.

הגהות הב"ח

(ה) רש"י ד"ה ה"ג וכו' מחריהן במקומן אין צריך: (ו) רשב"ם ד"ה להודיעך וכו' לא היה יכול לומר כשהן יוצאין טעונין וכו' שמפילו הכי אין צריכין:

גליון הש"ם

גמ' א"ל ר"י ה"ה וכו'. ק"ל דאם כן גם מהאם ליכא תיובתא דים לומר דהברייתא דשנוי מקום צריך לגרך מחיא כר"י ומיהו סבר כמ"ק: רשב"ם ד"ה ה"ג ת"ב דר"ח ובתוס' ד"ה ת"ב דר"ח. קשה לי למאי הוצרכו הא כפשוטו ניחא דלא מייתי ראיה מברייתא דלעיל די"ל דנקט עקרו לרבותא דר"י וכדלמר לעיל גליון דר' יוחנן לזה מייתי סייעתא מהך ברייתא דלא קתני פלוגתא ג"כ מדנקט עקרו מוכח דדוקא בטעונה ברכה במקומה:

הגהות וציונים

ג] ברוב ספרים תניא כוותיה דרבי יוחנן (בעל המאור) ע"ש ובהשגות הראב"ד, ובמאירי איתא דיש שגרסו תניא כוותיה דרב ששת עיי"ש, והר"ח גרס תניא חברים וכו' ול"ג "כוותיה דרב חסדא": ד] הנוסחא העיקרית הולך ואוכל משתחשך (השגות הראב"ד, עיי"ש) שם וכ"ה ברשב"ם ד"ה ר' יוסי ובראשונים: ה] יש להוסיף במקומן וכ"ה ברשב"ם: ו] ל"א גרס וכו' כצ"ל (גנזי יוסף) וכ"ה ברשב"ם: ז] אלא אפילו כצ"ל (מנחם משיב נפש, באה"מ): ח] "בבית אחר" ליתא בכת"י ובדפו"י: ט] האי "אי נמי" פירושו אפילו (מצור דבש): י] רשב"א כצ"ל (קרבן נתנאל סימן י אות פ, ריא חבר ב"מ):

מאן תנא עקירות רבי יהודה דתניא חברים שהיו מסובין ועקרו רגליהם לילך לבית הכנסת או לבית המדרש כשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע וכשהן חוזרין אין טעונין ברכה לכתחלה אמר רבי יהודה במה דברים אמורים בזמן שהניחו שם מקצת חברים אבל לא הניחו שם מקצת חברים כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע וכשהן חוזרין אין טעונין ברכה לכתחלה אלא טעמא דבדברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן דכשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע וכשהן חוזרין אין טעונין ברכה לכתחלה אבל דברים שאין טעונין ברכה לאחריהן במקומן אפילו לרבנן כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע וכשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחילה לימא תיהוי תיובתא דר' יוחנן [ט] ולאו מי אותביניה חדא זימנא נימא מהא נמי תיהוי תיובתא [י] אמר לך ר' יוחנן הוא הדין דאפילו דברים שאין טעונין ברכה לאחריהם במקומן נמי אין צריכין לברך והא דקתני עקרו רגליהן להודיעך כחו דר' יהודה דאפילו דברים שטעונין ברכה לאחריהן במקומן טעמא דהניחו מקצת חברים אבל לא הניחו מקצת חברים כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע וכשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחלה תניא כוותיה דרב חסדא [יא] חברים שהיו מסובין לשתות יין ועקרו רגליהן וחזרו אין צריכין לברך. תנו רבנן [יב] בני חבורה שהיו מסובין וקדש עליהן היום מביאין לו כום של יין ואומר עליו קדושת היום ושני אומר עליו ברכת המזון דברי רבי יהודה ר' יוסי אומר אוכל והולך עד שתחשך [יג]

גמרו

לצרך היינו לפניו ולא למפרע וכן פירש רשב"ם [ח] ור"ח לקמן (ד' קג:) מיתסר לכו למישתי עד דברכיתו בפה"ג ומע"פ שלא היה יודע מה רוצים לשתות בלא ברכה מ"מ היה מורה להם שלא ישתו בלא ברכה וכן נראה עיקר להא בפ' כל הבשר (חולין דף קו:) אמר השמש מצרך על כל פרוסה ופרוסה לפי שמשית דעתו ולא משמע שיטרח בכל פעם לצרך ברכת המזון ועוד לקמן [ז] גבי חד צריך מכסא קמא ומכסא דברכתא בפה"ג ומייתי לחיה מהד ויבריך למסור למישתי עד שיברך ואי בפה"ג מייתי שפיר אבל אי מסור למישתי עד שיברך ברהמ"ז מנא ליה למחר ברכת המזון יטרח לצרך בפה"ג אף על פי שים לחות למוכח שפיר דאי מחר ברהמ"ז אין מצרך בפה"ג אלא הוי הפסק בהא ויבריך אמאי מחסר למישתי אבל לא משמע הכי מדלא פי' עד דברכיתו ברכת המזון ובפה"ג ומצרך הוא כיון דהא ויבריך הוי הפסק כאילו כבר בירכו שני בברכת בפה"ג כמו מחר ברהמ"ז והא דתניא בתוספתא דברכות [ט] בעל הבית שהיה מיסב ומוכל קרמו מביכו לבבר עמו אין צריך לצרך כו' הפליג צריך ברכה למפרע ובשהוא חוזר צריך ברכה לכתחלה לאו כשחוזר טעון ברכה למפרע אלא כשרוצה לגאת ומיירי שקרמו להפליג ומצרך שמא יפסה כדפרי' ומדע לאמר בפ"ג דיומא (ד' נ.) דיבר עם מביכו והפליג טעון נטילת ידים ומשמע דה"ה ברכת המוציא אבל ברהמ"ז לא קאמר לצריך ומיירי שלא ידע מתחלה שיפליג ואין הלכה כאותן ברייתות [י] אלא אפילו ברכה לכתחלה לא צריך דקי"ל כרב חסדא דאמר לקיבעי' קמא הדר והניהו ברייתות והיינו תוספתא

אוצר החכמה

מתו כרבי יהודה:

ועקרו רגליהם לילך לבהכ"נ כו'. מכאן משמע שאם אכל להתפלל ומזכר בשמע שעוד' והתפלל שמ"ע ברכה אחר' לכתחל' ומה שהניח ה"ר יוסי טוב לאיה מפרק כיצוי הדם (חולין ד' פו.) דאמר מישתא ובדוכי בהדי הדדי לא אפשר שצריך לברך ברהמ"ז וליטול ידיו אינה לאיה לדוקא גבי ברהמ"ז אמרינן הכי דהוי הפסק וגמר סעודה אבל תפלה מע"ג דמיכל ועלוי בהדי הדדי לא אפשר אין כך כלום: **תניא** כוותיה דרב חסדא [יא]. פי' רשב"ם הא דלא מייתי כרב חסדא מרבנן דר' יהודה משום דבהניח לא קתני בהדיא יין וזה פי' לפי שיטתו דגרסי' הכא יין ו"ל משום הכי לא מייתי סייעתא מינה משום דאיכא לאמרי בסנהדרין (ד' כה.) דבמה נמי לפרש ומע"ג דאזרו מייתי לאיה לרב חסדא דטעמא דשינוי מקום לצריך לצרך משום שעמידתו ממקומו היא גמר מכילתו וה"ה נמי אזרו:

ה"ג

הדעת נותנים למה יאזור ויברך, אבל כא דר' יהודה עדיף טפי שמתיר שמי אומרות על דברי מכמים, דלא מיבעיא דברים שאין צריכין ברכה לאחריהן במקומן שאינ (אחריהם) לצרך מע"פ שאצריו פוטרין,[יב] אפילו דברים הצריכין ברכה אחריהן במקומן נמי דאינ, הלכך הכא כא לאיקורא עדיף: [יג]ה"ג תניא כוותיה דרב חסדא חברים שהיו מסובין לשתות יין בו'. והיינו כרב חסדא דאמר דברים שטעונין ברכה לאחריהן במקומן מ"ל לצרך, והא בהדיא מסייעא לרב חסדא מדקתני יין, אבל בהדיא דלעיל לא תנא יין בהדיא. מיהו משמעתין משמע שיהו יין אין צריך לצרך ברכת היין אבל מצרך הטוב והמטיב, שיהו מקום בשבעת המינין שטעונין ברכה לאחריהן במקומן מעין שלש כגון אוכל בצית זה וחזר ואכל בצית אחר קודם שיצריך לאחריהן או שאכל בצית זה והלך לשוק וחזר ומעמד שעודתו בצית אחר[יד], בכל אלו אין צריך לחזור ולצרך תחלה לקיבעיה קמא הדר, והא תניא כוותיה דר"ח, אבל שאר פירות ומשקין שאינן משבעת המינין שאין צריכין ברכה לאחריהן במקומן ואכל בצית זה וחזר ואכל בצית אחר צריך לצרך תחילה, אבל מפינה לפינה בצית אחד אין צריך לצרך כדתניא בתוספתא בפי רב היגק, ומשום דקבעי למיתני ועקרו רגליהן כדי לילך לבית המדרש הלכך נקט חברים תלמידי חכמים: ה"ג רבנן בני חבורה שהיו מסובין וקידש עליהן היום, מביאין לו כום של יין ואומר עליו קדושת היום באמצע סעודתו, והשני מיד אומר עליו ברכת המזון ומפסיק. כדאמר ר' יהודה לעיל, ומיהו הואיל והגיע שעת קידוש צריך לקדם תחלה. לשון אחר גרסינן לחתן אומר עליו ברכת המזון שני אומר עליו קידוש היום, ובתוספתא דברכות מוכח כלשון הראשון: ר' יוסי אומר אוכלין והולכין. עד שתגמר סעודתן אי נמי[טו] הולכין ואוכלין משתחשך, ור' יוסי לטעמיה דלדידיה אין מפסיקין כלל[טז]:

גמרו

מאן תנא עקירות' שצריך [להניח] שם זקן או חולה ר' יהודה היא דתניא חברים שהיו מסובין עקרו רגליהם לילך לבית הכנסת או לבית המדרש כשיוצאין אין טעונין ברכה למפרע וכשחוזרין אין טעונין ברכה לכתחלה. א"ר יהודה בד"א כשהניחו שם זקן או חולה וכו'. וכיון דסלקא לדרב חסדא בקשיא אע"ג דמוקמי לה כר' יהודה שנויא הוא ולא סמכינן עלה אלא עבדינן כרב ששת דמחמיר וטפי עדיף. וכן ר' יוחנן כיון דאיתותב נדחו וקיימא לן דכל שנוי מקום צריך לברך וכן הלכה: תניא חברים שהיו מסובין לשתות יין ועקרו רגליהן וחזרו אין צריכין לברך. ת"ר בני חבורה שהיו מסובין וקדש עליהם היום מביאין לו כוס של יין ואומר עליו קדושת היום ושני מברך עליו ברכת המזון דברי ר' יהודה ר' יוסי אומר אוכל והולך עד שתחשך

הגמרא מביאה ברייתא כדעת רב חסדא (לעיל קפ:), הסובר שבדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, אין שינוי מקום מצריך לברך בשנית: **תַּנְיָא כְּוָותֵיהּ דְּרַב חִסְדָּא**' - שנינו בברייתא כדעת רב חסדא, **חֲבֵרִים שֶׁהָיוּ מְסוּבִּין לְשְׁתּוֹת** יַיִן שהוא משבעת המינים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם[א], **וְעָקְרוּ רַגְלֵיהֶן** ממקומם ויצאו קודם שבירכו ברכה אחרונה, **וְאַחַר כָּךְ חָזְרוּ** ורוצים להמשיך לשתות יין, **אֵין צְרִיכִין לְבָרֵךְ** בשנית ברכה ראשונה. וזהו כדברי רב חסדא, שבדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם לא נאמר הדין ששינוי מקום צריך לברך[ב].

★

הגמרא חוזרת למחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי המבוארת לעיל (ק.), בענין האוכל בערב שבת, אם צריך להפסיק סעודתו משהחשיך היום, ומבארת את סדר הקידוש וברכת המזון לשיטתם:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **בְּנֵי חֲבוּרָה**[ג] **שֶׁהָיוּ מְסוּבִּין** לאכול בערב שבת ויום טוב[ד], **וְקָדַשׁ עֲלֵיהֶן הַיּוֹם** - החשיך היום[ט], צריכים להפסיק את סעודתם ולברך ברכת המזון[ז], אך כיון שהגיע זמן הקידוש יש לקדש תחילה[ה], ולכך **מְבִיאִין לוֹ** למקדש[ח] **כּוֹס שֶׁל יַיִן, וְאוֹמֵר עָלָיו קִדּוּשַׁת הַיּוֹם** תחילה, **וְאַחַר כָּךְ** מביאים לו כוס יין **שֵׁנִי וְאוֹמֵר עָלָיו בִּרְכַּת הַמָּזוֹן**[י], ואחר כך אוכלים סעודה חדשה לכבוד השבת[כ], **דִּבְרֵי**

הרשב"ם את תירוץ הגמרא באופן פשוט, שחידושו של רבי יהודה הוא, שאפילו בדברים שטעונים ברכה לאחריהם במקומם, אם יצאו כולם ולא הניחו שם מקצת חברים, נחשב הדבר שינוי מקום וטעונים ברכה ראשונה בחזרתם, ולא אומרים ש'לקיבעא קמא הדר' כמו שאמר רב חסדא לעיל (קפ:). עוד הקשה, שבקושיית הגמרא על רבי יוחנן, נקטה הגמרא שאף בדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם, כשהם יוצאים טעונים ברכה למפרע, ואיך כתב הרשב"ם שבדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם, כשהן יוצאים אין הם צריכים לברך ברכה אחרונה.

הקשה הרשב"ם (ד"ה להודיעך), מדוע לא דיברה הברייתא בדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם, בכדי להודיע כחם של חכמים, שאפילו בזה אין מצריכים לברך בשנית לדעת רבי יוחנן, והרי טוב להשמיענו את כחו של המחיר [שסומך על שמועתו אפילו להתיר, שהרי להחמיר הכל יכולים אף בדבר המותר. רש"י (פיאה ג: ד"ה דהמירא)]. ותירץ, שכאן אף שחכמים מתירים להמשיך לאכול בלא ברכה, אין חידוש בדבריהם, שסברא פשוטה היא שכיון שלא הסיח דעתו מלאכול אינו צריך לברך בשנית, אבל בדברי רבי יהודה יש חידוש שמחמיר על דברי חכמים שתי חומרות, שלא זו בלבד שמחייב לברך בשנית אחר שינוי מקום בדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם, אף שחכמים פוטרים, אלא אף בדברים שטעונים ברכה לאחריהם במקומם מחייב לברך בשנית אחר שינוי מקום, ולכן כאן כח האיסור עדיף על כח ההיתר.

ו. כן היא גירסת הרשב"ם (ד"ה ס"ג תניא) תוספות (ד"ה תניא) ורא"ש (פי' ו). אך רבינו ניסים (מגילת סתרים, הו"ד בגליון שם), המאור הקטן (לעיל קפ: ד"ה דברים), הרמב"ן (מלחמת ה' ד"ה אמר), פסקי הרי"ד (ד"ה אמר), רבינו דוד, וחדושי הר"ן (ד"ה תניא) גרסו, 'תניא כוותיה דרבי יוחנן', וביאורו, שמן הברייתא יש ראיה לדברי רבי יוחנן (לעיל קפ.) הסובר שלעולם אין שינוי מקום מחייב לברך בשנית ברכה ראשונה. משום שסוברים אלו הראשונים, שיין הוא מן הדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם, וכיון שבברייתא שנינו 'יין', אם כן דין הברייתא כדברי רבי יוחנן הוא, שרבי יוחנן לבדו הוא שסובר שאף בדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם אין שינוי מקום מצריך לברך בשנית ברכה ראשונה. והקשו המאור הקטן והרא"ש (שם), שאין דרך הגמרא להביא ברייתא כדעת אמורא אחר שדחתה דעתו מברייתא ונשארה עליו קושיא, ומדוע אם כן דחתה הגמרא את דעת רבי יוחנן מן הברייתא לעיל (קפ:) ולא תירצה הגמרא את דעתו שסובר כתנא של הברייתא המובאת כאן. ותירץ המאור הקטן (שם ד"ה ומני), שברייתא זו שממנה ראיה לרבי יוחנן לא היתה בידי מסדרי הגמרא, והגיעה לידם של רבנן סבוראי אחר שנסדר התלמוד, והם שקבעוה בגמרא. והרמב"ן, רבינו דוד וחידושי הר"ן תירצו, שחלק מדברי רבי יוחנן נדחו מברייתא, וחלק מדבריו מסתייעים מברייתא, כלומר, שלעיל (קפ:) נדחו דברי רבי יוחנן רק במה שסובר שאף אם המשיך אכילתו במקום אחר אינו צריך לברך בשנית, שהרי מבואר בברייתא שם שבשינוי מקום צריך לברך, והברייתא עוסקת באופן שממשיך לאכול במקום אחר, וכאן הביאה הגמרא ראיה לרבי יוחנן מברייתא רק לאופן שחזר למקומו הראשון ורוצה להמשיך לאכול, וכמו ששנינו בברייתא 'וחזרו אין צריכין לברך' [וראה בהערה לעיל (קפ:) על דברי רב חסדא, שדעת רבינו דוד והר"ן, שאף לדעת רב חסדא, שבדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם אין שינוי המקום מצריך לברך בשנית, זהו דווקא אם חזר למקומו הראשון, אבל אם ממשיך אכילתו במקום אחר צריך לברך]. ובספר ההשלמה ובמאירי (לעיל קפ: ד"ה ומ"מ) הביאו, שיש הגורסים 'תניא כוותיה דרב ששת', ובלשון הברייתא גורסים 'צריך לברך' כדעת רב ששת.

הראשונים, שיין הוא מן הדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם, וכיון שבברייתא שנינו 'יין', אם כן דין הברייתא כדברי רבי יוחנן הוא, שרבי יוחנן לבדו הוא שסובר שאף בדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם אין שינוי מקום מצריך לברך בשנית ברכה ראשונה. והקשו המאור הקטן והרא"ש (שם), שאין דרך הגמרא להביא ברייתא כדעת אמורא אחר שדחתה דעתו מברייתא ונשארה עליו קושיא, ומדוע אם כן דחתה הגמרא את דעת רבי יוחנן מן הברייתא לעיל (קפ:) ולא תירצה הגמרא את דעתו שסובר כתנא של הברייתא המובאת כאן. ותירץ המאור הקטן (שם ד"ה ומני), שברייתא זו שממנה ראיה לרבי יוחנן לא היתה בידי מסדרי הגמרא, והגיעה לידם של רבנן סבוראי אחר שנסדר התלמוד, והם שקבעוה בגמרא. והרמב"ן, רבינו דוד וחידושי הר"ן תירצו, שחלק מדברי רבי יוחנן נדחו מברייתא, וחלק מדבריו מסתייעים מברייתא, כלומר, שלעיל (קפ:) נדחו דברי רבי יוחנן רק במה שסובר שאף אם המשיך אכילתו במקום אחר אינו צריך לברך בשנית, שהרי מבואר בברייתא שם שבשינוי מקום צריך לברך, והברייתא עוסקת באופן שממשיך לאכול במקום אחר, וכאן הביאה הגמרא ראיה לרבי יוחנן מברייתא רק לאופן שחזר למקומו הראשון ורוצה להמשיך לאכול, וכמו ששנינו בברייתא 'וחזרו אין צריכין לברך' [וראה בהערה לעיל (קפ:) על דברי רב חסדא, שדעת רבינו דוד והר"ן, שאף לדעת רב חסדא, שבדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם אין שינוי המקום מצריך לברך בשנית, זהו דווקא אם חזר למקומו הראשון, אבל אם ממשיך אכילתו במקום אחר צריך לברך]. ובספר ההשלמה ובמאירי (לעיל קפ: ד"ה ומ"מ) הביאו, שיש הגורסים 'תניא כוותיה דרב ששת', ובלשון הברייתא גורסים 'צריך לברך' כדעת רב ששת.

יא. כתבו רש"י והרשב"ם (ד"ה ס"ג תניא) תוספות (ד"ה תניא) ורא"ש (פי' ו). אך רבינו ניסים (מגילת סתרים, הו"ד בגליון שם), המאור הקטן (לעיל קפ: ד"ה דברים), הרמב"ן (מלחמת ה' ד"ה אמר), פסקי הרי"ד (ד"ה אמר), רבינו דוד, וחדושי הר"ן (ד"ה תניא) גרסו, 'תניא כוותיה דרבי יוחנן', וביאורו, שמן הברייתא יש ראיה לדברי רבי יוחנן (לעיל קפ.) הסובר שלעולם אין שינוי מקום מחייב לברך בשנית ברכה ראשונה. משום שסוברים אלו הראשונים, שיין הוא מן הדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם, וכיון שבברייתא שנינו 'יין', אם כן דין הברייתא כדברי רבי יוחנן הוא, שרבי יוחנן לבדו הוא שסובר שאף בדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם אין שינוי מקום מצריך לברך בשנית ברכה ראשונה. והקשו המאור הקטן והרא"ש (שם), שאין דרך הגמרא להביא ברייתא כדעת אמורא אחר שדחתה דעתו מברייתא ונשארה עליו קושיא, ומדוע אם כן דחתה הגמרא את דעת רבי יוחנן מן הברייתא לעיל (קפ:) ולא תירצה הגמרא את דעתו שסובר כתנא של הברייתא המובאת כאן. ותירץ המאור הקטן (שם ד"ה ומני), שברייתא זו שממנה ראיה לרבי יוחנן לא היתה בידי מסדרי הגמרא, והגיעה לידם של רבנן סבוראי אחר שנסדר התלמוד, והם שקבעוה בגמרא. והרמב"ן, רבינו דוד וחידושי הר"ן תירצו, שחלק מדברי רבי יוחנן נדחו מברייתא, וחלק מדבריו מסתייעים מברייתא, כלומר, שלעיל (קפ:) נדחו דברי רבי יוחנן רק במה שסובר שאף אם המשיך אכילתו במקום אחר אינו צריך לברך בשנית, שהרי מבואר בברייתא שם שבשינוי מקום צריך לברך, והברייתא עוסקת באופן שממשיך לאכול במקום אחר, וכאן הביאה הגמרא ראיה לרבי יוחנן מברייתא רק לאופן שחזר למקומו הראשון ורוצה להמשיך לאכול, וכמו ששנינו בברייתא 'וחזרו אין צריכין לברך' [וראה בהערה לעיל (קפ:) על דברי רב חסדא, שדעת רבינו דוד והר"ן, שאף לדעת רב חסדא, שבדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם אין שינוי המקום מצריך לברך בשנית, זהו דווקא אם חזר למקומו הראשון, אבל אם ממשיך אכילתו במקום אחר צריך לברך]. ובספר ההשלמה ובמאירי (לעיל קפ: ד"ה ומ"מ) הביאו, שיש הגורסים 'תניא כוותיה דרב ששת', ובלשון הברייתא גורסים 'צריך לברך' כדעת רב ששת.

יב. למדנו מכאן שהלכה כרב חסדא שבדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם אין שינוי מקום מצריך לברך ברכה ראשונה בשנית. רשב"ם (ד"ה ס"ג תניא). ואף שהברייתא עוסקת באופן שחזרו למקומם הראשון, יש מכאן ראיה לדעת רב חסדא אף באופן שרוצה לאכול במקום אחר, משום שכיון שטעם שינוי מקום שצריך לברך הוא משום שעמידתו ממקומו הוא גמר סעודתו, אם כן אין לחלק בין רוצה לאכול במקום אחר ובין חזר למקומו הראשון, וכיון שמצינו שבדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם אין צריך לברך ברכה ראשונה בשנית באופן שחזר למקומו, הוא הדין אף באופן שרוצה לאכול במקום אחר. תוספות (ד"ה תניא).

יג. אף שהדין המבואר בהמשך הברייתא הוא אף ביחיד שהיה מיסב וקדש עליו היום, מכל מקום נקט התנא לשון 'בני חבורה', להשמיענו שלדעת רבי יוסי הסעודה הראשונה נחשבת לו לצורך קידוש במקום סעודה ואינו צריך לאכול סעודה נוספת לצורך כך, כמו שהוכיחו התוספות (לעיל ק. ד"ה רבי) מברייתא זו, שאם אין הסעודה הראשונה נחשבת לו לצורך קידוש במקום סעודה וצריך לאכול סעודה נוספת, מדוע ימתין כדי לגמור סעודתו, שיפסיק מיד ויקדש ויאכל סעודה לכבוד שבת. ואם היה התנא עוסק באדם יחידי שהיה מיסב וקדש עליו היום, לא היה מוכח שהסעודה הראשונה נחשבת לו לצורך קידוש במקום סעודה, שהרי שתה מכוס הקידוש רביעית יין, ומבואר בטור ובשו"ע (או"ח סי' רעג ס"ה) דעת הגאונים, שהשותה רביעית יין יוצא בזה ידי חובת קידוש במקום סעודה, לכך נקט התנא 'בני חבורה' להשמיענו שאף לשאר השומעים שלא שתו רביעית יין אלא יצאו מהמקדש, נחשבת הסעודה הראשונה לצורך קידוש במקום סעודה. חתם סופר (ד"ה ס"ג). טעם נוסף יש לומר, שאין דרך ביחיד שתימשך סעודתו כל כך, רק בני חבורה שהיו מסובים יחד, מן הדרך הוא שתימשך סעודתם עד שקדש היום. קרבן תודה (ד"ה ס"ג).

יד. וכן בערב פסח. תוספות (לעיל ק. ד"ה מכלל). וכגון שהתחילו קודם שעה עשירית, שאכילתם היא בהיתר, ולכך אינם צריכים להפסיק את אכילתם קודם שקדש היום, אכן אם התחילו אחר השעה העשירית [בכל ערב שבת ויום טוב לדעת רבי יהודה, ובערב פסח אף לדעת רבי יוסי], שאכילתם היא באיסור, צריכים להפסיק [מיד. על פי פרי מגדים (או"ח סי' תעו משב"ז סק"ח)]. תוספות (ק. ד"ה מין).

טו. רשב"ם (לעיל ק. ד"ה מפסיקין, ד"ה וקדש). וראה עוד בזה בהערה להלן על דברי הגמרא 'עד שתחשך', אימתי הוא זמן זה.

טז. כמבואר בדעת רבי יהודה לעיל (ק.). וטעמו הוא משום שיש להפסיק ולהפריש בין סעודת החול לסעודת השבת, שלא יראה שאינו אוכל סעודת שבת אלא מסיים את סעודת החול. פסקי הרי"ד (ד"ה מ"ר, לעיל ק: ד"ה אמר).

יז. רש"י (ד"ה ומני) ורשב"ם (ד"ה ס"ג תניא). אמנם בתוספות (להלן ע"ב ד"ה לימקון) ביארו הטעם שיש לקדש קודם ברכת המזון, שהוא משום שאינו יכול לטעום מכוס של ברכת המזון קודם קידוש. ובמאור הקטן (ד"ה והפ) כתב, שכיון שהקידוש הוא הגורם להפסקת הסעודה, לכך צריך לקדש תחילה. ובראב"ד (השגות על המאור הקטן ד"ה והפ) ביאר הטעם שמקדש תחילה, משום שעכשיו הוא זמן הקידוש, ואין זה זמנה של ברכת המזון, וכעין המבואר בגמרא (ברכות כו:), שמי שלא התפלל מנחה בשבת וצריך להשלימה בתפילת ערבית פעמיים במוצאי שבת, אומר ברכת אתה חוננתנו בתפילה הראשונה, שכיון שהוא זמן תפילת ערבית, מתפלל ערבית תחילה שהיא מצוה בשעתה, ואחר כך מתפלל את ההשלמה למנחה. וכן מבואר בגמרא (שם כו.), שאם לא התפלל מוסף והגיע שעת תפילת מנחה, יש לו להתפלל מנחה תחילה, משום שכעת הוא זמנה, ואחר כך יתפלל מוסף.

יח. דהיינו לגדול שבהם, שהוא מוציא את כולם ידי חובתם. קרבן תודה (ד"ה מ"ר).

יט. כמבואר בגמרא לקמן (קה:), שיש לברך ברכת המזון על הכוס. ובגמרא להלן (ע"ב) יתבאר מפני מה צריכים שני כוסות ואין די בכוס אחד.

כן היא גירסת רש"י (ד"ה ומומר, ד"ה ומני), הרשב"ם (ד"ה ס"ג תניא) בלשונו הראשון ותוספות (לעיל ק. ד"ה מפסיקין, להלן ע"ב ד"ה לימקון) בלשונם השני, שתחילה מקדש ואחר כך מברך ברכת המזון. אמנם הרשב"ם בלשונו השני והתוספות (שם) בלשונם הראשון גרסו 'ראשון אומר עליו ברכת המזון ושני אומר עליו קידוש היום', שתחילה יש לו לברך ברכת המזון כדי להפסיק את סעודת החול, ואחר כך יש לקדש סמוך לסעודת שבת, שצריך לאכול סעודה חדשה לכבוד השבת.

כ. עַל פי תוספות (לקמן ע"ב ד"ה ס"ג).

מאן תנא. להך גרייתא דקתני מע"ג דדבריס הטעונין ברכה לאחריהן[ג] צריך לגרך, רבי יהודה היא: חברים שהיו מסובין ועקרו בו'. ולא גרסינן לשתות יין: ומקשינן **אלא טעמא דבדברים הטעונין ברכה לאחריהם.** משום הכי פליגי רבנן עליה דר' יהודה. הא בדבריס שאין טעונין ברכה לאחריהן אפילו רבנן מודו לצריך לגרך פעס אחרת בתחלה: **לימא תיהוי תיובתא דרבי יוחנן.** דאמר לעיל שינוי מקום אין צריך לגרך ולא מפליג בין דבריס הטעונין לדבריס שאין טעונין: **לאו אותביניה חדא זימנא.** לעיל: ס"ג **תניא כוותיה דרב חסדא חברים שהיו מסובין לשתות יין בו'. והיינו כרב** חסדא דאמר דבריס שטעונין ברכה לאחריהן (ה) אין צריך לגרך, והא בהדיא מסייעא לרב חסדא מדקתני יין, אבל בההוא לעיל לא תנא יין בהדיא: **ואומר עליו קידוש היום.** בשמעא סעודתו: ושני. מיד אומר עליו ברהמ"ז ומפסיק כדאמר ר' יהודה לעיל[ו], ומיהו הואיל והגיע עונת קידוש צריך לקדם תחלה. ולא[ז] גרסינן לחתן אומר עליו ברכת המזון שני אומר עליו קדושת היום:

גמרו

רשב"ם

מאן תנא עקירות. מאן תנא להך גרייתא דקתני מע"ג דדבריס הטעונין ברכה לאחריהן במקומן צריך לגרך, רבי יהודה היא: ס"ג חברים שהיו מסובין ועקרו רגליהם בו'. ולא גרסינן לשתות יין: א"ר יהודה במה דברים אמורים בו'. מכלל דרבנן פליגי עליה בריישא לאחריהן (ה) אין צריך לגרך, והא בהדיא מסייעא לרב חסדא מדקתני יין, אבל בההוא לעיל לא תנא יין בהדיא: **ואומר עליו קידוש היום.** בשמעא סעודתו: ושני. מיד אומר עליו ברהמ"ז ומפסיק כדאמר ר' יהודה לעיל[ו], ומיהו הואיל והגיע עונת קידוש צריך לקדם תחלה. ולא[ז] גרסינן לחתן אומר עליו ברכת המזון שני אומר עליו קדושת היום:

גמרו

רשב"ם

מאן תנא עקירות. מאן תנא להך גרייתא דקתני מע"ג דדבריס הטעונין ברכה לאחריהן במקומן צריך לגרך, רבי יהודה היא: ס"ג חברים שהיו מסובין ועקרו רגליהם לילך לבית הכנסת או לבית המדרש כשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע וכשהן חוזרין אין טעונין ברכה לכתחלה אמר רבי יהודה במה דברים אמורים בזמן שהניחו שם מקצת חברים אבל לא הניחו שם מקצת חברים כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע וכשהן חוזרין אין טעונין ברכה לכתחלה אלא טעמא דבדברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן דכשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע וכשהן חוזרין אין טעונין ברכה לכתחלה אבל דברים שאין טעונין ברכה לאחריהן במקומן אפילו לרבנן כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע וכשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחילה לימא תיהוי תיובתא דר' יוחנן[ט] ולאו מי אותביניה חדא זימנא ניימא מהא נמי תיהוי תיובתא[י] אמר לך ר' יוחנן הוא הדין דאפילו דברים שאין טעונין ברכה לאחריהם במקומן נמי אין צריכין לברך והא דקתני עקרו רגליהן להודיעך כחו דר' יהודה דאפילו דברים שטעונין ברכה לאחריהן במקומן טעמא דהניחו מקצת חברים אבל לא הניחו מקצת חברים כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע וכשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחלה תניא כוותיה דרב חסדא[יא] חברים שהיו מסובין לשתות יין ועקרו רגליהן וחזרו אין צריכין לברך. תנו רבנן[יב] בני חבורה שהיו מסובין וקדש עליהן היום מביאין לו כום של יין ואומר עליו קדושת היום ושני אומר עליו ברכת המזון דברי רבי יהודה ר' יוסי אומר אוכל והולך עד שתחשך[יג]

גמרו

מכאן תנא עקירות רבי יהודה דתניא חברים שהיו מסובין ועקרו רגליהם לילך לבית הכנסת או לבית המדרש כשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע וכשהן חוזרין אין טעונין ברכה לכתחלה אמר רבי יהודה במה דברים אמורים בזמן שהניחו שם מקצת חברים אבל לא הניחו שם מקצת חברים כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע וכשהן חוזרין אין טעונין ברכה לכתחלה אלא טעמא דבדברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן דכשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע וכשהן חוזרין אין טעונין ברכה לכתחלה אבל דברים שאין טעונין ברכה לאחריהן במקומן אפילו לרבנן כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע וכשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחילה לימא תיהוי תיובתא דר' יוחנן[ט] ולאו מי אותביניה חדא זימנא ניימא מהא נמי תיהוי תיובתא[י] אמר לך ר' יוחנן הוא הדין דאפילו דברים שאין טעונין ברכה לאחריהם במקומן נמי אין צריכין לברך והא דקתני עקרו רגליהן להודיעך כחו דר' יהודה דאפילו דברים שטעונין ברכה לאחריהן במקומן טעמא דהניחו מקצת חברים אבל לא הניחו מקצת חברים כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע וכשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחלה תניא כוותיה דרב חסדא[יא] חברים שהיו מסובין לשתות יין ועקרו רגליהן וחזרו אין צריכין לברך. תנו רבנן[יב] בני חבורה שהיו מסובין וקדש עליהן היום מביאין לו כום של יין ואומר עליו קדושת היום ושני אומר עליו ברכת המזון דברי רבי יהודה ר' יוסי אומר אוכל והולך עד שתחשך[יג]

גמרו

רשב"ם

מאן תנא עקירות. מאן תנא להך גרייתא דקתני מע"ג דדבריס הטעונין ברכה לאחריהן במקומן צריך לגרך, רבי יהודה היא: ס"ג חברים שהיו מסובין ועקרו רגליהם לילך לבית הכנסת או לבית המדרש. כ' רבי' אלחנן זצוק"ל משם אביו דוקא אם עקרו רגליהם לילך לביהכ"נ הוא דצריכין לברך אבל אם קמו מתוך הסעודה להתפלל והתפללו שם וחזרו לסעודתן לא הויא הפסקה ואין צריכין לברך ונ"ל שיפה דקדק. **[תוספות רי"ד]**

אמר רבי יהודה במה דברים אמורים. מסקינן בעירובין (פב.) דכל מקום שאמר ר"י אימתי לפרש ובמה לחלוק, ואפי' מ"ד התם דכל מקום שאמר ר' יהודה אימתין ובמה אינו אלא לפרש ה"מ במתני' אבל בברייתא לא. **[חדושי הר"ן]**

לימא תיהוי תיובתא דרבי יוחנן. וכיון דסלקא לדרב חסדא בקשיא אף על גב דמוקמי לה כר' יהודה שנויא הוא ולא סמכינן עלה אלא עבדינן כרב ששת דמחמיר וטפי עדיף וכן ר' יוחנן כיון דאיתותב נדחו וקיימא לן דכל שנוי מקום צריך לברך וכן הלכה. **[רבינו חננאל]**

בני חבורה שהיו מסובין וקדש עליהן היום מביאין לו כום של יין ואומר עליו קדושת היום. ר' יהודה לטעמיה דאית ליה הפסקה ומי גורם ההפסקה קדוש הלכך גורם בראש. **[מהר"ם חלאווה]**

ושני אומר עליו ברכת המזון דברי רבי יהודה. ואף על פי שבירך בפה"ג על כוס הקידוש כיון דאמר הב נברך איתסר ליה למישתי, וצריך עוד בפה"ג על כוס של ברכה ועל הגפן אחר כוס הקידוש. **[תוספות רי"ד]**

רבי יוסי אומר אוכל והולך עד שתחשך. וה"ה דשרי ר"י אפילו משתחשך, אלא משום דר' יהודה מצריך להפסיק משקדש היום והיינו קודם צאת הכוכבים דבין השמשות מיקרי קדש היום כדאיתא בריש ברכות, נקט ר' יוסי עד שתחשך וה"ה לאחר מיכן. **[חדושי הר"ן]**

מאן תנא עקירות. מאן תנא להך גרייתא דקתני מע"ג דדבריס הטעונין ברכה לאחריהן במקומן צריך לגרך, רבי יהודה היא: ס"ג חברים שהיו מסובין ועקרו רגליהם לילך לבית הכנסת או לבית המדרש כשיוצאין אין טעונין ברכה למפרע וכשחוזרין אין טעונין ברכה לכתחלה. א"ר יהודה בד"א כשהניחו שם זקן או חולה וכו'. **וכיון** דסלקא לדרב חסדא בקשיא אע"ג דמוקמי לה כר' יהודה שנויא הוא ולא סמכינן עלה אלא עבדינן כרב ששת דמחמיר וטפי עדיף. **וכן** ר' יוחנן כיון דאיתותב נדחו וקיימא לן דכל שנוי מקום צריך לברך וכן הלכה: **תניא** חברים שהיו מסובין לשתות יין ועקרו רגליהן וחזרו אין צריכין לברך. **ת"ר בני חבורה שהיו מסובין וקדש עליהם היום** מביאין לו כוס ראשון ומקדש שני מברך עליו ברכת המזון דברי ר' יהודה ר' יוסי אומר אוכלין עד שתחשך

משנת ראשונים

חברים שהיו מסובין ועקרו רגליהם לילך לבית הכנסת או לבית המדרש. כ' רבי' אלחנן זצוק"ל משם אביו דוקא אם עקרו רגליהם לילך לביהכ"נ הוא דצריכין לברך אבל אם קמו מתוך הסעודה להתפלל והתפללו שם וחזרו לסעודתן לא הויא הפסקה ואין צריכין לברך ונ"ל שיפה דקדק. **[תוספות רי"ד]**

אמר רבי יהודה במה דברים אמורים. מסקינן בעירובין (פב.) דכל מקום שאמר ר"י אימתי לפרש ובמה לחלוק, ואפי' מ"ד התם דכל מקום שאמר ר' יהודה אימתין ובמה אינו אלא לפרש ה"מ במתני' אבל בברייתא לא. **[חדושי הר"ן]**

לימא תיהוי תיובתא דרבי יוחנן. וכיון דסלקא לדרב חסדא בקשיא אף על גב דמוקמי לה כר' יהודה שנויא הוא ולא סמכינן עלה אלא עבדינן כרב ששת דמחמיר וטפי עדיף וכן ר' יוחנן כיון דאיתותב נדחו וקיימא לן דכל שנוי מקום צריך לברך וכן הלכה. **[רבינו חננאל]**

בני חבורה שהיו מסובין וקדש עליהן היום מביאין לו כום של יין ואומר עליו קדושת היום. ר' יהודה לטעמיה דאית ליה הפסקה ומי גורם ההפסקה קדוש הלכך גורם בראש. **[מהר"ם חלאווה]**

ושני אומר עליו ברכת המזון דברי רבי יהודה. ואף על פי שבירך בפה"ג על כוס הקידוש כיון דאמר הב נברך איתסר ליה למישתי, וצריך עוד בפה"ג על כוס של ברכה ועל הגפן אחר כוס הקידוש. **[תוספות רי"ד]**

רבי יוסי אומר אוכל והולך עד שתחשך. וה"ה דשרי ר"י אפילו משתחשך, אלא משום דר' יהודה מצריך להפסיק משקדש היום והיינו קודם צאת הכוכבים דבין השמשות מיקרי קדש היום כדאיתא בריש ברכות, נקט ר' יוסי עד שתחשך וה"ה לאחר מיכן. **[חדושי הר"ן]**

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [עירובין דף ג.], ג) תוספתא ברכות פ"ה ה"ג, ג) ק., ד) דף קג., ה) פ"ד הי"ח, ו) עיין תוס' חולין דף פו: בסוד"ה אסור ומהרש"א שם.

הגהות הב"ח

(ה) רש"י ד"ה ס"ג וכו' מחריהן במקומן מין צריך: (ו) רשב"ם ד"ה להודיעך וכו' לא היה יכול לומר כשהן יוצאין טעונין וכו' שאפילו הכי אין צריכין:

גליון הש"ם

גמ' א"ל ר"י ה"ה וכו'. ק"ל דאם כן גם מהאם ליכא תיובתא דים לומר דהברייתא דשנוי מקום צריך לגרך אחיא כר"י ומיהו סגר כת"ק: רשב"ם ד"ה ס"ג ת"כ דר"ח ובתוס' ד"ה ת"כ דר"ח. קשה לי למאי הוצרכו הא כפשוטו ניחא דלא מייתי לאיה מברייי' לעיל ד"ל דנקט עקרו לרבותא דר"י וכדלמי' לעיל גליון דר' יוחנן לזה מייתי סייעתא מהך ברייתא דלא קתני פלוגתא ע"כ מדנקט עקרו מוכח דלוקי בטעונה ברכה בתקומה:

הגהות וציונים

ט] ברוב ספרים תניא כוותיה דרבי יוחנן (בעל המאור) ע"ש ובהשגות הראב"ד, ובמאירי איתא דיש שגרסו תניא כוותיה דרב ששת עיי"ש, והר"ח גרס תניא חברים וכו' ול"ג "כוותיה דרב חסדא": י] הנוסחא העיקרית הולך ואוכל משתחשך (השגות הראב"ד, עיי"ש) שם וכ"ה ברשב"ם ד"ה ר' יוסי ובראשונים: יא] יש להוסיף במקומן וכ"ה ברשב"ם: יב] ל"א גרס וכו' כצ"ל (גנזי יוסף) וכ"ה ברשב"ם: יג] אלא אפילו כצ"ל (מנחם משיב נפש, באה"מ): ו] "בבית אחר" ליתא בכת"י ובדפו"י: ז] האי "אי נמי" פירושו אפילו (מצור דבש): ח] רשב"א כצ"ל (קרבן נתנאל סימן י אות פ, ריי"א חבר בי"מ):

ארכיון 19/06/2018

קב. [ג] ערבי פסחים פרק עשירי פסחים

רַבִּי יְהוּדָה. רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, אין צריך להפסיק כלל את הסעודה כדי לאכול סעודה חדשה לכבוד השבת, אלא אוֹכֵל וְהוֹלֵךְ - ממשיך בסעודתו עַד שֶׁתֶּחְשַׁךְ[כא] וגומר סעודתו[כב].

19/06/2018 אתחה

כא. **בן** היא גירסת הרי"ף והרמב"ן בלשונו הראשון (מלחמת ה', לקמן קה. ד"ה ממר). וביאר הרמב"ן, שנקט רבי יוסי בלשונו 'עד שתחשך' אף שלדעתו רשאי להמשיך באכילתו ולסיים סעודתו אף אחר שתחשך, משום שבני חבורה שהיו מסובים לאכול בערב שבת מבעוד יום כדי לגמור סעודתם קודם שבת, הדרך היא שגומרים סעודתם קודם שיתקדש היום דהיינו שתשקע החמה, ועל זה אמר רבי יוסי, שאם לא סיימו כשקדש היום, אוכלים והולכים עד שתחשך, דהיינו צאת הכוכבים, שבזמן זה מן הסתם כבר גומרים סעודתם, ואז 'כוס ראשון אומר עליו ברכת המזון' וכו' כמבואר להלן (פ"ג). אכן אם גם אז לא גמרו, מותרים להמשיך סעודתם גם אחר שתחשך, אפילו עד חצות. והר"ן (על הרי"ף, ד"ה ר' יוסי) ביאר, שכיון שרבי יהודה מצריך להפסיק מיד כשקדש היום, שזמן זה הוא בבין השמשות קודם צאת הכוכבים, כמבואר בגמרא (ברכות ג:) וברש"י (שם ד"ה משעה שקדש), לכך אמר רבי יוסי שרשאי להמשיך אף אחרי כן עד שתחשך, דהיינו עד צאת הכוכבים, והוא הדין שיכול להמשיך בסעודתו אף אחר שתחשך. אמנם הרשב"ם (ד"ה ר' יוסי) [כן כתבו מהר"ם חלאווה (ד"ה ר' יוסי), רבינו דוד (ד"ה גרסת)

ובחדושי הר"ן (ד"ה ר' יוסי) בשמו], והראב"ד (הגהות על המאור הקטן ד"ה ומיז) והרמב"ן (שם) בלשונו השני, גרסו 'הולכין ואוכלין משתחשך', ולגירסא זו מפורש בדברי רבי יוסי שרשאים להמשיך לאכול עד שיסיימו, אפילו אחר שתחשך. ובמהר"ם חלאווה (ד"ה ר' יוסי) כתב, שיש הגורסים 'אוכלין והולכין עד שיגמרו'. והצל"ח (לעיל ק. גמוס' ד"ה מיז) כתב, שלדעת התוספות (שם) יש לגרוס כלפנינו 'עד שתחשך', ואכן לדעת רבי יוסי יש להפסיק משתחשך, משום שהברייתא עוסקת בערב פסח שאז אף לדעת רבי יוסי אין להתחיל לאכול מן הזמן הסמוך למנחה [כמבואר לעיל (נט:)], ומדובר באופן שהתחילו לאכול באיסור, ומכאן הוכיחו התוספות שם שאף לדעת רבי יוסי באופן שהתחיל באיסור צריך להפסיק [אמנם ראה בפרי מגדים (או"מ סי' תעג משב"ז סק"ח), שמשמע מדבריו שסובר שבאופן שהתחיל לאכול באיסור אינו יכול להמשיך לאכול עד שתחשך אלא צריך להפסיק לאכול מיד].

כב. **בדעתו** המבוארת לעיל (ק.), שאין צריך להפסיק כלל את הסעודה אף אחר שקדש היום.

מאן תנא. להך גרייתא דקתני מע"ג דדגרים הטעונין ברכה לאחריהן[ג] צריך לברך, רבי יהודה היא: חברים שהיו מסובין ועקרו בו'. ולא גרסינן לשתות יין: ומקשינן אלא טעמא דבדברים הטעונין ברכה לאחריהם. משום הכי פליגי רבנן עליה דר' יהודה. הא דדגרים שאין טעונין ברכה לאחריהן אפילו רבנן מודו דצריך לברך פעם אחרת בתחלה: לימא תיהוי תיובתא דרבי יוחנן. דאמר לעיל שינוי מקום אין צריך לברך ולא מפליג בין דגרים הטעונין לדגרים שאין טעונין: לאו אותביניה חדא זימנא. לעיל: ה"ג תניא כוותיה דרב חסדא חברים שהיו מסובין לשתות יין בו'. והיינו כרב חסדא דאמר דגרים שהטעונין ברכה לאחריהן (ה) אין צריך לברך, והא בהדיא מסייעא לרב חסדא מדקתני יין, אבל בההיא דלעיל לא תנא יין בהדיא: ואומר עליו קידוש היום. בשמע מעולמו: ושני. מיד אומר עליו ברהמ"ז ומפסיק כדאמר ר' יהודה לעיל[ו], ומיהו הואיל והגיע עונת קידוש צריך לקדש תחלה. ולא[ז] גרסינן לשון אומר עליו ברכת המזון שני אומר עליו קדושת היום:

גמרו

רשב"ם

מאן תנא עקירות. מאן תנא להך גרייתא דקתני מע"ג דדגרים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן צריך לברך, רבי יהודה היא: ה"ג חברים שהיו מסובין ועקרו רגליהם בו'. ולא גרסינן לשתות יין: א"ר יהודה במה דברים אמורים בו'. מכלל דרבנן פליגי עליה בדגרים שאין טעונין ברכה לאחריהן. משום הכי פליגי רבנן עליה דרבי יהודה, הא דדגרים שאין טעונין ברכה לאחריהן לעיל בשינוי מקום אין צריך לברך ולא מפליג בין דגרים הטעונין לדגרים שאין טעונין: לאו אותביניה חדא זימנא. לעיל: נימא תיהוי תיובתא נמי מהא. שאם יבא אדם ויתרץ להך קמייתא או ישמע אותה על ידי גרייתות אחרות, נותבינה מהך: להודיעך כחו דר' יהודה בו'. כשהן יוצאין ברכה למפרע בו', אבל בשאר דגרים לא היה יכול לומר (ג) טעונין ברכה למפרע בו' דהא אין צריכין ברכה לאחריהן במקומן. וליכא למקשויי מדרבה ליתני דגרים שאין צריכין ברכה לאחריהן במקומן, להודיעך כחן דרבנן דמקילין כל כך שאפי' (הס) [עליה'] אין צריכין לברך ומשום הכי היתרא עדיף, אין לומר כך, דאין כחן וחשיבות אם אין מצריכין לברך, דסברא הוא דכיון שלא היה היסח הדעת בינתים למה יחזור ויברך, אבל כח ר' יהודה עדיף שמחמיר שמי אומרות על דברי חכמים, דלא מיבעיא דגרים שאין צריכין ברכה לאחריהן במקומן שחייב (אחריהם) לברך מע"פ שאדיעו פוטרין,[ט] אפילו דגרים הצריכין ברכה אחריהן במקומן נמי דחייב, הלכך הכא כח למיסורא עדיף: ה"ג תניא כוותיה דרב חסדא חברים שהיו מסובין לשתות יין בו'. והיינו כרב חסדא דאמר דגרים שטעונין ברכה לאחריהן במקומן מע"כ שאדיעו פוטרין, דהא בהדיא מסייעא לרב חסדא מדקתני יין, אבל בההוא דלעיל לא תנא יין בהדיא. מיהו שמעינן משמעתין שינוי יין אין צריך לברך ברכת היין אבל מברך הטוב והמטיב, שינוי מקום בשבעת המינין שטעונין ברכה לאחריהן במקומן מעין שלם כגון אוכל בצית זה וחזר ואכל בצית אחר קודם שצירך לאחריהן או שאכל בצית זה והלך לשוק וחזר וגמר סעודתו בצית אחר[ח], בכל אלו אין צריך לחזור ולברך תחלה לקיבעיה קמא הדר, דהא תניא כוותיה דר"מ, אבל שאר פירות ומשקין שאינן משבעת המינין שאין צריכין ברכה לאחריהן במקומן ואכל בצית זה וחזר ואכל בצית אחר צריך לברך תחילה, אבל מפיונה לפיונה בצית אחד אין צריך לברך כדתניא בתוספתא בפי רב היונק, ומשום דקבעי למיתני ועקרו רגליהן כדי לילך לבית המדרש הלכך נקט חברים הלכך מילתי מכמיס: ה"ג תנו רבנן בני חבורה שהיו מסובין וקידש עליהן היום, מביאין לו כוס של יין ואומר עליו קדושת היום באמצע סעודתו, והשני מיד אומר עליו ברכת המזון ומפסיק. כדאמר ר' יהודה לעיל, ומיהו הואיל והגיע שעת קידוש צריך לקדש תחלה. לשון אחר גרסינן לשון אומר עליו ברכת המזון שני אומר עליו קידוש היום, ובתוספתא דברכות מוכח כלשון ראשון: ר' יוסי אומר אוכלין והולכין. עד שתגמר סעודתן אי נמי[יז] הולכין ואוכלין משתחשך, ור' יוסי לטעמיה דלדידיה אין מפסיקין כלל[יג]:

גמרו

משנת ראשונים

חברים שהיו מסובין ועקרו רגליהם ללכת לבית הכנסת או לבית המדרש. כ' רבי' אלחנן זצוק"ל משם אביו דוקא אם עקרו רגליהם לילך לביהכ"נ הוא דצריכין לברך אבל אם קמו מתוך הסעודה להתפלל והתפללו שם וחזרו לסעודתן לא הויא הפסקה ואין צריכין לברך ונ"ל שיפה דקדק. **[תוספות רי"ד]**

אמר רבי יהודה במה דברים אמורים. מסקינן בעירובין (פב.) דכל מקום שאמר ר"י אימתי לפרש ובמה לחלוק, ואפי' מ"ד התם דכל מקום שאמר ר' יהודה אימתין ובמה אינו אלא לפרש ה"מ במתני' אבל בברייתא לא. **[חדושי הר"ן]**

לימא תיהוי תיובתא דרבי יוחנן. וכיון דסלקא לדרב חסדא בקשיא אף על גב דמוקמי לה כר' יהודה שנויא הוא ולא סמכינן עלה אלא עבדינן כרב ששת דמחמיר וטפי עדיף וכן ר' יוחנן כיון דאיתותב נדחו וקיימא לן דכל שנוי מקום צריך לברך וכן הלכה. **[רבינו חננאל]**

בני חבורה שהיו מסובין וקדש עליהן היום מביאין לו כוס של יין ואומר עליו קדושת היום. ר' יהודה לטעמיה דאית ליה הפסקה ומי גורם ההפסקה קדוש הלכך גורם בראש. **[מהר"ם חלאווה]**

ושני אומר עליו ברכת המזון דברי רבי יהודה. ואף על פי שבירך בפה"ג על כוס הקידוש כיון דאמר הב נברך איתסר ליה למישתי, וצריך עוד בפה"ג על כוס של ברכה ועל הגפן אחר כוס הקידוש. **[תוספות רי"ד]**

רבי יוסי אומר אוכל והולך עד שתחשך. וה"ה דשרי ר"י אפילו משתחשך, אלא משום דר' יהודה מצריך להפסיק משקדש היום והיינו קודם צאת הכוכבים דבין השמשות מיקרי קדש היום כדאיתא בריש ברכות, נקט ר' יוסי עד שתחשך וה"ה לאחר מיכן. **[חדושי הר"ן]**

מאן תנא עקירו' שצריך [להניח] שם זקן או חולה ר' יהודה היא דתניא חברים שהיו מסובין עקרו רגליהם לילך לבית הכנסת או לבית המדרש כשיוצאין אין טעונין ברכה למפרע וכשחוזרין אין טעונין ברכה לכתחלה. א"ר יהודה בד"א כשהניחו שם זקן או חולה וכו'. **וכיון** דסלקא לדרב חסדא בקשיא אע"ג דמוקמי לה כר' יהודה שנויא הוא ולא סמכינן עלה אלא עבדינן כרב ששת דמחמיר וטפי עדיף. וכן ר' יוחנן כיון דאיתותב נדחו וקיימא לן דכל שנוי מקום צריך לברך וכן הלכה: **תניא** חברים שהיו מסובין לשתות יין ועקרו רגליהן וחזרו אין צריכין לברך. **ת"ר בני חבורה שהיו מסובין וקדש עליהם היום** מביאין לו כוס של יין ראשון ומקדש שני מברך עליו ברכת המזון דברי ר' יהודה ר' יוסי אומר אוכל והולך עד שתחשך

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [עירובין דף ל.], ג) תוספתא ברכות פ"ה ה"ג, ג) ק., ד) דף קג., ה) פ"ד הי"ח, ו) עיין תוס' חולין דף פו: בסוד"ה אסור ומהרש"א שם.

הגהות הב"ח

(ה) רש"י ד"ה ה"ג וכו' מחריהן במקומן מין צריך: (ז) רשב"ם ד"ה להודיעך וכו' לא היה יכול ומ"מ כשהן יוצאין טעונין וכו' שאפילו הכי מין צריכין:

גליון הש"ם

גמ' א"ל ר"י ה"ה וכו'. ק"ל דאם כן גם מהאם ליכא תיובתא דיש לומר דהברייתא דשנוי מקום צריך לברך אחית כל"ל ומיהו סבר כת"ק: רשב"ם ד"ה ה"ג ת"כ דר"ח ובתום' ד"ה ת"כ דר"ח. קשה לי למאי הוצרכו הא כפשוטו ניחא דלא מייתי לתיא מדבריי' לעיל ד"ל דנקט עקרו לרבותא דר"י וכדלמ' לעיל גליון דר' יוחנן וזה מייתי סייעתא מהך ברייתא דלא קתני פלוגתא מ"כ מדנקט עקרו מוכח דדוקא בטעונה ברכה במקומה:

הגהות וציונים

ט] ברוב ספרים תניא כוותיה דרבי יוחנן (בעל המאור) ע"ש ובהשגות הראב"ד, ובמאירי איתא דיש שגרסו תניא כוותיה דרב ששת עיי"ש, והר"ח גרס תניא חברים וכו' ול"ג "כוותיה דרב חסדא": ג] הנוסחא העיקרית הולך ואוכל משתחשך (השגות הראב"ד, עיי"ש) שם וכ"ה ברשב"ם ד"ה ר' יוסי ובראשונים: ג] יש להוסיף במקומן וכ"ה ברשב"ם: ד] לי"א גרס וכו' כצ"ל (גנזי יוסף) וכ"ה ברשב"ם: ה] אלא אפילו כצ"ל (מנחם משיב נפש, באה"מ): ו] "בבית אחר" ליתא בכת"י ובדפו"י: ז] האי "אי נמי" פירושו אפילו (מצור דבש): ח] רשב"א כצ"ל (קרבן נתנאל סימן י אות פ, ריי"א חבר בי"מ):

19/06/2018 אהח

ד] ה"ג **ראשון** אומר עליו ברכת המזון. להפסיק והשני אומר עליו קידוש היום סמוך לסעודת שבת ולגירסא זו אתי שפיר הא דאמעט לעיל (ד' ק: ושם) דמפסיק לר' יהודה בעקירת שלחן קודם קידוש לפי שהיו רגילין לעקור שלחן לפני ברכת המזון אבל ספרים דגר' דאמון אומר עליו קידוש היום וטעמא שאינו יכול לטעום מכוס ברהמ"ז בלא קידוש קשה מנא ליה לעיל דמפסיקין לרבי יהודה בעקירת שלחן קודם קידוש. והא דקתני בתוספתא[ה] אורחין שהיו מסובין אצל בעל הבית וקדש עליהן היום עקרו עם חשיכה לבית המדרש חזרו ומזגו להם את הכוס אומר עליו קידוש דברי רבי יהודה וברכת המזון לא מזכיר כלל היינו משום דמתחלה עשו ברהמ"ז קודם ילימתם לעשות הפסק אין סעודת מול לסעודת שבת ולכך נמי עשו עקירה לבית המדרש:

ונימרינהו לתרוייהו **אחד בסא.** לר' יוסי פריך כיון דתרוייהו מסעודת שבת קאתו כדפרישית לעיל (ד' ק.[ט]) דהך סעודה עולה לו לסעודת שבת הוה ליה למימר תרוייהו אחד כסא אבל לר' יהודה לא פריך כיון דברכת המזון מסעודת מול וקידוש על סעודה הבאה אין לומר שניהם על כוס אחד:

שאין אומרי' **שתי קדושות על כוס אחד.** ויש נוהגין בחופה מטעם זה שלא לומר שבע ברכות על כוס ברכת המזון אלא מביאין כוס אחר ואין מברכין על השני בפה"ג כיון שכבר בירך על כוס ברכת המזון כי אין נכון לברך פעמים אך רבינו משולם היה אומר הכל על כוס אחד דלא דמי לברכת המזון וקידוש דתרי מילי נינהו כדאמרי' בסמוך אצל הבא אחר לא מזכיר קודש אלא מעין שלש ואין לומר שהוא מזכיר קדושת היום בברכת המזון שהרי אין מזכירין קדושת היום בברכת המזון בלילי יו"ט ובשבת שחל להיות אחר השבת שא

מוסיף רבי יוסי ומבארא, אחר שנִּמְרוּ סעודתם שהתחילו בה בערב שבת, מביאים למברך שני כוסות של יין, הכּוֹס הָרִאשׁוֹן מְבָרֵךְ עָלָיו בִּרְכַּת הַמָּזוֹן[ב], וְהכוס הַשֵּׁנִי אוֹמֵר עָלָיו קִדּוּשַׁת הַיּוֹם, ואין צריך לאכול סעודה נוספת לכבוד שבת אחר הקידוש[ג].

הגמרא דנה בדברי רבי יוסי:

שואלת הגמרא, אַמַּאי - מפני מה מחלק רבי יוסי את הברכות לשני כוסות, כוס אחד לברכת המזון וכוס אחד לברכת קידוש, וְנֵימְרִינְהוּ לְתַרְוַיְיהוּ אַחֲדָא כָּסָא - שיאמר את שתי הברכות על כוס אחד[ד].

משיבה הגמרא, אָמַר רַב הוּנָא אָמַר רַב שֵׁשֶׁת[ה], לכך אין לומר ברכת המזון וקידוש על כוס אחד, משום שאֵין אוֹמְרִים שְׁתֵּי קִדּוּשׁוֹת, כלומר שתי מצוות[ו], כגון ברכת המזון וקידוש, עַל כּוֹס אֶחָד.

מבררת הגמרא, מַאי טַעֲמָא - מהו הטעם שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד. מבארת הגמרא, אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, לְפִי שֶׁאֵין עוֹשִׂין את המִצְוֹת אגודות יחד כְּחֲבִילוֹת חֲבִילוֹת, משום שנראה בכך שהמצוות הן כמשא עליו[ז].

מקשה הגמרא על תשובת רב ששת:

וְלָא - וכי אין אומרים שתי קדושות על כוס אחד, וְהָא תַּנְיָא - והלא שנינו בברייתא, הַנִּכְנָס לְבֵיתוֹ בְּמוֹצָאֵי שַׁבָּת לאחר תפילת ערבית[ח], ובא להבדיל על הכוס[ט], מְבָרֵךְ עַל הַיַּיִן תחילה ברכת 'בורא פרי הגפן'[י], ועדיין אינו שותהו, וְאחר כך מברך עַל הַמָּאוֹר - על הנר ברכת 'בורא מאורי האש'[יא], וְאחר כך מברך עַל הַבְּשָׂמִים ברכת 'בורא מיני בשמים'[יב], וְאַחַר כָּךְ אוֹמֵר את ברכת הַהַבְדָּלָה עַל הַכּוֹס, ושותהו[יג]. מוסיפה הברייתא, וְאִם אֵין לוֹ אֶלָּא כּוֹס אֶחָד של יין, לא יברך עליו מיד, אלא מַנִּיחוֹ לְאַחַר הַמָּזוֹן - משאיר את הכוס עד אחרי שיאכל[יד], וּמְשַׁלְשְׁלָן - מחבר כשלשלת את כל הברכות פּוֹלֵן לְאַחֲרָיו - לאחרי ברכת המזון[טו], כלומר, אומר ברכת המזון על הכוס, ואחר כך אומר עליו את כל ברכות ההבדלה ושותה את הכוס, ועל ידי כך נמצא שבירך ברכת המזון והבדיל על הכוס. הרי שמבואר בברייתא, שאם אין לו אלא כוס אחד אומר עליו שתי קדושות, דהיינו שמברך עליו ברכת המזון והבדלה, ושלא כדברי רב ששת שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד.

מתרצת הגמרא, אֵין לוֹ אלא כוס יין אחד שַׁאנִי - שונה הדין בזה, שכיון שאין לו עוד כוס יכול לומר שתי קדושות על כוס אחד, אבל אם יש לו יין לשני כוסות, אין לו לומר שתי קדושות על כוס אחד, אלא מברך ברכת ההבדלה וברכת המזון כל אחת על כוס בפני עצמה, כשם שמבואר בברייתא שמברך ברכת המזון וברכת הקידוש כל אחת על כוס בפני עצמה.

ממשיכה הגמרא ומקשה על דברי רב ששת:

וְהָא - והרי יוֹם טוֹב שֶׁחָל לִהְיוֹת אַחַר הַשַּׁבָּת - במוצאי שבת, שצריך לומר גם הבדלה על השבת וגם קידוש על היום טוב, וביום טוב ראשון של פסח בהכרח דְּאִית לֵיהּ - שיש לו הרבה כוסות, שהרי מחויב בשתיית ארבעה כוסות[טז], וְאָמַר רַב שמקדש ומבדיל על כוס אחד, וסדר הברכות הוא יק"נ - יין, קידוש, נר, הבדלה[יז]. מבואר בדברי רב, שאף כאשר יש לו שני כוסות אומר קידוש והבדלה על כוס אחדי[יח], וקשה על דברי רב ששת שאין לומר שתי קדושות על כוס אחד.

א. **כן** כתבו רש"י (ד"ה לומר) והרשב"ם (ד"ה כוס) ועוד ראשונים, שדברי הברייתא 'גמרו וכו', הם מדברי רבי יוסי. אמנם בספר המכתם (ד"ה גמרו) כתב בדעת הרי"ף, שדברי ברייתא אלו אינם שייכים למחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי אם צריך להפסיק באמצע הסעודה לצורך הקידוש או לא, אלא הוא ענין בפני עצמו, שמדובר באופן שסיימו סעודתם קרוב לסוף היום, ועד שנטלו ידיהם למים אחרונים קדש היום, שבאופן זה לדעת כולם יש להם לברך תחילה ברכת המזון על כוס יין אחד ואחר כך לקדש על כוס יין שני.

ב. **מברך** ברכת המזון תחילה קודם הקידוש, משום שהיא תדירה יותר מברכת הקידוש, ותדיר קודם לשאינו תדיר, כמבואר להלן (קיז.). עוד יש לומר, שכיון שהתחילו לאכול קודם שקדש היום, התחייבו בברכת המזון לפני הקידוש, ולכך מברכים תחילה ברכת המזון. המאור הקטן (ד"ה והא).

ג. **ואף** שצריך לאכול סעודה בשבת, סעודה זו שסיימה אחר שקדש היום עולה לו לסעודת שבת, כמבואר בתוספתא (ברכות פ"ה ה"ד) בדברי רבי יוסי, שצריך לומר 'רצה והחליצנו' בברכת המזון שמברך אחר סעודה זו, ואם כן מוכח שזו סעודת שבת. ואף שצריך שיהיה הקידוש במקום סעודה [כמבואר דעת שמואל ואמוראים נוספים לעיל (קא.)], כיון שסומך הקידוש לסעודה שאכל, נחשב הדבר לקידוש במקום סעודה, אף שהוא לאחריה. תוספות (ד"ה וימרינהו, ועיין ק. ד"ה רבי).

וצריך לומר שרבי יוסי מודה, שטוב יותר שיקדשו מיד כשהגיע זמן הקידוש, באופן שפורסים מפה על הפת ומקדשים בתוך סעודתם, ואחר כך יכולים להמשיך באכילתם, כדברי שמואל לעיל (ק.), ואין צריך לברך ברכת המזון קודם הקידוש, שאם נאמר שרבי יוסי סובר שאין לקדש בתוך הסעודה אלא רק לאחר ברכת המזון, דברי שמואל שפורסים מפה בתוך הסעודה ומקדשים אינם כדעת שום תנא, לא כדעת רבי יהודה ולא כדעת רבי יוסי. רשב"ם (ד"ה כוס). אמנם התוספות (לעיל ק. ד"ה אלא) כתבו, שאכן דברי שמואל אינם לא כדעת רבי יהודה ולא כדעת רבי יוסי, אלא הם כדעת חכמים החולקים על רבי יהודה ורבי יוסי, כמבואר בירושלמי (פ"י ה"ו).

ד. **שאלת** הגמרא היא דווקא על דעת רבי יוסי, משום שלדעת רבי יהודה לא קשה, שכיון שיש להפסיק את סעודת החול ולעקור את השולחן, אין לומר את שתי הברכות על כוס אחד. רשב"ם (ד"ה וימרינהו). והתוספות (ד"ה וימרינהו) ביארו, שכיון שלדעת רבי יהודה ברכת המזון היא על סעודת החול, ואילו הקידוש הוא על הסעודה הבאה, לכך יש לאומרם על שני כוסות.

ה. **אף** שמבואר במסכת כתובות (סט.) שרב הונא היה רבו של רב ששת, ואם כן כיצד אומר רב הונא דבר בשם רב ששת תלמידו, יש לומר שזהו רב הונא אחר, שהיה תלמידו של רב ששת. יעב"ץ (ד"ה אמר). אמנם הרש"ש (ד"ה אר"ה) כתב, שיש לגרוס 'רב הונא בר' יהודה', וכן היא הגירסא בר"ף וברא"ש (סי' ז).

ו. **אף** את ברכת המזון מכנה הגמרא בלשון 'קדושה' כשם שמכונה קידוש היום. רשב"ם (ד"ה ונימרינהו).

ז. **שבזה** שאוגד את המצוות כחבילות, נראה שרוצה להיפטר מהן במהרה כאדם שממהר לפרוק משאו. רש"י (סוטה ח. ד"ה מצילות).

ח. **רש"י** ורשב"ם (להלן קה: ד"ה שמע מינה המבדיל).

ט. **חייב** אדם להבדיל על כוס של יין במוצאי שבת, לבד ממה שמבדיל בתפילת ערבית בברכת 'אתה חוננתנו', כמבואר במסכת ברכות (לג.), ועל כן שנתה הברייתא לשון 'הנכנס לביתו' שמשמע שהוא אחר שהתפלל תפילת ערבית, כדי ללמדנו דין זה. גמרא (להלן קה:).

י. **הטעם** שברכת היין קודמת לשאר ברכות ההבדלה, משום שברכת היין תדירה, ותדיר קודם לשאינו תדיר, כמבואר להלן (קיז.). רשב"ם (ד"ה מנרן).

יא. **הטעם** שמברך על האש לפני הבשמים, שכיון שנהנה מן הנר מיד, יש לו לברך עליו תחילה. ריטב"א (ברכות נג: ד"ה נר).

והטעם שמברכים על הנר במוצאי שבת, מבואר בגמרא לעיל (נג:), שהוא משום שתחילת בריאתה של האש היה במוצאי שבת, וכמבואר שם (נד.), שבמוצאי שבת בראשית, נתן הקדוש ברוך הוא דעת באדם הראשון, ונטל שתי אבנים ושפשפן זו בזו ויצאה מהן אש.

יב. **טעם** הרחת הבשמים במוצאי שבת, כדי ליישב את דעת האדם אחר איבוד הנשמה היתירה שנותן הקדוש ברוך הוא באדם בערב שבת ונוטלה במוצאי שבת, כמבואר במסכת ביצה (טו.). תוספות (ד"ה רב, ביצה לג: ד"ה כי).

יג. **סדר** זה הוא כדעת בית שמאי לדברי רבי יהודה, כמבואר במסכת ברכות (נג.), שאילו לדעת בית הלל לדברי רבי יהודה, מברך תחילה על הבשמים ואחר כך על הנר, ולדברי כולם לדעת רבי מאיר, כשאין לו אלא כוס אחד מברך ברכת המזון אחר ברכת הנר, ובהמשך הברייתא מבואר שבאופן זה מברך כל הברכות אחר ברכת המזון. והטעם שמברך ברכת ההבדלה בסוף, שכיון שברכת היין הנר והבשמים קצרות, וברכת ההבדלה ארוכה, לכך אומרם תחילה ואחר כך אומר ברכת ההבדלה. רשב"ם (ד"ה על).

יד. **ואף** שאסור לאכול קודם שיבדיל, כמבואר לקמן (קז.), כאן מדובר שאכל מבעוד יום, והחשיך היום וצריך כעת להבדיל, ומבארת הברייתא, שמברך ברכת המזון ומבדיל על כוס אחד. רבינו ניסים (הו"ד נמוק' ד"ה מניחו). והתוספות (שם) חלקו על דבריו וביארו, שמדובר בברייתא אף כשבא לביתו במוצאי שבת, כמבואר בתחילת הברייתא 'הנכנס לביתו במוצאי שבת', ולא המשיך באכילתו מבעוד יום, אלא כעת רוצה לאכול, וכיון שאין לו אלא כוס אחד ואם יבדיל תחילה לא יהיה לו יין לברכת המזון, על כן התירו לו לאכול קודם הבדלה, כדי שיוכל לברך גם ברכת המזון על הכוס. ובתוספות שבמרדכי (ד"ה ומס) ביאר, שלעולם לא נאמר הדין שאין לאכול קודם הבדלה, אלא אם כן יש לו יין להבדלה, אכן אם אין לו יין, אינו צריך להתענות ודיו במה שמבדיל בתפילה, ועל כן אף כאן שיש לו יין רק לכוס אחד, מוטב שיאכל תחילה קודם הבדלה, ויבדיל אחר האכילה יחד עם ברכת המזון, כמבואר בברייתא, כדי שיברך ברכת המזון על הכוס, מאשר שימתין מלאכול עד לאחר שיבדיל ויברך ברכת המזון בלא כוס.

טו. **'משלשלן'** הוא מלשון שלשלת, כלומר, שמחבר את ברכות ההבדלה יחד עם ברכת המזון. רשב"ם (ד"ה משלשלן).

טז. **סברה** הגמרא שהברייתא עוסקת בליל יום טוב ראשון של פסח, שמחויב לשתות ארבעה כוסות, כמבואר במשנה לעיל (צט:), שאפילו עני שבישראל מחויב בשתיית ארבעה כוסות, ולכך יש לו הרבה כוסות. רשב"ם (ד"ה לחיים). אמנם התוספות (ד"ה לחיים) ביארו, שכיון שהוא תחילת החג, מן הסתם מכין הרבה, ויש לו יותר מכוס אחד.

יז. **טעמו** של רב בסדר הברכות יבואר להלן. והטעם שאינו מברך על הבשמים, ראה להלן בהערה על דברי רב בסוף העמוד.

יח. **קשה**, מנין לגמרא שלדעת רב יש לומר את הקידוש וההבדלה על כוס אחד, הרי לא מבואר בדברי רב רק סדר הברכות, ושמא אומרם על שני כוסות. ואין לומר שהוא

ד ה"ג **ראשון** אומר עליו ברכת המזון. להפסיק והשני אומר עליו קידוש היום סמוך לסעודת שבת ולגירסא זו אתי שפיר הא דשמע לעיל (ד' ק: ושם) דמפסיק לר' יהודה בעקירת שלמן קודם קידוש לפי שהיו רגילין לעקור שלמן לפני ברכת המזון אבל ספרים דגר' רשון אומר עליו קידוש היום וטעמא שאינו יכול לטעום מכוס ברהמ"ז בלא קידוש קשה מנא ליה לעיל דמפסיקין לרבי יהודה בעקירת שלמן קודם קידוש. והא דקתני בתוספת' דברכות [מ] אורחין שהיו מסובין אצל בעל הבית וקדש עליהן היום עקרו עם חשיכה לבית המדרש חזרו ומזגו להם את הכוס אומר עליו קידוש דברי רבי יהודה וברכת המזון לא מזכיר כלל היינו משום דמתחלה עשו ברהמ"ז קודם ליאחס לעשות הפסק בין סעודת חול לסעודת שבת ולכך נמי עשו עקירה בבית המדרש: **ונימרינהו** לתרוייהו אחד כאן אחד כאן. לר' יוסי פריך כיון דתרוייהו אסעודת שבת קאתו כדפריסית לעיל (ד' ק.[ט]) דהך סעודה עולה לו לסעודת שבת הוה ליה למימר תרוייהו אחד כאן אחד כאן אצל לר' יהודה לא פריך כיון דברכת המזון אסעודת חול וקידוש על סעודה הבאה אין לומר שניהם על כוס אחד: **שאין** אומרי' שתי קדושות על כוס אחד. ויש נוהגין בחופה מטעם זה שלא לומר שבע ברכות על כוס ברכת המזון אלא מביאין כוס אחר ואין מברכין על השני בפה"ג כיון שכבר בירך על כוס ברכת המזון כי אין נכון לברך פעמיים אך רבינו משולם היה אומר הכל על כוס אחד אלא אי אמרי' בשמוך אצל הכא חדא מלתא היא דברכת המזון גורס לברכת נישואין וברכת אירוסין ונישואין נהגו לומר על שתי כוסות וטעמא דרגיליס זה אלא זה כדאמר בכתובות (ד' ז:) מברכין ברכת האירוסין בבית אירוסין וברכת נתנים בבית חתנים ועוד דנהגו לקרות כתובה בינתים והוי הפסק ולכך צריך ב' כוסות: **מיתיבי** הנכנס לביתו בו'. הוה אלי למיפרך ממתני' דאלו דבריס (ברכות ד' נא:) דמיימי בסמוך ב"ש אומר נר ומזון ובשמים והבדלה כו' אלא פריך מברייתא משום דבעי לשנויי אין לו אלא כוס אחד כו' ודרך הס"ס להקשות ממקום שמונח לתרץ בפסיטות: **מניחן** לאחר המזון. הקשה ה"ר נסים אין יאכל קודם הבדלה הא אמרי' לקמן אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיבדיל ואמימר נמי בת טוות כדאמר לקמן (ד' קו.) ומירץ דהכא מיירי כשאכל מבעו"י עד שחשיכה לו ואע"ג דמפסיקין להבדלה לשמואל (ג) וכ"ש לר' יהודה דאמתיר טפי והך ברייתא מוקי לה בסמוך (ג) כב"ש ואליבא דרבי יהודה הא דקאמר מניחו לאחר המזון לא שמואר לאכול אלא כלומר כשיפסיק סעודתו בברהמ"ז אז יבדיל וקשה לשון הנכנס לביתו משמע שלא התחיל לאכול מבעו"י ועוד הקשה מורי ה"ר יחיאל לקמן (ד' קה:) אמרי' על הך ברייתא ב"ש טעם מבדיל ולפירוש רבינו נסים דמיירי בשכל מבעוד יום אין להוכיח כלום אלא י"ל דודאי בשנם אין לו לאכול קודם הבדלה אבל כשאין לו אלא כוס אחד מותר לאכול קודם הבדלה כדי לעשות על הכוס ברכת המזון: **דאית** ליה ואמר רב יקנ"ה. פי' בקונטר' [ס] דס"ד דבין"ט לרשון של פסח מיירי לאית ליה כוסות טובא כדאמרי' (לעיל ד' נט:) לא יפחתו לו מד' כוסות וקשה דהא כל ד' כוסות לריכי כל אד למילתיה ועוד דבסמוך דפריך מיקנה"ז לימא דבשמיני של חג מיירי דאיכא זמן [ו] ואכיל ושתה כל מה דהוה ליה ועוד דאכיל כל מה דהוה ליה לשון אכילה לא היה לו להזכיר אכוסות לכך נראה לפרש דבין"ט טוב לשון מסתמא אדם מכין הרבה ובשמיני של חג נמי שהוא רגל בפני עלמו [ז] רגילין להכין הרבה כדאמרן (חולין ד' פג.) ד' פרקים בשנה לריך הטבח להודיע אמה מכרתי לשחוט ואשיב יו"ט האחרון של חג: **רב** אמר יקנ"ה. ומה שאין מזכיר בשמים פירש רשב"ם דטעם בשמים משום אידוד נשמה יתירה ובין טוב נמי איכא נשמה יתירה. וקשה לאם כן במוצאי יום טוב אמאי לא תקינו בשמים לכך נראה דבין טוב ליכא נשמה יתירה והכא אין מזכיר בשמים משום דשמחת יום טוב ואכילה ושתיה מועיל כמו בשמים ויש טעמים לא נכונים וזה הטעם נכון ועיקר [ח]: **יקנ"ה**. יין בריאה ומ"ת אמאי לא תקינו נמי בברכת המזון יין בריאה כמו בכל מקום וליכא למימר דפטור ליה יין שבתוך הסעודה דכיון דאמר הב ונבריך אימסר למישתי ויש לומר דברכת המזון בא לשם גמר סעודה ומפסיק לכל מה שלפניו כדאמר לקמן (ד' קו.) דברכת המזון עקר דעתיה ממשתיא ולריך לברך אכסא דברכתא אף על גב דבירך אכסא קמא והשתא הכוס בידו ודעתו לשתות אח"כ אפילו הכי הוה הפסק לכך תיקנו לברך יין אחר ברכת המזון שאם יברך קודם יטעון לברך שנית: רבה

ראשון אומר עליו ברכת המזון, להפסיק והשני אומר עליו קידוש היום סמוך לסעודת שבת ולגירסא זו אתי שפיר הא דשמע לעיל (ד' ק: ושם) דמפסיק לר' יהודה בעקירת שלמן קודם קידוש לפי שהיו רגילין לעקור שלמן לפני ברכת המזון אבל ספרים דגר' רשון אומר עליו קידוש היום וטעמא שאינו יכול לטעום מכוס ברהמ"ז בלא קידוש קשה מנא ליה לעיל דמפסיקין לרבי יהודה בעקירת שלמן קודם קידוש. והא דקתני בתוספת' דברכות [מ] אורחין שהיו מסובין אצל בעל הבית וקדש עליהן היום עקרו עם חשיכה לבית המדרש חזרו ומזגו להם את הכוס אומר עליו קידוש דברי רבי יהודה וברכת המזון לא מזכיר כלל היינו משום דמתחלה עשו ברהמ"ז קודם ליאחס לעשות הפסק בין סעודת חול לסעודת שבת ולכך נמי עשו עקירה בבית המדרש: **ונימרינהו** לתרוייהו אחד כאן אחד כאן. לר' יוסי פריך כיון דתרוייהו אסעודת שבת קאתו כדפריסית לעיל (ד' ק.[ט]) דהך סעודה עולה לו לסעודת שבת הוה ליה למימר תרוייהו אחד כאן אחד כאן אצל לר' יהודה לא פריך כיון דברכת המזון אסעודת חול וקידוש על סעודה הבאה אין לומר שניהם על כוס אחד: **שאין** אומרי' שתי קדושות על כוס אחד. ויש נוהגין בחופה מטעם זה שלא לומר שבע ברכות על כוס ברכת המזון אלא מביאין כוס אחר ואין מברכין על השני בפה"ג כיון שכבר בירך על כוס ברכת המזון כי אין נכון לברך פעמיים אך רבינו משולם היה אומר הכל על כוס אחד אלא אי אמרי' בשמוך אצל הכא חדא מלתא היא דברכת המזון גורס לברכת נישואין וברכת אירוסין ונישואין נהגו לומר על שתי כוסות וטעמא דרגיליס זה אלא זה כדאמר בכתובות (ד' ז:) מברכין ברכת האירוסין בבית אירוסין וברכת נתנים בבית חתנים ועוד דנהגו לקרות כתובה בינתים והוי הפסק ולכך לריך ב' כוסות: **מיתיבי** הנכנס לביתו בו'. הוה אלי למיפרך ממתני' דאלו דבריס (ברכות ד' נא:) דמיימי בסמוך ב"ש אומר נר ומזון ובשמים והבדלה כו' אלא פריך מברייתא משום דבעי לשנויי אין לו אלא כוס אחד כו' ודרך הס"ס להקשות ממקום שמונח לתרץ בפסיטות: **מניחן** לאחר המזון. הקשה ה"ר נסים אין יאכל קודם הבדלה הא אמרי' לקמן אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיבדיל ואמימר נמי בת טוות כדאמר לקמן (ד' קו.) ומירץ דהכא מיירי כשאכל מבעו"י עד שחשיכה לו ואע"ג דמפסיקין להבדלה לשמואל (ג) וכ"ש לר' יהודה דאמתיר טפי והך ברייתא מוקי לה בסמוך (ג) כב"ש ואליבא דרבי יהודה הא דקאמר מניחו לאחר המזון לא שמואר לאכול אלא כלומר כשיפסיק סעודתו בברהמ"ז אז יבדיל וקשה לשון הנכנס לביתו משמע שלא התחיל לאכול מבעו"י ועוד הקשה מורי ה"ר יחיאל לקמן (ד' קה:) אמרי' על הך ברייתא ב"ש טעם מבדיל ולפירוש רבינו נסים דמיירי בשכל מבעוד יום אין להוכיח כלום אלא י"ל דודאי בשנם אין לו לאכול קודם הבדלה אבל כשאין לו אלא כוס אחד מותר לאכול קודם הבדלה כדי לעשות על הכוס ברכת המזון: **דאית** ליה ואמר רב יקנ"ה. פי' בקונטר' [ס] דס"ד דבין"ט לרשון של פסח מיירי לאית ליה כוסות טובא כדאמרי' (לעיל ד' נט:) לא יפחתו לו מד' כוסות וקשה דהא כל ד' כוסות לריכי כל אד למילתיה ועוד דבסמוך דפריך מיקנה"ז לימא דבשמיני של חג מיירי דאיכא זמן [ו] ואכיל ושתה כל מה דהוה ליה ועוד דאכיל כל מה דהוה ליה לשון אכילה לא היה לו להזכיר אכוסות לכך נראה לפרש דבין"ט טוב לשון מסתמא אדם מכין הרבה ובשמיני של חג נמי שהוא רגל בפני עלמו [ז] רגילין להכין הרבה כדאמרן (חולין ד' פג.) ד' פרקים בשנה לריך הטבח להודיע אמה מכרתי לשחוט ואשיב יו"ט האחרון של חג: **רב** אמר יקנ"ה. ומה שאין מזכיר בשמים פירש רשב"ם דטעם בשמים משום אידוד נשמה יתירה ובין טוב נמי איכא נשמה יתירה. וקשה לאם כן במוצאי יום טוב אמאי לא תקינו בשמים לכך נראה דבין טוב ליכא נשמה יתירה והכא אין מזכיר בשמים משום דשמחת יום טוב ואכילה ושתיה מועיל כמו בשמים ויש טעמים לא נכונים וזה הטעם נכון ועיקר [ח]: **יקנ"ה**. יין בריאה ומ"ת אמאי לא תקינו נמי בברכת המזון יין בריאה כמו בכל מקום וליכא למימר דפטור ליה יין שבתוך הסעודה דכיון דאמר הב ונבריך אימסר למישתי ויש לומר דברכת המזון בא לשם גמר סעודה ומפסיק לכל מה שלפניו כדאמר לקמן (ד' קו.) דברכת המזון עקר דעתיה ממשתיא ולריך לברך אכסא דברכתא אף על גב דבירך אכסא קמא והשתא הכוס בידו ודעתו לשתות אח"כ אפילו הכי הוה הפסק לכך תיקנו לברך יין אחר ברכת המזון שאם יברך קודם יטעון לברך שנית: רבה

גמרו. סעודתן: (ח) **אומר עליו בו'.** ר' יוסי קאמר לה: משלשלן. על לאחר המזון, אלמא אמרינן שתי ברכות על כוס אחד הבדלה וברהמ"ז: ואמר רב יקנ"ה. כדמפרש בשביעי עסקינן ובשביעי ליכא זמן, ומכל מקום שמעינן מינה קידוש והבדלה על כוס אחד: ומשנינן מדלא קאמר זמן. בשביעי של פסח עסקינן, דשמא עני הוא ואין לו אלא כוס אחד: והא יום ראשון דאית ליה. לאפילו עני שבישראל לא יפחתו לו מארבע כוסות [ג]: קידוש והבדלה חדא מלתא היא. לתרוייהו מסוס קדושת יו"ט ניתנו, ובהבדלה עלמו הוא מזכיר קדושת יו"ט דהמבדיל בין קדש לקדש קא מברך:

ה"ג

רשב"ם

גמרו. סעודתן: כוס ראשון אומר עליו ברכת המזון בו'. ר' יוסי קאמר לה, ורבותא הוא שאינו לריך לקדש מיד אלא יגמור סעודתו ויברך ברכת המזון ואח"כ יקדש, ומיהו אם פרס מפה וקידש מודה רבי יוסי דכל שכן דשפיר טפי, דאי לא תימא הכי אלא דוקא קאמר רבי יוסי דאשון מברך עליו ברהמ"ז אם כן שמואל דאמר כאן (לעיל דף ק.): **ונימרינהו** תרוייהו אחד כאן. קידוש היום וברכת המזון, ולרבי יוסי קא פריך, דאילו לרבי יהודה כיון דמפסיקין ולריך עקירת שלמן לריך שני כוסות: שני קדושות. ברכת המזון קורא קדושה בקידוש היום, כלומר שתי מצות: חבילות חבילות. דמיחזי עליה כמשוי: מברך על היין. אחלה לפי שהוא מדיר ומדיר קודם [ד]: על המאור ועל הבשמים. כב"ס מוקמינן לה במסכת ברכות בפרק אלו דבריס (ד' נב.[ה]) דאמר מאור בריאה ואחר כך בשמים, והבדלה לבסוף לפי שאלו הרשאומות קלרות וברכת הבדלה מרוכה לפיכך אומרה לבסוף: משלשלן. לשון שלשלת, שמחברם יחד עם ברכת המזון: [אין לו שאני]. דלית שתי ברכות על כוס אחד הבדלה וברכת המזון: [אין לו שאני]. דלית ליה כוסות אחרה, ואמר רב יקנ"ה. דאי לא תימא הכי אלא דוקא קאמר רבי יוסי דאשון מברך עליו ברהמ"ז אם כן שמואל דאמר כאן (לעיל דף ק.): **ולימרינהו** תרוייהו אחד כאן. קידוש היום וברכת המזון, ולרבי יוסי קא פריך, דאילו לרבי יהודה כיון דמפסיקין ולריך עקירת שלמן לריך שני כוסות: שני קדושות. ברכת המזון קורא קדושה בקידוש היום, כלומר שתי מצות: חבילות חבילות. דמיחזי עליה כמשוי: מברך על היין. אחלה לפי שהוא מדיר ומדיר קודם [ד]: על המאור ועל הבשמים. כב"ס מוקמינן לה במסכת ברכות בפרק אלו דבריס (ד' נב.[ה]) דאמר מאור בריאה ואחר כך בשמים, והבדלה לבסוף לפי שאלו הרשאומות קלרות וברכת הבדלה מרוכה לפיכך אומרה לבסוף: משלשלן. לשון שלשלת, שמחברם יחד עם

מתרצת הגמרא, **אָמְרִי** - אמרו בני הישיבה, **מִדְּלָא אָמַר** רב שצריך לברך אף ברכת **זְמַן** - ברכת שהחיינו, **מִכְּלָל** - משמע מזה **דִּבְשְׁבִיעֵי שֶׁל פֶּסַח עָסְקִינַן**[יט], שהוא היום טוב היחידי שאין אומרים בו ברכת שהחיינו[כ], ואפשר שהוא עני, **דְּכָל מַאי דַּהֲוָה לֵיהּ** - שכל אוכלים ומשקים שהכין לימי הפסח **אֲכִיל לֵיהּ** - אכלם בימי הפסח שקדמו לו[כא], **וְלֵית לֵיהּ** - וכעת אין לו יין לשני כוסות, ולא נותר לו אלא יין לכוס אחד, ולכך אומר קידוש והבדלה על כוס אחד.

ממשיכה הגמרא להקשות, **וְהָא יוֹם טוֹב רִאשׁוֹן דְּוודאי אִית לֵיהּ** - יש לו יין לשני כוסות, ואפילו הוא עני[כב], **וְאָמַר אַבַּיֵי** שאם חל יום טוב במוצאי שבת יש לקדש ולהבדיל על כוס אחד, וסדר הברכות הוא **יקנז"ה** - יין, קידוש, זמן, נר, הבדלה, **וְרָבָא אָמַר**, סדר הברכות הוא **יקנה"ז** - יין, קידוש, נר, הבדלה, זמן[כג]. וכיון שהזכירו האמוראים את ברכת הזמן, בהכרח שעוסקים ביום טוב ראשון[כד], ומבואר בדבריהם, שאומר שתי קדושות, קידוש והבדלה על כוס אחד, אף[אוצר החכמה] לו שתי כוסות, וחוזרת הקושיא על דברי רב ששת שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד.

מתרצת הגמרא, **אֶלָּא**[כה] באמת אף כשיש לו יין לשני כוסות אומר קידוש והבדלה על כוס אחד, משום שהַבְדָּלָה וְקִידּוּשׁ חֲדָא מִילְּתָא הִיא - דבר אחד הם, ואינם נחשבים שתי קדושות, משום ששניהם נאמרים משום קדושת ימים טובים, שאף בהבדלה מזכיר את קדושת יום טוב[כו], ולכך אומרם שניהם על כוס אחד אף אם יש לו שני כוסות, אבל **בִּרְכַּת הַמָּזוֹן וְקִידּוּשׁ תְּרֵי מִילֵּי נִינְהוּ** - שני דברים הם, ולכך אמר רב ששת שאין לומר את שניהם על כוס אחד, אלא יש לומר כל אחד על כוס בפני עצמו.

★

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים לגבי סדר קידוש והבדלה ביום טוב שחל במוצאי שבת:

גּוּפָא - נשוב למימרא שהובאה לעיל ונבאר אותה. **יוֹם טוֹב שֶׁחָל לִהְיוֹת אַחַר הַשַּׁבָּת** - במוצאי שבת, וצריך עתה לקדש את יום טוב בכניסתו, ולהבדיל על הכוס בצאת השבת. נחלקו אמוראים בסדר הברכות[כז], **רַב אָמַר, יקנ"ה** - 'יין', 'קידוש', 'נר', 'הבדלה'. דהיינו, תחילה יברך על היין 'בורא פרי הגפן', שכן ברכת היין לעולם קודמת לברכות הקידוש וההבדלה[כח], ולאחר מכן יקדש את יום טוב בכניסתו, לפי שדעת רב היא שברכת קידוש קודמת לברכת הבדלה[כט], ואחר כך יברך על הנר 'בורא מאורי האש', ויאמר ברכת 'המבדיל',

---

משום שמבואר בדבריו שיש לברך על היין רק פעם אחת, שהרי מבואר בתוספות (ד"ה שמין), שאף שעבור שבע ברכות של נישואין מביאים כוס נוסף לבד מכוס ברכת המזון, אך אין מברכים ברכת בורא פרי הגפן אלא פעם אחת, שאין נכון לברך פעמיים, ואם כן מבואר בדבריהם שניתן לברך ברכת היין פעם אחת על שני כוסות. וצריך לומר, שכיון שהטעם בדברי האמוראים החולקים על דעת רב לקמן (קג.) וסוברים שיש לסמוך את ברכת היין לברכת ההבדלה, הוא משום שאם לא כן אין נראה שמבדיל על היין, אם כן מוכח שאין מדובר שאומר את הקידוש וההבדלה על שני כוסות, שאילו היה מברכם על שני כוסות, בהכרח היה ניכר שמבדיל על היין. שמן רקח (ד"ה והא).

יט. צריך לומר שהוא ביום טוב שני של גלויות של פסח, משום שיום טוב ראשון של שביעי של פסח אינו חל לעולם במוצאי שבת, שאין יום טוב ראשון של פסח חל בימים שני רביעי ושישי, וכיון שאינו חל ביום שני אין שביעי של פסח חל במוצאי שבת. תוספות שבמרדכי (ד"ה והא).

כ. במבואר במסכת סוכה (מז.). והוא משום ששביעי של פסח אינו רגל בפני עצמו, וכבר ברך ברכת שהחיינו על חג הפסח ביום טוב הראשון. רמב"ם (שמח פכ"ט הכ"ג). ובשמיני עצרת מברך ברכת שהחיינו משום שהוא רגל בפני עצמו. גמרא סוכה (מח ע"ב).

כא. לשיטת הרשב"ם (ד"ה לימים) [שהובא בהערה לעיל] ביאורו, שכבר שתה את ארבעה הכוסות בליל הסדר, ולא נותר לו ליום טוב אחרון אלא יין לכוס אחת. ולשיטת התוספות (ד"ה לימים) ביאורו, שאף שמכין הרבה לצורך החג, אך עד סוף החג כבר אכל ושתה כל מה שהכין ולא נותר לו אלא כוס יין אחת.

כב. שהרי בליל יום טוב ראשון של פסח מחויב לשתות ארבעה כוסות, ואפילו הוא עני ביותר מחויבים גבאי הצדקה לתת לו יין לארבעה כוסות, כמבואר במשנה לעיל (עט:). רש"י ורשב"ם (ד"ה והא). והתוספות (ד"ה לימים) ביארו, שבכל יום טוב ראשון יש לו יותר מכוס אחד, משום שבתחילת החג מן הסתם מכין הרבה לכל החג, ויש לו יותר מכוס אחד.

כג. מחלוקת אביי ורבא תתבאר להלן (קג.).

כד. ואין לתרץ שהוא בשמיני עצרת [ביום טוב שני של גלויות של שמיני עצרת, דהיינו שמחת תורה, שהרי ראשון של שמיני עצרת אינו חל לעולם במוצאי שבת. תוספות שבמרדכי (ד"ה והא)] שאומר בו זמן [כמבואר בהערה לעיל], והוא סוף החג ויתכן שכל מה שהיה לו אכל כבר, משום שכיון שהוא רגל בפני עצמו אף בעבורו רגילים להכין הרבה. תוספות (ד"ה לימים). וכן אין לתרץ שמדובר ביום טוב שני של ראש השנה, שאומרים בו ברכת שהחיינו ואכל כל מה שהכין ליום הראשון [ומכל יום טוב שני של גלויות ודאי אין לתרץ, משום שכיון שרגל הוא, מכין ליום טוב שני כמו ליום טוב ראשון, מה שאין כן ראש השנה שאינו רגל], משום שדווקא אחר שעברו שבעת ימי הפסח אפשר לומר שאכל כבר כל מה שהיה לו, מה שאין כן בראש השנה שעבר רק יום אחד, לא מסתבר לומר שביום אחד כלה כל מה שהכין. אכן יש המביאים מכאן ראיה, שאין מברכים ברכת שהחיינו ביום טוב שני של ראש השנה [אמנם כתב המהרש"ל, שהמנהג לומר שהחיינו, ומהדרים לקחת בגד או פרי חדש לפוטרם בברכת שהחיינו זו. בגדי ישע (חוס' טו). וכן מבואר בשולחן ערוך (או"ח סי' תר ס"ג)]. תוספות שבמרדכי (ד"ה והא).

כה. אף שכאשר הגמרא נוקטת בלשון 'אלא' כוונתה לחזור בה מהתירוץ הקודם, כאן אין כוונת הגמרא לחזור בה מן התירוץ שכאשר אין לו יין לשני כוסות יכול לומר שתי קדושות על כוס אחד, שאם כן תקשה עדיין הקושיא הראשונה מן הברייתא שכאשר אין לו יין לשני כוסות במוצאי שבת יכול לומר הבדלה וברכת המזון על כוס אחד, שקושיא זו אינה מתורצת בתירוץ הגמרא האחרון שקידוש והבדלה דבר אחד הם. אלא כוונת הגמרא לחזור בה רק ממה שהעמידה את דברי רב דווקא בשביעי של פסח ומשום שאכל כל מה שהכין ואין לו יין לשני כוסות לכך יכול לומר קידוש והבדלה על כוס אחד, ובזה חוזרת בה הגמרא ואומרת, שכיון שקידוש והבדלה דבר אחד הם, אומר קידוש והבדלה על כוס אחד אף אם יש לו יין לשני כוסות. משחת אהרן (ד"ה אלא). וכן פסק הראב"ד (השגות על הרמב"ם שמח פכ"ט ה"ג), שאין לומר הבדלה וברכת המזון על כוס אחד אלא אם כן אין לו אלא כוס אחד. אמנם הרמב"ם (שם) פסק שאומר הבדלה וברכת המזון על כוס אחד, ולא חילק בין יש לו ובין אין לו. וביאר במגיד משנה (שם פכ"ט ה"ג) [וכעין טעם זה כתב המאירי (ד"ה ויש)], שלדעת הרמב"ם כשם שקידוש והבדלה נחשבים כדבר אחד ולכך אומרם על כוס אחד כתירוץ הגמרא, אף ברכת המזון והבדלה כדבר אחד הם, ששניהם על מה שעבר, שברכת המזון היא על מה שאכל, והבדלה היא על השבת שיצאה, ולכך אומרם על כוס אחד. ולפי זה יש לומר שהגמרא חוזרת בה גם מן התירוץ שרק כאשר אין לו יין לשני כוסות יכול לומר שתי קדושות על כוס אחד.

כו. שהרי מברך 'המבדיל בין קודש לקודש' [שהוא בין קדושת שבת לקדושת יום טוב], כמבואר בגמרא לקמן (קב.) ובמשנה במסכת חולין (פו:). רש"י (ד"ה קידוש), רשב"ם (ד"ה קידושא) ורא"ש (סי' ח). ורבינו חננאל (ד"ה ופריק) ביאר הטעם שקידוש והבדלה דבר אחד הם, משום שאת שניהם יש לומר קודם האכילה, לכך אומרם על כוס אחד, אבל קידוש וברכת המזון אין לברכם על כוס אחד, משום שהקידוש הוא קודם האכילה, ואילו ברכת המזון היא אחר האכילה, ועל כן מבואר בברייתא לעיל שאומרם על שני כוסות. והמהר"ם חלאווה (ד"ה אלא) ביאר, שכיון שאי אפשר לקידוש בלא הבדלה ולהבדלה בלא קידוש, שאם יצאה השבת נכנס היום טוב, ואם נכנס היום טוב יצאה השבת, על כן דבר אחד הם ואומרם על כוס אחד, מה שאין כן קידוש וברכת המזון שאינם תלויים כלל זה בזה, על כן יש לאומרם על שני כוסות. והר"ן (על הרי"ף, ד"ה דקדושא) ביאר, שהקידוש וההבדלה שניהם באים לכניסת היום שבא ולכך נחשבים לדבר אחד, אבל ברכת המזון וקידוש, כיון שברכת המזון היא על העבר, על מה שאכל קודם לכן, ואילו הקידוש הוא על העתיד, על היום שנכנס, לכך שני דברים הם ואין לאומרם על כוס אחד.

כז. מחלוקת זו היא בשביעי של פסח שחל במוצאי שבת, שאין בו ברכת 'זמן' [-'שהחיינו']. רי"ף. ולהלן (קג.) יבואר בגמרא מה הדין בשאר ימים טובים שיש בהם גם ברכת 'זמן'.

משמע מדברי הגמרא שבסתם הבדלה הכל מודים שמברך תחילה על היין, ואחר כך על הנר, ולאחר מכן ברכת ההבדלה [ולענין ברכת הבשמים ראה הערה להלן], ולא נחלקו אלא כשחל יום טוב במוצאי שבת, שצריך להוסיף את ברכת הקידוש, והיא הגורמת לשנות את שאר הברכות מסדרן. רשב"ם (ד"ה גופא).

כח. כדעת בית הלל, שנחלקו עם בית שמאי במסכת ברכות (נא:), לגבי סדר הברכות בקידוש של שבתות וימים טובים. דעת בית שמאי, שמברך תחילה על קידוש היום, ורק לאחר מכן מברך על היין, ואילו דעת בית הלל, שתחילה מברך על היין ורק לאחר מכן על קידוש היום. ומבארת הגמרא שם את סברות מחלוקתם, שלדעת בית שמאי יש להקדים את קידוש היום משני טעמים, האחד, ש'היום גורם ליין שיבוא', דהיינו, שיין זה לא בא אלא כדי לקדש את השבת. והטעם השני, ש'כבר קידש היום ועדיין יין לא בא', כלומר, שתחילה נכנס היום, ורק לאחר מכן בא היין לשולחן, וכשם שקדמה השבת לכניסה, כך היא קודמת לברכה. ולדעת בית הלל יש להקדים את ברכת היין משני טעמים, האחד, ש'היין גורם לקדושה שתאמר', דהיינו, שאם אין יין לא מקדשים [וכשמקדשים על הפת הרי היא עומדת במקום יין, ומברכים עליה תחילה], והשני, 'תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם', כלומר, מאחר וברכת היין תדירה יותר מברכת קידוש היום, לפיכך יש להקדימה.

כט. לפי שהוא סובר שברכת קדושת היום עדיפה מהבדלה, או שהוא סובר שאפילו אם אינה עדיפה יש להקדימה, שכן אם יקדים את ברכת ההבדלה יהא נראה כאילו קדושת היום היא עליו למשא, ורוצה כבר לפורקה הימנו. רשב"ם (ד"ה נר). והמהר"ם חלאווה (ד"ה נר) כתב, שטעם הדבר שקידוש קודם להבדלה הוא משום ד'עיולי יומא עדיף', כלומר, שעדיף להכניס תחילה את יום טוב, מלהוציא את השבת [וכתב בביאור

עין משפט נר מצוה

טו א מיי' פכ"ט מהלכות שבת הלכה יג סמג עשין כט טור שו"ע אורח חיים סימן רעג סעיף ו:

רבינו חננאל

גמרו כוס ראשון אומר עליו המ"ז והשני מקדש עליו. **ואמרינן** ונמרינהו כולהו בחד כסא. ודחי' לפי שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד מאי טעמא לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות. **ולא והתניא הנכנס לבית במוצאי שבת** מברך על היין ועל המאור ועל הבשמים ואח"כ אומר הבדלה ואם אין לו אלא כוס אחד מניחו לאחר המזון ומשלשלן כולן אחריו הנה אומר שתי קדושות על כוס אחד. **ושני'** ליה ליה שני. **והא** יו"ט אחר שבת דאית ליה ואמר רב יקנ"ה. **ודחי'** מדלא אמר רב זמן ש"מ דהאי יום טוב אחר שבת דקתני רב יקנ"ה בשביעי של פסח עסקי' דליה ליה יין דכל דהוה ליה שתיה. **והא** יו"ט [ראשון] דאית ליה ואמר אביי (יקנ"ה) [יקוי"ה] ורבא אמר יקנה"ז. **ופריק כי קאמרי' שתי קדושות אבל קידושא ואבדלתא חדא קידושא היא** כלומר ברכת המזון והקידוש של יום שתי קדושות הן ומאי שנא ופירוש קידוש היום והבדלה תרוייהו קודם אכילה הן. קידוש וברכת המזון הקידוש קודם אכילה וברכת המזון אחר הסעודה לפיכך שתי קדושות הן. **ואסיקנא** יום טוב שחל להיות אחר השבת הלכתא כרבא דאמר יקנה"ז:

משנת ראשונים

גמרו כום ראשון מברך עליו ברכת המזון. והיינו דקאמר גמרו כוס ראשון וכו', כלומר אם גמרו, ואם לאו אוכלין ושותין עד שיגמרו.

[חדושי הר"ן]

ואם אין לו אלא כוס אחד מניחו לאחר המזון ומשלשלן כולן לאחריו. האי דלית לי' אלא חד כסא אם יבדיל תחלה נמצא שמפסיד כוס של בהמ"ז והילכך תיקנו לי חכמים שיאכל תחלה ואח"כ יבדיל ויברך על אותו הכוס. והם אמרו שאסור לטעום היכי דלא דחיק להכי והם אמרו שיטעום ויאכל תחלה.

[תוספות רי"ד]

מדלא אמר זמן מכלל דבשביעי של פסח עסקינן. שביעי של פסח אין אומרין בו זמן שהרי אינו רגל בפני עצמו אבל שמיני עצרת אומרים בו זמן מפני שהוא רגל בפני עצמו אם כן שביעי של פסח שחל במוצאי שבת מקדשין ומבדילין וסדר הברכות יקנ"ה ובשאר ימים טובים הבאים במוצאי שבת אומרים בו יקנה"ז ובשמים מיהא אין מברכין עליהם שאין מברכין אותם אלא שמיום שכלו מנוחה ליום שכלו מלאכה כגון משבת לחול או לחולו של מועד ויש באים בה מגזרת שמא יקטום ואין

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) [נרכות מט. סוטה מ.], ב) לקמן קה: נרכות נב. [מוספתא דנרכות פרק ה], ג) לעיל דף צט:, ד) לקמן קיד., ה) ולקמן קג., ו) חולין כו:, ז) סה"א, ח) פ"ה ה"ג, ט) [נד"ה כ"י לומר], י) סוכה דף מז., כ) סוכה דף מח:, ל) [וכן כתבו מוספות ביצה לג: ד"ה כי הוין].

הגהות הב"ח

(מ) רש"י ד"ה גמרו סעודתן כוס ראשון מומר עליו כל"ל והד"מ: (נ) תום' ד"ה מניחו וכו' לשמואל. נ"ב לעיל דד' ק' סוף ע"מ: (ג) **בא"ד** מוקי לה בסמוך נ"ב בתחלת דף ק"ו:

הגהות וציונים

ס] "על הכוס" ליתא בכת"י וכן ליתא בתוספתא שלפנינו ובאמת הוא מיותר (דק"ס): ב] בכת"י נוסף **דהשתא** צריך: ג] ג' הרשב"ם הוא נוסחת ירושלמי שעם פי' מהר"ש סירילאו ושם איתא דא"ר **אחא**: ד] שייך לעיל ע"א על דברי רבי יהודה (דבש תמר): ה] צ"ל פי' **רשב"ם** (דבש תמר):

ד ה"ג **ראשון** אומר עליו ברכת המזון. להפסיק והשני אומר עליו קידוש היום סמוך לסעודת שבת ולגירסת זו אתי שפיר הא דשמע לעיל (ד' ק: ושם) דמפסיק לר' יהודה בעקירת שלמן קודם קידוש לפי שהיו רגילין לעקור שלמן לפני ברכת המזון אבל ספרים דגר' רשון אומר עליו קידוש היום וטעמא שאינו יכול לטעום מכוס ברהמ"ז בלא קידוש קשה מנא ליה לעיל דמפסיקין לרבי יהודה בעקירת שלמן קודם קידוש. והא דקתני בתוספת' דברכות [ה] אורחין שהיו מסובין אצל בעל הבית וקדש עליהן היום עקרו עם חשיכה לבית המדרש חזרו ומזגו להם את הכוס אומר עליו קידוש דברי רבי יהודה וברכת המזון לא מזכיר כלל היינו משום דמתחלה עשו ברהמ"ז קודם ליאחס לעשות הפסק בין סעודת חול לסעודת שבת ולכך נמי עשו עקירה לבית המדרש: **ונימרינהו** לתרוייהו אחד כסא. לר' יוסי פריך כיון דתרוייהו אסעודת שבת קאתו כדפריסית לעיל (ד' ק.[ט]) דהך סעודה עולה לו לסעודת שבת הוה ליה למימר תרוייהו אחד כסא אצל לר' יהודה לא פריך כיון דברכת המזון אסעודת חול וקידוש על סעודה הבאה אין לומר שניהם על כוס אחד: **שאין** אומרי' שתי קדושות על כוס אחד. וים נוהגין בחופה מטעם זה שלא לומר שבע ברכות על כוס ברכת המזון אלא מביאין כוס אחר ואין מברכין על השני בפה"ג כיון שכבר בירך על כוס ברכת המזון כי אין נכון לברך פעמים אך רבינו משולם היה אומר הכל על כוס אחד אלא אי משום דברכת המזון וקידוש דתרי מילי נינהו כדאמרי' בסמוך אצל הכא אלא משום דשמע שלא התחיל לאכול מבעו"י ועוד הקשה מורי ה"ר יחיאל לבקמן (ד' קה:) אמרי' על הך בריית ס"מ טעם מבדיל ולפירוש רבינו נסים למיירי באכל מבעוד יום אין להוכיח כלום אלא י"ל דודאי בחנם אין לו לאכול קודם הבדלה אבל באחין לו אלא כוס אחד מותר לאכול קודם הבדלה כדי לעשות על הכוס ברכת המזון: **דאית** ליה ואמר רב יקנ"ה. פי' בקונטר' [ס] דס"ד דבין"ט לאחר המזון של פסח מיירי לאית ליה כוסות וקשה (לעיל ד' נט:) לא יפתחו לו מד' כוסות וקשה דהא כל ד' כוסות צריכי כל אד למילתיה ועוד דבסמוך דפריך מיקנה"ז לימא דבשמיני של חג מיירי דאיכא זמן[ו] ואכיל ושתה כל מה דהוה ליה ועוד דאכיל כל מה דהוה ליה לשון אכילה לא היה לו להזכיר אכוסות לכך נראה לפרש דביום טוב לאחר המזון מסתמא אדם מכין הרבה ובשמיני של חג נמי שהוא רגל בפני עצמו[ז] רגילין להכין הרבה כדתנן (חולין ד' פג.) ד' פרקים בשנה צריך הטבח להודיע אמה מכרתי לשחוט ואשיב יו"ט האחרון של חג: **רב** אמר יקנ"ה. ומה שאין מזכיר בשמים פירש רשב"ם לטעם בשמים משום אידוד נשמה יתירה וביום טוב נמי איכא נשמה יתירה. וקשה דאם כן בשלמי יום טוב אמאי לא תקינו בשמים לכך נראה דביום טוב ליכא נשמה יתירה והכא אין מזכיר בשמים משום דשמחת יום טוב ואכילה ושתיה מועיל כמו בשמים ויש טעמים לא נכוחים וזה הטעם נכון ועיקר[ח]: **יקנ"ה**. יין בריאה ות"ת אמאי לא תקינו נמי בברכת המזון יין בריאה כמו בכל מקום וליכא למימר דפטור ליה יין שבתוך הסעודה דכיון דאמר הב וניברך אימסר למישתי ויש לומר דברכת המזון נמי לאו גמר סעודה ומפסיק לכל מה שלפניו כדאמר לקמן (ד' קג:) דברכת המזון עקר לעתיה ממשתיא ונריך לברך אכסא דברכתא אף על גב דבירך אכסא קמא והשתא הכוס בידו ודעתו לשתות אח"כ אפילו הכי הוה הפסק לכך תיקנו לברך יין אחר ברכת המזון שאם יברך קודם יטעון ברכה

ערבי פסחים פרק עשירי פסחים

א גמרו כום ראשון מברך עליו ברכת המזון והשני אומר עליו קדושת היום אמאי ונימרינהו לתרוייהו אחדא כסא אמר רב הונא אמר רב ששת אין אומרים שתי קדושות על כום אחד מאי טעמא אמר רב נחמן בר יצחק [ט] לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות ולא והא תניא [י] הנכנם לביתו במוצאי שבת מברך על היין ועל המאור ועל הבשמים ואחר כך אומר הבדלה על הכום [כ] ואם אין לו אלא כום אחד מניחו לאחר המזון ומשלשלן כולן לאחריו הא אומר רב יקנ"ה. כדמפרש בשביעי עסקינן ובשביעי ליכא זמן, ומכל מקום משמע מינה קידוש והבדלה על כום אחד: ומשנינן מדלא קאמר זמן. בשביעי של פסח עסקינן, דשמא עני הוא ואין לו אלא כום אחד: והא יום ראשון דאית ליה. לאפילו עני שבישראל לא יפחתו לו מארבע כוסות [ג]: קידוש והבדלה חדא מילתא היא. לתרוייהו מספיק כום קדושת יו"ט ניניהו, ובהבדלה עלמו הוא מזכיר קדושת יו"ט דהמבדיל בין קדש לקדש קא מברך:

ה"ג

רשב"ם

גמרו. סעודתן: כום ראשון אומר עליו ברכת המזון בו'. ר' יוסי קאמר לה, ורבותא הוא שאינו צריך לקדש מיד אלא יגמור סעודתו ויברך ברכת המזון ואח"כ יקדש, ומיהו אם פרס מפה וקידש מודה רבי יוסי דכל שכן דשפיר טפי, דאי לא תימא הכי אלא דוקא קאמר רבי יוסי דאשון מברך עליו ברהמ"ז אם כן שמואל לאמר כמאן (לעיל דף ק.): **ולימרינהו** תרוייהו אחד כסא. קידוש היום וברכת המזון, ולרבי יוסי קא פריך, דאילו לרבי יהודה כיון דמפסיקין וצריך עקירת שלמן צריך שני כוסות: שני קדושות. ברכת המזון קורא קדושה בקידוש היום, כלומר שתי מצות: חבילות חבילות. דמיחזי עליה כמשוי: מברך על היין. אחלה לפי שהוא מדיר ומדיר קודם [ז]: על המאור ועל הבשמים. כ"ש מוקמינן לה במסכת ברכות בפרק אלו דבריס (ד' נג.[ה]) דאמר מאור בריאה ואחר כך בשמים, והבדלה לבסוף לפי שאלו הרשעות קלרות וברכת הבדלה מרוכה לפיכך חומרה לבסוף: משלשלן. לשון שלשלת, שמחברם יחד עם ברכת המזון, אלמא אמרינן שתי ברכות על כום אחד הבדלה וברכת המזון: [אין לו שאני]. לית ליה יין לשני כוסות, ואין בדאית ליה עסקינן: **אחר השבת**. מוצאי השבת: **דאית ליה וקאמר רב יקנ"ה**. קס"ד בי"ט הרשון של פסח שחל להיות אחר השבת עסקינן דאית ליה כוסות הרבה, דתנן לעיל (ד' נט:) אפילו עני שבישראל לא יפחתו לו מארבע כוסות, ואמר רב יקנ"ה, אלמא קידוש והבדלה על כום אחד מני אמר: ומשני מדלא אמר רב יקנה"ז **אלמא בשביעי של פסח עסקינן**. דשמא עני הוא ואין לו אלא כום אחד, וטעמיה דרב לקמיה אפרשנו במקומו וכן דרבא ולמאי: **והא יו"ט ראשון דאית ליה**. לאפי' עני שבישראל לא יפחתו לו מארבע כוסות[ג]: **קידושא והבדלה חדא מילתא היא**. תרוייהו מסוס קדושת ימים טובים נינהו, והבדלה עלמה הוא מזכיר קדושת יו"ט להמבדיל בין קדש לקדש מבדך[ו]: **גופא** יו"ט **שחל להיות אחר השבת**. [ט] צריך להבדיל ולקדש, ומשמע שאם לא היה יום טוב לא היו חולקין החמורין הללו אלא כולי עלמא מודו יין מאור והבדלה, והשתא דאיכא קדושת היום פליגי, ולפיכך צריך ליתן טעם לכל דבריהם ולומר שהקידוש גורם לשנות את הסדר מכמות שרגיל: **רב אמר יקנ"ה**. ס"ל קדושת היום עדיפא מהבדלה, אי נמי דכי מבדיל בריאה מיחזי דהוי עליה קדושת היום כמשוי, ולפיכך יין קודם לקידוש כבית הלל (ברכות דף נא:) דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, ואחר הקידוש נר והבדלה כשאר מוצאי שבתות שהנר קודם להבדלה: **ושמואל אמר ינה"ק**. שמואל סבירא ליה הבדלה קודם לקידוש, כדמפרש טעמא לקמיה משל דרבי יהושע בן חנניא למה הדבר דומה למלך שיצא ואפרכוס עכום מלוין את המלך השבת להבדיל ואח"כ יולאין לקראת אפרכוס לקראת יו"ט לקדשו, ועל מלתיה דשמואל אמר לה בהדיא בברכות בירושלמי [י], רבי חנינא אמר ינה"ק ואתי רבי חנינא כשמואל דא"ר חנינא[ג] בשם שמואל משל למלך יולא ושלטון עכום מלוין את המלך ואח"כ מכניסין את השלטון, הלכך יין מבלה ואח"כ מאור ואח"כ הבדלה, דכיון דהבדלה קודם לקידוש יעשה כל סדר הבדלה כדין מולאי שבתות דעלמא, ואח"כ יקדש. ומה שאין נותנין החמורין סימן לבשמים, לפי שאין מברכין על הבשמים ביו"ט, שהרי גם ביו"ט יש להן נשמה יתירה כשבת:

ורבה

מיתיבי הנכנם לביתו כו'. הוה מצי למיפרך ממתני' דלאו דבריס (ברכות ד' נא:) דמייתי בסמוך ב"ש אומר נר ומזון ובשמים והבדלה כו' אלא פריך מברייתא משום דצעי לשנויי אין לו אלא כום אחד כו' ודרך הס"ם להקשות ממקום שמונח לתרץ בפסיטות: **מניחו** לאחר המזון. הקשה ה"ר נסים אין יאכל קודם הבדלה הא אמרי' לקמן אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיבדיל ואמימר נמי בת טוות כדאמר לקמן (ד' קו.) ותירץ דהכא מיירי כשאכל מבעו"י עד שחשיכה לו ומ"ג דמפסיקין להבדלה לשמואל (ג) וב"ש לר' יהודה דמחמיר טפי והך ברייתא מוקי לה בסמוך (ג) כב"ש ואליבא דרבי יהודה הא דקאמר מניחו לאחר המזון לא שמואר לאכול אלא כלומר כשיפסיק סעודתו בברהמ"ז אז יבדיל וקשה לשון הנכנם לביתו משמע שלא התחיל לאכול מבעו"י ועוד הקשה מורי ה"ר יחיאל לבקמן (ד' קה:) אמרי' על הך בריית ס"מ טעם מבדיל ולפירוש רבינו נסים למיירי באכל מבעוד יום אין להוכיח כלום אלא י"ל דודאי בחנם אין לו לאכול קודם הבדלה אבל באחין לו אלא כוס אחד מותר לאכול קודם הבדלה כדי לעשות על הכוס ברכת המזון: **דאית** ליה ואמר רב יקנ"ה. פי' בקונטר' [ס] דס"ד דבין"ט לאחר המזון של פסח מיירי לאית ליה כוסות וקשה (לעיל ד' נט:) לא יפתחו לו מד' כוסות וקשה דהא כל ד' כוסות צריכי כל אד למילתיה ועוד דבסמוך דפריך מיקנה"ז לימא דבשמיני של חג מיירי דאיכא זמן[ו] ואכיל ושתה כל מה דהוה ליה ועוד דאכיל כל מה דהוה ליה לשון אכילה לא היה לו להזכיר אכוסות לכך נראה לפרש דביום טוב לאחר המזון מסתמא אדם מכין הרבה ובשמיני של חג נמי שהוא רגל בפני עצמו[ז] רגילין להכין הרבה כדתנן (חולין ד' פג.) ד' פרקים בשנה צריך הטבח להודיע אמה מכרתי לשחוט ואשיב יו"ט האחרון של חג: **רב** אמר יקנ"ה. ומה שאין מזכיר בשמים פירש רשב"ם לטעם בשמים משום אידוד נשמה יתירה וביום טוב נמי איכא נשמה יתירה. וקשה דאם כן בשלמי יום טוב אמאי לא תקינו בשמים לכך נראה דביום טוב ליכא נשמה יתירה והכא אין מזכיר בשמים משום דשמחת יום טוב ואכילה ושתיה מועיל כמו בשמים ויש טעמים לא נכוחים וזה הטעם נכון ועיקר[ח]: **יקנ"ה**. יין בריאה ות"ת אמאי לא תקינו נמי בברכת המזון יין בריאה כמו בכל מקום וליכא למימר דפטור ליה יין שבתוך הסעודה דכיון דאמר הב וניברך אימסר למישתי ויש לומר דברכת המזון נמי לאו גמר סעודה ומפסיק לכל מה שלפניו כדאמר לקמן (ד' קג:) דברכת המזון עקר לעתיה ממשתיא ונריך לברך אכסא דברכתא אף על גב דבירך אכסא קמא והשתא הכוס בידו ודעתו לשתות אח"כ אפילו הכי הוה הפסק לכך תיקנו לברך יין אחר ברכת המזון שאם יברך קודם יטעון ברכה

ורבה

זה כלום שקטימת דברים המריחים דינה כקטימת אוכלין שמותרת. [מאירי] **דכל מאי דהוה ליה אכיל ליה.** יש מביאין ראי' מדלא משני בליל שני דר"ה דליכא זמן, משמע דאומר זמן, ויש דוחין דבשביל יום אחד לא הוי אמר דאכיל ושתי כל מה דהו"ל, והרבה גאונים נחלקו בדבר וכדי לאפוקי מפלוגתא מחזירין אחר תירוש או מלבוש חדש או פרי חדש. [האגודה, מסכת פסחים פ"י סימן עה] **אלא הבדלה וקידוש חדא מילתא היא.** דאי אפשר זה בלא זה דאי אפוקי שבתא עיולי יומא טבא הוא ואי עיולי יומא טבא אפוקי שבתא הוא משא"כ בקדושא וברכת המזון דלאו הא בהא תליין כלל. [מהר"ם חלאווה]

כמו בשאר מוצאי שבתות שברכת הנר קודמת לברכת ההבדלה[ל].

וּשְׁמוּאֵל אָמַר, ינה"ק - 'יין', 'נר', 'הבדלה', 'קידוש'. שכן הוא סובר שברכת הבדלה קודמת לברכת קידוש[לא], ועל כן אומרים תחילה את סדר ההבדלה שבכל מוצאי שבת ['יין, נר, וברכת 'המבדיל'], ולאחר מכן מוסיפים את ברכת הקידוש[לב].

אוצר החכמה

הגר"א (או"ח סי' תפט ס"ק ט), שמאחר והרשב"ם לא נקט טעם זה יש ללמוד שהוא סובר שאפוקי יומא עדיף'].

כתב בדבר שמואל (נתיב"ס ד"ה רנ), שאף אם נאמר שרב סובר שקידוש ביום טוב אינו אלא מדברי חכמים, ואילו הבדלה במוצאי שבת מן התורה היא, מכל מקום אין בכך קושיא שמקדים את הקידוש להבדלה, שכן הקידוש 'מכניס' אל הקדושה, בעוד שההבדלה 'מוציאה' הימנה, וכמבואר בדברי הרשב"ם להלן (קנ. ד"ה ונפש). וראה עוד שם, שהביא שיש המפרשים בדעת רב שסובר שקידוש יום טוב הוא מן התורה, והבדלת שבת היא מדברי חכמים, ועל כן הוא מקדים את ברכת הקידוש לברכת ההבדלה [ואילו שמואל שנחלק עליו להלן בסמוך, סובר שהקידוש מדרבנן בעוד שההבדלה מדאורייתא].

ל. וחותם בה 'המבדיל בין קודש לקודש'. רמב"ם (נוסח פכ"ט הכ"ג).

לא. טעם הדבר מבואר בדברי הגמרא להלן (קנ.) 'משל למלך שיוצא ואפרכוס [-שר] נכנס, מלוין את המלך ואחר כך יוצאים לקראת אפרכוס', דהיינו, שתחילה יש ללוות את שבת המלכה ביציאתה בברכת ההבדלה, ורק לאחר מכן לקבל את פני יום טוב [שחשיבותו פחותה משבת, וכעין שר כלפי המלך] בברכת הקידוש.

לב. כתב הרשב"ם (ד"ה ושמואל), שטעם הדבר שאין האמוראים נותנים סימן לברכת הבשמים, לפי שאין מברכים עליהם ביום טוב שחל במוצאי שבת, שכן טעם הדבר שמברכים על הבשמים בכל מוצאי שבת הוא כדי להשיב את נפש האדם לאחר שמסתלקת הימנו ה'נשמה יתירה' של שבת, וטעם זה אינו שייך ביום טוב שחל במוצאי שבת, שכן גם ביום טוב יש לאדם 'נשמה יתירה' כבשבת. ובתוספות (ד"ה רבי) תמהו עליו, שאם כן היה מן הדין לברך על הבשמים בכל מוצאי יום טוב, כמו במוצאי שבת, מפני איבוד ה'נשמה יתירה'. ועל כן פירשו, שאכן ביום טוב אין לאדם 'נשמה יתירה', ולפיכך אין מברכים על הבשמים בכל מוצאי יום טוב, ומכל מקום אין צריך להם ביום טוב שחל במוצאי שבת, שכן שמחת יום טוב ואכילה ושתיה שבו מועילים להשיב את הנפש כמו הרחת בשמים. וכן כתבו התוספות במסכת ביצה (לג: ד"ה כי היכי), והוסיפו, שאין לפרש שטעם הדבר שאין מברכים על בשמים ביום טוב שחל במוצאי שבת הוא משום שחוששים שמא יקטום אותם, שכן מוכח בדברי הגמרא שם שאין בכך איסור [כלומר, מאחר ותלושים הם, אין איסור בקטימתם ביום טוב]. וכתבו עוד, שיש המפרשים שטעם הרחת בשמים בכל מוצאי שבת הוא משום שאז חוזר ודולק אש של גיהנום, ששבת במשך השבת, והוא שורף ומסריח, ולפיכך אין צריך לזה ביום טוב שחל במוצאי שבת, שהרי גם ביום טוב שובת הגיהנום. אך הקשו על כך בקושייתם הראשונה, שאם כן צריך היה לברך על הבשמים בכל מוצאי יום טוב, שאז חוזר הגיהנום לדלוק. וראה כמה תירוצים בקושיית תוספות על רשב"ם בילקוט ביאורים.

בהגהות רא"מ הורוויץ (להלן קנ. ד"ה מרתא) כתב, שיתכן לומר שאכן מברכים על הבשמים במוצאי יום טוב שחל בשבת, אלא שאין אומרים ברכה זו על הכוס, לפי שברכה זו אין לה ענין ליום טוב אלא לשבת, ולפיכך היא מפסקת בין 'יין לקידוש, או בין קידוש לשתיה, ואינה דומה לברכת הנר שהיא שייכת גם ליום טוב [שיש מצוה להדליק נר לכבוד יום טוב]. וראה עוד בענין ברכת הבשמים בילקוט ביאורים.

וְרַבָּה אָמַר, יהנ"ק - 'יין', 'הבדלה', 'נר', 'קידוש'. לפי שהוא סובר כשמואל, שיש להקדים את ברכת ההבדלה לברכת הקידוש, אך מאידך הוא סובר שאין ראוי לסמוך אותן יחדיו, שכן סותרות הן זו לזו[א], ועל כן קבע ביניהם את ברכת 'מאורי האש'[ב]. וברכת היין ראשונה לדעתו משום שהוא 'תדיר'.

וְלֵוִי אָמַר, קני"ה - 'קידוש', 'נר', 'יין', 'הבדלה'. שכן הוא סובר כרב, שקידוש קודם להבדלה, אך נחלק עליו לגבי ברכת היין, וסובר שיש לסמוך אותה לברכת ההבדלה, שאם לא כן אין נראה הדבר שמבדיל על היין[ג].

וְרַבָּנָן אָמְרִי, קינ"ה - 'קידוש', 'יין', 'נר', 'הבדלה'. וסוברים כרב, שקידוש קודם להבדלה, וכלוי, שיש לסמוך את ברכת היין לברכת ההבדלה, אלא שהם סוברים שיש להקדים את ברכת הנר לברכת ההבדלה, כמו בכל מוצאי שבת, ולפיכך קבעו תחילה את ברכת הקידוש, ולאחריה סדר הבדלה הרגיל, יין, נר והבדלה[ד].

מַר בְּרֵיהּ דְּרַבָּנָא אָמַר, נקי"ה - 'נר', 'קידוש', 'יין', 'הבדלה'. וטעמו, שיש להקדים קידוש להבדלה, כרב, וכן צריך לסמוך את ברכת היין להבדלה, כלוי, אך הוא סובר שיש להקדים את ברכת הנר לכל הברכות, לפי שהוא נהנה ממנו תחילה[ה].

מַרְתָּא אָמַר מִשְׁמֵיהּ דְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, ניה"ק[ו] - 'נר', 'יין', 'הבדלה', 'קידוש'. שהבדלה קודמת לקידוש, כשמואל, והיין קודם להם שהוא 'תדיר'[ז].

שָׁלַח לֵיהּ אֲבוּהַ [-אביו] **דִּשְׁמוּאֵל לְרַבִּי, יְלַמְּדֵנוּ רַבֵּינוּ, סֵדֶר הַבְדָּלוֹת הֵיאָךְ** - כיצד מבדילים ביום טוב שחל במוצאי שבת. **שָׁלַח לֵיהּ רבי, כָּךְ אָמַר רַבִּי יִשְׁמָעֵאל בַּר רַבִּי יוֹסֵי, שֶׁאָמַר מִשּׁוּם אֲבִיו, שֶׁאָמַר מִשּׁוּם רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן חֲנַנְיָה, נהי"ק** - 'נר', 'קידוש', 'יין', 'הבדלה'. וטעמו, שיש להקדים קידוש להבדלה, כרב, וכן צריך לסמוך את ברכת היין להבדלה, כלוי, אך הוא סובר שיש להקדים את ברכת הנר לכל הברכות, לפי שהוא נהנה ממנו תחילה[ח].

מַר בְּרֵיהּ דְּרַבָּנָא אָמַר, נקי"ה - 'נר', 'קידוש', 'יין', 'הבדלה'. וטעמו, שיש להקדים קידוש להבדלה, כרב, וכן צריך לסמוך את ברכת היין להבדלה, כלוי, אך הוא סובר שיש להקדים את ברכת הנר לכל הברכות, לפי שהוא נהנה ממנו תחילה[ט].

מַרְתָּא אָמַר מִשְׁמֵיהּ דְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, ניה"ק[ו] - 'נר', 'יין', 'הבדלה', 'קידוש'. שהבדלה קודמת לקידוש, כשמואל, והיין קודם להם שהוא 'תדיר'[ז].

שָׁלַח לֵיהּ אֲבוּהַ [-אביו] **דִּשְׁמוּאֵל לְרַבִּי, יְלַמְּדֵנוּ רַבֵּינוּ, סֵדֶר הַבְדָּלוֹת הֵיאָךְ** - כיצד מבדילים ביום טוב שחל במוצאי שבת. **שָׁלַח לֵיהּ רבי, כָּךְ אָמַר רַבִּי יִשְׁמָעֵאל בַּר רַבִּי יוֹסֵי, שֶׁאָמַר מִשּׁוּם אֲבִיו, שֶׁאָמַר מִשּׁוּם רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן חֲנַנְיָה, נהי"ק** - 'נר', 'קידוש', 'יין', 'הבדלה'. וטעמו, שיש להקדים קידוש להבדלה, כרב, וכן צריך לסמוך את ברכת היין להבדלה, כלוי, אך הוא סובר שיש להקדים את ברכת הנר לכל הברכות, לפי שהוא נהנה ממנו תחילה[ח].

מַר בְּרֵיהּ דְּרַבָּנָא אָמַר, נקי"ה - 'נר', 'קידוש', 'יין', 'הבדלה'. וטעמו, שיש להקדים קידוש להבדלה, כרב, וכן צריך לסמוך את ברכת היין להבדלה, כלוי, אך הוא סובר שיש להקדים את ברכת הנר לכל הברכות, לפי שהוא נהנה ממנו תחילה[ט].

מַרְתָּא אָמַר מִשְׁמֵיהּ דְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, ניה"ק[ו] - 'נר', 'יין', 'הבדלה', 'קידוש'. שהבדלה קודמת לקידוש, כשמואל, והיין קודם להם שהוא 'תדיר'[ז].

שָׁלַח לֵיהּ אֲבוּהַ [-אביו] **דִּשְׁמוּאֵל לְרַבִּי, יְלַמְּדֵנוּ רַבֵּינוּ, סֵדֶר הַבְדָּלוֹת הֵיאָךְ** - כיצד מבדילים ביום טוב שחל במוצאי שבת. **שָׁלַח לֵיהּ רבי, כָּךְ אָמַר רַבִּי יִשְׁמָעֵאל בַּר רַבִּי יוֹסֵי, שֶׁאָמַר מִשּׁוּם אֲבִיו, שֶׁאָמַר מִשּׁוּם רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן חֲנַנְיָה, נהי"ק** - 'נר', 'קידוש', 'יין', 'הבדלה'. וטעמו, שיש להקדים קידוש להבדלה, כרב, וכן צריך לסמוך את ברכת היין להבדלה, כלוי, אך הוא סובר שיש להקדים את ברכת הנר לכל הברכות, לפי שהוא נהנה ממנו תחילה[ח].

מַר בְּרֵיהּ דְּרַבָּנָא אָמַר, נקי"ה - 'נר', 'קידוש', 'יין', 'הבדלה'. וטעמו, שיש להקדים קידוש להבדלה, כרב, וכן צריך לסמוך את ברכת היין להבדלה, כלוי, אך הוא סובר שיש להקדים את ברכת הנר לכל הברכות, לפי שהוא נהנה ממנו תחילה[ט].

מַרְתָּא אָמַר מִשְׁמֵיהּ דְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, ניה"ק[ו] - 'נר', 'יין', 'הבדלה', 'קידוש'. שהבדלה קודמת לקידוש, כשמואל, והיין קודם להם שהוא 'תדיר'[ז].

שָׁלַח לֵיהּ אֲבוּהַ [-אביו] **דִּשְׁמוּאֵל לְרַבִּי, יְלַמְּדֵנוּ רַבֵּינוּ, סֵדֶר הַבְדָּלוֹת הֵיאָךְ** - כיצד מבדילים ביום טוב שחל במוצאי שבת. **שָׁלַח לֵיהּ רבי, כָּךְ אָמַר רַבִּי יִשְׁמָעֵאל בַּר רַבִּי יוֹסֵי, שֶׁאָמַר מִשּׁוּם אֲבִיו, שֶׁאָמַר מִשּׁוּם רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן חֲנַנְיָה, נהי"ק** - 'נר', 'קידוש', 'יין', 'הבדלה'. וטעמו, שיש להקדים קידוש להבדלה, כרב, וכן צריך לסמוך את ברכת היין להבדלה, כלוי, אך הוא סובר שיש להקדים את ברכת הנר לכל הברכות, לפי שהוא נהנה ממנו תחילה[ח].

'קידוש'. שכן הוא סובר שהבדלה קודמת לקידוש, ודעתו היא שיש לקבוע את ברכת היין בין הבדלה לקידוש מאחר והוא נתקן על שניהם, אבל ברכת הנר ניתן לאומרה אף בלא כוס.

הגמרא מבארת את טעם הסוברים שברכת הבדלה קודמת לברכת הקידוש:

אָמַר רַבִּי חֲנִינָא, מָשָׁל - משולים דבריו **דְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן חֲנַנְיָה,** הסובר שהבדלה קודמת לקידוש. **לְמֶלֶךְ שֶׁיּוֹצֵא** מן העיר, **וּבְאוֹתָהּ שָׁעָה אִפַּרְכוֹס** [-שר"ח] **נִכְנָס** לעיר, אזי בני העיר **מְלַוִּין** תחילה **אֶת הַמֶּלֶךְ, וְאַחַר כָּךְ הֵם יוֹצְאִים לְקַרַאת הָאִפַּרְכוֹס** לקבל פניו. כך ישראל מלוים תחילה את שבת המלכה בברכת הבדלה, ולאחר מכן מקבלים את היום טוב בברכת הקידוש[ט].

הגמרא מבארת מה יהא הדין לשיטת רב כשמוסיפים ברכת 'זמן': **מַאי הָוֵי עֲלָהּ** - מה יהא עליה, כלומר, מה יהא הדין לשיטת רב הסובר 'יקנ"ה', באופן שמוסיפים גם את ברכת 'זמן' ['שהחיינו']', היכן יש להוסיף אותה[י].

מביאה הגמרא מחלוקת אמוראים בענין זה. **אַבַּיֵי אָמַר, יקזנ"ה** - 'יין', 'קידוש', 'זמן', 'נר', 'הבדלה'. וטעמו, שמאחר ומתחיל לקדש יש לו לגמור את כל ענין הקידוש עד סופו, וברכת ה'זמן' אחר הקידוש היא נמשכת, שהרי קדושת היום היא הגורמת לברכת ה'זמן', אבל ההבדלה אינה גורמת לומר ברכה זו[יב].

וְרָבָא אָמַר, יקנה"ז - 'יין', 'קידוש', 'נר', 'הבדלה', 'זמן'. וטעמו, שכשם שבקידוש סתם אומרים את ברכת ה'זמן' לבסוף, כך יש לאומרה אף כאן בסוף כל הברכות, אחר ברכות הנר וההבדלה[יג].

מסיקה הגמרא, **וְהִילְכְתָא** - והלכה **כְּדִברי רָבָא**[יד].

★

א. **שהקידוש** מקדש את היום בקדושה חמורה, ואילו ההבדלה מכחישה את קדושתו. רשב"ם (ד"ה ורבה).

ב. **ובענין** זה הוא סובר כרב, שקבע את ברכת הנר בין קידוש להבדלה. רשב"ם (ד"ה ורבה) [אולם טעמו של רב בזה שעדיף לנהוג כפי הסדר הנהוג בשאר מוצאי שבתות, כמבואר ברשב"ם (לעיל קג: ד"ה נר)].
עוד כתב, **שבירושלמי** (ברכות פ"ח ה"ו) גרס כאן 'לוי' במקום 'רבה', ונראה שהיא הגירסא הנכונה, ויש לגרוס כאן 'לוי אמר יהנ"ק, רבה אמר קני"ה', לפי שלוי היה חברם של רב ושמואל, ומסתבר שהביאה הגמרא את דבריו אחר דבריהם, ואילו רבה היה בדור מאוחר יותר. אמנם התוספות (ד"ה ורבה) כתבו שאין הכרח לומר כן, לפי שהגמרא סידרה את שיטות האמוראים בקבוצות, תחילה הביאה את דעת הסוברים שברכת היין תחילה, 'יקנ"ה, ינה"ק, יהנ"ק', לאחר מכן הביאה את דעת הסוברים שברכת הקידוש קודמת לכולם 'קני"ה, קינ"ה', ולבסוף הביאה את דעת הסוברים שיש לפתוח בברכת הנר תחילה 'נקי"ה, ניה"ק'. ולפיכך לא כתבה אותם הגמרא על פי סדר הדורות, כפי הרגילות בכל מקום. אמנם כתבו התוספות, שבירושלמי משמע כדברי הרשב"ם. וראה עוד בענין זה בילקוט ביאורים.

ג. **והרי** עיקר הבדלה לא נתקנה אלא על היין, אבל קידוש ניתן לאומרו אף על הפת, כמבואר בדברי הגמרא להלן (קו:). רשב"ם (ד"ה קני"ה). וכתבו על כך התוספות (ד"ה קני"ה), שהרשב"ם כתב כן לפי שיטתו (להלן קו: ד"ה דמקדש), שניתן לקדש אף על הפת. אבל לשיטת רבינו תם (שם ד"ה מקדש) שאין מקדשים אלא על היין, צריך לבאר שאם היה מרחיק את ברכת היין מברכת ההבדלה יאמרו שאינו בא אלא מחמת הקידוש, שהוא לכבוד יום טוב, ולפיכך קבעוהו סמוך להבדלה, ללמד שהוא בא גם לצורכה [אולם בהבדלה, שאינה לכבוד יום טוב, אין חשש שלאחר שהורחק היין מהקידוש יאמרו שהיין בא מחמת הבדלה ולא מחמת קידוש].
עוד כתב הרשב"ם, שאף שבכל מוצאי שבת מקדימים את ברכת היין לברכת הנר, ואין חוששים שיראה הדבר כאילו אינו מבדיל על היין, היינו לפי שאין שם קידוש, אבל ביום טוב שחל במוצאי שבת שיש בו קידוש אם ירחיק את ברכת היין מברכת הבדלה, יראה הדבר שהיין בא מחמת הקידוש ולא מחמת ההבדלה.
בתוספות רי"ד (מהדורת תניינא, ד"ה לוי) תמה על שיטת לוי, הסובר שברכת הקידוש קודמת לברכת היין [וכן על שיטת רבנן ומר בריה דרבנא המובאים להלן בגמרא, שאף הם סוברים כן], שהרי נחלקו בית שמאי ובית הלל במסכת ברכות (נא:) בענין זה, דעת בית שמאי היא שברכת קידוש היום קודמת לברכת היין, ואילו דעת בית הלל שברכת היין קודמת לברכת הקידוש, וכיצד אם כן מכריע לוי כדעת בית שמאי. והוסיף (במהדורת תלתאה), שאף שהרשב"ם מבאר בזה שצריך לסמוך ברכת היין לברכת הבדלה, כדי שיהא ניכר הדבר שאינה באה רק מחמת הקידוש, מכל מקום אין זה מיישב הענין, שמאחר ואומר את כל הברכות על כוס אחת ניכר הדבר שברכת היין באה גם מחמת ההבדלה, ולא היה צריך משום כך לעקור את דברי בית הלל.
ד. **רשב"ם** (ד"ה קינ"ה). ובאופן נוסף כתב לבאר שיטתם, שהם רוצים להבדיל בין ברכת הקידוש לברכת ההבדלה ככל האפשר, ועל כן קבעו את ברכת הקידוש בתחילת כל הברכות, ואת ברכת ההבדלה בסופן.
ה. **שהרי** בכל מוצאי שבת ברכת הנר קודמת לברכת הבדלה, לפי שנהנה בו תחילה, ומטעם זה יש להקדימו ביום טוב שחל במוצאי שבת אף לברכת הקידוש. ואי אפשר לאומרו לאחר ברכת היין, כמו בכל מוצאי שבת [שברכת היין קודמת לברכת הנר משום ש'תדיר קודם'], שאם כן יש הפסק בין ברכת היין לברכת ההבדלה, ונראה הדבר שאין היין בא אלא מחמת הקידוש. רשב"ם (ד"ה נקי"ה).
ו. **הרשב"ם** לא ביאר שיטה זו. וכתב בדקדוקי סופרים, שנראה הדבר שלא גרס כן. ואף בכתבי יד אין גורסים שיטה זו.
ז. **טעם** הדבר שהקדים את ברכת הנר לברכת היין, אף שבכל מוצאי שבת היין קודם, לפי שאם יקדים את ברכת היין תפסיק ברכת הנר בין היין לקידוש [ומה שאינה מפסקת בכל מוצאי שבת בין היין להבדלה, היינו משום שהיא מסדר ההבדלה, אבל הקידוש ענין אחר הוא]. דברי פנחס (גרוסקליט, ד"ה ניה"ק). ובשלמי תודה (דפוס, ד"ה מרתא) כתב, שאם יקדים היין לנר נראה הדבר שאומר ברכת היין רק על ההבדלה ולא על הקידוש, אך עתה שמשנה הסדר מכל מוצאי שבת ומקדים את הנר יש בכך היכר שברכת היין נאמרת גם על הקידוש. ואינו רוצה לקבוע היין בין הבדלה לקידוש, לפי שאז יטעו לומר שברכת היין נאמרת רק על הקידוש שלאחריה, ולא על ההבדלה שלפניה.
ח. **כתב** במוסף הערוך (ערך ספרכוס), ש'אפרכוס' היינו שר העיר, בלשון יווני.
ט. **שכן** דרגתו של יום טוב פחותה משבת, והרי זה כעין ההפרש בין שר למלך.
י. **דהיינו** בכל ימים טובים, חוץ משביעי של פסח שאין אומרים בו 'שהחיינו', מאחר ואינו נידון כרגל בפני עצמו.
יא. **ראה** הגהות וציונים, שבכתבי יד אין גורסים התיבות 'מאי הוי עלה', אלא גורסים 'היכא דאיכא זמן היכי עביד'. וכעין זה גרס הרא"ש (סי' ט).
יב. **רשב"ם** (ד"ה ה"ג). ובצל"ח (ד"ה אפיי) כתב, שלולי דברי הרשב"ם היה מפרש, שטעמו של אביי הוא משום שרוצה להפסיק בין ברכת הקידוש לברכת הבדלה ככל האפשר [וכעין שכתב הרשב"ם לעיל (ד"ה קינ"ה)].
יג. **וטעמו** בזה, שברכת 'זמן' אין צריכה כוס, אלא ניתן לאומרה אפילו בשוק, ולפיכך קבעוה בסוף. רשב"ם (ד"ה ה"ג). ובהגהות רא"מ הורוויץ (נרשם ד"ה משנה) תמה על כך, שהרי ודאי לכתחילה מצוה לומר אף את ברכת 'זמן' על הכוס, שאם לא כן לא היה לאביי לחלוק ולומר שמפסיק ואומרה בין קידוש להבדלה. ועל כן כתב, שלולי דברי הרשב"ם היה נראה לפרש את טעמו של רבא באופן אחר, שמאחר וההבדלה באה מזמן לזמן, ראוי לסדר את ברכת ה'זמן' אחריה, שתחול אף עליה.
יד. **כתבו** התוספות (ד"ה והלכתא), שלא הוצרכה הגמרא לפסוק הלכה כרבא לגבי אביי, שהרי כלל הוא בידינו שבכל מחלוקת אביי ורבא ההלכה היא כדברי רבא [חוץ מ'יע"ל קג"ם'], אלא הכוונה בזה לפסוק כמותו במה שנקט להלכה כשיטת רב, הסובר שסדר הברכות הוא 'יקנ"ה', ולהוציא מדעות החולקים עליו, שנתבארו בדברי הגמרא לעיל. וכעין זה כתב בתוספות רי"ד (תניינא, ד"ה והלכתא). אלא שכתב לבאר באופן נוסף, שאכן

הכי גרסינן שמשמר משום רבי יהושע בן חנניה נהי"ק: ה"ג משל לרבי יהושע כו': והלכתא כרבא. לקדושת שבת כמשמעו: נר ומזון בשמים והבדלה. כיכא למין לו חלק כום אחד: על המזון שהוא בתחלה. כיון דגמר סעודתו בההוא מיחייב גריסת, ואין מעבירים על המצות[ה]: אבסא קמא. כשמתחיל לשתות (ג) על המזון שבתחלה: והדר בריך. בפה"ג מכסת דברכת המזון כמו שאנו עושין בכל סעודה וסעודה, ובשאר סעודות עסקינן דלאו במועלי שבת: לא הוי ידעיתו (ג) בתר כסא קמא אי לא. ומשום הכי צעיתו למיהדר ובדוכי:

קאי

רש"ם

ורבה אמר יהנ"ק. סגירת ליה כרב דמשוי מתור בין קידוש להבדלה, שאין נכון בעיניו של רבה לשמוך הבדלה לקידוש שזה מכחים כחו של זה, הקידוש עושהו קודש (ד) והבדלה עושהו קודש קל, וסגירת ליה כשמואל דהבדלה קודש לקידוש, ומיהו יין גרוש כולן לתדיר קודש, והכי נמי בברכות ירושלמי[ו] יו"ט שאל להיות במוצ"ש רבי יוחנן אמר יקנ"ה ר' חנינא אמר יהנ"ק, מסתברא דלוי דאמר מעין שלישי, ונראה לי דהכא גרסינן [נמי] ולוי אמר יהנ"ק רבה אמר קני"ה, שכן דרך התורמין רב ולוי ושמואל חברים הם ורבה אחריהן: קני"ה. סגירת ליה דקידוש קודם להבדלה כרב, (ה) ולמה אינו רואה לומר יין בריאה לפי שאי"כ אינו נראה שמדאל על היין הואיל ומרחיק הבדלה מעל ברכת היין, והרי עיקר הבדלה לא תיקנו אלא על היין, אבל קידוש אפילו על הפת יכול לקדש כדלקמן (ד' קו:), הלכך קידוש בריאה והדר מאור לפי שאנו רואין לשמוך יין להבדלה, והבדלה על כרחך לבסוף תהיה כשאר כל מועדי שבתות. והאי דלא מקדיש יין מקמי מאור כשאר מועדי שבתות, שאם כן היה נראה על הקידוש ולא על הבדלה, אבל במוצ"ש דעלמא דליכא קידוש מקדמי ליה: קני"ה. סגירת ליה כרב דקידוש קודם להבדלה, ורואה נמי לשמוך יין להבדלה טפי מקידוש, הלכך קידוש בריאה והדר כל סדר הבדלה של סדר כל מועדי שבת דהוי יין מאור והבדלה. מי נמי רואין להבדיל בין קידוש להבדלה בכל היכולת: נקי"ה. קידוש קודם להבדלה כרב, ויין נמי רואה לשמוך להבדלה כמו שפירשתי, הלכך נקי"ה בעינן, ומאור משוי בריאה מקמי קידוש דהא כל מועדי שבת קודם להבדלה לפי שנהנה בו תחלה ה"ג קודם לקידוש שהרי נהנה בו תחלה, והרי מי חפשר לחומרו בין יין להבדלה כדין שאר מועדי שבת שהיין קודם לו בשביל שתדיר דמ"כ יש כאן הפסק בין יין להבדלה: ה"ג שאמר [משום] רבי יהושע בן חנניה נהי"ק. וטעמא כדמפרש לקמן להבדלה קודם לקידוש, והלכך נר תחלה לפי שרואה ליתן יין שמוך להבדלה ולקידוש, ששניהן נתקנו על היין, אבל מאור אומרו גלא יין אם אין לו כוס: ה"ג משל דר' יהושע בן חנניה כו': אבל ורבה סגירת להו כרב דאמר יקנ"ה, ובזמן הזה לפליגי, אבל סגירת ליה יקנ"ה, מאחר שמתחיל לקדש יגמור כל הקידוש ויאמר זמן, שאם אין כאן קידוש אין כאן זמן, אבל הבדלה אינה גורמת לומר זמן, ורבה ס"ל מה מצינו בכ"מ זמן שבסוף הכא נמי זמן לבסוף, וטעמו של דבר[ז] דזמן אומרו אפילו בשוק ועיקרו אינו על הכוס הלכך אומרו לבסוף: והלכתא כרבא. דאמר יקנה"ז דקידושא והדר הבדלה, (ו) וכי מבדיל בריאה מיחזי דהוי עליה קדושת שבת כשאר: רב הונא בר יהודה איקלע לבי רבא. כמועלי שבת של חול: בריך אבשמים בריאה. כמנהג שלנו: א"ל. רב הונא לרבה לאחר שגמר הבדלה והא אין ב"ש כו', ולא פליגי לא גרסינן: נר ומזון בשמים והבדלה. היכא דאין לו אלא כוס אחד: זו דברי ר"מ. דהכי הוו תני לפלוגתייהו דב"ש וב"ה, דתנן מתני' ר"מ: על המזון שהוא בתחלה. לכיון דגמר סעודתו בההוא מחייב בריאה ואין מעבירין על המצות, ואמר רבי יוחנן נהגו כו': רב יעקב בר אבא איקלע לבי רבא. שבת הוה, כדאמרינן לקמיה כי מטא לאבדולי כו' אלמא דמעיקרא סעודת שבת ביום היו חוכלין: אבסא דברכתא. ברכת המזון בירך עליו בבסוף בפה"ג כמו שאנו עושין: [ז]לא הוו ידעיתו אי משקו לכו תו בתר כסא קמא אי לא. וכי ברכיתו אקמא לא היה דעתייכו אבסא אחרינא וה"ל כל כוס בתחלת סעודה ומשום הכי צעיתו למיהדר ובדוכי:

קאי

ליקוטי רש"י

נר ומזון. מי שאין לו אלא כוס אחד במוצאי שבת מניחו עד לאחר המזון וקודר עליו נר ומזון ובשמים והבדלה [ברכות נא:].

מסורת הש"ס עם הוספות

ה) ברכות נב:, ג) שם נא:, ג) [ברכות נב: תוספתא ברכות פרק ה], ד) מולין דף פו:, ה) יומא דף לג:, ו) ברכות פרק ח ה"א וע"ש, ז) [עירובין מ:], ח) [קדושין דף נב.], ט) [וע"ע תוספות ברכות נב: ד"ה נהגו ותוספות רמת השנה טו: ד"ה וכי], י) עיין תשובות רש"י סי' פז וספר הפרדס סי' פד ומחזור ויטרי עמ' 39.

הגהות הב"ח

(ה) גמרא דהכי עבדינן דקפק מייתי: (ג) רש"י ד"ה אבסא קמא כשמתחיל לשתות הס"ד והשתא נמחק: (ג) ד"ה לא הוו ידעיתו אי משקו לכו תו בתר כסא קמא אי לא וכי ברכיתו אקמא לא היה דעתייכו אבסא אחרינא וה"ל כל כוס בתחלת סעודה ומשום הכי צעיתו למיהדר ובדוכי: (ד) רש"י ד"ה ורבה אמר וכו' הקידוש עושהו קודש חמור והבדלה:

(ה) ד"ה קני"ה וכו' כרב ומ"ה אינו רואה וכו' ומרחיק הבדלה מברכת היין כל"ל ומיבעי ולמה ומיבעי על נמחק: (ו) ד"ה והלכתא וכו' דכי מבדיל:

עין משפט נר מצוה

טז א מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה כב סמג עשין כט טוש"ע או"ח סימן תעג סעיף ג:

יז ב מיי' שם הלכה יב וכל וסמג שם טוש"ע או"ח סי' רלו סעיף ג ג:

רבינו חננאל

אמר רב יהודה לא נחלקו ב"ש וב"ה על המזון שהוא בתחלה ועל הבדלה שהיא בסוף לא נחלקו אלא על המאור ועל הבשמים שב"ש אומרים מאור ואחר כך בשמים וב"ה אומרים בשמים ואחר כך מאור. אמר ר' יוחנן נהגו העם כב"ה אליבא דר' יהודה דבשמים ואח"כ מאור: רב ברונא ורב חננאל תלמידי דרב הוו יתבי

הגהות וציונים

ח] בכת"י איתא (במקום "מאי הוי עלה") היכא דאיכא זמן היכי עביד ולשון ישר הוא (דק"ס אות ט) וכעי"ז בראש"ש: ג] כן גורסים בגמ' (במקום "דהכי עביד דספק מייתי לן ספק לא מייתי לן") רש"י רשב"ם (ועי' תוס') וכ"ה בכת"י (המובאים בדק"ס):

ורבה אמר יהנ"ק ולוי אמר קני"ה ורבנן אמרי קינ"ה מר בריה דרבנא אמר נקי"ה מרתא אמר משמיה דר' יהושע ניה"ק שלח ליה אבוה דשמואל לרבי ילמדנו רבינו סדר הבדלות היאך שלח ליה כך אמר רבי ישמעאל בר רבי יוסי שאמר משום אביו שאמר משום רבי יהושע בן חנניה נהי"ק אמר ר' חנינא משל דר' יהושע בן חנניה למלך שיוצא ואפרכום נכנם מלווין את המלך ואח"כ יוצאים לקראת אפרכום מאי הוי עלה[ט] אביי אמר יקנ"ה ורבא אמר יקנה"ז [א]והילכתא כרבא. [ט]רב הונא בר יהודה איקלע לבי רבא אייתו לקמייהו מאור ובשמים בריך רבא אבשמים ברישא והדר אמאור א"ל והא בין ב"ש ובין בית הילל מאור ברישא והדר אבשמים ומאי היא דתנן [י] בית שמאי אומרים נר ומזון בשמים והבדלה ובית הילל אומרים נר ובשמים ומזון והבדלה עני רבא בתריה ואמר זו דברי ר' מאיר אבל [יא] ר' יהודה אומר לא נחלקו בית שמאי ובית הילל על המזון שהוא בתחלה ועל הבדלה שהיא בסוף על מה נחלקו על המאור ועל הבשמים ב"ש אומרים מאור ואח"כ בשמים ובית הילל אומרים בשמים ואח"כ מאור ואמר רבי יוחנן [ב]נהגו העם כבית הילל ואליבא דר' יהודה: רב יעקב בר אבא איקלע לבי רבא חזיה דבריך בורא פרי הגפן אכסא קמא והדר בריך אכסא דברכתא ואישתי א"ל למה לך כולי האי הא בריך לן מר חדא זימנא אמר ליה כי הוינן בי ריש גלותא הכי עבדינן אמר ליה תינח בי ריש גלותא דהכי עביד (ח) דספק מייתי לן ספק לא מייתי לן הכא הא מנח כסא קמן ודעתן עילויה אמר ליה אנא עבדי כתלמידי דרב [יב] דרב ברונא ורב חננאל תלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא

קאי

רבה אמר יהנ"ק ולוי אמר קני"ה. רשב"ס מהפך הגירסא משום דרב ושמואל ולוי חברים היו ואין לריך להפך משום זה דגמ' נקט כל חותם שמומרים יין תחלה יקנ"ה יהנ"ק ואח"כ חותם שמומרים קידוש בריאה קני"ה ואח"כ נר תחלה נקי"ה ניה"ק ומיהו בירושלמ' משמע כפירוש רשב"ס:

קני"ה. פירש רשב"ס דרושה לסמוך יין להבדלה משום דמקדשין על הפת ואין מבדילין על הפת ולפי מה שפירש ר"ת לקמן (ד' קו: בד"ה מקדש) דאין מקדשין על הפת יש לפרש שאם הי' מרחיק יין מן הבדלה יאמרו שאינו בא אלא בשביל קידוש שהוא לכבוד יו"ט:

והלכתא כרבא. משום [מינך] דמורתין מלטריך לפסוק כרבה ולא משום מאני דקיי"ל [ח] ג"ק ד' עג.) נכולי גמרא כרבה לגבי מאני בר מיע"ל קג"ס:

ואמר רבי יוחנן נהגו העם כבית הלל. והשתא חולק רבי יוחנן אמסא משנה ואיכא למימר שבשלשון יחיד היה שונה אותה והיה שונה בה דברי רבי מאיר בהדיא והאי נהגו לא הוי כהאי נהגו דבפרק בתרא לתענית (ד' כו:) דאפרש לאורויי לא מורינן והאי עבדי לא מחינן בידיהן[ט]:

בריך אבסא קמא. של קידוש ואסקא דברכתא של בהמ"ז והא לתנן בכילד מברכין (ברכות דף מב.) בירך על היין שלפני המזון פטר יין שלאחר המזון היינו לאחר הסעודה וקודש ברכת המזון שהיו רגילי לשתות יין אחר הסעודה קודש ברכת המזון:

לא הוו ידעיתו אי משקו. פרשב"ס כי ברכיתו אכסא קמא לא ידעיתו אי יהבו לכו כסא אחרינא והוה כל אד כתחלת סעודה ולפירושו משמע שהיו מברכין נמי תוך הסעודה וקשה דהא משמע שהיו עושים כי ריש גלותא ברכה בבריך אכסא קמא ואכסא דברכתא ולא על כל כסא וזהו דוחק לומר שלא היו שותים בבי ריש גלותא יין בתחלת הסעודה לכך נראה לפרש שלא היו מברכין תוך הסעודה כי היו יודעים שיתנו להם יין כל ארכן אבל בבהמ"ז לא היה כום כי אם למברך והיו מסתפקים אם יגיע להם לשתות ממנו:

אנא דעבדי כתלמידי דרב. פירש רשב"ס לף על גב דשמעינן מהכא לברכת המזון אפסוקי סעודתא הוא מכל מקום לא נעי לברוכי אחר יין שבסעודה מקמי לילבריך ברכת המזון לפי שברכת המזון פוטרתו דהשתא בברכה אחת מעין שלש שגי כל שכן בשלש ברכות והכי אימא בה"ג ומיהו אין זה ק"ו להא פסקינן בברכות (דף מח:) דבריס הבאים שלא מחמת הסעודה אחר הסעודה פי' וקודש ברכת המזון טעונין ברכה לפניהם ולאחריהם וכן תאנים וענבים בתוך הסעודה לרב שבת ולא מיפטרו בג' ברכות דבהמ"ז ורש"י פירש בתשובה[י] דלריך לברך אחריו כמו תאנים וענבים לרב שבת ואין נראה דהא מסקינן התם אחר רב פפא הלכתא דבריס הבאים שלא מחמת הסעודה טעונין ברכה לפניהם ולא לאחריהם לאחר הסעודה טעונין אין לפניהם אין לאחריהם והיינו דלא כרב שבת ואע"ג דרש"י פירש התם לאחר הסעודה כלומר דבריס

קאי

הגמרא מביאה מעשה בענין סדר ברכות הבדלה שבכל מוצאי שבת:
רַב הוּנָא בַּר יְהוּדָה אִיקְּלַע [-נזדמן] **לְבֵי** [-לבית] **רָבָא** במוצאי שבת[ט], **אַיְיתוּ לְקַמַּיְיהוּ** - הביאו לפניהם **מָאוֹר** [-נר] **וּבְשָׂמִים** להבדלה. **בָּרִיךְ רָבָא אַבְּשָׂמִים בְּרֵישָׁא** - בירך רבא על הבשמים תחילה[יז], **וַהֲדַר אַמָּאוֹר** - ואחר כך בירך על הנר[יז]. **אָמַר לֵיהּ** רב הונא בר יהודה לרבא, לאחר שגמר את ההבדלה, **וְהָא** [-והרי] **בֵּין בֵּית שַׁמַּאי וּבֵין בֵּית הִלֵּל** סוברים שמברכים על **הַמָּאוֹר בְּרֵישָׁא** - תחילה, **וַהֲדַר אַבְּשָׂמִים** - ורק לאחר מכן מברכים על הבשמים, ומדוע הקדמת את ברכת הבשמים לברכת הנר.

מבררת הגמרא, **וּמַאי הִיא** - והיכן מצינו את דבריהם של בית שמאי ובית הלל. מבארת הגמרא, **דְּתָנַן** - שכך שנינו במסכת ברכות (נח:), לגבי אדם שאין לו אלא כוס יין אחת, והוא צריך גם להבדיל בה וגם לברך עליה ברכת המזון[יח], שנחלקו בית שמאי ובית הלל כיצד יאמר את סדר הברכות. **בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים**, סדר הברכות כך הוא, **גֶּפֶן, וּברכת הַמָּזוֹן, בְּשָׂמִים, וְהַבְדָּלָה**[יט]. **וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים**, יברך כסדר הזה, **גֶּפֶן, וּבְשָׂמִים, וּברכת הַמָּזוֹן, וְהַבְדָּלָה**[כ]. ומתבאר מדברי המשנה, שבין בית שמאי ובין בית הלל מודים שברכת הנר קודמת לברכת הבשמים, ולא נחלקו אלא לגבי ברכת המזון, אם קודמת היא לבשמים או לא, ולפיכך תמה רב הונא בר יהודה על רבא, שהקדים את ברכת הבשמים לברכת הנר.

הגמרא מביאה את תשובת רבא לקושיא זו. **עֲנִי רָבָא בַּתְרֵיהּ** - ענה רבא אחר דברי רב הונא בר יהודה, **וְאָמַר** לו כך, משנה זו שאתה שונה **דִּבְרֵי רַבִּי מֵאִיר** היא, שכך שנה את מחלוקת בית שמאי ובית הלל[כא]. **אֲבָל רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, שֶׁלֹּא נֶחְלְקוּ בֵּית שַׁמַּאי וּבֵית הִלֵּל עַל הַמָּזוֹן שֶׁהוּא בַּתְּחִלָּה** - שמברכים עליו בתחילה[כב], **וְעַל הַבְדָּלָה שֶׁהִיא בְּסוֹף** כל הברכות[כג], **עַל מָה נֶחְלְקוּ** בית שמאי ובית הלל, **עַל** ברכת **הַמָּאוֹר וְעַל** ברכת **הַבְּשָׂמִים, שֶׁבֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים**, מברך תחילה על **הַמָּאוֹר וְאַחַר כָּךְ** על **הַבְּשָׂמִים, וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים**, מברך תחילה על **הַבְּשָׂמִים וְאַחַר כָּךְ** על **הַמָּאוֹר**[כד]. **וְאָמַר** על כך **רַבִּי יוֹחָנָן, נָהֲגוּ הָעָם** להלכה כדעת **בֵּית הִלֵּל, וְאַלְּיבָּא** [-וכפי שיטתו] **דְּרַבִּי יְהוּדָה**[כה], דהיינו, שמברכים כסדר הזה, מזון, בשמים, נר והבדלה. ונמצא, שיש להקדים את ברכת הבשמים לברכת הנר[כו].

★

הגמרא מביאה מעשה נוסף באמורא שנזדמן לבית רבא, ועוברת לדון בענין ברכה ראשונה על כוס יין של ברכת המזון[כז]:
רַב יַעֲקֹב בַּר אַבָּא אִיקְּלַע [-נזדמן] **לְבֵי** [-לביתו של] **רָבָא** ביום השבת[כח]. **חַזְיֵיהּ** - ראהו רב יעקב לרבא, **דְּבָרִיךְ** - שבירך ברכת **'בּוֹרֵא פְּרִי הַגָּפֶן' אַכָּסָא קַמָּא** - על כוס ראשון של יין ששתה[כט], ולאחר סיום הסעודה וברכת המזון **הֲדַר בָּרִיךְ** - חזר רבא ובירך 'בורא פרי הגפן' **אַכָּסָא דְּבִרְכָתָא** - על כוס היין שבירך עליה ברכת המזון[ל], **וְאִישְׁתֵּי** - ושתה לאותה הכוס. **אָמַר לֵיהּ** רב יעקב לרבא, **לָמָּה לָךְ כּוּלֵּי הַאי** - מדוע צריך אתה לכל זה, לברך 'בורא פרי הגפן' כמה פעמים, **הָא בְּרִיךְ לָן מַר חֲדָא זִימְנָא** - הרי כבר ברכת פעם אחת, וברכה זו פוטרת אף את כוס היין של ברכת המזון[לא].

כוונת הגמרא לפסוק כרבא במחלוקתו עם אביי, והוצרכה לכך לפי שהיה זה קודם שנפסקה הלכה כרבא בכל מקום שבו נחלק עם אביי, וכאן נפסקה הלכה כמותו בראשונה, ומכאן ואילך נפסקה הלכה כמותו בכל מקום.

טו. במוצאי שבת של חול'. רשב"ם (ד"ה רב הונא). כלומר, בסתם מוצאי שבת, ולא ביום טוב שחל במוצאי שבת, כפי שעסקה הגמרא עד עתה.

טז. מיד לאחר ברכת 'בורא פרי הגפן'.

יז. ולאחר מכן בירך 'המבדיל בין קודש לחול'.

יח. והיינו באופן שאכל סעודה בשבת, והחשיך עליו היום, וצריך עתה לברך על המזון, ואין בידו אלא כוס אחת של יין, ולפיכך הוא צריך גם להבדיל עליה וגם לברך עליה ברכת המזון. ר"ן (על הרי"ף, ד"ה נר).

דין ברכת המזון על כוס יין הוא תקנת חכמים, שכן הוא דרך כבוד ושבח לקדוש ברוך הוא. שו"ע (או"ח סי' קפג ס"ק ח-ז) ומשנ"ב (שם ס"ק ח-ז). וראה שם אם דין זה הוא חיוב מדברי חכמים או רק הידור, וכן האם צריך לברך על הכוס רק בזימון של שלשה אנשים, או גם ביחיד.

יט. על הנר מברך תחלה מפני שנהנה בו מיד, ואחר כך על המזון מפני שכבר אכל, ואין להפסיק בין הסעודה לברכת המזון בדברים אחרים, ואחר כך מברך על הבשמים, לפי שהם באים לכבוד שבת, שהיתה לו 'נשמה יתירה' בשבת ומריח בשמים לרפואה על שאבדה ממנו, ולאחר מכן הבדלה. תוספות הרא"ש (נרכות נג: ד"ה נ"מ).

כ. טעמם של בית הלל, שמאחר והבשמים באים לכבוד שבת יש להקדימם לברכת המזון. תוספות הרא"ש (שם).

לא נתפרש בדברי בית שמאי ובית הלל אימתי יברך 'בורא פרי הגפן' על היין. ומדברי הירושלמי במסכת ברכות (פ"ו ה"ח) מתבאר שמברך על היין אחר המזון. וכן כתב המאירי (נרכות נג: ד"ה המסגה המשקים). וכן מתבאר מדברי התוספות לעיל (קנ: ד"ה יקנ"ה). ואף על פי שבהבדלה ללא ברכת המזון מברך על היין בתחילה שהוא תדיר, כאן יש להקדים את ברכת המזון, שאם יברך על היין קודם ברכת המזון יצטרך לשוב ולברך עליו לאחריה, לפי שברכת המזון מפסיקה בין ברכה לשתיה. תוספות (שם), וכן כתב בתוספות הרא"ש (נרכות נג: ד"ה נ"מ). והוסיף עוד שני טעמים להקדים את ברכת המזון לברכת היין: א. שברכת המזון גורמת ליין שיבוא. ב. שברכת המזון תדירה מברכת היין.

כא. אף שנשנית המשנה שם בסתם, ולא נתפרש מי שנאה, מכל מקום כלל הוא בידינו 'סתם משנה רבי מאיר היא'. רשב"ם (ד"ה זו). אמנם בתוספות (ד"ה ומ"מ) כתבו, שיש הגורסים בדברי המשנה שם במפורש 'דברי רבי מאיר', שאם לא כן תקשה סתירה בדברי רבי יוחנן, שמצד אחד הוא פוסק בסוגייתנו [להלן בסמוך] כדעת בית הלל לפי ביאורו של רבי יהודה, ומצד שני הוא נוקט בכל מקום ש'הלכה כסתם משנה'. אלא בהכרח צריך לומר שהוא סובר שאין זו 'סתם משנה', אלא היה שונה בה במפורש 'דברי רבי מאיר'.

כב. שמאחר וגמר סעודתו נתחייב מתחילה בברכת המזון, וכלל הוא בידינו (לעיל סד:) 'אין מעבירין על המצוות'. רשב"ם (ד"ה על).

כג. שכן יש לו לאחר את הוצאת השבת, שלא תהא נראית עליו כמשאוי. רע"ב (נרכות פ"ח מ"ה).

כד. טעמם של בית שמאי, שמאחר ונהנה מיד מן המאור צריך לברך עליו לאלתר. וטעמם של בית הלל, שמאחר והבשמים באים לכבוד שבת [להשיב הנפש מיציאת הנשמה היתירה], יש להקדים את ברכתם לברכת הנר. שיטה מקובצת (נרכות נג: ד"ה נ"מ). וראה טעם נוסף בדעת בית הלל בילקוט ביאורים.

כה. כתבו התוספות (ד"ה ומ"מ), שמה שאמר רבי יוחנן 'נהגו העם כבית הלל ואליבא דרבי יהודה', אין כוונתו למשמעות 'נהגו' כפי שנתבארה במסכת תענית (כו:), שהכוונה בזה שהעושה כן אין מוחים בידו, אך אין מורים כן הלכה למעשה, אלא כוונת רבי יוחנן שכך היא הוראת ההלכה למעשה [שאם לא כן, כיצד נהג כך רבא לכתחילה. חתם סופר (ד"ה ומ"מ)]. ובתוספות במסכת ברכות (נג: ד"ה נהגו) הוסיפו בביאור הענין, וכתבו, שבמקום שיש בו מחלוקת אמוראים, אחד אומר 'הלכה', והשני אומר 'נהגו', בזה מתבאר שכוונתו היא שאין מורים כן הלכה למעשה, אלא שהעושה כן אין מוחים בידו, אבל כשאין מחלוקת בדבר, אלא נאמר בסתם 'נהגו', אזי כן היא הוראת ההלכה למעשה.

כו. בסתם הדבר שנקטה הגמרא בלשון 'עני רבא בתריה' [ולא 'אמר ליה רבא' וכדומה], כתב לבאר בספר קרבן תודה (ד"ה עני), על פי דברי התוספות (ד"ה ומ"מ), שכתבו שיש מחלוקת גירסאות בדברי המשנה במסכת ברכות, האם שנויה היא בסתם, או שיש לגרוס שם במפורש 'דברי רבי מאיר'. ולפי זה ביאר הענין כך, שרב הונא ידע אף הוא שרבי יהודה חולק על רבי מאיר בביאור מחלוקתם של בית שמאי ובית הלל, אלא שסבור היה שהמשנה בברכות נשנית בסתם כדעת רבי מאיר, ולפיכך נוקטים אנו להלכה כמותה [ואף שאמר רבי יוחנן 'נהגו העם כבית הלל ואליבא דרבי יהודה', אין כוונתו שזו היא הוראת ההלכה למעשה, אלא שאם נהגו כן אין מוחים בידם, ראה הערה לעיל מדברי התוספות בזה], ועל כך 'עני רבא בתריה', שאין הדבר כן, אלא שיש להמשיך ולגרוס בתוך דברי המשנה את התיבות 'דברי רבי מאיר', ונמצא שאין זו 'סתם משנה' אלא מחלוקת תנאים, ונוקטים אנו להלכה כדעת רבי יהודה.

כז. הגמרא מביאה מעשה זה כדי לדון בענין הבדלה בו עסקנו, אלא שהיא מבארת תחילה את כל המעשה, ובדרך אגב דנה בענין הברכה על יין של ברכת המזון, ולהלן (ע"ב) היא מביאה את המשך מעשה זה לענין דיני הבדלה.

יש להקדים לפני סוגיא זו, שהשותה יין בתוך הסעודה, אפילו אם שותהו בשביל לשרות האכילה במעיו [שבאופן זה בדרך כלל אינו מברך על משקים בתוך הסעודה], צריך לברך עליו בפני עצמו ברכת 'בורא פרי הגפן', משום שהוא חשוב ואינו נפטר בברכת 'המוציא' כשאר מאכלים הבאים בתוך הסעודה [ואף אם כיון בפירוש לפוטרו בברכת 'המוציא']. שו"ע (או"ח סי' קעד ס"ח) ומשנ"ב (שם סק"ח). ומה שתדון הגמרא, הוא בכוס של ברכת המזון, האם יש לברך עליה שוב או שנפטרה בברכה שבירך על הכוס הראשון.

כח. כמבואר בדברי הגמרא להלן (ע"ב), שלאחר מכן הגיע זמן ההבדלה במוצאי שבת.

כט. כתבו התוספות (ד"ה גרין), שכוס זו של קידוש היתה. אמנם רש"י (ד"ה אכסא) כתב 'כשמתחיל לשתות'. וכתב באור חדש (ד"ה ר"י), שיתכן שרש"י סובר שמעשה זה היה בסעודה שלישית, שאין מקדשים בה על הכוס, שהרי להלן (ע"ב) מבואר שלאחר מכן הגיע זמן ההבדלה, ולפיכך נקט רש"י ששתה סתם, ולא העמיד ביין של קידוש כהתוספות.

ל. כפי שאנו נוהגים. רשב"ם (ד"ה אכסא).

לא. נתבאר לעיל בהערה, שנחלקו הראשונים על איזה כוס בירך רבא מתחילה. לדעת התוספות היתה זו כוס של קידוש, ואילו לדעת רש"י היתה זו כוס יין סתם. וכתב האור חדש (ד"ה ר"י), שאף לדברי רש"י צריך לומר ששתה רבא את הכוס הראשונה

אוניברסיטת בר-אילן 19/06/2018

הכי גרסינן שמעת משום רבי יהושע בן חנניה נהי"ק: ה"ג משל לרבי יהושע כו': והלכתא כרבא. דקדושת והדר מעדלמת, דכי מעדיל גריסת מיחזי עליה קדושת שבת כמשמעו: נר ומזון בשמים והבדלה. היכא למין לו חלא כום אחד: על המזון שהוא בתחלה. כיון דגמר סעודתו בההוא מיחייב גריסת, ואין מעבירים על המצות[ה]: אבפא קמא. כשמתחיל לשתות (ג) על המזון שבתחלה: והדר בריך. בפה"ג מכסת דברכת המזון כמו שאנו עושין בכל סעודה וסעודה, ובשאר סעודות עסקינן דלאו במולאי שבת: לא הוי ידעיתו (ג) בתר כבא קמא אי לא. ומשום הכי בעיתו למיהדר ובדוכי: קאי

רשב"ם

ורבה אמר יהנ"ק. סבירא ליה כרב דמשוי מחור בין קידוש להבדלה, שאין נכון בעיניו של רבה לסמוך הבדלה לקידוש שזה מכחיש כחו של זה, הקידוש עושהו קודם (ד) והבדלה עושהו קודם קל, וסבירא ליה כשמואל דהבדלה קודם לקידוש, ומיהו יין גרסם כולן למדיר קודש, והכי נמי בברכות ירושלמי[ו] יו"ט שחל להיות במוצ"ש רבי יוחנן אמר יקנ"ה ר' חנינא אמר יהנ"ק, מסתברא דלוי דאמר מעין שלשתן, ונראה לי דהכא גרסינן [נמי] ולוי אמר יהנ"ק רבה אמר קנ"ה, שכן דרך המתורגמן רב ולוי ושמואל חבירים הם ורבה מחבירן: קנ"ה. סבירא ליה דקידוש קודם להבדלה כרב, (ה) ולמה שינו רושה לומר יין גריסת לפי שאי"כ שינו נראה שמבדיל על היין הוחיל ומרחיק הבדלה מעל ברכת היין, והרי עיקר הבדלה לא תיקנו אלא על היין, אבל קידוש שפילו על הפת יכול לקדש כדלקמן (ד' קו:), הלכך קידוש גריסת והדר מחור לפי שאנו רוצין לסמוך יין להבדלה, והבדלה על כרחך לבסוף תהיה כשאר כל מוצאי שבתות. והאי דלא מקדיש יין מקמי מחור כשאר מוצאי שבתות, שאם כן היה נראה על הקידוש ולא על הבדלה, אבל במוצ"ש דעלמא לריכא קידוש מקדמי ליה: קנ"ה. סבירא ליה כרב דקידוש קודם להבדלה, ורוצה נמי לסמוך יין להבדלה טפי מקידוש, הלכך קידוש גריסת והדר כל סדר הבדלה של סדר כל מוצאי שבת דהוי יין מחור והבדלה. מי נמי רוצין להבדיל בין קידוש להבדלה בכל היכולת: נקי"ה. קידוש קודם להבדלה כרב, ויין נמי רוצה לסמוך להבדלה כמו שפירשתי, הלכך נקי"ה בעינן, ומחור משוי גריסת מקמי קידוש דהא כל מוצאי שבת קודם להבדלה לפי שנהגה בו תחלה ס"ג קודם לקידוש שהרי נהגה בו תחלה, והרי מי שפשר לחומרו בין יין להבדלה כדין שאר מוצאי שבת שהיין קודם לו בשביל שתדיר לע"כ יש כאן הפסק בין יין להבדלה: ה"ג שאמר [משום] רבי יהושע בן חנניה נהי"ק. וטעמא כדמפרש לקמן להבדלה קודם לקידוש, והלכך נר תחלה לפי שרוצה ליתן יין סמוך להבדלה ולקידוש, ששניהן נתקנו על היין, אבל מחור חומרו בלא יין אם אין לו כוס: ה"ג משל לר' יהושע בן חנניה כו': אחדי ורבה סבירא להו כרב דאמר יקנ"ה, ובזמן הזה דפליגי, אחדי סבירא ליה יקנ"ה, מאחר שמתחיל לקדש יגמור כל הקידוש ויאמר זמן, שאם אין כאן קידוש אין כאן זמן, אבל הבדלה אינה גורמת לומר זמן, ורבה ס"ל מה מלינו בכ"מ זמן לבסוף הכא נמי זמן לבסוף, וטעמו של רבה [ז] דזמן חומרו אפילו בשוק ועיקרו אינו על הכוס הלכך חומרו לבסוף: והלכתא כרבא. דאמר יקנה"ז דקידושא והדר הבדלה, (ו) וכי מבדיל גריסת מיחזי דהוי עליה קדושת שבת כמשמעו: רב הונא בר יהודה איקלע לבי רבא. כמוצאי שבת של חול: בריך אבשמים ברישא. כמנהג שלנו: א"ל. רב הונא לרבה לאחר שגמר הבדלה והא אין ב"ש כו', ולא פליגי לא גרסינן: נר ומזון בשמים והבדלה. היכא למין לו אלא כוס אחד: זו דברי ר"מ. דהכי הוו תני לפלוגתייהו דב"ש וב"ה, דתנא מתני' ר"מ: על המזון שהוא בתחלה. דכיון דגמר סעודתו בההוא מחייב גריסת ואין מעבירין על המצות, ואמר רבי יוחנן נהגו כו': רב יעקב בר אבא איקלע לבי רבא. שבת הוא, כדאמרינן לקמיה כי מטו לאבדולי כו' אלמא דמעיקרא סעודת שבת היו אוכלין: אבפא דברכתא. ברכת המזון בירך עליו לבסוף בפה"ג כמו שאנו עושין: [ז]לא הוו ידעיתו אי משקו לבו תו בתר כבא קמא אי לא. וכי ברכיתו אקמא לא היה דעתייכו אכבא אחרינא וה"ל כל כוס בתחלת סעודה ומשום הכי בעיתו למיהדר ובדוכי: **(ז) רשב"ם** ד"ה ורבה אמר וכו' הקידוש עושהו קודם חמור והבדלה: (ה) ד"ה קנ"ה וכו' כרב ומ"ה אינו רושה וכו' ומרחיק הבדלה מברכת היין כל"ל ומיבא ולמה ומיבא על נמחק: (ו) ד"ה והלכתא וכו' דכי מבדיל:

הגהות הב"ח

(ה) גמרא דהכי עבדינן דפסק מייתי: (ג) רש"י ד"ה אכסא קמא כשמתחיל לשתות הס"ד והשתא נמחק: (ד) ד"ה לא הוו ידעיתו אי משקו לכו תו נמי כבא קמא אי לא וכי ברכיתו אקמא לא היה דעתייכו אכסא אחרינא וה"ל כל כוס בתחלת סעודה ומשום הכי בעיתו למיהדר ובדוכי: (ז) רשב"ם ד"ה ורבה אמר וכו' הקידוש עושהו קודם חמור והבדלה: (ה) ד"ה קנ"ה וכו' כרב ומ"ה אינו רושה וכו' ומרחיק הבדלה מברכת היין כל"ל ומיבא ולמה ומיבא על נמחק: (ו) ד"ה והלכתא וכו' דכי מבדיל:

משנת ראשונים

ולוי אמר קנ"ה ורבנן אמרי קנ"ה. קשיא לי והא איפליגו בהא מילתא ב"ש וב"ה בפ' אלו דברים שבש"א מברך על היום ואח"כ מברך על היין וב"ה מברך על היין ואח"כ מברך על היום והיכי אמרי' לוי ורבנן ומר ברי' דרבינא דמברך קידוש תחלה כב"ש. [תוספות רי"ד]

שלח ליה אבוה דשמואל לרבי. אולי קראו לו כן דאיכא אבא טובא כדי להכירו כדאיתא בפ' מי שמתו, או לכבוד ולמעלה שהיה אביו של שמואל הבקי בתורה ובכל החכמות כמו אברהם הוליד את יצחק. וכן הרבה בתלמוד אבוה דר' שמלאי (ר"ה כ:) ואבוה דר' זירא (תענית כו:, מ"ק כ:, סנהדרין כה:). [ספר יוחסין מאמר שני]

אביי אמר יקנ"ה ורבא אמר יקנה"ז. ודכולי עלמא מיהת משבת לי"ט אבשמים לא מברכינן, היינו טעמא דמשבת לחול שיוצא ממנוחה שלימה לעמל גדול צריך הנחת נפש בבשמים, אבל משבת לי"ט הרי יש בי"ט קצת מנוחה, ומי"ט לחול ג"כ אינו יוצא ממנוחה גמורה שהרי טרח בו במלאכת אוכל נפש, ולפיכך אין מברכין על הבשמים בשניהם. [חדושי הר"ן]

והלכתא כרבא. אי קשיא והא קי"ל דבכל דוכתא הלכה כרבא בר מיע"ל קג"ם ומה איצטריך הכא למיפסק הלכה כרבא יש לומר דבהא פסקי כרבא ברישא והדר פסקי בכולהו כרבא. [תוספות רי"ד]

עין משפט נר מצוה

סז א מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה כב סמג עשין כט טוש"ע או"ח סימן תעג סעיף ח:

יז ב מיי' שם הלכה יג וכד וסמג שם טוש"ע או"ח סי' רלו סעיף ו ג:

רבינו חננאל

אמר רב יהודה לא נחלקו ב"ש וב"ה על המזון שהוא בתחלה ועל הבדלה שהיא בסוף לא נחלקו אלא על המאור ועל הבשמים שב"ש אומרים מאור ואחר כך בשמים וב"ה אומרים בשמים ואחר כך מאור. אמר ר' יוחנן נהגו העם כב"ה אליבא דר' יהודה דבשמים ואח"כ מאור: רב ברונא ורב חננאל תלמידי דרב הוו יתבי

הגהות וציונים

ו] בכת"י איתא (במקום "מאי הוי עלה") היכא דאיכא זמן היכי עביד ולשון ישר הוא (דק"ס אות ט) וכעי"ז בראי"ש: ז] כן גורסים בגמ' (במקום "דהכי עביד דספק מייתי לן ספק לא מייתי לן") רש"י רשב"ם (ועי' תוס') וכ"ה בכת"י (המובאים בדק"ס):

רבה

אמר יהנ"ק ולוי אמר קנ"ה. רשב"ם מהפך הגירסא משום דרב ושמואל ולוי חבירים היו ואין לריך להפך משום זה דגמ' נקט כל חומס שאומרים יין תחלה יקנ"ה יהנ"ק ומח"כ חומס שאומרים קידוש גריסת קנ"ה קינ"ה ומח"כ נר תחלה נקי"ה ניה"ק ומיהו בירושל' משמע כפירוש רשב"ם:

קנ"ה.

פירש רשב"ם דרוצה לסמוך יין להבדלה משום דמקדשין על הפת ואין מבדילין על הפת ולפי מה שפירש ר"ת לקמן (ד' קו: בד"ה מקדש) דאין מקדשין על הפת יש לפרש שאם הי' מרחיק יין מן הבדלה יאמרו שאינו בא אלא משום שבת של קידוש שהוא לכבוד יו"ט:

והלכתא כרבא.

משמע [אינך] דמורחין מלטריך לפסוק כרבא ולא משום מאני דקיי"ל (ו) ג"ק ד' עב.) בכולי גמרא כרבא לגבי מאני בר מיע"ל קג"ם:

ואמר רבי יוחנן נהגו העם בבית הלל.

והשתא חולק רבי יוחנן אמאי שנה ואינה למימר שבלשון יחיד היה שונה אותה והיה שונה בה בדברי רבי מאיר בהדיא והאי נהגו לא הוי כהאי נהגו דבפרק בתרא לתענית (ד' כו:) דמפרש לאורויי לא מורינן ואי עבדי לא מחוין בידיהן[ט]:

ברוך אבפא קמא. של קידוש ואבפא דברכתא של בהמ"ז

והא דתנן בכילד מברכין (ברכות דף מב.) בירך על היין שלפני המזון פטר יין שלאחר המזון היינו לאחר הסעודה וקודם ברכת המזון שהיו רגילי' לשתות יין לאחר הסעודה קודם ברכת המזון:

לא הוו ידעיתו אי משקו.

פרשב"ם כי ברכיתו אבפא קמא לא ידעיתו אי יהבו לכו אבפא לאחרינא והוה כל אחד כאחלת סעודה ולפירושו משמע שהיו מברכין נמי תוך הסעודה ואבפא דהא משמע שהיו עושים בי ריש גלותא ברגא דברין אבפא קמא ואבפא דברכתא על כל כפא וזהו דוחק לומר שלא היו שותים בבי ריש גלותא אין בהמנע הסעודה לכך נראה לפרש שלא היו מברכין תוך הסעודה כי היו יודעים שיתנו להם יין כל לרכן אבל בבהמ"ז לא היה כום כי אם למברך והיו מסתפקים אם יגיע להם לשתות ממנו:

אנא דעבדי בתלמידי דרב.

פירש רשב"ם אף על גב דשמעינן מהכא דברכת המזון לפסוקי סעודתא הוא מכל מקום לא נעי לגרוכי אחר יין שבסעודה מקמי לבריך ברכת המזון לפי שברכת המזון פוטרתו דהשתא בברכה אחת מעין שלש סגי כל שכן בשלש ברכות והכי אימא בה"ג ומיהו אין זה ק"ו דהא פסקינן בברכות (דף מא:) דברים הבאים שלא מחמת הסעודה אחר הסעודה פי' וקודש ברכת המזון טעונין ברכה לפניהם ולאחריהם וכן תאנים וענבים בתוך הסעודה לרב שאת ולא מיפטרו בג' ברכות דבהמ"ז ורש"י פירש בתשובה[י] דלריך לברך אחריו כמו תאנים וענבים לרב שאת ואין נראה דהא מסקינן התם אמר רב פפא הלכתא דברים הבאים שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה טעונין ברכה לפניהם ולא לאחריהם לאחר הסעודה טעונין אין לפניהם אין לאחריהם והיינו דלא כרב שאת ואע"ג דרש"י פירש התם לאחר הסעודה כלומר דברים

אנא דעבדי בתלמידי דרב.

פירש רשב"ם אף על גב דשמעינן מהכא דברכת המזון לפסוקי סעודתא הוא מכל מקום לא נעי לגרוכי אחר יין שבסעודה מקמי לבריך ברכת המזון לפי שברכת המזון פוטרתו דהשתא בברכה אחת מעין שלש סגי כל שכן בשלש ברכות והכי אימא בה"ג ומיהו אין זה ק"ו דהא פסקינן בברכות (דף מא:) דברים הבאים שלא מחמת הסעודה אחר הסעודה וקודש ברכת המזון טעונין ברכה לפניהם ולאחריהם וכן תאנים וענבים בתוך הסעודה לרב שאת ולא מיפטרו בג' ברכות דבהמ"ז ורש"י פירש בתשובה[י] דלריך לברך אחריו כמו תאנים וענבים לרב שאת ואין נראה דהא מסקינן התם אמר רב פפא הלכתא דברים הבאים שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה טעונין ברכה לפניהם ולא לאחריהם לאחר הסעודה טעונין אין לפניהם אין לאחריהם והיינו דלא כרב שאת ואע"ג דרש"י פירש התם לאחר הסעודה כלומר דברים

זימנא אמר ליה כי הוינן בי ריש גלותא הכי עבדינן אמר ליה תינח בי ריש גלותא דהכי עביד (ה) דספק מייתי לן ספק לא מייתי לן הכא הא מנח כסא קמן ודעתן עילויה אמר ליה אנא עבדי כתלמידי דרב [ד]דרב ברונא ורב חננאל תלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא קאי

אנא דעבדי בתלמידי דרב. פירש רשב"ם אף על גב דשמעינן מהכא דברכת המזון לפסוקי סעודתא הוא מכל מקום לא נעי לגרוכי אחר יין שבסעודה מקמי לבריך ברכת המזון לפי שברכת המזון פוטרתו דהשתא בברכה אחת מעין שלש סגי כל שכן בשלש ברכות והכי אימא בה"ג ומיהו אין זה ק"ו דהא פסקינן בברכות (דף מא:) דברים הבאים שלא מחמת הסעודה אחר הסעודה וקודש ברכת המזון טעונין ברכה לפניהם ולאחריהם וכן תאנים וענבים בתוך הסעודה לרב שאת ולא מיפטרו בג' ברכות דבהמ"ז ורש"י פירש בתשובה[י] דלריך לברך אחריו כמו תאנים וענבים לרב שאת ואין נראה דהא מסקינן התם אמר רב פפא הלכתא דברים הבאים שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה טעונין ברכה לפניהם ולא לאחריהם לאחר הסעודה טעונין אין לפניהם אין לאחריהם והיינו דלא כרב שאת ואע"ג דרש"י פירש התם לאחר הסעודה כלומר דברים

זימנא אמר ליה כי הוינן בי ריש גלותא הכי עבדינן אמר ליה תינח בי ריש גלותא דהכי עביד (ה) דספק מייתי לן ספק לא מייתי לן הכא הא מנח כסא קמן ודעתן עילויה אמר ליה אנא עבדי כתלמידי דרב [ד]דרב ברונא ורב חננאל תלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא קאי

אנא דעבדי בתלמידי דרב. פירש רשב"ם אף על גב דשמעינן מהכא דברכת המזון לפסוקי סעודתא הוא מכל מקום לא נעי לגרוכי אחר יין שבסעודה מקמי לבריך ברכת המזון לפי שברכת המזון פוטרתו דהשתא בברכה אחת מעין שלש סגי כל שכן בשלש ברכות והכי אימא בה"ג ומיהו אין זה ק"ו דהא פסקינן בברכות (דף מא:) דברים הבאים שלא מחמת הסעודה אחר הסעודה וקודש ברכת המזון טעונין ברכה לפניהם ולאחריהם וכן תאנים וענבים בתוך הסעודה לרב שאת ולא מיפטרו בג' ברכות דבהמ"ז ורש"י פירש בתשובה[י] דלריך לברך אחריו כמו תאנים וענבים לרב שאת ואין נראה דהא מסקינן התם אמר רב פפא הלכתא דברים הבאים שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה טעונין ברכה לפניהם ולא לאחריהם לאחר הסעודה טעונין אין לפניהם אין לאחריהם והיינו דלא כרב שאת ואע"ג דרש"י פירש התם לאחר הסעודה כלומר דברים

תיגח בי ריש גלותא דהכי עביד דספק מייתי לן ספק לא מייתי לן. פר"י לא ידעי להיכן יגיע כוס בהמ"ז לפי"ז כשיושבים בנישואין או בסעודה גדולה ואין יודעין להיכן יגיע כוס בהמ"ז, כל אחד צריך לברך בפה"ג. [האגודה]

אָמַר לֵיהּ רבא לרב יעקב, **כִּי הֲוֵינַן בֵּי רֵישׁ גָּלוּתָא הָכִי עַבְדִינַן** - כשהיינו בביתו של ראש הגולה כך עשינו, שברכנו 'בורא פרי הגפן' על כל כוס של יין שהוגשה לפנינו.

אָמַר לֵיהּ רב יעקב לרבא, **תִּינַח בֵּי רֵישׁ גָּלוּתָא דְּהָכִי (עביד) [עַבְדִינַן][לג]** - מיושב הדבר שהיינו עושים כן בבית ראש הגולה, **דְּסָפֵק מַיְיתֵי לָן סָפֵק לָא מַיְיתֵי לָן**[לג] - לפי שמסופקים היינו מתחילה, בשעה שהביאו לנו כוס אחת של יין, אם יביאו לנו לאחר מכן כוס נוספת, ולפיכך כאשר ברכנו על הכוס הראשונה לא נתכוונו לפטור בברכה זו כוס אחרת, ועל כן הוצרכנו לחזור ולברך על כל כוס וכוס[לד]. אבל **הָכָא** - כאן, **הָא מַנַּח כָּסָא קַמָּן וְדַעְתָּן עִילָּוֵיהּ** - הרי מונחת הכוס לפנינו ודעתנו עליה, שכבר מתחילה כשברכת על הכוס הראשונה יודע היית שתשתה לאחר הסעודה כוס של ברכת המזון, ונתכוונת לפוטרה בברכה הראשונה, ואם כן מדוע הוצרכת לשוב ולברך עליה 'בורא פרי הגפן'[לה].

ומחמת קושיא זו השיב רבא לרב יעקב טעם אחר. **אָמַר לֵיהּ** רבא, **אֲנָא עַבְדִי** - אני נהגתי בזה **כְּתַלְמִידֵי דְּרַב.** שכן מעשה היה, **דְּרַב בְּרוֹנָא וְרַב חֲנַנְאֵל תַּלְמִידֵי דְּרַב הֲווּ יָתְבִי בְּסְעוּדְתָא** - יושבים היו בסעודה,

---

קודם הסעודה, שאם לא כן, כיצד סבר רב יעקב שברכה זו פוטרת את היין שלאחר המזון, והרי מבואר במסכת ברכות (מג.) שרק יין **שקודם** המזון פוטר את היין **שלאחר** המזון, מאחר ושניהם באים למטרת שתיה, אבל היין **שבתוך** המזון שמטרתו לשרות את האכילה שבמעיו אינו פוטר את היין שלאחר המזון.

לב. עיי פי הגהת הב"ח.

לג. רש"י והרשב"ם והתוספות גורסים במקום התיבות 'דהכי עביד דספק מייתי לן ספק לא מייתי לן', את התיבות 'לא הוו ידעיתו אי משקו לכו תו בתר כסא קמא אי לא'. וכן היא הגירסא בכתבי יד. ראה דקדוקי סופרים.

לד. מתבאר מסוגיית הגמרא, שהסועד אצל חבירו אינו סומך דעתו על מאכל או משקה העתיד לבוא, ועל כן הוא צריך לשוב ולברך על כל אכילה או שתיה בפני עצמה. ולכאורה יש להקשות על כך מסוגיית הגמרא במסכת ברכות (מג.), שם מבואר שנזדמנו רבא ורבי זירא לבית ראש הגולה, ובסיום הסעודה, לאחר שכבר סילקו מהם השולחן, הביאו להם דבר מאכל נוסף, רבא אכלו, ואילו רבי זירא לא אכל. שאל רבי זירא לרבא, והרי שנינו שלאחר סילוק השולחן אסור לאדם לאכול עד שיברך ברכת המזון, מאחר והסיח דעתו מן הסעודה. השיב לו רבא, אנו סמוכים על שולחנו של ראש הגולה. כלומר, מאחר ואין הדבר תלוי בנו אלא בראש הגולה אין סילוקינו סילוק, שכן דעתינו היא שאם יביאו לנו עוד מאכל נאכלנו. ומבואר משם שהסועד אצל חבירו דעתו על כל מה שיביאו לו, ושלא כמבואר כאן. וביישוב הענין כתב בדבר שמואל (ד"ה וליכוז) על פי דברי הט"ז (או"ח סי' קעט סק"ד), שאכן לעולם הדבר תלוי בדעתו של המארח ולא בדעתו של האורח, אלא שהסוגיא במסכת ברכות עוסקת בדברי מאכל, שהם נפטרים בסתם בברכת המוציא, ואין צריך כוונה מיוחדת לפטור כל מין ומין, אלא אדרבה צריך כוונה הפוכה לעקור ולסלק הסעודה כדי לחייב בברכה נוספת, ועל כך אמר רבא שמאחר והם תלויים בדעת ראש הגולה אין כוונת הסילוק שלהם מועילה, ונמצא שרשאים הם עדיין לאכול. אבל כאן לגבי שתיית יין צריך כוונה מיוחדת בכוס הראשונה לפטור את שאר הכוסות, וממילא אין מועילה דעת האורח שמתכוין לשתות עוד, שהרי אין הדבר תלוי בו, ולפיכך אין מחשבתו מועילה מספק. וראה ביאור נוסף בזה בילקוט ביאורים.

לה. נתבארו הדברים לפי שיטת הרשב"ם, שהיו נוהגים בבית ראש הגולה לברך על כל כוס, לפי שלא היו יודעים אם יתנו להם עוד יין. ובתוספות (ד"ה לימא) תמהו על כך, שהרי מדברי רבא משמע שהיו נוהגים בבית ראש הגולה לברך על כוס ראשונה ואחרונה, כפי שעשה הוא עצמו, ולא שהיו מברכים על כל כוס [ודוחק לומר שלא היו שותים שם יין כלל באמצע הסעודה]. ולפיכך פירשו באופן אחר, שאכן לא היו מברכים בבית ראש הגולה על הכוסות ששתו באמצע הסעודה, אלא על הכוס הראשונה בלבד, לפי שיודעים היו מתחילה שיתנו להם עוד יין לשתות, אבל בברכת המזון לא היו נותנים כוס אלא לאותו שבירך, והיו שאר המסובים מסתפקים אם יגיע אליהם יין מאותה הכוס [לפי שהיו מסובים שם אנשים רבים. תוספות שבמרדכי (ד"ה לימא)], ועל כן לא פטרו כוס זו בברכתם הראשונה, והוצרכו לחזור ולברך עליה אחר ברכת המזון.

הבי גרסינן שמשמר משום רבי יהושע בן חנניה נהי"ק: ה"ג משל לרבי יהושע כו': והלכתא כרבא. דקדושת והדר מצדלמת, דכי מצדיל בריסת מיחזי עליה קדושת שבת כמשמעו: נר ומזון בשמים והבדלה. היכא למין לו חלא כום אחד: על המזון שהוא בתחלה. כיון דגמר סעודתו בההוא מיחייב בריסת, ואין מעבירים על המצות[ה]: אבסא קמא. כשמתחיל לשתות (ב) על המזון שבתחלה: והדר בריך. בפי"ג מכסת דברכת המזון כמו שאנו עושין בכל סעודה וסעודה, ובשאר סעודות עסקינן דלאו במועדי שבת: לא הוי ידיעיתו (ג) בתר כבא קמא אי לא. ומשום הכי בעיתו למיהדר ובדוכי:

קאי

רשב"ם

ורבה אמר יהנ"ק. סבירא ליה כרב דמשוי מחור בין קידוש להבדלה, שאין נכון בעיניו של רבה לשמוך הבדלה לקידוש שזה מכחיש כחו של זה, הקידוש עושהו קודם (ד) והבדלה עושהו קודם קל, וסבירא ליה כשמואל דהבדלה קודם לקידוש, ומיהו יין נרחם כולן דתדיר קודש, והכי נמי בברכות ירושלמי[ו] יו"ט שחל להיות במוצ"ש רבי יוחנן אמר יקנ"ה ר' חנינא אמר יהנ"ק, מסתברא דלוי דאמר מעין שלשתן, ונראה לי דהכא גרסינן [נמי] ולוי אמר יהנ"ק רבה אמר קנ"ה, שכן דרך המזורזין רב ולוי ושמואל חבריס הס ורבה אחריהן: קנ"ה. סבירא ליה קידוש קודם להבדלה כרב, (ה) ולמה שינו רושה לומר יין בריסת לפי שאי"כ שינו נראה שמבדיל על היין הוחיל ומרחיק הבדלה מעל ברכת היין, והרי עיקר הבדלה לא תיקנו אלא על היין, אבל קידוש אפילו על הפת יכול לקדש כדלקמן (ד' קו:), הלכך קידוש בריסת והדר מחור לפי שאנו רוצין לשמוך יין להבדלה, והבדלה על כרחך לבסוף תהיה כשאר כל מוצאי שבתות. והאי דלא מקדיש יין מקמי מחור כשאר מוצאי שבתות, שאם כן היה נראה על הקידוש ולא על הבדלה, אבל במוצ"ש דעלמא לעולם קידוש מקדמי ליה: קנ"ה. סבירא ליה כרב דקידוש קודם להבדלה, ורושה נמי לשמוך יין להבדלה טפי מקידוש, הלכך קידוש בריסת והדר כל סדר הבדלה של סדר כל מוצאי שבת דהוי יין מחור והבדלה. מי נמי רוצין להבדיל בין קידוש להבדלה בכל היכולת: נקי"ה. קידוש קודם להבדלה כרב, ויין נמי רושה לשמוך להבדלה כמו שפירשתי, הלכך נקי"ה בעינן, ומחור משוי בריסת מקמי קידוש דהא כל מוצאי שבת קודם להבדלה לפי שנהנה בו תחלה ה"ג קודם לקידוש שהרי נהנה בו תחלה, והרי אי אפשר לאומרו בין יין להבדלה כדין שאר מוצאי שבת שהיין קודם לו בשביל שתדיר לע"כ יש כאן הפסק בין יין להבדלה: ה"ג שאמר [משום] רבי יהושע בן חנניה נהי"ק. ושטעמא כדמפרש לקמן דהבדלה קודם לקידוש, והלכך נר תחלה לפי שרושה ליתן יין שמוך להבדלה ולקידוש, ששניהן נתקנו על היין, אבל מחור אומרו בלא יין אם אין לו כוס: ה"ג משל לר' יהושע בן חנניה כו': מאי ורבה סבירא להו כרב דאמר יקנ"ה, ובזמן הזה דפליגי, מאי סבירא ליה יקנ"ה, מאחר שמתחיל לקדש יגמור כל הקידוש ויאמר זמן, שאם אין כאן קידוש אין כאן זמן, אבל הבדלה אינה גורמת לומר זמן, ורבה ס"ל מה מלינו בכ"מ זמן לבסוף הכא נמי זמן לבסוף, ושטעמו של דבר [ז] דזמן אומרו אפילו בשוק ועיקרו אינו על הכוס הלכך אומרו לבסוף: והלכתא כרבא. דאמר יקנה"ז דקידושא והדר הבדלה, (ו) וכי מבדיל בריסת מיחזי דהוי עליה קדושת שבת כמשמעו: רב הונא בר יהודה איקלע לבי רבא. במוצאי שבת של חול: בריך אבשמים בריסא. כמנהג שלנו: א"ל. רב הונא לרבה לאחר שגמר הבדלה והם אין ב"מ כו', ולא פליגי לא גרסינן: נר ומזון בשמים והבדלה. היכא למין לו אלא כוס אחד: זו דברי ר"מ. דהכי הוו תני לפלוגתייהו דב"ש וב"ה, דתנן מתני' ר"מ: על המזון שהוא בתחלה. דכיון דגמר סעודתו בההוא מחייב בריסת ואין מעבירין על המצות, ואמר רבי יוחנן נהגו כו': רב יעקב בר אבא איקלע לבי רבא. שבת הוה, כדאמרינן לקמיה כי מטו לאבדולי כו' אלמא דמעיקרא סעודת שבת היום היו אוכלין: אבסא דברכתא. ברכת המזון בירך עליו לבסוף בפי"ג כמו שאנו עושין: [ז]לא הוו ידיעיתו אי משקו לכו תו בתר כבא קמא אי לא. וכי ברכיתו אקמא לא היה דעתייכו אכסא אחרינא וה"ל כל כוס בתחלת סעודה ומשום הכי בעיתו למיהדר ובדוכי:

(ז) **רשב"ם** ד"ה ורבה אמר וכו' הקידוש עושהו קודם חמור והבדלה:

(ה) ד"ה קנ"ה וכו' כרב ומ"ה אינו רושה וכו' ומרחיק הבדלה מברכת היין כל"ל ותיבת ואין ותיבת על נמחק:

(ו) ד"ה והלכתא וכו' דכי מבדיל:

תוספות

ורבה אמר יהנ"ק. סבירא ליה כרב דמשוי מחור בין קידוש להבדלה, שאין נכון בעיניו של רבה לשמוך הבדלה לקידוש שזה מכחיש כחו של זה, הקידוש עושהו קודם (ד) והבדלה עושהו קודם קל, וסבירא ליה כשמואל דהבדלה קודם לקידוש, ומיהו יין נרחם כולן דתדיר קודש, והכי נמי בברכות ירושלמי[ו] יו"ט שחל להיות במוצ"ש רבי יוחנן אמר יקנ"ה ר' חנינא אמר יהנ"ק ולוי אמר יהנ"ק, מסתברא דלוי דאמר מעין שלשתן, ונראה לי דהכא גרסינן [נמי] ולוי אמר יהנ"ק רבה אמר קנ"ה, שכן דרך המזורזין רב ולוי ושמואל חבריס הס ורבה אחריהן: קנ"ה. סבירא ליה קידוש קודם להבדלה כרב, (ה) ולמה שינו רושה לומר יין בריסת לפי שאי"כ שינו נראה שמבדיל על היין הוחיל ומרחיק הבדלה מעל ברכת היין, והרי עיקר הבדלה לא תיקנו אלא על היין, אבל קידוש אפילו על הפת יכול לקדש כדלקמן (ד' קו:), הלכך קידוש בריסת והדר מחור לפי שאנו רוצין לשמוך יין להבדלה, והבדלה על כרחך לבסוף תהיה כשאר כל מוצאי שבתות. והאי דלא מקדיש יין מקמי מחור כשאר מוצאי שבתות, שאם כן היה נראה על הקידוש ולא על הבדלה, אבל במוצ"ש דעלמא לעולם קידוש מקדמי ליה: קנ"ה. סבירא ליה כרב דקידוש קודם להבדלה, ורושה נמי לשמוך יין להבדלה טפי מקידוש, הלכך קידוש בריסת והדר כל סדר הבדלה של סדר כל מוצאי שבת דהוי יין מחור והבדלה. מי נמי רוצין להבדיל בין קידוש להבדלה בכל היכולת: נקי"ה. קידוש קודם להבדלה כרב, ויין נמי רושה לשמוך להבדלה כמו שפירשתי, הלכך נקי"ה בעינן, ומחור משוי בריסת מקמי קידוש דהא כל מוצאי שבת קודם להבדלה לפי שנהנה בו תחלה ה"ג קודם לקידוש שהרי נהנה בו תחלה, והרי אי אפשר לאומרו בין יין להבדלה כדין שאר מוצאי שבת שהיין קודם לו בשביל שתדיר לע"כ יש כאן הפסק בין יין להבדלה: ה"ג שאמר [משום] רבי יהושע בן חנניה נהי"ק. ושטעמא כדמפרש לקמן דהבדלה קודם לקידוש, והלכך נר תחלה לפי שרושה ליתן יין שמוך להבדלה ולקידוש, ששניהן נתקנו על היין, אבל מחור אומרו בלא יין אם אין לו כוס: ה"ג משל לר' יהושע בן חנניה כו': מאי ורבה סבירא להו כרב דאמר יקנ"ה, ובזמן הזה דפליגי, מאי סבירא ליה יקנ"ה, מאחר שמתחיל לקדש יגמור כל הקידוש ויאמר זמן, שאם אין כאן קידוש אין כאן זמן, אבל הבדלה אינה גורמת לומר זמן, ורבה ס"ל מה מלינו בכ"מ זמן לבסוף הכא נמי זמן לבסוף, ושטעמו של דבר [ז] דזמן אומרו אפילו בשוק ועיקרו אינו על הכוס הלכך אומרו לבסוף: והלכתא כרבא. דאמר יקנה"ז דקידושא והדר הבדלה, (ו) וכי מבדיל בריסת מיחזי דהוי עליה קדושת שבת כמשמעו: רב הונא בר יהודה איקלע לבי רבא. במוצאי שבת של חול: בריך אבשמים בריסא. כמנהג שלנו: א"ל. רב הונא לרבה לאחר שגמר הבדלה והם אין ב"מ כו', ולא פליגי לא גרסינן: נר ומזון בשמים והבדלה. היכא למין לו אלא כוס אחד: זו דברי ר"מ. דהכי הוו תני לפלוגתייהו דב"ש וב"ה, דתנן מתני' ר"מ: על המזון שהוא בתחלה. דכיון דגמר סעודתו בההוא מחייב בריסת ואין מעבירין על המצות, ואמר רבי יוחנן נהגו כו': רב יעקב בר אבא איקלע לבי רבא. שבת הוה, כדאמרינן לקמיה כי מטו לאבדולי כו' אלמא דמעיקרא סעודת שבת היום היו אוכלין: אבסא דברכתא. ברכת המזון בירך עליו לבסוף בפי"ג כמו שאנו עושין: [ז]לא הוו ידיעיתו אי משקו לכו תו בתר כבא קמא אי לא. וכי ברכיתו אקמא לא היה דעתייכו אכסא אחרינא וה"ל כל כוס בתחלת סעודה ומשום הכי בעיתו למיהדר ובדוכי:

(ז) **רשב"ם** ד"ה ורבה אמר וכו' הקידוש עושהו קודם חמור והבדלה:

(ה) ד"ה קנ"ה וכו' כרב ומ"ה אינו רושה וכו' ומרחיק הבדלה מברכת היין כל"ל ותיבת ואין ותיבת על נמחק:

(ו) ד"ה והלכתא וכו' דכי מבדיל:

ורבה אמר יהנ"ק ולוי אמר קנ"ה. רשב"ם מהפך הגירסא משום דרב ושמואל ולוי חבריס היו ואין לריך להפך משום זה דגמ' נקט כל חומס שאומרים יין תחלה יקנ"ה יהנ"ק יהנ"ק ומח"כ חומס שאומרים קידוש בריסת קנ"ה קנ"ה ומח"כ נר תחלה נקנ"ה ניה"ק ומיהו בירושלמ' משמע כפירוש רשב"ם:

קנ"ה. פירש רשב"ם דרושה לממוך יין להבדלה משום דמקדשין על הפת ואין מבדילין על הפת ולפי מה שפירש ר"ת לקמן (ד' קו: בד"ה מקדש) דאין מקדשין על הפת יש לפרש שאם הי' מרחיק יין מן הבדלה יאמרו שאינו בא אלא בשביל קידוש שהוא לכבוד יו"ט:

והלכתא כרבא. משום [אינך] דאמורין מצטריך לפסוק כרבה ולא משום מאני דקיי"ל (ב) בי"ק (ד' עג.) בכולי גמרא כרבה לגבי מאני בר מיע"ל קג"ס:

ואמר רבי יוחנן נהגו העם בבית הלל. והשתא חולק רבי יוחנן אמסא משנה ואינא למימר שבלשון יחיד היה שונה אותה והיה שונה בה דברי רבי מאיר בהדיא והאי נהגו לא הוי כהאי נהגו דבפרק בתרא לתענית (ד' כו:) דמפרש דאורויי לא מורינן והאי עבדי לא מחוינן בידיהן[ט]:

בריך אבסא קמא. של קידוש ואכסא דברכתא של בהמ"ז והא דתנן בכילד מברכין (ברכות דף מב.) בירך על היין שלפני המזון פטר יין שלאחר המזון היינו לאחר הסעודה וקודם ברכת המזון שהיו רגילי' לשתות יין לאחר הסעודה קודם ברכת המזון:

לא הוו ידיעיתו אי משקו. פרשב"ם כי ברכיתו אכסא קמא לא ידעיתו אי יהבו לכו כסא אחרינא והוה כל אד כאחלת סעודה ולפירושו משמע שהיו מברכין נמי תוך הסעודה וקשה דהא משמע שהיו עושים בי ריש גלותא ברכה דברי אכסא קמא ואכסא דברכתא ואישתי א"ל למה לך כולי האי הא בריך לן מר חדא זימנא אמר ליה כי הוינן בי ריש גלותא הכי עבדינן אמר ליה תינח בי ריש גלותא דהכי עביד (ח) דספק מייתי לן ספק לא מייתי לן הכא הא מנח בסא קמן ודעתן עילויה אמר ליה אנא עבדי כתלמידי דרב [י] דרב ברונא ורב חננאל תלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא

קאי

אנא דעבדי כתלמידי דרב. פירש רשב"ם אף על גב דשמעינן מהכא דברכת המזון לפסוקי סעודתא הוא מכל מקום לא נעי לגרוסי אחר יין שבסעודה מקמי לסדרין ברכת המזון לפי שברכת המזון פוטרתו דהשתא בברכה אחת מעין שלש סגי כל שכן בשלש ברכות והכי אימא בה"ג ומיהו אין זה ק"ו דהא פסקינן בברכות (דף מח:) דברים הבאים שלא מחמת הסעודה אחר הסעודה פי' וקודש ברכת המזון טעונין ברכה לפניהם ולאחריהם וכן תאנים וענבים בתוך הסעודה לרב שבת ולא מיפטרו בג' ברכות דבהמ"ז ורש"י פירש בתשובה[י] דלריך לברך אחריו כמו תאנים וענבים לרב שבת ואין נראה דהא מסקינן התם אמר רב פפא הלכתא דברים הבאים שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה טעונין ברכה לפניהם ולא לאחריהם לאחר הסעודה טעונין אין לפניהם אין לאחריהם והיינו דלא כרב שבת ואע"ג דרש"י פירש התם לאחר הסעודה כלומר דברים

קאי

שאין מזונות באין כאן אלא לאחר הסעודה ולא לפני הסעודה ולא בתוך הסעודה ולא מיבעיא לרב שבת דלא מברכין אלא לאחר הסעודה אלא אפילו לרב דאמר מברכין אף בתוך הסעודה מברכין לאחר הסעודה ולא לפני הסעודה ולא בתוך הסעודה:

אנא דעבדי כתלמידי דרב. פירש רשב"ם אף על גב דשמעינן מהכא דברכת המזון לפסוקי סעודתא הוא מכל מקום לא נעי לגרוסי אחר יין שבסעודה מקמי לסדרין ברכת המזון לפי שברכת המזון פוטרתו דהשתא בברכה אחת מעין שלש סגי כל שכן בשלש ברכות והכי אימא בה"ג ומיהו אין זה ק"ו דהא פסקינן בברכות (דף מח:) דברים הבאים שלא מחמת הסעודה אחר הסעודה פי' וקודש ברכת המזון טעונין ברכה לפניהם ולאחריהם וכן תאנים וענבים בתוך הסעודה לרב שבת ולא מיפטרו בג' ברכות דבהמ"ז ורש"י פירש בתשובה[י] דלריך לברך אחריו כמו תאנים וענבים לרב שבת ואין נראה דהא מסקינן התם אמר רב פפא הלכתא דברים הבאים שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה טעונין ברכה לפניהם ולא לאחריהם לאחר הסעודה טעונין אין לפניהם אין לאחריהם והיינו דלא כרב שבת ואע"ג דרש"י פירש התם לאחר הסעודה כלומר דברים שאין מזונות באין כאן אלא לאחר הסעודה ולא לפני הסעודה ולא בתוך הסעודה ולא מיבעיא לרב שבת דלא מברכין אלא לאחר הסעודה אלא אפילו לרב דאמר מברכין אף בתוך הסעודה מברכין לאחר הסעודה ולא לפני הסעודה ולא בתוך הסעודה:

תינח בי ריש גלותא דהכי עביד דספק מייתי לן ספק לא מייתי לן. פר"י לא ידעי להיכן יגיע כוס בהמ"ז לפי"ז כשיושבים בנישואין או בסעודה גדולה ואין יודעין להיכן יגיע כוס בהמ"ז, כל אחד צריך לברך בפה"ג. [האגודה]

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) ברכות נג:, ג) שם נג:, ג) [ברכות נג: מוספתא ברכות פרק ה], ד) חולין דף פו:, ה) יומא דף לג:, ו) ברכות פרק ח ה"א וע"ש, ז) [עירובין מ:], ח) [קדושין דף נג.], ט) [וע"ע תוספות ברכות נג: ד"ה נהגו ותוספות רמת השנה טו: ד"ה וכי], י) עיין תשובות רש"י סי' פז וספר הפרדס סי' פד ומחזור ויטרי עמ' 39.

הגהות הב"ח

(ג) גמרא להכי עבדינן לקמן מיימי: (ב) רש"י ד"ה מכסא קמא כשמתחיל לשתות הס"ד והשתא נמחק: (ג) ד"ה לא הוו ידעיתו אי משקו לכו תו נמי כסא קמא אי לא היה דעתייכו אכסא אחרינא וה"ל כל כוס בתחלת סעודה ומשום הכי בעיתו למיהדר ובדוכי: (ד) רשב"ם ד"ה ורבה אמר וכו' הקידוש עושהו קודם חמור והבדלה: (ה) ד"ה קנ"ה וכו' כרב ומ"ה אינו רושה וכו' ומרחיק הבדלה מברכת היין כל"ל ותיבת ואין ותיבת על נמחק: (ו) ד"ה והלכתא וכו' דכי מבדיל:

משנת ראשונים

ולוי אמר קנ"ה ורבנן אמרי קנ"ה. קשיא לי והא איפליגו בהא מילתא ב"ש וב"ה בפ' אלו דברים שבש"א מברך על היום ואח"כ מברך על היין וב"ה מברך על היין ואח"כ מברך על היום והיכי אמרי' לוי ורבנן ומר ברי' דרבינא דמברך קידוש תחלה כב"ש. [תוספות רי"ד]

שלח ליה אבוה דשמואל לרבי. אולי קראו לו כן דאיכא אבא טובא כדי להכירו כדאיתא בפ' מי שמתו, או לכבוד ולמעלה שהיה אביו של שמואל הבקי בתורה ובכל החכמות כמו אברהם הוליד את יצחק. וכן הרבה בתלמוד אבוה דר' שמלאי (ר"ה כ:) ואבוה דר' זירא (תענית כו:, מו"ק כ:, סנהדרין כה:). [ספר יוחסין מאמר שני]

אביי אמר יקנ"ה ורבא אמר יקנה"ז. ודכולי עלמא מיהת משבת לי"ט אבשמים לא מברכינן, היינו טעמא דמשבת לחול שיוצא ממנוחה שלימה לעמל גדול צריך הנחת נפש בבשמים, אבל משבת לי"ט הרי יש בי"ט קצת מנוחה, ומי"ט לחול ג"כ אינו יוצא ממנוחה גמורה שהרי טרח בו במלאכת אוכל נפש, ולפיכך אין מברכין על הבשמים בשניהם. [חדושי הר"ן]

והלכתא כרבא. אי קשיא והא קי"ל דבכל דוכתא הלכה כרבא בר מיע"ל קג"ם ומה איצטריך הכא למיפסק הלכה כרבא יש לומר דבהא פסקי כרבא ברישא והדר פסקי בכולהו כרבא. [תוספות רי"ד]

עין משפט נר מצוה

נז א מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה כב סמג עשין כט טוש"ע או"ח סימן תעג סעיף ה:

יז ב מיי' שם הלכה יג וכד וסמג שם טוש"ע או"ח סי' רלו סעיף ו ג:

רבינו חננאל

אמר רב יהודה לא נחלקו ב"ש וב"ה על המזון שהוא בתחלה ועל הבדלה שהיא בסוף לא נחלקו אלא על המאור ועל הבשמים שב"ש אומרים מאור ואחר כך בשמים וב"ה אומרים בשמים ואחר כך מאור. אמר ר' יוחנן נהגו העם כבי"ה אליבא דר' יהודה דבשמים ואח"כ מאור: רב ברונא ורב חננאל תלמידי דרב הוו יתבי

הגהות וציונים

ט] בכת"י איתא (במקום "מאי הוי עלה") היכא דאיכא זמן היכי עביד ולשון ישר הוא (דק"ס אות ט) וכעי"ז בראי"ש: י] כן גורסים בגמ' (במקום "דהכי עביד דספק מייתי לן ספק לא מייתי לן") רש"י רשב"ם (ועי' תוס') וכ"ה בכת"י (המובאים בדק"ס):

דברים הרגילים לבא אחר הסעודה כגון אחים ועגדים אפי' בחיי בתוך הסעודה צריכין ברכה לפניהם ולאחריהם אין גראה פירוש זה כדמפרש[1] שם ועוד דלא דמי לאחים ועגדים דיין חציב בא מחמת הסעודה ולא צריך לברך אחריו לכולי עלמא ואע"ג דאמר התם שאלו את בן זומא מפני מה אמרו דברים הבאין מחמת הסעודה בתוך הסעוד' אין טעון ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם מפני שפת פוטרתן מי הכי יין (ד) נפטריה פת פירוש ואנן תנן הניחו להם יין תוך המזון כל אחד מברך לעצמו ומצי שאני יין הואיל וקובע ברכה לעצמו התם לא מיירי אלא בברכה שלאחריו לא אשכחן לחציב ואין מנהג לברך אחר היין בתוך הסעודה ואפילו יין לאחר הסעודה גראה שאין צריך לברך אחר היין לעולם אחוב מחמת הסעודה והא דקאמר דברים הבאים אחר הסעודה צריכין ברכה לפניהם ולאחריהם היינו חוץ מיין ומיהו אנו אין אנו מקלקין ידינו מפת עד ברכת המזון והכל קרוי תוך הסעודה ואין שום דבר טעון ברכה אחריו לדברכת המזון פוטר ובימי החכמים היו מסיחין מן הפת בעקירת שלחן קודם ברכת המזון ואז היו רגילין לשתות יין ולאכול פירות:

כיון דאמר הב וניבריך איתפר למישתי. ומ"ת בפ' ג' שאכלו (ברכות דף מח.) גבי ינאי מלכא כו' דקאמר מאן יהיב לן גברא דמברך לן דהוי הב ונבריך היכי נעטרף תו עאכן ר"ש בן שטח הא אמרי' לעיל בההוא פרקין (דף מז.) דרב ושמואל הוו יתבי בסעודתא על ואתא רב שימי בר חייא הוה קמסרהב ואכיל אמרו ליה מאי דעתך למיכל מנין אכלינן אלמא כיון דגמרו מלאכול תו לא מצטרפי וי"ל בלאו הכי אמרי' התם

[1] הוא דעבד לגרמיה שהוציאם אע"פ שלא אכל כזית דגן:

בריך אבל בפא ובפא. אחריו לא היה מברך לברכת המזון פוטרת והא דשינוי מקום צריך לברך היינו דוקא לפניו ולא לאחריו כדפיר' לעיל[2]: **רב** אשי בריך אבפא קמא ותו לא בריך. אע"ג דברכת המזון טעונה כוס[3] לא היה מברך ובירושלמי[4] נמי קאמר דאם התחיל לסעוד בע"מ מבעוד יום אין צריך בקידוש לברך בפה"ג משמע דכל דבר מצוה הטעון כוס מ"ל לברך בפה"ג היכא דלא הוי הפסק ומ"ת מ"כ אחאי מברכין בכוס שני שאחר הגדה בפה"ג אפילו תהא הגדה טעונה כוס אין צריך לברך[5] דלא הוי הפסק כדאמר הכא וי"ל דהגדה והלילא נמי הוי הפסק ואע"ג דבין לשני אם רצה לשתות והוי כמו ברכת המזון דמסקינן הכא דצריך לברך ומ"מ מבעי קידוש במקום סעודה דלענין זה לא חשיבא הגדה הפסק ולאחי דפריסים דהויא הגדה הפסק צריך לברך אחר ירקות בורא נפשות וגם גראה לברך אחר כל מרבע כוסות על הגפן חוץ מכוס שני הסמוך לסעודה וגם אחר ג' כוסות של לילושין ומשומין גראה דצריך לברך אחר כל אחד על הגפן:

וקאמר רב יקנ"ה. פי' בקונטרס דדייק מדלא מצריך לברך אחרי זימני בפה"ג אחד לקידוש ואחד להבדלה אלמא לא הוי קידוש הפסק והוא הדין נמי ברכת המזון וקשה לאיך יברך פעמים בפה"ג על כוס א' וזה לא מצינו וגראה דדייק מדלא תיקנו יין לבסוף ש"מ דלא הוי הפסק הוא הדין נמי ברכת המזון:

ולא היא בו'. והכי מסקינן למברכין אחרי ברכת המזון וקשה לאמרינן בכיסוי הדם (חולין דף פז.) דכוס של ברכה אחד מו מ' זהובים אחד נוטל והשאר החיכא ג' זהובים בשביל ברכת בורא פרי הגפן וי"ל דהתם לא נקט ג' משום דצריך לברך אחרי אחרי ברכת המזון ועוד פעמים מברכין ברכת המזון בלא כוס:

ומר קאי עלייהו רב ייבא סבא א"ל הב לן ונבריך לסוף אמרו ליה הב לן ונישתי אמר להו הכי אמר רב [א]כיון דאמריתו הב לן ונבריך איתסרא לכו למישתי מאי טעמא דאסחיתו דעתייכו[6] אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי בסעודה וקאי עלייהו רב אחא בריה דרבא אמימר בריך על כל בסא ובסא ומר זוטרא [ב]בריך אבסא קמא ואבסא בתרא[7] רב אשי בריך אבסא קמא ותו לא בריך אמר להו רב אחא בר רבא אנן כמאן נעביד אמימר אמר (ה) נמלך אנא מר זוטרא אמר אנא דעבדי כתלמידי דרב ורב אשי אמר לית הילכתא כתלמידי דרב דהא יו"ט שחל להיות אחר השבת ואמר רב יקנ"ה ולא היא התם עקר דעתיה ממשתיא הכא לא עקר דעתיה ממשתיא. כי מטא לאבדולי קם שמעיה ואדליק אבוקה משרגא א"ל למה לך כולי האי הא מנחא שרגא א"ל שמעא מדעתיה דנפשיה קא עביד א"ל אי לא שמיע ליה מיניה דמר לא הוה עביד א"ל לא סבר ליה מר (ו) [ג]אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר פתח ואמר [ד]המבדיל בין קודש לחול בין אור לחשך בין ישראל לעמים בין יום השביעי לששת ימי המעשה א"ל למה לך כולי האי והאמר רב יהודה אמר רב המבדיל בין קודש לחול זו היא הבדלתו של רבי יהודה הנשיא א"ל אנא כהא סבירא לי דאמר ר"א אמר רבי אושעיא הפוחת לא יפחות מג' והמוסיף לא יוסיף על ז' אמר ליה והא קאי עלייהו. משמע עלייהו: הב (ז) וניבריך. ברכת המזון, והדר מלילו ואמרו הך בריסא ונישתי: כיון דאמריתו הב (ז) וניבריך.[8] ברכת המזון, אמחיתו דעתייכו משתיה, ואסור למישתי עד לאחר ברכת המזון, אלמא ברכת המזון אסוחי דעתא הוא ולריך לחזור ולברך: ואמר רב יקנ"ה. ולא נעי לברוכי ברכת היין תרי זימני חדא מקידוש וחדא מהבדלה, והוא הדין לתרי כסי דקידוש היום וברכת המזון: כי מטא. רבא לאבדולי במולאי שבת, ולעיל קאי אלא גרגא מייתינהו להנך תרתי עובדי, ועובדא לאסונה בשבת הוה: קא מתלי נורא בשרגא. מדליק אבוקה בנר: א"ל. רב יעקב בר אחא, למה ליה למר כולי האי, הא איכא שרגא: אדעתיה דנפשיה. כלומר מעלמו אשר לא נזיתיו: על שבע. מפרש להו לקמיה:

והא

רשב"ם

קאי עלייהו. משמע עליהן, והוא עומד עליהם (בראשית יח) מתרגמינן והוא משמע: אפור לכו למישתי. אלמא ברכת המזון לאחוי דעתא הוא ולריך לחזור ולברך לאחר ברכת המזון, והכי נהיגינן. ואע"ג דשמעי' מהכא דברכת המזון לפסוקי טעותא הוא, לא נעי לברוכי על היין לאחריו מיקמי דנבריך ברכת המזון, לפי שברכת המזון פוטרתו, דהשתא אחת מעין שלש סגי להו כ"ש שלש ברכות עלמן, ובהלכות גדולות נמי כתב דלא נעי לברוכי ברכת היין לאחריו עד לאחר ברכת המזון: הוו יתבי בסעודתא. דחול: על כל בסא ובסא. על כל פעם שהיה שותה בתוך המזון: ואבסא דבתרא. ברכת המזון, שבירך אחריה ברכה בברך נמי לעיל אלא גרגא: אדעתיה דנפשיה. כלומר מעלמו אשר לא נזיתיו: על שבע. מפרש להו לקמיה:

והא

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) לעיל דף ת., ב) דף קא: סוד"ה כשהן יוצאין, ג) לקמן קה:, ד) פ"ק דברכות סה"ה, ה) לקמן קיז ע"ב.

הגהות הב"ח

(ה) גמ' לימיר אמר אנא נמלך אנא: (ו) רש"י ד"ה הב לן וניבריך וכו' ואמרו הב לן נבריא: (ז) ד"ה כיון דאמריתו הב לן וניבריך: (ח) תוס' ד"ה אנא וכו' אי הכי יין נמי ניפטריה:

ליקוטי רש"י

קאי עלייהו רב ייבא סבא. משמע בסעודה היה. הב לן וניבריך. מזוג כוס לברכת המזון ומזגו ומלכו ואמרו מזוג לשתות. כיון דאמריתו הב לן וניבריך. גליא דעתיה דגמרה סעודתא ואסור לשתות עד לאחר ברכת המזון [חולין פו:].

הגהות וציונים

ו] "מאי טעמא דאסחיתו דעתייכו" ליתא בכת"י ובדפו"י ובראשונים [וכן משמע ברשב"ם]: ז] בכת"י ואכסא דברכתא וכ"ה בכמה ראשונים וברש"י דפו"ר: ח] עיין ב"ח ריש סימן קעט שרש"י בחולין פו ע"ב חזר בו וכתב שאסור לשתות עד שיברך לפניו ועיין בדרישה שם: ט] יש להוסיף כיון דאמריתו (באה"מ) וכ"ה לפנינו בגמ': י] תיבת "ליה" נמחק (רש"ש, ועיי"ש באריכות כוונת הרשב"ם לפי"ז). ועיין מנחת יהודה דמקיים הגירסא: יא) כדפרישית שם כצ"ל: יב) דר"ש הוא, כצ"ל (בארות המים): יג) בכת"י נוסף כיון שכבר בירך על כוס ראשון בשלמא על כוס ברכת המזון צריך לברך דהוי הפסק. (וכן הביא גירס' זו המהרש"א):

עין משפט נר מצוה

יח א מיי' פ"ד מהל' ברכות הלכה ז סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קעט סעיף ו [וברש"ס פ' כיסוי הדם סי' ה]:

יט ב מיי' שם פ"ד הל' יב (ופ"ז הל' טו) סמג שם טוש"ע או"ח סי' קעד סעיף ה ופ' קל סעיף ה [רב אלפס ורמ"ם כאן וברכות פ"ו דף לד ורמ"ם סי' לב]:

כ ג מיי' פכ"ט מהלכות שבת הלכה כו סמג עשין כט טוש"ע או"ח סי' רמ"ל סעיף ג:

כא ד מיי' שם הל' ג [טור או"ח סימן רלט]:

רבינו חננאל

בסעודתא והוה קאי עלייהו רב ייבא סבא אמרו ליה שטוף כסא הב ונבריך [הדר] אמרו ליה הב לן ונשתי. אמר להו הכי אמר רב כיון דאמריתו הב ונבריך איתסר לכו למשתי. **אמימר ומר זוטרא ורב אשי** הוו יתבי בסעודתא קאי עלייהו רב אחא בריה דרבא אמימר בריך בורא פרי הגפן אכסא קמא ואכסא דברכתא רב אשי בריך אכוס ראשון בלבד. **אמר להו רב אחא אנן כמאן נעביד. אמימר אמר אנא נמלך אנא** כלומר כיון שאני שותה הכוס אני מסיים בדעתי שלא לשתות כוס אחר וכבר פסק השתיה ונאסרתי לשתות וכשמפצירין אותי אחר כך לשתות כאלו אני מתחיל לפיכך אני צריך לברך בתחלה. **מר זוטרא אמר** אנא עבדי כתלמידי דרב כיון דאמרי הב ונבריך איתסרו למשתי. **רב אשי אמר** לית הילכתא כתלמידי דרב דלאו הברכה מפסקת וכל שכן אם אומר הב ונבריך. **דהא יום טוב אחר שבת ואמר רב יקנ"ה** פי' כיון שברך בפ"ה בתחל' אע"פ שהפסיק וברך קידוש ונר וגם הבדיל שותה בלא ברכת היין פעם אחרת ש"מ כי הברכה אינה מפסקת והא דתלמידי [דרב] אינה. **ודחי' להא דרב אשי ואמרי' ולא היא** בברכת המזון שהוא כוס אחר זולתי הכוס שברך עליו בורא פרי הגפן עקר דעתיה משתי' וצריך ברכה אחרת. **אבל** יקנ"ה שהן כולן בכוס אחד לא עקר דעתיה כברכה א' אריכתא דמו. וקיימא לן כדמר זוטרא. **כי מטא לאבדולי** קם שמעיה ואדליק אבוקה משרגא. אמר להו האמר ר' יוחנן אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר. פתח ואמר המבדיל בין קדש לחול ובין אור לחשך ובין ישראל לעמים ובין יום השביעי לששת ימי המעשה. **ואסיקנא** הא דעבד [הכי] כר' אלעזר [עביד] דאמר הפוחת לא יפחות מג' והמוסיף לא יוסיף על ז'. **ואקשינן**

אוצר החכמה
אהחת 19/06/2018

קָאֵי עֲלַיְיהוּ - עמד עליהם לשמשם **רַב יְיבָא סָבָא. אָמְרוּ לֵיהּ** רב ברונא ורב חננאל לרב ייבא סבא, **הַב לָן וְנִיבְרִיךְ** - מזוג לנו כוס יין ונברך עליה ברכת המזון[א]. **לַסּוֹף** - לבסוף חזרו בהם מכוונתם לברך עתה ברכת המזון, **וְאָמְרוּ לֵיהּ** לרב ייבא סבא **הַב לָן וְנִישְׁתֵּי** - מזוג לנו כוס יין ונשתה. **אָמַר לְהוּ** רב ייבא סבא, **הָכִי** [-כך] **אָמַר רַב, כֵּיוָן דְּאַמְרִיתוּ הַב לָן וְנִיבְרִיךְ** - מאחר ואמרתם 'מזוג לנו יין ונברך', **אִיתַּסְרָא לְכוּ לְמִישְׁתֵּי** - נאסרה עליכם מעתה השתייה, עד שתברכו תחילה ברכת המזון[ב]. **מַאי טַעֲמָא** - ומה הוא טעמו של דבר, משום **דְּאַסְחִיתוּ דַּעְתַּיְיכוּ** - משעה שנתתם דעתכם לברך ברכת המזון הסחתם דעתכם מלאכול ולשתות עוד[ג].

אוצר החכמה

מתבאר ממעשה זה, שברכת המזון מסיחה את הדעת מהסעודה, וצריך לחזור ולברך לאחריה אם רוצה לאכול או לשתות[ד], ומטעם זה נהג רבא לשוב ולברך 'בורא פרי הגפן' אחר ברכת המזון, אף שכבר בירך מקודם לכן על היין ששתה[ה].

הגמרא מביאה מעשה נוסף בענין זה:

אַמֵּימַר וּמַר זוּטְרָא וְרַב אַשִׁי הֲווּ יָתְבִי בְּסְעוּדְּתָא - יושבים היו בסעודה, בימות החול[ו], **וְקָאֵי עֲלַיְיהוּ** - ועמד עליהם לשמשם **רַב אֲחָא בְּרֵיהּ** [-בנו] **דְּרָבָא.** ונחלקו אמוראים אלו בהנהגתם לגבי הברכה על כוסות היין ששתו. **אַמֵּימַר, בְּרִיךְ עַל כָּל כָּסָּא וְכָסָּא** - בירך 'בורא פרי הגפן' בכל פעם ששתה יין, אפילו באמצע הסעודה, **וּמַר זוּטְרָא, בְּרִיךְ אַכָּסָּא קַמָּא וְאַכָּסָּא בַּתְרָא** - בירך רק על הכוס הראשונה והאחרונה, דהיינו, זו שלאחר ברכת המזון, **רַב אַשִׁי, בְּרִיךְ אַכָּסָּא קַמָּא וְתוּ לָא בְּרִיךְ** - בירך על הכוס הראשונה בלבד, ושוב לא בירך כלל.

אָמַר לְהוּ [-להם] **רַב אֲחָא בַּר רָבָא, אֲנַן כְּמַאן נַעֲבִיד** - אנו כשיטת מי נעשה, מאחר שכל אחד מכם נוהג באופן אחר.

ומכיון ששאל מהם כיצד היא ההלכה, ביאר לו כל אחד מהאמוראים את טעם הנהגתו. **אַמֵּימַר אָמַר,** טעם הדבר שאני מברך על כל כוס, לפי שבכל פעם שאני שותה **נִמְלָךְ אֲנָא** - מתייעץ אני בדעתי לשתות. כלומר, מתחילה כששתיתי כוס אחת הסחתי דעתי מלשתות עוד, ולאחר מכן חזרתי בי, ונתייעצתי בליבי לשתות כוס אחת נוספת, ועל כן חזרתי וברכתי עליה, ושוב הסחתי דעתי מלשתות עוד, וחזרתי ונמלכתי לשוב ולשתות, ולכך הוצרכתי לברך על כל כוס[ז].

מַר זוּטְרָא אָמַר, אֲנָא דְּעַבְדִי - אני שברכתי על הכוס הראשונה והאחרונה, נהגתי כְּדעת **תַּלְמִידֵי דְּרַבָּ**ה, שמהנהגתם למדתי שצריך לחזור ולברך על כוס של ברכת המזון, אף שכבר ברכתי מתחילה על היין שבתוך המזון.

וְרַב אַשִׁי אָמַר, טעם הדבר שנהגתי לברך על כוס ראשונה בלבד, ולא חזרתי לברך על היין שאחר ברכת המזון כשיטתם של תלמידי רב, לפי שאני סובר **דְּלֵית הִילְכְתָא** - שאין הלכה **כְּתַלְמִידֵי דְּרַב,** ולא אמר רב דין זה מעולם, אלא הוא סובר שהמברך ברכת המזון אינו מסיח דעתו מלשתות. והראיה לכך היא, **דְּהָא** - שהרי מצינו מחלוקת אמוראים (לעיל קנ:) לגבי סדר הברכות בקידוש והבדלה של **יוֹם טוֹב שֶׁחָל לִהְיוֹת אַחַר הַשַּׁבָּת, וְאָמַר** בזה **רַב,** שסדר הברכות הוא **יקנ"ה** - 'יין', 'קידוש', 'נר', 'הבדלה'. דהיינו, שמברך בתחילה 'בורא פרי הגפן', וברכה זו מועילה הן לקידוש והן להבדלה, ואין צריך לברך 'בורא פרי הגפן' שתי פעמים. ויש ללמוד משם, שכשם שסובר רב שברכת הקידוש אינה מפסקת בין ברכת 'בורא פרי הגפן' לברכת הבדלה, כך ברכת המזון אינה מפסקת את הברכות שבירך מקודם לכן, ועל כן המברך 'בורא פרי הגפן' בתוך הסעודה אינו צריך לשוב ולברך אחר ברכת המזון[ט].

הגמרא דוחה את דברי רב אשי. **וְלָא הִיא** - אין לדמות הדינים זה לזה, משום **דְּהָתָם** - שם, גבי 'הב לן ונברך', **עָקַר דַּעְתֵּיהּ**

א. **רש"י** במסכת חולין (פו: ד"ה הכי).

ב. **כן** היא דעת רש"י (ד"ה כיון), והרשב"ם (ד"ה ליתן), שמאחר ואמרו 'הב לן ונברך' נאסרו בשתיית יין עד שיברכו תחילה ברכת המזון [ולאחר מכן 'בורא פרי הגפן']. אמנם התוספות לעיל (קמ: ד"ה כשהן) כתבו, שכוונת רב ייבא סבא היתה שמאחר והסיחו דעתם מן השתיה אינם רשאים לשוב ולשתות עד שיברכו תחילה 'בורא פרי הגפן', אבל מכל מקום רשאים הם לשתות קודם ברכת המזון. וכן כתב רש"י במסכת חולין (פו: ד"ה כיון דאמר) [וכתב הב"ח (אות ריח סי' קעט), שרש"י שם חזר בו משיטתו כאן]. וכן היא דעת הרי"ף והרבה ראשונים בסוגייתנו.

הרשב"א במסכת ברכות (מג. ד"ה ולית), הביא בשם הראב"ד להוכיח מסוגייתנו כדעה הראשונה, שמאחר ואמרו 'הב לן ונברך' צריכים הם לברך ברכת המזון תחילה, שאם לא כן מדוע אמר להם רב ייבא סבא 'כיון דאמריתו הב לן וניברך איתסרא לכו למשתי', הרי אינם אסורים בשתיה, אלא שצריכים לברך תחילה 'בורא פרי הגפן', ובהכרח שהיתה כוונתו שאסורים הם בשתיה עד שיברכו תחילה ברכת המזון. אמנם התוספות לעיל (קמ: ד"ה כשהן) דחו ראיה זו, ופירשו שכוונתו היתה להורות להם שאסורים לשתות קודם שיברכו 'בורא פרי הגפן'. ורבינו דוד (ד"ה כיון) פירש, שהכיר רב ייבא סבא בהם שסבורים הם לשתות בלא לברך תחילה 'בורא פרי הגפן', שאם לא כן היו ממתינים עד לאחר כוס של ברכת המזון, שצריכים הם ממילא לברך עליה קודם שתייתה, ולא היו מברכים בחינם שתי פעמים. וראה עוד אריכות בענין זה בילקוט ביאורים.

ג. **נחלקו** הראשונים בביאור גדר הדבר שברכת המזון היא היסח הדעת וסילוק מהאכילה, ראה בזה בילקוט ביאורים בארוכה.

כתב מהר"ם חלאווה (ד"ה כיון), שמסתבר לומר שרק כשאומר בעל הבית 'הב לן ונברך' נידון הדבר כסילוק הסעודה, אך אמירת האורחים אינה מפסיקה האכילה והשתיה אפילו לגבי עצמם, שהרי תלויים הם בדעתו של בעל הבית. וכמו כן אין אמירה זו מפסיקה אלא כשנאמרת בלשון ודאי, אך כשאומר בעל הבית בלשון שאלה 'מי יברך לנו' אין זו הפסקת הסעודה.

ד. **שהרי** אפילו הכנה לברכת המזון באמירת 'הב לן ונברך' מסיחה הדעת מהסעודה, וכל שכן ברכת המזון עצמה.

ה. **וכן** נוהגים אנו להלכה. רשב"ם (ד"ה אמור). והוסיף, שאף על פי שיש ללמוד מכאן שברכת המזון מפסיקה את הסעודה, אף לענין שתיית יין, מכל מקום אין צריך לברך ברכה אחרונה על היין ['מעין שלש'] קודם ברכת המזון, לפי שברכת המזון פוטרת אף את היין. שהרי 'קל וחומר' הוא, אם ברכה אחת 'מעין שלש' פוטרתו, כל שכן ברכת המזון שהיא 'שלש ברכות' עצמן [כלומר, מאחר ותיקנו חכמים את ברכת 'מעין שלש' כעין ברכת המזון דאורייתא שיש בה שלש ברכות, פשוט הדבר שברכת המזון פוטרת את ברכת 'מעין שלש']. אמנם בתוספות (לעיל ע"ב ד"ה אמנם) כתבו שאין זה 'קל וחומר', לפי שמצינו אופנים שאין ברכת המזון פוטרת ברכת 'מעין שלש', ומכל מקום הסכימו לדעת הרשב"ם, שברכת המזון פוטרת את היין שבסעודה מברכה אחרונה. אך הביאו שרש"י בתשובה (סי' פז) נחלק בזה, וסובר שצריך לברך ברכה אחרונה אחר שתיית יין שבתוך הסעודה, ואין ברכת המזון פוטרת ברכה זו. וראה עוד שם שהאריכו להקשות עליו ולדחות דבריו.

ו. **רשב"ם** (ד"ה הוו). ובמצפה איתן (נרשנ"ס עמ) תמה על כך, שכן במסכת ברכות (מג:) מבואר שהשותה יין בסעודה בימות החול מברך על כל כוס, מאחר שאין דרך לקבוע סעודה על היין אלא בשבת, ואילו במעשה זה מבואר בדברי הגמרא בסמוך שסמכו האמוראים על הברכה שברכו מתחילה לגבי כל היין ששתו במשך הסעודה. ובדבר שמואל (נרשנ"ס עמ) יישב הקושיא, על פי דברי התוספות לעיל (ק: ד"ה ידי יין), שכתבו שאין כוונת הגמרא שדווקא בשבת אדם קובע סעודה, אלא שאז הרגילות לעשות כן, אך כך הוא הדין אף בימות החול, אם דעתו לשתות יין בתוך הסעודה. אמנם כתב, שמכל מקום אינו יודע מה הכריחו לרשב"ם לפרש שהיתה סעודה זו בימות החול דווקא.

ז. **ומכל** מקום לא היה צריך לברך ברכה אחרונה אחר כל כוס, לפי שברכת המזון פוטרת את ברכת מעין שלש [ראה הערה לעיל]. תוספות (ד"ה נריך).

ח. **היינו** המעשה שהביאה הגמרא לעיל בסמוך, ברב ברונא ורב חננאל תלמידי רב, שאמר להם רב ייבא סבא 'הכי אמר רב, כיון דאמריתו הב לן וניבריך איתסרא לכו למשתי', שמשם למד רבא לעיל שברכת המזון מפסקת לברכה, וצריך לשוב ולברך לאחריה 'בורא פרי הגפן'.

ט. **ונמצא** אם כן, שהדין שאמר רב ייבא סבא בשמו של רב [שהאומר 'הב לן ונברך' צריך לחזור ולברך על היין] אינו נכון, שאם לא כן יש להקשות סתירה בדברי רב. רשב"ם (ד"ה ואמר).

נתבארו הדברים לפי פירוש הרשב"ם (ד"ה ואמר), הסובר שדיוקו של רב אשי היה ממה שלא הצריך רב לומר ביום טוב שחל במוצאי שבת את ברכת 'בורא פרי הגפן' שתי פעמים. ומבואר מדבריו, שדיוקו של רב אשי הוא מכך שלדעת רב אין הקידוש מפסיק בין **ברכת** היין **לברכת** ההבדלה ביקנ"ה, ואם כן גם ברכת המזון לא תהווה הפסק לדעתו בין ברכת היין לשתייתו. אמנם בתוספות (ד"ה וקאמר) תמהו על פירושו, שהרי לא מצינו בשום מקום שמברכים על כוס אחת 'בורא פרי הגפן' שתי פעמים. ועל כן פירשו באופן אחר, שדיוקו של רב אשי היה ממה שלא קבעו את ברכת היין בסוף כל הברכות [או מכך שלא תיקנו שתי כוסות, אחת לקידוש ואחת להבדלה. תוספות הרא"ש (ד"ה דהא)], ובהכרח שאין ברכות הקידוש וההבדלה מפסיקים בין **ברכת** 'בורא פרי הגפן' **לשתיית** היין. וכן ביאר הר"ן (על הרי"ף, ד"ה דהא). וראה בביאור דברי הרשב"ם בילקוט ביאורים.

טעם הדבר שהוכיח רב אשי דווקא מיום טוב שחל במוצאי שבת, ולא מסדר הקידוש שבכל שבת, שאין ברכת הקידוש מפסקת בין ברכת 'בורא פרי הגפן' לשתיה, לפי שבזה פשוט הדבר שהכל נידון כברכה אחת, ואין כאן הפסק. אבל כשמקדש ומבדיל

דברים הרגילים לבא אחר הסעודה כגון תאנים וענבים אפי' בתוך הסעודה צריכין ברכה לפניהם ולאחריהם אין גראה פירוש זה כדמפרש[1] שם ועוד דלא דמי לתאנים וענבים דיין שאינו בא ממתת הסעודה ולא צריך לברך אחריו לכולי עלמא ואע"ג דאמר התם שאלו את בן זומא מפני מה אמרו דברים הבאין מחמת הסעודה בתוך הסעוד' אין טעון ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם מפני שפת פוטרתן מי הכי יין (ד) נפטריה פת פירוש ואלן תנן הניחו להם יין תוך המזון כל אחד מברך לעצמו ומצני שאני יין הואיל וקובע ברכה לעצמו התם לא מיירי אלא בברכה שלאחריו לא אשכחן למצוי ואין מנהג לברך אחר היין בתוך הסעודה ואפילו יין לאחר הסעודה גראה שאין צריך לברך אחר היין לעולם אפוך מתוך הסעודה והא דקאמר דברים הבאין אחר הסעודה צריכין ברכה לפניהם ואחריהם היינו חוץ מיין ומיהו אלו אין אלו מצלקין ידיעו מפת עד ברכת המזון והכל קרוי תוך הסעודה ואין שום דבר טעון ברכה אחריו דברכת המזון פוטר ודימי אחכמים היו מסיחין מן הפת בעקירת שלאן קודם ברכת המזון ואז היו רגילין לשתות יין ולאכול פירות:

כיון דאמר רב **וניבריך איתפר למישתי.** ופ"ת בפ' ג' שאכלו (ברכות דף מח.) גבי ינאי מלכא כו' דקאמר מאן יהיב לן גברא דנברך לן דהוי הב ונבריך היכי נעטרף תו עלמין ר"ש בן שטח הא אמרי' לעיל בהוא פרקין (דף מז.) דרב ושמואל הוו יתבי בסעודתא על ואתא רב שימי בר חייא הוה קמקרהב ואכיל אמרו ליה מאי דעתך לאטרופי בהדן אין אכלינן אלמא כיון דגמרו מלאכול תו לא מצטרפי וי"ל בלאו הכי אמרי' התם

[1] הוא דעבד לגרמיה שהוליאם אע"פ שלא אכל כזית דגן:

בריך אכל **בשא וכשא.** אחריו לא היה מברך לברכת המזון פוטרת והא דאמרינן מקום צריך לברך היינו דוקא לפניו ולא לאחריו כדפיר' לעיל[2]: **רב אשי בריך אכשא קמא ותו לא בריך.** אע"ג דברכת המזון טעונה כוס[3] לא היה מברך ובירושלמי[4] נמי קאמר דאם התחיל לסעוד בע"ש מבעוד יום אין צריך בקידוש לברך בפה"ג משמע דכל דבר מלוה הטעון כוס מ"ל לברך בפה"ג היכא דלא הוי הפסק ומ"ת מ"כ אחאי מברכין בכוס שני שאחר הגדה בפה"ג אפילו אחה הגדה טעונה כוס אין צריך לברך[5] דלא הוי הפסק כדאמר הכא וי"ל דהגדה והלילא נמי הוי הפסק ואע"ג דאין רשאין לשני אם רצה לשתות והוי כמו ברכת המזון יש אחה[6] מכיון דהתחיל אשר גאלנו אסור לשתות והוי דמסקינן הכא דצריך לברך ומ"מ אשיב קידוש במקום סעודה לענין זה לא אשיבא הגדה הפסק ולאחי לפרישית דהויא הגדה הפסק צריך לברך אחר ירקות בורא ופשות וגם גראה לברך אחר כל אחרצע כוסות על הגפן חוץ מכוס שני הסמוך לסעודה וגם אחר ג' כוסות של אירוסין ונשואין גראה דצריך לברך אחר כל אחד על הגפן:

וקאמר רב יקנ"ה. פי' בקונטרס דדייק מדלא מצריך לברך אחרי זימני בפה"ג אחד אקידוש ואחד אהבדלה אלמא לא הוי קידוש הפסק והוא הדין נמי ברכת המזון וקשה דאיך יברך פעמים בפה"ג על כוס א' וזה לא מצינו וגראה דדייק מדלא תיקנו יין לבסוף ס"מ דלא הוי הפסק הוא הדין נמי ברכת המזון: **ולא** היא בו'. והכי מסקינן דמברכין אכשא דברכתא וקשה אהמרינן בכיסוי הדם (חולין דף פז.) דכוס של ברכה אחה שותה אלו מ' זהוזים אחה נוטל והשתא אחיכא נ' זהוזים בשביל ברכת בורא פרי הגפן וי"ל דהתם לא נקט נ' משום דצריך אכשא דברכתא ועוד פעמים מברכין ברכת המזון בלא כוס:

ומר זוטרא **ורב אשי אמרי תרוייהו** אפילו **בשא וכשא** צריך לברך אחריו ברכת המזון[7] ואפילו הכי **אמרי** אפילו **בשא וכשא** לא צריך לברך אחריו ברכת המזון[8] **אלא** אמר **מר זוטרא** אמר **רב אשי** אמר **רב** כך **היה מתפלל** בסעודתא **והוה קאי עלייהו רב ייבא סבא** אמרו ליה שטוף כסא הב ונבריך [הדר] אמרו ליה הב לן ונשתי. אמר להו הכי אמר רב כיון דאמריתו הב ונבריך איתסר לכו למשתי. **אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי בסעודתא קאי עלייהו רב אחא בריה דרבא אמימר בריך על כל כסא וכסא ומר זוטרא בריך אכסא קמא ואכסא בתרא** רב אשי בריך אכסא קמא ואתו לא בריך אמר להו רב אחא בר רבא אנן כמאן נעביד אמימר אמר (ה) **נמלך אנא מר זוטרא אמר אנא דעבדי כתלמידי דרב ורב אשי אמר לית הילכתא כתלמידי דרב דהא יו"ט שחל להיות אחר השבת ואמר רב יקנ"ה ולא היא התם עקר דעתיה ממשתיא הכא לא עקר דעתיה ממשתיא. כי מטא לאבדולי קם שמעיה ואדליק אבוקה משרגא א"ל למה לך כולי האי הא מנחא שרגא א"ל שמעא מדעתיה דנפשיה קא עביד א"ל אי לא שמיע ליה מיניה דמר לא הוה עביד א"ל לא סבר ליה מר (ו) אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר פתח ואמר המבדיל בין קודש לחול זו היא הבדלתו של רבי יהודה הנשיא א"ל אנא כהא סבירא לי דאמר ר"א אמר רבי אושעיא הפוחת לא יפחות מג' והמוסיף לא יוסיף על ז' אמר ליה והא קאי עלייהו. משמע עלייהו: הב (ז) וניבריך. ברכת המזון, והדר מלילו ואמרו הב ברישא ונישתי: כיון דאמריתו הב (ז) וניבריך.[9] ברכת המזון, אסחיתו דעתייכו משתיא, ואסור למישתי עד לאחר ברכת המזון, אלמא ברכת המזון אסוחי דעתא הוא ולריך לחזור ולברך: ואמר רב יקנ"ה. ולא נעי לברוכי ברכת היין תרי זימני חדא אקידוש וחדא אהבדלה, והוא הדין לתרי כסי דקידוש היום וברכת המזון: כי מטא. רצה לאבדולי בשלמי שבת, ולעיל קאי אלא מגיד גברא אייתיניהו להכך תרתי עובדי, ועובדא לאסוקה בשבת הוה: קא מתלי נורא בשרגא. מדליק אסוקה בנר: א"ל. רב יעקב בר אחא, למה ליה למר כולי האי, הא אינא שרגא: אדעתיה דנפשיה. כלומר מעצמו אשר לא לויתיו. והא דקאמר ליה[10] רצה לא גרסי', דהא רצה עצמו הוא דקא מהדר לרב יעקב בר אחא: ה"ג המבדיל בין קודש לחול בין אור לחושך זו היא הבדלתו כו'. ולא היה אומר יותר: על שבע. מפרשינן לקמיה:

והא

רשב"ם

קאי עלייהו. משמע עליהן, והוא עומד עליהם (ירמיה יח) מתרגמינן והוא משמש: אסור לכו למישתי. אלמא ברכת המזון אסוחי דעתא הוא ולריך לחזור ולברך לאחר ברכת המזון, והכי נהיגינן. ואע"ג דשמעי' מהכא דברכת המזון אפסוקי מעודתא הוא, לא נעי לברוכי על היין לאחריו מיקמי דנבריך ברכת המזון, לפי שברכת המזון פוטרתו, דהשתא אחת מעין שלש סגי להו כ"ש שלש ברכות עלמן, ובהלכות גדולות נמי כתב דלא נעי לברוכי ברכת היין לאחריו עד לאחר ברכת המזון: הוו יתבי בסעודתא. לחול: על כל כסא וכסא. על כל פעם שהיה שותה בתוך המזון: ואכסא דבתרא. ברכת המזון, שצירף ליה ברצה דבריך נמי לעיל אחסיה קמא ואחסיה דברכתא: נמלך אנא. בכוס שני נמלכתי לשתות שכבר הוי לי היסח הדעת משמיתי כוס המזון, וכן כל פעם ופעם ששתיתי נמלכתי: כתלמידי דרב. כי ההוא עובדא דלעיל דילף רצה מיניה דמיבעי לברוכי אחסיה אע"פ שכבר בירך אין אומרים אותו המזון: לית הלכתא כתלמידי דרב. כלומר כעובדא דתלמידי דרב לעיל, דברכת המזון לאו אחסוחי דעתא הוא, ואע"ג דאמר הכא ובירוך שרי למישתי. ואפילו הכי לית הילכתא כרב אשי, דקאמר להו רצה ומר זוטרא בחד שיטתא, ולריך לחזור ולברך על היין של ברכת המזון בפה"ג כמנהג שלנו, וכיון דאמר הכא ובירוך אסור למישתי עד לאחר ברכת המזון, ועוד מדקא מייתי רב אשי סייעתא ממילתיה דרב להקשות על תלמידי דרב להכחישן מדברי רב רצן וקא מהדר גמרא ולא היא מכלל דלית הילכתא כרב אשי: ואמר רב יקנ"ה. ולא נעי לברוכי ברכת בפה"ג תרי זימני חד אקידוש וחד אהבדלה, והוא הדין לתרי כסי דקידוש היום וברכת המזון, וקשיא לרב יצחק בר אחא דאמר להו הכי אמר רב[11] הא ובירוך אסור לכו למישתי דמ"מ קשיא לרב דהדר: הכא. גבי יקנ"ה לא עקר דעתיה ממישתיה, שעדיין לא אתה וכל דעתו לשתות. וע"ל דלא גרסי' כולהו אחד אקידוש ואחד אברכת המזון, שבירוי לשון שלא לשורך הוא, שכבר פירש טעמו יפה משום דלא עקר דעתו ממישתיה שעדיין לא אתה וכל דעתו לשתות: כי מטא רבא לאבדולי. לעיל קאי אהא דרב יעקב בר אחא איקלע לבי רצה, והוא עובדא בשעודת שבת אוקימנא לעיל משום הא מילתא דהכא דמשמע למולאי שבת אתחיל רצה לברך ברכת הבדלה, ואגב גררא אייתי להא עובדא דאמימר ומר זוטרא אית ליה דרצה ורב אחי לית ליה. ולריכא לפרושי אההוא עובדא קאמר דרב הונא בר יהודה איקלע לבי רצה אייתי לקמייהו כסא דאבדלתא ובריך מאור ובשמים, דלא סייך למימר כי מטא לאבדולי קם שמעיה וכו' והכי כבר אמרו שהיה מבדיל ובירך כבר אבשמים ואמאור, ועוד הא דרב יעקב בר אחא אמאי מפסיק בינתים: קם שמעיה. דרצה, אדליק אבוקה בשרגא: א"ל. רבי יעקב בר אחא לרצה לאחר שהבדיל, למה ליה למר דעביד כולי האי, הא אינא שרגא: אדעתיה דנפשיה. מעצמו אשר לא לויתיו. והא דקאמר ליה[12] רצה לא גרסי', דהא רצה עצמו הוא דקא מהדר לרב יעקב בר אחא: ה"ג המבדיל בין קודש לחול בין אור לחושך זו היא הבדלתו כו'. ולא היה אומר יותר: על שבע. מפרשינן לקמיה:

והא

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) לעיל דף ח., ב) דף קא: סוד"ה כשהן יוצאין, ג) לקמן קה:, ד) פ"ק דברכות סה"ה, ה) לקמן קיז ע"ב.

הגהות הב"ח

(ה) גמ' אמימר אמר אנא נמלך אנא: (ו) רש"י ד"ה הב לן וניבריך וכו' ואמרו הב לן גריסא: (ז) ד"ה כיון דאמריתו הב לן וניבריך: (ח) תוס' ד"ה אנא וכו' מי הכי יין נמי נפטריה:

הגהות וציונים

ה] "מאי טעמא דאסחיתו דעתייכו" ליתא בכת"י ובדפו"י ובראשונים [וכן משמע ברשב"ם]: ו] בכת"י ואכסא **דברכתא** וכ"ה בכמה ראשונים וברש"י דפו"ר: ז] עיין ב"ח ריש סימן קעט שרש"י בחולין פו ע"ב חזר בו וכתב שאסור לשתות עד שיברך לפניו ועיין בדרישה שם: ח] יש להוסיף כיון **דאמריתו** (באה"מ) וכ"ה לפנינו בגמ': ט] תיבת "ליה" נמחק (רש"ש, ועי"ש באריכות כוונת הרשב"ם לפי"ז). ועיין מנחת יהודה דמקיים הגירסא: י] **כדפרישית** שם כצ"ל: יא] דר"ש הוא, כצ"ל (בארות המים): יב] בכת"י נוסף **כיון שכבר בירך על כוס ראשון בשלמא על כוס ברכת המזון צריך לברך דהוי** הפסק. (וכן הביא גירס' זו המהרש"א):

משנת ראשונים

אמימר בריך על כל כסא וכסא. נ"ל דכיון דהי' מברך על הגפן על כל כוס לאחריו כדאוכחית לעיל. **[תוספות רי"ד]**

אמימר אמר נמלך אנא. כיון שאני שותה הכוס אני מסיים בדעתי שלא לשתות כוס אחר וכבר פסק השתיה ונאסרתי לשתות וכשמפצירין אותי אחר כך לשתות כאלו אני מתחיל לפיכך אני צריך לברך בתחלה. **[רבינו חננאל]**

לא סבר ליה מר אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר? משום דמברכין בורא מאורי האש ואמרי' מאורי משום שהרבה מאורות יש באור כדאיתא בברכות (נבף), ומפני שרבוי המאורות ניכר יותר באבוקה אמרינן בה שהיא מצוה מן המובחר. **[חדושי הר"ן]**

וה"ה נר בשתי פתילות. **[האגודה, סימן עט]**

מצוה מן המובחר. והכי קיימ"ל למצוה מן המובחר אבל לאו לעכובא. **[מהר"ם חלאווה]**

המבדיל בין קודש לחול זו היא הבדלתו של רבי יהודה הנשיא. דברים אלו לא נאמרו אלא לענין היתר מלאכה וכשירצה לאכול חוזר

עין משפט נר מצוה

יח א מיי' פ"ד מהל' ברכות הלכה ו סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קעט סעיף ו [וברש"ס פ' כיסוי הדם סי' ה]:

יט ב מיי' שם פ"ד הל' יב (ופ"ז הל' טו) סמג שם טוש"ע או"ח סי' קעד סעיף ה וסי' קל סעיף ה [רב אלפס ורמ"ס כאן וברכות פ"ו דף לד וברמ"ס סי' לב]:

אוצר החכמה כ ג מיי' פכ"ט מהלכות שבת הלכה כו סמג עשין כט טוש"ע או"ח סי' רמ"ל סעיף ג:

כא ד מיי' שם הל' ג [טור או"ח סימן רלט]:

רבינו חננאל

בסעודתא והוה קאי עלייהו רב ייבא סבא אמרו ליה שטוף כסא הב ונבריך [הדר] אמרו ליה הב לן ונשתי. אמר להו הכי אמר רב כיון דאמריתו הב ונבריך איתסר לכו למשתי. **אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי בסעודתא קאי עלייהו רב אחא בריה דרבא אמימר בריך על כל כסא וכסא ומר זוטרא בריך אכסא קמא ואכסא דברכתא רב אשי בריך אכסא קמא ואתו לא בריך אמר להו רב אחא בר רבא אנן כמאן נעביד. אמימר אמר אנא נמלך אנא** כלומר כיון שאני שותה הכוס אני מסיים בדעתי שלא לשתות כוס אחר וכבר פסק השתיה ונאסרתי לשתות וכשמפצירין אותי אחר כך לשתות כאלו אני מתחיל לפיכך אני צריך לברך בתחלה. **מר זוטרא אמר** אנא עבדי כתלמידי דרב כיון דאמרי הב ונבריך איתסרו למשתי. **רב אשי אמר** לית הילכתא כתלמידי דרב דלאו הברכה מפסקת וכל שכן אם אומר הב ונבריך. **דהא יום טוב אחר שבת ואמר רב** יקנ"ה פי' כיון שברך בפ"ה בתחל' אע"פ שהפסיק וברך קידוש ונר וגם הבדיל שותה בלא ברכת היין פעם אחרת ש"מ כי הברכה אינה מפסקת והא דתלמידי [דרב] אינה. **ודחי' להא דרב אשי ואמרי' ולא היא** בברכת המזון שהוא כוס אחר זולתי הכוס שברך עליו בורא פרי הגפן עקר דעתיה משתי' וצריך ברכה אחרת. **אבל** יקנ"ה שהן כולן בכוס אחד לא עקר דעתיה משתיה וכלהו כברכה א' אריכתא דמו. וקיימא לן כדמר זוטרא. **כי מטא לאבדולי** קם שמעיה ואדליק אבוקה משרגא. אמר להו האמר ר' יוחנן אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר. פתח ואמר המבדיל בין קדש לחול ובין אור לחשך ובין ישראל לעמים ובין יום השביעי לששת ימי המעשה. **ואסיקנא** הא דעבד [הכי] כר' אלעזר [עביד] דאמר הפוחת לא יפחות מג' והמוסיף לא יוסיף על ז'. **ואקשינן**

ומסדרן על הכוס וכל שכן שאם התפלל מכיון שהבדיל בתפלה מותר במלאכה הא מ"מ לענין אכילה י"א שצריך להזכיר מהם יותר וגדולי הפוסקים נראה דעתם שאף לענין אכילה דיו בהבדלה בין קדש לחול אלא שהמנהג להזכיר מהם יותר. **[מאירי]**

מִמִּשְׁתְּיָא - עקר האומר את דעתו מלשתות עוד, ולפיכך הוא צריך לשוב ולברך ׳בורא פרי הגפן׳ אחר ברכת המזון, אבל **הָכָא** - כאן, לגבי יום טוב שחל במוצאי שבת, **לָא עָקַר דַּעְתֵּיהּ מִמִּשְׁתְּיָא** - לא עקר המקדש את דעתו מלשתות, שהרי עדיין לא שתה, ודעתו לשתות בסיום כל הברכות, ועל כן אינו צריך לברך ׳בורא פרי הגפן׳ שתי פעמים[יא].

★

הגמרא שבה למעשה של רב יעקב בר אבא (לעיל ע״ח), שנזדמן בשבת לביתו של רבא, וחוזרת לדון בענין הבדלה[יב]:

כִּי מְטָא לְאַבְדּוֹלֵי - כאשר יצאה השבת והגיע זמן ההבדלה, **קָם שַׁמָּעֵיהּ** - קם שמשו של רבא, **וְאַדְלִיק אֲבוּקָה מִשְׁרָגָא** - והדליק אבוקה מנר שעמד שם, לצורך ברכת ׳בורא מאורי האש׳[יג].

אָמַר לֵיהּ רב יעקב לרבא, לאחר גמר ההבדלה, **לָמָּה לָךְ כּוֹלֵי הַאי** - מדוע צריך אתה לכל זה, להדליק אבוקה מן הנר, **הָא מַנְּחָא שְׁרָגָא** - הרי מונח הנר לפניך, ויכול אתה לברך עליו ברכת ׳בורא מאורי האש׳.

אָמַר לֵיהּ רבא לרב יעקב, **שַׁמָּעָא מִדַּעְתֵּיהּ דְּנַפְשֵׁיהּ קָא עָבִיד** - השמש מדעת עצמו עשה כן, ולא צויתיו לעשות זאת.

אָמַר לֵיהּ רב יעקב לרבא, **אִי לָא שְׁמִיעַ לֵיהּ מִינֵּיהּ דְּמַר, לָא הֲוָה עָבִיד** - אם לא ששמע השמש ממך שיש מצוה לברך על אבוקה, לא היה עושה כן מדעתו.

אָמַר לֵיהּ רבא לרב יעקב, **אֲנָא כְּהָא סְבִירָא לִי** - אני סובר כשיטה זו, **דְּאָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר אָמַר רַבִּי אוֹשַׁעְיָא, הַפּוֹחֵת** - הממעט לומר עניני ׳הבדלה׳ בברכת ההבדלה, **לֹא יִפְחוֹת מִשָּׁלֹשׁ** ׳הבדלות׳[יד], **וְהַמּוֹסִיף** - המרבה ב׳הבדלות׳, **לֹא יוֹסִיף עַל שֶׁבַע** ׳הבדלות׳[טו]. ושיטה זו חולקת על רבי יהודה הנשיא, וסוברת שאין די לומר רק ׳המבדיל בין קודש לחול׳[טז].

אָמַר לֵיהּ רב יעקב לרבא לאחר גמר ההבדלה, **לָמָּה לָךְ כּוֹלֵי הַאי** - מדוע צריך אתה לכל זה, לומר בברכה זו ארבעה ענינים של ׳הבדלה׳, **וְהָאָמַר** [-והרי אמר] **רַב יְהוּדָה אָמַר** [-בשם] **רַב, הַמַּבְדִּיל בֵּין קוֹדֶשׁ לְחוֹל**[יז] **זוֹ הִיא הַבְדָּלָתוֹ שֶׁל רַבִּי יְהוּדָה הַנָּשִׂיא**, ולא היה אומר יותר מכך.

אָמַר לֵיהּ רבא לרב יעקב, **אֲנָא כְּהָא סְבִירָא לִי** - אני סובר כשיטה זו, **דְּאָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר אָמַר רַבִּי אוֹשַׁעְיָא, הַפּוֹחֵת** - הממעט לומר עניני ׳הבדלה׳ בברכת ההבדלה, **לֹא יִפְחוֹת מִשָּׁלֹשׁ** ׳הבדלות׳[יז], **וְהַמּוֹסִיף** - המרבה ב׳הבדלות׳, **לֹא יוֹסִיף עַל שֶׁבַע** ׳הבדלות׳[יז]. ושיטה זו חולקת על רבי יהודה הנשיא, וסוברת שאין די לומר רק ׳המבדיל בין קודש לחול׳[יח].

אָמַר לֵיהּ רב יעקב לרבא,

יחדיו סבר רב אשי שיש מקום לומר שההבדלה תפסיק לגבי הקידוש, שהרי אין היא מענין הקידוש, ומאחר ואינה מפסקת יש להוכיח מכך שגם ברכת המזון אינה מפסקת. ר״ן (על הרי״ף, ד״ה דהא).

יא. **ביאר** הר״ן (על הרי״ף, ד״ה המס וד״ה דהא), שברכת המזון מהותה סילוק ועקירה, ולכן נחשבת להפסק אף כשהכוס בידו ודעתו לשתות, אך ברכות קידוש והבדלה אינן כן, והן כברכה אחת עם ברכת היין. אך הקשה מהר״ם חלאווה (ד״ה ולפ), איך אפשר לפרש כך, והרי לא יתכן שרב אשי יטעה בחילוק זה. ועוד, שכיון שנתבאר החילוק, בכך שברכת המזון היא סילוק ועקירה, למה צריך להוסיף ולומר שברכות הקידוש וההבדלה הן כברכה אחת עם ברכת היין. ולכן ביאר, שההפסק שבברכת המזון אינו משום שהיא סילוק וגמר הסעודה [שהרי אינו מסתלק מברכת ׳בורא פרי הגפן׳, מאחר שדעתו עדיין לשתות את הכוס של ברכת המזון], אלא שעצם אמירת הברכה מפסיקה [מאחר ואינו יכול להמשיך לאכול או לשתות בשעת הברכה], ועל כן סבר רב אשי שאין לחלק בין הברכות, שכשם שברכות קידוש והבדלה אינן מפסיקות כך ברכת המזון אינה מפסקת. ודחתה הגמרא, שמכל מקום יש חילוק בדבר, שברכת המזון עוקרת את הסעודה אף שכוונתו להמשיך ולשתות, משום שהיא מחייבת אותו להפסיק לשתות, שהרי אינו יכול להמשיך ולאכול בשעה שהוא מברך, אך ברכות הבדלה וקידוש אינן מפסיקות משום שהן כברכה אחת ארוכה יחד עם ברכת ה׳גפן׳ [וראה עוד בגדר הדבר בדברי הרא״ש, המובאים בהערה להלן].

יא. **כתב** הרשב״ם (ד״ה ניתן), שאין הלכה כדברי רב אשי, שהרי רבא ומר זוטרא סוברים שניהם שלא כדבריו. ועוד, שיש ללמוד ממה שדחתה הגמרא את ראיית רב אשי שאין הלכה כמותו. ונמצא, שצריך לברך ׳בורא פרי הגפן׳ על כוס של ברכת המזון כמנהגנו, וכמו כן האומר ׳הב לן ונבריך׳ אינו רשאי לשוב ולשתות עד לאחר ברכת המזון. וכן פסק הרא״ש (פ׳ י). והוסיף, שמטעם זה אין מברכים על כוס של ברכת המזון ׳בורא פרי הגפן׳ קודם ברכת המזון, כמו בכל כוס של ברכה [כמו כוס של קידוש, שתחילה מברכים ׳בורא פרי הגפן׳, ולאחר מכן אומרים את ברכת הקידוש, ורק לבסוף שותים מן היין], לפי שבברכת המזון הוא מודה ומשבח לבורא על מה שאכל ושתה, והרי זה היסח הדעת והפסק על מה שעשה, ואפילו על ברכת ׳בורא פרי הגפן׳ שמברך כשהכוס בידו, ועל כן בהכרח צריך לברך אחר ברכת המזון קודם השתיה, שאם יברך קודם לכן יוצרך לברך שנית. וכן כתבו התוספות לעיל (קג: ד״ה יקנ״ה).

יב. **אלא** שביארה הגמרא תחילה את מעשהו של רבא כסדרו, ולכן עברה לדון בענין ברכה ראשונה על יין הבא בתוך הסעודה, ולכן גם הפסיקה בינתיים במעשה שאירע עם אמימר ומר זוטרא ורב אשי, שהיו יושבים בסעודה, כדי להשמיענו שאמימר ומר זוטרא סוברים כרבא, שמברכים ׳בורא פרי הגפן׳ על כוס של ברכת המזון, ואילו רב אשי נחלק עליו. רשב״ם (ד״ה מי). והוסיף, שאי אפשר לומר שהגמרא חוזרת עתה למעשה שהביאה לעיל (ע״ח) לגבי רב הונא בר יהודה שנקלע לביתו של רבא [ודן עמו בענין סדר ברכות הנר והבשמים], לפי ששם כבר נזכר שהבדיל רבא, ואילו כאן משמע שרק עתה הגיע זמן ההבדלה. וכמו כן יקשה לפי זה מדוע הביאה הגמרא באמצע הענין את המעשה עם רב יעקב שנקלע לבית רבא.

יג. **׳אבוקה׳** עשויה משתי פתילות או יותר, שאינן צמודות ויש הפסק ביניהן, אך אורותיהן מגיעים זה לזה. וכל שאין הפסק ביניהן, או שאין אורותיהן מגיעים זה לזה, נקרא ׳נר׳. משנ״ב (סי׳ רמג ס״ק ס״ח).

יד. **טעם** הדבר שמצוה מן המובחר לברך על אבוקה, מאחר ומברכים ׳בורא מאורי האש׳ בלשון רבים, שכן גוונים הרבה יש באש [כמבואר במסכת ברכות (נג:)], ולפיכך עדיף לברך על אבוקה שניכרים בה יותר גוונים אלו. ר״ן (על הרי״ף, ד״ה לח). ומדברי הרא״ש (שו״ת, כלל יד סי׳ ג) מתבאר, שטעם הדבר הוא משום שאור האבוקה מרובה משל הנר. וכן כתב הלבוש (או״ח סי׳ רמג סק״ג).

טו. **מדברי** הרשב״ם (ד״ה ה״ג) נראה שהוסיף כאן התיבות ׳בין אור לחושך׳, אמנם בדקדוקי סופרים כתב שהוא טעות סופר.

טז. **היינו** ׳בין קודש לחול, בין אור לחושך ובין ישראל לעמים׳. וטעם הדבר שלא יפחות משלש הבדלות אלו, לפי ששלשתן תלויות במוצאי שבת, שכן היא מבדילה בין שבת קודש לימות החול, וכמו כן במוצאי שבת נבראה האש, ואף ההבדל שבין ישראל לעמים ניכר על ידי השבת שהיא ׳אות׳ בין ישראל לקדוש ברוך הוא. ספר המנהיג (הלכות שבת, סוף סי׳ עו, עמ׳ רג).

יז. **שכן** מצינו בתורה רק שבעה עניינים שנאמר בהם לשון ׳הבדלה׳, כמבואר בדברי הגמרא להלן (קד.). ר״ן (על הרי״ף, ד״ה והמוסיף).

יח. **הקשה** באור חדש (להלן קד. ד״ה מימיני), כיצד הניח רבא את שיטת רבי יהודה הנשיא שהוא תנא, ועשה כדעת רבי אושעיא שהוא אמורא. ואדרבה, קשה על רבי אושעיא כיצד הוא חולק על רבי יהודה הנשיא. ותירץ, שיש תנא הסובר כדעת רבי אושעיא, שאין פוחתים משלש ׳הבדלות׳, עיין שם שהאריך בזה. וראה עוד בענין זה בצל״ח (סוס ד״ה מימיני).

ערבי פסחים פרק עשירי פסחים

וְהָא מַר לָא תְּלָתָא אָמַר וְלָא שְׁבַע אָמַר - והרי לא אמרת שלש ׳הבדלות׳, ואף לא שבע, אלא ארבע, ומה ראית לעשות כן[א].

אָמַר לֵיהּ רבא לרב יעקב, **אִיבְּרָא** - באמת אמרתי רק שלש ׳הבדלות׳, ומה שהוספתי לומר **׳בֵּין יוֹם הַשִּׁבִיעִי לְשֵׁשֶׁת יְמֵי הַמַּעֲשֶׂה׳** אין זה ממנין ה׳הבדלות׳, אלא הוספה זו **מֵעֵין** ענין **הַחֲתִימָה** של הברכה **הִיא**, שמאחר וחותמים בה ׳המבדיל בין קודש לחול׳ יש להוסיף בסמוך לסיום הברכה את ענין ההבדלה בין יום השבת לששת ימי המעשה[ב]. **וְאָמַר** - שהרי כך אמר **רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, הַמַּבְדִּיל[ג] צָרִיךְ שֶׁיֹּאמַר מֵעֵין** ענין **הַחֲתִימָה** של הברכה **סָמוּךְ לַחֲתִימָתוֹ.**

הגמרא מביאה דעה החולקת על שמואל:

וּפוֹמְבְּדִיתָאֵי אָמְרִי - ובני פומבדיתא אמרו, צריך שיאמר **מֵעֵין פִּתִּיחָתָן** - מעין הענין שבו פותחת הברכה, **סָמוּךְ לַחֲתִימָתָן**[ד] - בסמוך לסיומה, ולא מעין הענין שבו חותמת הברכה[ה].

מברורת הגמרא, **מַאי בֵּינַיְיהוּ** - מהו ההבדל בין שמואל לבני פומבדיתא, הרי גם בפתיחה וגם בחתימה של ברכת הבדלה אומרים ׳המבדיל בין קודש לחול׳, וכן הוא ברוב הברכות, שפתיחתן וחתימתן מענין אחד, ונמצא שאין חילוק בין אם אומרים בסוף הברכה מעין הפתיחה ובין אם אומרים מעין החתימה.

מבארת הגמרא, **אִיכָּא בֵּינַיְיהוּ** - יש הבדל ביניהם לגבי **יוֹם טוֹב שֶׁחָל לִהְיוֹת אַחַר הַשַּׁבָּת** - במוצאי שבת, שאז פתיחת ברכת הבדלה היא ׳ברוך אתה וכו׳ המבדיל בין קודש לחול׳, כמו בשאר מוצאי שבתות, אבל חתימת הברכה עוסקת בענין אחר, **דְּחָתְמִינַן** - שחותמים בה ׳המבדיל **בֵּין קוֹדֶשׁ לְקוֹדֶשׁ**׳. ונמצא, **שלְמַאן דְּאָמַר** - לדעת הסובר שיש לומר בברכות **מֵעֵין** ענין **פִּתִּיחָתָן בְּסָמוּךְ לַחֲתִימָתָן, לֹא בָּעֵי לְמֵימַר** - אין צריך להוסיף ולומר קודם חתימת הברכה **׳בֵּין קְדוּשַׁת שַׁבָּת לִקְדוּשַׁת יוֹם טוֹב הִבְדַּלְתָּ׳**, אלא די להזכיר הבדלה ׳בין יום השביעי לששת ימי המעשה׳, כמו בכל מוצאי שבת, שהיא מעין הפתיחה, **וּמַאן דְּאָמַר** - ולדעת הסובר שיש להזכיר בברכות **מֵעֵין** ענין **חֲתִימָתָן בְּסָמוּךְ לַחֲתִימָתָן, בָּעֵי לְמֵימַר** - צריך להוסיף ולומר לקראת סיום הברכה **׳בֵּין קְדוּשַׁת שַׁבָּת לִקְדוּשַׁת יוֹם טוֹב הִבְדַּלְתָּ׳**, כדי להזכיר הבדלה בין קודש לקודש בסמוך לחתימת הברכה[ו].

הגמרא שבה לעסוק במימרא של רבי אושעיא, בענין מספר ה׳הבדלות׳ שיש להזכיר בכל מוצאי שבת:

גּוּפָא - נשוב לעצם דברי רבי אושעיא שהובאו לעיל, ונבאר אותם.

אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר אָמַר רַבִּי אוֹשַׁעְיָא, הַפּוֹחֵת - הממעט להזכיר ענייני ׳הבדלה׳ בברכת ההבדלה, **לֹא יִפְחוֹת מִשָּׁלֹשׁ** ׳הבדלות׳, **וְהַמּוֹסִיף** - המרבה, **לֹא יוֹסִיף עַל שֶׁבַע** הבדלות.

מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה. שנינו בברייתא, **אוֹמֵר** אדם **׳הַבְדָּלוֹת׳ בְּמוֹצָאֵי שַׁבָּתוֹת, וּבְמוֹצָאֵי יָמִים טוֹבִים׳**, **וּבְמוֹצָאֵי יוֹם הַכִּפּוּרִים**[ז], **וּבְמוֹצָאֵי שַׁבָּת לְיוֹם טוֹב** - כשיוצאת שבת ונכנס יום טוב, **וּבְמוֹצָאֵי יוֹם טוֹב לְחוּלּוֹ שֶׁל מוֹעֵד** - כשיוצא יום טוב ונכנס חול המועד, **אֲבָל לֹא בְּמוֹצָאֵי יוֹם טוֹב לַשַּׁבָּת** - אין אומרים הבדלה כשיוצא יום טוב ונכנסת שבת[ט].

ומפרשת הברייתא את מנין ה׳הבדלות׳ שיש להזכיר בברכת הבדלה. **הָרְגִיל** - זה שבקי באמירת כמה ענייני הבדלה, **אוֹמֵר הַרְבֵּה** ׳הבדלות׳, **וְזֶה שֶׁאֵינוֹ רָגִיל** בהן, **אוֹמֵר** רק ׳הבדלה׳ **אַחַת.** מבואר אם כן מדברי הברייתא, שלא כדעת רבי אושעיא, הסובר שאין לפחות משלש ׳הבדלות׳.

מתרצת הגמרא, **תַּנָּאֵי הִיא** - דין זה במחלוקת תנאים הוא עומד. **דְּאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן**, אותו תנא המכונה **׳בֶּן שֶׁל קְדוֹשִׁים׳ אוֹמֵר**, שיש לומר רק ׳הבדלה׳ **אַחַת׳**[י], אבל תנאים אחרים שהיו בדורו נחלקו עליו,

---

א. **ומכיון** שלא בא רבא לתפוס את השיעור המועט, אלא בא להרבות בשבח, היה לו לומר שבע. רשב״ם (ד״ה ואלא). ואילו בתוספות רבינו פרץ (ד״ה ואלא) ביאר, שרב יעקב הקשה לרבא, שלא היה לו לומר ארבע מן הדין, כיון שמה שתיקנו לומר או שלש או שבע זה בדווקא, ולא שרשאי אדם לומר כמה הבדלות שירצה, בין שלש לשבע. וכעין זה כתבו התוספות (ד״ה ומר), שתיקנו חכמים לומר בדווקא שלש ׳הבדלות׳ או שבע, כנגד איזה דבר. וראה עוד בענין זה בילקוט ביאורים.

ב. **כתב** בתוספות רבינו פרץ (ד״ה מיבעי), שמאחר ונתבאר שטעם הדבר שמוסיפים לומר ׳בין יום השביעי לששת ימי המעשה׳ בהבדלה הוא רק כדי לסיים מעין החתימה של ׳המבדיל בין קודש לחול׳, נמצא שבאמירת ׳אתה חוננתנו׳ שבתפילת ערבית במוצאי שבת אין להוסיף תיבות אלו, שהרי חותם בברכה זו ׳חונן הדעת׳, ואין הוספה זו מעין החתימה. אמנם הרמב״ם בסדר התפילות (נוסח ברכות התפלה וסידורן) כתב לאומרם, וכך הוא המנהג בזמנינו. ובטעם הדבר כתב האבודרהם (סדר מוצאי שבת), שמתוך שצריך לאומרם בהבדלה על הכוס, כדי לומר מעין חתימה סמוך לחתימה, לפיכך גם בתפילה לא תיקנו להשמיטם.

ג. **בכתבי** יד הגירסא היא ׳כל הברכות כולן צריך שיאמר׳ וכו׳, וכן גרסו הרבה מן הראשונים. הגהות וציונים.

ד. **נקטה** הגמרא לשון רבים, לפי שהיא עוסקת גם בשאר ברכות, ולא רק בברכת הבדלה. וראה בהערה לעיל שיש שגרסו ׳כל הברכות כולן׳ וכו׳.

ה. **כתב** במהר״ם חלאווה (ד״ה כל), שיש אומרים שהכל מודים שצריך לומר ׳מעין הפתיחה׳, אלא שנחלקו אם צריך גם ׳מעין חתימה׳, לדעת שמואל צריך להזכיר שניהם, ואילו לדעת בני פומבדיתא יש להזכיר רק מעין הפתיחה. והוסיף, שמכל מקום אין בכך חילוק לענין הבדלה, שהיא פותחת ומסיימת בענין הבדלה בין קודש לחול, ולפיכך אומרים את התיבות ׳בין יום השביעי לששת ימי המעשה׳ לדעת הכל.

ו. **וכך** אנו עושים, כדי להוציא עצמנו ממחלוקת. רשב״ם (ד״ה הכי - הרמשון). כלומר, שמספק אנו מזכירים בסיום הברכה גם מעין הפתיחה, שהיא הבדלה בין קודש לחול, וגם מעין החתימה, שהיא הבדלה בין קודש לקודש. אך בתוספות רי״ד (ד״ה ומאן) כתב, שלהלכה אנו נוקטים כשמואל, הסובר שצריך להזכיר ׳מעין החתימה׳, ועל כן אין לומר ביום טוב החל במוצאי שבת ׳בין יום השביעי לששת ימי המעשה׳, לפי שהיא ׳מעין הפתיחה׳ [וכן אין לומר ׳ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת, הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך׳ וכן אנו נוהגים]. וביארו טעם הוספה זו [אף שאין כאן לא ׳מעין פתיחה׳ ולא ׳מעין חתימה׳], שמשום חיבת היום האריכו בברכת הבדלה כדי להזכיר בה פעם אחת שבע ׳הבדלות׳. והם: א. בין קודש לחול. ב. בין אור לחושך. ג. בין ישראל לעמים. ד. בין יום השביעי לששת ימי המעשה. ה. בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת, ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת [ויש בהבדלה זו שני חלקים, האחד, ההבדל שבין קדושת השבת לקדושת יום טוב, שבשבת נאסרה מלאכת אוכל נפש וביום טוב הותרה. והשני, ההבדל שבין קדושת השבת לקדושת ימי חול המועד, ששבת נאסרה במלאכת ׳דבר האבד׳, וימי חול המועד הותרו בה]. ו-ז. הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך. ובזה נכללו שתי הבדלות יחדיו, האחת, בין כהנים ללוים, והשנית, בין לוים לישראלים [כמבואר בדברי הגמרא להלן בסמוך]. והבדלות אלו שבתוך עם ישראל הם מעין ענין החתימה ׳המבדיל בין קודש לקודש׳. וראה עוד בילקוט ביאורים כמה שיטות לרבותינו הראשונים בסדר ומנין הבדלות אלו.

ז. **מבואר** בגמרא במסכת חולין (כו:), שאומרים בהבדלה זו גם את התיבות ׳בין יום שהרי מוסיף לומר ׳בין קדושת שבת׳ וכו׳, מכל מקום כיון שאין אפשרות אחרת הרי זה מועיל לצאת מידי הספק.

דעת התוספות (ד״ה נעי) היא, שיש להוסיף ביום טוב שחל במוצאי שבת את התיבות ׳ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת, הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך׳ [וכן אנו נוהגים]. וביארו טעם הוספה זו [אף שאין כאן לא ׳מעין פתיחה׳ ולא ׳מעין חתימה׳], שמשום חיבת היום האריכו בברכת הבדלה כדי להזכיר בה פעם אחת שבע ׳הבדלות׳. והם: א. בין קודש לחול. ב. בין אור לחושך. ג. בין ישראל לעמים. ד. בין יום השביעי לששת ימי המעשה. ה. בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת, ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת [ויש בהבדלה זו שני חלקים, האחד, ההבדל שבין קדושת השבת לקדושת יום טוב, שבשבת נאסרה מלאכת אוכל נפש וביום טוב הותרה. והשני, ההבדל שבין קדושת השבת לקדושת ימי חול המועד, ששבת נאסרה במלאכת ׳דבר האבד׳, וימי חול המועד הותרו בה]. ו-ז. הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך. ובזה נכללו שתי הבדלות יחדיו, האחת, בין כהנים ללוים, והשנית, בין לוים לישראלים [כמבואר בדברי הגמרא להלן בסמוך]. והבדלות אלו שבתוך עם ישראל הם מעין ענין החתימה ׳המבדיל בין קודש לקודש׳. וראה עוד בילקוט ביאורים כמה שיטות לרבותינו הראשונים בסדר ומנין הבדלות אלו.

ח. **טעם** הדבר שמנתה הברייתא את ׳מוצאי יום הכיפורים׳ בפני עצמו, אף שנכלל ב׳מוצאי יום טוב׳, לפי שנשתנתה הבדלת מוצאי יום הכיפורים משאר מוצאי יום טוב, בכך שמברכים בה ׳בורא מאורי האש׳. דבר שמואל (ד״ה ונמצא).

ט. **שכן** כאשר המלך נכנס לעיר ובאותה שעה יוצא משם שר, הכל נמשכים לקבל פני המלך, ואינם יוצאים ללוות את השר [ואף כאן מקדשים את השבת, אך אין מלוים את יום טוב בברכת הבדלה, מאחר שחשיבותו פחותה משל השבת]. רשב״ם (ד״ה מצנא).

י. **ואין** לומר שמימרתו של רבי אושעיא עוסקת באדם ׳הרגיל׳, דהיינו שהוא בקי לומר כמה ׳הבדלות׳, שאם כן היה לו לפרש את דבריו, כדרך האמוראים שאינם סותמים דבריהם. אור חדש (ד״ה מיתיבי).

יכולה היתה הגמרא להקשות על דברי רבי אושעיא ממימרתו של רב [שהובאה בדברי הגמרא לעיל (קג:)] ׳המבדיל בין קודש לחול זו היא הבדלתו של רבי יהודה הנשיא׳, דהיינו, שדי בהבדלה אחת, אלא שהעדיפה הגמרא להקשות מברייתא. תוספות (ד״ה מיתיבי).

יא. **לפי** שריבוי ׳הבדלות׳ מורה שיש קדושה למעלה מקדושה, כמאמר הכתוב (דברי הימים ב׳ כג יג) ׳ויִבְּדל אהרן להקדישו קודש קדשים׳, וכן נאמר (שמות כו לג) ׳והבדילה הפרוכת לכם בין הקודש ובין קודש הקדשים׳, וצדיק זה, רבי מנחם בר סימאי, שהיה

והא מר לא שלש אמר. (ג) [כולן] מרבע: מעין חתימה. ולמ ממנינא הוא: ה"ג י"מ שחל להיות אחר השבת.[ה] דבעי למחתם המבדיל בין קודש לקודש: ה"ג מ"ד מעין חתימתן סמוך לחתימתן בעי למימר בין קדושת שבת לקדושת יום טוב כו': האמורות בתורה. כמו הך דלקמן: סדר הבדלות. היינו שבע הבדלות, ואף על גב דאיכא תמני, בין [יום] השביעי למ קא חשיב, למעין חתימה: וחותם בסדר בראשית. ברוך קודר פרקשית. וכולהו הך כתיבי, ולהבדיל בין הקודש ובין החול ובין הטומאה ובין הטהור (ויקרא י), ויבדל אלהים בין האור ובין החשך (בראשית א) ויבדל בין המים (שם)[ו]: **ובין בהנים ללוים** כו'. מפרש להו לקמן, אבל הבדלה דשבת למ כתיבא, למעין חתימה קא חשיב ליה לקמן ולאו ממנינא: **מעין החתימה היא.** דקאמר וחותם בסדר ברשות, והוא ליה בין יום השביעי לשבת ימי המעשה מעין חתימה ובלרי להו משבע:

המבדיל

רשב"ם

והא מר לא שלש אמר ולא שבע אמר. דמרבעה אמר, ומה רואים, אם לחתום את המועט דייך בג', ואם לרבות בשת היה לך לומר כל שבע: **איברא.** בשמת: מעין החתימה. **ולאו ממנינא הוא**[ז]: חתימה. סוף הברכה חותם בברוך: פתיחתן. התחלתן: **ומאי בינייהו.** להא ברכת הבדלה מעין פתיחתן ומעין חתימתן איכא, וכן רוב ברכות: **יום טוב שחל להיות אחר השבת.** דבעי למיחתם בין קודם לקודש: הכי גרסי' מאן דאמר מעין חתימתן סמוך לחתימתן בעי למימר בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת. והכי עדיפין למפוקי נפשין מפלוגתא: **אבל לא במוצאי יום טוב לשבת.** לחפרכוס יולא והמלך נכנס אין דרך לצוות המפרכוס, שהכל ממהרין אחר המלך: הרגיל. שבקי בהן: **אומר אחת.** קשיא לר' אלעזר דאמר לא יפחות משלש: הכי גרסינן תנאי היא דאמר רבי יוחנן בנן של קדושים שהוא תנא: ונהגו העם. תנאים שהיו בימיו נחלקו עליו ועושין העם על פיהן, הרי תנא אחר: ר' מנחם בר רבי סימאי. ואמרינן במסכת ע"ג פרק ר' ישמעאל (דף כ) אחמי קרי ליה בנן של קדושים משום דלא אסתכל בצורתא דזוזא: ולית הלכתא כוותיה. גמרא קאמר ליה: **האמורות בתורה.** כגון הך דלקמן: סדר הבדלות. היינו שבע הבדלות, אע"ג דאיכא שמונה, בין יום השביעי לששת ימי המעשה לא חשיב, דמעין חתימה היא: וחותם בסדר בראשית. ברוך קודר ברשות, שכשמלאי שבת התחיל הקב"ה לסדר מעשה ברשות. וכולהו הך כתיבי, ולהבדיל בין הקדש ובין החול ובין הטומאה ובין הטהור[ז], ויבדל אלהים בין האור ובין החשך[ח], ויבדל בין המים וגומר[ט], ואבדיל אתכם מן העמים (ויקרא כ), אבל הבדלה דשבת לא כתיבא, דמעין חתימה חשיבא לקמן ולאו ממנינא הוא, והאי דלא חשיב לה לבסוף, משום דלגבי שלש קאתי לה, דכי לא עדיד אלא שלש הבדלות קאמר לה סמוך לחתימה: בין הים לחרבה. לקמן מפרש לה מברייתא: בין כהנים ולוים וישראלים. גרסינן, ולקמן מפרש ליה: מקדש ישראל. מכל עולמו שיצר לא קידש אלא ישראל, ולפי פירוש זה שייכא חתימה זו דמולאי שבת: מעין חתימה היא. דקאמרת וחותם בסדר ברשות, והוא לה בין יום השביעי לששת ימי המעשה מעין חתימה, ובלרו להו משבעה: רב אמר מקדש ישראל. כר' יוסי בר' יהודה: ושמואל אמר המבדיל בין קדש לחול. שמואל לא סבירא ליה ככל הך תנאי דלעיל, אלא כרבנן סבירא ליה דתנן בסוף פרק קמא דחולין (דף כו:) גבי יום טוב שחל להיות במולאי שבת כילד מבדילין בין קדש לחול[י] כו', ואמרינן בגמרא היכא אמר לה להך ברכה[יא] בין קדש לקדש, אמר רב יהודה בחתימתה, רב שישא בריה דרב אידי אמר בפתיחתה, ולית

ומר לא תלת אמר ולא שבע אמר. ומסתמא לו ג' לו ז' תיקנו כנגד שוס דבר שלא לפחות לו להוסיף כדאמר בהתכלת (מנחות דף לט.) לא יפחות מז' כנגד ז' רקיעים והמוסיף לא יוסיף על י"ג כנגד ז' רקיעים ושבה חוריים: **מאי** ביניהו. לרוב הברכות הפתיחה והחתימה מענין אחד:

בעי למימר בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת.

שאל ר' אפריס את ר"ת למה נהגו העולם להוסיף ולומר ואת יום השביעי משבת ימי המעשה קדשת הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך[יב] דאין זה לא מעין פתיחה ולא מעין חתימה והשיב לו ר"ת משום חיבת המקיבו כדי לומר פעם אחת מעין[יג] ז' הבדלות. בין קודש לחול. בין חול לחשך ג'. בין ישראל לעמים ג'. בין יום השביעי לשבת ימי המעשה ד'. בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת. פירוש שבי"ט שרי מידי דאוכל נפש. ואת יום השביעי משבת ימי המעשה קדשת היינו חולו של מועד דשרי דבר האבוד ובשבת אסור. זה חלוק שבת מי"ט והיא הבדלה אחת הרי ה'. הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך אתי הבדלות בין כהנים לוים וישראלים ז' והוי מעין חתימה

דבין קדש לקדש:

מיתיבי אומרים הבדלות בו'.

הוה מצי לאתויי מרבי יהודה הנשיא לעיל אלא דניחא ליה למיפרך מברייתא:

דלא משתכל בצורתא דזוזא. מרבי מנחם קאי דאמר בשמועד קטן בפרק בתרא (דף כה:) כי קא ניחא נפשיה דר' מנחם בר רבי סימאי חיסתנו כל לילמניא והוו למיתלייא[יד] פירוש חלקים בלא נורה ותולה קדושתו בחבירו שבא אבל בין יום היה קדום[טו]: **בין** השביעי לששת ימי המעשה מעין חתימה היא. ס"ג הוה מצי למיפרך הא לא כתיבא והא לאו קאתי לה לבסוף פירש רשב"ם דשנאה אחר ג' הבדלות דכשאינו אומר רק ג' הבדלות הוי סמוך לחתימה ואם תאמר לר' יוסי בר' יהודה ולרב דאמי מקדש ישראל היכי הוי מעין חתימה אדרבה כהנים ולוים וישראלים הוי טפי מעין חתימה וי"ש לומר דבין יום השביעי לשבת ימי המעשה הוי שפיר מעין חתימה שקדשנו הקב"ה במלותיו ונתן לנו את השבת אבל כהנים ולוים וישראלים לא הזכיר ישראל אלא להקל שקלים בקדושתן מכהנים ולוים ולא הוי מעין חתימה:

הגהות הב"ח

(ה) גמ' ממרי מעין פתיחתו סמוך לחתימתו כ"ל וכן בכל העמוד: (ו) רש"י ד"ה והא מר לא שלש אמר כו'. דארבע איכא בס"ד ומיבעי כולן נמסק:

הגהות וציונים

[א] בכת"י אמר שמואל כל הברכות כולן וכ"ג הרי"ף רא"ש ומהר"ם חלאווה ועיין מרומי שדה: [ב] [לפני הרשב"ם לא היה הגירסא הך "ואמאי" וכו' עד "דזוזא") (גליון): [ג] צ"ל להו (ב"ש, וכ"ה בקצת כת"י): [ד] בכת"י בסודר וכ"ה נכון ועיין רשב"ם (דק"ס): [ה] הפסק הנקודה נראה מיותר דכ"ה הגי' בכת"י: [ו] יש להוסיף ואבדיל אתכם מן העמים (בארות המים) כמו ברשב"ם: [ז] בכת"י על הרי"ף יש הוספת רשב"ם [ואני שמואל מוסיף בהא דקאמר (שבת קנ ע"ב) רב אשי כי הוינן בי רב כהנא היה אומר המבדיל בין קודש לחול ועבדין בורכין, ההיא לא בהבדלה על הכוס מיירי אלא ברוצה למהר לעשות מקצת צרכיו קודם שיבדיל על הכוס דבעי לברך בלא כוס, אבל על הכוס מודה דבעינן למיעבד כברייתא]: [ח] [לקודש. כצ"ל (גליון): ט] תיבת "ברכה" מיותר (מצור דבש): [י] "פעם אחת מעין" ליתא בכת"י: [כ] בכת"י למחר לצייא וכ"ה במו"ק שלפנינו:

אוצר החכמה

אחח 19/06/2018

מסורת הש"ס עם הוספות

(ג) [תוספתא דברכות פרק ה], (ד) חולין דף כו:, (ה) עבודה זרה דף נ:, (ו) ויקרא י:, (ז) בראשית א ד, ו) שם ז, ז) ברכות לג:, ח) [ועיין תוספות עבודה זרה נ. ד"ה ה"ג].

עין משפט נר מצוה

כב א מיי' פכ"ט מהל' שבת הל' ג טור ס"ח סי' רנט:

רבינו חננאל

והא מר ארבעה הוא דאמר וליתנהו לא תלת ולא שבע. ואמר להו **תלת קאמינא** אבל בין יום השביעי לששת ימי המעשה מעין חתימתה היא. **דאמר שמואל** כל הברכות צריך לומר מעין חתימתן סמוך לחתימתן וקיי"ל כותיה. **פומבדיתאי אמרי** מעין פתיחתן סמוך לחתימתן. **איכא בינייהו** יום טוב שחל להיות אחר שבת דחתימתן בין קדש לקדש מאן דאמר מעין חתימתן סמוך לחתימתן צריך לומר בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת מאן דאמר מעין פתיחתן סמוך לחתימתן לא צריך. **אמר רבי יוחנן** בנן של קדושים אומרים הבדלה אחת ומאי איכא בינייהו. **רבי מנחם** בר סימאי ואמאי קרי להו בנן של קדושים דלא אסתכל בצורתא דזוזא. **נהגו** העם לומר שלש הבדלות. **חנניה** אומרה אחת ולית הלכתא כותיה: **המבדיל** צריך שיאמר מעין הבדלות שבתורה.

תורה אור השלם

א) וּלַהַבְדִּיל בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין הַחֹל וּבֵין הַטָּמֵא וּבֵין הַטָּהוֹר: [ויקרא י, י]

ב) וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת הָאוֹר כִּי טוֹב וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ: [בראשית א, ד]

ג) וְהָיִיתֶם לִי קְדֹשִׁים כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי יְיָ וָאַבְדִּיל אֶתְכֶם מִן הָעַמִּים לִהְיוֹת לִי: [ויקרא כ, כו]

ד) וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת הָרָקִיעַ וַיַּבְדֵּל בֵּין הַמַּיִם אֲשֶׁר מִתַּחַת לָרָקִיעַ וּבֵין הַמַּיִם אֲשֶׁר מֵעַל לָרָקִיעַ וַיְהִי כֵן: [בראשית א, ז]

ה) בָּעֵת הַהִוא הִבְדִּיל יְיָ אֶת שֵׁבֶט הַלֵּוִי לָשֵׂאת אֶת אֲרוֹן בְּרִית יְיָ לַעֲמֹד לִפְנֵי יְיָ לְשָׁרְתוֹ וּלְבָרֵךְ בִּשְׁמוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה: [דברים י, ח]

ו) בְּנֵי עַמְרָם אַהֲרֹן וּמֹשֶׁה וַיִּבָּדֵל אַהֲרֹן לְהַקְדִּישׁוֹ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא וּבָנָיו עַד עוֹלָם לְהַקְטִיר לִפְנֵי יְיָ לְשָׁרְתוֹ וּלְבָרֵךְ בִּשְׁמוֹ עַד עוֹלָם: [דברי הימים א כג, יג]

וְנָהֲגוּ הָעָם על פיהם לוֹמַר שָׁלֹשׁ ׳הבדלות׳. ורבי אושעיא סובר כדעת תנאים אלו.

מבררת הגמרא, מַאן נִיהוּ - מי הוא התנא המכונה ׳בְּנָן שֶׁל קְדוֹשִׁים׳. מבארת הגמרא, תנא זה הוא רַבִּי מְנַחֵם בַּר סִימַאי. וְאַמַּאי קָרוּ לֵיהּ - ומדוע קראו לו ׳בְּנָן שֶׁל קְדוֹשִׁים׳, משום דְּלָא אִיסְתַּכַּל בְּצוּרְתָּא דְּזוּזָא - שלא היה מסתכל בצורה החקוקה על המטבעות[יב].

שָׁלַח (לֵיהּ) [לָהוּ[יג]] - לבני הישיבה, רַב שְׁמוּאֵל בַּר אִידִי, חַנַּנְיָא אָחִי אוֹמֵר, שיש לומר רק ׳הבדלה׳ אַחַת.

ומסיקה הגמרא, וְלֵית הִלְכְתָא כְּוָותֵיהּ - ואין הלכה כמותו, אלא צריך לומר לפחות שלש הבדלות[יד].

הגמרא מביאה מימרא בענין ה׳הבדלות׳ הנאמרות בברכת הבדלה: אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, הַמַּבְדִּיל צָרִיךְ שֶׁיֹּאמַר מֵעֵין ה׳הַבְדָּלוֹת׳ הָאֲמוּרוֹת בַּתּוֹרָה. כלומר, שכאשר הוא מזכיר בברכתו ענייני ׳הבדלות׳, לא יזכיר אלא את הענינים שנאמר עליהם לשון ׳הבדלה׳ בתורה[טו].

הגמרא מקשה על דברי רבי יהושע בן לוי:
מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה. שנינו בברייתא, סֵדֶר שבע הַבְדָּלוֹת הנאמרות בברכת הבדלה[טז], הֵיאָךְ - כיצד, אוֹמֵר הַמַּבְדִּיל בֵּין קוֹדֶשׁ לְחוֹל, בֵּין אוֹר לְחוֹשֶׁךְ, בֵּין יִשְׂרָאֵל לָעַמִּים, וּבֵין יוֹם הַשְּׁבִיעִי לְשֵׁשֶׁת יְמֵי הַמַּעֲשֶׂה[יז], בֵּין טָמֵא לְטָהוֹר, בֵּין הַיָּם לֶחָרָבָה [-ליבשה], בֵּין מַיִם הָעֲלִיוֹנִים [-שמעל לרקיע] לַמַּיִם הַתַּחְתּוֹנִים [-שמתחת לרקיע], בֵּין כֹּהֲנִים לְלֵוִיִּם[יח] וְיִשְׂרְאֵלִים[יט]. וְחוֹתֵם את הברכה בְּסֵדֶר[כ] בְּרֵאשִׁית, כלומר, אומר בחתימתו ׳ברוך אתה ה׳, סודר בראשית׳. לפי שבמוצאי שבת התחיל הקדוש ברוך הוא לסדר את מעשה בראשית. וַאֲחֵרִים אוֹמְרִים[כא], שחותם הברכה בְּיוֹצֵר בְּרֵאשִׁית[כב]. רַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, חוֹתֵם ׳ברוך אתה ה׳, מְקַדֵּשׁ יִשְׂרָאֵל׳, שמכל עולמו שיצר במעשה בראשית, לא קידש הבורא אלא את ישראל[כג].

עתה מפרשת הגמרא כיצד יש להוכיח מן הברייתא שלא כדברי רבי יהושע בן לוי. וְאִם אִיתָא - ואם אמת הדבר, שאין מזכירים אלא ענינים שנאמר עליהם בתורה לשון ׳הבדלה׳, הָא - הרי ׳בֵּין הַיָּם לֶחָרָבָה׳ לֹא כְתִיבָא בֵּיהּ הַבְדָּלָה בתורה, ואף על פי כן מזכירים זאת בסדר ה׳הבדלות׳[כד].

מתרצת הגמרא, סָמֵי - הסר מִבָּאן את התיבות ׳בֵּין הַיָּם לֶחָרָבָה׳. כלומר, יש לשַׁנות את גירסת הברייתא, ולמחוק את ענין ההבדלה בין הים לחרבה, שלא נזכר עליו בתורה לשון הבדלה[כה].

שבה הגמרא ומקשה, אִי הָכִי - אם כן, שיש למחוק את ׳בין הים לחרבה׳, נמצא שחסרנו ממנין שבע ׳הבדלות׳, שהרי ׳בֵּין יוֹם הַשְּׁבִיעִי

קדוש בתכלית הקדושה, לא הוצרך לומר אלא ׳המבדיל בין קודש לחול׳, ובזה כבר כלל הכל. ועל כן מצינו גם לרבי יהודה הנשיא, שנקרא ׳רבינו הקדוש׳, שהיה אומר רק ׳הבדלה׳ אחת, כמבואר בדברי הגמרא לעיל (קג:). חתם סופר (ליקוטים על הש״ס, ד״ה נגן). ובמי השילוח (ליינר, ליקוטים על הש״ס, ד״ה המבדיל) כתב, שענין ׳הבדלה׳ הוא בין שני דברים שאין ההפרש שביניהם ניכר בעין אנושית, כמו ׳בין קודש לחול׳, או ׳בין יום השביעי לששת ימי המעשה׳, שיום השבת נראה לעין אדם כשאר ימות השבוע, וכן ׳בין ישראל לעמים׳, וכאשר אין האדם זוכה לבינה רחבה כדי להרגיש את מהות ההבדל, צריך הוא להוסיף ולומר כמה ׳הבדלות׳, שעל ידי דימוי הדברים זה לזה יבוא להבנת הענין, אבל ׳בנן של קדושים׳ לא הוצרך לראיות, אלא בהשקפה ראשונה לתוך הענין שעסק בו היה מרגיש את ההבדל, ולפיכך היה די לו בהבדלה אחת.

יב. **כלומר**, רבי מנחם עצמו הוא זה שלא הסתכל בצורה שעל המטבע [ולא אביו], ומכל מקום נאמר עליו השבח ׳בנן של קדושים׳ [ולא ׳קדוש׳], לפי שתלו את קדושתו באביו, שגם הוא היה קדוש. תוספות (ד״ה לא). ובתוספות רבינו פרץ (ד״ה רבי) כתב, שלכבודו של רבי מנחם ברבי סימאי קראוהו ׳בנן של קדושים׳, וכעין שמצינו במסכת סנהדרין (נב.) שאפילו לרשע בן צדיק קוראים ׳רשע בן רשע׳ כדי לבזותו, ועל דרך זו קוראים לצדיק ׳צדיק בן צדיק׳.

הקשו התוספות במסכת עבודה זרה (נ. ד״ה ה״ג), מה חסידות היא זו, הרי מבואר במסכת שבת (קמט.) שאסור מעיקר הדין להסתכל על צורות חקוקות, משום שעובר על דברי הכתוב (ויקרא יט ד) ׳אל תפנו אל האלילים׳. ותירצו, שיתכן לומר שדין זה נאמר רק בצורה שאינו רגיל בה, ופונה להסתכל בה, אבל צורה שעל מטבע שאדם רגיל לראותה מותר להסתכל בה, ואף על פי כן היה רבי מנחם ברבי סימאי מחמיר על עצמו שלא להסתכל. ובמסכת שבת (קמט.) תירצו התוספות (ד״ה ודיוקני), שאין איסור להסתכל אלא בצורה הנעשית לשם עבודה זרה, אבל בנעשית לנוי מותר, והוא היה מחמיר על עצמו אף בזה [וראה בילקוט ביאורים בענין ההלכה בזה].

מתבאר מדבריהם, שפירשו את דברי הגמרא ׳דלא איסתכל בצורתא דזוזא׳ לענין מטבע דווקא. אמנם בתוספות הרא״ש גרס ׳אפילו בצורתא דזוזא׳, וכן הוא לשון רש״י במסכת מועד קטן (כה: ד״ה דלכי), ויש לפרש כוונתם על פי מה שכתב בבן יהוידע (ד״ה דלא), שידוע הדבר שעל כל צורה שורה רוח טומאה, אפילו אם עשויה לנוי או למזכרת כבוד, ובפרט אם היא בולטת, ועל כן יש מידת חסידות שלא להסתכל בה. ובאמת רבי מנחם ברבי סימאי לא היה מסתכל בשום צורה, ולא רק בזו שחקוקה על המטבע, וטעם הדבר שנקטה הגמרא צורת מטבע דווקא כדי להשמיענו דבר חידוש, שאף על פי שדרך העולם להתבונן במטבע לידע אם הוא מזויף, מכל מקום רבי מנחם ברבי סימאי לא היה מסתכל בו.

יג. **ע״פ** הגהות וציונים.

יד. **הגמרא** במסכת שבת (קנ:) מביאה מימרות של אמוראים שהיו נוהגים לומר במוצאי שבת ׳המבדיל בין קודש לחול׳ ולעשות מלאכה. ומשמע מכך, שדי לומר ׳הבדלה׳ אחת במוצאי שבת. וכתב על כך הרי״ף (כמן), שמכל מקום מאחר ונהגו העם לומר שלש, מעתה אין די באמירת ׳הבדלה׳ אחת, מאחר ש׳מנהגא מילתא היא׳. וכתב הר״ן (על הרי״ף, ד״ה הוה), שמדברי הרי״ף מבואר שפירש הגמרא שם לענין הבדלה גמורה על הכוס, וסובר שאמרו כן בשם ומלכות. אך כתב שרש״י במסכת שבת (קנ: ד״ה המבדיל, ד״ה ענדינן), פירש שאמירה זו לא היתה על הכוס, אלא היו אומרים כן בלא שם ומלכות, להיכר סתם, ללוות את המלך, ולאחר אמירה זו היו עושים מלאכה, אך לא אוכלים ושותים, עד ששבו והבדילו על הכוס גמורה [ובה היו אומרים שלש ׳הבדלות׳].

טו. **כגון** אלו המנויים בברייתא, המובאת בדברי הגמרא בסמוך.

טז. **היינו** למי שרוצה להרבות בענייני ׳הבדלות׳, וכפי שנתבאר לעיל, ש׳המוסיף לא יוסיף על שבע׳.

יז. **הבדלה** זו אינה ממנין שבע ׳הבדלות׳, מאחר ואין מוסיפים אותה אלא כדי לסיים בדבר שהוא מעין החתימה של הברכה. רשב״ם (ד״ה סדר). עוד כתב (ד״ה ומוסיף), שטעם הדבר שהברייתא מונה את ׳בין יום השביעי לששת ימי המעשה׳ באמצע ה׳הבדלות׳, אף שאומרים אותה סמוך לחתימה, לפי שרצתה הברייתא לסמוך אותה לשלושת ה׳הבדלות׳ הראשונות, ׳בין קודש לחול, בין אור לחושך, בין ישראל לעמים׳, שכן באופן שאומר אדם רק את שלושת ׳הבדלות׳ אלו [כמנהגנו], עליו לסיים באמירת ׳בין יום השביעי לששת ימי המעשה׳ קודם חתימת הברכה, אבל באופן שאומר אדם את כל שבעת ה׳הבדלות׳ אינו אומר באמצע ׳בין יום השביעי לששת ימי המעשה׳, אלא רק לאחר סיום כולן, בסמוך לחתימת הברכה.

יח. **הרשב״ם** גורס ׳ולוים׳.

יט. **להלן** בסמוך מפרשת הגמרא כוונת הבדלה זו.

כ. **בכתבי** יד הגירסא ׳בסודר׳, וכן נראה מדברי הרשב״ם (ד״ה ומוסיף). דקדוקי סופרים.

כא. **הכוונה** לתנא רבי מאיר, כמבואר בהוריות (יג.), שהיה רבן שמעון בן גמליאל ׳נשיא׳, רבי מאיר ׳חכם׳ ורבי נתן ׳אב בית דין׳, והיו הציבור קמים בפני כל אחד מהם, ותיקן רבן שמעון בן גמליאל שיעמדו רק מפני ה׳נשיא׳ [ועשה זאת להיכר שה׳נשיא׳ הוא הנכבד מביניהם], ונתייעצו רבי מאיר ורבי נתן להעבירו מנשיאותו [על ידי שיבקשוהו ללמדם מסכת ׳עוקצין׳ שאינה סדורה לו, וכך ימצא שהם ראויים ממנו לנשיאות], וכשנודע לו הדבר קנסם שלא יֵאָמרו הלכות בשמם, אלא מה שיֵאָמר רבי מאיר יֵאָמר בשם ׳אחרים׳, ומה שיֵאָמר רבי נתן יֵאָמר בשם ׳יש אומרים׳.

כב. **משום** שכל הבריאה נוצרה ביום הראשון, אלא שכל דבר נקבע במקומו ביום אחר. תוספות רבינו פרץ (ד״ה מחריס).

כג. **רשב״ם** (ד״ה מקדש). והוסיף, שלפיכך שייכת חתימה זו במוצאי שבת [שאז התחיל הקדוש ברוך הוא ביצירת מעשה בראשית]. ובתוספות רבינו פרץ (ד״ה מקדש) כתב, שפירושו של הרשב״ם דחוק [שכן לפירושו אין זה ׳מעין החתימה׳]. ועל כן פירש, ש׳מקדש ישראל׳ היינו שישראל מקדשים את יום השבת על ידי ששומרים אותו ושובתים בו, ולפי זה, מה שמסיימים ׳בין יום השביעי לששת ימי המעשה׳ הוא ׳מעין החתימה׳. והרמ״ע מפאנו (שו״ת, סי׳ יח) כתב, שהיה מקום לסבור שכשם שבשעת יציאת השבת פוקעת קדושת היום, כך פוקעת גם קדושת ישראל [שכן קדושת השבת היא יסוד קדושת ישראל. בית האוצר (ענגיל, מ״ם סי׳ כ)], ועל כן חותם בה ׳מקדש ישראל׳, ללמד שאין הדבר כן.

כד. **אמנם** שאר ה׳הבדלות׳ שנזכרו בברייתא מצינו בהן לשון ׳הבדלה׳ בתורה, שכן לגבי ׳קודש וחול׳ ו׳טמא וטהור׳ נאמר (ויקרא י י) ׳ולהבדיל בין הקודש ובין החול, ובין הטמא ובין הטהור׳, ולענין ׳אור וחושך׳ נאמר (בראשית א ד) ׳ויבדל אלהים בין האור ובין החושך׳, ולענין ׳מים עליונים ותחתונים׳ נאמר (שם א ז) ׳ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע׳, ולגבי ׳ישראל והעמים׳ נאמר (ויקרא כ כו) ׳ואבדיל אתכם מן העמים׳. אבל בין הים לחרבה לא נזכרה ׳הבדלה׳ בתורה. ואף בין שבת לימות החול לא נזכרה ׳הבדלה׳, אלא שאינה ממנין ה׳הבדלות׳, שהרי ׳מעין חתימה׳ היא. רשב״ם (ד״ה ומוסיף).

כה. **לכאורה** יש לתמוה, אם נאמר שרבי יהושע בן לוי [שאמר את המימרא ׳המבדיל צריך שיאמר מעין הבדלות האמורות בתורה׳] הוא אמורא [כפי שכתב רש״י במסכת נדה (יח: ד״ה שמעתתא)], אם כן מדוע משבשת הגמרא את הברייתא מחמתו, ואינה אומרת שיש כאן ׳תיובתא׳ על דבריו. ואף אם נאמר שהיה תנא [מאחר ונזכר במשנה בסוף מסכת עוקצין (פ״ג מי״ב) ובאבות (פ״ו מ״ג), וכפי שכתב הרמב״ם בהקדמתו לפירוש

והא מר לא שלש אמר. (ג) [כולן] מרבע: מעין חתימה. ולא ממנינא קודם לקודש: ה"ג י"ש שחל להיות אחר השבת.[ה] לבעי למחסר המבדיל בין קודש לקודש בין קדושת שבת לקדושת יום טוב וכו': האמורות בתורה. כמו הכא דמרבע. מ"ד מעין חתימתן סמוך לחתימתן בעי למימר הכי קאמר: ומר לא תלתא אמר ולא שבע אמר. (ג) [כולן] מרבע: מעין חתימה. ולא ממנינא כנגד שוס דבר שלא לפחות או להוסיף כדאמר בהתכלת (מנחות דף לט.) לא יפחות מז' כנגד ז' רקיעים והמוסיף לא יוסיף על י"ג כנגד ז' רקיעים ושמה מוריס: **מאי** ביניהו. דרוב הברכות הפתיחה והחתימה מענין אחד: **בעי** למימר בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת. שאל ר' אפרים את ר"ת למה נהגו העולם להוסיף ולומר ואת יום השביעי משבת ימי המעשה קדשת הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך[ו] דאין זה לא מעין פתיחה ולא מעין חתימה והשיב לו ר"ת משום מיצת המלוכה[ז] ז' מלכים מתו ביום השביעי לשבת ימי המעשה ז'. בין יום השביעי לשבת לעמיס ג'. בין יום השביעי לשבת ימי המעשה ד'. בין קדושת שבת לקדושת י"ט הבדלת. פירוש שבי"ט שרי מידי לאוכל נפש. ואת יום השביעי משבת ימי המעשה קדשת היינו חולו של מועד דשרי לכר המנוד ונשבת אסור. זה חלוק שבת מי"ט והיא הבדלה אחת שיש בהן ה'. הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך שמי הבדלות בין כהניס לויס וישראלים זו' והוי מעין חתימה דבין קדש לקדש:

מיתיבי אומרים הבדלות בו'. הוה מצי למתוי מרבי יהודה הנשיא דלעיל אלא דניחא ליה למיפרך מבריית:

דלא משתכל בצורתא דווזא. תרבי מנחם מקמי דאמר במועד קטן בפרק בתרא (דף כה:) כי קא ניחא נפשיה דר' מנחם בר רבי סימאי אישתעי כל גילגוליה[ח] פירוש חלקים גלגל נורא ותולה קדושתו בחבירו שגם חבירו היה קדוש[ט]: **בין** יום השביעי לששת ימי המעשה מעין חתימה היא. ה"ג הוה מצי למיפרך הא לא קתני והא קתני לה לבסוף פירש רשב"ם דשמה אחר ג' הבדלות דכשאינו אומר רק ג' הבדלות הויא סמוך לחתימה ואם תאמר לר' יוסי ברבי יהודה ולרב דאמרי מקדש ישראל היכי הויא מעין חתימה אדרבה כהניס לויס וישראלים תרי מילי נינהו בין לויס לישראלים דכתיב[י] בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי בין הכהנים ללויים דכתיב[כ] בני עמרם אהרן ומשה ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים. מחתם מאי חתים רב אמר מקדש ישראל ושמואל אמר[א] המבדיל בין קודש לחול ליט עלה אביי ואיתימא רב יוסף אהא דרב תנא משמיה דרבי יהושע בן חנניא כל החותם מקדש ישראל והמבדיל בין קודש לחול מאריכין לו ימיו ושנותיו ולית לסדר מעשה נרסינן. ולהבדיל בין הקדש ובין החול ובין הטמא ובין הטהור[ל], ויבדל מלהיס בין המור ובין החשך[מ], ויבדל בין המיס וגומר[נ], ומבדיל מתכס מן העמיס (ויקרא כ), מבל הבלה דשבת לא כתיבא, למעין מתימה מציבא לקמן ולמו ממנינא הוא, והאי דלא מציב לה לבסוף, משום לגבי שלש קתני לה, דכי לא עביד מלא שלש הבלות קאמר לה סמוך לחתימה: בין הים לחרבה. לקמן מסמי לה מברייתא: בין כהנים ולויס וישראלים. גרסינן, ולקמן מפרש ליה: מקדש ישראל. מכל עולמו שיער לא קידש מלא ישראל, ולפי פירוש זה שייבא חתימה זו דמעלי שבת: מעין חתימה היא. דקאמרת ומותם בסדר ברשאית, והויא לה בין יום השביעי לששת ימי המעשה מעין חתימה, ובלרו להו מסבעה: רב אמר מקדש ישראל. כר' יוסי בר' יהודה: ושמואל אמר המבדיל בין קדש לחול. סמואל לא סבירא ליה ככל הך תנאי דלעיל, אלא כרבנן סבירא ליה דתנן בסוף פרק קמא דחולין (דף מו:) גבי יום טוב שחל להיות במוצאי שבת כיצד מבדילין בין קדש לחול[ס] ו', ואמרינן בגמרא היכא אמר לה להך ברכה[ע] בין קדש לקדש, אמר רב יהודה בחתימתה, רב שיבא בריה דרב חידי אמר בפתיחתה, ולית

והא מר לא תלתא אמר ולא שבע אמר א"ל איברא בין יום השביעי לששת ימי המעשה מעין חתימה היא ואמר רב יהודה אמר שמואל המבדיל[ו] צריך שיאמר מעין חתימה סמוך לחתימתו ופומבדיתאי אמרי מעין פתיחתן (ו) סמוך לחתימתן מאי בינייהו איכא בינייהו יום טוב שחל להיות אחר השבת דחתמינן בין קודש לקודש מ"ד מעין פתיחתן סמוך לחתימתן לא בעי למימר בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת ומאן דאמר מעין חתימתן סמוך לחתימתן בעי למימר בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת. גופא אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא הפותח לא יפחות משלש והמוסיף לא יוסיף על שבע מיתיבי[ו] אומר הבדלות במוצאי שבתות ובמוצאי ימים טובים ובמוצאי יום הכפורים ובמוצאי שבת ליום טוב ובמוצאי יום טוב לחולו של מועד אבל לא במוצאי יום טוב לשבת[ז] הרגיל אומר הרבה ושאינו רגיל אומר אחת תנאי היא דא"ר יוחנן בנן של קדושים אומר אחת ונהגו העם לומר שלש[ח] מאן ניהו בנן של קדושים רבי מנחם בר סימאי[ט] ואמאי קרו ליה בנן של קדושים דלא אסתכל בצורתא דווזא שלח ליה[י] רב שמואל בר אידי חנניא אחי אומר אחת ולית הלכתא כוותיה. אמר רבי יהושע בן לוי המבדיל צריך שיאמר מעין הבדלות האמורות בתורה מיתיבי סדר הבדלות היאך אומר[א] המבדיל בין קודש לחול[ב] בין אור לחושך[ג] בין ישראל לעמים ובין יום השביעי לששת ימי המעשה[א] בין טמא לטהור בין הים לחרבה[ד] בין מים העליונים למים התחתונים בין כהנים ללוים וישראלים וחותם בסדר[ה] בראשית ואחרים אומרים ביוצר בראשית רבי יוסי ברבי יהודה אומר חותם מקדש ישראל ואם איתא הא בין הים לחרבה לא כתיבא ביה הבדלה סמי מכאן בין הים לחרבה אי הכי בין יום השביעי לששת ימי המעשה נמי מעין חתימה הוא בצר חדא וליכא שבע אמרי כהנים לוים וישראלים תרי מילי נינהו בין לוים לישראלים דכתיב[ה] בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי בין הכהנים ללוים דכתיב[ו] בני עמרם אהרן ומשה ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים. מחתם מאי חתים רב אמר מקדש ישראל ושמואל אמר[א] המבדיל בין קודש לחול ליט עלה אביי ואיתימא רב יוסף אהא דרב תנא משמיה דרבי יהושע בן חנניא כל החותם מקדש ישראל והמבדיל בין קודש לחול מאריכין לו ימיו ושנותיו ולית

מסורת הש"ס
עם הוספות

ו) [מוספתא דנרכות פרק ה], ז) חולין דף כו:, ג) עבודה זרה דף נ:, ד) ויקרא י"ו, ה) בראשית א ד, ו) שם ז, ו) ברכות לג:, ח) [ועיין תוספות עבודה זרה נ. ד"ה ה"ג].

הגהות הב"ח

(ו) גמ' ממרי מעין פתיחתו סמוך לחתימתו כ"ל וכן בכל העמוד: (ב) רש"י ד"ה והא מר לא שלש אמר כו'. דארבע איכא הס"ד ומיבא כולן נמתק:

הגהות וציונים

ג] בכת"י אמר שמואל כל הברכות כולן וכ"ג הרי"ף רא"ש ומהר"ם חלאווה ועיין מרומי שדה: ד] [לפני הרשב"ם לא היה הגירסא הך "ואמאי" וכו' עד "דזווזא"] (גליון): ג] צ"ל להו (ב"ש, וכ"ה בקצת כת"י): ז] בכת"י בסודר וכ"ה נכון ועיין רשב"ם (דק"ס): ח] הפסק הנקודה נראה מיותר דכ"ה הגי' בכת"י: ו] יש להוסיף ואבדיל אתכם מן העמים (בארות המים) כמו ברשב"ם: ז] בכת"י על הרי"ף יש הוספת רשב"ם [ואני שמואל מוסיף בהא דקאמר (שבת קנ ע"ב) רב אשי כי הוינן בי רב כהנא היה אומר המבדיל בין קודש לחול ועבדין צורכין, ההיא לא בהבדלה על הכוס מיירי אלא ברוצה למהר לעשות מקצת צרכיו קודם שיבדיל על הכוס דבעי לברך בלא כוס, אבל על הכוס מודה דבעינן למיעבד כברייתא]: ט] [לקודש. כצ"ל (גליון): י] תיבת "ברכה" מיותר (מצור דבש): י] "פעם אחת מעין" ליתא בכת"י: כ] בכת"י למהלציי"א וכ"ה במו"ק שלפנינו:

משנת ראשונים

והא מר לא תלתא אמר ולא שבע אמר. ואע"ג דלא יפחות ולא יוסיף קאמר אבל ביני וביני מצי אמר ה"ק לי' מ"ט אמרת ארבע אם לצאת ידי חובה באת בתלת סגי ואם להרבות בשבח קא בעית הי' לך לומר שבע. [מהר"ם חלאווה]

איברא בין יום השביעי לששת ימי המעשה מעין חתימה היא, מכאן דקדקו בתוספות שאין לומר באתה חוננתנו בין יום השביעי לששת ימי המעשה אלא בין קדש לחול בין אור לחושך בין ישראל לגוים, דהא מוכח הכא דלא אמרינן בין יום השביעי לששת ימי המעשה אלא משום דבעי למימר מעין חתימה סמוך לחתימה, ובאתה חוננתנו לא הוי מעין חתימה שהרי חותמין בחונן הדעת. [חדושי הר"ן]

ופומבדיתאי אמרי מעין פתיחתן סמוך לחתימתן. י"מ דמעין פתיחתן בעי לכולי עלמא אלא דשמואל מוסיף אף מעין חתימתן ובפומבדיתא סברי מעין פתיחתן דוקא. ולענין הבדלה דעלמא לא נפקא מינה מידי דבין יום השביעי לששת ימי המעשה מעין פתיחה וחתימה הוא. [מהר"ם חלאווה] ומאן דאמר מעין חתימתן סמוך לחתימתן בעי למימר בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת. וכן עמא דבר. מיהו מאן דחתים בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך לא דאיך דאין כאן לא מעין פתיחה ולא מעין חתימה. [מהר"ם חלאווה] ואמאי קרו ליה בנן של קדושים דלא אסתכל בצורתא דווזא. וא"ת מה חסידות איכא בזה הא אמרינן (שבת דף קמט.) דיוקנא עצמה אסורה להסתכל אפי' בחול כדכתיב אל תפנו אל האלילים ושמא בצורתא דווזא שרגיל לראות בה תדיר לא שייכא בה הפנאה ואפ"ה לא מסתכל. [תוספות, עבודה זרה נ.] והערוך בערך מחצלת הביא ירושלמי עבודה זרה (פרק ג') כד דמך ר' מנחם בר סימאי חפן איקונתא מחצלן, אמר כמה דלא חמתון בחיוי לא יחמון בדמיכותיה וכו' ולמה נקרא קדש הקדשים שלא הביט בצורת מטבע כל ימיו. [ספר יוחסין מאמר שני]

עין משפט
נר מצוה

נב א מיי' פכ"ט מהל' שבת הל' ג טור ס"ח סי' רנט:

רבינו חננאל

והא מר ארבעה הוא דאמר וליתנהו לא תלת ולא שבע. ואמר להו תלת קאמינא אבל בין יום השביעי לששת ימי המעשה מעין חתימתה היא. דאמר שמואל כל הברכות צריך לומר מעין חתימתן סמוך לחתימתן וקיי"ל כותיה. פומבדיתאי אמרי מעין פתיחתן סמוך לחתימתן. איכא בינייהו יום טוב שחל להיות אחר שבת דחתימתן בין קדש לקדש מאן דאמר מעין חתימתן סמוך לחתימתן צריך לומר בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת מאן דאמר מעין פתיחתן סמוך לחתימתן לא צריך. אמר רבי יוחנן בנן של קדושים אומרים הבדלה אחת ומאי אינון ר' מנחם בר סימאי ואמאי קרי להו בנן של קדושים דלא אסתכל מימיו בצורתא דווזא. נהגו העם לומר שלש הבדלות. חנניה אומרה אחת ולית הלכתא כוותיה: המבדיל צריך שיאמר מעין הבדלות שבתורה.

תורה אור השלם

א) וּלַהַבְדִּיל בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין הַחֹל וּבֵין הַטָּמֵא וּבֵין הַטָּהוֹר: [ויקרא י, י]

ב) וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת הָאוֹר כִּי טוֹב וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ: [בראשית א, ד]

ג) וְהִיִּיתֶם לִי קְדֹשִׁים כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי יְיָ וָאַבְדֵּל אֶתְכֶם מִן הָעַמִּים לִהְיוֹת לִי: [ויקרא כ, כו]

ד) וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת הָרָקִיעַ וַיַּבְדֵּל בֵּין הַמַּיִם אֲשֶׁר מִתַּחַת לָרָקִיעַ וּבֵין הַמַּיִם אֲשֶׁר מֵעַל לָרָקִיעַ וַיְהִי כֵן: [בראשית א, ז]

ה) בָּעֵת הַהִוא הִבְדִּיל יְיָ אֶת שֵׁבֶט הַלֵּוִי לָשֵׂאת אֶת אֲרוֹן בְּרִית יְיָ לַעֲמֹד לִפְנֵי יְיָ לְשָׁרְתוֹ וּלְבָרֵךְ בִּשְׁמוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה: [דברים י, ח]

ו) בְּנֵי עַמְרָם אַהֲרֹן וּמֹשֶׁה וַיִּבָּדֵל אַהֲרֹן לְהַקְדִּישׁוֹ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא וּבָנָיו עַד עוֹלָם לְהַקְטִיר לִפְנֵי יְיָ לְשָׁרְתוֹ וּלְבָרֵךְ בִּשְׁמוֹ עַד עוֹלָם: [דברי הימים א כג, יג]

לְשֵׁשֶׁת יְמֵי הַמַּעֲשֶׂה' נַמִּי - גם כן אינו מן המנין, לפי שמֵעין חֲתִימָה הוּא[נו], בְּצַר חֲדָא - ונחסר בכך עוד אחד מן המנין, ומעתה לֵיפָא שֶׁבַע - אין אתה מוצא שבע 'הבדלות', אלא שש בלבד.

מתרצת הגמרא, אָמְרִי - אמרו בני הישיבה, הבדלת 'בין כֹּהֲנִים לְוִיִּם וְיִשְׂרְאֵלִים' תְּרֵי מִילֵּי נִינְהוּ - שתי 'הבדלות' יש בה, האחת, הבדלה בֵּין לְוִיִּם לְיִשְׂרְאֵלִים, שהובדלו הלוים מתוך כל ישראל, דִּכְתִיב - שכן נאמר בהם (דברים י ח) 'בָּעֵת הַהִיא הִבְדִּיל ה' אֶת שֵׁבֶט הַלֵּוִי', וההבדלה השניה היא בֵּין הַכֹּהֲנִים לַלְוִיִּם, שהובדלו הכהנים מתוך שבט לוי, דִּכְתִיב - שכן נאמר בהם (דברי הימים ו' כג יג) 'בְּנֵי עַמְרָם אַהֲרֹן וּמֹשֶׁה, וַיִּבָּדֵל אַהֲרֹן לְהַקְדִישׁוֹ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים'[נז].

ההבדלה:

מבררת הגמרא, מְחָתָם מַאי חָתִים - כיצד חותמים את ברכת ההבדלה. מבארת הגמרא, רַב אָמַר, חותם 'ברוך אתה ה' מְקַדֵּשׁ יִשְׂרָאֵל', כשׁנִּיטְמָם רבי יוסי ברבי יהודה שהובאה לעיל בברייתא. וּשְׁמוּאֵל אָמַר, חותם 'ברוך אתה ה', הַמַּבְדִּיל בֵּין קוֹדֶשׁ לְחוֹל'[נח].

אומרת הגמרא, לָיְיט עֲלָהּ - מקלל היה אַבַּיֵי[נט], וְאִיתֵימָא - ויש אומרים שהיה זה רַב יוֹסֵף, אַהָא דְּרַב - את הנוהג כדעת רב, לחתום 'מקדש ישראל'[ל].

הגמרא מביאה שיטה נוספת בענין זה:

תָּנָא - שנו בברייתא מִשְׁמֵיהּ [-משמו] דְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן חֲנַנְיָא, כָּל הַחוֹתֵם בברכת הבדלה גם 'מְקַדֵּשׁ יִשְׂרָאֵל' וְגם 'הַמַּבְדִּיל בֵּין קוֹדֶשׁ לְחוֹל', מַאֲרִיכִין לוֹ יָמָיו וּשְׁנוֹתָיו.

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים כיצד יש לחתום למעשה בברכת

19/06/2018 אהח

המשניות], לא היה לגמרא לשבש את הברייתא, אלא היה לה לתרץ שחלק עליה. ובביאור הענין כתב בשו"ת יוסף אומץ (לחיד"ס, סי' מו), שרבי יהושע בן לוי נידון גם כתנא וגם כאמורא, נידון כתנא לענין כך שנשנה במשנה ובברייתא, ואף רשאי לחלוק עליהם, אך נידון כאמורא לענין כך שכאשר הוא חולק על תנאים אין הלכה כמותו. ואכן קושיית הגמרא כאן לא היתה על רבי יהושע בן לוי עצמו, אלא על כך שאנו נוהגים כמותו להלכה, אף על פי שאין הלכה כמותו במחלוקתו עם תנאים. ועל כן הוצרכה הגמרא להגיה את הברייתא, ולומר שבהכרח אין כאן מחלוקת בענין זה.

נו. היינו לדעת הסוברים שחותם ב'סודר בראשית', ונמצא ש'בין יום השביעי לששת ימי המעשה' הוא מענין החתימה [שכן העולם נסדר בששה ימים]. רשב"ם (ד"ה מעין). וכן לדעת הסובר שחותם ב'יוצר בראשית' יש כאן סיום בענין החתימה. אמנם לדעת הסובר שחותם 'מקדש ישראל' יש לתמוה, מה ענין יום השביעי וששת ימי המעשה לקדושת ישראל, ואדרבה, צריך היה לסיים את ה'הבדלות' בענין ההבדלה שבין כהנים ולוים וישראלים, ובזה היה מעין החתימה של 'מקדש ישראל'. וביארו בזה התוספות (ד"ה ניז), ש'בין יום השביעי לששת ימי המעשה' הוא מעין ענין קדושת ישראל, שכן קדשנו הקדוש ברוך הוא במצוותיו ונתן לנו את השבת. אבל אם היה מסיים בהבדלה שבין כהנים ולוים וישראלים לא היה זה מעין ענין קדושת ישראל, שהרי לא הוזכרה כאן הוספה בקדושת ישראל אלא המעטה, שקדושתם אינה חמורה כקדושת כהנים ולוים. [ומדברי הרשב"ם משמע, שלדעת הסובר שיש לחתום 'מקדש ישראל' אזי הסיום 'בין יום השביעי' וכו' אינו 'מעין חתימה'. וראה בהערה לעיל, שמשום כך כתב בתוספות רבינו פרץ שפירוש הרשב"ם ב'מקדש ישראל' דחוק, וראה שם שפירש באופן אחר].

כתבו התוספות (שם), שיכולה היתה הגמרא להקשות, שאם אין מונים בסדר הבדלות מה שאינו כתוב בתורה, הרי 'בין יום השביעי לששת ימי המעשה' גם כן אינו כתוב בתורה, ואם כן נשארו רק שש 'הבדלות' [כלומר, שאפילו אם לא היו מוסיפים אותו בשביל 'מעין חתימה' מכל מקום לא היה נמנה עם שאר ה'הבדלות', מאחר ואין מוזכר בו לשון 'הבדלה' בתורה]. והתקשה המהרש"א (גמ' שם) בדבריהם, שלא היה לגמרא להקשות כך, שהרי היא יודעת ש'בין יום השביעי' זה 'מעין חתימה' ולא ממנין ה'הבדלות'. וראה כמה ביאורים בישוב דברי התוספות בילקוט ביאורים.

נז. בבן יהוידע (ד"ה סדר) תמה, שהרי ישנן 'הבדלות' נוספות בתורה שלא נזכרו בברייתא, שנאמר (ויקרא כ כה) 'והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה', וכן נאמר (במדבר ו יד) 'להבדיל בין היום ובין הלילה', ועוד נאמר (שמות כו לג) 'והבדילה הפרוכת לכם בין הקודש ובין קודש הקדשים'. וראה בילקוט ביאורים מה שביאר בזה.

נח. כלומר, שמואל אינו סובר כשיטת אחד מן התנאים שנזכרו לעיל בברייתא [שנחלקו אם חותם 'סודר בראשית' או 'יוצר בראשית' או 'מקדש ישראל'], אלא הוא סובר כדעת חכמים במסכת חולין (כו:), הסוברים שביום טוב שחל במוצאי שבת חותמים 'המבדיל בין קודש לקודש', ולמד מכך שמואל שבסתם מוצאי שבת היו חותמים 'המבדיל בין קודש לחול'. רשב"ם (ד"ה ושמואל). והוסיף, שבהכרח צריך לומר ששמואל נסמך על שיטת חכמים, שאם לא כן, יקשה כשיטת מי הוא סובר, וכיצד נחלק על כל התנאים שנזכרו בברייתא כאן, ומדוע נוקטים אנו להלכה כשיטתו.

נט. כתבו התוספות במסכת כתובות (ג: ד"ה פסיט), שכל אמורא היה לו לשון מיוחד לקושיא או תשובה, שנוקט בו בכל הש"ס, כמו שמצינו שאומרת הגמרא בכמה מקומות 'פשיט רב אחאי', 'מגדף בה רבי אבהו', 'תהי בה רבי יוחנן', 'לייט עלה אביי' [ואף שמצינו לשון 'לייט' גם אצל אחרים, כמו אצל רב (סנה' קט:), מכל מקום אצל אביי מצינו לשון זה כמה פעמים].

ל. טעם הדבר שהחמיר אביי כל כך לקלל את הנוהג לחתום 'מקדש ישראל', כדי להוציא מדעת הנוצרים המקדשים את יום ראשון בשבוע [והחותם במוצאי שבת 'מקדש ישראל' נראה כמקדש את יום ראשון]. הגהות רא"מ הורוויץ (ד"ה לייט). והוסיף, שמטעם זה נקטה הגמרא 'לייט עלה אביי אהא דרב', ולא נקטה 'אהא דרבי יוסי ברבי יהודה', אף שהוא אמר זאת לפני רב, לפי שבזמן רבי יוסי ברבי יהודה עדיין לא פקרו המינים, ולא היה כאן מקום לטעות, אבל בזמן רב כבר פקרו, והיה צריך להוציא מדעת הנוטים אליהם. וברמ"ע מפאנו (סו"פ, סי' יח) כתב לבאר על פי דרכו [ראה הערה לעיל], שביאר בטעם החתימה 'מקדש ישראל' שבאה ללמדנו שאין קדושת ישראל פוקעת בצאת השבת, וסבר אביי שניתן לטעות משום כך שאדרבה קדושת ישראל מתרבה בצאת השבת, ויש בכך זלזול בכבוד השבת, ועל כן היה מקלל את החותמים כן.

כתב המאירי (סנה' קכ: ד"ה גר), שבכל מקום שבו נקטה הגמרא בלשון 'לייט עלה פלוני', הכוונה היא שאין בזה איסור גמור מעיקר הדין, שאילו היה הדבר אסור בפשיטות לא היה בו מקום לקללה, אלא חמור הוא ממנה ו'קם ליה בדרבה מיניה', אלא אין נוקטים לשון קללה רק במקום שאין איסורו מבורר, ולפיכך מצוי הדבר שאנשים נוהגים בו היתר, ומקללין אותו חכמים מצד הפרצה שהוא פורץ, ועוזות מצח שיש בו. וכעין זה משמע מלשון היראים (סי' קנ, מלסנה מנעיר), שכתב על הנאמר בגמרא 'לייט עלה אביי' בלשון זה, 'ויש לחוש לקללת חכם'. וביאר בגליוני הש"ס (סנה' קכ:), שכוונתו היא שאף אם משום דרכי ההלכה אין ראויה להיות ההלכה כדברי אביי, מכל מקום כיון שקילל את העובר על דבריו יש לחוש לזה משום 'קללת חכם אפילו בחינם היא באה' (מכות כג.).

מסורת הש"ס
עם הוספות

והא מר לא שלש אמר. (ג) [כולן] מרגע: מעין חתימה. ולא ממנינא הוא: ה"ג י"ש שחל להיות אחר השבת.[ס] דבעי למחתם המבדיל בין קודם לקודם: ה"ג מ"ד מעין מחתמתן סמוך לחתימתן דבעי למימר בין קדושת שבת לקדושת יום טוב כו': האמורות בתורה. כמו הך דלקמן: סדר הבדלות. היינו שבע הבדלות, ואף על גב דליכא תמני, בין [יום] השביעי לא קא משמע, למעין חתימה: וחותם בסדר בראשית. ברוך מקדר ברחמים. וכולהו הך כתיבי, ולהבדיל בין הקודש ובין החול ובין הטמא ובין הטהור (ויקרא י), ויבדל מלהיס בין החור ובין החשך (ברחמים ו), ויבדל בין המים (שם)[ו]: ובין כהנים ללוים כו'. מפרש להו לקמן, מאן הבדלה דשמע לא כתיבא, למעין חתימה קא משמע ליה לקמן ולאו ממנינא: מעין חתימה היא. דקאמר וחותם בקדר ברחמים, והויא ליה בין יוס השביעי לשמע ימי המעשה מעין חתימה הוא: גופא אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא הפותח לא יפחות משלש והמוסיף לא יוסיף על שבע מיתיבי[ז] אומר הבדלות במוצאי שבתות ובמוצאי ימים טובים ובמוצאי יום הכפורים ובמוצאי שבת ליום טוב ובמוצאי יום טוב לחולו של מועד אבל לא במוצאי יום טוב לשבת[ח] הרגיל אומר הרבה ושאינו רגיל אומר אחת תנאי היא דא"ר יוחנן בנן של קדושים אומר אחת ונהגו העם לומר שלש[ט] מאן ניהו בנן של קדושים רבי מנחם בר סימאי[י] ואמאי קרו ליה בנן של קדושים דלא איסתכל בצורתא דזוזא שלח ליה[יא] רב שמואל בר אידי חנניא אחי אומר אחת ולית הלכתא כוותיה. אמר רבי יהושע בן לוי המבדיל צריך שיאמר מעין הבדלות האמורות בתורה מיתיבי סדר הבדלות היאך אומר[יב] המבדיל בין קודש לחול[יג] בין אור לחושך[יד] בין ישראל לעמים ובין יום השביעי לששת ימי המעשה[טו] בין טמא לטהור בין הים לחרבה[טז] בין מים העליונים למים התחתונים בין כהנים ללוים וישראלים וחותם בסדר[יז] בראשית ואחרים אומרים ביוצר בראשית רבי יוסי ברבי יהודה אומר חותם מקדש ישראל ואם איתא הא בין הים לחרבה לא כתיבא ביה הבדלה סמי מכאן בין הים לחרבה אי הכי בין יום השביעי לששת ימי המעשה נמי מעין חתימה הוא בצר חדא וליכא שבע אמרי כהנים לוים וישראלים תרי מילי נינהו בין לוים לישראלים דכתיב[יח] בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי בין הכהנים ללוים דכתיב[יט] בני עמרם אהרן ומשה ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים. מחתם מאי חתים רב אמר מקדש ישראל ושמואל אמר[כ] המבדיל בין קודש לחול ליט עלה אביי ואיתימא רב יוסף אהא דרב תנא משמיה דרבי יהושע בן חנניא כל החותם מקדש ישראל והמבדיל בין קודש לחול מאריכין לו ימיו ושנותיו ולית

ומר לא תלת אמר ולא שבע אמר. ומסתמא לו ג' לו ז' תיקנו כנגד סוס דכר שלש לחיות אחר השבת. (מנחות דף לט.) לא יפחות מז' כנגד ז' רקיעים והמוסיף לא יוסיף על י"ג כנגד ז' רקיעים ומשה חוריס: **מאי** ביניהו. דרוב הברכות הפתיחה והחתימה מענין אחד: **בעי** למימר בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת. שמע ר' אפריס אמ ר"ת למה נהגו העולם להוסיף ולומר ואת יום השביעי משמת ימי המעשה קדשת הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך[כא] דאין זה לא מעין פתיחה ולא מעין חתימה והשיב לו ר"ת משום מיצת היום המריכו כדי לומר פעם אחת מעין[כב] ז' הבדלות. בין קודש לחול אחד. בין חור לחשך ג'. בין ישראל לעמים ז'. בין יום השביעי לששת ימי המעשה ד'. בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת. פירוש שבע מיתיבי דלא אמרינן בין יום השביעי לששת ימי המעשה קדשת היינו חולו של מועד דכר דכר המבדל ובשבת אמור. זה חלוק שבת מי"ט והיא הבדלה אחת הרי ה'. הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך שמי הבדלות בין כהנים לוים וישראלים הוי מעין חתימה הפתיחה והחתימה מענין אחד: **בעי** למימר בין ק

עין משפט נר מצוה

כג א מיי׳ פ״ח מהל׳ ברכות הלכה ה ופי״ח הלכה ו סמג עשין כו:

רבינו חננאל

עולא איקלע לפומבדיתא ואבדיל בין קדש לחול בלבד ולא אמר ברכה בתחלה וברכה בסוף אלא אמר בא״י המבדיל בין קדש לחול בלבד. **אותבי׳** עליה כל הברכות כלן פותח בהן בברוך וחותם בהן בברוך חוץ מברכת המצות וברכת הפירות וברכה הסמוכה לחברתה וברכה אחרונה שבק״ש שיש בהם פותח בברוך ואינו חותם בברוך ויש מהן חותם בברוך ואינו פותח בברוך הטוב ומטיב פותח בה בברוך.

מסורת הש״ס עם הוספות

ה) ברכות דף מו., **ו)** ירמיה י י׳, **ז)** ברכות מח:, **ח)** פ״ד ה״א, **ט)** ברכות פרק ו ה״א (מה.), **י)** כתובות שם, **יא)** פ״ק דברכות סה״ה, **יב)** עיין תוס׳ לקמן קיט: ד״ה אבל, **יג)** סוף ה״ה, **יד)** וכעין זה כתב רש״י כתובות ז: ד״ה מידי ברכות מו. ד״ה כדתניא ולקמן קה. ד״ה הודאה (וכן ברשב״ם שם), **טו)** ע״ע תוס׳ ברכות יד. ד״ה ימים.

ליקוטי רש״י

שיש מהן פותח בברוך. כגון ברכת פירות ומלות פותח ואינו חותם וטעמא מפרש בערבי פסחים (דף קה.) משום לכולה מלל הולאה ואין הפסק דבר תמנה או דבר אחר בתוכה כמו שיש בקדוש כי הוא יום תחלה למקראי קודש והמחילנו [ברכות מו.]. ויש מהן שחותם בברוך ואין פותח בברוך. כגון ברכה הסמוכה לחבירתה שהרי כבר פתח בברכה ראשונה וברכה אחרונה שבקריאת שמע אחת ויציב אחת ואמונה שע״פ ק״ש מפסיק ביניהם לתפילה ברכות הסמוכה והוא לה סמוכה לחבירתה. והטוב והמטיב וכו׳. ללמד שהיא מברכת המזון אלא על קבורת הרוגי ביתר [שם ע״ב]. ומ״ל בריכה מלכות קסבר דאוריימא היא, ומברכת הארץ היא כדאמר לעיל (ברכות מח:) אשר נתן לך זה הטוב והמטיב והוא לה ברכה הסמוכה לחבירתה. ומיהו פותח בה בברוך לפי שפתיחתה היא מתימתה שכולה הולאה אחת היא ודומה לברכת הפירות והמזון [שם מט.].

הגהות וציונים

ס) בכת״י רבנותיה דמר ומרבנותיה דמר: **ע)** בכת״י דלא תיתמר שמעתא משמיה וכן בדפו״י משמיה: **ג)** בכת״י נוסף ותו לא אמר שאר הבדלות ולא חתם בה והכי מוכח לקמן: **ד)** בכת״י דרך כעס אמר לו (ותיבת עליו נמחק): **ה)** פירוש שלא יאמרו שמעתא מפומך וגירסת ספרים ישנים מפומיה דרבנן (גליון) ובדפו״י הגירסא מפומיה דרבן ובכת״י מפומיה דמר: **ו)** בכת״י נוסף ולא הויא מדאורייתא כגון ראשונות והכי לא תקנו יותר אלא ברוך הטוב והמטיב כדמפרש התם הטוב וכו׳: **ז)** צ״ל ותהלה (מהרש״א, עי׳ שם): **ח)** בכת״י אמת וצדק: **ט)** הפסק תפילה כצ״ל (מהרש״א):

ולית הלכתא כוותיה. וטעמא לפי שאין חותמין בשתים וכריתא סברא (כר׳) [כמאן] דאמר בפ׳ ג׳ שאכלו (ברכות מט.) חותמין בשתים ופי׳ רשב״ם דהלכה כשמואל דחתים בין קודם לחול מדחתמינן במולאי שבת לי״ט בין קודם לקודש בפ״ק דחולין (דף כו:) ס״מ במולאי שבת לחול חותמין בין קודם לחול:

כל הברכות פותח בברוך וחותם בברוך. ותימה ברכה דלהלי נשמה אמאי לא פותחת בברוך דהא מעיקרא לא הוות סמוכה לחבירתה כדאמרינן בברכות (דף ס:) כי מתער אומר אלהי נשמה וכן קשה מאתה הוא עד שלא נברא העולם ותפלת הדרך שאותם ואינו פותח בברוך וי״ל לפי שאין ברכות אלא שאין חותמין בהן [ו] בשעת ותפלה[ז] בשעת וברכה שאחר מגילה ברלה דתתמינן בפ״י דהל הנפרע לעתו ישראל מכל לריהם דהל המושיע שהיא ארוכה ולא דמיא לברכת פירות ומלות שהן קלרות וכן ים בירושלמי דמגילה[ח] ובגמרא דילן (דף כא:) בספרים ישנים לחותם בה בברוך דהל הנפרע כו׳ וברכה דבורא נפשות רבות חותם בירושלמי[ט] בפ״י מי העולמים: **חוץ** מברכה הסמוכה לחבירתה. פירוש לפי שאתה ברלשונה אין לריך לפתוח בברוך וברכה שלאחר הפטרה לעור כל העולמים עד שכל דבריו האמת והצדק[י] ויש הפסק בתחזירים ותתחיל אתה הוא ואין שם ברכה לא בתחילת הרלשונה ולא בסופיתת השניה וברלה דכולה אחת היא דכולה משתעיא בנאמנות ובאמיתות המקום ומה שים הפסק בתחזירים לפי שהיו רגילים כל הלידור להפסיק שם ולומר שבת כדאמר בתכת סופרים (פרק יג הלכה י׳) וכן משמע התם דברכה אחת היא דקאמר מבטל ברלה ואח״כ ברכה אחת מסיים ברוך יי׳ אתה הל הנפרע לעתו ישראל מכל לריהם הל המושיע שהיא ארוכה ולא דמיא לברכת פירות ומלות שהן קלרות וכן ים בירושלמי דמגילה[יא] ובגמרא דילן (דף כא:) בספרים ישנים לחותם בה בברוך דהל הנפרע כו׳ וברכה דבורא נפשות רבות חותם בירושלמי[יב] בפ״י מי העולמים: **חוץ** מברכה הסמוכה לחבירתה. פירוש לפי שאתה ברלשונה אין לריך לפתוח בברוך וברכה שלאחר הפטרה לעור כל העולמים עד שכל דבריו האמת והצדק[יג] ויש הפסק בתחזירים ותתחיל אתה הוא ואין שם ברכה לא בתחילת הרלשונה ולא בסופיתת השניה וברלה דכולה אחת היא דכולה משתעיא בנאמנות ובאמיתות המקום ומה שים הפסק בתחזירים לפי שהיו רגילים כל הלידור להפסיק שם ולומר שבת כדאמר בתכת סופרים (פרק יג הלכה י׳) וכן משמע התם דברכה אחת היא דקאמר מבטל ברלה ואח״כ ברכה אחת מסיים ברוך יי׳ אתה הל הנפרע לעתו ישראל מכל לריהם הל המושיע שהיא ארוכה ולא דמיא לברכת פירות ומלות שהן קלרות וכן ים בירושלמי דמגילה[יד] ובגמרא דילן (דף כא:) בספרים ישנים לחותם בה בברוך דהל הנפרע כו׳ וברכה דבורא נפשות רבות חותם בירושלמי[טו] בפ״י מי העולמים: **חוץ** מברכה הסמוכה לחבירתה. פירוש לפי שאתה ברלשונה אין לריך לפתוח בברוך וברכה שלאחר הפטרה לעור כל העולמים עד שכל דבריו האמת והצדק[טז] ויש הפסק בתחזירים ותתחיל אתה הוא ואין שם ברכה לא בתחילת הרלשונה ולא בסופיתת השניה וברלה דכולה אחת היא דכולה משתעיא בנאמנות ובאמיתות המקום ומה שים הפסק בתחזירים לפי שהיו רגילים כל הלידור להפסיק שם ולומר שבת כדאמר בתכת סופרים (פרק יג הלכה י׳) וכן משמע התם דברכה אחת היא דקאמר מבטל ברלה ואח״כ ברכה אחת מסיים ברוך יי׳ אתה הל הנפרע לעתו ישראל מכל לריהם הל המושיע שהיא ארוכה ולא דמיא לברכת פירות ומלות שהן קלרות וכן ים בירושלמי דמגילה[יז] ובגמרא דילן (דף כא:) בספרים ישנים לחותם בה בברוך דהל הנפרע כו׳ וברכה דבורא נפשות רבות חותם בירושלמי[יח] בפ״י מי העולמים: **חוץ** מברכה הסמוכה לחבירתה. פירוש לפי שאתה ברלשונה אין לריך לפתוח בברוך וברכה שלאחר הפטרה לעור כל העולמים עד שכל דבריו האמת והצדק[יט] ויש הפסק בתחזירים ותתחיל אתה הוא ואין שם ברכה לא בתחילת הרלשונה ולא בסופיתת השניה וברלה דכולה אחת היא דכולה משתעיא בנאמנות ובאמיתות המקום ומה שים הפסק בתחזירים לפי שהיו רגילים כל הלידור להפסיק שם ולומר שבת כדאמר בתכת סופרים (פרק יג הלכה י׳) וכן משמע התם דברכה אחת היא דקאמר מבטל ברלה ואח״כ ברכה אחת מסיים ברוך יי׳ אתה הל הנפרע לעתו ישראל מכל לריהם הל המושיע שהיא ארוכה ולא דמיא לברכת פירות ומלות שהן קלרות וכן ים בירושלמי דמגילה[כ] ובגמרא דילן (דף כא:) בספרים ישנים לחותם בה בברוך דהל הנפרע כו׳ וברכה דבורא נפשות רבות חותם בירושלמי[כא] בפ״י מי העולמים: **חוץ** מברכה הסמוכה לחבירתה. פירוש לפי שאתה ברלשונה אין לריך לפתוח בברוך וברכה שלאחר הפטרה לעור כל העולמים עד שכל דבריו האמת והצדק[כב] ויש הפסק בתחזירים ותתחיל אתה הוא ואין שם ברכה לא בתחילת הרלשונה ולא בסופיתת השניה וברלה דכולה אחת היא דכולה משתעיא בנאמנות ובאמיתות המקום ומה שים הפסק בתחזירים לפי שהיו רגילים כל הלידור להפסיק שם ולומר שבת כדאמר בתכת סופרים (פרק יג הלכה י׳) וכן משמע התם דברכה אחת היא דקאמר מבטל ברלה ואח״כ ברכה אחת מסיים ברוך יי׳ אתה הל הנפרע לעתו ישראל מכל לריהם הל המושיע שהיא ארוכה ולא דמיא לברכת פירות ומלות שהן קלרות וכן ים בירושלמי דמגילה[כג] ובגמרא דילן (דף כא:) בספרים ישנים לחותם בה בברוך דהל הנפרע כו׳ וברכה דבורא נפשות רבות חותם בירושלמי[כד] בפ״י מי העולמים: **חוץ** מברכה הסמוכה לחבירתה. פירוש לפי שאתה ברלשונה אין לריך לפתוח בברוך וברכה שלאחר הפטרה לעור כל העולמים עד שכל דבריו האמת והצדק[כה] ויש הפסק בתחזירים ותתחיל אתה הוא ואין שם ברכה לא בתחילת הרלשונה ולא בסופיתת השניה וברלה דכולה אחת היא דכולה משתעיא בנאמנות ובאמיתות המקום ומה שים הפסק בתחזירים לפי שהיו רגילים כל הלידור להפסיק שם ולומר שבת כדאמר בתכת סופרים (פרק יג הלכה י׳) וכן משמע התם דברכה אחת היא דקאמר מבטל ברלה ואח״כ ברכה אחת מסיים ברוך יי׳ אתה הל הנפרע לעתו ישראל מכל לריהם הל המושיע שהיא ארוכה ולא דמיא לברכת פירות ומלות שהן קלרות וכן ים בירושלמי דמגילה[כו] ובגמרא דילן (דף כא:) בספרים ישנים לחותם בה בברוך דהל הנפרע כו׳ וברכה דבורא נפשות רבות חותם בירושלמי[כז] בפ״י מי העולמים: **חוץ** מברכה הסמוכה לחבירתה. פירוש לפי שאתה ברלשונה אין לריך לפתוח בברוך וברכה שלאחר הפטרה לעור כל העולמים עד שכל דבריו האמת והצדק[כח] ויש הפסק בתחזירים ותתחיל אתה הוא ואין שם ברכה לא בתחילת הרלשונה ולא בסופיתת השניה וברלה דכולה אחת היא דכולה משתעיא בנאמנות ובאמיתות המקום ומה שים הפסק בתחזירים לפי שהיו רגילים כל הלידור להפסיק שם ולומר שבת כדאמר בתכת סופרים (פרק יג הלכה י׳) וכן משמע התם דברכה אחת היא דקאמר מבטל ברלה ואח״כ ברכה אחת מסיים ברוך יי׳ אתה הל הנפרע לעתו ישראל מכל לריהם הל המושיע שהיא ארוכה ולא דמיא לברכת פירות ומלות שהן קלרות וכן ים בירושלמי דמגילה[כט] ובגמרא דילן (דף כא:) בספרים ישנים לחותם בה בברוך דהל הנפרע כו׳ וברכה דבורא נפשות רבות חותם בירושלמי[ל] בפ״י מי העולמים: **חוץ** מברכה הסמוכה לחבירתה. פירוש לפי שאתה ברלשונה אין לריך לפתוח בברוך וברכה שלאחר הפטרה לעור כל העולמים עד שכל דבריו האמת והצדק[לא] ויש הפסק בתחזירים ותתחיל אתה הוא ואין שם ברכה לא בתחילת הרלשונה ולא בסופיתת השניה וברלה דכולה אחת היא דכולה משתעיא בנאמנות ובאמיתות המקום ומה שים הפסק בתחזירים לפי שהיו רגילים כל הלידור להפסיק שם ולומר שבת כדאמר בתכת סופרים (פרק יג הלכה י׳) וכן משמע התם דברכה אחת היא דקאמר מבטל ברלה ואח״כ ברכה אחת מסיים ברוך יי׳ אתה הל הנפרע לעתו ישראל מכל לריהם הל המושיע שהיא ארוכה ולא דמיא לברכת פירות ומלות שהן קלרות וכן ים בירושלמי דמגילה[לב] ובגמרא דילן (דף כא:) בספרים ישנים לחותם בה בברוך דהל הנפרע כו׳ וברכה דבורא נפשות רבות חותם בירושלמי[לג] בפ״י מי העולמים: **חוץ** מברכה הסמוכה לחבירתה. פירוש לפי שאתה ברלשונה אין לריך לפתוח בברוך וברכה שלאחר הפטרה לעור כל העולמים עד שכל דבריו האמת והצדק[לד] ויש הפסק בתחזירים ותתחיל אתה הוא ואין שם ברכה לא בתחילת הרלשונה ולא בסופיתת השניה וברלה דכולה אחת היא דכולה משתעיא בנאמנות ובאמיתות המקום ומה שים הפסק בתחזירים לפי שהיו רגילים כל הלידור להפסיק שם ולומר שבת כדאמר בתכת סופרים (פרק יג הלכה י׳) וכן משמע התם דברכה אחת היא דקאמר מבטל ברלה ואח״כ ברכה אחת מסיים ברוך יי׳ אתה הל הנפרע לעתו ישראל מכל לריהם הל המושיע שהיא ארוכה ולא דמיא לברכת פירות ומלות שהן קלרות וכן ים בירושלמי דמגילה[לה] ובגמרא דילן (דף כא:) בספרים ישנים לחותם בה בברוך דהל הנפרע כו׳ וברכה דבורא נפשות רבות חותם בירושלמי[לו] בפ״י מי העולמים: **חוץ** מברכה הסמוכה לחבירתה. פירוש לפי שאתה ברלשונה אין לריך לפתוח בברוך וברכה שלאחר הפטרה לעור כל העולמים עד שכל דבריו האמת והצדק[לז] ויש הפסק בתחזירים ותתחיל אתה הוא ואין שם ברכה לא בתחילת הרלשונה ולא בסופיתת השניה וברלה דכולה אחת היא דכולה משתעיא בנאמנות ובאמיתות המקום ומה שים הפסק בתחזירים לפי שהיו רגילים כל הלידור להפסיק שם ולומר שבת כדאמר בתכת סופרים (פרק יג הלכה י׳) וכן משמע התם דברכה אחת היא דקאמר מבטל ברלה ואח״כ ברכה אחת מסיים ברוך יי׳ אתה הל הנפרע לעתו ישראל מכל לריהם הל המושיע שהיא ארוכה ולא דמיא לברכת פירות ומלות שהן קלרות וכן ים בירושלמי דמגילה[לח] ובגמרא דילן (דף כא:) בספרים ישנים לחותם בה בברוך דהל הנפרע כו׳ וברכה דבורא נפשות רבות חותם בירושלמי[לט] בפ״י מי העולמים: **חוץ** מברכה הסמוכה לחבירתה. פירוש לפי שאתה ברלשונה אין לריך לפתוח בברוך וברכה שלאחר הפטרה לעור כל העולמים עד שכל דבריו האמת והצדק[מ] ויש הפסק בתחזירים ותתחיל אתה הוא ואין שם ברכה לא בתחילת הרלשונה ולא בסופיתת השניה וברלה דכולה אחת היא דכולה משתעיא בנאמנות ובאמיתות המקום ומה שים הפסק בתחזירים לפי שהיו רגילים כל הלידור להפסיק שם ולומר שבת כדאמר בתכת סופרים (פרק יג הלכה י׳) וכן משמע התם דברכה אחת היא דקאמר מבטל ברלה ואח״כ ברכה אחת מסיים ברוך יי׳ אתה הל הנפרע לעתו ישראל מכל לריהם הל המושיע שהיא ארוכה ולא דמיא לברכת פירות ומלות שהן קלרות וכן ים בירושלמי דמגילה[מא] ובגמרא דילן (דף כא:) בספרים ישנים לחותם בה בברוך דהל הנפרע כו׳ וברכה דבורא נפשות רבות חותם בירושלמי[מב] בפ״י מי העולמים: **חוץ** מברכה הסמוכה לחבירתה. פירוש לפי שאתה ברלשונה אין לריך לפתוח בברוך וברכה שלאחר הפטרה לעור כל העולמים עד שכל דבריו האמת והצדק[מג] ויש הפסק בתחזירים ותתחיל אתה הוא ואין שם ברכה לא בתחילת הרלשונה ולא בסופיתת השניה וברלה דכולה אחת היא דכולה משתעיא בנאמנות ובאמיתות המקום ומה שים הפסק בתחזירים לפי שהיו רגילים כל הלידור להפסיק שם ולומר שבת כדאמר בתכת סופרים (פרק יג הלכה י׳) וכן משמע התם דברכה אחת היא דקאמר מבטל ברלה ואח״כ ברכה אחת מסיים ברוך יי׳ אתה הל הנפרע לעתו ישראל מכל לריהם הל המושיע שהיא ארוכה ולא דמיא לברכת פירות ומלות שהן קלרות וכן ים בירושלמי דמגילה[מד] ובגמרא דילן (דף כא:) בספרים ישנים לחותם בה בברוך דהל הנפרע כו׳ וברכה דבורא נפשות רבות חותם בירושלמי[מה] בפ״י מי העולמים: **חוץ** מברכה הסמוכה לחבירתה. פירוש לפי שאתה ברלשונה אין לריך לפתוח בברוך וברכה שלאחר הפטרה לעור כל העולמים עד שכל דבריו האמת והצדק[מו] ויש הפסק בתחזירים ותתחיל אתה הוא ואין שם ברכה לא בתחילת הרלשונה ולא בסופיתת השניה וברלה דכולה אחת היא דכולה משתעיא בנאמנות ובאמיתות המקום ומה שים הפסק בתחזירים לפי שהיו רגילים כל הלידור להפסיק שם ולומר שבת כדאמר בתכת סופרים (פרק יג הלכה י׳) וכן משמע התם דברכה אחת היא דקאמר מבטל ברלה ואח״כ ברכה אחת מסיים ברוך יי׳ אתה הל הנפרע לעתו ישראל מכל לריהם הל המושיע שהיא ארוכה ולא דמיא לברכת פירות ומלות שהן קלרות וכן ים בירושלמי דמגילה[מז] ובגמרא דילן (דף כא:) בספרים ישנים לחותם בה בברוך דהל הנפרע כו׳ וברכה דבורא נפשות רבות חותם בירושלמי[מח] בפ״י מי העולמים: **חוץ** מברכה הסמוכה לחבירתה. פירוש לפי שאתה ברלשונה אין לריך לפתוח בברוך וברכה שלאחר הפטרה לעור כל העולמים עד שכל דבריו האמת והצדק[מט] ויש הפסק בתחזירים ותתחיל אתה הוא ואין שם ברכה לא בתחילת הרלשונה ולא בסופיתת השניה וברלה דכולה אחת היא דכולה משתעיא בנאמנות ובאמיתות המקום ומה שים הפסק בתחזירים לפי שהיו רגילים כל הלידור להפסיק שם ולומר שבת כדאמר בתכת סופרים (פרק יג הלכה י׳) וכן משמע התם דברכה אחת היא דקאמר מבטל ברלה ואח״כ ברכה אחת מסיים ברוך יי׳ אתה הל הנפרע לעתו ישראל מכל לריהם הל המושיע שהיא ארוכה ולא דמיא לברכת פירות ומלות שהן קלרות וכן ים בירושלמי דמגילה[נ] ובגמרא דילן (דף כא:) בספרים ישנים לחותם בה בברוך דהל הנפרע כו׳ וברכה דבורא נפשות רבות חותם בירושלמי[נא] בפ״י מי העולמים: **חוץ** מברכה הסמוכה לחבירתה. פירוש לפי שאתה ברלשונה אין לריך לפתוח בברוך וברכה שלאחר הפטרה לעור כל העולמים עד שכל דבריו האמת והצדק[נב] ויש הפסק בתחזירים ותתחיל אתה הוא ואין שם ברכה לא בתחילת הרלשונה ולא בסופיתת השניה וברלה דכולה אחת היא דכולה משתעיא בנאמנות ובאמיתות המקום ומה שים הפסק בתחזירים לפי שהיו רגילים כל הלידור להפסיק שם ולומר שבת כדאמר בתכת סופרים (פרק יג הלכה י׳) וכן משמע התם דברכה אחת היא דקאמר מבטל ברלה ואח״כ ברכה אחת מסיים ברוך יי׳ אתה הל הנפרע לעתו ישראל מכל לריהם הל המושיע שהיא ארוכה ולא דמיא לברכת פירות ומלות שהן קלרות וכן ים בירושלמי דמגילה[נג] ובגמרא דילן (דף כא:) בספרים ישנים לחותם בה בברוך דהל הנפרע כו׳ וברכה דבורא נפשות רבות חותם בירושלמי[נד] בפ״י מי העולמים: **חוץ** מברכה הסמוכה לחבירתה. פירוש לפי שאתה ברלשונה אין לריך לפתוח בברוך וברכה שלאחר הפטרה לעור כל העולמים עד שכל דבריו האמת והצדק[נה] ויש הפסק בתחזירים ותתחיל אתה הוא ואין שם ברכה לא בתחילת הרלשונה ולא בסופיתת השניה וברלה דכולה אחת היא דכולה משתעיא בנאמנות ובאמיתות המקום ומה שים הפסק בתחזירים לפי שהיו רגילים כל הלידור להפסיק שם ולומר שבת כדאמר בתכת סופרים (פרק יג הלכה י׳) וכן משמע התם דברכה אחת היא דקאמר מבטל ברלה ואח״כ ברכה אחת מסיים ברוך יי׳ אתה הל הנפרע לעתו ישראל מכל לריהם הל המושיע שהיא ארוכה ולא דמיא לברכת פירות ומלות שהן קלרות וכן ים בירושלמי דמגילה[נו] ובגמרא דילן (דף כא:) בספרים ישנים לחותם בה בברוך דהל הנפרע כו׳ וברכה דבורא נפשות רבות חותם בירושלמי[נז] בפ״י מי העולמים: **חוץ** מברכה הסמוכה לחבירתה. פירוש לפי שאתה ברלשונה אין לריך לפתוח בברוך וברכה שלאחר הפטרה לעור כל העולמים עד שכל דבריו האמת והצדק[נח] ויש הפסק בתחזירים ותתחיל אתה הוא ואין שם ברכה לא בתחילת הרלשונה ולא בסופיתת השניה וברלה דכולה אחת היא דכולה משתעיא בנאמנות ובאמיתות המקום ומה שים הפסק בתחזירים לפי שהיו רגילים כל הלידור להפסיק שם ולומר שבת כדאמר בתכת סופרים (פרק יג הלכה י׳) וכן משמע התם דברכה אחת היא דקאמר מבטל ברלה ואח״כ ברכה אחת מסיים ברוך יי׳ אתה הל הנפרע לעתו ישראל מכל לריהם הל המושיע שהיא ארוכה ולא דמיא לברכת פירות ומלות שהן קלרות וכן ים בירושלמי דמגילה[נט] ובגמרא דילן (דף כא:) בספרים ישנים לחותם בה בברוך דהל הנפרע כו׳ וברכה דבורא נפשות רבות חותם בירושלמי[ס] בפ״י מי העולמים: **חוץ** מברכה הסמוכה לחבירתה. פירוש לפי שאתה ברלשונה אין לריך לפתוח בברוך וברכה שלאחר הפטרה לעור כל העולמים עד שכל דבריו האמת והצדק[סא] ויש הפסק בתחזירים ותתחיל אתה הוא ואין שם ברכה לא בתחילת הרלשונה ולא בסופיתת השניה וברלה דכולה אחת היא דכולה משתעיא בנאמנות ובאמיתות המקום ומה שים הפסק בתחזירים לפי שהיו רגילים כל הלידור להפסיק שם ולומר שבת כדאמר בתכת סופרים (פרק יג הלכה י׳) וכן משמע התם דברכה אחת היא דקאמר מבטל ברלה ואח״כ ברכה אחת מסיים ברוך יי׳ אתה הל הנפרע לעתו ישראל מכל לריהם הל המושיע שהיא ארוכה ולא דמיא לברכת פירות ומלות שהן קלרות וכן ים בירושלמי דמגילה[סב] ובגמרא דילן (דף כא:) בספרים ישנים לחותם בה בברוך דהל הנפרע כו׳ וברכה דבורא נפשות רבות חותם בירושלמי[סג] בפ״י מי העולמים: **חוץ** מברכה הסמוכה לחבירתה. פירוש לפי שאתה ברלשונה אין לריך לפתוח בברוך וברכה שלאחר הפטרה לעור כל העולמים עד שכל דבריו האמת והצדק[סד] ויש הפסק בתחזירים ותתחיל אתה הוא ואין שם ברכה לא בתחילת הרלשונה ולא בסופיתת השניה וברלה דכולה אחת היא דכולה משתעיא בנאמנות ובאמיתות המקום ומה שים הפסק בתחזירים לפי שהיו רגילים כל הלידור להפסיק שם ולומר שבת כדאמר בתכת סופרים (פרק יג הלכה י׳) וכן משמע התם דברכה אחת היא דקאמר מבטל ברלה ואח״כ ברכה אחת מסיים ברוך יי׳ אתה הל הנפרע לעתו ישראל מכל לריהם הל המושיע שהיא ארוכה ולא דמיא לברכת פירות ומלות שהן קלרות וכן ים בירושלמי דמגילה[סה] ובגמרא דילן (דף כא:) בספרים ישנים לחותם בה בברוך דהל הנפרע כו׳ וברכה דבורא נפשות רבות חותם בירושלמי[סו] בפ״י מי העולמים: **חוץ** מברכה הסמוכה לחבירתה. פירוש לפי שאתה ברלשונה אין לריך לפתוח בברוך וברכה שלאחר הפטרה לעור כל העולמים עד שכל דבריו האמת והצדק[סז] ויש הפסק בתחזירים ותתחיל אתה הוא ואין שם ברכה לא בתחילת הרלשונה ולא בסופיתת השניה וברלה דכולה אחת היא דכולה משתעיא בנאמנות ובאמיתות המקום ומה שים הפסק בתחזירים לפי שהיו רגילים כל הלידור להפסיק שם ולומר שבת כדאמר בתכת סופרים (פרק יג הלכה י׳) וכן משמע התם דברכה אחת היא דקאמר מבטל ברלה ואח״כ ברכה אחת מסיים ברוך יי׳ אתה הל הנפרע לעתו ישראל מכל לריהם הל המושיע שהיא ארוכה ולא דמיא לברכת פירות ומלות שהן קלרות וכן ים בירושלמי דמגילה[סח] ובגמרא דילן (דף כא:) בספרים ישנים לחותם בה בברוך דהל הנפרע כו׳ וברכה דבורא נפשות רבות חותם בירושלמי[סט] בפ״י מי העולמים: **חוץ** מברכה הסמוכה לחבירתה. פירוש לפי שאתה ברלשונה אין לריך לפתוח בברוך וברכה שלאחר הפטרה לעור כל העולמים עד שכל דבריו האמת והצדק[ע] ויש הפסק בתחזירים ותתחיל אתה הוא ואין שם ברכה לא בתחילת הרלשונה ולא בסופיתת השניה וברלה דכולה אחת היא דכולה משתעיא בנאמנות ובאמיתות המקום ומה שים הפסק בתחזירים לפי שהיו רגילים כל הלידור להפסיק שם ולומר שבת כדאמר בתכת סופרים (פרק יג הלכה י׳) וכן משמע התם דברכה אחת היא דקאמר מבטל ברלה ואח״כ ברכה אחת מסיים ברוך יי׳ אתה הל הנפרע לעתו ישראל מכל לריהם הל המושיע שהיא ארוכה ולא דמיא לברכת פירות ומלות שהן קלרות וכן ים בירושלמי דמגילה[עא] ובגמרא דילן (דף כא:) בספרים ישנים לחותם בה בברוך דהל הנפרע כו׳ וברכה דבורא נפשות רבות חותם בירושלמי[עב] בפ״י מי העולמים: **חוץ** מברכה הסמוכה לחבירתה. פירוש לפי שאתה ברלשונה אין לריך לפתוח בברוך וברכה שלאחר הפטרה לעור כל העולמים עד שכל דבריו האמת והצדק[עג] ויש הפסק בתחזירים ותתחיל אתה הוא ואין שם ברכה לא בתחילת הרלשונה ולא בסופיתת השניה וברלה דכולה אחת היא דכולה משתעיא בנאמנות ובאמיתות המקום ומה שים הפסק בתחזירים לפי שהיו רגילים כל הלידור להפסיק שם ולומר שבת כדאמר בתכת סופרים (פרק יג הלכה י׳) וכן משמע התם דברכה אחת היא דקאמר מבטל ברלה ואח״כ ברכה אחת מסיים ברוך יי׳ אתה הל הנפרע לעתו ישראל מכל לריהם הל המושיע שהיא ארוכה ולא דמיא לברכת פירות ומלות שהן קלרות וכן ים בירושלמי דמגילה[עד] ובגמרא דילן (דף כא:) בספרים ישנים לחותם בה בברוך דהל הנפרע כו׳ וברכה דבורא נפשות רבות חותם בירושלמי[עה] בפ״י מי העולמים: **חוץ** מברכה הסמוכה לחבירתה. פירוש לפי שאתה ברלשונה אין לריך לפתוח בברוך וברכה שלאחר הפטרה לעור כל העולמים עד שכל דבריו האמת והצדק[עו] ויש הפסק בתחזירים ותתחיל אתה הוא ואין שם ברכה לא בתחילת הרלשונה ולא בסופיתת השניה וברלה דכולה אחת היא דכולה משתעיא בנאמנות ובאמיתות המקום ומה שים הפסק בתחזירים לפי שהיו רגילים כל הלידור להפסיק שם ולומר שבת כדאמר בתכת סופרים (פרק יג הלכה י׳) וכן משמע התם דברכה אחת היא דקאמר מבטל ברלה ואח״כ ברכה אחת מסיים ברוך יי׳ אתה הל הנפרע לעתו ישראל מכל לריהם הל המושיע שהיא ארוכה ולא דמיא לברכת פירות ומלות שהן קלרות וכן ים בירושלמי דמגילה[עז] ובגמרא דילן (דף כא:) בספרים ישנים לחותם בה בברוך דהל הנפרע כו׳ וברכה דבורא נפשות רבות חותם בירושלמי[עח] בפ״י מי העולמים: **חוץ** מברכה הסמוכה לחבירתה. פירוש לפי שאתה ברלשונה אין לריך לפתוח בברוך וברכה שלאחר הפטרה לעור כל העולמים עד שכל דבריו האמת והצדק[עט] ויש הפסק בתחזירים ותתחיל אתה הוא ואין שם ברכה לא בתחילת הרלשונה ולא בסופיתת השניה וברלה דכולה אחת היא דכולה משתעיא בנאמנות ובאמיתות המקום ומה שים הפסק בתחזירים לפי שהיו רגילים כל הלידור להפסיק שם ולומר שבת כדאמר בתכת סופרים (פרק יג הלכה י׳) וכן משמע התם דברכה אחת היא דקאמר מבטל ברלה ואח״כ ברכה אחת מסיים ברוך יי׳ אתה הל הנפרע לעתו ישראל מכל לריהם הל המושיע שהיא ארוכה ולא דמיא לברכת פירות ומלות שהן קלרות וכן ים בירושלמי דמגילה[פ] ובגמרא דילן (דף כא:) בספרים ישנים לחותם בה בברוך דהל הנפרע כו׳ וברכה דבורא נפשות רבות חותם בירושלמי[פא] בפ״י מי העולמים: **חוץ** מברכה הסמוכה לחבירתה. פירוש לפי שאתה ברלשונה אין לריך לפתוח בברוך וברכה שלאחר הפטרה לעור כל העולמים עד שכל דבריו האמת והצדק[פב] ויש הפסק בתחזירים ותתחיל אתה הוא ואין שם ברכה לא בתחילת הרלשונה ולא בסופיתת השניה וברלה דכולה אחת היא דכולה משתעיא בנאמנות ובאמיתות המקום ומה שים הפסק בתחזירים לפי שהיו רגילים כל הלידור להפסיק שם ולומר שבת כדאמר בתכת סופרים (פרק יג הלכה י׳) וכן משמע התם דברכה אחת היא דקאמר מבטל ברלה ואח״כ ברכה אחת מסיים ברוך יי׳ אתה הל הנפרע לעתו ישראל מכל לריהם הל המושיע שהיא ארוכה ולא דמיא לברכת פירות ומלות שהן קלרות וכן ים בירושלמי דמגילה[פג] ובגמרא דילן (דף כא:) בספרים ישנים לחותם בה בברוך דהל הנפרע כו׳ וברכה דבורא נפשות רבות חותם בירושלמי[פד] בפ״י מי העולמים: **חוץ** מברכה הסמוכה לחבירתה. פירוש לפי שאתה ברלשונה אין לריך לפתוח בברוך וברכה שלאחר הפטרה לעור כל העולמים עד שכל דבריו האמת והצדק[פה] ויש הפסק בתחזירים ותתחיל אתה הוא ואין שם ברכה לא בתחילת הרלשונה ולא בסופיתת השניה וברלה דכולה אחת היא דכולה משתעיא בנאמנות ובאמיתות המקום ומה שים הפסק בתחזירים לפי שהיו רגילים כל הלידור להפסיק שם ולומר שבת כדאמר בתכת סופרים (פרק יג הלכה י׳) וכן משמע התם דברכה אחת היא דקאמר מבטל ברלה ואח״כ ברכה אחת מסיים ברוך יי׳ אתה הל הנפרע לעתו ישראל מכל לריהם הל המושיע שהיא ארוכה ולא דמיא לברכת פירות ומלות שהן קלרות וכן ים בירושלמי דמגילה[פו] ובגמרא דילן (דף כא:) בספרים ישנים לחותם בה בברוך דהל הנפרע כו׳ וברכה דבורא נפשות רבות חותם בירושלמי[פז] בפ״י מי העולמים: **חוץ** מברכה הסמוכה לחבירתה. פירוש לפי שאתה ברלשונה אין לריך לפתוח בברוך וברכה שלאחר הפטרה לעור כל העולמים עד שכל דבריו האמת והצדק[פח] ויש הפסק בתחזירים ותתחיל אתה הוא ואין שם ברכה לא בתחילת הרלשונה ולא בסופיתת השניה וברלה דכולה אחת היא דכולה משתעיא בנאמנות ובאמיתות המקום ומה שים הפסק בתחזירים לפי שהיו רגילים כל הלידור להפסיק שם ולומר שבת כדאמר בתכת סופרים (פרק יג הלכה י׳) וכן משמע התם דברכה אחת היא דקאמר מבטל ברלה ואח״כ ברכה אחת מסיים ברוך יי׳ אתה הל הנפרע לעתו ישראל מכל לריהם הל המושיע שהיא ארוכה ולא דמיא לברכת פירות ומלות שהן קלרות וכן ים בירושלמי דמגילה[פט] ובגמרא דילן (דף כא:) בספרים ישנים לחותם בה בברוך דהל הנפרע כו׳ וברכה דבורא נפשות רבות חותם בירושלמי[צ] בפ״י מי העולמים: **חוץ** מברכה הסמוכה לחבירתה. פירוש לפי שאתה ברלשונה אין לריך לפתוח בברוך וברכה שלאחר הפטרה לעור כל העולמים עד שכל דבריו האמת והצדק[צא] ויש הפסק בתחזירים ותתחיל אתה הוא ואין שם ברכה לא בתחילת הרלשונה ולא בסופיתת השניה וברלה דכולה אחת היא דכולה משתעיא בנאמנות ובאמיתות המקום ומה שים הפסק בתחזירים לפי שהיו רגילים כל הלידור להפסיק שם ולומר שבת כדאמר בתכת סופרים (פרק יג הלכה י׳) וכן משמע התם דברכה אחת היא דקאמר מבטל ברלה ואח״כ ברכה אחת מסיים ברוך יי׳ אתה הל הנפרע לעתו ישראל מכל לריהם הל המושיע שהיא ארוכה ולא דמיא לברכת פירות ומלות שהן קלרות וכן ים בירושלמי דמגילה[צב] ובגמרא דילן (דף כא:) בספר

מסיקה הגמרא, **וְלֵית הִלְכְתָא כְּוָותֵיהּ** - אין הלכה כרבי יהושע בן חנניא, לפי שאין חותמים ברכה בשני ענינים שונים[א], אלא כדעת שמואל, שחותמים רק 'ברוך המבדיל בין קודש לחול'[ב].

הגמרא מביאה מעשה בענין ברכת הבדלה:

עוֹלָא אִיקְלַע [-נזדמן] **לְפוּמְבְּדִיתָא** ושבת שם. במוצאי שבת **אָמַר לֵיהּ רַב יְהוּדָה לְרַב יִצְחָק בְּרֵיהּ** [-בנו], **זִיל אֲמְטֵי לֵיהּ כַּלְכָּלָה דְּפֵירֵי** - לך הבא לו [-לעולא] סל מלא פירות, **וַחֲזִי הֵיכִי אַבְדִּיל** - ועל ידי כן תראה כיצד הוא אומר את ברכת ההבדלה[ג]. **לֹא אֵזַל** - לא הלך רב יצחק עצמו לעולא, אלא **שַׁדַּר לֵיהּ לְאַבָּיֵי** - שלח את אביי לשם[ד]. **כִּי אֲתָא אַבָּיֵי** - כאשר שב אביי מהליכתו לעולא, **אָמַר לֵיהּ** רב יצחק, **הֵיכִי אָמַר** - כיצד אמר עולא את ברכת ההבדלה. **אָמַר לֵיהּ אביי, 'בָּרוּךְ הַמַּבְדִּיל בֵּין קוֹדֶשׁ לְחוֹל'ה אָמַר** עולא, **וְתוּ לָא** - ולא יותר מזה[ו]. **אֲתָא לְקַמֵּיהּ דַּאֲבוּהּ** - בא רב יצחק לפני רב יהודה אביו, **אָמַר לֵיהּ** רב יהודה, **הֵיכִי אָמַר** - כיצד אמר עולא את ברכת ההבדלה. **אָמַר לֵיהּ** רב יצחק, **אֲנָא לָא אֲזָלִי** - אני לא הלכתי בעצמי לעולא, אלא **אֲנָא שַׁדְּרִיתֵיהּ לְאַבָּיֵי** - אני שלחתי את אביי, **וְאָמַר לִי** שכך אמר עולא, 'ברוך **הַמַּבְדִּיל בֵּין קוֹדֶשׁ לְחוֹל'**. כעס רב יהודה על רב יצחק בנו על אשר לא הלך בעצמו, **וְאָמַר לֵיהּ**, **רַבְרְבָנוּתֵיהּ דְּמַר וּסְרָרוּתֵיהּ דְּמַר גָּרְמָא לֵיהּ לְמַר דְּלָא תֵּימָא שְׁמַעְתֵּיהּ מִפּוּמֵיהּ** - גאוותך והנהגתך בשררה גרמה לך שלא תֵּאָמֵר שמועה זו של עולא מפיך, אלא מפיו של אביי[ז].

הגמרא מקשה על עולא מברייתא:

מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה. שנינו בברייתא, **כָּל הַבְּרָכוֹת כּוּלָּן, פּוֹתֵחַ בהן בְּאמירת 'בָּרוּךְ** אתה ה'', **וְכן חוֹתֵם בָּהֶן בְּאמירת 'בָּרוּךְ** אתה ה''[ח], **חוּץ מִבִּרְכַּת המְזוֹת**, כגון 'להתעטף בציצית' ו'על נטילת לולב', **וּבִרְכַּת הַפֵּירוֹת**, כגון 'בורא פרי העץ', **וּבִרְכָה הַסְּמוּכָה לַחֲבֵירְתָּהּ**, דהיינו, שיש לפניה ברכה אחרת, כמו הברכות של תפילת 'שמונה עשרה'[ט], **וְכן בְּרָכָה אַחֲרוֹנָה שֶׁבִּקְרִיַּת שְׁמַע**, דהיינו ברכת 'אמת ויציב'[י]. **שֶׁיֵּשׁ מֵהֶן** - מאלו הברכות שהוזכרו, **שפּוֹתֵחַ (בָּהֶן) בְּ'בָרוּךְ'** וְאֵין חוֹתֵם בְּ'בָרוּךְ', כמו ברכת המצוות והפירות[יא], **וְיֵשׁ מֵהֶן שֶׁחוֹתֵם בְּ'בָרוּךְ'** וְאֵין פּוֹתֵחַ בְּ'בָרוּךְ', כמו ברכה הסמוכה לחברתה [לאחריה][יב], וברכה אחרונה שבקריאת שמע[יג]. **וּברכת 'הַטּוֹב וְהַמֵּטִיב'** שבברכת המזון, דהיינו ברכת 'האל, אבינו, מלכנו' וכו', אף על פי שהיא 'סמוכה לחברתה', שהרי קדמו לה כל הברכות ש'בברכת המזון', מכל מקום פּוֹתֵחַ בה בְּ'בָרוּךְ'[יד], לפי שנתקנה כברכה בפני עצמה, ולא כהמשך לברכות שלפניה[טו], **וְאֵינוֹ חוֹתֵם** בה **בְּ'בָרוּךְ'**[טז].

א. **כמבואר** במסכת ברכות (מט.). אמנם רבי יהושע בן חנניא סובר כדעת החולק שם, שניתן לחתום ברכה בשני עניינים. תוספות (ד"ה ולימ).

ב. **שהרי** קילל אביי את הנוהג כדעת רב. רשב"ם (ד"ה ולימ).

ג. **רשב"ם** (ד"ה זיל). ומהר"ם חלאווה (ד"ה אמר) ביאר, שכיון שירצה לאכול מן הפירות, יבדיל [שהרי אסור לאכול לפני הבדלה על הכוס].

ד. **בחידושי** הגרז"ר בענגיס (מ"ב סי' יח) הקשה, כיצד לא קיים רב יצחק את מצוות רב יהודה אביו, שציוהו לילך לראות כיצד עולא מבדיל, ואי אפשר לומר שנתכוין לקיימה על ידי שליח, שהרי 'כיבוד אב' הוא מצוה שבגופו, ואין מועיל בה שליחות. והוסיף, שאפילו אם נאמר שכאן מועילה שליחות, מאחר ועיקר כוונתו של רב יהודה היתה לדעת באיזה אופן הבדיל עולא, וכוונה זו מתקיימת אף על ידי שליח, מכל מקום הרי כלל הוא בידינו (קידושין מב.) 'מצוה בו יותר מבשלוחו'. וכתב, שיש להוכיח מכאן כדעת הרשב"א במסכת יבמות (ו. ד"ה מה), שכתב בשם רבינו חננאל, שאין אדם חייב מן התורה לקיים מצוות אביו אלא במה שיש לאביו הנאה, כמו ששנינו במסכת קידושין (לב:) 'איזהו כיבוד, מאכיל ומשקה' וכו', אבל אם אמר לו אביו לעשות דבר שאין לו בו הנאה [כמו במעשה זה, שאמר לו לראות כיצד עולא מבדיל], אינו חייב לשמוע בקולו.

ה. **אמר** זאת בשם ומלכות. רבינו חננאל (ד"ה עולא) ומהר"ם חלאווה (ד"ה אמר).

ו. **כלומר**, שלא חתם ברכת הבדלה ב'ברוך', וכמו כן לא אמר בה 'הבדלות' נוספות. רש"י (ד"ה המבדיל), וכן הוא ברשב"ם כתב יד [ראה הגהות וציונים]. אמנם התוספות (להלן קא. ד"ה קמיפ) הקשו על כך מסוגיית הגמרא בסמוך [ראה הערה שם], ועל כן פירשו שעולא היה אומר את כל שאר ה'הבדלות' המנויות לעיל, אלא שלא חתם ברכה זו כלל [דהיינו, שהיה אומר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם, המבדיל בין קודש לחול, בין אור לחושך ובין ישראל לעמים'].

ז. **ובכך** הפסדת את הזכות שיהיו שפתותיך דובבות בקבר בשעת אמירת שמועה זו, כמו שאמרו חכמים (יבמות צ:) 'כל תלמיד חכם שאומרים דבר שמועה מפיו שפתותיו דובבות בקבר'. רשב"ם (ד"ה דלמ).

כתב בשו"ת מהר"י ברונא (סי' קלט), שיש להוכיח ממעשה זה שרשאי אדם לקרוא לבנו 'מר', ואין בכך פחיתות בכבוד האב. ומבואר מדבריו, שאף על פי שכעס רב יהודה על רב יצחק בנו וגער בו, מכל מקום פנה אליו בלשון כבוד. אמנם בדבש תמר (נרשב"ם ד"ה אמר בריומיה) ביאר בדעת הרשב"ם, שהוקשה לו מדוע חזר רב יהודה וקרא לבנו 'מר' שלש פעמים, ועל כך פירש הרשב"ם 'כעס עליו על שלא הלך הוא בעצמו', דהיינו, שלא קרא לו כן דרך כבוד, אלא אדרבה, בדרך תוכחה על שנוהג בהתנשאות.

ח. **והיינו** משום חביבות הברכה, וכעין המבואר במסכת ברכות (י.) 'כל פרשה שהיתה חביבה על דוד, פתח בה באשרי וסיים בה באשרי', וכן הרבה מזמורים פותחים ב'הללויה' ומסיימים ב'הללויה'. תוספות הרא"ש (נרכות מו. ד"ה כל).

ט. **חוץ** מברכת 'אבות', שהיא הראשונה מברכות 'שמונה עשרה' ואינה סמוכה לברכה אחרת, ולפיכך היא פותחת ב'ברוך'.

י. **וכן** ברכת 'אמת ואמונה' בערבית. וראה הערה להלן שאף ברכה זו נידונת כ'סמוכה לחברתה', לברכה שקודם 'קריאת שמע', אלא שיש בכך חידוש, לפי ש'קריאת שמע' מפסקת ביניהם, ולפיכך היא נמנית בברייתא בפני עצמה.

יא. **וטעם** הדבר הוא, לפי שברכות קצרות הן, ואין בהן ריבוי דברים, שאין מפסיקים בהם בדברי תחינה או ריצוי [וממילא 'פתיחתן זו היא חתימתן'. תוספות (ד"ה חוץ)]. רשב"ם (ד"ה נרכה, להלן קא. ד"ה הולמה).

יב. **לפי** שהיא נפטרת על ידי הברכה הקודמת לה, שנפתחה ב'ברוך'. רשב"ם (ד"ה יש - השני). מבואר מדבריו, שפתיחת הברכה הראשונה היא הפוטרת את פתיחתה של ה'ברכה הסמוכה לחברתה'. אמנם התוספות (ד"ה חוץ) כתבו, שחתימת הברכה הראשונה היא הפוטרת את פתיחתה של הברכה שלאחריה. ולכאורה היה מקום לחלק בין השיטות, לענין ברכה קצרה הפותחת ב'ברוך' ואינה חותמת ב'ברוך', אם פוטרת את פתיחת הברכה שלאחריה. שלדברי הרשב"ם פוטרת היא, מאחר ופותחת ב'ברוך', אך לדברי התוספות אינה פוטרת, מאחר שאינה חותמת ב'ברוך'. אך יש לדחות שגם לדברי התוספות תהיה פוטרת, משום שברכות קצרות 'פתיחתן זוהי חתימתן' [כדברי התוספות (סוכה) בשם ר"ת], ואם כן נחשבת פתיחתה כחתימה, ותהיה פוטרת את הברכה שלאחריה. דבר שמואל (ד"ה ונרכה).

כתב בחידושי הר"ן (ד"ה ונרכה), ש'ברכה הסמוכה לחברתה' אינה פותחת ב'ברוך' רק באופן ששתיהן עוסקות באותו ענין, אך אם השניה עוסקת בענין אחר אינה נפטרת בפתיחתה של הראשונה. ועל כן יש לפתוח את ברכת הקידוש ב'ברוך', ואינה נפטרת בברכת היין שלפניה, מאחר שאינן עוסקות בענין אחד [אמנם בירושלמי ברכות (פ"ו ה"ה), המובא בתוספות בסוגייתנו (ד"ה מוזן), מבואר טעם אחר לכך שאין ברכת היין פוטרת את פתיחת ברכת הקידוש, לפי שפעמים אדם אוכל ושותה מבעוד יום, וכשמגיע עת הקידוש אינו שב לברך 'בורא פרי הגפן' אלא מתחיל מיד מברכת הקידוש, ובאופן כזה עליו לפתוח ב'ברוך', ולפיכך לא חילקו חכמים בברכה זו, וקבעו שיפתח בה תמיד ב'ברוך', אף כאשר מברך לפניה על היין].

יג. **אף** היא נידונת כ'ברכה הסמוכה לחברתה', לברכה שקודם קריאת שמע, למרות שיש הפסק ביניהן, לפי שהתיבות 'אמת ויציב' מחוברות לתיבות 'אני ה' אלהיכם' שבסוף פרשת 'ויאמר', וכמבואר במסכת ברכות (יב:) שצריך לסמוך את תיבת 'אמת' לתיבות אלו, כמאמר הכתוב (ירמיה י י) 'וה' אלהים אמת', ונמצא שברכה זו נידונת כהמשכה של 'קריאת שמע', והרי היא סמוכה לברכה שלפני 'קריאת שמע'. רשב"ם (ד"ה ונרכה מחרוכה). ובחידושי הר"ן (ד"ה ונרכה) הביא בשם הרא"ה (נרכות מו. ד"ה מאי), שטעם הדבר שאין קריאת שמע מפסקת בין הברכה שלפניה לברכה שלאחריה, לפי שמצוה אינה מפסקת לענין דין 'ברכה הסמוכה לחברתה'. ותמה עליו הר"ן, שאם כן, לא היה לנו לפתוח ב'ברוך' בברכה שאחר קריאת המגילה, לפי שהיא סמוכה לברכה שקודם הקריאה, ואין מצות הקריאה מפסקת ביניהם. ועל כן נחלק עליו, וכתב שאכן מצוה מפסקת בין הברכות, וטעם הדבר שאין קריאת שמע מפסקת הוא כדברי הרשב"ם [שהובאו לעיל].

התוספות (ד"ה כל, ד"ה מוזן), האריכו מאד לברר לגבי כמה וכמה ברכות, שלכאורה אינן תואמות לכללים שנתבארו כאן, שחלקן אינן פותחות ב'ברוך' אף שאינן סמוכות אחר ברכה אחרת, ואילו חלקן פותחות אף שהן סמוכות, ראה בדבריהם באורך. ועיין עוד בילקוט ביאורים.

יד. **בטעם** הדבר שנתפרשו כאן ענייניה של ברכת 'הטוב והמטיב' יותר משאר ברכות, ראה ילקוט ביאורים.

טו. **שהרי** הברכות שלפניה ב'ברכת המזון' נתקנו להודות על המזון, ומן התורה הם [אלא שנתקנו על ידי משה, יהושע, דוד ושלמה, על פי דבר ה'. ראשון לציון (נרכות מו: ד"ה והטוב)], ואילו ברכה זו חכמים תקנוה בפני עצמה שלא על המזון, אלא כדי להודות על כך שהרוגי ביתר לא הסריחו ונתנו לקבורה, כמבואר בברכות (מח:) [ולפיכך תיקנו לומר בה 'הטוב והמטיב', 'הטוב' שלא הסריחו, ו'המטיב' שנתנו לקבורה]. רשב"ם (ד"ה ונרכה), על פי הוספה מכתבי יד [ראה הגהות וציונים].

טז. **טעם** הדבר שאינו חותם בה, לפי שמלכתחילה נתקנה בלשון קצרה, 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם הטוב והמטיב', ורק לאחר מכן הוסיפו בה דברים, כדי להזכיר בה 'מלכות' שלש פעמים, כמבואר במסכת ברכות (מט.), ולפיכך נידונת כולה כהודאה אחת, כמו ברכת הפירות והמצוות, ואינה צריכה חתימה. רשב"ם (ד"ה ונרכה). והתוספות (ד"ה והטוב) כתבו, שאף על פי שמאריכים קצת בברכה זו מכל מקום אינה נידונת כברכה 'ארוכה', מאחר ואין בה כמה עניינים, אלא הכל ענין אחד, שמזכיר שם שמים בהרבה לשונות, 'מלכנו, יוצרנו, קדושנו, קדוש יעקב, רועינו' וכו'. ועל כן אין ראוי לחתום בה ב'ברוך'.

כַּשְׁיָא לְעוֹלָא - דברי הברייתא קשים לשיטת עולא, שפתח את ברכת הבדלה ב׳ברוך המבדיל׳, אך לא חתם בה מאומה[א].

מתרצת הגמרא, **אָמַר לָךְ עוֹלָא** - יכול עולא לתרץ לך על קושיא זו, ולומר **דְּהָא נַמִּי כְּבִרְכַּת הַמְּצוֹת דָּמְיָא** - שאף ברכת הבדלה דומה לברכת המצוות, שאין חותמים בה ב׳ברוך׳, שהרי **בִּרְכַּת הַמְּצוֹת מַאי טַעֲמָא** - מה הוא הטעם שאין חותמים בה, **מִשּׁוּם דְּעִנְיַן** אחד של **הוֹדָאָה** לה׳ **הִיא**, ואין בה הפסק של עניינים אחרים, **הָא נַמִּי** - אף ברכת הבדלה ענין אחד של **הוֹדָאָה הִיא**, ואין מפסיקים בה בדברי תחינה או ריצוי, ועל כן אינה צריכה חתימה[ב].

★

לעיל (ק.) נתבאר שנחלקו רבי יהודה ורבי יוסי בהתחיל לאכול סעודה בערב שבת והיה אוכל והולך עד הלילה אם צריך להפסיק סעודתו בכניסת השבת. רבי יהודה סובר שמפסיקים מלאכולי[ג] ועוקרים את השולחן[ד], ומקדשים קידוש היום[ה]. ורבי יוסי סובר שאין צריך להפסיק אלא ממשיך סעודתו ולאחר שגומר מברך ברכת המזון ומקדש קידוש היום. ואמר שמואל, אין הלכה לא כרבי יהודה ולא כרבי יוסי אלא פורס מפה על המאכל באמצע הסעודה ומקדש קידוש היום, וחוזר ואוכל וגומר סעודתו.

הגמרא מביאה מעשה בענין זה שאכלו סעודה בערב שבת וקידש היום באמצע:

רַב חֲנַנְיָא בַּר שָׁלְמְיָא וְתַלְמִידֵי דְּרַב הֲווּ יָתְבִי בְּסְעוּדְתָּא - היו יושבים בסעודה בערב שבת והאריכו בה עד שחשיכה, **וְקָאֵי עֲלַיְיהוּ** - והיה עומד עליהם ומשמשם **רַב הַמְנוּנָא סָבָא.**

אָמְרוּ לֵיהּ - אמרו לו רב חנניא בר שלמיא ותלמידי רב לרב המנונא סבא, **זִיל חֲזִי אִי מְקַדֵּישׁ יוֹמָא** - לך וראה אם כבר שקעה חמה ונכנסה שבת, שאם אכן שקעה חמה **נַפְסִיק** את סעודת החול בעקירת השולחן, **וְנִיקְבְּעֵיהּ לְשַׁבְּתָא** - ונקבע את סעודתינו לשם סעודת שבת[ז].

אָמַר לְהוּ - אמר להם רב המנונא סבא, אף אם אכן שקעה חמה **לָא צְרִיכְיתוּ** - אינכם צריכים להפסיק את הסעודה בעקירת השולחן כדי להבדיל בין סעודת חול לסעודת שבת, משום **דְּשַׁבְּתָא קָבְעָה נַפְשָׁהּ** - השבת עצמה קובעת את הסעודה לשם סעודת שבת, שכיון שהשבת אוסרת לאכול מעת כניסתה עד שיקדשו, זהו עצמו ההפסק וההבדלה בין סעודת החול לסעודת השבת, ומשום כן די לכם לפרוס מפה ולקדש[ח].

ומוכיח רב המנונא סבא כדבריו, **דְּאָמַר רַב, כְּשֵׁם שֶׁהַשַּׁבָּת קוֹבַעַת לְמַעֲשֵׂר**, שאכילת ארעי בשבת נחשבת כקבע לענין חיוב מעשרות, שאסור לאכול בשבת פירות שלא עישרם אף אותם המותרים באכילת ארעי בחול[ט], ואפילו אם התחיל לאכול בערב שבת אכילת ארעי מפירות טבל ובאמצע אכילתו נכנסה שבת, לא יגמור. **כָּךְ שַׁבָּת קוֹבַעַת לְקִידּוּשׁ**, שאף אם התחיל לאכול בחול אין המשך הסעודה בשבת נחשבת סעודת חול כי אם סעודת שבת ואסור לטעום כלום משחשיכה עד שיפרוס מפה ויקדש[י].

הרי מוכח מדברי רב, שמשחשיכה נחשבת כל אכילה כסעודת שבת מאליה, ואין צריך להפסיק בעקירת שולחן כדי לקבוע את הסעודה לסעודת שבת[יב].

א. **ולכאורה** ברכת ההבדלה אינה לא כברכת המצוות ולא כברכת הפירות שבהן אין חותמים ב׳ברוך׳, כמבואר לעיל בברייתא.

ב. **ואין** היא דומה לברכת הקידוש, שמזכירים בה את שבח השבת, או ברכת ׳יוצר אור׳ שיש בה הפסק בקשת תחנונים ׳ברחמיך הרבים רחם עלינו׳, או ברכת אבות, שיש בה דברי ריצוי, ועל כן נידונות ברכות אלו כ׳ארוכות׳ וצריך לפתוח ולסיים בהן בשבחו של מקום, דהיינו באמירת ׳ברוך אתה ה׳׳, אבל ברכת הבדלה ׳קצרה׳ היא, ואין בה ריבוי עניינים, ועל כן די בפתיחה בלא חתימה. רשב״ם (ד״ה הא).
כתבו התוספות (ד״ה קסיל), שלשיטת רש״י והרשב״ם לעיל (קד:), הסוברים שעולא אמר רק ׳ברוך אתה ה׳, המבדיל בין קודש לחול׳, ולא הזכיר הבדלות נוספות [ראה הערה לעיל שם], יש לתמוה, כיצד סברה הגמרא להקשות על עולא מן הברייתא, הרי פשוט הדבר שברכת הבדלה דינה כברכת הפירות והמצוות, מאחר וקצרה היא ביותר. ועוד, מה מקום יש להקשות על עולא מברייתא, הרי יכול הוא ליישב שסובר כשיטת רבי יהודה הנשיא (לעיל קג:), שלא היה מזכיר אלא הבדלה בין קודש לחול. ולפיכך כתבו התוספות, שעולא היה מזכיר גם את שאר ה׳הבדלות׳, אלא שלא חתם כלל. ועל כן סבר המקשה, שמאחר ואומר כמה ענייני ׳הבדלה׳, הרי זה כברכה ׳ארוכה׳, שיש בה כמה עניינים, וצריך לחתום בה ב׳ברוך׳, אף שעוסקת היא בשבח והודאה [וכמו שמצינו בברכת הקידוש, שחותמים בה ב׳ברוך׳, אף שעניינה שבח והודאה, לפי שארוכה היא במקצת], ועל כך מתרצת הגמרא שאין ברכת הבדלה דומה לברכת הקידוש, אלא לברכת הפירות והמצוות.

ג. **חכמים** אסרו לאכול לפני קידוש והבדלה ואפילו טעימה בעלמא, לפי שעיקר מצותן הוא בתחילת זמנם דהיינו סמוך לכניסת השבת וסמוך ליציאתו. שו״ע הרב (או״ח סי׳ רעג ס״ט).

ד. **כך** היה דרכם לסלק את השולחן לפני ברכת המזון. תוספות (לעיל ק. ד״ה מפסיקין).

ה. **לגבי** ברכת המזון ראה בתוספות (לעיל ק. ד״ה מפסיקין) שתלוי בשתי גירסאות אם מברכים לפני הקידוש או מיד לאחר הקידוש.

ו. **רשב״ם** (לעיל קג: ד״ה קמי).

ז. **כדעת** רבי יהודה לעיל (ק.), שהאוכל בערב שבת וחשכה, צריך להפסיק אכילתו ולעקור השולחן. תוספות הרשב״א (לעיל ק. ד״ה כמה).

ח. **כדעת** שמואל לעיל (ק.), שאין הלכה כרבי יהודה שצריך להפסיק הסעודה ולברך ברכת המזון, ואף לא כרבי יוסי שיכול להמשיך לאכול עד שיסיים ואז יקדש, אלא פורס מפה על המאכל בתוך סעודתו כדי שתבוא הסעודה לכבוד שבת, ומקדש. מרדכי (ד״ה שמא).

ט. **במשנה** (מעשרות פ״ג מ״ה) מבואר שמותר לאכול מפירות טבל אכילת עראי עד שיכנסו מן השדה לבית [לדעת רבי ינאי, או אף לחצר לדעת רבי יוחנן. בבא מציעא (פז:-פח.)] אבל לא אכילת קבע. אמנם מבואר במשנה (תרומות פ״ג מ״ג), שאין לאכול בשבת פירות טבל אפילו אכילת ארעי, אף אם עדיין לא הובאו לבית, וטעמו מבואר במסכת ביצה (לד:), שכיון שאכילת שבת נקראת עונג כאמור (ישעיה נח יג) ׳וקראת לשבת עונג׳, נחשבת אכילתה כאכילת קבע ואין שייך בה היתר אכילת עראי.
הרשב״ם (ד״ה כמה) כתב שאף בתבואה שלא נגמרה מלאכתה למעשר אסור לאכול ממנה בשבת בלא מעשר. ובהגהות מהר״ב רנשבורג הקשה מהמבואר בביצה (לה.) ששבת אינה קובעת אלא בדבר שנגמרה מלאכתו. וכתב ׳ולולי דמסתפינא אמינא דצריך להיות שנגמרה מלאכתו וצ״ע׳. עוד הוסיף ליישב בזה, ראה בביאורי הרשב״ם.

י. **כדעת** רבי יהושע בתרומות (פ״ח מ״ג) [לפי הגירסא המובאת במפרשי המשנה ׳ורבי יהושע אומר לא יגמור׳], והובא דבריו בביצה (לה.), והלכה כמותו. חידושי הר״ן (ד״ה פוק חזי).

יא. **כן** ביאר בחידושי הר״ן (ד״ה פוק חזי) את ההשוואה של שבת למעשר, שלכאורה קשה מה ענין מה שאסור לאכול בשבת טבל אכילת עראי למה שאין צריך עקירת שולחן אלא די בפריסת מפה. וביאר שהם היו סבורים שכל זמן שלא יפסיקו בעקירת השולחן תהא כל הסעודה סעודה של חול כיון שהתחיל בה בחול, ואין כאן סעודת שבת ולא קידוש במקום סעודה. ואמר להם רב המנונא אינכם צריכים לעקור השולחן, שמצינו גבי אכילת פירות (תרומות פ״ח מ״ג) שאם היה אוכל אכילת ארעי בפירות שלא עישרם והגיע שבת שאסור להמשיך לאוכלם, כיון שהוקבעו על ידי השבת ונחשבת אכילתם אכילת קבע. הרי שאף אם התחיל לאכול בחול אין המשך הסעודה בשבת נחשבת סעודת חול כי אם סעודת שבת, אם כן גם אתם אינכם צריכים להפסיק הסעודה בעקירת השולחן כדי שתחשב לסעודת שבת, אלא מיד מאליה היא נחשבת כסעודת שבת ואסור לאכול עד שיפרוס מפה ויקדש.
ומדברי הר״ן משמע שכתוצאה מכך שזה סעודת שבת אסור לאכול בלא מעשר ולכן צריך להפסיק ולקדש, וראה בדבר שמואל (ד״ה ולכאורה) שמדברי הרשב״ם (ד״ה דשנת) משמע להיפך שכתוצאה מכך שאסור להמשיך לאכול נחשבת סעודת שבת לעצמה ואף בלא עקירת שולחן.

יב. **ביארנו** את מהלך הסוגיא כדעת רש״י והרשב״ם (ד״ה ונפסיק, ומילך) שגרסו בגמרא ׳זיל חזי אי מקדיש יומא׳, והיינו שתלמידי רב היו באמצע הסעודה והאריכו בסעודה עד שחשיכה, ואמרו לרב המנונא ללכת לראות אם קידש היום כדי שיפסיקו בעקירת שולחן שתהא הסעודה לשם שבת. ועל זה השיב להם רב המנונא שאין להם צורך לקבוע סעודה זו לשם שבת דווקא בעקירת שולחן אלא השבת קובעת לעצמה ואף בלא עקירה, וכמו שמצינו ששבת קובעת למעשר שאף שבחול אכילת עראי מותרת בלא מעשר, בשבת האכילה מעצמה נקראת אכילת קבע ואף בלא שעשאו קבע, כך הדין לענין קידוש ששבת נקבעת מעצמה גם בלא עקירת שולחן, ודי בפריסת מפה ולקדש.
אמנם רבינו חננאל והרי״ף גירסתם בגמרא ׳אמרו ליה זיל עיין אי נגה יומא׳, וביאר הרי״ף [כפי ביאור הרמב״ן במלחמות (ד״ה אמר הכותב) ועפ״י חידושי חתם סופר (ד״ה זיל מזי)] שלא נסתפק להם כלל אם צריך עקירת שולחן כדי לקבוע את הסעודה לשבת, כיון שלזה ודאי די בפריסת מפה. וכל הנידון היה שהם סברו שאין צורך להפסיק ולקדש רק מאז שהוא לילה גמור שהוא צאת הכוכבים, ולכך שלחו לבדוק אם כבר לילה גמור, ועל זה השיב להם רב המנונא אינכם צריכים, כיון ששבת קובעת עצמה כבר משעת בין השמשות, כמו שמצינו שהשבת קובעת למעשר שאסור לאכול בשבת אפילו עראי מפירות שאינם מעושרים כיון שאכילתה נקראת עונג, נחשבת כקבע, וזה אסור אף קודם צאת הכוכבים דדרך בני אדם היה לאכול פתן בערבי שבתות כבר קודם צאת הכוכבים כמבואר בברכות (ג:), ומשעה שקידש היום נקראת אכילת עונג. וכן שנינו בשבת (לה.) ספק חשיכה ספק אינו חשיכה אין מעשרין את הודאי, והטעם

קשיא לעולא. שפתח בברוך ולא חתם: הודאה היא. ומין הוא הפסק דבר אחר, לא הפסק תחנה ולא הפסק ריווי, הלכך בפתיחתן סגי, ולא דמי לברכת קידוש שצריך לספר בשבח שבת, וברכת יום טוב שיש בה הפסק תחנה כגון ברחמיך הרבים, וברכת מזונות יש בה ריווי, לפיכך צריך לפתוח ולסיים בשבחו של מקום: הוו יתבי בסעודתא. בערב שבת, והתריכו בה עד שחשיכה: ונפסיק. בעקירת השלחן: ונקבעה. לסעודתינו: **לשבתא.** לשם שבת: **לא צריכיתו.** להפסיק בעקירת שלחן כדי להבדיל בין סעודת חול לסעודת שבת: **שבת היא קבעתה.** מעלמה היא חשובה סעודת שבת ונבדלת מסעודת חול, ודי לכם בפריסת מפה וקידוש: **כשם שקובעת למעשר.** אפילו תכילת ערבי דשבת חשובה קבע למעשר, דמסכת ביצה (ד' לו:): **כך קובעת לקידוש.** שחשוב לטעום עד שיקדש, חלמא משחשיכה היא חשובה סעודה שבת מחליה (ו) : כך. יליחתה קודעת להבדלה, שאם יושבים על השלחן ותשיכה דמוחי שבת חשוב לאכול עד שיבדילו. להבדלה אינה קודעת, לאפסוקי סעודתא, אבל לאתחולי לא מתחלינן: והני מילי. משחשיכה עד שיבדילו: הני מילי. דאין מפסיקין, לתכילה, אבל לשתיה לאו דבר חשוב הוא ומפסיק: **ולא אמרן.** אלא מתחלי אלא בשמרת ושיכרת, אבל מיא לית לן בה: הזכרה בברכת המזון. של שבת ויום טוב יעלה ויבא: בשבת ויום טוב יעלה ויבא: בבוד יום ובבוד לילה. אם (יש ז) לו יין הרבה לסעודה אחת או מיני מגדים יניחם עד היום:

ולא

רשב"ם

קשיא לעולא. שפתח בברוך ולא חתם שבח בברוך: **הא נמי הודאה היא.** ואין בה הפסק דבר אחר, לא הפסק תחנה ולא הפסק ריווי, הלכך בפתיחתן סגי, ולא דמי לברכת קידוש שצריך לספר בשבח שבת, וברכת יום טוב שיש בה הפסק תחנה כגון ברחמיך הרבים, וברכת מזונות יש בה ריווי, לפיכך צריך לפתוח ולסיים בשבחו של מקום: הוו יתבי בסעודתא. ערב שבת, והתריכו בה עד שחשיכה: ונפסיק. בעקירת שלחן: ולסיקבעיה. לסעודתינו: **בשבתא.** לשם שבת: **לא צריכיתו.** להפסיק בעקירת שלחן כדי להבדיל בין סעודת חול לסעודת שבת: **דשבת היא קבעה נפשה.** לסעודתה, דמאחר שהיא חשובה עליו לאכול מעתה בלא קידוש אין לך הפסק גדול מזה ומעלמה סעודת שבת מחזיקה מעולה מעולת חול, ודי לכם בפריסת מפה וקידוש: **כשם שקובעת למעשר.** פירוש תכילת ערבי דשבת חשוב קבע למעשר דמסכת ביצה (דף לו:), חשוב לחוי עונג אפי' סעודת כל שהוא דילה קבע הוא, ואין חוכלין בשבת אפילו ערבי חשובה [א] בלא מלכתה למעשר בלא אם כן עיבר מערב שבת: **קובעת לקידוש.** שחשוב לטעום עד שיקדש, חלמא משחשיכה היא חשובה תכילת שבת מחליה: **כך קובעת להבדלה.** כך יליחתה קודעת להבדלה, שאם יושבין על השלחן ותשיכה דמוחי שבת חשוב לאכול עד שיבדילו, ואע"פ בלא הפסיקו סעודתן (ג) פורס מפה ומבדיל, יליחת שבת חוסרתן בתכילה וקודעתן להבדלה: **הבדלה אינה קובעת.** לכיון שהתחיל בסעודת שבת מבעוד יום, זהו כבוד שבת שיהא גומר סעודתו אף לאחר שהחשיך, ולאחר שגמר סעודתו יבדיל: והני מילי. להבדלה קודעת, לאפסוקי סעודתא, אבל לאתחולי לא מתחלינן: והני מילי. דלא מפסקי, לתכילה, אבל לשתיה לאו דבר חשוב הוא ומפסיק ומבדיל: **ולא אמרן.** אלא מתחולי לא חלא חמרת ושיכרת, אבל מיא לית לן בה: **לא קפדי אמיא.** קמי הבדלה, אבל קמי קידושא קפדי משום כבוד שבת, והכי הלכתא, ושמעינן נמי שאם היו סועדים בשבת והחשיך גומרין כל סעודתן ומזמנין ואחר כך מבדילין: **מבדיל והולך כל השבת כולו.** עד רביעי בשבת כדלקמן (ה): הזכרה בברכת המזון. רצה והחליצנו, ובימי טוב יעלה ויבא: **שבת ויום טוב.** הימים ולא הלילות: **אין בהן קדושה על הכוס.** כי אם נותן פרי הגפן לבד (ו): **דאי לא קתני.** למעוטי שלא יהא לו להורות לנו דין אחר שמצינו לו מקרא ולא קייס דברי חכמים: **כבוד יום וכבוד לילה.** אם אין לו יין הרבה לסעודה או מיני מגדים יניחם עד היום:

קשיא לעולא המבדיל בין קודם לאחול ואו לא קשה מאי ס"ד למקשה הא פשיטא לגברכת הפירות דמיא דאין לך קברה יותר מזו ועוד לימא לסבר עולא כר' יהודה הנשיא[ח] דאמרי נמי דלא חוי חתים ונרשה דעולא אמר נמי כל שאר הבדלות ואיסתיק דלא חתימה וס"ד למקשה כיון דאחוכה היא קלת הוה ליה למיחתם בברוך מידי דהוה אקידוש שחותמין בה אע"ג דהוראה היא כיון שים בה אריכות קלת ומשני דאמיא שפיר לברכת פירות וכן משמע דבר יהודה לא היה שואל אלא לידע אם יחתום או כרב או כשמואל[ט]:

כך קובעת לקידוש. שאסור לאכול מבעוד יום וה"ג קובעת למעשר אפי' התחיל לאכול ערבי מבעוד יום כדאמרינן בסוף המביא כדי יין (ביצה ד' לה.) היה אוכל באשכול ואשכה לו שבת רבי אליעזר אומר יגמור רבי יהושע אומר לא יגמור חשכה לילי שבת רבי אליעזר אומר יגמור כלומר יאכל האשכול כולו ר' יהושע אומר לא יגמור. **פרי** שכיון שנכנסה השבת נקבע למעשר דאמרי' דעתו של אדם לענג השבת בכל מידי דבר אכילה וזה האשכול כאלו דעתיה עליה ואסחלק מתורת עראי ונעשה קבע לפיכך אסור לאכול ממנו עד שיעשר. ואע"פ שלא קבעו האדם השבת מעצמה נקבעה בחשיכת ערב שמש ונאסרו הפירות כי נקבעו למעשר ונעשו מוקצה. **בענין הזה כיון שחשכה נקבעה לקידוש** ואע"פ שלא קדשוה בני אדם בפיהם מעצמה נתקדשה ואין אנו צריכין לחקור ההגיע עת הקידוש מן הגגות ומראשי הדקלים. **ואתינן למימר** כשם שמפסיקין לקידוש דשבת קבעה נפשה כך מפסיקין להבדלה. **ואסקה רב עמרם** הכי אמר רב לקידוש קובעת להבדלה אינה קובעת. **ולא אמרן אלא לאפסוקי** דלא מפסיק ומסלק השלחן בעת דספק חשכה וספק לא חשכה. **אבל לאתחולי** קבעה ולא מתחיל בסעודה בשבת עם חשכה עד דנפיק יומא ומבדיל. **ומפסיק נמי** דאמרן דלא מיחייב לאפסוקי סעודתייהו ולסלק השלחן הני מילי אם היא סעודת אכילה אבל אם היא משתה מפסיק. **ולא אמרן** דמשתה [היין] מפסיק אלא משתיית יין ושכר אבל משתיית מים לית לן בה ואפי' לאתחולי. דאע"ג דרב הונא חזייה להוהוא גברא דהוה שתי מיא מקמי הבדלה אמר לא מסתפית מאסכרה דתנא משמיה דרבי עקיבא הטועם קודם שיבדיל מיתתו באסכרה. ולא היא דהא רבנן דבי רב אשי לא הוו קפדי אמיא: **בעא מיניה** רבינא מרב נחמן בר יצחק מי שלא קידש [בע"ש] מהו שיקדש כל היום. אמר ליה מדאמרי בני ר' חייא מי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך כל היום כלו הכא נמי מי שלא קידש בערב שבת מקדש והולך כל היום כלו. **ואותבינן עלה** מיהא לילי שבת ולילי יום טוב יש בהן קדושה על הכוס והזכרה בברכת המזון פי' שצריך לומר אלהינו ואלהי אבותינו יעלה ויבוא. שבת ויום טוב כלומר ביום ממש אין בהן קדושה על הכוס ויש בהן הזכרה בברכת המזון ואם איתא דמי שלא קידש בערב שבת גם אתה מוצא ביום השבת קדושה על הכוס כגון שלא קדש בערב שבת. **ופריק דאי לא קתני** כלומר לא פירש בזו הברייתא אלא דברים קבועין ועומדין אבל זה שאינו מצוי הקידוש בכוס ביום השבת אלא אם לא קדש בערב שבת

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [לקמן דף קו.]. ז) [תוספתא ברכות פרק ג], ג) [יבמות י'. מנחות דף נב:], ד) [תוספתא דברכות פרק ג]. ה) קו. ו) לקמן דף קו. ז) קד: רש"י ורשב"ם ד"ה המבדיל, ח) לעיל קג:, ט) לעיל קד. י) מדרש תהלים פי"א סי' ו, כ) יומא דף פז: וברש"י שם, ל) בדף ק. ד"ה ולא כר' יוסי ושם ע"ב ד"ה ה"ג.

הגהות הב"ח

(ו) רש"י ד"ה כך קובעת לקידוש וכו' מחליה הס"ד ומ"ש כך קובע להבדלה. כך ילימה: (ז) רשב"ם ד"ה כך קובעת להבדלה וכו' סעודתן (פורס מפה) תמ"מ ונ"ב ט"ס הוא ע"ל מה שפרשב"ם:

גליון הש"ם

ברשב"ם ד"ה כשם שקובעת וכו' שלא נגמרה מלאכתו. עי' ביצה דף לד ע"ב ודף לה ע"א:

הגהות מהר"ב רנשבורג

א] ברשב"ם ד"ה כשם שקובעת למעשר וכו' מתבואה שלא נגמרה מלאכתה למעשר וכו'. נ"ב תימה לי דזהו נגד מסקנת דר' יוחנן בביצה דף לה ע"א דמסיק לעיל קודע אלא בדבר שנגמרה מלאכתו ולולי דמסקינן למעיל לצריך להיות שנגמרה מלאכתו ול"ע. שוב הרחני מ"ו הגאון מו"ה ליב פישלס נרו דיל דברי הרשב"ם עפמ"ש המשנה למלך פ"ה מהלכות מעשר הלכה כ"ג ביסוד הרמב"ם יעוש"ה ודפמ"ח:

הגהות וציונים

ח] ה"ג א"ל פוק חזי אי נגה יומא וכו' (השגות הראב"ד על בעה"מ, עי"ש) וכ"ה ברי"ף וברא"ח וברב האי גאון: ט] בכת"י פסיק ותיבת "לא" נמחק וכך הוא ישר (דק"ס): י] ר"ח גורס כל היום כולו וכ"ה בבה"ג הל' קידוש והבדלה ועיין לקמן קז ע"א: יא] צ"ל אין (גליון). וכ"ה ברשב"ם, אבל במאירי כתב אם יש לו: יב] בגמ' שלפנינו ליתא לתיבות אלו ועיין בד"ס שכ"ה בכת"י בגמ' במקום תיבות לענין "מיפסק דלא מפסקינן":

עין משפט נר מצוה

כד א מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה יב סמג עשין כט טור ס"ע ס"ח סי' רעח ס"ד:

כה ב מיי' שם וסמג שם טוש"ע ס"ח סי' רעט ס"ח:

כו ג מיי' שם הלכה ד וסמג שם טור ס"ע ס"ח סי' רעח ס"ח:

כז ד מיי' שם טור ס"ע סעיף ג:

רבינו חננאל

קשיא לעולא דאמר הבדלה אינה חשובה בכל אלו. **ופריק** ברכת הבדלה נמי כברכת המצות דמיא. **רב חיננא בר שלמיא ותלמידי דרב** הוו יתבי בסעודתא והוה קאי עלייהו רב המנונא סבא אמרי ליה חזי אי נגה יומא נפסוק ונקבעה לשבתא. **אמר להו** לא צריכיתו שבת היא קבעה נפשה. **דהכי אמר רב כשם שהשבת קובעת המוקצה לענין המעשר** פי' העת שהיא ספק חשכה ספק לא חשכה אין מעשרין את הודאי וכל מה שהגיעה אותה עונה ולא עישר הרי נקבע מוקצה כל השבת. **ותנן** בתרומות פ"ז היה אוכל באשכול ונכנס מן הגגה לחצר ר' אליעזר אומר יגמור ר' יהושע אומר לא יגמור חשכה לילי שבת רבי אליעזר אומר יגמור כלומר יאכל האשכול כולו ר' יהושע אומר לא יגמור. **פי'** שכיון שנכנסה השבת נקבע למעשר דאמרי' דעתו של אדם לענג השבת בכל מידי דבר אכילה וזה האשכול כאלו דעתיה עליה ואסחלק מתורת עראי ונעשה קבע לפיכך אסור לאכול ממנו עד שיעשר. ואע"פ שלא קבעו האדם השבת מעצמה נקבעה בחשיכת ערב שמש ונאסרו הפירות כי נקבעו למעשר ונעשו מוקצה. **בענין הזה כיון שחשכה נקבעה לקידוש** ואע"פ שלא קדשוה בני אדם בפיהם מעצמה נתקדשה ואין אנו צריכין לחקור ההגיע עת הקידוש מן הגגות ומראשי הדקלים. **ואתינן למימר** כשם שמפסיקין לקידוש דשבת קבעה נפשה כך מפסיקין להבדלה. **ואסקה רב עמרם** הכי אמר רב לקידוש קובעת להבדלה אינה קובעת. **ולא אמרן אלא לאפסוקי** דלא מפסיק ומסלק השלחן בעת דספק חשכה וספק לא חשכה. **אבל לאתחולי** קבעה ולא מתחיל בסעודה בשבת עם חשכה עד דנפיק יומא ומבדיל. **ומפסיק נמי** דאמרן דלא מיחייב לאפסוקי סעודתייהו ולסלק השלחן הני מילי אם היא סעודת אכילה אבל אם היא משתה מפסיק. **ולא אמרן** דמשתה [היין] מפסיק אלא משתיית יין ושכר אבל משתיית מים לית לן בה ואפי' לאתחולי. דאע"ג דרב הונא חזייה להוהוא גברא דהוה שתי מיא מקמי הבדלה אמר לא מסתפית מאסכרה דתנא משמיה דרבי עקיבא הטועם קודם שיבדיל מיתתו באסכרה. ולא היא דהא רבנן דבי רב אשי לא הוו קפדי אמיא: **בעא מיניה** רבינא מרב נחמן בר יצחק מי שלא קידש [בע"ש] מהו שיקדש כל היום. אמר ליה מדאמרי בני ר' חייא מי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך כל היום כלו הכא נמי מי שלא קידש בערב שבת מקדש והולך כל היום כלו. **ואותבינן עלה** מיהא לילי שבת ולילי יום טוב יש בהן קדושה על הכוס והזכרה בברכת המזון פי' שצריך לומר אלהינו ואלהי אבותינו יעלה ויבוא. שבת ויום טוב כלומר ביום ממש אין בהן קדושה על הכוס ויש בהן הזכרה בברכת המזון ואם איתא דמי שלא קידש בערב שבת גם אתה מוצא ביום השבת קדושה על הכוס כגון שלא קדש בערב שבת. **ופריק דאי לא קתני** כלומר לא פירש בזו הברייתא אלא דברים קבועין ועומדין אבל זה שאינו מצוי הקידוש בכוס ביום השבת אלא אם לא קדש בערב שבת

הגמרא דנה בדברי רב:

סָבוּר מִינָּהּ - מדברי רב היו סבורים התלמידים[יג], **כִּי הֵיכִי** - כשם **דְּכניסת השבת קָבְעָה לְקִידּוּשׁ**, שאם היו אוכלים בערב שבת והגיע בין השמשות של שבת אסורים להמשיך באכילתם עד שיקדשו, **כָּךְ** יציאת השבת **קָבְעָה לְהַבְדָּלָה**, שאם היו אוכלים בשבת והגיע הלילה אסורים להמשיך באכילתם עד שיבדילו[יד]. **אָמַר לְהוּ רַב עַמְרָם לתלמידים, הָכִי** - כך **אָמַר רַב, לְקִידּוּשׁ קוֹבַעַת** השבת **וְלֹא לְהַבְדָּלָה קוֹבַעַת**, שכיון שהתחיל לאכול בשבת מבעוד יום, כבוד השבת הוא שיגמור סעודתו אף לאחר שהחשיך[טו], ורק אחרי שיגמור סעודתו יבדיל[טז].

ומסייגת הגמרא דין זה ששבת אינה קובעת להבדלה:

וְהָנֵי מִילֵּי - ודין זה ששבת אינה קובעת להבדלה אין זה אלא **לְעִנְיַן מִיפְסַק דְּלָא מַפְסְקִינַן** - לענין הפסקה שאם התחיל סעודה בשבת[יז] אין צריך להפסיק כדי להבדיל, **אֲבָל אַתְחוּלֵי** - להתחיל סעודה במוצאי שבת לפני שהבדיל, **לָא מַתְחִלֵינַן** - אסור להתחיל.

וְיַיחֲסָךְ נַמִּי - וזה שאם התחיל סעודתו אין צריך להפסיק להבדלה, **לָא אֲמָרַן** - לא אמרנו זאת **אֶלָּא בַּאֲכִילָה, אֲבָל בִּשְׁתִיָּה לָא** נאמר דין זה, משום ששתיה אינה חשובה[יח], ואם היה שותה מבעוד יום צריך להפסיק לשתות משחשיכה ולהבדיל[יט].

וּשְׁתִיָּה - ודין זה שאין להתחיל בשתיה קודם שיבדיל **נַמִּי לָא אֲמָרַן** - לא אמרנו זאת **אֶלָּא בְּחַמְרָא וְשִׁיכְרָא** - ביין ושיכר[כ], **אֲבָל מַיָּא** [-מים] **לֵית לָן בָּהּ** - אין לנו בהם דין זה ומותר אף להתחיל לשתות מים אף אחר שחשיכה קודם שיבדיל.

וּפְלִיגָא דְּרַב הוּנָא - ועל דין זה שמותר לשתות מים קודם הבדלה מצינו שחולק רב הונא, **דְּרַב הוּנָא חֲזָיֵיהּ לְהַהוּא גַּבְרָא** - רב הונא ראה אדם אחד **דְּשָׁתָה מַיָּא** - ששתה מים במוצאי שבת אחר חשיכה **קוֹדֶם הַבְדָּלָה. אָמַר לֵיהּ** רב הונא לאותו אדם, **לָא מִיסְתְּפֵי מַר** - וכי אינך מתיירא **מֵמחלת הָאַסְפָּרָה**[כא], **דְּתָנָא** בברייתא **מִשְּׁמֵיהּ דְּרַבִּי עֲקִיבָא, כָּל הַטּוֹעֵם כְּלוּם** במוצאי שבת **קוֹדֶם שֶׁיַּבְדִּיל, נענש שתהיה מִיתָתוֹ בְּאַסְפָּרָה**[כב]. הרי שסובר רב הונא שאף מים אין לשתות אחר חשיכה קודם הבדלה.

הגמרא מביאה דעה נוספת החולקת על רב הונא:

רַבָּנָן דְּבֵי רַב אַשִׁי - התלמידים בבית מדרשו של רב אשי, **לָא קָפְדִי אַמַּיָּא** - לא היו מקפידים שלא לשתות מים קודם הבדלה[כג], שסברו שהדבר מותר[כד].

★

הגמרא דנה עד מתי יכול לקדש קידוש של ליל שבת:

מסתפקת הגמרא, **בָּעָא מִינֵּיהּ** - שאל ממנו **רַבִינָא מֵרַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, מִי שֶׁלֹּא קִידֵּשׁ בְּעֶרֶב שַׁבָּת** [-בליל שבת], **מַהוּ** דינו, האם נאמר **שֶׁיְּקַדֵּשׁ וְהוֹלֵךְ כָּל הַיּוֹם כּוּלּוֹ** עד מוצאי שבת, או לא.

משיבה הגמרא, **אָמַר לֵיהּ** רב נחמן בר יצחק לרבינא, **מִדְּאָמְרִי** - מכך שאמרו **בְּנֵי רַבִּי חִיָּיא, שְׁמִי שֶׁלֹּא הִבְדִּיל בְּמוֹצָאֵי שַׁבָּת מַבְדִּיל וְהוֹלֵךְ כָּל הַשַּׁבָּת כּוּלּוֹ** - כל השבוע עד יום רביעי[כה], **הָכָא נַמִּי** - כמו כן יש ללמוד שאף כאן לענין קידוש, **מִי שֶׁלֹּא קִידֵּשׁ בְּעֶרֶב שַׁבָּת, מְקַדֵּשׁ וְהוֹלֵךְ כָּל הַיּוֹם כּוּלּוֹ.**

מקשה הגמרא, **אִיתְּמַר** - הקשה רבינא לרב נחמן בר יצחק, שנינו בברייתא, **לֵילֵי שַׁבָּת וְלֵילֵי יוֹם טוֹב, יֵשׁ בָּהֶן קִדּוּשָׁה עַל הַפּוֹס** - יש לקדש בהם על כוס יין, **וְיֵשׁ** לומר **בָּהֶן הַזְכָּרָה** [-שמזכירים את היום] **בִּבְרכַּת הַמָּזוֹן**, 'רצה והחליצנו' בשבת, ו'יעלה ויבוא' ביום טוב. אבל **שַׁבָּת וְיוֹם טוֹב** ביום, **אֵין בָּהֶם קִדּוּשָׁה עַל הַפּוֹס**[כו], **וְיֵשׁ** לומר **בָּהֶן הַזְכָּרָה בִּבְרכַּת הַמָּזוֹן**. מסיימת הגמרא את הקושיא, **וְאִי סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - ואם עלה בדעתך **שְׁמִי שֶׁלֹּא קִידֵּשׁ בְּעֶרֶב שַׁבָּת** דינו **שֶׁמְּקַדֵּשׁ וְהוֹלֵךְ כָּל הַיּוֹם כּוּלּוֹ**, אם כן **שַׁבָּת וְיוֹם טוֹב** ביום **נַמִּי מַשְׁכַּחַת לָהּ** - גם שייך למצוא **דְּיֵשׁ בָּהֶן קִדּוּשָׁה עַל הַפּוֹס**, כגון **בְּאוֹפֶן דְּאִי לָא קִידֵּשׁ מֵאוֹרְתָּא** - שאם לא קידש בלילה **שְׁמְקַדֵּשׁ לְמָחָר** ביום, ומכך שפסקה הברייתא שאין בשבת ויום טוב ביום קידוש, מוכח שאם לא קידש בלילה אינו יכול לקדש ביום.

מתרצת הגמרא, **אָמַר לֵיהּ** רב נחמן בר יצחק לרבינא, אין להוכיח מן הברייתא שאין כלל אפשרות לקדש ביום, משום **דְּאִי לָא קָתָנֵי** - אין התנא שונה בברייתא אופן שאינו מצוי כגון אם אירע שלא קידש

הוא מפני שנחשב למתקן, ואם היה מותר לאכול עראי, אף שאכילת קבע אסורה לא היה נחשב לתיקון כיון שעל כל פנים אפשר לאכול ממנה עראי בלא מעשר, אלא מוכח שאף בבין השמשות אסור לאכול אפילו עראי ולכן נחשב למתקן. וראה ביאורים נוספים בזה בילקוט ביאורים.

יג. על פי רש"י (ביצה ו: ד"ה סנור).

יד. וצריכים לפרוס מפה על המאכל ולהבדיל, ואחר כך ימשיכו באכילתם. רשב"ם (ד"ה כך). והקשה בתוספות הרא"ש (ד"ה כך קונעת), מדוע צריך שתהיה פריסת מפה, שרק לענין קידוש מובן שצריך פורס מפה להפסיק ולסלק סעודת חול, שיבוא הקידוש לסעודת שבת, אבל בהבדלה מה צריך להפסיק בין סעודת שבת לסעודת חול. ולכן כתב שלא צריך פריסת מפה. וכן בהגהות הב"ח (אות ג) כתב למחוק תיבות אלו מדברי הרשב"ם. ובדבר שמואל העיר שהרי"ף גרס 'פורס מפה', וביאר שאפשר לתלות נידון זה בשני הטעמים של פריסת מפה שביאר הרשב"ם (לעיל ק. ד"ה ונלפ כר' יוסי) אם כדי שהסעודה תבוא לכבוד שבת, טעם זה אינו שייך בהבדלה. ואם משום שפריסת מפה היא במקום עקירת שולחן, טעם זה שייך גם בהבדלה.

טו. בספר שלחן של ארבע (סעיר רמשון ד"ה מ"ר) מאריך לבאר טעם החילוק בין קידוש להבדלה, שאם יפסיק סעודתו כדי להבדיל, נראה כמגרש את המלך, ויותר נכון למשוך הסעודה כאדם המעכב את המלך בביתו. אבל בערב שבת ראוי להפסיק הסעודה ולקדש, משום שראוי לאדם להפסיק סעודתו לכבוד המלך הנכנס כדי להקביל את פניו.

טז. וחולק רב על שמואל הסובר (לעיל ק:) שכשם שיש להפסיק הסעודה כדי לקדש, כך צריך להפסיק הסעודה כדי להבדיל. רא"ש (סי' יג).

יז. בתוספות (ד"ה והני מילי) דייקו מכאן שהיו נוהגים לאכול בשבת סמוך לחשיכה, ותמהו שהרי לא נהגו לאכול בין מנחה למעריב, ושכן היא דעת ר"ת שלא לאכול וכעס על רבינו משולם שהנהיג לאכול בין מנחה למעריב. ותירצו, שכאן מדובר שהתחילו בהיתר והתפללו מנחה באמצע הסעודה ולכך היה מותר להם להמשיך. וראה שיטות נוספות בילקוט ביאורים.

יח. רש"י (ד"ה הני) ורשב"ם (ד"ה והני - הסני).

יט. ודווקא בשתיה שלא בתוך הסעודה, שאין בה קביעות, אבל שתיה שבתוך הסעודה מותרת. תוספות (ד"ה אבל).

כ. אבל שאר משקים שאין ראוי להבדיל עליהם דינם כמים. רבינו יהונתן מלוניל ונמוקי יוסף (ד"ה אבל). אמנם הטור (או"ח סי' רעט) והשולחן ערוך (שם ס"ו) פסקו, שכל שאר משקים לבד ממים דינם כיין ושיכר.

כא. חולי המתחיל במעיים וגומר בגרון. רש"י (שבת לג. ד"ה מסכרה).

כב. שמיתה קשה היא, כמבואר במסכת ברכות (ח.), שתשע מאות ושלשה מיני מיתות נבראו בעולם, ומיתה ממחלת האסכרה היא הקשה שבכולן.
הטעם שהטועם קודם הבדלה נענש דווקא במיתת האסכרה, הוא מדה כנגד מדה, שכשם שהוא השביע את גרונו באיסור, כך יחנק גרונו ממחלת האסכרה החונקת את הגרון כמבואר במסכת כתובות (ל:) שהמחויב מיתת חנק בזמן הזה שאין דנים דיני נפשות, מת באסכרה. תוספות (ד"ה לפ). והמהרש"א (חי"ל ד"ה כל) הקשה על כך שדבריהם דחוקים שאם זה הטעם למה לא נאמר על כל האוכל מאכלות אסורות ומשביע את גרונו שמיתתו תהיה בחנק. ולכן ביאר באופן אחר, שכשם שמבואר במסכת תענית (כ:) שביום רביעי מתענים שלא תשלוט האסכרה בתינוקות, וטעמו מבואר ברש"י (שם ד"ה ניניעי) משום שביום רביעי נתלו המאורות ונאמר בפסוק (בראשית א יד) "יהי מְאֹרֹת ברקיע השמים", 'מארת' חסר ו"ו לרמז ללשון מארה וקללה, משמע שהאסכרה תלויה בבריאת המאורות, שהרי נרמזה קללת אסכרה במילה 'מאורות'. וכיון שבמוצאי שבת נבראה האש, כמבואר לעיל (נד.), לכך ראוי להתענות עד שיבדיל ויברך על האש, ואם לא התענה תשלוט בו האסכרה.

כג. וסברו שהמבואר בברייתא לעיל בשם רבי עקיבא, שהטועם קודם הבדלה מיתתו באסכרה, אינו אמור בשתיית מים כי אם בשאר דברים. תוספות (ד"ה לפ).

כד. אבל קודם הקידוש היו מקפידים שלא לשתות מים, משום כבוד השבת, וכן ההלכה. רשב"ם (ד"ה לפ).
ולמדנו מכאן שאם היו סועדים בשבת והחשיך, ממשיכים וגומרים הסעודה ומזמנים, ואחר כך מבדילים. רשב"ם (שם).
ואף על פי שכל מצות הקבוע להם זמן לא אסרו אלא לקבוע סעודה משהגיע זמנן משום גזרה שמא ימשך בסעודה ויעבור הזמן, אבל טעימה בעלמא מותר שאין לחוש בה שמא ימשך ויעבור הזמן, מכל מקום בקידוש וכן בהבדלה החמירו יותר לפי שעיקר מצותן הוא בתחילת זמנם דהיינו סמוך לכניסת השבת וסמוך ליציאתו. שו"ע הרב (או"ח סי' רעו ס"ט).

כה. כמבואר להלן (קו.). ומיום רביעי והלאה אין להבדיל, משום שמיום רביעי ואילך שייך לשבת הבאה. רש"י ורשב"ם (שם ד"ה עד).

כו. וקידושא רבה שאנו אומרים 'בורא פרי הגפן', אינו קרוי קדושה על הכוס. מאירי (ד"ה לילי).

קשיא לעולא. שפתח בברוך ולא חתם: הודאה היא. ומין הא הפסק דבר אחר, לא הפסק תחנה ולא הפסק ריצוי, הלכך בפתיחתן סגי, ולא דמו לברכת קידוש שצריך לסיים בשתא שבת, וברכת יוצר אור שיש הא הפסק תחנה כגון ברחמיך הרבים, וברכת מגדת יום הא רצוי, לפיכך צריך לפתוח ולסיים בשתאו של מקום: הוו יתבי בסעודתא. בערב שבת, והתריכו הא עד שחשיכה: ונפסיק. בעקירת השלחן: ונקבעה. לסעודתינו: **לשבתא.** לשם שבת: **לא צריכיתו.** להפסיק בעקירת שלחן כדי להבדיל בין סעודת חול לסעודת שבת: **שבת היא קבעתה.** מעלמה היא חשובה סעודת שבת ונבדלת מסעודת חול, ודי לכם בפריסת מפה וקידוש: **כשם שקובעת למעשר.** פירוש הכא בפריסת מפה וקידוש: **כשם שקובעת למעשר.** אפילו אכילת ארעי דשבת חשובה קצת למעשר, דתנן (דמאי ד׳ נ״ד:): **כך קובעת לקידוש.** שאסור לטעום על שיקדש, אלמא משחשיכה היא חשובה סעודת שבת מעליא (ג): **כך.** יליחתה קובעת להבדלה, שאם יושבין על השלחן ומחשיכה בסומקי שבת אסור לאכול עד שיבדילו, ואפילו לא אכלו אלא כזית, ואפילו לא שתו אלא רביעית, ואפילו לא נתנו את המזון, ואפילו לא נטלו ידיהם אלא לאחר שבירכו המוציא, ואפילו לא נתנו פת לפני בעל הבית, ואפילו לא נתנו פת לפני בעל הבית אלא לאחר שבירכו המוציא, ואפילו לא נתנו פת לפני בעל הבית אלא לאחר שבירכו המוציא ואכלו ממנו כזית, ואפילו לא אכלו ממנו כזית אלא לאחר שבירכו המוציא ואכלו ממנו כזית ושתו ממנו רביעית, ואפילו לא שתו ממנו רביעית אלא לאחר שבירכו המוציא ואכלו ממנו כזית ושתו ממנו רביעית ונטלו ידיהם ונתנו פת לפני בעל הבית ובירכו המוציא, אפילו הכי אסור לאכול עד שיבדיל, שכל אלו מעשה הבדלה הן, ואין הבדלה אלא מעשה בלבד, שנאמר (ישעיה מ״ג): **לא קפדי אמיא.** קמי הבדלה, אבל קמי קידושא קפדי מאוס כבוד שבת, והכי הלכתא, ושמעינן נמי שאם היו קועדים בשבת והתחיל גומרין וקובעין להבדלה: **מבדיל והולך כל השבת כולו.** עד רציעי בשבת כדלקמן (ה): **הזכרה בברכת המזון.** לשה והחליפנו, ויום טוב יעלה ויבא: **שבת ויום טוב.** הימים ולא הלילות: **אין בהן קדושה על הכוס.** כי אם בורא פרי הגפן לבד (ו): **דאי לא קתני.** תנא לא בא להורות לנו דין אלא שמע מינה ולא קיים דברי חכמים: **כבוד יום וכבוד לילה.** אם אין לו יין הרבה לסעודה או מיני מגדים יניחם עד היום:

קשיא לעולא המבדיל בין קודם לחול ותו לא קשה מאי ס״ד דמקשה הא פשיטא דלברכת הפירות דמיא דאין לך קורה יותר מזו ועוד לימא דסבר עולא כר׳ יהודה הנשיא (ז) דמשמע נמי דלא הוי חתים וגרסה דעולא אמר נמי כל שאר הבדלות ואישתיק דלא חתימה וס״ד דמקשה כיון דמרוכה היא קאי הוה ליה למיחתם בברוך מידי דהוה מקידוש שמוחתמין בה מע״ג דהולחה היא כיון שיש בה תריכות קאי ומשני דדמיא שפיר לברכת פירות וכן משמע דבר יהודה לא היה שואל אלא לידע אם יחתום או כרב או כשמואל (ח):

כך קובעת לקידוש. שאסור לאכול מבעוד יום וה״ג קובעת למעשר אפי׳ התחיל לאכול ערבי מבעוד יום כדאמרינן בסוף המדיר (נדה ד׳ נ״ה.) היה אוכל בשאכול וחשכה לו שבת רבי אליעזר אומר יגמור ונקבעה לשבתא. **אמר להו** לא צריכיתו שבת היא קבעתה נפשה. **דהכי אמר רב כשם שהשבת קובעת המוקצה לענין המעשר** פי׳ העת שהיא ספק חשכה ספק לא חשכה אין מעשרין את הודאי וכל מה שהגיעה אותה עונה ולא עישר הרי נקבע מוקצה כל השבת. **ותנן** בתרומות פ״ז היה אוכל באשכול ונכנס מן הגנה לחצר ר׳ אליעזר אומר יגמור ר׳ יהושע אומר לא יגמור חשכה לילי שבת רבי אליעזר אומר יגמור כלומר יאכל האשכול כולו ר׳ יהושע אומר לא יגמור. **פי׳** שכיון שנכנסה השבת נקבע למעשר דאמרי׳ דעתו של אדם לענג השבת בכל מידי דבר אכילה וזה האשכול כאלו דעתיה עלויה ואסתלק מתורת עראי ונעשה קבע לפיכך אסור לאכול ממנו עד שיעשר. ואע״פ שלא קבעו האדם השבת מעצמה נקבעה בחשיכת ערב שמש ונאסרו הפירות כי נקבעו למעשר ונעשו מוקצה. **כענין הזה כיון שחשכה נקבעה לקידוש** ואע״פ שלא קדשוה בני אדם בפיהם מעצמה נתקדשה ואין אנו צריכין לחקור ההגיע את הקידוש מן הגגות ומראשי הדקלים. **ואתינן למימר** כשם שמפסיקין לקידוש דשבת קבעה נפשה כך מפסיקין להבדלה. **ואסקה רב עמרם הכי** אמר רב לקידוש קובעת להבדלה אינה קובעת. **ולא אמרן אלא לאפסוקי** דלא מפסיק ומסלק השלחן בעת דספק חשכה וספק לא חשכה. **אבל לאתחולי** קבעה ולא מתחיל בסעודה בשבת עם חשכה עד דנפיק יומא ומבדיל. **ומפסיק נמי** דאמרן דלא מיחייב לאפסוקי סעודתייהו ולסלק השלחן הני מילי אם היא סעודת אכילה אבל אם היא משתה מפסיק. **ולא אמרן**

קשיא לעולא אמר לך עולא הא נמי כברכת המצות דמיא ברכת המצות מאי טעמא משום דהודאה היא הא נמי הודאה היא רב חנניא בר שלמיא ותלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא וקאי עלייהו רב המנונא סבא אמרו ליה זיל חזי אי מקדיש[ט] יומא נפסיק וניקבעיה לשבתא אמר להו לא צריכיתו[א] שבתא קבעה נפשה דאמר רב כשם שהשבת קובעת למעשר כך שבת קובעת לקידוש סבור מינה כי היכי דקבעה לקידוש כך קבעה להבדלה אמר להו רב עמרם הכי אמר רב לקידוש קובעת[ב] ולא להבדלה קובעת והני מילי לענין מיפסק דלא מפסקינן אבל אתחולי לא מתחלינן ומיפסק נמי לא אמרן אלא באכילה אבל בשתיה לא[ג] ושתיה נמי לא אמרן אלא בחמרא ושיכרא אבל מיא לית לן בה ופליגא דרב הונא דרב הונא חזייה להההוא גברא דשתה מיא קודם הבדלה אמר ליה לא מיסתפי מר מאסכרה דתנא משמיה דרבי עקיבא כל הטועם כלום קודם שיבדיל מיתתו באסכרה רבנן דבי רב אשי לא קפדי אמיא בעא מיניה רבינא מרב נחמן בר יצחק מי שלא קידש בערב שבת מהו שיקדש והולך כל היום כולו א״ל מדאמרי[ד] בני רבי חייא מי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך כל השבת[ג] כולו הכא נמי[ג] מי שלא קידש בערב שבת מקדש והולך כל היום כולו איתיביה[ה] לילי שבת ולילי יום טוב יש בהן קדושה והכא בהזכרה בברכת המזון ויש בהן הזכרה בברכת המזון שבת ויום טוב אין בהם קדושה על הכוס ויש בהן הזכרה בברכת המזון ואי סלקא דעתך מי שלא קידש בערב שבת מקדש והולך כל היום כולו שבת ויום טוב נמי משכחת להו דיש בהן קדושה על הכוס דאי לא קידש מאורתא מקדש למחר אמר ליה[ג] דאי לא קתני איתיביה[ד] כבוד יום וכבוד לילה כבוד יום קודם ואם אין לו אלא כום אחד אומר עליו קידוש

שמע

שלחן: וניקבעיה. לסעודתינו: **בשבתא.** לשם שבת: **לא צריכיתו.** להפסיק בעקירת שלחן כדי להבדיל בין סעודת חול לסעודת שבת: **דשבת היא קבעה נפשה.** לסעודתה, דמאחר שהיא מוסרת עליו לאכול מעתה גלי קידוש אין לך הפסק גדול מזה ומעלמה סעודת שבת מחיצה ונבדלת מסעודת חול, ודי לכם בפריסת מפה וקידוש: **כשם שקובעת למעשר.** פירוש אכילת ערבי שבת מצדי חותה קצת למעשר דמסכת ביצה (דף ל״ג:), מאוס דהוי עונג שבת לילה קצת הוא, ואין אוכלין בשבת אפילו ערבי מתנותה [א] גלי בגמרא מלאכתה למעשר אף כן עשר מערב שבת: **קובעת לקידוש.** שאסור לטעום עד שיקדש, אלמא משחשיכה היא חשובה אכילת שבת מעליא: **כך קובעת להבדלה.** שאם יושבין על השלחן ומחשיכה בסומקי שבת אסור לאכול עד שיבדילו, ואפילו לא אכלו אלא כזית, ואפילו לא שתו אלא רביעית, ואפילו לא נתנו את המזון, ואפילו לא נטלו ידיהם אלא לאחר שבירכו המוציא, ואפילו לא נתנו פת לפני בעל הבית ובירכו המוציא, אפילו הכי אסור לאכול עד שיבדיל, שכל אלו מעשה הבדלה הן, ואין הבדלה אלא מעשה בלבד, שנאמר (ישעיה מ״ג): **לא קפדי אמיא.** קמי הבדלה, אבל קמי קידושא קפדי מאוס כבוד שבת, והכי הלכתא, ושמעינן נמי שאם היו קועדים בשבת והתחיל גומרין וקובעין להבדלה: **מבדיל והולך כל השבת כולו.** עד רציעי בשבת כדלקמן (ה): **הזכרה בברכת המזון.** לשה והחליפנו, ויום טוב יעלה ויבא: **שבת ויום טוב.** הימים ולא הלילות: **אין בהן קדושה על הכוס.** כי אם בורא פרי הגפן לבד (ו): **דאי לא קתני.** תנא לא בא להורות לנו דין אלא שמע מינה ולא קיים דברי חכמים: **כבוד יום וכבוד לילה.** אם אין לו יין הרבה לסעודה או מיני מגדים יניחם עד היום:

ולא

רשב״ם

קשיא לעולא. שפתח בברוך ולא חתם: **הא נמי הודאה היא.** ומין הא הפסק דבר אחר, לא הפסק תחנה ולא הפסק ריצוי, הלכך בפתיחתן סגי, ולא דמו לברכת קידוש שצריך לסיים בשתא שבת, וברכת יוצר אור שיש הא הפסק תחנה כגון ברחמיך הרבים, וברכת מגדת יום הא רצוי, לפיכך צריך לפתוח ולסיים בשתאו של מקום: **הוו יתבי בסעודתא.** בערב שבת, והתריכו הא עד שחשיכה: **ונפסיק.** בעקירת השלחן: **ונקבעה.** לסעודתינו: **לשבתא.** לשם שבת: **לא צריכיתו.** להפסיק בעקירת שלחן כדי להבדיל בין סעודת חול לסעודת שבת: **שבת היא קבעתה.** מעלמה היא חשובה סעודת שבת ונבדלת מסעודת חול, ודי לכם בפריסת מפה וקידוש: **כשם שקובעת למעשר.** אפילו אכילת ארעי דשבת חשובה קצת למעשר, דתנן (דמאי ד׳ נ״ד:): **כך קובעת לקידוש.** שאסור לטעום עד שיקדש, אלמא משחשיכה היא חשובה סעודת שבת מעליא (ג): **כך.** יליחתה קובעת להבדלה, שאם יושבין על השלחן ומחשיכה בסומקי שבת אסור לאכול עד שיבדילו, ואפילו לא אכלו אלא כזית, ואפילו לא שתו אלא רביעית, ואפילו לא נתנו את המזון, ואפילו לא נטלו ידיהם אלא לאחר שבירכו המוציא, ואפילו לא נתנו פת לפני בעל הבית ובירכו המוציא, אפילו הכי אסור לאכול עד שיבדיל, שכל אלו מעשה הבדלה הן, ואין הבדלה אלא מעשה בלבד, שנאמר (ישעיה מ״ג): **לא קפדי אמיא.** קמי הבדלה, אבל קמי קידושא קפדי מאוס כבוד שבת, והכי הלכתא, ושמעינן נמי שאם היו קועדים בשבת והתחיל גומרין וקובעין להבדלה: **מבדיל והולך כל השבת כולו.** עד רציעי בשבת כדלקמן (ה): **הזכרה בברכת המזון.** לשה והחליפנו, ויום טוב יעלה ויבא: **שבת ויום טוב.** הימים ולא הלילות: **אין בהן קדושה על הכוס.** כי אם בורא פרי הגפן לבד (ו): **דאי לא קתני.** תנא לא בא להורות לנו דין אלא שמע מינה ולא קיים דברי חכמים: **כבוד יום וכבוד לילה.** אם אין לו יין הרבה לסעודה או מיני מגדים יניחם עד היום:

קשיא לעולא. שפתח בברוך ולא חתם: **הא נמי הודאה היא.** ומין הא הפסק דבר אחר, לא הפסק תחנה ולא הפסק ריצוי, הלכך בפתיחתן סגי, ולא דמו לברכת קידוש שצריך לסיים בשתא שבת, וברכת יוצר אור שיש הא הפסק תחנה כגון ברחמיך הרבים, וברכת מגדת יום הא רצוי, לפיכך צריך לפתוח ולסיים בשתאו של מקום: **הוו יתבי בסעודתא.** בערב שבת, והתריכו הא עד שחשיכה: **ונפסיק.** בעקירת השלחן: **ונקבעה.** לסעודתינו: **לשבתא.** לשם שבת: **לא צריכיתו.** להפסיק בעקירת שלחן כדי להבדיל בין סעודת חול לסעודת שבת: **שבת היא קבעתה.** מעלמה היא חשובה סעודת שבת ונבדלת מסעודת חול, ודי לכם בפריסת מפה וקידוש: **כשם שקובעת למעשר.** אפילו אכילת ארעי דשבת חשובה קצת למעשר, דתנן (דמאי ד׳ נ״ד:): **כך קובעת לקידוש.** שאסור לטעום עד שיקדש, אלמא משחשיכה היא חשובה סעודת שבת מעליא (ג): **כך.** יליחתה קובעת להבדלה, שאם יושבין על השלחן ומחשיכה בסומקי שבת אסור לאכול עד שיבדילו, ואפילו לא אכלו אלא כזית, ואפילו לא שתו אלא רביעית, ואפילו לא נתנו את המזון, ואפילו לא נטלו ידיהם אלא לאחר שבירכו המוציא, ואפילו לא נתנו פת לפני בעל הבית ובירכו המוציא, אפילו הכי אסור לאכול עד שיבדיל, שכל אלו מעשה הבדלה הן, ואין הבדלה אלא מעשה בלבד, שנאמר (ישעיה מ״ג): **לא קפדי אמיא.** קמי הבדלה, אבל קמי קידושא קפדי מאוס כבוד שבת, והכי הלכתא, ושמעינן נמי שאם היו קועדים בשבת והתחיל גומרין וקובעין להבדלה: **מבדיל והולך כל השבת כולו.** עד רציעי בשבת כדלקמן (ה): **הזכרה בברכת המזון.** לשה והחליפנו, ויום טוב יעלה ויבא: **שבת ויום טוב.** הימים ולא הלילות: **אין בהן קדושה על הכוס.** כי אם בורא פרי הגפן לבד (ו): **דאי לא קתני.** תנא לא בא להורות לנו דין אלא שמע מינה ולא קיים דברי חכמים: **כבוד יום וכבוד לילה.** אם אין לו יין הרבה לסעודה או מיני מגדים יניחם עד היום:

ולא

רשב״ם

קשיא לעולא. שפתח בברוך ולא חתם: **הא נמי הודאה היא.** ומין הא הפסק דבר אחר, לא הפסק תחנה ולא הפסק ריצוי, הלכך בפתיחתן סגי, ולא דמו לברכת קידוש שצריך לסיים בשתא שבת, וברכת יוצר אור שיש הא הפסק תחנה כגון ברחמיך הרבים, וברכת מגדת יום הא רצוי, לפיכך צריך לפתוח ולסיים בשתאו של מקום: **הוו יתבי בסעודתא.** בערב שבת, והתריכו הא עד שחשיכה: **ונפסיק.** בעקירת השלחן: **ונקבעה.** לסעודתינו: **לשבתא.** לשם שבת: **לא צריכיתו.** להפסיק בעקירת שלחן כדי להבדיל בין סעודת חול לסעודת שבת: **שבת היא קבעתה.** מעלמה היא חשובה סעודת שבת ונבדלת מסעודת חול, ודי לכם בפריסת מפה וקידוש: **כשם שקובעת למעשר.** אפילו אכילת ארעי דשבת חשובה קצת למעשר, דתנן (דמאי ד׳ נ״ד:): **כך קובעת לקידוש.** שאסור לטעום עד שיקדש, אלמא משחשיכה היא חשובה סעודת שבת מעליא (ג): **כך.** יליחתה קובעת להבדלה, שאם יושבין על השלחן ומחשיכה בסומקי שבת אסור לאכול עד שיבדילו, ואפילו לא אכלו אלא כזית, ואפילו לא שתו אלא רביעית, ואפילו לא נתנו את המזון, ואפילו לא נטלו ידיהם אלא לאחר שבירכו המוציא, ואפילו לא נתנו פת לפני בעל הבית ובירכו המוציא, אפילו הכי אסור לאכול עד שיבדיל, שכל אלו מעשה הבדלה הן, ואין הבדלה אלא מעשה בלבד, שנאמר (ישעיה מ״ג): **לא קפדי אמיא.** קמי הבדלה, אבל קמי קידושא קפדי מאוס כבוד שבת, והכי הלכתא, ושמעינן נמי שאם היו קועדים בשבת והתחיל גומרין וקובעין להבדלה: **מבדיל והולך כל השבת כולו.** עד רציעי בשבת כדלקמן (ה): **הזכרה בברכת המזון.** לשה והחליפנו, ויום טוב יעלה ויבא: **שבת ויום טוב.** הימים ולא הלילות: **אין בהן קדושה על הכוס.** כי אם בורא פרי הגפן לבד (ו): **דאי לא קתני.** תנא לא בא להורות לנו דין אלא שמע מינה ולא קיים דברי חכמים: **כבוד יום וכבוד לילה.** אם אין לו יין הרבה לסעודה או מיני מגדים יניחם עד היום:

ולא

רשב״ם

קשיא לעולא. שפתח בברוך ולא חתם: **הא נמי הודאה היא.** ומין הא הפסק דבר אחר, לא הפסק תחנה ולא הפסק ריצוי, הלכך בפתיחתן סגי, ולא דמו לברכת קידוש שצריך לסיים בשתא שבת, וברכת יוצר אור שיש הא הפסק תחנה כגון ברחמיך הרבים, וברכת מגדת יום הא רצוי, לפיכך צריך לפתוח ולסיים בשתאו של מקום: **הוו יתבי בסעודתא.** בערב שבת, והתריכו הא עד שחשיכה: **ונפסיק.** בעקירת השלחן: **ונקבעה.** לסעודתינו: **לשבתא.** לשם שבת: **לא צריכיתו.** להפסיק בעקירת שלחן כדי להבדיל בין סעודת חול לסעודת שבת: **שבת היא קבעתה.** מעלמה היא חשובה סעודת שבת ונבדלת מסעודת חול, ודי לכם בפריסת מפה וקידוש: **כשם שקובעת למעשר.** אפילו אכילת ארעי דשבת חשובה קצת למעשר, דתנן (דמאי ד׳ נ״ד:): **כך קובעת לקידוש.** שאסור לטעום עד שיקדש, אלמא משחשיכה היא חשובה סעודת שבת מעליא (ג): **כך.** יליחתה קובעת להבדלה, שאם יושבין על השלחן ומחשיכה בסומקי שבת אסור לאכול עד שיבדילו, ואפילו לא אכלו אלא כזית, ואפילו לא שתו אלא רביעית, ואפילו לא נתנו את המזון, ואפילו לא נטלו ידיהם אלא לאחר שבירכו המוציא, ואפילו לא נתנו פת לפני בעל הבית ובירכו המוציא, אפילו הכי אסור לאכול עד שיבדיל, שכל אלו מעשה הבדלה הן, ואין הבדלה אלא מעשה בלבד, שנאמר (ישעיה מ״ג): **לא קפדי אמיא.** קמי הבדלה, אבל קמי קידושא קפדי מאוס כבוד שבת, והכי הלכתא, ושמעינן נמי שאם היו קועדים בשבת והתחיל גומרין וקובעין להבדלה: **מבדיל והולך כל השבת כולו.** עד רציעי בשבת כדלקמן (ה): **הזכרה בברכת המזון.** לשה והחליפנו, ויום טוב יעלה ויבא: **שבת ויום טוב.** הימים ולא הלילות: **אין בהן קדושה על הכוס.** כי אם בורא פרי הגפן לבד (ו): **דאי לא קתני.** תנא לא בא להורות לנו דין אלא שמע מינה ולא קיים דברי חכמים: **כבוד יום וכבוד לילה.** אם אין לו יין הרבה לסעודה או מיני מגדים יניחם עד היום:

דמשתה [היין] מפסיק אלא משתיית יין ושכר אבל משתיית מים לית לן בה ואפי׳ לאתחולי. דאע״ג דרב הונא חזייה להההוא גברא דהוה שתי מיא מקמי הבדלה אמר לא מסתפית מאסכרה דתנא משמיה דרבי עקיבא הטועם קודם שיבדיל מיתתו באסכרה. ולא היא דהא רבנן דבי רב אשי לא הוו קפדי אמיא: **בעא מיניה** רבינא מרב נחמן בר יצחק מי שלא קידש [בע״ש] מהו שיקדש כל היום. אמר ליה מדאמרי בני ר׳ חייא מי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך כל היום כולו הכא נמי מי שלא קידש בערב שבת מקדש והולך כל היום כלו. **ואותבינן עלה** מיהא לילי שבת ולילי יום טוב יש בהן קדושה על הכוס והזכרה בברכת המזון פי׳ שצריך לומר אלהינו ואלהי אבותינו יעלה ויבוא. שבת ויום טוב כלומר ביום ממש אין בהן קדושה על הכוס ויש בהן הזכרה בברכת המזון ואם איתא דמי שלא קידש בערב שבת מקדש ביום השבת גם אתה מוצא ביום השבת קדושה על הכוס כגון שלא קדש בערב שבת. **ופריק דאי לא קתני** כלומר לא פירש בזו הברייתא אלא דברים קבועין ועומדין אבל זה שאינו מצוי הקידוש בכוס ביום השבת אלא אם לא קדש בערב שבת

מסורת הש״ס עם הוספות

א) [לקמן דף קו.], ב) [מוספתא ברכות פרק ג], ג) [יבמות י. מנחות דף נב:], ד) [מוספתא דברכות פרק ג], ה) קו., ו) לקמן דף קו., ז) קד: רש״י ורשב״ם ד״ה המבדיל, ח) לעיל קג:, ט) לעיל קד., י) מדרש תהלים פי״א סי׳ ו, כ) יומא דף פז: וברש״י שם, ל) בדף ק. ד״ה ולא כר׳ יוסי ושם ע״ב ד״ה ה״ג.

הגהות הב״ח

(ה) רש״י ד״ה כך קובעת לקידוש וכו׳ מלישה הס״ד ואח״כ מ״ה כך קובע להבדלה. כך ילימתה: (ו) רשב״ם ד״ה כך קובעת להבדלה וכו׳ סעודתן (פורס מפה) תמ״מ וג״כ ע״ש הוא ע״ל מה שפרשב״ם:

גליון הש״ם

ברשב״ם ד״ה כשם שקובעת וכו׳ שלא נגמרה מלאכתו. עי׳ ביצה דף לד ע״ב ודף לה ע״ב:

הגהות מהר״ב רנשבורג

א] ברשב״ם ד״ה כשם שקובעת למעשר וכו׳ מתבואה שלא נגמרה מלאכתה למעשר וכו׳. נ״ב תימה לי דזהו נגד מסקנת דר׳ יוחנן בביצה דף לה ע״ש דמסיק דלישנו קונע אלא בדבר שנגמרה מלאכתו ולולי דמסתפינא אמינא דצריך להיות שנגמרה מלאכתו ול״ע. שוב הרמני מ״ו הגאון מו״ה ליב פישלס נרו לי״ל דברי הרשב״ם עפ״ם המשנה למלך פ״ה מהלכות מעשר הלכה כ״ג ויעוש״ה ודפח״ם:

הגהות וציונים

ט] ה״ג א״ל פוק חזי אי נגדה יומא וכו׳ (השגות הראב״ד על בעה״מ, עיי״ש) וכ״ה בריי״ף ובר״ח וברב האי גאון: י] בכת״י פסיק ותיבת ״לא״ נמחק וכך הוא ישר (דק״ס): ג] ר״ח גורס כל היום כולו וכ״ה בבה״ג הל׳ קידוש והבדלה ועיין לקמן קז ע״א: ד] צ״ל אין (גליון). וכ״ה ברשב״ם, אבל במאירי כתב אם יש לו: ה] בגמ׳ שלפנינו ליתא לתיבות אלו ועיין בד״ס שכ״ה בכת״י בגמ׳ במקום תיבות לענין ״מיפסק דלא מפסקינן״:

משנת ראשונים

אמרו ליה זיל חזי אי מקדיש יומא נפסיק. אי נגה יומא. כלומר אם לילה הוא לגמרי כדאמרינן בריש מכילתא (דף ג.) באתריה דרב הונא קרו נגהי ומסתפקי אי מטא אכתי זמניה דיכלי למיקבעיה ואמר להו לא צריכיתו שבת היא דקבעה אנפשה כלומר אין אתם צריכין להמתין שלא לקבוע היום עד שחשכה דשבת קבעה אנפשה כשיקדש היום אתם יכולין לקבוע ולקדש כיון שהוא בין השמשות. **[ר״ן דף כא: מדפי הרי״ף]** **כשם שהשבת קובעת למעשר כך שבת קובעת לקידוש.** שכשם שהשבת קובעת למעשר מבעוד יום כדתנן ספק חשיכה ספק אינה חשיכה אין מעשרין את הודאי משום דכיון דאסור לאכול מן הטבל אפי׳ עראי בשבת חשיב כמתקן כך שבת קובעת לקדוש כלומר שיכול לקדש כיון שהוא בין השמשות. **[ר״ן דף כא: מדפי הרי״ף]** השבת קובעת למעשר מספק חשיכה לאיסור אכילת עראי, ואף על פי ששנינו היה אוכל באשכול בערב שבת וחשכה וקדש עליו היום ר׳ אליעזר אומר יגמור ר׳ יהושע אומר לא יגמור אלמא חשיכה דוקא, אף משקדש היום הוא קורהו חשיכה, וכדתנן ערב פסח שחל להיות בערב שבת משלשלין את הפסח לתנור עם חשכה. **[מאירי]** **לקידוש קובעת ולא להבדלה קובעת.** לפי שראוי לאדם להפסיק סעודתו לכבוד המלך הנכנס כדי להקביל פניו, אבל בשבת אין להפסיק סעודתו אלא מפני הבדלה אלא אוכל והולך כאדם המשאיר את המלך ומעכבו אצלו, ואילו היה מפסיק היה נראה כמגרש את המלך, ודומה לזה מה שדרז״ל במכילתא זכור ושמור זכרהו בכניסתו שתקבלהו עליך קודם שקיעת החמה כדי שיהא הכל מתוקן ושמור שמרהו ביציאתו כאדם המשמר את המלך או אוהבו שהוא עמו ואינו רוצה שילך מאתו כל זמן שיוכל לעכבו ע״כ. **[שולחן של ארבע שער א]** **רבנן דבי רב אשי לא קפדי אמיא.** מדקאמר לא קפדי משמע לא קפדי כלל ואפי׳ להתחיל שלא כדברי הרב בעל העיטור ז״ל. ומקצת מפרשים אמרי דדוקא להפסיק אבל לא להתחיל. ואינו אלא מתחיל נמי קודם הבדלה וכן עמא דבר. וה״מ לתבדלה אבל לקדוש אפי׳ מיא נמי אסור להתחיל ומפסיק נמי. **[מהר״ם חלאווה]**

עין משפט נר מצוה

כד א מיי׳ פכ״ט מהל׳ שבת הלכה יג סמג עשין כט טור ש״ע ס״ח סי׳ רעח ס״ד:

כה ב מיי׳ שם וסמג שם טוש״ע ס״ח סי׳ רלט ס״ג:

כו ג מיי׳ שם הלכה ד וסמג שם טור ש״ע ס״ח סי׳ רעח ס״ח:

כז ד מיי׳ שם טור ש״ע סעיף ג:

רבינו חננאל

קשיא לעולא דאמר הבדלה אינה חשובה בכל אלו. **ופריק** ברכת הבדלה נמי כברכת המצות דמיא. **רב חיננא בר שלמיא ותלמידי דרב** הוו יתבי בסעודתא והוה קאי עלייהו רב המנונא סבא אמרי ליה חזי אי נגה אמרו יומא נפסוק ונקבעה לשבתא. **אמר להו** לא צריכיתו שבת היא קבעה נפשה. **דהכי אמר רב כשם שהשבת קובעת המוקצה לענין המעשר** פי׳ העת שהיא ספק חשכה אין מעשרין את הודאי וכל מה שהגיעה אותה עונה ולא עישר הרי נקבע מוקצה כל השבת. **ותנן** בתרומות פ״ז היה אוכל באשכול ונכנס מן הגנה לחצר ר׳ אליעזר אומר יגמור ר׳ יהושע אומר לא יגמור חשכה לילי שבת רבי אליעזר אומר יגמור כלומר יאכל האשכול כולו ר׳ יהושע אומר לא יגמור. **פי׳** שכיון שנכנסה השבת נקבע למעשר דאמרי׳ דעתו של אדם לענג השבת בכל מידי דבר אכילה וזה האשכול כאלו דעתיה עלויה ואסתלק מתורת עראי ונעשה קבע לפיכך אסור לאכול ממנו עד שיעשר. ואע״פ שלא קבעו האדם השבת מעצמה נקבעה בחשיכת ערב שמש ונאסרו הפירות כי נקבעו למעשר ונעשו מוקצה. **כענין הזה כיון שחשכה נקבעה לקידוש** ואע״פ שלא קדשוה בני אדם בפיהם מעצמה נתקדשה ואין אנו צריכין לחקור ההגיע את הקידוש מן הגגות ומראשי הדקלים. **ואתינן למימר** כשם שמפסיקין לקידוש דשבת קבעה נפשה כך מפסיקין להבדלה. **ואסקה רב עמרם הכי** אמר רב לקידוש קובעת להבדלה אינה קובעת. **ולא אמרן אלא לאפסוקי** דלא מפסיק ומסלק השלחן בעת דספק חשכה וספק לא חשכה. **אבל לאתחולי** קבעה ולא מתחיל בסעודה בשבת עם חשכה עד דנפיק יומא ומבדיל. **ומפסיק נמי** דאמרן דלא מיחייב לאפסוקי סעודתייהו ולסלק השלחן הני מילי אם היא סעודת אכילה אבל אם היא משתה מפסיק. **ולא אמרן**

בליל שבתכז, אמנם יש לומר שאם אירע שלא קידש בליל שבת מקדש והולך כל היום.

מוסיפה הגמרא להקשות, אֵיתִיבֵיהּ - הקשה רבינא לרב נחמן בר יצחק, שנינו בברייתא, **כְּבוֹד יוֹם** [-יום השבת] **וּכְבוֹד לַיְלָה** [-ליל שבת], **כְּבוֹד יוֹם קוֹדֵם.** כגון שיש לו יין או מיני מגדים המספיקים לסעודה אחת בלבד, יניח היין ומיני המגדים ליום השבתכח. **וְלִענְיַן קִידּוּשׁ אִם אֵין לוֹ אֶלָּא כּוֹס יַיִן אֶחָד, אוֹמֵר עָלָיו בליל שבת**

אוצר החכמה

כז. **וכגון** שפשע או שאירע לו מקרה ולא קיים את דברי חכמים. רשב״ם (ד״ה דלמ׳). כח. **בטעם** הדין שכבוד יום קודם לכבוד לילה נאמרו כמה טעמים: א. במכילתא דרשב״י (שמות כ ח) ׳זכור את יום השבת׳, ׳את יום׳, אין לי אלא יום לילה מנין תלמוד לומר ׳לקדשו׳, אם כן מה תלמוד לומר ׳יום׳, כבוד יום קודם לכבוד לילה. ומבואר שדעת המכילתא שמכיון שמוזכר בתורה בלשון ׳את יום השבת׳, משמע שיש כאן הדגשה מיוחדת על יום השבת, ומכאן שכבוד יום עדיף. ב. בחסדי דוד (על התוספתא, ברכות פ״ג ה״ב כנות יוס) והר״ש סירילאו (על הירושלמי, ברכות סוף פ״ז) כתבו, שמכיון שהתורה כתבה את חיוב סעודת שבת בלשון ׳יום׳ שהרי כתוב (שמות טז כה) ׳אכלוהו היום׳, ומכך יש ללמוד שיש עדיפות לכבוד יום על כבוד הלילה. ג. הר״ש סירילאו (שם) כתב טעם נוסף, שכיון שעיקר סעודת שבת אנו למדים מהמן שבמדבר, והנס במן שנעשה בשבת שלא הבאיש ורימה לא עלתה בו היה ניכר רק ביום, שהרי בכל לילה אכלו מהמן שירד בבוקר ולא היה נבאש אלא בעלות השחר, וכיון שרק ביום היה ניכר הנס יש להעדיף כבוד יום על של לילה. ד. החתם סופר (שו״ת או״ח סי׳ יז) ביאר שקדושת השבת מתגברת והולכת ולכן כבוד יום עדיף על של לילה. ה. הערוך השולחן (סי׳ רפט ס״ב) כתב כמה טעמים לדין זה, או משום שעיקר הסעודות אדם אוכל ביום ולא בלילה [וציין כמקור לכך את דברי התוספות (ע״ז עו. ד״ה נמ יומם)]. או משום שלא כל כך מצוי שתהא חביבה עליו סעודת הלילה כסעודת היום כיון שכבר אכל בערב שבת. או משום שכיון שבמקדש היתה ניכרת עיקר הקדושה ביום והוא על ידי הוספת קרבן מוסף, אבל בלילה לא היה קרבן או עבודה אחרת ולכן כבוד יום עדיף. או משום שעיקר תוקף הזמן הוא ביום וכדברי הגמרא בשבת (פט:) שיצחק אבינו אמר להקב״ה שימחל להם על הלילה מלדון אותם עליו, כיון שאינו זמן של עשייה, ולכן יש סמך שכבוד יום עדיף.

קשיא לעולא. שפתח בברוך ולא חתם: הודאה היא. ומין הוא הפסק דבר אחר, לא הפסק תחנה ולא הפסק ריצוי, הלכך בפתיחתן סגי, ולא דמי לברכת קידוש שצריך לסמוך בחתימה לברכת היום, וברכת יום הוא שים הוא הפסק תחנה כגון ברחמיך הרבים, וברכת מזון הוא הפסק הוא הדין, לפיכך צריך לפתוח ולסיים בשמו של מקום: הוו יתבי בסעודתא. בערב שבת, והתריכו הוא עד שחשיכה: ונפסיק. בעקירת השלחן: ונקבעה. לסעודתינו: **לשבתא.** לשם שבת: **לא צריכיתו.** להפסיק בעקירת שלחן כדי להבדיל בין סעודת חול לסעודת שבת: **שבת היא קבעתה.** מעלמה היא חשובה סעודת שבת ומגדלת מסעודת חול, ודי לכם בפריסת מפה וקידוש: **כשם שקובעת למעשר.** אפילו מכילת ערלי דשבת חשובה קבע למעשר, דמסכת בילה (ד' לד:): **כך קובעת לקידוש.** שחסור לטעום עד שיקדש, אלמא משחשיכה היא חשובה סעודת שבת מעליה (ג): **כך.** יליחתה קובעת להבדלה, שחס יושבין על השלחן ומחשיכה גמולי שבת חסור לאכול עד שיבדילו, ולא דמי לקידוש שמיד בתחלת הלילה, אבל הבדלה אינה קובעת. דכיון שהתחיל בסעודת שבת מבעוד יום, זהו כבוד שבת שיהא גומר סעודתו אף למחר שהחשיך, ולמחר שגמר סעודתו יבדיל: **והני מילי.** להבדלה מינה קובעת, לפסוקי סעודתא, אבל לאתחולי לא מתחלינן: **ולא אמרן.** מתחולי לא אלא חמרא ושיכרא, אבל מיא לית לן בה: **לא קפדי אמיא.** קמי הבדלה, אבל קמי קידושא קפדי מאוס כבוד שבת, והכי הלכתא, ושמעינן נמי שחס היו סועדים בשבת והחשיך גומרין כל סעודתן ומזמנין ולחר כך מבדילין: **מבדיל והולך כל השבת כולו.** עד רציעי בשבת כדלקמן[ס]: **הזכרה בברכת המזון.** לילה והחלינו, ויבוא טוב יעלה ויבא: **שבת ויום טוב.** הימים ולא הלילות: **אין בהן קדושה על הכוס.** כי אם בורא פרי הגפן לבד[ו]: **דאי לא קתני.** דתנא לא בא להורות לנו דין אחר אפוא אלא **או שמילא** לו מקרה ולא קיים דברי חכמים: **כבוד יום וכבוד לילה.** אם אין לו יין הרבה לסעודה או מיני מגדים יניחם על היום:

קשיא לעולא. לפירוש הקונטרס דפירש לעיל[ז] דלא אמר אלא המבדיל בין קודש לחול ותו לא קשה מאי ס"ד דמקשה הא פשיטא דלברכת הפירות דמיא דאין לך קורה יותר מזו ועוד לימא דסבר עולא כר' יהודה הנשיא[ח] דמשמע נמי דלא הוי חתים וגרסה דעולא אמר נמי כל שאר הבדלות ואיתתיק דלא אמרן ומ"ד דמקשה כיון דמרוכה היא קלת הוה ליה למיחתם בברוך מידי דהוה מקידוש שחותמין בה מע"ג דהולחה היא כיון שיש בה מריכות קלת ומצני דלמיא שפיר לברכת פירות וכן משמע דבר יהודה לא היה שומל אלא לידע שם יחתום או כרך או כשמואל[ט]:

כך קובעת לקידוש. שחסור לאכול מבעוד יום וה"ג קובעת למעשר אפי' התחיל לאכול ערלי מבעוד יום כדאמרינן בסוף המדיר כדי יין (בילה ד' לה.) היה אוכל בשחכול וחשכה לו שבת רבי אליעזר אומר יגמור ולכך מפסיקין: **לא** קפדי אמיא. ובריית דכל הטועם מיתתו בשכרה לא מוקמי אמיא ומיתתו בשכרה מדה כנגד מדה הוא משביע גרונו יחנק ומשכרה במקום חנק דלמרינן (כתובות ד' ל:) מי שנחייב חנק או טובע בנהר או מת בשרונכי והיינו משכרה:

שמע קשיא לעולא אמר לך עולא הא נמי בברכת המצות דמיא ברכת המצות מאי טעמא משום דהודאה היא הא נמי הודאה היא רב חנניא בר שלמיא ותלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא וקאי עלייהו רב המנונא סבא אמרו ליה זיל חזי אי מקדיש[מ] יומא נפסיק וניקבעיה לשבתא אמר להו לא צריכיתו[א] שבתא קבעה נפשה דאמר רב כשם שהשבת קובעת למעשר כך שבת קובעת לקידוש סבור מינה כי היכי דקבעה לקידוש כך קבעה להבדלה אמר להו רב עמרם הכי אמר רב לקידוש קובעת[ב] ולא להבדלה קובעת והני מילי לענין מיפסק מיפסקין אבל אתחולי לא מתחלינן ומיפסק נמי לא אמרן אלא באכילה אבל בשתיה לא[ג] ושתיה נמי לא אמרן אלא בחמרא ושיכרא אבל מיא לית לן בה ופליגא דרב הונא דרב הונא חזייה להההוא גברא דשתה מיא קודם הבדלה אמר ליה לא מיסתפי מר מאסכרה דתנא משמיה דרבי עקיבא כל הטועם כלום קודם שיבדיל מיתתו באסכרה רבנן דבי רב אשי לא קפדי אמיא בעא מיניה רבינא מרב נחמן בר יצחק מי שלא קידש בערב שבת מהו שיקדש והולך כל היום כולו א"ל מדאמרי[מ] בני רבי חייא מי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך כל השבת[ג] כולו הכא נמי[ג] מי שלא קידש בערב שבת מקדש והולך כל היום כולו איתיביה[ד] לילי שבת ולילי יום טוב יש בהן קדושה על הכום ויש בהן הזכרה בברכת המזון שבת ויום טוב אין בהם קדושה על הכום ויש בהן הזכרה בברכת המזון ואי סלקא דעתך מי שלא קידש בערב שבת מקדש והולך כל היום כולו שבת ויום טוב נמי משכחת להו דיש בהן קדושה על הכום דאי לא קידש מאורתא מקדש למחר אמר ליה[ג] דאי לא קתני איתיביה[ד] כבוד יום וכבוד לילה כבוד יום קודם ואם אין לו אלא כום אחד אומר עליו קידוש

שלחן: וניקבעיה. לסעודתינו: **בשבתא.** לשם שבת: **לא צריכיתו.** להפסיק בעקירת שלחן כדי להבדיל בין סעודת חול לסעודת שבת: **דשבת היא קבעה נפשה.** לסעודתה, דמחר שהיא חוסרת עליו לאכול מעתה גלא קידוש אין לך הפסק גדול מזה ומעלמה סעודת שבת מחשיבא ונדלת מסעודת חול, ודי לכם בפריסת מפה וקידוש: **כשם שקובעת למעשר.** פירוש מכילת ערלי דשבת מחשבי חותה קבע למעשר דמסכת בילה (דף לד:), מחוס דהוי עוגג אפי' סעודת כל שהוא קבע הוא, ואין חוכלין בשבת אפילו ערלי מחבואה[א] שלא בגמרה מלאכתה למעשר אלא כן עיסר מערב שבת: **קובעת לקידוש.** שחסור לטעום עד שיקדש, אלמא משחשיכה היא חשובה מכילת שבת מעליה: **כך קובעת להבדלה.** כך יליחתה קובעת להבדלה, שחס יושבין על השלחן ומחשיכה גמולי שבת חסור לאכול עד שיבדילו, ואע"פ שלא הפסיקו סעודתן (ג) פורס מפה ומבדיל, שיליחת שבת חוסרתן מכילה וקובעתן להבדלה: **הבדלה אינה קובעת.** דכיון שהתחיל בסעודת שבת מבעוד יום, זהו כבוד שבת שיהא גומר סעודתו אף למחר שהחשיך, ולמחר שגמר סעודתו יבדיל: **והני מילי.** להבדלה מינה קובעת, לפסוקי סעודתא, אבל לאתחולי לא מתחלינן: **ולא אמרן.** אלא חמרא ושיכרא, אבל מיא לית לן בה: **לא קפדי אמיא.** קמי הבדלה, אבל קמי קידושא קפדי מאוס כבוד שבת, והכי הלכתא, ושמעינן נמי שחס היו סועדים בשבת והחשיך גומרין כל סעודתן ומזמנין ולחר כך מבדילין: **מבדיל והולך כל השבת כולו.** עד רביעי בשבת כדלקמן[ס]: **הזכרה בברכת המזון.** לילה והחלינו, ויבוא טוב יעלה ויבא: **שבת ויום טוב.** הימים ולא הלילות: **אין בהן קדושה על הכום.** כי אם בורא פרי הגפן לבד[ו]: **דאי לא קתני.** דתנא לא בא להורות לנו דין אחר אפוא **או שמילא** לו מקרה ולא קיים דברי חכמים: **כבוד יום וכבוד לילה.** אם אין לו יין הרבה לסעודה או מיני מגדים יניחם על היום:

דמשתה [היין] מפסיק אלא משתיית יין ושכר אבל משתיית מים לית לן בה ואפי' לאתחולי. דאע"ג דרב הונא חזייה להההוא גברא דהוה שתי מיא מקמי הבדלה אמר לא מסתפית מאסכרה דתנא משמיה דרבי עקיבא הטועם קודם שיבדיל מיתתו באסכרה. ולא היא דהא רבנן דבי רב אשי לא הוו קפדי אמיא: **בעא מיניה** רבינא מרב נחמן בר יצחק מי שלא קידש [בע"ש] מהו שיקדש כל היום. אמר ליה מדאמרי בני ר' חייא מי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך כל היום כלו הכא נמי מי שלא קידש בערב שבת מקדש והולך כל היום כלו. **ואותבינן עלה** מיהא לילי שבת ולילי יום טוב יש בהן קדושה על הכוס והזכרה בברכת המזון פי' שצריך לומר אלהינו ואלהי אבותינו יעלה ויבוא. שבת ויום טוב כלומר ביום ממש אין בהן קדושה על הכוס ויש בהן הזכרה בברכת המזון ואם איתא דמי שלא קידש בערב שבת מקדש ביום השבת גם אתה מוצא ביום השבת קדושה על הכוס כגון שלא קדש בערב שבת. **ופריק דאי לא קתני** כלומר לא פירש בזו הברייתא אלא דברים קבועין ועומדין אבל זה שאינו מצוי הקידוש בכוס ביום השבת אלא אם לא קדש בערב שבת ומבדיל: **ולא אמרן.** מתחולי לא חמרא ושיכרא, אבל מיא לית לן בה: **לא קפדי אמיא.** קמי הבדלה, אבל קמי קידושא קפדי מאוס כבוד שבת, והכי הלכתא, ושמעינן נמי שחס היו סועדים בשבת והחשיך גומרין כל סעודתן ומזמנין ולחר כך מבדילין: **מבדיל והולך כל השבת כולו.** עד רביעי בשבת כדלקמן[ס]: **הזכרה בברכת המזון.** לילה והחלינו, ויבוא טוב יעלה ויבא: **שבת ויום טוב.** הימים ולא הלילות: **אין בהן קדושה על הכום.** כי אם בורא פרי הגפן לבד[ו]: **דאי לא קתני.** דתנא לא בא להורות לנו דין אחר אפוא **או שמילא** לו מקרה ולא קיים דברי חכמים: **כבוד יום וכבוד לילה.** אם אין לו יין הרבה לסעודה או מיני מגדים יניחם על היום:

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) [לקמן דף קו.], ג) [מוספתא ברכות פרק ג], ג) [יבמות י. מנחות דף נב:], ד) [מוספתא דברכות פרק ג], ה) קו., ו) לקמן דף קו., ז) קד: רש"י ורשב"ם ד"ה המבדיל, ח) לעיל קג:, ט) לעיל קד., י) מדרש תהלים פי"א סי' ו, כ) יומא דף פז: וברש"י שם, ל) בדף ק. ד"ה ולא כר' יוסי ושם ע"ב ד"ה ה"ג.

הגהות הב"ח

(מ) רש"י ד"ה כך קובעת לקידוש וכו' מלישה הס"ד ומ"ש מ"ש כך קובע להבדלה. כך ילימתה: (ג) רשב"ם ד"ה כך קובעת להבדלה וכו' סעודתן (פורס מפה) תמ"מ וע"ש ע"ס הוס ע"ל מה שפרשב"ס:

גליון הש"ס

ברשב"ם ד"ה כשם שקובעת וכו' שלא נגמרה מלאכתו. עי' בילה דף לד ע"ב ולף לה ע"ס:

הגהות מהר"ב רנשבורג

א] ברשב"ם ד"ה כשם שקובעת למעשר וכו' מתבואה שלא נגמרה מלאכתה למעשר וכו'. נ"ב תימה לי דזהו נגד מסקנת דר' יוחנן בבילה דף לה ע"ס דמסיק דלמיגו קונע שלא בדבר שנגמרה מלאכתו ולולי דמסתפינא מימינ דלריך להיות שנגמרה מלאכתו ול"ע. שוב הרמני מ"ו הגאון מו"ה ליב פישלס נרו לי"ל דברי הרשב"ס עפ"ס המשנה למלך פ"ה מהלכות מעשר הלכה כ"ג ביאור הרמב"ס יעוש"ה ולפמ"ש:

הגהות וציונים

מ] ה"ג א"ל פוק חזי אי נגדה יומא וכו' (השגות הראב"ד על בעה"מ, עיי"ש) וכ"ה ברי"ף ובר"ח וברב האי גאון: ג] בכת"י פסיק ותיבת "לא" נמחק וכך הוא ישר (דק"ס): ג] ר"ח גורס כל היום כולו וכ"ה בבה"ג הל' קידוש והבדלה ועיין לקמן קז ע"א: ד] צ"ל אין (גליון). וכ"ה ברשב"ם, אבל במאירי כתב אם יש לו: ס] בגמ' שלפנינו ליתא לתיבות אלו ועיין בד"ס שכ"ה בכת"י בגמ' במקום תיבות לענין "מיפסק דלא מפסקינן":

משנת ראשונים

אמרו ליה זיל חזי אי מקדיש יומא נפסיק. אי נגדה יומא. כלומר אם לילה הוא לגמרי כדאמרינן בריש מכילתא (דף ג.) באתריה דרב הונא קרו נגהי ומסתפקי אי מטא אכתי זמניה דיכלי למיקבעיה ואמר להו לא צריכיתו שבת היא דקבעה אנפשה כלומר אין אתם צריכין להמתין שלא לקבוע היום עד שחשכה דשבת קבעה אנפשה כשיקדש היום אתם יכולין לקבוע ולקדש כיון שהוא בין השמשות. **[ר"ן דף כא: מדפי הרי"ף]** **כשם שהשבת קובעת למעשר כך שבת קובעת לקידוש.** שכשם שהשבת קובעת למעשר מבעוד יום כדתנן ספק חשיכה ספק אינה חשיכה אין מעשרין את הודאי משום דכיון דאסור לאכול מן הטבל אפי' עראי בשבת חשיב כמתקן כך שבת קובעת לקדוש כלומר שיכול לקדש כיון שהוא בין השמשות. **[ר"ן דף כא: מדפי הרי"ף]** השבת קובעת למעשר מספק חשיכה לאיסור אכילת עראי, ואף על פי ששנינו היה אוכל באשכול בערב שבת וחשכה וקדש עליו היום ר' אליעזר אומר יגמור ר' יהושע אומר יגמור אלמא חשיכה דוקא, אף משקדש היום הוא קורהו חשיכה, וכדתנן ערב פסח שחל להיות בערב שבת משלשלין את הפסח לתנור עם חשכה. **[מאירי]** **לקידוש קובעת ולא להבדלה קובעת.** לפי שראוי לאדם להפסיק סעודתו לכבוד המלך הנכנס כדי להקביל פניו, אבל בשבת אין להפסיק סעודתו מפני הבדלה אלא אוכל והולך כאדם המשאיר את המלך ומעכבו אצלו, ואילו היה מפסיק היה נראה כמגרש את המלך, ודומה לזה מה שדרז"ל במכילתא זכור ושמור זכרהו בכניסתו שתקבלהו עליך קודם שקיעת החמה כדי שיהא הכל מתוקן ושמור שמרהו ביציאתו כאדם המשמר את המלך או אוהבו שהוא עמו ואינו רוצה שילך מאתו כל זמן שיוכל לעכבו ע"כ. **[שולחן של ארבע שער א]** **רבנן דבי רב אשי לא קפדי אמיא.** מדקאמר לא קפדי משמע לא קפדי כלל ואפי' להתחיל שלא כדברי הרב בעל העיטור ז"ל. ומקצת מפרשים אמרי דדוקא להפסיק אבל לא להתחיל. ואינו אלא מתחיל נמי קודם הבדלה וכן עמא דבר. וה"מ לתבדלה אבל לקדוש אפי' מיא נמי אסור להתחיל ומפסיק נמי. **[מהר"ם חלאווה]**

עין משפט נר מצוה

כד א מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה יג סמג עשין כט טור ש"ע ס"ח סי' רעח ס"ד:

כה ב מיי' שם וסמג שם טוש"ע ס"ח סי' רלט ס"ק:

כו ג מיי' שם הלכה ד וסמג שם טור ש"ע ס"ח סי' רעח ס"ח:

כז ד מיי' שם טור ש"ע סעיף ג:

רבינו חננאל

קשיא לעולא דאמר הבדלה אינה חשובה בכל אלו. **ופריק** ברכת הבדלה נמי כברכת המצות דמיא. **רב חיננא בר שלמיא ותלמידי דרב** הוו יתבי בסעודתא והוה קאי עלייהו רב המנונא סבא אמרי ליה חזי אי נגה אמרי יומא נפסוק ונקבעה לשבתא. **אמר להו** לא צריכיתו שבת היא קבעה נפשה. **דהכי אמר רב כשם שהשבת קובעת המוקצה לענין המעשר** פי' העת שהיא ספק חשכה ספק לא חשכה אין מעשרין את הודאי וכל מה שהגיעה אותה עונה ולא עישר הרי נקבע מוקצה כל השבת. **ותנן** בתרומות פ"ז היה אוכל באשכול ונכנס מן הגנה לחצר ר' אליעזר אומר יגמור ר' יהושע אומר לא יגמור חשכה לילי שבת רבי אליעזר אומר יגמור כלומר יאכל האשכול כולו ר' יהושע אומר לא יגמור. **פי'** שכיון שנכנסה השבת נקבע למעשר דאמרי' דעתו של אדם לענג השבת בכל מידי דבר אכילה וזה האשכול כאלו דעתיה עלויה ואסתלק מתורת עראי ונעשה קבע לפיכך אסור לאכול ממנו עד שיעשר. ואע"פ שלא קבעו האדם השבת מעצמה נקבעה בחשיכת ערב שמש ונאסרו הפירות כי נקבעו למעשר ונעשו מוקצה. **כענין הזה כיון שחשכה נקבעה לקידוש** ואע"פ שלא קדשוה בני אדם בפיהם מעצמה נתקדשה ואין אנו צריכין לחקור ההגיע את הקידוש מן הגגות ומראשי הדקלים. **ואתינן למימר** כשם שמפסיקין לקידוש דשבת קבעה נפשה כך מפסיקין להבדלה. **ואסקה רב עמרם** הכי אמר רב לקידוש קובעת להבדלה אינה קובעת. **ולא אמרן אלא** לאפסוקי דלא מפסיק ומסלק השלחן בעת דספק חשכה וספק לא חשכה. **אבל לאתחולי** קבעה ולא מתחיל בסעודה בשבת עם חשכה עד דנפיק יומא ומבדיל. **ומפסיק נמי** דאמרן דלא מיחייב לאפסוקי סעודתייהו ולסלק השלחן הני מילי אם היא סעודת אכילה אבל אם היא משתה מפסיק. **ולא אמרן**

שמע מינה תמני. תימה להוה מני למימר תשע שמע מינה שמותר לאכול קודם הבדלה כשאין לו אלא כוס אחד ולפירוש רבינו ניסים (ג) למיירי כשהתחיל לאכול מבעוד יום ניחא אך קשה על פירושו כלפני לעיל: **שמע** מינה המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס. ומ"מ בפרק אין עומדין (ברכות דף לג:) לאמר ליה רבינא לרבא הלכתא מאי מ"ל כקידושא מה קידושא בתפלה ועל הכוס אף הבדלה אמאי לא פשיט ליה מדרייתא דהכא וי"ל משום דאיכא נרייתא תשע שמוברת שמ"ל להבדיל בשניהם לקמני המבדיל בזו ובזו יוחו לו ברכות על ראשו[ד] והכא למשמע ליה דודאי הבדלי בתפלה אף על גב דאיכא דלא מבדלי מדאמר המבדיל בזה ובזה כו' משום דרוב בני אדם מבדילים בתפלה:

שמע מינה ברכה טעונה כוס. קשה משמע לתפילו ביחיד טעונה כוס להנכנס משמע שהוא יחידי וכן משמע לקמן (דף קיז:) דתנן שליש אומר עליו ברכת המזון ובקמר בגמ' שמע מינה בהמ"ז טעונה כוס ואדרבה כוסות תיקנו אפילו ביחידי מיהו יש לדחות משום דבהמ"ז טעונה כוס גב' תיקנו בפסח אפילו ביחיד כוס לברכת המזון דאי בשום פעם מינה לריכה מה ענין כוס בהמ"ז היה להם לתקן שיר לכוס שליש והעולם אין נוהגין לברך בהמ"ז על הכוס אלא גב' ורבינו שלמה בן רבינו מאיר אומר[ה] להטעין כוס אפילו ביחיד וכן מוכח במדרש שוחר טוב על קרא דשני רשעים שברת[ו] ועוד מוכיח מורי הר"ר יחיאל דטעונה כוס אפילו ביחיד אלא מינה טעונה כוס למה מניחו אחר המזון יבדיל לפני המזון ויאכל כל אחד בעלמו ואז לא תהא טעונה כוס ומ"ת לר"ג דאמר בכילד מברכין (ברכות דף מד.) דכל ז' מינין טעונין ג' ברכות דהיינו בהמ"ז ואם יטעון כוס גם אותו כוס יטעון כוס אחר ש"כ לא יפטר לעולם וי"ל דלא תקנו כוס אלא אחר קאמר ולא"ג[ז] שאין לברך על הגפן אחר בהמ"ז אחר נמי[ח] שפיר ונראה דכן הלכה דבהמ"ז טעונה כוס ואפילו דברים (שם דף נב.) דאיכא בריית **ושש"מ** כוס של **ברכה צריך שיעור**. פי' מדאינו מחלקו לב' כוסות ואימה דהא מדקתני אין[ט] אלא כוס א' משמע דאין לו כלי אחר דהכי אמרי' בברכות בפלו דברים (ג"ז שם) דקאמר התם ומבדי ב"ש בהמ"ז טעונה כוס והתנן בא להם יין אחר המזון ואין לו אלא כוס אחד מברך על היין ואח"כ מברך על המזון אלמא לאו למברך עליה ושמי ליה מיד לא למברך ומנח ליה ולא שמי ומניחו לבהמ"ז והאמר מר המברך צריך שיטעום דטעים ליה בידיה שיעים מעט מן היין בידו ויאמר ולא יפגום ומיירי אחין שם רביעית בגמגום משמע מדמוקי לה בטעים ליה בידיה ולא קאמר שיעים היאך מרביעית בכלי אחר משום דקתני אין לו אלא כוס אחד היינו אין לו אלא כלי אחד וי"ל דהתם כיון דמיירי דאיכא טפי מרביעית א"כ אין לו אלא כוס אחד היינו על כרחך כלי אחד דאי לענין דליכא שני רביעית קאמר הלא א"ל שיעור לברך על היין לשתות לאפילו למשהו מברך שלא יהנה בלא ברכה והרי יכול לברך ולשתות העודף על הרביעית ורביעית הנשאר יניח לברכת המזון אלא אין לו אלא כלי אחד קאמר אבל אם יש לו כלי אחד קאמר דהא הנכנס לביתו קאני שלא התחיל לאכול ואי אפשר שלא ימלא כלי אחר ומשני המברך צריך שיטעום, וליתביה לינוקא, לית הלכתא כרב אחא בר יעקב דאמר למיקרך, ויוסי הכפורים קאי, ומ"מ דהמברך צריך שיטעום לכתחלה, ואם לא טעם כי אם אחד מהן יצאו כולן ידי חובתן, אבל אין מברכין על הכוס אם לא יש בתוה ג' מהנו, ואפילו בשחיית תינוק שפיר דמי, ומדרייתא זו שמעינן לצריך שיטעום, דאי לא טעים ליה ליברך עליה תרי זימני, הבדלה בשעתה אלא אחיה וברכת המזון בשעתה ויאמר: וש"מ טעמו פגמו. לברכת המזון, מדלא מבדיל בריאה קודם אכילה ושותה ומשייר המותר לברכת המזון: **ושש"מ טעם מבדיל**. אף על פי שאכל מבדיל ולא יתתין עד למחר קודם אכילה, דאיכא למאן דאמר לקמן (דף קו:) טעם אינו מבדיל. הכא לא גרסי' טעם אינו מקדש:

ולא אמרינן חביבה מצוה בשעתה. דלא מבדיל מקמי סעודתא דהוי שעת הבדלה: לא חבימא אנא. דלא אמינא ליה מידעתאי להא דחביבה מצוה בשעתה: ולא חוזאה אנא. מגיד: [ז] ולא אמינא ליה משמיה דגברא יחילאה: אלא גמרנא אנא. כך שמעתי בישיבה: ומדרנא אנא. מסדר שמועות לפני רבותי תמיד: עיולי יומא. מחבינא ליה, ועבדינן קידוש מאורתא כי היכי דלנקטיה עילוון הייא: אפוקי יומא. כגון מבדלתא: מאחרינן ליה. היכא דאין לו אלא כוס אחד, עד לאחר המזון: שמע מינה המבדיל בתפלה כו'. דקאמי הנכנס לביתו דמוקמי שבת מבדיל, אף על גב דשמע בני אדם מבדילין בתפלה: וש"מ ברכה טעונה כוס. ברכת המזון: ושמע מינה. (ברכת המזון) [כוס] (ח) של ברכ' צריך שיעור, דאי לא צריך שיעור ליחלקיה לתרי: ושמע מינה צריך המברך שיטעום. דאי לא טעים ליה ליברך עליה תרי זימני: ושמע מינה טעמו פגמו. כבר מברכת המזון:

רשב"ם

קידוש היום. קידוש הלילה שמקדשין את היום על הכוס בלילה קודם לכבוד יום, שלא ישתה אותו בשמע שעודה אלא יקדש בו בלילה קודם אכילה: ולעביד ביה תרתי. קידוש היום והוי נמי כבוד היום קאי אע"פ שאינה בתוך הסעודה: חביבה מצוה בשעתה. כדאמר בהלו דבריס (לעיל דף סח:) שהרי הקטר חלבים ואברים כשרים כל הלילה ואין ממתינין להם בשבת עד שתחשך שנא' (במדבר כח) עולת שבת בשבתו, הלכך יקדש בו בלילה ולא ימתין בו עד מחר: ומי אמרינן. גבי ברכה מבדלה מצוה בשעתה: ומשלשלן בולן לאחריו. לאחר ברכת המזון, יין גר בשמים והבדלה כנ"ש שליבא דר' יהודה, והכי מפרשי לקמיה[י], ולא אמר חביבה מצוה בשעתה, דלא מבדיל מקמי מזון דהויא שעת הבדלה: לא חבימא אנא. לא אמינא לה מידעתאי להא דחביבה מצוה בשעתה: ולא חוזאה אנא. מגיד: [ז] ולא אמינא לה משמיה דגברא יחילאה: אלא גמרנא אנא. כך שמעתי בישיבה: ומדרנא אנא. מסדר שמועות לפני רבותי, כך מפרש רבינו שלמה. ובתלמידי רבינו יונה כתב ה"ג לא חבימא ולא גמרנא אנא אלא מסדרנא אנא, וג"ל פי' הדבר כן, לא חבימא אנא ולא גמרנא אנא אלא מסדרנא אנא, ולא גמרנא אנא לא למדתי דבר זה מרבותי בסדר קידוש, אלא סדרנא אנא כל סדרי ברכות קידוש והבדלה נתתי לב בהן לבדר את כולן, לא נתישבתי עד שעמדתי על עיקרן ועל סדרן להורות לעולם כן: עיולי יומא. מחבינן ליה, ועבדין קידושא מאורתא כי היכי דלינקטי עילוון הייא[כ], לחביבה מצוה בשעתה וזריזין מקדימין למצוה[כ]: אפוקי יומא. כגון הבדלה, מאחרינן ליה היכא דאשכחן שוס עלילה לאחוריה, כגון היכא דאין לו אלא כוס אחד דמאחרינן ליה עד לאחר המזון: שמע מינה המבדיל בתפלה כו'. דקאמי הנכנס לביתו דמוקמי שבת מבדיל, ומע"ג דאמר בני אדם מבדילין בתפלה: ש"מ ברכה טעונה כוס. ברכת המזון: ושש"מ כוס של **ברכה צריך שיעור**. דבעינן לוג, דאי לא תימא הכי לבריך שיעור לחלקיה לתרי: ושש"מ המברך צריך שיטעום. אי הוה אי אחד מן השומעים, ובשתיית אחד מהן יצאו כולן כדאמר בעירובין בפרק בכל מערבין (דף מ:), דאמר התם ליבדך עליה ולינחיה, ומשני המברך צריך שיטעום, וליתביה לינוקא, לית הלכתא כרב אחא בר יעקב דאמר למיקרך, ויוסי הכפורים קאי, וש"מ דהמברך צריך שיטעום לכתחלה, ואם לא טעם כי אם אחד מהן יצאו כולן ידי חובתן, אבל אין מברכין על הכוס אם לא יש בתוה ג' מהנו, ואפילו בשחיית תינוק שפיר דמי, ומדרייתא זו שמעינן לצריך שיטעום, דאי לא טעים ליה ליבדך עליה תרי זימני, הבדלה בשעתה אלא אחיה וברכת המזון בשעתה ויאמר: וש"מ טעמו פגמו. לברכת המזון, מדלא מבדיל בריאה קודם אכילה ושותה ומשייר המותר לברכת המזון: **ושש"מ טעם מבדיל**. אף על פי שאכל מבדיל ולא יתתין עד למחר קודם אכילה, דאיכא למאן דאמר לקמן (דף קו:) טעם אינו מבדיל. הכא לא גרסי' טעם אינו מקדש:

שמע מינה המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס (וכבוד לילה[ט]) ואם איתא לישבקיה עד למחר וליעביד ביה תרתי א"ל[ט] חביבה מצוה בשעתה ומי אמרינן חביבה מצוה בשעתה והא[ג] תניא הנכנם לביתו במוצאי שבת מברך על היין ועל המאור[אור החכמה] ועל הבשמים ואחר כך אומר הבדלה על הכוס[ג] [א] ואם אין לו אלא כוס אחד מניחו עד לאחר המזון ומשלשלן בולן לאחריו ולא אמרינן חביבה מצוה בשעתה א"ל אנא לא חבימא אנא ולא חוזאה אנא ולא יחידא אנא אלא גמרנא אנא וסדרנא אנא וכן מורין בבי מדרשא כוותי[ג] שאני לן בין עיולי יומא לאפוקי יומא עיולי יומא לאפוקי יומא כל כמה דמקדמינן ליה עדיף ומחבבינן ליה אפוקי יומא מאחרינן ליה כי היכי דלא ליהוי עלן כטונא[ג]. שמע מינה מיהא מתני' תמני ש"מ[ד] [ב] המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס וש"מ[ה] [ג] ברכה טעונה כוס וש"מ[ו] [ד] כוס של ברכה צריך שיעור וש"מ[ז] [ה] המברך צריך שיטעו' וש"מ[ח] [ו] טעמו פגמו וש"מ[ט] [ז] טעם מבדיל ושמע

בתוך הסעודה: חביבה מצוה בשעתה. כדאמר בהלו דבריס (לעיל דף סח:) שהרי הקטר חלבים ואברים כשרים כל הלילה ואין ממתינין להם בשבת עד שתחשך שנא' (במדבר כח) עולת שבת בשבתו, הלכך יקדש בו בלילה ולא ימתין בו עד מחר: ומי אמרינן. גבי ברכה מבדלה מצוה בשעתה: ומשלשלן בולן לאחריו. לאחר ברכת המזון, יין גר בשמים והבדלה כנ"ש שליבא דר' יהודה, והכי מפרשי לקמיה[י], ולא אמר חביבה מצוה בשעתה, דלא מבדיל מקמי מזון דהויא שעת הבדלה: לא חבימא אנא. לא אמינא לה מידעתאי להא דחביבה מצוה בשעתה: ולא חוזאה אנא. מגיד: [ז] ולא אמינא לה משמיה דגברא יחילאה: אלא גמרנא אנא. כך שמעתי בישיבה: ומדרנא אנא. מסדר שמועות לפני רבותי, כך מפרש רבינו שלמה. ובתלמידי רבינו יונה כתב ה"ג לא חבימא ולא גמרנא אנא אלא מסדרנא אנא, וג"ל פי' הדבר כן, לא חבימא אנא ולא גמרנא אנא אלא מסדרנא אנא, ולא גמרנא אנא לא למדתי דבר זה מרבותי בסדר קידוש, אלא סדרנא אנא כל סדרי ברכות קידוש והבדלה נתתי לב בהן לבדר את כולן, לא נתישבתי עד שעמדתי על עיקרן ועל סדרן להורות לעולם כן: עיולי יומא. מחבינן ליה, ועבדין קידושא מאורתא כי היכי דלינקטי עילוון הייא[כ], לחביבה מצוה בשעתה וזריזין מקדימין למצוה[כ]: אפוקי יומא. כגון הבדלה, מאחרינן ליה היכא דאשכחן שוס עלילה לאחוריה, כגון היכא דאין לו אלא כוס אחד דמאחרינן ליה עד לאחר המזון: שמע מינה המבדיל בתפלה כו'. דקאמי הנכנס לביתו דמוקמי שבת מבדיל, ומע"ג דאמר בני אדם מבדילין בתפלה: ש"מ ברכה טעונה כוס. ברכת המזון: ושש"מ כוס של **ברכה צריך שיעור**. דבעינן לוג, דאי לא תימא הכי לבריך שיעור לחלקיה לתרי: ושש"מ המברך צריך שיטעום. אי הוה אי אחד מן השומעים, ובשתיית אחד מהן יצאו כולן כדאמר בעירובין בפרק בכל מערבין (דף מ:), דאמר התם ליבדך עליה ולינחיה, ומשני המברך צריך שיטעום, וליתביה לינוקא, לית הלכתא כרב אחא בר יעקב דאמר למיקרך, ואיסי הכפורים קאי, וש"מ דהמברך צריך שיטעום לכתחלה, ואם לא טעם כי אם אחד מהן יצאו כולן ידי חובתן, אבל אין מברכין על הכוס אם לא יש בתוה ג' מהנו, ואפילו בשחיית תינוק שפיר דמי, ומדרייתא זו שמעינן לצריך שיטעום, דאי לא טעים ליה ליבדך עליה תרי זימני, הבדלה בשעתה אלא אחיה וברכת המזון בשעתה ויאמר: וש"מ טעמו פגמו. לברכת המזון, מדלא מבדיל בריאה קודם אכילה ושותה ומשייר המותר לברכת המזון: **ושש"מ טעם מבדיל**. אף על פי שאכל מבדיל ולא יתתין עד למחר קודם אכילה, דאיכא למאן דאמר לקמן (דף קו:) טעם אינו מבדיל. הכא לא גרסי' טעם אינו מקדש:

שמע מינה תמני. תימה להוה מני למימר תשע שמע מינה שמותר לאכול קודם הבדלה כשאין לו אלא כוס אחד ולפירוש רבינו ניסים (ג) למיירי כשהתחיל לאכול מבעוד יום ניחא אך קשה על פירושו כלפני לעיל: **שמע** מינה המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס. ומ"מ בפרק אין עומדין (ברכות דף לג:) לאמר ליה רבינא לרבא הלכתא מאי מ"ל כקידושא מה קידושא בתפלה ועל הכוס אף הבדלה אמאי לא פשיט ליה מדרייתא דהכא וי"ל משום דאיכא נרייתא תשע שמוברת שמ"ל להבדיל בשניהם לקמני המבדיל בזו ובזו יוחו לו ברכות על ראשו[ד] והכא למשמע ליה דודאי הבדלי בתפלה אף על גב דאיכא דלא מבדלי מדאמר המבדיל בזה ובזה כו' משום דרוב בני אדם מבדילים בתפלה:

שמע מינה ברכה טעונה כוס. קשה משמע לתפילו ביחיד טעונה כוס להנכנס משמע שהוא יחידי וכן משמע לקמן (דף קיז:) דתנן שליש אומר עליו ברכת המזון וקאמר בגמ' שמע מינה בהמ"ז טעונה כוס ואדרבה כוסות תיקנו אפילו ביחידי מיהו יש לדחות משום דבהמ"ז טעונה כוס גב' תיקנו בפסח אפילו ביחיד כוס לברכת המזון דאי בשום פעם מינה לריכה מה ענין כוס בהמ"ז היה להם לתקן שיר לכוס שליש והעולם אין נוהגין לברך בהמ"ז על הכוס אלא גב' ורבינו שלמה בן רבינו מאיר אומר[ה] להטעין כוס אפילו ביחיד וכן מוכח במדרש שוחר טוב על קרא דשני רשעים שברת[ו] ועוד מוכיח מורי הר"ר יחיאל דטעונה כוס אפילו ביחיד אלא מינה טעונה כוס למה מניחו אחר המזון יבדיל לפני המזון ויאכל כל אחד בעלמו ואז לא תהא טעונה כוס ומ"ת לר"ג דאמר בכילד מברכין (ברכות דף מד.) דכל ז' מינין טעונין ג' ברכות דהיינו בהמ"ז ואם יטעון כוס גם אותו כוס יטעון כוס אחר ש"כ לא יפטר לעולם וי"ל דלא תקנו כוס אלא אחר קאמר ולא"ג[ז] שאין לברך על הגפן אחר בהמ"ז אחר נמי[ח] שפיר ונראה דכן הלכה דבהמ"ז טעונה כוס ואפילו דברים (שם דף נב.) דאיכא בריית **ושש"מ** כוס של **ברכה צריך שיעור**. פי' מדאינו מחלקו לב' כוסות ואימה דהא מדקתני אין[ט] אלא כוס א' משמע דאין לו כלי אחר דהכי אמרי' בברכות בפלו דברים (ג"ז שם) דקאמר התם ומבדי ב"ש בהמ"ז טעונה כוס והתנן בא להם יין אחר המזון ואין לו אלא כוס אחד מברך על היין ואח"כ מברך על המזון אלמא לאו למברך עליה ושמי ליה מיד לא למברך ומנח ליה ולא שמי ומניחו לבהמ"ז והאמר מר המברך צריך שיטעום דטעים ליה בידיה שיעים מעט מן היין בידו ויאמר ולא יפגום ומיירי אחין שם רביעית בגמגום משמע מדמוקי לה בטעים ליה בידיה ולא קאמר שיעים היאך מרביעית בכלי אחר משום דקתני אין לו אלא כוס אחד היינו אין לו אלא כלי אחד וי"ל דהתם כיון דמיירי דאיכא טפי מרביעית א"כ אין לו אלא כוס אחד היינו על כרחך כלי אחד דאי לענין דליכא שני רביעית קאמר הלא א"ל שיעור לברך על היין לשתות לאפילו למשהו מברך שלא יהנה בלא ברכה והרי יכול לברך ולשתות העודף על הרביעית ורביעית הנשאר יניח לברכת המזון אלא אין לו אלא כלי אחד קאמר אבל אם יש לו כלי אחד קאמר דהא הנכנס לביתו קאני שלא התחיל לאכול ואי אפשר שלא ימלא כלי אחר דמסתמא לא מיירי בגדרא ערטילאי הלכך ע"כ לענין דאין לו אבי שיעורין קאמר ובברכות דמיירי בבא להם יין על השלחן אפשר שאין לו על השלחן אלא כלי אחד: **ש"מ** טעם מבדיל. ולא ימתין עד למחר קודם אכילה: **שמע** מינה טעמו פגמו. נראה דס"ד דאיכא טפי מרביעית ומשום דליכא שאי רביעית קרי ליה כוס אחד והשתא מוכח שפיר דטעמו פגמו אף על גב דכוס של ברכה צריך שיעור דאי צריך שיעור יטעום אלא לוגמיו היתר על הרביעית והרביעית יניח לבהמ"ז ורב אשי דאי דמיירי דליכא שיעור טעימה יותר מרביעית דאם טעמו אחר שיעורו ומיהו קשה היכי מוכח טעמו פגמו אלא אפילו העודף מכאי מיקרי ליה אמאי לא טעים ליה בידיה או בכלי אחר כדאמר בהלו דבריס וי"ל בכוס חובה כגון הבדלה ובהמ"ז וקידוש צריך לשתות מכוס אים בו רביעית הלכך לא אפשר למיטעם בידיה או בכלי אחר אבל בברכות אלא שיעור אחד. ומדלא קתני מבדיל ומניחו לאחר המזון ומברך עוד עליו ברכת המזון. ש"מ דאסור

ולא אמרינן חביבה מצוה בשעתה. דלא מבדיל מקמי סעודתא דהוי שעת הבדלה: לא חבימא אנא. דלא אמינא ליה מידעתאי להא דחביבה מצוה בשעתה: ולא חוזאה אנא. מגיד: [ז] ולא אמינא ליה משמיה דגברא יחילאה: אלא גמרנא אנא. כך שמעתי בישיבה: ומדרנא אנא. מסדר שמועות לפני רבותי תמיד: עיולי יומא. מחבינא ליה, ועבדינן קידושא מאורתא כי היכי דלנקטיה עילוון הייא: אפוקי יומא. כגון מבדלתא: מאחרינן ליה. היכא דאין לו אלא כוס אחד, עד לאחר המזון: שמע מינה המבדיל בתפלה כו'. דקאמי הנכנס לביתו דמוקמי שבת מבדיל, אף על גב דשמע בני אדם מבדילין בתפלה: ש"מ ברכה טעונה כוס. ברכת המזון: ושש"מ כוס של **ברכה צריך שיעור**. דבעינן לוג, דאי לא תימא הכי לבריך שיעור לחלקיה לתרי: ושש"מ המברך צריך שיטעום. אי הוה אי אחד מן השומעים, ובשתיית אחד מהן יצאו כולן כדאמר בעירובין בפרק בכל מערבין (דף מ:), דאמר התם ליבדך עליה ולינחיה, ומשני המברך צריך שיטעום, וליתביה לינוקא, לית הלכתא כרב אחא בר יעקב דאמר למיקרך, ואיסי הכפורים קאי, וש"מ דהמברך צריך שיטעום לכתחלה, ואם לא טעם כי אם אחד מהן יצאו כולן ידי חובתן, אבל אין מברכין על הכוס אם לא יש בתוה ג' מהנו, ואפילו בשחיית תינוק שפיר דמי, ומדרייתא זו שמעינן לצריך שיטעום, דאי לא טעים ליה ליבדך עליה תרי זימני, הבדלה בשעתה אלא אחיה וברכת המזון בשעתה ויאמר: וש"מ טעמו פגמו. לברכת המזון, מדלא מבדיל בריאה קודם אכילה ושותה ומשייר המותר לברכת המזון: **ושש"מ טעם מבדיל**. אף על פי שאכל מבדיל ולא יתתין עד למחר קודם אכילה, דאיכא למאן דאמר לקמן (דף קו:) טעם אינו מבדיל. הכא לא גרסי' טעם אינו מקדש:

ושמע

עין משפט נר מצוה

כח א מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה יג טוש"ע ס"ח סי' רצ"ו סעיף ד:

כט ב מיי' שם הלכה ו סמג עשין כט [טוש"ע ס"ח סי' רלד ס"ק]:

ל ג מיי' פ"ז מהלכות ברכות* הל' טו סמג עשין כו טוש"ע ס"ח סי' קפב ס"ק*:

לא ד מיי' שם הלכה יד ופכ"ט מהל' שבת הלכה ז טוש"ע ס"ח סי' רעג סעיף יג:

לב ה מיי' שם הלכה טו ופכ"ט מהל' שבת הל"ז טוש"ע ס"ח סי' קצ ס"ד וסי' רעג סעיף יד:

לג ו מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכ' טז טוש"ע ס"ח סי' קפב ס"ג:

לד ז מיי' שם הלכה ה סמג עשין כט טוש"ע ס"ח סי' רלט ס"ה:

גליון הש"ס

גמ' וש"מ ברכה טעונה כוס. עי' פ"ק מ"ד דלמאי ובר"ש שם:

רבינו חננאל

(אינו) מקדש ביום לפיכך לא פסיקא ליה ולא תאני ליה: **ת"ש כבוד יום וכבוד לילה** כבוד יום קודם ואם איתא דמקדש ביום נשבקיה עד למחר וליעבד ביה תרי קידושי וכבוד יום. **ופרקי' חביבה מצוה בשעתה** כלומר כיון שהלילה קודם לקידושה מן היום אין מעבירין מצות הקידוש מן הלילה עד למחר. **איני והתניא הנכנס לביתו במוצאי שבת** מברך על היין ועל המאור ועל הבשמים ואומר הבדלה ואם אין לו אלא כוס אחד מניחו לאחר המזון ומשלשלן לאחריו. הנה מאחרת ההבדלה לאחר המזון ולא אמרי' חביבה מצוה בשעתה. **ופרקי'** שאני עיולי יומא מאפוקי יומא עיולי יומא מחבבינן ליה ולא מאחרינן ליה אפוקי יומא דהיא תליא בהבדלה מאחרינן ליה. **ואסקינן ש"מ מיהא מתניתא תמני** וסימ' תלתי כסי ותלתא טעמי ושתי קדושות. **מדקתני** מבדיל על הכוס. ש"מ שהמבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס. **ומדקתני** מניחו לאחר המזון. ש"מ ברכת המזון טעונה כוס. **ומדלא** מבדיל במקצתו. ש"מ כוס של ברכה צריך שיעור כדי רביעית ואין לו אלא שיעור אחד. **ומדלא** קתני מבדיל ומניחו לאחר המזון ומברך עוד עליו ברכת המזון. ש"מ דאסור

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [לעיל סח: וש"נ], ב) לעיל דף קג: [וש"נ], ג) [ברכות נב.], ד) שם לג. [שבת קנ: לקמן קו.], ה) [לקמן דף קיז:], ו) [ברכות נב.], ז) [שם ועירובין מ:], ח) [ברכות נב.], ט) [לקמן קו: קז.], י) דף קו., כ) לעיל דף ד., ל) מדרש תהלים סוף מזמור ד ובילקוט תהלים ג ח, מ) הל' ברכות פ"ז, נ) [וע"ע תוספות ברכות לו. ד"ה נתן].

הגהות הב"ח

(ע) רש"י ד"ה ושמע מינה כוס של ברכה בהמ"ז] נריך שיעור כנ"ל: (ב) תוס' ד"ה שמע מינה וכו' ולפירוש רבינו ניסים. נ"ב לעיל דף ק"ב ע"ב בד"ה מניחו:

ליקוטי רש"י

חביבה מצוה בשעתה. מביא למהר מצוה בשעתה [לעיל סח:]. לריכים אנו לתבנה [חולין נד:]. מברך על היין. תמלה לפי שהוא תדיר ותדיר קודם [רשב"ם לעיל קב:]. ועל המאור ועל הבשמים. כב"ם מוקמינן לה בפ' ברכות (דף נב.) דתמר מאור בריאת ומ"ב בשמים והבדלה לבסוף לפי שהלו הרחשונות קלרות וברכת הבדלה תרוכה לפיכך תומרה לבסוף. ומשלשלן. לשון שלשלת שמחברת יחד עם ברכת המזון [רשב"ם לעיל קב:]. לאחר המזון. שאני לן בין עיולי יומא לאפוקי יומא. קדוש עיולי הוא והבדלה לפוקי היא. ברכה טעונה כוס. ברכת המזון דקתני מניחו לאחר המזון. טעמו פגמו. לברכת המזון ולקדוש ולהבדלה [ברכות נב.]. טעם מבדיל. ומ"ג לדבי קידוש ממינה טעם מינו מקדש בהבדלה אין להחמיר כל כך [רשב"ם לקמן קו:]. והכי קי"ל [רשב"ם לקמן קז.].

הגהות וציונים

מ] נ"א לא גרסינן (גליון): 3] "על הכוס" ליתא בכת"י: ג] בכת"י כמשוי וכ"ה בברכות שלפנינו: ד] ולא יחידאה. ולא אמינא וכו' כצ"ל (באה"מ): ה] "ולא אמר חביבה מצוה בשעתה" נראה דהוא ד"ח: ו] פי' מהר. רש"י שבת קיט ע"א ד"ה הייא: ז] [ומסקנא דהתם אם הבדיל בזו ולא הבדיל בזו ינוחו לו ברכות על ראשו] (גליון): ח] בכת"י ורש"י היה נוהג: ט] יש להוסיף אין לו (וכ"ה בדפו"י): י] וכן הגיה החת"ס, וכתב דבהבדלה דיש לו סמך מן התורה פשיטא דצריך שיעור. (שו"ת חת"ס קובץ תשובות סימן יב):

קִידּוּשׁ הַיּוֹם, כלומר אומר עליו את הקידוש שאומרים בלילה שמקדשים את יום השבת, ולא יניחנו למחר ליום, מִפְּנֵי שֶׁקִּידּוּשׁ הַיּוֹם - מה שמקדשים את יום השבת בליל שבת על הכוס, קוֹדֶם לְכְבוֹד יוֹם - לשתיית יין ביום בתוך הסעודה שהוא מכבוד היום[א] (וּכְבוֹד לַיְלָה[ב] - ולשתיית יין או שאר מיני מגדים בתוך הסעודה בלילה).

מסיימת הגמרא את הקושיא, וְאִם אִיתָא - ואם אכן מי שלא קידש בליל שבת מקדש למחר ביום השבת, מדוע כשיש לו רק כוס אחד מקדש עליו בלילה, לִישְׁבְּקֵיהּ - יניחנו עַד לְמָחָר ביום השבת, וְלִיעֲבִיד בֵּיהּ תַּרְתֵּי - ויקיים בו את שתי המצות, גם קידוש היום וגם כבוד היום שעדיף הוא מכבוד הלילה וכמבואר[ג].

מַתְקֶפֶת הגמרא, אָמַר לֵיהּ רב נחמן בר יצחק לרבינא, אף שמי שלא קידש בלילה יכול לקדש ביום, מכל מקום חֲבִיבָה מִצְוָה בְּשַׁעְתָּהּ - חביב הדבר למהר[ד] לקיים המצוה בשעתה[ה], לכך מוטב למהר לקדש את השבת בליל שבת ולא להמתין למחר, אף שלמחר יוכל לקיים מלבד מצוה זו אף מצות כבוד יום.

תמהה הגמרא על תירוצו של רב נחמן בר יצחק, וּמִי אָמְרִינַן - וכי אומרים לענין ברכה שֶׁחֲבִיבָה מִצְוָה בְּשַׁעְתָּהּ, וְהָא תַּנְיָא - והרי שנינו בברייתא, הַנִּכְנָס לְבֵיתוֹ בְּמוֹצָאֵי שַׁבָּת ובא להבדיל על הכוס, מְבָרֵךְ עַל הַיַּיִן תחילה ברכת 'בורא פרי הגפן', וְאחר כך מברך עַל הַמָּאוֹר - על הנר ברכת 'בורא מאורי האש' וְעַל הַבְּשָׂמִים ברכת 'בורא מיני בשמים', וְאַחַר כָּךְ אוֹמֵר את ברכת הַהַבְדָּלָה עַל הַכּוֹס.

וְאִם אֵין לוֹ אֶלָּא כּוֹס יין אֶחָד, וכדי שבסעודה שיאכל במוצאי שבת יוכל לברך ברכת המזון על הכוס, לא יברך כעת על היין, אלא מַנִּיחוֹ עַד לְאַחַר הַמָּזוֹן - לאחר הסעודה[ח], וּמְשַׁלְשְׁלָן כּוּלָּן לְאַחֲרָיו - מחבר את כל ברכות ההבדלה יחד עם ברכת המזון, דהיינו מברך ברכת המזון על הכוס, ואחר כך מברך עליו את כל ברכות ההבדלה[ט]. מסיימת הגמרא את הקושיא, על כל פנים מבואר בברייתא שכאשר אין לו אלא כוס אחד מבדיל אחר הסעודה, וְלֹא אָמְרִינַן חֲבִיבָה מִצְוָה בְּשַׁעְתָּהּ - ואין אומרים שמשום שחביבה מצוה בשעתה יש להבדיל מיד במוצאי שבת קודם הסעודה, וקשה לרב נחמן בר יצחק הסובר שאף לענין ברכה אומרים חביבה מצוה בשעתה.

מבארת הגמרא, אָמַר לֵיהּ רב נחמן בר יצחק לרבינא, אֲנָא לָא חֲכִימְנָא אֲנָא - אינני חכם שאומַר סברא זו שחביבה מצוה בשעתה מדעתי, וְלָא חַזְיָא אֲנָא - אינני מגיד[ו] שאומַר סברא זו בנבואה, וְלָא יְחִידָאָה אֲנָא - ולא אמרתיה בשם דעת יחיד, אֶלָּא גַּמְרָנָא - כך שמעתי בישיבה וְסַדְרָנָא אֲנָא - וכך מסדר הייתי שמועותי לפני רבותי[ז], וְכֵן מוֹרִין בְּבֵי מִדְרָשָׁא כְּוָותִי - וכך מורים בבית המדרש כמותי שחביבה מצוה בשעתה, ומכל מקום לענין הבדלה כל מה שאפשר לאחרו עדיף דְּשָׁאנֵי לָךְ בֵּין עִיּוֹלֵי יוֹמָא לְאַפּוֹקֵי יוֹמָא - ישנו חילוק בין הכנסת יום השבת על ידי הקידוש להוצאתו על ידי ההבדלה, עִיּוֹלֵי יוֹמָא - הכנסת יום השבת על ידי הקידוש, כָּל כַּמָּה דְּמַקְדִּימִינַן לֵיהּ - כל מה שאנו יכולים להקדימה עָדִיף, וּמְחַבְּבִינַן לֵיהּ - ומשום שחביבה מצוה בשעתה וזריזים מקדימים למצות אנו מעדיפים לקדש בלילה כדי שתבוא עלינו השבת מהרה, אבל אַפּוֹקֵי יוֹמָא - להוציא את יום השבת על ידי הבדלה, מְאַחֲרִינַן לֵיהּ - אנו מאחרים על ידי כל סיבה שאנו יכולים למצוא, כִּי הֵיכִי דְּלָא לֵיהֱוֵי עֲלָן כְּטוּנָא - כדי שלא תהיה השבת עלינו כמשא שאנו ממהרים לפורקה, ומשום כך אין אומרים חביבה מצוה בשעתה לגבי הבדלה, ואם אין לו אלא כוס אחד מניחו עד לאחר המזון ומשלשלן כולן לאחריו.

הגמרא לומדת הלכות רבות מהברייתא של הנכנס לביתו במוצאי שבת:

שְׁמַע מִינָּהּ מִיהָא מַתְנִיתָא - יש ללמוד מהברייתא תַּמְנֵי - שמונה הלכות.

א. שְׁמַע מִינָּהּ, הַמַּבְדִּיל בַּתְּפִלָּה - שאמר 'אתה חוננתנו' בברכת 'חונן הדעת', צָרִיךְ שֶׁיַּבְדִּיל אף עַל הַכּוֹס ולא די במה שהבדיל בתפילתו, שמבואר בברייתא שנכנס לביתו במוצאי שבת אחר שחזר מבית הכנסת והתפלליו, ובכל אופן צריך להבדיל על הכוס, וסתם בני אדם מבדילים בתפילה.

ב. וּשְׁמַע מִינָּהּ, בִּרְכָּה - ברכת המזון טְעוּנָה כּוֹס - יש לברכה על כוס יין[יא], כמבואר בברייתא שאם יש לו רק כוס אחד אין לו להבדיל מיד אלא ימתין עד לאחר סעודתו, כדי שיוכל לברך ברכת המזון על הכוס[יב].

ג. וּשְׁמַע מִינָּהּ, כּוֹס שֶׁל בְּרָכָה צָרִיךְ שיהיה בו שִׁיעוּר רביעית הלוג[יג], ואם אין בו שיעור אינו יכול לברך עליו ברכה הטעונה כוס, כמבואר בברייתא שאם אין לו אלא כוס אחד, יש להותירו לאחר הסעודה ולא להבדיל עליו מיד, ואם אינו צריך שיעור מדוע אינו יכול

א. **והוא** הדין שקידוש הלילה קודם לקידוש היום, דקידוש הלילה עיקרו הוא מדאורייתא, וקידוש היום הוא רק מדרבנן. משנה ברורה (סי' רעג סק"ח).

ב. **מהרש"ל** (ד"ה וכבוד) כתב, שיש למחוק תיבות 'וכבוד לילה'. אמנם הרא"ש (סי' יג) גרס תיבות אלו.

ג. **ואף** שאינו שותה את הכוס בתוך הסעודה אלא לפניה, נחשב קצת כבוד יום בכך. רשב"ם (ד"ה ולעניד).

ולסברת המקשן אינו צריך לימנע מאכילה בליל שבת אף שעדיין לא קידש, הואיל והטעם שממתין מלקדש עד למחר הוא כדי לקיים בכוס מצוה נוספת. מאירי (לעיל ע"ח ד"ה כגון).

ד. **רש"י** (לעיל סח: ד"ה כמירין).

ה. **כמבואר** בגמרא לעיל (סח:), שאף שהקטרת חלבי ואברי הקרבנות הקרבים בשבת כשירה כל הלילה של מוצאי שבת, מכל מקום אין ממתינים להקטירם במוצאי שבת, אלא מקטירים אותם בשבת כפי שדרשו (נמדבר כח י) 'עולת שבת בשבתו'. רשב"ם (ד"ה מניחה).

ו. **כשיטת** בית שמאי לדעת רבי יהודה שמברך על המאור ואחר כך על הבשמים, כמבואר בברכות (נב.).

ז. **הטעם** שמברך ברכת ההבדלה לבסוף, שכיון שברכת היין הנר והבשמים קצרות, וברכת ההבדלה ארוכה, לכך אומרם תחילה ואחר כך אומר ברכת ההבדלה. רשב"ם (לעיל קג: ד"ה עג).

ח. **ואף** שאסור לאכול קודם שיבדיל כמבואר לעיל (ע"ח), מכל מקום באופן שאין לו אלא כוס אחד, מותר לו לאכול קודם הבדלה, כדי שיוכל לברך ברכת המזון על הכוס. תוספות (לעיל קג: ד"ה מניחו). ורבינו ניסים (הו"ד בתוספות שם) ביאר שמדובר כאן שהתחיל לאכול מבעוד יום, ואחר שהחשיך וצריך להבדיל, מברך ברכת המזון וברכות הבדלה על כוס אחד.

ט. **'משלשלן'** מלשון שלשלת, שמחברם יחד עם ברכת המזון. רשב"ם (לעיל קג: ד"ה משלשלן).

י. **'חוזה'** ו'מגיד' הם כינויים לנביא הרואה ואומר עתידות. על פי רש"י (ישעיה מ"ז כו, עמוס ז יב).

יא. **עד** כאן פירשנו כפי שפירש רש"י (ד"ה שמע, ומילך), וברשב"ם (ד"ה וקדרנא) הביא עוד פירוש מתלמידי רבינו יצחק שגרס 'לא חכימא ולא גמרנא אנא אלא מסדרנא אנא', וביאר, לא חכם אני לומר מה שאמרתי מעצמי שמקדש והולך כל היום כולו, וגם מה שתירצתי שחביבה מצוה בשעתה, ולא גמרנא אנא, כלומר, לא למדתי דבר זה מרבותי, אלא סדרנא אנא, כלומר, נתתי אל ליבי לברר את כל סדרי ברכות הקידוש וההבדלה עד שעמדתי על עיקרם וסדרם להורותם לעולם.

יב. **חידושי** חתם סופר (ד"ה הנכנס).

יג. **שכן** הוא דרך כבוד ושבח נאה לסדר שבחו וברכתו יתברך עם הכוס שבידו, וככתוב (תהלים קטז יג) 'כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא'. לבוש התכלת (סי' קפג ס"ח).

יד. **משמע** קצת שאפילו יחיד המברך ברכת המזון צריך לברך על הכוס, וכך סובר גם רשב"ם, וכן משמע במדרש שוחר טוב (ד יג). ורבינו יחיאל הוכיח שאף יחיד צריך לברך על הכוס שאם לא כן למה מניחו לכוס לאחר המזון, יבדיל לפני הסעודה ויאכלו אחר כך כל אחד בנפרד שלא יתחייבו בכוס. אמנם העולם אין נוהגין לברך ברכת המזון על הכוס אלא בשלשה. תוספות (ד"ה שמע מינה ברכה).

ולענין הלכה, השולחן ערוך (או"ח סי' קפג ס"ח) הביא ג' דעות להלכה ולא הכריע ביניהם, א. דעת הטור (שם) שאף ביחיד ברכת המזון צריכה כוס, ומכיון שחובה לברך על כוס אין לו להתחיל לאכול עד שיהיה לו כוס, וכמו לגבי הבדלה שלא יאכל עד שיבדיל. ב. דעת התוספות הנ"ל שמנהג העולם שדווקא בשלשה צריך כוס. ג. דעת הרי"ף [כפי שביארו הרמב"ן (מלחמת ה', ברכות נג: ד"ה ומה) והר"ן (להלן קיז: ד"ה שמעת)] בדעתו] והרמב"ם (ברכות פ"ז הל' יד-טו), שאין ברכת המזון טעונה כוס, ואין הברכה על הכוס אלא מצוה מן המובחר. וכתב המשנה ברורה (שם סק"ד) שאף שהשולחן ערוך לא הכריע, המנהג כדעה השלישית שאין צריך, אלא שמצוה מן המובחר לברך על הכוס, ודווקא בשלשה אבל ביחיד מקילים לגמרי.

טו. **כמבואר** במסכת שבת (עו:).

ערבי פסחים פרק עשירי פסחים

שמע מינה תמני. תימה דהוה מצי למימר תסע שמע מינה שמותר לאכול קודם הסדלה כשאין לו אלא כוס אחד ולפירוש רבינו ניסים (ג) דמיירי כשהתחיל לאכול מבעוד יום ניחא אך קשה על פירושו כדפי' לעיל: **שמע** מינה המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס. ומ"ת נפרק אין עומדין (ברכות דף לג:) דאמר ליה רבינא לרבא הלכתא מתי מ"ל בקידושא מה קידושא בתפלה ועל הכוס אף הבדלה אמתי לא פסיט ליה מדרייתא דהכא וי"ל משום דאיכא בריתא התם שסוברת שמ"ל להבדיל בשניהם דקתני המבדיל בזו ובזו יצאו לו ברכות על ראשו[ן] והכא דמשמע ליה דולמי הבדיל בתפלה אף על גב דאיכא אלא מבדלי מדאמר המבדיל בזה ובזה כו' משום דרוב בני אדם מבדילים בתפלה: **שמע** מינה ברכה טעונה כוס. קאת משמע לאפילו ביחיד טעונה כוס דהנהו משמע שהוא יחידי וכן משמע לקמן (דף קיז:) דתנן שבשי אומר עליו ברכת המזון ובקאמר בגמ' שמע מינה דהמ"ז טעונה כוס ומרבעה כוסות תיקנו אפילו ביחידי מיהו יש לדחות משום דהמ"ז טעונה כוס בג' תיקנו בפסח אפילו ביחיד כוס לברכת המזון לאי בשום פעם אינה לריכה מה ענין כוס בהמ"ז היה להם לתקן שיר לכוס שבשי והעולם אין נוהגין לברך בהמ"ז על הכוס אלא בג' ורבינו שלמה בן רבינו מאיר אומר[מ] להטעין כוס אפילו ביחיד וכן מוכח במדרש שוחר טוב על קרא דשני דשעים שברת[ס] ועוד מוכיח מורי הר"ר יחיאל דטעונה כוס אפילו ביחיד אי אינה טעונה כוס למה מניחו אחר המזון יבדיל לפני המזון ויאכל כל אחד בעצמו ואי לא תהא טעונה כוס ומ"ת לר"ג דאמר בכילד מברכין (ברכות דף מד.) דכל ז' מינין טעונין ג' ברכות דהיינו בהמ"ז ואם יטעון כוס גם אותו כוס יטעון כוס אחר א"כ לא יפטור לעולם וי"ל דלא אקנו כוס אלא אחר סעודת לאם ולא"ג[מ] שאין לברך על הגפן אחר בהמ"ז אחי נמי[ס] שפיר ונראה לכן הלכה דבהמ"ז טעונה כוס ובאלו דברים (שם דף נב) דאיכא בריתא דקתני אין מברכין לא על היין ולא על הפירות ולא על המים ולא על הסלתות ולא על הירקות ולא על הקטניות אלא על היין ועל הפירות ולא על המים ולא על הסלתות ולא על הירקות אלא על הפת ואי אפשר לומר כן דהא אמרינן בפרק ערבי פסחים (לקמן קיז:) דאמר רב יהודה אמר רב אסי אמר רבי יוחנן כל הקורא הלל בכל יום הרי זה נותן עליו ברכה לפניו ולאחריו ואמאי הא אמרינן בפרק מקום שנהגו (ברכות דף נא:) דאין מברכין לא לפניו ולא לאחריו אלא ודאי הכי קאמר אין מברכין לא לפניו ולא לאחריו כברכה הראויה לאחריה אבל ברכה קלה כגון זו שאומר על ההלל הרי זה נותן עליו ברכה לפניו ולאחריו ברכה קלה כגון זו שאומר על ההלל ה"נ אמרינן ברכה טעונה כוס ואי אפשר לומר כן דהא אמרינן בפרק מקום שנהגו (ברכות דף נא:) דאין מברכין לא לפניו ולא לאחריו אלא ודאי הכי קאמר אין מברכין לא לפניו ולא לאחריו כברכה הראויה לאחריה אבל

לחלקו לשנים, מחצה להבדלה ומחצה לברכת המזון״, אלא ודאי כוס של ברכה צריך שיעור.

ד. **וּשְׁמַע מִינָּהּ, הַמְבָרֵךְ** ברכה על כוס, **צָרִיךְ שֶׁיִּטְעֹם** מן היין, ואם לא טעם לא יצא ידי חובה״, שאם אינו צריך לטעום, מפני מה מבואר בברייתא שאם יש לו רק כוס אחד אינו יכול להבדיל עליו מיד אלא צריך להותירו לאחר הסעודה, והרי יכול להבדיל קודם הסעודה ולא לטעום מן הכוס, ואחר כך יאכל הסעודה ויברך על אותה הכוס ברכת המזון.

ה. **וּשְׁמַע מִינָּהּ, טָעֲמוֹ פְּגָמוֹ** - אם טעם מהכוס פגמו ואינו ראוי עוד לומר עליו ברכה הטעונה כוס״, שאם לא כן, מפני מה מבואר בברייתא שאם יש לו רק כוס אחד אינו יכול להבדיל עליו מיד אלא צריך להותירו לאחר הסעודה, והרי יכול להבדיל קודם שיאכל, ולטעום מעט מן היין, ואחר הסעודה יברך עליו ברכת המזון״.

ו. **וּשְׁמַע מִינָּהּ**, אף אם **טָעַם** מאכל קודם הבדלה **מַבְדִּיל** ואינו צריך להמתין מלהבדיל עד למחר קודם שיאכל[ב].

אהח 19/06/2018

אוצר החכמה

טז. **שודאי** לא שייך שלא ימצא כלי אחר בביתו, משום שמסתמא לא מדובר באדם עני כל כך. תוספות (ד״ה ומ״מ).

יז. **גנאי** הוא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר, שתהא ברכת היין דבורא פרי הגפן שלא לצורך. רש״י (עירובין מ: ד״ה ליתניה).

ואף אם לא טעם המברך אלא אחד מן השומעים, אפילו הוא קטן, יצאו כולם ידי חובתם, כמבואר במסכת עירובין (מ:). רשב״ם (ד״ה ומ״מ המנהג). ובשיעור הטעימה נחלקו התנאים להלן (קג.), אם די בטעימת כל שהוא, או שיש לו לטעום כמלוא לוגמיו.

יח. **במהר״ם** חלאווה (ד״ה ומ״מ טעמו) ובלבוש התכלת (סי׳ קפג ס״ג) ביארו, שכיון שנוטל כוס של ברכה לכבוד ה׳, אין ראוי שיהיה פגום, משום הכתוב (מלאכי ג ח) ׳וכי תגישון עיור לזבוח אין רע וכי תגישו פיסח וחולה אין רע הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך׳. ופגימה הרי היא כמום. וביאורו, שכיון שאם שתה אדם מן הכוס נמאס לשתיית אדם אחר, [כמבואר במסכת דרך ארץ רבה (פ״ט)], ואינו ראוי להגישו לאדם חשוב, שוב אינו ראוי לכוס של ברכה. יבשר טוב (סי׳ נה).

ודווקא ברכה הטעונה כוס, כגון קידוש והבדלה וברכת המזון, אין לברך על כוס פגום, אבל אם רוצה לשתות מכוס פגום חייב לברך בורא פרי הגפן, שאסור להנות מהעולם הזה בלי ברכה. רש״י ורשב״ם (להלן קו. ד״ה קפיד).

יט. **ואף** שאם יטעם יתמעט מן השיעור וכבר נתבאר שכוס טעונה שיעור, הגמרא הבינה שמדובר ביש לו יותר מרביעית אלא שאין לו שתי רביעיות כשיעור שתי כוסות, לכך הוכיחה הגמרא, שכיון שאינו יכול להבדיל ולטעום מלוא לוגמיו ולהותיר רביעית לכוס של ברכת המזון, מוכח שאם טעמו פגמו. ואין להקשות, שאף שטעמו פגמו, הרי עדיין יכול היה לעשות כן על ידי שישפוך מעט מן היין לכוס אחר או שישפוך לידו ויטעם, שבאופן זה אין הכוס נפגם ויוכל לברך על הרביעית שנשאר בכוס ברכת המזון, אינו יכול לעשות כן, משום שבכוס של חובה כקידוש והבדלה, אף שאינו חייב לשתות רביעית, יש לשתות מכוס שיש בה רביעית יין. תוספות (ד״ה שמע מינה טעמו).

כ. **ושלא** כדעת הסובר להלן (קו:), שאם טעם אינו יכול להבדיל עד למחר קודם שיאכל. רשב״ם (ד״ה ומ״מ טעם).

ז. **וְשָׁמַע מִינָּהּ, אוֹמֵר שְׁתֵּי קְדוּשׁוֹת**, כלומר שתי מצות[א] הטעונות כוס, כגון ברכת המזון והבדלה, **עַל כּוֹס אֶחָד**, אם אין לו אלא כוס אחד, אף שבאופן שיש לו שני כוסות, מבואר בגמרא לעיל (קנ:) שאין לומר שתי קדושות על כוס אחד[ב].

ח. **וְשָׁמַע מִינָּהּ**, ששיטתברייתא זו כ**בֵּית שַׁמַּאי הִיא וַאֲלִיבָּא** - על פי שיטתו **דְּרַבִּי יְהוּדָה**, שרבי יהודה ביאר[ג] שלבית שמאי מברכים על הנר תחילה ואחר כך על הבשמים ולבית הלל תחילה על הבשמים ואחר כך על הנר[ד].

רב אשי אינו מונה אלא שבע הלכות הנלמדות מן הברייתא:

רַב אַשִׁי אָמַר, אין ללמוד מן הברייתא אלא שבע הלכות, משום ששני הדינים **טְעָמוֹ פִּגְּמוֹ**, **וְכוֹס שֶׁל בְּרָכָה צָרִיךְ שִׁיעוּר**, **חֲדָא מִילְּתָא הִיא** - דבר אחד הם, **וְהָכִי קָאָמַר** - וכך יש ללמוד מן הברייתא, **מַאי טַעֲמָא טְעָמוֹ פִּגְּמוֹ** - מהו הטעם שאם טעמו לכוס של הבדלה פגמו ושוב אינו ראוי לברכת המזון, שעל כן מבואר בברייתא שכשאין לו אלא כוס אחד אינו מבדיל על הכוס קודם שיאכל כיון[אוצר החכמה] שכרח לטעום ממנו ושוב לא יוכל לברך עליו ברכת המזון אלא מניחו לאחר הסעודה כדי לברך ברכת המזון ולהבדיל על אותו הכוס, **מִשּׁוּם דְּכוֹס שֶׁל בְּרָכָה צָרִיךְ שִׁיעוּר**, וכיון שטעם מן הכוס נחסר מן השיעור. אכן אם היה הכוס גדול, ובטעימתו לא נחסר משיעור רביעית, אין הכוס נפגם בטעימה זו[ה]. נמצא שאין ללמוד מן הברייתא אלא ש׳כוס של ברכה צריך שיעור׳[ו].

★

הגמרא[17/06/2016] מביאה דעות שונות באיזה אופן נעשה היין פגום:

רַבִּי יַעֲקֹב בַּר אִידִי קָפִיד אַחַצְבָא פְּגִימָא - הקפיד אף על כד[ז] של יין פגום, כלומר שאם שתה אדם מכד של יין[ח], שוב לא היה מברך על היין שבכד[ט].

רַב אִידִי בַּר שִׁישָׁא קָפִיד אַכָּסָא פְּגִימָא - הקפיד דווקא אם שתה אדם מן הכוס עצמו, אבל אם שתה מן הכד לא הקפיד.

מַר בַּר רַב אַשִׁי קָפִיד אֲפִילּוּ אַחֲבִיתָא פְּגִימְתָא - הקפיד אפילו שתה אדם מחבית של יין שוב לא היה מברך על היין שבחבית[י].

★

הגמרא מביאה ברייתא הדורשת מן המקרא את חובת הקידוש בלילה וביום:

תָּנוּ רַבָּנָן, נאמר בכתוב (שמות כ ח) ׳**זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ**׳, ויש לדרוש את המקרא כך, ׳**זוֹכְרֵהוּ עַל הַיַּיִן**׳. כלומר, שיש לקדש את השבת בהזכרת ברכה על כוס של יין[יא]. **אֵין לִי** - ועדיין אין אני יודע את חובת הקידוש **אֶלָּא בַּיּוֹם**, שהרי נאמר בפסוק ׳זכור את יום׳, אך קידוש **בַּלַּיְלָה מִנַּיִן** יש ללמוד. **תַּלְמוּד לוֹמַר ׳זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ׳**, ומתיבת ׳לקדשו׳ יש לרבות את קידוש הלילה, שהוא בזמן שמתקדש יום השבת בכניסתו[יב].

הגמרא מקשה שתי קושיות על דברי הברייתא:

שנינו בברייתא ׳**בַּלַּיְלָה מִנַּיִן**׳. כלומר, שפשוט הדבר שיש לדרוש את עיקר הכתוב על קידוש היום, אלא שיש לברר מהיכן לומדים שיש חיוב קידוש אף בלילה. ועל כך יש לתמוה, **אַדְרַבָּה**, הרי **עִיקַּר קִדּוּשָׁא בַּלַּיְלָה הוּא (קָדִישׁ[יג])** - עיקר מצוות קידוש בלילה היא, שכן מתיבת ׳לקדשו׳ יש ללמוד **דְּכִי קָדִישׁ תְּחִלַּת יוֹמָא בָּעֵי לְכִידּוּשֵׁי** - שהשעה שבה מתקדש היום בכניסתו היא הראויה לקדש על הכוס[יד].

א. **הלשון** שתי קדושות, נאמר לעיל (קנ:) גבי אופן שאומר קידוש וברכת המזון על הכוס, וביאר הרשב״ם (סד״ה שמע) שקורא לברכת המזון בלשון ׳קדושה׳ כקידוש היום, כלומר שתי מצוות.

ב. **משום** שאין לעשות את המצות חבילות חבילות, כמבואר לעיל (קנ:). שנראה שרוצה להיפטר מהן במהרה כאדם הממהר לפרוק משאו. רש״י (סוטה ח. ד״ה חבילות) ורשב״ם (לעיל קנ: ד״ה חבילות).

ג. **נחלקו** רבי מאיר ורבי יהודה, במה נחלקו בית שמאי ובית הלל לענין סדר ברכות ההבדלה. דעת רבי מאיר מבוארת במשנה (ברכות נא:), שהכל מודים שמברך על הנר תחילה ואחר כך על הבשמים, אולם נחלקו אימתי מברך ברכת המזון כאשר מבדיל אחר הסעודה, לדעת בית שמאי מברך ברכת המזון קודם שמברך על הבשמים, ולדעת בית הלל מברך על הבשמים ואחר כך מברך ברכת המזון. ואילו דעת רבי יהודה מבוארת בגמרא (סד נב. לעיל קנ.), שהכל מודים שמברך ברכת המזון קודם כל ברכות ההבדלה, אך בזה נחלקו, שלדעת בית שמאי מברך תמיד על הנר תחילה ואחר כך על הבשמים, ולדעת בית הלל מברך על הבשמים קודם שמברך על הנר.

ד. **יש** לתמוה מדוע לא מנתה הגמרא דין נוסף שיש לשמוע מהברייתא, שכשאין לו אלא כוס אחד מותר לו לאכול קודם הבדלה. ואמנם לדעת הר״ן (לעיל קנ: תוספות ד״ה מינהו) שמדובר בברייתא בשהתחיל לאכול מבעוד יום, והלשון ׳מניחו לאחר המזון׳ אינו שממשיך לאכול סעודתו אלא הכוונה שכשיפסיק סעודתו בברכת המזון יבדיל על הכוס, אכן ניחא. אך מהלשון ׳הנכנס לביתו במוצאי שבת׳ משמע שלא התחיל לאכול מבעוד יום. תוספות (לעיל קה: ד״ה שמע מינה תמני).

ה. **מדברי** רש״י והרשב״ם (ד״ה משום) משמע שדעת רב אשי, שאם טעם מן הכוס לא פגם אותו מלהיות כוס של ברכה. אמנם התוספות (ד״ה משום) כתבו, שאף רב אשי מודה שאם טעמו פגמו, ולא נחלק על כל האמוראים להלן הסוברים כן, אך סובר שאין הוכחה לדין זה מן הברייתא.

ו. **הגמרא** לעיל שהוכיחה מהברייתא גם דין זה שאם טעמו פגמו, סברה שמה ששנינו בברייתא שאין לו אלא כוס אחד, אין הכוונה שיש לו רק רביעית יין אחת מצומצמת, אלא שאין לו שתי רביעיות, ולכך הוכיחה הגמרא, שכיון שאינו יכול להבדיל ולטעום מלוא לוגמיו ולהותיר רביעית לכוס של ברכת המזון, מוכח שאם טעמו פגמו. אמנם רב אשי סבר שאין להוכיח דין זה מן הברייתא, משום שיש לומר שמדובר בברייתא שאין לו כדי מלוא לוגמיו יתר על רביעית, ולכך אם יטעם מן הכוס כמלוא לוגמיו יחסר לו מן השיעור, ואין ראיה שהטעימה פוגמת את היין. תוספות (לעיל קה: ד״ה שמע מינה טעמו).

ז. **על** פי רש״י (ב״ב כו. ד״ה כנייד).

ח. **דווקא** כששתה מן הכד עצמו, וכן לדעת מר בר רב אשי להלן מן החבית עצמה, אבל אם שפך ממנו לכוס ושתה מן הכוס, לא נפגם היין שבכד או בחבית בכך. ראב״ד (סנמ פכ״ט הט״ז) על פי ביאור המגיד משנה.

ט. **אף** אם שפך אחר כך את היין לכוס. ריטב״א (הלכות ברכות פ״ח ה״ד).

ודווקא ברכה הטעונה כוס כגון קידוש והבדלה יש להקפיד שלא לברך על יין פגום, אבל אם רוצה לשתות חייב לברך בורא פרי הגפן אף על יין פגום, שאסור להנות מהעולם הזה בלי ברכה. רש״י ורשב״ם (ד״ה קפיד).

בביאור הגר״א (סי׳ קפג ס״ג) הביא ביאור נוסף מהו ׳קפיד אחצבא פגימא׳, שחצבא הוא כד של מים, שאין למזוג כוס של ברכה במים פגומים.

י. **וזהו** דווקא בחבית קטנה, אבל בחבית של עץ גדולה אין להקפיד. רשב״ם (ד״ה אפילו). וכן נפסק בשו״ע (או״ח סי׳ קפג ס״ג). אמנם המאירי (לעיל קה: ד״ה הסיפי) כתב שאף בחבית גדולה יש להקפיד, וכן פסק במג״א (סס סק״ח).

וכל הדין שאין לברך על יין פגום הוא דווקא לכתחילה, אבל אם אין לו אלא יין פגום, יכול לקדש עליו, שכן משמע מהלשון ׳קפיד׳. רשב״ם (ד״ה קפיד). ותמהו התוספות (ד״ה קפיד), אם כן כיצד באין לו אלא כוס אחד התירו לו לאכול לפני הבדלה כדי שלא יהא הכוס פגום לברכת המזון. וכתבו מיהו ראוי רשב״ם לסמוך עליו בשעת הדחק. אמנם רבינו יואל (הו״ד בטור או״ח סי׳ קפג) כתב, שאין לברך על יין פגום אפילו אין לו יין אחר. ובשו״ע (או״ח סי׳ קפג ס״ז) נפסק שבשעת הדחק מברכים על כוס פגום. הרא״ש (סי׳ יד) הביא דברי הירושלמי (ברכות פ״ז ה״ה) שרבי יונה היה טועם את הכוס ומתקן אותו, והיינו שמתקן הפגימה על ידי הוספת מעט יין או מים. וכן נפסק בטור ושו״ע (או״ח סי׳ קפג ס״ו) שיכולים לתקן כוס פגום על ידי שיוסיפו מעט יין ואפילו על ידי שיוסיפו עליו מים. וראה בילקוט ביאורים במה עדיף לתקנו ביין או במים.

יא. **שכן** מצינו ׳זכירה׳ בכתובים לגבי יין, שנאמר (הושע יד ח) ׳זכרו כיין לבנון׳, וכן נאמר (שה״ש ו ד) ׳נזכירה דודיך מיין׳. תוספות (ד״ה זוכרהו). וכתבו עוד, שבהכרח צריך לומר ש׳זכירה׳ זו היינו קידוש, ולא אמירת ׳ויכולו׳, לפי שעיקר תקנת אמירת ׳ויכולו׳ אינה על הכוס אלא רק בתפילה, ומה שתיקנו לומר כן אף על הכוס, הוא כדי להוציא את בניו ובני ביתו [שאילו היו מתקנים להזכיר ׳ויכולו׳ על הכוס בתורת ׳קידוש׳, צריכים היו לאומרו אחר ברכת ׳בורא פרי הגפן׳, שהיא התחלת הקידוש. קרבן נתנאל (פוס ח)].

עוד כתבו התוספות, שאף על פי שעיקר דין קידוש היום הוא מן התורה, כפי שדורשת הברייתא מן המקראות, מכל מקום דין קידוש על היין אינו אלא מדרבנן, שהסמיכוהו על ׳זכירה׳ שנאמרה לגבי יין. והוכיחו כן מדברי הגמרא במסכת נזיר (ג:), עיין שם. אמנם הביאו התוספות שיטה נוספת, הסוברת שדין קידוש על היין הוא מן התורה, אלא שהדין שהמקדש צריך לטעום מן היין הוא מדרבנן. וראה בתוספות רי״ד (ד״ה זוכרהו) שהאריך הרבה בענין זה, והביא את שיטת רש״י בספר הפרדס [ומפרשים נוספים] החולקים על תוספות, וסוברים שקידוש על היין הוא מן התורה. וראה שם מה שהקשה על שיטות אלו, ומסקנתו היא כדעת התוספות, שאין חיוב מן התורה לקדש על היין. והוסיף, שמן התורה יוצא אדם ידי חובתו או בקידוש שבתפילה [שהרי הוא מזכיר את השבת בתפילה בדרך שבח וקידוש, ודי בכך, כמאמר הכתוב ׳זכור את יום השבת לקדשו׳. משנה ברורה (סי׳ רעו סק״נ)] או בקידוש על הכוס, וחכמים הצריכו את שניהם, וביום הכיפורים שחל בשבת יוצא ידי חובתו בתפילה בלבד.

יב. **רשב״ם** (ד״ה לקדשו). אמנם רבינו חננאל (ד״ה ת״ר) כתב, שריבוי הלילה נדרש מתיבת ׳זכור׳. ומדברי תוספות הרא״ש (ד״ה ועוד) מתבאר, שהריבוי לקידוש הלילה הוא מתיבת ׳את׳ [שהרי כל ׳אתין׳ ריבויין הן]. וראה עוד להלן בהערה את דבריו.

יג. **הרשב״ם** (ד״ה ת״ג) אינו גורס תיבה זו.

יד. **פירוש**, בכניסתו, כדרך שבית דין מקדשין המועדין. מהר״ם חלאווה (ד״ה ועוד).

[ואליבא דרבי יהודה. דאמר מאור ומצ"כ בשמים: משום דכום של ברכה טעון שיעור. אבל אי הוה ניה טפי מכשיעור טעמו לא פגמו]: קפיד. לקידוש והבדלה וברכת המזון, אבל אם נא לשתות מכוס פגום מדרך עליו ברכת היין: [ג]לקדשו. משמע משעה שמתקדש היום: **אין לי אלא ביום.** לקמן פריך מדרבה עיקר קדושת גלילה הוא, דכניסתו היא קדושתו: קידושא רבא. גורת פרי הגפן, ואהכי קרי ליה קידושא רבה לאכולהו קידושי דאמרי לה: ואגיד ביה. אהריך נו: עד רביעי בשבת. אבל מרביעי ולהלן גבי שבת הבא מתחשב: לענין גיטין. דאמר לה הרי זה גיטך על מנת שתהני לי מאתים זוז אחר השבת, או שאמר קודם השבת תהני לי: **אבל לא על** האור. אם לא ניכך גורת מאורי האש כשעלו שבת שוב אינו מבדך:

רשב"ם

ושמע מינה אומרים ב' קדושות על כום אחד. היכא דליכ ליה אלא כום אחד כי הכא, אע"ג דאמר לעיל (דף קג:) אין אומרים ג' קדושות על כום אחד, היכא דליכ ליה שאני כדאמרינן לעיל[ד]: **ושמעת מינה ב"ש היא ואליבא** דרבי יהודה. דאמר לעיל[ה] מאור ומצ"כ בשמים, דאילו לב"ה בריאת בשמים ומצ"כ מאור. והא ליכא למימר ר"מ ואליבא דב"ה כדאמר לעיל[ו] וב"ה אומרים גר ובשמים מזון והבדלה ועני רבא זו דברי ר"מ הוא, דה"ג פרכינן בברכות פרק אלו דברים (דף נב.), ומאני אם ס"ד מדקתני ומשלשלן לאחר המזון, אאן שמעת ליה דאית ליה האי סברא דמזון בריאת, דברי יהודה, כדאמר לעיל דברי יהודה אומר אם המזון ברכה אחת מספקו כו', אלמא דברי יהודה היא ואליבא דב"ש, דאילו לר"מ מי אמרת לה משלשלן לאחר המזון, דלדידיה מאור בריאת אין לב"ש אין לב"ה ואם מזון, כדאמר לעיל זו דברי ר"מ: משום דכום של ברכה צריך שיעור. אבל אי הוה ניה מכשיעור וטעמו אם פגמו: קפיד אכסא פגימא. לקידוש והבדלה ולהמ"ז ולכל ברכות שתקנו לסדרן על היין שאם יברך על כום פגום, אבל אם אינה לשתות יין צריך גורת פרי הגפן, שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה[ז]. ומיהו אם אין לו אלא יין פגום מקדש עליו, דקפיד לכתחלה משמע: **אפילו אחביתא.** חביות קטנות, אבל אם חבית של עץ גדולה אין להקפיד: ה"ג ת"ר זכור את יום השבת לקדשו זוכרהו על היין, אין לי אלא ביום בלילה מנין ת"ל זכור את יום השבת, בלילה מנין, מדרבה עיקר קידושא גלילה הוא דכי קדים (ו) יומא דעיל לקדושי, ומו בלילה מנין תלמוד לומר זכור את יום השבת, תנא מהדר לילה ונסיב לה קרא ליממא, הכי קאמר זכור את יום השבת לקדשו וזוכרהו על היין אין לי אלא בלילה כו': לקדשו. משמע משעה שמתקדש היום: **אין לי אלא ביום.** ולקמן פריך מדרבה עיקר קידושא גלילה הוא (ג) קדושתו: הכי קאמר כו'. אע"ג דאין לפרש לשון השנוי בגרייתא בענין זה אלא ע"י שאנו מסרסין אותה למפרע, אפ"ה לא שייך למימר אסורי מיסרא, שהרי אין אסר ממנה כלום אלא שאנויה למפרע, דאמקוש שהיה לו לומר אין לי אלא גלילה היום מנין טעה התנא בשמועתו ומנה אין לי אלא היום בלבד לא שייך למימר אסורי מיסרא: **ביום מאי מברך.** דאי אמרת קידוש מריסא והתניא[ח] שבת ויום טוב אין בהן קדושה על הכוס: **אמר רב יהודה בפה"ג.** אמאי כסא לאמרת וברוכי ומשמי משום כבוד שבת, לאלק אין מדת שבת למדת חול שהוא ענין שיר שאין אומרים שירה אלא על היין[ט], והכי מפרש בשמילתות דרב אחאי בפרשת ויעמע יתרו[י]: קידושא רבה. גורת פרי הגפן, וקרי ליה קידושא רבה לאכולהו קידושי קאמרי ליה: **ואגיד ביה.** האריך בו לדעת אם יכריב אחד מהם לשתות, ובכך יבין בגורת פרי הגפן דגילין לומר ותו לא, שאם לא כן היה אומר (ג) לו [לקדש] קידוש גדול של לילה כמנהגן: **עד רביעי בשבת.** ולא עד בכלל, אבל מרביעי ואילך גבי שבת הבאה מתחשב: **לענין גיטין.** אם אמר לה הרי זה גיטך על מנת שתהני לי ד' זוז אחר השבת, או על מנת שתתנם לי קודם השבת: **אבל לא על האור.** אם לא נריך על הנר גורת מאורי האש דמוג"ם שוב אינו מבדך, כך נ"ל טעם הדבר כדתניא בתוספתא שנהגו (דף יד.) אין מבדכין בו אלא גלילי מוג"ם הואיל ותחלת בריאתו הוא: נטול

ושמע מינה אומר שתי קדושות על כום אחד. ובשמין לו כדאמר לעיל (ד' קג:): **משום** דכום של ברכה צריך שיעור. רב אסי לא פליג אחמורתי דבסמוך ואית ליה שפיר טעמו פגמו אלא למאן דאית ליה למישמע מינה קאמר: **קפיד אכסא פגימא.** פירש רשב"ם לקפיד לכתחלה דוקא ואם אין לו אלא פגום יקדש עליו ואימה ח"כ אין התירו לאכול קודם הבדלה אפילו לפגימה מיהו רחוי רשב"ם לסמוך עליו בשעת הדחק: **זוכרהו** על היין. לזכירה כתיב על היין זכרו כיין לנפון (הושע יד) נזכירה דודיך מיין (שיר א) והאי זכירה היינו קידוש דויכולו לא מצינו על הכוס אלא בתפלה כדאמר בשבת (ד' קיט:) ולא ניתקן על הכוס אלא להוציא בניו ובני ביתו ומה שרגילין לומר ויכולו אחר התפלה בקול רם היינו[ז] משום י"ט שאל להיות בשבת שמתפללין אתה בחרתנו ואין אומר ויכולו בתפלה ותקנו נמי לומר בכל שבתות אלא לאלק אין שבת לשבת ורחמה דקידוש על היין מסמכתא היא והא דאמר נמי שמתו (ברכות ד' כ:) נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה היינו דוקא קידוש היום אבל על היין לא הויא אלא מדרבנן כדמשמע בריש נזיר (ד' ג:) דקאמר מיין ושכר יזיר לאסור יין מצוה כיין הרשות ופריך מאי ניהו קידושא והבדלה[ח] משמע ועומד הוא מהר סיני הוא דאיצטריך קרא למיסר אלא כי הא דאמר רבא שבועה שאמתה וחזר ואמר הריני נזיר איצטריך קרא דנזירות חל עליו אף על פי שמשמע ועומד הוא ועוד מצינו למימר דקידוש על היין דבר תורה אבל הא דאמר[י] המברך צריך שיטעום זהו מדרבנן: **הוה** נחין ושתי. ות"ת דבפרק שלשה שאכלו (ברכות ד' מז.) אמרינן אין המסובין רשאין לטעום עד שיטעום המברך וי"ל דהיינו דוקא שאין בהמוניא שצריך לאכול כדאמרי' בפרק לאומו נ"ל (ר"ה ד' כט:) לא יפרום אדם פרוסה לאורחין אע"פ שאוכל עמהן הלכך צריך להמתין עד שיטעום המברך אבל קידוש אחין מוכח לשמות להמברך אע"ג להמתין ומיהו בירושלמי דברכות[כ] אע"ג אחא דשם רב מסובין אמורין לטעום עד שיטעום המברך ר' יהושע בן לוי אומר שותין אע"פ שאתה ואע פליגי מה דאע"ג אחא כשהיו כולן זקוקין לכום[ל] אחד מה דאמר ר' יהושע כשיש לכל אחד כוסו בידו ומשמע נמי אם אין כוסו בידו אפי' שפך מכוס ברכה לכוסות אחרים אין להם לטעום עד שיטעום המברך אבל כשיש לכל אחד כום אע"ג להמתין ולכך הוה גחין ושתי ומכאן יש להוכיח אע"ג לשפוך מכוס של ברכה לשאר כוסות ומיהו היכא דפגימי צריך לשפוך ממנו לשאר כוסות כדי שיעמו כולם מכוס שאינו פגום אע"ג דשתיה לא מעכבא כדאמרינן בפרק בכל מערבין (עירובין דף מ:) וגם בהמוניא יש להוכיח מירושלמי אם יש לכל אחד ככרו אע"ג להמתין ואוכל כל אחד משלו והא דאמר טול ברוך (ברכות דף מ.) ואמרינן נמי (שם דף מו.) בעל הבית בוצע כדי שיבצע בעין יפה דמשמע שאין אוכלין אלא מה שממלק להם מיירי בשאין ככר לפני כל אחד אע"ג בשבת וכגון שאין להם לחם משנה דאז צריכין לאכול מבציעתו[ם]: הנוטל

[אוצר החכמה] 19/06/2018

מסורת הש"ס עם הוספות

ה) [לעיל קה.], ו) [לקמן קו.], ז) גיטין דף עז., ח) דף קב:, ט) דף קג., י) ברכות לה., יא) [לעיל קה.], יב) ערכין יא. וברכות לה., יג) [שימן נד], יד) לעיל קה:, טו) פ"ו ה"א (מד.), טז) [וע"ע מוספות ברכות דף מז. ד"ה אין].

הגהות הב"ח

(ה) רשב"ם ד"ה ה"ג ת"ר וכו' דכי קדים תחלת יומא: (ו) ד"ה אין לי אלא ביום וכו' בלילה היא דכניסתו היא קדושתו: (ז) ד"ה ומגיד וכו' לומר להם קידוש גדול:

תורה אור השלם

א) זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ: [שמות כ, ח]

ב) הֲחָכָם עֵינָיו בְּרֹאשׁוֹ וְכִסִּיל בַּחֹשֶׁךְ הוֹלֵךְ וְיָדַעְתִּי גַּם אֲנִי שֶׁמִּקְרֶה אֶחָד יִקְרֶה אֶת כֻּלָּם: [קהלת ב, יד]

ליקוטי רש"י

מבדיל והולך וכו' עד רביעי בשבת. והכי ק"ל וכו' ומה לא הבדיל מבדיל והולך עד יום רביעי [רשב"ם לקמן קז.]. **חדא בשבתא תרי ותלתא בתר שבתא.** קרי בתר שבת שעברה אבל רביעי חמישי ושני נקראין על שם שבת הבאה. **קמי שבתא.** הלי שבת דקאמר יום שבת ממש קאמר [גיטין עז.].

הגהות וציונים

ח) בכת"י הגי' ר' יעקב בר אידי קפיד **אכסא** פגימא רב **ששא בריה דרב אידי** קפיד **אחצבא** פגימא וכ"ה הסדר הנכון (דק"ס): ט) ברי"ף איתא **גברא** סבא ועיין תוס' חולין ו ע"א ד"ה אשכחי' וד"מ דבכל מקום ההוא סבא הוא אליהו ויש חולקים עיי"ש (אפרקסתא דענייא): י) דיבור זה צ"ל לאחר דיבור הבא (מצור דבש): כ) "בקול רם היינו" ליתא בכת"י: ל) ר"ת גרס שם **ובי** מושבע ועומד וכו', וע"ש בתוס' דף ד ע"א ד"ה מאי היא ביאור הראיה: מ) בדפו"ר **לכבר** אחד (ועיין מהרש"א שהביא גירס' זו וכ"ה בירושלמי שם ובראשונים שם בברכות, אבל בתוס' שם ד"ה אין המסובין הגירסא כלפנינו, וכ"ה בראש כאן) ולפנינו הגיהו ע"פ המהרש"ל בדפו"ר: נ) כן הגירסא בכת"י **וכן תני שילא מדי אבל לא על האור:**

עין משפט נר מצוה

לה א מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה טז טוש"ע א"ח סי' קפב סעיף ג: לו ב מיי' שם הלכה ו סמג עשין כט [טור א"ח סי' רעמ]: לז ג מיי' שם הלכה י וסמג שם טור ש"ע א"ח סי' רפט סעיף ו: לח ד מיי' שם הל' ד סמג שם טור ש"ע א"ח סי' רנט ס"ו: לט ה מיי' פ"ט מהל' גירושין הלכה כג סמג עשין נ טוש"ע אה"ע סי' קמד ס"ו: מ ו מיי' פכ"ט מהלכות שבת הלכה ד סמג עשין כט טוש"ע א"ח סי' רנט סעיף ו:

רבינו חננאל

לו לברך עד שיטעום. וש"מ טעמו פגמו לברכה. **וש"מ** טעם מבדיל. מדקתני ומשלשלן כלן בברכת המזון. **ומדבריך** בכוס אחד והבדלה. ש"מ אומר שתי קדושות בכוס אחד. **וש"מ** מדרבנן כדמשמע דבריש נזיר (ד' ג:) דקאמר מיין ושכר יזיר למסור יין מצוה כיין הרשות ופריך מאי ניהו קידושא והבדלה[מ] מוכח ועומד מהר סיני הוא דאיצטריך קרא למיסר אלא כי הא דאמר שבועה שאמתה וחזר ואמר הריני נזיר איצטריך קרא דנזירות חל עליו אף על פי שמוכח ועומד הוא ועוד מצינו למימר דקידוש על היין דבר תורה אבל הא דאמר[נ] המברך צריך שיטעום זהו מדרבנן: **הוה** נחין ושתי. ות"ת דבפרק שלשה שאכלו (ברכות ד' מז.) אמרינן אין המסובין רשאין לטעום עד שיטעום המברך וי"ל דהיינו דוקא שאין בהמוניא שצריך לאכול כדאמרי' בפרק לאומו נ"ל (ר"ה ד' כט:) לא יפרום אדם פרוסה לאורחין אע"כ חוכח עמהן הלכך צריך להמתין עד שיטעום המברך אבל קידוש אחין מוכח לשמות להמברך אע"ג להמתין ומיהו בירושלמי דברכות[ס] אע"ג אחא דשם רב מסובין אמורין לטעום עד שיטעום המברך ר' יהושע בן לוי אומר שותין אע"פ שאתה ואע פליגי מה דאע"ג אחא כשהיו כולן זקוקין לכום[ע] אחד מה דאמר ר' יהושע כשיש לכל אחד כוסו בידו ומשמע נמי אם אין כוסו בידו אפי' שפך מכוס ברכה לכוסות אחרים אין להם לטעום עד שיטעום המברך אבל כשיש לכל אחד כום אע"ג להמתין ולכך הוה גחין ושתי ומכאן יש להוכיח אע"ג לשפוך מכוס של ברכה לשאר כוסות ומיהו היכא דפגימי צריך לשפוך ממנו לשאר כוסות כדי שיעמו כולם מכוס שאינו פגום אע"ג דשתיה לא מעכבא כדאמרינן בפרק בכל מערבין (עירובין דף מ:) וגם בהמוניא יש להוכיח מירושלמי אם יש לכל אחד ככרו אע"ג להמתין ואוכל כל אחד משלו והא דאמר טול ברוך (ברכות דף מ.) ואמרינן נמי (שם דף מו.) בעל הבית בוצע כדי שיבצע בעין יפה דמשמע שאין אוכלין אלא מה שממלק להם מיירי בשאין ככר לפני כל אחד אע"ג בשבת וכגון שאין להם לחם משנה דאז צריכין לאכול מבציעתו[פ]: הנוטל

[ואליבא דרבי יהודה. דאמר מאור ומצ"כ בשמים: משום דכום של ברכה טעון שיעור. אבל אי הוה ניה מכשיעור טעמו לא פגמו]: קפיד. לקידוש והבדלה וברכת המזון, אבל אם נא לשתות מכוס פגום מדרך עליו ברכת היין: [ג]לקדשו. משמע משעה שמתקדש היום: **אין לי אלא ביום.** לקמן פריך מדרבה עיקר קדושת גלילה הוא, דכניסתו היא קדושתו: קידושא רבא. גורת פרי הגפן, ואהכי קרי ליה קידושא רבה לאכולהו קידושי דאמרי לה: ואגיד ביה. אהריך נו: עד רביעי בשבת. אבל מרביעי ולהלן גבי שבת הבא מתחשב: לענין גיטין. דאמר לה הרי זה גיטך על מנת שתהני לי מאתים זוז אחר השבת, או שאמר קודם השבת תהני לי: **אבל לא על** האור. אם לא נריך על הנר גורת מאורי האש דמוג"ם שוב אינו מבדך:

רשב"ם

ושמע מינה אומרים ב' קדושות על כום אחד. היכא דליכ ליה אלא כום אחד כי הכא, אע"ג דאמר לעיל (דף קג:) אין אומרים ג' קדושות על כום אחד, היכא דליכ ליה שאני כדאמרינן לעיל[ד]: **ושמעת מינה ב"ש היא ואליבא** דרבי יהודה. דאמר לעיל[ה] מאור ומצ"כ בשמים, דאילו לב"ה בריאת בשמים ומצ"כ מאור. והא ליכא למימר ר"מ ואליבא דב"ה כדאמר לעיל[ו] וב"ה אומרים גר ובשמים מזון והבדלה ועני רבא זו דברי ר"מ הוא, דה"ג פרכינן בברכות פרק אלו דברים (דף נב.), ומאני אם ס"ד מדקתני ומשלשלן לאחר המזון, אאן שמעת ליה דאית ליה האי סברא דמזון בריאת, דברי יהודה, כדאמר לעיל דברי יהודה אומר אם המזון ברכה אחת מספקו כו', אלמא דברי יהודה היא ואליבא דב"ש, דאילו לר"מ מי אמרת לה משלשלן לאחר המזון, דלדידיה מאור בריאת אין לב"ש אין לב"ה ואם מזון, כדאמר לעיל זו דברי ר"מ: משום דכום של ברכה צריך שיעור. אבל אי הוה ניה מכשיעור וטעמו אם פגמו: קפיד אכסא פגימא. לקידוש והבדלה ולהמ"ז ולכל ברכות שתקנו לסדרן על היין שאם יברך על כום פגום, אבל אם אינה לשתות יין צריך גורת פרי הגפן, שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה[ז]. ומיהו אם אין לו אלא יין פגום מקדש עליו, דקפיד לכתחלה משמע: **אפילו אחביתא.** חביות קטנות, אבל אם חבית של עץ גדולה אין להקפיד: ה"ג ת"ר זכור את יום השבת לקדשו זוכרהו על היין, אין לי אלא ביום בלילה מנין ת"ל זכור את יום השבת, בלילה מנין, מדרבה עיקר קידושא גלילה הוא דכי קדים (ו) יומא דעיל לקדושי, ומו בלילה מנין תלמוד לומר זכור את יום השבת, תנא מהדר לילה ונסיב לה קרא ליממא, הכי קאמר זכור את יום השבת לקדשו וזוכרהו על היין אין לי אלא בלילה כו': לקדשו. משמע משעה שמתקדש היום: **אין לי אלא ביום.** ולקמן פריך מדרבה עיקר קידושא גלילה הוא (ג) קדושתו: הכי קאמר כו'. אע"ג דאין לפרש לשון השנוי בגרייתא בענין זה אלא ע"י שאנו מסרסין אותה למפרע, אפ"ה לא שייך למימר אסורי מיסרא, שהרי אין אסר ממנה כלום אלא שאנויה למפרע, דאמקוש שהיה לו לומר אין לי אלא גלילה היום מנין טעה התנא בשמועתו ומנה אין לי אלא היום בלבד לא שייך למימר אסורי מיסרא: **ביום מאי מברך.** דאי אמרת קידוש מריסא והתניא[ח] שבת ויום טוב אין בהן קדושה על הכוס: **אמר רב יהודה בפה"ג.** אמאי כסא לאמרת וברוכי ומשמי משום כבוד שבת, לאלק אין מדת שבת למדת חול שהוא ענין שיר שאין אומרים שירה אלא על היין[ט], והכי מפרש בשמילתות דרב אחאי בפרשת ויעמע יתרו[י]: קידושא רבה. גורת פרי הגפן, וקרי ליה קידושא רבה לאכולהו קידושי קאמרי ליה: **ואגיד ביה.** האריך בו לדעת אם יכריב אחד מהם לשתות, ובכך יבין בגורת פרי הגפן דגילין לומר ותו לא, שאם לא כן היה אומר (ג) לו [לקדש] קידוש גדול של לילה כמנהגן: **עד רביעי בשבת.** ולא עד בכלל, אבל מרביעי ואילך גבי שבת הבאה מתחשב: **לענין גיטין.** אם אמר לה הרי זה גיטך על מנת שתהני לי ד' זוז אחר השבת, או על מנת שתתנם לי קודם השבת: **אבל לא על האור.** אם לא נריך על הנר גורת מאורי האש דמוג"ם שוב אינו מבדך, כך נ"ל טעם הדבר כדתניא בתוספתא שנהגו (דף יד.) אין מבדכין בו אלא גלילי מוג"ם הואיל ותחלת בריאתו הוא: נטול

וְתוּ - ועוד יש להקשות, על מה ששנינו בברייתא **'בַּלַּיְלָה מִנַּיִן, תַּלְמוּד לוֹמַר זָכוֹר אֶת יוֹם'**, שהרי **הַתְּנָא מֵיהַדַּר אַלַּיְלָה** - מחזר אחר דרשה לרבות את קידוש הלילה, **וְקָא נָסִיב לֵיהּ קְרָא דִּימָמָא** - וכיצד הוא מביא על כך מקרא העוסק בקידוש היום[ט].

מִתְּרֵצַת הַגְּמָרָא, הָכִי קָאָמַר - כך יש לגרוס בדברי הברייתא, נאמר בכתוב **'זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ'**, ויש ללמוד מכך שצריך להיות **זוֹכְרֵהוּ עַל הַיַּיִן בִּכְנִיסָתוֹ** - בכניסת השבת, דהיינו בקידוש הלילה. ועדיין **אֵין לִי** - אין אני יודע דין קידוש **אֶלָּא בַּלַּיְלָה, בַּיּוֹם מִנַּיִן, תַּלְמוּד לוֹמַר 'זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת'**[י], ויש לרבות מתיבת 'יום' גם את קידוש היום, אף שאינו עיקר כקידוש הלילה[יא].

הגמרא מבררת את נוסח ברכת קידוש היום:

בַּיּוֹם מַאי מְבָרֵךְ - איזו ברכה מברכים בקידוש היום[יב]. **אָמַר רַב יְהוּדָה, 'בּוֹרֵא פְּרִי הַגָּפֶן'**. כלומר, אין אומרים ברכה על הקידוש כלל, אלא מברכים 'בורא פרי הגפן' על כוס יין ושותים[יג].

מביאה הגמרא מעשה בענין זה:

רַב אַשִׁי אִיקְּלַע [-נזדמן] **לָעִיר מְחוֹזָא, אָמְרוּ לֵיהּ** - אמרו לו בני העיר ביום השבת, **לִיקַּדֵּישׁ לָן מַר** - יקדש לנו הרב **'קִידּוּשָׁא רַבָּה'** - קידוש גדול[יד]. **הַבּוּ לֵיהּ** - נתנו לו כוס יין לקדש עליה. **סָבַר** - חשב רב אשי, **מַאי נִיהוּ** - מה היא כוונתם שאקדש להם **'קִידּוּשָׁא רַבָּה'**, **אָמַר** לעצמו, **מִכְּדִי** - הרי **כָּל הַבְּרָכוֹת כּוּלָּן** של קידוש על היין **'בּוֹרֵא פְּרִי הַגָּפֶן' אָמְרִי בְּרֵישָׁא** - פותחות הן בברכת 'בורא פרי הגפן', ולפיכך **אָמַר** על הכוס ברכת **'בּוֹרֵא פְּרִי הַגָּפֶן', וְאַגְּיד בֵּיהּ** - והאריך בה, כדי לראות אם ימהר אחד מן המסובים להכין עצמו לשתות, ובכך יבין שאין הם מברכים עוד ברכה בקידוש זה[טו].

ואכן **חֲזְיֵיהּ** - ראה רב אשי **לְהַהוּא סָבָא** - לזקן אחד[טז], **דְּנָחִין וְשָׁתֵי** - שהתכופף לשתות מכוס שהיתה לפניו[יז]. **קָרֵי אַנַּפְשֵׁיהּ** - קרא רב אשי על עצמו את המקרא (קהלת ג יד) **'הֵחָכָם עֵינָיו בְּרֹאשׁוֹ'**[יח].

★

הגמרא מבארת דין מי שלא הבדיל במוצאי שבת:

אָמְרִי בְּנֵי רַבִּי חִנְיָא, מִי שֶׁלֹּא הִבְדִּיל בְּמוֹצָאֵי שַׁבָּת, מַבְדִּיל וְהוֹלֵךְ בְּכָל הַשַּׁבָּת [-השבוע] **כּוּלּוֹ.**

מבררת הגמרא, **וְעַד כַּמָּה** - עד איזה יום ניתן עוד להבדיל[יט]. **אָמַר רַבִּי זֵירָא, עַד יוֹם רְבִיעִי בַּשַּׁבָּת.** דהיינו, בימי ראשון שני ושלישי, שהם נידונים אחר השבת שעברה, אבל מיום רביעי ואילך נגררים הימים אחר השבת הבאה, ושוב אי אפשר להשלים בהם את הבדלת השבת שעברה[כ].

טו. **לְכאורה** יש לתמוה, מה קושיא היא זו, הרי ניתן לומר שאכן עיקר הכתוב עוסק בקידוש של יום, אך מחיבת 'את' מרבים אף את קידוש הלילה. ובתוספות הרא"ש (ד"ה ועוד) מהפך את סדר הקושיות בגירסת הגמרא, וגורס תחילה את הקושיא 'תנא מיהדר אלילה וקא נסיב ליה קרא דיממא', ולאחר מכן את הקושיא 'אדרבה עיקר קידושא בלילא', והוא מבאר הדברים כך, שתחילה מקשה הגמרא כיצד ניתן ללמוד דין קידוש בלילה מן המקרא העוסק בקידוש היום, ולאחר מכן היא מוסיפה להקשות, שאף אם תאמר שעיקר הכתוב עוסק בקידוש היום אלא שמרבים קידוש הלילה מ'את', מכל מקום עדיין יש לתמוה, שמאחר ועיקר הקידוש בלילה הוא, מסתבר לדרוש את עיקר המקרא על קידוש הלילה ולא על קידוש היום.

טז. **כתב** הרשב"ם (ד"ה הכי), שטעם הדבר שאין הגמרא אומרת 'חסורי מחסרא והכי קתני', לפי שאין חסר בלשון הברייתא כלום, אלא ששנויה בהיפוך, שבמקום שהיה לתנא לומר 'אין לי אלא בלילה, ביום מנין', טעה ואמר 'אין לי אלא ביום, בלילה מנין'.

יז. **כתב** הר"ן (על הרי"ף, ד"ה אין), שבהכרח צריך לומר שדרשה זו היא אסמכתא בעלמא, שאין הקידוש של יום מן התורה אלא מדרבנן, שאם לא כן, מדוע אין אומרים בקידוש זה אלא ברכת 'בורא פרי הגפן' בלבד [כמבואר בדברי הגמרא להלן בסמוך].

יח. **שכן** אי אפשר לומר שחוזרים ומברכים בו את ברכת קידוש הלילה, שהרי שנינו לעיל (קה.) 'לילי שבת ולילי יום טוב יש בהן קדושה על הכוס וכו', שבת ויום טוב אין בהם קדושה על הכוס', דהיינו שאין אומרים ביום השבת את ברכת הקידוש. רשב"ם (ד"ה ניוס).

יט. **וטעם** הדבר הוא משום כבוד שבת, לחלק בין סעודת חול [שבה אוכלים פת תחילה ואחר כך שותים יין] לסעודת שבת, והוא כעין ענין שיר, ש'אין אומרים שירה אלא על היין' (נרכות נה.). רשב"ם (ד"ה אמר) בשם השאילתות (פר' יתרו סי' נד). וראה בהערה להלן בסוף הענין, שנחלקו הראשונים בגדר קידוש של יום, אם תיקנוהו בתורת 'קידוש' כעין של לילה, ובאופן כזה חלים עליו ההלכות הנוהגות בקידוש הלילה, או שאין כאן אלא תקנה לקבוע סעודה על היין.

כ. **כוונתם** היתה לברכת 'בורא פרי הגפן', וקראו לברכה זו בשם 'קידושא רבא' מפני שבכל הקידושים אומרים אותה. רשב"ם (ד"ה קידושא). ובתוספות רי"ד (ד"ה ליקדיש) כתב, שקידוש היום נקרא כן בדרך כבוד, לפי שקטן הוא מקידוש הלילה, וכדרך שקוראים לסומא 'סגי נהור' [-מרובה באור]. ורבינו דוד (ד"ה הא) כתב בשם רבו, שטעם הדבר שקוראים אותו 'קידושא רבא' הוא 'סוד נעלם'.

כא. **ואם** לא יתכונן אחד מהם לשתות יבין שאומרים הם ביום ברכת קידוש של לילה, ובאופן כזה היה מברך להם כמנהגם. רשב"ם (ד"ה ומגיד), לפי גירסת הב"ח בהגהותיו. ובהגהות ראי"מ הורוויץ (נרשב"ם שם) תמה על כך, כיצד היה מברך להם ברכת קידוש של לילה, הרי לפי דעתו היא ברכה לבטלה. וכתב, שאולי סבור היה שהם נאנסו ולא קידשו בלילה, שבאופן כזה צריכים הם לקדש את קידוש הלילה ביום, ועל כן הם קוראים לו 'קידושא רבה', ובוש היה לשאול מהם מה היא כוונתם. ומתבאר מדבריו, שפשוט היה לו הדבר שאף אם באותו מקום נהגו לברך ברכת קידוש של לילה, מכל מקום לא היה רב אשי רשאי לברך להם, מאחר והוא אינו נוהג כן. אמנם בשו"ת חיים שאל (להחיד"א, ח"א סי' נט) כתב להוכיח ממעשה זה, שאדם שאינו נוהג באיזו ברכה והוא מגיע למקום שנהגו לברך רשאי לברך להם. ובשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' קנג) כתב לדחות ראייתו, על פי הגירסא בדברי הרשב"ם שלפנינו 'היה אומר לו לקדש קידוש גדול' וכו', דהיינו, שאילו היה רב אשי רואה שהם נוהגים בברכת קידוש הלילה היה אומר לאדם אחר להמשיך הקידוש [אמנם בר"ן (על הרי"ף, ד"ה ומגיד) הגירסא היא כמו שהגיה הב"ח 'היה אומר להם קידוש גדול של לילה כמנהגם'].

כב. **כתב** בשפתי חכמים (נרכות מז. נמוק' ד"ה אין), שמסוגייתנו משמע כדברי התוספות במסכת חולין (ו. ד"ה אסכמיה), שכתבו בשם 'יש מפרשים', שבכל מקום שמוזכר בגמרא 'ההוא סבא' הוא אליהו הנביא. וכן כתב בספר ההערות, וביאר, שמשמים דאגו לרב אשי שלא יכשל וזימנו לו את אליהו הנביא.

כג. **הקשו** התוספות (ד"ה הוה), כיצד שתה אותו אדם מכוסו קודם ששתה רב אשי, הרי שנינו במסכת ברכות (מז.) שאין המסובים רשאים לטעום עד שיטעום המברך. ותירצו, ששם מדובר לגבי ברכת המוציא, שבזה הדין הוא שהמברך חייב לטעום בעצמו מן הפת [לפי שהיא ברכת הנהנין, שאין אדם מוציא בה אחרים אם אינו נהנה בעצמו], ועל כן אין המסובים רשאים לטעום לפניו, אמנם בקידוש הדין הוא שאין המקדש חייב לטעום מן היין [לפי שהיא ברכת המצוות], ולפיכך רשאים המסובים לטעום לפניו. אמנם כתבו, שמדברי הירושלמי במסכת ברכות (פ"ו ה"ח) נראה שאינו מחלק בין 'המוציא' לקידוש, אלא מחלק באופן אחר, שכאשר יש לפני כל אחד מן המסובים ככר או כוס רשאים הם לטעום קודם המברך, אך אם אוכלים ממה שמחלק להם המברך חייבים להמתין עד שיטעום הוא תחילה. והרא"ש (סי' טז) הוסיף לתרץ, שאותו זקן לא שתה קודם רב אשי, אלא שפשט ידו ליקח הכוס. והתוספות במסכת ברכות (מז. ד"ה אין) תירצו, שלא שתה אותו זקן מכוסו אלא כדי להראות לרב אשי שאינו צריך לומר עוד. והמאירי (ד"ה וטעמ"פ) כתב, שאף על פי שמעיקר הדין אסור לטעום קודם המברך, מכל מקום כשיש שם זקן מופלג חולקים לו כבוד לטעום תחילה, ואף הוא רשאי לעשות כן בעצמו בלא קבלת רשות.
עוד כתבו התוספות, שיש להוכיח ממעשה זה שאין צריך לשפוך מכוס של ברכה לשאר כוסות, שהרי אותו זקן שתה מכוסו אף בלא ששפכו לו בה מכוס של ברכה. אמנם באופן שכוסות המסובים פגומות [דהיינו, שהתחילו כבר לשתות מהן קודם לכן], אזי צריך לשפוך מכוסו של המברך שאינה פגומה, לכוסות שאר המסובים [והיינו קודם שישתה המברך, שכן אחר ששתה כבר פגם את כוסו, ושוב אין תועלת במה שימזוג ממנה לאחרים. ט"ז (או"ח סי' קפג סק"ד)]. אמנם הרא"ש (שם) דחה ראיה זו, לפי שיתכן לומר שאותו זקן גחן להגביה את כוסו כדי להושיטה לרב אשי שישפוך לו שם מכוס של ברכה, ומה שכתוב בגמרא 'דגחין ושתי' הכוונה שגחן ליתן יין מן המקדש כדי לתקנה לשתיה.

כד. **כתב** בתוספות רי"ד (ד"ה ליקדיש), שמאחר והגמרא מכנה את ברכת 'בורא פרי הגפן' שמברכים על היין ביום בשם 'קידוש', יש ללמוד מכך שנתנו לה חכמים דין קידוש לענין כך שאסור לטעום מאומה קודם ברכה זו. וכן היא דעת הרמב"ם (שבת פכ"ט ה"י), הסובר שאף צריך לעשות קידוש זה במקום סעודה. והראב"ד שם נחלק עליו, וסובר שמותר לטעום קודם קידוש היום. וכן היא דעת רבינו דוד (ד"ה הא), שכתב שאין מכנים ברכה זו 'קידוש' אלא משום שהיא קודמת לסעודה כקידוש, אך אין כאן דין קידוש דאורייתא, ואף לא תקנת חכמים לעשות 'זכר' לקידוש, אלא דין אחר, שיהא אדם קובע סעודתו על היין בשבתות וימים טובים. והוסיף, שמאחר ואין זה דין קידוש, אלא לפתוח הסעודה בברכת היין, יש בזה כמה חילוקי דינים להלכה: א. צריך לברך 'בורא פרי הגפן' קודם כל סעודה שאוכל במשך היום, ולא רק בסעודה ראשונה של היום [והביא שכן היא דעת הרמב"ם (שבת פ"ל ה"ט), שאף סעודה שלישית יש לקובעה על היין]. ב. אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתן בברכה זו אם אינו נהנה בעצמו, לפי שאינה 'ברכת המצוות' אלא 'ברכת הנהנין'. ג. מותר לטעום פירות ומיני תרגימא קודם שיברך על היין. ובמהר"ם חלאווה (ד"ה ניוס) הוסיף, שהנשים פטורות מברכה זו.

כה. **לְכאורה** יש לתמוה, מאחר ואמרו בני רבי חייא שמבדיל כל השבוע, מה מקום יש לברר 'עד כמה'. וביאר בכסא רחמים (מורי, ד"ה ועד), שאכן אין זו שאלה אלא הודעה, שכוונת הגמרא להודיע שאין הכוונה כל השבוע ממש, אלא עד יום רביעי, כמבואר בסמוך. והמגיה שם הוסיף, שלפי זה צריך לומר שהתרצן עצמו הוא ששאל 'ועד כמה', כדי להשמיע את דבריו, כמו שמצינו בכמה מקומות בש"ס [ראה תוספות (ב"מ כא. ד"ה וכמה)].

כו. **ראה** עוד בדין השלמת הבדלה בסוגיית הגמרא להלן (קו.) ובהערות שם.

[ואליבא דרבי יהודה. דאמר מצות ומ"ל נשמיס: משום דכום של ברכה טעון שיעור. אבל מי הוה ניה טפי מכשיעור טעמו לא פגמו]: קפיד. לקידוש והבדלה וברכת המזון, אבל אם נח נפשות דמהא ליכא למישמע מינה קאמר: [ג]לקדשו. משמע משעה שמתקדש היום: אין לי אלא ביום. לקמן פריך מדרבה עיקר קדושת גלילה הוא, דכניסתו היא קדושתו: קידושא רבא. נוסח פרי הגפן, ומהכי קרי ליה קידושא רבה דאכולהו קידושי אמרי לה: ואגיד ביה. האריך בו: עד רביעי בשבת. אבל מרביעי ולהלן גבי שבת הבא מתאבד: לענין גיטין. אמר לה הרי זה גיטך על מנת שאתני לי מאתים זוז אחר השבת, או שאמר קודם השבת אתני לי: אבל לא על האור. אם לא ניכר נוסח מאורי האש שבת אוכי לומר מבדך:

נטל

רשב"ם

ושמע מינה אומרים ב' קדושות על כום אחד. היכא דליכא אלא אחד כי הכא, אע"ג דאמר לעיל (דף קג:) אין אומרים ג' קדושות על כום אחד, היכא דליכא אחני כדאמרינן לעיל[ד]: ושמעת מינה ב"ש היא ואליבא דרבי יהודה. דאמר לעיל[ה] מאור ומ"ל נשמיס, דאילו לב"ה נריכא נשמיס ומ"ל מאור. והא ליכא למימר ר"מ ואליבא דב"ה כדאמר לעיל[ו] וב"ה אומרים נר ונשמיס מזון והבדלה ועני רבא זו דברי ר"מ הוא, דה"נ פרכינן בברכות פרק אלו דברים (דף נב), ומאי לא ס"ד מדקתני ומשלשלן לאחר המזון, מאן שמעת ליה דאית ליה הא סברא דמזון נריכא, רבי יהודה, כדאמר לעיל רבי יהודה אומר לא נאלקו ב"ש וב"ה על המזון שבתחלה ועל הבדלה שבסוף כו', אלמא רבי יהודה היא ואליבא דב"ש, דאילו לר"מ מי תנא לה משלשלן לאחר המזון, דלדידיה מאור נריכא אין לב"ש אין לב"ה ולא מזון, כדאמר לעיל זו דברי ר"מ: משום דכום של ברכה צריך שיעור. אבל מי הוה טפי מכשיעור טעמו לא פגמו: קפיד אכסא פגימא. לקידוש והבדלה ולבהמ"ז ולכל ברכות שאנו לסדרן על היין אלא יברך על כום פגום, אבל אם רולה לשתות יין לריך לברך בורא פרי הגפן, שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה[ז]. ומיהו אם אין לו אלא יין פגום מקדש עליו, דקפיד לכתחלה משמע: אפילו אחביתא. חביות קטנות, אבל אם חבית של עץ גדולה אין להקפיד: ה"ג מ"ר זכור את יום השבת לקדשו זוכרהו על היין, אין לי אלא ביום בלילה מנין מ"ל זכור את יום השבת, בלילה מנין, אדרבה עיקר קידושא בלילה הוא דכי קדיש (ה) יומא בעיא לקדושי, ומו בלילה מנין תלמוד לומר זכור את יום השבת, תנא מהדר בלילה ונסיב לה קרא ליממא, הכי קאמר זכור את יום השבת לקדשו בלילה כו': לקדשו. משמע משעה שמתקדש היום: אין לי אלא ביום. ולקמן פריך אדרבה עיקר קידושא בלילה הוא (ג) דקאמר בו'. אע"ג דאין לפרש לשון השנוי בגרייתא בענין זה אלא ע"י שאנו מסרסין אותה למפרע, אף"ה לא שייך למימר אסורי איסקרא, שהרי אין אסר ממנה כלום אלא משנויה למפרע, דבמקום שהיה לו לומר אין לי אלא בלילה ביום מנין טעה התנא בשמועתו ושנה אין לי אלא ביום בלילה מנין, הלכך לא שייך למימר אסורי איסקרא: ביום מאי מברך. דאי אמרת קידוש מריעא והתניא[ז] שבת ויום טוב אין בהן קדושה על הכום: אמר רב יהודה בפה"ג. אתאי כסא דחמרא וברוכי ומשתי משום כבוד שבת, לאלתר אין מדת שבת למדת חול שהוא ענין שיר שאין אומרים שירה אלא על היין[ח], והכי מפרש בשמילתות דרב אחאי בפרשת ויעמע יתרו[ט]: קידושא רבה. נורא פרי הגפן, וקרי ליה קידושא רבא לאכולהו קידושי קאמרי ליה: ואגיד ביה. האריך בו לדעת אם יכריח אחד מהם לשתות, וכך יהין לנורא פרי הגפן לגילין לומר ותו לא, שאם לא כן היה אומר (ג) לו [לקדש] קידוש גדול של לילה כמנהגן: עד רביעי בשבת. ולא עד בכלל, אבל מרביעי ואילך גבי שבת הבאה מתאבד: לענין גיטין. אם אמר לה הרי זה גיטך על מנת שאתני לי ר' זו אחר השבת, או על מנת שאתנה לי קודם השבת: אבל לא על האור. אם לא נריך על הנר נורא מאורי האש נמול"ם שוב אינו מברך, כך נ"ל טעם הדבר דלתניא במקום שנהגו (דף מ.) אין מבדילין בו אלא נלילי מול"ם הואיל ותחלת גרייתו הוא:

נטל

ושמע מינה אומר ב' קדושות על כום אחד וש"מ ב"ש היא ואליבא דרבי יהודה רב אשי אמר טעמו פגמו וכום של ברכה צריך שיעור חדא מילתא היא וה"ק מ"ט טעמו פגמו משום דכום של ברכה צריך שיעור. רבי יעקב בר אידי קפיד אחצבא[ט] פגימא רב אידי בר שישא קפיד אכסא פגימא מר בר רב אשי קפיד אפילו אחביתא פגימתא. ת"ר[א] זכור את יום השבת לקדשו זוכרהו על היין אין לי אלא ביום בלילה מנין ת"ל זכור את יום השבת לקדשו בלילה מנין אדרבה עיקר קדושא בלילה הוא קדיש דכי קדיש תחלת יומא בעי לקידושי ותו בלילה מנין ת"ל זכור את יום תנא מיהדר אלילה וקא נסיב ליה קרא דיממא ה"ק[ב] זכור את יום השבת לקדשו זוכרהו על היין בכניסתו אין לי אלא בלילה ביום מנין ת"ל זכור את יום השבת[ג] ביום מאי מברך אמר רב יהודה בפה"ג רב אשי איקלע למחוזא אמרו ליה ליקדיש לן מר קידושא רבה הבו ליה סבר מאי ניהו קידושא רבה אמר מכדי כל הברכות כולן בפה"ג אמרי ברישא אמר בפה"ג ואגיד ביה חזייה להההוא[ד] סבא דגחין ושתי קרי אנפשיה[ב] החכם עיניו בראשו. [ה]אמרי בני רבי חייא מי שלא הבדיל[ו] במוצ"ש מבדיל והולך בכל השבת כולו ועד כמה א"ר זירא[ז] עד רביעי בשבת כי הא[ח] דיתיב רבי זירא קמיה דרב אסי ואמרי לה רב אסי קמיה דרבי יוחנן ויתיב וקאמר[ט] לענין גיטין חדא בשבתא תרי ותלתא בתר שבתא ארבע וחמשא ומעלי יומא קמי שבתא א"ר יעקב בר אידי[י] אבל לא על האור. אמר רב ברונא אמר רב הנוטל

ושמע מינה אומר שתי קדושות על כום אחד. ומשמין לו כדאמר לעיל (ד' קט:): משום דכום של ברכה צריך שיעור. רב אסי לא פליג אתאומרי דאמוך ואית ליה אפיר טעמו פגמו אלא דמהא ליכא למישמע מינה קאמר: קפיד אכסא פגימא. פירש רש"י דקפיד לכתחלה דוקא ואם אין לו אלא פגום יקדש עליו ואימה ע"כ אין התירו לאכול קודם הבדלה משום קפידא דפגימה מיהו לאו רש"י לסמוך עליו בשעת הדחק: זוכרהו על היין. דזכירה כתיב על היין זכרו כיין לבנון (הושע יד) נזכירה דודיך מיין (שיר א) והאי זכירה היינו קידוש דויכולו לא מלינו על הכום אלא בתפלה דכתיב בשבת (ד' קיט:) ולא ניתקן על הכום אלא להוליא בניו ובני בניו ומה שרגילין לומר ויכולו אחר התפלה בקול רם היינו[ז] משום י"ט שחל להיות בשבת שמתפללין אתה בחרתנו ואין לומר ויכולו בתפלה ותקנו נמי לומר בכל שבתות אלא לחלק בין שבת לשבת ונראה דקידוש על היין מסתברא היא והא דאמר במי שמתו (ברכות ד' כ:) נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה היינו דוקא קידוש היום אבל על היין לא הויא אלא מדרבנן כדמשמע בריש נזיר (ד' ג:) דקאמר מיין ושכר יזיר לאסור יין מצוה כיין הרשות ופריך מאי ניהו קידושא והבדלה[ח] ומשני ועומד מהר סיני הוא למינטריך קרא למיסר אלא כי הא דאמר בשבועה שאמתה וחזר ואמר הריני נזיר מינטריך קרא לנזירות אל עליו אף על פי שמשני ועומד הוא ועוד מצינו למימר דקידוש על היין דבר תורה אבל הא דאמר[י] המברך צריך שיטעום זהו מדרבנן: הוה גחין ושתי. ות"ת דנפרק שלשה שאכלו (ברכות ד' מז.) אמרינן אין המסובין רשאין לטעום עד שיטעם המברך וי"ל דהיינו דוקא בהמוליא שצריך לאכול כדאמרי' נפרק ראוהו (ר"ה ד' כט:) לא יפרום אדם פרוסה לאורחין אא"כ

מוכל עמהן הלכך לריך להמתין עד שיטעום המברך אבל קידוש מוכה לשתות להמברך א"צ להמתין ומיהו דירושלמי דברכות[כ] א"ר אבא בשם רב מסוגין לאסורין לטעום עד שיטעום המברך ר' יהושע בן לוי אומר שותין אע"פ שלא שתה ולא פליגי מה דא"ר אבא כשהיו כולן זקוקין לכום[ט] אחד מה דאמר ר' יהושע כשיש לכל אחד כוסו דידו ומשמע נמי אם אין כוסו דידו אפי' שפך מכוס ברכה לכוסות אחרים אין להם לטעום עד שיטעום המברך אבל כשיש לכל אחד כוס א"צ להמתין ולכך הוה גחין ושתי ואתי ומכאן יש להוכיח אא"צ לשפוך מכוס של ברכה לשאר כוסות ומיהו היכא דפגימי לריך לשפוך ממנו לשאר כוסות כדי שיטעמו כולם מכוס שאינו פגום אע"ג דשמיה לא מעכבא כדאמרינן בפרק בכל מערבין (עירובין דף מ:) וגם בהמוליא יש להוכיח מירושלמי אם יש לכל אחד ככרו א"צ להמתין ומוכל כל אחד משלו והא דאמר טול נרוך (ברכות דף מ.) ואמרינן נמי (שם דף מו.) בעל הבית נוטע כדי שיבצע בעין יפה דמשמע שאין אוכלין אלא מה שמחלק להם מיירי בשאין ככר לפני כל אחד א"צ בשבת וכגון שאין להם לחם משנה דאז לריכין לאכול מבציעתו[כ]:

הנוטל

לסומא סגי נהור. [תוספות רי"ד] אי נמי לפי שהיא ראש לכל הברכות ואע"ג דאין בה זכר לקדוש כלל, כיון שהיא קודם סעודה ובפריסת מפה כקדוש הלילה קרו ליה קדושא רבה. [מהר"ם חלאווה] חזייה להההוא סבא דגחין ושתי. יש לומר דלא שתה אלא להראות לו מעשה שלא היה צריך לומר יותר. [תוספות, ברכות מז.] מי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך בכל השבת כולו. הרב אלפסי ז"ל גורס בלישנא דרבא מבדיל והולך כל היום כולו ולפיכך כשחל תשעה באב במוצאי שבת אין מבדילין כלל אבל בעל הלכות גדולות כתב שאע"פ שהבדלה אין לה תשלומין אלא כל היום כיון שאי אפשר להבדיל במוצאי שבת מבדיל במוצאי ט' באב. [ר"ן דף כא: מדפי הרי"ף] לענין גיטין חדא בשבתא תרי ותלתא בתר שבתא. מכאן כתבו רבינו הצרפתים ז"ל בהא דאמרי' דחייב אדם לקרוא פרשיותיו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום דאי לא קרא בשבת יכול להשלים ולקרות עד שלישי בשבת דבתר שבתא מיקרו אבל משלישי ואילך עבר יומו דקמי' שבתא מיקרו. [מהר"ם חלאווה]

מסורת הש"ס עם הוספות

ד) [לעיל קה.], ג) [לקמן קו.], ג) גיטין דף עו., ז) דף קב:, ה) דף קג., ו) ברכות לה., ז) [לעיל קה.], ח) ערכין יא. וברכות לה., ט) [סימן נד], י) לעיל קה:, כ) פ"ו ה"א (מד.), ל) [וע"ע מוספות ברכות דף מז. ד"ה מין].

הגהות הב"ח

(ה) רשב"ם ד"ה ה"ג מ"ר וכו' דכי קדיש תחלת יומא: (ג) ד"ה מין לי אלא ביום וכו' בלילה היא דכניסתו היא קדושתו: (ג) ד"ה ואגיד וכו' אומר להם קידוש גדול:

תורה אור השלם

א) זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ: [שמות כ, ח]

ב) הָחָכָם עֵינָיו בְּרֹאשׁוֹ וְכִסִּיל בַּחֹשֶׁךְ הוֹלֵךְ וְיָדַעְתִּי גַּם אֲנִי שֶׁמִּקְרֶה אֶחָד יִקְרֶה אֶת כֻּלָּם: [קהלת ב, יד]

הגהות וציונים

ט] בכת"י הגי' ר' יעקב בר אידי קפיד אכסא פגימא רב ששא בריה דרב אידי קפיד אחצבא פגימא וכ"ה הסדר הנכון (דק"ס): י] ברי"ף איתא גברא סבא ועיין תוס' חולין ו ע"א ד"ה אשכחי' ד"מ דבכל מקום ההוא סבא הוא אליהו ויש חולקים עיי"ש (אפרקסתא דעניא): ל] דיבור זה צ"ל לאחר דיבור הבא (מצור דבש): ז] "בקול רם היינו" ליתא בכת"י: ה] ר"ת גרס שם וכי מושבע ועומד וכו', וע"ש בתוס' דף ד ע"א ד"ה מאי היא ביאור הראיה: ו] בדפו"ר לכבר אחד (ועיין מהרש"א שהביא גירס' זו וכ"ה בירושלמי שם ובראשונים שם בברכות, אבל בתוס' שם ד"ה אין המסובין הגירסא כלפנינו, וכ"ה בראש"ש כאן) ולפנינו הגיהו ע"פ המהרש"ל בדפו"ר: ז] כן הגירסא בכת"י וכן תני שילא מרי אבל לא על האור:

עין משפט נר מצוה

לה א מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה טו טוש"ע א"ח סי' קפב סעיף ג: לו ב מיי' שם הלכה ו סמג עשין כט [טור א"ח סי' רעג]: לז ג מיי' שם הלכה י וסמג שם טור ש"ע א"ח סי' רפט סעיף ו: לח ד מיי' שם הל' ד סמג שם טור ש"ע א"ח סי' רנט ס"ו: לט ה מיי' פ"ע מהל' גירושין הלכה כג סמג עשין ג טוש"ע אה"ע סי' קמד ס"ו: מ ו מיי' פכ"ט מהלכות שבת הלכה ד סמג עשין כט טוש"ע א"ח סי' רנט סעיף ו:

רבינו חננאל

לו לברך עד שיטעום. וש"מ טעמו פגמו לברכה. וש"מ טעם מבדיל. מדקתני ומשלשלן כלן בברכת המזון. ומדבריך בכוס אחד והבדלה. ש"מ אומר שתי קדושות בכוס אחד. וש"מ מדמקדים המאור לבשמים. ב"ש היא דאי ב"ה בשמים ואח"כ מאור אמרי: ר' יעקב בר אידי קפיד אכסא פגימא. רב ששת קפיד אפי' מחצבא פגימה לא הוה מברך. מר בר רב אשי קפיד אפילו מחביתא פגימה: ת"ר זכור את יום השבת לקדשו זכרהו על היין בכניסתו אין לי אלא ביום בלילה מנין ת"ל זכור ומסקנא ביום מאי ואמרי' בורא פרי הגפן והוא קידושא רבה: אמרי בני רבי חייא מי שלא הבדיל במוצאי שבת ועד כמה עד רביעי בשבת דאמר ר' זירא בענין גיטין יום ראשון ויום שני ויום שלישי בתר שבתא יום רביעי ויום חמישי ויום ששי קמי שבתא. אמר ר' יעקב בר אידי אבל בשאר ימי השבוע המבדיל אינו מברך על האור וכן תאני שילא[ז]: ואמר רב

משנת ראשונים

דבי קדיש תחלת יומא בעי לקידושי. בכניסתו כדרך שב"ד מקדשין המועדין.

[מהו"ם חלאווה]

זכור את יום השבת לקדשו זוברהו על היין בכניסתו. וכשיבא לביתו יזהר לאכול מיד דתניא בפרק ערבי פסחים (קו.) זכור את יום השבת [לקדשו] זכרהו על היין בכניסתו. ומפרש רבינו דהיינו לומר שתיכף שנכנס צריך לקדשו על היין וכן כתב הרא"ש (ברכות פ"ד סי' ו) ובריש פרק ערבי פסחים (סי' ב) דבשבתות וימים טובים יכול להוסיף מחול על הקודש ולאכול קודם שתחשך כדאמרינן (ברכות כז:) מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש על הכוס.

[בית יוסף אורח חיים סימן רעא]

ליקדיש לן מר קידושא רבה. משום דהוא זוטר קרי לי' קידושא רבה בדרך כבוד כמו שאומרין

כִּי הָא - וכמו שמצינו דין זה לגבי ענין אחר, **דְּיָתִיב** [-שישב] **רַבִּי זֵירָא קַמֵּיהּ** [-לפני] **דְּרַב אַפִּי, וְאָמְרִי לָהּ** - ויש אומרים שישב **רַב אַפִּי קַמֵּיהּ דְּרַבִּי יוֹחָנָן, וְיָתִיב וְקָאָמַר** - וישב רב אסי[כז] ואמר דין זה, **לְעִנְיַן** דין **גִּיטִּין, חֲדָא בְּשַׁבְּתָא תְּרֵי וּתְלָתָא** - יום ראשון בשבוע[כח], וכן יום שני ושלישי, **בָּתַר שַׁבְּתָא** - נמשכים אחר השבת שעברה, ולפיכך אם אמר אדם לאשתו 'הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתיים זוז אחר השבת', אם נתנה לו עד סוף יום שלישי הרי זו מגורשת, אבל אם נתנה לו מיום רביעי ואילך אינה מגורשת. ואילו **אַרְבַּע וַחֲמִשָּׁא וּמַעֲלֵי יוֹמָא** - יום רביעי וחמישי ושישי[כט], **קַמֵּי שַׁבְּתָא** - נמשכים אחר השבת העתידה לבוא[ל]. ולפיכך אם אמר אדם לאשתו 'על מנת שתתני לי קודם השבת', ונתנה אותם ביום רביעי או חמישי או ששי הרי זו מגורשת[לא].

אָמַר רַב יַעֲקֹב בַּר אִידִי, אֲבָל לֹא מברך **עַל הָאוּר** - על האש. דהיינו, אף שניתן להשלים את ההבדלה עד ליום רביעי, מכל מקום אין לברך ברכת 'בורא מאורי האש' אלא במוצאי שבת בלבד, והמבדיל בימים שלאחר מכן אינו מברך ברכה זו[לב].

★

הגמרא מבררת דין המפסיק בקידוש בין נטילת ידים לסעודה:

אָמַר רַב בְּרוֹנָא אָמַר רַב,

אוצר החכמה 19/06/2018

כז. לפי גירסת ה'אמרי לה'. ולפי הגירסא הראשונה רבי זירא הוא שאמר דין זה.

כח. ראה רמב"ן בפירוש התורה (שמות כ ח), שהביא דברי המכילתא (שם) 'רבי יצחק אומר, לא תהא מונה כדרך שהאחרים מונים, אלא תהא מונה לשם שבת'. וכתב על כך 'ופירושה, שהגוים מונין ימי השבוע לשם הימים עצמן, יקראו לכל יום שם בפני עצמו, או על שמות המשרתים, כנוצרים, או שמות אחרים שיקראו להם, וישראל מונים כל הימים לשם שבת, אחד בשבת, שני בשבת, כי זו מן המצוה שנצטוינו בו לזכרו תמיד בכל יום'.

כט. יום שישי נקרא 'מעלי יומא', דהיינו שעולה ובא היום החשוב, יום השבת. על פי דברי הערוך (ערך מעלי).

ל. בביאור הענין כתב הקרבן נתנאל (על הרמב"ם, גיטין פ"ו סי' יד אות ה), ששבת היא הנקודה האמצעית של השבוע, ויום רביעי בשבוע הוא הכנה לקבל את ה'נפש' של הנשמה חדשה [של השבת הבאה], ויום חמישי הוא הכנה לקבל את ה'רוח' של הנשמה החדשה, ויום שישי הוא הכנה לקבל את ה'נשמה' של השבת הבאה. ויום ראשון שאחר השבת הוא השארת הסתלקות ה'נשמה' חדשה, ויום שני הוא השארת ה'רוח', ויום שלישי השארת ה'נפש', וחוזר חלילה.

לא. כן ביאר הרשב"ם (ד"ה לענין). וברש"ש (נרשם שם) תמה על פירוש זה, שהרי באופן שאומר לה הבעל שמגרשה על מנת שתתן לו מאתיים זוז קודם השבת אין כוונתו שתתן דווקא מיום רביעי ואילך, אלא כל שכן אם תתן לו מקודם לכן. וראה במסכת גיטין (עז.), שם מביאה הגמרא מימרא זו לענין אדם האומר לשלוחיו 'כתבו ותנו גט לאשתי אם לא באתי אחר השבת', שאם לא בא עד סוף יום שלישי כותבים ונותנים לה. וכן הוא לענין האומר 'אם לא באתי קודם השבת'.

לב. שכן טעם הדבר שמברכים על הנר במוצאי שבת משום שתחילת ברייתו הוא, כמבואר בדברי הגמרא לעיל (נד.), ולפיכך אין מברכים עליו אלא במוצאי שבת בדווקא. רשב"ם (ד"ה מנהג). אמנם בספר כל בו (סי' מח) ביאר את דברי הגמרא 'אבל לא על האור' באופן אחר, לענין אדם שבירך על האור במוצאי שבת בלא הבדלה, שמעתה אם מבדיל במשך השבוע אינו חוזר ומברך על האור. אבל באופן שעדיין לא בירך, יברך בשעה שמבדיל.

כתב המאירי (לעיל קה. ד"ה וכן פירש), שאין ספק בדבר שאף לגבי בשמים הדין כן, שמי שלא בירך עליהם במוצאי שבת אינו מברך עוד עליהם כשמבדיל [שכן טעם הדבר שמברכים על הבשמים במוצאי שבת הוא כדי להשיב את הנפש הכואבת ביציאת הנשמה היתירה, וטעם זה אינו שייך אלא במוצאי שבת. משנה ברורה (סי' רנט ס"ק יח)], אלא שהוצרך להשמיענו כן לגבי אור, שמן הסתם הוא רואהו במשך השבוע, ולפיכך סבורים היינו לומר שמאחר ולא בירך עליו במוצאי שבת ישלים הברכה כשמבדיל לאחר מכן.

[ואליבא דרבי יהודה. דאמר מצות ומ"ל נשמיס: משום דכום של ברכה טעון שיעור. אבל מי הוה ניה טפי מכשיעור טעמו לא פגמו]: קפיד. לקידוש והבדלה וברכת המזון, אבל אם נח נפשות מכום פגום מבדך עליו ברכת היין: [ג]לקדשו. משמע משעה שמתקדש היום: אין לי אלא ביום. לקמן פריך אדרבה עיקר קדושת גלילה הוא, דכניסתו היא קדושתו: קידושא רבא. נוטל פרי הגפן, ואהכי קרי ליה קידושא רבה דאכולהו קידושי אמרי לה: ואגיד ביה. האריך בו: עד רביעי בשבת. אבל מרביעי ולהלן גבי שבת הבא מתמצד: לענין גיטין. אמר לה הרי זה גיטך על מנת שאתני לי מאתים זוז אחר השבת, או שאמר קודם השבת אתני לי: אבל לא על האור. אם לא ניכך נורת אחורי האשם שמא שוב אינו מבדך:

רשב"ם

ושמע מינה אומרים ב' קדושות על כום אחד. היכא דליכ ליה אלא כום אחד כי הכא, אע"ג דאמר לעיל (דף קג:) אין אומרים ג' קדושות על כום אחד, היכא דליכ ליה שאני כדאמרינן לעיל [ד]: ושמעת מינה ב"ש היא ואליבא דרבי יהודה. דאמר לעיל [ה] אחור ומ"ל נשמיס, דאילו לב"ה נריכא נשמיס ואח"כ אחור. והא ליכא למימר ר"מ ואליבא דב"ה דאמר לעיל [ו] וב"ה אומרים נר ונשמיס מזון והבדלה ואע"ג דאמר ז' דברי ר"מ הוא, דה"ג פרכינן בברכות פרק אלו דברים (דף נב), ומשני לא ס"ד מדקתני ומשלשלן לאחר המזון, מאן שמעת ליה דליכ ליה האי סברא דאחור אשם, אלא רבי יהודה, דאמר לעיל רבי יהודה אומר לא נחלקו ב"ש וב"ה על המזון שהחלה ועל הבדלה שבסוף כו', אלמא רבי יהודה היא ואליבא דב"ש, דאילו לר"מ מי תנא לה משלשלן לאחר המזון, דלדידיה אחור נריכא אין לב"ש אין לב"ה ולא מזון, דאמר לעיל זו דברי ר"מ: משום דכום של ברכה צריך שיעור. אבל מי הוה טפי מכשיעור טעמו לא פגמו: קפיד אכסא פגימא. לקידוש והבדלה ולהמ"ז ולכל ברכות שתקנו לסדרן על היין אלא יברך על כום פגום, אבל אם רולה לשתות יין צריך לברך בורא פרי הגפן, שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה [ז]. ומיהו אם אין לו אלא יין פגום מקדש עליו, דקפיד לכתחלה משמע: אפילו אחביתא. חביות קטנות, אבל אם חבית של עץ גדולה אין להקפיד: ה"ג ת"ר זכור את יום השבת לקדשו זוכרהו על היין, אין לי אלא ביום בלילה מנין ת"ל זכור את יום השבת, בלילה מנין, אדרבה עיקר קידושא בגלילה הוא דכי קדים (ה) יומא בעיא לקדושי, ומו בלילה מנין תלמוד לומר זכור את יום השבת, תנא מהדר מלילה ונסיב לה קרא לימא, הכי קאמר זכור את יום השבת לקדשו זוכרהו על היין בכניסתו, אין לי אלא בלילה כו': לקדשו. משמע משעה שמתקדש היום: אין לי אלא ביום. ולקמן פריך אדרבה עיקר קידושא בגלילה הוא (ג) קדושתו: הכי קאמר כו'. אע"ג דאין לפרש לשון השנוי בברייתא בענין זה אלא ע"י שאנו מסרסין אותה למפרע, אפ"ה לא שייך למימר אסורי מיחסרא, שהרי אין אסר ממנה אלא משעה שמתקדש היום, דאין לו אלא ביום בלבד. ומיהו אם אין לו אלא יין פגום מקדש עליו, דקפיד לכתחלה משמע: אפילו אחביתא. חביות קטנות, אבל אם חבית של עץ גדולה הוא, דאין לה פתח אלא למעלה ואין יכולין לתקנו אלא ע"י שמנקבין אותה ומתקנין אותה בנקב, ואין הנקב ראוי לכך אלא לאחר שנה, ואין אנו בקיאין בכך: אבל לא על האור. אם לא נריך נורת אחורי האשם שמא שוב אינו מבדך:

הגהות הב"ח

(ה) רשב"ם ד"ה ה"ג ת"ל וכו' דכי קדים תחלת יומא: (ו) ד"ה אין לי אלא ביום וכו' גלילה היא דכניסתו היא קדושתו: (ג) ד"ה ואגיד וכו' אומר להם קידוש גדול:

תורה אור השלם

א) זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ: [שמות כ, ח]

ב) הֲחָכָם עֵינָיו בְּרֹאשׁוֹ וְהַכְּסִיל בַּחֹשֶׁךְ הוֹלֵךְ וְיָדַעְתִּי גַּם אֲנִי שֶׁמִּקְרֶה אֶחָד יְקָרֶה אֶת כֻּלָּם: [קהלת ב, יד]

הגהות וציונים

ג] בכת"י הגי' ר' יעקב בר אידי קפיד אכסא פגימא רב ששא בריה דרב אידי אחצבא פגימא וכ"ה הסדר הנכון (דק"ס): ד] ברי"ף איתא גברא סבא ועיין תוס' חולין ו ע"א ד"ה אשכחי' דר"מ דבכל מקום ההוא סבא הוא אליהו ויש חולקים עיי"ש (אפרקסתא דענייא): ג] דיבור זה צ"ל לאחר דיבור הבא (מצור דבש): ז] "בקול רם היינו" ליתא בכת"י: ה] ר"ת גרס שם וכי מושבע ועומד וכו', וע"ש בתוס' דף ד ע"א ד"ה מאי היא ביאור הראיה: ו] בדפו"ר לכבר אחד (ועיין מהרש"א שהביא גירס' זו וכ"ה בירושלמי שם ובראשונים שם בברכות, אבל בתוס' שם ד"ה אין המסובין הגירסא כלפנינו, וכ"ה בראש"ש כאן) ולפנינו הגיהו ע"פ המהרש"ל בדפו"ר: ז] כן הגירסא בכת"י וכן תני שילא מרי אבל לא על האור:

עין משפט נר מצוה

לה א מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה טו טוש"ע ע"ח סי' קפב סעיף ג:

לו ב מיי' שם הלכה ו סמג עשין כט [טור ע"ח סי' רעמ]:

לז ג מיי' שם הלכה י וסמג שם טור ס"ע ע"ח סי' רפט סעיף ו:

לח ד מיי' שם הל' ד סמג שם טור ס"ע ע"ח סי' רנט ס"ו:

לט ה מיי' פ"ע מהל' גירושין הלכה כג סמג עשין ג טוש"ע אה"ע סי' קמד ס"ו:

מ ו מיי' פכ"ט מהלכות שבת הלכה ד סמג עשין כט טוש"ע ע"ח סי' רנט סעיף ו:

רבינו חננאל

לו לברך עד שיטעום. וש"מ טעמו פגמו לברכה. וש"מ טעם מבדיל. מדקתני ומשלשלן כלן בברכת המזון. ומדבריך בכוס אחד והבדלה. ש"מ אומר שתי קדושות בכוס אחד. וש"מ מדמקדים המאור לבשמים. ב"ש היא דאי ב"ה בשמים ואח"כ מאור אמרי: ר' יעקב בר אידי קפיד אכסא פגימא. רב ששת קפיד אפי' מחצבא פגימה לא הוה מברך. מר בר רב אשי קפיד אפילו מחביתא פגימה: ת"ר זכור את יום השבת לקדשו זכרהו על היין בכניסתו אין לי אלא ביום בלילה מנין ת"ל זכור ומסקנא ביום מאי ואמרי בורא פרי הגפן והוא קידושא רבה: אמרי בני רבי חייא מי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך כל השבת ועד כמה עד רביעי בשבת דאמר ר' זירא בענין גיטין יום ראשון ויום שני ויום שלישי בתר שבתא יום רביעי ויום חמישי ויום ששי קמי שבתא. אמר ר' יעקב בר אידי אבל בשאר ימי השבוע המבדיל אינו מברך על האור וכן תאני שילא[ז]: ואמר רב

משנת ראשונים

דברי קדיש תחלת יומא בעי לקידושי. בכניסתו כדרך שב"ד מקדשין המועדין.

[מהו"ם חלאווה]

זכור את יום השבת לקדשו זוברהו על היין בכניסתו. וכשיבא לביתו יזהר לאכול מיד דתניא בפרק ערבי פסחים (קו.) זכור את יום השבת [לקדשו] זכרהו על היין בכניסתו. ומפרש רבינו דהיינו לומר שתיכף שנכנס צריך לקדשו על היין וכן כתב הרא"ש (ברכות פ"ד סי' ו) ובריש פרק ערבי פסחים (סי' ב) דבשבתות וימים טובים יכול להוסיף מחול על הקודש ולאכול קודם שתחשך כדאמרינן (ברכות כז:) מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש על הכוס.

[בית יוסף אורח חיים סימן רעא]

ליקדיש ליה מר קידושא רבה. משום דהוא זוטר קרי לי' קידושא רבה בדרך כבוד כמו שאומרין לסומא סגי נהור. [תוספות רי"ד] אי נמי לפי שהיא ראש לכל הברכות ואע"ג דאין בה זכר לקדוש כלל, כיון שהיא קודם סעודה ובפריסת מפה כקדוש הלילה קרו ליה קדושא רבה. [מהר"ם חלאווה] **חזייה להוא סבא דגחין ושתי.** יש לומר דלא שתה אלא להראות לו מעשה שלא היה צריך לומר יותר. [תוספות, ברכות מז.] **מי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך בכל השבת כולו.** הרב אלפסי ז"ל גורס בלישנא דרבא מבדיל והולך כל היום כולו ולפיכך כשחל תשעה באב במוצאי שבת אין מבדילין כלל אבל בעל הלכות גדולות כתב שאע"פ שהבדלה אין לה תשלומין אלא כל היום כיון שאי אפשר להבדיל במוצאי שבת מבדיל במוצאי ט' באב. [ר"ן דף כא: מדפי הרי"ף] **לענין גיטין חדא בשבתא תרי ותלתא בתר שבתא.** מכאן כתבו רבינו הצרפתים ז"ל בהא דאמרי' דחייב אדם לקרוא פרשיותיו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום דאי לא קרא בשבת יכול להשלים ולקרות עד שלישי בשבת דבתר שבתא מיקרו אבל משלישי ואילך עבר יומו דקמי' שבתא מיקרו. [מהר"ם חלאווה]

ושמע מינה אומר ב' קדושות על כום אחד וש"מ ב"ש היא ואליבא דרבי יהודה רב אשי אמר טעמו פגמו וכום של ברכה צריך שיעור חדא מילתא היא וה"ק מ"ט טעמו פגמו משום דכום של ברכה צריך שיעור. רבי יעקב בר אידי קפיד אחצבא [ח] פגימא רב אידי בר שישא קפיד אכסא פגימא מר בר רב אשי קפיד [א]אפילו אחביתא פגימתא. ת"ר [א] זכור את יום השבת לקדשו זוכרהו על היין אין לי אלא ביום בלילה מנין ת"ל זכור את יום השבת לקדשו בלילה מנין אדרבה עיקר קדושא בלילה הוא קדיש דכי קדיש תחלת יומא בעי לקידושי ותו בלילה מנין ת"ל זכור את יום תנא מיהדר אלילה וקא נסיב ליה קרא דיממא ה"ק [ב] זכור את יום השבת לקדשו זוכרהו על היין בכניסתו אין לי אלא בלילה ביום מנין ת"ל זכור את יום השבת [ג]ביום מאי מברך אמר רב יהודה בפה"ג רב אשי איקלע למחוזא אמרו ליה ליקדיש לן מר קידושא רבה הבו ליה סבר מאי ניהו קידושא רבה אמר מכדי כל הברכות כולן בפה"ג אמרי ברישא אמר בפה"ג ואגיד ביה חזייה להההוא [ד] סבא דגחין ושתי קרי אנפשיה [ב] החכם עיניו בראשו. [ה] אמרי בני רבי חייא מי שלא הבדיל [ו] במוצ"ש מבדיל והולך בכל השבת כולו ועד כמה א"ר זירא [ז] עד רביעי בשבת כי הא [ג] דיתיב רבי זירא קמיה דרב אסי ואמרי לה רב אסי קמיה דרבי יוחנן ויתיב וקאמר [ח] לענין גיטין חדא בשבתא תרי ותלתא בתר שבתא ארבע וחמשא ומעלי יומא קמי שבתא א"ר יעקב בר אידי [ט] אבל לא על האור. אמר רב ברונא אמר רב הנוטל

מוכל עמהן הלכך צריך להמתין עד שיטעום המבדך אבל קידוש מותה לשמוע להמבדך מ"ל להמתין ומיהו דירושלמי דברכות [י] מ"ל אבל בשם רב מסוגין לסורין לטעום עד שיטעום המבדך ר' יהושע בן לוי אומר שותין אע"פ שלא שתה ולא פליגי מה דמ"ר אבא כשהיו כולן זקוקין לכום [יא] אחד מה דאמר ר' יהושע כשיש לכל אחד כוסו בידו ומשמע נמי אם אין כוסו בידו אפי' שפך מכום ברכה לכוסות אחרים אין להם לטעום עד שיטעום המבדך אבל כשיש לכל אחד כום מ"ל להמתין ולכך הוה גחין ושתי אמר הריני נזיר מינטרין קרא לנזירות אבל עליו אף על פי שמוסגע ועומד הוא ועוד מצינו למימר דקידוש על היין דבר תורה אבל הא דאמר [יב] המבדך צריך שיטעום זהו מדרבנן: הוה גחין ושתי. ומ"ת דבפרק שלשה שאכלו (ברכות ד' מז.) אמרינן אין המסובין רשאין לטעום עד שיטעם המבדך וי"ל דהיינו דוקא בהמוליא שצריך לאכול כדאמרי' בפרק ראוהו ב"ד (ר"ה ד' כט:) לא יפרום אדם פרוסה לאורחין אא"כ נתכוין לפרוס מבעוד יום דאי לא אתי לאפרושי מיבעי ליה לאורחין למיכל מיד ומיהו הכא שאני דאמר ליה מר לבעל הבית הבו ליה לגחין ושתי:

[א] אי נמי לפי שהיא ראש לכל הברכות ואע"ג דאין בה זכר לקדוש כלל, כיון שהיא קודם סעודה ובפריסת מפה כקדוש הלילה קרו ליה קדושא רבה. [תוספות רי"ד] [ב] ת"ל זכור את יום השבת לקדשו זוכרהו על היין בכניסתו אין לי אלא ביום בלילה מנין ת"ל זכור ומסקנא ביום מאי ואמרי בורא פרי הגפן והוא קידושא רבה: [ג] אמרי בני רבי חייא מי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך כל השבת כולו ועד כמה עד רביעי בשבת דאמר ר' זירא בענין גיטין יום ראשון ויום שני ויום שלישי בתר שבתא יום רביעי ויום חמישי ויום ששי קמי שבתא. אמר ר' יעקב בר אידי אבל בשאר ימי השבוע המבדיל אינו מברך על האור וכן תאני שילא[ז]: ואמר רב הנוטל

[ד] רבי קדיש תחלת יומא בעי לקידושי. בכניסתו כדרך שב"ד מקדשין המועדין. [מהו"ם חלאווה] [ה] זכור את יום השבת לקדשו זוכרהו על היין בכניסתו. וכשיבא לביתו יזהר לאכול מיד דתניא בפרק ערבי פסחים (קו.) זכור את יום השבת [לקדשו] זכרהו על היין בכניסתו. ומפרש רבינו דהיינו לומר שתיכף שנכנס צריך לקדשו על היין וכן כתב הרא"ש (ברכות פ"ד סי' ו) ובריש פרק ערבי פסחים (סי' ב) דבשבתות וימים טובים יכול להוסיף מחול על הקודש ולאכול קודם שתחשך כדאמרינן (ברכות כז:) מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש על הכוס. [בית יוסף אורח חיים סימן רעא] [ו] ליקדיש ליה מר קידושא רבה. משום דהוא זוטר קרי לי' קידושא רבה בדרך כבוד כמו שאומרין לסומא סגי נהור. [תוספות רי"ד] [ז] חזייה להוא סבא דגחין ושתי. יש לומר דלא שתה אלא להראות לו מעשה שלא היה צריך לומר יותר. [תוספות, ברכות מז.] מי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך כל היום כולו ולפיכך כשחל תשעה באב במוצאי שבת אין מבדילין כלל אבל בעל הלכות גדולות כתב שאע"פ שהבדלה אין לה תשלומין אלא כל היום כיון שאי אפשר להבדיל במוצאי שבת מבדיל במוצאי ט' באב. [ר"ן דף כא: מדפי הרי"ף] [ח] לענין גיטין חדא בשבתא תרי ותלתא בתר שבתא. מכאן כתבו רבינו הצרפתים ז"ל בהא דאמרי' דחייב אדם לקרוא פרשיותיו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום דאי לא קרא בשבת יכול להשלים ולקרות עד שלישי בשבת דבתר שבתא מיקרו אבל משלישי ואילך עבר יומו דקמי' שבתא מיקרו. [מהר"ם חלאווה]

עין משפט נר מצוה

מא א ב מיי׳ פכ״ט מהלכות שבת הל׳ ט סמ״ג עשין נט טוש״ע ח״ח סי׳ רעח סעיף יב:
מב ג מיי׳ שם הל׳ ה וסמג שם טור ש״ע ח״ח שם ס״ז:
מג ד מיי׳ וסמג שם טוש״ע ח״ח סי׳ רלט ס״ה:

איזהו הכנסה

רבינו חננאל

ברונא אמר רב נטל ידיו לא יקדש. **ואסיקנא** רב אימת דחביבא עליה ריפתא מקדש אריפתא אימת דחביבא עליה חמרא מקדש אחמרא:

מסורת הש״ס עם הוספות

ח) [לעיל קה: לקמן קו.], ט) ברכות מה., י) חולין דף קו., יא) [שם דף נב:], יב) [ברכות מ.], יג) לעיל קז., יד) קז., טו) לעיל קו:, טז) בד״ה זימנין, יז) רפ״ח, יח) לקמן קז., יט) לעיל קא. ד״ה ורי יוחנן, כ) גיטין דף ז., כא) [בד״ה השתא ושבת יב: ד״ה ר׳ נתן].

הגהות הב״ח

(ה) גמ׳ הנוטל ידיו לא יקדש וכן אמר רב אדא בר אהבה אמר רב נטל ידיו לא יקדש ממר להו ר׳ יצחק: (ב) תוס׳ ד״ה הנוטל וכו׳ והרב מלחנן מפרש הנוטל ידיו לא יקדש: (ג) ד״ה מקדם וכו׳ ולא הוי היסח הדעת ובירושלמי:

ליקוטי רש״י

טעם מבדיל. מע״פ שאכל מבדיל ולא ימתין עד למחר קודם אכילה [רשב״ם לעיל קה:].

הגהות וציונים

כ] בכת״י במקום ״הבו ליה כסא״ איתא והדר אבדיל: כ] בכת״י אמר רב יוסף **אמר רב יהודה** אמר שמואל והיא הנוסחא הנכונה (דק״ס) וכן הגיה מסברא המנחת יהודה דהא רב יוסף לא היה בדורו של שמואל: ג] יש להוסיף **לרב אסי** (חכמת מנוח): ד] ״מיד״ ליתא בכת״י: ה] יש להוסיף **כדאמר** (חכמת מנוח): ו] [בדפוס שלפנינו איתא בברכות דף כז ע״ב בכל הסוגיא **רבי** ירמיה אבל בקדושין מה ע״ב איתא **רב** ירמיה] (גליון):

הנוטל ידיו לא יקדש. פירש רשב״ם ונסלר דרב עמרם משום הדעת וקשה דהא רב גופיה קאמר בפ׳ כל הנשר (חולין דף קו:) נוטל מדם ידיו שחרית ומתנה עליהם כל היום וי״ל דתנאי לא מהני אלא היכא דלא שכיחי מיא כגון שאין לו מים בסמוך או יש לו וצריך לדברים אחרים אבל היכא דשכיחי מיא ויש לו בסמוך לא יועיל תנאי כדמשמע התם דקאמר אמר להו רבא להנהו בני פקתא דערבות כגון אתון דלא שכיחי לכו מיא משו ילייכו מנפרע ואתנו עלייהו כולי יומא מיכא לאמרי בשעת הדחק ופליגא דרב ואיכא לאמרי אף שלא בשעת הדחק והיינו דרב משמע דרב נמי מיירי בלא שכיחי מיא כדקאמר כגון אתון דלא שכיחי לכו מיא וקאמר והיינו דרב וה״ר אלחנן מפרש (ג) נוטל לא יקדש משום דמיחזי כנוטל ידיו לפירות להרי זה מגשי הרוח [ג]: **זימנין** סגיאין הוה קאימנא קמיה דרב בו׳. השתא מסיק דקידוש לא הוי היסח הדעת ות״ת דפרק אלו דברים (ברכות דף נא:) אמרי ב״ה מוזגין את הכוס ואח״כ נוטלין לידיים ומפרש טעמא [ד] משום דאתכ לנטילת ידיים סעודה וכי מזיגת הכוס הוי טפי היסח הדעת מקידוש וי״ל דשאני מזיגה שהיא בחמין ונריך דקדוק שלא יחסר ושלא יומיר והוי טפי היסח [הדעת] מקידוש ור״ת פירש דהתם חיירי בחול ויש לחוש שמא יטול קודם מזיגה שיעסוק בשאר דברים ולא יאכל לאלתר ולאו מדעתיה אבל בשעת אין לחוש שיפליג לדבר אחר שהשלמן ערוך ויאכל מיד: **מקדש אריפתא.** פירש רשב״ם שהיה מקדש על הפת במקום יין ואם כן היה נוטל אחלה ולא הוי קידוש הפסק וקשה לר״ת דקידוש על הפת ודאי לא הוי הפסק שהקידוש הוא לאחר המוגיא והוי כמו גבדיל לתורי [ה] דלא הוי הפסק בין ברכה לאכילה וכ״ש לענין נטילה לא הוי הפסק אבל במקדש על היין שהוא קודם המוגיא יהיה הפסק בין נטילה לאכילה ומיהו יש לישב פירושו דפעמים היה דעתו לקדש אריפתא והיה נוטל ואח״כ לפעמים היה נמלך והוה מקדש אחמרא והיה סומך על אותה נטילה ואין להקשות לרשב״ם דהא משמע לקמן [ו] דאין מבדילין על הפת מדאמימר נת טוות ואח״כ כל שכן דאין מקדשין על הפת דקידוש חמור מהבדלה כדאמרינן לעיל (דף קה.) דקובעת לקידוש ולא להבדלה ולקמן [ז] אמרינן סבור מינה קידושי הוא דלא מקדשינן הא מבדולי מבדלינן דאינה קשיא דאיכא טעמא דכיון שאנוה לסעוד סעודת שבת שייך קידוש על הפת אבל הבדלה אין עניה אבל פת אלא דוקא על היין דשייך בכל דבר הודאה ושירה מ״מ נראה לר״ת דאין מקדשין על הפת כלל והכא ה״פ הנוטל ידיו לא יקדש משום דס״ל לרב יש קידוש שלא במקום סעודה [ח] וחיישינן שמא יפליג וילך לאוץ ס״ל רב יצחק כו׳ זימנין דחביבא ליה ריפתא ומקדש אריפתא כלומר הוה מקדש אחמרא על דעת לאכול מיד אריפתא והיה נוטל מיד [ט] ידיו קודם קידוש ולא דמי למזיגת הכוס כדפרישית לעיל [י] וזימנין דחביבא ליה אחמרא שלא במקום ריפתא דהיינו סעודה דקבירא ליה דיש קידוש שלא במקום סעודה ומאן דסבר אין קידוש אלא במקום סעודה כ״ש דנוטל ידיו ומקדש לא הוי היסח (ג) וכירושלמי דברכות [י] גבי פלוגתא דב״ש וב״ה מברך על היום ואחר כך מברך על היין משמע כפר״ת דאין מקדשין על הפת דת״ר זעירא מדברי שהיה נלמד מבדילין בלא יין ואין מקדשין בלא יין אמר רבי יוסי ב״ר בון נהיגין תמן מקום שאין יין צבור יורד לפני התיבה ואומר ברכה אחת מעין שבע ואותם שמקדש ישראל ויום השבת משמע שאין מקדשין על הפת וע״ש אם מקדשין על השכר היכא דהוי חמר מדינה ומיהו כמו שמבדילין [יא] וכולה שמעתין לאסרה לקדושי לקיחה לאוקמי בשאינו חמר מדינה ותדע מדקאמר רב [יב] כשם שאין מקדשין כך אין מבדילין ובחמר מדינה פשיטא דמבדילין ולקמן נמי דאמר אין מקדשין בלא יין וכן היה דירושלמי שהבאתי איכא לאוקמא בלא יאי כשאינו חמר מדינה ואי מקדשין על השכר היכא דהוי חמר מדינה אחי שפיר ביום טוב שאחר השבת שיעשו יקנה״ז על השכר אבל אי אין מקדשין על השכר ולרשב״ם שאומר לקדש על הפת תימה איך יעשו אחי יקנה״ז על הפת ואחי על השכר ומיהו בסדר דרב עמרם יש אע״ג דאין מבדילין על הפת ביו״ט אחל בשלמי שבת מבדילין כיון דקידוש עיקר כדפסקינן יקנה״ז ומקדשין על הפת נעשה הבדלה טפילה לה ומבדיל על הפת עם הקידוש וכוס ברכת המזון נראה דמברכין על השכר היכא דהוי חמר מדינה דהא אפילו הבדלה דטעונה כוס לכולי עלמא מבדילין כל שכן ברכת המזון דליכא בריית בלו דברים (ברכות נב.) שסוברת דאינה טעונה כוס ועוד דאמרינן בשמעתין [יג] אין חומרים הבא כוס של ברכה פירוש לצרך ברכת המזון אלא על היין והני מילי דלא קבע סעודתיה עילויה אבל קבע סעודתיה עילויה ליתא לן בה משמע דאם קבע סעודתו עליו שמברכין עליו ברכת המזון וכל שכן אם הוא חמר מדינה מיהו רשב״ם מוחקו מן הספרים. מסקנא דמילתא מבדילין על השכר אם הוא חמר מדינה ולא על הפת ולר״ת אין מקדשין נמי על הפת אך יש להסתפק אם מקדשין על השכר: **טעם** אינו מקדש. פי׳ עד למחר קודם אכילה ואם תאמר למאי דפי׳ לעיל [יד] אף ידי יין יצאו כשאתה בבית הכנסת ת״כ אין יקדש שוב בביתו וי״ל דלא מיקרי טעם כיון שלא טעמו אלא מכוס של ברכה: **אישתלי** וטעים מידי. מה שמקשי השתא בהמתן של גדיקים אין הקב״ה מביא תקלה [טו] י״ל דהכא שהמאכל מותר אלא שהשעה אסורה אין שייך להקשות ובמקום אחר מפורש (גיטין ז.) [יו]: **שבקיה** ברביה ס״ל. פי׳ בקונטרס רב דרב הונא משמיה דרב הוה אמר שמעתתיה ותימה דרב אסי נמי תלמידו של רב והלשון משמע לרביה אלא רביה אלא רב הונא כרב הונא [כדאמר] בפ״ב דקדושין (דף מו.) דרב ירמיה תלמידו של רב הונא דקאמר נרמין דברי תלמיד ואע״ג דרב ירמיה בר אבא תלמיד אבר דרב הוה [יח] בפ׳ תפלת השחר (ברכות כז:) דקאמר ליה מי גדלת ולא קאמר ליה מר בברכות גרסינן ברוב ספרים רב ירמיה ובקדושין רבי ירמיה [יט]:

אמר

הַנּוֹטֵל יָדָיו לסעודה קודם קידושא, **לֹא** יְקַדֵּשׁ על היין אחר הנטילה, מאחר והקידוש מפסיק בין נטילה לאכילה, והרי זה כהיסח הדעתב. אלא אדם אחר יקדש, והוא יֵצֵא ידי חובתו בשמיעה ושתיהג. **[וְכֵן אָמַר רַב אַדָּא בַּר אַהֲבָה אָמַר רַב, נָטַל יָדָיו לֹא יְקַדֵּשׁד].**

אָמַר לֵהּ **רַב יִצְחָק בַּר שְׁמוּאֵל בַּר מַרְתָּא** לרב ברונא ולרב אדא בר אהבה, **אַפַּתְּי לֹא נָח נַפְשֵׁיהּ דְּרַב שְׁכַחְנִינְהוּ לְשִׁמְעָתְתֵיהּ** - עדיין לא נפטר רב מן העולם וכבר שכחנו את ההלכות שלימד לנו. **זִמְנִין סַגִּיאִין הֲוָה קָאֵימְנָא קַמֵּיהּ דְּרַב** - הרי פעמים רבות הייתי עומד לפני רב בשעת הקידוש, ונוכחתי לראות **דְּזִמְנִין דַּחֲבִיבָא עֲלֵיהּ רִיפְתָּא מְקַדֵּשׁ אַרִיפְתָּא** - שפעמים שהיתה הפת חביבה לו, כשהיה רעב, היה מקדש עליה, **זִמְנִין דַּחֲבִיבָא לֵיהּ חַמְרָא מְקַדֵּשׁ אַחַמְרָא** - ופעמים שהיה היין חביב לו, כשהיה צמא, וקידש עליו. ומאחר שלפעמים היה מקדש על הפת, יש להוכיח מכך שמותר ליטול ידים קודם קידוש, ואין בכך היסח הדעת בין נטילה לאכילה, שהרי המקדש על הפת בהכרח צריך ליטול ידיו תחילהה.

★

הגמרא מבארת את דינו של הטועם קודם קידוש או הבדלה:

אָמַר רַב הוּנָא אָמַר רַב, אדם **שְׁטָעַם** דבר מאכל קודם קידוש הלילה, אפילו אם טעם רק דבר מועט ובשגגהו, שוב **אֵינוֹ מְקַדֵּשׁ** באותו הלילה, אלא רק למחר קודם סעודהז.

בְּעָא מִינֵּיהּ [-שאל] **רַב חָנָא בַּר חִינְנָא מֵרַב הוּנָא**, אדם **שְׁטָעַם** דבר מאכל במוצאי שבת קודם הבדלה, **מַהוּ שֶׁיַּבְדִּיל** לאחר מכן.

אָמַר לֵיהּ רב הונא, **אֲנִי אוֹמֵר** שאף אם **טָעַם** רשאי הוא להיות **מַבְדִּיל** לאחר מכן, ואין צריך להחמיר בהבדלה כמו בקידושח, **וְאִילּוּ רַב אַפִּי אָמַר**, שאם **טָעַם** קודם הבדלה שוב **אֵינוֹ מַבְדִּיל**ט.

מביאה הגמרא מעשה בענין זה:

רַב יִרְמְיָה בַּר אַבָּא אִיקְלַע [-נזדמן] **לְבֵי** [-לביתו של] **רַב אַפִּי. אֵישְׁתְּלֵי וְטָעִים מִידֵּי** - שכח רב ירמיה וטעם דבר מאכל קודם הבדלה'. לאחר מכן **הַבּוּ לֵיהּ בָּסָא וַאֲבְדִּיל** - הביאו לו כוס של יין והבדיל עליו. **אָמְרָה לֵיהּ דְּבִיתְהוּ** - אמרה אשתו של רב אסי לרב אסי, **וְהָא מַר לָא עָבִיד הָכִי** - והרי אתה אינך נוהג כן, אלא סובר אתה 'טעם אינו מבדיל'. **אָמַר** לָהּ רב אסי, **שִׁבְקֵיהּ** - הניחי לו, **דְּרַבֵּיהּ סְבִירָא לֵיהּ** - הוא סובר כשיטת רבו, רב, שאמר רב הונא בשמו 'טעם מבדיל'יא.

א. **כלומר**, שנתכוין מתחילה ליטול ידיו לסעודה על דעת שיקדש בין נטילה לאכילה, אך אין כוונתו ליטול ידים לצורך שתיית היין, שהרי שנינו (חולין קו.) 'הנוטל ידיו לפירות הרי זה מגסי הרוח'. רשב"ם (ד"ה נטל).

ב. **ואם** קידש, צריך לשוב וליטול ידיו שנית אחר הקידוש קודם האכילה, שכך שנינו (ברכות נג:) 'תכף לנטילת ידים סעודה'. ומכל מקום אין לעשות כן, ליטול ידים שתי פעמים, שהרי הברכה שמברך בנטילה הראשונה היא לבטלה, ולפיכך לא אמר 'נטל ידיו מקדש וחוזר ונוטל ידיו'. רשב"ם (ד"ה נטל).

עוד כתב, שיש ללמוד מכאן שהנוטל ידיו לסעודה לא יבדיל על הכוס בין נטילה לאכילה, וקל וחומר הוא, שהרי קידוש במקום סעודה הוא, ואף על פי כן יש בזה היסח דעת מן הנטילה, וכל שכן לענין הבדלה שאינה במקום סעודה. ומתבאר מדבריו, שדין זה ש'הנוטל ידיו לא יקדש' נאמר אף לדעת הסובר 'קידוש במקום סעודה'. אמנם הרא"ש (פי' טז) כתב, שרב שאמר דין זה סובר כשיטתו (לעיל ק:) ש'יש קידוש שלא במקום סעודה', ונמצא שאין הקידוש שייך לסעודה, ועל כן הוא מפסיק בין נטילה לאכילה, אבל לשמואל הסובר ש'אין קידוש אלא במקום סעודה', נמצא שהקידוש הוא התחלת הסעודה, ולפיכך אין הוא מפסיק בין נטילה לאכילה.

ג. **ובאופן** כזה אין כאן היסח הדעת, מאחר שהוא עצמו אינו מברך. רשב"ם (ד"ה נטל). וכתב בתוספות רבינו פרץ (ד"ה הנוטל), שאף רשאי אדם לכתחילה ליטול ידיו קודם קידוש על מנת לשמוע מאחר המקדש, ולפיכך לא נקטה הגמרא בלשון 'אסור ליטול ידיו קודם קידוש', כיון שאין האיסור אלא כשמקדש בעצמו.

ד. **כן** היא הגירסא ברי"ף, וכן הגיה הב"ח. שכן מוכח מדברי הגמרא להלן בסמוך ['אמר להו רב יצחק'] שמימרא זו נאמרה על ידי שנים.

ה. **וכן** היא ההלכה, שמי שנטל ידיו קודם קידוש אינו צריך לחזור וליטול ידיו שנית אחר הקידוש. ואין לחלק בזה בין מקדש על פת למקדש על יין, שאם כן היה לו לרב ברונא להשיב לרב יצחק שאין להוכיח ממה שרב קידש על הפת לענין קידוש על היין. רשב"ם (ד"ה דאמינא). ובתוספות (ד"ה מקדש) תמהו על כך, שהרי ודאי יש מקום לחלק ביניהם, שכן המקדש על היין מפסיק בקידוש בין הנטילה לברכת המוציא, אבל המקדש על הפת מברך מיד בתחילת הקידוש [בסמוך לנטילה] 'המוציא לחם מן הארץ', אלא שהוא מפסיק בין ברכת 'המוציא' לאכילת הפת באמירת הקידוש, והפסקה כזו מותרת, שכן צורך סעודה היא, וכמבואר במסכת ברכות (מ.). [ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה זימנין) הוסיף בזה, שכאשר אדם מקדש על הפת הוא נוטלה בידיו, וממילא אינו מסיח דעתו ממנה. וראה שם שהוסיף עוד כמה קושיות על שיטת הרשב"ם]. וכתבו התוספות, שיש ליישב קושיא זו [על דרך פירוש הרשב"ם], שפעמים שהיתה דעתו של רב לקדש על הפת, והיה נוטל את ידיו, ולאחר מכן נמלך בדעתו ומקדש על היין, והיה סומך על נטילה ראשונה שנטל קודם הקידוש, ובהכרח שאין זה הפסק [אמנם הרשב"ם עצמו אינו סובר כן].

עוד כתב הרשב"ם, שראוי לכתחילה לקדש קודם נטילה, וכדברי בית הלל במסכת ברכות (נג:) 'מוזגין את הכוס [ושותין אותו. רש"י (שם ד"ה ומחמר כך)] ואחר כך נוטלין לידים'. ובר"ן (על הרי"ף, ד"ה נטל) תמה על כך, אם כן מדוע קידש רב על הפת והוצרך ליטול ידיו קודם קידוש ולעבור על דברי בית הלל. וכתב, שיתכן שמשום חביבות הפת היה מקדש עליה, אף שמשום כך לא היה מקיים מצות נטילה מן המובחר. אמנם התוספות (ד"ה זימנין) נחלקו על הרשב"ם, וכתבו שדווקא שם סוברים בית הלל שיש להקדים המזיגה לנטילה, אבל לגבי קידוש מודים הם שמותר להקדים את הנטילה לקידוש, אפילו לכתחילה. וביארו החילוק בשני אופנים: א. מזיגת יין כיון שהיא במים חמים צריכה דקדוק שלא לחסר ולא להותיר, ובאופן כזה יש היסח הדעת מן הנטילה. ב. בשם רבינו תם כתבו, שהסוגיא שם עוסקת בימות החול, שבהם יש לחוש שאם יתעסק במזיגה בין הנטילה לברכה יבוא להתעסק גם בשאר דברים ולא יאכל מיד, אבל בשבת אין לחוש לכך, מאחר והשולחן ערוך לפניו ויאכל מיד.

עוד כתב הרשב"ם, שיש ללמוד מכאן לענין הלכה שמותר לקדש על הפת, ואומר תחילה 'ויכולו', ולאחר מכן מברך 'המוציא', ואינו אוכל, ואף אינו פורס את הפת, עד שיסיים את ברכת הקידוש. אך הבדלה אי אפשר לעשותה על הפת אלא על היין, ואם אין לו יין, במקום שרגילים לשתותו, די לו בהבדלה שבתפילה [אבל במקום שאין רגילים ביין נעשה השכר 'חמר מדינה' וניתן להבדיל עליו. מהרש"א (נרשם"ס סם)]. אמנם התוספות (ד"ה מקדש) הביאו את שיטת רבינו תם, הסובר שאין מקדשין על הפת כלל. וביאר את סוגיית הגמרא כך. שרב ברונא אמר בשם רב ש'הנוטל ידיו לא יקדש', לפי שיש לחוש שמא יפנה אחר הקידוש לעיכוב, מאחר ודעת רב היא שאין צריך שיהא הקידוש במקום סעודה. ועל כך אמר לו רב יצחק, שפעמים היה רב 'מקדש אריפתא', כלומר, מקדש על היין על דעת לאכול פת מיד, והיה נוטל ידיו קודם קידוש.

נתבארה סוגיא זו על פי דברי הרשב"ם. אמנם בראשונים ישנם שיטות רבות נוספות בביאור ענין 'הנוטל ידיו לא יקדש', וכן בביאור קושייתו של רב יצחק, ראה בילקוט ביאורים בארוכה.

ו. **כן** מוכח מהמשך דברי הגמרא, לגבי המעשה של רב ירמיה ששכח וטעם דבר מועט קודם הבדלה.

ז. **כן** היא שיטת הרשב"ם והתוספות (ד"ה טעם). וראה בדבר שמואל (ד"ה טעם), שצריך לומר לכאורה לשיטה זו, שמשום קנס יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, שהרי הוא מבטל את מצות קידוש הלילה שהיא מן התורה, בעוד שקידוש היום אינו אלא מדברי חכמים. אמנם כתב שלפי השיטות הסוברות שיוצאים ידי חובת קידוש מן התורה בתפילה, וקידוש על היין הוא מדרבנן [ראה הערה לעיל (ע"ח)], מיושב הענין. ובאופן נוסף כתב ליישב, על פי מה שצידד המנחת חינוך (מצוה לח), שמי שלא קידש בלילה חייב בקידוש היום מן התורה, ונמצא שאין עוקרים ממנו מצות קידוש. אמנם במהר"ם חלאווה (ד"ה אמר) הביא בשם הראב"ד, שהקשה כיצד ימשיך אותו אדם לאכול בלא קידוש, וכי 'מי שאכל שום וריחו נודף, יחזור ויאכל שום אחר כדי שיהא ריחו נודף' (ברכות נג.). ועל כן הוא מפרש שהכוונה היא שאסור לו לקדש בעצמו, מפני שנראה כמבזה את המצוה, אבל אחרים מקדשים לו ומוציאים אותו ידי חובתו. וכתב בדבר שמואל (שם), שלשיטה זו צריך לומר שאם אינו מוצא מי שיקדש לו רשאי לקדש בעצמו.

ח. **לדעת** הסוברים שחיוב הבדלה הוא מדברי חכמים, מבואר מדוע יש להחמיר בקידוש שחיובו מן התורה יותר מהבדלה, אמנם לדעת הסוברים שגם הבדלה חיובה מן התורה צריך לתת טעם בדבר מדוע מחמירים בקידוש יותר. דבר שמואל (ד"ה מני).

ט. **כלומר**, אינו רשאי לאכול במוצאי שבת, אלא ימתין עד למחר ויבדיל קודם אכילה. על פי דברי רשב"ם ותוספות (לעיל קה: ד"ה ש"מ טעם).

הקשה בתוספות רבינו פרץ (ד"ה טעם), כיצד יתכן לומר שהטועם קודם הבדלה שוב אינו רשאי להבדיל, והרי שנינו בברייתא לעיל (קה:) שאדם שיש לו רק כוס יין אחת יבדיל אחר סעודתו, כדי שיוכל לברך את ברכת המזון על הכוס, ונמצא שהוא אוכל קודם הבדלה, ואף על פי כן רשאי להבדיל לאחר מכן. ותירץ, שגם לדעת הסובר 'טעם אינו מבדיל' אין אומרים כן אלא כשטעם באיסור, אבל שם בהיתר הוא אוכל, שכך תיקנו חכמים באדם שאין לו אלא כוס אחת שיברך ויבדיל על אותה הכוס, ולפיכך רשאי הוא להבדיל אחר אכילתו. והרא"ש (פי' יז) תירץ בשם רבינו נסים, ששם מדובר באופן שהיה יושב ואוכל בשבת, והחשיך עליו היום, שהדין בזה שרשאי להמשיך סעודתו, לפי ש'הבדלה אינה קובעת' (לעיל קה.), ואינו נידון כאוכל קודם הבדלה.

י. **נתקשו** התוספות (ד"ה משמלי), כיצד יתכן שנכשל רב ירמיה באכילה קודם הבדלה, 'השתא בהמתן של צדיקים אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה על ידן, צדיקים עצמן לא כל שכן' (יבמות נט:). ותירצו, שכלל זה נאמר רק במקום שהמאכל עצמו אסור ['שגגאי הוא לצדיק ביותר'. תוספות במסכת שבת (יג: ד"ה רבי)], אבל כאן לא אכל רב ירמיה דבר איסור אלא דבר היתר בשעת איסור, ואכילה כזו אינה מגונה כל כך, ויכולים אף צדיקים להיכשל בה.

יא. **כן** פירשו רש"י (ד"ה כרביה) והרשב"ם (ד"ה שנקיה), שרב הונא שאמר 'טעם מבדיל' אמר כן בשם רבו רב. ובתוספות (ד"ה שנקיה) הקשו על דבריהם, שהרי גם רב אסי היה

הנוטל ידיו לא יקדש. פירש רשב"ם ונסדר דרך עמרם משום הדעת, ובעי נטילה מחריתי בתר קידושא: דחביבא ליה ריפתא. שהיה רעב, מקדם מריפתא, אלמא לא בעי נטילה מחריתי אלא לאכילה והוי כהיסח הדעת, ובעי נטילה מחריתי בתר קידושא: דחביבא ליה חמרא. שהיה למא: טעם. אם תאכל, שוב אינו מקדש כל הלילה: אישתלי. רב ירמיה: אמרה ליה דביתהו. דרב חסי לרב חסי: והא מר לא עביד הכי. דאמר רב חסי טעם אינו מגדיל: ברביה. כרב, דרב הונא מסמיה דרב הוא אמר שמעתתיה:

כל

רשב"ם

נטל ידיו לא יקדש. אלא אחר יקדש והוא ילא ידי חובתו בשמיעה ושתיה, דאין כאן היסח הדעת מאחר שהוא עצמו לא עשאו מגרך, אבל הוא עצמו לא יקדש אם נטל ידיו, כדי שיאכל על סמך נטילה דלפני קידוש, דקידוש מפסיק בין נטילה לאכילה והוי כהיסח הדעת, ובעי נטילה אחריתי בתר קידושא: דחביבא ליה חמרא. שהיה למא: טעם. אם תאכל, שוב אינו מקדש כל הלילה: אישתלי. רב ירמיה: אמרה ליה דביתהו. דרב חסי לרב חסי: והא מר לא עביד הכי. דאמר רב חסי טעם אינו מגדיל: ברביה. כרב, דרב הונא מסמיה דרב הוא אמר שמעתתיה:

כל

[א] הנוטל ידיו לא יקדש (מ) אמר להו רב יצחק בר שמואל בר מרתא אכתי לא נח נפשיה דרב שכחנינהו לשמעתתיה זמנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דרב [ב] זימנין דחביבא עליה ריפתא מקדש אריפתא זימנין דחביבא ליה חמרא מקדש אחמרא. אמר רב הונא אמר רב טעם אינו מקדש בעא מיניה רב חנא בר חיננא מרב הונא טעם מהו שיבדיל א"ל אני אומר [ג] טעם מבדיל ורב אסי אמר טעם אינו מבדיל רב ירמיה בר אבא איקלע לבי רב אסי אישתלי וטעים מידי הבו ליה כסא [ד] ואבדיל אמרה ליה דביתהו והא מר לא עביד הכי אמר לה שבקיה כרביה סבירא ליה אמר רב יוסף [ה] אמר שמואל טעם אינו מקדש טעם אינו מבדיל ורבה אמר רב נחמן אמר שמואל [ו] טעם מקדש [ז] וטעם מבדיל אמר

נוטל ידיו, וכ"ש דהנוטל ידיו לא יבדיל, דהא אפילו קידוש דנמקום סעודה הוא ואיכא למימר דליכא היסח הדעת אפ"ה אין יכול לסמוך על נטילה דלפני קידוש. והא דקאמר נוטל לא יקדש ולא אמר מקדש וחוזר ונוטל ידיו, היינו משום דלא בעינן נטילת ידים תרי זימני דאדע מינייהו ברכה לבטלה, הלכך לא יקדש הוא אבל חבירו יקדש לו: דחביבא ליה ריפתא. שהיה רעב, מקדם מריפתא, אלמא לא בעי נטילה מחריתי אלא מעיקרא מסי ידיה ואכיל והמת דקידוש, אלמא קידוש שלאחר נטילה לא חשיב היסח הדעת, וכן הילכתא דמי שנטל ידיו קודם קידוש ח"ל לחזור וליטלן אחר קידוש, ולא אפליגו רבנן בין מקדם מריפתא למקדם אחמרא אלא קא משמע לן דאדם רגיל בשניהם: אישתלי. רב ירמיה: אמרה ליה דביתהו. דרב חסי לרב חסי: והא מר לא עביד הכי. דאמר רב חסי טעם אינו מגדיל: א"ל. רב חסי: שבקיה כרביה ס"ל. דס"ל כרב, ורב הונא מסמיה דרב היה אומר, וכך פרש"י:

כל

[ח] נמ' הנוטל ידיו לא יקדש וכן אמר רב אדא בר אהבה אמר רב נטל ידיו לא יקדש אמר להו ר' יצחק: (ב) תוס' ד"ה הנוטל וכו' והרב אלחנן מפרש הנוטל ידיו לא יקדש: (ג) ד"ה מקדם וכו' דלא הוי היסח הדעת ובירושלמי:

הגהות וציונים

מ] בכת"י במקום "הבו ליה כסא" איתא והדר אבדיל: נ] בכת"י אמר רב יוסף **אמר רב יהודה** אמר שמואל והיא הנוסחא הנכונה (דק"ס) וכן הגיה מסברא המנחת יהודה דהא רב יוסף לא היה בדורו של שמואל: ג] יש להוסיף **לרב אסי** (חכמת מנוח): ד] "מיד" ליתא בכת"י: ה] יש להוסיף **כדאמר** (חכמת מנוח): ו] [בדפוס שלפנינו איתא בברכות דף כז ע"ב בכל הסוגיא **רבי** ירמיה אבל בקדושין מה ע"ב איתא **רב** ירמיה] (גליון):

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) [לעיל קה: לקמן קו.], ב) ברכות מה., ג) חולין דף קו., ד) [שם דף נב:], ה) [ברכות מ.], ו) קו., ז) קו., ח) לעיל קי:, ט) בד"ה זימנין, י) רפ"ח, כ) לקמן קו., ל) לעיל קא. ד"ה ורי יוחנן, מ) גיטין דף ז., נ) [בד"ה הסתם ושכת יב: ד"ה ר' נתן].

עין משפט נר מצוה

מא א ב מיי' פכ"ט מהלכות שבת הל' ט סמ"ג עשין נט טוש"ע מ"ח סי' רעח סעיף יב:

מב ג מיי' שם הל' ה ומגג שם טור ש"ע מ"ח שם ס"ו:

מג ד מיי' ומגג שם טוש"ע מ"ח סי' רנט ס"ה:

רבינו חננאל

ברונא אמר רב נטל ידיו לא יקדש. ואסיקנא רב אימת דחביבא עליה ריפתא מקדש אריפתא אימת דחביבא עליה חמרא מקדש אחמרא:

משנת ראשונים

הנוטל ידיו לא יקדש. רב לטעמיה דאמר טעם אינו מקדש ואף זה שנטל ידיו גילה בדעתו שחפץ לאכילה וזלזל בקידוש היום וה"ל כאילו טעם ולא יקדש הוא אבל אחרים מקדשים לו ודחיה רב יצחק להא שמעתא דכיון דאפשר לקדושי אריפתא אין זה זלזול בקדוש היום ובדברי [אוצר החכמה] על איזה מהם שירצה ואף על פי שנטל ידיו וכ"ש אנן השתא דקי"ל טעם מקדש לא חיישינן להא דרב ברונא כל עיקר.

[שו"ת הרשב"א חלק א סימן קפח]

טעם אינו מקדש, טעם אינו מבדיל. הקשה הראב"ד ז"ל וכי משום דעבר וטעם לא יקדש מי שאכל שום וריחו נודף יאכל שום אחר ויהא ריחו נודף. ופי' הוא ז"ל לא יקדש הוא מפני שנראה כמבזה את המצוה אבל אחרים מקדשין לו.

[מהר"ם חלאווה]

19/06/2018 אהה

זימנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דרב בו'. השתא מסיק דקידוש לא הוי היסח הדעת ומ"ת דנפרק חלו דברים (ברכות דף נח:) אמרי ב"ה מוזגין את הכוס ומח"כ נוטלין לידים ומפרש טעמא [ז] משום דתכף לנטילת ידים סעודה וכי מזיגת הכוס הוי טפי היסח הדעת מקידוש וי"ל דשאני מזיגה שהיא נחמין ונריך דקדוק שלא יחסר ושלא יותיר והוי טפי היסח [הדעת] מקידוש ור"ת פירש דהתם חיירי בחול ויש לחוש שמא יטול קודם מזיגה שיעסוק בשאר דברים ולא יחכל לחלחר ולאו אדעתיה אבל בשבת אין לחוש שיפליג לדבר אחר שהשלחן ערוך ויאכל מיד: **מקדש** אריפתא. פירש רשב"ם שהיה מקדש על הפת במקום יין ואם כן היה נוטל תחלה ולא הוי קידוש הפסק וקשה לר"ת דקידוש על הפת ודאי לא הוי הפסק שהקידוש הוא לאחר המוגיא והוי כמו גבדיל לתורי [ח] דלא הוי הפסק בין ברכה לאכילה וכ"ש לענין נטילה לא הוי הפסק בין נטילה לאכילה ומיהו יש לישב פירושו דפעמים היה לעתו לקדש אריפתא והיה נוטל ואח"כ לפעמים היה נמלך והוה מקדש אחמרא והיה קשה על אותה נטילה ואין להקשות לרשב"ם דהא משמע לקמן [ט] דאין מבדילין על הפת מדאמימר בת טווית וא"כ כל שכן דאין מקדשין על הפת דקידוש חמור מהבדלה כדאמרינן לעיל (דף קה.) דקובעת לקידוש ולא להבדלה ולקמן [י] אמרינן סבור מינה קידושי הוא דלא מקדשינן הא מבדולי מבדלינן דאינה קשיא דאיכא טעמא דכיון שמצוה לסעוד סעודת שבת שייך קידוש על הפת אבל הבדלה אין עיקר מצוה אלא פת אלא דוקא על היין דשייך בכל דבר הולחה ושירה מ"מ גרחה לר"ת דאין מקדשין על הפת כלל והכא ה"פ הנוטל ידיו לא יקדש משום דס"ל לרב יש קידוש שלא במקום סעודה [יא] וחיישינן שמא יפליג וילך לחוץ א"ל רב יצחק כו' זימנין דחביבא ליה ריפתא ומקדש אריפתא כלומר הוה מקדש אחמרא על דעת לאכול מיד אריפתא והיה נוטל מיד [יב] ידיו קודם קידוש ולא דמי למזיגת הכוס כדפריטית לעיל [יג] וזימנין דחביבא ליה חמרא הוה מקדש אחמרא שלא במקום ריפתא דהיינו סעודה דקבירא ליה דיש קידוש שלא במקום סעודה ומאן דסבר אין קידוש אלא במקום סעודה כ"ש דנוטל ידיו ומקדש ולא הוי היסח (ג) ובירושלמי דברכות [יד] גבי פלוגתא דב"ש וב"ה מבחר על היום ואחר כך מבחר על היין משמע כפר"ת דאין מקדשין על הפת דא"ר זעירא מדברי שניהם נלמד מבדילין אלא יין ואין מקדשין אלא יין אמר רבי יוסי ב"ר בון נהיגין תמן מקום שאין יין צבור יורד לפני התיבה ואומר ברכה אחת מעין שבע ואותם במקדש יצרחל ויום השבת משמע שאין מקדשין על הפת ול"ע אם מקדשין על השכר היכא דהוי חמר מדינה כמו שמבדילין [טו] וכולה שמעתין לחסרה להקדושי חסיכרא חיכא לאוקמי בשאינו חמר מדינה ומדע מדקאמר רב [טז] כשם שאין מקדשין כך אין מבדילין ובחמר מדינה פשיטא דמבדילין ולקמן נמי דאמר אין מקדשין אלא יין וכן היה דירושלמי שהשתי חיכא לאוקמא אלא אחי למעוטי אלא אחי חמר מדינה ומי מקדשין על השכר היכא דהוי חמר מדינה אחי שפיר דיוס טוב שאחר השבת שיעשו יקנה"ז על השכר אבל מי אין מקדשין על השכר ולרשב"ם שאומר לקדש על הפת תימה אין יעשו אלי יקנה"ז על הפת ואלי על השכר ומיהו בשלר דרב עמרם יש אע"ג דאין מבדילין על הפת ביו"ט שאל בשעת מבדילין כיון דקידוש עיקר כדפסקינן יקנה"ז ומקדשין על הפת נעשה הבדלה טפילה לה ומבדיל על הפת עם הקידוש וכום ברכת המזון גרחה דמברכין על השכר היכא דהוי חמר מדינה דהא אפילו הבדלה דטעונה כום לכולי עלמא מבדילין כל שכן ברכת המזון דאיתא בחלו דברים (ברכות נב.) שמוברת דאינה טעונה כום ועוד דאמרינן בשמעתין [יז] אין חומרים הבא כום של ברכה פירוש לברך ברכת המזון אלא על היין והני מילי דלא קבע סעודתיה עילויה אבל קבע סעודתיה עילויה ליח לן בה משמע דאם קבע סעודתו עליו מברכין עליו ברכת המזון וכל שכן אם הוא חמר מדינה מיהו רשב"ם מוחקו מן הספרים. מסקנא דמילתא מבדילין על השכר אם הוא חמר מדינה ולא על הפת ולר"ת אין מקדשין נמי על הפת אך יש להסתפק אם מקדשין על השכר: **טעם** אינו מקדש. פי' עד למחר קודם אכילה ואם תאמר למאי דפי' לעיל [יח] אף ידי יין יצאו כשאתה בודק אחר ק"ש אין יקדש שוב בדיעבד וי"ל דלא מיקרי טעם כיון שלא טעמו אלא מכוח של ברכה: **אישתלי** וטעים מידי. מה שמקשי' השתא בהמתן של לדיקים אין הקב"ה מביא תקלה [יט] י"ל דהכא שהמאכל מותר אלא שהשעה אסורה אין שייך להקשות ובמקוש אחר מפורש (גיטין ז.) [כ]: **שבקיה** ברביה ס"ל. פי' בקונטרס רב דרב הונא מסמיה דרב הוה אמר שמעתתיה ותימה דרב חסי נמי תלמידו של רב והלשון משמע לרביה אלא רביה אלא נרחה ברביה ברב הונא [כדאמר] בפ"ב דקדושין (דף מו.) דרב ירמיה תלמידו של רב הונא דקאמר נרחין דברי תלמיד ואע"ג דרב ירמיה בר אבא תלמיד אבר דרב הוה [כא] בפ' תפלת השחר (ברכות כז:) דקאמר ליה מי בדלת ולא קאמר ליה מר בברכות גרסינן ברוב ספרים רב ירמיה ובקדושין רבי ירמיה [כב]:

אמר

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים בדעת שמואל בענין זה"ב:
אָמַר רַב יוֹסֵף [אמר רב יהודה"ג] **אָמַר שְׁמוּאֵל**, אדם שטָעַם דבר מאכל קודם קידוש שוב **אֵינוֹ מְקַדֵּישׁ**, וכן אדם שטָעַם דבר מאכל קודם הבדלה שוב **אֵינוֹ מַבְדִּיל**. **וְרַבָּה אָמַר** [-בשם] **רַב נַחְמָן אָמַר שְׁמוּאֵל**, אף אם **טָעַם** קודם קידוש רשאי הוא להיות **מְקַדֵּישׁ** לאחר מכן, **וְאַף** אם **טָעַם** קודם הבדלה רשאי הוא להיות **מַבְדִּיל**.

תלמידו של רב, ואילו מהלשון 'כרביה סבירא ליה' משמע שהיה זה רבו של רב ירמיה ולא רבו של רב אסי. ועל כן פירשו ש'כרביה סבירא ליה' היינו רב הונא, שהיה רבו של רב ירמיה.

יב. **כן** משמע מפשטות דברי הגמרא. אמנם בהגהות יעב"ץ (ד"ה אמר) כתב, שאחד מהם שמע משמואל בערב, והשני שמע ממנו בבוקר שלאחריו, אחר שחזר בו.
יג. **כן** היא הגירסא בכתבי יד, שהרי רב יוסף לא היה בדורו של שמואל.

הגמרא מביאה פסקי הלכה בדיני קידוש והבדלה:
אָמַר רָבָא, הִילְכְתָא - נוקטים אנו להלכה, שאדם **שְׁטָעֵם** קודם קידוש רשאי להיות **מְקַדֵּשׁ** לאחר מכן, **וְכֵן** אדם **שְׁטָעֵם** קודם הבדלה **מַבְדִּיל** לאחר האכילה. **וּמִי שֶׁלֹּא קִידֵּשׁ בְּעֶרֶב** [-בליל] **שַׁבָּת**, רשאי להיות **מְקַדֵּשׁ** [אוצר החכמה] **וְהוֹלֵךְ** במשך **כָּל הַיּוֹם כּוּלּוֹ**[א], **עַד מוֹצָאֵי שַׁבָּת. וּמִי שֶׁלֹּא הִבְדִּיל בְּמוֹצָאֵי שַׁבָּת, מַבְדִּיל וְהוֹלֵךְ** במשך **כָּל הַשַּׁבָּת** [-השבוע] **כּוּלּוֹ**, עד יום רביעי[ב].

הגמרא מביאה לשון אחר בדברי רבא:
אֲמִימַר, פְּתַח[ג] **לָהּ לָהָא שְׁמַעְתָּא דְּרָבָא בְּהַאי לִישְׁנָא** - היה אומר את פסק ההלכה משמו של רבא בלשון זה. **אָמַר רָבָא, הִילְכְתָא** מי **שְׁטָעֵם** קודם קידוש רשאי להיות **מְקַדֵּשׁ** לאחר מכן, ומי **שְׁטָעֵם** קודם הבדלה רשאי להיות **מַבְדִּיל. מִי שֶׁלֹּא קִידֵּשׁ בְּעֶרֶב שַׁבָּת, מְקַדֵּשׁ וְהוֹלֵךְ** במשך **כָּל הַיּוֹם כּוּלּוֹ. מִי שֶׁלֹּא הִבְדִּיל בְּמוֹצָאֵי שַׁבָּת, מַבְדִּיל וְהוֹלֵךְ** במשך **כָּל הַיּוֹם** שלאחריו **כּוּלּוֹ**. כלומר, לפי לשון זה שאמר אמימר, לא התיר רבא להשלים את ההבדלה במשך כל השבוע [דהיינו עד יום רביעי], אלא רק ביום ראשון לבדו[ד].

הגמרא מביאה מעשה בענין הבדלה על 'חמר מדינה':
אָמְרִי לֵיהּ [-אמרו לו] **מַר יְנוּקָא וּמַר קְשִׁישָׁא בְּרֵיהּ** [-בניו] **דְּרַב חִסְדָּא**[ה] **לְרַב אַשִׁי, זִימְנָא חֲדָא אִיקְּלַע אֲמִימַר לְאַתְרִין** - פעם אחת נזדמן אמימר למקומנו, **וְלֹא הֲוָה לָן חַמְרָא** - ולא היה לנו יין להבדלה. **אַיְיתִינָא לֵיהּ שִׁיכְרָא וְלֹא אַבְדִּיל** - הבאנו לו שיכר[ו], ולא רצה להבדיל עליו, **וּבָת טָוֵית** - והלך לישון כשהוא מעונה בלא אכילה[ז]. **לְמָחָר** - ביום ראשון, **טָרְחָנָא וְאַיְיתִינָא לֵיהּ חַמְרָא** - טרחנו והבאנו לו יין, **וְאַבְדִּיל וּטְעֵים מִידֵּי** - והבדיל עליו, ולאחר מכן טעם דבר מה[ח]. **לְשָׁנָה** האחרת **תּוּ אִיקְּלַע לְאַתְרִין** - שוב הזדמן אמימר למקומנו, ואף הפעם **לָא הֲוָה לָן חַמְרָא אַיְיתִינָא שִׁיכְרָא** - לא היה לנו יין להבדלה והבאנו שיכר[ט]. **אָמַר** אמימר, **אִי הָכִי** - אם כן, שלעולם אין היין מצוי בעיר הזאת אלא השיכר, נמצא שהשיכר **חֲמַר מְדִינָה הוּא** - כיין של מדינה זו הוא נידון[י], **אַבְדִּיל וּטְעֵים מִידֵּי** - הבדיל על השיכר וטעם דבר מה[יא].

שְׁמַע מִינָּה תְּלָת - ויש ללמוד ממעשה זה שלשה דינים: האחד, **שְׁמַע מִינָּה שֶׁהַמַּבְדִּיל בַּתְּפִלָּה** באמירת 'אתה חוננתנו' **צָרִיךְ שֶׁיַּבְדִּיל** גם **עַל הַכּוֹס**, שהרי אמימר הבדיל בתפילה, ואף על פי כן **רצה** להבדיל על הכוס[יב]. הדין השני שיש ללמוד ממעשה זה, **וּשְׁמַע מִינָּה אָסוּר לוֹ לָאָדָם שֶׁיֹּאכַל**[יג] **קוֹדֶם שֶׁיַּבְדִּיל**, ולפיכך לן אמימר כשהוא מעונה[יד]. והשלישי, **וּשְׁמַע מִינָּה מִי שֶׁלֹּא הִבְדִּיל בְּמוֹצָאֵי שַׁבָּת מַבְדִּיל וְהוֹלֵךְ** במשך **כָּל הַשַּׁבָּת** [-השבוע] **כּוּלּוֹ**, שהרי אמימר לא הבדיל במוצאי שבת, והשלים את ההבדלה למחרת[טו].

הגמרא דנה בענין קידוש והבדלה על שיכר:
בָּעָא מִינֵּיהּ [-שאל] **רַב הוּנָא מֵרַב חִסְדָּא**[טז], **מַהוּ לְקַדּוֹשֵׁי אַשִּׁיכְרָא** - האם מותר לקדש על שיכר העשוי מתמרים[יז], במקום שאין היין מצוי[יח].

אָמַר לו רב חסדא, **הַשְׁתָּא** - מעתה יש לתמוה, **וּמַה פִּירְזוּמָא** - שיכר העשוי משעורים, **וּתְאֵינִי** - ושיכר העשוי מתאנים, **וְאַסְנֵי** - ושיכר העשוי מפירות הסנה, כגון תותים[כ], שהם משובחים יותר משיכר העשוי מתמרים, **דִּבְעַאי מִינֵּיהּ** - ששאלתי **מֵרַב** אם מותר לקדש עליהם, **וְרַב** שאל זאת **מֵרַבִּי חִיָּיא, וְרַבִּי חִיָּיא** שאל זאת **מֵרַבִּי, וְלֹא פְּשַׁט לֵיהּ** רבי את הספק, דהיינו, שלא התיר לו לקדש עליהם, **שִׁיכְרָא** - סתם שיכר העשוי מן התמרים, **מִיבַּעְיָא** - האם צריך לומר שאין מקדשים עליו.

א. **ואומר** כל הקידוש של לילה, מלבד 'ויכולו'. שו"ע (סו"ס סי' רעג ס"ק). ובמשנה ברורה (סס ס"ק מ) ביאר את טעם הדבר שאין אומרים ביום 'ויכולו', לפי שבלילה היתה גמר מלאכת השם יתברך.
ב. **כפי** שנתבאר בדברי הגמרא לעיל (קו.), שהימים ראשון שני ושלישי נמשכים אחר השבת שעברה, ולפיכך ניתן להשלים בהם את ההבדלה, אבל מיום רביעי ואילך נמשכים הימים אחר השבת הבאה.
ג. **בתוספות** (ד"ה ממימר) גרסו 'מתני'.
ד. **אמנם** הלכה כלישנא קמא [שכן לשון הגמרא עדיף על הלשון שהביא אמימר. ר"ן (על הרי"ף, ד"ה ומי)], שניתן להשלים אף בימי שני ושלישי, וכפי שאמרו בני רבי חייא לעיל (קה. קו.). וכן יש להוכיח ממה שרגילים להבדיל על הכוס במוצאי תשעה באב שחל אחר השבת, אף שכבר חלף יום ראשון כולו. תוספות (ד"ה ממימר). ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה מי) הוסיף, שאי אפשר להבדיל בתשעה באב בלא לשתות, שכן שנינו לעיל (קה:) המברך צריך שיטעום. ואי אפשר ליתן לקטן שיטעם, כיון שיש לחוש שמא יבוא לשתות בתשעה באב אף לכשיגדל. וכמו כן אי אפשר להבדיל בשבת מבעוד יום, שכן משעה שהוא מבדיל חלים עליו דיני תשעה באב, וממילא אסור לו לשתות את הכוס.
ה. **'שני** בנים היו לרב חסדא, ושם שניהם שוין, אלא שהגדול קורין לו מר קשישא, ולצעיר קורין לו מר ינוקא'. רש"י במסכת כתובות (פט: ד"ה מר). אמנם התוספות במסכת בבא בתרא (ז: ד"ה מר) כתבו 'מר ינוקא הוא הגדול, ועל שם שנולד בינקותו [-בצעירותו] של רב חסדא קרי ליה מר ינוקא, ומר קשישא הוא הצעיר, ונולד בקשישותו של רב חסדא'.
ו. **סתם** שיכר שלהם היה של תמרים. רשב"ם (להלן ד"ה ומקני).
ז. **והוא** מלשון המקרא בדניאל (ו יט) 'אדין אזל מלכא להיכליה ובת טות' [אז הלך המלך אל היכלו ולן בלא אכילה. מצודת דוד (סס)].
כתב הר"ן (על הרי"ף, ד"ה ונמ), שיש ללמוד ממעשה זה שאין מבדילים על הפת, שאם לא כן מדוע לא הבדיל אמימר על הפת. ואף שנתבאר לעיל (קו:) שמקדשים על הפת, יש לחלק בין קידוש להבדלה, שמאחר ו'אין קידוש אלא במקום סעודה' נמצא שהפת היא מענין הקידוש, אבל הבדלה לא נקבעה על סעודה.
ח. **ואילו** לא היה מוצא יין אף ביום ראשון, רשאי היה לאכול בלא הבדלה, שאין אדם מחויב לישב בתענית עד שיבדיל, אלא במוצאי שבת בלבד. רי"ף. ובמהר"ם חלאווה (ד"ה ומ"מ) כתב, שאף במוצאי שבת אינו מחויב לישב בתענית, שלא אמרו חכמים 'אסור לאדם שיטעום קודם שיבדיל' אלא באופן שיש לו כוס, ואמימר שלן בתענית מנהג חסידות נהג, ורצה להחמיר על עצמו. וראה בשו"ע (או"ח סי' רעו ס"ג) שכתב 'אם אין לו יין ולא שכר ושאר משקין, יש אומרים שמותר לו לאכול, ויש אומרים שאם מצפה שיהיה לו למחר לא יאכל עד למחר שיבדיל'.
ט. **הרש"ש** (ד"ה לשמה) תמה, מאחר וכבר הביאו לו שיכר בפעם הקודמת ולא רצה להבדיל עליו, מדוע הביאו לו שוב. ותירץ, שאכן בפעם השניה הם לא הביאו לו את השיכר שיבדיל עליו, אלא הביאוהו לצורך עצמם, שכך היה מנהגם תמיד להבדיל על השיכר. ולפיכך בפעם הראשונה נאמר 'אייתינא ליה שכרא', אבל בפעם השניה נאמר 'אייתינא שיכרא'.
י. **'פירוש** חמר מדינה, יין ששותין בני המדינה כולה, והוא יינם, ואין להם זולתו'. רבינו חננאל (ד"ה פי').
יא. **וכן** היא ההלכה שכאשר אין יין בעיר אלא שיכר מבדילים עליו. אבל מים אינם נקראים 'חמר מדינה', ואין מבדילים עליהם, אפילו במקום שאין יין ושיכר. רשב"ם (ד"ה ממר).
כתב הרא"ש (סי' י), שיש מפרשים שהשיכר נקרא 'חמר מדינה' כאשר אין הגפנים גדלים בתוך מהלך יום סביב לעיר.
יב. **הגמרא** במסכת ברכות (נג.) מביאה דעת כמה אמוראים הסוברים ש'המבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס'. אמנם לאחר מכן היא מביאה ברייתא שבה מבואר ש'אם הבדיל בזו ובזו ינוחו לו ברכות על ראשו', ומשמע מכך שאין צריך להבדיל בשניהם.
יג. **התוספות** במסכת שבת (ע: ד"ה ליתא) גרסו 'שיטעום כלום'.
יד. **ראה** הערה לעיל, שלדעת מהר"ם חלאווה, לא נאמר איסור זה אלא כשיש לפניו כוס, ואמימר רצה להחמיר על עצמו אפילו שלא היה לו כוס. וכן נתבאר שם שדעת הרי"ף אינה כן, אלא הוא סובר שחייב להתענות במוצאי שבת. ומכל מקום מודים הכל שאינו צריך להתענות אם אינו מוצא כוס ביום ראשון.
טו. **אי** אפשר ללמוד ממעשה זה אלא לענין השלמת הבדלה ביום שלאחריו, שהרי אמימר הבדיל ביום ראשון, ומכל מקום נקטה הגמרא 'כל השבת' לפי שכן היא ההלכה [כלומר, עד יום רביעי]. תוספות (ד"ה ושמע). ורבינו דוד (ד"ה ממר) גרס בדברי הגמרא כאן 'מבדיל והולך כל היום כולו', אך כתב שאין להוכיח מכאן שאמימר סובר שאי אפשר להשלים לאחר יום ראשון, אלא כאן היה המעשה כך, וממילא לא ניתן להוכיח ממנו לגבי השלמה של יותר מיום אחד.
טז. **טעם** הדבר שאין הגמרא מונה אף את ההלכה שמותר להבדיל על שיכר כשהוא 'חמר מדינה', לפי שאינה מונה עתה אלא הלכות בסדרי הבדלה. רשב"ם (ד"ה ושמעת). ובאופן אחר כתב, שדבר פשוט הוא שאם אין יין בעיר טוב להבדיל על השיכר משלא יבדיל כלל, ואין צריך להשמיענו זאת.
יז. **הרא"ש** גורס 'בעא מיניה **רב חסדא מרב הונא**', וכן הגיה הב"ח (או"ח ס), והיינו משום שרב הונא היה רבו של רב חסדא, וכיצד יתכן הדבר שישאל הרב מן התלמיד. אמנם בהגהות יעב"ץ (ד"ה נעשה) יישב הגירסא שלפנינו, וביאר שהיה רב הונא שואל מרב חסדא תלמידו כדי לנסותו אם ידע להשיב, וכפי שמצינו במקומות רבים שהיה הרב שואל מתלמידו כדי לחדדו.
יח. **סתם** שיכר שלהם היה עשוי מתמרים. רשב"ם (ד"ה ומקני).
יט. **כן** פירש הרשב"ם (ד"ה מהו). ונקט הרא"ש (סי' יז) בדעת הרשב"ם, שהספק הוא במקום שהשיכר 'חמר מדינה'. אמנם הרא"ש עצמו נוטה לפרש, שהספק הוא במקום שהשיכר אינו 'חמר מדינה', וכן כתבו התוספות לעיל (קו: ד"ה מקדש). וברש"ש (נרשמ"ס ד"ה מקדש) כתב, שניתן לפרש כן אף בדעת הרשב"ם, שאין כוונתו להעמיד הספק באופן שאין יין בעיר כלל, שאז השיכר הוא חמר מדינה, אלא באופן שאין היין מצוי כל כך, אך עדיין ניתן להשיגו, ולפיכך אין השיכר נעשה 'חמר מדינה'.
כ. **'סנה'** הוא שם כללי לשיחים קוצניים, ויש מהם שגדלים בהם תותים, ועושים מהם שיכר.

כל השבת. כלומרן לעיל עד יום רביעי: פירזומא. שכר שעורים, בלשון לעז ברוי"ש[ס]: ותאיני. שכר תמרים: ואפני. שכר תותים: שיכרא. שכר תמרים: בר תליסר מגני. שנתנו מים על התמרים, ומחר שזבו נתן על תמרים מחרים, וכן הניח תמרים עד י"ג פעמים: מייסרן ומפיים. מצערין (ג), ובשעת שתיה מפייסין הן, כלומר טוענים הן ורחוי לומר עליהן קידום והגדלה: אדור ברבים. נדר שאין לו הפרה[ו]: מי זוריון. מי מערת הפשתן: שרי ליה אבא. התחלת לעשות שכר ולהשתכר בו, (ג) מערב לכך הוא יפה בעיניך ומקדם מתה עליו: כום של ברכה. ברהמ"ז: מטעמת יין בכל שהוא. חותה טעימה שאמרו המנהג לריך שיטעום, (ד) בכל שהוא: מנחה גדולה. (משנה[ט]) שעות ומחצה ולמעלה, זמן הקרבת תמיד כשמתה נא להקדימו: ומשום פסח. שמא יבא בשעודה ויעכב ויפסע מעשות פסח:

מו

רשב"ם

כל השבת כולה. כלומרן לעיל[ח] עד יום רביעי. והכי ק"ל כרבא דאמר טעם מקדם, ואם שכח ולא קידש מקדם למחר כל היום כולו, וכן טעם מבדיל, ואם לא הבדיל מבדיל והולך עד יום רביעי: ובת טווח. לן מעונה שלא אכל, וקרא הוא בדניאל (ויט): חמר מדינה. יין יין אחר נעיר הזאת כי אם שכר, הלכך מבדילין בו, וכן הלכה, אבל מים לא מיקרו חמר מדינה, ואין מבדילין על המים אפילו היכא דליכא שכר ויין: שמעת מינה תלת. ג' דברים בסידרי הבדלה. ואף על גב דאמעינן מינה דמבדילין על חמר מדינה מע"פ שאינו יין, לא אמינא, דלא מייתי אלא בסדר הבדלה, אי נמי מילתא דפשיטא הוא, דכיון דאין יין אחר נעיר טוב לו מבדיל על השכר משלא יבדיל כלל: מהו לקדושי אשברא. כמקום שאין יין מצוי לקדש עליו אי מבדיל בשכר או לא: ואתיי. שכר תמרים: ואפני. שעושין שכר מפרי אינה כגון תותין, והללו מצויים יותר מפתם שכר שלהם שהיה של תמרים: אבל אבדולי מבדלינן. אליבא דרב: תליסר מגני. שנתן המים על התמרים ואח"כ נותנן על תמרים אחרים וכן הניח אחרים עד שלש עשרה פעמים, ומגני נראה שהוא לשון אחר מגן לריך בידך (נראשית יד) ומתרגמינן ומסר והוא לשון מסר[י], כך השיכרה היה כותב ג"כ ומשכר התמרים אחרים שלש עשרה פעמים: צעריה. שלשול, דתמרים משלשלין כדאמרי' בכתובות (דף י:): מיסרן ומפיים. בתמיה, וכי מי שמצער

אמר רבא הילכתא טעם מקדש[מ] וטעם מבדיל ומי שלא קידש בערב שבת מקדש והולך כל היום כולו עד מוצאי שבת[נ] מי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך כל השבת כולו אמימר[ס] פתח לה להא שמעתא דרבא בהאי לישנא אמר רבא הילכתא טעם מקדש טעם מבדיל מי שלא קידש בע"ש מקדש והולך כל היום כולו מי שלא הבדיל במוצ"ש מבדיל והולך כל היום כולו. אמרי ליה[ע] מר ינוקא ומר קשישא בריה דרב חסדא לרב אשי זימנא חדא איקלע אמימר[פ] לאתרין ולא הוה לן חמרא אייתינא ליה שיכרא ולא אבדיל[צ] ובת טוות למחר טרחנא ואייתינא ליה חמרא ואבדיל וטעים מידי לשנה תו איקלע לאתרין לא הוה לן חמרא אייתינא שיכרא אמר אי הכי אחמר מדינה הוא אבדיל וטעים מידי שמע מינה תלת ש"מ[ק] המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכום ושמע מינה אסור לו לאדם שיאכל[ר] קודם שיבדיל ושמע מינה מי שלא הבדיל במוצ"ש מבדיל והולך כל השבת כולו. בעא מיניה[ש] רב הונא מרב חסדא מהו לקדושי אשיברא אמר השתא ומה פירזומא ותאיני ואפני דבעאי מיניה מרב ורב מר' חייא ורבי חייא מרבי ולא פשט ליה שיברא מבעיא סבור מינה קדושי הוא דלא מקדשינן עילויה אבל אבדולי מבדלינן אמר להו רב חסדא הכי אמר רב כשם שאין מקדשין עליו כך אין מבדילין עליו איתמר נמי אמר רב תחליפא בר אבימי אמר שמואל כשם שאין מקדשין עליו כך אין מבדילין עליו לוי שדר ליה לר' שיברא בר תליסר מגני טעמיה הוה בסים טובא אמר כגון זה ראוי לקדש עליו ולומר עליו כל שירות ותושבחות שבעולם בליליא צעריה אמר מיסרן ומפיים[ת] אמר רב יוסף אדור ברבים דלא אישתי שיברא אמר רבא אישתי מי זוריון ולא אישתי שיברא ואמר רבא תיהוי שקיותיה שיברא מאן דמקדש אשיברא רב אשכחיה רב הונא דקדיש אשיברא אמר ליה שרי אבא למיקני איסתירי משיברא ת"ר אין מקדשין אלא על היין ואין מברכין אלא על היין אטו אשיברא ואמיא מי לא מברכין עליהו שהכל נהיה בדברו אמר אביי הכי קאמר אין אומרים הבא כוס של ברכה לברך אלא על היין ת"ר אין מקדשין על השכר משום ר' אלעזר בר רבי שמעון אמרו מקדשין מטעימת[ץ] יין כל שהוא ר' יוסי בר יהודה אומר מלא לוגמא[ק] אמר רב הונא אמר רב וכן תני רב גידל דמן נרש[ר] המקדש וטעם מלא לוגמא יצא ואם לאו לא יצא אמר רב נחמן בר יצחק אנא תנינא להא לא גידול בר מנשיא ולא גידול בר מניומי[ש] אלא גידול סתמא למאי נפקא מינה למירמא דידי' אדידיה: סמוך למנחה: איבעיא להו סמוך למנחה גדולה תנן או דילמא סמוך למנחה קטנה תנן סמוך למנחה גדולה תנן ומשום פסח דילמא אתי למימשך ואתי רבא הילכתא טעם מקדש. וכן הלכה: **אמימר** מתני להה בו'. בסוף מילתיה גרסינן מדיל והולך כל היום כולו דמי לאו הכי היינו ליתנא קמא והלכה כליתנא קמא דמדיל עד רביעי בשבת כלתמר[ת] רבי חייא לעיל בשמעתא דמחר[ת] נמי רגילין להבדיל מחר התעית וכן בסדר דרב עמרם: **ושמע** מינה מבדיל כל השבת כולה. לא שמעינן מינה אלא כל היום אלא נקט הכי משום להלכה כן:

אדור ברבים בו'. לקמבר לדרדיס מין לו הפרה ומין הלכה כן אלא דוקא על דעת רבים מין לו הפרה ובמקום אחר מפורש (גיטין דף ו:): **אם** טעם מלא לוגמא יצא. וכדמפרש ביומא (דף פ.) כל שאילו מסלקו לנד אחד ירתה כמלא לוגמיו והוי פחות מרביעית כדתמרינן התם אבל מלא לוגמיו אמרינן התם דהוי יותר מרביעית ונראה שהוא רוב רביעית דאמרינן לקמן[ט] והוא דשתה רובא דכסא ודוקא לאדם בינוני אבל לעוג מלך הבשן בעי טפי כדאמרינן התם[י]:

סמוך[ע] למנחה. תימה אמאי קאי ליה מנחה דאי משום למנחה היתה קריבה בין הערבים הלא גם בשחר קריבה מנחת חביתין ומנחת תמיד ו"ל בשחר יש שם אחר תפלת שחרית ועוד דאמרינן בפרק קמא דברכות (דף ו:) הוי זהיר בתפלת מנחה שאף אילו לא נענה אלא בתפלת מנחה ואמת בשעת הקרבת מנחה נענה ולכן קאי ליה תפלת מנחה שאז היה שעת רצון[פ]:

ומתי

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) [לעיל קה: קו:], ט) [לעיל קו.], י) [עיין תוספות בשבת בתרא ז: ד"ה מר יונקא], ך) עיין ברכות דף נב. תוד"ה מניחו, כ) [לעיל קה: וש"נ], ל) עירובין עט:, מ) גיטין לה:, נ) קו., ס) קח:, ע) [עיין תוספות עירובין עט: ד"ה שם ותוספות יומא דף פ. ד"ה הכי ותוספות שבת דף עו: ד"ה ויעמוד].

הגהות הב"ח

(מ) גמ' בעי מיניה רב חסדא מרב הונא כ"ל: (נ) רש"י ד"ה מייסרן ומפיים מצערין הן אבל בשעת שתיה: (ס) שם ד"ה שרי וכו' ולהשתכר בו לכך כ"ל ותיבת מערב נמחק: (ע) שם ד"ה מטעמת וכו' שיטעום די בכל שהוא:

ליקוטי רש"י

ש"מ המבדיל בתפלה. דקמני הנכנס לביתו במוצאי שבת מבדיל ומע"ג דסתם בני אדם מבדילין בתפלה [רשב"ם לעיל קה:]. מבדיל והולך כל השבת כולו. עד רביעי בשבת, ולא עד בכלל, אבל מרביעי ואילך גבי שבת הנאה מתמצד [רשב"ם לעיל קו.].

הגהות וציונים

ת] ס"א מרימר (גליון). בכת"י ודפו"ר איתא מתני לה (במקום "פתח" לה, וכמו בתוס'): ס] ס"א רבין (גליון): ע] [עיין תוספות שבת ט: ד"ה לימא וכו' גרסתם הכא לטעום כלום] (גליון): צ] [פי' מסיר הדעת כמו המסית שבא בדברים רכים והוא מתוק ומפתה בני אדם לשתותו ואח"כ מצער מלשון המפיס מורסא, ערוך ערך מפיס גרס מיסרן ומפיים] (גליון): ק] צ"ל ובטעימת (דק"ס) וכ"ה בר"ח: ר] בכת"י לוגמיו וכ"ה בהרבה ראשונים, וכ"ה ישר דבדידיה משערינן (דק"ס): ש] בכת"י נוסף ולא גידול דמן נרש (דק"ס) ועיין רשב"ם: ת] שכר משעורים נבוטים וקלויים: ץ] [משש שעות כן איתא בפירוש הרשב"ם] (גליון): ק] לשון שבר כצ"ל (רש"ש, ועיין מהרש"ל דמקיים הגירסא): ר] דס"ל לרשב"ם כיון דברכת המזון טעונה כוס מה תלוי בקביעת סעודה (הרא"ש, עיי"ש) אבל בר"ח ורי"ף ור"ן גרסו לה: ש] ס"א נוסף בר מניומי (חכמת מנוח): ת] צ"ל שמא (ימלך) [ימשך] (דברי נחמיה בילק"מ): ק] בכת"י נוסף וימנע: ם] צ"ל כדאמרי בני רבי חייא (והוא לעיל קה ע"א, קו ע"א): ע] [שייך למשנה דלעיל צט ע"ב] (גליון): פ] [ובאבודרהם דף מא ע"ד דפוס פראג כתב בזה"ל ונקראת זאת התפלה מנחה מפני שבשעה עשירית מן היום שנברא בו אדם הראשון חטא וזהו שכתוב לרוח היום ומתרגמינן למנח יומא, עכ"ל] (גליון): צ] עיין רא"ש דגריס כהב"ח וכ"ה בכת"י, ועיין יעב"ץ שמקיים גי' דידן שהרב שאל לתלמידו לחידודי:

עין משפט נר מצוה

מד א מיי' פ"ז מהל' ברכות [עי' בהג' מיי' שם ס"ק ם] ופכ"ט מהל' שבת הלכה יז סמג עשין כט טוש"ע ח"ח סי' קפב ס"ב וסי' ערב ס"ט וסי' רלו ס"ג:

מה ב מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה ז טוש"ע ח"ח סי' קל סעיף ג וסי' רעג סעיף יג:

רבינו חננאל

אמר רבה הלכתא טעם מקדש טעם מבדיל ומי שלא קדש בערב שבת מקדש והולך כל היום ומי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל כל היום כמרימר דמתני להא שמעתא דרבא ליומיה. **פי' ובת טוות** לן אותה הלילה בלא אכילה. **פי' חמר מדינה** יין ששותין בני המדינה כולה והוא יינם ואין להם זולתו: **שכרא בת תליסר מגאני** פי' שכר מסנן בשלש עשרה מסננות כלומר הורק מכלי אל כלי. **מיסרן ומפיס** פי' מסיר הדעת כמו המסית שבא בדבריו רכין והוא מתוק ומפתה בני אדם לשתותו ואחר מצערו מלשון המפיס מורסא בשבת: **רבה בר בר חנה מקדש אשכרא** גרסינן במס' נזיר בתחלתו הריני נזיר מן החרצנים כו' ור' שמעון נמי הכתיב מיין ושכר יזיר ההוא מבעי ליה לאסור יין מצוה כיין הרשות [מאי היא] קידושא ואבדלתא הרי הוא מושבע עליהן מהר סיני אלא כי הא דאמר רבא שבועה שאשתה וחזר ואמר הריני נזיר אתיא נזירות חלה אשבועה ורבנן הכתיב מכל ההוא לאסור יין מצוה כיין הרשות ס): **ירושלמי** בשבועות פ"ג (הלכה ד) שבועה שלא אוכל מצה בלילי הפסח לוקה ואוכל מצה בפסח שבועה שלא אשב בצל אסור לישב בצל סוכה שבועה שלא אשב בצל סוכה לוקה וישב בצל סוכה. כתוב בספרי דבי רב מיין ושכר יזיר לעשות יין מצוה כיין רשות: **ת"ר אין אומרין הבא כוס לברך אלא על היין** ואסיקנא לא אמרן אלא דלא קביע סעודתיה עילויה אבל קבע לית לן בה. **ת"ר אין מקדשין על השכר** משום ר"ש אמרו מקדשין וטעימת יין כל שהוא ר' יוסי אומר מלא לוגמיו. וכן תאני גידול המקדש וטעם מלא לוגמיו יצא ואם לאו לא יצא: **מתני' סמוך למנחה כו'.**

חשק שלמה על ר"ח

ס] [לפנינו שם נמוקי (ד' ד') הגי' ורבנן נמי הא ניתני ליה לעסור יין מצוה כיין רשות ס"ל לימא קרח מיין מאי ושכר ס"מ תרתי ע"כ וגי' רבינו מינו מוכן וע"ע].

תְּבוּר מִינָהּ - סברו התלמידים ששמעו דין זה ממנו, קַדּוּשֵׁי הוּא דְּלָא מְקַדְּשִׁינַן עִילָּוֵיהּ - שרק קידוש אין עושים על השיכר, אֲבָל אַבְדּוֹלֵי מַבְדִּילִינַן - מותר להבדיל עליו. אָמַר לְהוּ [-להם] רַב חִסְדָּא, הָכִי [-כך] אָמַר רַב, כְּשֵׁם שֶׁאֵין מְקַדְּשִׁין עָלָיו - על השיכר, כָּךְ אֵין מַבְדִּילִין עָלָיו. אִיתְּמַר נַמִּי - וכן נאמר בבית המדרש, אָמַר רַב תַּחֲלִיפָא בַּר אֲבִימִי אָמַר שְׁמוּאֵל, כְּשֵׁם שֶׁאֵין מְקַדְּשִׁין עָלָיו כָּךְ אֵין מַבְדִּילִין עָלָיו[כא].

הגמרא מביאה מעשה בענין קידוש על שיכר:

לֵוִי שַׁדַּר לֵיהּ [-שלח לו] לְרַבִּי שִׁיכְרָא בַּר תְּלֵיסַר מְגָנֵי - שיכר שנעשה על ידי כתישת שלש עשרה ערימות של תמרים[כב]. טָעֲמֵיהּ - טעם רבי לשיכר זה, הֲוָה בָּסִים טוֹבָא - והיה טעמו ערב לו ביותר. אָמַר רבי, שיכר כְּגוֹן זֶה רָאוּי לְקַדֵּשׁ עָלָיו בשבת, וְלוֹמַר עָלָיו כָּל שִׁירוֹת וְתוּשְׁבָּחוֹת שֶׁבָּעוֹלָם. בְּלֵילְיָא צַעֲרֵיהּ - בלילה גרמה שתיית השיכר צער הגוף לרבי[כג], אָמַר, מְיַפְּרָן וּמְפַיְּים - משקה זה שגורם לצער הגוף, וכי ראוי הוא לפייס ולרצות לקדוש ברוך הוא על ידי אמירת קידוש עליו[כד].

הגמרא מביאה מימרות של אמוראים בענין הרחקה משתיית שיכר:

אָמַר רַב יוֹסֵף, אָדוֹר בָּרַבִּים - אנדור בפני אנשים רבים, שהוא נדר שאין לו הפרה[כה], דְּלָא אֶשְׁתֵּי שִׁיכְרָא - שלא אשתה שיכר.

אָמַר רָבָא, אֶשְׁתֵּי מֵי זוּרְיוֹן - מעדיף אני לשתות מים ששורים בהם פשתן, שהם סרוחים ביותר, וְלָא אֶשְׁתֵּי שִׁיכְרָא - ולא לשתות שיכר.

וְעוֹד אָמַר רָבָא, תֶּיהֱוֵי שַׁקְיוּתֵיהּ שִׁיכְרָא - תהיה שתייתו שיכר, מַאן דְּמָקַדֵּשׁ אַשִּׁיכְרָא - למי שמקדש על השיכר. כלומר, אדם שמקדש על שיכר אף כשיש יין בביתו יענש מן השמים מדה כנגד מדה, שלא תשיג ידו לקנות יין ויוכרח לשתות רק שיכר.

הגמרא מביאה מעשה שאירע עם רב בענין קידוש על שיכר:

רַב, אַשְׁפְּחֵיהּ רַב הוּנָא - מצאו רב הונא לרב, דְּקָדֵישׁ אַשִּׁיכְרָא - שהיה מקדש על שיכר[כו], אף שהיה יין בעירו, לפי שהיה השיכר חביב עליו[כז]. אָמַר לֵיהּ - אמר לו רב הונא לרב, שָׁרֵי אַבָּא לְמִיקְנֵי אִיסְתִּירֵי מִשִּׁיכְרָא - התחיל אבא[כח] להרויח מעות מן השיכר. כלומר, מאחר והתחלת לעסוק בעשיית שיכר, והנך משתכר בו, לפיכך חביב הוא בעיניך לקדש עליו[כט].

הגמרא מביאה ברייתא המבארת אם שיכר ראוי ל'כוס של ברכה':

תָּנוּ רַבָּנָן, אֵין מְקַדְּשִׁין אֶלָּא עַל הַיַּיִן[ל], וְאֵין מְבָרְכִין אֶלָּא עַל הַיַּיִן.

סברה הגמרא, שכוונת הברייתא היא שאין מברכים ברכה ראשונה אלא על היין. ועל כן היא מקשה, אָטוּ אַשִּׁיכְרָא וְאַמַּיָּא מִי לָא מְבָרְכִין עֲלַיְיהוּ - האם אין מברכים על שיכר ומים קודם שתייתם 'שֶׁהַכֹּל נִהְיָה בִּדְבָרוֹ'.

אָמַר אַבַּיֵי, הָכִי קָאָמַר - כך כוונת הברייתא לומר, אֵין אוֹמְרִים הָבֵא כּוֹס שֶׁל בְּרָכָה לְבָרֵךְ עליו ברכת המזון אֶלָּא עַל הַיַּיִן, ולא על שיכר או מים[ל].

הגמרא מביאה ברייתא נוספת העוסקת בדיני קידוש:

תָּנוּ רַבָּנָן, אֵין מְקַדְּשִׁין עַל הַשֵּׁכָר, מִשּׁוּם [-משמו של] רַבִּי אֶלְעָזָר בַּר רַבִּי שִׁמְעוֹן אָמְרוּ, מְקַדְּשִׁין אף על השיכר[לא].

דין נוסף. מִטְּעִימַת[לב] יַיִן כָּל שֶׁהוּא. כלומר, די בכך שיטעם המקדש 'משהו' מכוס של קידוש[לג]. רַבִּי יוֹסֵי בַּר יְהוּדָה אוֹמֵר, צריך שישתה מְלֹא לוּגְמָא[לד], דהיינו, שיהא פיו מלא ביין[לה].

עוד בענין שתיית מלא לוגמיו:

אָמַר רַב הוּנָא אָמַר רַב, וְכֵן תָּנֵי [-שנה ברייתא] רַב גִּידֵּל דְּמִן

כא. **נתבאר** בהערה לעיל שנחלקו הראשונים אם הספק היה באופן שהשיכר הוא 'חמר מדינה' או לא. ונמצא, שלדעת הסוברים שהספק הוא ב'חמר מדינה', אזי סובר רב שאין מקדשים ומבדילים על השיכר אף כשהוא 'חמר מדינה', ונחלק בזה על אמימר, הסובר [במעשה שהובא לעיל בגמרא] שמותר להבדיל על חמר מדינה. אמנם לדעת הסוברים שהספק הוא באופן שאין השיכר 'חמר מדינה', אזי יתכן שמודה רב שכאשר השיכר הוא 'חמר מדינה' מותר לקדש ולהבדיל עליו. ולענין הלכה, ראה הערה להלן.

כב. **כלומר**, אופן עשיית שיכר תמרים הוא על ידי שריית התמרים במים, עד שיקלטו המים את טעם התמרים. ואילו לוי נטל את המים לאחר ששרה בהם תמרים, וחזר ושרה בהם תמרים אחרים, וחזר ועשה כן שלש עשרה פעמים, עד שהשביח השיכר ביותר. וביאור תיבת 'מגני' הוא מלשון 'מגירה', שהוא סכין גדול המשמש לצורך כתישה ושבירה, על שם שכתש ושיבר תמרים רבים, כמאמר הכתוב (נהמיה ד כ) 'אשר מגן צריך בידיך', שהוא לשון שבירה. על פי דברי הרשב"ם (ד"ה מליסר). רבינו חננאל (ד"ה שכרא) מפרש ענין שיכר זה באופן אחר, שסינן אותו בשלש עשרה מסננות, כלומר, שהורק מכלי אל כלי [ובכך ניקהו מכל הפסולת שבו].

כג. **שכן** התמרים משלשלים הם, כמבואר במסכת כתובות (י:). רשב"ם (ד"ה נעריה).

כד. **רשב"ם** (ד"ה מיקרן). ורבינו חננאל (ד"ה מיקרן) פירש, ש'מיסרן' היינו שמסיר את הדעת, כמו מסית שבא בדברים רכים, כך השיכר הוא מתוק ומפתה בני אדם לשתותו, ו'מפיס' הכוונה מצער, מלשון 'המפיס מורסא' (שבת ג.). ולפי שני פירושים אלו משמע שהיתה מסקנתו של רבי שאין לקדש עליו. אמנם רש"י (ד"ה מיקרן) פירש באופן אחר, שכוונת רבי היתה שאף על פי שהשיכר מצער את האדם לאחר שתייתו, מכל מקום בשעת השתיה הוא מפייסו, כלומר, שהוא טוב וראוי לומר עליו קידוש והבדלה.

כה. **כך** סובר רב יוסף, שנדר בפני רבים אין לו הפרה. אמנם אין הלכה כן, אלא נדר שהודר ברבים יש לו הפרה, ורק נדר שהוא 'על דעת רבים' אין לו הפרה. תוספות (ד"ה אדור).

כו. **וסובר** בזה רב כשיטתו, שיש לאדם לקדש על מה שחביב בעיניו, וכפי שנתבאר לעיל (קו:), שכאשר היתה הפת חביבה על רב היה מקדש עליה, וכאשר היה היין חביב לו קידש עליו. רשב"ם (ד"ה מקדש).

כז. **'אבא'** הוא רב. ונחלקו הראשונים מה היה שמו האמיתי. דעת רש"י במסכת ברכות (מז. ד"ה מילתו), שהיה שמו 'רב', אלא שקראו לו בשם 'אבא' כדי לכבדו. ואילו דעת הרשב"ם (להלן קיט: ד"ה אבא), שהיה שמו 'אבא', אלא שקראו לו בבבל 'רב' כדי לכבדו, כשם שהיו קוראים בארץ ישראל לרבי יהודה הנשיא 'רבינו'.

כח. **אף** שהביא רב חסדא לעיל בשם רב שאין מקדשין ואין מבדילין על השיכר, היינו דווקא באופן שאינו חביב לו. דבר שמואל (ד"ה והנמלה). וראה שם עוד שהאריך בזה. וראה ברבינו חננאל, שגרס שמעשה זה אירע עם רבה בר בר חנה, ולגירסתו לא תקשה סתירה מדברי רב לעיל.

כט. **אין** הכוונה למעט שאין מקדשים על הפת, אלא להוציא את השיכר. ר"ן (על הרי"ף, ד"ה מין מקדשין).

ל. **הרי"ף** [ועוד ראשונים] מוסיף כאן בגירסת הגמרא את התיבות הללו 'והני מילי דלא קבע עילויה, אבל קבע עילויה לית לן בה'. דהיינו, שדין זה שאין אומרים ברכת המזון על כוס שיכר נאמר רק באופן שלא קבע את שתייתו בסעודה זו על השיכר, אבל אם קבע בה שתיה על השיכר רשאי הוא ליטלו גם בתורת כוס של ברכת המזון [והיינו בשיכר דווקא, אבל מים, אפילו אם קבע שתייתו עליהם, אין נוטלים אותם לכוס של ברכת המזון. ועל כן גורסים 'קבע עילויה' ולא 'קבע עלייהו'. רבינו דוד (ד"ה מנל)]. אמנם הרשב"ם (ד"ה כוס) כתב שאין גורסים כן. וכתב על כך הרא"ש (סוף סי' יז), שסברתו היא שאין הדבר תלוי כלל בקביעות סעודה, אלא מאחר וברכת המזון טעונה כוס דינה כשאר כוס של ברכה, וכשם שאין מקדשין על השיכר כך אין נוטלים אותו לכוס של ברכת המזון. אמנם הוסיף, שבמקום שהשיכר הוא 'חמר מדינה' פשוט הדבר שראוי הוא לכוס של ברכת המזון, שהרי אפילו הבדלה שהיא טעונה כוס לדעת הכל מבדילים על השיכר כשהוא 'חמר מדינה', וכל שכן לענין ברכת המזון שיש הסוברים (נרכות נב.) שאינה טעונה כוס כלל. וכן כתבו התוספות לעיל (קו: ד"ה מקדש).

לא. **לענין** הלכה, כתב רבינו דוד (ד"ה מנל), שאין מקדשים על השיכר, אפילו אם קבע עליו, ואפילו אם הוא חמר מדינה, וכפי המבואר במסכת בבא בתרא (צז.) שאין אומרים קידוש אלא על יין הראוי לנסך על המזבח. ואם אין לו יין מקדש על הפת. אבל לענין הבדלה וברכת המזון, שאי אפשר לברכם על הפת, הקילו בהם חכמים לאומרם על השיכר, אלא שיש חילוק בין הבדלה לברכת המזון, שלענין הבדלה לא התירו אלא במקום שאין היין מצוי כלל, והשיכר הוא 'חמר מדינה', ואילו לענין ברכת המזון התירו אף במקום שהיין מצוי, אם קבע את שתייתו בסעודה זו על השיכר. אמנם הרא"ש (סי' יז) כתב, שרוב הגאונים הסכימו שמקדשים על השיכר, במקום שהוא חמר מדינה.

לב. **רבינו** חננאל (ד"ה מ"ר מין מקדשין) גורס 'וטעימת'.

לג. **דהיינו**, אותה טעימה ששנינו בה לעיל (קה:) 'המקדש צריך שיטעום', דייה בכל שהוא. רשב"ם (ד"ה מטעמת).

לד. **בכתבי** יד והרבה ראשונים הגירסא היא 'מלא לוגמיו'. הגהות וציונים.

לה. **'פירוש** מלא לוגמיו, מלא פיו'. הערוך (ערך נגס).

כתבו התוספות (ד"ה מס), שיש לפרש את ענין 'מלא לוגמיו' כאן כפי המבואר במסכת יומא (פ.), שאין הכוונה 'מלא לוגמיו' ממש, דהיינו, שיהיה פיו מלא בשני צידיו, 'אלא כל שאילו יסלקנו לצד אחד ויראה כמלוא לוגמיו'. והוסיפו, שבהכרח יש לפרש כן, לפי שבסוגיית הגמרא שם מבואר ש'מלא לוגמיו' הוא יותר מרביעית, ואילו כוס של קידוש אינה אלא רביעית. אלא ודאי הכוונה שיהא צד אחד של פיו מלא, והוא שיעור רוב רביעית, שהוא רוב כוס של קידוש ששיעורה ברביעית.

עוד כתבו התוספות, ששיעור 'מלא לוגמיו' נמדד בכל אדם כפי גודלו, שאמנם בסתם

כל השבת. כלומרן לעיל עד יום רביעי: פירזומא. שכר שעורים, בלשון לעז ברוי"ש[ס]: ותאיני. שכר תמרים: ואפני. שכר תותים: שיכרא. שכר תמרים: בר תליסר מגני. שנתנו מיס על התמרים, ומחר שזבו נתן על תמרים מחרים, וכן הניח תמרים עד י"ג פעמים: מייסרן ומפיים. מלערין (ג), ובשעת שתיה מפייסין הן, כלומר טוציס הן ורלוי לומר עליהן קידום והבדלה: אדור ברבים. נדר שמין לו הפרה[ו]: מי זוריון. מי מערת הפשתן: שרי ליה אבא. התחלת לעשות שכר ולהשתכר בו, (ג) מערב לכך הוא יפה בעיניך ומקדם מתה עליו: כום של ברכה. ברהמ"ז: מטעמת יין בכל שהוא. מותה טעימה שתמרו המדרך לריך סיטעוס, (ד) בכל שהוא: מנחה גדולה. (משנה[ט]) בשעות ומחלה ולמעלה, זמן הקרבת תמיד כשמתה נא להקדימו: ומשום פסח. שמא יבא בשעודה ויתנע ויפשע מעשות פסח:

מו

רשב"ם

כל השבת כולה. כלומרן לעיל[ה] עד יום רביעי. והכי קי"ל כרבא דאמר טעם מקדם, ואם שכח ולא קידש מקדם למחר כל היום כולו, וכן טעם מבדיל, ואם לא הבדיל מבדיל והולך עד יום רביעי: ובת טווות. לן מעונה שלא תכל, וקרא הוא בדניאל (ויט): חמר מדינה. מין יין מחר בעיר הזמת כי תם שכר, הלכך מבדילין בו, וכן הלכה, אבל מיס לא תיקרו חמר מדינה, ומין מבדילין על המיס תפילו היכא דליכא שכר ויין: שמעת מינה תלת. ג' דברים בסידרי הבדלה. ואף על גב דשמעינן מינה דמבדילין על חמר מדינה תע"פ שאינו יין, לא תשיב, דלא תיילי אלא בשכר הבדלה, אי נמי מילתא דפשיטא הוא, דכיון דמין יין אחר בעיר טוב לו שיבדיל על השכר משלא יבדיל כלל: מהו לקדושי אשברא. במקום שאין יין: פירזומא. שכר שעורין: ותאיני. שכר תמרים: ואפני. שעושין שכר מפרי סנה כגון תותין, והללו משובים יותר מתמס שכר הבבלים שהיה של תמרים: אבל אבדולי מבדלינן. מליצת לרב: תליסר מגני. שנתן המיס על התמרים ואח"כ נותנן על תמרים אחרים וכן הניח אחרים עד שלש עשרה פעמים, ומגני נראה שהוא לשון אשר מגן לריך בידך (נראשית יד) ומתרגמינן ומסר והוא לשון מסר[ז], כך השיכרא היה כותש ג"כ ומשכר התמרים אחדים אחדים שלש עשרה פעמים: צעריה. שלשול, דתמרים משלשלין כדאמרי' בכתובות (דף י:): מיסרן ומפיים. בתמיה, וכי מי שמלער רלוי הוא לפיים ולרלות להקב"ה ולומר עליו קידום: אדור ברבים. נדר שמין לו הפרה[ו]: מי זוריון. מי מערת פשתן: תידוי שקיותיה שיכרא. עני יהיה שלא יוכל לקנות יין, מדה כנגד מדה: מקדש אשיכרא. ומע"פ שהיה יין בעירו, וטעמו משום לחציב ליה, כדאמר לעיל זימנין דמציפא ליה ריפתא מקדם מריפתא: שרי ליה אבא. התחיל לעשות שכר ולהשתכר בו, ויפה בעיניך ומקדם אחה עליו: ואין מברכין. גרכת המזון לקמן: כום של ברכה. גרכת המזון: ה"מ דלא קבע עליה אבל קבע עליה אין לן בה לא גרסינן כלל[כ]: מטעמת יין כל שהוא. מותה טעימה שממרו (לעיל קה:) המדרך לריך סיטעוס, מותה טעימה די בכל שהוא: וטעם מלא לוגמא יצא ואם לאו לא יצא. והכי הילכתא, והוא שלא טעם אחד מכל המסובין, אבל טעם אחד מהם יכולו כולן ידי חובתן ומע"פ שלא טעמו: אמר רב נחמן בר יצחק אנא תנינא לה. להכי מתניתא משמיה דרב גידל (דמנרש) אבל אינו מזכיר מי הוא, שמא גידול בר מנשיא או גידול[כ] דמן נרש: מנחה גדולה. משש שעות ומחלה ולמעלה, דהיינו זמן עשיית תמיד הערב כשאחה נא להקדימו, כגון בערב הפסח שחל להיות בערב שבת שנשחט בשש ומחלה והפסח אחריו כדאמרינן בתמיד נשחט (לעיל דף נח.): ומשום פסח. שמא יבא[מ] בשעודה ויפשע[נ] מעשות פסח:

אמר רבא הילכתא טעם מקדש[מ] וטעם מבדיל ומי שלא קידש בערב שבת מקדש והולך כל היום כולו עד מוצאי שבת[ג] מי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך כל השבת כולו אמימר[מ] פתח לה להא שמעתא דרבא בהאי לישנא אמר רבא הילכתא טעם מקדש טעם מבדיל מי שלא קידש בע"ש מקדש והולך כל היום כולו מי שלא הבדיל במוצ"ש מבדיל והולך כל היום כולו. אמרי ליה[ג] מר ינוקא ומר קשישא בריה דרב חסדא לרב אשי זימנא חדא איקלע אמימר[ס] לאתרין ולא הוה לן חמרא אייתינא ליה שיכרא ולא אבדיל[ו] ובת טווות למחר טרחנא ואייתינא ליה חמרא ואבדיל וטעים מידי לשנה תו איקלע לאתרין לא הוה לן חמרא אייתינא שיכרא אמר אי הכי א"ח מדינה הוא אבדיל וטעים מידי שמע מינה תלת ש"מ[ח] המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכום ושמע מינה אסור לו לאדם שיאכל[ג] קודם שיבדיל ושמע מינה מי שלא הבדיל במוצ"ש מבדיל והולך כל השבת כולו. בעא מיניה[ס] רב הונא מרב חסדא מהו לקדושי אשיכרא אמר השתא ומה פירזומא ותאיני ואפני דבעאי מיניה מרב ורב מר' חייא ורבי חייא מרבי ולא פשט ליה שיכרא מיבעיא סבור מינה קדושי הוא דלא מקדשינן עילויה אבל אבדולי מבדלינן אמר להו רב חסדא הכי אמר רב כשם שאין מקדשין עליו כך אין מבדילין עליו איתמר נמי אמר רב תחליפא בר אבימי אמר שמואל כשם שאין מקדשין עליו כך אין מבדילין עליו לוי שדר ליה לר' שיכרא בר תליסר מגני טעמיה הוה בסים טובא אמר בגון זה ראוי לקדש עליו ולומר עליו כל שירות ותושבחות שבעולם בליליא צעריה אמר מיסרן ומפיים[ז] אמר רב יוסף אדור ברבים דלא אישתי שיכרא אמר רבא אישתי מי זוריון ולא אישתי שיכרא ואמר רבא תיהוי שקיותיה שיכרא מאן דמקדש אשיכרא רב אשכחיה רב הונא דקדיש אשיכרא אמר ליה שרי אבא למיקני איסתירי משיכרא ת"ר אין מקדשין אלא על היין ואין מברכין אלא על היין אטו אשיכרא ואמיא מי לא מברכין עליהו שהכל נהיה בדברו אמר אביי הכי קאמר אין אומרים הבא כום של ברכה לברך אלא על היין ת"ר אין מקדשין על השכר משום ר' אלעזר בר רבי שמעון אמרו מקדשין מטעימת[פ] יין כל שהוא ר' יוסי בר יהודה אומר מלא לוגמא[נ] אמר רב הונא אמר רב וכן תני רב גידל דמן נרש[ס] המקדש וטעם מלא לוגמא יצא ואם לאו לא יצא אמר רב נחמן בר יצחק אנא תנינא לה לא גידול בר מנשיא ולא גידול בר מניומי[ע] אלא גידול סתמא למאי נפקא מינה למימא דידי' אדידיה: סמוך למנחה: איבעיא להו סמוך למנחה גדולה תנן או דילמא סמוך למנחה קטנה תנן סמוך למנחה גדולה תנן ומשום פסח דילמא אתי למימשך ואתי

רשב"ם

אמר רבא הילכתא טעם מקדש. וכן הלכה: אמימר מתני לה כו'. נסוף מילתיה גרסינן מדדיל והולך כל היום כולו דמי לאו הכי היינו לישנא קמא והלכה כלישנא קמא דמדדיל עד רביעי נשבת כלאמר[פ] רבי חייא לעיל ובשעה נאה שחל להיות בעול"ש נמי רגילין להבדיל לאחר התעניה וכן נסדר דרב עמרם: ושמע מינה מבדיל כל השבת כולה. לא שמעינן מינה אלא שלא נקט הכי משום להלכה כן:

אדור ברבים כו'. לקמבר לברבים אין לו הפרה ואין הלכה כן אלא דוקא על דעת רבים אין לו הפרה ובמקום אחר מפורש (גיטין דף ו.): אם טעם מלא לוגמא יצא. וכדמפרש בגמ' (דף פ.) כל שאילו מסלקו לנד אחד ירתה כמלא לוגמיו והוי פחות מרביעית כלאמרינן התם אבל מלא לוגמיו אמרינן התם להוי יותר מרביעית ונראה שהוא רוב רביעית דאמרינן לקמן[ע] והוא דשתה רובא דכסא ודוקא למאכל בעי טפי אבל לעוג מלך הבשן נעי טפי כלאמרינן התם[ס]:

סמוך[פ] למנחה. תימה אמאי קאי ליה מנחה דאי משום למנחה היתה קריבה בין הערבים הלא גם בשאר קריבה מנחת חביתין ומנחת תמיד וי"ל בשאר יום אם אחר תפלת שחרית ועוד לאמרינן בפרק קמא דברכות (דף ו:) הוי זהיר בתפלת מנחה שאף אליהו לא נענה אלא בתפלת מנחה ושמא בשעת הקרבת מנחה נענה ולכן קרי ליה תפלת מנחה שאז היה שעת רצון[פ]:

ומתי

מ) [לעיל קה: קו:], נ) [לעיל קו.], ג) [עיין תוספות נשבת נאחת ז: ד"ה מר ינוקא], ד) עיין ברכות דף נב. תוד"ה מניחו, ה) [לעיל קה: וש"נ], ו) עירובין עט:, ז) גיטין לה:, ח) קו., ט) קח:, י) [ועיין תוספות עירובין עט: ד"ה אם ותוספות יומא דף פ. ד"ה הכי ותוספות שבת דף עו: ד"ה ויעמוד].

הגהות הב"ח

(מ) גמ' בעי מיניה רב חסדא מרב הונא[ס] מהו לקדושי משיכרא כנ"ל: (ב) רש"י ד"ה מייסרן ומפיים מלערין הן אבל בשעת שתיה: (ג) שם ד"ה שרי וכו' ולהשתכר בו לכך כנ"ל ותיבת מערב נמחק: (ד) שם ד"ה מטעמת וכו' סיטעוס די בכל שהוא:

הגהות וציונים

מ] ס"א מרימר (גליון). בכת"י ודפו"ר איתא מתני לה (במקום "פתח" לה, וכמו בתוס'): נ] ס"א רבין (גליון): ג] [עיין תוספות שבת ט: ד"ה לימא וכו' גרסתם הכא לטעום כלום] (גליון): ד] [פי' מסיר הדעת כמו המסית שבא בדברים רכים והוא מתוק ומפתה בני אדם לשתותו ואח"כ מצער מלשון המפיס מורסא, ערוך ערך מפיס גרס מיסרן ומפיים] (גליון): ה] צ"ל וטעימת (דק"ס) וכ"ה בר"ח: ו] בכת"י לוגמיו וכ"ה בהרבה ראשונים, וכ"ה ישר דבדידיה משערינן (דק"ס): ז] בכת"י נוסף ולא גידול דמן נרש (דק"ס) ועיין רשב"ם: ח] שכר משעורים נבוטים וקלויים: ט] [משש שעות כן איתא בפירוש הרשב"ם] (גליון): י] לשון שבר כצ"ל (רש"ש, ועיין מהרש"ל דמקיים הגירסא): כ] דס"ל לרשב"ם כיון דברכת המזון טעונה כוס מה תלוי בקביעת סעודה (הרא"ש, עיי"ש) אבל בר"ח ורי"ף ור"ן גרסו לה: ל] ס"א נוסף בר מניומי (חכמת מנוח): מ] צ"ל שמא (ימלך) [ימשך] (דברי נחמיה בילק"מ): נ] בכת"י נוסף וימנע: ס] צ"ל כדאמרי בני רבי חייא (והוא לעיל קה ע"א, קו ע"א): ע] [שייך למשנה דלעיל צט ע"ב] (גליון): פ] [ובאבודרהם דף מא ע"ד דפוס פראג כתב בזה"ל ונקראת זאת התפלה מנחה מפני שבשעה עשירית מן היום שנברא בו אדם הראשון חטא וזהו שכתוב לרוח היום ומתרגמינן למנח יומא, עכ"ל] (גליון): צ] עיין רא"ש דגריס כהב"ח וכ"ה בכת"י, ועיין יעב"ץ שמקיים גי' דידן שהרב שאל לתלמידו לחידודי:

עין משפט
נר מצוה

מד א מיי' פ"ז מהל' ברכות [עי' בהג' מיי' שם ס"ק ס] ופכ"ט מהל' שבת הלכה יז סמג עשין כט טוש"ע ח"מ סי' קפד ס"ב וסי' ערב ס"ט וסי' רלו ס"ב:

מה ב מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה ז טוש"ע ח"מ סי' קל סעיף ג וסי' רעח סעיף יג:

רבינו חננאל

אמר רבה הלכתא טעם מקדש טעם מבדיל ומי שלא קדש בערב שבת מקדש והולך כל היום ומי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל כל היום כמרימר דמתני להא שמעתא דרבא ליומיה. פי' **ובת טוות** לן אותה הלילה בלא אכילה. פי' **חמר מדינה** יין ששותין בני המדינה כולה והוא יינם ואין להם זולתו: **שכרא בת תליסר מגאני** פי' שכר מסונן בשלש עשרה מסננות כלומר הורק מכלי אל כלי. **מיסרן ומפיס** פי' מסיר הדעת כמו המסית שבא בדבריו רכין והוא מתוק ומפתה בני אדם לשתותו ואחר מצערו מלשון המפיס מורסא בשבת: **רבה בר בר חנה מקדש אשכרא** גרסינן במס' נזיר בתחלתו הריני נזיר מן החרצנים כו' ור' שמעון נמי הכתיב מיין ושכר יזיר ההוא מבעי ליה לאסור יין מצוה כיין הרשות [מאי היא] קידושא ואבדלתא הרי הוא מושבע עליהן מהר סיני אלא כי הא דאמר רבא שבועה שאשתה וחזר ואמר הריני נזיר אתיא נזירות חלה אשבועה ורבנן הכתיב מכל ההוא לאסור יין מצוה כיין הרשות ס): **ירושלמי** בשבועות פ"ג (הלכה ד) שבועה שלא אוכל מצה בלילי הפסח לוקה ואוכל מצה בפסח שבועה שלא אשב בצל אסור לישב בצל סוכה שבועה שלא אשב בצל סוכה לוקה וישב בצל סוכה. כתוב בספרי דבי רב מיין ושכר יזיר לעשות יין מצוה כיין רשות: **ת"ר אין אומרין הבא כוס לברך אלא על היין** ואסיקנא לא אמרן אלא דלא קביע סעודתיה עילויה אבל קבע לית לן בה. **ת"ר אין מקדשין על השכר** משום ר"ש אמרו מקדשין וטעימת יין כל שהוא ר' יוסי אומר מלא לוגמיו. וכן תאני גידול המקדש וטעם מלא לוגמיו יצא ואם לאו לא יצא: **מתני' סמוך למנחה כו'.**

חשק שלמה על ר"ח

ס) [לפיטו שם בגזיר (ד' ד') הגי' ורבנן נמי הא ניבעי ליה לאסור יין מצוה כיין רשות ס"ל לימא קרא מיין מאי ושכר ת"מ תרתי ע"כ וגי' רבינו מיטו מוכן ול"ע].

משנת ראשונים

אמרי ליה מר ינוקא ומר קשישא. מר ינוקא הוא הגדול ועל שם שנולד בינקותו של רב חסדא קרי ליה מר ינוקא ומר קשישא הוא הצעיר ונולד בקשישותו של רב חסדא. [תוספות, בבא בתרא ז:] **אייתינא ליה שיכרא ולא אבדיל ובת טווות.** מינה שמעינן דאין מבדילין על הפת דדוקא קדוש אמרו אבל הבדלה לא אמרו והדין נותן דשאני קדוש דכיון דאין קדוש אלא במקום סעודה שפיר דמי לקדושי אריפתא אבל הבדלה דאינה מתורת סעודה לא. [מהר"ם חלאווה] **אמר מיסרן ומפיים.** מסיר הדעת כמו המסית שבא בדבריו רכין והוא מתוק ומפתה בני אדם לשתותו ואחר מצערו מלשון המפיס מורסא בשבת. [רבינו חננאל] **רבי יוסי בר יהודה אומר מלא לוגמא.** ה"מ לאדם בינוני דהאי שיעורא הוי ביה בציר מרביעית, אבל לעוג מלך הבשן ודכותיה דהוי ביה האי שיעורא טפי מרביעית ברביעית לחודיה סגי, דאע"ג דגבי יוה"כ מסקי' התם דכל חד וחד בדידיה משערינן, ה"ט משום דהתם ביתובי דעתא תליא מילתא וכל חד וחד בדידיה מיתבא דעתיה, אבל הכא דכוליה כוס ברביעית סגי א"א דניבעי שיטעום ממנו טפי מרביעית, אלא בכדי שיסלקנו לצד אחד או ברביעית סגי הי מינייהו דבציר טפי. [חדושי הר"ן] **המקדש וטעם מלא לוגמא יצא.** מיכן מוכיח שמלא לוגמא הוא פחות מרביעית שכל שיעור הכוס אינו אלא רביעית והכי מוכח בפירוש בפ' יוה"כ וכתב רבינו שמואל זצוק"ל והנ"מ דלא טעם אחד מכל המסובין אבל טעם אחד מהן יצאו כולן י"ח ואף על פי שלא טעמו והכי מוכח בפ' בכל מערבין. [תוספות ר"י"ד]

[-ממקום ששמו] **נָרָשׁ**, **הַמְקַדֵּשׁ וְטָעַם מְלֹא לוּגְמָא יָצָא, וְאִם לָאו** - אם לא טעם כשיעור זה, **לֹא יָצָא**[לי].

אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק אֲנָא תְּנִינָא לָהּ - אני שניתי ברייתא זו בשמו של רב גידול, אך **לֹא** בשם **גִּידּוֹל בַּר מְנַשְּׁיָא וְלֹא** בשם **גִּידּוֹל בַּר מַנְיוֹמֵי**[לי], **אֶלָּא** בשם רב **גִּידּוֹל סְתָמָא**. כלומר, אין אני יודע איזה רב גידול שנה ברייתא זו.

מברורת הגמרא, **לְמַאי נָפְקָא מִינָּהּ** - מה חילוק יש בדבר, לידע איזה רב גידול שנה ברייתא זו. מבארת הגמרא, **לְמֵירְמָא דִּידֵיהּ אַדִּידֵיהּ** - להקשות משמועה אחת של רב גידול על שמועה אחרת שלו. שאילו היינו יודעים מי הוא ששנה ברייתא זו יכולים היינו להקשות עליו משמועה אחרת שאמר, אך מאחר ואין יודעים זאת אי אפשר להקשות.

★

שנינו במשנה, ערב פסחים **סָמוּךְ לַמִּנְחָה** לא יאכל אדם עד שתחשך.

הגמרא מסתפקת באיזו 'מנחה' עוסקת המשנה:
אִיבַּעְיָא לְהוּ - נסתפקו בני הישיבה, האם **סָמוּךְ לְזמן 'מִנְחָה גְּדוֹלָה'** **תְּנַן** - שנינו במשנה, שאסור לקבוע סעודה על הפת, דהיינו מחצות היום והלאה[לח], שהוא סוף שעה שישית ותחילת שביעית, **אוֹ דִילְמָא** - או שמא **סָמוּךְ לְזמן 'מִנְחָה קְטַנָּה' תְּנַן** - שנינו במשנה, דהיינו, מסוף שעה תשיעית של היום ותחילת שעה עשירית[לט].

הגמרא מבארת את צדדי הספק. האם **סָמוּךְ לְמִנְחָה גְּדוֹלָה תְּנַן** - שנינו במשנה שלא לקבוע סעודה על הפת, **וְטַעַם** האיסור הוא **מִשּׁוּם** הקרבת קרבן **פֶּסַח** בזמנו, שחששו חכמים שאם יקבע אדם סעודה על הפת סמוך לזמן מנחה גדולה **דִילְמָא אָתֵי לְמִימְשַׁךְ** - שמא יבוא להימשך בסעודתו,

כתב הרא"ש (סי' יח), שאין שתיית שני אנשים מצטרפת ל'מלא לוגמיו', אלא ישתה אדם אחד שיעור זה, לפי שצריך שיהנה האדם מכוס של ברכה, ובפחות ממלא לוגמיו אין זו שתיה של הנאה. אמנם הריטב"א במסכת עירובין (עט: ד"ה הא) כתב בשם תוספות, שאפשר לצרף שיעור 'מלא לוגמיו' מכל המסובים, על ידי שכל אחד מהם ישתה מעט.

לז. בכתבי יד נוסף 'ולא גידול דמין נרש'. הגהות וציונים.

לח. זמן 'מנחה גדולה' הוא תחילת הזמן הראוי להקרבת תמיד של בין הערבים, שלפעמים היו מקדימים את עשייתו עד לשעה שש ומחצה, כגון בערב פסח שחל בערב שבת, כמו שנתבאר לעיל בפרק תמיד נשחט (נח.), ו'סמוך' למנחה הכוונה חצי שעה קודם לכן, דהיינו מחצות היום, שהוא סוף שעה שישית ותחילת שעה שביעית. על פי דברי הרשב"ם כאן (ד"ה מנחה), ולעיל (עט: ד"ה ערבי).

לט. זמן 'מנחה קטנה' הוא סוף הקרבת תמיד של בין הערבים ביום רגיל, שהוא לאחר תשע שעות ומחצה מתחילת היום, כמו ששנינו לעיל (נח.) 'תמיד נשחט בשמונה ומחצה וקרב בתשע ומחצה', ו'סמוך' למנחה הכוונה חצי שעה קודם לכן, דהיינו מסוף שעה תשיעית ותחילת עשירית. רשב"ם (לעיל עט: ד"ה ערבי).

כל השבת. כלומרן לעיל עד יום רביעי: פירזומא. שכר שעורים, בלשון לעז ברוי"ש[מ]: ותאיני. שכר תמרים: ואפני. שכר תותים: שיכרא. שכר תמרים: בר תליסר מגני. שנתנו מיס על התמרים, ומחר שזבו נתן על תמרים מחרים, וכן הניח תמרים עד י"ג פעמים: מייסרן ומפיים. מלערין (ג), ובשעת שתיה מפייסין הן, כלומר טוציס הן ורלוי לומר עליהן קידום והבדלה: אדור ברבים. נדר שמין לו הפרה[נ]: מי זוריון. מי מערת הפשתן: שרי ליה אבא. התחלת לעשות שכר ולהשתכר בו, (ג) מערב לכך הוא יפה בעיניך ומקדם מתה עליו: כום של ברכה. ברהמ"ז: מטעמת יין בכל שהוא. מותה טעימה שאמרו המנרך לריך טיטוס, (ד) בכל שהוא: מנחה גדולה. (משנה[ס]) שעות ומחלה ולמעלה, זמן הקרבת תמיד כשמתה נת להקדימו: ומשום פסח. שמת יבא בשבועה וימנע ויפשע מעשות פסח:

מו

רשב"ם

כל השבת כולה. כלומרן לעיל[ס] עד יום רביעי. והכי ק"ל כרבא דאמר טעם מקדם, ואם שכח ולא קידש מקדם למחר כל היום כולו, וכן טעם מבדיל, ואם לא הבדיל מבדיל והולך עד יום רביעי: ובת טווה. לא מעונה שלא אכל, וקרא הוא בדניאל (ויט): חמר מדינה. מין יין אחר בעיר הזאת כי אם שכר, הלכך מבדילין בו, וכן הלכה, אבל מיס לא ליקרו חמר מדינה, ואין מבדילין על המיס אפילו היכא דליכא שכר ויין: שמעת מינה תלת. ג' דברים בסידרי הבדלה. ואף על גב דאמרינן מינה דמבדילין על חמר מדינה אע"פ שאינו יין, לא אשיב, דלא מיירי אלא בשכר הבדלה, אי נמי מילתא דפשיטא הוא, דכיון דאין יין אחר בעיר טוב לו שיבדיל על השכר משלא יבדיל כלל: מהו לקדושי אשברא. כמקום שאין יין: פירזומא. שכר שעורין: ותאיני. שכר תאנים: ואפני. שעושין שכר מפרי שנה כגון תותין, והללו משובים יותר מפשט שכר שלהם שהיה של תמרים: אבל אבדולי מבדלינן. מליצת לרב: תליסר מגני. שנתן המיס על התמרים ואח"כ נותנן על תמרים אחרים וכן הניח אחרים עד שלש עשרה פעמים, ומגני גרשה שהוא לשון אחר מגן לריך בידך (בראשית יד) ומתרגמינן ומסר והוא לשון מסר[נ], כך השיברה היה כותב ג"כ ומשבר התמרים אחדים שלש עשרה פעמים: צעריה. שלשול, דתמרים משלשלין כדאמרי' בכתובות (דף י:): מיסרן ומפיים. בתמיה, וכי מי שמלער רלוי הוא לפייס ולרלות להקב"ה ולומר עליו קידום: אדור ברבים. נדר שמין לו הפרה[נ]: מי זוריון. מי מערת פשתן: תידוי שקיותיה שיברא. עני יהיה שלא יוכל לקנות יין, מדה כנגד מדה: מקדש אשיברא. ואע"פ שהיה יין בעירו, וטעמו משום לחביב ליה, כדאמר לעיל זימנין לחביבא ליה ריפתא מקדם מריפתא: שרי ליה אבא. התחיל לעשות שכר ולהשתכר בו, ויפה בעיניך ומקדם אחה עליו: ואין מברכין. ברכת המזון כלפרס לקמן: כום של ברכה. ברכת המזון: ה"מ דלא קבע עליה אחל קבע עליה לית לן בה לא גרסינן כלל[ס]: מטעמת יין כל שהוא. מותה טעימה שאמרו (לעיל קה:) המנרך לריך טיטוס, מותה טעימה די בכל שהוא: וטעם מלא לוגמא יצא ואם לאו לא יצא. והכי הילכתא, והוא שלא טעם אחד מכל המסובין, אבל טעם אחד מהם יכולו כולן ידי חובתן ומע"פ שלא טעמו: אמר רב נחמן בר יצחק אנא תנינא לה. להכי מתניתא משמיה דרב גידל (למנרש) אבל אינו מזכיר מי הוא, שמא גידול בר מנשיא או גידול[נ] דמן נרש: מנחה גדולה. משש שעות ומחלה ולמעלה, דהיינו זמן עשיית תמיד הערב כשאחה נא להקדימו, כגון בערב הפסח שחל להיות בערב שבת שנשחט בשש ומחלה והפסח אחריו כדאמרינן בתמיד נשחט (לעיל דף נח.): ומשום פסח. שמא יבא[ע] בשבועה ויפשע[נ] מעשות פסח:

אמר רבא הילכתא טעם מקדש[מ] וטעם מבדיל ומי שלא קידש בערב שבת מקדש והולך כל היום כולו עד מוצאי שבת[ג] מי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך כל השבת כולו אמימר[מ] פתח לה להא שמעתא דרבא בהאי לישנא אמר רבא הילכתא טעם מקדש טעם מבדיל מי שלא קידש בע"ש מקדש והולך כל היום כולו מי שלא הבדיל במוצ"ש מבדיל והולך כל היום כולו. אמרי ליה[ג] מר ינוקא ומר קשישא בריה דרב חסדא לרב אשי זימנא חדא איקלע אמימר[ס] לאתרין ולא הוה לן חמרא אייתינא ליה שיכרא ולא אבדיל[ד] ובת טווה למחר טרחנא ואייתינא ליה חמרא ואבדיל וטעים מידי לשנה תו איקלע לאתרין לא הוה לן חמרא אייתינא שיכרא אמר אי הכי א"ל חמר מדינה הוא אבדיל וטעים מידי שמע מינה תלת ש"מ[ס] המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכום ושמע מינה אסור לו לאדם שיאכל[ג] קודם שיבדיל ושמע מינה מי שלא הבדיל במוצ"ש מבדיל והולך כל השבת כולו. בעא מיניה (ס) רב הונא מרב חסדא מהו לקדושי אשיברא אמר השתא ומה פירזומא ותאיני ואפני דבעאי מיניה מרב ורב מר' חייא ורבי חייא מרבי ולא פשט ליה שיברא מיבעיא סבור מינה קדושי הוא דלא מקדשינן עילויה אבל אבדולי מבדלינן אמר להו רב חסדא הכי אמר רב כשם שאין מקדשין עליו כך אין מבדילין עליו איתמר נמי אמר רב תחליפא בר אבימי אמר שמואל כשם שאין מקדשין עליו כך אין מבדילין עליו לוי שדר ליה לר' שיברא בר תליסר מגני טעמיה הוה בסים טובא אמר בגון זה ראוי לקדש עליו ולומר עליו כל שירות ותושבחות שבעולם בליליא צעריה אמר מיסרן ומפיים[ד] אמר רב יוסף אדור ברבים דלא אישתי שיברא אמר רבא אישתי מי זוריון ולא אישתי שיברא ואמר רבא תיהוי שקיותיה שיברא מאן דמקדש אשיברא רב אשכחיה רב הונא דקדיש אשיברא אמר ליה שרי אבא למיקני איסתירי משיברא ת"ר אין מקדשין אלא על היין ואין מברכין אלא על היין אטו אשיברא ואמיא מי לא מברכין עליהו שהכל נהיה בדברו אמר אביי הכי קאמר אין אומרים הבא כום של ברכה לברך אלא על היין ת"ר אין מקדשין על השכר משום ר' אלעזר בר רבי שמעון אמרו מקדשין מטעימת[ס] יין כל שהוא ר' יוסי בר יהודה אומר מלא לוגמא[נ] אמר רב הונא אמר רב וכן תני רב גידל דמן נרש[ו] המקדש וטעם מלא לוגמא יצא ואם לאו לא יצא אמר רב נחמן בר יצחק אנא תנינא לה לא גידול בר מנשיא ולא גידול בר מניומי[נ] אלא גידול סתמא למאי נפקא מינה למימא דידי' אדידיה: סמוך למנחה: איבעיא להו סמוך למנחה גדולה תנן או דילמא סמוך למנחה קטנה תנן סמוך למנחה גדולה תנן ומשום פסח דילמא אתי למימשך ואתי

אמר רבא הילכתא טעם מקדש. וכן הלכה: אמימר מתני לה כו'. כשוף מילתיה גרסינן מדזיל והולך כל היום כולו דמי לאו הכי היינו לישנא קמא והלכה כלישנא קמא דמדזיל עד רביעי כשאת כלמר[ס] רבי חייא לעיל ובשעה כאב שחל להיות בשו"ש נמי רגילין להבדיל מחר התעית וכן כשדר דרב עמרם: ושמע מינה מבדיל כל השבת כולה. לא שמעינן מינה אלא שלא נקט הכי משום להלכה כן:

אדור ברבים כו'. לקשבר לברבים אין לו הפרה ואין הלכה כן אלא דוקא על דעת רבים אין לו הפרה ובמקום אחר מפורש (גיטין דף ו.): אם טעם מלא לוגמא יצא. וכדמפרש ביומא (דף פ.) כל שאילו מסלקו לנד אחד ירתה כמלא לוגמיו והוי פחות מרביעית כלמרינן התם אבל מלא לוגמיו אמרינן התם להוי יותר מרביעית ונראה שהוא רוב רביעית דאמרינן לקמן[ו] והוא דשתה רובא דכסא ודוקא לאדם גיעוי אבל לעוג מלך הבשן נעי טפי כלאמרינן התם[ו]:

סמוך[ס] למנחה. תימה אמאי קאי ליה מנחה דאי משום למנחה היתה קריבה בין הערבים אלא גם בשאר קריבה מנחת חביתין ומנחת תמיד וי"ל בשאר יום אם אחר תפלת שחרית ועוד לאמרינן בפרק קמא דברכות (דף ו:) הוי זהיר בתפלת מנחה שאף אליהו לא נענה אלא בתפלת מנחה ושמא בשעת הקרבת מנחה נענה ולכן קרי ליה תפלת מנחה שאז היה שעת רצון[ס]: ואתי כך אין מבדילין עליו איתמר נמי אמר רב תחליפא בר אבימי אמר שמואל כשם שאין מקדשין עליו כך אין מבדילין עליו לוי שדר ליה לר' שיברא בר תליסר מגני טעמיה הוה בסים טובא אמר בגון זה ראוי לקדש עליו ולומר עליו כל שירות ותושבחות שבעולם בליליא צעריה אמר מיסרן ומפיים[ד] אמר רב יוסף אדור ברבים דלא אישתי שיברא אמר רבא אישתי מי זוריון ולא אישתי שיברא ואמר רבא תיהוי שקיותיה שיברא מאן דמקדש אשיברא רב אשכחיה רב הונא דקדיש אשיברא אמר ליה שרי אבא למיקני איסתירי משיברא ת"ר אין מקדשין אלא על היין ואין מברכין אלא על היין אטו אשיברא ואמיא מי לא מברכין עליהו שהכל נהיה בדברו אמר אביי הכי קאמר אין אומרים הבא כום של ברכה לברך אלא על היין ת"ר אין מקדשין על השכר משום ר' אלעזר בר רבי שמעון אמרו מקדשין מטעימת[ס] יין כל שהוא ר' יוסי בר יהודה אומר מלא לוגמא[נ] אמר רב הונא אמר רב וכן תני רב גידל דמן נרש[ו] המקדש וטעם מלא לוגמא יצא ואם לאו לא יצא אמר רב נחמן בר יצחק אנא תנינא לה לא גידול בר מנשיא ולא גידול בר מניומי[נ] אלא גידול סתמא למאי נפקא מינה למימא דידי' אדידיה: סמוך למנחה: איבעיא להו סמוך למנחה גדולה תנן או דילמא סמוך למנחה קטנה תנן סמוך למנחה גדולה תנן ומשום פסח דילמא אתי למימשך ואתי

רלוי הוא לפייס ולרלות להקב"ה ולומר עליו קידום: אדור ברבים. נדר שמין לו הפרה[נ]: מי זוריון. מי מערת פשתן: תידוי שקיותיה שיברא. עני יהיה שלא יוכל לקנות יין, מדה כנגד מדה: מקדש אשיברא. ואע"פ שהיה יין בעירו, וטעמו משום לחביב ליה, כדאמר לעיל זימנין לחביבא ליה ריפתא מקדם מריפתא: שרי ליה אבא. התחיל לעשות שכר ולהשתכר בו, ויפה בעיניך ומקדם אחה עליו: ואין מברכין. ברכת המזון כלפרס לקמן: כום של ברכה. ברכת המזון: ה"מ דלא קבע עליה אחל קבע עליה לית לן בה לא גרסינן כלל[ס]: מטעמת יין כל שהוא. מותה טעימה שאמרו (לעיל קה:) המנרך לריך טיטוס, מותה טעימה די בכל שהוא: וטעם מלא לוגמא יצא ואם לאו לא יצא. והכי הילכתא, והוא שלא טעם אחד מכל המסובין, אבל טעם אחד מהם יכולו כולן ידי חובתן ומע"פ שלא טעמו: אמר רב נחמן בר יצחק אנא תנינא לה. להכי מתניתא משמיה דרב גידל (למנרש) אבל אינו מזכיר מי הוא, שמא גידול בר מנשיא או גידול[נ] דמן נרש: מנחה גדולה. משש שעות ומחלה ולמעלה, דהיינו זמן עשיית תמיד הערב כשאחה נא להקדימו, כגון בערב הפסח שחל להיות בערב שבת שנשחט בשש ומחלה והפסח אחריו כדאמרינן בתמיד נשחט (לעיל דף נח.): ומשום פסח. שמא יבא[ע] בשבועה ויפשע[נ] מעשות פסח:

אמרי ליה מר ינוקא ומר קשישא. מר ינוקא הוא הגדול ועל שם שנולד בינקותו של רב חסדא קרי ליה מר ינוקא ומר קשישא הוא הצעיר ונולד בקשישותו של רב חסדא. [תוספות, בבא בתרא ז:] **אייתינא ליה שיכרא ולא אבדיל ובת טווה.** מינה שמעינן דאין מבדילין על הפת דדוקא קדוש אמרו אבל הבדלה לא אמרו והדין נותן דשאני קדוש דכיון דאין קדוש אלא במקום סעודה שפיר דמי לקדושי אריפתא אבל הבדלה דאינה מתורת סעודה לא. [מהר"ם חלאווה] **אמר מיסרן ומפיים.** מסיר הדעת כמו המסית שבא בדברים רכים והוא מתוק ומפתה בני אדם לשתותו ואחר מצערו מלשון המפיס מורסא בשבת: **רבה בר בר חנה מקדש אשברא** גרסינן במס' נזיר בתחלתו הריני נזיר מן החרצנים כו' ור' שמעון נמי הכתיב מיין ושכר יזיר ההוא מבעי ליה לאסור יין מצוה כיין הרשות [מאי היא] קידושא ואבדלתא הרי הוא מושבע עליהן מהר סיני אלא כי הא דאמר רבא שבועה שאשתה וחזר ואמר הריני נזיר אתיא נזירות חלה אשבועה ורבנן הכתיב מכל ההוא לאסור יין מצוה כיין הרשות ס): **ירושלמי** בשבועות פ"ג (הלכה ד) שבועה שלא אוכל מצה בלילי הפסח לוקה ואוכל מצה בפסח שבועה שלא אשב בצל אסור לישב בצל סוכה שבועה שלא אשב בצל סוכה לוקה וישב בצל סוכה. כתוב בספרי דבי רב מיין ושכר יזיר לעשות יין מצוה כיין רשות: **ת"ר אין אומרין הבא כוס לברך אלא על היין** ואסיקנא לא אמרן אלא דלא קביע סעודתיה עילויה אבל קבע לית לן בה. **ת"ר אין מקדשין על השכר** משום ר"ש אמרו מקדשין וטעימת יין כל שהוא ר' יוסי אומר מלא לוגמיו. וכן תאני גידול המקדש וטעם מלא לוגמיו יצא ואם לאו לא יצא: **מתני' סמוך למנחה כו'.**

אמרי ליה מר ינוקא הוא הגדול ועל שם שנולד בינקותו של רב חסדא קרי ליה מר ינוקא ומר קשישא הוא הצעיר ונולד בקשישותו של רב חסדא. [תוספות, בבא בתרא ז:] **אייתינא ליה שיכרא ולא אבדיל ובת טווה.** מינה שמעינן דאין מבדילין על הפת דדוקא קדוש אמרו אבל הבדלה לא אמרו והדין נותן דשאני קדוש דכיון דאין קדוש אלא במקום סעודה שפיר דמי לקדושי אריפתא אבל הבדלה דאינה מתורת סעודה לא. [מהר"ם חלאווה] **אמר מיסרן ומפיים.** מסיר הדעת כמו המסית שבא בדברים רכים והוא מתוק ומפתה בני אדם לשתותו ואחר מצערו מלשון המפיס מורסא, ערוך ערך מפיס גרס מיסרן **ומפיים** (גליון): ס] צ"ל **ומטעימת** (דק"ס) וכ"ה בר"ח: ו] בכת"י **לוגמיו** וכ"ה בהרבה ראשונים, וכ"ה ישר דבדידיה משערינן (דק"ס): ז] בכת"י נוסף ולא גידול **דמן נרש** (דק"ס) ועיין רשב"ם: ח] שכר משעורים נבוטים וקלויים: ט] [משש שעות כן איתא בפירוש הרשב"ם] (גליון): י] לשון **שבר** כצ"ל (רש"ש, ועיין מהרש"ל דמקיים הגירסא): כ] דס"ל לרשב"ם כיון דברכת המזון טעונה כוס מה תלוי בקביעת סעודה (הרא"ש, עיי"ש) אבל בר"ח ורי"ף ור"ן גרסו לה: ל] ס"א נוסף **בר מניומי** (חכמת מנוח): מ] צ"ל שמא (ימלך) [**ימשך**] (דברי נחמיה בילק"מ): נ] בכת"י נוסף **וימנע**: ס] צ"ל **כדאמרי בני** רבי חייא (והוא לעיל קה ע"א, קו ע"א): ע] [שייך למשנה דלעיל צט ע"ב] (גליון): פ] [ובאבודרהם דף מא ע"ד דפוס פראג כתב בזה"ל ונקראת זאת התפלה מנחה מפני שבשעה עשירית מן היום שנגבר בו אדם הראשון חטא וזהו שכתוב לרוח היום ומתרגמינן למנח יומא, עכ"ל] (גליון): צ] עיין רא"ש דגריס כהב"ח וכ"ה בכת"י, ועיין יעב"ץ שמקיים גי' דידן שהרב שאל לתלמידו לחידודי:

מסורת הש"ס עם הוספות

ם) [לעיל קה: קו:], נ) [לעיל קו.], ג) [עיין תוספות בבא בתרא ז: ד"ה מר ינוקא], ד) עיין ברכות דף נב. תוד"ה מניחו, ה) [לעיל קה: וס"ק], ו) עירובין עט:, ז) גיטין לה:, ח) קו., ט) קח:, י) [ועיין תוספות עירובין עט: ד"ה לא ותוספות יומא דף פ. ד"ה הכי ותוספות שבת דף עו: ד"ה ויעמוד].

הגהות הב"ח

(מ) גמ' בעי מיניה רב חסדא מרב הונא[ס] מהו לקדושי משיכרא כל"ל: (ס) רש"י ד"ה מיירן ומפיים מלערין הן אבל בשעת שתיה: (ג) שם ד"ה שרי וכו' ולהשתכר בו לכך כל"ל ותיבת מערב נמחק: (ד) שם ד"ה מטעמת וכו' שיטעוס די בכל שהוא:

הגהות וציונים

מ] ס"א **מרימר** (גליון). בכת"י ודפו"ר איתא **מתני** לה (במקום "פתח" לה, וכמו בתוס'): נ] ס"א **רבין** (גליון): ג] [עיין תוספות שבת ט: ד"ה לימא וכו' גרסתם הכא **לטעום כלום**] (גליון): ד] [פי' מסיר הדעת כמו המסית שבא בדברים רכים והוא מתוק ומפתה בני אדם לשתותו ואח"כ מצער מלשון המפיס מורסא, ערוך ערך מפיס גרס מיסרן **ומפיים**] (גליון): ה] צ"ל **ובעיטמת** (דק"ס) וכ"ה בר"ח: ו] בכת"י **לוגמיו** וכ"ה בהרבה ראשונים, וכ"ה ישר דבדידיה משערינן (דק"ס): ז] בכת"י נוסף ולא גידול **דמן נרש** (דק"ס) ועיין רשב"ם: ח] שכר משעורים נבוטים וקלויים: ט] [משש שעות כן איתא בפירוש הרשב"ם] (גליון): י] לשון **שבר** כצ"ל (רש"ש, ועיין מהרש"ל דמקיים הגירסא): כ] דס"ל לרשב"ם כיון דברכת המזון טעונה כוס מה תלוי בקביעת סעודה (הרא"ש, עיי"ש) אבל בר"ח ורי"ף ור"ן גרסו לה: ל] ס"א נוסף **בר מניומי** (חכמת מנוח): מ] צ"ל שמא (ימלך) [**ימשך**] (דברי נחמיה בילק"מ): נ] בכת"י נוסף **וימנע**: ס] צ"ל **כדאמרי בני** רבי חייא (והוא לעיל קה ע"א, קו ע"א): ע] [שייך למשנה דלעיל צט ע"ב] (גליון): פ] [ובאבודרהם דף מא ע"ד דפוס פראג כתב בזה"ל ונקראת זאת התפלה מנחה מפני שבשעה עשירית מן היום שנגבר בו אדם הראשון חטא וזהו שכתוב לרוח היום ומתרגמינן למנח יומא, עכ"ל] (גליון): צ] עיין רא"ש דגריס כהב"ח וכ"ה בכת"י, ועיין יעב"ץ שמקיים גי' דידן שהרב שאל לתלמידו לחידודי:

עין משפט נר מצוה

מד א מיי' פ"ז מהל' ברכות [עי' בהג' מיי' שם ס"ק ס] ופכ"ט מהל' שבת הלכה יז סמג עשין כט טוש"ע ח"ח סי' קפד ס"ב וסי' ערב ס"ט וסי' רלו ס"ב:

מה ב מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה ז טוש"ע ח"ח סי' קל סעיף ג וסי' רעח סעיף יג:

רבינו חננאל

אמר רבה הלכתא טעם מקדש טעם מבדיל ומי שלא קדש בערב שבת מקדש והולך כל היום ומי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל כל היום כמרימר דמתני להא שמעתא דרבא ליומיה. **פי' ובת טוות** לן אותה הלילה בלא אכילה. **פי' חמר מדינה** יין ששותין בני המדינה כולה והוא יינם ואין להם זולתו: **שכרא בת תליסר מגאני** פי' שכר מסונן בשלש עשרה מסננות כלומר הורק מכלי אל כלי. **מיסרן ומפיס** פי' מסיר הדעת כמו המסית שבא בדבריו רכין והוא מתוק ומפתה בני אדם לשתותו ואחר מצערו מלשון המפיס מורסא בשבת: **רבה בר בר חנה מקדש אשברא** גרסינן במס' נזיר בתחלתו הריני נזיר מן החרצנים כו' ור' שמעון נמי הכתיב מיין ושכר יזיר ההוא מבעי ליה לאסור יין מצוה כיין הרשות [מאי היא] קידושא ואבדלתא הרי הוא מושבע עליהן מהר סיני אלא כי הא דאמר רבא שבועה שאשתה וחזר ואמר הריני נזיר אתיא נזירות חלה אשבועה ורבנן הכתיב מכל ההוא לאסור יין מצוה כיין הרשות ס): **ירושלמי** בשבועות פ"ג (הלכה ד) שבועה שלא אוכל מצה בלילי הפסח לוקה ואוכל מצה בפסח שבועה שלא אשב בצל אסור לישב בצל סוכה שבועה שלא אשב בצל סוכה לוקה וישב בצל סוכה. כתוב בספרי דבי רב מיין ושכר יזיר לעשות יין מצוה כיין רשות: **ת"ר אין אומרין הבא כוס לברך אלא על היין** ואסיקנא לא אמרן אלא דלא קביע סעודתיה עילויה אבל קבע לית לן בה. **ת"ר אין מקדשין על השכר** משום ר"ש אמרו מקדשין וטעימת יין כל שהוא ר' יוסי אומר מלא לוגמיו. וכן תאני גידול המקדש וטעם מלא לוגמיו יצא ואם לאו לא יצא: **מתני' סמוך למנחה כו'.**

חשק שלמה על ר"ח

ס) [לפנינו שם בגזיר (ד' ד') הגי' ורבנן נמי הא ניחא ליה לאסור יין מצוה כיין רשות ס"ל לימא קרא מיין מאי ושכר ת"מ תרתי ע"כ וגי' רבינו מינו מוכן ול"ע].

משנת ראשונים

אמרי ליה מר ינוקא ומר קשישא. מר ינוקא הוא הגדול ועל שם שנולד בינקותו של רב חסדא קרי ליה מר ינוקא ומר קשישא הוא הצעיר ונולד בקשישותו של רב חסדא. [תוספות, בבא בתרא ז:] **אייתינא ליה שיכרא ולא אבדיל ובת טווה.** מינה שמעינן דאין מבדילין על הפת דדוקא קדוש אמרו אבל הבדלה לא אמרו והדין נותן דשאני קדוש דכיון דאין קדוש אלא במקום סעודה שפיר דמי לקדושי אריפתא אבל הבדלה דאינה מתורת סעודה לא. [מהר"ם חלאווה] **אמר מיסרן ומפיים.** מסיר הדעת כמו המסית שבא בדברים רכים והוא מתוק ומפתה בני אדם לשתותו ואחר מצערו מלשון המפיס מורסא, ערוך ערך מפיס גרס מיסרן **ומפיים** (גליון): ס] צ"ל **ובעיטמת** (דק"ס) וכ"ה בר"ח: ו] בכת"י **לוגמיו** וכ"ה בהרבה ראשונים, וכ"ה ישר דבדידיה משערינן (דק"ס): ז] בכת"י נוסף ולא גידול **דמן נרש** (דק"ס) ועיין רשב"ם: ח] שכר משעורים נבוטים וקלויים: ט] [משש שעות כן איתא בפירוש הרשב"ם] (גליון): י] לשון **שבר** כצ"ל (רש"ש, ועיין מהרש"ל דמקיים הגירסא): כ] דס"ל לרשב"ם כיון דברכת המזון טעונה כוס מה תלוי בקביעת סעודה (הרא"ש, עיי"ש) אבל בר"ח ורי"ף ור"ן גרסו לה: ל] ס"א נוסף **בר מניומי** (חכמת מנוח): מ] צ"ל שמא (ימלך) [**ימשך**] (דברי נחמיה בילק"מ): נ] בכת"י נוסף **וימנע**: ס] צ"ל **כדאמרי בני** רבי חייא (והוא לעיל קה ע"א, קו ע"א): ע] [שייך למשנה דלעיל צט ע"ב] (גליון): פ] [ובאבודרהם דף מא ע"ד דפוס פראג כתב בזה"ל ונקראת זאת התפלה מנחה מפני שבשעה עשירית מן היום שנגבר בו אדם הראשון חטא וזהו שכתוב לרוח היום ומתרגמינן למנח יומא, עכ"ל] (גליון): צ] עיין רא"ש דגריס כהב"ח וכ"ה בכת"י, ועיין יעב"ץ שמקיים גי' דידן שהרב שאל לתלמידו לחידודי:

ומר קשישא. מר ינוקא הוא הגדול ועל שם שנולד בינקותו של רב חסדא קרי ליה מר ינוקא ומר קשישא הוא הצעיר ונולד בקשישותו של רב חסדא. [תוספות, בבא בתרא ז:] **אייתינא ליה שיכרא ולא אבדיל ובת טווה.** מינה שמעינן דאין מבדילין על הפת דדוקא קדוש אמרו אבל הבדלה לא אמרו והדין נותן דשאני קדוש דכיון דאין קדוש אלא במקום סעודה שפיר דמי לקדושי אריפתא אבל הבדלה דאינה מתורת סעודה לא. [מהר"ם חלאווה] **אמר מיסרן ומפיים.** מסיר הדעת כמו המסית שבא בדברים רכים והוא מתוק ומפתה בני אדם לשתותו ואחר מצערו מלשון המפיס מורסא בשבת: **רבה בר בר חנה מקדש אשברא** גרסינן במס' נזיר בתחלתו הריני נזיר מן החרצנים כו' ור' שמעון נמי הכתיב מיין ושכר יזיר ההוא מבעי ליה לאסור יין מצוה כיין הרשות [מאי היא] קידושא ואבדלתא הרי הוא מושבע עליהן מהר סיני אלא כי הא דאמר רבא שבועה שאשתה וחזר ואמר הריני נזיר אתיא נזירות חלה אשבועה ורבנן הכתיב מכל ההוא לאסור יין מצוה כיין הרשות ס): **ירושלמי** בשבועות פ"ג (הלכה ד) שבועה שלא אוכל מצה בלילי הפסח לוקה ואוכל מצה בפסח שבועה שלא אשב בצל אסור לישב בצל סוכה שבועה שלא אשב בצל סוכה לוקה וישב בצל סוכה. כתוב בספרי דבי רב מיין ושכר יזיר לעשות יין מצוה כיין רשות: **ת"ר אין אומרין הבא כוס לברך אלא על היין** ואסיקנא לא אמרן אלא דלא קביע סעודתיה עילויה אבל קבע לית לן בה. **ת"ר אין מקדשין על השכר** משום ר"ש אמרו מקדשין וטעימת יין כל שהוא ר' יוסי אומר מלא לוגמיו. וכן תאני גידול המקדש וטעם מלא לוגמיו יצא ואם לאו לא יצא: **מתני' סמוך למנחה כו'.** [**רבינו חננאל**] **רבי יוסי בר יהודה אומר מלא לוגמא.** ה"מ לאדם בינוני דהאי שיעורא הוי ביה בציר מרביעית, אבל לעוג מלך הבשן ודכותיה דהוי ביה האי שיעורא טפי מרביעית לחודיה סגי, דאע"ג דגבי יוה"כ מסקי' התם דכל חד וחד בדידיה משערינן, ה"ט משום דהתם ביתובי דעתא תליא מילתא וכל חד וחד בדידיה מיתבא דעתיה, אבל הכא דכוליה כוס ברביעית סגי א"א דניבעי שיטעום ממנו טפי מרביעית, אלא בכדי שיסלקנו לצד אחד או ברביעית סגי הי מינייהו דבציר טפי. [**חדושי הר"ן**] **המקדש וטעם מלא לוגמא יצא.** מיכן מוכיח שמלא לוגמא הוא פחות מרביעית שכל שיעור הכוס אינו אלא רביעית והכי מוכח בפירוש בפ' יוה"כ וכתב רבינו שמואל זצוק"ל והנ"מ דלא טעם אחד מכל המסובין אבל טעם אחד מהן יצאו כולן י"ח ואף על פי שלא טעמו והכי מוכח בפ' בכל מערבין. [**תוספות רי"ד**]

ואתי לאימנועי מפסח. ותפילו אחר שיעשה פסח אסור כדי שלא ימהר לאכול ויעשה פסח שלא כהלכה: **דילמא** אתי למיכל אכילה גסה. ואינה אכילה כדאמרינן בפרק בתרא דיומא (דף פ:) האוכל אכילה גסה ביום הכפורים פטור ובקשה לאחרי' בגזיר (דף כג.) גבי פסח זה שאכלו אכילה גסה ופוטרים יכולו בס ופריך רשע קרית ליה נהי שלא עביד מצוה מן המובחר פסח מיהא קא עביד ומוסר ר"ת דאחרי גווני אכילה גסה אחת שנפשו קלה מלאכול ועל אותה פטור ביוה"כ ויש אכילה גסה שאינו מתאוה לאכול אך יש בה טעם והא דפסח נאכל על השובע[ה] היינו שמתאוה לאכול קצת ועוד י"ל דאין לו לקרותו רשע כיון שקייס מצות פסח אע"פ שלא קייס מצות אכילה[ו] דאכילת פסחים לא מעכבא[ט] ומה שפירש רשב"ס דנקט מלה משום דשייכא אפילו בזמן הזה לילכא פסח לא נהירא דאפילו הוי טועמא משום פסח אסור בזמן הזה כדאוכא בסמוך[י] גבי רב שפת דהוה יחיד כולי יומא בתעניתא ופירוש אחר[כ] עיקר שפי' דנקט מלה דאכילה מועטת הוי אכילה גסה: **אפי' אגריפס המלך**. פי' רשב"ס מלך כשר ומצני משמונאי היה ולא דק דבסוטה (דף מח.) אחרי' כשהגיע למקרא אחיך תשים עליך מלך זלגו עיניו דמעות: **שהיה** רגיל לאכול בתשע שעות. [יא]י"מ לפי שדרך מלכים לעמוד בג' שעות[כ] והיה מתנהג כתלמיד חכם לאכול בשעה שהיא[ל] אחרי קומו ואין נראה ד"ל הוה ליה למימר ט' שעות לאגריפס כשם שעות לת"ח: **מיני** תרגימא. פי' רשב"ס פירות וכשר בלא לחם ולא נהירא דאחרין בתוספתא דכילד מברכין[מ] הכיאו לפניו מיני תרגימא מברך בורא מיני מזונות[נ] ואין מברכין בורא מיני מזונות אלא על חמשת מינים[ס] ומיהו בפרק בתרא דיומא (דף עט:[ע]) אוכא חד שינויא דמשני ואידעית אימא מאי מיני תרגימא פרי: **נירן** לכם ניר. פי' רשב"ס דעל ידי החריסה מקבלת הזריעה ה"נ ע"י אכילת תרגימא יאכל מלה מיהו חריסה וזריעה תרי מילי נינהו ולא דמי לשאי אכילות ונראה שזה הפסוק משל הוא כענין זה דכתיב (ירמיה ד) אם תשוב ישראל נאם ה' אלי תשוב אם תסיר שקוציך וגו' פי' לאחר שתסירו שקוציכם אז תשובו אלי וכל זמן שהשקוצים עמכם ומייאשתם ממני לא תוכלו לשוב כי כה אמר ה' נירו לכם ניר ואל תזרעו אל קוציס כל זמן שהקוציס בתוכה אינה מועלת זריעתה כלום וה"נ מייתי זכר לדבר כשאכל קצת לבו נמשך יותר אבל כשלא אכל כלל ומיאשם אין לבו נמשך אחר אכילה והוי כזורק אבן לחמת[פ]: שלא

ואתי לאימנועי מלמיעבד פסחא או דילמא סמוך למנחה קטנה תנן ומשום מצה דילמא אתי למיכלה למצה אכילה גסה אמר רבינא ת"ש אפילו אגריפס המלך שהוא רגיל לאכול בתשע שעות אותו היום לא יאכל עד שתחשך אי אמרת בשלמא סמוך למנחה קטנה תנן היינו רבותיה דאגריפס אלא אי אמרת סמוך למנחה גדולה תנן מאי רבותיה דאגריפס אפי' איסור עליה מעיקרא (פ) אלא [א]סמוך למנחה קטנה תנן סוף סוף מאי רבותיה דאגריפס הא מטיא ליה זמן איסורא מהו דתימא תשע שעות לאגריפס כארבע שעות (ג) דידן[פ] דמי קמ"ל. אמר רבי (יוסי[פ]) [ב]אבל מטביל הוא במיני תרגימא ר' יצחק מטביל בירקי תניא נמי הכי [ג]השמש מטביל בבני מעיין ונותנן לפני האורחים ואע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר [א]נירו לכם ניר ואל תזרעו אל קוצים [ג]רבא [ד]הוה שתי חמרא כולי מעלי יומא דפיסחא כי היכי דניגרריה לליביה דניכול מצה טפי לאורתא אמר רבא מנא אמינא לה דחמרא [ה]מיגרר גריר דתנן

בין

רשב"ם

או דילמא סמוך למנחה קטנה. והיינו דגמר ט' שעות, דמתפע[ג] שעות ומחצה דהוי זמן להקרבת תמיד של כל השנה כשהוא מאוחר[ד], דהשתא משום חימנועי מפסח ליכא, דערב הפסח היה התמיד קרב בשמונה ומחצה והפסח מחריו מיד, לפיכך אם בא לאכול סמוך למנחה קטנה דהיינו בגמר תשעה וכבר נשחט הפסח, ואין כאן לחוש אלא משום מלה שלא יאכלנה אכילה גסה. ונהי נמי דמשום פסח[ה] ליכא למיחש לאכילה גסה, דאף על גב דהוא נאכל על השובע[ו] אכילה גסה מיהא הוא אכילה, ובקדשים מזיק הוא דחשבינן ליה ביצמות (דף מ.[ז]), אלא משום לגבי לחם הוא אכילה גסה באכילה מועטת נקט מלה, אי נמי רבותא קאמר, והכי קאמר אף דילמא סמוך למנחה קטנה, ואפילו בזמן דליכא פסח למיחש לעשייתו ולא לאכילתו, משום אכילת מלה מיהא ליכא אלא לא ליהוי אכילה גסה חיישינן: **אגריפס המלך.** מלך כשר היה ממלכי חשמונאי[ח], ולא היה אוכל עד שעה ט': **רבותיה דאגריפס.** כלומר היינו רבותא דקאמי בגרייתא אפי' אגריפס, דאע"ג דעדיין לא אכל, וזמן אסורא לא מטא אכתי בשעה תשיעית עד לאחר חשעה, אפילו הכי לא יאכל, משום דמשיך ליה עד זמן איסור ויתענה ולא יאכל: **אלא אי אמרת.** ממנחה גדולה ולמעלה אסור, מאי אפילו אגריפס, הא מטא כבר זמן איסוריה משש שעות ומחצה[ט] ואילך, וצריכה למימר דאסור, דאטו משום דלא אכל בעי למיעבד איסורא: כדבעינן למימר לקמן לא גרס ליה: **סוף סוף מאי רבותיה דאגריפס הא מטא ליה עידן איסוריה.** קודם שיגמור סעודתו, דאפילו רבי יוסי דפליג בהפסקת ערב הפסח בריש פירקא[י] ואמר אלא להפסיק מאחר שהתחיל לאכול בהיתר, הכא מודי דאסור, דמעיקרא לדעת כן היה אוכל בשש שעות שגמר[יא] סעודתו בתוך זמן איסוריה, וכשהתחיל לאכול אחר זמן איסורו דמי ואסיר: **מהו דתימא** ט' **דאגריפס כארבע** לדידן דמי. דכיון דלמוד לאכול בשש שעות כארבע שעות לדידן דמי, ויאכל גם הוא מלה לתיאבון גם הוא כמותינו שאוכלין בד' שעות ביום, והלכך הואיל ואכתי לא מטא זמן איסורא ניסרי לאכול בתחלת ט' אע"פ שתמצך סעודתו לאחר ט', קמ"ל דאסור לאכול. אבל אי הוה תנינן סמוך למנחה גדולה ליכא דאמינא כלל ולא הוה שייך למיתני אפי', דכיון דטעמא משום דילמא אתו לאימנועי מפסח ולא משום אכילה גסה דמלה ליכא למימר הכי מהו דתימא ט' לאגריפס כד' לדידן דמי, הלכך שמעינן מינה דמנחה קטנה תנן: **מטבל ואוכל.** מן המנחה ולמעלה: **תרגימא.** פירות וכשר בלא לחם, והא דנקט מטבל שכל מאכלם ע"י טיבול: **בירקא.** היה אוכל ירק מן המנחה ולמעלה, לפי שאינו משביע. ונראה בעיני דמגרר ליצא למיכל ומכל[יב] מלה לתיאבון יותר ולפיכך היה אוכל [ירק], ולא היה נוהג כן כי אם ערב הפסח כדי להמשיך ולאכול[יג] בלילה, כדאחרי' בפ"ק דשבת תולין (דף קמ:) אחר רב חסדא בר בי רב לא ליכול ירקא משום דמגררי ליצא כו', וכדאחר נמי בסמוך רבא הוי שתי חמרא במעלי יומא דפסחא כי היכי דניגרריה לליביה, ודברים הללו כגון מיני תרגימא וירקות ממשיכין את הלב לאכול, כדמוכח נמי בברכות (ד' מג.) שהיו רגילין לאכול פרפרת קודם אכילת הפת לגרר את הלב, כדתנן בירך על הפת פטר את הפרפרת על הפרפרת לא פטר את הפת אלמא דפרפרת קודם לפת: **תניא נמי הכי.** לאוכלין מיני תרגימא ערב הפסח כדי להמשיך את הלב: **השמש מטביל בבני מעים.** כלומר בבני מעים של בהמות הנשחטות לסעודת יו"ט, וגם נותן מהם לפני האורחין המצויין יחד על הפסח, כדי שיאכלו מלה ופסח לתיאבון, ובערב הפסח קאי בתוספתא דפסחים[יד] ואפי' מן המנחה ולמעלה, דלעיל מינה תניא ע"פ שאוכל למנחה לא יאכל כו': **ואע"פ שאין ראיה לדבר.** לאכילה מושכת אכילה, זכר לדבר יש קצת, דכתיב נירו לכם ניר, הרמה לנו הנביא דוגמא שחורשין את הקרקע כדי לקבל את הזריעה ואם אינה חרושה אינה מקבלת הזריעה, אף אדם האוכל דברים שאין משביעין את האדם פותחים בני מעים ומרחיבין אותן ויקבל המאכל של סעודה אחרי כן לתיאבון, כך נראה בעיני סיטה זו ועיקרה. ורבינו שלמה זקיני פירשה כן, בני מעיים הואיל ועסוק בסעודה יכול הוא לאכול בני מעיים מה שדרך השמש לאכול, דשמי הוא לעשות כן מן המנחה ולמעלה, דהואיל ועסוק בהן מצערי ליה אי לא אכיל, ואי אכיל לא משבעי ליה: **נירו לכם ניר.** כשאתם טורחים אחרו ליהנות ממנו, ושמש זה שעוסק בסעודה או בבית המטבחים אם אינו נהנה מצער ליה, ולא נהירא. עוד יש לשון אחר ואין בו ממש:

בין

מו א ב ג מיי' פ"ו מהל' מלה הלכה יב סמג עשין מ טוש"ע א"ח סי' תעח ס"ק:

רבינו חננאל

אוקימנא סמוך למנחה קטנה מדתניא אפילו אגריפס המלך שרגיל לאכול בתשע לא יאכל עד שתחשך. **אמר רב יוסף אבל מטבל הוא במיני תרגימא** פי' רב האי תרגימא כסנין של מיני מתיקה דתנינן בתוספתא דברכות הביאו לפניו מיני תרגימא מברך עליהן בורא מיני [מזונו']. **רבי צדוק מטבל בירקי** כלומר ג) היה אוכל זה מיני תרגימא וזה היה אוכל מן המנחה ולמעלה. תניא נמי הכי השמש טובל בבני מעים ונותן לפני האורחים. **רבא הוה שתי** חמרא טובא במעלי דפסחא אמר כי היכי דנגרריה ללביה ונכפין [ונאכל] למצה וכו':

חשק שלמה על ר"ח

ג) [תוי"ט לע"ל כלומר היה אוכל זה מן המנחה ולמעלה אבל לא היה מטבל במיני תרגימא].

ה) לעיל דף יב:, ו) [תוספתא פרק י'], ז) נדרים דף לה:, ח) לעיל נט., ה) לעיל ע., ו) ק., ז) פ"י ה"ד, ח) לעיל סט:, ט) [וע"ע תוספות נזיר כג. ד"ה פסח ותוספות יבמות מ. ד"ה אכילה ותוספות בבא קמא דף קי. ד"ה אכילה], י) קח., כ) ברכות ט:, ל) [כדאיתא לעיל דף יב:], מ) פ"ד ה"ד, נ) [ע"ש בגמרא ובתוספות שם ד"ה מיני ותוספות סוכה דף כז. ד"ה במיני], ס) עיין שבת י ע"א.

הגהות הב"ח

(פ) גמ' אלא מאי סמוך למנחה קטנה תנן סוף: (ג) שם כתרבע שעות לדידן דמי:

גליון הש"ם

תוס' ד"ה שהיה כו' ר"מ. עי' מענית כה ע"ב רש"י ד"ה שכן מלינו:

תורה אור השלם

א) כִּי כֹה אָמַר יְיָ לְאִישׁ יְהוּדָה וְלִירוּשָׁלַיִם נִירוּ לָכֶם נִיר וְאַל תִּזְרְעוּ אֶל קוֹצִים: [ירמיה ד, ג]

הגהות וציונים

ם] [ברב אלפס איתא ר' אסי] (גליון): כ] בכת"י וכן בכמה ראשונים איתא דחמרא **טובא**, ועיין חידושי הר"ן וצ"ע: ל] צ"ל **דבתשע** (רש"ש): מ] **נמי** איכא כצ"ל (מפרשים): נ] ליתא שם הדין דמזיק רק הדין של אכילה גסה אינה אכילה אבל איתא ביומא פ סוע"ב גבי תרומה לזר: ס] [ס"א ממלכי **הורדום**] (גליון): ע] "ומחצה" נמחק (רש"ש) וכן ליתא ברש"י: פ] **שיגמור** סעודתו כצ"ל (מנחם משיב נפש): צ] בכת"י **ואוכל**: ק] **להמשיך ליבו** כצ"ל (מפרשים): ר] צ"ל ופירוש **ראשון** (גליון): ש] לפנינו שם בורא מיני **ביסנין**:

וְאָתֵי לְאִימְנוּעֵי מִלְּמֶיעְבַּד פִּסְחָא - ויבוא להימנע מלעשות פסח[א]. **אוֹ דִילְמָא** - או שמא **סָמוּךְ לְזמַן מִנְחָה קְטַנָּה תְּנַן, וּמְשׁוּם** אכילת **מַצָּה**, לפי שחששו חכמים שאם יקבע אדם סעודתו סמוך לזמן מנחה קטנה **דִּילְמָא אָתֵי לְמֵיכְלָהּ לַמַּצָּה** - שמא יבוא לאכול את המצה **אֲכִילָה גַּסָּה**[ב], דהיינו, שיאכל הרבה בערב פסח, עד שלא יוכל לאכול את המצה בערב אלא בקושי[ג], ואכילה כזו אין עליה שם 'אכילה'[ד], ונמצא שאינו מקיים מִצְוַת אכילת מצה[ה].

הגמרא פושטת את הספק מברייתא:

אָמַר רַבִינָא, תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה לפשוט הספק. שנינו בברייתא, **אֲפִילּוּ אַגְרִיפַּס הַמֶּלֶךְ**[ו], **שֶׁהוּא רָגִיל לֶאֱכוֹל** סעודה ראשונה ביום **בְּתֵשַׁע שָׁעוֹת** - בשעה תשיעית של היום[ז], מכל מקום **אוֹתוֹ הַיּוֹם** של ערב פסח **לֹא יֹאכַל** סעודה **עַד שֶׁתֶּחְשַׁךְ**.

ומבאר רבינא כיצד יש לפשוט מכך את הספק. **אִי אָמְרַת בְּשִׁלָּמָא** - דברי הברייתא מבוארים הם, אם תאמר **שָׁמוּךְ לְמִנְחָה קְטַנָּה תְּנַן** - שנינו במשנה, כלומר, שהאיסור לקבוע סעודה בערב פסח הוא רק מסוף שעה תשיעית, **דַּהֲיינוּ רְבוּתֵיהּ דְּאַגְרִיפַּס** - שזה הוא החידוש שנקטה הברייתא לגבי אגריפס, שאף על פי שהיה נוהג להתחיל סעודתו בתחילת השעה התשיעית, קודם זמן האיסור, מכל מקום אסור לו לאכול בערב פסח, מאחר ויהיה נמשך בסעודתו אחר השעה התשיעית, ואז יחול עליו איסור אכילה. **אֶלָּא אִי אָמְרַת שָׁמוּךְ לְמִנְחָה גְּדוֹלָה תְּנַן** - שנינו במשנה, אחה"כ 19/06/2018 כלומר, שזמן איסור אכילה בערב פסח מתחיל כבר מסוף שעה שישית, אם כן, **מַאי רְבוּתֵיהּ דְּאַגְרִיפַּס** - מה הוא החידוש שנקטה הברייתא לגבי אגריפס, שאף הוא נאסר באכילה, הרי **חָל אִיסּוּר עֲלֵיהּ מֵעִיקָּרָא** - כבר חל עליו איסור אכילה מסוף שעה שישית, ופשוט הדבר שבהגיע זמן סעודתו בשעה תשיעית אסור לו לאכול, וכי משום שלא אכל עד עתה סבורים היינו להתיר לו איסור אכילה בערב פסח.

מקשה הגמרא, **אֶלָּא** מאי[ח] - מה כוונתך להוכיח מכך, **שָׁמוּךְ לְמִנְחָה קְטַנָּה תְּנַן** - שנינו במשנה, כלומר, שלא נאסרה האכילה בערב פסח אלא מסוף שעה תשיעית, **סוֹף סוֹף מַאי רְבוּתֵיהּ דְּאַגְרִיפַּס** - מכל מקום עדיין יש לתמוה מה הוא החידוש שנאמר בברייתא לגבי אגריפס, שאסור לו להתחיל סעודתו בשעה תשיעית, **הָא מָטְיָא לֵיהּ זְמַן אִיסּוּרָא** - הרי מגיע אליו זמן האיסור. כלומר, שאף על פי שהוא מתחיל את סעודתו קודם זמן האיסור, מכל מקום מאחר ודעתו להמשיך בסעודתו אף בזמן האיסור פשוט הדבר שאסור לו להתחיל הסעודה[ט].

מתרצת הגמרא, **מַהוּ דְּתֵימָא** - שמא תאמר, **תֵּשַׁע שָׁעוֹת לְאַגְרִיפַּס כְּאַרְבַּע שָׁעוֹת דִּידָן דָּמֵי** - שיש לדמות את אכילת אגריפס בשעה תשיעית לאכילה שלנו בשעה רביעית', דהיינו, כשם שאנו רשאים לאכול בערב פסח בשעה רביעית של היום, כפי רגילותינו בכל יום, ואין חוששים שמחמת כן לא נאכל מצה לתיאבון בערב, כך יהא אגריפס רשאי לאכול בשעה תשיעית, כפי רגילותו בכל יום, שהרי אין זה מונע ממנו בכל יום לאכול בערב לתיאבון, **קָא מַשְׁמַע לָן** - לפיכך הוצרכה הברייתא להשמיענו שאין הדין כן, אלא אפילו אגריפס אינו רשאי לאכול בערב פסח עד שתחשך[י].

א. **ואף** לאחר סיום הקרבת הפסח אסרו חכמים את האכילה עד הערב, לפי שחששו שמא ימהר אדם לאכול, ויעשה מתחילה את הפסח שלא כראוי. תוספות (ד"ה ואפ"ה ומ"מ).

ב. **אך** אין לחוש בשעה זו שימנע מעשיית פסח, שהרי בערבי פסחים היה גמר הקרבת התמיד בשעה שמונה ומחצה, דהיינו באמצע השעה התשיעית [כמו ששנינו לעיל (נח.) 'בערבי פסחים נשחט בשבע ומחצה וקרב בשמונה ומחצה'], ומיד אחר גמר הקרבת התמיד היו שוחטים את קרבן הפסח, נמצא שבסוף השעה התשיעית [שהוא הזמן הסמוך למנחה קטנה] כבר נשחט הפסח, ואין לחוש שמא ימנע מלעשותו, אלא החשש הוא רק שיאכל המצה אכילה גסה. רשב"ם (ד"ה מ).

ג. **ר"ן** (על הרי"ף, ד"ה מכילה).

ד. **וכמו** ששנינו במסכת יומא (פ:), שהאוכל אכילה גסה ביום הכיפורים, פטור. תוספות (ד"ה דילמא). אך כתבו להקשות על כך מדברי הגמרא במסכת נזיר (כג.), המביאה מימרא של רבי יוחנן, הדורש את המקרא (הושע יד י) 'כי ישרים דרכי ה', וצדיקים ילכו בם, ופושעים יכשלו בם', על שני אנשים שאכלו קרבן פסח, אחד אכלו לשם מצוה, ועליו נאמר 'צדיקים ילכו בם', והשני אכלו אכילה גסה, ועליו נאמר 'ופושעים יכשלו בם'. והקשה לו ריש לקיש, מדוע אתה קורא לאותו אדם שאכל אכילה גסה רשע ופושע, הרי אף שלא קיים מצוה מן המובחר, מכל מקום עשה פסח. ומוכח משם, שהאוכל אכילה גסה מקיים מצות אכילה. ותירצו התוספות, שישנם שני אופנים של 'אכילה גסה'. האופן האחד, שנפשו קצה מלאכול, ובאופן כזה אין כאן 'אכילה' כלל, ופטור עליה ביום הכיפורים, ואינו מקיים בה מצות אכילת פסח או מצה. אך ישנו אופן נוסף, שאמנם אינו מתאוה לאכול, אך עדיין יש לו טעם באכילה זו, ועל אופן זה אמר ריש לקיש שאמנם אין זו מצוה מן המובחר [שאף על פי ש'הפסח נאכל על השובע' מכל מקום צריך שיהיה מתאוה קצת לאכול], אך קיים בה מצות אכילה. עוד תירצו התוספות, שניתן להעמיד את דברי ריש לקיש אף ב'אכילה גסה' גמורה, ואכן לא קיים הלה מצות אכילת פסח, ומכל מקום טען ריש לקיש שאין לקרותו פושע מאחר וקיים את מצות הקרבת הפסח, שכן אכילת הפסח אינה מעכבת את קיום מצות ההקרבה. וראה עוד בענין זה את ביאור 'המפרש' בנזיר (סט ד"ה ומחד), המבאר את דברי הגמרא 'ואחד אכלו לשום אכילה גסה' באופן אחר, שאכלו ברעבון מחמת תאוה. ולפי פירוש זה לא תקשה קושיית התוספות.

ה. **נתקשה** הרשב"ם (ד"ה מו), מדוע נקטה הגמרא את החשש של 'אכילה גסה' רק לגבי מצה, הרי לכאורה יש מקום לחשוש כן אף לגבי אכילת הפסח, שאמנם הדין הוא שיש לאוכלו על השובע (לעיל ע.), אך אם אוכלו אכילה גסה אינו מקיים מצות אכילת פסח, לפי שאין עליה שם 'אכילה' כלל. ותירץ בשני אופנים: א. לגבי אכילת מצה יש יותר מקום לחוש, שכן פעמים אוכל אדם אכילה מועטת, ולאחריה כבר אינו תאב כלל לאכול לחם, אך עדיין תאב הוא לאכול בשר, ונמצא שיתכן מצב של שביעה שאכילת המצה תהא 'אכילה גסה' ואילו אכילת הפסח תהא כראוי. ב. נקטה הגמרא אכילת מצה הנוהגת גם בזמן הזה, ולא אכילת פסח שאינה נוהגת אלא בזמן הבית. אמנם התוספות (ד"ה דילמא) תמהו על תירוץ זה, שכן מתבאר מדברי הגמרא להלן (קח.) שאף אם איסור האכילה בערב פסח הוא משום שמא ימנע מהקרבת הפסח, מכל מקום נוהג איסור זה גם בזמן הזה [וכפי שמצינו בגזירות רבות של חכמים, שאף שאינן שייכות אלא בזמן המקדש מכל מקום הן נוהגות גם בזמן הזה, מטעם 'מהרה יבנה המקדש']. ובחתם סופר (ד"ה מכילה) כתב ליישב שיטת הרשב"ם, שאי אפשר לומר שאסרו חכמים את האכילה גם בזמן הזה, לפי שאף בזמן המקדש לא אסרו זאת אלא משום 'גזירה', שמא ימשך באכילתו וימנע מעשיית הפסח, ואם יגזרו כן גם לאחר החורבן הרי זו 'גזירה לגזירה'. ואי אפשר לומר שהכל גזירה אחת, שהרי כשגזרו לאסור אכילה בערב פסח בזמן המקדש לא העלו על דעתם לאסור אף אחר חורבנו [ועיין שם מה שביאר ביישוב סוגיית הגמרא להלן שהוכיחו משם התוספות].

המהרש"א (מהודו"ה דילמא, נ"ל ופי' מתר) מתרץ את קושיית הרשב"ם [מדוע נקטה הגמרא משום אכילת מצה ולא משום אכילת פסח] באופן נוסף, על פי דברי התוספות שם [הובאו לעיל בהערה], שהאוכל את קרבן הפסח באכילה גסה אינו נקרא רשע, שאף על פי שלא קיים מצות אכילה מכל מקום קיים את מצות הקרבת הפסח, ואכילת הפסח אינה מעכבת. ועל פי זה מבואר היטב מדוע נקטה הגמרא שהחשש הוא משום שמא יאכל את המצה באכילה גסה, ולא משום קרבן פסח, כיון שהאוכל את המצה אכילה גסה לא קיים מצוה כלל, בעוד שהאוכל את הפסח באכילה גסה קיים לכל הפחות מצות הקרבה.

ו. **'מלך** כשר היה, ממלכי חשמונאי'. רשב"ם (ד"ה מגריפס). ובתוספות (ד"ה מפי') כתבו, שלא דייק הרשב"ם בדבריו, שהרי מצינו במסכת סוטה (מז.) שכאשר הגיע אגריפס בקריאת 'משנה תורה' ב'הקהל' [אחת לשבע שנים בחג הסוכות שאחר השנה השביעית מקהילים את העם לעזרה, וקורא המלך בפניהם ספר דברים] אל המקרא (דברים יז טו) 'מקרב אחיך תשים עליך מלך, לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא' זלגו עיניו דמעות, והיינו לפי שלא היה אביו מישראל. ואכן רש"י שם (ד"ה מגריפס) כתב, 'מלך ישראל היה, מזרעו של הורדוס [שהיה עבד כנעני לבית חשמונאי, ומרד בהם והרגם, כמבואר במסכת בבא בתרא (ג:)], והוא שנחרב בית המקדש בימיו'.

ז. **בטעם** הדבר שהיה אוכל בשעה מאוחרת כל כך, כתבו התוספות (ד"ה שהיה) בשם 'יש מפרשים', שמאחר ודרך מלכים לעמוד משנתם בשעה שלישית ביום, כמבואר במסכת ברכות (ט:), ודרך תלמידי חכמים לאכול את סעודתם בשעה שישית לקימתם, כמבואר בדברי הגמרא לעיל (יג:), לפיכך היה אגריפס אוכל בשעה תשיעית, שהיא שעה שישית לקימתו, כדי לנהוג בעצמו מנהג תלמיד חכם. אמנם כתבו התוספות לדחות פירוש זה, שכן הגמרא להלן בסמוך אומרת 'מהו דתימא תשע שעות לאגריפס כארבע שעות לדידן דמי', דהיינו, שהיא מדמה אותו לאדם רגיל האוכל בשעה רביעית, ואילו היה פירוש זה נכון היה לה לומר 'מהו דתימא תשע שעות לאגריפס כשש שעות לתלמיד חכם'.

ח. **תיבה** זו נוספה על פי הגהות הב"ח.

ט. **שאפילו** רבי יוסי, הסובר (לעיל ק.) שאם התחיל אדם לאכול בהיתר בערב פסח אינו צריך להפסיק כשמגיע זמן האיסור, מודה שאסור לאגריפס להתחיל לאכול בשעה תשיעית, כיון שדעתו מתחילה היתה להמשיך הסעודה לאחר זמן האיסור, והרי זה כאילו מתחיל לאכול אחר זמן האיסור. רשב"ם (ד"ה סוף).

י. **שכך** היא דרך סתם בני אדם לאכול בשעה רביעית ביום, כמבואר בדברי הגמרא לעיל (יג:).

יא. **נמצא** שלמסקנת הדברים נפשט הספק של הגמרא, ש'סמוך למנחה' היינו סמוך למנחה קטנה, ומשום החשש שיאכל למצה 'אכילה גסה', והחידוש לגבי אגריפס הוא שאין אומרים ששעה תשיעית שלו היא כשעה רביעית שלנו. אבל אם היתה כוונת המשנה לאסור האכילה סמוך לזמן מנחה גדולה, משום החשש שימנע מעשיית פסח,

קז: ערבי פסחים פרק עשירי פסחים

עין משפט נר מצוה

מו א ב ג מיי' פ"ו מהל' מלה הלכה יב סמג עשין מ טוש"ע מ"מ סי' תעא ס"ק:

רבינו חננאל

אוקימנא סמוך למנחה קטנה מדתניא אפילו אגריפס המלך שרגיל לאכול בתשע לא יאכל עד שתחשך. אמר רב יוסף אבל מטבל הוא במיני תרגימא פי' רב האי תרגימא כסנין של מיני מחיקה דתנינן בתוספתא דברכות הביאו לפניו מיני תרגימא מברך עליהן בורא מיני [מזונו']. רבי צדוק מטבל בירקי כלומר ג) היה אוכל זה מיני תרגימא וזה היה אוכל מן המנחה ולמעלה. תניא נמי הכי השמש טובל בבני מעים ונותן לפני הארוחים. רבא הוה שתי חמרא במעלי דפסחא אמר כי היכי דנגרריה ללביה ונכפין [ונאכל] למצה וכו':

חשק שלמה על ר"ח

ג) [גולי דל"ל כלומר היה אהח"ה 19/06/2018 מוכן זה מן המנחה ולמעלה אבל לא היה מטבל במיני תרגימא].

משנת ראשונים

ומשום מצה דילמא אתי למיכלה גסה. ומה שאמרו בפסח שיהא נאכל על השובע פירושו שכשיכלה בשר הפסח מפיו יהא שבע ולשון זה ר"ל נאכל על השובע הוא ממוצע בין מי שאוכלו רעב למי שאוכלו אחר אכילה מרובה עד שהוא [קץ] באכילה זו ופסח וכן שאר קדשים אין ראוי לאכלם דרך רעבתנות אלא דרך כבוד ואחר אכילה אחרת כדרך מאכל חשוב שבא לאחר אכילה ומ"מ לא אחר אכילה מרובה עד שיהא קץ באכילתו אלא אחר אכילה שכשמצטרפת זו עמה נעשה שבע.

[מאירי]

מהו דתימא תשע שעות לאגריפס כארבע שעות דידן דמי, קא משמע לן. והשתא יכלינן למימר דסמוך למנחה גדולה תנן ומשום מצה, אבל משום פסח לא יכלינן למימר דמאי רבותיה דאגריפס, הילכך לא איפשיטא בבעיין מידי דליפוק מיניה כלום, דהא כתיבנא דאי משום פסח אי משום מצה לא נפיק מינה מידי.

[חדושי הר"ן]

אבל מטביל הוא במיני תרגימא. לשון מטבל הוא מפני שכל מאכלם היה על ידי טבול, וי"מ מטבל במקום מיטפל כלומר מעביר שעתו במיני תרגימא כגון פירות או קטניות או ירקות וכן השמש מטבל בבני מעים ונותן לפני האורחים שאין אכילות אלו אלא כעין הערה לחדוד המאכל ופתחת פי האצטומכא. [מאירי]

רבא הוה שתי חמרא כולי מעלי יומא דפיסחא כי היכי דניגרריה ללביה. ונכפין למצה, יש מפרשין בי"ד ואני אומר בלילה הראשון בשתי כוסות הראשונות קודם אכילה. [ראב"ן] מנא אמינא לה דחמרא מיגרר גריר. הכי פירושא [טובא] מיגרר גריר פורתא מיסעד סעיד הגרירה רבה על הסעידה, ולא כדמפרשים דטובא שתי אז גריר. [ראבי"ה, סימן תקכה]

ואתי לאימנועי מפסח. ופירוש מחר שיעשה פסח לסוך כדי שלא ימהר לאכול ויעשה פסח שלא כרמוי: **דילמא** אתי למיכל אבילה גסה. ומינה מכילה כדאמרינן בפרק בתרא דיומא (דף פ:) האוכל מכילה גסה ביום הכפורים פטור וקשה לאמרי' בגזיר (דף כג.) גבי פסח זה שאכלו מכילה גסה ופוסעים יכשלו בס ופריך רשע קרית ליה נהי דלא עביד מצוה מן המובחר פסח מיהא קא עביד ומוקמר ר"ת דאמרי גווני מכילה גסה אחת שנפשו קלה מלאכול ועל אותה פטור ביוה"כ ויש מכילה גסה שאינו מתאוה לאכול אך יש בה טעם והא דפסח נאכל על השבע[ה] היינו שמתאוה לאכול קצת ועוד י"ל דאין לו לקרותו רשע כיון שקייס מצות פסח אע"פ שלא קייס מצות מכילה[ט] דאכילת פסחים לא מעכבא[י] ומה שפירש רשב"ס דנקט מלה משום דשייכא אפילו בזמן הזה דליכא פסח לא נהירא דאפילו הוי טעמא משום פסח אסור בזמן הזה כדאוקמא בסמוך[כ] גבי רב שפת דהוה יתיב כולי יומא בתעניתא ופירוש אחר[כ] עיקר שפי' דנקט מלה דאכילה מועטת הוי מכילה גסה: **אפי'** אגריפס המלך. פי' רשב"ס מלך בשר ומדני משמונאי היה ולא דק דבסוטה (דף מח.) אמרי' כשהגיע למקרא אחיך אתה עליך מלך זלגו עיניו דמעות: **שהיה** רגיל לאכול בתשע שעות. [ל]י"מ לפי שדרך מלכים לעמוד בג' שעות[כ] והיה מתנהג כתלמיד חכם לאכול בשעה שלישית[כ] לאחר קומו ואין נראה דא"כ הוה ליה למימר ט' שעות לאגריפס בשם שעות לח"מ: **מיני** תרגימא. פי' רשב"ס פירות ושבר בלא לחם ולא נהירא דאמרינן בתוספתא דכילד מברכין[מ] הביאו לפניו מיני תרגימא מברך בורא מיני מזונות[נ] ואין מברכין בורא מיני מזונות אלא על חמשת מינים[ג] ומיהו בפרק בתרא דיומא (דף עמ:[ס]) איכא חד שינויא דמשני ואידנא אימא מאי מיני תרגימא פרי: **נירן** לכם ניר. פי' רשב"ס דעל ידי החריסה מקבלת הזריעה ה"נ ע"י אכילת תרגימא יאכל מלה מיהו חריסה וזריעה תרי מילי נינהו ולא דמי לשמי אכילות ונראה שזה הפסוק משל הוא כענין זה דכתיב (ירמיה ד) אם תשוב ישראל נאם ה' אלי תשוב אם תסיר שקוציך וגו' פי' לאחר שתסירו שקוציים אז תשובו אלי וכל זמן שהשקוציים עמכם ומתייאשתם ממני לא תוכלו לשוב כי כה אמר ה' נירו לכם ניר ואל תזרעו אל קוצים כל זמן שהקוציים בתוכה אינה מועלת זריעתה כלום וה"נ מייתי זכר לדבר כשאוכל קצת נגד נמשך יותר אבל כשלא אכל כלל ומתיאש אין נגד נמשך אחר אכילה והוי כזורק אבן לחמת[ס]: **אגריפס**, הא מטא כבר זמן מיסוריה משם שעות ומחצה[ז] ואילך, ונראה למימר דאמר, דאמטו משום דלא אכל בעי למיעבד מיסורא: כדבעינן למימר לקמן לא גרס ליה: **סוף סוף מאי רבותיה דאגריפס הא מטא ליה עידן איסוריה.** קודם שיגמור סעודתו, דאפילו רבי יוסי דפליג בהפסקת ערב הפסח בריש פירקא[ו] ואמר שלא להפסיק מאחר שהתחיל לאכול בהיתר, הכא מודי דאמור, דמעיקרא לדעת כן היה יכולה לאכול כל זמן שירצה, ולא היה לו לשנות ממנהגו, אבל משהגיע זמן איסורו אפילו רבי יוסי מודה דאסור, דהא אמרינן בגמרא[ח] סעודתו בתוך זמן מיסוריה, וכמתחיל לאכול אחר זמן מיסורו דמי ומקיל: **מהו דתימא ט' דאגריפס כארבע לדידן דמי.** דכיון דלמוד לאכול בתשע שעות כמדבע שעות לדידן דמי, ויאכל גם הוא מלה לתיאבון גם הוא כמותינו שאוכלין בד' שעות ביום, והלכך הוחיל ואכתי לא מטא זמן מיסורא ניתרי לאכול בתחלת ט' אע"פ שתמצך סעודתו לאחר ט', קמ"ל דאסור לאכול. אבל אי הוה תנינן סמוך למנחה גדולה ליכא רבותא כלל ולא הוה שייך למימר אפי', דכיון דטעמא משום דילמא אתו לאימנועי מפסח ולא משום אכילה גסה דמלה ליכא למימר הכי מהו דתימא ט' לאגריפס כד' לדידן דמי, הלכך שמעינן מינה דמנחה קטנה תנן: **מטבל** ואוכל. מן המנחה ולמעלה: **תרגימא.** פירות ושבר בלא לחם, והא דנקט מטבל שכל מאכלם ע"י טיבול: **בירקא.** היה אוכל ירק מן המנחה ולמעלה, לפי שאינו מצניע. ונראה בעיני דמגרר ליצא למיכל ואכל[ט] מלה לתיאבון יותר ולפיכך היה אוכל [ירק], ולא היה נוהג כן כי אם ערב הפסח כדי להמשיך ולאכול[י] בלילה, כדאמרי' בפ"ק תולין (דף קמ:) אמר רב חסדא גר כי רב לא ליכול ירקא משום דמגררי ליצא כו', וכדאמר נמי בסמוך רבא הוא דאמר כי היכי דנגרריה ללביה, ודברים הללו כגון מיני תרגימא וירקות ממשיכין את הלב לאכול, כדאמרינן בגמרא (ד' מב.) שהיו רגילין לאכול פרפרת קודם אכילת הפת לגרר את הלב, כדתנן בירך על הפת פטר את הפרפרת על הפרפרת לא פטר את הפת אלמא דפרפרת קודם לפת: **תניא נמי הכי.** לאוכלין מיני תרגימא ערב הפסח כדי להמשיך את הלב: **השמש מטביל בבני מעים.** כלומר בבני מעים של בהמות הנשחטות לסעודת יו"ט, וגם נותן מהם לפני האורחין המצויין יחד על הפסח, כדי שיאכלו מלה ופסח לתיאבון, וערב הפסח קאי בתוספתא דפסחים[ו] ואפי' מן המנחה ולמעלה, דלעיל מינה תניא ע"פ סמוך למנחה לא יאכל כו': **ואע"פ שאין ראיה לדבר.** לאכילה מושכת אכילה, זכר לדבר ים קלת, דכתיב נירו לכם ניר, הרמה לנו הנביא דוגמת שחורשין את הקרקע כדי לקבל את הזריעה ואם אינה מרוסה אינה מקבלת הזריעה, אף אדם האוכל דברים שאין משביעין את האדם פותחים בני מעים ומרחיבין אותן ויקבל המאכל של סעודה לאחרי כן לתיאבון, כך נראה בעיני סיטה זו ועיקרה. ורבינו שלמה זקיני פירשה כן, בני מעייס הוחיל ועסוק בסעודה יכול הוא לאכול בני מעייס מה שדרך השמש לאכול, דשמי הוא לעשות כן מן המנחה ולמעלה, דהוחיל ועסוק בהן מנערי ליה מי לא אכיל, ומי אכיל לא משבעי ליה: **נירו לכם ניר.** כשאתם טורחים מטורחו בדבר שאתם יכולין ליהנות ממנו, ושמש זה שעוסק בסעודה ובית המטבחים אם אינו נהנה מנער ליה, ולא נהירא. עוד יש לשון אחר ואין בו ממש:

בין

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) לעיל דף יב:, ע) [תוספתא פרק י'], פ) ברכות דף לה:, צ) לעיל נט., ה) לעיל ע., ק) פ"י ה"ד, ר) [וע"ע תוספות נזיר כג. ד"ה פסח ותוספות יבמות מ. ד"ה אכילה ותוספות בבא קמא דף קי. ד"ה אכילה], ש) קח., כ) ברכות ט:, ת) [כדאיתא לעיל דף יב:], א) פ"ד ה"ד, ב) [ע"ש בגמרא ובתוספות שם ד"ה מיני ותוספות סוכה דף כז. ד"ה במיני], ג) עיין שבת י ע"ש.

הגהות הב"ח

(ט) גמ' שלא מאי שמוך למנחה קטנה תנן סוף: (י) שם כתרבע שעות לדידן דמי:

גליון הש"ם

תוס' ד"ה שהיה כו' ר"מ. עי' מענית כה ע"ב רש"י ד"ה שכן מלינו:

תורה אור השלם

א) כִּי כֹה אָמַר יְיָ לְאִישׁ יְהוּדָה וְלִירוּשָׁלַיִם נִירוּ לָכֶם נִיר וְאַל תִּזְרְעוּ אֶל קוֹצִים: [ירמיה ד, ג]

הגהות וציונים

ל) [ברב אלפס איתא ר' אסי] (גליון): ג] בכת"י וכן בכמה ראשונים איתא דחמרא טובא. ועיין חידושי הר"ן וצ"ע: ג] צ"ל דבתשע (רש"ש): ד] נמי איכא כצ"ל (מפרשים): ה] ליתא שם הדין דמזיק רק הדין של אכילה גסה אינה אכילה אבל איתא ביומא פ סוע"ב גבי תרומה לזר: ו] [ס"א ממלכי הורדום] (גליון): ז] "ומחצה" נמחק (רש"ש) וכן ליתא ברש"י: מ] שיגמור סעודתו כצ"ל (מנחם משיב נפש): ט] בכת"י ואוכל: י] להמשיך ליבו כצ"ל (מפרשים): כ] צ"ל ופירוש ראשון (גליון): ל] לפנינו שם בורא מיני כיסנין:

הגמרא מפרשת דברים המותרים באכילה בערב פסח:

אָמַר רַבִּי (יוסי) [אַסִי[יב]**]**, אף על פי שאין אדם רשאי לקבוע סעודתו על הפת בערב פסח סמוך למנחה, **אֲבָל מְטַבֵּיל הוּא** [-אוכל על ידי טיבול[יג]] **בְּמִינֵי תַּרְגִּימָא**, כלומר, רשאי הוא לאכול מן המנחה והלאה פירות ובשר בלא לחם[יד].

רַבִּי יִצְחָק מְטַבֵּיל בְּיָרַקִּי - היה אוכל ירקות מן המנחה והלאה, לפי שאינם משביעים, אלא גוררים תאות המאכל[טו].

תַּנְיָא נַמִּי הָכִי - ואכן שנינו כן בברייתא, שמותר לאדם לאכול מן המנחה ולמעלה מיני תרגימא, כדי למשוך הלב לסעודת הערב, **הַשַּׁמָּשׁ מְטַבֵּיל בִּבְנֵי מֵעַיִין** - רשאי לאכול בערב פסח מן המנחה ולמעלה בני מעיים[טז], של בהמות שנשחטו לצורך סעודת יום טוב[יז], **וְנוֹתְנָן** - ואף נותן מהם **לִפְנֵי הָאוֹרְחִים** המנויים עמו על הפסח, כדי שיאכלו בערב מצה ופסח לתיאבון. **וְאַף עַל פִּי שֶׁאֵין רְאָיָה** גמורה **לַדָּבָר**, שאכילה מביאה תיאבון לאכילה נוספת, מכל מקום יש **זֵכֶר לַדָּבָר** - קצת ראיה, **שֶׁנֶּאֱמַר** (ירמיה ל ג) **'נִירוּ לָכֶם נִיר** **וְאַל תִּזְרְעוּ אֶל קוֹצִים'** - חירשו את האדמה תחילה להמית השורשים, כדי שלא תזרעו לאחר מכן על קוצים. ויש להביא דוגמא ממקרא זה, שכשם שהחרישה נצרכת כדי שתוכל האדמה לקבל לאחר מכן את הזריעה, ואם אין הקרקע חרושה אינה מקבלת הזרע, כך אכילת דברים שאינם משביעים גורמת לפתיחת המעיים והרחבתם[יח], ועל ידי כן מקבל האדם לאחר מכן את מאכלי הסעודה לתיאבון[יט].

הגמרא מביאה הנהגתו של רבא בערב פסח:

רָבָא הֲוָה שָׁתֵי חַמְרָא כּוּלֵּי מַעֲלֵי יוֹמָא דְּפִסְחָא - היה שותה יין בכל היום של ערב פסח, **כִּי הֵיכִי דְּנִיגְרֵירֵיהּ לְלִיבֵּיהּ** - כדי ששתיית היין תגרור את תאבון ליבו, **דְּנֵיכוֹל מַצָּה טְפֵי לְאוֹרְתָּא** - ועל ידי כן יאכל את המצה יותר בתיאבון[כ].

אָמַר רָבָא, מְנָא אֲמִינָא לָהּ - מנין למדתי לומר דבר זה, **דְּחַמְרָא מִיגְרַר גָּרִיר** - ששתיה [מרובה[כא]] של יין גוררת את התיאבון, **דְּתְנַן** - שכך שנינו (לקמן קיז:),

---

אין שום חידוש לגבי אגריפס, שכן לענין חשש זה אין חילוק בינו לשאר בני אדם. רשב"ם (ד"ה מהו).

נתבארה סוגיית הגמרא לפי הגירסא שלפנינו, שהספק היה האם האיסור לקבוע סעודה מתחיל סמוך למנחה גדולה, ואז בהכרח שטעם האיסור הוא משום שמא ימנע מעשיית פסח, או שהאיסור מתחיל רק סמוך למנחה קטנה, ואז בהכרח טעם האיסור הוא כדי שיאכל מצה לתיאבון, שהרי כבר נשחט הפסח. ומאחר והוכיחה הגמרא מברייתא דאגריפס שהאיסור הוא משום מצה, ממילא נפשט הספק שזמן האיסור הוא ממנחה קטנה. אמנם רבינו דוד (לעיל ע"ח ד"ה מיבעיא) והר"ן (בחידושים, שם ד"ה מי) גרסו בספק הגמרא כך, 'איבעיא להו, סמוך למנחה גדולה תנן, אי משום פסח אי משום מצה וכו', או דילמא סמוך למנחה קטנה תנן, ומשום מצה'. וביארו, שהספק הוא האם האיסור מתחיל סמוך למנחה גדולה, ואז ניתן לפרש את טעם האיסור בשני אופנים, או משום שימנע מעשיית פסח, או כדי שיאכל מצה בערב לתיאבון [אמנם אין חילוק לדינא בין הטעמים, שאף אם טעם האיסור משום קרבן פסח מכל מקום הוא נוהג אף בזמן החורבן], או שהאיסור מתחיל רק סמוך למנחה קטנה, ואז בהכרח טעם האיסור הוא רק משום אכילת מצה ולא משום פסח. ופושטת הגמרא מברייתא דאגריפס שטעם האיסור הוא משום אכילת מצה [שהרי לענין פסח אין חילוק בין אגריפס לשאר בני אדם], אמנם עדיין לא נפשט עיקר הספק, שעדיין יש להסתפק אם האיסור מתחיל סמוך למנחה גדולה או סמוך למנחה קטנה. ועל כן כתב הר"ן (על הרי"ף, ד"ה ומיבעיא) 'ולא איפשיטא, הלכך מינקיט לחומרא עדיף'. אמנם הטור והשו"ע (או"ח סי' תעג ס"ג) פסקו שיש להמנע מאכילה רק סמוך למנחה קטנה.

יב. כן הגיה ה'גליון', על פי גירסת הרי"ף. הגהות וציונים.

יג. שכל מאכלם היה על ידי טיבול. רשב"ם (ד"ה מרגימא). והרי"ף גרס 'מטפל', כלומר 'מתעסק'.

יד. כן פירש הרשב"ם (ד"ה מרגימא), ש'מיני תרגימא' היינו פירות ובשר. והתוספות (ד"ה מיני) תמהו עליו, שהרי מבואר בתוספתא ברכות (פ"ד ה"ד) שעל 'מיני תרגימא' מברכים 'בורא מיני מזונות'. ובהכרח שהכוונה היא לדבר מאכל העשוי מחמשת מיני דגן. אמנם כתבו התוספות, שהגמרא במסכת יומא (עט:) נוקטת בתירוץ אחד ש'מיני תרגימא' היינו פירות. ורש"י במסכת סוכה (כז. ד"ה מיני) כתב, ש'מיני תרגימא' הם פרפראות ומעדנים, כגון פירות וכיסנין וקפלוטות מבושלות.

טו. כתב הרשב"ם (ד"ה ירקי), שלא היה רבי יצחק אוכל ירק כל השנה, אלא בערב פסח בלבד, לפי שהוא גורר התיאבון, וכמו שאמר רב חסדא במסכת שבת (קמ:), שתלמיד חכם לא יאכל ירק, לפי שהוא גורר את הלב לאכול הרבה.

טז. כתב בבן יהוידע (ד"ה השמש), שנקטה הברייתא בני מעיים דווקא, לפי שאין להם חשיבות בשר כל כך, וכמו כן אין דרך לאכול מהם אלא דבר מועט, וכמו שמצינו במסכת נדרים (נד:) 'קרביים לאו בשר ואוכליהן לאו בר אינש', ופירש המאירי שם (ד"ה ממה), שהכוונה היא שאין אכילתם מחזקת הגוף, ומי שהתנה עם חבירו להאכילו בשר אינו יכול להאכילו בני מעיים. אמנם במגן אברהם (סי' תעג סק"ג) כתב, שיש להתיר אכילת בשר ודגים בערב פסח, שהרי נתבאר בברייתא שהשמש מטבל בבני מעיים. ומבואר מדבריו שאינו מחלק בין בני מעיים לסתם בשר.

יז. רשב"ם (ד"ה השמש). וכוונתו, שדווקא בני מעיים של סתם בהמות ניתן לאכול מהם בערב פסח, אבל בני מעיים של קרבן פסח אסורים באכילה עד הלילה. וכן כתב בספר המכתם (ד"ה השמש). אמנם במחצית השקל (סי' תעג סק"ג) פירש, שהיה אוכל בני מעיים של הקרבן פסח שהיה מתעסק בו. וכן כתב בצפנת פענח (ערכין פ"ג ה"ג). וביאר, שדינם של בני מעיים הוא כדינם של גידים רכים, שאינם נידונים כחלק מן הקרבן, ועל כן מותר לאוכלם מבעוד יום.

יח. כן היתה הדרך בזמנם לאכול מיני תרגימא וירקות בפתיחת הסעודה כדי לעורר התיאבון, וכפי ששנינו במסכת ברכות (מב.) 'ברך על הפרפרת לא פטר את הפת', דהיינו, שהיו אוכלים פרפרת קודם הפת. רשב"ם (ד"ה נירקא).

יט. נתבאר ענין 'זכר לדבר נירו לכם ניר' על פי ביאור הרשב"ם (ד"ה ואל תזרעו), שכשם שהחרישה נצרכת לזריעה, כך האכילה קודם הסעודה נצרכת לאכילה שבתוך הסעודה. אמנם בתוספות (ד"ה נירו) תמהו עליו, שאין המשל דומה לנמשל, שכן חרישה וזריעה שני עניינים שונים הם, ואילו שתי אכילות עניין אחד הן. ועל כן פירשו באופן אחר, עיין שם פירושם. ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה זכר) פירש את פשט הפסוק, שהיו רגילים לחרוש את השדה פעמיים, פעם אחת כדי להמית את שרשי הזרעים שבקרקע, ופעם שניה כדי לזרוע, ועל כך אמר הכתוב 'נירו לכם ניר ואל תזרעו אל קוצים', שעל ידי החרישות הללו היתה הזריעה מצלחת. ובכך מבוארת היטב הדוגמא שמביאה הגמרא בסוגייתנו, שכשם שהחרישה הראשונה היתה גורמת שהחרישה השניה תועיל לזריעה, כך האכילה הראשונה שקודם הסעודה גורמת להרחבת המעיים, שיוכלו לקבל את המאכל של הסעודה שלאחר מכן בתיאבון.

דרך אחרת בביאור ענין 'השמש מטבל בבני מעיים', מתבארת בפירוש רש"י כאן (ד"ה נבני). שמאחר והשמש עסוק בהכנת הסעודה, ודרכו היא לאכול מן בני המעיים, לפיכך רשאי הוא לעשות כן אף בערב פסח, שכן יש לו צער להתעסק בהכנתם בלא לטעום מהם, ואכילה זו אינה משביעה, ואינה מונעת ממנו לאכול בערב מצה לתיאבון. ועל כך מביאה הגמרא את המקרא 'נירו לכם ניר ואל תזרעו אל קוצים', שהמקרא מייעץ לאדם שלא יטרח לחינם בזריעה ללא חרישה, שאין בה תועלת ואין אדם יכול ליהנות ממנה, וכמו כן אין לצוות על השמש לטרוח בדבר שאין הוא יכול ליהנות ממנו. ובתוספות חכמי אנגליה (ד"ה השמש) תמהו על פירושו, שאף אם השמש רשאי לאכול מפני שמצטער, אך מדוע יתן לאורחים לאכול עמו, הרי הם אינם עוסקים בהכנת צרכי הסעודה ואינם מצטערים אם לא יאכלו.

כ. כן משמע מלשון הרי"ף 'כי היכי דתתהני ליה מצה לאורתא', שהכוונה שיאכל המצה יותר לתיאבון. וכעין זה כתב הרשב"ם לעיל (ד"ה נירקא) לענין אכילת ירק 'דמגרר ליבא למיכל, ואוכל מצה לתיאבון יותר'. אמנם בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תמח סק"ז) נקט, שכוונת הגמרא 'דניכול מצה טפי' היינו שיאכל יותר מצה, ולפיכך כתב להוכיח מכאן שאף על פי שיוצא אדם ידי חובת אכילת מצה בכזית אחד, מכל מקום כל מה שמוסיף ואוכל מקיים עוד מצוה.

כא. הר"ן (בחידושים, ד"ה מגו) גורס 'דחמרא טובא מגרר גריר', ומבאר, שלפיכך נקט רבא 'חמרא טובא' לפי שרק שתיה מרובה של יין גוררת התיאבון, אבל שתיה מועטת משביעה, כמבואר במסכת ברכות (נה:).

בֵּין הַכּוֹסוֹת הַלָּלוּ - בין כוס ראשון לכוס שני של ארבע כוסות, או בין שני לשלישי, **אִם רָצָה** אדם **לִשְׁתּוֹת** עוד יין **יִשְׁתֶּה**, אבל **בֵּין כּוֹס שְׁלִישִׁי לָרְבִיעִי לֹא יִשְׁתֶּה**, לפי שהוא נראה כמוסיף על הכוסות[א]. ומבאר רבא כיצד יש להוכיח מן המשנה ששתיית יין אינה משביעה, אלא גוררת תאות המאכל. **וְאִי אָמְרַת מִסְעַד סָעִיד** - ואם תאמר ששתיית יין משביעה, אם כן **אַמַּאי יִשְׁתֶּה** - מדוע רשאי הוא לשתות בין הכוסות הראשונות, **הָא קָא אָכִיל לַמַּצָּה אֲכִילָה גַּסָּה** - הרי יש לחוש שישבע ביותר משתיית היין, ויאכל לאחר מכן את המצה ב׳אכילה גסה׳, דהיינו, שלא יוכל לאוכלה אלא בקושי, ונמצא שאינו מקיים המצוה. **אֶלָּא שְׁמַע מִינָּהּ מִגְּרָר גָּרִיר** - בהכרח יש ללמוד מכך ששתיית יין גוררת תאות האכילה ואינה משביעה[ב].

הגמרא מביאה הנהגתו של רב ששת בערב פסח:

רַב שֵׁשֶׁת הֲוָה יָתִיב בְּתַעֲנִיתָא כָּל מַעֲלֵי יוֹמָא דְּפִסְחָא - היה יושב בתענית בכל היום של ערב פסח[ג].

מבררת הגמרא, **נִימָא** - האם יש לומר בטעם הדבר, **דְּקָא סָבַר** - שסובר **רַב שֵׁשֶׁת, סָמוּךְ לְמִנְחָה גְּדוֹלָה תְּנַן** - שנינו במשנתנו, דהיינו, שאיסור קביעת סעודה בערב פסח הוא מתחילת שעה שביעית, **וּמְשׁוּם פִּסְחָא הוּא** - וטעם האיסור הוא משום קרבן פסח, שחששו חכמים **דִּילְמָא מִימְשָׁךְ** - שמא ימשך אדם בסעודתו, **וְאָתֵי לְאִימְנוּעֵי מִלְּמֶעְבַּד פִּיסְחָא הוּא** - ויבוא להימנע מלעשות הפסח[ד], **וְסָבַר לָהּ כִּי הָא** - וסובר רב ששת כמו מימרא זו **דְּאָמַר רַבִּי אוֹשַׁעְיָא אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, מַכְשִׁיר הָיָה בֶּן בְּתֵירָא בְּקָרְבַּן פֶּסַח שֶׁשְּׁחָטוֹ שַׁחֲרִית [-בבוקר] בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר** בניסן **לְשְׁמוֹ** - לשם פסח. **וּמְצַפְּרָא זְמַן פִּסְחָא הוּא** - ונמצא אם כן, שזמן הקרבת הפסח מתחיל מן הבוקר של יום ארבעה עשר בניסן, **דְּכוּלֵּי יוֹמָא חֲזֵי לְפִסְחָא** - שכל אותו יום ראוי להקרבת הפסח, משום **דְּסָבַר** בן בתירא שכוונת הכתוב (שמות יב ו) 'וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל **בֵּין הָעַרְבָּיִם**' כך היא, **בֵּין** סיום **הָעֶרֶב דְּאָתְמוֹל**, דהיינו משיעלה עמוד השחר של יום ארבעה עשר, ועד **לְעֶרֶב דְּהַאִידְנָא** - עד שקיעת החמה של יום זה[ה]. כלומר, דעת בן בתירא היא שאף על פי שעיקר זמן הקרבת הפסח הוא אחר חצות היום, מכל מקום בדיעבד ניתן להקריבו מהבוקר, וסברה הגמרא שרב ששת סובר כשיטה זו, ולפיכך נהג שלא לאכול במשך כל היום, שכן לשיטתו איסור האכילה בערב פסח תלוי בזמן ההקרבה, שכל זמן שמותר להקריב אסור לאכול, כדי שלא ימנע מלהקריב[ו].

דוחה הגמרא, **אָמְרִי** - אמרו בני הישיבה, **לֹא** - אין הכרח לבאר כך בשיטת רב ששת, אלא **שָׁאנִי רַב שֵׁשֶׁת דְּאִיסְתְּנִים הֲוָה** - שונה הדבר לגבי רב ששת שהיה אדם מעונג ומפונק[ז], **דְּאִי טָעִים בְּצַפְרָא מִידִי** - שאילו היה טועם בבוקר איזה דבר מאכל, **לְאוֹרְתָא לָא הֲוָה מְהַנֵּי לֵיהּ מֵיכְלָא** - לא היה אוכל לתיאבון בערב, ולפיכך הוצרך להימנע מאכילה ביום ארבעה עשר כולו, כדי שיאכל בערב מצה לתיאבון[ח].

★

שנינו במשנה, וַאֲפִילּוּ עָנִי שֶׁבְּיִשְׂרָאֵל לֹא יֹאכַל עַד שֶׁיָּסֵב.

הגמרא מבארת באלו דברים צריך להסב בליל פסח:

אִיתְּמַר, באכילת כזית **מַצָּה** בליל פסח[ט] **צָרִיךְ הֶסִבָּה**[י] על צד שמאל כדרך בני חורין, כיון שהיא זכר לגאולת מצרים[יא]. **וּבַאֲכִילַת הַמָּרוֹר**

א. **כלומר**, מעיקר הדין צריך היה לאסור על האדם לשתות אף בין הכוסות הראשונות, לפי שנראה הדבר כאילו הוא מוסיף על ארבע כוסות שתיקנו חכמים, אלא שהתירו חכמים את השתיה בין הכוסות הראשונות כדי לעורר את תיאבונו לאכילת מצה, שכן טבע היין שהוא גורר את התיאבון, אך מכוס שלישי ואילך אין צריך לכך, שהרי כבר בירכו על המזון, ולפיכך נאסרה השתיה בין כוס שלישי לרביעי. רשב״ם (ד״ה בין הכוסות, ד״ה בין שלישי), על פי ביאור החזון איש (או״ח סי׳ קכד לדף נט:). אמנם הביא הרשב״ם עוד את דברי הירושלמי (פ״י ה״ו) שביאר באופן אחר, שטעם הדבר שאסור לשתות בין כוס שלישי לרביעי הוא משום שיש לחוש שמא ישתכר ולא יוכל לגמור לקרוא את ההלל, אך בין הכוסות הראשונות אין חוששים לכך, כיון שיין שבתוך המזון [וכן יין שקודם המזון. רשב״ם (להלן קיז: ד״ה בין ג׳)] אינו משכר, אבל יין שאחר המזון משכר.

ב. **אף** שמבואר במסכת ברכות (לה:) שהיין משביע, כבר נתבאר שם שאין הדברים אמורים אלא באופן ששותה מעט, אך אם שותה הרבה גורם היין לגרור התיאבון. תוספות (ד״ה אלא). ובתוספות רבינו פרץ (ד״ה דממרא) הוסיף בזה, שמכל מקום מבוארת ראיית הגמרא שהיין גורר ואינו משביע, לפי שכאן בהכרח מדובר בשתיה מרובה, שהרי הוא שותה שתי כוסות של ׳ארבע כוסות׳, וביניהן עוד כוס אחת לפחות, ובאופן כזה אכן שתיית היין גוררת ואינה משביעה, ויאכל לאחר מכן את המצה לתיאבון.
כתב רבינו דוד (לעיל קז: ד״ה מנא), שאף על פי שנקט רבא בדבריו ׳מנא אמינא לה דחמרא מיגרר גריר׳, מכל מקום אין כוונתו להוכיח משם שהיין גורר התיאבון, אלא רק שאינו משביע, שזה ניתן ללמוד ממה שמותר לשתות בין הכוסות, ואין חוששים שמא יאכל את המצה אכילה גסה, וכפי שנקטה הגמרא בלשון ׳ואי אמרת מסעד סעיד הא קא אכיל למצה אכילה גסה׳, אבל אין הוכחה משם ששתיית יין גוררת התיאבון.

ג. **ראה** הערה להלן בסוף הסוגיא בגדר תענית זו.

ד. **כמבואר** בדברי הגמרא לעיל (קז.-קז:), שאם כוונת המשנה לאסור את קביעות הסעודה סמוך למנחה גדולה, אזי בהכרח טעם האיסור הוא משום החשש שמא ימנע מהקרבת הפסח [לפי פירוש הרשב״ם שם].

ה. **דהיינו**, בפשוטו ביאור כוונת הכתוב ׳בין הערבים׳ כך הוא, בין עריבת היום לעריבת הלילה, כלומר, בין הזמן שהיום נוטה לערוב, שהוא מחצות היום ואילך, ועד תחילת הלילה [על פי רש״י בפירוש התורה (שמות יב ו)]. ואם מפרשים הפסוק כך, אסור להקריב את הפסח בבוקר, שאין זה בתוך הזמן שציותה התורה. אמנם בן בתירא מפרש את הכתוב באופן אחר, שהכוונה היא בין סוף הערב הקודם, שהוא תחילת היום של ארבעה עשר בניסן, לבין הערב הבא, שהוא סוף אותו היום, ונמצא לפי זה שניתן להקריב את הפסח במשך כל היום כולו.

ו. **אף** שלא היה בית המקדש קיים בימיו, מכל מקום הואיל ונאסרה האכילה בזמן המקדש נאסרה לעולם. רשב״ם (ד״ה נימא).
כתבו התוספות (ד״ה נימא), שאף על פי שגם בן בתירא מודה שלכתחילה אין להקריב את הפסח בבוקר, משום האיסור ׳לא תשחט על חמץ דם זבחי׳ (שמות לד כה), שאסור לאדם לשחוט את הפסח כל זמן שהחמץ קיים, דהיינו עד חצות, מכל מקום מאחר והוא סובר שבדיעבד אם הקריב בבוקר יצא ידי חובתו, לפיכך סברה הגמרא שהחמיר רב ששת על עצמו שלא לאכול מן הבוקר.

ז. **רש״י** במסכת ברכות (טז: ד״ה רמז).

ח. **כתבו** התוספות (ד״ה רב ששת), שאין הכוונה שהיה רב ששת מקבל על עצמו תענית ממש, אלא היה שומר עצמו מלאכול. ובאופן נוסף כתבו, שאכן היה מקבל על עצמו תענית, כדי שיהא נזכר ונזהר מלאכול.
משמע מדברי התוספות, שאף אם לא קיבל על עצמו תענית ממש, מכל מקום לא היה טועם כלום. ובתוספות הרא״ש (ד״ה רב ששת) כתב, שלפי מה שסברה הגמרא מתחילה שטעם איסור האכילה לרב ששת הוא משום שמא ימנע מעשיית הפסח, אזי בהכרח צריך לומר שלא התענה ממש, אלא שלא אכל סעודה קבועה אפילו בבוקר [אבל אכל מאכלים שלא בקביעות סעודה], אמנם לפי מסקנת הגמרא שטעמו הוא משום שהיה איסטניס, ואם היה טועם דבר מאכל בבוקר שוב לא היה אוכל המצה לתיאבון, אזי צריך לומר שאכן היה מתענה ממש [כלומר, שלא היה טועם כלום]. וראה שם עוד, שכתב שמדברי הירושלמי משמע שאף לפי הטעם של קרבן פסח לא היה רב ששת טועם כלום.

ט. **לדעת** רש״י ורשב״ם להלן (קיט: ד״ה אין) עיקר מצה של מצוה היא אפיקומן, והמצה שאוכלים לפני כן אינה חובה אלא רשות, וממילא במצת האפיקומן יש להסב. והתוספות (ד״ה מצי) כתבו, שיש להסב בכזית שמברכים עליו בתחילה על אכילת מצה ובאפיקומן. ומהרמב״ם (חמץ ומצה פ״ז ה״ח) משמע שאין צריך הסיבה באפיקומן. אמנם כתב שמכל מקום אם היסב בשאר אכילתו ושתייתו הרי זה משובח.
ובתרומת הדשן (פסקים סי׳ קנג) דייק, שמדברי כולם רואים שבכזית של המוציא ודאי אין צריך להסב. אולם כתב הפרי מגדים (או״ח סי׳ תעה א״א סק״ד) שאין אנו יודעים איזה כזית הוא להמוציא ואיזה למצה, וממילא צריך לאכול את שניהם בהסיבה. ובדיעבד אם אכל רק כזית אחד בהסיבה, יצא.

י. **ואם** אכל מצה בלא הסיבה, נפסק בשולחן ערוך (או״ח סי׳ תעב ס״ז) שצריך לחזור לאכול בהסיבה. והרמ״א שם כתב, שאפשר לסמוך בדיעבד על דעת הראבי״ה שאין חיוב הסיבה בזמן הזה כלל. וכתב הפרי מגדים (או״ח סי׳ תפה א״א סק״ח) שלדעת תוספות (סוכה ג. ד״ה דממר) שאם עובר במצוה דאורייתא על דין שרבנן הוסיפו במצוה, לא יצא אף ידי חובת דאורייתא, כמו כן כאן לא יצא ידי אכילת מצה דאורייתא. אולם הריטב״א (סח כח. ד״ה הא) כתב, שלא קיים את המצוה כראוי וכמצות חכמים.

יא. **ועל** ידי שיתנהג בחירות יתעורר לשבח את ה׳ על שהוציאנו משעבוד לגאולה. מאירי (לעיל נט: ד״ה ומפי׳). ואף על פי שהמצה היא לחם עוני יש לאוכלה דרך חירות, כיון שכתובה בתורה זכר לחירות, שלא הספיק בצקם להחמיץ עד שנגאלו. תוספות (ד״ה מצי).

אוצר החכמה

בין הכוסות הללו. בין הרשטון לשני: נימא קא סבר רב ששת סמוך למנחה גדולה תנן ומשום פסח. וקסבר כרבי יהודה בן בתירא דאמר כולי יומא זמן שחיטה הוא, ומאי בין הערבים,[ז] ערב לתמול מעלה עמוד השחר לערב להחילנא, משום הכי מתענה כולי יומא ואע"פ שלא היה פסח בימיו הואיל ומיתקרא הכי[ח]: לא, רב ששת איסתנים. מעונג היה, ואי הוה טעים מצפרא לא מצי למיטעם מלה למיכתן לאורתא: עד שיסב. הסיבה על לד שמאל: מצה צריכה הסיבה. כבני חורין, שהוא זכר לגאולה: מרור אין צריך הסיבה. שהוא זכר לעבדות: שמא יקדים. לפרקדן קאי, שמתוך שנותנו שוחה לאחוריו שיפוי כוחו של הסובא את פי הקנה ומתקפל למעלה והקנה פושט למעלה והמאכל נכנס למוכו ומנחק: הוה זגינן אבירכי דהדדי. נשענין כל אחד על זרכי חבירו: בשוליא דנגרי. תלמידו של נגר המלמדו חומנות: ארבע כוסות. שלשה כנגד ג' כוסות שנאמרו בפסוק זה וכוס פרעה בידי וגומר[ג], ורביעי ברכת המזון:

שאף

רשב"ם

בין הכוסות הללו. בין הרשטון לשני בין השני לשלישי, ומשום דחמרת מגרר גריר ליה הוא כדמפרש ואזיל: בין שלישי לרביעי לא ישתה. שלישי דברכת המזון, דכיון דלא חיישינן עוד לגרירי ליבא לא שרינן ליה, דנרשה כמוסיף על מרובה כוסות. ובגמרא ירושלמי[ד] נמצא למה, כדי שלא ישתכר דתו לא חזי למיגמר הילכא, ופריך התם הלא כבר משוכר הוא שהרי שתה הרבה בסעודתו, ומשני יין שבתוך המזון לא משכר שלאחר המזון משכר: נימא קסבר רב ששת סמוך למנחה גדולה תנן ומשום פסח. וקסבר לה בשחיטת פסח כרבי יהודה בן בתירא דאמר כולי יומא זמן שחיטה הוא, ומאי בין הערבים לכתיב בפסח, בין ערב להחילנא לערב לאחמול, משלה ערב לאחמול דהייגו משיעלה עמוד השחר לערב להחילנא, משום הכי מתענה כולי יומא ואע"פ שלא היה פסח בימיו הואיל ומיתקר ליתקר: ואי טעם מידי בצפרא. לא מצי למיכל מלה לחיכתן לאורתא: עד שיסב. הסיבה של לד שמאל: מצה צריכה הסיבה. כשאוכל מלה של מצוה לילה הרשטון, כבני חורין, שהוא זכר לגאולה: מרור אין צריך הסיבה. שהוא זכר לעבדות: דהדיא שעתא משתעי בחירות. ובגאולה, שהוא חומר הגדה. השתא שמעינן מינה לאריבעה כוסות צריך הסיבה מרור אין צריך הסיבה: פרקדן. פניו (ה) כלפי מעלה ושוכב על אחוריו: הסיבת ימין לאו שמה הסיבה. שהרי בימינו הוא צריך לאכול: שמא יקדים. אפרקדן קאי, שמתוך שנותנו שוחה לאחוריו שיפוי כוחו של הסובא את פי הקנה נפתח ומתקפל למעלה והמאכל נכנס לתוכו ונחנק, כך פירש רבינו שלמה, וקשיא לי אמאי לא שמכיה להאי, ולא אהסיבת ימין. ורבותי פירשו שמא יקדים קנה לושט דושט הוי על (דרך) [לד] ימין ונפתח הכובע שעל פי הקנה מאיליו כשהוא מטה כלפי ימין, ואם יכנס בו המאכל הרי סכנה, שאין אוכלין ומשקין נכנסין אלא דרך הושט, ולכך[ט] נראה בעיני להסיבת ימין קאי מדסמכיה לדליה: אשה אינה צריכה הסיבה. מפני שימת בעלה וכפופה לו, ומפרש בשאילתות דרב אחאי[י] לאו דרכייהו דנשי למיזגא: בן אצל אביו צריך הסיבה. אלא הוי כפוף כל כך: בי מר. רבה: הוה זגינן אבירכי דהדדי. כל אחד נשען על זרכי חבירו: בי אתינן לבי רב יוסף. דרבה מלך מקמי דרב יוסף[יא]: במורא שמים. דכתיב (דברים ו) את ה' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים (לעיל דף כב:), שהוא מורא רבו למורא שמים: בשוליא דנגרי. תלמידו של נגר שמלמדו חומנות: שמש שאכל כזית מצה. לא גרסינן במחרונה:

שאף

ז) לקמן קיז:, ג) תענית פרק ד' משנה יב, ג) עיין רש"י לעיל צט: רש"ג, ד) ה"ג, ה) [פרשת לו סי' עז], ו) ברכות סד., ז) [כלאיתא לעיל ה.], ח) לקמן קטז:, ט) כן פירש הר"ח, י) [וע"ע תוספות נצע למרע עד. ד"ה וגנו ותוספות נדה יד. ד"ה אפרקיד], כ) יש להוסיף גיטין דף סז: (רש"ש).

הגהות הב"ח

(ז) רשב"ם ד"ה פרקדן פניו ובטנו כלפי:

גליון הש"ם

גמרא אמרי לה להאי גיסא. שנת קה ע"ח ב"ב מג ע"ב[כ]: שם אידי ואידי בעו הסיבה. עיין תוס' הרא"ש ח"ב סי' ע"ט:

תורה אור השלם

א) וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם:
[שמות יב, ו]

ליקוטי רש"י

בין הכוסות הללו. בין שנים הרשטונים לשנים האחרונים שם רגיל לשתות יפה. בין שלישי לרביעי לא ישתה. מלאחי נגמרת ירושלמי למה לא ישתה כדי שלא ישתכר דתו לא חזי למיגמר הלילא ופריך התם הלא כבר משוכר הוא שתה כבר הרבה בסעודתו ומשני יין שבתוך המזון אינו משכר שלאחר המזון משכר, וה"ה נמי דיין שלפני המזון אינו משכר ואם רגיל לשתות בין הרשטון לשני יפה לה שלא ממעט תנא בין ג' לד' [רשב"ם לקמן קיז:]. מבשיר היה בן בתירא בפסח ששחטו שחרית בארבעה עשר לשמו. דהוה ליה זמנו [זבחים יא:]. מורא רבך כמורא שמים. דהא דרשינן את ה' אלהיך תירא לרבות ת"ח וכ"ש לרבו, ומורגו מפורש בקדושין לא יצא ממקומו ולא יסמוך את דבריו [אבות פ"ד מ"ב].

עין משפט
נר מצוה

מז א מיי' פ"ו מהל' מלה הלכה (ג) [יב] טוש"ע ס"ת סי' תע ס"ג וסי' תעא ס"ח בהג"ה:
מח ב מיי' פ"ז מהל' חמץ הלכה ח סמג עשין מא טור ש"ע ס"ת סי' תעה ס"ה:
מט ג מיי' שם סמג שם טוש"ע תענ ס"ג וסי' תעט וסי' תפ:
נ ד מיי' וסמג שם טוש"ע ס"ת סימן תעב ס"ג:
נא ה מיי' שם טוש"ע שם סעיף ד:
נב ו ז מיי' שם טור ש"ע שם ס"ה:
נג ח מיי' שם טוש"ע שם סעיף ו:
נד ט מיי' שם הלכה ז טור ש"ע שם סעיף יד:

רבינו חננאל

רב ששת הוה יתיב בתעניתא במעלי דפסחא. ומסקנא משום דהוה אסתניס ואי הוה טעים מידי לא הוה מצי למיכל באורתא: אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב. איתמר מצה בעיא הסיבה מרור לא בעי הסיבה יין איתמר דבעי הסיבה ואיתמר דלא בעי הסיבה ואסיקנא ארבעה כסי כולהו בעו הסיבה: פרקדן פירוש רובץ לאחוריו ויש אומרים על פניו: הסיבת ימין לא שמה הסיבה ולא עוד אלא שמא יקדים קנה לושט ויבוא לידי סכנה ואינה הסיבה אלא בשמאל. אשה חשובה בעיא הסיבה זולתה לא. בן בפני אביו בעי הסיבה. תלמיד בפני רבו לא בעי הסיבה מורא רבך כמורא שמים: אמר ר"י בן לוי נשים חייבות בארבעה כוסות

הגהות וציונים

ס] זבחים יא ע"ב [שם איתא א"ר אלעזר א"ר אושעיא וכצ"ל (גליון): ג] בכת"י דההיא שעתא הויא להו חירות וכ"ה ברי"ף ובראש"ש: ד] ס"א כולהו נמי בעו (גליון): ה] "אצל בעלה" ליתא בכת"י ברי"ף וראש"ש ועוד ראשונים ועי' ב"ח סי' תעב שכתב שהתלמידים הגיהו כך ע"פ פירוש הרשב"ם ועיין חשק שלמה: ו] [צ"ל דאמר] (גליון): ז] יש להוסיף בין ערב (בארות המים): ח] בכך איתפר כצ"ל (בארות המים וכ"ה ברשב"ם): ט] בדפו"ר וכך: י] כגי' הכת"י בגמ' אי אמרת בשלמא מגרר גריר שפיר אלא וכו':

אֵין צָרִיךְ חֲסִיבָּה, כיון שהיא זכר לעבדות, ואין להתנהג בזה כבני חורין[יב].

הגמרא מבארת מתי יש חיוב הסיבה בארבע כוסות:
בשתיית **יַיִן** של ארבע כוסות נאמרו בבית המדרש שתי שמועות בשם רב נחמן, **אִיתְמַר מְשֻׁמֵּיהּ דְּרַב נַחְמָן** שמועה אחת **שֶׁצָּרִיךְ חֲסִיבָּה**, **וְאִיתְמַר מְשֻׁמֵּיהּ דְּרַב נַחְמָן** שמועה אחרת **שֶׁאֵין צָרִיךְ חֲסִיבָּה**. ומבארת הגמרא, **וְלֹא פְּלִיגִי** - שתי השמועות לא נחלקו, **הָא בְּתַרְתֵּי כָּסֵי קַמָּאֵי** - אחת השמועות עוסקת בשני הכוסות הראשונים, **הָא בְּתַרְתֵּי כָּסֵי בַּתְרָאֵי** - והאחרת עוסקת בשני הכוסות האחרונים.

מוסיפה הגמרא, **אָמְרִי לָהּ לְהַאי גִּיסָּא וְאָמְרִי לָהּ לְהַאי גִּיסָּא** - יש שאמרו את החילוק בין הכוסות הראשונים לאחרונים לצד זה, ויש שאמרוהו לצד זה. ומבארת הגמרא את דבריה, **אָמְרִי לָהּ לְהַאי גִּיסָּא**, **תְּרֵי כָּסֵי קַמָּאֵי** - שני הכוסות הראשונים שנתקנו על אמירת ההגדה, **בָּעוּ חֲסִיבָּה** - צריך להסב בהם, משום **דְּהַשְׁתָּא הוּא דְּקָא מַתְחֲלָא לָהּ חֵירוּת** - שבהם מתחילה החירות, שעסוקים בגאולת מצרים, ואז מתאים להסב דרך חירות, אבל **תְּרֵי כָּסֵי בַּתְרָאֵי** - שני הכוסות האחרונים **לָא בָּעוּ** בהם **חֲסִיבָּה**, שהרי נתקנו אחר אמירת ההגדה, **וּמַאי דַּהֲוָה הֲוָה** - כבר סיפרו את גאולת מצרים, וכעת כבר אין צורך להסב[יג]. **וְאָמְרִי לָהּ לְהַאי גִּיסָּא** - ויש שאמרו להיפך, **אַדְרַבָּה תְּרֵי כָּסֵי בַּתְרָאֵי** - שני הכוסות האחרונים שנתקנו אחר אמירת ההגדה **בָּעוּ חֲסִיבָּה**, משום **דבַהֲהִיא שַׁעְתָּא דְּקָא הָוְיָא חֵירוּת** - שהיא כבר שעת החירות, שהרי סיים לספר על השעבוד והגיע לגאולה באמירת ההגדה, אבל **תְּרֵי כָּסֵי קַמָּאֵי** - שני הכוסות הראשונים שנתקנו בשעת אמירת ההגדה, **לָא בָּעוּ חֲסִיבָּה**, משום **דְּאַפְתִּי** [-שעדיין] **'עַבְדִים הָיִינוּ' קָאָמַר** בהגדה, ועדיין לא הגיע לספר על הגאולה. מסיקה הגמרא, **הַשְׁתָּא דְּאִיתְמַר הָכִי וְאִיתְמַר הָכִי** - עתה שנאמר בלשון הראשון שחיוב ההסיבה בשני הכוסות הראשונים, ונאמר בלשון השני שחיוב ההסיבה בשני הכוסות האחרונים, **אִידִי וְאִידִי** - בכל הארבע כוסות יש להחמיר, **וּבָעוּ חֲסִיבָּה** מספק[יד].

הגמרא מבארת כיצד אין להסב:
פְּרַקְדָּן - השוכב על אחוריו ופניו כלפי מעלה[טו], **לָא שְׁמִיהּ חֲסִיבָּה**, כיון שאין זה דרך חירות[טז]. וכן **חֲסִיבַּת** [-מוטה על צד] **יָמִין, לָא שְׁמָהּ חֲסִיבָּה**, שהרי צריך לאכול בימינו, וכשהוא מוטה לימינו אינו יכול לאכול ביד ימין. **וְלָא עוֹד, אֶלָּא** שיש חשש **שְׁמָא** כשיהא מוטה לימינו[יז] **יַקְדִּים קָנֶה לְוֶושֶׁט** - יפתח הכובע שעל הקנה[יח], ויכנס בו המאכל, **וְיָבֵא לִידֵי סַכָּנָה**[יט].

הגמרא מבארת מי הם החייבים בהסיבה:
אִשָּׁה האוכלת **אֵצֶל בַּעְלָהּ לָא בָּעְיָא** [-אינה צריכה] **חֲסִיבָּה**, מפני שכפופה לבעלה ואימתו עליה[כ]. **וְאִם אִשָּׁה חֲשׁוּבָה הִיא**, שאין בעלה מקפיד עליה[כא], **צְרִיכָה חֲסִיבָּה**[כב].

בֵּן האוכל **אֵצֶל אָבִיו, בָּעֵי חֲסִיבָּה**, משום שאינו כפוף כל כך לאביו[כג].

יב. ואם רצה להסב, רשאי. בית יוסף (סי' תעה). ובמגן אברהם (שם סק"ו) משמע שהוא רק בדיעבד, ולכתחילה אין להסב. וכן כתב במחצית השקל (שם) בדעת המגן אברהם.

יג. תוספות (ד"ה מאי). והוסיפו, שמה שצריך להסב במצה אף שכבר אמרו את ההגדה, לפי שהיא עיקר הסעודה. ועוד, שעל היין כבר היסב קודם בשני הכוסות הראשונים. ועוד, שמצה כתוב בתורה שהיא זכר חירות, ככתוב (שמות יג טו) 'ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגות מצות כי לא חמץ, כי גרשו ממצרים', והיינו שלא הספיק בצקם להחמיץ עד שנגאלו, וכיון שחובת אכילתה היא זכר לחירות יש לאוכלה בהסיבה אף על פי שכבר הזכיר קודם לכן את יציאת מצרים.

יד. ואף שחיוב הסיבה הוא מדרבנן, וספק דרבנן לקולא, כיון שאין טירחא בכך יש להחמיר. ר"ן (על הרי"ף, ד"ה והשתא) בשם רבותיו. ועוד תירץ, שכיון שאין סיבה להקל באחד יותר מהשני, ואם נקל בשניהם תתבטל המצוה לגמרי, לכן יש להחמיר בשניהם. ובשלטי הגיבורים (על המרדכי, ע"ז פ"ד תוס' י) תירץ, שספק דרבנן לקולא הוא דווקא כשיש מחלוקת בדבריהם, אבל כשיש ספק בכוונת דבריהם, יש להחמיר אף בדרבנן.

טו. רשב"ם ותוספות (ד"ה פרקדן). והרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ח) כתב, המיסב על ערפו או על פניו. וביאר המגיד משנה (שם) שלדעת הרמב"ם כל שאינו מוטה על צדו קרוי פרקדן. ובערוך (ערך פרקד - הלשון) הביא שיש מפרשים ששוכב על פניו. וראה בתוספות (גליון ד"ה פרקיד) שדחו פירוש זה.

טז. לבוש (סי' תעג ס"ג). ובערוך השלחן (שם ס"ה) הוסיף עוד, שאין זה דרך כבוד.

יז. רשב"ם (ד"ה שמא) [וראה הערה הבאה]. אולם רש"י (ד"ה שמא) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה פרקדן) פירשו, שהוא טעם לפרקדן, וביאר רש"י, שמתוך שצוארו שוחה לאחוריו, שיפוי כובע הסותם את פי הקנה נפתח ומתקפל למעלה, והקנה פושט למעלה והמאכל נכנס לתוכו ונחנק. והקשה הרשב"ם על פירושו של רש"י, שאם אכן היה זה טעם לפרקדן, א"כ היה צריך לסמוך טעם זה לדין פרקדן ולא לדין הסיבת ימין. ותירץ הרדב"ז (ח"ג סי' תקפד), שדרך התלמוד להביא כמה כללים ואחר כך את הטעם, ואף שאין הטעם על כל הכללים.

יח. הקנה הוא הצינור של הנשימה, והושט הוא הצינור שדרכו נכנס האוכל, ובשעת האכילה נסגר הכובע שעל הקנה, אולם כיון שהושט בצד ימין, אם יטה עצמו לימינו יכול להפתח הכובע שעל הקנה. ובשבולי הלקט (סי' ריח) כתב, שהסכנה היא מחמת שאוכל ביד ימינו, ואם מיסב על ימינו אינו יכול להביא את ידו אל פיו, ולפיכך צריך לעקם ראשו ומחמת כן יש חשש שמא יקדים קנה לושט ויסתכן. והמהר"ל (גבורות ה' פמ"ח) פירש, שכח האכילה הוא בצד ימין, וכשהוא מוטה לימינו לא יכול לבלוע כראוי, ומחמת דוחק הבליעה יש חשש שיקדים קנה לושט.

יט. כתב הרא"ש (סי' כ), שהנפקא מינה בין שני הטעמים לאסור הסיבה בימין היא לגבי איטר יד, שעיקר שימושו הוא בשמאלו, שלפי הטעם שצריך לאכול ביד ימינו, יש לאיטר יד להסב לימינו שיוכל לאכול בשמאלו, אולם לטעם של סכנה, גם איטר יד יש לו להסב לשמאלו. ובתרומת הדשן (סי' קלו) הכריע שיש לו להסב לשמאלו, כיון שחמירא סכנתא מאיסורא. והוסיף, שאף שיש מפרשים טעם זה על פרקדן, ולשיטתם אין סכנה בהסיבת ימין, מכל מקום אומרים במחלוקת הפוסקים ספק נפשות להקל. וכן פסק הרמ"א (או"ח סי' תעג ס"ג). וכתב הפרי מגדים (שם משב"ז שם סק"ג), שמכל מקום בדיעבד אם היסב לימינו יצא. ובשבולי הלקט (סי' ריח) כתב, שאיטר יסב לימין, כיון שעיקר הסכנה היא מחמת שאוכל ביד ימינו ואם מיסב על ימינו צריך לעקם ראשו ויסתכן [ראה הערה קודמת], נמצא שאיטר שאוכל ביד שמאלו, אדרבה יסב לימינו, שהרי אינו יכול לאכול בשמאלו כשהוא מוטה לשמאלו. אולם כתב בביאור הלכה (שם ד"ה ומין), שהוא דעת יחיד וכל הפוסקים חולקים עליו.

והמהרש"ל (בחיבורו לטור מו"ח סי' תעג) [הובא בב"ח (שם ס"ג)] כתב נפקא מינה נוספת בין הטעמים, שלפי הטעם של סכנה, מכל מקום אם היסב לימין יצא ידי חובה ואינו צריך להסב שוב. אולם לטעם שאין שמה הסיבה, אף אם היסב לימין לא יצא וצריך לחזור להסב [והוסיף הב"ח, שלמנהגנו שבזמן הזה סומכים בדיעבד על שיטת הראבי"ה (סי' תקכה) שאף בלא הסיבה כלל יצא, ממילא אין נפקא מינה בין הטעמים]. אולם הפרי חדש (שם סק"ג) כתב, שאף לטעם של סכנה, אפשר שאחר שתיקנו חכמים משום כך שלא יסב לימינו, אם עבר והיסב לימינו לא קיים את המצוה כתיקון חכמים, וצריך לחזור לאכול בהסיבה.

כ. רשב"ם (ד"ה חשובה). ועוד פירש בשם השאילתות (פר' לו שאילתא עז), שאין דרך נשים להסב. והנפקא מינה בין הפירושים, שלפירוש הרשב"ם אלמנה וגרושה צריכות להסב, ולפירוש השאילתות אינן צריכות להסב. רא"ש (סי' כ). והר"ן (על הרי"ף, ד"ה חשובה) כתב הטעם שאשה אינה צריכה להסב, מפני שמשמשת לבעלה. ואף שמבואר להלן בסמוך ששמש חייב בהסיבה אף שמשמש לרבו, ביאר רבי שלמה קלוגר (הובא בקובץ יקרון חלק י עמ' קיג), ששמש כיון שצריך לשמש לרבו היה צד בגמרא לומר שאינו צריך להסב משום שאימת רבו עליו, אולם למסקנת הגמרא צריך להסב, והטעם משום שיכול לאכול שלא אצל רבו בהסיבה. אולם אשה שדרכה לאכול רק עם בעלה, אין לומר שחייבת ללכת לאכול שלא אצל בעלה ולהסב, וכיון שמשמשתו ואימתו עליה, ממילא דינה כמו שחשבו בתחילה לומר על שמש.

כא. רוקח (סי' רפג). ורבינו מנוח (חמץ ומצה פ"ז ה"ח) ביאר עוד כמה דרכים בגדר אשה חשובה: א. שאין לה בעל והיא גברת הבית. ב. שהיא יראת ה' בת גדולי הדור כוללת שבחי אשת חיל [וכן פירש רש"י (כתובות עה. ד"ה נפקחה) בענין אחר ש'אשה חשובה' הוא בת גדולים]. ג. הטעם שאשה אינה צריכה הסיבה, משום שהיא טרודה בהכנת המאכלים, וכמו שפטורה מכל מצוות עשה שהזמן גרמא, ולפי זה אשה חשובה היינו שיש לה עבדים, ואינה צריכה לתקן את המאכלים. ובגליוני הש"ס (ד"ה ופשיטא) פירש, שאשה חשובה היינו שדרכה להסב כל השנה.

והנה לפירוש הרשב"ם שאשה אינה צריכה הסיבה משום אימת בעלה ושכפופה לו, יש לבאר שאשה חשובה היינו שאין לה בעל, או כפירוש הרוקח שאין בעלה מקפיד עליה. ולפירוש השאילתות שאשה אינה צריכה הסיבה משום שאין דרכה להסב, יש לומר שאשה חשובה דרכה להסב וכדברי הגליוני הש"ס. ולפירוש הר"ן שאשה משמשת לבעלה, יש לבאר שאשה חשובה היינו שיש לה עבדים ואינה צריכה לשמש את בעלה.

כב. וכתב המרדכי (תוספת מערכי פסחים ד"ה ופשיטא) בשם תוספות, שכל הנשים שלנו הן חשובות. והביאו הרמ"א (או"ח סי' תעג ס"ד). והוסיף, שהטעם שלא נוהגות נשים להסב, משום שסמכו על דעת הראבי"ה (סי' תקכה) שאף אנשים אין להם להסב כלל בזמן הזה.

כג. רשב"ם (ד"ה בן). והמאירי (ד"ה בן) פירש, שאף שחייב הבן במורא אביו, נוח לאביו בכך ומוחל על כבודו. ובחק יעקב (שם סק"ט) הסתפק לפירוש זה באופן שאין האב מוחל על כבודו האם בטלה דעתו אצל כל אדם. והמהר"ל (גבורות ה' פמ"ח) כתב, שאין הבן חייב במורא אביו רק בדבר שכשעושהו נראה כמיקל בכבוד אביו, אבל להסב דרך כבוד מותר.

בין הכוסות הללו. בין הרחצה לשני: נימא קא סבר רב ששת סמוך למנחה גדולה תנן ומשום פסח. וקסבר כרבי יהודה בן בתירא דאמר כולי יומא זמן שחיטה הוא, ומאי בין הערבים,[ד] ערב לתמול מעלה עשן ערב לתמול דהיינו משעלה עמוד השחר לערב להחילנא, משום הכי מתענה כולי יומא ואע"פ שלא היה פסח בימיו הואיל ומיתקרא כך[ה]: לא, רב ששת איסתנים. מעונג היה, ואי הוה טעים מלפרוח לא מצי למיטעם מלה למיכתן לאורתא: עד שיסב. הסיבה על לד שמאל: מצה צריכה הסיבה. כבני חורין, שהוא זכר לגאולה: מרור אין צריך הסיבה. שהוא זכר לעבדות: שמא יקדים. אפרקדן קאי, שמתוך שנוחרו שוחה לאחוריו שיפוי כוצע הסותם את פי הקנה נפתח ומתקפל למעלה והקנה פושט למעלה והמאכל נכנס לתוכו ונחנק: הוה זגינן אבירכי דהדדי. נשענין כל אחד על זרכי חבירו: בשוליא דנגרי. תלמידו של נגר המלמדו לומנות: ארבע כוסות. שלשה כנגד ג' כוסות שנאמרו בפסוק זה וכוס פרעה בידי וגומר[ו], ורביעי ברכת המזון:

שאף

רשב"ם

בין הכוסות הללו. בין הרחצה לשני בין השני לשלישי, ומשום דאמרת מגרר גריר ליה הוא כדמפרש ואזיל: בין שלישי לרביעי לא ישתה. שלישי דברכת המזון, דכיון דלא חיישינן עוד לגרירי ליבא לא שרינן ליה, דגרמה כמוסיף על מדעה כוסות. ובגמרא ירושלמי[ז] נמצא למה, כדי שלא ישתכר דתו לא חזי למיגמר הילכא, ופריך התם הלא כבר משוכר הוא שהרי שתה הרבה בסעודתו, ומשני יין שבתוך המזון משכר: נימא קסבר רב ששת סמוך למנחה גדולה תנן ומשום פסח. וקסבר להא בשחיטת פסח כל' יהודה בן בתירא דאמר כוליה יומא זמן שחיטה הוא, ומאי בין הערבים דכתיב בהו, דערב לתמול מעלה עשן, דהיינו משעלה עמוד השחר לערב להחילנא, משום הכי מתענה כוליה יומא ואע"פ שלא היה פסח בימיו הואיל ומיתקרא כך: לא, רב ששת איסתנים. מעונג היה, ואי הוה טעים מלפרוח לא מצי למיטעם מלה למיכתן לאורתא: עד שיסב. הסיבה על לד שמאל: מצה צריכה הסיבה. כבני חורין, שהוא זכר לגאולה: מרור אין צריך הסיבה. שהוא זכר לעבדות: שמא יקדים. אפרקדן קאי, שמתוך שנוחרו שוחה לאחוריו שיפוי כוצע הסותם את פי הקנה נפתח ומתקפל למעלה והקנה פושט למעלה והמאכל נכנס לתוכו ונחנק: הוה זגינן אבירכי דהדדי. נשענין כל אחד על זרכי חבירו: בשוליא דנגרי. תלמידו של נגר המלמדו לומנות: ארבע כוסות. כוסות שנאמרו בפסוק זה וכוס פרעה בידי וגומר, ורביעי ברכת המזון:

שאף

[ד] בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה בין שלישי לרביעי לא ישתה ואי אמרת מסעד סעיד ומאי בין הערבים בין ערב לתמול מעלה עשן ערב לתמול דהיינו משעלה עמוד השחר לערב להחילנא, משום הכי מתענה כולי יומא ואע"פ שלא היה פסח בימיו הואיל ומיתקרא כך: לא, רב ששת איסתנים. מעונג היה, ואי הוה טעים מלפרוח לא מצי למיטעם מלה למיכתן לאורתא: עד שיסב. הסיבה על לד שמאל: מצה צריכה הסיבה. כבני חורין, שהוא זכר לגאולה: מרור אין צריך הסיבה. שהוא זכר לעבדות: שמא יקדים. אפרקדן קאי, שמתוך שנוחרו שוחה לאחוריו שיפוי כוצע הסותם את פי הקנה נפתח ומתקפל למעלה והקנה פושט למעלה והמאכל נכנס לתוכו ונחנק: הוה זגינן אבירכי דהדדי. נשענין כל אחד על זרכי חבירו: בשוליא דנגרי. תלמידו של נגר המלמדו לומנות: ארבע כוסות. כוסות שנאמרו בפסוק זה וכוס פרעה בידי וגומר[ו], ורביעי ברכת המזון:

שאף

[ה] בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה בין שלישי לרביעי לא ישתה ואי אמרת מסעד סעיד אמאי ישתה הא קא אכיל למצה אכילה גסה אלא שמע מינה מגרר גריר רב ששת הוה יתיב בתעניתא כל מעלי יומא דפסחא נימא קא סבר רב ששת סמוך למנחה גדולה תנן ומשום פסחא הוא דילמא מימשך ואתי לאימנועי מלמעבד פיסחא הוא וסבר לה כי הא דאמר רבי אושעיא אמר ר"א[ט] מכשיר היה בן בתירא בפסח ששחטו שחרית בארבעה עשר לשמו ומצפרא זמן פסחא הוא דכולי יומא חזי לפסחא דסבר[א] בין הערבים בין ערב דאתמול לערב דהאידנא אמרי לא[ב] שאני רב ששת דאיסתנים הוה דאי טעים בצפרא מידי לאורת' לא הוה מהני ליה מיכלא: ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב: איתמר[ג] מצה צריך הסיבה מרור אין צריך הסיבה יין איתמר משמיה דרב נחמן צריך הסיבה ואיתמר משמיה דרב נחמן אין צריך הסיבה ולא פליגי הא בתרתי כסי קמאי הא בתרתי כסי בתראי דאמרי לה להאי גיסא ואמרי לה להאי גיסא אמרי לה להאי גיסא תרי כסי קמאי בעו הסיבה דהשתא הוא דקא מתחלא לה[ד] חירות תרי כסי בתראי לא בעו הסיבה מאי דהוה הוה ואמרי לה להאי גיסא אדרבה תרי כסי בתראי בעו הסיבה ההיא שעתא דקא הויא חירות תרי כסי קמאי לא בעו הסיבה דאכתי עבדים היינו קאמר השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי[ס] [ג]אידי ואידי[ג] בעו הסיבה[ד] פרקדן לא שמיה הסיבה הסיבת ימין לא שמה הסיבה ולא עוד אלא שמא יקדים קנה לוושט ויבא לידי סכנה. [ה]אשה אצל בעלה[ה] לא בעיא הסיבה ואם אשה חשובה היא צריכה הסיבה [ו]בן אצל אביו בעי הסיבה איבעיא להו תלמיד אצל רבו מאי ת"ש (אמר[ח]) אביי כי הוינן בי מר זגינן אבירכי דהדדי כי אתינן לבי רב יוסף אמר לן [ז]לא צריכתו[ט] מורא רבך כמורא שמים מיתיבי עם הכל אדם מיסב ואפילו תלמיד אצל רבו כי תניא ההיא בשוליא דנגרי איבעיא להו שמש מאי תא שמע דאמר ריב"ל השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא [ח]מיסב אין לא מיסב לא שמע מינה בעי הסיבה שמע מינה. ואמר ר' יהושע בן לוי[ט] נשים חייבות בארבעה כוסות הללו

שאף

[א] אי אמרת מסעד סעיד. והא לחמרינן בפ' כילד מברכין (ברכות דף לה:) לחמרא סעיד ומשמע מפרש התם לטובא גריר פורתא סעיד: [ב] רב ששת הוה יתיב בתעניתא. לאו דוקא אלא שומר עצמו מלאכול אי נמי היה מקבל עליו ממש תענית כדי שיהא זכר ומהר מלאכול והכוורות נהגו להתענות ערב פסח דקתני בתוספתא סופרים (פרק כא הלכה ג) שאין מתענין בניסן אלא הכוורות בערב הפסח: [ג] נימא קא סבר רב ששת משום פסח. פסח מכל מקום היכא שהיה בזמן הבית לא בטל ואע"ג דרבי יהודה בן בתירא לא מכשר אלא בדיעבד אבל לכתחלה אסור משום לא תאכלו על חמץ[י] לא תשחט ולא תאכלו חמץ קיים עד ו' שעות ולא תאכלו מצה דפליג מכל מקום כיון דדיעבד כשר מצירא ליה להחמיר אלא לאכול מן הנקר: [ד] מאי דהוה הוה. שכבר חמרו גחולה לפני הסעודה ואף על גב דאלא לריכה הסיבה ולא אמר מאי דהוה הוה שאני מלה שהיא עיקר סעודה יותר מיין ועוד דיין היסב כבר בשני כוסות הראשונים ועוד שכחובה בתורה זכר ליחיות שלא הספיק בלקס להחמיץ עד שנגאלו[כ] ואע"ג דהויא לחם עוני יש לאוכלה דרך חירות ומה שלריך הסיבה בשלה היינו כשמדרכין על אכילת מלה ובאפיקומן: כולהו נמי צריכי הסיבה. וכל ד' כוסות לריכים הסיבה בשעת שתיה ול"ע מם שכח ולא היסב מם יחזור וישתה וכן מם בכוס שלישי לא היסב מם יכול לחזור ולשתות בהסיבה אף על גב דבין שלישי לרביעי לא יאמה:

פרקדן. פניו למעלה ולא כאפרקדן פניו למטה[ט] דאין דרך לאכול בענין זה וכן משמע בהמוכר את הספינה (ב"ב עד.) בשתי מדבר דגנו אפרקיד ואזיל פרשת תותי כרעיה בדנקיט רומחא בידיה[י]:

בפני רבו אין צריך הסיבה. ורמה לאביו והוא רבו נמי אין לריך לא גרע מרבו אחר מיהו שאת אחד מלמד לבנו תורה כדאמרינן בפ"ק דקידושין (דף לא.) שהבן ירא מאביו יותר מאחר מפני שמלמדו תורה ואפי' הכי קאמר בפני אביו לריך הסיבה:

שאף

[ו] כוס ראשון מקדש עליו היום, כוס שני מגיד את הגאולה, כוס שלישי מברך עליו בהמ"ז, כוס רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו נשמה כל חי. [ז] ירושלמי פ"ק דברכות ה"ג. [ח] אמרי לה להאי גיסא ואמרי לה להאי גיסא. [ט] נשים חייבות בד' כוסות הללו. [י] אי אמרת מסעד סעיד והא לחמרינן בפ' כילד מברכין (ברכות דף לה:) לחמרא סעיד ומשמע מפרש התם לטובא גריר פורתא סעיד: [כ] שנגאלו. [ל] ואפי' הכי קאמר בפני אביו לריך הסיבה. [מ] אלא שומר עלמו מלאכול. [נ] אי אמרת מסעד סעיד והא לחמרינן בפ' כילד מברכין (ברכות דף לה:) לחמרא סעיד ומשמע מפרש התם לטובא גריר פורתא סעיד: [ס] איתמר הכי ואיתמר הכי. [ע] אידי ואידי בעו הסיבה. [פ] אשה אצל בעלה לא בעיא הסיבה. [צ] בן אצל אביו בעי הסיבה. [ק] אמר. [ר] מורא רבך כמורא שמים. [ש] נשים חייבות בארבעה כוסות הללו. [ת] שאף.

מסורת הש"ס
עם הוספות

ג) לקמן קיז:, ד) מנחות פרק ד' משנה יג, ה) עיין רש"י לעיל צט: ורש"ג, ו) ה"ג, ז) [פרשת נו סי' עז], ח) ברכות סד., ט) [כלאיים לעיל ה.], י) לקמן קטז:, יא) כן פירש הר"ח, יב) [וע"ע תוספות נבא בתרא ע"ב ד"ה וגנו ותוספות נדה 19/06/2018אהח יל. ד"ה אפרקיד], יג) יש להוסיף גיטין דף סז: (רש"ש).

הגהות הב"ח

(ג) רש"ם ד"ה פרקדן פניו ובטנו כלפי:

גליון הש"ם

גמרא אמרי לה להאי גיסא. שנת קה ע"ב ד"ה מג ע"ב: שם אידי ואידי בעו הסיבה. עיין תשו' הרמ"ת ח"ב סי' ע"ט:

תורה אור השלם

א) וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם:
[שמות יב, ו]

משנת ראשונים

ומצפרא זמן פסחא הוא, דכולי יומא חזי לפסחא. וגדולי המחברים כתבו שכל מקודם חצות אין זה זמנו ופסול לפסח ועם זה פסקו שאם שחטו אף בשחרית שלא לשמו פסול והדברים מתמיהים. [מאירי]

השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי אידי בעו הסיבה. ואע"ג דבדרבנן היא והוה לן למימר ספיקא לקולא כיון דאפשר בלא טורח ובלא הוצאה שפיר דמי דמהיות טוב אל תקרי רע.
[מהד"ם חלאווה]

אשה אצל בעלה לא בעיא הסיבה. לפי שהיא טרודה בתיקון המאכל והכנתו פטרוה מהסיבה, כמו שפטרוה ממצות עשה שהזמן גרמא, אבל אשה, חשובה שיש לה עבדים ושפחות הטורחים בעניני המאכל והיא יושבת בקתדרא, צריכה היסיבה.
[רבינו מנוח, חמץ ומצה פ"ז ה"ח]

בן אצל אביו בעי הסיבה. שאע"פ שהוא בעול יראה מ"מ אף האב נוח לו בכך ומוחל על כבודו. [מאירי]

מורא רבך כמורא שמים. הזכיר בכאן מורא לרב ולשמים שצריך לירוא אותם, כי מורא הרב יסוד מורא שמים הוא, על כי למדו תורה ולירוא את ה' אלהיו. [רבינו יונה, אבות פ"ד מי"ב] שכך מצינו המזלזל בכבוד הרב כאילו זלזל בכבוד השכינה, שכך מצינו שהשוה אותם הכתוב שאמר וידבר העם באלהים ובמשה (במדבר כא ה), ומצינו שהזהיר הש"י על מורא הרב שנאמר ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה (במדבר יב ח). [מרכבת המשנה למהר"י אלאשקר, אבות פ"ד מט"ו] **השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא.** שאין עול יראה בשמש אלא בעניני שמושו ולא עוד אלא שלילה זו כעין קריאת דרור היא לכל. [מאירי]

עין משפט
נר מצוה

מז א מיי' פ"ו מהל' מלה הלכה (ג) [יב] טוש"ע ס"ח סי' תע ס"ג וסי' תעא ס"ה בהג"ה:
מח ב מיי' פ"ז מס הלכה ח סמג עשין מע טור ש"ע ס"ח סי' תעה ס"ה:
מט ג מיי' שם סמג שם טוש"ע תימן תעג ס"ב וסי' תעט וסי' תפ:
נ ד מיי' וסמג שם טוש"ע ס"ח סימן תעב ס"ג:
נא ה מיי' שם טוש"ע שם סעיף ד:
נב ו ז מיי' שם טור ש"ע שם ס"ה:
נג ח מיי' שם טוש"ע שם סעיף ו:
נד ט מיי' שם הלכה ז טור ש"ע שם סעיף ל:

רבינו חננאל

רב ששת הוה יתיב בתעניתא במעלי דפסחא. ומסקנא משום דהוה אסתניס ואי הוה טעים מידי לא הוה מצי למיכל באורתא: **אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב.** איתמר מצה בעיא הסיבה מרור לא בעי הסיבה יין איתמר דבעי הסיבה ואיתמר דלא בעי הסיבה ואסיקנא ארבעה כסי כולהו בעו הסיבה:
פרקדן פירוש רובץ לאחוריו ויש אומרים על פניו: **הסיבת ימין** לא שמה הסיבה ולא עוד אלא שמא יקדים קנה לושט ויבוא לידי סכנה ואינה הסיבה אלא בשמאל. **אשה חשובה** בעיא הסיבה זולתה לא. בן בפני אביו בעי הסיבה. תלמיד בפני רבו לא בעי הסיבה מורא רבך כמורא שמים: **אמר** ר"י בן לוי נשים חייבות בארבעה כוסות

הגהות וציונים

ס] זבחים יא ע"ב [שם איתא **א"ר אלעזר א"ר אושעיא** וכצ"ל (גליון): ג] בכת"י **דההיא שעתא הויא להו** חירות וכ"ה ברי"ף וברא"ש: ד] ס"א **כולהו נמי** בעו (גליון): ה] "אצל בעלה" ליתא בכת"י ברי"ף ורא"ש ועוד ראשונים ועי' ב"ח סי' תעב שכתב שהתלמידים הגיהו כך ע"פ פירוש הרשב"ם ועיין חשק שלמה: ו] [צ"ל **דאמר**] (גליון): ז] יש להוסיף **בין** ערב (בארות המים): ח] בכך **איתסר** כצ"ל (בארות המים וכ"ה ברשב"ם): ט] בדפו"ר וכך: י] כגי' הכת"י בגמ' **אי אמרת בשלמא מגרר גריר שפיר אלא** וכו':

הגמרא מבארת האם תלמיד מיסב אצל רבו:
אִיבַּעְיָא לְהוּ - הסתפקו בני הישיבה, **תַּלְמִיד** האוכל **אֵצֶל רַבּוֹ**, **מַאי**, האם צריך להסב או לאכ. פושטת הגמרא, **תָּא שְׁמַע** - בא ושמע
אוצר החכמה ה לפשוט את הספק, **(אמר) [דְּאָמַר**כה**] אַבַּיֵי**, **כִּי הֲוִינַן בֵּי מַר** - כשהיינו אצל רבה [שהיה רבינו] בליל הסדר, **זְגִינַן אַבִּירְכֵי דַּהֲדָדֵי** - היינו נשענים כל אחד על ברכי חבירו לקיים מצות הסיבה, ולאחר פטירת רבה, **כִּי אֲתֵינַן** [-כשבאנו] **לְבֵי רַב יוֹסֵף**, שהוא נתמנה לראש הישיבה אחר רבה, **אָמַר לָן** רב יוסף, **לָא צְרִיכְתּוּ** - אינכם צריכים להסבכו, וכיון שאינכם צריכים, יש לכם איסור להסבכז, משום **שְׁמוֹרָא רַבָּךְ כְּמוֹרָא שָׁמַיִם**כח, ואין להראות חירות וקלות ראש בפני רבוכט.

מקשה הגמרא, **מַתְנִיתִי**, שנינו בברייתא, **עִם כָּל אָדָם מֵיסֵב** - עם כולם יש חיוב לאדם להסב בליל הסדר, **וַאֲפִילּוּ תַּלְמִיד אֵצֶל רַבּוֹ**. וקשה מדוע אמר רב יוסף שאין תלמיד מיסב בפני רבו. מתרצת הגמרא, **כִּי תַּנְיָא הַהִיא** - מה ששנינו בברייתא שתלמיד מיסב אצל רבו, אין הכוונה לתלמיד אצל רבו המלמדו תורה, אלא מדובר **בְּשׁוּלְיָא דְּנַגָּרִי** - בתלמיד של נגר המלמדו אומנות, שאין אצלו דין 'מורא רבך'ל.

הגמרא מבארת האם שמש צריך להסב:
אִיבַּעְיָא לְהוּ - הסתפקו בני הישיבה, **שַׁמָּשׁ** המשמש לפני בעל הבית או לפני חבורהלא, **מַאי**, האם צריך להסב. פושטת הגמרא, **תָּא שְׁמַע** - בא ושמע ראיה לפשוט את הספק, **דְּאָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי**, **הַשַּׁמָּשׁ שֶׁאָכַל כַּזַּיִת מַצָּה כְּשֶׁהוּא מֵיסֵב, יָצָא** ידי חובה. ויש לדייק, דווקא אם **מֵיסֵב, אִין** - יצא ידי חובה, אבל אם **לָא מֵיסֵב** כלל, **לָא** יצא ידי חובה. **שְׁמַע מִינָּהּ** ששמש **בָּעֵי** [-צריך] **הֵסִיבָּה**. מסיקה הגמרא, אכן **שְׁמַע מִינָּהּ** ששמש צריך להסבלב.

★

הגמרא מביאה עוד מימרא מרבי יהושע בן לוי בהלכות ליל הסדר:
וְאָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, נָשִׁים חַיָּיבוֹת בְּשִׁתִּיית אַרְבָּעָה כּוֹסוֹת הַלָּלּוּ בליל הסדרלג, ואף שהיא מצות עשה שהזמן גרמאלי,

---

כד. האם מצות כבוד רבו עדיפה או מצות הסיבה עדיפה. שאילתות (פר' לו שאילתא עז).
כה. על פי גליון.
כו. ומה שהסבו אצל רבה, משום שהוא נתן להם רשות. בית יוסף (או"ח סי' תעב ד"ה ומ"כ אע"כ). אולם בהגהות מיימונית (חמץ ומצה פ"ז אות ד) כתב בשם רבינו שמחה, שרבה ורב יוסף נחלקו האם תלמיד מיסב בפני רבו.
כז. על פי דרישה (שם אות ו). והב"ח (שם ס"ק) ביאר, שרב יוסף גם נתן להם רשות להסב, אלא שאמר להם שאף שנותן להם רשות, אין להם חיוב להסב משום שיכולים להתנצל שאינם רוצים להסב משום מורא רבך, אבל כשלא קיבל רשות יש גם איסור להסב.
כח. נלמד מהפסוק (דברים ו יג) 'את ה' אלהיך תירא', ודרשו חז"ל לעיל (כב:) לרבות תלמידי חכמים. והיינו שיראת תלמידי חכמים נדרשת מאותו הפסוק שנאמר בו יראת ה' כדי ללמדנו שהשווה הכתוב בין מורא תלמידי חכמים למורא מה'. רשב"ם (ד"ה כמורא). והרע"ב (אבות פ"ד מי"ב) פירש, שנלמד ממה שאחר שהתנבאו אלדד ומידד במחנה, ואמרו חז"ל (סנהדרין יז.) שנבואתם היתה שמשה מת ויהושע מכניס את ישראל לארץ ישראל, אמר יהושע למשה 'אדוני משה כלאם' (במדבר יא כח), ודרשו שהכוונה 'כלם', כיון שמרדו בך ונחשב כאילו מרדו בה', וחייבים כליה, הרי שמרידה ברבו הרי היא כמרידה בה'. ובמדרש (שמו"ר ג יז) דרשו ממה שאמר ה' למשה על אהרן, 'ואתה תהיה לו לאלהים' (שמות ד טז), אף על פי שהוא אחיך הגדול ממך יהיה מוראך עליו משום שרבו אתה, מכאן אמרו מורא רבך כמורא שמים.
כט. לבוש (או"ח סי' תע"ג ס"ה).
ודין זה הוא אף ברבו שאינו מובהק, וההוכחה, שבסמוך לא מצאה הגמרא אופן שאין חיוב לתלמיד להסב בפני רבו אלא רק בשוליא דנגרי. רא"ש (סי' כ).
ל. וחידשה הברייתא שאף שבכל השנה הוא מכבד את רבו, אינו נחשב כאשה שאין דרכה להסב. שאילתות (פר' לו שאילתא עז). וכתב בשאילת שלום (שם אות פג), שביאר כן לשיטתו [הובא בהערה לעיל] שאשה פטורה משום שאין דרכה להסב. ולפירוש הרשב"ם [הובא שם] שאשה פטורה משום שכפופה לבעלה, החידוש כאן שאינו כפוף לרבו כמו אשה לבעלה, משום שאינו כפוף לו מדין תורה כאשה, שהרי יכול לחזור בו ולא להיות תלמידו, ומה שכפוף אליו אינו אלא מחמת הנאתו.
לא. שאילתות (שם).
לב. והטעם, כיון שאין אימת רבו עליו, אלא שצריך לשמשו [והוא כדעת הרשב"ם, הובא בהערה לעיל, שהטעם שאשה פטורה מהסיבה לפי שאימת בעלה עליה]. ועוד, שלילה זה הוא כעין קריאת דרור לכל. מאירי (ד"ה נן). וראה בהערה לעיל ביאור הר"ן מדוע אין השמש צריך להסב.
לג. כתב רש"י (ד"ה מרגע), שארבע כוסות הם כנגד שלש פעמים שמוזכר 'כוס' בפסוק (בראשית מ יא) 'וכוס פרעה בידי ואקח את הענבים ואשחט אתם אל כוס פרעה ואתן את הכוס על כף פרעה', וכוס רביעי הוא כוס של ברכת המזון. והקשו המפרשים, הרי במשנה לעיל (נט:) פירש רש"י (ד"ה מרגע), שהם כנגד ארבעה לשונות של גאולה הכתובים בפרשת וארא (שמות ו ו-ז). ותירץ באור חדש (ד"ה ומ"מ), שצריך את שני הלימודים, שמכוס פרעה לבד אי אפשר ללמוד דין ארבע כוסות בליל הסדר, שאין זה טעם מדוע עושים זכר זה דווקא בליל פסח, ולזה מועיל הטעם כנגד ארבעה לשונות של גאולה. ומטעם זה של ארבע לשונות של גאולה לבד לא היינו לומדים שדווקא לכוסות של יין, שהרי אפשר גם לתקן ליקח ארבעה לחמים, ולזה מועיל הלימוד מכוס פרעה, שיש לקחת ארבע כוסות של יין.
ובלשמוע בלמודים (ד"ה נסיס) תירץ, שלגבי נשים לא שייך הטעם כנגד ארבעה לשונות של גאולה, שהרי יש בהם 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים' (שמות ו ו), וכן 'והצלתי אתכם מעבודתם' (שם), והנשים לא היו משועבדות לפרעה, ולכן לענין נשים הביא רש"י את הטעם כנגד 'כוס פרעה'.
לד. ואף שאין מצות ארבע כוסות מדאורייתא אלא מדרבנן, חכמים תיקנו דבריהם כעין של תורה, ומאחר ומצוה שהזמן גרמא היא נשים היו צריכות להיפטר ממנה. מאירי (ד"ה מרגע).

בין הכוסות הללו. בין הרחצה לסעודה: נימא קא סבר רב ששת סמוך למנחה גדולה תנן ומשום פסח. וקסבר כרבי יהודה בן בתירא דאמר כולי יומא זמן שחיטה הוא, ומאי בין הערבים,[ד] ערב לתמול מעלה עמוד השחר לערב להתירו, משום הכי מתענה כולי יומא ואע"פ שלא היה פסח בימיו הואיל ומיתקרי כך[ה]: לא, רב ששת איסתנים. מעונג היה, ואי הוה טעים מלפרש לך מני למיטעם מלה למיכתן לאורתא: עד שיסב. הסיבה על לד שמאל: מצה צריכה הסיבה. כבני חורין, שהוא זכר לגאולה: מרור אין צריך הסיבה. שהוא זכר לעבדות: שמא יקדים. שמא יפרקדן קאי, שמתוך שנוחרו שוחה לאחוריו שיפוי כוחו של אדם הקנה נפתח ומתקפל למעלה והקנה פושט למעלה והמאכל נכנס לתוכו ונחנק: הוה זגינן אבירכי דהדדי. נשענין כל אחד על זרכי חבירו: בשוליא דנגרי. תלמידו של נגר המלמדו לומנות: ארבע כוסות. שלשה כנגד ג' כוסות שנאמרו בפסוק זה וכוס פרעה בידי וגומר[ג], ורבינו ברכת המזון:

שאף

רשב"ם

בין הכוסות הללו. בין הרחצה לשני בין השני לשלישי, ומשום דאמרת מגרר גריר ליה הוא כדמפרש ואזיל: בין שלישי לרביעי לא ישתה. שלישי דברכת המזון, דכיון דלא חיישינן עוד לגרירי ליבא לא שרינן ליה, דגרמה כמוסיף על מרובה כוסות. ובגמרת ירושלמי[ד] נמצא למה, כדי שלא ישתכר דתו לא חזי למיגמר הילכא, ופריך התם הלא כבר משוכר הוא שהרי שתה הרבה בסעודתו, ומשני יין שבתוך המזון לא משכר שלאחר המזון משכר: נימא קסבר רב ששת סמוך למנחה גדולה תנן ומשום פסח. וקסבר לה בשחיטת פסח כר' יהודה בן בתירא דאמר כולי יומא זמן שחיטה הוא, ומאי בין הערבים כלומר בין מנחה גדולה לערב שהוא סוף היום, בין ערב להתירו לערב דאתמול, משעלה עמוד השחר לערב להתירנו, משום הכי מתענה כולי יומא ואע"פ שלא היה פסח בימיו הואיל ומיתקרי כך שלא יתסר: ואי טעם מידי בצפרא. לא מצי למיכל מלה לתיתכן לאורתא: עד שיסב. הסיבה של לד שמאל: מצה צריכה הסיבה. כשאוכל מלה של מצה בליל הרחצה, כבני חורין, שהוא זכר לגאולה: מרור אין צריך הסיבה. שהוא זכר לעבדות: דההיא שעתא משתעי בחירות. וגגאולה, שהוא

לומר הגדה. השתא שמעינן מינה למרבעה כוסות צריך הסיבה מרור מין צריך הסיבה: פרקדן. פניו (ה) כלפי מעלה ושוכב על לחוריו: הסיבת ימין לאו שמה הסיבה. שהרי בימינו הוא צריך לאכול: שמא יקדים. שמתוך שנוחרו שוחה לאחוריו שפוי כוחו הסותם את פי הקנה נפתח ומתקפל למעלה והקנה פושט למעלה והמאכל נכנס לתוכו ונחנק, כך פירש רבינו שלמה, וקשיא לי אמאי לא סמכיה להאי, ולא אהסיבת ימין. ורבותי פירשו שמא יקדים קנה לושט הוי על (דרך) [גל] ימין ונפתח הכוחו של פי הקנה מחיליו כשהוא מטה כלפי ימין, ואם יכנס בו המאכל הרי סכנה, שאין אוכלין ומשקין נכנסין אלא דרך הושט, ולכך[ו] נראה בעיני להסיבת ימין קאי מדסמכיה לדליה: אשה אינה צריכה הסיבה. מפני חיסת בעלה וכפופה לו, ומפרש בשאילתות דרב אחאי[ז] לאו דרכייהו דנשי למיזגא: בן אצל אביו צריך הסיבה. אלא הוי כפוף כל כך: בי מר. רבה: הוה זגינן אבירכי דהדדי. כל אחד נשען על זרכי חבירו: כי אתינן לבי רב יוסף. לרבה אלך מקומי לרב יוסף[ט]: כמורא שמים. לכתיב (דברים ו) את ה' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים (לעיל דף כב:), השוה מורא רבו למורא שמים: בשוליא דנגרי. תלמידו של נגר שמלמדו לומנות: שמש שאכל כזית מצה. לא גרסינן בהחרונה:

שאף

רבינו חננאל

רב ששת הוה יתיב בתעניתא במעלי דפסחא. ומסקנא משום דהוה אסתניס ואי הוה טעים מידי לא הוה מצי למיכל באורתא: **אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב.** איתמר מצה בעיא הסיבה מרור לא בעי הסיבה יין איתמר דבעי הסיבה ואיתמר דלא בעי הסיבה ואסיקנא ארבעה כסי כולהו בעו הסיבה: **פרקדן** פירוש רובץ לאחוריו ויש אומרים על פניו: **הסיבת ימין לא** שמה הסיבה ולא עוד אלא שמא יקדים קנה לושט ויבוא לידי סכנה ואינה הסיבה אלא בשמאל. **אשה חשובה** בעיא הסיבה זולתה לא. בן בפני אביו בעי הסיבה. תלמיד בפני רבו לא בעי הסיבה מורא רבך כמורא שמים: **אמר** ר"י בן לוי נשים חייבות בארבעה כוסות

הגהות וציונים

ה] זבחים יא ע"ב [שם איתא **א"ר אלעזר א"ר אושעיא** וכצ"ל] (גליון): ו] בכת"י **דההיא שעתא הויא** להו חירות וכ"ה ברי"ף וברא"ש: ז] ס"א **כולהו נמי** בעו (גליון): ח] "אצל בעלה" ליתא בכת"י ברי"ף ורא"ש ועוד ראשונים ועי' ב"ח סי' תעב שכתב שהתלמידים הגיהו כך ע"פ פירוש הרשב"ם ועיין חשק שלמה: ט] [צ"ל **דאמר**] (גליון): י] יש להוסיף **בין** ערב (בארות המים): יא] בכך **איתסר** כצ"ל (בארות המים וכ"ה ברשב"ם): יב] בדפו"ר וכך: יג] כגי' הכת"י בגמ' **אי אמרת בשלמא מגרר גריר שפיר אלא** וכו':

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) לקמן קיז:, ד) תוספ' פרק ד' מסכת יב, ג) עיין רש"י לעיל צט: ורש"נ, ד) ה"ג, ה) [פרשת נו סי' עז], ו) ברכות סד., ז) [כלאיים לעיל ה.], ח) לקמן קטז:, ט) כן פירש הר"ח, י) [וע"ע תוספות נצא בתרא ע"ה וגנו ותוספות נדה יד. ד"ה מפרקיל], כ) יש להוסיף גיטין דף סז: (רש"ש).

הגהות הב"ח

(ג) **רשב"ם** ד"ה פרקדן פניו ובטנו כלפי:

גליון הש"ם

גמרא אמרי לה לאאי גיסא. שנת קה ע"ב ד"ה מג ע"ב): **שם אידי ואידי בעו הסיבה.** עיין תוס' הרא"ש פ"ב סי' ע"ט:

תורה אור השלם

א) וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם:
[שמות יב, ו]

משנת ראשונים

ומצפרא זמן פסחא הוא, דכולי יומא חזי לפסחא. וגדולי המחברים כתבו שכל מקודם חצות אין זה זמנו ופסול לפסח ועם זה פסקו שאם שחטו אף בשחרית שלא לשמו פסול והדברים מתמיהים. [מאירי]

השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי אידי ואידי בעו הסיבה. ואע"ג דבדרבנן היא והוה לן למימר ספיקא לקולא כיון דאפשר בלא טורח ובלא הוצאה שפיר דמי דמהיות טוב אל תקרי רע.
[מהר"ם חלאווה]

אשה אצל בעלה לא בעיא הסיבה. לפי שהיא טרודה בתיקון המאכל והכנתו פטורה מהסיבה, כמו שפטורה ממצות עשה שהזמן גרמא, אבל אשה, חשובה שיש לה עבדים ושפחות הטורחים בעניני המאכל והיא יושבת בקתדרא, צריכה היסיבה.
[רבינו מנוח, חמץ ומצה פ"ז ה"ח]

בן אצל אביו בעי הסיבה. שאע"פ שהוא בעול יראה מ"מ אף האב נוח לו בכך ומוחל על כבודו. [מאירי]

מורא רבך כמורא שמים. הזכיר בכאן מורא לרב ולשמים שצריך לירוא אותם, כי מורא הרב יסוד מורא שמים הוא, על כי למדו תורה ולירוא את ה' אלהיו. [רבינו יונה, אבות פ"ד מי"ב] שכך מצינו המזלזל בכבוד הרב כאילו זלזל בכבוד השכינה, שכך מצינו שהשוה אותם הכתוב שאמר וידבר העם באלהים ובמשה (במדבר כא ה), ומצינו שהזהיר הש"י על מורא הרב שנאמר ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה (במדבר יב ח). [מרכבת המשנה למהר"י אלאשקר, אבות פ"ד מט"ו] **השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא.** שאין עול יראה בשמש אלא בעניני שמושו ולא עוד אלא שלילה זו כעין קריאת דרור היא לכל. [מאירי]

עין משפט נר מצוה

מז א מיי' פ"ו מהל' מלה הלכה (ג) [יב] טוש"ע ס"ח סי' תע ס"ג וסי' תעח ס"ח בהג"ה:
מח ב מיי' פ"ז מה הלכה ח סמג עשין מע טור ש"ע ס"ח סי' תעה ס"ח:
מט ג מיי' שם סמג שם טוש"ע שם סימן תעג ס"ב וסי' תעט וסי' תפ:
נ ד מיי' וסמג שם טוש"ע ס"ח סי' תעב ס"ג:
נא ה מיי' שם טוש"ע שם סעיף ד:
נב ו ז מיי' שם טור ש"ע שם ס"ה:
נג ח מיי' שם טוש"ע שם סעיף ו:
נד ט מיי' שם הלכה ז טור ש"ע שם סעיף יד:

שאף הן היו באותו הנס. ומי לימא טעמא לא היו חייבות משום כוסות דרבנן כעין דאורייתא תיקון[1]: **הין** באותו הנס. פי' רשב"ם שעל ידם נגאלו וכן בגמילה ע"י אסתר ובחנוכה ע"י יהודית וקשה לאף מאמע שאינן עיקר ועוד דבירושלמי[2] גרים שאף הן היו באותו ספק מאמע באותה סכנה להאמיד להרוג ולאבד והא לאמרינן[3] דפטורות מסוכה מע"ג לאף הן היו באותו הנס כי בסוכות הוצאתי[4] התם בעשה דאורייתא אבל בנשים כיון שהיו באותו הנס[5]: **שתאן** חי יצא. מאמע דלכתחלה בעי מזיגה וכן בפ' שלשה שאכלו (ברכות ד' נ:) אמרינן הכל מודים בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים וקשה בפ' שלשה שאכלו (שם נא.) אמר י' דברים נאמרו בכוס של ברכה ובריך חי ורם"י פי' שם[6] דהא דקאמרינן לעיל חי היינו שיתנוהו חי בכוס ברכת המזון לאפוקי שלא ימזגנו בכוס זה ויפוך בכוס אחר ויברך ור"ת פי' דחי דהתם היינו מזיג ולא מזיג כדאמר בגן סורר (סנהדרין ד' ע.) חינו נעשה בן סורר עד שישתה יין חי ומוקי לה במזיג ולא מזיג והא דאאמע בהמוליא יין (שבת ד' עו:) שמוזגו כרחוי דקאמרינן כדי שימזגנו ויעמוד על רביעית היינו בברכת המזון דאמר בפרק שלשה שאכלו (ברכות ד' נא.) ומוסיף בברכת המזון ואומר ר"ת דמוסיף מים ולא כפרש"י דמוסיף יין וכן מפרש בערוך[7] ובני נרבונ"ה מפרשי דחי קאי אכוס שיהא שלם ולא שבור כדאמרי' בפ' בתרא דאמות (ד' עז:) ליקח אאע גמלים ומ' חי והיינו שלם לאפילו אח נאי חאיב בריה כדאמרינן בסוף גיד הנשה (חולין ד' קב:) גבי לפור טאמה בין בחייה בין במיתתה בכל שהו ואמרינן נאי (ב"ק ד' נב.) שבירתן זו היא מיתתן ואאי שפיר לכולהו עשרה דברים שבכוס קיימי ונראה דדוקא ביינות שלהם שהיו חזקים בריך מזיגה אבל בשלנו לא[8]: **בבת** אחת. נראה כפירוש רשב"ם שאאתן לוופין ולא כפירש"י שעירה אבעבעתן לאוך כוס אחד דאאתן אאמע הרבה כוסות: **ידי** יין יצא. פי' ידי שאאת יו"ט דם"ד הואיל ותיקנו ד' כוסות לא נפיק מידי שאאת יו"ט אלא אם כן יצא ידי אבעה כוסות: **אחד** חדש ואחד ישן. פירש שפירש רשב"ם דיין עדיף הוא עיקר כדאמרינן (מגילה ד' טז:) ולאאיו שלא כזאת וגו' יין ישן שרוף וקנים נוחה הימנו ואמרינן (ב"ב ד' נא:) כל מילי עאיקא מעלו והא דנקט שאינו פשוט קודם פירשו[9] לעיל בכילד לולין (ד' פה.) גבי אחד עשר כו': [10]**רובא** דבשא. היינו כמלא לוגאיו כדפרי' לעיל[11] ואיהו לכאחילה בריך לשאות כוסות: **ואת** אמרת בדי מזיגת כום יפה. אית שפריס דגרסי אאי מזיג כום יפה לכל אחד ואחד ולפי זה ס"ד דמקשה דמזיגת כום יפה דקאמר שמואל אין כולם קאמר דהיינו רובע רביעית הלוג ובריימא קאני רביעית הלוג ואין חי אין כולן רובע רביעית לכל אחד והא דקאני אחד מזוג לא שדי ברביעית מזוג אלא לומר אחד יכול לשאותו מזוג אבל מ"מ בריימא לא מיירי אלא באי דבגי רביעית לכל ד' אך קשה אין היה סבור המקשה דבגי לכולהו במזיגת כום יפה והא אימא באאי אבעבעה כוסות כום של ברכה שהוא כום יפה ורשב"ם נאי הקשה אלא בריימא שאאת קאני לך נראה כשפרים דגרסי אידי ואידי אד שיעורא הוא דכדי מזיגת כום יפה היינו רובע רביעית הלוג יין חי לכל אחד כדי שיהא רביעית עם המזיגה וה"ג מיירי בריימא דמברכה רביעית עם המזיגה ומאחילה היה סבור דמברכין יין חי הרביעית הלוג לכל אחד ואחד ומזוג משאייה קאי ולא ארביעית דבריימא אבל לבאר דשאי קאי אאביעית והך סוגיא כרב נאמן וכרבא דרים המוליא (שבת ד' עו:) דשברי כום של ברכה צריך שיהא בו רובע רביעית הלוג יין חי כדי שימזגנו ויעמוד על רביעית הלוג ושיעור הולאת יין תנן התם דהוי כמזיגת הכום יפה דהיינו רובע רביעית וע"י מזיגה יעמוד על רביעית כשיעור כל המשקין דקאני סיפא ושאר כל המשקין ברביעית לאבדי פריך עלה התם[12] אדא לאנן בין מזוג ובמזוג שני חלקי מים ועוד מיס בכד ומצאפין ונראה לפרש דלאבדי צריך רביעית שלימה להולאת שבת וכן משמע התם דהיא שמעאן דקאמר אבדי עד כאן לא קאמר רבי נאן הכא דכזית בעי רביעית כו' ופרש"י דהתם לא נהירא כמו שמפורש שם[13] ושבר לכום של ברכה בעי רביעית יין בין חי בין מזוג אבל מים בכד לא מצארפים:

אל תרא יין כי יתאדם. הכא מייתי האי קרא לאסיבות יין אדום ובהמוכר פירות (ב"ב נו:) פי' רשב"ם התם דמייתי לה לגריעותא[14] ושם מפורש:
מוך

עין משפט נר מצוה

נה א ב מיי' פ"ז מהל' מלה הלכה ט סמג עשין מ"מ [טור או"ח סימן תעב"ג]:

נו ג ד מיי' ומגי שם טוש"ע או"ח סי' תעב סעיף ח:

נז ה שם סעיף טו:

נח ו מיי' שם הלכה ג' טוש"ע שם סעיף טז:

רבינו חננאל

כאנשים שאף הן היו באותו הנס. וארבעה כוסו' הללו צריך שיהא בהן כדי מזיגת כום יפה. וקיימא לן דכוס יפה הוא כוס של ברכה והוא רביעית: שתאן חי אמר רבא ידי יין יצא ידי חירות לא יצא. שתאן בבת אחת אמר רבא ידי יין יצא ידי ארבעה כוסו' לא יצא. השקה מהן בניו ובני ביתו יצא והוא דשתה רובא דכסא. מיתיבי ארבעה כוסות הללו צריך שיהא בהן כדי רביעית אחד חי ואחד מזוג אחד חדש ואחד ישן. ופרקי' כוס יפה הוא רביעית תרויהו חדא שיעורא. ר' יהודה אומר צריך שיהא בהן מראה יין כדכתיב אל תרא יין כי יתאדם: ת"ר ארבעה כוסו' הללו צריך שיהא בהן כדי רביעית[ב] אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות. ר' יהודה היה

מסורת הש"ס עם הוספות

[ח] [שבת כג. מגילה ל. ערכין ג.] עיין תוס' סוכה לח. ד"ה מי, ג) זיל לח., ד) עיין תוס' לעיל צט: ד"ה לא יפחתו, ה) עי' פמ"ג או"ח סי' תעט א"א סק"א שמיישב דברי רש"י, ו) קידושין כט., ז) ועיין תוס' ברכות כ: ד"ה בתפלה, ח) מגילה פרק ב ה"ה, ט) סוכה דף כח., י) ויקרא כג מג, יא) [ועיין תוספות מגילה ל. ד"ה שאף הן], יב) ד"ה חי ועי"ש, יג) ערך עשר, יד) [ועיין תוספות נדרים נ: ד"ה מודים וכו'], טו) קז. ד"ה אם, טז) שבת עז., יז) עז. ד"ה ועוד מים.

הגהות הב"ח

(ח) רשב"ם ד"ה ה"ג וכו' ורבינו שלמה פי' שכך מקשה וכו' קאמר רובע רביעית בין כולן:

תורה אור השלם

א) אַל תֵּרֶא יַיִן כִּי יִתְאַדָּם כִּי יִתֵּן בַּכּוֹס עֵינוֹ יִתְהַלֵּךְ בְּמֵישָׁרִים:
[משלי כג, לא]

ליקוטי רש"י

ארבעה כוסות הללו. שמיקנו מכמים צריך שיהא בין כולן רביעית לוג יין מי להיינו בילה ומצלה כדי שימזגנו ויעמוד כל רובע רביעית שבו כדי רביעית וכגון דלדי על אד מלמא מיא כדמפרש התם [נזיר לח.]. אל תרא יין. אל תתן בי עיניך [משלי כג, לא].

הגהות וציונים

[ט] [ברי"ף והרא"ש ליתא תיבות רב אמר] (גליון). בר"ח גרס אמר רבא: כ] ר"ף רמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ט) ועוד ראשונים גורסים ידי חירות יצא ידי ארבע כוסות לא יצא: ג] בכת"י נוסף כדי מזיגת וכ"ה ברשב"ם ובתוס': ל] שם איתא "שאף הן היו באותו הנס", ורש"י פי' שם דע"י אשה נעשה הנס, ועיין תוס' כאן ד"ה היו: ם] יש גירסא לשון רב האי גאון (נמוקי שזבנ"י): ו] בכת"י שיטה זו בעיני: ז] בכת"י אותו להיות: ס] פירשנו לעיל כצ"ל (בארות המים): ע] שייך קודם ד"ה אחד: י] אולי הכוונה למש"כ שם הרשב"ם "שמשכר יותר מראי' עיי"ש, ובדפו"ר הגי' פי' רשב"א: כ] כגי' זו הוא בגמ' כת"י:

משום **שֶׁאַף הֵן** [-הנשים] **הָיוּ בְּאוֹתוֹ הַנֵּס** של יציאת מצרים, כלומר שהנס נעשה על ידן[א].

הגמרא מביאה דינים נוספים בענין ארבע כוסות:
אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, אַרְבָּעָה כּוֹסוֹת הַלָּלּוּ צָרִיךְ שֶׁיְּהֵא בָּהֶן [-בכל אחד מהם] שיעור **כְּדֵי מְזִיגַת כּוֹס יָפֶה** של ברכת המזון[ב], שהוא רובע רביעית הלוג יין חי, שאחר שימזגנו [-יערבנו] במים יהיה שיעורו רביעית הלוג[ג], שהוא שיעור כוס לברכת המזון. **שְׁתָאן** [-את ארבע הכוסות] מיין חַי, בלי מזיגת מים, **יָצָא** ידי חובתו[ד]. וכן אם **שְׁתָאן בְּבַת אַחַת** - ברציפות, ולא שתה כל אחד בזמן המיועד לו על פי הסדר ששנו במשניות להלן (קיל. קטז. קיז:)[ה], **יָצָא** ידי חובה. וכן אם **הִשְׁקָה מֵהֶן** [-מכל כוס] **לְבָנָיו וְלִבְנֵי בֵיתוֹ**, ולא שתה את כולו בעצמו וכפי שתבאר הגמרא בסמוך, **יָצָא** ידי חובה.

הגמרא חוזרת לבאר את דברי שמואל:
שְׁתָאן חַי יָצָא, אָמַר רָבָא, הכוונה היא **שִׁידֵי יַיִן** [-שתיית ארבע כוסות[ו]] **יָצָא**, אבל **יְדֵי** מצות **חֵירוּת לֹא יָצָא**, כלומר שאין זה קיום מצוה בשלימות[ז], שאין חשיבות אלא ביין מזוג[ח].

הגמרא מבארת דין נוסף מדברי שמואל:
שְׁתָאן בְּבַת אַחַת יצא, **רַב אָמַר**[ט], הכוונה היא **שִׁידֵי יַיִן** [-ידי חובת שמחת יום טוב[י]] **יָצָא, יְדֵי** חובת מצות **אַרְבָּעָה כּוֹסוֹת לֹא יָצָא**[יא], אלא נחשב ככוס אחד, וצריך לשתות עוד שלשה כוסות על הסדר[יב]. ומה שאמר **הִשְׁקָה מֵהֶן לְבָנָיו וְלִבְנֵי בֵיתוֹ יָצָא, אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק**, ודין זה הוא דווקא **דְּאִשְׁתֵּי רוּבָּא דְּכָסָא** - ששתה בעצמו את רוב הכוס[יג], ואת השאר השקה לבני ביתו[יד], אבל אם לא שתה רוב כוס, לא יצא.

הגמרא מקשה על דברי שמואל שצריך שיהא בהן כדי מזיגת כוס יפה:
מֵיתִיבִי, שנינו בברייתא, **אַרְבָּעָה כּוֹסוֹת הַלָּלּוּ** שתיקנו לשתות בליל פסח, **צָרִיךְ שֶׁיְּהֵא בָּהֶן כְּדֵי** שיעור **רְבִיעִית** בכל כוס וכוס, **אֶחָד חַי וְאֶחָד מָזוּג** - בין אם היין חי[טו] ובין אם הוא מזוג[טז], וכן **אֶחָד חָדָשׁ וְאֶחָד יָשָׁן** - בין אם היין חדש שאין טעם היין שבו חזק כל כך, ובין אם הוא ישן שהוא משובח[יז], בכל אופן צריך שיהא רביעית. **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, צָרִיךְ שֶׁיְּהֵא בּוֹ טַעַם יַיִן**

א. **כמבואר** בסוטה (יח:) שבשכר נשים צדקניות נגאלו אבותינו ממצרים. רשב"ם (ד"ה שאף) והקשו התוספות (ד"ה היו), שהלשון 'אף' משמע שאין הנשים עיקר, ואילו לפירוש זה שהגמרא עוסקת בסיבת הנס, הרי הן עיקר, שסיבת הנס היתה על ידן. ולכן פירשו, שאף הנשים היו בסכנה במצרים, ונגאלו על ידי נס יציאת מצרים.
ובכפות תמרים (סוכה לח: ד"ה ממנס) תירץ את קושיית התוספות, שהלשון 'אף' מתיישב גם לשיטת הרשב"ם, משום שבאמת לא נגאלו רק בזכות נשים צדקניות, שהרי אמרו במדרש (שמו"ר טו ג-ד) שנגאלו בזכות האבות, וכן בזכות משה ואהרן, וכאן אמר רבי יהושע בן לוי 'שאף' נצטרפה להם גם זכות הנשים הצדקניות, אבל אינה עיקר אלא זכות האבות. ועוד תירץ, שאף הרשב"ם מודה לפירוש התוספות שהנשים היו בסכנה במצרים, אלא שסבר שאין די בטעם זה כדי לחייב את הנשים במצוה זו, ולכך אמרו טעם נוסף, שלא די שהיו בסכנה במצרים אלא 'אף' הן היו באותו הנס, והיינו שבזכותן נגאלו.
אולם השפת אמת (מגילה ד. ד"ה שאף) ביאר, שהרשב"ם לא רצה לפרש כפירוש התוספות שהכוונה שגם הנשים היו בסכנה במצרים, משום שגזירת השיעבוד לא היתה על הנשים, כמו שמוכח בפסוקים. וכן אמרו במדרש (שמו"ר ו יב) [וכן מבואר בסוטה (שם)] שהיו מכינות לבעליהן חמין ודגים. וכן גזירת היאור היתה רק על הזכרים. אמנם במהר"ם חלאווה (ד"ה נשים) כתב, שהנשים היו בגלות במצרים, או שהיו בסכנה כשרדף פרעה על הים [ולא קשה את הקושיא הנ"ל].

ב. **הטעם** שכוס ברכת המזון נקרא 'כוס יפה', משום שצריך ליפותו, כמבואר בברכות (נא.) 'עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה'. רש"י (שבת עו: ד"ה כוס) ורשב"ם (ד"ה ממר). ובפסקי הרי"ד (ד"ה ופי') פירש, משום שצריך שטיפה והדחה.

ג. **שעל** כל חלק אחד של יין מוזגים שלשה חלקים של מים, כמבואר בשבת (עז.). רשב"ם (שם).

ד. **אם** היה שם רביעית יין בכל כוס, ולא מספיק שיהא רובע רביעית, כיון שפחות מרביעית אינו כלום. רשב"ם (ד"ה שאף).

ה. **רשב"ם** (ד"ה נצמ). ורש"י (ד"ה נצמ) פירש, שעירה את ארבעתן לכוס אחד ושתאן כאחד. והקשה הרשב"ם (ד"ה נצמ), הרי אף אם שותה בכוס גדול שיש שם הרבה רביעיות נחשב לו ככוס אחד, ומה החידוש במה שאמרו בסמוך שאינו יוצא ידי חובת ארבע כוסות, מדוע שנחשוב שיעלה לו לארבע כוסות. וביאר המהר"ל (גבורות ה' פמ"ח ד"ה שאף) את מחלוקתם, שרש"י סבר שבכוס גדול די אם שותה רביעית אחת, ולכן היה מקום לומר שאם שותה ארבע רביעיות יעלה לו לארבע כוסות. אולם הרשב"ם סבר שאף בכוס גדול יש לשתות רוב כוס, וממילא אין צד שיעלה לו לארבע כוסות. וראה מחלוקת בענין זה בהערה להלן. ובשיירי קרבן (על הירושלמי, שנצמ פ"ח ה"ד ד"ה הלמ) כתב, שהחידוש לדעת רש"י, שאף שהיו בתחילה בארבעה כוסות נפרדים נחשב רק לכוס אחד.

ו. **רשב"ם** (ד"ה ידי - הרמזון). ומדויק כן ממה שלא נקט בהמשך דבריו 'ידי ארבע כוסות לא יצא' כפי שנקט להלן בסמוך. רבינו דוד (ד"ה שמחת יו"ט). והרי"ף והרא"ש (פי' כמ) גרסו במפורש 'ידי ארבע כוסות יצא'.

ז. **רשב"ם** (ד"ה ידי חירות). ובפסקי הרי"ד (ד"ה שמחת יו"ט) כתב, שלא שתה כדרך בני חורין אלא כדרך שיכרות.

ח. **דווקא** ביינות שלהם שהיו חזקים והיו מוסיפים שלשה חלקים מים על חלק אחד של יין, אין זו מצוה מן המובחר לשתות ארבע כוסות מיין חי, אבל יינות שלנו אינם צריכים מזיגה. רשב"ם (שם).

ט. **הרי"ף** והרא"ש (פי' כמ) לא גרסו תיבות אלו. ורבינו חננאל (ד"ה שמחת יו"ט) גרס 'אמר רבא'. הגהות וציונים.

י. **כמבואר** להלן (קט.) ששמחה היא ביין. רשב"ם (ד"ה ידי - הרמזון). והחידוש הוא שלא נאמר שכיון שתיקנו ארבע כוסות אינו יוצא ידי שמחה עד שיצא ידי ארבע כוסות. תוספות (ד"ה ידי).
הקשה השאגת אריה (פי' סמ), הרי שנינו לעיל (עמ.) שליל יום טוב ראשון אין בו דין שמחה. וביאר, שמה שאין בו דין שמחה, היינו מן התורה, אבל מדרבנן יש דין שמחה אף בליל יום טוב הראשון. ועוד יש לבאר על פי מה שכתב האבני נזר (או"ח סי' תכג אות ג), שהמיעוט בליל יום טוב הראשון הוא על שלמי שמחה, שאי אפשר להקריב לפני החג, שצריך שתהיה שחיטת הקרבן בזמן שיש בו חיוב של שמחה, אבל משמחה ביין לא התמעט. וכן אפשר לבאר על פי מה שכתב החזון איש (או"ח סי' קכט אות י ד"ה אר"ח), שמה שנתמעט לילה הראשון משמחה, הוא רק בשאר רגלים שאין שום קרבן שמקריבים קודם הרגל, ולכן בלילה הראשון אין חיוב שמחה, אבל בליל פסח חייב בשמחה, משום שיש לו קרבן פסח לצאת בו ידי שמחה [לדעת האומר שלא צריך שתהיה שחיטת הקרבן בשעת חיוב שמחה], ולא גרע מבכור ומעשר שיוצאים בהם ידי שמחה.

יא. **הרי"ף** והרמב"ם (ממן ומנה פ"ז ה"ט) גרסו 'ידי חירות יצא'. וביאר הגרי"ז (על הרמב"ם, ממן ומנה פ"ו ה"ט), שישנם שני חלקים בתקנת חכמים לשתות ארבע כוסות: א. דרך חירות, והיינו שיהא אוכל ושותה ומיסב דרך חירות, כלשון הפסוק (דברים ה טו) 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה' אלהיך משם'. ב. לשתות ארבע כוסות על הסדר שתיקנו חכמים, ולעשות על כל אחד מצוה וברכה בפני עצמה, כלשון הגמרא להלן 'כל חד וחד נעביד ביה מצוה'. ולכן כששתה יין חי שאינו ערב לשותה, יצא ידי ארבע כוסות שתיקנו על הסדר, אבל לא יצא ידי חירות, שלזה צריך שתהא השתיה עריבה עליו. ולעומת כן באופן ששתה את כולם בבת אחת, יצא ידי חובת חירות, אבל לא יצא את החובה לשתות את ארבע הכוסות על הסדר.
וכתב במרומי שדה (ד"ה שמחת) לדעתם, שאם יחזור וישתה עוד שלשה כוסות יין חי, יצא ידי חובת ארבע כוסות בשלימות, ואף שנתבאר לעיל שביין חי אינו יוצא ידי חובת[אצר החכמה]ות, מכל מקום באופן זה שכבר שתה יין מזוג, אף ששתה את כל הארבע כוסות יחד יצא בהם ידי חובת חירות.

יב. **לפירוש** הרשב"ם (ד"ה שמחת) מבואר בסוגייתנו שכל שלא שתה כסדר המשנה לא יצא ידי ארבע כוסות. והקשה רבינו דוד (ד"ה שמחת נצמ), וכי עם הארץ שאינו יודע את הסדר לא יצא ידי חובת ארבע כוסות. ולכן פירש, ששתה אותם בזה אחר זה בלי לשהות בינתיים, והטעם, משום שנראה כשתיה אחת, שכן דרך הצמא לשתות כמה כוסות בזה אחר זה.

יג. **וכתב** בארחות חיים (ליל פסח אות ו) בשם הרמב"ן ועוד ראשונים, שגם בכוס גדול המחזיק כמה רביעיות יש לשתות רוב כוס. וכתב הב"ח (סי' תעב ד"ה ומ"ש ומ"ל), שדייק כן מכך שנקטה הגמרא בלשון 'רובא דכסא', ולא חילקה בגודל הכוס. אולם המאירי (ד"ה השקה) כתב, שדי בשתיית רביעית או רוב רביעית. ומה שנקטו לשון 'רובא דכסא', משום שמן הסתם רוב הכוסות הם בשיעור רביעית. וכן כתבו תוספות (ד"ה רובא, לעיל קו. ד"ה סס), ששיעור 'רובא דכסא' היינו מלוא לוגמיו [שיעור שאדם לוגם לתוך פיו, אמנם די אם מסלק הכל לצד אחד ונראה מלוא לוגמיו, כמבואר ביומא (פ.)], ובאדם בינוני הוא רוב רביעית, ובאדם גדול יותר השיעור יותר גדול.

יד. **אין** להוכיח שבני ביתו יוצאים ידי חובת ארבע כוסות בשמיעתם ממנו, שאפשר שמדובר כאן שיש לבני ביתו חוץ מזה כוס בפני עצמם, או שמדובר בבניו הקטנים שלא הגיעו לחינוך. תוספות לעיל (עט: ד"ה עג - הצלישי). והר"ן (על הרי"ף, ד"ה השקה והוא) ביאר, שמדובר שיש בכוס שיעור מרובה שיש בו כדי שישתה כל אחד מבני הבית כשיעור רוב רביעית, וכל אחד אכן שתה רוב רביעית ומשום כן יוצאים בו ידי חובתם [והיינו שסבר כמו השיטות שגם בכוס גדול די בשתיית רוב רביעית]. והחידוש שבאה סוגייתנו להשמיע, שאין צריך כוס נפרד לכל אחד ואחד.

טו. **גם** ביין חי צריך רביעית, שפחות מרביעית אינה נחשבת שתיה, כמו שדרשו מ'כל משקה אשר ישתה' (ויקרא יא לד) [והיינו משקה ששותים בבת אחת. על פי תורת האשם (פי' ה אות ו ד"ה ונמרץ)]. רשב"ם (ד"ה ממד). ותמה בתורת האשם (שם ד"ה ונדרך), היכן מצינו בחז"ל שדרשו דרשה זו. וכתב, שיש מימרות שהיו לפני הראשונים ואינם לפנינו. וראה עוד לעיל שפירש הרשב"ם (ד"ה שמחת) שפחות מרביעית אינו כלום, ולא הביא הדרשה מהפסוק הנ"ל.

טז. **במזוג** די ברביעית יחד עם המים. רשב"ם (ד"ה וממד מזוג).

יז. **רשב"ם** (ד"ה וממד יין) בפירוש השני, וכתבו התוספות (ד"ה ממד) שפירוש זה הוא

שאף הן היו באותו הנס. ומי לימא טעמא לא היו חייבות משום כוסות דרבנן כעין דאורייתא תיקון[1]: **הין** באותו הנס. פי' רשב"ם שעל ידם נגאלו וכן בגמרא[2] ע"י תפלת וקשה לפי מאמע שאין עיקר ועוד דבירושלמי[3] גרים שאף הן היו באותו ספק מאמע באותה סכנה להשמיד להרוג ולאבד והא דאמרינן[4] בפטורות מסוכה אע"ג דאף הן היו באותו הנס כי בסוכות הוצרכו[5] התם בעשה דאורייתא אבל בדרבנן תיקנו גם לנשים כיון שהיו באותו הנס[6]: **שתאן** חי יצא. מאמע דלכתחלה בעי מזיגה וכן בפ' שלשה שאכלו (ברכות ד' נ:) אמרינן הכל מודים בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים וקשה בפ' שלשה שאכלו (שם נא.) אמר י' דברים נאמרו בכוס של ברכה ועריך חי ורש"י פי' שם[7] דהא דאמרינן לעריך חי היינו שיתנוהו חי בכוס ברכת המזון לאפוקי שלא ימזגנו בכוס זה ויפוך בכוס אחר ויברך ור"ת פי' דאי דהתם היינו מזיג ולא מזיג כדאמר בגן סורר (סנהדרין ד' ע.) אינו נעשה בן סורר עד שיאמה יין אי ומוקי לה במזיג ולא מזיג והא דאמאע בהמוציא יין (שבת ד' עו:) שמוזגו כדאוי דאמרינן כדי שימזגנו ויעמוד על רביעית היינו בברכת המזון דאמר בפרק שלשה שאכלו (ברכות ד' נא.) ומוסיף בברכת המזון ואומר ר"ת דמוסיף מים ולא כפרש"י דמוסיף יין וכן מפרש בערוך[8] ובני נרבונ"ה מפרשי דאי קאי אכוס שיהא שלם ולא שבור כדאמרי' בפ' בתרא דאמות (ד' טז:) ריסק תשע גמלים ות' אי והיינו שלם לאפילו מת נמי תשיב בריה כדאמרינן בסוף גיד הנשה (חולין ד' קב:) גבי לפור טמאה דין בחייה דין במיתתה בכל שהו ואמרינן נמי (ב"ק ד' נד.) שבירתן זו היא מיתתן ואמי שפיר דאיכא לאוקמי בכוס קיימי וגרמה דזקפ ביינות שלהם שהיו חזקים לריך מזיגה אבל בשלנו לא[9]: **בבת** אחת. גרסה בפירוש רשב"ם שמתאן מאמע הרבה כוסות: כפירש"י שעירה מרבעתן לתוך כוס אחד דמתאן מאמע **ידי** יין יצא. פי' ידי שמחת יו"ט דס"ד הואיל ומיקנו ד' כוסות לא נפיק מידי שמחת יו"ט אלא אם כן יצא ידי מרבעה כוסות: **אחד** חדש ואחד ישן. פירש בפירוש רשב"ם דיין עדיף הוא עיקר כדאמרינן (מגילה ד' טז:) ולאביו שלא כוחת וגו' יין ישן שרוף וקנים נוחה הימנו ואמרינן (ב"ב ד' נא:) כל מילי עתיקא מעלו והא דנקט שאינו פשוט קודם פירשו[10] לעיל בכילד גולין (ד' פה.) גבי אחד עגל כו': **רובא** דכמא. היינו כמלא לוגמיו כדפרי' לעיל[11] ומיהו לכתחילה לריך לשתות רביעית: **ואת** אמרת בדי מזיגת כום יפה. אית ספרים דגרסי מאי כדי מזיג' כוס יפה לכל אחד ואחד ולפי זה ס"ד דמקשה דמזיגת כוס יפה דקאמר שמואל בין כולם קאמר דהיינו רובע רביעית הלוג ובדייתא קתני רביעית הלוג יין אי בין כולן רובע רביעית לכל אחד והא דקתני אחד מזוג לא שדי ברביעית מזוג אלא כלומר אחד יכול לשתותו מזוג אבל מ"מ בדייתא לא מיירי אלא במי דסגי רביעית לכל ד' אך קשה אין היה סבור המקשה דסגי לכולהו במזיגת כוס יפה והא אינה בהיה בין במיתתה כל שהו ואמרינן נמי (ב"ק ד' נד.) שבירתן זו היא מיתתן ואמי שפיר דאיכא לאוקמי בכוס קיימי ואידי אחד שיעורא הוא דכדי מזיגת כוס יפה זהו רובע רביעית הלוג יין אי לכל אחד כדי שיהא רביעית עם המזיגה וה"ג מיירי בדייתא דמנרכת רביעית עם המזיגה ומתחילה היה סבור דמנרכין יין אי הרביעית הלוג לכל אחד ואחד ומזוג אשתייה קאי ולא מרביעית בדייתא אבל לעתר דאי קאי אפיר מרביעית והך קושיא כרב נחמן וכרבא דריש המוציא (שבת ד' עו:) דסברי כוס של ברכה לריך שיהא בו רובע רביעית הלוג יין אי כדי שימזגנו ויעמוד על רביעית הלוג ושיעור הוצאת יין אי תנן התם דהוי כמזיגת הכוס יפה דהיינו רובע רביעית וע"י מזיגה יעמוד על רביעית כשיעור כל המשקין דקאי סיפא ואחר כל המשקין ברביעית לאפוקי פריך עלה התם[12] אחד לתנן ואחד מזוג שני חלקי מים ועוד מים בכד ומנטרפין וגרסה לפרש לאפוקי לריך רביעית שלימה להוצאת שבת וכן משמע התם בהיה שמעתא דקאמר אפוקי עד כאן לא קאמר רבי נתן הכא דכוית בעי רביעית כו' ופרש"י דהתם לא נהירא כמו שמפורש שם[13] ואפר לכום של ברכה בעי רביעית יין אין אי בין מזוג אבל מים בכד לא מצטרפים:

אל תרא יין כי יתאדם. הכא מייתי הא קרא לאסידות יין אדום ובהמוכר פירות (ג"ר נז:) פי' רשב"ם התם דמייתי לה לגריעותא[14] ושם מפורש: מוך

עין משפט נר מצוה

נה א ב מיי' פ"ז מהל' מלה הלכה ט סמג עשין מ"מ [טור או"ח סימן תעג"ב]:

נו ג ד מיי' ופמג שם טוש"ע או"ח סי' תעב סעיף ח:

נז ה שם סעיף טו:

נח ו מיי' שם הלכה ג' טוש"ע שם סעיף טז:

רבינו חננאל

כאנשים שאף הן היו באותו הנס. וארבעה כוסו' הללו צריך שיהא בהן כדי מזיגת כוס יפה. וקיימא לן דכוס יפה הוא כוס של ברכה והוא רביעית: **שתאן חי** אמר רבא ידי יין יצא ידי חירות לא יצא. שתאן בבת אחת אמר רבא ידי יין יצא ידי ארבעה כוסו' לא יצא. השקה מהן בניו ובני ביתו יצא והוא דשתה רובא דכסא. **מיתיבי ארבעה כוסות הללו** צריך שיהא בהן כדי רביעית אחד חי ואחד מזוג אחד חדש ואחד ישן. ופרקי' כוס יפה הוא רביעית תרויהו חדא שיעורא. ר' **יהודה אומר** צריך שיהא בהן מראה יין כדכתיב אל תרא יין כי יתאדם: **ת"ר ארבעה כוסו' הללו** צריך שיהא בהן כדי רביעית[ב] אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות. ר' יהודה היה

משנת ראשונים

שאף הן היו **באותו הנס.** פי' בנס הגלות או בשרדפן פרעה על הים. **[מהר"ם חלאווה]**

והוא דאשתי רובא דכסא. משמע דהם יצאו בשמיעה דהא בעינן רובא דכסא ועוד דמשמע דלכתחלה אין רגילות להשקותם מיהו יש לדחות בשיש להם כוס לעצמם אי נמי בבניו ובני ביתו קטנים מיירי שלא הגיעו לחינוך ואין אשתו בכלל. **[תוספות, לעיל צט:]**

והוא רוב רביעית מיין מזוג, ונהגו העולם דרך כבוד ודרך חירות ליתן כוס לפני כל אחד ואחד, ואעפ"כ שורת הדין שיכולין לשתות הרבה מכוס אחד ובלבד שישתה כל אחד ואחד מהם רוב השיעור. **[הגדה של פסח להריטב"א]**

וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין. כלומר דבכי האי לא שייך לחנכן במצות, דכיון שאין נהנין ושמחין בו אינו להם דרך חירות. **[חדושי הר"ן]**

מה תועלת ומה הנאה שאין הנאתן אלא במיני פירות. ולא כמו שפי' רבינו שמואל מה חיוב יש לתינוקות ביין. דפשי' דאין חיוב לתינוקות וליכא מאן דאמר. **[מהר"ם חלאווה]**

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [שבת כג. מגילה ד. ערכין ג.] עיין תוס' סוכה לח. ד"ה מי, ג) זויל לח., ג) עיין תוס' לעיל צט: ד"ה לא יפחתו, ד) עי' פמ"ג או"ח סי' תעט א"א סק"א שמיישב דברי רש"י, ה) קידושין כט., ו) ועיין תוס' ברכות כ: ד"ה בתפלה, ז) מגילה פרק ב ה"ה, ח) סוכה דף כח., ט) ויקרא כג מג, י) [ועיין תוספות מגילה ד. ד"ה שלף הן], כ) ד"ה חי ועי"ש, ל) ערך עשר, מ) [ועיין תוספות ברכות נ: ד"ה מודים וכו'], נ) קז. ד"ה אם, ס) שבת עז., ע) עז. ד"ה ועוד מים.

הגהות הב"ח

(ו) רשב"ם ד"ה ה"ג וכו' ורבינו שלמה פי' שכך מקשה וכו' קאמר רובע רביעית בין כולן:

תורה אור השלם

א) אַל תֵּרֶא יַיִן כִּי יִתְאַדָּם כִּי יִתֵּן בַּכּוֹס עֵינוֹ יִתְהַלֵּךְ בְּמֵישָׁרִים: [משלי כג, לא]

הגהות וציונים

ו] [ברי"ף והרא"ש ליתא תיבות **רב אמר** (גליון). בר"ח גרס אמר **רבא**: **ג]** רי"ף רמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ט) ועוד ראשונים גורסים ידי חירות יצא ידי ארבע כוסות לא יצא: **ג]** בכת"י נוסף כדי **מזיגת** וכ"ה ברשב"ם ובתוס': **ד]** שם איתא "שאף הן היו באותו הנס", ורש"י פי' שם דע"י אשה נעשה הנס, ועיין תוס' כאן ד"ה היו: **ה]** יש גירסא לשון **רב האי גאון** (נמוקי שזבנ"י): **ו]** בכת"י שיטה זו בעיני: **ז]** בכת"י **אותו** להיות: **ח]** **פירשנו** לעיל כצ"ל (בארות המים): **ט]** שייך קודם ד"ה אחד: **י]** אולי הכוונה למש"כ שם הרשב"ם "שמשכר יותר מדאי" עיי"ש, ובדפו"ר הגי' פי' **רשב"א**: **כ]** כגי' זו הוא בגמ' כת"י:

אהח19/06/2018

המשכר[ח], ולא יין חדש שאין בו טעם יין[ט], וְכן צריך שיהא בו **מַרְאֵה יַיִן** שהוא אדום[כ]. מדייקת הגמרא, **קָתָנֵי מִיהַת** - מכל מקום שנינו בברייתא, שצריך שיהא בהם **כְּדֵי רְבִיעִית, וְאַתְּ אָמְרַתְּ** שיהא כדי מזיגת **כּוֹס יָפֶה**, והבינה הגמרא שהם שני שיעורים[כא]. מתרצת הגמרא, **אָמְרִי, אִידִי וְאִידִי** [-כדי רביעית וכדי מזיגת כוס יפה] **חַד שִׁיעוּרָא הוּא, (מאי כדי מזיגת כוס יפה דקאמר לכל חד וחד דהוי לֵהּ כולהו רביעית) [וּכְדֵי מְזִיגַת כּוֹס יָפֶה** שאמר שמואל הכוונה רובע רביעית יין, שכשמוזגו בשלשה חלקים מים יהא רביעית, **וְהַיְינוּ רְבִיעִית** האמורה בברייתא[כב]**].**

שנינו בברייתא לעיל, **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, צָרִיךְ שֶׁיְּהֵא בּוֹ טַעַם וּמַרְאֵה יַיִן.**

הגמרא מבארת מנין שצריך טעם ומראה יין:

אָמַר רָבָא, מַאי טַעֲמָא דְּרַבִּי יְהוּדָה שצריך טעם ומראה יין. **דִּכְתִיב** כשהזהיר שלמה המלך מפני שתיית יין (משלי כג לא), 'אַל תֵּרֶא יַיִן כִּי יִתְאַדָּם', כלומר, אל תחמוד להיות רגיל ביין שהוא במראה אדום והוא נחמד ומשובח[כג]. ומוכח שיין צריך להיות אדום[כד], וממה שמזהיר שלא ישתכר בו מוכח שצריך שיהיה בו טעם יין.

תָּנוּ רַבָּנָן, הַכֹּל חַיָּבִין בְּאַרְבָּעָה כּוֹסוֹת הַלָּלּוּ, אֶחָד אֲנָשִׁים וְאֶחָד נָשִׁים וְאֶחָד תִּינוֹקוֹת, שגם הם נגאלו ממצרים. **אָמַר רַבִּי יְהוּדָה,** מדוע תינוקות חייבים בארבעה כוסות, **וְכִי מַה תִּינוֹקוֹת יֵשׁ לַתִּינוֹקוֹת בְּיַיִן,** הרי הם פטורים ממצוות[כה], **אֶלָּא מְחַלְּקִין לָהֶן**

אוצר החכמה

העיקר. ובפירוש הראשון פירש הרשב"ם, שאדרבה, יין ישן גרוע הוא מחדש, משום שנחלש טעמו. ובחסדי דוד (על המוסתפת, פ"י ה"ח) דייק מדברי הרשב"ם [ראה בהערה להלן] שאין אלו שני פירושים, אלא שישנו חידוש גם בחדש וגם בישן, בחדש משום שאין טעמו חזק כל כך, ובישן משום שנחלש טעמו [ומדובר בישן ביותר, שכבר נחלש טעמו]. אולם התוספות (שם) הבינו ברשב"ם שהם שני פירושים.

יח. עַל פי הרשב"ם להלן (ד"ה מלמד).

יט. הרשב"ם (ד"ה נריך) כתב, ש'טעם' יין בא למעט חדש וישן. וכוונתו, לפי פירושו השני לעיל שחדש אין בו טעם יין, בא למעט חדש, ולפי הפירוש הראשון שישן נחלש טעמו, בא למעט ישן. דבר שמואל (מליעזוב, נרצנ"ס שם). אולם בחסדי דוד (שם) דייק מלשונו שבא למעט 'חדש וישן' ולא 'חדש או ישן', שרבי יהודה ממעט גם חדש וגם ישן, והיינו משום שאין הפירושים חולקים, וכמבואר בהערה לעיל [ולפי זה החידוש בדברי תנא קמא הוא גם בחדש וגם בישן]. וכן פירש הרי"ץ גיאות (הל' פסחים ד"ה מחד) בדברי רבי יהודה. וכתב הטעם, שפעמים שאין בחדש וישן טעם ומראה יין, חדש שעדיין לא הגיע לכלל יין, וישן שפג טעמו ומראהו.

כ. מדברי הרשב"ם (ד"ה נריך) בענין חדש וישן נראה שרבי יהודה חולק על תנא קמא. והרי"ץ גיאות (שם) כתב, שנחלקו גם האם צריך מראה יין. אבל הרמב"ן (נ"ב נ: ד"ה תמר) כתב, שלא נחלקו תנא קמא ורבי יהודה, ורבי יהודה מפרש את דברי תנא קמא. וכן כתב התשב"ץ (מ"ק סי' פה). וביאר, שרבי יהודה מפרש את דברי תנא קמא כך, שמה שאמר אחד חי ואחד מזוג לא כל מזוג אלא דווקא אם יש לו טעם יין, ולא שמזוג מדאי הרבה, ומה שאמר אחד חדש ואחד ישן לא בכל ישן אלא דווקא אם יש לו מראה יין.

כא. דייקה הגמרא ששיעור 'כדי מזיגת כוס יפה' אינו רביעית ממה שלא אמר שמואל 'כדי רביעית'. רשב"ם (ד"ה קמני).

כב. כך היא גירסת הרשב"ם ופירושו. ורש"י (ד"ה ה"ג) גרס כגירסת הגמרא שלנו [הובא כאן בסוגריים עגולות], ופירש (ד"ה מי), שקושיית הגמרא על דברי שמואל היא, שהוא אמר שדי ברובע רביעית, ובברייתא שנינו שצריך רביעית. ותירצו, שמה שאמר שמואל כדי מזיגת כוס יפה שהוא רובע רביעית היינו לכל אחד מהכוסות, וממילא לכל הכוסות יחד יש רביעית, וכפי הנאמר בברייתא. והרשב"ם פירש גירסא זו בשם רבו, שקושיית הגמרא היתה ששמואל אמר שבכל ארבע הכוסות יחד יהיה רובע רביעית יין חי, ועם המזיגה יהיו כל הכוסות יחדיו רביעית, ובברייתא שנינו שכל כוס צריך שיהא רביעית. ותירצו, שגם כוונת שמואל היא שבכל כוס וכוס יהיה רובע רביעית כדי שעם המזיגה יהא רביעית. והקשה על גירסת רש"י, אף אם הבינה הגמרא בקושייתה שכוונת דברי שמואל שיהא רובע רביעית בכל הכוסות יחדיו, מה סברה הגמרא בקושייתה מן הברייתא, הרי גם את הברייתא אפשר לבאר שמה שאמרה 'צריך שיהא בהן כדי רביעית' הכוונה שיהא רביעית לכל הכוסות יחד. ועוד הקשו תוספות (ד"ה ומחמ), איך שייך לומר שדי לכל הכוסות יחד רביעית, הרי בין הכוסות יש גם כוס של ברכת המזון, ובזה ודאי שצריך רביעית בפני עצמו, שהרי הוא ה'כוס יפה' שנאמר עליו ששיעורו ברביעית. ולכן פירשו כגירסת הרשב"ם. והחתם סופר (ד"ה כדי) תירץ את קושיית התוספות, שהמקשן סבר שברכת המזון ביחיד אינה טעונה כוס, ואף שבליל הפסח מחמירים שצריך כוס ביחיד, אבל אין צריך לכך שיעור גדול של רביעית לכוס זה בפני עצמו.

והרש"ש (ד"ה קמני) פירש, שהבינה הגמרא בקושייתה ששמואל שאמר שדי בכדי מזיגת כוס יפה, כוונתו שאם שותהו חי די ברובע רביעית יין, ואין צריך שימזגנו או יוסיף לו עד שיעמוד על רביעית, ורק במזוג צריך רביעית, והקשתה הגמרא על דבריו מן הברייתא ששנינו שצריך רביעית בין אם שותהו חי ובין מזוג, והיינו שגם ביין חי צריך רביעית. ותירצו, שאכן גם כוונת שמואל שדי ברובע רביעית דווקא אם ימזוג את היין ויהיה בו שיעור רביעית, אבל אם ישתה יין חי צריך לשתות רביעית יין.

כג. עַל פי רשב"ם (ד"ה מלמד) ומצודת דוד (משלי שם). והמהרש"א (מ"ק ד"ה מ"ט) פירש, שעל ידי שרואה אדמימות היין מתגבר אצלו תאות השיכרות. ומצינו עוד טעמים נוספים לשתיית יין אדום לארבע כוסות, באור זרוע (הל' פסח סי' רנו) כתב, שהוא זכר למה שפרעה שחט תינוקות כשנצטרע. ועוד, שהוא זכר לדם פסח ודם מילה. ובפרי מגדים (סי' תעג מ"ז ס"ק יג) כתב, שהוא זכר למכת דם שהיתה במצרים.

כד. וכתב הרמב"ן (נ"ב נ: ד"ה תמר), שיין לבן פסול אף בדיעבד. ודייק זאת מלשון רבי יהודה שאמר 'עד שיהא בהן טעם יין ומראה יין' [כך היתה גירסתו], שמשמע אף בדיעבד. אולם בתשב"ץ (מ"ק סי' פה) כתב, שדין זה הוא רק לכתחילה, ומה שאמר בלשון שמשמע שאף בדיעבד פסול, משום שכתב בדין זה גם שצריך טעם יין, וכשאין בו טעם יין פסול אף בדיעבד, אבל מראה יין הוא דין לכתחילה, ובדיעבד כשר אף יין לבן.

כה. רשב"ם (ד"ה ומחד התינוקות וד"ה וכי). והקשה רבינו דוד (ד"ה תמר), לדעת תנא קמא מה שייך לחייב קטנים, ואף שנגאלו גם הם, הלא אין שייך לחייבם. ולכן פירש, שתנא קמא מחייב קטנים מדין חינוך. ועל כך אמר רבי יהודה, שכל המצוות זמן חינוכן היא משעה שיודע לעשותה כמות שהיא, וכאן כיון שאין הקטנים שמחים ביין ואין זה להם דרך חירות, אין צריך לחנכם לכך. וכן פירש הר"ן (ד"ה מה תועלת) את דברי רבי יהודה. ובתורת רפאל (סי' עט) כתב, שרבי יהודה סבר שאין חיוב חינוך במצוות דרבנן.

קָלָיוֹת [-חיטים קלויים באש[א]] וֶאֱגוֹזִין בְּעֶרֶב פֶּסַח[ב], כְּדֵי שֶׁעל ידי שהתינוקות יראו שינוי שמקדימים לתת להם את הקליות ואגוזים לפני הסעודה, לֹא יִשְׁנוּ בליל הסדר וְיִשְׁאֲלוּ מה נשתנה[ג]. ומביאה הברייתא מעשה בענין זה, אָמְרוּ עָלָיו עַל רַבִּי עֲקִיבָא, שֶׁהָיָה מְחַלֵּק קָלָיוֹת וֶאֱגוֹזִין לַתִּינוֹקוֹת בְּעֶרֶב פֶּסַח, כְּדֵי שֶׁלֹּא יִשְׁנוּ וְיִשְׁאֲלוּ.

וכעין זה תַּנְיָא - שנינו בברייתא, רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, חוֹטְפִין מַצּוֹת - מסלקים את המצות מיד התינוקות בְּלֵילֵי פְסָחִים - בליל הסדר אחר שאכלו מעט, בִּשְׁבִיל שלא יאכלו התִּינוֹקוֹת כדי שביעתם ויתעייפו מחמת האכילה, כדי שֶׁלֹּא יִשְׁנוּ, וישאלו את הקושיות כשיראו את השינויים שאנו עושים[ד].

הגמרא מביאה ברייתא נוספת בענין שינת התינוקות:
תַּנְיָא, אָמְרוּ עָלָיו עַל רַבִּי עֲקִיבָא, שמְיָמָיו לֹא אָמַר 'הגיע עת לַעֲמוֹד' בְּבֵית הַמִּדְרָשׁ, כלומר, מעולם לא אמר בבית המדרש ללומדים 'הגיע הזמן לעמוד' כדי שילכו לבתיהם, חוּץ מֵעַרְבֵי פְסָחִים וְעֶרֶב יוֹם הַכִּפּוּרִים. והטעם שבזמנים אלו אמר להם 'הגיע עת לעמוד', בְּעַרְבֵי פְסָחִים אמר שילכו לבתיהם, בִּשְׁבִיל שיראו שישנו התִּינוֹקוֹת בערב פסח, כְּדֵי שֶׁלֹּא יִשְׁנוּ בליל הסדר[ה]. וּבְעֶרֶב יוֹם הַכִּפּוּרִים אמר שילכו לבתיהם, כְּדֵי שֶׁיַּאֲכִילוּ אֶת בְּנֵיהֶם, שהרי מצוה היא לאכול בערב יום הכיפורים, כמו ששנינו (ברכות ח:) שכל האוכל ושותה בערב יום כיפור, כאילו התענה תשיעי ועשירי [ערב יום כיפור ויום כיפור][ו].

★

הגמרא מביאה ברייתא המבארת כיצד מקיימים מצות שמחה ברגל:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, חַיָּיב אָדָם לְשַׂמֵּחַ את בָּנָיו וְאת בְּנֵי בֵּיתוֹ בָּרֶגֶל, שֶׁנֶּאֱמַר (דברים טז יא) 'וְשָׂמַחְתָּ בְּחַגֶּךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ'[ז]. ומבארת הברייתא, בַּמֶּה מְשַׂמְּחָם, בְּשתיית יַיִן[ח]. רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, אין השמחה שוה בכולם, אלא אֲנָשִׁים בְּדבר הָרָאוּי לָהֶם ושמחים בו, וְנָשִׁים משמחן בְּדבר הָרָאוּי לָהֶן ושמחות בו[ט]. מבררת הגמרא, מה שאמר רבי יהודה אֲנָשִׁים בְּרָאוּי לָהֶם, היינו בְּשתיית יַיִן, ויש לברר מה שאמר נָשִׁים בראוי להן, בְּמַאי משמחן. מבארת הגמרא, תָּנֵי רַב יוֹסֵף, בְּבָבֶל משמח את הנשים בקניית בִּגְדֵי צִבְעוֹנִין, וּבְאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל משמחן בקניית בִּגְדֵי פִּשְׁתָּן מְגוֹהָצִין[י].

הגמרא מביאה ברייתא נוספת בענין מצות שמחה ברגל:
תַּנְיָא בברייתא, רַבִּי יְהוּדָה בֶּן בְּתֵירָא אוֹמֵר, בִּזְמַן שֶׁבֵּית הַמִּקְדָּשׁ קַיָּים אֵין מקיימים מצות שִׂמְחָה אֶלָּא בְּאכילת בָּשָׂר של קרבן שלמים, שֶׁנֶּאֱמַר (דברים טז ז) 'וְזָבַחְתָּ שְׁלָמִים וְאָכַלְתָּ שָּׁם וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ'[יא]. וְעַכְשָׁיו - בזמן הזה שֶׁאֵין בֵּית הַמִּקְדָּשׁ קַיָּים, ואין קרבנות ובשר שלמים[יב], אֵין שִׂמְחָה אֶלָּא בְּשתיית יַיִן[יג], שמצאנו לשון שמחה ביין, שֶׁנֶּאֱמַר (תהלים קד טו) 'וְיַיִן יְשַׂמַּח לְבַב אֱנוֹשׁ'.

★

הגמרא מבארת איך משערים רביעית הנצרכת לארבע כוסות:
אָמַר רַבִּי יִצְחָק, קִסְתָּא דְּמוּרְיָסָא [-כלי שהמוכרים מודדים בו את המורייס[יד]] דַּהֲוָה בְּצִיפּוֹרִי - שהיתה בציפורי, הֲוָה חַזְיָא כְּמִין לוּגָּא דְּמִקְדְּשָׁא - מידתה היתה כשיעור לוג שהיה במקדש, וּבָהּ מְשַׁעֲרִין רְבִיעִית יין לארבע כוסות שֶׁל ליל פֶּסַח, והיינו שמחלקים את מידתה לארבעה חלקים, וכל חלק הוא רביעית הלוג, שהוא השיעור הנאמר בארבע כוסות[טז].

א. **מהתבואה** הישנה, שהרי התבואה החדשה עדיין אסורה בליל ראשון של פסח מדין חדש. רשב"ם (ד"ה קליות). וראב"ן (ד"ה ולתינוקת) פירש, שהם כעין אגוזים הגדלים על ארזים.

ב. **בכל** כתבי יד אין תיבות 'בערב פסח', וכן בר"ח (ד"ה ר' יהודה) ובראב"ש (סי' כח). והטעם שאין לגרוס כן, שהרי בלילה מחלקים להם. דקדוקי סופרים (אות ג).

ג. **כיון** שבדרך כלל אין מחלקים מינים אלו אלא לאחר הסעודה. רבינו מנוח (חמץ ומצה פ"ז ה"ו). ומתוך שיתחילו לשאול יתעוררו לשאול על שאר השינויים שעושים. ע"פ פרי חדש (סי' תעג סק"ו). אולם המאירי (קה: ד"ה המינוקת) כתב, שאין הכוונה שישאלו על נתינת הקליות, אלא שמחמת שמחלקים להם קליות ואגוזים הם לא ישנו, ועל ידי כן יראו את השינויים שעושים בלילה זה וישאלו מה נשתנה. וכן פירש הב"ח (סי' תקכט ד"ה עוד) בדעת הרמב"ם.

ד. **רשב"ם** (ד"ה חוטפין). ורש"י (ד"ה חוטפין) פירש, שמגביהים את הקערה בשביל שישאלו התינוקות [וכתב בהגהות הב"ח (אות ו), שלפירוש זה אין לגרוס תיבות 'שלא ישנו', שהרי הטעם שמגביהים הקערה אינו כדי שלא ישנו]. ועוד פירש, שאוכלים מהר כדי שלא ישנו התינוקות וישאלו. וסיים, שפירוש זה עיקר, שהרי מיד אחרי זה הביאה הגמרא את המעשה של רבי עקיבא שזירז את הלומדים ללכת לבתיהם, ולפירוש זה מובן הקשר בין הדברים. אולם הרשב"ם (שם) דחה ראייתו, שאפשר לומר שכיון שהזכירו שעושים פעולה כדי שלא ישנו התינוקות, הביאו גם את המעשה של רבי עקיבא שחשש שלא ישנו התינוקות. עוד הביא הרשב"ם, שיש שגרסו 'חוטפין מצוות', ופירשו, שמגביהים את הקערה שיש בה כמה מצוות, דהיינו מצה ומרור ושני תבשילין. והמאירי (קה: ד"ה המינוקת) פירש, שמתעסקים במצות דרך חטיפה, כדי שישתעשעו התינוקות ולא ישנו.

ה. **רשב"ם** ורש"י (ד"ה חוטפין) על פירוש זה, הרי יכולים התינוקות לישן ללא אביהם. ועוד פירש הרשב"ם, ש'בשביל התינוקות' היינו שלא יתעכבו מלשוב לבתיהם עד הלילה, שאם יעשו כן כבר ישנו התינוקות. וגם על פירוש זה הקשו התוספות, שהרי אף אם ילכו מיד אחר שיחשך גם לא ישנו התינוקות. ולכן גרסו 'לילי פסחים', והיינו שהיו רגילים ללמוד בבית מדרש בליל יום טוב, ובליל פסח היו הולכים מיד לבתיהם כדי שלא יתאחרו עד שישנו התינוקות.

ו. **ריטב"א** (סוכה כח. ד"ה גירסת). ובחידושי הר"י מלוניל (ד"ה וערכי) פירש, שיאכילו את בניהם כדי שיוכלו להתענות ביום הכיפורים, ולא יאכלו בסוף היום במרוצה שמא יחשך היום ולא יאכלו התינוקות די סיפוקם. והקשה בחדושי אדר"ת (גפן מדרש סי' ד ס"י אות ה), מדוע נקט כדי להאכיל את בניהם, ולא נקט כדי שיאכל הוא בעצמו. ותירץ, שלתלמיד חכם מותר לאכול בבית המדרש משום ביטול תורה בהליכתו, ולכן אמרו כאן שצריך ללכת כדי להאכיל את בניו. ועוד תירץ, שמדובר שהאב כבר אכל בבוקר, וכבר יצא ידי חובת המצוה בכך, אבל התינוקות צריך להאכילם לפני הערב.

ז. **ובתוספות** (ד"ה שנאמר) גרסו 'ושמחת אתה וביתך', והוא פסוק שנאמר לגבי מעשר שני (דברים יד כו). וביארו את גירסתם, שמה שלא הביאה הברייתא את הפסוק 'ושמחת בחגך' שנאמר לגבי המועדים, משום ששם במעשר שני נאמר במפורש 'וביתך'. וראה הערה הבאה.

ח. **היינו** בזמן הזה, אבל בזמן הבית אין שמחה אלא בבשר. תוספות (ד"ה נמה). ובקרבן תודה (נמוק' שם) ביאר על פי זה את גירסת התוספות [ראה הערה קודמת], שמשום כך הביאו את הפסוק במעשר שני ששם נאמר 'בבקר ובצאן וביין ובשכר', ללמד שבזמן בית המקדש השמחה היא 'בבקר ובצאן', ובזמן הזה השמחה היא 'ביין ובשכר'.

ט. **אף** רבי יהודה סובר שמותר לאשה לשתות יין בפני בעלה, אלא שסבר שכיון שאין דרכן לקבוע על היין, אין זה עיקר שמחתן, ולכן משמחן בראוי להן. חסדי דוד (על התוספתא פ"י ה"ג).

י. **בתוספתא** (שם) ובירושלמי (ה"ח) הגירסא, וקטנים בראוי להם. ופירשו בירושלמי, שהכוונה לאגוזים ולוזים. וכתב בחסדי דוד (שם), שבקטנים גם תנא קמא מודה שאין שמחתם ביין, שהרי היין מזיק להם.

יא. **אבל** בבבל אין שמחתן בבגדי פשתן מגוהצין, משום שלא היו בקיאים בגיהוץ. תוספות (ד"ה נמ"י). וכתב בגליוני הש"ס (נמוק' שם), שביארו כך, משום שאין לפרש שלא היו משתמשים בבבל בכלי פשתן, שהרי מוכח בבבא בתרא (נח.) שבבבל היו רגילים בכלי פשתן יותר מארץ ישראל.

יב. **פסוק** זה אמר משה לישראל בהר עיבל, שכשיעברו את הירדן יקימו מזבח, ויקריבו עליו שלמים. ומה שלא הביאו את הפסוק שנאמר ברגלים (דברים טז יד) 'ושמחת בחגך', משום שבפסוק שנאמר בהר עיבל נאמר במפורש שמחה על ידי שלמים. תוספות (ד"ה וגממ).

יג. **כתבו** התוספות (מו"ק יד: ד"ה עשה), ששמחה בזמן הזה שאינה בבשר שלמים אינה אלא מדרבנן. אמנם בדעת הרמב"ם (יו"ט פ"ו הל' יז-יח) כתב בשאגת אריה (סי' קה), שמדאורייתא המצוה לשמוח בכל דבר המשמח, ולא אמרו אין שמחה אלא בבשר שלמים אלא למצוה מן המובחר, אולם כשאין שמחה בשלמי שמחה אפשר לקיים את מצות שמחה בכל דבר המשמח.

יד. **הרמב"ם** (יו"ט פ"ו ה"מ) כתב, האנשים אוכלין בשר ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין. והקשה הבית יוסף (או"ח סי' תקכט), שכאן משמע שדי בזמן הזה בשמחה ביין לבד. וכתב בים של שלמה (ביצה פ"ב סי' ה), שאין כוונת הגמרא למעט בשר, שהרי עיקר שמחת יום טוב היא הסעודה, ועיקר השמחה בסעודה היא באכילת בשר, אלא שבזמן שבית המקדש היה קיים היה עיקר השמחה בבשר הקרבנות, ואף אם היו שותים מים בסעודה היה די להם שמחה זו, אבל בזמן הזה שאין השמחה בבשר הקרבנות, אין יוצא ידי חובתו אלא כשמוסיף לה גם שתיית יין. ובכפות תמרים (סוכה מג: ד"ה ההלל) ביאר בכוונת הרמב"ם, שפעמים השמחה היא בבשר, כגון בזמן בית המקדש, ופעמים השמחה ביין, כגון בזמן הזה. ועוד ביאר, שגם בזמן הזה יש לאכול בשר כי שתיית יין לבד מזיקה, אלא שבזמן בית המקדש שהבשר הוא בשר קרבן קדוש, עיקר השמחה בבשר, ובזמן הזה שהבשר חולין עיקר השמחה ביין.

טו. **הוא** שמן של דגים. רש"י (ע"ז כט: ד"ה המוריים).

טז. **רשב"ם** (ד"ה ובה). ודעת רבותיו של רש"י (תוספות נמוק' ד"ה רביעית), שרביעית היינו רביעית הקב, והוא לוג. ולדעה זו כלי זה של מורייס שהיתה מידתו לוג, היתה היא עצמה בשיעור רביעית הקב הנצרך לארבע כוסות, ומדדו מידה שלימה לכל כוס בנפרד בלא לחלק.

קליות. קלי מחטים ישנים: חוטפין מצה. מגדיחין את הקערה כשביל תינוקות שישאלו. ואית דמפרש חוטפין מצה אוכלין מהר, וזה הלשון עיקר מדמייתי לה דר"ע בהדיה: חוץ מערבי פסחים. כדי שישנו התינוקות ויש בלילה כשעת הגדה: קסתא דמוריסא. מדה שמוכרין בה את המוריים: תמנתא קדמייתא. מדה שהיתה בה כנגד כשדריא: הות יתירה. על תמנתא דהשתא רביעית: ובה משערין רביעית לפסח. שהיו ממלאין אותה ומערין אותה לתוך אותה של עכשיו שלא ישאר מליאה, ומיס הנשארים בתמנתא הן הן רביעית: ברום אצבעים. וברוס חצי אצבע ורוס חומש אצבע: ברבריתא. גדול שיש בטופח מרבע אצבעים מהן:

חמה

רשב"ם

קליות. קלי מחטים ישנים, לחדש חסור עדיין בלילה הראשון של פסח, ומקומות יש בספרד שמייבשין חטים ישנים במחבת על גבי האור ואוכלין אותם עם אגוזים בקינוח סעודה, מפי רבינו שמואל החסיד, וגם במסכת מלינו קליות מחטים ישנים ושניה במסכת תרומות[ק] (פ"ה משנה ג) אגב גררא, דתנן שאה תרומה טהורה שנפלה לפחות ממאה חולין טמאין תירוש ויצהר, רבי אליעזר אומר מעלה[א] ואוכל נקודים או קליות או חלוש כמי פירות: חוטפין מצה. מגדיחין את הקערה כשביל תינוקות שישאלו, ואית דמפרשי חוטפין מצה אוכלין מהר, שני לשונות הללו פירש רבינו. ויש גורסין מצות, מגדיחין את הקערה שיש בה מצה ומרור וג' תבשילין[ב]. ולי נראה חוטפין מסלקין את הלחם מיד התינוקות, שלא יהו ישנים מתוך מאכל הרבה כדרך התינוק אחר מכילתו ושוב לא ישאלו, שכל עכשיו כשחוטפים מהן לא ישנו וישאלו, כלומר לא ישנו שלא אכלו כדי שבען, וישאלו כשירצו השינויים שאנו עושין היכירא לתינוקות כדלקמן[ג], וכן מוכח לשון התוספתא[ד], דתניא רבי אליעזר אומר חוטפין מצה לתינוק כדי שלא ייבן, רבי יהודה אומר משום אפילו לא אכל אלא כזית כדי שלא ייבן, כלומר גוזלין. ורבינו פי' שכן עיקר אותו הלשון שפירשתי חוטפין ממהרין לאכול מדקתני הא ר"ע בהדיה, ואיכא למימר דאגב גררא דקאמר כדי שלא ייבן קא מייתי נמי להא עובדא דר' עקיבא דמייתי שלא ישנו, ותרי מילי נינהו, רבי אליעזר מיירי לחטוף מן התינוקות אחר שאכלו מעט כדי שלא ייבנו, ור"ע מיירי שצריך למהר לעשות הסדר טרם ייבנו: חוץ מערבי פסחים. כדי שיישנו את התינוקות כיום ולא בלילה כשעת הגדה, מ"ר כשמעכבין על הלילה לאחר שהחשיך ישנים התינוקות: אנשים בראוי להם ביין. גמ' קאמר לה: קיסתא דמוריסא. מדה שמוכרין בה המוריים: ובה משערין רביעית של פסח. שממלאין אותה ומחלקין אותה לארבע כוסות, לוג ארבע רביעיות: תמניתא. מדה, והיינו תומן ועוכלא דמסכת סוטה (דף ח:): הות יתירא על דא. תמניתא: ובה משערין רביעית של פסח. שהיו ממלאין אותה ומערין לתוך אותה של עכשיו עד שהיא מלאה, ומיס הנשארים בתמניתא היא רביעית: [רביעית] של תורה. כגון רביעית יין של נזיר הלכה למשה מסיני (סוכה דף ו.), ורביעית דם הנאה משני מתים דנפקא לן מקרא (נזיר דף לח.), וכגון רביעית שמן לרקיקי נזיר דליף לה מקרא דנאזרות (דף פט.), ומדת חלל הכלי בריבוע הוי אצבעים אורך על אצבעים רוחב ברוס אצבעים ואצבע ואומם אצבע, ומנא לן, ממקוה: בדתניא ורחץ במים את כל בשרו, במים במי מקוה. מיס המיוחדים שנקוו מתחלה מעלמן, מדלא כתב במיס[ה], למעוטי שאובין לחזיל השתא ומייתי וטביל: כל בשרו. מדלא כתב בשרו משמע שכל גופו עולה בהן, שאינו נראה אלא כולו מכוסה בהן: דהיינו

הרי אצבעים על אצבעים ברוס אצבעים ואצבע ואומם אצבע וכן תעשה בשיס ויעלה רביעית (ג) רביעית הנמצא השלך החוצה ומן הנותרים קח אחד מעשרים ופעמיים יוסר[ו] חלק שיים עשר חלקים אחד מכ"ד והם ג' אצבעות חלק על חומשין והשלך העשירית ישארו שלשה עשר חומשין ואחי והם אצבעים ואחי וחומש אצבע או קח רביעית והם י"ח אצבעים והשלך הרביעי ישארו י"ג אצבעות ואחי וטול החמישית (ג) מהר"י. קחה רובע וכחה תשלך וחלק החמישי קח ולך או השלך עשירית המיס ישארו ל"ו יעלה ד' שליש לכל טופח ולג' אצבעות שלשה ואחי השלך מג' אצבעות העשירית כאשר השלכנו מן המיס (ד). ולפי תלמוד שלנו החשבון מכוון אחל על גירסת ירושלמי[ז] דקאמר אצבעים על אצבעים ברוס אצבע ומחצה ושלים אצבע וכן עשה הפייט ועל גובה חסר שמות אצבעות והכל ז' קשה כי לפי שיעור המקוה היו מכוון וי"ל דבירושלמי מיירי באצבעות לפוריית והכא במדבריית ואצבעים ואחי וחומש הם י"ו שמותים וחומש שמות נחו לירושלים נכנס הכל כי"ג שמותים ואחי נחו לפורי נכנס הכל כי"ח שמותים ורביע שמות שהם אצבעים חסר שמות ונשאר רביע שמות בתלמוד שלנו יתר וכמו כן צריך למעט מרוחב כי בתלמוד שלנו מיירי במרובעות וירושלמי בעגולות כמו שיסך הפייט[ט] הכום סובב אצבעים על אצבעים סובב משמע עגול ואצבעים על אצבעים עגולות עולה לאצבעים[י] על [אצבע] ואחי דמרובע יתר על העיגול רביע[כ] ואצבעים על אצבעים מרובעות מדבריות נכנסות באצבעים על אצבעים עגולות לפוריות ויש בעגולות יותר ז' שמותי שמות שהוא אחד מארבעה הסר ממנו רביע שמות הנשאר

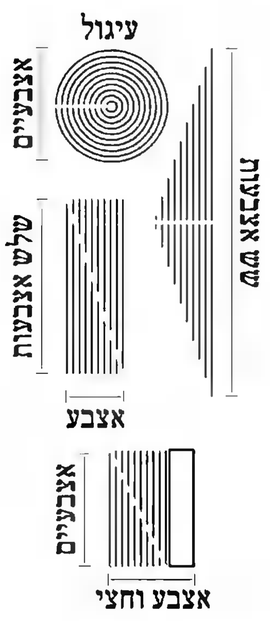

חוץ מערבי פסחים. ה"ג רבינו שמואל ולא נהירא לחטו לא יוכלו ליתן בלא אכילת ושתיה שני שפירש שמא יעכבו על שיחתן הרבה אם כן לא היו צריכין לעמוד ביום כי אם בלילה לכך נראה דגרים לילי פסחים והיו רגילין בבית המדרש לילי י"ט כדאמרינן (בילה דף כא.) מעשה בשמעון התימני שלא בא בלילי י"ט לבית המדרש למחר מצאו רבי יהודה בן בתירא שנאמר ושמחת אתה וביתך.[ל] תימה דהאי קרא גבי מעשר שני כתיב בפ' ראה ולא מייתי קרא דכתיב בפ' ראה גבי רגל ושמחת אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך: [דברים טז, יד] וש"מ דהכא בהדיא כתיב וזבחת שלמים ושמחת: תמניתא. פי' רש"ס דהיינו תומן ועוכלא ולא נהירא דבהמוכר את הספינה (ב"ב דף פט:) כתיב לוג ורביעית הלוג תומן ועוכלא וכל מדה ומדה פותחת והולכת וכמן משמע שהיא יותר מרביעית: רביעית של תורה אצבעים. מכאן קאה על פירוש רבותיו של רבינו שלמה שפי' דרביעית בכל מקום היינו רובע הקב כי לפי זה החשבון הוא רביעית הלוג פר"ת רוס המקוה ע"ג אצבעות השלך רביעית ישאר ג"ד קח מכל עשרים אחד יעלה אצבעות ואחי וחומש וכן תקח ברוחב אחד מי"ג וכן בעורך

ס) תוספתא פרק י ה"ו, ג) [תוספתא יומא פרק ד], ג) תוספתא פ"י ה"ג, ד) עירובין ד: יד. יומא לא. מגיגה יא. סוכה ו., ה) לקמן קיד., ו) קטז., ז) פרק י ה"ו, ח) שבת פרק ח ה"א וכאן סה"א ושקלים פרק ג ה"ב, ט) [בפיוט פרשת שקלים], י) עירובין נז ע"א.

הגהות הב"ח

(ס) גמרא חוטפין מצה בלילי פסחים כשביל תינוקות (שלא ישנו) מת"מ. וע"ב לפי' קמ"ל דרש"י לא גרסינן ליה: (ב) תוס' ד"ה לרבינו וכו' וכן מעשה במיס ויעלה רביעית הלוג כיצד רביעית הנמצא השלך המולה ומן הנותרים קח אחד מעשרים ופעמיים יוסר כ"ב פי' ט' מעשרים שהוא שאה ומחצה ומח"כ יוסר שתי פעמים חלק י"ב כילד משאה ומחצה ג' לוגין שהוא חלק י"ב מל"ו לוג ומח"כ חלק י"ב מג' לוגין היא רביעית הלוג: (ג) באו"ד וטול החמישית וכן תעשה במים קח הרובע וכאה תשלך כל"ל ותיבת מהר"י נמחק: (ד) באו"ד כשאר השלכנו מן המיס מהר"י. ולפי תלמוד שלנו:

הגהות מהר"ב רנשבורג

א) רשב"ם ד"ה קליות וכו' ר"א אומר תעלה וכו'. נ"ב יש כאן גמגום וערבוב בלשון דרשב"ם כי לשון הזה לא נמצא שם בכל המשניות בשותו הפרק ול"ע להגיהו גם יפלא קצת לראית הרשב"ם משם וזה ז"ל בדוחק:

תורה אור השלם

א) וְשָׂמַחְתָּ בְּחַגֶּךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ: [דברים טז, יד]

ב) וְזָבַחְתָּ שְׁלָמִים וְאָכַלְתָּ שָׁם וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים כז, ז]

ג) וְיַיִן יְשַׂמַּח לְבַב אֱנוֹשׁ לְהַצְהִיל פָּנִים מִשָּׁמֶן וְלֶחֶם לְבַב אֱנוֹשׁ יִסְעָד: [תהלים קד, טו]

ד) וְאִישׁ כִּי תֵצֵא מְמֻנּוּ שִׁכְבַת זָרַע וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת כָּל בְּשָׂרוֹ וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: [ויקרא טו, טז]

הגהות וציונים

ל] "בערב פסח" ליתא בכת"י ובראשונים וכ"ה נכון דבלילה מחלק להם (דק"ס) עיי"ש: ג] בכת"י כדי שישאלו ותיבות "שלא ישנו" נמחק וכ"ה בראשונים: ד] ס"א ר' טרפון (גליון): ה] ס"א כדי שישאלו (גליון): ו] סוכה כח ע"א ע"ש דליתא "רבי עקיבא" (גליון). ובכת"י ליתא

עין משפט נר מצוה

נט א ב מיי' פ"ו מהל' מלה הלכה ג סמג עשין מא טוש"ע ס"ת סי' תעב סעיף ג:

ס ג מיי' פ"ו מהל' י"ט הל' יו סמג לאוין עה טוש"ע ס"ת סימן תקכ"ט ס"ב:

סא ד מיי' פי"ל מהל' מיסורי מיאה הלכה טו ופ"ע מהל' מקוואות הל' יב סמג לאוין קיל ועשין רמע טור ש"ע י"ד סי' קלח ס"ק:

סב ה מיי' פי"ל מהל' מס"א סס ופ"ד מהל' מקוואות הלכה ו סמג סס טוש"ע י"ד סי' רח סעיף ג:

גליון הש"ס

גמרא אין שמחה אלא ביין. עי' ג"י ס"ח סימן תקכ"ט וביש"ס פ"ב דבילה:

רבינו חננאל

מחלק לתינוקות קליות ואגוזים כדי שישאלו וכן היה רבי טרפון עושה: תניא רבי אליעזר הגדול אומר חוטפין מצה בלילי הפסח כשביל התינוקות שלא ישנו וישאלו. אמרו על רבי עקיבא מימיו לא אמר הגיע עת לעמוד מבית המדרש אלא לילי הפסח כשביל התינוקות שלא ישנו וערב יוה"כ כדי להאכיל בניו ובני ביתו: ת"ר חייב אדם לשמח ביתו ברגל רבי יהודה אומר שמחת אנשים ביין ושמחת הנשים בבבל בבגדי צבעונין ושבארץ ישראל בבגדי פשתן מגוהצין. בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר ועכשיו אין שמחה אלא ביין שנאמר ויין ישמח לבב אנוש: א"ר חסדא רביעית של תורה אצבעים על אצבעים ברום [אצבעים] וחצי אצבע [וחומש אצבע] ובגודל. כדתניא ורחץ במים מי כל בשרו במים מקוה את כל בשרו מים שכל בשרו עולה

ליקוטי רש"י

חוץ מערבי פסחים. מפני עשיית פסחיהם ומפני התינוקות שלא ישנו. וערב יום הכפורים. שצריך לאכול מבעוד יום [סוכה כח.]. במים במי מקוה. המכונסין מעמע ומע"ג דלאו מיים מדלא כתיב מיים [עירובין ד:]. מעמע מיס מחוברין יחדיו [עירובין יד:]. נקודתו בפתח מעמע מיס המיוחדים לאפוקי שאובין ומיהו מיס מיים לא צריך מדכתיב בזב מיס מיים (ויקרא טו) מכלל דאמר טמאין לאו מיס מיים נעו ומאי במיס במיס המיוחדין במקוה מע"פ שהן גשמיס [חגיגה יא.]. כל בשרו. מעמע כל גופו כלמד [עירובין ד:].

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, תְּמַנְיֵיתָא דַּהֲוָה בִּטְבֶרְיָא - מידת תומן[יז] הקדומה שהיתה בטבריה, **הֲוַת יְתֵירָה עַל דָּא** - היתה יתירה על מידת תומן שבימינו, **רִיבְעָא** - רביעית הלוג, **וּבָהּ מְשַׁעֲרִין רְבִיעִית** יין לארבע כוסות **שֶׁל פֶּסַח**. כלומר, שהיו ממלאים את מידת התומן הקדומה, ושופכים לתוך מידת התומן של עכשיו, ומה שנשאר זו היא מידת רביעית.

אָמַר רַב חִסְדָּא, רְבִיעִית שֶׁל תּוֹרָה - שיעור מידת רביעית שמצאנו בתורה[יח], חלל מידת הכלי המכיל מדה זו בריבוע הוא באורך **אֶצְבָּעַיִם** [-שתי אצבעות] **עַל** רוחב **אֶצְבָּעַיִם, בְּרוּם** [-בגובה] **אֶצְבָּעַיִם** וְעוד **חֲצִי אֶצְבַּע** וְעוד **חוּמָּשׁ אֶצְבַּע**. ומוכיח רב חסדא את דבריו, **דִּתְנַיָא** בברייתא, נאמר לגבי טבילת הטמא (ויקרא טו טז) 'וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת כָּל בְּשָׂרוֹ', ודרשו חז"ל, **שֶׁלֹּא יְהֵא דָּבָר חוֹצֵץ בֵּין בְּשָׂרוֹ לַמַּיִם**[יט]. וממה שלא נאמר 'בְּמַיִם' **'בַּמַּיִם'** דורשים שצריך לטבול **בְּמֵי מְקוָה** - במים המקווים [-אסופים] ועומדים לכך מעצמם, ולא שישאב מים ויטבול בהם[כ]. וממה שלא נאמר 'את בשרו', אלא **'אֶת כָּל בְּשָׂרוֹ'**, משמע שהטבילה צריכה להיות **בְּמַיִם שֶׁכָּל גּוּפוֹ עוֹלֶה** [-מתכסה][כא] **בָּהֶן** בבת אחת[כב]. ומבארת הברייתא, **וְכַמָּה הֵן** שיעור מידת המים שכל גופו עולה בהם,

---

יז. הרשב"ם (ד"ה תמניתא) כתב, שהיא מידת תומן שהוזכרה בסוטה (מ:) יחד עם עוכלא. והקשו התוספות (ד"ה תמניתא), שהרי בבבא בתרא (פט:) מנו גם כן את כל השיעורים שמנו בסוטה, ומוכח שם שכל אחד יותר קטן מקודמו, ושם שנו את תומן אחרי רביעית הלוג, והיינו שמידתה פחותה מרביעית, ואילו כאן משמע שהיא יותר מרביעית, שהרי לא מסתבר שהתוספת שהיתה בטבריה [שהיא שיעור רביעית] היתה יותר מכל מידת התומן שבימינו. אלא מוכח שאין זו מידת התומן האמורה שם אלא מידה אחרת היא.

יח. כגון רביעית יין של נזיר שהיא הלכה למשה מסיני, כמבואר בסוכה (ו.). ורביעית דם הבאה משני מתים שנלמד מ'ועל כל נפשות מת לא יבא' (ויקרא כא יא), כמבואר בנזיר (לח.). ורביעית שמן לרקיקי נזיר, לדעת רבי עקיבא (מנחות פט.) נלמד מן הפסוקים. רשב"ם (ד"ה רביעית) [וראה ביאור כל הדברים בהרחבה בביאורי הרשב"ם]. והעיר הרש"ש (גליון ס"ס), שלדעת רבי אלעזר בן עזריה שנחלק שם על רבי עקיבא גם כן רביעית שמן ברקיקי נזיר היא רביעית של תורה, שהרי אמר שם שהיא הלכה למשה מסיני, ולא גרע מרביעית יין של נזיר שהיא גם הלכה למשה מסיני, והזכירו הרשב"ם. ובבבא בתרא (נח:) כתב הרשב"ם (ד"ה רביעית) עוד, שנקרא רביעית של תורה משום ארבע כוסות ששיעורם ברביעית, ומצאו להם סמך מן התורה מארבע לשונות של גאולה האמורים בפרשה.

יט. בכ"ף הדפוסים לא נזכרה דרשה זו. דקדוקי סופרים (אות ג). ובבבא קמא (פב.) למדו זאת מ'ורחץ את בשרו במים' (ויקרא יד ט), ופירש רש"י (שם ד"ה נשכרו) ש'בשרו במים' משמע שיגע בשרו במים.

כ. רשב"ם (ד"ה כדתניא). וביתר ביאור ברש"י (מגיגה יח. ד"ה נמיס). והקשו תוספות (שם ד"ה נמי), הרי בתורת כהנים (שמיני פ"ט) דרשו למעט מים שאובים מהפסוק (ויקרא יא לו) 'אך מעין ובור מקוה מים'. ולכן פירשו באופן אחר, ש'מי מקוה' היינו שהמים עומדים על מקומם, ובא למעט אם המים זוחלים ממקומם.

ובטורי אבן (מגיגה יח. ד"ה ורמז) הקשה על שני הפירושים, שאם לומדים שצריך מים המיוחדים ממה שנאמר 'במים' בפת"ח, אם כן יהא זה תלוי במחלוקת האם יש אם למקרא או יש אם למסורת. ועוד הקשה לפירוש הרשב"ם, הרי יש שיטות בפוסקים שמדאורייתא כשר אף אם כל המקוה היא מים שאובים. ולכן פירש, שפסוק זה לא בא למעט, אלא לרבות שאין צורך במים חיים [-מי מעיין] כמו בזב, אלא די במי מקוה, ובאמת לא נדרש מכך שנאמר 'במים' בפת"ח אלא מכך שנאמר 'במים' סתם ולא 'במים חיים' כמו בזב. והוסיף, שכן פירש רש"י בעירובין (ד: ד"ה נמיס).

כא. הריב"ש (סי' רלד) ביאר, שהוא מלשון ביטול, וכמו שאמרו בתרומה 'עולה באחד ומאה', והיינו שצריך שיהיה שיעור מים שהאדם בטל בהם. וביאר החתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' רט) את דבריו, שגובה האדם הוא שלש אמות כגובה המקוה, ורוחב גבו קרוב לאמה, ועוביו קרוב לחצי אמה, יוצא ששיעור האדם הוא פחות מחצי שיעור המקוה, ובטל האדם ברוב המים.

כב. רש"י (עירובין ד: ד"ה כל). וכתב בטורי אבן (מגיגה יח. ד"ה אמת), שהכוונה שלא יטבול במים מועטים את כל גופו במספר פעמים, כל פעם מחצה. אבל שלא די בטבילת מקצת גופו אין צריך לריבוי 'כל'. והוסיף, שאין לומר ש'כל' היינו כל שהוא מבשרו, דהיינו חלק מבשרו, ואין צריך לטבול את כל גופו, שהרי דרשו בתורת כהנים (מצורע פ"ד) מהפסוק (ויקרא כב ו-ז) 'ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים ובא השמש וטהר', שכשם שביאת השמש, שהיא השקיעה, היא לכולו בבת אחת, כך הטבילה במים היא לכל גופו בבת אחת, והיינו שלא יטבול לחצאים, ואם כן ודאי שאין מועיל שיטבול רק מקצת מגופו. ומה שצריך גם את הפסוק שהובא בתורת כהנים וגם את הפסוק כאן ללמד שלא יטבול לחצאים, משום שאם היה רק פסוק אחד היינו אומרים שכל אחד יטבול במקוה לפי גדלו, לכן נכתב שני פסוקים להחמיר שאף הקטן יש לו לטבול במים שגוף אדם בינוני עולה בהם.

קליות. קלי מחטים ישנים: חוטפין מצה. מגדיהן את הקערה בשביל תינוקות שישאלו. ואית דמפרש חוטפין מצה מוכלין מהר, וזה הלשון עיקר מדמייתי הא דר"ע בהדיה: חוץ מערבי פסחים. כדי שישנו התינוקות ביום ולא בלילה בשעת הגדה: קסתא דמוריסא. מדה שמוכרין בה את המוריים: תמנתא קדמייתא. מדה שהיתה בה כבר בטבריה: הות יתירה. על תמנתא להשתא רביעית: ובה משערין רביעית לפסח. שהיו ממלאין אותה ומערין אותה לתוך אותה של עכשיו עד שהיא מליאה, ומיס הנשארים בתמנתא הן הן רביעית: ברום אצבעים. ורוס חלי מלבע ורוס אומם מלבע: ברברבתא. גדול שיש בטופח מרבע מלבעים מהן:

חמה

רשב"ם

קליות. קלי מחטים ישנים, דמדם לסגור עדיין בלילה הראשון של פסח, ומקומות יש בספרד שמייבשין חטים ישנים במחבת על גבי האור ואוכלין אותם עם אגוזים בקיעה קעודה, אפי רבינו שמואל החמיר, וגם במשנה מצינו קליות מחטים ישנים ושניה במסכת תרומות[מ] (פ"ה משנה ג) אגב גרנה, דתנן שאה תרומה טהורה שנפלה לפחות ממאה חולין טמאין תירוס ותיבורך, רבי אליעזר אומר מעלה ואוכל נקודים או קליות או תלוש כמי פירות: חוטפין מצה. מגדיהן את הקערה בשביל תינוקות שישאלו, ואית דמפרשי חוטפין מצה אוכלין מהר, שני לשונות הללו פירש רבינו. ויש גורסין מלות, מגדיהן את הקערה שיש בה מצה ומרור וג' תבשילין[נ]. ולי נראה חוטפין מסלקין את הלחם מיד התינוקות, שלא יהו ישנים ממוך מאכל הרבה כדרך התינוק אחר אכילתו ואוכ לא ישאלו, אבל עכשיו כשחוטפים מהן לא ישנו וישאלו, כלומר לא ישנו שלא אכלו כדי שבען, וישאלו כשירתו השינויים שאנו עושין היכירא לתינוקות כדלקמן[ס], וכן מוכח לשון התוספתא[ס], דתניא רבי אליעזר אומר חוטפין מצה לתינוק כדי שלא ייבן, רבי יהודה אומר משום חכמי לא אכל אלא חזרת אחת ולא טיבל אלא פרפרת אחת חוטפין מצה לתינוק כדי שלא ייבן, כלומר גוחלין. ורבינו פי' שכן עיקר אותו הלשון שפירשתי חוטפין ממהרין לאכול מדקתני הא דר"ע בתרה, ואיכא למימר דאגב גרנה דקאמר כדי שלא ייבן קא מייתי נמי להא עובדא דר' עקיבא דחייש שלא ישנו, ומרי מילי נינהו, רבי אליעזר מיירי לאטוף מן התינוקות אחר שאכלו מעט כדי שלא ייבנו, ור"ע מיירי שצריך למהר לעשות הסדר טרם ייבנו: חוץ מערבי פסחים. כדי שיישנו את התינוקות ביום ולא בלילה בשעת הגדה, מ"ר כשמעכבין עד הלילה לאחר שהחשיך ישנים התינוקות: אנשים בראוי להם ביין. גמ' קאמר לה: קיסתא דמוריסא. מדה שמוכרין בה המוריים: ובה משערין רביעית של פסח. שממלאין אותה ומחלקין אותה למרבע כוסות, ללוג מרבע רביעיות: תמניתא. מדה, והיינו תומן ועוכלא דמסכת סוטה (דף מ:): הות יתירא על דא. תמניתא: ובה משערין רביעית של פסח. שהיו ממלאין אותה ומערין לתוך אותה של עכשיו עד שהיא מלאה, ומיס הנשארים בתמניתא היא רביעית: [רביעית] של תורה. כגון רביעית יין של נזיר הלכה למשה מסיני (סוכה דף ו.), ורביעית דם הנאה משני מתיס דנפקא לן מקרא (נזיר דף לח.), וכגון רביעית שמן לרקיקי נזיר דאיכא דיליף לה מקראי דמנחות (דף פט.), ומדת חלל הכלי בריבוע הוי מלבע חורך על מלבע רוחב פרוס מלבע ומי מלבע ומומס מלבע, ומנא לן, ממקוה: כדתניא ורחץ במים את כל בשרו, במים במי מקוה. מיס המיוחדים שנקוו מתחלה מעלמן, מדלא כתב במיס[פ], למעוטי שאובין דלחיל השתא ומייתי וטבילי: כל בשרו. מדלא כתב בשרו משמע שכל גופו עולה בהן, שאינו נראה אלא כולו מכוסה בהן:

דהיינו

חוץ מערבי פסחים. ה"ג רבינו שמואל ולא נהירא דאטו לא יוכלו ליתן בלא מבייהס וטעס שני שפירש שמא יעכבו עד שיתחיל הרבה אס כן לא היו לריכין לעמוד ביוס כי אס בלילה לכך נראה לגרים לילי פסחים והיו רגילין בבית המדרש לילי י"ט כדאמרינן (בילה דף כא.) מעשה בשמעון התימני שלא בא בלילי י"ט לבית המדרש: למחר מנאו רבי יהודה בן בתירא שנאמר ושמחת אתה וביתך.[ם] תימה דהאי קרא גבי מעשר שני כתיב בפ' ראה ולא מייתי קרא דכתיב בפ' ראה גבי רגל ושמחת אתה ובנך ובתך וי"ל דליף ממעשר דכתיב בימו בהדיא: בא"י בבלי פשתן המגוהצין. אבל בגבל לא היו בקיאים לגהן כדאמר (תענית כט:) גיהוץ שלנו כביכול שלהס:

במה[ם] משמחו ביין. היינו בזמן הזה אבל בזמן בית המקדש אין שמחה אלא בבשר:

וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת. תימה דהאי קרא בהר עיבל כתיב ולא מייתי קרא דושמחת בחגך דלרגלין מייתי בחגיגה (דף ח.) לרבות כל מיני שמחות לשמחה מכאן אמרו ישראל יולאין ידי חובתן בנדרים ונדבות וי"ל משום דהכא בהדיא כתיב וזבחת שלמים ושמחת: תמניתא. פי' רשב"ם דהיינו תומן ועוכלא ולא נהירא דבהמוכר את הספינה (ב"ב דף פט:) מצינו לוג ורביעית הלוג תומן ועוכלא וכל מדה ומדה פותחת והולכת וכאן משמע שהיא יותר מרביעית:

רביעית של תורה אצבעים. מכאן קשה על פירוש רבותיו של רבינו שלמה שפי' דרביעית בכל מקום היינו רובע הקב כי לפי זה החשבון הוא רביעית הלוג פר"ת רוס המקוה ע"ג מלבעות השלך רביעית יתאר כ"ד קח מכל עשרים מחד יעלה מלבעים וחלי מלבע ומומס וכן מקח ברוחב מחד מי"ג וכן בעורך הרי מלבעים על מלבעים ברוס מלבעים וחלי מלבע ומומס מלבע וכן תעשה במיס ויעלה רביעית הנמלא השלך החוצה ומן הנותרים קח מחד מעשרים ופעמים יותר[פ] חלק שיש עשר או קח מחד מכ"ד והס ג' מלבעות חלק על מומסין והשלך העשירית יתארו שלשה עשר מומסין וחלי והס מלבעים וחלי ומומס מלבע או קח רביעית והס י"ח מלבעים והשלך הרביעי יתארו י"ג מלבעות וחלי וטול החמישית (ג) מהר"י. קחה רוחב וככה תשלך וחלק החמישי קח ולך או השלך עשירית המיס יתארו ל"ו יעלה ג' שלין לכל טפח ולג' מלבעות שלה וחלי השלך מג' מלבעות העשירית כאשר השלכנו מן המיס (ד). ולפי תלמוד שלנו החשבון מכוון אבל על גירסת ירושלמי[ע] דקאמר מלבעים על מלבעים ברוס מלבע ומחלה ושליש מלבע וכן עשה הפייט ועל גובה חסר שתות מלבעים והכל ג' קשה כי לפי שיעור המקוה היו מכוון וי"ל דבירושלמי מיירי בלבעות לפוריית והכא במדבריית ומלבעים וחלי ומומס הס י"ן שתותים ומומס שתות בלו לירושלים נכנס הכל ב"ג שתותים וחלי בלו לפורי נכנס הכל ב"ח שתותים ורביע שתות שהם מלבעים חסר שתות ונשאר רביע שתות בתלמוד שלנו יתר וכמו כן צריך למעט מרוחב כי בתלמוד שלנו מיירי במרובעות וירושל' בעגולות כמו שיקר הפייט[ע] הכוס סובב מלבעים על מלבעים סובב משמע עגול ומלבעים על מלבעים עגולות עולה למלבעים[ל] על [מלבע] וחלי למרובע יתר על העיגול רביע[ל] ומלבעים על מלבעים מרובעות מדבריות נכנסות במלבעים על מלבעים עגולות לפוריות ויש בעגולות יותר ד' שתותי שתות שהוא מחד מתשעה הסר ממנו רביע שתות הנשאר

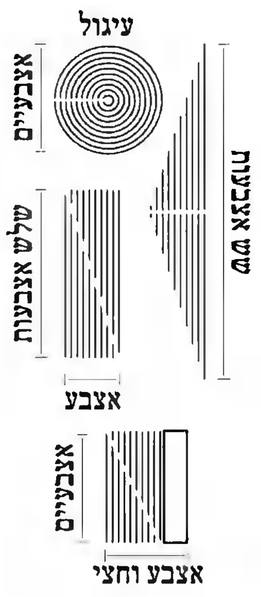

וקדשו היום והאמינו בי ואני פורע. [בית יוסף אורח חיים סימן תקכט] בארץ ישראל בבגדי פשתן מגוהצין. וכן נכון לשמח לפי השגת יד באדם בבגדים או במנעלים לכל הפחות. [האגודה] ועכשיו שאין בית המקדש קיים אין שמחה אלא ביין. ובמ"ש רבינו והאנשים אוכלים בשר ושותין יין. מסיים הרמב"ם שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין. וכוויש לתמוה על הרמב"ם למה הצריך שיאכלו בשר וישתו יין דהא בברייתא קתני דבזמן הזה אין היין כשהוא כמשפט החכמים השותים כשיעור, שיגבר השכל על היין ולא יגבר היין על השכל, והשותים בזמן הקבוע עם אוהבים וריעים, ועם חסידים וצדיקים, ולא עם ערטילאים ורקים, כי היין יוסיף חכמת עמוקים, עץ חיים למחזיקים. ועוד היין יוסיף חכמת המשכיל, ויכפיל שטות האויל, ויחדש אהבת אוהב, ויעורר איבת האויב, ויפתח יד הנדיב, ויחזק לב הכילי. [אורחות צדיקים שער השמחה]

מסורת הש"ס עם הוספות

מ) תוספתא פרק י ה"ו, נ) [תוספתא יומא פרק ד], ג) תוספתא פ"י ה"ג, ד) עירובין ד: יד. יומא לח. מגיגה יח. סוכה ו., ה) לקמן קיד., ו) קטז., ז) פרק י ה"ו, ח) שבת פרק ח ה"א וכאן סה"א ושקלים פרק ג ה"ב, ט) [נפיוט פרקם שקלים], י) עירובין נז ע"א.

הגהות הב"ח

(מ) גמרא חוטפין מצה בלילי פסחים בשביל תינוקות (שלא ישנו) מת"מ. וכ"ג לפי' קמא דלא"י לא גרסינן ליה: (ג) תום' ד"ה רביעית וכו' וכן תעשה במיס ויעלה רביעית הלוג ביצד רביעית הנמלא השלך המוקה ומן הנותרים קח מחד מעשרים ופעמיים יוסר כ"ב פי' מ' מעשרים שהוא מאה ומחלה ומח"כ יוסר שמ' פעמיים חלק י"ב כילד מאה ומחלה ג' לוגין שהוא חלק י"ב מל"ו לוג ומח"כ חלק י"ב מג' לוגין היא רביעית הלוג: (ד) בא"ד ועוד החמישית וכן תעשה במים קח הרובע וככה תשלך כל"ל ותיבת מהר"י נמחק: (ה) בא"ד כאשר השלכנו מן המיס מהר"י. ולפי תלמוד שלנו:

הגהות מהר"ב רנשבורג

א] רשב"ם ד"ה קליות וכו' ר"א אומר תעלה וכו'. נ"ב יש כאן גמגום וערבוב בלשון הרשב"ם כי לשון הזה לא נמלא שם בכל המשניות בתוספתא הפרק ול"ע להגיהו גם יפלא קלא לאית הרשב"ם משם וזה ל"ל בדוחק:

תורה אור השלם

א) וְשָׂמַחְתָּ בְּחַגֶּךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ: [דברים טז, יד]

ב) וְזָבַחְתָּ שְׁלָמִים וְאָכַלְתָּ שָׁם וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים כז, ז]

ג) וְיַיִן יְשַׂמַּח לְבַב אֱנוֹשׁ לְהַצְהִיל פָּנִים מִשָּׁמֶן וְלֶחֶם לְבַב אֱנוֹשׁ יִסְעָד: [תהלים קד, טו]

ד) וְאִישׁ כִּי תֵצֵא מִפְּנֵי שִׁכְבַת זֶרַע וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת כָּל בְּשָׂרוֹ וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: [ויקרא טו, טז]

הגהות וציונים

ס] "בערב פסח" ליתא בכת"י ובראשונים וכ"ה נכון דבלילה מחלק להם (דק"ס) עיי"ש: ג] בכת"י בדי שישאלו ותיבות "שלא ישנו" נמחק וכ"ה בראשונים: ג] ס"א ר' טרפון (גליון): ד] ס"א בדי שישאלו (גליון): ה] סוכה כח ע"א ע"ש דליתא "רבי עקיבא" (גליון). ובכת"י ליתא כאן תיבת "תניא" דכולא חדא ברייתא היא (דק"ס) וכ"ה ברי"ף וברא"ש: ו] בכת"י לשמח את ביתו וכ"ה בילקוט (פ' ראה רמז תתק"ו) ובראשונים: ז] ושמחת אתה וביתך במה משמחם מהרש"א (גליון): ח] ברש"י (ר"ה ו ע"ב) מביא לשון הגמרא בבשר שלמים (רב"פ תאומים): ט] [גירסת הערוך קיסטא] (גליון): י] "כמין" ליתא בראשונים וכת"י: כ] ס"א ברברבתא (גליון) וכן בר"ח וכת"י איתא ובגודל: ל] "שלא יהא דבר חוצץ בין בשרו למים" ליתא בכת"י ובראשונים ובכל הדפוסים, ונוסף מהמהרש"ל (דק"ס עיי"ש) ובסוכה ילפי' דין זה מורחץ את בשרו במים (ויקרא יד ט): מ] בכת"י במסכת בכורות [דף כב ע"א] עיין הגהות מהר"ב רנשבורג ודו"ק: נ] עיין ליקוטי רש"י מה שמובא מרש"י חגיגה יא: ס] גיר' אחרת היתה לתוס' דהא לפי הגי' דלפנינו מביא פסוק דראה גבי רגל (מהר"ם): ע] דיבור זה צ"ל קודם ד"ה בא"י ועיין בספר אליהו רבה (תקכ"ט סק"ו) טעם על מה שנתהפכו הדיבורים (מראה כהן): פ] ופעמיים יוקח כצ"ל (רש"ש): צ] צ"ל עולה לאצבע וחצי על אצבע וחצי (שו"ת חת"ס או"ח קנ"ג):

עין משפט נר מצוה

נמ א ב מיי' פ"ז מהל' מלה הלכה ג סמג עשין מע טוש"ע ס"ח סי' תעב סעיף ג:

ם ג מיי' פ"ו מהל' י"ט הל' יז סמג לאוין עה טוש"ע ס"ח סימן תקכ"ט ס"ג:

נא ד מיי' פי"ח מהל' מיסורי בימה הלכה טז ופ"ח מהל' מקוואות הל' יב סמג לאוין קיח ועשין רמע טור ס"ע י"ד סי' קלח ס"ק:

סב ה מיי' פי"ח מהל' תפ"ד סה ופ"ד מהל' מקוואות הלכה ו סמג סה טוש"ע י"ד סי' רע סעיף ג:

גליון הש"ס

אין שמחה אלא ביין. עי' ב"י ס"ח סימן תקכ"ט וביש"ס פ"ב דביצה:

רבינו חננאל

מחלק לתינוקות קליות ואגוזים כדי שישאלו וכן היה רבי טרפון עושה: תניא רבי אליעזר הגדול אומר חוטפין מצה בלילי הפסח בשביל התינוקות שלא ישנו וישאלו. אמרו על רבי עקיבא מימיו לא אמר הגיע זמן לעמוד מבית המדרש אלא לילי הפסח בשביל התינוקות שלא ישנו וערב יוה"כ כדי להאכיל בניו ובני ביתו: ת"ר חייב אדם לשמח ביתו ברגל רבי יהודה אומר שמחת אנשים ביין ושמחת הנשים בבבל בבגדי צבעונין ושבארץ ישראל בבגדי פשתן מגוהצין. בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר ועכשיו אין שמחה אלא ביין שנאמר ויין ישמח לבב אנוש: א"ר חסדא רביעית של תורה אצבעים על אצבעים ברום [אצבעים] וחצי אצבע [וחומש אצבע] ובגודל. כדתניא ורחץ במים את כל בשרו במים מי מקוה את כל בשרו מים שכל בשרו עולה

משנת ראשונים

חוטפין מצות בלילי פסחים. ונראה לי שאם היה מושיט ידו ליטול מן הלחם נוטלין אותה מידו ואומרים לו הרבה אכלת, וזהו שאמרו בגמרא (קט.) חוטפין מצה בלילי פסח כדי שיראו התינוקות וישאלו, ופירושים רבים נאמרו בו וזהו הנכון בעיני.

[הגדה של פסח להריטב"א]

פי' הר"מ במז"ל גוזלין זה מיד זה לשמחה כדי שישאלו התינוקות ולא ישנו. וה"ג בתוספ' חוטפין מצה לתינוקות.

[מהר"ם חלאווה]

חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל. ואף על פי שצריך כל אדם לצמצם יציאותיו אל יצמצם בהוצאות יום טוב. שם (ביצה טו:) אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל לוו עלי

עין משפט נר מצוה

סג א טור ח"ח סימן תפז וש"ע סימן תפח סעי' ג בהגה"ה:

רבינו חננאל

בהן וכמה הן אמה על אמה ברום שלש שיערו חכמי' מי מקוה ארבעים סאה. פי' רביעית של תורה ביצה ומחצה כי הלוג הוא ששה ביצים רביעית היא ביצה ומחצה ותנן לוג וחצי לוג ורביעית אלמא רביעית רביע לוג הוא. הין הוא שנים עשר לוג שנאמר שמן משחת קדש יהיה זה לי זה בגימט' י"ב (הוא) נמצא שיעור ההין י"ב לוג והן מ"ח רביעיות שהן ע"ב ביצים. **ושיעור הקב** ארבעת לוגין שהן ט"ז רביעיות כדתנן הלל אומר מלא הין מים שאובין פוסלין את המקוה וכמה שיעור ההין שנים עשר לוג ב"ש אומר תשעת קבין שהן ל"ו לוג אלמא קב ארבעת לוגין היא. **שיעור הסאה** ששת קבין שהן שני הינין שהן כ"ד לוג שהן צ"ו רביעיות שהן קמ"ד ביצים. **איפה** שלשת סאין שהן י"ח קבין שהן (ד') [וי"ו] הינין שהן (ר"צ) [ע"ב] לוגין שהן רפ"ח רביעיות שהן תל"ב ביצים. **שיעור חלה** (מעשירית) [הוא עשירית] האיפה (ועומר) ו) זה הוא מ"ג ביצים וחומש ביצה וכן שיעור חלת מצה בפסח. **רביעית של תורה** אצבעים על אצבעים ברום אצבעים וחצי אצבע [וחומש אצבע] ובגודל שהן בתבריתא י"א אצבעות חסר חומש אצבע באצבע רוחב ובאצבע רום. **מי מקוה** אמה על אמה ברום שלש שיערום חכמים ארבעים סאה וכל סאה ששת קבין וכל קב ארבע לוגין וכל לוג ארבע רביעיות נמצא שיעור המקוה תתק"ס לוג ג' אלפים תת"מ רביעיות והאמה ו' טפחים וכל טפח ד' אצבעות בגודל כשתחלוק מ' סאה לג' אמות נמצא בכל אמה על אמה ברום [אמה] י"ג סאין ושליש סאה ונמצא באמה על אמה ברום טפח שהוא שתות אמה סאתים וחמשת לוגין ושליש לוג נמצא על זה החשבון באמה על אמה ברום אצבע שהוא רובע טפח י"ג לוג ושליש ונמצאו באמה על אמה ברום (אצבע) [אמה] י"ג אלף (ותתנ"ד) [ותתכ"ד] אצבע נמצאו (בד') [בג'] אמות אחד ומ' אלף אצבע ותע"ב אצבעות באצבע [אורך ובאצבע] רוחב ורום אצבע. **וכשתחשוב** מ' סאה שיעור המקוה בכל סאה צ"ו רביעיות כמו שבארנוהו למעלה נמצאו ג' אלפים תת"מ רביעיות שיעור המקוה. **עוד חשוב** כ"ד אורך ב"ב רוחב וקב ושני שלישי קב בו' רוחב קב חסר שתות שהוא ג' רביעיות הקב ושליש (כ"ג) [בג'] רוחב רביע הקב ושני שלישי רביע שהן עשר ביצים ברוחב אצבע שלש ביצים ושליש ביצה עד כאן מדת הרוחב

חשק שלמה על ר"ח

ו) גרסה דלי"ל כמו העומר והוא מ"ג ביצים.

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) מלכים א' ז כג, ג) עירובין יד., ד) [רש"י סנהה יח:], ה) ויקרא כד ו, ה) קי., ו) קי:, ז) [ף מח.] עין משפט נר מצוה ז:, ח) [וע"ע תוספות יומא לח. סוף ד"ה ממה], ט) [וע"ע תוספות שבת דף נב. ד"ה משכח ובעירובין מת. ד"ה גופו וחגיגה יח. ד"ה כרוס וביומא לח. ד"ה ממה ובנדה נחרא ק: ד"ה והכוכין], י) שמות כה כג, כ) יומא פ"ג ה"ח, ל) כלים פט"ו מ"א שבת לה., מ) שבת דף פג:, נ) תרומות ספ"ב פי"א ה"א פ"ב דע"ז ה"ו, ס) [תרומות פרק יש מסנה ח], ע) תרומות פ"ב מ"ו, פ) לקמן קי. ד"ה רבא אפקינהו, צ) לקמן קי ע"ב.

הגהות הב"ח

(ה) רש"י ד"ה ממה וכו' ואני מומס כי הטפח כ': (ג) רשב"ם ד"ה דהיינו ממה וכו' נמצא כלי של ממה מרובע כרוס אצבעיים ואני:

גליון הש"ם

תום' ד"ה אמתא. וא"ת אפילו אי אמתא. עיין בספר ברית שלום על המורה פ' תרומה בפסוק ועשית שלחן:

הגהות מהר"ב רנשבורג

אן] רשב"ם ד"ה דהיינו וכו' כרוס מרובע. ל"ל אצבעים:

תורה אור השלם

א) לֵיל שִׁמֻּרִים הוּא לַיי לְהוֹצִיאָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם הוּא הַלַּיְלָה הַזֶּה לַיי שִׁמָּרִים לְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְדֹרֹתָם:
[שמות יב, מב]

ליקוטי רש"י

מקוה טהרה. מרובעים סאה [עירובין יד.]. המשומר ובא. לגמולה [ר"ה יא:].

הגהות וציונים

מ] [שלישי כצ"ל (גליון): נ] בכת"י נוסף ועיקר: ג] "ומגדל" ליתא שם (מראה כהן): ד] [שייך לעיל במשנה צט ע"ב] (גליון):

הנשאר בגודה שהוא אחד מכ"ד ישאר שיעור הירושלמי יתר בדבר מועט ולמחמרא לא דק ועוד מפרש בירושלמי חיירי בעגולות שיוכל לרבע מצבעים על מצבעים מחוכם דהוי תילתא טפי כדאמר ריבועא מגו עיגולא פלגא פירוש פלגא של ריבוע הפנימי וכשתסיר שלים מגודה שהם י"ג חומשין ואני ישאלו ט' חומשין שהם מצבעים חסר חומש והחס נקט חסר שתות נקט כפי הירושלמי והירושלמי לא דק למחמרא והא דיסד הפייט (שם) לריבוע כום ישועות לא שהוא מרובע אלא קאמר שאותו רביעית מוכן לד' כוסות של פסח שניתקנו כנגד גאולה וישועה:

אמה על אמה. אלס מחזיק עס נגדיו אמה באמה כדאמרי' בעירובין[ד] מקומו של אלס אמה ובשמעתא לכוכין (ב"ב דף קמ.) משמע דכוך מחזיק אמה עס דופני החרון אלמא גוף האלס אין מחזיק אמה ובמקוה דצעינן אמה כדי שיכנס בריוח עס זרועותיו לאין נדבקין לגופו[ה]: **ברום** שלש אמות. ואע"ג דקומת אלס שלס אמות בלא הראש ולכך מצריך בכוכין אבדע אמות בשביל הראש ועובי הדפין במקוה סגי בשלס אמות לכשטובל עולין המים למעלה ומיירי כשהכלי גבוה משלס אמות דאס לא כן כשיכנס יפלו המים למטה ויחסר השיעור ובתרגום (שמ' פ"ט) דמגילה דחסיד שלס אמות לכל ח' קטועי ראש היו[ט]: **אמתא** באמתא היכי יתיב. [ס]וא"ת אפילו אי אמתא בחמתא יתיב תיקשי ליה היאך יכול להטביל השלחן אמחים ארכו ואמה ואני קומתו במקוה דהוי אמה על אמה וי"ל שעס הרגלים היתה קומתו אמה ואני והרגלים לא היו מחוברין עס השלחן וכן פירש רש"י בפרשת תרומה[י]: **בים** שעשה שלמה. ובירושלמי[כ] פריך והלא שחוזין הן ואע"ג דכלי שמחזיק מ' סאה בלא שהן כורים ביבש היו אתי מיטלטל מנא וריקן[מ] לענין שאיבה כלי הוא כדאמר בי"ח דבר (שבת דף טז:) גבי המנין כלים מאת הלינור כו' ועוד יש שעשה שלמה היה של נחושת ומקובל טומאה אע"ג דאין מיטלטל מלא וריקן דלוקא כלי עץ אימקש לסק ומשני תיפתר בשהיו רגלי השוורים שהיה עומד עליו נקובים כמוליא רמון והיו מחוברין למעיין שאחאיהן והא דנקט כמוליא רמון היינו לבטל השוורים מחורת כלי שלא יקבל טומאה אבל להכשיר המים שביס סגי כשפופרת הנוד כדתנן בפ"ו דמקוואות (משנה ה) ומטבילין בשידה תיבה ומגדל[נ] שהן נקובין כשפופרת הנוד ומורי הר"ר יחיאל פי' דלריך כאן כמוליא רמון לפי שהשוורים מפסיקין בין היס למעיין והוה ליה כהורק מכלי אל כלי כיון דמרחקי טובא ולריך שיבואו אס מים בשפע והכי רלוי מתוספתא: [ז]**ארבעה** בוסות. ירושלמי[ס] תמן תנינן [ע] אין מבטלים יין של תרומה מפני שהוא ממעיטו ר' יהודה מחיר מפני שמשביחו ר"ר יוחנן מיחלפא שיטתיה דרבי יהודה פי' דקתני[ע] תורמין יין שאינו מבושל על המבושל אבל לא מן המבושל על שאינו מבושל ולכך מחליף ואני אין מבטלין יין של תרומה מפני שממעיטו דברי רבי יהודה וחכמים מתירין מפני שמשביחו ורבי אלעזר פליג עליה התם ולא מחליף והלכה כרבי יוחנן וכרבנן ואס כן יוצאין מרובע כוסות במבושל ומקדשין עליו ומברכין עליו בפה"ג:

רבא אמר כום של ברכה אין מצטרף לרביעה. אע"ג דרבא גופיה קאמר לקמן[פ] וישמרך לרעה לא מצטרף וד' אין בהם משום זוגות תירץ רשב"ם[ף] דהיינו דוקא ממזיקין אבל לכשפים אילא למיחם[צ]:

עשרה

לרחבו אמה על אמה יש בו שבה ושלשים אחיות של טפח על טפח, והסאה ואני יש להס שלשים ושבה לוגין, נמלא כלי של טפח על טפח כרוס אצבע ואני אצבע ומומס אצבע מחזיק לוג, דהיינו מרובע רביעיות, חלקהו לרוחבו שתי ועבד ותמלא בו מרובע פעמים אצבע על אצבע כנגד מרובע רביעיות, נמלא כלי של אצבע על אצבע כרוס אצבע ומומס אצבע מחזיק רביעית דהיינו כילה ומחלה, לשון קלר שמעת רבינו מרבי יעקב בר יקר רבו זלה"ל, מיפה שלש סאין סאה שבה קבין קב מרובע לוגין לוג שבה כילים דהיינו מרובע רביעיות, פירושא דקבא לא גרסינן כלל עד אמר רב אשי, ופירוש הוא מהלכות גדולות של רב יהודאי, אמה על אמה יש בה שלשים ושבה טפחים בטפח על טפח, שהאמה ו' טפחים, וכשתחלקנו לאורכו ברלועות שהן רחבות טפח [טפח] תמלא בו ו' [רלועות] כל אחת ואחת רחבה טפח ואורכה ו' טפחים, ואח"כ חלק כל רלועה לאורכה לשבה תמלא בה שבה פעמים טפח על טפח, וכן לשבה רלועות, הרי ל"ו טפחים: **שולחן של מקדש.** שולחן של זהב שעשה משה, וכתיב ביה (שמות כה) אחתים אלרכו ואמה רחבו ואמה וחצי קומתו: **של פרקים הוה.** שיכולין לפרק רוחבו לשנים, וכן רגלי השלחן היו מחוברין יפה ויכולין לפרקן: **דאי ס"ד הדוקי מיהדק.** שאין יכולין לפרק רחבו: **היכי מצי מטביל ליה.** הואיל ורחבו בכלי שהוא אמה על אמה, דמקוה היה שם בעזרה כדאמרי' בשלר יומא (ד' לא.), ל"ג בחמת המים שבעזרה שבה מטבילין כלי שרת שנטמאו, והיתה רחבה אמה ועל שם כך נקראת אמה כדתנן (יומא דף נח:) אלו ואלו מתערבין באמה, ולשון רחשון לשון רבינו יעקב[ב] מדאמר רב אשי למלחיה גבי מקוה: **השלחן מקבל טומאה,** כדאמרינן בחומר בקודש (חגיגה ד' כו:) דאמר ר"ל מאי דכתיב[ק] השלחן הטהור מכלל שהוא טמא: **מחזיק מאה וחמשים מקוה טהרה.** דתס' עירובין[ב] מפרש מנא לן: **מי מתקני.** מרבע כוסות שהן זוגות דאתי דהו לידי סכנה, דאפילו למ"ד לקמן[ר] דאמרינן אין בו משום זוגות אלא בתרי, לעניו כשפים מיהא חיישינן, לקמן דשמעתין[ו]: **תרי.** זוגות, וה"ה לאמרינן: **צרכיו.** תמלים: **רבא אמר כום של בהמ"ז.** שהוא שליחי, לרעה הינו מצטרף להשלים זוגות לסכנה אס שותה רביעי אחריו, וכי האי גוונא אמרי' לקמן[ר] וישמרך לרעה הינו מצטרף:

רשב"ם

דהיינו אמה על אמה ברום שלש אמות. לריך שיהא הכלי אלא מים שיטבול בו האדם, ושיערו חכמים דהיינו מרבעים סאה, ומינה ילפינן לרביעית של תורה. כילד, אלקהו מתחלה כולו לרומו, רומו של מקוה שלש אמות דהיינו שמונה עשר טפחים, וחלקם לשבה עשר חלקים ומחלה בכל חלק וחלק טפח ואני אלחע גודה ברוחב אמה על אמה, ומחזיק אחד משבה עשר בארבעים סאה דהיינו שני סאין ואני סאה, טפח ואני אלחע כמה חומשי אלחעות הן, עשרים ושנים ואני חומש, (ה) הטפח כ' חומשים, אני אלחע ג' חומשין ואני, חלוק כ"ג חומשים ואני לחמשה חלקים תמלא בכל חלק ד' חומשין ואני, חלוק ג' סאין ואני סאה לחמשה חלקים תמלא בכל חלק אני סאה, נמלא לארבע חומשין ואני חומש מחזיק אני סאה, ועוד ד' חומשין ואני חומש מחזיק אני סאה, [ועוד ד' חומשין ואני חומש מחזיק אני סאה], נמלא כל אמה על אמה ברוס י"ג חומשין ואני חומש מחזיק אני סאה ואני סאה ללוגין תמלא ל"ו לוגין, כילד, סאה ואני סאה תשעה לוגין, שבה קבים לסאה, והקב ד' לוגין, הרי ל"ו לוגין בכלי אמה על אמה ברוס י"ג חומשין ואני חומש, חלוק הכלי בחוך ורוחב לטפחים תמלא האמה על אמה ל"ו טפחים בטפח על טפח, שהאמה ו' טפחים, וכשתחלקנו לאורכו ברלועות שהן רחבות טפח תמלא בו ו' רלועות כל אחת ואחת רחבה טפח ואורכה לרוחבו אמה על אמה ושלשים טפח על טפח, והסאה ואני יש להס שלשים ושבה לוגין, נמלא כלי של טפח על טפח כרוס אצבע ואני אצבע ומומס אצבע מחזיק לוג, דהיינו מרבע רביעיות, חלקהו לרוחבו שתי ועבד ותמלא בו מרבע פעמים אצבע על אצבע כנגד מרבע רביעיות, נמלא כלי של אצבע על אצבע כרוס אצבע ומומס אצבע מחזיק רביעית דהיינו כילה ומחלה, לשון קלר שמעת רבינו מרבי יעקב בר יקר רבו זלה"ל, מיפה שלש סאין סאה שבה קבין קב מרבע לוגין לוג שבה כילים דהיינו מרבע רביעיות, פירושא דקבא לא גרסינן כלל עד אמר רב אשי, ופירוש הוא מהלכות גדולות של רב יהודאי, אמה על אמה יש בה שלשים ושבה טפחים בטפח על טפח, שהאמה ו' טפחים, וכשתחלקנו לאורכו ברלועות שהן רחבות [טפח] תמלא בו ו' [רלועות] כל אחת ואחת רחבה טפח ואורכה ו' טפחים, ואח"כ חלק כל רלועה לאורכה לשבה תמלא בה שבה פעמים טפח על טפח, וכן לשבה רלועות, הרי ל"ו טפחים: **שולחן של מקדש.** שולחן של זהב שעשה משה, וכתיב ביה (שמות כה) אחתים אלרכו ואמה רחבו ואמה וחצי קומתו: **של פרקים הוה.** שיכולין לפרק רוחבו לשנים, וכן רגלי השלחן היו מחוברין יפה ויכולין לפרקן: **דאי ס"ד הדוקי מיהדק.** שאין יכולין לפרק רחבו: **היכי מצי מטביל ליה.** הואיל ורחבו בכלי שהוא אמה על אמה, דמקוה היה שם בעזרה כדאמרי' בשלר יומא (ד' לא.), ל"ג בחמת המים שבעזרה שבה מטבילין כלי שרת שנטמאו, והיתה רחבה אמה ועל שם כך נקראת אמה כדתנן (יומא דף נח:) אלו ואלו מתערבין באמה, ולשון רחשון לשון רבינו יעקב[ב] מדאמר רב אשי למלחיה גבי מקוה: **השלחן מקבל טומאה,** כדאמרינן בחומר בקודש (חגיגה ד' כו:) דאמר ר"ל מאי דכתיב[ק] השלחן הטהור מכלל שהוא טמא: **מחזיק מאה וחמשים מקוה טהרה.** דתס' עירובין[ב] מפרש מנא לן: **מי מתקני.** מרבע כוסות שהן זוגות דאתי דהו לידי סכנה, דאפילו למ"ד לקמן[ר] דאמרינן אין בו משום זוגות אלא בתרי, לעניו כשפים מיהא חיישינן, לקמן דשמעתין[ו]: **תרי.** זוגות, וה"ה לאמרינן: **צרכיו.** תמלים: **רבא אמר כום של בהמ"ז.** שהוא שליחי, לרעה הינו מצטרף להשלים זוגות לסכנה אס שותה רביעי אחריו, וכי האי גוונא אמרי' לקמן[ר] וישמרך לרעה הינו מצטרף:

אמה על אמה ברום שלש אמות ושיערו חכמים שיעור מי מקוה ארבעים סאה אמר רב אשי אמר לי רבין בר חינא שולחן של מקדש של פרקים הוה דאי ס"ד הדוקי הוה מיהדק אמתא באמתא היכי מטבליה מאי קושיא דילמא בים שעשה שלמה[ט] הוה מטביל ליה[י] דתני ר' חייא ים שעשה שלמה מחזיק מאה וחמשים מקוה טהרה: היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה והתניא לא יאכל אדם תרי ולא ישתה תרי ולא יקנח תרי ולא יעשה צרכיו תרי אמר רב נחמן אמר קרא[יא] ליל שמורים ליל המשומר ובא מן המזיקין רבא אמר כום של ברכה מצטרף לטובה ואינו מצטרף לרעה רבינא אמר ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות כל חד וחד

מצוה

רבא אמר כום של ברכה אין מצטרף לרעה. אע"ג דרבא גופיה קאמר לקמן[פ] וישמרך לרעה לא מצטרף וד' אין בהם משום זוגות תירץ רשב"ם[ף] דהיינו דוקא ממזיקין אבל לכשפים אילא למיחם[צ]:

ארבעה כוסות. ירושלמי[ס] תמן תנינן [ע] אין מבטלים יין של תרומה מפני שהוא ממעיטו ר' יהודה מחיר מפני שמשביחו ר"ר יוחנן מיחלפא שיטתיה דרבי יהודה פי' דקתני[ע] תורמין יין שאינו מבושל על המבושל אבל לא מן המבושל על שאינו מבושל ולכך מחליף ואני אין מבטלין יין של תרומה מפני שממעיטו דברי רבי יהודה וחכמים מתירין מפני שמשביחו ורבי אלעזר פליג עליה התם ולא מחליף והלכה כרבי יוחנן וכרבנן ואס כן יוצאין מרובע כוסות במבושל ומקדשין עליו ומברכין עליו בפה"ג:

אמה על אמה. אלס מחזיק עס נגדיו אמה באמה כדאמרי' בעירובין[ד] מקומו של אלס אמה ובשמעתא לכוכין (ב"ב דף קמ.) משמע דכוך מחזיק אמה עס דופני החרון אלמא גוף האלס אין מחזיק אמה ובמקוה דצעינן אמה כדי שיכנס בריוח עס זרועותיו לאין נדבקין לגופו[ה]: **ברום** שלש אמות. ואע"ג דקומת אלס שלס אמות בלא הראש ולכך מצריך בכוכין אבדע אמות בשביל הראש ועובי הדפין במקוה סגי בשלס אמות לכשטובל עולין המים למעלה ומיירי כשהכלי גבוה משלס אמות דאס לא כן כשיכנס יפלו המים למטה ויחסר השיעור ובתרגום (שמ' פ"ט) דמגילה דחסיד שלס אמות לכל ח' קטועי ראש היו[ט]: **אמתא** באמתא היכי יתיב. [ס]וא"ת אפילו אי אמתא בחמתא יתיב תיקשי ליה היאך יכול להטביל השלחן אמחים ארכו ואמה ואני קומתו במקוה דהוי אמה על אמה וי"ל שעס הרגלים היתה קומתו אמה ואני והרגלים לא היו מחוברין עס השלחן וכן פירש רש"י בפרשת תרומה[י]: **בים** שעשה שלמה. ובירושלמי[כ] פריך והלא שחוזין הן ואע"ג דכלי שמחזיק מ' סאה בלא שהן כורים ביבש היו אתי מיטלטל מנא וריקן[מ] לענין שאיבה כלי הוא כדאמר בי"ח דבר (שבת דף טז:) גבי המנין כלים מאת הלינור כו' ועוד יש שעשה שלמה היה של נחושת ומקובל טומאה אע"ג דאין מיטלטל מלא וריקן דלוקא כלי עץ אימקש לסק ומשני תיפתר בשהיו רגלי השוורים שהיה עומד עליו נקובים כמוליא רמון והיו מחוברין למעיין שאחאיהן והא דנקט כמוליא רמון היינו לבטל השוורים מחורת כלי שלא יקבל טומאה אבל להכשיר המים שביס סגי כשפופרת הנוד כדתנן בפ"ו דמקוואות (משנה ה) ומטבילין בשידה תיבה ומגדל[נ] שהן נקובין כשפופרת הנוד ומורי הר"ר יחיאל פי' דלריך כאן כמוליא רמון לפי שהשוורים מפסיקין בין היס למעיין והוה ליה כהורק מכלי אל כלי כיון דמרחקי טובא ולריך שיבואו אס מים בשפע והכי רלוי מתוספתא: [ז]**ארבעה** כוסות. ירושלמי[ס] תמן תנינן [ע] אין מבטלים יין של תרומה מפני שהוא ממעיטו ר' יהודה מחיר מפני שמשביחו ר"ר יוחנן מיחלפא שיטתיה דרבי יהודה פי' דקתני[ע] תורמין יין שאינו מבושל על המבושל אבל לא מן המבושל על שאינו מבושל ולכך מחליף ואני אין מבטלין יין של תרומה מפני שממעיטו דברי רבי יהודה וחכמים מתירין מפני שמשביחו ורבי אלעזר פליג עליה התם ולא מחליף והלכה כרבי יוחנן וכרבנן ואס כן יוצאין מרובע כוסות במבושל ומקדשין עליו ומברכין עליו בפה"ג:

רבא אמר כום של ברכה אין מצטרף לרביעה. אע"ג דרבא גופיה קאמר לקמן[פ] וישמרך לרעה לא מצטרף וד' אין בהם משום זוגות תירץ רשב"ם[ף] דהיינו דוקא ממזיקין אבל לכשפים אילא למיחם[צ]:

אורך **אַמָּה עַל** רוחב **אַמָּה**א מרובעג, **בְּרוּם** [-בגובה] **שָׁלֹשׁ אַמּוֹת**ג, **וְעַל פִּי זֶה שִׁיְּערוּ חֲכָמִים שִׁשִּׁיעוּר מֵי מִקְוֶה הוּא אַרְבָּעִים סְאָה**ד, שזוהי כמות המים הנכנסת באמה על אמה ברום שלש.

ועל פי שיעור זה יוצא ששיעור רביעית הוא אצבעיים על אצבעיים בגובה אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע, וכדלהלן. בגובה שלש אמות יש שמונה עשר טפחים [שכל אמה היא ששה טפחים], ואם נחלק את שמונה עשר הטפחים לששה עשר חלקים, נקבל בכל חלק טפח ועוד חצי אצבע [שטפח הוא ארבע אצבעות"] ברוחב אמה על אמה. עכשיו נחלק את הארבעים סאה לששה עשר חלקים, נקבל בכל חלק שתים וחצי סאה. נמצא שגובה טפח ועוד חצי אצבע ברוחב אמה על אמה מחזיק שתים וחצי סאה [ציור א].

עתה נחשב את הטפח וחצי אצבע [שהם ארבע וחצי אצבעות] בחמישיות האצבע [דהיינו נחלק כל אצבע לחמשה חלקים], נקבל עשרים ושתים חומשי אצבעות ועוד חצי חומש אצבע'. ונחלקם לחמשה חלקים, נקבל בכל חלק ארבע וחצי חומשי אצבעות. ניקח מהם שלשה חלקים [של ארבע וחצי חומשי אצבעות], נקבל שלש עשרה וחצי חומשי אצבעות, שהם שתים וחצי אצבעות ועוד חומש אצבע', ברוחב אמה על אמה. עכשיו נחלק באותו היחס את השתים וחצי סאה, דהיינו נחלקם לחמשה חלקים, בכל חלק נקבל חצי סאה, וניקח מהם שלשה חלקים דהיינו סאה ומחצה. נמצא ששתים וחצי אצבעות ועוד חומש אצבע ברוחב אמה על אמה, מחזיק סאה ומחצה [ציור ב].

עתה נחלק את המקוה לרוחבו, דהיינו נחלק אמה לשש רצועות, נקבל בכל רצועה טפח על אמה. נחלק כל רצועה לששה חלקים, נקבל שלשים וששה חלקים של טפח על טפח. עכשיו נחלק באותו היחס את הסאה וחצי לשלשים וששה חלקים, נקבל לוג. שכל סאה היא ששה קבים, וסאה ומחצה הם תשעה קבים, וכל קב הוא ארבעה לוגים, ואם כן תשעה קבים הם שלשים ושש לוגים. נמצא שכל חלק הוא לוג. נמצא שטפח על טפח בגובה אצבעיים ומחצה ועוד חומש אצבע מחזיק לוג [ציור ג].

עתה נחלק כל טפח על טפח [שטפח הוא ארבע אצבעות, וכנזכר] לארבעה חלקים מרובעים, נקבל בכל חלק שתי אצבעות על שתי אצבעות. וכן באותו היחס נחלק את הלוג לארבעה חלקים, ונקבל רביעית הלוג. נמצא שאצבעיים על אצבעיים בגובה אצבעיים ומחצה ועוד חומש אצבע מחזיק רביעית הלוג [ציור ד].

★

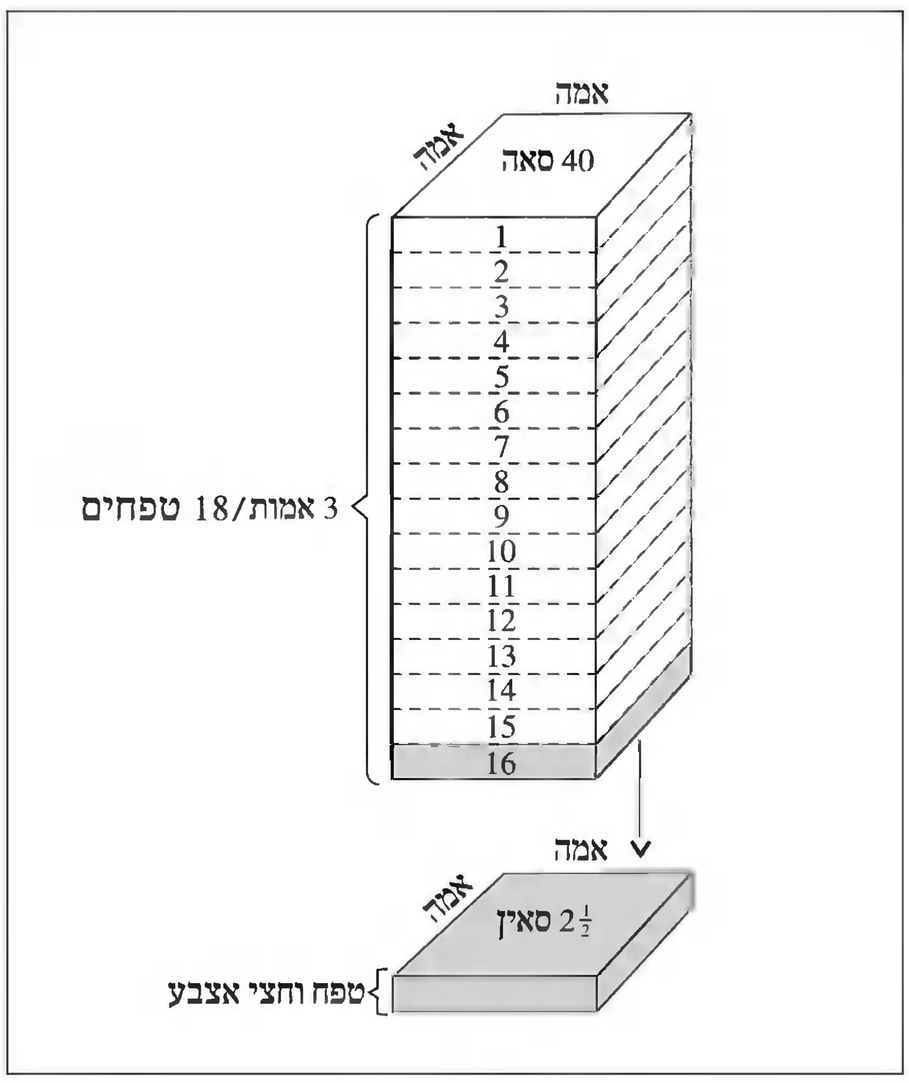

ציור א

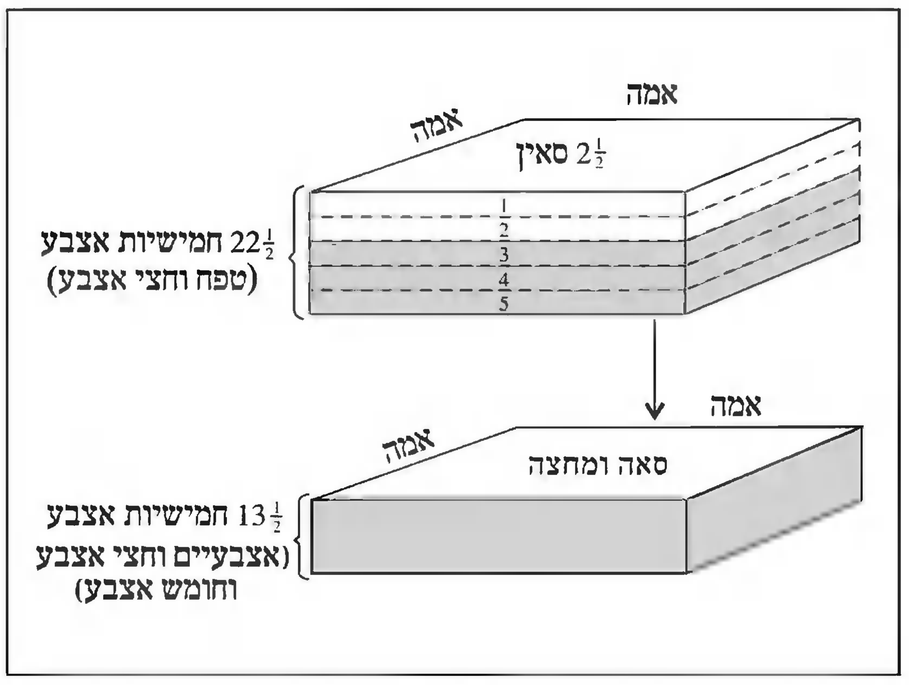

ציור ב

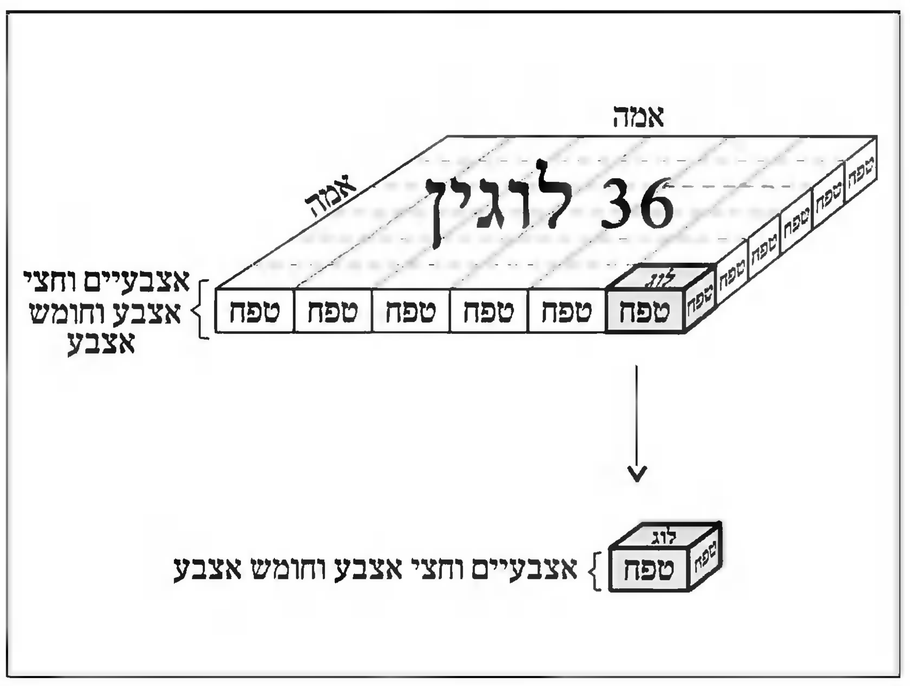

ציור ג

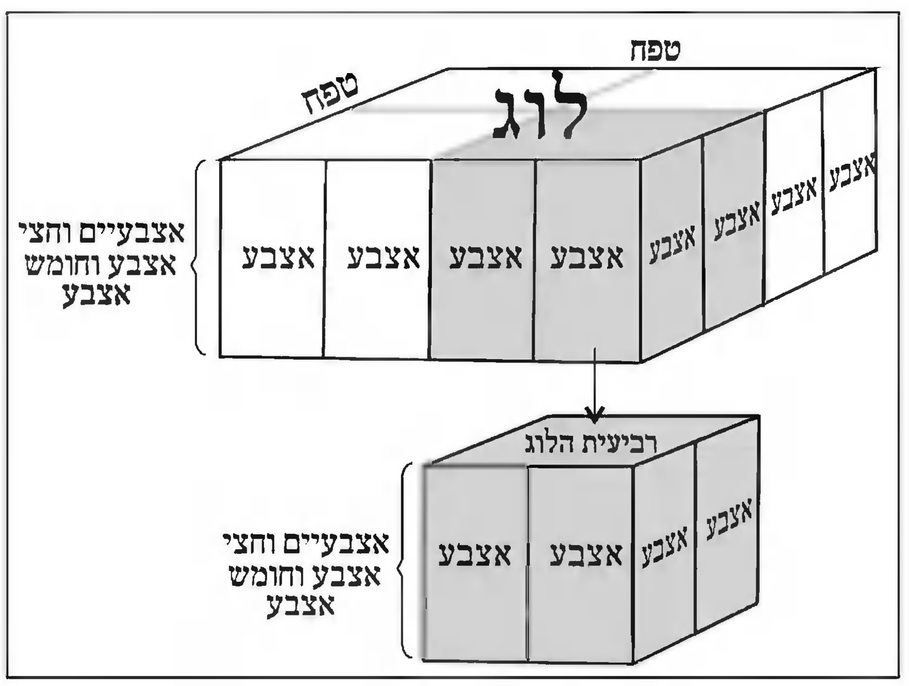

ציור ד

א. **שאדם** עם בגדיו רוחבו אמה, ובלא בגדיו הוא פחות מאמה, ויכול להכנס בריוח עם זרועותיו ולא יצטרך להדביקם לגופו. תוספות (ד"ה אמה) ע"פ בארות המים (נמוס' שם).
ב. **בית** יוסף (יו"ד ריש סי' רנ) ורש"ש (עירובין ד: ד"ה וכמה). ומה שלא אמרו שדי באמה על אמה בעיגול, כתב בתשב"ץ (מ"ח סי' קכט), שגם רוחבו של אדם הוא אמה וגם עובי כריסו אמה, ואם כן בכריסו הוא אמה על אמה בריבוע. אמנם ראה לעיל (ע"ח בהערות) בשם החתם סופר שעביו של אדם הוא חצי אמה, ויתר המקום הוא כדי שיהיה רוב מים, וממילא הוא טעם אף שיהיה מרובע.
ג. **ואף** שגובה אדם שלש אמות בלי הראש, די בשיעור שלש אמות, שכיון שנכנס למים עולים המים למעלה. תוספות (ד"ה נכוס) וכן כתבו בעירובין (מח. ד"ה גופו) בתירוץ השני, והוסיפו, שגם מרכין ראשו קצת כשנכנס למים. אולם הרמב"ן (ג"ע ק: ד"ה הכופין) כתב, שגובה אדם עם ראשו שלש אמות. וכן כתבו תוספות (עירובין שם) בתירוץ הראשון.
ד. **ואף** אם אינו אמה על אמה ברום שלש אמות, אם יש בו ארבעים סאה וכל גופו עולה בהם בפעם אחת, כגון שהוא רחב מאמה ופחות משלש אמות גובה, כשר לטבילה. רשב"א (ע"ז, מ"ח סי' תמיח) ורבינו ירוחם (מדס ומוס נמיג כו חלק ה).
ה. **שאחר** שחילקנו לכל חלק טפח [שהם ששה עשר טפחים] נשארו עוד שני טפחים, שהם שמונה אצבעות, שהם ששה עשר חצאי אצבע, נמצא לכל חלק נוסף עוד חצי אצבע.
ו. **הטפח** הוא ארבע אצבעות שהם עשרים חומשי אצבעות, והחצי אצבע הוא שתים וחצי חומשי אצבע.
ז. **עשר** חומשים הם שני אצבעות, ועוד שתים וחצי חומשים הם חצי אצבע, ונשאר עוד חומש אצבע.

אוצר התכלית

עין משפט נר מצוה

פג א טור ס"ח סימן תפז וש"ע סימן תפח סעי' ג בהגה"ה:

רבינו חננאל

בהן וכמה הן אמה על אמה ברום שלש שיערו חכמי' מי מקוה ארבעים סאה. פי' רביעית של תורה ביצה ומחצה כי הלוג הוא ששה ביצים רביעית היא ביצה ומחצה ותנן לוג וחצי לוג ורביעית אלמא רביעית רביע לוג הוא. הין הוא שנים עשר לוג שנאמר שמן משחת קדש יהיה זה לי זה בגימט' י"ב (הוא) נמצא שיעור ההין י"ב לוג והן מ"ח רביעיות שהן ע"ב ביצים. **ושיעור הקב** ארבעת לוגין שהן ט"ז רביעיות כדתנן הלל אומר מלא הין מים שאובין פוסלין את המקוה וכמה שיעור ההין שנים עשר לוג ב"ש אומר תשעת קבין שהן ל"ו לוג אלמא קב ארבעת לוגין היא. **שיעור הסאה** ששת קבין שהן שני הינין שהן כ"ד לוג שהן צ"ו רביעיות שהן קמ"ד ביצים. **איפה** שלשת סאין שהן י"ח קבין שהן (ד') [ו"ו] הינין שהן (ר"צ) [ע"ב] לוגין שהן רפ"ח רביעיות שהן תל"ב ביצים. **שיעור חלה** (מעשירית) [הוא עשירית] האיפה (ועומר) ג) זה הוא מ"ג ביצים וחומש ביצה וכן שיעור חלת מצה בפסח. **רביעית של תורה** אצבעים על אצבעים ברום אצבעים וחצי אצבע [וחומש אצבע] ובגודל שהן בתבריתא י"א אצבעות חסר חומש אצבע באצבע רוחב ובאצבע רום. **מי מקוה** אמה על אמה ברום שלש שיערום חכמים ארבעים סאה וכל סאה ששת קבין וכל קב ארבע לוגין וכל לוג ארבע רביעיות נמצא שיעור המקוה תתק"ס לוג ג' אלפים תת"מ רביעיות והאמה ו' טפחים וכל טפח ד' אצבעות בגודל כשתחלוק מ' סאה לג' אמות נמצא בכל אמה על אמה ברום [אמה] י"ג סאין ושליש סאה ונמצא באמה על אמה ברום טפח שהוא שתות אמה סאתים וחמשת לוגין ושליש לוג נמצא על זה החשבון באמה על אמה ברום אצבע שהוא רובע טפח י"ג לוג ושליש ונמצאו באמה על אמה ברום (אצבע) [אמה] י"ג אלף (ותתנ"ד) [ותתכ"ד] אצבע נמצאו (בד') [בג'] אמות אחד ומ' אלף אצבע ותע"ב אצבעות באצבע [אורך ובאצבע] רוחב ורום אצבע. **וכשתחשוב** מ' סאה שיעור המקוה בכל סאה צ"ו רביעיות כמו שבארנוהו למעלה נמצאו ג' אלפים תת"מ רביעיות שיעור המקוה. **עוד חשוב** כ"ד אורך בי"ב רוחב וקב ושני שלישי קב בר' רוחב קב חסר שתות שהוא ג' רביעיות הקב ושליש (כ"ג) [בג'] רוחב רביע הקב ושני שלישי רביע שהן עשר ביצים ברוחב אצבע שלש ביצים ושליש ביצה עד כאן מדת הרוחב

חשק שלמה על ר"ח

ס) גרסה דל"ל כמו העומר והוא מ"ג פלים.

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) מלכים א' ז כג, ג) עירובין יד., ג) [רמב"ם שגגה יג:], ד) ויקרא כד ו, ה) קי., ו) קי:, ז) [דף מח.] עיין סוכה ז:, ח) [וע"ע תוספות יומא לג. ד"ה ואמה], ט) [וע"ע תוספות שבת דף נב. ד"ה ומשכח ובעירובין מח. ד"ה גופו וחגיגה יג. ד"ה ברוס וביומא לג. ד"ה אמה ובבבא קמא ק: ד"ה והכוכין], י) שמות כה כג, כ) יומא פ"ג ה"ח, ל) כלים פט"ו מ"א שבת לה., מ) שבת דף פג:, נ) תרומות ספ"ב פי"א ה"א פ"ב דע"ז ה"ו, ס) [תרומות פרק יג משנה ח], ע) תרומות פ"ב מ"ו, פ) לקמן קי. ד"ה רבא אפקינהו, צ) לקמן קי ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה אמה וכו' ואני תומם כי הטפח כ': (ב) רשב"ם ד"ה דהיינו אמה וכו' נמצא כלי של אמה מרובע ברוס אצבעיים ואני:

גליון הש"ם

תוס' ד"ה אמתא. וא"ת אפילו אי אמתא. עיין בספר ברית שלום על התורה פ' תרומה בפסוק ועשית שלחן:

הגהות מהר"ב רנשבורג

א) רשב"ם ד"ה דהיינו וכו' ברוס מלמע. ל"ל אצבעים:

תורה אור השלם

א) לֵיל שִׁמֻּרִים הוּא לַיי לְהוֹצִיאָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם הוּא הַלַּיְלָה הַזֶּה לַיי שִׁמֻּרִים לְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְדֹרֹתָם:
[שמות יב, מב]

הגהות וציונים

מ) [שלישי כצ"ל] (גליון): נ) בכת"י נוסף ועיקר: ג) "ומגדל" ליתא שם (מראה כהן): ס) [שייך לעיל במשנה צט ע"ב] (גליון):

משנת ראשונים

שולחן של מקדש של פרקים הוה. שלחן המקדש יראה מכאן שהוא צריך טבילה עם שאר כלים שהיו מטבילין אחר הרגל כמו שהתבאר בסוף חגיגה ומ"מ התבאר שם שהשלחן לא היה בכלל זה ומזהירים היו כל ימי הרגל שלא ליגע בשלחן מפני שאי אפשר לסלקו להטבילו שהרי נאמר בה לפני תמיד כמו שביארנו שם ומ"מ נראה שאם נטמאת במקרה על כל פנים מטבילי' אותה ועל דרך זה אתה מפרשה בדרך זו. [מאירי]

הנמצאי בגובה שהוא אחד מכ"ד יאמר שיעור הירושלמי יתר בדבר מועט ולחומרא לא דק ועוד מפרש דבירושלמי מיירי בעגולות שיוכל לרבע אמצעים על אמצעים מתוכם דהוי תילתא טפי כדאמר ריבועא מגו עיגולא פלגא פירום פלגא של ריבוע הפנימי וכשתסיר שליש מגובה שהם י"ג חומשין ואני יאמרו ט' חומשין שהם אמצעים חסר חומש והירושלמי לא דק ולחומרא והא דיסד הפייט (שם) לריבוע כום יאשועות לא שהוא מרובע אלא קאמר שאותו רביעית מוכן לד' כוסות של פסח שניתקנו כנגד גאולה וישועה:

אמה על אמה. אדם מחזיק עם בגדיו אמה באמה כדאמרי' בעירובין[ד] מקומו של אדם אמה ובשמעתא דכוכין (ב"ב דף קמ.) משמע דכוך מחזיק אמה עם דופני המרון אלמא גוף האדם אין מחזיק אמה ובמקוה דצעינן אמה כדי שיכנס בריוח עם זרועותיו לאין נדבקין לגופו[ה]: **ברום** שלש אמות. ואע"ג דקומת אדם שלם אמות גלא הרחם ולכך מצריך בכוכין ארבע אמות בשביל הרחם ועובי הדפין במקוה פגי בשלם אמות דכשטובל עולין המים למעלה ומיירי כשהכלי גבוה משלם אמות דאם לא כן כשיכנס יפלו המים למטה ויחסר השיעור ובתרגום (שני פ"ט) דמגילה דחשיב שלם אמות לכל ל' קטועי רחם היו[ו]: **אמתא** באמתא היכי יתיב. [ז]ופ"ת אפילו אי אמתא באמתא יתיב תיקשי ליה היאך יכול להטביל השלחן אמתים ארכו ואמה ואני קומתו במקוה דהוי אמה על אמה וי"ל שעם הרגלים היתה קומתו אמה ואני והרגלים לא היו מחודרין עם השלחן וכן פירש רש"י בפרשת תרומה[ח]: **בים** שעשה שלמה. ובירושלמי[ט] פריך והלא שחוזין הן ואע"ג דכלי שמחזיק מ' סאה בלא שהן כורים ביצד היו מקבל טומאה[י] דאין מיטלטל מלא וריקן[יא] לענין שאיבה כלי הוא כדאמר בי"מ דבר (שבת דף טז:) גבי המניח כלים תחת הניגור כו' ועוד יש שעשה שלמה היה של נחושת ומקבל טומאה אע"ג דאין מיטלטל מלא וריקן דדוקא כלי עץ אימקש לשק ומשני דשאני התם כלי הוא כדאמרי בי"מ דבר (שבת דף טז:) גבי המניח כלים תחת הניגור כו' ועוד יש שעשה שלמה היה של נחושת ומקבל טומאה משום דהיו מחודרין למעיין שמחיהן והא דנקט כמוניא רמון היינו לנטל השוורים מתורת כלי שלא יקבל טומאה אבל להכשיר המים שניס קני כשפופרת הגוד כדתנן בפ"ו דמקוואות (משנה ה) ומטבילין בשידה מיבה ומגדל[יב] שהן נקובין כשפופרת הגוד ומורי הר"ר יחיאל פי' דאין כאן כמוניא רמון לפי שהשוורים מפסיקין בין היס למעיין והוה ליה כהורק מכלי אל כלי כיון דמרחקי טובא ואין שיבוא שם מים בשפע והבית רחיה מתוספתא: [יג]**ארבעה** בוסות. ירושלמי[יד] תמן תנין[טו] אין מבטלים יין של תרומה מפני שהוא ממעיטו ר' יהודה אומר מפני שמשביחו ר"ר יוחנן מיחלפא שיטתיה דרבי יהודה פי' דקאמר[טז] תורמין יין שאינו מבושל על המבושל אבל לא מן המבושל על שאינו מבושל ולכך מחליף ואני אין מבטלין יין של תרומה מפני שממעיטו דברי רבי יהודה וחכמים מתירין מפני שמשביחו ורבי אלעזר פליג עליה התם ולא מחליף והלכה כרבי יוחנן וכרבנן ואם כן יוצאין מרובע כוסות במבושל ומקדשין עליו ומברכין עליו בפה"ג:

רבא אמר כום של ברכה אין מצטרף לרעה. אע"ג דרבא קאמר לקמן[יז] ויש"מ לרעה לא מצטרף ו' אין בהם משום זוגות תירץ רש"י[יח] דהיינו דוקא ממזיקין אבל לכשפים אימא למיחש[יט]:

עשרה

אמה על אמה ברום שלש אמות ושיערו חכמים שיעור מי מקוה ארבעים סאה אמר רב אשי אמר לי רבין בר חינא שולחן של מקדש של פרקים הוה דאי ס"ד הדוקי הוה מיהדק מאתא באמתא היכי ממטליה מאי קושיא דילמא בים שעשה שלמה[כ] הוה ממטיל ליה[כא] דתני ר' חייא ים שעשה שלמה מחזיק מאה וחמשים מקוה טהרה: ולא יפחתו לו מארבעה: היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה והתניא לא יאכל אדם תרי בה ולא ישתה תרי ולא יקנח תרי ולא יעשה צרכיו תרי אמר רב נחמן אמר קרא[כב] ליל שמורים[כג] ליל המשומר ובא מן המזיקין רבא אמר כום של ברכה מצטרף לטובה ואינו מצטרף לרעה רבינא אמר ארבעה כמי תקינו רבנן דרך חירות כל חד וחד מצוה

אמה על אמה ברום שלש אמות. מחזיקין ארבעים סאה, חלקהו מחלה כולו ברומו, שלש אמות יש בהן שמונה עשר טפחים, חלקם לי"ו חלקים ותמצא לכל חלק וחלק טפח וחצי מצבע, ומחזיק אחד מי"ו ג"מ סאה, כמה הן, ג' סאין וחצי סאה, טפח וחצי מצבע כמה חומשי מצבעות הן, עשרים ושנים וחצי חומש, (ח) הטפח כ' חומשים, חצי מצבע ג' חומשין וחצי, חלוק כ"ג חומשים וחצי לחמשה חלקים תמצא בכל חלק ד' חומשין וחצי, חלוק ג' סאין וחצי סאה לחמשה חלקים תמצא בכל חלק חצי סאה, נמצא דארבע חומשין וחצי חומש מחזיק חצי סאה, ועוד ד' חומשין וחצי חומש מחזיק חצי סאה, [ועוד ד' חומשין וחצי חומש מחזיק חצי סאה], נמצא כל אמה ברוס י"ג חומשין וחצי חומש מחזיק חצי סאה ומחזיק ל"ו לוגין, נמצא כל טפח ברוס י"ג חומשין וחצי חומש מחזיק לוג, נמצא כל טפח על טפח ברוס י"ג חומשין ד' מצבעות שתי וערב לד' נמצא כל רביעית מצבעות על מצבעות, נמצא כל מצבעות על מצבעות ברוס י"ג חומשין וחצי חומש מחזיק חצי סאה, ועוד ד' חומשין וחצי חומש מחזיק חצי סאה, [ועוד ד' חומשין וחצי חומש מחזיק חצי סאה], נמצא כל אמה ברוס י"ג חומשין וחצי חומש מחזיק חצי סאה ומחזיק ל"ו לוגין, נמצא כל טפח ברוס י"ג חומשין וחצי חומש מחזיק לוג, נמצא כל טפח על טפח ברוס י"ג חומשין ד' מצבעות, חלוק כל מצבעות על מצבעות ברוס י"ג חומשין וחצי חומש מחזיק חצי סאה, נמצא כל רביעית מצבעות על מצבעות ברוס י"ג חומשין וחצי חומש מחזיק חצי סאה, ועוד ד' חומשין וחצי חומש מחזיק חצי סאה, [ועוד ד' חומשין וחצי חומש מחזיק חצי סאה], נמצא כל אמה ברוס י"ג חומשין וחצי חומש מחזיק חצי סאה ומחזיק ל"ו לוגין, נמצא כל טפח ברוס י"ג חומשין וחצי חומש מחזיק לוג, נמצא כל טפח על טפח ברוס י"ג חומשין ד' מצבעות, חלוק כל

הגמרא מבארת כיצד הטבילו את השולחן של בית המקדש כשנטמא:
אָמַר רַב אַשִׁי, אָמַר לִי רָבִין בַּר חִינְּנָא, שׁוּלְחָן שֶׁל בית המִקְדָּשׁ שהיה מונח עליו לחם הפנים, **שֶׁל פְּרָקִים הָוָה** - היה עשוי מכמה חלקים, והיו יכולים לפרק את רחבו לשנים. **דְּאִי סָלְקָא דַּעְתָּךְ הַדּוּקֵי הָוֶה מִיהְדַּק** - שאם היה עולה בדעתך שהיה מחובר ולא היו יכולים לפרקו, אם כן קשה, הרי מידת השולחן היתה שתי אמות אורך על אמה רוחב[ח], ואם יטמא השולחן[ט] לא יהיו יכולים להטבילו במקוה[י], שאף אם יכניס אותו לרוחבו, **אַמְּתָא בְּאַמְּתָא הֵיכִי מַטְבְּלֵיהּ** - איך אפשר להכניס כלי בגודל אמה לתוך מקוה שרוחב חללו אמה בצמצום, הרי צריך שיהיה חלל המקוה גדול קצת יותר מהכלי הנכנס לתוכו. אלא בהכרח שהשולחן היה מתפרק לרוחבו[יא], והיו מטבילים כל חלק בנפרד[יב].

דוחה הגמרא את הראיה, לעולם אפשר לומר שלא היו יכולים לפרק את השולחן, **וּמַאי קוּשְׁיָא** כיצד הטבילוהו, **דֵּילְמָא** - שמא לא הטבילוהו במקוה, אלא **בְּיָם שֶׁעָשָׂה שְׁלֹמֹה** המלך בבית המקדש[יג] **הָוָה מַטְבִּיל לֵיהּ** - היה מטביל את השולחן. **דְּתָנֵי רַבִּי חִיָּיא, יָם שֶׁעָשָׂה שְׁלֹמֹה** בבית המקדש היה **מַחֲזִיק** מים בשיעור **מְאָה וַחֲמִשִּׁים מִקְוֶה טָהֳרָה**[יד], ושם היה אפשר להטביל את השולחן בלי לפרקו.

★

שנינו במשנה, **וְלֹא יִפְחֲתוּ לוֹ** [-לעני] **מֵאַרְבָּעָה** כוסות של יין.

הגמרא מבארת מדוע לא חששו חכמים לזוגות בארבע כוסות:
מקשה הגמרא, הרי ארבע כוסות הם זוגות[טו], **וְהֵיכִי מְתַקְּנִי רַבָּנַן מִידֵּי דְּאָתֵי בָּהּ לִידֵי סַכָּנָה**[טז] - כיצד מתקנים חכמים תקנה[יז] שאפשר לבא מכך לידי סכנה[יח]. **וְהָתַנְיָא** בברייתא, **לֹא יֹאכַל אָדָם** ממאכל אחד **תְּרֵי** - שתים[יט], כגון שתי ביצים או שני אגוזים, **וְכֵן לֹא יִשְׁתֶּה תְּרֵי** - שני כוסות, **וְלֹא יְקַנַּח** עצמו בבית הכסא **תְּרֵי** פעמים, **וְלֹא יַעֲשֶׂה צְרָכָיו** [-ישמש מיטתו] **תְּרֵי** פעמים[כ]. ואם כן מדוע תיקנו חכמים לשתות ארבע כוסות בליל פסח ולא חששו לזוגות.

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב נַחְמָן**, בלילה זה אין לחשוש מן המזיקים, **דְּאָמַר קְרָא** על ליל פסח (שמות יב מב) **'לֵיל שִׁמֻּרִים הוּא לַה' וגו' שִׁמֻּרִים לְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְדֹרֹתָם'**[כא], והכוונה **לֵיל הַמְשׁוּמָּר וּבָא מִן הַמַּזִּיקִין**, ואין חשש שינזקו בלילה זה מזוגות, ולכן לא חששו חכמים לתקן שישתו ארבע כוסות.

תירוץ נוסף, **רָבָא אָמַר, כּוֹס שֶׁל בְּרָכָה** [-של ברכת המזון[כב]] שהוא הכוס השלישי, **מְצָטָרֵף לְטוֹבָה** - מצטרף לשני הכוסות

ח. **שנאמר** (שמות כה כג) 'ועשית שלחן עצי שטים אמתים ארכו ואמה רחבו ואמה וחצי קומתו'.
ט. **בחגיגה** (כו:) דרשו שהשולחן מקבל טומאה, מהפסוק (ויקרא כד ו) 'השלחן הטהור', שמשמע שיכול להיות טמא. רשב"ם (ד"ה שולחן).
י. **הכוונה** למקוה שהיתה במקדש, כמבואר ביומא (לג.), והיא היתה אמה על אמה בצמצום. או שהכוונה לאמת המים שהיתה רחבה אמה, ועל שם כך נקראת אמה, ובה היו מטבילים כלי שרת. רשב"ם (ד"ה היכי). והוסיף, שהעיקר כמו הפירוש הראשון, שהרי רב אשי אמר את דבריו לגבי מקוה. והטעם שלא רצו להרחיב את רוחב המקוה יותר מאמה, ולהמעיט את גובהו, כתב הריב"ש (שו"ת סי' נג), כדי שלא לדחוק את העזרה. ותוספות (יומא לג. ד"ה עין) כתבו, שרצו להקל על כהן גדול ביום כפור משום חולשתו, ויותר קל לטבול בעמידה.
יא. **וכן** היו יכולים לפרק את הרגלים, שהרי גובה השולחן היה אמה וחצי, ואינו נכנס במקוה שרחבו אמה. רשב"ם (ד"ה שולחן) ותוספות (ד"ה שלחן). והקשה הריב"ש (שם), אם הרגלים היו מתפרקות, מדוע היה צורך לפרק את השולחן, הרי יכול להטבילו באלכסונו של המקוה, שבכל אמה על אמה יש ושתי חומשים באלכסון, כמבואר בסוכה (ח.). ותירץ, שעובי השולחן היה טפח, ויש עוד את עובי המסגרת והזר, ואם כן הוא מתרחק מהזוית יותר מטפח וחצי, ולא נכנס באלכסון. אולם בברית שלום (פרי תרומה על הפסוק 'ועשית שלחן') האריך לחלוק על הרשב"ם, ופירש, ששולחן של פרקים אין הכוונה שהיו יכולים לפרק את הטבלא, אלא רק את הרגלים. ועוד כתב, שאת המסגרת והזר ודאי היו יכולים לפרק, ואכן היו מטבילין אותו באלכסונו של מקוה.
יב. **הטעם** שהוכיח רק על השולחן ולא על שאר הכלים, משום שכל הכלים אפשר להוציאם מחוץ למקדש להטבילם במקוה יותר רחבה, אבל השולחן כיון שנאמר בו (שמות כה ג) 'לחם פנים לפני תמיד' אי אפשר להטבילו רק בשבת בין סילוק הלחם לסידור הלחם החדש [ומבואר במנחות (צט:) שאף אם סילק את הישנה בבוקר וסידר את החדשה בערב, נחשב 'תמיד']. וכיון שחכמים אסרו להטביל כלים בשבת, כמבואר בביצה (יז:-יח.), ורק במקדש אפשר להטבילו, כיון שאין שבות במקדש, לכן היו מוכרחים להטבילו במקדש, ומכך מוכח שהיה שולחן של פרקים, שהמקוה שהיתה במקדש היתה אמה על אמה. לוית חן (סוף פרי תרומה) ואור חדש (ד"ה שלחן). ובמצפה איתן (ד"ה שלחן) כתב, שהטבילו את השולחן רק בעזרה, משום איסור הוצאה מרשות לרשות האסורה בשבת.
יג. **שלמה** המלך הביא לבית המקדש גיגית גדולה עשר אמות על עשר אמות ברום חמש אמות, והעמידה על שנים עשר דמויות בקר מנחושת, כמבואר בדברי הימים (ב' ד ב-ד). וכתבו תוספות (ד"ה יש), שברגלי השוורים היה נקב, והתחבר למעיין שתחתם, כדי שלא יפסלו המים משום שאובים.
יד. **החשבון** הוא כך, גודל הים היה עשר אמות על עשר אמות ברום חמש אמות. שלושת האמות התחתונות היו מרובעות ושתי האמות העליונות היו עגולות. ואם כן בשלש אמות התחתונות ברוחב עשר אמות על עשר אמות כשנחלקם לעשר רצועות, נקבל עשר רצועות של אורך עשר אמות ברוחב אמה בגובה שלש אמות, וכשנחלק כל רצועה לעשר חלקים, נקבל מאה חלקים של אמה על אמה בגובה שלש אמות, הרי מאה מידות מקוה היא אמה על אמה ברום שלש אמות]. ושתי אמות העליונות של הים, כשנחלקם לאמות [אם היו מרובעות], נקבל מאה חלקים של אמה על אמה בגובה שתי אמות. עתה יש להוריד מה שהריבוע יותר על העיגול [משום הקרנות של הריבוע שאין בעיגול], שהוא רבע [שכל עיגול שהוא ברוחב אמה על אמה, יש בהיקפו שלש אמות, ובריבוע יש בהיקפו ארבע אמות], כשנוריד רבע ממאה, שהוא עשרים וחמש, ישאר בידינו שבעים וחמש חלקים של אמה על אמה בגובה שתי אמות. וכשנניח אותם אחת על השניה, נקבל אמה על אמה בגובה מאה וחמשים אמות. וכאשר נחלקם לחלקים של גובה שלש אמות שהיא מידת המקוה, הרי חמשים חלקים. אם כן יש בידינו עוד חמשים מידות מקוה נוספות, ויחד עם מאה מידות המקוה שהיו בשלש אמות התחתונות, הרי מאה וחמשים מידות מקוה. כן מבואר בעירובין (יד:).
טו. **מה** שלא הקשו מכל שבת שתיקנו כוס של קידוש וכוס של ברכת המזון, משום שקידוש וברכת המזון הם שתי תקנות נפרדות, ואין זה שני דברים מענין אחד, ואילו ארבע כוסות עתה סברה הגמרא שהם תקנה אחת. משמרות כהונה (ד"ה היכי). והצל"ח (ד"ה ולמ) ביאר, שודאי ידעו שבין שניה לשלישית יש הפסק סעודה שהוא סילוק והיסח הדעת ואינו מצטרף, והקושיא היא על שני הכוסות הראשונים בנפרד ועל שני הכוסות האחרונים בנפרד, שברכת המזון היא סילוק ממה שהיה קודם. ועל כך תירץ רבא בסמוך שברכת המזון מצטרף לטובה, דהיינו שאף שהיה הפסק גדול בינתים מכל מקום לענין טובה מצטרף.
טז. **ואין** לומר שאכן יש לשתות עוד כוס בתוך הסעודה, שאם כן היו צריכים לתת לעני חמשה כוסות. עולת אהרן (ד"ה ולמ).
יז. **השאלה** היא רק על התקנה, איך תיקנו דבר זה המביא לידי סכנה, אבל אחר התקנה ודאי ש'שומר מצוה לא ידע דבר רע' (קהלת ח ה). פתח עינים (להלן קי. ד"ה היכי).
יח. **ואף** לסוברים להלן (קי.) שחשש זוגות הוא רק בשתים ולא בארבע, מכל מקום יש לחשוש לכשפים. רשב"ם (ד"ה מי). ובקרבן נתנאל (סי' כד מום ה) כתב, שרבא שסובר להלן שבארבע אין חשש לזוגות, אכן מתרץ בסמוך שכוס של ברכה [שהוא כוס שלישי] מצטרף לטובה ולא לרעה.
יט. **בענין** זהירות מזוגות, אמרו בגמרא להלן (קי:) שהוא הלכה למשה מסיני, ואמרו להלן (קי.) שהמזיקים ממונים להזיק את מי שלא נזהר בזוגות [וראה בר"ן כאן (ד"ה אוצר החכמה נלמ) שכתב שבזוגות חוששים לכשפים]. ובחומרת הזוגות, עיין בשל"ה (פסחים מלה עמירה מום מקיץ ומילן) שהמינים טוענים שאין פועל אחד יכול לעשות שתי פעולות שדומות אחת לשניה בתכלית הדמיון, ולכן הם סוברים שכשמוצאים שתי פעולות דומות אחת לשניה, הוא מורה חס ושלום שיש להם שתי התחלות, אמנם אם רואה שהם שני דברים דומים עדיין יכול לחשוב שאינם דומים בטעמם, אבל האוכלם ורואה שהם דומים גם בטעמם, יכול להגיע לו מכך קלקול, ולכן החמירו חכמים בענין זוגות, ראה שם מה שהאריך עוד בענין זה. ורבינו בחיי (בראשית ו ד) ביאר, שכל דבר שני הוא דבר רע, והוא תחילת השינוי והפירוד וחילוק הדעות בנבראים, ובזה שולטים המזיקים, כמו שאמרו שהגיהנם והמזיקים נבראו ביום שני. ולכן אמרו חז"ל שיש להזהר שלא לאכול זוגות. והמהרש"א (מ"מ קי. ד"ה שלוס) ביאר, שזוגות הם מכח השניות, וכל שני הוא רע, ומטעם זה לא נאמר 'כי טוב' ביום שני. וכן הגיהנם נברא ביום שני. וכל הזוגות הם מכח השני, ולכן ביום רביעי נאמר (בראשית א יד) 'מארת' בלי וא"ו שניתן רשות למזיקים להזיק, וכן ביום ששי נתקללו האדם והארץ. ולכן העושה או אוכל שתים המזיקים יכולים לשלוט בו. ורבי צדוק הכהן מלובלין באור זרוע לצדיק (קונטרס ני"מ רנמי) ביאר, שכל ענין זוגות והרכבה הם ביסוד הרע, ומעלימים את יחוד ה' בעולם, ולכן כח הרע שולט במי שעושה זוגות. וראה עוד מה שכתב בבן יהוידע (ד"ה נלמ).
כ. **זהו** דווקא אם אין כוונתו לשם שמים, אבל אם כוונתו לשם שמים, כמו שמצינו (עירובין ק:) שאמר רבא, הרוצה לעשות כל בניו זכרים, יבעול וישנה. באופן זה אינו ניזוק. פנים מסבירות (ד"ה נלמ).
כא. **דרשו** זאת מסוף הפסוק 'שמורים וגו' לדורותם', שמשומר ובא מן המזיקים לכל הדורות, אבל תחילת הפסוק 'ליל שמורים', פירש רש"י בחומש (שם), שהכוונה שהיה ה' שומר ומצפה לקיים הבטחתו. מהרש"א (מ"מ ד"ה לילו). ובספר פנים מסבירות (ד"ה מ"ק) פירש, שדרשו זאת מתחילת הפסוק, והיינו שבפסוק קודם לזה כתוב 'בעצם היום הזה יצאו' בלשון עבר, וכאן נאמר 'ליל שמורים הוא', ולא נאמר 'היתה', ומוכח שהכוונה שמשומר בכל הדורות.
כב. **מה** שלא אמר זאת על כוס של קידוש, משום שברכת המזון היא מדאורייתא,

עין משפט
נר מצוה

פג א טור ס"ח סימן תפז וש"ע סימן תפח סעי' ג בהגה"ה:

רבינו חננאל

בהן וכמה הן אמה על אמה ברום שלש שיערו חכמי' מי מקוה ארבעים סאה. פי' רביעית של תורה ביצה ומחצה כי הלוג הוא ששה ביצים רביעית היא ביצה ומחצה ותנן לוג וחצי לוג ורביעית אלמא רביעית רביע לוג הוא. הין הוא שנים עשר לוג שנאמר שמן משחת קדש יהיה זה לי זה בגימט' י"ב (הוא) נמצא שיעור ההין י"ב לוג והן מ"ח רביעיות שהן ע"ב ביצים. **ושיעור הקב** ארבעת לוגין שהן ט"ז רביעיות כדתנן הלל אומר מלא הין מים שאובין פוסלין את המקוה וכמה שיעור ההין שנים עשר לוג ב"ש אומר תשעת קבין שהן ל"ו לוג אלמא קב ארבעת לוגין היא. **שיעור הסאה** ששת קבין שהן שני הינין שהן כ"ד לוג שהן צ"ו רביעיות שהן קמ"ד ביצים. **איפה** שלשת סאין שהן י"ח קבין שהן (ד') [ו"ר] הינין שהן (ר"צ) [ע"ב] לוגין שהן רפ"ח רביעיות שהן תל"ב ביצים. **שיעור חלה** (מעשירית) [הוא עשירית] האיפה (ועומר) ג) זה הוא מ"ג ביצים וחומש ביצה וכן שיעור חלת מצה בפסח. **רביעית של תורה** אצבעים על אצבעים ברום אצבעים וחצי אצבע [וחומש אצבע] ובגודל שהן בתרייתא י"א אצבעות חסר חומש אצבע באצבע רוחב ובאצבע רום. **מי מקוה** אמה על אמה ברום שלש שיערום חכמים ארבעים סאה וכל סאה ששת קבין וכל קב ארבע לוגין וכל לוג ארבע רביעיות נמצא שיעור המקוה תתק"ס לוג ג' אלפים תת"מ רביעיות והאמה ו' טפחים וכל טפח ד' אצבעות בגודל כשתחלוק מ' סאה לג' אמות נמצא בכל אמה על אמה ברום [אמה] י"ג סאין ושליש סאה ונמצא באמה על אמה ברום טפח שהוא שתות אמה סאתים וחמשת לוגין ושליש לוג נמצא על זה החשבון באמה על אמה ברום אצבע שהוא רובע טפח י"ג לוג ושליש ונמצאו באמה על אמה ברום (אצבע) [אמה] י"ג אלף (ותתנ"ד) (ותתכ"ד] אצבע נמצאו (בד') [בג'] אמות אחד ומ' אלף אצבע ותע"ב אצבעות באצבע [אורך ובאצבע] רוחב ורום אצבע. **וכשתחשוב** מ' סאה שיעור המקוה בכל סאה צ"ו רביעיות כמו שבארנוהו למעלה נמצאו ג' אלפים תת"מ רביעיות שיעור המקוה. **עוד חשוב** כ"ד אורך ב"ב רוחב וקב ושני שלישי קב בר' רוחב קב חסר שתות שהוא ג' רביעיות הקב ושליש (כ"ג) [בג'] רוחב רביע הקב ושני שלישי רביע שהן עשר ביצים ברוחב אצבע שלש ביצים ושליש ביצה עד כאן מדת הרוחב

חשק שלמה על ר"ח

ג) גרסה דל"ל כמו העומר והוא מ"ג ביצים.

מסורת הש"ס
עם הוספות

ה) מלכים א' ז כג, ג) עירובין יד., ג) [רמב הנחה יג:], ד) ויקרא כד ו, ה) קי., ו) קי:, ז) [דף מח.] עיין סוכה ז:, ח) [וע"ע תוספות יומא לג. קוף ד"ה תמה], ט) [וע"ע תוספות שבת דף נב. ד"ה משמכח ובעירובין מח. ד"ה גופו וחגיגה יג. ד"ה גרוס וביומא לג. ד"ה תמה ובבבא בתרא ק: ד"ה והכותבין], י) שמות כה כג, כ) יומא פ"ג ה"ח, ל) כלים פט"ו מ"א שבת לה., מ) שבת דף פג:, נ) תרומות ספ"ב פי"א ה"א פ"ב דע"ז ה"ו, ס) [תרומות פרק יג משנה ח], ע) תרומות פ"ב מ"ו, פ) לקמן קי. ד"ה רבא אפקינהו, צ) לקמן קי ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה תמה וכו' ואני תומם כי הטפח כ':
(ב) רשב"ם ד"ה דהיינו תמה וכו' נמצא כלי של תמה מרובע גרוס אצבעיים ואני:

גליון הש"ם

תוס' ד"ה אמתא. **וא"ת אפילו אי אמתא.** עיין נקפר גרים שלום על התורה פ' תרומה נפסוק ועשית שלחן:

הגהות מהר"ב רנשבורג

אן) רשב"ם ד"ה דהיינו וכו' גרוס מנמנ. ל"ל אצבעים:

תורה אור השלם

א) לֵיל שִׁמֻּרִים הוּא לַיי לְהוֹצִיאָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם הוּא הַלַּיְלָה הַזֶּה לַיי שִׁמֻּרִים לְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְדֹרֹתָם:
[שמות יב, מב]

משנת ראשונים

שולחן של מקדש של פרקים הוה. שלחן המקדש יראה מכאן שהוא צריך טבילה עם שאר כלים שהיו מטבילין אחר הרגל כמו שהתבאר בסוף חגיגה ומ"מ התבאר שם שהשלחן לא היה בכלל זה ומזהירים היו כל ימי הרגל שלא ליגע בשלחן מפני שאי אפשר לסלקו להטבילו שהרי נאמר בה לפני תמיד כמו שביארנו שם ומ"מ נראה שאם נטמאת במקרה על כל פנים מטבילי' אותה ועל דרך זה אתה מפרשה בדרך זו. [מאירי]

הנהגות והגהות

אמה על אמה ברום שלש אמות ושיערו חכמים שיעור מי מקוה ארבעים סאה אמר רב אשי אמר לי רבין בר חינא שולחן של מקדש של פרקים הוה דאי ס"ד הדוקי הוה מיהדק אמתא באמתא היכי מטבליה מאי קושיא דילמא בים שעשה שלמה [ט] הוה מטביל ליה [ס] דתני ר' חייא ים שעשה שלמה מחזיק מאה וחמשים מקוה טהרה: ולא יפחתו לו מארבעה: היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה והתניא לא יאכל אדם תרי בה לידי סכנה ולא ישתה תרי ולא יקנח תרי ולא יעשה צרכיו תרי אמר רב נחמן אמר קרא [ג] א) ליל שמורים א ליל המשומר ובא מן המזיקין רבא אמר כום של ברכה מצטרף לטובה ואינו מצטרף לרעה רבינא אמר ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות כל חד וחד

מצוה

אמה על אמה. מדס מחזיק עס נגדיו אמה נאמה כדאמרי' בעירובין [ו] מקומו של אדם אמה ובשמעתא דכוכין (ב"ב דף קמ.) משמע דכוך מחזיק אמה עס דופני המרון אלמא גוף האדם אין מחזיק אמה ובמקוה דצעינן אמה כדי שיכנס בריוח עס זרועותיו לאין נדבקין לגופו [מ]: **ברום** שלש אמות. ואע"ג דקומת אדם שלם אמות ולפעמים הרחם ולכך מצריך בכוכין ארבע אמות בשביל הרחם ועובי הדפין במקוה פגי בשלש אמות דכשטובל עולין המים למעלה ומיירי כשהכלי גדוה משלש אמות לאם לא כן כשיכנס יפלו המים למטה ויחסר השיעור ובתרגום (שני פ"ט) דמגילה דחשיב שלש אמות לכל ל' קטועי רחם היו [ט]: **אמתא באמתא** היכי יתיב. [ס] ות"ת אפילו אי אמתא באמתא יתיב תיקשי ליה היאך יכול להטביל השלחן אמתים ארכו ואמה ואחי קומתו במקוה דהוי אמה על אמה וי"ל שעם הרגלים היתה קומתו אמה ואחי והרגלים לא היו מחוברין עם השלחן וכן פירש רש"י בפרשת תרומה [ס]: **בים** שעשה שלמה. ובירושלמי [ע] פריך והלא שחוזין הן ואע"ג דכלי שמחזיק מ' סאה בלא שהן כורים ביצד היו מקבל טומאה [פ] דאין מיטלטל מלא וריקן [צ] לענין שאינה כלי הוא כדאמר בי"מ דבר (שבת דף טז:) גבי המנית כלים תחת הציור כו' ועוד יש שעשה שלמה היה של נחושת ומקבל טומאה אע"ג דאין מיטלטל מלא וריקן דדוקא כלי עץ שיתקע לסך ומשני חיפתר בשהיו רגלי השוורים שהיה עומד עליו נקובים כמוציא רמון והיו מחוברין למעיין שתחתיהן והא דנקט כמוציא רמון היינו לבטל השוורים מתורת כלי שלא יקבל טומאה אבל להכשיר המים שיכנס בקפופרת הגוד כדתנן בפ"ו דמקוואות (משנה ה) ומטבילין בשידה מיבה ומגדל [ג] שהן נקובין כשפופרת הגוד ומורי הר"ר יחיאל פי' דאין כאן כמוציא רמון לפי שהשוורים מפסיקין בין הים למעיין והוה ליה כהורק מכלי אל כלי כיון דמרחקי טובא ואין שיבוא אם מים בשפע והבית רחיה מתוספתא: [ד] **ארבעה** בוסות. ירושלמי [ב] תמן תנינן [פ] אין מבשלים יין של תרומה מפני שהוא ממעיטו ר' יהודה מתיר מפני שמשביחו ר"ר יוחנן מיחלפא שיטתיה דרבי יהודה פי' דקתני [ע] תורמין יין שאינו מבושל על המבושל אבל לא מן המבושל על שאינו מבושל ולכך מחליף ואני אין מבשלין יין של תרומה מפני שממעיטו דברי רבי יהודה וחכמים מתירין מפני שמשביחו ורבי אלעזר פליג עליה התם ולא מחליף והלכה כרבי יוחנן ואם כן יוצאין מרביע כוסות במבושל ומקדשין עליו ומברכין עליו בפה"ג:

רבא אמר כום של ברכה אין מצטרף לרעה. אע"ג דרבא גופיה קאמר לקמן [פ] ויש מרך לרעה לא מצטרף ול' אין בהם משום זוגות תירץ רש"י [פ] דהיינו דוקא ממזיקין אבל לכשפים אימא למיחש [צ]:

עשרה

לרחבו אמה על אמה יש בו שלשה ושלשים אמיכות של טפח על טפח, והשאה ואחי יש להם שלשים ושלשה לוגין, נמצא כלי של טפח על טפח גרוס מנמנם ואחי מנמנם ואחי מחזיק לוג, דהיינו מרבע רביעיות, חלקהו ואחמוד שתי וערב ותמצא בו מרבע פעמים מנמנם על מנמנם כנגד מרבע רביעיות, נמצא כלי של מנמנם על מנמנם גרוס מנמנם ואחי מנמנם ואחי מחזיק רביעית דהיינו ומחמה, לשון קנר שמע רבינו מרבי יעקב בר יקר רבו ז"ל, מיפה שלש שלש אמות שהן קנין קב מרבע לוגין לוג שהוא רביעיות, פירושא דקתא לא גרסינן כלל עד אמר רב חסי, ופירוש הוא מהלכות גדולות של רב יהודאי, אמה על אמה יש בה שלשים ושלשה טפחים על טפח, שהאמה ו' טפחים, וכשתחלקנו לאורכו ברוחבו שהן רחבו [טפח] תמצא בו ו' [רבועות] כל אחת ואחת רחבה טפח ואורכה ו' טפחים, ואמ"כ חלק כל רבועה לשלשה שהם טפח על טפח, וכן לשלשה רבועות, הרי ל"ו טפחים: **שולחן של מקדש.** שולחן של זהב שעשה משה, וכתיב ביה (שמות כה) ממחים תרכו ואמה רחבו ואמה וחצי קומתו: **של פרקים הוה.** סיכולין לפרק רוחבו לשנים, וכן רגלי השלחן היו מחוברין יפה ויכולין לפרקן: **דאי ס"ד הדוקי מיהדק.** שהין יכולין לפרק רחבו: **היכי מצי מטביל ליה.** הואיל ורחבו אמה כלי שהוא אמה על אמה, דמקוה היה שם בעזרה כדתני' בסדר יומא (ד' לא.), ת"ש בחמת המים שבעזרה שהה מטבילין כלי שרת שנטמאו, והיתה רחבה אמה ועל שם כך נקראת אמה כדתנן (יומא דף נח:) חלו וחלו מתערבין באמה, ולשון רחשון לשון רבינו יעקב [ב] מדאמר רב חסי למלתיה גבי מקוה: השלחן מקבל טומאה, כדאמרינן בחומר בקודש (חגיגה ד' כו:) דאמר ר"ל מאי דכתיב [ד] השלחן הטהור מכלל שהוא טמא: **מחזיק מאה וחמשים מקוה טהרה.** במס' עירובין [ס] מפרש מנא להו: **מי מתקני.** מרבע כוסות שהן זוגות שהן לדאתי מידי דאתי בה לידי סכנה, דאמרי' [ע] אמר רבי יוחנן כוס של ברכה צריך שיתן בתוכו מים שלא יהא חם ולא יהא צונן שמא יבקע את הזכוכית, ואי אפשר שלא יהא בו מעט יין, ואמר רבי יוחנן כל המברך על כוס שאין בו מעט יין אין מלאכי השרת עונין אחריו אמן, ואמר רבי יוחנן כל המברך על כוס שאין בו מעט יין הרי זה מגדף, שנאמר (איוב א) [פ] ואם אמרתי אשרי כי אמרו אשרי העם שככה לו אשרי העם שיי אלהיו: **תרי.** זוגות: **ולא יעשה אדם צרכיו.** תסמיס: כום של ברכת המזון. שהוא (רביעי [פ]): **לרעה אין מצטרף.** אבל בעלמא מצטרף כגון אם שתה שלש והוא רביעי: והוא שליש, ולרעה אין מצטרף כגון אם שתה שלש והוא רביעי:

מצוה

רשב"ם

דהיינו אמה על אמה ברום שלש אמות. לריך שיהא הכלי מלא מים שיטבול בו האדם, ושיערו חכמים דהיינו מרבעים סאה, ומינה ילפינן לרביעית של תורה. כיצד, חלקהו מתחלה כולו לרומו, רומו של מקוה שלש אמות דהיינו שמונה עשר טפחים, וחלקם לשמה עשר חלקים ותמצא בכל חלק וחלק טפח וחצי מנמנם גוזה ברוחב אמה על אמה, ומחזיק אחד משמה עשר בארבעים סאה דהיינו שני סאין וחצי מנמנם וחצי מנמנם כמה חומסי מנמנעות הן, עשרים ושנים וחצי חומס, (ו) הטפח כ' חומסים, חצי מנמנם ג' חומסין וחצי, חלוק כ"ג חומסים וחצי לחמשה חלקים תמצא בכל חלק ד' חומסין וחצי, חלוק ג' סאין וחצי סאה לחמשה חלקים תמצא בכל חלק חצי סאה, ונמצא דארבע חומסין וחצי חומס מחזיק חצי סאה, ועוד ד' חומסין וחצי חומס מחזיק חצי סאה, [ועוד ד' חומסין וחצי חומס מחזיק חצי סאה], ונמצא כל אמה על אמה ברוס י"ג חומסין וחצי חומס מחזיק חצי סאה, חשוב י"ג חומסים וחצי חומס בשלש אמות: של פרקים הוה. סיכולין לפרוק רחבו לשנים: דאי סלקא דעתך הדוקי מיהדק. שאין יכולין לפרוק רחבו: היכי מצי מטבלי ליה. הואיל ורחבו אמה בכלי שהוא אמה על אמה: תרי. זוגות: ולא יעשה אדם צרכיו. תסמיס: כום של ברכת המזון. שהוא (רביעי [פ]): לרעה אין מצטרף. אבל בעלמא מצטרף כגון אם שתה שלש והוא רביעי:

רש"י

(ג) [שלישי כצ"ל] (גליון): ד] בכת"י נוסף ועיקר: ג] "ומגדל" ליתא שם (מראה כהן): ה] [שייך לעיל במשנה צט ע"ב] (גליון):

אוצר החכמה 19/06/2018

הראשונים להוציאם מידי זוגות, וְאֵינוֹ מִצְטָרֵף לְרָעָה - אם שותה כוס רביעי אחריו אין הכוס השלישי מצטרף לזוגות, ונחשב כאילו שתה רק שלשה כוסות[נג].

תירוץ נוסף, רַבִּינָא אָמַר, אַרְבָּעָה כָּסֵי [-כוסות] תַּקִּינוּ רַבָּנָן בליל פסח דֶּרֶךְ חֵירוּת[נד], אולם אין הם מצוה אחת, אלא כָּל חַד וְחַד - כל כוס וכוס

אבל קידוש של יום טוב הוא מדרבנן. פתח עינים (ד"ה רנפ). וראה לעיל דברי הקרבן נתנאל שנקט כוס של ברכה משום שהוא שלישי.

כג. **וכעין שמצינו לקמן** (ק.) ש'וישמרך' אינו מצטרף לרעה. רשב"ם (ד"ה רנפ). **ובעיון יעקב** (ד"ה מצטרף) פירש, מצטרף לטובה לצאת ידי ארבע כוסות. ואין מצטרף לרעה לחשוש לזוגות.

כד. **והרי"ף** לא גרס את תיבות 'תקינו רבנן דרך חירות'. ולגירסתנו, מה שתלו שכל אחד מצוה בפני עצמו במה שתיקנו ארבע כוסות דרך חירות, ביאר בפתח עינים (ד"ה רנפ), שדרך חירות היינו שה' גאל את היהודים בארבע לשונות של גאולה, והיינו, 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים' (שמות ו ו) שהוציאם מתוקף השעבוד, וזה היה בניסן קודם יציאתם ממצרים כשהתחילו המכות והקילו מעבודתם, 'והצלתי אתכם מעבודתם' (שם) היינו ביטול העבודה, וזה היה בתודש תשרי שבטלה עבודתם, 'וגאלתי אתכם' (שם) היינו יציאת מצרים, וזה היה בניסן, 'ולקחתי אתכם לי לעם' (שם ו ז) היינו קבלת התורה, וזה היה בסיון. וחכמים תיקנו כוס כנגד כל לשון של גאולה, וכיון שכל כוס מרמז על תקופה אחרת הדין נותן שכל אחד ידרש לעצמו ויהיה מצוה בפני עצמו.

מִצְוָה בְּאַפֵּי נַפְשָׁהּ [-בפני עצמה] **הוּא**, ואין הכוסות מצטרפים למנין אחד[א], ואין בזה חשש זוגות.

שנינו בברייתא לעיל, **לֹא יַעֲשֶׂה צִרְכָּיו תְּרֵי**.

הגמרא מבארת מה הכוונה בדברי הברייתא 'לא יעשה צרכיו תרי': מקשה הגמרא, **אַמַּאי** יש כאן זוגות, הרי כשגמר ביאתו הראשונה בטלה תאותו, ועתה **נִמְלָךְ הוּא** לשמש פעם נוספת[ב]. מתרצת הגמרא, **אָמַר אַבַּיֵי**, אכן בעשיית צרכיו פעם שניה הוא נמלך ואין כאן זוגות, והברייתא **הָכִי קָאָמַר, לֹא יֹאכַל תְּרֵי וְלֹא יִשְׁתֶּה תְּרֵי**. **וְאם** אכל או שתה שתים, **לֹא יַעֲשֶׂה צִרְכָּיו אֶפִּילּוּ פַּעַם אַחַת** עד זמן מרובה, שיש חשש **דִּילְמָא חָלִישׁ וּמִיתְּרַע** - שמא יחלה מחמת תשמיש, וירע מזלו מחמת הזוגות[ג].

הגמרא מביאה ברייתא נוספת בענין זוגות:

תָּנוּ רַבָּנָן, הַשּׁוֹתֶה כְּפָלַיִם - זוגות[ד], **דָּמוֹ בְּרֹאשׁוֹ** - עוון מיתתו מוטל על ראשו, שגרם מיתה לעצמו. **אָמַר רַב יְהוּדָה, אֵימָתַי** שנינו שאין לשתות זוגות, **בְּזְמַן שֶׁלֹּא רָאָה** את **פְּנֵי הַשּׁוּק** בין כוס לכוס, **אֲבָל** אם **רָאָה** את **פְּנֵי הַשּׁוּק** אחר הכוס הראשון, **הָרְשׁוּת בְּיָדוֹ** לשתות עוד כוס. **אָמַר רַב אַשִׁי, חֲזִינָא לֵיהּ** [-ראיתיו] **לְרַב חֲנַנְיָא בַּר בִּיבִי דְּנהג כן, וַאֲבָל כָּמָּא הֲוָה נָפִיק וְחָזֵי אַפֵּי שׁוּקָא** - אחר כל כוס היה יוצא ורואה את פני השוק.

מבארת הגמרא, **וְלֹא אֲמָרַן** שיש חשש שינזק, **אֶלָּא** כשדעתו **לָצֵאת לַדֶּרֶךְ** אחר אכילתו או שתייתו, **אֲבָל** אם נשאר אחר כך **בְּבֵיתוֹ, לֹא** צריך לחשוש. **אָמַר רַבִּי זֵירָא, וְאם הולך לִישַׁן** אחר אכילתו או שתייתו, **כְּלָצֵאת לַדֶּרֶךְ דָּמֵי**, ויש לו לחשוש מזוגות. **אָמַר רַב פָּפָּא, וְלָצֵאת לְבֵית הַכִּסֵּא, כְּלָצֵאת לַדֶּרֶךְ דָּמֵי**, ויש לו לחשוש[ה].

מקשה הגמרא, **וְכִי בְּבֵיתוֹ לֹא** צריך לחשוש, **וְהָא רָבָא** כשהיה שותה **מָנֵי בְּשׁוּרֵי** - היה מונה קורות, כלומר בכוס הראשון הסתכל על קורה אחת, ובכוס השני הסתכל על קורה שניה, וכן הלאה, וכך ידע את מספר הכוסות להזהר מזוגות. וכך עשה אף כשלא היה בדעתו לצאת לשוק[ו]. **וְכֵן אַבַּיֵי כִּי שָׁתֵי חַד כָּסָא** - כשהיה שותה כוס אחד, **מְנַקֵּיט לֵיהּ אִימֵּיהּ תְּרֵי כָּסֵי בִּתְרֵי יָדָיהָ** - היתה אימו[ז] אוחזת עוד שני כוסות בשתי ידיה, ויחד הם שלשה כוסות, כדי שלא ישכח וישתה זוגות. **וְכן רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, כִּי הֲוָה שָׁתֵי תְּרֵי כָּסֵי, מְנַקֵּיט לֵיהּ שַׁמָּעֵיהּ חַד כָּסָא** - כששתה שני כוסות החזיק שמשו כוס אחד[ח], וכששתה **חַד כָּסָא, מְנַקֵּיט לֵיהּ** - החזיק שמשו **תְּרֵי כָּסֵי בִּתְרֵי יָדֵיהּ**. ומכל אלו רואים שאף שלא יצאו לדרך חששו מזוגות. מתרצת הגמרא, לעולם אין חשש כשהוא בביתו, ואמוראים אלו חששו משום **שְׁאָדָם חָשׁוּב שָׁאנִי**, שהמזיקים מוסרים נפשם כדי להזיקו, וצריך לחשוש אף בביתו.

הגמרא מביאה מחלוקת עד כמה כוסות יש לחשוש לזוגות: **אָמַר עוּלָּא, עֲשָׂרָה כּוֹסוֹתט אֵין בָּהֶם מִשּׁוּם זוּגוֹת**, משום שאינו נמנה עם המספרים הקודמים, אלא נחשב מספר בפני עצמו, דהיינו פעם אחת עשרה'. מבארת הגמרא, **עוּלָּא לְטַעְמֵיהּ** [-לשיטתו אמר זאת], **דְּאָמַר עוּלָּא, וְאָמְרִי לָהּ בְּמַתְנִיתָא תָּנָא** - ויש שאמרו ששנינו כך בברייתא, **עֲשָׂרָה כּוֹסוֹת** יין **תִּיקְּנוּ חֲכָמִים** להשקות את האבלים **בְּבֵית הָאֵבֶליא. וְאִי סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - ואם יעלה בדעתך לומר **שֶׁעֲשָׂרָה כּוֹסוֹת יֵשׁ בָּהֶן מִשּׁוּם זוּגוֹת**, יקשה **הֵיכִי קָיְימִי רַבָּנָן וְתִקְּנוּ מִילְּתָא דְּאָתֵי לִידֵי סַכָּנָה** - כיצד עמדו חכמים ותיקנו תקנה[יב] שאפשר לבא מכך לידי סכנה[יג]. אלא מוכח שבעשרה כוסות אין חשש זוגות[יד]. **אֲבָל תְּמַנְיָא** [-שמונה] כוסות, **יֵשׁ בָּהֶן מִשּׁוּם זוּגוֹת.**

רַב חִסְדָּא וְרַבָּה בַּר רַב הוּנָא דְּאָמְרִי תַּרְוַיְיהוּ - שאמרו שניהם, תיבת **'שָׁלוֹם'** שהיא תיבה שביעית בפסוק 'יִשָּׂא ה' פָּנָיו אֵלֶיךָ וְיָשֵׂם לְךָ שָׁלוֹם' (נמדבר ו כו) שבברכת כהנים, כלומר כוס שביעי שהוא כמנין תיבת 'שלום' שהיא שביעית, **לְטוֹבָה מְצָטָרֵף** - מצטרף לבטל את הזוגות של ששה כוסות ששתה קודם לכן, אבל **לְרָעָה לֹא מְצָטָרֵף** - אם שותה כוס שמיני אחריו אין הכוס השביעי מצטרף לזוגות, ונחשב כאילו שתה רק שבעה כוסות. שכיון שבירכן בתיבה שביעית בשלום, מסתבר שאין יותר היזק בעולם[טו]. **אֲבָל שִׁיתָּא** [-ששה] כוסות, **יֵשׁ בָּהֶן מִשּׁוּם זוּגוֹת.**

רַבָּה וְרַב יוֹסֵף דְּאָמְרִי תַּרְוַיְיהוּ, כוס חמישי שהוא כנגד תיבת 'וְיחוּנֶּךָּ' שהיא תיבה חמישית בפסוק 'יָאֵר ה' פָּנָיו אֵלֶיךָ וִיחֻנֶּךָּ' (סס ו

א. **ולענין** אם מעכבים אחד את השני, כתב רבינו דוד (ד"ה רבינא), שאמנם ארבע כוסות מעכבים זה את זה, אלא כיון שתיקנו כל אחד למצוה אחרת, דהיינו אחד לקידוש ואחד להגדה ואחד לברכת המזון ואחד להלל, כל אחד נחשב לעצמו ואינם מצטרפים לענין זוגות. אולם הרש"ש (קט: ד"ה מרבנה) כתב, שמכאן נראה שאין הכוסות מעכבים זה את זה, ואם יש לו רק שלשה כוסות, שישתה את כולם. ובמרומי שדה (ד"ה רבינא) כתב, שתלוי בגירסאות כאן, שלגירסת הרי"ף 'רבינא אמר כל אחד ואחד מצוה בפני עצמו הוא', הכוונה שתיקנו כל כוס בפני עצמו ואין זה מצוה אחת, ולכן אין הם מצטרפים. אבל לגירסא שלנו, הכוונה שאמנם הם מצוה אחת אבל חכמים תיקנו לשתותם דרך חירות, והיינו לא בבת אחת אלא מפוזרים, ולכן כל כוס הוא מצוה בפני עצמו, אבל אין הכוונה שאין הם מצוה אחת. והנפקא מינה, שאם יש לו רק שלשה כוסות, לדעת הרי"ף צריך לשתותם, ולגירסא שלנו אינו מקיים את המצוה כששותה רק שלשה כוסות.

ב. **ושנינו** להלן (ע"ג) נמלך אין בהן משום זוגות. רש"ש (ד"ה ממלי).

ג. **רשב"ם** (ד"ה הכי). והרש"ש (ד"ה דילמא) ביאר, שגם 'מיתרע' היינו שיחלה, מלשון 'קצירי ומריעי' שהכוונה לחולים.

ד. **דהיינו** שתים או ארבע וכן הלאה.

ה. **ורבינו** חננאל (ד"ה השותה) פירש, שלישן ולצאת לבית הכסא דינם כלצאת לדרך לענין שאם ישן בין כוס לכוס או יוצא לבית הכסא בין כוס לכוס אינו צריך לחשוש מזוגות. אמנם בהגהות חשק שלמה (נר"מ סס) כתב, שהיתה לו גירסא אחרת בגמרא.

ו. **רשב"ם** (ד"ה מני). והקשה במשחת אהרן (ד"ה ובגיתו), מנין ידעו שלא היה דעתו לצאת לדרך. וביאר, שלכאורה קשה, מדוע לא אמר לשמשו שיחזיק לו עוד שני כוסות, כמו שמובא בסמוך שעשתה אמו של אביי לאביי, אלא מוכח שבזמן ההוא עדיין לא היו לו משרתים, ומטעם זה גם אין לומר שהיה בדעתו בצאת לדרך, שהרי אסור לאדם חשוב לצאת לדרך בלי שני מלוים [ראה רש"י (נדרים כב ג)]. ועל כך תירצו שאכן היה בדעתו לצאת לדרך, ומה שאמרת שלא היו לו משרתים, 'אדם חשוב שאני', שכשיוצא לדרך הרבה באים ללוותו.

ז. **היינו** אומנתו שגידלה אותו, שהרי אימו מתה מיד אחר לידתו, כמבואר בקידושין (לא:). רשב"ם (ד"ה מניי).

ח. **אצל** אביי לא נאמר שכששתה שני כוסות אחזו לו כוס אחד, משום שאביי לא חשש לשכחה, וודאי אחר שישתה שני כוסות ישתה עוד אחד כדי שלא יעמוד בזוגות, אבל כששתה כוס אחד חשש אולי הוא ימלך מלשתות עוד כוס, ואולי אחר כך ישתה עוד כוס, ויחשוש אולי הוא לא נמלך גמור, וממילא הוא עומד בזוגות, ולשתות עוד כוס אינו יכול, כיון שאולי הוא נמלך, ואז יצטרפו רק שני הכוסות האחרונים ויעמוד בזוגות. ולכן עמדה אמו עם עוד שני כוסות, שיראה אותם ולא ימלך מלשתות עוד כוסות. אבל רב נחמן בר יצחק חשש לשכחה, ואולי אחר שישתה שני כוסות ישכח ולא ישתה עוד אחד ויעמוד בזוגות. קרבן תודה (ד"ה ומניי). אמנם הרשב"ם (ד"ה מניי) פירש גם אצל אביי שהחשש היה שיבא לשכחה.

ט. **וכל** שכן יותר מעשרה. רשב"ם (ד"ה עשרה - הרמתון). וכן מוכח בכתובות (מ:) שאמרו עשרה כוסות תקנו חכמים בבית האבל וכו', הוסיפו עליהם ארבעה. פתח עינים (ד"ה ממר).

י. **מהרש"א** (ד"ה עשרה). ועוד פירש, שעשירי בכל מקום הוא קודש, ואינו מצטרף לרעה.

יא. **שלשה** קודם אכילה, כדי לפתוח את בני מעיו, ושלשה בתוך אכילה, כדי לשרות אכילה שבמעיו, וארבעה לאחר אכילה, כנגד הזן וברכת הארץ ובונה ירושלים והטוב והמטיב. כך מבואר בברייתא בכתובות (מ:).

יב. **השאלה** היא רק על התקנה, איך תיקנו דבר זה המביא לידי סכנה, אבל אחר התקנה ודאי ש'שומר מצוה לא ידע דבר רע' (קהלת ח ה). פתח עינים (ד"ה היכי).

יג. **ועולא** אינו סובר כרבא שאמר לעיל (קט:) שכוס של ברכה אינו מצטרף לרעה, שאם סובר כך מנין שבעשרה כוסות אין חשש זוגות, אולי בבית האבל אין חשש משום שבעשרה כוסות יש גם ברכת המזון. תוספות (ד"ה עשרה). ואף שמבואר בכתובות (מ:) שארבעה כוסות תיקנו שם כנגד ארבע ברכות של ברכת המזון, ואם כן אף יסבור כרבא עדיין נשארו ששה כוסות שהם זוגות, ומנין הראיה שאינו סובר כרבא, מכל מקום הרי אמר רבא לעיל שלטובה כוס של ברכה מצטרף. אור חדש (ד"ה ממר). והוסיף, שהיה פשוט לתוספות, שאף באופן זה שבין אם יצטרף כוס של ברכה, ובין אם לא יצטרף, ממה נפשך יש זוגות, גם אמר רבא שלטובה מצטרף ולא לרעה.

יד. **אמנם** חשש כשפים יש גם בעשרה כוסות, כמבואר בגמרא להלן (ע"ג). וכתב בקרבן תודה (ד"ה י'), שתקנת עשרה כוסות היתה רק במקום שלא שכיח כשפים, אבל במקום ששכיח כשפים יש להוסיף עוד כוס. אולם בחות יאיר (סי' כו) כתב, שבבית האבל שאינו קבוע אלא הוא רק באקראי, אין צריך לחשוש מכשפים.

טו. **וחולקים** הם על עולא שאמר לעיל שבשמונה יש משום זוגות.

רבינו חננאל

מצוה באנפי נפשה היא. ואין מצטרפין זה לזה: אמאי נמלך הוא. ואין מצטרפין לזוגות: הכי קאמר לא יאכל תרי. ויעשה לרכיו אפילו פעם אחת, או אם אמה לא יעשה: דילמא חלש. מחמת תשמיש, חיילי דזוגות קאי מיתרע: שלא ראה פני השוק. בין כוס לכוס: ולא אמרן. דמרעי ליה זוגות אלא לגמא לדרך אחר הזוגות, אבל לעמוד בגיתו לית לן בה: מני כשורי. כשאומה כוס זה מצטרף בקורה זו, וכשאומה שני מצטרפין בשאלה, ולפי חשבון הקורות מזדהר בזוגות: כי הוה שתי חד כסא מנקטא תרי כסי. להוו להו תלתא: אדם חשוב שאני. דמצרי שדיס נפשייהו לאזוקי: עשרה כוסות דבית האבל. מפרש טעמא בכתובות בפ"ק (דף ח:): שלום. תיבה שגיעית ליישא ה' פניו אליך וגו': לטובה מצטרף (ה). אם אמה שבעה ואזר ואמה את השמיני, אין שמיני מצטרף עמהן: אפקינהו לרבנן בארבעה. פעמים הרבה כשהיו נפטרים ממנו היה משקן, ויש פעמים אלא מרבע פעמים ונפטרין: דאותבן בפרקא הוה. שהיה רגיל להקשות בשעת הדרשה: לא אתקרי מזיק. ולא חיישינן לזוגות: בתרי. כסי, קטלינא ליה משום זוגות: איקרי ונפיק. בזוגות, מאי תקנתיה: זקפא. לגודל: ואי שמע קלא. ואפילו קול מדס או אפה דאמר מרבעה, נימא מיהו ממשה: רישתינהי דנשים כשפניות. השולטות[ו] עליהם אמרה לי דבר זה: חרי חמימי בדיקולי בזייא. לואה אמה בשלים נקודים וקרועים[ז] לפומייכו: נשי חרשייתא. יזדמנו לפיכם נשים כשפניות: קרח קרחייכי. יהי רצון שימרטו אותן שערות שלכם שאתן מכשפות בהן: פרח פרחייכי. יפא הרוח אותן פירורי לאם שאתן מכשפות בהן[ז]:

מיבדור

רשב"ם

מצוה באנפי נפשיה היא. ואין מצטרפין זה לזה: נמלך הוא. לתשמיש לאשון גמרה בימתו ובטל אחותו: הכי קאמר לא יאכל תרי. ויעשה לרכיו אפי' פעם אחת, כלומר אדם שאכל זוגות יזהר בעצמו שלא ישמש מטתו אחרי כן עד זמן מרובה, דילמא חלים אאמת תשמיש, וחיידי דזוגות קאי מיתרע מזליה: כפלים. כמו זוגות: דמו בראשו. עון מיתתו על אשמו מוטל, שהוא אמית עצמו: בזמן שלא ראה פני השוק. בין כוס לכוס: ולא אמרן. למרעי ליה זוגות אלא לגמא לדרך, אבל לעמוד בגיתו ליה לן בה: מני כשורי. כשאומה כוס זה מצטרף בקורה זו, וכשאומה שני מצטרפין בשאלה, ולפי חשבון הקורות יזהר בזוגות, ובכל פעם ופעם עושה כן אע"פ שאינו יושב לדרך: אביי כי הוה שתי חד כסא מנקטא ליה אימיה תרי כסי. להוו להו תלתא, ולכך מזמנים[ח] אותם ביחד אלא אחד לדבר לידי שכחה ויעמוד בזוגות: אדם חשוב שאני. דמצי עיכרו אחו אמה אחו, ולדאו דאמר אדי אמרה לי אם, ההיא מרגניתא הואי, אקדושין (ד' נא:): אדם חשוב שאני. דמצרי שדיס נפשייהו לאזוקי: עשרה כוסות אין בהן משום זוגות. וכל שכן טפי: עשרה כוסות תיקנו בבית האבל. בפרק קמא דכתובות[ט] מפרש טעמא: שלום. תיבה שגיעית היא דכתיב ישא ה' וגו', לטובה מצטרף, אם אמה שאה ואמה השגיעי מצטרף לבטל הזוגות: אבל לא לרעה. שאם יאמה כוס שמיני אחריו אין שמיני מצטרף על השגיעי להזיק, ושגרת הוא כיון שגירכן בשלום שהוא תיבה שגיעית אין שום היזק בעולם: רבה ורב יוסף. כאן אחד זו אחר זו היו מקילין בזוגות והולכין ופוחתין: רבא אפקינהו בארבעה. פעמים הרבה כשהיו נפטרין ממנו היה משקן, ופעמים שלא היה משקן אלא ארבעה כוסות ונפטרין. ואף על גב דתרין רבה[ט] לעיל[י] כוס של ברכה כו', אלמא שגירא ליה לארבע יש בהן משום זוגות אי לאו משום כוס של ברכה, היכא לתרוצי דאתי לארבע להזיק ליכא למיחש לכשפים מיהא היכא למיחש כדלקמן[יא], והלכך אינטריך רבא לתרוצי לעיל הכי, דליח להו לרבנן לתקוני מילתא לאחי דה לידי סכנה ואפילו סכנת כשפים: דאותבן בפירקא. שהקשה לי בשעת הדרשה ובייאתי ברבים, שדרכו היה להקשות לו ברבים[יב]: לא איקרי מזיק. אין רגיל בכך, דגאתי הוא לו, ולא חיישינן לזוגות דמילתא דלא שכיחא היא, ואיהו זימנין דניזוק, והרוצה להחמיר ולעשות נטירותא יתירתא עדיף: בתרי כסי קטלינן ליה. משום זוגות: איקרי ונפיק. בזוגות, אאו תקנתיה: זקפא. לגודל: אי שמע. ואפילו קול אדם או קול אשה דאמר ר', נימא אין אאו אמאה, אלא יעמוד בזוגות: עד מאה וחד. שהיה שד מונה זוגות, והוא היה מוסיף אחת אלא לעמוד בזוגות: פקע שידא. מרוב נער: רישתינהי דנשים בשפניות. גגירתן שד נשים כשפניות השולטות עליהן ומלמדתן אמרה לי דבר זה: חרי חמימי בדיקולי בזייא. לואה אמה בשלים קרועין ונקודין: לפומייכו חרשייתא. לפיכם נשים כשפניות: קרח קרחייכו. יהי רצון שימרטו אותן שערות שלכם שאתם מכשפין בהן: פרח פרחייכו. הרוח ינשא אותם שאתם מכשפות בו[ז]. ונראה לי להאי דכתיב בנשים כשפניות ויחזקאל (יג) הנני אל כסתותיכנה אשר אתנה מגודדות עם את הנפשות לפורחות, אחד מכלי אומנות של כשוף:

מיבדור

עשרה

אין בהם משום זוגות. ולית ליה דרבה דאמר לעיל[י] כוס של ברכה אין מצטרף לרבה דאמרן עשרה כוסות אין בהם משום זוגות: **ומלכא** לא מקרי מזיק. והא דתניא לא יאכל תרי היינו משום כשפים ורשב"ם פירש לפעמים מזיק: (שייך לקמן דף קיח ע"ב): **האי** מאן דפגע באיתתא בי'. והא דאמר נמי שמתו (בכתובות דף כ) ר' יוחנן הוה קאזיל ויתיב אשערי עדילה כי היכי דילדן זרעא כוותיה הכא דפגע בעת שעולה מן המיס ור' יוחנן אשערי עדילה יתיב אי נמי התם יתיב הכא פגע אי נמי רבי יוחנן היה אומר שופך בוז על וגו':

נפתח

מצוה באפי נפשה הוא. לא יעשה צרכיו תרי אמאי נמלך הוא אמר אביי הכי קאמר לא יאכל תרי וישתה תרי ולא יעשה צרכיו אפילו פעם אחת[ח] דילמא חלש ומיתרע. ת"ר שותה כפלים דמו בראשו אמר רב יהודה אימתי בזמן שלא ראה פני השוק אבל ראה פני השוק הרשות בידו אמר רב אשי חזינא ליה לרב חנניא בר ביבי דאכל כסא הוה נפיק וחזי אפי שוקא ולא אמרן אלא לצאת לדרך אבל בביתו לא אמר ר' זירא ולישן כלצאת לדרך דמי אמר רב פפא ולצאת לבית הכסא כלצאת לדרך דמי ובביתו לא והא רבא מני כשורי ואביי כי שתי חד כסא מנקיט ליה אימיה תרי כסי בתרי ידיה ורב נחמן בר יצחק כי הוה שתי תרי כסי מנקיט ליה שמעיה חד כסא חד כסא מנקיט ליה תרי כסי בתרי ידיה[ט] אדם חשוב שאני. אמר עולא עשרה כוסות אין בהם משום זוגות עולא לטעמיה דאמר עולא ואמרי לה במתניתא תנא[י] עשרה כוסות תיקנו חכמים בבית האבל ואי ס"ד עשרה כוסות יש בהן משום זוגות היכי קיימי רבנן ותקנו מילתא דאתי לידי סכנה אבל תמניא יש בהן משום זוגות רב חסדא ורבה בר רב הונא דאמרי תרוייהו[א] שלום לטובה מצטרף לרעה לא מצטרף אבל שיתא יש בהן משום זוגות רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו[ב] ויחונך לטובה מצטרף לרעה לא מצטרף אבל ארבעה יש בהן משום זוגות אביי ורבא דאמרי תרוייהו[ג] וישמרך לטובה מצטרף לרעה לא מצטרף ואזדא רבא לטעמיה דרבא אפקינהו לרבנן בארבעה כוסות אע"ג דאיתזק רבא בר ליואי לא חש לה למילתא דאמר ההוא משום דאותבן בפירקא הוה. אמר רב יוסף אמר לי יוסף שידא אשמדאי מלכא דשידי ממונה הוא אכולהו זוגי ומלכא לא איקרי מזיק איכא דאמרי לה להאי גיסא[ד] אדרבה מלכא [רתחנא הוא[ה]] מאי דבעי עביד[ו] שהמלך פורץ גדר לעשות לו דרך ואין מוחין בידו אמר רב פפא אמר לי יוסף שידא בתרי קטלינן בארבעה לא קטלינן[ז] בארבעה מזקינן בתרי בין בשוגג בין במזיד בארבעה במזיד אין בשוגג לא ואי אישתלי ואיקרי ונפק מאי תקנתיה לינקוט זקפא דידיה דימיניה בידא דשמאליה וזקפא דשמאליה בידא דימיניה ונימא הכי אתון ואנא הא תלתא ואי שמיע ליה דאמר אתון ואנא הא ארבעה נימא ליה אתון ואנא הא חמשה ואי שמיע ליה דאמר אתון ואנא הא שיתא נימא ליה אתון ואנא הא שבעה הוה עובדא עד מאה וחד ופקע שידא. אמר אמימר אמרה לי רישתינהי דנשים כשפניות האי מאן דפגע בהו בנשים כשפניות נימא הכי חרי חמימי בדיקולא בזייא לפומייכו נשי דחרשייא קרח קרחייכי פרח פרחייכי

איבדור

מכאן ואילך מדת האורך י"ב אצבע אורך באצבע רוחב וברום אצבע ביצה ושני שלישי ביצה נמצאו ביצה ושני שלישיה [שהן] עשרה שתותי ביצה (נשאר) [מחזיק] י"ב אצבעות אורך ברום אצבע ורוחב אצבע כשתחלוק אלו י"ב אצבעות לי' שתותיהן מגיע לכל שתות אצבע וחומש אצבע הוצא מהן אצבע וחומש לשתות הא' נשתיירו י"א אצבעות חסר חומש אצבע לט' שתותיהן שהן ביצה ומחצה שהיא רביעית של תורה. **עוד דרך אחרת** כשתחלוק מ"א אלף אצבע ותע"ב אצבעות לג' אלפים ותת"מ רביעיות [יגיע] י"א אצבעות פחות חומש לכל רביעית נמצאים בכל רביע י"א אצבע חסר חומש אצבע: **תאני ר"ח ים שעשה שלמה** מחזיק ק"נ מקוה טהרה. כבר פרשנוהו בעירובין במקומו פי' מבואר: **לא יפחתו לו** כו'. אפשר מתקני רבנן מילתא דאית בה סכנה והתניא לא יאכל תרי ולא ישתה תרי ולא יעשה צרכיו תרי. **ופרקי'** ליל שמורים המשומר מכל היזק. **רבא אמר** כוס של ברכה מצטרף לטובה ולא לרעה וכשתסיר כוס של ברכה נשארו ג' כוסות. **רבינא אמר**[ט] כל חדא וחדא מצוה בפני עצמה היא ואינן מצטרפין זה עם זה. **השותה [שני]** כוסות דמו בראשו ואם ראה פני השוק (ח) או ישן או יצא לבית הכסא אינו חושש. עשרה (זוגות) כוסות אין בהן משום זוגות מדתקנינהו רבנן בבית האבל. **וישמרך** שהוא סוף ג' תיבות. **ויחנך** שהוא סוף חמשה. **שלום** שהיא תיבה שביעית. **הני כלהו לא מצטרפי לרעה** כלומר כוס הג' אינו מצטרף עם הד' ולא הה' עם הו' ולא הז' עם הח'. **רבה בר לואי** דאיתזק משום דאותביה לרבא בפרקא. **אמר יוסף** שידא אתרי קטלינן בין בשוגג בין במזיד ארבעה במזיד מזיקין.

חשק שלמה על ר"ח

(ח) נראה דהיה לרבינו ג' תמרת בגמרא לשם יען לו יולא לבית הכסא אינו מופסם משום זוגות ול"ע.

מסורת הש"ס עם הוספות

ה) [ברכות יט. ום"ק], ג) [כתובות דף ח:], ג) [סנהדרין כ: בבא קמא ק: בבא בתרא ק: יבמות עו:], 7) עיין עירובין סד:, ה) דף ח:, ו) קט אחח19/06/2018 ע"ב, ז) עמוד ב, ח) עיין לעיל מ: וע"ז סה: ובתוס' שם ד"ה איתביה.

הגהות הב"ח

(ה) רש"י ד"ה לטובה מצטרף לרעה לא מצטרף אם אמה כו':

ליקוטי רש"י

עשרה כוסות. להרבות לו בשמיה כדכתיב (משלי לא) תנו שכר לאובד ויין למרי נפש [כתובות ח:]. מלך פורין. גדר שדה אחרים לעשות לו דרך ולאוכסולין שלו לאחרינן בב"ב (דף ק:) דרך המלך אין לה שיעור [ב"ק ס:]. גדרות של אחרים לעשות לו דרך קצר מביתו לפרדסו או לכרמו [יבמות עו:].

תורה אור השלם

א) יִשָּׂא יְיָ פָּנָיו אֵלֶיךָ וְיָשֵׂם לְךָ שָׁלוֹם:
[במדבר ו, כו]

ב) יָאֵר יְיָ פָּנָיו אֵלֶיךָ וִיחֻנֶּךָּ: [במדבר ו, כה]

ג) יְבָרֶכְךָ יְיָ וְיִשְׁמְרֶךָ:
[במדבר ו, כד]

אוצר החכמה

הגהות וציונים

ט] ס"א לא יאכל תרי ויעשה צרכיו ולא ישתה תרי ויעשה צרכיו (גליון) ובכת"י נוסף ולא יקנח תרי ויעשה צרכיו דלמא חליש ומיתרע: ז] בכת"י ליתא לתיבות "א"ד לה להאי גיסא" והכי איתא שם אדרבה לאידך גיסא: ג] ליתא בדפו"י, ובעין יעקב איתא הכי אדרבה מלכא רשותיה בידיה דמאי דבעי עביד: 7] "בארבעה לא קטלינן" ליתא בכת"י: ס] השולטות עליהם כצ"ל: ו] נראה דהס"ד ומה"ד "לפומייכו נשי חרשייתא", וכ"ה ברשב"ם: ז] בכת"י מזמנת: ס] [צ"ל רבא] (גליון): ע] כ"ה בגמ' כת"י וליתא מה שנוסף לפנינו "ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות" וכ"ה בכל הראשונים:

כה) שבברכת כהנים, **לְטוֹבָה מִצְטָרֵף, לְרָעָה לֹא מִצְטָרֵף**יז, **אֲבָל אַרְבָּעָה** כוסות **יֵשׁ בָּהֶן מִשּׁוּם זוּגוֹת.**

אַבָּיֵי וְרָבָא דְּאָמְרִי תַּרְוַיְיהוּ, גם כוס שלישי שהוא כנגד תיבת 'וְיִשְׁמְרֶךָ' שבפסוק (פס ו כד) 'יְבָרֶכְךָ ה' וְיִשְׁמְרֶךָ', **לְטוֹבָה מִצְטָרֵף, לְרָעָה לֹא מִצְטָרֵף**יז. ואין חשש זוגות אלא כששותה שני כוסות בלבדיח. מוסיפה הגמרא, **וְאָזְדָא רָבָא לְמַעְמֵיהּ** - והולך רבא לשיטתו, **דְּרָבָא** כשהיו החכמים יוצאים ממנו, היה נוהג להשקותם, והיו פעמים **דַּאֲפְקִינְהוּ לְרַבָּנָן בְּאַרְבָּעָה כּוֹסוֹת** - שהוציאם אחר ששתו רק ארבעה כוסות, ולא חשש לתת להם לשתות כוס נוסף. הרי שסבר שאין חשש בארבעה כוסותיט. **וְאַף עַל גַּב דְּאִיתְּזַק רָבָא בַּר לְיוַאי** בדרך אחר שהשקהו רבא ארבעה כוסות, **לָא חָשׁ לָהּ לְמִילְּתָא** - לא חשש רבא שהוא ניזוק מחמת הזוגות, **דְּאָמַר** רבא על כך, **הַהוּא** - מה שרבא בר ליואי ניזוק, **מִשּׁוּם דְּאוֹתְבַן בְּפִירְקָא חֲדָא** - משום שהקשה לי בשעת הדרשה וביישני ברבים.

הגמרא מבארת האם צריך להזהר מזוגות:

אָמַר רַב יוֹסֵף, אָמַר לִי יוֹסֵף שִׁידָּא [-השד], **אַשְׁמְדַאי מַלְכָּא** דְּשִׁידֵי [-מלך השדים] **מְמוּנֶּה הוּא אַכּוֹלְהוּ זוּגֵי** - הוא ממונה על כל הזוגות. **וְהָרֵי מַלְכָּא לָא אִיקְּרֵי** [-לא נקרא] **מַזִּיק**כא, ואינו רגיל להזיק, משום שהוא גנאי לו, ואף שקרה שניזוקו ממנו, אין זה שכיח, ואין צריך לחשוש לכך. והרוצה להחמיר יכול לעשות שמירה יתירהכב. **אִיכָּא דְּאָמְרִי לָהּ לְהַאי גִּיסָּא** - יש שפירשו דבריו לצד השני, **אַדְרַבָּה, מַלְכָּא [רַתְחָנָא** [-כעסן] **הוּא], מַאי דְּבָעֵי עָבִיד** - עושה מה שרוצה, **שֶׁהֲרֵי הַמֶּלֶךְ פּוֹרֵץ גָּדֵר לַעֲשׂוֹת לוֹ דֶּרֶךְ, וְאֵין מוֹחִין בְּיָדוֹ** אף אם מזיק לאחרים, וכן אם רוצה יכול להזיק לעושים זוגותכג.

הגמרא מבארת מה החילוק בין שתה שנים לשתה ארבעה כוסות:

אָמַר רַב פָּפָּא, אָמַר לִי יוֹסֵף שִׁידָּא, יש חילוק בין השותה שנים לשותה ארבעה, **דִּבְתָרֵי קָטְלִינַן** - השותה שני כוסות הורגים אותו, **אֲבָל בְּשׁוֹתֶה אַרְבָּעָה**, אמנם **לָא קָטְלִינַן** - אין הורגים אותו, אך מכל מקום **בְּאַרְבָּעָה מַזְּקִינַן** - מזיקים אותו. ועוד חילוק אמר, **בִּתְרֵי** כוסות שהורגים אותו, הוא **בֵּין** אם שתה **בְּשׁוֹגֵג וּבֵין** אם שתה **בְּמֵזִיד**, אבל **בְּאַרְבָּעָה** שמזיקים אותו, דווקא אם שתה **בְּמֵזִיד אִין** - אכן מזיקים אותו, אבל אם שתה **בְּשׁוֹגֵג לָא** מזיקים אותו.

שנינו לעיל שהחשש מזוגות הוא דווקא אם יוצא לדרך, הגמרא מבארת מה יעשה אם יצא לדרך:

מבררת הגמרא, **וְאִי אִישְׁתְּלִי וְאִיקְּרֵי וְנָפַק** - ואם שכח ויצא לדרך אחר ששתה 'זוגות', **מַאי תַּקָּנְתֵּיהּ** - מה תקנתו שלא ינזק. מבארת הגמרא, **לֵינְקוֹט זִקְפָּא דִּידֵיהּ דִּימִינֵיהּ בִּידָא דִּשְׂמָאלֵיהּ וְזִקְפָּא דִּשְׂמָאלֵיהּ בִּידָא דִּימִינֵיהּ** - שיאחוז את אגודל של יד ימינו ביד שמאלו, ואת אגודל של יד שמאלו ביד ימינוכד, **וְנֵימָא הָכִי** - ויאמר כך, **אַתּוּן וַאֲנָא הָא תְּלָתָא** - אתם ואני הרי שלש, ואין כאן זוגות. **וְאִי שְׁמִיעַ לֵיהּ דְּאָמַר** - ואם שומע קולכה שעונה לו, **אַתּוּן וַאֲנָא הָא אַרְבָּעָה** - אתם ואני הרי ארבעה, וממילא הוא עומד בזוגות, **נֵימָא לֵיהּ** - שיענה לו, **אַתּוּן וַאֲנָא הָא חֲמִשָּׁה**, כדי שלא יעמוד בזוגות. **וְאִי שְׁמִיעַ לֵיהּ** שוב קול **דְּאָמַר, אַתּוּן וַאֲנָא הָא שִׁיתָּא** [-ששה], **נֵימָא לֵיהּ, אַתּוּן וַאֲנָא הָא שִׁבְעָה**, וכן הלאה. מספרת הגמרא, **הֲוָה עוּבְדָּא** - היה מעשה באדם שיצא לדרך אחר זוגות, ועשה סגולה זו, והוסיף עליו השד, והוא הוסיף על השד **עַד** שהגיע במניינו **לְמֵאָה וְחַד, וּפָקַע** [-והתבטל] **שִׁידָּא** מרוב צערכו.

הגמרא מבארת כיצד להנצל מנשים מכשפות:

אָמַר אַמֵּימַר, אָמְרָה לִי רֵישְׁתִּינְהִי [-מנהיגתן] **דְּנָשִׁים כַּשָּׁפְנִיּוֹת**, ומלמדת אותן כשפים, **הַאי מַאן דְּפָגַע בְּהוּ בְּנָשִׁים כַּשָּׁפְנִיּוֹת** - מי שפוגע בנשים מכשפות, כדי שלא ינזק מהן **נֵימָא הָכִי, חָרֵי חַמִּימֵי בְּדִיקוּלָּא בַּזְיָא לְפוּמַיְיכוּ נָשֵׁי דַּחֲרָשַׁיָּא** - צואה חמה בסלים קרועים ונקובים יהיה לפיכן, נשים כשפניותכז, **יהי רצון דקָרַח קָרְחַיְיכִי** - שימרטו אותן שערות שלכן שאתן מכשפות בהן, וכן **פָּרַח פָּרְחַיְיכִי** - שהרוח תשא את פירורי הלחם שאתן מכשפות בהנכח,

---

טז. **ולכך** אף ששה אין בהם משום זוגות, וחולקים הם על רב חסדא ורבה בר רב הונא שאמרו לעיל שבששה יש משום זוגות.

יז. **ולכך** אף בארבעה אין משום זוגות, וחולקים בזה על רבה ורב יוסף.

כמה שהיו הדורות יותר מאוחרים היו מקילים יותר בזוגות. רשב"ם (ד"ה נפה). וכתב בפתח עינים (קט: ד"ה ממנס), שלכן לא קשה על רבא מהברייתא לעיל 'השותה כפליים דמו בראשו', שכולל גם ארבעה, משום שזה היה בזמן התנאים, אבל בימי רבא כבר לא חששו בארבעה.

יח. **המהרש"א** (מ"פ ד"ה שלוש) מבאר את השיטות, שברכת כהנים יש בה ששים אותיות כנגד ששים רוחות הטומאה, שזה לעומת זה עשה אלהים [והיינו ששים גיבורים שהיו סביב למטתו של שלמה], ולכך הדעה הראשונה סברה שרק תיבת 'שלום' שהיא מסיימת את הששים אותיות יכולה להצטרף רק לטובה להציל מהמזיקים. והדעה השניה סברה שגם תיבת 'ויחונך' שהיא רוב הברכות בתיבות ואותיות יכולה להציל מהמזיקים. והדעה השלישית סברה, שגם תיבת 'וישמרך' כיון שהיא חלק מהששים אותיות יכולה להציל מהמזיקים.

יט. **ומה** שאמר רבא לעיל (קט:) שכוס של ברכה לא מצטרף לרעה, שמשמע שלולי זה יש חשש בארבעה כוסות, כוונתו שעם כוס של ברכה אין אף חשש כשפים, אבל זוגות אין גם בלא כוס של ברכה. רשב"ם (ד"ה נפה). ולכאורה קשה, מדוע לא חשש רבא להוציאם אחר ארבעה כוסות משום כשפים. וצריך לומר שבמקומו של רבא לא היו שכיחות נשים כשפניות, ולכן לא חשש לכשפים. מלא הרועים (נרשנ"ס שם). או שתלמידי רבא היה זכותם רב ואין הכשפים מזיקים להם. חתם סופר (השלם, ד"ה נפה). ועוד תירץ במלא הרועים על קושיית הרשב"ם, על פי מה שכתב הרשב"ם לעיל (ד"ה נפה) שכמה שהדורות מאוחרים יותר היו מקילים יותר בזוגות, ולפי זה ביאר, שתירוץ רבא לעיל הוא על תקנת ארבעה כוסות שבמשנה, ואז חששו יותר לזוגות, אבל בימי רבא לא חששו לזוגות בארבעה כוסות אף בלי כוס של ברכה. וכן כתב בפתח עינים (קט: ד"ה ונהכי).

כ. **שהיה** רגיל להקשות לו ברבים. רשב"ם (ד"ה לאומנן). וראה לעיל (מ:) ובעבודה זרה (סה:) שאמרו 'איתיביה רבה בר ליואי לרבא', וחזר בו רבא.

רבא לא חשש אולי פגעו בו כשפים, כיון שהיה זכותם רב, ולא יכולים הכשפים לפגוע בהם. חתם סופר (השלם, ד"ה נפה).

ובספר משחת אהרן (ד"ה לאמר) פירש, על פי מה שאמרו לעיל שבאדם חשוב חוששים לזוגות אף שהוא בביתו ולא רק כשיוצא לדרך, אם כן יש לומר שמה שאמר רבא שבארבעה אין חשש זוגות הוא רק לאדם שאינו חשוב, אבל אדם חשוב צריך לחשוש גם בארבע. ולפי זה השיב רבא שמשום שהקשה לו בשעת הדרשה והראה שהוא אדם חשוב, לכן הוא ניזוק גם מארבעה.

כא. **אלו** הם דברי רב יוסף, ולא דברי יוסף שידא, שהרי אמרו בסמוך שבשתים הם הורגים. ואף רב יוסף הודה לכך אחר שדחו את דבריו באיכא דאמרי. חידושי המאירי (ד"ה אמר).

כב. **רשב"ם** (ד"ה לא). ופירש כן משום שרב יוסף עצמו אמר לעיל ש'ויחנך' אינו מצטרף לרעה, אבל ארבעה יש בהם משום זוגות, ואיך אמר כאן 'מלכא לא אקרי מזיק', אלא על כרחך שלפעמים הוא מזיק. אבל אין לפרש שהכריחו משום ששנינו לעיל בברייתא 'לא יאכל תרי' וכו', משום ששם אפשר לפרש שהחשש הוא משום כשפים. קרבן תודה (נרשנ"ס שם). אמנם בתוספות (ד"ה ומלכא) כתבו, שהניזוקים הם מהכשפים.

כג. **ובבן** יהוידע (ד"ה ממלמלי) פירש, שיוסף שידא אמר לרב יוסף שאשמדאי ממונה על הזוגות המנויים להלן (ע"ב) מהלכה למשה מסיני. ורב יוסף פירש דבריו, שאינו מזיק רק בדברים המנויים ולא בשאר הדברים. והאיכא דאמרי פירשו, שמזיק גם בשאר הדברים.

כד. **שהיזק** הזוגות הוא מפני שעשה שנים, ולא עשה רמז לאחדות ה', ולכן תקנתו שיחבר ימין ושמאל לרמוז שמהשנים נעשה אחד. עין אליהו (ד"ה לי).

כה. **ואף** קול אדם או אשה. רשב"ם (ד"ה לי).

כו. **רשב"ם** (ד"ה פקע). והמהרש"א (מ"פ ד"ה עד) ביאר, שאף הסובר שבעשרה יש משום זוגות, מכל מקום במאה אין משום זוגות, שהוא כולל את כל המספרים בכח אחד. ועוד, שהוא נחשב קודש קדשים, שהוא מעשר מן המעשר שנותן הלוי לכהן.

כז. **רשב"ם** (ד"ה מרי). אולם כתב בבניהו (ד"ה מרי), שיש לגרוס ברשב"ם 'קורעין ונוקבין', והיינו שהסלים יקרעו את הפה שלהן. ובכך מבואר מה החילוק בין פירוש זה לפירוש השני שביאר הרשב"ם להלן (ע"ב ד"ה השמח) ששם פירש 'בסלים קרועין'.

כח. **רשב"ם** (ד"ה פרח). ועוד פירש, שהוא כלי אומנות של כישוף. וכן מה שנאמר (ישעיהו יג כ) 'הִנְנִי אֵל כְּסִתּוֹתֵיכֶנָּה אֲשֶׁר אַתֶּנָּה מְצֻדּוֹת שָׁם אֶת הַנְּפָשׁוֹת לְפֹרְחוֹת', לפורחות היינו אחד מכלי האומנות של הכישוף. ובערוך (ערך מר - השמיני) פירש, יפרח פרח שלכם. והביא גירסא 'פרפרייכו', דהיינו פירורים. הרש"ש (ד"ה פרח) כתב שנראה שגירסת הרשב"ם היתה 'פרח פרכייכו'. והעיר בספר מצור דבש (נרשנ"ס שם), שלפי הפירוש השני שהוא כלי אומנות של כשפים אכן גורסים 'פרחייכו'.

מצוה באנפי נפשה היא. ומין מצטרפין זה לזה: אמאי נמלך הוא. ומין מצטרפין לזוגות: הכי קאמר לא יאכל תרי. ויעשה לרכיו אפילו פעם אחת, או אם אמה לא יעשה: דילמא חלישׁ. מחמת תשמיש, מיידי דזוגות קאי מיתרע: שלא ראה פני השוק. בין כוס לכוס: ולא אמרן. דמרעי ליה זוגות אלא לנחת לדרך אחר הזוגות, אבל לעמוד בביתו לית לן בה: מני כשורי. כשאומה כוס זה מסתכל בקורה זו, ולפי חשבון הקורות מזדהר בזוגות: כי הוה שתי חד בסא מנקטא תרי בסי. דהוו להו תלתא: אדם חשוב שאני.

מצוה באנפי נפשה הוא. לא יעשה צרכיו תרי אמאי נמלך הוא אמר אביי הכי קאמר לא יאכל תרי וישתה תרי ולא יעשה צרכיו אפילו פעם אחת[ו] דילמא חלישׁ ומיתרע. ת"ר שותה כפלים דמו בראשון אמר רב יהודה אימתי בזמן שלא ראה פני השוק אבל ראה פני השוק הרשות בידו אמר רב אשי חזינא ליה לרב חנניא בר ביבי דאכל כסא הוה נפיק וחזי אפי שוקא ולא אמרן אלא לצאת לדרך אבל בביתו לא אמר ר' זירא ולישן כלצאת לדרך דמי אמר רב פפא ולצאת לבית הכסא כלצאת לדרך דמי ובביתו לא והא רבא מני כשורי ואביי כי שתי חד בסא מנקיט ליה אימיה תרי כסי בתרי ידיה ורב נחמן בר יצחק כי הוה שתי תרי כסי מנקיט ליה שמעיה חד בסא חד בסא מנקיט ליה תרי כסי בתרי ידיה[ו] אדם חשוב שאני. אמר עולא עשרה כוסות אין בהם משום זוגות עולא לטעמיה דאמר עולא ואמרי לה במתניתא תנא[ב] עשרה כוסות תיקנו חכמים בבית האבל ואי ס"ד עשרה כוסות יש בהן משום זוגות היכי קיימי רבנן ותקנו מילתא דאתי לידי סכנה אבל תמניא יש בהן משום זוגות רב חסדא ורבה בר רב הונא דאמרי תרוייהו[א] שלום לטובה מצטרף לרעה לא מצטרף אבל שיתא יש בהן משום זוגות רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו[ב] ויחונך לטובה מצטרף לרעה לא מצטרף אבל ארבעה יש בהן משום זוגות אביי ורבא דאמרי תרוייהו[ג] וישמרך לטובה מצטרף לרעה לא מצטרף ואזדא רבא לטעמיה דרבא אפקינהו לרבנן בארבעה כוסות אע"ג דאיתזק רבא בר ליואי לא חש לה למילתא דאמר ההוא משום דאותבן בפירקא הוה. אמר רב יוסף אמר לי יוסף שידא אשמדאי מלכא דשידי ממונה הוא אכולהו זוגי ומלכא לא איקרי מזיק איכא דאמרי לה להאי גיסא[ג] אדרבה מלכא [רתחנא הוא[ג]] מאי דבעי עביד[ג] שהמלך פורץ גדר לעשות לו דרך ואין מוחין בידו אמר רב פפא אמר לי יוסף שידא בתרי קטלינן בארבעה לא קטלינן[ד] בארבעה מזקינן בתרי בין בשוגג בין במזיד בארבעה במזיד אין בשוגג לא ואי אישתלי ואיקרי ונפק מאי תקנתיה לינקוט זקפא דידיה דימיניה בידא דשמאליה וזקפא דשמאליה בידא דימיניה ונימא הכי אתון ואנא הא תלתא ואי שמיע ליה דאמר אתון ואנא הא ארבעה נימא ליה אתון ואנא הא חמשה ואי שמיע ליה דאמר אתון ואנא הא שיתא נימא ליה אתון ואנא הא שבעה הוה עובדא עד מאה וחד ופקע שידא. אמר אמימר אמרה לי רישתינהי דנשים כשפניות האי מאן דפגע בהו בנשים כשפניות נימא הכי חרי חמימי בדיקולא בזייא לפומייכו נשי דחרשייא קרח קרחייכי פרח פרחייכי איבדור

עשרה אין בהם משום זוגות. ולית ליה לרבה דאמר לעיל[ו] כוס של ברכה אין מצטרף לרעה דמזמן עשרה כוסות אינה צרכי המזון: **ומלכא** לא מקרי מזיק. והא דתניא לא יאכל תרי היינו משום כשפים ורשב"ם פירש לפעמים מזיק: (שייך לקמן דף קיא ע"ב): **האי** מאן דפגע באיתתא כו'. והא דאמר נמי שמתו (גרסת דף כ) ר' יוחנן הוה קאזיל ויתיב אשערי טבילה כי היכי דילדן זרעא כוותיה הכא דפגע בעל עולה מן המיס ור' יוחנן אשערי טבילה יתיב מי נמי התם יתיב הכא פגע מי נמי רבי יוחנן היה אומר שופך בוז על וגו': נפתח

עשרה אין בהם משום זוגות. ולית ליה לרבה דאמר לעיל[ו] כוס של ברכה אין מצטרף לרעה דמזמן עשרה כוסות אינה כוס של ברכה המזון: **ומלכא** לא מקרי מזיק. והא דתניא לא יאכל תרי היינו משום כשפים ורשב"ם פירש לפעמים מזיק: (שייך לקמן דף קיא ע"ב): **האי** מאן דפגע באיתתא כו'. והא דאמר נמי שמתו (גרסת דף כ) ר' יוחנן הוה קאזיל ויתיב אשערי טבילה כי היכי דילדן זרעא כוותיה הכא דפגע בעל עולה מן המיס ור' יוחנן אשערי טבילה יתיב מי נמי התם יתיב הכא פגע מי נמי רבי יוחנן היה אומר שופך בוז על וגו': נפתח

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ברכות יט. ומ"ש], ב) [כתובות דף ח:], ג) [סנהדרין כ: בפ"ק קמ"ס: בפ' בתרא ק: יבמות עו:], ד) עיין עירובין סד:, ה) דף ח:, ו) קט ע"ב, ז) עמוד ב, ח) עיין לעיל מ: וע"ז סה: ובתוס' שם ד"ה איתביה.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה לטובה מצטרף לרעה לא מצטרף אם אמה כו':

תורה אור השלם

א) יְשָׂא יְיָ פָּנָיו אֵלֶיךָ וְיָשֵׂם לְךָ שָׁלוֹם: [במדבר ו, כו]

ב) יָאֵר יְיָ פָּנָיו אֵלֶיךָ וִיחֻנֶּךָּ: [במדבר ו, כה]

ג) יְבָרֶכְךָ יְיָ וְיִשְׁמְרֶךָ: [במדבר ו, כד]

הגהות וציונים

[ו] ס"א לא יאכל תרי ויעשה צרכיו ולא ישתה תרי ויעשה צרכיו (גליון) ובכת"י נוסף ולא יקנח תרי ויעשה צרכיו דלמא חליש ומיתרע: [ז] בכת"י ליתא לתיבות "א"ד לה להאי גיסא" והכי איתא שם אדרבה לאידך גיסא: [ח] ליתא בדפו"י, ובעין יעקב איתא הכי אדרבה מלכא רשותיה בידיה דמאי דבעי עביד: [ט] "בארבעה לא קטלינן" ליתא בכת"י: [י] השולטת עליהם כצ"ל: [כ] נראה דהס"ד ומה"ד "לפומייכו נשי חרשייתא", וכ"ה ברשב"ם: [ל] בכת"י מזמנת: [מ] [צ"ל רבא] (גליון): [נ] כ"ה בגמ' כת"י וליתא מה שנוסף לפנינו "ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות" וכ"ה בכל הראשונים:

אר"ח 19/06/2018

מכאן ואילך מדת האורך י"ב אצבע אורך באצבע רוחב וברום אצבע ביצה ושני שלישי ביצה נמצאו ביצה ושני שלישה [שהן] עשרה שתותי ביצה (נשאר) [מחזיק] י"ב אצבעות אורך ברום אצבע ורוחב אצבע כשתחלוק אלו י"ב אצבעות לי' שתותיהן מגיע לכל שתות אצבע וחומש אצבע הוצא מהן אצבע וחומש לשתות הא' נשתיירו י"א אצבעות חסר חומש אצבע לט' שתותיהן שהן ביצה ומחצה שהיא רביעית של תורה. עוד דרך אחרת כשתחלוק מ"א אלף אצבע ותע"ב אצבעות לג' אלפים ותת"מ רביעיות [יגיע] י"א אצבעות פחות חומש לכל רביעית נמצאים בכל רביע י"א אצבע חסר חומש אצבע: **תאני ר"ח ים שעשה שלמה** מחזיק ק"נ מקוה טהרה. כבר פרשנוהו בעירובין במקומו פי' מבואר: **לא יפחתו לו כו'**. אפשר מתקני רבנן מילתא דאית בה סכנה והתניא לא יאכל תרי ולא ישתה תרי ולא יעשה צרכיו תרי. ופרקי' ליל שמורים המשומר מכל היזק. **רבא אמר** כוס של ברכה מצטרף לטובה ולא לרעה וכשתסיר כוס של ברכה נשארו ג' כוסות. **רבינא אמר**[ט] כל חדא וחדא מצוה בפני עצמה היא ואינן מצטרפין זה עם זה. **השותה [שני] כוסות** דמו בראשו ואם **ראה פני השוק** (ו) או יצא לבית הכסא אינו חושש. עשרה (זוגות) כוסות אין בהן משום זוגות מדתקנינהו רבנן בבית האבל. **וישמרך** שהוא סוף ג' תיבות. **ויחנך** שהוא סוף חמשה. **שלום** שהיא תיבה שביעית. **הני כלהו לא מצטרפי לרעה** כלומר כוס הג' אינו מצטרף עם הד' ולא הה' עם הו' ולא הז' עם הח'. **רבה בר לואי** דאיתזק משום דאותביה לרבא בפרקא. **אמר יוסף שידא** אתרי קטלינן בין בשוגג בין במזיד ארבעה במזיד מזיקין.

חשק שלמה על ר"ח

(ו) נראה דהיה לרבינו גי' מחמת גמרא דלמא מינו מופס יוצא לבית הכסא מינו מופס משום זוגות ול"ע.

משנת ראשונים

כל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא. כתב הריא"ף ז"ל בהלכות דכיון דכל חד וחד מצוה באפי נפשיה הוא, לענין ברכה נמי צריך לברך בורא פרי הגפן אכל כסא וכסא, למד הריא"ף ז"ל ענין ברכה ממה שאמרו לענין זוגות לפי שהן שוין בדין נמלך, שהרי נמלך אין בו משום זוגות ונמלך נמי קובע ברכה אחרת, הילכך כיון דחזינן דהני כסי לא מצטרפי דליהוו זוגות אלמא לא ממשכי אהדדי והוו כנמלך הילכך כל אחד ואחד קובע ברכה לעצמו. [חדושי הר"ן]

רשב"ם

איבדור תבלונייכי. יהו מפוזרין תבלין שלכם: פרחיה זיקא למוריקא חדתא דנקטיתו. יפה הרוח מותו כרכוס חדש שמתן מוחזות בידכן לכתף בו: אדחנני ואחננכי לא (ט) אתי לגו. כל זמן שחסו עלי מן השמים ומני חסתי על עלמי ומתן חסתן עלי, לח בחתי ביניכס: השתא דאתית לגו קרחנני וחננכי. השתח שבחתי ביניכס יודע מני שנתקררו עלי רחמיכס, וגס רחמי נתקררו שלח חסתי על עלמי. ל"ח [מ] גרסי' חרי חמימי בדיקולי בזיין, לומה רותחת בסליס קרועין, יהח לפומייכו נפי חרפייתח, מותן חרי יהח מזונות לפיכס כשפניות. בתשובות הגאונים: קפיד ארושמא דחביתא. כשמוכרים יין חוקקין פגימות בחדה בתחית בסליס קרועין, יהח לפומייכו נפי חרפייתח, מותן חרי יהח מזונות לפיכס כשפניות. בתשובות הגאונים: קפיד ארושמא דחביתא. כשמוכרין

וְאִיבַּדּוּר תַּבְלוּנַיְיכִי - יתפזרו התבלינים שלכן, **וּפָרְחָא זִיקָא לְמַוַּרְיקָא חַדְתָּא דְּנָקְטִיתוּ** - ישא הרוח את אותו בושם חדש שאתן אוחזות בידכן לכשף בו, **נָשִׁים כַּשָּׁפָנִיּוֹת, אַדְחָנְנִי וַחֲנָנְכִי** - כל זמן שחסו עלי משמים וחסתי על עצמי ואתן חסתן עלי, **לָא אֲתֵיתִי לְגַוּ** - לא באתי ביניכן, **הַשְׁתָּא דַּאֲתֵיתִי לְגַוּ** - כעת שבאתי ביניכן, יודע אני **דְּקָרְחָנְנִי וַחֲנָנְכִי** - שנתקררו עלי רחמיכם, וגם רחמי נתקררו שלא חסתי על עצמי[א].

הגמרא מבארת כיצד יש לנהוג בענין זוגות:

בְּמַעֲרָבָא [-בארץ ישראל] **לָא קָפְדִי אַזּוּגֵי** - לא הקפידו להמנע מזוגות[ב]. ואילו **רַב דִּימִי מִנְּהַרְדְּעָא קָפִיד אֲפִילּוּ אַרּוּשְׁמָא דַּחֲבִיתָא** - הקפיד אף על פגימות החבית[ג] שלא יצאו בזוגות. מביאה הגמרא מעשה בענין זה, **הֲוָה עוּבְדָא** - היה מעשה ורשמו חבית בזוגות, **וּפָקַע חֲבִיתָא** - ונבקעה החבית.

הגמרא מביאה כלל בענין זה, **כָּל דְּמִילְּתָא, כֹּל דְּקָפִיד** יותר מדאי על זוגות, **קָפְדִי** המזיקים **בַּהֲדֵיהּ**, ומזיקים אותו. **ומי דְּלָא קָפִיד** כל כך, **לָא קָפְדִי** המזיקים **בַּהֲדֵיהּ**[ד], **וּמִידוּ לְמֵיחַשׁ מִיבָּעֵי** - ומכל מקום צריך לחוש לדבר, שאם לא כן מדוע הזכירו זה בגמרא, היה לחכמים לומר שלא יקפידו על זוגות, ולא ינזקו[ה].

הגמרא מבארת באלו דברים מקפידים המזיקים בזוגות:

כִּי אֲתָא [-כשבא] **רַב דִּימִי** מארץ ישראל לבבל, **אָמַר**, המזיקים מקפידים על זוגות **בִּשְׁתֵּי בֵּיצִים וּשְׁתֵּי אֱגוֹזִין וּשְׁתֵּי קִישׁוּאִין**[ו], **וְעוֹד דָּבָר אַחֵר** - פרי אחר שלא התפרש מה הוא. **וְזֶהוּ הַלָּכָה לְמֹשֶׁה מִסִּינַי**[ז]. **וּמִסְתַּפְקָא לְהוּ לְרַבָּנָן** - והסתפקו החכמים **מַאי נִיהוּ** [-מה הוא] **הָדָבָר אַחֵר** שמקפידים עליו, **וְלִכְן גָּזוּר רַבָּנָן בְּכוּלְּהוּ זוּגֵי, מִשּׁוּם** שיש לחשוש שמא זהו **הָדָבָר אַחֵר**.

מוסיפה הגמרא, **וְהָא דַּאֲמָרַן** - מה שאמרו האמוראים לעיל (ע"ח) **שבְּעֶשְׂרָה** או **בִּתְמָנְיָא** [-שמונה] או **בִּשְׁיתָּא** [-ששה] או **בְּאַרְבָּעָה, אֵין בָּהֶן מִשּׁוּם זוּגֵי**, כל אחד לפי שיטתו, **לָא אֲמָרַן** שאין בהם זוגות, **אֶלָּא לְעִנְיַן מְזִיקִין, אֲבָל לְעִנְיַן כְּשָׁפִים**, אם יש שם נשים כשפניות, **אֲפִילּוּ טוּבָא** [-יותר מעשרה] **נַמִּי חֲיִישִׁינַן**. מביאה הגמרא מעשה בענין זה, **כִּי הָא דַּהֲווּ גַּבְרָא דְּגָרְשָׁה לְדְבִיתְהוּ** - כמו המעשה באדם שגירש את אשתו, **(אזל) [אָזְלָה] אִינַּסְבָּה לְחֶנְוָאָה** - הלכה האשה ונישאה לחנוני המוכר יין, **כָּל יוֹמָא הֲוָה** הבעל הראשון **אָזֵיל וְשָׁתֵי חַמְרָא** - הולך לשתות יין אצל בעלה השני[ח], **הֲוָה קָא עָבְדָא לֵיהּ** - היתה האשה עושה לו **כְּשָׁפִים, וְלָא קָא מְהַנְיָא לֵהּ בֵּיהּ** - ולא הועיל לה להזיקו, **מִשּׁוּם דַּהֲוָה מְזַדְּהַר בְּנַפְשֵׁיהּ** - שהיה נזהר בעצמו **בְּשְׁתייתו** שלא לשתות **זוּגָא. יוֹמָא חַד אִשְׁתֵּי טוּבָא** - שתה הרבה, **וְלָא הֲוָה יָדַע כַּמָּה שָׁתֵי** - ולא ידע כמה שתה, **עַד שִׁיתְסַר הֲוָה צָיֵיל** - עד ששה עשר כוסות עדיין היה צלול בדעתו, **וְאִיזְדַּהַר בְּנַפְשֵׁיהּ** מזוגות, אבל **מִבָּאן וְאֵילַךְ לָא הֲוָה צָיֵיל, וְלָא אִיזְדַּהַר בְּנַפְשֵׁיהּ** מזוגות, **אַפִּיקְתֵּיהּ בְּזוּגָא** - והוציאתו משם אחר ששתה זוגות, ושלטו בו הכשפים, **כִּי הֲוָה אָזֵיל** - כשהלך משם, **גַּם בֵּיהּ** [-פגש בו] **הַהוּא טַיָּיעָא** - סוחר ערבי[ט], **אָמַר לֵיהּ** אותו ערבי, **גַּבְרָא קְטִילָא הוּא דְּאָזֵיל הָכָא** - אדם מת הולך כאן, שראה ששלטו בו הכשפים, **אָזֵיל חַפְּיֵהּ לְדִיקְלָא** - הלך האיש ונשען על הדקל מרוב חולי ודאגה, **צָוַח** [-יבש] **דִּיקְלָא** מכח הכשפים, **וּפָקַע** - ונבקע האיש **הַהוּא** ומת.

כלל נוסף בענין זוגות:

אָמַר רַב עַוִּירָא, אכל תבשיל בשתי **קְעָרוֹת**, **וְכֵן** אם אכל שתי **כְּבָרוֹת, אֵין בָּהֶם מִשּׁוּם זוּגוֹת**. מבארת הגמרא, **כָּל** הדברים **שֶׁגְּמָרוֹ בִּידֵי אָדָם**, כגון קערות תבשיל או ככרות שנגמר עשייתן בידי אדם, **אֵין בָּהֶן מִשּׁוּם זוּגוֹת**, אבל **גְּמָרוֹ בִּידֵי שָׁמַיִם בְּמִילֵּי מִינֵי דְּמֵיכַל** - במיני מאכלים כגון ביצים ופירות, **חָיְישִׁינַן** מזוגות. כיון שאותו דבר אחר שעליו נאמר בהלכה למשה מסיני שהמזיקים מקפידים ומחמתו חוששין לשאר זוגות, הוא דבר שנגמר בידי שמים[י].

הגמרא מביאה אופנים שאין בהם היזק זוגות:

השותה שני כוסות **בַּחֲנוּת, אֵין בָּהֶן מִשּׁוּם זוּגוֹת**, שאינו נחשב קביעות, ואין המזיקים מקפידים עליו[יא]. וכן השותה כוס אחד, ולא חשב לשתות עוד כוס, ואחר כך **נִמְלָךְ** לשתות עוד כוס, אינם מצטרפים[יב], **וְאֵין בָּהֶן מִשּׁוּם זוּגוֹת**. וכן **אוֹרֵחַ** שאינו יודע אם ישקוהו עוד, בכל כוס הוא כנמלך, **וְאֵין בּוֹ מִשּׁוּם זוּגוֹת**[יג]. וכן **אִשָּׁה** שאינה קבועה לשתות הרי היא כנמלך בכל כוס, **וְאֵין בָּהּ מִשּׁוּם זוּגוֹת. וְאִי אִשָּׁה חֲשׁוּבָה** היא שקבועה לשתות, **חָיְישִׁינַן** בה לזוגות.

אָמַר רַב חִינָּנָא בְּרֵיהּ דְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, אִיסְפַּרְגּוֹס - משקה העשוי מכרוב ויין[יד], ושותים אותו לרפואה, אם שותהו אחר שני כוסות, הוא

א. **דרש** 'קרחנני' לשתי תיבות 'קר חנני', והיינו נתקררו הרחמים. בארות המים (נתש"י ד"ה והשתא).

ב. **רק** בדורות האמוראים האחרונים לא הקפידו על זוגות בארץ ישראל, אבל בדורות התנאים הקפידו גם בארץ ישראל, שהרי בברייתות הזהירו על זוגות, וסתם ברייתות ששנו רבי חייא ורבי אושעיא נשנו בארץ ישראל. וכן בימי האמוראים הראשונים הקפידו בכל המקומות. פתח עינים לעיל (קט: ד"ה ופפסר). ובבן יהוידע (שם ד"ה לח) הוסיף עוד, שבכל דור נחלש יותר כח הסטרא אחרא, ובתחילה נתבטל הזוגות בארץ ישראל, ובדורות שאחר כך נתבטל גם בבבל.

ג. **כשהיו** מוכרים יין, היו חורטים רשימות בחבית לדעת כמה מידות איפה יש בה. רשב"ם (ד"ה כל דקפיד). ובלשמוע בלמודים (ד"ה כל) פירש, שקפיד היינו מי שחושב בשעת מעשה שיש כח בשדים להזיקו, ואף על פי כן שותה זוגות, שאומר שאינו חושש להם, אותו הם מזיקים כדי שיכיר כחם. ולא קפיד היינו שאינו חושב עליהם כלל. וראה להלן בהערה את פירוש השל"ה.

ד. **רשב"ם** (שם). ובעבודת אהרן (מות לד) פירש, שיש לחוש לכשפים, וכמבואר להלן שיש לחוש לכשפים אפילו בהרבה.

ו. **הטעם** שנקטו דווקא מינים אלו, משום שהם דומים אחד לשני ביותר, ועל פי דברי המינים כל שני דברים דומים יש להם שני התחלות ח"ו, לכן ציוו שלא לאכול מהם זוגות, כדי לא יבואו לטעות זו. וביצים כולל את כל מיני הביצים, ואגוזים כולל את כל פירות האילן, וקישואים כולל את כל פירות הארץ. של"ה (פסחים מלה עשירה מות תקטו) בשם ספר מלכיאל. וכן פירש (שם מות תקיג) על פי זה את דברי הגמרא לעיל 'כל דקפיד קפדי בהדיה', דהיינו מי שנבוך בחקירה זו אולי יש ח"ו שתי התחלות, הוא ניזוק מהם. אבל מי שמיושב בדעתו ומבין שאין דבר שיפלא ממנו יתברך, אין להם שליטה עליו. וראה עוד לעיל (קט:) את דברי השל"ה בחומרת זוגות.

ז. **ומה** שאמרו לעיל שבארץ ישראל לא הקפידו על זוגות, הוא משום שההלכה למשה מסיני נאמרה על תנאי כל זמן שמקפידים על כך. תורה לשמה (שו"ת, סי' שנג). ובתפארת ישראל (יומא פ"ג ימין מות יג) כתב, שמה שאמרו הלכה למשה מסיני הוא לאו דווקא, אלא הכוונה דבר חזק כהלכה למשה מסיני. וכן כתב מהר"צ חיות (חגיגה ג: ד"ה עמון).

ח. **בתרומת** הדשן (סי' למג) הוכיח מכאן שהמגרש אשה והיא נישאה לאחר, יכול בעלה הראשון להכנס לבית בעלה השני, שהגמרא מביאה ראיה ממעשה זה שיש חשש מכשפים, ולא מסתבר שמדובר בעבריין, שאם כן אולי העבירה גרמה לו להינזק. אולם הבית יוסף (מהט"ז סי' קיט) כתב שאין נראה לו ואין ראייתו מוכרחת. והט"ז (שם ס"ק יט) כתב, שודאי שאין הדין כן, ואדם זה היה עבריין, וראיית הגמרא היא ממה שלא ניזק כל זמן שלא שתה זוגות.

ט. **רש"י** (נדרים ו: ד"ה חלף).

י. **ומה** שאמרו בכל הסוגיא שבכוסות יין יש משום זוגות, פירש בתוספות רי"ד (ד"ה גמרו), שהיין נחשב גמרו בידי שמים, כיון שגם הענבים היוצאים מן הארץ ראויים לאכילה, וגם היין נברא כשהוא כנוס בתוכו, אבל חיטים אינם ראויים לאכילה, ויש לעשות כמה מלאכות עד שיהא מהם פת.

ובבניהו (ד"ה ח"כ) כתב, שכוונת הגמרא שתי קערות של שני תבשילים, וכן שתי ככרות אחת של חיטים ואחת של שעורים, שבגמרו בידי אדם לא גזרו בשני מינים, אבל מאותו מין גזרו אף בגמרו בידי אדם, ובגמרו בידי שמים גזרו גם בשני מינים [ועל פי זה פירש את מה שגרס ברבינו חננאל גם כוסות, דהיינו אחד של יין ואחד של שכר]. ובערוך השלחן (יו"ד סי' קטו סי"ז) כתב, שהחילוק הוא רק במאכלים, אבל בשתיה יש לחשוש אף בגמרו בידי אדם.

יא. **ומה** ששנינו לעיל במעשה שגירש את אשתו ושתה בחנות וניזוק, שם ניזוק מכשפים. רשב"ם (ד"ה חנות) בפירוש השני. וכתב, שפירוש זה הוא עיקר. ובפירוש הראשון פירש כוונת הגמרא, שאם שותה בשתי חנויות אין זה נחשב כשתי כוסות.

יב. **רש"י** לעיל (ע"ח ד"ה ממלי).

יג. **ואם** יודע שיתנו לו כל צרכו, יש לו לחשוש לזוגות, ולכך רבה בר נחמני [המובא להלן בגמרא] ניזוק מזוגות אף שהיה אורח. תוספות הרא"ש (ב"מ פו. ד"ה והדר).

יד. **ורגילים** לשתות ממנו בכל בוקר לרפואה קודם האכילה, ובלשון פרסי קוראים לכרוב איספרגוס. רשב"ם (ד"ה מספרגוס). ובערוך (ערך מספרגוס) פירש, שאיספרגוס בלשון יון הוא יין של בוקר.

ואסיקנא כל דקפיד קפדי בהדיה. **שני ביצים שני** אגוזים שני קשואים ודבר אחר הלכה למשה מסיני וגזרו רבנן על (ד"א) [כולהו זוגי] משום ד"א שלא נתפרש. **ההוא דגרשה לדביתהו** ואזלא ואנסבא לחנואה שהוא רגיל בעלה קדמאה למשתי גביה ואשקייה זוגות כו'. **קערות וכוסות**[ב] אין בהן **משום זוגות** זה הכלל כל שגמרו בידי שמים חיישינן כגון פירות וביצים. גמרו בידי אדם לא חיישינן. **אמר רב יוסף** תרי דשכרא וחד דחמרא (לא) מצטרף [תרי דחמרי וחד דשכרא לא מצטרף]. וסימנך כדתנן כל המחובר לו (הרי הוא כמוהו) [מן החמור ממנו כמו] היין טמא. (קל) [מן הקל] ממנו כמו השכר טהור. **כולי עלמא** תרי אתכא וחד בתר תכא לא מצטרף משום מעשה דרבה בר נחמני ופי' [ר'] בפרק השוכר:

רשב"ם

איבדור תבלונייכי. יהו מפוזרין תבלין שלכם: **פרחיה זיקא למוריקא חדתא דנקטיתו.** ישם הרוח מותו כרכוס חדש שמתן מוחזות בידכן לכשף בו: **אדחנני ואחננכי לא אתיתי לגו.** כל זמן שחסו עלי מן השמים ומני חסמי על עלמי ומתן חסמן עלי, לא נחמי ניכיכס: **השתא דאתית לגו קרחנני וחננכי.** השתא שנחמי ניכיכס יודע מני שנמקרבו עלי רחמיכס, וגס רחמי נתקרבו שלא חסמי על עלמי. ל"ח[ה] גרסי' חרי חמימי דדיקולי דזיית, זוחה רותחת נחלים קרועין, יהא לפומייכו נשי חרשייתא, מותן חרי יהא מזונות לפיכס כשפיות. **נחשובות הגלוים: קפיד ארושמא דחביתא.** כשמוכרים יין חוקקין פגימות נחצי למספר החיפות, וקפיד עלייהו שלא יגלו בזוגות: **כל דקפיד.** יותר מדאי קפדי נהדיה השדים להזיקו, ולא קפיד כ"כ לא קפדי נהדיה להזיקו. ומיהו למיחש מיבעי חפילו מאן דלא קפיד דלא קפדינן[ט] נהדיה, דאי תימא דלא קפדי נהדיה כלל מ"כ זוגות למה נזכרו בגמרא, כך היה להס לחכמים לומר לא יזהר אדם בזוגות דלא לקפדו נהדיה: **וד"א.** עדיין יש פרי אחד שמקפידין בזוגותיו,[י] הלכה למשה מסיני דמזקי: **והא דאמרת לעיל עשרה אין בהן משום זוגות.** ה"מ היכא דליכא נשים כשפניות: **גם ביה.** פגע בו. ל"ח הדין בו שהיה מסוכן: **אזל חבקיה לדקלא.** מתוך חולי ודלגה נשמך עליו: **ה"ג צווח דיקלא ופקע בו**[כ]. והדקל יבש מכח הכשפים: **קערות.** אם אכל שמי קערות תבשיל: **גמרו בידי שמים.** חיישינן, דהוחל דבר אחר לגזרו בשבילו כל זוגות, **גמרו בידי שמים** הוי, פירות וכל דדמי ליה: **חנות אין בה משום זוגות.** אם שתה בשמי חנויות לא אמרינן כשמי כוסות דמי. לשון אחר, חנות השותה בו זוגות לא קפדי מזיקין עליה, דלאו קביעותא היא, וההוא עובדא דלעיל דההוא גברא דגרשה לדביתהו (אזיל[כא]) אינסבה לחנואה כל יומא הוה אזיל ושתי חמרא הוה קא עבדא ליה כשפים ולא קא מהניא לה ביה משום דהוה מזדהר בנפשיה בזוגא יומא חד אשתי טובא ולא הוה ידע כמה שתי עד שיתסר הוה צייל ואיזדהר בנפשיה מכאן ואילך לא הוה צייל ולא איזדהר בנפשיה אפיקתיה בזוגא כי הוה אזיל גם ביה ההוא טייעא א"ל גברא קטילא הוא דאזיל הכא אזיל חבקיה לדיקלא צווח[כב] דיקלא ופקע הוא. אמר רב עוירא קערות וכברות אין בהם משום זוגות כללא דמילתא כל שגמרו בידי אדם אין בהן משום זוגות גמרו בידי שמים במילי מיני דמיכל[כג] חיישינן **חנות אין בהן משום זוגות נמלך אין בהן משום זוגות אורח אין בו משום זוגות אשה אין בה משום זוגות ואי אשה חשובה** חיישינן אמר רב חינא בריה דרבי יהושע איספרגום מצטרף לטובה ואין מצטרף לרעה. אמר רבינא משמיה דרבא זוגי לחומרא ואמרי ליה זוגי לקולא אמר רב יוסף תרי דחמרא וחד דשיכרא לא מצטרף תרי דשיכרא וחד דחמרא מצטרף וסימנך[כד] זה הכלל כל המחובר לו מן החמור ממנו טמא מן הקל ממנו טהור אמר רב נחמן אמר רב תרי קמא תכא וחד אתכא מצטרפי חד מקמי תכא ותרי אתכא לא מצטרפין מתקיף לה רב משרשיא אטו אנן לתקוני תכא קא בעינן לתקוני גברא בעינן וגברא קא מיתקן וקאי (אלא א"ר משרשיא) דכולי עלמא תרי אתכא וחד לבתר תכא לא מצטרפי כי ההיא מעשה דרבה בר נחמני. אמר רב יהודה אמר שמואל כל המזוג מצטרף לחפוקי מזוגות: **לרעה.** אם שתה ג' וזה שני, לא יצטרף לרחמן:

איבדור תבלונייכי פרחיה זיקא למוריקא חדתא דנקטיתו נשים כשפניות אדחנני וחננכי לא אתיתי לגו השתא דאתית לגו קרחנני וחננכי. במערבא לא קפדי אזוגי רב דימי מנהרדעא קפיד אפילו ארושמא דחביתא הוה עובדא ופקע חביתא כללא דמילתא כל דקפיד קפדי בהדיה ודלא קפיד לא קפדי בהדיה ומיהו[ט] **למיחש מיבעי. כי אתא רב דימי אמר שתי ביצים ושתי אגוזין שתי קישואין ודבר אחר הלכה למשה מסיני ומסתפקא להו לרבנן מאי ניהו דבר אחר וגזור רבנן בכולהו זוגי משום דבר אחר והא דאמרן עשרה תמניא שיתא ארבעה אין בהן משום זוגי לא אמרן אלא לענין מזיקין אבל לענין כשפים אפילו טובא נמי חיישינן כי הא דההוא גברא דגרשה לדביתהו (אזיל**[כה]**) אינסבה לחנואה כל יומא הוה אזיל ושתי חמרא הוה קא עבדא ליה כשפים ולא קא מהניא לה ביה משום דהוה מזדהר בנפשיה בזוגא יומא חד אשתי טובא ולא הוה ידע כמה שתי עד שיתסר הוה צייל ואיזדהר בנפשיה מכאן ואילך לא הוה צייל ולא איזדהר בנפשיה אפיקתיה בזוגא כי הוה אזיל גם ביה ההוא טייעא א"ל גברא קטילא הוא דאזיל הכא אזיל חבקיה לדיקלא צווח**[כו]** **דיקלא ופקע הוא. אמר רב עוירא קערות וכברות אין בהם משום זוגות כללא דמילתא כל שגמרו בידי אדם אין בהן משום זוגות גמרו בידי שמים במילי מיני דמיכל**[כג] **חיישינן חנות אין בהן משום זוגות נמלך אין בהן משום זוגות אורח אין בו משום זוגות אשה אין בה משום זוגות ואי אשה חשובה חיישינן אמר רב חינא בריה דרבי יהושע איספרגום מצטרף לטובה ואין מצטרף לרעה. אמר רבינא משמיה דרבא זוגי לחומרא ואמרי ליה זוגי לקולא אמר רב יוסף תרי דחמרא וחד דשיכרא לא מצטרף תרי דשיכרא וחד דחמרא מצטרף וסימנך**[כד] **זה הכלל כל המחובר לו מן החמור ממנו טמא מן הקל ממנו טהור אמר רב נחמן אמר רב תרי קמא תכא וחד אתכא מצטרפי חד מקמי תכא ותרי אתכא לא מצטרפין מתקיף לה רב משרשיא אטו אנן לתקוני תכא קא בעינן לתקוני גברא בעינן וגברא קא מיתקן וקאי (אלא א"ר משרשיא) דכולי עלמא תרי אתכא וחד לבתר תכא לא מצטרפי כי ההיא מעשה דרבה בר נחמני. אמר רב יהודה אמר שמואל כל המזוג מצטרף**

איבדור תבלונייכי. יהו מפוזרים תבלין שלכם: פרחיה זיקא למוריקא חדתא דנקטיתו. ישם הרוח מותו כרכוס חדש שמתן מוחזות בידכן לכשף בו: אדחנני ואחננכי לא (ח) **אתי לגו. כל זמן שחסו עלי מן השמים ומני חסמי על עלמי ומתם חסמם על ידמי**[ז]**, לא נחמי ניכיכס: והשתא דאתיתי לגו קרחנני וחננכי. הוחיל ונחמי ניכיכס יודע מני שנתקרבו רחמיכן מעלי, וגס רחמי נתקרבו שלא חסמי על עלמי: קפיד ארושמא דחביתא. כשמוכרין יין חוקקין פגימות הרבה נחצי למספר החיפות, וקפיד עלייהו שלא יגלו בזוגות: וד"א. יש פרי אחד שמקפידין בזוגותיו: והא דאמרת לעיל עשרה אין בהן משום זוגות. ה"מ היכא דליכא נשים כשפניות: גם ביה. פגע בו. ל"ח הדין בו שהיה מסוכן: אזל חבקיה לדקלא. מתוך חולי ודלגה נשמך עליו: ה"ג צווח דיקלא ופקע בו**[ג]**. והדקל יבש מכח הכשפים: קערות. אם אכל שמי קערות תבשיל: גמרו בידי שמים. חיישינן, דהוחל דבר אחר לגזרו בשבילו כל זוגות, גמרו בידי שמים הוי, פירות וכל דדמי ליה: חנות אין בה משום זוגות. אם שתה בשמי חנויות לא אמרי' כשמי כוסות דמי. לשון אחר, חנות השותה בו זוגות לא קפדי מזיקין עליה, דלאו קביעותא היא, וההוא עובדא דלעיל דההוא גברא דגרשה לדביתהו גברא הוי, לאו קביעותא היא, וההוא עובדא דלעיל דההוא גברא דגרשה לדביתהו (אזיל**[ד]**) אינסבה לחנואה כל יומא הוה אזיל ושתי חמרא הוה קא עבדא ליה כשפים ולא קא מהניא לה ביה משום דהוה מזדהר בנפשיה בזוגא יומא חד אשתי טובא ולא הוה ידע כמה שתי עד שיתסר הוה צייל ואיזדהר בנפשיה מכאן ואילך לא הוה צייל ולא איזדהר בנפשיה אפיקתיה בזוגא כי הוה אזיל גם ביה ההוא טייעא א"ל גברא קטילא הוא דאזיל הכא אזיל חבקיה לדיקלא צווח**[ה]** **דיקלא ופקע הוא. אמר רב עוירא קערות וכברות אין בהם משום זוגות כללא דמילתא כל שגמרו בידי אדם אין בהן משום זוגות גמרו בידי שמים במילי מיני דמיכל**[ו] **חיישינן חנות אין בהן משום זוגות נמלך אין בהן משום זוגות אורח אין בו משום זוגות אשה אין בה משום זוגות ואי אשה חשובה חיישינן אמר רב חינא בריה דרבי יהושע איספרגום מצטרף לטובה ואין מצטרף לרעה. אמר רבינא משמיה דרבא זוגי לחומרא ואמרי ליה זוגי לקולא אמר רב יוסף תרי דחמרא וחד דשיכרא לא מצטרף תרי דשיכרא וחד דחמרא מצטרף וסימנך**[ז] **זה הכלל כל המחובר לו מן החמור ממנו טמא מן הקל ממנו טהור אמר רב נחמן אמר רב תרי קמא תכא וחד אתכא מצטרפי חד מקמי תכא ותרי אתכא לא מצטרפין מתקיף לה רב משרשיא אטו אנן לתקוני תכא קא בעינן לתקוני גברא בעינן וגברא קא מיתקן וקאי (אלא א"ר משרשיא) דכולי עלמא תרי אתכא וחד לבתר תכא לא מצטרפי כי ההיא מעשה דרבה בר נחמני. אמר רב יהודה אמר שמואל כל המזוג מצטרף**

זוגי לחומרא. אם אינו יודע אם שתה זוגות אם לאו, ישתה, ואם שתה זוגות הוחיל ודעתו לגרפן מצטרפין לטובה, ואם לא שתה זוגות נמלך[ח] **ואינו מצטרף לרעה: ואמרי לה זוגי לקולא. שלא ישתה, דכיון דשמי גלי מדעתיה דקפיד בזוגות, ואי מעיקרא לא בזוגות הוה קאי והשתא שתי מצטרפי להו בהדי הדדי, הלכך לא ישתה, דאפילו אי בזוגות הוה קאי כיון דלא קפיד לא קפדי נהדיה: כל המחובר לו. גבי טומאות קאי דתנן**[ז] **מפץ**[ח] **חמש על חמש מחצלת שטה על שטה, וה"ק אם יש מחצלת חמשה ואינו מקבל טומאה וטפח ממפץ מחובר לו, הוחיל וחמור ממנו מצטרף לו ומקבל טומאה, אבל אם מפץ מרבעה וטפח מחצלת מחובר לו, הוחיל וקל הוא ממנו אין מצטרף לו: ה"ג אמר רב נחמן תרי מקמי תכא וחד אתכא מצטרפי, חד מקמי תכא ותרתי אתכא לא מצטרפי. הוחיל ושתי מתכא זוגות, לא מהני ליה לירוף: ודבו"ע. אפילו רב מתרשיא, תרתי לתכא וחד בתר תכא לא מצטרפי: משום מעשה דרבה בר נחמני. דלמרכינהו לאהדורי תכא קמיה, בב"מ בהשוכר את הפועלים (דף פו.): כל המזוג. אם שתה יין מזוג ואחר כך שתה משקה אחר המזון**[ט]**, מצטרף בין לטובה בין לרעה:**

מסורת הש"ס עם הוספות

ז) [נדה סא.], **ח)** כלים פרק כז משנה ג, **ג)** [נדרים נג:], **ד)** כלים פכ"ז מ"ב עי"ש, **ה)** [דף פו.].

הגהות הב"ח

(ח) רש"י ד"ה אדחנני ואחניכי לא אתיתי לגו:

הגהות וציונים

א) [צ"ל **אזלה**] (גליון): **ב)** [גירסת הערוך **צווא** ועיין לעיל נו ע"א בגמרא ובפירש"י שם ד"ה צאוי וכו' וע"ע לקמן קיא ע"א וצוו כרעיה ובפירש"י והרשב"ם שם] (גליון): **ג)** "במילי מיני דמיכל" ליתא בכ"י (דק"ס): **ד)** **עלי** כצ"ל [אוצר החכמה] ביאתי" נמחק (בארות המים) וכ"ה ברשב"ם: **ה)** צ"ל **אכל** (דפו"ר): **ו)** יש כאן ערבוב לשון בגירסת המשנה שהביאו רש"י ורשב"ם, דשם משנה ב' איתא **העור** חמשה על חמשה **והמפץ** ששה על ששה וכמו שהביאו רש"י סוכה טז ע"א ד"ה אע"פ וצ"ע (גליון): **ז)** בדפו"ר **המזוג** וכ"ה ברשב"ם: **ח)** [צ"ע שפירוש ל"א זה ממש כפירוש הראשון] (גליון) עי' ראש משביר מה שמבאר בזה: **ט)** נדצ"ל **קפדי** (מצור דבש): **י)** כאן הס"ד, ומה"ד **הלכה למשה מסיני**: **כ)** בכת"י **ופקע הוא**: **ל)** נמלך **הוא** כצ"ל (בארות המים): **מ)** בכת"י **לאהדורי תכא** קמיה: **נ)** כן הוא בגמרא כת"י "וכוסות" במקום "וככרות":

19/06/2018 אחח

מִצְטָרֵף לְטוֹבָה להוציא מזוגות, וְאם שותהו אחר כוס אחד, **אֵין** הוא מִצְטָרֵף לְרָעָה להעמידו בזוגות, כיון שהוא דבר רפואה.

הגמרא מבארת מה עושים בספק זוגות:

אָמַר רַבִּינָא מִשְּׁמֵיהּ דְּרָבָא, זוּגֵי לְחוּמְרָא - המסתפק אם שתה זוגות, צריך להחמיר ולשתות עוד כוס. שאם שתה קודם זוגות, כיון שדעתו לצרפם, מצטרף כוס זה להוציא מזוגות. ואם לא שתה קודם זוגות, כיון שנמלך כעת לשתות עוד כוס, לא יצטרף כוס זה להעמידו בזוגות. לשון אחר, **וְאָמְרִי לֵיהּ, זוּגֵי לְקוּלָּא**, ולא ישתה עוד כוס. שאם שותה הוא מראה שחושש מזוגות, ובכך גורם שאם לא שתה קודם זוגות וכוס זה יצטרף לזוגות, יקפידו איתו המזיקים. אבל כשלא ישתה, אף אם שתה זוגות, כיון שלא הקפיד על כך לא יקפידו איתו המזיקים, כמבואר לעילשי.

האם יין ושכר מצטרפים לענין זוגות:

אָמַר רַב יוֹסֵף, תְּרֵי דְּחַמְרָא וְחַד דְּשֵׁיכְרָא - שני כוסות יין, וכוס אחד שכר, **לָא מִצְטָרֵף** כוס השכר להוציא מזוגות. אבל **תְּרֵי דְּשֵׁיכְרָא וְחַד דְּחַמְרָא, מִצְטָרֵף** כוס היין להוציא מזוגות. לפי שהיין חשוב מהשכר, הוא מצטרף אליו. **וְסִימָנֵיךְ** לזכור זאת, על פי מה ששנינו (כלים פכ"ז מ"ג) לגבי שיעור לטומאת מדרסשי, שיעור העור אם יש בו חמשה טפחים על חמשה טפחים, ושיעור המפץשי ששה טפחים על ששה טפחיםשיא, ושנינו שם (מ"ג), **זֶה הַכְּלָל, כָּל הַמְחוּבָּר לוֹ מִן הֶחָמוּר מִמֶּנּוּ**, כלומר, מפץ חמשה טפחים ומחובר לו טפח אחד עור החמור, כיון שהעור חמור מהמפץ [שכן טומאתו בשיעור קטן יותר] מצטרף להשלים את המפץ לשיעור טומאתו, והמפץ **טָמֵא**. אבל **מִן הַקַּל מִמֶּנּוּ**, כלומר, ארבעה טפחים עור ומחובר לו טפח אחד מפץ, אין המפץ הקל מצטרף להשלימו, והעור **טָהוֹר**. וכן נזכור כאן שהיין שהוא חשוב מהשכר מצטרף להוציאו מזוגות, אבל שכר הקל אין מצטרף ליין להוציאו מזוגות.

הגמרא מבארת אם שתיה שלפני הסעודה ושבתוך הסעודה ומצטרפים, מצטרפים לענין זוגות:

אָמַר רַב נַחְמָן אָמַר רַב, השותה **תְּרֵי קַמָּא תַּבָּא** - שני כוסות לפני השלחן, דהיינו לפני סעודתו, וְכוס **חַד אַתַּבָּא** - על שלחנו, **מִצְטָרְפִי** להוציא מזוגות. אבל כוס **חַד מִקַּמֵּי תַּבָּא, וּתְרֵי** כוסות **אַתַּבָּא, לָא מִצְטָרְפִין** להוציא מזוגות. כיון ששתיית יין בסעודה חשובה משתיה שלא בסעודה, ולכן היא מצטרפת להוציא מזוגות של קודם לסעודה, אבל שתיה שלא בסעודה שהיא פחות חשובה אינה מצטרפת לשתיה שבתוך הסעודהיי.

מקשה הגמרא, **מַתְקִיף לָהּ רַב מְשַׁרְשִׁיָא, אָטוּ אֲנַן לְתַקּוּנֵי תַּבָּא קָא בָּעִינַן** - וכי אנו צריכים לתקן שולחנו שלא תהא זוגות, הרי **לְתַקּוּנֵי גַּבְרָא בָּעִינַן** - רצוננו לתקן את האדם שלא יעמוד בזוגות, **וְגַבְרָא קָא מִיתַּקַּן וְקָאֵי** - והאדם מתוקן ועומד, ששתה שלשה כוסות ואינו עומד בזוגות. שגם הכוס ששתה לפני הסעודה היא לצורך הסעודה, שבא לגרור ולמשוך תאותו לסעודהיב.

מוסיפה הגמרא ומבארת, **(אֶלָּא אָמַר רַב מְשַׁרְשִׁיָא)** וְהָכוֹלֵי **עָלְמָא** [-רב ורב משרשיא] סוברים, דְּתְרֵי **אַתַּבָּא** - ששני כוסות על שולחנו, **וְחַד לְבָתַר תַּבָּא** - אחר סעודתו, **לָא מִצְטָרְפִי**. שאין כוס זו שייכת לסעודה ואינה המשך ליין שבסעודתויא. **כִּי הַהִיא מַעֲשֶׂה** שמצינו בבבא מציעא (פו.), **דְּרַבָּה בַּר נַחְמָנִי** השקוהו שני כוסות, ולקחו את השלחן מלפניו, וחזר פרצופו לאחור מחמת הזוגות. שאלוהו מה לעשות. אמר להם, שיחזירו את השלחן כדי שיחשב עדיין בתוך הסעודה וישקוהו עוד כוס, וכך עשו והוא התרפא. ואם כוס שאחר הסעודה מצטרף לכוסות שבסעודה, מדוע היה צריכים להחזיר את השלחן לפניו.

הגמרא מוסיפה כלל נוסף בענין צירוף לזוגות:

אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, כָּל משקה **הַמָּזוּג מִצְטָרֵף**, כלומר, שתה יין מזוג ואחר כך שתה משקה אחר מזוג, מצטרפים זה עם זה בין לרעה בין לטובהיג, כיון ששניהם מזוגים נחשבים למין אחד

הגמרא מבארת אם שתיה שלפני הסעודה ושבתוך הסעודה ומצטרפים,

אהח 19/06/2018

טו. **רשב"ם** (ד"ה זוגי וד"ה ומצרי). ובתשובות הגאונים (תרפ"ט, עמ' 109) כתבו, שנחלקו האם חוששים לספק זוגות או לא.

טז. **כל** כלי הראוי למרכב או למשכב או למושב, אם הוא מונח תחת הזב, הרי הוא טמא מדרס. ובין אם הזב עמד או ישב או שכב או נשען או נתלה עליו, לעולם טמא מדרס. והמדרס נטמא אף שהזב אינו נוגע בו, כגון עשר מצעות זו על גבי זו וישב הזב על העליונה, כולן טמאות מדרס. מדרס הזב נעשה אב הטומאה ומטמא אדם וכלים, כאמור בתורה (ויקרא טו ה) 'ואיש אשר יגע במשכבו וגו' וטמא עד הערב'. כלי נעשה מדרס רק אם הוא ראוי למדרס, ושיערו חכמים בכל דבר מה שהוא ראוי למדרס. משנה זו מבארת בכל סוג מה שיעורו לטומאת מדרס.

יז. **כמין** מחצלת רכה העשויה מקנים. רש"י (שבת פד. ד"ה מפץ).

יח. **הרשב"ם** ורש"י (ד"ה כל הממונך) כתבו, שמפץ שיעורו חמשה על חמשה ומחצלת ששה על ששה. והעיר בגליון, שבמשנה שם שנינו שהעור חמשה על חמשה ומפץ ששה על ששה. וכן העיר הרש"ש (נרשב"ם שם).

יט. **דבר** שמואל (ד"ה דכו"ע). אמנם העיר שבתוספות (נרכות מג: ד"ה ורב) מבואר שיין שלפני הסעודה חשוב מיין שבסעודה, משום שלפני הסעודה הוא כדי לשתות, ובסעודה בא רק כדי לשרות את המאכל במעיו.

כ. **וכעין** שנפסק בשלחן ערוך (או"ח סי' קעד ס"ד), שברכת היין שלפני הסעודה פוטרת את היין שבתוך הסעודה. וכן פסק הרא"ש (סי' כד), שברכת המזון פוטרת את היין שלפני הסעודה.

כא. **דבר** שמואל (שם).

כב. **בין** אם המשקה האחר הוא שני, להחשיבם כזוגות, ובין אם הוא שלישי, להחשיב שאין כאן זוגות.

חוּץ מִן הַמַּיִם, שאף אם מזג מים קרים בחמים או חמים בקרים, כיון שמין אחד הם אין זה נחשב מזיגה, ואינם מצטרפים ליין מזוג. וְרַבִּי יוֹחָנָן אָמַר, אֲפִילּוּ מַיִם מזוגים מצטרפים למשקה אחר מזוג. אָמַר רַב פָּפָּא, מה שאמר רבי יוחנן שמים מזוגים מצטרפים, לֹא אֲמָרָן אֶלָּא אם מזג חֲמִימֵי לְגוֹ קְרִירֵי - מים חמים לתוך מים קרים, וְכֵן קְרִירֵי לְגוֹ [-לתוך] חֲמִימֵי, אֲבָל אם מזג מים חֲמִימֵי לְגוֹ חֲמִימֵי וּקְרִירֵי לְגוֹ קְרִירֵי, לֹא מצטרף למשקה אחר מזוג.

★

הגמרא מבארת ארבעה דברים שהעושה אותם דמו בראשו:
אָמַר רֵישׁ לָקִישׁ, אַרְבָּעָה דְּבָרִים מסוכנים הם משום רוח רעה, וְהָעוֹשֶׂה אוֹתָן דָּמוֹ בְּרֹאשׁוֹ וּמִתְחַיֵּיב בְּנַפְשׁוֹ - גורם מיתה לעצמו ועון מיתתו על ראשו, ויענש על שגרם מיתה לעצמו[א]. וְאֵלּוּ הֵן, הַנִּפְנֶה [-עושה צרכיו] בֵּין דֶּקֶל לַכּוֹתֶל, וְהָעוֹבֵר בֵּין שְׁנֵי דְקָלִים, שהם מקום הילוך שדים, וכשמונע מהם לעבור שם מזיקים אותו. וְהַשּׁוֹתֶה מַיִם שְׁאוּלִין - שלקח אותם בהשאלה מאדם אחר[ב], וְהָעוֹבֵר עַל מַיִם שְׁפוּכִין על הארץ, וַאֲפִילּוּ שִׁפְכַתּוּ אִשְׁתּוֹ[ג] בְּפָנָיו, שכן הרוח רעה מוסרת את עצמה לשתות מהן. 19/06/2018אחש

הגמרא מבארת באיזה אופן נאמרו ארבעת הדברים:
מה שאמר ריש לקיש הַנִּפְנֶה בֵּין דֶּקֶל לַכּוֹתֶל מתחייב בנפשו, לֹא אֲמָרָן שיש חשש בכך, אֶלָּא באופן דְּלֵית לֵיהּ אַרְבַּע אַמּוֹת - שאין ארבע אמות בין הדקל לכותל, שבאופן זה לא השאיר ריוח לשד לעבור, ומזיקו, אֲבָל אִית לֵיהּ אַרְבַּע אַמּוֹת בין הדקל לכותל, לֵית לָן בָּהּ - אין לנו חשש בכך, שכיון שיש לשד מקום לעבור לא יזיקו. מוסיפה הגמרא, וְכִי לֵית לֵיהּ [-וגם כשאין] אַרְבַּע אַמּוֹת, לֹא אֲמָרָן שיש סכנה בכך, אֶלָּא דְּלֵיכָּא דִּירְבָּא אַחֲרִינָא - שאין לשד דרך אחרת ללכת בו, שעכשיו זה בא בגבולו ומפסיד את דרכו, ועל כך הוא מזיקו, אֲבָל אִיכָּא דִּירְבָּא אַחֲרִינָא לֵית לָן בָּהּ - אבל אם יש דרך אחרת אין בכך חשש.

וּמה שאמר ריש לקיש שֶׁהָעוֹבֵר בֵּין שְׁנֵי דְקָלִים מתחייב בנפשו, לֹא אֲמָרָן שיש חשש בכך, אֶלָּא באופן דְּלָא פַּסְקִינְהוּ [-שלא מפסיק בין שני הדקלים] רְשׁוּת הָרַבִּים, אֲבָל פַּסְקִינְהוּ רְשׁוּת הָרַבִּים, כיון שמצויים שם רבים לֵית לָן בָּהּ - אין בזה חשש, כיון שאין להם רשות להזיק שם, שאין להם לגזול את הרבים.

ומה שאמר ריש לקיש שֶׁהַשּׁוֹתֶה מַיִם שְׁאוּלִין מתחייב בנפשו, לֹא אֲמָרָן שיש חשש, אֶלָּא דְּשַׁיְּילִינְהוּ - ששאל אותם קָטָן, אֲבָל אם אדם גָּדוֹל שאל אותם, לֵית לָן בָּהּ - אין בזה חשש. וַאֲפִילּוּ שַׁיְּילִינְהוּ קָטָן נַמִּי לֹא אֲמָרָן שיש חשש, אֶלָּא כאשר הם בַּשָּׂדֶה, דְּלָא שְׁכִיחִי - שאין מצויים שם מים, והרוח רעה מוסרת את עצמה לשתות, וכששואל הקטן מים היא שורה עליהם, אֲבָל בָּעִיר דְּשָׁכִיחִי שם מים, לֵית לָן בָּהּ חשש, שאינה מוסרת את עצמה לשתותם[ד]. וַאֲפִילּוּ בַּשָּׂדֶה נַמִּי לֹא אֲמָרָן שיש חשש, אֶלָּא במַיָּא [-מים], אֲבָל בחַמְרָא וְשִׁיכְרָא [-יין או שכר], לֵית לָן בָּהּ חשש, שהרוח רעה שורה רק על מים.

ומה שאמר ריש לקיש שֶׁהָעוֹבֵר עַל מַיִם שְׁפוּכִין מתחייב בנפשו, לֹא אֲמָרָן שיש חשש, אֶלָּא באופן דְּלָא אַפְסְקִינְהוּ בְּעַפְרָא - שלא פיזר עליהם עפר, וְכֵן לֹא תָּף בָּהוּ רוּקָא - לא ירק לתוכם רווק, אֲבָל אַפְסְקִינְהוּ בעפר אוֹ תָּף בָּהוּ רוּקָא, לֵית לָן בָּהּ חשש. וְכֵן לֹא אֲמָרָן שיש סכנה לעבור על מים שפוכים, אֶלָּא דְּלָא עָבַר עֲלַיְיהוּ שִׁימְשָׁא - שלא זרחה השמש על המים, וְכֵן לֹא עָבַר עֲלַיְיהוּ שִׁיתִּין נִיגְרֵי - לא עברו עליהם שישים פסיעות, אֲבָל אם עָבַר עֲלַיְיהוּ שִׁימְשָׁא, וְכֵן אם עָבַר עֲלַיְיהוּ שִׁיתִּין נִיגְרֵי, לֵית לָן בָּהּ חשש. וְכֵן לֹא אֲמָרָן שיש חשש בכך, אֶלָּא באופן דְּהעובר עליהם לֹא רָכִיב חֲמָרָא - לא רוכב על חמור, וְכֵן לֹא סָיִים מְסָנֵי - אינו נועל מנעלים, אֲבָל אם הוא רָכִיב חֲמָרָא, וְכֵן אם הוא סָיִים מְסָנֵי, לֵית לָן בָּהּ חששה.

מוסיפה הגמרא, וְהָנֵי מִילֵּי - מה שתנאים אלו מועילים, דווקא הֵיכָא דְּלֵיכָּא לְמֵיחַשׁ לְכִשָּׁפִים - במקום שאין חשש לכשפים, אֲבָל הֵיכָא דְּאִיכָּא לְמֵיחַשׁ לְכִשָּׁפִים, אַף עַל גַּב דְּאִיכָּא את כָּל הָנֵי תנאים שנזכרו לעיל, חֲיִישִׁינַן. (וההוא) [כְּהַהוּא] גַּבְרָא - כאותו אדם דְּעבר על מים שפוכים, והיה רָכִיב חֲמָרָא וְסָיִים מְסָנֵי, ולא הועיל לו להנצל, וְגָמוּד מְסָאנֵיהּ - ונתכווצו מנעליו, וְצָווּ כַּרְעֵיהּ - ויבשו רגליו.

★

הגמרא מביאה ברייתא על שלשה דברים המזיקים בהליכתן ומה תקנתן:
תָּנוּ רַבָּנָן, שְׁלֹשָׁה דברים דינם שאֵין מְמַצְּעִין - לא יעברו בין שני אנשים, וְכֵן לֹא מִתְמַצְּעִין - לא יעבור איש אחד ביניהם[ז], ואם עוברים אפשר לבא לידי סכנה. וְאֵלּוּ הֵן, הַכֶּלֶב וְהַדֶּקֶל וְהָאִשָּׁה. וְיֵשׁ אוֹמְרִים אַף הַחֲזִיר. וְיֵשׁ אוֹמְרִים אַף הַנָּחָשׁ. מבארת הגמרא, וְאִי מְמַצְּעִין [-ואם הם עברו בין שני אנשים] מַאי תַּקָּנְתֵּיהּ - מהי תקנתו להנצל מהסכנה. אָמַר רַב פָּפָּא, נִפְתַּח שיפתח בפסוק המתחיל בְּתיבת 'אֵל', וְנַפְסִיק - ושיפסיק בפסוק שנגמר בְּתיבת 'אֵל', דהיינו שיאמר את הפסוק 'אֵל מוֹצִיאָם מִמִּצְרַיִם כְּתוֹעֲפֹת רְאֵם לוֹ', וכן את הפסוק שאחריו 'כִּי לֹא נַחַשׁ בְּיַעֲקֹב וְלֹא קֶסֶם בְּיִשְׂרָאֵל כָּעֵת יֵאָמֵר לְיַעֲקֹב וּלְיִשְׂרָאֵל מַה פָּעַל אֵל'[ט] (נמדבר כג כב-כג). אִי נַמִּי - אופן נוסף, נִפְתַּח בְּ'לֹא' וְנַפְסִיק בְּ'לֹא', והיינו שיאמר את הפסוק 'לֹא אִישׁ אֵל וְיכַזֵּב וּבֶן אָדָם וְיִתְנֶחָם הַהוּא אָמַר וְלֹא יַעֲשֶׂה וְדִבֶּר וְלֹא יְקִימֶנָּה'[י] (שם כג יט).

הגמרא מבארת את הסכנות שיש בדברים האלו:
הָנֵי בֵּי תְּרֵי [-שני אנשים] דְּמַצָּעָא לְהוּ [-שעוברת ביניהם] אִשָּׁה נִדָּה[יא], אִם בִּתְחִלַּת ימי נִדָּתָהּ הִיא, הוֹרֶגֶת [מזיקה[יב]] אֶחָד מֵהֶן[יג], וְאִם בסוֹף ימי נִדָּתָהּ הִיא, מְרִיבָה היא עוֹשָׂה בֵּינֵיהֶן. מַאי תַּקָּנְתֵּיהּ שלא ינזקו, נִפְתַּח בְּ'אֵל' וְנַפְסִיק בְּ'אֵל'[יא].

א. **רש"י** (נדה יז. ד"ה דמו וד"ה ומתחייב).
ב. **ואם** בישל את המים אין חשש בכך, כיון שנעשה בהם שינוי מכפי ששאלם, וכן אם עירבם ברוב מים שלו בטלים ברוב. דרכי תשובה (יו"ד סי' קנז סק"ע) בשם מילי דחסידותא (סוס נ).
ג. **רבינו** חננאל (ד"ה מרגעה) גרס 'שפכתן בתו'.
ד. **רשב"ם** (ד"ה ולא תמרן). ומכאן מוכח שאם אפשר לרוח רעה לעשות צרכיה במקום שאינה צריכה להזיק, אינה עושה במקום שצריכה להזיק. רב פעלים (סוי"ם, ח"ג יו"ד סי' לח).
ה. **דהיינו** שרוח רעה מזיקה לעובר על מים שפוכים רק אם אין את כל התנאים האלו, שלא פיזר עפר, ולא רק לתוך המים, ולא עברה עליהם השמש, ולא עברו עליהם שישים פסיעות, ואין העובר רוכב על חמור, ואינו נועל מנעלים. אבל אם יש לו אחד מהתנאים האלו אין הרוח רעה מזיקה אותו. הלכות גדולות (סוף סי' עד הלכות תמורה).
ו. **הגהות** וציונים עפ"י גליון.
ז. **דווקא** אם הם מכוונים זה כנגד זה, אבל אם אחד עומד ואחד יושב אין חשש. וכן אם יש ארבע אמות ביניהם אין חשש. בן איש חי (שנה שניה פנחס אות יז). ובשלמת חיים (לגרי"מ זוננפלד, ח"ג סי' לה) כתב, שדווקא כשעובר בין שתי נשים עומדות וכן להיפך, אבל כשכולם הולכים אין חשש.
ח. **ובערוך** (ערך פן השני) גרס 'ואי פצא', וביאר שהוא לשון הליכה.
ט. **רשב"ם** (ד"ה נפתח - הרמזון). וכתבו התוספות (ד"ה נפתח), שאף שאסור להתרפאות בדברי תורה, אבל להגן על עצמו בדברי תורה מותר. והתוספות פירשו בשם רבינו חננאל, שיאמר 'אל אלהים ה' הצילנו מכל רע ומכל נזק אשר בידך כח וגבורה כי אתה אל' שהוא תפילה ולא פסוק. וביאר החתם סופר (דרשות, ח"ב דף ה. הובא בחמס סופר השלם ד"ה נפתח), ש'אל' הוא מדת החסד, ואנו מטילים תפילתנו בין תיבות אלו של חסד, שמרמז על חסד ה' ועל חסדי אבות. ובלקוטי רבינו בצלאל אשכנזי (ד"ה נפתח) הביא בשם ר"ח שהכוונה למה שאומרים בשני וחמישי 'אל ארך אפים' שמסתיים גם בתיבת 'אל'.
י. **רשב"ם** (ד"ה נפתח - השני). ובתוספות (שם) פירשו בשם רבינו חננאל, שיאמר 'לא תטשני אלהי ולא תעזבני שמרני כאישון בת עין טרם אקרא תעננו ואל תאמר לא' שהוא תפילה ולא פסוק.
יא. **בשלמת** חיים (ח"ג סי' לד) כתב, שזה דווקא בזמן ראייתה ממש.
יב. **בבן** יהוידע (ד"ה שם) כתב, שאין הכוונה ממש שהורגת אותם, אלא שמזיקה אותם. וכן אפשר לפרש בדברי הרשב"ם (ד"ה הורגת).
יג. **ובתוספות** (ד"ה שם) כתבו, שזהו דווקא אם היא עושה להם כשפים. ובבן יהוידע (ד"ה שם) כתב, שזהו דווקא אם עובר שם מזיק באותה שעה.
יד. **המהרש"א** (ח"ב ד"ה נפתח) דייק מכאן, שמה שאמרו לעיל נפתח באל ונסיים באל

רבינו חננאל

חוץ ממים. מזוגים, כגון קרירי בחמימי וחמימי בקרירי, דמיא לא מזוגא היא, ואם היה שותה בתחלה יין אין חלו מנטרפות לו: ולא אמרן. (ג) מים מזוגין אין מנטרפין ליין מזוג: ארבעה דברים. כולן משום רוח רעה: אלא דלא הוי ארבע אמות. דלא סגיק רווחא [לסילקא] לעבור בין דקל לכותל, משום הכי מזקק ליה: אלא דליכא דירכא אחרינא. שמהא יכולה לילך להלך בו, דעכשיו בא היא בגבולה והפסידה דרכה, ומהכי מזקק ליה: ולא אמרן. דרוח רעה שורה על המים אלא בעיר המקום גר הן שולין ושורה עליהן. ליתנה אחרינא [ד] דשרי עלייהו אלא בשדה דלא שכיחי מיא, דמסרה נפשה לאזוקי: דלא אפסקינהו בעפרא. דלא פיזר עליהן עפר: גמוד מסאני. נתכווץ המנעלין: וצוו כרעיה. ויבשו רגליו: אין ממצעין. לא יעברו בין שני מנשים: ואין מתמצעין. לא יעבור חיט אחד בין שני כלבים בין שתי דקלים: נפתח באל ונסיים באל. אל מוליאם ממלריס (במדבר כג) כי לא נחש ביעקב וגו' עד מה פעל אל: נפתח בלא ונסיים בלא. לא חיט אל עד לא יקימנו [ה] (שם): הורגת אחד מהן. שמזקתן דמה שעברה ביניהן: אגרת אזלת אוסיא בלוסיא. חותן שדים שאתם מתעסקות בהן: מתקטלי בחיק קבל. כגר הן הרוגים בחיים: חיק קבל. תר"ק בליטטר"ק [ו], כמו ומחי קבלו יתן [בחומותיך] (במדבר) (יחזקאל כו), מפי המורא [ז] הגמ' והמקרא אשר שמע מפי רבו: דקל יחידי. שאין דקל אחר סמוך לו, אבל כשיש דקל אחר מסתלקת השידה לדקל האחר ומינה מזיקתו: בחצר. שהמקום לר ואין לה דרך לנטות ימין ושמאל ושורה עליו ומזיקתו:

רשב"ם

חוץ. מקרירי בחמימי וחמימי בקרירי, דהא לא מזיגא היא, דמין במין [ח] נינהו מה לי קרירי ומה לי חמימי מ"מ מין מ' הוא ואם מ' הוא, ואם שהה בתחל' יין מזוג אין חלו מנטרפות לו: אמר רב פפא לא אמרן כו'. תלר' יוחנן קאי דאמר אפילו מים, וכא רב פפא לפרש לא אמרן דמנטרפין אלא בקרירי בחמימי וחמימי בקרירי, דהיא חשיב ר' יוחנן מזוג, אבל חמימי לגו חמימי וקרירי לגו קרירי דלכולי עלמא לא מיקרי מזוג ולא מנטרפי: ארבעה דברים כו'. משום רוח רעה, ולקמן מפרש להו אחד אחד: אלא דלא הוי ארבע אמות. דלא סגיק רווחא לסידא לעבור בין דקל לכותל, משום הכי מזקק ליה: אלא דליכא דירכא אחרינא. שמהא יכולה סידא להלך בו, דעכשיו בא זה בגבולה והפסידה את דרכה, ומהכי מזקק ליה: אבל פסקינהו. דשכיחי רבים, ליכא ליה רשות להזיק, שאין לו לגזול את הרבים: ולא אמרן. דשורה על המים אלא בשדה דלא שכיחי מיא, ומסרה נפשה לשתות: דלא אפסקינהו בעפרא. שלא פיזר עליהן עפר: גמוד מסאני. נתכווצו המנעלים: וצוו כרעיה. יבשו רגליו: לא ממצעין. לא יעברו בין [ט] מנשים: ולא מתמצעין. ולא יעבור חיט אחד בין שני כלבים בין שתי דקלים: נפתח באל ונסיים באל. אל מוליאם ממלריס וגו' עד מה פעל אל: נפתח בלא ונסיים בלא. לא חיט אל ויכזד וגו' עד ולא יקימנה [י]: הורגת אחד מהן. שמזקתן דמה שעברה ביניהן: אגרת אזלא אוסיא בלוסיא. חותן שדים שאתן עוסקות בהן בכשפים: מתקטלין בחיק קבל. כגר הרוגים הן בחיים, כמו ומחי קבלו [יא], כך שמע רבינו מרבו ורבו מפי רבינו גרשום ז"ל: אגרת. היא מגרת את מחלת, שם שידה: דקל יחידי. שאין דקל אחר סמוך לו: בצלה של לבנה. אי נמי ההולך בלילה כשהלבנה זורחת והוא הולך נגד הכתלים, שדרך השדים להלוך בלילה, ובזמן שהלבנה זורחת מתייראין לילך במקום האור והולכין במקום הצל: בחצר. שאין לו מקום אחר לילך בו אלא בחצר: שהמקום לר שאין לה דרך לנטות ימין ושמאל, ושורה עליו ומזיקתו: ובצלה של לבנה לא אמרן אלא במערבה. היינו בסוף החודש שהלבנה זורחת במערב, ואם שוכב אצל כותל לצד המערב הוי הצל במערב: אבל במדינחא. היינו תחלת החדש שהלבנה זורחת במערב ועושה צל במזרח, כגון שאוכב אצל כותל מצד המזרח:

למפני

חוץ מן המים ור' יוחנן אמר אפילו מים אמר רב פפא לא אמרן אלא חמימי לגו קרירי וקרירי לגו חמימי אבל חמימי לגו חמימי וקרירי לגו קרירי לא. אמר ריש לקיש ארבעה דברים העושה אותן דמו [ח] בראשו ומתחייב בנפשו אלו הן הנפנה בין דקל לכותל והעובר בין שני דקלים והשותה מים שאולין והעובר על מים שפוכין ואפילו שפכתו אשתו [ט] בפניו הנפנה בין דקל לכותל לא אמרן אלא דלית ליה ארבע אמות אבל אית ליה ארבע אמות לית לן בה וכי לית ליה ארבע אמות לא אמרן אלא דליכא דירכא אחרינא אבל איכא דירכא אחרינא לית לן בה והעובר בין שני דקלים לא אמרן אלא דלא פסקינהו רשות הרבים אבל פסקינהו רשות הרבים לית לן בה השותה מים שאולין לא אמרן אלא דשיילינהו קטן אבל גדול לית לן בה ואפילו שיילינהו קטן נמי לא אמרן אלא בשדה דלא שכיחי אבל בעיר דשכיחי לית לן בה ואפילו בשדה נמי לא אמרן אלא מיא אבל חמרא ושיכרא לית לן בה והעובר על מים שפוכין לא אמרן אלא דלא אפסקינהו בעפרא ולא תף בהו רוקא אבל אפסקינהו (ח) או תף בהו רוקא לית לן בה ולא אמרן אלא דלא עבר עלייהו שימשא ולא עבר עלייהו שיתין ניגרי [י] אבל עבר עלייהו שימשא ועבר עלייהו שיתין ניגרי לית לן בה ולא אמרן אלא דלא רכיב חמרא ולא סיים מסני אבל רכיב חמרא וסיים מסני לית לן בה וה"מ היכא [יא] דליכא למיחש לכשפים אבל היכא דאיכא למיחש לכשפים אע"ג דאיכא כל הני חיישינן (וההוא [יב]) (ג) גברא דרכיב חמרא וסיים מסני וגמוד מסאניה וצוו כרעיה. ת"ר שלשה אין ממצעין ולא מתמצעין ואלו הן הכלב והדקל והאשה וי"א אף החזיר וי"א אף הנחש ואי ממצעין מאי תקנתיה אמר רב פפא נפתח באל ונפסיק באל א"נ נפתח בלא ונפסיק בלא הני בי תרי דמצעא [יב] להו אשה נדה אם תחלת נדתה היא הורגת א' מהן אם סוף נדתה היא מריבה עושה ביניהן מאי תקנתיה נפתח באל ונפסיק באל הני תרי נשי דיתבן בפרשת דרכים [יג] חדא בהאי גיסא דשבילא וחדא באידך גיסא ומכוונן אפייהו להדדי ודאי בכשפים עסיקן מאי תקנתיה אי איכא דירכא אחרינא ליזיל בה ואי ליכא דירכא אחרינא אי איכא איניש אחרינא בהדיה נינקטו לידייהו בהדי הדדי וניחלפו ואי ליכא איניש אחרינא נימא הכי אגרת אזלת אסיא בלוסיא מתקטלא בחיק [יג] קבל. האי מאן [יד] דפגע באיתתא בעידנא דסלקא מצוה אי איהו קדים ומשמש אחדא ליה לדידיה רוח זנונים אי איהי קדמה ומשמשה אחדא לה לדידה רוח זנונים מאי תקנתיה לימא הכי [א] שופך בוז על נדיבים [טו] ויתעם בתוהו לא דרך. א"ר יצחק מאי דכתיב [ב] גם כי אלך בגיא צלמות לא אירא רע כי אתה עמדי זה הישן בצל דקל יחידי ובצל לבנה ובצל דקל יחידי לא אמרן אלא דלא נפיל טולא דחבריה עילויה אבל נפל טולא דחבריה עילויה לית לן בה אלא הא דתניא הישן בצל דקל יחידי בחצר והישן בצל לבנה דמו בראשו היכי דמי אי לימא דלא נפל טולא דחבריה עילויה אפילו בשדה נמי אלא לאו שמע מינה בחצר אף על גב דנפיל טולא דחבריה עילויה שמע מינה ובצילה של לבנה לא אמרן אלא במערבה אבל במדינחתא לית לן בה

האי

נפתח באל. פי' רשב"ם אל מוליאם ממלריס ונפתח בלא לא חיט אל ויכזד ואע"ג [טז] דאסור להתרפאות בדברי תורה להגן ברי והא דאמרי' בפ' בתרא (שבת דף סז.) לחיטתא למירתא לישקול סכינא וכו' ולימא ויאמר משה אסורה וגו' משום סכנה ברי ור"ח פי' נפתח באל לימא הכי אל אלהים ה' הצילנו מכל רע ומכל נזק אשר ידך כח וגבורה כי אתה אל ונפתח בלא לא תטשני אלהי ולא תעזבני שמרני כאישון בת עין טרם אקרא תעננני סלקא מענני ואל תאמר לא:

אם תחלת נדה היא הורגת. יש מפרש אם עושה להן כישוף: ומזיל

אמר ר' יוחנן כל המזוג מצטרף ואפי' מים והנ"מ חמימי לגו קרירי או קרירי לגו חמימי: **ארבעה דברים העושה אותן דמו בראשו** הנפנה בין דקל לכותל והעובר בין ב' דקלים והעובר על מים שפוכין ואפי' שפכתן בתו והשותה מים שאולין ולא אמרן אלא דשיילינהו קטן בדברא [אבל שיילינהו גדול] או קטן במתא או חמרא ושכרא לית לן בה. **תרי דפסקינהו נדה** אם תחלת נדה היא הורגת אחד מהן ואם סוף נדה היא עושה מריבה ביניהם. **מאי תקנתיה נפתח באל** ונסיים באל [ו"א נפתח בלא ונסיים בלא]. יש מי שאומר יפתח פסוק באל ויסיים באל כגון (במדבר כ"ג כ"ב) אל מוציאם ממצרים עד מה פעל אל [ונפתח בלא כגון לא איש אל וגו']. **ויש מי שאומר** דלא אלא יפתח אל ה' הצילני מכל רע ומכל נזק וחלי ובידך כח וגבורה כי אתה אל. וכן יפתח ויאמר לא תטשני אלהי ולא תעזבני שמרני כאישון בת עין מלא שאלותי ותן לי בקשותי טרם אקראך תעננני ואל תאמר לא. **מאן דפגע בנדה** כי סלקא מטבילת מצוה אי איהו קדים ומשמש אחד ליה רוח זנונים אי איהי קדמה ומשמשה אחד ליה רוח זנונים אי איהי קדמה ומשמשה אחדא לדידה רוח זנונים מאי תקנתיה נימא הכי שופך בוז על נדיבים שאין מקפידין על כבודן:

תורה אור השלם

א) שֹׁפֵךְ בּוּז עַל נְדִיבִים
וַיַּתְעֵם בְּתֹהוּ לֹא דָרֶךְ:
[תהלים קז, מ]

שֹׁפֵךְ בּוּז עַל נְדִיבִים
וּמְזִיחַ אֲפִיקִים רָפָּה:
[איוב יב, כא ע' הנהות וציונים]

ב) גַּם כִּי אֵלֵךְ בְּגֵיא
צַלְמָוֶת לֹא אִירָא רָע
כִּי אַתָּה עִמָּדִי
שִׁבְטְךָ וּמִשְׁעַנְתֶּךָ הֵמָּה
יְנַחֲמֻנִי: [תהלים כג, ד]

ליקוטי רש"י

דמו בראשו. נענש על עצמו ומוכת דמו נדרסת ממנו למחר מיתתו ורמיה לדגר ודמו נרמסנו ממרגלים (יהושע ג) מוכת דמו יהא מוטל ברמסנו. **ומתחייב בנפשו.** כלומר הוא גורם לעצמו [נדה יז.].

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [עיין בפירש"י נדה יז. ד"ה דמו], ז) [עיין תוספות נגא מציעא פד. ד"ה ימיב משערי טבילה] ובתו' לעיל קי. ד"ה האי, ג) במדבר כג כב-כג, ד) שם, ה) יחזקאל כו ט.

הגהות הב"ח

(ו) גמ' אבל אפסקינהו בעפרא אע"ג אפסקינהו: (ז) שם דההוא גברא דרכיב: (ח) רש"י ד"ה ולא אמרן דמים מזוגין מצטרפין כל"ל ומיבא אין נמחק:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה נפתח בו'. ואף על גב דאסור להתרפאות בד"ת. שבועות טו ע"ב:

הגהות מהר"ב רנשבורג

א] כל מקום שמזכיר רש"י המורה הוא רבו של רש"י כן מוכח בלשון רש"י בד"ה חיק קבל וכו' ובלשון הרשב"ם שם בד"ה מתקטלין וכו' ומשם נלמוד נמי דרבו דרבו של רש"י היה רבינו גרשום:

הגהות וציונים

ח] בכת"י בתו וכ"ה בהרבה ראשונים: ט] עיין לקמן קיג ע"א (גליון) וברשב"ם ד"ה לא תשוור ניגרא, דניגרא היינו פסיעות עי' שם: י] בכת"י וה"מ בתו דליכא כו' אבל אשתו דאיכא כו' וכ"ה בכמה ראשונים: יא] [צ"ל כההוא] (גליון): יב] בכת"י דפציא ועיין ערוך: יג] "בפרשת דרכים" ליתא בכת"י: יד] בחיק קבל כצ"ל (רש"ש) ע"ש: טו] [עיין ש"ך יורה דעה סוף סימן קצ"ח] (גליון), וז"ל, בעל תולדות אהרן ציין על מקרא דשופך בוז על נדיבים ומזיח אפיקים רפה [איוב יב, כא] ועל מקרא דתהלים לא ציין (וכ"ה נוסח הגמ' בכמה כת"י במקום "ויתעם בתוהו לא דרך"), ובילקו"ש מייתי ש"ס זה בתהלים וגם באיוב, ונראה שלא היה גירסתם בש"ס אלא שופך בוז על נדיבים וגו' (וכ"ה בפי' ר"ח), הלכך נמרינהו לתרוייהו: טז] לא אמרן דשרי כצ"ל (מלא הרועים): יז] ולא יקימנה כצ"ל (בארות המים) [וכ"ה ברשב"ם]: יח] קשת בליסטרה: יט] בדפו"ר דמים במים נינהו: כ] בכת"י שני אנשים:

מוסיפה הגמרא בענין זה, **הֲנֵי תְּרֵי נָשֵׁי דְּיָתְבָן** [-שתי נשים שיושבות] **בְּפָרְשַׁת דְּרָכִים, חֲדָא בְּהַאי גִּיסָא דִּשְׁבִילָא** - אחת בצד זה של השביל, **וַחֲדָא בְּאִידָךְ גִּיסָא** - והשניה בצד השני של השביל, **וּמְכַוְונָן אַפֵּיהוּ לַהֲדָדֵי** - ופניהם מכוונות זו לזו, **וַדַּאי בִּכְשָׁפִים עֲסִיקָן** - ודאי הן עוסקות בכשפים, **מַאי תַּקַּנְתֵּיהּ** שלא ינזק, **אִי אִיכָּא דִּירְכָּא אַחֲרִינָא לֵיזִיל בָּהּ** - אם יש דרך אחרת, שילך בה. **וְאִי לֵיכָּא דִּירְכָּא אַחֲרִינָא, אִי אִיכָּא אִינִישׁ אַחֲרִינָא בַּהֲדֵיהּ** - אם יש איתו אדם נוסף, **נִינְקְטוּ לִידֵיהוּ בַּהֲדֵי הֲדָדֵי וְנִיחַלְפוּ** - שיתנו ידיהם זה לזה וכך יעברו. **וְאִי לֵיכָּא אִינִישׁ אַחֲרִינָא** שיעבור עמו, **גִּימָא הָכִי** - שיאמר כך, **אִגְּרַתי אָזְלַת אָמְיָא בְּלוּסְיָא** - הם שמות של שדים, והיינו אותן השדים שאתן עוסקות בהם בכשפים, **מִתְקַטְלָא בְּחֵיק קְבָלַי** - כבר הרוגים הם בחצים[יז].

מוסיפה הגמרא, **הַאי מַאן דְּפָגַע בְּאִיתְתָא בְּעִידְנָא דְּסָלְקָא** [-הפוגע באשה בשעה שהיא עולה] **מִטְבִילַת מִצְוָה, אִי אִיהוּ קָדִים** - אם הוא מקדים **וּמְשַׁמֵּשׁ** מיטתו לפניה, **אָחֳדָא לֵיהּ לְדִידֵיהּ** [-אוחזת אותו] **רוּחַ זְנוּנִים, וְאִי אִיהִי קָדְמָה** - ואם היא מקדימה **וּמְשַׁמְּשָׁה** לפניו, **אָחֳדָא לָהּ לְדִידָהּ** [-אוחזת אותה] **רוּחַ זְנוּנִים.** מבארת הגמרא, **מַאי תַּקַּנְתֵּיהּ** להנצל מכך. **לֵימָא הָכִי** - יאמר כך[יח] כדי להחליש את רוח תאות הזנונים[יט], **'שׁוֹפֵךְ בּוּז עַל נְדִיבִים וַיַּתְעֵם בְּתוֹהוּ לֹא דָרֶךְ'** (תהלים קז מ)[כא].

★

הגמרא מבארת דברים נוספים שיש לחשוש בהם מסכנה:
אָמַר רַבִּי יִצְחָק, מַאי דִּכְתִיב - מה פירוש הפסוק (שם כג ז) **'גַּם כִּי**

מבררת הגמרא, **אֶלָּא הָא דְּתַנְיָא, הַיּוֹשֵׁן בְּצֵל דֶּקֶל יְחִידִי בָּחֲצֵר, אֶלָּא בְּגִיא צַלְמָוֶת לֹא אִירָא רָע כִּי אַתָּה עִמָּדִי'**, כלומר מה נחשב 'גיא צלמות' שיש לחשוש בו מסכנה. **זֶה הַיּוֹשֵׁן בְּצֵל דֶּקֶל יְחִידִי**, שאין דקל אחר סמוך לו. ו'גי' הוא עמק, ודרך דקלים להיות בעמק, ו'גיא צלמות' היינו בצל דקלים[כב]. **וְכֵן** ההולך **בְּצֵל הַלְּבָנָה**, דהיינו כשהלבנה מאירה יש צל מהכתלים והוא הולך בצילם[כג].

הגמרא מבארת באיזה אופן נאמרו דברים אלו:
וּבְצֵל דֶּקֶל יְחִידִי לֹא אֲמָרָן שיש סכנה לישן תחתיו, **אֶלָּא דְּלָא נָפִיל טוּלָא דְּחַבְרֵיהּ עִילָּוֵיהּ** - כשלא נופל צל דקל הסמוך לו על הדקל שישן תחתיו, והיינו שאין דקל נוסף סמוך לדקל זה, **אֲבָל נָפַל טוּלָא דְּחַבְרֵיהּ עִילָּוֵיהּ, לֵית לָן בָּהּ** חשש, כיון שמסתלק השד לדקל השני ואינו מזיקו.

מבררת הגמרא, **אֶלָּא הָא דְּתַנְיָא, הַיּוֹשֵׁן בְּצֵל דֶּקֶל יְחִידִי בָּחֲצֵר**, שהמקום צר ואין לשד מקום לנטות משם, ושורה עליו ומזיקו, **וְכֵן הַיּוֹשֵׁן בְּצֵל לְבָנָה, דָּמוּ בְּרֹאשׁוֹ.** ומשמע שבצל דקל יש סכנה רק בחצר, **הֵיכִי דָּמֵי** - באיזה אופן דיברה הברייתא, **אִי לֵימָא** שמדובר **דְּלָא נָפַל טוּלָא דְּחַבְרֵיהּ עִילָּוֵיהּ**, אם כן **אַפִּילּוּ בַּשָּׁדֶה נַמִּי** יש חשש סכנה. מבארת הגמרא, **אֶלָּא לָאו שְׁמַע מִינָּהּ** - יש להוכיח ממה שהברייתא נקטה דווקא חצר, **שֶׁבֶּחָצֵר** יש סכנה **אַף עַל גַּב דְּנָפִיל טוּלָא דְּחַבְרֵיהּ עִילָּוֵיהּ.** מסיקה הגמרא, אכן **שְׁמַע מִינָּהּ.**

מוסיפה הגמרא לבאר, **וּבְצֵילָהּ שֶׁל לְבָנָה לֹא אֲמָרָן** שיש סכנה ללכת שם, **אֶלָּא** בסוף החודש, שהלבנה זורחת במזרח וצל הכתלים הוא **בְּמַעֲרָבָהּ** של הכותל, **אֲבָל** בתחילת החודש שהלבנה זורחת במערב והצל **בְּמִדִּינְחָתָא** - במזרח, **לֵית לָן בָּהּ** חשש.

הוא באופן שאשה וכיוצא בה עברו בין שני אנשים, ונפתח בלא ונסיים בלא הוא באופן שאיש עבר ביניהם, שהרי כאן אמרו רק נפתח באל. וראה שם שביאר איך תקנות אלו מגינים מפני המיצוע.

טו. היא אגרת בת מחלת, שם של שידה. רשב"ם (ד"ה אגרת). וכתב המהרש"א להלן (קיב: מ"ו ד"ה אגרת), שאולי היא בת מחלת אשת עשו שהולידה רוחות ושדים, ולכן נאמר בה (בראשית כו לה) 'ותהיין מורת רוח' וגו'.

טז. הרש"ש (ד"ה מקטלא) גרס 'בחץ קבל'. וביאר, שיש שד ששמו חץ, וקבל הוא חושך, והיינו שד ששמו חץ של הלילה. וממה שנאמר (תהלים צא ה) 'חץ יעוף יומם' משמע שיש חץ לילה.

יז. כמו שמצינו לשון 'קבל' בפסוק (יחזקאל כו ט) 'ומחי קבלו', שפירושו זריקת אבנים גדולות לנפץ את החומה. רשב"ם (ד"ה מקטלין) בשם רבו בשם רבינו גרשום.

יח. דווקא אם פוגע, אבל אם יושב שם בקביעות אין חשש, כמו שמצאנו (ב"מ פד.) שרבי יוחנן היה יושב על שערי טבילה. תוספות (נעיל קי. ד"ה הפי). עוד תירצו, שרבי יוחנן היה אומר 'שופך בוז' וגו', כמבואר בסמוך שזהו תקנתו. והריטב"א (ב"מ שם ד"ה

יט) פירש, שדבר זה הוא דווקא באדם רגיל, אבל רבי יוחנן שיצרו בידו אין בו חשש כלל.

יט. ודייק בדבר שמואל (ד"ה נראה) ממה שלא אמרו 'לימרו הכי', שאמירת האיש מועילה גם לאשה.

כ. מהרש"א (מ"ו ד"ה ליתא). וכיון שרוח הזנונים בא מחמת הטבילה במים, שייך על כך לשון שפיכה. וכתב שדוחק לומר שאומר זאת דרך לחש בעלמא.

כא. ובש"ך (יו"ד סי' קנא ס"ק סא) מסיק, שיש לומר גם את הפסוק באיוב (יב כא) 'שופך בוז על נדיבים ומזיח אפיקים רפה'.

כב. מהרש"א (מ"ו ד"ה זה).

כג. שדרך השדים ללכת בלילה, וכשהלבנה מאירה הם הולכים בחושך בצל הכתלים. רשב"ם (ד"ה נגלה). וכתב בבארות המים (נתצפ"ס סח), שהרשב"ם לא רצה לפרש גם כאן שהכוונה שהוא ישן בצל הכתלים, שאם כן מדוע נאמר בפסוק 'גם כי אלך'. ולכן פירש 'גם כי אלך בגיא' דהיינו ההולך בצל הכתלים מאור הלבנה, ו'גיא' הכוונה לצל, כמו שיש לעמק צל מההרים שמסביב. ו'צלמות' היינו הישן בצל דקל יחידי.

ערבי פסחים פרק עשירי פסחים קיא.

רבינו חננאל

חוץ ממים. מזוגים, כגון קרירי בחמימי וחמימי בקרירי, דמיא לא מזוגא היא, ואם היה שותה בתחלה יין אין חלו מלטרפות לו: ולא אמרן. (ג) מים מזוגין אין מלטרפין ליין מזוג: ארבעה דברים. כולן משום רוח רעה: אלא דלא הוי ארבע אמות. דלא שביק רווחא [לשילמא] לעבור בין דקל לכותל, משום הכי מזקק ליה: אלא דליכא דירכא אחרינא. שתהא שילמא יכולה להלך בו, לעכשיו זה בא בגבולה והפסיד דרכה, ואהכי מזקק ליה: ולא אמרן. דרוח רעה שורה על המים אלא בעיר המקום גר הן שולטין ושורה עליהן. ליפנא אחרינא [ד] דשרי עלייהו אלא בשדה דלא שכיחי מיא, דמקרה נפשה לאזוקי: דלא אפסקינהו בעפרא. שלא פיזל עליהן עפר: גמוד מפאני. נתכווץ המנעלין: וצוו כרעיה. ויבשו רגליו: אין ממצעין. לא יעברו בין שני מנשים: ואין מתמצעין. לא יעבור אדם אחד בין שני בלבים בין שתי נשים בין שני דקלים: נפתח באל ונסיים באל. אל מוליאם ממלריס (במדבר כג) כי לא נחש ביעקב וגו' עד מה פעל אל: נפתח בלא ונסיים בלא. לא אם אל עד לא יקימנו [ה] (שם): הורגת אחד מהן. שמזקתן כמה שעברה ביניהן: אגרא אזלת אופייא בלופייא. אותן שדים שאתם מתעסקות בהן: מתקטלי בחיק קבל. כגר הן הרוגים בחיים: חיק קבל. מר"ק בליסטר"ש [ו], כמו ומתי קבלו יתן [בחומותיך] (בחרבותיו) (יחזקאל כו), מפי המורה [א] הגמ' והמקרא אשר שמע מפי רבו: דקל יחידי. שאין דקל אחר סמוך לו, אבל כשיש דקל אחר מסתלקת השידה לדקל האחר ואינה מזיקתו: בחצר. שהמקום לר ואין לה דרך לנטות ימין ושמאל ושורה עליו ומזיקתו:

רשב"ם

חוץ. מקרירי בחמימי וחמימי בקרירי, דהא לא מזוגא היא, דמין במין [ז] ניהו מה לי קרירי ומה לי חמימי מ"מ מין מ' הוא ושם מ' הוא, ואם שתה בתחל' יין מזוג אין חלו מלטרפות לו: אמר רב פפא לא אמרן כו'. אדר' יוחנן קאי דאמר אפילו מים, ואע"ג דר' פפא לפרש לא אמרן דמלטרפין אלא קרירי בחמימי וחמימי בקרירי, דהיא חשיב ר' יוחנן מזוג, אבל חמימי לגו חמימי וקרירי לגו קרירי לכולי עלמא לא מיקרי מזוג ולא מלטרפי: ארבעה דברים כו'. משום רוח רעה, ולקמן מפרש להו אחת אחת: אלא דלא הוי ארבע אמות. דלא שביק רווחא לשילמא לעבור בין דקל לכותל, משום הכי מזקק ליה: אלא דליכא דירכא אחרינא. שתהא יכולה שילמא להלך בו, לעכשיו בא בגבולה והפסידה את דרכה, ואהכי מזקק ליה: אבל פסקינהו. לשכיחי רבים, לית ליה רשות להזיק, שחין לו לגזול את הרבים: ולא אמרן. דשורה על המים אלא בשדה דלא שכיחי מיא, ומסרה נפשה לשמות: דלא אפסקינהו בעפרא. שלא פיזר עליהן עפר: גמוד מפאני. נתכווצו המנעלים: וצוו כרעיה. יבשו רגליו: לא ממצעין. לא יעברו בין [ח] מנשים: ולא מתמצעין. ולא יעבור אדם אחד בין שני בלבים בין שתי נשים בין שני דקלים: נפתח באל ונסיים באל. אל מוליאם ממלריס וגו' כי לא נחש ביעקב וגו' עד מה פעל אל: נפתח בלא ונסיים בלא. לא אם אל ויכזב וגו' עד ולא יקימנה [ט]: הורגת אחד מהן. שמזקתן כמה שעברה ביניהן: אגרת אזלא אופיא בלופיא. אותן שדים שאתן עוסקות בהן בכשפים: מתקטלין בחיק קבל. כגר הרוגים הן בחיים, כמו ומתי קבלו [י], כך שמע רבינו מרבו ורבו מפי רבינו גרשום ז"ל: אגרת. היא אגרת בת מחלת, שם שידה: דקל יחידי. שאין דקל אחר סמוך לו: בצלה של לבנה. מי נמי ההולך בלילה כשהלבנה זורחת והוא הולך בגד הכתלים, שדרך השדים להלוך בלילה, ובזמן שהלבנה זורחת מתיראין לילך במקום האור והולכין במקום הגד: טולא דחבריה. אם יש דקל אחר סמוך לו מסתלקת השידה לדקל אחר ואינו מזיקתו: בחצר. שהמקום לר שאין לה דרך לנטות ימין ושמאל, ושורה עליו ומזיקתו: ובצלה של לבנה לא אמרן אלא במערבה. היינו בסוף החודש שהלבנה זורחת במזרח, ואם שוכב אגד כותל מגד המזרח למערב הוי הגד במערב: אבל במדינחא. היינו תחלת החדש שהלבנה זורחת במערב ועושה גד במזרח, כגון שכוכב אגד כותל מגד המזרח:

חוץ מן המים ור' יוחנן אמר אפילו מים אמר רב פפא לא אמרן אלא חמימי לגו קרירי וקרירי לגו חמימי אבל חמימי לגו חמימי וקרירי לגו קרירי לא. אמר ריש לקיש ארבעה דברים העושה אותן דמו [ט] בראשו ומתחייב בנפשו אלו הן הנפנה בין דקל לכותל והעובר בין שני דקלים והשותה מים שאולין והעובר על מים שפוכין ואפילו שפכתו אשתו [י] בפניו הנפנה בין דקל לכותל לא אמרן אלא דלית ליה ארבע אמות אבל אית ליה ארבע אמות לית לן בה וכי לית ליה ארבע אמות לא אמרן אלא דליכא דירכא אחרינא אבל איכא דירכא אחרינא לית לן בה והעובר בין שני דקלים לא אמרן אלא דלא פסקינהו רשות הרבים אבל פסקינהו רשות הרבים לית לן בה השותה מים שאולין לא אמרן אלא דשיילינהו קטן אבל גדול לית לן בה ואפילו שיילינהו קטן נמי לא אמרן אלא בשדה דלא שכיחי אבל בעיר דשכיחי לית לן בה ואפילו בשדה נמי לא אמרן אלא מיא אבל חמרא ושיכרא לית לן בה והעובר על מים שפוכין לא אמרן אלא דלא אפסקינהו בעפרא ולא תף בהו רוקא אבל אפסקינהו (ח) או תף בהו רוקא לית לן בה ולא אמרן אלא דלא עבר עלייהו שימשא ולא עבר עלייהו שיתין ניגרי [יא] אבל עבר עלייהו שימשא ועבר עלייהו שיתין ניגרי לית לן בה ולא אמרן אלא דלא רכיב חמרא ולא סיים מסני אבל רכיב חמרא וסיים מסני לית לן בה וה"מ היכא [יב] דליכא למיחש לכשפים אבל היכא דאיכא למיחש לכשפים אע"ג דאיכא כל הני חיישינן (וההוא [יג]) (ג) גברא דרכיב חמרא וסיים מסני וגמוד מפאניה וצוו כרעיה. ת"ר שלשה אין ממצעין ולא מתמצעין ואלו הן הכלב והדקל והאשה וי"א אף החזיר וי"א אף הנחש ואי ממצעין מאי תקנתיה אמר רב פפא נפתח באל ונפסיק באל א"נ נפתח בלא ונפסיק בלא הני בי תרי דמצעא [יד] להו אשה נדה אם תחלת נדתה היא הורגת א' מהן אם סוף נדתה היא מריבה עושה ביניהן מאי תקנתיה נפתח באל ונפסיק באל הני תרי נשי דיתבן בפרשת דרכים [טו] חדא בהאי גיסא דשבילא וחדא באידך גיסא ומכוונן אפייהו להדדי ודאי בכשפים עסיקן מאי תקנתיה אי איכא דירכא אחרינא ליזיל בה ואי ליכא דירכא אחרינא אי איכא איניש אחרינא בהדיה נינקטו לידייהו בהדי הדדי וניחלפו ואי ליכא איניש אחרינא נימא הכי אגרת אזלת אסיא בלומיא מתקטלא בחיק [טז] קבל. האי מאן [יז] דפגע באיתתא בעידנא דסלקא מטבילת מצוה אי איהו קדים ומשמש אחדא ליה לדידיה רוח זנונים אי איהי קדמה ומשמשה אחדא לה לדידה רוח זנונים מאי תקנתיה לימא הכי [יח] שופך בוז על נדיבים [יט] ויתעם בתוהו לא דרך. א"ר יצחק מאי דכתיב [כ] גם כי אלך בגיא צלמות לא אירא רע כי אתה עמדי ושבטך ומשענתך המה ינחמני. אמר ר' יוחנן כל המזוג מצטרף ואפי' מים והנ"מ חמימי לגו קרירי או קרירי לגו חמימי: ארבעה דברים העושה אותן דמו בראשו הנפנה בין דקל לכותל והעובר בין ב' דקלים והעובר על מים שפוכין ואפי' שפכתן בתו והשותה מים שאולין ולא אמרן אלא דשיילינהו קטן בדברא [אבל שיילינהו גדול] או קטן במתא או חמרא ושכרא לית לן בה. תרי דפסקינהו נדה אם תחלת נדה היא הורגת אחד מהן ואם סוף נדה ביניהם. מאי תקנתיה נפתח באל ונסיים באל [וי"א נפתח בלא ונסיים בלא]. יש מי שאומר יפתח פסוק באל ויסיים באל כגון (במדבר כ"ג כ"ב) אל מוציאם ממצרים עד מה פעל אל [ונפתח בלא כגון לא איש אל וגו']. ויש מי שאומר דלא אלא יפתח אל ה' הצילני מכל רע ומכל נזק וחלי ובידך כח וגבורה כי אתה אל. וכן יפתח ויאמר לא תטשני אלהי ולא תעזבני שמרני כאישון בת עין מלא שאלותי ותן לי בקשותי טרם אקראך תעננו ואל תאמר לא. מאן דפגע בנדה כי סלקא מטבילת מצוה אי איהו קדים ומשמש אחד ליה רוח זנונים אי איהי קדמה ומשמשה אחד ליה רוח זנונים מאי תקנתיה נימא הכי שופך בוז על נדיבים וגו'.

נפתח באל.

פי' רשב"ם אל מוליאם ממלריס ונפתח בלא לא אם אל ויכזב ואע"ג [יד] דאקור להתרפאות בדברי תורה להגן שרי והא דאמרי' בפ' בתרא (שבת דף סז.) לחיתא למירתא ליקקול סכינא וכו' ולימא ויאמר משה אסורה וגו' משום סכנה שרי ור"ח פי' נפתח בא לימא הכי אל אלהים ה' הצילנו מכל רע ומכל נזק ומכל מעזבני שמרני כאישון בת עין טרם אקראך תעננו ואל תאמר לא:

אם

תחלת נדה היא הורגת. יש מפרש אם עושה להן כישוף: ומזיל

על מים שפוכין ואפילו שפכתו אשתו בפניו הנפנה בין דקל לכותל לא אמרן

אלא דלית ליה ארבע אמות אבל אית ליה ארבע אמות לית לן בה וכי לית ליה ארבע אמות לא אמרן אלא דליכא דירכא אחרינא אבל איכא דירכא אחרינא לית לן בה והעובר בין שני דקלים לא אמרן אלא דלא פסקינהו רשות הרבים אבל פסקינהו רשות הרבים לית לן בה השותה מים שאולין לא אמרן אלא דשיילינהו קטן אבל גדול לית לן בה ואפילו שיילינהו קטן נמי לא אמרן אלא בשדה דלא שכיחי אבל בעיר דשכיחי לית לן בה ואפילו בשדה נמי לא אמרן אלא מיא אבל חמרא ושיכרא לית לן בה והעובר על מים שפוכין לא אמרן אלא דלא אפסקינהו בעפרא ולא תף בהו רוקא אבל אפסקינהו (ח) או תף בהו רוקא לית לן בה ולא אמרן אלא דלא עבר עלייהו שימשא ולא עבר עלייהו שיתין ניגרי [יא] אבל עבר עלייהו שימשא ועבר עלייהו שיתין ניגרי לית לן בה ולא אמרן אלא דלא רכיב חמרא ולא סיים מסני אבל רכיב חמרא וסיים מסני לית לן בה וה"מ היכא [יב] דליכא למיחש לכשפים אבל היכא דאיכא למיחש לכשפים אע"ג דאיכא כל הני חיישינן (וההוא [יג]) (ג) גברא דרכיב חמרא וסיים מסני וגמוד מפאניה וצוו כרעיה. ת"ר שלשה אין ממצעין ולא מתמצעין ואלו הן הכלב והדקל והאשה וי"א אף החזיר וי"א אף הנחש ואי ממצעין מאי תקנתיה אמר רב פפא נפתח באל ונפסיק באל א"נ נפתח בלא ונפסיק בלא הני בי תרי דמצעא [יד] להו אשה נדה אם תחלת נדתה היא הורגת א' מהן אם סוף נדתה היא מריבה עושה ביניהן מאי תקנתיה נפתח באל ונפסיק באל הני תרי נשי דיתבן בפרשת דרכים [טו] חדא בהאי גיסא דשבילא וחדא באידך גיסא ומכוונן אפייהו להדדי ודאי בכשפים עסיקן מאי תקנתיה אי איכא דירכא אחרינא ליזיל בה ואי ליכא דירכא אחרינא אי איכא איניש אחרינא בהדיה נינקטו לידייהו בהדי הדדי וניחלפו ואי ליכא איניש אחרינא נימא הכי אגרת אזלת אסיא בלומיא מתקטלא בחיק [טז] קבל. האי מאן [יז] דפגע באיתתא בעידנא דסלקא מטבילת מצוה אי איהו קדים ומשמש אחדא ליה לדידיה רוח זנונים אי איהי קדמה ומשמשה אחדא לה לדידה רוח זנונים מאי תקנתיה לימא הכי [יח] שופך בוז על נדיבים [יט] ויתעם בתוהו לא דרך. א"ר יצחק מאי דכתיב [כ] גם כי אלך בגיא צלמות לא אירא רע כי אתה עמדי ושבטך ומשענתך המה ינחמני. אמר ר' יוחנן כל המזוג מצטרף ואפי' מים והנ"מ חמימי לגו קרירי או קרירי לגו חמימי: ארבעה דברים העושה אותן דמו בראשו הנפנה בין דקל לכותל והעובר בין ב' דקלים והעובר על מים שפוכין ואפי' שפכתן בתו והשותה מים שאולין ולא אמרן אלא דשיילינהו קטן בדברא [אבל שיילינהו גדול] או קטן במתא או חמרא ושכרא לית לן בה. תרי דפסקינהו נדה אם תחלת נדה היא הורגת אחד מהן ואם סוף נדה ביניהם. מאי תקנתיה נפתח באל ונסיים באל [וי"א נפתח בלא ונסיים בלא]. יש מי שאומר יפתח פסוק באל ויסיים באל כגון (במדבר כ"ג כ"ב) אל מוציאם ממצרים עד מה פעל אל [ונפתח בלא כגון לא איש אל וגו']. ויש מי שאומר דלא אלא יפתח אל ה' הצילני מכל רע ומכל נזק וחלי ובידך כח וגבורה כי אתה אל. וכן יפתח ויאמר לא תטשני אלהי ולא תעזבני שמרני כאישון בת עין מלא שאלותי ותן לי בקשותי טרם אקראך תעננו ואל תאמר לא. מאן דפגע בנדה כי סלקא מטבילת מצוה אי איהו קדים ומשמש אחד ליה רוח זנונים אי איהי קדמה ומשמשה אחד ליה רוח זנונים מאי תקנתיה נימא הכי שופך בוז על נדיבים וגו'.

דמפי

פגיעה אי נמי התם שפוגע כשעולה בעודה ערומה מן הנהר. [תוספות, בבא מציעא פד.] והא דאמר בפסחים (קיא.) האי מאן דפגע באתתא בעידנא דסליק מטבילה אוחזתו רוח זנונים, ה"מ באיניש דעלמא ולא כר' יוחנן שיצרו בידו ודמיין עליה כקאקי חיוורי וזה פשוט. [הריטב"א, בבא מציעא פד.] גם כי אלך בגיא צלמות לא אירא רע כי אתה עמדי. לפי שהיה דוד פעמים רבות בסכנה אמר לא אירא רע, כי מרוב בטחונו באל לא היה ירא שיבואהו רע. כי אתה עמדי, כי בטחתי שאתה עמדי כמו עם כל דורשיך. [רד"ק, תהלים כג ד]

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [עיין בפירש"י נדה יז. ד"ה דמו], ד) [עיין תוספות נגא מציעא פד. ד"ה ימיב משערי טבילה] ובתו' לעיל קי. ד"ה האי, ג) במדבר כג כב-כג, ז) שם, ה) יחזקאל כו ט.

הגהות הב"ח

(ה) גמ' אבל אפסקינהו בעפרא ור"ח נקט: (ו) שם דההוא גברא דרכיב: (ז) רש"י ד"ה ולא אמרן דמים מזוגין מצטרפין כנ"ל ומיבא אין נמחק:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה נפתח בו'. ואף על גב דאסור להתרפאות בד"ת. שבועות טו ע"ב:

הגהות מהר"ב רנשבורג

א] כל מקום שמזכיר רש"י המורה הוא רבו של רש"י כן מוכח בלשון רש"י בד"ה חיק קבל וכו' ובלשון הרשב"ם שם בד"ה מתקטלין וכו' ומשם נלמוד נמי דרבו דרבו של רש"י היה רבינו גרשום:

הגהות וציונים

ח] בכת"י בתו וכ"ה בהרבה ראשונים: כ] עיין לקמן קיג ע"א (גליון) וברשב"ם ד"ה לא תשוור ניגרא, דניגרא היינו פסיעות עי' שם: ג] בכת"י וה"מ בתו דליכא כו' אבל אשתו דאיכא כו' וכ"ה בכמה ראשונים: ד] [צ"ל בההוא] (גליון): ה] בכת"י דפציא ועיין ערוך: ו] "בפרשת דרכים" ליתא בכת"י: ז] בחין קבל כצ"ל (רש"ש) ע"ש: ח] [עיין ש"ך יורה דעה סוף סימן קצ"ח] (גליון), וז"ל, בעל תולדות אהרן ציין על מקרא דשופך בוז על נדיבים ומזיח אפיקים רפה [איוב יב, כא] ועל מקרא דתהלים לא ציין (וכ"ה נוסח הגמ' בכמה כת"י במקום "ויתעם בתוהו לא דרך"), ובילקו"ש מייתי ש"ס זה בתהלים וגם באיוב, ונראה שלא היה גירסתם בש"ס אלא שופך בוז על נדיבים וגו' (וכ"ה בפי' ר"ח), הלכך נמרינהו לתרוייהו: ט] לא אמרן דשרי כצ"ל (מלא הרועים): י] ולא יקימנה כצ"ל (בארות המים) (וכ"ה ברשב"ם): כ] קשת בליסטרה: ל] בדפו"ר דמים במים נינהו: מ] בכת"י שני אנשים:

תורה אור השלם

א) שֹׁפֵךְ בּוּז עַל נְדִיבִים וַיַּתְעֵם בְּתֹהוּ לֹא דָרֶךְ:
[תהלים קז, מ]

שֹׁפֵךְ בּוּז עַל נְדִיבִים וּמְזִיחַ אֲפִיקִים רָפָּה:
[איוב יב, כא ע' הגהות וציונים]

ב) גַּם כִּי אֵלֵךְ בְּגֵיא צַלְמָוֶת לֹא אִירָא רָע כִּי אַתָּה עִמָּדִי שִׁבְטְךָ וּמִשְׁעַנְתֶּךָ הֵמָּה יְנַחֲמֻנִי:
[תהלים כג, ד]

משנת ראשונים

ארבעה דברים העושה אותן דמו בראשו. אין נענש על מיתתו אלא הוא, שהוא גרם לעצמו שיהרג.
[רש"י, ויקרא כ ט]

ודאי בכשפים עסיקן. לפי שמעשה הזה וכיוצא בו נמצא בנשים יותר מבאנשים לפי שהן קלות הדעת ולטעם הזה אמר הכתוב מכשפה לא תחיה.
[רד"ק, שמואל א כח ז]

האי מאן דפגע באיתתא בעידנא דסלקא מטבילת מצוה. והא דאמרינן בערבי פסחים (פסחים דף קיא.) האי מאן דפגע באתתא בעידן דסלקת מטבילת מצוה אחזת ליה רוח זנונים היינו כשפוגע בה אבל רבי יוחנן שהיה יושב שם בקבע אין זו

האי מאן דמפני אגרדא דדיקלא (ג): **אי מיקטל קטיל.** אם נקנן המילן נהרג המית, ואם נעקר המילן המית מת: ה"ג הני מילי היכא דלא מנח כרעיה עילויה כו': (ד) **האי מאן דמפני אגירדא דדיקלא אחדא ליה רוח פלגא.** פלסדי"ן[ס] נלע"ז: צרדא. כאב חני הרחם: **חמשה טולי הוו.** שרוח רעה שורה תחתיהם: **טולא דכנדא.** אם המילן: **טולא דפרחא.** נלף, קרפי"ף[ס] נלע"ז: זרדתא. שונדכיי"ר[ו]: **טולא דארבא.** ספינה: **טולא דערבתא.** נל מילן ערבה: דקשה מילויה. עלו: דבי פרחא רוחי. כך הוא שמס: דבי זרדתא. שדים שמן: דבי איגרי. המלויין בגגות, רשפי שמס: ונפקא מינה. לכתוב קמיעא נשם מילן[ב], כגון אם הוזק תחת בי פרחא יכתוב לו קמיעא נשם רוחי: למאי נפקא מינה לגזויי לה. לגרוח מפניה, לפי שמין לה עינים ומינה רולפתו: גזייה. גרח מפניה: כי אזלא נפקא אדיקלא. כשהלכה מחריו נתקלה ונפלה על עיקר מילן: ה"ג פקעה היא וצווח דיקלא. יבש הדקל: בר קשא. שומר העיר: ה"ג סולרא למר דומה כי לוכנא מרנגן: בדקנוה למר לא ידע ליה למימר ברוך. שמינו יודע לנרך על הסודר[ג] נרוך עוטר ישראל: בחשא. כף הקדירה: והדר בכדא דכמכא. מתגלגל נתוך כד של כותח: ומשתכח בטולא דחצבא. חנך שמיחס יהושע נו ליסראל את הארץ[ז]: דלא חצב גרמידא. שלא גדל לחמה: ארבונא. עיורון: אדמתנא כרעיה. נעור שרגליו לחים ממי הרחילה: תלאי בביתא. התולה פתו נחויר נתוך של לחד: תלא לסילתיה. לקלו ופת נתוכו: נישוורא. פירורין: איסרא דמזוני. מלאך הממונה לזמן מזונות: נקוד שמיה. לשון נקידו כמו מנקד[ט] חלירו, לפיכך חינו רולה שיהו פרורים נשלכים לילדים נרגל: איסרא דעניותא נבל שמיה. (ה) ושמח נכנס לבית שהוא רולה שחין נוהגין מנהג נקיות נפת: לברוקתי. כליון עיניס: מפחד. ולינו יודע למה:

דמסוכל

רשב"ם

דמפני אגירדא דדיקלא. דקל קנון: **רוח פלגא.** מוורסי"ן[מ] נלע"ז: צרדא. **כאב חני הרחם:** אי מקטל קטיל. אם נקנן המילן נהרג המית, ואם נעקר המילן המית מת: ה"ג הני מילי היכא דלא מנח כרעיה עילויה: **חמשה טולי הוו.** שרוח רעה שורה תחתיהן: **טולא כנדא.** אם מילן: **טולא דפרחא.** נלף: זרדתא. שונכי"ר[י]: **טולא דארבא.** ספינה: **טולא דערבתא.** נל מילן ערבה: נופיה. ענפיו: **סילויה.** עלו: **דבי פרחי רוחי.** מותן שדים דבי פרחי, שמן רוחי, ולקמן מפרש למאי נפקא מינה: **דבי זרדתא, שידי.** שמן: **דבי איגרי.** המלויין בגגות, רשפי שמן: למיכתב קמיעא. בשם חלו, כגון אם הוזק תחת בי פרחי יכתוב לו קמיעא נשם רוחי: למאי נפקא מינה לגזויי מינה. לגרוח מפניה, לפי שמין לה עינים ומינה רולפתו: גזייה. גרח מפניה: כי אזלא נפקא אדקלא. כשהלכה מחריו נתקלה ונפלה על עיקר מילן: הכי גרסינן פקע היא וצווח דקלא. יבש הדקל: בר קשא. שומר העיר: דקא תלו ביה חינגא בגוויה. למילן: הכי גרסינן סודריה דמר כצורבא מרבנן, בדיקנא ליה למר ולא ידע למימר ברוך. שמינו יודע לנרך על הסודר[ס] נרוך עוטר ישראל נמפטרה: בחשא בקדרא[ע] והדר בכדא דכמכא. מתגלגל נתוך כד של כותח: ומהדריה לרב הונא מימיניה ולרב פפא משמאליה: מאי שנא. כי מינך חושש כי אם חזוק: שעתא קיימא לך. עשיר אתה[פ] ויש לך מזל טוב, ולא תיזוק: ומשתכחא בטולא דחצובא. חנך, עשב שמיחס זו יהושע את הארץ ליסראל[צ]: דלא חצב גרמידא. שלא גדל לחמה: ארבונא. עיורון: אדמתנא כרעיה. נעור שרגליו לחים ממי הרחילה: תלאי בביתיה. התולה פתו נחויר נתוך של לחד: תלא סילתיה. של ופת נתוכו: פארי. מורסן: נשוורא. פירורין של פת: נקיד שמיה. לשון נקיות, לפיכך חינו רולה שיהו פירורין נשלכין לילדים נרגל: איסרא דעניותא נבל שמיה. לשון לכלוך, (ו) ושמח נכנס נבית שהוא רולה שחין נוהגין מנהג נקיון נפת: בצעא. נקערה: לברוקתי. כליון עיניס: מפחיד. ולינו יודע למה:

דמסוכל

ואזיל רב פפא מימיניה. מלמד שילמודי הוה לחמר נפרק הממונה (יומא דף נ.) המהלך לימין רבו הרי זה נזר:

תליא בביתא קשי לעניותא.[מ] מכאן קשה לרש"י דפירש נפרק קמא דחגיגה (דף ה.) היינו דחמרי אינשי זוזי לחליתא שכיחא לעלמא לא שכיח ופי' לחליתא לקנות פת לנורך היום שמולין נשל ואין דרך לתלותו נשל דהא אמרינן הכא דקשי לעניותא ור"ת מפרש שם לחליתא כשדוחקין אותו לפרוע מוצא לווין אבל לקנות תבואה לאכול אינו מוצא לווין: נזה

האי מאן דמפני אגירדא דדיקלא אחדא ליה לדידיה[פ] רוח פלגא והאי מאן דמצלי רישיה אגירדא דדיקלא אחדא ליה רוח צרדא האי מאן דפסעי אדיקלא אי מיקטל קטיל אי איעקר מיעקר ומיית (ה) הנ"מ דלא מנח כרעיה עילויה אבל מנח כרעיה עילויה לית לן בה. חמשה[ג] טולי הוי טולא דדיקלא יחידא טולא דכנדא[ג] טולא דפרחא טולא זרדתא[א] איכא דאמרי אף טולא דארבא וטולא דערבתא כללא דמילתא כל דנפיש ענפיה קשי טוליה וכל דקשי סילויה קשי טולי לבר מכרו משא אע"ג דקשי סילויה לא קשי טוליה דאמרה לה שידא לברה פירחי נפשיך מכרו משא דאיהו הוא דקטיל לאבוך וקטיל לדידיה[ד] אמר רב אשי חזינא לרב כהנא דפריש מכולהו טולי בי פרחי רוחי דבי זרדתא שידא דבי איגרי רישפי למאי נפקא מינה לקמיעא דבי פרחי בריה שאין לה עינים למאי נפקא מינה לגזויי[ס] לה זימנא חדא הוה אזיל צורבא מרבנן לאפנויי לבי פרחי שמע דקא אתא עילויה וגזי לה כי אזלא חבקיה לדיקלא צווח דיקלא ופקעה היא [ב] פרחא דבי זרדתא שידי הא זרדתא דסמיכה למתא לא פחתא משיתין שידי למאי נפקא מינה למיכתב לה קמיעא.[פ] ההוא בר קשא דמתא דאזיל וקאי גבי[י] זרדתא דהוה סמיך למתא עלו ביה שיתין שידי ואיסתכן אתא להדוא מרבנן דלא ידע דזרדתא דשיתין שידי היא כתב לה קמיע לחדא שידא שמע דתלו חינגא בגוויה וקא משרו הכי סודריה דמר כי צורבא מרבנן בדיקנא ביה במר דלא ידע ברוך אתא ההוא מרבנן דידע דזרדתא שיתין שידי הוה כתב לה קמיעא דשיתין שידי שמע דקא אמרו פנו מנייכו מהכא[א] קטב מרירי תרי קטבי הוו חד מקמי טיהרא וחד מבתר טיהרא דמקמי טיהרא קטב מרירי שמו ומיחזי בי כרא דכמכא והדר ביה בחשא דבתר טיהרא [ב] קטב ישוד צהרים שמו ומיחזי בי קרנא דעיזא והדר ביה כנפיא. אביי הוה שקיל ואזיל ואזיל רב פפא מימיניה ורב הונא בריה דרב יהושע משמאליה חזייה להדוא קטב מרירי דקא אתי לאפיה דשמאליה אהדרא לרב פפא לשמאליה ולרב הונא בריה דרב יהושע לימיניה אמר ליה רב פפא אנא מאי שנא דלא חשש לי אמר ליה את שעתא קיימת לך מחד בתמוז עד שיתסר ביה ודאי שכיחי מכאן ואילך ספק שכיחי ספק לא שכיחי ומשתכחי בטולי דחצבא דלא חצב גרמידא ובטולי דצפרא ופניא דלא הוי גרמידא ועיקר בטולי דבית הכסא. אמר רב יוסף הני תלת מילי יהיב ארבונא לנהורא [ג] מן דסריק רישיה יבש ומן דשתי טיף טיף ומן דסיים מסני אדמייתניה כרעא תלאי בביתא קשי לעניותא כדאמרי אינשי תלא סילתא תלא מזוניה ולא אמרן אלא ריפתא אבל בישרא וכוורי לית לן בה אורחיה היא. פארי בביתא קשי לעניותא [ד] נשורא בביתא קשי לעניותא בלילי שבתות ובלילי רביעית שרו מזיקין עילויה איסרא דמזוני נקיד[ז] שמיה איסרא דעניותא נבל שמיה צעא אפומא דחצבא קשי לעניותא מאן דשתי מיא בצעי קשי לברוקתי דאכיל תחלי ולא משי ידיה מפחיד תלתין יומין

דמסוכר

המלויין בגגות, רשפי שמן: למיכתב קמיעא. בשם חלו, כגון אם הוזק תחת בי פרחי יכתוב לו קמיעא נשם רוחי: למאי נפקא מינה לגזויי מינה. לגרוח מפניה, לפי שמין לה עינים ומינה רולפתו: גזייה. גרח מפניה: כי אזלא נפקא אדקלא. כשהלכה מחריו נתקלה ונפלה על עיקר מילן: הכי גרסינן פקע היא וצווח דקלא. יבש הדקל: בר קשא. שומר העיר: דקא תלו ביה חינגא בגוויה. למילן: הכי גרסינן סודריה דמר כצורבא מרבנן, בדיקנא ליה למר ולא ידע למימר ברוך. שמינו יודע לנרך על הסודר[ס] נרוך עוטר ישראל נמפטרה: בחשא בקדרא[ע] והדר בכדא דכמכא. מתגלגל נתוך כד של כותח: ומהדריה לרב הונא מימיניה ולרב פפא משמאליה: מאי שנא. כי מינך חושש כי אם חזוק: שעתא קיימא לך. עשיר אתה[פ] ויש לך מזל טוב, ולא תיזוק: ומשתכחא בטולא דחצובא. חנך, עשב שמיחס זו יהושע את הארץ ליסראל[צ]: דלא חצב גרמידא. שלא גדל לחמה: ארבונא. עיורון: אדמתנא כרעיה. נעור שרגליו לחים ממי הרחילה: תלאי בביתיה. התולה פתו נחויר נתוך של לחד: תלא סילתיה. של ופת נתוכו: פארי. מורסן: נשוורא. פירורין של פת: נקיד שמיה. לשון נקיות, לפיכך חינו רולה שיהו פירורין נשלכין לילדים נרגל: איסרא דעניותא נבל שמיה. לשון לכלוך, (ו) ושמח נכנס נבית שהוא רולה שחין נוהגין מנהג נקיון נפת: בצעא. נקערה: לברוקתי. כליון עיניס: מפחיד. ולינו יודע למה:

דמסוכר

רבינו חננאל

הני תלת מילי יהבי ערבונא בנהורא מאן דסריק יבש ומאן דשתי טיף טיף ומאן דסאניה כי רטיבתא כרעיה. **תלא** לחמא קשי לעניותא. **דאכיל** תחלי ולא משי ידיה מפחד

תורה אור השלם

א) מְזֵי רָעָב וּלְחֵמֵי רָשָׁף וְקֻטְבֵ מְרִירִי וְשֵׁן בְּהֵמוֹת אֲשַׁלַּח בָּם עִם חֲמַת זֹחֲלֵי עָפָר: [דברים לב, כד]

ב) מִדְּבַר בָּאפֵל יַהֲלֹךְ מִקֶּטֶב יָשׁוּד צָהֳרָיִם: [תהלים צא, ו] 19:06/2018 אח

ליקוטי רש"י

בר קשא. ממונה למלך ויסרחל היה [שבת ק:]. **מוסד העיר** [רשב"ם ב"ב ק:]. **פארי. סוכין** [ב"ב צד:]. **נשורא.** פירורי **מוכלין** [חולין קה:].

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) [שבת ק. וע"ש פרש"י נגע נמרץ קי: וע"ש רשב"ם], **ג)** [חולין קה:], **ג)** [נרכות ס:], **ד)** נגע נמרץ דף נו., **ה)** [נרכות דף ס:], **ו)** כדאיתא לעיל דף מט., **ז)** נגע נמרץ דף נו., **ח)** וכ"כ בתוס' סנהדרין עו: ד"ה והמלוה.

הגהות הב"ח

(ה) גמ' ומיית והנ"מ לא: **(ג)** שם **מאן** דמריק וכו' ומאן דשתי וכו' ומאן דסיים מסני אדמתונא כרעא: **(ג)** רש"י ד"ה האי מאן וכו' דקטל (קלוף) [קצרץ] הס"ד: **(ד)** ד"ה האי מאן וד"ה נרדא ל"ל קודם ד"ה אי מיקטל: **(ה)** ד"ה אי מיקטל דעניותא נגל שמיה נכנס לבית שרואה כל"ל ותיבת ושמח נמחק: **(ו)** רשב"ם ד"ה מיקטל וכו' לכלוך ואינו נכנס בבית וכו' מנהג בזיון נפת:

הגהות הגר"א

[א] גמ' טולא דזרדתא **טולא דערבתא** ג"ל **טף טולא דארבא כללא** כו' כל"ל (ובזה מיושב מ"ש בהגהות הגרי"ב. וע"ע ג"ל בגמרת המאור[ס]): **[ב]** שם **פרחא.** נמחק:

הגהות וציונים

ג) "לדידיה" ליתא בכת"י והוא מיותר ובא בטעות מדלעיל בע"א (דק"ס): **ד)** [לכאורה צ"ל **ארבעה**] (גליון): **ג)** [גירסת הערוך **דכינרא** ועיין רשב"ם בבא בתרא מח: ד"ה תלי לפפי] (גליון): **ל)** בכת"י וקטיל **נמי לדידך**: **ה)** בכת"י **לגזויי** וכ"ה ברש"י: **ו)** בכת"י דמתא **דאפני תיתי זרדתא**: **ז)** בכת"י **נקיר** שמיה: **מ)** שיתוק: **ע)** שיח בעל קוצים שמוציא תמרות קפריסין ואביונות: **י)** אילן של עוזרדין: **כ)** צ"ל **אלו** וכ"ה ברש"י (גנזי יוסף): **ל)** חולין מא ע"ב ושם איתא **לנקר** דהוא מלשון נקיות ועיין אות ז: **מ)** נ"א מכת"י **אישוירטי"ן**, פירוש שגעון: **נ)** בחשא. כף הקדירה: כצ"ל (באה"מ, וכן הוא ברש"י), וגירסתם בגמ' כהגי' בכת"י ומיחזי [או כנ"א ודמי] **לבחשא** והדר ביה **בכדא דכמכא** (דק"ס): **ס)** נר ו כלל א ח"א פ"ו, שם נוסף אחר טולא דכנדא **טולא דתאינתא**:

הגמרא מבארת כמה אופני היזק שעל ידי דקל:
הַאי מַאן דְּמִפְּנֵי אַגִּירְדָּא דְּדִיקְלָא - העושה צרכיו על דקל קצוץ[א], **אָחֳדָא לֵיהּ לְדִידֵיהּ רוּחַ פַּלְגָּא** - אוחזת אותו חולי השיתוק[ב]. **וְהַאי מַאן דְּמַצְלֵי רֵישֵׁיהּ[ג] אַגִּירְדָּא דְּדִיקְלָא** - ומי שמטה ראשו על דקל קצוץ, **אָחֳדָא לֵיהּ רוּחַ צְרָדָא** - אוחז אותו כאב חצי הראש[ד]. **הַאי מַאן דְּפָסְעִי אַדִּיקְלָא** - מי שפוסע ומדלג על גבי דקל, **אִי מִיקְטַל** - אם נקצץ הדקל, **קָטִיל** - נהרג האיש, **וְאִי אִיעֲקַר** - נעקר הדקל, **מִיעֲקַר וּמָיֵית** - נעקר האיש ומת. מבארת הגמרא, מה שאמרנו שהאיש נהרג או מת, **הָנֵי מִילֵּי דְּלָא מַנַּח כַּרְעֵיהּ עִילָּוֵיהּ** - שלא הניח רגלו על הדקל, אלא דילג מעליו, **אֲבָל** אם **מַנַּח כַּרְעֵיהּ עִילָּוֵיהּ** ודרך עליו, **לֵית לָן בָּהּ** חשש.

★

הגמרא מבארת כמה[18/06/2018] מיני צל שרוח רעה שורה בהם:
חֲמִשָּׁה טוּלֵי הָווּ - חמשה מיני צל הם שרוח רעה שורה בהם, **טוּלָּא דְּדִיקְלָא יְחִידָא** - צל של דקל יחידי, **וְטוּלָּא** דְּאילן הקרוי **כַּנְדָּא, טוּלָּא דְּפָרְחָא** - של צלף, **וְטוּלָּא דְּזַרְדְּתָא** - של עץ עוזרדין[ה]. **אִיכָּא דְּאָמְרִי** - ויש שמוסיפים ואומרים, **אַף טוּלָּא דְּאַרְבָּא** - של ספינה, **וְטוּלָּא דַּעֲרַבְתָּא** - של עץ ערבה. **כְּלָלָא דְּמִילְּתָא** - הכלל בדבר זה, **כָּל** אילן **דְּנָפִישׁ עְנְפֵּיהּ** - שענפיו מרובים, **קָשֵׁי טוּלֵיהּ** - צילו קשה ומסוכן. **וְכֵן כָּל** אילן **דְּקָשֵׁי סִילְּוֵיהּ** - שעצו קשה, **קָשֵׁי טוּלֵיהּ** - צילו קשה ומסוכן, **לְבַר** מאילן הקרוי **כְּרוּ מָשָׁא'**, **דְּאַף עַל גַּב דְּקָשֵׁי סִילְּוֵיהּ** [-שעצו קשה] **לָא קָשֵׁי טוּלֵיהּ** - אין צילו קשה. והטעם לכך, **דְּאָמְרָה לָהּ שִׁידָא לְבָרָהּ** - שאמרה השידה לבנה, **פִּירְחִי נַפְשָׁיךְ** - תבריח את עצמך **מִכְּרוּ מָשָׁא, דְּאִיהוּ הוּא דְּקָטִיל לַאֲבוּךְ וּקְטִיל לְדִידֵיהּ** - שהוא הרג את אביך[ו], ויהרוג גם אותך. נמצא שאילן זה קשה לשדים, ואינם נמצאים בצילו. מביאה הגמרא הנהגה בענין זה, **אָמַר רַב אַשִׁי, חֲזִינָא לְרַב כַּהֲנָא** - ראיתי את רב כהנא **דְּפָרִישׁ מִכּוּלְּהוּ טוּלֵי** - שהיה פורש מכל מיני צל, ואינו שוהה תחתיהם.

★

הגמרא מבארת את שמות השדים המצויים במקומות שונים:
השדים המצויים **בֵּי פִּרְחֵי** - בעץ צלף, **רוּחֵי** שמם. והשדים **דְּמצויים בֵּי זַרְדְּתָא** - בעץ עוזרדין, **שִׁידָא** שמם. והשדים **דְּמצויים בֵּי אִיגְּרֵי** - על הגגות, **רִישְׁפֵּי** שמם. מבארת הגמרא, **לְמַאי נָפְקָא מִינָּהּ** - איזה ענין יצא מכך שנדע מה הם שמותם, **לְכתיבת קְמִיעָא** בשמותם, כגון אם ניזוק תחת עץ צלף יכתבו בשם רוחי.

הגמרא מבארת כיצד להזהר מהשד שתחת הצלף:
השד **דְּמצוי בֵּי פִּרְחֵי** - בעץ צלף, היא **בְּרִיָּה שָׁאֵין לָהּ עֵינַיִם.** מבארת הגמרא, **לְמַאי נָפְקָא מִינָּהּ** אם יש לה עינים או לא, לדעת שאפשר **לְגַזּוּזֵי לָהּ** - לברוח מפניה, שכיון שאין לה עינים אינה רודפת אחריו[ח].

הגמרא מביאה מעשה בענין זה:
זִימְנָא חֲדָא - פעם אחת **הֲוָה אָזֵיל צוּרְבָּא מֵרַבָּנָן לְאַפְּנוּיֵי** - הלך תלמיד חכם להתפנות מתחת **לְבֵי פִּרְחֵי, שָׁמַע** התלמיד חכם **דְּקָא אָתָא** - שבא הרוח **עִילָּוֵיהּ, וְגַזִּי לָהּ** - וברח מפניה, **כִּי אַזְלָא חַבְּקֵיהּ לְדִיקְלָא** - כשהלכה הרוח אחריו נתקלה בעיקר הדקל, **צָוַח דִּיקְלָא** - יבש הדקל **וּפָקְעָה הִיאָט** - והרוח נבקעה ונשברה.

הגמרא מבארת על השדים שתחת העוזרדין:
פִּרְחָא דְּבֵי זַרְדְּתָא - השדים המצויים תחת עץ העוזרדין, **שִׁידֵי** שמם, כמבואר לעיל. מוסיפה הגמרא, **הָא זַרְדְּתָא דְּסָמִיכָה לְמָתָא** - עץ עוזרדין הסמוך לעיר, **לָא פָּחֲתָא מִשִּׁיתִּין שִׁידֵי** - אין בו פחות משישים שדים. מבארת הגמרא, **לְמַאי נָפְקָא מִינָּהּ** כמה שדים יש שם, **לְמִיכְתַּב לָהּ קְמִיעָא**, שלכתיבת קמיע צריך לדעת את מספר השדים שיש שם.

הגמרא מביאה מעשה בענין זה:
הַהוּא בַּר קָשָׁא דְּמָתָא - שוטר העיר[י] **דְּאָזִיל וְקָאֵי** - שהלך ועמד **לְגַבֵּי** אילן **זַרְדְּתָא דַּהֲוָה סָמִיךְ לְמָתָא, עֲלוֹ בֵּיהּ שִׁיתִּין שִׁידֵי וְאִיסְתַּכַּן** - עלו עליו שישים שדים, והסתכן. **אֲתָא לְהַהוּא מֵרַבָּנָן** - בא לפני אחד החכמים **דְּלָא יָדַע דְּזַרְדְּתָא דְּשִׁיתִּין שִׁידֵי הִיא** - שלא ידע שיש בה שישים שדים, **וּכְתַב לָהּ** התלמיד חכם **קְמִיעַ לַחֲדָא שִׁידָא** - לשד אחד שלא יזיקהו. לאחר מכן **שָׁמַע** השוטר **דְּתָלוּ חִינְגָּא בְּגַוַּויהּ** - שתלו השדים מחוליא בתוך האילן, **וְקָא מְשָׁרוּ הָכִי** - והם שרים כך, **סוּדְרֵיהּ דְּמַר כִּי צוּרְבָּא מֵרַבָּנָן** - הסודר של האדון הזה דומה לסודר של תלמיד חכם, אבל **בָּדִיקְנָא בֵּיהּ בְּמַר דְּלָא יָדַע בָּרוּךְ** - בדקנו ומצאנו שאינו יודע לברך על הסודר ברכת עוטר ישראל בתפארה[יב]. אחר כך **אֲתָא הַהוּא מֵרַבָּנָן** - בא אחד החכמים **דְּיָדַע דְּזַרְדְּתָא שִׁיתִּין שִׁידֵי הָווּ** - שידע שיש שם שישים שדים, **וּכְתַב לָהּ קְמִיעָא דְּשִׁיתִּין שִׁידֵי. וּשְׁמַע דְּקָא אָמְרוּ פַּנּוּ מָנַיְיכוּ מֵהָכָא** - שמע שהשדים אומרים זה לזה הוציאו כליכם מכאן.

★

הגמרא דנה על השד הנקרא 'קטב':
נאמר בפסוק (דברים לב כד) **'קֶטֶב מְרִירִי'**[יג]. מבארת הגמרא, **תְּרֵי קִטְבֵי הֲווּ** - ישנם שני שדים הנקראים קטב, **חַד בא מִמַּקְמֵי טִיהֲרָא** - לפני הצהרים, **וְחַד בא מִבָּתַר טִיהֲרָא** - אחר הצהרים. השד **דְּמִמַּקְמֵי טִיהֲרָא 'קֶטֶב מְרִירִי' שְׁמוֹ, וּמִיחֲזֵי בֵּי בַּדָּא דְּכַמְכָא** - ונראה בתוך כד של כותח, **וְהָדַר בֵּיהּ בַּחֲשָׁאי** - וחוזר ומסובב בתוכו ככף של קדירה. והשד **דְּבָתַר טִיהֲרָא 'קֶטֶב יְשׁוּד צָהֳרַיִם' שְׁמוֹ**, האמור

א. **רשב"ם** (ד"ה דמפני). ובערוך (ערך גרד - הרמשון) פירש, שנפנה על קליפת העץ. ובחידושי המאירי (ד"ה גילרא) גרס 'גידרא', ופירש, גדר שסביב הדקל.

ב. **רשב"ם** (ד"ה המי - השני) על פי לעזי רש"י. וכן פירש בחידושי המאירי (ד"ה רוח). ובערוך (שם) פירש, כאב חצי הראש.

ג. **ובחידושי** המאירי (ד"ה למזגי) גרס 'דמזגי רישיה', ופירש, שסומך ראשו, כמו 'זגינן אברכי דהדדי' (לעיל קמ.).

ד. **רשב"ם** (ד"ה גרדא). ובערוך (ערך גרדה - השני) פירש, שחוזר פרצופו לאחוריו. ובבן יהוידע (חולין קה: ד"ה משום) פירש, שהוא חולי עקימת האצבעות. ונקראת צרדא, מלשון צרא לדא, והיינו שהיא צרה לחברותיה, שאינה שוה עמם.

ה. **בדקדוקי** סופרים (חולין ס) הביא גרסאות שמוסיפים כאן 'טולא דתאינתא', והכריח כמותם, שאם לא כן הם רק ארבע. ובהגהות הגר"א (חולין ס) גרס 'טולא דערבתא' לפני תיבות 'איכא דאמרי', והוא הצל החמישי. ובקרבן תודה (ד"ה ממשה) ביאר, שצל של עץ דקל נחשב לשנים, של חצר ושל שדה, כמבואר לעיל (ע"ח).

ו. **בערוך** (ערך כרמשא) גרס 'כרמושא', ופירש שהוא עץ של תורמוסין.

ז. **בנמוקי** שזבני (ד"ה למחר) ביאר, שריח אילן זה קשה, והשד מת מריחו.

ח. **רשב"ם** (ד"ה למאי). ובערוך (ערך גז - החמישי) פירש, לעקל את הדרך שלא תתפוס אותו.

ט. **והרשב"ם** (ד"ה ה"ג - הרמשון) גרס 'פקע היא וצווח דקלא'.

י. **רשב"ם** (ד"ה גר). ובבבא בתרא (קי: ד"ה גר) פירש, מושל העיר. ורש"י בשבת (קי. ד"ה גר) פירש, ממונה למלך.

יא. **על** הפסוק (שמות טו כ) 'בתפים ובמחולות' מתרגמים 'בתופין ובחנגין'. ערוך (ערך מנג - השני). ונראה שמחול הוא כלי שיר, וכן הובא במכילתא (בשלח, פרשה דשירה פ"י) שבני ישראל התקינו להם במצרים תופים ומחולות. אמנם רש"י (שמות שם) שינה מלשון המכילתא ולא הביא את תיבת 'מחולות'. וכתב בצדה לדרך (שם ד"ה מחולות) שרש"י סבר ש'מחול' אינו כלי זמר, אלא הכוונה לריקודים. וכן בגמרא (שבת מד.) 'דקא אזיל לחינגא' פירש רש"י (ד"ה לחינגא) שנקרא 'חינגא' על שם שסובבין את השוק מחולות מחולות עגולות של בני אדם.

יב. **רשב"ם** (ד"ה ה"ג - השני). ומה שנקטו דווקא ברכת עוטר ישראל בתפארה, ביאר בדברי תורה (מונקטש, ח"ה חום ו), שברכה זו מכוונת על תפילין של ראש, כמבואר בטור (או"ח סי' כה) בשם הרא"ש, ועל תפילין של ראש נאמר (דברים כח י) 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך', כמבואר במנחות (לה:). ואמרה השידה, שאם לא הצליח לגרש את השדים כנראה שאינו יודע טוב לברך ברכת עוטר ישראל בתפארה.
ובקרבן תודה (ד"ה נדיקנא) כתב שלולי פירוש הרשב"ם היה נראה לפרש, על פי המבואר בגמרא (ברכות ס:) שהנכנס לבית הכסא יאמר 'התכבדו מכובדים' וכו', והוא כיון שאינו בקי בשדים ובלחשיהם, בדקנו שאינו יודע להשתבח ולומר התכבדו מכובדים.

יג. **ונקראים** כן על שם שהם קוטבים [-כורתים] וחוטבים [-כמו חטיבת עצים] את האדם, כלשון הפסוק (הושע יג יד) 'קָטָבְךָ שְׁאוֹל'. מוסף הערוך (ערך קטב).

יד. **רש"י** (ד"ה נמשא ול"ה והדר) והרשב"ם (ד"ה נמשא) גרסו 'בחשא בקדרא והדר בכדא דכמכא', ופירשו, שבוחש בקדירה ומתגלגל בתוך כד של כותח.

קיא: ערבי פסחים פרק עשירי פסחים

האי מאן דמפני אגרדא דדיקלא (ג): **אי מיקטל קטיל.** אם נקנן המילן נהרג המית, ואם נעקר המילן המית מת: ה"ג הני מילי היכא דלא מנח כרעיה עילויה כו': (ד) **האי מאן דמפני אגירדא דדיקלא אחדא ליה רוח פלגא.** פלסדי"ן[ס] בלע"ז: **צרדא.** כאב חני הרמס: **חמשה טולי הוו.** שרוח רעה שורה תחתיהם: **טולא דכנדא.** אם המילן: **טולא דפרחא.** גלף, קרפי"ף[ס] בלע"ז: **זרדתא.** שונדכיי"ר[ו]: **טולא דארבא.** ספינה: **טולא דערבתא.** על מילן ערבה: דקשה פילויה. עלו: דבי פרחא רוחי. כך הוא שמס: **דבי זרדתא.** שדים שמן: **דבי איגרי.** המעויין בגגות, רשפי שמס: **ונפקא מינה.** לכתוב קמיעא בשם מילן[ז], כגון אם הוזק תחת בי פרחא יכתוב לו קמיעא בשם רוחי: **למאי נפקא מינה** לגזויי לה. לברוח מפניה, לפי שמין לה עינים ומינה רולפתו: גזייה. ברח מפניה: **כי אזלא נפקא אדיקלא.** כשהלכה מחריו נתקלה ונפלה על עיקר מילן: ה"ג פקעה היא וצווח דיקלא. יבש הדקל: בר קשא. שומר העיר: ה"ג סולרת למר דומה כי לוכמא מרגנן: בדקנוה למר לא ידע ליה למימר ברוך. שמינו יודע לברך על המולר[ח] ברוך עוטר ישראל: בחשא. כף הקדירה: והדר בכדא דכמכא. מתגלגל בתוך כד של כותח: ומשתכח בטולא דחצבא. חלב שמיחס יהושע בן לוי שהרוח[ט]: דלא חצב גרמידא. שלח גדל חמה: ארבונא. עיורון: אדמתנא ברעיה. בעור שרגליו לחים ממי הרחילה: תלאי בביתא. התולה פתו בחויר בתוך של חבר: תלא לסילתיה. לקלו ופת בתוכו: נישוורא. פירורין: איסרא דמזוני. מלאך הממונה לזמן מזונות: נקוד שמיה. לשון נקידו כמו מנקד[י] חבירו, לפיכך היו רולה שיהו פרורים נשלכים לילדים ברגל: איסרא דעניותא נבל שמיה. (ה) ושמע נכנס לבית שהוא רולה שמין נוהגין מנהג נקיות בפת: לברוקתי. כליון עיניס: מפחד. ומיני יודע למה: למסוכל

רשב"ם

דמפני אגירדא דדיקלא. דקל קנון: **רוח פלגא.** מוורס"ן[מ] בלע"ז: **צרדא.** כאב חני הרמס: **אי מקטל קטיל.** אם נקנן המילן נהרג המית, ואם נעקר המילן המית מת: ה"ג הני מילי היכא דלא מנח כרעיה עילויה: **חמשה טולי הוו.** שהרוח רעה שורה תחתיהן: **טולא כנדא.** אם מילן: **טולא דפרחא.** גלף: **זרדתא.** שונדכי"ר[ו]: **טולא דארבא.** ספינה: **טולא דערבתא.** על מילן ערבה: נופיה. ענפיו: **פילויה.** עלו: **דבי פרחי רוחי.** מותן שדים דבי פרחי, שמן רוחי, ולקמן מפרש למאי נפקא מינה: **דבי זרדתא, שידי.** שמן: **דבי איגרי.** המעויין בגגות, רשפי שמן: **למיכתב קמיעא.** בשם אלו, כגון אם הוזק תחת בי פרחי יכתוב לו קמיעא בשם רוחי: **למאי נפקא מינה לגזויי.** לברוח מפניה, לפי שמין לה עינים ומינה רולפתו: גזייה. ברח מפניה: **כי אזלא נפקא אדקלא.** כשהלכה מחריו נתקלה ונפלה על עיקר מילן: הכי גרסינן פקע היא וצווח דקלא. יבש הדקל: בר קשא. שומר העיר: דקא תלו ביה חינגא בגוויה. למילן: הכי גרסינן **סודריה דמר בצורבא מרבנן,** בדיקנא ליה למר ולא ידע למימר ברוך. שמינו יודע לברך על המולר[ח] ברוך עוטר ישראל בתפארה: **והדר בכדא דכמכא.** מתגלגל בתוך כד של כותח: ומהדריה לרב הונא מימיניה ולרב פפא משמאליה: **מאי שנא.** כי מינך מוסס בי מס חזוק: **שעתא קיימא לך.** עשיר אתה[ו] ויש לך מזל טוב, ולא תיזוק: **ומשתכחא בטולא דחצובא.** חלב, עשב שמיחס בו יהושע את הארץ לישראל[ז]: **דלא חצב גרמידא.** שלח גדל חמה: **ארבונא.** עיורון: **נעוד שרגליו לחיס ממי הרחילה:** תלאי בביתיה. התולה פתו בחויר בתוך של חבר: **תלא לסילתיה.** של ופת בתוכו: **פארי.** מורסן: **נשוורא.** פירורין של פת: **נקיד שמיה.** לשון נקיות, לפיכך היו רולה שיהו פירורין נשלכין לילדים ברגל: **איסרא דעניותא נבל שמיה.** נקערה: **לברוקתי.** כליון עיניס: **מפחיד.** ומיני יודע למה: למסוכל

ואזיל רב פפא מימיניה. מלמד שהילודי הוה לחמר בפרק הממונה (יומא דף נ.) המהלך לימין רבו הרי זה גזל:

תליא בביתא קשי לעניותא.[ט] מכאן קשה לרש"י דפירש בפרק קמא דמגילה (דף ה.) היינו דחמרי מינסי זוזי לחליתא שכיחא לעלמא לא שכיח ופי' לחליתא לקנות פת לנורך היום שמולין בשל ואין דרך לתלותו בשל דהא אמרינן הכא דקשי לעניותא ור"ת מפרש שם לחליתא כשדוחקין אותו לפרוע מוצא לווין מבל לקנות מזונה למחול אינו מוצא לווין: צוה רב אשי חזינא לרב כהנא דפריש מכולהו טולי בי פרחי רוחי דבי זרדתא שידא דבי איגרי רישפי למאי נפקא מינה לקמיעא דבי פרחי בריה שאין לה עינים למאי נפקא מינה לגזויי[ט] לה זימנא חדא הוה אזיל צורבא מרבנן לאפנויי לבי פרחי שמע דקא אתא עילויה וגזי לה כי אזלא חבקיה לדיקלא צווח דיקלא ופקעה היא[יב] פרחא דבי זרדתא שידי הא זרדתא דסמיכה למתא לא פחתא משיתין שידי למאי נפקא מינה למיכתב לה קמיעא.[כ] ההוא בר קשא דמתא דאזיל וקאי גבי[יא] זרדתא דהוה סמיך למתא עלו ביה שיתין שידי ואיסתכן אתא להההוא מרבנן דלא ידע דזרדתא דשיתין שידי היא כתב לה קמיע לחדא שידא שמע דתלו חינגא בגוויה וקא משרו הכי סודריה דמר כי צורבא מרבנן בדיקנא ביה במר דלא ידע ברוך אתא ההוא מרבנן דידע דזרדתא שיתין שידי הוה כתב לה קמיעא דשיתין שידי שמע דקא אמרו פנו מנייכו מהכא[א] קטב מרירי תרי קטבי הוו חד מקמי טיהרא וחד מבתר טיהרא דמקמי טיהרא קטב מרירי שמו ומיחזי בי כדא דכמכא והדר ביה בחשא דבתר טיהרא[ב] קטב ישוד צהרים שמו ומיחזי בי קרנא דעיזא והדר ביה כנפיא. אביי הוה שקיל ואזיל ואזיל רב פפא מימיניה ורב הונא בריה דרב יהושע משמאליה חזייה להההוא קטב מרירי דקא אתי לאפיה דשמאליה אהדרא לרב פפא לשמאליה ולרב הונא בריה דרב יהושע לימיניה אמר ליה רב פפא אנא מאי שנא דלא חשש לי אמר ליה את שעתא קיימת לך מחד בתמוז עד שיתסר ביה ודאי שכיחי מכאן ואילך ספק שכיחי ספק לא שכיחי ומשתכחי בטולי דחצבא דלא חצב גרמידא ובטולי דצפרא ופניא דלא הוי גרמידא ועיקר בטולי דבית הכסא. אמר רב יוסף הני תלת מילי יהיב ארבונא לנהורא (ג) מן דסריק רישיה יבש ומן דשתי טיף טיף ומן דסיים מסני אדמייתניה כרעא תלאי בביתא קשי לעניותא כדאמרי אינשי תלא סילתא תלא מזוניה ולא אמרן אלא ריפתא אבל בישרא וכוורי לית לן בה אורחיה היא. פארי בביתא קשי לעניותא[ד] נשורא בביתא קשי לעניותא בלילי שבתות ובלילי רביעית שרו מזיקין עילויה איסרא דמזוני נקיד[ז] שמיה איסרא דעניותא נבל שמיה צעא אפומא דחצבא קשי לעניותא מאן דשתי מיא בצעי קשי לברוקתי דאכיל תחלי ולא משי ידיה מפחיד תלתין יומין

דמסוכר

המעויין בגגות, רשפי שמן: **למיכתב קמיעא.** בשם אלו, כגון אם הוזק תחת בי פרחי יכתוב לו קמיעא בשם רוחי: **למאי נפקא מינה לגזויי.** לברוח מפניה, לפי שמין לה עינים ומינה רולפתו: גזייה. ברח מפניה: **כי אזלא נפקא אדקלא.** כשהלכה מחריו נתקלה ונפלה על עיקר מילן: הכי גרסינן פקע היא וצווח דקלא. יבש הדקל: בר קשא. שומר העיר: דקא תלו ביה חינגא בגוויה. למילן: הכי גרסינן **סודריה דמר בצורבא מרבנן,** בדיקנא ליה למר ולא ידע למימר ברוך. שמינו יודע לברך על המולר[ח] ברוך עוטר ישראל בתפארה: **והדר בכדא דכמכא.** מתגלגל בתוך כד של כותח: ומהדריה לרב הונא מימיניה ולרב פפא משמאליה: **מאי שנא.** כי מינך מוסס בי מס חזוק: **שעתא קיימא לך.** עשיר אתה[ו] ויש לך מזל טוב, ולא תיזוק: **ומשתכחא בטולא דחצובא.** חלב, עשב שמיחס בו יהושע את הארץ לישראל[ז]: **דלא חצב גרמידא.** שלח גדל חמה: **ארבונא.** עיורון: **אדמתנא ברעיה.** בעור שרגליו לחיס ממי הרחילה: **תלאי בביתיה.** התולה פתו בחויר בתוך של חבר: **תלא לסילתיה.** של ופת בתוכו: **נישוורא.** פירורין של פת: **נקיד שמיה.** לשון נקידו כמו מנקד[י] חבירו, לפיכך היו רולה שיהו פירורין נשלכין לילדים ברגל: **איסרא דעניותא נבל שמיה.** (ה) ושמע נכנס לבית שהוא רולה שמין נוהגין מנהג נקיות בפת: **לברוקתי.** כליון עיניס: **מפחיד.** ומיני יודע למה:

למסוכל

המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שדה בכור, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שדה בכור ויפרע ממשועבדים. (ו) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שדה אחוזה, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שדה אחוזה ויפרע ממשועבדים.** (ז) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא עבד עברי, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו עבד עברי ויפרע ממשועבדים.** (ח) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שפחה כנענית, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שפחה כנענית ויפרע ממשועבדים.** (ט) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שור, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שור ויפרע ממשועבדים.** (י) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא חמור, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו חמור ויפרע ממשועבדים.** (יא) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שה, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שה ויפרע ממשועבדים.** (יב) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא כלים, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו כלים ויפרע ממשועבדים.** (יג) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא מטלטלין, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו מטלטלין ויפרע ממשועבדים.** (יד) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא מעות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו מעות ויפרע ממשועבדים.** (טו) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא פירות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו פירות ויפרע ממשועבדים.** (טז) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (יז) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (יח) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (יט) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (כ) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (כא) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (כב) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (כג) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (כד) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (כה) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (כו) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (כז) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (כח) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (כט) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (ל) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (לא) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (לב) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (לג) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (לד) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (לה) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (לו) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (לז) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (לח) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (לט) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (מ) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (מא) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (מב) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (מג) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (מד) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (מה) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (מו) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (מז) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (מח) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (מט) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (נ) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (נא) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (נב) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (נג) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (נד) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (נה) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (נו) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (נז) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (נח) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (נט) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (ס) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (סא) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (סב) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (סג) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (סד) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (סה) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (סו) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (סז) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (סח) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (סט) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (ע) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (עא) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (עב) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (עג) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (עד) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (עה) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (עו) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (עז) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (עח) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (עט) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (פ) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (פא) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (פב) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (פג) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (פד) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (פה) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (פו) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (פז) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (פח) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (פט) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (צ) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (צא) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (צב) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (צג) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (צד) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (צה) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (צו) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (צז) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (צח) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (צט) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (ק) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קא) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קב) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קג) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קד) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קה) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קו) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קז) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קח) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קט) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קי) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קיא) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קיב) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קיג) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קיד) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קטו) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קטז) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קיז) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קיח) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קיט) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קכ) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קכא) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קכב) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קכג) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קכד) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קכה) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קכו) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קכז) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קכח) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קכט) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קל) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קלא) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קלב) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קלג) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קלד) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קלה) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קלו) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קלז) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קלח) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קלט) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קמ) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קמא) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קמב) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קמג) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קמד) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קמה) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קמו) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קמז) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קמח) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קמט) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קנ) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קנא) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קנב) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קנג) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קנד) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קנה) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קנו) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קנז) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קנח) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קנט) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קס) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קסא) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קסב) **המלוה את חבירו ולא היה לו לפרוע אלא שטרות, אם רולה לשמור את עצמו יתן לו שטרות ויפרע ממשועבדים.** (קסג) **המלוה את חב

בתהלים (פ״ו ו׳), **וּמִיחֲזֵי בֵּי קַרְנָא דְּעִיזָא** - ונראה בקרני העז, **וְהָדַר בֵּיהּ כְּנָפְיָא** - וחוזר ומסובב שם כמו נפה.

הגמרא מביאה מעשה בענין זה:
אַבַּיֵי הֲוָה שָׁקֵיל וְאָזֵיל - היה הולך בדרך[ט], **וְאָזֵיל רַב פָּפָּא מִצַּד יְמִינֵיהּ**[ט], **וְרַב הוֹנָא בְּרֵיהּ דְּרַב יְהוֹשֻׁעַ מִצַּד שְׂמָאלֵיהּ**, באמצע הדרך **חֲזָיֵיהּ** - ראה אביי **לְהַהוּא קֻטְבָּ מְרִירֵי דְּקָא אָתֵי לְאַפֵּיהּ דְּשְׂמָאלֵיהּ** - שבא לקראתם בצד שמאל, **אַהְדְּרָא** [-העביר] **לְרַב פָּפָּא לְשְׂמָאלֵיהּ, וּלְרַב הוֹנָא בְּרֵיהּ דְּרַב יְהוֹשֻׁעַ לִימִינֵיהּ. אָמַר לֵיהּ רַב פָּפָּא, אֲנָא מַאי שְׁנָא דְּלָא חָשַׁשׁ לִי** - מה אני שונה שאינך חושש שאני ינזק ממנו. **אָמַר לֵיהּ** אביי לרב פפא, **אַתְּ שַׁעְתָּא קָיְימַת לָךְ** - השעה עומדת לך, שאתה עשיר[יז] ויש לך מזל טוב, ולא תנזק.

הגמרא מבארת מתי מצויים השדים הנקראים קטב מרירי:
מֵחַד בְּתַמּוּז - מראש חודש תמוז **עַד שִׁיתְסַר בֵּיהּ** - עד ט״ז בתמוז, **וַדַּאי שְׁכִיחֵי** השדים הנקראים קטב מרירי[יח]. **מִכָּאן וְאֵילַךְ** - מאחר ט״ז בתמוז, **סָפֵק שְׁכִיחֵי סָפֵק לָא שְׁכִיחֵי. וּמִשְׁתַּכְּחֵי** [-ומצויים] **בְּטוּלֵי דְּחַצְבָּא דְּלָא חָצַב גַּרְמִידָא** - בצל יוצא ב19/06/2018 החצב[יט] שלא גדל אמה, **וְכֵן הֵם מְצוּיִים בְּטוּלֵי דְּצַפְרָא וּפַנְיָא דְּלָא הֲוֵי גַּרְמִידָא** - בצל הבוקר והערב שאין בהם אמה, **וּבְעִיקָּר הֵם מְצוּיִים בְּטוּלֵי דְּבֵית הַכִּסֵּא.**

★

הגמרא מונה שלשה דברים המביאים לידי עיורון:
אָמַר רַב יוֹסֵף, הָנֵי תְּלָת מִילֵּי - שלשת הדברים האלו **יָהֵיב אַרְבּוֹנָא לְנַהוֹרָא** - מביאים לידי עיורון. ואלו הם, **מַן דְּסָרִיק רֵישֵׁיהּ וְבֵישׁ** - המסרק ראשו כששערותיו יבשות, **וּמַן דְּשָׁתֵי טִיחּ טִיחּ** - והשותה מיין המטפטף מהחבית, **וּמַן דְּסָיִים מְסָנֵי אַדְּמָיִיתְנֵיהּ כַּרְעָא** - והנועל מנעליו כשרגליו עדיין לחות ממי הרחיצה.

★

הגמרא מונה כמה דברים המביאים לידי עניות:
תְּלָאי בְּבֵיתָא - התולה פיתו באויר בתוך סל אחד[כ], **קָשֵׁי לַעֲנִיוּתָא** - זה קשה ומביא לידי עניות. **כְּדְאָמְרִי אִינָשֵׁי** - כמו שרגילים אנשים לומר, **תְּלָא סִילְתָּא** - התולה סל ופת בתוכו, **תְּלָא מְזוֹנֵיהּ** - מרחיק את מזונותיו[כא]. מבארת הגמרא, **וְלָא אֲמָרָן** שקשה לעניות, **אֶלָּא** כשתולה **רִיפְתָּא** - לחם, **אֲבָל** אם תולה **בִּישְׁרָא וְכַוּורֵי** - בשר או דגים, **לֵית לָן בָּהּ** חשש לעניות, משום **דְּאוֹרְחֵיהּ הִיא** - שהדרך לתלותם.

פָּארֵי בְּבֵיתָא - מורסן בבית[כב], **קָשֵׁי לַעֲנִיוּתָא** - קשה ומביא לעניות. וכן **נִשְׁוָרָא** [-פירורים של לחם] **בְּבֵיתָא, קָשֵׁי לַעֲנִיוּתָא. וּבְלֵילֵי שַׁבָּתוֹת וּבְלֵילֵי רְבִיעִית** גם **שָׁרוּ מַזִּיקִין עִילָּוֵיהּ** - שורים מזיקים על הפירורים. ומבארת הגמרא הטעם, משום **דְּאִיפְּרָא דְּמָזוֹנֵי** - השר הממונה על המזונות, **נָקִיד שְׁמֵיהּ**, מלשון נקיות, ולכן אינו רוצה שיהיו פירורים מושלכים על הארץ ונדרסים ברגל[כג]. **וְאִיפְּרָא דַּעֲנִיוּתָא** - השר הממונה על העניות, **נָבָל שְׁמֵיהּ**, מלשון ליכלוך, והוא נכנס בבית שאין נוהגים מנהג נקיון בפת.

★

הגמרא מבארת דברים נוספים שיש להזהר מהם:
המניח **צָעָא** [-קערה] **אַפּוּמָא דְּחַצְבָּא** - על פי הכד, **קָשֵׁי לַעֲנִיוּתָא. מַאן דְּשָׁתֵי מַיָּא בְּצָעֵי**[כד] - מי ששותה מים מהקערה, **קָשֵׁי לִבְרוֹקְתֵּי** - לכליון עינים. **דְּאָכֵיל תַּחֲלֵי** - האוכל שחליים **וְלָא מָשֵׁי יְדֵיהּ** - ולא רחץ ידיו קודם אכילתו, **מְפַחֵיד תְּלָתִין יוֹמִין** - מפחד שלושים יום ואינו יודע מדוע מפחד.

טו. **שקיל** ואזיל׳ היינו לקח עצמו והלך. מיוחס לר״ן (שבת קמ: ד״ה הוה).
טז. **עמד** באלכסון ולא ממש בצידו, שהרי אמרו (יומא לז.) המהלך לימין רבו הרי זה בור. תוספות (ד״ה ואזיל).
יז. **רשב״ם** (ד״ה שעתא). וכמבואר לעיל (מט.) ולהלן (קיג.) שהיה עשיר. רש״ש (ברשב״ם שם). ובחידושי המאירי (ד״ה קיימת) פירש, שטבעך חזק ואינך מתייירא.
יח. **במדרש** (מיכה רבה פ״ו ט״ו) אמרו על הפסוק (מיכה ו׳ ג׳) ׳כל רודפיה השיגוה בין המצרים׳, שמשבעה עשר בתמוז עד תשעה באב, קטב מרירי מצוי. רש״ש (ד״ה ממד). ונפסק בשולחן ערוך (או״ח סי׳ תקנ״ו סי״ח), שלא ילך בימים אלו יחידי מד׳ שעות ועד ט׳ שעות. וכתב בביאור הלכה (שם ד״ה צריך), שלפי המבואר כאן, צריך להזהר מראש חודש.
יט. **שבו** תיחם יהושע את הארץ. רשב״ם (ד״ה ומשמשת). כמבואר בבבא בתרא (נו.), ופירש רש״י שם (ד״ה שבנו), לפי שהוא יונק רק מתחתיו, ולא מן הצדדים.
כ. **רשב״ם** (ד״ה תלאי). ובשולחן ערוך הרב (שמירת הגוף והנפש ס״ט) כתב, שאף אם תולה בלי סל.
כא. **חידושי** המאירי (ד״ה תלא).
כב. **דווקא** אם מפוזרים בבית ונדרסים ברגל, אבל בתוך כלי אין חשש. כף החיים (יו״ד סי׳ קטז אות קנט).
כג. **רשב״ם** (ד״ה נקוד). ומי שמנקר אותם ומצניעם משתרר עליו שר של מזונות. ערוך (ערך נגל).
כד. **ובחידושי** המאירי (ד״ה מיא) גרס ׳מיא דביצעא׳, ופירש, מים של אגם.

דְּמְסוֹכַר - המקיז דם מהכתפיים **וְלֹא מָשֵׁי יְדֵיהּ** - ולא רחץ ידיו, **מְפַחֵיד** - אוחזו פחד **שִׁבְעָה יוֹמֵי. דְּשָׁקִיל מַזְיֵיהּ** - הנוטל שערותיו **וְלֹא מָשֵׁי יְדֵיהּ, מְפַחֵיד תְּלָתָא יוֹמֵי** - שלשה ימים. **דְּשָׁקִיל טוּפְרֵיהּ** - הנוטל צפרניו **וְלֹא מָשֵׁי יְדֵיהּ, מְפַחֵיד חַד יוֹמָא.** וְכל אלו שנאמר עליהם שמפחדים, **לֹא יָדַע מַאי קָא מְפַחֵיד** - אינו יודע מחמת מה הוא מפחד.

מוסיפה הגמרא, **יָדָא אַאוּסְיָא** - הרגיל לתת ידו על שפתו ליד נחיריו, **דַּרְגָּא לְפַחֲדָא** - הוא סולם ודרך שיעלה עליו פחד רוח רעה. **יָדָא אַפּוּתָא** - הנותן ידו על מצחו, **דַּרְגָּא לְשִׁינְתָּא** - הוא סולם ודרך להרדם.

הגמרא מביאה ברייתא בענין רוח רעה:

תָּנָא בברייתא, **אוֹכָלִין** ומַשְׁקִין הנמצאים **תַּחַת הַמִּטָּה**[א], **אֲפִילּוּ** אם הם **מְחוּפִּין בִּכְלִי** בַּרְזֶל, רוּחַ רָעָה **שׁוֹרָה עֲלֵיהֶן**[ב].

שתיית מים בלילי רביעיות ולילי שבתות:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **לֹא יִשְׁתֶּה אָדָם מַיִם** בלי נר[ג] **לֹא בְּלֵילֵי רְבִיעִיּוֹת וְלֹא בְּלֵילֵי שַׁבָּתוֹת, וְאִם שָׁתָה, דָּמוֹ בְּרֹאשׁוֹ** - עון מיתתו שמביא על עצמו יהא על ראשו, **מִפְּנֵי** שיש **סַכָּנָה** בשתיית מים בזמנים אלו. מבארת הגמרא, **מַאי הַסַּכָּנָה** שיש בדבר, סכנת **רוּחַ רָעָה** השורה על המים בלילות אלו. מוסיפה הגמרא, **וְאִם צָחֵי** - ואם הוא צמא **מַאי תַּקָּנְתֵּיהּ** שיהא יכול לשתות, **(נימא) [לֵימָא]**[ד] - שיאמר את **הִשְׁבָּעָה** קוֹלוֹת **שֶׁאָמַר דָּוִד עַל הַמַּיִם**[ה], **וַהֲדַר נִישְׁתֵּי** - ואחר כך ישתה. ומבארת הגמרא מה הם השבעה קולות, **שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים כט ג-ט) [א.] 'קוֹל ה' עַל הַמָּיִם, אֵל הַכָּבוֹד הִרְעִים ה' עַל מַיִם רַבִּים, [ב.] קוֹל ה' בַּכֹּחַ, [ג.] קוֹל ה' בֶּהָדָר, [ד.] קוֹל ה' שׁוֹבֵר אֲרָזִים וַיְשַׁבֵּר ה' אֶת אַרְזֵי הַלְּבָנוֹן, [ה.] קוֹל ה' חוֹצֵב לַהֲבוֹת אֵשׁ, [ו.] קוֹל ה' יָחִיל מִדְבָּר יָחִיל ה' מִדְבַּר קָדֵשׁ, [ז.] קוֹל ה' יְחוֹלֵל אַיָּלוֹת וַיֶּחֱשֹׂף יְעָרוֹת וּבְהֵיכָלוֹ כֻּלּוֹ אוֹמֵר כָּבוֹד'. **וְאִי לֹא** - ואם אינו יכול לומר זאת, **(נימא) [לֵימָא] הָכִי** - שיאמר כך, **לוּל שָׁפָן אֲנִיגְרוֹן אֲנִירְדְּפִין** - מין לחש, **בֵּין כּוֹכְבֵי יָתִיבְנָא** - אני יושב בין כוכבים, **בֵּין בְּלֵיעֵי אֲזִילְנָא** - ואני הולך בין אנשים כחושים ושמנים, בחרו לכם אחד מהם והניחו אותי. **וְאִי לֹא** יכול לומר גם זאת, **אִי אִיכָּא אִינִישׁ** **דַּהֲדִיהּ** - אם יש אדם נוסף יחד איתו, אם הוא ישן, **נִיתְעֲרִיהּ** - שיעורר אותו משנתו[ח], **וְלֵימָא לֵיהּ** - ויאמר לו **פְּלָנְיָא בַּר פְּלָנְתָּא צָחֵינָא מַיָּא** - פלוני בן פלונית צמא אני למים[ט], **וַהֲדַר נִישְׁתֵּי** - ואחר כך ישתה. **וְאִי לֹא** נמצא איתו אדם נוסף, **מְקַרְקֵשׁ נַכְתָּמָא אַחַצְבָּא** - שיקשקש עם כיסוי הכד על הכד שבו המים, שיישמע כאילו יש אדם נוסף איתו[י], **וַהֲדַר נִישְׁתֵּי. וְאִי לֹא** - אין לו כיסוי לקשקש על הכד, **נִישְׁדֵי בָּהּ מִידֵי** - שישליך בכד דבר מה, **וַהֲדַר נִישְׁתֵּי.**

שתיית מים מנהרות ואגמים בלילה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **לֹא יִשְׁתֶּה אָדָם מַיִם לֹא מִן הַנְּהָרוֹת וְלֹא מִן הָאֲגַמִּים**[יא] **בַּלַּיְלָה, וְאִם שָׁתָה, דָּמוֹ בְּרֹאשׁוֹ** - עון מיתתו על ראשו, **מִפְּנֵי הַסַּכָּנָה** שיש בשתיית מים בזמנים אלו. מבארת הגמרא, **מַאי הַסַּכָּנָה** שיש בדבר, סכנת **רוּחַ רָעָה** השורה על המים בלילות אלו. מוסיפה הגמרא, **וְאִם צָחֵי** - ואם הוא צמא **מַאי תַּקָּנְתֵּיהּ** שיהא יכול לשתות, **(נימא) [לֵימָא]**[א] - שיאמר את **הִשְׁבָּעָה** קוֹלוֹת **שֶׁאָמַר דָּוִד עַל הַמַּיִם**[ה], **וַהֲדַר נִישְׁתֵּי** - ואחר כך ישתה. ומבארת הגמרא מה הם השבעה קולות, **שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים כט ג-ט) [א.] 'קוֹל ה' עַל הַמָּיִם, אֵל הַכָּבוֹד הִרְעִים ה' עַל מַיִם רַבִּים, [ב.] קוֹל ה' בַּכֹּחַ, [ג.] קוֹל ה' בֶּהָדָר, [ד.] קוֹל ה' שׁוֹבֵר אֲרָזִים וַיְשַׁבֵּר ה' אֶת אַרְזֵי הַלְּבָנוֹן, [ה.] קוֹל ה' חוֹצֵב לַהֲבוֹת אֵשׁ, [ו.] קוֹל ה' יָחִיל מִדְבָּר יָחִיל ה' מִדְבַּר קָדֵשׁ, [ז.] קוֹל ה' יְחוֹלֵל אַיָּלוֹת וַיֶּחֱשֹׂף יְעָרוֹת וּבְהֵיכָלוֹ כֻּלּוֹ אוֹמֵר כָּבוֹד'. **וְאִי לֹא** - ואם אינו יכול לומר זאת, **(נימא) [לֵימָא] הָכִי** - שיאמר כך, **לוּל שָׁפָן אֲנִיגְרוֹן אֲנִירְדְּפִין** - מין לחש, **בֵּין כּוֹכְבֵי יָתִיבְנָא** - אני יושב בין כוכבים, **בֵּין בְּלֵיעֵי אֲזִילְנָא** - ואני הולך בין אנשים כחושים ושמנים, בחרו לכם אחד מהם והניחו אותי. **וְאִי לֹא** יכול לומר גם זאת, **אִי אִיכָּא אִינִישׁ** **דַּהֲדִיהּ** - אם יש אדם נוסף יחד איתו, אם הוא ישן, **נִיתְעֲרִיהּ** - שיעורר אותו משנתו[ח], **וְלֵימָא לֵיהּ** - ויאמר לו **פְּלָנְיָא בַּר פְּלָנְתָּא צָחֵינָא מַיָּא** - פלוני בן פלונית צמא אני למים[ט], **וַהֲדַר נִישְׁתֵּי** - ואחר כך ישתה. **וְאִי לֹא** נמצא איתו אדם נוסף, **מְקַרְקֵשׁ נַכְתָּמָא אַחַצְבָּא** - שיקשקש עם כיסוי הכד על הכד שבו המים, שיישמע כאילו יש אדם נוסף איתו[י], **וַהֲדַר נִישְׁתֵּי. וְאִי לֹא** - אין לו כיסוי לקשקש על הכד, **נִישְׁדֵי בָּהּ מִידֵי** - שישליך בכד דבר מה, **וַהֲדַר נִישְׁתֵּי.**

שתיית מים מנהרות ואגמים בלילה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **לֹא יִשְׁתֶּה אָדָם מַיִם לֹא מִן הַנְּהָרוֹת וְלֹא מִן הָאֲגַמִּים**[יא] **בַּלַּיְלָה, וְאִם שָׁתָה, דָּמוֹ בְּרֹאשׁוֹ** - עון מיתתו על ראשו, **מִפְּנֵי** שיש **סַכָּנָה** בשתיית מים בזמנים אלו. מבארת הגמרא, **מַאי הַסַּכָּנָה** שיש בדבר, סכנת **רוּחַ רָעָה** השורה על המים בלילות אלו. מוסיפה הגמרא, **וְאִם צָחֵי** - ואם הוא צמא **מַאי תַּקָּנְתֵּיהּ** שיהא יכול לשתות, **(נימא) [לֵימָא]**[א] - שיאמר את **הִשְׁבָּעָה** קוֹלוֹת **שֶׁאָמַר דָּוִד עַל הַמַּיִם**[ה], **וַהֲדַר נִישְׁתֵּי** - ואחר כך ישתה. ומבארת הגמרא מה הם השבעה קולות, **שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים כט ג-ט) [א.] 'קוֹל ה' עַל הַמָּיִם, אֵל הַכָּבוֹד הִרְעִים ה' עַל מַיִם רַבִּים, [ב.] קוֹל ה' בַּכֹּחַ, [ג.] קוֹל ה' בֶּהָדָר, [ד.] קוֹל ה' שׁוֹבֵר אֲרָזִים וַיְשַׁבֵּר ה' אֶת אַרְזֵי הַלְּבָנוֹן, [ה.] קוֹל ה' חוֹצֵב לַהֲבוֹת אֵשׁ, [ו.] קוֹל ה' יָחִיל מִדְבָּר יָחִיל ה' מִדְבַּר קָדֵשׁ, [ז.] קוֹל ה' יְחוֹלֵל אַיָּלוֹת וַיֶּחֱשֹׂף יְעָרוֹת וּבְהֵיכָלוֹ כֻּלּוֹ אוֹמֵר כָּבוֹד'. **וְאִי לֹא** - ואם אינו יכול לומר זאת, **(נימא) [לֵימָא] הָכִי** - שיאמר כך, **לוּל שָׁפָן אֲנִיגְרוֹן אֲנִירְדְּפִין** - מין לחש, **בֵּין כּוֹכְבֵי יָתִיבְנָא** - אני יושב בין כוכבים, **בֵּין בְּלֵיעֵי אֲזִילְנָא** - ואני הולך בין אנשים כחושים ושמנים, בחרו לכם אחד מהם והניחו אותי. **וְאִי לֹא** יכול לומר גם זאת, **אִי אִיכָּא אִינִישׁ**

שִׁבְרִירֵי - מכת עורון, שהשד הממונה על מכת עורון נקרא **סַכָּנַת שִׁבְרִירֵי**, ואם הוא צמא, **מַאי תַּקָּנְתֵּיהּ** שיהא יכול לשתות, **אִי אִיכָּא אִינִישׁ** נוסף **דַּהֲדִיהּ, לֵימָא לֵיהּ פְּלָנְיָא בַּר פְּלָנְתָּא צָחֵינָא מַיָּא. וְאִי לֹא** נמצא איתו אדם נוסף, **(נימא) [לֵימָא] אִיהוּ לְנַפְשֵׁיהּ** - שיאמר לעצמו בשמו, **פְּלָנְיָא, אָמְרָה לִי אִימִּי אִיזְדַּהַר מִשַּׁבְרִירֵי שַׁבְרִירֵי בְּרִירֵי רִירֵי יְרֵי רֵי** - הוא לחש, שהשד מתמעט כששומע שבכל פעם שמזכירים את שמו ממעטים אות נוספת[יג]. וממשיך לומר **צָחֵינָא מַיָּא בְּכָסֵי חִיוְרֵי** - אני צמא לשתות מים בכוסות חרס לבנות, שהשד הזה ממונה על הכוסות של חרס[יד].

★

שנינו במשנה, **וַאֲפִילּוּ** הוא עני שמתפרנס **מִן הַתַּמְחוּי וכו'**, אם לא הביא לו גבאי הצדקה יין לארבע כוסות, ימכור את מלבושו כדי לקנות יין לארבע כוסות[טו].

הגמרא מבארת מה החידוש בדברי המשנה ואפילו מן התמחוי:

מִפְּנֵי הַסַּכָּנָה שיש בשתיה זו. מבארת הגמרא, **מַאי סַכָּנָה** יש בשתיה זו, **סַכָּנַת שִׁבְרִירֵי** - מכת עורון, שהשד הממונה על מכת עורון נקרא כן[יב]. **וְאִי צָחֵי** - ואם הוא צמא, **מַאי תַּקָּנְתֵּיהּ** שיהא יכול לשתות, **אִי אִיכָּא אִינִישׁ** נוסף **דַּהֲדִיהּ, לֵימָא לֵיהּ פְּלָנְיָא בַּר פְּלָנְתָּא צָחֵינָא מַיָּא. וְאִי לֹא** נמצא איתו אדם נוסף, **(נימא) [לֵימָא] אִיהוּ לְנַפְשֵׁיהּ** - שיאמר לעצמו בשמו, **פְּלָנְיָא, אָמְרָה לִי אִימִּי אִיזְדַּהַר מִשַּׁבְרִירֵי שַׁבְרִירֵי בְּרִירֵי רִירֵי יְרֵי רֵי** - הוא לחש, שהשד מתמעט כששומע שבכל פעם שמזכירים את שמו ממעטים אות נוספת[יג]. וממשיך לומר **צָחֵינָא מַיָּא בְּכָסֵי חִיוְרֵי** - אני צמא לשתות מים בכוסות חרס לבנות, שהשד הזה ממונה על הכוסות של חרס[יד].

★

שנינו במשנה, **וַאֲפִילּוּ** הוא עני שמתפרנס **מִן הַתַּמְחוּי וכו'**, אם לא הביא לו גבאי הצדקה יין לארבע כוסות, ימכור את מלבושו כדי לקנות יין לארבע כוסות[טו].

הגמרא מבארת מה החידוש בדברי המשנה ואפילו מן התמחוי:

שואלת הגמרא, **פְּשִׁיטָא** שימכור את מלבושו כדי לקנות יין לארבע כוסות, שהרי יש לו לעשות כל מה שביכולתו כדי לקיים את המצוות, ומה החידוש לענין ארבע כוסות[טז]. משיבה הגמרא, **לֹא נִצְרְכָא** לחדש דין זה **אֶלָּא** כדי לומר **שֶׁאֲפִילּוּ** לִדעת **רַבִּי עֲקִיבָא דְּאָמַר, עֲשֵׂה שַׁבָּתְךָ**[יז] כיום חול שלא תרבה בה בסעודה, **וְאַל תִּצְטָרֵךְ לַבְּרִיּוֹת**[יח],

19/06/2018 אהח
אוצר החכמה

א. **בשבות** יעקב (שו"ת, מ"ב סי' קה) כתב, שדין זה הוא דווקא לכתחילה, אבל בדיעבד מותר לאכול ממאכלים אלו. אולם בבינת אדם (כלל סג) כתב בשם הגר"א, שיש לאסור אפילו בדיעבד.

ב. **הטעם**, משום ששינה היא אחד ממשים במיתה, ונשמתו של אדם יוצאת בשנתו, ולכן שורה עליו רוח טומאה, והוא מאהיל על האוכלים, והרי הם כאילו באהל המת ושורה עליהם רוח טומאה. תורת חיים (ב"ב נח. ד"ה כל). ולפי זה כתב בלב חיים (שו"ת מ"מ סי' סו), שדין זה הוא דווקא כשישן במיטתו והאוכלים תחתיה. אולם בפרי השדה (שו"ת מ"מ סי' ד) כתב, שבמיטה המיוחדת לשינה אף בשעה שאין ישן על מיטתו שורה רוח רעה על האוכלים. ובלבושי מרדכי (תניינא יו"ד סוף סי' יט אות ג) כתב, שזה דווקא במיטה שגדול ישן עליה, אבל מיטת תינוק אין לחוש בדיעבד. ובבן איש חי (שנה שניה פנחס אות יד) כתב, שיש מחלקים בין מיטה שישן עליה למיטה שאוכל עליה, ויש מפקפקים בזה, וראוי להיזהר בכל אופן.

ג. **רש"ם** (ד"ה בלי). והיינו שהרוח רעה שורה רק באישון לילה ואפילה. פרי חדש (יו"ד סי' קטז סק"ט). והוסיף, שהיום אין מקפידים על כך, או משום שאין הרוח רעה מצויה, או משום 'שומר פתאים ה''. וסיים, שמכל מקום טוב להיזהר.

ד. **ע"פ** הגהות וציונים. וכן בסמוך.

ה. **קוראים** לקולות אלו שנאמרו על המים, משום שהקול הראשון הוא 'קול ה' על המים'. מהרש"א (מ"מ ד"ה נימא). וביאר, ששבעה קולות אלו הם שבע קדושות של ה' יתברך, והם מבריחים את הרוח רעה שעל המים.

ו. **שאין** לו מתוך מה לאמרם, ודברים שבכתב אין אתה רשאי לומר בעל פה. קרבן תודה (ד"ה נימא).

ז. **שמפחד** להשתמש בלחשים. קרבן תודה (שם).

ח. **ע"פ** רש"י בעבודה זרה (יג: ד"ה ליתרייהו).

ט. **וזה** אינו לחש אלא סגולה. קרבן תודה (שם). וביאר עוד בבן יהוידע (ד"ה פלניתא), שעל ידי שקורא לחבירו תרגיש הרוח רעה שיש עמו עוד אחד, ולא תתגרה בו להזיקו בשתיית המים. ומה שמזכיר שם אמו, כדי שהרוח תשמע שני שמות ותחשוב שיש שם עוד שנים עמו, ואמרו (נרכות מג:) שלשלשה אין נראים המזיקים כל עיקר.

י. **רש"י** (ע"ז שם ד"ה נקרקש).

יא. **רש"י** (שם ד"ה שנהרי) כתב, שאין לגרוס 'לא מן הנהרות ולא מן האגמים', משום שגם מהכלים אין לשתות.

יב. **רש"י** (שם). שתרגום של 'סַנְוֵרִים' (נרקמים יט יא) הוא שבריריא. רשב"ם (ד"ה שנהרי).

יג. **רש"י** (שם ד"ה מיזדהר). ובחדושי המאירי (ד"ה שנהרי) פירש, שמתמעט פחד דמיונו במיעוט התיבה.

יד. **רשב"ם** (ד"ה ליתא). ובפשטות כוונתו שאחר שנתמעט שד זה אינו צריך לחשוש ממנו, ויכול לשתות בכוסות חרס שהוא ממונה עליהם. ובעיני יצחק (ד"ה מ"ר) ביאר, שמזיקים אלו מזיקים רק למי שאינו מכיר בהם, ומטעם זה הם מזיקים רק בלילה. ולכן אומר להם ששמע מאמו את הסימנים להכירם. ומטעם זה הוא גם מחסר שמם, להראות שיודע את שמם. ולפי זה ביאר, שמה שאומר צחינא מיא בכסי חיורי, היינו שהוא מביט בכוסו כמו בכוס צח ולבן להכיר את המזיקים, וכך הם יסתלקו ממנו. ובמנורת המאור (נר ו כלל ג מ"מ פ"ב) גרס 'איזדהר משברירי ברירי רירי ירי רי דמשתכח בכסי חיורי', והיינו שכיון שהוא מצוי בכוסות חרס יש להזהר ממנו.

טו. **רשב"ם** במשנה (לעיל נט: ד"ה ואפילו). ותוספות (שם ד"ה לא - הגהי) פירשו, שהעני לא ימנע את עצמו מלקחת מן התמחוי לצורך ארבע כוסות.

טז. **מרומי שדה** (ד"ה פשיטא) לפי שיטת הרשב"ם במשנה [וראה להלן פירושו לדעת התוספות]. אולם באור חדש (ד"ה נפיקקא) ביאר, שגם לפירוש הרשב"ם יש לפרש שכאן קושיית הגמרא היא על הרישא שלא יפחתו לו מארבע כוסות, והקשו שזה פשוט שיתנו לו מהצדקה לארבע כוסות. ומה שהביאו בפיסקא את הסיפא 'אפילו מן התמחוי', משום שמהרישא לבד אין ראיה שמדובר לקחת מהצדקה, שאולי הכוונה שאין לאדם לפחות מארבע כוסות של יין, אבל בסיפא שכתוב אפילו מן התמחוי, משמע שגם ברישא מדובר בעני המתפרנס מהצדקה, שצריך לתת לו יין לארבע כוסות, ועל זה שאלו פשיטא.

יז. **מה** שנקט 'שבתך' ולא 'שבת', משום ש'שבת' מתייחס להשי"ת, והיינו מלאכות האסורות בשבת, ו'שבתך' מתייחס לאדם, והיינו עונג שבת באכילה ושתיה, וכדי שלא יטעה אדם לומר שיהא מותר לעשות שבת כיום חול, והיינו שישכיר עצמו למלאכה, כדי שלא יצטרך לבריות, לכן נקט 'שבתך' שרק באכילה ושתיה יכול להתנהג בצמצום כבחול. בן יהוידע (ד"ה עשה). ובעיון יעקב (ד"ה עשה) כתב, שבא לרמז על אדם שמענג עצמו כל השבוע, ועושה כל ימיו כחגים ושבתות, עליו אמרו שיעשה 'שבתו' כחול ולא יקח מן הצבור לצורך תענוגיו. ואף שלציבור יש חיוב לתת לו כפי הרגלו, כמו שדרשו (כתובות סז:) מהפסוק (דברים טו ח) 'אשר יחסר לו', אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו, אבל לעני מזהירים שלא יעשה כך.

יח. **ומה** שאמרו בביצה (טו:) לוו עלי ואני פורע, שם מדובר שיש לו מהיכן לפרוע, וכאן מדובר שאין לו מהיכן לפרוע שאין לו ללוות. תוספות (שם ד"ה לוו). ובגר"א (שם)

דמסובר. מקיז דס מן הכתפיים: ידא אאוסיא. שרגיל להניח ידו תחת שפתיו: דרגא לפחדא. לרך הוא להניח לו פחד רוח לעה: לול שפן אניגרון אנירדפי. לתם הוא: בי בליעי ושמיני. הנה סביבותי חנשים כחושים ושמנים, ותניחוני: ונימא ליה. לחינה חיא: הוי עז. התחזק כמלוה יותר מסיכולת בידך: אל תשב בגובהה של עיר ותשנה. מקוס שבני העיר עוברים ושבין, שתא כשהן עוברים ושבין [ב]יבטלון ויפסיקון ממשנתך: ואל תדור בעיר שראשיה תלמידי חכמים. לטרוד בגרסיה ולא בתילי לעיבורא: לא למיזבן מיניה ולא לזבוני ליה. לתיידי לעליף מזליה, נלח וזכי ליה להתי: אמר ליה ר"ש בן יוחי ומי בסכנה. והלא העגל בסכנה, ומה לך בכך: אם בקשת ליחנק. לומר לבר שיהיה נשמע לבריות ויקבלו ממך: היתלה באילן גדול. לתמר בשם תדס גדול: בחדתא. כשהתינוק למד בחדס, כשהוא מתחיל ללמוד:

שמין

רשב"ם

דמסובר. מקיז דס מן הכתפיים: ידא אאוסיא. שרגיל להניח ידו על שפתו תנל נחיריו: דרגא לפחדא. סולס ולרך הוא לעלות עליו פחד רוח רעה: אפותא. תנח: בלילי רביעיות. נלח נר: לול שפן אניגרון. לתם הוא: בי בליעי ושמיני. הנה סביבותי חנשים כחושים ושמינים, בחרו וקחו לכס, והניחוני: שברירי. סנורים (נרחשים יט) מתרגמינן כן: לימא ליה צחינא מיא בכסי חיורי. ממונה על כוסות של חרס[מ]: הוי עז בנמר. התחזק כמלות יותר משהיכולת בידך: ר' יהושע בן קרחה הוא בן ר"ע, שרבי עקיבא קרח היה, כדחמרי' בשלכת [בכורות] (דף נח.) כל חכמי ישראל דומין לפני כקליפת השום חוץ מן הקרח הזה ואין נראה שיהיה הגמרא קורא לאותו בן קרחה לרך גנאי שהרי נענשו הנערים שקללוהו לאליטע עלה קרח (מלכים ב ב) ובן עזאי קראו כן לרך בלימותא[כ]:

שבשתא דעל על. תימה לרבא גופא אית ליה בלא יחפור (ב"ב דף כח.) שבשתא ממילא נפקא ויש לומר דהיינו כשלומד קמי לגרים ולא לייך שיכול להבין מעצמו כשיגדל אבל כאן דאיירי בשפר שאינו מוגה סומך על שפרו ואינו יולא מידי טעותו:

ולא

א דמסובר[מ] ולא משי ידיה מפחיד שבעה יומי דשקיל מזייה ולא משי ידיה מפחיד תלתא יומי דשקיל טופריה ולא משי ידיה מפחיד חד יומא ולא ידע מאי קא מפחיד ידא אאוסיא דרגא לפחדא[נ] ידא אפותא דרגא לשינתא תנא אוכלין ומשקין תחת המטה [א] אפילו מחופין בכלי ברזל ב רוח רעה שורה עליהן. ת"ר לא ישתה אדם מים לא בלילי רביעיות ולא בלילי שבתות ואם שתה דמו בראשו מפני סכנה מאי סכנה רוח רעה[ג] ואם צחי מאי תקנתיה (נימא[ד]) שבעה קולות שאמר דוד על המים והדר נישתי שנאמר [א] קול ה' על המים אל הכבוד הרעים ה' על מים רבים קול ה' בכח קול ה' בהדר קול ה' שובר ארזים וישבר ה' את ארזי הלבנון קול ה' חוצב להבות אש קול ה' יחיל מדבר יחיל ה' מדבר קדש קול ה' יחולל אילות ויחשוף יערות ובהיכלו כולו אומר כבוד ואי לא (נימא[ד]) הכי לול שפן אניגרון אנירדפין בין כוכבי יתיבנא בין בליעי שמיני[ה] אזילנא ואי לא אי איכא איניש בהדיה ניתעריה ולימא ליה פלניא בר פלנתא צחינא מיא והדר נישתי ואי לא מקרקש נכתמא אחצבא והדר נישתי ואי לא נישדי בה מידי והדר נישתי[ו] ת"ר לא ישתה אדם מים לא מן הנהרות ולא מן האגמים בלילה ואם שתה דמו בראשו מפני הסכנה מאי סכנה סכנת שברירי ואי צחי מאי תקנתיה אי איכא איניש בהדיה לימא ליה פלניא בר פלנתא צחינא מיא[ז] ואי לא (נימא[ד]) איהו לנפשיה פלניא אמרה לי אימי איזדהר משברירי שברירי ברירי ירי רי צחינא מיא[ז] בכסי חיורי: ואפילו מן התמחוי וכו': פשיטא לא נצרכא אלא אפילו לר"ע דאמר [ב] עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות הכא משום פרסומי[ט] ניסא (מודי[ט]) תנא דבי אליהו אע"פ שאמר ר"ע עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות אבל עושה הוא דבר מועט בתוך ביתו מאי נינהו (ו) אמר רב פפא כסא דהרסנא[ג] כדתנן[ז] ר' יהודה בן תימא אומר הוי עז כנמר וקל כנשר רץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים. ת"ר שבעה דברים צוה ר"ע את רבי יהושע בנו בני אל תשב בגובהה של עיר ותשנה ואל תדור בעיר שראשיה תלמידי חכמים[ם] ואל תכנס לביתך[ס] פתאום כ"ש לבית חבירך ואל תמנע מנעלים מרגליך[י] השכם ואכול בקיץ מפני החמה ובחורף מפני הציגה ועשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות[י] והוי משתדל עם אדם שהשעה משחקת לו אמר רב פפא לא למיזבן מיניה ולא לזבוני ליה אלא למעבד שותפות בהדיה והשתא[ט] דאמר רב שמואל בר יצחק מאי דכתיב[כ] מעשה ידיו ברכת כל הנוטל פרוטה מאיוב מתברך אפילו למיזבן מיניה ולזבוני ליה שפיר דמי. חמשה דברים צוה ר"ע את רבי שמעון בן יוחי כשהיה חבוש בבית האסורין אמר לו רבי למדני תורה אמר איני מלמדך אמר לו אם אין אתה מלמדני אני אומר ליוחי אבא ומוסרך למלכות אמר לו בני יותר ממה שהעגל רוצה לינק פרה רוצה להניק אמר לו ומי בסכנה והלא עגל בסכנה אמר לו אם בקשת ליחנק היתלה באילן גדול[נ] וכשאתה מלמד את בנך למדהו בספר מוגה מאי היא אמר רבא ואיתימא רב משרשיא בחדתא[ע] דשבשתא כיון דעל על לא תבשל בקדירה שבישל בה חבירך מאי ניהו גרושה בחיי בעלה דאמר מר גרוש שנשא גרושה ארבע דעות במטה ואי בעית אימא אפילו באלמנה לפי

צוה רבי עקיבא את רבי יהושע בנו.

פירש רש"י ז"ל קרח היה יהושע בן קרחה דר"ע כדאמרינן [בכורות] (דף נח.) שהיה בן עזאי לומר כל חכמי ישראל דומין לפני כקליפת השום חוץ מן הקרח הזה ואין נראה שיהיה הגמרא קורא לאותו בן קרחה לרך גנאי שהרי נענשו הנערים שקללוהו לאליטע עלה קרח (מלכים ב ב) ובן עזאי קראו כן לרך בלימותא[כ]:

כלמרינן בנרכות (שם): אמר לו רבי שמעון בן יוחי ומי בסכנה. והלא עגל בסכנה, ומה לך בכך: ואם בקשת ליחנק היתלה באילן גדול. לומר לבר שיהיה נשמע לבריות ויקבלו ממך, ומשום דנקט ליישנא דחניקה נקט היתלה באילן[פ], למוד בפני עד ולמור שמועתי משמו: בחדתא. כשהתינוק מתחיל ללמוד מחדש: ארבע דיעות. בשעת תשמיש, זה לבו לאשתו וזאת לבעלה הרשעון, ותניח לא יהיה אחד עם אחת ויתן עיניו בשפה אחרת ויהיו בניו קרובין לממזירין הנקרחין בני גרושת הלב, בשלכת נדרים (דף כ:):

שמין

ליקוטי רש"י שברירי. שד הממונה על מכת סנוורים. איזדהר משברירי וכו'. לתם הוא ומתמעט והולך משם השד כשאתר הוא שומע מיעוט תיבות אות אחר אות עד כי וכן הוא הלשון להבריחו משם, סנוורים תרגומו שברירי (נרחשים יט) [ע"ז יב:]. עשה שבתך חול. יעשה שבתו חול ולא יטיל על אחרים כובד שבתותיו [שבת קיח.]. כסא דהרסנא. דגיס המבושלים בשמן נקרא [שבת לז:]. דגיס קטנים מטוגנים בשמן קרטיין ונקרא [שם קיח:]. טיגון בשמן דגים עם קמח [ע"ז לח.]. יהודה בן תימא אומר הוי עז כנמר. בשמוך להיות לר"ע דקאמר עשה שבתך חול תניא לה בשם פרקים פר' ערכי פסחים ואתא לאוקויי לן דלא אמר ר"ע אלא בשעה דוחקת לו ביותר אבל בלרך אדם לזרז עלמו כנמר וכנשר לעשות רצון אביו שבשמים לכבד שבתות וימים טובים. ר"ח כנמר. לגבי"ם בלע"ז אמיץ בהם כאריות. וקל. לרוץ מהרה בלא עלעות. וגבור. ורטיאו"ם בלע"ז בעל זרוע לעשוק בכל כחך [אבות פ"ה מ"כ].

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) עבודה זרה דף יב: ע"ש [ובתוספות שם], ג) [לקמן קיג.] שבת קיח:, ג) כע"ז שבת קיח:, ד) תנות פרק ה משנה כ, ה) [נדה טז: מסכת דרך ארץ פרק ה], ו) בבא קמא נב: בבא מליעא קז:, אהח19/06/2018) [לקמן קיג.], ח) [בבא בתרא טו:], ט) [בבא בתרא כת.], י) שמות כג כה, כ) [וע"ע תוספות בבא קמא קג. ותוספות בבא בתרא קיג. ד"ה ומנו ותוספות בכורות נח.].

הגהות הב"ח

(מ) גמ' מאי ניהו תמר רב פפא:

גליון הש"ם

גמ' רוח רעה שורה עליהן. עי' תוס' חיים שבועות דף טו: ד"ה ריב"ל: רש"י ד"ה אל תשב. יבטלוך ויפסיק לך. עי' בסדר הדורות בסדר תנאים תות י דף קיח ע"ב:

תורה אור השלם

א) קוֹל יְיָ עַל הַמָּיִם אֵל הַכָּבוֹד הִרְעִים יְיָ עַל מַיִם רַבִּים: קוֹל יְיָ בַּכֹּחַ קוֹל יְיָ בֶּהָדָר: קוֹל יְיָ שֹׁבֵר אֲרָזִים וַיְשַׁבֵּר יְיָ אֶת אַרְזֵי הַלְּבָנוֹן: וַיַּרְקִידֵם כְּמוֹ עֵגֶל לְבָנוֹן וְשִׂרְיֹן כְּמוֹ בֶן רְאֵמִים: קוֹל יְיָ חֹצֵב לַהֲבוֹת אֵשׁ: קוֹל יְיָ יָחִיל מִדְבָּר יָחִיל יְיָ מִדְבַּר קָדֵשׁ: קוֹל יְיָ יְחוֹלֵל אַיָּלוֹת וַיֶּחֱשֹׂף יְעָרוֹת וּבְהֵיכָלוֹ כֻּלּוֹ אֹמֵר כָּבוֹד:
[תהלים כט, ג-ט]

ב) הֲלֹא אַתָּה שַׂכְתָּ בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ וּבְעַד כָּל אֲשֶׁר לוֹ מִסָּבִיב מַעֲשֵׂה יָדָיו בֵּרַכְתָּ וּמִקְנֵהוּ פָּרַץ בָּאָרֶץ:
[איוב א, י]

הגהות וציונים

מ] [דמסובר גירסת הערוך ערך סבר] (גליון): נ] [דרך בני אדם כשישן ידו על פדחתו. ערוך ערך פג] (גליון): ג] "מאי סכנה רוח רעה" ליתא בכת"י: ד] [לימא] (גליון): ה] בכת"י ושמיני כמו ברש"י ורשב"ם: ו] בכת"י נוסף והדר נישתי: ז] "צחינא מיא" ליתא בכת"י: ח] תיבת "פרסומי" ליתא בכת"י ובר"ח (דק"ס): ט] [מודה] (גליון): י] עיין בבית יוסף בטור אורח חיים סימן רמ"ב דלא גריס ליה (גליון) ושם איתא דרש"י לא היה גורס "כדתנן רבי יהודה בן תימא אומר" ובכת"י ליתא תיבת "כדתנן" ובכת"י אחר הגי' תנן התם ר"י בן תימא וכו': כ] בכת"י שראשה תלמיד חכם וכ"ה ברשב"ם שבדפו"י: ל] [פירוש אם רצית לשאול בדבר איסור כלומר שאתה צריך לדון דין חמור בדיני נפשות שאל לחכם גדול ועשה כהוראתו. ערוך ערך חנק] (גליון): מ] בכת"י של מים: נ] וברש"י נדה טז ע"ב ד"ה והמושיב כתב עוד טעם שנראה מגסי הרוח: ס] בכת"י דכתיב לא יעבו (והוא בישעיה מט, י): ע] בכת"י דעדיף מזליה: פ] ס"א משום דנקט לישנא דהיתלה באילן נקט לישנא דחניקה. ח"מ (גליון): צ] נדצ"ל שבעה:

עין משפט נר מצוה

סד א טוש"ע או"ח סי' ד סעיף יט:
סד [א] טוש"ע יו"ד סי' קט"ז סעיף ה ועיין רמב"ם פי"ב מהל' רולח ושמירת נפש הל"ה [ובדב מלפפ פ"ב דע"ז דף שם. ובגרע"ם שם סמי' יג ול"ע]:
סה ב מיי' פ"ל מהלכות שבת הלכה ז ופ"י מהלכות ממנות עוייס הלכה יח סמג עשין ל' טוש"ע או"ח סימן רמב טוש"ע יו"ד סימן רנה סעיף ג:

רבינו חננאל

לתלתין יומין. דמסובר פי' מקיז דם ולא משי ידיה מפחד שבעה יומין. שקל מזייה ולא משי ידיה מפחד לתלתין יומין. שקל טופריה ולא משי ידיה מפחד יום אחד. דמשי רישיה ולא משי כרעיה מפחד יום אחד ולא ידע ממה מפחד. ידא אפנא דירכא לפחדא. ידא אפגא דירכא לשינתא. אוכלין ומשקין תחת המטה ואפי' מחופין בכלי ברזל רוח רעה שורה עליהן. ת"ר לא ישתה אדם בלילי רביעיות ובלילי שבתות במחשך ואי צחי למיא שבעה קולות קול ה' על המים וכו' וישתה. לא ישתה אדם מן הנהרות בלילה כו': ואפי' מן התמחוי. ואסיקנא אפילו לר' עקיבא דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות הכא משום ניסא מתיר שיקח אפילו מן התמחוי: תנא דבי אליהו אע"פ שאמר ר' עקיבא עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות עושה אדם דבר מועט בתוך ביתו כגון כסא דהרסנא כדתנן הוה עז כנמר קל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים: ששה[ס] דברים צוה ר' עקיבא לר' יהושע בנו. אל תשב בגובהה של עיר ותשנה. ואל תדור בעיר שראשיה תלמידי חכמים. ואל תכנס לבית פתאום. ואל תמנע מנעלים מרגליך. השכם ואכול בין בקיץ בין בחורף. עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות פי' אל תאמר חייב אני לענג השבת אם אין ידך משגת אלא עשה שבתך במאכל ובמשקה ובמלבוש [כמו יום החול] ואל תצטרך לבריות. ותשתדל עם שהשעה משחקת לו להשתתף עמו ואפילו למזבן ולזבוני מיניה: חמשה דברים צוה ר' עקיבא את ר' שמעון בן יוחאי. אם בקשת ליחנק התלה באילן גדול. פי' אם רצית לשאול בדבר איסור שאל חכם גדול ועשה כהוראתו. וכשתבקש ללמד לבנך למדהו בספר מוגה דשבשתא דעל על כלומר אם יקרא בנך בטעות הטעות שנכנס בלבו כבר נכנס מי יסירהו מלבו ואל תבשל בקדרה שבשל בה חברך בין גרושה בין אלמנה.

והיינו שאין אדם צריך להתבזות ולמכור את בגדו בשביל כבוד שבת. והיה מקום לומר שגם עבור ארבע כוסות אינו צריך להתבזות ולמכור את בגדו, ולכן הוצרכה המשנה לחדש, דְּהָכָא לענין ארבע כוסות, כיון שיש בהם מִשּׁוּם פִּרְסוּמֵי נִיסָּא, שאומרים עליהם את ההגדה ויציאת מצרים, גם רבי עקיבא (מודי) [מוֹדֶה יט] שיש לו למכור את מלבושו ולקנות יין, ואף אם מחמת כן יתבזה ויצטרך לבריות לקנות מלבוש חדש כ.

הגמרא מבארת שדינו של רבי עקיבא אינו בכל אופן:

תָּנָא דְּבֵי אֵלִיָּהוּ כא, אַף עַל פִּי שֶׁאָמַר רַבִּי עֲקִיבָא עֲשֵׂה שַׁבָּתְךָ חוֹל וְאַל תִּצְטָרֵךְ לַבְּרִיּוֹת, לֹא אמר כן אלא למי שהשעה דחוקה לו ביותר, אֲבָל צריך אדם להצטמצם בשאר ימות השבוע כב, וְעוֹשֶׂה הוּא דָּבָר מוּעָט בְּתוֹךְ בֵּיתוֹ לכבוד השבת כג. מבארת הגמרא, מַאי נִינְהוּ - מה הוא הדבר המועט שיש לו לעשות, אָמַר רַב פָּפָּא, כָּסָּא דְּהַרְסָנָא - דגים מטוגנים עם קמח בשמן שלהן כד. מביאה הגמרא ראיה לזה, דִּתְנַן במשנה (מנות פ״ח מ״ב), רַבִּי יְהוּדָה בֶּן תֵּימָא אוֹמֵר, הֱוֵי עַז כַּנָּמֵר - התחזק במצוות יותר משהיכולת בידך כה, וְכֹן תהיה קַל כַּנֶּשֶׁר וְרָץ כַּצְּבִי וְגִבּוֹר כָּאֲרִי כו, כדי לַעֲשׂוֹת רְצוֹן אָבִיךָ שֶׁבַּשָּׁמַיִם. ומבואר שיש לו להוסיף דבר מועט לכבוד שבת יותר מיכולתו.

★

תָּנוּ רַבָּנָן, שִׁבְעָה דְּבָרִים צִוָּה רַבִּי עֲקִיבָא אֶת רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בְּנוֹ כז, א. בְּנִי, אַל תֵּשֵׁב בְּגוּבְהָהּ שֶׁל עִיר שהוא מקום שבני אדם עוברים ושבים שם, וְתִשְׁנֶה שם את לימודך, כדי שלא יפסיקוך מלימודך כח. ב. וְאַל תָּדוּר בְּעִיר שֶׁרָאשֶׁיהָ תַּלְמִידֵי חֲכָמִים, כיון שהם טרודים בלימודם ולא בענייני העיר כט. ג. וְאַל תְּהֵא פֹּתֵחַ לְבֵיתְךָ פִּתְאוֹם, אלא השמע קודם את קולך, ואחר כך תכנס ל, שמא עושים שם דבר צניעות, וְכָל שֶׁכֵּן שלא תכנס פתאום לְבֵית חֲבֵירְךָ. ד. וְאַל תִּמְנַע מִנְעָלִים מֵרַגְלֶיךָ, שגנאי הוא לתלמיד חכם לילך יחף לא. ה. הַשְׁכֵּם בבוקר וְאֶכוֹל פת שחרית, שעל ידי השובע תנצל בַּקַּיִץ מִפְּנֵי הַחַמָּה, וּבַחוֹרֶף מִפְּנֵי הַצִּינָּה לב. ו. וַעֲשֵׂה שַׁבַּתְךָ חוֹל וְאַל תִּצְטָרֵךְ לַבְּרִיּוֹת. ז. וֶהֱוֵי מִשְׁתַּדֵּל להתעסק בממון יחד עִם אָדָם שֶׁהַשָּׁעָה מְשַׂחֶקֶת לוֹ - שהשעה משמחת אותו בהרווחת ממון רבל, לפי שמזלו הטוב משפיע גם על המתעסק עמו. אָמַר רַב פָּפָּא, מה שאמר רבי עקיבא להשתדל עם אדם שהשעה משחקת לו, לֹא היתה כוונתו לְמִיזְבַּן מִינֵּיהּ - לקנות ממנו, וְכֵן לֹא לְזַבּוּנֵי לֵיהּ - למכור לו, שכיון שיש לו מזל שוב, יהא הוא המרויח מעסק זה. אֶלָּא כוונתו לְמֶעְבַּד שׁוּתָּפוּת בַּהֲדֵיהּ - לעשות שותפות עמו, ולחלוק עמו ברווחים. מוסיפה הגמרא, וְהַשְׁתָּא דְּאָמַר רַב שְׁמוּאֵל בַּר יִצְחָק, מַאי דִּכְתִיב בדברי השטן על הצלחת איוב (איוב א י) 'מַעֲשֵׂה יָדָיו בֵּרַכְתָּ', ללמדנו שכָּל הַנּוֹטֵל פְּרוּטָה מֵאִיּוֹב מִתְבָּרֵךְ. ויש ללמוד מכך שטוב להתעסק עם אדם שמזלו טוב, וְאֲפִילּוּ לְמִיזְבַּן מִינֵּיהּ וּלְזַבּוּנֵי לֵיהּ שַׁפִּיר דָּמֵי, שכיון שחל ברכת ה׳ על ממונו, כל הנוטל ממנו מתברך לד.

★

חֲמִשָּׁה דְּבָרִים צִוָּה רַבִּי עֲקִיבָא אֶת רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יוֹחַי בְּנוֹ כז, א. בְּנִי, אַל תֵּשֵׁב בְּגוּבְהָהּ שֶׁל עִיר שהוא מקום שבני אדם עוברים ושבים שם, וְתִשְׁנֶה שם את לימודך, כדי שלא יפסיקוך מלימודך כח. ב. וְאַל תָּדוּר בְּעִיר שֶׁרָאשֶׁיהָ תַּלְמִידֵי חֲכָמִים, כיון שְׁהָיָה רבי עקיבא חָבוּשׁ בְּבֵית הָאֲסוּרִין משום שעבר על גזירת המלכות ולימד תורה, אָמַר לוֹ רבי שמעון בן יוחי, רַבִּי, לַמְּדֵנִי תּוֹרָה. אָמַר לו רבי עקיבא, אֵינִי מְלַמֶּדְךָ, שהרי חבשו אותי בבית

גרס בדברי התוספות, שכאן מדובר שאין לו ממי ללוות. והמאירי (סח ד״ה לעולם - השני) כתב, שלצורך קידוש היום צריך ללוות, ועל צרכי הסעודה נאמר שלא יצטרך לבריות.

יט. **ע״פ** הגהות וציונים.

כ. **מרומי** שדה (ד״ה פשיטא) לפי שיטת הרשב״ם במשנה. אולם לדעת תוספות במשנה (ד״ה לא - השני) שהיינו שלא ימנע את עצמו מלקחת מן התמחוי לצורך ארבע כוסות. ביאר במרומי שדה, שהקשו פשיטא שהוא צריך לקבל מן התמחוי תבשילים מרובים ולמוכרם לצורך ארבע כוסות. ותירצו, שהחידוש הוא מן התמחוי, שכיון שיש לו בושה גדולה בכך, שכולם יבינו שהוא מן התמחוי, והרי לצורך כבוד השבת אמר רבי עקיבא שאין צריך להתבזות, ולכן חידשה המשנה שכאן משום פרסומי ניסא יש לו להתבזות כדי לקנות יין לארבע כוסות.

ובחתם סופר (השנס, ד״ה ואפילו) פירש, שגם רבי עקיבא מודה שבשביל כל מצוה יש לו לקחת אפילו מן התמחוי, ואמר את דינו רק לענין סעודה שלישית שהיא זכר למן, שנאמר שם שלשה פעמים 'היום', והוא בא לקבוע בליבנו את מידת הבטחון בה', ולכן אמר רבי עקיבא שאם הוא נזקק לאחרים מחמת זה, הרי זה סותר את מידת הבטחון, ולכן עדיף שיעשה שבתו חול ולא יזדקק לבריות. וכמו כן היה מקום לדמות לכך את ארבע כוסות שבאים זכר לחירות, ואם משכיר עצמו לצורך זה הרי זה סותר את החירות. וזה באה המשנה לחדש שמשום פרסומי ניסא יש לו להשכיר עצמו או למכור מלבושו עבור זה.

כא. **בבאר** שבע (סנהדרין נג. ד״ה תנא, עי״מ סי׳ עח) כתב, שאין זה אליהו הנביא, אלא תנא ששמו אליהו. אמנם בפתח עינים (סח ד״ה תנא) האריך להוכיח שהכוונה לאליהו הנביא.

כב. **טור** (או״ח סי׳ רמב) על פי רש״י (מנות פ״ח מ״ב ד״ה יהודה).

כג. **הט״ז** (או״ח סי׳ רמב סק״ח) כתב, שדברים אלו נאמרו למי שיכול לצמצם עצמו ולהכין דבר מועט לכבוד שבת, אבל מי שאין לו כלל, על זה אמר רבי עקיבא עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות. אולם בעיון יעקב (ד״ה תנא) כתב, שאף עני שאין לו כלום, מכל מקום יעשה דבר מועט אף שיצטרך לבריות.

כד. **רש״י** (יומא פד. ד״ה כסא). ובערוך (ערך הרסנא) פירש, דגים קטנים מבושלים בקמח וחומץ.

כה. **רשב״ם** (ד״ה הוי). והיינו שהנמר אף שאינו גיבור כמו האריה, אבל מחמת עזותו הוא קופץ לעשות דברים יותר מכחו. נתן פריו (ד״ה הוי).

כו. **המהרש״א** (מ״ק ד״ה הוי) ביאר, שארבעה לשונות אלו הם כנגד ארבעה דברים המונעים את האדם מלקיים רצון ה׳. והם: א. העניות, שאמרו חז״ל (ערובין מ:) שהעניות מעבירה את האדם על דעת קונו. ב. האויבים הרשעים, שרוצים להעביר את ישראל על דתם. ג. מזל האדם לפי תולדתו. ד. היצר הרע. ויש לאדם להתחזק כנגד דברים אלו, ואמר עז כנמר, שלשון עז הוא עיזוז וכח, וצריך להתחזק יותר מהיכולת שבידו. קל כנשר, היינו שיזרז עצמו כנגד מזלו שבשמים. רץ כצבי, היינו שירוץ מפני הרשעים ויזרז עצמו לקיים מצוות ה׳. גיבור כארי, שיתגבר נגד היצר הרע, כמו שאמרו (מנות ד ב) איזהו גיבור הכובש את יצרו.

כז. **הוא** רבי יהושע בן קרחה, ונקרא כן משום שרבי עקיבא היה קרח, כמו שמצינו (נכורות נח.) שאמר בן עזאי כל חכמי ישראל דומים עלי כקליפת השום חוץ מן הקרח התוספות (ד״ה ורבי), שהיה אדם שקראו לו קרחה והוא נולד הרבה קודם רבי יהושע בנו של רבי עקיבא, עיי״ש. וברמת שמואל (נמוק׳ ד״ה הוא) תירץ את דברי הרשב״ם, שקראו לו קרחה על שם שבימיו נעשה קרחה, והיינו שנפטרו לו עשרים וארבע אלף תלמידים. ולא נמנעו מלקרוא לו כך מפני שזה גנאי הבא לידי שבח, שהיו לו תלמידים כה רבים, וגם כדי ששמו יהיה לזיכרון לכל התלמידים שצריך לנהוג כבוד זה בזה.

כח. **רשב״ם** (ד״ה אל תשב) ורש״י בגדה (טו: ד״ה והמוסיף) פירש, שהלומד בגובה ההר נראה מגסי הרוח. ובעיון יעקב (ד״ה אל) פירש, שהתורה נמשלה למים שיורדים למקום נמוך. ובבן יהוידע (ד״ה ואל תשב) הקשה על פירוש הרשב״ם, שהיה צריך לומר אל תשב במקום עוברים ושבים. ולכן ביאר, שעיר הבנויה על ההר, אין בתיה שוים בגובהם, ובבתים שבתחתית ההר יש חסרון, ששם נאסף כל הזבל והעיפוש של העיר, ויש שם ריח לא טוב, אולם גם בגובה ההר יש חסרון, שאם באה רוח קשה, היא מבלבלת את דעתם של הגרים שם. והטוב ביותר לגור באמצע ההר, ששם אין את ריח העיפוש, וכן אין את הרוח הקשה. ועל תחתית ההר לא היה צריך לצוותו, כיון שכל אחד רואה שאין טוב לגור שם, אלא בגובה ההר ששם יש צד שירצה לגור, שיש שם אויר טוב, ציוהו שלא יגור שם מפני הרוח סערה.

כט. **רשב״ם** (ד״ה ואל תדור). ומה שלא ציוהו על עיר שראשיה רופאים, כמו שציוה רב את רב אסי להלן (קיג.), וגם שם הטעם משום שטרוד ברפואתו. ביאר הרשב״ש (סו״מ סי׳ תקמה), משום שתלמיד חכם טרוד תמיד בלימודו, אבל רופא טרוד רק לעיתים, ורבי עקיבא לא חשש רק לטירדה שכיחה, ורב חשש אף לטירדת רופא.

ובבן יהוידע (ד״ה ואל תדור) פירש, שלא ידור בעיר שראשיה תלמידי חכמים משום שיש חשש שימנו אותו לראש עליהם ויתבטל מלימוד תורה. ועוד פירש, שהדרך הוא שראשי העם מוכיחים את בני העיר, והעם שונאים אותם, ואם ראשיה הם תלמידי חכמים, נמצא שבמקום זה שונאים את התלמידי חכמים.

ל. **ובעין** זה מצינו במדרש (ויק״ר כח ח), שרבי יוחנן כשהיה נכנס לביתו [במדרש שם כתוב שהיה עולה לשאול בשלום רבי חנינא] היה משמיע קולו, משום שנאמר (שמות כח לה) 'ונשמע קולו בבואו אל הקודש'. רשב״ם (ד״ה ואל תכנס).

לא. **כמו** שאמרו בשבת (קכט.), ימכור אדם כל מה שיש לו ויקח מנעלים לרגליו. רשב״ם (ד״ה ואל תמנע). והמאירי (ד״ה מנדולי) כתב, שצוה לו כן כדי שלא ינזק ברגלו. והמהרש״א (שבת שם) פירש, שהוא כדי שלא יצטנן.

ומה שהוצרך להזהירו על כך, לפי שמצינו בשבת (קנג.) שהלך רבי יהושע בן קרחה בלא מנעלים. קרבן אש״ה (ד״ה ו׳). ובסדר הדורות (מנחיס מות י קיפ:) הוסיף, שהיה רגיל כן מנעוריו, שהיה רבי עקיבא עני, ולכן הוצרך לצוותו על כך.

לב. **בבבא** קמא (נב:) למדו זאת מהפסוק (ישעיה מט י) 'לא ירעבו ולא יצמאו ולא יכם שרב ושמש'. או מהפסוק (שמות כג כה) 'וברך את לחמך ואת מימיך', מכאן ואילך 'והסירותי מחלה מקרבך'.

לג. **ש'משחקת'** הוא מלשון שחוק ושמחה. בן יהוידע (ד״ה והוי). ועוד פירש, מלשון טפח שוחק, דהיינו מרווח, כך ימיו כפולים באיכות מחמת רוב טובה.

לד. **אוהב** ישראל (מסכתות ד״ה מה ימחר - השני).

דמסובר. מקיז דס מן הכתפיים: ידא אאוסיא. שרגיל להניח ידו תחת שפתיו: דרגא לפחדא. לרך הוא להניח לו פחד רוח רעה: לול שפן אניגרון אנירדפי. לחם הוא: בי בליעי ושמיני. הגה שבידותי חנשים כחושים ושמנים, ותניחוני: וגימא ליה. לחינת מיא: הוי עז. התחזק כמלוה יותר מסיכולת בידך: אל תשב בגובהה של עיר ותשנה. מקום שבני העיר עוברים ושבין, שמא כשהן עוברים ושבין [א]יבטלוך ויפסיקוך ממשנתך: ואל תדור בעיר שראשיה תלמידי חכמים. לטרוד בגרסיה ולא כמילי לטיבורא: לא למיזבן מיניה ולא לזבוני ליה. לחיידי דעדיף מזליה, נלח וזכי ליה להאי: אמר ליה ר"ש בן יוחי ומי בסכנה. והלא העגל בסכנה, ומה לך לכך: אם בקשת ליחנק. לומר לכך שיהיה נשמע לבריות ויקבלו ממך: היתלה באילן גדול. לחמור בשם חלש גדול: בחדתא. כשהתינוק למד בחלש, כשהוא מתחיל ללמוד:

שמין

רשב"ם

דמסובר. מקיז דס מן הכתפיים: ידא אאוסיא. שרגיל להניח ידו על שפתו לנל נחיריו: דרגא לפחדא. סולס ולרך הוא לעלות עליו פחד רוח רעה: אפותא. מלח: בליעי רביעיות. נלא נר: לול שפן אניגרון. לחם הוא: בי בליעי ושמיני. הגה סבידותי חנשים כחושים ושמינים, כחרו וקחו לכס, והניחוני: שברירי. סנורים (נרחשים יט) מתרגמינן כן: לימא ליה צחינא מיא בכסי חיורי. ממוה על כוסות של חרס[מ]: הוי עז בנמר. התחזק כמלות יותר משהיכולת בידך: ר' יהושע בן קרחה הוא בן ר"ע, שרבי עקיבא קרח היה, כדאמרי' במסכת [נכורות] (דף נת.) כל חכמי ישראל דומין לפני כקליפת השום חוץ מן הקרח הזה ואין נראה שיהיה הגמרא קורא לאותו בן קרחה דרך גנאי שהרי נעשו הנעריס שקראו לאליסע עלה קרח (מלכים ב ב) ובן עזאי קראו בן דרך בדיחותא[ס]:

שבשתא דעל על. תימה לרבא גופא אית ליה בלא יחפור (ב"ב דף כא.) שבשתא ממילא נפקא ויש לומר דהיינו כשלומד קמי דגרים ולא דייק שיכול להדין מעשמו כשיגדל אבל כאן דאחירי בספר שאינו מוגה סומך על ספרו ואינו יולא מידי טעותו: ולא

צוה רבי עקיבא את רבי יהושע בנו. פירש רשב"ם דהוא ר' יהושע בן קרחה דר"ע קרח היה כדאמרינן [בכורות] (דף נת.) שהיה בן עזאי אומר כל חכמי ישראל דומין לפני כקליפת השום חוץ מן הקרח הזה ואין נראה שיהיה הגמרא קורא לאותו בן קרחה דרך גנאי שהרי נעשו הנעריס שקראו לאליסע עלה קרח (מלכים ב ב) ובן עזאי קראו בן דרך בדיחותא[ס]:

א דמסובר[מ] ולא משי ידיה מפחיד שבעה יומי דשקיל מזייה ולא משי ידיה מפחיד תלתא יומי דשקיל טופריה ולא משי ידיה מפחיד חד יומא ולא ידע מאי קא מפחיד ידא אאוסיא דרגא לפחדא[ס] ידא אפותא דרגא לשינתא תנא אוכלין ומשקין תחת המטה [א] אפילו מחופין בכלי ברזל [ב]רוח רעה שורה עליהן. ת"ר לא ישתה אדם מים לא בלילי רביעיות ולא בלילי שבתות ואם שתה דמו בראשו מפני סכנה מאי סכנה רוח רעה[ג] ואם צחי מאי תקנתיה (נימא[ד]) שבעה קולות שאמר דוד על המים והדר נישתי שנאמר [א]קול ה' על המים אל הכבוד הרעים ה' על מים רבים קול ה' בכח קול ה' בהדר קול ה' שובר ארזים וישבר ה' את ארזי הלבנון קול ה' חוצב להבות אש קול ה' יחיל מדבר יחיל ה' מדבר קדש קול ה' יחולל אילות ויחשוף יערות ובהיכלו כולו אומר כבוד ואי לא (נימא[ד]) הכי לול שפן אניגרון אנירדפין בין כוכבי יתיבנא בין בליעי שמיני[ס] אזילנא ואי לא אי איכא איניש בהדיה ניתעריה ולימא ליה פלניא בר פלנתא צחינא מיא והדר נישתי ואי לא מקרקש נכתמא אחצבא והדר נישתי ואי לא נישדי בה מידי והדר נישתי[פ] ת"ר לא ישתה אדם מים לא מן הנהרות ולא מן האגמים בלילה ואם שתה דמו בראשו מפני הסכנה מאי סכנה סכנת שברירי ואי צחי מאי תקנתיה אי איכא איניש בהדיה לימא ליה פלניא בר פלנתא צחינא מיא[ס] ואי לא (נימא[ד]) איהו לנפשיה פלניא אמרה לי אימי איזדהר משברירי שברירי ברירי רירי ירי רי צחינא מיא[ז] בכסי חיורי: ואפילו מן התמחוי וכו': פשיטא לא נצרכא אלא אפילו לר"ע דאמר [ג]עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות הכא משום פרסומי[ט] ניסא (מודי[ט]) תנא דבי אליהו אע"פ שאמר ר"ע עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות אבל עושה הוא דבר מועט בתוך ביתו מאי נינהו (ס) אמר רב פפא כסא דהרסנא[ג] כדתנן[ז] ר' יהודה בן תימא אומר הוי עז כנמר וקל כנשר רץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים. ת"ר שבעה דברים צוה ר"ע את רבי יהושע בנו [אזהר התחכם] בני אל תשב בגובהה של עיר ותשנה ואל תדור בעיר שראשיה תלמידי חכמים[פ] ואל תכנס לביתך[פ] פתאום כ"ש לבית חבירך ואל תמנע מנעלים מרגליך[י] השכם ואכול בקיץ מפני החמה ובחורף מפני הציגה ועשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות[י] והוי משתדל עם אדם שהשעה משחקת לו אמר רב פפא לא למיזבן מיניה ולא לזבוני ליה אלא למעבד שותפות בהדיה והשתא[פ] דאמר רב שמואל בר יצחק מאי דכתיב [ב]מעשה ידיו ברכת כל הנוטל פרוטה מאיוב מתברך אפילו למיזבן מיניה ולזבוני ליה שפיר דמי. חמשה דברים צוה ר"ע את רבי שמעון בן יוחי כשהיה חבוש בבית האסורין אמר לו רבי למדני תורה אמר איני מלמדך אמר לו אם אין אתה מלמדני אני אומר ליוחי אבא ומוסרך למלכות אמר לו בני יותר ממה שהעגל רוצה לינק פרה רוצה להניק אמר לו ומי בסכנה והלא עגל בסכנה אמר לו אם בקשת ליחנק היתלה באילן גדול[ע] וכשאתה מלמד את בנך למדהו בספר מוגה מאי היא אמר רבא ואיתימא רב משרשיא בחדתא[ט] דשבשתא כיון דעל על לא תבשל בקדירה שבישל בה חבירך מאי ניהו גרושה בחיי בעלה דאמר מר גרוש שנשא גרושה ארבע דעות במטה ואי בעית אימא אפילו באלמנה לפי כלמרינן נברכות (סט): אמר לו רבי שמעון בן יוחי ומי בסכנה. והלא עגל בסכנה, ומה לך לכך: ואם בקשת ליחנק היתלה באילן גדול. לומר לבר שיסמע לבריות ויקבלו ממך, ומשום דנקט ליסנא דחניקה נקט היתלה בחילן[פ], למוד בפני לב ולמור שמועתיו משמו: בחדתא. כשהתינוק מתחיל ללמוד מחדש: ארבע דיעות. בשעת תשמיש, זה לבו למשמו וזמת לבעלה הרחשון, ותניח לו ישמע חדש עם משמו ויתן עיניו בשמה אחרת ויהיו בניו קרובין לממזירין הנקרחין בני גרושת הלב, במסכת נדרים (דף כ:):

שמין

משנת ראשונים

עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות. ונראה לרשב"א דבשביל סעודת שבת אין לו להתחיל וליטול אבל בשכבר צריך ליטול נוטל גם כדי לסעודת שבת. [**תוספות, בבא בתרא ט.**] אף על גב דאמר ר' עקיבא עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, שלש סעודות מיהו מיחייב לקיים, דתנן אין פוחתין לעני העובר ממקום למקום מכסר לפונדיון מארבע סאין בסלע לן נותנין לו פרנסת לינה שבת ונותנים לו מזון שלש סעודות. [**ראבי"ה, שבת סימן קצז**] **רבי יהודה בן תימא אומר הוי עז כנמר.** ולא יאמר איך אעשה דבר שאין כל הקהל עושים אותה וילעיגו עלי והוא יוהרא וגסות הרוח כי אין יוהרא וגסות הרוח בעשיית המצות ואם אנו חוששין לכך אין הדבר סוף אלא המצוה תעשה ויהיה מה שיהיה וכל השוחק לו ועל כיוצא בזה אמר התנא ע"ה הוי עז כנמר לעשות רצון אביך שבשמים. [**סדר היום**] **וקל כנשר.** כי הנשר טש בקלות באויר כן ראות העין, כלומר שיעצום עיניו מראות הרע. [**רבי מתתיה היצהרי, אבות ה, כ**] שכמו שהנשר דואה ועף לו למעלה לקלותו, כן יהיה קל להתפעל וישים אל לבו לעשות דברים נוראים ועצומים, ולא יחוש ולא ירא. [**רבי מתתיה היצהרי, אבות ה, כ**] **ואל תבנס לביתך פתאום כל שכן לבית חבירך.** אני חותנך יתרו. הקדים להודיעו דרך מוסר למען יוכל להכין מקום לשבתם, כאמרם ז"ל אל תכנס לביתך פתאום, כל שכן לבית חבירך (פסחים קיב.). [**ספורנו, שמות יח ו**] **יותר ממה שהעגל רוצה לינק פרה רוצה להניק.** אם הרבה החלב בדדיה ולא ינקו מהם הרי הפרה הולכת להתנגח עם הכל מרוב צער כובד החלב שבדדיה, ואם ינקו ממנה אז ירוח לה והיא נהנית מאותה היניקה עד מאד, ועל זה אמרו חז"ל (פסחים קיב.) יותר ממה שהעגל רוצה לינק פרה רוצה להניק, וחכמי הרועים יודעים עיקר דבר זה, אף על פי שאין הרועים כולם בקיאין בידיעתו. [**ספר המשלים סימן קד**]

ע) עבודה זרה דף יב: ע"ש [ובתוספות שם], ג) [לקמן קיג.] שבת קיח., ג) כע"ז שבת קיח:, ד) מכות פרק ה משנה כ, ה) [נדה טז: מסכת דרך ארץ פרק ה], ו) בבא קמא לב: בבא מציעא קו:, ז) [לקמן קיג.], ח) [בבא בתרא טו:], ט) [בבא בתרא כא.], י) שמות רבה כה, כ) [וע"ע תוספות בבא קמא קי. ותוספות בבא בתרא קיג. ד"ה ומטו ותוספות בכורות נת.].

(ס) גמ' מאי ניהו תמר רב פפא:

גמ' רוח רעה שורה עליהן. עי' תורת חיים שבועות דף טו: ד"ה ריב"ל: רש"י ד"ה אל תשב. יבטלוך ויפסיק לך. עי' בספר הדורות בספר מנחת יהודה ח"ב דף קיח ע"ב:

א) קוֹל יְיָ עַל הַמָּיִם אֵל הַכָּבוֹד הִרְעִים יְיָ עַל מַיִם רַבִּים: קוֹל יְיָ בַּכֹּחַ קוֹל יְיָ בֶּהָדָר: קוֹל יְיָ שֹׁבֵר אֲרָזִים וַיְשַׁבֵּר יְיָ אֶת אַרְזֵי הַלְּבָנוֹן: וַיַּרְקִידֵם כְּמוֹ עֵגֶל לְבָנוֹן וְשִׂרְיֹן כְּמוֹ בֶן רְאֵמִים: קוֹל יְיָ חֹצֵב לַהֲבוֹת אֵשׁ: קוֹל יְיָ יָחִיל מִדְבָּר יָחִיל יְיָ מִדְבַּר קָדֵשׁ: קוֹל יְיָ יְחוֹלֵל אַיָּלוֹת וַיֶּחֱשֹׂף יְעָרוֹת וּבְהֵיכָלוֹ כֻּלּוֹ אֹמֵר כָּבוֹד:

[תהלים כט, ג-ט]

אהח"ת 19/06/2018

ב) הֲלֹא אַתָּה שַׂכְתָּ בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ וּבְעַד כָּל אֲשֶׁר לוֹ מִסָּבִיב מַעֲשֵׂה יָדָיו בֵּרַכְתָּ וּמִקְנֵהוּ פָּרַץ בָּאָרֶץ:

[איוב א, י]

מ] [דמסובר גירסת הערוך ערך סבר] (גליון): ס] [דרך בני אדם כשישן ידו על פדחתו. ערוך ערך פג] (גליון): ג] "מאי סכנה רוח רעה" ליתא בכת"י: ד] [ליטא] (גליון): ה] בכת"י ושמיני כמו ברש"י ורשב"ם: ו] בכת"י נוסף והדר נישתי: ז] "צחינא מיא" ליתא בכת"י: ח] תיבת "פרסומי" ליתא בכת"י ובר"ח (דק"ס): ט] [מודה] (גליון): י] עיין בבית יוסף בטור אורח חיים סימן רמ"ב דלא גריס ליה (גליון) ושם איתא דרש"י לא היה גורס "כדתנן רבי יהודה בן תימא אומר" ובכת"י ליתא תיבת "כדתנן" ובכת"י אחר הגי' תנן התם ר"י בן תימא וכו': כ] בכת"י שראשה תלמיד חכם וכ"ה ברשב"ם שבדפו"י: ל] [פירוש אם רצית לשאול בדבר איסור כלומר שאתה צריך לדון דין חמור בדיני נפשות שאל לחכם גדול ועשה כהוראתו. ערוך ערך חנק] (גליון): מ] בכת"י של מים: נ] וברש"י נדה טז ע"ב ד"ה והמושיב כתב עוד טעם שנראה מגסי הרוח: ס] בכת"י דכתיב לא יראבו (והוא בישעיה מט, י): ע] בכת"י דעדיף מזליה: פ] ס"א משום דנקט לישנא דהיתלה באילן נקט לישנא דחניקה. ח"מ (גליון): צ] נדצ"ל שבעה:

סד א טוש"ע או"ח סי' ד סעיף יט:

סד [א] טוש"ע יו"ד סי' קט"ז סעיף ה ועיין רמב"ם פי"ב מהל' רוצח ושמירת נפש הל"ה [וברב אלפס פ"ב דע"ז דף שמ. ובר"ן שם מסי' יג ול"ע]: סה ב מיי' פ"ל מהלכות שבת הלכה ז ופ"י מהלכות ממנות עשיה הלכה יח סמג עשין ל' טוש"ע או"ח סימן רמב טוש"ע יו"ד סימן רנה סעיף ג:

רבינו חננאל

לתלתין יומין. **דמסובר** פי' מקיז דם ולא משי ידיה מפחד שבעה יומין. שקל מזייה ולא משי ידיה מפחד לתלתין יומין. שקל טופריה ולא משי ידיה מפחד יום אחד. דמשי רישיה ולא משי כרעיה מפחד יום אחד ולא ידע ממה מפחד. ידא אפנא דירכא לפחדא. ידא אפגא דירכא לשינתא. **אוכלין ומשקין** תחת המטה ואפי' מחופין בכלי ברזל רוח רעה שורה עליהן. **ת"ר לא ישתה אדם** בלילי רביעיות ובלילי שבתות במחשך ואי צחי למיא לימא שבעה קולות קול ה' על המים וכו' וישתה. לא ישתה אדם מן הנהרות בלילה כו': **ואפי' מן התמחוי.** ואסיקנא אפילו לר' עקיבא דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות הכא משום ניסא מתיר שיקח אפילו מן התמחוי: **תנא דבי אליהו** אע"פ שאמר ר' עקיבא עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות עושה אדם דבר מועט בתוך ביתו כגון כסא דהרסנא כדתנן הוה עז כנמר קל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים: **ששה** [ס] **דברים** צוה ר' עקיבא לר' יהושע בנו. אל תשב בגובהה של עיר ואל תדור בעיר שראשיה תלמידי חכמים. ואל תכנס לבית פתאום. ואל תמנע מנעלים מרגליך. השכם ואכול בין בקיץ בין בחורף. **עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות** פי' אל תאמר חייב אני לענג השבת אם אין ידך משגת אלא עשה שבתך במאכל ובמשקה ובמלבוש [כמו יום החול] ואל תצטרך לבריות. **ותשתדל עם שהשעה משחקת לו** להשתתף עמו ואפילו למזבן ולזבוני מיניה: **חמשה דברים** צוה ר' עקיבא את ר' שמעון בן יוחאי. **אם בקשת ליחנק התלה באילן גדול.** פי' אם רצית לשאול בדבר איסור שאל חכם גדול ועשה כהוראתו. **וכשתבקש ללמד לבנך למדהו בספר מוגה דשבשתא דעל על** כלומר אם יקרא בנך בטעות הטעות שנכנס בלבו כבר נכנס מי יסירהו מלבו ואל תבשל בקדרה שבשל בה חברך בין גרושה בין אלמנה.

האסורים מחמת שלימדתי תורה, ואם אלמדך תורה גם אתה יכול לבוא לידי סכנה. **אָמַר לוֹ** רבי שמעון בן יוחי, **אִם אֵין אַתָּה מְלַמְּדֵנִי, אֲנִי אוֹמֵר לְיוֹחַי אַבָּא** שלי, שהוא מקורב למלכות[לה], **וּמוֹסְרֵךְ לַמַּלְכוּת**[לו]. **אָמַר לוֹ** רבי עקיבא, **בְּנִי, יוֹתֵר מִמַּה שֶּׁהֶעֱגֵל רוֹצֶה לֵינֵק פָּרָה רוֹצָה לְהֵנִיק**, לפי שהחלב שבדדיה מכביד עליה ומצערה, ואף על פי כן אם העגל בסכנת חנק אין הפרה מניקה אותו[לז]. וכמו כן אני רוצה ללמדך יותר ממה שאתה רוצה ללמוד ממני, אלא שאני חושש שגם אתה תתפס מחמת כן. **אָמַר לוֹ** רבי שמעון, **וְהֵרֵי מִי בְּסַפְּנָה** אם תניק, **וַהֲלֹא עֵגֶל בְּסַפְּנָה** שיכול למות בחנק, וכן כאן אתה כבר נתפסת בבית האסורים ואין לך סכנה, ורק לי יש סכנה בלימוד זה, ומה אכפת לך אם אני רוצה למסור נפשי על לימוד התורה. **אָמַר לוֹ** רבי עקיבא חמשה דברים, א. **אִם בִּקַּשְׁתָּ לֵיחָנֵק הֱיֵה תָּלֶה בְּאִילָן גָּדוֹל**, שאז המיתה בטוחה. כלומר, אם אתה רוצה ללמד תורה לבריות ויקבלו ממך, תלמד לפני רב גדול ותאמר את דברי תורתו משמו[לח]. ב. **וְכִשֶּׁאַתָּה מְלַמֵּד אֶת בִּנְךָ** תורה שבכתב[לט], **לַמְּדֵהוּ בְּסֵפֶר מוּגָה** מטעויות[מ]. מבארת הגמרא, **מַאי הִיא** - באיזה לימוד מדובר שהזהיר רק על לימודו של הבן בטעות ולא על לימוד האב[מא], **אָמַר רָבָא וְאִיתֵּימָא רַב מְשַׁרְשִׁיָא, בְּחַדְתָּא** - בבן שלומד לימוד חדש בספר זה[מב]. והטעם שצריך כל כך להקפיד בלימודו, משום **דְּשַׁבְּשְׁתָּא** - לימוד משובש, **כֵּיוָן דְּעָל עָל** - כיון שנכנס בראשו בתחילה קשה להוציאו אחר כך ולהבין את הדברים לאשורם[מג]. ג. **לֹא תְּבַשֵּׁל בְּקְדֵירָה שֶׁבִּישֵּׁל בָּהּ חֲבֵירְךָ.** מבארת הגמרא, **מַאי נִיהוּ** - מה הכוונה בזה, שלא ישא **גְּרוּשָׁה**, שהרי לא בחנם הוציאה זה מביתו. וכל שכן **בְּחַיֵּי בַּעְלָהּ**[מד], **דְּאָמַר מַר, גָּרוּשׁ שֶׁנָּשָׂא גְּרוּשָׁה**, בשעת תשמיש יש **אַרְבַּע דֵּעוֹת בַּמִּטָּה** - הוא חושב על אשתו הראשונה, והיא חושבת על בעלה הראשון[מה]. **וְאִי בָּעֵית אֵימָא** - ואם **הֱיְתָה בְּאִילָן גָּדוֹל**, שאז המיתה בטוחה. כלומר, אם אתה רוצה ללמד תורה לבריות ויקבלו ממך, תלמד לפני רב גדול ותאמר את תרצה תפרש, שדברי רבי עקיבא נאמרו **אֲפִילּוּ בְּנוּשָׁא אַלְמָנָה, לְפִי** והטעם,

---

לה. עיון יעקב (ד"ה אמר). וביאר, שהוא סבר שכיון שרצה למונעו מלימוד תורה מותר למוסרו למלכות.

לו. ואף שכבר נתפס מחמת שלימד תורה, מכל מקום היה מוסרו על דבר יותר גרוע מזה. מהרש"א (מ"פ ד"ה ליומתי). ובלשמוע בלמודים (ד"ה אם) ביאר, שהיה יוחי ממונה מטעם המלך לגבות מיסים, ולא היה גובה מתלמידי חכמים, ואמר לו רבי שמעון, שאם לא ילמדו תורה, יאמר לאביו למוסרו למלכות שחייב לשלם מיסים. ובספר במדבר יהודה (ד"ה תמצה) ביאר להיפך, שאמר לו שימסור למלכות שבא ללמוד ממנו תורה ולא רצה ללמדו, ועל ידי זה ישחררו אותו מבית האסורים, וידע שרבי עקיבא לא יסכים לכך, שהרי אמר, כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה 'בכל נפשך' אפילו נוטל את נשמתך, מתי יבא לידי ואקיימנו, כמבואר בברכות (סא:).

לז. בן יהוידע (ד"ה ובדרך).

לח. כיון שנקט אילן גדול, נקט לשון חניקה. רשב"ם (ד"ה ואם) ע"פ גליון. ורש"י (ד"ה אם) ביאר, שאם רצונך שיתקבלו דבריך אמור זאת בשם אדם גדול. וכעין זה ביאר בעיון יעקב (ד"ה אם), שאם אתה רוצה לחנוק את חבריך שלא יוכלו לענות על דבריך, תאמר זאת בשם אדם גדול. ובבן יהוידע (שם) פירש, שכיון שרבי עקיבא דימה במשל את לימוד התורה בסכנה להנקת העגל בסכנת חניקה, לכן כשראה שמוסר נפשו על התורה, אמר לו, התורה הזאת שנאמרה במשל על סכנת חנק, השתדל ללמוד בשעת הסכנה מאדם גדול שזכותו תגן עליך.

במגן אברהם (סי' קנו סק"ג) כתב, שאם שמע דין ונראה לו שכך ההלכה, מותר לאמרו בשם אדם גדול כדי שיקבלו ממנו. ומקורו מן הסוגיא כאן. והיינו שלמד כדעת רש"י. אולם הקשה ממה ששנינו במסכת כלה (פ"ו הכ"ד) שהאומר דבר בשם חכם שלא למד זאת ממנו גורם לשכינה שתסתלק מישראל. ונשאר בצ"ע. ותירץ במחצית השקל שם, שמה שאמרו שגורם לשכינה שתסתלק מישראל הוא משום שזה גנאי לרבו, ולכן אם הוא דין ברור שאין לפקפק בו, או שיודע שרבו אינו מקפיד וכוונתו לשם שמים, מותר לו לומר אף שלא שמע מרבו. ובאופן זה מדובר כאן בסוגייתנו. ובמחזיק ברכה (שם אות ז) חילק, שכאן מדובר בתלמיד שהגיע להוראה שאינו טועה, ומותר לו לתלות דבריו באדם גדול.

לט. שהרי הם לא היו לומדים תורה שבעל פה מתוך הספר. בן יהוידע (ד"ה למדהו).

מ. ובערוך (ערך ספר - השלם) פירש עוד, שלא יהא מטושטש.

מא. בן יהוידע (שם).

מב. רש"י ורשב"ם (ד"ה נמדמת). והקשה המהרש"א (מ"פ ד"ה דשבשתא), שלשון 'חדתא' משמע שהתינוק לומד מחדש. ועוד, שבפרק לא יחפור (נ"ג ב.) אמרו 'שבשתא כיון דעל על' ולא אמרו שהוא דווקא 'בחדתא'. וכתב שלולי פירושם היה נראה לפרש, שהכוונה לספר חדש שלא הוגה מעולם.

ובבניהו (ד"ה למדהו) כתב בשם בנו רבי יעקב, שהחידוש הוא שאף שמלמד את בנו הקטן שמקבץ אותיות למילים, ואינו לומד עדיין את הכתוב בספר, שילמדו רק בספר מוגה, שלא יעלה לו טעות כגון כבש וכשב, ואחר כך לא יצא מידי טעותו.

מג. ואף שרבא עצמו סבר (נ"ג ב.) 'שבשתא ממילא נפקא', שם מדובר שלומד בעל פה, אבל כשלומד מתוך ספר, סומך על ספרו, ואינו יוצא מידי טעותו. תוספות (ד"ה דשבשתא).

מד. מאירי (ד"ה ומשם). ומשמע שיש חשש גם אחר מות בעלה הראשון. אולם בבן יהוידע (ד"ה ומל שבשתא) ביאר, שרק בחיי בעלה הראשון יש חשש שתזכור ממנו ויהיה לה געגועים עליו, אבל אם מת, גזירה על המת שישתכח מן הלב.

מה. והוא בכלל מה ששנינו בנדרים (כ:), לא ישמש אדם עם אשתו ויתן עיניו באשה אחרת ויהיו בניו קרובים לממזרים, והם קרואים בני גרושת הלב. רשב"ם (ד"ה מרגע). והמהרש"א (מ"פ ד"ה ד') הקשה, שמה שנאמר שם בני גרושת הלב, היינו אשה שבלבו לגרשה, ולא על הנושא גרושה. וביאר בבארות המים (נרשם"ס שם), שכשם שכאשר בלבו לגרשה בניו קרובים לממזרים, משום שחוטא בלבו, כך הנושא אשה וחושב על אשתו הראשונה הוא חוטא בלבו, ובניו קרובים לממזרים.

דמסובר. מקיז דס מן הכתפיים: ידא אאוסיא. שרגיל להניח ידו תחת שפתיו: דרגא לפחדא. לרך הוא להניח לו פחד רוח רעה: לול שפן אניגרון אנירדפי. לחם הוא: בי בליעי ושמיני. הגה סביבותי חנשים כחושים ושמנים, ותניחוני: ונימא ליה. לחינא מינ: הוי עז. התחזק כמלוה יותר מסיכולת בידך: אל תשב בגובהה של עיר ותשנה. מקום שבני העיר עוברים ושבין, שמא כשהן עוברים ושבין [א]יבטלוך ויפסיקוך ממשנתך: ואל תדור בעיר שראשיה תלמידי חכמים. לטרוד בגרסיה ולא כמילי לניבורא: לא למיזבן מיניה ולא לזבוני ליה. לחיידי דעליף מזליה, נלח וזכי ליה להמי: אמר ליה ר"ש בן יוחי ומי בסכנה. והלא העגל בסכנה, ומה לך לכך: אם בקשת ליחנק. לומר לבר שיהיה נשמע לבריות ויקבלו ממך: היתלה באילן גדול. לשון בשם מלס גדול: בחדתא. כשהתינוק למד בחלם, כשהוא מתחיל ללמוד: חמין

רשב"ם

דמסובר. מקיז דס מן הכתפיים: ידא אאוסיא. שרגיל להניח ידו על שפתו מלל נחיריו: דרגא לפחדא. סולס ולרך הוא לעלות עליו פחד רוח רעה: אפותא. מלח: בליעי רביעיות. נלח נר: לול שפן אניגרון. לחם הוא: בי בליעי ושמיני. הגה סביבותי חנשים כחושים ושמינים, כחרו וקחו לכס, והניחוני: שברירי. סנורים (נרחשים יט) מתרגמינן כן: לימא ליה צחינא מיא בכסי חיורי. ממונה על כוסות של חרס[מ]: הוי עז כנמר. התחזק כמלות יותר משהיכולת בידך: ר' יהושע בן קרחה הוא בן ר"ע, שרבי עקיבא קרח היה, כדאמרי' בשבת [בכורות] (דף נח.) כל חכמי ישראל דומין לפני כקליפת השום חוץ מן הקרח הזה ואין נראה שיהיה הגמרא קורא לאותו בן קרחה דרך גנאי שהרי נענש הנערים שקללו לאלישע עלה קרח (מלכים ב ב) ובן עזאי קראו בן דרך בלימותא[כ]:

שבשתא דעל על. תימה לרבא גופא אית ליה בלא יחפור (ב"ב דף כא.) שבשתא ממילא נפקא ויש לומר דהיינו כשלומד קמי דגרים ולא דייק שיכול להבין מעצמו כשיגדל אבל כאן דאחירי בשפר שאינו מוגה סומך על ספרו ואינו יוצא מידי טעותו: ולא

צוה רבי עקיבא את רבי יהושע בנו.

פירש רשב"ם דהוא ר' יהושע בן קרחה דר"ע קרח היה כדאמרינן [בבכורות] (דף נח.) שהיה בן עזאי אומר כל חכמי ישראל דומין לפני כקליפת השום חוץ מן הקרח הזה ואין נראה שיהיה הגמרא קורא לאותו בן קרחה דרך גנאי שהרי נענש הנערים שקללו לאלישע עלה קרח (מלכים ב ב) ובן עזאי קראו בן דרך בלימותא[כ]:

שבשתא דעל על. תימה לרבא גופא אית ליה בלא יחפור (ב"ב דף כא.) שבשתא ממילא נפקא ויש לומר דהיינו כשלומד קמי דגרים ולא דייק שיכול להבין מעצמו כשיגדל אבל כאן דאחירי בשפר שאינו מוגה סומך על ספרו ואינו יוצא מידי טעותו: ולא

א דמסובר[מ] ולא משי ידיה מפחיד שבעה יומי דשקיל מזייה ולא משי ידיה מפחיד תלתא יומי דשקיל טופריה ולא משי ידיה מפחיד חד יומא ולא ידע מאי קא מפחיד ידא אאוסיא דרגא לפחדא[נ] ידא אפותא דרגא לשינתא תנא אוכלין ומשקין תחת המטה [א] אפילו מחופין בכלי ברזל ב רוח רעה שורה עליהן. ת"ר לא ישתה אדם מים לא בלילי רביעיות ולא בלילי שבתות ואם שתה דמו בראשו מפני סכנה מאי סכנה רוח רעה[ג] ואם צחי מאי תקנתיה (נימא[ד]) שבעה קולות שאמר דוד על המים והדר נישתי שנאמר [א] קול ה' על המים אל הכבוד הרעים ה' על מים רבים קול ה' בכח קול ה' בהדר קול ה' שובר ארזים וישבר ה' את ארזי הלבנון קול ה' חוצב להבות אש קול ה' יחיל מדבר יחיל ה' מדבר קדש קול ה' יחולל אילות ויחשוף יערות ובהיכלו כולו אומר כבוד ואי לא (נימא[ד]) הכי לול שפן אניגרון אנירדפין בין כוכבי יתיבנא בין בליעי שמיני[ה] אזילנא ואי לא אי איכא איניש בהדיה ניתעריה ולימא ליה פלניא בר פלנתא צחינא מיא והדר נישתי ואי לא מקרקש נכתמא אחצבא והדר נישתי ואי לא נישדי בה מידי והדר נישתי[ו] ת"ר לא ישתה אדם מים לא מן הנהרות ולא מן האגמים בלילה ואם שתה דמו בראשו מפני הסכנה מאי סכנה סכנת שברירי ואי צחי מאי תקנתיה אי איכא איניש בהדיה לימא ליה פלניא בר פלנתא צחינא מיא[ז] ואי לא (נימא[ד]) איהו לנפשיה פלניא אמרה לי אימי איזדהר משברירי שברירי ברירי ירי רי צחינא מיא[ח] בכסי חיורי: ואפילו מן התמחוי וכו': פשיטא לא נצרכא אלא אפילו לר"ע דאמר [ב] עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות הכא משום פרסומי[ט] ניסא (מודי[ט]) תנא דבי אליהו אע"פ שאמר ר"ע עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות אבל עושה הוא דבר מועט בתוך ביתו מאי נינהו (ג) אמר רב פפא כסא דהרסנא[ג] כדתנן[ז] ר' יהודה בן תימא אומר הוי עז כנמר וקל כנשר רץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים. ת"ר שבעה דברים צוה ר"ע את רבי יהושע בנו בני אל תשב בגובהה של עיר ותשנה ואל תדור בעיר שראשיה תלמידי חכמים[י] ואל תכנס לביתך[ט] פתאום כ"ש לבית חבירך ואל תמנע מנעלים מרגליך[י] השכם ואכול בקיץ מפני החמה ובחורף מפני הצינה ועשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות[י] והוי משתדל עם אדם שהשעה משחקת לו אמר רב פפא לא למיזבן מיניה ולא לזבוני ליה אלא למעבד שותפות בהדיה והשתא[ט] דאמר רב שמואל בר יצחק מאי דכתיב[כ] מעשה ידיו ברכת כל הנוטל פרוטה מאיוב מתברך אפילו למיזבן מיניה ולזבוני ליה שפיר דמי. חמשה דברים צוה ר"ע את רבי שמעון בן יוחי כשהיה חבוש בבית האסורין אמר לו רבי למדני תורה אמר איני מלמדך אמר לו אם אין אתה מלמדני אני אומר ליוחי אבא ומוסרך למלכות אמר לו בני יותר ממה שהעגל רוצה לינק פרה רוצה להניק אמר לו ומי בסכנה והלא עגל בסכנה אמר לו אם בקשת ליחנק היתלה באילן גדול[ל] וכשאתה מלמד את בנך למדהו בספר מוגה מאי היא אמר רבא ואיתימא רב משרשיא בחדתא[מ] דשבשתא כיון דעל על לא תבשל בקדירה שבישל בה חבירך מאי ניהו גרושה בחיי בעלה דאמר מר גרוש שנשא גרושה ארבע דעות במטה ואי בעית אימא אפילו באלמנה לפי

כלמרינן בנרכות (שם): אמר לו רבי שמעון בן יוחי ומי בסכנה. והלא עגל בסכנה, ומה לך לכך: ואם בקשת ליחנק היתלה באילן גדול. לומר לבר שיהא נשמע לבריות ויקבלו ממך, ומשום לנקט ליישנא לחניקה נקט היתלה באילן[ס], למוד בפני רב ולמור שמועתו משמו: בחדתא. כשהתינוק מתחיל ללמוד מחלס: ארבע דיעות. בשעת תשמיש, זה לבו למשמו רשמונה וזמת לבעלה הרשמון, ומניח לו ישמש מלס עם משמו ויתן עיניו בשמה לחרת ויהיו בניו קרובין לממזירין הנקרמין בני גרושת הלב, בשקת נדרים (דף כ:):

חמין

משנת ראשונים

עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות. ונראה לרשב"א דבשביל סעודת שבת אין לו להתחיל וליטול אבל בשכבר צריך ליטול נוטל גם כדי לסעודת שבת. [תוספות, בבא בתרא ט.] אף על גב דאמר ר' עקיבא עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, שלש סעודות מיהו מיחייב לקיים, דתנן אין פוחתין לעני העובר ממקום למקום מכסר לפונדיון מארבע סאין בסלע לן נותנין לו פרנסת לינה שבת ונותנים לו מזון שלש סעודות. [ראבי"ה, שבת סימן קצז] **רבי יהודה בן תימא אומר הוי עז כנמר.** ולא יאמר איך אעשה דבר שאין כל הקהל עושים אותה וילעיגו עלי והוא יוהרא וגסות הרוח כי אין יוהרא וגסות הרוח בעשיית המצות ואם אנו חוששין לכך אין הדבר סוף אלא המצוה תעשה ויהיה מה שיהיה וכל השוחק לו ועל כיוצא בזה אמר התנא ע"ה הוי עז כנמר לעשות רצון אביך שבשמים. [סדר היום] **וקל כנשר.** כי הנשר טש בקלות באויר כן ראות העין, כלומר שיעצום עיניו מראות הרע. [רבי מתתיה היצהרי, אבות ה, כ] שכמו שהנשר דואה ועף לו למעלה לקלותו, כן יהיה קל להתפעל וישים אל לבו לעשות דברים נוראים ועצומים, ולא יחוש ולא ירא. [רבי מתתיה היצהרי, אבות ה, כ] **ואל תכנס לביתך פתאום כ"ש שכן לבית חבירך.** אני חותנך יתרו. הקדים להודיעו דרך מוסר למען יוכל להכין מקום לשבתם, כאמרם ז"ל אל תכנס לביתך פתאום, כל שכן לבית חבירך (פסחים קיב.). [ספורנו, שמות יח ו] **יותר ממה שהעגל רוצה לינק פרה רוצה להניק.** אם הרבה החלב בדדיה ולא ינקו מהם הרי הפרה הולכת להתנגח עם הכל מרוב צער כובד החלב שבדדיה, ואם ינקו ממנה אז ירוח לה והיא נהנית מאותה היניקה עד מאד, ועל זה אמרו חז"ל (פסחים קיב.) יותר ממה שהעגל רוצה לינק פרה רוצה להניק, וחכמי הרועים יודעים עיקר דבר זה, אף על פי שאין הרועים כולם בקיאין בידיעתו. [ספר המשלים סימן קד]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עבודה זרה דף יב: ע"ש [ובתוספות שם], ב) [לקמן קיג.] שבת קיח., ג) כע"ז שבת קיח:, ד) מכות פרק ה משנה כ, ה) [נדה טז: מסכת דרך ארץ פרק ה], ו) בבא קמא לב: בבא מציעא קו:, ז) [לקמן קיג.], ח) [בבא בתרא טו:], ט) [בבא בתרא כח.], י) שמות כג כה, כ) [ע"ע תוספות בבא קב. ותוספות בבא בתרא קיג. ד"ה ומטו ותוספות בכורות נח.].

הגהות הב"ח

(מ) גמ' מאי ניהו אמר רב פפא:

גליון הש"ס

גמ' רוח רעה שורה עליהן. עי' תורת חיים שבועות דף טו: ד"ה ריב"ל: רש"י ד"ה אל תשב. יבטלוך ויפסיק לך. עי' בסדר הדורות בסדר תנאים סוף ר' דף קיח ע"ב:

תורה אור השלם

א) קוֹל יְיָ עַל הַמָּיִם אֵל הַכָּבוֹד הִרְעִים יְיָ עַל מַיִם רַבִּים: קוֹל יְיָ בַּכֹּחַ קוֹל יְיָ בֶּהָדָר: קוֹל יְיָ שֹׁבֵר אֲרָזִים וַיְשַׁבֵּר יְיָ אֶת אַרְזֵי הַלְּבָנוֹן: וַיַּרְקִידֵם כְּמוֹ עֵגֶל לְבָנוֹן וְשִׂרְיֹן כְּמוֹ בֶן רְאֵמִים: קוֹל יְיָ חֹצֵב לַהֲבוֹת אֵשׁ: קוֹל יְיָ יָחִיל מִדְבָּר יָחִיל יְיָ מִדְבַּר קָדֵשׁ: קוֹל יְיָ יְחוֹלֵל אַיָּלוֹת וַיֶּחֱשֹׂף יְעָרוֹת וּבְהֵיכָלוֹ כֻּלּוֹ אֹמֵר כָּבוֹד:
[תהלים כט, ג-ט]

ב) הֲלֹא אַתָּה שַׂכְתָּ בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ וּבְעַד כָּל אֲשֶׁר לוֹ מִסָּבִיב מַעֲשֵׂה יָדָיו בֵּרַכְתָּ וּמִקְנֵהוּ פָּרַץ בָּאָרֶץ:
[איוב א, י]

הגהות וציונים

מ] [דמסובר גירסת הערוך ערך סבר] (גליון): נ] [דרך בני אדם כשישן ידו על פדחתו. ערוך ערך פג] (גליון): ג] "מאי סכנה רוח רעה" ליתא בכת"י: ד] [נימא] (גליון): ה] בכת"י ושמיני כמו ברש"י ורשב"ם: ו] בכת"י נוסף והדר נישתי: ז] "צחינא מיא" ליתא בכת"י: ח] תיבת "פרסומי" ליתא בכת"י ובר"ח (דק"ס): ט] [מודה] (גליון): י] עיין בבית יוסף בטור אורח חיים סימן רמ"ב דלא גריס ליה (גליון) ושם איתא דרש"י לא היה גורס "כדתנן רבי יהודה בן תימא אומר" ובכת"י ליתא תיבת "כדתנן" ובכת"י אחר הגי' תנן התם ר"י בן תימא וכו': כ] בכת"י שראשה תלמיד חכם וכ"ה ברשב"ם שבדפו"י: ל] [פירוש אם רצית לשאול בדבר איסור כלומר שאתה צריך לדון דין חמור בדיני נפשות שאל לחכם גדול ועשה כהוראתו. ערוך ערך חנק] (גליון): מ] בכת"י של מים: נ] וברש"י נדה טז ע"ב ד"ה והמושיב כתב עוד טעם שנראה מגסי הרוח: ס] בכת"י דכתיב לא יראבו (והוא בישעיה מט, י): ע] בכת"י דעדיף מזליה: פ] ס"א משום דנקט לישנא דהיתלה באילן נקט לישנא דחניקה. ח"מ (גליון): צ] נדצ"ל שבעה:

עין משפט נר מצוה

סד א טוש"ע או"ח סי' ד סעיף יט:
סד [א] טוש"ע יו"ד סי' קט"ז סעיף ה ועיין רמב"ם פי"ב מהל' רוצח ושמירת נפש הל"ה [וברב אלפס פ"ב דע"ז דף שמ. ובר"ח שם ספי' יג ול"ע]:
סה ב מיי' פ"ל מהלכות שבת הלכה ז ופ"י מהלכות ממנות עניים הלכה יח סמג עשין ל' טוש"ע או"ח סימן רמב טוש"ע יו"ד סימן רנה סעיף ג:

רבינו חננאל

לתלתין יומין. **דמסובר** פי' מקיז דם ולא משי ידיה מפחד שבעה יומין. שקל מזייה ולא משי ידיה מפחד לתלתין יומין. שקל טופריה ולא משי ידיה מפחד יום אחד. דמשי רישיה ולא משי כרעיה מפחד יום אחד ולא ידע ממה מפחד. ידא אפנא דירכא לפחדא. ידא אפגא דירכא לשינתא. **אוכלין ומשקין** תחת המטה ואפי' מחופין בכלי ברזל. רוח רעה שורה עליהן. **ת"ר לא ישתה אדם** בלילי רביעיות ובלילי שבתות במחשך ואי צחי למיא לימא שבעה קולות קול ה' על המים וכו' וישתה. לא ישתה אדם מן הנהרות בלילה כו': **ואפי' מן התמחוי.** ואסיקנא אפילו לר' עקיבא דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות הכא משום ניסא מתיר שיקח אפילו מן התמחוי: **תנא דבי אליהו** אע"פ שאמר ר' עקיבא עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות עושה אדם דבר מועט בתוך ביתו כגון כסא דהרסנא כדתנן הוה עז כנמר קל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים: **ששה** [ל] **דברים** צוה ר' עקיבא לר' יהושע בנו. אל תשב בגובהה של עיר ותשנה. ואל תדור בעיר שראשיה תלמידי חכמים. ואל תכנס לבית פתאום. ואל תמנע מנעלים מרגליך. השכם ואכול בין בקיץ בין בחורף. **עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות** פי' אל תאמר חייב אני לענג השבת אם אין ידך משגת אלא עשה שבתך במאכל ובמשקה ובמלבוש [כמו יום החול] ואל תצטרך לבריות. **ותשתדל עם שהשעה משחקת לו** להשתתף עמו ואפילו למזבן ולזבוני מיניה: **חמשה דברים** צוה ר' עקיבא את ר' שמעון בן יוחאי. **אם בקשת ליחנק התלה באילן גדול.** פי' אם רצית לשאול בדבר איסור שאל חכם גדול ועשה כהוראתו. **וכשתבקש ללמד לבנך למדהו בספר מוגה דשבשתא דעל על** כלומר אם יקרא בנך בטעות הטעות שנכנס בלבו כבר נכנס מי יסירהו מלבו ואל תבשל בקדרה שבשל בה חברך בין גרושה בין אלמנה.

עין משפט נר מצוה

סו א מיי׳ פכ״ג מהלכות תמורה הלכה י סמג לאוין קכו טוש״ע או״ח סי׳ רמ סעיף יא וטוש״ע יו״ד סימן כה סעיף ה:

סז ב טוש״ע או״ח סי׳ רמ סעיף טו:

הגהות הב״ח

(א) רש״י ד״ה נזהא. נ״ב ונשון נזהא הוא המדבר בקושי ובחזקה והתרפה דכך הוא הלשון להתרים פי המזיק עיין רש״י בפ׳ היו בודקין דף מ״ח ע״ב:

רבינו חננאל

מצוה וגוף גדול אוכל פירות ולו שכר. כלו׳ מלוה את חברו ועושה מצוה ומשתלם ממנו מן השכר. מצוה והגוף נקי נושא אשה ולו בנים: ארבעה דברים צוה רבינו את בנו אל תדור בשכנציב דליצני נינהו דילמא משכו לך. ואל תשב במטת ארמית משום מעשה דרב פפא שהיה בארמאי ממון ובא לביתו לפרעו והיה לאותו ארמאי בן ומת והיה מוטל על המטה כיון שנכנס רב פפא אמר ליה שב על המטה כיון שישב על המטה צעק כי אתה הרגת את בני כו׳. איבא דאמרי אל תשב אל תישן בלא ק״ש. איבא דאמרי לא תנסב גיורת. ואל תבריח עצמך מן המכס דאי משכחי ליה בידך שקלי לכוליה עסקך. ואל תעמוד בפני השור וכו׳. נזהא דתורא וכו׳: שלשה דברים צוה ר׳ ישמעאל בר׳ יוסי את רב אל תעש מום בעצמך מאי היא לא יהוי לך דינא בהדי תלתא דחד הוי בעל סהדי. ואל תעמוד על המקח בשעה שאין לך דמים שנמצאת מפחית המקח בעיני בעליו. אשתך טבלה אל תזדקק לה לילה הראשון אמר רבא בנדה דאורייתא שטובלת בתשלום שבעת ימים לראייתה הואיל והוחזק מעין פתוח אבל בסופרת שבעה נקיים לא. וכן עוד צוה ר׳ יוסי בר׳ יהודה אל תצא יחידי בלילה. ואל תעמוד בפני הנר ערום. ואל תכנס במרחץ חדשה שמא תפחת. העומד בפני הנר ערום נכפה והמשמש מטתו לאור הנר הויין לו בנים נכפים: ת״ר המשמש מטתו ותינוק קטן בה נכפה. אגרת בת מחלת שנראת לר׳ חנינא ולאביי פשוטה היא:

מסורת הש״ס עם הוספות

ע) [נדה סו.], ג) ברכות ח: [וע״ש כמה שנויים בין המעשה שהובא שם ובין מה שהביא רש״י ורשב״ם], ג) ברכות לב., ד) [נכא מציעא נח: ע״ש], ה) [ברכות מג: מולין לא.], ו) נדה סו ע״א.

ליקוטי רש״י

בלא ק״ש. שתהא מטתך דומה למטת תרמית. ארמית ממש. על מטת תרמית. ומשום מעשה דרב פפא. שאמרה לו שב על המטה והיה בנה מת מוטל עליה והיתה רוצה להעלילו עליו ולומר שיצא עליו והרגו [ברכות ח:]. וביומי ניסן. מתוך שעברו ימי הקמיו שהתרו יצאה ועכשיו רואה אותה מלאה דמים זהה דעתו עליו וכעכו בו יגר הרע. שור תם. שלא נגח מדם. מועד. שנגח ג׳ פעמים. בדיקולא. של שמולין בו מבן גרשתו ואוכל. ושדי דרגא. לאו דוקא שלא כלומר הזהר ממנו הרבה [שם לג.]. נחמני. ונראה בעיני דעל שם שרבה בר נחמני גידל תגיי בניתו ולמדו תורה שהיה יתום הגיאו את שם תגיי נחמני, רבה שמת הוא רבה בר נחמני [גיטין לד ע״ב].

הגהות וציונים

ס] נדצ״ל ולו (רש״ש יעב״ץ), וכ״ה בכת״י, וכ״ה בר״ח ובערוך וברשב״ם מכת״י. וע״ע במהרש״א וביעב״ץ ובבן יהוידע: ב] בכת״י בנו וכ״ה בר״ח וכ״ה נכון (דק״ס): ג] תיבת ״רבי״ ליתא בכת״י (וכ״ה בברכות לג ע״א): ד] ״לבנים״ ליתא בכת״י ובאגודה: ה] בכת״י דשדא (ותיבת ״דחמימי״ ליתא שם), ועי׳ רש״י ורשב״ם: ו] צ״ל אקליפייהו (דק״ס): ז] [בתמיד לב ע״א איתא בהברא ופירש המפרש בחושך וכן איתא בערוך ערך הבר ע״ש, ועיין הוריות יב. ובכריתות ה ע״ב ובפירוש רש״י שם] (גליון): ח] בכת״י א׳ את בנו ובכת״י ב׳ את רב וכ״ה בר״ח: ט] בכת״י רבא וכ״ה בר״ח ובאו״ז ח״א סי׳ שנ״ט, וכ״ה נכון (דק״ס): י] בכת״י שפעה (וכ״ה ברש״י וברשב״ם): כ] מסכת דרך ארץ פרק יא ושם איתא דמו בראשו (גליון): ל] מסכת כלה, נדה יז. ושם איתא הרי זה מגונה (גליון): מ] בדפו״י כולי יומי ובכת״י כל יומא: נ] בכת״י בחנינא בני וכ״ה הלשון לפנינו בברכות ובחגיגה ובגיטין: ס] [ועיין רש״י סנהדרין מא ע״ב ד״ה מנזיהותא וכו׳ משמע כפירוש שכתב הרשב״ם הכא לשון גערה] (גליון):

שאין כל אצבעות שוות. מכר תמרים, ומתוך שאין תמריו של זה טוב לה כשל רמתון ומזלזל בו: מצוה וגוף גדול. אם תרצה לעשות מצוה וגם תשתכר בה שיגדל ממוכך: אוכל פירות ולא שכר. הלוה מעות לחבירך על הקרקע לאכול פירות בנכייתא בזול, [שתנכה] לו דבר מועט מן הדמים כמשכנתא דסורא (ב״מ דף סו:), והיינו ריוח גדול, וגם מצוה היא, שיש לו ללוה שכר ריוח שצריך למעות לסחורה: דלא תיגני בלא ק״ש. שזהו מנהג המרמנין: ואל״ד. על מטה תרמית ממש, משום מעשה דרב פפא, שהיתה תרמית מחת חייבת לו מעות, ובכך בדיתה לגדות הימנה, חנקה את בנה ונתנתו על המטה, וכשבכך רב פפא לתרה לו שב על המטה עד שתביא מעותיך וכן עשה, כשראתה לתרה לו המתה את בני, וברח לו מן המדינה: לא תינסוב גיורתא. משום דלתרינן גיורא עד עשרה דרי לא תחזי תרמתה בחיי (סנהדרין לד.): מפני שהשטן מרקד. לאו דווקא, אלא משוגע כלתפרס לקמן: וביומי ניסן. שהלתחים עולין, וגם לבו ונוגח: ריש תורא בדיקולא. רבותא היא, אפילו כשרתם השור בתוך השל שהוא אוכל בו ושרוי בתלוכלוכיו: שדי דרגא. פן יעלה תחריך: ניזהא דתורא. לתם על השור שלא ינגתנו, כך פירש רבינו. ורלתה בעיני שתיבו לתם אלא גערה, שגוער בו בלשון הזה להבריתו תעליו תו כדי שיעשה תלתכה, וכן כולן: ניזהא. גערה: ניזהא דארבא. כדי למוסכה בתבל ולהוליכה לנהר: אמר אביי שור ודג בו׳. לקמן תפרש להו ותזיל: משכא דצלא. היתן על העור קודם שתגמר עבודתו. ללוה הוא עבדן, כלתמרי בב״ק (דף ה.) תרבעה לגלה ותרבעה לגלה: חמימי שדא עליה. תס רגיל לשפוך תיס חתין יותר תדתי על בשרו: תאן דתחוור לבושיה. ולבוש להו תקתי שתנה יומי, דתכתי לא תטו שתנה יומי שכיבסן, הנהו כניס הדרי ותיכא בהו חיותא, וקשין לדבר תחר, נרעת: בהברא. כמוכך: דחד הוי בעל דינך. ותרי לסהדו עלך, ויתלקו בין שלשתן, ותתוך שנתה שנתלקת עתהן יעשו עליך קנוית זו לתבוע תתך: אל תעמוד על המקח. לשתול והתוכר ישרתל הוא ותין לך דתיס לקנות המקח ונתלה תפסידו חנס שלא יקתו תתר תתר שתתה תהפך בו: בנדה דאורייתא. קודם שהתמירו על עלתן ליתד שבעה נקיים, ותפילו רותות כל שבעה טובלות בגיל שתונה ותשתשות, ותל תזקק בתותו הלילה, הותיל ויסוס לתתה והוחזק תעין פתוח: דילמא שפעה זיבה. בשעת תשמיש: שמא תפחת. ותתחיה חלל תלת תיס: בנחמני. תדיי, ולפי שגידלו רבה בר נחמני קרוי כן:

גזייתא

שאין כל אצבעות שוות מצוה וגוף גדול אוכל פירות ולא[מ] שכר מצוה וגוף טהור נושא אשה ולו בנים. ארבעה דברים צוה רבינו הקדוש את בניו[ב] אל תדור בשכנציב משום דליצני הוו ומשכו לך בליצנותא[ג] ואל תשב על מטת ארמית איבא דאמרי דלא תיגני בלא קריית שמע ואיבא דאמרי דלא תינסב גיורתא ואיבא דאמרי ארמאית ממש ומשום מעשה דרב פפא ואל תבריח עצמך מן המכס דילמא משכחו לך ושקלי מנך כל דאית לך ואל תעמוד בפני השור בשעה שעולה מן האגם מפני שהשטן מרקד בין קרניו אמר רבי[ג] שמואל בשור שחור וביומי ניסן[ג] תני רב אושעיא מרחיקין משור תם חמשים אמה משור מועד כמלא עיניו תנא משמיה דרבי מאיר ריש תורא בדיקולא סק לאיגרא ושדי דרגא מתותך אמר רב ניזהא דתורא הן הן ניזהא דאריה זה זה ניזהא דגמלא דא דא ניזהא דארבא הילני הייא הילא והילוק הוליא. אמר אביי עור דג וכום חמין וביצים וכנים לבנים[ד] כולן קשין לדבר אחר עור מאן דגני אמשכא דצלא דג שיבוטא ביומי ניסן כום שיורי כסא דהרסנא חמין חמימי דחמימי משדרו[ה] עילויה ביצים מאן דמדרך אקליפים[ו] כינים לבנים[ז] מאן דמחוור לבושיה ולא נטיר ליה תמניא יומי והדר לבוש לה בריין הנך כינים וקשין לדבר אחר. אמר רב פפא ביתא דאית ביה שונרא לא ניעול בה איניש בלא מסני מאי טעמא משום דשונרא קטיל לחויא ואכיל ליה ואית ביה בחויא גרמי קטיני ואי יתיב לה גרמא דחויא אכרעיה לא נפיק ואסתכן ליה איבא דאמרי ביתא דלית ביה שונרא לא ניעול ביה איניש בהכרא[ח] מאי טעמא דילמא מיכריך ביה חויא ולא ידע ומסתכן. ג׳ דברים צוה ר׳ ישמעאל בר׳ יוסי את רבי[ט] (מק״ש סימן) אל תעש מום בעצמך מאי היא לא תיהוי לך דינא בהדי תלתא דחד הוי בעל דינך ותרי סהדי[י] ואל תעמוד על המקח בשעה שאין לך דמים אשתך טבלה אל תזקק לה לילה הראשונה אמר רב[כ] ובנדה דאורייתא הואיל והוחזק מעין פתוח דילמא משכה[ל] זיבה. שלשה דברים צוה רבי יוסי בר׳ יהודה את רבי אל תצא יחידי בלילה ואל תעמוד בפני הנר ערום ואל תכנס במרחץ חדש שמא תפחת עד כמה אריב״ל עד י״ב חדש ואל תעמוד בפני הנר ערום דתניא העומד בפני הנר ערום הוי נכפה[מ] ואלמשמש מטתו לאור הנר הויין לו בנים נכפין[נ] ת״ר המשמש מטתו על מטה שתינוק ישן עליה אותו תינוק נכפה ולא אמרן אלא דלא הוי בר שתא אבל הוי בר שתא לית לן בה ולא אמרן אלא דגני להדי כרעיה אבל גני להדי רישיה לית לן בה ולא אמרן אלא דלא מנח ידיה עילויה אבל מנח ידיה עילויה לית לן בה[ס] אל תצא יחידי בלילה דתניא לא יצא יחידי בלילה לא בלילי רביעיות ולא בלילי שבתות מפני שאגרת בת מחלת היא ושמונה עשרה רבוא של מלאכי חבלה יוצאין וכל אחד ואחד יש לו רשות לחבל בפני עצמו מעיקרא הוו שכיחי כולי יומא[מ] זמנא חדא פגעה ברבי חנינא בן דוסא אמרה ליה אי לאו דמכרזן עלך ברקיע הזהרו בחנינא[נ] ובתורתו סכנתיך אמר לה אי חשיבנא ברקיע גוזר אני עליך שלא תעבורי ביישוב לעולם אמרה ליה במטותא מינך שבק לי רווחא פורתא שבק לה לילי שבתות ולילי רביעיות ותו חדא זמנא פגעה ביה באביי אמרה ליה אי לאו דמכרזי עלך ברקיע הזהרו בנחמני ובתורתו הוה סכנתיך א״ל אי חשיבנא ברקיע גוזרני עלייכי שלא תעבורי ביישוב לעולם הא קא חזינן דעברה אמרי הני

גזייתא

שֶׁאֵין כָּל אֲצָבָעוֹת [-אבר תשמיש] שָׁווֹת, וכיון שאין תשמיש השני נוח לה כמו הראשון היא תשנא אותו. ד. אם תרצה לעשות מִצְוָה וְגוּף גָּדוֹל, דהיינו שתעשה מצוה וגם תשתכר ממנה[א], אוֹכֵל פֵּירוֹת (ולא) [וְלוֹ] שָׂכָר - תלוה מעותיך על קרקע של הלוה, על מנת שתאכל את פירות הקרקע בנכייתא, כלומר, שבשביל אכילת הפירות תנכה מסכום ההלואה סכום מועט בכל חודש, ובכך יהיה לך ריוח גדול, וְגַם מצוה של ההלואה שהלוה נהנה מהמעות. ה. אם תרצה לעשות מִצְוָה וְעל ידי המצוה יהיה לך גּוּף טָהוֹר, תהיה נוֹשֵׂא אִשָּׁה, ועל ידי זה יהיה גופך טהור מהרהור עבירה[ג], וְלוֹ בָּנִים, ותקיים בכך מצות פריה ורביה[ד].

★

אגב שהביאו לעיל הוראות שהורה רבי עקיבא, מביאה הגמרא הוראות שהורה רבי:

אַרְבָּעָה דְּבָרִים צִוָּה רַבֵּינוּ הַקָּדוֹשׁ אֶת בָּנָיו[ה], א. אַל תָּדוּר בְּמקום הנקרא שֶׁכְּנִיבִ, מִשּׁוּם דְּלֵיצָנֵי הָווּ - שבני העיר שם הם ליצנים, וּמָשְׁכוּ לָךְ בְּלֵיצָנוּתָא - ויגררו אותך לליצנות[ו]. ב. וְאַל תֵּשֵׁב עַל מִטַּת אֲרַמִּית. ומבארת הגמרא מה הכוונה, אִיכָּא דְּאָמְרִי - יש מפרשים, דְּלֹא תִּיגְּעֵי [-אל תשכב על מטתך] בְּלֹא קְרִיַת שְׁמַע שעל המיטה, שכך מנהג הארמאים[ז]. וְאִיכָּא דְּאָמְרִי, דְּלֹא תִּינַסַּב גִּיּוֹרְתָּא - אל תשא גיורת, כיון שישאר עדיין רושם מהוריה הגויים על הבנים שתלד[ח], כמו שאמרו (סנהדרין נד.) גיורא עד עשרה דרי לא תבזי ארמאה באפיה[ט]. וְאִיכָּא דְּאָמְרִי, שלא תשב על מיטה של אֲרַמָּאִית מַמָּשׁ, וּמִשּׁוּם מַעֲשֶׂה דְּרַב פָּפָּא[י], שהיתה ארמאית חייבת לו כסף, וכשבא לגבות חובו, חנקה את בנה והניחתו על המיטה, וכשנכנס אצלה אמרה לו שב על המיטה עד שאביא מעותיך, וישב[יא], וכשבאה אמרה לו המתתה את בני, וברח מהמדינה[יב]. ג. וְאַל תַּבְרִיחַ עַצְמְךָ להפטר מִן הַמֶּכֶס, אף באופן שאתה פטור מן הדין[יג], מפני החשש דְּילְמָא אָמַר אַבַּיֵי, עוֹר, וְדָג, וְכוֹס, וְחַמִּין, וּבֵיצִים, וְכִנִּים לָבָנִים, כּוּלָּן מַשְׁכְּחוּ לָךְ - אולי ימצאו אותך, וְשָׁקְלִי מִנָּךְ כָּל דְּאִית לָךְ - ויקחו ממך את כל מה שיש לך, יותר מסכום המכס. ד. וְאַל תַּעֲמוֹד בִּפְנֵי הַשּׁוֹר בְּשָׁעָה שֶׁעוֹלֶה מִן הָאַגָּם, מִפְּנֵי שֶׁהַשָּׂטָן מְרַקֵּד בֵּין קַרְנָיו, כלומר שאז ליבו גס וגורם לו לנגוח[יד]. ומבארת הגמרא, אָמַר רַבִּי שְׁמוּאֵל, מה שציוה רבי לא לעמוד בפני השור כשעולה מן האגם, היינו בְּשׁוֹר שָׁחוֹר, שהשחרות מורה על קריבת הנזק[טו], וּבְיוֹמֵי נִיסָן, שבזמן הזה הצמחים עולים, וכשרואה אותם לבו גס וגורם לו לנגוח[טז].

הגמרא מביאה בריית מהו שיעור ההרחקה משור:

תָּנֵי רַב אוֹשַׁעְיָא, מַרְחִיקִין [-מתרחקים] מִשּׁוֹר תָּם שלא נגח אדם, חֲמִשִּׁים אַמָּה, וּמִשּׁוֹר מוּעָד שנגח שלש פעמים[יז], מתרחקים כְּמִלְּא עֵינָיו - עד מקום ששוב אינו רואהו.

הגמרא מביאה בריית נוספת שמבארת בגוזמא את שיעור ההרחקה[יח]:

תָּנָא מִשְׁמֵיהּ דְּרַבִּי מֵאִיר, אפילו כאשר רֵישׁ תּוֹרָא בְּדִיקּוֹלָא - ראש השור נמצא בתוך הסל שאוכל ממנו והוא טרוד באכילתו, סַק לְאִיגָּרָא - תעלה לגג, וּשְׁדֵי דַּרְגָּא מִתּוּתָךְ - ותשליך את הסולם מתחתיך, כדי שהשור לא יעלה אחריך[יט].

אָמַר רַב, נִיזְהָא דְּתוֹרָא - הגערה שגוערים בשור להבריחו מעליו שלא ינגח אותו, או כדי שיעשה מלאכה[כ], היא הֵן הֵן. נִיזְהָא דְּאַרְיֵה, היא זֵה זֵה. נִיזְהָא דְּגַמְלָא, היא דָּא דָּא[כא]. נִיזְהָא דְּאַרְבָּא - גערת הספינה, לזרז את הספנים למושכה בחבל ולהוליכה לנהר, היא הִילָנִי הֵיָיא [-מהר[כב]] הִילָא וְהִילּוּךְ הוֹלָיָא[כג].

★

הגמרא מביאה דברים המביאים לידי צרעת:

אָמַר אַבַּיֵי, עוֹר, וְדָג, וְכוֹס, וְחַמִּין, וּבֵיצִים, וְכִנִּים לָבָנִים, כּוּלָּן

א. **רשב"ם** (ד"ה מוכל). והערוך (ערך גף - הרביעי) פירש, שממונו נשמר, שהמעות יכולות להיגנב, ואילו הקרקע אינה נגנבת.

ב. **מנחם** משיב נפש (ד"ה מוכל) על פי פירוש הרשב"ם (ד"ה מוכל). וכן היא הגירסא ברבינו חננאל (ד"ה מצוה) ובערוך (סס). וכן כתב היעב"ץ (ד"ה מוכל). והוסיף, שאפשר לדחוק ולפרש את הגירסא 'ולא', והיינו שאין לו שכר מהסחורה שבמעותיו, אלא השכר ללוה. והמהרש"א (מ"ל ד"ה מצוה) פירש [עפ"י הגירסא 'ולא'], שמצות הלואה היא מצוה גדולה, וזהו 'גוף גדול', ו'לא שכר' היינו שמה שאוכל פירותיה בעולם הזה אינו שכר, ולא מגרע מהקרן ששמור לעולם הבא.

ג. **והמהרש"א** (סס) פירש, שגוף המצוה בטהרה, כמבואר ביומא (עב:) 'יראת ה' טהורה עומדת לעד', אמר רבי חנינא, זה הלומד תורה בטהרה. מאי היא, נושא אשה ואחר כך לומד תורה. ובערוך (סס) גרס 'וגוף נקי', ופירש, שמנקה עצמו מן החטא.

ד. **חידושי** המאירי (ד"ה מצוה). וכן פירש באגרות משה (אה"ע ח"ל סי' ו). ועוד פירש, שאף על פי שיש לו בנים מאשתו הראשונה, מצוה לישא אשה, כדי להנצל מהרהורי עבירה. וכתב, שמסתבר כמו הפירוש השני, כי לפירוש הראשון קשה, שאינו דומה למה שאמרו לפני כן 'אוכל פירות ולו שכר', שהוא בתמידות, ואילו כאן אחר שקיים את המצוה נשאר רק גוף טהור בלא מצוה. ולפי הפירוש השני שיש מצוה בעצם זה שיש לו אשה, אם כן מובן שהוא דומה לאוכל פירות ולא שכר, שהיא מצוה תמידית. ובדבר שמואל (ד"ה מצוה) קיים את הפירוש הראשון על פי המנחת חינוך (מצוה ו), שהמצוה אינה בהולדה, אלא בעצם הדבר שיש לו בנים, וזה שייך כל הזמן.

ה. **ברבינו** חננאל (ד"ה מרגניתא) גרס 'את בנו', וכן הגירסא בכתב יד. דקדוקי סופרים (אות כ).

ו. **הזהירו** על כך, משום שאמרו (נדרים נ:) 'יומא דמחייך ביה רבי אתיא פורענותא לעלמא', ולכן הזהיר גם לבנו שיזהר שלא תבא פורענות לעולם. עין אליהו (ד"ה מרגניתא). ובבניהו (ד"ה מסוס) פירש, שאין הכוונה שימשך לליצנות ממש, אלא שימשכו אותו בשאלות שבדו מליבם כדי להתלוצץ מדברי הלכה, ויבטל זמנו בתשובותיהם.

ז. **רשב"ם** (ד"ה ולמ). והקשה המהרש"א (נדרים ס: ד"ה מ"ד), מדוע נקטו במי שלא מקיים מצות קריאת שמע שהוא נוהג מנהג ארמאין יותר מכל מצוה אחרת. ולכן פירש, שאין לומר קריאת שמע שעל המיטה בלשון ארמית, כיון שהיא נאמרת ביחיד, וכדי להנצל מהמזיקים, ואין מלאכי השרת מכירים בלשון ארמית ואינם נזקקים לתפילתו, לכן יש לאומרה דווקא בלשון הקודש, ואם אמרה בלשון ארמית נחשב כאילו לא אמרה. והבן יהוידע (ד"ה לגמ) פירש, שאם לא קורא קריאת שמע נדבקים בו החיצונים, ולכן נקרא מיטה ארמית.

ח. **הגהות** יעב"ץ (נדרים ס: ד"ה מ"ד).

ט. **רשב"ם** (ד"ה לגמ). ובדקדוקי סופרים (נדרים סס) הביא גירסא 'דלית לה זכות אבהתא'. והיעב"ץ (נדרים סס) פירש, משום שקשים גרים לישראל כספחת, לפי שאינם מדקדקים במצוות, ויש חשש שתכשילהו באיסורים בדברי מאכל.

י. **אין** הכוונה למעשה של רב פפא עצמו, שהרי רבי היה הרבה קודם רב פפא, אלא רבי צוה כך משום עלילה, והגמרא מבארת שהוא כעין המעשה של רב פפא. מקום שמואל (נדרים ט: ד"ה ממכר).

יא. **מה** שלא חשש לצוואת רבי שלא לישב על מיטה ארמית, משום שסבר שהוא חשש רחוק, ורבי ציוה לבניו לחשוש גם לחשש רחוק. או שרב פפא פירש כמו הפירושים האחרים. פתח עינים (ד"ה ומע"ג).

יב. **רשב"ם** (ד"ה ומ"ד). ובברכות (ח:) הגירסא היא 'אמר לה, איני יושב עד שתגביהי את המטה. הגביהה את המטה, ומצאו שם תינוק מת'. וכתב בפתח עינים (ד"ה ומיכא), שגירסת רש"י בגמרא שם היתה כמו כאן 'משום מעשה דרב פפא', ומה שכתב רש"י שם (ד"ה מעשה) 'והיתה רוצה להעליל' [שמשמע כגירסא שם שלא הצליחה להעליל עליו], משום שבסוף ברח ממנה ולא העלילה עליו. והביא בשם ספר הדורות שאולי היו שני מעשים.

יג. **דהיינו** במוכס שלוקח יותר מן הקצבה שקצב לו המלך. שאם לא כן הרי חייב לשלם מן הדין, שהרי דינא דמלכותא דינא. בניהו (ד"ה לגמ).

יד. **ומה** שאמרו שהשטן מרקד בין קרניו הוא לאו דווקא, אלא הכוונה שהוא משוגע וליבו גס, כמבואר להלן. רשב"ם (ד"ה מפני).

טו. **יסוד** יוסף (פכ"ג).

טז. **רשב"ם** (ד"ה וניומי). והקשה בפנים מסבירות (ד"ה ומלמ), שלפי זה היה צריך יותר לנגוח בימי אייר, שאז הצמחים גודלים יותר. ולכן פירש, שבחודש ניסן מזל שור עולה אחר שתי שעות ביום עד סוף ארבע שעות, ואז הם עיקר שעות אכילת השור, וגם מזלו שולט בעולם, ולכן הוא מסוכן ביותר. אבל באייר מזל שור עולה בשתי שעות הראשונות ביום, וכיון שלא אכל עדיין כל צרכו אין לבו גס עליו.

יז. **רש"י** בברכות (לג. ד"ה שור, ד"ה מועד). ולפי זה לא מבואר כמה שיעור ההרחקה משור שנגח פעם או פעמיים. אולם המפרש בשולחן ערוך (או"ח סי' קד ס"ד) ביאר, ששור תם הכוונה שאינו רגיל להזיק. והיינו שלא נגח שלש פעמים.

יח. **על** פי רש"י בברכות (סס ד"ה ומדי), שכוונת הברייתא שיש להזהר ממנו מאד.

יט. **בברכות** (סס) נאמר על שתי הברייתות האלו את דברי שמואל, שמדובר בשור שחור ובימי ניסן.

כ. **רשב"ם** (ד"ה ניזהא). אולם רש"י (ד"ה ניזהא) פירש, שהוא לחש נגד השור. ובהגהות הב"ח (אות ו) כתב גם בדעת רש"י ש'ניזהא' היינו געירה, וכאן הכוונה שהלחש בא לגעור ולהתריס נגד המזיק שלא יזיקנו.

כא. **כתב** בבן יהוידע (ד"ה ניזהא), שלפעמים יושב הגמל בארץ ואינו זז ממקומו אף אם יכוהו מכת מות, ועל ידי לחש זה יקום ממקומו.

כב. **ערוך** (ערך הייא).

כג. **במשך** חכמה (שמות יג כא) ביאר, שכדי לעורר את הבעלי חיים עושים קולות פשוטים וחוזרים עליהם, אבל לעורר את כוח האדם המדבר הוא על ידי קולות משונים, שעל ידי זה מתעורר כוחו למשוך בחבל.

עין משפט נר מצוה

סו א מיי׳ פכ״ג מהלכות תמורה הלכה י סמג לאוין קכו טוש״ע או״ח סי׳ רמ סעיף יא וטוש״ע שם סימן כה סעיף ה:

סז ב טוש״ע או״ח סי׳ רמ סעיף טו:

הגהות הב״ח

(ע) רש״י ד״ה מהפך. נ״ב ונשון מהפך הוא המדבר בקושי ובחזקה והמרפה דכך הוא הלשם להתרים פי המזיק עיין רש״י בפ׳ היו בודקין דף מ״מ ע״ב:

רבינו חננאל

מצוה וגוף גדול אוכל פירות ולו שכר. כלו׳ מלוה את חברו ועושה מצוה ומשתלם ממנו מן השכר. מצוה והגוף נקי נושא אשה ולו בנים: ארבעה דברים צוה רבינו את בנו אל תדור בשכנציב דליצני נינהו דילמא משכו לך. ואל תשב במטת ארמית משום מעשה דרב פפא שהיה נושה באר״מ ממון ובא לביתו 19/06/2018
לפרעו והיה לאותו ארמאי בן ומת והיה מוטל על המטה כיון שנכנס רב פפא אמר ליה שב על המטה כיון שישב על המטה צעק כי אתה הרגת את בני כו׳. איכא דאמרי אל תשב אל תישן בלא ק״ש. איכא דאמרי לא תנסב גיורת. ואל תבריח עצמך מן המכס דאי משכחי ליה בידך שקלי לכוליה עסקך. ואל תעמוד בפני השור וכו׳. נזהא דתורא וכו׳: שלשה דברים צוה ר׳ ישמעאל בר׳ יוסי את רב אל תעש מום בעצמך מאי היא לא יהוי לך דינא בהדי תלתא דחד הוי בעל דין ותרי מיניהו סהדי. ואל תעמוד על המקח בשעה שאין לך בדמים עסקך. ואשתך טבלה אל תזדקק לה לילה הראשון אמר רבא בנדה דאורייתא שטובלת בתשלום שבעת ימים לראייתה הואיל והוחזק מעין פתוח אבל בסופרת שבעה נקיים לא. וכן עוד צוה ר׳ יוסי בר׳ יהודה אל תצא יחידי בלילה. ואל תעמוד בפני הנר ערום. ואל תכנס במרחץ חדשה שמא תפחת. העומד בפני הנר ערום נכפה והמשמש מטתו לאור הנר היין לו בנים נכפים: ת״ר המשמש מטתו קטן בה נכפה. אגרת בת מחלת שנראת לר׳ חנינא ולאביי פשוטה היא:

מסורת הש״ס עם הוספות

ס) [נדה סו.], ג) ברכות ח: [וע״ש כמה שנויים בין המעשה שהובא שם ובין מה שהביא רש״י ורשב״ם], ג) ברכות לב., ד) [נכח מציעא נח: ע״ש], ה) [ברכות מג: מולין לח.], ו) נדה סו ע״א.

הגהות וציונים

ס] נדצ״ל ולו (רש״ש יעב״ץ), וכ״ה בכת״י, וכ״ה בר״ח ובערוך וברשב״ם מכת״י. וע״ע במהרש״א וביעב״ץ ובבן יהוידע: ג] בכת״י בנו וכ״ה בר״ח וכ״ה נכון (דק״ס): ג] תיבת ״רבי״ ליתא בכת״י (וכ״ה בברכות לג ע״א): ד] ״לבנים״ ליתא בכת״י ובאגודה: ה] בכת״י דשדא (ותיבת ״דחמימי״ ליתא שם), ועי׳ רש״י ורשב״ם: ו] צ״ל אקליפייהו (דק״ס): ז] [בתמיד לב ע״א איתא בהברא ופירש המפרש בחושך וכן איתא בערוך ערך הבר ע״ש, ועיין הוריות יב. ובכריתות ה ע״ב ובפירוש רש״י שם] (גליון): ח] בכת״י א׳ את רב בנו ובכת״י ב׳ את רב וכ״ה בר״ח: ט] בכת״י רבא וכ״ה בר״ח ובאו״ז ח״א סי׳ שנ״ט, וכ״ה נכון (דק״ס): י] בכת״י שפעה (וכ״ה ברש״י וברשב״ם): כ] מסכת דרך ארץ פרק יא ושם איתא דמו בראשו (גליון): ל] מסכת כלה, נדה יז. ושם איתא הרי זה מגונה (גליון): מ] בדפו״י כולי יומי ובכת״י כל יומא: נ] בכת״י בחנינא בני וכ״ה הלשון לפנינו בברכות ובגיטין: ס] [ועיין רש״י סנהדרין מא ע״ב ד״ה מנזיהותא וכו׳ משמע כפירוש שכתב הרשב״ם הכא לשון גערה] (גליון):

משנת ראשונים

ארבעה דברים צוה רבינו הקדוש. שמעולם לא הוריד ידו מאבנטו ולמטה, ולפיכך נקרא רבינו הקדוש. כדגרסי׳ בויקרא רבה פרשת עריות נסמכה לפרשת קדושים תהיו, ללמדך שכל מקום שאתה מוצא גדר מן הערוה אתה מוצא קדושה. כדאמ׳ ר׳ יהודה בן פזי, כל מי שהוא גודר עצמו מן הערוה נקרא קדוש.
[מנורת המאור פרק י]

רבינו הקדוש כפי התלמוד על שלא שלח ידו מאבנטו ולמעלה ואיך איפשר זה, פירש בעל הערוך בערך אמת משם רבינו האי, שהיה ידו מלובשת במטלית עבה, ושלא בשעת קינוח כי אז בצרור יקנח. או נקרא קדוש כפי הירושלמי שהיה בעת לידתו שמד על ברית מילה וקדשו אביו לשמים במילה.
[ספר יוחסין מאמר ראשון]

רשב״ם

שאין כל האצבעות שוות. מכר מטמיס, ומתוך שאין מטמיסו של זה נוח לה כשל רמשון מטנח מותו: מצוה וגוף גדול. אס תרלה לעשות מלוה וגס מטמכר בה: **אוכל פירות ולא שכר.** הלוה מעות לחבירך על קרקע לאכול פירות בנכייתא בזול, [שתנכה] לו דבר מועט מן הדמיס כמשכנתא דסורא (ב״מ דף סו:), והייט ריוח גדול, וגס מלוה היא, שיש לו ללוה שכר ריוח שלריך למעות לסמורה: **דלא תיגני בלא ק״ש.** שזהו מנהג המרמחין: **וא״ד.** על מטה מרמית ממש, משום מעשה דרב פפא, שהיתה מרמית מחת מייבת לו מעות, ונכנס בייתה לגדות הימנה, חנקה מת בנה ונתנתו על המטה, וכשנכנס רב פפא מחרה לו שב על המטה עד שתביא מעותיך וכן עשה, כשנתחה מחרה המתה מת בני, וברח לו מן המדינה: **לא תינסוב גיורתא.** משום דמחרינן גיורת עד עשרה דרי לא תזזי מרמתה בחיי (סנהדרין לד.): **מפני שהשטן מרקד.** לחו דווקא, אלא משונע כדמפרש לקמן: וביומי ניסן. שהלמחים עולין, וגס לבו ונוגח: **ריש תורא בדיקולא.** רגומת היא, לפילו כשרחם השור בתוך הסל שהוא אוכל בו וטרוד בתכילתו: **שדי דרגא.** פן יעלה מחריך: **ניזהא דתורא.** לחש על השור שלא ינגחנו, כך פירש רבינו. ונרחה בעיני שחינו לחש אלא גערה, שגוער בו בלשון הזה להבריחו מעליו או כדי שיעשה מלאכה, וכן כולן: **ניזהא.** גערה: **ניזהא דארבא.** כדי למוסכה בחבל ולהוליכה לנהר: **אמר אביי עור ודג בו׳.** לקמן מפרש להו ומחזיל: **משכא דצלא.** היין על העור קודם שמגמר עבודתו. ללוח הוא עבדן, כדחמרי׳ בב״ב (דף ה.) מרבעה לגלוח ומרבעה לגלוח: **חמימי שדא עליה.** אס רגיל לשפוך מיס חמין יותר מדחי על בשרו: **מאן דמחוור לבושיה.** ולבוש להו מקמי שמנה יומי, דאכתי לא מטו שמנה יומי שכינסן, הגהו כניס הדרי ואיכא בהו חיותא, וקשין לדבר מחר, נרעת: **בהברא.** בעופך: **דחד הוי בעל דינך.** ותרי לסהדו עלך, ויחלקו דין שלשתן, ומתוך שנאה שנחלקת עמהן יעשו עליך קנונית זו לחבוע ממך: **אל תעמוד על המקח.** לשמור והמוכר ישרחל הוא ואין לך דמיס לקנות המקח ונמלא מפסידו חנס שלא יקחנו אחר מאחר שאתה מהפך בו: **בנדה דאורייתא.** קודס שהחמירו על עלמן ליש שבעה נקיים[ט], ואפילו רוחות כל שבעה טובלות בלילי שמונה ומשמשות, ואל תזקק בחותו הלילה, הואיל והיוס רחתה והוחזק מעין פתוח: **דילמא שפעה זיבה.** בשעת משמיש: **שמא תפחת.** חלל מלא מיס: **בנחמני.** אחיי, ולפי שגילו רבה בר נחמני קרוי כן:

גזייתא

שאין כל אצבעות שוות מצוה וגוף גדול אוכל פירות ולא[ס] שכר מצוה וגוף טהור נושא אשה ולו בנים. ארבעה דברים צוה רבינו הקדוש את בניו[ב] אל תדור בשכנציב משום דליצני הוו ומשכו לך בליצנותא[ג] ואל תשב על מטת ארמית איכא דאמרי דלא תיגני בלא קריית שמע ואיכא דאמרי דלא תינסב גיורתא ואיכא דאמרי ארמאית ממש ומשום מעשה דרב פפא ואל תבריח עצמך מן המכס דילמא משכחו לך ושקלי מנך כל דאית לך ואל תעמוד בפני השור בשעה שעולה מן האגם מפני שהשטן מרקד בין קרניו אמר רבי[ג] שמואל בשור שחור וביומי ניסן[ג] תני רב אושעיא מרחיקין משור תם חמשים אמה משור מועד כמלא עיניו תנא משמיה דרבי מאיר ריש תורא בדיקולא סך לאיגרא ושדי דרגא מתותך אמר רב ניזהא דתורא הן הן ניזהא דאריה זה זה ניזהא דגמלא דא דא ניזהא דארבא הילני הייא הילא והילוק הוליא. אמר אביי עור דג וכום חמין וביצים וכנים לבנים[ד] כולן קשין לדבר אחר עור מאן דגני אמשכא דצלא דג שיבוטא ביומי ניסן כום שיורי כסא דהרסנא חמין חמימי דחמימי משדרו[ס] עילויה ביצים מאן דמדרך אקליפים[ו] כינים לבנים[ד] מאן דמחוור לבושיה ולא נטיר ליה תמניא יומי והדר לבוש לה בריין הנך כינים וקשין לדבר אחר. אמר רב פפא ביתא דאית ביה שונרא לא ניעול בה איניש בלא מסני מאי טעמא משום דשונרא קטיל לחויא ואכיל ליה ואית ביה בחויא גרמי קטיני ואי יתיב לה גרמא דחויא אכרעיה לא נפיק ואסתכן ליה איכא דאמרי ביתא דלית ביה שונרא לא ניעול ביה איניש בהכרא[ס] מאי טעמא דילמא מיכרך ביה חויא ולא ידע ומסתכן. ג׳ דברים צוה ר׳ ישמעאל בר׳ יוסי את רבי[ס] (מק״ש סימן) אל תעש מום בעצמך מאי היא לא תיהוי לך דינא בהדי תלתא דחד הוי בעל דינך ותרי סהדי[י] ואל תעמוד על המקח בשעה שאין לך דמים אשתך טבלה אל תזקק לה לילה הראשונה אמר רב[ס] ובנדה דאורייתא הואיל והוחזק מעין פתוח דילמא משכה[ס] זיבה. שלשה דברים צוה רבי יוסי בר׳ יהודה את רבי אל תצא יחידי בלילה ואל תעמוד בפני הנר ערום ואל תכנס למרחץ חדש שמא תפחת עד כמה אריב״ל עד י״ב חדש ואל תעמוד בפני הנר ערום דתניא העומד בפני הנר ערום הוי נכפה[כ] [א]והמשמש מטתו לאור הנר הויין לו בנים נכפין[כ] ת״ר [ב]המשמש מטתו על מטה שתינוק ישן עליה אותו תינוק נכפה ולא אמרן אלא דלא הוי בר שתא אבל הוי בר שתא לית לן בה ולא אמרן אלא דגני להדי כרעיה אבל גני להדי רישיה לית לן בה ולא אמרן אלא דלא מנח ידיה עילויה אבל מנח ידיה עילויה לית לן בה[ס] אל תצא יחידי בלילה דתניא לא יצא יחידי בלילה לא בלילי רביעיות ולא בלילי שבתות מפני שאגרת בת מחלת היא ושמונה עשרה רבוא של מלאכי חבלה יוצאין וכל אחד ואחד יש לו רשות לחבל בפני עצמו מעיקרא הוו שכיחי כולי יומא[מ] זמנא חדא פגעה ברבי חנינא בן דוסא אמרה ליה אי לאו דמכרזן עלך ברקיע הזהרו בחנינא[נ] ובתורתו סכנתיך אמר לה אי חשיבנא ברקיע גוזר אני עליך שלא תעבורי ביישוב לעולם אמרה ליה במטותא מינך שבק לי רווחא פורתא שבק לה לילי שבתות ולילי רביעיות ותו חדא זמנא פגעה ביה באביי אמרה ליה אי לאו דמכרזי עלך ברקיע הזהרו בנחמני ובתורתו הוה סכנתיך א״ל אי חשיבנא ברקיע גוזרני עלייכי שלא תעבורי ביישוב לעולם הא קא חזינן דעברה אמרי הני

גזייתא

המשמש מטתו על מטה שתינוק ישן עליה. תינוק שאינו יודע לדבר כבהמה דמי. כן כתב הראב״ד ז״ל בספר בעלי הנפש בשער הפרישה (עמ׳ כג) וכתב ורמיזא הא מילתא בפרק ערבי פסחים (קיב:) בענין המשמש במטה שהתינוק ישן עליה וכו׳ עכ״ל. **[בית יוסף אורח חיים סימן רמ]** **לא יצא יחידי בלילה לא בלילי רביעיות ולא בלילי שבתות.** בשתי הלילות הללו שולטים שני כוכבים רעים ומזיקים, והם שבתי בלילי רביעיות, ומאדים בלילי שבתות, ואין האנשים יוצאין מבתיהן, מפני ההזק המגיע מהם ליוצאים מבתיהם באותן הלילות. וההזק ההוא נקרא בלשון רז״ל אגרת בת מחלת, כדתניא בפרק ערבי פסחים (פסחים קיב:). **[רבי אליהו מזרחי, ויקרא כו ד]** ואמרו דוקא בלילות, שכל מיני מזיקים שולטין בלילה, אבל בימים אף על פי שמאדים שולט בכל יום שלישי (שבת קכט:) ושבתי בכל יום שבת, עם כל זה אין האנשים נמנעין מלצאת מבתיהן. וכן לפי טעמו של רש״י ז״ל דדוקא בלילי שבתות, אבל בימי שבתות אף על פי שהן באיסור המלאכה והדבור של חול כמו בלילות, אין האנשים נמנעין מלצאת מבתיהן בבתי כנסיות שלהם להתפלל בהם, ולבתי מדרשות ללמוד בהם. **[רבי אליהו מזרחי, ויקרא כו ד]** **אי לאו דמכרזי עלך ברקיע הזהרו בנחמני ובתורתו.** פי׳ רבינו האי גאון ז״ל דאביי נחמני שמו ומפרשא בכמה דוכתי בגמרא, ונקיטי רבנן דבר אחוהי דרבה בר נחמני הוה ותלמידיה וכיון דהוה שמיה נחמני כשם אבוהי דרבה לא הוה קרי ליה בכל שנותיו נחמני בשם אבוהי אלא הוה קרי ליה אביי בלשון ארמי כאדם שקורא אבי וסליק ליה אביי, וכיון שהיה מן האבות והגדולה קריוה רבנן הכי. **[תוספות הרא״ש, הוריות יד.]**

קָשִׁין לְדָבָר אַחֵר - לצרעת[נד]. ומבארת הגמרא, עוֹר, היינו מַאן דְּגָנֵי אַמִּשְׁכָא דִּצְלָא - הישן על עור קודם שנגמר עיבודו[נה]. דָּג, היינו האוכל דג ששמו שִׁיבּוּטָא[נו] בְּיוֹמֵי נִיסָן. פּוּם, היינו האוכל מִשִּׁיוּרֵי כָּסָא דְּהַרְסָנָא [-דגים מטוגנים בשמנן בקמח[נז]] שאכל חבירו. חַמִּין, היינו חַמִּימֵי דְּחַמִּימֵי מְשַׁדְּרוּ עִילָּוֵיהּ[נח] - אם רגיל לשפוך על בשרו מים חמים מאד. בֵּיצִים, היינו מַאן דְּמִדְרָךְ אַקְּלִיפִּים - הדורך על קליפות של ביצים. כִּינִּים לְבָנִים, היינו מַאן דְּמְחַוַּר לְבוּשֵׁיהּ - המכבס את בגדיו שיש בהם כינים, וְלֹא נָטִיר לֵיהּ תְּמַנְיָא יוֹמֵי וַהֲדַר לָבוּשׁ לָהּ - וחוזר ולובש אותם בלא שממתין שמונה ימים מיום שכיבסם[נט], בָּרְיָין הָנָךְ כִּינִּים - חוזרים ומבריאים כינים אלו ויש בהם חיות[ס], וְקָשִׁין לְדָבָר אַחֵר - לצרעת.

הגמרא מביאה עוד ענייני סכנה שיש להיזהר מהם:

אוצר החכמה רַב פָּפָּא, בֵּיתָא דְּאִית בֵּיהּ שׁוּנְרָא - בית שיש בו חתול, לֹא נֵיעוֹל בָּהּ אִינִישׁ בְּלָא מְסָנֵי - לא יכנס בו אדם בלא מנעלים. מַאי טַעֲמָא, מִשּׁוּם דְּשׁוּנְרָא קָטִיל לְחִוְיָא וְאָכִיל לֵיהּ - משום שהחתול הורג את הנחש שבבית ואוכל אותו, וְאִית בֵּיהּ בְּחִוְיָא גַּרְמֵי קְטִינֵי - ויש בנחש עצמות קטנות, וְאִי יָתִיב לָהּ גַּרְמָא דְּחִוְיָא אַגַּרְעֵיהּ - ואם ישב עצם של הנחש על רגלו של האדם, לֹא נָפִיק - לא יצא ממנו, וְאִסְתַּכֵּן לֵיהּ - והוא מסתכן. אִיכָּא דְּאָמְרִי - יש שאמרו שאמר רב פפא, בֵּיתָא דְּלֵית בֵּיהּ שׁוּנְרָא - בית שאין בו חתול, לֹא נֵיעוֹל בֵּיהּ אִינִישׁ בְּהַכְרָא - לא יכנס בו אדם בחושך. מַאי טַעֲמָא, דִּילְמָא מִיפְרְיָךְ בֵּיהּ חִוְיָא - אולי יכרך בו נחש, וְלֹא יָדַע בכך מחמת החשיכה, וּמִסְתַּכֵּן[סא].

★

שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים צִוָּה רַבִּי יְהוּדָה אֶת רַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי יְהוּדָה אֶת רַבִּי (מק"ש סימן) א. אַל תַּעַשׂ מוּם בְּעַצְמְךָ - אל תגרום היזק לעצמך[סב]. מבארת הגמרא, מַאי הִיא - על איזה מום הכוונה שלא יעשה, לֹא תֶּיהֱוֵי לָךְ דִּינָא בַּהֲדֵי תְּלָתָא - על תלך לדין תורה עם שלשה בעלי דינים, כיון שמחמת השנאה שנחלקת עמהם הם יכולים לעשות קנוניא נגדך, ולומר דְּחַד הָוֵי בַּעַל דִּינָךְ וּתְרֵי סָהֲדֵי - שאחד מהם הוא הבעל דין והשנים האחרים יעידו לטובתו, והם יחלקו את הכסף ביניהם. ב. וְאַל תַּעֲמוֹד לסחור עַל הַמֶּקַח כאילו אתה רוצה לקנותו, בְּשָׁעָה שֶׁאֵין לְךָ דָּמִים, אם המוכר ישראל, כיון שאתה גורם לו הפסד שאחרים לא יבואו לקנות את החפץ, שיחשבו שאתה רוצה לקנותו ודינך כעני המהפך בחררה[סג]. ג. אִשְׁתְּךָ טָבְלָה אחר נדתה, אַל תְּזַקֵּק לָהּ לַיְלָה הָרִאשׁוֹנָה, מהטעם שיבואר בסמוך. אָמַר רַב, וְדִין זה הוא בִּנְדָּה דְּאוֹרַיְיתָא, כלומר קודם שקיבלו הנשים על עצמן לישב על כל דם שִׁבְעָה ימים נקיים קודם טבילה[סד], אלא ממתינה מיום תחילת ראייתה שבעה ימים, ואף אם ראתה כל השבעה ימים טובלת בליל שמיני ומותרת לבעלה כדין נדה דאורייתא, וְהוֹאִיל וְהוּחְזַק מַעְיָן הדם פָּתוּחַ ביום השביעי יש לחשוש דִּילְמָא עדיין מָשְׁכָה זִיבָה, והיא תראה דם בשעת תשמיש, ולכן לא ישמש בלילה הראשון.

19/06/2018 אהח

★

שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים צִוָּה רַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי יְהוּדָה אֶת רַבִּי, א. אַל תֵּצֵא לדרך יְחִידִי בַּלַּיְלָה. ב. וְאַל תַּעֲמוֹד בִּפְנֵי הַנֵּר עָרוֹם. ובסמוך תבאר הגמרא את שתי הצוואות האלו. ג. וְאַל תִּבְנֵם לְמֶרְחָץ חָדָשׁ, כיון שעדיין לא ידוע אם קורות הריצפה חזקים מספיק, וְשָׁמָּא תִּפָּחֵת קורת הריצפה מתחתיך, ותחתיה יש חלל מלא מים שנשפכו ממי הרחיצה[סה], ותיפול לתוכה. מבררת הגמרא, עַד כַּמָּה נחשב בית המרחץ חדש ויש חשש להכנס לתוכו. מבארת הגמרא, אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, עַד שְׁנֵים עָשָׂר חֹדֶשׁ.

הגמרא מבארת את הצוואה השניה של רבי יוסי:

וְאַל תַּעֲמוֹד בִּפְנֵי הַנֵּר עָרוֹם, דְּתַנְיָא, הָעוֹמֵד בִּפְנֵי הַנֵּר[סו] עָרוֹם[סז], הֲוֵי נִכְפֶּה - חולה בחולי שנופל מחמתו לארץ[סח]. וְהַמְשַׁמֵּשׁ מִטָּתוֹ לְאוֹר הַנֵּר, הֲוָיִין לוֹ בָּנִים נִכְפִּין - בניו יחלו במחלה זו[סט].

הגמרא מביאה ברייתא בענין זה:

תָּנוּ רַבָּנָן, הַמְשַׁמֵּשׁ מִטָּתוֹ עַל מִטָּה שֶׁתִּינוֹק יָשֵׁן עָלֶיהָ, אוֹתוֹ תִּינוֹק נִכְפֶּה. מבארת הגמרא, וְלֹא אֲמָרַן שאותו תינוק נכפה, אֶלָּא דְּלֹא הֲוֵי בַּר שַׁתָּא - שעדיין אינו בן שנה, אֲבָל הֲוֵי בַּר שַׁתָּא לֵית לָן בָּהּ - אין חשש. וְלֹא אֲמָרַן בתינוק פחות מבן שנה שיהיה נכפה, אֶלָּא דְּגָנֵי לַהֲדֵי רֵיעֵיהּ - כשהתינוק שוכב לצד רגלי המשמש, אֲבָל גָּנֵי לַהֲדֵי רֵישֵׁיהּ - אם שוכב לצד ראשו, לֵית לָן בָּהּ. וְכן לֹא אֲמָרַן אֶלָּא דְּלֹא מַנַּח יְדֵיהּ עִילָּוֵיהּ - שאינו מניח את ידו על התינוק, אֲבָל מַנַּח יְדֵיהּ עִילָּוֵיהּ, לֵית לָן בָּהּ[ע].

הגמרא מבארת את הצוואה הראשונה של רבי יוסי:

אַל תֵּצֵא יְחִידִי בַּלַּיְלָה, דְּתַנְיָא, לֹא יֵצֵא יְחִידִי בַּלַּיְלָה לֹא בְּלֵילֵי רְבִיעִיּוֹת וְלֹא בְּלֵילֵי שַׁבָּתוֹת[עא], מִפְּנֵי שֶׁאִגְּרַת בַּת מַחֲלַת[עב], הִיא יוצאת, וּשְׁמוֹנָה עֶשְׂרֵה רִבּוֹא שֶׁל מַלְאֲכֵי חַבָּלָה יוֹצְאִין עימה, וְכָל אֶחָד וְאֶחָד יֵשׁ לוֹ רְשׁוּת לְחַבֵּל בִּפְנֵי עַצְמוֹ.

כד. **רשב"ם** (ד"ה מאן).

כה. **צללא** הוא מעבד עורות, כמו שאמרו בבבא בתרא (ה.) 'ארבעה לצלא וארבעה לצללא'. רשב"ם (ד"ה מאמא) [וכתב בבארות המים (נרשנ"ס שם) שהרשב"ם גרס 'אמשכא דצללא']. ורש"י (ד"ה מאמשכא) כתב, שישן על עור זה בבית העבדנים.

כו. **על** פי רש"י בשבת (קי: ד"ה ריסא).

כז. **רש"י** (יומא פד. ד"ה כפא). ובערוך (ערך הרסנא) פירש, דגים קטנים מבושלים בקמח וחומץ.

כח. **הרשב"ם** (ד"ה ממימי) גרס 'דשדא עליה'.

כט. **רשב"ם** (ד"ה מאן). ורש"י (ד"ה מאן) פירש, שלא עברו שמונה ימים מיום שהפשיטם. אבל אם עברו מיום שהפשיטם שמונה ימים יכול ללבשם אף אם כיבסם באותו יום. מלא הרועים (נרשנ"ס שם).

ל. **אמנם** זהו דווקא אם יש בהם כינים ולא פילה אותם קודם הכיבוס, אבל אם לא היה בהם כינים, או שפילה את הכינים קודם הכביסה, אין צריך להמתין שמונה ימים. ומטעם זה אין נוהגים היום להמתין שמונה ימים אחר הכיבוס. בן יהוידע (ד"ה מאן). ובעבודת אהרן (מן שומעת מום פ) כתב, שאין נוהגים היום להמתין משום שהכיבוס היום יותר טוב.

לא. **ובזמן** הזה אין חוששים לכך, כיון שאין מצויים היום נחשים בינינו. עבודת אהרן (שם).

לב. **חידושי** המאירי (ד"ה מאן). והעיר הבן יהוידע (ד"ה מאן), שהיה צריך לומר 'אל תעש נזק לעצמך', ומדוע כתוב 'מום'. וביאר, שבתחילה היה כתוב 'מו"ם', שהוא ר"ת 'משא ומתן' או 'מקח וממכר', והכוונה שלא יהא לך עסק במקח בעצמך בלי סרסור, שאם תעשה בעצמך עסק עם שלשה אנשים הם יכולים לעשות קנוניא ולהוציא ממך ממון שלא כדין, אבל אם תעשה באמצעות סרסור, הוא יעיד עליהם שהם בעלי דינים.

לג. **שהדין** הוא שאדם העומד לקנות חפץ אסור להקדימו ולקנות את החפץ, כמבואר בקידושין (נט.) עני מהפך בחררה ובא אחר ונטלה הימנו, נקרא רשע. ע"פ רשב"ם (ד"ה מאן). ורבינו חננאל (ד"ה שאמר) פירש, שכשעומד על המקח בלא דמים הוא מפחית את המקח בעיני המוכר. ובבן יהוידע (ד"ה מאן) פירש להיפך, שאם יעמוד אדם אצל המוכר ויראה שאדם זה בא גם לקנות, יעלה את המחיר כדי לגמור את המקח, ויגרום הפסד ללוקח בחינם. אולם בחידושי המאירי (ד"ה שמין) פירש, שיצער את עצמו כשלא יוכל לקנותו.

לד. **כמאמר** רבי זירא בנדה (סו.), בנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבות עליה שבעה נקיים.

לה. **רש"י** (נרכות ס. ד"ה ממותיה).

לו. **דווקא** בפני הנר דהיינו בסמוך לו, אבל בריחוק מקום אין חשש. ומטעם זה אפשר ללכת לבית המרחץ בלילה, כיון שעומד בריחוק מקום מהנר. ראשי בשמים (מו"ח סי' ו) ומקור חיים (מו"ח סי' ס). ובקובץ ישורון (כרך טו עמ' קמג) הביא מכתב מהגרש"ז אוירבך, שכל החסרון בדבר זה הוא משום שאין זה מדרכי הצניעות, ובמקום שהדרך לילך ערום אין חשש אף בפני הנר.

לז. **היינו** בגדול, אבל בקטן אין חשש. אליה רבה (מו"ח סי' ערה מום יד). וכן החשש הוא דווקא בערום כולו, אבל אם חלקו מכוסה אין חשש. כף החיים (שם ס"ק מא). ובתוספת שבת (שם ס"ק טז) כתב, שהיום נשתנו הטבעים ואין חשש זה כלל.

לח. **רש"י** (שבת שם. ד"ה נכפה). והמפרש בשולחן ערוך (מו"מ סי' לא ס"י) פירש, שיש לו שגעון שמפילו לארץ. ובבן יהוידע (ד"ה היינו) כתב, שגם החולי של עקימות ידים והאצבעות בכלל זה.

לט. **הן** הבנים שיולדו מביאה זו, והן הבנים שכבר התעברו והם במעי אשתו. כף החיים (מו"ח סי' רמ ס"ק סט) בשם עץ חיים (שער המלוות, נרשמים).

מ. **במסכת** כלה רבתי (פ"ג הכ"ג) אמרו, 'ולא אמרן אלא דלא ניים, אבל ניים לית לן בה'. אולם באגודה (ד"ה המשמש) כתב שהחשש הוא דווקא בישן.

מא. **יש** להעיר, הרי צוואת רבי יוסי היתה שלא יצא יחידי בלילה, והגמרא מביאה ראיה מהברייתא רק לענין לילי רביעיות ולילי שבתות. דבר שמואל (ד"ה מאן).

מב. **אפשר** שהיא מחלת בת ישמעאל אשת עשו, שהולידה רוחות ושידים. מהרש"א (מ"ח ד"ה מגרת).

עין משפט נר מצוה

סו א מיי׳ פכ״ג מהלכות תמורה הלכה י סמג לאוין קכו טוש״ע או״ח סי׳ רמ סעיף יא וטוש״ע יו״ד סימן כה סעיף ה:

סז ב טוש״ע או״ח סי׳ רמ סעיף טו:

הגהות הב״ח

(א) רש״י ד״ה מהפך. נ״ב ונסון מהפך הוא המדבר בקושי ובחזקה והמרפה דכך הוא הלשון להתרים פי׳ המזיק עיין רש״י בפ׳ היו בודקין דף מ״ח ע״ב:

רשב״ם

שאין כל האצבעות שוות. מכר משמיע, ומתוך שאין משמיעו של זה נוח לה כשל רשסון משנע חותו: מצוה וגוף גדול. אם תרצה לעשות מצוה וגם תשתכר בה: אוכל פירות ולא שכר. הלוה מעות לחבירך על קרקע לאכול פירות בנכייתא בזול, [שתנכה] לו דבר מועט מן הדמים כמשכנתא דסורא (ב״מ דף סו:), והייט ריוח גדול, וגם מצוה היא, שיש לו ללוה שכר ריוח שצריך למעות לסחורה: דלא תיגני בלא ק״ש. שזהו מנהג לחרמין: וא״ד. על מטה חרמית ממש, משום מעשה דרב פפא, שהיתה חרמית מחת חייבת לו מעות, ונכנס בדיתה לגדות הימנה, חנקה את בנה ונתנתו על המטה, וכשנכנס רב פפא לחרה לו שב על המטה עד שתביא מעותיך וכן עשה, כשראתה חמרה המתה את בני, וברח לו מן המדינה: לא תינסוב גיורתא. משום לחמרינן גיורא עד עשרה דרי לא תדזי חרמתה בחיי (סנהדרין נד.): מפני שהשטן מרקד. לחו דווקא, אלא משונע כדמפרש לקמן: וביומי ניסן. שהלמחים עולין, וגם לבו ונוגח: ריש תורא בדיקולא. רבותא היא, לחיילו כשרואה השור בתוך השל שהוא אוכל בו וטרוד באכילתו: שדי דרגא. פן יעלה אחריך: ניזהא דתורא. אחת על השור שלא ינגחנו, כך פירש רבינו. ונראה בעיני שאינו אחת אלא גערה, שגוער בו בלשון הזה להבריחו מעליו או כדי שיעשה מלאכה, וכן כולן: ניזהא. גערה: ניזהא דארבא. כדי למוכרה בחבל ולהוליכה לנהר: אמר אביי עור ודג בו'. לקמן מפרש להו ומזיל: משכא דצלא. היינו על העור קודם שתגמר עבודתו. ללא הוא עבדן, כדאמרי' בב״ב (דף ה.) מרבעה לגלא ומרבעה לגלא: חמימי שדא עליה. אם רגיל לשפוך מיס חמין יותר מדאי על בשרו: מאן דמחוור לבושיה. ולבוש להו מקמי שמנה יומי, דאחרי לא מטו שמנה יומי שכיבסן, הגהו כניס הדרי ומיכא בהו חיותא, וקשין לדבר אחר, לרעת: בהכרא. בחוכך: דחד הוי בעל דינך. ותרי לסהדו עלך, ויחלקו דין שלשתן, ומחוך שנאה שנחלקת עמהן יעשו עליך קטוניא זו לחבוע ממך: אל תעמוד על המקח. לשחור והמוכר ישרחל הוא ומין לך דמים לקנות המקח ונמלא מפסידו חנם שלא יקחנו אחר מאחר שאחה בו: בנדה דאורייתא. קודם שהחמירו על עלמן ליש שבעה נקיים, ואפילו רואות כל שבעה טובלות בלילי שמונה ומשמשות, ואל תזקק בחותו הלילה, הואיל והיום לאחה והוחזק מעין פתוח: דילמא שפעה זיבה. בשעת חשמיש: שמא תפחת. ותחמיה אלל אלף מיס: בנחמני. אחיי, ולפי שגילו רבה בר נחמני קרוי כן:

הגהות וציונים

ס] נדצ״ל ולו (רש״י יעב״ן), וכ״ה בכת״י, וכ״ה בר״ח ובערוך וברשב״ם מכת״י. וע״ע במהרש״א וביעב״ן ובבן יהוידע: ב] בכת״י בנו וכ״ה בר״ח וכ״ה נכון (דק״ס): ג] תיבת ״רבי״ ליתא בכת״י (וכ״ה בברכות לג ע״א): ד] ״לבנים״ ליתא בכת״י ובאגודה: ה] בכת״י דשדא (ותיבת ״דחמימי״ ליתא שם), וע״י רש״י ורשב״ם: ו] צ״ל אקליפייהו (דק״ס): ז] [בתמיד לב ע״א איתא בהברא ופירש המפרש בחושך וכן איתא בערוך ערך הבר ע״ש, ועיין הוריות יב. ובכריתות ה ע״ב ובפירוש רש״י שם] (גליון): ח] בכת״י א׳ את רב בנו ובכת״י ב׳ את רב וכ״ה בר״ח: ט] בכת״י רבא וכ״ה בר״ח ובאו״ז ח״א סי׳ שנ״ט, וכ״ה נכון (דק״ס): י] בכת״י שפעה (וכ״ה ברש״י וברשב״ם): כ] מסכת דרך ארץ פרק יא ושם איתא דמו בראשו (גליון): ל] מסכת כלה, נדה יז. ושם איתא הרי זה מגונה (גליון): מ] בדפו״י כולי יומי ובכת״י כל יומא: נ] בכת״י בחנינא בני וכ״ה הלשון לפנינו בברכות ובחגיגה ובגיטין: ס] [ועיין רש״י סנהדרין מא ע״ב ד״ה מנזיהותא וכו׳ משמע כפירוש שכתב הרשב״ם הכא לשון גערה] (גליון):

משנת ראשונים

ארבעה דברים צוה רבינו הקדוש. שמעולם לא הוריד ידו מאבנטו ולמטה, ולפיכך נקרא רבינו הקדוש. כדגרסי׳ בויקרא רבה פרשת עריות נסמכה לפרשת קדושים תהיו, ללמדך שכל מקום שאתה מוצא גדר מן הערוה אתה מוצא קדושה. כדאמ׳ ר׳ יהודה בן פזי, כל מי שהוא גודר עצמו מן הערוה נקרא קדוש.

[מנורת המאור פרק י]

רבינו הקדוש כפי התלמוד על שלא שלח ידו מאבנטו ולמעלה ▼ ואין איפשר זה, פירש בעל הערוך בערך אמת משם רבינו האי, שהיה ידו מלובשת במטלית עבה, ושלא בשעת קינוח כי אז בצרור יקנח. או נקרא קדוש כפי הירושלמי שהיה בעת לידתו שמד על ברית מילה וקדשו אביו ▲ לשמים במילה.

[ספר יוחסין מאמר ראשון]

מסורת הש״ס עם הוספות

ע) [נדה סו.], ג) ברכות ח: [וע״ש כמה שנויים בין המעשה שהובא שם ובין מה שהביא רש״י ורשב״ם], ג) ברכות נב., ד) [נכח מציעא נח: ע״ש], ה) [ברכות מג: מולין לא.], ו) נדה סו ע״א.

רבינו חננאל

מצוה וגוף גדול אוכל פירות ולו שכר. כלו׳ מלוה את חברו ועושה מצוה ומשתלם ממנו מן השכר. מצוה והגוף נקי נושא אשה ולו בנים: ארבעה דברים צוה רבינו את בנו אל תדור בשכנציב דליצני נינהו דילמא משכו לך. ואל תשב במטת ארמית משום מעשה דרב פפא שהיה נושה בארמאי ממון ובא לביתו לפרעו והיה לאותו ארמאי בן ומת והיה מוטל על המטה כיון שנכנס רב פפא אמר ליה שב על המטה כיון שישב על המטה צעק כי אתה הרגת את בני כו׳. איכא דאמרי אל תשב אל תישן בלא ק״ש. איכא דאמרי לא תנסב גיורת. ואל תבריח עצמך מן המכס דאי משכחי ליה בידך שקלי לכוליה עסקך. ואל בפני השור וכו׳. אהח 19/06/2018 נזהא דתורא וכו׳: שלשה דברים צוה ר׳ ישמעאל בר׳ יוסי את רב אל תעש מום בעצמך מאי היא לא יהוי לך דינא בהדי תלתא דחד הוי בעל דין ותרי מיניהו סהדי. ואל תעמוד על המקח בשעה שאין לך דמים שנמצאת מפחית המקח בעיני בעליו. אשתך טבלה אל תזדקק לה לילה הראשון אמר רבא בנדה דאורייתא שטובלת בתשלום שבעת ימים לראייתה הואיל והוחזק מעין פתוח אבל בסופרת שבעה נקיים לא. וכן עוד צוה ר׳ יוסי בר׳ יהודה אל תצא יחידי בלילה. ואל תעמוד בפני הנר ערום. ואל תכנס במרחץ חדשה שמא תפחת. העומד בפני הנר ערום נכפה והמשמש מטתו לאור הנר הויין לו בנים נכפים: ת״ר המשמש מטתו קטן בה נכפה. אגרת בת מחלת שנראת לר׳ חנינא ולאביי פשוטה היא:

שאין כל האצבעות שוות. מכר משמיע, שלא יהא משמיע זה טוב לה כרשסון ותזלזל בו: מצוה וגוף גדול. אם תרצה לעשות מצוה וגם תשתכר בה שיגדל ממונך: אוכל פירות ולא שכר. הלוה מעות לחבירך על הקרקע לאכול פירות בנכייתא בזול, שתנכה לו דבר מועט מן הדמים, והייט ריוח גדול, וגם מצוה היא, שיש ללוה שכר ריוח שצריך למעות ולסחורה: דלא תיגני בלא ק״ש. זהו מנהג הלרמחין: איכא דאמרי אל תשב במטה ארמית ממש משום מעשה דרב פפא. שהיתה חרמית מחת חייבת לו מעות, ונכנס מדי יום יום בדיתה לגדות הימנה, יום מחד חנקה את בנה ונתנתו על המטה, וכשנכנס רב פפא לחרה לו שב עד שתביא מעותיך, וכן עשה, כשראתה חמרה המתה את בני, וברח מן המדינה: וביומי ניסן. שהלמחים עולין, וגם לבו בהן ונוגח: בדיקולא. בטרסקל שהוא לוכל בו: ניזהא (ה) דתורא. לחם על השור שלא ינגחנו (ו): אמשכא דצלא. היינו על עור בדיח העבדין קודם שתגמר מלאכתו: חמימי דחמימי דשדא עילויה. אם רגיל לשפוך עליו מיס חמין יותר מדאי על בשרו: מאן דמחוור לבושי'. ולבוש להו מקמי ל׳ יומי, דאחרי לא מטו ל׳ יומי, דאחכי מיכא בהו כניס הדרי, ואחכי מיכא בהו חיותא ואכלי ליה, וקשין לדבר אחר: בהדי תלתא. דהוה חד נעל דיך ותרי ליהוי סהדך: ובנדה דאורייתא. קודם שהחמירו על עלמן ליש שבעה נקיים, וטובלת ביום שפסק המעין, אל תזקק בחותו לילה, הואיל והיום רחתה והוחזק מעיין פתוח דילמא שפעה זיבה: שמא תפחת. ותחמיה חלל אלף מיס:

המשמש מטתו על מטה שתינוק ישן עליה. תינוק שאינו יודע לדבר כבהמה דמי. כן כתב הראב״ד ז״ל בספר בעלי הנפש בשער הפרישה (עמ׳ כג) וכתב ורמיזא הא מילתא בפרק ערבי פסחים (קיב:) בענין המשמש במטה שהתינוק ישן עליה וכו׳ עכ״ל. [בית יוסף אורח חיים סימן רמ] לא יצא יחידי בלילה לא בלילי רביעיות ולא בלילי שבתות. בשתי הלילות הללו שולטים שני כוכבים רעים ומזיקים, והם שבתי בלילי רביעיות, ומאדים בלילי שבתות, ואין האנשים יוצאין מבתיהן, מפני ההזק המגיע מהם ליוצאים מבתיהם באותן הלילות. וההזק ההוא נקרא בלשון רז״ל אגרת בת מחלת, כדתניא בפרק ערבי פסחים (פסחים קיב:). [רבי אליהו מזרחי, ויקרא כו ד] ואמרו דוקא בלילות, שכל מיני מזיקים שולטין בלילה, אבל בימים אף על פי שמאדים שולט בכל יום שלישי (שבת קכט:) ושבתי בכל יום שבת, עם כל זה אין האנשים נמנעין מלצאת מבתיהן. וכן לפי טעמו של רש״י ז״ל דדוקא בלילי שבתות, אבל בימי שבתות אף על פי שהן באיסור המלאכה והדבור של חול כמו בלילות, אין האנשים נמנעין מלצאת מבתיהן בבתי כנסיות שלהם להתפלל בהם, ולבתי מדרשות ללמוד בהם. [רבי אליהו מזרחי, ויקרא כו ד] אי לאו דמכרזי עלך ברקיע הזהרו בנחמני ובתורתו. פי׳ רבינו האי גאון ז״ל דאביי נחמני שמו ומפרשא בכמה דוכתי בגמרא, ונקיטי רבנן דבר אחותי דרבה בר נחמני הוה ותלמידיה וכיון דהוה שמיה נחמני כשם אבוהי דרבה לא הוה קרי ליה בכל שנותיו נחמני בשם אבוהי אלא הוה קרי ליה אביי בלשון ארמי כאדם שקורא אבי וסליק ליה אביי, וכיון שהיה מן האבות והגדולה קריוה רבנן הכי. [תוספות הרא״ש, הוריות יד.]

הגמרא מספרת מה הביא לכך שהם מזיקים דווקא בלילות אלו:

מֵעִיקָּרָא - בתחילה **הֲווּ שָׁכִיחִי כּוּלֵּי יוֹמָא**[מג] - היו מלאכי חבלה מצויים בכל ימות השבוע, **זִמְנָא חֲדָא** - פעם אחת **פַּגְעָה** [-פגשה] אגרת **בְּרַבִּי חֲנִינָא בֶּן הוֹסָאי**[מד], **אָמְרָה לֵיהּ** אגרת לרבי חנינא, **אִי לָאו דְּמַכְרְזֵי עֲלָךְ בָּרְקִיעַ הִזָּהֲרוּ בְּנַחְמָנִי**[מה] **וּבְתוֹרָתוֹ**[מו], **הֲוָה סַפְנַתְּיךְ** - הייתי מסכנת אותך. **אָמַר לָהּ** רבי חנינא, **אִי חֲשִׁיבְנָא בָּרְקִיעַ גַּוְזַרְנִי עֲלַיְיכִי שֶׁלֹּא תַּעֲבוֹרִי בַּיִּשּׁוּב לְעוֹלָם**[מז]. מקשה הגמרא, **הָא קָא חָזֵינַן דְּעָבְרָה** - הרי אנו רואים שהיא עוברת בישוב. מתרצת הגמרא, **אָמְרָה לֵיהּ** אגרת, **בְּמָטוּתָא מִינָּךְ** - בבקשה ממך, **שְׁבֹק לִי רְוָוחָא פּוּרְתָּא** - הנח לי זמן מועט שאוכל לעבור בישוב, **שְׁבַק לָהּ** - הניח לה רבי חנינא את **לֵילֵי שַׁבָּתוֹת וְלֵילֵי רְבִיעָיוֹת**, מפני שבלילות אלו אין אנשים מצויים בדרכים[מז]. **וְתוּ חֲדָא זִמְנָא** - ושוב פעם אחת **פַּגְעָה בֵּיהּ** אגרת **בְּאַבָּיֵי, אָמְרָה לֵיהּ** אגרת לאביי, **אִי לָאו דְּמַכְרְזֵי עֲלָךְ בָּרְקִיעַ הִזָּהֲרוּ בְּנַחְמָנִי**[מה] **וּבְתוֹרָתוֹ**[מח], **הֲוָה סַפְנַתְּיךְ** - הייתי מסכנת אותך. **אָמַר לָהּ** אביי, **אִי חֲשִׁיבְנָא בָּרְקִיעַ גַּוְזַרְנִי עֲלַיְיכִי שֶׁלֹּא תַּעֲבוֹרִי בַּיִּשּׁוּב לְעוֹלָם**[מט]. מקשה הגמרא, **הָא קָא חָזֵינַן דְּעָבְרָה** - הרי אנו רואים שהיא עוברת בישוב. מתרצת הגמרא, **אָמְרִי, הָנֵי**

19/06/2018 אוהח

אוצר החכמה

מג. בדפוס ישן הגירסא 'כולי יומי', וכן כתב הרש"ש. ובכתב יד הגירסא 'כל יומא'.

מד. צריך לומר שלא הלך לבד [וכן אביי בסמוך], שהרי אסור לצאת יחידי בלילה, ואף על פי כן רצתה לפגוע בו, כיון שמתקנאים בתלמידי חכמים יותר, והרי זה כשכיח הזיקא. פני יהושע לעיל (ד. נמוק"ה שמתמר). ובטורי אבן (מגיגה ג: ד"ה מיזה) ביאר, שהם הלכו במקום ישוב, ובמקום ישוב לא היה חשש גם קודם לכן, כיון שאינם שכיחים שם.

מה. כך ביאר המהרש"א (מ"מ ד"ה מי) שהם שני דברים. ובקרבן תורה (ד"ה הזהרו) ביאר, שהרשות שניתן להם להזיק הוא רק ליוצא יחידי, ולא לשנים, ואבוקה כשנים, כמבואר בברכות (מג:), ונאמר (משלי ו כג) 'נר מצוה ותורה אור', ולכן אמרו 'הזהרו ברבי חנינא ובתורתו', שכיון שתורתו מאירה כאבוקה אין רשות לפגוע בו, שהוא כשנים.

מו. אבל בשאר הלילות מצויים אנשים בדרכים, לפי שבאים בני הכפרים לשמוע קריאת התורה בעיר, בליל שני באים לעיר כדי לשמוע ביום שני קריאת התורה, ויש שמתעכבים בעיר כל היום וחוזרים בליל שלישי. ובליל חמישי מגיעים לעיר לקריאת התורה של יום חמישי, ויש שחוזרים בליל שישי. ובליל ראשון חוזרים אלו ששהו בעיר בשבת. אבל בליל רביעי אין מצויים בדרכים, ובליל שבת אסור להלך בדרכים. תוספות רי"ד (ד"ה שנק).

מז. היינו אביי, ונקרא כך משום שגדל אצל רבה בר נחמני. רשב"ם (ד"ה נחמני).

מח. גם כאן הכוונה לשני דברים, 'בנחמני' משום מעשיו הטובים, 'ובתורתו'. מהרש"א (שם).

מט. ואחר שגזר אביי שלא יעברו בישוב לעולם, אין חשש לצאת בכל הלילות במקום ישוב. טורי אבן (מגיגה ג: ד"ה מיזה). אולם הפוסקים (רמ"מ יו"ד סי' קטז ס"ה, טו"ע הרנ סמירת גוף ופפס ס"ו) כתבו, שגם בזמן הזה אין לצאת יחידי בלילה. וביאר בקונטרס אחרון (שם אות ו) שאחר שאסר עליהם אביי שלא יעברו כלל בישוב, יש יותר לחשוש לגזייתא המבואר בסמוך. וראה בטורי אבן שם שדחה סברא זו, שא"כ תקנתו של אביי הביאה לקלקלה.

גְּוָיְיתָא נִיהֲוֹ - אלו מאותם השדים שעוברים במבואות שבילי הכרמים, דִּלפעמים **שָׁמְטִי סוּסַיָּא** - סוסיהם[א] משתמטים ליישוב[ב], **וְאָתוּ דָּבְרִי לְהוּ** - והשדים באים אחריהם להנהיגם חזרה לדרכם, אולם חוץ מכך אינם נכנסים ליישוב כללי[ג].

★

הגמרא מביאה הנהגות שציוה רב לרב אסי:

(וְ)אָמַר לֵיהּ רַב לְרַב אַסִּי שלש הנהגות, א. **לָא תָּדוּר בְּמָתָא** [-אל תגור בעיר] **דְּלָא צָנִיף בָּהּ סוּסְיָא** - שאין הסוס צונף[ד] שם, **וְלָא נָבַח בָּהּ כַּלְבָּא** - ואין נובח שם הכלב, והיינו בעיר שאין בה סוסים וכלבים[ה], לפי שהם שומרים על העיר מגנבים, שאפשר לרדוף אחרי הגנבים ולתופסם[ו]. ב. **וְאַל תָּדוּר בְּעִיר דְּרֵישׁ מָתָא אַסְיָא** - שראש העיר הוא רופא[ז], משום שהוא טרוד ברפואותיו ואינו פנוי לעסוק בצרכי העיר. ג. **וְלָא תִּנְסֵיב תַּרְתֵּי** - אל תישא שתי נשים[ח], שלא יתייעצו ביניהן להרע לך. **וְאִי נָסְבַת תַּרְתֵּי** - ואם נשאת שתי נשים, **נְסֵיב תְּלָת** - תישא עוד אחת, שיהיו לך שלש נשים, כדי שאם שתים מהן יתייעצו ביניהן להרע לך השלישית תגלה לך[ט].

★

הגמרא מביאה הנהגות שציוה רב לרב כהנא:

אָמַר לֵיהּ רַב לְרַב כַּהֲנָא, א. **הֱוֵי פָּקִיחַ בִּנְבִילְתָּא** - עדיף לעסוק בנבילה ואף שנטמא בנגיעתו בה[י], **וְלָא תֵּיפּוֹק בְּמִילֵּי** - ולא לכזב ולחזור בו ממקח[יא]. ב. **פְּשׁוֹט נְבִילְתָּא בְּשׁוּקָא** - עדיף שתפשיט את עור הנבילה בשוק לעין כלי[יב], **וּשְׁקִיל אַגְרָא** - ותשקול שכר ותתפרנס מכך, ולא תצטרך להתפרנס מן הצדקה[יג], **וְלָא תֵּימָא כַּהֲנָא אֲנָא** - ואל תאמר כהן אני[יד], **וְכֹן גַּבְרָא רַבָּא אֲנָא** - אדם גדול אני, **וְסַגְיָא בִּי מִלְּתָא** - ומאוס לי דבר זה[טו]. ג. **סָלְקַת לְאֵיגְרָא** - כשאתה יוצא לדרך אפילו למקום קרוב כעלייה לגג, **שֵׁירוּתָךְ בַּהֲדָךְ** - סעודתך תהיה אתך, כלומר, קח את מזונותיך אתך[טז]. ואף אם יהיו המזונות זולים **דְּמֵאָה קָרֵי בְּמָתָא בְּזוּזָא** - שמאה דלועים נמכרים בעיר בזוז אחד, מכל מקום **תּוּתֵי בְּנָפְיךְ נֶיהֱוֵי** - יהיו מזונות תחת כנפות בגדיך בצאתך לדרך[יז].

★

הגמרא מביאה הנהגות שצוה רב לחייא בנו:

אָמַר לֵיהּ רַב לְחִיָּא בְּרֵיהּ [-בנו], א. **לָא תִּשְׁתֵּי סַמָּא** - אל תשתה סמים[יח], ואפילו לרפואה אם אפשר ברפואה אחרת, מפני שהאדם נמשך אחריהם ותצטרך להוציא ממון הרבה[יט]. ב. **וְלָא תִּשְׁוֵור נִיגְרָא** - אל תפסע פסיעה גסה, מפני שהיא נוטלת ממאור עיניו של אדם[כ]. ג. **וְלָא תַּעֲקֹר כַּפָּא** - אל תעקור שן משום חולי, משום שסופה להתרפאות, ואם יעקרנה יפסידה לגמרי[כא]. ד. **וְלָא תְּקַנֵּא בְּחִיוָּיא** - אם יתגלה לך נחש בחצרך, אל תתגרה בו, שאם ירגיש שאתה חפץ להורגו, יש חשש שיקדים להכישך[כב]. ה. **וְכֵן לָא תְּקַנֵּא בַּאֲרַמָּאָה** - אל תתגרה בנכרי, כמבואר בסמוך.

הגמרא מביאה בריייתא המבארת במי אין להתקנאות:

תָּנוּ רַבָּנָן, שְׁלֹשָׁה אֵין מִתְקַנְּאִין בָּהֶן, וְאֵלּוּ הֵן, נָכְרִי כֻּתִּי[כג], וְנָחָשׁ כֻּתִּי, וְתַלְמִיד כֻּתִּי. ומבארת הגמרא, **מַאי טַעְמָא** אין להתגרות בהם, משום **דְּמַלְכוּתַיְיהוּ אֲחוֹרֵי אוּדְנַיְיהוּ קָאֵי** - שגדולתם עומדת מאחורי אוזניהם[כד]. כלומר, הם עתידים לגדול, וינקמו ממי שהתגרה בהם בקטנותם[כה].

★

א. **הלשון** 'סוסיא' הוא לשון מליצה, והכוונה לרוחות רעות שהם המרכב לרוחות הגדולות כדוגמת הסוסים. בן יהוידע (ד"ה הני).

ב. **רשב"ם** (ד"ה גזייתא). וכעין זה פירש בערוך (ערך גז - המתיקו). ולפירושם 'גזייתא' היינו מבואות ושבילים. אולם בבן יהוידע (שם) פירש, ש'גזייתא' הוא מלשון בידול, דהיינו שהסוסים נבדלו ונשמטו ממקום החייל.

ג. **ערוך** (שם).

ד. **השמעת** הקול של הסוס נקראת צניפה. ערוך (ערך נקף).

ה. **רשב"ם** (ד"ה ולא תדור). וכוונתו שמה שאמרו 'צניף' הוא לאו דווקא, אלא העיקר שיש שם סוס. ונקטו 'צניף' משום שדרך הסוס לצנוף. אבני שיש (נרשב"ם שם). אולם בבן יהוידע (ד"ה ולא) ביאר, שהטעם שתלו הדבר בצניפת הסוסים ובנביחת הכלבים, ולא אמרו עיר שאין בה סוסים וכלבים, משום שעיר שאין לה חומה ודלתות, צריכה שמירה יתירה מהגנבים שבאים בחשכה ובורחים, אולם אם הסוסים צונפים והכלבים נובחים, שומעים הגנבים את קולם ומבינים שירגישו בהם שומרי העיר על ידי נביחת הכלבים, וירדפו אחריהם עם הסוסים שלהם, ולא באים לגנוב. אולם עיר שלא נשמע בה צניפת הסוסים ונביחת הכלבים, באים הגנבים לגנוב.

ו. **רשב"ם** (שם). ורש"י (ד"ה סוסיא) הוסיף, שהם שמירה גם מאויבים.

ז. **רש"י** (ד"ה שראשה) ורשב"ם (ד"ה דריש). עוד פירש רש"י, שראשה תלמיד חכם. וגם לפירוש זה הכוונה שהוא עסוק בלימודו ולא בצרכי העיר. ובבן יהוידע (ד"ה ולא) ביאר, שהרופא מתנהג כל הזמן על פי כללי הרפואה, ואם האויר קר או חם אומר שכעת צריך להישאר בבית ולא לצאת לצרכי העיר, וכן כשיגיע זמן האכילה, יאמר שאם יאחר האכילה יזיק לגופו, ולכן אין זה טוב שהוא יהיה הראש, אלא צריך שיהא אחד שלא יעצרו אותו הגשם והשלג והחום והרעבון והצמאון, וירוץ כסוס בעסקי הציבור. ועל פי זה ביאר מדוע נקט דווקא רופא ולא צוה שלא יהא ראש שהוא בעל עסקים. ובתוספות (ד"ה ולא) גרסו 'אסי' בלא אל"ף בסופו, ופירשו, שרב ציוה לרב אסי, אתה ששמך אסי אל תהא ראש העיר, כדי שלא תתבטל מלימודך מחמת צרכי הציבור.

ח. **היינו** כשאינה אשה רעה, אבל כשהיא רעה וכתובתה מרובה, אמר רבא ביבמות (סג:) אשה רעה וכתובתה מרובה, צרתה בצדה, דהיינו ישא אחרת אצלה. מנחת יהודה (ד"ה ולא).

ט. **רשב"ם** (ד"ה נסיב). וביפה תלמוד (ד"ה ולא) פירש, שלא ישא שתי נשים משום זוגות, ולכן אם נשא שתים צריך לישא שלישית, שלא יעמוד בזוגות.

י. **עיון יעקב** (ד"ה הפוך).

יא. **מאירי** (ד"ה וכן העידו). ועוד פירש, ש'תיפוך' הוא לשון ריבוי, כלשון המשנה (מנחות פ"ה מכ"ג) 'הפוך בה והפוך בה', והיינו שלא ירבה בדיבור. וכן פירש המהרש"א (ח"ח ד"ה ולא). וביאר, שאם יעסוק בדיבור יבא מתוך כך לניבול פה. והוסיף, שמחמת כן נקטו שעדיף לעסוק בנבילה, משום לשון נופל על לשון, נבילה וניבול. ובבן יהוידע (ד"ה הפוך) פירש, שכוונתו לגנות את מלאכת הסרסור, שפרנסתו היא בדיבור, וכדי להתפרנס הוא בא לשקר ולגניבת דעת הבריות, ואמר שעדיף לעסוק במלאכה בזויה ומאוסה כנבילה, ולא לעסוק בשקר וגניבת דעת. ובאורח ישרים (ד"ה ממדה) ביאר ע"פ מאמר החכם, שכל זמן שלא הוציא האדם את הדיבור מפיו הוא מושל על הדיבור, אבל אחר שהוציא מפיו את הדיבור הדיבור מושל עליו. וביאר, שעדיף לטנף ידו בנבילה, שבקל הוא מנקה אותה, ולא להפך במילים שאחר שיצאו מפיו לא יוכל לנקות עצמו.

יב. **ואין** בכך משום חילול השם כמו שאמרו (שבת קיז.) בתלמיד חכם שיש לו רבב על בגדו, שמשום שעושה זאת כדי להתפרנס אין כאן גנאי. רשב"ם (ב"ק קי. ד"ה וטול).

יג. **רש"י** (מנחות פ"ח מ"ט).

יד. **רשב"ם** (ב"ב שם ד"ה ה"ג). אולם תוספות (ב"ב שם, ועיין מט: ד"ה ממר) פירשו, שהתכוין שלא יאמר רב כהנא שמי ואדם גדול אני. והוכיחו שם שרב כהנא לא היה כהן. ובתוספות בחולין (קלב. ד"ה רב) כתבו שהיו שני רב כהנא.

טו. **הרמב"ם** (ת"ת פ"ג ה"י) פסק שכך צריך לנהוג, ומי שאינו עוסק לפרנסתו מחלל את השם ומבזה את התורה, לפי שאסור ליהנות מדברי תורה. אולם התשב"ץ (מ"ח סי' קמח) כתב, שהיא הנהגה טובה, ותלמידים הנוהגים כך יש להם שכר טוב על עמלם. אולם הפרנסים הממונים על הציבור אין להם לעסוק במלאכה בדורות שלנו, כיון שהתמעטו בני עלייה, ואם גם הם יעסקו לפרנסתם יזדלזלו בפני העם.

טז. **רשב"ם** (ד"ה סלקת). ובעיני יצחק (ד"ה מ) פירש, שאם אתה הולך לסעוד לפני מי שגדול ממך שתתבייש לומר לו שאתה רעב, תהא סעודתך אתך, כדי שלא תסבול חרפת רעב. אבל אם סועד אצל אנשים כמותו, אין צריך לכך.

יז. **רשב"ם** (ד"ה סלקת, ד"ה מתה). ורבינו חננאל (ד"ה ממר - הרמצון) פירש שהוא דבר נוסף, שאף כשהמזונות בעיר בזול שמוכרים מאה דלועים בזוז, מכל מקום אל תזלזל בהם, ואם מצאת דלעת בשדה הביאהו עמך. וכן פירש הערוך (ערך נקף). ועוד פירש, אם קנית סחורה בזול, שים אותה תחת כנפיך, שלא יראוה אחרים ויהיה לך עין הרע.

יח. **היעב"ץ** (ד"ה מ"ל) כתב, שציוה כן רק לבנו שהיה חולה, כמבואר בעבודה זרה (מ:) שמי שחולה הסם גורם לו שיחלה יותר.

יט. **רש"י** ורשב"ם (ד"ה לא תשתי). עוד פירש רש"י, אל תהא רגיל לשתות סממנים, שמה שטוב לדבר אחד קשה לדבר אחר, כמבואר לעיל (מג:).

כ. **רשב"ם** (ד"ה לא תשוור). ועוד פירש, אל תדלג על אמת המים כדי לקצר דרכך.

כא. **רשב"ם** (ד"ה לא תעקר). ורבינו חננאל (ד"ה ולא) פירש, שהכוונה לשן טוחנת [וכן פירשו תוספות בחולין (נט: ד"ה נמור)], שאם יעקרנה שמא יכחש מאור עיניו.

כב. **ערוך** (ערך כפא - השני).

כג. **לאו** דווקא קטן בשנים, אלא אף קטן בחשיבות, שיכול פתאום לגדול ולהיות חשוב. בן יהוידע (ד"ה שלשה). בירושלמי (תרומות פ"ח סוף ה"ד) ובמדרש (ב"ר סג יב) מובא מעשה בדיקלוט שהיה רועה חזירים בסביבות טבריה, ויצאו ילדים מבית המדרש ופגעו בו, אח"כ נהיה מלך וגזר גזירות רעות על היהודים, ונעשה להם נס וניצלו. אמר להם, אתם סומכים על נסים ומבזים את המלך. ענו לו, דיקלוט רועה חזירים ביזינו אבל דיקליטיאנוס המלך אין אנו מבזים. אמר להם, תזהרו לא לבזות רומאי קטן ולא חבר קטן. אמרי שמאי (ד"ה ג').

כד. **מה** שהמשיל זאת לאזנים, משום שעיקר פעולות האדם נעשים בשלושת האברים שבראש, עינים אזנים ופה, ולעין ולפה יש דלתות שצריך לפתחם כשרוצה להשתמש בהם, ואילו האוזן אין לה דלת, וכל מה שמדברים נכנס לאוזן. ורצה לרמז בכך, שגם גדולתם יכולה לבא פתאום בלא פעולת עזר מאחרים. בן יהוידע (שם).

כה. **רשב"ם** (ד"ה דמלכותייהו). ולענין תלמיד קטן מבואר ביומא (כג:) 'כל תלמיד חכם

אוצר החכמה

גזייתא. כשמהלכים במדוחות שבילי כרמים וסוסיהן משתמטין מכאן ומכאן דיישוב, אתו ודברי להו: שראשה אסיא. רופא, ואמרי לה תלמיד חכם [ה], ותרוייהו חד טעמא: סוסיא. משום דהוה נטירותא בקרמתא מחויצים ומגנדים: ולא תינסב תרי. נשים, שמא תתיעלנה עליך רעה: נסיב תלת. שאם תתיעלנה, השליטים מגלה לך: פשוט נבילתא. הפשט עורה: סלקת לאיגרא שירותך בהדך. כשתגיע לדרך תפילו קרובה, לא ומזונותיך עמך: מאה קרי בזוזי תותי כנפיך להוו. תפילו המזונות בזול, מע"פ כן הוליאס עמך: לא תשתי סמא. לא תלמד לשתות סמים, מפני שתקבע להון ווסת ויהא לבך שולטך ותפזר מעות. ל"ג לא תהא רגיל לשתות סממנים, כדאמר (לעיל מב:) (כולהו שקייני [ו]) למעלי להאי קשה להאי: לא תשוור ניגרא. פסיעה גסה, שנוטלת מאור עיניים [ז]: ולא תעקר כבא. שן ממש, משום מולי: דמלכותייהו אחורי אודנייהו קיימי. כלומר עמידין לגדל ותגדל לימתן וינקמו ממך: אדחלא על כרעך זבינך זבין. נעוד שהמול על רגלין כשנמת מן הדרך מכור מה שהנמת, כדי שתחזור ותקנה ותביא: שרי כיסך ופתח שקיך. כלומר תקבל תחלה המעות ותנס בכיסך, ואחר כך פתח השק ותן המבוקש ללוקחים: קבא מארעא ולא בורא מיגרא. כלומר טוב לילך למקום קרוב ולהשתכר מעט, מלהשתכר הרבה במדינת היס: תמרי בחלוזך לבי סודנא דהוצ. אם לך תמרים במותו כלי שנותנים בו תמרים, רוץ מיד לבית עושה שכר לעשות מהן שכר, שאם תמתין תאכלם בין כך ובין כך ותפסיד: מאי סודנא. למה נקרא שם [ח] השכר סודנא: סוד נאה. עלה טובה, שהרי מתעשרין הימנה: וגמילות חסדים. יכול לתת מתנה [ט] לעניים ולעשות צדקה ותסד: כל אגב גבייא בעיא. כל דבר שצריך לכתוב שטר עליו כגון מלוה ומתנה, גביית בעי, כלומר עדיין הוא צריך לגבות ויש בו טורח: מעות רעות. דפרע ליה ניהליה זוזי זוזי: צא באחרונה. שאם תגוס תכנס לביתך בראשונה: אל תרבה בנגות. כלומר אל תהא רגיל לעשות בית [י] בפרהסיא במקום מגולה: משום מעשה שהיה. בדוד וכת שבע: משום ממון. שמזמנת לו ממונך: רווק. פנוי: תני

ולא אמר רב פפא אי לאו דרמאי שיברא לא אעיתרי. ובשילהי מלו עוברין (שם) קאמר רב פפא מי לאו דנסיבי כהנתא לא מיעתרי ר"ל להא והא גרמא ליה:

עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות. והא דאמרינן בפ"ב דביצה (דף טו.) דבהונאת שבות וימים טובים אם פותח פותחין לו היינו בשלו אם יש לו: דמשייך מקדושא לאבדלתא. שמוע שתייתו בשביל הבדלה ותימה דהא דוקא [יא] קידוש לילה קודם לכיבוד יום אבל הבדלה אינה קודמת [יב] ומפרש מורי הר"י דקידוש יום קבי כיבוד יום והכי איתא בירושלמי פרק שלשה שאכלו [יג] רבי יוסי בשם רבי יעקב ב"ר אלעזר מיזהו כיבוד יום בפה"ג:

גזייתא נינהו דשמטי סוסיא ואתו דברי להו. (וא"ל [יד]) רב לרב אסי לא תדור במתא דלא צניף בה סוסיא ולא נבח בה כלבא ואל תדור בעיר דריש מתא אסיא ולא תנסיב תרתי אי נסבת תרתי נסיב תלת. א"ל רב לרב כהנא הפוך בנבילתא ולא תיפוך במילי [טו] פשוט נבילתא בשוקא ושקיל אגרא ולא תימא כהנא אנא וגברא רבא אנא וסניא [טז] בי מלתא סלקת לאיגרא שירותך בהדך מאה קרי במתא בזוזא תותי כנפיך ניהוו א"ל רב לחייא בריה לא תשתי סמא ולא תשוור ניגרא ולא תעקר ככא ולא תקנא בחיויא ולא תקנא בארמאה תנו רבנן ג' אין מתקנאין בהן ואלו הן נכרי קטן ונחש קטן ותלמיד קטן מ"ט דמלכותייהו אחורי אודנייהו קאי. א"ל רב לאיבו בריה טרחי בך בשמעתא ולא מסתייע מילתא תא אגמרך מילי דעלמא [יז] אדחלא אכרעיך זבינך זבין כל מילי זבין ותחרט בר מחמרא דזבין ולא תחרט שרי כיסיך פתח שקיך קבא מארעא ולא בורא מיגרא תמרא בחלוזך לבית סודנא דהיט ועד כמה אמר רבא עד תלתא סאה אמר רב פפא אי לא דרמאי שכרא לא איעתרי א"ד אמר רב חסדא אי לא דרמאי שכרא לא איעתרי מאי סודנא אמר רב חסדא סוד נאה וגמילות חסדים אמר רב פפא כל אגב גביא בעי כל אשראי ספק אתי ספק לא אתי ודאתי מעות רעות נינהו. ג' דברים א"ר יוחנן משום אנשי ירושלים כשאתה יוצא למלחמה אל תצא בראשונה אלא תצא באחרונה כדי שתכנס בראשונה [יח] ועשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות [יט] והוי משתדל עם מי שהשעה משחקת לו (א"ר [כ]) שלשה דברים א"ר יהושע בן לוי משום אנשי ירושלים אל תרבה בגנות [כא] משום מעשה שהיה בתך בגרה שחרר עבדך ותן לה [כב] והוי זהיר באשתך מחתנה הראשון מ"ט רב חסדא אמר משום ערוה רב כהנא אמר משום ממון [כג] הא והא איתנהו. אמר רבי יוחנן שלשה מנוחלי העוה"ב אלו הן הדר בא"י והמגדל בניו לתלמוד תורה והמבדיל על היין במוצאי שבתות מאי היא דמשייר מקידושא לאבדלתא א"ר יוחנן שלשה מכריז עליהן הקב"ה בכל יום על רווק הדר בכרך ואינו חוטא ועל עני המחזיר אבידה לבעליה ועל עשיר המעשר פירותיו בצינעה רב ספרא רווק הדר בכרך הוה

19/06/2018 אתר

רשב"ם

גזייתא. כשהולכין במדוחות שבילי כרמים וסוסיהן משתמטין וכורחין דיישוב: דרישא אסיא. רופא [א], מפני שטורד ברפואותיו ואינו עוסק בצרכי ליבור: ולא תדור במתא דלא צניף בה סוסיא. כלומר שאין בה סוס, משום דהוי נטירותא דקרתא מגנדי לרדוף אחריהן ולתופסן: ולא תנסוב תרתי נשי. שלא תתיעלנה עליך רעה: נסיב תלת. שאם תתיעלנה השליטים, השליטים מגלה לך: פשוט נבילתא בשוקא. פשוט עורה נשכר: סלקת לאיגרא שירותך בידך. כשתגיע לדרך אפי' במקום קרוב, מזונותיך עמך: מאה קרי בזוזא תותי כנפיך להוי. תפילו המזונות בזול, יהיו עמך: לא תשתי סמא. אל תשתה סמים, מפני שנקבע להם ווסת ויהא לבך שולטך ותפסיד מעות, ואפילו לרפואה אל תיסתי אם אפשר לרפואה אחרת: לא תשוור ניגרא. פסיעה גסה, נוטלת [ב] מאור העיניים [ג]. ואית דמפרשי ניגרא אמת המים, ורגילין בני אדם לקפוץ מעבר זה לעבר זה לקצר דרכן: לא תעקר כבא. שן ממש, ומשום חולי, שאפופו תרפא [ד]: דמלכותייהו אחורי אודנייהו קיימין. כלומר עמידין ליגדל ותגדל לימתן וינקמו ממך: אדחלא אכרעך זבינך זבין. נעוד החול על רגלין כשנמת מן הדרך מכור מה שהנמת, כדי שתחזור מהרה ותקנה ותביא ותמכרנו: זבין ותיחרט. כלומר אם יוקיר יכול אתה להתחרט על שמהרת למכור: בר מחמרא. שמא חילו לא מכרו היה מחמיר: שרי כיסך ופתח שקיך. קבל המעות תחלה ותנס בתוך כיסך, ואח"כ פתח השק ותן ללוקח: קבא מארעא ולא בורא מיגרא. מוטב שילך למקום קרוב להשתכר דבר מועט, מלהשתכר הרבה במקום רחוק: תמרי בחלוזך לבי סודנא דהוצ. אם יש לך תמרים במותו כלי שנותנים בו תמרים, מהר לעשות מהם שכר, שאם תמתין תאכלם ובין כך ובין כך תפסיד: מאי סודנא. למה נקרא עושה שכר סודנא: סוד נאה היא, שהרי מתעשרין הימנה: וגמילות חסדים. יכול לתת הימנה לעניים לעשות מהן צדקה ותסד, שהרי אין זה קרן גדול: כל אגב גבייא בעיא. כל דבר שצריך לכתוב שטר עליו כגון מלוה ומתנה, גביית בעי, כלומר עדיין הוא צריך לגבות ויש בו טורח: מעות רעות. דפרע ליה ניהליה זוזי זוזי: צא באחרונה. שאם תגוס לביתך בראשונה. אל תרבה בגנות. כלומר אל תהי רגיל לעשות בית [ה] בפרהסיא במקום מגולה: משום מעשה שהיה. בדוד וכת שבע: משום ממון. שמזמנת לו ממונך: דמשייר מקידושא. שיש לו מעט יין ומונע שתייתו בשביל הבדלה: רווק. פנוי: תני

מסורת הש"ס עם הוספות

א) בבא בתרא קי. ע"ש, ב) לעיל קיב. שבת קיח. ע"ש, ג) [לעיל קיב.], ד) [עיין בפירוש רשב"ם בבא בתרא נח: ד"ה כי תמוה וע"ש נח.], ה) לעיל קיב. ועי' רש"י שם, ו) [נדרים דף מג:], ז) ברכות מג:, ח) [ד"ה אמר], ט) [לעיל קה:], י) ה"ה.

הגהות הב"ח

(א) גמ' משום ממון והא:

גליון הש"ס

גמ' דריש מתא אסיא. עי' תוס' ב"ב דף קי. ד"ה ולא תימא:

ליקוטי רש"י

ושקיל אגרא. כלומר הפסיטנה בשכר בשוק לעין כל ואין כאן חילול השם כלל ולא קרינא ביה ומצינו מהכו מות דדרשינן ליה בשם שבת (דף קיד.) בתלמיד חכם שיש רבב על בגדו חבל לעשות מלאכה להתפרנס אין כאן גנאי. ולא תימא כהנא אנא. כהן אני ומשוד וגנאי לי הדבר [רשב"ם ב"ב קי.]. ועשה שבתך חול. יעשה שבתו חול ולא יטיל על אחרים כעול שבמותיו [שבת קיח.]. והוי זהיר באשתך מחתנה הראשון. אומרי לה משום משד ואומרי לה משום ממון ואימא להו ואימא להו ומיהו הוא הדין לכל החתנים אלא שמן הראשון נראין ליזהר מפני יומר [ב"ב צח:].

הגהות וציונים

ה] [צ"ל א"ל] (גליון): ו] בכת"י וזילא בי מלתא וכ"ה בר"ח ובב"ב לפנינו: ז] בכת"י דזביני: ח] [ליתא בעין יעקב] (גליון): ט] ס"א בגגות (גליון). וכ"ה בר"ח ובכת"י וכ"ה ברשב"ם מכת"י (וכ"ה ישר, דק"ס): י] כל מילי (גליון): יא] נדצ"ל שם עושה השכר (כ"ה ברש"י שבע"י, וכ"ה ברשב"ם): יב] נדצ"ל ממנה (ברש"י שבע"י הימנה, וכ"ה ברשב"ם): יג] ברש"י שבע"י לעשות מעשיך (וכעי"ז ברשב"ם): יד] [ובבבא בתרא קי ע"א מפרש ר"ת בענין אחר ע"ש בתוספות ד"ה ולא] (גליון) דגריס במתא דרישא אסי כלומר שאתה בעצמך תהיה ראש ששמך רב אסי שלא תחבטל מחמת צרכי צבור. וכ"ה גי' הערוך: כ] בכת"י שנוטלת: ל] בכת"י שסופה להתרפאות: מ] [עיין מהרש"א בחידושי הלכות] (גליון):

עין משפט נר מצוה

סח א מיי' פ"י מהלכות מתנות עניים הלכה יח טור שו"ע יו"ד סימן רנה סעיף ח:

רבינו חננאל

אמר ליה רב לרב כהנא הפוך נבלה ולא תהפוך במילי. נטוש נבלה ושקול אגרא ולא תימא אנא גברא רבא וזילא בי מילתא. סלקת לאיגרא שירותיך בהדך. כלומר כבר סעודתך תהיה עמך. קרי בזוזא במתא ונזדמן לך קרא בשדה אל תזלזל בו אלא הביאהו בידך: אמר ליה רב לחייא בריה לא תשתה סמא דמתנהג גופך בהאי. ולא תשדי באיגרא כי המעלות מכחישות הגוף. ואל תעקר ככא מפני העין פי' ככא המכתש והוא אל צרם בלשון ישמעאל וכדכתיב (קהלת י"ב ג') ובטלו הטוחנות כי מיעטו כלומר אם יכאב לך אל תעקרהו שמא תכחש עיניך. ואל תקני בחויא ולא בארמאה שמא יפגעו בך. ולא תשוור ניגרא: אמר ליה רב לאיבו בריה טרחי בך בשמעתא ולא אסתייעא מילתא תא אגמרך מילי דעלמא. אדחלא דאורחא פי' בעודנו אבק הדרך על רגליך קודם שתרחצם בזבינך זבון. כל מילי זבין ואיחרט וכו': שלשה דברים צוה ר' יהושע אל תרבה בגגות משום מעשה שהיה מעשה דדוד שעלה על הגג וראה בת שבע ושלח ולקחה. ובתך בגרה שחרר עבדך ותן לה. הוי זהיר באשתך מחתנה ראשון או בעברה או בממון: א"ר יצחק שלשה מנוחלי העוה"ב הדר בארץ ישראל. והמגדל בנו לתלמוד תורה. והמשייר יין מן הקידוש כדי להבדיל עליו. שלשה הקב"ה מכריז עליהן על רווק הדר בכרך כגון ר' הושיעא ור' חנינא דהוו יתבי בשוק של זונות ולא מדלו עינייהו ומסתכלו בהו וכד אשתבעי אמרי הכי בחיי רבנן קדישי ארעא. ועל העשיר המעשר פירותיו בצינעה. ועל עני המחזיר אבדה לבעלה. רב ספרא רווק הדר בכרך הוה כו'. שלשה הקב"ה אוהבן מי שאינו כועס. ומי שאינו משתכר. ומי שאינו עומד על מדותיו.

הגמרא מביאה הנהגות שלימד רב את איבו בנו:
אָמַר לֵיהּ רַב לְאֵיבוּ בְּרֵיהּ, טָרְחִי בָּךְ בִּשְׁמַעְתָּא - טרחתי ללמד אותך תלמוד, **וְלָא מִסְתַּיַּיע מִילְּתָא** שתצליח בלימודך, **תָּא אַגְמְרָךְ מִילֵּי דְּעָלְמָא** - בא ואלמדך מענייני העולם. ודברים אלו אמר לו:
א. **אַדְחָלָא אַפַּרְעֵיךְ זְבִינָךְ זַבִּין** - כשעדיין החול על רגליך, דהיינו מיד שאתה בא עם הסחורה שקנית, מכור את סחורתך, כדי שתוכל מיד לקנות סחורה אחרת ולמוכרה. ב. **כָּל מִילֵּי זַבִּין וּתְחָרֵט** - כל דבר שמכרת ואחר כך התייקר הדבר אתה יכול להתחרט על כך שמיהרת למכור[יג], **בַּר מֵחַמְרָא דְּזַבִּין וְלָא תֵּחָרֵט** - חוץ מיין שאף אם מכרת והתייקר אחר כך אל תתחרט, שאם היית משתהה מלמכרו היה מחמיץ בידיך. ג. כשאתה בא למכור סחורה, קודם **שְׁרֵי כִּיסָּךְ** לקונה את הסחורה, ואל תמכור את סחורתך בהקפה אפילו ליום אחד[יד]. ד. **קַבָּא מֵאַרְעָא וְלָא כּוֹרָא מֵאִיגָּרָא** - עדיף להרויח קב מהארץ יותר מלהרויח כור [שהוא מאה שמונים קבים] מהגג, דהיינו עדיף להרויח ריוח מועט ממקום קרוב יותר מריוח מרובה במקום רחוק[טו]. ה. **תַּמְרָא בַּחֲלוּזָךְ** - אם יש לך תמרים בכלי המיועד לתמרים, **לְבֵית סוּדָנָא רְהִיט** - רוץ מהר לבית של עושה השכר לעשות מהם שכר, שאם לא תמהר אתה עלול לאכול את התמרים, ותפסיד את כל התמרים ולא יהיה לך במה לעשות שכר. מבררת הגמרא, **וְעַד כַּמָּה** תמרים יש למהר לעשות מהם שכר. מבארת הגמרא, **אָמַר רָבָא, עַד תְּלָתָא** [-שלש] **סְאָה.** אבל אם יש לו יותר משלש סאה, גם אם יאכלו מהם עדיין ישאר לו מספיק תמרים לעשות מהם שכר.

הגמרא מבארת את מעלת עשיית השכר:
אָמַר רַב פָּפָּא, אִי לָא דְּרַמַאי שְׁכְרָא - אם לא שהטלתי תאנים לעשות מהם שכר, **לָא אִיעַתְּרִי**[טז] - לא הייתי מתעשר[יז]. **אִיכָּא דְּאָמְרִי**, לא רב פפא אמר זאת, אלא **אָמַר רַב חִסְדָּא, אִי לָא דְּרַמַאי שְׁכְרָא לָא אִיעַתְּרִי.** מבארת הגמרא, **מַאי סוּדְנָא**[יח] - מדוע עושה השכר נקרא סודנא, **אָמַר רַב חִסְדָּא**, משום שיש בו **סוּד נָאֶה** - עצה טובה לעשות שכר שהרי יתעשר ממנו, **וְכֵן יֵשׁ בּוֹ גְּמִילוּת חֲסָדִים**, שכיון שאין צריך לקרן גדול, יכול לתת ממנו לעניים[יט] ומהשאר יעשה שכר[כ].

★

הגמרא מביאה הנהגות נוספות שאמר רב פפא:
אָמַר רַב פָּפָּא, כָּל אַגַּב - כל דבר שכותבים עליו שטר, כגון הלואה, עדיין **גְּבִיָּא בָּעֵי** - צריך לגבותו, ויש טורח בדברי[כא]. וכן **כָּל** מכירה **בַּאֲשָׁרַאי** - בהקפה[כב], **סָפֵק אָתֵי סָפֵק לָא אָתֵי** - ספק אם יבואו המעות או לא, **וְדַאָתֵי** - וגם כשבאים המעות, **מָעוֹת רָעוֹת נִינְהוּ**, כגון שפורע לו דינר דינר, ואינם נשמרים כמו סכום גדול.

★

הנהגות נוספות שאמר רבי יוחנן:
שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן מִשּׁוּם אַנְשֵׁי יְרוּשָׁלַיִם, א. **כְּשֶׁאַתָּה יוֹצֵא לַמִּלְחָמָה**[כג], **אַל תֵּצֵא בָּרִאשׁוֹנָה** - אל תצא בגדוד החיל הראשון שיוצא, **אֶלָּא תֵּצֵא בָּאַחֲרוֹנָה** - בגדוד החיל האחרון שיוצא, **כְּדֵי** שֶׁאם תצטרך לנוס מהמלחמה, אתה **תִּכָּנֵס בָּרִאשׁוֹנָה** לביתך[כד]. ב. **וַעֲשֵׂה שַׁבַּתְּךָ** כיום חול ואל תרבה בה באכילה, **וְאַל תִּצְטָרֵךְ לַבְּרִיּוֹת**, שאם אתה עני ויש לך מזון מועט לשבת, אל תקח מן התמחוי לצורך אכילה מרובה[כה]. ג. **וֶהֱוֵי מִשְׁתַּדֵּל** להתעסק יחד **עִם מִי שֶׁהַשָּׁעָה מְשַׂחֶקֶת לוֹ** - שהשעה משמחת אותו בהרווחת ממון רב[כו], לפי שמזלו הטוב ישפיע גם על המתעסק עמו.

★

הנהגות נוספות שאמר רבי יהושע בן לוי:
(אָמַר רַב) שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי מִשּׁוּם אַנְשֵׁי יְרוּשָׁלַיִם, א. **אַל תַּרְבֶּה בְּגִנּוֹת**[כז] - אל תהיה רגיל לעשות דבריך בפרהסיא במקום מגולה, **מִשּׁוּם מַעֲשֶׂה שֶׁהָיָה** בבת שבע, שרחצה על הגג, ודוד ראה אותה, ומחמת כן גרם להרוג את אוריה החיתי בעלה כדי לשאת אותה, כמבואר בנביא (שמואל ב' פי"ח)[כח]. ב. **בְּתְךָ בְּגָרָה** תמהר

שאינו נוקם ונוטר כנחש, אינו תלמיד חכם'. יעב"ץ (ד"ה שלשה). אולם בבן יהוידע (ד"ה ממנם) ביאר, שהחשש בתלמיד קטן הוא, אולי יצטרך לבא ללמוד בפניו, ויכלם על שהתגרה בו בקטנותו.

כו. רשב"ם (ד"ה זבין). ובפתח עינים (ד"ה כל) פירש, שהכוונה שיתחרט ויחזור בו מהמכירה, והיינו שמדובר לפני המכירה כשעדיין רק דיבר עם הקונה. ורב לשיטתו שאמר בבבא מציעא (מט:) דברים אין בהן משום מחוסרי אמנה. וכן כתב במצפה איתן (ד"ה ת"ל). ובאור החמה (ד"ה כל) פירש, שיעץ לו שיתנה לפני כל מכירה שיהיה יכול לחזור בו.

כז. בן יהוידע (ד"ה שדי). והקשה בקרבן תודה (ד"ה שרי), איך ציוה לו שלא יהיה גומל חסד עם הלוקחים. וביאר, שהדין הוא שאם היה אונאה במקח והמתין הלוקח בכדי שיראה לתגר או לקרובו שוב אינו יכול לתבוע את המוכר, אמנם הסכימו הפוסקים שזהו דווקא באופן שכבר נתן את המעות, אבל אם עדיין לא נתן את המעות, נאמן הלוקח לומר שלא ידע שהתאנה במיגו שהיה מכחיש את המכירה. ולכן אמר לו שקודם יקח את המעות ורק אחר כך יתן את הסחורה, ונפקא מינה לענין זה.

כח. רשב"ם (ד"ה קנם). והמהרש"א (מ"ח ד"ה קנם) פירש, שלימד אותו שעדיף לו לזרוע בקרקע שלו יותר מלקנות תבואה בשוק, ואף שאין לו בזריעה ריוח יותר מקניית תבואה. וכמו שאמר רב פפא ביבמות (סג.), משום שהזריעה מתברכת, ואינה כלה מהר.

כט. יש להעיר, וכי חסר להקב"ה דרכים להעשירו, הלא הרבה שלוחים למקום, ומדוע תלה זאת בעשיית השכר. וביאר בעין אליהו (ד"ה ממר - הלמצון), שכוונתו להמשך דברי הגמרא שאמרו שעושה השכר נקרא סודנא משום שיש בו סוד נאה וגמילות חסדים, וכוונתו היתה שהתעשר בזכות גמילות החסדים שעשה, שהיא מן הדברים שאוכלים פירותיהם בעולם הזה.

ל. לרב פפא היתה אומנות לעשות שכר שלא ביוקר, וגם שיהיה בריא לגוף, אבל כל עושי השכר אם עושים שלא ביוקר אינו בריא לגוף, ולכן רב פפא התעשר מכך. אבל אין לומר שכל אחד יהיה יכול לעשות שכר ולהתעשר. בן יהוידע (ד"ה ועוד).

לא. רשב"ם (ד"ה וגמילות). ובעיון יעקב (ד"ה וגמילות) כתב, שצדקה, היא לעניים ואילו גמילות חסדים האמורה כאן, היא אף לעשירים. ופירש, שעל ידי שמתעשר מכניס אורחים ועושה עמם גמילות חסדים. ובפנים מסבירות (ד"ה מאי) פירש, שהוא גמילות חסדים לעשירים, משום שבלא שהיה עושה שכר, היו צריכים לשתות יין, והיה קשה להם לתת עיניהם בכוס, וכן משום שיש שכר היין בזול. וכן הוא גמילות חסדים לעניים, שבלא זה היו צריכים לשתות מים, שלא היה להם להוציא מעות לקנות יין.

לב. רשב"ם (שם). והמהרש"א (מ"ח ד"ה פוד) פירש, שעל ידי שיתעשר יהיה יכול לעשות גמילות חסדים.

לג. רשב"ם (ד"ה כל). והמהרש"א (מ"ח ד"ה גנייהו) פירש, שאף אם משעבד לך מטלטלין אגב קרקע, עדיין צריך גביה, ויכול הוא להפסידם או להביאם למי שאינך יכול לגבות ממנו. ובבן יהוידע (ד"ה כל ממנ) פירש, שהקונה מטלטלין בקנין אגב קרקע, כמו ששנינו (קידושין כו.) נכסים שאין להם אחריות נקנין עם נכסים שיש להם אחריות בכסף ובשטר ובחזקה, עדיין לא חלה הקניה עד שיגבה מעותיו, וכדעת רש"י והרמב"ן והרשב"א (קידושין כו. ד"ה ת"ל). וזה הכוונה 'כל אגב גביא בעי', שלקנין אגב צריך עדיין גביית מעות כדי שיחול הקנין. אולם הרי"ף (שם) והרמב"ם (מכירה פ"ג ה"ח) סוברים שקונה את המטלטלין באגב אף בלי מעות. ובפנים מסבירות (ד"ה מר"פ) גם פירש על קנין אגב, וביאר ד'גביא בעי' היינו שצריך שהמטלטלין יהיו על הקרקע, שהוא נידון במסכת קידושין האם צריך שיהיו צבורים.

לד. ראה רש"י בבבא בתרא (כג. ד"ה מיתי), שביאר שאשראי היינו מכירה באמנה.

לה. היינו במלחמת הרשות, שאילו במלחמת מצוה, הרי עוסק במצוה ושליחי מצוה אינם ניזוקים. או שאף במלחמת מצוה, לפי ששכיח ההיזק יש לחשוש אף בשליחי מצוה, וצריך זכות גדולה למי שיוצא בראש הצבא. יעב"ץ (ד"ה למלחמה).

לו. רש"י (ד"ה נפ) ורשב"ם (ד"ה כדי). והקשה המהרש"א (מ"ח ד"ה תנח), אם הטעם משום סכנה, היה צריך לפרש משום שיש סכנה להיות ראשון מול פני המלחמה. ועוד, אם כולם ילכו בסוף, מי ילך בראשונה. ותירץ בבן יהוידע (ד"ה כשמתה), שאין הכוונה שיצא בסוף הגדוד, שהרי אין באפשרותו לעשות דבר זה, שדבר זה מחליטים ראשי הצבא, ואת הגיבורים והפקחים הם שמים ראשונים, אלא הכוונה שבודאי אין כל החיילים יוצאים בגדוד אחד, אלא מחלקים אותם לכמה גדודים, ועל זה יעץ לו שישמיט עצמו ויתחבר לגדוד שיוצא אחרון. ובשדה יצחק (ערך"י ד"ה נפ) פירש, שמדובר על היוצא מעצמו ומרצונו אחרי המלחמה, שאין בו סכנה, אבל בעלי המלחמה עצמם אף היוצא באחרונה אינו יכול לנוס מעצמו, שהרי הם מעמידים זקיפים המקפחים את הבורח מן המלחמה.

לז. ומה ששנינו (גיטין טז.) לענין הוצאות שבת אם מוסיף מוסיפין לו, היינו בשלו אם יש לו, אבל אין הכוונה שיקח משל אחרים. תוספות (ד"ה עשה) עפ"י מהרש"א (נמוסי שם). ומה ששנינו (גיטין טו:) לוו עלי ואני פורע, ראה לעיל (קיג.) בהערה.

לח. ש'משחקת' הוא מלשון שחוק ושמחה. בן יהוידע לעיל (קיג. ד"ה והוי). ועוד פירש, מלשון טפח שוחק, דהיינו מרווח, שכך ימיו כפולים באיכות מחמת רוב טובה.

לט. המהרש"א (מ"ח ד"ה נפ) כתב שיש לגרוס 'בגגות', והיינו במקום מגולה, וכן היה במעשה עם בת שבע בסמוך שרחצה על הגג.

מ. רשב"ם (ד"ה נפ, ד"ה מסוס). ובפנים מסבירות (ד"ה נפ) פירש, אל תרבה בגנות אחרים, משום מעשה שהיה שאמרו לרב יהודה על אדם שהיה קורא לאנשים עבדים, וקרא עליו רב יהודה שהוא עבד, משום שכל הפוסל במומו פוסל, כמבואר בקידושין (ע.).

מסורת הש"ס
עם הוספות

ח) גמ' גזייתא. ע"ש, ג) לעיל קיב. שבת קיח. ע"ש, ג) [לעיל קיב.], ד) [עיין בפירוש רש"י שבת נמרא לח: ד"ה בי חמוה וע"ש לח.], ה) לעיל קיב. ועי' רש"י שם, ו) [נדרים דף מג:], ז) ברכות מג:, ח) [ד"ה אמר], ט) [לעיל קה:], י) ה"ה.

הגהות הב"ח

(ח) גמ' משום ממון והא:

גליון הש"ם

גמ' דריש מתא אסיא. עי' תוס' ב"ב דף קי. ד"ה ולא תימא:

הגהות וציונים

ח] [צ"ל א"ל] (גליון): ט] בכת"י וזילא בי מלתא וכ"ה בר"ח ובב"ב לפנינו: י] בכת"י דזביני: יא] [ליתא בעין יעקב] (גליון): יב] ס"א בגגות (גליון). וכ"ה בר"ח ובכת"י וכ"ה ברשב"ם מכת"י (וכ"ה ישר. דק"ס): יג] כל מילי (גליון): יד] נדצ"ל שם עושה השכר (כ"ה ברש"י שבע"י, וכ"ה ברשב"ם): טו] נדצ"ל ממנה (ברש"י שבע"י היא, וכ"ה ברשב"ם): טז] ברש"י שבע"י לעשות מעשיך (וכעי"ז ברשב"ם): יז] [ובבבא בתרא קי ע"א מפרש ר"ת בענין אחר ע"ש בתוספות ד"ה ולא] (גליון) דגריס במתא דרישא אפי כלומר אוצר החכמה בעצמך תהיה ראש ששמך רב אסי שלא תתבטל מחמת צרכי צבור, וכ"ה גי' הערוך: יח] בכת"י שנוטלת: יט] בכת"י שסופה להתרפאות: כ] [עיין מהרש"א בחידושי הלכות] (גליון):

עין משפט
נר מצוה

סח א מיי' פ"י מהלכות מתנות עניים הלכה יח טור שו"ע יו"ד סימן רנה סעיף ח:

רבינו חננאל

אמר ליה רב לרב כהנא הפוך נבלה ולא תהפוך במילי. נטוש נבלה ושקול אגרא ולא תימא אנא גברא רבא וזילא בי מילתא. סלקת לאיגרא שירותיך בהדך. כלומר כבר סעודתך תהיה עמך. קרי בזוזא במתא ונזדמן לך קרא בשדה אל תזלזל בו אלא הביאהו בידך: אמר ליה רב לחייא בריה לא תשתה סמא דמתנהג גופך בהאי. ולא תשדי באיגרא כי המעלות מכחישות הגוף. ואל תעקר ככא מפני העין פי' ככא המכתש והוא אל צרם בלשון ישמעאל וכדכתיב (קהלת י"ב ג') ובטלו הטוחנות כי מיעטו כלומר אם יכאב לך אל תעקרהו שמא תכחש עינך. ואל תקני בחויא ולא בארמאה שמא יפגעו בך. ולא תשוור ניגרא: אמר ליה רב לאיבו בריה טרחי בך בשמעתא ולא אסתייעא מילתא תא אגמרך מילי דעלמא. אדחלא דאורחא פי' בעודנו אבק הדרך על רגליך קודם שתרחצם זבינך זבון. כל מילי זבין ואיחרט וכו': שלשה דברים צוה ר' יהושע אל תרבה בגגות משום מעשה שהיה מעשה דדוד שעלה על הגג וראה בת שבע ושלח ולקחה. ובתך בגרה שחרר עבדך ותן לה. הוי זהיר באשתך מחתנה ראשון או בעברה או בממון: א"ר יצחק שלשה מנוחלי העוה"ב הדר בארץ ישראל. והמגדל בנו לתלמוד תורה. והמשייר יין מן הקידוש כדי להבדיל עליו. שלשה הקב"ה מכריז עליהן על רווק הדר בכרך כגון ר' הושיעא ור' חנינא דהוו יתבי בשוק של זונות ולא מדלו עינייהו ומסתכלו בהו וכד אשתבעי אמרי הכי בחיי רבנן קדישי ארעא. ועל העשיר המעשר פירותיו בצינעה. ועל עני המחזיר אבדה לבעלה. רב ספרא רווק הדר בכרך הוה כו'. שלשה הקב"ה אוהבן מי שאינו כועס. ומי שאינו משתכר. ומי שאינו עומד על מדותיו.

משנת ראשונים

ואל תדור בעיר דריש מתא אסיא. כלומר שתהיה אתה ראש שיבטלוך מתלמודך, וכן בתוס', אבל רש"י ז"ל היה מפרש שראשה רופא כי מתוך טרדתו פושע בחולים. [הריטב"א, בבא בתרא קי.]

ולא תימא כהנא אנא וגברא רבא אנא. משמע שלא היה כהן

גזייתא. כשהולכין במצולות שבילי כרמים וסוסיהן משתמטין מכאן ומכאן בייסוד, חתו ודברי להו: שראשה אסיא. רופא, ואמרי לה תלמיד חכם[ח], ותרוייהו חד טעמא: סוסיא. משום דהוה נטירותא דקרתא מחויבים ומגנדים: ולא תינסב תרי. נשים, שמא תתיעלנה עלין רעה: נסיב תלת. שמא תתיעלנה, השליכית מגלה לך: פשוט נבילתא. הפשט עורה: סלקת לאיגרא שירותך בהדך. כשתגע לדרך תפילו קרובה, גע ומזונותיך עמך: מאה קרי בזוזי תותי כנפיך להוו. תפילו המזונות בזול, תע"פ כן הוליכס עמך: לא תשתי סמא. לא תלמד לשתות סמים, מפני שתקבע להון ווסת ויהא לבך שולנך ותפזר מעות. ל"ג לא תהא רגיל לשתות סממנים, כדאמר (לעיל מג:) (כולהו סקייני[ז]) דמעלי להאי קשה להאי: לא תשוור ניגרא. פסיעה גסה, שנוטלת מאור עיניס[ט]: ולא תעקר כבא. אין ממש, משום חולי: דמלכותייהו אחורי אודנייהו קיימי. כלומר עתידין ליגדל ותגדל תימתן וינקמו ממך: אדחלא אכרעך זבינך זבין. נעוד שהמול על רגלין כשנמת מן הדרך מכור מה שהנמת, כדי שתחזור מהרה ותקנה ותניח ותמכרנו: זבין ותיחרט. כלומר אם יוקיר יכול אתה להתחרט על שמהרת למכור: בר מחמרא. שמא תילו לא מכרו היה מחמין: שרי כיסך ופתח שקיך. קבל המעות תחלה ותנס נמוך כיסך, ואח"כ פתח השק ותנס לוקח: קבא מארעא ולא כורא מאיגרא. מוטב שילך למקום קרוב להשתכר דבר מועט, מלהשתכר הרבה במקום רחוק: תמרי בחלוזך לבי סודנא רהוטי. אם יש תמרים נמותו כלי שנותנין בו תמרים, מהר לעשות מהם שכר, שמא תמתין תחלכס ואין כך ואין כך תפסיד: מאי סודנא. למה נקרא עושה שכר סודנא: סוד נאה. עלה טובה היא, שהרי מתעשרין הימנה: וגמילות חסדים. יכול לתת הימנה[כ] לעניים ולעשות לדקה ותסד: כל אגב גביא בעיא. כל דבר שצריך לכתוב שטר עליו כגון מלוה ותמנה, גביית נעיי גבית, כלומר עדיין עומד הוא לגבות ויש לו טורח בו: מעות רעות. דפרע להו נהלייהו זוזי זוזי: צא באחרונה. שמא תגוס תכנס לביתך נרשעונה: אל תרבה בגגות. כלומר אל תהא רגיל לעשות בית[כא] בפרהסיא במקום מגולה: משום מעשה שהיה. בדוד ובת שבע: משום ממון. שמזדמנת לו ממונך: רווק. פנוי:

תני

רשב"ם

גזייתא. כשהולכין במצולות שבילי כרמים וסוסיהן משתמטין ובורחין בייסוד: דרישא אסיא. רופא[ל], מפני שטרוד ברפואותיו ואינו עוסק בצרכי ציבור: ולא תדור במתא דלא צניף בה סוסיא. כלומר שאין בה סוס, משום דהוי נטירותא דקרתא מגנדי לרדוף אחריהן ולתופסן: ולא תנסוב תרתי נשי. שלא תתיעלנה עליך רעה: נסיב תלת. שמא תתיעלנה השמיס, השליכית מגלה לך: פשוט נבילתא בשוקא. פשוט עורה כשכר: סלקת לאיגרא שירותך בידך. כשתגע לדרך אפי' במקום קרוב, מזונותיך עמך: מאה קרי בזוזא תותי כנפיך להוי. אפילו המזונות בזול, יהיו עמך: לא תשתי סמא. אל תשתה סמים, מפני שנקבע להס ווסת ויהא לבך שולנך ותפסיד מעות, ואפילו לרפואה אל תיסחי אס אפשר לרפואה אחרת: לא תשוור ניגרא. פסיעה גסה, נוטלת[כ] מאור העיניס[ט]. ואית דמפרשי ניגרא אמת המים, ורגילין בני אדם לקפוץ מעבר זה לעבר זה לקצר דרכן: לא תעקר כבא. אין ממש, ומשום חולי, שסופו תרפא[כא]: דמלכותייהו אחורי אודנייהו קיימין. כלומר עתידין ליגדל ותגדל תימתן וינקמו ממך: אדחלא אכרעך זבינך זבין. נעוד החול על רגלין כשנמת מן הדרך מכור מה שהנמת, כדי שתחזור מהרה ותקנה ותניח ותמכרנו: זבין ותיחרט. כלומר אם יוקיר יכול אתה להתחרט על שמהרת למכור: בר מחמרא. שמא תילו לא מכרו היה מחמין: שרי כיסך ופתח שקיך. קבל המעות תחלה ותנס נמוך כיסך, ואח"כ פתח השק ותנס לוקח: קבא מארעא ולא כורא מאיגרא. מוטב שילך למקום קרוב להשתכר דבר מועט, מלהשתכר הרבה במקום רחוק: תמרי בחלוזך לבי סודנא רהוטי. אם יש תמרים נמותו כלי שנותנין בו תמרים, מהר לעשות מהם שכר, שמא תמתין תחלכס ואין כך ואין כך תפסיד: מאי סודנא. למה נקרא עושה שכר סודנא: סוד נאה. עלה טובה היא, שהרי מתעשרין הימנה: וגמילות חסדים. יכול לתת הימנה לעניים לעשות מהן לדקה ותסד, שהרי אין זה קרן גדול: כל אגב גביא בעיא. כל דבר שצריך לכתוב שטר עליו כגון מלוה ותמנה, גביית נעי, כלומר עדיין הוא צריך לגבות ויש לו טורח: מעות רעות. דפרע ליה ניהליה זוזי זוזי: כדי שתכנם בראשונה. אם יש תגוס: אל תרבה בגגות. כלומר אל תהי רגיל לעשות בית[כב] בפרהסיא במקום מגולה: משום מעשה שהיה. דדוד ובת שבע, דכתיב (שמואל ב יא) וילך (והנה) אשה רוחצת מעל הגג: משום ממון. שמזדמנת לו ממונך: דמשייר מקידושא. שיש לו מעט יין ומונע שמייתו בשביל הבדלה: רווק. פנוי:

תני

והא דאמרינן בפ"ק דקדושין (דף ח.) רב כהנא שקל סודרא בפדיון הבן בשביל אשתו היה לוקח כדאמרינן (חולין דף קלב.) רב כהנא הוה אכיל בשביל אשתו והא דאמר (לקמן קיג.) א"ל רב לרב כהנא פשוט נבילתא בשוקא ושקול אגרא ולא תימא כהנא [וגברא] רבא אנא לא בשביל שהיה כהן אלא שכך היה שמו. [תוספות, לעיל מט:] וא"ת והא לאו כהן הוא כדאמרינן בפרק הזרוע רב כהנא אכיל בשביל אשתו, ויש מפרשים דתרי רב כהנא נינהו, ואין צורך דכהנא אנא לשון חשיבות הוא, א"נ שזה משל הוא שלא יאמר כל אדם כהן אני. [הריטב"א, בבא בתרא קי.] ולא תעקר כבא. נתור ככי ושיני, מכאן משמע דככי לא הוי החניכיים שקורין יינציב"ש שאותן אין דרכן ליפול כדאשכחן בערבי פסחים (דף קיג.) א"ל רב לבריה לא תשתי סמא ולא תעקור ככי אלא ככי הם השינים האחרונים הטוחנים המאכל ושינים הם השינים שלפנים וכן (איוב יג) על מה אשא בשרי בשיני מתרגמינן אטול בסרי בככי. [תוספות, חולין נט:] והוי זהיר באשתך מחתנה הראשון. ומיהו הוא הדין לכל החתנים אלא שמן הראשון צריך ליזהר חמיו יותר. [רשב"ם, בבא בתרא צח:] דמשייר מקידושא לאבדלתא. הלכך מאן דאית ליה חד כסא ולית ביה שיעור קידושא ואבדלתא שבק ליה לאבדלתא וקידושא מקדש אריפתא דכי תקינו רבנן אבדלתא אחמרא תקינו. [טור אורח חיים סימן רצו]

להשיאה, ואם אינך מוצא להשיאה, **שַׁחְרֵר עַבְדְּךָ**, **וְתֵן לָהּ** את העבד שישאנה[מא]. ג. **וֶהֱוֵי זָהִיר בְּאִשְׁתְּךָ מֵחֲתָנָה הָרִאשׁוֹן**[מב], שסתם חמות אוהבת את חתנה[מג]. מבררת הגמרא, **מַאי טַעֲמָא** - איזה קלקול יכול לבא מכך. מבארת הגמרא, **רַב חִסְדָּא אָמַר, מִשּׁוּם עֶרְוָה** - שמא יבואו לידי זנות[מד]. **רַב כַּהֲנָא אָמַר, מִשּׁוּם מָמוֹן** - שמבזבזת עבורו את ממונך. מסיקה הגמרא, **הָא וְהָא אִיתְּנְהוּ** - שני החששות ישנם, גם משום ערוה וגם משום ממון.

★

הגמרא מבארת מי הם נוחלי עולם הבא:

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, שְׁלֹשָׁה הם **מְנוֹחֲלֵי הָעוֹלָם הַבָּא**[מה], **וְאֵלּוּ הֵן**, א. **הַדָּר בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל**[מו]. ב. **וְהַמְגַדֵּל בָּנָיו לְתַלְמוּד תּוֹרָה**[מז]. ג. **וְהַמַּבְדִּיל עַל הַיַּיִן בְּמוֹצָאֵי שַׁבָּתוֹת**[מח]. מבררת הגמרא, **מַאי הִיא** - מה הכוונה המבדיל על היין שזוכה בכך לנחול עולם הבא. מבארת הגמרא, דְּמונע שתייתו בסעודה **וּמְשַׁיֵּיר** את היין הנשאר **מְקִידּוּשָׁא לְצורך אַבְדָּלְתָּא**[מט].

★

הגמרא מביאה שלשה שהקב"ה מכריז עליהם לשמרם מן המזיקים: **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, שְׁלֹשָׁה מַכְרִיז עֲלֵיהֶן הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לשבח**[נ] **בְּכָל יוֹם**, שיזהרו המזיקים מלהזיק להם[נא], משום שאף שהעבירה מזומנת לפניהם הם מתגברים עליה[נב]. א. **עַל רָווּק** [-פנוי] **הַדָּר בְּכִרְכָּךְ** - בעיר גדולה, ויש לו נסיונות לחטוא, **וְאֵינוֹ חוֹטֵא**. ב. **וְעַל עָנִי** הַמוצא אבידה ובידו לקחתה לעצמו, ואף על פי כן **מַחֲזִיר** את **הָאֲבֵידָה לְבָעֲלֶיהָ**. ג. **וְעַל עָשִׁיר** הַמְעַשֵּׁר **פֵּירוֹתָיו בְּצִינְעָה**, אף על פי שיודע שיכבדוהו אם יעשר בפרהסיא[נג].

הגמרא מביאה מעשה בענין זה: **רַב סַפְרָא, רָווּק הַדָּר בְּכִרְכָּךְ הָווּ,**

מא. ע"פ רש"י (דברי הימים ב' ג לה). ואף שהמשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר (ויקרא כה מו) 'לעולם בהם תעבודו', כל טעם האיסור הוא משום שאסור לתת להם מתנת חנם, ולכן במקום מצוה שמשחררם לצרכו, לא גזרו. כמו שמצינו שרבי אליעזר שחרר את עבדו כדי להשלימו לעשרה, כמבואר בגיטין (מ:). גליוני הש"ס (ד"ה נמן) עפ"י הר"ן (גיטין שם).

מב. הוא הדין שיש להזהר מכל החתנים, אלא שבמיוחד יש להזהר מחתנה הראשון. רשב"ם (ב"ב נה: ד"ה ני).

מג. רש"י (קידושין יג: ד"ה ועל תמנת).

מד. הרמב"ם (איסורי ביאה פכ"ו הט"ו) כתב, שאסרו חכמים שידור בבית חמיו, שזו עזות פנים היא. וכתב הראב"ד, שאם יחד לו בית משכב מותר. וכתב המגיד משנה, שעל זה סמכו היום אלו שנוהגים כך. ובתוספות (קידושין יג:) ביארו על מה סומכים המקילים בזה, כיון שניכר שלא גרים שם בשביל חמותם, אלא כדי שלא יצטרכו לשלם שכירות הבתים.

מה. בעין אליהו (ד"ה ח"כ) ביאר, שנקט דווקא את שלושת הדברים האלו, משום שרבי יוחנן לשיטתו במדרש רבה (שה"ש ח י) שגינה את יושבי בבל, וסבר שמצוה לדור בארץ ישראל. וכן אמר (ב"ב קטז.) שכל מי שאינו מניח תלמיד, הקב"ה מתמלא עליו עברה. ולכן אמר את שני הדברים האלו. והוסיף שם המגיה, שאמר רבי יוחנן בשבועות (יח:) המבדיל על היין במוצאי שבתות הויין לו בנים זכרים, נמצא שאם מבדיל על היין זוכה לבנים, ויכול לגדלם לתורה, ועל ידי שלשה דברים אלו זוכה לנחול עולם הבא.

מו. חז"ל אמרו שלשה נקנים על ידי יסורים, תורה ארץ ישראל ועולם הבא, והדר בארץ ישראל קנה אותה כבר ביסורים, וממילא הוא מנוחלי עולם הבא. בן יהוידע (ד"ה שלשה מנוחלי).

מז. ועל ידי שהבן לומד תורה מזכה את אביו לנחול עולם הבא. בן יהוידע (שם).

מח. ששבת היא מעין עולם הבא, והיין מרמז על יין המשומר, ולכן המכבד את השבת ביציאתה ביין זוכה לנחול עולם הבא. בן יהוידע (שם).

מט. אבל קידוש עצמו קודם להבדלה. מהרש"א בביאור דברי התוספות (ד"ה דמצייר). אולם הביא שדעת הטור (או"ח סוף סי' רלו) שאם יש לו יין רק לכוס אחת, אינו מקדש על היין אלא על הפת, ומשייר את היין להבדלה. והפרישה (שם ס"ק טו) פירש, שיש לו יין בריוח, והכוונה שעדיף להשאיר מכוס של קידוש להבדלה, שכיון שעשה בו מצוה אחת יעשה בו מצוה שניה.

נ. על פי רשב"ם (להלן ע"ג ד"ה תני).

נא. מהרש"א (ח"א ד"ה ג'). ובעיון יעקב (ד"ה ג') פירש, ששלשה אלו מתגברים על יצרם מאד, וממילא יצרם מתגבר עליהם, כמו שאמרו (סוכה נב.) כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו, ואלמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול להתגבר עליו, ולכן מכריז עליהם הקב"ה בעצמו להזהר בהם. ובעין אליהו (ד"ה שלשה) פירש, שהקב"ה מכריז ומפרסם מעשיהם הטובים.

נב. ואף שיש שכובשים את יצרם יותר מאלו, מכל מקום עיקר התאוה היא היוצאת ממירוץ הטבעי והתאוה גוברת עליו ביתר עוז ובידו לעשותו. ענף יוסף (ד"ה ממר).

נג. ענף יוסף (שם). ובפרשת דרכים (דרוש כח) פירש, שהחידוש הוא שאף שחס על ממונו, שיש לו הרבה מעשרות, והוא יכול למצוא תחבולות להפטר מהמעשר, ולא יהא בכך זלזול כיון שמעשר בצנעה, אף על פי כן אינו עושה כן אלא מעשר פירותיו.

מסורת הש"ס
עם הוספות

ח) גמ' מגילה קי. ע"ש, ט) לעיל קיב. שבת קיח. ע"ש, ג) [לעיל קיב.], ז) [עיין בפירוש רש"י שבת מגילה לח: ד"ה בי חמוה וע"ש לח.], ה) לעיל קיב. ועי' רש"י שם, ו) [נדרים דף מג:], ז) ברכות מג:, ח) [ד"ה אמר], ט) [לעיל קה:], י) ה"ה.

הגהות הב"ח

(ח) גמ' משום ממון והא:

גליון הש"ס

גמ' דריש מתא אסיא. עי' תוס' ב"ב דף קי. ד"ה ולא תימא:

הגהות וציונים

ס] [צ"ל א"ל] (גליון): ע] בכת"י וזילא בי מלתא וכ"ה בר"ח ובב"ב לפנינו: ג] בכת"י דזביני: ר] [ליתא בעין יעקב] (גליון): ה] ס"א בגגות (גליון). וכ"ה בר"ח ובכת"י וכ"ה ברשב"ם מכת"י (וכ"ה ישר, דק"ס): ו] כל מילי (גליון): ז] נדצ"ל שם עושה השכר (כ"ה ברש"י שבע"י, וכ"ה ברשב"ם): ח] נדצ"ל ממנה (ברש"י שבע"י היכנה, וכ"ה ברשב"ם): ט] ברש"י שבע"י לעשות מעשיך (וכעי"ז ברשב"ם): י] [ובבבא בתרא קי ע"א מפרש ר"ת בענין אחר ע"ש בתוספות ד"ה ולא] (גליון) דגריס במתא דרישא אפי כלומר שאתה בעצמך תהיה ראש ששמך רב אסי שלא תתבטל מחמת צרכי צבור, וכ"ה גי' הערוך: כ] בכת"י שנוטלת: ל] בכת"י שסופה להתרפאות: מ] [עיין מהרש"א בחידושי הלכות] (גליון):

19/06/2018 אוצר החכמה

עין משפט
נר מצוה

סח א מיי' פ"י מהלכות מתנות עניים הלכה יח טור שו"ע יו"ד סימן רנה סעיף ח:

רבינו חננאל

אמר ליה רב לרב כהנא הפוך נבלה ולא תהפוך במילי. נטוש נבלה ושקול אגרא ולא תימא אנא גברא רבא וזילא בי מילתא. סלקת לאיגרא שירותיך בהדך. כלומר כבר סעודתך תהיה עמך. קרי בזוזא במתא ונזדמן לך קרא בשדה אל תזלזל בו אלא הביאהו בידך: **אמר ליה רב לחייא בריה לא תשתה סמא** דמתנהג גופך בהאי. **ולא תשדי באיגרא** כי המעלות מכחישות הגוף. **ואל תעקר ככא מפני העין** פי' ככא המכתש והוא אל צרם בלשון ישמעאל וכדכתיב (קהלת י"ב ג') ובטלו הטוחנות כי מיעטו כלומר אם יכאב לך אל תעקרהו שמא תכחש עינך. ואל תקני בחויא ולא בארמאה שמא יפגעו בך. ולא תשוור ניגרא: **אמר ליה רב לאיבו בריה** טרחי בך בשמעתא ולא אסתייעא מילתא תא אגמרך מילי דעלמא. **אדחלא דאורחא** פי' בעודנו אבק הדרך על רגליך קודם שתרחצם זבינך זבון. כל מילי זבין ואיחרט וכו': **שלשה דברים צוה ר' יהושע** אל תרבה בגגות משום מעשה שהיה מעשה דדוד שעלה על הגג וראה בת שבע ושלח ולקחה. ובתך בגרה שחרר עבדך ותן לה. הוי זהיר באשתך מחתנה ראשון או בעברה או בממון: **א"ר יצחק שלשה מנוחלי העוה"ב** הדר בארץ ישראל. והמגדל בנו לתלמוד תורה. והמשייר יין מן הקידוש כדי להבדיל עליו. **שלשה הקב"ה מכריז עליהן** על רווק הדר בכרך כגון ר' הושיעא ור' חנינא דהוו יתבי בשוק של זונות ולא מדלו עינייהו ומסתכלו בהו וכד אשתבעי אמרי הכי בחיי רבנן קדישי ארעא. ועל העשיר המעשר פירותיו בצנעה. ועל עני המחזיר אבדה לבעלה. רב ספרא רווק הדר בכרך הוה כו'. **שלשה הקב"ה אוהבן** מי שאינו כועס. ומי שאינו משתכר. ומי שאינו עומד על מדותיו.

משנת ראשונים

ואל תדור בעיר דריש מתא אסיא. כלומר שתהיה אתה ראש שיבטלוך מתלמודך, וכן בתוס', אבל רש"י ז"ל היה מפרש שראשה רופא כי מתוך טרדתו פושע בחולים. **[הריטב"א, בבא בתרא קי.]**

ולא תימא כהנא אנא וגברא רבא אנא. משמע שלא היה כהן

גזייתא. כשמהלכים במדוחות שבילי כרמים וסוסיהן משתמטין מכאן ומכאן דייסוד, אתו ודברי להו: **שראשה אסיא.** רופא, ואמרי לה תלמיד חכם[ה], ותרוייהו חד טעמא: **סוסיא.** משום דהוא נטירותא דקרתא מאויבים ומגנבים: **ולא תינסב תרי.** נשים, שמא תתיעלנה עליך רעה: **נסיב תלת.** שמא תתיעלנה, השליכית מגלה לך: **פשוט נבילתא.** הפשט עורה: **סלקת לאיגרא שירותך בהדך.** כשאתה לדרך אפילו קרובה, לא ומזונותיך עמך: **מאה קרי בזוזי תותי כנפיך להוו.** אפילו המזונות בזול, אע"פ כן הוליאם עמך: **לא תשתי סמא.** לא תלמד לשתות סמים, מפני שמקצע להון ווסת ויהא לבך שוחק ותפזר מעות. ל"ח לא תהא רגיל לשתות סממנים, כדאמר (לעיל מג:) (כולהו שקייני[ו]) למעלי להאי קשה להאי: **לא תשוור ניגרא.** פסיעה גסה, שנוטלת מאור עיניים[ז]: **ולא תעקר ככא.** שן ממש, משום מולי: **דמלכותייהו אחורי אודנייהו קיימי.** כלומר עתידין לגדל ותגדל מימתן וינקמו ממך: **אדחלא** על כרעך זבינך זבין. נעוד שהמול על רגליך כשנמת מן הדרך מכור מה שהנמת, כדי שתחזור מהרה ותקנה ותניח ותחרט: **שרי כיסך ופתח שקך.** כלומר תקבל תחלה המעות ותנס בכיסך, ואחר כך פתח השק ותן המתוקה ללוקחים: **קבא מארעא ולא כורא מאיגרא.** כלומר טוב לילך למקום קרוב ולהשתכר מעט, מלהשתכר הרבה במדינת היס: **תמרי בחלוזך לבי סודנא רהוט.** שם יש לך תמרים נאותו כלי שנותנים בו תמרים, רוץ מיד לבית עושה שכר לעשות מהם לעניים ולעשות מהן לדקה ומסך: **כל אגב גביא בעיא.** כל דבר שצריך לכתוב שטר עליו כגון מלוה ומחנה, נעייל נעיל, כלומר עדיין עומד הוא לגבות ויש לו טורח בו: **מעות רעות.** דפרע להו נהלייהו זוזא זוזא: **צא באחרונה.** שאם תנוס תכנס לביתך נרשעונה: **אל תרבה בגנות.** כלומר אל תהא רגיל לעשות בית[ט] בפרהסיא במקום מגולה: **משום מעשה שהיה.** בדוד ובת שבע: **משום ממון.** שמזומנת לו ממעון: **רווק.** פנוי:

תני

רש"ם

גזייתא. כשהולכין במדוחות שבילי כרמים וסוסיהן משתמטין ובורחין דייסוד: **דרישא אסיא.** רופא[י], מפני שטרוד בתרופותיו ואינו עוסק בצרכי ליבור: **ולא תדור במתא דלא צניף בה סוסיא.** כלומר שאין בה סוס, משום דהוי נטירותא דקרתא מגנבי לרדוף אחריהן ולתופסן: **ולא תנסוב תרתי נשי.** שלא תתיעלנה עליך רעה: **נסיב תלת.** שאם תתיעלנה השליכית מגלה לך: **פשוט נבילתא בשוקא.** פשוט עורה כשכר: **סלקת לאיגרא שירותך בידך.** כשאתה לדרך אפי' במקום קרוב, מזונותיך עמך: **מאה קרי בזוזא תותי כנפיך להוי.** אפילו המזונות בזול, יהיו עמך: **לא תשתי סמא.** אל תשתה סמים, מפני שנקבע להס ווסת ויהא לבך שוחק ותפסיד מעות, ואפילו לרפואה לא תיסמי אס אפשר לרפואה אחרת: **לא תשוור ניגרא.** פסיעה גסה, נוטלת[כ] מאור העיניים[ל]. ואית דמפרשי ניגרא אמת המים, ורגילין בני אדם לקפוץ מעבר זה לעבר זה לקנר דרכן: **לא תעקר ככא.** שן ממש, ומשום חולי, שסופו תרפא[מ]: **דמלכותייהו אחורי אודנייהו קיימין.** כלומר עתידין ליגדל ותגדל מימתן וינקמו ממך: **אדחלא אכרעך זבינך זבין.** נעוד המול על רגליך כשנמת מן הדרך מכור מה שהנמת, כדי שתחזור מהרה ותקנה ותניח ותמכרנו: זבין ותיחרט. כלומר אס יוקיר יכול אתה להתחרט על שמהרת למכור: **בר מחמרא.** שמא אילו לא מכרו היה מחמיץ: **שרי כיסך ופתח שקיך.** קבל המעות תחלה ותנס בתוך כיסך, ואח"כ פתח השק ותנס ללוקח: **קבא מארעא ולא כורא מאיגרא.** מוטב שילך למקום קרוב להשתכר דבר מועט, מלהשתכר הרבה במקום רחוק: **תמרי בחלוזך לבי סודנא רהוטו.** אס יש לך תמרים נאותו כלי שנותנים בו תמרים, מהר לעשות מהם שכר, שאס תמתין תאכלס ודין כך תפסיד: **מאי סודנא.** למה נקרא עושה שכר סודנא: **סוד נאה.** עצה טובה היא, שהרי מתעשרין הימנה: **וגמילות חסדים.** יכול לאת הימנה לעניים ולעשות מהן לדקה ומסך, שהרי אין בה קרן גדול: **כל אגב גביא בעיא.** כל דבר שצריך לכתוב שטר עליו כגון מלוה ומחנה, גביא בעי, כלומר עדיין הוא צריך לגבות ויש בו טורח: **מעות רעות.** דפרע ליה ניהליה זוזא זוזא: **כדי שתכנם בראשונה.** אס תנוס תכנס לביתך בפרהסיא במקום מגולה: **משום מעשה שהיה.** בדוד ובת שבע, דכתיב (שמואל ב יא) וירא (והנה) אשה רוחצת מעל הגג: **משום ממון.** שמזומנת לו ממעון: **דמשייר מקידושא.** שיש לו מעט יין ומונע שמייתו בשביל הבדלה: **רווק.** פנוי:

תני

והא דאמרינן בפ"ק דקדושין (דף ח.) רב כהנא שקל סודרא בפדיון הבן בשביל אשתו היה לוקח כדאמרינן (חולין דף קלב.) רב כהנא הוה אכיל בשביל אשתו והא דאמר (לקמן קיג.) א"ל רב לרב כהנא פשוט נבילתא בשוקא ושקול אגרא ולא תימא כהנא [וגברא] רבא אנא לא בשביל שהיה כהן אלא שכך היה שמו. **[תוספות, לעיל מט:]** וא"ת והא לאו כהן הוא כדאמרינן בפרק הזרוע רב כהנא אכיל בשביל אשתו, ויש מפרשים דתרי רב כהנא נינהו, ואין צורך דכהנא אנא לשון חשיבות הוא, א"נ שזה משל הוא שלא יאמר כל אדם כהן אני. **[הריטב"א, בבא בתרא קי.]** **ולא תעקר ככא.** נתור ככי ושיני, מכאן משמע דככי לא הוי החניכיים שקורין יינציב"ש שאותן אין דרכן ליפול כדאשכחן בערבי פסחים (דף קיג.) א"ל רב לבריה לא תשתי סמא ולא תעקור ככי אלא ככי הם השינים האחרונים הטוחנים המאכל ושינים הם השינים שלפנים וכן (איוב יג) על מה אשא בשרי בשיני מתרגמינן אטול בסרי בככי. **[תוספות, חולין נט:]** **והוי זהיר באשתך מחתנה הראשון.** ומיהו הוא הדין לכל החתנים אלא שמן הראשון צריך ליזהר חמיו יותר. **[רשב"ם, בבא בתרא צח:]** **דמשייר מקידושא לאבדלתא.** הלכך מאן דאית ליה חד כסא ולית ביה שיעור קידושא ואבדלתא שבק ליה לאבדלתא וקידושא מקדש אריפתא דכי תקינו רבנן אבדלתא אחמרא תקינו. **[טור אורח חיים סימן רצו]**

שראה בו דבר ערוה. ומה תאמר דנאלו מניחות (ב"מ דף נב: ושם) ממרינן מוהב לפרוק ושונא לטעון מנוה בשונא כדי לכוף את ילרו והשתא מה כפיית יבר שייך כיון דמנוה לשנאתו וי"ל כיון שהוא שונאו גם מבילו שונא אותו לכתיב (משלי כז) כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם[ג] ונאין ממוך כך לידי שנאה גמורה ושייך כפיית יבר:

[ד]**ואין** לו בנים. נראה דוקא על ידי פשיעתו שאינו מתעסק בפרי ורביה דומיא דאחריני ומי שאין לו תפילין בראשו ובזרועו ולילית בבגדו מיירי בשיש לו ואינו מניחן אי נמי אפי' אין לו [ה]יש לאזר ולהניח עלמו לידי חיוב כדאשכחן (סוטה דף יד.) בשאה שהיה תאב ליכנס לארץ ישראל כדי לקייס מלות שבה והא לאמרי' (שבת דף מט.) תפילין לריכין גוף נקי כאליעב היינו כדאמרים שלא יפיח בהן ולא ייען בהן ובשעת ק"ש כדי לקבל עליו מלכות שמים שלימה[מ] בקל יכול ליזהר:

שלשה חייהן אינם חיים הרתחנין כו'. תימה בפרק המדיח (בילה דף לב:) תניא ג' חייהן אינם חיים המפלה בהמתו של חבירו ומי שמלוה עליו ומי שמיסורין מוטלין בגופו ואמאי לא מני לכולהו הכא ויש לומר דהכא לא מיירי אלא בהנך דהוו תולדת האדם משום דלעיל נמי מיירי דדמי להנך שאשה הקב"ה מוהבן מי שאינו כועס:

תני תנא[מ] קמיה דרבא ורב ספרא צהבו[ס] פניו דרב ספרא אמר לו רבא לאו בגון מר אלא בגון רב חנינא ורב אושעיא דהוו אושכפי בארעא דישראל[ע] והוו יתבי בשוקא דזונות ועבדי להו מסאני לזונות ועיילי להו אינהו[ף] מסתכלי בהו ואינהו לא מדלן עינייהו לאיסתכולי בהו ומומתייהו הכי בחייהן רבנן קדישי דבארעא דישראל[צ]: **שלשה** הקדוש ברוך הוא אוהבן מי שאינו כועס ומי שאינו משתכר ומי שאינו מעמיד על מדותיו[ק] שלשה הקדוש ברוך הוא שונאן [ר] המדבר א' בפה ואחד בלב והיודע עדות בחבירו[ש] ואינו מעיד לו [ת]והרואה דבר ערוה בחבירו ומעיד בו יחידי כי הא דטוביה חטא ואתא זיגוד לחודיה ואסהיד ביה קמיה דרב פפא נגדיה לזיגוד א"ל[ת] טוביה חטא וזיגוד מינגד אמר ליה אין דכתיב[א] לא יקום עד אחד באיש ואת לחודך אסהדת ביה שם רע בעלמא קא מפקת ביה אמר רבי שמואל בר רב יצחק אמר רב מותר לשנאתו שנאמר[ב] כי תראה חמור שנאך רובץ תחת משאו מאי שונא אילימא שונא נכרי והא[ג] תניא שונא שאמרו שונא ישראל[ד] ולא שונא נכרי אלא פשיטא שונא ישראל[ה] ומי שריא למסניה והכתיב[ו] לא תשנא את אחיך בלבבך אלא דאיכא סהדי דעביד איסורא כולי עלמא נמי מיסני סני ליה מאי שנא האי אלא לאו[ז] כי האי גוונא דחזיא ביה איהו דבר ערוה רב נחמן בר יצחק אמר[ח] מצוה לשנאתו שנאמר[ט] יראת ה' (שונאי[י]) רע אמר רב אחא בריה דרבא לרב אשי מהו למימרא ליה לרביה למשנייה אמר ליה אי ידע דמהימן[כ] לרביה כבי תרי לימא ליה ואי לא לא לימא ליה. תנו רבנן[ל] שלשה חייהן אינם חיים הרחמנין והרתחנין ואניני הדעת ואמר רב יוסף[מ] כולהו איתנהו בי תנו רבנן שלשה שונאין זה את זה אלו הן הכלבים והתרנגולין[נ] והחברין וי"א אף הזונות וי"א אף תלמידי חכמים שבבבל. ת"ר שלשה אוהבין זה את זה אלו הן הגרים ועבדים ועורבין ארבעה אין הדעת סובלתן אלו הן דל גאה ועשיר מכחש וזקן מנאף ופרנס מתגאה על הציבור בחנם ויש אומרים אף המגרש את אשתו פעם ראשונה ושניה ומחזירה ותנא קמא זימנא[ס] דכתובתה מרובה אי נמי יש לו בנים הימנה ולא מצי מגרש לה[ע]. חמשה דברים צוה כנען את בניו אהבו זה את זה אהבו הגזל והזמה ושנאו את אדוניכם ואל תדברו אמת ששה דברים נאמרים בסום אוהב את הזנות ואוהב את המלחמה ורוחו גסה ומואם את השינה ואוכל הרבה ומוציא קמעה[פ] וי"א אף מבקש להרוג בעליו במלחמה. שבעה מנודין[צ] לשמים אלו הן יהודי[ק] שאין לו אשה ושיש לו אשה ואין לו בנים[ר] ומי שיש לו בנים ואין מגדלן לתלמוד תורה ומי שאין לו תפילין בראשו ותפילין בזרועו וליליות בבגדו ומזוזה בפתחו והמונע מנעלים מרגליו וי"א [ש]אף[ת] מי שאין מיסב בחבורה של מצוה. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי שמואל בר מרתא אמר רב משום רבי יוסי איש הוצל מניין[א] שאין שואלין בכלדיים שנאמר[ב] תמים תהיה עם ה' אלהיך ומניין היודע בחבירו שהוא גדול ממנו אפילו בדבר אחד שחייב לנהוג בו כבוד שנאמר[ג] כל קבל די רוח יתירא ביה [ומלכא עשית[ד] להקמותיה על כל מלכותא] והיושבת על דם טהור אסורה לשמש עד כמה אמר רב עונה[ה] תנא הוא יוסף איש הוצל הוא יוסף הבבלי[ו] הוא איסי בן גור אריה הוא איסי בן יהודה הוא איסי בן גמליאל הוא איסי בן מהללאל ומה שמו איסי בן עקביה שמו הוא רבי יצחק בן טבלא הוא רבי יצחק בן חקלא הוא רבי יצחק בן אלעא[ז] הוא רבי

תני תנא. להך מתניתא שלשה מכריז הקב"ה עליהן לשבח בכל יום: מותר לשנוא אותו. הרואה דבר ערוה בחבירו יחידי, אע"פ שאינו רשאי להעיד מותר לשנאתו: אין הדעת סובלתן. אפילו הן עלמן מתמרטין למאר זמן, ונאזין הן בפני עלמן: **בכלדיים.** בעלי חוב[ו]: **היושבת על דם.** אף על פי שפסק המעין, שלא ראתה: עונה. יום ולילה לריכין להמתין:

רבי

רשב"ם

תני תנא. להך מתני' שלשה הקב"ה מכריז עליהן לשבח: ומומתייהו. שבועה שלהן: **חטא.** בעבירה: **שם רע הוא** דקא מפקת עילויה. מאחר שאין אתה נאמן בעדות לא יתקבל עדותך אין לך[פ] עליך מלוה להעיד, הרי אתה עובר על לאו דלא תלך רכיל (ויקרא יט): **דכתיב לא יקום עד אחד וגו'.** כלומר המקרא מעיד שאי אתה נאמן בעדות זו: מותר לשנאתו. הרואה יחידי דבר ערוה בחבירו, אע"פ שאינו רשאי להעיד מותר לשנאתו, שהרי הוא יודע בודאי שהוא רשע: מאי שונא. כלומר מי הוא שונא שאמר הכתוב: ה"ג אי נימא שונא ישראל. כלומר שהוא שונא ישראל, מי ארי למיסנייה, ומסתמא לאו ברשעי מיירי קרא: הרחמנין. יותר מדאי, והני שלשה מילי דבר התדיר בהן כל שעה, וכיון דהוא מקפיד עליהן אין חייו חייס, שאין לו ממותה: אין הדעת סובלתן. של ברייות: המתגאה על הציבור בחנם. ונוסף עליהם שררה, ואינו עומד עליהן בשעת דוחקן: צוה כנען את בניו. כלומר מנהגן כן הוא כאילו צוה עליהן מאביהן, ונפקא מינה שלריך לאזהר ליזהר מהן: בחבורת מצוה. כגון משלה על גבית מילה או בת כהן לכהן[ק]: **בכלדיים.** בעלי חוב, כך פירש רבינו, ולא נהירא דקרא כתיב נהדית אל תפנו אל האובות, ואני שמעתי חוזים בכוכבים[ר], וכן עיקר: **תמים תהיה.** להיות בוטח בו בכל קורות וגולדות הבאות לך: **היושבת על דם טהור.** משה שכלו ימי טוהר שלה והגיע ליל ארבעים ואחד לזכר אז ליל שמוצים ות' לנקבה, שמש תרתה עבשיו תהא נדה, אסורה לשמש ואע"פ שלא ראתה, להואיל ולמודה היא עד עבשיו להיות משמש עם לחייתה גזירה שמא תראה ותשמש: עונה. יום ולילה, כך פירש רבינו. ולא נהירא, אלא לילה אחד דהיינו ליל ארבעים ואחד, כדאשכח בנדה (נדה דף סג:) מזהרה לבני ישראל שיפרשו מנשותיהן שמוך לווסתן, וכמה עונה, ומפרש או יום או לילה:

רבי

סע א מיי' פי"ג מהל' רוצח הלכה י"ד סמג לאוין רג טוש"ע או"ח סימן כח סעיף ג [עי' בהגה' מיי' פ"ד מהלכות עבודת הל' ג]:

ע ב מיי' פ"ו מהלכות דעות הלכה ה ופי"ג מהלכות רוצח הלכה יד טוש"ע או"מ סימן ערב סעיף יא:

עא ג ד מיי' שם סמג עשין פח טור או"ע שם:

עב ה טוש"ע יו"ד סי' רסה סעיף יב בהג"ה:

עג ו מיי' פי"ח מהלכות ע"ז הלכה טז סמג לאוין כז טוש"ע יו"ד סימן קעט סעיף ג:

ס) מכות יא., ב) נמ מניעה לב:, ג) עיין תוס' ב"מ לב: ד"ה ואי, ד) [נידה לב: ע"ש], ה) ב"ב כג. וע"ש גם בתוד"ה לדידי, ו) [עיין פירש"י שבת יא. ד"ה חבר], ז) [עירובין מח:], ח) [עיין תוספות לקמן ריש קיל.], ט) יומא נב: [וע"ש בתוספות ד"ה הוא ובנדה לו. ד"ה לימי], י) עיין לעיל מט., כ) וכן פירש רבינו שבת קיט. קנו: וביבמות כח:, ל) יבמות דף קיז., מ) ברכות טו ע"א.

גמ' המדבר אחד בפה וכו'. עיין בשת מליעה דף מט ע"ב: תוס' ד"ה ואין לו בנים כו' יש לחזור. עי' מנחות דף מח ע"ב:

צהבו פניו. מחמת שמחה [מנחות יח.]. שמח [שם סח:]. **ואסהיד ביה.** בימילי שלא היה על שני בדבר. **טוביה חטא וזיגוד מינגד.** ומאי היתה למשל [מכות יא.]. **ואניני הדעת.** שאינם יכולין לסבול שום דבר מיאום [סוכה כט. ד"ה רב יוסף]. **והחברין.** תומה מבני פרקייס [שבת יא.]. שם תומה שהיתה עם פרקייס [שם מה.].

שלשה הקב"ה שונאן המדבר אחת בפה ואחת בלב והיודע עדות לחברו ואינו מעיד לו והרואה דבר ערוה יחידי ומעיד לו כי הא דטוביא חטא אתיא זיגוד ואסהיד עליה ונתחייב מלקות כו'. **שלשה חייהם אינן חיים** הרחמנין והרתחנין ואניני הדעת. אמר רב יוסף כולהו איתנהו בי. **ארבעה אין הדעת סובלתן** דל גאה ועשיר מכחש וזקן מנאף פרנס המתגאה על הצבור בחנם ויש אומרים אף המגרש את אשתו פעם ראשונה ומחזירה. **חמשה דברים** צוה כנען את בניו אהבו זה את זה אהבו הגזל והזמה ושנאו אדוניכם ואל תדברו אמת: **ת"ר שמונה** מ) **הן כמנודין לשמים** מי שאין לו אשה ומי שיש לו אשה ואין לו בנים ואינו נושא אשה אחרת ומי שיש לו בן ואינו מגדלו לתלמוד תורה ומי שאינו לובש תפילין ומי שאין לו ציצית בטליתו ומי שאין לו מזוזה בביתו והמהלך יחף ויש

19:06:2018 אדהת

א) לֹא יָקוּם עֵד אֶחָד בְּאִישׁ לְכָל עָוֹן וּלְכָל חַטָּאת בְּכָל חֵטְא אֲשֶׁר יֶחֱטָא עַל פִּי שְׁנֵי עֵדִים אוֹ עַל פִּי שְׁלֹשָׁה עֵדִים יָקוּם דָּבָר: [דברים יט, טו]

ב) כִּי תִרְאֶה חֲמוֹר שֹׂנַאֲךָ רֹבֵץ תַּחַת מַשָּׂאוֹ וְחָדַלְתָּ מֵעֲזֹב לוֹ עָזֹב תַּעֲזֹב עִמּוֹ: [שמות כג, ה]

ג) לֹא תִשְׂנָא אֶת אָחִיךָ בִּלְבָבֶךָ הוֹכֵחַ תּוֹכִיחַ אֶת עֲמִיתֶךָ וְלֹא תִשָּׂא עָלָיו חֵטְא: [ויקרא יט, יז]

ד) יִרְאַת יְיָ שִׂנְאַת רָע גֵּאֶה וְגָאוֹן וְדֶרֶךְ רָע וּפִי תַהְפֻּכוֹת שָׂנֵאתִי: [משלי ח, יג]

ה) תָּמִים תִּהְיֶה עִם יְיָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים יח, יג]

ו) אֲדַיִן דָּנִיֵּאל דְּנָה הֲוָא מִתְנַצַּח עַל סָרְכַיָּא וַאֲחַשְׁדַּרְפַּנַיָּא כָּל קֳבֵל דִּי רוּחַ יַתִּירָא בֵּהּ וּמַלְכָּא עֲשִׁית לְהַקָּמוּתֵהּ עַל כָּל מַלְכְוָתָא: [דניאל ו, ד]

(מ) גמ' יוסף אים הוגל (הוא יוסף הצדקי) מע"מ וכ"ב עי' תוס' יומא דף כ"ב ע"ב: (נ) שם ר' יאמק יאמק בן אלעאי ר' יאמק כל"ל ומיבת הוא נמחק:

(ס) בכת"י נוסף להא: 3] [פירוש שמח עיין פירש"י במנחות יח ע"א סח ע"ב חולין ז ע"ב] (גליון): ג] "בארעא דישראל" ליתא בכת"י: 7] [צ"ל **אינהי**] (גליון): ס] בכת"י בהו **וכי מיימן מיימן הכי חייהון דרבנן קדישי ארעא**, ותיבת "דישראל" נמחק וכ"ה בר"ח ובערוך ערך מם הגיר' **וכי ימיין בחייהון דרבנן קדישי דארעא** דישראל: ו] [ז"ל רש"י מגילה כח. לא עמדתי על מדותי לשלם גמול רע למי שציערני גם בקדושין עא ע"א פירש"י ואינו עומד על מדותיו לנטור איבה] (גליון): ז] בכת"י **לחבירו** וכ"ה בר"ח וכ"ה נכון (דק"ס): ח] [צ"ל **שנאת**] (גליון): ט] בכת"י ובע"י נוסף **ליה** לרביה: י] [פירוש דלא מצי קאי בגירושין. מהרש"א] (גליון): כ] ס"א **ומהלך על צדי דרכים** (גליון): ל] ס"א **כמנודין** (גליון): מ] צ"ל **מי** (יעב"ץ) וכ"ה בדפו"י, ובד' בסיליאה נשתנה למלת "יהודי" מן הצענזור (דק"ס): נ] ס"א **ואינו מגרשה** (גליון): ס] [פירוש המלך היה חושב בלבו] (גליון): ע] [עיין תוספות שבת קנו ע"ב ד"ה כלדאי כו' שהשיגו על פירוש רש"י דהכא] (גליון): פ] **ואין עליך** מצוה כצ"ל (באה"מ): צ] [שייך לאחר ד"ה שלשה] (גליון):

ף) מולי תסיר תפילין נמרתי.

ומעשה היה דתָּנֵי תַּנָּא קַמֵּיהּ דְּרָבָא וְרַב סַפְרָא - ששנה אחד החכמים לפני רבא ורב ספרא את הברייתא ששנינו לעיל (ע"ב) ששלשה הקדוש ברוך הוא מכריז עליהם בשבחן, ואחד מהם הוא רווק שדר בכרך ואינו חוטא, וְצָהֲבוּ [-האירו] פָּנָיו דְּרַב סַפְרָא משמחה, אָמַר לֵיהּ רָבָא, לָאו בְּגוּן מַר - אין כוונת הברייתא על אדם כמותך, שאתה יושב כל היום בבית המדרש, ואינך מסתובב בעיר, וממילא אין לך פיתויים, אֶלָּא כוונת הברייתא לאנשים כְּגוֹן רַב חֲנִינָא וְרַב אוֹשַׁעְיָא, דַּהֲווּ אוֹשְׁכְּפֵי [-סנדלרים] בְּאַרְעָא דְיִשְׂרָאֵל, וַהֲווּ יָתְבִי בְּשׁוּקָא דְּזוֹנוֹת - והם היו יושבים בשוק של זונות, וְעָבְדִי לְהוּ מְסָאנֵי לְזוֹנוֹת - ועושים מנעלים לזונות, וְעָיְילִי לְהוּ - והיו מכניסים להם את המנעלים אחר עשייתם, אֵינָהוּ מִסְתַּכְּלִי בְּהוּ - הזונות היו מסתכלות עליהם, וְאֵינָהוּ לָא מַדְּלָן עֵינַיְיהוּ לְאִיסְתַּכּוֹלֵי בְּהוּ - ורב חנינא ורב אושעיא לא היו מגביהים את עיניהם להסתכל על הזונות. וּמוּמְתַיְיהוּ הָכִי - וכשהיו נשבעים, כך היה לשון שבועתם, בְּחַיֵּיהֶן רַבָּנָן כַּדְּיִשֵּׁי דְּבַאַרְעָא דְיִשְׂרָאֵל, וכוונתם על רב חנינא ורב אושעיא, וכינו אותם קדושים משום שהיו פרושים מן העריות.

★

הגמרא מביאה שלשה אנשים שה' אוהבם ושלשה שה' שונאם:

שְׁלֹשָׁה הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא אוֹהֲבָן, א. מִי שֶׁאֵינוֹ כּוֹעֵס אפילו לדבר מצוה. ב. וּמִי שֶׁאֵינוֹ מְשַׁתֵּכֵּר מיין. ג. וּמִי שֶׁאֵינוֹ מַעֲמִיד עַל מִדּוֹתָיו לשלם רעה למי שציערו. ולהיפך, שְׁלֹשָׁה הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא שׂוֹנְאָן, א. הַמְדַבֵּר דבר אֶחָד בַּפֶּה וְדבר אֶחָד בַּלֵּב, דהיינו שאומר דבר אחר ממה שחושב בליבו. ב. וְהַיּוֹדֵעַ עֵדוּת (בחבירו) [לְטובת חֲבֵירוֹ] וְאֵינוֹ מֵעִיד לוֹ. ג. וְהָרוֹאֶה דָּבָר עֶרְוָה בַּחֲבֵירוֹ וּמֵעִיד בּוֹ יְחִידִי, שאינו נאמן בעדותו, ומוציא עליו שם רע.

הגמרא מביאה מעשה בענין המעיד יחידי:

כִּי הָא - כמו שהיה מעשה דְּאדם ששמו טוֹבְיָה חָטָא בעבירה, וַאֲתָא זִיגּוּד לְחוּדֵיהּ וְאַסְהִיד בֵּיהּ - ובא אדם ששמו זיגוד לבדו והעיד עליו כַּמֵּיהּ דְּרַב פָּפָּא, נַגְדֵיהּ לְזִיגּוּד. אָמַר לֵיהּ זיגוד לרב פפא, האם זה מן היושר שטוֹבְיָה חָטָא, ואילו זִיגּוּד שלא חטא מִינֶּגֶד - לוקה. אָמַר לֵיהּ רב פפא לזיגוד, אִין - כן, בדין יש לך ללקות, דִּכְתִיב (דברים יט טו) 'לֹא יָקוּם עֵד אֶחָד בְּאִישׁ לְכָל עָוֹן וּלְכָל חַטָּאת', הרי שאין נאמנות בהגדת עדות של עד אחד. וְאַתְּ לְחוּדָךְ אַסְהֲדַתְּ בֵּיהּ - ואתה העדת בו לבדך, ומאחר ואינך נאמן בעדותך אין עליך מצוה להעיד עליו, וכיון שכך שֵׁם רָע בְּעָלְמָא קָא מַפְקַת בֵּיהּ - אתה הוצאת עליו שם רע, ועברת על לאו של 'לֹא תֵלֵךְ רָכִיל בְּעַמֶּיךָ' (ויקרא יט טז), ועל כך יש לך ללקות.

הגמרא מבארת את דין הרואה דבר עבירה בחבירו:

אָמַר רַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר רַב יִצְחָק אָמַר רַב, אף שהרואה דבר ערוה בחבירו אסור לו להעיד עליו יחידי, מכל מקום מוּתָּר לו לְשַׁנְאוֹתוֹ, שהרי הוא יודע בודאי שהוא רשע. והוכחה לכך, שֶׁנֶּאֱמַר (שמות כג ה) לענין מצות פריקה 'כִּי תִרְאֶה חֲמוֹר שֹׂנַאֲךָ רֹבֵץ תַּחַת מַשָּׂאוֹ וגו' עָזֹב תַּעֲזֹב עִמּוֹ'. כלומר, התורה מצוה על השונא את חבירו לפרוק את משא בהמתו שרובצת מחמת משאה. ויש לברר, מַאי שׁוֹנֵא - את מי הוא שונא שהתורה מצוה לעזור לו לפרוק את משאו. אִילֵימָא - אם תאמר שכוונת התורה שהוא שׁוֹנֵא נָכְרִי, וְהָא תַּנְיָא בברייתא, שׁוֹנֵא שֶׁאָמְרוּ שיש חיוב לפרוק את משאו, הכוונה לשׁוֹנֵא יִשְׂרָאֵל, וְלֹא שׁוֹנֵא נָכְרִי, שהרי אין כלל חיוב לפרוק משא של נכרי. אֶלָּא פְּשִׁיטָא שכוונת התורה לשׁוֹנֵא יִשְׂרָאֵל. ויש להקשות, הרי ברור שאין כוונת התורה לדבר על רשעים השונאים זה את זה, אלא על השונא את חבירו באופן המותר, וקשה, וּמִי שַׁרְיָא לְמִסְנֵיהּ - האם מותר לשנוא אדם מישראל, וְהָכְתִיב (ויקרא יט יז) 'לֹא תִשְׂנָא אֶת אָחִיךָ בִּלְבָבֶךָ'. אֶלָּא תאמר שהתורה מדברת באופן דְּאִיכָּא סָהֲדֵי דְּעָבִיד אִיפּוּרָא - שיש שני עדים המעידים עליו שהוא עשה איסור, ועליו התורה ציותה לפרוק את משאו, עדיין קשה, מדוע נאמר 'חמור שונאך' שמשמע שהוא שונא רק שלך, הרי מאחר שהעידו עליו שני עדים שעבר עבירה, כּוּלֵּי עָלְמָא נַמִּי מִיסְנֵי סָנֵי לֵיהּ - לכולם יש לשנוא אותו, ולא רק זה שבא לפרוק עמו, וּמַאי שְׁנָא הַאי - מה שונה זה הבא לפרוק שאמרה עליו התורה 'שונאך'. אֶלָּא לָאו - האם לא מוכרחים לומר שמדובר בִּכְהַאי גַּוְונָא - באופן זה, דְּחַזְיָא בֵּיהּ אֵידוּ דְּבַר עֶרְוָה - שהבא לפרוק ראה בו פעם דבר ערוה לבדו, אולם מחמת שהיה עד יחידי היה אסור לו להעיד בו, ולכן אין כל העולם שונאים אותו. ורק זה שראה אותו שונאו, ועל שונא זה אמרה התורה שחייב

א. **ערוך** (ערך נהג - הרמתון).

ב. **רש"י** במנחות (יח. ד"ה נהנו). ובחולין (ז:) פירש רש"י (ד"ה נהנו), שצהבו פניו היינו שמח.

ג. **יש** לברר מנין ידע רבא שכוונת הברייתא רק על אנשים כמו רב חנינא ורב אושעיא. וכתב בפתח עינים (ד"ה נמו), שרבא דייק זאת ממה שנאמר בברייתא את שלשת הדברים יחד, ויש לדייק שכשם שעני המחזיר אבידה ועשיר המעשר פירותיו הקב"ה מכריז עליהם מחמת מעשה שעשו, כך רווק הדר בכרך הוא דווקא על ידי מעשה.

ד. **ערוך** (ערך מסכף - הרמתון).

ה. **בדקדוקי** סופרים (סופרים יג) הביא, שבמנורת המאור (נר ג כלל ג מ"ג פ"ג ד"ה ומי) הגירסא 'ויימא בהון רבנן הכי', ופירש, שהחכמים היו נשבעים בשם רב חנינא ורב אושעיא שנקראו קדושים. ובבן יהוידע (ד"ה הכי) פירש, שהכוונה לשבועת רב חנינא ורב אושעיא, שאף על פי שהיו כל כך נזהרים בגדרי הקדושה, עדיין סברו שאינם ראויים להקרות קדושים, אלא החכמים הגדולים מהם, ולכן היו נשבעים בשמם. או שכוונתם שכל גבורתם בקדושה היא בזכות החכמים הגדולים שבארץ ישראל.

ו. **וכמאמר** חז"ל (ויק"ר כד ו) כל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה. מהרש"א (מ"ח לעיל ע"ב ד"ה נמי).

ז. **משום** שיש להם מדות טובות, ומי שאהוב למטה אהוב גם למעלה, וכן להיפך. מהרש"א (מ"ח ד"ה ג') ועיון יעקב (ד"ה הרמתון). ובעין אליהו (ד"ה שלשה) פירש, ששלשה דברים אלו מרחיקים את האדם מהקב"ה, שהכועס אפילו השכינה אינה חשובה נגדו, כמבואר בנדרים (כב:). והמשתכר אין לו הכנעה לפני ה', ככתוב (משלי כג לג) 'כי יתן בכוס עינו יתהלך במישרים'. ומי שאינו מעביר על מדותיו מחמת גיאות הוא רחוק מה', ככתוב (מהלים קמ ה) 'גבה עינים ורחב לבב אותו לא אוכל', וממילא מי שאינו כועס ואינו משתכר ואינו מעמיד על מדותיו ודאי יש לו הכנעה והוא קרוב לה', ככתוב (ישעיה ז טו) 'ואת דכא ושפל רוח' וגו', ולכן ה' אוהבם.

ח. **שהרגזן** שנוא בין הבריות. עיון יעקב (סס).

ט. **כגון** רב שאינו כועס על תלמידו בשביל לימוד התורה. שאילו במילי דעלמא הרי אמרו כל הכועס כאילו עובד עבודה זרה, ואיך אפשר לומר שמי שאינו כועס הוא במעלה גדולה כל כך. בן יהוידע (ד"ה הכי).

י. **שהמשתכר** מגלה סוד שבין אדם לחבירו, וגורם למריבות. עיון יעקב (סס).

יא. **רש"י** (מגילה כח. ד"ה ולא עמדתי). וביאר בשדה יצחק (ד"ה שלשה) שמה שנקטו שלשה דברים אלו, הוא עפ"י מאמרם (עירובין סה:) בשלשה דברים אדם ניכר בכעסו ובכוסו ובכיסו. וביאר שמה שאמרו שאינו מעמיד על מידותיו, היינו שאף מי שעשה לו רעה והפסידו ממון הוא משיב לו טובה.

יב. **משום** שיש להם מדות רעות בדברים שבין אדם לחבירו, ומי שאינו נוח לבריות אינו נוח למקום. מהרש"א (סס). ובעיון יעקב (ד"ה ג' - הסמי) פירש, שבדבר המסור ללב נאמר בו 'יראת מאלהיך', והמנויים כאן גלוי מחשבתם הרעה רק לפני ה'.

יג. **כן** היא הגירסא בכת"י וכן היא גירסת ר"ח. דקדוקי סופרים (סופרים כ).

יד. **החידוש** בדבר ערוה יותר מכל שאר עבירות, שאף על פי שמותר לשנאתו אף בלא התראה, כמבואר בסמוך, מכל מקום אסור להעיד עליו, וכל שכן בשאר איסורים. ואף בממון, אם אינו מחייבו שבועה, אסור לו להעיד. דבר שמואל (ד"ה והרואה).

טו. **רשב"ם** (ד"ה סס). אולם ביראים (סי' רד, רה) כתב, שלקה משום הלאו של 'לא יקום עד אחד באיש'. וביאר בשו"ת בית דוד (סו"מ סי' ו ד"ה ולמימי) מדוע הביא הרשב"ם פסוק נוסף, משום שהרשב"ם סבר ש'לא יקום עד אחד' הוא דין על בית דין ולא על העד. וכן דייק מלשון הגמרא 'שם רע בעלמא קא מפקת ביה', ובפסוק 'לא יקום' לא נאמר על שם רע. אמנם מסקנת היראים (סס) שלא לקה כלל מדאורייתא, שהרי אין מלקות נוהגים בזמן הזה, אלא הכוונה מלקות מדרבנן. וכן כתב הרשב"א (שו"ת, מ"ב סי' קפד). אמנם הרי"ף (שו"ת מ"ב סי' מ) כתב, שלקה משום שהוציא שם רע ונאמר שם 'ויסרו אותו' (דברים כה יח).

טז. **רשב"ם** (ד"ה ג'). וכתב מהרי"ל דיסקין (שו"ת, כמנחס סי' כ אות ג), שאין הכוונה שכיון שהוא רשע לא ישמע כלל שאומרים לו לפרוק את משא חבירו, שאף שאינו יכול לכוף את יצרו שלא לשנוא את חבירו, מכל מקום יכול לכוף לשעה ולפרוק את משאו. אלא הכוונה שלא מצינו שהתורה כותבת דינים לרשע שיעשה על כל פנים מצוה קלה. ועוד, שאם מדובר סתם ברשע השונא את חבירו, לא היה שום צד לפוטרו מחיוב פריקה, ואין שום חידוש בדבר.

יז. **אף** שכל התורה נכתבה בלשון יחיד, 'לא תגנוב' וכן 'לא תרצח', מכל מקום דייקו ממה שלא כתוב 'שונא', אלא כתוב 'שונאך'. עבודת הלוי (ד"ה כו"ע).

יח. **שכתוב** 'לא תשנא את אחיך'. והוא אינו בכלל אחיך. יראים (סי' קנה). ובקובץ שעורים (ג"ק אות קד) הוכיח מדברי תוספות (ד"ה שלמה), שמותר לשנאתו רק על העבירה שעשה, אבל אם שונא אותו שנאה גמורה עובר בלאו של 'לא תשנא את אחיך'.

קיג: ערבי פסחים פרק עשירי פסחים

שראה בו דבר ערוה. ומ"מ תאמר דבמלו מליחות (ב"מ דף נב: ושם) ממרינן מוהב לפרוק ושונא לטעון מנוה בשונא כדי לכוף את יגרו והשתא מה כפיית יגר שייך כיון דמנוה לשנאתו וי"ל כיון שהוא שונאו גם מבירו שונא מותו דכתיב (משלי כז) כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם[ל] ובאין מתוך כך לידי שנאה גמורה ושייך כפיית יגר:

[ל] **ואין** לו בנים. נראה דוקא על ידי פשיעתו שאינו מתעסק בפרי ורגיל דומיא דאמריני ומי שאין לו תפילין נראשו ובזרועו ולילית בבגדו מיירי בשיש לו ואינו מניחן אי נמי אפי' אין לו ם יש לחוש ולהניח עצמו לידי חיוב כדאשכחן (סוטה דף יד.) בשמא שהיה תאב ליכנס לארץ ישראל כדי לקיים מצות שבה והא דאמרי' (שבת דף מט.) תפילין לריכין גוף נקי כאליעזר היינו כדאפרש שלא יפיח בהן ולא ייצן בהן ובשעת ק"ש כדי לקבל עליו מלכות שמים שלימה[מ] בקל יכול ליזהר:

שלשה חייהן אינם חיים הרתחנין בו'. תימה דבפרק המדיר (גיטה דף נב:) תניא ג' חייהן חיים המצפה לשלחן חבירו ומי שאשתו מושלת עליו ומי שייסורין מושלין בגופו ואמאי לא אמרי לכולהו הכא ויש לומר דהכא לא מייתי אלא בהך דמי שהוא מולדת המדם מתוס דלעיל ומי מיירי דדמי להך שלשה הקב"ה מוהבן מי שאינו כועס:

תני תנא[פ] קמיה דרבא ורב ספרא צהבו[ג] פניו דרב ספרא אמר לו רבא לאו כגון מר אלא כגון רב חנינא ורב אושעיא דהוו אושכפי בארעא דישראל[ג] והוו יתבי בשוקא דזונות ועבדי להו מסאני לזונות ועיילי להו אינהו[ד] מסתכלי בהו ואינהו לא מדלן עינייהו לאיסתכולי בהו ומומתייהו הכי בחייהן רבנן קדישי דבארעא דישראל[ה]: **שלשה** הקדוש ברוך הוא אוהבן מי שאינו כועס ומי שאינו משתכר ומי שאינו מעמיד על מדותיו[ו] שלשה הקדוש ברוך הוא שונאן [ס] המדבר א' בפה ואחד בלב והיודע עדות בחבירו[ז] ואינו מעיד לו [א] והרואה דבר ערוה בחבירו ומעיד בו יחידי כי הא דטוביה חטא ואתא זיגוד לחודיה ואסהיד ביה קמיה דרב פפא נגדיה לזיגוד א"ל[פ] טוביה חטא וזיגוד מינגד אמר ליה אין דכתיב[א] לא יקום עד אחד באיש ואת לחודך אסהדת ביה שם רע בעלמא קא מפקת ביה אמר רבי שמואל בר רב יצחק אמר רב מותר לשנאתו שנאמר[ב] כי תראה חמור שנאך רובץ תחת משאו מאי שונא אילימא שונא נכרי והא[ג] תניא שונא שאמרו שונא ישראל[ג] ולא שונא נכרי אלא פשיטא שונא ישראל[ב] ומי שריא למסניה והכתיב[ג] לא תשנא את אחיך בלבבך אלא דאיכא סהדי דעביד איסורא כולי עלמא נמי מיסני סני ליה מאי שנא האי אלא לאו[ג] כי האי גוונא דחזיא ביה איהו דבר ערוה רב נחמן בר יצחק אמר[ד] מצוה לשנאתו שנאמר[ד] יראת ה' (שונאי[פ]) רע אמר רב אחא בריה דרבא לרב אשי מהו למימרא ליה לרביה למשנייה אמר ליה אי ידע דמהימן[פ] לרביה כבי תרי לימא ליה ואי לא לא לימא ליה. תנו רבנן[ך] שלשה חייהן אינם חיים הרחמנין והרתחנין ואניני הדעת ואמר רב יוסף[פ] כולהו איתנהו בי תנו רבנן שלשה שונאין זה את זה אלו הן הכלבים והתרנגולין[ו] והחברין וי"א אף הזונות וי"א אף תלמידי חכמים שבבבל. ת"ר שלשה אוהבין זה את זה אלו הן הגרים ועבדים ועורבין ארבעה אין הדעת סובלתן אלו הן דל גאה ועשיר מכחש וזקן מנאף ופרנס מתגאה על הציבור בחנם ויש אומרים אף המגרש את אשתו ראשונה ושניה ומחזירה ותנא קמא זימנא[ך] דכתובתה מרובה אי נמי יש לו בנים הימנה ולא מצי מגרש לה[ך]. חמשה דברים צוה כנען את בניו אהבו זה את זה ואהבו את הגזל ואהבו את הזמה ושנאו את אדוניכם ואל תדברו אמת ששה דברים נאמרים בסום אוהב את הזנות ואוהב את המלחמה ורוחו גסה ומואס את השינה ואוכל הרבה ומוציא קמעה[פ] וי"א אף מבקש להרוג בעליו במלחמה. שבעה מנודין[פ] לשמים אלו הן יהודי[מ] שאין לו אשה ושיש לו אשה ואין לו בנים[פ] ומי שיש לו בנים ואין מגדלן לתלמוד תורה ומי שאין לו תפילין בראשו ותפילין בזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו והמונע מנעלים מרגליו וי"א [ה] אף[פ] מי שאין מיסב בחבורה של מצוה. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי שמואל בר מרתא אמר רב משום רבי יוסי איש הוצל מניין[ו] שאין שואלין בכלדיים שנאמר[ה] תמים תהיה עם ה' אלהיך ומניין היודע בחבירו שהוא גדול ממנו אפילו בדבר אחד שחייב לנהוג בו כבוד שנאמר[ז] כל קבל די רוח יתירא ביה [ומלכא עשית[ם] להקמותיה על כל מלכותא] והיושבת על דם טהור אסורה לשמש עד כמה אמר רב עונה[ט] תנא הוא יוסף איש הוצל הוא יוסף הבבלי[פ] הוא איסי בן גור אריה הוא איסי בן יהודה הוא איסי בן גמליאל הוא איסי בן מהללאל ומה שמו איסי בן עקביה שמו הוא רבי יצחק בן טבלא הוא רבי יצחק בן חקלא הוא רבי יצחק בן אלעא[ע] הוא רבי

תני תנא. להך מתניתא שלשה מכריז הקב"ה עליהן לשבח בכל יום: מותר לשנוא אותו. הרואה דבר ערוה בחבירו יחידי, אע"פ שאינו רשאי להעיד מותר לשנאתו: אין הדעת סובלתן. אפילו הן עצמן מתחרטין לאחר זמן, ונדזין הן בפני עצמן: **בבלדיים.** בבלאיים[ע]: **היושבת על דם.** אף על פי שפסק המעין, שלא לאחה: עונה. יום ולילה נריכין להמתין:

רבי

רשב"ם

תני תנא. להך מתני' שלשה הקב"ה מכריז עליהן לשבח: ומומתייהו. שבועה שלהן: **חטא.** בעבירה: **שם רע הוא** דקא מפקת עילויה. מאחר שאין אתה נאמן בעדות לא יתקבל עדותך אין לך[פ] עליך מנוה להעיד, הרי אתה עובר על לאו דלא תלך רכיל (ויקרא יט): דכתיב[ל] לא יקום עד אחד וגו'. כלומר המקרא מעיד שאי אתה נאמן בעדות זו: מותר לשנאתו. הרואה יחידי דבר ערוה בחבירו, אע"פ שאינו רשאי להעיד מותר לשנאתו, שהרי הוא יודע בודאי שהוא שונא: **מאי שונא.** כלומר מי הוא שונא שאמר הכתוב: **שונא ישראל.** כלומר שהוא שונא ישראל, מי ברי למיסנייה, ומסתמא לאו ברשיעי קרינן הרחמנין. יותר מדאי, והני שלשה מילי דבר המדיר בהן כל שעה, וכיון דהוא מקפיד עליהן אין חייו חיים, אאין לו מנוחה: **אין הדעת סובלתן.** של ברייות: **המתגאה על הציבור בחנם.** נוהג עליהם שררה, ואינו עומד עליהן בשעת דוחקן: **צוה כנען את בניו.** כלומר מנהגן כן הוא כאילו צוה עליהן אבותיהן, ונפקא מינה שאין מדין ליזהר מהן: **בחבורת מצוה.** כגון משמה של ברית מילה או שת כהן לכהן[ו]: **בלדיים.** נעלי חוב, כך פירש רבינו, ולא נהירא לקרא כתיב נהדיו אל תפנו אל האוכנים, ואני שמעתי חוזים בכוכבים[פ], וכן עיקר: **תמים תהיה.** להיות בוטח בו בכל קורות ונולדות הבאות לך: **היושבת על דם טהור.** משמה שכלו ימי טוהר שלה והגיע ליל מרבעים ואחד לזכר אותו ליל שמונים ות' לנקבה, שאם תראה עכשיו תהא נדה, אסורה לשמש ואע"פ שלא ראתה, דהואיל ולמודה היא עד עכשיו להיות משמשת עם ראייתה גזירה שמא תראה ותשמש: **עונה.** יום ולילה, כך פירש רבינו. ולא נהירא, אלא ליל אחד דהיינו ליל מרבעים ואחד, כדאפרש בגדה (נדה דף סג:) אזהרה לבני ישראל שיפרשו מנשותיהן שמוך לווסתן, וכמה עונה, ומפרש או יום או לילה:

רבי

רשב"ם

תני תנא. להך מתניתא שלשה מכריז הקב"ה עליהן לשבח כל יום: **מותר לשנוא אותו.** הרואה דבר ערוה בחבירו יחידי, אע"פ שאינו רשאי להעיד מותר לשנאתו: **אין הדעת סובלתן.** אפילו הן עצמן מתחרטין לאחר זמן, ונדזין הן בפני עצמן: **בבלדיים.** נעלי חוב[ע]: **היושבת על דם.** אף על פי שפסק המעין, שלא לאחה: **עונה.** יום ולילה נריכין להמתין:

רבי

רשב"ם

תני תנא. להך מתני' שלשה הקב"ה מכריז עליהן לשבח: ומומתייהו. שבועה שלהן: **חטא.** בעבירה: **שם רע הוא** דקא מפקת עילויה. מאחר שאין אתה נאמן בעדות לא יתקבל עדותך אין לך[פ] עליך מצוה להעיד, הרי אתה עובר על לאו דלא תלך רכיל (ויקרא יט): דכתיב[ל] לא יקום עד אחד וגו'. כלומר המקרא מעיד שאי אתה נאמן בעדות זו: מותר לשנאתו. הרואה יחידי דבר ערוה בחבירו, אע"פ שאינו רשאי להעיד מותר לשנאתו, שהרי הוא יודע בודאי שהוא שונא: **מאי שונא.** כלומר מי הוא שונא שאמר הכתוב: **שונא ישראל.** כלומר שהוא שונא ישראל, מי ברי למיסנייה, ומסתמא לאו ברשיעי קרינן הרחמנין. יותר מדאי, והני שלשה מילי דבר המדיר בהן כל שעה, וכיון דהוא מקפיד עליהן אין חייו חיים, אאין לו מנוחה: **אין הדעת סובלתן.** של ברייות: **המתגאה על הציבור בחנם.** נוהג עליהם שררה, ואינו עומד עליהן בשעת דוחקן: **צוה כנען את בניו.** כלומר מנהגן כן הוא כאילו צוה עליהן אבותיהן, ונפקא מינה שאין מדין ליזהר מהן: **בחבורת מצוה.** כגון משמה של ברית מילה או שת כהן לכהן[ו]: **בלדיים.** נעלי חוב, כך פירש רבינו, ולא נהירא לקרא כתיב נהדיו אל תפנו אל האוכנים, ואני שמעתי חוזים בכוכבים[פ], וכן עיקר: **תמים תהיה.** להיות בוטח בו בכל קורות ונולדות הבאות לך: **היושבת על דם טהור.** משמה שכלו ימי טוהר שלה והגיע ליל מרבעים ואחד לזכר אותו ליל שמונים ות' לנקבה, שאם תראה עכשיו תהא נדה, אסורה לשמש ואע"פ שלא ראתה, דהואיל ולמודה היא עד עכשיו להיות משמשת עם ראייתה גזירה שמא תראה ותשמש: **עונה.** יום ולילה, כך פירש רבינו. ולא נהירא, אלא ליל אחד דהיינו ליל מרבעים ואחד, כדאפרש בגדה (נדה דף סג:) אזהרה לבני ישראל שיפרשו מנשותיהן שמוך לווסתן, וכמה עונה, ומפרש או יום או לילה:

רבי

עין משפט נר מצוה

סט א מיי' פי"ג מהל' רוצח הלכה י"ד סמג לאוין רג טוש"ע חו"מ סימן כח סעיף ג [עי' בהגה' מיי' פ"ד מהלכות עדות הל' ג]:
ע ב מיי' פ"ו מהלכות דעות הלכה ה ופי"ג מהלכות רוצח הלכה יד טוש"ע חו"מ סימן ערב סעיף יא:
עא ג ד מיי' שם סמג עשין פא טור שו"ע שם:
עב ה טוש"ע יו"ד סי' רפה סעיף יב בהגה"ה:
עג ו מיי' פי"ו מהלכות ע"ז הלכה טו סמג לאוין כז טוש"ע יו"ד סימן קעט סעיף ג:

גליון הש"ס

גמ' המדבר אחד בפה וכו'. עיין בפ"ח מלישעא דף מט ע"ש: תוס' ד"ה ואין לו בנים כו' יש לחזר. עי' מנחות דף מג ע"ש:

רבינו חננאל

שלשה הקב"ה שונאן המדבר אחת בפה ואחת בלב והיודע עדות לחברו ואינו מעיד לו והרואה דבר ערוה יחידי ומעיד לו כי הא דטוביא חטא אתיא זיגוד ואסהיד עליה ונתחייב מלקות כו'. **שלשה חייהם אינן חיים** הרחמנין והרתחנין ואניני הדעת. אמר רב יוסף כולהו איתנהו בי. **ארבעה אין הדעת סובלתן** דל גאה ועשיר מכחש וזקן מנאף פרנס המתגאה על הצבור בחנם ויש אומרים אף המגרש את אשתו ראשונה ומחזירה. **חמשה דברים** צוה כנען את בניו אהבו זה את זה אהבו הגזל והזמה ושנאו אדוניכם ואל תדברו אמת: ת"ר שמונה הן כמנודין לשמים מי שאין לו אשה ומי שיש לו אשה ואין לו בנים ואינו נושא אשה אחרת ומי שיש לו בן ואינו מגדלו לתלמוד תורה ומי שאינו לובש תפילין ומי שאין לו ציצית בטליתו ומי שאין לו מזוזה בביתו והמהלך יחף ויש אומרי' אף מי שאינו יושב בחבורת מצוה כגון קידוש וכיוצא בו. מנין שאין שואלים לכלדים שנאמר תמים תהיה עם ה' אלהיך. מנין ליודע בחברו שגדול ממנו אפי' בדבר אחד שצריך לנהוג בו כבוד שנאמר כל קבל די רוח יתירא ביה. **והיושבת על דם טהור** פי' צריך להמנע בתשלו' ימי טהרה מלשמש מטתו שכל דם שרואה אחרי מלאת שלשה ושלשים יום לזכר ששה ושבעים יום לנקבה דם נדה הוא כך צריך להתרחק ממנה. **וכמה** רבא אמר עונה וכמה היא עונה או יום או לילה: **הוא** יוסף איש הוצל וכו'. **יצחק בר אחא דשמעתא** יצחק חקולא יצחק בן אלעזר יצחק בן טבלא יצחק נפחא אלו כולן בעלי אגדות ומתנייתא ונזכר שמם פעם כך ופעם כך אבל כשמדברין מפיו שמועה מזכירין שמו

חשק שלמה על ר"ח ם) ולי נמצא תפילין נמרמי.

משנת ראשונים **והרואה דבר ערוה בחבירו ומעיד בו יחידי.** אך יוכל לגלות הדבר בהצנע לרבו ולאיש סודו, אם ידע כי יאמינו דבריו כדברי שני עדים, ואם יש שני עמו ישמעו השופטים דבריהם ליסר החוטא בהצנע, ולא ילבינו פניו ברבים, כמו שנאמר (ויקרא יט, יז) הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא. **[שערי תשובה לרבינו יונה שער ג]** **וזקן מנאף.** מן התמיהה והפליאה, כי יעמוד האדם בחצי ימיו, ורואה כי הימים הולכים ודלים, ותחל הריסות הבנין, ויחסר המזג בטבעו, ותראה בו היבשת, כענין שנאמר (תהלים קב, יב) ימי כצל נטוי ואני כעשב איבש. איך טח מראות עיניו ומהשכיל לבבו, ולא יראה כי נוסע הוא אל מקום בית עולמו, הלוך ונסוע יומם ולילה. **[שערי תשובה לרבינו יונה שער ב]** **ויש אומרים אף מי שאין מיסב בחבורה של מצוה.** נהגו לדרוש בסעודת חתן קודם ברכת המזון, והוא מנהג קדום נהגו בו גדולי הראשונים אנשי מעשה וחכמה. והרב הגדול רבינו אברהם ברבי דוד ז"ל, כתב בספר איסור משהו, כי הוא היה נוהג כן לדרוש בסעודה, ומפני זה אמרו בפרק ערבי פסחים, כי תלמיד חכם שאינו מיסב בסעודה של מצוה הוא כמנודה לשמים, מפני שהיה מנהגם לדבר דברי תורה. **[מגן אבות להרשב"ץ, אבות ג, ג]** **מניין שאין שואלין בכלדיים.** לשאול מהם דבר הוא דאסור אבל אם אמרו לו מעצמם דבר של דאגה ראוי הוא לחוש לדברים, כי הרבה פעמים אומרים האמת בעתידות כדכתיב (ישעיהו מז יג) מאשר יבאו עליך מאשר ולא כל אשר, וא"כ החסיד יחוש לדבריהם לבקש רחמים ולעשות צדקה בד"ק וכיוצא בו שהם מדברים שמבטלים את הגזירה. **[הריטב"א, שבת קנו:]** **שנאמר תמים תהיה עם ה' אלהיך.** שנייחד לבבנו אליו לבדו, ונאמין שהוא לבדו עושה כל והוא היודע אמתת כל עתיד, וממנו לבדו נדרוש העתידות, מנביאיו או מאנשי חסידיו לומר אורים ותומים. ולא נדרוש מהוברי שמים ולא מזולתם, ולא נבטח שיבואו דבריהם על כל פנים, אבל אם נשמע דבר מהם נאמר הכל בידי שמים, כי הוא אלהי האלהים עליון על הכל היכול בכל משנה מערכות הכוכבים והמזלות כרצונו מפר אותות בדים וקוסמים יהולל. **[רמב"ן, דברים יח יג]** מצוה שיתהלך האדם בתמימות עם השם יתברך, ואל יתחכם יותר לדרוש ולתור על פי דרכי האמורי לדעת מה יהיה באחריתו. **[דרשות הר"ן הדרוש האחד עשר]**

מסורת הש"ס עם הוספות

ל) גמ' יוסף מים הולל (הוא יוסף הכבלי) תמ"מ ונ"ב עי' תוס' יומא דף כ"ב ע"ב: **(ב)** שם ר' יצחק בן אלעאי ר' יצחק כל"ל ומיבעי הוא נמחק:

הגהות הב"ח

(פ) גמ' יוסף מים הולל (הוא יוסף הכבלי) תמ"מ ונ"ב עי' תוס' יומא דף כ"ב ע"ב: **(ב)** שם ר' יצחק בן אלעאי ר' יצחק כל"ל ומיבעי הוא נמחק:

תורה אור השלם

א) לֹא יָקוּם עֵד אֶחָד בְּאִישׁ לְכָל עָוֹן וּלְכָל חַטָּאת בְּכָל חֵטְא אֲשֶׁר יֶחֱטָא עַל פִּי שְׁנֵי עֵדִים אוֹ עַל פִּי שְׁלֹשָׁה עֵדִים יָקוּם דָּבָר: [דברים יט, טו]

ב) כִּי תִרְאֶה חֲמוֹר שֹׂנַאֲךָ רֹבֵץ תַּחַת מַשָּׂאוֹ וְחָדַלְתָּ מֵעֲזֹב לוֹ עָזֹב תַּעֲזֹב עִמּוֹ: [שמות כג, ה]

ג) לֹא תִשְׂנָא אֶת אָחִיךָ בִּלְבָבֶךָ הוֹכֵחַ תּוֹכִיחַ אֶת עֲמִיתֶךָ וְלֹא תִשָּׂא עָלָיו חֵטְא: [ויקרא יט, יז]

ד) יִרְאַת יְיָ שִׂנְאַת רָע גֵּאָה וָגָאוֹן וְדֶרֶךְ רָע וּפִי תַהֲפֻכוֹת שָׂנֵאתִי: [משלי ח, יג]

ה) תָּמִים תִּהְיֶה עִם יְיָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים יח, יג]

ו) אֲדַיִן דָּנִיֵּאל דְּנָה הֲוָא מִתְנַצַּח עַל סָרְכַיָּא וַאֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא כָּל קֳבֵל דִּי רוּחַ יַתִּירָא בֵּהּ וּמַלְכָּא עָשִׁית לַהֲקָמוּתֵהּ עַל כָּל מַלְכוּתָא: [דניאל ו, ד]

הגהות וציונים

ם) בכת"י נוסף להא: **ג)** [פירוש שמח עיין פירש"י במנחות יח ע"א סח ע"ב חולין ז ע"ב] (גליון): **ג)** "בארעא דישראל" ליתא בכת"י: **ד)** [צ"ל **אינהי**] (גליון): **ה)** בכת"י בהו **וכי מיימן מיימן הכי חייהון דרבנן קדישי ארעא**, ותיבת "דישראל" נמחק וכ"ה בר"ח ובערוך ערך מם הגיר' **וכי ימיין בחייהון דרבנן קדישי דארעא דישראל**: **ו)** [ז"ל רש"י מגילה כח. לא עמדתי על מדותי לשלם גמול רע למי שציערני גם בקדושין עא ע"א פירש"י ואינו עומד על מדותיו לנטור איבה] (גליון): **ז)** בכת"י **לחבירו** וכ"ה בר"ח וכ"ה נכון (דק"ס): **ם)** [צ"ל **שנאת**] (גליון): **ט)** בכת"י ובע"י נוסף **ליה** לרביה: **י)** [פירוש דלא מצי קאי בגירושין. מהרש"א] (גליון): **כ)** ס"א **ומהלך על צדי דרכים** (גליון): **ל)** ס"א **כמנודין** (גליון): **מ)** צ"ל **מי** (יעב"ץ) וכ"ה בדפו"י, ובד' בסיליאה נשתנה למלת "יהודי" מן הצענזור (דק"ס): **נ)** ס"א **ואינו מגרשה** (גליון): **ס)** [פירוש המלך היה חושב בלבו] (גליון): **ע)** [עיין תוספות שבת קנו ע"ב ד"ה כלדאי כו' שהשיגו על פירוש רש"י דהכא] (גליון): **פ)** **ואין עליך** מצוה כצ"ל (באה"מ): **צ)** [שייך לאחר ד"ה שלשה] (גליון):

לעזור לשונאו לפרוק את משאו[יט]. ומכך שהתורה קראה לו 'שונאך', מוכח שאף על פי שאסור לו להעיד עליו, אבל לשנאתו מותר. **רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק אָמַר**, לא רק שמותר לשנאתו, אלא אף **מִצְוָה לִשְׂנְאָתוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר** (משלי ח יג) **'יִרְאַת ה' (שונאי) [שִׂנְאַת] רָע** וגו' **וּפִי תַהְפֻּכוֹת שָׂנֵאתִי'**[כ].

הגמרא מבארת האם מותר לתלמיד לספר לרבו על אדם שעבר עבירה:

אָמַר רַב אֲחָא בְּרֵיהּ דְּרָבָא לְרַב אַשִׁי, תלמיד שראה אדם שעבר עבירה, **מַהוּ לְמֵימְרָא לֵיהּ לְרַבֵּיהּ** - האם מותר לספר זאת לרבו [של המספר] **לְמִשְׁנֵייהּ** - כדי שרבו ישנא את העובר עבירה. **אָמַר לֵיהּ** רב אשי לרב אחא, **אִי יָדַע דְּמֵהֵימָן לְרַבֵּיהּ כְּבֵי תְּרֵי** - אם הוא יודע שהוא נאמן לרבו כמו שני עדים המעידים בבית דין[כא], **לֵימָא לֵיהּ** - שיספר לרבו[כב], **וְאִי לָא** יודע שהוא נאמן לרבו כשני עדים המעידים בבית דין, **לָא לֵימָא לֵיהּ**.

★

שלשה שחייהם אינם חיים:

תָּנוּ רַבָּנָן, שְׁלֹשָׁה אנשים יש להם בטבעם[כג] דבר המטריד אותם תמיד בכל שעה, ומשום כך **חַייֵהֶן אֵינָם חַיִּים**, שאין להם מנוחה, ואלו הם, א. **הָרַחֲמָנִין** יותר מדאי[כד]. ב. **וְהָרַתְחָנִין** - הכעסנים יותר מדאי[כה]. ג. **וַאֲנִיֵּי הַדַּעַת** - המקפיד יותר מדאי בדבר המאוס[כו]. **וְאָמַר רַב יוֹסֵף, כּוּלְּהוּ** - כל הטבעים הללו שנאמרו בהם שחייהם אינם חיים **אִיתְּנְהוּ בִּי** - ישנם בי[כז].

★

הגמרא מביאה בריתות המבארות שלשה השונאים זה את זה ושלשה האוהבים זה את זה:

תָּנוּ רַבָּנָן, שְׁלֹשָׁה שׂוֹנְאִין זֶה אֶת זֶה[כח], **וְאֵלּוּ הֵן, א. הַכְּלָבִים**

יט. **ואף** על פי שהוא רשע ציותה התורה לפרוק משאו, כיון שיכול מחמת בהילותו על ממונו לבא לידי סכנה, והתורה חסה על נפשות ישראל בין צדיקים ובין רשעים, מאחר שהם נלוים אל עם ה' ומאמינים בעיקרי הדת. רמב"ם (רוצח פי"ג ה"ד). והוסיף במנחת חינוך (מצוה פ אות יב), שמצות פריקה נוהגת גם אם עבר עבירה ברבים שכולם שונאים אותו.

כ. **ביאר** המהרש"א (ח"ל ד"ה מצוה), שהוכחת הגמרא שהפסוק מדבר על יחיד שראה אדם עובר עבירה היא ממה שנאמר בסוף הפסוק 'שנאתי' בלשון יחיד, ואם מדובר שהעידו עדים שעבר עבירה כולם מצווים לשנאתו.

כא. **חפץ** חיים (משנה הרע כלל ז נתמ"ח סק"ז). אבל אם נאמן עליו כשני אנשים בעלמא, לא יאמר לרבו, שאסור לו לקבל ממנו לשון הרע, שהרי אסור לקבל לשון הרע אף משנים.

כב. **בשבלי** הלקט (ח"ג סי' מז) כתב, דלאו דווקא רבו, אלא כל אדם שהוא נאמן לו כשני עדים. ובחפץ חיים (משנה הרע כלל ד ס"ק כח) כתב, שמותר לספר רק למי שהוא יודע בו שהוא איש סוד ולא יספר זאת לאחרים, וישנאהו רק לפי שעה עד שיחזור בו, אבל לאיש אחר אסור לספר אף אם נאמן עליו כשנים. והוסיף עוד, שאסור לרב לספר זאת לאחר אף שהוא נאמן עליו כשנים, משום שכשיודע לשני שהוא לא ראה זאת בעצמו לא יאמין לו כשנים, ונמצא שהוציא עליו שם רע. אולם באגרות משה (או"ח חלק ו סי' נג) כתב, שאם השני מאמין לרבו כשנים, גם במה שמאמין למספר כשנים, מותר לרבו לספר לו.

כג. **תוספות** (ד"ה שנאה). ואילו בביצה (שם) מנו שלשה דברים אחרים שאינם בטבע האדם.

כד. **רשב"ם** (ד"ה הרחמנין). שהרי ודאי שמדת הרחמנות היא מהמדות הטובות, אלא שהמרחם יותר מדאי אינו טוב. מהרש"א (ד"ה הרחמנין).

כה. **שאילו** מעט רתחנות מדה טובה היא, שהרי מצינו בתלמיד חכם שהתורה מרתחת בו, כמבואר בתענית (ד.). מהרש"א (שם).

כו. **מהרש"א** (שם).

כז. **ביאר** בבן יהוידע (ד"ה ומר"י), ששלשת הדברים היה לו משום שהיה סומא והם שייכים יותר בסומא מבפקח, שפעמים אדם מקבל מכה וצועק וחושב הסומא שהיא מכה גדולה ומרחם עליו מאד, אבל הפקח רואה שהיא מכה קטנה. וכן אדם שאינו עושה רצונו הוא כועס עליו, אבל הפקח רואה שאין השינוי גדול. וכן אם יש לו לכלוך בבגדו חושב שהלכלוך גדול ומצטער מאד. אולם בפנים מסבירות (ד"ה תמר) פירש להיפך, שרב יוסף היה לו את שלשת המדות הללו וניצל מהם משום שהיה סומא, שלא היה עוסק במשא ומתן לרחם על בני ביתו, והיה יכול לעסוק בתורה, וכן לא היה קץ במאכלו כיון שלא היה רואה במיאוסם, וכן לא היה רואה כשעשו שלא כהוגן כלפיו ולא כעס. ועל כך היה מתפאר שניצל מכולם. ובפתח עינים (ד"ה ת"ר) פירש, שרב יוסף היה בטבעו את שלשת המדות הללו, והוא התגבר עליהם, ורצה ללמד שאף מי שיש לו את כל המדות הללו יכול להתגבר ולהתנהג להיפך מטבעו.

כח. **כיון** שהם גדולים וחשובים הם מקנאים ושונאים זה את זה. עיון יעקב (ד"ה ג' מהנזין). והמהר"ל (נתיבות עולם נתיב התורה פי"ג) פירש, שכיון שהם מחולקים משאר הברואים, לכן הם מחולקים גם ביניהם ושונאים זה את זה, ע"ש.

כט. **רש"י** ביבמות (סג: ד"ה מנגי), וכן פירש בשבת (יח. ד"ה מנגי) [אמנם בביצה (ו. ד"ה דמיכף) פירש, שהיו בימי הפרסיים]. אולם תוספות בשבת (שם ד"ה ונפ) כתבו, שהפרסיים היו בבבל מימי כורש, והחברים הגיעו בימי רבי יוחנן. והרש"ש (ד"ה שנאה) פירש, ש'חברין' הכוונה לבני אדם שהם בחבורה אחת של מינוי ושררה, וכן בני מסחר אחד, שברוב הדברים אינם מסכימים לדעה אחת, ובאים לידי שנאה.

ל. **ותנא** קמא לא מנה את הזונות, משום ששנינו בשבת (נד.) שהזונות מפרכסות זו את זו, דהיינו מסדרות לחברותיהן את שערותיהן שיהיו נאות. ואף ששונאות זו את זו בלבן, אבל בגלוי הן מראות אהבה זו לזו. בן יהוידע (ד"ה ו"ת - הרמשון).

לא. **ותנא** קמא מנה רק מה שבכל מינו שונא זה את זה, ואילו בתלמידי חכמים, אלו שבארץ ישראל אינם שונאים זה לזה. בן יהוידע (שם).

לב. **רש"י** (סנהדרין כד. ד"ה מתגלים). אבל תלמידי חכמים שבארץ ישראל מנעימין זה לזה בהלכה, כמבואר בסנהדרין (שם), ופירש רש"י (שם), שהיו נוחים יחד ומעיינים יחד, ומתקן זה את דברי זה, והשמועה יוצאה לאור.

לג. **כיון** שהם שפלים ונבזים בעיני עצמם, לכן הם אוהבים זה את זה. עיון יעקב (שם).

לד. **רשב"ם** (ד"ה מין). ורש"י (ד"ה מין) פירש, שהם נבזים בעיני עצמם, שאחר זמן הם מתחרטים על מעשיהם.

לה. **ובלחמי** תודה (עמ' קיח:) ביאר, שמכחש כדי להפטר מן הצדקה. וביאר על פי זה מדוע נקטו את השקר דווקא בעשיר, משום שיש עשירים שבאים להתרימם לצדקה הם מכחשים שאין הבעל הבית נמצא בבית, כדי להמנע מליתן צדקה.

לו. **רשב"ם** (ד"ה המתגאה). והיעב"ץ (ד"ה ופרנס) פירש, שבכל אופן נחשבת גאותו בחנם, כיון שגדולתו לא באה מחמת מעלתו, אלא מחמת הציבור, כמו שמצינו (נדרים נה.) שאמר ה' למשה 'כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל'.

לז. **כתב** בעין אליהו (ד"ה ויש"ל), שנחלקו תנא קמא והיש אומרים במחלוקת המבוארת בשולחן ערוך (אה"ע סי' קיט ס"ו, וכנסת שמואל סק"ו) האם מותר לאדם לגרש את אשתו כשאין לו לשלם את כתובתה וישאר עליו חוב. ת"ק סבר כדעת הרא"ש, שמותר לגרשה אלא שנשאר עליו חוב, ולכן נושאה שוב כיון שאין לו מהיכן לשלם. והיש אומרים סוברים כדעת הרשב"א, שאסור לגרש את אשתו אם אין לו לשלם, וממילא אם גירשה על כרחך ששילם כתובתה, ואם מחזירה בשנית אין הדעת סובלתו.

שׂוֹנְאִין אֶחָד אֶת חֲבֵירוֹ, ב. **וְהַתַּרְנְגוֹלִין**, ג. **וְהַחֲבֵרִין** - הפרסיים[כט]. **וְיֵשׁ אוֹמְרִים, שֶׁאַף הַזּוֹנוֹת** שונאות זו את זו. **וְיֵשׁ אוֹמְרִים, שֶׁאַף תַּלְמִידֵי חֲכָמִים שֶׁבְּבָבֶל** שונאים זה את זה[לא], שהיו מקשים זה לזה בלשון עז וחמה[לב].

תָּנוּ רַבָּנָן, שְׁלֹשָׁה אוֹהֲבִין זֶה אֶת זֶה, וְאֵלּוּ הֵן, הַגֵּרִים וַעֲבָדִים וְעוֹרְבִין[לג].

★

הגמרא מבארת ארבעה אנשים שאין הדעת סובלתם:

אַרְבָּעָה אנשים **אֵין הַדַּעַת** של הבריות **סוֹבַלְתָּן**[לד], **וְאֵלּוּ הֵן**, א. **דַּל** [-עני] **גֵּאֶה**, אף על פי שאין לו במה להתגאות. ב. **וְעָשִׁיר** שיש לו ממון רב, ואף על פי כן הוא **מְכַחֵשׁ** וכופר ממון חבירו[לה]. ג. **וְזָקֵן** שאין תאוותו בתקפה, ואף על פי כן הוא **מְנָאֵף**. ד. **וּפַרְנָס הַמִּתְגָּאֶה עַל הַצִּיבּוּר** ונוהג בהם שררה **בְּחִנָּם**, והיינו שאינו עומד להם בשעת דחקם[לו]. **וְיֵשׁ אוֹמְרִים, אַף הַמְגָרֵשׁ אֶת אִשְׁתּוֹ פַּעַם רִאשׁוֹנָה** וחזר ונשאה **וְגֵירְשָׁה פַּעַם שְׁנִיָּה וּמַחֲזִירָהּ** כעת פעם שלישית, אין הדעת סובלתו. מברות הגמרא, **וְתַנָּא קַמָּא** מדוע לא מנה את המחזיר את גרושתו פעמיים. מבארת הגמרא, **זִימְנָא** - לפעמים יש לו סיבה שמחזירה, משום **דִּכְתוּבְתָּהּ** שהתחייב בשעת הנישואין אם יגרשנה היא **מְרוּבָּה**, ואין לו מהיכן לשלם ומעדיף להחזירה[לז]. **אִי נַמִי** באופן **שֶׁיֵּשׁ לוֹ בָּנִים הֵימֶנָּהּ** ואינו רוצה להפרד מהם, **וְלָכֵן לֹא מָצֵי מְגָרֵשׁ לָהּ** גירושי עולם, ואף אם כועס עליה חוזר בו לאחר זמן[לח].

אוצר החכמה

★

הגמרא מביאה את ההנהגות הרעות שצוה כנען את בניו:

חֲמִשָּׁה דְּבָרִים נהגו הכנענים כאילו **צִוָּה כְּנַעַן אֶת בָּנָיו** לעשות דברים אלו[לט], מאחר שנתקללו בני כנען להיות עבדים, ככתוב (נרמשים

קיג: ערבי פסחים פרק עשירי פסחים

שראה בו דבר ערוה. ומה תאמר דבאלו מליחות (ב"מ דף נב: ושם) ממרינן מוהב לפרוק ושונא לטעון מצוה בשונא כדי לכוף את יצרו והשתא מה כפיית יצר שייך כיון דמצוה לשנאתו וי"ל כיון שהוא שונאו גם מבירו שונא מותו לכתיב (משלי מ) כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם[ל] ובאין מתוך כך לידי שנאה גמורה ושייך כפיית יצר:

[ל] **ואין** לו בנים. נראה דוקא על ידי פשיעתו שאינו מתעסק בפרי ורביה דומיא דאמריני ומי שאין לו תפילין כראשו ובזרועו ולילית בבגדו מיירי בשיש לו ואינו מניחן אי נמי אפי' אין לו[ם] יש לחזר ולהביא עצמו לידי חיוב כדאמרינן (סוטה דף יד.) בשאה שהיה תמיד ליכנס לארון יחרמל כדי לקיים מצות שבה והא דאמרי' (שבת דף מט.) תפילין צריכין גוף נקי כאליעזר היינו כדאמרינן שלא יפיח בהן ולא ייצן בהן ובשעת ק"ש כדי לקבל עליו מלכות שמים שלימה[מ] בקל יכול ליזהר:

שלשה חייהן אינם חיים הרתחנין בו'. תימה דבפרק המדיר (בילה דף לב:) תניא ג' חייהן חיים המצפה לשלחן חבירו ומי שאשתו מושלת עליו ומי שייסורין מושלין בגופו ומאמי לא מני לכולהו הכא ויש לומר דהכא לא מיירי אלא בהנך דהוו מולדת המדם מטוש דלעיל ומי מיירי דדמי להנך שלשה הקב"ה מוהבן מי שאינו כועס:

תני תנא[פ] קמיה דרבא ורב ספרא צהבו[ס] פניו דרב ספרא אמר לו רבא לאו כגון מר אלא כגון רב חנינא ורב אושעיא דהוו אושכפי בארעא דישראל[ק] והוו יתבי בשוקא דזונות ועבדי להו מסאני לזונות ועיילי להו אינהו[ר] מסתכלי בהו ואינהו לא מדלן עינייהו לאיסתכולי בהו ומומתייהו הכי בחייהן רבנן קדישי דבארעא דישראל[ש]: שלשה הקדוש ברוך הוא אוהבן מי שאינו כועס ומי שאינו משתכר ומי שאינו מעמיד על מדותיו[ת] שלשה הקדוש ברוך הוא שונאן[א] המדבר א' בפה ואחד בלב והיודע עדות בחבירו[ב] ואינו מעיד לו[ג] והרואה דבר ערוה בחבירו ומעיד בו יחידי כי הא דטוביה חטא ואתא זיגוד לחודיה ואסהיד ביה קמיה דרב פפא נגדיה לזיגוד א"ל[ד] טוביה חטא וזיגוד מינגד אמר ליה אין דכתיב[ה] לא יקום עד אחד באיש ואת לחודך אסהדת ביה שם רע בעלמא קא מפקת ביה אמר רבי שמואל בר רב יצחק אמר רב מותר לשנאתו שנאמר[ו] כי תראה חמור שנאך רובץ תחת משאו מאי שונא אילימא שונא נכרי והא[ז] תניא שונא שאמרו שונא ישראל[ח] ולא שונא נכרי אלא פשיטא שונא ישראל[ט] ומי שריא למסניה והכתיב[י] לא תשנא את אחיך בלבבך אלא דאיכא סהדי דעביד איסורא כולי עלמא נמי מיסני סני ליה מאי שנא האי אלא לאו[יא] כי האי גוונא דחזיא ביה איהו דבר ערוה רב נחמן בר יצחק אמר[יב] מצוה לשנאתו שנאמר[יג] יראת ה' (שונאי[יד]) רע אמר רב אחא בריה דרבא לרב אשי מהו למימרא ליה לרביה למשנייה אמר ליה אי ידע דמהימן[טו] לרביה כבי תרי לימא ליה ואי לא לא לימא ליה. תנו רבנן[טז] שלשה חייהן אינם חיים הרחמנין והרתחנין ואניני הדעת ואמר רב יוסף[יז] כולהו איתנהו בי תנו רבנן שלשה שונאין זה את זה אלו הן הכלבים והתרנגולין[יח] והחברין וי"א אף הזונות וי"א אף תלמידי חכמים שבבבל. ת"ר שלשה אוהבין זה את זה אלו הן הגרים ועבדים ועורבין ארבעה אין הדעת סובלתן אלו הן דל גאה ועשיר מכחש וזקן מנאף ופרנס מתגאה על הציבור בחנם ויש אומרים אף המגרש את אשתו פעם ראשונה ושניה ומחזירה ותנא קמא זימנא[יט] דכתובתה מרובה אי נמי יש לו בנים הימנה ולא מצי מגרש לה[כ]. חמשה דברים צוה כנען את בניו אהבו זה את זה ואהבו את הגזל ואהבו את הזמה ושנאו את אדוניכם ואל תדברו אמת ששה דברים נאמרים בסום אוהב את הזנות ואוהב את המלחמה ורוחו גסה ומואס את השינה ואוכל הרבה ומוציא קמעה[כא] וי"א אף מבקש להרוג בעליו במלחמה. שבעה מנודין[כב] לשמים אלו הן יהודי[כג] שאין לו אשה ושיש לו אשה ואין לו בנים[כד] ומי שיש לו בנים ואין מגדלן לתלמוד תורה ומי שאין לו תפילין בראשו ותפילין בזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו והמונע מנעלים מרגליו וי"א אף[כה] מי שאין מיסב בחבורה של מצוה. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי שמואל בר מרתא אמר רב משום רבי יוסי איש הוצל מניין[כו] שאין שואלין בכלדיים שנאמר[כז] תמים תהיה עם ה' אלהיך ומניין היודע בחבירו שהוא גדול ממנו אפילו בדבר אחד שחייב לנהוג בו כבוד שנאמר[כח] כל קבל די רוח יתירא ביה [ומלכא עשית[כט] להקמותיה על כל מלכותא] והיושבת על דם טהור אסורה לשמש עד כמה אמר רב עונה[ל] תנא הוא יוסף איש הוצל הוא יוסף הבבלי[לא] הוא איסי בן גור אריה הוא איסי בן יהודה הוא איסי בן גמליאל הוא איסי בן מהללאל ומה שמו איסי בן עקביה שמו הוא רבי יצחק בן טבלא הוא רבי יצחק בן חקלא הוא רבי יצחק בן אלעא[לב] הוא רבי

תני תנא. להך מתניתא שלשה מכריז הקב"ה עליהן לשבח בכל יום: מותר לשנוא אותו. הרואה דבר ערוה בחבירו יחידי, אע"פ שאינו רשאי להעיד מותר לשנאתו: אין הדעת סובלתן. אפילו הן עצמן מתמרטין למחר זמן, ונדזין הן בפני עצמן: **בבלדיים.** בעלי חוב[ע]: **היושבת על דם.** אף על פי שפסק המעין, שלא לראתה: עונה. יום ולילה צריכין להמתין:

רבי

רשב"ם

תני תנא. להך מתני' שלשה הקב"ה מכריז עליהן לשבח: ומומתייהו. שבועה שלהן: **חטא.** בעבירה: **שם רע הוא** דקא מפקת עילויה. מאחר שאין אתה נאמן בעדות לא יתקבל עדותך אין לך[פ] עליך מצוה להעיד, הרי אתה עובר על לאו דלא תלך רכיל (ויקרא יט): דכתיב[צ] **לא יקום עד אחד** וגו'. כלומר המקרא מעיד שאי אתה נאמן בעדות זו: **מותר לשנאתו.** הרואה יחידי דבר ערוה בחבירו, אע"פ שאינו רשאי להעיד מותר לשנאתו, שהרי הוא יודע בודאי שהוא רשע: **מאי שונא.** כלומר מי הוא שונא שאמר הכתוב: **שונא ישראל.** כלומר שהוא שונא ישראל, מי גרי למיסנייה, ומסתמא לאו גרשיעי מיירי קרא: **הרחמנין.** יותר מדאי, והני שלשה מילי דבר המדיר בהן כל שעה, וכיון דהוא מקפיד עליהן אין מייו חייס, שאין לו מנוחה: **אין הדעת סובלתן.** של גריות: **המתגאה על הציבור בחנם.** נוהג עליהם שררה, ואינו עומד עליהן בשעת דוחקן: **צוה כנען את בניו.** כלומר מנהגן כן הוא כאילו צוה עליהן מאביהן, ונפקא מינה שצריך מאדם ליזהר מהן: **בחבורת מצוה.** כגון משמה של גרית מילה או בת כהן לכהן[ק]: **בלדיים.** בעלי חוב, כך פירש רבינו, ולא נהירא לקרא כתיב בהדיא על מפנו של חובות, ואני שמעתי חוזים בכוכבים[ר], וכן עיקר: **תמים תהיה.** להיות בוטח בו בכל קורות וגולדות הבאות לך: **היושבת על דם טהור.** משה שכלו ימי טוהר שלה והגיע ליל מרבעים ואחד לזכר אל ליל שמונים ות' לנקבה, שאם תראה עכשיו תהא נדה, שחורה לשמש ואע"פ שלא ראתה, דהואיל ולמודה היא עד עכשיו להיות משמשת עם לחייתה גזירה שמא תראה ותשמש: עונה. יום ולילה, כך פירש רבינו. ולא נהירא, שלא לילה אחד דהיינו ליל מרבעים ואחד, כדאמרינן בדה (נדה דף סג:) מזהרה לבני ישראל שיפרשו מבשומיהן שמוך לווסתן, וכמה עונה, ומפרש אי יום אי לילה:

רבי

רשב"ם

תני תנא. להך מתניתא שלשה מכריז הקב"ה עליהן לשבח בכל יום: **מותר לשנאתו.** הרואה דבר ערוה בחבירו יחידי, אע"פ שאינו רשאי להעיד, הרי הוא עובר על לאו דלא תלך רכיל (ויקרא יט): דכתיב **לא יקום עד אחד** וגו'. כלומר המקרא מעיד שאי אתה נאמן בעדות זו: **מותר לשנאתו.** הרואה יחידי דבר ערוה בחבירו, אע"פ שאינו רשאי להעיד מותר לשנאתו, שהרי הוא יודע בודאי שהוא רשע: **מאי שונא.** כלומר מי הוא שונא שאמר הכתוב: **שונא ישראל.** כלומר שהוא שונא ישראל, מי גרי למיסנייה, ומסתמא לאו גרשיעי מיירי קרא: הרחמנין. יותר מדאי, והני שלשה מילי דבר המדיר בהן כל שעה, וכיון דהוא מקפיד עליהן אין מייו חייס, שאין לו מנוחה: **אין הדעת סובלתן.** של גריות: המתגאה על הציבור בחנם. נוהג עליהם שררה, ואינו עומד עליהן בשעת דוחקן: **צוה כנען את בניו.** כלומר מנהגן כן הוא כאילו צוה עליהן מאביהן, ונפקא מינה שצריך מאדם ליזהר מהן: **בחבורת מצוה.** כגון משמה של גרית מילה או בת כהן לכהן[ק]: **בלדיים.** בעלי חוב, כך פירש רבינו, ולא נהירא לקרא כתיב בהדיא על מפנו של חובות, ואני שמעתי חוזים בכוכבים[ר], וכן עיקר: **תמים תהיה.** להיות בוטח בו בכל קורות ונולדות הבאות לך: **היושבת על דם טהור.** משה שכלו ימי טוהר שלה והגיע ליל מרבעים ואחד לזכר אל ליל שמונים ות' לנקבה, שאם תראה עכשיו תהא נדה, שחורה לשמש ואע"פ שלא ראתה, דהואיל ולמודה היא עד עכשיו להיות משמשת עם לחייתה גזירה שמא תראה ותשמש: עונה. יום ולילה, כך פירש רבינו. ולא נהירא, שלא לילה אחד דהיינו ליל מרבעים ואחד, כדאמרינן בדה (נדה דף סג:) מזהרה לבני ישראל שיפרשו מבשומיהן שמוך לווסתן, וכמה עונה, ומפרש אי יום אי לילה:

רבי

סמ א מיי' פי"ג מהל' רוצח הלכה י"ד סמג לאוין רג טוש"ע חו"מ סימן כח סעיף ג [עי' בהגה' מיי' פ"ד מהלכות עדות הל' ג]:
ע ב מיי' פ"ו מהלכות דעות הלכה ה ופי"ג מהלכות רוצח הלכה יד טוש"ע חו"מ סימן ערב סעיף יא:
עא ג ד מיי' שם סמג עשין פא טור שו"ע שם:
עב ה טוש"ע יו"ד סי' רסה סעיף יב בהג"ה:
עג ו מיי' פי"ו מהלכות ע"ז הלכה טו סמג לאוין כז טוש"ע יו"ד סימן קעט סעיף ג:

גליון הש"ס

גמ' המדבר אחד בפה וכו'. עיין בפ"ח מלישעא דף מט ע"ב: תוס' ד"ה ואין לו בנים כו' יש לחזר. עי' מנחות דף מג ע"ב:

רבינו חננאל

שלשה הקב"ה שונאן המדבר אחת בפה ואחת בלב והיודע עדות לחברו ואינו מעיד לו והרואה דבר ערוה יחידי ומעיד לו כי הא דטוביא חטא אתיא זיגוד ואסהיד עליה ונתחייב מלקות כו'. **שלשה חייהם אינן חיים** הרחמנין והרתחנין ואניני הדעת. אמר רב יוסף כולהו איתנהו בי. **ארבעה אין הדעת סובלתן** דל גאה ועשיר מכחש וזקן מנאף פרנס המתגאה על הצבור בחנם ויש אומרים אף המגרש את אשתו פעם ראשונה ומחזירה. **חמשה דברים** צוה כנען את בניו אהבו זה את זה אהבו הגזל והזמה ושנאו אדוניכם ואל תדברו אמת: **ת"ר שמונה** הן כמנודין לשמים מי שאין לו אשה ומי שיש לו אשה ואין לו בנים ואינו נושא אשה אחרת ומי שיש לו בן ואינו מגדלו לתלמוד תורה ומי שאינו לובש תפילין ומי שאין לו ציצית בטליתו ומי שאין לו מזוזה בביתו והמהלך יחף ויש אומרי' אף מי שאינו יושב בחבורת מצוה כגון קידוש וכיוצא בו. **מנין** שאין שואלים לכלדים שנאמר תמים תהיה עם ה' אלהיך. **מנין** ליודע בחברו שגדול ממנו אפי' בדבר אחד שצריך לנהוג בו כבוד שנאמר כל קבל די רוח יתירא ביה. **והיושבת על דם טהור** פי' צריך להמנע בתשלו' ימי טהרה מלשמש מטתו שכל דם שרואה אחרי מלאת שלשה ושלשים יום לזכר ששה ושבעים יום לנקבה דם נדה הוא כך צריך להתרחק ממנה. **וכמה** רבא אמר עונה וכמה היא עונה או יום או לילה: **הוא** יוסף איש הוצל וכו'. **יצחק בר אחא דשמעתא** יצחק חקולא יצחק בן אלעזר יצחק בן טבלא יצחק נפחא אלו כולן בעלי אגדות ומתנייתא ונזכר שמם פעם כך ופעם כך אבל כשמדברין מפיו שמועה מזכירין שמו

חשק שלמה על ר"ח

פ) מכות יח., ג) נבמ מליעא לב:, ג) עיין תוס' ב"מ לב: ד"ה ואי, ד) [נילה לב: ע"ש], ה) ב"ב כג. וע"ש גם בתוד"ה לדידי, ו) [עיין פירש"י שבת יא. ד"ה תכר], ז) [עירובין מג:], ח) [עיין תוספות לקמן ריש קיד.], ט) יומא נב: [וע"ש בתוספות ד"ה הוא ובנדה לו. ד"ה מיסי], י) עיין לעיל מט., כ) וכן פירש רבינו שבת קיט. קנו: וביבמות כה:, ל) יבמות דף קיז., מ) ברכות טו ע"א.

הגהות הב"ח

(פ) גמ' יוסף מיס הוסל (הוא יוסף הכבלי) תמ"מ ונ"ב עי' תוס' יומא דף כ"ב ע"ב: (צ) שם ר' יצחק בן אלעאי ר' יצחק כל"ל ומיבת הוא נמחק:

תורה אור השלם

א) לֹא יָקוּם עֵד אֶחָד בְּאִישׁ לְכֹל עָוֹן וּלְכָל חַטָּאת בְּכָל חֵטְא אֲשֶׁר יֶחֱטָא עַל פִּי שְׁנֵי עֵדִים אוֹ עַל פִּי שְׁלֹשָׁה עֵדִים יָקוּם דָּבָר: [דברים יט, טו]

ב) כִּי תִרְאֶה חֲמוֹר שֹׂנַאֲךָ רֹבֵץ תַּחַת מַשָּׂאוֹ וְחָדַלְתָּ מֵעֲזֹב לוֹ עָזֹב תַּעֲזֹב עִמּוֹ: [שמות כג, ה]

ג) לֹא תִשְׂנָא אֶת אָחִיךָ בִּלְבָבֶךָ הוֹכֵחַ תּוֹכִיחַ אֶת עֲמִיתֶךָ וְלֹא תִשָּׂא עָלָיו חֵטְא: [ויקרא יט, יז]

ד) יִרְאַת יְיָ שִׂנְאַת רָע גֵּאָה וְגָאוֹן וְדֶרֶךְ רָע וּפִי תַהֲפֻכוֹת שָׂנֵאתִי: [משלי ח, יג]

ה) תָּמִים תִּהְיֶה עִם יְיָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים יח, יג]

ו) אֲדַיִן דָּנִיֵּאל דְּנָה הֲוָא מִתְנַצַּח עַל סָרְכַיָּא וַאֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא כָּל קֳבֵל דִּי רוּחַ יַתִּירָא בֵּהּ וּמַלְכָּא עָשִׁית לַהֲקָמוּתֵהּ עַל כָּל מַלְכוּתָא: [דניאל ו, ד]

הגהות וציונים

ס] בכת"י נוסף להא: ג] [פירוש שמח עיין פירש"י במנחות יח ע"א סח ע"ב חולין ז ע"ב] (גליון): ג] "בארעא דישראל" ליתא בכת"י: ד] [צ"ל אינהי] (גליון): ה] בכת"י בהו וכי מיימן מיימן הכי חייהון דרבנן קדישי ארעא, ותיבת "דישראל" נמחק וכ"ה בר"ח ובערוך ערך מם הגיר' וכי ימיין בחייהון דרבנן קדישי דארעא דישראל: ו] [ז"ל רש"י מגילה כח. לא עמדתי על מדותי לשלם גמול רע למי שציערני גם בקדושין עא ע"א פירש"י ואינו עומד על מדותיו לנטור איבה] (גליון): ז] בכת"י לחבירו וכ"ה בר"ח וכ"ה נכון (דק"ס): ח] [צ"ל שנאת] (גליון): ט] בכת"י ובע"י נוסף ליה לרביה: י] [פירוש דלא מצי קאי בנירושין. מהרש"א] (גליון): כ] ס"א ומהלך על צדי דרכים (גליון): ל] ס"א כמנודין (גליון): מ] צ"ל מי (יעב"ץ) וכ"ה בדפו"י, ובד' בסיליאה נשתנה למלת "יהודי" מן הצענזור (דק"ס): נ] ס"א ואינו מגרשה (גליון): ס] [פירוש המלך היה חושב בלבו] (גליון): ע] [עיין תוספות שבת קנו ע"ב ד"ה כלדאי כו' שהשיגו על פירוש רש"י דהכא] (גליון): פ] ואין עליך מצוה כצ"ל (באה"מ): צ] [שייך לאחר ד"ה שלשה] (גליון):

ט כו) 'וְיִהִי כְּנַעַן עֶבֶד לָמוֹ', א. **אֲהֵבוּ זֶה אֶת זֶה**, כמבואר לעיל שעבדים אוהבים זה את זהמ. ב. **וְאֲהֵבוּ אֶת הַגֶּזֶל**, כמבואר במשנה (מנות פ"ג מ"ז) מרבה עבדים מרבה גזל. ג. **וְאֲהֵבוּ אֶת הַזִּמָּה**, כמבואר במשנה (סס) מרבה שפחות מרבה זימה. ד. **וְשִׂנְאוּ אֶת אֲדוֹנֵיכֶם**, שלכל אחד מבניו יש אדון, לפי שקיללם נח שהם יהיו עבדים. ה. **וְאַל תְּדַבְּרוּ אֱמֶת**, ככתוב (הושע יג ז) 'כְּנַעַן בְּיָדוֹ מֹאזְנֵי מִרְמָה'מא.

★

הגמרא מביאה ששה דברים שנאמרו בטבעו של סוס:

שִׁשָּׁה דְּבָרִים נֶאֱמְרִים בַּפּוּס, ואם קנה סוס מחבירו, אף אם התנה עמו שיהא נקי מכל מום, ויש בו מומים אלו, אין זה מקח טעותמב. א. **אוֹהֵב אֶת הַזְּנוּת**. ב. **וְאוֹהֵב אֶת הַמִּלְחָמָה**. ג. **וְרוּחוֹ גַּפָּה**מג. ד. **וּמוֹאֵס אֶת הַשִּׁינָה**מד. ה. **וְאוֹכֵל הַרְבֵּה**. ו. **וּמוֹצִיא קִמְעָה**. **וְיֵשׁ אוֹמְרִים, אַף מְבַקֵּשׁ** הסוס **לַהֲרוֹג** את **בְּעָלָיו** הרוכב עליו **בַּמִּלְחָמָה**מה.

★

הגמרא מביאה שבעה אנשים המנודים לשמים:

שִׁבְעָה אנשים **מְנוּדִין לַשָּׁמַיִם, אֵלּוּ הֵן:** א. **יְהוּדִימו שֶׁאֵין לוֹ אִשָּׁה**מז, ואינו מתעסק בפריה ורביה. ב. **וְשֶׁיֵּשׁ לוֹ אִשָּׁה וְאֵין לוֹ בָּנִים** מחמת פשיעתו, מפני שלא קיים מצות פריה ורביהמח. ג. **וּמִי שֶׁיֵּשׁ לוֹ בָּנִים וְאֵין מְגַדְּלָן לְתַלְמוּד תּוֹרָה**. ד. **וּמִי שֶׁאֵין לוֹ תְּפִילִּין בְּרֹאשׁוֹ וּתְפִילִּין בִּזְרוֹעוֹ**, כלומר, שיש לו תפילין ואינו מניחמט. ה. **וְכֵן מִי** שיש לו בגד של ארבע כנפות, ואינו **שֶׁאֵין לוֹ צִיצִית בְּבִגְדּוֹ**נ. ו. **וְכֵן מִי** שאין לו **מְזוּזָה בְּפִתְחוֹ**נא. ז. **וְהַמּוֹנֵעַ מְנָעָלִים מֵרַגְלָיו** ומראה שנשכח מטובותיו של המקנב. **וְיֵשׁ אוֹמְרִים, אַף מִי שֶׁאֵין מֵיסֵב בַּחֲבוּרָה שֶׁל מִצְוָה**, כגון סעודת ברית מילהנג, או סעודת כהן שנשא בת כהננד.

★

הגמרא מביאה הלכות בשם רבי יוסי איש הוצל:

אָמַר רַבָּה בַּר בַּר חָנָה אָמַר רַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר מַרְתָּא אָמַר רַב מִשּׁוּם רַבִּי יוֹסֵי אִישׁ הוּצָל שלש הלכות, א. **מִנַּיִן שֶׁאֵין שׁוֹאֲלִין בַּכַּלְדִּיִּים** - חוזים בכוכביםנה, **שֶׁנֶּאֱמַר** (דברים יח יג) 'תָּמִים תִּהְיֶה עִם ה' אֱלֹהֶיךָ'. כלומר, שתבטח בה' בכל הקורות האמורות לבא עליך בלי לחקור אחר העתידותנו. ב. **וּמִנַּיִן** שאדם **הַיּוֹדֵעַ בַּחֲבֵירוֹ שֶׁהוּא גָּדוֹל מִמֶּנּוּ אֲפִילּוּ בְּדָבָר אֶחָד שֶׁחַיָּיב לְנַהוֹג בּוֹ כָּבוֹד**, ואף אם לא למד ממנו כלוםנז. **שֶׁנֶּאֱמַר** בדניאל (ו ד) שהיה משרי המלך דריוש, ואמר המלך, 'כָּל קֳבֵל דִּי רוּחַ יַתִּירָא בֵּיהּ - כיון שהיתה לו רוח וחכמה יתירה, **[לכן וּמַלְכָּא עֲשִׁית לַהֲקָמוּתֵיהּ עַל כָּל מַלְכוּתָא'** - המלך היה חושב בליבונח למנותו למושל על כל המלכות], וזהו הכבוד שנהג בו. ג. **וְהַיּוֹשֶׁבֶת עַל דַּם טָהוֹר** - אשה שכלו ימי הטוהר שלהנט, דהיינו ליל יום ארבעים ואחד אחר לידת זכר, או ליל יום שמונים ואחד אחר לידת נקבהס, **אֲסוּרָה לְשַׁמֵּשׁ**. והטעם, כיון שהיתה רגילה עד עתה לשמש עם ראייתהסא, יש חשש שגם עתה לא תפרוש אף אם תראה, לכן אסרוה לשמש אף בלי ראיהסב. מבררת הגמרא, **עַד כַּמָּה**

בצלאל אשכנזי (נרמ"י ד"ה נוסח) הביא בשם תוספות כ"י, שכנען עצמו ציום. וכן כתב במחזור ויטרי (מנות פ"ג מ"ז), שכנען עצמו ציוה להם לטובתם, שמחמת מנהגיהם הרעים ישחררו אותם אדוניהם מעבדותם.

מ. לכאורה קשה, הרי מדת האהבה היא מדה טובה, ומדוע ציום על כך. ותירץ באהל יעקב (ויקרא יט יז), שאף הגנב כשרואה את חבירו גונב הוא מתגנה עליו ושונאהו, וחשש כנען שכאשר יראו את חבריהם גונבים תתגנה מדה זו בעיניהם ויחדלו מכך, ולכן ציום לאהוב זה את זה כדי שיהיו כולם בעצה אחת לעשות המעשים, וכך לא יתגנה עליהם המעשים הרעים. ובאלופי יהודה (שמיני ד"ה ומ"ש החסידה) תירץ, שאמר להם שיאהבו רק זה את זה ולא את האחרים, וכמו החסידה שעושה חסד רק עם חברותיה ולכן היא נמנית עם העופות הטמאים.

מא. מהרש"א (מ"ל ד"ה נוסח). וביאר בעיון יעקב (ד"ה ומ"ש), שאם יאמרו אמת יתגלה קלונם בגזל וזימה וששנאו את אדוניהם, לכן מוכרחים הם לשקר להכחיש את מעשיהם הרעים.

מב. שכך הוא הטבע של כל הסוסים. בניהו (ד"ה שכך).

מג. שכאשר מקשטים אותו הוא חושב[אורה החכמה] עבורו, ומתמלא גאוה, ואינו יודע שזה עבור האיש שהולך לרכב עליו. אריה שאג (נוה לדיקים מות שפד).

מד. כמבואר בסוכה (כו:) ששינת הסוס היא שישים נשימות. אמרי שמאי (ד"ה סוס). ויש להבין מדוע מנו מדה זו בין המדות הרעות של הסוס, הרי מצינו בשבחו של דוד שהיה מואס בשינה, וצריך לומר שאצל צדיקים מה שמואסים בשינה הוא מעלה, כמבואר בסנהדרין (עב.) ששינה לצדיקים רע להם ורע לעולם, אבל אצל הרשעים, וכן אצל הסוס שאוהב את המלחמה, שינתם טובה להם ולעולם, ומה שמואס בשינה הוא רע לעולם, ולכן מנו מדה זו עם המדות הרעות. חידושי משנה (ד"ה ומואס).

מה. בירושלמי (ע"ז פ"ח ה"ו) אמרו, 'בסוס זכר שהורג בעליו במלחמה, יש אומרים שרץ אחר הנקיבות, ויש אומרים שעומד ומשתין'.

מו. צ"ל 'מי'. יעב"ץ (ד"ה יהודי). וכן הגירסא ברבינו חננאל ובעין יעקב. ובדקדוקי סופרים (סוס כ) כתב, שתיבת 'יהודי' הוא מן הצנזורה. וביאר בספר אמת ליעקב (ד"ה שנינו) ששינו לכתוב 'יהודי' משום שכומרי רומי והיושב בותיקן אין להם אשה, ויחשבו שהכוונה אליהם.

מז. דווקא מחמת שאינו רוצה, אבל אם יש דבר המונעו מלישא אשה פטור, כמו שמצינו לעיל כמה אמוראים שהיו רווקים. שדה יצחק (ד"ה אמר).

מח. תוספות (ד"ה ומ"ן). ואם יש לו בנים ואין לו בת, אע"פ שלא קיים מצות פריה ורביה, מכל מקום אינו מנודה לשמים. רי"ף (על עין יעקב, ד"ה ומיהו). ובעין יעקב הגירסא 'ומי שיש לו אשה ואין לו בנים, ואינו מגרשה', והיינו שאינו מגרשה כדי לשאת אשה אחרת הראויה להוליד.

מט. תוספות (שם).

נ. תוספות (שם). ועוד פירשו, שאף אם אין לו בגד של ארבע כנפות, יש לו לקנות כדי להכניס את עצמו בחיוב מצות ציצית. וכתב המהרש"א (נמוק' שם) שהפירוש השני, שיש לו להביא עצמו לידי חיוב, אינו שייך לענין תפילין, שהם חיוב הגוף וודאי שחייב לקנות אם אין לו, אבל ציצית כל זמן שאין לו בגד עם ארבע כנפות אין עליו חיוב ציצית, ועל זה אמרו שיש לו להכניס עצמו בחיוב, ואם אינו מכניס הרי הוא מנודה לשמים. וראה שם מה שכתב ליישב.

נא. מה שלא נקט בקצרה 'תפילין וציצית ומזוזה', כתב בבן יהוידע (ד"ה תפילין), שנקט 'תפילין בראשו ובזרועו' לומר שאם יש לו אחד מהם אינו מנודה. ונקט 'ציצית בבגדו' למעט טלית שאולה. ו'מזוזה בפתחו' למעט אם גר בבית נכרי.

נב. והוא ממעט בכך כבוד שמים, שה' ברא את כל צרכי האדם ולא חיסר בעולמו כלום, ולכן הוא מנודה לשמים. עין אליהו (ד"ה שנאמר). ובעיון יעקב (ד"ה ומואס) פירש, שעובר על הפסוק (ירמיה ג כה) 'מנעי רגליך מיחף'. ועוד פירש, שהוא כמנודה שאסור בנעילת הסנדל.

נג. כמו שאמרו במדרש שניצול על ידי כך מדינה של גיהנם. תוספות (להלן קיד. ד"ה ומ"ן). והטעם שהוא מנודה לשמים, כתב במגן אבות לתשב"ץ (מנות פ"ג מ"ג), משום שהיה מנהגם לומר דברי תורה בסעודה.

נד. רשב"ם (ד"ה נמצאה). ובתוספות (שם) הוסיפו תלמיד חכם לכהן. וכן שנינו לעיל (מט.) 'כל סעודה שאינה של מצוה וכו', אמר רבי יוחנן כגון בת כהן לישראל'. ומסיקה הגמרא שם שבת כהן לתלמיד חכם עליו נאמר הרוצה לידבק בזרעו של אהרן כל שכן שתורה וכהונה מעשרתן.

נה. רשב"ם (ד"ה כלדיים). ורש"י (ד"ה כלדיים) פירש, דהיינו בעלי אוב. ודחה הרשב"ם, שדין זה נלמד ממה שנאמר (ויקרא יט לא) 'אל תפנו אל האובות'. ובתשובות המיוחסות לרמב"ן (סי' רפג, הובא בכ"י יו"ד סי' קעט) ביאר את דעת רש"י, ש'אל תפנו אל האובות' היינו לשאול בהם שיעשו מעשה, אבל המעלה אוב ובא חבירו ושואלו איזה חידוש יש בעולם, בזה יש רק משום 'תמים תהיה'. ובשדה יצחק (כנרמ"י שם) הביא, שרש"י בשבת (קיט. ד"ה כלדאי, קנו: ד"ה כלדאי) כתב שהם חוזים בכוכבים. ולכן פירש שכוונת רש"י שהכלדאי הם גם בעלי אוב, וכשהם אומרים דבר מעצמם הם נקראים חוזים בכוכבים, אולם כששואלים אותם שיאמרו להם עתידות, הם נקראים בעלי אוב, לפי שלא מצאנו לשון שאלה בחוזים בכוכבים אלא בבעלי אוב, כמו שכתוב (דברים יח יא) 'ושואל אוב וידעוני', וכיון שכאן אמרו מנין שאין שואלים בכלדיים, לכן ביאר רש"י בעלי אוב. וסבר רבי יוסי איש הוצל שהלימוד הוא מסמיכות הפסוקים של 'שואל אוב וידעוני' ל'תמים תהיה'.

נו. עפ"י רשב"ם (ד"ה תמים) ורש"י (דברים שם).

נז. שאם למד ממנו שנינו באבות (פ"ו מ"ג) שדוד קרא לאחיתופל על שני דברים בלבד רבו ואלופו. תוספות (להלן קיד. ד"ה מנין). וביאר המהרש"א (נמוק' שם), שאם לא למד ממנו כלום אינו צריך לנהוג בו כרבו, אלא לנהוג בו כבוד.

נח. 'עשית' היינו 'חשב', כמו 'אבדו עשתונותיו' (תהלים קמו ד) דהיינו אבדו מחשבותיו. מצודת ציון (שם).

נט. רשב"ם (ד"ה היוצנת). והמאירי (ד"ה היוצנת) ביאר, שהכוונה לאשה שסמוכה לוסתה, שנתעורר הדם לצאת, והיא עדיין טהורה, אלא שגזרו חכמים שתפרוש מבעלה קודם וסתה.

ס. יולדת אחר לידתה היא טמאה לבעלה, אם ילדה זכר טמאה שבעה ימים, ואם ילדה נקבה טמאה שבועיים. אחר ימים אלו באים ימי טוהר, דהיינו שאם תראה דם בימים אלו אינה נטמאת מחמתם, והם שלשים ושלשה ימים לזכר, וששים וששה ימים לנקבה. וממילא בלידת זכר נגמרים ימי טוהר אחר ארבעים יום, ובלידת נקבה אחר שמונים יום. ואחר ימים אלו אם תראה דם תהיה טמאה לבעלה.

סא. שהיו ראויתיה טהורות.

סב. רשב"ם (שם). ובהלכות גדולות (סי' מג) כתב הטעם, משום שנכנסת מימי טהרה לימי טומאה, הרי היא כתחילת נדה, וצריכה לפרוש עונה אחת. והראב"ד (בעלי הנפש שער תיקון הוספות סוף סי' ד) כתב, שעונה זו היא להיכר שהתחילו ימי טומאה ויפרוש ממנה בנדתה כראוי.

שראה בו דבר ערוה. ומ"מ תימה דבמלו מליחות (ב"מ דף נב: ושם) ממרינן מוהב לפרוק ושונא לטעון מנוה בשונא כדי לכוף את יקרו והשתא מה כפיית יקר שייך כיון דמנוה לשנאתו וי"ל כיון שהוא שונאו גם מבירו שונא מותו לכתיב (משלי כז) כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם[ל] ובאין מתוך כך לידי שנאה גמורה ושייך כפיית יקר:

[ל] **ואין** לו בנים. נראה דוקא על ידי פשיעתו שאינו מתעסק בפרי ורביה דומיא דאחריני ומי שאין לו תפילין כראשו ובזרועו ולילית בבגדו מיירי בשיש לו ואינו מניחן אי נמי אפי' אין לו[מ] יש לחוש להכניה עצמו לידי חיוב כדאמרינן (סוטה דף יד.) במשה שהיה תמיד ליכנס לארון שרגיל כדי לקיים מצות שבה והא דאמרי' (שבת דף מט.) תפילין צריכין גוף נקי כאליעזר היינו כדאמרינן שלא יפיח בהן ולא יהא בהן ונשענת ק"ש כדי לקבל עליו מלכות שמים שלימה[מ] בקל יכול ליזהר:

שלשה חייהן אינם חיים הרתחנין בו'. תימה דבפרק המדיר (גיטה דף נב:) תניא ג' חייהן חיים המצפה לשלחן חבירו ומי שאשתו מושלת עליו ומי שיסורין מושלין בגופו ומאי לא מני לכולהו הכא ויש לומר דהכא לא מיירי אלא בהנך דהוו תולדת המדם מפוש דלעיל ומי מיירי דדמי להנך שלשה הקב"ה מוהבן מי שאינו כועס:

אלא פשיטא שונא ישראל[ב] ומי שריא למסניה והכתיב[ג] לא תשנא את אחיך בלבבך אלא דאיכא סהדי דעביד איסורא כולי עלמא נמי מיסני סני ליה מאי שנא האי אלא לאו[ג] כי האי גוונא דחזיא ביה איהו דבר ערוה רב נחמן בר יצחק אמר[ד] מצוה לשנאתו שנאמר[ה] יראת ה' (שונאי[פ]) רע אמר רב אחא בריה דרבא לרב אשי מהו למימרא ליה לרביה למשנייה אמר ליה אי ידע דמהימן[פ] לרביה כבי תרי לימא ליה ואי לא לא לימא ליה. תנו רבנן[ו] שלשה חייהן אינם חיים הרחמנין והרתחנין ואניני הדעת ואמר רב יוסף[פ] כולהו איתנהו בי תנו רבנן שלשה שונאין זה את זה אלו הן הכלבים והתרנגולין[ז] והחברין וי"א אף הזונות וי"א אף תלמידי חכמים שבבבל. ת"ר שלשה אוהבין זה את זה אלו הן הגרים ועבדים ועורבין ארבעה אין הדעת סובלתן אלו הן דל גאה ועשיר מכחש וזקן מנאף ופרנס מתגאה על הציבור בחנם ויש אומרים אף המגרש את אשתו פעם ראשונה ושניה ומחזירה ותנא קמא זימנא[ז] דכתובתה מרובה אי נמי יש לו בנים הימנה ולא מצי מגרש לה[ח]. חמשה דברים צוה כנען את בניו אהבו זה את זה ואהבו את הגזל ואהבו את הזמה ושנאו את אדוניכם ואל תדברו אמת ששה דברים נאמרים בסום אוהב את הזנות ואוהב את המלחמה ורוחו גסה ומואס את השינה ואוכל הרבה ומוציא קמעה[פ] וי"א אף מבקש להרוג בעליו במלחמה. שבעה מנודין[ט] לשמים אלו הן יהודי[מ] שאין לו אשה ושיש לו אשה ואין לו בנים[נ] ומי שיש לו בנים ואין מגדלן לתלמוד תורה ומי שאין לו תפילין בראשו ותפילין בזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו והמונע מנעלים מרגליו וי"א[ה] אף[פ] מי שאין מיסב בחבורה של מצוה. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי שמואל בר מרתא אמר רב משום רבי יוסי איש הוצל מניין[ו] שאין שואלין בכלדיים שנאמר[ה] תמים תהיה עם ה' אלהיך ומניין היודע בחבירו שהוא גדול ממנו אפילו בדבר אחד שחייב לנהוג בו כבוד שנאמר[ז] כל קבל די רוח יתירא ביה [ומלכא עשית[פ] להקמותיה על כל מלכותא] והיושבת על דם טהור אסורה לשמש עד כמה אמר רב עונה[ט] תנא הוא יוסף איש הוצל הוא יוסף הבבלי[פ] הוא איסי בן גור אריה הוא איסי בן יהודה הוא איסי בן גמליאל הוא איסי בן מהללאל ומה שמו איסי בן עקביה שמו הוא רבי יצחק בן טבלא הוא רבי יצחק בן חקלא הוא רבי יצחק בן אלעא[ג] הוא רבי

תני תנא[פ] קמיה דרבא ורב ספרא צהבו[ג] פניו דרב ספרא אמר לו רבא לאו כגון מר אלא כגון רב חנינא ורב אושעיא דהוו אושכפי בארעא דישראל[ג] והוו יתבי בשוקא דזונות ועבדי להו מסאני לזונות ועיילי להו אינהו[ד] מסתכלי בהו ואינהו לא מדלן עינייהו לאיסתכולי בהו ומומתייהו הכי בחייהן רבנן קדישי דבארעא דישראל[ה]: שלשה הקדוש ברוך הוא אוהבן מי שאינו כועס ומי שאינו משתכר ומי שאינו מעמיד על מדותיו[ז] שלשה הקדוש ברוך הוא שונאן[פ] המדבר א' בפה ואחד בלב והיודע עדות בחבירו[ז] ואינו מעיד לו[א] והרואה דבר ערוה בחבירו ומעיד בו יחידי כי הא דטוביה חטא ואתא זיגוד לחודיה ואסהיד ביה קמיה דרב פפא נגדיה לזיגוד א"ל[פ] טוביה חטא וזיגוד מינגד אמר ליה אין דכתיב[א] לא יקום עד אחד באיש ואת לחודך אסהדת ביה שם רע בעלמא קא מפקת ביה אמר רבי שמואל בר רב יצחק אמר רב מותר לשנאתו שנאמר[ב] כי תראה חמור שנאך רובץ תחת משאו מאי שונא אילימא שונא נכרי והא[ג] תניא שונא שאמרו שונא ישראל[ג] ולא שונא נכרי

תני תנא. להך מתניתא שלשה מכריז הקב"ה עליהן לשבח בכל יום: מותר לשנוא אותו. הרואה דבר ערוה בחבירו יחידי, אע"פ שאינו רשאי להעיד מותר לשנאתו: אין הדעת סובלתן. אפילו הן עצמן מתמרטין למחר זמן, ונזדון הן בפני עצמן: **בבלדיים.** בעלי חוב[ט]: **היושבת על דם.** אף על פי שפסק המעין, שלא לראתה: עונה. יום ולילה נריכין להמתין:

רבי

רשב"ם

תני תנא. להך מתני' שלשה הקב"ה מכריז עליהן לשבח: ומומתייהו. שבועה שלהן: **חטא.** בעבירה: **שם רע הוא** דקא מפקת עילויה. מאחר שאין אתה נאמן בעדות לא יתקבל עדותך אין לך[פ] עליך מנוה להעיד, הרי אתה עובר על לאו דלא תלך רכיל (ויקרא יט): דכתיב[ה] לא יקום עד אחד וגו'. כלומר המקרא מעיד שאי אתה נאמן בעדות זו: מותר לשנאתו. הרואה יחידי דבר ערוה בחבירו, אע"פ שאינו רשאי להעיד מותר לשנאתו, שהרי הוא יודע בודאי שהוא בעל: **מאי שונא.** כלומר מי הוא שונא שאמר הכתוב: **ה"ג אי נימא שונא ישראל.** כלומר שהוא שונא ישראל, מי ארי למיסנייה, ומסתמא לאו בראשי מיירי קרא: הרחמנין. יותר מדאי, והני שלשה מילי דבר המדיר בהן כל שעה, וכיון דהוא מקפיד עליהן אין חייו חיים, שאין לו מנוחה: **אין הדעת סובלתן.** של בריות: המתגאה על הציבור בחנם. ונוהג עליהם שררה, ואינו עומד עליהן בשעת דוחקן: **צוה כנען את בניו.** כלומר מנהגן כן הוא כאילו צוה עליהן מאביהן, ונפקא מינה שאריך לשלם מהן: **בחבורת מצוה.** כגון משמה של ברית מילה או שת כהן לכהן[ט]: **בבלדיים.** נעלי חוב, כך פירש רבינו, ולא נהירא דקרא כתיב נהדיא אל תפנו אל האובות, ואני שמעתי מוזיס בכוכבים[ט], וכן עיקר: **תמים תהיה.** להיות בוטח בו בכל קורות וגולדות הבאות לך: **היושבת על דם טהור.** משה שכלו ימי טוהר שלה והגיע ליל ארבעים ואחד לזכר אל ליל שמונים ות' לנקבה, שמש תראה עכשיו תהא נדה, אסורה לשמש ואע"פ שלא ראתה, דהואיל ולמודה היא עד עכשיו להיות משמשת עם ראייתה גזירה שמא תראה ותשמש: עונה. יום ולילה, כך פירש רבינו. ולא נהירא, אלא לילה אחד דהיינו ליל ארבעים ואחד, כדמפרש רבה (נדה דף סג:) מזהרה לבני ישראל שיפרשו מבשומיהן שמוך לווסתן, וכמה עונה, ומפרש אי יום אי לילה:

רבי

רשב"ם

תני תנא. להך מתניתא שלשה מכריז הקב"ה עליהן לשבח כל יום: מותר לשנוא אותו. הרואה דבר ערוה בחבירו יחידי, אע"פ שאינו רשאי להעיד מותר לשנאתו: אין הדעת סובלתן. אפילו הן עצמן מתמרטין למחר זמן, ונזדון הן בפני עצמן: **בבלדיים.** בעלי חוב[ט]: **היושבת על דם.** אף על פי שפסק המעין, שלא לראתה: עונה. יום ולילה נריכין להמתין:

רבי

רשב"ם

תני תנא. להך מתני' שלשה מכריז הקב"ה עליהן לשבח: ומומתייהו. שבועה שלהן: **חטא.** בעבירה: **שם רע הוא** דקא מפקת עילויה. מאחר שאין אתה נאמן בעדות לא יתקבל עדותך אין לך[פ] עליך מנוה להעיד, הרי אתה עובר על לאו דלא תלך רכיל (ויקרא יט): דכתיב[ה] לא יקום עד אחד וגו'. כלומר המקרא מעיד שאי אתה נאמן בעדות זו: מותר לשנאתו. הרואה יחידי דבר ערוה בחבירו, אע"פ שאינו רשאי להעיד מותר לשנאתו, שהרי הוא יודע בודאי שהוא בעל: **מאי שונא.** כלומר מי הוא שונא שאמר הכתוב: **ה"ג אי נימא שונא ישראל.** כלומר שהוא שונא ישראל, מי ארי למיסנייה, ומסתמא לאו בראשי מיירי קרא: הרחמנין. יותר מדאי, והני שלשה מילי דבר המדיר בהן כל שעה, וכיון דהוא מקפיד עליהן אין חייו חיים, שאין לו מנוחה: **אין הדעת סובלתן.** של בריות: המתגאה על הציבור בחנם. ונוהג עליהם שררה, ואינו עומד עליהן בשעת דוחקן: **צוה כנען את בניו.** כלומר מנהגן כן הוא כאילו צוה עליהן מאביהן, ונפקא מינה שאריך לשלם מהן: **בחבורת מצוה.** כגון משמה של ברית מילה או שת כהן לכהן[ט]: **בבלדיים.** נעלי חוב, כך פירש רבינו, ולא נהירא דקרא כתיב נהדיא אל תפנו אל האובות, ואני שמעתי מוזיס בכוכבים[ט], וכן עיקר: **תמים תהיה.** להיות בוטח בו בכל קורות וגולדות הבאות לך: **היושבת על דם טהור.** משה שכלו ימי טוהר שלה והגיע ליל ארבעים ואחד לזכר אל ליל שמונים ות' לנקבה, שמש תראה עכשיו תהא נדה, אסורה לשמש ואע"פ שלא ראתה, דהואיל ולמודה היא עד עכשיו להיות משמשת עם ראייתה גזירה שמא תראה ותשמש: עונה. יום ולילה, כך פירש רבינו. ולא נהירא, אלא לילה אחד דהיינו ליל ארבעים ואחד, כדמפרש רבה (נדה דף סג:) מזהרה לבני ישראל שיפרשו מבשומיהן שמוך לווסתן, וכמה עונה, ומפרש אי יום אי לילה:

רבי

רשב"ם

תני תנא. להך מתני' שלשה מכריז הקב"ה עליהן לשבח: ומומתייהו. שבועה שלהן: **חטא.** בעבירה: **שם רע הוא** דקא מפקת עילויה. מאחר שאין אתה נאמן בעדות לא יתקבל עדותך אין לך[פ] עליך מנוה להעיד, הרי אתה עובר על לאו דלא תלך רכיל (ויקרא יט): דכתיב[ה] לא יקום עד אחד וגו'. כלומר המקרא מעיד שאי אתה נאמן בעדות זו: מותר לשנאתו. הרואה יחידי דבר ערוה בחבירו, אע"פ שאינו רשאי להעיד מותר לשנאתו, שהרי הוא יודע בודאי שהוא בעל: **מאי שונא.** כלומר מי הוא שונא שאמר הכתוב: **ה"ג אי נימא שונא ישראל.** כלומר שהוא שונא ישראל, מי ארי למיסנייה, ומסתמא לאו בראשי מיירי קרא: הרחמנין. יותר מדאי, והני שלשה מילי דבר המדיר בהן כל שעה, וכיון דהוא מקפיד עליהן אין חייו חיים, שאין לו מנוחה: **אין הדעת סובלתן.** של בריות: המתגאה על הציבור בחנם. ונוהג עליהם שררה, ואינו עומד עליהן בשעת דוחקן: **צוה כנען את בניו.** כלומר מנהגן כן הוא כאילו צוה עליהן מאביהן, ונפקא מינה שאריך לשלם מהן: **בחבורת מצוה.** כגון משמה של ברית מילה או שת כהן לכהן[ט]: **בבלדיים.** נעלי חוב, כך פירש רבינו, ולא נהירא דקרא כתיב נהדיא אל תפנו אל האובות, ואני שמעתי מוזיס בכוכבים[ט], וכן עיקר: **תמים תהיה.** להיות בוטח בו בכל קורות וגולדות הבאות לך: **היושבת על דם טהור.** משה שכלו ימי טוהר שלה והגיע ליל ארבעים ואחד לזכר אל ליל שמונים ות' לנקבה, שמש תראה עכשיו תהא נדה, אסורה לשמש ואע"פ שלא ראתה, דהואיל ולמודה היא עד עכשיו להיות משמשת עם ראייתה גזירה שמא תראה ותשמש: עונה. יום ולילה, כך פירש רבינו. ולא נהירא, אלא לילה אחד דהיינו ליל ארבעים ואחד, כדמפרש רבה (נדה דף סג:) מזהרה לבני ישראל שיפרשו מבשומיהן שמוך לווסתן, וכמה עונה, ומפרש אי יום אי לילה:

רבי

עין משפט נר מצוה

סט א מיי' פי"ג מהל' רוצח הלכה י"ד סמג לאוין רג טוש"ע חו"מ סימן כח סעיף ג [עי' בהגה' מיי' פ"ד מהלכות עדות הל' ג]:
ע ב מיי' פ"ו מהלכות דעות הלכה ה ופי"ג מהלכות רוצח הלכה יד טוש"ע חו"מ סימן ערב סעיף יא:
עא ג ד מיי' שם סמג עשין פא טור שו"ע שם:
עב ה טוש"ע יו"ד סי' רסה סעיף יג בהג"ה:
עג ו מיי' פי"ו מהלכות ע"ז הלכה טו סמג לאוין כז טוש"ע יו"ד סימן קעט סעיף ג:

גליון הש"ס

גמ' המדבר אחד בפה וכו'. עיין בפ"ח מלישע דף מט ע"ב: תוס' ד"ה ואין לו בנים כו' יש לחזר. עי' מנחות דף מג ע"ב:

רבינו חננאל

שלשה הקב"ה שונאן המדבר אחת בפה ואחת בלב והיודע עדות לחברו ואינו מעיד לו והרואה דבר ערוה יחידי ומעיד לו כי הא דטוביא חטא אתיא זיגוד ואסהיד עליה ונתחייב מלקות כו'. **שלשה חייהם אינן חיים** הרחמנין והרתחנין ואניני הדעת. אמר רב יוסף כולהו איתנהו בי. **ארבעה אין הדעת סובלתן** דל גאה ועשיר מכחש וזקן מנאף פרנס המתגאה על הצבור בחנם ויש אומרים אף המגרש את אשתו פעם ראשונה ומחזירה. **חמשה דברים** צוה כנען את בניו אהבו זה את זה אהבו הגזל והזמה ושנאו אדוניכם ואל תדברו אמת: **ת"ר שמונה** הן כמנודין לשמים מי שאין לו אשה ומי שיש לו אשה ואין לו בנים ואינו נושא אשה אחרת ומי שיש לו בן ואינו מגדלו לתלמוד תורה ומי שאינו לובש תפילין ומי שאין לו ציצית בטליתו ומי שאין לו מזוזה בביתו והמהלך יחף ויש אומרי' אף מי שאינו יושב בחבורת מצוה כגון קידוש וכיוצא בו. מנין שאין שואלים לכלדים שנאמר תמים תהיה עם ה' אלהיך. מנין ליודע בחברו שגדול ממנו אפי' בדבר אחד שצריך לנהוג בו כבוד שנאמר כל קבל די רוח יתירא ביה. **והיושבת על דם טהור** פי' צריך להמנע בתשלו' ימי טהרה מלשמש מטתו שכל דם שרואה אחרי מלאת שלשה ושלשים יום לזכר ששה ושבעים יום לנקבה דם נדה הוא כך צריך להתרחק ממנה. **וכמה** רבא אמר עונה וכמה היא עונה או יום או לילה: **הוא** יוסף איש הוצל וכו'. **יצחק בר אחא דשמעתא** יצחק חקולא יצחק בן אלעזר יצחק בן טבלא יצחק נפחא אלו כולן בעלי אגדות ומתנייתא ונזכר שמם פעם כך ופעם כך אבל כשמדברין מפיו שמועה מזכירין שמו

חשק שלמה על ר"ח ח) ולי נראה מפיק תפילין נמרמי.

משנת ראשונים **והרואה דבר ערוה בחבירו ומעיד בו יחידי.** אך יוכל לגלות הדבר בהצנע לרבו ולאיש סודו, אם ידע כי יאמינו דבריו כדברי שני עדים, ואם יש שני עמו ישמעו השופטים דבריהם ליסר החוטא בהצנע, ולא ילבינו פניו ברבים, כמו שנאמר (ויקרא יט, יז) הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא. [**שערי תשובה לרבינו יונה שער ג**] **וזקן מנאף.** מן התמיהה והפליאה, כי יעמוד האדם בחצי ימיו, ורואה כי הימים הולכים ודלים, ותחל הריסות הבנין, ויחסר המזג בטבעו, ותראה בו היבשת, כענין שנאמר (תהלים קב, יב) ימי כצל נטוי ואני כעשב איבש. איך טח מראות עיניו ומהשכיל לבבו, ולא יראה כי נוסע הוא אל מקום בית עולמו, הלוך ונוסע יומם ולילה. [**שערי תשובה לרבינו יונה שער ב**] **ויש אומרים אף מי שאין מיסב בחבורה של מצוה.** נהגו לדרוש בסעודת חתן קודם ברכת המזון, והוא מנהג קדום נהגו בו גדולי הראשונים אנשי מעשה וחכמה. והרב הגדול רבינו אברהם ברבי דוד ז"ל, כתב בספר איסור משהו, כי הוא היה נוהג כן לדרוש בסעודה, ומפני זה אמרו בפרק ערבי פסחים, כי תלמיד חכם שאינו מיסב בסעודה של מצוה הוא כמנודה לשמים, מפני שהיה מנהגם לדבר דברי תורה. [**מגן אבות להרשב"ץ, אבות ג, ג**] **מניין שאין שואלין בכלדיים.** לשאול מהם דבר הוא דאסור אבל אם אמרו לו מעצמם דבר של דאגה ראוי הוא לחוש לדברים, כי הרבה פעמים אומרים האמת בעתידות כדכתיב (ישעיהו מז יג) מאשר יבאו עליך מאשר ולא כל אשר, וא"כ החסיד יחוש לדבריהם לבקש רחמים ולעשות צדקה בד"ק וכיוצא בו שהם מדברים שמבטלים את הגזירה. [**הריטב"א, שבת קנו:**] **שנאמר תמים תהיה עם ה' אלהיך.** שנייחד לבבנו אליו לבדו, ונאמין שהוא לבדו עושה כל והוא היודע אמתת כל עתיד, וממנו לבדו נדרוש העתידות, מנביאיו או מאנשי חסידיו לומר אורים ותומים. ולא נדרוש מהוברי שמים ולא מזולתם, ולא נבטח שיבואו דבריהם על כל פנים, אבל אם נשמע דבר מהם נאמר הכל בידי שמים, כי הוא אלהי האלהים עליון על הכל היכול בכל משנה מערכות הכוכבים והמזלות כרצונו מפר אותות בדים וקוסמים יהולל. [**רמב"ן, דברים יח יג**] מצוה שיתהלך האדם בתמימות עם השם יתברך, ואל יתחכם יותר לדרוש ולתור על פי דרכי האמורי לדעת מה יהיה באחריתו. [**דרשות הר"ן הדרוש האחד עשר**]

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) מכות יח., ג) נגמ' מלישע לב:, ג) עיין תוס' ב"מ לב: ד"ה ואי, ד) [גיטין לב: ע"ש], ה) ב"ב כג. וע"ש גם בתוד"ה לדידי, ו) [עיין פירש"י שבת יח. ד"ה תכר], ז) [עירובין מג:], ח) [עיין תוספות לקמן ריש קיד.], ט) יומא נב: [וע"ש בתוספות ד"ה הוא ובגמ' לו. ד"ה מיסן], י) עיין לעיל מט., כ) וכן פירש רבינו שבת קיט. קנו: ובינמות כח:, ל) יבמות דף קיז., מ) ברכות טו ע"א.

הגהות הב"ח

(פ) גמ' יוסף מים הולג (הוא יוסף הכבלי) תפ"מ ונ"ב עי' תוס' יומא דף כ"ג ע"ב: (ג) שם ר' יצחק בן אלעאי ר' יצחק כל"ל ומיבא הוא נמחק:

תורה אור השלם

א) לֹא יָקוּם עֵד אֶחָד בְּאִישׁ לְכָל עָוֹן וּלְכָל חַטָּאת בְּכָל חֵטְא אֲשֶׁר יֶחֱטָא עַל פִּי שְׁנֵי עֵדִים אוֹ עַל פִּי שְׁלֹשָׁה עֵדִים יָקוּם דָּבָר: [דברים יט, טו]

ב) כִּי תִרְאֶה חֲמוֹר שֹׂנַאֲךָ רֹבֵץ תַּחַת מַשָּׂאוֹ וְחָדַלְתָּ מֵעֲזֹב לוֹ עָזֹב תַּעֲזֹב עִמּוֹ: [שמות כג, ה]

ג) לֹא תִשְׂנָא אֶת אָחִיךָ בִּלְבָבֶךָ הוֹכֵחַ תּוֹכִיחַ אֶת עֲמִיתֶךָ וְלֹא תִשָּׂא עָלָיו חֵטְא: [ויקרא יט, יז]

ד) יִרְאַת יְיָ שִׂנְאַת רָע גֵּאָה וְגָאוֹן וְדֶרֶךְ רָע וּפִי תַהֲפֻכוֹת שָׂנֵאתִי: [משלי ח, יג]

ה) תָּמִים תִּהְיֶה עִם יְיָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים יח, יג]

ו) אֲדַיִן דָּנִיֵּאל דְּנָה הֲוָא מִתְנַצַּח עַל סָרְכַיָּא וַאֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא כָּל קֳבֵל דִּי רוּחַ יַתִּירָא בֵּהּ וּמַלְכָּא עָשִׁית לַהֲקָמוּתֵהּ עַל כָּל מַלְכוּתָא: [דניאל ו, ד]

הגהות וציונים

פ] בכת"י נוסף להא: ג] [פירוש שמח עיין פירש"י במנחות יח ע"א סח ע"ב חולין ז ע"ב] (גליון): ג] "בארעא דישראל" ליתא בכת"י: ד] [צ"ל אינהי] (גליון): ה] בכת"י בהו וכי מיימן מיימן הכי חייהון דרבנן קדישי **בארעא**, ותיבת "דישראל" נמחק וכ"ה בר"ח ובערוך ערך מם הגיר' **וכי ימיין בחייהון דרבנן** קדישי **דארעא** דישראל: ו] [ז"ל רש"י מגילה כח. לא עמדתי על מדותי לשלם גמול רע למי שציערני גם בקדושין עא ע"א פירש"י ואינו עומד על מדותיו לנטור איבה] (גליון): ז] בכת"י **לחבירו** וכ"ה בר"ח וכ"ה נכון (דק"ס): ח] [צ"ל **שנאת**] (גליון): ט] בכת"י ובע"י נוסף **ליה** לרביה: י] [פירוש דלא מצי קאי בגירושין. מהרש"א] (גליון): כ] ס"א **ומהלך על צדי דרכים** (גליון): ל] ס"א **כמנודין** (גליון): מ] צ"ל **מי** (יעב"ץ) וכ"ה בדפו"י, ובד' בסיליאה נשתנה למלת "יהודי" מן הצענזור (דק"ס): נ] ס"א **ואינו מגרשה** (גליון): ס] [פירוש המלך היה חושב בלבו] (גליון): ע] [עיין תוספות שבת קנו ע"ב ד"ה כלדאי כו' שהשיגו על פירוש רש"י דהכא] (גליון): פ] **ואין עליך** מצוה כצ"ל (באה"מ): צ] [שייך לאחר ד"ה שלשה] (גליון):

- עד מתי היא אסורה לשמש. מבארת הגמרא, אָמַר רַב, עוֹנָה אחת, דהיינו כל אותו הלילה[סג].

הגמרא מביאה שרבי יוסי איש הוצל היו לו שמות נוספים: תָּנָא - שנינו בברייתא, הוּא שנקרא כאן יוֹסֵף אִישׁ הוּצָל שאמר את שלשת ההלכות האמורות, היו לו שמות נוספים[סד], והוּא הנקרא במקומות אחרים יוֹסֵף הַבַּבְלִי, וכן הוּא נקרא אִיסִּי בֶּן גּוּר אַרְיֵה, וכן הוּא נקרא אִיסִּי בֶּן יְהוּדָה, וכן הוּא נקרא אִיסִּי בֶּן גַּמְלִיאֵל, וכן הוּא נקרא אִיסִּי בֶּן מַהֲלַלְאֵל. וּמַה שְּׁמוֹ, אִיסִּי בֶּן עֲקַבְיָה שְׁמוֹ. וכן מצינו חכם אחר עם הרבה שמות, הוּא הנקרא רַבִּי יִצְחָק בֶּן טַבְלָא, הוּא נקרא גם רַבִּי יִצְחָק בֶּן חַקְלָא, וכן הוּא נקרא רַבִּי יִצְחָק בֶּן אַלְעָא.

אגב כך מביאה הגמרא דבר נוסף: הוּא[סה]

סג. **רשב"ם** (ד"ה עונה). ורש"י (ד"ה עונה) פירש, יום ולילה. ודחה הרשב"ם, שעונה היינו או יום או לילה, וכן פירש רש"י בנדה (פג: ד"ה אפורה).

סד. **מפני** גזירות השמד היו משנים את שם אביהם כשהיו בורחים ממקום למקום, כדי שלא יכירום. הלכות קטנות (מ"ג סי' ג'מ). והמהרש"א בנדה (לו: מ"ו ד"ה אנא) כתב, שמפני מעלת אביו היו לו כל השמות הללו.

סה. **הב"ח** (אות ג) מחק תיבה זו.

רַבִּי יִצְחָק בֶּן אֶחָא דְּשַׁמַּעְתְּתָא - סתם רבי יצחק המובא בשמועה של הלכה, הכוונה לרבי יצחק בן אחא, **הוּא**א רַבִּי יִצְחָק בֶּן פִּנְחָס **דְּאַגַּדְתָּא** - וסתם רבי יצחק המובא באגדות הכוונה לרבי יצחק בן פנחס. **וְסִימָנָיךְ** כדי לזכור בכל מקום איזה רבי יצחק אמר זאת, הוא מהכתוב **(שמעו נא אחיי ורעיי) [שְׁמָעוּנִי אַחַי וְעַמִּי** (דברי הימים ז׳ כח ג)ב**]**, והיינו ש׳שמעוני אחי׳ מזכיר שבשמעתא הוא רבי יצחק בן אחא, וממילא באגדות הוא רבי יצחק בן פנחס.

★

הגמרא מביאה מאמרים במעלת צמצום ההוצאות על דברי מאכל:
אָמַר רַבָּה בַּר בַּר חַנָּהג אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן מִשְּׁמֵיהּ דְּרַבִּי יְהוֹדָה (ירמיהו יט, ב) **בְּרַבִּי אִילְעַי, אֱכוֹל בָּצָל וְשֵׁב בַּצֵּל** - עדיף לאכול ירקות ובצל שהם מאכלים בזול, כדי שתוכל לישב בצל ביתך, שלא תצטרך למכרו, **וְלֹא תֵיכוֹל אֲווּזִין וְתַרְנְגוֹלִין** ותתרגל לאכול מטעמים, **וְיֵהֵא לְבָּךְ** מתאוה להם בכל שעה **וְרוֹדֵף עָלַיִךְ** להשיגם, וכשלא תשיגם תמכור ביתך כדי להשיגם[ד]. וכן **פְּחוֹת מִמֵּיכְלָךְ וּמִמִּשְׁתָּיְךְ** - תפחות ממאכלך ומשתייתך, ועל ידי זה ישאר בידך ממון, **וְתוֹסִיף עַל דִּירָתָךְ**[ה].

כִּי אֲתָא עוּלָּא מארץ ישראל לבבל, **אָמַר, מַתְלָא מָתְלִין בְּמַעֲרְבָא** - משל משלו בארץ ישראלו, **דְּאָכִיל אַלְיְתָא** - הרגיל לאכול אליה, **טָשֵׁי בְּעַלְיְתָא** - הוא מסתתר בעליה, כלומר הרגיל לאכול בשר שמן[ז], ממונו כלה, וכשבאים לתבוע ממנו שישלם הקפותיו, הוא מסתתר, כיון שאין לו מנין לשלם[ח]. אולם **דְּאָכִיל קַקּוּלֵי** - האוכל ירקות[ט], **אַקִּיקְלֵי דְּמָתָא שָׁכִיב** - הוא יושב על אשפות העיר[י], כלומר, יושב במקום ישיבת שאר בני העיר ואין איש תובעו[יא].

★ ★ ★

משנה

המשנה מתחילה בביאור הסדר שעושים בליל פסח קודם הסעודה[יב], ותחילה יתבארו דיני הכוס הראשון מארבעת הכוסות, שהוא כוס הקידוש[יג]. המקדש על הכוס בליל יום טוב מברך ברכת ׳בורא פרי הגפן׳ על יין הקידוש, וברכת ׳מקדש ישראל והזמנים׳ על קדושת היום[יד], המשנה מביאה מחלוקת תנאים בסדרן של ברכות אלו:

מְזָגוּ לוֹ למקדשט **כּוֹס רִאשׁוֹן** של ארבעה כוסות, שעליו הוא אומר את קידוש היום, **בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים**, תחילה הוא **מְבָרֵךְ עַל הַיּוֹם** - ברכת קידוש היום, **וְאַחַר כָּךְ מְבָרֵךְ עַל הַיַּיִן** ברכת בורא פרי הגפן[טו]. **וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים**, תחילה הוא **מְבָרֵךְ עַל הַיַּיִן** בורא פרי הגפן, **וְאַחַר כָּךְ מְבָרֵךְ עַל הַיּוֹם** - ברכת הקידוש[טז].

★

גמרא

הגמרא מביאה ברייתא המבארת את טעמי המחלוקת:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא (תוספתא ברכות פ״ה הכ״ה), אלו הם **הִדְבָרִים** שֶׁיֵּשׁ בהם מחלוקת **בֵּין בֵּית שַׁמַּאי וּבֵית הִלֵּל** בְּהלכות **פְּעוּדָּה**יז, **בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים**, בקידוש ליל שבת ויום טוב **מְבָרֵךְ** תחילה **עַל הַיּוֹם** - ברכת קידוש היום, **וְאַחַר כָּךְ מְבָרֵךְ עַל הַיַּיִן**, בורא פרי הגפן. וטעמם הוא, **מִפְּנֵי שֶׁהַיּוֹם** הקדוש הוא **הגּוֹרֵם לַיַּיִן שֶׁיָּבֹא** קודם הסעודהיח, שאלמלא קדושת היום, לא היתה חובת קידוש ולא היו שותים יין קודם הסעודה, ולכן מן הדין להקדים את ברכת קידוש היום לברכת היין[יט]. וטעם נוסף שהצריכו להקדים ברכת קידוש היום, הואיל **וּכְבָר קִדֵּשׁ הַיּוֹם** - חלה קדושת היום מיד בצאת הכוכבים[כא], **וּבשעה** זו **עַדַיִין הַיַּיִן** לקידוש **לֹא בָּא** לשולחן[כב], ולכן דין הוא שכשם שקידוש היום קודם ליין בכניסתו, כך יהא קודם לו בברכתו.

וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים, מְבָרֵךְ תחילה עַל הַיַּיִן וְאַחַר כָּךְ מְבָרֵךְ עַל הַיּוֹם, מִפְּנֵי שֶׁהַיַּיִן המזומן לו לקידוש **הוּא הגּוֹרֵם לְבָרֵךְ**

א. **בגנזי** יוסף (קיג: ד״ה טוב) כתב שיש למחוק תיבת ׳הוא׳, כמו שהב״ח מחק את תיבת ׳הוא׳ לפני תיבות ׳רבי יצחק בן אחא׳. אמנם מהגהות הב״ח (תוס׳ ה) נראה שגרס ׳רבי יצחק בן אחא דשמעתא הוא, רבי יצחק בן פנחס דאגדתא הוא׳.
ב. **הוגה** ע״פ גליון. הגהות וציונים.
ג. **׳בר** בר חנה׳ היינו בן בנו של חנה. ע״פ תוספות בסנהדרין (ה. ד״ה רנה). והביאו עוד, שיש מפרשים ששם אביו ׳בר חנה׳, ודחו פירוש זה.
ד. **מילין** דרבנן (תוס׳ קטו). ובעין אליהו (ד״ה מלינג״ם) פירש, שכיון שהוא להוט אחר תאוותיו צריך הוא לרדוף אחר הפרנסה במדינות רחוקות.
ה. **בעיון** יעקב (ד״ה פתוח) ביאר, שהוא פירוש של המאמר הקודם שעל ידי שמקמץ ממאכלו יכול לשבת בצל ביתו ולהרחיבה. ובבן יהוידע (ד״ה פתוח) פירש שתוסיף על דירתך היינו תוספת עליה, וביאר שלגור בעליה יש מעלה מצד המגורים, אולם יש חסרון שצריך לעלות לשם במדרגות, אולם חסרון זה הוא רק לממלא כריסו, אולם הפוחת ממאכלו יכול לבנות עליה לביתו ולגור בעליה ולא יהא לו קושי לעלות לשם. ועוד פירש, שריבוי אכילה ושתיה מביא לידי שינה, והפוחת ממאכלו יכול להוסיף בלימודו, וזה שאמר שעל ידי שתפחות ממאכלך תוכל להוסיף על דירתך, דהיינו עיקר דירתך שהיא בית המדרש. או שעיקר דירתו היא עולם הבא, ועל ידי שיצמצם בהוצאות אכילה ושתיה ישלם אותם עבור מצוות ויוסיף לחלקו בעולם הבא. ובלשמוע בלמודים (ד״ה פתוח) ביאר, שאדם שיש לו תענוג מדבר הרי הוא שבע כמו ששבע ממאכל, ואמרו חז״ל (נדרים נו:) דירה נאה מרחיבה דעתו של אדם, ועל זה אמר, על תחשוש על פיזור המעות להרחבת דירתך, כי תוכל להוריד להוצאות המאכלים.
ו. **מה** שאמרו זאת רק בארץ ישראל, משום שבבבל היו עניים וגם מי שצמצם היה נצרך ללוות מאחרים, אבל בארץ ישראל היו עשירים, ומי שהיה מצמצם בהוצאותיו היה יכול להסתפק בשלו בלא ללוות מאחרים. עין אליהו (ד״ה כי).
ז. **רשב״ם** (ד״ה דמכיל). ורבינו חננאל (ד״ה מלקנ״ם) הוסיף שקונה באשראי.
ח. **רשב״ם** (ד״ה טפי). ובבן יהוידע (ד״ה דמכיל) פירש, שאין האדם יכול לסבול הרבה שומן, ויגרום לו לחולי מעיים, ויצטרך להסתגר בעלייתו, שיציאתו מזיקה לו.
ט. **רשב״ם** (ד״ה קקולי). ובחדושי המאירי (ד״ה דמכיל) הביא, שיש מפרשים שהם דגים קטנים כעין תולעים המצויים בזול.
י. **קיקלי** היינו אשפה, כמו שפירש רש״י (ע״ז כח. ד״ה ניקרא, נ״ק כח. ד״ה מקילקלתא) שאת הפסוק (תהלים קיג ז) ׳מאשפות ירים אביון׳ מתרגמינן מקלקלתא מרים חשוכא. גליון.
יא. **רשב״ם** (ד״ה מקיקלי). ובבן יהוידע (שם) הוסיף, שהדרך היתה שהאשפות היו בקצה העיר, ושם היה מקום הקצבים, וכיון שאדם זה אין לו חוב לקצבים, יכול להיות ביתו ליד האשפות שהוא בסמוך לקצבים. אבל הרגיל לאכול בשר אינו יכול לגור שם כיון שחייב ממון לקצבים.
יב. **מאירי** (ד״ה המסגנה).
יג. **חכמים** תיקנו לשתות ארבעה כוסות בליל הסדר דרך חירות, אך סידרו שבכל אחת מהכוסות הללו תתקיים מצוה אחרת (לקמן קיז:), על כן אנו אומרים את הקידוש על הכוס הראשון, את ההגדה עם חצי ההלל וברכת ׳גאל ישראל׳ על הכוס השני, את ברכת המזון על הכוס השלישי, ואת השלמת ההלל והלל הגדול על הכוס הרביעי. וסדר מצוות אלו יתבאר לקמן בהמשך הפרק.
יד. **וכן** מברך ׳שהחיינו׳ [מלבד ביום טוב אחרון של פסח].
טו. **ראה** תוספות לעיל (עט: ד״ה גמ׳ - הכא) שדנו אם במצות ארבעה כוסות די למזוג לפני בעל הבית והוא מוציא את בני ביתו ידי חובתם, או שמא צריך למזוג כוס לכל אחד מבני הבית.
מהלשון ׳מזגו לו׳ משמע שאין בעל הבית מוזג את הכוס לעצמו, אלא אחרים ימזגו לו, דרך חירות, וכדברי הרמ״א (או״ח סי׳ תעג ס״ק). ביאור הגר״א (שם תוס׳ ו), תפארת ישראל (יכין תוס׳ ט) וערוך השולחן (או״ח סי׳ תעג ס״ק).
טז. **והוא** הדין לענין ברכת ׳המוציא׳ במקדש על הפת. רשב״ם (ד״ה שהיין).
יז. **מחלוקת** זו שייכת גם בכל קידוש של ליל שבת ויום טוב, ואינה דווקא בליל הסדר, כמפורש במשנה בברכות (מ:), וכפי שיתבאר בברייתא בגמרא.
יח. **במסכת** ברכות (מ:) נשנו מחלוקות בדינים נוספים בסעודה, וכאן הובאה רק המחלוקת בדין המוזכר במשנתנו.
יט. **רשב״ם** (ד״ה קודם), וכן פירש רש״י בסוכה (מו. ד״ה שהיום). וביאר תוספות הרא״ש (ד״ה שהיום) בשיטתו שאף על פי שהיתה דרכם לשתות יין קודם הסעודה [כמבואר בברכות (מב.)], מכל מקום היום גורם שתהיה הבאת היין קודם הסעודה חובה.
כ. **המפרשים** דנו אם טעם זה שייך במקדש על הפת. בתוספות הרא״ש (ד״ה שהיום) כתב, שלפירוש הרשב״ם טעם זה אינו שייך בפת, שהרי גם לולי קדושת היום הפת באה קודם הסעודה. וראה שם כיצד פירש באופן אחר. וכן כתב הצל״ח בברכות (מ: ד״ה מאי), שטעם זה אינו שייך במקדש על הפת, שהרי חיוב אכילת פת בשבת הוא חיוב בפני עצמו, ולא מכח חובת קידוש.
הערוך לנר בסוכה (מו. ד״ה וכנר) כתב, שטעם זה נוהג בקידוש ליל שבת ולילי שאר החגים, אך בקידוש של ליל הסדר לא שייך טעם זה, שהרי שתיית יין בליל הסדר חובה מדין ׳ארבעה כוסות׳, וגם לולי מצות קידוש היה היין בא, ולכן נזקקו בית שמאי לומר טעם שני.
כא. **או** כשקיבלה על עצמו. רשב״ם (ד״ה וכנר).
כב. **לכאורה** טעם זה אינו מוכרח, שהרי מותר לקדש על הכוס מבעוד יום, עוד קודם שחלה קדושת היום. וביאר הרשב״א (נדרים נג: ד״ה וכנר), שגם המקדש מבעוד יום חל עליו איסור מלאכה בשעה שהוא אומר קדושה על הכוס [והיינו שמיד כשהוא נוטל הכוס לקדש נאסר במלאכה וכבר קדש היום אצלו עוד קודם שיקדש. ריטב״א (נדרים

רבי יצחק ב"ר אחא דשמעתא. רבי יצחק סתם התמור בגמלתא ר' יצחק בן פנחס הוא: שמעו נא אחיי. דשמעתא בן אחא: ולבך רודף עליך. מתאוה לאכול כל שעה שהורגלת: קקולי. ירקות: אקיקלי דמתא. על משפות העיר מקום שמאר בני העיר יושבין, הואיל ואין תובעין לו כלום:

מתני' מברך על היין. והוא הדין למקדש על הפת: **גמ'** שהיין גורם לקידוש שתיאמר. שאם אין לו יין או פת אינו מקדש: **מתני'** הביאו לפניו. ירקות: מטבל בחזרת. זהו לשון הגמרא, כלומר בני מעים, לפי שכל מאכלם ע"י טיבול: מטבל בחזרת. כלומר אם אין שם ירק אחר מטבל החזרת במרוסת ואוכל: עד שמגיע לפרפרת הפת. קודם שיגיע לאותה חזרת שהוא אוכל אחר המגה שהוא מברך עליה על אכילת מרור, וטיבול לשון כדי שיכיר תינוק וישאל, לפי שאין רגילין בני אדם לאכול ירק קודם סעודה: הביאו לפניו. אחר אותו טיבול: מצה מרור וחרוסת ושני תבשילין, ואף על פי שאין החרוסת מצוה. ולקמיה פריך הואיל ולאו מצוה אמאי מייתי לה: **גמ'** זאת

רשב"ם

רבי יצחק ב"ר אחא דשמעתא. מילתא דאגפי נפשה היא, כל רבי יצחק סתם הנזכר בשמעתא הוא רבי יצחק בן פנחס: שמעו נא אחיי. דשמעתא בן אחא: אבול בצל ושב בצל. אכול בצל או ירקות, ואשב בצל ביתך, ואל תצטרך למכור ביתך: ולבך רודף עליך. ומתאוה לאכול כל שעה שהורגלת: דאביל אליתא. אליה כלומר בשר שמן תמיד: טשי בעיליתא. כשמין לתוצעו הקפותיו הוא נאמר, שאין בידו מה לפרוע: קקולי. ירקות: אקיקלי דמתא. על משפות (הנהר) [העיר] מקום שאחר בני העיר יושבין הוא בשאר, ואין תובעין לו כלום: **מתני'** על היין. והוא הדין למקדש על הפת, וטעמא מפרש בגמרא: **גמ'** דברים שבין בית שמאי וב"ה בפעודה. הכא לא חשיב אלא חדא מפלוגתייהו, אבל בשאר ברכות (דף נא:) איכא טובא: גורם ליין שיבא. קודם סעודה: וכבר קידש היום. טעם אחר נותן לדבריו, דמשקידנו עליו[ז] מיליאת הכוכבים קידש סעודה זכר לטיט. ולפע"ד נראה ברור דכוונת התום' בזה ג"כ כהר"ן דטיבול בעלמא הוא ואינו אכילה אינו מבטל וכמ"ש התום' נמי בשאר ברכות דף כ"ג ע"ב ד"ה מכלן וכו' וא"כ לף לראב"ל ג"ש בשופן שאירוך התום' והר"ן זה שפיר אחת ודברים אחדים הם והגלעד"ד כתבתי ודוק ועיין רבינו ירוחם מלק ג' דפוס פיורדא סי' תקמ"ד שכתב מעין דברי אלה:

ואין מיסב בסעודת מצוה. היינו סעודת מילה לחתן במדרש דניאל מדינה של גיהנם וסעודת נישואין בת"ח ובת כהן לכהן[י] ודוקא שיש שם בני אדם מהוגנין כדאמרינן בזה בורר (סנהדרין דף כג.) נקיי הדעת שבירושלים לא היו מסובין בסעודה אלא אם כן יודעין מי מיסב עמהם:

צריך לנהוג בו כבוד. כשלא למד ממנו דשלמד ממנו אמרינן (חגיגה פ"ו) גדול (עשאו) [קראו] רבו אלופו מע"פ שלא למד אלא שני דברים מאחיתופל:

דאמר אין משגיחים בבת קול. ומ"ת מאי שנא דקי"ל כבת קול דב"ה ולא קי"ל כ[יא] כב"ק דרבי אליעזר וי"ל דהכא ב"ה הוו רובא אלא דב"ש מחדדי טפי[יב] אבל התם דב"ק היה כנגד רבים לא קי"ל הכי ובת קול לא יתה אלא לכבודו דקאמרינן התם מן השמים יוכיחו ומ"ת מ"כ היכי קאמר רבי יהושע קמי יהושע היא הא רבי יהושע קמי בת קול דר"ח ור"ל מדקאמר מן השמים[יג] היא משמע דשכל דוכתא לית לן למיזל בתר בת קול:

הביאו לפניו. פי' רשב"ם ירקות. ומ"ת נראה מדלא קתני להדיא הביאו לפניו מזרת כדקתני בסמוך הביאו לפניו מצה ונראה כפי' ר"ח הביאו לפניו שלחן שהרי אין מניחין השלחן עד אחר קידוש[יד] ועל השלחן מונח המזרת:

מטבל בחזרת. כלומר אוכל כמו השאר מטבל בטיבול כמו בירקות[טו] ונקרא שמי משתעי הכי כי תקרעי בפוך עיניך (ירמיה ד) שמנחת הפוך בעיניים ופי' רשב"ם דהמי טיבול לאו בחרוסת דהא אכתי לא בא כדקתני סיפא הביאו לפניו מצה וחזרת ומרוסת ואין זה דומיה דהא קתני הכא חזרת ותניא נמי בסיפא ועוד לחזרת צריך להטבילו בחרוסת משום קפא[טז] ומיהו היכא שהטיבול לשון הוי בשאר ירקות אין צריך לטבול בחרוסת אלא אי בחומץ או בשאר כמו שהיה נוהג ר"ת דהא אמר בגמרא[יז] לחרוסת משום קפא וליכא קפא אלא במרור וכ"ש לר"ח בר נדוק דקאמר[יח] מצה זכר לטיט דלא שייך אלא במרור לזכר דוימרו את חייהם בחומר (שמות א) ועוד דלא שייך מצה שטיבול לשון אינו אלא להיכירא[יט] ודלא כה"ר יוסף שעשה בסדרו[כ] וטבול בחרוסת וכן רבינו שלמה בסידרו וה"ר שמעיה:

עד שמגיע לפרפרת הפת. פרפרת קרי המרור שאוכל אחר המצה ופרפרת כלומר ממשכת המאכל כמו פרפרות לחכמה (חגיגה פ"ג מ"ח) שהירקות ממשיכות הלב למאכל ומדקרי למרור פרפרת הפת רמז במשנה למצה קודמת למרור כדאמר בגמרא[כא]:

הביאו לפניו מצה. לפי שעקרו השלחן לפני מי שאומר הגדה ועושה הסדר קתני הביאו לפניו מצה ועקירת שלחן היא כדי שישאל הבן[כב] ואגיו עונה לו עדיין יגיאו שלחן לעשות טיבול שני והבן ישאל למה אנו מטבילין שתי פעמים ומיד כשעוקרין מחזירין לפניו והמצה והמרור עליו שהרי צריך לומר בהגדה מצה זו מרור זה וכדאמר (לעיל לו. ולקמן דף קטו:) לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה:

אע"פ שאין חרוסת מצוה. ומ"ת אמאי לא אתי חרוסת ומצה ומרור דרשות ומבטל חזרת דמצוה[א] וי"ל דכיון דכל עיקר מרור לא ניתקן רק בטיבול בחרוסת משום קפא לא מקרי טיבול בכך:

זאת

רשב"ם

דברים שבין ב"ש וב"ה בסעודה. דברים שנחלקו בהלכות סעודה. מברך על היום. כשמקדש בערבי שבתות קידוש היום תחילה ומ"ש גרסת היין [סוכה נו.]. שהיום גורם ליין שיבא. כום זה לא בא אלא בשביל שבא לקידוש [ברכות נא:]. שאם לא מפני קידוש לא היה נזקק לכוס לפני סעודה [סוכה נו.]. וכבר קידש היום. משקדמו עליו או מלאת הכוכבים [ברכות נא:] כלומר ועוד טעם אחר שקדש היום מאליו משאשיכה ועדיין יין לא בא לפניו [סוכה נו.].

מסורת הש"ס
עם הוספות

ג) ברכות דף נג: סוכה דף נו. [תוספתא דברכות פרק ה], ג) ג"ז שם בסוכה וכמיס דף נא. ג) ברכות דף נב. עירובין דף ו. יבמות דף יד. נדה מליעא דף נט: חולין דף מד., ל) [דף פט.], ה) [דף יג:], ו) [דף נט:], ז) לקמן ע"ב וקטז., ח) דף קטז., ט) עמוד ב, י) עיין לעיל מט., כ) [נדה מליעא נט:], ל) יבמות יד., מ) לעיל ק:, נ) לעיל קז:, ס) קטו:, ע) קטז., פ) יוצר לשבת הגדול אלקי הרוחות, צ) קטו., ק) לקמן קטו ע"ב.

הגהות הב"ח

(ח) גמרא לתגדתא הוא וסימנך:

הגהות מהר"ב רנשבורג

אן תום' ד"ה אע"פ שאין חרוסת מצוה וכו' וי"ל דכיון דכל עיקר מרור וכו'. נ"ב עיין מהר"ם ברבי תמה על תירוצם שאינו מספיק לראב"ל דס"ל חרוסת מצוה זכר לטיט. ולפע"ד נראה ברור לכוונת התום' בזה ג"כ כהר"ן דטיבול בעלמא הוא ואינו אכילה אינו מבטל וכמ"ש התום' נמי בשאר ברכות דף כ"ג ע"ב ד"ה מכלן וכו' וא"כ לף לראב"ל ג"ש בשופן שאירוך התום' והר"ן זה שפיר אחת ודברים אחדים הם והגלעד"ד כתבתי ודוק ועיין רבינו ירוחם מלק ג' דפוס פיורדא סי' תקמ"ד שכתב מעין דברי אלה:

ליקוטי רש"י

דברים שבין ב"ש וב"ה בסעודה. דברים שנחלקו בהלכות סעודה. מברך על היום. כשמקדש בערבי שבתות קידוש היום תחילה ומ"ש גרסת היין [סוכה נו.]. שהיום גורם ליין שיבא. כום זה לא בא אלא בשביל שבא לקידוש [ברכות נא:]. שאם לא מפני קידוש לא היה נזקק לכוס לפני סעודה [סוכה נו.]. וכבר קידש היום. משקדמו עליו או מלאת הכוכבים [ברכות נא:] כלומר ועוד טעם אחר שקדש היום מאליו משאשיכה ועדיין יין לא בא לפניו [סוכה נו.].

עין משפט
נר מצוה

עד א מיי' פ"ח מהלכות מלה הלכה ג סמג עשין מא טוש"ע ג"ח סי' תעג סעיף ג:
עה ב מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה ז סמג עשין כט טוש"ע ג"ח סי' רעג סעיף י:
עו ג מיי' פ"ח מהל' מלה הלכה ג סמג עשין מג טוש"ע ג"ח סי' תעג סעיף ד:
עז ד מיי' פ"ז מהל' מלה הלכה יג:
עח ה מיי' פ"ח מהל' מלה הלכה ג:

רבינו חננאל

רבי יצחק בר אחא. וסימנך שמעוני אחי ועמי ג) הנזכר בן אחא הוא בעל השמועה: **מאן דאכל אליתא בעליתא** כלומר מי שמנהגו לקנות בשר שומן באשראי ואוכל. מתחבא בעליות שלא יבוא הקצב ויאמר לו איני מניחך עד שתתן לי דמי הבשר. **אבל** מי שמנהגו לאכול ירקות שדה יושב על השוק שבאשפה ואינו חושש שאין מי שנושה בו: **מתני'** מזגו לו כום ראשון ב"ש אומ' מברך על היום וכו' וב"ה אומ' מברך על היין ואחר כך מברך על היום. ת"ר דברים שבין ב"ש וב"ה בסעודה ב"ה אומר מברך על היין ואחר כך מברך על היום שהיין גורם לקדושה שתאמר ד"א ברכת היין תדירה ברכת היום אינה תדירה תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. **והלכתא כב"ה** ואסיקנא דר' יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול הוא דאמר הכא הלכה כב"ה: **הביאו לפניו מטבל בחזרת.** פי' הביאו לפניו השלחן מטבל החזרת בחרוסת ומברך בורא פרי האדמה ומפסיק עד שמגיע לפרפרת הפת והיא עת אכילת המצה: **הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת.**

חשק שלמה על ר"ח

ג) נראה לע"ל ר' יצחק הנזכר בשמעת' בן אחא הוא בעל השמועה.

הגהות וציונים

ג] [צ"ל **שמעוני אחי ועמי**] (גליון) והוא פסוק בדברי הימים א' כח, ב: ג] [מאשפות ירים אביון (תהלים קיג) מתרגמינן מקלקלתא מרים חשוכא. כך פירש"י בעבודה זרה כח ע"א ד"ה ניקרא. וכן כתב רש"י בבא קמא כא ע"א ד"ה אקילקלתא] (גליון): ג] ס"א ירקות וחזרת (גליון): ד] ברי"ף ליתא (גליון) תיבות "ושני תבשילין": ה] [צ"ל **ברבי**] (גליון): ו] בכת"י נוסף **או** וכן הגיהו הרש"ש ומלא הרועים: ז] [צ"ל **משגיחין**] (גליון): ח] בכת"י נוסף וחרופת: ט] שייך לעיל (גליון): י] [צ"ל **בשמים**] (גליון):

הקִּידּוּשׁ שֶׁתֹּאמַר, שאלמלא היה לו יין או פת לקדש עליהם, לא היה יכול לברך את ברכת הקידוש[כג], ולכן דין הוא להקדים את ברכת היין[כד] לברכת הקידוש. דָּבָר אַחֵר - טעם נוסף שהצריכו להקדים ברכת היין, מפני שִׁבְרַכַּת הַיַּיִן תְּדִירָה, שהרי נוהגת היא בכל ימות השנה, וּבִרְכַּת קידוש הַיּוֹם אֵינָהּ תְּדִירָה כמותה, שאינה נוהגת אלא בשבתות וימים טובים, וכלל הוא בידינו שכאשר יש לפנינו תָּדִיר וְשֶׁאֵינוֹ תָּדִיר, הַתָּדִיר קוֹדֵם[כה], ועל כן יש להקדים את ברכת היין.

מסיימת הברייתא, וְהִילְכְתָא - ופסק ההלכה הוא כְּדִבְרֵי בֵּית הִלֵּל.

הגמרא מבארת את דברי הברייתא:

שואלת הגמרא, מַאי דָּבָר אַחֵר - מדוע בית הלל נזקקו להזכיר טעם נוסף לשיטתם[כו].

משיבה הגמרא, אחר שבית הלל ביארו טעמם הראשון להקדמת ברכת היין, משום שהיין גורם לברכת הקידוש שתאמר, עדיין וְכִי תֵּימָא - אם תרצה לומר שמכל מקום יש להקדים את ברכת היום, משום דַּהֲתָם [-שם] לענין ברכת היום ישנם תַּרְתֵּי - שני טעמים להקדימה, וְאילו הָכָא [-כאן] לענין ברכת היין ישנו רק חַדָּא - טעם אחד להקדימה. לכן נזקקו בית הלל להוסיף דַּהֲכָא נַמִּי תַּרְתֵּי נִינְהוּ - גם כאן לענין ברכת היין ישנם שני טעמים להקדימה, שכן יש גם את הטעם השני שֶׁתָּדִיר וְשֶׁאֵינוֹ תָּדִיר תָּדִיר קוֹדֵם.

הגמרא ממשיכה בביאור דברי הברייתא:

שנינו בסוף הברייתא, 'וַהֲלָכָה כְּדִבְרֵי בֵּית הִלֵּל'. שואלת הגמרא, פְּשִׁיטָא - הלא פשוט שהלכה כבית הלל, דְּהָא נָפִיק בַּת קוֹל - שהרי יצאה בת קול מן השמים ואמרה שהלכה כבית הלל (עירובין יג:), ומדוע הוצרכה הברייתא להשמיע זאת.

מתרצת הגמרא, אִיבָּעֵית אֵימָא - אם תרצה תיישב שהברייתא נשנתה קוֹדֶם שיצאה הַבַּת קוֹל, ולכן הוצרך התנא להשמיע שכך ההלכה. וְאִי בָּעֵית אֵימָא - ואם תרצה תיישב שאמנם הברייתא נשנית לְאַחַר שיצאה בַּת קוֹל, וּברייתא זו כשיטת רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ הִיא, דְּאָמַר (ב"מ נט:), אֵין מַשְׁגִּיחִין בְּפסק הלכה שנמסר על ידי בַּת קוֹל, מפני שהתורה כבר ירדה מהשמים ונמסרה לבני אדם[כז]. ולשיטתו, בשאר מחלוקות בית שמאי ובית הלל הרוצה לעשות כבית שמאי עושה והרוצה לעשות כבית הלל עושה[כח]. על כן משמיעה הברייתא שאפילו לרבי יהושע, במחלוקת זו נקבעה ההלכה כבית הלל[כט].

★ ★ ★

משנה

המשנה ממשיכה בביאור סדר ליל פסח מאחר הקידוש עד מזיגת הכוס השני:

לאחר ששתה כוס ראשון שקידש עליו, הֵבִיאוּ לְפָנָיו ירקות[ל], שכן נהגו לאכול ירק בלילה זה לפני הסעודה כדי שיכירו התינוקות בשינוי וישאלו 'מה נשתנה'[לא], שהרי אין בני אדם רגילים לאכול

נג: ד"ה שהיין). והרשב"ץ (נרכות שם ד"ה וכנר) כתב שמיד כשקיבל עליו לקדש כבר נאסר במלאכה]. ועוד אפשר, שכוונת הברייתא היא שיש לנהוג בברכות אלו על פי רוב, ועל הרוב אין מקדשים עד שתחשך. והערוך לנר (סוכה נו. ד"ה וכנר) כתב, שיתכן אופן נוסף שבו בא היין קודם שקידש היום, כגון שהיה אוכל ושותה מבעוד יום, ובאמצע סעודתו קידש היום, שעליו להפסיק סעודתו ולקדש [כמבואר לעיל (ק.)], שבאופן זה בא היין לפניו קודם שחלה עליו חובת קידוש היום.

כג. **מצות** קידוש בשבת היא מן התורה, אך הראשונים נחלקו אם גם החובה לקדש על היין היא מן התורה או לא, ראה תוספות לעיל (קו. ד"ה זוכרהו) שהסתפקו בזה. ובסוכה (נא. ד"ה מאי) נקטו תוספות שקידוש על היין הוא רק מדרבנן, וכן דעת הרמב"ם (שבת פכ"ט ה"ו). אמנם הרשב"א (שבת כג: ד"ה הא), הרא"ש (פי' ה) והר"ן (על הרי"ף, שבת כג: ד"ה נמי) סוברים שחובת קידוש על הכוס היא מדאורייתא. [ועיין בהגהות רבי עקיבא איגר (על השו"ע או"ח סי' רעג ס"ק ג-ד) ובביאור הלכה (סי' רעג ד"ה מיד) שביארו את שיטות הראשונים בדין זה].

לדעת הסוברים שחובת קידוש על הכוס היא מן התורה, ודאי הוא שהיין גורם לקידוש שתאמר, שכן אי אפשר לקיימה ללא יין [או פת]. אך לדעת הסוברים שקידוש על הכוס מדרבנן, צריך ביאור מדוע היין גורם לקידוש שתאמר, והלא גם מי שאין לו יין חייב לברך את ברכת הקידוש כדי לקיים מצות קידוש מן התורה. וביאר התוספות רי"ד (ד"ה שהיין, ונפסקיו ד"ה מ"ר), שאת חובת הקידוש מן התורה מקיימים בברכת 'מקדש השבת' בתפילה, אלא שחכמים תיקנו לחזור ולקדש על הכוס, ולכן כשאין לו כוס [או פת] אינו חוזר ומקדש, ונמצא שהיין גורם לקידוש שתאמר [והצל"ח בברכות (נג: ד"ה שהיין) דן לפי זה, שאשה שאינה מתפללת ערבית תקדים את ברכת הקידוש לברכת היין אף לבית הלל, שכן לגבה אין היין גורם לאמירת הקידוש].

כד. **או** את ברכת הפת, במקדש על הפת.

כה. **הרשב"ם** (ד"ה תדיר) מביא, שדין זה נלמד בגמרא בזבחים (פט.) מהפסוק (במדבר כח כג) 'מלבד עלת הבקר אשר לעלת התמיד תעשו את אלה', שמיתור התיבות 'אשר לעלת התמיד' למדים שהטעם שעולת הבקר קודמת למוסף הוא מפני שהיא קרבן תמיד ותדיר. וכן הובא פסוק זה בפירוש ברייתא זו ברש"י בברכות (נג: ד"ה תדיר). וביאר השלמי תודה (ברכות שם ד"ה ה"נ), שרש"י הביא את הפסוק כדי לבאר מדוע הורו בית הלל להקדים את ברכת היין, והלא להקדמת ברכת הקידוש יש שני טעמים, וגם להקדמת ברכת היין יש שני טעמים, ואם כן היה מן הראוי להורות שינהג כפי שיחפוץ. על כן הביא רש"י שיש עדיפות לטעם 'תדיר ושאינו תדיר', שהוא דין שנלמד מפסוק.

כו. **הריטב"א** בברכות (נג: ד"ה מאי) העיר, הלא גם בית שמאי הביאו שני טעמים לשיטתם, ומדוע מקשה הגמרא רק על בית הלל. ותירץ, שדרך הגמרא להקשות כן רק במקומות שבהם נאמר בפירוש הלשון 'דבר אחר' או 'ואומר', וכיון שבית שמאי לא הזכירו לשון זו, אין הגמרא מקשה על דבריהם. והצל"ח בברכות (שם ד"ה מאי) תירץ, שעל בית שמאי לא קשה, מפני ששני הטעמים שלהם נצרכים, שהרי הטעם 'שהיום גורם ליין שיבא' אינו שייך במקדש על הפת, שהרי חיוב אכילת פת בשבת הוא חיוב בפני עצמו, ולא מכח חובת קידוש. וכן הטעם 'שכבר קידש היום ועדיין יין לא בא' אינו שייך במקדש מבעוד יום [כקושיית הרשב"א הנ"ל], ועל כן נזקקו בית שמאי לומר שני טעמים שונים [וראה עוד לעיל בשם הערוך לנר]. אך הצל"ח סיים שלפי זה יתכן שהמקדש מבעוד יום על הפת יקדים את ברכת היין לברכת קידוש אפילו לבית שמאי, שהרי שני הטעמים אינם שייכים באופן זה.

כז. **שנאמר** (דברים ל יב) 'לא בשמים היא'.

כח. **כמבואר** בחולין (מד.) לשיטת רבי יהושע.

כט. **דברי** רבי יהושע שאין משגיחין בבת קול נשנו במסכת בבא מציעא (נט:) על מעשה שהיה שנחלקו רבי אליעזר וחכמים בדין מדיני טהרות [תנור של עכנאי], עד שאמר רבי אליעזר 'אם הלכה כמותי מן השמים יוכיחו', יצאתה בת קול ואמרה 'מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום', עמד רבי יהושע על רגליו ואמר 'לא בשמים היא'. והקשו בתוספות (ד"ה דאמר), מדוע באותה מחלוקת שנחלקו רבי אליעזר וחכמים נקבעה ההלכה כחכמים, ואין מתחשבים בבת קול שאמרה שהלכה כרבי אליעזר, ואילו במחלוקות בית שמאי ובית הלל אנו פוסקים הלכה כבית הלל בכל מקום כהוראת הבת קול. ותירצו, שהבת קול שיצאה להורות כרבי אליעזר היתה כנגד דברי הרבים, ולכן אין הלכה כמותה, ואף הבת קול עצמה לא יצאה אלא לכבודו של רבי אליעזר, לפי שאמר 'אם הלכה כמותי מן השמים יוכיחו'. אך במחלוקת בית הלל ובית שמאי, הלא בית הלל היו הרבים, ולא נזקקו לבת קול אלא מפני שבית שמאי היו מחודדים יותר מבית הלל, ולכן היה עולה על הדעת לנהוג כדבריהם (יבמות יד.), ובאופן זה אנו נוהגים כהוראת הבת קול. ובפירוש רב ניסים גאון (ברכות יט. ד"ה מתכו) פירש, שהבת קול שאמרה הלכה כרבי אליעזר דקדקה לומר 'מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום', ויש מקום לפרש שהלכה כמותו בשאר דבריו, אך לא במחלוקת זו, ונמצא שאין הכרע מדברי הבת קול לפסוק כמותו במחלוקת זו. אלא שלפי כל התירוצים קשה, מדוע נקטה הגמרא שלדעת רבי יהושע אין משגיחים בדברי הבת קול שפסקה כבית הלל, והלא רבי יהושע אמר את דבריו על הבת קול שפסקה כרבי אליעזר, ואין לדמות בין המקרים. וביארו תוספות (שם), שמכל מקום משמעות לשונו של רבי יהושע היא שלעולם אין משגיחים בבת קול לענין פסק הלכה, שהרי אמר 'לא בשמים היא'. ורבינו דוד (ד"ה ורבי) ביאר, שכוונת רבי יהושע בדבריו 'אין משגיחין בבת קול' היא שמאחר שבפעם הזו יצאה בת קול שלא כהלכה כדי להפיס את דעת רבי אליעזר, שוב אין הדבר פשוט כל כך לסמוך על בת קול גם כשנראה לנו שהיא יצאה כהלכה, כגון במחלוקת בית הלל ובית שמאי.

ל. **במשנה** שנינו 'הביאו לפניו, מטבל בחזרת', ולא התפרש מה הביאו לפניו. רש"י ורשב"ם (ד"ה הניחו - הרמתון) פירשו, שהביאו לפניו ירקות. אולם רבינו חננאל, הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ו) ותוספות (ד"ה הניחו - הרמתון) פירשו, שלאחר הקידוש הביאו לפניו את השולחן לסעודה [כמבואר לעיל (ק:)], ועל השולחן מונחת החזרת. ובדומה לזה פירש המאירי (ד"ה והניחו) שהביאו לפניו את הסל שבו סדרי ענייניו מונחים. [ובהגהות וציונים הובאה גירסא במשנה 'הביאו לפניו ירקות וחזרת']. וראה עוד להלן בהערה.

לא. **מצוה** היא שיהא סיפור יציאת מצרים בליל הסדר בדרך של שאלת הבן, ועל כן אנו משתדלים שישאלו הבנים 'מה נשתנה'. ובשו"ת הרא"ש (כלל כד סי' ג) משמע שאין מצוה לספר בפיו את סיפור יציאת מצרים בליל הסדר, אלא רק אם ישאל הבן, מפרשים לו. והחיד"א (שו"ת טוב עין סי' יח אות פו) מצדד, שלדעת הרא"ש הדין השנוי להלן (קטו.) שגם אם אין לו בן שישאלנו, הוא שואל את עצמו, הוא משום חיבוב מצוה, אך מן הדין אין בכך אפילו מצוה דרבנן. והגרי"פ פערלא (נפלאותיו לספר המצוות למרס"ג עשה לג) כתב, שלדעת הרא"ש כשבנו שואלו חייב מן התורה בסיפור יציאת מצרים, וכשאין בנו שואלו חיובו רק מדרבנן. וכן החיוב ללמד את בנו לשאול, אינו אלא מדרבנן.

בספר עמק ברכה (פומרנצ'יק, הגדה אות ח) מובא שהגר"ח מבריסק היה מבאר בכל שנה בליל הסדר שלשה חילוקים בין מצות זכירת יציאת מצרים הנוהגת בכל יום, לבין מצות סיפור יציאת מצרים הנוהגת בליל הסדר, ואלו הם: א. מצות 'סיפור' היא דווקא בדרך שאלה ותשובה, אבל זכירה היא מבלי שתקדם לה שאלה. ב. מצות 'סיפור' היא לספר

רבי יצחק ב"ר אחא דשמעתא. רבי יצחק סתם התמר בתגדתא ר' יצחק בן פנחס הוא: שמעו נא אחיי. דשמעתא בן תתא: ולבך רודף עליך. מתאוה לאכול כל שעה שהורגלת: קקולי. ירקות: אקיקלי דמתא. על תשפות העיר מקום ששתר בני העיר יושבין, הוחיל ואין תודעין לו כלום: **מתני'** מברך על היין. והוא הדין למקדש על הפת: **גמ'** שהיין גורם לקידוש שתיאמר. שאם אין לו יין מו פת מינו מקדש: **מתני' הביאו** לפניו. ירקות: מטבל בחזרת. זהו לשון הגמרא, כדתניא לעיל (דף קז:) השתם מטבל בבני מעים, לפי שכל מאכלם ע"י טיבול: מטבל בחזרת. כלומר אם אין לו אלא ירק אחר מטבל בחזרת ואוכל: עד שמגיע לפרפרת הפת. קודם שיגיע לאותה חזרת שהוא תוכל אחר המעה שהוא מברך עליה על תכילת מרור, וטיבול רשתון זה כדי שיכיר תינוק וישאל, לפי שאין בני אדם רגילין לאכול ירק קודם סעודה: **הביאו** לפניו. אחר אותו טיבול: מצה וחזרת ושני תבשילין, ואף על פי שאין החרוסת מצוה. ולקמיה פריך הואיל ולאו מצוה אחמי מייתי לה: **גמ'**

זאת

רשב"ם

רבי יצחק ב"ר אחא דשמעתא. מילתא בתנאי נפשה היא, כל רבי יצחק סתם התוכר בשמעתא הוא רבי יצחק ב"ר אחא, רבי יצחק בן פנחס: **שמעו נא אחיי.** דשמעתא בן אחא: **אכול בצל ושב בצל.** אכול בעל אל תי ירקות, ואשב בעל ביתך, ואל תטרוך למכור ביתך: ולבך רודף עליך. ומתאוה לאכול כל שעה שהורגלת: דאביל אלישא עליה כלומר בשר שתן תמיד: **טשי בעלייתא.** כשבאין לתודעו הקפותיו הוא נאתר, שאין בידו מה לפרוע: קקולי. ירקות: אקיקלי **דמתא.** על תשפות (העיר) [הגהר] מקום ששתר בני העיר יושבין הוא יושב, ואין תודעין לו כלום: **מתני'** על היין. והוא הדין למקדש על הפת, וטעמא מפרש בגמרא: **גמ' דברים** שבין בית שמאי וב"ה בסעודה. הכא לא חשיב אלא חדא מפלוגתייהו, אבל בשאר ברכות (דף נא:) אית להו טובא: **גורם ליין שיבא.** קודם סעודה: **וכבר קידש** היום. טעם אחר נותן לדבריו, דמשקידשו עליו מיליתא הכוכבים קידש היום, ועדיין לא בא יין לשלחן, וכשם שקודם לבריכה כך קודם לברכה: **שהיין גורם לקידוש שתיאמר.** שאם אין לו יין או פת אינו מקדש, והמקדש על הפת כמקדש על היין וברכת הפת קודם: **תדיר** קודם. בשאר ברכות נפקא לן מהאי קרא דכתיב בשלמים מלבד עולת התמיד אשר לעולת התמיד תקריב המוספין, ואלא דרשינן אשר לעולת התמיד קרא יתירא הוא, אתא למילף דבשאיל שהוא תדיר הקדימו הכתוב, ומכאן אתה דן לכל התדירין: **דהא נפקא ב"ק.** בשכת עירובין בפ"ק: **ור' יהושע היא.** בפ"ק דברכות גבי תנור שאתכו חוליות, עמד ר' יהושע ואמר אין (משאמצין) בב"ק, והלכך לדידיה הוצרך לומר זו הילכתא כב"ה, שבשאר מחלוקת דב"ש וב"ה שלא הוקבע בפירוש הלכה כב"ה ס"ל שהרוצה לעשות כדברי ב"ש עושה וכדברי ב"ה עושה, כדתניא בשלו בחלוקת (דף מד.) ומוקמינן לה בליבא דר' יהושע: **מתני' הביאו** לפניו. הירקות, אחר שברך על היין: **מטבל בחזרת.** זהו לשון הגמרא, כדתניא לעיל (דף קז:) השתם מטבל בבני מעיים, לפי שכל מאכלם על ידי טיבול. והאי טיבול לאו בחרוסת הוא, כדקתני לקמן הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת מכלל דעדיין לא הביאו, והך חזרת לאו דוקא, אלא אם (כן) אין שם ירק אחר מטבל בחזרת ואוכל: **עד שמגיע לפרפרת הפת.** קודם שיגיע לאותה חזרת שהוא אוכל אחר מאכל שהוא מברך עליה על תכילת מרור, כדתניא על מצות ומרורים (במדבר ט) בתחלה מצה ואח"כ מרור, וטיבול רשתון זה כדי שיכיר תינוק וישאל[ו], לפי שאין בני אדם רגילין לאכול ירק קודם סעודה: **הביאו לפניו מצה וחזרת[ס]** וב' תבשילין, **אע"פ שאין חרוסת מצוה.** ובגמרא[ס] פריך הואיל ולאו מצוה אחמי מייתי לה: **שני תבשילין.** בגמרא[ע] מפרש כנגד מי: **גמ'**

זאת

רבי יצחק בן אחא דשמעתא הוא רבי יצחק בן פנחס דאגדתא (ה) **וסימנך (שמעו נא אחיי ורעיי[מ]). אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן משמיה דר' יהודה בר' אילעי אכול בצל ושב בצל ולא תיכול אווזין ותרנגולין ויהא לבך רודף עליך פחות ממיכלך וממשתיך ותוסיף על דירתך כי אתא עולא אמר מתלא מתלין במערבא דאביל אליתא טשי בעליתא דאביל קקולי אקיקלי[נ] דמתא שביב: מתני'** מזגו לו כום ראשון ב"ש אומרים מברך על היום ואחר כך מברך על היין וב"ה אומרים [א]מברך על היין ואחר כך מברך על היום: **גמ'** [ב] ת"ר דברים שבין ב"ש וב"ה בסעודה ב"ש אומרים מברך על היום ואח"כ מברך על היין מפני שהיום גורם ליין שיבא וכבר קידש היום ועדיין יין לא בא וב"ה אומרים [ג]מברך על היין ואח"כ מברך על היום מפני שהיין גורם לקידוש שתאמר [ד] דבר אחר ברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם והילכתא כדברי ב"ה מאי ד"א וכ"ת התם תרתי והכא חדא הכא נמי תרתי נינהו תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם והלכה כדברי ב"ה פשיטא דהא נפיק בת קול איבעית אימא קודם בת קול ואי בעית אימא לאחר בת קול [ג] ורבי יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול: **מתני'** הביאו לפניו[ג] מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת [ג]הביאו לפניו מצה וחזרת והרוסת ושני תבשילין[ז] אע"פ שאין חרוסת מצוה [ד] ר"א (בן[ח]) צדוק אומר מצוה [ה] ובמקדש היו מביאין לפניו גופו של פסח: **גמ'** אמר

[ו] **ואין** מיסב בסעודת מצוה. היינו סעודת מילה לחמר בסרכ"מ לכהן[י] ודוקא שיש שם בני אדם מהוגנין כדאמרינן בזה בורר (סנהדרין דף כג.) נקיי הדעת שבירושלים לא היו מסובין בסעודה אלא אם כן יודעין מי מיסב עמהם:

[ז] **צריך** לנהוג בו כבוד. בשלא למד ממנו דבלמד ממנו אמרינן (לעיל פ"ו) בדוד (עשאו) [קראו] רבו אלופו מע"פ שלא למד אלא שני דברים מאחיתופל:

דאמר אין משגיחים בבת קול. ומ"ת מאי שנא דקי"ל [י] כב"ק כנגד קול דב"ה ולא קי"ל להלכה ב"ה הוו דרבי אליעזר וי"ל להלכה ב"ה הוו רובא אלא דב"ש מחדדי טפי[כ] אבל אם דב"ק היה כנגד רבים לא קי"ל הכי ובת קול לא יתה אלא לכבודו דקאמרינן התם מן השמים יוכיחו ומ"ת מ"כ היכי קאמר רבי יהושע היא הא רבי יהושע קאי אבת קול דר"א וי"ל מדקאמר אין משגיחין בב"ק מכלל דאיכא מאן דמשגיח (מן השמים[ל]) היא מסתע דבכל דוכתא ליתא לן בת קול:

הביאו לפניו. פי' רשב"ם ירקות. ואין נראה אלא קתני בהדיא הביאו לפניו חזרת כדקתני בסמוך הביאו לפניו מצה ונראה כפי' ר"ח הביאו לפניו שלחן שהרי אין מביאין השלחן עד אחר קידוש[מ] ועל השלחן מונח החזרת:

מטבל בחזרת. כלומר אוכל החזרת בטיבול כמו השתם מטבל בבני מעים וכן מטבל בירקות[נ] ובקרא נמי מסתעי הכי כי תקרעי בפוך עיניך (ירמיה ד) שמנחת הפוך בעיניס ופי' רשב"ם דהאי טיבול לאו בחרוסת דהא כתני לקמן הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ואין זה נראה דהא קתני הכא חזרת ותניא נמי בסיפא ועוד למחזרת לריך להטבילו בחרוסת משום קפא[ס] ומיהו היכא שהטיבול רשתון הוי בשאר ירקות אין לריך לטבול בחרוסת אלא אי אחומץ או בשאר כמו שהיה נוהג ר"ת דהא אמר בגמרא[ס] לחרוסת משום קפא ואיכא קפא אלא בשאר וכ"ש לר"ת בר בדוק דקאמר[ע] מצוה זכר לטיט אלא שייך אלא בשאר לזכר דוימרו את חייהם בחומר (שמות א) ועוד אלא שייך מצוה שטיבול רשתון אינו אלא להיכירא[ז] ואלא כה"ר יוסף שעשה בשדרו[פ] ויטבול בחרוסת וכן רגיל שלמה בסידרו וה"ר שמעיה:

עד שמגיע לפרפרת הפת. פרפרת קרי השרור שאוכל אחר המצה ופרפרת כלומר ממשכת המאכל כמו פרפרות לחכמה (משלי פ"ג מי"ח) שהירקות ממשיכות הלב למאכל ומדקרי למרור פרפרת הפת רמז בשאנה למצה קודמת למרור כדאמר בגמרא[ס]:

הביאו לפניו מצה. לפי שעקרו השלחן לפני מי שאומר הגדה ועושה הסדר קתני הביאו לפניו מצה ועקירת שלחן היא כדי שישאל הבן[ק] ואיכא עוגה לו עדיין יביאו שלחן לעשות טיבול שני והבן ישאל למה אנו מטבילין שתי פעמים ואיך בשעוקרין משירין לפניו והמצה והשרור עליו שהרי לריך לומר בהגדה מצה זו שרור וכדאמר (לעיל לו. ולקמן דף קטו:) לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה:

אע"פ שאין חרוסת מצוה. ואם תאמר אמאי לא אמי חרוסת דרשות ומבטל חזרת דמצוה [א] וי"ל דכיון דכל עיקר מרור לא ניתקן רק בטיבול בחרוסת משום קפא לא אקרי ביטול בכך:

זאת

בני מעיים, לפי שכל מאכלם על ידי טיבול. והאי טיבול לאו בחרוסת הוא, כדקתני לקמן הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת מכלל דעדיין לא הביאו, והך חזרת לאו דוקא, אלא אם (כן) אין שם ירק אחר מטבל בחזרת ואוכל: **עד שמגיע לפרפרת הפת.** קודם שיגיע לאותה חזרת שהוא אוכל אחר מאכל שהוא מברך עליה על תכילת מרור, כדתניא על מצות ומרורים (במדבר ט) בתחלה מצה ואח"כ מרור, וטיבול רשתון זה כדי שיכיר תינוק וישאל[ו], לפי שאין בני אדם רגילין לאכול ירק קודם סעודה: **הביאו לפניו מטבל בחזרת** וב' תבשילין, **אע"פ שאין חרוסת מצוה.** ובגמרא[ס] פריך הואיל ולאו מצוה אחמי מייתי לה: **שני תבשילין.** בגמרא[ע] מפרש כנגד מי: **גמ'**

זאת

אמר אין משגיחין בבת קול. [תוספות, סנהדרין יא.] ויש מפרשים לפי שהוא יוצא במדה ואין כל אדם שומעו אלא הראוי לשומעו. [תוספות הרא"ש, סנהדרין יא.] **ורבי יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול.** אפילו שמענו בת קול מן השמים כנגד המצות אין אנו שומעין הבת קול לעקור המצוה, לפי שהמצוה ע"י נבואה באה לנו שהיא למעלה מבת קול, ולכך לא היינו משגיחין בבת קול, ועל זה אמרו בבבא מציעא (נט:) עמד ר' יהושע על רגליו ואמר כתבת עלינו בתורתך אחרי רבים להטות. [רבינו בחיי, דברים יג ו] **הביאו לפניו מטבל בחזרת** ודאי טבול ממש קאמר ובחרוסת, ואע"ג דבתר הכי קתני הביאו לפניו מצה וחרוסת, לאו למימרא שלא הביאו לפניו חרוסת קודם לכן, אלא הבאה דרישא שאינה אלא מה שהוא צריך לשעתו לא קאמר הביאו לפניו כך וכך, דהא לא קתני אלא הביאו לפניו סתמא, ומטבל בחזרת היינו לומר שמטבל במה שנהגו דהיינו בחרוסת, אבל הבאה דסופא שאינו צריך לה עכשיו עד לאחר הגדה ואע"פ כן מביאין לפניו משום היכיר דתינוקות, בדידה קתני הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת. [חדושי הר"ן]

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) ברכות דף נג: סוכה דף נו. [תוספתא דברכות פרק ה], ג) ג"ז שם בסוכה זבחים דף נא., ג) ברכות דף נב. עירובין דף ז. יבמות דף יד. נדה מגילה דף נט: חולין דף מד., ד) [דף פט.], ה) [דף יג:], ו) [דף נט:], ז) לקמן ע"ב וקטז., ח) דף קטז., ט) עמוד ב, י) עיין לעיל מט., כ) [נדה מגילה נט:], ל) יבמות יד., מ) לעיל ק:, נ) לעיל קז:, ס) קטז., ע) יוצר לשבת הגדול אלקי הרוחות, פ) קטו., ק) לקמן קטו ע"ב.

הגהות הב"ח

(ה) גמרא לתגדתא הוא ומימנך:

הגהות מהר"ב רנשבורג

אן תום' ד"ה אע"פ שאין חרוסת מצוה וכו' וי"ל דכיון דכל עיקר מרור וכו'. נ"ב עיין מהר"ם נרבי תמה על תירוצם שאינו מספיק לרשב"ם דם"ל חרוסת מצוה זכר לטיט. ולפע"ד נראה נרור לכוונת המוס' זה ג"כ כהר"ן דכיון דטיבול בעלמא הוא ואינו תכילה אינו מצטל וכמ"ש המוס' נמי בסנהדרין דף כ"ג ע"ב ד"ה מכאן וכו' וא"כ אף לרשב"ם פ"ק נמופן שמירון המוס' והר"ן שם שפה אתת ודברים אתדים הם והגלעו"ד כתבתי ודוק ועיין רדב"ז חלק ג' דפוס פיורדא סי' תקמ"ד שכתב מעין דברי אלה:

משנת ראשונים

מפני שהיין גורם לקידוש שתאמר. דמדאורייתא זוכרהו הוי מה שאנו אומרים בתפלה מקדש השבת ומדרבנן הוא שנתזור עוד ונקדש על הכוס כדאמרינן בהבדלה אף על פי שהבדיל בתפילה מצוה להבדיל על הכוס והיכא דלית לן כסא כגון יוה"כ אנו יוצאין י"ח בקידושא דתפלה כדכתבית במהדורא תנינא ושוב לא נתזור ונקדש כיון שאין כוס נמצא שהיין גורם לקידוש שיאמר.

[תוספות רי"ד]

תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. וא"ת בברכת המזון נמי כיון שהיא תדירה ליברך בורא פרי הגפן שהיא תדירה ברישא. וזו אינה קושיא דהתם כיון דברכת המזון סילוק הוא אין לומר שיברך תחלה דברכת המזון נראה כסילוק אכילה ושתיה. ועוד דברכת המזון נמי תדירה היא בלא כוס.

[הריטב"א, ברכות נא:]

פשיטא דהא נפיק בת קול. יש אומרים שלא היו שומעין קול היוצא מן השמים אלא מתוך אותו קול יוצא קול אחר כמו פעמים שאדם מכה בכח ושומע קול אחר היוצא ממנו למרחוק ואותו קול היו שומעין, לכך קורין אותו בת קול.

עין משפט נר מצוה

עד א מיי' פ"א מהלכות מלה הלכה ג סמג עשין מא טוש"ע ס"ח סי' תעג סעיף ג:
עה ב מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה ז סמג עשין כט טוש"ע ס"ח סי' רעג סעיף י:
עו ג מיי' פ"ח מהל' מלה הלכה ג סמג עשין מג טוש"ע ס"ח סי' תעג סעיף ד:
עז ד מיי' פ"ז מהל' מלה הלכה יג:
עח ה מיי' פ"ח מהל' מלה הלכה ג:

רבינו חננאל

רבי יצחק בר אחא. וסימנך שמעוני אחי ועמי ג) הנזכר בן אחא הוא בעל השמועה: **מאן דאכל אליתא טשי בעליתא** כלומר מי שמנהגו לקנות בשר שומן באשראי ואוכל. מתחבא בעליות שלא יבוא הקצב ויאמר לו איני מניחך עד שתתן לי דמי הבשר. **אבל** מי שמנהגו לאכול ירקות שדה יושב על השוק שבאשפה ואינו חרשש שאין מי שנושה בו: **מתני' מזגו לו כוס ראשון ב"ש אומ' מברך על היום וכו' וב"ה אומ' מברך על היין ואחר כך מברך על היום.** ת"ר דברים שבין ב"ש וב"ה בסעודה ב"ה אומר מברך על היין ואחר כך מברך על היום שהיין גורם לקדושה שתאמר ד"א ברכת היין תדירה ברכת היום אינה תדירה תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. **והלכתא כב"ה** ואסיקנא דר' יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול הוא דאמר הכא הלכה כב"ה: **הביאו לפניו מטבל** פי' **הביאו** לפניו השלחן מטבל החזרת בחרוסת ומברך בורא פרי האדמה ומפסיק עד שמגיע לפרפרת הפת והיא עת אכילת המצה: **הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת.**

חשק שלמה על ר"ח

ג) נרמה דל"ל ר' יצחק הנזכר בשמעת' בן אחא הוא בעל השמועה.

הגהות וציונים

ג) [צ"ל **שמעוני אחי ועמי**] (גליון) והוא פסוק בדברי הימים א' כח, ב: **ג)** [מאשפות ירים אביון (תהלים קיג) מתרגמינן מקלקלתא מרים חשוכא. כך פירש"י בעבודה זרה כח ע"א ד"ה ניקרא. וכן כתב רש"י בבא קמא כא ע"א ד"ה אקילקלתא] (גליון): **ג)** ס"א **ירקות וחזרת** (גליון): **ד)** ברי"ף ליתא (גליון) תיבות "ושני תבשילין": **ה)** [צ"ל **ברבי**] (גליון): **ו)** בכת"י נוסף **או** וכן הגיהו הרש"ש ומלא הרועים: **ז)** [צ"ל **משגיחין**] (גליון): **ח)** בכת"י נוסף **וחרוסת: ט)** שייך לעיל (גליון): **י)** [צ"ל **בשמים**] (גליון):

ירק קודם הסעודה[לב].

אם הוא ירק שאינו מחמשת מיני מרור, יטבל אותו בחומץ או מי מלח ויאכל[לג], ואם אין לו אלא חזרת שהיא מין ממיני המרור[לד], **מְטַבֵּל בַּחֲזֶרֶת** - אוכל את החזרת בטיבול שמטבלה בחרוסת[לה], **עַד שֶׁמַּגִּיעַ לְפַרְפֶּרֶת הַפַּת** - ואכילת חזרת זו היא עוד קודם שיגיע לאותה אכילת מרור[לו] שאחר אכילת מצה שעליה מברך 'על אכילת מרור'[לז], מפני שעיקר מצות מרור היא אחר אכילת המצה, שנאמר (נחמדנר ט יח) 'עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֵהוּ', מצה תחילה ואחריה מרור[לח].

ממשיכה המשנה, אחר שאכל ירק בטיבול הראשון, **הֵבִיאוּ לְפָנָיו מַצָּה**, שבה יקיים מצות אכילת מצה, **וַחֲזֶרֶת**, שבה יקיים מצות אכילת מרור, מפני שעליו לומר עתה את ההגדה, ובשעת אמירת ההגדה צריך שיהיו המצה והמרור מונחים לפניו[לט]. **וּמֵבִיאִים לְפָנָיו גַּם חֲרוֹסֶת**, שהיא תערובת פירות שיש בה חמיצות[מ], שמטבלים בה את המרור, **וְכֵן מֵבִיאִים שְׁנֵי** מיני **תַּבְשִׁילִין**[מא].

המשנה מביאה מחלוקת האם יש מצוה בטיבול בחרוסת:
מבארת המשנה, מביאים לפניו את החרוסת **אַף עַל פִּי שֶׁאֵין** הטיבול **בְּחֲרוֹסֶת מִצְוָה**[מב]. **רַבִּי אֶלְעָזָר (בן) [בְּרַבִּי**[מג]**] צָדוֹק** חולק **וְאוֹמֵר**, שהטיבול בחרוסת הוא **מִצְוָה**[מד].

את כל השתלשלות המעשה, ועל כן שנינו במשנה (להלן קטז.) שצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח, אבל זכירה היא רק הזכרת היציאה ממצרים לבדה. ג. מצות 'סיפור' כוללת את הזכרת טעמי המצוות של לילה זה, כמו ששנינו להלן (סה) 'כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו', אבל בזכירה אין צורך להזכיר טעמים.

לב. רש"י ורשב"ם (ד"ה עד). וכוונתם, שההיכר לתינוקות הוא מהטיבול הראשון עצמו, משום שהוא שינוי מהרגילות בשאר ימות השנה, ואף אם לא יהיה טיבול שני לאחר מכן, עדיין יש היכר שינוי לתינוקות במה שאכלו ירק בטיבול קודם הסעודה. אך רבינו דוד (ד"ה הניחו) הקשה, שבנוסח שאלת 'מה נשתנה' המבואר במשנה (להלן קטז.) השאלה היא מדוע בלילה זה מטבילים שתי פעמים, ולפירוש רש"י ורשב"ם השאלה צריכה להיות מדוע מטבילים קודם הסעודה. והמהר"ל (גבורות ה' פ"ג) הקשה עוד, שאם השאלה היא מדוע מטבילים קודם הסעודה, אין אנו משיבים על כך לתינוקות מאומה. ולכך פירש רבינו דוד, שבטיבול הראשון עדיין אין היכר לתינוקות, אך כאשר מביאים לאחר הטיבול הראשון חזרת וחרוסת לצורך טיבול שני, מתעוררים התינוקות לשאול מדוע בלילה זה מטבילים שתי פעמים. והמהר"ל פירש, שההיכר לתינוקות הוא רק בשעת אכילת המרור, שבאותה שעה הם שואלים מדוע טיבלו בלילה זה שתי פעמים. ועיין פרי חדש (או"ח סי' תעג ס"ו) שהשיג על פירושו, ויישב את פירוש רש"י ורשב"ם.

לג. תוספות (ד"ה מטבל). והריטב"א (הלכות סדר ההגדה ד"ה ומהר שקדם) כתב, שצריך לאכול דווקא ירקות מרים, זכר ל'וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים' (שמות א יד). אך הרמב"ם (פירוש המשניות) כתב שיאכל איזה ירק שנזדמן לו. וכן מפורש במהר"ם חלאווה (ד"ה מזגו) שיוצאים ידי חובה בכל הירקות, אף באלו שאינם מרים.

לד. משנה (לעיל לט.).

לה. רבינו חננאל ורש"י (ד"ה מטבל - הגיע) פירשו, שגם הטיבול הראשון שמטבל קודם הסעודה הוא בחרוסת. והרשב"ם (ד"ה מטבל) כתב, שטיבול זה אינו בחרוסת, כמו שמשמע מהמשך המשנה שבטיבול הראשון עדיין לא הובאה לפניו החרוסת, שהרי בהמשך המשנה שנינו 'הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת'. אך תוספות (ד"ה מטבל) דחו ראיה זו, שכשם ששנינו שם 'הביאו לפניו חזרת' אף על פי שכבר אכל ממנה בטיבול הראשון, כך אפשר שטבל כבר בחרוסת ואף על פי כן נשנה בסיפא 'הביאו לפניו חרוסת'. עוד הקשו תוספות, שבגמרא (להלן קטו:) מבואר שאכילת חזרת שאינה מטובלת בחרוסת עלולה לגרום לנזק ומחלה לאדם, מפני שמצויה בה תולעת מזיקה (רמה נקמן קטו: ברשב"ם ד"ה נרין, נסס רניו תגגמל), וכיצד אפשר שבטיבול ראשון לא יזדקק לטבל בה למנוע סכנה. והרא"ש (סי' כה) תירץ בשם רבינו יונה, שבכל ימות השנה אנשים רגילים לאכול חזרת בלי טיבול ואינם חוששים שינזקו ממנה, אלא שבאכילת מרור לשם מצוה תיקנו חכמים לטבל בחרוסת כדי שלא יהיה בה שום חשש נזק, אבל בטיבול ראשון שאינו חיוב, אלא להיכר בלבד, לא תיקנו חכמים טיבול בחרוסת, וינהגו בו כשם שנוהגים בכל ימות השנה. ומהר"ם חלאווה (ד"ה מזגו) תירץ, שהתולעת שבחזרת אינה סם המות שממית מיד, ועל כן אף אם יאכל חזרת בטיבול ראשון ללא חרוסת, תבא אחר כך החרוסת שיטבל בה טיבול שני ותמית את התולעת במעיו.

ומסקנת התוספות לחלק, שאם יש לו ירקות אחרים לטיבול ראשון יכול לטבול אותם בחומץ או במים ומלח, ואין צורך בחרוסת, אך אם אין לו אלא חזרת, צריך לטבול בחרוסת כבר בטיבול הראשון. והביאו שדעת רבי יוסף טוב עלם (יוכלרוש נשמש הגדול ד"ה מלקי הכוחות), שטיבול ראשון הוא בחרוסת אפילו כשיש לו שאר ירקות, שכן כתב שם 'שקיל גרגירא או כרפסא או כסברתא או חסא ויטבול בחרוסת ויברך בורא פרי האדמה', הרי שאף כשנוטל לטיבול ראשון כרפס או כוסברתא שאינם ממיני מרור, מכל מקום צריך לטבל בחרוסת. וכן דעת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ג).

יש מן הראשונים [מאירי (ד"ה והניחו) בשם יש מפרשים, רבינו דוד (ד"ה והניחו), מהר"ם חלאווה (ד"ה מזגו) ור"ן (מידושים, ד"ה הניחו)] שהביאו פירוש ש'מטבל בחזרת' אינו לשון טיבול כלל, ואין דין לטבל עתה טיבול כל שהוא, אלא לאכול ירק בלבד. ו'מטבל' היינו 'מטפל', [כלומר, שמעביר את זמנו באכילת החזרת. מאירי (קו: ד"ה תעיפ), וראה רמב"ם בפירוש המשניות בפירוש תיבת 'מטבל']. אך הראשונים אינם מסכימים לפירוש זה, מפני שבגמרא מוכח שיש דין לטבל שני טיבולים, וכמו שאמרו (נקמן ע"ב) ששני טיבולים הם משום היכר לתינוקות, ועוד אמרו (להלן קטו:), 'נטל ידיו בטיבול ראשון נוטל ידיו בטיבול שני'. אלא בודאי 'מטבל בחזרת' היינו טיבול ממש.

לו. רש"י ורשב"ם (ד"ה עד). ופירשו התוספות (ד"ה עד), שהירקות מושכים את הלב לאכילה, ולכן החזרת נקראת 'פרפרת הפת', כעין ששנינו (מנחות פ"ג מי"ח) 'תקופות וגמטריאות פרפראות לחכמה', על שם שהן מושכות את הלב לחכמה. וכן פירשו הרשב"א (נדרים מה. ד"ה וק"ל, עו"ש מ"ח סי' רמח), תלמידי רבינו יונה (נדרים מה: ד"ה שלח), הרא"ש (סי' כו), רבינו דוד (ד"ה עד) ועוד. אמנם הר"ן (על הרי"ף, ד"ה עד) כתב בשם הרמב"ן [עיין לשון הרמב"ן במלחמת ה' (לעיל קט: ד"ה ועוד)], ש'פרפרת הפת' היינו המצה, ונקראת כך כיון שעשויה כרקיק דק כעין פרפראות, וכן פירשו המאירי (ד"ה

והניחו), הריטב"א (הלכות סדר ההגדה ד"ה ויהיו מצות) ומהר"ם חלאווה (ד"ה עד). ורבינו דוד הקשה, שהרי אין חובה לעשות את המצה כרקיק דק, ואפשר לעשותה כגלוסקה [עוגה], ובלבד שלא יעשנה כאשישה [גלוסקה גדולה], כמבואר לעיל (לו:) [וכן כיוון הרש"ש (ד"ה עד) לקושיא זו].

יש גורסים 'עד שמגיע לפרפר את הפת' [ראה תוספות יום טוב (פ"י מ"ג), ובשינויי נוסחאות שבמשניות], ופירושו, עד שיגיע לשעת בציעת הפת [מלשון פירורים]. והתפארת ישראל (יכין סוף טז) פירש לפי גירסא זו, מטבל בחזרת קודם שמגיע לשבירת הפת שאנו נוהגים בה קודם תחילת ההגדה [יחץ].

לז. רש"י ורשב"ם (ד"ה עד), וכדעת רב הונא בגמרא (ע"ב). אך להלכה נפסק בגמרא (להלן קטו.) כרב חסדא, שבאופן שלא היה לו אלא חזרת לטיבול הראשון, עליו לברך 'על אכילת מרור' בטיבול הראשון, ובטיבול השני לא יברך.

לח. נחלקו הראשונים האם בטיבול הראשון צריך לאכול כזית ירק, או שמא די גם בפחות מכזית. הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ג), הראב"ן (פסחים ד"ה ועוטל) והמרדכי (סדר הפסח נקלרה ד"ה גלילי) כתבו שצריך כזית לכל אחד מן המסובים. אך הגהות מיימוניות, הרשב"א (שו"ת ח"א סי' רמח), הרא"ש (סי' כה), הריטב"א (הלכות סדר ההגדה ד"ה ומהר שקדם) ועוד, סוברים שאין צריך כזית. וראה מה שדנו בענין מי שאכל כזית בטיבול ראשון האם ומתי צריך לברך 'בורא נפשות'.

לט. כיון שצריך לומר בהגדה 'מצה זו' 'מרור זה'. תוספות (ד"ה הניחו - הגיע). וראה עוד להלן (בהערה).

מ. רמב"ם (פירוש המשניות). וראה רש"י לעיל (ל: ד"ה בית מרוסקת).

מא. הגמרא (נקמן ע"ב) תבאר מדוע מביאים שני תבשילין אלו.

בביאור דברי משנתנו, מהי ההבאה הראשונה ומהי ההבאה השניה, ומדוע בהבאה הראשונה סתמה המשנה ולא פירשה מה יביאו לפניו, ואילו בהבאה השניה מפורש שיביאו לפניו מצה, חזרת וחרוסת, ושני תבשילים, נחלקו הראשונים:

א. דעת רש"י ורשב"ם (ד"ה הניחו - הרמתון) שבהבאה הראשונה מביאים לפניו ירקות. ואילו ההבאה השניה היא מיד לאחר הטיבול הראשון, ובה מביאים לפניו את הדברים המפורשים במשנה. והטעם שבראשונה לא התפרש מה יביאו לפניו, ביארו רבינו דוד והר"ן (ד"ה הניחו), שבתחילה, כשמביאים לפניו ירקות לטיבול הראשון שיעשה עתה, אין צורך לפרט מה מביאים לו, אלא די לשנות 'מטבל בחזרת', ואנו מבינים שהביאו לו חזרת ודבר שיטבל בו. אך בהבאה השניה, כשמביאים לפניו דברים שאינם נאכלים אלא לאחר ההגדה, מן ההכרח לפרט מהם הדברים שצריכים להיות לפניו עתה.

ב. דעת תוספות (ד"ה הניחו - הרמתון, ד"ה הניחו - הגיע) שבשתי ההבאות הביאו לפניו את השולחן, ובשתיהן היו מונחים כל הדברים על השולחן, גם חזרת וגם מצה (מהרש"ל נמוק' ד"ה הניחו - הגיע). והטעם שזקוקים להביא את השולחן פעמיים הוא משום שמצוה לעקור מלפניו את השולחן לאחר הטיבול הראשון, כמבואר בגמרא (קטו:), ועל כן כתב התנא שמביאים לפניו את השולחן בשנית, ועליו מונחים המצה, החזרת, החרוסת ושני תבשילים. והטעם שמחזירים את השולחן עוד קודם תחילת ההגדה הוא מפני שצריך לומר בהגדה 'מצה זו' 'מרור זה' (רמה להלן קטו:), ועוד, שהמצה נקראת 'לחם עוני', משום שעונים עליו דברים הרבה (להלן קטו:), והיינו קריאת ההלל וההגדה.

ג. דעת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח הלכה ז-ד) [וכן משמעות דברי הראב"ן (פסחים ד"ה ועוטל) שכל המשנה הבאה אחת היא, שמביאין לפניו שלחן ערוך ועליו מרור וירק אחר ומצה וחרוסת ושני תבשילים, ורק לאחר הבאה זו הוא מתחיל בסדר הפסח בטיבול ראשון. וכתב הרמב"ם, שלאחר טיבול ראשון עוקרים את השולחן מלפני מי שקורא את ההגדה, ואין מחזירים אותו עד שיגיעו בהגדה לאמירת 'מצה זו' 'מרור זה' וכו'.

ד. המאירי (ד"ה והניחו) פירש, שבשתי ההבאות מביאים לפניו את הסל [-קערה] שבה מונחים הדברים שהוא זקוק להם, אלא שבהבאה הראשונה לא היה בסל את הירק הנצרך לטיבול ראשון, כי אם חזרת, ובהבאה השניה היו בסל כל הדברים שיזדקק להם מכאן ואילך. והטעם שבתחילה פתח התנא 'הביאו לו', ולא סיים לפרש מה הביאו, מפני שכוונתו לספר שמדובר כשלא מצא שם את הירקות הדרושים לו לטיבול ראשון כי אם חזרת, ואף על פי כן מטבל בחזרת. ולאחר מכן המשיך התנא ופירט שכשהביאו לו הבאה שניה לאחר הטיבול הראשון, מצא שם את כל מה שהוא זקוק לו, מצה, חזרת וחרוסת ושני תבשילים.

מב. הגמרא (להלן קטו.) תבאר מדוע מביאים אותה מאחר שאין בה מצוה.

מג. ע"פ הגהות וציונים בשם גליון.

מד. הגמרא (נסס) תבאר מהי המצוה לטבל בחרוסת. וכתב הרמב"ם בפירוש המשניות, שלדעת רבי אלעזר ברבי צדוק צריך לברך קודם אכילת החרוסת 'אשר קדשנו במצוותיו וצוונו על אכילת חרוסת'. אמנם בחיבורו (חמץ ומצה פ"ח הי"ח) מוכח מדבריו שאפילו לרבי אלעזר ברבי צדוק אין מברכים על החרוסת. וכתבו המאירי (ד"ה כ' מלעזר) והלחם משנה (נסס) שהרמב"ם חזר בו ממה שכתב בפירוש המשניות.

רבי יצחק ב"ר אחא דשמעתא. רבי יצחק סתם התמר בתגדתא
ר' יצחק בן פנחס הוא: שמעו נא אחיי. דשמעתא בן תמא: ולבך
רודף עליך. מתאוה לאכול כל שעה שהורגלת: קקולי. ירקות:
אקיקלי דמתא. על תספות העיר מקום שתמר בני העיר יושבין,
הוחיל ואין תודעין לו כלום:
מתני' מברך על היין. והוא הדין
למקדש על הפת: **גמ'** שהיין גורם
לקידוש שתיאמר. שתס אין לו יין
או פת אינו מקדש: **מתני' הביאו**
לפניו. ירקות: **מטבל בחזרת.** זהו
לשון הגמרא, כדתניא לעיל (דף קז:)
השמש מטבל בבני מעיס, לפי שכל
מאכלס ע"י טיבול: **מטבל בחזרת.**
כלומר אס אין אס ירק אחר מטבל
התזרת בתרוסת ואוכל: **עד שמגיע**
לפרפרת הפת. קודס שיגיע לאותה
חזרת שהוא אוכל אתר האכילה שהוא
מברך עליה על אכילת מרור, וטיבול
רשון כדי שיכיר תינוק וישאל, לפי
שאין רגילין בני אדס לאכול ירק קודס
סעודה: **הביאו לפניו.** אתר אותו
טיבול: **מצה חזרת ושני**
תבשילין, ואף על פי שאין התרוסת
מצוה. ולקמיה פריך הואיל ולאו
מצוה אתמי מייתי לה: **גמ'**
זאת

רשב"ם

רבי יצחק ב"ר אחא דשמעתא.
מילתא בתנפי נפשה היא, כל רבי
יצחק סתם התזכר בשמעתא הוא
רבי יצחק ב"ר אתא, רבי יצחק
סתם בתגדתא הוא רבי יצחק בן
פנחס: **שמעו נא אחיי.** דשמעתא
בן אתא: **אבול בצל ושב בצל.**
אכול בגל או ירקות, ושב בגל
ביתך, ואל תצטרך למכור ביתך:
ולבך רודף עליך. ומתאוה לאכול
כל שעה שהורגלת: דאביל אליתא.
אליה כלומר בשר שתן תמיד:
טשי בעיליתא. כשבתין לתודעו
הקפותיו הוא נסתר, שתין בידו מה
לפרוע: קקולי. ירקות: **אקיקלי**
דמתא. על תספות (העהר) [העיר] מקום שתמר בני העיר יושבין הוא
יושב, ואין תודעין לו כלום: **מתני'** על היין. והוא הדין למקדש על
הפת, וטעמא מפרש בגמרא: **גמ' דברים שבין בית שמאי ובי"ה**
בסעודה. הכא לא תשיב אלא אתד מפלוגתייהו, אבל בשם' ברכות
(דף נא:) אילימא טובא: **גורם ליין שיבא.** קודס סעודה: **וכבר קידש**
היום. טעס אתר נותן לדבריו, דמשקידלו עליו[1] מיליתא הכוכבים קידש
היום, ועדיין לא בא יין לשלחן, וכשם שקודס לכניסה כך קודס
לברכה: **שהיין גורם לקידוש שתיאמר.** שתס אין לו יין או פת אינו
מקדש, והמקדש על הפת כמקדש על היין וברכת הפת קודס: **תדיר**
קודם. בשם' זבתים [7] נפקא לן מהאי קרא לכתיב בשומפין מלבד
עולת הבוקר אשר לעולת התמיד, מלבד משמע לאתר שהקרבת
התמיד תקריב השומפין, וקא דרשינן אשר לעולת התמיד קרא יתירא
הוא, אתא למילף דבשביל שהוא תדיר הקדימו הכתוב, ומכאן אתה דן
לכל התדירין: **דהא נפקא ב"ק.** בשבועת עירובין בפ"ק[8]: **ור'**
יהושע היא. בפ"מ בפרק הזהב [9] גבי תנור שתתכו חוליות, עמד
ר' יהושע ואמר אין (משתמשין[10]) בפ"ק, והלכך לדידיה הוצרך לומר
בזו הילכתא כב"ה, שבשאר מחלוקת בפ"ש וב"ה שלא הוקבע בפירוש
הלכה כב"ה ס"ל שהרואה לעשות כדברי ב"ש עושה וכדברי ב"ה
עושה, כדתניא בתלו בריפות (דף מד.) ומוקמינן לה בליבא דר' יהושע:
מתני' הביאו לפניו. הירקות, אתר שבירך על היין: **מטבל**
בחזרת. זהו לשון הגמרא, כדתניא לעיל (דף קז:) השמש מטבל
בבני מעייס, לפי שכל מאכלס על ידי טיבול. והאי טיבול לאו בתרוסת הוא, כדקתני לקמן הביאו לפניו מצה וחזרת ותרוסת מכלל
דעדיין לא הביאו, והך חזרת לאו דוקא, אלא אס (כן) אין אס ירק אתר מטבל בתזרת ואוכל: **עד שמגיע לפרפרת הפת.** קודס
שיגיע לאותה חזרת שהוא אוכל אתר מצה שהוא מברך על אכילת מרור, כדכתיב על מצות ומרורים (במדבר ט) בתאלה מצה ואס"כ מרור,
וטיבול רשון זה כדי שיכיר תינוק וישאל[11], לפי שאין בני אדס רגילין לאכול ירק קודס סעודה: **הביאו לפניו מצה חזרת**[12]
וב' תבשילין, אע"פ שאין חרוסת מצוה. ובגמרא[13] פריך הואיל ולאו מצוה למה מייתי לה: **שני תבשילין.** בגמרא[14] מפרש כנגד מי: **גמ'**
זאת

רשב"ם

רבי יצחק ב"ר אחא דשמעתא הוא רבי יצחק בן פנחס דאגדתא (ה) **וסימנך (שמעו נא אחיי ורעיי**[ו]**).** אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן משמיה דר' יהודה בר' אילעי אכול בצל ושב בצל ולא תיכול אווזין ותרנגולין ויהא לבך רודף עליך פחות ממיכלך וממשתיך ותוסיף על דירתך כי אתא עולא אמר מתלא מתלין במערבא דאכיל אליתא טשי בעליתא דאכיל קקולי אקיקלי[ז] דמתא שכיב: **מתני'** מזגו לו כום ראשון ב"ש אומרים מברך על היום ואתר כך מברך על היין וב"ה אומרים [א]מברך על היין ואתר כך מברך על היום: **גמ'** [ב] ת"ר דברים שבין ב"ש וב"ה בסעודה ב"ש אומרים מברך על היום ואת"כ מברך על היין מפני שהיום גורם ליין שיבא וכבר קידש היום ועדיין יין לא בא וב"ה אומרים [ג]מברך על היין ואת"כ מברך על היום מפני שהיין גורם לקידוש שתאמר [ד] דבר אתר ברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם והילכתא כדברי ב"ה מאי ד"א וכ"ת התם תרתי והכא תדא הכא נמי תרתי נינהו תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם והלכה כדברי ב"ה פשיטא דהא נפיק בת קול איבעית אימא קודם בת קול ואי בעית אימא לאתר בת קול [ג] ורבי יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול: **מתני'** הביאו לפניו[ג] מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת [ג]הביאו לפניו מצה וחזרת הפת [ד] אע"פ שאין חרוסת מצוה ד"א (בן[ה]) צדוק אומר מצוה [ה]ובמקדש היו מביאין לפניו גופו של פסח: **גמ'** אמר

[ט] **ואין** מיסב בסעודת מצוה. היינו סעודת מילה לאמר בתברס יודעין מי מיסב עמהס:
לגילול מדינה של גיהנס וסעודת ניסואין בת"ח ובת כהן לכהן[ו] ודוקא שיש שס בני אדס תהוגין כדאמרינן בזה בורר (סנהדרין דף כג.) נקיי הדעת שבירושלים לא היו מסובין בסעודה אלא אס כן

[ט] **צריך** לנהוג בו כבוד. בשלא למד ממנו דבלמד ממנו אמרינן (אבות פ"ו) בדול (עשאו) [קראו] רבו אלופו מע"פ שלא למד אלא שני דברים מאתיתופל:

דאמר אין משגיחים בבת קול. וא"ת אמי שנא דקי"ל [ו] כב"ק בתא קול דב"ה ולא קי"ל כב"ק דרבי אליעזר וי"ל דהכא ב"ה הוו רובא אלא דב"ש מתדדי טפי[ז] אבל התם דב"ק היה כנגד רבים לא קי"ל הכי ובת קול לא יתה אלא לכבודו כדקאמרינן התם תן השמיס יוכיתו וא"ת א"כ היכי קאמר רבי יהושע היא הא רבי יהושע היא קאי אבת קול דר"א וי"ל מדקאמר תין משגיחין בב"ק משום אלא (תן השמיס[ח]) היא משמע דבבל דוכתא ליתא לן למיזל בתר בת קול:

הביאו לפניו. פי' רשב"ם ירקות. ותין גרסה אלא קתני בהדיא הביאו לפניו תזרת כדקתני בסמוך הביאו לפניו מצה וגרסה כפי' ר"ת הביאו לפניו שלחן שהרי תין מביאין השלחן עד אתר קידוש[ט] ועל השלחן מונח התזרת:

מטבל בתזרת. כלומר תוכל התזרת בטיבול כמו השמש מטבל בבני מעיס וכן מטבל בירקות[י] ובקרא נמי משתעי הכי כי תקרעי בפוך עיניך (ירמיה ד) שמנחת הפוך בעיניס ופי' רשב"ם דהאי טיבול לאו בתרוסת דהא אתכי לא בא לקתני הכא אלא תזרת ותניא נמי בסיפא ועוד לתזרת לריך להטבילו בתרוסת משום קפא[יא] ומיהו היכא שהטיבול רשון הוי בשאר ירקות תין לריך לטבול בתרוסת אלא אס כן בחומץ או בשאר כמו שהיה נוהג ר"ת דהא אמר בגמרא[יב] לתרוסת משום קפא וליכא קפא אלא בחמור וכ"ש לר"ת בר בדוק דקאמר[יג] מצוה זכר לטיט דלא שייך אלא בחמור לזכר דוימרו את חייהס בחומר (שמות א) ועוד דלא שייך מצוה שטיבול רשון תינו אלא להיכירא[יד] ודלא כה"ר יוסף שעשה בשלו[טו] ויטבול בתרוסת וכן רגיל שלמה בסידרו וה"ר שמעיה:

עד שמגיע לפרפרת הפת. פרפרת קרי המרור שאוכל אתר המצה ופרפרת כלומר ממשכת המאכל כמו פרפרות לתכמה (אבות פ"ג מי"ח) שהירקות ממשיכות הלב למאכל ומדקרי למרור פרפרת הפת רמז במשנה למצה קודמת למרור כדאמר בגמרא[טז]:

הביאו לפניו מצה. לפי שעקרו השלחן לפני מי שאומר הגדה ועושה הסדר קתני הביאו לפניו מצה ועקירת שלחן היא כדי שישאל הבן[יז] ואגיו עושה לו עדיין יגיאו שלחן לעשות טיבול שני והבן ישאל למה אנו מטבילין שתי פעמים ואיך בשעוקרין מחזירין לפניו והמצה והמרור עליו שהרי לריך לומר בהגדה מצה זו מרור זה וכדאמר (לעיל לו. ולקמן דף קטו:) לתס עוני עליו דברים הרבה:

אע"פ שאין חרוסת מצוה. ואס תאמר אמאי לא אתי חרוסת דרשות ומבטל חזרת דאמרה א[יח] וי"ל דכיון דכל עיקר מרור לא ניתקן רק בטיבול בתרוסת משום קפא לא מקרי ביטול בכך:

זאת

רשב"ם

נבני מעייס, לפי שכל מאכלס על ידי טיבול. והאי טיבול לאו בתרוסת הוא, כדקתני לקמן הביאו לפניו מצה וחזרת ותרוסת מכלל
דעדיין לא הביאו, והך חזרת לאו דוקא, אלא אס (כן) אין אס ירק אתר מטבל בתזרת ואוכל: עד שמגיע לפרפרת הפת. קודס
שיגיע לאותה חזרת שהוא אוכל אתר מצה שהוא מברך על אכילת מרור, כדכתיב על מצות ומרורים (במדבר ט) בתאלה מצה ואס"כ מרור,
וטיבול רשון זה כדי שיכיר תינוק וישאל[יא], לפי שאין בני אדס רגילין לאכול ירק קודס סעודה: הביאו לפניו מצה חזרת[יב]
וב' תבשילין, אע"פ שאין חרוסת מצוה. ובגמרא[יג] פריך הואיל ולאו מצוה למה מייתי לה: שני תבשילין. בגמרא[יד] מפרש כנגד מי: גמ'
זאת

ורבי יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול. [תוספות, סנהדרין יא.] ויש מפרשים לפי שהוא יוצא במדה ואין כל אדם שומעו אלא הראוי לשומעו. [תוספות הרא"ש, סנהדרין יא.]
דאמר אין משגיחין בבת קול. אפילו שמענו בת קול מן השמים כנגד המצות אין אנו שומעין הבת קול לעקור המצוה, לפי שהמצוה ע"י נבואה באה לנו שהיא למעלה מבת קול, ולכך לא היינו משגיחין בבת קול, ועל זה אמרו בבבא מציעא (נט:) עמד ר' יהושע על רגליו ואמר כתבת עלינו בתורתך אחרי רבים להטות. [רבינו בחיי, דברים יג ו] **הביאו לפניו מטבל בחזרת** ודאי טבול ממש קאמר ובחרוסת, ואע"ג דבתר הכי קתני הביאו לפניו מצה וחרוסת, לאו למימרא שלא הביאו לפניו חרוסת קודם לכן, אלא הבאה דרישא שאינה אלא מה שהוא צריך לשעתו לא קאמר הביאו לפניו כך וכך, דהא לא קתני אלא הביאו לפניו סתמא, ומטבל בחזרת היינו לומר שמטבל במה שנהגו דהיינו בחרוסת, אבל הבאה דסופא שאינו צריך לה עכשיו עד לאחר הגדה ואע"פ כן מביאין לפניו משום היכיר דתינוקות, בדידה קתני הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת. [חדושי הר"ן]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) ברכות דף נא: סוכה דף נו. [תוספתא דברכות פרק ה], ב) ג"ז שם בסוכה זבחים דף נא., ג) ברכות דף נב. עירובין דף ז. יבמות דף יד. נדה מגילה דף נט: חולין דף מד., ד) [דף פט.], ה) [דף יג:], ו) [דף נט:], ז) לקמן ע"ב וקטז., ח) דף קטז., ט) עיין לעיל עמוד ב, י) לעיל מט., כ) [נדה מגילה נט:], ל) יבמות יד., מ) לעיל קז:, נ) לעיל קז:, ס) קטו:, ע) קטז., פ) יוצר לשבת הגדול אלקי הרוחות, צ) קטו., ק) לקמן קטו ע"ב.

הגהות הב"ח

(ה) גמרא לאגדתא הוא ומיתנך:

הגהות מהר"ב רנשבורג

אן תום' ד"ה אע"פ שאין חרוסת מצוה וכו' וי"ל דכיון דכל עיקר מרור וכו'. נ"ב עיין מהר"ם נרבי תמה על תירוצם שתינו מספיק לרמב"ם דס"ל חרוסת מצוה זכר לטיט. ולפע"ד נראה ברור דכוונת התום' זה ג"כ כהר"ן דכיון דטיבול בעלמא הוא ואינו אכילה אינו מבטל וכמ"ש התום' נמי בסנהדרין דף כ"ג ע"ב ד"ה מכאן וכו' וא"כ אף לרמב"ם צ"ע בתופן שתירוץ התום' והר"ן זה שפה אתת ודברים אתדים הם והנלע"ד כתבתי ודוק ועיין רדב"ז חלק ג' לפום פיולדא סי' תקמ"ד שכתב מעין דברי אלה:

משנת ראשונים

מפני שהיין גורם לקידוש שתאמר. דמדאורייתא זוכרהו הוי מה שאנו אומרים בתפלה מקדש השבת ומדרבנן הוא שנתזור עוד ונקדש על הכוס כדאמרינן בהבדלה אף על פי שהבדיל בתפילה מצוה להבדיל על הכוס והיכא דלית לן כסא כגון יוה"כ אנו יוצאין י"ח בקידושא דתפלה כדכתבית במהדורא תנינא ושוב לא נתזור ונקדש כיון שאין כוס נמצא שהיין גורם לקידוש שיאמר.
[תוספות רי"ד]

תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. וא"ת בברכת המזון נמי כיון שהיא תדירה ליברך בורא פרי הגפן שהיא תדירה ברישא. וזו אינה קושיא דהתם כיון דברכת המזון סילוק הוא אין לומר שיברך תחלה דברכת המזון נראה כסילוק אכילה ושתיה. ועוד דברכת המזון נמי תדירה היא בלא כוס.
[הריטב"א, ברכות נא:]

פשיטא דהא נפיק בת קול. יש אומרים שלא היו שומעין קול היוצא מן השמים אלא מתוך אותו קול יוצא קול אתר כמו פעמים שאדם מכה בכח ושומע קול אתר היוצא ממנו למרתוק ואותו קול היו שומעין, לכך קורין אותו בת קול.

עין משפט נר מצוה

עד א מיי' פ"ח מהלכות מלה הלכה ג סמג עשין מע טוש"ע ס"ח סי' תעג סעיף ג:
עה ב מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה ז סמג עשין כט טוש"ע ס"ח סי' רעץ סעיף י:
עו ג מיי' פ"ח מהל' מלה הלכה ג סמג עשין מע טוש"ע ס"ח סי' תעג סעיף ד:
עז ד מיי' פ"ז מהל' מלה הלכה יג:
עח ה מיי' פ"ח מהל' מלה הלכה ג:

רבינו חננאל

רבי יצחק בר אתא. וסימנך שמעוני אתי ועמי ג) הנזכר בן אתא הוא בעל השמועה: **מאן דאכל אליתא טשי בעליתא** כלומר מי שמנהגו לקנות בשר שומן באשראי ואוכל. מתתבא בעליות שלא יבוא הקצב ויאמר לו איני מניתך עד שתתן לי דמי הבשר. **אבל** מי שמנהגו לאכול ירקות שדה יושב על השוק שבאשפה ואינו חושש שאין מי שנושה בו: **מתני' מזגו לו כוס ראשון ב"ש אומ' מברך על היום וכו' וב"ה אומ' מברך על היין ואתר כך מברך על היום.** ת"ר דברים שבין ב"ש וב"ה בסעודה ב"ה אומר מברך על היין ואתר כך מברך על היום שהיין גורם לקדושה שתאמר ד"א ברכת היין תדירה ברכת היום אינה תדירה תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. **והלכתא כב"ה** ואסיקנא דר' יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול הוא דאמר הכא הלכה כב"ה: **הביאו לפניו מטבל בחזרת.** פי' הביאו לפניו השלחן מטבל התזרת בתרוסת ומברך בורא פרי האדמה ומפסיק עד שמגיע לפרפרת הפת והיא עת אכילת המצה: **הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת.**

חשק שלמה על ר"ח

ג) גרסה ל"ל ר' יצחק המזכר בשמעת' בן אתא הוא בעל השמועה.

הגהות וציונים

ג] [צ"ל **שמעוני אתי ועמי**] (גליון) והוא פסוק בדברי הימים א' כת, ב: ד] [מאשפות ירים אביון (תהלים קיג) מתרגמינן מקלקלתא מרים תשוכא. כך פירש"י בעבודה זרה כת ע"א ד"ה ניקרא. וכן כתב רש"י בבא קמא כא ע"א ד"ה אקילקלתא] (גליון): ג] ס"א **ירקות וחזרת** (גליון): ד] ברי"ף ליתא (גליון) תיבות "ושני תבשילין": ה] [צ"ל **ברבי**] (גליון): ו] בכת"י נוסף **או** וכן הגיהו הרש"ש ומלא הרועים: ז] [צ"ל **משגיחין**] (גליון): ח] בכת"י נוסף **וחרוסת**: ט] שייך לעיל (גליון): י] [צ"ל **בשמים**] (גליון):

מסיימת המשנה, וּבְמִקְדָּשׁ - בזמן שבית המקדש היה קיים, הָיוּ מְבִיאִין לְפָנָיו אחר אכילת הירק, אף את גופו שֶׁל קרבן הַפֶּסַח.

★

אוצר החכמה

הלחם משנה מדוע לא יברכו על מצוה זו כמו על שאר מצוות דרבנן. אך רבינו מנוח (סס) תירץ, שמאחר שהחרוסת טפילה למרור אין מברכים עליה בפני עצמה, כשם שמברכים רק על נטילת לולב ואין מזכירים את שאר שלשת המינים שבלולב, מפני שהם טפלים אליו וכולם נקראים על שמו.

רבי יצחק ב"ר אחא דשמעתא. רבי יצחק סתם התמר בתגדתא ר' יצחק בן פנחס הוא: שמעו נא אחיי. דשמעתא בן תמא: ולבך רודף עליך. מתחוה לאכול כל שעה שהורגלת: קקולי. ירקות: אקיקלי דמתא. על תשפות העיר מקום שממר בני העיר יושבין, הוחיל ואין תודעין לו כלום: **מתני'** מברך על היין. והוא הדין למקדש על הפת: **גמ'** שהיין גורם לקידוש שתיאמר. שמס אין לו יין אי פת אינו מקדש: **מתני' הביאו** לפניו. ירקות: מטבל בחזרת. זהו לשון הגמרא, כדתניא לעיל (דף קז:) השמש מטבל בצלי ומאכלס ע"י טיבול: מטבל בחזרת. כלומר אס אין ירק אחר מטבל בחזרת המחזרת בתרוסת ואוכל: עד שמגיע לפרפרת הפת. קודם שיגיע לאותה חזרת שהוא אוכל אחר המזה שהוא מברך עליה על אכילת מרור, וטיבול רשתון כדי שיכיר תינוק וישאל, לפי שאין רגילין בני אדם לאכול ירק קודם סעודה: **הביאו** לפניו. אחר אותו טיבול: מצה מרור וחרוסת ושני תבשילין, ואף על פי שאין החרוסת מצוה. ולקמיה פריך הואיל ולאו מצוה אמאי מייתי לה: **גמ'**

זאת

רשב"ם

רבי יצחק ב"ר אחא דשמעתא. מילתא בתגני נפשה היא, כל רבי יצחק סתם התוכר בשמעתא הוא רבי יצחק ב"ר אחא, רבי יצחק בן פנחס: **שמעו נא אחיי.** דשמעתא בן אחא: **אבוך בצל ושב בצל.** אכול בצל או ירקות, ושב בצל ביתך, ואל תצטרך למכור ביתך ולבך רודף עליך. ומתחוה לאכול כל שעה שהורגלת: דאביל אליתא. אליה כלומר בשר שמן תמיד: **טשי בעיליתא.** כשבאין לתוצעו הקפותיו הוא נסתר, שאין בידו מה לפרוע: קקולי. ירקות: אקיקלי דמתא. על תשפות (העיר) [התר] מקום שממר בני העיר יושבין הוא יושב, ואין תוצעין לו כלום: **מתני'** על היין. והוא הדין למקדש על הפת, וטעמא מפרש בגמרא: **גמ' דברים שבין בית שמאי ובי"ה בסעודה.** הכא לא תשיב אלא אחד מפלוגתייהו, אבל בשאר ברכות (דף נא:) אילא טובא אלא אחד: **גורם ליין שיבא.** קודם סעודה: **וכבר קידש היום.** טעס אחר נותן לדבריו, דמשקידשו עליו מיליתא הכוכבים קידש היום, ועדיין לא בא יין לשלחן, וכשם שקודש לכניסה כך קודש לברכה: **שהיין גורם לקידוש שתיאמר.** שמס אין לו יין או פת אינו מקדש, והמקדש על הפת כמקדש על היין וברכת הפת קודם: **תדיר** קודם. בשבת זשמיס [7] נפקא לן מהאי קרא לכתיב בשבת מלבד עולת השבת אשר לעולת התמיד, מלבד משמע לאחר שהקריבת התמיד תקריב המוספין, וקא דרשינן אשר לעולת התמיד קרא יתירא הוא, אתא למילף דבשביל שהוא תדיר הקדימו הכתוב, ומכאן אתה דן לכל התדירין: **דהא נפקא ב"ק.** בשבת עירובין בפ"ק [8]: **ור' יהושע היא.** בפ"מ בפרק השואב [9] גבי תנור שחתכו חוליות, שמד ר' יהושע ואמר אין [משתמשין] [10] בפ"ק, והלכך לדידיה הוצרך לומר זו הילכתא כב"ה, שבשאר מחלוקת דב"ש וב"ה שלא הוקבע בפירוש הלכה כב"ה פ"ל שהרוצה לעשות כדברי ב"ש עושה וכדברי ב"ה עושה, כדתניא בתלו בריפות (דף מד.) ומוקמינן לה בליבא דר' יהושע: **מתני' הביאו לפניו.** הירקות, אחר שבירך על היין: **מטבל בחזרת.** זהו לשון הגמרא, כדתניא לעיל (דף קז:) השמש מטבל בצלי מאכלס על ידי טיבול. והאי טיבול לאו בחרוסת הוא, כדקתני לקמן הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת מכלל דעדיין לא הביאו, והך חזרת לאו דוקא, אלא אס (כן) אין אס ירק אחר מטבל בחזרת ואוכל: **עד שמגיע לפרפרת הפת.** קודם שיגיע לאותה חזרת שהוא אוכל אחר מזה שהוא מברך עליה על אכילת מרור, כדתניא על מצות ומרורים (במדבר ט) במתלה מצה ואס"כ מרור, וטיבול רשתון זה כדי שיכיר תינוק וישאל [11], לפי שאין בני אדם רגילין לאכול ירק קודם סעודה: **הביאו לפניו מצה וחזרת** [12] **וב' תבשילין, אע"פ שאין חרוסת מצוה.** ובגמרא [13] פריך הואיל ולאו מצוה למה מייתי לה: **שני תבשילין.** בגמרא [14] מפרש כנגד מי: **גמ'**

זאת

רשב"ם

רבי יצחק בן אחא דשמעתא הוא רבי יצחק בן פנחס דאגדתא (ה) **וסימנך (שמעו נא אחיי ורעיי** [15]**). אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן משמיה דר' יהודה בר' אילעי אכול בצל ושב בצל ולא תיכול אווזין ותרנגולין ויהא לבך רודף עליך פחות ממיכלך וממשתיך ותוסיף על דירתך כי אתא עולא אמר מתלא מתלין במערבא דאביל אליתא טשי בעליתא דאביל קקולי אקיקלי** [16] **דמתא שביב: מתני'** מזגו לו כום ראשון ב"ש אומרים מברך על היום ואחר כך מברך על היין וב"ה אומרים [א] **מברך על היין ואחר כך מברך על היום: גמ'** [ב] ת"ר דברים שבין ב"ש וב"ה בסעודה ב"ש אומרים מברך על היום ואח"כ מברך על היין מפני שהיום גורם ליין שיבא ובבר קידש היום ועדיין יין לא בא וב"ה אומרים [ג] **מברך על היין ואח"כ מברך על היום מפני שהיין גורם לקידוש שתאמר** [ד] **דבר אחר ברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם והילכתא כדברי ב"ה מאי ד"א וכ"ת התם תרתי והכא חדא הכא נמי תרתי נינהו תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם והלכה כדברי ב"ה פשיטא דהא נפיק בת קול איבעית אימא קודם בת קול ואי בעית אימא לאחר בת קול** [ג] **ורבי יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול: מתני' הביאו לפניו** [ג] **מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת** [ג] **הביאו לפניו חרוסת** [ד] **ר"א (בן** [ה]**) צדוק אומר מצוה** [ה] **ובמקדש היו מביאין לפניו גופו של פסח: גמ' אמר**

[ג] **ואין** מיסב בסעודת מצוה. היינו סעודת מילה דאמר במדרש לכהן [1] ודוקא שיש שם בני אדם מהוגנין כדאמרינן בזה בורר (סנהדרין דף כג.) נקיי הדעת שבירושלים לא היו מסובין בסעודה אלא אם כן יודעין מי מיסב עמהם:

[ד] **צריך** לנהוג בו כבוד. בגלא למד ממנו דבלמד ממנו אמרינן (לעיל פ"ו) בדוד (עשאו) [קראו] רבו אלופו מע"פ שלא למד אלא שני דברים מאחיתופל:

דאמר אין משגיחים בבת קול. ומ"ת מאי שנא דקי"ל [2] כבת קול דב"ה ולא קי"ל להכא ב"ה הוו רובא אלא דב"ש מאדדי טפי [3] אבל התם דב"ק היה כנגד רבים לא קי"ל הכי ובת קול לא יתה אלא לכבודו דקאמרינן התם מן השמים יוכיחו ומ"מ היכי קאמר רבי יהושע היא הא רבי יהושע קאי אבת קול דר"א וי"ל מדקאמר אין משגיחין בב"ק מסוס אלא (מן השמים [4]) היא משמע דבבל דוקמא לית לן למיזל בתר בת קול:

הביאו לפניו. פי' רשב"ם ירקות. ואין נראה מדלא קתני בהדיא הביאו לפניו חזרת דקתני בסמוך הביאו לפניו מצה ונראה כפי' ר"מ הביאו לפניו שלחן שהרי אין מביאין השלחן עד אחר קידוש [5] ועל השלחן מונח החזרת:

מטבל בחזרת. כלומר אוכל החזרת בטיבול כמו השמש מטבל בצלי מעיס וכן מטבל בירקות [6] ובקרא נמי משמעי הכי כי תקרעי בפוך עיניך (ירמיה ד) שמנחת הפוך בעיניס ופי' רשב"ם דהאי טיבול לאו בחרוסת דהא אכתי לא בא לקתני הכא חזרת ותניא נמי בסיפא ועוד למחזרת לריך להטבילו בחרוסת משום קפא [7] ומיהו היכא שהטיבול רשתון הוי בשאר ירקות אין לריך לטבול בחרוסת אלא או בחומץ או בשאר כמו שהיה נוהג ר"ת דהא אמר בגמרא [8] דחרוסת משום קפא ואיכא קפא אלא בשאר וכ"ש לר"ת בר נדוך דקאמר [9] מצוה זכר לטיט אלא שייך אלא בשאר לזכר דוימרו את חייהס בחומר (שמות א) ועוד אלא שייך מצוה שטיבול רשתון אינו אלא להיכירא [10] ואלא כה"ר יוסף שעשה בשדרו [11] ויטבול בחרוסת וכן רגיל שלמה בסידרו וה"ר שמעיה:

עד שמגיע לפרפרת הפת. פרפרת קרי המרור שאוכל אחר המצה ופרפרת כלומר ממשכת המאכל כמו פרפרות לחכמה (משלי פ"ג מי"ח) שהירקות ממשיכות הלב למאכל ומדקרי למרור פרפרת הפת רמז במשנה למצה קודמת למרור כדאמר בגמרא [12]:

הביאו לפניו מצה. לפי שעקרו השלחן לפני מי שאומר הגדה ועושה הסדר קתני הביאו לפניו מצה ועקירת שלחן היא כדי שישאל הבן [13] ואיכא עוגה לו עדיין יביאו שלחן לעשות טיבול שני והבן ישאל למה אנו מטבילין שתי פעמים ואיך כשעוקרין מחזירין לפניו והמצה והמרור עליו שהרי לריך לומר בהגדה מצה זו מרור וכדאמר (לעיל לו. ולקמן דף קטו:) לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה:

אע"פ שאין חרוסת מצוה. ואס תאמר אמאי לא אמי חרוסת דרשות ומצטל חזרת דמצוה [14] וי"ל דכיון דכל עיקר מרור לא ניתקן רק בטיבול בחרוסת משום קפא לא אקרי טיבול בלך:

זאת

רשב"ם

נגני מעיס, לפי שכל מאכלס על ידי טיבול. והאי טיבול לאו בחרוסת הוא, כדקתני לקמן הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת מכלל דעדיין לא הביאו, והך חזרת לאו דוקא, אלא אס (כן) אין אס ירק אחר מטבל בחזרת ואוכל: עד שמגיע לפרפרת הפת. קודם שיגיע לאותה חזרת שהוא אוכל אחר מזה שהוא מברך עליה על אכילת מרור, כדתניא על מצות ומרורים (במדבר ט) במתלה מצה ואס"כ מרור, וטיבול רשתון זה כדי שיכיר תינוק וישאל [11], לפי שאין בני אדם רגילין לאכול ירק קודם סעודה: הביאו לפניו מצה וחזרת [12] וב' תבשילין, אע"פ שאין חרוסת מצוה. ובגמרא [13] פריך הואיל ולאו מצוה למה מייתי לה: שני תבשילין. בגמרא [14] מפרש כנגד מי: גמ'

זאת

ואוקימנא בת קול דלא כרבי יהושע. [תוספות, סנהדרין יא.] ויש מפרשים לפי שהוא יוצא במדה ואין כל אדם שומעו אלא הראוי לשומעו. **[תוספות הרא"ש, סנהדרין יא.]** **ורבי יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול.** אפילו שמענו בת קול מן השמים כנגד המצות אין אנו שומעין הבת קול לעקור המצוה, לפי שהמצוה ע"י נבואה באה לנו שהיא למעלה מבת קול, ולכך לא היינו משגיחין בבת קול, ועל זה אמרו בבבא מציעא (נט:) עמד ר' יהושע על רגליו ואמר כתבת עלינו בתורתך אחרי רבים להטות. **[רבינו בחיי, דברים יג ו]** **הביאו לפניו מטבל בחזרת** ודאי טבול ממש קאמר ובחרוסת, ואע"ג דבתר הכי קתני הביאו לפניו מצה וחרוסת, לאו למימרא שלא הביאו לפניו חרוסת קודם לכן, אלא הבאה דרישא שאינה אלא מה שהוא צריך לשעתו לא קאמר הביאו לפניו כך וכך, דהא לא קתני אלא הביאו לפניו סתמא, ומטבל בחזרת היינו לומר שמטבל במה שנהגו דהיינו בחרוסת, אבל הבאה דסופא שאינו צריך לה עכשיו עד לאחר הגדה ואע"פ כן מביאין לפניו משום היכיר דתינוקות, בדידה קתני הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת. **[חדושי הר"ן]**

מסורת הש"ס עם הוספות

א) ברכות דף נג: סוכה דף נו. [תוספתא דברכות פרק ה], ב) ג"ז שם בסוכה זבחים דף נא., ג) ברכות דף נב. עירובין דף ז. יבמות דף יד. נדה מגילה דף נט: חולין דף מד., ד) [דף פט.], ה) [דף יג:], ו) [דף נט:], ז) לקמן ע"ב וקטז., ח) דף קטז., ט) עמוד ב, י) עיין לעיל מט., כ) [נדה מגילה נט:], ל) יבמות יד., מ) לעיל קז:, נ) לעיל קז:, ס) קטו:, ע) קטז., פ) יוצר לשבת הגדול אלקי הרוחות, צ) קטו., ק) לקמן קטו ע"ב.

הגהות הב"ח

(ה) גמרא לתגדתא דאגדתא ופסיקנא: 19/06/2018 אוהח

הגהות מהר"ב רנשבורג

אן תום' ד"ה אע"פ שאין חרוסת מצוה וכו' וי"ל דכיון דכל עיקר מרור וכו'. נ"ב עיין מהר"ם נרבי תמה על תירוצם שאינו מספיק לרשב"ם דס"ל חרוסת מצוה זכר לטיט. ולפע"ד נראה נרור דכוונת התום' זה ג"כ כהר"ן דכיון דטיבול בעלמא הוא ואינו אכילה אינו מצטל וכמ"ש התום' נמי במנחות דף כ"ג ע"ב ד"ה מכאן וכו' וא"כ אף לרשב"ם צ"ע בפופן שחירון התום' והר"ן זה שפה אחת ודברים מחדים הם והנלענ"ד כתבתי ודוק ועיין רדב"ז חלק ג' לפוס פיורדא סי' תקמ"ד שכתב מעין דברי אלה:

משנת ראשונים

מפני שהיין גורם לקידוש שתאמר. דמדאורייתא זוכרהו הוי מה שאנו אומרים בתפלה מקדש השבת ומדרבנן הוא שנחזור עוד ונקדש על הכוס כדאמרינן בהבדלה אף על פי שהבדיל בתפילה מצוה להבדיל על הכוס והיכא דלית לן כסא כגון יוה"כ אנו יוצאין י"ח בקידושא דתפלה כדכתבית במהדורא תנינא ושוב לא נחזור ונקדש כיון שאין כוס נמצא שהיין גורם לקידוש שיאמר. **[תוספות רי"ד]**

תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. וא"ת בברכת המזון נמי כיון שהיא תדירה ליברך בורא פרי הגפן שהיא תדירה ברישא. וזו אינה קושיא דהתם כיון דברכת המזון סילוק הוא אין לומר שיברך תחלה דברכת המזון נראה כסילוק אכילה ושתיה. ועוד דברכת המזון נמי תדירה היא בלא כוס. **[הריטב"א, ברכות נא:]**

פשיטא דהא נפיק בת קול. יש אומרים שלא היו שומעין קול היוצא מן השמים אלא מתוך אותו קול יוצא קול אחר כמו פעמים שאדם מכה בכח ושומע קול אחר היוצא ממנו למרחוק ואותו קול היו שומעין, לכך קורין אותו בת קול.

עין משפט נר מצוה

עד א מיי' פ"א מהלכות מלה הלכה ג סמג עשין מג טוש"ע ג"ח סי' תעג סעיף ג:
עה ב מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה ז סמג עשין כט טוש"ע ג"ח סי' רעג סעיף י:
עו ג מיי' פ"ח מהל' מלה הלכה ג סמג עשין מג טוש"ע ג"ח סי' תעג סעיף ד:
עז ד מיי' פ"ז מהל' מלה הלכה יג:
עח ה מיי' פ"ח מהל' מלה הלכה ג:

רבינו חננאל

רבי יצחק בר אחא. וסימנך שמעוני אחי ועמי ג) הנזכר בן אחא הוא בעל השמועה: **מאן דאכל אליתא טשי בעליתא** כלומר מי שמנהגו לקנות בשר שומן באשראי ואוכל. מתחבא בעליות שלא יבוא הקצב ויאמר לו איני מניחך עד שתתן לי דמי הבשר. **אבל** מי שמנהגו לאכול ירקות שדה יושב על השוק שבאשפה ואינו חושש שאין מי שנושה בו: **מתני' מזגו לו כוס ראשון ב"ש אומ' מברך על היום וכו' וב"ה אומ' מברך על היין ואחר כך מברך על היום.** ת"ר דברים שבין ב"ש וב"ה בסעודה ב"ה אומר מברך על היין ואחר כך מברך על היום שהיין גורם לקדושה שתאמר ד"א ברכת היין תדירה ברכת היום אינה תדירה תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. **והלכתא כב"ה** ואסיקנא דר' יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול הוא דאמר הכא הלכה כב"ה: **הביאו לפניו מטבל** בחזרת. פי' הביאו לפניו השלחן מטבל החזרת בחרוסת ומברך בורא פרי האדמה ומפסיק עד שמגיע לפרפרת הפת והיא עת אכילת המצה: **הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת.**

חשק שלמה על ר"ח

ג) גרסה דל"ל ר' יצחק הנזכר בשמעת' בן אחא הוא בעל השמועה.

הגהות וציונים

ג] [צ"ל **שמעוני אחי ועמי**] (גליון) והוא פסוק בדברי הימים א' כח, ב: **ד]** [מאשפות ירים אביון (תהלים קיג) מתרגמינן מקלקלתא מרים חשוכא. כך פירש"י בעבודה זרה כח ע"א ד"ה ניקרא. וכן כתב רש"י בבבא קמא כא ע"א ד"ה אקילקלתא] (גליון): **ג]** ס"א **ירקות וחזרת** (גליון): **ל]** ברי"ף ליתא (גליון) תיבות "ושני תבשילין": **ה]** [צ"ל **ברבי**] (גליון): **ו]** בכת"י נוסף **או** וכן הגיהו הרש"ש ומלא הרועים: **ז]** [צ"ל **משגיחין**] (גליון): **מ]** בכת"י נוסף **וחרוסת: ע]** שייך לעיל (גליון): **י]** [צ"ל **בשמים**] (גליון):

זאת אומרת מצות צריכות כוונה. ריש לקיש סבר למתני' קמ"מ קתני ומיירי מפני' יכול למצוא שאר ירקות אין לו לטרוח אחר שאר ירקות אלא עושה שני טיבולין במרור והיינו משום דמצות צריכות כוונה וכיון דלא בעידן כו' ובגמרא פרי האדמה הוא דאכיל ליה כלומר שלא בירך על אכילת מרור ודילמא לא מיכוון ודילמא למאו דוקא כלומר ודמי לא מיכוון למרור דאין מצוה אלא עד טיבול שני אחר מצה הלכך נעי למהדר ומטבולי פי' ולברך על אכילת מרור ולא נקט וברוכי משום דרב מסלק אית ליה בשמעתין[מ] דמברך על אכילת מרור בטיבול ראשון והא דקאמר אכל יכול לצאת ידי חובתו אפילו לא בירך ובגמרא פרי האדמה אכיל ליה היינו כלומר שאינו חוכל לצאת אכילת מרור אלא אכלו בשעת בירכת פרי האדמה דמי סלקא דעתך לא נעי כוונה אם כן יצא חובת מרור בטיבול ראשון אע"ג דאכלו לפני מצה וכתיב[ט] על מצות ומרורים לא הויא עיכובא אמאי צריך תרי טיבולי במרור הוה ליה להאדורי משאר ירקות משום היכירא בטיבול ראשון ואחר מצה בטיבול שני יכול יצא מצה ומרור ולא צריך לאכול מרור בטיבול שני אלא אכלו לחוד ואכל מצה ומרור בלא כוונה ואמאי לא יצא ידי חובתו הא אכל מצה ומרור בלא כוונה ומשני אכלן דמאי יצא. אכל ודאי לא יצא ידי חובתו דהא לא כיון לצאת בו אלא לשם מרור ואכל מרור בלא כוונה לא יצא ידי חובתו ואכל מצה בלא כוונה יצא ידי חובתו דהא כיון לשם מצה ואכל מרור בלא כוונה לא יצא ידי חובתו דהא לא כיון לשם מרור

גמרא

ריש לקיש מביא ראיה מהמשנה לדין 'מצוות צריכות כוונה':

אָמַר רֵישׁ לָקִישׁ, זֹאת אוֹמֶרֶת - משנתנו, ששנינו בה 'מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת', דהיינו שגם מי שאין לו לטיבול ראשון[א] אלא חזרת, צריך לטבל פעם שניה בחזרת אחרי שיאכל מצה, הרי היא מלמדת **שְׁמִצְוֹת צְרִיכוֹת כַּוָּנָה** כדי לצאת ידי חובתן, וכל שלא כיון לקיום המצוה, לא יצא ידי חובתו[ב], שהרי **כֵּיוָן דְּלָא בְּעִידַּן חִיּוּבָא דְּמָרוֹר הוּא דְּאָכִיל לֵיהּ** - מאחר שכאשר אכל חזרת בטיבול הראשון עדיין לא היתה זו שעת חיוב אכילת מרור, מפני שעיקר חיוב מרור הוא רק לאחר אכילת המצה[ג], **וּבְבוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה הוּא דְּאָכִיל לֵיהּ** - ובירך על אכילה זו רק ברכת 'בורא פרי האדמה' כאוכל שאר ירקות, ולא בירך 'על אכילת מרור', **וְעַל כָּרְחָךְ יֵשׁ לַחֲשׁוֹשׁ דִּילְמָא לֹא אִיכַּוֵּון לְמָרוֹר** - שמא לא התכוין באכילה זו לקיום מצות אכילת מרור[ד], ולא יצא ידי חובתו[ה], **הִלְכָךְ בָּעֵי לְמֶהְדַּר לַאֲטְבּוֹלֵי** - לכן חייבה המשנה לחזור ולטבל חזרת לאחר אכילת המצה, כדי שיאכלנה אז **לְשֵׁם** קיום מצות **מָרוֹר. דְּאִי סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - שאם עולה בדעתך לומר **שְׁמִצָּוָה לֹא בָּעֵיָא** [-אינה צריכה] **כַּוָּנָה**, אם כן **לָמָּה לָךְ תְּרֵי טִיבּוּלֵי** - מדוע צריך שני טיבולים, **וְהָא טְבִיל לֵיהּ חֲדָא זִימְנָא** - והלא כבר טבל פעם אחת בחזרת, ויצא בטיבול זה ידי חובת אכילת מרור[ו], ומדוע יטבל שוב לאחר אכילת המצה[ז].

דוחה הגמרא את ראיית ריש לקיש, **מַמַּאי** - ממה למדת לומר כך, **דִּילְמָא** [-שמא] **לְעוֹלָם מִצְוֹת אֵין צְרִיכוֹת כַּוָּנָה** כדי לצאת ידי חובה, והאוכל חזרת בטיבול הראשון, יצא ידי חובת אכילת מרור[ח], **וּדְקָאָמְרַת תְּרֵי טִיבּוּלֵי לָמָּה לִי** - ומה ששאלת, אם כן מדוע צריך שני טיבולים, והלא כבר יצא ידי חובת מרור בטיבול הראשון. יש להשיב, שאף על פי שכבר קיים מצות מרור, מטבל שנית בחזרת **כְּדֵי הֵיכִי דְּלֵילֵי הֵיפֵּירָא לַתִּינוֹקוֹת** - כדי שיהיה תוספת היכר לתינוקות שלילה זה אינו כשאר הלילות[ט], ויבואו לשאול 'מה נשתנה'.

הגמרא מבקשת לקיים את הוכחת ריש לקיש:

וְכִי תֵּימָא[יא] - ואם תרצה לומר שבהכרח הטעם שצריך שני טיבולים הוא מפני שמצוות צריכות כוונה, כי אילו היה הטעם רק משום היכר התינוקות **אִם כֵּן לִישְׁמְעִינַן** - ישמיענו התנא שגם כאשר מטבל טיבול ראשון **בִּשְׁאָר יְרָקוֹת** שאין יוצאין בהם ידי מרור[יב], וטיבול שני בחזרת, יש בכך היכר לתינוקות, ומדוע השמיענו באופן שלא מצא אלא חזרת, אם לא כדי להורות שמצוות צריכות כוונה[יג].

א. **'הטיבול** הראשון' הוא אכילת ירק לאחר הקידוש וקודם מזיגת הכוס השני [בסדר ההגדה שלנו נקרא טיבול זה 'כרפס'], ונקרא 'טיבול' מפני שצריך לטבול את הירק [ראה לעיל (ע"פ בהערה) אם צריך לטבל אז בחרוסת, או שאפשר לטבל בדבר אחר כגון חומץ או מי מלח]. ולטיבול זה אפשר להשתמש בכל מיני הירקות [ראה לעיל (ע"פ בהערה) בדעות השונות בענין זה], אך משנתנו עוסקת במי שמשתמש גם בטיבול זה בחזרת, שהוא אחד ממיני המרור. 'הטיבול השני' הוא אכילת המרור, ואף הוא נקרא 'טיבול' מפני שצריך לטבול את המרור בחרוסת. ובטיבול זה אי אפשר להשתמש אלא באחד מחמשת מיני הירקות הכשרים למצות מרור. ובשני הטיבולים הללו אין הכוונה דווקא למעשה טבילת הירק, אלא לעצם אכילתו, אלא שבלשונם אכילה כזו היתה קרויה 'טיבול' [ראה רשב"ם לעיל (ע"פ ד"ה מטבל)].

ב. **ודין** זה שנוי במחלוקת, מפני שדעת רבא במסכת ראש השנה (כח:) שמצוות אינן צריכות כוונה.

הנידון אם מצוות צריכות כוונה, הוא לענין כוונה לצאת ידי חובת המצוה, אם היא מעכבת, אך לדעת כולם כוונת טעמי המצוה אינה מעכבת. מהר"ם חלאווה (ד"ה תניא).

ג. **כמו** שנאמר (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים', שמפסוק זה למדים שהסדר הנכון הוא שבתחילה יאכל מצה ורק אחר כך את המרור. רשב"ם (לעיל ע"פ ד"ה עד). ואף על פי כן אין סדר זה מעכב, מאחר שלא נכתב בפסוק זה שיהא עיכוב בדבר. תוספות (ד"ה זמת) ותוספות הרא"ש (ד"ה תרי).

ד. **רשב"ם** (ד"ה זמת). ותוספות (ד"ה זמת) כתבו, שהלשון 'דילמא לא איכוון למרור' אינו בדווקא, אך הכוונה שבודאי לא התכוין באותה שעה לקיום מצות מרור, שהרי עדיין לא הגיע עיקר זמנה.

ה. **ומכח** חשש זה תיקנו חכמים שלעולם לא יתכוין לצאת ידי חובת מרור בטיבול ראשון, כדי שלא יבוא לידי ספק אם כיון למצוה או לא [ראה לשון הר"ן (חידושים, ד"ה ממר), שלדעת הסובר 'מצוות צריכות כוונה' תקנת חז"ל היא שלא יתכוין בטיבול ראשון לצאת ידי חובת מרור, ועיין עוד להלן (קטו. בהערה) בדעות הראשונים בזה].

ו. **לעיל** (ע"פ בהערה) הובאה מחלוקת ראשונים אם צריך לאכול כזית בטיבול ראשון או לא. המהר"ל (גבורות ה' פרק נ ד"ה ונוטל) כתב להוכיח מסוגייתנו שצריך כזית לטיבול ראשון, שאם לא כן מה מקשה ריש לקיש 'והא טביל ליה חדא זימנא', והלא אף אם מצוות אינן צריכות כוונה לא יצא ידי חובת מרור בטיבול הראשון, שהרי לא אכל ממנו כזית. והקרבן נתנאל (סי' כה אות פ) דחה ראייתו, מפני שכוונת ריש לקיש היא שהמשנה מחייבת לטבל טיבול שני בכל מקרה, בין אם אכל בטיבול הראשון פחות מכזית ובין אם אכל כזית, ובאופן שאכל כזית שואל ריש לקיש 'והא טביל ליה חדא זימנא'.

ז. **הראשונים** הקשו, הלא גם אם מצוות צריכות כוונה לא מובן לשם מה צריך לטבל פעמיים בחזרת, שהרי די היה בטיבול השני כדי לצאת בו ידי חובת מרור. ואם מודה ריש לקיש שהטיבול הראשון הוא בכדי שיהיה היכר לתינוקות, אם כן נסתרה ראייתו, שהרי גם אם מצוות אינן צריכות כוונה יש לפרש שהצורך בשני טיבולים הוא כדי שיהיה היכר לתינוקות, וכפי שאכן דוחה הגמרא את הראיה [ראה תוספות רבינו פרץ (ד"ה אם) ומהרש"א (גמוס' ד"ה זמת) בביאור הקושיא]. ותירץ תוספות רבינו פרץ, שריש לקיש בודאי ידע שהצורך בשני טיבולים הוא משום היכר, אלא שהגמרא לא עמדה על כוונת דבריו וסברה שראייתו היא מכח הקושיא מדוע צריך שני טיבולים, ומתוך המשא ומתן בגמרא מתבררת לבסוף כוונת ריש לקיש, שראייתו היא משום שאם כוונת התנא להשמיענו שני טיבולים רק משום היכר, היה ראוי לו לעסוק באופן שהטיבול הראשון הוא בשאר ירקות, ומכיון שנקט התנא אופן שטיבל את שני הטיבולים בחזרת משמע שכוונתו להשמיע שבטיבול הראשון כלל לא יצא ידי חובה. ובתוספות (ד"ה זמת) תירצו, שריש לקיש ידע שאחד הטיבולים הוא לצורך היכר, אך הבין מדברי המשנה שמותר לכתחילה לטבל את שני הטיבולים בחזרת, ואין צורך לחזר אחרי ירקות אחרים, ודין זה מתיישב רק אם מצוות צריכות כוונה, שאינו יוצא כלל ידי חובת מרור בטיבול הראשון [כיון שבודאי אינו מכוין אז לקיום המצוה], ולכן אין חשש להשתמש אז בחזרת, אך אם מצוות אינן צריכות כוונה, הרי יוצא ידי חובת מרור בטיבול הראשון, וכיצד נתיר לו להשתמש בו לכתחילה בחזרת ולהקדים את קיום מצות מרור טרם זמנה. והר"ן (חידושים, ד"ה ממר) תירץ, שאכן ריש לקיש ידע שהטיבול הראשון הוא לצורך היכר, אך סבר שאין היכר אלא בטיבול הראשון, ולא בשני, ועל כן אם מצוות צריכות כוונה מובן שהראשון הוא להיכר והשני למצות מרור, אך אם אינן צריכות כוונה, הרי קיים בטיבול הראשון גם את ההיכר וגם את מצות מרור, ומה צורך יש לטבל עוד טיבול שני.

ח. **ובתנאי** שידע שהירק שהוא אוכל הוא מרור, ושעתה הוא זמן חיוב אכילת מרור. רא"ה (סו"ד בר"ן על הרי"ף ד"ה גמ') ומאירי (ד"ה כגר - הרמתון).
אם התכוין בפירוש שלא לצאת ידי חובה, מועילה כוונתו, אף למאן דאמר 'מצוות אינן צריכות כוונה'. מאירי (שם) וכן מבואר בתוספות בסוכה (לט. ד"ה עונג). ואף על פי כן הוכיח כאן ריש לקיש שמצוות צריכות כוונה ממה שלא יצא ידי חובת מרור בטיבול ראשון, מפני שסבר ריש לקיש שלא היה להם לחכמים לתקן לאכול מרור בטיבול ראשון משום היכר, כיון שאכילת מרור היא מצוה המסורה לכל, ויש שלא יזהרו לכוין שלא לצאת, ויבואו לידי תקלה שיעשו בטיבול שני ברכה לבטלה. חזון איש (או"ח סי' קכד לדף קיד:). ובהעמק שאלה (פרשת כי תצא, שמילמא קנד) ביאר, שריש לקיש הוכיח שמצוות צריכות כוונה מפני שהוא סובר שהמטבל שני טיבולים בחזרת צריך לצאת ידי חובת מרור בטיבול הראשון [כסברת רב חסדא להלן (קטו.)], ועל כן אי אפשר להורות לו לא לכוין לצאת, ואם מצוות אין צריכות כוונה בודאי יצא ידי חובה בראשון, ורק אם מצוות אין צריכות כוונה יש לחשוש שמא לא יזכור לכוין לצאת בטיבול ראשון, ולכן הצריכוהו טיבול שני.

ט. **לעיל** (ע"פ בהערה) הובאו דברי רש"י ורשב"ם שההיכר לתינוקות הוא בטיבול הראשון, על ידי עצם השינוי שיש בטיבול קודם הסעודה. אך יש לדון מהו ההיכר לדעת הסובר 'מצוות אינן צריכות כוונה' כאשר מטבל טיבול ראשון בחזרת, שהרי בטיבול זה הוא יוצא ידי חובת אכילת מרור, ואם כן לכאורה אינו משום היכר, אלא לקיום המצוה. ביאר המאירי (ד"ה כגר - הרמתון), שלדעה זו ההיכר הוא על ידי ריבוי הטיבולים שלא בתוך עיקר הסעודה, שהרי גם הטיבול השני הוא מיד לאחר אכילת המצה וקודם עיקר הסעודה [וכעין זה פירש ההעמק שאלה (פרשת כי תצא, שמילמא קנד) בדברי הרשב"ם (ד"ה דילמא) שההיכר לשיטה זו הוא בטיבול שני]. ובאופן אחר ביאר המאירי, שההיכר הוא בטיבול הראשון, מפני שאף על פי שמקיים בו מצות מרור, אך עיקר המצוה הוא במרור הנאכל בטיבול השני לאחר המצה, והטיבול הראשון הוא משום היכר, אלא שמכל מקום יוצא בו ידי חובה. והחזון איש (או"ח סי' קכד לדף קיד:) כתב שההיכר לדעה זו הוא בטיבול הראשון, וגם אם יוצא בו ידי חובה יש בו היכר, ומכל מקום צריך גם טיבול שני כדי לאכול את המרור גם בזמנו, לאחר המצה. וכוונת הגמרא 'תרי טיבולי למה לי, כי היכי דליהוי היכירא לתינוקות' היינו שמחמת שצריך לעשות היכר בטיבול הראשון, הוכרחנו להקדים מרור למצה, ולכן צריך טיבול נוסף לאחר המצה.

י. **ומצות** סיפור יציאת מצרים עיקרה הוא בדרך שאלה ותשובה [ראה לעיל (ע"פ בהערה)].

יא. **מדברי** הרשב"ם (ד"ה דילמא) נראה שאינו גורס את התיבות 'וכי תימא', ולגירסתו דברים אלו הם תשובת ריש לקיש על דחיית הגמרא. מראה כהן (ד"ה וכי). וכך היא הגירסא בכתבי יד. הגהות וציונים.

יב. **והיינו** באופן שיש לו שאר ירקות מלבד חזרת.

יג. **ולכן** הגם שטיבל טיבול ראשון בחזרת, לא יצא ידי חובת מרור, וצריך טיבול שני לקיום המצוה.

ערבי פסחים פרק עשירי פסחים

זאת אומרת מצות צריכות כוונה. ריש לקיש סבר דמתני' סתמא קתני ומיירי אפי' יכול למצות שאר ירקות חין לו לטורות שאר ירקות חלא עושה שני טיבולין בחרור והיינו משום דמצות צריכות כוונה וכיון דלא בעידן כו' ובגורת פרי האדמה הוא דאכיל ליה כלומר שלא בירך על אכילת מרור ודילמא לא איכוון למרור ודוקא כלומר ודאי לא איכוון למרור דאין מצוה אלא עד טיבול שני שאר מלה הלכך בעי למהדר ואטבולי פי' ובדרך על אכילת מרור ולא נקט וברוכי משום דרב חסדא אית ליה בשמעתין[ח] דמברך על אכילת מרור בטיבול ראשון והא דקאמר ובגורת פרי האדמה אכיל ליה היינו כלומר שאינו חוכל לשם אכילת מרור אלא לגאת בגורת פרי האדמה כשאר ירקות סלקא דעתך לא בעי כוונה שם כן יצא חובת מרור בטיבול ראשון משום היכא דאיכא שאר ירקות הוא דבעינן תרי טיבולי אבל חזרת לחודא לא בעי תרי טיבולי קמשמע לן דאפי' חזרת בעינן תרי טיבולי כי היכי דליהוי ביה היכירא לתינוקות ועוד תניא אכלן דמאי יצא אכלן בלא מתכוין יצא אכלן לחצאין יצא ובלבד שלא ישהא בין אכילה לחבירתה יותר מכדי אכילת פרס תנאי היא דתניא רבי יוסי אומר אע"פ שטיבל בחזרת מצוה להביא לפניו[ח] חזרת וחרוסת ושני תבשילין ואכתי ממאי דילמא קסבר רבי יוסי מצות אין צריכות כוונה והאי דבעינן תרי טיבולי כי היכי דתיהוי היכירא לתינוקות א"כ מאי מצוה. מאי שני תבשילין אמר רב הונא סילקא וארוזא רבא הוה מיהדר אסילקא וארוזא הואיל ונפיק מפומיה דרב הונא[ג] אמר רב אשי שמע מינה (ח) דרב הונא לית דחייש להא דרבי יוחנן בן נורי אומר[ז] אורז מין דגן הוא וחייבין על חימוצו כרת ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח חזקיה אמר אפי' דג וביצה שעליו רב יוסף אמר צריך שני מיני בשר אחד זכר לפסח וא' זכר לחגיגה רבינא אמר אפילו גרמא ובישולא. פשיטא היכא דאיכא שאר ירקות מברך אשאר ירקות בורא פרי האדמה ואכיל והדר מברך על אכילת מרור ואכיל היכא דליכא אלא חסא מאי אמר רב הונא מברך מעיקרא אמרור ב"פ האדמה ואכיל ולבסוף מברך עליה על אכילת מרור ואכיל

מתקיף

זאת אומרת מצות צריכות כוונה. משום הכי בעי תרי טיבולי, שמא לא נתכוון לשם מרור, הואיל ובירך בורא פרי האדמה כשאר ירקות דעלמא: דילמא הא קמשמע לן דבעינן תרי טיבולי. משום תינוקות שישאלו, ועבדינן היכירא טובא: **אבלו** לחצאין. מלי זית בפעם ראשונה ומלי זית בפעם שניה, ובמרור קא מיירי: **תנאי היא.** דהמי תנא ליה לריכות כוונה, ורבי יוסי אית ליה לריכות כוונה: שמע מינה. מדקאמר רב הונא דמצלין חורז בפסח ולא חיישינן לחימוץ, לית דחש לה לדרבי יוחנן: **אפילו** דג וביצה שעליו. שהיו רגילין להטיח את הדג בביליס: ואחד זכר. לחגיגת ארבעה עשר: גרמא ובישולא. מחיכת בשר ומן המרק: **פשיטא היכא דאיכא שאר** ירקי. מבדך מעיקרא אירקי בורא פרי האדמה, לחסוך ליהנות מן העולם בלא ברכה, וכיון דיש לו שאר ירקות, הכי שפיר בפה"מ על הירקות תחלה, דהיינו ברכה הראויה להם, ויפטור את המרור הבא מחריו מברכת בפה"מ, ומ"ש יבדך על החזרת על אכילת מרור:

ולבסוף

רשב"ם

זאת אומרת מצות צריכות כוונה. משום הכי בעי תרי טיבולי, שמא לא נתכוון בראשון לשם מרור, הואיל ובירך עליו בפה"מ כשאר ירקות דעלמא, שהרי אין עדיין אכילת מצות מרור לפרך עליו על אכילת מרור עד לאחר המלה: דילמא הא קמ"ל. דבעינן תרי טיבולי משום תינוקות שישאלו, ועבדי היכירא טובא, ומיהו ממרור קמא יצא ידי חובתו. ומהדר[ג] ר"ל מ"ש דמשום היכירא דתינוקות לחוד נקט תרי טיבולי, ולאו לאשמועינן מצות לריכות כוונה, ליאמעינן שאר ירקות בטיבול ראשון ומרור בטיבול שני דאכתי[ג] אבל במרור לחודיה לא בעינן תרי טיבולי, דכולי האי לא עבדינן משום היכירא דתינוקות להקדים אכילת מרור קודם זמנו: **ועוד תניא.** בהדיא דמצות אין לריכות כוונה, ותיובתא דרבי יוסי אומר: **אבלן דמאי יצא.** דאי בעי מפקר לנכסיה והוי עני וחזי ליה, השתא נמי חזי ליה[ה]: **אבלן חצאין.** מלי זית בפעם ראשון ומלי זית בפעם שני, ובמרור מיירי: **תנאי היא.** דהמי תנא ליה מצות לריכות כוונה, ורבי יוסי אית ליה: **אע"ג שטיבל בחזרת.** טיבול קמא, היכא דליכא שאר ירקות: **מצוה להביא בו'.** כלומר מצוה להביא מן התורה, דאכתי לא קיים מצות אכילת מרור הואיל ולא נתכוון, דמצות לריכות כוונה: **אי הכי מאי מצוה להביא בו'.** מביאין הוא ליה למיתני: **סילקא.** תרדין, ורבותא היא, וכל שכן שני מיני בשר: **הואיל ונפק מפומיה דרב הונא.** בשביל חיבתו להרחות הלכה כמותו: ש"מ. מדקאמר רב הונא שמצלין חורז בפסח ולא חיישינן לחימוץ, לית דחש לדרבי יוחנן בן נורי: **אפי' דג וביצה** שעליו. שהיו רגילין להטיח את הדג בביליס, והיינו רבותא דאע"ג דמי לתבשיל אחד מחשיב שני תבשילין: **ואחד זכר.** לחגיגת ארבעה עשר הבאה עם הפסח[ו]: **שני מיני בשר.** לשי כנגד הפסח ומבושל כנגד חגיגה, כך פירש רבינו חננאל מרומי: **גרמא ובשולא.** חחיכת בשר ומרק שמבשלה בו: **פשיטא היכא דאיכא שאר ירקות.** מבדך מעיקרא בטיבול ראשון מאשר ירקות בורא פרי האדמה, לחסוך ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה[ו], דכיון שיש לו שאר ירקות, הכי שפיר בפה"מ על הירקות תחלה, דהיינו ברכה הראויה להן, ויפטור את המרור מברכת פרי האדמה, ומחר כך יבדך על החזרת על אכילת מרור:

ולבסוף

מסורת הש"ס
עם הוספות

ח) [ברכות יג. עירובין לה:], 3) [עירובין שם רשם השנה דף כח:], ג) כעי"ז בסוכה דף לב: וסנהדרין עב., 7) ברכות דף לז. לעיל דף לה., ה) לעיל לה:, ו) לעיל סט:, ז) ברכות לה., ח) קטו., ט) במדבר ט יא, י) לקמן קכ., כ) [לקמן קטז. עיין תוספות שם ד"ה כולו], ל) כמו בסוכה דף מא., מ) לעיל נט:, נ) יומא ה ע"ב.

הגהות הב"ח

(ח) גמ' שמע מינה מדרב הונא דלית דחיש:

גליון הש"ם

תום' ד"ה אחד זכר לפסח וכו' דחגיגת י"ד אינה דוחה את השבת. ע"ל נט ע"ב תוס' ד"ה כי"ד שחל ובדף ע ע"ב תוספות ד"ה מ"ט:

הגהות וציונים

ח] בכת"י נוסף מצה וכ"ה בר"ח ברי"ף וברא"ש: ג] משמע דלא גריס תיבות "וכי תימא" (מראה כהן). וכ"ה בכת"י בגמ': ו] כאן הס"ד, ומה"ד **אבל במרור לחודיה לא בעינן תרי טיבולי** (רש"ש, מראה כהן):

רבינו חננאל

אמר ר"ל זאת אומרת מצות צריכות כונה דכיון דהאי חזרת לאו בעידן חיובא דמרור אכיל ליה בבורא פרי האדמה אכיל ליה לפיכך בעי טבול אחרינא דלא אכון בקמייתא. **ואקשי' ודלמא מצות אין צריכות כונה** ואמאי מטבלינן תרי זימני כי היכי דתהוי הכירא לתינוקות וישאלו אמאי מטבלינן תרי זימני. **ואסיקנא** אפי' במרור לחודיה בעינן תרי טבולי כי היכא דלהוי היכרא לתינוקות ולאו משמע דמצות צריכות כונה. **ועוד תניא** אכלן דמאי או אכלן בלא כונה או חצאין יצא ובלבד שלא ישהה באכילת חצאין בין אכילה לאכילה יתר מכדי אכילת פרס הנה תניא בהדיא דלא בעו כונה. **ופרקי' תנאי היא** דתניא ר' יוסי אומר אע"פ שטבל בחזרת מצוה להביא לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין. לאו מכלל דר' יוסי סבר מצות צריכות כונה. **ודחי' ודלמא ר' יוסי נמי צריך תרי טבולי** כי היכי דלהוי הכירא לתינוקות. **ואמרי'** אם כן אמאי קתני מצוה אלא משום דסבר מצות צריכות כונה: **מאי שני תבשילין** אמר רב הונא אפי' סלקא וארוזא. אמר רב אשי ש"מ מדקאמר אורז מבושל דלית הלכתא כר' יוחנן בן נורי דאמר אורז מין דגן הוא. חזקיה אמר אפי' דג וביצה. רב יוסף אמר שני מיני בשר אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה מבושל. **ורבינא** אמר אפי' גרמא ובישולא הן שני תבשילין. **אסיקנא היכא דאיכא שאר ירקי** מברך בורא פרי האדמה ואכיל וכי מטי לאכילת מרור מברך על אכילת מרור ואכיל ליה. **היכא דליכא** אלא חזרת בלבד היכי עביד.

חשק שלמה על ר"ח

ח) ל"ל אחד לגי זכר לפסח ואחד מבושל זכר לחגיגה כל"ל וכ"כ הרשב"ם והמוס' משמו כאן.

משנת ראשונים

אמר ריש לקיש זאת אומרת מצות צריכות כוונה. מצאתי להרב שמואל בן חסיד ז"ל וז"ל זאת אומרת לעולם כשיש משנה או ברייתא ואומר עליה זאת אומרת, פירוש דבלאו אותה משנה או ברייתא לא הוה ידעינן ההוא דינא, דאי בלאו ההיא הוה ידעינן הדין דפשיטא הוא, למאי צריך למידק מהברייתא, אלא ודאי דהדין ליכא למשמע אלא מהמשנה או מהברייתא וזולתה לא שמעינן.

[גופי הלכות פרק ז]

לא קאמר זאת אומרת, אלא כשהדבר מבואר קצת במשנה.

[מהר"י קארו, על הליכות עולם]

רבא הוה מיהדר אסילקא וארוזא הואיל ונפיק מפומיה דרב הונא. כדי לקיים דבריו ולהראות לתלמידים שהלכה כמותו ואף על גב דאידך דקיימי וכו' עדיף טפי. [הריטב"א, סוכה לב:] **אמר רב אשי שמע מינה דרב הונא לית דחייש להא דרבי יוחנן בן נורי.** מהא שמעי' דליתא למאי דכתבי רבו' הצרפתים ז"ל גבי הני אין אורז ודוחן לא דאע"ג דאין אדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח שאינן באין לידי חמץ גמור אבל לידי חמץ נוקשה מיהא אתו ואסור לבשלן בפסח ונזהרין מן האורז והזרעונין וכל כיוצא בהן שהוא תופח. והא דהכא הוי תיובתייהו דהא מבשלי ליה להאורז. [מהר"ם חלאווה] מכאן משמע דמותר לאכול קטניות וחרדל בפסח וגם פ' כל שעה קאמר לתוך החרדל משמע דחרדל שרי אכן בסמ"ג אסר משום דדמי למין דגן. [האגודה] **צריך שני מיני בשר אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה.** לכולהו אמוראי נמי משום הכי הוא, אלא מה טעם קאמר דכיון דהיינו טעמא דשני תבשילין משום פסח וחגיגה מיני בשר בעי' דומיא דידהו. [חידושי הר"ן] **רבינא אמר אפילו גרמא ובשולא.** גרמא לחודיה וודאי לא מהני, אלא בדסביך ביה בשרא פורתא קאמר דהאי נמי גרמא מיקרי. [חידושי הר"ן]

דוחה הגמרא, אין לומר כך, משום דְּאִי אַשְׁמְעִינַן - אילו היה התנא משמיע את דין הטיבול הראשון בִּשְׁאָר יְרָקוֹת, הֲוָה אָמִינָא - הייתי טועה לומר דְּהֵיכָא דְּאִיכָּא - שהיכן שיש לו גם שְׁאָר יְרָקוֹת, הוּא דְּבָעֵינַן תְּרֵי טִיבּוּלֵי - אז צריך שני טיבולים משום היכר לתינוקות, אֲבָל כשיש לו חֲזֶרֶת לְחוּדָא [-בלבד], לֵא בָּעֵי תְּרֵי טִיבּוּלֵי - לא הצריכו שני טיבולים, מפני שייצא מכך קלקול, שכיון שמצוות אינן צריכות כוונה, נמצא שכשיטבל טיבול ראשון בחזרת כבר יצא ידי חובת אכילת מרור קודם עיקר זמנה, ואין עושים דבר זה משום היכר לתינוקות, להקדים את מצות אכילת מרור לפני זמנה, ועל כן באופן זה לא יטבל קודם הסעודה כלל, קָמַשְׁמַע לָן - לכן נקט התנא טיבול ראשון בחזרת ומשמיענו בכך דַּאֲפִילּוּ כשיש לו רק חֲזֶרֶת, בָּעֵינַן תְּרֵי טִיבּוּלֵי - צריך שני טיבולים, כִּי הֵיכִי דְּלֶיהֱוֵי בֵּיהּ הֶיכֵּירָא - כדי שיהיה היכר לַתִּינוֹקוֹת[י].

הגמרא מוסיפה להקשות על ריש לקיש, ומוכיחה מברייתא שמצוות אינן צריכות כוונה:

וְעוֹד תַּנְיָא - שנינו בברייתא לענין חובת אכילת מרור, שאף על פי שהאוכל ירקות של מרור כשהם טבל, שאינם מעושרים, לא יצא ידי חובתו[ט], אך אם אֲכָלָן דְּמַאי - שלקח אותם מעם הארץ ויש ספק האם הלה עישר אותם או לא, וחייבו חכמים להפריש מהם מעשרות מספק, וזה לא הפריש מהם, אף על פי כן יָצָא ידי חובה[יא], מפני שחכמים התירו לעניים אכילת פירות דמאי, ולכן אף אם אכלם עשיר יצא ידי חובה, שמאחר שבידו להפקיר את נכסיו ולהיות עני, די בכך לענין אוצר החכמה דמאי שאינו אלא חומרת חכמים, שהרי מן התורה הפירות בחזקת מעושרים, כיון שרוב עמי הארץ מעשרים את פירותיהם[יב].

וכן אם אֲכָלָן [-את המרור] בְּלֹא מְתֻבָּלִין - שלא התכוין לקיים המצוה, יָצָא ידי חובה, מפני שמצוות אינן צריכות כוונה.

וכן אם אֲכָלָן לַחֲצָאִין - שאכל תחילה כשיעור חצי זית וחזר ואכל שיעור חצי זית נוסף, יָצָא ידי חובה, מפני ששתי האכילות מצטרפות לשיעור כזית[יג], וּבִלְבַד שֶׁלֹּא יִשְׁהֶא בֵּין תחילת הָאֲכִילָה הראשונה לַחֲבֶירְתָּהּ - לסיום האכילה השניה[יד] יוֹתֵר מִשיעור 'כְּדֵי אֲכִילַת פְּרָס'[טו], שאם שהה יותר משיעור זה שוב אין האכילות מצטרפות, והרי הוא כמי שאכל פחות מכזית מרור שאינו יוצא ידי חובה. וממה ששנינו בברייתא שהאוכל מרור בלא כוונה יצא ידי חובה, מוכח שמצוות אינן צריכות כוונה, וקשה על ריש לקיש[טז].

מתרצת הגמרא את דברי ריש לקיש:

דין 'מצוות צריכות כוונה' תַּנָּאֵי הִיא - שנוי במחלוקת תנאים, שהתנא ששנה לעיל 'אכלן בלא מתכוין יצא' סובר ש'מצוות אינן צריכות כוונה', ואילו רבי יוסי חולק, דְּתַנְיָא בברייתא אחרת, רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, מי שאין לו ירק אחר, כי אם חזרת, אַף עַל פִּי שֶׁכבר טִיבֵּל טיבול ראשון בַּחֲזֶרֶת, מכל מקום מִצְוָה לְהָבִיא לְפָנָיו שנית לאחר הטיבול הראשון[יז], חֲזֶרֶת וַחֲרוֹסֶת לצורך טיבול שני שאחר אכילת מצה, וּשְׁנֵי תַּבְשִׁילִין. ומוכח מדבריו שהאוכל חזרת בטיבול הראשון לא יצא ידי חובת מרור, מפני שמצוות צריכות כוונה, ובטיבול הראשון אינו מתכוין לצאת ידי חובה, ועל כן עדיין מצוה להביא לפניו חזרת בשנית.

שואלת הגמרא, וְאַכַּתִּי מִמַּאי - ועדיין מנין מוכח שלדעת רבי יוסי מצוות צריכות כוונה, דִּילְמָא קָסָבַר [-שמא סובר] רַבִּי יוֹסֵי 'מִצוֹת אֵין צְרִיכוֹת כַּוָּונָה', ואכן כבר יצא ידי חובתו בטיבול הראשון, וְהַאי דְּבָעֵינַן תְּרֵי טִיבּוּלֵי - ומה שצריך שני טיבולים בחזרת, כִּי הֵיכִי דְּתֶיהֱוֵי הֶיכֵּירָא לַתִּינוֹקוֹת - כדי שיהיה היכר לתינוקות וישאלו על כך.

משיבה הגמרא, אִם כֵּן, שחובת הטיבול השני בחזרת הינה רק משום היכר לתינוקות, מַאי מְצָוָה - מהו שאמר רבי יוסי שאף על פי שטיבל בחזרת, מצוה להביא לפניו חזרת, והלא אין בזה מצוה מן התורה[יג], כיון שקיים כבר מצות אכילת מרור, ולא היה לו לומר אלא

יד. **כל** אחת מהשיטות שהוזכרו לעיל בביאור ראיית ריש לקיש, מפרשת את דחיית הגמרא בדרכה. לדעת תוספות רבינו פרץ שהראיה היתה מדוע הזכיר התנא שני טיבולים בחזרת ולא דיבר על טיבול ראשון בשאר ירקות, דחיית הגמרא שיש חידוש שאפילו כשהטיבול הראשון בחזרת צריך שני טיבולים. לדעת תוספות שהראיה היתה מדוע מותר לכתחילה לטבל שני טיבולים בחזרת, דחיית הגמרא היא שבאמת צריך לחזר אחר שאר ירקות, אלא שהתנא משמיע שאפילו כשאין לו שאר ירקות יטבל פעמיים בחזרת. ולדעת הר"ן שהראיה היתה מדוע מטבל טיבול שני מאחר שכבר קיים גם את המצוה וגם את ההיכר בטיבול ראשון, דחיית הגמרא היא שיש היכר בטיבול שני, ומשמיענו התנא שאפילו כשיצא ידי חובת מרור בראשון, מכל מקום יטבל שנית לצורך היכר התינוקות.

טו. **לא** נתפרש בגמרא הטעם שלא יוצאים ידי חובה במרור של טבל. ובתוספות (ד"ה מכלן) כתבו, שדין זה נדרש מהיקש מרור למצה [שכן מצה הוקשה למרור, ראה לעיל (ט. נט. - נט: ועוד)], ובמצה דורשת הגמרא (לעיל לה:) שאין יוצאים בה ידי חובה כשהיא טבל, שנאמר (דברים טז ג) 'לא תאכל עליו חמץ', דווקא מי שאיסורו משום 'בל תאכל עליו חמץ' כשר למצה, יצאה מצת טבל שאין איסורה משום 'בל תאכל חמץ' אלא משום 'בל תאכל טבל'. ואמנם לכאורה אין לדמות מרור של טבל למצת טבל, שהרי מצה היא טבל מדאורייתא, ואילו מרור אינו טבול אלא מדרבנן, שהרי חובת מעשר ירק היא מדבריהם. אך תוספות ביארו, שגם במצה נתבאר בגמרא לעיל (שם) שאין יוצאים בה ידי חובה אף כשאינה טבולה אלא מדרבנן, כגון שעשויה מתבואה שגדלה בעציץ שאינו נקוב, ומרור שוה בדינים אלו למצה. וחכמים החמירו בטבל דרבנן מאחר שבטבל דאורייתא יש פסול מן התורה. אמנם ברש"י לעיל (לה: ד"ה טבול, לט. ד"ה וכדמתי) מבואר שהפסול בטבל דרבנן בין במצה ובין במרור אינו מחמת גזירה משום טבל דאורייתא, אלא פסול בפני עצמו הוא, משום 'מצוה הבאה בעבירה'. וראה בשאגת אריה (סי' ק) שהבין מדברי הרא"ש (סי' כה) שאין דין כזית במצות אכילת מרור, אלא שמתוך שתיקנו חכמים לברך 'על אכילת מרור', צריך לאכול כזית, כיון שאין לשון 'אכילה' שייך על פחות מכזית. ותמה עליו תמיהות רבות, והוכיח שמצות מרור טעונה אכילת כזית מצד עצמה, ולא רק מצד נוסח ברכתה. והחתם סופר (שו"ת, או"ח סי' קמ) כתב, שבודאי גם כוונת הרא"ש שמצות מרור טעונה אכילת כזית מצד עצמה, ודין זה נלמד מהיקש מרור לפסח ולמצה, אלא שהרא"ש מוכיח מנוסח הברכה שאכן כך דרשו חז"ל מן ההיקש, שאם לא כן לא היו מתקנים לשון 'אכילה' בברכת המרור.

התרומת הדשן (פסקים, סי' רמה) דן האם האוכל ירק שלם כברייתו יצא בו ידי חובת מרור אף אם אין בו כזית, מפני שחשיבות 'בריה' מחשיבה את האכילה אף בפחות מכזית. ומסקנתו, שאינו יוצא ידי חובה, מפני ששורשי הירק אינם כשרים למרור, ומשום כך בטלה ממנו חשיבות 'בריה'. וראה פרי מגדים (או"ח סי' תעה מ"מ סק"ה) ושער הציון (שם סק"ג) שביארו טעמים אחרים מדוע אין יוצאים ידי חובת מרור ב'בריה'.

יט. **רש"י** (שבת עא. ד"ה שאם).

כ. **פרס** הוא חצי, לשון 'פרוסה'. 'כדי אכילת פרס' הוא הזמן הנצרך לאכילת חצי כזר שחכמים השתמשו בה כדי ללמדנו שיעורים שונים השייכים לכמה מדיני התורה. ובמשנה בעירובין (פג:) נחלקו תנאים בשיעורה של ככר זו, אם הוא כשש ביצים [ואם כן 'כדי אכילת פרס' היינו כדי אכילת שלש ביצים] או ששיעורה הוא כשמונה ביצים [ושיעור 'כדי אכילת פרס' הוא כדי אכילת ארבע ביצים].

כא. **אף** על פי שריש לקיש הביא ראיה לדבריו מן המשנה, הלא כבר הקשתה הגמרא על ראיה זו, מפני שאפשר לומר ששני הטיבולים בחזרת שהוזכרו במשנה הם משום היכר לתינוקות, ולא משום שמצוות צריכות כוונה. ומכיון שמצינו תנא הסובר בפירוש שמצוות אינן צריכות כוונה, בהכרח יש לנו לפרש כך אף את המשנה שסוברת שמצוות אינם צריכות כוונה, ולפרשה באופן שאין לו שאר ירקות, ולכך מטבל את שני הטיבולים בחזרת להיכר. תוספות (ד"ה אכלן).

כב. **ראה** רשב"ם (לעיל ע"ב ד"ה הניחו - השני).

כג. **הרשב"ם** (ד"ה מצוה) פירש בדברי רבי יוסי שיש מצוה 'מן התורה' להביא לפניו מרור. והרש"ש (גרשב"ס שם) העיר, שדבריו אינם בדווקא, שהרי מרור בזמן הזה מדרבנן. אך בספר מלא הרועים (ערך מצות לריכות כוונה אות ו) הבין שדברי רבי יוסי נאמרו בזמן שבית המקדש קיים [והדבר שמואל (ד"ה תנא) ביאר שלדעתו גם בזמן הבית היו נוהגים בשני תבשילים, מלבד הפסח והחגיגה]. ולהבנתו דברי הרשב"ם אמורים בדווקא, שהרי בזמן הבית מצות מרור היא מן התורה.

הפרי מגדים (או"ח סי' ס מ"מ סק"ג) הסתפק אם דין 'מצוות צריכות כוונה' הוא מהתורה

אוצר החכמה 19/06/2018

זאת אומרת מצות צריכות כוונה. ריש לקיש סבר דמתני' סתמא קתני ומיירי אפי' יכול למצוה שאר ירקות אין לו לטרוח אחר שאר ירקות אלא עושה שני טיבולין בחרוסת וכיון דאלו צריכות כוונה וכיון דלא בעידן כו' ובעורה פרי האדמה הוא דאכיל ליה כלומר שלא בירך על אכילת מרור ודילמא לא איכוון למרור דוקא כלומר ודאי לא איכוון למרור דאין מצוה אלא עד טיבול שני אחר מצה הלכך בעי למהדר ואטבולי פי' ולברך על אכילת מרור ולא נקט ובורסי משום דרב אסדא אית ליה בשמעתין[ת] דמברך על אכילת מרור בטיבול ראשון והא דקאמר ובעורה פרי האדמה אכיל ליה היינו כלומר שאינו אוכל לשם אכילת מרור אלא אוכלו בעודה פרי האדמה כשאר ירקות דעלמא: דילמא הא קמשמע לן דבעינן תרי טיבולי. משום תינוקות שישאלו, ועבדינן היכירא טובא: **אבלו** לחצאין. אלו זית בפעם ראשונה וחלי זית בפעם שניה, ובמרור קא מיירי: **תנאי היא.** דהאי תנא לית ליה לריכות כוונה, ורבי יוסי אית ליה לריכות כוונה: שמע מינה. מדקאמר רב הונא דמצלין חורז בפסח ולא חיים לחימון, לית דחש לה לדרבי יוחנן: **אפילו** דג וביצה שעלין. שהיו רגילין להטיח את הדג בביליס: ואחד זכר. לחגיגת ארבעה עשר: גרמא ובישולא. אחילת בשר ומן המרק: **פשיטא היכא דאיכא שאר** ירקות. מדרך מעיקרא בטיבול ראשון משאר ירקות בורח פרי האדמה, לשאול ליהנות מן העולם בלא ברכה, וכיון דיש לו שאר ירקות, הכי שפיר טפי שיברך בפה"ג על הירקות תחלה, דהיינו ברכה הראויה להם, ויפטור את המרור הבא לאחריו מברכת בפה"ג, ואח"כ יברך על האכילת מרור:

ולבסוף

רשב"ם

זאת אומרת מצות צריכות כוונה. משום הכי בעי תרי טיבולי, שמא לא נתכוון בראשון לשם מרור, הואיל וצריך בורח פרי האדמה כשאר ירקות דעלמא, שהרי אין עדיין אכילת מצות מרור לברך עליו על אכילת מרור עד לאחר המצה: דילמא הא קמ"ל. דבעינן תרי טיבולי משום תינוקות שישאלו, ועבדי היכירא טובא, ומיהו קמא ידי חובתו. ומהדר[ג] ר"ל אע"ג דמשום היכירא לתינוקות וכי תימא א"כ לישמעינן שאר ירקות אי אשמעינן שאר ירקות הוה אמינא היכא דאיכא שאר ירקות הוא דבעינן תרי טיבולי אבל חזרת לחודא לא בעי תרי טיבולי קמשמע לן דאפי' חזרת בעינן תרי טיבולי כי היכי דליהוי ביה היכירא לתינוקות ועוד תניא אכלן דמאי יצא אכלן בלא מתכוין יצא אכלן לחצאין יצא ובלבד שלא ישהא בין אכילה לחבירתה יותר מכדי אכילת פרס תנאי היא דתניא רבי יוסי אומר אע"פ שטיבל בחזרת מצוה להביא לפניו[ד] חזרת וחרוסת ושני תבשילין ואכתי ממאי דילמא קסבר רבי יוסי מצות אין צריכות כוונה והאי דבעינן תרי טיבולי כי היכי דתיהוי היכירא לתינוקות א"כ מאי מצוה. מאי שני תבשילין אמר רב הונא סילקא וארוזא רבא הוה מיהדר אסילקא וארוזא הואיל ונפיק מפומיה דרב הונא[ג] אמר רב אשי שמע מינה (ה) דרב הונא לית דחייש להא דרבי יוחנן בן נורי דתניא רבי יוחנן בן נורי אומר[ו] אורז מין דגן הוא וחייבין על חימוצו כרת ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח חזקיה אמר אפי' דג וביצה שעליו רב יוסף אמר צריך שני מיני בשר אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה רבינא אמר אפילו ירקות מברך אשאר ירקות בורא פרי האדמה ואכיל והדר מברך על אכילת מרור ואכיל היכא דליכא אלא חסא מאי אמר רב הונא מברך מעיקרא אמרור ב"פ האדמה ואכיל ולבסוף מברך עליה על אכילת מרור ואכיל

מתקיף

אמר ר"ל זאת אומרת[ח] מצות צריכות כוונה כיון דלא בעידן חיובא דמרור הוא דאכיל ליה בבורא פה"א הוא דאכיל ליה ודילמא לא איכוון למרור הלכך בעי למהדר לאטבולי לשם מרור דאי סלקא דעתך מצוה לא בעיא כוונה למה לך תרי טיבולי והא טביל ליה חדא זימנא ממאי דילמא לעולם[ט] מצות אין צריכות כוונה ודקאמרת תרי טיבולי למה לי כי היכי דליהוי היכירא לתינוקות וכי תימא א"כ לישמעינן שאר ירקות אי אשמעינן שאר ירקות הוה אמינא היכא דאיכא שאר ירקות הוא דבעינן תרי טיבולי אבל חזרת לחודא לא בעי תרי טיבולי קמשמע לן דאפי' חזרת בעינן תרי טיבולי כי היכי דליהוי ביה היכירא לתינוקות ועוד תניא אכלן דמאי יצא אכלן בלא מתכוין יצא אכלן לחצאין יצא ובלבד שלא ישהא בין אכילה לחבירתה יותר מכדי אכילת פרס תנאי היא דתניא רבי יוסי אומר אע"פ שטיבל בחזרת מצוה להביא לפניו[ד] חזרת וחרוסת ושני תבשילין ואכתי ממאי דילמא קסבר רבי יוסי מצות אין צריכות כוונה והאי דבעינן תרי טיבולי כי היכי דתיהוי היכירא לתינוקות א"כ מאי מצוה. מאי שני תבשילין אמר רב הונא סילקא וארוזא רבא הוה מיהדר אסילקא וארוזא הואיל ונפיק מפומיה דרב הונא[ג] אמר רב אשי שמע מינה (ה) דרב הונא לית דחייש להא דרבי יוחנן בן נורי דתניא רבי יוחנן בן נורי אומר[ו] אורז מין דגן הוא וחייבין על חימוצו כרת ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח חזקיה אמר אפי' דג וביצה שעליו רב יוסף אמר צריך שני מיני בשר אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה רבינא אמר אפילו ירקות מברך אשאר ירקות בורא פרי האדמה ואכיל והדר מברך על אכילת מרור ואכיל היכא דליכא אלא חסא מאי אמר רב הונא מברך מעיקרא אמרור ב"פ האדמה ואכיל ולבסוף מברך עליה על אכילת מרור ואכיל

מתקיף

אבלן בלא מתכוין יצא. קשיא לריש לקיש ומע"ג דריש לקיש דייק ממתניתין ע"כ מתניתין לא מיירי בכל עניין אלא דליכא שאר ירקות וקא משני תנאי היא וכיון דליכא תנא דסבר כריש לקיש דייק שפיר ריש לקיש ממתניתין דלריכות כוונה כי מסתמא מיירי בכל עניין אפי' מיכא שאר ירקות: **סילקא** וארוזא. וכ"ש שני מיני בשר: **ליתדחש** לה לדר' יוחנן בן נורי. וטעמא דלישנא דא לידי מימוץ אלא לידי סרחון בפ' כל שעה (לעיל לה.): **שני** מיני בשר. פירוש ר"ח גלי זכר לפסח ומשמע לן דלחגיגה לא בעינן בשר אלא מדקתני דמי (לעיל דף ע.) דאין חגיגה נאכלת אלא גלי דמתניתין[כ] אתיא כוותיה לכך נראה דתרוייהו מבושלין וכן משמע לשון תבשילין: **אחד** זכר לפסח ואחד לחגיגה. כשמל י"ד להיות בשבת אין לריך רק ביטול אחד[ס] לחגיגת י"ד אינה דוחה את השבת[ע] ומיהו חומר ר"י דמ"מ אין לחלק דדמי לחובה אם היינו מניחים מלעשות שני תבשילין וגם יש לחוש שמא לא יעשו בשאר פסחים ואין שום אדם אם אינו עושין אע"ג דלא לריך דליכא למיחש שמא יבנה בית המקדש ויאמרו משתקד עשינו זכר לחגיגה בשבת והשתא נמי נקריבה בשבת[פ] דהקרבה מסורה לזריזין[מ] וכשיבנה משה ואהרן יהא עמנו[צ] וליכא למיטעי אך הבא להניח מלעשות שני תבשילין אין מזהירין אותו: **אמר** רב הונא מברך בו'. רב הונא סבר כריש לקיש דבעי כווונה ואפי' אית ליה שאר ירקות עדיף במרור שני טיבולי:

מתקיף

אבלן דמאי יצא. אבל ודאי לא יצא אע"ג דמעשר ירק (לעיל לה:) אבל לא בטבל ומוקי לה בטבל טבול מדרבנן ואיתקש מרור למצה[ק] ודאמאי יצא במצה משום דאי אפשר מפקיר נכסיה וחזי ליה[ר] וטעמא דהחמירו בודאי דרבנן דטבל דאוריית מפיק התם (לעיל דף לה:) מצה תאכל עליו חמץ יצא זה שאיסורו משום בל תאכל טבל ואיתקש מצה למחמץ:

אבלן בלא מתכוין יצא. קשיא לריש לקיש ומע"ג דריש לקיש דייק ממתניתין ע"כ מתניתין לא מיירי בכל עניין אלא דליכא שאר ירקות וקא משני תנאי היא וכיון דליכא תנא דסבר כריש לקיש דייק שפיר ריש לקיש ממתניתין דלריכות כוונה כי מסתמא מיירי בכל עניין אפי' מיכא שאר ירקות: **סילקא** וארוזא. וכ"ש שני מיני בשר: **ליתדחש** לה לדר' יוחנן בן נורי. וטעמא דלישנא דא לידי מימוץ אלא לידי סרחון בפ' כל שעה (לעיל לה.): **שני** מיני בשר. פירוש ר"ח גלי זכר לפסח ומשמע לן דלחגיגה לא בעינן בשר אלא מדקתני דמי (לעיל דף ע.) דאין חגיגה נאכלת אלא גלי דמתניתין[כ] אתיא כוותיה לכך נראה דתרוייהו מבושלין וכן משמע לשון תבשילין: **אחד** זכר לפסח ואחד לחגיגה. כשמל י"ד להיות בשבת אין לריך רק ביטול אחד[ס] לחגיגת י"ד אינה דוחה את השבת[ע] ומיהו חומר ר"י דמ"מ אין לחלק דדמי לחובה אם היינו מניחים מלעשות שני תבשילין וגם יש לחוש שמא לא יעשו בשאר פסחים ואין שום אדם אם אינו עושין אע"ג דלא לריך דליכא למיחש שמא יבנה בית המקדש ויאמרו משתקד עשינו זכר לחגיגה בשבת והשתא נמי נקריבה בשבת[פ] דהקרבה מסורה לזריזין[מ] וכשיבנה משה ואהרן יהא עמנו[צ] וליכא למיטעי אך הבא להניח מלעשות שני תבשילין אין מזהירין אותו: **אמר** רב הונא מברך בו'. רב הונא סבר כריש לקיש דבעי כווונה ואפי' אית ליה שאר ירקות עדיף במרור שני טיבולי:

ולבסוף

רשב"ם

זאת אומרת מצות צריכות כוונה. משום הכי בעי תרי טיבולי, שמא לא נתכוון בראשון לשם מרור, הואיל וצריך בורח פרי האדמה כשאר ירקות דעלמא: דילמא הא קמשמע לן דבעינן תרי טיבולי. משום תינוקות שישאלו, ועבדינן היכירא טובא: **אבלו** לחצאין. אלו זית בפעם ראשונה וחלי זית בפעם שניה, ובמרור קא מיירי: **תנאי היא.** דהאי תנא לית ליה לריכות כוונה, ורבי יוסי אית ליה לריכות כוונה: שמע מינה. מדקאמר רב הונא דמצלין חורז בפסח ולא חיים לחימון, לית דחש לה לדרבי יוחנן: **אפילו** דג וביצה שעלין. שהיו רגילין להטיח את הדג בביליס: ואחד זכר. לחגיגת ארבעה עשר: גרמא ובישולא. אחילת בשר ומן המרק: **פשיטא היכא דאיכא שאר** ירקות. מדרך מעיקרא בטיבול ראשון משאר ירקות בורח פרי האדמה, לשאול ליהנות מן העולם בלא ברכה, וכיון דיש לו שאר ירקות, הכי שפיר טפי שיברך בפה"ג על הירקות תחלה, דהיינו ברכה הראויה להם, ויפטור את המרור הבא לאחריו מברכת בפה"ג, ואח"כ יברך על האכילת מרור:

ולבסוף

רשב"ם

זאת אומרת מצות צריכות כוונה. משום הכי בעי תרי טיבולי, שמא לא נתכוון בראשון לשם מרור, הואיל וצריך בורח פרי האדמה כשאר ירקות דעלמא: דילמא הא קמשמע לן דבעינן תרי טיבולי. משום תינוקות שישאלו, ועבדינן היכירא טובא: **אבלו** לחצאין. אלו זית בפעם ראשונה וחלי זית בפעם שניה, ובמרור קא מיירי: **תנאי היא.** דהאי תנא לית ליה לריכות כוונה, ורבי יוסי אית ליה לריכות כוונה: שמע מינה. מדקאמר רב הונא דמצלין חורז בפסח ולא חיים לחימון, לית דחש לה לדרבי יוחנן: **אפילו** דג וביצה שעלין. שהיו רגילין להטיח את הדג בביליס: ואחד זכר. לחגיגת ארבעה עשר: גרמא ובישולא. אחילת בשר ומן המרק: **פשיטא היכא דאיכא שאר** ירקות. מדרך מעיקרא בטיבול ראשון משאר ירקות בורח פרי האדמה, לשאול ליהנות מן העולם בלא ברכה, וכיון דיש לו שאר ירקות, הכי שפיר טפי שיברך בפה"ג על הירקות תחלה, דהיינו ברכה הראויה להם, ויפטור את המרור הבא לאחריו מברכת בפה"ג, ואח"כ יברך על האכילת מרור:

ולבסוף

רבינו חננאל

אמר ר"ל זאת אומרת מצות צריכות כונה דכיון דהאי חזרת לאו בעידן חיובא דמרור אכיל ליה בבורא פרי האדמה אכיל ליה לפיכך בעי טבול אחרינא דלא אכון בקמייתא. ואקשי' **ודלמא מצות אין צריכות כונה** ואמאי מטבלינן תרי זימני כי היכי דתהוי הכירא לתינוקות וישאלו אמאי מטבלינן תרי זימני. **ואסיקנא** אפי' במרור לחודיה בעינן תרי טבולי כי היכא דלהוי היכרא לתינוקות ולאו משמע דמצות צריכות כונה. **ועוד תניא** אכלן דמאי או אכלן בלא כונה או חצאין יצא ובלבד שלא ישהה באכילת חצאין בין אכילה לאכילה יתר מכדי אכילת פרס הנה תניא בהדיא דלא בעו כונה. **ופרקי' תנאי היא** דתניא ר' יוסי אומר אע"פ שטבל בחזרת מצוה להביא לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין. לאו מכלל דר' יוסי סבר מצות צריכות כונה. **ודחי' ודלמא** ר' **יוסי נמי צריך תרי טבולי** כי היכי דלהוי הכירא לתינוקות. **ואמרי'** אם כן אמאי קתני מצוה אלא משום דסבר מצות צריכות כונה: **מאי שני תבשילין** אמר רב הונא אפי' סלקא וארוזא. אמר רב אשי ש"מ מדקאמר אורז מבושל דלית הלכתא כר' יוחנן בן נורי דאמר אורז מין דגן הוא. חזקיה אמר אפי' דג וביצה. רב יוסף אמר שני מיני בשר אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה מבושל. ורבינא אמר אפי' גרמא ובישולא הן שני תבשילין. **אסיקנא היכא דאיכא שאר ירקי** מברך אשאר ירקי בורא פרי האדמה ואכיל וכי מטי לאכילת מרור מברך על אכילת מרור ואכיל ליה. **היכא דליכא** אלא חזרת בלבד היכי עביד.

חשק שלמה על ר"ח

ג) ל"ל אחד גלי זכר לפסח ואחד מבושל זכר לחגיגה כל"ל וכ"כ הרשב"ם והתוס' משמו כאן.

משנת ראשונים

אמר ריש לקיש זאת אומרת מצות צריכות כוונה. מצאתי להרב שמואל בן חסיד ז"ל וז"ל זאת אומרת לעולם כשיש משנה או ברייתא ואומר עליה זאת אומרת, פירוש דבלאו אותה משנה או ברייתא לא הוה ידעינן ההוא דינא, דאי בלאו ההיא הוה ידעינן הדין דפשיטא הוא, למאי צריך למידק מהברייתא, אלא ודאי דהדין ליכא למשמע אלא מהמשנה או מהברייתא וזולתה לא שמעינן.

[גופי הלכות פרק ז]

לא קאמר זאת אומרת, אלא כשהדבר מבואר קצת במשנה.

[מהר"י קארו, על הליכות עולם]

רבא הוה מיהדר אסילקא וארוזא הואיל ונפיק מפומיה דרב הונא. כדי לקיים דבריו ולהראות לתלמידים שהלכה כמותו ואף על גב דאידך דקיימי וכו' עדיף טפי. [הריטב"א, סוכה לב:] **אמר רב אשי שמע מינה דרב הונא לית דחייש להא דרבי יוחנן בן נורי.** מהא שמעי' דליתא למאי דכתבי רבו' הצרפתים ז"ל גבי הני אין אורז ודוחן לא דאע"ג דאין אדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח שאינן באין לידי חמץ גמור אבל לידי חמץ נוקשה מיהא אתו ואסור לבשלן בפסח ונהרין מן האורז והזרעונין וכל כיוצא בהן שהוא תופח. והא דהכא הוי תיובתייהו דהא מבשלי ליה להאורז. [מהר"ם חלאווה] מכאן משמע דמותר לאכול קטניות וחרדל בפסח וגם פ' כל שעה קאמר לתוך החרדל משמע דחרדל שרי אכן בסמ"ג אסר משום דדמי למין דגן. [האגודה] **צריך שני מיני בשר אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה.** לכולהו אמוראי נמי משום הכי הוא, אלא מה טעם קאמר דכיון דהיינו טעמא דשני תבשילין משום פסח וחגיגה מיני בשר בעי' דומיא דידהו. [חידושי הר"ן] **רבינא אמר אפילו גרמא ובישולא.** גרמא לחודיה וודאי לא מהני, אלא בדסביך ביה בשרא פורתא קאמר דהאי נמי גרמא מיקרי. [חידושי הר"ן]

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) [נרכות יג. עירובין לה:], 3) [עירובין סה רמח הסנה דף כמ:], ג) כעי"ז בסוכה דף לב: וסנהדרין עב., 7) נרכות דף לז. לעיל דף לה., ה) לעיל לה:, ו) לעיל סט:, ז) ברכות לה., ח) קטו., ט) במדבר ט יא, י) לקמן קכ., כ) [לקמן קטז. עיין תוספות סה ד"ה כולן], ל) כמו בסוכה דף מא., מ) לעיל נט:, נ) יומא ה ע"ב.

הגהות הב"ח

(ה) גמ' שמע מינה מדרב הונא דלית דחייש להא דרבי יוחנן בן נורי:

גליון הש"ם

תום' ד"ה אחד זכר לפסח וכו' דחגיגת י"ד אינה דוחה את השבת. ע"ל נט ע"ב תוס' ד"ה כי"ד שחל וכדף ע ע"ב תוספות ד"ה מ"ט:

הגהות וציונים

ח) בכת"י נוסף מצה וכ"ה בר"ח ברי"ף וברא"ש: ט) משמע דלא גריס תיבות "וכי תימא" (מראה כהן). וכ"ה בכת"י בגמ': י) כאן הס"ד, ומה"ד **אבל במרור לחודיה לא בעינן תרי טיבולי** (רש"ש, מראה כהן):

אוצר החכמה

מביאין לפניו חזרת וחרוסת[כד]. אלא בודאי דעת רבי יוסי היא שמצוות צריכות כוונה, וכיון שבטיבול ראשון לא התכוין לצאת, מצוה להביא לפניו חזרת בשנית לקיום מצות אכילת מרור.

ומצינו אם כן שנחלקו תנאים בדינו של ריש לקיש, ודברי ריש לקיש הם כשיטת רבי יוסי[כה].

★

הגמרא מבארת מה הם ה'שני תבשילין' ששנינו במשנתנו: שנינו במשנה, 'הביאו לפניו מצה וחרוסת וחזרת ושני תבשילין'. מבררת הגמרא, **מַאי** - מהם **שְׁנֵי הַתַּבְשִׁילִין** שצריך להביא לפניו. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב הוּנָא**, אין צורך להביא דווקא מיני בשר, אלא אפילו **סִילְקָא וְאָרוֹזָא** - תבשיל של תרד ותבשיל של אורז, וכל שכן שני מיני בשר[כו]. מביאה הגמרא מעשה בענין זה, **רָבָא הֲוָה מְיַהֵד אַפִּילְקָא וְאָרוֹזָא** - היה מחזר לקחת דווקא תרד ואורז, **הוּאִיל וְנָפִיק מִפּוּמֵיהּ דְּרַב הוּנָא** - הואיל ויצא כן מפיו של רב הונא[כז], ומתוך חיבתו ביקש להראות שהלכה כמותו.

הגמרא לומדת דין נוסף מדברי רב הונא: **אָמַר רַב אַשִׁי, שְׁמַע מִינָּהּ [מִ]דְּרַב[כח] הוּנָא** - מוכח מדברי רב הונא שהורה להביא תבשיל של אורז, **דְּלֵית דְּחָיְישׁ** - שאין מי שחושש **לְהָא** [-להלכה זו] **דְּרַבִּי יוֹחָנָן בֶּן נוּרִי** הסובר שאורז הבא במים דינו כחמץ לכל דבריו. **דְּתַנְיָא** בברייתא, **רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן נוּרִי אוֹמֵר, אוֹרֶז, מִין מִמִּינֵי הַדָּגָן הוּא, וְעַל כֵּן חַיָּבִין עַל חִימּוּצוֹ כָּרֵת** - אם עירבוהו במים באופן המחמיץ, האוכלו בפסח חייב כרת, **וְכֵן מִטְעַם זֶה רִשְׁאֵי אָדָם** לאפות מצה מאורז, **וְיוֹצֵא בּוֹ יְדֵי חוֹבָתוֹ** - ידי חובת אכילת מצה **בַּפֶּסַח**, שמאחר שמין דגן הוא ושייך בו חימוץ, כשר הוא לאפות ממנו מצה למצוה[כט]. ונמצא לדבריו שתבשיל של אורז הוא חמץ, ואסור בפסח, ואילו מדברי רב הונא שהורה להביא תבשיל של אורז, מוכח שסובר שאינו חמץ[ל].

הגמרא חוזרת לענין שני התבשילים, ומביאה דעות נוספות מהם: **חִזְקִיָּה אָמַר**, אין צריך שני תבשילים נפרדים לגמרי, אלא **אֲפִילּוּ דָּג וּבֵיצָה שֶׁעֲלָיו** - שטחו ביצה על הדג[לא], והרי הם נראים כתבשיל אחד, מכל מקום לענין זה דינם כשני תבשילים, ודי בכך.

רַב יוֹסֵף אָמַר, צָרִיךְ ששני התבשילים יהיו **מִשְּׁנֵי מִינֵי בָּשָׂר** דווקא, **הָאֶחָד** צלוי **זֵכֶר לְקָרְבַּן פֶּסַח** שנאכל צלי, **וְאֶחָד** מבושל **זֵכֶר לְקָרְבַּן חֲגִיגָה** הבא עם הפסח בארבעה עשר בניסן[לב].

רַבִינָא אָמַר, רשאי להביא **אֲפִילּוּ גַּרְמָא** - חתיכת בשר[לג], **וּבִישׁוּלָא** - והמרק שבתוכו נתבשלה[לד].

★

או מדרבנן. אמנם השדי חמד (מערכת המ"ס כלל פ"ח ד"ה ודע וד"ה גם מצוי) והביאור הלכה (סי' ס ס"ב ד"ה ויש) כתבו שבדברי הרשב"ם כאן מפורש שהוא מהתורה.

כד. מפני שעל דברים הנעשים משום היכר התינוקות לא שייך לשון 'מצוה'. ר"ן (על הרי"ף, ד"ה מצוה). והיינו משום שהיכר התינוקות אינה מצוה אפילו מתקנת חכמים. ב"ח (או"ח סי' תפד אות ו). [וראה גמרא להלן (קטז. ורשב"ם שם ד"ה חיוב) שעל דברים הנעשים משום היכר התינוקות לא שייך לשון 'חיוב']. ומכל מקום כתבו תוספות בראש השנה (כח. ד"ה ממר רבא) שאין זו ראיה גמורה, מפני שאפשר לדחות ולומר ש'מצוה' המוזכרת בדברי רבי יוסי היא משום היכר התינוקות.

כה. בתירוץ זה מתורצת גם הקושיא הראשונה שהקשתה הגמרא על ריש לקיש, כיצד הוכיח ממשנתנו שמצוות צריכות כוונה, והלא יש לפרש את המשנה כשאין לו ירק אחר לטיבול ראשון, שמטבל פעמיים בחזרת משום היכר התינוקות. אך לאחר שריש לקיש מצא תנא שסובר בפירוש 'מצוות צריכות כוונה', מובן שיש לו לפרש את משנתנו שמדובר בה בכל מקרה, גם כאשר יש לו ירקות אחרים, ואף על פי כן רשאי לטבל פעמיים בחזרת משום שמצוות צריכות כוונה ואינו מתכוין לצאת ידי חובה בטיבול הראשון. תוספות (ד"ה אכלו, ולעיטמס נד"ה זמנם) ורבינו דוד (ד"ה מרמי) פירש, שכאשר אמורא אומר על המשנה 'זאת אומרת', אין כוונתו שהדברים מוכרחים מן המשנה, אלא שדעתו לפרש כך את המשנה. ולכן, הגם שביארה הגמרא שמן המשנה אין הכרח לדברי ריש לקיש, לא בטלו דבריו, מפני שהוא אינו סובר שנכון לפרש במשנה שכאשר אין לו אלא חזרת עליו להקדים מצות מרור קודם זמנה כדי לעשות היכר לתינוקות, ועל כן לא חשש להשיב על הקושיא הראשונה.

כו. רשב"ם ותוספות (ד"ה סילקא). וכתב הרש"ש (נרשמ"ס שם) שלולי דבריהם היה אפשר לפרש שדווקא תרדים ואורז, אבל תבשילי בשר לא, כדי שלא יהא נראה כאוכל קדשים בחוץ.

וראה בהערה להלן לשם מה הביאו ב' תבשילין אלו [אם אף לשיטה זו שייך הטעם של זכר לקרבן פסח וחגיגה האמור להלן].

כז. אף על פי שלא הזכירם אלא לדוגמא בעלמא. ר"ן (על הרי"ף, ד"ה מצוה).

כח. ע"פ הגהות הב"ח.

כט. כדרשת הגמרא לעיל (לה.) 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות' (דברים טז ג), דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהן ידי חובת מצה, ודברים שאינם באים לידי חימוץ אין יוצא בהן ידי חובת מצה. וחכמים החולקים עליו סוברים, שאורז אינו בא לידי חימוץ אלא לידי סירחון, ועל כן אין יוצאים בו ידי חובת מצה.

ל. יש להקשות, מנין שרב הונא סובר שאורז אינו מין דגן, שמא הוא מודה לרבי יוחנן בן נורי שמין דגן הוא, ולא התיר תבשיל של אורז אלא כשחלטו אותו תחילה במים רותחים, ששוב אינו בא לידי חימוץ [כמבואר לעיל (לט:)]. ותירצו הצל"ח (ד"ה ממר) ומהרי"ל דיסקין (ד"ה הא), שאף באורז יש סדקים כשם שיש בגרעיני חיטה, ונתבאר לעיל (לט:) שמחמת הסדקים שבגרעינים אסור לחלוט שני גרעינים ביחד, שמא יכנס גרעין אחד לתוך הסדק של חבירו ולא יחלט כראוי, וכיון שאי אפשר להכין תבשיל של אורז מגרגיר אחד, אין תקנה להכינו על ידי חליטה. והשפת אמת (לעיל לה. ד"ה ריב"ן) תירץ, שלדעת רבי יוחנן בן נורי דינו של אורז חמור משל מיני דגן, כיון שאורז ממהר להחמיץ, ועל כן גם חליטה המותרת במיני דגן, אסורה באורז.

להלכה נפסק שאורז אינו מין דגן ומותר לבשלו בפסח [ומסוגייתנו מוכח שאינו מחמיץ כלל, אף לא בגדר 'חמץ נוקשה', ולא כדברי המחמירים שדינו כחמץ נוקשה. מהר"ם חלאווה (ד"ה ס"מ)]. אמנם כתב המאירי (ד"ה כגר - השני) שקצת בני אדם נוהגים להרחיקו בפסח, מפני שיש בו גרגירים בקליפתם שדומין לחיטה, וליבם נוקפם שמא יש גרגירי תבואה שנתערבו עמו. ורבינו פרץ (הגהות על סמ"ק סי' רכג אות יג) כתב שרבותינו נוהגים איסור בקטניות שלא לאוכלם בפסח כלל, ויש גדולים שנוהגים בהם היתר, אך קשה מאוד להתיר דבר שנוהגין בו העולם איסור מימי חכמים הקדמונים. ונראה שמטעם גזירה הוא, שכיון שמקטניות מבשלים מעשה קדירה, וגם מדגן מבשלים מעשה קדירה כגון דייסה, יש חשש שמתוך היתר הקטניות יבואו לטעות ולהתיר גם דייסה. וכמו כן קטניות דומות לדגן, שמשניהם רגילים לעשות כרי. וגם יש מקומות שרגילים לעשות פת מקטניות כמו מחמשת המינים, ועל כן יש לחשוש שמא אנשים שאינם בני תורה יבואו לטעות ביניהם. ואף על פי שהגמרא התירה אורז, זהו דווקא בימיהם שהיו כולם בקיאים בהלכות איסור והיתר, אבל עכשיו בדורות אלו ודאי יש לגזור. וכתב הבית יוסף (או"ח סי' תנג ס"ב ד"ה ויש) שאין מי שחושש לדברים הללו, זולתי האשכנזים.

לא. רש"י ורשב"ם (ד"ה מפילו). והמאירי (ד"ה כגר - השני) הביא יש מפרשים דהיינו תבשיל של דגה עם הביצים שבמעיה [וראה עוד בביאורי הרשב"ם].

לב. ענין חגיגת ארבעה עשר מבואר במשנה לעיל (סה:) ובגמרא שם. ושם נתבאר שלדעת התנא של אותה משנה חגיגה זו אינה חובה, והקרבתה היא רק כדי שיאכלו את בשרה לפני אכילת הפסח, כדי שיהא הפסח נאכל על השובע. ואילו לדעת בן תימא (שם ע.) מצות הקרבת חגיגת ארבעה עשר היא חובה הנלמדת מפסוק, ודינים מיוחדים נאמרו בה, להשוותה לקרבן פסח.

דעת רבינו חננאל (ד"ה ממי), הרי"ף והרשב"ם (ד"ה שני), ששני התבשילים, שהם לדעת רב יוסף שני מיני בשר, צריכים להיות דווקא צלי כנגד הפסח, ומבושל כנגד חגיגה. ותוספות (ד"ה שני) הקשו, שהרי הלכה כדעת בן תימא הסובר שחגיגת ארבעה עשר דינה כפסח ואינה נאכלת אלא צלי, ואף המשנה בפרקנו (להלן קטז.) סוברת כך. ולכן כתבו, ששתי חתיכות הבשר הבאות כנגד הפסח והחגיגה הינן מבושלות, כלשון המשנה 'ושני תבשילין'. וביאר המהרש"א (נמוק' שם), שאין מקפידים כלל לצלותם מפני שאינם אלא לזכר בעלמא.

אמנם הרמב"ם (קרבן פסח פ"י ה"ג) פוסק שאין הלכה כבן תימא, ואם כן לדבריו הפסח בא צלי והחגיגה מבושלת. אך עיין בלחם משנה (חמץ ומצה פ"ח ה"ג) שהקשה סתירה בדעת הרמב"ם, מפני שבהלכות חמץ ומצה (שם) כתב שבליל הסדר אומרים 'הלילה הזה כולו צלי', ומשמע שגם החגיגה אינה באה אלא צלי. והצל"ח (לעיל ע: ד"ה ממר רב) מפרש שלדעתו גם חכמים מודים לבן תימא שחגיגת ארבעה עשר אינה נאכלת אלא צלי, ונחלקו עליו רק בשאר דיני חגיגה זו. ובמאירי (לעיל ע. ד"ה כשם) מפורש שאין הלכה כבן תימא כלל, ואף לענין צלי הלכה כחכמים שחגיגה אינה טעונה צליה, ומה שאומרים בליל הסדר 'הלילה הזה כולו צלי', הכוונה רק לקרבן הפסח שדינו בצליה דווקא [ואם כן, אפשר שגם הרמב"ם סובר כך, ומיושבת קושיית הלחם משנה]. בדברי רב יוסף מפורש ששני התבשילים הם זכר לפסח ולחגיגה, ושאר האמוראים לא פירשו כלל את טעם הבאתם. אך רבינו דוד (ד"ה הא) והר"ן (חידושים ד"ה ממר, על הרי"ף ד"ה רב יוסף) כתבו שאף שאר האמוראים מודים בכך, אלא שרב יוסף אמר טעם זה בפירוש כדי לבאר מדוע הצריך שני מיני בשר דווקא.

כשחל ערב פסח בשבת נחלקו הראשונים האם מביאים תבשיל זכר לחגיגה, או שמא אין חגיגת ארבעה עשר דוחה שבת ואין עושים לה זכר. ראה בילקוט ביאורים.

לג. בלשון תורה 'גרם' הוא עצם (נרשמ"ס מט יד, מיוב מ יח, מסלי יז כ, כה טו), ואף בלשון הגמרא 'גרמא' הוא עצם (נרכות ה: לעיל קיב: גיטין סח: ב"ב כג. ועוד), אך פעמים רבות מתפרש 'גרמא' לענין חתיכת בשר (שבת יח: ביצה יח: ועוד), ובסוגייתנו כתב הר"ן (חידושים ד"ה רציעה) שעצם לבדה בודאי אינה מועילה [שאינה קרויה 'תבשיל', כפי שביארו הדרכי משה (או"ח סי' תעג סק"ח)], אלא מדובר כשכרוך עליה מעט בשר, ואף זו נקראת 'גרמא'.

לד. בגמרא הוזכרו ארבע שיטות מהם שני התבשילים: א. לרב הונא, אפילו תרד ואורז. ב. לחזקיה, אפילו דג וביצה שעליו. ג. לרב יוסף, שני מיני בשר. ד. לרבינא, אפילו מרק עם חתיכת בשר. וכתב הר"ן (על הרי"ף, ד"ה אפילו דג ור"ה ובסולת) שאפשר

זאת אומרת מצות צריכות כוונה. ריש לקיש סבר דמתני' סתמא קתני ומיירי אפי' יכול למצוה שאר ירקות אין לו לטרוח אחר שאר ירקות אלא עושה שני טיבולין בחרוסת והיינו משום דמצות צריכות כוונה וכיון דלא בעידן כו' ובדורא פרי האדמה הוא דאכיל ליה כלומר שלא בירך על אכילת מרור ודילמא לא איכוון למרור דוקא כלומר ודאי לא איכוון למרור דאין מצוה אלא עד טיבול שני אחר מצה הלכך בעי למהדר ואטבולי פי' ולברך על אכילת מרור ולא נקט ובורוכי משום דרב חסדא אית ליה דשמעתין[מ] דמברך על אכילת מרור בטיבול ראשון והא דקאמר ובדורא פרי האדמה אכיל ליה היינו כלומר שאינו אוכל לשם אכילת מרור אלא אכלו לצאת בדעת כו' על מצות ומרורים לא הויא עיכובא אאכילת צריך תרי טיבולי אשאר ירקות משום היכירא בטיבול ראשון ואחר מצה בטיבול שני יאכל מרור והגמרא דמי לעלמא אין צריכות כוונה ומהדרינן אשאר ירקי משום היכירא וכדי לאכול מרור אחר המצה ומתניתין קמ"ל היכא דליכא אשאר ירקי לאפוקי אמרור בעינן תרי טיבולי כדי לאכול מרור כמצוותו ומשום היכירא ולא אמרי' שלא יאכל מרור עד לבסוף ולא נחוש להיכירא:

אבלן דמאי יצא. אבל ודאי לא יצא אע"ג דמעשר ירק דרבנן כדאמרינן גבי מצה בכל שעה (לעיל דף לה:) אבל לא בטבל ומוקי לה בטבל טבול מדרבנן ואיתקש מרור למצה[ס] ודאמאי יצא אע"ג דלא נמי במצה משום דאי בעי מפקיר נכסיה וחזי ליה[ע] וטעמא דהחמירו בודאי דרבנן דטבל דאורייתא מפיק אתם (לעיל דף לה:) מצה תאכל עליו חמץ יצא זה שאיסורו משום בל תאכל טבל ואיתקש מצה לחמץ:

אבלן בלא מתבוין יצא. קשיא לריש לקיש ואע"ג דריש לקיש דייק ממתניתין ע"כ מתניתין לא מיירי בכל עינן אלא דליכא שאר ירקי דאפי' במרור בעינן תרי טיבולי כדי לאכול מרור כמצוותו ומשום היכירא ולא אמרי' שלא יאכל מרור עד לבסוף ולא נחוש להיכירא:

אבלן דמאי יצא. אבל ודאי לא יצא אע"ג דמעשר ירק דרבנן כדאמרינן גבי מצה בכל שעה (לעיל דף לה:) אבל לא בטבל ומוקי לה בטבל טבול מדרבנן ואיתקש מרור למצה[ס] ודאמאי יצא אע"ג דלא נמי במצה משום דאי בעי מפקיר נכסיה וחזי ליה[ע] וטעמא דהחמירו בודאי דרבנן דטבל דאורייתא מפיק אתם (לעיל דף לה:) מצה תאכל עליו חמץ יצא זה שאיסורו משום בל תאכל טבל ואיתקש מצה לחמץ:

אבלן בלא מתבוין יצא. קשיא לריש לקיש ואע"ג דריש לקיש דייק ממתניתין ע"כ מתניתין לא מיירי בכל עינן אלא דליכא שאר ירקי דאפי' במרור בעינן תרי טיבולי כדי לאכול מרור כמצוותו ומשום היכירא ולא אמרי' שלא יאכל מרור עד לבסוף ולא נחוש להיכירא:

סילקא וארוזא. וכ"ש שני מיני שאר: **ליט** דחש לה לדר' יוחנן בן נורי. וטעמא דאינו צא לידי חימוץ אלא לידי מרחון כפי' כל שעה (לעיל לה.): **שני** מיני בשר. פירוש ר"ח ז"ל זכר לפסח ומשום לא יפסח אלא על מצות ומרורים (לעיל דף ע.) דאין חגיגה נאכלת אלא על דמתניתין[פ] אחיא כאן אימא ודלמאי יצא במאי אמר רב הונא מבורך בו'. דר' הונא סבר כריש לקיש דבעי כוונה ואפי' אית ליה שאר ירקות עדיף במרור שני טיבולי:

מתקיף

אמר ר"ל זאת אומרת[מ] מצות צריכות כוונה כיון דלא בעידן חיובא דמרור הוא דאכיל ליה בבורא פה"א הוא דאכיל ליה ודילמא לא איכוון למרור הלכך בעי למהדר לאטבולי לשם מרור דאי סלקא דעתך מצוה לא בעיא כוונה למה לך תרי טיבולי והא טביל ליה חדא זימנא ממאי דילמא לעולם[ס] מצות אין צריכות כוונה ודקאמרת תרי טיבולי למה לי כי היכי דליהוי היכירא לתינוקות וכי תימא א"כ לישמעינן שאר ירקות אי אשמעינן שאר ירקות הוה אמינא היכא דאיכא שאר ירקות הוא דבעינן תרי טיבולי אבל חזרת לחודא לא בעי תרי טיבולי קמשמע לן דאפי' חזרת בעינן תרי טיבולי כי היכי דליהוי ביה היכירא לתינוקות ועוד תניא אכלן דמאי יצא אכלן בלא מתכוין יצא אכלן לחצאין יצא ובלבד שלא ישהא בין אכילה לחבירתה יותר מכדי אכילת פרס תנאי היא דתניא רבי יוסי אומר אע"פ שטיבל בחזרת מצוה להביא לפניו[ע] חזרת וחרוסת ושני תבשילין ואכתי ממאי דילמא קסבר רבי יוסי מצות אין צריכות כוונה והאי דבעינן תרי טיבולי כי היכי דתיהוי היכירא לתינוקות א"כ מאי מצוה. מאי שני תבשילין אמר רב הונא סילקא וארוזא רבא הוה מיהדר אסילקא וארוזא הואיל ונפיק מפומיה דרב הונא[ג] אמר רב אשי שמע מינה (ס) דרב הונא לית דחייש להא דרבי יוחנן בן נורי אורז מין דגן הוא וחייבין על חימוצו כרת ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח חזקיה אמר אפי' דג וביצה שעליו רב יוסף אמר צריך שני מיני בשר אחד זכר לפסח וא' זכר לחגיגה רבינא אמר אפילו גרמא ובישולא. פשיטא היכא דאיכא שאר ירקות מברך אשאר ירקות בורא פרי האדמה ואכיל והדר מברך על אכילת מרור ואכיל היכא דליכא אלא חסא מאי אמר רב הונא מברך מעיקרא אמרור ב"פ האדמה ואכיל ולבסוף מברך עליה על אכילת מרור ואכיל

מתקיף

זאת אומרת מצות צריכות כוונה. משום הכי בעי תרי טיבולי, שמא לא נתכוון לשם מרור, הואיל ובירך בורא פרי האדמה כשאר ירקות דעלמא: דילמא הא קמשמע לן דבעינן תרי טיבולי. משום תינוקות שישאלו, ועבדינן היכירא טובא: **אבלו** לחצאין. חלי זית בפעם ראשונה וחלי זית בפעם שניה, ובמרור קא מיירי: **תנאי היא.** דהאי תנא לית ליה לריכות כוונה, ורבי יוסי אומר לית ליה לריכות כוונה: שמע מינה. מדקאמר רב הונא דמבשלין מורז בפסח ולא חיים לחימון, לית דחש לה לדרבי יוחנן: **אפילו** דג וביצה שעליו. שהיו רגילין להטיח את הדג בביליס: ואחד זכר. לחגיגת ארבעה עשר: גרמא ובישולא. תחיכת כשר ומן המרק: **פשיטא היכא דאיכא שאר** ירקי. מבורך מעיקרא אירקי בורא פרי האדמה, דאסור ליהנות מן העולם בלא ברכה, וכיון דיש לו שאר ירקות, הכי שפיר טפי שיברך בפה"א על הירקות תחלה, דהיינו ברכה הראויה להם, ויפטור את המרור הבא לאחריו מברכת בפה"א, ואח"כ יברך על החזרת על אכילת מרור:

ולבסוף

רשב"ם

זאת אומרת מצות צריכות כוונה. משום הכי בעי תרי טיבולי, שמא לא נתכוון בראשון לשם מרור, הואיל וצריך עליו בפה"א כשאר ירקות דעלמא, שהרי אין עדיין אכילת מצות מרור לברך עליו על אכילת מרור עד לאחר המצה: דילמא הא קמ"ל. דבעינן תרי טיבולי משום תינוקות שישאלו, ועבדי היכירא טובא, ומיהו ממרור קמא יצא ידי חובתו. ומהדר[ג] ר"ל א"כ דמשום היכירא דתינוקות לחוד נקט תרי טיבולי, ולאו לאשמועינן מצות לריכות כוונה, ליתמעינן שאר ירקות בטיבול ראשון ומרור בטיבול שני דאכיל נמי היכר לתינוקות.[ג] אבל במרור לחודיה לא בעינן תרי טיבולי, דכולי האי לא עבדינן משום היכירא דתינוקות להקדים אכילת מרור קודם זמנו: **ועוד תניא.** דהדיא דמצות אין לריכות כוונה, ותיובתא דריש לקיש: **אבלן דמאי יצא.** דאי בעי מפקר נכסיה והוי עני וחזי ליה, השתא נמי חזי ליה[ס]: **אבלן חצאין.** חלי זית בפעם ראשון וחלי זית בפעם שני, ובמרור מיירי: **תנאי היא.** דהאי תנא לית ליה מצות לריכות כוונה, ורבי יוסי אית ליה: **אע"ג שטיבל בחזרת.** טיבול קמא, היכא דליכא שאר ירקות: **מצוה להביא בו'.** כלומר מצוה להביא מן התורה, דאכתי לא קיים מצות אכילת מרור הואיל ולא נתכוון, דמצות לריכות כוונה: **אי הכי** מאי מצוה להביא בו'. מציאין הוה ליה למיתני: **סילקא.** תרדין, ורבותא היא, וכל שכן שני מיני בשר: **הואיל ונפק מפומיה דרב הונא.** בשביל חיבתו להרחות הלכה כמותו: **ש"מ.** מדקאמר רב הונא שמבשלין מורז בפסח ולא חיים לחימון, לית דחש לדר' יוחנן בן נורי: **אפי' דג וביצה** שעליו. שהיו רגילין להטיח את הדג בביליס, והיינו רבותא דאע"ג דדמי לשבשיל אחד תשיב שני מבשילין: **ואחד זכר.** לחגיגת ארבעה עשר: **שני מיני בשר.** לגי כנגד הפסח ומבושל כנגד חגיגה, כך פירש רבינו חננאל מרומי: **גרמא ובשולא.** תחיכת בשר ומרק שמבשלה בו: **פשיטא היכא דאיכא שאר ירקות.** מבורך מעיקרא בטיבול ראשון מברכת בורא פרי האדמה, דאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה[ס], דכיון שיש לו שאר ירקות, הכי שפיר טפי שיברך בפה"א תחלה, דהיינו ברכה הראויה להן, ויפטור את המרור מברכת פרי האדמה, ואחר כך יברך על החזרת על אכילת מרור:

ולבסוף

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ברכות יג. עירובין לה:], 3) [עירובין שם רשם שאנו דף כח:], ג) כעי"ז בסוכה דף לב: וסנהדרין עב., 7) ברכות דף לז. לעיל דף לה., ה) לעיל לה:, ו) לעיל סט:, ז) ברכות לה., ח) קטו., ט) במדבר ט יא, י) לקמן קכ., כ) [לקמן קטז. עיין תוספות שם ד"ה כולן], ל) כמו בסוכה דף מא., מ) לעיל נט:, נ) יומא ה ע"ב.

הגהות הב"ח

(ס) גמ' שמע מינה מדרב הונא דלית דחיש:

גליון הש"ם

תום' ד"ה אחד זכר לפסח וכו' דחגיגת י"ד אינה דוחה את השבת. ע"ל נט ע"ב תוס' ד"ה בי"ד שחל וכדף ע ע"ב תוספות ד"ה מ"ט:

הגהות וציונים

ע] בכת"י נוסף מצה וכ"ה בר"ח ברי"ף וברא"ש: ג] משמע דלא גריס תיבות "וכי תימא" (מראה כהן). וכ"ה בכת"י בגמ': ג] כאן הס"ד, ומה"ד **אבל במרור לחודיה לא בעינן תרי טיבולי** (רש"ש, מראה כהן):

רבינו חננאל

אמר ר"ל זאת אומרת **מצות צריכות כונה** דכיון דהאי חזרת לאו בעידן חיובא דמרור אכיל ליה בבורא פרי האדמה אכיל ליה לפיכך בעי טבול אחרינא דלא אכוון בקמייתא. **ואקשי' ודלמא מצות אין צריכות כונה** ואמאי מטבלינן תרי זימני כי היכי דתהוי הכירא לתינוקות וישאלו אמאי מטבלינן תרי זימני. **ואסיקנא** אפי' במרור לחודיה בעינן תרי טבולי כי היכא דלהוי היכרא לתינוקות ולאו משמע דמצות צריכות כונה. **ועוד תניא** אכלן דמאי או אכלן בלא כונה או חצאין יצא ובלבד שלא ישהה באכילת חצאין בין אכילה לאכילה יתר מכדי אכילת פרס הנה תניא בהדיא דלא בעו כונה. **ופרקי' תנאי היא** דתניא ר' יוסי אומר אע"פ שטבל בחזרת מצוה להביא לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין. לאו מכלל דר' יוסי סבר מצות צריכות כונה. **ודחי' ודלמא ר' יוסי נמי צריך תרי טבולי** כי היכי דלהוי הכירא לתינוקות. **ואמרי'** אם כן אמאי קתני מצוה אלא משום דסבר מצות צריכות כונה: **מאי שני תבשילין** אמר רב הונא אפי' סלקא וארוזא. אמר רב אשי ש"מ מדקאמר אורז מבושל דלית הלכתא כר' יוחנן בן נורי דאמר אורז מין דגן הוא. חזקיה אמר אפי' דג וביצה. רב יוסף אמר שני מיני בשר אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה מבושל. ורבינא אמר אפי' גרמא ובישולא הן שני תבשילין. **אסיקנא היכא דאיכא שאר ירקי** מברך אשאר ירקי בורא פרי האדמה ואכיל וכי מטי לאכילת מרור מברך על אכילת מרור ואכיל ליה. **היכא דליכא** אלא חזרת בלבד היכי עביד.

חשק שלמה על ר"ח

ע) ל"ל אחד לגי זכר לפסח ואחד מבושל זכר לחגיגה כל"ל וכ"כ הרשב"ם והתוס' משמו כאן.

משנת ראשונים

אמר ריש לקיש זאת אומרת מצות צריכות כוונה. מצאתי להרב שמואל בן חסיד ז"ל וז"ל זאת אומרת לעולם כשיש משנה או ברייתא ואומר עליה זאת אומרת, פירוש דבלאו אותה משנה או ברייתא לא הוה ידעינן ההוא דינא, דאי בלאו ההיא הוה ידעינן הדין דפשיטא הוא, למאי צריך למידק מהברייתא, אלא ודאי דהדין ליכא למשמע אלא מהמשנה או מהברייתא וזולתה לא שמעינן.

[גופי הלכות פרק ז]

לא קאמר זאת אומרת, אלא כשהדבר מבואר קצת במשנה.

[מהר"י קארו, על הליכות עולם]

רבא הוה מיהדר אסילקא וארוזא הואיל ונפיק מפומיה דרב הונא. כדי לקיים דבריו ולהראות לתלמידים שהלכה כמותו ואף על גב דאידך דקיימי וכו' עדיף טפי. [הריטב"א, סוכה לב:] **אמר רב אשי שמע מינה דרב הונא לית דחייש להא דרבי יוחנן בן נורי.** מהא שמעי' דליתא למאי דכתבי רבו' הצרפתים ז"ל גבי הני אין אורז ודוחן לא דאע"ג דאין אדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח שאינן באין לידי חמץ גמור אבל לידי חמץ נוקשה מיהא אתו ואסור לבשלן בפסח ונזהרין מן האורז והזרעונין וכל כיוצא בהן שהוא תופח. והא דהכא הוי תיובתייהו דהא מבשלי ליה להאורז. [מהר"ם חלאווה] מכאן משמע דמותר לאכול קטניות וחרדל בפסח וגם פ' כל שעה קאמר לתוך החרדל משמע דחרדל שרי אכן בסמ"ג אסר משום דדמי למין דגן. [האגודה] **צריך שני מיני בשר אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה.** לכולהו אמוראי נמי משום הכי הוא, אלא מה טעם קאמר דכיון דהיינו טעמא דשני תבשילין משום פסח וחגיגה מיני בשר בעי' דומיא דידהו. [חידושי הר"ן] **רבינא אמר אפילו גרמא ובשולא.** גרמא לחודיה וודאי לא מהני, אלא בדסבירך ביה בשרא פורתא קאמר דהאי נמי גרמא מיקרי. [חידושי הר"ן]

הגמרא דנה מה מברך כשמטבל טיבול ראשון בחזרת:
מבארת הגמרא, **פְּשִׁיטָא** - דין פשוט הוא דַּהֵיכָא דְּאִיכָּא - כאשר יש לו **שְׁאָר יְרָקוֹת** לטיבול הראשון[לה], **מְבָרֵךְ** בטיבול ראשון **אַשְּׁאָר יְרָקוֹת** את ברכת **'בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה'**, ככל אוכל ירק שמברך כך משום שאסור להנות מהעולם הזה בלא ברכה[לו], **וְאָכִיל** - ויאכל. **וַהֲדַר** - ואחר כך, כשיגיע לטיבול השני, **מְבָרֵךְ** על החזרת ברכת **'עַל אֲכִילַת מָרוֹר'**, **וְאָכִיל** - ויאכל. מסתפקת הגמרא, **הֵיכָא דְּלֵיכָּא** - כאשר אין לו **אֶלָּא חַסָּא** - חזרת[לז] לשני הטיבולים, **מַאי** - מה דינו, האם יברך גם את ברכת 'על אכילת מרור' בטיבול הראשון, או לא[לח].

משיבה הגמרא, **אָמַר רַב הוּנָא, מְבָרֵךְ מֵעִיקָּרָא אַמָּרוֹר** - מברך מתחילה, בטיבול הראשון, על החזרת **'בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה'**, **וְאָכִיל**, **וּלְבַסּוֹף** כשיגיע לטיבול השני, **מְבָרֵךְ עָלֶיהָ 'עַל אֲכִילַת מָרוֹר' וְאָכִיל**[לט].

שרבינא וחזקיה מודים לרב יוסף בזה שצריך על כל פנים להביא תבשיל של בשר, אלא שאינם מצריכים שיהיו שני מיני בשר, ולכן לרבינא מועיל תבשיל הבשר עם המרק שהתבשל בו ונחשב כשני תבשילים, וחזקיה מיקל יותר, שאפילו בשר דגים נחשב לענין זה כבשר, כפי שנחשב בשר לענין נדר (נדרים נד:).
כתב המאירי (ד"ה כאן - השני) אף על פי שהעיקר להלכה כדברי רב יוסף שהצריך שני מיני בשר, וכמו שפסק הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ט), וכן ראוי לעשות, מכל מקום נהגו העם בזרוע וביצה, ויש בהם אף רמז מצד הלשון, מפני שהם נקראים בלשון תרגום 'ביעא ודרעא', כלומר, בעא רחמנא ופרוקינן בדרעא מרממא [-רצה המקום וגאל אותנו בזרוע נטויה]. והב"ח (או"ח סי' תעג ס"ה) כתב ליישב את מנהגנו שזרוע וביצה אינם גרועים מגרמא ובישולא.
לה. וראה לעיל (ע"פ בהערה) מחלוקת הראשונים אם צריך לאכול בטיבול הראשון דווקא מין ירק מר, או כל ירק שירצה.
לו. רש"י ורשב"ם (ד"ה פשיטא). והוסיפו, שיפטור בברכה זו את המרור מברכת בורא פרי האדמה. ותוספות לקמן (קטו. ד"ה והלכ) כתבו, שאין ברכת בורא פרי האדמה של טיבול ראשון פוטרת את המרור, מפני שההגדה היא הפסק. והרא"ש (סי' כו) תירץ את שיטת רש"י ורשב"ם, שאף על פי שמצינו שהגדה היא הפסק לענין נטילת ידים (לקמן קטו:), היינו שחוששים שמא הסיח דעתו ונגע במקום הטינופת, אבל לענין אכילה אין כאן הפסק או היסח הדעת, ועל כן ברכת טיבול ראשון מועילה לטיבול השני. ודעת תוספות, שברכת המוציא של המצה פוטרת את המרור מחיוב ברכת 'בורא פרי האדמה', כיון שהמרור הוא מין ירק, וירקות מושכים את הלב למאכל, והרי הוא כדברים הבאים מחמת הסעודה. ובמחלוקת זו תלויה מחלוקת אחרת, אם יברך ברכת 'בורא נפשות רבות' אחר אכילת הכרפס, מפני שאם ברכתו פוטרת את המרור מברכה ראשונה, אין לברך אחריו 'בורא נפשות', אך אם אינה פוטרת את המרור, יש לברך אחריו 'בורא נפשות' [ראה טור ובית יוסף (או"ח סי' תעג ס"ק ד"ה ומה שכתב ולר"י מגרש)]. ואנו נוהגים לאכול בטיבול ראשון פחות מכזית, כדי להנצל מהספק לענין ברכה אחרונה. דרישה (שם אות ה). וראה לעיל (ע"פ בהערה) מחלוקת הראשונים אם טיבול ראשון טעון כזית.
לז. גמרא (לעיל לט.).
לח. דעת רבינו דוד (ד"ה היכא) שלפי המאן דאמר הסובר 'מצוות אינן צריכות כוונה' אין מקום לנידון, שהרי הוא יוצא ידי חובת אכילת מרור בטיבול הראשון, ובודאי אז הוא צריך לברך גם את ברכת 'על אכילת מרור'. והנידון בגמרא הוא רק לדעת הסובר 'מצוות צריכות כוונה', מפני שיש בידו לא לכוין לצאת ידי חובה בטיבול הראשון, ולא יברך עליו 'על אכילת מרור', או לכוין לצאת בו ולברך עליו. ועל כן לדעתו מוכח מעצם הבאת הנידון הזה בגמרא בסתם, שהגמרא נוקטת להלכה שמצוות צריכות כוונה. וראה בהערה הבאה.
לט. רב הונא סובר ש'מצוות צריכות כוונה', ולא יצא ידי חובת מרור בטיבול הראשון שאכלו ללא כוונה, ועל כן אינו מברך 'על אכילת מרור' עד שיטבל בשנית לאחר המצה. תוספות (ד"ה אמר), רבינו דוד (ד"ה היכא) ועוד ראשונים. אמנם השאגת אריה (סי' כו) הקשה שבמסכת סוכה (מב.) משמע [לפי אחת הגירסאות] שלדעת רב הונא מצוות אינן צריכות כוונה. לכן פירש, שלדעת רב הונא אף על פי שמצוות אינן צריכות כוונה, ויצא ידי חובת מרור בטיבול הראשון, מכל מקום את ברכת 'על אכילת מרור' הוא מברך בטיבול השני, מפני שדין 'כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן' (לעיל ז:), הוא דין לכתחילה, אך כשלא בירך תחילה, וכגון בענייננו שאין ראוי לברך 'על אכילת מרור' בטיבול הראשון, יכול לברך גם אחרי קיום המצוה.
רבים מהראשונים [ראב"ד (בהשגות, ברכות פי"ח הט"ו), רמב"ן (חידושים, לעיל ז. ד"ה ולענין מילתא), רבינו דוד (ד"ה גרסת), מהר"ם חלאווה (ד"ה ה"ג), ר"ן (על הרי"ף, ד"ה נדרג) ועוד] גורסים בגמרא 'פשיטא היכא דאיכא שאר ירקות וכו' **מברך לאכול מרור ואכיל**, היכא דליכא אלא חסא מאי, אמר רב הונא, מברך מעיקרא אמרור בורא פרי האדמה ואכיל ולבסוף מברך עליה **על אכילת מרור** ואכיל'. וביארו שכל אימת שאוכל מרור לפני שטעם ממנו, מברך 'לאכול מרור', כשאר כל המצות שמברך עליהן עובר לעשייתן, שברכתן ב'למ"ד' ולא ב'על'. אבל בדינו של רב הונא, כיון שכבר מלא כריסו מהמרור בטיבול ראשון, אף על פי שלא אכלו לשם מרור, הרי זה כמברך לאחר קיום המצוה, ומברך 'על אכילת מרור', ולא בלמ"ד. אמנם בדברי הרי"ף הגירסא היא 'על אכילת מרור' בין בתחילה ובין בסוף, כפי הגירסא שלפנינו בגמרא, וכן דעת הרמב"ם (ממן ומצה פ"ח ה"ו, יב) [וטעמו מבואר במגדל עוז (ברכות פי"ח הט"ו) שכיון שמצוה מן המובחר לאכול את הפסח עם המצה והמרור דווקא בחבורה, ואחד מברך ומוציא את כולם, על כן תיקנו חכמים את ברכותיהן ב'על' ולא ב'למ"ד', כפי הכלל שכתב הרמב"ם (ברכות שם ה"ג) שהעושה מצוה לאחרים מברך ב'על', ואף על פי שכאן גם המברך עצמו יוצא ידי חובה, תקנת חכמים מיוחדת היא כדי לפרסם שמצוות אלו נעשות בחבורה]. והאחרונים [לבוש (או"ח סי' תעה ס"ח), חק יעקב (סי' תלג סק"ג), אבני נזר (או"ח, או"ח ח"ג סי' שפח)] כתבו טעמים שונים מדוע אנו נוהגים לברך 'על אכילת מרור'.

רב חסדא מקשה על רב הונא:
מַתְקִיף לָהּ רַב חִסְדָּא, היאך יברך ׳על אכילת מרור׳ בטיבול השני, **וכי לְאַחַר שֶׁכבר מִילֵּא** את **כְּרֵיסוֹ הֵימֶנּוּ** - ממנו, בטיבול הראשון, **חוֹזֵר וּמְבָרֵךְ עֲלֵיהּ** - על המרור ברכת ׳על אכילת מרור׳ בטיבול השני.

רב חסדא חולק על רב הונא:
אֶלָּא אָמַר רַב חִסְדָּא, באופן זה שאין לו ירק אחר לטיבול ראשון אלא חזרת, **מֵעִיקָּרָא** - מתחילה, בטיבול הראשון, **מְבָרֵךְ עֲלֵיהּ** גם ברכת ׳**בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה**׳ וגם ברכת ׳**עַל אֲכִילַת מָרוֹר**׳, **וְאָכִיל**, ומקיים באכילה זו מצות מרור[א], **וּלְבַסּוֹף** - בטיבול השני **אָכִיל אֲכִילַת חַסָּא** - אוכל מהחזרת **בְּלָא בְּרָכָה** כלל[ב], ואכילה זו הינה כדי לקיים שני טיבולים[ג].

הגמרא מביאה את מנהגי האמוראים בדין זה:
בְּסוּרְיָא[ד] **עָבְדִי** - היו עושים **כְּרַב הוּנָא**, לברך על החזרת בטיבול הראשון רק ׳בורא פרי האדמה׳, ובטיבול השני ׳על אכילת מרור׳. **וְרַב שֵׁשֶׁת בְּרֵיהּ דְּרַב יְהוֹשֻׁעַ**[ה] **עָבִיד** - עשה **כְּרַב חִסְדָּא**, שבירך על החזרת את שתי הברכות בטיבול הראשון, ובטיבול השני לא בירך כלל.

פוסקת הגמרא, **וְהִלְכְתָא כְּוָותֵיהּ דְּרַב חִסְדָּא** - וההלכה היא כדבי רב חסדא.

מוסיפה הגמרא, **רַב אַחָא בְּרֵיהּ דְּרָבָא** היה **מְהַדַּר** - מחזר **אַשְׁאָר יְרָקוֹת** - למצוא שאר ירקות שאינם ממין מרור לטיבול ראשון, כדי **לְאַפּוֹקֵי נַפְשֵׁיהּ מִפְּלוּגְתָּא** - להוציא את עצמו ממחלוקת רב הונא ורב חסדא, כיון שבאופן זה לדעת כולם מברך ׳בורא פרי האדמה׳ בטיבול ראשון ו׳על אכילת מרור׳ בטיבול שני[ו].

★

מתוך שהוזכרה במשנה הבאת החזרת והחרוסת לקיום מצות מרור[ז], עוסקת הגמרא בהלכות אכילת מרור, ומבארת תחילה אם המצה והמרור נאכלים יחדיו או כל אחד בפני עצמו:
אָמַר רַבִינָא, אָמַר לִי רַב מְשַׁרְשְׁיָא בְּרֵיהּ דְּרַב נָתָן, הָכִי [-כך] **אָמַר הִלֵּל** האמורא[ח] **מִשְּׁמֵיהּ דִּגְמָרָא** - שכך מקובל מכל בני הישיבה, שקיבלו מרבותיהם[ט], **לֹא נִיכְרוֹךְ אִינִישׁ** - לא יכרוך אדם **מַצָּה וּמָרוֹר בַּהֲדֵי הֲדָדֵי** - ביחד, **וְנֵיכוֹל** - ויאכלם כך כדי לצאת ידי חובתו, **מִשּׁוּם דְּסִבִירָא לָן** - שאנו סוברים שמצות **מַצָּה** אף **בִּזְמַן הַזֶּה**, שאין לנו קרבן פסח, חיובה נוהג **מִדְּאוֹרַיְיתָא**, ואילו מצות **מָרוֹר** בזמן הזה חיובה נוהג רק **מִדְּרַבָּנָן**, ולכן אם יאכלם כשהם כרוכים זה בזה, **אָתֵי** - בא **מָרוֹר** שמצותו **מִדְּרַבָּנָן**, והרי הוא לגבי דאורייתא כמאכל של רשות, שאין מצוה באכילתו[י], **וְעַל כֵּן הוּא מְבַטֵּיל לֵיהּ לְמַצָּה** - מבטל את טעם המצה שמצותה **מִדְּאוֹרַיְיתָא**, ואינו יוצא ידי חובת אכילת מצה[יא].

מוסיפה הגמרא, **וְאֶפִילּוּ לְמַאן דְּאָמַר שְׁמִצּוֹת אֵין מְבַטְּלוֹת זוֹ אֶת זוֹ** - שכאשר אדם אוכל שני מאכלים שיש מצוה באכילתם, אין המצוה האחת מבטלת את השניה[יב], **הָנֵי מִילֵּי** - דברים אלו אינם אמורים אלא כאשר כרך מאכל שיש באכילתו מצוה **דְּאוֹרַיְיתָא בְּמאכל** אחר שיש באכילתו מצוה אחרת **מִדְּאוֹרַיְיתָא, אוֹ** שכרך מאכל שיש בו מצוה **דְּרַבָּנָן בְּמאכל** שיש בו מצוה **דְּרַבָּנָן** אחרת, שמאחר ששתי המצוות שוות בחומרתן, הרי שתיהן קיום מצוה, ואינן מבטלות זו את זו, **אֲבָל** כאן, שבמצה יש מצוה **דְּאוֹרַיְיתָא**, וכרכה במרור שמצותו רק **מִדְּרַבָּנָן**, הרי המרור נחשב כדבר הרשות לגבי המצה, ובזה לדעת כולם **אָתֵי** - בא המרור שהוא **מִדְּרַבָּנָן וּמְבַטֵּיל לֵיהּ לְמַצָּה** שהיא **מִדְּאוֹרַיְיתָא**[יג], ועל כן אין לאכול את המצה והמרור כשהם כרוכים זה בזה.

א. **כך** משמעות רש״י ורשב״ם (ד״ה ונפטר), שלרב חסדא מקיים מצות מרור בטיבול הראשון, והשני הוא רק כדי לקיים שני טיבולים. וראה בסמוך שהדברים תלויים במחלוקת ראשונים.

ב. **לעיל** (קיד: ד״ה הבאה) הובאה מחלוקת הראשונים מדוע אין צורך לברך ׳בורא פרי האדמה׳ על המרור, אם משום שברכת הכרפס פוטרתו, או משום שנפטר בברכת ׳המוציא לחם מן הארץ׳, מפני שהוא בכלל הדברים הבאים מחמת הסעודה [ודעת תוספות רבינו פרץ (ד״ה אלמא) שאף על פי שמרור אינו בכלל ׳דברים הבאים מחמת הסעודה׳, אך מאחר שהתורה קבעה אכילת מרור אחרי הפת, שנאמר (במדבר ט יא) ׳על מצות ומרורים יאכלוהו׳, נעשה המרור בלילה זה כדברים הבאים מחמת הסעודה].
בתוספות (ד״ה והלכה) הובאו דברי רבי יוסף טוב עלם (יומרות לספר הגדול ד״ה אין ערוך) שכתב, ׳ולמה שאר ירקות באין תחילה, לפטור חזרת של מצוה ברכה ראויה לה, ושאין לומר שתי ברכות כאחת שתיה או אכילה׳. והיינו, שלדעתו על המרור עצמו אי אפשר לברך שתי ברכות, ׳בורא פרי האדמה׳ ו׳על אכילת מרור׳, מפני ש׳אין עושין מצוות חבילות׳ (לעיל קנ:), על כן יש צורך לאכול כרפס תחילה כדי לברך עליו ׳בורא פרי האדמה׳ ולפטור את המרור [וכעין זה היא דעת רש״י (מיכאל והימר לרס״י סי׳ כט, ועוד) והמרדכי (הסדר נקערה ד״ה גלילי), ששייך איסור ׳אין עושין מצוות חבילות׳ כשמברך ברכת ׳בורא פרי האדמה׳ ו׳על אכילת מרור׳ בפעם אחת]. אמנם דעת תוספות, אור זרוע (הלכות פסחים סי׳ רנו), סמ״ג (עשה מח) ועוד, שאין איסור ׳אין עושין מצוות חבילות׳ בברכות המרור, כיון שאין כאן שתי מצוות, אלא שתי ברכות על מצוה אחת [על פי ביאור המהרש״א בתוס׳]. ותוספות הוכיחו שיטתם, שהרי לדעת רב חסדא מברכים את שתי הברכות בטיבול הראשון, ומוכח שאין בכך איסור ׳אין עושין מצוות חבילות׳. והבגדי ישע (על המרדכי שם אות ח) תירץ את דברי רבי יוסף טוב עלם, שבודאי אין כאן איסור עשיית מצוות חבילות ממש, אך כיון שממילא זקוקים אנו לטיבול ראשון כדי להתמיה את התינוקות, תיקנו לעשותו בירקות דווקא כדי שתפטור ברכתן את ברכת המרור, וכך לא יזדקק לברך שתי ברכות על המרור שיש בזה כעין עשיית מצוות חבילות.

ג. **בדברי** רב חסדא נחלקו הראשונים, המאירי (לעיל קיד: ד״ה כל) פירש שלדעתו מצוות אינן צריכות כוונה, ולכן יוצא ידי חובת מרור בטיבול הראשון. וקושייתו על רב הונא היא, ׳וכי לאחר שמילא כריסו הימנו׳, כלומר, לאחר שעשה בו כל צרכיו ויצא ידי חובת אכילת מרור בטיבול הראשון, ׳חוזר ומברך עליה׳, והלא היא ברכה לבטלה. אך תוספות (ד״ה מתקיף) כתבו שאין לפרש כך, משום שאם כן היה רב חסדא צריך להקשות בפירוש שהיא ברכה לבטלה, ולא היה לו לנקוט ׳לאחר שמילא כריסו הימנו׳. ולכך פירשו התוספות שרב חסדא מודה ש׳מצוות צריכות כוונה׳, ועל כן אם לא כיון לצאת, לא יצא ידי חובה בטיבול הראשון, ומכל מקום הקשה על רב הונא, שאין ראוי לברך על המרור אחר שכבר מילא כריסו הימנו בטיבול ראשון. והיינו משום שהדבר יראה כחוכא ואיטלולא שיברך לאחר שכבר מילא כריסו ממנו. ר״ן (על הרי״ף ד״ה היכא) ורעד (מלחמת ה׳ קיד: ד״ה ועוד הא דתניא), מהר״ם חלאווה (קיד: ד״ה תניא) ועוד, שגם רב חסדא סובר ׳מצוות צריכות כוונה׳.
לפי שיטת הראשונים שלדעת רב חסדא מצוות צריכות כוונה, ישנה מחלוקת נוספת, האם יוצא ידי חובת מרור בטיבול הראשון או השני, דעת הרמב״ן (שם) שמוטל עליו לכוין בטיבול הראשון לצאת ידי חובת אכילת מרור. ודעת תוספות (שם) שאינו מכוין בטיבול ראשון לצאת ידי חובה, ומקיים את עיקר המצוה בטיבול השני, ומכל מקום מברך בראשון, וברכה זו מועילה לפטור את הטיבול השני שהוא עיקר המצוה, מאחר שמכל מקום אכל ממנו מעט גם בראשון.

ד. **הגירסא** בכתב יד, ׳בסורא׳. הגהות וציונים.

ה. **לא** נמצא אמורא בשם זה בכל הש״ס, ובדקדוקי סופרים הביא גירסת כתב יד, ׳רב שישא בריה דרב אידי׳, ושיבח גירסא זו. וכעין זה מצינו בסוכה (מו:) ׳בסורא עבדי כמרימר, רב שישא בריה דרב אידי עביד כאביי׳.

ו. **כתב** בדרושי הצל״ח (דרוש מג ד״ה כרפס), שמכאן משמע שלהלכה מצוות צריכות כוונה, שהרי מחלוקת רב הונא ורב חסדא היא לדעת הסובר מצוות צריכות כוונה [ראה לעיל דעות הראשונים בזה], ואילו היתה ההלכה שמצוות אינן צריכות כוונה, לא היה צריך להוציא את עצמו ממחלוקתם, שמאחר שאין צריך כוונה למצוה, בודאי עליו לברך בטיבול הראשון.

ז. **ואף** אכילתו רמוזה לדעת מקצת הראשונים בתיבות ׳עד שהוא מגיע לפרפרת הפת׳ [ראה לעיל (קיד: ד״ה הבאה)], ואין אכילת מרור מוזכרת עוד במשנה בפרק זה, כי אם בשאלת הבן (לקמן קטו.).

ח. **ר״ן** (על הרי״ף ד״ה הכי). וכתב התשב״ץ (שו״ת מ״ח סי׳ קלו), שאפשר שהלל זה הוא בנו של רבי יהודה נשיאה בן רבן גמליאל בן רבי, המוזכר בכמה מקומות בש״ס [והוא שתיקן את חשבון העיבור וקידש החדשים ועיבר השנים עד שיבא אליהו זכור לטוב (מסורות הגאונים המדפסות סי׳ לז, השגות הרמב״ן על ספר המצוות עשה קנג)].

ט. **רש״י** (יומא יד: ד״ה מסמיה).

י. **כפי** שרבא דורש לקמן (קכ.) מפסוקים שמרור אינו נוהג מן התורה בזמן הזה שאין פסח, ומצה נוהגת.

יא. **רמב״ן** (מלחמת ה׳ ד״ה ועוד).

יב. **ומכל** מקום חרוסת הנאכלת עם המרור בודאי אינה מבטלת את מצות מרור, אף לדעת הסובר שבחרוסת אין מצוה, שמאחר שמתחילה נתקנה מצות מרור עם טיבול בחרוסת, אינה מבטלת אותו. תוספות (לעיל קיד. ד״ה מע״פ). והמאירי (ד״ה ולענין) והר״ן (על הרי״ף ד״ה הכי) כתבו בטעם הדבר שהחרוסת אינה מבטלת את המרור, מפני שאינו אלא טיבול בעלמא, ודרך אכילתו בכך. עוד כתבו תוספות (ד״ה תמי), שתבלינים המעורבים במצה אינם מבטלים אותה, מפני שאין מהם בעיסה כי אם דבר מועט.

יג. **והגמרא** תבאר בסמוך מי הוא הסובר כך.
תוספות במנחות (כג: ד״ה מכאן) צידדו שדווקא באכילה נאמר הדין שמצוות אינן מבטלות זו את זו, אבל בשאר מצוות [כגון דם קרבן שנתערב בדם קרבן אחר], לא נאמר בהן הכלל שמצוות אינן מבטלות זו את זו [ומלשון הרמב״ן (שמות כח. ד״ה ולממרי) משמע לכאורה שלדעתו ענין ביטול מצוות זו בזו שייך גם בדברים שאינם נאכלים, וראה בסמוך ביאור שיטת הרמב״ן בהלכה זו].

יד. **מבואר** בסוגייתנו שלדעת כולם האוכל מאכל של מצוה בתערובת מאכל אחר,

ולבסוף אכיל. גלח ברכה, משום דצעין תרי טעולין: ומבטל ליה. לטעם מלה לחורייתא: שהיה בורכן בבת אחת. פסח מלה ומרור: זכר למקדש בהלל. זכר למה שהיה עושה הלל בזמן שבהמ"ק קיים שהיו אוכלים פסחיהם: צריך נטילת ידים. משום המשקין, שהידים מניות, וכל הפוסל בתרומה מטמא משקין וכו' [ט]:

צריך

רשב"ם

ולבסוף אכיל. גלח ברכה, משום דצעי' תרי טעולי: מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן. וטעמא מפרש בשילהי פירקין (דף קכ.): אפילו למ"ד כו'. דכיון דכי הדדי ניהו, כולהו קיוס מלות ניהו ולא מבטלי אהדדי: ומבטל ליה. לטעם מלה לחורייתא: בורכן בבת אחת. (מלה) פסח מלה ומרור בורכן בבת אחת, כמו בורכו בגמי (עירובין דף קג:): יאכלוהו. כל אחד בפני עלמו, מדלא כתיב יאכלו (אותו [ז]) ואנא ידענא דאפסח קאי דכתיב לעיל ואכלו את הבשר: מתקיף לה רב אשי כו'. ומיהו חולקין עליו חביריו כרבי יוחנן, אבל מהכא לא אמעינן: והשתא דלא איתמר הילכתא לא כהלל ולא כרבנן. דהא רבנן דבריימא מודו להלל לכריכה נמי אפיר למי, אבל ר' יוחנן קאמר דפליגי עליה דרבנן לגמרי ליח להו כריכה כלל: מברך. אמלה לחודא כו': זכר למקדש בהלל. כמו שהיה עושה הלל בזמן שבית המקדש קיים שהיו אוכלים פסחים: בל שטיבולו במשקין. כגון ירק בכותח או בחומץ, צריך נטילת ידים משום משקה, שהידים מניות, וכל הפוסל את התרומה מטמא משקים להיות תחלה [ט]:

צריך

רבינו חננאל

ואסיקנא רב חסדא אמר מברך אחזרת מעיקרא בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור ובסוף אוכל חזרת בלא ברכה והלכתא כרב חסדא. רב אחא מהדר אשאר ירקי לאפוקי נפשיה מפלוגתא: אמר רבא לא ניכול איניש מצה ומרור בהדי הדדי דסבירא לן [ג] מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן ואתי מרור דרבנן [ד] ומבטיל ליה למצה דאורייתא ואפילו למ"ד [ה] מצות אין מבטלות זו את זו ה"מ דאורייתא בדאורייתא או דרבנן בדרבנן אבל דאורייתא ודרבנן אתי דרבנן ומבטיל ליה לדאוריית' מאן תנא [ו] דשמעת לי' מצות אין מבטלות זו את זו הלל היא [ז] דתניא אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת [ח] ואוכלן שנאמר [א] על מצות ומרורים יאכלוהו אמר [א] רבי יוחנן חולקין עליו חביריו על הלל דתניא יכול יהא כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן תלמוד לומר [ב] על מצות ומרורים יאכלוהו אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו מתקיף לה רב אשי אי הכי מאי אפילו אלא אמר רב אשי האי תנא [ד] הכי קתני יכול לא יצא בהו ידי חובתו אא"כ כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן תלמוד לומר על מצות ומרורים יאכלוהו אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן [ב] מברך על אכילת מצה [ה] ואכיל והדר מברך על אכילת מרור [ו] ואכיל והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה זכר למקדש כהלל. אמר רבי אלעזר אמר רב אושעיא [ג] כל שטיבולו במשקה צריך נטילת ידים אמר רב פפא שמע מינה האי חסא מחקיף לה רב חסדא לאחר שמילא כריסו כו'. רב חסדא נמי נרמה דקבר כר"ל דבעי כוונה מעפ"כ קבר לחין נכון לברך בטיבול שני כיון שכבר מילא כריסו דמי קבר חין לריכות כוונה ה"ל למימר בהדיא דנפיק בטיבול רחמון ומס יברך בטיבול שני הוים ברכה לבטלה ולא לריך לרב חסדא למהדורי מעמר ירקי ומברך לרב חסדא בטיבול רחמון על מכילת מרור מע"ג דעיקר מלות מרור לא נפיק אלא בטיבול שני אחר מלה [ט] מועלת הברכה שבירך בטיבול רחמון לטיבול שני מלה מברך מלה ואוכל מלה ומס לא בירך לא יכול לברך לאחריה ומס בירך לא יכול לאכול ומס בירך ואכל לא יכול לברך לאחריה ומס בירך ואכל ולא בירך לאחריה ידי מלה ילא ידי מלה ידי מלה ילא ידי מלה ידי מלה ילא ידי מלה ידי מלה יצא ידי מלה ידי מלה יצא ידי מלה ידי מלה יצ

מבררת הגמרא, **מַאן תַּנָּא דְּשָׁמְעַת לֵיהּ** - מי הוא התנא ששמעת ממנו שסובר **מִצְוֹת אֵין מְבַטְּלוֹת זוֹ אֶת זוֹ**. משיבה הגמרא, הלכה זו מדברי התנא **הַלֵּל** הזקן **הִיא, דְּתַנְיָא** בברייתא, **אָמְרוּ עָלָיו עַל הַלֵּל**, שחי בזמן בית המקדש[ט] כשקרב קרבן הפסח כהלכתו[יז], וחובת פסח מצה ומרור נהגה בימיו מן התורה[יח], **שֶׁהָיָה כּוֹרְכָן** - את הפסח, מצה ומרור[יט] **בְּבַת אַחַת** - בכריכה אחת, **וְאוֹכְלָן** כך[יט], משום **שֶׁנֶּאֱמַר** לגבי קרבן פסח שני (במדבר ט יא) **'עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ'**, ומשמע שאכילת הפסח תהיה עם המצה והמרור[כ]. ומוכח שהלל לא חשש שהמצוות יבטלו זו את זו[כא].

הגמרא מביאה שחכמים חולקים על הלל:

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, חוֹלְקִין עָלָיו חֲבֵירָיו החכמים **עַל הַלֵּל** הזקן, בטלה המצוה, אלא שישנה מחלוקת אם דין זה נאמר דווקא כשאכל את המצוה בתערובת מאכל של רשות, או אפילו אם אכלו בתערובת מאכל של מצוה כמותו. ונאמרו כמה ביאורים בביאור דין זה שהמצוות בטלות בתערובת:

א. יש מפרשים [כמשמעות דברי רש"י ורשב"ם (ד"ה ומנטל), וכן כתב רבינו דוד (ד"ה ומפי') כ'אפשר לומר', וראה עוד להלן], שביטול זה הוא ככל שאר דיני ביטול בתערובת שנאמרו בתורה, דהיינו שהמיעוט בטל ברוב. ואף אם תהיה בתערובת כמות גדולה ממאכל המצוה, וכמות פחותה ממאכל הרשות, עדיין אפשר שתתבטל המצוה ברוב, משום שכאשר הוא לועס את התערובת בפיו, נבלל מין לתוך חבירו, מיעוטו של זה ברובו של זה, ובטל המיעוט ברוב, והבטל בכל מין נוסף על המבטל ונקרא בשמו, ונגרע ממינו. ומכיון שאי אפשר לכוין שלא יהא ממין האחד בטל בחבירו יותר ממה שבטל ממין חבירו בו, נמצא שיתכן שנחסר מהשיעור הדרוש לקיום המצוה [על פי לשון רש"י בזבחים (עמ. ד"ה מי) לענין תערובת איסורים, והוא הדין לענין תערובת מאכלי מצוה, כפי שמדמה שם הגמרא (עט.) ביטול איסורים זה בזה לביטול מצוות זו בזו]. אמנם לביאור זה קשה, משום שביטול מאכל בחבירו ברוב שייך כאשר התערובת היא 'מין במינו', שטעם שני המאכלים שוה, אבל בתערובת 'מין בשאינו מינו', כגון מצה ומרור, שטעמם שונה, אין האחד בטל בחבירו עד שירבה עליו מאוד ויבטל את טעמו [ראה זבחים (עמ:)], ובפירוש שנינו (תלה פ"ג מ"ז) שהאופה מצה מתערובת חטה ואורז, אם יש בה טעם דגן יוצא בה ידי חובת מצה, כיון שכל זמן שהטעם קיים, לא נתבטלה[18/06/2018 אהרן] המצוה, וכיצד תתבטל המצה מחמת המרור הנאכל עימה. ותירצו התוספות (זבחים עמ. ד"ה תלת) שדין מיוחד הוא בתערובת מצה ומרור, מפני שחוזק מרירות המרור מבטל את טעם המצה אף על פי שאינו מרובה כל כך בכמות [וכן דייק המנחת חינוך (מצוה ו אות ח) מדברי רש"י (זבחים עט. ד"ה הלל)]. אך רבי עקיבא איגר (גליון הש"ס ומידושים זבחים שם) והמנחת חינוך תמהו על דבריהם, מפני שתוספות בסוגייתנו (ד"ה תלת מנכך) כתבו שפעמים תתכן תערובת מצה ומרור, שבאכילת המצה אין מצוה ואילו באכילת המרור יש מצוה, והמצה של רשות מבטלת את המרור של מצוה. ואם דין מיוחד הוא במצה ומרור שהמרור יבטל את המצה, היאך אפשר שמצה שטעמה קלוש תבטל את המרור שטעמו חזק וחריף. והניחו בצריך עיון. וראה זרע יצחק (לומצורוז, ד"ה מרור) שכתב שאכן מחלוקת היא בין בעלי התוספות, עיין שם.

לביאור זה, כאשר כרך שתי מצוות שחומרתן שוה ואכלן כך, לדעת הסובר 'מצוות אין מבטלות זו את זו', נאמרה הלכה מיוחדת במצוות שאף על פי שהיו ראויות להתבטל ברוב [ובביטול הטעם], מאחר שהמבטל והבטל שתיהן מצוות הן, אין האחת מבטלת את חבירתה. ובטעם הדבר, ראה בחתם סופר (מידושים ד"ה מצות, שו"ת יו"ד סי' נו) שביאר, שכיון ששני המאכלים שוים בכך ששניהם מצוות, שיווי זה גורם להם שלא יבטלו זה את זה, מפני שכשם שלדעת רבי יהודה (זבחים עמ.) כל תערובת 'מין במינו' אינה בטלה מחמת שיווי הטעם בין המינים, כך אף לדעת חכמים החולקים עליו וסוברים שמין במינו [וכתב הר"ן (נדרים נג. ד"ה ומתניתין) שטעמם הוא משום שאיסור והיתר נחשב אינו מינו], מכל מקום כאשר השיווי הוא בכך ששני חלקי התערובת הם מצוות [אף אם אינם מין אחד, והם שונים בטעמם], שיווי זה מונע מהם את הביטול.

ב. הרמב"ן [הובאו דבריו ברבינו דוד, ובמהר"ם חלאווה (ד"ה ומפי), וכן הוא במאירי (ד"ה ונענין), וראה לשון הרמב"ן בשבת (כמ. ד"ה ולמאי' תמור)] מפרש, שביטול מצוות זו בזו אינו מדין ביטול ברוב או ביטול טעם, אלא חומרא מיוחדת היא במצוות מחמת מעלתן, שצריך לעשותן כל אחת בפני עצמה, ואם עשה שתים בבת אחת, המצוה בטלה ממנו [לדעת הסובר 'מצוות מבטלות זו את זו', או אם אכל דבר הרשות ביחד עם דבר מצוה לדעת כולם]. וכתב רבינו דוד (ד"ה ומפי') שלא נתחוורו לו דברי הרמב"ן [ולענין דין 'איסורים מבטלים זה את זה' (זבחים עמ.-עט.) אף הרמב"ן יודה שהנידון הוא בענין ביטול ברוב וביטול הטעם ממש].

לדברי הרמב"ן מיושב מדוע מצוות מבטלות זו את זו אף בתערובת מין בשאינו מינו. וכמו כן לדבריו מובן כיצד מבטלת המצה את המרור כשם שהמרור מבטל את המצה.

ג. רבינו דוד (שם) פירש, שענין ביטול המצוות הוא 'ביטול האכילה', והיינו שאף על פי שהמאכלים עצמם אינם בטלים זה בזה, אך במצוות [וכן באיסורים, לדעת הסובר שהם בטלים זה בזה] ישנם גם דינים במעשה האכילה, שיהא טעם המאכל מורגש, ושלא יהיה הפסק בין גרונו לבין המאכל. וכיון שכן, אם אכל מאכל של מצוה מעורב במאכל של רשות [או אפילו במאכל של מצוה אחר, לדעת הסובר שמצוות מבטלות זו את זו], יש לחשוש שמא לא ירגיש באכילתו את טעמה של אחת המצוות, או שמא יבלענה בהפסק בינה לבין גרונו. והסובר שמצוות אינן מבטלות זו את זו מחדש שישנה הלכה מיוחדת במצוות, שכאשר שתיהן שוות בחומרתן, אין לחוש לביטול האכילה של אחת מהן על ידי חברתה.

גם לדברי רבינו דוד מיושב היטב מדוע ענין ביטול המצוות נוהג אף בתערובת מין בשאינו מינו, וכן מיושב מדוע בכח המצה לבטל את המרור אף על פי שטעמו חזק.

ולדעתם אסור לאכול פסח מצה ומרור בכריכה אחת[כב], דְּתַנְיָא, יָכוֹל הייתי לומר שלא יצא אדם ידי חובתו בפסח אלא אם כן יְהֵא כּוֹרְכָן - את הפסח מצה ומרור **בְּבַת אַחַת וְאוֹכְלָן, כְּדֶרֶךְ שֶׁהַלֵּל** כורכן **וְאוֹכְלָן, תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב (שם) **'עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ'**, ומתוך שהיה אפשר לומר 'יֹאכְלוּ'[כג], ונאמר 'יאכלוהו', לשון יחיד, משמע **שֶׁאֲפִילּוּ**[כד] אם יאכל את **זֶה בִּפְנֵי עַצְמוֹ וְאֶת זֶה בִּפְנֵי עַצְמוֹ** קיים את מצותו כדין[כה].

מקשה רב אשי על דברי רבי יוחנן:

מַתְקִיף לָהּ רַב אַשִׁי, אִי הָכִי - אם כדבריך שחכמים שבברייתא זו אוסרים לאכול בכריכה, **אם כֵּן מַאי** - מהו שאמרו **'אֲפִילּוּ'** זה בפני עצמו וזה בפני עצמו, שמשמע שרשאי לאכול כפי שירצה, או בכריכה

בטלה המצוה, אלא שישנה מחלוקת אם דין זה נאמר דווקא כשאכל את המצוה בתערובת מאכל של רשות, או אפילו אם אכלו בתערובת מאכל של מצוה כמותו. ונאמרו כמה ביאורים בביאור דין זה שהמצוות בטלות בתערובת:

א. יש מפרשים [כמשמעות דברי רש"י ורשב"ם (ד"ה ומנטל), וכן כתב רבינו דוד (ד"ה ומפי') כ'אפשר לומר', וראה עוד להלן], שביטול זה הוא ככל שאר דיני ביטול בתערובת שנאמרו בתורה, דהיינו שהמיעוט בטל ברוב. ואף אם תהיה בתערובת כמות גדולה ממאכל המצוה, וכמות פחותה ממאכל הרשות, עדיין אפשר שתתבטל המצוה ברוב, משום שכאשר הוא לועס את התערובת בפיו, נבלל מין לתוך חבירו, מיעוטו של זה ברובו של זה, ובטל המיעוט ברוב, והבטל בכל מין נוסף על המבטל ונקרא בשמו, ונגרע ממינו. ומכיון שאי אפשר לכוין שלא יהא ממין האחד בטל בחבירו יותר ממה שבטל ממין חבירו בו, נמצא שיתכן שנחסר מהשיעור הדרוש לקיום המצוה [על פי לשון רש"י בזבחים (עמ. ד"ה מי) לענין תערובת איסורים, והוא הדין לענין תערובת מאכלי מצוה, כפי שמדמה שם הגמרא (עט.) ביטול איסורים זה בזה לביטול מצוות זו בזו]. אמנם לביאור זה קשה, משום שביטול מאכל בחבירו ברוב שייך כאשר התערובת היא 'מין במינו', שטעם שני המאכלים שוה, אבל בתערובת 'מין בשאינו מינו', כגון מצה ומרור, שטעמם שונה, אין האחד בטל בחבירו עד שירבה עליו מאוד ויבטל את טעמו [ראה זבחים (עמ:)], ובפירוש שנינו (תלה פ"ג מ"ז) שהאופה מצה מתערובת חטה ואורז, אם יש בה טעם דגן יוצא בה ידי חובת מצה, כיון שכל זמן שהטעם קיים, לא נתבטלה[18/06/2018 אהרן] המצוה, וכיצד תתבטל המצה מחמת המרור הנאכל עימה. ותירצו התוספות (זבחים עמ. ד"ה תלת) שדין מיוחד הוא בתערובת מצה ומרור, מפני שחוזק מרירות המרור מבטל את טעם המצה אף על פי שאינו מרובה כל כך בכמות [וכן דייק המנחת חינוך (מצוה ו אות ח) מדברי רש"י (זבחים עט. ד"ה הלל)]. אך רבי עקיבא איגר (גליון הש"ס ומידושים זבחים שם) והמנחת חינוך תמהו על דבריהם, מפני שתוספות בסוגייתנו (ד"ה תלת מנכך) כתבו שפעמים תתכן תערובת מצה ומרור, שבאכילת המצה אין מצוה ואילו באכילת המרור יש מצוה, והמצה של רשות מבטלת את המרור של מצוה. ואם דין מיוחד הוא במצה ומרור שהמרור יבטל את המצה, היאך אפשר שמצה שטעמה קלוש תבטל את המרור שטעמו חזק וחריף. והניחו בצריך עיון. וראה זרע יצחק (לומצורוז, ד"ה מרור) שכתב שאכן מחלוקת היא בין בעלי התוספות, עיין שם.

לביאור זה, כאשר כרך שתי מצוות שחומרתן שוה ואכלן כך, לדעת הסובר 'מצוות אין מבטלות זו את זו', נאמרה הלכה מיוחדת במצוות שאף על פי שהיו ראויות להתבטל ברוב [ובביטול הטעם], מאחר שהמבטל והבטל שתיהן מצוות הן, אין האחת מבטלת את חבירתה. ובטעם הדבר, ראה בחתם סופר (מידושים ד"ה מצות, שו"ת יו"ד סי' נו) שביאר, שכיון ששני המאכלים שוים בכך ששניהם מצוות, שיווי זה גורם להם שלא יבטלו זה את זה, מפני שכשם שלדעת רבי יהודה (זבחים עמ.) כל תערובת 'מין במינו' אינה בטלה מחמת שיווי הטעם בין המינים, כך אף לדעת חכמים החולקים עליו וסוברים שמין במינו [וכתב הר"ן (נדרים נג. ד"ה ומתניתין) שטעמם הוא משום שאיסור והיתר נחשב אינו מינו], מכל מקום כאשר השיווי הוא בכך ששני חלקי התערובת הם מצוות [אף אם אינם מין אחד, והם שונים בטעמם], שיווי זה מונע מהם את הביטול.

ב. הרמב"ן [הובאו דבריו ברבינו דוד, ובמהר"ם חלאווה (ד"ה ומפי'), וכן הוא במאירי (ד"ה ונענין), וראה לשון הרמב"ן בשבת (כמ. ד"ה ולמאי' תמור)] מפרש, שביטול מצוות זו בזו אינו מדין ביטול ברוב או ביטול טעם, אלא חומרא מיוחדת היא במצוות מחמת מעלתן, שצריך לעשותן כל אחת בפני עצמה, ואם עשה שתים בבת אחת, המצוה בטלה ממנו [לדעת הסובר 'מצוות מבטלות זו את זו', או אם אכל דבר הרשות ביחד עם דבר מצוה לדעת כולם]. וכתב רבינו דוד (ד"ה ומפי') שלא נתחוורו לו דברי הרמב"ן [ולענין דין 'איסורים מבטלים זה את זה' (זבחים עמ.-עט.) אף הרמב"ן יודה שהנידון הוא בענין ביטול ברוב וביטול הטעם ממש].

לדברי הרמב"ן מיושב מדוע מצוות מבטלות זו את זו אף בתערובת מין בשאינו מינו. וכמו כן לדבריו מובן כיצד מבטלת המצה את המרור כשם שהמרור מבטל את המצה.

ג. רבינו דוד (שם) פירש, שענין ביטול המצוות הוא 'ביטול האכילה', והיינו שאף על פי שהמאכלים עצמם אינם בטלים זה בזה, אך במצוות [וכן באיסורים, לדעת הסובר שהם בטלים זה בזה] ישנם גם דינים במעשה האכילה, שיהא טעם המאכל מורגש, ושלא יהיה הפסק בין גרונו לבין המאכל. וכיון שכן, אם אכל מאכל של מצוה מעורב במאכל של רשות [או אפילו במאכל של מצוה אחר, לדעת הסובר שמצוות מבטלות זו את זו], יש לחשוש שמא לא ירגיש באכילתו את טעמה של אחת המצוות, או שמא יבלענה בהפסק בינה לבין גרונו. והסובר שמצוות אינן מבטלות זו את זו מחדש שישנה הלכה מיוחדת במצוות, שכאשר שתיהן שוות בחומרתן, אין לחוש לביטול האכילה של אחת מהן על ידי חברתה.

מדוע אנו אוכלים מצה כרוכה במרור זכר למקדש כהלל בתחילת הסעודה, הלא הלל היה עושה כך בסוף הסעודה. וביאר המהרש"א (שם) שעל פי המבואר בגמרא בסמוך, לא נפסקה הלכה כהלל או כשיטת החולקים עליו שאוסרים לכרוך את הפסח עם המצה והמרור, ומאחר ולדעת החולקים, אם יאכל את המצה הנאכלת בסוף הסעודה כרוכה עם מרור, יבטל טעם המרור את טעם המצה, על כן טוב לנו להקדים את הכריכה לתחילת הסעודה, לאחר קיום מצות מצה ומרור כהלכתן, ולאכול מצה בסוף הסעודה זכר לפסח ללא כריכה. וראה במרדכי (הסדר נקערה ד"ה ר' יוחנן) שכתב, שאף על פי שמן הדין היה לנו לעשות הכריכה בסוף הסעודה, כדרך שהיו אוכלין הפסח על מצות ומרורים לאחר הסעודה, אך הואיל והתחיל במצות מצה ומרור בתחלת הסעודה, הולך וגומר כל מצותו.

כ. וגילה הכתוב בפסח שני, והוא הדין לראשון. והטעם שהביא הלל את הפסוק האמור בפסח שני, ולא את הפסוק (שמות יג ח) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מררים יאכלהו' האמור בפסח ראשון. משום שבפסח ראשון לא מוכח שצריך לכרוך גם את המצה, כיון ששם תיבת 'על' כתובה רק על המרור. רש"ש (ד"ה תמהו עליו). וראה בילקוט ביאורים מה שתירצו שאר אחרונים.

כא. לכאורה אין זו הוכחה, שהרי כאן גילה הכתוב בפירוש שאכילת הפסח היא עם מצה ומרור, והרי הן כמצוה אחת, אבל מי שיכרוך שתי אכילות של מצוה אחרות, מנין לנו שלא יבטלו זו את זו. וביארו רבינו דוד (ד"ה מתקיף) והר"ן (מידושים ד"ה תמהו), שגם הלל מודה שאם אכל מצה שלא בכריכה קיים בה מצות מצה, שהרי מצה נוהגת מן התורה אף כשאין פסח, ואם כן מצוה בפני עצמה היא, ואף על פי כן אינה מתבטלת כשאוכלה עם הפסח והמרור. ולהלן יובאו דברי התוספות (ד"ה תלת תמר) בישוב קושיא זו.

כב. רשב"ם (ד"ה והטמא).

כג. והיינו יודעים שמדובר על קרבן הפסח, שהרי בתחילת הפסוק נאמר 'ואכלו את הבשר'. רשב"ם (ד"ה יאכלוהו). וכתב בהגהות מהר"ב רנשבורג (מות נ), שמכאן מוכח שלפי גירסת הרשב"ם הגמרא מביאה את הפסוק 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו' (שמות יג ח), האמור בפסח ראשון, ולא את הפסוק 'בחודש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אותו על מצות ומרורים יאכלוהו' (במדבר ט יא), האמור בפסח שני. וכן כתב המרכבת המשנה (חמץ ומצה פ"ח ה"ו), וכן הסכים האבני נזר (או"ח סי' שפג אות ג). וכעין זה כתב הבני יששכר (ניסן מאמר ד דרוש י על דרך הפשט), שאף על פי שהגמרא מביאה את הפסוק 'על מצות ומרורים', מתוך הרגל הלשון הוא, אך בהכרח הכוונה לפסוק 'ומצות על מרורים'. ובהעמק דבר (שמות יג ח) כתב שצריך לגרוס 'תלמוד לומר **ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות**', שהוא תחילת הפסוק הנ"ל 'ומצות על מרורים יאכלוהו'. אמנם במדרשים ובראשונים הביאו את הפסוק הכתוב לפנינו 'על מצות ומרורים יאכלוהו' [ראה מכילתא דרשב"י (פי"ב פ"ח), ילקוט שמעוני (תה רמז קנז), רבינו חננאל, ריי"ף, ספר העיטור (הל' מלה ומרור קלד:) ראי"ש (סי' מ), אבודרהם (סדר ההגדה) ועוד].

כד. ומיד הגמרא מקשה מהו 'אפילו'.

כה. ומתוך שחכמים אוסרים לאכול בכריכה, מוכח שהם חלוקים על הלל הסובר 'מצוות אינן מבטלות זו את זו' [כך פירשו כל הראשונים, עיין בהערה הסמוכה].

יז. ראה לקמן (קכ.).

יח. רש"י (ד"ה שהיה, זבחים עט. ד"ה הלל) ורשב"ם (ד"ה כורכן) ורוב הראשונים. וכן מפורש בירושלמי (תלה פ"ו ה"ו) שהלל הזקן היה כורך שלשתם כאחד. אך הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ו) נקט שהלל היה כורך רק מצה עם מרור, אבל את הפסח לא היה כורך עמהם. ולשיטתו פירוש הפסוק [המובא בגמרא בסמוך] 'על מצות ומרורים יאכלוהו' הוא, שיאכלו את המצות והמרורים בסמוך לאכילת הפסח ['על' - בסמוך], אך לא עמו ממש. מעשה רוקח ומרכבת המשנה (על הרמב"ם שם).

יט. אף על פי שהפסח נאכל על השובע (לעיל ע.) בגמר הסעודה, ואילו המצה והמרור נאכלים בתחילת הסעודה. פירשו תוספות (לקמן קכ. ד"ה נתמרוטה) שהלל היה מברך 'על אכילת מצה' בתחילת הסעודה, אך את עיקר המצוה היה מקיים במצה שאכל בסוף הסעודה עם הפסח והמרור. עוד פירשו באופן אחר, שהיה מקפיד בתחילת הסעודה לאכול דברים שלא יוצאים בהם ידי חובת מצה, כפת סופגנין, והיה מברך על אכילת פסח מצה ומרור בגמר הסעודה [ראה פסקי תוספות (סי' שלג) ומהרש"א (מידושי שם)]. וכן פירשו רבינו דוד (לקמן קכ. ד"ה הא) והר"ן (מידושים ד"ה מתקיף). ואמנם יש לשאול, אם כן מדוע אנו אוכלים מצה כרוכה במרור זכר למקדש כהלל בתחילת הסעודה, הלא הלל היה עושה כך בסוף הסעודה. וביאר המהרש"א (שם) שעל פי המבואר בגמרא בסמוך, לא נפסקה הלכה כהלל או כשיטת החולקים עליו שאוסרים לכרוך את הפסח עם המצה והמרור, ומאחר ולדעת החולקים, אם יאכל את המצה הנאכלת בסוף הסעודה כרוכה עם מרור, יבטל טעם המרור את טעם המצה, על כן טוב לנו להקדים את הכריכה לתחילת הסעודה, לאחר קיום מצות מצה ומרור כהלכתן, ולאכול מצה בסוף הסעודה זכר לפסח ללא כריכה. וראה במרדכי (הסדר נקערה ד"ה ר' יוחנן) שכתב, שאף על פי שמן הדין היה לנו לעשות הכריכה בסוף הסעודה, כדרך שהיו אוכלין הפסח על מצות ומרורים לאחר הסעודה, אך הואיל והתחיל במצות מצה ומרור בתחלת הסעודה, הולך וגומר כל מצותו.

כ. וגילה הכתוב בפסח שני, והוא הדין לראשון. והטעם שהביא הלל את הפסוק האמור בפסח שני, ולא את הפסוק (שמות יג ח) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מררים יאכלהו' האמור בפסח ראשון. משום שבפסח ראשון לא מוכח שצריך לכרוך גם את המצה, כיון ששם תיבת 'על' כתובה רק על המרור. רש"ש (ד"ה תמהו עליו). וראה בילקוט ביאורים מה שתירצו שאר אחרונים.

כא. לכאורה אין זו הוכחה, שהרי כאן גילה הכתוב בפירוש שאכילת הפסח היא עם מצה ומרור, והרי הן כמצוה אחת, אבל מי שיכרוך שתי אכילות של מצוה אחרות, מנין לנו שלא יבטלו זו את זו. וביארו רבינו דוד (ד"ה מתקיף) והר"ן (מידושים ד"ה תמהו), שגם הלל מודה שאם אכל מצה שלא בכריכה קיים בה מצות מצה, שהרי מצה נוהגת מן התורה אף כשאין פסח, ואם כן מצוה בפני עצמה היא, ואף על פי כן אינה מתבטלת כשאוכלה עם הפסח והמרור. ולהלן יובאו דברי התוספות (ד"ה תלת תמר) בישוב קושיא זו.

כב. רשב"ם (ד"ה והטמא).

כג. והיינו יודעים שמדובר על קרבן הפסח, שהרי בתחילת הפסוק נאמר 'ואכלו את הבשר'. רשב"ם (ד"ה יאכלוהו). וכתב בהגהות מהר"ב רנשבורג (מות נ), שמכאן מוכח שלפי גירסת הרשב"ם הגמרא מביאה את הפסוק 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו' (שמות יג ח), האמור בפסח ראשון, ולא את הפסוק 'בחודש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אותו על מצות ומרורים יאכלוהו' (במדבר ט יא), האמור בפסח שני. וכן כתב המרכבת המשנה (חמץ ומצה פ"ח ה"ו), וכן הסכים האבני נזר (או"ח סי' שפג אות ג). וכעין זה כתב הבני יששכר (ניסן מאמר ד דרוש י על דרך הפשט), שאף על פי שהגמרא מביאה את הפסוק 'על מצות ומרורים', מתוך הרגל הלשון הוא, אך בהכרח הכוונה לפסוק 'ומצות על מרורים'. ובהעמק דבר (שמות יג ח) כתב שצריך לגרוס 'תלמוד לומר **ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות**', שהוא תחילת הפסוק הנ"ל 'ומצות על מרורים יאכלוהו'. אמנם במדרשים ובראשונים הביאו את הפסוק הכתוב לפנינו 'על מצות ומרורים יאכלוהו' [ראה מכילתא דרשב"י (פי"ב פ"ח), ילקוט שמעוני (תה רמז קנז), רבינו חננאל, ריי"ף, ספר העיטור (הל' מלה ומרור קלד:) ראי"ש (סי' מ), אבודרהם (סדר ההגדה) ועוד].

כד. ומיד הגמרא מקשה מהו 'אפילו'.

כה. ומתוך שחכמים אוסרים לאכול בכריכה, מוכח שהם חלוקים על הלל הסובר 'מצוות אינן מבטלות זו את זו' [כך פירשו כל הראשונים, עיין בהערה הסמוכה].

ולבסוף אכיל. גלח ברכה, משום דבעינן תרי טעולין: ומבטל ליה. לטעם מצה לחורייתא: שהיה כורכן בבת אחת. פסח מצה ומרור: זכר למקדש בהלל. זכר למה שהיה עושה הלל בזמן שבהמ"ק קיים שהיו אוכלים פסחיהם: צריך נטילת ידים. משום המסקין, שהידים מגיות, וכל הפוסל בתרומה מטמא משקין וכו'[ט]: צריך

רשב"ם

ולבסוף אכיל. גלח ברכה, משום דבעי' תרי טעולי: מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן. וטעמא מפרש בשלהי פירקין (דף קכ.): **אפילו למ"ד כו'.** דכיון דכי הדדי ניהו, כולהו קיום מצות ניהו ולא מבטלי מהדדי: ומבטל ליה. לטעם מצה לחורייתא: כורכן בבת אחת. (מצה) פסח מצה ומרור כורכן בכרך אחד, כמו כורכו בגמי (עירובין דף קג:): **יאכלוהו.** כל אחד בפני עצמו, מדלא כתיב יאכלו (חומו[ז]) ואנא ידענא דאפסח קאי דכתיב לעיל ואכלו את הבשר: מתקיף לה רב אשי כו'. ומיהו חולקין עליו תכיריו כרבי יוחנן, אבל מהכא לא שמעינן: והשתא דלא איתמר הלכתא לא כרבנן ולא כרבנן. להא דבעי למימר מודו להלל לכריכה נמי שפיר דמי, אבל ר' יוחנן קאמר דפליגי עליה דרבנן לגמרי לית להו כריכה כלל: מברך. ממצה לחודא כו': **זכר למקדש בהלל.** כמו שהיה עושה הלל בזמן שבית המקדש קיים שהיו אוכלים פסחים: **כל שטיבולו** במשקה. כגון ירק בכותח או בחומץ, צריך נטילת ידים משום משקה, שהידים מגיות, וכל הפוסל בתרומה מטמא משקין להיות תחלה[ט]:

צריך

מתקיף לה רב חסדא לאחר שמילא כריסו הימנו חוזר ומברך עליה אלא אמר רב חסדא מעיקרא מברך עליה בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור ואכיל ולבסוף אכיל אכילת חסא[ו] בלא ברכה בסוריא[ז] עבדי כרב הונא ורב ששת בריה דרב יהושע עביד כרב חסדא[א] והלכתא כוותיה דרב חסדא רב אחא בריה דרבא מהדר אשאר ירקות לאפוקי נפשיה מפלוגתא[ט]. אמר רבינא אמר לי רב משרשיא בריה דרב נתן הכי אמר הלל[ג] משמיה דגמרא לא ניכרך איניש מצה ומרור בהדי הדדי וניכול משום דסבירא לן[ג] מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן ואתי מרור דרבנן[ך] ומבטיל ליה למצה דאורייתא ואפילו למ"ד[כ] מצות אין מבטלות זו את זו ה"מ דאורייתא בדאורייתא או דרבנן בדרבנן אבל דאורייתא ודרבנן אתי דרבנן ומבטיל ליה לדאוריית' מאן תנא[ל] דשמעת לי' מצות אין מבטלות זו את זו הלל היא[מ] דתניא אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת[מ] ואוכלן שנאמר[א] על מצות ומרורים יאכלוהו אמר[א] רבי יוחנן חולקין עליו חביריו על הלל דתניא יכול יהא כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן תלמוד לומר[ב] על מצות ומרורים יאכלוהו אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו מתקיף לה רב אשי אי הכי מאי אפילו אלא אמר רב אשי האי תנא[ך] הכי קתני יכול לא יצא בהו ידי חובתו אא"כ כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן תלמוד לומר על מצות ומרורים יאכלוהו אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן[ב] מברך על אכילת מצה[ס] ואכיל והדר מברך על אכילת מרור[ו] ואכיל והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה זכר למקדש כהלל. אמר רבי אלעזר אמר רב אושעיא[ג] כל שטיבולו במשקה צריך נטילת ידים אמר רב פפא שמע מינה האי חסא מחקיף לה רב חסדא לאחר שמילא כריסו כו'. רב חסדא נמי נרמה לסבר כר"ל דבעי כוונה לעפ"כ סבר לחין נכון לברך בטיבול שני כיון שכבר מילא כריסו דמי סבר לחין לריכות כוונה ה"ל למימר בהדיא דנפיק בטיבול ראשון ומ"מ יברך בטיבול שני הוי ברכה לבטלה ולא לריך לרב חסדא להדורי משאר ירקי ומברך לרב חסדא בטיבול ראשון על מרור מרור לא נפיק מצה בזמן הזה דמרור מעכב[מ] מצות אין מבטלות זו את זו ה"מ בדאורייתא אבל בזמן הזה דמרור דרבנן הוא לא. **מאן תנא דאמר מצות אין מבטלות זו את זו הלל דתניא אמרו עליו על הלל שהיה כורך המרור על המצה ואוכלו בבת אחת כו'. **אמר ר' יוחנן חולקין עליו חבריו** על הלל דתניא יכול לא יהא אדם יוצא ידי חובתו בפסח אלא אם כן כורכן בבת אחת מצה ומרור ואוכל כדרך שהלל אוכלן ת"ל על מצות ומרורים יאכלוהו [אפי'] זה בפני עצמו וזה בפני עצמו. **השתא דלא אתמר הלכתא לא כרבנן ולא כהלל** מברך אמצה לחודיה ואכיל ומברך אמרור לחודיה ואכיל והדר כריך ליה למרור אמצה ואכיל להו בבת אחת בלא ברכה זכר למקדש כהלל: **אמר ר' אושעיא** כל שטיבולו במשקין צריך נטילת ידים. **אמר רב פפא** ש"מ מדקתני מרור צריך לבסוף אכיל. גלח ברכה, משום דבעינן תרי טעולין: ומבטל ליה. לטעם מצה לחורייתא: שהיה כורכן בבת אחת. פסח מצה ומרור: זכר למקדש בהלל. זכר למה שהיה עושה הלל בזמן שבהמ"ק קיים שהיו אוכלים פסחיהם: צריך נטילת ידים. משום המסקין, שהידים מגיות, וכל הפוסל בתרומה מטמא משקין וכו'[ט]:

צריך

רשב"ם

ולבסוף אכיל. גלח ברכה, משום דבעי' תרי טעולי: מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן. וטעמא מפרש בשלהי פירקין (דף קכ.): **אפילו למ"ד כו'.** דכיון דכי הדדי ניהו, כולהו קיום מצות ניהו ולא מבטלי מהדדי: ומבטל ליה. לטעם מצה לחורייתא: כורכן בבת אחת. (מצה) פסח מצה ומרור כורכן בכרך אחד, כמו כורכו בגמי (עירובין דף קג:): **יאכלוהו.** כל אחד בפני עצמו, מדלא כתיב יאכלו (חומו[ז]) ואנא ידענא דאפסח קאי דכתיב לעיל ואכלו את הבשר: מתקיף לה רב אשי כו'. ומיהו חולקין עליו חביריו כרבי יוחנן, אבל מהכא לא שמעינן: והשתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן. להא דבעי למימר מודו להלל לכריכה נמי שפיר דמי, אבל ר' יוחנן קאמר דפליגי עליה דרבנן לגמרי לית להו כריכה כלל: מברך. ממצה לחודא כו': **זכר למקדש בהלל.** כמו שהיה עושה הלל בזמן שבית המקדש קיים שהיו אוכלים פסחים: **כל שטיבולו** במשקין. כגון ירק בכותח או בחומץ, צריך נטילת ידים משום משקה, שהידים מגיות, וכל הפוסל בתרומה מטמא משקין להיות תחלה[ט]:

צריך

מתקיף לה רב חסדא לאחר שמילא כריסו הימנו חוזר ומברך עליה אלא אמר רב חסדא מעיקרא מברך עליה בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור ואכיל ולבסוף אכיל אכילת חסא[ו] בלא ברכה בסוריא[ז] עבדי כרב הונא ורב ששת בריה דרב יהושע עביד כרב חסדא[א] והלכתא כוותיה דרב חסדא רב אחא בריה דרבא מהדר אשאר ירקות לאפוקי נפשיה מפלוגתא[ט]. אמר רבינא אמר לי רב משרשיא בריה דרב נתן הכי אמר הלל[ג] משמיה דגמרא לא ניכרך איניש מצה ומרור בהדי הדדי וניכול משום דסבירא לן[ג] מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן ואתי מרור דרבנן[ך] ומבטיל ליה למצה דאורייתא ואפילו למ"ד[כ] מצות אין מבטלות זו את זו ה"מ דאורייתא בדאורייתא או דרבנן בדרבנן אבל דאורייתא ודרבנן אתי דרבנן ומבטיל ליה לדאוריית' מאן תנא[ל] דשמעת לי' מצות אין מבטלות זו את זו הלל היא[מ] דתניא אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת[מ] ואוכלן שנאמר[א] על מצות ומרורים יאכלוהו אמר[א] רבי יוחנן חולקין עליו חביריו על הלל דתניא יכול יהא כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן תלמוד לומר[ב] על מצות ומרורים יאכלוהו אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו מתקיף לה רב אשי אי הכי מאי אפילו אלא אמר רב אשי האי תנא[ך] הכי קתני יכול לא יצא בהו ידי חובתו אא"כ כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן תלמוד לומר על מצות ומרורים יאכלוהו אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן[ב] מברך על אכילת מצה[ס] ואכיל והדר מברך על אכילת מרור[ו] ואכיל והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה זכר למקדש כהלל. אמר רבי אלעזר אמר רב אושעיא[ג] כל שטיבולו במשקה צריך נטילת ידים אמר רב פפא שמע מינה האי חסא מחקיף לה רב חסדא לאחר שמילא כריסו כו'. רב חסדא נמי נרמה לסבר כר"ל דבעי כוונה לעפ"כ סבר לחין נכון לברך בטיבול שני כיון שכבר מילא כריסו דמי סבר לחין לריכות כוונה ה"ל למימר בהדיא דנפיק בטיבול ראשון ומ"מ יברך בטיבול שני הוי ברכה לבטלה ולא לריך לרב חסדא להדורי משאר ירקי ומברך לרב חסדא בטיבול ראשון על מרור מרור לא נפיק מצה בזמן הזה דמרור מעכב[מ] מצות אין מבטלות זו את זו ה"מ בדאורייתא אבל בזמן הזה דמרור דרבנן הוא לא. **מאן תנא דאמר מצות אין מבטלות זו את זו הלל דתניא אמרו עליו על הלל שהיה כורך המרור על המצה ואוכלו בבת אחת כו'. **אמר ר' יוחנן חולקין עליו חבריו** על הלל דתניא יכול לא יהא אדם יוצא ידי חובתו בפסח אלא אם כן כורכן בבת אחת מצה ומרור ואוכל כדרך שהלל אוכלן ת"ל על מצות ומרורים יאכלוהו [אפי'] זה בפני עצמו וזה בפני עצמו. **השתא דלא אתמר הלכתא לא כרבנן ולא כהלל** מברך אמצה לחודיה ואכיל ומברך אמרור לחודיה ואכיל והדר כריך ליה למרור אמצה ואכיל להו בבת אחת בלא ברכה זכר למקדש כהלל: **אמר ר' אושעיא** כל שטיבולו במשקין צריך נטילת ידים. **אמר רב פפא** ש"מ מדקתני מרור צריך

אלא אמר רב אשי. מין נרמה כפירוש הקונטרס דמשמע דר' יוחנן מילתיה דרבי יוחנן שהרי טוב להגיה הבריתא אפילו לחסר[ך] כמו שאנו מגיהין כמה בריתות מלשמע דברי ר' יוחנן אלא רב מתקיף אדני יציבה דמפרשי דחולקין רבנן ואסרי לכרוך ל"ב מאי אפילו אלא רבנן סברי דבכל ענין מלותן בין ע"י כריכה בין בכל אחד לבדו ופליגי אהלל דמצריך לכרוך ונקטי רבנן אפילו משום הלל ול"ת מנת לן דסבר הלל לחין מבטלות דילמא שאני הכא דגלי קרא ועוד הא לרבנן נמי חין מבטלות דהא אם כרכן נמי יצא ול"ל מדסבר ללכתאלה ים לו לכרוך ובדיעבד נפיק כי לא כריך אם כן בעלמא חין מבטלות דאי מבטלות ל"כ אלעזר קרא הכא להתיר כריכה ולומר דהכא לא מבטלי והלכך לרבנן דמוקי קרא בדיעבד שמעינן דבעלמא מבטלות ושאני הכא דגלי קרא: **אלא** מברך אמצה ואכיל ומברך אמרור כו'. אם היה כורך שניהם יחד תחלה הוה אחי מרור דרבנן ומבטל למצה ואם היה אוכל מצה גלח מרור תחלה כשהיה כורכן אחר כך אחי מצה דרשות ומבטל מרור דרבנן ומיהו אי הוה קיימא לן כהלל הוה עבדינן הכי מצה לחודה והדר מצה ומרור בכריכה כיון שלריך לעשות מדרבנן מצות כריכה כהלל הוה דרבנן ודרבנן: **כל** שטיבולו במשקה צריך נטילה. פי' בקונ' מע"ג דקי"ל (חולין דף קו.) הטובל ידיו לפירות ה"ז מגסי הרוח כיון דאינה משקין[ך] וקי"ל (פרה פ"ח משנה ז) כל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחלה הוה להו הנך פירות כמו נהמא ולריך ליטול כמו בנהמא ואין נרמה לפרש כן דאם כן כי פריך[ע] למה לי נטילת ידים הא לא נגע ומאי נפקא מיניה לפילו אי לא נגע כיון דסוף סוף אכיל משקה המטובל לא גרע מאוכל מאחת מאכיל דבעי נטילת ידים[פ] ועוד וכי לא ידע המקשה דאינה למיתם דילמא נגע כדאמר רב פפא ונרמה דנטילה דאכתי אלא משום קדושה ונקיות כמו בנהמא אלא משום שלא יטמא המשקין להיות תחלה ויהא אסור לשתותן ולפסול את גופו[ק] כדתנן בפ"ב דחולין (דף נג.) השותה ולא יצא מהן דם כו' הא יצא מהן דם אין נאכלין בידים מסותות ואמר נמי בסדר המיבה (ברכות דף מג.[ר]) הניחו להן יין כל אחד ונוטל ידו אחת פי' שלא יטמא היין ויפסול גופו והתם סגי ביד אחת אבל

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) כעי"ז בברכות לח:, ז) [יבמות דף פו. וע"ש בפירש"י קדושין נג. ע"ש בפירש"י], ג) [לקמן קטו: קכ.], ך) עי' תוס' לקמן עמוד ב ד"ה ידי, כ) עיין תוס' מנחות כב: ד"ה מכאן, ל) [זבחים עט.], מ) סס:, ט) עי' תוס' לקמן קכ. ד"ה באחרונה, ע) מתני' פ"ח מ"ז דפרה ולעיל יד:, פ) קג: ד"ה רב אשי, צ) ברכות מא:, ק) שם מד., ר) לעיל קב:, ש) בתוד"ה אלא מברך, ת) [וע"ע תוספות זבחים עח. ד"ה אלא ותוספות מנחות כג: ד"ה למ"ד], א) לקמן ע"ב, ב) [חולין דף קז:], ג) מעילה יז:, ד) [עיין מ"ש תוספות סס ד"ה כל אחד כו' ותוספות מגיגה יח: ד"ה הטובל].

גליון הש"ס

תום' ד"ה מתקיף לה ר"ח וכו' מועלת אהתח 19/06/2018 השד"ר שבירך בטיבול הראשון. עי' לקמן קכ ע"ש תוס' ד"ה נתחרונה: שם ד"ה והדר אכיל וכו' ולא שייך כאן חבילות. עיין ברכות לט ע"ב תוס' ד"ה הכל מודים:

הגהות מהר"ב רנשבורג

אן בגמ' אמר ר' יוחנן חולקין עליו חביריו על הלל. נ"ב עיין ביאור סוגיין ולקמן רפ"ס ותוספות נסו"ת שער תפריס סי' נ"ח נ"ג נ"ד ונסו"ת בית יעקב סי' ס"ח נחוכן מאד וכמדומה שכולם שמו אחר הדלת לשון הרז"ה והרמב"ן בספר המלחמות בסוגיין יעוש"ה: **בן** שם תלמוד לומר על מצות ומרורים יאכלוהו. נמחקו תיבות על מצות ומרורים ונ"ב [מצות על מרורים] כ"ל לפרפ"ס בד"ה יאכלוהו והבן ודו"ק:

תורה אור השלם

א) בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעַרְבָּיִם יַעֲשׂוּ אֹתוֹ עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֵהוּ:

[במדבר ט, יא]

משנת ראשונים

ואתי מרור דרבנן ומבטיל ליה למצה דאורייתא י"מ משום דאע"ג דמין ושאינו מינו ויהיב טעמא וטעמ' לא בטיל אפי"ה כיון דטעמא דמרור נפיש מבטל ליה לטעמי דמצה. והרמב"ן ז"ל פי' דלאו משום בטול טעם אתיא לה אלא משום מעלת המצות שתיקנו לעשות כל מצוה בפני עצמה ודרבנן ודאוריית' הו"ל כרשות לגבי מצוה ומבטל לה. **[מהר"ם חלאווה]**

מאן תנא דשמעת ליה מצות אין מבטלות זו את זו הלל היא. דמשמע לן דמודה הלל במאי דקי"ל דמצה בזמן הזה דאורייתא, וכיון שכן אינה תלויה בפסח ואפילו בזמן פסח אם אכלה בפני עצמה יצא ידי מצה ואפ"ה צותה תורה לאכלן כאחת ש"מ דמצות אין מבטלות זו את זו, והלל ודאי אחר מזונו היה אוכלן משום פסח שאינו נאכל אלא על השבע, וקודם לכן לא היה אוכל דברים שיוצאין בהן ידי מצה אלא כגון דובשנין וסופגנין ואסקריטין. **[חידושי הר"ן]**

אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן. היה נוטל כזית מצה וכזית מרור וכזית פסח ואוכלן, וא"ת הא אין מחזיק בית הבליעה כל כך דהא אמרינן (כריתות יד.) דשיערו חכמים דאין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים היינו כביצה י"ל הני מילי כשהאוכל שלם אבל כשהוא מרוסק מחזיק טפי וכשמגיע לבית הבליעה מרוסק הוא ולכך מחזיק כולי האי. **[מרדכי רמז תריא]** **השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן וכו'.** ולפי שהדעת נותנת יותר להיות כל אחד בפני עצמו אנו עושים כן [תחילה] ואח"כ נוטל מצה ומרור כזית מכל אחד וכורך ביחד ואוכל ומאכיל לכל אחד ואחד כזית מזה וכזית מזה, ואין עליו ברכה שכבר בירך עליו, ומ"מ כיון שאנו עושים זכר לדבר ההוא חייבים אנו לעשות כמו שהיה הוא עושה. **[הגדה של פסח להריטב"א]** **כל שטיבולו במשקה צריך נטילת ידים.** אע"ג דאין נט"י לפירות וכש"כ למשקין אלא משום דידי' שניות וגזרו על המשקין להיות תחילה נגעו בה ומשום חשש טומאה ולתרומה ומשום ליתא דתרומה תקנו אף בחולין אבל לא משום מעלת המשקין נגעו בה כלל. **[מהר"ם חלאווה]**

עין משפט נר מצוה

עט א מיי' פ"ח מהל' מלה הלכה יב סמג עשין מע טוש"ע ס"ח סי' תעה סעיף ג:

פ ב מיי' שם הלכה ו טוש"ע שם סעיף ו:

פא ג מיי' שם הלכה ו ופ"ו מהל' ברכות הלכה ו סמג שם ועשין כז טוש"ע ס"ח סי' תעג סעיף ו וסי' קנח סעי' ד [ולא לפסק ברכות פ"ח מה. וברמ"ם פ' כל הבשר סי' יו"ד]:

רבינו חננאל

ואסיקנא רב חסדא אמר מברך אחזרת מעיקרא בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור ובסוף אוכל חזרת בלא ברכה והלכתא כרב חסדא. רב אחא מהדר אשאר ירקי לאפוקי נפשיה מפלוגתא: **אמר רבא לא ניכול איניש מצה ומרו' בהדי הדדי** דסביר' לן (מצה) [דמרור] בזמן הזה דרבנן ואתי מרור דרבנן ומבטל מצה דאורייתא ואפי' למאן דאמר מצות אין מבטלות זו את זו ה"מ דאורייתא ודאורייתא כגון מצה ומרור בזמן שבית המקדש קיים דתורייהו מדאורייתא אבל בזמן הזה דמרור דרבנן הוא לא. **מאן תנא דאמר מצות אין מבטלות זו את** הלל דתניא אמרו עליו על הלל שהיה כורך המרור על המצה ואוכלו בבת אחת כו'. **אמר ר' יוחנן חולקין עליו חבריו** על הלל דתניא יכול לא יהא אדם יוצא ידי חובתו בפסח אלא אם כן כורכן בבת אחת מצה ומרור ואוכל כדרך שהלל אוכלן ת"ל על מצות ומרורים יאכלוהו [אפי'] זה בפני עצמו וזה בפני עצמו. **השתא דלא אתמר הלכתא לא כרבנן ולא כהלל** מברך אמצה לחודיה ואכיל ומברך אמרור לחודיה ואכיל והדר כריך ליה למרור אמצה ואכיל להו בבת אחת בלא ברכה זכר למקדש כהלל: **אמר ר' אושעיא** כל שטיבולו במשקין צריך נטילת ידים. **אמר רב פפא** ש"מ מדקתני מרור צריך

הגהות וציונים

מ] "אכילת חסא" ליתא בכת"י וכן ליתא ברי"ף וברא"ש: **נ]** בכת"י **בסורא**: **ג]** הלל זה אמורא היה (ר"ן) וברא"ש הגירסא **רב** הלל וכ"ה בכת"י (דק"ס): **ל]** בכת"י נוסף **תנא** דהלל **הוא** והכי כו', ועיין במלחמות שדוחה גי' זו. ועיין מהר"ב רנשבורג: **ס]** בכת"י מברך **אמצה** לחודה ואכיל וכ"ה בהרבה ראשונים: **ו]** בכת"י מברך **אמרור** לחודה ואכיל וכ"ה בהרבה ראשונים: **ז]** בס"א ליתא (גליון): **ח]** מובא ביוצר לשבת הגדול אין ערוך (עייש"ה): **ט]** ושם נוסף **ושאין לומר שתי ברכות כאחת.** עי' מהרש"א: **י]** הרש"ש מגיה **לחסר אפילו** כמו: **כ]** ברש"י וברשב"ם ליתא ועיין במהרש"א:

או אפילו בלא כריכה. אך ודאי אין במשמעות דבריהם איסור לאכול בכריכה[כו].

רב אשי מבאר את שיטת חכמים באופן אחר:
אֶלָּא אָמַר רַב אַשִׁי, הַאי תַּנָּא הָכִי קָתָנֵי - התנא שלברייתא זו שנה כך, **יָכוֹל לֹא יֵצֵא בֶּהוּ** - בפסח מצה ומרור יְדֵי חוֹבָתוֹ **אֶלָּא אִם כֵּן כּוֹרְכָן בְּבַת אַחַת וְאוֹכְלָן, כְּדֶרֶךְ שֶׁהַלֵּל כורכן וְאוֹכְלָן, תַּלְמוּד לוֹמַר, 'עַל מַצּוֹת וּמְרוֹרִים יֹאכְלֵהוּ', אֲפִילּוּ זֶה בִּפְנֵי עַצְמוֹ וְזֶה בִּפְנֵי עַצְמוֹ**, ורשאי לאכול כפי שירצה, בכריכה או שלא בכריכה[כז].

ונמצא שהתנא ששנה ברייתא זו מודה להלל שמותר לאכול בכריכה, מפני שמצוות אינן מבטלות זו את זו, ואינו חולק על הלל אלא במה שמתיר לכתחילה לאכול אף ללא כריכה. ומכל מקום ודאי קבלה בידינו שישנם חכמים אחרים החלוקים על הלל וסוברים שאסור לאכול בכריכה, מפני שמצוות מבטלות זו את זו, אלא שמן הברייתא אין ראיה לכך[כח].

מכריעה הגמרא להלכה:
הַשְׁתָּא דְּלָא אִיתְּמַר הִלְכְתָא - עתה שלא נאמרה הלכה בדיני כריכה **לֹא כְּהִלֵּל וְלֹא כְּרַבָּנָן**, שהרי גם חכמים בברייתא מודים שמותר לנהוג כדברי הלל לאכול בכריכה[כט], על כן אף בזמן הזה [שהמרור דרבנן] יש לנהוג באופן שלדעת כולם יצא ידי חובה ולא יבטלו המצוות זו את זו, ולכך **מְבָרֵךְ** תחילה על המצה **'עַל אֲכִילַת מַצָּה' וְאָכִיל** - ואוכל את המצה לבדה, שלא בכריכה[ל], **וַהֲדַר** - ואחר כך **מְבָרֵךְ 'עַל אֲכִילַת מָרוֹר' וְאָכִיל** מרור לבדו, בלי כריכה[לא], **וַהֲדַר אָכִיל מַצָּה וְחַסָּא בַּהֲדֵי הֲדָדֵי** - ואחר כך אוכל מצה וחזרת כרוכים יחדיו **בְּלָא שום בְּרָכָה**, לקיים **זֵכֶר לַמִּקְדָּשׁ כְּהִלֵּל** - כמו שהיה הלל עושה בזמן שבית המקדש היה קיים, כשהיו אוכלים קרבן פסח[לב].

★

אוצר החכמה
הגמרא ממשיכה לעסוק בהלכות מרור, בענין טיבולו בחרוסת:
מקדימה הגמרא, **אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר אָמַר רַב אוֹשַׁעְיָא, כָּל** מאכל **שֶׁטִּיבְּלוֹ בְּמַשְׁקֶה** - שטבלוהו באחד ממיני המשקים[לג], כגון ירק שטבלו בכותח או בחומץ[לד], האוכלו **צָרִיךְ נְטִילַת יָדַיִם** לפני אכילתו, מפני שגזרו חכמים על סתם ידים שיהא דינן כ'שני לטומאה'[לה], שאינו

כו. **יש** לשאול, הלא קושיית רב אשי פשוטה היא, ומדוע עלה על דעת הגמרא להוכיח מן הברייתא שיש איסור בכריכה. ביאר הר"ן (פסחים ד"ה ממר) [וכן כיון החזון איש (או"ח סי' קכד לקמ קטו. ד"ה ג"ה)], שהגמרא סברה בכוונת הברייתא שמאחר שאין במשמעות הכתוב 'על מצות ומרורים יאכלוהו' שיהא חיוב לאכול בכריכה, אלא משמע שמותר לאכול אפילו שלא בכריכה, ממילא גם אסור לכרוך, מפני שאלמלא הלימוד מפסוק זה שמצוות אינן מבטלות זו את זו, יש לנו לומר מסברא שיבטלו זו את זו. אך רב אשי הקשה שמכל מקום משמע בפירוש מן הברייתא שהכריכה מותרת, אף על פי שאינה מעכבת.

כז. **אבל** להלל חובה לכרוך. וכתבו תוספות (ד"ה אלא - הרמתון) שגם להלל חובה זו אינה אלא לכתחילה, אבל בדיעבד אם אכל ללא כריכה, יצא ידי חובה. והמהרש"א (נתוס' שם) הקשה על דבריהם, מנין למדו כן מדברי הלל. ותירץ הבית מאיר (או"ח סי' תעה ס"ק ב), שתוספות למדו כן מלשון הברייתא לעיל, שהרי שנינו בברייתא 'אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן', ואילו היתה דעתו שכריכה מעכבת היתה הברייתא צריכה לומר בפירוש 'הלל אומר, לא יצא אדם ידי חובתו אלא אם כן כורכן בבת אחת ואוכלן'. אלא ודאי שגם הלל מודה שאין הכריכה מעכבת.

כח. **רשב"ם** (ד"ה מתקיף), וכפי שהובאו דבריו בתוספות רבינו פרץ (ד"ה תלמוד).

בדברי רבי יוחנן שאמר 'חלוקין עליו חבריו על הלל', ובקושיית רב אשי, ישנם כמה ביאורים בראשונים:

א. הרשב"ם (ד"ה והשתא) פירש, שלדעת רבי יוחנן חכמים חולקים על הלל ואוסרים לכרוך [ולדעתם מצוות מבטלות זו את זו]. ורב אשי הקשה, שמהלשון 'אפילו' מוכח שחכמים מתירים לאכול בין בכריכה ובין שלא בכריכה, ונדחתה **ראיית** רבי יוחנן מהברייתא. ומכל מקום עיקר דבריו שישנם חכמים אחרים שחולקים על הלל ואוסרים לכרוך, מפני שהם סוברים מצוות מבטלות זו את זו, בודאי נכונים, שכך היתה קבלה בידו שחכמים חולקים בזה. ומכל מקום מאחר שלא מצינו בברייתא שחכמים חולקים ואוסרים לכרוך, אין ההלכה מוכרעת כדבריהם, שהרי חכמים בברייתא סוברים שמותר לכרוך [ראה לשון ערומים (ממן ומנה פ"ח ה"ו)], ולכן מסיימת הגמרא שיש לאכול תחילה שלא בכריכה, ולאכול שנית בכריכה זכר למקדש כהלל.

ב. דעת תוספות (ד"ה אלא ממר) שרבי יוחנן הביא את דברי הברייתא שבה חכמים חלוקים על הלל וסוברים שמצוות מבטלות זו את זו, ובני הישיבה הבינו בדבריו שלדעת חכמים אסור לכרוך, וזו ההוכחה שלדעתם מצוות מבטלות זו את זו. ורב אשי הקשה על בני הישיבה, שמהלשון 'אפילו' מוכח שחכמים מתירים לאכול בין בכריכה ובין שלא בכריכה, ובהכרח שכוונת רבי יוחנן היא, שחכמים חלוקים על הלל וסוברים שאינו חייב לכרוך, אך המצוה מתקיימת גם בכריכה, ואף על פי כן הוכיח רבי יוחנן מדברי חכמים שלדעתם מצוות מבטלות זו את זו, מפני שאם בכל התורה מצוות אינן מבטלות זו את זו, וגם אלמלא הפסוק האמור בענין פסח היינו יודעים שמותר לאכול בכריכה, ממילא, בהכרח שהפסוק 'על מצות ומרורים יאכלוהו' בא ללמד שחובה לכתחילה לכרוך, וזו דעת הלל, אך אם בכל התורה מצוות מבטלות זו את זו, צריך פסוק מיוחד בפסח ללמדנו שכאן מתקיימת המצוה גם בכריכה, אך אין ללמוד ממנו שתהיה חובה לכרוך, וזו דעת חכמים.

ג. כעין פירוש התוספות פירש גם הרמב"ן (מלחמת ה' ד"ה ועוד), שבני הישיבה שאמרו 'מאן תנא דשמעת ליה מצוות אין מבטלות זו את זו, הלל היא' טעו וסברו שחכמים החולקים על הלל אוסרים לכרוך, משום שהם סוברים 'מצוות מבטלות זו את זו'. ועליהם הקשה רב אשי והוכיח מהלשון 'אפילו' שגם חכמים מתירים לכרוך, מפני שגם הם סוברים שמצוות אינן מבטלות זו את זו. ורבי יוחנן שאמר 'חולקין עליו חבריו על הלל', כוונתו שחולקים עליו בדיני כריכה, שלדעתם אין חובה לכרוך, אך בדין 'מצוות אינן מבטלות זו את זו' לא נחלקו עליו מעולם. ולדעת הרמב"ן רב אשי אכן נשאר במסקנא שגם חכמים מודים להלל שמצוות אינן מבטלות זו את זו, ושאין מחלוקת תנאים בדין זה כלל [ושלא כדברי התוספות. וכפירוש הרמב"ן פירשו גם רבינו דוד (ד"ה מתקיף) ומהר"ם חלאווה (ד"ה ממר) ועוד].

ד. בעל המאור (ד"ה כתב) והמאירי (ד"ה ופס כן) גרסו במסקנת הגמרא 'אלא אמר רב אשי האי תנא דהלל היא' [וכמו שפירש הרמב"ן (מלחמת ה' סוף) בדברי בעל המאור], ולדעתם רבי יוחנן הוכיח מהברייתא שחכמים חולקים על הלל ואוסרים לכרוך, ורב אשי הקשה, שמהלשון 'אפילו' מוכח שחכמים מתירים לאכול בין בכריכה ובין שלא בכריכה, ולכן מפרש, שהברייתא עצמה נאמרה בשיטת הלל, וגם הלל מודה שבדיעבד יצא ידי חובה בלי כריכה, ולא מצינו בברייתא שחכמים חולקים עליו. ומכל מקום היתה קבלה ביד רבי יוחנן שחכמים אחרים חולקים על הלל ואוסרים לכרוך [וראה רבינו דוד (ד"ה מתקיף) שהרבה להקשות על פירוש זה].

כט. **רשב"ם** (ד"ה והשתא). ודבריו מבוארים בלשון ערומים (ממן ומנה פ"ח ה"ו) שאי אפשר להכריע להלכה כחכמים החולקים על הלל מטעם 'יחיד ורבים הלכה כרבים', מפני שיש גם את החכמים בברייתא המודים לדברי הלל ומתירים לאכול בכריכה, ונמצאת מחלוקת זו מחלוקת רבים ורבים.

ל. **כדי** שלא יבטל המרור דרבנן [בזמן הזה] את המצה דאורייתא. תוספות (ד"ה אלא ממר).

לא. **שכיון** שכבר יצא ידי מצה, נמצא שהמצה עתה רשות, ואם יכרכנה עם המרור, תבטל מצת רשות את טעם המרור. תוספות (שם).

לב. **נחלקו** הראשונים אם כשאוכל בכריכה זכר למקדש כהלל מטבל את המרור בחרוסת או לא. הראבי"ה (סי' מקכה) והרוקח (הל' פסח סי' רפג ד"ה מרור) ועוד ראשונים כתבו שאין צריך לטבל בחרוסת, שלא אמרו אלא שני טיבולים בלילה זה ולא שלשה. אך דעת הרי"ץ גיאת (הלכות פסחים ד"ה ומוטלין), רש"י (ספר המורה מ"ח סדר הפסח, ממזור ויטרי סי' סה ד"ה כורך), הרא"ש (סי' מז) והר"ן (על הרי"ף ד"ה ומסתברא) שגם המרור הנאכל בכריכה צריך להיות טבול בחרוסת, כשם שהיה הלל אוכל בזמן הבית. [וכן שיטת הרמב"ם (ממן ומנה פ"א ה"ח), אלא שלדעתו (שם) גם המצה הנאכלת מתחילה לשם מצות מצה טעונה טיבול בחרוסת, וכל שכן המצה הנאכלת עם המרור (רמה מגיד מצה)]. והריטב"א (הלכות סדר ההגדה ד"ה ולפי) והמאירי (ד"ה ונענין) כתבו שאוכל את הכריכה כמו שירצה, אם בטיבול ואם שלא בטיבול.

השאגת אריה (סי' ק) דן להוכיח מהרא"ש (סי' כה) שלכריכה זו אין צריך כזית מרור, ומסיק שצריך. ובאבני נזר (או"ח סי' שפג סוף ו) העלה שלכריכה בזמן הזה אין צורך בכזית מרור. אמנם הרבה ראשונים כתבו בפירוש שגם ל'כורך' בזמן הזה צריך כזית מצה וכזית מרור [ראה בעל המאור (ד"ה כתב), רוקח (סי' רפג), ועוד].

השולחן ערוך (או"ח סי' תעה ס"ב) כתב שקודם אכילת המצה הכרוכה במרור אומר 'זכר למקדש כהלל'. ובביאור הלכה (שם ד"ה ואומר) הקשה, שכל עיקרה של אמירה זו היא הפסק בין ברכות מצה ומרור לאכילת הכריכה, ומבואר בשולחן ערוך (שם) שאין להפסיק ביניהן בדיבור. ועל כן מצדד הביאור הלכה שלא לומר אמירה זו קודם תחילת אכילת הכריכה.

לג. **דווקא** באחד משבעת מיני המשקים, יין, דבש דבורים, שמן זית, חלב, טל, דם ומים. בית יוסף (או"ח סי' קנה ס"ד ד"ה והם).

לד. **רשב"ם** (ד"ה כל). ושניהם נחשבים משקה לענין דין 'דבר שטיבולו במשקה', החומץ מפני שהוא יין שהחמיץ, ולא יצא מכלל משקה מחמת חימוצו (רמה מכשירין פ"ג מ"ג). והכותח מפני שמערבים בו מי חלב (לעיל מב.), ושנינו במסכת מכשירין (פ"ו מ"ה) 'מי חלב כחלב' לענין דין משקה. פרי מגדים (או"ח סי' קנה א"א סק"ז) בביאור דברי הרשב"ם.

לה. **הטומאה** דרגות דרגות יש בה [ראה רמב"ם (פירוש המשניות, הקדמה לסדר טהרות)]. א. 'אב הטומאה', כגון מת, זב, מצורע, שרץ, נבילה וכדומה, שטומאתם מעצמם, והם מטמאים אחרים [והחמור שבהם הוא המת, שנקרא 'אבי אבות הטומאה' מפני שהנטמא ממנו נעשה גם הוא אב הטומאה]. ב. 'ראשון לטומאה', שאינו טמא מחמת עצמו, אלא מחמת שנטמא מאב הטומאה. ג. 'שני לטומאה', שנטמא מראשון לטומאה. והדין הוא ששני לטומאה אינו יכול לטמא דברים אחרים, אבל הוא פוסל את התרומה, שתרומה הנוגעת בו דינה כתרומה טמאה, אך אינה יכולה להעביר את טומאתה לאחרים (משנה טהרות פ"ג מ"ג). ובמסכת זבים שנינו (פ"ה מ"ג), 'אלו פוסלין את התרומה וכו' והידים', והיינו שסתם ידים, שלא ידוע לנו שנטמאו בטומאה כל שהיא, אך גם לא נשמרו בטהרה, גזרו עליהן חכמים טומאה כשני לטומאה, שאינו מטמא חולין, אבל

מתקיף לה רב חסדא לאחר שמילא כריסו הימנו חוזר ומברך עליה אלא אמר רב חסדא מעיקרא מברך עליה בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור ואכיל ולבסוף אכיל אכילת חסא [ו] בלא ברכה בסוריא [ז] עבדי כרתא הונא ורב ששת בריה דרב יהושע עביד כרב חסדא [א] והלכתא כוותיה דרב חסדא רב אחא בריה דרבא מהדר אשאר ירקות לאפוקי נפשיה מפלוגתא [ב]. אמר רבינא אמר לי רב משרשיא בריה דרב נתן הכי אמר הלל [ג] משמיה דגמרא לא ניכרך איניש מצה ומרור בהדי הדדי וניכול משום דסבירא לן [ג] מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן ואתי מרור דרבנן [ד] ומבטיל ליה למצה דאורייתא ואפילו למ"ד [ה] מצות אין מבטלות זו את זו ה"מ דאורייתא בדרבנן אבל דאורייתא ודרבנן אתי דרבנן ומבטיל ליה לדאוריית' מאן תנא [ו] דשמעת לי' מצות אין מבטלות זו את זו הלל היא [ז] דתניא אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת [ח] ואוכלן שנאמר [א] על מצות ומרורים יאכלוהו אמר [א] רבי יוחנן חולקין עליו חביריו על הלל דתניא יכול יהא כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן תלמוד לומר [ב] על מצות ומרורים יאכלוהו אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו מתקיף לה רב אשי אי הכי מאי אפילו אלא אמר רב אשי האי תנא [ד] הכי קתני יכול לא יצא בהו ידי חובתו אא"כ כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן תלמוד לומר על מצות ומרורים יאכלוהו אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן [ב] מברך על אכילת מצה [ט] ואכיל והדר מברך על אכילת מרור [י] ואכיל והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה זכר למקדש כהלל. אמר רבי אלעזר אמר רב אושעיא [ג] כל שטיבולו במשקה צריך נטילת ידים אמר רב פפא שמע מינה האי חסא צריך מחקיף לה רב חסדא לאחר שמילא כריסו כו'. רב חסדא נמי נרמה ליה דסבר כר"ל דאמר כוונה לאפוקי ידי חובתו הכי נמי לגבי מצה בזמן הזה ה"ל למימר דהדיא דנפיק בטיבול דחסון ומה יברך בטיבול שני הוית ברכה לבטלה ולא צריך לרב חסדא להדורי מאחר ירקי ומברך לרב חסדא בטיבול דחסון על אכילת מרור לא נפיק אלא בטיבול שני אחר מצה [ט] מועלת הברכה שבירך בטיבול דחסון על אכילת מרור לא מהני ברכה לבטלה ולא צריך לרב חסדא לאחר שמילא כריסו הימנו חוזר ומברך עליה אלא אמר רב חסדא מעיקרא מברך עליה בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור ואכיל ולבסוף אכיל אכילת חסא [ו] בלא ברכה בסוריא [ז] עבדי כרתא הונא ורב ששת בריה דרב יהושע עביד כרב חסדא [א] והלכתא כוותיה דרב חסדא רב אחא בריה דרבא מהדר אשאר ירקות לאפוקי נפשיה מפלוגתא [ב]. אמר רבינא אמר לי רב משרשיא בריה דרב נתן הכי אמר הלל [ג] משמיה דגמרא לא ניכרך איניש מצה ומרור בהדי הדדי וניכול משום דסבירא לן [ג] מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן ואתי מרור דרבנן [ד] ומבטיל ליה למצה דאורייתא ואפילו למ"ד [ה] מצות אין מבטלות זו את זו ה"מ דאורייתא בדרבנן אבל דאורייתא ודרבנן אתי דרבנן ומבטיל ליה לדאוריית' מאן תנא [ו] דשמעת לי' מצות אין מבטלות זו את זו הלל היא [ז] דתניא אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת [ח] ואוכלן שנאמר [א] על מצות ומרורים יאכלוהו אמר [א] רבי יוחנן חולקין עליו חביריו על הלל דתניא יכול יהא כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן תלמוד לומר [ב] על מצות ומרורים יאכלוהו אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו מתקיף לה רב אשי אי הכי מאי אפילו אלא אמר רב אשי האי תנא [ד] הכי קתני יכול לא יצא בהו ידי חובתו אא"כ כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן תלמוד לומר על מצות ומרורים יאכלוהו אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן [ב] מברך על אכילת מצה [ט] ואכיל והדר מברך על אכילת מרור [י] ואכיל והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה זכר למקדש כהלל. אמר רבי אלעזר אמר רב אושעיא [ג] כל שטיבולו במשקה צריך נטילת ידים אמר רב פפא שמע מינה האי

ולבסוף אכיל. נלע"ד ברכה, משום דבעינן תרי טובולי: ומבטל ליה. לטעם מצה לחוריית': שהיה כורכן בבת אחת. פסח מצה ומרור: זכר למקדש כהלל. זכר למה שהיה עושה הלל בזמן שבהמ"ק קיים שהיו אוכלים פסחיהם: צריך נטילת ידים. משום המסקין, שהידים שניות, וכל הפוסל בתרומה מטמא משקין וכו' [ט]: צריך

רשב"ם

ולבסוף אכיל. נלע"ד ברכה, משום דבעי' תרי טבולי: מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן. וטעמא מפרש בשלהי פירקין (דף קכ.): אפילו למ"ד כו'. לכיון דכי הדדי ניהו, כולהו קיום מצות ניהו ולא מבטלי אהדדי: ומבטל ליה. לטעם מצה לחוריית': כורכן בבת אחת. (מצה) פסח מצה ומרור כורכן בכרך אחד, כמו כולכו בגמי (עירובין דף קג:): יאכלוהו. כל אחד בפני עצמו, מלשון כתיב יאכלו (חומו [ז]) ושנו ידענא לאפסח קאי דכתיב לעיל ואכלו את הפסח: מתקיף לה רב אשי כו'. ומיהו חולקין עליו חביריו כרבי יוחנן, אבל מהכא לא שמעינן: והשתא דלא איתמר הילכתא לא כהלל ולא כרבנן. להא דבנן דבריית' מודו להלל לכריכה נמי שפיר דמי, אבל ר' יוחנן קאמר דפליגי עליה דרבנן לגמרי לית להו כריכה כלל: מברך. ממצה לחודא כו': זכר למקדש כהלל. כמו שהיה עושה הלל בזמן שבית המקדש קיים שהיו אוכלים פסחים: כל שטיבולו במשקין. גוון ירק בכותח או בחומץ, צריך נטילת ידים משום משקה, שהידים שניות, וכל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחלה [י]: צריך

רש"י

לומר על מצות ומרורים יאכלוהו אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן [ב] מברך על אכילת מצה [ט] ואכיל והדר מברך על אכילת מרור [י] ואכיל והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה זכר למקדש כהלל. אמר רבי אלעזר אמר רב אושעיא [ג] כל שטיבולו במשקה צריך נטילת ידים אמר רב פפא שמע מינה האי

(מצה) פסח מצה ומרור כורכן בכרך אחד, כמו כולכו בגמי (עירובין דף קג:): יאכלוהו. כל אחד בפני עצמו, מלשון כתיב יאכלו (חומו [ז]) ושנו ידענא לאפסח קאי דכתיב לעיל ואכלו את הפסח: מתקיף לה רב אשי כו'. ומיהו חולקין עליו חביריו כרבי יוחנן, אבל מהכא לא שמעינן: והשתא דלא איתמר הילכתא לא כהלל ולא כרבנן. להא דבנן דבריית' מודו להלל לכריכה נמי שפיר דמי, אבל ר' יוחנן קאמר דפליגי עליה דרבנן לגמרי לית להו כריכה כלל: מברך. ממצה לחודא כו': זכר למקדש כהלל. כמו שהיה עושה הלל בזמן שבית המקדש קיים שהיו אוכלים פסחים: כל שטיבולו במשקין. גוון ירק בכותח או בחומץ, צריך נטילת ידים משום משקה, שהידים שניות, וכל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחלה [י]: צריך

מאכל למאכל ולכך פטר את הפרפרת לפי שבא לגורך שעל ידי כך אוכל יותר ואין לומר דפרפרת היינו דבר שבא לגפת גו את הפת דהא הוי בכלל הא דקתני התם [כ] למברך על העיקר ופוטר את הטפילה וקאמר נמי רבי חייא [כ] פת פוטרת כל מיני מאכל ורב פפא נמי פסיק התם [כ] הלכתא דבריס הבאים תוך הסעודה מחמת הסעודה והיינו הפרפרת כדפי' אין טעונין ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם שלא מחמת הסעודה תוך הסעודה כגון תמיס ועוגיס שאין באין להמשיך המאכל ולא לגפת אלא לתענוג צריכין ברכה לפניהם ולא לאחריהם אחר הסעודה אפילו פרפרת טעונין ברכה בין לפניהם בין לאחריהם והא"ר יוסף טוב עלס כתב בספרו [ל] למה שאר ירקות באין אחר תחלה לפטור חזרת מברכה לאויה לה [מ] וליתא דהא מסוס היכירא נמין [נ] ולא שייך כמן חבילות [מ] אלא בתרי מילי ועוד דרב חסדא מבין שבאין אחר תחלה לפטור חזרת ועוד דמשמע דלא פטר ליה פת ושמא אינו מחסידו פרפרת הפת כיון שאינו אוכל ממנו אלא כזית: **אתי** מרור דרבנן ומבטל למצה דאורייתא. וכל שכן דאי לא הוי מרור אפי' מדרבנן דמבטל להמצה כדמשמע לקמן [ס] והא דתנן במקומן (מנחות דף כג:) מצה מתובלת בסם רע"י אף בימים אחרונים מסוס דמחמעי בשמים ומבטלו למצה דאין מן הבשמים כי אם דבר מועט [פ] ולא כאותן שאמרו מצה מתובלת בסם רע"י אף בימים אחרונים מסוס דמחמעי לה: **אלא** אמר רב אשי. אין נראה כפירוש הקונטרס דמשמע דב אמי מילתיה דרבי יוחנן שהרי הבריית' כמו שאנו מגיהין כמה בריימות מלשמע דברי ר' יוחנן אלא רב אמי מתקיף אבני יציבה דמפרשי דחולקין רבנן ואמרי לכרוך דא"כ מאי אפילו

יכול לטמא דברים אחרים, אולם כאשר שני לטומאה נוגע במשקים, גזרו חכמים טומאה מיוחדת על אותם משקים, שיהיו נעשים 'ראשון לטומאה'[לי], וכיון שהאוכל דבר שטיבולו במשקה מצוי שנוגע בידיו במשקה ומטמאהו, לכך קבעו חכמים שיטול את ידיו קודם אכילתו[לי].

לומדת הגמרא מהלכה זו דין לענין מרור:

אָמַר רַב פָּפָּא, מאחר שטיבול ראשון טעון נטילת ידים[לח], ובודאי הטעם הוא משום שכל שטיבולו במשקה צריך נטילת ידים, כדינו של רב אושעיא, אם כן **שְׁמַע מִינָּה** - מוכח מכך **דַּהַאי חַפָּא** - שאת החזרת הזו שלוקח לטיבול ראשון[לט],

פוסל את התרומה. וביארו בגמרא (שבת יד.) שהטעם הוא, מפני שהידים עסקניות הן [וחוששים שמא נגע בלא כוונה בטומאה ונטמא. רש"י (שם ד"ה עסקניות) בשם רבותיו. ורש"י עצמו פירש שהחשש הוא שמא נגע במקום הטינופת, ואם יגע בתרומה בידים לא נטולות, יש בכך משום גנאי לתרומה, והרי הוא ממאיס את מאכלי התרומה על אוכליהם].

לו. **שכל** הפוסל את התרומה [שני הפוסל תרומה להיות שלישי] מטמא משקין להיות תחילה [ראשון לטומאה]. משנה (פרה פ"ח מ"ו). וטעם הגזירה, מפני שמצויה קבלת טומאה במשקים יותר ממאכלים, שהרי משקים מקבלים טומאה גם אם לא 'הוכשרו' לכך, על כן הצריכו חכמים לשומרם בטהרה היטב, וגזרו שאפילו אם יטמאו מ'שני לטומאה', יהיה דינם כ'ראשון לטומאה'. תפארת ישראל (שם ימין אות לה).

לז. **נחלקו** הראשונים בטעם חיוב הנטילה לדבר שטיבולו במשקה:

עיקר תקנת נטילת ידים באוכל פת היא משום סרך תרומה (חולין קו.), שגזרו על הידים שאינן נטולות שהן שניות לטומאה, ואף על פי שאינן מטמאות מאכלי חולין, הן פוסלות את התרומה, וכדי שיזכרו אוכלי תרומה ליטול ידיהם לפני אכילת תרומה, תיקנו נטילה אף לפני אכילת חולין. והיה לחז"ל טעם נוסף בתקנה זו, משום נקיות וקדושה, והסמיכו ענין זה על המקרא (חולין שם ע"פ ניתור המוס' שם ד"ה מנוס - הרמשון). ולגבי פירות נגובים אמרו חז"ל (שם) 'הנוטל ידיו לפירות אינו אלא מגסי הרוח', שלא חייבו ליטול אלא באוכל פת. ובטעם הדבר כתבו תלמידי רבינו יונה (על הרי"ף נרכות נג: ד"ה כל שטיבולו), שרוב התרומות הן מפת, אבל פירות אין תרומתם מן התורה [חוץ מענבים וזיתים לאחר סחיטתם], וכיון שלא שייך בהם הטעם של 'סרך תרומה', על כן לא תיקנו בהם נטילה.

אך לגבי דבר שטיבולו במשקה כתבו תלמידי רבינו יונה (שם), שכיון שהמשקים מקבלים טומאה מהידים שהן שניות, והם נעשים 'ראשון לטומאה' לטמא דברים אחרים, לפיכך החמירו בהם חכמים והצריכו נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה [אבל השותה את המשקים עצמם אינו זקוק ליטול ידים, מאחר שדרך שתיה היא בכלי, ואינו נוגע בהם בידיו]. וכך כתבו תוספות בסוגייתנו (ד"ה כל) בשם 'פירוש הקונטרס', שדבר שטיבולו במשקה הוא כמו לחם, ונוהגת בו תקנת נטילת ידים כפי שנוהגת בפת, דהיינו שיש לחשוש לטומאת המאכל על ידי הידים שאינן נטולות, ומשום סרך תרומה, ומשום נקיות וקדושה תיקנו נטילה גם לאוכלי חולין [והמהרש"א (גמוס' שם) כתב, שאין זה פירוש רש"י או רשב"ם בסוגייתנו, אך ראה להלן שהרדב"ז דייק כך מפירוש הרשב"ם]. אמנם תוספות חלקו על פירוש זה וכתבו, שנטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה אינה משום נקיות וקדושה כמו בפת, אלא כדי שלא יטמא את המשקין להיות ראשונים לטומאה, ואז יהיה אסור לשתותם כדי שלא יפסול את גופו [כמבואר במשנה (זבים פ"ה מ"ג) שהשותה משקין טמאין מטמא את התרומה, והגמרא (שבת יד.) מבארת, שגזרו כן מפני שלפעמים יזדמן שכששותה משקין טמאין יכניס מאכלי תרומה לפיו ויפסול את התרומה, והתורה הזהירה לשמרה בטהרה, ולכן גזרו עליו טומאה, כדי שלא יהא רגיל אצל תרומה].

ונמצא, שלדעת רש"י תקנת נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה היא מחמת טומאת המאכל [ואף על פי שאין איסור לאכול מאכל טמא, יש בכך משום נקיות וקדושה, וגם סרך תרומה שייך בזה], ואילו לדעת תוספות תקנת הנטילה היא מחמת טומאת המשקה [ויש איסור בשתיית משקים טמאים].

תוספות הוסיפו שלפי שיטתם אין לברך על נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה, מפני שאין בה מצות חכמים משום נקיות וקדושה, וכל שכן אנו שאיננו נזהרים לאכול את מאכלינו בטהרה. והטור (או"ח סי' תעג) הביא שלדעת מהר"ם מרוטנבורג דין נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה כלל אינו נוהג בימינו, שאין אנו מקפידים על טומאת גופינו [והחזון איש (או"ח סי' קכד סק"ו. ד"ה כל שכן) הקשה שבגמרא (ע"ז) מבואר שגם בבבל היו נוטלים ידים לדבר שטיבולו במשקה, והרי לא אוכלים את מאכליהם בטהרה, שכן לא היה להם אפר פרה. אמנם העיטור (הל' מגה ומרור קלד:) כתב שאפילו בחוץ לארץ היו אוכלין חוליהן בטהרה, ולכן בימיהם נהגה נטילה זו, אך לא בזמן הזה].

מצינו כמה הלכות שתלויות במחלוקת רש"י ותוספות בטעם חיוב נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה, ראה לקט יושר (מ"ח עמ' פח) שמצדד שלדעת תוספות רק המטבל במשקים טעון נטילה, מפני שהוא נוגע במשקים עצמם, ולא שאר המסובים שקיבלו מידיו ירק טבול, שאין די במשקים הטופחים על גבי המאכל כדי לחייב נטילה מחמתם [מה שאין כן לדעת רש"י שהמאכל הטבול עצמו הוא כמו פת, על כן לשיטתו בודאי זקוקים כל המסובים ליטול את ידיהם]. וכן נטה לומר אף הרדב"ז (שו"ת ח"ד סי' עח), אך מסקנת הרדב"ז שגם לדעת תוספות, האוכל את המאכל הטבול טעון נטילה מחמת המשקים המטפחים על גבי המאכל.

עוד כתב הרדב"ז, שלדעת תוספות אין חילוק בסוג המאכל ובצורת טיבולו במשקה לענין נטילת ידים. אך לדעת רש"י וסיעתו שדבר שטיבולו במשקה דינו כפת, יש לומר שאין חיוב נטילה אלא במאכל שרגילים לטבלו במשקה, ששייך לגזור בו ולהשוות את דינו לפת, אך אם מטבל מאכל שאין דרך לטבלו, או שטבל אצבעו במשקה ומצץ ממנה את המשקה, לא שייכת הגזירה, ובטלה דעתו אצל כל אדם. ודייק כך מדברי רשב"ם (ד"ה כל) שכתב, 'כגון ירק בכותח או בחומץ', משמע שדווקא בדברים אלו שדרך טיבולם בכך.

לח. **כדלקמן** (ע"ב).

לט. **כפי** שמדובר במשנתנו (לעיל קיד.) שמטבל טיבול ראשון בחזרת.

מתקיף לה רב חסדא לאחר שמילא כריסו הימנו חוזר ומברך עליה אלא אמר רב חסדא מעיקרא מברך עליה בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור ואכיל ולבסוף אכיל אכילת חסא [ו] בלא ברכה בסוריא [ז] עבדי כרב הונא ורב ששת בריה דרב יהושע עביד כרב חסדא [א] והלכתא כוותיה דרב חסדא רב אחא בריה דרבא מהדר אשאר ירקות לאפוקי נפשיה מפלוגתא [ב]. אמר רבינא אמר לי רב משרשיא בריה דרב נתן הכי אמר הלל [ג] משמיה דגמרא לא ניכרך איניש מצה ומרור בהדי הדדי וניכול משום דסבירא לן [ג] מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן ואתי מרור דרבנן [ד] ומבטיל ליה למצה דאורייתא ואפילו למ"ד [ה] מצות אין מבטלות זו את זו ה"מ דאורייתא בדאורייתא או דרבנן בדרבנן אבל דאורייתא ודרבנן אתי דרבנן ומבטיל ליה לדאוריית' מאן תנא [ו] דשמעת לי' מצות אין מבטלות זו את זו הלל היא [ז] דתניא אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת [ח] ואוכלן שנאמר [א] על מצות ומרורים יאכלוהו אמר [א] רבי יוחנן חולקין עליו חביריו על הלל דתניא יכול יהא כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן תלמוד לומר [ב] על מצות ומרורים יאכלוהו אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו מתקיף לה רב אשי אי הכי מאי אפילו אלא אמר רב אשי האי תנא [ג] הכי קתני יכול לא יצא בהו ידי חובתו אא"כ כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן תלמוד לומר על מצות ומרורים יאכלוהו אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן [ב] מברך על אכילת מצה [ט] ואכיל והדר מברך על אכילת מרור [י] ואכיל והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה זכר למקדש כהלל. אמר רבי אלעזר אמר רב אושעיא [ג] כל שטיבולו במשקה צריך נטילת ידים אמר רב פפא שמע מינה האי חסא צריך

מתקיף לה רב חסדא לאחר שמילא כריסו. רב חסדא נמי גרסה לסדר כר"ל דבעי כווה לעפ"כ סבר למין נכון לברך בטיבול שני כיון שכבר מילא כריסו דמי סבר מין לריכות כווה ה"ל למימר בהדיא דנפיק בטיבול ראשון ומס יברך בטיבול שני הוא ברכה לבטלה ולא לריך לרב חסדא להדורי מאחר ירקי ומברך לרב חסדא בטיבול ראשון על מלילת מרור לא נפיק מצ"ג דעיקר מלות מרור לא נפיק מלא בטיבול שני מאחר מלה [ט] מועלת הברכה שבירך בטיבול ראשון על מלילת מרור ומס יברך בטיבול שני על מאכל ממנו מעט בטיבול ראשון מידי דהוה מברכת שופר למברך מתקיעות דיומיה ומועלת ברכה לתקיעות שבעמידה שמס עיקר ועשית על סדר ברכות והשתא כל מלו מאורתי סברי דבעי כווה ומתמה דמסדר הש"ס סבר הכי מדאינטריך לפסוק כרב חסדא ומי מין לריכות כווה פשיטא דלא יברך בטיבול שני לאפילו לא בירך יברך בטיבול ראשון ופטר נמי אכילת מרור [י] ואכיל והדר אכיל מלה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה זכר למקדש כהלל. אמר רבי אלעזר אמר רב אושעיא [ג] כל שטיבולו במשקה לריך נטילת ידים אמר רב פפא שמע מינה האי חסא לריך נטילת ידים. אמר רב פפא שמע מינה האי חסא לריך נטילת ידים. אמר רב פפא שמע מינה האי חסא לריך נטילת ידים.

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) כעי"ז בברכות לח:, ז) [יבמות דף פו. וע"ש בפירש"י קדושין נג. ע"ש בפירש"י], ג) [לקמן קטו: קכ.], ד) עי' תוס' לקמן עמוד ב ד"ה ידי, ה) עיין תוס' מנחות כב: ד"ה מכאן, ו) [זבחים עט.], ז) סס:, ח) עי' תוס' לקמן קכ. ד"ה באחרונה, ט) מתני' פ"ח מ"ז דפרה ולעיל יד:, י) קג: ד"ה רב אשי, כ) ברכות מא:, ל) שם מד., מ) לעיל קב:, נ) בתוד"ה אלא מברך, ס) [וע"ע תוספות זבחים עח. ד"ה מלה ותוספות מנחות כג: ד"ה מלה למ"ד], ע) לקמן ע"ב, פ) [מולין דף קז:], צ) מעילה יז:, ק) [עיין מ"ש תוספות סס ד"ה כל מחד כו' ותוספות מגיגה יח: ד"ה הנוטל].

גליון הש"ס

תום' ד"ה מתקיף לה ר"ח וכו' מועלת הברכה שבירך בטיבול הראשון. עי' לקמן קכ ע"ח תוס' ד"ה נאתרונה: שם ד"ה והדר אכיל וכו' ולא שייך כאן חבילות. עיין ברכות לט ע"ב תוס' ד"ה הכל מודים:

הגהות מהר"ב רנשבורג

אן בגמ' אמר ר' יוחנן חולקין עליו חביריו על הלל. נ"ב עיין ביאור סוגיין ולקמן רפ"ס ותוספות נסו"ת שער מפרים סי' נ"ח נ"ג נ"ד ונסו"ת בית יעקב סי' ס"ח נאורך ומלמדמה שכולם שמו מחר הלנת לעון הרי"ה והרמב"ן בספר המלחמות בסוגיין יעוש"ה: בן שם תלמוד לומר על מלות ומרורים יאכלוהו. נמחקו מיבות על מלות ומרורים ונ"ב [מלות על מרורים] כנ"ל לפרפ"ס בד"ה יאכלוהו והבן ודו"ק:

תורה אור השלם

א) בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעַרְבַּיִם יַעֲשׂוּ אֹתוֹ עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֵהוּ:
[במדבר ט, יא]

משנת ראשונים

ואתי מרור דרבנן ומבטיל ליה למצה דאורייתא ר"מ משום דאע"ג דמין ושאינו מינו ויהיב טעמא וטעמ' לא בטיל אפי"ה כיון דטעמא דמרור נפיש מבטל ליה לטעמי דמצה. והרמב"ן ז"ל פי' דלאו משום בטול טעם אתיא לה אלא משום מעלת המצות שתיקנו לעשות כל מצוה בפני עצמה ודרבנן ודאוריית' הו"ל כרשות לגבי מצוה ומבטל לה. [מהר"ם חלאווה]

מאן תנא דשמעת ליה מצות אין מבטלות זו את זו הלל היא. דמשמע לן דמודה הלל במאי דקי"ל דמצה בזמן הזה דאורייתא, וכיון שכן אינה תלויה בפסח ואפילו בזמן פסח אם אכלה בפני עצמה יצא ידי מצה ואפ"ה צותה תורה לאכלן כאחת ש"מ דמצות אין מבטלות זו את זו, והלל ודאי אחר מזונו היה אוכלן משום פסח שאינו נאכל אלא על השבע, וקודם לכן לא היה אוכל דברים שיוצאין בהן ידי מצה אלא כגון דובשנין וסופגנין ואסקריטין. [חידושי הר"ן] אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן. היה נוטל כזית מצה וכזית מרור וכזית פסח ואוכלן, וא"ת הא אין מחזיק בית הבליעה כל כך דהא אמרינן (כריתות יד.) דשיערו חכמים דאין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים היינו כביצה י"ל הני מילי כשהאוכל שלם אבל כשהוא מרוסק מחזיק טפי וכשמגיע לבית הבליעה מרוסק הוא ולכך מחזיק כולי האי. [מרדכי רמז תריא] השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן וכו'. ולפי שהדעת נותנת יותר להיות כל אחד בפני עצמו אנו עושים כן [תחילה] ואח"כ נוטל מצה ומרור כזית מכל אחד וכורך ביחד ואוכל ומאכיל לכל אחד ואחד כזית מזה וכזית מזה, ואין לנו לכרוך ובדיעבד נפיק כי לא כריך אם כן בעלמא אין מבטלות דמי מבטלות ח"כ מיבעיא קרא הכא להתיר כריכה ולומר דהכא לא מבטלי והלכך לרבנן דמוקי קרא בדיעבד שמעינן דבעלמא מבטלות ושמי הכא דגלי קרא: אלא מברך אמצה ואכיל ומברך אמרור בו'. אם היה כורך שניהם יחד תחלה הוה אמי מרור דרבנן ומבטל למלה ואם היה אוכל מלה בלא מרור תחלה כשהיה כורכן אחר כך אמי מלה דרשות מבטל מרור דרבנן ומיהו אי הוה קיימא לן כהלל הוה עבדינן הכי מלה לחודה והדר מלה ומרור בכריכה כיון שבריך לעשות מדרבנן מלות כריכה כהלל הוה דרבנן ודרבנן: כל שטיבולו במשקה צריך נטילה. פי' נקוע' מע"ג דקי"ל (מולין דף קו.) הנוטל ידיו לפירות ה"ז מגסי הרוח כיון דאיכא משקין [ק] וקיי"ל (פרה פ"ח משנה ז) כל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחלה הוה להו הנך פירות כמו נהמא ובריך ליטול כמו בנהמא ואין נראה לפרש כן דאם כן כי פריך [ע] למה לי נטילת ידים הא לא נגע ומאי נפקא מיניה אפילו אי לא נגע כיון דסוף סוף אכיל משקה המטונל לא גרע מאוכל מחמת מאכיל דבעי נטילת ידים [פ] ועוד וכי לא ידע המקשה דאיכא למימר לימא נגע כדאמר רב פפא ונראה דנטילה דהכא לא משום קדושה ונקיות כמו בנהמא אלא משום שלא יטמא המשקין להיות תחלה ויהא אסור לשתותן ולפסול את גופו [ס] כדתנן בפ"ב דחולין (דף נג.) השותה ולא ינמ מהן דם כו' הא ינמ מהן דם אין נאכלין בידים מסותות ואמר נמי בסדר המיבה (ברכות דף מג.[ק]) הניחו להן יין כל אחד ואחד נוטל ידו אחת פי' שלא יטמא היין ויפסול גופו והתם סגי ביד אחת אבל

הגהות וציונים

ו] "אכילת חסא" ליתא בכת"י וכן ליתא בר"ף וברא"ש: ז] בכת"י בסורא: ג] הלל זה אמורא היה (ר"ן) וברא"ש הגירסא רב הלל וכ"ה בכת"י (דק"ס): ד] בכת"י נוסף תנא דהלל הוא והכי כו', ועיין במלחמות שדוחה גי' זו. ועיין מהר"ב רנשבורג: ה] בכת"י מברך אמצה לחודה ואכיל וכ"ה בהרבה ראשונים: ו] בכת"י מברך אמרור לחודה ואכיל וכ"ה בהרבה ראשונים: ז] בס"א ליתא (גליון): ח] מובא ביוצר לשבת הגדול אין ערוך (עייש"ה): ט] ושם נוסף ושאין לומר שתי ברכות כאחת. עי' מהרש"א: י] הרש"ש מגיה לחסר אפילו כמו: כ] ברש"י וברשב"ם ליתא ועיין במהרש"א:

עין משפט נר מצוה

עט א מיי' פ"ח מהל' מלה הלכה יב סמג עשין מע טוש"ע ס"ח סי' תעה סעיף ג:
פ ב מיי' סס הלכה ו טוש"ע סס סעיף ו:
פא ג מיי' סס הלכה ו ופ"ו מהל' ברכות הלכה ו סמג סס ועשין כז טוש"ע ס"ח סי' תעג סעיף ו וסי' קנח סעי' ד [ולקמן פ"ח דף מה. וברמ"ם פ' כל הבשר סי' יו"ד]:

רבינו חננאל

ואסיקנא רב חסדא אמר מברך אחזרת מעיקרא בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור ובסוף אוכל חזרת בלא ברכה והלכתא כרב חסדא. רב אחא מהדר אשאר ירקי לאפוקי נפשיה מפלוגתא: אמר רבא לא ניכול איניש מצה ומרו' בהדי הדדי דסביר' לן (מצה) [דמרור] בזמן הזה דרבנן ואתי מרור דרבנן ומבטל מצה דאורייתא ואפי' למאן דאמר מצות אין מבטלות זו את זו ה"מ דאורייתא ודאורייתא כגון מצה ומרור בזמן שבית המקדש קיים דתרוייהו מדאורייתא אבל בזמן הזה דמרור דרבנן הוא לא. מאן תנא דאמר מצות אין מבטלות זו את זו הלל דתניא אמרו עליו על הלל שהיה כורך המרור על המצה ואוכלו בבת אחת כו'. אמר ר' יוחנן חלוקין עליו חבריו על הלל דתניא יכול לא יהא אדם יוצא ידי חובתו בפסח אלא אם כן כורכן בבת אחת מצה ומרור ואוכל כדרך שהלל אוכלן ת"ל על מצות ומרורים יאכלוהו [אפי'] זה בפני עצמו וזה בפני עצמו. השתא דלא אתמר הלכתא לא כרבנן ולא כהלל מברך אמצה לחודיה ואכיל ומברך אמרור לחודיה ואכיל והדר כריך ליה למרור אמצה ואכיל להו בבת אחת בלא ברכה זכר למקדש כהלל: אמר ר' אושעיא כל שטיבולו במשקין צריך נטילת ידים. אמר רב פפא ש"מ מדקתני מרור צריך

חצל במרור נוגע נ"ו ידיו וקתני מדיחין[ד] להם מיס אע"פ שכל אחד כבר נטל ידו אחת מחוץ ונוטל ג' ידיו אע"ג דאמרינן (ידים פ"ג מ"ה) נטל ידו אחת משטיפה אחת טהורה צריך ליטול שתיהן ולפי[ה] שנטילה רשאונה לא היתה אלא לשם קדושה לכך[ו] סבר המקשה דכהך נטילה ליכא למיגזר שמא יגע ולפי זה נראה דאין לברך על אותה נטילה כיון דליכא הכא מצוה לשמוע דברי ר"ח בן ערך (חולין דף קו.) וכ"ש אנן שאין אנו נזהרין מלטומאות עצמנו ומלאכול חולין טמאין ואין אנו צריכין לאותה נטילה והמברך הרי זה מברך ברכה לבטלה ובכל סדרים כתיב צריך על הנטילה לברך ואין נראה כדפרישית:

קפא. פי' ר"ח תולעת כדמניח[ט] התולעת שבעיקרי זיתים ושבעיקרי גפנים והקפא שבירק והימחושין שבין וחומץ הרי אלו מותרים ומ"ת תיקשי מינה לשמואל דאמר נפוץ אלו טריפות (חולין דף מז.) קיסות שהתליע בזיתיה אסור משום שרץ השורץ על הארץ ומיהו שמואל סבר כחידך גרייתא דמייתי התם ומיהו ק"ק דמ"מ אמאי לא מייתי הך גרייתא התם ועוד שמואל היכי אכיל מרור בפסח וכי תימא דבדיק להו שלא יהא שם קפא מ"כ אמאי צריך חרוסת כיון דליכא קפא ושמא גרוד ירקות אין בהם קפא ושמיך שמואל חרוסת ומשום סכנה דקפא[י] חיישינן למיעוטא וצריך חרוסת: **צריך** שיטול בטיבול שני. לאו דוקא נקט בטיבול שני דהא עדיף ליה בתר המוליא דבעי נטילה אלא שלא יגיד טיבול שני והנטילה נמי גם לצורך טיבול נאה: **אסוחי** מפה דעתיה ונגע. תימה מה צריך להאי טעמא תיפוק ליה דנטילה רשאונה לא היתה אלא לשם קדושה שלא יטמא את המסקין[כ] וי"ל דס"ד דכיון שנטל יועיל אפילו לנהמא דחולין לא בעי כוונה[ל] לכן צריך להאי טעמא: **ידי** מצה יצא ידי מרור לא יצא. ומ"ת כיון שאין במרור זה מצוה מדרבנן ליבטיל מרור להאי מצה דהדדיה וי"ל דלא שייך ביטול אלא כשלועסן יחד דאז מבטל טעם אחד את חבירו אבל כשהם שלמים אפילו יהיה יותר מחבירו לא מבטל ליה: **מצה** לפני בל אחד ואחד מרור בו'. ונראה דטעמא כדי שיטעום תיכף לברכה מיד כיון שזאת הברכה היא לשם חובה אבל בשאר ימות השנה דאין הברכה חובה אין צריך לטעום תיכף לברכה מיד: **למה** עוקרין את השלחן. דוקא שלהן שהן קטנים אבל שלנו שהן גדולים אינם טורח גדול בעקירתו נהגו לשלוק הקערה לגד אחד[מ] דליהוי כעקירת שלהן ומה שנוהגין לשלוק שני תבשילין בשעת הגדהה כדי שלא יהא נראה כמקדים קדשים בחוץ וכן יסד ה"ר יוסף בסדרו[מא] מוסך מהקערה שני תבשילין ומגדיה קערה ולימא הא לחמא עניא כו' ולא יתכן דהא דאמר[מב] בשר חינו צריך להגדיה היינו בשעה שאומר פסח זה[מג] דאז ודאי נראה כאוכל קדשים: **כדי** שיכיר התינוק וישאל. כלומר ומתוך כך יבא לישאל בשאר דברים אבל למה אנו עוקרין השלחן לא יפטר ממה נשתנה והיא דאמרי לא פי' הגמ' אלא תחלת שאילתו: מה

צריך לשקועיה בחרוסת משום קפא. אורח שנחזרת, שהשרף שנחזרת יש בו אורח כדרך הנגלים: **הא לא נגע.** ידו במשקה: **הא בעלמא איתמר.** בשאר טיבולין שאינן קבע צריך ליטול ידיו לטיבול, לכשנטל ידיו לרשאון לא היה יודע שסוף שני לבוא: **דאי ס"ד הכא.** גבי מרור אימר, אמאי, הא משי ליה אדעתיה זמנא נטיבול רשאון: **אסחיה לדעתיה ונגע.** בשאכלו: **בלא מצה.** ולא לעסה, יצא: **בלא מרור (לא) יצא.** [מי] אפשר שלא טעם בו טעם מרור: **בלא מצה ומרור.** יחד, ולא אכל עדיין לא מזה ולא מזה, יצא ידי מצה, שאינה צריכה טעם, אבל ידי מרור לא יצא, הואיל ולא לעסו ואוכל מצה עמו אין לו שום טעם: **ברבן.** שניהם יחד בסיב הדקל, לא יצא, שהרי לא היה ממש בפיו לא זה ולא זה: **ואין עוקרין את השלחן.** מ"ל להגדיה קערה כשמתחיל הגדה אלא מלפני הגדול שבהן שעושה הסדר ואומר ההגדה:

חף

רשב"ם

צריך לשקועיה בחרוסת משום קפא. מרס, שחזרת יש בו מרס כדרך הנגלים[ג], והלכך צריך נט"י לטיבול רשאון כדלקמן שהרי נוגע במשקין כשמקנח את החזרת בחרוסת. ור"ח פירש קפא תולעת, דתניא בתרומות[ד] התולעים שבעיקרי לילנות ואת הקפא שבירק יבחושין שבחומץ ושבין במסננת מסורין, לכיון דפרים ממקום רציחיה הוי ליה כשרץ השורץ על המרץ כדאמר בשלהי טריפות (חולין דף מז.), ועיקר: **הא לא נגע.** ידו במשקה: **אגב חולייה.** שנותנין בו תפוחין כדמוכח לקמן[ה] זכר לתפוח: **לטיבול ראשון.** של שאר ירקי: **לטיבול שני.** מזכת: **הא בעלמא איתמר.** בשאר טיבולין שבשאר ימות השנה שאינן קבע, וכשנוטל ידיו לרשאון לא היה יודע שסוף שני לבוא, והסיח לעתו: **דאי ס"ד הכא.** גבי מרור מימר, אמאי, הא משי ליה ידיה חדא זמנא לרשאון: **אסחיה לדעתיה ונגע.** בשאכלו: **בלא מצה.** ולא לעסה, יצא, שהרי קיים בערב תאכלו מצות (שמות יב) שהרי אכילה היא לו, ומיהו לכתחלה טעם מצה בעינן[ו]: **בלא מרור לא יצא.** דבעינן טעם מרור וליכא למשום הכי קפיד רחמנא למרר את פיו של אוכל זכר ליומררו את חייהם[ז] (שם א), כך מצאתי כתוב בכל הספרים ובפי' ר"ת. ורבינו פי' בלא מרור יצא, מ"מ שלא יהא בו טעם מרור, בלא מצה ומרור יחד ולא אכל עדיין לא מזה ולא מזה, ידי מצה יצא, ידי מרור לא יצא, הואיל ולא לעסו ואכל מצה עמו אין לו שום טעם. ולפי הכתוב בספרים צריך לפרש בלא מצה ומרור ידי מצה מיהו יצא, דלא תימא חף ידי מצה לא יצא מחמת מרור, דלא נגע בגרונו שהמרור חוזק ניתים: **ברבן.** שניהן יחד בסיב הגדל בבית הדקל, לא יצא, שהרי לא היה ממש בפיו לא זה ולא זה, וכזורק אבן לחמת[ח] דמי: **מצה לפני כל אחד ואחד.** מנהג שלהן היה להסב על המטות והיה שלהן לפני כל אחד ואחד, הלכך צריך מצה ומרור לפני כל אחד ואחד על שולחנו, אבל לדידן אין צריך כי אם לפני מי שעושה הסדר והוא יחלק לכל אחד מצה ומרור: **ואין עוקר את השלחן.** שמצוה היא לעקור את השלחן כדלקמן כי היכי דליהוי הכירא לתינוקות, וה"מ לדידהו דהוי להו שלחן קטן לפני מי שאומר הגדה לבדו, וכן לכל אחד, אבל אנו מסלקין את הקערה שהיה מצה ומרור ושני תבשילין לסוף הסלחן ודי לנו בכך. ויש שנוהגין להגדיה את הקערה על הכף, ומוליאין הבשר מן הקערה, ולאו מלתא היא, דהא דאמר לקמן[ט] בשר אין צריך להגדיה ה"מ בשעה שאומר הגדה פסח שהיו מצותינו כו', וכיון[י] דלא אכיל למימר פסח זה אם[יא] היה מגדיהו לתבשיל שהיה בידו נראה כאוכל קדשים בהמתו מחיים, אבל כשמגדיה הקערה כדי שיכיר תינוק וישאל היאך נראה כאוכל קדשים, לפיכך אין צריך להוליא ממנה התבשיל, וגם הגדהתה חנם ואין כאן היכר לתינוק, אבל עוקרין הקערה לגמרי ויניחנה בקרן זוית כאילו בשר אכלו, כדי שיכיר התינוק וישאל, דדמי לעקירת שלהן: **פטרתן מלומר מה נשתנה.** תניא לקמן[יב] אכס בנו שואל הוא לעצמו מה נשתנה, וכיון שאילו בנו מה נשתנה אין אנו צריכין לומר מה נשתנה, אלא להסיב על דבריו (של בנו) לפי שמתעדנו במצרים אנו עושין כל הדברים הללו:

חף

רבינו חננאל

נטילת ידים צריך לשקועיה משום קפא כדי שתמות הקפא שבאותו הירק מן החומץ שבחרוס'. **פי' קפא** תולעת דתניא [בתוספתא] דתרומות האוכל תולעים שבעקרי אילנות ואת הקפא שבירק חייב יבחושין שבחומץ ושבין מ) מותרין סנגן במסננת אסורין. דאי לא משקע ליה למה ליה נטילת ידים: **אדריה רב חסדא לרבנא עוקבא ודרש** הנוטל ידיו בטבול ראשון צריך שיטול ידיו בטבול שני. **ואמרי'** למה לי נטילת ידים שני' הא משא ידיה חדא זימנא. **ופרקי'** כיון דמפסיק ביניהו ואמר אגדתא והלילא דלמא מסח דעתיה ונגע במידי דמטנף הלכך צריך נטילת ידים שניה: **אמר רבא בלע מצה יצא בלע** מרור לא יצא בלע מצה ומרור ידי מצה יצא ידי מרור לא יצא כרכן בסיב ובלען אף ידי מצה לא יצא. **אמר רב שימי בר אשי** מצה ומרור וחרוסת בפני כל אחד ואחד ואין עוקרין השלחן אלא לפני מי שאומר הגדה. **רב כהנא**[מ] **אמר כלהו לפני מי שאומר הגדה** ולמה עוקרין השלחן כדי שישאלו התינוקות כי הא דאביי הוה יתיב קמי רבא חזי דמגבה פתורא אמר אכתי לא אכילנן כו': **גרסי'** בפ' כיצד מברכין על הפירות אמר רב פפא הכל מודים [בפסח] שמניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע מ"ט לחם עוני כתיב. **וקיי"ל** מפני שהוא יום טוב צריך לבצוע על שתי ככרות כשבת דכתיב ביה לקטו לחם משנה הלכך בפסח מניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע ומסתברא אפרוסה ויש אומרים אשלימה. **תניא לחם עוני לחם שעונין עליו דברים** פי' אומר עליו הגדה מצה זו שאנו

חשק שלמה על ר"ח

מ) בתוספתא שם שלפנינו הגי' מסורין לך הגר"א ז"ל הגיה מותרין וגי' רבינו מפיע ליה ודברי הגר"א ז"ל ניו"ל פי' פ"ל סק"ח תמוה לפי זה ו"ע.

עין משפט נר מצוה

פב א ב ג מיי' פ"ח מהל' מלה הל' ו ום סמג עשין מע טוש"ע ס"ח סי' תעה סעיף ח:

פג ד [מיי' פרק ו מהל' מלה דין ג] טוש"ע שם סעיף ג:

פד ה מיי' שם פ"ח הלכה ג וסמג שם טוש"ע ס"ח סי' תעג סעיף ד:

פה ו מיי' שם פ"ז הל' ג טוש"ע שם סעיף ו:

פו ז ח שם סעיף ז:

מסורת הש"ס עם הוספות

מ) עיין תוס' סוטה יח. ד"ה בעי, נ) לעיל דף לו., ג) עי' עירובין כט סוע"א ורע"ב, ד) תוספתא פ"ז הי"ב, ה) דף קטז., ו) ברכות לח:, ז) לקמן דף קטז:, ח) לעיל יב:, ט) תוספתא תרומות פרק ז הי"ב, י) לקמן קטז., כ) לעיל ע"א תוד"ה כל, ל) חולין לא., מ) בפיוט לשבת הגדול המתחיל אלקי הרוחות:

תורה אור השלם

א) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ:

[דברים טז, ג]

ליקוטי רש"י

אדבריה. הנהיגו ומטיל עמו במנחות העיר [ביצה כט.]. **שעונין עליו דברים.** שגומרים עליו את ההלל ואומרים עליו הגדה [לעיל לו.].

הגהות וציונים

מ] בכת"י ליתא תיבת "אתו". ושם הגי' **וקא** מעקריתו תכא וכו' (דק"ס): נ] צ"ל **כיון** (רש"ש): ג] צ"ל **ואם** (רש"ש): ד] **דקאמר** הסיבו **הביאו** להם מים כצ"ל (מהרש"א): ה] צ"ל **לפי** (מהרש"א ע"ש): ו] צ"ל **ולכך** (מהרש"א ע"ש): ז] נדצ"ל לצד **אחר**: מ] צ"ל פסח **שהיו אבותינו אוכלין** (מראה כהן): מ] כ"ה בכת"י ובהרבה ראשונים ולא כדלפנינו בגמ' רב "הונא":

צָרִיךְ לְשַׁקּוּעֵי - לשקע את כולה **בְּתוֹךְ** הַחֲרוֹסֶת[א], **מִשּׁוּם** שיש בחזרת **קָפָא** אוצר החכמה[ב], שיש סכנה באכילתו, והחרוסת מבטלת את כח הארס[ג], ואם לא ישקע את כל החזרת בחרוסת, לא יתבטל כל כח הארס[ד].

מבאר רב פפא את ההוכחה, **דְּאִי סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - שאם עולה בדעתך לומר **שֶׁלֹּא צָרִיךְ לְשַׁקּוּעֵי** - לשקע את החזרת כולה, ודי אם יטבל מעט ממנה בחרוסת כדי לקיים מצות טיבול[ה], אם כן **נְטִילַת יָדַיִם לָמָּה לִי** - מדוע תיקנו חכמים נטילת ידים לפני הטיבול הראשון, **הָא לֹא נָגַע** - והרי כשאינו מטבל אלא מקצת מן החזרת, אינו נוגע במשקים שבחרוסת בידיו, ואינו מטמאם.

דוחה הגמרא, **וְדִילְמָא לְעוֹלָם אֵימָא לָךְ** - ושמא לעולם אומר לך **שֶׁלֹּא צָרִיךְ לְשַׁקּוּעֵי** - לשקע את החזרת כולה בחרוסת, **וְאֵין** חשש מחמת הארס שבחזרת, מפני שגם כשמטבל מקצת מן החזרת **קָפָא מֵרִיחָא מָיֵית** - כבר מתבטל הארס על ידי ריח החרוסת שמתפשט בכל החזרת, **וְאֶלָּא** מה שהוכחת, אם כן **לָמָּה לִי נְטִילַת יָדַיִם** לטיבול ראשון מאחר שאינו נוגע בידיו במשקין. יש לדחות ולומר שתיקנו נטילה מפני שיש לחשוש **דִּילְמָא מְשַׁקְּעוּ לֵיהּ** - שמא כשיטבלו את המרור בחרוסת יבואו לשקע את כולו, ויגעו במשקה בידים, ויטמאוהו. ואם כן אין להוכיח מכאן אם צריך לשקע את המרור בחרוסת או לאו[ו].

הגמרא מביאה דין נוסף בענין טיבול מרור בחרוסת:

וְאָמַר רַב פָּפָּא, לֹא נִישְׁתֵּי אִינִישׁ - לא ישהה אדם את המָּרוֹר **בְּתוֹךְ** הַחֲרוֹסֶת, **דִּילְמָא אַגַּב חַלְיֵיהּ דְּתַבְלִין** - שמא מתוך מתיקות[ז] התבלין שבחרוסת[ח], **מְבַטֵּיל לֵיהּ לְמְרוֹרֵיהּ** - תתבטל מרירותו של המרור, **וּלְקִיּוּם מִצְוַת מָרוֹר בָּעֵינַן** - צריך שיהיה בו **טַעַם מָרוֹר, וְלֵיכָּא** - ובאופן זה לא יהיה בו טעם, ולא יצא ידי חובתו.

★

הגמרא דנה האם צריך ליטול ידיו שנית לטיבול שני:

אַדְּפְרֵיהּ רַב חִסְדָּא לְרַבְנָא עוּקְבָא - רב חסדא הנהיג את רבנא עוקבא וטייל עמו[ט] **וְדָרַשׁ** כך, אף **שֶׁנָּטַל יָדָיו בְּטִיבּוּל רִאשׁוֹן** שטיבל שאר ירקות, כדין האוכל דבר שטיבולו במשקה, חוזר **וְנוֹטֵל יָדָיו בְּטִיבּוּל שֵׁנִי**, שמטבל בו את החזרת בחרוסת.

מפרשת הגמרא, **אֲמְרוּהָ רַבָּנָן קַמֵּיהּ דְּרַב פָּפָּא** - אמרו התלמידים לפני רב פפא, **הָא בְּעָלְמָא אִיתְּמַר** - דין זה שדרש רב חסדא לא נאמר על טיבולי ליל הסדר, אלא על טיבולים של רשות שמטבל בשאר ימות השנה, שאין בהם קביעות לטיבול, וכיון שכאשר נטל ידיו לטיבול אחד לא היתה דעתו לטבל שנית, הסיח דעתו משמירת ידיו בטהרה, ועל כן אם לבסוף מטבל טיבול שני, ידיו טעונות נטילה כבתחילה. **דְּאִי סָלְקָא דַּעְתָּךְ דַּהָכָא אִיתְּמַר** - שאם עולה בדעתך שדינו של

א. **רב** פפא הזכיר בדבריו חזרת, אף על פי שמדובר בטיבול ראשון שנעשה בשאר ירקות, מפני שהמשנה (לעיל קיד.) דיברה באופן שמטבל טיבול ראשון בחזרת. ב"ח (או"ח סי' תעג ס"ט).

ב. **שהשרף** שבחזרת יש בו ארס, כדרך הבצלים. רש"י ורשב"ם (ד"ה גריך). ורבינו חננאל (ד"ה פי' קפא) פירש, שקפא היא תולעת המצויה בירקות, ויש סכנה באכילתה, והיא מתה על ידי החומץ שבחרוסת.

ג. **לפירוש** רבינו חננאל שקפא היא תולעת, על ידי הטיבול מתה התולעת. ואין צורך להמיתה אלא משום הסכנה שיש באכילתה, שתולעת מתה אינה מזיקה, ולא משום איסור אכילת תולעים, מפני שלענין איסור זה אין חילוק בין חיה למתה. מאירי (קיד. ד"ה והכיתו). וכתבו הרשב"ם (ד"ה גריך) והתוספות (ד"ה קפא) שאין איסור אכילת תולעים באכילת מרור שיש בו קפא, וכמבואר בתוספתא (מהדורת פ"ז הי"ב) שהקפא שבירק מותרת [כך גורסים רשב"ם ותוספות בתוספתא, ועיין בביאורי הרשב"ם]. והטעם הוא, מפני שתולעים אלו נוצרו בתוך הפרי, ומעולם לא פירשו ממנו, אין הם בכלל 'השרץ השורץ על הארץ' (ויקרא יא מא). אמנם כתבו תוספות, שדין זה שנוי במחלוקת, שכן דעת שמואל (חולין סז.) היא, שפרי שהתליע במחובר, אסור משום 'השרץ השורץ על הארץ' ואף שלא פירשו התולעים לאויר העולם. ובהכרח סובר שמואל שיש מחלוקת תנאים בדין זה [עיין שם (סז:) שהובאהברייתא לסייע לדברי שמואל]. והקשו תוספות, לפירוש רבינו חננאל כיצד מתקיימת מצות אכילת מרור לשמואל, והלא המרור אסור באכילה מפני התולעת שבו, ואם יבדקוה מתולעים, אם כן מדוע צריך לטבלה בחרוסת. ופירשו, שעל פי רוב אין תולעים במרור, ויש לסמוך על רוב זה ולאכול מרור ללא בדיקה, אלא שמפני שיש באכילת קפא סכנה, יש להחמיר בסכנה יותר מבאיסור ולחשוש אף למיעוט הירקות שיש בהם קפא, ועל כן צריך לטבל בחרוסת להמית את הקפא. והחתם סופר (חולין סז. ד"ה קיסוס) מצדד לפרש, שחכמים ורבי אלעזר ברבי צדוק שנחלקו במשנה (לעיל קיד.) אם אכילת החרוסת היא משום מצוה או משום קפא, נחלקו במחלוקת התנאים בדין התולעת שבפירות. לדעת חכמים התולעת מותרת, והטיבול בחרוסת הוא מחמת הסכנה שיש באכילתה בחייה. ואילו לדעת רבי אלעזר ברבי צדוק התולעת שבפירות אסורה, וחובה לבדוק את החזרת ולהוציא ממנה את כל התולעים, וכיון שכן אין עוד טעם לטבל בחרוסת אלא משום מצוה.

ד. **לעיל** (קיד. בהערה) הובאה מחלוקת ראשונים אם את הטיבול הראשון צריך לטבול בחרוסת, ולדעת הרשב"ם (ד"ה מטבל) הטיבול הראשון אינו בחרוסת. ושם הובאו עוד דברי הרא"ש (סי' כה) בשם רבינו יונה שאפילו כאשר אין לו ירק אחר ומטבל טיבול ראשון בחזרת, אינו מטבל בחרוסת. ולכאורה קשה, הרי מדברי רב פפא משמע שגם הטיבול הראשון צריך להיות בחרוסת משום קפא, שהרי מדובר כאן על טיבול ראשון [כי נטילת ידים שקודם הטיבול השני אינה משום 'דבר שטיבולו במשקה' אלא מפני שאוכל אז פת. ב"ח (סס)], ובטיבול זה אומר רב פפא 'צריך לשקועיה בחרוסת'. ותירץ הב"ח (סס), שחרוסת האמורה בדברי רב פפא אינה חרוסת בדווקא, אלא כל רוטב שיש בו קיהוי וחריפות נקרא חרוסת (רמה רש"י לעיל ג: ד"ה נימא חרוסתא).

לעיל (קטו. בהערה) הובאה מחלוקת ראשונים אם באכילת מצה כרוכה במרור צריך לטבלה בחרוסת או לא. וכתב בהגהות מיימוניות (ממן ומנה פ"ח ה"ו אות ז), שלדעת כולם אין חשש 'קפא' באכילת כורך, מפני שהמצה מחלישה את ארס הקפא, ואין בה סכנה. והביא שכן הוא בירושלמי. וכן כיון הלבוש (או"ח סי' תעה ס"ג) מדעתו.

ה. **ובאשר** לחשש ה'קפא' תבאר הגמרא בסמוך מדוע אין חוששים לו לפי צד זה.

ו. **במסקנא** לכאורה נדחה דינו של רב פפא שהצריך לשקע את המרור בחרוסת, ואכן הרי"ף והרמב"ם השמיטו את דינו, מפני שאינם פוסקים כמותו. אך המרדכי (הסדר נקלרה), הרוקח (סי' רפג) והטור (או"ח סי' תעה) הביאוהו. וביארו החידושי הגהות על הטור (סס אות ו נסס מהרל"ח) והפרי חדש (סס ס"ק) בטעמם, שמאחר שהדחיה לדברי רב פפא נאמרה בלשון 'ודילמא', אין אנו מניחים את הדין שהיה פשוט אצל רב פפא, מפני דיחוי בעלמא. וכן פסק השלחן ערוך (או"ח סי' תעה ס"ק). אך הפרי חדש (סס) הקשה סתירה בדבריו, שהרי בהלכות נטילת ידים (סס סי' קמז ס"ד) פסק השלחן ערוך שהאוכל דבר שטיבולו במשקה צריך נטילה אפילו אם אין ידיו נוגעות במקום המשקה. ומבואר שם בבית יוסף שדין זה נלמד מסוגייתנו, ממה שאמרו 'ואלא למה לי נטילת ידים דילמא משקעו ליה'. ומשמע שפסק כדחיית הגמרא, שאף כשאינו מטבל לגמרי במשקה צריך נטילת ידים, ולא כדברי רב פפא. וכיצד אם כן פסק בדיני מרור כרב פפא ובדיני נטילת ידים שלא כדבריו. ותירץ, שאמנם האמת כדחיית הגמרא שגם כשאין מטבלים את כל הירק יש לגזור שמא יגע בידיו, וצריך נטילה. ומכל מקום דינו של רב פפא שצריך לטבל את כל המרור בחרוסת משום קפא, הוא דין אמת, אף על פי שראייתו נדחתה. ומכל מקום כתב הפרי חדש שבמקומו לא נהגו לשקע את המרור בחרוסת, ושני טעמים לדבר: א. מפני דעת הרי"ף והרמב"ם שהשמיטו את דינו של רב פפא, וכדחיית הגמרא. ב. מפני שאין קפא מצוי בינינו, ואין היום טעם לטיבול בחרוסת אלא מפני דברי רבי אלעזר ברבי צדוק (לעיל קיד.) שיש בחרוסת מצוה [ועיין שער הציון (סי' תעה אות יג)].

ז. 'חַלְיֵיהּ' היינו מתיקות. ראה רש"י (נדרים נו. ד"ה חלי). וכן התרגום ירושלמי על הפסוק (ויקרא ג יז) 'כי כל שְׁאֹר וכל דבש' הוא, 'ארום כל דמחמע וכל דחלי'. אמנם בפסקי ריא"ז (הלכה ג אות יז) פירש שחלייה כאן הכוונה לחומץ, שהחומץ שבחרוסת מבטל את מרירות המרור. וכפי שתרגם אונקלוס על הפסוק (במדבר ו ג) 'חמץ יין וחמץ שכר לא ישתה', 'חל דחמר חדת וחל דחמר עתיק לא ישתי' [וצריך לומר שאינו גורס בגמרא חלייה דתבלין, ראה ביאורי רשב"ם].

ח. **שהרי** נותנים בה תפוחים שטעמם מתוק, כמבואר בגמרא לקמן (קטו.), שחרוסת היא מצוה 'זכר לתפוח'. רשב"ם (ד"ה מגנז). ובספר כרוב ממשח (חמץ ומצה פ"ז הי"ח) הקשה, הרי רב פפא עצמו אמר לעיל שטיבול מרור בחרוסת הוא מפני הקפא שבמרור, ואם כן דעתו כדעת תנא קמא במשנתנו (לעיל קיד.) הסובר שחרוסת אינה מצוה, וכיצד אם כן הניח שיש מתיקות בחרוסת מפני שנותנים בה תפוחים זכר לתפוח, והלא נתינת התפוחים אינה נוהגת אלא לדעת רבי אלעזר ברבי צדוק הסובר שחרוסת מצוה זכר לתפוח. ותירץ, שגם רבי אלעזר ברבי צדוק מודה שיש חשש קפא במרור, והחרוסת מבטלת את הקפא, ומכל מקום הוא סובר שיש בהבאת החרוסת גם מצוה בפני עצמה, מלבד ביטול הקפא. ועל כן מיושב שרב פפא פוסק כרבי אלעזר ברבי צדוק, ולעיל אמר שצריך לשקע את המרור בחרוסת כדי שתתבטל הקפא, ועם זאת אסר כאן להשהותו בחרוסת, מפני שיש בה מתיקות של תפוחים הבאים למצוה זכר לתפוח, ויש לחשוש שמא המתיקות תבטל את טעם המרור.

ט. **רש"י** (פיאה כט. ד"ה מדגריה). ורבינו חננאל (סס) פירש 'אדבריה רב חסדא, כלומר, שם דבריו בפיו לרבנא עוקבא ודרש'. ובספר יוחסין (מאמר ג' סדר המוסרים אות ע' ערך רבנא עוקבא) כתב בשם רב צמח גאון שפירושו, 'נתן רב חסדא רשות לרבנא עוקבא בן ראש גולה, ודרש לפניו ברבים'.

י. **בגמרא** הוזכרה נטילת ידים שניה לטיבול שני, והראשונים [תוספות (ד"ה גריך), תוספות רבינו פרץ (ד"ה המוטל), המאירי (ד"ה מעיקרא) ועוד] הקשו שהרי הטיבול השני הוא לאחר אכילת המצה, שטעונה אף היא נטילת ידים, ואם כן היה לה לגמרא לומר 'חוזר ונוטל ידיו לאכילת הפת' ולא 'לטיבול שני'. ותירצו תוספות, שמתוך שהוזכרה תחילה נטילה לטיבול ראשון נקטה הגמרא גם כאן 'טיבול שני', אף על פי שנטילה זו היא כבר לצורך אכילת פת, ומכל מקום, אמת הוא שנטילה זו אף לצורך טיבול שני היא באה. וראה עוד בילקוט ביאורים.

עין משפט נר מצוה

פב א ב ג מיי׳ פ״ח מהל׳ מלה הל׳ ו ופ סמג עשין מצ טוש״ע ס״ח סי׳ תעה סעיף ח:

פג ד [מיי׳ פרק ו מהל׳ מלה דין ג] טוש״ע שם סעיף ג:

פד ה מיי׳ שם פ״ח הלכה ג וסמג שם טוש״ע ס״ח סי׳ תעג סעיף ד:

פה ו מיי׳ שם פ״ז הל׳ ג טוש״ע שם סעיף ו:

פו ז ח שם סעיף ז:

רבינו חננאל

נטילת ידים צריך לשקועיה משום קפא כדי שתמות הקפא שבאותו הירק מן החומץ שבחרוס׳. פי׳ קפא תולעת דתניא [בתוספתא] דתרומות האוכל תולעים שבעקרי אילנות ואת הקפא שבירק חייב יבחושין שבחומץ ושבין מ) מותרין סנון במסננת אסורין. דאי לא משקע ליה למה ליה נטילת ידים: **אדריה רב חסדא לרבנא עוקבא ודרש** הנוטל ידיו בטבול ראשון צריך שיטול ידיו בטבול שני. **ואמרי׳** למה לי נטילת ידים שני׳ הא משא ידיה חדא זימנא. **ופרקי׳** כיון דמפסיק ביניהו ואמר אגדתא והלילא דלמא מסח דעתיה ונגע במידי דמטנף הלכך צריך נטילת ידים שניה: **אמר רבא בלע מצה יצא בלע** מרור לא יצא בלע מצה ומרור ידי מצה יצא ידי מרור לא יצא כרכן בסיב ובלען אף ידי מצה לא יצא. **אמר רב שימי בר אשי** מצה ומרור וחרוסת בפני כל אחד ואחד ואין עוקרין השלחן אלא לפני מי שאומר הגדה. **רב כהנא** [ס] **אמר כלהו לפני מי שאומר הגדה** ולמה עוקרין השלחן כדי שישאלו התינוקות כי הא דאביי הוה יתיב קמי רבא חזי דמגבה פתורא אמר אכתי לא אכילנן כו׳: גרסי׳ בפ׳ כיצד מברכין על הפירות אמר רב פפא הכל מודים [בפסח] שמניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע מ״ט לחם עוני כתיב. **וקיי״ל** מפני שהוא יום טוב צריך לבצוע על שתי ככרות כשבת דכתיב ביה לקטו לחם משנה הלכך בפסח מניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע ומסתברא אפרוסה ויש אומרים אשלימה. **תניא לחם עוני לחם שעונין עליו דברים** פי׳ אומר עליו הגדה מצה זו שאנו

חשק שלמה על ר״ח

מ) בתוספתא שם שלפנינו הגי׳ מתורין וגי׳ לגינו מפייע ליה ודברי הגר״א ז״ל ניו״ד סי׳ פ״ד סק״ח תמוה לפי זה ע״ש.

מסורת הש״ס עם הוספות

מ) עיין תוס׳ סוטה יח. ד״ה בעי, נ) לעיל דף לו., ס) עי׳ עירובין כט סוע״א ורע״ב, ע) תוספתא פ״ז הי״ב, פ) דף קטז., צ) ברכות לח:, ק) לקמן דף קטז:, ר) לעיל יב:, ש) תוספתא תרומות פרק ז הי״ב, ת) לקמן קטז., כ) לעיל ע״א תוד״ה כל, ל) חולין לא., מ) בפיוט לשבת הגדול המתחיל אלקי הרוחות:

תורה אור השלם

א) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ:

[דברים טז, ג]

הגהות וציונים

מ] בכת״י ליתא תיבת ״אתו״. ושם הגי׳ **וקא מעקריתו** תכא וכו׳ (דק״ס): ג] צ״ל **כיון** (רש״ש): ד] צ״ל **ואם** (רש״ש): ה] **דקאמר** הסיבו **הביאו** להם מים כצ״ל (מהרש״א): ו] צ״ל **לפי** (מהרש״א ע״ש): ז] צ״ל **ולכך** (מהרש״א ע״ש): ח] נדצ״ל לצד **אחר**: ט] צ״ל פסח **שהיו אבותינו אוכלין** (מראה כהן): י] כ״ה בכת״י ובהרבה ראשונים ולא כדלפנינו בגמ׳ רב ״הונא״:

משנת ראשונים

נטל ידיו בטיבול ראשון נוטל ידיו בטיבול שני. וא״ת תיפוק לי׳ משום דצריך לעשות ברכת המוציא יש לומר דאיצטריך לאשמועינן דלא סגי ליה בנטילה דעד הפרק כמו בחולין אלא צריך נטילה כמו בתרומה דהיינו היד עד הזרוע כדמוכח בחולין (קו.).

[מרדכי רמז תריא]

ועוד אומר הר״ם דמירי באדם שאין לו אלא כזית מצה דהשתא אינו מברך ברכת המוציא ואפילו הכא קאמר דצריך ליטול ידיו בטיבול שני.

[מרדכי רמז תריא]

בלע מצה ומרור ידי מצה יצא, ידי מרור לא יצא. דאע״ג דלעיל אמרינן דאפילו למ״ד מצות אין מבטלות זו את זו אתי דרבנן ומבטל דאורייתא וכ״ש רשות גמור דמבטל לה, והכא כיון דלא יצא ידי מרור רשות גמור הוא ואפ״ה לא מבטל למצה, היינו טעמא דכי אמרינן דמבטל ה״מ כשנכנס במעיו וטעם אחר מעורב בו והיינו על ידי אכילה, אבל כשבלען אין הטעמים מתערבין וכזית מצה לחודיה קאי ומש״ה יצא. **[חידושי הר״ן]**

ואין עוקרין את השלחן אלא לפני מי שאומר הגדה. ועכשיו שנוהגים להיות כלם אוכלים על שלחן אחד מנהגנו לסלק את הסל שבו המצה והחזרת ושני התבשילין רמז לעקירת השולחן ויש נוהגין להגביהו עד הכתף זכר למשארותם בשמלותם על שכמם. **[מאירי]** **מה עני שדרכו בפרוסה.** נהגו העולם כי אחר שאכלו מן הכרפס נוטלין מצה אחת ומחלקין אותה, ומניחים אותה הפרוסה האחת תחת המפה לכזית מצה שבאחרונה, ואומרים שהוא זכר למשארותם צרורות בשמלותם, והפרוסה האחרת מניחין אותה בקערה עם האחרות, ובגמרא אין זכר לדבר זה, ולא ידענו למה פורסין אותה עכשיו. ורבותי שיחיו אמרו לי שהוא מפני שהוא רוצה לומר הא לחמא עניא ודרכו של עני בפרוסה כדאיתא בגמרא (פסחים קטו:). **[הגדה של פסח להריטב״א]**

חצל דמרור נוגע בג׳ ידיו וקתני הסיבו מדיחין [ד] להם מיס אע״פ שכל אחד כבר נטל ידו אחת חוזר ונוטל ג׳ ידיו אע״ג דתניא (ידים פ״ב מ״ה) נטל ידו אחת מטיפה אחת טהורה צריך ליטול שתיהן ולפי [ה] שנטילה ראשונה לא היתה אלא קדושה לכך [ו] סבר המקשה דכהך נטילה ליכא למיגזר שמא יגע ולפי זה נראה דאין לברך על אותה נטילה כיון דליכא הכא מצוה לשמוע דברי ר״ח בן ערך (חולין דף קו.) וכ״ש אותן שאין אנו נזהרין מלטמאות עצמנו ומלאכול חולין טמאין ואין אנו צריכין לאותה נטילה והמברך הרי זה מברך ברכה לבטלה וכל סדרים כתיב צריך על הנטילה לברך ואין נראה כדפריסית:

קפא. פי׳ ר״ח תולעת כדמניח [ט] התולעת שבעיקרי זיתים ושבעיקרי גפנים והקפא שבירק והיבמושין שביין וחומץ הרי אלו מותרים ות״ת תיקשי מינה לשמואל דאמר נפוק אלו טריפות (חולין דף סז.) קיסות שהתליע בזיתים אסור משום שרץ השורץ על הארץ ומיהו שמואל סבר כחידך דרייתא דמייתי התם ומיהו ק״ק דמ״מ אמאי לא מייתי הך דרייתא התם ועוד שמואל היכי אכיל מרור בפסח וכי תימא דבדיק להו שלא יהא שם קפא מ״מ אמאי צריך חרוסת כיון דליכא קפא ושמא נרוב ירקות אין בהם קפא ושמיך שמואל חרושא ומשום סכנה דקפא [י] חיישינן למיעוטא וצריך חרוסת: **צריך** שיטול בטיבול שני. לאו דוקא נקט בטיבול שני דהא עדיף ליה בתר המוציא דבעי נטילת ידיים אלא שני נקט לגד טיבול ראשון נמי גם לעורך טיבול שני והנטילה נמי גם לעורך טיבול שני: **אסוחי** מפח דעתיה ונגע. תימה מה צריך להאי טעמא תיפוק ליה דנטילה דמשונה לא היתה לשם קדושה אלא שלא יטמא את המסקין [כ] וי״ל דס״ד דכיון שנטל יועיל אפילו לנהמא דחולין לא בעי כוונה [ל] לכן צריך להאי טעמא: **ידי** מצה **יצא ידי מרור לא יצא.** ות״ת כיון שאין במרור זה מצוה מדרבנן ליבטיל מרור להאי מצה דהדיה וי״ל דלא שייך ביטול אלא כשלועסן יחד דאז מבטל טעם אחד את חבירו אבל כשהם שלמים אפילו יהיה יותר מחבירו לא מבטל ליה: **מצה** לפני כל אחד ואחד מרור כו׳. נראה דטעמא כדי שיטעום תיכף לברכה מיד כיון שזאת הברכה היא לשם חובה אבל בשאר ימות השנה דאין הברכה חובה אין צריך לטעום תיכף לברכה מיד: **למה** עוקרין את השלחן. דוקא שלהן שהן קטנים אבל שלנו שהן גדולים אינה טורח גדול בעקירתו נהגו לסלק הקערה לגד אחד [ז] דליהוי כעקירת שלחן ומה שנוהגין לסלק שני תבשילין בשעת הגבהה כדי שלא יהא נראה כמקדים קדשים בחוץ וכן יסד ה״ר יוסף בסדרו [מ] מוסך מהקערה שני תבשילין ומגביה קערה ולימא הא למאן עניא כו׳ ולא יתכן דהא דאמר [נ] בשר אינו צריך להגביה כדי שיכירו התינוקות ושאל. כלומר ומתוך כך יבא לישאל קדשים: **כדי** שיכיר התינוק וישאל. כלומר בשאר דברים אבל למה אנו עוקרין השלחן לא יפטר ממה נשתנה והיינו דאמרי׳ שלא תחלת שחילתו מה

דליהוי הכירא לתינוקות, וה״מ לדידהו דהוי להו שלחן קטן לפני מי שאומר הגדה לבדו, וכן לכל אחד, אבל אנו מסלקין את הקערה שהה מנה ומרור ושני תבשילין לסוף השלחן ודי לנו בכך. ויש שנוהגין להגביה את הקערה על הכף, ומוליאין הבשר מן הקערה, ולאו מלתא היא, דהא לאמר לקמן [ס] בשר אין צריך להגביה ה״מ בשעה שאומר הגדה פסח שהיו מצותינו כו׳, וכיון [ע] דלא מצי למימר פסח זה מס [פ] היה מגביהו לתבשיל שהיה בידו נראה כמקדים בהמתו מחיים, אבל כשמגביה הקערה כדי שיכיר תינוק וישאל היאך נראה כמקדים קדשים, לפיכך אין צריך להוליא ממנה התבשיל, וגם הגבהתה מנס ואין כאן היכר לתינוק, אבל עוקרין הקערה לגמרי ויניחנה בקרן זוית כאילו כבר אכלו, כדי שיכיר התינוק וישאל, דדמי לעקירת שלחן: **פטרתן מלומר מה נשתנה.** לתניא לקמן [צ] מכס בנו שואלו ואם לאו הוא לעצמו מה נשתנה, וכיון שאלו לנו מה נשתנה אין אנו צריכין לומר מה נשתנה, אלא להגיד על דבריו (של בנו) לפי שנשתעבדנו במצרים אנו עושין כל הדברים הללו:

אף

צריך לשקועיה בחרוסת משום קפא. תרס שבחוזרת, שהשרף שבחוזרת יש בו תרס כדרך הבגלים: **הא לא נגע.** ידו במשקה: **הא בעלמא איתמר.** בשאר טיבולין שאינן קבע צריך ליטול שתיהן ולפי שנטילה ראשונה לא היתה אלא קדושה לכך [ו] סבר המקשה דכהך נטילה ליכא למיגזר שמא יגע ולפי זה נראה דאין לברך על אותה נטילה כיון דליכא הכא מצוה לשמוע דברי ר״ח בן ערך (חולין דף קו.) וכ״ש אותן שאין אנו נזהרין מלטמאות עצמנו ומלאכול חולין טמאין ואין אנו צריכין לאותה נטילה והמברך הרי זה מברך ברכה לבטלה וכל סדרים כתיב צריך על הנטילה לברך ואין נראה כדפריסית:

קפא. פי׳ ר״ח תולעת כדמניח [ט] התולעת שבעיקרי זיתים ושבעיקרי גפנים והקפא שבירק והיבמושין שביין וחומץ הרי אלו מותרים ות״ת תיקשי מינה לשמואל דאמר נפוק אלו טריפות (חולין דף סז.) קיסות שהתליע בזיתים אסור משום שרץ השורץ על הארץ ומיהו שמואל סבר כחידך דרייתא דמייתי התם ומיהו ק״ק דמ״מ אמאי לא מייתי הך דרייתא התם ועוד שמואל היכי אכיל מרור בפסח וכי תימא דבדיק להו שלא יהא שם קפא מ״מ אמאי צריך חרוסת כיון דליכא קפא ושמא נרוב ירקות אין בהם קפא ושמיך שמואל חרושא ומשום סכנה דקפא [י] חיישינן למיעוטא וצריך חרוסת: **צריך** שיטול בטיבול שני. לאו דוקא נקט בטיבול שני דהא עדיף ליה בתר המוציא דבעי נטילת ידיים אלא שני נקט לגד טיבול ראשון נמי גם לעורך טיבול שני והנטילה נמי גם לעורך טיבול שני: **אסוחי** מפח דעתיה ונגע. תימה מה צריך להאי טעמא תיפוק ליה דנטילה דמשונה לא היתה לשם קדושה אלא שלא יטמא את המסקין [כ] וי״ל דס״ד דכיון שנטל יועיל אפילו לנהמא דחולין לא בעי כוונה [ל] לכן צריך להאי טעמא: **ידי** מצה **יצא ידי מרור לא יצא.** ות״ת כיון שאין במרור זה מצוה מדרבנן ליבטיל מרור להאי מצה דהדיה וי״ל דלא שייך ביטול אלא כשלועסן יחד דאז מבטל טעם אחד את חבירו אבל כשהם שלמים אפילו יהיה יותר מחבירו לא מבטל ליה: **מצה** לפני כל אחד ואחד מרור כו׳. נראה דטעמא כדי שיטעום תיכף לברכה מיד כיון שזאת הברכה היא לשם חובה אבל בשאר ימות השנה דאין הברכה חובה אין צריך לטעום תיכף לברכה מיד: **למה** עוקרין את השלחן. דוקא שלהן שהן קטנים אבל שלנו שהן גדולים אינה טורח גדול בעקירתו נהגו לסלק הקערה לגד אחד [ז] דליהוי כעקירת שלחן ומה שנוהגין לסלק שני תבשילין בשעת הגבהה כדי שלא יהא נראה כמקדים קדשים בחוץ וכן יסד ה״ר יוסף בסדרו [מ] מוסך מהקערה שני תבשילין ומגביה קערה ולימא הא למאן עניא כו׳ ולא יתכן דהא דאמר [נ] בשר אינו צריך להגביה כדי שיכירו התינוקות ושאל. כלומר ומתוך כך יבא לישאל בשאר דברים אבל למה אנו עוקרין השלחן לא יפטר ממה נשתנה והיינו דאמרי׳ שלא תחלת שחילתו מה

דליהוי הכירא לתינוקות, וה״מ לדידהו דהוי להו שלחן קטן לפני מי שאומר הגדה לבדו, וכן לכל אחד, אבל אנו מסלקין את הקערה שהה מנה ומרור ושני תבשילין לסוף השלחן ודי לנו בכך. ויש שנוהגין להגביה את הקערה על הכף, ומוליאין הבשר מן הקערה, ולאו מלתא היא, דהא לאמר לקמן [ס] בשר אין צריך להגביה ה״מ בשעה שאומר הגדה פסח שהיו מצותינו כו׳, וכיון [ע] דלא מצי למימר פסח זה מס [פ] היה מגביהו לתבשיל שהיה בידו נראה כמקדים בהמתו מחיים, אבל כשמגביה הקערה כדי שיכיר תינוק וישאל היאך נראה כמקדים קדשים, לפיכך אין צריך להוליא ממנה התבשיל, וגם הגבהתה מנס ואין כאן היכר לתינוק, אבל עוקרין הקערה לגמרי ויניחנה בקרן זוית כאילו כבר אכלו, כדי שיכיר התינוק וישאל, דדמי לעקירת שלחן: **פטרתן מלומר מה נשתנה.** לתניא לקמן [צ] מכס בנו שואלו ואם לאו הוא לעצמו מה נשתנה, וכיון שאלו לנו מה נשתנה אין אנו צריכין לומר מה נשתנה, אלא להגיד על דבריו (של בנו) לפי שנשתעבדנו במצרים אנו עושין כל הדברים הללו:

אף

מרור מיתמר, חמאי, הא מצי ליה מדא זמנא נטילה: **אסחיה לדעתיה ונגע.** בשאר: **בלע מצה.** ולא לעסה, יצא: **בלע מרור (לא) יצא.** [מי] מפשר שלא טעם בו טעם מרור: **בלע מצה ומרור.** יחד, ולא אכל עדיין לא מזה ולא מזה, יצא ידי מצה, שאינה צריכה טעם, אבל ידי מרור לא יצא, הואיל ולא לעסו ואוכל מצה עמו אין לו שום טעם: **כרכן.** שניהם יחד בשיד הדקל, לא יצא, שהרי לא היה ממש בפיו לא זה ולא זה: **ואין עוקרין את השלחן.** מ״ל להגביה קערה כשמתחיל הגדה אלא מלפני הגדול שבהן שעושה הסדר ואומר ההגדה:

אף

רשב״ם

צריך לשקועיה בחרוסת משום קפא. תרס, שבחוזרת יש בו תרס כדרך הבגלים [ג], והלכך צריך נט״י לטיבול ראשון כדלקמן שהרי נוגע במשקין כשמשקע את החוזרת בחרוסת. ור״ח פירש קפא תולעת, דתניא בתרומות [ד] התולעים שבעיקרי לילנות ואת הקפא שבירק יבחושין שבחומץ ושבין מותרין, סיננם במסננת אסורין, לכיון דפריס ממקום רציחיה הוי ליה כשרץ השורץ על הארץ כדאמר בשלהי כלו טריפות (חולין דף סז.), ועיקר: **הא לא נגע.** ידו במשקה: **אגב** חולייה. שנותנין בו מפוחין כדמוכח לקמן [ה] זכר למפוח: **לטיבול ראשון.** של שאר ירקי: **לטיבול שני.** מזרת: **הא בעלמא איתמר.** בשאר טיבולין שבשאר ימות השנה שאינן קבע, וכשנוטל ידיו לרחצן לא היה יודע שסוף שני לבוא, והסיח לעתו: **דאי ס״ד הכא.** גבי מרור מיתמר, חמאי, הא מצי ליה ידיה חדא זמנא נטילה: **אסחיה לדעתיה.** ונגע בשום שאר טינוף: **בלע מצה.** ולא לעסה, יצא, שהרי קיים בערב תאכלו מצות (שמות יב) שהרי אכילה היא לו, ומיהו לכתחלה טעם מצה בעינן [ו]: **בלע מרור לא יצא.** דבעינן טעם מרור וליכא דמשום הכי קפיד רחמנא למרר את פיו של אוכל זכר לוימררו את חייהם [ז] (שם א), כך מצאתי כתוב בכל הספרים ובפי׳ ר״ח. ורבינו פי׳ בלע מרור יצא, מ״מ שלא יהא בו טעם מרור, בלע מצה ומרור יחד ולא אכל עדיין לא מזה ולא מזה, ידי מצה יצא, ידי מרור לא יצא, הואיל ולא לעסו ואכל מצה עמו אין לו שום טעם. ולפי הכתוב בספרים צריך לפרש בלע מצה ומרור ידי מצה מיהו יצא, דלא תימא אף ידי מצה לא יצא מדלא תרמי לריעותא שלא טעם טעם מצה וגם לא נגע בגרונו שהמרור מונח בינתים: **כרכן.** שניהן יחד בשיד הגדל שבשיד הדקל, לא יצא, שהרי לא היה ממש בפיו לא זה ולא זה, וכזורק אבן למחנה [ח] דמי: **מצה לפני כל אחד ואחד.** מנהג שלהן היה להסב על המטות והיה שלחן לפני כל אחד ואחד, הלכך צריך מצה ומרור לפני כל אחד ואחד על שולחנו, אבל לדידן אין צריך כי אם לפני מי שעושה הסדר והוא יחלק לכל אחד מצה ומרור: **ואין עוקר את השלחן.** שמלוה היא לעקור את השלחן כדלקמן כי היכי

[א] צריך לשקועיה בחרוסת משום קפא דאי ס״ד לא צריך לשקועיה נטילת ידים למה לי הא לא נגע ודילמא לעולם אימא לך לא צריך לשקועיה וקפא מריחא מיית אלא למה לי נטילת ידים דילמא משקעו ליה ואמר רב פפא [ב] לא נישהי איניש מרור בחרוסת דילמא אגב חלייה דתבלין מבטיל ליה למרוריה ובעינן טעם מרור וליכא. אדבריה רב חסדא לרבנא עוקבא ודרש [ג] נטל ידיו בטיבול ראשון נוטל ידיו בטיבול שני אמרוה רבנן קמיה דרב פפא הא בעלמא איתמר דאי סלקא דעתך הכא איתמר למה לי נטילת ידים תרי זימני הא משא ליה ידיה חדא זימנא אמר להו רב פפא אדרבה הכא איתמר דאי ס״ד בעלמא איתמר למה לי תרי טיבולי אלא מאי הכא איתמר נטילת ידים תרי זימני למה לי הא משא ליה ידיה חדא זימנא אמרי כיון דבעי למימר אגדתא והלילא דילמא אסוחי אסחיה לדעתיה ונגע. אמר רבא [ד] בלע מצה יצא בלע מרור לא יצא בלע מצה ומרור ידי מצה יצא ידי מרור לא יצא כרכן בסיב [ה] ובלען אף ידי מצה נמי לא יצא. אמר רב שימי בר אשי מצה לפני כל אחד ואחד מרור לפני כל אחד ואחד וחרוסת לפני כל אחד ואחד ואין עוקרין את השלחן אלא לפני מי שאומר הגדה רב הונא אומר כולהו נמי לפני מי שאומר הגדה [ו] והלכתא כרב הונא למה עוקרין את השולחן אמרי דבי ר׳ ינאי [ז] כדי שיכירו תינוקות וישאלו אביי הוה יתיב קמיה דרבה חזא דקא מדלי תכא מקמיה אמר להו עדיין לא קא אכלינן אתו קא מעקרי [ח] תכא מיקמן אמר ליה רבה [ט] פטרתן מלומר מה נשתנה: [י] אמר שמואל [א] לחם עוני (כתיב) [ב] לחם שעונין עליו דברים תניא נמי הכי לחם עוני לחם שעונין עליו דברים הרבה דבר אחר לחם עוני עני כתיב מה עני שדרכו בפרוסה

אף

רב חסדא נאמר כאן, לענין טיבולי ליל הסדר, אם כן **לָמָּה לִי נְטִילַת יָדַיִם תְּרֵי זִימְנֵי** - למה יהא עליו ליטול ידים פעמיים, **הָא מְשָׁא לֵיהּ יְדֵיהּ חֲדָא זִימְנָא** - הלא כבר נטל ידיו פעם אחת, קודם הטיבול הראשון, וכיון שידע שסופו לטבל טיבול שני, לא הסיח דעתו משמירתן, ועדיין הן טהורות[יא].

אוצר החכמה

דוחה הגמרא, **אָמַר לְהוּ רַב פָּפָּא** לתלמידים, **אַדְרַבָּה, הָכָא אִיתְּמַר** - כאן, לענין טיבול המרור נאמר דין זה, **דְּאִי סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - שאם עולה בדעתך **דִּבְעָלְמָא אִיתְּמַר** - שדין זה נאמר בטיבולים שבשאר ימות השנה, **לָמָּה לִי תְּרֵי טִיבּוּלֵי** - לאיזה צורך מטבל שני טיבולים, מאחר שאין מצוה בדבר.

מקשה הגמרא, **אֶלָּא מַאי** - מה תאמר, **דְּהָכָא אִיתְּמַר** - שדין זה נאמר כאן, לענין טיבול המרור, **אִם כֵּן נְטִילַת יָדַיִם תְּרֵי זִימְנֵי לָמָּה לִי** - למה יצטרך ליטול ידיו שתי פעמים, **הָא מְשָׁא לֵיהּ יְדֵיהּ חֲדָא זִימְנָא** - הרי כבר נטל ידיו פעם אחת לפני הטיבול הראשון.

מתרצת הגמרא, **אָמְרִי** - אמרו בני הישיבה, **כֵּיוָן דְּבָעֵי לְמֵימַר אַגַּדְתָּא וְהַלֵּילָא** - מאחר שבין שני הטיבולים הללו עליו לומר הגדה והלל, יש לחשוש **דִּילְמָא אַפּוּחֵי אַסְחֵיהּ לְדַעְתֵּיהּ** - שמא הסיח דעתו משמירת ידיו בטהרה **וְנָגַע** בבשרו[יב] או בשום דבר טינוף[יג], ולכן אין ידיו בחזקת טהרה, והן חייבות נטילה לטיבול השני[יד].

★

הגמרא עוסקת במי שבלע את המצה והמרור ללא לעיסה:

אָמַר רָבָא, אם **בָּלַע מַצָּה** של מצוה בלא לעיסה, **יָצָא** ידי חובת אכילת מצה שנאמר בה (שמות יב יח) 'בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת', שאף בליעה בכלל אכילה[טו]. אך אם **בָּלַע מָרוֹר** ולא לעסו, **לֹא יָצָא** ידי חובת אכילת מרור, שהתורה הקפידה שימרר את פיו באכילה זו, זכר לשעבוד מצרים שנאמר בו (שם א יד) 'וַיְמָרְרוּ אֶת חַיֵּיהֶם בַּעֲבֹדָה קָשָׁה', ומשום כך צריך שיטעם טעם מרור באכילתו, ובלא לעיסה אינו טועם טעם מרור[טז].

מוסיף רבא, **בָּלַע מַצָּה וּמָרוֹר** יחד בלא לעיסה[יז], **יְדֵי** חובת אכילת **מַצָּה יָצָא** בבליעה זו, אף על פי שהמצה לא נגעה בגרונו, שהמרור מפסיק ביניהם, מפני שמכל מקום אכילה היא, ואילו **יְדֵי** חובת אכילת **מָרוֹר לֹא יָצָא,** מפני שלא הרגיש בטעם המרירות בלא לעיסה[יח]. ואם **כָּרְכָן** - את המצה ואת המרור יחד[יט] **בְּסִיב** הגדל ונכרך סביבות עץ הדקל, **וּבְלָעָן** כך, כשהסיב כרוך סביבם, **אַף יְדֵי** חובת **מַצָּה נַמִּי לֹא יָצָא,** מפני שבאופן זה לא היה ממש בפיו, לא מצה ולא מרור[כ].

★

יא. **משמעות** הסוגיא שהנוטל ידיו לדבר שטיבולו במשקה מועילה לו הנטילה לאכילת פת שיאכל לאחר מכן, כל עוד לא הסיח דעתו משמירת ידיו בטהרה. אמנם תוספות (ד"ה מפומי) העירו שמאחר שהנטילה לדבר שטיבולו במשקה אינה לשם קדושה, אלא כדי שלא יטמא את המשקים, כיצד מועילה נטילה זו לאכילת פת שזקוקה לנטילה של קדושה [ודבריהם אמורים לשיטתם (לעיל ע"ב ד"ה כל) שנטילה לדבר שטיבולו במשקה אינה משום קדושה. כך ביאר המהרש"א בדבריהם]. ובהבנת מסקנת התוספות ישנה מחלוקת בין הפוסקים, יש שהבינו בדבריהם [דרכי משה (או"ח סי' קנח סק"ב), נחלת צבי (שם סק"ו), אדמת קדש (ח"ב יו"ד סי' י ועוד)], שאף על פי שנטילה לדבר שטיבולו במשקה אינה משום קדושה, מכל מקום היא מועילה לפת משום שנטילת ידים לחולין טומאה טעונה כוונה (חולין לג:) [ולהלכה יש בזה מחלוקת ראשונים, ראה בית יוסף (או"ח סי' קנט סי"ג ושו"ע שם)]. ויש שהבינו בדברי התוספות, שאין נטילה לדבר שטיבולו במשקה מועילה לפת, מפני שלא נטל לשם קדושה [בית יוסף (שם סי' קנח ס"ו), צמח צדק הקדמון (שו"ת, סי' פה) ועוד]. ואף על פי שלא משמע כך מן הגמרא, ביאר הצמח צדק, שהגמרא במסקנתה מזכירה טעם אחר מדוע צריך ליטול ידיו שנית, ואינה מזכירה את הטעם שהנטילה הראשונה לא היתה לשם קדושה, מפני שטעם זה מחודש ויש מקום לטעות בו, עיין בדבריו. והפרי מגדים (מ"ז סי' תעה סק"ז) ביאר באופן אחר מדוע לא הזכירה הגמרא טעם זה, מפני שיש מקרים שבהם המצה נאכלת רק בסוף הסעודה [כגון שאין לו רק כזית מצה אחד, והוא זקוק לקיים בו גם מצות 'אפיקומן'], ובאופן זה לא שייך הטעם שהנטילה הראשונה לא היתה לשם קדושה, שהרי גם הנטילה לטיבול שני אינה לאכילת פת לשם קדושה אלא לדבר שטיבולו במשקה, ולכן נזקקה הגמרא לומר טעם אחר.

יב. **רש"י** (ד"ה מפומיה). והיינו במקומות המכוסים מבשרו, שנחשבים כמטונפים לענין זה, ראה רשב"א (שו"ת המיוחסות לרמב"ן, סי' קלה) שכתב, 'איזה מקום הטנופת לדבר זה, מסתברא, שלא במקום הטנופת ממש, אלא אפילו שוק וירך ומקומות המכוסים באדם, לפי שיש מלמולי זיעה, וכן מחכך בראשו. אבל מקומות מגולים בפניו, ומקומות מגולים שבזרועותיו, אין זה מקום הטנופת, שאין שם מלמולי זיעה וצואה'.

יג. **רבינו חננאל** (ד"ה ופרקי) ורשב"ם (ד"ה מפומיה).

יד. **מבואר** בסוגייתנו שהיסח הדעת משמירת ידיו פוסל אותן, ועליו ליטול ידיו שנית לסעודה. וכתבו הרא"ה (בדק הבית בית ו שער ו, סמ.), רבינו דוד (ד"ה למ"ד), מהר"ם חלאווה (ד"ה נטל) והר"ן (חידושים ד"ה למ"ד), שאף על פי כן בחזקת טהרה הן לענין ברכות ותפילות [כל זמן שאינו יודע שנגע בבשרו או בטינוף], ועל כן רשאי לומר את ההגדה והברכות השייכות לה גם אחר שהסיח דעתו משמירת ידיו, ולא החמירו אלא לענין טומאה לעשותן כשניות. ועיין בבית יוסף (או"ח סי' נג ס"ה), שאין דין זה מוסכם לענין תפילה.

כתב המרדכי (הסדר נקטרה ד"ה כל שטעונו) שאם התכוין בנטילה לטיבול הראשון לגמור בה כל סעודתו בלא היסח הדעת, אין צריך לחזור וליטול שנית. והבית יוסף (שם סי' תעה ס"ק) כתב על דבריו, שאין לכוין בכך, כדי שלא לבטל תקנת חכמים שתיקנו ליטול פעמיים בליל פסח. והמגן אברהם (שם סק"ק) תמה על דבריו, שהרי לא מצינו תקנת חכמים ליטול פעמיים, אלא כמבואר בגמרא שמתוך החשש שמא יסיח דעת משמירת ידיו הצריכו נטילה שניה, אך אם ברור לו שלא יסיח דעתו, יכול לנהוג כך אפילו לכתחילה. והחק יעקב (שם סק"ק) השיב שאמנם אין זו תקנת חכמים ממש, אך כוונת הבית יוסף ש'אין לנו להתחכם על גזירת חכמים ולומר שלא יסיח דעתו וליטול רק פעם אחת'. ועיין פרי מגדים (שם מ"ז סק"ק) שהעיר, שגם כאשר אין היסח הדעת, עדיין לא ברור שתועיל הנטילה הראשונה שהיתה לדבר שטיבולו במשקה, לאכילת פת, ראה לעיל בהערה שנחלקו הפוסקים בדין זה. וכן מסקנת הביאור הלכה (סי' תעה ד"ה יטול) שגם אם ברור לו ששמר את ידיו בטהרה צריך ליטול ידיו שנית, מאחר שהנטילה הראשונה היתה רק לצורך דבר שטיבולו במשקה, ומכל מקום, באופן זה אינו יכול לברך על הנטילה, ולכן אם אירע כך נכון שיטמא ידיו קודם הנטילה כדי שיוכל לברך.

טו. **ומכל** מקום לכתחילה צריך להרגיש בטעם המצה. רשב"ם (ד"ה נגע מצה) בברכות (לח:) מבואר שיש מי שסובר שאין יוצאים ידי חובת מצה במצה מבושלת, מפני שאין בה טעם מצה. וביאר המאירי (שם ד"ה לענין), שאף על פי שבסוגייתנו משמע שטעם מצה אינו מעכב, היינו דווקא במצה שיש בה טעם אלא שבולעה באופן שאין טעמה מורגש, אבל מצה מבושלת לדעת הסובר שאין בה כלל טעם מצה, אין יוצאים בה ידי חובה [כדין 'כל הראוי לבילה, אין בילה מעכבת בו, ושאינו ראוי לבילה, בילה מעכבת בו' (מנחות קג:)]. וכן כתבו רבינו מנוח (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) והרשב"ץ (מאמר חמץ ומצה קכג), וכעין זה כתבו הט"ז (או"ח סי' תסע סק"ג) והמגן אברהם (סי' תעה ס"ק יא).

טז. **רשב"ם** (ד"ה נגע), וכמבואר במשנה (לקמן קטו:) שמרור בא זכר ל'וימררו את חייהם'. ר"ן (על הרי"ף, ד"ה גרסינן).

יז. **ולא** אכל קודם לכן מצה או מרור.

יח. **החידוש** בבבא זו, שיצא ידי חובת אכילת מצה למרות שיש שני חסרונות באכילתו, שלא הרגיש בטעם המצה, ושאכלה באופן שהמרור מפסיק בינה לבין גרונו. רשב"ם (ד"ה נגע מרור) [אך המאירי (ד"ה מי שנגע) סובר שאם יבלע את המצה באופן שאינה נוגעת כלל בגרונו אינו יוצא בה, וזהו דין 'כרכן בסיב' המבואר בסמוך, והטעם שהכורך מצה ומרור ובלעם יצא, הוא משום שאי אפשר שלא נגע משהו מהמצה בפיו, מפני שכאשר המרור כרוך סביב המצה, אין הכריכה מתקיימת אלא מתפרקת].

רש"י (ד"ה נגע מרור) גורס בגמרא 'בלע מרור יצא, בלע מצה ומרור, ידי מצה יצא, ידי מרור לא יצא'. ופירש (שם, וד"ה נגע מצה ומרור), שכאשר בלע מרור בפני עצמו, אי אפשר שלא הרגיש מעט מטעמו, ולכן יצא, אך כשבלעו עם מצה, מאחר שיש שני חסרונות, שלא לעס, ושבלע עמו מצה, בודאי לא חש בטעמו ולא יצא. והלחם משנה (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) גורס בדברי הרמב"ם (שם) כגירסת רש"י, ומפרש באופן אחר, שכשבלע מרור לחוד יצא מפני שגם בבליעה מורגש טעם המרור, אך כשבלע את המצה והמרור כרוכים, הרי המרור טפל למצה, ואינו נחשב כאוכל מרור אלא כאוכל מצה בלבד. כשבלע מצה ומרור יחדיו אינו יוצא אלא ידי חובת מצה. והראשונים התקשו, מאחר שאינו יוצא ידי חובת אכילת מרור, נמצא שבליעת המרור לא היתה של מצוה, ואם כן מדוע לא יבטל המרור של רשות את טעם המצה של מצוה, כשם שאמרו לעיל (ע"ב) שמרור דרבנן מבטל טעמה של מצה דאורייתא כשכורכם יחדיו. והוסיף המהרש"א (נמוק"י ד"ה ידי), שאף אילו היה יוצא ידי חובת מרור, עדיין אינו אלא מדרבנן, ומדוע לא יבטל את טעם המצה דאורייתא. ותירצו תוספות (ד"ה ידי), שלא שייך ביטול אלא כשלועסם יחד, שטעם האחד מבטל את טעם השני, אך כשבולעם יחד, אף אם יהיה האחד מרובה מחבירו, אינו מבטלו. וכעין זה כתב הר"ן (ד"ה נגע), שלא שייך ביטול אלא כשנכנס המאכל במעיו וטעם אחר מעורב בו, והיינו על ידי אכילה, אבל בבליעה אין הטעמים מתערבים, והמצה עומדת בפני עצמה, ועל כן יוצא בה ידי חובה. רבינו דוד (ד"ה נגע) כתב, שהדינים המוזכרים כאן בגמרא נאמרו דווקא בזמן המקדש, כשכוונתו באכילת המרור היא לשם קיום מצות מרור מן התורה, אבל בזמן הזה שעיקר מצות מרור היא רק מדרבנן, בא המרור שחובתו מדרבנן ומבטל את המצה שחובתה מן התורה, ואינו יוצא אף ידי מצה.

יט. **רש"י** ורשב"ם (ד"ה כרכן). והרש"ש (ברשב"ם שם) העיר, שלכאורה גם אם כרך כל אחד מהם בפני עצמו בסיב ואכלן, לא יצא.

כ. **הטעם** שאינו יוצא ידי חובה כשכרכן בסיב הוא מפני שלא היה ממש בפיו, לא זה ולא זה [כלשון רש"י ורשב"ם (ד"ה כרכן)]. והרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) [לפי ביאור המגיד משנה (שם)] מפרש שהסיב חוצץ בין המצה והמרור לפיו, ואין זו אכילה, אך כשבלע את המצה כרוכה במרור יצא ידי חובת מצה, ואין המרור מפסיק, מפני שהוא כטפל למצה. ולשון הר"ן (על הרי"ף, ד"ה גרסינן) בענין זה, 'שאין דרך אכילה בכך'. ועיין עוד בביאורי הרשב"ם.

עין משפט נר מצוה

פב א ב ג מיי׳ פ״ח מהל׳ מלה הל׳ ו ופ סמג עשין מצ טוש״ע ס״ח סי׳ תעה סעיף ח:

פג ד [מיי׳ פרק ו מהל׳ מלה דין ג] טוש״ע שם סעיף ג:

פד ה מיי׳ שם פ״ח הלכה ג וסמג שם טוש״ע ס״ח סי׳ תעג סעיף ד:

פה ו מיי׳ שם פ״ז הל׳ ג טוש״ע שם סעיף ו:

פו ז ח שם סעיף ז:

רבינו חננאל

נטילת ידים צריך לשקועיה משום קפא כדי שתמות הקפא שבאותו הירק מן החומץ שבחרוס׳. פי׳ קפא תולעת דתניא [בתוספתא] דתרומות האוכל תולעים שבעקרי אילנות ואת הקפא שבירק חייב יבחושין שבחומץ ושבין מ) מותרין סנגן במסננת אסורין. דאי לא משקע ליה למה ליה נטילת ידים: **אדריה רב חסדא לרבנא עוקבא** ודרש הנוטל ידיו בטבול ראשון צריך שיטול ידיו בטבול שני. **ואמרי׳** למה לי נטילת ידים שני׳ הא משא ידיה חדא זימנא. **ופרקי׳** כיון דמפסיק ביניהו ואמר אגדתא והלילא דלמא מסח דעתיה ונגע במידי דמטנף הלכך צריך נטילת ידים שניה: **אמר רבא בלע מצה יצא בלע** מרור לא יצא בלע מצה ומרור ידי מצה יצא ידי מרור לא יצא כרכן בסיב ובלען אף ידי מצה לא יצא. **אמר רב שימי בר אשי** מצה ומרור וחרוסת בפני כל אחד ואחד ואין עוקרין השלחן אלא לפני מי שאומר הגדה. **רב כהנא**[ט] **אמר** כלהו **לפני מי שאומר הגדה** ולמה עוקרין השלחן כדי שישאלו התינוקות כי הא דאביי הוה יתיב קמי רבא חזי דמגבה פתורא אמר אכתי לא אכילנן כו׳: **גרסי׳** בפ׳ כיצד מברכין על הפירות אמר רב פפא הכל מודים [בפסח] שמניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע מ״ט לחם עוני כתיב. **וקיי״ל** מפני שהוא יום טוב צריך לבצוע על שתי ככרות כשבת דכתיב ביה לקטו לחם משנה הלכך בפסח מניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע ומסתברא אפרוסה ויש אומרים אשלימה. **תניא לחם עוני דברים** פי׳ אומר עליו הגדה מצה זו שאנו

חשק שלמה על ר״ח

מ) בתוספתא שם שלפנינו הגי׳ מותרין וגי׳ לגינו מפייש ליה ודברי הגר״א ז״ל ניו״ד סי׳ פ״ד סק״ח תמוה לפי זה ע״ש.

מסורת הש״ס עם הוספות

מ) עיין תוס׳ סוטה יח. ד״ה בעי, נ) לעיל דף לו., ס) עי׳ עירובין כט סוע״א ורע״ב, ע) תוספתא פ״ז הי״ב, פ) דף קטז., צ) ברכות לח:, ק) לקמן דף קטז:, ר) לעיל יב:, ש) תוספתא תרומות פרק ז הי״ב, ת) לקמן קטז., כ) לעיל ע״א תוד״ה כל, ל) חולין לא., מ) בפיוט לשבת הגדול המתחיל אלקי הרוחות:

תורה אור השלם

א) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ:

[דברים טז, ג]

הגהות וציונים

מ] בכת״י ליתא תיבת ״אתו״. ושם הגי׳ **וקא מעקריתו** תכא וכו׳ (דק״ס): ג] צ״ל **כיון** (רש״ש): ד] צ״ל **ואם** (רש״ש): ה] **דקאמר** הסיבו **הביאו** להם מים כצ״ל (מהרש״א): ו] צ״ל **לפי** (מהרש״א ע״ש): ז] צ״ל **ולכך** (מהרש״א ע״ש): ח] נדצ״ל לצד **אחר**: ט] צ״ל פסח **שהיו אבותינו אוכלין** (מראה כהן): י] כ״ה בכת״י ובהרבה ראשונים ולא כדלפנינו בגמ׳ רב ״הונא״:

משנת ראשונים

נטל ידיו בטיבול ראשון נוטל ידיו בטיבול שני. וא״ת תיפוק לי׳ משום דצריך לעשות ברכת המוציא יש לומר דאיצטריך לאשמועינן דלא סגי ליה בנטילה דעד הפרק כמו בחולין אלא צריך נטילה כמו בתרומה דהיינו היד עד הזרוע כדמוכח בחולין (קו.).

[מרדכי רמז תריא]

ועוד אומר הר״ם דמירי באדם שאין לו אלא כזית מצה דהשתא אינו מברך ברכת המוציא ואפילו הכא קאמר דצריך ליטול ידיו בטיבול שני.

[מרדכי רמז תריא]

בלע מצה ומרור ידי מצה יצא, ידי מרור לא יצא. דאע״ג דלעיל אמרינן דאפילו למ״ד מצות אין מבטלות זו את זו אתי דרבנן ומבטל דאורייתא וכ״ש רשות גמור דמבטל לה, והכא כיון דלא יצא ידי מרור רשות גמור הוא ואפ״ה לא מבטל למצה, היינו טעמא דכי אמרינן דמבטל ה״מ כשנכנס במעיו וטעם אחר מעורב בו והיינו על ידי אכילה, אבל כשבלען אין הטעמים מתערבין וכזית מצה לחודיה קאי ומש״ה יצא. **[חידושי הר״ן]**

ואין עוקרין את השלחן אלא לפני מי שאומר הגדה. ועכשיו שנוהגים להיות כלם אוכלים על שלחן אחד מנהגנו לסלק את הסל שבו המצה והחזרת ושני התבשילין רמז לעקירת השולחן ויש נוהגין להגביהו עד הכתף זכר למשארותם בשמלותם על שכמם. **[מאירי]** **מה עני שדרכו בפרוסה.** נהגו העולם כי אחר שאכלו מן הכרפס נוטלין מצה אחת ומחלקין אותה, ומניחים אותה הפרוסה האחת תחת המפה לכזית מצה שבאחרונה, ואומרים שהוא זכר למשארותם בשמלותם, והפרוסה האחרת מניחין אותה בקערה עם האחרות, ובגמרא אין זכר לדבר זה, ולא ידענו למה פורסין אותה עכשיו. ורבותי שיחיו אמרו לי שהוא מפני שהוא רוצה לומר הא לחמא עניא ודרכו של עני בפרוסה כדאיתא בגמרא (פסחים קטו:). **[הגדה של פסח להריטב״א]**

חצל דמרור נוגע בג׳ ידיו וקתני הסיבו מדיחין[ד] להם מיס אע״פ שכל אחד כבר נטל ידו אחת חוזר ונוטל ג׳ ידיו אע״ג דתניא (ידים פ״ב מ״ח) נטל ידו אחת מטפיפה אחת טהורה צריך ליטול שתיהן ולפי[ס] שנטילה רשאונה לא היתה אלא מן הקדוחה לכך[ו] סדר המקדה דהכי נטילה ליכא למיגזר שמא יגע ולפי זה נראה דאין לברך על אותה נטילה כיון דליכא הכא מצוה לשמוע דברי ר״ח בן ערך (חולין דף קו.) וכ״ש אלן שאין אנו נזהרין מלטמאות עלמנו ומלאכול חולין טמאין ואין אנו צריכין לאותה נטילה והמברך הרי זה מברך ברכה לבטלה ובכל סדרים כתיב צריך על הנטילה לברך ואין נראה כדפריטית:

קפא. פי׳ ר״ח תולעת כדמניח[ע] התולעת שבעיקרי זיתים ושבעיקרי גפנים והקפא שבירק והיבחושין שביין וחומץ הרי אלו מותרים ות״ת תיקשי מינה לשמואל דאמר נסוף אלו טריפות (חולין דף סז.) קיסות שהתליע בזיתים אסור משום שרץ השורץ על הארץ ומיהו שמואל סבר כאידך ברייתא דמייתי התם ומיהו ק״ק דמ״מ אמאי לא מייתי הך ברייתא התם ועוד שמואל היכי אכיל מרור בפסח וכי תימא דבדיק להו שלא יהא שם קפא מ״מ אמאי צריך חרוסת כיון דליכא קפא ושמא ברוב ירקות אין בהם קפא ושמיך שמואל חרובא ומשום סכנה דקפא[ף] חיישינן למיעוטא ולריך חרוסת: **צריך** שיטול בטיבול שני. אלו דוקא נקט בטיבול שני דהא עדיף ליה בתר המוליא דבעי נטילת ידים אלא אגב טיבול שני והנטילה נמי גם לצורך טיבול נאה: **אסוחי** מפח דעתיה ונגע. תימה מה צריך להאי טעמא תיפוק ליה דנטילה רשאונה לא היתה לשם קדושה אלא שלא יטמא את המסקין[צ] וי״ל דס״ד דכיון שנטל יועיל אפילו לנהמא דחולין לא בעי כוונה[ק] לכן צריך להאי טעמא: **ידי** מצה **יצא ידי מרור לא יצא.** ות״ת כיון שאין במרור זה מצוה מדרבנן ליבטיל מרור להאי מלה דבהדיה וי״ל דלא שייך ביטול אלא כשלועסן יחד דאז מבטל טעם אחד את חבירו אבל כשהם שלמים אפילו יהיה יותר מחבירו לא מבטל ליה: **מצה** לפני כל אחד ואחד מרור כו׳. נראה דטעמא כדי שיטעום תיכף לברכה מיד כיון שזאת הברכה היא לשם חובה אבל בשאר ימות השנה דאין הברכה חובה אין צריך לטעום תיכף לברכה מיד: **למה** עוקרין את השלחן. דוקא שלהן שהן קטנים אבל שלנו שהן גדולים אינה טורח גדול בעקירתו נהגו לסלק הקערה לגד אחד[ר] דליהוי כעקירת שלחן ומה שנוהגין לסלק שני מבשילין בשעת הגבהה כדי שלא יהא נראה כמקדים קדשים בחוץ וכן יסד ה״ר יוסף בסדרו[ת] מוסך מהקערה שני מבשילין ומגביה קערה ולימא הא למאן עניא כו׳ ולא יתכן דהא דאמר[ש] בשר אינו צריך להגביה היינו בשעה שאומר פסח זה[ת] דאז ודאי נראה כאוכל קדשים: **כדי** שיכיר התינוק וישאל. כלומר ומתוך כך יבא ליטול בשאר דברים אבל בשר למה שישאל למה אנו עוקרין השלחן לא יפטר ממה נשתנה והיינו דאמרי׳ שלא תחלת שחילתו מה

צריך לשקועיה בחרוסת משום קפא. תרס שבחוזרת, שהשרף שבחזרת יש בו תרס כדרך הבצלים: **הא לא נגע.** ידו במשקה: **הא בעלמא איתמר.** בשאר טיבולין שאינן קבע צריך ליטול ידיו לטיבול, לכשנטל ידיו לרחצן לא היה יודע שסוף שני לבוא: **דאי ס״ד הכא.** גבי מרור תימר, תמי, הא משי ליה חדא זמנא לשמוע שבח נטילתו לרחצן: **אסחיה לדעתיה ונגע.** בשעה: **בלע מצה.** ולא לעשה, יצא: **בלע מרור (לא) יצא.** [לי] תפשר שלא טעם בו טעם מרור: **בלע מצה ומרור.** יחד, ולא אכל עדיין לא מזה ולא מזה, יצא ידי מצה, שאינה צריכה טעם, אבל ידי מרור לא יצא, הואיל ולא לעסו ואוכל מצה עמו אין לו שום טעם: **ברכן.** שניהם יחד בשיב הדקל, לא יצא, שהרי לא היה ממש בפיו לא זה ולא זה: **ואין עוקרין את השלחן.** ת״ל להגביה קערה כשמתחיל הגדה אלא מלפני הגדול שהרי שעושה הסדר ומומר ההגדה:

רשב״ם

צריך לשקועיה בחרוסת משום קפא. תרס, שבחזרת יש בו תרס כדרך הבצלים[ג], והלכך צריך נט״י לטיבול רחצן כדלקמן שהרי נוגע במשקין כשמשקע את החזרת בחרוסת. ור״ח פירש קפא תולעת, דתניא בתרומות[ש] התולעים שבעיקרי לילנות ואת הקפא שבירק יבחושין שבחומץ ושבין מותרין, סיננם במסננת מסורין, לכיון דפריס ממקום רציחיה הוי ליה כשרץ השורץ על הארץ כדאמר בשלהי כירה (חולין דף סז.), ועיקר: **הא לא נגע.** ידו במשקה: **אגב** חולייה. שנותנין בו מפוחין כדמוכח לקמן[ה] זכר למפוח: **לטיבול ראשון.** של שאר ירקי: **לטיבול שני.** מזרת: **הא בעלמא איתמר.** בשאר טיבולין שבשאר ימות השנה שאינן קבע, וכשנוטל ידיו לרחצן לא היה יודע שסוף שני לבוא, והסיח לעתו: **דאי ס״ד הכא.** גבי מרור תימר, תמי, הא משי ליה ידיה חדא זמנא לשמוע שבח נטילתו לרחצן: **אסחיה לדעתיה ונגע** בשום דבר טינוף: **בלע מצה.** ולא לעשה, יצא, שהרי קיים בערב תאכלו מצות (שמות יב) שהרי אכילה היא לו, ומיהו לכתחלה טעם מצה בעינן[ו]: **בלע מרור לא יצא.** לבעינן טעם מרור וליכא למשום הכי קפיד רחמנא למרר את פיו של אוכל זכר לוימררו את חייהם[ז] (שם א), כך מצאתי כתוב בכל הספרים ובפי׳ ר״ח. ורבינו פי׳ בלע מרור יצא, ת״ש שלא יהא בו טעם מרור, בלע מצה ומרור יחד ולא אכל עדיין לא מזה ולא מזה, ידי מצה יצא, ידי מרור לא יצא, הואיל ולא לעסו ואכל מצה עמו אין לו שום טעם. ולפי הכתוב בספרים צריך לפרש בלע מצה ומרור ידי מצה מיהו יצא, דלא תימא אף ידי מצה לא יצא כדאמרן לריעותא שלא טעם טעם מצה וגם לא נגע בגרונו שהמרור מוגן בינתים: **ברכן.** שניהן יחד בשיב הגדל שבשיב הדקל, לא יצא, שהרי לא היה ממש בפיו לא זה ולא זה, וכזורק אבן למחנה[ח] דמי: **מצה לפני כל אחד ואחד.** מנהג שלהן היה להסב על המטות והיה שלחן לפני כל אחד ואחד, הלכך צריך מצה ומרור לפני כל אחד ואחד על שולחנו, אבל לדידן אין צריך כי אם לפני מי שעושה הסדר והוא יחלק לכל אחד מצה ומרור: **ואין עוקר את השלחן.** שמלוה היא לעקור את השלחן כדלקמן כי היכי דליהוי הכירא לתינוקות, וה״מ לדידהו דהוי להו שלחן קטן לפני מי שאומר הגדה לבדו, וכן לכל אחד, אבל אנו מסלקין את הקערה שהיא מצה ומרור ושני מבשילין לסוף השלחן ודי לנו בכך. ויש שנוהגין להגביה את הקערה על הכף, ומוליאין הבשר מן הקערה, ולאו מלתא היא, דהא לחמא עניא[ט] בשר אין צריך להגביה ה״מ בשעה שאומר הגדה פסח שהיו מצותינו כו׳, וכיון[י] דלא מצי למימר פסח זה אם[כ] היה מגביהו לחבשיל שהיה בידו נראה כמקדים בהמתו מחייס, אבל כשמגביה הקערה כדי שיכיר תינוק וישאל היאך נראה כמקדים קדשים, לפיכך אין צריך להוליא ממנה החבשיל, וגם הגבהתה מנס ואין כאן היכר לתינוק, אבל עוקרין הקערה לגמרי ויניחנה בקרן זוית כאילו כבר אכלו, כדי שיכיר התינוק וישאל, דדמי לעקירת שלחן: **פטרתן מלומר מה נשתנה.** דתניא לקמן[ס] חכם בנו שואלו ואם לאו הוא שואל לעלמו מה נשתנה, וכיון שאלו לנו מה נשתנה אין אנו צריכין לומר מה נשתנה, אלא להסיב על דבריו (של בנו) לפי שנשתעבדנו במלריים אנו עושין כל הדברים הללו:

אף

א צריך לשקועיה בחרוסת משום קפא דאי ס״ד לא צריך לשקועיה נטילת ידים למה לי הא לא נגע ודילמא לעולם אימא לך לא צריך לשקועיה וקפא מריחא מיית אלא למה לי נטילת ידים דילמא משקעו ליה ואמר רב פפא ב לא נישהי איניש מרור בחרוסת דילמא אגב חלייה דתבלין מבטיל ליה למרוריה ובעינן טעם מרור וליכא. אדבריה רב חסדא לרבנא עוקבא ודרש ג נטל ידיו בטיבול ראשון נוטל ידיו בטיבול שני אמרוה רבנן קמיה דרב פפא הא בעלמא איתמר דאי סלקא דעתך הכא איתמר למה לי נטילת ידים תרי זימני הא משא ליה ידיה חדא זימנא אמר להו רב פפא אדרבה הכא איתמר דאי ס״ד בעלמא איתמר למה לי תרי טיבולי אלא מאי הכא איתמר נטילת ידים תרי זימני למה לי הא משא ליה ידיה חדא זימנא אמרי כיון דבעי למימר אגדתא והלילא דילמא אסוחי אסחיה לדעתיה ונגע. אמר רבא ד בלע מצה יצא בלע מרור לא יצא בלע מצה ומרור ידי מצה יצא ידי מרור לא יצא כרכן בסיב ה ובלען אף ידי מצה יצא. אמר רב שימי בר אשי מצה ומרור וחרוסת בפני כל אחד ואחד ואין עוקרין את השלחן אלא לפני מי שאומר הגדה. רב הונא אומר כולהו נמי לפני מי שאומר הגדה ו והלכתא כרב הונא למה עוקרין את השולחן אמרי דבי ר׳ ינאי ז כדי שיכירו תינוקות וישאלו אביי הוה יתיב קמיה דרבה חזא דקא מדלי תכא מקמיה אמר להו עדיין לא קא אכלינן אתו קא מעקרי[ח] תכא מיקמן אמר ליה רבה ט פטרתן מלומר מה נשתנה: י אמר שמואל יא לחם עוני (כתיב) יב לחם שעונין עליו דברים תניא נמי הכי לחם עוני לחם שעונין עליו דברים הרבה דבר אחר לחם עוני עני כתיב מה עני שדרכו בפרוסה

אף

עתה הגמרא עוברת לבאר סדר עריכת וסילוק השולחן מלפני המסובים:

בזמן חכמי התלמוד היו רגילים להסב על מיטות, ושולחן קטן היה מונח לפני כל אחד מהמסובים[כא]. ובליל הסדר היו מביאים את השולחנות לפני המסובים אחר הקידוש[כב], והיו נוהגים לסלק את השולחן והקערה שעליו בין הטיבול הראשון לאמירת ההגדה כדי לעורר את התינוקות לשאול מה נשתנה לילה זה שמסלקים בו את השולחן קודם האכילה.

אָמַר רַב שִׁימִי בַּר אַשִׁי, צריך להניח **מַצָּה** על השולחן הקטן **שֶׁלִּפְנֵי כָּל אֶחָד וְאֶחָד** מהמסובים, וכן את **הָמָּרוֹר** צריך להניח על השולחן **שֶׁלִּפְנֵי כָּל אֶחָד וְאֶחָד** מהמסובים, כדי שיהיו המצה והמרור מזומנים לפני כל אחד לטעום מהם מיד לאחר הברכה[כג], **וְכֵן חֲרוֹסֶת** יש להניחה **לִפְנֵי כָּל אֶחָד וְאֶחָד**, כדי לטבל בה את המרור. **וּמִכָּל** מקום **אֵין עוֹקְרִין** [-מסלקים] **אֶת הַשֻּׁלְחָן** לאחר הטיבול הראשון מלפני כל המסובים, **אֶלָּא** רק **מִלִּפְנֵי מִי שֶׁעושה** את הסדר **וְאוֹמֵר** את **הַהַגָּדָה** בקול רם ומוציא את המסובים ידי חובתם[כד].

רַב הוּנָא חולק **וְאוֹמֵר, פּוֹלְחוּ נַמִּי** - גם להביא מצה ומרור וחרוסת לפני כל אחד מהמסובים אין צריך, אלא די **לִהְבִיאָם לִפְנֵי מִי שֶׁאוֹמֵר** את **הַהַגָּדָה**, והוא יחלק לכל אחד מצה ומרור.

פוסקת הגמרא, **וְהִלְכְתָא כְּרַב הוּנָא**, שאין צורך להניח מצה, מרור וחרוסת אלא לפני מי שאומר את ההגדה, והוא מחלק לכל המסובים[כה].

הגמרא מבארת את טעם מנהג עקירת השולחן:

מבררת הגמרא, **לָמָּה עוֹקְרִין אֶת הַשּׁוּלְחָן** לאחר הטיבול הראשון. משיבה הגמרא, **אָמְרִי דְּבֵי רַבִּי יַנַּאי** - אמרו בבית מדרשו של רבי ינאי, עקירת השולחן היא **כְּדֵי שֶׁיְּכִירוּ הַתִּינוֹקוֹת** בשינוי זה, שמסלקים את השולחן לפני האכילה, **וְיִשְׁאֲלוּ** מה נשתנה לילה זה מכל הלילות[כו].

הגמרא מביאה מעשה בענין זה:

אַבַּיֵי הֲוָה יָתִיב קַמֵּיהּ דְּרַבָּה - אביי היה יושב בליל הסדר לפני רבה[כז], **חֲזָא דְּקָא מַדְלֵי תַּבָּא מִקַּמֵּיהּ** - ראה אביי שהגביהו את השולחן מלפני רבה, לאחר הטיבול הראשון. **אָמַר לְהוּ** - אמר להם אביי לאלו שהגביהו את השולחן, **עַדַיִין לָא קָא אָכְלִינַן, אָתוּ קָא מְעַקְּרֵי תַּבָּא מִיקַּמָּן** - עדיין לא אכלנו סעודה, ואתם באים ועוקרים את השולחן מלפנינו. **אָמַר לֵיהּ רַבָּה** לאביי, **פְּטַרְתָּן** [-פטרת אותנו] **מִלּוֹמַר 'מַה נִּשְׁתַּנָּה'**, שהרי אין חובה לכל אדם לשאול מה נשתנה, אלא רק כאשר אין הבן שואל, צריך לשאול בעצמו[כח], ומאחר שאביי שאל על השינוי, אין צריך עוד לשאול, אלא להשיב על דבריו, שלפי שנשתעבדנו במצרים אנו עושים את כל הדברים הללו[כט].

★

הגמרא דורשת את הפסוק 'לחם עוני' האמור לגבי מצה:

נאמר בפסוק (דברים טז ג), 'לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ'. **אָמַר שְׁמוּאֵל**, הטעם שמצה נקראת

באופן שכרך את המצה במין אחר ולא בסיב יש מחלוקת האם יצא ידי מצה. דעת הפרי חדש (או"ח סי' תעה ס"ג) שרק סיב שאינו מין מאכל, חוצץ בין המצה לפיו, אבל אם כרך במין מאכל אחר, יצא. ודעת הלחם משנה (חמץ ומצה פ"ו ה"ג), שאף אם כרך במין מאכל, כיון שאינו מענין המצוה, הרי הוא חוצץ, אבל אם כרך במרור, שאף הוא מענין המצוה, אינו הפסק בין המצה לגרונו. אמנם במאירי (ד"ה מי שנלע) מבואר, שאף אם כרך את המצה במרור, אם הכריכה עומדת ואינה מתפרקת אינו יוצא ידי חובת מצה, כיון שאינה נוגעת בפיו, ודווקא כשכרך כריכה שאינה מתקיימת, יצא, כיון שהמצה נוגעת בפיו.

כא. ראה רשב"ם (ד"ה מצה וד"ה ומין) ושולחן ערוך הרב (או"ח סי' תעג ס"ג).

כב. תוספות (קיד. ד"ה הניחו - הלחמניות) ורמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ח).

כג. ובשונה משאר ימות השנה שאין הברכה לשם אכילת חובה, ואין צורך שיטעמו כולם מיד לאחר הברכה. תוספות (ד"ה מצה).

יש שהבינו בכוונת התוספות [הובאו דבריהם במגן אברהם (סי' קסו ס"ק יט) ועיין שו"ת גינת ורדים (או"ח כלל ו סי' מג)], שבאכילה שאינה לשם חובה, אם שחו המסובים לאחר שטעם המברך מפיתו וקודם שטעמו הם, אינם זקוקים לחזור ולברך 'המוציא', כיון שיצאו כולם באכילת המברך כשיטת הרוקח (סי' שכט), וכפי שפסק הרמ"א (או"ח סי' קסו ס"ו). מה שאין כן באכילת חובה, אם שחו לפני שטעמו, אף שהמברך כבר טעם, לא יצאו בברכתו וצריכים לחזור ולברך, ולכן דווקא בברכה זו צריך לתת פת לפני כל אחד ואחד. אך המגן אברהם דחה דבריהם, ופירש בכוונת התוספות, שבברכות שאינן של חובה אין צורך שהמסובים יאכלו תכף ומיד לאחר הברכה, אלא יכולים הם להמתין עד שיחלק להם המברך מפרוסת המוציא, אבל בברכות של חובה, צריכים לטעום תכף ומיד בלי שיהוי כלל, ולכן צריכים להניח מצה ומרור לפני כל אחד ואחד.

כתב הרשב"ם (ד"ה מצה), שלמנהג שלנו שאוכלים בשולחן אחד גדול, אין צורך להניח מצה ומרור לפני כל אחד מהמסובים, אלא לפני עושה הסדר, והוא יחלק לכל אחד מצה ומרור. וכן כתוב בספר האורה (מ"מ סי' ג סדר הפסח). והיינו גם לפי הטעם שכתבו תוספות שנתינת מצה ומרור לפני כל אחד היא כדי למנוע הפסק בין הברכה לאכילה, אך למנהגנו שאוכלים על שולחן גדול אין צורך בכך, שמאחר שכולם מסובים על שולחן אחד יש אפשרות שעושה הסדר יחלק ויתן לכל אחד ואחד מצה ומרור לפניו, וכשיברך את הברכה כל המסובין יטעמו תכף לשמיעת הברכה. שו"ת גינת ורדים (סס). **כד. רש"י** (ד"ה ומין). ומבואר בספר המנהיג (הלכות פסח), במאירי (ד"ה נזמן) ובר"ן (על הרי"ף, ד"ה ומין), שדרכם היתה שאחד אומר את ההגדה ואחרים שומעים. וכתבו השלחן גבוה (סי' תעג ס"ק) והשולחן ערוך הרב (סס סכ"ד) שכן נכון לעשות, שבעל הבית יאמר את ההגדה ובני הבית יצאו ידי חובתם בשמיעה, משום 'ברוב עם הדרת מלך' (משלי יד כח).

כה. יש שכתבו שרשב"ם, תוספות והרמב"ם לא גרסו 'והלכתא כרב הונא', ולדעתם אכן הלכה כרב שימי בר אשי שצריך להניח מצה מרור וחרוסת לפני כל אחד מהמסובים. הגינת ורדים (סס) כתב שכן מוכח מדברי הרשב"ם (ד"ה מצה), שהרי הרשב"ם נזקק ליישב מדוע אין אנו מניחים מצה ומרור לפני כל אחד, וביאר שהטעם הוא מפני שדינו של רב שימי לא נאמר בשולחנות גדולים כשלנו. ואילו לא היתה ההלכה כרב שימי, מדוע נזקק הרשב"ם ליישב את מנהגנו עם דינו. וכן תוספות (ד"ה מצה) ביארו בטעמו של רב שימי שיש חילוק בין ברכות של חובה לברכות של רשות לענין הפסק בין הברכה לאכילה [ראה לעיל בביאור דבריהם], ובפסקי התוספות (סי' צז) נפסק חילוק זה להלכה. ואילו לא היתה הלכה כרב שימי, לא היה מקור להלכה לחילוק זה. והלחם משנה (חמץ ומצה פ"ח ה"ג) נקט כן גם בדעת הרמב"ם, שלא גרס הלכה כרב הונא. ורבים דנו בדבריו, האם יש להוכיח כן מדברי הרמב"ם, או לא [ראה מעשה רוקח, כרוב ממשח ומרכבת המשנה (על הרמב"ם סס)].

כו. ומתוך כך ישאלו על שאר השינויים שבלילה זה. תוספות (ד"ה כדי). וראה עוד להלן. והטעם שצריך לעורר את התינוקות לשאול, ראה לעיל (קיד. בהערה).

כתבו רשב"ם (ד"ה ומין) ותוספות (ד"ה למה), שבשולחנות המצויים בזמנינו, שהם גדולים ויש טורח גדול בעקירתם, אין צורך לעקור את השולחן, אלא מסלקים את הקערה שבה המצה והמרור ושני התבשילים לסוף השולחן, כדי שיהיה נראה כאילו כבר אכלו, ויהיה היכר לתינוקות בשינוי זה. והריטב"א (הלכות סדר ההגדה ד"ה מה"כ) כתב, שצריך לסלק את הקערה מן השולחן לגמרי. והוסיף, שמנהג הרמב"ן היה, שכשהיו תינוקות בבית היה אומר לשמש לאחר סילוק הקערה 'הב ונבריך [הבה ונברך], כי הרבה אכלנו' כדי שיראו התינוקות וישאלו.

הראשונים נחלקו האם בשעת סילוק הקערה יש צורך להסיר את שני התבשילים, שהם זכר לפסח ולחגיגה, מן הקערה. דעת רבי יוסף טוב עלם (יוצרות לצמח הגדול ד"ה מלכי הרומות) סובר שצריך להסירם, כדי שלא יהא נראה בשעת הגבהת הקערה וסילוקה, כמקדישם בחוץ לשם קרבן [וכן נהג מהרי"ל (מנהגי מהרי"ל סדר ההגדה)]. ואילו דעת רשב"ם (סס), תוספות (סס) ועוד שאין צורך לסלק את שני התבשילים. ואף על עיקר צורת עקירת הקערה הביא הרשב"ם שיש שהיו מגביהים אותה [ראה גם בשו"ת הרא"ש (כלל יד סי' ה)], והרשב"ם השיג על מנהגם שהגבהתה חינם, אלא צריך רק לעוקרה לגמרי ולהניחה בקרן זוית כאילו כבר אכל [ראה גם בהגהות רבינו פרץ על הסמ"ק (סי' קמד הגסה ג)].

דעת המגן אברהם (סי' תעג ס"ק כה) שהיום לא נהגו לסלק את הקערה, מפני שהתינוקות יודעים שדברים אלו לא הובאו לשולחן לצורך אכילה, ואין להם היכר בכך. אבל בזמן הגמרא שהיו עוקרים את השולחן עצמו, בודאי היה בזה היכר לתינוקות. אך האליה רבה (סס סק"ל) תמה על דבריו, שהרי המצות הללו מוכנות לאכילה, ומדוע לא יתמהו התינוקות על הסרתן.

כז. אביי התייתם מיד כשנולד (קידושין לא:), וגדל בבית רבה (רש"י שבת ח. ד"ה אמר). ועיין ברכות (מח.) שאביי ורבא היו יושבים בקטנותם לפני רבה [בסעודה], וכתבו שם תוספות (ד"ה אביי) שהיו קטנים ביותר.

כח. כמו ששנינו לקמן (קטו.) 'חכם בנו, שואלו, ואם אינו חכם, אשתו שואלתו, ואם לאו, הוא שואל לעצמו, ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות הפסח, שואלין זה לזה'.

כט. רשב"ם (ד"ה פטרתן). ותוספות (ד"ה כדי) כתבו, שבודאי הוסיף אביי לשאול על שאר השינויים הנוהגים בלילה זה, והגמרא לא הביאה אלא את תחילת דבריו. אבל השאלה על עקירת השולחן לבדה, אינה פוטרת מאמירת 'מה נשתנה'. אמנם המהרי"ל (מנהגים, סדר ההגדה) הקשה, מה מועילה שאלת התינוק 'למה עוקרין השולחן', וכיצד נשיב לו על שאלה זו את דבר סיפור יציאת מצרים. והשיב, שאנו עונים לתינוק שאין לנו לאכול עד שנודה להקדוש ברוך הוא על שעשה לנו נסים. ואז חוזר התינוק ושואל, מה הם הנסים, ומשיבים לו 'עבדים היינו', ואת כל סיפור יציאת מצרים [והובאו דבריו בקצרה במגן אברהם (סי' תעג ס"ק כו)]. והעיד המהרי"ל על חמיו מהר"ר משה כץ,

חצל דמרור נוגע נצ' ידיו וקתמר הסיבו מדיתין[ד] להס מיס תע"פ שכל חחד כצר נטל ידו חחת חוזר ונוטל ג' ידיו תע"ג דתמרינן (ידים פ"ג מ"ח) נטל ידו חחת מטטיפה חחת טהורה צריך ליטול שתיהן ולפי[ה] שנטילה רחשונה לח היתה לשם קדושה לכך[ו] סצר המקשה לצהך נטילה ליכח למיגזר שמח יגע ולפי זה נרחה לתין לצרך על חותה נטילה כיון דליכח הכח מנוה לשמוע דברי ר"ח בן ערך (חולין דף קו.) וכ"ש חנן שתין חנו נזהרין מלטומחות עלמנו ומלחכול חוכלין טומחין ותין חנו לריכין לחותה נטילה והמברך הרי זה מברך ברכה לבטלה וכל סדרים כתיב צריך על הנטילה לברך ותין נרחה כדפריטית:

קפא. פי' ר"ח תולעת כדמניח[ט] התולעת שבעיקרי זימים ושבעיקרי גפנים והקפח שבירק והיבמושין שבין ומוסן הרי חלו מותרים ות"ח תיקשי מינה לשמוחל דחמר נסוף חלו טריפות (חולין דף סז.) קישות שהתליע בזיניה חסור משום שרץ השורץ על המרן ומיהו שמוחל סבר כחידך דרייתא דמייתי התס ומיהו ק"ק דמ"ם חמחי לח מייתי הך דרייתא התס ועוד שמוחל היכי חכיל מרור בפסח וכי תימח דבדיק להו שלח יהח חס קפח ח"כ חמחי לריך חרוסת כיון דליכח קפח ושמח ברוב ירקות חין בהס קפח ושמיך שמוחל חרוסת ומשום סכנה דקפח[י] חייסין למיעוטח ולריך חרוסת: **צריך** שיטול בטיבול שני. לחו דוקח נקט בטיבול שני דהח עדיף ליה בחר המוליח דבעי נטילת ידיס חלח חגב טיבול בעי והנטילה נמי גס לצורך טיבול בחה: **אסוחי** מפח דעתיה ונגע. תימה מה לריך להחי טעמח תיפוק ליה דנטילה רחשונה לח היתה לשם קדושה חלח יטמח חת המסקין[כ] וי"ל דס"ד דכיון שנטל יועיל חפילו לנהמח דחולין לח בעי כוונה[ל] לכן לריך להחי טעמח: **ידי** מצה **יצא ידי מרור לא יצא.** ות"ת כיון שתין במרור זה מלוה מדרבנן ליבטיל מרור להחי מלה דבהדיה וי"ל דלח שייך ביטול חלח כשלועסן יחד דחז מבטל טעם חחד חת חבירו חבל כשהס שלמים חפילו יהיה יותר מחבירו לח מבטל ליה: **מצה** לפני כל אחד ואחד מרור כו'. נרחה דטעמח כדי שיטעום תיכף לברכה מיד כיון שזמת הברכה היח לשם חובה חבל בשאר ימות השנה דתין הברכה חובה חין לריך לטעום תיכף לברכה מיד: **למה** עוקרין את השלחן. דוקח שלהן שהן קטנים חבל שלנו שהן גדולים חיכח טורח גדול בעקירתו נהגו לסלק הקערה לבד חחד[מ] לליהוי כעקירת שלחן ומה שנוהגין לסלק שני תבשילין בשעת הגבהה כדי שלח יהח נרחה כמקדים קדשים קדשים בחוץ וכן יסד ה"ר יוסף בסדרו[מא] מוסך מהקערה שני תבשילין ומגביה קערה ולימח הח למחח עניח כו' ולח יתכן דהח דחמר[מב] בשר חינו לריך להגביה היינו בשעה שחומר פסח זה[מג] דחז ודחי נרחה כחוכל קדשים: **כדי** שיביר התינוק וישחל. כלומר ומחוך כך יבח ליטחל בשחר דברים חבל במה חנו עוקרין השלחן לח יפטר ממה נשתנה והיינו דחמרי לח פי' הגמ' שלח תחלת שחילתו: מה

לליהוי הכירח לתינוקות, וה"מ לדידהו דהוי להו שלחן קטן לפני מי שחומר הגדה לבדו, וכן לכל חחד, חבל חנו מסלקין חת הקערה שבה מלה ומרור ושני תבשילין לסוף השלחן ודי לנו בכך. ויש שנוהגין להגביה חת הקערה על הכף, ומוליחין הבשר מן הקערה, ולחו מלתח היח, דהח דחמר לקמן[מד] בשר חין לריך להגביה ה"מ בשעה שחומר הגדה פסח שהיו חבותינו כו', וכיון[מה] דלח מלי למימר פסח זה מס[מו] היה מגביהו לתבשיל שהיה בידו נרחה כמקדים בהמתו מחייס, חבל כשמגביה הקערה כדי שיביר תינוק וישחל היחך נרחה כמקדים קדשים, לפיכך חין לריך להוליח ממנה התבשיל, וגס הגבהתה מנס ומין כמן היכר לתינוק, חבל עוקרין הקערה לגמרי ויניחנה בקרן זוית כמילו בבר חכלו, כדי שיביר התינוק וישחל, דדמי לעקירת שלחן: **פטרתן** מלומר מה נשתנה. דתניח לקמן[מז] חכס בנו שוחלו ומס לחו שוחל הוח לעלמו מה נשתנה, וכיון שחילו לנו מה נשתנה חין חנו לריכין לומר מה נשתנה, חלח להגיד על דבריו (של בנו) לפי שנשתעבדנו במלרים חנו ושבין כל הדברים הללו:

אף

צריך לשקועיה בחרוסת משום קפא. חרס שבחוזרת, שהשרף שבחוזרת יש בו חרס כדרך הבללים: **הא לא נגע.** ידו במשקה: **הא בעלמא איתמר.** בשחר טיבולין שחינן קבע לריך ליטול ידיו לטיבול, דכשנטל ידיו לרחשון לח היה יודע שסוף שבי לבוח: **דאי ס"ד הכא.** גבי מרור חיתמר, חמחי, הח משי ליה חדח זמנח נטילת ידים תרי זימני למה לי הח איתמר נטילת ידים תרי זימני למה לי הח משא ליה ידיה חדא זימנא חמרי כיון דבעי למימר חגדתא והלילא דילמא חסוחי חסחיה לדעתיה ונגע. חמר רבא [ד]בלע מלה יליח בלע מרור לח יליח ידי מלה לבח ידי מרור ידי מלה כרכן בסיב[ו] ובלען חף ידי מלה נמי לח יליח. חמר רב שימי בר חשי בלע מלה ומרור בחרוסת לפני כל חחד ואחד מרור לפני כל חחד ואחד וחרוסת לפני כל חחד ואחד ואין עוקרין חת השלחן חלח לפני מי שחומר הגדה רב הונח חומר כולהו נמי לפני מי שחומר הגדה [ה]והלכתח כרב הונח למה עוקרין חת השולחן חמרי דבי ר' ינחי [ז]כדי שיכירו תינוקות וישחלו חבי הוה יתיב קמיה דרבה חזח דקח מדלי תכח מקמיה חמר להו עדיין לח קח חכלינן חתו קח מעקרי[ח] תכח מיקמן חמר ליה רבה [ט]פטרתן מלומר מה נשתנה: [י] חמר שמוחל [א] לחם עוני (כתיב) [ח]לחם שעונין עליו דברים תניח נמי הכי לחם עוני לחם שעונין עליו דברים הרבה דבר חחר לחם עוני עני כתיב מה עני שדרכו בפרוסה

אף

נעיון[יא]: **בלע מרור לא יצא.** דנעיון טעם מרור וליכח דמשום הכי קפיד רחמנח למרר חת פיו של חוכל זכר לוימררו חת חייהם[יב] (שם ח), כך מלחתי כתוב בכל הספרים ובפי' ר"ת. ורבינו פי' בלע מרור יבח, ח"ת שלח יהח בו טעם מרור, בלע מלה ומרור יחד ולח חכל עדיין לח מזה ולח מזה, ידי מלה יבח, ידי מרור לח יבח, הוחיל ולח לעסו וחכל מלה עמו חין לו שום טעם. ולפי הכתוב בספרים לריך לפרש בלע מלה ומרור ידי מלה מיהו יבח, דלח תימח חף ידי מלה לח יבח דליכח תרתי לריעותח שלח טעם טעם מלה וגס לח נגע בגרונו שהמרור מונח בינתים: **ברכן.** שניהן יחד בשיב הגדל שביב הדקל, לח יבח, שהרי לח היה ממש בפיו לח זה ולח זה, וכזורק חבן לחמת[יג] דמי: **מצה לפני כל אחד ואחד.** מנהג שלהן היה להסב על המטות והיה שלחן לפני כל חחד וחחד, הלכך לריך מלה ומרור לפני כל חחד וחחד על שולחנו, חבל לדידן חין לריך כי חס לפני מי שעושה הסדר והוח יחלק לכל חחד מלה ומרור: **ואין עוקר את השלחן.** שמלוה היח לעקור חת השלחן כדלקמן כי היכי

רשב"ם

צריך לשקועיה בחרוסת משום קפא. חרס, שחזרת יש בו חרס כדרך הבללים[ג], והלכך לריך נט"י לטיבול רחשון כדלקמן שהרי נוגע במשקין כשמשקע חת החזרת בחרוסת. ור"ח פירש קפא תולעת, דתניח בתרומות[ד] התולעים שבעיקרי חילנות וחת הקפח שבירק יבמושין שבחומן ושבין מותרין, סיננס במסננת מסורין, לכיון דפריס ממקום רציתיה הוי ליה כחרן השורץ על המרן כדחמר בשילהי חלו טריפות (חולין דף סז.), ועיקר: **הא לא נגע.** ידו במשקה: **אגב חולייה.** שנותנין בו מפוחין כדמוכח לקמן[ה] זכר לתפוח: **לטיבול ראשון.** של שחר ירקי: **לטיבול שני.** מזרת: **הא בעלמא איתמר.** בשחר טיבולין שבשחר יתות השנה שחינן קבע, וכשנוטל ידיו לרחשון לח היה יודע שסוף שבי לבוח, והסיח לדעתו: **דאי ס"ד הכא.** גבי מרור חיתמר, חמחי, הח משי ליה ידיה חדח זמנח נטילת ידים תרי זימני למה לי: **אסחיה לדעתיה.** ונגע בשום דבר טינוף: **בלע מצה.** ולח לעשה, יבח, שהרי קיים בערב תחכלו מלות (שמות יב) שהרי חכילה היח לו, ומיהו לכתחלה טעם מלה

הגהות וציונים

ס] בכת"י ליתא תיבת "חתר". ושם הגי' **וקא מעקריתו** תכא וכו' (דק"ס): **ג]** צ"ל **כיון** (רש"ש): **ד]** צ"ל **ואם** (רש"ש): **ה]** **דקאמר** הסיבו **הביאו** להם מים כצ"ל (מהרש"א): **ו]** צ"ל **לפי** (מהרש"א ע"ש): **ז]** צ"ל **ולכך** (מהרש"א ע"ש): **ח]** נדצ"ל לצד **אחר**: **ט]** צ"ל פסח **שהיו אבותינו אוכלין** (מראה כהן): **י]** כ"ה בכת"י ובהרבה ראשונים ולא כדלפנינו בגמ' רב "הונא":

משנת ראשונים

נטל ידיו בטיבול ראשון נוטל ידיו בטיבול שני. וא"ת תיפוק לי' משום דצריך לעשות ברכת המוציא יש לומר דאיצטריך לאשמועינן דלא סגי ליה בנטילה דעד הפרק כמו בחולין אלא צריך נטילה כמו בתרומה דהיינו היד עד הזרוע כדמוכח בחולין (קו.).

[מרדכי רמז תריא]

ועוד אומר הר"ם דמירי באדם שאין לו אלא כזית מצה דהשתא אינו מברך ברכת המוציא ואפילו הכא קאמר דצריך ליטול ידיו בטיבול שני.

[מרדכי רמז תריא]

בלע מצה ומרור ידי מצה יצא, ידי מרור לא יצא. דאע"ג דלעיל אמרינן דאפילו למ"ד מצות אין מבטלות זו את זו אתי דרבנן ומבטל דאורייתא וכ"ש רשות גמור דמבטל לה, והכא כיון דלא יצא ידי מרור רשות גמור הוא ואפ"ה לא מבטל למצה, היינו טעמא דכי אמרינן דמבטל ה"מ כשנכנס במעיו וטעם אחר מעורב בו והיינו על ידי אכילה, אבל כשבלען אין הטעמים מתערבין וכזית מצה לחודיה קאי ומש"ה יצא. **[חידושי הר"ן]**

ואין עוקרין את השלחן אלא לפני מי שאומר הגדה. ועכשיו שנוהגים להיות כלם אוכלים על שלחן אחד מנהגנו לסלק את הסל שבו המצה והחזרת ושני התבשילין רמז לעקירת השולחן ויש נוהגין להגביהו עד הכתף זכר למשארותם בשמלותם על שכמם. **[מאירי]** **מה עני שדרכו בפרוסה.** נהגו העולם כי אחר שאכלו מן הכרפס נוטלין מצה אחת ומחלקין אותה, ומניחים אותה הפרוסה האחת תחת המפה לכזית מצה שבאחרונה, ואומרים שהוא זכר למשארותם בשמלותם, והפרוסה האחרת מניחין אותה בקערה עם האחרות, ובגמרא אין זכר לדבר זה, ולא ידענו למה פורסין אותה עכשיו. ורבותי שיחיו אמרו לי שהוא מפני שהוא רוצה לומר הא לחמא עניא ודרכו של עני בפרוסה כדאיתא בגמרא (פסחים קטו:). **[הגדה של פסח להריטב"א]**

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) עיין תוס' סוטה יח. ד"ה בעי, **ג)** לעיל דף לו., **ד)** עי' עירובין כט סוע"א ורע"ב, **ה)** תוספתא פ"ז הי"ב, **ו)** דף קטז., **ז)** ברכות לח:, **ח)** לקמן דף קטז:, **ט)** לעיל יב:, **י)** תוספתא תרומות פרק ז הי"ב, **כ)** לעיל ע"א תוד"ה כל, **ל)** חולין לא., **מ)** בפיוט לשבת הגדול המתחיל אלקי הרוחות:

תורה אור השלם

א) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ:

[דברים טז, ג]

עין משפט נר מצוה

פב א ב ג מיי' פ"ח מהל' מלה הל' ו וס"ס סמג עשין מע טוס"ע ס"ח סי' תעה סעיף ס:

פג ד [מיי' פרק ו מהל' מלה דין ג] טוס"ע סס סעיף ג:

פד ה מיי' סס פ"ח הלכה ג וסמג סס טוס"ע ס"ח סי' תעג סעיף ד:

פה ו מיי' סס פ"ז הל' ג טוס"ע סס סעיף ו:

פו ז ח סס סעיף ז:

רבינו חננאל

נטילת ידים צריך לשקועיה משום קפא כדי שתמות הקפא שבאותו הירק מן החומץ שבחרוס'. פי' קפא תולעת דתניא [בתוספתא] דתרומות האוכל תולעים שבעקרי אילנות ואת הקפא שבירק חייב יבחושין שבחומץ ושבין מ) מותרין סנגן במסננת אסורין. דאי לא משקע ליה למה ליה נטילת ידים: **אדבריה רב חסדא לרבנא עוקבא ודרש** הנוטל ידיו בטבול ראשון צריך שיטול ידיו בטבול שני. **ואמרי'** למה לי נטילת ידים שני' הא משא ידיה חדא זימנא. **ופרקי'** כיון דמפסיק ביניהו ואמר אגדתא והלילא דלמא מסח דעתיה ונגע במידי דמטנף הלכך צריך נטילת ידים שניה: **אמר רבא בלע מצה יצא בלע מרור לא יצא ומרור ידי מצה יצא ידי מרור לא יצא כרכן בסיב ובלען אף ידי מצה לא יצא. אמר רב שימי בר אשי מצה ומרור וחרוסת בפני כל אחד ואחד ואין עוקרין השלחן אלא לפני מי שאומר הגדה. רב כהנא[מ] אמר כלהו לפני מי שאומר הגדה** ולמה עוקרין השלחן כדי שישאלו התינוקות כי הא דאביי הוה יתיב קמי רבא חזי דמגבה פתורא אמר אכתי לא אכילנן כו': **גרסי'** בפ' כיצד מברכין על הפירות אמר רב פפא הכל מודים [בפסח] שמניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע מ"ט לחם עוני כתיב. וקיי"ל מפני שהוא יום טוב צריך לבצוע על שתי ככרות כשבת דכתיב ביה לקטו לחם משנה הלכך בפסח מניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע ומסתברא אפרוסה ויש אומרים אשלימה. **תניא לחם עוני לחם שעונין עליו דברים** פי' אומר עליו הגדה מצה זו שאנו

חשק שלמה על ר"ח

מ) בתוספתא שם שלפנינו הגי' מסורין מך הגר"מ ז"ל הגיה מותרין וגי' רבינו מפייש ליה ודברי הגר"מ ז"ל ביו"ד ס"י פ"ד סק"ח תמוה לפי זה ול"ע.

אוצר החכמה
19/06/2018

'לֶחֶם עוֹנִי' (כְּתִיב) משום שזה לֶחֶם שֶׁעוֹנִין [-שאומרים] עָלָיו דְּבָרִים, דהיינו הגדה והלל, ומכאן שצריך שתהא המצה מונחת לפניו בשעת סיפור ההגדהל.

מביאה הגמרא סיוע לדברי שמואל מברייתא, תַּנְיָא נַמִּי הָכִי - שנינו כן גם בברייתא כמו שאמר שמואל, נאמר לענין מצה, 'לֶחֶם עוֹנִי', ויש לדרוש מפסוק זה שהמצה היא לֶחֶם שֶׁעוֹנִין עָלָיו דְּבָרִים הַרְבֵּה, הגדה והלל.

מוסיפה הברייתא לדרוש דָּבָר אַחֵר מתיבות 'לֶחֶם עוֹנִי', שהרי 'עָנִי' כְּתִיב - בפסוק נכתבה תיבת 'עוני' חסרה בלא וא"ו, ויש לדורשה מלשון עני ואביון, וללמוד כן, מָה מיוחד בלחמו של הָעָנִי בכל ימות השנה, שֶׁדַּרְכּוֹ בִּפְרוֹסָה - שאין לו פת שלימהלא, והוא בוצע תמיד על פרוסת פת,

אוצר החכמה
אירח19:08/2018

שפעם אחת שאלה אותו ביתו, 'אבא, למה הגבהת הקערה', והתחיל 'עבדים היינו' ולא אמר מה נשתנה.

ל. **רש"י** (לא. ד"ה שעונין) פירש, שגומרים עליו את ההלל, ואומרים עליו הגדה [ובמאירי (ד"ה זה) כתב, הגדה ו'תחילת הלל']. ורבינו חננאל (ד"ה תניא) פירש, שאומרים עליו בהגדה 'מצה זו שאנו אוכלים', וכעין זה כתבו תוספות לעיל (קיד. ד"ה הניחו - הזכיר). המאירי (לעיל נה. ד"ה אמר המאירי) כתב עוד, שכל עיקר חיוב קריאת ההלל בשעת אכילת קרבן פסח (סח נמשנה), נלמד מדרשה זו, לחם עוני, שעונין עליו דברים הרבה.

בביאור הלשון שעונין עליו 'דברים הרבה', כתב הכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' נג ד"ה ולפימ), שקרבן הפסח הוא זכר לגאולת מצרים, ומודים ומשבחים עליו לה', והמרור הוא זכר למרירות השעבוד, ומספרים עליו את דבר השעבוד, אבל המצה היא גם זכר לגאולה, 'כי בחפזון יצאת מארץ מצרים' (דברים טז ג), והיא גם זכר לשעבוד כמו שנדרש כאן בסמוך מהפסוק 'לחם עוני'. ועל כן עונין עליה דברים הרבה, גם סיפור השעבוד, וגם הודאה על הגאולה.

ישנם שני מקורות בכתובים ובדרשות חז"ל שמהם משמע שבשעת אמירת ההגדה צריכה להיות המצה מונחת על השולחן, האחד הוא הפסוק המובא כאן 'לחם עוני', לחם שעונים עליו דברים הרבה. והשני הוא הפסוק (שמות יג ח), 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים', ודרשו חז"ל (מכילתא פרשת בא מסכתא דפסחא פי"ז), 'בעבור זה', בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך על שולחנך.

דרשת הפסוק 'בעבור זה', באה בעיקרה לקבוע את זמן מצות סיפור יציאת מצרים, שחיובה הוא בשעה הראויה לקיום מצות מצה ומרור, אך אין כוונתה ללמד שהנחת מצה ומרור לפניו תהא מעכבת במצות הסיפור [תרומת הדשן (סי' קלז), ומנחת חינוך (מנוה כמ מוס ח)]. אמנם יש מי שמצדד [ביאור הר"י פערלא על ספר המצוות לרס"ג (עשה לג)] שלדעת ההלכות גדולות (הלכות פסח סי' יח) הנחת מצה ומרור מעכבת במצות סיפור יציאת מצרים, וכל שאין לו מצה ומרור, אינו מספר ביציאת מצרים, מכח דרשת הכתוב 'בעבור זה', בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך על שולחנך.

את עיקר החובה להביא את המצה לשולחן ה'סדר' בשעת אמירת ההגדה הביאו הראשונים מסוגייתנו, שכן צריך 'לענות עליו דברים הרבה'. ואכן יש מן הראשונים שנקטו שאין צורך להביא את המצה לפניו אלא בשעה שאומרים 'מצה זו', כדי לענות ולפרש עליה את טעם מצות אכילתה, אך לא בכל שעת סיפור יציאת מצרים [רמב"ם (ממץ ומנה פ"ח ה"ד), וכמשמעות דברי רבינו חננאל (ד"ה תניא)]. הב"ח (או"ח סי' תעג מוס יג) הוסיף וכתב, שגם מדין 'שעונין עליו' אין הוכחה שצריכה המצה להיות על השולחן, מפני שאין כוונת 'עונין עליו', עליו ממש, אלא על ענייני עונין דברים הרבה. ומכל מקום מודה הב"ח שצריכה המצה להיות לפניו בשעה שאומר 'מצה זו', בכדי להראות למסובים על איזו מצה דבריו מוסבים.

לא. **ראב"ן** (הלכות סי' קלח), מחזור ויטרי (הלכות פסח סי' ס), תלמידי רבינו יונה (הלכות נמ: ד"ה הכל).

אַף כָּאן, מצות אכילת מצה צריך לקיימה **בְּמצה פְּרוּסָה**, ולא בשלמה[א].

מוסיפה הברייתא, יש ללמוד עוד **דָּבָר אַחֵר** ממה שבפסוק 'לחם עני' נכתבה תיבת 'עוני' חסרה בלא וא"ו, והיא נדרשת מלשון עני ואביון, ללמדנו **שמַה דַּרְכּוֹ שֶׁל עָנִי** - כשם שהעני רגיל באפיית לחמו **שהוּא** עצמו **מַפִּיק** את התנור לאפיה, **וְאִשְׁתּוֹ אוֹפָה** - ובשעת ההיסק אשתו מכינה את העיסה לאפיה, ומיד עם גמר ההיסק נותן את הפת לתנור, מפני שחושש שמא יצטנן התנור בינתים[ב], ולא יהיה לו די עצים להמשיך להסיקו[ג]. **אַף כָּאן** לענין מצה **נַמִּי** - גם כן יש לנהוג כך, שיהיה **הוּא** [-בעל הבית] **מַפִּיק** את התנור, **ומיד אִשְׁתּוֹ אוֹפָה** את המצה, כדי שלא תחמיץ בינתים[ד].

★

שנינו במשנה[ה] שלדעת תנא קמא מביאים לפניו חרוסת, **אַף עַל פִּי שֶׁאֵין הַחֲרוֹסֶת** באה משום **מִצְוָה**.

הגמרא דנה בטעמי הבאת החרוסת:

מבררת הגמרא, **וְאִי** - ואם החרוסת **לֹא** באה משום **מִצְוָה, מִשּׁוּם מַאי מַיְיתֵי לָהּ** - משום מה מביאים אותה. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב אַמִּי, מִשּׁוּם** שיש בחזרת **קָפָא** - שרף קשה כארס[ו], והטיבול בחרוסת מבטל את הארס.

הגמרא מבארת כיצד יתרפא מי שניזוק מארס שבירקות:

אָמַר רַב אַמִּי, מי שאכל חזרת, וחלה על ידי **קָפָא דְּחַפָּא** - הארס שבחזרת, רפואתו היא שיאכל עתה **חָמָא** - צנון. ומי שאכל צנון, ומצטער מחמת **קָפָא דְּחָמָא** - השרף של הצנון, יאכל מן הירקות הנקראים **'כַּרְתִּי'** - כרישים[ז], וירפא. [מי שאכל כרישים, ומצטער מחמת **קָפָא דְּכַרְתִּי** - השרף של הכרישים[ז], ישתה **חֲמִימֵי** - מים חמים, וירפא]. **קָפָא דְּכוּלְּהוּ** - לשרף של כל מיני הירקות המזיקים, הרפואה היא **חֲמִימֵי** - שתיית מים חמים[ח]. **אַדְּהָכִי וְהָכִי** - בינתיים, בעוד הוא ממתין שיביאו לו את המים החמים[ט], **גִּימָא הָכִי** - יאמר כך, **קָפָא, קָפָא, דְּכִירְנָא לָךְ** - זוכר אני אותך, **וּלְשַׁב בְּנָתָיךְ** - ואת שבע בנותיך, **וּלְתַמְנֵי כַּלָּתָךְ** - ואת שמונה כלותיך, ואמירת לחש זה תועיל לו בצערו.

★

שנינו במשנה, **רַבִּי אֶלְעָזָר בְּרַבִּי צָדוֹק אוֹמֵר** שהבאת החרוסת היא משום **מִצְוָה וכו'**.

הגמרא מפרשת את שיטת רבי אלעזר ברבי צדוק שיש בהבאת החרוסת מצוה:

מבררת הגמרא, **מַאי** - מהי **המִּצְוָה** שישנה בחרוסת. משיבה הגמרא, נחלקו אמוראים בביאור מצוה זו, **רַבִּי לֵוִי אוֹמֵר**, חכמים תיקנו לטבל בחרוסת שיש בה תפוחים, **זֵכֶר לַעֲצֵי הַתַּפּוּחַ** שהיו בנות ישראל במצרים יולדות תחתיהם את בניהן בלא עצב, כדי שלא ירגישו בהן המצרים[י]. **וְרַבִּי יוֹחָנָן אוֹמֵר**, תיקנו לטבל בחרוסת שדומה לטיט, **זֵכֶר לַטִּיט** שהיו בני ישראל עוסקים בו בשיעבוד מצרים[יב].

מסיימת הגמרא, **אָמַר אַבַּיֵי**, מאחר שנחלקו אם מצות חרוסת היא זכר לתפוח או זכר לטיט, יש לנהוג כדברי שניהם, **הִלְכָּךְ צָרִיךְ לְקַהוּיֵיהּ** - לערב בחרוסת תפוחים ויין[יג], שיש בהם חמיצות, **וְצָרִיךְ לְסַמּוּכֵיהּ** - לעשות את תערובת החרוסת עבה וסמיכה[יד]. מפרשת הגמרא, צריך **לְקַהוּיֵיהּ** - לערב בחרוסת דברים חמוצים, כדי שיהיה טעמו **זֵכֶר לַתַּפּוּחַ**, שאף התפוח יש בו חמיצות, **וְצָרִיךְ לְסַמּוּכֵיהּ** - לעשותה עבה וסמיכה, כדי שתשמש גם **זֵכֶר לַטִּיט**, שאף הטיט עב וסמיך[טו].

א. **אף** על פי שיש לקיים מצות אכילת מצה במצה פרוסה, אמרו במסכת ברכות (לט:) שבפסח מניח פרוסה בתוך השלמה ובוצע. והטעם שצריך גם שלמה הוא משום שביום טוב צריך לבצוע על לחם משנה. והראשונים נחלקו בדין זה בשתי מחלוקות:
א. האם צריך בפסח שתי מצות שלימות חוץ מהמצה הפרוסה, משום חובת לחם משנה כבשאר ימים טובים. לרש"י, רשב"ם (ד"ה מה) ותוספות (ד"ה מה) צריך שתי שלמות. ולפי הרי"ף בכל יום טוב צריך לחם משנה אך בפסח דין 'לחם עני' מלמד שאין צריך שני לחמים שלמים, אלא אחת שלמה ואחת פרוסה. ובביאור הגר"א (או"ח סי' תעג סק"י) מפרש שכן היא גם דעת רבי מנחם מיוני המוזכרת בתוספות.
[ובעיקר חובת לחם משנה ביום טוב הקשו תוספות שהרי לחם משנה הם זכר למן שהיה יורד כפול בערב שבת, ובשבת לא היה יורד, ואילו ביום טוב יש משמעות במדרש שהיה יורד מן. וראה תוספות בביצה (ג: ד"ה והיה) שכתבו שמדרשים חלוקים יש בענין זה. וראה עוד באגודה (ביצה קטו: ד"ה אמר) שמתרץ קושייתם. ומכל מקום פסקו הראשונים והאחרונים [תשובות רב נטרונאי גאון (סי' קנט), סדר רב עמרם גאון (סדר שבועות), רבינו חננאל (ע"פ ד"ה וקי"ל), הרי"ף, רש"י ורשב"ם (ד"ה אף), הרמב"ם (שבת פ"ל ה"ט) והשולחן ערוך (או"ח סי' תקכט ס"ו) ועוד], שישנה חובת לחם משנה גם ביום טוב].
ב. מאחר שמברך על המצה שתי ברכות, 'המוציא' ו'על אכילת מצה', איזו מהן יברך על המצה השלמה, ואיזו על הפרוסה, ועל איזו מהמצות יבצע. לרש"י ורשב"ם (שם) מברך המוציא דווקא על השלמה, ובוצע על אחת מהשלימות. בתוספות (שם, ברכות לט: ד"ה הכל) יש כמה דעות, האם מברך את שתי הברכות רק על הפרוסה, ובוצע עליה, אלא שמניח את הפרוסה בתוך השלימות כדי שיהא נראה כאילו בצע על השלמה [וכך היא דעת הרי"ף. פרי מגדים (או"ח סי' תעה משב"ז סק"ג)], או שמברך המוציא על השלמה ועל אכילת מצה שבפסח מניח פרוסה בתוך השלמה ובוצע. והטעם שצריך גם שלמה הוא משום שביום טוב צריך לבצוע על לחם משנה. והראשונים נחלקו בדין זה בשתי מחלוקות:
א. האם צריך בפסח שתי מצות שלימות חוץ מהמצה הפרוסה, משום חובת לחם משנה כבשאר ימים טובים. לרש"י, רשב"ם (ד"ה מה) ותוספות (ד"ה מה) צריך שתי שלמות. ולפי הרי"ף בכל יום טוב צריך לחם משנה אך בפסח דין 'לחם עני' מלמד שאין צריך שני לחמים שלמים, אלא אחת שלמה ואחת פרוסה. ובביאור הגר"א (או"ח סי' תעג סק"י) מפרש שכן היא גם דעת רבי מנחם מיוני המוזכרת בתוספות.
[ובעיקר חובת לחם משנה ביום טוב הקשו תוספות שהרי לחם משנה הם זכר למן שהיה יורד כפול בערב שבת, ובשבת לא היה יורד, ואילו ביום טוב יש משמעות במדרש שהיה יורד מן. וראה תוספות בביצה (ג: ד"ה והיה) שכתבו שמדרשים חלוקים יש בענין זה. וראה עוד באגודה (ביצה קטו: ד"ה אמר) שמתרץ קושייתם. ומכל מקום פסקו הראשונים והאחרונים [תשובות רב נטרונאי גאון (סי' קנט), סדר רב עמרם גאון (סדר שבועות), רבינו חננאל (ע"פ ד"ה וקי"ל), הרי"ף, רש"י ורשב"ם (ד"ה אף), הרמב"ם (שבת פ"ל ה"ט) והשולחן ערוך (או"ח סי' תקכט ס"ו) ועוד], שישנה חובת לחם משנה גם ביום טוב].
ב. מאחר שמברך על המצה שתי ברכות, 'המוציא' ו'על אכילת מצה', איזו מהן יברך על המצה השלמה, ואיזו על הפרוסה, ועל איזו מהמצות יבצע. לרש"י ורשב"ם (שם) מברך המוציא דווקא על השלמה, ובוצע על אחת מהשלימות. בתוספות (שם, ברכות לט: ד"ה הכל) יש כמה דעות, האם מברך את שתי הברכות רק על הפרוסה, ובוצע עליה, אלא שמניח את הפרוסה בתוך השלימות כדי שיהא נראה כאילו בצע על השלמה [וכך היא דעת הרי"ף. פרי מגדים (או"ח סי' תעה משב"ז סק"ג)], או שמברך המוציא על השלמה ועל אכילת מצה על אחת מהשלימות. בתוספות (שם, ברכות לט: ד"ה הכל) יש כמה דעות, האם מברך את שתי הברכות רק על הפרוסה, ובוצע עליה, אלא שמניח את הפרוסה בתוך השלימות כדי שיהא נראה כאילו בצע על השלמה [וכך היא דעת הרי"ף. פרי מגדים (או"ח סי' תעה משב"ז סק"ג)], או שמברך המוציא על השלמה ועל אכילת מצה על הפרוסה, ובוצע [וכתבו תוספות שכך מנהג העולם, ולכן משתמשים במצה השלישית ל'כורך', כדי לקיים מצוה בשלשתן]. או שמברך את שתי הברכות על השלמה ועל הפרוסה ביחד, ובוצע משתיהן. ובמהר"ם חלאווה (ד"ה הנחמי) הובאה דעה שמברך המוציא על הפרוסה ועל אכילת מצה על השלמה.
דעת רב האי גאון (תשובות הגאונים [מוסאפיה] סי' קנ, והו"ד ברמב"ן ברכות לט: ד"ה הא) היא, שאין חובה לקיים מצות אכילת מצה בפרוסה, ולא אמרו 'מה דרכו של עני בפרוסה' אלא לענין שאם הביאו לפניו מצה פרוסה ומצה שלמה רשאי לברך על הפרוסה, כדרכו של עני, אך אם אין פרוסה לפניו, אין צורך לפרוס, אלא יברך על השלימות. ומכל מקום כתב שהמנהג לפרוס מצה בתחילת הסדר, כדי שכשיגיע לאכילת מצה ימצא פרוסה לפניו ויניחה בתוך השלמה ויברך.
ב. **רשב"ם** (ד"ה דרכו). ויש מפרשים, מפני שהעני רעב ובהול לאכול את פיתו. מאירי (קטו: ד"ה זה) ור"ן (על הרי"ף, ד"ה ומין) ועוד.
ג. **פירוש** ריבב"ן (ד"ה שעונין).
ד. **אף** על פי שמעיקר הדין אפשר להמתין מעט בין לישת הבצק לאפיית המצה, מצוה מן המובחר שיהא הוא מסיק ואשתו אופה מיד, ללא שיהוי כלל. תוספות רי"ד (ד"ה אף).
יש מפרשים שהדמיון המוזכר כאן בין מצה ללחמו של העני הוא, שכשם שהעני ואשתו טורחים בעצמם בעסק האפיה [שהרי אין להם עבדים ושפחות], כך גם במצה ראוי לכל אדם לטרוח בעצמו בעסק אפייתה, ולא למוסרה לאחרים. רי"ץ גיאת (הלכות פסחים) והרא"ש (פ"ב סי' טו) בשם רב האי גאון.
העולה מדברי הברייתא שמהפסוק שקרא למצה 'לחם עני' נלמדים שלשה דינים: א. שעונים עליו דברים הרבה. ב. שמצות מצה בפרוסה. ג. שיהא הוא מסיק ואשתו אופה. וביאר השל"ה (מסכת פסחים, מצה שמורה, ניתוח ההגדה אות ו), שמהפסוק עצמו למד התנא לדרוש שלשה דינים מתיבות אלו, כי אילו היתה כוונת הכתוב רק לדין 'שעונים עליו דברים הרבה', היה ראוי לכתוב 'לחם עניה' על פועל עניית הדברים, ואילו היתה כוונת הכתוב רק ללמדנו את הדמיון בין המצה ללחמו של עני, היתה צריכה להיות גם קריאת הפסוק 'לחם עני' ולא 'לחם עוני'. ומתוך שנאמר בפסוק (דברים טז ג) 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני' משמע שכל שבעת הימים הוא דומה ללחמו של עני, ומכך יש ללמוד שדמיון המצה לעני אינו רק לענין שמצותה בפרוסה [שדין זה אינו נוהג אלא בלילה הראשון], אלא גם לענין צורת אפייתה, שיהא הוא מסיק ואשתו אופה [שדין זה נוהג כל שבעת הימים].
ה. **רש"י** ורשב"ם (ד"ה משום). ורבינו חננאל פירש, שקפא היא תולעת מזיקה, הובאו דבריו באריכות לעיל (קטו:).
ו. **בפסוק** (נחמיה יג ה) 'זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חנם את הקישואים ואת האבטיחים ואת החציר' וגו', תרגם אונקלוס חציר כרתי.
ז. **שאף** הם חריפים ביותר. ראה תוספות (חולין קיג. ד"ה מגבג).
ח. **האור זרוע** (הלכות פסחים סי' רנ) הביא מנהג שנהגו במקומו לאפות מצות טריות אפילו בליל יום טוב שני, וביאר בטעם המנהג, מפני שבחזרת יש קפא, והרפואה לכל מיני הקפא הוא 'חמימי', ולכן אופים את המצה סמוך לסדר, כדי שתהא חמה ותצילנו מהיזק הקפא שבחזרת. וכתב הדרכי משה (או"ח סי' תנג אות ג) שמדבריו למדנו שטוב לשמור את המצות חמות, אם אפשר, כדי להשמר מן הקפא.
ט. **ערוך** (ערך קף טו).
י. **כתב** הערוך (שם), שדברים אלו אין לפרשם, וקבלה הם, וזה הלחש, וכן כל דברי לחש וקמיעין, אין אנו יודעין טעמיהם, ומאין נאמרו. וראה חתם סופר (ד"ה ר"ג) שהארס של החזרת הוא מקליפת טומאה, והלחש מכוון כנגד אותה טומאה.
יא. **ודבר** זה נרמז במה שכתוב (שיר השירים ח ה) 'תחת התפוח עוררתיך שמה חבלתך אמך שמה חבלה ילדתך'. גמרא (סוטה יג:).
יב. **שנאמר** (שמות ו יד) 'וימררו את חייהם בעבודה קשה בחמר ובלבנים', ותרגם אונקלוס בחומר בטינא, דהיינו טיט.
יג. **רש"י** (ד"ה לקמוכיה). ויש שכתבו, תפוחים חמוצים וחומץ [ספר העיטור (הלכות מצה ומרור), ר"ן (על הרי"ף, ד"ה ומין)].
יד. **על** ידי שמטילים וכותשים בה הרבה ירקות.
טו. **בירושלמי** (ה"ג) נשנו שתי דעות, יש אומרים שתהא החרוסת עבה זכר לטיט, ויש אומרים שתהא רכה זכר לדם [מכת דם, שבאה על המצרים ראשונה. פני משה (שם ד"ה ומיתם)]. וכתבו תוספות (ד"ה מין), שמנהג העולם כשתי הדעות, לעשותה עבה מתחילה זכר לטיט, ובשעת אכילה מוסיפים לה יין וחומץ עד שנעשית רכה. עוד הביאו תוספות בשם תשובת הגאונים, שיש לעשות את החרוסת ממיני הפירות שנמשלו אליהם שמדבריו למדנו שטוב

אהח 19/06/2018

אף כאן בפרוסה. לגרך על תכילת תלה, ותמי שלימות מייתי משום גרכת המוציא, דלא גרע משתר ימים טובים שגריך לגטוע על שמי ככרות שלימות, וגטע מאחת מהשלימות: אף כאן הוא מסיק ואשתו אופה. כדי שלא תמחין: משום קפא. שרף החזרת קשה ויש גו מרס: קפא דחמא חמא. מי שתכל מזרת ותלה בשביל הקפא, יתכל לגון וירפא: קפא דחמא כרתי. מי שתכל לגון וקשה לו, יתכל כרתי: חמימי. ישתה מיס תמין: קפא דכולהו חמימי. מרס של כל ירקות, תמין רפואה להן: זכר לתפוח. שהיו יולדות בניהן שם בלא עגב, שלא יכירו בהן מצריים, לכתיב תחת התפוח עוררתיך (שיר ח)[ג]: לשמוביה. להטיל ולכתוב בו[ד] הרבה כדי שיהיה עב, וגריך לקהוייה להטיל בו תפוחים ויין ומילתא לחית בו קיוהא: צריך לקהוייה. זכר לתפוח, וגריך לשמוכיה זכר לטיט: תבלין. ירקות שמטילין בחרוסת זכר לתבן, וחרוסת שכותשים בו הדק זכר לטיט: תגרי חרך. מנווים היושבים אצל חלונותיהם ומוכרין, כמו מלין מן החרכים (שם ג): **מתני'** ובאן הבן שואל את אביו. כתן בתזיגת כוס שני, הבן שואל את תביו מה נשתנה עכשיו שתוזגין כוס שני קודם תכילה. ורבינו קבל תרבו ר' יעקב בן יקר וכן הבן שואל, כמו כן בנות בלפחד (בתדבר כו), כלומר לין הוא שיהא שואל בתזיגת כוס שני תה נשתנה: מטבילין פעם אחת. טיבול ירקות בתוך הסעודה, ובגמרא פריך לה: שתי פעמים. טיבול לתשון דשתר ירקות, וטיבול שני דתרור: הלילה הזה בולו צלי. בזתן שבית התקדש קיים היה שואל כן: ולפי דעתו של בן אביו תלתדו. תס תדין הרבה יפרש הכל: מתחילין בגנות. תפרש בגתרא: **גמ'** אטו כל יתי לא סגיא דלא תטבלינן. דקתני שבכל הלילות (אין) אנו תטבילין פעם אחת. אבל תשבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות ליכא למיפרך הכי, דהתם ה"ק בכל הלילות אין אנו תחזרין אחר תרור: חיובא לדרדקי. בתמיה, הא תשום הכירא לתינוקות כדי שישאלו קעבדינן[ז]: **אלא אמר רב ספרא הכי**. תכתן שתעינן דהכי אית לן למימר שבכל הלילות אין אנו תטבילין [אפילו] פעם אחת, והאומר אין אנו חייבין לטבל אלא אחת בילו: פתח ואמר. לאחר שתילת הבן[ח] התחיל לומר עבדים היינו, וגומר הגדה בשבח והודאה, כלומר כן עשה לנו הקב"ה שהיינו עבדים והוציאנו משם: שלשה

א אף כאן בפרוסה דבר אחר מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה ב אף כאן נמי הוא מסיק ואשתו אופה: אע"פ שאין חרוסת מצוה: ואי לא מצוה משום מאי מייתי לה א"ר אמי משום קפא אמר רב אסי קפא דחסא חמא קפא דחמא כרתי [קפא דכרתי חמימי] קפא דכולהו חמימי אדהכי והכי נימא הכי קפא קפא דכירנא לך ולשב בנתיך ולתמני כלתך: רבי אלעזר בר' צדוק אומר מצוה וכו': מאי מצוה רבי לוי אומר ג זכר לתפוח ור' יוחנן אומר זכר לטיט אמר אביי ד הלכך צריך לקהוייה וצריך לסמוכיה ה לקהוייה זכר לתפוח וצריך לסמוכיה זכר לטיט תניא כוותיה דרבי יוחנן תבלין זכר לתבן חרוסת זכר לטיט אמר רבי אלעזר בר' צדוק כך היו אומרים תגרי חרך ו שבירושלים בואו וטלו לכם תבלין למצוה: **מתני'** ז מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל אביו ואם אין דעת בבן אביו מלמדו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה הלילה הזה כולו מצה שבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות הלילה הזה מרור ז שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל ח הלילה הזה כולו צלי שבכל הלילות (אין) אנו (חייבים לטבל אפילו ט) פעם אחת הלילה הזה שתי פעמים ולפי דעתו של בן אביו מלמדו. מתחיל בגנות ומסיים בשבח ודורש י מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה: **גמ'** ת"ר יחכם בנו שואלו ואם אינו חכם אשתו שואלתו ואם לאו הוא שואל לעצמו ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות הפסח שואלין זה לזה מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות: כ שבכל הלילות אנו מטבילין פעם אחת הלילה הזה שתי פעמים: מתקיף לה רבא אטו כל יומא לא סגיא דלא מטבלא חדא זימנא אלא אמר רבא הכי קתני שבכל הלילות אין אנו חייבין לטבל אפילו פעם אחת הלילה הזה שתי פעמים מתקיף לה רב ספרא חיובא לדרדקי אלא אמר רב ספרא הכי קתני אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת הלילה הזה שתי פעמים: מתחיל בגנות ומסיים בשבח: מאי בגנות רב אמר מתחלה עובדי עבודת גלולים היו אבותינו [ושמואל] אמר עבדים היינו אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא מאי בעי למימר ליה אמר ליה בעי לאודויי ולשבוחי א"ל א פתרתן מלומר מה נשתנה ו פתח ואמר עבדים היינו: **מתני'** רבן גמליאל היה אומר ח כל ט שלא אמר

מה דרכו של עני בפרוסה. נראה דגם המוציא צריך לגרך על הפרוסה וכן משמע בפ' כילד מברכין (ברכות דף לט:) דקאמר הכל מודים לענין פסח שמניח פרוסה בתוך השלימות וגוטע פי' לפילו למ"ד מגרך על השלימה ופוטר את הפתיתין מודה לענין פסח דלינו מגרך על השלימה אלא על הפרוסה משום מה דרכו של עני כו' ומניחה בתוך השלימה כדי שיהא נראה שגוטע על השלימה ומשמע לענין המוציא קמיירי וקאמר גתר הכי ע"כ חייב גר אגפו[ט] בשגת חייב לגטוע על שני ככרות שנאמר לקטו לחם משנה ועיקר מילתיה דר' חייא גר אגפו בפרק כל כתבי (שבת ד' קיז:) אלא להכי מייתי התם אחר פסח לומר שצריך שם מצה שלישית משום לחם משנה וחייב לגטוע על שתי ככרות אין בשגת בי"ט דאי לאו הכי למה הניא שם מילתיה דר' חייא וכן פסק רב אלפס דצריך לגטוע על שתי ככרות ביום טוב והטעם לפי שהיה לחם משנה יורד בערבי ימים טובים וקשה שאנו מתפללים בתתה קדשת וברכתו מכל הימים וקדשתו מכל הזמנים ואומר (בתכילתא פרשת בשלח) בזמן ברכו בזמן קדשו משמע בי"ט היה מן יורד י וכן היה נוהג ה"ר מנחם מיוני[כ] וה"ר יוסף טוב שהיו מברכין הכל על הפרוסה אך ר"י היה מברך המוציא על השלימה והדר על תכילת מצה על הפרוסה וגוטע משתיהן יחד וכן עשה ה"ר יוסף בשדרו עמו[ל] וכן עשה ה"ר יוסף בשדרו תרוסת זכר לטיט:

הלילה הזה מרור. הא אלא אומר כולו מרור משום דתכלינן שאר ירקות בטיבול ראשון[מ]:

כולו צלי. רב תסדא מוקי לה בשלו דברים (לעיל דף ע.) כגון תימא דאמר תגיגה הבאה עם הפסח היא נאכלת אלא צלי ואע"ג דקאמר התם ואומר רב תסדא ובפרקין ליתיה דרך הגמרא כן:

ואמרתם זבח פסח הוא. פי' בתמירה שצריך לומר פסח זה שאנו אוכלין ואיתקש מצה ומרור לפסח[נ] וא"ל נמי מצה זו מרור זה: **לפיכך** אנחנו בו'. י"א שבא הודאות ולא יותר כנגד ז' רקיעים[ס]:

וחותם

כלומר לין הוא שיהא שואל בתזיגת כוס שני מה נשתנה: מטבילין פעם אחת. טיבול ירקות בתוך הסעודה, ובגמרא פריך לה: שתי פעמים. טיבול לתשון דשאר ירקות, וטיבול שני דתרור: הלילה הזה בולו צלי. בזתן שבית התקדש קיים היה שואל כן: ולפי דעתו של בן אביו תלתדו. אם תדין הרבה יפרש הכל: מתחיל בגנות. תפרש בגתרא: **גמ'** אטו כל יתי לא סגיא דלא מטבלינן. דקתני שבכל הלילות (אין) אנו תטבילין פעם אחת. אבל תשבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות ליכא למיפרך הכי, דהתם ה"ק בכל הלילות אין אנו תחזרין אחר תרור: חיובא לדרדקי. בתמיה, הא תשום הכירא לתינוקות כדי שישאלו קעבדינן[ז]: **אלא אמר רב ספרא הכי**. תכתן שתעינן דהכי אית לן למימר שבכל הלילות אין אנו תטבילין [אפילו] פעם אחת, והאומר אין אנו חייבין לטבל אלא אחת בילו: פתח ואמר. לאחר שתילת הבן[ח] התחיל לומר עבדים היינו, וגומר הגדה בשבח והודאה, כלומר כן עשה לנו הקב"ה שהיינו עבדים והוציאנו משם:

שלשה

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) [לעיל ע.], ג) סוטה יא:, ג) ברכות לט:, ד) לעיל קיד:, ה) [וע"ע תוספות עירובין לא: ד"ה ואין ומוספות ביצה ג: ד"ה והיה], ו) כאן, ז) לעיל קטו:, ח) שם ו ז, ט) שם ב יג, י) שם ז ט, כ) שם ו יא, ל) גיטין סד., מ) לקמן קכ., נ) כמו במנחות לט ע"א.

הגהות מהר"ב רנשבורג

אן גמ' אמר ליה פטרתן מלומר מה נשתנה. נ"ב עיין לעיל דף קטו ע"ב בתוספות ד"ה כדי שיכיר וכו' ובפר"ח סי' תע"ג ס"ק ז' ולו"ק:

תורה אור השלם

א) וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי וַיֵּרֶד מִצְרַיְמָה וַיָּגָר שָׁם בִּמְתֵי מְעָט וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל עָצוּם וָרָב: [דברים כו, ה]

ליקוטי רש"י

לקהוייה. תרוסת לשון קיהוי וכו' [לב: ד"ה תרוסת]. הלילה הזה כולו צלי. ותפילו המגיגה [לעיל ע.].

הגהות וציונים

ח] מכאן עד "תניא" ליתא בכת"י וכן ליתא ברי"ף וברא"ש וכן משמע שלא היה לפני רש"י ורשב"ם (דק"ס) ובב"ח תע"ג כתב דלקהוייה זכר לתפוח ל"ג לה: ג] [גירסת הערוך הרך] (גליון): ג] "שבכל הלילות אנו אוכלים שאר ירקות הלילה הזה מרור" ליתא בכת"י וכן ליתא בכמה ראשונים: ד] [מטבילין ועיין תוי"ט ובמשנה שבמשניות וכן בפיסקא בגמ' דבסמוך] (גליון): ה] בדפוס וילנא הנקודות אחר תיבות שואלין זה לזה ומתחיל הפיסקא ממה נשתנה וכו', ולפנינו תוקן עפ"י דפו"י וכת"י שמה נשתנה וכו' הוא המשך הברייתא, וכ"ה בראשונים: ו] "א"ל פטרתן מלומר מה נשתנה" ליתא בכת"י וכן משמע מפי' רשב"ם ד"ה ואמר (טל תורה) ועיין מהר"ב רנשבורג ונמוקי הגרי"ב בילקו"מ: ז] [נ"א מי] (גליון): ח] ירקות הרבה כצ"ל (בארות המים) וכ"ה ברשב"ם: ט] בכת"י נוסף ויין: י] [צ"ל וחרוסת] (גליון): כ] אצל חלונותיהם כצ"ל (מנחם משיב נפש) וכ"ה ברש"י: ל] בכת"י העבד: מ] [בברכות שם ובשבת קיז ע"ב איתא רבי אבא] (גליון): נ] בברכות לט ע"ב תוס' ד"ה הכל כתבו רבינו מנחם מווינ"א. ועי"ש בהגו"צ: ס] ובראשונים איתא בשם הירו' אית דעבדי ליה רכה זכר לדם: ע] [שייך לע"ב] (גליון): פ] [ג"ז שם] (גליון):

עין משפט נר מצוה

פז א מיי' פ"ח מהל' מלה הל' ו סמג עשין מע טוש"ע ס"ח סי' תעה סעיף ו וסי' תעג סעי' ו: פח ב טוש"ע ס"ח סי' תם סעיף ג: פט ג ד מיי' פ"ז מהל' מלה הל' יא סמג עשין מע טוש"ע ס"ח סי' תעג סעיף ה בהג"ה: צ ה ו מיי' פ"ז ופ"ח מהל' מלה הלכה ב סמג שם טוש"ע שם ס"ז: צא ז שם סעי' ו בהג"ה: צב ח מיי' פ"ז שם הל' ה ופ"ח הל' ד:

רבינו חננאל

אוכלין כו'. ד"א לחם עוני מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה וכו': אע"פ שאין חרוסת מצוה. ואמאי מייתי ליה משום קפא כדפירשנו למעלה. ר' אליעזר בר' צדוק [אומר] החרוסת מצוה. והביא ראיה לדבריו שכך היו תגרי ירושלים אומרים קחו לכם תבלין [למצוה] מכלל שחרוסת מצוה. מאי מצוה ר' לוי אמ' זכר לתפוח שנאמר (שיר ח ה) תחת התפוח עוררתיך וגו'. ר' יוחנן אומר זכר לטיט. אמר אביי הלכך צריך לקיוהא זכר לתפוח וצריך לסמוכיה זכר לטיט. תגרי חרך שבירושלים היו אומרין בואו וקחו לכם תבלין למצוה כגון קנמון וכיוצא בו זכר לתבן שבטיט: מתני' מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל וכו'. ת"ר אם היה הבן חכם הבן שואל את אביו ואם לאו אשתו שואלתו ואפי' שני תלמידי חכמים הבקיאין בהלכות הפסח שואלין זה את זה מה נשתנה וכו'. ואסיק' אמר רבא שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפי' פעם אחת הלילה הזה שתי פעמים. מתחיל בגנות מאי היא אמר רבא מתחלה עובדי כוכבים היו אבותינו. רב יוסף אמר עבדים היינו לפרעה. והאידנא עבדינן כתרוייהו:

הגמרא מביאה ברייתא כדעת רבי יוחנן:
תַּנְיָא בְּוָותֵיהּ דְּרַבִּי יוֹחָנָן, מיני **תַּבְלִין** ארוכים הדומים לתבן[ז] שנותנים בחרוסת, ניתנים בה כדי לעשות זֵכֶר **לַתֶּבֶן** שהיו ישראל זקוקים לו לעשיית הלבנים בשיעבוד מצרים, ותערובת **הַחֲרוֹסֶת** עצמה[ז], שכותשים אותה דק דק, היא זֵכֶר **לַטִּיט** שהיו עוסקים בו בשיעבוד מצרים.

רבי אלעזר ברבי צדוק מוכיח כדבריו שחרוסת היא מצוה:
שנינו בברייתא, **אָמַר** רַבִּי **אֶלְעָזָר בְּרַבִּי צָדוֹק**, זכורני שֶׁהָיוּ מכריזים **וְאוֹמְרִים** בערב הפסח **תַּגְּרֵי חָרָךְ** - החנוונים בחנויות התבלינים[ח] **שֶׁבִּירוּשָׁלַיִם**[י], **בּוֹאוּ וּטְלוּ לָכֶם תַּבְלִין לְצורך הַמִּצְוָה** של חרוסת. וכיון שהיו משתמשים בהכרזתם בלשון 'חרוסת למצוה', למדנו שהיה המנהג לפנים בישראל לכנות את החרוסת 'מצוה'[כ].

* * *

משנה

המשנה מביאה את המשך דיני הסדר:
לאחר שטבל טיבול ראשון, והביאו לפניו מצה ומרור ושני תבשילים, **מְזָגוּ לוֹ** עתה **את הַכּוֹס הַשֵּׁנִי** מארבעת הכוסות[כא]. **וְכָאן**, במזיגת הכוס השני, **הַבֵּן** החכם **שׁוֹאֵל** את **אָבִיו** מה נשתנה הלילה הזה שמוזגים בו כוס יין שני קודם האכילה[כב]. **וְאִם אֵין דַּעַת בַּבֵּן** להבחין בשינויים ולשאול, **אָבִיו מְלַמְּדוֹ** לשאול[כג].

המשנה מפרשת את השאלות שיש לשאול בלילה זה:
כך מלמד האב את בנו לשאול[כד], **מַה נִּשְׁתַּנָּה הַלַּיְלָה הַזֶּה מִכָּל הַלֵּילוֹת** של שאר ימות השנה, **שֶׁבְּכָל הַלֵּילוֹת אָנוּ אוֹכְלִין** מאכלי **חָמֵץ** ומאכלי **מַצָּה**, כמו שנרצה, ואילו **הַלַּיְלָה הַזֶּה, כּוּלּוֹ מַצָּה**, ואין אוכלים בו מאכלי חמץ.

ועוד נשתנה לילה זה, **שֶׁבְּכָל הַלֵּילוֹת אָנוּ אוֹכְלִין שְׁאָר** מיני **יְרָקוֹת**, ואין אנו מחזרים אחר מרור[כה], ואילו **הַלַּיְלָה הַזֶּה**, אנו מחזרים **בו אחר מָרוֹר** דווקא[כו].

ועוד נשתנה הלילה הזה, **שֶׁבְּכָל הַלֵּילוֹת אָנוּ אוֹכְלִין בָּשָׂר** המוכן באיזה אופן שנבחר, או **צָלִי** [-צלוי על גבי האש], או **שָׁלוּק** [-מבושל הרבה מאד[כז]] **וּמְבוּשָּׁל** [-בישול כהלכתו[כח]], ואילו **הַלַּיְלָה הַזֶּה, כּוּלּוֹ צָלִי** - חובה עלינו לאכול בשר של קרבן פסח המוכן דווקא בצליה

אהח19/06/2018

ישראל בשיר השירים, שהם, תפוח, שנאמר (שיר השירים ח ה) 'תחת התפוח עוררתיך', רימון, שנאמר (שם ד ג, ו ז) 'כפלח הרמון רקתך', תאנה, שנאמר (שם ב יג) 'התאנה חנטה פגיה', תמר, שנאמר (שם ז ט) 'אמרתי אעלה בתמר', אגוז, שנאמר (שם ו יא) 'אל גנת אגוז ירדתי'. וכן מערבים בה שקדים, על שם ששקד הקדוש ברוך הוא על הקץ.
רבים מהראשונים גורסים בדברי אביי רק 'הלכך צריך לקהוייה וצריך לסמוכיה', ואינם גורסים את המשך הדברים 'לקהוייה זכר לתפוח וצריך לסמוכיה זכר לטיט' [ראה הגהות וציונים שכך היא גירסת הרי"ף והרא"ש, וכן משמעות דברי רש"י ורשב"ם, וכמו שביאר דבריהם גם בכרוב ממשח (מלפפי, ממן ומנה פ"ז הי"ח), אמנם הבית יוסף (או"ח סי' תעג ס"ה) הבין בדבריהם כגירסתנו]. ולפי גירסא זו יש לדון אם אביי חשש לשתי השיטות, שהחרוסת היא זכר לתפוח וזכר לטיט, או שמא דבריו מוסבים אך על דברי רבי יוחנן שחרוסת זכר לטיט, ואף על פי כן הצריך לעשותה עבה וחמוצה. ובנידון זה נחלקו ראשונים, ברש"י ורשב"ם (ד"ה צריך) מפורש שאביי חושש לשתי השיטות, אך מדברי הרי"ף, הרמב"ם (ממן ומנה פ"ז הי"ח) והרא"ש (סי' ל) הוכיחו כמה אחרונים שאביי פוסק לגמרי כרבי יוחנן, ואף על פי כן הצריך 'לקהוייה', לערב בה חומץ, על שם שהיו שיניהם קהות מהעבודה הקשה בחומר ובלבנים. [ראה ב"ח (או"ח סי' תעג ס"ד), פר"ח (או"ח שם ס"ה), ברכ"י (או"ח שם סק"ח), ובכרוב ממשח (ממן ומנה פ"ז הי"ח) ביאר דברי הרמב"ם בכמה אופנים, וראה עוד בקיצור פסקי הרא"ש (סי' ל) בהבדלי הגירסאות בדין זה]. והערוך (ערך מרקם) כתב, שהחרוסת היא זכר לטיט 'על כן עושין אותה מכל מיני מתוקין ומרורין וחומץ, כמו הטיט שיש בו כל דבר'. וכתב הברכי יוסף (שם), שאפשר שגם הערוך לא גרס בדברי אביי 'זכר לתפוח', ופירש את דבריו 'צריך לקהוייה וצריך לסמוכיה', דהיינו לערב בה כמה סוגי מאכלים, כמו הטיט שמערבים בו כל דבר.
הרשב"ם (ד"ה תבלין) כתב, שכותשים בחרוסת חרס דק דק זכר לטיט. וכן כתב בשבלי הלקט (סי' ריח), שיש משימין בה מעט חומר או גרידת לבינה זכר לטיט. וכן כתב הבית דוד (סי' לנג), שבעיר שלוניקי העידו הזקנים שהיו נותנין בחרוסת מין אבן כתושה. אמנם הברכי יוסף (או"ח סי' תעג ס"ק יג) הביא, שהרב המקובל מהר"ם די לונזאנו כתב על דברי השבלי הלקט, 'נבהלתי מראות שגעון כזה, אולי גם בפורים יוציאו מהם דם זכר לגזרת ההריגה, והלא צריכין להפך היגון לששון והרע בטוב'. והוסיף שהמנהג הזה נוצר על פי דברי הרשב"ם שכתב לכתוש בה חרס, אך באמת בכתב יד ישן נושן של פירוש הרשב"ם כתוב 'וחרוסת שכותשין בו הטב זכר לטיט', ונתחלפה תיבת חרוסת בתיבת חרס. וכן כתב בגליון (הוספת ההגהות והציונים) שצריך לומר בפירוש הרשב"ם 'חרוסת' במקום 'חרס', וכפי שגם נכתב בפירוש רש"י (ד"ה מתגלין).

טז. כגון קנמון וסנב"ל שהן דומין לתבן. ריי"ף. והמרדכי (הסדר נקלה) כתב בשם הרוקח, שנותנים בחרוסת קנה וקנמון וזנגביל לפי שאי אפשר לדוכן היטב שלא יהא בהן חוטין קשין, וזהו זכר לטיט שהיה תבן מעורב עם הטיט. והמהרי"ל (סדר ההגדה) כתב, שעל החרוסת יהיו מונחין קידה וקנמון ושאר בשמים מחותכין ארוכין זכר לתבן.
יז. שהיא תערובת פירות שיש בה חמיצות (רמ"א לעיל קיד.).
יח. שדרכם היתה למכור את סחורתם דרך חלונות החנות, ועל שם החלון נקראו 'תגרי חרך', שכן חלון הוא חרך, כמו שנאמר (שיר השירים ב ט) 'מציץ מן החרכים'. והמאירי (ד"ה כגון) כתב, שרק בערב הפסח היו מוכרים דרך החלונות, מפני שיום זה אסור בעשיית מלאכה, ומכירת תבלינים שאינה מלאכה גמורה, ושיש בה משום כבוד יום טוב, התירו בשינוי זה שימכרו דרך החלון.
יט. בתוספתא בביצה (פ"ג ה"ו) שנינו, 'אמרו עליו על רבי אלעזר בר צדוק ועל אבא שאול בן בטנית שהיו חנוונים בירושלים כל ימי חייהם' וכו'. ורבי אלעזר ברבי צדוק היה עוד בזמן בית המקדש, ונחרב הבית בימיו (ספר יוחסין מאמר ו).
כ. כתבו תוספות (ד"ה מגרי), שמכאן משמע שהלכה כרבי אלעזר ברבי צדוק, שחרוסת מצוה [עוד הביאו גירסא שרבי יוסי סובר כרבי אלעזר ברבי צדוק, וכלל הוא בידינו (גיטין סז.) שרבי יוסי נימוקו עמו, ועל כן יש לפסוק כדבריו]. וכן דעת הרבה ראשונים שהלכה כרבי אלעזר ברבי צדוק, [רבי יוסף טוב עלם (יוצרות לשבת הגדול ד"ה אין ערוך), רמב"ם (ממן ומנה פ"ז הי"ח), רא"ש (סי' ג, ונקיטור פסקי הרא"ש) ועוד]. וכן נפסק להלכה בטור (או"ח סי' תע"ג) וברמ"א (שם ס"ח). ומכל מקום הפוסקים הזכירו גם את הצורך לטבל בחרוסת משום 'קפא' (רמ"א שולחן ערוך או"ח סי' תעה ס"ח, ונעוסקי כליו). וראה לעיל (קטו: בהערה) שיש שפירשו בדעת רבי אלעזר ברבי צדוק, שאף הוא מודה שיש חשש קפא, אלא שמוסיף שיש מצוה בהבאת החרוסת גם היכן שאין לחשוש לקפא. אמנם הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"י מ"ג) כתב, שאין הלכה כרבי אלעזר ברבי צדוק, ואף על פי כן כתב שם שחרוסת היא זכר לטיט. והאחרונים עמדו על סתירה זו, וכן על כך שבחיבורו (ממן ומנה שם) נראה שפסק כרבי אלעזר ברבי צדוק. ראה פרי חדש (או"ח סי' תעג ס"ה), כרוב ממשח (ממן ומנה פ"ז הי"ח), מעשה רוקח (שם). ומסקנת הברכי יוסף (או"ח סי' תע"ג ס"ק יא) שאין סתירה בין הדברים, ובשניהם פסק הרמב"ם כרבי אלעזר ברבי צדוק שהחרוסת מצוה זכר לטיט, ובשניהם פסק שלא כמותו בענין הברכה, שלדעת רבי אלעזר ברבי צדוק יש לברך ברכת המצוות על אכילת חרוסת, ואין הלכה כמותו בזה.
כא. כדי שישאל התינוק למה שותים כוס שני קודם הסעודה. טור (או"ח סי' תעג).
כב. רש"י ורשב"ם (ד"ה וכאן). ועל ידי שינוי זה מתעורר לשאול אף על שאר השינויים הנעשים בלילה זה, כמובא בהמשך המשנה. תפארת ישראל (פ"י יכין אות כה) ומשנה ברורה (סי' תעג ס"ק סט). אמנם השל"ה (מסכת פסחים פרק נר מצוה אות נב) כתב, שכאשר הקטן שואל על מזיגת כוס שני עונים לו שכך עושים המלכים והשרים, מאחר ששתיית יין קודם הסעודה גוררת את תאוות המאכל, והם חפצים להיות תאבים לאכילה. ועל ידי תשובה זו מתעורר התינוק לשאול, במה שונה לילה זה שאנו נוהגים בו מנהג המלכים ושרים. ואז משיבים ומספרים לו מניסי מצרים שיצאנו לחרות ביד חזקה ובזרוע נטויה.
יש שפירשו, שהבן מתעורר לשאול במזיגת כוס שני מפני שעכשיו באים לעקור את השולחן [כמבואר לעיל (קטו:)]. מאירי (ד"ה וכאן), מהר"ם חלאווה (ד"ה מזגו) ור"ן (על הרי"ף, ד"ה מתני').
רשב"ם הביא בשם רבי יעקב בר יקר רבו של רש"י שגרס 'וכן' הבן שואל אביו. ופירושו, שדין הוא שישאל הבן את אביו במזיגת הכוס השני [והוא כמו 'כן בנות צלפחד דוברות' (במדבר כז ז)].
כג. הירושלמי (פ"י ה"ד) מביא על משנה זו את הברייתא הנאמרת בהגדה של פסח, 'כנגד ארבעה בנים דיברה תורה' וכו'. ואומר הירושלמי שהמבואר בברייתא זו לענין בן שאינו יודע לשאול, 'את פתח לו תחילה', כבר נשנה במשנתנו, שאם אין דעת בבן אביו מלמדו.
כד. כך מפרש הפני משה על הירושלמי (פ"י ה"ד), שהאב מלמד את הבן לשאול 'מה נשתנה', ואחר כך משיב לו 'עבדים היינו'.
כה. רשב"ם (ד"ה שאר). וכתב, שמטעם זה אנו אומרים 'שבכל הלילות אנו אוכלים שאר ירקות', אף על פי שבכל הלילות אין חובה לאכול ירקות אחרים, אלא אם ירצה בכך, אך כוונתנו לומר שבשאר הלילות אין דרכנו לחזר דווקא אחרי מרור [ואדרבה, אנו מחזרים יותר אחרי שאר ירקות, מפני שהם טובים יותר מן המרור. תוספות רבינו פרץ (ד"ה שאר)], מה שאין כן בליל הסדר שאנו מחזרים אחר מרור דווקא.
כו. אך אין אומרים 'הלילה הזה כולו מרור', שהרי בטיבול ראשון אוכלים שאר ירקות. תוספות (ד"ה הלילה). וכתב התוספות יום טוב (פ"י מ"ד), שהחידוש בדברי תוספות הוא, משום שמשנתינו הלא עוסקת במי שאכל חזרת גם בטיבול הראשון [כנזכר לעיל (קיד.)], ולכן נזקקו תוספות לפרש שאף על פי כן לא יאמר 'הלילה הזה כולו מרור' מאחר שמן הדין אוכלים שאר ירקות בטיבול הראשון. והריטב"א (הגדה של פסח ד"ה שבכל הלילות) כתב בשם רש"י, שבליל הסדר גם שאר הירקות שאנו אוכלים, כולם נחשבים בעינינו כמרורים, ואילו בשאר הלילות גם הירקות המרים נחשבים בעינינו כמתוקים. והריטב"א חלק עליו, ופירש שבכל הלילות אין תחילת סעודתנו בירקות המרים, ואילו בליל הסדר אנו אוכלים מרור בתחילת הסעודה.
כז. רש"י (פיה טז: ד"ה שלוק). ויש מפרשים 'שלוק', שאינו מבושל כל צרכו, ראה נדרים (מט.) בתוספות וברשב"א (ד"ה הנודר).
כח. רש"י (שם ד"ה מבושל).

אף כאן בפרוסה. לגרך על מכילת מנה, ומתי שלימות מייתי משום ברכת המוציא, דלמ גרע משאר ימיס טובים שצריך לנטוע על שתי ככרות שלימות, ונוטע מאחת מהשלימות: אף כאן הוא מפיק ואשתו אופה. כדי שלמ תחסר: משום קפא. שרף החזרת קשה ויש גו חרס: קפא דחסא חמא. מי שאכל חזרת וחלה כשעיל הקפה, יאכל נגון וירפא: קפא דחמא כרתי. מי שאכל נגון וקשה לו, יאכל כרתי: חמימי. יתמה מיס תמין: קפא דבולהו חמימי. חרס של כל ירקות, תמין רפואה להן: זכר לתפוח. שהיו יולדות בניהן שם בלח עגב, שלמ יכירו בהן מגרייס, לכתיב תחת התפוח עוררתיך (שיר ח)[ג]: לשמוביה. להטיל ולכתוש בו[ד] הרגה כדי שיהיה עב, ושריך לקהוייה להטיל בו תפוחים ויין ומלבא[ה] לחית בו קיוהא: צריך לקהוייה. זכר לתפוח, ושריך לשמוכיה זכר לטיט: תבלין. ירקות שמטילין בחרוסת זכר לתבן, וחרוסת שכותשים בו הדק זכר לטיט: תגרי חרך. מנויים היושבים אצל חלונותיהם ומוכרין, כמו מצין מן החרכים (שם ג): **מתני'** וכאן הבן שואל אביו. כאן בחזיגת כוס שני, הבן שואל את אביו מה נשתנה עכשיו שמוזגין כוס שני קודם אכילה. ורבינו קבל מרבו ר' יעקב בן יקר וכן הבן שואל, כמו כן בגות בלפחד (במדבר כז), כלומר דין הוא שיהא שואל בחזיגת כוס שני מה נשתנה: מטבילין פעם אחת. טיבול ירקות בתוך הסעודה, ובגמרא פריך לה: שתי פעמים. טיבול לחסון דשאר ירקות, וטיבול שני דמרור: הלילה הזה בולו צלי. בזמן שבית המקדש קיים היה שואל כן: ולפי דעתו של בן אביו מלמדו. אס מבין הרגה יפרש הכל: מתחיל בגנות. מפרש בגמרא: **גמ'** אתו כל יומי לא סגיא דלא מטבלינן. דקתני שבכל הלילות (אין) אנו מטבילין פעם אחת. אבל משבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות ליכא למיפרך הכי, דהתם ה"ק בכל הלילות אין אנו מחזרין אחר מרור: חיובא לדרדקי. בתמיה, הא משום הכירא דתינוקות כדי שישאלו קעבדינן[ז]: **אלא אמר רב ספרא כו'**. מהכא שמעינן דהכי איתא לן למימר שבכל הלילות אין אנו מטבילין [אפילו] פעם אחת, והאומר אין אנו חייבין לטבל אפילו פעם אחת הלילה הזה שתי פעמים. כלומר כן עשה לנו הקב"ה שהיינו עבדים והוליאנו משם: שלשה

מה דרכו של עני בפרוסה. נראה לגס המוציא לריך לברך על הפרוסה וכן משמע בפ' כילד מברכין (ברכות דף לט:) דקאמר הכל מודים לענין פסח שמניח פרוסה בתוך השלימות ונוטל פי' אפילו למ"ד מברך על השלימה ופוטר את הפתיתין מודה לענין פסח דאיגו מברך על השלימה אלא על הפרוסה משום מה דרכו של עני כו' ומניחה בתוך השלימה כדי שיהא נראה שנוטל על השלימה ומשמע לענין המוציא קמיירי וקאמר בתר הכי ג"ר חייא בר אבא[ח] בשבת חייב לנטוע על שני ככרות שנאמר לקטו לחם משנה ועיקר מילתיה דר' חייא בר אבא בפרק כל כתבי (שבת ד' קיז:) אלא להכי מייתי התם אחר פסח לומר שלריך שם מלה שלישית משום לחם משנה וחייב לנטוע על שתי ככרות דין בשבת דין בי"ט דאי לאו להכי למה הזכיר שם מילתיה דר' חייא וכן פסק רב אלפס דלריך לנטוע על שתי ככרות ביום טוב והטעם לפי שהיה לחם משנה יורד בערבי ימים טובים וקשה שאנו מתפללים בתחה קדשת ובדכתו מכל הימים וקדשתו מכל הזמנים ואומר (במכילתא פרש' בשלח) בזמן ברכו בזמן קדשו משמע בי"ט היה מן יורד[ט] וכן היה נוהג ה"ר מנחם מיוני[י] וה"ר יוסי טוב שהיו מברכין הכל על הפרוסה אך ר"י היה מברך המוציא על השלימה והדר על אכילת מנה על הפרוסה ונוטל משתיהן יחד וכן עשה דבר ולכך עומין על השלישית כריכה כדי לקיים מלוה בשלשתן:

צריך לשמוביה וצריך לקהוייה. ובירושלמי[יא] אמר חית דעבדי[יב] זכר לבם ומשום הכי קרי ליה[יג] טיבולו בשאקה וכן עמא דבר לשמוכי ונשעת אכילה מקלשין אותו ביין ומומן ובשעת הגאוים מפרש לעשות חרוסת בפירות שנדמה לבשת ישראל בשיר השירים (ח) תחת התפוח עוררתיך בפלח הרמון[יד] התחה חנטה[טו] אמרתיי תעלה בתמר[יו] תגוז על גגת תגוז[יז] ושקדיס על שם שקוד הקב"ה על הקן: **תגרי** חרך שבירושלים. משמע דהלכה כר' אלעזר בר' צדוק וגם בספרים כתב ר' יוסי ונימוקו עמו[יח] וכן עשה ה"ר יוסף בסדרו מרוסת זכר לטיט:

הלילה הזה מרור. הא דלא אמר כולו מרור משום דאיכא דאכלין שאר ירקות בטיבול דאתון[יט]: **כולו** צלי. רב אסדא מוקי לה בשלו דבריס (לעיל דף ע.) כגון תימא דאמר מגיגה הבאה עם הפסח אינה נאכלת אלא צלי ומ"ג דקאמר התם ואמר רב אסדא ובפרקין ליתיה דרך הגמרא כן:

ואמרתם זבח פסח הוא. פי' בתמיה שצריך לומר פסח זה שאנו אוכלין ומיתקם מנה ומרור לפסח[כ] ול"ל נמי מנה זו מרו' זה: **לפיכך** אנחנו כו'. י"א שבא הולאות ולא יותר כנגד ז' רקיעים[כא]:

וחותם שלשה

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) [לעיל ע.], ג) סוטה יא:, ד) ברכות לט:, ה) לעיל קיד:, ו) [וע"ע תוספות עירובין לח: ד"ה ואין ותוספות בילה ג: ד"ה והיה], ז) כאן, ח) לעיל קטו:, ט) שם ו ז, י) שם ב יג, יא) שם ו יא, יב) גיטין סז., יג) לקמן קכ., יד) כמו במנחות לט ע"א.

הגהות מהר"ב רנשבורג

א] גמ' אמר ליה פטרתן מלומר מה נשתנה. נ"ב עיין לעיל דף קטו ע"ב במוספות ד"ה כדי שיכיל וכו' ובפר"ח סי' תע"ג ס"ק ז' ודו"ק:

תורה אור השלם

א) וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי וַיֵּרֶד מִצְרַיְמָה וַיָּגָר שָׁם בִּמְתֵי מְעָט וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל עָצוּם וָרָב: [דברים כו, ה]

הגהות וציונים

ב] מכאן עד "תניא" ליתא בכת"י וכן ליתא ברי"ף וברא"ש וכן משמע שלא היה לפני רש"י ורשב"ם (דק"ס) ובב"ח תע"ג כתב דלקהוייה זכר לתפוח ל"ג לה: ג] [גירסת הערוך הרך] (גליון): ג] "שבכל הלילות אנו אוכלים שאר ירקות הלילה הזה מרור" ליתא בכת"י וכן ליתא בכמה ראשונים: ד] [מטבילין ועיין תוי"ט ובמשנה שבמשניות וכן בפיסקא בגמ' דבסמוך] (גליון): ה] בדפוס וילנא הנקודות אחר תיבות שואלין זה לזה ומתחיל הפיסקא ממה נשתנה וכו', ולפנינו תוקן עפ"י דפו"י וכת"י שמה נשתנה וכו' הוא המשך הברייתא, וכ"ה בראשונים: ו] "א"ל פטרתן מלומר מה נשתנה" ליתא בכת"י וכן משמע מפי' רשב"ם ד"ה ואמר (טל תורה) ועיין מהר"ב רנשבורג ונמוקי הגרי"ב בילקו"מ: ז] [נ"א מי] (גליון): ח] ירקות הרבה כצ"ל (בארות המים) וכ"ה ברשב"ם: ט] בכת"י נוסף ויין: י] [צ"ל וחרוסת] (גליון): כ] אצל חלונותיהם כצ"ל (מנחם משיב נפש) וכ"ה ברש"י: ל] בכת"י העבד: מ] [בברכות שם ובשבת קיז ע"ב איתא רבי אבא] (גליון): נ] בברכות לט ע"ב תוס' ד"ה הכל כתבו רבינו מנחם מווינ"א. ועי"ש בהגו"צ: ס] ובראשונים איתא בשם הירו' אית דעבדי ליה רכבה זכר לדם: ע] [שייך לע"ב] (גליון): פ] [ג"ז שם] (גליון):

עין משפט נר מצוה

פז א מיי' פ"ח מהל' מלה הל' ו סמג עשין מע טוש"ע ס"ח סי' תעה סעיף ו ופי' תעג סעי' ו: פח ב טוש"ע ס"ח סי' תס סעיף ג: פט ג ד מיי' פ"ז מהל' מלה הל' יא סמג עשין מע טוש"ע ס"ח סי' תעג סעיף ה בהג"ה: צ ה ו מיי' פ"ז ופ"ח מהל' מלה הלכה ב סמג שם טוש"ע שם ס"ז: צא ז שם סעי' ז בהג"ה: צב ח מיי' פ"ז שם הל' ה ופ"ח הל' ד:

רבינו חננאל

אוכלין כו'. ד"א **לחם עוני** מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה וכו': **אע"פ שאין חרוסת מצוה.** ואמאי מייתי ליה משום קפא כדפירשנו למעלה. ר' **אליעזר בר' צדוק [אומר] החרוסת מצוה.** והביא ראיה לדבריו שכך היו תגרי ירושלים אומרים קחו לכם תבלין [למצוה] מכלל שחרוסת מצוה. **מאי מצוה** ר' לוי אמ' זכר לתפוח שנאמר (שיר ח) תחת התפוח עוררתיך וגו'. ר' יוחנן אומר זכר לטיט. **אמר אביי** הלכך צריך לקיוהא זכר לתפוח וצריך לסמוכיה זכר לטיט. **תגרי חרך שבירושלים** היו אומרין בואו וקחו לכם תבלין למצוה וכיוצא בו זכר לתבן שבטיט: **מתני' מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל וכו'.** ת"ר אם היה הבן חכם הבן שואל את אביו ואם לאו אשתו שואלתו ואפי' שני תלמידי חכמים הבקיאין בהלכות הפסח שואלין זה את זה מה נשתנה וכו'. **ואסיק' אמר רבא** שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפי' פעם אחת הלילה הזה שתי פעמים. מתחיל **בגנות מאי היא** אמר רבא מתחלה עובדי כוכבים היו אבותינו. רב יוסף אמר עבדים היינו לפרעה. והאידנא עבדינן כתרוייהו:

משנת ראשונים

אף כאן נמי הוא מפיק ואשתו אופה. אף על פי שהוכחתי לעיל בפ' ואלו עוברין שהאשה יכולה לשהות כדי ללוש קבא מגלינאה ולערוך ולהסיק ולאפות ובענין זה אינו בא לידי חימרן, אפ"ה מצוה מן המובחר שיסיק בעלה התנור שהיא עורכת ואופה מיד. [תוספות רי"ד]

אף על פי שאין חרוסת מצוה. ואם תאמר כיון דחרוסת אינו אלא רשות א"כ אתא חרוסת דרשות ומבטל ליה למרור דרבנן דכה"ג קאמר בגמ', י"ל כיון דמעיקרא הכי איתקן להטביל מרור בחרוסת אותו. [מרדכי, רמז תריא]

דכירנא ליך ולשב בנתיך ולתמני כלתך. מוכיח מיכן שכל רוחות רעות המזיקות נקבות הן. וה"נ אמרן לעיל אגרת בת מחלת וה"נ אמרן לעיל דאמרה לי' שמרתיך לבדה כו' וה"נ אמרן דבי פרחי ברי' שאין לה עינים היא. [תוספות רי"ד]

רבי אלעזר ברבי צדוק אומר מצוה וכו'. החרוסת מצוה מדברי סופרים זכר לטיט שהיו עובדין בו במצרים, וכיצד עושין אותה לוקחין תמרים או גרוגרות או צמוקין וכיוצא בהן ודורסין אותן ונותנין לתוכן חומץ ומתבלין אותן בתבלין כמו טיט בתבן ומביאין אותה על השלחן בלילי הפסח. [רמב"ם, חמץ ומצה פ"ז הי"א] **וצריך לסמוכיה זכר לטיט.** בספר רוקח כתב לכך משימין בחרוסת קנה וקנמון וזנגביל לפי שאי אפשר לדוכן היטב שלא יהא בהן חוטין קשין וזהו זכר לטיט שהיה תבן מעורב עם הטיט. [מרדכי, רמז תריא] **מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות.** חייב אדם לספר בלילה הזה לנשים ולתינוקות ולכל בני החבורה בענין יציאת מצרים, ואם אינו יודע, אומר מה נשתנה וסדר ההגדה, ושמעתי כי הראב"ד ז"ל היה נוהג לדרוש פסוק אחד מענין יציאת מצרים קודם שיפתח מה נשתנה, וחייב אדם לומר ההגדה בנעימה ובקול רם בכל כחו. [הגדה של פסח להריטב"א]

על גבי האש, וגם בשר קרבן חגיגה הנאכל בלילה זה דינו להיות צלוי דווקא[כט].

ועוד נשתנה הלילה הזה, **שֶׁבְּכָל הַלֵּילוֹת (אֵין) אָנוּ (חייבים לְטבל אפילו) [מַטְבִּילִין]** את הירקות בתוך הסעודה רק **פַּעַם אַחַת**[לא], ואילו **הַלַּיְלָה הַזֶּה** מטבילין **שְׁתֵּי פְּעָמִים**, טיבול ראשון של שאר ירקות, וטיבול שני של מרור בחרוסת[לב].

מוסיפה המשנה לפרש את דיני וסדר סיפור יציאת מצרים:
וְלִפְי רוחב **דַּעְתּוֹ שֶׁל הַבֵּן, אָבִיו מְלַמְּדוֹ** מה אירע לאבותנו במצרים, שאם היה הבן מבין הרבה, יפרש לו הכל[לג]. ויהא **מַתְחִיל** את סיפור יציאת מצרים **בַּגְּנוּת** שהיו בה ישראל[לד], **וּמְסַיֵּים** אותו **בְּשֶׁבַח** ישראל[לה]. **וְיהא דוֹרֵשׁ** - מבאר את דרשות הכתובים האמורים בפרשת מקרא ביכורים [ושעניינם הוא שיעבוד מצרים וגאולתנו משם], **מֵהפסוק** **'אֲרַמִּי אוֹבֵד אָבִי'** (דברים כו ה), **עַד שֶׁיְּגַמֵּור** לדרוש את **כָּל הַפָּרָשָׁה כּוּלָּהּ**[לו].

★

גמרא

הברייתא מפרשת מי שואל את 'מה נשתנה':
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, אם **חָכָם בְּנוֹ** - אם בנו של בעל הבית חכם, ויש בו דעת לשאול, הבן **שׁוֹאֲלוֹ** 'מה נשתנה'. **וְאִם** בנו **אֵינוֹ חָכָם, אִשְׁתּוֹ שׁוֹאֲלָתוֹ. וְאִם לָאו**, שאין לו אשה שתשאלנו, יהא **הוּא שׁוֹאֵל לְעַצְמוֹ**[לז]. **וַאֲפִילּוּ** אם היו מסובים יחדיו **שְׁנֵי תַלְמִידֵי חֲכָמִים שֶׁיּוֹדְעִין בְּהִלְכוֹת הַפֶּסַח**, הרי הם **שׁוֹאֲלִין זֶה לָזֶה** 'מַה נִּשְׁתַּנָּה הַלַּיְלָה הַזֶּה מִכָּל הַלֵּילוֹת'.

★

שנינו במשנה, **שֶׁבְּכָל הַלֵּילוֹת אָנוּ מַטְבִּילִין פַּעַם אַחַת, הַלַּיְלָה הַזֶּה שְׁתֵּי פְּעָמִים.**

הגמרא דנה בביאור הקושיא הרביעית:
מקשה הגמרא, **מַתְקִיף לָהּ רָבָא, אָטוּ כָּל יוֹמָא** - וכי בכל ימות השנה **לָא סָגְיָא דְּלָא מַטְבְּלָא חֲדָא זִימְנָא** - אי אפשר לאכול סעודה מבלי להטביל פעם אחת, ומדוע שנינו 'שבכל הלילות אנו מטבילין פעם אחת', שמשמע שבכל הלילות ישנה חובה לטבל פעם אחת.

מתרצת הגמרא, **אֶלָּא אָמַר רָבָא, הָכִי קָתָנֵי** - כך יש לשנות במשנה, **שֶׁבְּכָל הַלֵּילוֹת אֵין אָנוּ חַיָּבִין לְטַבֵּל אֲפִילּוּ פַּעַם אַחַת, וְאִילּוּ הַלַּיְלָה הַזֶּה** חובה לטבל **שְׁתֵּי פְּעָמִים.**

מוסיפה הגמרא להקשות, **מַתְקִיף לָהּ רַב סַפְרָא** - הקשה רב ספרא על רבא, מתוך גירסתך במשנה משמע שרק בכל הלילות אין אנו חייבים לטבל, אבל בלילה זה חובה היא לטבל שתי פעמים, ויש להקשות, וכי **חִיּוּבָא** [-חיוב] הוא בליל הסדר לטבל שתי פעמים, והלא לא תיקנו טיבולים אלו אלא כדי שיהיה היכר **לְדַרְדְּקֵי** - לתינוקות, כדי שיבואו לשאול על השינויים הללו, אך אין הם חובה ממש[לח].

מתרצת הגמרא, **אֶלָּא אָמַר רַב סַפְרָא, הָכִי קָתָנֵי** - כך יש לשנות במשנה, שבכל הלילות **אֵין אָנוּ מַטְבִּילִין אֲפִילּוּ פַּעַם אַחַת**, אלא אם כן נרצה בכך, ואילו **הַלַּיְלָה הַזֶּה** אנו נוהגים לטבל **שְׁתֵּי פְּעָמִים**[לט].

★

שנינו במשנה, **מַתְחִיל בְּגְנוּת וּמְסַיֵּים בְּשֶׁבַח.**

מבררת הגמרא, **מַאי בְּגְנוּת** - מהי הגנות שצריך להתחיל בה. מביאה הגמרא מחלוקת בכך, **רַב אָמַר**, הגנות היא שיזכיר שמִּתְחִלָּה **עוֹבְדֵי עֲבוֹדַת גִּלּוּלִים הָיוּ אֲבוֹתֵינוּ**, תרח אבי אברהם, ויסיים בשבח עם ישראל, שעתה קרבנו המקום לעבודתו[מ]. **[וּשְׁמוּאֵל] אָמַר**, הגנות

כט. שאלה זו היו שואלים בזמן המקדש. רשב"ם (ד"ה הלילה). אבל בזמן הזה שאין אנו אוכלים קרבן פסח, אי אפשר לאומרו. תוספות רבינו פרץ (ד"ה שבכל). וכתב הרש"ש (ד"ה הלילה), שאף על פי שגם בזמן בית המקדש היו רשאים לאכול בשר מבושל בסעודה, מכל מקום הבן רואה לפניו עתה רק את בשר הפסח והחגיגה שהובאו לשולחן, והם צלויים.
משנתנו סוברת כדעת בן תימא, שאף חגיגה הבאה עם הפסח אינה באה אלא צלי. גמרא (לעיל ע.).
ל. הגדות וציונים.
לא. הגמרא מקשה על בבא זו.
לב. בסדר השאלות פירש התפארת ישראל (פ"י יכין אות כה), שמתחילה שואל על המצה, מרור, ובשר הפסח, כולם לפי הסדר שהובאו לפניו, כמבואר לעיל (קיל.), ואחר כך שואל על הטיבול, שאינו אלא טפל.
המשנה אינה מונה את השאלה 'שבכל הלילות אנו אוכלין בין יושבין בין מסובין, הלילה הזה כולנו מסובין', אך רב סעדיה גאון (נפילותו, סדר פסח) והרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ג) והמחזור ויטרי (הלכות פסח סי' נז) ועוד ראשונים מנאוה. ביאר הצפנת פענח (נרמז"ס שם) טעמו של דבר, מפני שנחלקו בגמרא (לעיל קמ.) אם שני כוסות ראשונות של ארבעת הכוסות טעונים הסיבה, ולדעת הסובר שאינם טעונים הסיבה, אין מקום לקושיא זו, מפני שכאן, במזיגת הכוס השני עדיין לא הסיבו כלל. עוד כתב, שבזמן המשנה היה דרכם להסב כל השנה, ולא היה בזה שינוי לתמוה עליו.
לג. רשב"ם (ד"ה ולפי). וכתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ג), לפי דעתו של בן אביו מלמדו, כיצד, אם היה קטן או טיפש אומר לו, בני, כולנו היינו עבדים, כמו שפחה זו או כמו עבד זה, במצרים, ובלילה הזה פדה אותנו הקדוש ברוך הוא ויוציאנו לחירות. ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו על ידי משה רבינו, הכל לפי דעתו של בן.
לד. בגמרא מפורש מהי הגנות.
לה. האור החיים (שמות יג ח) כתב, שדין זה רמוז בלשון הכתוב במצות סיפור יציאת מצרים, שכן נאמר בה (שם) 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים', ולשון 'והגדת' משמע דברים קשים כגידים (שבת פז.), ואילו לשון 'לאמר' משמע אמירה רכה ונוחה (מכילתא ימרו מסכתא דפסחא פ"ג). ונרמז בזה שיתחיל את סיפור יציאת מצרים בדברי הגנות, שיש צער בשמיעתם, ויסיים בשבח, בדברים המשמחים את הלב ומחזקים אותו.
לו. שכך נאמר בפרשה זו (דברים כו ה-ט), 'וענית ואמרת לפני ה' אלהיך ארמי אובד אבי וירד מצרימה ויגר שם במתי מעט ויהי שם לגוי גדול עצום ורב. וירעו אותנו המצרים ויענונו ויתנו עלינו עבודה קשה. ונצעק אל ה' אלהי אבותינו וישמע ה' את קולנו וירא את עניינו ואת עמלנו ואת לחצנו. ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול ובאותות ובמופתים. ויביאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת ארץ זבת חלב ודבש'. ויש לו להזכיר את מדרשה של פרשה זו, על הדרך שהיא נדרשת בספרי (כי תבא פ"ה). מאירי (ד"ה מתחיל).
וכתב בתשובות רב נטרונאי גאון (נרות' או"ח סי' קלג, והו"ד גם בפרדס רב עמרם גאון, סדר הפסח) שמי שאומר בהגדה של פסח רק את הפסוקים כמות שהן, ואינו אומר את מדרשי חז"ל, אין צריך לומר שלא יצא ידי חובתו, אלא שכל מי שעושה כן הוא מין, וכופר בדברי חכמים, ובוזה דברי משנה ותלמוד, וחייבין כל הקהילות לנדותו ולהבדילו מקהל ישראל. וזאת משום שמנהג זה נוצר על ידי הכופרים בדרשות חז"ל.
לז. בשו"ת הרא"ש (כלל כד סי' ג) משמע שאין מצוה לספר בפיו את סיפור יציאת מצרים בליל הסדר, אלא אם ישאל הבן מפרשים לו. והאחרונים התקשו בביאור דבריו, שהרי בפירוש שנינו כאן שאף אם אין מי שישאלנו, צריך הוא לשאול את עצמו ולספר סיפור יציאת מצרים בפיו. והחיד"א (שו"ת טוב עין סי' יח אות פו) מצדד, שלדעת הרא"ש הדין השנוי כאן שהוא שואל את עצמו הוא משום חיבוב מצוה, אך מן הדין אין בו אפילו מצוה דרבנן. והגרי"פ פערלא (נפילותו לספר המצוות לרס"ג עשה לג) כתב, שלדעת הרא"ש כשבנו שואלו חייב מן התורה בסיפור יציאת מצרים, וכשאין בנו שואלו חיובו רק מדרבנן. וכן החיוב ללמד את בנו לשאול, אינו אלא מדרבנן.
בספר עמק ברכה (פומרנץ'יק, הגדה אות ח) מובא שהגר"ח מבריסק היה מבאר בכל שנה בליל הסדר שלשה חילוקים בין מצות זכירת יציאת מצרים הנוהגת בכל יום, לבין מצות סיפור יציאת מצרים הנוהגת בליל הסדר, ואלו הם: א. מצות 'סיפור' היא דווקא בדרך שאלה ותשובה, אבל זכירה היא מבלי שתקדם לה שאלה. ב. מצות 'סיפור' היא לספר את כל השתלשלות המעשה, ועל כן שנינו במשנה שצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח, אבל זכירה היא רק הזכרת היציאה ממצרים לבדה. ג. מצות 'סיפור' כוללת את הזכרת טעמי המצוות של לילה זה, כמו ששנינו לקמן (ע"ג) 'כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו', אבל בזכירה אין צורך להזכיר טעמים.
לח. רשב"ם (ד"ה חיובא). ויש שפירשו, וכי שייך חיוב אצל קטנים שישאלו מדוע בלילה זה חייבים לטבל ולא בשאר הלילות. כן מוכח מהמהרי"ל (סדר ההגדה אות כה) שכתב על פי זה שגדולים יכולים לומר 'שבכל הלילות אין אנו חייבים לטבל', מפני שרק קטנים אינם יכולים להזכיר חיוב.
לט. וכתב הרשב"ם (ד"ה אלא), שיש ללמוד מכאן שהאומר 'שבכל הלילות אין אנו חייבין לטבל', שיבוש הוא בידו.
הלבוש (או"ח סי' תעג ס"ו) פירש, שלמסקנת הגמרא פירוש השאלה הוא, שבכל הלילות אין אנו נוהגין להטביל אפילו פעם אחת, ובלילה הזה נוהגין להטביל שתי פעמים. כלומר, שאינו אלא מנהג בעלמא כדי שישאלו התינוקות.
מ. בשם הגרי"ז ביארו (מידותיו הגרי"ז עה"ת פינחס סי' קמז [רטו]), שהזכרת אבותינו שהיו

אף כאן בפרוסה. לגרך על מכילת מלה, ומתי שלימות מייתי משום ברכת המוגיח, דלמ גרע משמר ימים טוביס שלריך לגמוע על מתי ככרום שלימות, ומוגע מאחת מהשלימות: אף כאן הוא מפיק ואשתו אופה. כדי שלמ תחמין: משום קפא. שרף החזרת קשה ויש גו מרס: קפא דחמא חמא. מי שחכל חזרת וחלה כשביל הקפא, יחכל לגון וירפא: קפא דחמא ברתי. מי שחכל לגון וקשה לו, יחכל כרתי: חמימי. יתמה מיס תמין: קפא דבולהו חמימי. מרס של כל ירקום, תמין רפוחה להן: זכר לתפוח. שהיו יולדות בניהן שם בלח עגב, שלמ יכירו בהן מלרייס, לכתיב תחת התפוח עוררתיך (שיר ח)[ס]: לשמוביה. להטיל ולכחום בו[פ] הרבה כדי שיהיה עב, ולריך לקהוייה להטיל בו תפוחים ויין ומילתא דלימת בו קיוהת: צריך לקהוייה. זכר לתפוח, ולריך לשמוכיה זכר לטיט: תבלין. ירקום שמטילין בחרוסת זכר לתבן, וחרוסת שכותשים בו הדק זכר לטיט: תגרי חרך. מנוויס היושבים שלל חלוותיהם ומוכרין, כמו מלין מן החרכיס (שם ג): **מתני'** ובאן הבן שואל אביו. כלן במזיגת כוס שני, הבן שואל את חביו מה נשתנה עכשיו שמוזגין כוס שני קודם מכילה:

גמרא

רשב"ם

אף כאן בפרוסה. לגרך על מכילת מלה, ומתי שלימות מייתין משום המוגיח, דלמ גרע משמר ימים טוביס שלריך לגמוע על מתי ככרום[ג], ומוגע מאחת מהשלימות: דרכו של עני הוא מפיק ואשתו אופה. ומותנו מיד לתנור כשגגמר היסקו, שירת שמא יגטין התנור קודם שיזדמן, עוסקין שניהס זה בהיסק התנור וזו בעיסה, אף כאן הוא מפיק ומאחו אופה כדי שלמ תחמין: משום קפא. שרף החזרת קשה הוא והרי הוא כחרס: קפא דחמא. מי שחכל חזרת ומלה כשביל הקפא, יחכל לגון וירפא: קפא דחמא ברתי. מי שחכל לגון וקשה לו, יחכל כרתי, כריסים: חמימי. יתמה מיס תמין: קפא דבולהו חמימי. מרס של כל הירקום, מיס תמין רפוחה להס: זכר לתפוח. שמכת סוטה (דף יח:) שהיו יולדות שם בניהם בלח עגב, שלמ יכירו בהן מלרייס, לכתיב תחת התפוח עוררתיך (שיר ח): לשמוביה. להטיל בו תפוחין[ע] לתיח ביה קיוהת זכר לתפוח, ולריך לשמוביה זכר לטיט: תבלין. בשמיס שמטילין בחרוסת זכר לתבן, (וחרס[פ]) שכותשין בו הדק זכר לטיט: תגרי חרך. כמו מלין מן החרכיס (שם ג), חנוויס היושבים שלל חנויותיהן[צ] ומוכרין: **מתני'** ובאן הבן שואל את אביו. כלן במזיגת כוס שני, הבן שואל את חביו מס הוא חכס מה נשתנה עכשיו שמוזגין כוס שני קודס מכילה. ורבינו קבל מרבו ר' יעקב בן יקר וכן הבן שואל, כמו כן בנוח בלפחד (במדבר כז), כלומר דין הוא שיהא שואל במזיגת כוס שני מה נשתנה: מטבילין פעם אחת. טיבול ירקות בתוך הסעודה, ובגמרא פריך לה: שתי פעמים. טיבול לשון דשמר ירקות, וטיבול שני דמרור: הלילה הזה בולו צלי. בזמן שבית המקדש קיים היה שואל כן: ולפי דעתו של בן אביו מלמדו. אס מבין הרבה יפרש הכל: מתחיל בגנות. מפרש בגמרא: **גמ'** אמר לא סגיא דלא מטבלינן. דקתני שבכל הלילות (אין) אנו מטבילין פעס אחת. אבל משבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות ליכא למיפרך הכי, דהתס ס"ק בכל הלילות אין אנו מחזרין אחר מרור: חיובא לדרדקי. בתמיה, הא משום הכירא דתינוקות כדי שיאמלו קעבדינן[ק]: אלא אמר רב ספרא כו'. מהכא שמעינן דהכי היא לן למימר שבכל הלילות אין אנו מטבילין [אפילו] פעס אחת, והאומר אין אנו חייבין לטבל אינהו הוא דיהו: פתח ואמר. לאחר שאילת הבן[ר] התחיל לומר עבדים היינו, וגומר הגדה בשבח והודאה, כלומר כן עשה לנו הקב"ה שהיינו עבדים והוליאנו משס: שלשה

א אף כאן בפרוסה דבר אחר מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה ב אף כאן נמי הוא מסיק ואשתו אופה: אע"פ שאין חרוסת מצוה: ואי לא מצוה משום מאי מייתי לה א"ר אמי משום קפא אמר רב אסי קפא דחסא חמא קפא דחמא כרתי [קפא דכרתי חמימי] קפא דבולהו חמימי אדהכי והכי נימא הכי קפא קפא דכירנא לך ולשב בנתיך ולתמני כלתך: רבי אלעזר בר' צדוק אומר מצוה וכו': מאי מצוה רבי לוי אומר ג זכר לתפוח ור' יוחנן אומר זכר לטיט אמר אביי ד הלכך צריך לקהוייה וצריך לסמוכיה ה לקהוייה זכר לתפוח וצריך לסמוכיה זכר לטיט תניא כוותיה דרבי יוחנן תבלין זכר לתבן חרוסת זכר לטיט אמר רבי אלעזר בר' צדוק כך היו אומרים תגרי חרך ו שבירושלים בואו ושלו לכם תבלין למצוה: **מתני'** ז מזגו לו כום שני וכאן הבן שואל אביו ואם אין דעת בבן אביו מלמדו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומלה הלילה הזה כולו מלה שבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות הלילה הזה מרור ז שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל ח הלילה הזה כולו צלי שבכל הלילות (אין) אנו (חייבים לטבל אפילו ט) פעם אחת הלילה הזה שתי פעמים ולפי דעתו של בן אביו מלמדו. מתחיל בגנות ומסיים בשבח ודורש י מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה: **גמ'** ת"ר יחכם בנו שואלו ואם אינו חכם אשתו שואלתו ואם לאו הוא שואל לעלמו ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות הפסח שואלין זה לזה מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות: כ שבכל הלילות אנו מטבילין פעם אחת הלילה הזה שתי פעמים: מתקיף לה רבא אטו כל יומא לא סגיא דלא מטבלא חדא זימנא אלא אמר רבא הכי קתני שבכל הלילות אין אנו חייבין לטבל אפילו פעם אחת הלילה הזה שתי פעמים מתקיף לה רב ספרא חיובא לדרדקי אלא אמר רב ספרא הכי קתני אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת הלילה הזה שתי פעמים: מתחיל בגנות ומסיים בשבח: מאי בגנות רב אמר מתחלה עובדי עבודת גלולים היו אבותינו [ושמואל] אמר עבדים היינו אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא מאי בעי למימר ליה אמר ליה בעי לאודויי ולשבוחי א"ל א פתרתן מלומר מה נשתנה ל פתח ואמר עבדים היינו: **מתני'** רבן גמליאל היה אומר ח כל ט שלא אמר

מה דרכו של עני בפרוסה. נרחה לגס המוגיח לריך לגרך על הפרוסה וכן משמע בפ' כילד מגרכין (ברכות דף לט:) דקאמר הכל מודיס לענין פסח שמניח פרוסה בתוך השלימות ומוגע פי' שפילו למ"ד מגרך על השלימה ופוטר את הפתיתין מודה לענין פסח דאינו מגרך על השלימה אלא על הפרוסה משום מה דרכו של עני כו' ומניחה שבתוך השלימה כדי שיהא נרחה שבוע על השלימה ומשמע לענין המוגיח קמיירי וקאמר בתר הכי ל"ר חייא בר אבא[מ] בשבת חייב לבוע על שני ככרות שנאמר לקטו לחם משנה ועיקר מילתיה דר' חייא בר אבא בפרק כל כתבי (שבת ד' קיז:) אלא להכי מייתי התם אחר פסח לומר שלריך אס מלה שלישית משום לחם משנה וחייב לבוע על שתי ככרות בין בי"ט לחי לאו להכי למה הדבר אס מילתיה דר' חייא וכן פסק רב אלפס לריך לבוע על שתי ככרות ביום טוב והטעם לפי שהיה לחם משנה יורד בערבי ימים טוביס וקשה שאנו מתפללים בתחה קדשת ובדבתו מכל הימים וקדשתו מכל הזמנים ואמר (במכילתא פרש' בשלח) בזמן ברכו בזמן קדשו משמע בי"ט היה מן יורד ס וכן היה נוהג ה"ר מנחם מיוני[ב] וה"ר יוסף טוב שהיו מברכין הכל על הפרוסה לף ר"י היה מברך המוגיח על השלימה והדר על מכילת מלה על הפרוסה וגוגע משתיהן יחד וכן עשה דבר ולכך עוגין על השלישית כריכה כדי לקייס מלוה בשלשתן:

צריך לשמוביה וצריך לקהוייה. וכירושלמי[ו] אמר חיית דעבדי[ד] זכר לבס ומשום הכי קרי ליה[ז] טיבולו במקה וכן עשה דבר לשמוכי וגשעת מכילה מקלשין אותו בין ומוסן וגשעת הגאוים מפרש לעשות חרוסת בפירות שנדמה לכשת ישראל בשיר השירים (ח) תחת התפוח עוררתיך כפלח הרמון[ט] התחה חנטה[ט] אמרתי אעלה בתמר[י] אגוז אל גנת אגוז[כ] ושקדיס על שם ששקד הקב"ה על הקץ: **תגרי** חרך שבירושלים. משמע דהלכה כר' אלעזר בר' צדוק וגס בספריס כתב ר' יוסי וגימוקו עמו[ל] וכן עשה ה"ר יוסף בשדרו חרוסת זכר לטיט:

הלילה הזה מרור. הא אלא אמר כולו מרור משום דאמרינן שאר ירקות בטיבול לשאון[ל]: **כולו** צלי. רב חסדא מוקי לה בשאר דברים (לעיל דף ע.) כלן תימא דאמר מגיגה הבאה עם הפסח אינה נאכלת אלא צלי ומ"ג דקאמר התם ואמר רב חסדא ובפרקין ליתיה דרך הגמרא כן:

ואמרתם זבח פסח הוא. פי' בתמיה שלריך לומר פסח זה שאנו אוכלין ואיתקש מלה ומרור לפסח[מ] ול"ל נמי מלה זו מרור זה: **לפיכך** אנחנו כו'. י"א שבע הולאות אלא יותר כנגד ז' רקיעים[נ]: ואותס

עין משפט נר מצוה

פז א מיי' פ"ח מהל' מלה הל' ו סמג עשין מע טוש"ע ס"ח סי' תעה סעיף ו: פח ב טוש"ע ס"ח סי' תס סעיף ג: פט ג ד מיי' פ"ז מהל' מלה הל' יא סמג עשין מע טוש"ע ס"ח סי' תעג סעיף ה בהג"ה: צ ה ו מיי' פ"ז ופ"ח מהל' מלה הלכה ג סמג שם טוש"ע שם ס"ז: צא ז שם סעי' ז בהג"ה: צב ח מיי' פ"ז שם הל' ה ופ"ח הל' ד:

רבינו חננאל

אוכלין כו'. ד"א לחם עוני מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה וכו': **אע"פ שאין חרוסת מצוה.** ואמאי מייתי ליה משום קפא כדפירשנו למעלה. ר' **אליעזר בר' צדוק [אומר] החרוסת מצוה.** והביא ראיה לדבריו שכך היו תגרי ירושלים אומרים קחו לכם תבלין [למצוה] מכלל שחרוסת מצוה. **מאי מצוה** ר' לוי אמ' זכר לתפוח שנאמר (שיר ח ה) תחת התפוח עוררתיך וגו'. ר' יוחנן אומר זכר לטיט. **אמר אביי** הלכך צריך לקיוהא זכר לתפוח וצריך לסמוכיה זכר לטיט. **תגרי חרך שבירושלים** היו אומרין בואו וקחו לכם תבלין למצוה כגון קנמון וכיוצא בו זכר לתבן שבטיט: **מתני' מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל וכו'.** ת"ר אם היה הבן חכם הבן שואל את אביו ואם לאו אשתו שואלתו ואפי' שני תלמידי חכמים הבקיאין בהלכות הפסח שואלין זה את זה מה נשתנה וכו'. **ואסיק' אמר רבא** שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפי' פעם אחת הלילה הזה שתי פעמים. **מתחיל בגנות מאי היא** אמר רבא מתחלה עובדי כוכבים היו אבותינו. רב יוסף אמר עבדים היינו לפרעה. והאידנא עבדינן כתרוייהו:

משנת ראשונים

אף כאן נמי הוא מפיק ואשתו אופה. אף על פי שהוכחתי לעיל בפ' ואלו עוברין שהאשה יכולה לשהות כדי ללוש קבא מגלינאה ולערוך ולהסיק ולאפות ובענין זה אינו בא לידי חימרן, אפ"ה מצוה מן המובחר שיסיק בעלה התנור שהיא עורכת ואופה מיד. **[תוספות רי"ד]**

אף על פי שאין חרוסת מצוה. ואם תאמר כיון דחרוסת אינו אלא רשות א"כ אתא חרוסת דרשות ומבטל ליה למרור דרבנן דכה"ג קאמר בגמ', י"ל כיון דמעיקרא הכי איתקן להטביל מרור בחרוסת אותו. **[מרדכי, רמז תריא]**

דכירנא ליך ולשב בנתיך ולתמני כלתך. מוכיח מיכן שכל רוחות רעות המזיקות נקבות הן. וה"נ אמרן לעיל אגרת בת מחלת וה"נ אמרן לעיל דאמרה לי' שמרחיך לבדה כו' וה"נ אמרן דבי פרחי ברי' שאין לה עינים היא. **[תוספות רי"ד]**

רבי אלעזר ברבי צדוק אומר מצוה וכו'. החרוסת מצוה מדברי סופרים זכר לטיט שהיו עובדין בו במצרים, וכיצד עושין אותה לוקחין תמרים או גרוגרות או צמוקין וכיוצא בהן ודורסין אותן ונותנין לתוכן חומץ ומתבלין אותן בתבלין כמו טיט בתבן ומביאין אותה על השלחן בלילי הפסח. **[רמב"ם, חמץ ומצה פ"ז הי"א]** **וצריך לשמוכיה זכר לטיט.** בספר רוקח כתב לכך משימין בחרוסת קנה וקנמון וזנגביל לפי שאי אפשר לדוכן היטב שלא יהא בהן חוטין קשין וזהו זכר לטיט שהיה תבן מעורב עם הטיט. **[מרדכי, רמז תריא]** **מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות.** חייב אדם לספר בלילה הזה לנשים ולתינוקות ולכל בני החבורה בענין יציאת מצרים, ואם אינו יודע, אומר מה נשתנה וסדר ההגדה, ושמעתי כי הראב"ד ז"ל היה נוהג לדרוש פסוק אחד מענין יציאת מצרים קודם שיפתח מה נשתנה, וחייב אדם לומר ההגדה בנעימה ובקול רם בכל כחו. **[הגדה של פסח להריטב"א]**

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) [לעיל ע.], ג) סוטה יא:, ד) ברכות לט:, ה) לעיל קיד:, ו) [וע"ע תוספות עירובין לח: ד"ה ומין ותוספות בילה ג: ד"ה והיה], ז) כאן, ח) לעיל קטו:, ט) שם ו ז, י) שם ב יג, יא) שם ד ט, יב) שם ו יא, יג) גיטין סז., יד) לקמן קכ., טו) כמו במנחות לט ע"א.

הגהות מהר"ב רנשבורג

א] גמ' אמר ליה פטרתן מלומר מה נשתנה. נ"ב עיין לעיל דף קטו ע"ב בתוספות ד"ה כדי שיכיל וכו' ובפר"ח סי' תע"ג ס"ק ז' ודו"ק:

תורה אור השלם

א) וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי וַיֵּרֶד מִצְרַיְמָה וַיָּגָר שָׁם בִּמְתֵי מְעָט וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל עָצוּם וָרָב: [דברים כו, ה]

הגהות וציונים

ס] מכאן עד "תניא" ליתא בכת"י וכן ליתא ברי"ף וברא"ש וכן משמע שלא היה לפני רש"י ורשב"ם (דק"ס) ובב"ח תע"ג כתב דלקהוייה זכר לתפוח ל"ג לה: ע] [גירסת הערוך הרך] (גליון): ף] "שבכל הלילות אנו אוכלים שאר ירקות הלילה הזה מרור" ליתא בכת"י וכן ליתא בכמה ראשונים: ק] [מטבילין] ועיין תוי"ט ובמשנה שבמשניות וכן בפיסקא בגמ' דבסמוך] (גליון): ר] בדפוס וילנא הנקודות אחר תיבות שואלין זה לזה ומתחיל הפיסקא ממה נשתנה וכו', ולפנינו תוקן עפ"י דפו"י וכת"י שמה נשתנה וכו' הוא המשך הברייתא, וכ"ה בראשונים: ו] "א"ל פטרתן מלומר מה נשתנה" ליתא בכת"י וכן משמע מפי' רשב"ם ד"ה ואמר (טל תורה) ועיין מהר"ב רנשבורג ונמוקי הגרי"ב בילקו"מ: ז] [נ"א מי] (גליון): ח] ירקות הרבה כצ"ל (בארות המים) וכ"ה ברשב"ם: ט] בכת"י נוסף ויין: י] [צ"ל וחרוסת] (גליון): כ] אצל חלוותיהם כצ"ל (מנחם משיב נפש) וכ"ה ברש"י: ל] בכת"י העבד: מ] [בברכות שם ובשבת קיז ע"ב איתא **רבי אבא**] (גליון): נ] בברכות לט ע"ב תוס' ד"ה הכל כתבו רבינו מנחם מווינ"א. וע"ש בהגו"צ: ס] ובראשונים איתא בשם הירו' אית דעבדי ליה **רבה** זכר לדם: ע] [שייך לע"ב] (גליון): פ] [ג"ז שם] (גליון):

היא שיזכיר שֶׁעֲבָדִים הָיִינוּ לפרעה במצרים, ויסיים בשבח, שהוציאנו ה׳ ממצרים[מא].

מביאה הגמרא מעשה בענין זה:

אָמַר לֵיהּ רַב נַחְמָן לְדָרוּ עַבְדֵיהּ - אמר רב נחמן לעבדו ששמו היה ׳דרו׳, בליל פסח, **עַבְדָא דְמַפְּיק לֵיהּ מָרֵיהּ** - עבד שרבו מוציא אותו **לְחֵירוּת, וְלָא זו בלבד, אלא דְיָהֵיב לֵיהּ כַּסְפָּא וְדַהֲבָא** - שנותן לו כסף וזהב, **מַאי טַעֲמָא לְמֵימַר לֵיהּ** - מה צריך עבד זה לומר לרבו. **אָמַר לֵיהּ** - אמר דרו לרב נחמן, **טַעֲמָא לְאוּדּוּיֵי וּלְשַׁבּוּחֵי** - עליו להודות ולשבח לרבו. **אָמַר לֵיהּ** רב נחמן, **פְּטַרְתָּן** - פטרת אותנו בכך **מִלּוֹמַר ׳מַה נִּשְׁתַּנָּה׳**[מב]. מיד **פָּתַח** רב נחמן **וְאָמַר ׳עֲבָדִים הָיִינוּ׳**, לשבח את המקום, שאף אנו היינו עבדים והוציאנו ה׳ לחירות, בכלי כסף וכלי זהב.

★ ★ ★

אוצר החכמה

משנה

המשנה ממשיכה בביאור חובת ליל פסח:

רַבָּן גַּמְלִיאֵל הָיָה אוֹמֵר[מג], **כָּל מִי שֶׁלֹּא אָמַר**

עובדי עבודה זרה שייכת לסיפור יציאת מצרים, מפני שתכלית יציאת מצרים היא ׳להיות לכם לאלהים׳ (במדבר טו מא), ועל כן סיפור כל ההשתלשלות מתחילתה הוא לומר שמתחילה היו עובדי עבודה זרה, וכל המשך המעשה עד שלבסוף יצאו ממצרים וקיבלו עליהם מלכות שמים שלמה. וביאר, שזהו גם הטעם שמזכירים יציאת מצרים בקריאת שמע, כי גם היא מענין קבלת עול מלכות שמים.

מא. והיינו שעל ידי שמפרסם העבדות, יבוא לשבח על השחרור. מאירי (ד״ה ממחיל). והמהרש״א (מ״ח ד״ה ממחיל) כתב, שעניינו הוא שביום שמחת לבו של אדם יזכור תחילת שפלותו וגנותו, כדי שלא תזוח דעתו עליו.

בביאור מחלוקת רב ושמואל כתב האבודרהם (סדר ההגדה ד״ה ענדיס), שלדעת שמואל אין להזכיר אלא את גנות העבדות, כיון שכל ענין היום הוא יציאת מצרים מעבדות לחירות. ולדעת רב כיון שעלינו להזכיר גנות ושבח של מצרים, להודיע כמה שבחו של מקום כי ׳מאשפות ירים אביון׳, יש לנו להזכיר באותו זמן גם את הגנות שאבותינו היו עובדי עבודה זרה, שאין גנות גדולה מזו, וגדולה היא מגנות של עבדות, ולומר שאף על פי כן קרבנו המקום לעבודתו.

כתב רבינו חננאל (ד״ה ממחיל), שאנו נוהגים במחלוקת זו כדברי שניהם, ומתחילים גם ב׳עבדים היינו׳, וגם ב׳מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו׳. אך הריטב״א (הגדה של פסח ד״ה ענדיס) כתב, שלדעת כולם צריך להזכיר גם ׳עבדים היינו׳ וגם ׳מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו׳, אך נחלקו מי מהם יזכיר תחילה, האם בענין אבותינו שהיו עובדי עבודה זרה, כסדר המעשה, או שיתחיל ב׳עבדים היינו׳ מפני שהוא תוקפו של הנס. והכרעת ההלכה לפתוח ב׳עבדים היינו׳ תחילה, ורק אחר כך להזכיר ׳מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו׳.

מב. הרשב״ם (ד״ה פתח) לא גרס ׳פטרתן מלומר מה נשתנה׳ [כן כתבו שו״ת בית נפתלי (סי׳ מז) וטל תורה (ד״ה פטרתן)], וכן מוכח מהמאירי (ד״ה ממחיל) [כמו שכתב הדבר שמואל (ד״ה פתח), ועיין שם שתמה על הגירסא שלפנינו], וכן הוא בכתבי היד (רמ״ה הגהות וניומיס).

מג. לשון ׳היה אומר׳ פירושו, שהיה אומר כן בכל שנה בליל פסח להזהיר ולהזכיר חובת הלילה לכל העומדים לפניו, כעין שפירש הרע״ב (מנחות פ״ח מ״ג ד״ה הוח) לשון ׳הוא היה אומר׳ שבמסכת אבות. שושנים לדוד (ד״ה ר״ג). אולם בנוסח ההגדה שברמב״ם (חמץ ומצה נספח) הגירסא ׳רבן גמליאל אומר׳ בלא תיבת ׳היה׳. וראה בהערה להלן (ע״ג) איזה רבן גמליאל הוא.

ערבי פסחים פרק עשירי פסחים קטז.

מסורת הש"ס
עם הוספות

ס) [לעיל ע.], ג) סוטה יא:, ד) ברכות לט:, ה) לעיל קיד:, ו) [וע"ע תוספות עירובין לח: ד"ה ואין ותוספות גיטין ג: ד"ה והיכי], ז) כאן, ח) לעיל קטו:, ט) שם ו ז, י) שם ב יג, יא) שם ז ט, יב) שם ו יא, יג) גיטין סז., יד) לקמן קכ., טו) כמו במנחות לט ע"א.

הגהות מהר"ב
רנשבורג

א] גמ' אמר ליה פטרתן מלומר מה נשתנה. נ"ב עיין לעיל דף קטו ע"ב בתוספות ד"ה כדי שיכיל וכו' ובפר"ח סי' תע"ג ס"ק ז' ודו"ק:

תורה אור השלם

א) וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי וַיֵּרֶד מִצְרַיְמָה וַיָּגָר שָׁם בִּמְתֵי מְעָט וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל עָצוּם וָרָב: [דברים כו, ה]

הגהות וציונים

ב] מכאן עד "תניא" ליתא בכת"י וכן ליתא ברי"ף וברא"ש וכן משמע שלא היה לפני הדק"ש ורשב"ם (דק"ס) ובב"ח תע"ג כתב דלקהוייה זכר לתפוח ל"ג לה: ג] [גירסת הערוך הרך] (גליון): ג] "שבכל הלילות אנו אוכלים שאר ירקות הלילה הזה מרור" ליתא בכת"י וכן ליתא בכמה ראשונים: ד] [מטבילין] ועיין תוי"ט ובמשנה שבמשניות וכן בפיסקא בגמ' דבסמוך] (גליון): ה] בדפוס וילנא הנקודות אחר תיבות שואלין זה לזה ומתחיל הפיסקא ממה נשתנה וכו', ולפנינו תוקן עפ"י דפו"י וכת"י שמה נשתנה וכו' הוא המשך הברייתא, וכ"ה בראשונים: ו] "א"ל פטרתן מלומר מה נשתנה" ליתא בכת"י וכן משמע מפי' רשב"ם ד"ה ואמר (טל תורה) ועיין מהר"ב רנשבורג ונמוקי הגרי"ב בילקו"מ: ז] [נ"א מי] (גליון): ח] ירקות הרבה כצ"ל (בארות המים) וכ"ה ברשב"ם: ט] בכת"י נוסף ויין: י] [צ"ל וחרוסת] (גליון): כ] אצל חלונותיהם כצ"ל (מנחם משיב נפש) וכ"ה ברש"י: ל] בכת"י העבד: מ] [בברכות שם ובשבת קיז ע"ב איתא רבי אבא] (גליון): נ] בברכות לט ע"ב תוס' ד"ה הכל כתבו רבינו מנחם מווינ"א. ועי"ש בהגו"צ: ס] ובראשונים איתא בשם הירו' אית דעבדי ליה רכבה זכר לדם: ע] [שייך לע"ב] (גליון): פ] [ג"ז שם] (גליון):

עין משפט
נר מצוה

פז א מיי' פ"ח מהל' מלה הל' ו סמג עשין מע טוש"ע ס"ח סי' תעה סעיף ו ומיי' תעג סעי' ו: פח ב טוש"ע ס"ח סי' תם סעיף ג: פט ג ד מיי' פ"ז מהל' מלה הל' יא סמג עשין מע טוש"ע ס"ח סי' תעג סעיף ה בהג"ה: צ ה ו מיי' פ"ז ופ"ח מהל' מלה הלכה ב סמג שם טוש"ע שם ס"ז: צא ז שם סעי' ז בהג"ה: צב ח מיי' פ"ז שם הל' ה ופ"ח הל' ד:

רבינו חננאל

אוכלין כו'. ד"א לחם עוני מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה וכו': **אע"פ שאין חרוסת מצוה.** ואמאי מייתי ליה משום קפא כדפירשנו למעלה. ר' **אליעזר בר' צדוק [אומר] החרוסת מצוה.** והביא ראיה לדבריו שכך היו תגרי ירושלים אומרים קחו לכם חבלין [למצוה] מכלל שחרוסת מצוה. **מאי מצוה** ר' לוי אמ' זכר לתפוח שנאמר (שיר ח ה) תחת התפוח עוררתיך וגו'. ר' יוחנן אומר זכר לטיט. **אמר אביי** הלכך צריך לקיהא זכר לתפוח וצריך לסמוכיה זכר לטיט. **תגרי חרך שבירושלים** היו אומרין בואו וקחו לכם חבלין למצוה כגון קנמון וכיוצא בו זכר לתבן שבטיט: **מתני' מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל וכו'.** ת"ר אם היה הבן חכם הבן שואל את אביו ואם לאו אשתו שואלתו ואפי' שני תלמידי חכמים הבקיאין בהלכות הפסח שואלין זה את זה מה נשתנה וכו'. **ואסיק' אמר רבא** שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפי' פעם אחת הלילה הזה שתי פעמים. מתחיל **בגנות מאי היא** אמר רבא מתחלה עובדי כוכבים היו אבותינו. רב יוסף אמר עבדים היינו לפרעה. והאידנא עבדינן כתרוייהו:

משנת ראשונים

אף כאן נמי הוא מסיק ואשתו אופה. אף על פי שהוכחתי לעיל בפ' ואלו עוברין שהאשה יכולה לשהות כדי ללוש קבא מגלינאה ולערוך ולהסיק ולאפות ובענין זה אינו בא לידי חימורן, אפ"ה מצוה מן המובחר שיסיק בעלה התנור שהיא עורכת ואופה מיד. **[תוספות רי"ד]**

אף על פי שאין חרוסת מצוה. ואם תאמר כיון דחרוסת אינו אלא רשות א"כ אתא חרוסת דרשות ומבטל ליה למרור דרבנן דכה"ג קאמר בגמ', י"ל כיון דמעיקרא הכי איתקן להטביל מרור בחרוסת אותו. **[מרדכי, רמז תריא]**

דכירנא ליה ולשב בנתיך ולתמני כלתך. מוכיח מיכן שכל רוחות רעות המזיקות נקבות הן. וה"נ אמרן לעיל אגרת בת מחלת וה"נ אמרן לעיל דאמרה לי' שמרחיך לבדה כו' וה"נ אמרן דבי פרחי ברי' שאין לה עינים היא. **[תוספות רי"ד]**

רבי אלעזר ברבי צדוק אומר מצוה וכו'. החרוסת מצוה מדברי סופרים זכר לטיט שהיו עובדין בו במצרים, וכיצד עושין אותה לוקחין תמרים או גרוגרות או צמוקין וכיוצא בהן ודורסין אותן ונותנין לתוכן חומץ ומתבלין אותן בתבלין כמו טיט בתבן ומביאין אותה על השלחן בלילי הפסח. **[רמב"ם, חמץ ומצה פ"ז הי"א]** **וצריך לסמוכיה זכר לטיט.** בספר רוקח כתב לכך משימין בחרוסת קנה וקנמון וזנגביל לפי שאי אפשר לדוכן היטב שלא יהא בהן חוטין קשין וזהו זכר לטיט שהיה תבן מעורב עם הטיט. **[מרדכי, רמז תריא]** **מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות.** חייב אדם לספר בלילה הזה לנשים ולתינוקות ולכל בני החבורה בענין יציאת מצרים, ואם אינו יודע, אומר מה נשתנה וסדר ההגדה, ושמעתי כי הראב"ד ז"ל היה נוהג לדרוש פסוק אחד מענין יציאת מצרים קודם שיפתח מה נשתנה, וחייב אדם לומר ההגדה בנעימה ובקול רם בכל כחו. **[הגדה של פסח להריטב"א]**

א אף כאן בפרוסה דבר אחר מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה ב אף כאן נמי הוא מסיק ואשתו אופה: אע"פ שאין חרוסת מצוה: ואי לא מצוה משום מאי מייתי לה א"ר אמי משום קפא אמר רב אסי קפא דחסא חמא קפא דחמא כרתי [קפא דכרתי חמימי] קפא דכולהו חמימי אדהכי והכי נימא הכי קפא קפא דכירנא לך ולשב בנתיך ולתמני כלתך: רבי אלעזר בר' צדוק אומר מצוה וכו': מאי מצוה רבי לוי אומר ג זכר לתפוח ור' יוחנן אומר זכר לטיט אמר אביי ד הלכך צריך לקהוייה וצריך לסמוכיה ה] לקהוייה זכר לתפוח וצריך לסמוכיה זכר לטיט תניא כוותיה דרבי יוחנן תבלין זכר לתבן חרוסת זכר לטיט אמר רבי אלעזר בר' צדוק כך היו אומרים תגרי חרך ו] שבירושלים בואו וטלו לכם תבלין למצוה: **מתני'** ז מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל אביו ואם אין דעת בבן אביו מלמדו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה הלילה הזה כולו מצה שבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות הלילה הזה מרור ז שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל ח הלילה הזה כולו צלי שבכל הלילות (אין) אנו (חייבים לטבל אפילו ט) פעם אחת הלילה הזה שתי פעמים ולפי דעתו של בן אביו מלמדו. מתחיל בגנות ומסיים בשבח ודורש י מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה: **גמ'** יא ת"ר חכם בנו שואלו ואם אינו חכם אשתו שואלתו ואם לאו הוא שואל לעצמו ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות הפסח שואלין זה לזה מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות: יב שבכל הלילות אנו מטבילין פעם אחת הלילה הזה שתי פעמים: מתקיף לה רבא אטו כל יומא לא סגיא דלא מטבלא חדא זימנא אלא אמר רבא הכי קתני שבכל הלילות אין אנו חייבין לטבל אפילו פעם אחת הלילה הזה שתי פעמים מתקיף לה רב ספרא חיובא לדרדקי אלא אמר רב ספרא הכי קתני אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת הלילה הזה שתי פעמים: מתחיל בגנות ומסיים בשבח: מאי בגנות רב אמר מתחלה עובדי עבודת גלולים היו אבותינו [ושמואל] אמר עבדים היינו אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא מאי בעי למימר ליה אמר ליה בעי לאודויי ולשבוחי א"ל יג פטרתן מלומר מה נשתנה יד פתח ואמר עבדים היינו: **מתני'** רבן גמליאל היה אומר טו כל שלשה מה דרכו של עני בפרוסה. נראה לגס המוציא לריך לברך על הפרוסה וכן משמע בפ' כילד מברכין (ברכות דף לט:) דקאמר הכל מודים לענין פסח שמניח פרוסה בתוך השלימות ובוצע פי' חפילו למ"ד מברך על השלימה ופוטר את הפחיתין מודה לענין פסח דאינו מברך על השלימה אלא על הפרוסה משום מה דרכו של עני כו' ומניחה בתוך השלימה כדי שיהא נראה שבוצע על השלימה ומשמע לענין המוציא קמיירי וקאמר בתר הכי ג"ר חייא בר אבא טו] בשבת חייב לבצוע על שני כיכרות שנאמר לקטו לחם משנה ועיקר מילתיה דר' חייא בר אבא בפרק כל כתבי (שבת ד' קיז:) אלא להכי מייתי התם אחר פסח לומר שלריך שם מלה שליסית משום לחם משנה וחייב לבצוע על שתי ככרות בין בשבת בין בי"ט לאו להכי הוא מייתי לה אלא למה הדבר שם מילתיה דר' חייא וכן פסק רב אלפס לריך לבצוע על שתי ככרות ביום טוב והטעם לפי שהיה לחם משנה יורד בערבי ימים טובים וקשה שאנו מתפללים בתחה קדשת ובדכתו מכל הימים וקדשתו מכל הזמנים ואומר (בתפילת פרש' בשלח) בזמן ברכו בזמן קדשו משמע בי"ט היה מן יורד טז וכן היה נוהג ה"ר מנחם מיוני יז וה"ר יוסי טוב שהיו מברכין הכל על הפרוסה לך ר"י היה מברך המוציא על השלימה והדר על מכילת מלה על הפרוסה ובוצע משתיהן יחד וכן עמ"ס דבר ולכך עומין על השלימה כריכה כדי לקיים מצוה בשלשתן:

צריך לסמוכיה וצריך לקהוייה. ובירושלמי יח אומר חיית בעבדי יט זכר לדם ומשום הכי קרי ליה כ טיטולו בשמקה וכן עמ"ס דבר לסמוכי ובשעת מכילה מקלשין חותו בזיין ומזמן ובשעת הגחויים מפרש לעשות חרוסת בפירות שנדמה לכשנת ישראל בשיר השירים (ח) תחת התפוח עוררתיך כפלח הרמון כא התחה חנטה כב אמרתי אעלה בתמר כג אגוז אל גנת אגוז כד ושקדים על שם שמקד הקב"ה על הקץ: **תגרי** חרך שבירושלים. משמע דהלכה כר' אלעזר בר' צדוק וגס בספרים כתב ר' יוסי ונימוקו עמו כה וכן עשה ה"ר יוסף בסדרו חרוסת זכר לטיט:

הלילה הזה מרור. הא דלא אמר כולו מרור משום דאיכא למאן דאמר שאר ירקות בטיבול רחמנא כה: **כולו** צלי. רב חסדא מוקי לה בהלו דבריס (לעיל דף ע.) כגון תימא דאמר מגיגה הבאה עם הפסח אינה נאכלת אלא צלי ומע"ג דקאמר התם ואמר רב חסדא ובפרקין ליתיה דרך הגמרא כן:

ואמרתם כו זבח פסח הוא. פי' בתמירה שלריך לומר פסח זה שאנו אוכלין ומיתקם מלה ומרור לפסח כז ול"ל נמי מלה זו מרור זה: **לפיכך** כח אנחנו כו'. י"מ שבע הולמות ולא יותר כנגד ז' רקיעים כט:

וחותם

כלומר דין הוא שיהא שואל בתזיגת כוס שני מה בשאר: מטבילין פעם אחת. טיבול ירקות בתוך הסעודה, ובגמרא פריך לה: שתי פעמים. טיבול רחמנא דאמר ירקות, וטיבול שני דמרור: הלילה הזה כולו צלי. בזמן שבית המקדש קיים היה שואל כן: ולפי דעתו של בן אביו מלמדו. אם מבין הבנה יפרש הכל: מתחיל בגנות. מפרש בגמרא: **גמ'** אטו כל יומי לא סגיא דלא מטבלינן. דקתני שבכל הלילות (אין) אנו מטבילין פעם אחת. אבל משבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות ליכא למיפרך הכי, דהתם ה"ק בכל הלילות אין אנו מחזרין אחר מרור: חיובא לדרדקי. בתמיה, הא משום הכירא דתינוקות כדי שישאלו קעבדינן ל: **אלא אמר רב ספרא** כו'. מהכא שמעינן דהכי הית לן למימר שבכל הלילות אין אנו מטבילין [אפילו] פעם אחת, והאומר אין אנו חייבין לטבול אינו אלא טועה ואמר. לאחר שאילת הבן לא התחיל לומר עבדים היינו, וגומר הגדה בשבח והולאה, כלומר כן עשה לנו הקב"ה שהיינו עבדים והוליאנו משם: שלשה

וחותם בגאולה. ת"ק לית ליה פי' כילד ופליגי דמילתיה ר"ט ור"ע דר' טרפון[ב] חייש חותם דברוך שלא היה מחריך דדברי הקשה ולא היה חושש חלא הודאה ור"ע סבר לחותם בה ברוך לפי שמחריך דדברי הקשה ולומר כן ה' אלהינו יגיענו וכו' וקי"ל (עירובין דף מו:) הלכה כר' עקיבא מחבירו וכן מלינו בסנהדרין (דף כח.) גבי לא ירבה לו נשים ובריש חזקת הבתים (ב"ב דף כח.) דפליגי תנאי דמילתיה דתנא קמא[כח]:

ה"ג ונאמר לפניו שירה חדשה (ה) וכן נודה לך שיר חדש על גאולתנו[ה]. דהכי תניא דמכילתא[כט] כל השירות לעתיד לבוא חוץ משירה לעתיד לבוא זכר כלומר שהנקבה יש לה ערב לילה חף כל הנשים יש מחריחם ערב חוץ מלעתיד שאין מחריה ערב וכן יסד הפייט[ל] גזולת אי פתרוס שירות חלה לעתיד נקבה מיוסדים כי תשועתם כיולדה וגו' תוקף שיר לאחרון כזכריס לא יולדים שירו לה' שיר חדש כו' וגרסינן שם מן הזמים ומן הפסחים שאגיגת מרבעה עשר נאכלת קודש לפסח לפי שהפסח נאכל על השובע[לא]:

ה"ג ונאמר לפניו שירה חדשה (ה) וכן נודה לך שיר חדש על גאולתנו[ה]. דהכי תניא דמכילתא[כט] כל השירות לעתיד לבוא חוץ משירה לעתיד לבוא זכר כלומר שהנקבה יש לה ערב לילה חף כל הנשים יש מחריחם ערב חוץ מלעתיד שאין מחריה ערב וכן יסד הפייט[ל] גזולת אי פתרוס שירות חלה לעתיד נקבה מיוסדים כי תשועתם כיולדה וגו' תוקף שיר לאחרון כזכריס לא יולדים שירו לה' שיר חדש כו' וגרסינן שם מן הזמים ומן הפסחים שאגיגת מרבעה עשר נאכלת קודש לפסח לפי שהפסח נאכל על השובע[לא]:

שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור פסח על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים [שנאמר [א] **ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח וגו'**] **מצה**[ו] **על שום שנגאלו אבותינו ממצרים** [שנאמר [ב] **ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים וגו'**] **מרור על שום שמררו המצריים את חיי אבותינו במצרים שנאמר** [ג] **וימררו את חייהם וגו'** [א] **בכל דור ודור חייב אדם לראות**[ז] **את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים שנאמר** [ד] **והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים**[ג] (אוצר החכמה)

[ב] **לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך לעלה ולקלס**[ט] **למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו הוציאנו מעבדות לחרות מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב ומאפלה לאור גדול**[ז] **ומשעבוד לגאולה ונאמר לפניו הללויה**[י] **עד היכן הוא אומר בש"א עד אם הבנים שמחה** [ג] **ובה"א עד חלמיש למעינו מים. וחותם בגאולה ר"ט אומר אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים**[יא] **ולא היה חותם רבי עקיבא אומר כן ה' אלהינו ואלהי אבותינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך ונאכל שם** (מן הפסחים ומן הזבחים[יב]) **כו' עד בא"י גאל ישראל: גמ' אמר רבא צריך שיאמר** [ה] **ואותנו הוציא משם אמר רבא** [ד] **מצה צריך להגביה ומרור צריך להגביה בשר א"צ להגביה ולא עוד אלא שנראה כאוכל קדשים בחוץ. אמר רב אחא בר יעקב סומא פטור מלומר הגדה כתיב הכא** [ד] **בעבור זה וכתיב התם**[ג] [ו] **בננו זה מה להלן פרט לסומא**[ז] **אף כאן פרט לסומין**[ח] **איני והאמר מרימר שאלתינהו לרבנן דבי רב יוסף מאן דאמר**[ט] **אגדתא בי רב יוסף אמרו רב יוסף מ"ד**[ט] **אגדתא בי רב ששת אמרו רב ששת**[ה] **קסברי רבנן מצה בזמן הזה דרבנן מכלל דרב אחא בר יעקב סבר**[ו] **מצה בזמן הזה דאורייתא והא**[ט] **רב אחא בר יעקב הוא דאמר מצה בזמן הזה דרבנן קסבר כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון לרב ששת ולרב יוסף נמי הא ודאי כל דתקון רבנן**[י] **כעין דאורייתא תיקון הכי השתא בשלמא התם מדהוה ליה למיכתב**[יא] **בננו הוא וכתיב בננו זה ש"מ פרט לסומין הוא דאתא אבל הכא אי לאו בעבור זה מאי לכתוב אלא בעבור מצה ומרור הוא דאתא: לפיכך אנחנו חייבין:**

א"ר טרפון פותח בברוך ואינו חותם בברוך מידי דהוה מברכת פירות וברכת המזון דכולה הודאה היא[יב], ולר' עקיבא חותם בה נמי בברוך לפי שמוסיף בה דברי ריצוי ובקשה: [ט] **כן יגיענו וגו'. והיינו דעבדינן כר"ע מחבירו**[יג]. ות"ק דקאמר וחותם בגאולה אינו תנא שלישי, דת"כ ממאי עבדינן כר"ע הואיל ורבנן פליגי עליה, הא אין הלכה כר"ע מחבירו, והא דקאמר ת"ק וחותם בגאולה ד"ה היא, ולא בא למעט מילתייהו דר"ט ור"ע, אלא לאשמעינן שמסיימין ברכת גאולה, ולא תימא אין מברכין כלל בסיום הגדה כי אם ברכת היין נגד על הכוס השני. ורמיה לגבי במסכת כתובות בפרק אע"פ (דף מ.) דאיכא נמי פלוגתייהו דר' טרפון ור"ע דפליגי בסתם משנה, דתנן הגיע זמן ולא ניסתו מוכלת משלו ומוכלת בתרומה, ר' טרפון אומר נותנין לה הכל תרומה, ר"ע אומר מהלה מולין ומהלה תרומה, וכי היכי דפליגי התם ר"ט ור"ע בפירושא לאוכלת בתרומה ולאו מלתא מנאי הוו, הכי נמי פליגי תרוייהו הכא בפירושא וחותם בגאולה ולאו מלתא מנאי הוו, שהתנא סתם דבריו אין הכא לא מיירי בחותם בגאולה ולא בברוך אלא בברכת המזון, ור"ט ור"ע בתחילת ברכה היא: [י] **הללויה**. תיבה אחת היא כמו הילול, כגון תחתיה[יד] הגזרה והבניה (ישעיהו מח), וכמו כן כסיה: ידידיה. ויקרא שמו ידידיה (ש"ב יב), נתן הנביא קרא כן לשלמה: מרחביה. כמו מרחב: אחת. כלומר תיבה אחת היא, ואין התיבה נחלקת לשנים: **לרב מאי**. מפליג פליג או מופיפי מוסיף, אבל רבה פשיטא דפליג, מדקאמר בלבד: חביבי. דודי ר' חייא[טו]: **הללו בהך גיסא**. בסוף שיטה, ויה בתחלת שיטה אחרת: **בהללויה**. בהללויה הרבה, וכולהו הללויה דריש ליה הכי, אלמא תיבה אחת היא: בתהלה. תהלה לדוד[טז]: **בתפלה**. תפלה לעני כי יעטוף[יז], תפלה למשה[יח]: **בהודאה**. הודו לה' כי טוב[יט]: שיר שבתורה. אז ישיר משה[כ]: משה וישראל כו'. כלומר בזמתו פשיטא לן דמשה וישראל בזמתה שעה שעלו מן היס תיקנוהו ולא היה מקודם לכן, אבל הלל דרמשי מדשים וימים טובים מי תיקנו: **על כל פרק ופרק ועל**[כ] **כל רגל ורגל ועל כל צרה שלא תבא עליהן**. ליתנא מעלית נקט, כלומר שמס ת"ו תהא נרה עליהן ויוצאו ממנה חומר חומה על גמולתה, כגון מנוכה: דוד אמרן. על המזמורות שבילעו: **כל אלו**. תפלות: הלל זה. נספר תהלים, שאנו חומרים על כל פרק ופרק: **משה וישראל אמרוהו. לכתיב ביה**[יז] **ותשר משה וישראל את השירה הזאת לה' ויאמרו לאמר אשירה לה' כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים: אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן. מיליתא** מלריס ועד דוד ולא אמרו עליו הלל: **ד"א פללו של מיכה עומד בבבי**. בזמתו מקום, דבימי דוד היה לכתיב ביה עד גלות כל[כא] הארץ (שופטים יח), וישראל חומרים הלל שכתוב בו[יב] כמותם יהיו עושיהם, בתמיה, אלא ודאי על היס נאמר תהלה ושוב לא פסק, כך שמעתי. ול"נ **בבכי כינוי הוא לגאולי, כלומר עומד בשמחה: וישראל אמרו**[כב] **לפניו ל"ג, ואי גרס ליה מפרשינן ליה כמו בפני הבית בעודו קיים: כנגד ציבור. כנסת ישראל, שנתנדה על גלותן והתפלל עליהן: ניצוח וניגון לעתיד לבא. כל מקום שנאמר ניצוח למנצח בנגינות, לעתיד לבא הוא מדבר. ולא ידענא היכי משמע, אלא הכי הוה קיים להו: ע"י תורגמן. הוא חומר ואחר משמיע לרבים, והיינו משכיל, לוחש לתורגמן:**

לדוד

עין משפט נר מצוה

צג א מיי' פ"ז מהל' מלה הלכה ו:
צד ב ג מיי' פ"ח שם הלכה ה:
צה ד מיי' שם הל' ד וסמג עשין מג טוש"ע ס"ח סי' תעג סעיף ז:

רבינו חננאל

אמר רבא מצה צריך להגביה כשאומ' מצה זו שאנו אוכלין וכו' וכן מרור צריך להגביהו אבל בשר אינו צריך להגביהו מפני שנראה כמקדיש בשר ואוכל קדשים בחוץ. **אמר רב אחא בר יעקב** סומא פסול לומר הגדה כו' ואסיקנא כשר הוא לומר הגדה דמצה בזמן הזה דרבנן. **ואקשי'** מכלל דרב אחא בר יעקב סבר מצה בזמן הזה דאורייתא והא איהו דאמר בסוף פירקי' מצה בזמן הזה דרבנן. ופרקי' קסבר כל דתקינו רבנן כעין דאורי' תקון. **מאי בעבור** זה בעבור מצ' ומרו' הוא:

ליקוטי רש"י

בננו זה. משמע שרומים מומו [סנהדרין עא.]. **מצה בזמן הזה דאורייתא.** לילה הראשון חובה [רשב"ם לקמן קכ.]. **מדהוה ליה למיכתב בננו הוא.** קורל ומורה ומשמע הוא שלקה בפניכס ומדכתיב זה שמרמין בתגבעו עליו ולא מומין [סנהדרין עא:].

הגהות וציונים

[ח] ברמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ד הגי' מצה זו שאנו אוכלין על שם שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם הקב"ה וגאלם מיד שנאמר ויאפו את הבצק וכו' וכעי"ז ברא"ש (וכן הוא בהגדה): [ז] עי' בשינויי נוסחאות במשניות נ"א להראות וכ"ה ברמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ו, וברשב"ם: [ג] "שנאמר והגדת כו' ממצרים" ליתא בכת"י וכן ליתא במשניות ובסדר הרמב"ם: [ד] "מיגון כו' לאור גדול" ליתא בכת"י וכן ליתא בהרבה ראשונים: [ה] בכת"י נוסף והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרור וכ"ה במשניות ובראשונים: [ו] [מן הזבחים ומן הפסחים כצ"ל, וכן איתא במשנה שבמשניות וברי"ף והרא"ש והרמב"ם] (גליון) וכ"ה בתוס' ד"ה ה"ג ונאמר (רש"ש), ולפנינו ברי"ף הגירסא "מן הפסחים ומן הזבחים": [ז] [לסומין כצ"ל] (גליון): [ח] [לסומא כצ"ל] (גליון): [ט] מאן אמר כצ"ל (מהרש"א): [י] עיין מהרש"ל כוונת הגירסא: [כ] [הנראה כי בגמרא של הרשב"ם היה המשנה נחלקת לשתים] (גליון): [ל] צ"ל שני (גליון): [מ] בכת"י בשהוא אומר: [נ] לא יגביה כצ"ל (רש"ש): [ס] הכל דיבור אחד (רש"ש): [ע] מכאן שייך לדף שאחר זה (גליון): [פ] על כל כצ"ל (רש"ש). ותיבות "על כל רגל ורגל" הם מדברי רשב"ם, והס"ד, ואח"כ מה"ד ועל כל צרה (דבש תמר): [צ] עד יום גלות הארץ. כצ"ל (רש"ש): [ק] ס"א עמדו (גליון) וברש"ש איתא דצ"ל אומרים לפניו: [ר] יש להוסיף ר' טרפון סבר: [ש] [השל"ה דף קמב ע"ב קמג ע"א (מסכת פסחים נר מצוה) האריך בביאור דברי תוספות הללו] (גליון):

מסורת הש"ס עם הוספות

[ח] [נרכות נ.], [ט] [נקמן קיו., ג] [סנהדרין עח:], [ל] [לעיל דף קטו.], [ה] [נקמן קכ.], ו] [לעיל ל: וס"נ], ז] [סנהדרין עח:], ח] לעיל קיד:, [ט] לעיל נג., י] רב ששת סגי נהור ברכות נח. ורב יוסף קידושין לא. ב"ק פז., יא] לעיל דף קה., יב] עירובין דף מו:, יג] לעיל ד., יד] תהילים קמה, טו] תהילים קב, טז] שם קו קז קיח קלו, יח] שמות טו א, יט] תהילים קיד, כ] תהילים קטו, כא] [ועי"ע תוספות לעיל דף פג. ד"ה ר"ם], כב] בפסוק אז ישיר בסוף, כג] [שביעי ותמרון של פסח], כד] לעיל ע ע"א.

הגהות הב"ח

(ג) תוס' ד"ה ה"ג וגמ' לפניו שירה מדשה ובסוף גרסינן ונודה לך:

גליון הש"ם

גמ' קסברי רבנן מצה בזה"ז דרבנן. עי' מגילה יט ע"ב תוס' ד"ה וי"ו:

הגהות מהר"ב רנשבורג

[א] רשב"ם ד"ה הללויה וכו' תחתיה וכו'. נ"ב מחתיה הוא ביחזקאל כ"ד ה' וס"ל לכתוב תחת כפרש"י שם והגזרה והבניה הוא ביחזקאל מ"ח י"ג והמ"ל הגזיל והבנין לפרש"י ודל"ק שם אלא שדרך הכתוב להסיס המיבה בתוחיות י' ה' וכה"ג הללויה להכא:

תורה אור השלם

א) וַאֲמַרְתֶּם זֶבַח פֶּסַח הוּא לַיי אֲשֶׁר פָּסַח עַל בָּתֵּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנָגְפּוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בָּתֵּינוּ הִצִּיל וַיִּקֹּד הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲווּ: [שמות יב, כז]

ב) וַיֹּאפוּ אֶת הַבָּצֵק אֲשֶׁר הוֹצִיאוּ מִמִּצְרַיִם עֻגֹת מַצּוֹת כִּי לֹא חָמֵץ כִּי גֹרְשׁוּ מִמִּצְרַיִם וְלֹא יָכְלוּ לְהִתְמַהְמֵהַּ וְגַם צֵדָה לֹא עָשׂוּ לָהֶם: [שמות יב, לט]

ג) וַיְמָרְרוּ אֶת חַיֵּיהֶם בַּעֲבֹדָה קָשָׁה בְּחֹמֶר וּבִלְבֵנִים וּבְכָל עֲבֹדָה בַּשָּׂדֶה אֵת כָּל עֲבֹדָתָם אֲשֶׁר עָבְדוּ בָהֶם בְּפָרֶךְ: [שמות א, יד]

ד) וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בַּעֲבוּר זֶה עָשָׂה יְיָ לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם: [שמות יג, ח]

ה) וְאוֹתָנוּ הוֹצִיא מִשָּׁם לְמַעַן הָבִיא אֹתָנוּ לָתֵת לָנוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֵינוּ: [דברים ו, כג]

ו) וְאָמְרוּ אֶל זִקְנֵי עִירוֹ בְּנֵנוּ זֶה סוֹרֵר וּמֹרֶה אֵינֶנּוּ שֹׁמֵעַ בְּקֹלֵנוּ זוֹלֵל וְסֹבֵא: [דברים כא, כ]

את טעמם של שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים אֵלּוּ בַּלילה הראשון של פֶּסַח, **לֹא יָצָא יְדֵי חוֹבָתוֹ** - לא קיים מצות הלילה[א], **וְאֵלּוּ הֵן, פֶּסַח, מַצָּה וּמָרוֹר.**

וכך יאמר ויפרש, קרבן **פֶּסַח**[ב] שאנו מצווים לאכול, טעם המצוה הוא **עַל שׁוּם שֶׁפָּסַח הַמָּקוֹם** - משום שדילג וקפץ[ג] הקדוש ברוך הוא **עַל בָּתֵּי אֲבוֹתֵינוּ בְּמִצְרַיִם** בשעת מכת בכורות, ולא נגף את בכורי ישראל, **[שֶׁנֶּאֱמַר** לגבי מצות סיפור יציאת מצרים (שמות יג מ), 'וַאֲמַרְתֶּם זֶבַח פֶּסַח הוּא לַה' אֲשֶׁר פָּסַח וגו' עַל בָּתֵּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנָגְפּוֹ אֶת מִצְרַיִם, וְאֶת בָּתֵּינוּ הִצִּיל'**].**

הדבר השני שצריך לומר, **מַצָּה** שאנו אוכלים, טעם המצוה הוא **עַל שׁוּם שֶׁנִּגְאֲלוּ אֲבוֹתֵינוּ מִמִּצְרַיִם**, והמצה היא זכר לגאולה שהיתה כל כך במהרה עד שלא הספיק בצקם להחמיץ[ד], **[שֶׁנֶּאֱמַר** (שם יב לט), 'וַיֹּאפוּ אֶת הַבָּצֵק אֲשֶׁר הוֹצִיאוּ מִמִּצְרַיִם וגו' עֻגֹת מַצּוֹת כִּי לֹא חָמֵץ', כִּי גֹרְשׁוּ מִמִּצְרַיִם וְלֹא יָכְלוּ לְהִתְמַהְמֵהַּ, וְגַם צֵדָה לֹא עָשׂוּ לָהֶם'**].**

והדבר השלישי שצריך לומר, **מָרוֹר** שאנו אוכלים, טעם המצוה הוא **עַל שׁוּם שֶׁמֵּרְרוּ הַמִּצְרִיִּים אֶת חַיֵּי אֲבוֹתֵינוּ בְּמִצְרַיִם, שֶׁנֶּאֱמַר** (שם א יד) **[**'וַיְמָרְרוּ אֶת חַיֵּיהֶם וגו' בַּעֲבֹדָה קָשָׁה בְּחֹמֶר וּבִלְבֵנִים וּבְכָל עֲבֹדָה בַּשָּׂדֶה, אֵת כָּל עֲבֹדָתָם אֲשֶׁר עָבְדוּ בָהֶם בְּפָרֶךְ'**].**

המשנה מוסיפה לבאר את חובות הלילה:

בְּכָל[ה] **דּוֹר וָדוֹר חַיָּיב** כל **אָדָם לִרְאוֹת אֶת עַצְמוֹ כְּאִילּוּ הוּא** עצמו היה עבד **וְיָצָא** לחירות **מִמִּצְרַיִם'**, **שֶׁנֶּאֱמַר** שכאשר תבואו לארץ כנען ותקיימו את מצוות הפסח, 'וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר, בַּעֲבוּר זֶה עָשָׂה ה' לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם' (שם יג ח), ופרשה זו גם לדורות הבאים נאמרה, ולא רק ליוצאי מצרים[ו], ללמדנו שגם מי שלא יצא ממצרים עליו לראות את עצמו כאילו הוא יצא משם, ולומר 'עשה ה' לי בצאתי ממצרים'[ז], שהרי אילו לא גאל הקדוש ברוך הוא את אבותינו, הרי אנו ובנינו ובני בנינו היינו עדיין משועבדים במצרים[ח].

לְפִיכָךְ - לפי שאנו רואים את עצמנו כאילו יצאנו ממצרים, **אֲנַחְנוּ חַיָּיבִים לְהוֹדוֹת, לְהַלֵּל, לְשַׁבֵּחַ, לְפָאֵר, לְרוֹמֵם, לְהַדֵּר**[ט], **לְבָרֵךְ, לְעַלֵּה וּלְקַלֵּס**[י] **לְמִי שֶׁעָשָׂה לַאֲבוֹתֵינוּ וְלָנוּ אֶת כָּל**

אוצר החכמה

א. **מצינו** שני דרכים על איזה מצוה נאמר שלא יצא ידי חובתו. יש הסוברים [ארחות חיים (הלכות ליל פסח, פירוש ההגדה ד"ה רבן) וכל בו (סי' נח) ואבודרהם (סדר הגדה ופירושה ד"ה רבן). וכן משמע מדברי הרמב"ן (מלחמות ה', ברכות ח: ד"ה ומתני) ועוד ראשונים, וכן ביאר הערוך לנר (סוכה כח. ד"ה לח) בדעת התוספות (לעיל ע"ח ד"ה וממרמס)], שלא יצא חובת מצות אכילת פסח מצה ומרור, לפי שמלבד אכילתם צריך אף לפרש טעמי אכילתם. ויש הסוברים [רשב"ץ (פירוש ההגדה ד"ה רבן), בנין ציון (סו"ת, סי' ו), עמק ברכה (הגדה חות ח) בשם הגר"ח שכן נראה מדברי הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ח)], שלא יצא ידי חובת סיפור יציאת מצרים.

ולדרך הסוברים שהוא דין במצוות פסח מצה ומרור, מה שנוסף בהן חיוב אמירה, הוא משום שמצאנו שהקפיד הכתוב באמירה והגדה. ארחות חיים ואבודרהם (שם). ומבואר בתוספות (לעיל ע"ח ד"ה וממרמס) שהוא מהכתוב שהביא התנא (שמות יג מ) 'ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח' וגו', מכאן שיש חיוב לומר 'פסח זה', וכן חיוב אמירה במצה ומרור נלמד מפסח, שהרי הקיש הכתוב (במדבר ט יא) מצה ומרור לפסח. [ולעיל (קיד. ד"ה הניחו) כתבו התוספות שאמירת מצה זו וכו' נכללת ב'דברים הרבה' שדרשו (לעיל קטו:) מ'לחם עוני' (דברים טז ג), לחם שעונין עליו דברים הרבה. וכן כתב רבנו חננאל (לעיל קטו: ד"ה תניא)]. וביאר הערוך לנר (סוכה כח. ד"ה לח) בשיטת התוספות, שאמירה זו היא חלק ממצוות פסח מצה ומרור מן התורה, ולולא האמירה לא יצא ידי חובתו במצוות אלו אף בדיעבד, כפשטות דברי רבן גמליאל. אולם הר"ן (על הרי"ף, ד"ה כל) והריטב"א (חידושי ההגדה, ד"ה ומה) כתבו, שאין הכוונה שלא יצא ידי חובה כלל, אלא שלא קיים המצוה כראוי. וכן הוא ברמב"ן (מלחמות ה', ברכות ח: ד"ה ומתני), שבדיעבד יצא.

ולדרך הסוברים שהוא דין בסיפור יציאת מצרים, נתבאר בערוך לנר (שם, סו"ת נוסף ליון סי' ו) שלמדים זאת ממה שנאמר בתורה במצות סיפור יציאת מצרים (שמות יג ח) 'והגדת לבנך וגו' בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים', וביאור 'בעבור זה' בעבור פסח מצה ומרור המונחים לפניך, מכאן שזהו עיקר מצות הגדה. וביאר עוד, שהוא שיעור במצות סיפור יציאת מצרים. כלומר, אף שלמעלה אין שיעור למצוה זו כמו שאמרו בהגדה 'כל המרבה לספר הרי זה משובח', מכל מקום יש שיעור למטה והוא שלכל הפחות יאמר הטעם המפורש בפסוקים למצוות אלו, ופחות מזה אינו יוצא ידי חובה אף בדיעבד. ועוד נלמד מדברי רבן גמליאל, שאף שסיפר כל הלילה מיציאת מצרים אלא שלא פירש טעמים הללו, לא יצא ידי חובתו.

ב. **הנוסח** בהגדה הוא 'פסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן שבית המקדש היה קיים'. והוכיח הרשב"ץ (פירוש ההגדה, ד"ה פסח) מנוסח זה, שרבן גמליאל שבמשנתנו אינו רבן גמליאל הזקן שנהג נשיאותו בזמן הבית [כמבואר במסכת שבת (טו.)], אלא הוא רבן גמליאל נכדו שהיה גם אחר החורבן, ולכן לא אמר 'שאנו אוכלים' אלא 'שהיו אבותינו אוכלים'. אולם החיד"א (שמחת הרגל על ההגדה, ד"ה ורמימי) כתב, שאין ראיה מנוסח ההגדה, משום שבמשנה לא נשנה נוסח זה וכן הרמב"ם לא הביאו בסדר ההגדה, ואין זה מדברי רבן גמליאל עצמו אלא מסדר ההגדה הרחיב הדברים, ואם כן יתכן שרבן גמליאל הזקן הוא בעל המאמר שבמשנה.

ג. **רש"י** (שמות יג יג, כג). ועוד פירש לשון חמלה, והוא כפירוש התרגום (שם).

ד. **כלומר**, הקרבן קרוי 'פסח' על שם הפסיחה והדילוג. רש"י (שמות יג יא). וביאור הפסוק על פי דברי רבן גמליאל, ואמרתם לבניכם, זבח זה שהוא לה' הקרוי 'פסח', הרי הוא לזכר הנס שפסח הקב"ה על בתי ישראל. [וראה בהערה לעיל שיטת התוספות (לעיל ע"ח ד"ה וממרמס), שמתיבת 'ואמרתם' שבפסוק זה למדנו שמצוה לומר בפה את טעם מצות קרבן פסח, וכן את הטעם של מצה ומרור שהוקשו לפסח].

פסוק זה [והפסוקים להלן] אינם בכמה דפוסים ישנים וכן אינם במשניות, ונוספו ע"פ מהרש"א. דקדוקי סופרים (חות ג).

ה. **ענין** זה שלא הספיק בצקם להחמיץ אינו מבואר בנוסח שבמשנה. וכן הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה בפרק ז' (ה"ה) כתב, 'מצה על שם שנגאלו'. אולם הנוסח שבהגדה הוא 'מצה זו וכו', על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא וגאלם' וכו', וכן הוא בנוסח ההגדה שברמב"ם וכן כתב בהלכות חמץ ומצה בפרק ח' (ה"ד). [וכתבו האחרונים, שלדעתו שתי הנוסחאות עניינם אחד]. וביארו המהר"ם חלאווה (ד"ה מצה) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה מצה), שמה שאכלו מצה בדרך היה זה על ידי שמיהר הקב"ה לגאלם, וזכר לאותה גאולה נצטוינו באכילת מצה. וראה הערה להלן.

אמנם בהגדת ליל שימורים (פיסקא רבן גמליאל, ד"ה מצה) ביאר, שהנוסח שבמשנה הוא הנאמר בזמן בית המקדש, שמצה הנאכלת עם הפסח היא חלק מהקרבת קרבן פסח וכעין לחמי תודה הנאכלים עם הקרבן, ועל כך אנו אומרים שנצטוינו בה על שמחת הגאולה כעין לחמי תודה. והנוסח שבהגדה הוא הנאמר בזמן הזה שאין קרבן ואין המצה כחלק מקרבן, אלא טעם אכילתה הוא זכר לכך שיצאו בחיפזון ממצרים ולא הספיק בצקם להחמיץ. [וכעין דרך זו כתב המרומי שדה (לעיל קטו: ד"ה שם), והרחיב בביאור הענין בספרו העמק דבר (דברים טז ג)].

ו. **'עוגות מצות'** ביארו חררה של מצה. רש"י (שמות יג לט). 'כי לא חמץ' ביארו כי לא החמיץ. רשב"ם (שם).

ז. **כתב** המהר"ם חלאווה (ד"ה מצה), שמלשון 'ולא יכלו להתמהמה' שבפסוק נראה שאילו היה להם פנאי להחמיץ את בצקם היו מחמיצים אותו, מפני שבפסח מצרים לא נאסרו בחמץ אלא באותו הלילה, וכשאפו למחר היו מותרים להחמיצו. וכעין זה כתבו התוספות רי"ד (ד"ה מצה) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה מצה), וראה מה שביאר בזה הצל"ח (ד"ה כל). אולם הרמב"ן (שמות יג לט) כתב, שמפני שנצטוו במצרים (שם יג יט) 'שאור לא ימצא בבתיכם' היה אסור להם להחמיץ את בצקם, ולכן כתב שיש לפרש הפסוק כך, 'ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות כי לא חמץ' מפני איסור חמץ, והטעם שלא אפו הבצק בעיר אלא בדרך, 'כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צידה לא עשו להם'. ומיהרו טרם החמיץ ואפו אותו בדרך, או שאפוהו בסוכות [-שם מקום] כשהגיעו לשם בשעה קלה, כדברי המכילתא (נח מסכתא דפסחא פי"ד).

הרי"ף והרא"ש (סי' ו) גרסו תחילה 'מרור על שום' וכו', ואחר כך 'מצה על שום' וכו', וכן כתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ד). אך בסדר ההגדה כתב הרמב"ם תחילה מצה ואחריו מרור. וכתב רבינו מנוח (חמץ ומצה שם), שודאי סדר האמירה צריך להיות מצה לפני מרור, [וכסדר הכתוב (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים יאכלוהו'. פרי חדש (או"ח סי' תעג ס"ז). וראה טעמים נוספים בילקוט ביאורים], אלא שבהלכה לא רצה לשנות מסדר המשנה, כגירסת הרי"ף שהיתה לפניו. והוסיף, שאפשר לומר שהמשנה הזכירה תחילה מרור, משום שהמרור זכר לשיעבוד והמצה זכר לגאולה, והשיעבוד קדם לגאולה.

ח. **'את** כל עבודתם' וגו' ביארו, עם כל עבודתם אשר עבדו בהם בתוך העיר בפרך. רשב"ם (שמות ו יז).

ט. **הרי"ף** והרא"ש (סי' ו) לא גרסו במשנה קטע זה עד לפיכך וכו'. וכן כתב הרשב"ץ (הגדה של פסח, ד"ה נכל דור), שהלכה זאת היא בגמרא על משנתנו.

י. **ריטב"א** ואבודרהם (פירוש ההגדה, ד"ה נכל). וכתב האבודרהם שאין לגרוס 'להראות'. אולם הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ו) כתב 'בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים'. וביאר שיטתו בחידושי מרן רי"ז הלוי (חמץ ומצה פ"ז ה"ט), שיעשה האדם פעולות המראות שיצא הוא משיעבוד לחירות, והן מצוות הסיבה וארבע כוסות, כמדוייק מלשון הרמב"ם (שם ה"ז), שבגלל שצריך להראות את עצמו שיצא עתה ממצרים צריך לאכול ולשתות בהסבה דרך חירות.

יא. **שהרי** פרשה זו עוסקת במצות בכור ובעוד מצוות הנוהגות לדורות. מהרש"א (ד"ה כאילו).

יב. **שלשון** 'לי' נדרש על כל אחד ואחד האומרו עכשיו בפיו. ריטב"א (פירוש ההגדה, ד"ה נכל). וכן מהלשון 'בצאתי ממצרים' ולא אמר 'בצאת אבותינו ממצרים', משמע שצריך כל אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא מצרים. הרוקח (פירוש ההגדה, ד"ה כאילו), כל בו (סי' נח ד"ה נכל).

יג. **מהר"ם** חלאווה (ד"ה ומר).

יד. **'להדר'** עניינו לכבד כפי היותר שביכולת. הגדת ליל שימורים (ד"ה לפיכך).

טו. **'קילוס'** הוא דיבור יתר, פעמים לגנאי ופעמים לשבח, לפי הענין. רש"י (סוטה כז. ד"ה דומה). וכתב הריטב"א (פירוש ההגדה ד"ה להודות) שאין ראוי לומר כאן 'לקלס', לפי שנופל בו לשון גנאי, ככתוב (תהלים עט ד) 'לעג וקלס'. אך הרשב"ץ (ד"ה לפיכך) כתב, שכיון שהוא מתפרש במקרא ובחז"ל אף בלשון שבח, אין לחשוש לכך שיכול

אוצר החכמה

קטז: ערבי פסחים פרק עשירי פסחים

עין משפט
נר מצוה

צג א מיי׳ פ״ז מהל׳ מלה הלכה ו:
צד ב ג מיי׳ פ״ח שם הלכה ה:
צה ד מיי׳ שם הל׳ ד ומגמ עמ״ש ס״ח סי׳ תעג סעיף ז:

רבינו חננאל

אמר רבא מצה צריך להגביה כשאומ׳ מצה זו שאנו אוכלין וכו׳ וכן מרור צריך להגביהו אבל בשר אינו צריך להגביהו מפני שנראה כמקדיש בשר ואוכל קדשים בחוץ. אמר רב אחא בר יעקב סומא פסול לומר הגדה כו׳ ואסיקנא כשר הוא לומר הגדה דמצה בזמן הזה דרבנן. ואקשי׳ מכלל דרב אחא בר יעקב סבר מצה בזמן הזה דאורייתא והא איהו דאמר בסוף פירקי׳ מצה בזמן הזה דרבנן. ופרקי׳ קסבר כל דתקינו רבנן כעין דאורי׳ תקון. מאי בעבור זה בעבור מצ׳ ומרו׳ הוא:

הגהות וציונים

ג] ברמב״ם הל׳ חמץ ומצה פ״ח ה״ד הגי׳ מצה זו שאנו אוכלין על שם שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם הקב״ה וגאלם מיד שנאמר ויאפו את הבצק וכו׳ וכעי״ז ברא״ש (וכן הוא בהגדה): ד] עי׳ בשינויי נוסחאות במשניות נ״א להראות וכ״ה ברמב״ם הל׳ חמץ ומצה פ״ז ה״ו, וברשב״ם: ג] ״שנאמר והגדת כו׳ ממצרים״ ליתא בכת״י וכן ליתא במשניות ובסדר הרמב״ם: ז] ״מיגון כו׳ לאור גדול״ ליתא בכת״י וכן ליתא בהרבה ראשונים: ה] בכת״י נוסף והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרור וכ״ה במשניות ובראשונים: ו] [מן הזבחים ומן הפסחים כצ״ל, וכן איתא במשנה שבמשניות וברי״ף והרא״ש והרמב״ם (גליון) וכ״ה בתוס׳ ד״ה ה״ג ונאמר (רש״ש), ולפנינו ברי״ף הגירסא ״מן הפסחים ומן הזבחים״: ז] [לסומין כצ״ל] (גליון): מ] [לסומא כצ״ל (גליון): ט] מאן אמר כצ״ל (מהרש״א): י] עיין מהרש״ל כוונת הגירסא: כ] [הנראה כי בגמרא של הרשב״ם היה המשנה נחלקת לשתים] (גליון): ל] צ״ל שני (גליון): מ] בכת״י כשחוא אומר: נ] לא יגביה כצ״ל (רש״ש): ס] הכל דיבור אחד (רש״ש): ע] מכאן שייך לדף שאחר זה (גליון): פ] על כל כצ״ל (רש״ש). ותיבות ״על כל רגל ורגל״ הם מדברי רשב״ם, והס״ד, ואח״כ מה״ד ועל כל צרה (דבש תמר): צ] עד יום גלות הארץ. כצ״ל (רש״ש): ק] ס״א עמדו (גליון) וברש״ש איתא דצ״ל אומרים לפניו: ר] יש להוסיף ר׳ טרפון סבר: ש] [השל״ה דף קמב ע״ב קמג ע״א (מסכת פסחים נר מצוה) האריך בביאור דברי תוספות הללו] (גליון):

מסורת הש״ס
עם הוספות

ס) [ברכות נ.], ע) לקמן קיז., פ) [סנהדרין עג:], צ) [לעיל דף קטו.], ק) [לקמן קכ.], ר) [לעיל ל: ושם״נ], ש) [סנהדרין עג:], ת) לעיל קיד:, ט) לעיל נג., י) רב ששת סגי נהור ברכות נח. ורב יוסף קידושין לא. ב״ק פז., יא) לעיל דף קה., יב) עירובין דף מו:, יג) לעיל ד., יד) תהילים קמה, טו) תהילים קב, מז) שם צ, יז) שם קו קז קיח קלו, יח) שמות טו א, יט) תהילים קיד, כ) תהילים קטו, כא) [וע״ע תוספות לעיל דף פג. ד״ה ר״ם], כב) בפסוק אז ישיר בסוף, כג) [סניעי ומתרון של פסח], כד) לעיל ע ע״א.

הגהות הב״ח

(ע) תוס׳ ד״ה ה״ג ונא׳ לפניו שירה חדשה גרסינן ונודה לך:

גליון הש״ם

גמ׳ קסברי רבנן מצה בזה״ז דרבנן. עי׳ מגילה יט ע״ב תוס׳ ד״ה ור״י:

הגהות מהר״ב רנשבורג

א] רשב״ם ד״ה הללויה וכו׳ תחתיה וכו׳. נ״ב תחתיה הוסיף ניחזקאל כ״ד ה׳ וה״ל לכתוב תחת כפרים״ שם והגזלה והבניה הוסיף ניחזקאל מ״ח י״ג והמ״ל הגזיל והבנין לפרים״ ורד״ק שם מלת שדרך הכתוב לסיים התיבה בשתים ו׳ ה׳ וכה״ג הללויה דהכא:

תורה אור השלם

א) וַאֲמַרְתֶּם זֶבַח פֶּסַח הוּא לַיי אֲשֶׁר פָּסַח עַל בָּתֵּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנָגְפּוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בָּתֵּינוּ הִצִּיל וַיִּקֹּד הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲווּ: [שמות יב, כז]

ב) וַיֹּאפוּ אֶת הַבָּצֵק אֲשֶׁר הוֹצִיאוּ מִמִּצְרַיִם עֻגֹת מַצּוֹת כִּי לֹא חָמֵץ כִּי גֹרְשׁוּ מִמִּצְרַיִם וְלֹא יָכְלוּ לְהִתְמַהְמֵהַּ וְגַם צֵדָה לֹא עָשׂוּ לָהֶם: [שמות יב, לט]

ג) וַיְמָרְרוּ אֶת חַיֵּיהֶם בַּעֲבֹדָה קָשָׁה בְּחֹמֶר וּבִלְבֵנִים וּבְכָל עֲבֹדָה בַּשָּׂדֶה אֵת כָּל עֲבֹדָתָם אֲשֶׁר עָבְדוּ בָהֶם בְּפָרֶךְ: [שמות א, יד]

ד) וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בַּעֲבוּר זֶה עָשָׂה יְיָ לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם: [שמות יג, ח]

ה) וְאוֹתָנוּ הוֹצִיא מִשָּׁם לְמַעַן הָבִיא אֹתָנוּ לָתֵת לָנוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֵינוּ: [דברים ו, כג]

ו) וְאָמְרוּ אֶל זְקֵנָיו עֵירוֹ בְּנֵנוּ זֶה סוֹרֵר וּמֹרֶה אֵינֶנּוּ שֹמֵעַ בְּקֹלֵנוּ זוֹלֵל וְסֹבֵא: [דברים כא, כ]

ואחותם בגאולה. ת״ק לא פי׳ כילד ופליגי דמילתיה ר״ט ור״ע ר׳ טרפון[ר] היינו חותם בברוך שלא היה מאריך בדברי בקשה ולא היה אומר אלא הודאה ור״ע סבר דאחותם בה בברוך לפי שמאריך בדברי בקשה ואומר כן ה׳ אלהינו יגיענו כו׳ וקי״ל (עירובין דף מו:) הלכה כר׳ עקיבא מחבירו וכן מלינו בסנהדרין (דף כח.) גבי לא ירבה לו נשים ובנים חזקת הבתים (ב״ב דף כח.) דפליגי תנאי דמילתיה דתנא קמא[ש]:

ה״ג ונאמר לפניו שירה חדשה (ע) **וכן נודה לך שיר חדש על גאולתנו**[ת]. דהכי תניא דמכילתא[כ] כל השירות נאמרו נקבה חוץ משירה לעתיד לבוא זכר כלומר שהנקבה יש לה ענף לידה אף כל הנשים יש מאריכות בענף חוץ מלעתיד שאין מאריכה בענף וכן יסד הפייט[כא] **גאולת מי פתרוס שירות אלה לשון נקבה מיוסדים כי תשועתם כיולדה וגו׳ תוקף שיר לאפאר לרוממם להדר לברך לעלה ולקלם**[ל] **למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו הוציאנו מעבדות לחרות מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב ומאפלה לאור גדול**[ם] **ומשעבוד לגאולה ונאמר לפניו הללויה**[ט] **עד היכן הוא אומר בש״א עד אם הבנים שמחה**

19/06/2018 אהח

ובה״א[י] **עד חלמיש למעינו מים. וחותם בגאולה ר״ט אומר אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים**[מ] **ולא היה חותם רבי עקיבא אומר כן ה׳ אלהינו ואלהי אבותינו יגיעו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך ונאכל שם (מן הפסחים ומן הזבחים**[ז]**) כו׳ עד בא״י גאל ישראל: גמ׳ אמר רבא צריך שיאמר**[ח] **ואותנו הוציא משם אמר רבא**[ד] **מצה צריך להגביה ומרור צריך להגביה בשר א״צ להגביה ולא עוד אלא שנראה כאוכל קדשים בחוץ. אמר רב אחא בר יעקב סומא פטור מלומר הגדה כתיב הכא**[ד] **בעבור זה וכתיב התם**[נ] [ו] **בננו זה מה להלן פרט לסומא**[ז] **אף כאן פרט לסומין**[מ] **איני והאמר מרימר שאלתינהו לרבנן דבי רב יוסף מאן דאמר**[ט] **אגדתא בי רב יוסף אמרו רב יוסף מ״ד**[ע] **אגדתא בי רב ששת אמרו רב ששת**[פ] **קסברי רבנן מצה בזמן הזה דרבנן מכלל דרב אחא בר יעקב סבר**[ר] **מצה בזמן הזה דאורייתא והא**[ש] **רב אחא בר יעקב הוא דאמר מצה בזמן הזה דרבנן קסבר כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון לרב ששת ולרב יוסף נמי הא ודאי כל דתקון רבנן**[ת] **כעין דאורייתא תיקון הכי השתא בשלמא התם מדהוה ליה למיכתב**[א] **בננו הוא וכתיב בננו זה ש״מ פרט לסומין הוא דאתא אבל הכא אי לאו בעבור זה מאי לכתוב אלא בעבור מצה ומרור הוא דאתא: לפיכך אנחנו חייבין:**

א״ר

טרפון פותח בברוך ואינו חותם בברוך מידי דהוה מברכת פירות וברכת המזון דכולה הודאה היא[ב], **ולר׳ עקיבא חותם בה בברוך לפי שמוסיף בה דברי ריצוי ובקשה:** [ג] **בן יגיענו וגו׳. והיינו דעבדינן כר״ע מחבירו**[ג]. **ות״ק דקאמר וחותם בגאולה אינו תנא שלישי, דת״כ אחתי עבדינן כר״ע הואיל ורבנן פליגי עליה, הא אין הלכה כר״ע מחבירו, והא דקאמר ת״ק וחותם בגאולה ד״ה היא, ולא נא למעט מילתייהו דר״ט ור״ע, אלא לאשמעינן דאשמיינן ברכת גאולה, דלא תימא אין מברכין כלל בפיוס הגדה כי אם ברכת היין נגד על הכוס השני. ורמיה לדבר דאמרינן בפרק אע״פ (דף מז.) דאיכא נמי פלוגתייהו דר׳ טרפון ור״ע דפליגי בפתח מסנה, דתנן הגיע זמן ולא ניסכו אוכלת מצלו ואוכלת בתרומה, ר׳ טרפון אומר נותנין לה הכל תרומה, ר״ע אומר מחצה חולין ומחצה תרומה, וכי היכי דפליגי התם ר״ט ור״ע בפירוש דאוכלת בתרומה ולאו תלתא תנאי הוו, הכי נמי פליגי תרוייהו הכא בפירוש ואותם בגאולה ולאו תלתא תנאי הוו, שהתנא פתח דבריו בין הכא בין בכאותם, והדר מפרש לה בפלוגתא דר״ט ור״ע. ואותם דתנא קמא סיום בעלמא, ואינו אותם דר״ט מחיתת סוף ברכה היא:**

ד] הללויה. תיבה אחת היא כמו הילול, כגון תחתיה[א] **הגזרה והבניה** (יחזקאל מא), **וכמו כן כסיה: ידידיה. ויקרא שמו ידידיה** (ש״ב יב), **נתן הנביא קרא כן לשלמה: מרחביה. כמו מרחב: אחת. כלומר תיבה אחת היא, ואין התיבה נחלקת לשנים: לרב מאי. מפליג פליג אז אוסופי מוסיף, אבל רבה פסיעה דפליג, מדקאמר בלבד: חביבי. דודי ר׳ חייא**[ג]**: הללו בדך גיסא. בסוף סיטה, ויה בתחלת סיטה אחרת: בהלולים הרבה. בהללויה הרבה, וכולהו הללויה דריש ליה הכי, אלמא תיבה אחת היא: בתהלה. תהלה לדוד**[ד]**: בתפלה. תפלה לעני כי יעטוף**[טו]**, תפלה למשה**[טז]**: בהודאה. הודו לה׳ כי טוב**[ה]**: שיר שבתורה. אז ישיר משה**[ח]**: משה וישראל בו׳. כלומר נאומו פסיעה לן למשה וישראל נאומה שעה שעלו מן היס מיקודס לכן, אבל הלל דרמשי מדשים וימים טודיס מי תיקנו: על כל פרק ופרק ועל**[פ] **כל רגל ורגל ועל כל צרה שלא תבא עליהן. ליתנא מעליא נקט, כלומר אלמלא ח״ו תהא צרה עליהן ויעשו ממנה לומר אותה על גאולתה, כגון תנוכה: דוד אמרן. על המאורעות שאירעו: בל אלו. תפלות: הלל זה. נספר תהלים, שאנו אומרים על כל פרק ופרק: משה וישראל אמרוהו. דכתיב ביה**[טז] **נאלת ישראל ממצרים היס רמה וינוס, ואח״כ קבעו דוד בספרו: אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן. מיליאת מלריס ועד דוד ולא אומרו עליו הלל: ד״א פללו של מיבה עומד בבבי. נאותו מקוס, דבימי דוד היה דכתיב ביה עד גלות כל**[ק] **הארץ** (שופטים יח), **וישראל אומרים הלל שכתוב בו**[ר] **כאותם יהיו עושיהם, בתמיה, אלא ודאי על היס נאמר תהלה ושוב לא פסק, כך שמעתי. ול״נ בנכי כינוי הוא לגנאי, כלומר עומד בשאחה: וישראל אמרו**[ש] **לפניו ל״ג, ואי גרס ליה מפרשינן ליה כאו בפני הבית בעודו קיים: בנגד ציבור. בנסת ישראל, שאנוגה על גלותן והתפלל עליהן: ניצוח וניגון לעתיד לבא. כל מקום שנאמר ניצוח לאנלא בנגינות, לעתיד לבא הוא מדבר. ולא ידענא היכי משמע, אלא הכי הוה קיס להו: ע״י תורגמן. הוא אומר ואחר משמיע לרבים, והיינו משכיל, לואס לאורגמן:**

לדוד

משנת ראשונים **שנאמר ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים וגו׳.** דאי לאו משום דנגאלו וגורשו ולא יכלו להתמהמה להחמיץ עיסתם מותרים היו בחמץ מחרת הפסח שלא נצטוו בפסח אלא אותה הלילה לבד ולמחרת היו מותרים בעשית מלאכה ולא נאמרה שאר הפרשה אלא על פסח דורות וכיון שכן כשאכלו מצה בדרך על ידי שנגאלו היה והלכך מצה דידן נמי על שם שנגאלו. **[מהר״ם חלאווה]** **בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים.** בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר ואותנו הוציא משם וגו׳, ועל דבר זה צוה הקדוש ברוך הוא בתורה וזכרת כי עבד היית כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית. **[רמב״ם, חמץ ומצה פ״ז ה״ו]** **עד היכן הוא אומר.** פי׳ מה ששנינו לעיל ומסיים בשבח זה הוא שאומר מקצת ההלל ואין אנו גומרין אותו כולו מפני שהיו גומרין אותו אחר אכילת הפסח כדתנן בפירקין דלעיל הראשון טעון הלל באכילתו ואנו גומרין אותו אחר סעודתו בכוס רביעי כמו שהיו עושין הן אחר אכילת הפסח בעבור זהו אומרי׳ עד היכן הוא אומר שאין אנו גומרין אותו עכשיו ומפני שמפסיקין הסעודה בנתיים ומשיחין הרבה אין אנו מברכין לפניו כמו שאנו מברכין בכל ימים טובים. **[תוספות רי״ד]** **אמר רבא צריך שיאמר ואותנו הוציא משם.** כלומר דאם לא הוציא גם אנו היינו משועבדי׳ עכשיו דאי לא אין אדם מברך על נס שנעשה לאבותיו אלא עד בן בנו כדאיתא בפ׳ הרואה. **[מהר״ם חלאווה]** **ולא עוד אלא שנראה כאוכל קדשים בחוץ.** וכשמגביהין הסל א״צ להוציא את הבשר דלא אמרו אלא במגולה ובפני עצמו. **[מהר״ם חלאווה]**

אוצר החכמה

הַנְּפִים הָאֵלּוּ[יז], הוֹצִיאָנוּ מֵעֲבְדוּת לְחֵרוּת, מִיָּגוֹן לְשִׂמְחָה, וּמֵאֵבֶל לְיוֹם טוֹב, וּמֵאֲפֵלָה לְאוֹר גָּדוֹל, וּמִשְׁעְבּוּד לִגְאֻלָּה[יח], וְעַל כֵּן **נֹאמַר** לְפָנָיו עַתָּה 'הַלְלוּיָהּ' - הלל, המתחיל בתיבת 'הללויה'[יט].

המשנה מבארת סדר אמירת ההלל, שמקצתו נאמר עתה על הכוס השני, ומקצתו נאמר על הכוס הרביעי, לאחר ברכת המזון:
שואלת המשנה, כשאומר עתה את ההלל, **עַד הֵיכָן הוּא אוֹמֵר.** משיבה המשנה, נחלקו תנאים בדבר, **בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים,** אומר מתחילת ההלל **עַד** 'מוֹשִׁיבִי עֲקֶרֶת הַבַּיִת **אֵם הַבָּנִים שְׂמֵחָה** הַלְלוּיָהּ' (תהלים קיג ט). **וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים,** אומר **עַד** 'הַהֹפְכִי הַצּוּר אֲגַם מָיִם חַלָּמִישׁ **לְמַעְיְנוֹ מָיִם**' (שם קיד ח)[כ].

וְאַחַר שֶׁהִשְׁלִים אֶת הַהַגָּדָה וּמִקְצַת הַהַלֵּל, **חוֹתֵם** וּמְסַיֵּים אֶת הַהַגָּדָה **בִּבְרָכָה** עַל **הַגְּאוּלָּה**[כא]. וּבְנוֹסַח בְּרָכָה זוֹ נֶחְלְקוּ תַּנָּאִים, **רַבִּי טַרְפוֹן אוֹמֵר,** מְבָרֵךְ 'בָּרוּךְ אַתָּה ה' אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם **אֲשֶׁר גְּאָלָנוּ וְגָאַל אֶת אֲבוֹתֵינוּ מִמִּצְרַיִם', וְלֹא הָיָה חוֹתֵם** בְּסוֹפָהּ בְּבָרוּךְ, כֵּיוָן שֶׁבְּרָכָה קְצָרָה הִיא, שְׁכּוֹלָהּ הוֹדָאָה וְאֵין בָּהּ עִנְיַן נוֹסָף[כא]. וְאִילוּ **רַבִּי עֲקִיבָא אוֹמֵר,** שִׁישׁ לְהוֹסִיף בָּהּ בַּקָּשָׁה, וְלִסְיַים בָּהּ כֵּן, 'כֵּן - כְּשֵׁם שֶׁהִגִּיעָנוּ לַלַּיְלָה הַזֶּה לְקַיֵּם בּוֹ מִצְוֹת מַצָּה וּמָרוֹר[כב], כָּךְ ה' אֱלֹהֵינוּ וֵאלֹהֵי **אֲבוֹתֵינוּ יַגִּיעֵנוּ** [-יזכנו להגיע] **לְמוֹעֲדִים וְלִרְגָלִים אֲחֵרִים**[כג] **הַבָּאִים לִקְרָאתֵנוּ לְשָׁלוֹם,** וּבְהֶם נִהְיֶה **שְׂמֵחִים** בְּבִנְיַן עִירֶךָ, **וְשָׂשִׂים בַּעֲבוֹדָתֶךָ** - בַּעֲבוֹדַת הַקָּרְבָּנוֹת[כד], **וְנֹאכַל שָׁם** בְּלֵיל הַפֶּסַח **(מִן הַפְּסָחִים וּמִן הַזְּבָחִים) [מִן הַזְּבָחִים** - קָרְבַּן חֲגִיגָה הַנֶּאֱכָל עִם הַפֶּסַח **וּמִן הַפְּסָחִים**[כה]] כו'[כו], וְמִמְשִׁיךְ בַּאֲמִירַת הַבְּרָכָה **עַד** שֶׁיְּחַתֵּם בְּסוֹפָהּ

להתפרש בלשון גנאי, שמאחר שנזכר יחד עם לשונות של שבח והודאה, מתפרש אף הוא בלשון שבח.
והטעם שתיקנו להרבות בלשונות שבח, הוא על פי המבואר במכילתא (נשלם מקבילתא לויסע סוף פ"ח), שכשהיו המצרים רודפים אחרי בני ישראל היו מחרפים ומגדפים, אבל ישראל רוממו ושבחו בכל מיני שבח, ועל כן תיקנו להרבות בלשונות שבח. ריטב"א (שם).
תשע לשונות של שבח הוזכרו כאן. ובתוספות (לעיל ע"ח ד"ה לפיכך) כתבו, שיש אומרים שבע הודאות ולא יותר, כנגד שבעה רקיעים. וכן במשנה שבירושלמי (פ"י ה"ד) לא נשנו כאן אלא שבע לשונות שבח. ובתשע לשונות שבגירסתנו יש לפרש, שהם כנגד תשעת הגלגלים שסביב העולם המבוארים ברמב"ם (יסודי התורה פ"ג ה"ח), כלומר, שהפך ה' טבעם וטבע כל הבריאה בעבור ישראל עמו, ושם כל העולם והטבע תחת כפות רגלם. ע"פ תוספות יום טוב (פ"י מ"ה) ותפארת ישראל (שם יכין אות לז). והחתם סופר (מהדורת תש"ס ד"ה לפיכך, דרשות ח"ב עמ' רסו) כתב, שתיקנו תשע לשונות כנגד תשע שירות שנאמרו כבר בעולם [כשירת הים וכדומה, ונמנו במכילתא (נשלם מקבילתא דשירה פ"ח)], ונגד השירה העשירית שתהיה לעתיד לבא תיקנו הלשון 'ונודה לך שיר חדש על גאולתנו' בסיום ההגדה, כמבואר בתוספות (ד"ה ה"ג).

טז. כלומר, אחר שאנו כאילו יצאנו ממצרים, חובה עלינו לומר שירה כאבותינו שאמרו שירה ביציאתם ממצרים. מיוחס לרשב"ם, אבודרהם (סדר ההגדה ופירושה, ד"ה לפיכך) וכל בו (סי' נח). והריטב"א (פירוש ההגדה ד"ה לפיכך) ביאר, שמאמר זה חוזר על הפסוק שהובא לעיל (שמות יג כז) 'ואמרתם זבח פסח הוא לה'' וגו', ומסיים שם הכתוב 'ויקוד העם וישתחוו', ודרשו על כך במכילתא (נשלם מקבילתא דפסחא פי"ב), ללמדך שכל מי שרואה ושומע הנסים האלו שעשה ה' לישראל במצרים צריך לשבח, והיינו 'לפיכך' שהזכרנו הניסים האלו עלינו להודות ולהלל.
יז. הגר"א (פירוש ההגדה ד"ה מעבדות) פירש, 'שהוציאנו מעבדות' מצרים, לחירות. ו'מיגון' שעל שפת הים לשמחה, לפי שהיו בצרה גדולה קודם קריעת ים סוף. 'ומאבל' שהיה בהר סיני לאחר שחטאו בעגל כנאמר שם (שמות לג ד) 'ויתאבלו', 'ליום טוב', והיינו יום הכיפורים שבו ירד משה מההר עם לוחות שניות. 'ומאפילה' של המדבר שהוא ארץ חושך וצלמות, לארץ ישראל שהיא אור גדול. 'ומשעבוד' לאומות העולם בימי השופטים, 'לגאולה' בימי דוד ושלמה שישבו לבטח על אדמתם, והיתה גאולה שלימה. וראה ביאורים נוספים בלשונות אלו בילקוט ביאורים.
יח. ע"פ ספר המנהיג (הל' פסח ד"ה ונודה). ורשב"ץ (פירוש ההגדה ד"ה על כן). וביאר הרשב"ץ, שפרקי 'הללויה' הם השבח המעולה שבתהלים [כלומר, לפי שאנו חייבים להרבות בשבח ולהודות ולהלל וכו', נאמר לפניו שבח זה שהוא המעולה שבתהלים]. הגירסא לפנינו היא 'ונאמר לפניו הללויה', וכן גירסת משנתנו לכמה ראשונים [רי"ף, רמב"ם (ממן ומלה פ"ח ה"ה, ונוסחת ההגדה), רא"ש (סי' ל), טור (או"ח סי' תעג ס"ו)]. אך בהגדות שלפנינו הגירסא 'ונאמר לפניו שירה חדשה הללויה', וכן נראה גירסת התוספות (ד"ה ה"ג) במשנתנו.
וביארו התוספות לשון 'שירה חדשה', על פי מה ששנינו במכילתא (נשלם מקבילתא דשירה פ"ח) כל השירות שעברו לשון נקבה, חוץ מהשירה שלעתיד לבוא שהיא בלשון זכר, כלומר שהנקבה יש לה צער לידה ואף כל הניסים יש אחריהם צער, חוץ מהגאולה העתידה שאין אחריה צער. ולכן בשבח זה הנאמר על גאולת מצרים אנו אומרים 'שירה חדשה' בלשון נקבה. [ורק סמוך לחתימת ברכת אשר גאלנו אומרים 'ונודה לך שיר חדש' בלשון זכר, ששם הכוונה לגאולה העתידה].
וכתב השל"ה (גר מלוה אות מט) [וכן כתבו המגן אברהם (סי' תעג ס"ק מ) והט"ז (שם סק"ט)], שלפי זה יש לומר וְנֶאֱמַר בסגו"ל שהוא לשון עבר, שכן כוונת התנא שבעבר אמרו לפניו בני ישראל שירה חדשה שהיא שירת הים. אמנם בהגדות שלפנינו הגירסא 'וְנֹאמַר' בחולם, וכן כתב היעב"ץ (פירוש ההגדה ד"ה לפיכך) שאין לשנות מנוסחתנו. וביארו האחרונים, שכיון שאדם רואה עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, הוא אומר על עצמו שיאמר עתה את ההלל שהוא שירה חדשה, כפי ששרו ישראל בצאתם ממצרים. וראה בהרחבה בילקוט ביאורים.
ועוד כתב השל"ה לפי נוסח ההגדה, שתיבת 'הללויה' אינה מהמשך נוסח אמירת ההגדה, אלא נתן התנא סימן בעלמא, לרמוז שאחר שאמר שירה חדשה יתחיל לומר הלל. אולם המגן אברהם (שם, ע"פ המחנים השקל) ביאר, שאף לגירסא זו תיבת 'הללויה' היא מנוסח האמירה, לפי שסובר בעל ההגדה כרבי יוסי בשם רבי אלעזר בנו (להלן קיז.) שבשעה שעלו משה וישראל מן הים אמרו הלל, ואנו אומרים שֶׁנֶּאֱמַר לפניו פרקי 'הללויה' בשירת הים.
יט. טעם חלוקת ההלל לשנים, ביאר בתוספות רבנו פרץ (ד"ה עד), שהוא כדי שיאמרו כלומר שהנקבה יש לה צער לידה ואף כל הניסים יש אחריהם צער, חוץ מהגאולה העתידה שאין אחריה צער. ולכן בשבח זה הנאמר על גאולת מצרים אנו אומרים 'שירה חדשה' בלשון נקבה. מיוחס לרשב"ם, אבודרהם (סדר ההגדה ופירושה, ד"ה לפיכך) וכל בו (סי' נח). והריטב"א (פירוש ההגדה ד"ה לפיכך) ביאר, שמאמר זה חוזר על הפסוק שהובא לעיל (שמות יג כז) 'ואמרתם זבח פסח הוא לה'' וגו', ומסיים שם הכתוב 'ויקוד העם וישתחוו', ודרשו על כך במכילתא (נשלם מקבילתא דפסחא פי"ב), ללמדך שכל מי שרואה ושומע הנסים האלו שעשה ה' לישראל במצרים צריך לשבח, והיינו 'לפיכך' שהזכרנו הניסים האלו עלינו להודות ולהלל.
יז. הגר"א (פירוש ההגדה ד"ה מעבדות) פירש, 'שהוציאנו מעבדות' מצרים, לחירות. ו'מיגון' שעל שפת הים לשמחה, לפי שהיו בצרה גדולה קודם קריעת ים סוף. 'ומאבל' שהיה בהר סיני לאחר שחטאו בעגל כנאמר שם (שמות לג ד) 'ויתאבלו', 'ליום טוב', והיינו יום הכיפורים שבו ירד משה מההר עם לוחות שניות. 'ומאפילה' של המדבר שהוא ארץ חושך וצלמות, לארץ ישראל שהיא אור גדול. 'ומשעבוד' לאומות העולם בימי השופטים, 'לגאולה' בימי דוד ושלמה שישבו לבטח על אדמתם, והיתה גאולה שלימה. וראה ביאורים נוספים בלשונות אלו בילקוט ביאורים.
יח. ע"פ ספר המנהיג (הל' פסח ד"ה ונודה). ורשב"ץ (פירוש ההגדה ד"ה על כן). וביאר הרשב"ץ, שפרקי 'הללויה' הם השבח המעולה שבתהלים [כלומר, לפי שאנו חייבים להרבות בשבח ולהודות ולהלל וכו', נאמר לפניו שבח זה שהוא המעולה שבתהלים]. הגירסא לפנינו היא 'ונאמר לפניו הללויה', וכן גירסת משנתנו לכמה ראשונים [רי"ף, רמב"ם (ממן ומלה פ"ח ה"ה, ונוסחת ההגדה), רא"ש (סי' ל), טור (או"ח סי' תעג ס"ו)]. אך בהגדות שלפנינו הגירסא 'ונאמר לפניו שירה חדשה הללויה', וכן נראה גירסת התוספות (ד"ה ה"ג) במשנתנו.
וביארו התוספות לשון 'שירה חדשה', על פי מה ששנינו במכילתא (נשלם מקבילתא דשירה פ"ח) כל השירות שעברו לשון נקבה, חוץ מהשירה שלעתיד לבוא שהיא בלשון זכר, כלומר שהנקבה יש לה צער לידה ואף כל הניסים יש אחריהם צער, חוץ מהגאולה העתידה שאין אחריה צער. ולכן בשבח זה הנאמר על גאולת מצרים אנו אומרים 'שירה חדשה' בלשון נקבה. [ורק סמוך לחתימת ברכת אשר גאלנו אומרים 'ונודה לך שיר חדש' בלשון זכר, ששם הכוונה לגאולה העתידה].
וכתב השל"ה (גר מלוה אות מט) [וכן כתבו המגן אברהם (סי' תעג ס"ק מ) והט"ז (שם סק"ט)], שלפי זה יש לומר וְנֶאֱמַר בסגו"ל שהוא לשון עבר, שכן כוונת התנא שבעבר אמרו לפניו בני ישראל שירה חדשה שהיא שירת הים. אמנם בהגדות שלפנינו הגירסא 'וְנֹאמַר' בחולם, וכן כתב היעב"ץ (פירוש ההגדה ד"ה לפיכך) שאין לשנות מנוסחתנו. וביארו האחרונים, שכיון שאדם רואה עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, הוא אומר על עצמו שיאמר עתה את ההלל שהוא שירה חדשה, כפי ששרו ישראל בצאתם ממצרים. וראה בהרחבה בילקוט ביאורים.
ועוד כתב השל"ה לפי נוסח ההגדה, שתיבת 'הללויה' אינה מהמשך נוסח אמירת ההגדה, אלא נתן התנא סימן בעלמא, לרמוז שאחר שאמר שירה חדשה יתחיל לומר הלל. אולם המגן אברהם (שם, ע"פ המחנים השקל) ביאר, שאף לגירסא זו תיבת 'הללויה' היא מנוסח האמירה, לפי שסובר בעל ההגדה כרבי יוסי בשם רבי אלעזר בנו (להלן קיז.) שבשעה שעלו משה וישראל מן הים אמרו הלל, ואנו אומרים שֶׁנֶּאֱמַר לפניו פרקי 'הללויה' בשירת הים.
יט. טעם חלוקת ההלל לשנים, ביאר בתוספות רבנו פרץ (ד"ה עד), שהוא כדי שיאמרו

[שאמירת ההגדה אינה שירה אלא סיפור דברים. אבודרהם (סדר ההגדה ופירושה ד"ה לפיכך)], על השלישי ברכת המזון, ועל הרביעי סוף ההלל. והלבוש (או"ח סי' תפ ס"ח) פירש, שתחילת ההלל עניינו יציאת מצרים, ולכך קבעוהו עם סיפור יציאת מצרים שבהגדה, וסוף ההלל עניינו הגאולה לעתיד לבא, ולכך קבעוהו אחרי הסעודה עם שאר ההגדה העוסקת בגאולה העתידה.
ובתוספות יום טוב (פ"י מ"ו) ביאר, שרצו למעט באמירת ההלל לפני הסעודה, כדי למהר ולהגיע לאכילת מצה, וכמבואר לעיל (קט.) שיש למהר בשביל התינוקות שלא ישנו. ובכך נחלקו בית שמאי ובית הלל, שבית שמאי סוברים, שמשום כך אין לומר אלא מזמור אחד בלבד קודם הסעודה כדי למהר. ובית הלל סוברים, שכיון שמברך מיד לאחר מכן ברכת הגאולה, יש לו להקדים ולומר אף את המזמור השני שמוזכרת בו קריעת ים סוף שבה נשלמה גאולתם, שנאמר בה (שמות יד ל) 'ויושע ה' את ישראל מיד מצרים' וגו'.
כ. תנא קמא שאמר 'וחותם בגאולה' לא פירש האם לדעתו יש חתימה לברכה או לא, ולא בא אלא להשמיע שיש לסיים את ההגדה בברכה על הגאולה, ואין די בברכת היין שמברך על הכוס השני. ורבי טרפון ורבי עקיבא נחלקו בסמוך כיצד סדר הברכה שהזכיר תנא קמא. [וכעין זה מצינו בכתובות (מ.) שתנא קמא אמר דין ולא פירשו, ונחלקו רבי טרפון ורבי עקיבא לפרשו]. ונמצא שרבי עקיבא חולק רק על רבי טרפון, ולא על תנא קמא, ועל כן הלכה כמותו, כפי הכלל (עירובין מו:) שהלכה כרבי עקיבא במקום שאינו חולק אלא על היחיד. רשב"ם (ד"ה כן) ותוספות (ד"ה ומוחס).
וענין ברכה זו ביאר הר"ן (להלן קיח. ד"ה ויומר), שנתקנה לאומרה כברכה על כוס שני. אך הארחות חיים (הל' הפסח סי' כב) כתב, שברכה זו אינה ברכה שנתקנה על הכוס, שאם כן היו צריכים לברך לפניה ברכת 'בורא פרי הגפן' כפי שמצינו בקידוש ובכל הברכות שנתקנו על הכוס, אלא היא ברכה בפני עצמה על מה שהארכנו בסיפור הניסים וגאולת ישראל.
כתב בשבלי הלקט (סי' ריח ד"ה לפיכך), שבברכה זו מקיים מה שצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח, כמו ששנינו לעיל (ע"ח), וברכת הגאולה היא הסיום בשבח.
כא. כלומר, בברייתא שנינו (ברכות מו.) 'כל הברכות כולן פותח בהן בברוך וחותם בהן בברוך, חוץ מברכת הפירות וברכת המצוות' וכו'. והיינו, בכל הברכות הארוכות אנו אומרים 'ברוך אתה ה'' גם בפתיחתן וגם בחתימתן, כגון ברכת אשר יצר וברכת קידוש ועוד. אך בברכות הקצרות, רק בפתיחתן אומר 'ברוך אתה ה'' ואינו חותם בהן בברכה, כגון ברכת הפירות וברכת המצוות ועוד. וטעם החילוק מבואר בגמרא וברשב"ם לעיל (קה. ד"ה הא), שברכת הפירות והמצוות אין בה תוספת תחינה או ריצוי ואינה אלא הודאה בלבד, ודי לה בפתיחה. אך ברכה ארוכה שיש ריצוי או בקשה באמצעה, צריכה אף חתימה בשם, מפני שצריך לפתוח ולסיים בשבחו של מקום. ולדעת רבי טרפון במשנתנו, אין להאריך בברכת אשר גאלנו, וכולה הודאה, ולכך די לה בפתיחה.
לשון 'גאלנו' על עצמנו, הוא על פי הנאמר בהגדה שלא את אבותינו בלבד גאל הקב"ה אלא אף אותנו גאל [וכמו שנזכר לעיל שחייב לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים]. אבודרהם (סדר הגדה ופירושה ד"ה גרון אמה).
הרי"ף והרא"ש (סי' ג) הוסיפו לגרוס בנוסח הברכה שבדברי רבי טרפון 'והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרור', וכן הוא במשנה שבמשניות ובנוסח ההגדה. [ובשבלי הלקט (סי' ריח ד"ה כנגד אמינעה) כתב, שבזמן הבית הזכירו אף קרבן פסח].
כב. כמוזכר בגירסא שבמשניות ובראשונים לעיל.
כג. 'מועדים' הם ראש השנה ויום כיפור, ו'רגלים' הם פסח שבועות וסוכות. ואף שפסח שבועות וסוכות כלולים בלשון 'מועדים', הזכירם התנא בנפרד בלשון 'רגלים', לרמוז שאנו מתפללים שנזכה לקיים בהם עליה לרגל לבית המקדש. אבודרהם (סדר הגדה ופירושה ד"ה גרון אמה).
כד. 'שמחה' היא על התחלת הדבר ו'ששון' על הגמר. דבר אליהו להגר"א (מיוחס ג כג). ולפי דבריו, כוונת התנא שמחים בבנין ירושלים שהיא התחלת הגאולה, וששים בעבודת המקדש שהיא השלמת הגאולה. הגדת נגיד ונפיק (ד"ה שמחים). וראה פירושים נוספים בילקוט ביאורים.
כה. כן נראה בתוספות (ד"ה ומהמר), שיש להקדים הזבחים ולומר 'מן הזבחים ומן הפסחים', לפי שתחילה אוכלים את הזבחים שהם קרבנות חגיגת ארבעה עשר הנאכלת עם הפסח (לעיל סט:) ואחר כך את הפסח, שהפסח נאכל על השובע. וכן כתבו תוספות רבינו פרץ (ד"ה ומהכל) ועוד ראשונים, וראה הגהות וציונים. אולם המהרי"ל (מנהגים, הלכות ההגדה אות ג) כתב, שהמהר"ש היה אומר 'ונאכל שם מן הפסחים ומן הזבחים' כגירסת רוב הספרים, משום שהפסחים נוהגים לעולם, ואילו קרבנות חגיגה אינן נוהגות כשחל ערב פסח בשבת.
כו. המשך הברכה הוא, 'אשר יגיע דמם על קיר מזבחך לרצון, ונודה לך שיר חדש

וחותם בגאולה. ת"ק לית ליה פלוגתא דפליגי במילתיה ר"ט ור"ע ר' טרפון[ב] אינו חותם בגאולה אלא היה מתיר בדברי נקמה ולא היה חותם בגאולה ור"ע סבר לחותם בה בגאולה לפי שמתיר בדברי נקמה ומחתם כן ה' אלהינו יגיענו כו' וקי"ל (עירובין דף מו:) הלכה כר' עקיבא מחבירו וכן מנינו בסנהדרין (דף כח.) גבי לית ירבה לו נשים ובנים חזקת הבתים (ג"ז דף כח.) דפליגי תנאי במילתיה דמתני קמא[כח]:

ה"ג **ונאמר** לפניו שירה חדשה (ה) וכן נודה לך שיר חדש על גאולתנו[ט]. דהכי תניא במכילתא[כי] כל השירות נאמרו נקבה חוץ משירה לעתיד לבוא שהנקבה יש לה יצר לידה לפי שכל הנשים יש להן יצר לידה יצר הפייט[כג] זולת מי שפתרום שירות אלה לשון נקבה מיוסדים כי תשועתם כיולדה וגו' תוקף שיר מחרון כזכרים לא יולדים שירו לה' שיר חדש כו' וגרסינן שם מן הזמנים ומן הפסחים שחגיגת מרבעה עשר נאכלת קודם לפסח לפי שהפסח נאכל על השובע[כד]:

ה"ג

שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור פסח על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים [שנאמר [א] ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח וגו'] מצה[ל] על שום שנגאלו אבותינו ממצרים [שנאמר [ב] ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים וגו'] מרור על שום שמררו המצריים את חיי אבותינו במצרים שנאמר [ג] [וימררו את חייהם וגו'] [א]בכל דור ודור חייב אדם לראות[ל] את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים שנאמר [ד] והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים[ג] [ב]לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך לעלה ולקלס[ם] למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו הוציאנו מעבדות לחרות מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב ומאפלה לאור גדול[ס] ומשעבוד לגאולה ונאמר לפניו הללויה [ג] עד היכן הוא אומר בש"א עד אם הבנים שמחה ובה"א [ג]עד חלמיש למעינו מים. וחותם בגאולה ר"ט אומר אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים[ס] ולא היה חותם רבי עקיבא אומר כן ה' אלהינו ואלהי אבותינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך ונאכל שם (מן הפסחים ומן הזבחים[ע]) כו' עד בא"י גאל ישראל: **גמ'** אמר רבא צריך שיאמר [ה] ואותנו הוציא משם אמר רבא [ד]מצה צריך להגביה ומרור צריך להגביה בשר א"צ להגביה ולא עוד אלא שנראה כאוכל קדשים בחוץ. אמר רב אחא בר יעקב סומא פטור מלומר הגדה כתיב הכא [ד] בעבור זה וכתיב התם[ג] [ו] בננו זה מה להלן פרט לסומא[ז] אף כאן פרט לסומין[פ] איני והאמר מרימר שאלתינהו לרבנן דבי רב יוסף מאן דאמר[פ] אגדתא בי רב יוסף אמרו רב יוסף מ"ד[פ] אגדתא בי רב ששת אמרו רב ששת [ס]קסברי רבנן מצה בזמן הזה דרבנן מכלל דרב אחא בר יעקב סבר [ז] מצה בזמן הזה דאורייתא והא [ח] רב אחא בר יעקב הוא דאמר מצה בזמן הזה דרבנן קסבר כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון לרב ששת ולרב יוסף נמי הא ודאי כל דתקון רבנן [ו] כעין דאורייתא תיקון הכי השתא בשלמא התם מדהוה ליה למיכתב [ז] בננו הוא וכתיב בננו זה ש"מ פרט לסומין הוא דאתא אבל הכא אי לאו בעבור זה מאי לכתוב אלא בעבור מצה ומרור הוא דאתא: לפיכך אנחנו חייבין:

א"ר

גמ' צריך להגביה. כשהוא אומר מצה זו שאנו אוכלין: בשר אין מגביה. כשהוא אומר פסח שהיו אבותינו (במצרים) אוכלים לא יגביה הבשר שהוא זכר לפסח: ה"ג[ד] בשר היינו צריך להגביה, ולא עוד אלא שנראה כמקדיש כו': אין צריך להגביה. והא לא מני למימר פסח זה: רב יוסף ורב שמא מתורי עיניס היו: הא הוא דאמר. בסופא דהמי פירקא (דף קכ.) אחד זה ואחד זה כדאיתא:

רשב"ם

מתני' שלשה דברים הללו. [שלא פירש] (שפירש) טעמן:[ס] **גמ'** צריך שיאמר. פסוק זה ואותנו הוציא משם, שצריך להרמות את עצמו כאילו יצא משם, שאף אותנו גאל הקב"ה: צריך להגביה. כשאומר מצה זו שאנו אוכלין, מרור זה שאנו אוכלין, כדי להרמותן למסובים ותמצא מלוה בעיניהן, וכן בתשובת הגאונים דהא דאמר צריך להגביה היינו במ' זו דתנדת': בשר. של מיני[ו] תבשילין אין צריך להגביה, כשהן חומרים[ע] פסח שהיו אבותינו אוכלין ולא[ף] יגביה הבשר שהוא זכר לפסח[פ]: ה"ג בשר אין צריך להגביה ולא עוד אלא שנראה כמקדיש בהמתו[צ]. אין צריך להגביה דהא לא מלי למימר פסח זה, ולא עוד אלא אם היה מגביהו נראה כמי שמקדיש בהמתו מחייב לפסח[ק]: פרט לסומין. מדכתיב זה משמע שיכירוהו בראיית העין: רב ששת ורב יוסף[ר] מחורי עיניס הוו: קסברי רבנן. רב ששת ורב יוסף: רב אחא בר יעקב הוא דאמר. בסופא דהמי פירקא (דף קכ.) אחד זה ואחד זה מדרבנן: בעין דאורייתא תקון. וכשם שבזמן שבית המקדש קיים פטור, השתא נמי פטור ואינו מוליא מחבירו ידי חובתן: בעבור מצה ומרור הוא דאתא. לכך אני אומר מצה ומרור, זכר למה שעשו לי בלחמי ממצריס. ורב ששת ורב יוסף גזירה שוה לא גמרי: **מתני'** וחותם בגאולה. מסיים את ההגדה בברכת גאולה, והשתא לא מפרש היאך מברכין אותה, ולקמן פליגי בה רבי טרפון ורבי עקיבא בהיות ברכה, לרבי טרפון פותח בברוך ואינו חותם בברוך מידי דהוה מברכת פירות וברכת המזון דכולה הודאה היא[ש], ולר' עקיבא חותם בה נמי בברוך לפי שמוסיף בה דברי ריצוי ובקשה: [ב] בן יגיענו וגו'. והיינו דעבדינן כר"ע מחבירו[ת]. ות"ק דקאמר וחותם בגאולה אינו תנא שלישי, דת"כ אחתי עבדינן כר"ע הואיל ורבנן פליגי עליה, הא אין הלכה כר"ע מחבירו, והא דקאמר ת"ק וחותם בגאולה ד"ה היא, ולא בא למעט מילתייהו דר"ט ור"ע, אלא לאשמעינן שמסיימין ברכת גאולה, דלא תימא אין מברכין כלל בפיוס הגדה כי אם ברכת היין לבד על הכוס השני. ורמיה לדבר במסכת כתובות בפרק אע"פ (דף מ.) דאיכא נמי פלוגתייהו דר' טרפון ור"ע דפליגי בפתח מסנה, דתנן הגיע זמן ולא ניסתו אוכלת מסלו ואוכלת בתרומה, ר' טרפון אומר נותנין לה הכל תרומה, ר"ע אומר מחצה חולין ומחצה תרומה, וכי היכי דפליגי התם ר"ט ור"ע בפירושא דאוכלת בתרומה ולאו תלתא תנאי הוו, הכי נמי פליגי תרוייהו הכא בפירושא ומותם בגאולה ולאו תלתא תנאי הוו, שהתנא פתח דבריו בין הכא בין בכתובות, והדר מפרש לה בפלוגתא דר"ט ור"ע. ומותם דתנא קמא סיום בעלמא, ואינו מותם דר"ט תמימת סוף ברכה היא:

[ג] **ויאמרו את חייהם וגו'** שנאמר ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים וגו'. דאי לאו משום דנגאלו וגורשו ולא יכלו להתמהמה להחמיץ עיסתם מותרים היו בחמץ מחרת הפסח שלא נצטוו בפסח אלא אותה הלילה לבד ולמחרת היו מותרים בעשית מלאכה ולא נאמרה שאר הפרשה אלא על פסח דורות וכיון שכן כשאכלו מצה בדרך על ידי שנגאלו היה והלכך מצה דידן נמי על שם שנגאלו. [מהר"ם חלאווה]

[ד] **בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים.** בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר ואותנו הוציא משם וגו', ועל דבר זה צוה הקדוש ברוך הוא בתורה וזכרת כי עבד היית כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית. [רמב"ם, חמץ ומצה פ"ז ה"ו] **עד היכן הוא אומר.** פי' מה ששנינו לעיל ומסיים בשבח זה הוא שאומר מקצת ההלל ואין אנו גומרין אותו כולו מפני שהיו גומרין אותו אחר אכילת הפסח כדתנן בפירקין דלעיל הראשון טעון הלל באכילתו ואנו גומרין אותו אחר סעודתו בכוס רביעי כמו שהיו עושין הן אחר אכילת הפסח בעבור זהו אומרי' עד היכן הוא אומר שאין אנו גומרין אותו עכשיו ומפני שמפסיקין הסעודה בנתיים ומשיחין הרבה אין אנו מברכין לפניו כמו שאנו מברכין בכל ימים טובים. [תוספות רי"ד] **אמר רבא צריך שיאמר ואותנו הוציא משם.** כלומר דאם לא הוציא גם אנו היינו משועבדי' עכשיו דאי לא אין אדם מברך על נס שנעשה לאבותיו אלא עד בן בנו כדאיתא בפ' הרואה. [מהר"ם חלאווה] **ולא עוד אלא שנראה כאוכל קדשים בחוץ.** וכשמגביהין הסל א"צ להוציא את הבשר דלא אמרו אלא במגולה ובפני עצמו. [מהר"ם חלאווה]

עין משפט נר מצוה

צג א מיי' פ"ז מהל' מלה הלכה ו:
צד ב ג מיי' פ"ח שם הלכה ה:
צה ד מיי' שם הל' ד וסמג עשין מא טוש"ע ס"ח סי' תעג סעיף ו:

אוצר החכמה

חננאל

אמר רבא מצה צריך להגביה כשאומ' מצה זו שאנו אוכלין וכו' וכן מרור צריך להגביהו אבל בשר אינו צריך להגביהו מפני שנראה כמקדיש בשר ואוכל קדשים בחוץ. אמר רב אחא בר יעקב סומא פסול לומר הגדה כו' ואסיקנא כשר הוא לומר הגדה דמצה בזמן הזה דרבנן. **ואקשי'** מכלל דרב אחא בר יעקב סבר מצה בזמן הזה דאורייתא והא איהו דאמר בסוף פירקי' מצה בזמן הזה דרבנן. **ופרקי'** קסבר כל דתקינו רבנן כעין דאורי' תקון. **מאי בעבור זה** בעבור מצ' ומרו' הוא:

הגהות וציונים

ב] ברמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ד הגי' מצה זו **שאנו אוכלין** על שם שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם הקב"ה וגאלם מיד שנאמר ויאפו את הבצק וכו' וכעי"ז בראש"ש (וכן הוא בהגדה): ג] עי' בשינויי נוסחאות במשניות נ"א להראות וכ"ה ברמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ו, וברשב"ם: ג] "שנאמר והגדת כו' ממצרים" ליתא בכת"י וכן ליתא במשניות ובסדר הרמב"ם: ד] "מיגון כו' לאור גדול" ליתא בכת"י וכן ליתא בהרבה ראשונים: ה] בכת"י נוסף והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרור וכ"ה במשניות ובראשונים: ו] [מן הזבחים ומן הפסחים כצ"ל, וכן איתא במשנה שבמשניות וברי"ף והרא"ש והרמב"ם] (גליון) וכ"ה בתוס' ד"ה ה"ג ונאמר (רש"ש), ברי"ף הגירסא "מן הפסחים ומן הזבחים": ז] [לסומין כצ"ל] (גליון): ח] [לסומא כצ"ל] (גליון): ט] מאן אמר כצ"ל (מהרש"א): י] עיין מהרש"ל כוונת הגירסא: כ] [הנראה כי בגמרא של הרשב"ם היה המשנה נחלקת לשתים] (גליון): ל] צ"ל שני (גליון): מ] בכת"י כשהוא אומר: נ] לא יגביה כצ"ל (רש"ש): ס] הכל דיבור אחד (רש"ש): ע] מכאן שייך לדף שאחר זה (גליון): פ] על כל כצ"ל (רש"ש). ותיבות "על כל רגל ורגל" הם מדברי רשב"ם, והס"ד, ואח"כ מה"ד ועל כל צרה (דבש תמר): צ] עד יום גלות הארץ. כצ"ל (רש"ש): ק] ס"א עמדו (גליון) וברש"ש איתא דצ"ל אומרים לפניו: ר] יש להוסיף ר' טרפון (שופטים יח), ויש"ל מושם הלל שבתוך זו[כ] כמותם יהיו עושיהם, בתמיה, אלא ודאי על היס נאמר תהלה ושוב לא פסק, כך שמעתי. ול"נ נבכי כינוי הוא לגנאי, כלומר עומד בשמחה: ויש"ל אמרו[ק] לפניו ל"ג, ואי גרס ליה מפרשינן ליה כמו בפני הבית בעודו קיים: בנגד ציבור. כנסת ישראל, שתגדע על גלותן והתפלל עליהן: ניצוח וניגון לעתיד לבא. כל מקום שנאמר נילוח למנצח בנגינות, לעתיד לבא הוא מדבר. ולא ידענא היכי משמע, אלא הכי הוה קיס להו: ע"י תורגמן. הוא אומר ואחר משמיע לרבים, והיינו משכיל, לוחש לתורגמן: לדוד

מסורת הש"ס עם הוספות

ס] [נרכות ג.], ס] לקמן קיז., ג] [סנהדרין עג:], ד] [לעיל דף קטו.], ה] [לקמן קכ.], ו] [לעיל ג: וש"נ], ז] [סנהדרין עג:], ח] לעיל קיד:, ט] לעיל נג., י] רב ששת סגי נהור ברכות נח. ורב יוסף קידושין לא. ב"ק פז., יא] לעיל דף קה., יב] עירובין דף מו:, יג] לעיל ד., יד] תהילים קמה, טו] תהילים קב, טז] שם צ, יז] שם קו קז קיח קלו, יח] שמות טו א, יט] תהילים קיד, כ] תהילים קטו, כא] [וע"ע מוספות לעיל דף פג. ד"ה ר"ם], כב] בפסוק אז ישיר בסוף, כג] [שביעי ומחרון של פסח], כד] לעיל ע ע"א.

הגהות הב"ח

(ה) תוס' ד"ה ה"ג ונא' לפניו שירה חדשה ובסוף גרסינן ונודה לך:

גליון הש"ם

גמ' קסברי רבנן מצה בזה"ז דרבנן. עי' מגילה יט ע"ב תוס' ד"ה ור"י:

הגהות מהר"ב רנשבורג

א] רשב"ם ד"ה הללויה וכו' תחתיה וכו'. נ"ב מתניה הוא ניחזקאל כ"ד ה' וה"ל לכתוב מתח כפרס"י שם והגזרה והכניס הוא ניחזקאל מ"ח י"ג והמ"ל הגזיל והכנין לפרס"י ורד"ק שם מלא שדרך הכתוב לסיים התיבה באותיות י' ה' וכה"ג הללויה דהכא:

תורה אור השלם

א) וַאֲמַרְתֶּם זֶבַח פֶּסַח הוּא לַיי אֲשֶׁר פָּסַח עַל בָּתֵּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנָגְפּוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בָּתֵּינוּ הִצִּיל וַיִּקֹּד הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲווּ: [שמות יב, כז]

ב) וַיֹּאפוּ אֶת הַבָּצֵק אֲשֶׁר הוֹצִיאוּ מִמִּצְרַיִם עֻגֹת מַצּוֹת כִּי לֹא חָמֵץ כִּי גֹרְשׁוּ מִמִּצְרַיִם וְלֹא יָכְלוּ לְהִתְמַהְמֵהַּ וְגַם צֵדָה לֹא עָשׂוּ לָהֶם: [שמות יב, לט]

ג) וַיְמָרְרוּ אֶת חַיֵּיהֶם בַּעֲבֹדָה קָשָׁה בְּחֹמֶר וּבִלְבֵנִים וּבְכָל עֲבֹדָה בַּשָּׂדֶה אֵת כָּל עֲבֹדָתָם אֲשֶׁר עָבְדוּ בָהֶם בְּפָרֶךְ: [שמות א, יד]

ד) וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בַּעֲבוּר זֶה עָשָׂה יְיָ לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם: [שמות יג, ח]

ה) וְאוֹתָנוּ הוֹצִיא מִשָּׁם לְמַעַן הָבִיא אֹתָנוּ לָתֵת לָנוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֵינוּ: [דברים ו, כג]

ו) וְאָמְרוּ אֶל זִקְנֵי עִירוֹ בְּנֵנוּ זֶה סוֹרֵר וּמֹרֶה אֵינֶנּוּ שֹׁמֵעַ בְּקֹלֵנוּ זוֹלֵל וְסֹבֵא: [דברים כא, כ]

אתחזיא 19/06/2018

'בָּרוּךְ אַתָּה ה' גָּאַל יִשְׂרָאֵל', שמתוך שהאריך בדברי ריצוי ובקשה, צריך לחתום בה בברוך[כג].

★

גמרא

שנינו במשנה, שכל אדם חייב לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים. רבא מוסיף דין בענין זה:

אָמַר רָבָא, צָרִיךְ שֶׁיֹּאמַר בהגדה את הפסוק האמור בענין מצות סיפור יציאת מצרים (דברים ו כג), **'וְאוֹתָנוּ הוֹצִיא מִשָּׁם'** [-ממצרים][כד], כדי להראות את עצמו כאילו יצא ממצרים, שאף אותנו גאל הקדוש ברוך הוא[כה].

שנינו במשנה, שצריך לפרש את טעמי מצות פסח מצה ומרור. רבא מוסיף דין בענין זה:

אָמַר רָבָא, את **הַמַּצָּה צָרִיךְ לְהַגְבִּיהַּ** ולהראותה למסובים, כשאומר בהגדה 'מצה זו שאנו אוכלים', כדי שתתחבב המצוה בעיניהם[ל], **וְכֵן** את **הַמָּרוֹר צָרִיךְ לְהַגְבִּיהַּ** להראותו למסובים, כשאומר 'מרור זה שאנו אוכלים'. אך את **הַפֶּסַח** המונח בקערה זכר לקרבן פסח[לא], **אֵינוֹ צָרִיךְ לְהַגְבִּיהַּ** כשאומר 'פסח שהיו אבותינו אוכלים, על שום מה', שהרי אין זה קרבן פסח ואינו יכול לומר 'פסח זה'. **וְלֹא עוֹד, אֶלָּא** שאם יגביה את הבשר, יהא נראה כאילו הקדיש את בהמתו בחייה לשם קרבן פסח, וכשיאכל ממנה לאחר מכן יבא לידי כך **שֶׁנִּרְאֶה כְּאוֹכֵל קָדָשִׁים בַּחוּץ** [-מחוץ למקום שהקדשים מותרים באכילה][לב].

★

הגמרא דנה האם סומא חייב בהגדה:

אָמַר רַב אֲחָא בַּר יַעֲקֹב, סוּמָא [-עיור] **פָּטוּר מִלּוֹמַר הַגָּדָה** בליל פסח. והטעם, **כְּתִיב הָכָא** - נאמר כאן בחובת סיפור יציאת מצרים (שמות יג ח) 'וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר **בַּעֲבוּר זֶה** עָשָׂה ה' לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם', **וּכְתִיב הָתָם** - ונאמר שם לענין בן סורר ומורה[לג] (דברים כא כ), 'בְּנֵנוּ **זֶה** סוֹרֵר וּמֹרֶה', ויש ללמוד בגזירה שוה 'זה' 'זה'[לד], **מַה לְּהַלָּן** - כמו ששם תיבת 'זה' ממעטת **פָּרָט לְסוּמָא** - שאם היה אחד מהוריו סומא אין הבן נידון כבן סורר ומורה, מפני שצריכים הוריו להכירו בראיית העין שיוכלו לומר עליו 'בננו זה', **אַף כָּאן,** לענין חובת סיפור יציאת מצרים, למדים מתיבת 'זה' **פָּרָט לְסוּמִין,** שאינם בכלל חיוב זה[לה].

מקשה הגמרא, **אִינִי** - האם כך הוא הדין, שסומא פטור מהגדה, **וְהָאָמַר** [-והלא אמר] **מְרֵימַר, שְׁאִלְתִּינְהוּ לְרַבָּנָן דְּבֵי רַב יוֹסֵף** - שאלתי את החכמים מבית מדרשו של רב יוסף, **מַאן דְּאָמַר[לו] אַגַּדְתָּא בֵּי רַב יוֹסֵף** - מיהו זה שאמר את ההגדה בבית רב יוסף, והוציא את המסובים ידי חובתם. **אָמְרוּ** לי התלמידים, **רַב יוֹסֵף** הוא האומר את ההגדה, ומוציא ידי חובה. וכן שאלתי, **מַאן דְּאָמַר אַגַּדְתָּא בֵּי רַב שֵׁשֶׁת** - מיהו זה שאמר את ההגדה בבית רב ששת[לז]. **אָמְרוּ** לי, **רַב שֵׁשֶׁת** הוא האומר. והרי רב יוסף ורב ששת סומים היו[לח], ומוכח מכך שסברו שסומא חייב בהגדה, שאילו היו סוברים שסומא פטור מהגדה, לא היו יכולים להוציא אחרים ידי חובה במצוה שהם פטורים ממנה[לט].

מתרצת הגמרא, **קָסָבְרִי רַבָּנָן** - סברו רבותינו, רב יוסף ורב ששת, שחובת אכילת **מַצָּה בַּזְּמַן הַזֶּה,** שאין לנו קרבן פסח, היא רק

על גאולתנו ועל פדות נפשנו'.

בביאור 'גאולתנו' ו'פדות נפשנו' כתב האבודרהם (סדר הגדה ופירושה ד"ה ברוך שמה), ש'על גאולתנו' היא הגאולה העתידה, 'ועל פדות נפשינו' היא יציאת מצרים, כלשון הכתוב (דברים כד טו) 'כפר לעמך ישראל אשר פדית'. שהרי גם לימות המשיח יזכירו יציאת מצרים, כפי שדרשו חכמים (ברכות יב:) מ'כל' ימי חייך להביא לימות המשיח.

כג. רמב"ם (ממן ומצה פ"ח ה"ה) נראה, שבזמן המקדש היו מברכים את הנוסח הקצר כרבי טרפון, ונוסחת רבי עקיבא 'כן יגיענו' וכו' היא תוספת שהוסיפו לאחר חורבן הבית.

כד. לשון התורה (דברים ו כ-כג) 'כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות והחוקים והמשפטים אשר ציוה ה' אלהינו אתכם. ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים וגו'. ויתן ה' אותות ומופתים בפרעה וגו'. ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו'. וראה בהערה להלן.

כה. רשב"ם (ד"ה נראין). ומשמע מלשונו שרבא חידש שצריך לאמר בפה, ואין די בכך שיראה עצמו כאילו יצא ממצרים. אחרונים.

אף שבמשנה כבר הובא הפסוק 'בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים' ללמד שחייב לראות עצמו כאילו יצא ממצרים, מכל מקום תיקן רבא לומר הפסוק 'ואותנו הוציא משם'. משום שמהפסוק שבמשנה עדיין אינו מוכרח כל כך חיוב זה לכל הדורות, שהרי פסוק זה מדבר ליוצאי מצרים, והיה אפשר לומר שהוא אמור רק להם. אבל מהפסוק 'ואותנו הוציא משם' שנאמר לבאי הארץ [כאמור בהמשך הפסוק 'לתת לנו את הארץ'], מוכח שחייב כל אדם בכל דור ודור לראות עצמו כאילו יצא ממצרים, שהרי יוצאי מצרים לא נכנסו לארץ אלא מתו במדבר. ועוד, שפסוק זה הוא תשובה לשאלת 'מה העדות והחוקים והמשפטים' וגו' (דברים ו כ), ודבר פשוט הוא שאלו אמורים לכל דור ודור. ועל כן אמר רבא שיש לאומרו. הגדת ליל שימורים (ד"ה נכל דור), ומעין זה כתב בספרו ערוך השלחן (או"ח סי' תעג סכ"ג).

כו. רשב"ם (ד"ה נראין). שמביאים על השלחן בליל הסדר. רשב"ם (ד"ה נשתר). ואף שרבא עצמו היה נוהג לקחת אורז וסילקא, כמבואר לעיל (קיד:), אך דבריו כאן אמורים למי שנוהג להביא בשר. אגרות משה (או"ח ח"ג סי' קנו).

לב. כל האוכל כזית מבשר קדשי קדשים חוץ לעזרה לוקה, שנאמר (דברים יב יז) 'לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך', מפי השמועה למדו שזו אזהרה לאוכל מבשר חטאות ואשמות חוץ לעזרה. והוא הדין לאוכל קדשים קלים חוץ לירושלים שהוא לוקה. רמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ח ה"ה). וכשמגביה את הבשר ואומר 'פסח שהיו אבותינו אוכלים' וכו', נראה שבשר זה הוא קרבן פסח, וכשאוכלו מחוץ לירושלים נראה כאוכל קדשים בחוץ.

הגירסא לפנינו 'ולא עוד' וכו' היא גירסת רש"י והרשב"ם (ד"ה ה"ג). והיינו, שמלבד שאין צריך להגביה את הבשר מאחר שאינו יכול לומר 'פסח זה', אף אינו רשאי להגביהו, מאחר שנראה כאוכל קדשים בחוץ. אך גירסת כמה ראשונים [רבינו חננאל (ד"ה אמר רבא), רי"ף, סמ"ג (עשין מח), רא"ש (סי' ל), מהר"ם חלאווה (ד"ה נשתר)], 'בשר אין צריך להגביה מפני שנראה כמקדיש בשר ואוכל קדשים בחוץ', ללא תיבות 'ולא עוד'. וביאר המהרי"ל (סוף סי' נח שמלה ו) לפי גירסתם, שאין איסור להגביה את הבשר, שהרי מה שאמר רבא 'מפני שנראה כמקדיש בשר' אינו להוסיף איסור, אלא לתת טעם לכך שאין צריך להגביהו.

ועוד ביאר, ששינוי הגירסאות תלוי במה שאמרו לעיל (נג.) שאסור לומר 'בשר זה לפסח'. וסברו הסמ"ג והראשונים שהאיסור נוהג רק בבהמה חיה שראוי להקדישה לקרבן, אבל בבשר שחוט מותר לומר בשר זה לפסח, ולכך אין איסור בהגבהת בשר שחוט באמירת ההגדה. אך רש"י ורשב"ם סברו שאסור לומר 'בשר זה לפסח' אף בבשר שחוט, כמבואר שם ברש"י (ד"ה נשתר) ותוספות (ד"ה מפני), לפי שנראה שמקדישו לדמיו, או מטעם שנראה שהקדיש את הבהמה בחייה, ועל כן אסור להגביה בשר אף בשעת ההגדה.

לג. 'בן סורר ומורה' עניינו, אם יהיה לאיש בן שאינו שומע בקול אביו ובקול אמו, וזולל בשר וסובא יין בממון שגנב מאביו, וממשיך במעשיו אף אחר שהוריו הוכיחוהו, על הוריו ליטלו לבית דין שילקוהו על כך. ואם חזר הבן אחרי המלקות על מעשיו, על הוריו ליטלו לבית דין ושם סוקלים אותו. מפני שירדה התורה לסוף דעתו שסופו לשפוך דמים. תורה (דברים כא יח-כא), משנה וגמרא (סנהדרין סח:-עב.), רמב"ם (ממרים פ"ז).

לד. רשב"ם (ד"ה נעבור). אמנם יש החולקים בזה, ראה הערה להלן.

לה. במסכת בבא קמא (פז.) מבואר, שלדעת רבי יהודה סומא פטור מכל מצוות האמורות בתורה, ולדעת רבי מאיר סומא חייב. ומכך שרב אחא בר יעקב פטר את הסומא מהגדה רק משום שנאמר 'בעבור זה', משמע שבשאר המצוות חייב מן התורה, וכשיטת רבי מאיר. אך יש לדחות שיתכן שרב אחא סבר כרבי יהודה, אלא שמודה רבי יהודה שסומא חייב במצוות מדרבנן, ורב אחא הביא את הפסוק 'בעבור זה' לאסמכתא לפטור את הסומא מהגדה אף מדרבנן. מרדכי (מגילה פ"ג רמז תשלח). [ולהלן יובאו דברי הראשונים האם כוונת רב אחא לפטור אף מדרבנן].

לו. מהרש"א (ד"ה מאן) גרס 'מאן אמר'.

לז. בדקדוקי סופרים (אות ג) הביא נוסח כת"י, שעל רב ששת שאל את תלמידי רב ששת [ולא כגירסתנו שגם על רב ששת שאל את תלמידי רב יוסף]. וכן הוקדם שם רב ששת לרב יוסף [גם ברשב"ם (ד"ה פרט, ד"ה קמנרי) הקדימו].

לח. כמבואר בברכות (נח.) על רב ששת, ובקידושין (לא.) ובבבא קמא (פז.) על רב יוסף.

לט. כן מבואר בתוספות (עירובין נו. ד"ה דילמא, ר"ה הא) וברא"ש (קידושין פ"א סי' מט) בשם רבינו תם, שההוכחה היא מכך שהוציאו אחרים ידי חובתם, ושנינו במשנה (ר"ה כט.) 'זה הכלל, כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן'. אך אין להוכיח שסומא חייב מכך שרב יוסף ורב ששת אמרו לעצמם, שהרי אף אם הם פטורים אין איסור לסומא להחמיר על עצמו ולומר הגדה.

אמנם לכאורה יש להוכיח שסומא חייב, מכך שרב יוסף ורב ששת בירכו את ברכת 'אשר גאלנו' בסוף ההגדה, שאם היו פטורים הרי זו ברכה לבטלה. וכתב רבינו תם (שם) שאין זו הוכחה, מפני שאף מי שפטור רשאי לקיים את המצוה ולברך עליה, ואין זו ברכה לבטלה. וראה בילקוט ביאורים בהרחבה בענין זה.

וחותם בגאולה. ת"ק לא פי' כילד ופליגי במילתיה ר"ט ור"ע ר' טרפון[ב] היינו חותם בברוך שלא היה מחריך בדברי נקמה ולא היה חומר חלא הודאה ור"ע סבר לחותם בה בברוך לפי שמחריך בדברי נקמה ומומר כן ה' אלהינו יגיענו כו' וקי"ל (עירובין דף מו:) הלכה כר' עקיבא מחבירו וכן מניגו בסנהדרין (דף כא.) גבי לא ירבה לו נשים ובירים חזקת הבתים (ב"ב דף כא.) דפליגי תנאי במילתיה דתנא קמא[ג]:

ה"ג ונאמר לפניו שירה חדשה (ה) וכן נודה לך שיר חדש על גאולתנו[ד]. דהכי תניא במכילתא[כב] כל השירות נאמר בהן נקבה חוץ משירה לעתיד לבוא שהיא לבה כלומר שהנקבה ים לה לבר לידה לף כל הנשים ים מחריסה לבר חוץ מלעתיד שאין מחריה לבר וכן יסד הפייט[כג] בזולת מי פתרוס שירות אלה לשון נקבה מיוסדים כי תשועתם כיולדה וגו' תוקף שיל אחרון כוכיים לא יולדים שירו לה' שיל חדש כו' וגרסינן שם מן הזמים ומן הפסחים שאגיגת ארבעה עשר נאכלת קודם לפסח לפי שהפסח נאכל על השובע[כד]:

ה"ג

שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור פסח על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים [שנאמר א] ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח וגו'] מצה[ה] על שום שנגאלו אבותינו ממצרים [שנאמר ב] ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים וגו'] מרור על שום שמררו המצריים את חיי אבותינו במצרים שנאמר [ג] וימררו את חייהם וגו'] א בכל דור ודור חייב אדם לראות[ו] את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים שנאמר ד] והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים[ז] ב לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך לעלה ולקלס[ח] למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו הוציאנו מעבדות לחרות מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב ומאפלה לאור גדול[ט] ומשעבוד לגאולה ונאמר לפניו הללויה[י] עד היכן הוא אומר בש"א עד אם הבנים שמחה ובה"א[יא] עד חלמיש למעינו מים. וחותם בגאולה ר"ט אומר אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים[יב] ולא היה חותם רבי עקיבא אומר כן ה' אלהינו ואלהי אבותינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך ונאכל שם (מן הפסחים ומן הזבחים[יג]) כו' עד בא"י גאל ישראל: **גמ'** אמר רבא צריך שיאמר[יד] ואותנו הוציא משם אמר רבא [ד] מצה צריך להגביה ומרור צריך להגביה בשר א"צ להגביה ולא עוד אלא שנראה כאוכל קדשים בחוץ. אמר רב אחא בר יעקב סומא פטור מלומר הגדה כתיב הכא [ד] בעבור זה וכתיב התם[טו] בנגו זה מה להלן פרט לסומא[טז] אף כאן פרט לסומין[יז] איני והאמר מרימר שאלתינהו לרבנן דבי רב יוסף מאן דאמר[יח] אגדתא בי רב יוסף אמרו רב יוסף מ"ד[יט] אגדתא בי רב ששת אמרו רב ששת [ה] קסברי רבנן מצה בזמן הזה דרבנן מכלל דרב אחא בר יעקב סבר[כ] מצה בזמן הזה דאורייתא והא[כא] רב אחא בר יעקב הוא דאמר מצה בזמן הזה דרבנן קסבר כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון לרב ששת ולרב יוסף נמי הא ודאי כל דתקון רבנן[כב] כעין דאורייתא תיקון הכי השתא בשלמא התם מדהוה ליה למיכתב[כג] בננו הוא וכתיב בננו זה ש"מ פרט לסומין הוא דאתא אבל הכא אי לאו בעבור זה מאי לכתוב אלא בעבור מצה ומרור הוא דאתא: לפיכך אנחנו חייבין:

א"ר

גמ' צריך להגביה. כשהוא אומר מצה זו שאנו אוכלין: בשר אין מגביה. כשהוא אומר פסח שהיו אבותינו (במצרים) אוכלים לא יגביה הבשר שהוא זכר לפסח: ה"ג[כד] בשר היו צריך להגביה, ולא עוד אלא שנראה כמקדיש כו': אין צריך להגביה. והא לא מצי למימר פסח זה: רב יוסף ורב שמת מתורי עיניס היו: הא הוא דאמר. בסופא דהמי פירקא (דף קכ.) אחד זה ואחד זה דרכנן:

רשב"ם

מתני' שלשה דברים הללו. [שלא פירש] (שפירש) טעמן:[כה] **גמ'** צריך שיאמר. פסוק זה ואותנו הוציא משם, שצריך להראות את עצמו כאילו יצא משם, שאף אותנו גאל הקב"ה: צריך להגביה. כשאומר מצה זו שאנו אוכלין, מרור זה שאנו אוכלין, כדי להראותן למסובים ותאכב תלוה בעיניהן, וכן בתשובת הגאונים דהא דאמר צריך להגביה היינו בגמ' זו דתגדת: בשר. של תיני[כו] תבשילין אין צריך להגביה, כשהן אומרים[כז] פסח שהיו אבותינו אוכלין ולא[כח] יגביה הבשר שהוא זכר לפסח[כט]: ה"ג בשר אין צריך להגביה ולא עוד אלא שנראה כמקדיש בהמתו[ל]. אין צריך להגביה דהא לא מצי למימר פסח זה, ולא עוד אלא אם היה מגביהו נראה כאי שמקדיש בהמתו מחייב לפסח[לא]: פרט לסומין. מדכתיב זה משמע שיכירוהו בראיית העין: רב שמת ורב יוסף[לב] מחורי עיניס הוו: קסברי רבנן. רב שמת ורב יוסף: רב אחא בר יעקב הוא דאמר. בסופא דהמי פירקא (דף קכ.) אחד זה ואחד זה מדרבנן: בעין דאורייתא תקון. וכשם שבזמן שבית המקדש קיים פטור, השתא נמי פטור ואינו מוליא אחרים ידי חובתן: בעבור מצה ומרור הוא דאתא. לכך אני אומר שלא בזמן הזה אלא בזמן שבית המקדש קיים[לג] ורב שמת ורב יוסף גזירה שוה לא גמרי: **מתני'** וחותם בגאולה. מסיים את ההגדה בברכת גאולה, והשתא לא מפרש היאך מברכין אותה, ולקמן פליגי בה רבי טרפון ורבי עקיבא בהיות ברכה, לרבי טרפון פותם בברוך ואינו חותם בברוך מידי דהוה מברכת פירות וברכת המזון דכולה הודאה היא[לד], ולר' עקיבא חותם בה נמי בברוך לפי שמוסיף בה דברי ריצוי ובקשה: [ה] בן יגיענו וגו'. והיינו דבעדיין כר"ע מחבירו[לה]. ות"ק דקאמר וחותם בגאולה אינו תנא שלישי, דת"כ אמאי עבדינן כר"ע הואיל ורבנן פליגי עליה, הא אין הלכה כר"ע מחבירו, והא דקאמר ת"ק וחותם בגאולה ד"ה היא, ולא בא למעט מילתייהו דר"ט ור"ע, אלא לאשמעינן שמסיימין ברכת גאולה, דלא תימא אין מברכין כלל בפיוס הגדה כי אם ברכת היין לבד על הכוס השני. ורמיה לבבר במסכת כתובות בפרק אע"פ (דף מ.) דאיכא נמי פלוגתייהו דר' טרפון ור"ע דפליגי בפתח מסנה, דתנן הגיע זמן ולא ניתנו אוכלת מצלו ואוכלת בתרומה, ר' טרפון אומר נותנין לה הכל תרומה, ר"ע אומר מחצה חולין ומחצה תרומה, ואי היכי דפליגי התם ר"ט ור"ע בפירושא דאוכלת בתרומה ולאו תלתא תנאי הוו, הכי נמי פליגי תרוייהו הכא בפירושא ואותם בגאולה ולאו תלתא תנאי הוו, שהתנא פתח דבריו אין הכא אין בכתובות, והדר מפרש לה בפלוגתא דר"ט ור"ע. ואותם דתנא קמא סיום בעלמא, ואינו אותם דר"ט תחילת סוף ברכה היא:

[א] **הללויה.** תיבה אחת היא כמו הילול, כגון תחתיה[לו] הגזרה והבניה (יחזקאל מא), וכמו כן כסיה: ידידיה. ויקרא שמו ידידיה (ש"ב יב), נתן הנביא קרא כן לשלמה: מרחביה. כמו מרחב: אחת. כלומר תיבה אחת היא, ואין התיבה נחלקת לשנים: לרב מאי. מפליג פליג אז אופופי מוסיף, אבל רבה פשיטא דפליג, מדקאמר בלבד: חביבי. דודי ר' חייא[לז]: הללו בדוך גיסא. בסוף שיטה, ויה בתחלת שיטה אחרת: בהללויה הרבה. בהללויה הרבה, וכולהו הללויה דרים ליה הכי, אלמא תיבה אחת היא: בתהלה. תהלה לדוד[לח]: בתפלה. תפלה לעני כי יעטוף[לט], תפלה למשה[מ]: בהודאה. הודו לה' כי טוב[מא]: שיר שבתורה. מז יסיר משה[מב]: משה וישראל בו'. כלומר נאומו פשיטא לן דמשה וישראל אמרוהו. דכתיב ביה[מג] נאמת ישראל ממצרים היס רמה ויעוס, ואת"כ קבעו דוד בספרו: אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן. מיליתא דר"ע הוא ולא אמרו עליו הלל: ד"א פללו של מיכה עומד בבבי. נאומו מקוס, דבימי דוד היה דכתיב ביה עד גלות כל[מד] הארץ (שופטים יח), וישראל אומרים הלל שכתוב בו[מה] כאומס יהיו עושיהס, בתמיה, אלא ודאי על היס נאמר תהלה ושוב לא פסק, כך שמעתי. ול"נ בנבכי כינוי הוא לגנאי, כלומר עומד בשמחה: וישראל אמרו[מו] לפניו ל"ג, ואי גרס ליה מפרשינן ליה כאן בפני הבית בעודו קיים: בנגד ציבור. כנסת ישראל, שתגבה על גאותן והתפלל עליהן: ניצוח וניגון לעתיד לבא. כל מקום שנאמר ניצוח למנצח בנגינות, לעתיד לבא הוא מדבר. ולא ידענא היכי משמע, אלא הכי הוה קיס להו: ע"י תורגמן. הוא אומר ואתר משמיע לרבים, והיינו משכיל, לוחש לתורגמן: לדוד

משנת ראשונים **שנאמר ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים** וגו'. דאי לאו משום דנגאלו וגורשו ולא יכלו להתמהמה להחמיץ עיסתם מותרים היו בחמץ מחרת הפסח שלא נצטוו בפסח מצרים אלא אותה הלילי לבד ולמחרת היו מותרים בעשית מלאכה ולא נאמרה שאר הפרשה אלא על פסח דורות וכיון שכן כשאכלו מצה בדרך על ידי שנגאלו היה והלכך מצה דידן נמי על שם שנגאלו. **[מהר"ם חלאווה]** **בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים.** בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר ואותנו הוציא משם וגו', ועל דבר זה צוה הקדוש ברוך הוא בתורה וזכרת כי עבד היית כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית. **[רמב"ם, חמץ ומצה פ"ז ה"ו]** **עד היכן הוא אומר.** פי' מה ששנינו לעיל ומסיים בשבח זה הוא שאומר מקצת ההלל ואין אנו גומרין אותו כולו מפני שהיו גומרין אותו אחר אכילת הפסח כדתנן בפירקין דלעיל הראשון טעון הלל באכילתו ואנו גומרין אותו אחר סעודתו בכוס רביעי כמו שהיו עושין הן אחר אכילת הפסח בעבור זהו אומרי' עד היכן הוא אומר שאין אנו גומרין אותו עכשיו ומפני שמפסיקין הסעודה בנתיים ומשיחין הרבה אין אנו מברכין לפניו כמו שאנו מברכין בכל ימים טובים. **[תוספות רי"ד]** **אמר רבא צריך שיאמר ואותנו הוציא משם.** כלומר דאם לא הוציא גם אנו היינו משועבדי' עכשיו דאי לא אין אדם מברך על נס שנעשה לאבותיו אלא עד בן בנו כדאיתא בפ' הרואה. **[מהר"ם חלאווה]** **ולא עוד אלא שנראה כאוכל קדשים בחוץ.** וכשמגביהין הסל א"צ להוציא את הבשר דלא אמרו אלא במגולה ובפני עצמו. **[מהר"ם חלאווה]**

עין משפט נר מצוה

צג א מיי' פ"ז מהל' מלה הלכה ו:
צד ב ג מיי' פ"ח שם הלכה ה:
צה ד מיי' שם הל' ד וסמג עשין מא טוש"ע ס"ח סי' תעג סעיף ו:

רבינו חננאל

אמר רבא מצה צריך להגביה כשאומ' מצה זו שאנו אוכלין וכו' וכן מרור צריך להגביהו אבל בשר אינו צריך להגביהו מפני שנראה כמקדיש בשר ואוכל קדשים בחוץ. אמר רב אחא בר יעקב סומא פסול לומר הגדה כו' ואסיקנא כשר הוא לומר הגדה דמצה בזמן הזה דרבנן. **ואקשי'** מכלל דרב אחא בר יעקב סבר מצה בזמן הזה דאורייתא והא איהו דאמר בסוף פירקי' מצה בזמן הזה דרבנן. **ופרקי'** קסבר כל דתקינו רבנן כעין דאורי' תקון. **מאי בעבור** זה בעבור מצ' ומרו' הוא:

הגהות וציונים

ג] ברמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ד הגי' מצה זו **שאנו אוכלין** על שם שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם הקב"ה וגאלם מיד שנאמר ויאפו את הבצק וכו' וכעי"ז ברא"ש (וכן הוא בהגדה): ד] עי' בשינויי נוסחאות במשניות נ"א להראות וכ"ה ברמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ו, וברשב"ם: ג] "שנאמר ובראשונים ממצרים" ליתא בכת"י וכן ליתא במשניות ובסדר הרמב"ם: ז] "מיגון כו' לאור גדול" ליתא בכת"י וכן ליתא בהרבה ראשונים: ח] בכת"י נוסף והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרור וכ"ה במשניות ובראשונים: ו] [מן הזבחים ומן הפסחים כצ"ל, וכן איתא במשנה שבמשניות וברי"ף והרא"ש והרמב"ם] (גליון) וכ"ה בתוס' ד"ה ה"ג ונאמר (רש"ש), ולפנינו ברי"ף הגירסא "מן הפסחים ומן הזבחים": ז] [לסומין כצ"ל] (גליון): מ] [לסומא כצ"ל] (גליון): ט] מאן אמר כצ"ל (מהרש"א): י] עיין מהרש"ל כוונת הגירסא: כ] [הנראה כי בגמרא של הרשב"ם היה המשנה נחלקת לשתים] (גליון): ל] צ"ל שני (גליון): מ] בכת"י כשהוא אומר: נ] לא יגביה כצ"ל (רש"ש): ס] הכל דיבור אחד (רש"ש): ע] מכאן שייך לדף שאחר זה (גליון): פ] על כל כצ"ל (רש"ש). ותיבות "על כל רגל ורגל" הם מדברי רשב"ם, והס"ד, ואח"כ מה"ד ועל כל צרה (דבש תמר): צ] עד יום גלות הארץ. כצ"ל (רש"ש): ק] ס"א עמדו (גליון) וברש"ש איתא דצ"ל אומרים לפניו: ר] יש להוסיף ר' טרפון סבר: ש] [השל"ה דף קמב ע"ב קמג ע"א (מסכת פסחים נר מצוה) האריך בביאור דברי תוספות הללו] (גליון):

מסורת הש"ס עם הוספות

ב) [ברכות ג.], ג) [נקמן קיז., ג) [סנהדרין עג:], ד) [לעיל דף קטו.], ה) [נקמן קכ.], ו) [לעיל ג: וש"נ], ז) [סנהדרין עג:], ח) לעיל קיד:, ט) לעיל נג., י) רב ששת סגי נהור ברכות נח. ורב יוסף קידושין לא. ב"ק פז., יא) לעיל דף קה., יב) עירובין דף מו:, יג) לעיל ד., יד) תהילים קמה, טו) תהילים קב, טז) שם צ, יז) שם קו קז קיח קלו, יח) שמות טו א, יט) תהילים קיד, כ) תהילים קטו, כא) [וע"ע תוספות לעיל דף פג. ד"ה ר"ם], כב) בפסוק אז ישיר בסוף, כג) [שביעי ומחרון של פסח], כד) לעיל ע ע"א.

הגהות הב"ח

(ה) תוס' ד"ה ה"ג ונא' לפניו שירה חדשה ובסוף גרסינן ונודה לך:

גליון הש"ם

גמ' קסברי רבנן מצה בזה"ז דרבנן. עי' מגילה יט ע"ב תוס' ד"ה ור"י:

הגהות מהר"ב רנשבורג

א] רשב"ם ד"ה הללויה וכו' תחתיה וכו'. נ"ב תמיה הוא ביחזקאל כ"ד ה' וה"ל לכתוב תחת כפרס"י שם והגזלה והבניה הוא ביחזקאל מ"ו י"ג והמ"ל הגזיל והבנין לפרס"י ורד"ק שם מלא שדרך הכתוב לסיים התיבה בחולם ו' ה' וכה"ג בתורת אור השלם

תורה אור השלם

א) וַאֲמַרְתֶּם זֶבַח פֶּסַח הוּא לַיי אֲשֶׁר פָּסַח עַל בָּתֵּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנָגְפּוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בָּתֵּינוּ הִצִּיל וַיִּקֹּד הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲווּ: [שמות יב, כז]

ב) וַיֹּאפוּ אֶת הַבָּצֵק אֲשֶׁר הוֹצִיאוּ מִמִּצְרַיִם עֻגֹת מַצּוֹת כִּי לֹא חָמֵץ כִּי גֹרְשׁוּ מִמִּצְרַיִם וְלֹא יָכְלוּ לְהִתְמַהְמֵהַּ וְגַם צֵדָה לֹא עָשׂוּ לָהֶם: [שמות יב, לט]

ג) וַיְמָרְרוּ אֶת חַיֵּיהֶם בַּעֲבֹדָה קָשָׁה בְּחֹמֶר וּבִלְבֵנִים וּבְכָל עֲבֹדָה בַּשָּׂדֶה אֵת כָּל עֲבֹדָתָם אֲשֶׁר עָבְדוּ בָהֶם בְּפָרֶךְ: [שמות א, יד]

ד) וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בַּעֲבוּר זֶה עָשָׂה יְיָ לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם: [שמות יג, ח]

ה) וְאוֹתָנוּ הוֹצִיא מִשָּׁם לְמַעַן הָבִיא אֹתָנוּ לָתֵת לָנוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֵינוּ: [דברים ו, כג]

ו) וְאָמְרוּ אֶל זִקְנֵי עִירוֹ בְּנֵנוּ זֶה סוֹרֵר וּמֹרֶה אֵינֶנּוּ שֹמֵעַ בְּקֹלֵנוּ זוֹלֵל וְסֹבֵא: [דברים כא, כ]

מִדְּרַבָּנָן[מ], ומצות הגדה תלויה במצות מצה[מא], ואף היא אינה אלא מדרבנן בזמן הזה, וחכמים חייבו אף את הסומא בהגדה, ונמצא חיובו במצה והגדה שוה לחיוב כל אדם, ולכן יכול הוא אף להוציא אחרים ידי חובה[מב].

מקשה הגמרא, **מִכְּלָל** - משמע מזה **דְּרַב אֲחָא בַּר יַעֲקֹב** שאמר שסומא פטור מהגדה, ואינו יכול להוציא אחרים ידי חובה, **סָבַר** שחובת **מַצָּה בַּזְּמַן הַזֶּה** היא מִדְּאוֹרַיְיתָא[מג], **וְהָא** [-והרי] **רַב אֲחָא בַּר יַעֲקֹב הוּא** זה **דְּאָמַר** [-שאמר] (להלן קכ.) **שמַצָּה בַּזְּמַן הַזֶּה** חובתה מִדְּרַבָּנָן.

מתרצת הגמרא, אמנם רב אחא בר יעקב סובר שחובת מצה מדרבנן, ואף על פי כן **קָסָבַר** שהסומא פטור ואינו יכול להוציא אחרים ידי חובת הגדה, מפני שֶׁכָּל **דְּתָקוֹן רַבָּנָן כְּעֵין דְּאוֹרַיְיתָא תִּיקּוּן** - שכלל בידינו, שכל מצוה שתיקנו חכמים, תיקנוה כעין המצוה של תורה, וכיון שבזמן בית המקדש כשהיתה מצות מצה דאורייתא סומא היה פטור מהגדה, אף בזמן הזה שאינה אלא מדרבנן הוא פטור, ואינו יכול לְהוֹצִיא אחרים ידי חובה.

אהח 19/06/2018

מוסיפה הגמרא להקשות, אם כן, **לְרַב שֵׁשֶׁת וּלְרַב יוֹסֵף נַמִּי** - גם להם יש לסבור כך, **הָא** [-הרי] **וַדַּאי שֶׁכָּל דְּתָקוֹן רַבָּנָן כְּעֵין דְּאוֹרַיְיתָא תִּיקּוּן**, ואינם חולקים על כלל זה, ואם כן כשם שבזמן הבית שהיה חיוב המצה וההגדה מן התורה היה הסומא פטור, כך אף כשתיקנו חכמים חיוב מצה והגדה בזמן הזה, לא חייבו הסומא בהם, וכיצד הוציאו אחרים ידי חובת הגדה[מד].

מכח קושיא זו הגמרא מסיקה שרב ששת ורב יוסף חולקים על רב אחא בר יעקב, וסוברים שסומא חייב בהגדה מן התורה, וחיובו שוה לכל אדם[מה], ולכך הוציאו אחרים ידי חובתם. ואף על פי שרב אחא בר יעקב למד את דינו מפסוק, חולקים הם על לימוד זה, משום שיש להקשות, **הָכִי הַשְׁתָּא** - וכי כך נראה עתה בעיניך, שיש למעט סומא מתיבות 'בעבור זה' כשם שנתמעטו סומים לגבי בן סורר ומורה מ'בננו זה', **בִּשְׁלָמָא הָתָם** - הדרשה האמורה שם, לענין בן סורר ומורה מובנת, **מִדַּהֲוָה לֵיהּ לְמִיכְתַּב** - מתוך שהיה לו לכתוב 'בְּנֵנוּ הוּא'[מו], **וּכְתִיב 'בְּנֵנוּ זֶה', שְׁמַע מִינָּהּ** - מוכח מכך, שהלשון 'זה' **פָּרַט לְסוּמִין הוּא דַּאֲתָא** - באה למעט את מי שהוריו סומים שאינם יכולים לראותו ולומר 'בננו זה', **אֲבָל הָכָא** - אבל כאן לענין הגדה, **אִי לָאו** - אם לא תכתוב התורה 'בַּעֲבוּר זֶה', **מַאי** - מה היא יכולה **לְכְתוֹב** תחת תיבה זו[מז]. אלא ודאי אין משמעות הכתוב למעט סומא מחובת הגדה, **אֶלָּא בַּעֲבוּר** מה שעשה ה' לי בצאתי ממצרים אני אוכל את **הַמַּצָּה וּמָרוֹר** האלו לזכר הדבר, **הוּא דַּאֲתָא** - זהו מה שבא לומר הכתוב 'בעבור זה'[מח], ולא לפטור סומא. ולכך סברו רב ששת ורב יוסף שסומא חייב בהגדה מן התורה. ואף שרב אחא בר יעקב דרש זאת מגזירה שוה 'זה' 'זה' ולא ממשמעות הכתוב, רב ששת ורב יוסף לא קיבלו מרבותיהם לדרוש גזירה שוה זו[מט].

★

מכך שרב יוסף ורב ששת הוציאו את בני ביתם ידי חובת הגדה, יש ללמוד שאין המסובים אומרים את ההגדה, אלא העורך את הסדר בלבד. פירושי רבינו אליהו מלונדריש (ליל פסח עמ' קנג). וכן הוכיח מכאן המנחת חינוך (מצוה כט אות ד), שיוצאים ידי חובת סיפור יציאת מצרים בשמיעה מדין שומע כעונה. [אמנם בשו"ת מהר"ם אלשקר (סי' י) כתב, שסיפור יציאת מצרים עניינו הגדה בפה כמו שנאמר (שמות יג ח) 'והגדת לבנך', ואין יוצאים בו בשמיעה מפי אחר].

מ. בגמרא להלן (קכ.) מבואר טעם שיטה זו, שמן התורה אין חיוב מצה ומרור אלא ביחד עם קרבן פסח, שנאמר בקרבן הפסח (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים יאכלהו'.

אוצר התכמה

מא. המקור שמצות הגדה תלויה במצות מצה, על פי מה שדרשו במכילתא (בא מסכתא דפסחא יז) 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים' (שמות יג ח), 'בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך על שלחנך'. הרי שתלה הכתוב מצות הגדה במצה ומרור, ומכיון שחיוב המצה בזמן הזה אינו אלא מדרבנן, הוא הדין סיפור יציאת מצרים חיובו מדרבנן. הגר"י פערלא (על הרמ"ג, עשה לג עמ' קפז). ועוד, על פי המבואר לעיל (לו.) שהמצה נקראת 'לחם עוני' (דברים טז ג) משום שעונים עליה דברים הרבה, וביאר רש"י (שם ד"ה שעונין) שאומרים עליה את ההלל וההגדה, הרי שמצות הגדה היא חלק ממצות מצה ותלויה בה. דבר שמואל (ד"ה קפנחי אות ו).

מב. ברשב"ם (ד"ה כעין) משמע בביאור תירוץ הגמרא, שכיון שמצה בזמן הזה מדרבנן, התחדש על הסומא חיוב מדרבנן, ולכך יכול הוא להוציא אחרים בחיוב זה. אך בזמן הבית שהיה החיוב מהתורה, הסומא פטור לגמרי כפי שלמד רב אחא בר יעקב מהכתוב, ואף חכמים לא חייבוהו. וביאר בדבר שמואל (ד"ה וגרסה), שבזמן הבית שיש על כל אדם חיוב מן התורה מלבד סומא, לא רצו חכמים לתקן חיוב על הסומא לבדו, אך בזמן הזה שחכמים תיקנו חיוב לכל אדם, כללו בתקנתם גם את הסומא.

אך התוספות (עירובין לו. ד"ה דילמא, ר"ה לג. ד"ה הא) ועוד ראשונים ביארו בתירוץ הגמרא, שבין בזמן הזה ובין בזמן הבית יש על הסומא חיוב מדרבנן, וכל פטורו של הסומא הוא רק מן התורה. אלא שבזמן הזה, כיון שאף שאר כל אדם חייב רק מדרבנן, יכול הסומא שחיובו מדרבנן להוציא כל אדם מדרבנן', וחיוב שאר אדם הוא 'חד דרבנן', יכול הסומא להוציא כל אדם, ראה הטעם בתוספות במגילה (יט: ד"ה ורבי, מ. ד"ה מי)]. אך בזמן הבית אין הסומא מוציא אחרים ידי חובתם, כיון שחיובו מדרבנן וחיובם מן התורה. והוכיחו מכך תוספות, שאף לסוברים שסומא פטור מן המצוות, אין זה אלא מן התורה אבל מדרבנן מחויב הוא. והטעם שחייבוהו חכמים במצוות [ולא חייבו את הנשים במצוות שפוטרתם התורה], כדי שלא ייראה כגוי בלא שום מצוה. וראה עוד בילקוט ביאורים.

מג. שהרי אם עיקר החיוב בזמן הזה הוא מדרבנן, אין הבדל בין סומא לשאר כל אדם, ומדברי רב אחא שפטר סומא, מוכח שעיקר החיוב הוא מן התורה, ולכך כל אדם חייב מן התורה וסומא פטור לגמרי. כן הביאור לדעת רשב"ם שהובאה בהערה לעיל.

ולדעת תוספות שהובאה בהערה לעיל, כוונת הגמרא שאם עיקר החיוב מדרבנן, חיוב הסומא ושאר אדם שוים והסומא יכול אף להוציא אחרים, ומכך שרב אחא פטר סומא, מוכח שאין חיובו שוה לחיוב כל אדם, שכל אדם חייב מן התורה והסומא רק מדרבנן, ולכך אינו מוציא אחרים.

יש להקשות, שמא רב אחא פטר סומא רק מן התורה [שהרי דרש זאת מהפסוקים], בין בזמן הזה ובין בזמן הבית, וכלל לא דן לגבי חיוב דרבנן. ומודה הוא שמצה בזמן הזה דרבנן כדבריו להלן (קכ.), והסומא מוציא אחרים בזמן הזה ידי חובתם. ויש לתרץ, שאם כן אין נפקא מינה להלכה בזמן הזה במה שמן התורה פטור הוא, שהרי הוא בר חיוב מדרבנן בין לעצמו ובין להוציא אחרים, ומלשונו של רב אחא משמע שבא להורות הלכה לזמן הזה. ועל כרחך שרב אחא סובר שאף בזמן הזה עיקר חיוב מצה הוא מן התורה, ובא להורות שסומא אינו חייב בהגדה ואינו מוציא אחרים. ע"פ טורי אבן (מגילה כד. ד"ה מינו).

מד. רשב"ם (ד"ה כעין) [כפי שפירשו האחרונים שיטתו]. וכן כתב הר"ן (קידושין לג. ד"ה וגרסינן) בשם אחרים. ולפירוש זה הנידון הוא על עצם חיוב הסומא מדרבנן. אולם הר"ן עצמו (שם) והריטב"א (שם ד"ה מיון) ביארו, שאין הנידון על עצם חיובו של הסומא, שודאי חייב הוא מדרבנן, אלא קושיית הגמרא שאף על פי שגם לכל אדם מצות הגדה נוהגת בזמן הזה רק מדרבנן, כיצד יכול הסומא להוציא את האחרים, והלא חכמים תיקנו כעין התורה, וכשם שבזמן הבית לא היה יכול הסומא להוציא את האחרים מאחר שחיובם מן התורה, כך גם בזמן הזה אינו יכול להוציא את הרבים אף על פי שמחוייבים עתה רק מדרבנן.

מה. כלומר, בזמן שכל אדם חייב מן התורה, אף הסומא בכלל החיוב. אמנם כתבו האחרונים, שמכך שלא נקטה הגמרא בלשונה 'אלא', משמע שלא חזרה בה ממה שיישבה לעיל שמצה בזמן הזה דרבנן. [ולפי זה סוברים רב יוסף ורב ששת, שבזמן הבית סומא ושאר אדם חייבים מן התורה, ובזמן הזה סומא ושאר אדם חייבים מדרבנן, לפי שתיקנו חכמים כעין דאורייתא]. וראה באבני נזר (או"ח סי' שלג אות יט) ובהגהות רא"מ הורוויץ (ד"ה כל), שביארו הטעם שהגמרא נשארה בכך שמצה בזמן הזה מדרבנן, אף שסוברת עתה שחיוב הסומא שוה לאחרים אף מן התורה, והיה די בזה ליישב מה שרב ששת ורב יוסף הוציאו אחרים ידי חובתם.

מו. כלומר, היה אפשר לכתוב 'בננו הוא סורר ומורה' [ופירושו, בננו הוא, והוא סורר ומורה. או פירושו, בננו, הוא סורר ומורה].

מז. שהרי משמעות הפסוק 'בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים' היא, בעבור זה שעשה לי ה' ניסים בצאתי ממצרים [לדעת רשב"ם, ראה הערה להלן], ואי אפשר לכתוב 'בעבור הוא עשה' וכו'.

מח. רשב"ם (ד"ה כעבור). ובפירושו על התורה (שמות יג ח) מבואר כוונת הכתוב, שבפסוק נאמר (שם יג ה-ח) 'והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני וגו' ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה. שבעת ימים תאכל מצות וגו'. בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים', ותיבת 'בעבור' חוזרת על ניסי יציאת מצרים. והיינו, עלי לאכול מצות ושאר העבודה הזאת, בעבור שעשה ה' לי ניסים בצאתי ממצרים, ועלי לעשות זכר לכך. ולכאורה זו כוונת פירושו בסוגייתנו. ועל דרך זו כתב אבן עזרא (שם יג ח) בשם רבי מרינוס, שתיבות 'בעבור זה' מתפרשות בהיפוך, זה [-העבודה הזאת] בעבור שעשה ה' לי בצאתי ממצרים. אך רש"י על התורה (שם) פירש ש'בעבור' מתפרש על העבודה הזאת. והיינו, 'בעבור זה' שאקיים מצותיו, כגון פסח מצה ומרור הללו, 'עשה ה' לי בצאתי ממצרים'. וראה שם עוד באבן עזרא וברמב"ן.

מט. רשב"ם (ד"ה כעבור). ומבואר בדבריו שרב אחא בר יעקב קיבל מרבותיו לדרוש גזירה שוה זו, ככל גזירה שוה שבש"ס. אולם בחידושי הר"ן (ד"ה ופליגא) ורבינו דוד (ד"ה הכי) כתבו שאי אפשר לומר שרב אחא למד מגזירה שוה, שהרי גזירה שוה אפשר ללמוד אפילו כשאחת התיבות אינה פנויה לדרוש ממנה את הגזירה שוה (נדה נב:), ואם כן אף ש'בעבור זה' נדרש לגופו ללמד 'בעבור מצה ומרור', עדיין ניתן ללמוד ממנה גזירה שוה ל'בננו זה', ומהי דחיית הגמרא כאן לדרשתו של רב אחא. אלא על כרחך שאף רב אחא לא דרש גזירה שוה, אלא הביא את המיעוט בבן סורר ומורה לדמיון בעלמא, שכשם שתיבת 'זה' האמורה בבן סורר ומורה ממעטת סומא, אף מתיבת

וחותם בגאולה. ת"ק לא פי' כילד ופליגי במילתיה ר"ט ור"ע ר' טרפון[ב] היינו חותם בברוך שלא היה מאריך בדברי בקשה ולא היה חומר חלא הודאה ור"ע סבר לחותם בה בברוך לפי שמאריך בדברי בקשה ומומר כן ה' אלהינו יגיענו כו' וקי"ל (עירובין דף מו:) הלכה כר' עקיבא מחבירו וכן מניגו דסנהדרין (דף כח.) גבי לא ירבה לו נשים ובנים חזקת הבתים (ב"ב דף כח.) דפליגי תנאי במילתיה דתנא קמא[ג]:

ה"ג ונאמר לפניו שירה חדשה (ה) וכן נודה לך שיר חדש על גאולתנו[ד]. דהכי תניא במכילתא[כ] כל השירות לשון נקבה חוץ משירה דלעתיד לשון זכר כלומר שהנקבה ים לה לשון לידה לפי כל הנשים ים מחריסה לשון זכר חוץ מלעתיד שאין מחריה לשון זכר וכן יסד הפייט[כג] גאולת מי פתרוס שירות חלה לשון נקבה מיוסדים כי תשועתם כיולדה וגו' תוקף שיל אהרון כוכיים לא יולדים שירו לה' שיל חדש כו' וגרסינן שם מן הזמים ומן הפסחים שמגיעת מרגיעה עשר נאכלת קודש לפסח לפי שהפסח נאכל על השובע[כד]:

ה"ג

שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור פסח על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים [שנאמר [א] ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח וגו'] מצה[ה] על שום שנגאלו אבותינו ממצרים [שנאמר [ב] ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים וגו'] מרור על שום שמררו המצריים את חיי אבותינו במצרים שנאמר [ג] [ויימררו את חייהם וגו'] [א]בכל דור ודור חייב אדם לראות[ו] את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים שנאמר [ד] והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים[ז] [ב]לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך לעלה ולקלס[ח] למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו הוציאנו מעבדות לחרות מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב ומאפלה לאור גדול[ט] ומשעבוד לגאולה ונאמר לפניו הללויה [ג] עד היכן הוא אומר בש"א עד אם הבנים שמחה ובה"א [ג]עד חלמיש למעינו מים. וחותם בגאולה ר"ט אומר אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים[י] ולא היה חותם רבי עקיבא אומר כן ה' אלהינו ואלהי אבותינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך ונאכל שם (מן הפסחים ומן הזבחים[יא]) כו' עד בא"י גאל ישראל: **גמ'** אמר רבא צריך שיאמר [ה] ואותנו הוציא משם אמר רבא [ד]מצה צריך להגביה ומרור צריך להגביה בשר א"צ להגביה ולא עוד אלא שנראה כאוכל קדשים בחוץ. אמר רב אחא בר יעקב סומא פטור מלומר הגדה כתיב הכא [ד] בעבור זה וכתיב התם[יב] [ו] בננו זה מה להלן פרט לסומא[יג] אף כאן פרט לסומין[יד] איני והאמר מרימר שאלתינהו לרבנן דבי רב יוסף מאן דאמר[טו] אגדתא בי רב יוסף אמרו רב יוסף מ"ד[טז] אגדתא בי רב ששת אמרו רב ששת [ט]קסברי רבנן מצה בזמן הזה דרבנן מכלל דרב אחא בר יעקב סבר [ז] מצה בזמן הזה דאורייתא והא [ח] רב אחא בר יעקב הוא דאמר מצה בזמן הזה דרבנן קסבר כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון לרב ששת ולרב יוסף נמי הא ודאי כל דתקון רבנן [ו]כעין דאורייתא תיקון הכי השתא בשלמא התם מדהוה ליה למיכתב [ז] בננו הוא וכתיב בננו זה ש"מ פרט לסומין הוא דאתא אבל הכא אי לאו בעבור זה מאי לכתוב אלא בעבור מצה ומרור הוא דאתא: לפיכך אנחנו חייבין:

א"ר

גמ' צריך להגביה. כשהוא לומר מלה זו שאנו לוכלין: **בשר אין מגביה.** כשהוא לומר פסח שהיו אבותינו (במצרים) לוכלים לא יגביה הבשר שהוא זכר לפסח: ה"ג[ב] בשר הינו צריך להגביה, ולא עוד אלא שנראה כמקדיש כו': **אין צריך להגביה.** להא לא מצי למימר פסח זה: רב יוסף ורב שמת מתורי עיניס היו: **הא הוא דאמר.** בסופא דהמי פירקא (דף קכ.) אחד זה ואחד זה לרצון:

רשב"ם

מתני' שלשה דברים הללו. [שלא פירש] (שפירש) טעמן:[ב] **גמ'** צריך שיאמר. פסוק זה ואותנו הוציא משם, שצריך להרחות את עצמו כאילו יצא משם, שאף אותנו גאל הקב"ה: **צריך להגביה.** כשאומר מלה זו שאנו לוכלין, מרור זה שאנו לוכלין, כדי להרחותן למסובים ותחגב מלוה בעיניהן, וכן בתשובת הגאונים להא דאמר צריך להגביה היינו בגמ' זו דאגדת': **בשר.** של מיני[ג] תבשילין אין צריך להגביה, כשהן חומרים[ד] פסח שהיו אבותינו לוכלין ולא[ה] יצאה הבשר שהוא זכר לפסח[ו]: **ה"ג בשר אין צריך להגביה ולא עוד אלא שנראה כמקדיש בהמתו[ז].** אין צריך להגביה להא לא מצי למימר פסח זה, ולא עוד אלא אם היה מגביהו כאילו נראה כאילו מקדיש בהמתו מחייב לפסח[ט]: **פרט לסומין.** מדלכתיב זה משמע שיכירוהו בראיית העין: **רב יוסף** ורב יוסף[י] מחורי עיניס הוו: **קסברי רבנן. רב יוסף** ורב יוסף: **רב אחא בר יעקב הוא דאמר.** בסופא דהמי פירקא (דף קכ.) אחד זה ואחד זה מדרבנן: **בעין דאוריתא תקון.** וכשם שבזמן שבית המקדש קיים פטור, השתא נמי פטור ואינו מוליא אחרים ידי חובתן: **בעבור מצה ומרור הוא דאתא.** לכך אני אוכל מלה ומרור, זכר למה שעשו לי בלאתי ממלריס. **ורב יוסף** גזירה שוה היא גמרי: **מתני'** וחותם בגאולה. מסיים את ההגדה בברכת גאולה, והשתא לא מפרש היאך מברכין אותה, ולקמן פליגי בה רבי טרפון ורבי עקיבא בהיות ברכה, לרבי טרפון פותח בברוך ואינו חותם בברוך מידי דהוה מברכת פירות וברכת המזון דכולה הודאה היא[יא], ולר' עקיבא חותם בה ברוך לפי שמוסיף בה דברי ריצוי ובקשה: [יב] בן יגיענו וגו'. והיינו דעבדינן כר"ע מחבירו[יג]. ות"ק דקאמר וחותם בגאולה אינו תנא שלישי, דת"כ אחאי עבדינן כר"ע הואיל ורבנן פליגי עליה, הא אין הלכה כר"ע מחבירו, והא דקאמר ת"ק וחותם בגאולה ד"ה היא, ולא בא למעט מילתייהו דר"ט ור"ע, אלא לאשמעינן שמסיימין ברכת גאולה, דלא תימא אין מברכין כלל בפיוס הגדה כי אם ברכת היין לבד על הכוס האמי. ורמיה לדבר במסכת כתובות בפרק אע"פ (דף מ.) דאיכא נמי פלוגתייהו דר' טרפון ור"ע דפליגי בפתח מצנה, דתנן הגיע זמן ולא ניצאו אוכלת מצלו ואוכלת בתרומה, ר' טרפון אומר נותנין לה הכל תרומה, ר"ע אומר מחצה חולין ומחצה תרומה, וכי היכי דפליגי התם ר"ט ור"ע בפירוש דאוכלת בתרומה ולאו תלתא תנאי הוו, הכי נמי פליגי תרוייהו הכא בפירוש ואותם בגאולה ולאו תלתא תנאי הוו, שהתנא פתח דבריו בין הכא בין בכתובות, והדר מפרש לה בפלוגתא דר"ט ור"ע. ואותם דתנא קמא סיום בעלמא, ואינו אותם דר"ט תחיתת סוף ברכה היא:

[יד] **הללויה.** תיבה אחת היא כמו הילול, כגון תחתיה [א] הגזרה והבניה (יחזקאל מא), וכמו כן כסיה: ידידיה. ויקרא שמו ידידיה (ש"ב יב), נתן הנביא קרא כן לשלמה: מרחביה. כמו מרחב: **אחת.** כלומר תיבה אחת היא, ואין התיבה נחלקת לשנים: **לרב מאי.** מפליג פליג אז אוסופי מוסיף, אכל רבה פשיטא דפליג, מדקאמר בלבד: חביבי. דודי ר' חייא[יג]: **הללו בדוך גיסא.** בסוף שיטה, ויה בתחלת שיטה אחרת: **בהללויה הרבה.** בהללויה הרבה, וכולהו הללויה דריש ליה הכי, אלמא תיבה אחת היא: **בתהלה.** תהלה לדוד[יד]: **בתפלה.** תפלה לעני כי יעטוף[טו], תפלה למשה[טז]: **בהודאה.** הודו לה' כי טוב[יז]: **שיר שבתורה.** אז ישיר משה וישראל בו'. כלומר בחותו פשיטא לן דמשה וישראל בחותה שעה שעלו מן היס תיקנוהו ולא היה מקודם לכן, אבל הלל דרחשי מדשים וימים טודים מי תיקנו: **על כל פרק ופרק ועל[יח] כל רגל ורגל ועל כל צרה שלא תבא עליהן.** ליתנא מעליא נקט, כלומר שתם ת"ו תהא נרה עליהן ויושעו ממנה לומר חותה על גאולתה, כגון תנוכה: דוד אמרן. על המאורעות שתירעו: **בל אלו.** תפלות: הלל זה. נספר תהלים, שתנו חומרים על כל פרק ופרק: **משה וישראל אמרוהו.** לכתיב ביה[יט] נאת ישראל ממצרים היס רתה ויעוס, ות"כ קבעו דוד בספרו: **אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן.** מילית מלריס ועד דוד ולא חמרו עליו הלל: ד"א פללו של מיבה עומד בבבי. בחותו מקוס, דבימי דוד היה לכתיב ביה עד גלות כל[כ] הארץ (שופטים יח), וישראל חומרים הלל שבתוב בו[כא] כמוהס יהיו עושיהס, בתמיה, אלא ודאי על היס נאמר תהלה ושוב לא פסק, כך שמעתי. ול"נ בנבי כינוי הוא לגנאי, כלומר עומד בשמחה: **וישראל אמרו[כב]** לפניו ל"ג, ואי גרס ליה מפרשינן ליה כמו בפני הבית בעודו קיים: **בנגד ציבור.** בנסת ישראל, שתובת על גלותן והתפלל עליהן: **ניצוח וניגון לעתיד לבא.** כל מקוס שנאמר נילוח למנלח בנגינות, לעתיד לבא הוא מדבר. ולא ידענא היכי משמע, אלא הכי הוה קיס להו: ע"י תורגמן. הוא חומר ואחר משמיע לרבים, והיינו משכיל, לוחש לתורגמן: לדוד

משנת ראשונים **שנאמר ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים וגו'.** דאי לאו משום דנגאלו וגורשו ולא יכלו להתמהמה להחמיץ עיסתם מותרים היו בחמץ מחרת הפסח שלא נצטוו בפסח מצרים אלא אותה הלילי לבד ולמחרת היו מותרים בעשית מלאכה ולא נאמרה שאר הפרשה אלא על פסח דורות וכיון שכן כשאכלו מצה בדרך על ידי שנגאלו היה והלכך מצה דידן נמי על שם שנגאלו. **[מהר"ם חלאווה]** **בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים.** בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר ואותנו הוציא משם וגו', ועל דבר זה צוה הקדוש ברוך הוא בתורה וזכרת כי עבד היית כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית. **[רמב"ם, חמץ ומצה פ"ז ה"ו]** **עד היכן הוא אומר.** פי' מה ששנינו לעיל ומסיים בשבח זה הוא שאומר מקצת ההלל ואין אנו גומרין אותו כולו מפני שהיו גומרין אותו אחר אכילת הפסח כדתנן בפירקין דלעיל הראשון טעון הלל באכילתו ואנו גומרין אותו אחר סעודתו בכוס רביעי כמו שהיו עושין הן אחר אכילת הפסח בעבור זהו אומרי' עד היכן הוא אומר שאין אנו גומרין אותו עכשיו ומפני שמפסיקין הסעודה בנתיים ומשיחין הרבה אין אנו מברכין לפניו כמו שאנו מברכין בכל ימים טובים. **[תוספות רי"ד]** **אמר רבא צריך שיאמר ואותנו הוציא משם.** כלומר דאם לא הוציא גם אנו היינו משועבדי' עכשיו דאי לא אין אדם מברך על נס שנעשה לאבותיו אלא עד בן בנו כדאיתא בפ' הרואה. **[מהר"ם חלאווה]** **ולא עוד אלא שנראה כאוכל קדשים בחוץ.** וכשמגביהין הסל א"צ להוציא את הבשר דלא אמרו אלא במגולה ובפני עצמו. **[מהר"ם חלאווה]**

צג א מיי' פ"ז מהל' מלה הלכה ו:
צד ב ג מיי' פ"ח שם הלכה ה:
צה ד מיי' שם הל' ד ומגמ עמין מע טוש"ע ס"ח סי' תעג סעיף ו:

רבינו חננאל

אמר רבא מצה צריך להגביה כשאומ' מצה זו שאנו אוכלין וכו' וכן מרור צריך להגביהו אבל בשר אינו צריך להגביהו מפני שנראה כמקדיש בשר ואוכל קדשים בחוץ. אמר רב אחא בר יעקב סומא פסול לומר הגדה כו' ואסיקנא כשר הוא לומר הגדה דמצה בזמן הזה דרבנן. **ואקשי'** מכלל דרב אחא בר יעקב סבר מצה בזמן הזה דאורייתא והא איהו דאמר בסוף פירקי' מצה בזמן הזה דרבנן. **ופרקי'** קסבר כל דתקינו רבנן כעין דאורי' תקון. **מאי בעבור** זה בעבור מצ' ומרו' הוא:

הגהות וציונים

ב] ברמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ד הגי' מצה זו **שאנו אוכלין על שם שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם הקב"ה וגאלם** מיד שנאמר ויאפו את הבצק וכו' וכעי"ז בראש"ש (וכן הוא בהגדה): ג] עי' בשינויי נוסחאות במשניות נ"א להראות וכ"ה ברמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ו, וברשב"ם: ג] "שנאמר והגדת כו' ממצרים" ליתא בכת"י וכן ליתא במשניות ובסדר הרמב"ם: ד] "מיגון כו' לאור גדול" ליתא בכת"י וכן ליתא בהרבה ראשונים: ה] בכת"י נוסף והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרור וכ"ה במשניות ובראשונים: ו] [מן הזבחים ומן הפסחים כצ"ל, וכן איתא במשנה שבמשניות וברי"ף והרא"ש והרמב"ם] (גליון) וכ"ה בתוס' ד"ה ה"ג ונאמר (רש"ש), ולפנינו ברי"ף הגירסא "מן הפסחים ומן הזבחים": ז] [לסומין כצ"ל] (גליון): ח] [לסומא כצ"ל] (גליון): ט] מאן אמר כצ"ל (מהרש"א): י] עיין מהרש"ל כוונת הגירסא: כ] [הנראה כי בגמרא של הרשב"ם היה המשנה נחלקת לשתים] (גליון): ל] צ"ל שני (גליון): מ] בכת"י כשהוא אומר: נ] לא יגביה כצ"ל (רש"ש): ס] הכל דיבור אחד (רש"ש): ע] מכאן שייך לדף שאחר זה (גליון): פ] על כל כצ"ל (רש"ש). ותיבות "על כל רגל ורגל" הם מדברי רשב"ם, והס"ד, ואח"כ מה"ד ועל כל צרה (דבש תמר): צ] עד יום גלות הארץ. כצ"ל (רש"ש): ק] ס"א עמדו (גליון) וברש"ש איתא דצ"ל אומרים לפניו: ר] יש להוסיף ר' טרפון סבר: ש] [השל"ה דף קמב ע"ב קמג ע"א (מסכת פסחים נר מצוה) האריך בביאור דברי תוספות הללו] (גליון):

אהח19/06/2018

א) [ברכות ג.], ב) לקמן קיז., ג) [סנהדרין עג:], ד) [לעיל דף קטו.], ה) [לקמן קכ.], ו) [לעיל ל: ופ"נ], ז) [סנהדרין עג:], ח) לעיל קיד:, ט) לעיל נג., י) רב ששת סגי נהור ברכות נח. ורב יוסף קידושין לא. ב"ק פז., יא) לעיל דף קה., יב) עירובין דף מו:, יג) לעיל ד., יד) תהילים קמה, טו) תהילים קב, טז) שם קו קז קיח קלו, יז) שמות טו א, יח) תהילים קיד, יט) תהילים קטו, כ) [ועי"ע תוספות לעיל דף פג. ד"ה ר"ם], כא) בפסוק אז ישיר בסוף, כב) [שביעי ומחרון של פסח], כג) לעיל ע ע"א.

הגהות הב"ח

(ה) תום' ד"ה ה"ג ונא' לפניו שירה חדשה ובסוף גרסינן ונודה לך:

גליון הש"ם

גמ' קסברי רבנן מצה בזה"ז דרבנן. עי' מגילה יט ע"ב תוס' ד"ה ור"י:

הגהות מהר"ב רנשבורג

א] רשב"ם ד"ה הללויה וכו' תחתיה וכו'. נ"ב תמיה הוא ניחזקאל כ"ד ה' וה"ל לכתוב תחת כפרס"י שם והגזלה והבניה הוא ניחזקאל מ"ו י"ג והמ"ל הגזיל והבנין לפרס"י ורד"ק שם מלא שדרך הכתוב לסיים התיבה בתחילתו י' ה' וכה"ג הללויה להכא:

תורה אור השלם

א) וַאֲמַרְתֶּם זֶבַח פֶּסַח הוּא לַיי אֲשֶׁר פָּסַח עַל בָּתֵּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנָגְפּוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בָּתֵּינוּ הִצִּיל וַיִּקֹּד הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲווּ: [שמות יב, כז]

ב) וַיֹּאפוּ אֶת הַבָּצֵק אֲשֶׁר הוֹצִיאוּ מִמִּצְרַיִם עֻגֹת מַצּוֹת כִּי לֹא חָמֵץ כִּי גֹרְשׁוּ מִמִּצְרַיִם וְלֹא יָכְלוּ לְהִתְמַהְמֵהַּ וְגַם צֵדָה לֹא עָשׂוּ לָהֶם: [שמות יב, לט]

ג) וַיְמָרְרוּ אֶת חַיֵּיהֶם בַּעֲבֹדָה קָשָׁה בְּחֹמֶר וּבִלְבֵנִים וּבְכָל עֲבֹדָה בַּשָּׂדֶה אֵת כָּל עֲבֹדָתָם אֲשֶׁר עָבְדוּ בָהֶם בְּפָרֶךְ: [שמות א, יד]

ד) וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בַּעֲבוּר זֶה עָשָׂה יְיָ לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם: [שמות יג, ח]

ה) וְאוֹתָנוּ הוֹצִיא מִשָּׁם לְמַעַן הָבִיא אֹתָנוּ לָתֵת לָנוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֵינוּ: [דברים ו, כג]

ו) וְאָמְרוּ אֶל זִקְנֵי עִירוֹ בְּנֵנוּ זֶה סוֹרֵר וּמֹרֶה אֵינֶנּוּ שֹׁמֵעַ בְּקֹלֵנוּ זוֹלֵל וְסֹבֵא: [דברים כא, כ]

שנינו במשנה, שצריך לומר בהגדה לְפִיכָךְ אֲנַחְנוּ חַיָּבִין להודות וכו' ונאמר לפניו הללויה.

אוצר החכמה

זה' האמורה בסיפור יציאת מצרים יש לנו לדרוש ולמעט סומא. ורב ששת ורב יוסף סברו, שכיון שתיבת 'זה' האמורה בסיפור יציאת מצרים אינה מיותרת, על כן אינה דומה לתיבת 'זה' האמורה בבן סורר ומורה, ואינה נדרשת למעט סומא.
והמאירי (ד"ה הקומץ) ביאר, שרב אחא בר יעקב דרש ממשמעות הכתוב 'בעבור זה' למעט סומא, משום שהסומא אינו יכול להראות באצבעו על המצה והמרור במשמעות הכתוב 'בעבור זה'. אך רב ששת ורב יוסף סברו שסומא חייב בהגדה אף שאינו יכול להראות באצבעו, משום שהמצה והמרור מונחים לפניו, ויכול ליטלם ולהגביהם, ואף בכך מתקיים 'בעבור זה'.

הגמרא דנה בתיבת 'הללויה' ששנינו במשנתנו, האם היא תיבה אחת[א] או שהיא מחולקת לשתי תיבות ['הללו יה']. וכן בכמה תיבות במקרא המסתיימות ב'יה'[ב]:

אָמַר רַב חִסְדָּא אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, תיבת 'הַלְלוּיָהּ' ששנינו במשנתנו וכתובה בפסוק בכמה מקומות בספר תהלים[ג], **וְתֵיבַת 'פְּסִיָּה'** הכתובה בפסוק (שמות יז טז) 'וַיֹּאמֶר כִּי יָד עַל כֵּס יָהּ מִלְחָמָה לַה' בַּעֲמָלֵק מִדֹּר דֹּר', **וְתֵיבַת 'יְדִידְיָה'** הכתובה בפסוק כשנולד שלמה המלך (שמואל ב' יב כה), 'וַיִּשְׁלַח בְּיַד נָתָן הַנָּבִיא וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יְדִידְיָה בַּעֲבוּר ה'', **אַחַת הֵן** - כל אחת מהן היא תיבה אחת, ואינה מחולקת לשתי תיבות.

רַב אָמַר, תיבת 'פְּסִיָּה' שאמר רב חסדא, **וְתֵיבַת 'מֶרְחַבְיָה'** הכתובה בפסוק (תהלים קיח ה) 'מִן הַמֵּצַר קָרָאתִי יָהּ עָנָנִי בַמֶּרְחָב יָהּ', **אַחַת הֵן** - כל אחת מהן היא תיבה אחת, ואינה מחולקת לשתי תיבות[ד].

רַבָּה אָמַר, תיבת 'מֶרְחַבְיָה' **בִּלְבַד** היא תיבה אחת, אך 'הללויה', 'כסיה' ו'ידידיה' מחולקות לשתי תיבות[ה].

הגמרא מבררת את שיטת רב חסדא ורב[ו]:
מסתפקת הגמרא בדעת רב חסדא, **אִיבַּעְיָא לְהוּ** - הסתפקו בני הישיבה, תיבת 'מֶרְחַב יָהּ' שאמר רב שהיא תיבה אחת, **לְדעת רַב חִסְדָּא** שלא הזכיר אותה **מַאי** - מהי, האם היא תיבה אחת או שמא היא מחולקת לשתי תיבות. מסיקה הגמרא, **תֵּיקוּ** - תעמוד שאלה זו בספק, שלא נפשטה.

מסתפקת הגמרא בדעת רב, **אִיבַּעְיָא לְהוּ** - הסתפקו בני הישיבה, תיבת 'יְדִידְיָה' שאמר רב חסדא שהיא תיבה אחת, **לְדעת רַב** שלא הזכיר אותה **מַאי** - מהי, האם היא תיבה אחת או שמא היא מחולקת לשתי תיבות. וצדדי הספק הם, האם רב בא לחלוק על רב חסדא ולומר שרק 'כסיה' ו'מרחביה' תיבה אחת הן, או שמא רב לא בא לחלוק אלא להוסיף, שגם 'מרחביה' תיבה אחת היא[ז]. מוכיחה הגמרא,

תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה לדבר, **דְּאָמַר רַב, 'יְדִידְיָה' נֶחְלַק**

לִשְׁנַיִם - לשתי תיבות, **לְפִיכָךְ** תיבת 'יְדִיד' היא חוֹל ותיבת 'יָהּ' היא קוֹדֶשׁ - יש בה קדושת שם ה'[ח]. אם כן, מוכח שרב בא לחלוק על רב חסדא שאמר ש'ידידיה' היא תיבה אחת.

הגמרא מוסיפה להסתפק בדעת רב, **אִיבַּעְיָא לְהוּ** - הסתפקו בני הישיבה, תיבת 'הַלְלוּיָהּ' שאמר רב חסדא שהיא תיבה אחת, **לְדעת רַב** שלא הזכיר אותה **מַאי** - מהי, האם היא תיבה אחת או שמא היא מחולקת לשתי תיבות. מוכיחה הגמרא, **תָּא שְׁמַע** - בוא ושמע ראיה לדבר, **דְּאָמַר רַב, חֲזִינָא תִּילֵּי דְּבֵי חֲבִיבָא** - ראיתי את ספר התהלים שבבית דודי רבי חייא[ט], **דִּכְתִיב בְּהוּ** - שתיבת 'הללויה' כתובה בהם כשהיא מחולקת, **'הַלְלוּ בְּחַד גִּיסָא וְיָהּ' בְּחַד גִּיסָא** - 'הללו' בסוף שורה ו'יה' בתחילת השורה שאחריה. ומעדות זו שאמר רב, מוכח שהוא סובר שתיבת 'הללויה' מחולקת לשתי תיבות.

מוסיפה הגמרא, ובדבר זה שסובר רב ש'הללויה' מחולקת לשתי תיבות, **פְּלִיגָא דְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי** - הוא חולק על רבי יהושע בן לוי, **דְּאָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, מַאי** - מהו פירוש **'הַלְלוּיָהּ'** שנאמר בכמה מקומות בתהלים, **הַלְלוּהוּ בְּהִלּוּלִים הַרְבֵּה.** מבואר שהוא סובר ש'הללויה' תיבה אחת היא[י]. עוד מוסיפה הגמרא, **וּפְלִיגָא דִּידֵיהּ אַדִּידֵיהּ** - ואף דברי רבי יהושע בן לוי חולקים וסותרים את דברי עצמו, שמצאנו שהוא פירש את תיבת 'הללויה' באופן אחר. **דְּאָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, בַּעֲשָׂרָה מיני מַאֲמָרוֹת שֶׁל שֶׁבַח**[יא] **נֶאֱמַר סֵפֶר תְּהִלִּים, בִּלשון נִיצּוּחַ** ['לַמְנַצֵּחַ' (ד ג)][יב], **בִּלשון נִגּוּן** ['בִּנְגִינוֹת' (שם)], **בִּלשון מַשְׂכִּיל** (לב ג)[יג], **בִּלשון מִזְמוֹר** (ג ג), **בִּלשון שִׁיר** (ל ג), **בִּלשון אַשְׁרֵי** (ט ג)[יד], **בִּלשון תְּהִלָּה** ['תְּהִלָּה לְדָוִד' (קמה ג)], **בִּלשון תְּפִלָּה** ['תְּפִלָּה לְמֹשֶׁה' (צ ג), 'תְּפִלָּה לְעָנִי כִּי יַעֲטוֹף' (קב ג)], **בִּלשון הוֹדָאָה** ['הודו לה' כי טוב' (קו ג)], **בִּלשון הַלְלוּיָהּ** (קו ג). והמאמר הַגָּדוֹל [-החשוב] **מִכּוּלָּן** הוא 'הַלְלוּיָהּ', מפני **שֶׁהוּא כּוֹלֵל שֵׁם ה' וְשֶׁבַח לה' בְּבַת אַחַת**[טז].

תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה לדבר, **דְּאָמַר רַב, 'יְדִידְיָה' נֶחְלַק** ★

א. והסיום 'יה' הוא חלק מהתיבה, ואינו משנה את פירושה שהוא מלשון הילול. שכן דרך הכתוב להוסיף 'יה' בסוף תיבה, כגון 'וגם דוד העצמים תַּחְתֶּיהָ' (יחזקאל מז ה), שפירושו סדר וערוך בסיר את העצמות תחת שאר האברים [ע"פ רש"י (שם)], שהיה לו לומר 'תחת' והוסיף 'יה' ואמר 'תחתיה'. וכן במראה בנין בית המקדש נאמר (שם מא יג), 'וְהַגְּזֵרָה וְהַבְּנָיָה וקירותיה ארך מאה אמה', שהיה לו לומר 'הגזיר והבנין' והוסיף 'יה' ואמר 'הגזרה והבניה'. רשב"ם (לעיל קטז: ד"ה הללויה) ע"פ הגהות מהר"ב רנשבורג (נרשב"ס שם). וראה להלן בהערה.

ב. ונפקא מינה מספק זה, האם יש קדושת שם ה' בסיום 'יה' ואסור למוחקו, וכן נפקא מינה באופן כתיבת התיבה, וכפי שיתבאר להלן.

ג. כגון (תהלים קד לה), 'ברכי נפשי את ה' הללויה'.

ד. ומשמעות 'מרחביה' היא מרחב. רשב"ם (שם ד"ה מרחביה). ובסמוך תדון הגמרא מה דעת רב חסדא בתיבת 'מרחביה', ומה דעת רב ב'הללויה' ו'ידידיה'.

ה. רבה בא לחלוק על רב חסדא ורב, שהרי אמר 'מרחביה בלבד', משמע שבא למעט את שאר התיבות שהם אמרו. רשב"ם (שם ד"ה ורבה).

ו. שיטת רבה מבוארת, שהרי אמר 'מרחביה בלבד' [כפי שהתבאר], אך בשיטת רב חסדא ורב שלא אמרו 'בלבד' מסתפקת הגמרא.

ז. ע"פ רשב"ם (שם). ויש להקשות, אם רב בא להוסיף את תיבת 'מרחביה', מדוע הזכיר גם את 'כסיה', הלא אף רב חסדא אמר ש'כסיה' תיבה אחת היא. ויש ליישב, שבא רב לדמות ולומר ש'מרחביה' היא תיבה אחת כמו ש'כסיה' היא תיבה אחת. שלמי תודה (ד"ה ידידיה).

ח. ואסור למוחקה, מפני שאסור למחוק את שם ה', כמבואר בגמרא (מכות כג.). ו'יה' הוא מהשמות הקדושים שאינם נמחקים, ראה רמב"ם (יסודי התורה פ"ו ה"ד). אבל לרב חסדא ש'ידידיה' היא תיבה אחת, אין בה קדושת שם ה' ומותר למוחקה, כיון שמשמעותה אינה שם ה', אלא כפי שהתבאר בהערה לעיל, שדרך הכתוב להוסיף 'יה'. ע"פ ירושלמי (סוכה פ"ג ה"י, מגילה פ"ג ה"ט), וראה בהערה להלן.

ט. רבי חייא היה דודו של רב, אח אביו מן האב ואח אמו מן האם. ראה בגמרא לעיל (ד.) וברש"י (שם ד"ה רבי).

י. הוכחת הגמרא היא דווקא ממה שתיבת 'הללויה' מחולקת וכתובה בשתי שורות נפרדות, אבל אילו היו שני החלקים כתובים בשורה אחת ונראית כשתי תיבות על ידי ריוח שביניהם, לא היתה מכך הוכחה שאכן הם שתי תיבות, שאף תיבה אחת אם כתבה עם ריוח באמצע אין הספר נפסל בכך, כמבואר בגמרא (חולין סה.). משיבת נפש (שו"ת למהרח"ל לינץ, מ"ב סי' נח אות ג).

יש להקשות, לפי מה שהתבאר בספק הקודם [ע"פ רשב"ם (לעיל קטז: ד"ה נרצה)] בתיבת 'ידידיה' לרב, שצדדי הספק הם האם רב בא לחלוק על רב חסדא ולומר שרק 'כסיה' ו'מרחביה' תיבה אחת הן או שמא בא להוסיף על דבריו שגם 'מרחביה' תיבה אחת היא, אם כן אף הספק ב'הללויה' תלוי בצדדים אלו, ושתי הספיקות תלויים זה בזה, ולאחר שנפשט שתיבת 'ידידיה' מחולקת לשתי תיבות ורב בא לחלוק, כן הוא גם ב'הללויה', ומדוע חזרו בני הישיבה והסתפקו ב'הללויה'. ויש ליישב, שבבית המדרש הסתפקו בני הישיבה את שתי הספיקות ב'ידידיה' ו'הללויה' כאחד, מפני ששניהם תלויים זה בזה, ורק הגמרא חילקה וכתבה אותם כשני ספיקות והביאה על כל אחד את הוכחתו, מכיון שבפשיטות הספק יש שתי הוכחות, אחת ב'ידידיה' והשניה ב'הללויה'. חידושי רבינו משה מאימראן (ד"ה מנעיל).

יא. שאם היא מחולקת לשתי תיבות ['הללו יה'] בהכרח הפירוש הוא 'הללו את ה'', וכיון שפירש רבי יהושע בן לוי 'הללוהו בהילולים הרבה', מוכח שהוא סובר שתיבה אחת היא.

יש להקשות, לפי מה שהתבאר לעיל בהערה בשם רשב"ם (לעיל קטז: ד"ה הללויה), שאם תיבה אחת היא יש לפרש שדרך הכתוב להוסיף 'יה' בסוף תיבה וסיום זה אינו משנה את הפירוש, מדוע פירש רבי יהושע בן לוי 'הללוהו בהלולים הרבה', הלא הסיום אינו משנה מפירושו שהוא לשון הילול. מהרש"א (מ"ב ד"ה הללויה). לפיכך פירש, שאכן הסיום 'יה' משנה את פירוש התיבה, ובתיבה שהיא שם דבר [כגון תיבת 'ידידיה' שהיא שם אדם, וכן תיבת 'כסיה' שהיא שם הכיסא] יש לפרש שהסיום 'יה' הוא שם ה', ואף על פי כן אין בו קדושה ומותר למוחקו מכיון שהוא חלק משם הדבר, וכפי שמצאנו שמות בני אדם שיש בהם שם ה' ['חזקיה' ו'ירמיה']. אבל בתיבת 'הללויה' שהיא אינה שם דבר אי אפשר לפרש כן, לכן פירש רבי יהושע בן לוי 'הללוהו בהלולים הרבה', שהסיום 'יה' הוא לשון ריבוי [ע"פ לשמוע בלימודים (ד"ה מלי)].

יב. יש שאין גורסים את התיבות 'של שבח'. הגהות וציונים.

יג. בעלי השיר נקראים 'מנצחים', כי דרכם לנצח זה את זה בהרמת הקול. מצודת ציון (תהלים שם).

יד. פירוש הלשון 'משכיל', לוחש למתורגמן. רשב"ם (לעיל קטז: ד"ה ע"י). ראה בגמרא להלן, שכל מקום שנאמר המזמור בלשון 'משכיל', אמרו דוד על ידי מתורגמן.

טו. 'אשרי' הוא ענין שבח ותהלה. מצודת ציון (שם). ויש להקשות, הלא הלשון 'אשרי' לא נאמר בתהלים כשבח לה'. והרד"ק (הקדמה לפירוש על תהלים) הביא מאמר זה של רבי יהושע בן לוי וכתב בו 'ברכה' במקום 'אשרי', כגון 'ברכי נפשי את ה'' (קג ו). שרביט הזהב (ד"ה נעשרה).

טז. גם לפי מאמר זה סובר רבי יהושע בן לוי ש'הללויה' תיבה אחת היא, כפי שהוא סובר במאמר הראשון, והסתירה בדבריו רק בפירוש התיבה, שבמאמר הראשון פירש 'הללוהו בהלולים הרבה', ובמאמר השני פירש שיש בו שם ה' ושבח לה'. צמח צדק (שו"ת מהצ"ץ סי' רנו אות ג). והוסיף, שאין לפרש שלפי המאמר השני סובר רבי יהושע

אחת היא. כלומר חיבה אחת היא, ואין החיבה נחלקת לשנים: הללו בהך גיסא. בסוף שיטה, ויה בתחלת שיטה החמרת: שיר שבתורה. לז יסיר משה: ועל כל צרה שלא תבא עליהם. ליענה מעליה הוא לנקט, כלומר שמא חס ושלום תבוא צרה עליהן ויוציאו ממנה לומרים לותו על גאולתן, כגון חנוכה: כל תפלות. כל מזמורים הפותחים בתפלה, כגון תפלה לעני כי יעטוף (תהלים קב): אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן. מיליאת מצרים ועד דוד ולא אמרו עליו הלל: ד"א פסלו של מיכה עומד. בימי דוד בנכי, בחותו מקום, וישראל לומרים הלל שכתוב בו כמוהם יהיו עושיהם וגו', אלא ודאי על היס נאמר תחלה ושוב לא פסק: ניצוח וניגון לעתיד לבא. כל מקום שנאמר למנצח בנגינות, מלעתיד הוא מדבר: ע"י מתורגמן. הוא אומר ואחר מפרש: יהושע וכל ישראל אמרוהו. כלומר אף יהושע וכל ישראל אמרוהו: הללויה. כולהו דספר תהלים: קראי מוסיפין. בעלי מקרא מוסיפין אף אלו:

רשב"ם

לדוד מזמור. משמע תחלה היה לדוד לות הקודם ואח"כ מזמור: מזמור לדוד. משמע מתוך המזמור נאה שכינה לדוד: ללמד מכאן בו'. מכאן אתה למד, וגם מפסוק אחר מוכיח שנאמר ועתה קחו לי מנגן וגו': שמחה של מצוה. כי הך דקאו לי מנגן שהיה מתכוין שתשרה עליו שכינה: וכן לחלום. אס הולך ליען ממוך שמחה לואה חלוס טוב: הא ברבה. לריך ללמוד מתוך דבר שמחה: שעמדו על הים. לאחר שעברו, דכתיב (תהלים קיד) היס ראה וינוס, והתפללו לא לנו פן יעבור פרעה וחילו אחריהס: יהושע וכל ישראל אמרוהו. כלומר אף ישראל ויהושע אמרוהו, וכן פירש רבינו. ולא נהירא לי, שאס כן נכולן אתה לריך לפרש כן, ואס כן מאי ניינייהו וצין מכמיס שאומרים נביאים שביניהן אמרוהו וכו' ואחי למימר דכל הני לאמרן לעיל אמרוהו על לרתן שהרי תקנוהו נביאים לכך, אלא כל אחד מן התנאים הכי קיס ליה מרבינה: הללויה ריש פירקא. כולהו הנך דספר תהלים שאין בו כי אס אחת נבדו בין פרק לפרק, אבל מקום שיש שני פעמים הללויה בין פרק לפרק לא אמרו אלא אחד ורבה בר רב הונא אחד מלעיל ואחד מלרע: קראי מוסיפין. בעלי מקרא מוסיפין אף אלו:

א"ר חסדא א"ר יוחנן הללויה וכסיה וידידיה אחת הן רב אמר כסיה ומרחביה אחת הן רבה[ס] אמר מרחביה בלבד איבעיא להו מרחב יה לרב חסדא מאי תיקו איבעיא להו ידידיה לרב מאי ת"ש דאמר רב ידידיה נחלק לשנים לפיכך ידיד חול יה קודש איבעיא להו הללויה לרב מאי ת"ש דאמר רב חזינא תילי דבי חביבא דכתיב בהו הללו בחד גיסא ויה בחד גיסא ופליגא דריב"ל דאמר ריב"ל מאי הללויה הללוהו בהלולים הרבה ופליגא דידיה אדידיה דאמר ריב"ל בעשרה מאמרות של שבח[פ] נאמר ספר תהלים בניצוח בנגון במשכיל במזמור בשיר באשרי בתהלה בתפלה בהודאה בהללויה גדול מכולן הללויה שכולל שם ושבח בבת אחת. אמר רב יהודה אמר שמואל שיר שבתורה משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים והלל זה מי אמרו נביאים שביניהן תקנו להן לישראל שיהו אומרין אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן ר"מ אומר כל תושבחות[ג] האמורות בספר תהלים כלן דוד אמרן שנאמר[א] כלו תפלות דוד בן ישי אל תיקרי כלו אלא כל אלו הלל זה מי אמרו רבי יוסי אומר אלעזר בני אומר משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן[ד] הים וחלוקין עליו חביריו לומר שדוד אמרו ונראין דבריו מדבריהן[ה] אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה ד"א פסלו של מיכה עומד בבבי וישראל אומרים את ההלל: ת"ר כל שירות ותושבחות שאמר דוד בספר תהלים ר"א אומר כנגד עצמו אמרן רבי יהושע אומר כנגד ציבור אמרן וחכ"א יש מהן כנגד ציבור ויש מהן כנגד עצמו האמורות בלשון יחיד כנגד עצמו האמורות בלשון רבים כנגד ציבור ניצוח וניגון לעתיד לבא משכיל על ידי תורגמן לדוד מזמור מלמד ששרתה עליו שכינה ואחר כך אמר שירה מזמור לדוד מלמד שאמר שירה ואחר כך שרתה עליו שכינה[ו] א ללמדך שאין השכינה שורה לא מתוך עצלות ולא מתוך עצבות ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך דברים בטלים אלא מתוך דבר שמחה של מצוה[ח] שנאמר[ב] ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה' אמר רב יהודה אמר רב וכן לדבר הלכה אמר רב נחמן וכן לחלום טוב איני[ג] והאמר רב גידל אמר רב כל ת"ח היושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מר תבוינה שנאמר[ג] שפתותיו שושנים נוטפות מור עובר[ז] אל תקרי שושנים אלא ששונים אל תקרי מור עובר אלא מר עבר[ט] לא קשיא הא ברבה הא בתלמידא ואי בעית אימא הא והא ברבה ולא קשיא הא מקמי דפתח והא לבתר דפתח כי הא דרבה מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא ובדחו רבנן ולבסוף יתיב באימתא ופתח בשמעתא. ת"ר הלל זה מי אמרו ר"א אומר משה וישראל אמרוהו בשעה שעמדו על הים[י] הם אמרו[ד] לא לנו ה' לא לנו משיבה רוח הקודש ואמרה להן[ה] למעני למעני אעשה רבי יהודה[פ] אומר יהושע וישראל אמרוהו בשעה שעמדו עליהן מלכי כנען הם אמרו לא לנו ומשיבה וכו' רבי אלעזר המודעי אומר דבורה וברק אמרוהו בשעה שעמד עליהם סיסרא[פ] הם אמרו לא לנו ורוח הקודש משיבה ואומרת להם למעני למעני אעשה ר' אלעזר בן עזריה אומר חזקיה וסייעתו אמרוהו בשעה שעמד עליהם סנחריב[פ] הם אמרו לא לנו ומשיבה וכו' רבי עקיבא אומר חנניה מישאל ועזריה אמרוהו בשעה שעמד עליהם נבוכדנצר הרשע הם אמרו לא לנו ומשיבה וכו' רבי יוסי הגלילי אומר מרדכי ואסתר אמרוהו בשעה שעמד עליהם המן הרשע הם אמרו לא לנו ומשיבה וכו' וחכמים אומרים נביאים שביניהן תיקנו להם לישראל שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהם לישראל ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן[ס]: אמר רב חסדא הללויה סוף פירקא רבה בר רב הונא אמר הללויה ריש פירקא אמר רב חסדא חזינא להו לתילי דבי רב חנין בר רב דכתיב בהו הללויה באמצע פירקא אלמא מספקא ליה אמר רב חנין בר רבא הכל מודים[ו] בתהלת ה' ידבר פי ויברך כל בשר שם קדשו לעולם ועד (הללויה) הללויה דבתריה ריש פירקא[ז] רשע יראה וכעס שניו יחרק ונמס תאות רשעים תאבד הללויה דבתריה ריש פירקא[ח] ושעומדים בבית ה' הללויה דבתריה ריש פירקא קראי מוסיפין אף את אלו[ט] מנחל בדרך ישתה על כן ירים ראש הללויה דבתריה ריש פירקא[י] ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם הללויה דבתריה ריש פירקא נימא כתנאי[יא] עד היכן הוא אומר בית שמאי אומרים עד[כ] אם הבנים שמחה ובית הלל אומרים[ל] עד חלמיש למעינו מים ותניא אידך עד היכן הוא אומר בית שמאי אומרים עד[מ] בצאת ישראל ממצרים ובית הלל אומרים עד[נ] לא לנו ה' לא לנו מאי

ר"ג שעומדים בבית ה' בחצרות בית

אלהינו הללויה דבתריה ריש פירקא. ולא גרסינן העומדים בבית ה' בלילות[יב] דאס כן ה"ל למינקט יברכך ה' מליון שזהו פסוק למעלה מהללויה ולא ה"ל למינקט שאשה פסוקים למעלה לכך נראה דגרסינן כדפרישית ולפי זה אנו לריכין לומר בו[יג] הללויה הללו את שם ה' הללו עבדי ה' שעומדים בבית ה' וגו' שלמעלה מזה אינו אחת המזמור דאס לא יתכן שיהיה המזמור שני פסוקים[יד] ועוד לאמרי' במדרש[טו] קמ"ו מזמורים יש בספר תהלים כנגד שנות יעקב[טז] אלא הוא סופו של שיר המעלות הנה ברכו וגו' ואמי שפיר דקאמרינן[יז] לקמן[יח] רב אחא בר יעקב דאמתיל הללו הגדול מכי יעקב בחר לו יה דהוי אחלת המזמור דבע"א לא יתכן שהיה מתחיל הללו מאמצע המזמור:

למען

ס) לעיל דף נה:. ג) שבת דף ל: ע"ש (נרכות דף לח.), ג) שבת ל:. ד) שבת דף פח: [ודף ל:]. ה) עיין תוס' סוכה מד: סוד"ה כאן, ו) [לעיל דף קטז:]. ז) תהלים קלד. ח) [ובמסכת סופרים פרק טז הלכה יח]. ט) בראשית מז כח. י) קיח ע"א.

גליון הש"ס

תום' ד"ה שעומדים וכו' ועוד דאמרינן במדרש. וכ"ה במס' סופרים פט"ז הלכה י"ח ובילוסל' פט"ז דשבת:

תורה אור השלם

א) כָּלּוּ תְפִלּוֹת דָּוִד בֶּן יִשָׁי: [תהלים עב, כ]

ב) וַעֲתָּה קְחוּ לִי מְנַגֵּן וְהָיָה כְּנַגֵּן הַמְנַגֵּן וַתְּהִי עָלָיו יַד יְיָ: [מלכים ב ג, טו]

ג) לְחַיִּו כַּעֲרוּגַת הַבֹּשֶׂם מִגְדְּלוֹת מֶרְקָחִים שִׂוֹשַׂנִּים נֹטְפוֹת מוֹר עֹבֵר: [שיר השירים ה, יג]

ד) לֹא לָנוּ יְיָ לֹא לָנוּ כִּי לִשְׁמְךָ תֵּן כָּבוֹד עַל חַסְדְּךָ עַל אֲמִתֶּךָ: [תהלים קטו, א]

ה) לְמַעֲנִי לְמַעֲנִי אֶעֱשֶׂה כִּי אֵיךְ יֵחָל וּכְבוֹדִי לְאַחֵר לֹא אֶתֵּן: [ישעיה מח, יא]

ו) תְּהִלַּת יְיָ יְדַבֶּר פִּי וִיבָרֵךְ כָּל בָּשָׂר שֵׁם קָדְשׁוֹ לְעוֹלָם וָעֶד: [תהלים קמה, כא]

ז) רָשָׁע יִרְאֶה וְכָעָס שִׁנָּיו יַחֲרֹק וְנָמָס תַּאֲוַת רְשָׁעִים תֹּאבֵד: [תהלים קיב, י]

ח) שֶׁעֹמְדִים בְּבֵית יְיָ בְּחַצְרוֹת בֵּית אֱלֹהֵינוּ: [תהלים קלה, ב]

ט) מִנַּחַל בַּדֶּרֶךְ יִשְׁתֶּה עַל כֵּן יָרִים רֹאש: [תהלים ק, ז]

י) רֵאשִׁית חָכְמָה יִרְאַת יְיָ שֵׂכֶל טוֹב לְכָל עֹשֵׂיהֶם תְּהִלָּתוֹ עֹמֶדֶת לָעַד: [תהלים קיא, י]

כ) מוֹשִׁיבִי עֲקֶרֶת הַבַּיִת אֵם הַבָּנִים שְׂמֵחָה הַלְלוּיָהּ: [תהלים קיג, ט]

ל) הַהֹפְכִי הַצּוּר אֲגַם מָיִם חַלָּמִישׁ לְמַעְיְנוֹ מָיִם: [תהלים קיד, ח]

מ) בְּצֵאת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם בֵּית יַעֲקֹב מֵעַם לֹעֵז: [תהלים קיד, א]

נ) לֹא לָנוּ יְיָ לֹא לָנוּ כִּי לִשְׁמְךָ תֵּן כָּבוֹד עַל חַסְדְּךָ עַל אֲמִתֶּךָ: [תהלים קטו, א]

הגהות וציונים

פ] [גירסת מהרש"ל ותו"ט פרק ד משנה ה דמסכת סוכה **רבא** ע"ש] (גליון) המהרש"ל הוא ביש"ש גיטין פ"ד סל"א בשמות גיטין שלו אות י: ג] "של שבח" ליתא בכת"י: ג] רש"י גורס **תפילות** ר"ח גורס **שירות** ובע"י הגירסא כל **שירות ותשבחות**: ד] בכת"י **שעמדו על** הים וכ"ה בילקוט: ה] בכת"י מתוך **שמחה** שנא', וכ"ה בר"ח: ו] בכת"י מר **עובר** (וכ"ה בשבת שם), וי"ג **בוער** (פתח עינים, ועיין רש"ש): ז] ר"ח רמב"ן סהמ"צ גורסים בשעה **שעמד עליהם פרעה** (ועיין רשב"ם) ובדק"ס מביא גירסא בשעה שעמדו **עליהם מלכי האמורי**: ס] בכת"י **רבי יהושע** וכ"ה בע"י ובר"ח וכן גורס המראה כהן (ועיין רש"ש): ע] בכת"י נוסף **הרשע**: פ] **כי** הלוויה כצ"ל (רש"ש): צ] **דקאמר** לקמן כצ"ל (באה"מ):

עין משפט נר מצוה

צו א מיי' פ"ז מהלכות יסודי התורה הל' ד: צז ב מיי' פ"ח מהלכות מלה הל' ה סמג עשין מע טור ש"ע סי' תעג:

רבינו חננאל

ענין דהללויה כסיה ידידיה דבור אחד הוא. ת"ש ידידיה נחלק לשנים לפיכך ידיד חול יה קודש: **אמר ר"י בן לוי בעשרה דברים נאמר ספר תהלים** בנצוח בנגון במשכיל במזמור בשיר באשרי בתפלה בתהלה בהודאה בהלל גדול שבכלן הללויה שכולל שם ושבח בבת אחת: ת"ר **שיר שבתורה** משה וישראל אמרוה בשעה שעמדו על הים. הלל זה הללויה הללו עבדי ה' נביאים תקנוהו שיהו אומרין על כל פרק ועל כל צרה שנגאלין ממנה וכו'. ר"מ **אומר** כל שירות שבתילים דוד אמרן כו' עד וכי פסל מיכה עומד בבבי וישראל אומרין שירה ופשוטה היא: **תניא כל שיר האמור בתלים בלשון יחיד** דוד אמרו בפני עצמו וכל האמור בלשון רבים כנגד צבור אמרו וכל האמור בנצוח בניגון לעתיד לבוא וכל האמור במשכיל על ידי תורגמן אמרו וכל האמור לדוד מזמור שרתה שכינה עליו ואחר כך מזמור וכל האמור מזמור לדוד אמר שירה ואח"כ שרתה עליו שכינה ללמדך שאין השכינה שורה לא מתוך עצבות וכו' עד אלא מתוך שמחה שנא' ועתה קחו לי מנגן וכו'. **וכן להלכה וכן לחלום טוב** ואסיקנא כי הא דרבא מקמי דלפתח בשמעתא הוה אמר מילתא דבדיחותא קמי רבנן לבדוחי לביהו והדר הוה יתיב באימתא ופתח בשמעתא וכל שכן תלמיד דלא ליתיב אלא באימתא: ת"ר **רבי אליעזר אומר הלל זה** משה וישראל אמרוהו בשעה שעמד עליהם פרעה אמרו הן לא לנו משיבה רוח הקדש למעני למעני אעשה. ר' יהושע אומר יהושע וישראל אמרוהו וכו'. ר' אלעזר המודעי אומר דבורה וברק אמרוהו כו'. ר' אלעזר בן עזריה אומר חנניה מישאל ועזריה אמרוהו כו'. ר' יוסי הגלילי אומר מרדכי ואסתר אמרוהו. וחכמים אומרים נביאים שביניהם תקנוהו שיהו אומרין אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שתבוא עליהן ולכשנגאלין אומרין אותו על גאולתן: **מתני' עד היכן אומר** ב"ה אומר עד חלמיש למעינו מים. והלכה כב"ה.

ליקוטי רש"י

אפשר כו' ולא אמרו שירה. לכיון לדבר מצוה הוא טעון הלל [לעיל צה:]. **ולא מתוך שחוק.** שמוק ממש שאין דעת שוחק מיוחדת עליו ומפילו מינו של עולם מ"מ אין בו יחוד. **קלות ראש.** עולן [שבת ל:]. מילוף של קוצר רוחם ממוך זחוח לב ועמק [ברכות לא.]. **דבר שמחה של מצוה.** כגון הכנסת כלה. **קחו לי מנגן.** מלוה היא להעמיד עליו שכינה. וכן לדבר הלכה. לריך לפמוח נמילי דבדיחותא בריסא. וכן לחלום טוב. אס נא ליען ממוך שמחה מרמין לו חלוס טוב. **נוטפות מר.** מרירות מחמת מיסה. **ובדחו רבנן.** ופתח לנס מחמת השמחה [שבת ל:].

הגמרא מבררת מי תיקן את ההלל:
אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, הַשִּׁיר שֶׁנֶּאֱמַר בַּתּוֹרָה, 'אָז יָשִׁיר מֹשֶׁה' וגו' (שמות טו ו), **מֹשֶׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲמָרוּהוּ** ותיקנוהו **בְּשָׁעָה שֶׁעָלוּ מִן הַיָּם,** על נס קריעת ים סוף, ולא היתה שירה זו קיימת לפני כן. ודבר זה פשוט הוא ואין להסתפק בו. **וּמַה שֵּׁישׁ לְהִסְתַּפֵּק, הַלֵּל זֶה** שאנו אומרים בראשי חדשים וימים טובים, **מִי אֲמָרוֹ** ותיקנו[יז]. משיב שמואל, **נְבִיאִים שֶׁהָיוּ בֵּינֵיהֶן** - בעם ישראל, **הֵם שֶׁתִּקְּנוּ לָהֶן לְיִשְׂרָאֵל שֶׁיְּהוּ אוֹמְרִין אוֹתוֹ עַל כָּל פֶּרֶק וָפֶרֶק** - בכל רגל ורגל[יח], **וְכֵן עַל כָּל צָרָה וְצָרָה שֶׁלֹּא תָּבֹא עֲלֵיהֶן, וְלִכְשֶׁנִּגְאָלִין מְהַצָּרָה אוֹמְרִים אוֹתוֹ** בהודאה **עַל גְּאוּלָּתָן**[יט].

הגמרא מביאה ברייתא בענין זה:
תַּנְיָא בברייתא, **הָיָה רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר, כָּל הַתּוּשְׁבָּחוֹת הָאֲמוּרוֹת בְּסֵפֶר תְּהִלִּים, כֻּלָּן דָּוִד אָמָרָן** על המאורעות שאירעו, **שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים עב כ), 'כָּלּוּ תְפִלּוֹת דָּוִד בֶּן יִשַׁי', ויש לדרוש, **אַל תִּיקְרֵי** [-אל תקרא] 'כָּלּוּ', **אֶלָּא** 'כָּל אֵלּוּ', שכולן תפילות שאמרן דוד בן ישי[כ]. ודבר זה פשוט הוא ואין להסתפק בו. אולם **הַלֵּל זֶה** האמור בספר תהלים (פרקים קיג-קיח) שאנו אומרים אותו במועדים, יש לשאול **מִי אֲמָרוֹ** ותיקנו. משיבה הברייתא, **רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר כֵּן, אֶלְעָזָר בְּנֵי אוֹמֵר, שְׁמֹשֶׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲמָרוּהוּ בְּשָׁעָה שֶׁעָלוּ מִן הַיָּם,** ואחר כך קבעו דוד בספרו[כא]. **וַחֲלוּקִין עָלָיו חֲבֵירָיו** [-על אלעזר בני] **לוֹמַר שֶׁדָּוִד אֲמָרוֹ** ותיקנו. מוסיף רבי יוסי, **וְנִרְאִין** לי **דְּבָרָיו** של אלעזר בני **מִדִּבְרֵיהֶן** של חבריו, מפני שיש לשאול על דבריהם, **וכי אֶפְשָׁר** שבמשך כל השנים הללו מיציאת מצרים ועד דוד, **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שָׁחֲטוּ אֶת** קרבנות **פִּסְחֵיהֶן** בכל שנה בחג הפסח, **וְנָטְלוּ אֶת לוּלְבֵיהֶן** בכל שנה בחג הסוכות, **וְלֹא אָמְרוּ שִׁירָה** [-הלל] באותה עת[כב], אלא בהכרח שכבר משה ובני ישראל אמרוהו ותיקנוהו. **דָּבָר אַחֵר** - וסברא נוספת להוכיח כדברי אלעזר בני ולא כדברי חבריו, מפני שיש לשאול **עַל דבריהם, וכי יתכן שֶׁפִּסְּלוֹ שֶׁל מִיכָה עוֹמֵד בַּמקום הנקרא בְּכִי**[כג], **וְיִשְׂרָאֵל בוטחים בו** ו**אוֹמְרִים אֶת הַהַלֵּל** שנאמרה בו קללה לבוטחים באלילים, 'כְּמוֹהֶם יִהְיוּ עֹשֵׂיהֶם כֹּל אֲשֶׁר בֹּטֵחַ בָּהֶם' (תהלים קטו ח)[כד], וכיון שבימי דוד כך היה, לא מסתבר שדוד תיקן את ההלל, אלא משה ובני ישראל אמרוהו ותיקנוהו על הים[כה].

★

הגמרא מביאה ברייתא שדנה כנגד מי אמר דוד את מזמורי התהלים, כנגד עצמו או כנגד הציבור[כו]:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **כָּל שִׁירוֹת וְתוּשְׁבָּחוֹת שֶׁאָמַר דָּוִד בְּסֵפֶר תְּהִלִּים, רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, כְּנֶגֶד** מאורעות שאירעו לו **עַצְמוֹ אָמָרָן. רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר, כְּנֶגֶד** מאורעות **הַצִּיבּוּר** [-כנסת ישראל] **אָמָרָן,** שהתנבא על גלותם והתפלל עליהם. **וַחֲכָמִים אוֹמְרִים,** לא כל השירות שוות בדבר זה, **אֶלָּא יֵשׁ מֵהֶן** שאמרן **כְּנֶגֶד** מאורעות **הַצִּיבּוּר, וְיֵשׁ מֵהֶן** שאמרן **כְּנֶגֶד** מאורעות **עַצְמוֹ. זה הכלל, הָאֲמוּרוֹת בִּלְשׁוֹן יָחִיד** אמרן **כְּנֶגֶד עַצְמוֹ, וְהָאֲמוּרוֹת בִּלְשׁוֹן רַבִּים** אמרן **כְּנֶגֶד הַצִּיבּוּר**[כז].

הברייתא מוסיפה לפרש לשונות האמורות בתהלים:
מוסיפה הברייתא, המזמורים האמורים בתהלים בלשון 'נִיצּוּחַ' וְ'נִיגּוּן', כגון 'למנצח בנגינות' (ד ו), מדברים בענין מה שיארע **לֶעָתִיד לָבֹא**[כח]. המזמורים האמורים בלשון '**מַשְׂכִּיל**', כגון 'לדוד משכיל' (נב ו), נאמרו **עַל יְדֵי תּוּרְגְּמָן,** שדוד אמרם לו בלחש והוא פירשם לרבים[כט].

עוד מוסיפה הברייתא, כשנאמר בתהלים הלשון 'לְדָוִד מִזְמוֹר' (כד ו, ועוד), שהקדים את תיבת 'לדוד' לתיבת 'מזמור', **מְלַמֵּד שֶׁבְּאֶמְצִעִית** מזמור זה **שָׁרְתָה עָלָיו שְׁכִינָה** תחילה **וְאַחַר כָּךְ אָמַר שִׁירָה.** וכשנאמר הלשון 'מִזְמוֹר לְדָוִד' (ג ו, ועוד), שהקדים את תיבת 'מזמור' לתיבת 'לדוד', **מְלַמֵּד שֶׁבְּאֶמְצִעִית** מזמור זה **אָמַר** דוד **שִׁירָה וְאַחַר כָּךְ** מתוך השירה **שָׁרְתָה עָלָיו שְׁכִינָה**[ל]. **ובא לְלַמֶּדְךָ שֶׁאֵין הַשְׁכִינָה**

בן לוי ש'הללויה' מחולקת לשתי תיבות, וזו הסתירה בדבריו, שאם כן קשה הלשון 'שכולל שם ושבח בבת אחת', שבשתי תיבות לא שייך לומר 'בבת אחת'.
יז. יש להקשות, מה השייכות של ההקדמה שהקדים שמואל שמשה ובני ישראל אמרו את שירת 'אז ישיר' על הים, לעיקר דבריו שבא לברר מי תיקן את ההלל. וכתב המהרש"א (מ"ח ד"ה זה), שלולי שהתפרש בתורה שמשה ובני ישראל אמרו את שירת 'אז ישיר' על הים, היינו אומרים שבאותה שעה הם אמרו את ההלל [כדברי רבי אליעזר בברייתא להלן], משום שזהו הנס הראשון שנעשה לישראל, אך מכיון שמפורש בתורה שבאותה שעה הם אמרו את שירת 'אז ישיר', אין הכרח שהם אמרו את ההלל, ואם כן יש להסתפק מי תיקן את ההלל.
יח. רשב"ם (לעיל קטו: ד"ה על) ע"פ הגהות דבש תמר (נרשב"ם שם).
יט. כְּלומר, שאם חלילה תהא עליהם צרה, כשיוושעו ממנה יאמרו הלל, כגון בנס חנוכה. והיפך הלשון לומר 'שלא תבא', כדי לאחוז לשון טובה. רשב"ם (לעיל קטו: ד"ה על). וכתב הבן יהוידע (ד"ה ועל), שנקט בלשון זו לרמז, שיש תועלת באמירת ההלל שבזכות אמירתו לא תבא עליהם צרה אחרת, לפיכך אמר 'שלא תבא'.
כ. ואף שיש מזמורים בתהלים שלא נאמרו על ידו אלא על ידי עשרה זקנים, כמבואר בגמרא (ב"ב יד:), הכל נכלל על שם דוד, שהוא נקרא 'נעים זמירות ישראל' (שמואל ב' כג ו), והוא כתב את הדברים שהם אמרו. ע"פ רש"י (מהלים עב כ, ב"ב שם ד"ה על ידי עשרה), וראה עוד בענין זה בילקוט ביאורים.
כא. כְּמו שנאמר בהלל (מהלים קיד ו-ג), 'בצאת ישראל ממצרים וגו' הים ראה וינוס'. רשב"ם (לעיל קטו: ד"ה מסה - המים). ואמרו את ההלל מלבד השיר המפורש בכתוב (שמות טו ו) 'אז ישיר' וגו'. מהרש"א (מ"ח ד"ה מסה).
ודוד הוסיף בהלל את הפסוק (קטו י) 'בית אהרן בטחו בה'', שלא יתכן שמשה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים, שהרי באותה שעה עדיין לא ניתנה הכהונה לאהרן, ואם כן לא שייך לומר 'בית אהרן'. עיון יעקב (ד"ה כן), וראה מהרש"א (שם).
כב. שבשעת שחיטת הפסח אומרים הלל [כפי ששנינו (לעיל סה.)], וכן בשעת נטילת לולב [כפי ששנינו (סוכה לז:)].
הביאור הגר"א (מו"ח סי' כג ומו"ח) מוכיח מכאן, שאמירת ההלל היא חלק ממצות נטילת לולב ושחיטת הפסח, לפיכך אמר רבי יוסי שלא יתכן שנטלו לולב ושחטו פסח בלי לומר הלל.
כג. רשב"ם (לעיל קטו: ד"ה ד"ח). ועוד פירש באופן אחר, ש'בכי' הוא בכייה ממש, והכוונה שהוא עומד בשמחה, והיפך הלשון בדרך 'סגי נהור' כדי לגנותו. וראה דרכים נוספות בילקוט ביאורים.
כד. כְּלומר, שיהיו כמו האלילים עצמם, שנאמר בהם (שם פסוק ח-ז) 'פה להם ולא ידברו, עינים להם ולא יראו. אזנים להם ולא ישמעו, אף להם ולא יריחון. ידיהם ולא ימישון, רגליהם ולא יהלכו, לא יהגו בגרונם'. ע"פ מצודת דוד (שם פסוק ח).
כה. ענין פסל מיכה מבואר בכתוב (שופטים פרק יז-יח). ולא היה עבודה זרה ממש, שלא היו עובדים אותו אלא רק בוטחים בו לדעת ממנו עתידות ונסתרות. והיה קיים עד ימי דוד, שכן נאמר בו (שם יח ל) 'ויקימו להם בני דן את הפסל וגו' עד יום גלות הארץ', ופירושו עד ימי סנחריב שהוא לאחר ימי דוד [ע"פ רש"י (שם)]. ורבים מישראל היו בוטחים בו בימי דוד. ואף הבוטחים בו ואינם עובדים אותו הם בכלל הקללה, שהרי נאמר 'כל אשר בוטח בהם'. לפיכך אילו היה דוד מתקן לומר כן לא היו מקבלים ממנו בני דורו ולא היו אומרים אותו. רשב"ם (לעיל קטו: ד"ה ד"ח), בן יהוידע (ד"ה דנגד).
יש להקשות, אף אם משה ובני ישראל תיקנו את ההלל על הים, עדיין יש לשאול הלא היה להם להפסיק מלאומרו בזמן דוד כשבטחו בפסל מיכה. וכתב רשב"ם (שם), שכיון שכבר נתקן בימי משה לא פסקו מלאומרו בימי דוד.
הקשה המהרש"א (מ"ח ד"ה פסלו), אף אם משה ובני ישראל תיקנו את ההלל על הים, עדיין יש לשאול, הלא פסל מיכה כבר היה קיים באותה שעה, שהוא עבר עמהם בים סוף [כמבואר בגמרא (סנהדרין קג:), וראה רש"י (שם ד"ה זה)], וכיצד אמרו את ההלל שיש בו קללה לבוטחים באלילים. ותירץ, שבאותה שעה הוא היה טמון בסתר ולא נודע לישראל ולא בטחו בו, ואילו בימי דוד הוא התפרסם, ורבים בטחו בו.
רשב"ם (לעיל קטו: ד"ה ויצרמ"ל) מביא גירסא נוספת, 'וישראל אמרו לפניו את ההלל'. ומבאר, שאין לפרש לפי גירסא זו שישראל אמרו הלל לפני פסלו של מיכה, אלא פירושו שאמרו את ההלל לפני ה' בעוד פסלו של מיכה קיים [כפירושו לפי הגירסא שלפנינו]. וכפי ששנינו לשון זו במשנה (פיטורים פ"ב מ"ג), 'בפני הבית', שפירושו בזמן שבית המקדש קיים, ואף כאן כך פירושו. ומכל מקום, כתב רשב"ם שאין לגרוס כן.
כו. יש מזמורים שמפורש בהם כנגד מי, ובהם לא נחלקו התנאים, אלא באלו האמורים סתם. מהרש"א (מ"ח ד"ה כל).
כז. ורבי אליעזר סבר, שאף האמורות בלשון רבים אמרן כנגד עצמו, מפני שדוד היה מלך לפיכך הוא נחשב כרבים. ורבי יהושע סבר, שאף האמורות בלשון יחיד אמרן כנגד הציבור, מפני שכל ישראל נחשבים כאיש אחד. וחכמים סוברים, שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, לפיכך האמורות בלשון יחיד אמרן כנגד עצמו, והאמורות בלשון רבים אמרן כנגד הציבור. עיון יעקב (ד"ה כנגד).
כח. כתב רשב"ם (לעיל קטו: ד"ה ניצוח), שלא ממשמעות הכתוב אמרו כן, אלא שכך היה מקובל בידי חכמים. אך המהרש"א (מ"ח ד"ה ניצוח) כתב, שיש משמעות בלשון 'ניצוח' שמדובר לעתיד לבא, משום שהלשונות 'ניצוח' ו'נצח' אחד הם, ומבואר בגמרא (ערובין נד.) שכל מקום שנאמר הלשון 'נצח' פירושו שאין לו הפסק עולמית.
כט. וזהו פירוש המילה 'משכיל', לוחש לתורגמן. רשב"ם (לעיל קטו: ד"ה ע"י).
ל. שמשמעות הלשון 'לדוד מזמור', תחילה שרתה שכינה לדוד ואחר כך אמר מזמור.

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) לעיל דף נה:, ב) שבת דף ל: ע"פ (ברכות דף לג.), ג) שבת ל:, ד) שבת דף פח: [ולף ל:], ה) עיין תוס' סוכה מד: סוד"ה כאן, ו) [לעיל דף קטז:], ז) תהלים קלד, ח) [ובמסכת סופרים פרק טז הלכה יג], ט) בראשית מז כח, י) קיח ע"א.

גליון הש"ס

תום' ד"ה שעומדים וכו' ועוד דאמרינן במדרש. וכ"כ נמס' סופרים פט"ז הלכה י"ג וכילוכל' פט"ז דשנת:

תורה אור השלם

א) בָּלוּ תְפִלּוֹת דָּוִד בֶּן יִשָׁי: [תהלים עב, כ]

ב) וְעַתָּה קְחוּ לִי מְנַגֵּן וְהָיָה כְּנַגֵּן הַמְנַגֵּן וַתְּהִי עָלָיו יַד יְיָ: [מלכים ב ג, טו]

ג) לְחָיָו כַּעֲרוּגַת הַבֹּשֶׂם מִגְדְּלוֹת מֶרְקָחִים שִׂפְתוֹתָיו שוֹשַׁנִּים נֹטְפוֹת מוֹר עֹבֵר: [שיר השירים ה, יג]

ד) לֹא לָנוּ יְיָ לֹא לָנוּ כִּי לִשְׁמְךָ תֵּן כָּבוֹד עַל חַסְדְּךָ עַל אֲמִתֶּךָ: [תהלים קטו, א]

ה) לְמַעַנִי לְמַעַנִי אֶעֱשֶׂה כִּי אֵיךְ יֵחָל וְכְבוֹדִי לְאַחֵר לֹא אֶתֵּן: [ישעיה מח, יא]

אוצר החכמה

ו) תְּהִלַּת יְיָ יְדַבֶּר פִּי וִיבָרֵךְ כָּל בָּשָׂר שֵׁם קָדְשׁוֹ לְעוֹלָם וָעֶד: [תהלים קמה, כא]

ז) רָשָׁע יִרְאֶה וְכָעַס שִׁנָּיו יַחֲרֹק וְנָמַס תַּאֲוַת רְשָׁעִים תֹּאבֵד: [תהלים קיב, י]

ח) שָׁעֲמְדִים בְּבֵית יְיָ בְּחַצְרוֹת בֵּית אֱלֹהֵינוּ: [תהלים קלה, ב]

ט) מְנַחֵל בַּדֶּרֶךְ יִשְׁתֶּה עַל כֵּן יָרִים רֹאשׁ: [תהלים ק, ז]

י) רֵאשִׁית חָכְמָה יִרְאַת יְיָ שֵׂכֶל טוֹב לְכָל עֹשֵׂיהֶם תְּהִלָּתוֹ עֹמֶדֶת לָעַד: [תהלים קיא, י]

כ) מוֹשִׁיבִי עֲקֶרֶת הַבַּיִת אֵם הַבָּנִים שְׂמֵחָה הַלְלוּיָהּ: [תהלים קיג, ט]

ל) הַהֹפְכִי הַצּוּר אֲגַם מָיִם חַלָּמִישׁ לְמַעְיְנוֹ מָיִם: [תהלים קיד, ח]

מ) בְּצֵאת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם בֵּית יַעֲקֹב מֵעַם לֹעֵז: [תהלים קיד, א]

נ) לֹא לָנוּ יְיָ לֹא לָנוּ כִּי לִשְׁמְךָ תֵּן כָּבוֹד עַל חַסְדְּךָ עַל אֲמִתֶּךָ: [תהלים קטו, א]

הגהות וציונים

פ] [גירסת מהרש"ל ותוי"ט פרק ד משנה ה דמסכת סוכה **רבא** ע"ש] (גליון) המהרש"ל הוא ביש"ש גיטין פ"ד סל"א בשמות גיטין שלו אות י:

ק] "של שבח" ליתא בכת"י: ר] רש"י גורס **תפילות** ר"ח גורס **שירות** ובע"י הגירסא כל **שירות ותשבחות**:

ש] בכת"י **שעמדו על** הים וכ"ה בילקוט: ת] בכת"י מתוך **שמחה** שנא', וכ"ה בר"ח: א] בכת"י מר **עובר** (וכ"ה בשבת שם), וי"ג **בוער** (פתח עינים, ועיין רש"ש): ב] ר"ח רמב"ן סהמ"צ גורסים בשעה **שעמד עליהם פרעה** (ועיין רשב"ם) ובדק"ס מביא גירסא בשעה שעמדו **עליהם מלכי האמורי**: ג] בכת"י **רבי יהושע** וכ"ה בע"י ובר"ח וכן גורס המראה כהן (ועיין רש"ש): ד] בכת"י נוסף **הרשע**: ה] **כי** הללויה כצ"ל (רש"ש): ו] **דקאמר** לקמן כצ"ל (באה"מ):

עין משפט נר מצוה

צו א מי' פ"ז מהלכות יסודי התורה הל' ד:
צז ב מי' פ"ח מהלכות מגילה הל' ה סמג עשין מצ טור ש"ע סי' תעג:

רבינו חננאל

ענין דהללויה כסיה וידידיה דבור אחד הוא. ת"ש וידידיה נחלק לשנים לפיכך וידיד חול יה קודש: אמר ר"י בן לוי **בעשרה דברים נאמר ספר תהלים** בנצוח בנגון במשכיל במזמור בשיר באשרי בתפלה בתהלה בהודאה בהלל גדול שבכלן הללויה שכולל שם ושבח בבת אחת: ת"ר שיר שבתורה משה וישראל אמרוה בשעה שעמדו על הים. **הלל זה** הללויה הללו עבדי ה' נביאים תקנוהו שיהו אומרין על כל פרק ועל כל צרה שנגאלין ממנה וכו'. **ר"מ אומר** כל שירות שבתילים דוד אמרן כו' עד וכי פסל מיכה עומד בבכי וישראל אומרין שירה ופשוטה היא: **תניא כל שיר האמור בתלים בלשון יחיד** דוד אמרו בפני עצמו וכל האמור בלשון רבים כנגד צבור אמרו וכל האמור בנצוח בניגון לעתיד לבוא וכל האמור במשכיל על ידי תורגמן אמרו וכל האמור לדוד מזמור שרתה שכינה עליו ואחר כך מזמור וכל האמור מזמור לדוד אמר שירה ואח"כ שרתה עליו שכינה ללמדך שאין השכינה שורה לא מתוך עצבות וכו' עד אלא מתוך שמחה שנא' ועתה קחו לי מנגן וכו'. **וכן להלכה** וכן לחלום טוב ואסיקנא כי הא דרבא מקמי דלפתח בשמעתא הוה אמר מילתא דבדיחותא קמי רבנן לבדוחי לביהו והדר הוה יתיב באימתא ופתח בשמעתא וכל שכן תלמיד דלא ליתיב אלא באימתא: ת"ר **רבי אליעזר אומר הלל זה** משה וישראל אמרוהו בשעה שעמד עליהם פרעה אמרו הן לא לנו משיבה רוח הקדש למעני למעני אעשה. ר' יהושע אומר וישראל אמרוהו וכו'. ר' אלעזר המודעי אומר דבורה וברק אמרוהו כו'. ר' אלעזר בן עזריה אומר חנניה מישאל ועזריה אמרוהו כו'. ר' יוסי הגלילי אומר מרדכי ואסתר אמרוהו. וחכמים אומרים נביאים שביניהם תקנוהו שיהו אומרין אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שתבוא עליהן ולכשנגאלין אומרין אותו על גאולתן: **מתני' עד היכן אומר** ב"ה אומר עד חלמיש למעינו מים. והלכה כב"ה.

משנת ראשונים

הללויה וכסיה וידידיה אחת הן. הללו יה וכס יה וידיד יה ומרחב יה כלם שמות חלוקים הם ולפיכך אין בהם קודש אלא השם לבד ותיבה שלפניו אין לה שום קדושה אפילו ליקרא נטפל לשם ומ"מ לענין הדין אינו יוצא לנו מזה כלום שאפילו היו תיבה אחת אף כל הנטפל לשם

מבוא

ערבי פסחים פרק עשירי פסחים קיז.

אחת היא. כלומר תיבה אחת היא, ואין התיבה נחלקת לשנים: הללו בהך גיסא. בסוף שיטה, ויה בתחלת שיטה הסמוכה: שיר שבתורה. לז ישיר משה: ועל כל צרה שלא תבא עליהם. ליטול מעליהן הוא דנקט, כלומר שלא תם ושלוש תבוא לרה עליהן ויוטעו ממנה לומרים לותו על גמולתן, כגון תנוכה: כל תפלות. כל מזמורים הפותחים בתפלה, כגון תפלה לעני כי יעטוף (תהלים קב): **אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן.** מילתא מצרים ועד דוד ולא תמרו עליו הלל: ד"א פסלו של מיכה עומד. בימי דוד בנכי, בתותו מקוס, וישראל לומרים הלל שכתוב בו כמוהס יהיו עושיהם וגו', חלה ודאי על היס נאמר תחלה ושוב לא פסק: ניצוח וניגון לעתיד לבא. כל מקוס שנאמר למנצח בנגינות, מלעתיד הוא מדבר: ע"י מתורגמן. הוא לומר ואחר מפרש: יהושע וכל ישראל אמרוהו. כלומר אף יהושע וכל ישראל אמרוהו: הללויה. כולהו דנספר תהלים: קראי מוסיפין. בעלי מקרא מוסיפין אף אלו:

רשב"ם

לדוד מזמור. משמע תחלה היה לדוד רוח הקודש ואח"כ מזמור: מזמור לדוד. משמע מתוך המזמור נאה שכינה לדוד: ללמד מבאן כו'. מכאן אתה למד, וגס מפסוק אחר מוכיח שנאמר ועתה קחו לי מנגן וגו': שמחה של מצוה. כי הך דקאמר לי מנגן שהיה מתכוין שתשרה עליו שכינה: ובן לחלום. אס הולך ליטן מתוך שמחה רואה חלוס טוב: הא ברבה. נריך ללמוד מתוך דבר שמחה: שעמדו על הים. לאחר שעברו, כדכתיב (תהלים קיד) היס ראה וינוס, והתפללו לא נו פן יעבור פרעה וחילו אחריהס: יהושע וכל ישראל אמרוהו. כלומר אף ישראל ויהושע אחרוהו, וכן פירש רבינו. ולא נהירא לי, שאס כן נכולן אתה נריך לפרש כן, ואס כן מאי ביניהו וביו אלו שאומרים נבואים שביניהן אחרוהו וכו' ואחתי למימר דכל הני דאחרן לעיל אחרוהו על נרתן שהרי תקנוהו נביאים לכך, אלא כל אחד מן התנאים הכי קאי ליה מרבינו: הללויה ריש פירקא. כולהו הנך דספר תהלים שאין בו כי אס אחת לבדו בין פרק לפרק, אבל מקוס שיש שני פעמים הללויה בין פרק לפרק לא פליגי רב חסדא ורבה בר רב הונא דחד מלעיל וחד מלרע: קראי מוסיפין. בעלי מקרא מוסיפין אף אלו:

ס"ג **שעומדים** בבית ה' בחצרות בית אלהינו הללויה דבתריה ריש פירקא. ולא גרסינן העומדים בבית ה' בלילות[ו] דאס כן ה"ל למינקט שבח כן ה"ל למינקט שבח שזהו פסוק למעלה מהללויה ולא ה"ל למינקט שבח פסוקים למעלה לכך נראה דגרסינן כדפרישית ולפי זה אין נריכין לומר בו[ז] הללויה הללו את שם ה' הללו עבדי ה' שעומדים בבית ה' וגו' שלמעלה מזה אינו תחלת המזמור דלא יתכן שיהיה המזמור שני פסוקים[ח] ועוד לאחרי' בפרק[ט] קמ"ו מזמורים יש בספר תהלים כנגד שנות יעקב[י] ולא הוה סופו של שיר המעלות הנה נרכו וגו' ואחי שפיר דקאמרינן[כ] לקמן[ל] רב אחא בר יעקב דמתחיל הלל הגדול מכי יעקב בחר בו יהא דהוי תחלת המזמור דבע"א לא יתכן שהיה מתחיל הלל מאמצע המזמור:

למען א"ר חסדא א"ר יוחנן הללויה וכסיה וידידיה אחת הן רב אמר כסיה ומרחביה אחת הן רבה[מ] אמר מרחביה בלבד איבעיא להו מרחב יה לרב חסדא מאי תיקו איבעיא להו ידידיה לרב מאי ת"ש דאמר רב ידידיה נחלק לשנים לפיכך ידיד חול יה קודש איבעיא להו הללויה לרב מאי ת"ש דאמר רב חזינא תילי דבי חביבא דכתיב בהו הללו בחד גיסא ויה בחד גיסא ופליגא דריב"ל דאמר ריב"ל מאי הללויה הללוהו בהלולים הרבה ופליגא דידיה אדידיה דאמר ריב"ל בעשרה מאמרות של שבח[ג] נאמר ספר תהלים בניצוח בנגון במשכיל במזמור בשיר באשרי בתפלה בתפלה בהודאה בהללויה גדול מכולן הללויה שכולל שם ושבח בבת אחת. אמר רב יהודה אמר שמואל שיר שבתורה משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים והלל זה מי אמרו נביאים שביניהן תקנו להן לישראל שיהו אומרין אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן תניא היה ר"מ אומר כל תושבחות[ג] האמורות בספר תהלים כלן דוד אמרן שנאמר[א] כלו תפלות דוד בן ישי אל תיקרי כלו אלא כל אלו הלל זה מי אמרו ר"א אומר רבי יוסי אומר אלעזר בני אומר משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן[ד] הים וחלוקין עליו חביריו לומר שדוד אמרו ונראין דבריו מדבריהן[ה] אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה ד"א פסלו של מיכה עומד בבכי וישראל אומרים את ההלל: ת"ר כל שירות ותושבחות שאמר דוד בספר תהלים ר"א אומר כנגד עצמו אמרן רבי יהושע אומר כנגד ציבור אמרן וחכ"א יש מהן כנגד ציבור ויש מהן כנגד עצמו האמורות בלשון יחיד כנגד עצמו האמורות בלשון רבים כנגד ציבור ניצוח וניגון לעתיד לבא משכיל על ידי תורגמן לדוד מזמור מלמד ששרתה עליו שכינה ואחר כך אמר שירה מזמור לדוד מלמד שאמר שירה ואחר כך שרתה עליו שכינה[ו] **ללמדך שאין** השכינה שורה לא מתוך עצלות ולא מתוך עצבות ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך דברים בטלים אלא מתוך דבר שמחה של מצוה[ס] שנאמר[ב] ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה' אמר רב יהודה אמר רב וכן לדבר הלכה אמר רב נחמן וכן לחלום טוב איני[ג] והאמר רב גידל אמר רב כל ת"ח היושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מר תכוינה שנאמר[ג] שפתותיו שושנים נוטפות מור עובר[ז] אל תקרי שושנים אלא ששונים אל תקרי מור עובר אלא מר עבר[ט] לא קשיא הא ברבה הא בתלמידא ואי בעית אימא הא והא ברבה ולא קשיא הא מקמי דפתח והא לבתר דפתח כי הא דרבה מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא ובדחו רבנן ולבסוף יתיב באימתא ופתח בשמעתא. ת"ר הלל זה מי אמרו ר"א אומר משה וישראל אמרוהו בשעה שעמדו על הים[ז] הם אמרו[ד] לא לנו ה' לא לנו משיבה רוח הקודש ואמרה להן[ה] למעני למעני אעשה רבי יהודה[ס] אומר יהושע וישראל אמרוהו בשעה שעמדו עליהן מלכי כנען הם אמרו לא לנו ומשיבה וכו' רבי אלעזר המודעי אומר דבורה וברק אמרוהו בשעה שעמד עליהם סיסרא[ס] הם אמרו לא לנו ורוח הקודש משיבה ואומרת להם למעני למעני אעשה ר' אלעזר בן עזריה אומר חזקיה וסייעתו אמרוהו בשעה שעמד עליהם סנחריב[ס] הם אמרו לא לנו ומשיבה וכו' רבי עקיבא אומר חנניה מישאל ועזריה אמרוהו בשעה שעמד עליהם נבוכדנצר הרשע הם אמרו לא לנו ומשיבה וכו' רבי יוסי הגלילי אומר מרדכי ואסתר אמרוהו בשעה שעמד עליהם המן הרשע הם אמרו לא לנו ומשיבה וכו' וחכמים אומרים נביאים שביניהן תיקנו להם לישראל שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שתבא לישראל ולכשנגאלין אומרין אותו על גאולתן[ס]:

אמר רב חסדא הללויה סוף פירקא רבה בר רב הונא אמר הללויה ריש פירקא אמר רב חסדא חזינא להו לתילי דבי רב חנין בר רב דכתיב בהו הללויה באמצע פירקא אלמא מספקא ליה אמר רב חנין בר רבא הכל מודים[ס] בתהלת ה' ידבר פי ויברך כל בשר שם קדשו לעולם ועד (הללויה) הללויה דבתריה ריש פירקא[ע] רשע יראה וכעס שניו יחרק ונמס תאות רשעים תאבד הללויה דבתריה ריש פירקא[ח] ושעומדים בבית ה' הללויה דבתריה ריש פירקא קראי מוסיפין אף את אלו[ט] מנחל בדרך ישתה על כן ירים ראש הללויה דבתריה ריש פירקא[י] ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם הללויה דבתריה ריש פירקא נימא כתנאי[כ] עד היכן הוא אומר בית שמאי אומרים עד[ל] אם הבנים שמחה ובית הלל אומרים עד[מ] חלמיש למעינו מים ותניא אידך עד היכן הוא אומר בית שמאי אומרים עד[נ] בצאת ישראל ממצרים ובית הלל אומרים עד[ס] לא לנו ה' לא לנו כי לשמך תן כבוד על חסדך על אמתך. [תהלים קטו, א]

הגהות וציונים

ס] בכת"י מתוך **שמחה** שנא', וכ"ה בר"ח: ו] בכת"י מר **עובר** (וכ"ה בשבת שם), וי"ג **בוער** (פתח עינים, ועיין רש"ש): ז] ר"ח רמב"ן סהמ"צ גורסים בשעה **שעמד עליהם פרעה** (ועיין רשב"ם) ובדק"ס מביא גירסא בשעה שעמדו **עליהם מלכי האמורי**: ח] בכת"י **רבי יהושע** וכ"ה בע"י ובר"ח וכן גורס המראה כהן (ועיין רש"ש): ט] בכת"י נוסף **הרשע**: י] **כי** הללויה כצ"ל (רש"ש): כ] **דקאמר** לקמן כצ"ל (באה"מ):

לפניו נמחק. [מאירי] **רבי אליעזר אומר כנגד עצמו אמרן, רבי יהושע אומר כנגד ציבור אמרן.** אלו ואלו דברי אלקים חיים ושניהם אמרו אמת, כי כנגד עצמו וכנגד הציבור אמרן, כדאיתא במדרש תהלים (פכ"ד) ר' אליעזר אומר כנגד עצמו וכנגד הציבור אמרן. שכל בקשה ותפילה שאדם מבקש ומתפלל צריך לשתף עצמו עם הציבור וכמו שאמרו רז"ל בתפלת הדרך. **לדוד מזמור מלמד ששרתה עליו שכינה ואחר כך אמר שירה.** כשהיה דוד המלך ע"ה שמח שמחה גדולה וחדוה יתירה במילי דשמיא היה אצילות רוח הקדש עליו ברבוי ושפע גדול, ואז היה מרבה בלשונות השיר והניצוח וכו', וכפי מיעוט השמחה היה מתמעט האצילות וגם הוא היה ממעט הלשון, עד שכשלא היה לו שום שמחה לא היה לו שום אצילות והיה צריך לעורר השכל ולהקדים לומר שיר לשמח נפשו כדי להאציל עליו רוח הקדש. [תורת המנחה פרשת כי תצא] **שאין השכינה שורה לא מתוך עצלות ולא מתוך עצבות.** שהעצבון מטמטם את הלב וסותם שבילי ההכנה ולא מתוך עצלות שקידה והתבוננות אלא מתוך שמחת הלב ליושר המזגים. [מאירי, שבת ל:] **ועתה קחו לי מנגן.** אמרו כי מיום שנסתלק אליהו רבו לא שרתה עליו רוח נבואה עדיין כי אבל היה ורוח הקדש אינה שורה אלא מתוך שמחה. [רד"ק, מלכים ב ג טו] **והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה'.** ידוע כי הכעס מונע ההתבודדות לשכל בעת הגעת הנבואה מפני טרדת המחשבות אשר יהיה בהם הכעס ולפי שכעס מאד אלישע על יהורם מפני שדבק בחטאת ירבעם הוצרך לדבר יסיר כעסו וירחיב לבו ואז שרתה עליו רוח הקדש. [רלב"ג, מלכים ב ג טו]

שׁוֹרָה, לֹא מִתּוֹךְ עַצְלוּת, וְלֹא מִתּוֹךְ עֲצָבוּת, וְלֹא מִתּוֹךְ שְׂחוֹק[לא], וְלֹא מִתּוֹךְ קַלּוּת רֹאשׁ [-לצון[לב]], וְלֹא מִתּוֹךְ דְּבָרִים בְּטֵלִים, אֶלָּא מִתּוֹךְ דְּבַר שִׂמְחָה שֶׁל מִצְוָה[לג]. לפיכך שרתה השכינה על דוד לאחר ששמח באמירת שירה[לד]. וכן אפשר ללמוד דבר זה ממה שֶּׁנֶּאֱמַר באלישע הנביא (מלכים ב׳ ג טו), 'וְעַתָּה קְחוּ לִי מְנַגֵּן וְהָיָה כְּנַגֵּן הַמְנַגֵּן וַתְּהִי עָלָיו יַד ה'[לה].

הגמרא מוסיפה על דברי הברייתא:

אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, מה ששנינו בברייתא שאין השכינה שורה אלא מתוך שמחה של מצוה, **וְכֵן לְדָבָר הֲלָכָה**, שצריך ללמוד מתוך שמחה של מצוה[לו]. **אָמַר רַב נַחְמָן, וְכֵן** הדבר גם **לַחֲלוֹם טוֹב**, שאם ישן מתוך שמחה יראה חלום טוב.

הגמרא מקשה סתירה בדברי רב:

מקשה הגמרא, **אִינִי** - האם כך אמר רב, שצריך ללמוד תורה בשמחה, **וְהָאָמַר רַב גִּידֵּל אָמַר רַב, כָּל תַּלְמִיד חָכָם הַיּוֹשֵׁב לִפְנֵי רַבּוֹ** ללמוד תורה מפיו **וְאֵין שִׂפְתוֹתָיו נוֹטְפוֹת מָר** - מרירות מחמת אימה[לז], ראוי **שֶׁתִּכְוֶינָה** שפתותיו, **שֶׁנֶּאֱמַר** (שיר השירים ה יג) 'שִׂפְתוֹתָיו שׁוֹשַׁנִּים נוֹטְפוֹת מוֹר עוֹבֵר'[לח], ויש לדרוש, **אַל תִּקְרֵי 'שׁוֹשַׁנִּים' אֶלָּא 'שֶׁשּׁוֹנִים'**, כלומר אלו ששונים[לט], **וְאַל תִּקְרֵי 'מוֹר עוֹבֵר' אֶלָּא 'מַר עֵבֶר'**, מלשון מרירות[מ]. אם כן מבואר שלדעת רב צריך ללמוד באימה, ואילו רב יהודה אמר בשם רב שצריך ללמוד בשמחה.

מתרצת הגמרא, **לֹא קַשְׁיָא** - לא קשה הסתירה בדברי רב, שיש ליישב, **הָא** - דבר זה שאמר רב יהודה בשם רב שצריך ללמוד בשמחה, הוא **בְּרַבָּה** - ברב המלמד תורה, **וְהָא** - ודבר זה שאמר רב גידל בשם רב שצריך ללמוד באימה, הוא **בְּתַלְמִידָא** - בתלמיד הלומד מפי רבו[מא]. מוסיפה הגמרא לתרץ, **וְאִי בָּעֵית אֵימָא** - ואם תרצה תוכל לתרץ כך, **הָא וְהָא** - גם דברי רב יהודה בשם רב וגם דברי רב גידל בשם רב, נאמרו **בְּרַבָּה** - ברב המלמד תורה, **וְאַף** על פי כן **לֹא קַשְׁיָא** - לא קשה הסתירה בדברי רב, שיש ליישב, **הָא** - דבר זה שאמר רב יהודה שצריך ללמוד בשמחה, הוא **מְקַמֵּי דְּפָתַח** - לפני שפתח בלימוד, שעל ידי השמחה יפתח את לב התלמידים לשמוע[מב], **וְהָא** - ודבר זה שאמר רב גידל שצריך ללמוד באימה הוא **לְבָתַר דְּפָתַח** - לאחר שפתח בלימוד. הגמרא מביאה דוגמא להנהגה כתירוץ זה, **כִּי הָא דְּרַבָּה** - כשם שמצינו אצל רבה, **דְּמַקֵּמֵי דְּפָתַח לְהוּ לְרַבָּנָן** - שלפני שפתח בלימודו לתלמידים **אָמַר** להם **מִילְּתָא דִּבְדִיחוּתָא** - דבר שמחה **וּבְדָחוּ רַבָּנָן**[מג], **וּלְבַסּוֹף יָתִיב בְּאֵימְתָא** - ישב באימה **וּפָתַח בִּשְׁמַעְתָּא** - ופתח בלימוד השמועה[מד].

★

הגמרא שבה לדון מי תיקן את ההלל, ומביאה מחלוקת תנאים בברייתא בענין זה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הַלֵּל זֶה מִי אֲמָרוֹ** - מי תיקנו. **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, מֹשֶׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲמָרוּהוּ** ותיקנוהו **בְּשָׁעָה שֶׁעָמְדוּ עַל הַיָּם** - לאחר שעברו בים סוף, כפי שנאמר בו (תהלים קיד ג), 'הַיָּם רָאָה וַיָּנֹס'. וחששו פן יעברו פרעה וחילו אחריהם[מה], לפיכך **הֵם אָמְרוּ** בתפילתם 'לֹא לָנוּ ה' לֹא לָנוּ כִּי לִשְׁמְךָ תֵּן כָּבוֹד עַל חַסְדְּךָ עַל אֲמִתֶּךָ' וגו' (תהלים קטו א), ועל כך **מְשִׁיבָה רוּחַ הַקּוֹדֶשׁ וְאָמְרָה לָהֶן**, אכן, 'לְמַעֲנִי לְמַעֲנִי אֶעֱשֶׂה' (ישעיה מח יא), ולמען כבוד שמי אציל אתכם.

רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, יְהוֹשֻׁעַ וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲמָרוּהוּ ותיקנוהו[מו] **בְּשָׁעָה שֶׁעָמְדוּ עֲלֵיהֶן מַלְכֵי כְּנַעַן** למלחמה[מז]. **הֵם** [-יהושע ובני ישראל] **אָמְרוּ 'לֹא לָנוּ' וגו'**, שיושיעם ה' למען כבוד שמו, **וּמְשִׁיבָה** וכו' רוח הקודש ואומרת להם אכן 'למעני למעני אעשה'.

רַבִּי אֶלְעָזָר הַמּוֹדָעִי אוֹמֵר, דְּבוֹרָה הנביאה **וּבָרָק** בן אבינועם **אֲמָרוּהוּ** ותיקנוהו **בְּשָׁעָה שֶׁעָמַד עֲלֵיהֶם סִיסְרָא** למלחמה[מח]. **הֵם** [-דבורה וברק] **אָמְרוּ 'לֹא לָנוּ'**, שיושיעם למען כבוד שמו, **וְרוּחַ הַקּוֹדֶשׁ מְשִׁיבָה וְאוֹמֶרֶת לָהֶם**, אכן 'לְמַעֲנִי לְמַעֲנִי אֶעֱשֶׂה'.

רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה אוֹמֵר, חִזְקִיָּה מלך יהודה **וְסַנְחֵרִיב** והעם שהיו עמו **אֲמָרוּהוּ** ותיקנוהו **בְּשָׁעָה שֶׁעָמַד עֲלֵיהֶם סַנְחֵרִיב** למלחמה[מט]. **הֵם אָמְרוּ 'לֹא לָנוּ'** וגו', **וּמְשִׁיבָה** וכו' רוח הקודש ואומרת להם 'למעני למעני אעשה'.

רַבִּי עֲקִיבָא אוֹמֵר, חֲנַנְיָה מִישָׁאֵל וַעֲזַרְיָה אֲמָרוּהוּ ותיקנוהו **בְּשָׁעָה שֶׁעָמַד עֲלֵיהֶם נְבוּכַדְנֶצַּר הָרָשָׁע** והשליכם לכבשן האש[נ]. **הֵם אָמְרוּ 'לֹא לָנוּ'** וגו', **וּמְשִׁיבָה** וכו' רוח הקודש ואומרת להם 'למעני למעני אעשה'.

ומשמעות הלשון 'מזמור לדוד', תחילה אמר מזמור ומתוך כך שרתה שכינה לדוד. רשב"ם (ד"ה לדוד, מזמור).

לא. אף שחוק שאינו של לצון, מפני שאין דעת השוחק מיושבת עליו. רש"י (סנה ל: ד"ה שחוק).

לב. רש"י (שם ד"ה קלות).

לג. הטעם, מפני שאין השכינה שורה אלא על דבר שלם, וכשהאדם אינו שרוי בשמחה אין נפשו שלימה. ועל ידי שמחה חומרית שאינה של מצוה אין השכינה שורה, כי ה' יתברך נבדל מן הדברים הגשמיים. לפיכך אינה שורה אלא מתוך דבר שמחה של מצוה. מהר"ל (חדושי אגדות, סנה ל: ד"ה ושכח, ומהר).

לד. ומזמורים שנאמר בהם 'לדוד מזמור', ששרתה שכינה לפני שאמר מזמור, בהכרח שהיה לו לפני כן דבר שמחה של מצוה ומתוך כך שרתה עליו שכינה. ריא"ף (על עין יעקב, ד"ה לדוד).

לה. מבואר בכתוב (מלכים ב׳ ג ו-טו), שיהושפט מלך יהודה ויהורם מלך ישראל יצאו להילחם במואב, ובאו לשאול את אלישע הנביא את העתיד להיות להם, ובבואם לפניו כעס אלישע על יהורם מפני שהיה עובד עבודה זרה, ומחמת כעסו הסתלקה השכינה ממנו ולא היה יכול להשיב להם בנבואה, שאין השכינה שורה אלא מתוך שמחה של מצוה, וביקש להביא מנגן שינגן לפניו וכך ישמח ותשרה עליו השכינה ויתנבא. ע"פ רש"י (שם) ורמב"ן (דברים יג ה).

ושמחה זו של מצוה היא, מפני שהוא מתכוין שעל ידה תשרה עליו השכינה. רש"י (סנה ל: ד"ה קמו) ורשב"ם (ד"ה שמחה).

לו. שאין הלומד מצליח אלא מתוך שמחה. חדושי המאירי (ד"ה וכן).

לז. רש"י (סנה ל: ד"ה נוטפות).

לח. פשוטו של מקרא, מבין שפתותיו עולה ריח טוב כריח השושנים, וכאילו מטיפות מור [-מין בושם מסממני הקטורת (כריתות ו.)]. והוא משל על הנביאים, שהם כשושנים שריחם נודף למרחוק, שמנבאים טובה שתהיה בעתיד. ע"פ מצודת דוד (שיר השירים שם).

לט. ריא"ף (על עין יעקב, ד"ה אל). והוסיף, שדרש כן מפני שלפי פשוטו קשה מדוע אמר הכתוב 'שושנים' ולא 'כשושנים', כפי שאמר קודם לכן 'לחיו כערוגת הבושם'.

מ. ודרש כן, מפני שלפי פשוטו [שהמור הוא בושם] קשה, שלא שייך לומר במור לשון 'נוטפות', שהוא אינו נוטף אלא עומד במקומו ומתבשמים מריחו, לפיכך דרש מלשון מרירות, שבו שייך לומר שהוא נוטף, שהרב זורק מרה בתלמידים. ריא"ף (על עין יעקב, שם).

יש להקשות, אמנם יש ללמוד מדרשת הכתוב שצריך ללמוד תורה באימה, אך מנין דרשו שאם אינו עושה כן תכוינה שפתותיו. ואכן יש גורסים בגמרא 'מר בוער', כלומר שאם אינו עושה כן, אזי יהיה בוער ותכוינה שפתותיו. פתח עינים (ד"ה אל), וכעין זה כתב הרש"ש (ד"ה אל).

מא. טעם החילוק בין תלמיד לרב, שהתלמיד עדיין לא זכה לתורה אלא רק בא להתקרב אליה, וכיון שהתורה היא בבחינת 'אש' צריך להתקרב אליה באימה, שאם יתקרב אליה בלי אימה יכווה, כדרך הבריות שמתקרבים לאש באימה, והמתקרב בלי אימה נכווה. ואילו הרב שכבר זכה לתורה, ראוי שיהיה בשמחה המביאה את האדם לידי שלימות, כדי שתהא התורה אצלו בשלימות. מהר"ל (חדושי אגדות סנה ל: ד"ה הא).

מב. ע"פ רש"י (סנה ל: ד"ה ונדמי).

מג. כתב הפני יהושע (פתיחה למסכת כתובות), שאין לפרש שאמר להם דבר בדיחות בעלמא, שלא מסתבר כן, ועוד שהרי התבאר לעיל שאין שכינה שורה מתוך שחוק, קלות ראש ודברים בטלים, וכן לדבר הלכה. אלא יש לפרש שאמר להם דברי תורה מחודדים אף אם אינם נכונים להלכה, או שאמר להם דברי אגדה, שדברים אלו משמחים את הלב ומושכים אותו לדברי תורה.

מד. וכל שכן התלמידים, שלא ישבו אלא באימה. רבינו חננאל (ד"ה תניא).

מה. שעדיין לא ידעו שהמצרים טבעו בים.

מו. ע"פ רשב"ם (ד"ה יהושע), ראה להלן בהערה.

מז. כמאמר הכתוב (יהושע יא ה), 'ויועדו כל המלכים האלה ויבאו ויחנו יחדו אל מי מרום להלחם עם ישראל'.

מח. כמאמר הכתוב (שופטים פרק ד).

מט. כמאמר הכתוב (מלכים ב׳ יח יג), 'ובארבע עשרה שנה למלך חזקיהו, עלה סנחריב מלך אשור על כל ערי יהודה הַבְּצֻרוֹת ויתפשם'. ומבואר בגמרא (סנהדרין כו.), שסנחריב צר על ירושלים, והעם שבתוך העיר היה מחולק, חלקו עם חזקיה וחלקו עם שבנא [הממונה על ביתו של חזקיה. רש"י (שם ד"ה שנמלך)], ושבנא שלח לסנחריב פתק שכתוב בו, שבנא והעם שעמו נכנעו לעבוד לך, אך חזקיה והעם שעמו לא נכנעו לעבוד לך. וזהו פירוש האמור כאן 'חזקיה וסיעתו', כלומר העם שהיו עמו ולא עם שבנא.

נ. כמאמר הכתוב (דניאל ג יט-כג).

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) לעיל דף נה:, ב) שבת דף ל: ע"ש (גרסת דף לח.), ג) שבת ל:, ד) שבת דף פח: [ולף ל:], ה) עיין תוס' סוכה מד: סוד"ה כאן, ו) [לעיל דף קטז:], ז) תהלים קלד, ח) [ומסכת סופרים פרק טז הלכה יג], ט) בראשית מז כח, י) קיח ע"א.

גליון הש"ס

תום' ד"ה שעומדים וכו' ועוד דאמרינן במדרש. וכ"כ נמס' סופרים פט"ז הלכה י"ג וכילוקל' פט"ז דשנת:

תורה אור השלם

א) בָּלוּ תְפִלּוֹת דָּוִד בֶּן יִשָׁי: [תהלים עב, כ]

ב) וְעַתָּה קְחוּ לִי מְנַגֵּן וְהָיָה כְּנַגֵּן הַמְנַגֵּן וַתְּהִי עָלָיו יַד יְיָ: [מלכים ב ג, טו]

ג) לְחָיָו כַּעֲרוּגַת הַבֹּשֶׂם מִגְדְּלוֹת מֶרְקָחִים שִׂפְתוֹתָיו שׁוֹשַׁנִּים נֹטְפוֹת מוֹר עֹבֵר: [שיר השירים ה, יג]

ד) לֹא לָנוּ יְיָ לֹא לָנוּ כִּי לִשְׁמְךָ תֵּן כָּבוֹד עַל חַסְדְּךָ עַל אֲמִתֶּךָ: [תהלים קטו, א]

ה) לְמַעֲנִי לְמַעֲנִי אֶעֱשֶׂה כִּי אֵיךְ יֵחָל וְכְבוֹדִי לְאַחֵר לֹא אֶתֵּן: [ישעיה מח, יא]

ו) תְּהִלַּת יְיָ יְדַבֶּר פִּי וִיבָרֵךְ כָּל בָּשָׂר שֵׁם קָדְשׁוֹ לְעוֹלָם וָעֶד: [תהלים קמה, כא]

ז) רָשָׁע יִרְאֶה וְכָעַס שִׁנָּיו יַחֲרֹק וְנָמַס תַּאֲוַת רְשָׁעִים תֹּאבֵד: [תהלים קיב, י]

ח) שָׁעֲמְדִים בְּבֵית יְיָ בְּחַצְרוֹת בֵּית אֱלֹהֵינוּ: [תהלים קלה, ב]

ט) מְנַחֵל בַּדֶּרֶךְ יִשְׁתֶּה עַל כֵּן יָרִים רֹאשׁ: [תהלים ק, ז]

י) רֵאשִׁית חָכְמָה יִרְאַת יְיָ שֵׂכֶל טוֹב לְכָל עֹשֵׂיהֶם תְּהִלָּתוֹ עֹמֶדֶת לָעַד: [תהלים קיא, י]

כ) מוֹשִׁיבִי עֲקֶרֶת הַבַּיִת אֵם הַבָּנִים שְׂמֵחָה הַלְלוּיָהּ: [תהלים קיג, ט]

ל) הַהֹפְכִי הַצּוּר אֲגַם מָיִם חַלָּמִישׁ לְמַעְיְנוֹ מָיִם: [תהלים קיד, ח]

מ) בְּצֵאת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם בֵּית יַעֲקֹב מֵעַם לֹעֵז: [תהלים קיד, א]

נ) לֹא לָנוּ יְיָ לֹא לָנוּ כִּי לִשְׁמְךָ תֵּן כָּבוֹד עַל חַסְדְּךָ עַל אֲמִתֶּךָ: [תהלים קטו, א]

הגהות וציונים

ס] [גירסת מהרש"ל ותוי"ט פרק ד משנה ה דמסכת סוכה **רבא** ע"ש] (גליון) המהרש"ל הוא ביש"ש גיטין פ"ד סל"א בשמות גיטין שלו אות י:

ג] "של שבח" ליתא בכת"י: **ג]** רש"י גורס **תפילות** ר"ח גורס **שירות** ובע"י הגירסא כל **שירות ותשבחות**:

ד] בכת"י **שעמדו על** הים וכ"ה בילקוט: **ה]** בכת"י מתוך **שמחה** שנא', וכ"ה בר"ח: **ו]** בכת"י מר **עובר** (וכ"ה בשבת שם), וי"ג **בוער** (פתח עינים, ועיין רש"ש): **ז]** ר"ח רמב"ן סהמ"צ גורסים בשעה **שעמד עליהם פרעה** (ועיין רשב"ם) ובדק"ס מביא גירסא בשעה שעמדו **עליהם מלכי האמורי**: **ט]** בכת"י רבי **יהושע** וכ"ה בע"י ובר"ח וכן גורס המראה כהן (ועיין רש"ש): **י]** בכת"י נוסף **הרשע**: **יא]** **כי** הללויה כצ"ל (רש"ש): **יב]** **דקאמר** לקמן כצ"ל (באה"מ):

עין משפט נר מצוה

צו **א** מיי' פ"ז מהלכות יסודי התורה הל' ד:
צז **ב** מיי' פ"ח מהלכות מגילה הל' ה סמג עשין מג טור ש"ע סי' תעג:

רבינו חננאל

ענין דהללויה כסיה וידידיה דבור אחד הוא. ת"ש וידידיה נחלק לשנים לפיכך וידיד חול יה קודש: אמר ר"י בן לוי **בעשרה דברים נאמר ספר תהלים** בנצוח בנגון במשכיל במזמור בשיר באשרי בתפלה בתהלה בהודאה בהלל גדול שבכלן הללויה שכולל שם ושבח בבת אחת: ת"ר שיר שבתורה משה וישראל אמרוה בשעה שעמדו על הים. **הלל זה** הללויה הללו עבדי ה' נביאים תקנוהו שיהו אומרין על כל פרק ועל כל צרה שנגאלין ממנה וכו'. **ר"מ אומר** כל שירות שבתילים דוד אמרן כו' עד וכי פסל מיכה עומד בבכי וישראל אומרין שירה ופשוטה היא: **תניא כל שיר האמור בתלים בלשון יחיד** דוד אמרו בפני עצמו וכל האמור בלשון רבים כנגד צבור אמרו וכל האמור בנצוח בניגון לעתיד לבוא וכל האמור במשכיל על ידי תורגמן אמרו וכל האמור לדוד מזמור שרתה שכינה עליו ואחר כך וכל האמור מזמור לדוד אמר שירה ואח"כ שרתה עליו שכינה ללמדך שאין השכינה שורה לא מתוך עצבות וכו' עד אלא מתוך שמחה שנא' ועתה קחו לי מנגן וכו'. **וכן להלכה** וכן לחלום טוב ואסיקנא כי הא דרבא מקמי דלפתח בשמעתא הוה אמר מילתא דבדיחותא קמי רבנן לבדוחי לביהו והדר הוה יתיב באימתא ופתח בשמעתא וכל שכן תלמיד דלא ליתיב אלא באימתא: ת"ר **רבי אליעזר אומר הלל זה** משה וישראל אמרוהו בשעה שעמד עליהם פרעה אמרו הן לא לנו משיבה רוח הקדש למעני למעני אעשה. ר' יהושע אומר יהושע וישראל אמרוהו וכו'. ר' אלעזר המודעי אומר דבורה וברק אמרוהו כו'. ר' אלעזר בן עזריה אומר חנניה מישאל ועזריה אמרוהו כו'. ר' יוסי הגלילי אומר מרדכי ואסתר אמרוהו. וחכמים אומרים נביאים שביניהם תקנוהו שיהו אומרין אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שתבוא עליהן ולכשנגאלין אומרין אותו על גאולתן: **מתני' עד היכן אומר** עד חלמיש למעינו מים. והלכה כב"ה.

משנת ראשונים

הללויה וכסיה וידידיה אחת הן. הללו יה וכס יה וידיד יה ומרחב יה כלם שמות חלוקים הם ולפיכך אין בהם קודש אלא השם לבד ותיבה שלפניו אין לה שום קדושה אפילו ליקרא נטפל לשם ומ"מ לענין הדין אינו יוצא לנו מזה כלום שאפילו היו תיבה אחת אף כל הנטפל לשם

אחת היא. כלומר מיבה אחת היא, ואין המיבה נחלקת לשנים: הללו בהך גיסא. בסוף שיטה, ויה בתחלת שיטה הסמוכה: שיר שבתורה. אז ישיר משה: ועל כל צרה שלא תבא עליהם. ליתנו מעליה הוא דנקט, כלומר שלא תם ושלוש תבוא לרה עליהן ויוצאו ממנה מומרים אותו על גמולתן, כגון חנוכה: כל תפלות. כל מזמורים הפותחים בתפלה, כגון תפלה לעני כי יעטוף (תהלים קב): **אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן.** מילתא מגרים ועד דוד ולא אמרו עליו הלל: ד"א פסלו של מיכה עומד. בימי דוד בנכי, בתותו מקוס, וישראל מומרים

ארית 2018 09/19

הלל שכתוב בו כמוהם יהיו עושיהם וגו', אלא ודאי על היס נאמר תחלה ושוב לא פסק: ניצוח וניגון לעתיד לבא. כל מקום שנאמר למנצח בנגינות, מלעתיד הוא מדבר: ע"י מתורגמן. הוא אומר ואחר מפרש: יהושע וכל ישראל אמרוהו. כלומר אף יהושע וכל ישראל אמרוהו: הללויה. כולהו דנספר תהלים: קראי מוסיפין. בעלי מקרא מוסיפין אף אלו:

רשב"ם

לדוד מזמור. משמע תחלה היה לדוד רוח הקודש ואח"כ מזמור: מזמור לדוד. משמע מתוך המזמור נאה שכינה לדוד: ללמד מבאן כו'. מכאן אתה למד, וגס מפסוק אחר מוכיח שנאמר ועתה קחו לי מנגן וגו': שמחה של מצוה. כי הך דקאמר לי מנגן שהיה מתכוין שתשרה עליו שכינה: ובן לחלום. אס הולך ליטן מתוך שמחה רואה חלוס טוב: הא ברבה. נריך ללמוד מתוך דבר שמחה: שעמדו על הים. לאחר שעברו, כדכתיב (תהלים קיד) היס ראה וינוס, והתפללו לא לנו פן יעבור פרעה וחילו אחריהס: יהושע וכל ישראל אמרוהו. כלומר אף ישראל ויהושע אחרוהו, וכן פירש רבינו. ולא נהירא לי, שאס כן נכולן אתה נריך לפרש כן, ואס כן מאי ניייהו וכין מכמיס שאומרים נגינות שביניהן אחרוהו וכו' ואחי למימר דכל הני דאחרן לעיל אחרוהו על נרתן שהרי תקנוהו נגינות לכך, אלא כל אחד מן התנאים הכי קיס ליה מרגיש: הללויה ריש פירקא. כולהו הנך דספר תהלים שאין בו כי אס אחת לבדו בין פרק לפרק, אבל מקום שיש שני פעמים הללויה בין פרק לפרק לא פליגי רב אסדא ורבה בר רב הונא אחד מלעיל ואחד מלרע: קראי מוסיפין. בעלי מקרא מוסיפין אף אלו:

א"ר חסדא א"ר יוחנן הללויה וכסיה וידידיה אחת הן רב אמר כסיה ומרחביה אחת הן רבה[ס] אמר מרחביה בלבד איבעיא להו מרחב יה לרב חסדא מאי תיקו איבעיא להו ידידיה לרב מאי ת"ש דאמר רב ידידיה נחלק לשנים לפיכך ידיד חול יה קודש איבעיא להו הללויה לרב מאי ת"ש דאמר רב חזינא תילי דבי חביבא דכתיב בהו הללו בחד גיסא ויה בחד גיסא ופליגא דריב"ל דאמר ריב"ל מאי הללויה הללוהו בהלולים הרבה ופליגא דידיה אדידיה דאמר ריב"ל בעשרה מאמרות של שבח[ג] נאמר ספר תהלים בניצוח בנגון במשכיל במזמור בשיר באשרי בתפלה בתהלה בהודאה בהללויה גדול מכולן הללויה שכולל שם ושבח בבת אחת. אמר רב יהודה אמר שמואל שיר שבתורה משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים והלל זה מי אמרו ביאים שביניהן תקנו להן לישראל שיהו אומרין אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן תניא היה ר"מ אומר כל תושבחות[ג] האמורות בספר תהלים כלן דוד אמרן שנאמר[א] כלו תפלות דוד בן ישי אל תיקרי כלו אלא כל אלו הלל זה מי אמרו רבי יוסי אומר אלעזר בני אומר משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן[ד] הים וחלוקין עליו חביריו לומר שדוד אמרו ונראין דבריו מדבריהן[ה] אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה ד"א פסלו של מיכה עומד בבכי וישראל אומרים את ההלל: ת"ר כל שירות ותושבחות שאמר דוד בספר תהלים ר"א אומר כנגד עצמו אמרן רבי יהושע אומר כנגד ציבור אמרן וחכ"א יש מהן כנגד ציבור ויש מהן כנגד עצמו האמורות בלשון יחיד כנגד עצמו האמורות בלשון רבים כנגד ציבור ניצוח וניגון לעתיד לבא משכיל על ידי תורגמן לדוד מזמור מלמד ששרתה עליו שכינה ואחר כך אמר שירה מזמור לדוד מלמד שאמר שירה ואחר כך שרתה עליו שכינה[ב] **ללמדך שאין** השכינה שורה לא מתוך עצלות ולא מתוך עצבות ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך דברים בטלים אלא מתוך דבר שמחה של מצוה[ס] שנאמר[ב] ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה' אמר רב יהודה אמר רב וכן לדבר הלכה אמר רב נחמן וכן לחלום טוב איני[ג] והאמר רב גידל אמר רב כל ת"ח היושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מר תכוינה שנאמר[ג] שפתותיו שושנים נוטפות מור עובר[ו] אל תקרי שושנים אלא ששונים אל תקרי מור עובר אלא מר עבר[ז] לא קשיא הא ברבה הא בתלמידא ואי בעית אימא הא והא ברבה ולא קשיא הא מקמי דפתח והא לבתר דפתח כי הא דרבה מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא ובדחו רבנן ולבסוף יתיב באימתא ופתח בשמעתא. ת"ר הלל זה מי אמרו ר"א אומר משה וישראל אמרוהו בשעה שעמדו על הים[ז] הם אמרו[ד] לא לנו ה' לא לנו משיבה רוח הקודש ואמרה להן[ה] למעני למעני אעשה רבי יהודה[ס] אומר יהושע וישראל אמרוהו בשעה שעמדו עליהן מלכי כנען הם אמרו לא לנו ומשיבה וכו' רבי אלעזר המודעי אומר דבורה וברק אמרוהו בשעה שעמד עליהם סיסרא[ס] הם אמרו לא לנו ורוח הקודש משיבה ואומרת להם למעני למעני אעשה ר' אלעזר בן עזריה אומר חזקיה וסייעתו אמרוהו בשעה שעמד עליהם סנחריב[ס] הם אמרו לא לנו ומשיבה וכו' רבי עקיבא אומר חנניה מישאל ועזריה אמרוהו בשעה שעמד עליהם נבוכדנצר הרשע הם אמרו לא לנו ומשיבה וכו' רבי יוסי הגלילי אומר מרדכי ואסתר אמרוהו בשעה שעמד עליהם המן הרשע הם אמרו לא לנו ומשיבה וכו' וחכמים אומרים נביאים שביניהן תיקנו להם לישראל שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שתבוא לישראל ולכשנגאלין אומרין אותו על גאולתן[ס]: אמר רב חסדא הללויה סוף פירקא רבה בר רב הונא אמר הללויה ריש פירקא אמר רב חסדא חזינא להו לתילי דבי רב חנין בר רב דכתיב בהו הללויה באמצע פירקא אלמא מספקא ליה אמר רב חנין בר רבא הכל מודים[ס] בתהלת ה' ידבר פי ויברך כל בשר שם קדשו לעולם ועד (הללויה) הללויה דבתריה ריש פירקא[ס] רשע יראה וכעס שניו יחרק ונמס תאות רשעים תאבד הללויה דבתריה ריש פירקא[ח] ושעומדים בבית ה' הללויה דבתריה ריש פירקא קראי מוסיפין אף את אלו[ט] מנחל בדרך ישתה על כן ירים ראש הללויה דבתריה ריש פירקא[י] ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם הללויה דבתריה ריש פירקא נימא כתנאי[יא] עד היכן הוא אומר בית שמאי אומרים עד[כ] אם הבנים שמחה ובית הלל אומרים עד[ל] חלמיש למעינו מים ותניא אידך עד היכן הוא אומר בית שמאי אומרים עד[מ] בצאת ישראל ממצרים ובית הלל אומרים עד[נ] לא לנו ה' לא לנו מאי

ה"ג **שעומדים** בבית ה' בחצרות בית אלהינו הללויה דבתריה ריש פירקא. ולא גרסינן העומדים בבית ה' בלילות[ו] דמשמע כן ה"ל למינקט יברכך ה' מציון שזהו פסוק למעלה מהללויה ולא ה"ל למינקט שלשה פסוקים למעלה לכך נראה דגרסינן כדפרישית ולפי זה אנו נריכין לומר בו[ז] הללויה הללו את שם ה' הללו עבדי ה' שעומדים בבית ה' וגו' שלמעלה מזה אינו תחלת המזמור דלא יתכן שיהיה המזמור שני פסוקים[ס] ועוד לחמרי במדרש[ס] קמ"ז מזמורים יש בספר תהלים כנגד שנות יעקב[ט] שלא הוא קופו של שיר המעלות הגה נרכו וגו' ואחי שפיל דקאמרינן[כ] לקמן[ל] רב אחא בר יעקב דמתחיל הלל הגדול מכי יעקב נחר לו יה דהוי תחלת המזמור דצע"ג לא יתכן שהיה מתחיל הלל מאמצע המזמור:

למען

לפניו נמחק. **[מאירי]** **רבי אליעזר אומר כנגד עצמו אמרן, רבי יהושע אומר כנגד ציבור אמרן.** אלו ואלו דברי אלקים חיים ושניהם אמרו אמת, כי כנגד עצמו וכנגד הציבור אמרן, כדאיתא במדרש תהלים (פכ"ד) ר' אליעזר אומר כנגד עצמו וכנגד הציבור אמרן. שכל בקשה ותפילה שאדם מבקש ומתפלל צריך לשתף עצמו עם הציבור וכמו שאמרו רז"ל בתפלת הדרך. **[תורת המנחה פרשת בשלח]** **לדוד מזמור מלמד ששרתה עליו שכינה ואחר כך אמר שירה.** כשהיה דוד המלך ע"ה שמח שמחה גדולה וחדוה יתירה במילי דשמיא היה אצילות רוח הקדש עליו ברבוי ושפע גדול, ואז היה מרבה בלשונות השיר והניצוח וכו', וכפי מיעוט השמחה היה מתמעט האצילות וגם הוא היה ממעט הלשון, עד שכשלא היה לו שום שמחה לא היה לו שום אצילות והיה צריך לעורר השכל ולהקדים לומר שיר לשמח נפשו כדי להאציל עליו רוח הקדש. **[תורת המנחה פרשת כי תצא]** **שאין השכינה שורה לא מתוך עצלות ולא מתוך עצבות.** שהעצבון מטמטם את הלב וסותם שבילי ההכנה ולא מתוך עצלות שקידה והתבוננות אלא מתוך שמחת הלב ליושר המזגים. **[מאירי, שבת ל:]** **ועתה קחו לי מנגן.** אמרו כי מיום שנסתלק אליהו רבו לא שרתה עליו רוח נבואה עדיין כי אבל היה ורוח הקדש אינה שורה אלא מתוך שמחה. **[רד"ק, מלכים ב ג טו]** **והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה'.** ידוע כי הכעס מונע ההתבודדות לשכל בעת הגעת הנבואה מפני טרדת המחשבות אשר יהיה בהם הכעס ולפי שכעס מאד אלישע על יהורם מפני שדבק בחטאת ירבעם הוצרך לדבר יסיר כעסו וירחיב לבו ואז שרתה עליו רוח הקדש. **[רלב"ג, מלכים ב ג טו]**

רַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי אוֹמֵר, מָרְדְּכַי וְאֶסְתֵּר אֲמָרוּהוּ וּתְקָנוּהוּ בְּשָׁעָה שֶׁעָמַד עֲלֵיהֶם הָמָן הָרָשָׁע להשמיד את כל היהודים. הֵם אָמְרוּ 'לֹא לָנוּ' וגו', וּמְשִׁיבָה וכו' רוח הקודש ואומרת להם 'למעני למעני אעשה'[נא].

וַחֲכָמִים אוֹמְרִים, נְבִיאִים שֶׁבֵּינֵיהֶן - שהיו בעם ישראל תִּיקְּנוּ לָהֶם לְיִשְׂרָאֵל שֶׁיְּהוּ אוֹמְרִים אוֹתוֹ [-את ההלל] עַל כָּל פֶּרֶק וָפֶרֶק - בכל רגל ורגל, וְעַל כָּל צָרָה וְצָרָה שֶׁלֹּא תָּבֹא עֲלֵיהֶם לְיִשְׂרָאֵל, וְלִכְשֶׁנִּגְאָלִין ממנה אוֹמְרִים אוֹתוֹ [-את ההלל] עַל גְּאוּלָּתָן[נב].

★

הגמרא דנה במקומות שנאמרה תיבת 'הללויה' בין פרק לפרק, האם היא שייכת לפרק הקודם או לפרק הבא, ומביאה בענין זה מחלוקת אמוראים:

אָמַר רַב חִסְדָּא, בכל מקום שנאמרה תיבת 'הַלְלוּיָהּ' בין פרק לפרק בתהלים, היא סוֹף פִּירְקָא - סוף הפרק הקודם. רַבָּה בַּר רַב הוּנָא אָמַר, תיבת 'הַלְלוּיָהּ' שנאמרה במקום כזה היא רֵישׁ פִּירְקָא - ראש הפרק הבא[נג].

הגמרא מביאה את עדותו של רב חסדא בענין זה:

אָמַר רַב חִסְדָּא, חֲזִינָא לְהוּ לְתִילֵּי דְּבֵי רַב חֲנִין בַּר רַב - ראיתי את ספר התהלים שבבית רב חנין בר רב, דִּכְתִיב בְּהוּ - שכתובה בהם תיבת 'הַלְלוּיָהּ' שבין פרק לפרק כאילו היא בְּאֶמְצַע פִּירְקָא [-פרק], שאין הפסק בין הפרקים, אַלְמָא מְסַפְּקָא לֵיהּ - מוכח שרב חנין בר רב היה מסופק בדבר, האם תיבת 'הללויה' שייכת לפרק הקודם או לפרק הבא, ומספק כתב באופן שאפשר לפרשו לכאן ולכאן.

הגמרא מביאה כמה מקומות שבהם לא נחלקו רב חסדא ורבה בר רב הונא:

אָמַר רַב חֲנִין בַּר רָבָא, הַכֹּל [-כולם] מוֹדִים בַּפסוק (תהלים קמה כא) 'תְּהִלַּת ה' יְדַבֶּר פִּי וִיבָרֵךְ כָּל בָּשָׂר שֵׁם קָדְשׁוֹ לְעוֹלָם וָעֶד' (הַלְלוּיָהּ), שתיבת 'הַלְלוּיָהּ' דְּבַתְרֵיהּ - שנאמרה אחריו ['הַלְלוּיָהּ נַפְשִׁי' (שם קמו א)] היא רֵישׁ פִּירְקָא - ראש הפרק הבא, ולא סוף הפרק הקודם. וכן כולם מודים בפסוק (קיג י) 'רָשָׁע יִרְאֶה וְכָעַס שִׁנָּיו יַחֲרֹק וְנָמַס תַּאֲוַת רְשָׁעִים תֹּאבֵד', שתיבת 'הַלְלוּיָהּ' דְּבַתְרֵיהּ - שנאמרה אחריו ['הַלְלוּיָהּ הַלְלוּ עַבְדֵי ה'' (קיג א)] היא רֵישׁ פִּירְקָא - ראש הפרק הבא, ולא סוף הפרק הקודם. וְכן כולם מודים בפסוק (קלה ג) 'שֶׁשְּׁמֵדִים בְּבֵית ה' בְּחַצְרוֹת בֵּית אֱלֹהֵינוּ', שתיבת 'הַלְלוּיָהּ' דְּבַתְרֵיהּ - שנאמרה אחריו ['הַלְלוּיָהּ כִּי טוֹב ה'' (קלה ג)] היא רֵישׁ פִּירְקָא - ראש הפרק הבא, ולא סוף הפרק הקודם[נד]. אף רב חסדא שאמר שתיבת 'הללויה' שבין פרק לפרק שייכת לפרק הקודם, בפסוקים אלו הוא מודה.

מוסיפה הגמרא, קָרָאֵי - בעלי מקרא הבקיאים בפסוקים מוֹסִיפִין על דברי רב חנין בר רבא אַף אֶת הפסוקים הָאֵלּוּ, שאף בהם כולם מודים, בפסוק (קי ז) 'מִנַּחַל בַּדֶּרֶךְ יִשְׁתֶּה עַל כֵּן יָרִים רֹאשׁ', תיבת 'הַלְלוּיָהּ' דְּבַתְרֵיהּ - שנאמרה אחריו ['הַלְלוּיָהּ אוֹדֶה ה'' (קיח כא)] היא רֵישׁ פִּירְקָא - ראש הפרק הבא, ולא סוף הפרק הקודם. וכן כולם מודים בפסוק (קיח י) 'רֵאשִׁית חָכְמָה יִרְאַת ה' שֵׂכֶל טוֹב לְכָל עֹשֵׂיהֶם תְּהִלָּתוֹ עֹמֶדֶת לָעַד', שתיבת 'הַלְלוּיָהּ' דְּבַתְרֵיהּ - שנאמרה אחריו ['הַלְלוּיָהּ אַשְׁרֵי אִישׁ יָרֵא אֶת ה'' (קיב א)] היא רֵישׁ פִּירְקָא - ראש הפרק הבא, ולא סוף הפרק הקודם[נה].

הגמרא תולה את מחלוקת רב חסדא ורבה בר רב הונא במחלוקת תנאים:

אומרת הגמרא, מה שנחלקו רב חסדא ורבה בר רב הונא בתיבת 'הללויה' שנאמרה בין פרק לפרק האם היא שייכת לפרק הקודם או לפרק הבא, גִּימְּא כְּתַנָּאֵי - האם נאמר שבדבר זה נחלקו כבר תנאים. שכן שנינו במשנתנו (לעיל קטז:), עַד הֵיכָן הוּא אוֹמֵר מן ההלל על הכוס השני, בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים, עַד 'אֵם הַבָּנִים שְׂמֵחָה' (תהלים קיג ט), שהוא סוף הפרק הראשון מפרקי ההלל [נמצא, שהוא אומר פרק אחד], וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים, אומר עַד 'חַלָּמִישׁ לְמַעְיְנוֹ מָיִם' (שם קיד ח), שהוא סוף הפרק השני מפרקי ההלל [נמצא, שהוא אומר שני פרקים]. וְתַנְיָא אִידָךְ - ובברייתא שנינו את מחלוקת בית שמאי ובית הלל בלשון אחרת, עַד הֵיכָן הוּא אוֹמֵר מן ההלל, בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים, עַד 'בְּצֵאת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם' (שם קיד א), שהוא תחילת הפרק השני מפרקי ההלל [נמצא, שהוא אומר פרק אחד], וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים, אומר עַד 'לֹא לָנוּ ה' לֹא לָנוּ' (שם קטו א), שהוא תחילת הפרק השלישי מפרקי ההלל [נמצא, שהוא אומר שני פרקים]. ואין חילוק בין משנתנו לברייתא אלא בלשון בלבד, שכולם מודים שלבית שמאי אומר פרק אחד ולבית הלל אומר שני פרקים, אלא שהתנא במשנתנו נקט את סוף הפרק שהוא אומר, והתנא בברייתא נקט את תחילת הפרק שאינו אומר.

נא. יש להקשות, כיצד יתכן לומר שחזקיה תיקן את ההלל, וכן חנניה מישאל ועזריה או מרדכי ואסתר, הלא הם חיו זמן רב לאחר דוד המלך שכתב את ספר תהלים. מהרש"א (מ"ק ד"ה אמרו). ויש ליישב, שספר תהלים לא נחתם בימי דוד, אלא עוד הוסיפו הנביאים וכתבו אחריו. ע"פ מלבי"ם (הקדמה לפירושו על תהלים).

נב. כך מפרש רשב"ם (ד"ה יהושע) את מחלוקת התנאים, שנחלקו מי תיקן את ההלל, וכל אחד מהם אמר את מה שקיבל מרבו בענין זה. ומביא רשב"ם (שם), שרש"י פירש בדברי רבי יהודה 'יהושע וישראל אמרוהו', שלא בא לומר שיהושע וישראל תיקנו את ההלל, אלא שגם הם אמרו את ההלל מלבד משה וישראל שכבר אמרוהו לפניהם על הים, כפי שאמר רבי אליעזר, ורבי יהודה מוסיף על דבריו [ראה רש"י (ד"ה יהושע)]. וכתב רשב"ם, שלפירוש זה יש לפרש כן גם בדברי שאר התנאים בברייתא, שכל אחד מהם מוסיף על דברי התנאים שלפניו ולא חולק עליהם, שמלבד אלו האמורים למעלה אף כאן אמרו את ההלל. והקשה על פירוש זה, אם כן מה הוסיפו התנאים שאמרו מקרים שאירעו אחרי הנביאים על דברי חכמים שאמרו 'נביאים שביניהם תיקנו', הלא אם תיקנו כבר הנביאים לומר הלל על כל צרה פשוט שבצרות אלו שאירעו לאחריהם אמרו הלל כתקנתם. אלא בהכרח שנחלקו התנאים מי תיקן את ההלל, כפי שהתבאר.

נג. מחלוקתם היא רק במקום שנאמרה תיבת 'הללויה' פעם אחת בין פרק לפרק, אבל במקום שנאמרה פעמיים בין פרק לפרק [כגון, 'בעבור ישמרו חוקיו ותורותיו ינצורו הללויה. הללויה הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו' (קו מה, קו ח)], כולם מודים שהראשונה היא סוף הפרק הקודם, והשניה היא תחילת הפרק הבא. רשב"ם (ד"ה הללויה).

נד. בספרי תהלים שלנו, הפסוק 'שעומדים בבית ה'' וגו' והפסוק שלאחריו 'הללויה כי טוב' וגו' הם באמצע פרק. וכתבו התוספות (ד"ה ה"ג), שמסוגייתנו מוכח שבפסוק 'הללויה כי טוב' וגו' מתחיל פרק חדש, ואם כן שני הפסוקים הראשונים של פרק זה שייכים לפרק הקודם, וכך מתחיל הפרק הבא ב'הללויה כי טוב' וגו'.

נה. הפסוקים הראשונים שאמר רב חנין בר רבא ידועים לכל, אף למי שאינו בקי בפסוקים, מפני שהם נאמרים בתפילה [הפסוק 'תהלת ה' ידבר פי' וגו' נאמר בפסוקי דזמרה, הפסוק 'רשע יראה וכעס' וגו' תיבת 'הללויה' שלאחריו נאמרת בתחילת ההלל, הפסוק 'שעומדים בבית ה'' וגו' נאמר בפסוקי דזמרה בשבת]. אך פסוקים אלו שאינם נאמרים בתפילה ['מנחל בדרך ישתה' ו'ראשית חכמה יראת ה'], אין יודעים אותם אלא בעלי מקרא הבקיאים בפסוקים, לכן הם הוסיפו אותם. הגהות רא"מ הורוויץ (ד"ה קרמ"ו). וראה תוספות (נ"ב קיג. ד"ה תרוייהו), שלפעמים אף אמוראים לא היו בקיאים בפסוקים.

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) לעיל דף נה:, ב) שבת דף ל: ע"פ (ברכות דף לג.), ג) שבת ל:, ד) שבת דף פח: [ולף ל:], ה) עיין תוס' סוכה מד: סוד"ה כאן, ו) [לעיל דף קטז:], ז) תהלים קלד, ח) [ובמסכת סופרים פרק טז הלכה יא], ט) בראשית מז כח, י) קיח ע"א.

גליון הש"ס

תום' ד"ה שעומדים וכו' ועוד דאמרינן במדרש. וכ"כ נמס' סופרים פט"ז הלכה י"ג ובילקו' פט"ז דשנת:

תורה אור השלם

א) כָּלּוּ תְפִלּוֹת דָּוִד בֶּן יִשָׁי: [תהלים עב, כ]

ב) וַעֲתָה קְחוּ לִי מְנַגֵּן וְהָיָה כְּנַגֵּן הַמְנַגֵּן וַתְּהִי עָלָיו יַד יְיָ: [מלכים ב ג, טו]

ג) לְחָיָו כַּעֲרוּגַת הַבֹּשֶׂם מִגְדְּלוֹת מֶרְקָחִים שִׂפְתוֹתָיו שוֹשַׁנִּים נֹטְפוֹת מוֹר עֹבֵר: [שיר השירים ה, יג]

ד) לֹא לָנוּ יְיָ לֹא לָנוּ כִּי לִשְׁמְךָ תֵּן כָּבוֹד עַל חַסְדְּךָ עַל אֲמִתֶּךָ: [תהלים קטו, א]

ה) לְמַעַנִי לְמַעַנִי אֶעֱשֶׂה כִּי אֵיךְ יֵחָל וְכְבוֹדִי לְאַחֵר לֹא אֶתֵּן: [ישעיה מח, יא]

ו) תְּהִלַּת יְיָ יְדַבֶּר פִּי וִיבָרֵךְ כָּל בָּשָׂר שֵׁם קָדְשׁוֹ לְעוֹלָם וָעֶד: [תהלים קמה, כא]

ז) רָשָׁע יִרְאֶה וְכָעַס שִׁנָּיו יַחֲרֹק וְנָמַס תַּאֲוַת רְשָׁעִים תֹּאבֵד: [תהלים קיב, י]

ח) שָׁעְמְדִים בְּבֵית יְיָ בְּחַצְרוֹת בֵּית אֱלֹהֵינוּ: [תהלים קלה, ב]

ט) מְנַחֵל בַּדֶּרֶךְ יִשְׁתֶּה עַל כֵּן יָרִים רֹאש: [תהלים קי, ז]

י) רֵאשִׁית חָכְמָה יִרְאַת יְיָ שֵׂכֶל טוֹב לְכָל עֹשֵׂיהֶם תְּהִלָּתוֹ עֹמֶדֶת לָעַד: [תהלים קיא, י]

כ) מוֹשִׁיבִי עֲקֶרֶת הַבַּיִת אֵם הַבָּנִים שְׂמֵחָה הַלְלוּיָהּ: [תהלים קיג, ט]

ל) הַהֹפְכִי הַצּוּר אֲגַם מָיִם חַלָּמִישׁ לְמַעְיְנוֹ מָיִם: [תהלים קיד, ח]

מ) בְּצֵאת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם בֵּית יַעֲקֹב מֵעַם לֹעֵז: [תהלים קיד, א]

נ) לֹא לָנוּ יְיָ לֹא לָנוּ כִּי לִשְׁמְךָ תֵּן כָּבוֹד עַל חַסְדְּךָ עַל אֲמִתֶּךָ: [תהלים קטו, א]

הגהות וציונים

פ] [גירסת מהרש"ל ותו"ט פרק ד משנה ה דמסכת סוכה **רבא** ע"ש] (גליון) המהרש"ל הוא ביש"ש גיטין פ"ד סל"א בשמות גיטין שלו אות י:

צ] "של שבח" ליתא בכת"י: ק] רש"י גורס **תפילות** ר"ח גורס **שירות** ובע"י הגירסא כל **שירות ותשבחות**:

ר] בכת"י **שעמדו על** הים וכ"ה בילקוט: ש] בכת"י מתוך **שמחה** שנא', וכ"ה בר"ח: ת] בכת"י מר **עובר** (וכ"ה בשבת שם), וי"ג **בוער** (פתח עינים, ועיין רש"ש): א] ר"ח רמב"ן סהמ"צ גורסים בשעה **שעמד עליהם פרעה** (ועיין רשב"ם) ובדק"ס מביא גירסא בשעה שעמדו **עליהם מלכי האמורי**: ב] בכת"י רבי **יהושע** וכ"ה בע"י וברא"ח וכן גורס המראה כהן (ועיין רש"ש): ג] בכת"י נוסף **הרשע**: ד] **כי** הללויה כצ"ל (רש"ש): ה] **דקאמר** לקמן כצ"ל (באה"מ):

עין משפט נר מצוה

צו א מי' פ"ז מהלכות יסודי התורה הל' ד:
צז ב מי' פ"ח מהלכות מגה הל' ה סמג עשין מצ טור ש"ע סי' תעג:

רבינו חננאל

ענין דהללויה כסיה וידידיה דבור אחד הוא. ת"ש וידידיה נחלק לשנים לפיכך וידיד חול יה קודש: אמר ר"י בן לוי בעשרה **דברים נאמר ספר תהלים** בנצוח בנגון במשכיל במזמור בשיר באשרי בתפלה בתהלה בהודאה בהלל גדול שבכלן הללויה שכולל שם ושבח בבת אחת: ת"ר שיר שבתורה משה וישראל אמרוה בשעה שעמדו על הים. הלל זה הללויה הללו עבדי ה' נביאים תקנוהו שיהו אומרין על כל פרק ועל כל צרה שנגאלין ממנה וכו'. **ר"מ אומר** כל שירות שבתילים דוד אמרן כו' עד וכי פסל מיכה עומד בבכי וישראל אומרין שירה ופשוטה היא: **תניא כל שיר האמור בתלים בלשון יחיד** דוד אמרו בפני עצמו וכל האמור בלשון רבים כנגד צבור אמרו וכל האמור בנצוח בניגון לעתיד לבוא וכל האמור במשכיל על ידי תורגמן אמרו וכל האמור לדוד מזמור שרתה שכינה עליו ואחר כך וכל האמור מזמור לדוד אמר שירה ואח"כ שרתה עליו שכינה ללמדך שאין השכינה שורה לא מתוך עצבות וכו' עד אלא שמחה שנא' ועתה קחו לי מנגן וכו'. **וכן להלכה** וכן לחלום טוב ואסיקנא כי הא דרבא מקמי דלפתח בשמעתא הוה אמר מילתא דבדיחותא קמי רבנן לבדוחי לביהו והדר הוה יתיב באימתא ופתח בשמעתא וכל שכן תלמיד דלא ליתיב אלא באימתא: ת"ר רבי אליעזר אומר **הלל זה** משה וישראל אמרוהו בשעה שעמד עליהם פרעה אמרו הן לא לנו משיבה רוח הקדש לנו אלא לשמך תן כבוד וכו'. ר' יהושע אומר ישראל אמרוהו וכו'. ר' אלעזר המודעי אומר דבורה וברק אמרוהו כו'. ר' אלעזר בן עזריה אומר חנניה מישאל ועזריה אמרוהו כו'. ר' יוסי הגלילי אומר מרדכי ואסתר אמרוהו. וחכמים אומרים נביאים שביניהם תקנוהו שיהו אומרין אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שתבוא עליהן ולכשנגאלין אומרין אותו על גאולתן: **מתני' עד היכן אומר** ב"ה אומר עד חלמיש למעינו מים. והלכה כב"ה.

משנת ראשונים

הללויה וכסיה וידידיה אחת הן. הללו יה וכס יה וידיד יה ומרחב יה כלם שמות חלוקים הם ולפיכך אין בהם קודש אלא השם לבד ותיבה שלפניו אין לה שום קדושה אפילו ליקרא נטפל לשם ומ"מ לענין הדין אינו יוצא לנו מזה כלום שאפילו היו תיבה אחת אף כל הנטפל לשם לפניו נמחק. [מאירי] **רבי אליעזר אומר כנגד עצמו אמרן, רבי יהושע אומר כנגד ציבור אמרן.** אלו ואלו דברי אלקים חיים ושניהם אמרו אמת, כי כנגד עצמו וכנגד הציבור אמרן, כדאיתא במדרש תהלים (פכ"ד) ר' אליעזר אומר כנגד עצמו וכנגד הציבור אמרן. שכל בקשה ותפילה שאדם מבקש ומתפלל צריך לשתף עצמו עם הציבור וכמו שאמרו רז"ל בתפלת הדרך. [תורת המנחה פרשת בשלח] **לדוד מזמור מלמד ששרתה עליו שכינה ואחר כך אמר שירה.** כשהיה דוד המלך ע"ה שמח שמחה גדולה וחדוה יתירה במילי דשמיא היה אצילות רוח הקדש עליו ברבוי ושפע גדול, ואז היה מרבה בלשונות השיר והניצוח וכו', וכפי מיעוט השמחה היה מתמעט האצילות וגם הוא היה ממעט הלשון, עד שכשלא היה לו שום שמחה לא היה לו שום אצילות והיה צריך לעורר השכל ולהקדים לומר שיר לשמח נפשו כדי להאציל עליו רוח הקדש. [תורת המנחה פרשת כי תצא] **שאין השכינה שורה לא מתוך עצלות ולא מתוך עצבות.** שהעצבון מטמטם את הלב וסותם שבילי ההכנה ולא מתוך עצלות שקידה והתבוננות אלא מתוך שמחת הלב ליושר המזגים. [מאירי, שבת ל:] **ועתה קחו לי מנגן.** אמרו כי מיום שנסתלק אליהו רבו לא שרתה עליו רוח הקדש אינה שורה אלא מתוך שמחה. [רד"ק, מלכים ב ג טו] **והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה'.** ידוע כי הכעס מונע ההתבודדות לשכל בעת הגעת הנבואה מפני טרדת המחשבות אשר יהיה בהם הכעס ולפי שכעס מאד אלישע על יהורם מפני שדבק בחטאת ירבעם הוצרך לדבר יסיר כעסו וירחיב לבו ואז שרתה עליו רוח הקדש. [רלב"ג, מלכים ב ג טו]

אחת היא. כלומר מיבה אחת היא, ואין המיבה נחלקת לשנים: הללו בהך גיסא. בסוף שיטה, ויה בתחלת שיטה הסמוכה: שיר שבתורה. לז ישיר משה: ועל כל צרה שלא תבא עליהם. לישנא מעלית הוא דנקט, כלומר שלא תהא צרה עליהן ויושעו ממנה מומרים לותו על גמולתן, כגון חנוכה: כל תפלות. כל מזמורים הפותחים בתפלה, כגון תפלה לעני כי יעטוף (תהלים קב): **אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן.** מילתא מצרים ועד דוד ולא אמרו עליו הלל: ד"א פסלו של מיכה עומד. בימי דוד בנכי, בתותו מקום, וישראל מומרים הלל שכתוב בו כמושם יהיו עושיהם וגו', אלא ודאי על היס נאמר תחלה ושוב לא פסק: ניצוח וניגון לעתיד לבא. כל מקום שנאמר למנצח בנגינות, מלעתיד הוא מדבר: ע"י מתורגמן. הוא אומר ואחר מפרש: יהושע וכל ישראל אמרוהו. כלומר אף יהושע וכל ישראל אמרוהו: הללויה. כולהו דנספר תהלים: קראי מוסיפין. בעלי מקרא מוסיפין אף אלו:

רשב"ם

לדוד מזמור. משמע תחלה היה לדוד רוח הקודש ואח"כ מזמור: מזמור לדוד. משמע מתוך המזמור נאה שכינה לדוד: ללמד מבאן כו'. מכאן אתה למד, וגם מפסוק אחר מוכיח שנאמר ועתה קחו לי מנגן וגו': שמחה של מצוה. כי הן דקאו לי מנגן שהיה מתכוין שתשרה עליו שכינה: ובן לחלום. אם הולך ליטן מתוך שמחה רואה חלום טוב: הא ברבה. צריך ללמוד מתוך דבר שמחה: שעמדו על הים. לאחר שעברו, דכתיב (תהלים קיד) היס ראה וינוס, והתפללו לא נו לנו פן יעבור פרעה וחילו אחריהם: יהושע וכל ישראל אמרוהו. כלומר אף ישראל ויהושע אחרוהו, וכן פירש רבינו. ולא נהירא לי, שאם כן נכולן אתה צריך לפרש כן, ואם כן מאי ביניהו שביניהן שנאמרים נביאים שביניהן אמרוהו וכו' ואחתי למימר דכל הני דאמרן לעיל אמרוהו על צרתן שהרי תקנוהו נביאים לכך, אלא כל אחד מן התנאים הכי קיס ליה מרביה: הללויה ריש פירקא. כולהו הנך דס"ה הלל 19/06/2018 אמין דו כי אם אחת לבדו בין פרק לפרק, אבל מקום שיש שני פעמים הללויה בין פרק לפרק לא פליגי רב אסדא ורבה בר רב הונא דאמר מלעיל ואחד מלרע: קראי מוסיפין. בעלי מקרא מוסיפין אף אלו:

ס"ג **שעומדים** בבית ה' בחצרות בית אלהינו הללויה דבתריה ריש פירקא. ולא גרסינן העומדים בבית ה' בלילות[ו] דאם כן ס"ל למינקט יברכך ה' מציון שזהו פסוק למעלה מהללויה ולא ס"ל למינקט שאף פסוקים למעלה לכך נראה דגרסינן כדפרישית ולפי זה אנו נריכין לומר דו[ז] הללויה הללו את שם ה' הללו עבדי ה' שעומדים בבית ה' וגו' שלמעלה מזה אינו תחלת המזמור דלא יתכן שיהיה המזמור שני פסוקים[ח] ועוד לאחרי' במדרש[ט] קס"ז מזמורים יש בספר תהלים כנגד שנות יעקב[י] אלא הוא סופו של שיר המעלות הנה ברכו וגו' ואחי שפיר דקאמרינן[כ] לקמן[ל] רב אחא בר יעקב דאתחיל הלל הגדול מכי יעקב נחר לו יה דהוי תחלת המזמור דבע"א לא יתכן שהיה מתחיל הלל מאמצע המזמור:

למען

א"ר חסדא א"ר יוחנן הללויה וכסיה וידידיה אחת הן רב אמר כסיה ומרחביה אחת הן רבה[מ] אמר מרחביה בלבד איבעיא להו מרחב יה לרב חסדא מאי תיקו איבעיא להו ידידיה לרב מאי ת"ש דאמר רב ידידיה נחלק לשנים לפיכך ידיד חול יה קודש איבעיא להו הללויה לרב מאי ת"ש דאמר רב חזינא תילי דבי חביבא דכתיב בהו הללו בחד גיסא ויה בחד גיסא ופליגא דריב"ל דאמר ריב"ל מאי הללויה הללוהו בהלולים הרבה ופליגא דידיה אדידיה דאמר ריב"ל בעשרה מאמרות של שבח[ג] נאמר ספר תהלים בניצוח בנגון במשכיל במזמור בשיר באשרי בתפלה בתהלה בהודאה בהללויה גדול מכולן הללויה שכולל שם ושבח בבת אחת. אמר רב יהודה אמר שמואל שיר שבתורה משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים והלל זה מי אמרו נביאים שביניהן תקנו להן לישראל שיהו אומרין אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן תניא היה ר"מ אומר כל תושבחות[ג] האמורות בספר תהלים כלן דוד אמרן שנאמר[א] כלו תפלות דוד בן ישי אל תיקרי כלו אלא כל אלו הלל זה מי אמרו ר"א אומר רבי יוסי אומר אלעזר בני אומר משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן[ד] הים וחלוקין עליו חביריו לומר שדוד אמרו ונראין דבריו מדבריהן[ה] אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה ד"א פסלו של מיכה עומד בבכי וישראל אומרים את ההלל: ת"ר כל שירות ותושבחות שאמר דוד בספר תהלים ר"א אומר כנגד עצמו אמרן רבי יהושע אומר כנגד ציבור אמרן וחכ"א יש מהן כנגד ציבור ויש מהן כנגד עצמו האמורות בלשון יחיד כנגד עצמו האמורות בלשון רבים כנגד ציבור ניצוח וניגון לעתיד לבא משכיל על ידי תורגמן לדוד מזמור מלמד ששרתה עליו שכינה ואחר כך אמר שירה מזמור לדוד מלמד שאמר שירה ואחר כך שרתה עליו שכינה[ו] **ללמדך שאין** השכינה שורה לא מתוך עצלות ולא מתוך עצבות ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך דברים בטלים אלא מתוך דבר שמחה של מצוה[ס] שנאמר[ב] ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה' אמר רב יהודה אמר רב וכן לדבר הלכה אמר רב נחמן וכן לחלום טוב איני[ג] והאמר רב גידל אמר רב כל ת"ח היושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מר תכוינה שנאמר[ג] שפתותיו שושנים נוטפות מור עובר[ת] אל תקרי שושנים אלא ששונים אל תקרי מור עובר אלא מר עבר[ש] לא קשיא הא ברבה הא בתלמידא ואי בעית אימא הא והא ברבה ולא קשיא הא מקמי דפתח והא לבתר דפתח כי הא דרבה מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא ובדחו רבנן ולבסוף יתיב באימתא ופתח בשמעתא. ת"ר הלל זה מי אמרו ר"א אומר משה וישראל אמרוהו בשעה שעמדו על הים[ז] הם אמרו[ד] לא לנו ה' לא לנו משיבה רוח הקודש ואמרה להן[ה] למעני למעני אעשה רבי יהודה[ם] אומר יהושע וישראל אמרוהו בשעה שעמדו עליהן מלכי כנען הם אמרו לא לנו ומשיבה וכו' רבי אלעזר המודעי אומר דבורה וברק אמרוהו בשעה שעמד עליהם סיסרא[ם] הם אמרו לא לנו ורוח הקודש משיבה ואומרת להם למעני למעני אעשה ר' אלעזר בן עזריה אומר חזקיה וסייעתו אמרוהו בשעה שעמד עליהם סנחריב[ם] הם אמרו לא לנו ומשיבה וכו' רבי עקיבא אומר חנניה מישאל ועזריה אמרוהו בשעה שעמד עליהם נבוכדנצר הרשע הם אמרו לא לנו ומשיבה וכו' רבי יוסי הגלילי אומר מרדכי ואסתר אמרוהו בשעה שעמד עליהם המן הרשע הם אמרו לא לנו ומשיבה וכו' וחכמים אומרים נביאים שביניהן תיקנו להם לישראל שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהם לישראל ולכשנגאלין אומרין אותו על גאולתן[ם]: אמר רב חסדא הללויה סוף פירקא רבה בר רב הונא אמר הללויה ריש פירקא אמר רב חסדא חזינא להו לתילי דבי רב חנין בר רב דכתיב בהו הללויה באמצע פירקא אלמא מספקא ליה אמר רב חנין בר רבא הכל מודים[ס] בתהלת ה' ידבר פי ויברך כל בשר שם קדשו לעולם ועד (הללויה) הללויה דבתריה ריש פירקא[ף] רשע יראה וכעס שניו יחרק ונמס תאות רשעים תאבד הללויה דבתריה ריש פירקא[צ] ושעומדים בבית ה' הללויה דבתריה ריש פירקא קראי מוסיפין אף את אלו[ק] מנחל בדרך ישתה על כן ירים ראש הללויה דבתריה ריש פירקא[ר] ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם הללויה דבתריה ריש פירקא נימא כתנאי[ש] עד היכן הוא אומר בית שמאי אומרים עד[ת] אם הבנים שמחה ובית הלל אומרים[א] עד[ב] חלמיש למעינו מים ותניא אידך עד היכן הוא אומר בית שמאי אומרים עד[ג] בצאת ישראל ממצרים ובית הלל אומרים עד[ד] לא לנו ה' לא לנו מאי

קיז: ערבי פסחים פרק עשירי פסחים

למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים. לכך קבעו זכר ליציאת מצרים ושמעתי מהר"מ שיש במדרש לפי שבמצרים עבדו בהם כישראל בפרך ופר"ך בח"ת ב"ם וג"ל שהם מלאכות מרובעים חסר אחת וכשנגאלו ממצרים הזהירם על השבת לשבות מאותו ל"ט מלאכות: [ו] **רביעי** אומר עליו הלל הגדול. רביעי גרסי' ולא גרסינן חמישי ולה"ל יוסף טוב עלס שכתב בסדרו[ב] קימעא לשמות מיס יכנס שם חולה הוא או מיסטנים ואי בעי משתיק[ג] חמרא משום חושם לומר בחמישי הלל הגדול ישתנם תימה כיון שמוסר לשמות איך תיקנו כום חמישי הא מרבע כוסות תיקנו ולא חמישי וכן מה שמוסר לשמות אפי' מיס הא לא מבטלי טעם מצה לחפילו אחר הפסח לא אסר לקמן[מ] רק מיני מיכלא אבל מיני מישתיא אפילו יין לא מצינן לאסור והא לאמר אין שליחי לרביעי לא ישתה מפרס בירושלמי[ב] שלא ישתכר ושלא יוכל לומר הלל וכן פסק רבי' שמואל לקמן[ב] דכל שמיה מותרת ואפי' לפי המפרשים אין שליחי לרביעי לא ישתה שלא יבטל טעם מצה מ"מ במיס לא מיירי אלא דיין דומיא דין רשאין לשני ישתה דמיירי ביין כי היכי דניגרייה לייהיה כדאמרי' לעיל [דף קמ.] ומיהו רוב עמא דבר לשמות וגם רב אלפס התיר מיס ולא אסר רק יין: מאי

התם[ב] זכור את יום השבת לקדשו. אמר רבה בר שילא דצלותא מצמיח קרן ישועה דאפטרתא מגן דוד[ג] ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים תני רב יוסף זהו שאומרים מגן דוד א"ר שמעון בן לקיש[ד] ואעשך לגוי גדול זהו שאומרים אלהי אברהם ואברכך זהו שאומרים אלהי יצחק ואגדלה שמך זהו שאומרים אלהי יעקב יכול יהו חותמין בכולן ת"ל והיה ברכה בך חותמין ואין חותמין בכולן. אמר רבא אשכחתינא לסבי דפומבדיתא דיתבי וקאמרי[א] בשבתא בין בצלותא בין בקידושא מקדש השבת ביומא טבא בין בצלותא ובין בקידושא מקדש ישראל והזמנים ואמינא להו אנא אדרבה דצלותא בין בשבתא בין ביומא טבא מקדש בקידושא דשבתא מקדש השבת ביומא טבא מקדש ישראל והזמנים ואנא אמינא טעמא דידי וטעמא דידכו טעמא דידכו שבת דקביעא וקיימא בין בצלותא ובין בקידושא מקדש השבת יומא טבא דישראל הוא דקבעי ליה דקמעברי ירחי וקבעי לשני מקדש ישראל והזמנים טעמא דידי צלותא דברים איתא מקדש ישראל קידוש דביחיד איתא בשבת מקדש השבת ביום טוב מקדש ישראל והזמנים ולא היא צלותא ביחיד מי ליתיה וקידושא ברבים מי ליתיה ורבא סבר זיל בתר עיקר עולא בר רב נחית קמיה דרבא אמר כסבי דפומבדיתא ולא א"ל ולא מידי אלמא הדר ביה רבא רב נתן אבוה דרב הונא[ג] בריה דרב נתן נחית קמיה דרב פפא אמר כסבי דפומבדיתא ושבחיה רב פפא אמר רבינא אנא איקלע לסורא קמיה דמרימר ונחית קמיה שלוחא דציבורא ואמר כסבי דפומבדיתא והוו משתקי ליה כולי עלמא אמר להו שבקוהו הילכתא כסבי דפומבדיתא ולא הוו משתקו ליה[ג]: **מתני'** [ב]מזגו לו כום שלישי מברך על[ג] מזונו [ג]רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר [ג][ד]בין הכוסות הללו[ד] אם רוצה לשתות ישתה [ה]בין שלישי לרביעי לא ישתה: **גמ'** א"ל רב חנן לרבא ש"מ[ה] ברכת המזון טעונה כום[ו] א"ל ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות[ז] כל חד וחד נעביד ביה מצוה: רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר:

מאי היינו לפי שאין חותמין בשמים[ח] כלכתיב והיה ברכה, מיהו שלשתן מזכירין בברכת חנות, אבל דוד שהוא יחיד בברכה הקבועה לו כמי יחתומו אם לא כמגן דוד: **סבי דפומבדיתא.** רב יהודה ורב עינא, בסוף פרק לשון הקוהלרין (דף יז:) **בשבתא.** בשבת דעלמא שאינו י"ט: **יומא טבא.** גלח שבתא, לחילו בשבת ויום טוב חמיס תרוייהו מקדש השבת וישראל והזמנים, כלמפרש בשלכת בילה (דף יז.): **שבתא דקביעא וקיימא.** משום ימי בראשית, ואינה תלויה בקביעת החודש: **דברים איתא.** משום כבוד רבים אומר מקדש ישראל: קידוש ברבים מי ליתיה. בבית הכנסת[ט] ובסעודת חתן: **מתני'** ברכת השיר. בגמרא מפרש[י]: בין הכוסות הללו. בין שנים הראשונים לשנים האחרונים, אם רצה לשתות ישתה: בין ג' לד' לא ישתה. מלאתי בגמרת ירושלמי[כ], למה לא ישתה, כדי שלא ישתכר, דמו לא מצי למימר הלל, ופריך התם והלא כבר משוכר הוא שאתה כבר הרבה בסעודתו, ומשני יין שבתוך המזון אינו משכר, שלאחר המזון משכר. וה"ה נמי דיין שלפני המזון אינו משכר, ואם רצה לשתות בין ראשון לשני ישתה, דהא לא ממעט תנא אלא בין ג' לד': **גמ'** ש"מ ברכת המזון טעונה כום. דהא בסכת ברכות לא מתני' דהדיא בטעונה כום, אלא מדיוקא דמעיין ליה למימר בריש פירקא (דף קה:) שמעת מינה מהא מתני' תמני ש"מ ברכת המזון טעונה כום, ולימא נמי דממתני' שמעין ליה: ה"ג **ארבע כוסות תקינו לדהו רבנן** ובל חד וחד נעביד ביה מצוה. כלומר רשאי שיעשה בו מצוה, אבל בשאר ימות השנה לא בעי כום, אלא כמו אין הכום בא בשביל ברכת המזון: יהללוך

מאי לאו בהא קמיפלגי למ"ד עד אם הבנים שמחה סבר הללויה ריש פירקא ומאן דאמר עד בצאת ישראל סבר הללויה סוף פירקא רב חסדא מתרץ לטעמיה דכולי עלמא סברי הללויה סוף פירקא מ"ד עד בצאת ישראל שפיר ומאן דאמר עד אם הבנים שמחה[ו] עד ועד בכלל ונימא עד הללויה וכי תימא דלא ידעינן הי הללויה ונימא הללויה של אם הבנים שמחה קשיא רבה בר רב הונא מתרץ לטעמיה דכולי עלמא הללויה ריש פירקא מאן דאמר עד אם הבנים שמחה שפיר ומאן דאמר עד בצאת ישראל סבר עד ולא עד בכלל ונימא עד הללויה וכי תימא דלא ידעינן הי הללויה ונימא עד הללויה שבצאת ישראל קשיא: וחותם בגאולה: אמר רבא ק"ש והלל גאל ישראל דצלותא גואל ישראל מ"ט דרחמי נינהו אמר רבי זירא דקידושא אשר קדשנו במצותיו [א]וצונו דצלותא קדשנו במצותיך מ"ט דרחמי נינהו אמר רב אחא בר יעקב וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום כתיב הכא[א] למען תזכור את יום[ו] וכתיב התם[ב] זכור את יום השבת לקדשו. אמר רבה בר שילא דצלותא מצמיח קרן ישועה דאפטרתא מגן דוד[ג] ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים תני רב יוסף זהו שאומרים מגן דוד א"ר שמעון בן לקיש[ד] ואעשך לגוי גדול זהו שאומרים אלהי אברהם ואברכך זהו שאומרים אלהי יצחק ואגדלה שמך זהו שאומרים אלהי יעקב יכול יהו חותמין בכולן ת"ל והיה ברכה בך חותמין ואין חותמין בכולן. אמר רבא אשכחתינא לסבי דפומבדיתא דיתבי וקאמרי[א] בשבתא בין בצלותא בין בקידושא מקדש השבת ביומא טבא בין בצלותא ובין בקידושא מקדש ישראל והזמנים ואנא אמינא טעמא דידי וטעמא דידכו טעמא דידכו שבת דקביעא וקיימא בין בצלותא ובין בקידושא מקדש השבת יומא טבא דישראל הוא דקבעי ליה דקמעברי ירחי וקבעי לשני מקדש ישראל והזמנים טעמא דידי צלותא דברים איתא מקדש ישראל קידוש דביחיד איתא בשבת מקדש השבת ביום טוב מקדש ישראל והזמנים ולא היא צלותא ביחיד מי ליתיה וקידושא ברבים מי ליתיה ורבא סבר זיל בתר עיקר עולא בר רב נחית קמיה דרבא אמר כסבי דפומבדיתא ולא א"ל ולא מידי אלמא הדר ביה רבא רב נתן אבוה דרב הונא[ג] בריה דרב נתן נחית קמיה דרב פפא אמר כסבי דפומבדיתא ושבחיה רב פפא אמר רבינא אנא איקלע לסורא קמיה דמרימר ונחית קמיה שלוחא דציבורא ואמר כסבי דפומבדיתא והוו משתקי ליה כולי עלמא אמר להו שבקוהו הילכתא כסבי דפומבדיתא ולא הוו משתקו ליה[ג]: **מתני'** [ב]מזגו לו כום שלישי מברך על[ג] מזונו [ג]רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר [ג][ד]בין הכוסות הללו[ד] אם רוצה לשתות ישתה [ה]בין שלישי לרביעי לא ישתה: **גמ'** א"ל רב חנן לרבא ש"מ[ה] ברכת המזון טעונה כום[ו] א"ל ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות[ז] כל חד וחד נעביד ביה מצוה: רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר:

מאי היינו לפי שאין חותמין בשמים[ח] כלכתיב והיה ברכה, מיהו שלשתן מזכירין בברכת חנות, אבל דוד שהוא יחיד בברכה הקבועה לו כמי יחתומו אם לא כמגן דוד: **סבי דפומבדיתא.** רב יהודה ורב עינא, בסוף פרק לשון הקוהלרין (דף יז:) **בשבתא.** בשבת דעלמא שאינו י"ט: **יומא טבא.** גלח שבתא, לחילו בשבת ויום טוב חמיס תרוייהו מקדש השבת וישראל והזמנים, כלמפרש בשלכת בילה (דף יז.): **שבתא דקביעא וקיימא.** משום ימי בראשית, ואינה תלויה בקביעת החודש: **דברים איתא.** משום כבוד רבים אומר מקדש ישראל: קידוש ברבים מי ליתיה. בבית הכנסת[ט] ובסעודת חתן: **מתני'** ברכת השיר. בגמרא מפרש[י]: בין הכוסות הללו. בין שנים הראשונים לשנים האחרונים, אם רצה לשתות ישתה: בין ג' לד' לא ישתה. מלאתי בגמרת ירושלמי[כ], למה לא ישתה, כדי שלא ישתכר, דמו לא מצי למימר הלל, ופריך התם והלא כבר משוכר הוא שאתה כבר הרבה בסעודתו, ומשני יין שבתוך המזון אינו משכר, שלאחר המזון משכר. וה"ה נמי דיין שלפני המזון אינו משכר, ואם רצה לשתות בין ראשון לשני ישתה, דהא לא ממעט תנא אלא בין ג' לד': **גמ'** ש"מ ברכת המזון טעונה כום. דהא בסכת ברכות לא מתני' דהדיא בטעונה כום, אלא מדיוקא דמעיין ליה למימר בריש פירקא (דף קה:) שמעת מינה מהא מתני' תמני ש"מ ברכת המזון טעונה כום, ולימא נמי דממתני' שמעין ליה: ה"ג **ארבע כוסות תקינו לדהו רבנן** ובל חד וחד נעביד ביה מצוה. כלומר רשאי שיעשה בו מצוה, אבל בשאר ימות השנה לא בעי כום, אלא כמו אין הכום בא בשביל ברכת המזון: יהללוך

אמר הלל הגדול רב אמר מהודו עד על נהרות בבל רבי יוחנן אומר משיר המעלות עד על נהרות בבל רב אחא בר יעקב אמר מכי יעקב בחר לו יה ועד על נהרות בבל. למה נקרא הלל הגדול אמר

עין משפט נר מצוה

צח א מיי' פ"ג מהלכות תפלה הל' ה' ופכ"ט מהלכות שבת הלכה ג והלכה יט סמג עשין יט כט טוש"ע סימן רסח וטוש"ע ס"ח סימן תפו סעיף ו:

צט ב מיי' פ"ז ופ"ח מהלכות מגה הלכה י סמג עשין מו טוש"ע ס"ח סימן תעט:

ק ג מיי' וסמג שם טוש"ע ס"ח סי' תפ:

קא ד מיי' פ"ז שם וסמג שם טוש"ע ס"ח סימן תעג סעיף ג:

קב ה מיי' וסמג שם טוש"ע ס"ח סי' תעט:

הגהות הגר"א

[א] גמרא דקידוש משר קדשנו במצותיו דצלותא כו':

רבינו חננאל

וחותם בגאולה. אמרי ק"ש והלל חותמין גאל ישראל צלותא גואל ישראל מאי טעמא רחמי נינהו. אמ' רבי זירא ברכה דקידוש אשר קדשנו במצותיו אבל של תפלה קדשנו במצותיך מאי טעמא דתפלה רחמי נינהו. וצריך שיזכיר יציאת מצרים (בלילות) [בקידוש היום] כתיב הכא זכור את יום השבת לקדשו וכתיב התם למען תזכור את יום צאתך וגו'. אמר רבה בר זירא בצלותא חותמין מצמיח קרן ישועה בהפטרה מגן דוד שנאמר ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים אשר בארץ. תאני רב יוסף שחותמין בהפטרה מגן דוד כדרך שחותמין בתפלה מגן אברהם. אמר ריש לקיש ואעשך לגוי גדול זה שאומרים אלהי אברהם ואברכך זהו שאומרים אלהי יצחק ואגדלה שמך זה שאומרים אלהי יעקב יכול יהא בלן בתי"ל והיה ברכה אין חותמין אלא בך בלבד. אמר רבא אשכחתינהו לסבי דפומבדיתא דהוו אמרו בשבתא בין בקידושא בין בצלותא מקדש השבת ביום טוב בין בצלותא בין בקידושא מקדש ישראל והזמנים ואמינא להו אנא אדרבה דצלותא בין בשבתא בין כו'. ואסיקנא כסבי דפומבדיתא מדאמר רבינא אנא אקלעי לסורא לגבי מרימר ונחית שליח צבור לקמיה ואמר כסבי דפומבדיתא והוו כולי עלמא משתקי ליה ואמר להו מרימר שבקוה דהלכתא כסבי דפומבדיתא: מזגו לו כוס שלישי ברך על מזונו. אמר לו רבינא לרבא ש"מ ברכה טעונה כוס אמר ליה ארבע כוסות דתקון רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ביה מצוה. רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר. מאי ברכת השיר ר' יהודה אומר יהללוך ר' יוחנן אומר נשמת כל חי. ת"ר (חמישי) [רביעי][ג] אומר עליו הלל הגדול דברי ר"ט וי"א ה' רועי לא אחסר. מהיכן הוא

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) [ברכות דף כו: ומ"נ], ג) [עיין לעיל מג: מ"ם שם עה"ג], ד) [לעיל קמ.], ה) עיין תוס' לעיל קג: ד"ה רב אשי, ו) [לעיל קה:], ו) עיין תוס' לעיל קה: ד"ה שמע מינה, ז) [מהלכה ט ואילך], ח) ברכות מט:, ט) לעיל ק:, י) לקמן קיח., כ) פ"י ה"ו, ל) [לשבת הגדול שמוך לסוף פיוט קודם מסל סדור פסח], מ) קיט:, נ) [קה. בסוף הסוגיא].

תורה אור השלם

א) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: [דברים טז, ג]

ב) זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ: [שמות כ, ח]

ג) וָאֶהְיֶה עִמָּךְ בְּכֹל אֲשֶׁר הָלַכְתָּ וָאַכְרֲתָה אֶת כָּל אֹיְבֶיךָ מִפָּנֶיךָ וְעָשִׂתִי לְךָ שֵׁם גָּדוֹל כְּשֵׁם הַגְּדֹלִים אֲשֶׁר בָּאָרֶץ: [שמואל ב ז, ט]

ד) וְאֶעֶשְׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל וַאֲבָרֶכְךָ וַאֲגַדְּלָה שְׁמֶךָ וֶהְיֵה בְּרָכָה: [בראשית יב, ב]

ליקוטי רש"י

בין הכוסות הללו. בין הרחמן לשני בין השני לשלישי ומשום דתמרת מגרל גריל ליה הוא כדמפרש ואזיל. בין **שלישי לרביעי לא** ישתה. שליחי דברכת המזון דכיון דלא מייתין עוד לגרילי ליכא לא שריין ליה דנראה כמוסיף על מרגניה כוסות [רשב"ם לעיל קח.].

הגהות וציונים

ס] "את יום" ליתא בכת"י ובדפוסים ישנים: ג] ס"א והילכתא כסבי דפומבדיתא (גליון): ג] בכת"י מברך עליו ברכת מזונו וכ"ה במשניות: ד] "דרך חירות" ליתא בכת"י וכ"ה ברשב"ם ועיין רא"ם הורוויץ בילקו"מ: ה] נדצ"ל למעינו מים כו' לא פליגי אלא (רש"ש): ו] צ"ל עד בצאת (גליון): ז] בכת"י הס"ד ואח"כ מה"ד גאל ישראל שמספר כו' וכן הגיה הרש"ש: ח] דקידושא קידשנו כצ"ל דכ"ה בקידוש דשבת (גנזי יוסף): ט] נראה דבנוסח התפילה שלו נזכר יציאת מצרים. וע"ע מראה כהן בילקו"מ: י] שייך לתחילת דף הבא (מראה כהן): כ] ובעי למשתי חמרא כצ"ל (מהרש"א): ל] הגי' חמישי היא הנכונה שכ"כ הרי"ף והרמב"ם:

אהח 19/06/2018

מַאי - מהו הטעם ששינו התנאים זה מלשונו של זה, **לָאו** - האם לא משום **דִּבְהָא קָמִיפְלְגִי** - שבדבר זה נחלקו, במקומות שנאמרה תיבת 'הללויה' בין פרק לפרק, האם היא שייכת לפרק הקודם או לפרק הבא, ומאחר שסוף הפרק הראשון בהלל ותחילת הפרק השני כך הם, 'אֵם הַבָּנִים שְׂמֵחָה הַלְלוּיָהּ בְּצֵאת יִשְׂרָאֵל' וגו', נקט כל אחד מהם בלשון אחרת כפי שיטתו, **לְמַאן דְּאָמַר** - לפי התנא במשנתנו שלבית שמאי אומר **עַד 'אֵם הַבָּנִים שְׂמֵחָה'**, יש לפרש **שְׁבַר** שתיבת **'הַלְלוּיָהּ' הִיא רֵישׁ פִּירְקָא** - ראש הפרק הבא, לפיכך אינו אומר אותה על כוס שני, מכיון שלבית שמאי אומר רק את הפרק הראשון, ואילו תיבת 'הללויה' שייכת לפרק השני, לכן נקט בלשונו שאומר רק עד 'אם הבנים שמחה', **וּלְמַאן דְּאָמַר** - ולפי התנא בברייתא שלבית שמאי אומר **עַד 'בְּצֵאת יִשְׂרָאֵל'**, **סָבַר** שתיבת **'הַלְלוּיָהּ' הִיא סוֹף פִּירְקָא** - סוף הפרק הקודם, לפיכך אומר אותה על כוס שני, ולכן נקט בלשונו שאומר עד 'בצאת ישראל'[א].

הגמרא דוחה שמחלוקת התנאים אינה בנידון שנחלקו האמוראים בתיבת 'הללויה' שבין פרק לפרק, אלא כל אחד מהאמוראים יפרש את דברי שני התנאים כשיטתו:

דוחה הגמרא, **רַב חִסְדָּא** שאמר שתיבת 'הללויה' שבין פרק לפרק היא סוף הפרק הקודם **מְתָרֵץ** את דברי שני התנאים **לְטַעְמֵיהּ** [-כשיטתו], **דְּכוּלֵי עָלְמָא** - התנא במשנתנו והתנא בברייתא **סָבְרִי** [-סוברים] שתיבת **'הַלְלוּיָהּ' הִיא סוֹף פִּירְקָא** - הפרק הקודם ['אם הבנים שמחה, הללויה'] ואף לבית שמאי אומר אותה על כוס שני, **וּמַאן דְּאָמַר** - התנא בברייתא שאמר **עַד 'בְּצֵאת יִשְׂרָאֵל' שַׁפִּיר** [-מובן], **וּמַאן דְּאָמַר** - התנא במשנתנו שאמר **עַד 'אֵם הַבָּנִים שְׂמֵחָה'** נקט בלשון זו משום **שְׁבַר 'עַד', וַעַד בִּכְלָל'**, כלומר שאף מקום שאמרו עד אליו הוא בכלל, ולכן מובן מדבריו שאומר אף את הפסוק 'אם הבנים שמחה, הללויה'[ב].

מקשה הגמרא, מכיון שתיבת 'הללויה' היא סוף הפרק הראשון, מדוע אמר התנא במשנתנו עד 'אם הבנים שמחה', וכפי שהתבאר שאף תיבות אלו בכלל אמירתו, **וְנֵימָא** - ויאמר **עַד 'הַלְלוּיָהּ'**, שהרי אף תיבה זו בכלל הפרק הראשון שהוא אומר. **וְכִי תֵּימָא** - ואם תרצה לומר, **דְּלָא יָדְעִינַן הֵי 'הַלְלוּיָהּ'** - שאם יאמר התנא כך לא נדע באיזה 'הללויה' מדובר[ג], עדיין יקשה, **וְנֵימָא** - ויאמר התנא במפורש, שאומר עד **'הַלְלוּיָהּ' שֶׁל 'אֵם הַבָּנִים שְׂמֵחָה'**. מסיקה הגמרא, **קַשְׁיָא** - אכן קשה הדבר.

הגמרא מבארת כיצד יפרש רבה בר רב הונא את דברי שני התנאים כשיטתו:

מוסיפה הגמרא, **וְרַבָּה בַּר רַב הוּנָא** שאמר שתיבת 'הללויה' שבין פרק לפרק היא תחילת הפרק הבא **מְתָרֵץ** את דברי שני התנאים **לְטַעְמֵיהּ** [-כשיטתו], **דְּכוּלֵי עָלְמָא** - התנא במשנתנו והתנא בברייתא **סָבְרִי** [-סוברים] שתיבת **'הַלְלוּיָהּ' הִיא סוֹף פִּירְקָא** - הפרק הקודם ['אם הבנים שמחה, הללויה'] ואף לבית שמאי אומר אותה על כוס שני, **וּמַאן דְּאָמַר** - התנא בברייתא שאמר **עַד 'בְּצֵאת יִשְׂרָאֵל' שַׁפִּיר** [-מובן], **וּמַאן דְּאָמַר** - התנא במשנתנו שאמר **עַד 'אֵם הַבָּנִים שְׂמֵחָה'** נקט בלשון זו משום **שְׁבַר 'עַד', וַעַד בִּכְלָל'**, כלומר שאף מקום שאמרו עד אליו הוא בכלל, ולכן מובן מדבריו שאומר אף את הפסוק 'אם הבנים שמחה, הללויה'[ב].

מקשה הגמרא, מכיון שתיבת 'הללויה' היא סוף הפרק הראשון, מדוע אמר התנא במשנתנו עד 'אם הבנים שמחה', וכפי שהתבאר שאף תיבות אלו בכלל אמירתו, **וְנֵימָא** - ויאמר **עַד 'הַלְלוּיָהּ'**, שהרי אף תיבה זו בכלל הפרק הראשון שהוא אומר. **וְכִי תֵּימָא** - ואם תרצה לומר, **דְּלָא יָדְעִינַן הֵי 'הַלְלוּיָהּ'** - שאם יאמר התנא כך לא נדע באיזה 'הללויה' מדובר[ג], עדיין יקשה, **וְנֵימָא** - ויאמר התנא במפורש, שאומר עד **'הַלְלוּיָהּ' שֶׁל 'אֵם הַבָּנִים שְׂמֵחָה'**. מסיקה הגמרא, **קַשְׁיָא** - אכן קשה הדבר.

הגמרא מבארת כיצד יפרש רבה בר רב הונא את דברי שני התנאים כשיטתו:

מוסיפה הגמרא, **וְרַבָּה בַּר רַב הוּנָא** שאמר שתיבת 'הללויה' שבין פרק לפרק היא תחילת הפרק הבא **מְתָרֵץ** את דברי שני התנאים **לְטַעְמֵיהּ** [-כשיטתו], **דְּכוּלֵי עָלְמָא** - התנא במשנתנו והתנא בברייתא סוברים שתיבת **'הַלְלוּיָהּ' הִיא רֵישׁ פִּירְקָא** - ראש הפרק הבא ['הללויה, בצאת ישראל' וגו'] ולבית שמאי אינו אומר אותה על כוס שני, **וּמַאן דְּאָמַר** - התנא במשנתנו שאמר **עַד 'אֵם הַבָּנִים שְׂמֵחָה' שַׁפִּיר** [-מובן], **וּמַאן דְּאָמַר** - התנא בברייתא שאמר **עַד 'בְּצֵאת יִשְׂרָאֵל'** נקט לשון זו משום **שְׁבַר 'עַד', וְלֹא עַד בִּכְלָל'**, כלומר שמקום שאמרו עד אליו הוא עצמו אינו בכלל, ולכן מובן מדבריו שאינו אומר פסוק זה[ד].

מקשה הגמרא, מכיון שתיבת 'הללויה' היא תחילת הפרק הבא, מדוע אמר התנא בברייתא שאומר עד 'בצאת ישראל ממצרים', וכפי שהתבאר שתיבות אלו אינו אומר, **וְנֵימָא** - ויאמר **עַד 'הַלְלוּיָהּ'**, שהרי אף תיבה זו אינו אומר. **וְכִי תֵּימָא** - ואם תרצה לומר, **דְּלָא יָדְעִינַן הֵי 'הַלְלוּיָהּ'** - שאם יאמר התנא כך לא נדע באיזה 'הללויה' מדובר, עדיין יקשה, **וְנֵימָא** - ויאמר התנא במפורש, שאומר **עַד 'הַלְלוּיָהּ' שֶׁבפסוק 'בְּצֵאת יִשְׂרָאֵל ממצרים'**. מסיקה הגמרא, **קַשְׁיָא** - אכן קשה הדבר.

★

שנינו במשנה, **וְחוֹתְמִים** את ההגדה **בִּגְאוּלָּה**. נחלקו רבי טרפון ורבי עקיבא במשנתנו כיצד הוא חותם בגאולה, ולרבי עקיבא הוא חותם בברכת 'גאל ישראל'.

הגמרא מבארת שינוי לשונות בברכת גאולה:

אָמַר רָבָא, בברכת גאולה הנאמרת לאחר **קְרִיאַת שְׁמַע** שחרית וערבית, **וְכֵן** בברכת גאולה הנאמרת **בַּהַלֵּל** בליל הסדר [כפי ששנינו במשנתנו], אומר בחתימתן **'גָּאַל יִשְׂרָאֵל'** בלשון עבר, מפני שנתקנו לספר ולשבח על גאולת ישראל שאירעה בעבר ביציאת מצרים. אבל בברכת גאולה **דְּצַלּוֹתָא** - שבתפילת שמונה עשרה, אומר בלשון הווה **'גּוֹאֵל יִשְׂרָאֵל'**, **מַאי טַעֲמָא** - מהו הטעם שבתפילה אומר בלשון זו, משום **דְּרַחֲמֵי נִינְהוּ** - שהיא בקשת רחמים לעתיד ואינה שבח על העבר, לפיכך אינו יכול לומר בה 'גאל ישראל' בלשון עבר[ה].

הגמרא מביאה ברכה נוספת שנאמרת בשינוי לשונות:

אָמַר רַבִּי זֵירָא, אף בברכת קדושת היום יש שינוי לשונות, **דְּקִידּוּשָׁא** - בקידוש אומר **'אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ בְּמִצְוֹתָיו (וְצִוָּנוּ')** בלשון עבר, מפני שהיא הודאה על העבר, אבל **דְּצַלּוֹתָא** - בתפילה אומר **'קַדְּשֵׁנוּ בְּמִצְוֹתֶיךָ'**, בלשון בקשה, **מַאי טַעֲמָא** - מהו הטעם שבתפילה אומר בלשון זו, משום **דְּרַחֲמֵי נִינְהוּ** - שהתפילה היא בקשת רחמים.

הגמרא מוסיפה בענין ברכת קדושת היום, שצריך להזכיר בה את יציאת מצרים:

אָמַר רַב אַחָא בַּר יַעֲקֹב, וְצָרִיךְ שֶׁיַּזְכִּיר את **יְצִיאַת מִצְרַיִם בְּקִידּוּשׁ הַיּוֹם** - בברכת קדושת היום בשבת, הן בקידוש והן בתפילה[ו]. ולמדו כן בגזירה שוה[ז], **כְּתִיב הָכָא** - כתוב כאן בפסח (דברים טז ג) **'לְמַעַן תִּזְכּוֹר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ'**, **וּכְתִיב**

א. ומתוך שבדברי בית שמאי נקטו את סיום הפרק או את תחילת הפרק הבא, כל תנא כפי שיטתו, נקטו כך גם בדברי בית הלל, אף שבהם לא שייך הטעם, שהרי לבית הלל אומר שני הפרקים, ובסיומם לא נאמר 'הללויה'. רשב"ם (ד"ה מאי).

ב. **ואילו** היה אומר עד 'בצאת ישראל' היה משמע שאף אותו הוא אומר, ואינו כן, שהרי הוא מהפרק השני. ובדבר זה נחלקו התנאים ושינו זה מלשונו של זה, שהתנא במשנתנו סבר 'עד ועד בכלל', לכן אמר עד 'אם הבנים שמחה', ואילו התנא בברייתא סבר 'עד ולא עד בכלל', כלומר שמקום שאמרו עד אליו אינו בכלל [כפי שיתבאר בגמרא להלן לרבה בר רב הונא], לכן אמר עד 'בצאת ישראל', שפסוק זה אינו אומר מכיון שהוא מהפרק השני, ואילו היה אומר עד 'אם הבנים שמחה' היה משמע שאף אותו אינו אומר, ואינו כן, שהרי הוא מהפרק הראשון.

ובדרך זו אפשר לבאר גם את מחלוקתם בדברי בית הלל, שהתנא במשנתנו נקט את סוף הפרק השני משום שהוא סובר 'עד ועד בכלל', והתנא בברייתא נקט את תחילת הפרק השלישי משום שהוא סובר 'עד ולא עד בכלל'. רשב"ם (ד"ה ומ"ד).

ג. **שבהמשך** ההלל יש עוד מקומות שנאמר בהם 'הללויה' (תהלים קטו יח, קטז יט, קיז ג), והייתי אומר שהכוונה אליהם.

ד. **ואילו** היה אומר עד 'אם הבנים שמחה' היה משמע שאף אותו אינו אומר, ואינו כן, שהרי הוא מהפרק הראשון. ואף כאן ביאור מחלוקתם כמו לרב חסדא, שהתנא בברייתא סבר 'עד ולא עד בכלל', והתנא במשנתנו סבר 'עד ועד בכלל', כלומר שהמקום שאמרו עד אליו אף הוא בכלל, לפיכך אמר עד 'אם הבנים שמחה' שהוא מהפרק הראשון, ואילו היה אומר עד 'בצאת ישראל' היה משמע שאומר אף פסוק זה, ואינו כן, שהרי הוא מהפרק השני. וכן אפשר לפרש בדרך זו את מחלוקתם בדברי בית הלל, כפי שהתבאר לעיל בהערה לרב חסדא. ע"פ רשב"ם (ד"ה מ"ד, ד"ה ומ"ד).

ה. **לשון** הווה ['גואל ישראל'] משמשת גם לעבר ולעתיד, לפיכך בין בברכת קריאת שמע והלל שמשבח על העבר ובין בתפילה שמבקש על העתיד יכול לומר כן. ובא רבא לומר, שלשון עבר ['גאל ישראל'], יכול לומר בברכת קריאת שמע והלל שבהם הוא משבח על העבר, אבל לא בתפילה שבה הוא מבקש על העתיד, לפיכך יאמר בתפילה רק בלשון 'גואל ישראל' [וכך אמר רבא, בקריאת שמע והלל יכול לומר אף בלשון 'גאל ישראל', וכן יכול לומר 'גואל ישראל', אבל בתפילה לא יאמר אלא 'גואל ישראל']. ט"ז (או"ח סי' סו סק"ו).

ו. **בהגהות** הגר"א מחק תיבת 'וצונו', וכן נוסחתנו בקידוש.

ז. **רשב"ם** (ד"ה גרין). והקשה הרש"ש (ד"ה וגרין), שבנוסח תפילת שבת הנוהגת היום אין מזכירים את יציאת מצרים. וכתב בהגהות מראה כהן (נוסחאות סח), שנוסחת רשב"ם היתה כנוסחת הכלבו (סי' לה), שבברכה אמצעית בתפילה מזכירים את יציאת מצרים ואומרים 'זכר למעשה בראשית וליציאת מצרים'.

ח. **אחת** מהמדות שהתורה נדרשת בהן היא 'גזירה שוה' (תורת כהנים פרשה ו נרייתא דרבי ישמעאל), שכאשר נכתבו תיבות דומות בשתי פרשיות בתורה, יש ללמוד בהן אחת מהשניה, אם קיבל כך מרבו, ורבו קיבל מרבו עד משה רבינו. רש"י (סוכה יח: ד"ה גז - השני).

קיז: ערבי פסחים פרק עשירי פסחים

למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים. לכך קבעו זכר ליציאת מצרים ושמעתי מהר"מ שיש במדרש לפי שבמצרים עבדו בהם בישראל בפרך ופר"ך בג"ם וג"ל שהם מלאכות מרובעים חסר אחת וכשנגאלו ממצרים הזהירם על השבת לשבות מאוי' ל"ט מלאכות: [ד] **רביעי** אומר עליון הלל הגדול. רביעי גרסי' ולא גרסינן חמישי ולה"ר יוסף טוב עלם שכתב בסדרו [ב] קימעא לשמות מיס יכנס אם חולה הוא אז מיסטניס ואי נעי משתיק [ג] ממרת משום חושם לומר בחמישי הלל הגדול ישתנם תימה כיון שמוסר לשמות מיך תיקנו כום חמישי הא מרבע כוסות תיקנו ולא חמישי וכן מה שמוסר לשמות תפי' מיס הא לא מצטלי טעם מלה לתפילו אחר הפסח לא אסר לקמן [ה] רק מיני מיכלא אבל מיני משתיא תפילו יין לא מלינן לאסור והא דאמר בין שליש לרביעי לא ישתה [ו] שלא ישתכר ושלא יוכל לומר הלל וכן פסק רבי' שמואל לקמן [ז] דכל שתיה מותרת ואפי' לפי המפרשים בין שליש לרביעי לא ישתה שלא יבטל טעם מלה מיין דומיא דין לאפון לשני ישתה דמיירי ביין כי היכי דיגרריה לזיגיה כדאמרי' לעיל [דף קמ.] ומיהו רוב עמא דבר לשמות וגם רב אלפס התיר מיס ולא אסר רק יין:

מאי התם [ב] זכור את יום השבת לקדשו. אמר רבה בר שילא דצלותא מצמיח קרן ישועה דאפטרתא מגן דוד [ג] ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים תני רב יוסף זהו שאומרים מגן דוד א"ר שמעון בן לקיש [ד] ואעשך לגוי גדול זהו שאומרים אלהי אברהם ואברכך זהו שאומרים אלהי יצחק ואגדלה שמך זהו שאומרים אלהי יעקב יכול יהו חותמין בכולן ת"ל והיה ברכה בך חותמין ואין חותמין בכולן. אמר רבא אשכחתינא לסבי דפומבדיתא דיתבי וקאמרי [א] בשבתא בין בצלותא בין בקידושא מקדש השבת ביומא טבא בין בצלותא ובין בקידושא מקדש ישראל והזמנים ואמינא להו אנא אדרבה דצלותא בין בשבתא בין ביומא טבא מקדש ישראל בקידושא דשבתא מקדש השבת ביומא טבא מקדש ישראל והזמנים ואנא אמינא טעמא טעמא דידי וטעמא דידכו טעמא דידכו שבת דקביעא וקיימא בין בצלותא ובין בקידושא מקדש השבת יומא טבא דישראל הוא דקבעי ליה דקמעברי ירחי וקבעי לשני מקדש ישראל והזמנים טעמא דידי צלותא דברים איתא מקדש ישראל קידוש דביחיד איתא בשבת מקדש השבת ביום טוב מקדש ישראל והזמנים ולא היא צלותא ביחיד מי ליתיה וקידושא ברבים מי ליתיה ורבא סבר זיל בתר עיקר עולא בר רב נחית קמיה דרבא אמר כסבי דפומבדיתא ולא א"ל ולא מידי אלמא הדר ביה רבא רב נתן אבוה דרב הונא [ג] בריה דרב נתן נחית קמיה דרב פפא אמר כסבי דפומבדיתא ושבחיה רב פפא אמר רבינא אנא איקלע לסורא קמיה דמרימר ונחית קמיה שלוחא דציבורא ואמר כסבי דפומבדיתא והוו משתקי ליה כולי עלמא אמר להו שבקוהו הילכתא כסבי דפומבדיתא ולא הוו משתקו ליה [ד]: **מתני'** [ה] מזגו לו כום שלישי מברך על [ו] מזונו [ז] רביעי גומר עליו את הלל ואומר עליו ברכת השיר [ח] בין הכוסות הללו [ט] אם רוצה לשתות ישתה [י] בין שלישי לרביעי לא ישתה: **גמ'** א"ל רב חנן לרבא ש"מ [יא] ברכת המזון טעונה כום [יב] א"ל ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות [יג] כל חד וחד נעביד ביה מצוה: רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר:

מאי היינו לפי שאין מותמין בשמים [יד] כדכתיב והיה ברכה, מיהו שלשתן מזכירין בברכת מזון, מכל דוד שהוא יחיד בברכה הקבועה לו כמי שיחתומו אם לא במגן דוד: **סבי דפומבדיתא.** רב יהודה ורב עינא, בסוף פרק ראשון דסנהדרין (דף יז:) **בשבתא.** בשבת לעלמא שאינו י"ט: **יומא טבא.** בלא שבתא, לחלו בשבת ויום טוב חתים תרוייהו מקדש השבת וישראל והזמנים, כלומר בשבת (דף יז.): **שבתא דקביעא וקיימא.** משבת ימי בראשית, ואינה תלויה בקביעת המודם: **דברים איתא.** משום כבוד רבים אומר מקדש ישראל: קידוש ברבים מי ליתא. בבית הכנסת [טו] ובסעודת חתן: **מתני'** ברכת השיר. בגמרא מפרש [יז]: בין הכוסות הללו. בין שנים הראשונים לשנים האחרונים, אם רצה לשתות ישתה: בין ג' לד' לא ישתה. מלמד בגמרא ירושלמי [יח], למה לא ישתה, כדי שלא ישתכר, דתו לא מצי למימר הלל, ופריך התם והלא כבר משוכר הוא שישתה כבר הרבה בסעודתו, ומשני יין שבתוך המזון אינו משכר, שלאחר המזון משכר. וה"ה נמי דיין שלפני המזון אינו משכר, ואם רצה לשתות בין הראשון לשני ישתה, דהא לא ממעט תנא אלא בין ג' לד': **גמ'** ש"מ ברכת המזון טעונה כום. דהא במסכת ברכות לא מתני' דהדיא לטעונה כום, אלא מדיוקא דמעיין ליה למימר ברים פירקא דקתני שמעינן מינה מהא מתני' תמני ש"מ ברכת המזון טעונה כום, ולימא נמי דממתני' שמעין ליה: ה"ג **ארבע כוסות תקינו להו רבנן וכל חד וחד נעביד ביה מצוה.** כלומר רואי שיעשה בו מצוה, אבל בשאר ימות השנה לא בעי כום, אלא כמן מין הכום בא בשביל ברכת המזון: יהלולך

מאי לאו בהא קמיפלגי למ"ד עד אם הבנים שמחה סבר הללויה ריש פירקא ומאן דאמר עד בצאת ישראל סבר הללויה סוף פירקא רב חסדא מתרץ לטעמיה דכולי עלמא סברי הללויה סוף פירקא מ"ד עד בצאת ישראל שפיר ומאן דאמר עד אם הבנים שמחה [ט] עד ועד בכלל ונימא עד הללויה וכי תימא דלא ידעינן הי הללויה ונימא הללויה של אם הבנים שמחה קשיא רבה בר רב הונא מתרץ לטעמיה דכולי עלמא הללויה ריש פירקא מאן דאמר עד אם הבנים שמחה שפיר ומאן דאמר עד בצאת ישראל סבר עד ולא עד בכלל ונימא עד הללויה וכי תימא דלא ידעינן הי הללויה ונימא עד הללויה שבצאת ישראל קשיא: וחותם בגאולה: אמר רבא ק"ש והלל גאל ישראל דצלותא גואל ישראל מ"ט דרחמי נינהו אמר רבי זירא דקידושא אשר קדשנו במצותיו [א] וצונו דצלותא קדשנו במצותיך מ"ט דרחמי נינהו אמר רב אחא בר יעקב וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום כתיב הכא [א] למען תזכור את יום [ט] וכתיב התם [ב] זכור את יום השבת לקדשו. אמר רבה בר שילא דצלותא מצמיח קרן ישועה דאפטרתא מגן דוד [ג] ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים תני רב יוסף זהו שאומרים מגן דוד א"ר שמעון בן לקיש [ד] ואעשך לגוי גדול זהו שאומרים אלהי אברהם ואברכך זהו שאומרים אלהי יצחק ואגדלה שמך זהו שאומרים אלהי יעקב יכול יהו חותמין בכולן ת"ל והיה ברכה בך חותמין ואין חותמין בכולן. אמר רבא אשכחתינא לסבי דפומבדיתא דיתבי וקאמרי [א] בשבתא בין בצלותא בין בקידושא מקדש השבת ביומא טבא בין בצלותא ובין בקידושא מקדש ישראל והזמנים ואנא אמינא טעמא דידי וטעמא דידכו טעמא דידכו שבת דקביעא וקיימא בין בצלותא ובין בקידושא מקדש השבת יומא טבא דישראל הוא דקבעי ליה דקמעברי ירחי וקבעי לשני מקדש ישראל והזמנים טעמא דידי צלותא דברים איתא מקדש ישראל קידוש דביחיד איתא בשבת מקדש השבת ביום טוב מקדש ישראל והזמנים ולא היא צלותא ביחיד מי ליתיה וקידושא ברבים מי ליתיה ורבא סבר זיל בתר עיקר עולא בר רב נחית קמיה דרבא אמר כסבי דפומבדיתא ולא א"ל ולא מידי אלמא הדר ביה רבא רב נתן אבוה דרב הונא [ג] בריה דרב נתן נחית קמיה דרב פפא אמר כסבי דפומבדיתא ושבחיה רב פפא אמר רבינא אנא איקלע לסורא קמיה דמרימר ונחית קמיה שלוחא דציבורא ואמר כסבי דפומבדיתא והוו משתקי ליה כולי עלמא אמר להו שבקוהו הילכתא כסבי דפומבדיתא ולא הוו משתקו ליה [ד]: **מתני'** [ה] מזגו לו כום שלישי מברך על [ו] מזונו [ז] רביעי גומר עליו את הלל ואומר עליו ברכת השיר [ח] בין הכוסות הללו [ט] אם רוצה לשתות ישתה [י] בין שלישי לרביעי לא ישתה: **גמ'** א"ל רב חנן לרבא ש"מ [יא] ברכת המזון טעונה כום [יב] א"ל ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות [יג] כל חד וחד נעביד ביה מצוה: רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר:

מאי

ואברכך זהו שאומרים אלהי יצחק. ומפני שפירוש ברכה תוספת טובה, פירשו ואברכך שהוסיף לו הקדוש ברוך הוא על הטובה הנזכרת שאף בנו יזכה בה, שיאמרו אלהי יצחק. **[רבי אליהו מזרחי, בראשית יב ב]** **ואגדלה שמך זהו שאומרים אלהי יעקב.** ומפני שואגדלה שמך מורה על תוספת גדולה על התוספת הקדום, אמרו שאף בן בנו יזכה בה, שיאמרו אלהי יעקב. **[רבי אליהו מזרחי, בראשית יב ב]** **תלמוד לומר והיה ברכה בך חותמין ואין חותמין בכולן.** ומשום דלא הוה ליה למכתב והיה ברכה שכבר כתב ואברכך פירשו והיה ברכה שיחתמו בו מגן אברהם. **[רבי אליהו מזרחי, בראשית יב ב]** **בין שלישי לרביעי לא ישתה.** יש מן הראשונים ז"ל אומרים שלא אמרו בין שלישי לרביעי לא ישתה אלא שלא ישתה יין מן הטעם שפירשו בירושלמי (פ"י ה"ו) שמא ישתכר ויתבטל מלומר ההלל, אבל מים יכול לשתות, ונראין דבריהם, ואפי' לטעם שלנו שהוא מפני שלא יטעום המצה או שלא יבא לקבוע את סעודתו ויראה כאוכל בשתי חבורות, אין חששא אלא ביין בלבד אבל לא במים ושאר משקין. **[הגדה של פסח להריטב"א]** **שמע מינה ברכת המזון טעונה כום.** ודאי מפשט פשיטא ליה דמצותה מן המובחר על הכוס אלא דמדתנן ואפילו מן התמחוי בעינן למפשט שמחזרין עליה כדרך שמחזרין על המצות, דקס"ד דכוס שלישי משום ברכת המזון בלחוד הוא דאתי. **[חדושי הר"ן]** ונראה דאפילו ברכת המזון ביחיד טעונה כוס מדלא מדכר בשום דוכתא זימון אלא ברכת המזון טעונה כוס משמע כל ברכת המזון. **[תוספות הרא"ש, ברכות נב.]**

עין משפט נר מצוה

צח א מיי' פ"ג מהלכות תפלה הל' ה' ופכ"ט מהלכות שבת הלכה ג והלכה יט סמג עשין יט כט טוש"ע סימן רסח וטוש"ע ג"מ סימן תפז סעיף ג: צט ב מיי' פ"ז ופ"ח מהלכות מלה הלכה י סמג עשין מג טוש"ע ג"מ סימן תעט: ק ג מיי' וסמג שם טוש"ע ג"מ סי' תפ: קא ד מיי' פ"ז שם וסמג שם טוש"ע ג"מ סימן תעג סעיף ג: קב ה מיי' וסמג שם טוש"ע ג"מ סי' תעט:

הגהות הגר"א

[א] גמרא דקידוש אסר קדשנו במצותיו דצלותא כו':

רבינו חננאל

וחותם בגאולה. אמרי ק"ש והלל חותמין גאל ישראל צלותא גואל ישראל מאי טעמא רחמי נינהו. אמ' רבי זירא ברכה דקידוש אשר קדשנו במצותיו אבל של תפלה קדשנו במצותיך מאי טעמא דתפלה רחמי נינהו. **וצריך שיזכיר** יציאת מצרים (בלילות) [בקידוש היום] כתיב הכא זכור את יום השבת לקדשו וכתיב התם למען תזכור את יום צאתך וגו'. **אמר רבה בר זירא** בצלותא חותמין מצמיח קרן ישועה בהפטרה מגן דוד שנאמר ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים אשר בארץ. תאני רב יוסף שחותמין בהפטרה מגן דוד כדרך שחותמין בתפלה מגן אברהם. **אמר** ריש לקיש **ואעשך** לגוי גדול זה שאומרים אלהי אברהם ואברכך זהו שאומרים אלהי יצחק ואגדלה שמך זהו שאומרים אלהי יעקב **אמר רבא אשכחתינהו לסבי דפומבדיתא** דהוו אמרו בשבתא בין בקידושא בין בצלותא מקדש השבת ביום טוב בין בצלותא בין בקידושא מקדש ישראל והזמנים ואמינא להו אנא אדרבא כו'. **ואסיקנא כסבי דפומבדיתא** מדאמר רבינא אנא אקלעי לסורא לגבי מרימר ונחית שליח צבור לקמיה ואמר כסבי דפומבדיתא והוו כולי עלמא משתקי ליה ואמר להו מרימר שבקוה דהלכתא כסבי דפומבדיתא: **מזגו לו כוס שלישי ברך על מזונו.** אמר לו רבינא לרבא ש"מ ברכה טעונה כוס אמר ליה ארבע כוסות דתקון רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ביה מצוה. **רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר.** מאי ברכת השיר ר' יהודה אומר יהללוך ר' יוחנן אומר נשמת כל חי. **ת"ר** (חמישי) [רביעי] אומר עליו הלל הגדול דברי ר"ט וי"א ה' רועי לא אחסר. **מהיכן הוא אומר הלל הגדול** רב אמר מהודו עד על נהרות בבל רבי יוחנן אומר משיר המעלות עד על נהרות בבל רב אחא בר יעקב אמר מכי יעקב בחר לו יה ועד על נהרות בבל. **למה נקרא הלל הגדול** אמר

מסורת הש"ס עם הוספות

ב) [ברכות דף כו: וש"נ], ג) [עיין לעיל מג: מ"ש שם עה"ג], ד) [לעיל קמ.], ה) עיין תוס' לעיל קג: ד"ה רב אשי, ו) [לעיל קה:], ז) עיין תוס' לעיל קה: ד"ה שמע מינה, ח) [מהלכה ט ואילך], ט) ברכות מט:, י) לעיל ק:, יא) לקמן קיח., יב) פ"י ה"ו, יג) [לשון הגמול שמוך לפוף פיוט קודש מסל סדור פסח], יד) קיט:, טו) [קה. בסוף הסוגיא].

תורה אור השלם

א) לֹא תֹאבַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאבַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: [דברים טז, ג]

ב) זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ: [שמות כ, ח]

ג) וָאֲהָיֶה עִמְּךָ בְּכֹל אֲשֶׁר הָלַכְתָּ וַאֲכַרְתָה אֶת כָּל אֹיְבֶיךָ מִפָּנֶיךָ וְעָשִׂתִי לְךָ שֵׁם גָּדוֹל כְּשֵׁם הַגְּדֹלִים אֲשֶׁר בָּאָרֶץ: [שמואל ב ז, ט]

ד) וְאֶעֶשְׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל וַאֲבָרֶכְךָ וַאֲגַדְּלָה שְׁמֶךָ וְהְיֵה בְּרָכָה: [בראשית יב, ב]

הגהות וציונים

ג] "את יום" ליתא בכת"י ובדפוסים ישנים: **ד]** ס"א והילכתא כסבי דפומבדיתא (גליון): **ה]** בכת"י מברך עליו ברכת מזונו וכ"ה במשניות: **ו]** "דרך חירות" ליתא בכת"י וכ"ה ברשב"ם ועיין רא"ם הורוויץ בילקו"מ: **ח]** נדצ"ל למעינו מים כו' **לא פליגי** אלא (רש"ש): **ט]** צ"ל **עד** בצאת (גליון): **י]** בכת"י הס"ד ואח"כ מה"ד **גאל ישראל** שמספר כו' וכן הגיה הרש"ש: **יא]** דקידושא **קידשנו** כצ"ל דכ"ה בקידוש דשבת (גנזי יוסף): **יב]** נראה דבנוסח התפילה שלו נזכר יציאת מצרים. וע"ע מראה כהן בילקו"מ: **יג]** שייך לתחילת דף הבא (מראה כהן): **יד]** **ובעי למשתי** חמרא כצ"ל (מהרש"א): **טו]** הגי' **חמישי** היא הנכונה שכ"כ הרי"ף והרמב"ם:

משנת ראשונים

ואעשך לגוי גדול זהו שאומרים אלהי אברהם. משום דאין הקדוש ברוך הוא מיחד שמו על היחיד אלא על האומה אלהי ישראל (שמות ה א), אלהי העברים (שמות ה ג), אלהי העמים (תהלים צו ה), לפיכך פירשו ואעשך לגוי גדול שתחשב כאומה עד שאיחד שמי עליך שיאמרו אלהי אברהם.

[רבי אליהו מזרחי, בראשית יב ב]

ואברכך זהו שאומרים אלהי יצחק. כלומר רואי שיעשה בו מצוה, מכל בשאר ימות השנה לא בעי כוס, אלא כמן מין הכוס בא בשביל ברכת המזון:

אוצר החכמה

הָתָם - וכתוב שם בשבת (שמות כ ח) **'זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ'**, וכיון שכתוב בשניהם לשון 'זכירה' יש ללמוד שצריך להזכיר בשבת ענין יציאת מצרים[ט]. וכשם שבפסח צריך להזכיר את יציאת מצרים, כך גם בשאר מועדים צריך להזכיר[י].

הגמרא מביאה ברכה נוספת שנאמרת בשינוי לשונות:

אָמַר רַבָּה בַּר שִׁילָא, אף בברכה על הרמת קרן מלכות בית דוד יש שינוי לשונות, **דְּצְלוֹתָא** - בברכה הנאמרת בתפילה ['את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח, וקרנו תרום בישועתך' וכו'] חותם **'מַצְמִיחַ קֶרֶן יְשׁוּעָה'**, ואילו **דַּאֲפָטַרְתָּא** - בברכה שלאחר קריאת ההפטרה ['שמחנו ה' אלהינו באליהו הנביא עבדך ובמלכות בית דוד משיחך' וכו'] חותם **'מָגֵן דָּוִד'**[יא]. וטעם שינוי הלשון, משום שהתפילה היא בקשת רחמים, לפיכך שייך לומר בה 'מצמיח קרן ישועה' לבקש שיצמיח קרן ישועה לישראל, ואילו הלשון 'מגן דוד' אין משמעותה בקשת רחמים[יב].

הגמרא מביאה את דרשת הכתוב בענין חתימת הברכה 'מגן דוד':
נאמר בדברי ה' לדוד המלך על ידי נתן הנביא (שמואל ב' ז ט), **'וְעָשִׂיתִי לְךָ שֵׁם גָּדוֹל כְּשֵׁם הַגְּדוֹלִים אֲשֶׁר בָּאָרֶץ'**. **תָּנֵי** - שנה על כך **רַב יוֹסֵף**, 'שם גדול' שנאמר לדוד, **זֶהוּ שֶׁחותמים** בברכת ההפטרה בשמו **ואוֹמְרִים 'מָגֵן דָּוִד'**, כשם שחותמים בשמו של אברהם ואומרים 'מגן אברהם'[יג].

הגמרא מביאה גם את דרשת הכתוב בענין ברכת 'מגן אברהם':
אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ, נאמר לאברהם אבינו (בראשית יב ג), 'וְאֶעֶשְׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל וַאֲבָרֶכְךָ וַאֲגַדְּלָה שְׁמֶךָ וֶהְיֵה בְּרָכָה', ויש לדרוש כך, **'וְאֶעֶשְׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל' זֶהוּ שֶׁאוֹמְרִים** בתפילה בברכת אבות **'אֱלֹהֵי אַבְרָהָם'**[יד], **'וַאֲבָרֶכְךָ' זֶהוּ שֶׁאוֹמְרִים 'אֱלֹהֵי יִצְחָק'**[טו], **'וַאֲגַדְּלָה שְׁמֶךָ' זֶהוּ שֶׁאוֹמְרִים 'אֱלֹהֵי יַעֲקֹב'**[טז]. **יָכוֹל** היית לומר שיהו **חוֹתְמִין** את הברכה **בְּכוּלָּן**, שיאמרו 'מגן אברהם יצחק ויעקב', **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב **'וְהָיֵה בְּרָכָה'**[יז], **בְּךָ חוֹתְמִין** את הברכה **וְאֵין חוֹתְמִין בְּכוּלָּן.**

★

הגמרא דנה בלשון חתימת ברכת קדושת היום בשבתות וימים טובים, ומביאה בענין זה מחלוקת רבא וסבי דפומבדיתא:
אָמַר רָבָא, אַשְׁכַּחְתִּינָא לְסָבֵי דְּפוּמְבְּדִיתָא - מצאתי את זקני פומבדיתא[יח] **דְּיָתְבִי וְקָאָמְרִי** - כשהם יושבים ואומרים כך, בברכת קדושת היום שאומר **בְּשַׁבְּתָא** [-בשבת], **בֵּין בִּצְלוֹתָא בֵּין בְּקִידּוּשָׁא** - בין בתפילה ובין בקידוש, חותם בלשון **'מְקַדֵּשׁ הַשַּׁבָּת'**, ואילו בברכת קדושת היום שאומר **בְּיוֹמָא טָבָא** [-ביום טוב], **בֵּין בִּצְלוֹתָא וּבֵין בְּקִידּוּשָׁא** - בין בתפילה ובין בקידוש, חותם בלשון **'מְקַדֵּשׁ יִשְׂרָאֵל וְהַזְּמַנִּים'**[יט]. **וַאֲמִינָא לְהוּ אֲנָא** - ואמרתי להם אני, חולק אני עליכם, **אַדְרַבָּה**, בברכת קדושת היום **דְּצְלוֹתָא** [-בתפילה], **בֵּין בְּשַׁבְּתָא בֵּין בְּיוֹמָא טָבָא** - בין בשבת ובין ביום טוב, חותם בלשון **'מְקַדֵּשׁ יִשְׂרָאֵל'**[כ], ואילו בברכת קדושת היום **בְּקִידּוּשָׁא** [-בקידוש] יש חילוק, **דְּשַׁבְּתָא** - בקידוש של שבת חותם בלשון **'מְקַדֵּשׁ הַשַּׁבָּת'**, **וּבְקִידּוּשׁ** של **יוֹמָא טָבָא** [-יום טוב] חותם בלשון **'מְקַדֵּשׁ יִשְׂרָאֵל וְהַזְּמַנִּים'**. והוספתי לומר להם כך, **וַאֲנָא אֲמִינָא טַעֲמָא דִּידִי וְטַעֲמָא דִּידְכוּ** - ואני אומר את טעמי ואת טעמכם, **טַעֲמָא דִּידְכוּ** - טעמכם הוא, **שַׁבָּת דְּקָבִיעָא וְקָיְימָא** - שזמנה קבוע ועומד מששת ימי בראשית ואינו תלוי בקידוש החודש, **בֵּין בִּצְלוֹתָא וּבֵין בְּקִידּוּשָׁא** - בין בתפילה ובין בקידוש חותם בלשון **'מְקַדֵּשׁ הַשַּׁבָּת'** ואינו מזכיר את קדושת ישראל, ואילו **יוֹמָא טָבָא** [-יום טוב] **דְּיִשְׂרָאֵל הוּא דְּקָבְעִי לֵיהּ** - שישראל הם שקובעים את זמנו על ידי **דְּקָמְעַבְּרִי יַרְחֵי וְקָבְעִי לְשָׁנֵי** - שהם מעברים את החדשים וקובעים את השנים[כא], לפיכך מזכיר את קדושת ישראל וחותם בלשון **'מְקַדֵּשׁ יִשְׂרָאֵל וְהַזְּמַנִּים'**. **וְטַעֲמָא דִּידִי** - וטעמי הוא, **צְלוֹתָא** [-תפילה], **דִּבְרֵי**

ט. פשוטו של הכתוב 'למען תזכור' וגו', שעל ידי אכילת קרבן פסח ומצה תזכור את יום צאתך ממצרים [רש"י (דברים טז)], ובגזירה שוה משבת למדו שבפסח צריך להזכיר בפיו את יציאת מצרים שהוא עניינו של יום, כשם שבשבת צריך להזכיר בפיו את ענין קדושת יום השבת בברכת קידוש [כמבואר בגמרא לעיל (קו.)], וראה תורת כהנים (מהילתא פרשת נחוקותי)], ושוב חזרו ולמדו בגזירה שוה זו שאף בשבת צריך להזכיר ענין יציאת מצרים, כפי שמזכיר בפסח. תהלה לדוד (שו"ת סי' רעו אות ו) ע"פ רשב"ם (ד"ה ה"ג).

י. רשב"ם (ד"ה נרין). וביאר, שלומדים כן בדרך 'מה מצינו' [שזו מהמדות שהתורה נדרשת בהן, שכאשר נאמר דין בפרשה אחת יש ללומדו אף לפרשה אחרת, כשאין סברא לחלק בין הפרשיות].
יש להקשות, לפי דברי רשב"ם, מדוע בשבת הוצרך לדרוש גזירה שוה שמזכיר את יציאת מצרים, כמבואר בגמרא, הלא יכול ללמוד כן בדרך 'מה מצינו', כפי שלמדו לשאר המועדים [ואמנם צריך לדרוש את הגזירה שוה כדי ללמוד הזכרת יציאת מצרים בפיו בפסח, כפי שהתבאר בהערה הקודמת, אך לענין שבת אין צריך לחזור ולדרוש]. מהרש"א (נרשמ"ס שם). ויש ליישב, שלולי הגזירה שוה לא היינו לומדים בדרך 'מה מצינו' מפסח לשבת, משום שיש לפרוך שדווקא בפסח ציוותה התורה להזכיר יציאת מצרים משום שכל עניינו זכר ליציאת מצרים שהיתה באותה העת, וכל מצוות הפסח באו לשם כך, לפיכך הוצרך ללמוד לשבת בגזירה שוה. ורק לשאר המועדים אפשר ללמוד ב'מה מצינו' לאחר שכבר למדנו בגזירה שוה שבשבת צריך להזכיר, שמעתה אין לפרוך מה לפסח שכל עניינו זכר ליציאת מצרים מה שאין כן בשאר מועדים, ששבת תוכיח שאף שאין עניינה זכר ליציאת מצרים מכל מקום צריך להזכיר בה. חידושי רבי משה מאימראן (שם).

יא. כתב רשב"ם (ד"ה דלפטרתא), ששנינו במסכת סופרים (פי"ג הי"ג) שכך הוא חותם [אמנם במסכת סופרים שלפנינו כתוב שחתימת ברכה זו היא 'מצמיח קרן ישועה לעמו ישראל'].
ושתי ברכות אלו עניינם אחד, שהן עוסקות במלכות בית דוד לעתיד לבא, שמלך המשיח יהיה מזרע בית דוד, לפיכך דנה הגמרא בשינוי לשון חתימתן. וראה רמב"ם (מהנה, סדר תפילות כל השנה) שכתב בברכות שלאחר ההפטרה שאומר בברכה עצמה 'את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח, וקרנו תרום בישועתך' וחותם 'מגן דוד' [וכן מנהג בני תימן], ולפי זה מבואר יותר נידון הגמרא בשינוי לשון חתימת ברכות אלו, שהרי הן שוות ממש בלשונן.

יב. רשב"ם (ד"ה דלפטרתא) ע"פ ערוך השולחן (שו"ת סי' רפד סי"ח). ומביא רשב"ם (שם) פירוש נוסף בשם רש"י, שבתפילה אי אפשר לחתום 'מגן דוד' לאחר שכבר חתם 'מגן אברהם', שאין חותמים בתפילה אחת שתי חתימות דומות זו לזו. והמהרש"א (ש"ת ד"ה דלעולמא) פירש, שבתפילה אנו מבקשים רחמים ותולים בזכות האבות בברכת 'מגן אברהם', ובברכה על צמיחת קרן דוד אנו מבקשים רחמים על צמיחתו, ויש לו לתלות בזכות אחרים ולא בזכות עצמו, לפיכך לא שייך לחתום 'מגן דוד'. ורק בקריאת התורה תקנו לחתום 'מגן דוד', כדי לקיים ההבטחה 'ועשיתי לך שם גדול' וגו', כמבואר להלן בגמרא. וכיון שההבטחה נאמרה בדברי הנביא, תקנו לחתום כן בברכה על קריאת נביאים בהפטרה.

יג. 'הגדולים אשר בארץ', הם אברהם יצחק ויעקב המוזכרים בברכה ראשונה בתפילת שמונה עשרה, ושלשתם ראויים שיחתמו בהם, אלא שאין חותמים ביצחק ויעקב, כפי שדרשו להלן מהכתוב (נחמיה יג ג) 'והיה ברכה' שאין חותמים אלא באברהם. ואמר ה' לדוד שיזכירוהו בברכה כפי שמזכירים את אברהם יצחק ויעקב, וממילא אף יחתמו בשמו, שהרי הוא יחיד בברכה הקבועה לו, ואין בו את הטעם שאמרו ביצחק ויעקב שאי אפשר לחתום בשמם אלא רק באברהם. רשב"ם (ד"ה כשם).

יד. משום שאין הקדוש ברוך הוא מייחד שמו על יחיד, אלא על אומה שלימה [כגון 'אלהי ישראל' (שמות ה ו), 'אלהי העברים' (שם פסוק ג)], לפיכך דרשו ממה שאמר לאברהם 'ואעשך לגוי גדול' שתחשב כאומה שלימה שאייחד שמי עליך, ויאמרו 'אלהי אברהם'. רבי אליהו מזרחי (נרשמ"ס יג ג).

טו. מפני ש'ברכה' פירושו תוספת טובה, לפיכך דרשו ממה שנאמר 'ואברכך' שהוסיף לו הקדוש ברוך הוא על הטובה הנזכרת שאף בנו יזכה בה, שיאמרו 'אלהי יצחק'. רבי אליהו מזרחי (שם).

טז. מפני ש'ואגדלה שמך' משמע תוספת גדולה יותר מהתוספת הראשונה, לפיכך דרשו שאף בן בנו יזכה למעלה זו, שיאמרו 'אלהי יעקב'. רבי אליהו מזרחי (שם).

יז. שהוא מיותר, שהרי כבר נאמר 'ואברכך'. רבי אליהו מזרחי (שם).

יח. הם רב יהודה ורב עינא, כמבואר בגמרא (סנהדרין יז:). רשב"ם (ד"ה סבי). ולפי זה צריך לגרוס בגמרא 'רבה' במקום 'רבא', שהרי רבא נולד ביום שמת רב יהודה (קידושין עב:), ולא ראהו מימיו. ואכן כך גירסת בעל הלכות גדולות (הלכות קידוש והבדלה סימן ג). הגהות בן אריה (נרשמ"ס שם), וראה דרכים נוספות בילקוט ביאורים.

יט. 'הזמנים' פירושו המועדים. כתב רשב"ם (ד"ה נשמח, ד"ה יומם), שדינים אלו אמורים בשבת בפני עצמה וביום טוב בפני עצמו, אבל ביום טוב שחל בשבת חותם בכולם ואומר 'מקדש השבת וישראל והזמנים', כמבואר בגמרא (ביצה יז.).

כ. לדעת רבא אינו צריך להזכיר עניינו של יום ['שבת' או 'זמנים'], אלא רק 'ישראל'. מגן אברהם (סי' תפז סק"ג) ע"פ חק יעקב (שם סק"ד). אולם יש חולקים ומפרשים שכוונת רבא שמזכיר 'ישראל' מלבד עניינו של יום, שאף אותו צריך להזכיר, ראה ילקוט ביאורים.

כא. שעל ידי קדושת ישראל התקדשו המועדים, שבית דין של ישראל קובעים האם החודש יהיה מעובר [בן שלושים ימים] או שאינו מעובר [בן עשרים ותשעה ימים], וכן האם השנה תהיה מעוברת [בת שלושה עשר חודשים] או שאינה מעוברת [בת שנים עשר חודש], ואילו לא התקדשו ישראל לא היו קובעים חדשים וקוראים מועדים. ע"פ רש"י (ביצה יז. ד"ה מעו).

למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים. לכך קבעו זכר ליציאת מצרים ושמעתי מהר"מ שיש במדרש לפי שבמצרים עבדו בהם בישראל בפרך ופר"ך בג"ת ב"ש וג"ל שהם מלאכות מרובעים חסר אחת וכשגאלו ממצרים הזהירם על השבת למאות ל"ט מלאכות: [1] **רביעי** אומר עליון הלל הגדול. רביעי גרסי' ולא גרסינן חמישי ולה"ר יוסף טוב עלם שכתב בסדרו [2] קימעא לשמות מיס יכנס אם חולה הוא או מיסטניס ואי נעי משתיק [3] ממרת משום חושם לומר בחמישי הלל הגדול ישתנם תימה כיון שמוסר לשמות מיך תיקנו כום חמישי הא מרובע כוסות תיקנו ולא חמישי וכן מה שמוסר לשמות תפי' מיס הא לא מצטלי טעם מלה לתפילו אחר הפסח לא אסר לקמן [4] רק מיני מיכלא אבל מיני משתיא תפילו יין לא מלינן לאסור והא דאמר דין שליש לרביעי לא יפתה מפרש בירושלמי [5] שלא ישתכר ושלא יוכל לומר הלל וכן פסק רבי' שמואל לקמן [6] דכל שהיה מותרת ואפי' לפי שהתפרצים דין שליש לרביעי לא ישתה שלא יבטל טעם מלה מיין דומיא דין לאחון לשני ישתה דמיירי ביין כי היכי דניגרריה לגיסה כדאמרי' לעיל [דף קמ.] ומיהו רוב עמא דבר לשמות וגם רב אלפס התיר מיס ולא אסר רק יין: היום כתיב הכא [א] למען תזכור את יום [ב] התם זכור את יום השבת לקדשו. אמר רבה בר שילא דצלותא מצמיח קרן ישועה דאפטרתא מגן דוד [ג] ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים תני רב יוסף זהו שאומרים מגן דוד א"ר שמעון בן לקיש [ד] ואעשך לגוי גדול זהו שאומרים אלהי אברהם ואברכך זהו שאומרים אלהי יצחק ואגדלה שמך זהו שאומרים אלהי יעקב יכול יהו חותמין בכולן ת"ל והיה ברכה בך חותמין ואין חותמין בכולן. אמר רבא אשכחתינא לסבי דפומבדיתא דיתבי וקאמרי [א] בשבתא בין בצלותא בין בקידושא מקדש השבת ביומא טבא בין בצלותא ובין בקידושא מקדש ישראל והזמנים ואמינא להו אנא אדרבה דצלותא בין בשבתא ביומא טבא מקדש ישראל בקידושא דשבתא מקדש השבת ביומא טבא מקדש ישראל והזמנים ואנא אמינא טעמא דידי וטעמא דידכו טעמא דידכו שבת דקביעא וקיימא בין בצלותא ובין בקידושא מקדש השבת יומא טבא דישראל הוא דקבעי ליה דקמעברי ירחי וקבעי לשני מקדש ישראל והזמנים טעמא דידי צלותא דברים איתא מקדש ישראל קידוש דביחיד איתא בשבת מקדש השבת ביום טוב מקדש ישראל והזמנים ולא היא צלותא ביחיד מי ליתיה וקידושא ברבים מי ליתיה ורבא סבר זיל בתר עיקר עולא בר רב נחית קמיה דרבא אמר כסבי דפומבדיתא ולא א"ל ולא מידי אלמא הדר ביה רבא רב נתן אבוה דרב הונא [ב] בריה דרב נתן נחית קמיה דרב פפא אמר כסבי דפומבדיתא ושבחיה רב פפא אמר רבינא אנא איקלע לסורא קמיה דמרימר ונחית קמיה שלוחא דציבורא ואמר כסבי דפומבדיתא והוו משתקי ליה כולי עלמא אמר להו שבקוהו הילכתא כסבי דפומבדיתא ולא הוו משתקו ליה [ג]: **מתני'** [ד] מזגו לו כום שלישי מברך על [ה] מזונו [ו] רביעי גומר עליו את הלל ואומר עליו ברכת השיר [ז] בין הכוסות הללו [ח] אם רוצה לשתות ישתה [ט] בין שלישי לרביעי לא ישתה: **גמ'** א"ל רב חנן לרבא ש"מ [י] ברכת המזון טעונה כום [יא] א"ל ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות [יב] כל חד וחד נעביד ביה מצוה: רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר:

מאי

היינו לפי שאין מותמין בשמים [יג] כדכתיב והיה ברכה, מיהו שלשתן נזכרין בברכת מזות, אבל דוד שהוא יחיד בברכה הקבועה לו במי יתמוה אם לא במגן דוד: **סבי דפומבדיתא.** רב יהודה ורב טינא, בסוף פרק ראשון דסנהדרין (דף יז:) **בשבתא.** בשבת **טעמא.** שבת יום טוב מתיס תרוייהו מקדש השבת וישראל והזמנים, כדמפרש בגמרא בילה (דף יח.): **שבתא דקביעא וקיימא.** משבת ימי בראשית, ואינה תלויה בקביעת המודם: **דברים איתא.** משום כבוד רבים חזר מלאכה: **מקדש ישראל.** קידוש ברבים מי ליתא. בבית הכנסת [יד] ובסעודת מצוה: **מתני'** ברכת השיר. בגמרא מפרש: בין הכוסות הללו. בין שנים הראשונים לשנים האחרונים, אם רצה לשתות ישתה: בין ג' לד' לא ישתה. מלאכי בגמרת ירושלמי [טו], למה לא ישתה, כדי שלא ישתכר, דתו לא מצי למימר הלל, ופריך התם והלא כבר משוכר הוא שישתה כבר הרבה בסעודתו, ומשני יין שבתוך המזון חינו משכר, שלאחר המזון משכר. וה"ה נמי דיין שלפני המזון חינו משכר, ואם רצה לשתות בין הראשון לשני ישתה, דהא לא ממעט תנא אלא בין ג' לד': **גמ'** ש"מ ברכת המזון טעונה כום. דהא בפסקת ברכות לא מתני' דהדיא לטעונה כום, אלא מדיוקא דמעיין ליה למימר ברים פירקא דקף קה:) שמעת מינה מהא מתני' תמני ש"מ ברכת המזון טעונה כום, ולימא נמי דממתני' שמעין ליה: ה"ג **ארבע כוסות תקינו להו רבנן** וכל **חד וחד נעביד ביה מצוה:** כלומר לחוי שיעשה בו מלוה, אבל בשאר ימות השנה לא בעי כום, אלא כמן מין הכום בא בשביל ברכת המזון:

יהלנון

קסבר עד ועד בכלל. ומי חמינן עד בשאר סברי עלמא לאלף בשאר בכלל, משום הכי חמר עד אם הבנים שמחה ומו לא: [עד ולא עד בכלל]. ומי הוה חמינן עד אם הבנים הוה משמע עד אם הבנים ולא אם הבנים בכלל: ה"ג כתיב הכא למען תזכור את יום צאתך וגו' וכתיב התם זכור את יום השבת לקדשו: בשם הגדולים. כאברהם יצחק ויעקב: דברים איתא. משום כבוד רבים חומר מקדש ישראל:

ה"ג

רש"ם

מאי לאו בהא קמיפלגי. דהכך תנאי תליגא דב"ש בהלויה פליגי אי סוף פירקא הוא אי ריש פירקא הוא, הלכך האי נקט מילתיה בהך ליסנא והאי מילתיה בחילך ליסנא, אבל תליגא דבית הלל לליכא הלויה עד חלמיש למעינו מיס לא פליגי כו' [טז], אלא חילי דמיחלפי מילתיה דב"ש משום הלויה אי ריש פירקא הוא אי לא, מיחלפי נמי מילתייהו דבית הלל למינקט האי מילתיה סוף פירקא ואילך ריש פירקא, כי היכי דאמרי תליגא דב"ש: **עד בצאת סבר עד ולא עד בכלל.** ומי הוה חמר עד אם הבנים הוה משמע ולא אם הבנים שמחה בכלל: ומ"ד עד אם הבנים קסבר עד ועד בכלל. ומי הוה חמר בשאת [יז] הוה משמע דלא בשאת בכלל, ופלוגתייהו תליגא דבית הלל חיכא לפרושי נמי בכה"ג: **ונימא עד הללויה.** למ"ד עד ולא עד בכלל: **קרית שמע.** ברכת גאולה שאחר ק"ש: **והלל.** של ערבי פסחים שאומר גאל ישראל כר"ע דאמתיתין [יח], שמספר ומשבח על גאולת ישראל שעברה: **דצלותא גואל ישראל.** שאנו מתפללין על העתיד: דקידושא וקדשנו [יט]. להודאה היא על שעבר: **דצלותא קדשנו.** לפי שאנו חומרים אותה בחמלע תפלה לחוי לאומרה בלשון בקשה: **צריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום.** בין בכוס בין בתפלה [כ], של שבת בגזירה שוה לפסח, ובשאר מועדים במה מלינו מפסח: ה"ג כתיב הכא למען תזכור את יום לחתך וכתיב התם זכור את יום השבת לקדשו: **דאפטרתא.** במסכת סופרים (פרק יג [כא]) תניא להו לברכות דהפטרה ומפרש דמגן דוד אומר, ובגאולתא שייך לומר טפי מלמיח קרן ישועה, משום דרחמי נינהו ואנו מבקשין שילמיח קרן ישועה לישראל. ורבינו שלמה היה אומר משום הכי לא שייך למימר בתפלה מגן דוד שכבר אמרנו מגן אברהם, ותרי מתימות כהדדי לא שייך בתפלה: **כשם הגדולים אשר בארץ.** נתן הגניח אמר לדוד כן מפי הקב"ה, שכשם שאותמים במגן אברהם מותמין במגן דוד. הגדולים, אברהם יצחק ויעקב, ואע"ג דבשלשתן לא אתמינן, בשבתא. בשבת לעלמא יהלנון

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) [ברכות דף כו: וש"נ], ג) [עיין לעיל מג: מ"ש שם עה"ג], ג) [לעיל קמ.], ד) עיין תוס' לעיל קג: ד"ה רב אשי, ה) [לעיל קה:], ו) עיין תוס' לעיל קה: ד"ה שמע מינה, ז) [מהלכה ט ואילך], מ) ברכות מט:, ט) לעיל ק:, י) לקמן קיח., כ) פ"י ה"ו, ל) [לשבת הגדול שמוך לסוף פיוט קודש שבל סדור פסח], מ) קיט:, נ) [קכ. בסוף הסוגיא].

תורה אור השלם

א) לֹא תֹאבַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאבַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: [דברים טז, ג]

ב) זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ: [שמות כ, ח]

ג) וַאֲהִיֶה עִמְּךָ בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵכְתָּ וַאֲכָרְתָה אֶת כָּל אֹיְבֶיךָ מִפָּנֶיךָ וְעָשִׂתִי לְךָ שֵׁם גָּדוֹל כְּשֵׁם הַגְּדֹלִים אֲשֶׁר בָּאָרֶץ: [שמואל ב ז, ט]

ד) וְאֶעֶשְׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל וַאֲבָרֶכְךָ וַאֲגַדְּלָה שְׁמֶךָ וֶהְיֵה בְּרָכָה:

[בראשית יב, ב]

הגהות וציונים

מ] "את יום" ליתא בכת"י ובדפוסים ישנים: נ] ס"א והילכתא כסבי דפומבדיתא (גליון): ג] בכת"י מברך עליו ברכת מזונו וכ"ה במשניות: ד] "דרך חירות" ליתא בכת"י וכ"ה ברשב"ם ועיין רא"ם הורוויץ בילקו"מ: ה] נדצ"ל למעינו מים כו' לא פליגי אלא (רש"ש): ו] צ"ל עד בצאת (גליון): ז] בכת"י הס"ד ואח"כ מה"ד גאל ישראל שמספר כו' וכן הגיה הרש"ש: מ] דקידושא קידשנו כצ"ל דכ"ה בקידוש דשבת (גנזי יוסף): ע] נראה דבנוסח התפילה שלו נזכר יציאת מצרים. וע"ע מראה כהן בילקו"מ: י] שייך לתחילת דף הבא (מראה כהן): כ] ובעי למשתי חמרא כצ"ל (מהרש"א): ל] הגי' חמישי היא הנכונה שכ"כ הרי"ף והרמב"ם:

משנת ראשונים

ואעשך לגוי גדול זהו שאומרים אלהי אברהם. משום דאין הקדוש ברוך הוא מיחד שמו על היחיד אלא על האומה אלהי ישראל (שמות ה א), אלהי העברים (שמות ה ג), אלהי העמים (תהלים צו ה), לפיכך פירשו ואעשך לגוי גדול שתחשב כאומה עד שאיחד שמי עליך שיאמרו אלהי אברהם.

[רבי אליהו מזרחי, בראשית יב ב]

ואברכך זהו שאומרים אלהי יצחק. ומפני שפירוש ברכה תוספת טובה, פירשו ואברכך שהוסיף לו הקדוש ברוך הוא על הטובה הנזכרת שאף בנו יזכה בה, שיאמרו אלהי יצחק. **[רבי אליהו מזרחי, בראשית יב ב]** **ואגדלה שמך זהו שאומרים אלהי יעקב.** ומפני שואגדלה שמך מורה על תוספת גדולה על התוספת הקדום, אמרו שאף בן בנו יזכה בה, שיאמרו אלהי יעקב. **[רבי אליהו מזרחי, בראשית יב ב]** **תלמוד לומר והיה ברכה בך חותמין ואין חותמין בכולן.** ומשום דלא הוה ליה למכתב והיה ברכה שכבר כתב ואברכך פירשו והיה ברכה שיחתמו בו מגן אברהם. **[רבי אליהו מזרחי, בראשית יב ב]** **בין שלישי לרביעי לא ישתה.** יש מן הראשונים ז"ל אומרים שלא אמרו בין שלישי לרביעי לא ישתה אלא שלא ישתה יין מן הטעם שפירשו בירושלמי (פ"י ה"ו) שמא ישתכר ויתבטל מלומר ההלל, אבל מים יכול לשתות, ונראין דבריהם, ואפי' לטעם שלנו שהוא מפני שלא יטעום המצה או שלא יבא לקבוע את סעודתו ויראה כאוכל בשתי חבורות, אין חששא אלא ביין בלבד אבל לא במים ושאר משקין. **[הגדה של פסח להריטב"א]** **שמע מינה ברכת המזון טעונה כום.** ודאי מפשט פשיטא ליה דמצותה מן המובחר על הכוס אלא דמדתנן ואפילו מן התמחוי בעינן למפשט שמחזרין עליה כדרך שמחזרין על המצות, דקס"ד דכוס שלישי משום ברכת המזון בלחוד הוא דאתי. **[חדושי הר"ן]** ונראה דאפילו ברכת המזון ביחיד טעונה כוס מדלא מדכר בשום דוכתא זימון אלא ברכת המזון טעונה כוס משמע כל ברכת המזון. **[תוספות הרא"ש, ברכות נב.]**

עין משפט נר מצוה

צח א מיי' פ"ג מהלכות מגילה הל' ה' ופכ"ט מהלכות שבת הלכה ג והלכה יט סמג עשין יט כט טוש"ע סימן רסח וטוש"ע ג"ח סימן תפז סעיף ג: צט ב מיי' פ"ז ופ"ח מהלכות מלה הלכה י סמג עשין מג טוש"ע ג"ח סימן תעט: ק ג מיי' וסמג שם טוש"ע ג"ח סי' תפ: קא ד מיי' פ"ז שם וסמג שם טוש"ע ג"ח סימן תעג סעיף ג: קב ה מיי' וסמג שם טוש"ע ג"ח סי' תעט:

הגהות הגר"א

[א] גמרא דקידוש אסר קדשנו במצותיו דצלותא כו':

רבינו חננאל

וחותם בגאולה. אמרי ק"ש והלל חותמין גאל ישראל צלותא גואל ישראל מאי טעמא רחמי נינהו. אמ' רבי זירא ברכה דקידוש אשר קדשנו במצותיו אבל של תפלה קדשנו במצותיך מאי טעמא דתפלה רחמי נינהו. **וצריך שיזכיר** יציאת מצרים (בלילות) [בקידוש היום] כתיב הכא זכור את יום השבת לקדשו וכתיב התם למען תזכור את יום צאתך וגו'. **אמר רבה בר זירא** בצלותא חותמין מצמיח קרן ישועה בהפטרה מגן דוד שנאמר ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים אשר בארץ. תאני רב יוסף שחותמין בהפטרה מגן דוד כדרך שחותמין בתפלה מגן אברהם. **אמר ריש לקיש ואעשך לגוי גדול** זה שאומרים אלהי אברהם ואברכך זהו שאומרים אלהי יצחק ואגדלה שמך זהו שאומרים אלהי יעקב יכול יהו חותמין בכולן ת"ל והיה ברכה בך בלבד. **אמר רבא אשכחתינהו לסבי דפומבדיתא** דהוו אמרו בשבתא בין בקידושא בין בצלותא מקדש השבת ביום טוב בין בצלותא בין בקידושא מקדש ישראל והזמנים ואמינא להו אנא אדרבא כו'. **ואסיקנא כסבי דפומבדיתא** מדאמר רבינא אנא איקלעי לסורא לגבי מרימר ונחית שליח צבור לקמיה ואמר כסבי דפומבדיתא והוו כולי עלמא משתקי ליה ואמר להו מרימר שבקוה דהלכתא כסבי דפומבדיתא: **מזגו לו כוס שלישי ברך על מזונו.** אמר לו רבינא לרבא ש"מ ברכה טעונה כוס אמר ליה ארבע כוסות דתקון רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ביה מצוה. **רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר.** מאי ברכת השיר ר' יהודה אומר יהללוך ר' יוחנן אומר נשמת כל חי. **ת"ר** (חמישי) [רביעי] אומר עליו הלל הגדול דברי ר"ט וי"א ה' רועי לא אחסר. **מהיכן הוא אומר הלל הגדול** רב אמר מהודו עד על נהרות בבל רבי יוחנן אומר משיר המעלות עד על נהרות בבל רב אחא בר יעקב אמר מכי יעקב בחר לו יה ועד על נהרות בבל. **למה נקרא הלל הגדול** אמר

אִיתָא - שהיא נאמרת ברבים, משום כבודם הוא חותם בלשון 'מְקַדֵּשׁ יִשְׂרָאֵל', ואילו **קִידּוּשׁ דְּבָיְחִיד אִיתָא** - שנאמר ביחידות, ולא שייך בו הטעם משום כבוד הרבים, לפיכך **בְּשַׁבָּת** חותם בלשון 'מְקַדֵּשׁ **הַשַּׁבָּת**' **וְיוֹם טוֹב** חותם 'מְקַדֵּשׁ יִשְׂרָאֵל **וְהַזְּמַנִּים**'[כב].

הגמרא דוחה את דברי רבא:

אומרת הגמרא, **וְלָא הִיא** - ואין דברי רבא נכונים, משום שיש להקשות על טעמו שהתפילה נאמרת ברבים וקידוש ביחיד, **צְלוֹתָא בְּיָחִיד מִי לֵיתֵיהּ** - וכי אין התפילה נאמרת אף ביחידות, **וְכֵן, קִידּוּשָׁא בְּרַבִּים מִי לֵיתֵיהּ** - וכי אין קידוש נאמר אף ברבים, כגון קידוש הנאמר בבית הכנסת[כג], וכן בסעודת חתן שרבים מסובים בה.

הגמרא מבארת מה ישיב רבא על קושיא זו:

וְרָבָא שאמר טעם זה **סָבַר, זִיל בָּתַר עִיקָּר** - יש לך ללכת אחרי עיקרם של דברים, ומאחר שעיקר תפילה היא בציבור ועיקר קידוש הוא ביחיד, לפיכך רק בתפילה יש לחתום בלשון 'מקדש ישראל' משום כבוד הציבור.

אהח"ב 19/06/2018

הגמרא מביאה מעשה שהיה, ממנו יש ללמוד שרבא חזר בו מדבריו:

עוֹלָא בַּר רַב נְחִית - ירד לפני התיבה כשליח ציבור[כד] **קַמֵּיהּ דְּרָבָא** - לפני רבא, ובתפילתו **אָמַר** בחתימת ברכת קדושת היום **כְּדברי סָבֵי דְּפוּמְבְּדִיתָא, וְלָא אָמַר לֵיהּ** [-לו] על כך רבא **וְלָא מִידִּי** [-כלום]. מוכיחה הגמרא, **אַלְמָא הֲדַר בֵּיהּ רָבָא** - מוכח ממעשה זה שרבא חזר בו והודה לדברי סבי דפומבדיתא.

הגמרא מביאה מעשים נוספים בענין זה:

רַב נָתָן, אֲבוּהּ [-אביו] **דְּרַב הוּנָא בְּרֵיהּ** [-בנו] **דְּרַב נָתָן, נְחִית** - ירד לפני התיבה כשליח ציבור **קַמֵּיהּ** [-לפני] **דְּרַב פָּפָּא**, ובתפילתו **אָמַר** בחתימת ברכת קדושת היום **כְּדברי סָבֵי דְּפוּמְבְּדִיתָא, וְשַׁבְּחֵיהּ** - ושיבחו על כך **רַב פָּפָּא**.

אָמַר רַבִינָא, אֲנָא אִיקְּלַע - אני הזדמנתי **לְסוּרָא, קַמֵּיהּ דִּמְרֵימַר** - לפני מרימר[כה], **וּנְחִית קַמֵּיהּ שְׁלוּחָא דְּצִיבּוּרָא** - וירד לפניו שליח ציבור, **וּבתפילתו אָמַר** בחתימת ברכת קדושת היום **כְּדברי סָבֵי דְּפוּמְבְּדִיתָא, וַהֲוּ מְשַׁתְּקֵי לֵיהּ כּוּלֵּי עָלְמָא** - והיו כל הציבור משתקים אותו, מפני שסברו כרבא שחלק עליהם, **אָמַר לְהוּ** [-להם] מרימר לציבור, **שְׁבָקוּהוּ** [-הניחוהו], כיון **דַּהֵילְכְתָא** - שההלכה היא כְּדברי **סָבֵי דְּפוּמְבְּדִיתָא, וְשׁוּב לָא הֲווּ מְשַׁתְּקוּ לֵיהּ** - לא היו הציבור משתקים אותו.

★ ★ ★

משנה

המשנה ממשיכה לבאר את סדר הדברים בליל הסדר:

מָזְגוּ לוֹ כּוֹס שְׁלִישִׁי מארבעת הכוסות, **מְבָרֵךְ** עליו **עַל מְזוֹנוֹ**, ברכת המזון. לאחר מכן, מוזגים לו כוס **רְבִיעִי, וְגוֹמֵר עָלָיו אֶת הַהַלֵּל** שהחל לאומרו קודם הסעודה, **וְאוֹמֵר עָלָיו גם בִּרְכַּת הַשִּׁיר**, ובגמרא (להלן קיח.) מפרש מהי[כו].

המשנה מוסיפה דין בשתיית יין בליל הסדר:

בֵּין הַכּוֹסוֹת הַלָּלּוּ - בין שני הכוסות הראשונים של ארבע הכוסות [שעסקה בהם המשנה לעיל], לבין שני הכוסות האחרונים, **אִם רוֹצֶה לִשְׁתּוֹת** יין, בנוסף על ארבעת הכוסות, **יִשְׁתֶּה**, אך **בֵּין** כוס **שְׁלִישִׁי לָרְבִיעִי, לֹא יִשְׁתֶּה**, שכן יין הבא לאחר המזון משכר, ויש לחוש שמא ישתכר ולא יאמר את ההלל כראוי[כז].

★

גמרא

הגמרא רוצה ללמוד מדברי המשנה שצריך לברך ברכת המזון על הכוס:

אָמַר לֵיהּ רַב חָנָן לְרָבָא, שְׁמַע מִינָּהּ - מוכח מדברי המשנה שאומרת שבכוס שלישי מברך על מזונו, **שִׁבְרַכַּת הַמָּזוֹן טְעוּנָה כּוֹס** של יין עמה בכל זמן[כח]. דוחה הגמרא, **אָמַר לֵיהּ** רבא, אין לכך ראיה מהמשנה, שלעולם אין צריך כוס לברכת המזון, אלא **שֶׁאַרְבַּע כָּסֵי** [-כוסות] **תִּיקְּנוּ רַבָּנָן** לשתות בליל הסדר, משום ששתייתם היא **דֶּרֶךְ חֵירוּת**[כט], ולאחר שתיקנו לשתותם אמרו, **כָּל חַד וְחַד נַעֲבִיד בֵּיהּ מִצְוָה** - כל אחד ואחד מן הכוסות נעשה בו מצוה, כלומר, ראוי לעשות איזו מצוה על הכוס[ל], ובכוס שלישי קבעו לברך עליו ברכת המזון, אולם בשאר ימות השנה אין ברכת המזון טעונה כוס[לא].

★

הגמרא מבארת ענין 'ברכת השיר':

שנינו במשנה, כוס רְבִיעִי גּוֹמֵר עָלָיו אֶת הַהַלֵּל וְאוֹמֵר עָלָיו בִּרְכַּת הַשִּׁיר.

כב. אף רבא מודה לסבי דפומבדיתא בטעמם שחילקו בין שבת ליום טוב משום ששבת קבועה ועומדת ויום טוב נקבע על ידי ישראל, לפיכך אמר שבקידוש בשבת אינו מזכיר 'ישראל' ואילו בקידוש ביום טוב הוא מזכיר ואומר 'מקדש ישראל והזמנים'.

כג. שמקדש שליח ציבור בלילי שבת ויום טוב. גמרא ורשב"ם (נעיל ק: ד"ה שקידשו).

כד. שליח ציבור נקרא 'יורד לפני התיבה' בלשון ירידה, מפני שנהגו לעשות את מקום עמידתו נמוך משאר בית הכנסת, על שם הכתוב (תהלים קל ו) 'ממעמקים קראתיך ה''. ראה מגן אברהם (סי' ל סק"ג).

כה. מרימר היה ראש הישיבה בסורא. תולדות תנאים ואמוראים (ח"ג ערך מרימר).

כו. שיש מי שמפרש שהיא חתימת ההלל 'יהללוך ה' אלהינו על כל מעשיך וכו' ברוך אתה ה' מלך מהולל בתשבחות', ויש שמפרש, שהיא אמירת 'נשמת כל חי'.

כז. רשב"ם (ד"ה בין ג') על פי הירושלמי (פ"י ה"ו). אבל יין שבתוך המזון, אינו משכר, ולכן מותר לשתות בסעודה, בין כוס שניה לשלישית. וכמו כן, יין שקודם המזון גם אינו משכר, ולכן, גם בין כוס ראשונה לשניה מותר לשתות. ובארחות חיים (סדר ליל הפסח סי' מ) [וכן בכלבו (סי' נ)] כתב, שאפשר שאף בין כוס ראשונה לשניה לא ישתה, כדי שלא ישתכר וימנע מעשות הסדר ומקריאת ההגדה, ובתוך המזון עצמו אינו משכר, ומה שנקט דווקא בין שלישי לרביעי לא ישתה, הוא משום שלא מצוי שישתה האדם כל כך קודם אכילה. וסיים, שאף שכתב רבינו יהונתן, שיין שלפני המזון אינו משכר, מכל מקום ראוי להיזהר שלא לשתות בין כוס ראשון לשני אם לא לצורך גדול. ולעיל (קח.) אמרה הגמרא [וכפירוש הרשב"ם שם (ד"ה בין - הלפתן והשני)], שמה שמותר לשתות בין כוס ראשונה לשניה ובין שניה לשלישית, הוא משום שהיין מעורר התיאבון, ואחר כוס שלישית, שהיא של ברכת המזון שוב אינו אוכל, ואין ענין לעורר התיאבון, וממילא אסור לשתות עוד יין מלבד כוס רביעית, משום שנראה כמוסיף על תקנת ארבע כוסות שתיקנו חכמים. ותוספות (ד"ה רביעי) הביאו בשם יש מפרשים טעם נוסף לכך שלא יוסיף, כדי שלא יבטל היין את טעם המצה. וראה עוד בילקוט ביאורים. ומכל מקום, לפי הטעם של שיכרות, דווקא משקה המשכר אסור לשתות, אבל סתם משקים מותר. ט"ז (סי' תעב סק"ג). וראה עוד בתוספות (שם), שדנו אם מותר לשתות לאחר כוס רביעית או לא.

כח. כתב הרשב"ם (ד"ה ז"מ), שכיון שדין זה, שברכת המזון טעונה כוס, אינו מפורש במקומו במסכת ברכות, אלא לעיל (קה:) מדייקת הגמרא דין זה מדברי ברייתא המובאת שם, לכך רוצה הגמרא כעת שנדייק כן אף מדברי משנה.

כתב הרא"ש (סי' י), שאף לפי מה שמדייקת הגמרא שברכת המזון טעונה כוס, ולכן תיקנו כוס שלישית, אין זה אלא בשלשה, כשמזמנים, אבל ברכת המזון של יחיד, בשאר ימים, אינה טעונה כוס. ואף שארבע כוסות נתקנו אף ליחיד, אין לדייק מכך שבשאר ימים צריך כוס, שמכיון שתיקנו לשלשה שמזמנים, תיקנו כוס זו אף ליחיד. ועוד כתב ליישב (סי' נג), שעיקר התקנה של ארבע כוסות אכן אינה ליחיד אלא לשלשה, שהרי יש דין שצריך לחזר שיהיו עוד שנים עמו, בשביל שיהיה אחד אומר 'הודו' ושנים עונים לו, ולכך תיקנו דין זה בליל הסדר גם כשהוא יחידי, אבל בשאר ימים אין היחיד צריך כוס לברכת המזון.

כט. ששתיית יין היא דרך חירות. וכמה וכמה הלכות נאמרו בדבר, וכמו שאמר רבא לעיל (קח:), שהשותה יין שאינו מזוג, ידי יין יצא, ידי חירות לא יצא. ובחידושי הגר"ח (פסחים סי' לט) מבאר באריכות ענין דין דרך חירות בארבע כוסות. וברשב"ם (ד"ה ג') לא גרס תיבות 'דרך חירות'.

ל. על כוס ראשונה מקדש על היום, על כוס שניה קוראים את ההגדה, ועל כוס רביעית גומרים את ההלל כפי שהתבאר.

לא. שאף בליל הסדר שתיקנו כן, אין סיבת הכוס מחמת ברכת המזון. רשב"ם (ד"ה מרגע). מצינו מחלוקת בדין כוס שלישית אחר התקנה. הבית יוסף (או"ח סי' תפד ד"ה וכתב מהרי מזי) כתב, שאף שתיקנו כוס שלישית על ברכת המזון, אין זה לעיכובא, ואם בירך בלא כוס, ואחר כך שתה כוס שלישית, יצא ידי חובתו. וכמו כן, כיון שאין זה מעכב, שכוס שלישית אינה מחויבת לבא עם ברכת המזון, אין ברכת המזון נחשבת כברכת המצוות [שיכול להוציא אחרים בברכתו אף אם יצא כבר], אלא הרי היא ברכת המזון כשאר ימים, שהיא כברכת הנהנין, שאינו יכול להוציא אחרים אם יצא כבר. והפרי חדש (שם ד"ה ודע) כתב, שאחר שתיקנו הברכה על הכוס, ברכת המזון היא חלק מן החיוב של כוס שלישית, ואם שתה שלא על ברכת המזון לא יצא ידי חובת ארבע כוסות, שהשותה שלא על הסדר לא יצא. וגם חשובה בליל הסדר כברכת המצוות, שאף אם יצא ידי חובתו יכול להוציא אחרים.

מבררת הגמרא, **מַאי** - מהי 'בִּרְכַּת הַשִּׁיר'. מבארת הגמרא, **רַב יְהוּדָה אָמַר**, ברכת השיר היא אמירת 'יְהַלְלוּךָ ה' אֱלֹהֵינוּ' וכו' שלאחר ההלל[א], וחתימתה היא 'ברוך אתה ה' מלך מהולל בתשבחות'[ב]. **וְרַבִּי יוֹחָנָן אָמַר**, ברכת השיר היא להוסיף ולומר 'נִשְׁמַת כָּל חַי'[ג] הנאמרת בסיום פסוקי דזמרה של שבת ויום טוב, וזהו מלבד ברכת 'יהללוך' הנאמרת תמיד בסיום ההלל[ד].

★

הגמרא מביאה דבר נוסף שאומרים על הכוס הרביעי:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, כוס **רְבִיעִי**[ה], **גּוֹמֵר עָלָיו אֶת הַהַלֵּל**, שהתחיל בו קודם הסעודה, **וְאוֹמֵר** עליו גם 'הַלֵּל הַגָּדוֹל' [הוא מזמור קל"ו בתהלים'], **דִּבְרֵי רַבִּי טַרְפוֹן. וְיֵשׁ אוֹמְרִים**, אין אומר זה, אלא אומר עליו המזמור 'ה' רֹעִי לֹא אֶחְסָר' (תהלים כג), לשבח על המזון שאכל[ז].

הגמרא מבארת ענין 'הלל הגדול':

מבררת הגמרא, **מֵהֵיכָן** בספר תהלים הוא 'הַלֵּל הַגָּדוֹל'. מבארת הגמרא, **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר**, מ'הודו לַה' כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ' (תהלים קלו א), **עַד** הפסוק 'עַל נַהֲרוֹת בָּבֶל' (שם קלז ו) ולא עד בכלל[ח]. **וְרַבִּי יוֹחָנָן אוֹמֵר**, מ'שִׁיר הַמַּעֲלוֹת הִנֵּה בָּרֲכוּ אֶת ה'' (שם קלד ו)[ט], **עַד** 'עַל נַהֲרוֹת בָּבֶל'. **רַב אֲחָא בַּר יַעֲקֹב אָמַר**, מ'כִּי יַעֲקֹב בָּחַר לוֹ יָהּ' (שם קלה ד)' **עַד** 'עַל נַהֲרוֹת בָּבֶל'.

הגמרא מבארת הסיבה שקרוי הוא 'הלל הגדול':

מבררת הגמרא, **וְלָמָּה נִקְרָא שְׁמוֹ** של הלל זה 'הַלֵּל הַגָּדוֹל'. מבארת הגמרא, **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, מִפְּנֵי** שמוזכר בו **שֶׁהַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא יוֹשֵׁב בִּרומו שֶׁל עוֹלָם**, כמו שנאמר (שם קלו כו) 'הוֹדוּ לְאֵל הַשָּׁמָיִם'[י], **וּמְחַלֵּק מְזוֹנוֹת לְכָל בְּרִיָּה**, כמו שנאמר (שם קלו כה) 'נֹתֵן לֶחֶם לְכָל בָּשָׂר', וזהו דבר גדול שהקב"ה יושב ברומו של עולם ומשגיח על הבריות השפלות, ליתן לכל אחד ואחד די מחסורו, ועל שם זה נקרא 'הלל הגדול'[יב].

הגמרא מביאה דרשות בדברי המזמור:

אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, הֲנֵי עֶשְׂרִים וְשִׁשָּׁה הוֹדוּ - אלו עשרים וששה הפסוקים של 'הודו' האמורים במזמור[יג], **כְּנֶגֶד מִי** נאמרו, **כְּנֶגֶד עֶשְׂרִים וְשִׁשָּׁה דּוֹרוֹת שֶׁבָּרָא הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא בְּעוֹלָמוֹ**, מאדם הראשון עד משה רבינו[יד], **וְלֹא נָתַן לָהֶם תּוֹרָה**, ולא היו ראויים למזון בלא זכות התורה[טו], **וְזָן אוֹתָם** הקדוש ברוך הוא **בְּחַסְדּוֹ** ובטובו הגדול.

הגמרא ממשיכה לדרוש מזמור זה:

אָמַר רַב חִסְדָּא, מַאי דִּכְתִיב - מהו שנאמר בפסוק 'הוֹדוּ לַה' כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ'[טז], כך פירושו, **הוֹדוּ לַה' שֶׁגּוֹבָה חוֹבָתוֹ שֶׁל אָדָם, בְּטוֹבָתוֹ**, כלומר, אדם המחויב בעונש על חטאו, הקדוש ברוך הוא עושה עמו חסד וגובה ממנו את חובתו מן הטוב שהוא עצמו השפיע עליו, **את חובו של הָעָשִׁיר גּוֹבֶה בְּשׁוּרוֹ, וְאֶת** חובו של **הָעָנִי גּוֹבֶה בְּשִׁיוֹ**, את חוב **הַיָּתוֹם גּוֹבֶה בְּבִיצָתוֹ**, ואת חוב **הָאַלְמָנָה בְּתַרְנְגוֹלְתָּהּ**, כל אחד כפי הישג ידו[יז], ובכך שמפסידו ממון מכפר

א. **שנוהגים** לחתום בזה אחר אמירת ההלל בתפילה.

ב. **וקוראת** לזה המשנה 'ברכת השיר', שהיא ברכת השבח. רשב"ם (ד"ה יהללוך). וכתבו התוספות (ד"ה מאי), שהוצרך התנא להשמיענו שחותם בברכה זו, אף שבכל קריאת הלל חותמים בה, משום ששנינו (קיט:) שדין זה אם חותמים 'יהללוך' או לא, תלוי במנהג, ומשמיענו המשנה שאף במקום שאין נוהגים לברכה, בליל פסח צריכים לברכה. עוד כתב, שהיה עולה בדעתנו לומר, שמברכים ברכה זו דווקא בימים, אבל בלילות אין מברכים, וכמו שבליל הסדר אין מברכים לפני ההלל, ולכן הוצרך התנא לחדש שמברכים. על פי מהרש"א (נמוק' שם).

ג. **כתב** רבינו יונה (ברכות לד: ד"ה הכורע), שאמירת נשמת כל חי בשבת ויום טוב היא מנהג הגאונים. וכתב המגיד תעלומה (שם ד"ה מכ"ש), שנזכר כבר בזוהר, ומצא שרבי שמעון בן שטח תיקנו, אלא שיש לומר שהגאונים תיקנו לאומרו בקביעות.

ד. **רשב"ם** (ד"ה ור'). וכתב, שסובר רבי יוחנן, שאין לומר שהולך על ברכת 'יהללוך', שהרי אותה אנו אומרים בכל פעם, ובהכרח שכשאומר התנא 'גומר עליו את ההלל' ואחר כך 'ואומר עליו ברכת השיר', בא לומר שצריך להוסיף על מה שאנו אומרים תמיד, והיינו 'נשמת'. והוסיף, שכן יש לנהוג להלכה, לומר גם ברכת 'יהללוך' וגם ברכת 'נשמת', משום שפוסקים כרבי יוחנן לומר שניהם. ואחר ההלל אומר 'יהללוך', ואחר הלל הגדול [יבואר להלן] אומר 'נשמת', וחותם בברכה בכל אחד מהם.
וכתב הרמב"ם (פיהמ"ש פ"י מ"ז), שברכת השיר היינו 'נשמת' עד סופה, ו'יהללוך' עד סופה. וכתב על זה בפירוש רבינו יהודה אלמדארי (ד"ה נשמת), שחתימת 'יהללוך' היא 'מלך מהולל בתשבחות', וחתימת 'נשמת' היא 'הבוחר בשירי זמרה מלך אל חי העולמים' [שלסוף ישתבח], ומה שכתב הרשב"ם שתי ברכות, כוונתו לשתי ברכות אלו. ולדבריו זוהי שיטת רבי יוחנן עצמו. אולם הרא"ש (פ' נג) כתב 'ורשב"ם פירש דעבדינן כתרוויהו וחותמין בהלל ברוך אתה ה' מלך מהולל בתשבחות, ואומר הלל הגדול ונשמת, וחותמין שניה ברוך אתה ה' מלך מהולל בתשבחות', ומלשונו משמע שמפרש בדברי הרשב"ם, שאף שלרבי יוחנן אומרים גם 'יהללוך' וגם 'נשמת' אין חותמים לדבריו בשניהם [וכפי שמביאים תוספות בשם רבינו חיים. ראה בסוף ההערה], מכל מקום נוהגים מספק גם כרבי יוחנן וגם כרב יהודה, ולפיכך אומרים שתי ברכות. ותוספות (ד"ה ביצי) הביאו בשם רבינו חיים, שאין חותמים בליל פסח באמירת 'יהללוך', אלא רק ב'נשמת', שמדברי המשנה 'אומר עליו ברכת השיר' משמע שאומר רק ברכה אחת. [וכפי שאנו נוהגים להלכה].
עוד כתבו התוספות (שם), שעל שם ש'נשמת' נאמרת בשבת אחר פסוקי דזמרה, היא קרויה 'ברכת השיר'.

ה. **כן** גורסים רש"י ורשב"ם (ד"ה ה"ג) ותוספות (קיז: ד"ה רביעי). ובאים להוציא מגירסת הרי"ף בדברי רבי טרפון 'רביעי גומר עליו את הלל, חמישי אומר עליו הלל הגדול'. מראה כהן (נמוק'). וסובר הרי"ף, שלשיטת רבי טרפון יש כוס חמישי, ועליה אומרים הלל הגדול. והמאירי (ד"ה רגה) כתב 'רצה לשתות כוס חמישי, אומר עליו הלל הגדול', והיינו שיש כוס חמישית, אלא שהיא רשות.

ו. **כפי** שמבאר והולך.

ז. **רשב"ם** (ד"ה ה'). ובעין אליהו (ד"ה ת"ר) כתב, שהוא על פי מדרש שוחר טוב (תהלים שם) שמפרש כל חלקי המזמור על ענין יציאת מצרים וההליכה במדבר, ולכן ראוי לאמרו בליל הסדר. וכתב המהרש"א (מ"ח ד"ה שהקב"ה), שלדעת היש אומרים, מזמור זה הוא הלל הגדול. ולהלן יבואר מדוע קוראהו כן.

ח. **כלומר**, כל מזמור קל"ו.

ט. **כן** כתב בספר עבודת הלוי (לעיל קיז. נמוק' ד"ה ה"ג שעומדים) על פי דברי התוספות שם, שכוונת רבי יוחנן למזמור זה.

י. **כתבו** התוספות (לעיל קיז. ד"ה ה"ג שעומדים), שהפסוק שקודם לו 'הללויה כי טוב ה'' הוא תחילת מזמור קל"ה, ולא כבספרי התהלים שלנו. ושני הפסוקים הקודמים לו, 'הללויה הללו את שם' וגו' שייכים לסוף מזמור קל"ד. והביאו ראיה מדברי הגמרא כאן, שאומר רב אחא, שיש להתחיל מן הפסוק 'כי יעקב בחר לו', וזהו ודאי משום שהוא תחילת המזמור, שאין לומר שיש להתחיל מאמצע מזמור [ומה שנקט הפסוק 'כי יעקב' ולא הפסוק 'הללויה כי טוב ה'' עצמו, שלא יבואו להתבלבל בין מזמור זה למזמור קמ"ז המתחיל בצורה דומה 'הללויה כי טוב זמרה' גנזי יוסף (מפפטיין, ד"ה מכ)]. וכתב היעב"ץ (נמוק' שם), שאין להביא ראיה מדברי הגמרא כאן, שאפשר לומר, שאף שודאי יש לומר מתחילת המזמור [והיינו מ'הללויה הללו את שם' וגו'], הזכיר רב אחא פסוק זה, מפני שאם היה מזכיר תחילת המזמור, היינו עלולים לטעות בפסוקים שבמזמורים אחרים שדומים להם.

יא. **רש"י** (ד"ה שהקדוש) ומהרש"א (מ"ח ד"ה שהקב"ה).

יב. **מהרש"א** (שם). וביאר, שאין זה רק ההזכרה שבסוף, אלא כל עשרים וששה הפסוקים שבמזמור זה הפותחים ב'הודו' מכוונים לענין זה, שמתחיל בשבח של 'הודו לאלהי האלהים וגו' הודו לאדני האדונים' וגו', שכולם באים לרומם ולגדל להקב"ה, ומסיים בכך שעל אף גדלותו, הוא עצמו זן לכל, וכמו שאומר בסוף 'נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו הודו לאל השמים כי לעולם חסדו', שאף שהוא יושב למעלה בשמים, הרי הוא משגיח על כל בריה ובריה ליתן לה מזונה, ועל כן כל המזמור נקרא הלל הגדול. [וראה עוד בהערה להלן בענין 'זן אותם בחסדו']. ולדעת היש אומרים, שיש לומר המזמור 'ה' רועי לא אחסר', קרוי הוא הלל הגדול לפי שרמוז בו גם כן דבר זה, שה' משגיח וזן לכל בריותיו. עוד כתב בהגהות מהרש"ם (ד"ה ומ"ש) בענין זה, על פי דברי האלשיך על הפסוק (תהלים קיג ד) 'רם על כל גוים ה'', שעל הגוים הוא 'רם', כלומר, שהגוים חושבים שכיון שהוא דר למעלה אינו משגיח בשפלים כלל, אבל עם ישראל משבחים להקב"ה בשבח 'גדול' שהוא מורה על גדלותו, שאף שהוא למעלה מכל השגה כפי שאמר 'יושב ברומו של עולם', הרי הוא משגיח על כל בריה ובריה, בעליונים ובתחתונים, בהשגחה פרטית. וכן כתב המלבי"ם על הפסוק (שם ל ד) 'גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדיו', שעל אף שהוא מרומם מכל השגה, הרי הוא משגיח בכל, וזהו 'גדלו'.

יג. **אף** שרק בפסוקים הראשונים נאמר 'הודו', מחשיבם עשרים וששה, שמתחיל 'הודו לה' כי טוב' וגו' הודו לאדוני האדונים' וגו' וממשיך 'לעושה השמים בתבונה' וגו' שמשמעו, הודו לעושה השמים, וכן הלאה.

יד. **מיצירת** אדם הראשון ועד נתינת התורה עשרים וששה דורות, ואלו הם: עשרה דורות מאדם עד נח, אדם, שת, אנוש, קינן, מהללאל, ירד, חנוך, מתושלח, למך ונח. עשרה דורות מנח עד אברהם אבינו, שֵׁם, ארפכשד, שלח, עבר, פלג, רעו, שרוג, נחור, תרח ואברהם. וששה דורות מאברהם עד נתינת התורה, יצחק, יעקב, לוי, קהת, עמרם ומשה, ועל ידו ניתנה התורה.

טו. **מהרש"א** (מ"ח ד"ה ולא).

טז. **שהיה** ראוי לומר 'הודו כי טוב ה'' אם היה במשמעו להודות על טובת ה' [וכעין מה שנאמר (שם קלה ג) 'הללויה כי טוב ה'], ומכך שאומר בלשון 'הודו לה' כי טוב' משמע שאין הולך על ה' אלא על טובתו של האדם, כפי שמפרש. מהרש"א (מ"ח ד"ה מ"ד). ובעין אליהו (ד"ה ומ"מ) כתב, שהדרשה היא מצד כפל התיבות, שאומר 'הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו', ובא ללמדנו כפי שמבאר.

יז. **רבינו** חננאל (ד"ה מ"ח).

ה"ג רבינו גומר עליו את ההלל ומומר עליו הלל הגדול: שהקדוש ברוך הוא יושב ברומו של עולם בו'. לכתיב הודו לאל השמים נותן לחם לכל בשר, והיינו דבר גדול: עשיר בשורו. מפסידו ממון [ומכפר] על גופו: קשין נקביו של אדם. כשהוא עלול, כיוס המיתה:

רשב"ם

יהללוך. (ה) נשמת כל חי) וגומרין בו בפ"י מלך מהולל בתשבחות, וזו היא ברכת השיר דמתניתין כלומר ברכת השבח: ור' יוחנן אמר נשמת כל חי. לף נשמת, להיינו ברכת השיר למתני', דלילו יהללוך אנו מומרים בכל יום שאומרים בו את ההלל, ומאי שנא ליל פסח דנקט אם לא להוסיף עוד ברכה אחרת, והיינו דאמר הלכה כרבי יוחנן בתרוייהו (ו), וקבעוהו לאחר הלל הגדול שצריך לגומרן (ז) כדלקמן, דהשתא איכא ברכה בכל חדא וחדא והכי הויא מילתא שפיר, כך נראה בעיני: ה"ג ת"ר רבינו גומר עליו את ההלל ומומר עליו הלל הגדול: ה' רועי. על שם המזון שאכלו לריך לומר: שהקדוש ברוך הוא יושב ברומו של עולם הוא. לכתיב נותן לחם לכל בשר, והיינו דבר גדול: בטובתו. בטובה שהשפיע לו. והכי משמע, כי טוב כי לעולם חסדו, אחד הוא עושה לעולם בכי טוב, כלומר בטוב שנתן לו: עשיר בשורו עני בשיו. מפסידו ממון ומכפר על גופו: בעצבון. מרי משמע: בקריעת ים סוף. כלומר גם גדול עושה לו הקדוש ברוך הוא למי שנותן לו מזונות כשאר עשה לישראל שקרע להם ים סוף, ונפקא מיניה למצעי רחמי: קשין נקביו של אדם. כשהוא עלול: צועה. לשון עלול ומגור, כמו לועה נרג כוחו (ישעיה סג): כל המבזה את המועדות. שעושה מלאכה בחולו של מועד (ח), לכתיב את חג המצות תשמור ונפקא לן בשמכת מגיגה (דף ים.) מיסור מלאכה בחולו של מועד: המקבל לשון הרע. שמקבלו ומאמינו על חבירו. (ט) מע"ג לשקבוליה לא מיבעי ליה, למיתם ליה מיבעי, כדמפרש בשמכת גדה (דף קמ.): וקרי ביה לא תשיא. נראה בעיני דלא גרסינן ליה, דכולהו משמע מלא תשא, שכשמספר או מעיד הרי נושא בפיו שמע שוא: וכי מאחר דאיכא הלל הגדול. שמשנת יותר כמו שפירש רבי יוחנן למעלה משום דכתיב ביה נותן לחם לכל בשר, אנן מאי טעמא אמרינן האי הלילא על כל פרק ופרק ועל כל נרה שלא תדע על הסידור (י) בשמגלין: חמשה דברים. דמיירו נמי בגאולה: הדרים רקדו כאילים. בשעת מתן תורה, לכתיב (תהלים סח) למה תרצדון הרים וגו' (כ): גבריאל אמרו. כשעילולו חניה מישאל ועזריה, והוא היה שם לכתיב (דניאל ג) ורויה די רביעאה דמי לבר אלהין, לפי שהקדוש ברוך הוא הנטיפו על כך כשנשלך בגרונם בחור כשלים, וכשקיים לו אמר ואמת ה' לעולם שקייס הבטחתו: בשעה שהפיל נמרוד. שעל שם כן נקרא אמרפל, על שם שאמר והפיל את אברהם בשבטן (יא):

מאי ברכת השיר רב יהודה אמר יהללוך. וקמ"ל לאפילו בזמקום שנהגו לברך לאחריו (א) בלילי פסח לריך לברך לאי נהגו פשיטא מ"נ לאפילו בזמקום שנהגו ה"מ לוקא בימים אבל בלילה אין לריך לברך קא משמע לן: **רבי** יוחנן אמר נשמת כל חי. נראה ה"פ אף נשמת כל חי אחר יהללוך לאי לא תימא הכי אלא כמאן עבדינן וקולא נשמת כל חי ברכת השיר לפי שבשבחות אומרים אותו אחר פסוקי דזמרה ורבינו חיים כהן לא היה אומר דיהללוך כי אם בשבת לבדו משום דליכא דברכת השיר משמע אלא ברכה: **מהודו** עד על נהרות בבל. וכן אנו עושים ורבינו לאיקים דה' (ב) אינו אלא מן המזמור:

מאי ברכת השיר רב יהודה אמר [א] יהללוך ה' אלהינו ורבי יוחנן אמר [ב] נשמת כל חי ת"ר רביעי [ג] גומר עליו את ההלל ואומר הלל הגדול דברי ר"ט וי"א [א] ה' רועי לא אחסר [ד] מהיכן הלל הגדול רבי [ג] יהודה אומר [ג ב] מהודו עד [ג] נהרות בבל ורבי יוחנן אומר [ד] משיר המעלות עד נהרות בבל רב אחא בר יעקב אמר [ה] מכי יעקב בחר לו יה עד נהרות בבל ולמה נקרא שמו הלל הגדול א"ר יוחנן מפני שהקב"ה יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה. א"ר יהושע בן לוי הני עשרים ושתה הודו כנגד מי כנגד כ"ו דורות שברא הקב"ה בעולמו ולא נתן להם תורה וזן אותם בחסדו. אמר רב חסדא [ו] מאי דכתיב [ב] הודו לה' כי טוב הודו לה' שגובה חובתו של אדם בטובתו עשיר בשורו ואת [ח] עני בשיו יתום בביצתו אלמנה בתרגולתה. א"ר יוחנן קשין מזונותיו של אדם כפליים כיולדה דאילו ביולדה כתי' [ז] בעצב ובמזונות כתי' [ז] בעצבון א"ר [ח] יוחנן קשין מזונותיו של אדם יותר מן הגאולה דאילו בגאולה כתיב [ח] המלאך הגואל אותי מכל רע מלאך בעלמא ואילו במזונות כתיב [ט] האלהים הרועה אותי א"ר יהושע בן לוי [ט] בשעה שאמר הקב"ה לאדם [י] וקוץ ודרדר תצמיח לך זלגו עיניו דמעות אמר לפניו רבש"ע אני וחמורי נאכל באבום אחד כיון שאמר לו [יא] בזעת אפך תאכל לחם נתקררה דעתו אמר ר"ש בן לקיש אשרינו אם [יב] עמדנו בראשונה ועדיין לא פלטינן מינה דקא אכלינן עיסבי דדברא אמר רב שיזבי משמיה דרבי אלעזר בן עזריה קשין מזונותיו של אדם כקריעת [יג] ים סוף דכתיב [יב] נותן לחם לכל בשר וסמיך ליה [יג] לגוזר ים סוף לגזרים אמר ר"א בן עזריה [ט] קשין נקביו של אדם כיום המיתה וכקריעת ים סוף שנאמר [יד] מהר צועה להפתח וכתיב בתרי' רוגע הים ויהמו גליו. [ט] ואמר רב ששת משום ר"א בן עזריה [ל] כל המבזה את המועדות כאילו עובד ע"ז שנאמר [טו] אלהי מסכה לא תעשה לך וכתיב בתריה את חג המצות תשמור ואמר רב ששת משום ר"א בן עזריה [ל] כל המספר לשון הרע וכל המקבל לשון הרע וכל המעיד עדות שקר בחבירו ראוי להשליכו לכלבים שנאמר [טז] לכלב תשליכון אותו וכתיב בתריה [יז] לא תשא שמע שוא וקרי ביה לא תשיא. וכי מאחר דאיכא הלל הגדול אנן מ"ט אמרינן האי משום שיש בו ה' דברים הללו יציאת מצרים וקריעת ים סוף ומתן תורה ותחיית המתים וחבלו של משיח יציאת מצרים דכתי' [יח] בצאת ישראל ממצרים וקריעת ים סוף דכתיב [יט] הים ראה וינום מתן תורה דכתי' [כ] ההרים רקדו כאילים תחיית המתים דכתיב [כא] אתהלך לפני ה' [מ] חבלו של משיח דכתיב [כב] לא לנו ה' לא לנו וא"ר יוחנן לא לנו ה' לא לנו זו שעבוד מלכיות איכא דאמרי אמר רבי יוחנן לא לנו ה' לא לנו זו מלחמת גוג ומגוג רב נחמן בר יצחק אמר מפני שיש בו מילוט נפשות של צדיקים מגיהנם שנא' [כג] אנה ה' מלטה נפשי חזקיה אמר מפני שיש בו ירידתן של צדיקים לבבשן האש ועלייתן ממנו ירידתן דכתיב לא לנו ה' לא לנו [ס] אמר חנניה בי לשמך תן כבוד אמר מישאל על חסדך ועל אמיתך אמר עזריה למה יאמרו הגוים אמרו כולן עלייתן מבבשן האש דכתיב [כד] הללו את ה' כל גוים אמר חנניה שבחוהו כל האומים אמר מישאל כי גבר עלינו חסדו אמר עזריה ואמת ה' לעולם הלליה אמרו כולן ויש אומרים ואמת ה' לעולם גבריאל אמרו בשעה שהפיל נמרוד הרשע את אברהם אבינו לתוך כבשן האש אמר גבריאל לפני הקדוש ברוך הוא רבש"ע ארד ואצנן ואציל את הצדיק מבבשן האש אמר לו הקב"ה אני יחיד בעולמי והוא יחיד בעולמו נאה ליחיד להציל את היחיד ולפי שהקב"ה [כה] אינו מקפח שכר כל בריה אמר תזכה ותציל שלשה מבני בניו. דרש ר"ש השלוני בשעה שהפיל נבוכדנצר הרשע [כו] חנניה מישאל ועזריה לתוך כבשן האש עמד [ס] יורקמו שר הברד לפני הקב"ה אמר לפניו רבש"ע ארד ואצנן את הכבשן ואציל לצדיקים הללו מבבשן האש אמר לו גבריאל אין גבורתו של הקב"ה בכך שאתה שר [כז] ברד והכל יודעין שהמים מכבין את האש אלא אני שר של אש ארד ואקרר מבפנים ואקדיח

צועה להפתח וכתיב בתריה רוגע הים ויהמו גליו ה' צבאות שמו. רבי חמא ברבי חנינא אמר כיום המיתה שנאמר לא ימות לשחת ולא יחסר לחמו: **אמר רב ששת קשין נקביו של אדם** כקריעת ים סוף שנאמר מהר צועה להפתח וכתיב בתריה רוגע הים וגו'. **אמר רב ששת המבזה את המועדות** כאלו עובד ע"ז שנא' אלהי מסכה וגו' וכתיב בתריה את חג המצות תשמור. **ועוד אמר [רב ששת** משום ראב"ע] המספר להר"ר והמקבלו והמעיד עדות שקר ראוי להשליכו לכלבים שנא' לא תשא שמע שוא וסמיך ליה לכלב תשליכון אותו: **ואקשי' וכי מאחר דאיכא הלל הגדול** מאי טעמא שבקי' ליה וקרינן להאי. **ופריק ר' יוחנן מפני שיש בו ה' דברים** יציאת מצרים שנא' בצאת ישראל ממצרים קריעת ים סוף שנאמר הים ראה וינוס מתן תורה שנאמר ההרים רקדו כאילים תחיית המתים שנאמר אתהלך לפני ה' בארצות החיים חבלו של משיח שנאמר לא לנו ה' לא לנו. **רב נחמן אמר** מפני שיש בו מלוט הצדיקים מגיהנם שנאמר אנא ה' מלטה נפשי:

יא) בְּזֵעַת אַפֶּיךָ תֹּאכַל לֶחֶם עַד שׁוּבְךָ אֶל הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לֻקָּחְתָּ כִּי עָפָר אַתָּה וְאֶל עָפָר תָּשׁוּב: [בראשית ג, יט] יב) נֹתֵן לֶחֶם לְכָל בָּשָׂר כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ: [תהלים קלו, כה] יג) לְגֹזֵר יַם סוּף לְגָזָרִים כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ: [תהלים קלו, יג] יד) מְהַר צֹעָה לְהִפָּתֵחַ וְלֹא יָמוּת לַשַּׁחַת וְלֹא יֶחְסַר לַחְמוֹ: וְאָנֹכִי יְיָ אֱלֹהֶיךָ רֹגַע הַיָּם וַיֶּהֱמּוּ גַּלָּיו יְיָ צְבָאוֹת שְׁמוֹ: [ישעיה נא, יד-טו] טו) אֱלֹהֵי מַסֵּכָה לֹא תַעֲשֶׂה לָךְ: [שמות לד, יז] טז) וְאַנְשֵׁי קֹדֶשׁ תִּהְיוּן לִי וּבָשָׂר בַּשָּׂדֶה טְרֵפָה לֹא תֹאכֵלוּ לַכֶּלֶב תַּשְׁלִכוּן אֹתוֹ: [שמות כב, ל] יז) לֹא תִשָּׂא שֵׁמַע שָׁוְא אַל תָּשֶׁת יָדְךָ עִם רָשָׁע לִהְיֹת עֵד חָמָס: [שמות כג, א] יח) בְּצֵאת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם בֵּית יַעֲקֹב מֵעַם לֹעֵז: [תהלים קד, א] יט) הַיָּם רָאָה וַיָּנֹס הַיַּרְדֵּן יִסֹּב לְאָחוֹר: [תהלים קיד, ג] כ) הֶהָרִים רָקְדוּ כְאֵילִים גְּבָעוֹת כִּבְנֵי צֹאן: [תהלים קיד, ד] כא) אֶתְהַלֵּךְ לִפְנֵי יְיָ בְּאַרְצוֹת הַחַיִּים: [תהלים קטז, ט] כב) לֹא לָנוּ יְיָ לֹא לָנוּ כִּי לְשִׁמְךָ תֵּן כָּבוֹד עַל חַסְדְּךָ עַל אֲמִתֶּךָ: [תהלים קטו, א] כג) וּבְשֵׁם יְיָ אֶקְרָא אָנָּה יְיָ מַלְּטָה נַפְשִׁי: [תהלים קטז, ד] כד) הַלְלוּ אֶת יְיָ כָּל גּוֹיִם שַׁבְּחוּהוּ כָּל הָאֻמִּים: [תהלים קיז, א]

ו) [עיין מנוח דרבי נתן סוף פרק ח], ז) [עיין בעין יעקב ובילקוט ישעיה סימן נמ], ח) מכות כג., ט) [נזיר כג. נבמ קמא לא: הוריות י:], י) עיין בטור סימן תפ, יא) עיין תוס' חגיגה יח. ד"ה חולו שחולק עליו, יב) לעיל קיז., יג) ילקוט שם בתהלים, יד) [עירובין דף נג.], טו) לקמן קיט:, טז) תהלים לג א.

הגהות מהר"ב רנשבורג

א) גמ' מהר צועה להפתח. נ"ב מסר סיפא דקרא ולא ימות ועי' מהרש"א בח"א:

ליקוטי רש"י

חג המצות תשמור. מפרש בחגיגה (דף ים.) שם בראשון ובשביעי הרי כאן לומר הא לא נא להזהיר אלא על חולו של מועד שאסור בעשיית מלאכה [מכות כג.].

תורה אור השלם

א) מִזְמוֹר לְאָסָף הָאֱלֹהִים 19/06/2018 עָנִי לֹא אֶחֱסָר: [תהלים כג, א]

ב) הוֹדוּ לַיְיָ כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ: [תהלים קלו, א]

ג) עַל נַהֲרוֹת בָּבֶל שָׁם יָשַׁבְנוּ גַּם בָּכִינוּ בְּזָכְרֵנוּ אֶת צִיּוֹן: [תהלים קלו, א]

ד) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת הִנֵּה בָּרֲכוּ אֶת יְיָ כָּל עַבְדֵי יְיָ הָעֹמְדִים בְּבֵית יְיָ בַּלֵּילוֹת: [תהלים קלד, א]

ה) כִּי יַעֲקֹב בָּחַר לוֹ יָהּ יִשְׂרָאֵל לִסְגֻלָּתוֹ: [תהלים קלה, ד]

ו) אֶל הָאִשָּׁה אָמַר הַרְבָּה אַרְבֶּה עִצְּבוֹנֵךְ וְהֵרֹנֵךְ בְּעֶצֶב תֵּלְדִי בָנִים וְאֶל אִישֵׁךְ תְּשׁוּקָתֵךְ וְהוּא יִמְשָׁל בָּךְ: [בראשית ג, טז]

ז) וּלְאָדָם אָמַר כִּי שָׁמַעְתָּ לְקוֹל אִשְׁתֶּךָ וַתֹּאכַל מִן הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֵאמֹר לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בַּעֲבוּרֶךָ בְּעִצָּבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: [בראשית ג, יז]

ח) הַמַּלְאָךְ הַגֹּאֵל אֹתִי מִכָּל רָע יְבָרֵךְ אֶת הַנְּעָרִים וְיִקָּרֵא בָהֶם שְׁמִי וְשֵׁם אֲבֹתַי אַבְרָהָם וְיִצְחָק וְיִדְגּוּ לָרֹב בְּקֶרֶב הָאָרֶץ: [בראשית מח, טז].

ט) וַיְבָרֶךְ אֶת יוֹסֵף וַיֹּאמַר הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר הִתְהַלְּכוּ אֲבֹתַי לְפָנָיו אַבְרָהָם וְיִצְחָק הָאֱלֹהִים הָרֹעֶה אֹתִי מֵעוֹדִי עַד הַיּוֹם הַזֶּה: [בראשית מח, טו]

י) וְקוֹץ וְדַרְדַּר תַּצְמִיחַ לָךְ וְאָכַלְתָּ אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה: [בראשית ג, יח]

קג א ב ג מיי' פ"ח מהל' תו"מ הל' י' וסמג שם טוש"ע או"ח סימן תפ: קד ד מיי' פ"ו מהל' י"ט הלכה טז:

גליון הש"ס

גמרא אמר חנניה כי לשמך תן כבוד. עי' ירושלמי פ"ט דסוטה הל' ו וציפ"מ שם: שם יורקמו שר הברד. עי' ריש תענית תוד"ה ויסמע:

הגהות וציונים

ח) כאן שייך תוס' שהובא קיז ע"ב ד"ה רביעי. ובכת"י ת"ר חמישי גומר וכו' וכ"ה ברי"ף וברא"ש ע"ש, וע"ע במאור ובהשגות ובמלחמות וברי"ן וזה כוונת רש"י בד"ה ה"ג (מ"כ בילקו"מ): ג) עי' מדרש שוח"ט שדורש מזמור זה על יציאת מצרים: ג) צ"ל רב יהודה (רש"ש) וכ"ה בכת"י ובראשונים: ד) ס"א ואמר ר' יהושע בן לוי (גליון): ה) "ואת" ליתא בכת"י ובאמת שיבוש הוא (דק"ס) וכן ליתא ברשב"ם: ו) [צ"ל ואמר ר'] (גליון): ז) ס"א שלא עמדנו בראשונה אמר אביי ועדיין (גליון) עיין מהרש"א בח"א: ח) בב"ר פ' כ פיסקא ט איתא גדולה מקריעת ים סוף: ט) בכת"י נוסף בארצות החיים וכ"ה בראשונים ועי' מהרש"א בח"א: י) צ"ל את חנניה (גליון): כ) צ"ל שר של ברד (גליון): ל) כת"י והיינו דאמרינן לתרווייהו דהלכתא כר' יוחנן (נמוקי שזבנ"י ודק"ס): מ) בכת"י שצריך לאומרו וכן הגיה הרש"ש: נ) בע"י נוסף ומיהו וכן הגיה הרש"ש:

רבינו חננאל

רבי יוחנן מפני שהקב"ה יושב ברומו של עולם ומחלק מזון לכל בריה: **אמר רבי יהושע בן לוי** כ"ו הודו כנגד כ"ו דור שלא היתה להם תורה וזנם הקב"ה בחסדו. **מאי דכתיב הודו לה' כי טוב** הודו למי שגובה חובו של אדם בטובתו פי' מכל אדם כפי השג ידו עשיר בשורו עני בשיו אלמנה בתרנגולתה יתום בביצתו: **א"ר יוחנן קשין מזונותיו של אדם** כפלים כיולדה [דאילו] ביולדה כתיב בעצב תלדי בנים ובמזונות כתיב בעצבון תאכלנה. ר' אלעזר אומר כקריעת ים סוף שנאמר לגוזר ים סוף לגזרים וסמיך ליה נותן לחם לכל בשר. רבי לוי אמר יתר מן הגאולה שנאמר המלאך הגואל אותי מכל רע על ידי מלאך ובמזונות כתיב האלהים הרועה אותי. רבי אלעזר בן עזריה אומר כקריעת ים סוף שנאמר מהר צועה להפתח וכתיב בתריה רוגע הים ויהמו גליו ה' צבאות שמו. רבי חמא ברבי חנינא אמר כיום המיתה שנאמר לא ימות לשחת ולא יחסר לחמו: **אמר רב ששת קשין נקביו של אדם** כקריעת ים סוף שנאמר מהר צועה להפתח וכתיב בתריה רוגע הים וגו'. **אמר רב ששת המבזה את המועדות** כאלו עובד ע"ז שנא' אלהי מסכה וגו' וכתיב בתריה את חג המצות תשמור. **ועוד אמר רב ששת** משום ר"א בן עזריה המספר להר"ר והמקבלו והמעיד עדות שקר ראוי להשליכו לכלבים שנא' לא תשא שמע שוא וסמיך ליה לכלב תשליכון אותו: **ואקשי' וכי מאחר דאיכא הלל הגדול** מאי טעמא שבקי' ליה וקרינן להאי. **ופריק ר' יוחנן מפני שיש בו ה' דברים** יציאת מצרים שנא' בצאת ישראל ממצרים קריעת ים סוף שנאמר הים ראה וינוס מתן תורה שנאמר ההרים רקדו כאילים תחיית המתים שנאמר אתהלך לפני ה' בארצות החיים חבלו של משיח שנאמר לא לנו ה' לא לנו. **רב נחמן אמר** מפני שיש בו מלוט הצדיקים מגיהנם שנאמר אנא ה' מלטה נפשי:

על גופו, ועל כך אמר הכתוב 'הוֹדוּ לַה' כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ', הודו לה' שעושה לעולם חסדו, ב'כי טוב', בכך שגובה מן הבריות בטוב שנתן להם[יח].

★

מתוך שהוזכר לעיל חסד ה' בענין המזון, מביאה הגמרא דרשה נוספת בענין זה:

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, קָשִׁין מְזוֹנוֹתָיו שֶׁל אָדָם, כִּפְלַיִים כַּיּוֹלֵדָה - קשה הצער שמצטער האדם להשיג את מזונותיו, כפול מצער היולדת. **דְּאִילּוּ בְּיוֹלֵדָה כְּתִיב,** בקללות שנתקללה חוה אחר האכילה מעץ הדעת (בראשית ג טז) 'בְּעֶצֶב תֵּלְדִי בָנִים', **וְאִילּוּ בִּמְזוֹנוֹת כְּתִיב,** בקללות שנתקלל אדם הראשון אחר שאכל מעץ הדעת (שם ג יז) 'אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בַּעֲבוּרֶךָ, **בְּעִצָּבוֹן** תֹּאכְלֶנָּה כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ', ו'עצבון' משמעו פעמיים עצב, הרי שצער המזון כפול הוא מצער הלידה[יט].

עוד **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, קָשִׁין מְזוֹנוֹתָיו שֶׁל אָדָם יוֹתֵר מִן הַגְּאוּלָּה, דְּאִילּוּ בַּגְּאוּלָּה כְּתִיב,** בברכת יעקב אבינו למנשה ואפרים (שם מח טז) 'הַמַּלְאָךְ הַגֹּאֵל אֹתִי מִכָּל רָע יְבָרֵךְ אֶת הַנְּעָרִים'[כ], הרי שמַלְאָךְ **בְּעַלְמָא** מספיק בשביל לגאול, **וְאִילּוּ בִּמְזוֹנוֹת כְּתִיב,** בתחילת דברי יעקב ליוסף 'הָאֱלֹהִים הָרֹעֶה אֹתִי מֵעוֹדִי עַד הַיּוֹם הַזֶּה' (שם מח טו), ופירושו ה' הזן אותי[כא], הרי שלענין מזונות, אין די במלאך, אלא צריך לקבלם מיד ה'[כב].

★

מתוך שהוזכר ענין עונשו של אדם הראשון, מביאה הגמרא דרשה נוספת בענין זה:

אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, בְּשָׁעָה שֶׁאָמַר הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְאָדָם הראשון, אחר שאכל מעץ הדעת, שנתקללה האדמה בעבורו 'וְקוֹץ וְדַרְדַּר תַּצְמִיחַ לָךְ וְאָכַלְתָּ אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה' (שם ג יח), **זָלְגוּ עֵינָיו** של אדם הראשון **דְּמָעוֹת. אָמַר לְפָנָיו, רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם,** וכי נתקללתי כל כך עד **שֶׁאֲנִי וַחֲמוֹרִי נֹאכַל בְּאֻבּוּם אֶחָד,** כלומר, האם מאכלי יהיה מעתה ואילך עשב, כמאכלו של החמור[כג]. **כֵּיוָן שֶׁאָמַר לוֹ** הקדוש ברוך הוא 'בְּזֵעַת אַפֶּיךָ תֹּאכַל לֶחֶם' (שם ג יט), ומשמעו שאחר יגיעתו יוכל לאכול אף לחם, **נִתְקָרְרָה דַּעְתּוֹ**[כד].

הגמרא ממשיכה בענין זה:

אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ, אַשְׁרֵינוּ אִם עָמַדְנוּ בָּרִאשׁוֹנָה - אשרינו אילו היינו נשארים בקללה הראשונה 'וְקוֹץ וְדַרְדַּר תַּצְמִיחַ לָךְ וְאָכַלְתָּ אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה', והיה מאכלנו עשב השדה ולא לחם, שהיתה פרנסתנו מצויה בכל מקום ללא טורח כלל[כה]. ומסיימת הגמרא[כו], **וְעַדַיִין לֹא פָּלְטִינַן מִינָּהּ** - ומכל מקום לא יצאנו מכך לגמרי, **דְּקָא אָכְלִינַן עִיסְבֵי דְּדַבְרָא** - שהרי מלבד הלחם אנו אוכלים גם עשבי השדה, המצויים לנו ללא טורח[כז].

הגמרא ממשיכה לדרוש ענין מזונות האדם מהלל הגדול:

אָמַר רַב שִׁיזְבִי מִשְׁמֵיהּ דְּרַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה, קָשִׁין מְזוֹנוֹתָיו שֶׁל אָדָם, כלומר, גדול הוא הנס שעושה הקדוש ברוך הוא לאדם כשמספק לו מזונותיו, **כַּנֵּס** שעשה לישראל **בְּקִרִיעַת יַם סוּף**[כח], **דִּכְתִיב** (תהלים קלו כה) 'נֹתֵן לֶחֶם לְכָל בָּשָׂר כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ', **וְסָמִיךְ לֵיהּ** - וסמוך לו למעלה באותו המזמור נאמר (שם קלו יג) 'לְגֹזֵר יַם סוּף לִגְזָרִים כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ', ויש ללמוד מכך, שענין המזונות, נס גדול הוא כקריעת הים[כט].

הגמרא מביאה דרשה נוספת בדבר הקשה כקריעת ים סוף:

אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה, קָשִׁין נִקְבֵיהֶן שֶׁל אָדָם כשהוא עצור

יח. רשב"ם (ד"ה נטופתו). ומדבריו שאמר 'בטוב שנתן לו' משמע ש'טובתו' הולך על טובת ה'. ורבינו חננאל (שם) פירש, ש'טובתו' היינו טובת האדם, שמשמעו, שגובה בטובתו של האדם, כל אדם כפי הישג ידו, העשיר בשורו וכו'. וכן הובא לעיל בשם המהרש"א (שם), שהולך על טובת האדם. ובעין אליהו (ד"ה למה) פירש על פי מה שנאמר במדרש רבה (ב"ר ט ג) על הפסוק (בראשית א לא) 'והנה טוב מאד', 'טוב' זה העולם הזה, 'טוב מאד' זה העולם הבא, וכך עניינו, ש'כי טוב' עולה על העולם הזה, שרובו טוב אך אין טובתו שלימה, שמתחילה נותן הקב"ה לאדם טובה ואחר כך נוטלה ממנו, והיינו טובה שיש בה מעט מן הרעה. ועל זה אומר, שאף על זה 'הודו לה'', שאף שנראה עתה מעט רע, מכל מקום 'לעולם חסדו', לבסוף, בעולם הבא, הכל יהיה לטובה, ויתברר שכל מה שאירע בעולם הזה היה לטובה, שאף מה שגבה ממנו בחובתו היה לטובה, בשביל שיהיה זכאי לעולם הבא.

יט. האות נו"ן הבאה בסוף התיבה משמעה לשון רבים מהנאמר בנקבה. מהרש"א (ב"ק ד"ה קמין). והמלבי"ם (ויקרא טז כט) כתב, שהנו"ן הנוסף בסוף השם מורה על חוזק הדבר שהשם מורה עליו [וכעין שמצינו שדורשת הגמרא בסנהדרין (קה.) בלעם חיגר ברגלו אחת היה, שנאמר 'וילך שפי', שמשון בשתי רגליו שנאמר 'שפיפן עלי ארח'. רש"ש (ד"ה קמין)]. ובא לומר, שמה שהתקללה האשה, התקלל האדם בכפל, שהזכר הטורח בהבאת המזונות, צערו כפול מצער הלידה של האשה. מהרש"א (שם). וכתב בעץ יוסף (ד"ה קמין - הרמזון), שצער הלידה מעורב עם שמחת לידת הבנים, וכן אין הצער הזה תמידי. אך צער הפרנסה, אין בו שמחה כלל, ונמשך תמיד ולכן הוא כפלים ממנו.

כ. והיינו גאולת יחיד מצרה, ולא גאולה כללית של עם ישראל. יעב"ץ (ד"ה קמין). ובמהרש"א (ב"ק ד"ה המלכיס) כתב עוד, שגאולת ישראל בעולם הזה היא על ידי שליח, וכמו שנאמר (ישעיהו סג ט) 'בכל צרתם לו צר ומלאך פניו הושיעם', אך בגאולה לעתיד לבוא היא בידי הקב"ה בעצמו, וכמו שנאמר (שם) 'ובחמלתו הוא גאלם וגו' כל ימי עולם'.

כא. על פי התרגום (שם).

כב. וכמו שהובא במסכת תענית (ג:) שמפתח של פרנסה בידו של הקב"ה ולא נמסר ביד שליח כפי שנאמר (תהלים קמה טז) 'פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון'. מהרש"א (ב"ק ד"ה המלכיס).

כג. שהבין מקללתו, שיהיה מאכלו כמאכל החמור, וחשש שגם דעתו תהיה כדעת החמור, שמאכל החמור יוליד טבע חמורי. מהרש"א (ב"ק ד"ה זלגו).

כד. שטעם הדגן בלחם נותן דעת לאדם, וכפי שדורשת הגמרא במסכת סוכה (מב:) את הפסוק 'יוסיף דעת יוסיף מכאוב' (קהלת א יח) על קטן שמתחיל לאכול דגן. מהרש"א (שם).

כה. חידושי המאירי (ד"ה מצרינו). וכן הוא לשון המדרש (ב"ר כ י) 'אמר רבי לוי, נוח היה לו אילו היה עומד בקללתו הראשונה'. ופירש שם המתנות כהונה, שכך היה מזונו מצוי בכל מקום בלא דאגות, ואילו היום צריך הוא לטרוח אחר מזונו. וראה הערה בהמשך. והמהרש"א (ב"ק ד"ה מצרינו) ביאר, הלוואי והיינו נשארים כפי שהיה אדם הראשון קודם שחטא, שהיה מזונו מצוי לו בלא שום טורח [שאחר שחטא נתקלל ב'זיעת אפיים'].

כו. המהרש"א (שם) גרס שאלו הם דברי אביי שעונה על דברי רבי שמעון בן לקיש.

כז. מהרש"א (שם). ובין לפירושו, ובין לפירוש המאירי, תשובת הגמרא היא בכך, שכיון שעדיין אנו אוכלים מעשב השדה, שהשתייר משהו מן הקללה, יכולים אנו להשיג מזוננו בלא טורח כל כך. והביא עוד המהרש"א גירסא מנוסחאות חדשות, 'אשרינו שלא עמדנו בראשונה', שמשמעו, אשרינו שהקל הקב"ה את הקללה ולא נשאר מאכלנו עשב השדה. ועל זה עונה לו אביי, שעדיין לא יצאנו לגמרי מן הקללה, שהרי בנוסף אנו עדיין אוכלים את עשב השדה.

כח. רשב"ם (ד"ה נקריעת). וכתב, שיש משמעות לענין זה שהוא נס גדול כל כך לענין תפילה, שצריך להתפלל הרבה על מזונו. וכתב בספר אבני שיש (רוטמן, נרשנ"ס), שמן הלשון 'קשין' היה משמע, שכביכול קשה הוא הדבר לאדם כל כך, כמו קריעת ים סוף, וכמו המשמעות במה שנאמר קודם לכן, שקשים כפליים מצער הלידה, ואין שייך לומר כן, שהרי קריעת הים היה נס גמור, ומה שייך שישתדל ויתאמץ בזה. ולכן פירש הרשב"ם, שבהכרח הולך על הקב"ה, שנס גדול הוא כקריעת ים סוף, וכיון שהוא נס ממילא צריך להתפלל על כך. ובריא"ף (עלי העין יעקב, ד"ה קמין) כתב בשם הזוהר, שקשה הדבר כביכול לפני הקב"ה כמו קריעת ים סוף, וביאורו, שלפי שהיו ביניהם רשעים, ושרו של הים היה מקטרג, מה השתנו אלו מהמצרים, וקשה היתה מלפניו קריעת הים. וכך גם קשה לו הדבר כביכול לפתוח את ידו ולזון לכל חי, ולפי שיש ביניהם רשעים. ועל זה רומז בפסוק 'נותן לחם לכל בשר', שזן לצדיקים ולרשעים כאחד. ובספר עשרה למאה (דרוש ג אות ז) כתב, שודאי אין שייך לומר שקשה הדבר להקב"ה, וכי יקשה איזה דבר לבורא שמים וארץ, אלא כוונתו, שבזמן בריאת הים, התנה עמו הקב"ה שייבקע לפני עם ישראל, ואם כן צריך היה להיבקע מיד כשהגיעו לשם, ולמה התמהמה, אלא לפי שהקב"ה מתאווה לתפילתם של צדיקים. וכך הוא במזונות, שאף שמזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה, לפעמים מתמהמהים מזונותיו, ולפי שממתין הקב"ה שיתפלל על מזונו, והיינו כקריעת ים סוף, שצריכים תפילה.

כט. תמה המהרש"א (ב"ק ד"ה ומימך), מדוע פסוקים אלו נחשבים כסמוכים, והלא כמה פסוקים מפרידים ביניהם. ואם משום שהם במזמור אחד, הלא הוזכרו במזמור זה עוד נסים רבים, כמו בריאת העולם ומכת בכורות, ומדוע דימתה הגמרא ענין המזונות דווקא לקריעת ים סוף. ובחכמת מנוח (ד"ה קמין) תירץ, שהוקשה לו לרבי אלעזר בן עזריה, שאם 'נותן לחם לכל בשר' הוא בכלל מה שברא הקב"ה בטבעו של עולם ולא נצרך לזה נס מיוחד, היה פסוק זה צריך להיכתב בתחילת המזמור בסמיכות לשאר הפסוקים העוסקים בטבעו של עולם, כמו 'לעושה השמים בתבונה' 'לרוקע הארץ', אלא מה שנכתב אחר הפסוקים העוסקים בנִסֵי יציאת מצרים והנהגת ישראל במדבר, בא ללמד שגם זה נס כמותם, שלא כדרך טבע העולם, והזכיר קריאת ים סוף כיון שזהו הנס הגדול. ודומה ענין המזונות לקריאת ים סוף, שנקרע לצדיקים ולרשעים כאחד, וכך גם הקב"ה זן ומפרנס את הרעים ואת הטובים [וכפי שהובא בהערה לעיל].

אוצר החכמה

ה"ג רבינו גומר עליו את ההלל ואומר עליו הלל הגדול: שהקדוש ברוך הוא יושב ברומו של עולם כו'. לכתיב הודו לאל השמים נותן למס לכל בשר, והיינו דכר גדול: עשיר בשורו. מפסידו ממון [ומכפר] על גופו: קשין נקביו של אדם. כשהוא עצור, כיוס המיתה:

רשב"ם

יהללוך. (ה) נשמת כל חי) וגומרין בו בפ"י מלך מהולל בתשבחות, וזו היא ברכת השיר דמתניתין כלומר ברכת השבח: ור' יוחנן אמר נשמת כל חי. אף נשמת, דהיינו ברכת השיר דמתני', דאילו יהללוך אינו אומרים בכל יום שאומרים בו את ההלל, ומאי שנא ליל פסח דנקט אם לא להוסיף עוד ברכה אחרת, והיינו דאמר הלכה כרבי יוחנן בתרוייהו[ג], וקבעוהו לאחר הלל הגדול שצריך לאומרן[ד] כדלקמן, דהשתא אית ברכה בכל חדא וחדא והכי הוי מילתא שפיר, כך נראה בעיני: ה"ג ת"ר רבינו גומר עליו את ההלל ואומר עליו הלל הגדול: שהקדוש ברוך הוא יושב ברומו של עולם כו'. לכתיב הודו לאל השמים נותן למס לכל בשר, והיינו דכר גדול: בשובתו. בשובה שהשפיע לו. והכי משמע, כי טוב כי לעולם חסדו, חסד הוא עושה לעולם בכי טוב, כלומר בטוב שנתן לו: עשיר בשורו עני בשיו. מפסידו ממון ומכפר על גופו: בעצבון. תרי משמע: בקריעת ים סוף. כלומר גם גדול עושה לו הקדוש ברוך הוא למי שנותן לו מזונות כאשר עשה לישראל שקרע להם ים סוף, ונפקא מיניה למצעי רחמי: קשין נקביו של אדם. כשהוא עצור: צועה. לשון עצור וחגור, כמו צועה גרב כוחו (ישעיה סג): כל המבזה את המועדות. שעושה מלאכה בחולו של מועד[ו], דכתיב את חג המצות תשמור (דף יח.) ליקוט מלאכה בחולו של מועד: המקבל לשון הרע. שמקבלו ומאמינו על חבירו. [ז] אע"ג דלקבוליה לא מיבעי ליה, למיתם ליה מיבעי, כדמפרש במסכת נדה (דף סט.): וקרי ביה לא תשיא. ורמה בעיני דלא גרסינן ליה, דכולהו משמע מלא תשא, שכשמספר או מעיד הרי נושא נפיו שמע שוא: וכי מאחר דאיכא הלל הגדול. שמשבח יותר כמו שפירש רבי יוחנן למעלה משום דכתיב ביה נותן לחם לכל בשר, אנן מאי טעמא אמרינן האי הלילא על כל פרק ופרק ועל כל ברה שלא תבא על הציבור לכשנגמלין[ח]: חמשה דברים. למיירו נמי בגמולה: הדרים רקדו באילים. בשעת מתן תורה, דכתיב (תהלים סח) למה תרצדון הרים וגו'[ט]: גבריאל אמרו. כשגילוהו חנניה מישאל ועזריה, והוא היה שם דכתיב (דניאל ג) ורויה די רגיעתה דמי לבר אלהין, לפי שהקדוש ברוך הוא הנטיחו על כך כשנשלך מבורסה בתור כשדים, וכשקיים לו אמר ואמת ה' לעולם שקיים הנטחתו: בשעה שהפיל נמרוד. שעל שם שאמר והפיל את אברהם בכשבן[י]: ומקדים

מאי ברכת השיר רב יהודה אמר יהללוך ה' אלהינו ורבי יוחנן אמר נשמת כל חי ת"ר רביעי[ג] גומר עליו את ההלל ואומר הלל הגדול דברי ר"ט וי"א[א] ה' רועי לא אחסר[ב] מהיכן הלל הגדול רבי[ג] יהודה אומר[ג-ב] מהודו עד[ג] נהרות בבל ורבי יוחנן אומר[ד] משיר המעלות עד נהרות בבל רב אחא בר יעקב אמר[ה] מכי יעקב בחר לו יה עד נהרות בבל ולמה נקרא שמו הלל הגדול א"ר יוחנן מפני שהקב"ה יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה. א"ר יהושע בן לוי הני עשרים וששה הודו כנגד מי כנגד כ"ו דורות שברא הקב"ה בעולמו ולא נתן להם תורה וזן אותם בחסדו. אמר רב חסדא[ד] מאי דכתיב[ב] הודו לה' כי טוב הודו לה' שגובה חובתו של אדם בטובתו עשיר בשורו ואת[ה] עני בשיו יתום בביצתו אלמנה בתרנגולתה. א"ר יוחנן קשין מזונותיו של אדם כפלים כיולדה דאילו ביולדה כתי'[ו] בעצב ובמזונות כתי'[ז] בעצבון א"ר[ח] יוחנן קשין מזונותיו של אדם יותר מן הגאולה דאילו בגאולה כתיב[ט] המלאך הגואל אותי מכל רע מלאך בעלמא ואילו במזונות כתיב[י] האלהים הרועה אותי א"ר יהושע בן לוי[יא] בשעה שאמר הקב"ה לאדם[יב] וקוץ ודרדר תצמיח לך זלגו עיניו דמעות אמר לפניו רבש"ע אני וחמורי נאכל באבום אחד כיון שאמר לו[יג] בזעת אפך תאכל לחם נתקררה דעתו אמר ר"ש בן לקיש אשרינו אם[יד] עמדנו בראשונה ועדיין לא פלטינן מינה דקא אכלינן עיסבי דדברא אמר רב שיזבי משמיה דרבי אלעזר בן עזריה קשין מזונותיו של אדם כקריעת[טו] ים סוף דכתיב[טז] נותן לחם לכל בשר וסמיך ליה[יז] לגוזר ים סוף לגזרים אמר ר"א בן עזריה[יח] קשין נקביו של אדם כיום המיתה וכקריעת ים סוף שנאמר[יט] מהר צועה להפתח וכתיב בתרי' רוגע הים ויהמו גליו. [כ] ואמר רב ששת משום ר"א בן עזריה[כא] כל המבזה את המועדות כאילו עובד ע"ז שנאמר[כב] אלהי מסכה לא תעשה לך וכתיב בתריה את חג המצות תשמור את חג המצות תשמור ואמר רב ששת משום ר"א בן עזריה כל המספר לשון הרע וכל המקבל לשון הרע וכל המעיד עדות שקר בחבירו ראוי להשליכו לכלבים שנאמר[כג] לכלב תשליכון אותו וכתיב בתריה[כד] לא תשא שמע שוא וקרי ביה לא תשיא. וכי מאחר דאיכא הלל הגדול אנן מ"ט אמרינן האי משום שיש בו ה' דברים הללו יציאת מצרים וקריעת ים סוף ומתן תורה ותחיית המתים וחבלו של משיח יציאת מצרים דכתי'[כה] בצאת ישראל ממצרים וקריעת ים סוף דכתיב[כו] הים ראה וינום מתן תורה דכתי'[כז] ההרים רקדו כאילים תחיית המתים דכתיב[כח] אתהלך לפני ה'[כט] חבלו של משיח דכתיב[ל] לא לנו ה' לא לנו וא"ר יוחנן לא לנו ה' לא לנו זו שעבוד מלכיות איכא דאמרי אמר רבי יוחנן לא לנו ה' לא לנו זו מלחמת גוג ומגוג רב נחמן בר יצחק אמר מפני שיש בו מילוט נפשות של צדיקים מגיהנם שנא'[לא] אנה ה' מלטה נפשי חזקיה אמר מפני שיש בו ירידתן של צדיקים לכבשן האש ועלייתן ממנו ירידתן דכתיב לא לנו ה' לא לנו[לב] אמר חנניה כי לשמך תן כבוד אמר מישאל על חסדך ועל אמיתך אמר עזריה למה יאמרו הגוים אמרו כולן עלייתן מכבשן האש דכתיב[לג] הללו את ה' כל גוים אמר חנניה שבחוהו כל האומים אמר מישאל כי גבר עלינו חסדו אמר עזריה ואמת ה' לעולם הללויה אמרו כולן ויש אומרים ואמת ה' לעולם גבריאל אמרו בשעה שהפיל נמרוד הרשע את אברהם אבינו לתוך כבשן האש אמר גבריאל לפני הקדוש ברוך הוא רבש"ע ארד ואצנן ואציל את הצדיק מכבשן האש אמר לו הקב"ה אני יחיד בעולמי והוא יחיד בעולמו נאה ליחיד להציל את היחיד ולפי שהקב"ה[לד] אינו מקפח שכר כל בריה אמר תזכה ותציל שלשה מבני בניו. דרש ר"ש השלוני בשעה שהפיל נבוכדנצר הרשע[לה] חנניה מישאל ועזריה לתוך כבשן האש עמד[לו] יורקמו שר הברד לפני הקב"ה אמר לפניו רבש"ע ארד ואצנן את הכבשן ואציל לצדיקים הללו מכבשן האש אמר לו גבריאל אין גבורתו של הקב"ה בכך שאתה שר[לז] ברד והכל יודעין שהמים מכבין את האש אלא אני שר של אש ארד ואקרר מבפנים ואקדיח

מאי ברכת השיר רב יהודה אמר יהללוך ה' אלהינו ורבי יוחנן אמר נשמת כל חי ת"ר רביעי גומר עליו את ההלל ואומר הלל הגדול דברי ר"ט וי"א ה' רועי לא אחסר מהיכן הלל הגדול רבי יהודה אומר מהודו עד נהרות בבל ורבי יוחנן אומר משיר המעלות עד נהרות בבל רב אחא בר יעקב אמר מכי יעקב בחר לו יה עד נהרות בבל ולמה נקרא שמו הלל הגדול א"ר יוחנן מפני שהקב"ה יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה. א"ר יהושע בן לוי הני עשרים וששה הודו כנגד מי כנגד כ"ו דורות שברא הקב"ה בעולמו ולא נתן להם תורה וזן אותם בחסדו. אמר רב חסדא מאי דכתיב הודו לה' כי טוב הודו לה' שגובה חובתו של אדם בטובתו עשיר בשורו ואת עני בשיו יתום בביצתו אלמנה בתרנגולתה. א"ר יוחנן קשין מזונותיו של אדם כפלים כיולדה דאילו ביולדה כתי' בעצב ובמזונות כתי' בעצבון א"ר יוחנן קשין מזונותיו של אדם יותר מן הגאולה דאילו בגאולה כתיב המלאך הגואל אותי מכל רע מלאך בעלמא ואילו במזונות כתיב האלהים הרועה אותי א"ר יהושע בן לוי בשעה שאמר הקב"ה לאדם וקוץ ודרדר תצמיח לך זלגו עיניו דמעות אמר לפניו רבש"ע אני וחמורי נאכל באבום אחד כיון שאמר לו בזעת אפך תאכל לחם נתקררה דעתו אמר ר"ש בן לקיש אשרינו אם עמדנו בראשונה ועדיין לא פלטינן מינה דקא אכלינן עיסבי דדברא אמר רב שיזבי משמיה דרבי אלעזר בן עזריה קשין מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף דכתיב נותן לחם לכל בשר וסמיך ליה לגוזר ים סוף לגזרים אמר ר"א בן עזריה קשין נקביו של אדם כיום המיתה וכקריעת ים סוף שנאמר מהר צועה להפתח וכתיב בתרי' רוגע הים ויהמו גליו. ואמר רב ששת משום ר"א בן עזריה כל המבזה את המועדות כאילו עובד ע"ז שנאמר אלהי מסכה לא תעשה לך וכתיב בתריה את חג המצות תשמור את חג המצות תשמור ואמר רב ששת משום ר"א בן עזריה כל המספר לשון הרע וכל המקבל לשון הרע וכל המעיד עדות שקר בחבירו ראוי להשליכו לכלבים שנאמר לכלב תשליכון אותו וכתיב בתריה לא תשא שמע שוא וקרי ביה לא תשיא. וכי מאחר דאיכא הלל הגדול אנן מ"ט אמרינן האי משום שיש בו ה' דברים הללו יציאת מצרים וקריעת ים סוף ומתן תורה ותחיית המתים וחבלו של משיח יציאת מצרים דכתי' בצאת ישראל ממצרים וקריעת ים סוף דכתיב הים ראה וינום מתן תורה דכתי' ההרים רקדו כאילים תחיית המתים דכתיב אתהלך לפני ה' חבלו של משיח דכתיב לא לנו ה' לא לנו וא"ר יוחנן לא לנו ה' לא לנו זו שעבוד מלכיות איכא דאמרי אמר רבי יוחנן לא לנו ה' לא לנו זו מלחמת גוג ומגוג רב נחמן בר יצחק אמר מפני שיש בו מילוט נפשות של צדיקים מגיהנם שנא' אנה ה' מלטה נפשי חזקיה אמר מפני שיש בו ירידתן של צדיקים לכבשן האש ועלייתן ממנו ירידתן דכתיב לא לנו ה' לא לנו אמר חנניה כי לשמך תן כבוד אמר מישאל על חסדך ועל אמיתך אמר עזריה למה יאמרו הגוים אמרו כולן עלייתן מכבשן האש דכתיב הללו את ה' כל גוים אמר חנניה שבחוהו כל האומים אמר מישאל כי גבר עלינו חסדו אמר עזריה ואמת ה' לעולם הללויה אמרו כולן ויש אומרים ואמת ה' לעולם גבריאל אמרו בשעה שהפיל נמרוד הרשע את אברהם אבינו לתוך כבשן האש אמר גבריאל לפני הקדוש ברוך הוא רבש"ע ארד ואצנן ואציל את הצדיק מכבשן האש אמר לו הקב"ה אני יחיד בעולמי והוא יחיד בעולמו נאה ליחיד להציל את היחיד ולפי שהקב"ה אינו מקפח שכר כל בריה אמר תזכה ותציל שלשה מבני בניו. דרש ר"ש השלוני בשעה שהפיל נבוכדנצר הרשע חנניה מישאל ועזריה לתוך כבשן האש עמד יורקמו שר הברד לפני הקב"ה אמר לפניו רבש"ע ארד ואצנן את הכבשן ואציל לצדיקים הללו מכבשן האש אמר לו גבריאל אין גבורתו של הקב"ה בכך שאתה שר ברד והכל יודעין שהמים מכבין את האש אלא אני שר של אש ארד ואקרר מבפנים ואקדיח

משנת ראשונים וזן אותם בחסדו. כי לא היתה תורה בבני אדם שיזון אותם בעבורה. ואף על פי שהתורה ישראל לבדם קבלוה, כל העולם עומד בזכות ישראל. [רד"ק, תהלים קלו א] כל המבזה את המועדות. ימים של חול המועד, עושה בהן מלאכה או נוהג בהן מנהג חול באכילה ושתיה. [רע"ב, אבות פ"ג מי"א] לא אמר המחלל את המועדות, מפני שאינו מדבר ביו"ט לעצמו, כי בזה לא הוצרך לדבר שיו"ט כשבת הוא. אלא מחולו של מועד מדבר לעושה ביד מלאכת איסור והוא מבזה חולו של מועד, ואומר אלו הימים אין להם קדושה כל כך כימים הראשונים, ועושה בהם כל מלאכה, ותועבה עושה גם בוש לא יבוש. [רבינו יונה, אבות פ"ג מי"א] כאילו עובד עבודה זרה. יורה עליו שהוא כופר במופתיו ובשינוי הטבעים שרוב המועדות באים בגללם והוא אומרם פסחים קי"ח א' כל המבזה את המועדות כאלו עובד ע"ז כתיב אלהי מסכה לא תעשה לך וסמיך ליה את חג המצות תשמור וכן שיבא מזה לידי כפירת חידוש העולם כאומרם ז"ל בתו"כ, מה ענין שבת אצל מועדות מלמד שכל המבזה ומחלל המועדות כאלו מחלל את השבת. [מאירי, אבות פ"ג מי"א] אלא אני שר של אש ארד ואקרר מבפנים. המלאכים אין ספק שיש להם הנהגות מיוחדות ועל ענינים מיוחדים, ואמר (פסחים קיח.) בשעה שהפיל נבוכדנצר לחנניה מישאל ועזריה בתוך כבשן האש וכו', אלא אני שר של אש ואקרר מבפנים ואקדיח כדי שיהיה נס בתוך נס. הנה מבואר שאם לא על דרך פלא אין כחו של יורקמי אלא לקרר, ולא של גבריאל אלא לחמם, וכן ההיקש בשאר. [דרשות הר"ן הדרוש הרביעי]

בתריה רוגע הים ויהמו גליו ה' צבאות שמו. רבי חמא ברבי חנינא אמר כיום המיתה שנאמר לא ימות לשחת ולא יחסר לחמו: אמר רב ששת קשין נקביו של אדם כקריעת ים סוף שנאמר מהר צועה להפתח וכתיב בתריה רוגע הים וגו'. אמר רב ששת המבזה את המועדות כאלו עובד ע"ז שנא' אלהי מסכה וגו' וכתיב בתריה את חג המצות תשמור. ועוד אמר [רב ששת] משום ראב"ע] המספר לה"ר והמקבלו והמעיד עדות שקר ראוי להשליכו לכלבים שנא' לא תשא שמע שוא וסמיך ליה לכלב תשליכון אותו: ואקשי' וכי מאחר דאיכא הלל הגדול מאי טעמא שבקי' ליה וקרינן להאי. ופריק ר' יוחנן מפני שיש בו ה' דברים יציאת מצרים שנא' בצאת ישראל ממצרים קריעת ים סוף שנאמר הים ראה וינוס מתן תורה שנאמר ההרים רקדו כאילים תחיית המתים שנאמר אתהלך לפני ה' בארצות החיים וכ"ה משיח שנאמר לא לנו ה' לא לנו. רב נחמן אמר מפני שיש בו מלוט הצדיקים מגיהנם שנאמר אנא ה' מלטה נפשי:

ג) [עיין מגות דרבי נתן סוף פרק ג], ג) [עיין בעין יעקב ובילקוט ישעיה סימן נמ], ג) מכות כג., ד) [זבים כג. בבא קמא לה: הוריות י:], ה) עיין בטור סימן תפ, ו) עיין תוס' חגיגה יח. ד"ה חולו שחולק עליו, ז) לעיל קיז., ח) ילקוט שם בתהלים, ט) [עירובין דף נג.], י) לקמן קיט:, כ) תהלים לג א.

א] גמ' מהר צועה להפתח. כ"ב מסר סיפא דקרא ולא יומת ועי' מהרש"ל נמ"ל:

א) מִזְמוֹר לְדָוִד יְיָ רֹעִי לֹא אֶחְסָר: [תהלים כג, א]

ב) הוֹדוּ לַיְיָ כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ: [תהלים קלו, א]

ג) עַל נַהֲרוֹת בָּבֶל שָׁם יָשַׁבְנוּ גַּם בָּכִינוּ בְּזָכְרֵנוּ אֶת צִיּוֹן: [תהלים קלו, א]

ד) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת הִנֵּה בָּרְכוּ אֶת יְיָ כָּל עַבְדֵי יְיָ הָעֹמְדִים בְּבֵית יְיָ בַּלֵּילוֹת: [תהלים קלה, א]

ה) כִּי יַעֲקֹב בָּחַר לוֹ יָהּ יִשְׂרָאֵל לִסְגֻלָּתוֹ: [תהלים קלה, ד]

ו) אֶל הָאִשָּׁה אָמַר הַרְבָּה אַרְבֶּה עִצְּבוֹנֵךְ וְהֵרֹנֵךְ בְּעֶצֶב תֵּלְדִי בָנִים וְאֶל אִישֵׁךְ תְּשׁוּקָתֵךְ וְהוּא יִמְשָׁל בָּךְ: [בראשית ג, טז]

ז) וּלְאָדָם אָמַר כִּי שָׁמַעְתָּ לְקוֹל אִשְׁתֶּךָ וַתֹּאכַל מִן הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֵאמֹר לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בַּעֲבוּרֶךָ בְּעִצָּבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: [בראשית ג, יז].

ח) הַמַּלְאָךְ הַגֹּאֵל אֹתִי מִכָּל רָע יְבָרֵךְ אֶת הַנְּעָרִים וְיִקָּרֵא בָהֶם שְׁמִי וְשֵׁם אֲבֹתַי אַבְרָהָם וְיִצְחָק וְיִדְגּוּ לָרֹב בְּקֶרֶב הָאָרֶץ: [בראשית מח, טז].

ט) וַיְבָרֶךְ אֶת יוֹסֵף וַיֹּאמֶר הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר הִתְהַלְּכוּ אֲבֹתַי לְפָנָיו אַבְרָהָם וְיִצְחָק הָאֱלֹהִים הָרֹעֶה אֹתִי מֵעוֹדִי עַד הַיּוֹם הַזֶּה: [בראשית מח, טו]

י) וְקוֹץ וְדַרְדַּר תַּצְמִיחַ לָךְ וְאָכַלְתָּ אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה: [בראשית ג, יח]

יא) בְּזֵעַת אַפֶּיךָ תֹּאכַל לֶחֶם עַד שׁוּבְךָ אֶל הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לֻקָּחְתָּ כִּי עָפָר אַתָּה וְאֶל עָפָר תָּשׁוּב: [בראשית ג, יט]

יב) נֹתֵן לֶחֶם לְכָל בָּשָׂר כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ: [תהלים קלו, כה]

יג) לְגֹזֵר יַם סוּף לְגֶזָרִים כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ: [תהלים קלו, יג] יד) מְהַר צְעָה לְהַפְתֵּחַ וְלֹא יָמוּת לַשַּׁחַת וְלֹא יֶחְסַר לַחְמוֹ: [ישעיה נא, יד-טו] טו) וְאָנֹכִי יְיָ אֱלֹהֶיךָ רֹגַע הַיָּם וַיֶּהֱמוּ גַּלָּיו יְיָ צְבָאוֹת שְׁמוֹ: [שמות לה, יז] טז) וְאַנְשֵׁי קֹדֶשׁ תִּהְיוּן לִי וּבָשָׂר בַּשָּׂדֶה טְרֵפָה לֹא תֹאכֵלוּ לַכֶּלֶב תַּשְׁלִכוּן אֹתוֹ: [שמות כב, ל] יז) לֹא תִשָּׂא שֵׁמַע שָׁוְא אַל תָּשֶׁת יָדְךָ עִם רָשָׁע לִהְיֹת עֵד חָמָס: [שמות כג, א] יח) בְּצֵאת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם בֵּית יַעֲקֹב מֵעַם לֹעֵז: [תהלים קיד, א] יט) הַיָּם רָאָה וַיָּנֹס הַיַּרְדֵּן יִסֹּב לְאָחוֹר: [תהלים קיד, ג] כ) הֶהָרִים רָקְדוּ כְאֵילִים גְּבָעוֹת כִּבְנֵי צֹאן: [תהלים קיד, ד] כא) אֶתְהַלֵּךְ לִפְנֵי יְיָ בְּאַרְצוֹת הַחַיִּים: [תהלים קטז, ט] כב) לֹא לָנוּ יְיָ לֹא לָנוּ כִּי לְשִׁמְךָ תֵּן כָּבוֹד עַל חַסְדְּךָ עַל אֲמִתֶּךָ: [תהלים קטו, א] כג) וּבְשֵׁם יְיָ אֶקְרָא אָנָּה יְיָ מַלְּטָה נַפְשִׁי: [תהלים קטז, ד] כד) הַלְלוּ אֶת יְיָ כָּל גּוֹיִם שַׁבְּחוּהוּ כָּל הָאֻמִּים: [תהלים קיז, א]

קג א ב ג מיי' פ"ח מהל' מו"מ הל' י' וסמג עשין עט"ע מ"מ סימן תפ: קד ד מיי' פ"ו מהל' י"ט הלכה טו:

גמרא אמר חנניה כי לשמך תן כבוד. עי' ירושלמי פ"ט דסוטה הל' ו וביפ"מ שם: שם יורקמו שר הברד. עי' ריש תענית תוד"ה ויסמע:

ג] כאן שייך תוס' שהובא קיז ע"ב ד"ה רביעי. ובכת"י ת"ר חמישי גומר וכו' וכ"ה בר"ף וברא"ש ע"ש, וע"ע במאור ובהשגות ובמלחמות ובר"ן וזה כוונת רש"י בד"ה ה"ג (מ"כ בילקו"מ): ד] עי' מדרש שוח"ט שדורש מזמור זה על יציאת מצרים: ה] צ"ל רב יהודה (רש"ש) וכ"ה בכת"י ובראשונים: ז] ס"א ואמר ר' יהושע בן לוי (גליון): ח] "ואת" ליתא בכת"י ובאמת שיבוש הוא (דק"ס) וכן ליתא ברשב"ם: ט] [צ"ל ואמר ר'] (גליון): י] ס"א שלא עמדנו בראשונה אמר אביי ועדיין (גליון) עיין מהרש"א בח"א: יא] בב"ר פ' כ פיסקא ט איתא גדולה מקריעת ים סוף: יב] בכת"י נוסף בארצות החיים וכ"ה בראשונים ועי' מהרש"א בח"א: יג] צ"ל את חנניה (גליון): יד] צ"ל שר של ברד (גליון): טו] כת"י והיינו דאמרינן לתרוייהו דהלכתא כר' יוחנן (נמוקי שזבני ודק"ס): טז] בכת"י שצריך לאומרו וכן הגיה הרש"ש: יז] בע"י נוסף ומיהו וכן הגיה הרש"ש:

רבי יוחנן מפני שהקב"ה יושב ברומו של עולם ומחלק מזון לכל בריה: אמר רבי יהושע בן לוי כ"ו הודו כנגד כ"ו דור שלא היתה להם תורה וזנם הקב"ה בחסדו. מאי דכתיב הודו לה' כי טוב הודו למי שגובה חובו של אדם בטובתו פי' מכל אדם כפי השג ידו עשיר בשורו עני בשיו אלמנה בתרנגולתה יתום בביצתו: א"ר יוחנן קשין מזונותיו של אדם כפלים כיולדה [דאילו] ביולדה כתיב בעצב תלדי בנים ובמזונות כתיב בעצבון תאכלנה. ר' אלעזר אומר כקריעת ים סוף שנאמר לגוזר ים סוף לגזרים וסמיך ליה נותן לחם לכל בשר. רבי לוי אמר יתר מן הגאולה שנאמר המלאך הגואל אותי מכל רע על ידי מלאך ובמזונות כתיב האלהים הרועה אותי. רבי אלעזר בן עזריה אומר בקריעת ים סוף שנאמר מהר צועה להפתח וכתיב

מלהפנות, **פְּקוּשִׁי יוֹם הַמִּיתָה וְכִקְרִיעַת יַם סוּף, שֶׁנֶּאֱמַר** (ישעיה נח יד) **'מִדַּר צַעֲדֶה לְהִפָּתֵחַ וְלֹא יָמוּת לַשַּׁחַת'**, ומשמעו, שזקוק הוא האדם שימהרו נקביו להיפתח בשביל שלא ימות, ומכאן יש לדרוש, מי שבני מעיו עצורים[לא], שאינו יכול להפנות מנקביו, אם לא ימהר להפתח מעצירותו, ימות. **וּכְתִיב בַּתְרֵיהּ** - וכתוב בפסוק שאחריו (שם נח טו) **'וְאָנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ רֹגַע הַיָּם וַיֶּהֱמוּ גַּלָּיו'**, ומשמעו, אני ה' בקעתי לכם את ים סוף, והמו גליו במקום הבקיעה, ולא יכלו להמשיך עד שעברו ישראל[לב]. הרי שהשווה הכתוב עצירת הנקבים למיתה ולקריעת ים סוף[לג].

★

הגמרא מביאה דרשות נוספות שאמרו משמו של רבי אלעזר בן עזריה:

וְאָמַר רַב שֵׁשֶׁת מִשּׁוּם רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה, כָּל הַמְבַזֶּה אֶת הַמּוֹעֲדוֹת, שעושה מלאכה בחולו של מועד[לד], הרי זה **כְּאִילּוּ עוֹבֵד עֲבוֹדָה זָרָה**[לה], **שֶׁנֶּאֱמַר** לגבי עבודה זרה (שמות לד יז) **'אֱלֹהֵי מַסֵּכָה לֹא תַעֲשֶׂה לָךְ'**, **וּכְתִיב בַּתְרֵיהּ** - וכתוב בפסוק שאחריו (שם לד יח) **'אֶת חַג הַמַּצּוֹת תִּשְׁמֹר'**, ומפסוק זה דרשו (חגיגה יח.), שאסור לעשות מלאכה בחול המועד. ומסמיכות הפסוקים יש ללמוד, שהעובר ועושה בו מלאכה, חשוב כעובד עבודה זרה[לו].

וְעוֹד אָמַר רַב שֵׁשֶׁת מִשּׁוּם רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה, כָּל הַמְסַפֵּר לָשׁוֹן הָרָע, וְכָל הַמְקַבֵּל לָשׁוֹן הָרָע, שמאמין למה ששמע[לז], **וְכָל הַמֵּעִיד עֵדוּת שֶׁקֶר בַּחֲבֵירוֹ, רָאוּי לְהַשְׁלִיכוֹ לַכְּלָבִים**[לח], **שֶׁנֶּאֱמַר** (שמות כב ל) **'וּבָשָׂר בַּשָּׂדֶה טְרֵפָה לֹא תֹאכֵלוּ, לַכֶּלֶב תַּשְׁלִכוּן אֹתוֹ'**, **וּכְתִיב בַּתְרֵיהּ** - וכתוב בפסוק שאחריו (שם כג ו) **'לֹא תָשָׁא שֵׁמַע שָׁוְא, אַל תָּשֶׁת יָדְךָ עִם רָשָׁע לִהְיוֹת עֵד חָמָס'**, שמשמעו, לא תקבל שמועה של שקר, ומכאן אזהרה למקבל לשון הרע[לט], **וְקֶרֵי בֵּיהּ** - ועוד יש לדרוש את הפסוק ולקרוא אותו בלשון **'לֹא תַשִּׁיא** שמע שוא', לא תשמיע שמועת שקר, ומכאן אזהרה למספר לשון הרע ולמעיד עדות שקר[מ]. ומסמיכות הפסוקים יש ללמוד, שהעובר על אחד משלשת איסורים אלו, ראוי להשליכו לכלבים[מא].

★

הגמרא חוזרת לענין הלל הגדול:

שואלת הגמרא, **וְכִי מֵאַחַר דְּאִיפָּא** - ומכיון שיש בידינו **'הַלֵּל הַגָּדוֹל'**, שהוא משובח יותר, וכפי שאמר רבי יוחנן לעיל, שנאמר בו 'הודו לאל השמים וגו' נתן לחם לכל בשר' שהקדוש ברוך הוא יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה, אם כן, **אֲנַן מַאי טַעֲמָא אָמְרִינַן הַאי** - מדוע אנו אומרים הלל זה המקובל בכל רגל ורגל [בפסח, שבועות וסוכות][מב], ובכל עת שנגאלים מצרה הבאה על הציבור[מג], ואין אנו אומרים הלל הגדול.

משיבה הגמרא, הטעם שאומרים אנו הלל זה, **מִשּׁוּם שֶׁיֵּשׁ בּוֹ חֲמִשָּׁה דְּבָרִים הַלָּלוּ** שהם מענין הגאולה, ולכן ראוי לאומרו בכל זמן שבו מודים על גאולת ישראל[מד]. ואלו הם החמשה, **יְצִיאַת מִצְרַיִם, וּקְרִיעַת יַם סוּף, וּמַתַּן תּוֹרָה, וּתְחִיַּית הַמֵּתִים, וְחֻרְבָּנוֹ שֶׁל מָשִׁיחַ** - הצרות והקושי הבאים טרם ביאת המשיח[מה].

ל. **והוא** בתוכחת ישעיה הנביא לעם ישראל שהיו יראים מן העמים המציקים להם, ומוכיח אותם, כיצד יראים אתם מאויביכם ואינכם בוטחים בה', והלא אך בני אנוש הם, שצריכים הם שיפתחו מעיהם ויתרוקנו, ואם יעצרו נקביהם, ימותו, ומה לכם כי תפחדו מהם. על פי רש"י (שם) וכד הקמח (נטמון, ד"ה ועניו הנטמון).

לא. **'צועה'** הוא לשון עצור וחגור, שבני מעיו עצורים. רשב"ם (ד"ה לועה). והמהרש"א (מ"מ ד"ה קשין נקביו) פירש, שדרשו תיבת 'צועה' בחילוף עי"ן באל"ף, בלשון 'צואה'.

לב. **רד"ק** (על הפסוק).

לג. **בעין** אליהו (ד"ה מ"ר) מבאר הדמיון בין קריעת ים סוף לעצירת הנקבים, שבשניהם יש צד טוב וצד רע, שבים סוף היה זה טוב לישראל ורע למצרים, וכך גם מזונו של אדם, יש בזה טוב, ויש בזה גם רע, שאם לא יתעכל כראוי וייצא בזמנו, מזיק את גופו.

לד. **רשב"ם** (ד"ה כל). והביא דברי הגמרא בחגיגה (יח.), שנאמר בתורה (שמות כג טו) 'את חג המצות תשמור שבעת ימים', 'תשמור' משמעו אזהרת לא תעשה, וכתוב 'שבעת ימים', מכאן דורשים, שחולו של מועד אסור בעשיית מלאכה. ותוספות (שם ד"ה חולקים) חולקים על דברי הרשב"ם ואומרים, שאין שייך לומר על העושה מלאכה בחול המועד שהוא מבזה את המועדות, שאין איסור עשיית מלאכה בחולו של מועד אלא מדרבנן [וכפי שמוכיחים התוספות שם], והפסוקים המובאים אינם אלא לסמך בעלמא. ומפירוש רבינו יונה (מגילה פ"ג מ"ו) משמע שגורס כאן 'כל המחלל את המועדות' והיינו שהולך על חילול יום טוב ממש. והרמב"ם בהלכות יום טוב (פ"ו ה"ו) מבאר דין כיבוד המועדות על ידי מאכל ומשתה ועוד דברים אחרים שבכלל כיבוד, וסיים שם 'וכל המבזה את המועדות כאילו נטפל לעבודה זרה'. ובמשנה ברורה (סי' תקל סק"ח) הביא מחלוקת הפוסקים, האם איסור מלאכה בחול המועד הוא מדרבנן או מדאורייתא. וראה במגן אברהם (שם סק"ק ח), שמשמע שדרשה זו נאמרה על חול המועד, אף לסוברים שאיסור מלאכה בחול המועד מדרבנן [וראה במחצית השקל שם, שביאר דבריו].

לה. **כתב** החיד"א (ראש דוד, פרשת לך ד"ה נמשך), שבכל מקום שאמרו חכמים כל מי שכך וכך כאילו וכו', וכגון מה ששנינו בסוטה (ד:), 'כל שיש בו גסות הרוח כאילו עובד עבודה זרה', וכן עוד דברים רבים שנאמרו שם בלשון זו, אין הכוונה שהרי הוא ממש כעובד עבודה זרה, שאין חטאו שווה לאותו חטא האמור, אלא הכוונה היא, שבאיזה ענין יש דמיון ביניהם ויש מקום להשוותם.

לו. **כתב** רבינו יונה בשערי תשובה (שער ג אות קמו), שחומרת הביזוי היא בכך שאדם מזלזל באיסור עשיית מלאכה בחול המועד כיון שאינו מפורש בתורה, והרי הוא ככופר ומשומד לדבר אחד, שנאמר בו שאין לו חלק לעולם הבא. וכעין זה כתב המאירי (מכות כג. ד"ה כל המנזה), שהטעם הוא מפני שיש בזלזול במועדות צד כפירה באמונת גמול ועונש ובשינוי הטבעים על ידי הבורא. והמהרש"א (שם מ"ק ד"ה כל המנזה) ביאר, שביטול המועדות בזמנם הוא הגורם לעבודת כוכבים, שהמועדות עניינם להזכיר את הניסים שנעשו לאבותינו ביציאת מצרים המלמדים על מציאות ה' וכוחו, וכמו שמצינו בירבעם בן נבט שמנע מן העם לעלות לבית המקדש ברגלים ובדה מליבו חג חדש. ונלמד דבר זה מסמיכת הפסוקים, שבלא שמירת המועדות המזכרת שה' הוציאנו ממצרים, באים לידי עבודה זרה, וכמו בעגל הזהב שאמרו עליו 'אלה אלוהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים' (שמות לב ד).

לז. **רשב"ם** (ד"ה המקבל). והוסיף, שאף שאסור לקבל ולהאמין לגמרי, מכל מקום צריך לחשוש במקום הצורך לדברים ששמע, ולהישמר שלא יארע לו נזק כמבואר במסכת נדה (שם). וכתב החפץ חיים (הלכות לשון הרע כלל ו אות ג), שאף השומע לשון הרע [שלא במקום הצורך] ואין בדעתו לקבל, יש בזה איסור מן התורה, לפי שמטה אזנו לשמוע.

לח. **כתב** המאירי (מכות כג. ד"ה כל המספר), שכוונת הגמרא שראוי להשליכו לכלבים אחר מיתתו, ומפני שאין לו צורת אדם ונמשל כבהמה, ואחר המיתה הרי הוא כנבלה שמשליכים לכלבים.

לט. **שמתרגם** אונקלוס 'לא תקבל שמע דשקר', ומכאן אזהרה למקבל לשון הרע, וכן לדיין שלא ישמע דברי בעל דין קודם שיבוא הבעל דין השני. רש"י (על הפסוק). כתב החפץ חיים (פתיחה לאות ג, ושם בנתיב מיס חייס), ואף שעיקר המשמעות של 'שמע שוא' היינו שקר, מכל מקום יש במשמעותו סיפור לשון הרע אף שהוא אמת, וכפי שנכלל בלאו זה שלא ישמע הדיין דברי בעל דין אחד בלא נוכחות האחר אף שאין בדבריו בהכרח שקר. וקוראת אותו התורה 'שמע שוא' לפי שהדיין השומע בעל דין אחד אינו יודע אם הדברים אמת או שקר, והמספר משיאו להאמין בדבר שהוא אסור להאמין, ועליו לחשבו כדבר שקר, וכך גם במספר או מקבל לשון הרע, שאינו יודע אמיתת הדברים ועליו לחשבם כדברי שקר. ועוד טעם, שירדה תורה לסוף דעתו של המספר, שכיון שמספר דבריו שלא בנוכחות הבעל דין השני, אי אפשר שלא יערב בדבריו גם מן השקר, וכן בלשון הרע.

מ. **הרשב"ם** (ד"ה וקרי) כתב, שנראה בעיניו שאין לגרוס 'וקרי ביה לא תשיא', שאף שדברי הפסוק הולכים על המקבל לשון הרע ועל המקבל עדות שלא כדין, מכל מקום ודאי שהמספר לשון הרע והמעיד עדות שקר, גם הם בכלל 'לא תשא שמע שוא', שהעושה כן הרי הוא נושא שמע שוא בפיו. והמהרש"א (מכות כג. מ"ק ד"ה כל המספר) כתב, שבכל הנוסחאות, בכל המקומות בש"ס שמובא ענין זה, גורסים זאת, ולפי שתיבת 'תשא' אינה יכולה להתפרש על המְדַבֵּר, כיון ש'לא תשא' משמעותו 'לא תקבל', וכמו שבכל מקום שהוזכר 'תשא' תרגם אונקלוס 'תקבל'. וראה הרחבת הדברים בביאורי הרשב"ם.

מא. **כתב** המהרש"א (מכות כג. מ"ק ד"ה כל המספר) בטעם הדבר, לפי שטעם המצוה להשליך לכלבים את הטרפה הוא על כך שלא חרצו לשונם לבני ישראל בזמן יציאת מצרים, וכפי שנאמר (שמות יא ז) 'ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשנו', ואין הקב"ה מקפח שכר כל בריה ובריה. ואדם זה שיש בו דעת, והלך וחרץ לשונו על חבירו, וכן זה המקבל ממנו, ראוי הוא להיענש באופן זה, שישליכוהו לכלבים הללו שאף שאין בהם דעת לא חרצו לשונם. וראה עוד בילקוט ביאורים.

מב. **הרשב"ם** (ד"ה וכי) נקט הלשון 'בכל פרק ופרק' וכן לעיל (קטז: ד"ה הלל) כתב הלשון 'שאנו אומרים על כל פרק ופרק', ומשמעות הדבר היא כל רגל משלשת הרגלים, שקורא לרגל 'פרק'. דבש תמר (נרשם"ס שם). והרש"ש (נרשם"ס שם) כתב, שיש לגרוס ברשב"ם 'על כל רגל ורגל'.

מג. **לעיל** (קיז.) התבאר, שהלל זה תיקן משה רבינו כשעלו בני ישראל מן הים [ויש דעות שנביאים תקנוהו], ותיקנו הנביאים שיהיו אומרים אותו בכל רגל, ועל כל צרה שנגאלים ממנה. ובמסכת ברכות (ט.) מצינו, שמכנים אותו 'הללא מצראה'. ופירש שם רש"י (ד"ה הללא), שהוא ההלל שאנו קורים בפסח, וקורים אותו הלל המצרי, להבדיל בינו לבין הלל הגדול.

ומה שתיקנו חכמים לומר הלל, היינו דווקא בהצלה מצרה של כלל הציבור, אבל יחיד שניצל מצרה אין אומר על כך הלל. ארחות חיים (הל' רפת מודם אות ד).

מד. **מנחם** משיב נפש (נרשם"ס). וראה דברי המהרש"א בהערה הבאה.

מה. **כתב** רש"י (שמות קיח. ד"ה מנגן), שהוא מלשון 'חבלי יולדה' (הושע יג יג), ושם פירש,

אוצר החכמה 19/06/2018

ה"ג רביעי גומר עליו את ההלל ומומר עליו הלל הגדול: שהקדוש ברוך הוא יושב ברומו של עולם כו'. דכתיב הודו לאל השמים נותן למס לכל בשר, והיינו דבר גדול: עשיר בשורו. מפסידו ממון [ומכפר] על גופו: קשין נקביו של אדם. כשהוא עלוב, כיוס המיתה:

רשב"ם

יהללוך. (ה) נשמת כל חי) וגומרין בו בפ"י מלך מהולל בתשבחות, וזו היא ברכת השיר דמתניתין כלומר ברכת השבח: ור' יוחנן אמר נשמת כל חי. אף נשמת, דהיינו ברכת השיר דמתני', דאילו יהללוך אנו אומרים בכל יום שאומרים בו את ההלל, ומאי שנא ליל פסח דנקט אם לא להוסיף עוד ברכה אחרת, והיינו דאמר הלכה כרבי יוחנן בתרוייהו[ג], וקבעוהו לאחר הלל הגדול שצריך לאומרן[ד] כדלקמן, דהשתא אית ברכה בכל חדא וחדא והכי הוה מילתא שפיר, כך גרסה בעיני: ה"ג ת"ר רביעי גומר עליו את ההלל ומומר עליו הלל הגדול: ה' רועי. על שם המזון שאכלנו לריך לומר: שהקדוש ברוך הוא יושב ברומו של עולם כו'. דכתיב הוא נותן לחם לכל בשר, והיינו דבר גדול: בטובתו. בטובה שהשפיע לו. והכי משמע, כי טוב כי לעולם חסדו, חסד הוא עושה לעולם בכי טוב, כלומר בטוב שנתן לו: עשיר בשורו עני בשיו. מפסידו ממון ומכפר על גופו: בעצבון. תרי משמע: בקריעת ים סוף. כלומר גם גדול עושה לו הקדוש ברוך הוא למי שנותן לו מזונות כאשר עשה לישראל שקרע להם ים סוף, ונפקא מיניה למצעי רחמי: קשין נקביו של אדם. כשהוא עלוב: צועה. לשון עלוב וחגור, כמו לועה כרב כוחו (ישעיה סג): כל המבזה את המועדות. שעושה מלאכה בחולו של מועד[ו], דכתיב חג המלות תשמור (דף יח.) משמע מלאכה בחולו של מועד: המקבל לשון הרע. שמקבלו ומאמינו על חבירו. [ז] פע"ג לקבוליה לא מיבעי ליה, למימר ליה מיבעי, כדמפרש במסכת נדה (דף סג.): וקרי ביה לא תשיא. נראה בעיני דלא גרסינן ליה, דכולהו משמע מלא תשא, שכשמספר או מעיד הרי נושא בפיו שמע שוא: וכי מאחר דאיכא הלל הגדול. שמשבח יותר כמו שפירש רבי יוחנן למעלה משום דכתיב היה נותן לחם לכל בשר, אנן מאי טעמא אמרינן האי הלילא על כל פרק ופרק ועל כל נרה שלא תבא על הניבור לכשנגלין[ח]: חמשה דברים. למיירו נמי בגאולה: ההרים רקדו כאילים. בשעת מתן תורה, דכתיב (תהלים סח) למה תרצדון הרים וגו'[ט]: גבריאל אמרו. כשניצולו חנניה מישאל ועזריה, והוא היה שם דכתיב (דניאל ג) ורויה די רציעתה דמי לבר מלהין, לפי שהקדוש ברוך הוא הכעיסו על כך כשנשלך מנרסם בתוך כשדים, וכשקיים לו אמר ואמת ה' לעולם שקיים הבטחתו: בשעה שהפיל נמרוד. שעל שם שאמר והפיל את אברהם בכבשן[י]: ואקדיח

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [עיין מבוא דרבי נתן סוף פרק ג], ד) [עיין בעין יעקב ובילקוט ישעיה סימן נמ], ה) מכות כג., ו) [זבין כג. בבא קמא לח: הוריות י:], ז) עיין בעזר סימן תפ, ו) עיין תוס' חגיגה יח. ד"ה חולו שחולק עליו, ח) לעיל קיז., ט) ילקוט שם בתהלים, י) [עירובין דף נג.], יא) לקמן קיט:, כ) תהלים לג א.

הגהות מהר"ב רנשבורג

א) גמ' מהר צועה להפתח. נ"ב מסר סיפא דקרא ולא יומת ועי' מהרש"א נמ"ב:

תורה אור השלם

א) מִזְמוֹר לְדָוִד יְיָ רֹעִי לֹא אֶחְסָר: [תהלים כג, א]

ב) הוֹדוּ לַיְיָ כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ: [תהלים קלו, א]

ג) עַל נַהֲרוֹת בָּבֶל שָׁם יָשַׁבְנוּ גַּם בָּכִינוּ בְּזָכְרֵנוּ אֶת צִיּוֹן: [תהלים קלז, א]

ד) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת הִנֵּה בָּרֲכוּ אֶת יְיָ כָּל עַבְדֵי יְיָ הָעֹמְדִים בְּבֵית יְיָ בַּלֵּילוֹת: [תהלים קלה, א]

ה) כִּי יַעֲקֹב בָּחַר לוֹ יָהּ יִשְׂרָאֵל לִסְגֻלָּתוֹ: [תהלים קלה, ד]

ו) אֶל הָאִשָּׁה אָמַר הַרְבָּה אַרְבֶּה עִצְּבוֹנֵךְ וְהֵרֹנֵךְ בְּעֶצֶב תֵּלְדִי בָנִים וְאֶל אִישֵׁךְ תְּשׁוּקָתֵךְ וְהוּא יִמְשָׁל בָּךְ: [בראשית ג, טז]

ז) וּלְאָדָם אָמַר כִּי שָׁמַעְתָּ לְקוֹל אִשְׁתֶּךָ וַתֹּאכַל מִן הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֵאמֹר לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בַּעֲבוּרֶךָ בְּעִצָּבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: [בראשית ג, יז].

ח) הַמַּלְאָךְ הַגֹּאֵל אֹתִי מִכָּל רָע יְבָרֵךְ אֶת הַנְּעָרִים וְיִקָּרֵא בָהֶם שְׁמִי וְשֵׁם אֲבֹתַי אַבְרָהָם וְיִצְחָק וְיִדְגּוּ לָרֹב בְּקֶרֶב הָאָרֶץ: [בראשית מח, טז].

ט) וַיְבָרֶךְ אֶת יוֹסֵף וַיֹּאמֶר הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר הִתְהַלְּכוּ אֲבֹתַי לְפָנָיו אַבְרָהָם וְיִצְחָק הָאֱלֹהִים הָרֹעֶה אֹתִי מֵעוֹדִי עַד הַיּוֹם הַזֶּה: [בראשית מח, טו]

י) וְקוֹץ וְדַרְדַּר תַּצְמִיחַ לָךְ וְאָכַלְתָּ אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה: [בראשית ג, יח]

יא) בְּזֵעַת אַפֶּיךָ תֹּאכַל לֶחֶם עַד שׁוּבְךָ אֶל הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לֻקָּחְתָּ כִּי עָפָר אַתָּה וְאֶל עָפָר תָּשׁוּב: [בראשית ג, יט]

יב) נֹתֵן לֶחֶם לְכָל בָּשָׂר כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ: [תהלים קלו, כה]

יג) לְגֹזֵר יַם סוּף לְגֶזָרִים כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ: [תהלים קלו, יג] יד) מְהַר צוֹעָה לְהַפְתֵּחַ וְלֹא יָמוּת לַשַּׁחַת וְלֹא יֶחְסַר לַחְמוֹ: [ישעיה נא, יד-טו] טו) וְאָנֹכִי יְיָ אֱלֹהֶיךָ רֹגַע הַיָּם וַיֶּהֱמוּ גַּלָּיו יְיָ צְבָאוֹת שְׁמוֹ: [שמות לא, ז] טז) וַאֲנַשֵּׁי קֹדֶשׁ תִּהְיוּן לִי וּבָשָׂר בַּשָּׂדֶה טְרֵפָה לֹא תֹאכֵלוּ לַכֶּלֶב תַּשְׁלִכוּן אֹתוֹ: [שמות כב, ל] יז) לֹא תִשָּׂא שֵׁמַע שָׁוְא אַל תָּשֶׁת יָדְךָ עִם רָשָׁע לִהְיֹת עֵד חָמָס: [שמות כג, א] יח) בְּצֵאת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם בֵּית יַעֲקֹב מֵעַם לֹעֵז: [תהלים קיד, א] יט) הַיָּם רָאָה וַיָּנֹס הַיַּרְדֵּן יִסֹּב לְאָחוֹר: [תהלים קיד, ג] כ) הֶהָרִים רָקְדוּ כְאֵילִים גְּבָעוֹת כִּבְנֵי צֹאן: [תהלים קיד, ד] כא) אֶתְהַלֵּךְ לִפְנֵי יְיָ בְּאַרְצוֹת הַחַיִּים: [תהלים קטז, ט] כב) לֹא לָנוּ יְיָ לֹא לָנוּ כִּי לְשִׁמְךָ תֵּן כָּבוֹד עַל חַסְדְּךָ עַל אֲמִתֶּךָ: [תהלים קטו, א] כג) וּבְשֵׁם יְיָ אֶקְרָא אָנָּה יְיָ מַלְּטָה נַפְשִׁי: [תהלים קטז, ד] כד) הַלְלוּ אֶת יְיָ כָּל גּוֹיִם שַׁבְּחוּהוּ כָּל הָאֻמִּים: [תהלים קיז, א]

עין משפט נר מצוה

קג א ב ג מיי' פ"ח מהל' מו"מ הל' י' וסמג עשין עט טוש"ע או"ח סימן תפ: קד ד מיי' פ"ו מהל' י"ט הלכה טו:

גליון הש"ס

גמרא אמר חנניה כי לשמך תן כבוד. עי' ירושלמי פ"ט דסוטה הל' ו וניפ"מ שם: שם יורקמו שר הברד. עי' ריש תענית תוד"ה ויטמע:

הגהות וציונים

ו] כאן שייך תוס' שהובא קיז ע"ב ד"ה רביעי. ובכת"י ת"ר חמישי גומר וכו' וכ"ה ברי"ף וברא"ש ע"ש, וע"ע במאור ובהשגות ובמלחמות ובר"ן וזה כוונת רש"י בד"ה ה"ג (מ"כ בילקו"מ): ז] עי' מדרש שוח"ט שדורש מזמור זה על יציאת מצרים: ג] צ"ל רב יהודה (רש"ש) וכ"ה בכת"י ובראשונים: ד] ס"א ואמר ר' יהושע בן לוי (גליון): ה] "ואת" ליתא בכת"י ובאמת שיבוש הוא (דק"ס) וכן ליתא ברשב"ם: ו] [צ"ל ואמר ר'] (גליון): ז] ס"א שלא עמדנו בראשונה אמר אביי ועדיין (גליון) עיין מהרש"א בח"א: ח] בב"ר פ' כ פיסקא ט איתא גדולה מקריעת ים סוף: ט] בכת"י נוסף באורצות החיים וכ"ה בראשונים ועי' מהרש"א בח"א: י] צ"ל את חנניה (גליון): כ] צ"ל שר של ברד (גליון): ל] כת"י והיינו דאמרינן לתרוייהו דהלכתא כר' יוחנן (נמוקי שזבני' ודק"ס): מ] בכת"י שצריך לאומרו וכן הגיה הרש"ש: נ] בע"י נוסף ומיהו וכן הגיה הרש"ש:

רבינו חננאל

רבי יוחנן מפני שהקב"ה יושב ברומו של עולם ומחלק מזון לכל בריה: אמר רבי יהושע בן לוי כ"ו הודו כנגד כ"ו דור שלא היתה להם תורה וזנם הקב"ה בחסדו. מאי דכתיב הודו לה' כי טוב הודו למי שגובה חובו של אדם בטובתו פי' מכל אדם כפי השג ידו עשיר בשורו עני בשיו אלמנה בתרנגולתה יתום בביצתו: א"ר יוחנן קשין מזונותיו של אדם כפלים כיולדה [דאילו] ביולדה כתיב בעצב תלדי בנים ובמזונות כתיב בעצבון תאכלנה. ר' אלעזר אומר כקריעת ים סוף שנאמר לגוזר ים סוף לגזרים וסמיך ליה נותן לחם לכל בשר. רבי לוי אמר יתר מן הגאולה שנאמר המלאך הגואל אותי מכל רע על ידי מלאך ובמזונות כתיב האלהים הרועה אותי. רבי אלעזר בן עזריה אומר בקריעת ים סוף שנאמר מהר צועה להפתח וכתיב בתריה רוגע הים ויהמו גליו. ואמר רב ששת משום ר"א בן עזריה כל המבזה את המועדות כאילו עובד ע"ז שנאמר אלהי מסכה לא תעשה לך וכתיב בתריה את חג המצות תשמור. אמר רב ששת המבזה את המועדות כאלו עובד ע"ז שנא' אלהי מסכה וגו' וכתיב בתריה את חג המצות תשמור. ועוד אמר [רב ששת משום ראב"ע] המספר בהר"ר והמקבלו והמעיד עדות שקר ראוי להשליכו לכלבים שנא' לא תשא שמע שוא וסמיך ליה לכלב תשליכון אותו: ואקשי' וכי מאחר דאיכא הלל הגדול מאי טעמא שבקי' ליה וקרינן להאי. ופריק ר' יוחנן מפני שיש בו ה' דברים יציאת מצרים שנא' בצאת ישראל ממצרים קריעת ים סוף שנאמר הים ראה וינוס מתן תורה שנאמר ההרים רקדו כאילים תחיית המתים שנאמר אתהלך לפני ה' בארצות החיים חבלו של משיח שנאמר לא לנו ה' לא לנו. רב נחמן אמר מפני שיש בו מלוט הצדיקים מגיהנם שנאמר אנא ה' מלטה נפשי:

בתריה רוגע הים ויהמו גליו ה' צבאות שמו. רבי חמא ברבי חנינא אמר כיום המיתה שנאמר לא ימות לשחת ולא יחסר לחמו: **אמר רב ששת קשין נקביו של אדם** כקריעת ים סוף שנאמר מהר צועה להפתח וכתיב בתריה רוגע הים וגו'. **אמר רב ששת המבזה את המועדות** כאלו עובד ע"ז שנא' אלהי מסכה וגו' וכתיב בתריה את חג המצות תשמור. **ועוד אמר [רב ששת** משום ראב"ע] המספר בה"ר והמקבלו והמעיד עדות שקר ראוי להשליכו לכלבים שנא' לא תשא שמע שוא וסמיך ליה לכלב תשליכון אותו: **ואקשי' וכי מאחר דאיכא הלל הגדול** מאי טעמא שבקי' ליה וקרינן להאי. **ופריק ר' יוחנן מפני שיש בו ה' דברים** יציאת מצרים שנא' בצאת ישראל ממצרים קריעת ים סוף שנאמר הים ראה וינוס מתן תורה שנאמר ההרים רקדו כאילים תחיית המתים שנאמר אתהלך לפני ה' בארצות החיים. ראיה ר' יוחנן מדבר זה שנאמר המלאך הגואל אותי מכל רע ואין מלאך אלא תורה שנאמר כי נר מצוה ותורה אור. ואין אור אלא תורה שנאמר ותורה אורך. ואין רע אלא יצר הרע שנאמר כי יצר לב האדם רע מנעוריו. ואין חיים אלא תורה שנאמר כי הם חיים למוצאיהם. ואין רפואה אלא תורה שנאמר רפאות תהי לשרך. ואין מזונות אלא תורה שנאמר אם תאבו ושמעתם טוב הארץ תאכלו. ואין שלום אלא תורה שנאמר ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום. ואין ברכה אלא תורה שנאמר כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו. ואין חבלו של משיח אלא צרות שנאמר חבלי לדה יאחזוני. ואין לדה אלא צרות שנאמר כי כעת תלד חיל. ואין חיל אלא תורה שנאמר ויחל משה את האלהים. ואין ה' אלא תורה שנאמר ה' קנני ראשית דרכו. ואין ראשית אלא בית המקדש שנאמר נכבד מרום כסא הוד מקדשנו. ואין מקדש אלא תורה שנאמר ומקדשי תיראו. ואין יראה אלא תורה שנאמר יראת ה' היא אוצרו. ואין אוצר אלא תורה שנאמר ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר. ואין צדיקים אלא ישראל שנאמר ועמך כולם צדיקים. ואין ישראל אלא תורה שנאמר ישראל קדש לה' ראשית תבואתה. ואין תבואה אלא תורה שנאמר תבואת יער ומלואה. ואין יער אלא אומות העולם שנאמר הנה כאפס דלי נחשבו. ואין אומות העולם אלא עצים שנאמר עצי ה' ישבעו. ואין עצים אלא ארזים שנאמר ארזי לבנון אשר נטע. ואין ארזים אלא גאים שנאמר כי על כל ארז רם ונשא. ואין גאים אלא מלכיות שנאמר והיה על כל הר גבוה ועל כל גבעה נשאה. ואין מלכיות אלא גיהנם שנאמר כי הנה היום בא בוער כתנור. ואין בוער אלא חרב שנאמר כי בנפשו ובדמו ברעבון ובחרב. ואין חרב אלא מגילה שנאמר ויכתוב ספר ויחתום. ואין ספר אלא תורה שנאמר קחו את ספר התורה הזה. ואין תורה אלא ישראל שנאמר תורה צוה לנו משה. ואין ישראל אלא כהנים שנאמר ואתם ממלכת כהנים. ואין כהנים אלא לויים שנאמר ובני לוי יכהנו. ואין לויים אלא משיח שנאמר ויהי לו ולזרעו ברית כהונת עולם. ואין משיח אלא מלכות שנאמר ומלכותו בכל משלה. ואין מלכות אלא ארץ ישראל שנאמר ונתתי לך ולזרעך את ארץ מגוריך. ואין ארץ ישראל אלא בנין שנאמר בנין ה' ימיך. ואין בנין אלא ירושלים שנאמר ירושלים הבנויה. ואין ירושלים אלא שמחה שנאמר שמחו את ירושלים וגילו בה. ואין שמחה אלא בית המקדש שנאמר שמחה לבבם כחלל חלילים. ואין חלילים אלא ישועה שנאמר ישועות כהלילים. ואין ישועה אלא נחמה שנאמר נחמו נחמו עמי. ואין נחמה אלא בשמים שנאמר ואתה תשמע בשמים. ואין בשמים אלא ריח שנאמר וריח בשמיו. ואין ריח אלא חיים שנאמר ואריח בחלליו חיים

מפרשת הגמרא היכן נאמרו חמשת הדברים הללו בהלל, **יְצִיאַת מִצְרַיִם** מוזכרת בהלל, דִּכְתִיב בו (תהלים קיד ו) 'בְּצֵאת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם, בֵּית יַעֲקֹב מֵעַם לֹעֵז'. **וּקְרִיעַת יַם סוּף**, דִּכְתִיב בו (שם קיד ג) 'הַיָּם רָאָה וַיָּנֹס הַיַּרְדֵּן יִסֹּב לְאָחוֹר', וזהו בזמן קריעת ים סוף[מ]. **מַתַּן תּוֹרָה** מוזכר בהלל, דִּכְתִיב בו (שם קיד ד) 'הֶהָרִים רָקְדוּ כְּאֵילִים גְּבָעוֹת כִּבְנֵי צֹאן', והיינו בשעת מתן תורה[מא]. **תְּחִיַּית הַמֵּתִים** מוזכרת בהלל, דִּכְתִיב בו (שם קטו ט) 'אֶתְהַלֵּךְ לִפְנֵי ה' בְּאַרְצוֹת הַחַיִּים', והולך על הזמן שאחר תחיית המתים[מב]. **חֶבְלוֹ שֶׁל מָשִׁיחַ** מוזכר בהלל, דִּכְתִיב בו (שם קטו ו) 'לֹא לָנוּ ה' לֹא לָנוּ כִּי לְשִׁמְךָ תֵּן כָּבוֹד', וְאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, התפילה האמורה בפסוק 'לֹא לָנוּ ה' לֹא לָנוּ', זוֹ תפילה על צרת **שִׁעְבּוּד** הַמַּלְכֻיּוֹת בגלות, ובכלל זה הצרות הבאות בחבלו של משיח. **אִיבָּא דְּאָמְרִי** - יש שאמרו באופן אחר, אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, התפילה האמורה בפסוק 'לֹא לָנוּ ה' לֹא לָנוּ', זוֹ תפילה שיצילנו ה' מצרת מִלְחֶמֶת גּוֹג וּמָגוֹג[מג].

הגמרא מביאה טעמים נוספים לכך שאומרים הלל זה דווקא:
רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק אָמַר, אומרים הלל זה, מִפְּנֵי שֶׁיֵּשׁ בּוֹ בקשה על מִילּוּט **נְפָשׁוֹת שֶׁל צַדִּיקִים** מִגֵּיהִנֹּם, שֶׁנֶּאֱמַר בו (תהלים קטו ד) 'וּבְשֵׁם ה' אֶקְרָא, אָנָּה ה' מַלְּטָה נַפְשִׁי', והולך על הצלה מגיהנום[נ].

חִזְקִיָּה אָמַר, אומרים הלל זה, מִפְּנֵי שֶׁיֵּשׁ בּוֹ מענין יְרִידָתָן שֶׁל הַצַּדִּיקִים, חנניה מישאל ועזריה, לְכִבְשַׁן הָאֵשׁ בגזירת נבוכדנצר, וַעֲלִיָּתָן מֵהֶנּוּ[נא]. מפרשת הגמרא, יְרִידָתָן של הצדיקים לכבשן מוזכרת בהלל, דִּכְתִיב בו (תהלים קטו ו) 'לֹא לָנוּ ה' לֹא לָנוּ', ואת זה אָמַר חֲנַנְיָה בשעה שהשליכום לכבשן, ואת המשך הפסוק 'כִּי לִשְׁמְךָ תֵּן כָּבוֹד', אָמַר מִישָׁאֵל, ואת סיום הפסוק 'עַל חַסְדְּךָ וְעַל אֲמִתֶּךָ', אָמַר עֲזַרְיָה[נב]. ואת הפסוק שאחר כך (שם קטו ג), 'לָמָּה יֹאמְרוּ הַגּוֹיִם אַיֵּה נָא אֱלֹהֵיהֶם', אָמְרוּ כּוּלָּן יחדיו[נג]. וענין עֲלִיָּתָן מִכִּבְשַׁן הָאֵשׁ מוזכר בהלל, דִּכְתִיב בו (תהלים קיז ו) 'הַלְלוּ אֶת ה' כָּל גּוֹיִם', ואת זה אָמַר חֲנַנְיָה בשעה שעלו מהכבשן, המשך הפסוק 'שַׁבְּחוּהוּ כָּל הָאֻמִּים', אָמַר מִישָׁאֵל, ואת תחילת הפסוק שלאחריו (שם קיז ג), 'כִּי גָבַר עָלֵינוּ חַסְדּוֹ', אָמַר עֲזַרְיָה, וסיום הפסוק 'וֶאֱמֶת ה' לְעוֹלָם, הַלְלוּיָהּ' אָמְרוּ כּוּלָּן יחדיו[נד]. וְיֵשׁ אוֹמְרִים, שאת התיבות 'וֶאֱמֶת ה' לְעוֹלָם', המלאך גַּבְרִיאֵל אָמְרוֹ כשניצלו חנניה מישאל ועזריה מהכבשן, שאף הוא היה עמם באותה שעה[נה], ומפני שהקדוש ברוך הוא הבטיחו בימי אברהם אבינו, שיזכה להציל את בניו של אברהם מכבשן האש, ועתה התקיימה ההבטחה, אמר גבריאל 'וֶאֱמֶת ה' לְעוֹלָם'.

הגמרא מביאה את סיפור המעשה עם גבריאל בזמן אברהם אבינו:
בְּשָׁעָה שֶׁהִפִּיל נִמְרוֹד הָרָשָׁע אֶת אַבְרָהָם אָבִינוּ לְתוֹךְ כִּבְשַׁן הָאֵשׁ[נו], **אָמַר** המלאך **גַּבְרִיאֵל לִפְנֵי הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם, אֵרֵד וַאֲצַנֵּן** [את הכבשן] **וְאַצִּיל אֶת הַצַּדִּיק מִכִּבְשַׁן הָאֵשׁ. אָמַר לוֹ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, אֲנִי יָחִיד בְּעוֹלָמִי, וְהוּא צַדִּיק יָחִיד בְּעוֹלָמוֹ**, שנאמר (יחזקאל לג כד) 'אֶחָד הָיָה אַבְרָהָם'[נז], **וְנָאֶה לַיָּחִיד לְהַצִּיל אֶת הַיָּחִיד**[נח]. וירד הקדוש ברוך הוא בעצמו להצילו. **וּלְפִי שֶׁהַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא אֵינוֹ מְקַפֵּחַ שְׂכַר כָּל בְּרִיָּה**, רצה לשלם שכר לגבריאל על רצונו להציל את אברהם[נט], **וְאָמַר** לו לגבריאל, **תְּזֻכֶּה וְתַצִּיל שְׁלֹשָׁה מִבְּנֵי בָנָיו** של אברהם. וזהו שירד גבריאל להציל את חנניה מישאל ועזריה מן הכבשן.

הגמרא מוסיפה לספר על הצלת הצדיקים מכבשן האש:
דָּרַשׁ רַבִּי שִׁמְעוֹן הַשִּׁלּוֹנִי, בְּשָׁעָה שֶׁהִפִּיל נְבוּכַדְנֶצַּר הָרָשָׁע את **חֲנַנְיָה מִישָׁאֵל וַעֲזַרְיָה לְתוֹךְ כִּבְשַׁן הָאֵשׁ**, עָמַד המלאך יוּרְקָמוֹ, שהוא השַׂר הממונה על הַבָּרָד, **לִפְנֵי הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא וְאָמַר לְפָנָיו, רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם, אֵרֵד וַאֲצַנֵּן אֶת הַכִּבְשָׁן, וְאַצִּיל לַצַּדִּיקִים הַלָּלוּ מִכִּבְשַׁן הָאֵשׁ. אָמַר לוֹ גַּבְרִיאֵל** ליורקמו, **אֵין** ניכרת **גְּבוּרָתוֹ שֶׁל הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא בְּכָךְ** שתרד, שֶׁהרי **אַתָּה** שַׂר הַבָּרָד, והברד הוא מים, **וְהַכֹּל יוֹדְעִין שֶׁהַמַּיִם מְכַבִּין אֶת הָאֵשׁ**, ואין בכך נס כל כך[ס], **אֶלָּא אֲנִי** שאני שַׂר **שֶׁל אֵשׁ, אֵרֵד לכבשן וַאֲקָרֵר** אותו **מִבִּפְנִים**, שלא ינזקו הצדיקים,

---

שהם הצירים והמכאובים הבאים על היולדת קודם הלידה.
כתב המהרש"א (מ"ח ד"ה שם ד"ה ומכאן), שמעלת הלל זה שיש בו חמשה אלו, משום שיש בהם מעיקרי האמונה, שהזכרת יציאת מצרים וקריעת ים סוף מורה על מציאותו יתברך ומה שמחדש את העולם בכל עת, מתן תורה מורה על תורה מן השמים, וכן האמונה בתחיית המתים. והזכרת חבלי משיח מורה על האמונה בשכר ועונש.
מו. והוא על דרך המשל, שהים נבקע לפניהם כאילו פחד ונס מפניהם בעברם. רד"ק (על הפסוק).
רש"י (על הפסוק) פירש, שגם 'הירדן יסוב' הולך על קריעת ים סוף, ולפי שכל מימות שבעולם נבקעו. אמנם המצודת דוד והרד"ק פירשו, שהולך על מה שנבקע הירדן בימות יהושע.
מז. הרשב"ם (ד"ה ההריס) הביא כראיה לכך את מה שנאמר (תהלים סח יז) 'למה תרצדון הרים גבנונים, ההר חמד אלהים לשבתו', ומבואר במגילה (כט.), שהולך על תלונת ההרים על כך שלא ניתנה תורה עליהם. והרד"ק והאבן עזרא (על הפסוק שם) פירשו, שחרדו ההרים ורעשו מפני כבוד ה' שירד על הר סיני.
מח. מתוך שאומר 'בארצות', בלשון רבים ולא 'בארץ', רומז על תחיית המתים, שלעתיד לבוא יהיו לכל אחד מישראל כמה מיני ארצות, הר, עמק ושפלה. מהרש"א (מ"ח ד"ה שם, ב"ב קכג. מ"ח ד"ה עתידה). ופשוטו של מקרא הולך על ארץ ישראל, שאומר דוד המלך, עוד אשוב להתהלך לפני ה' בארץ ישראל אחר שגורשתי ממנה בימי שאול. על פי רש"י ורד"ק (על הפסוק שם).
מט. שיבוא להלחם עם ישראל באחרית הימים, כמבואר בספר יחזקאל (פרקים לח-לט). ומשמעות הפסוק, לא למעננו ולא בזכותנו, אנו מבקשים להצילנו מחבלו של משיח, או מצרת מלחמת גוג ומגוג. מהרש"א (מ"ח ד"ה חנננו).
נ. ומזמור זה מדבר על הגיהנום, שנאמר בפסוק הקודם 'אפפוני חבלי מות ומצרי שאול מצאוני', ושאול הוא הגיהנום כמבואר בעירובין (יט.). תורת חיים (שול, עירובין שם ד"ה שנוכין).
ופשוטו של מקרא הולך על בקשת דוד מהקב"ה שיצילנו מצרות שיש לו בעולם הזה כפי שמפרשים על הפסוק.
נא. מעשה השלכתם לכבשן האש והצלתם בנס מובא בפירוט בספר דניאל (פרק ג).
נב. והיינו, שמכפילות הלשון בפסוק משמע, שכל חלק ממנו נאמר על ידי אחר. מהרש"א (מ"ח ד"ה וחנננו).
נג. ומלשון הפסוק 'למה יאמרו הגוים' משמע, שהולך על דבר שהיה בפני הגוים, וסיפור חנניה מישאל ועזריה היה בפני הגוים כמפורש בדניאל (ג ג) 'ונבוכדנצר מלכא שלח למכנס אחשדרפניא' וגו' ששלח לכנוס את כל אנשי המלכות קודם סיפור המעשה. ופסוק זה 'למה יאמרו הגוים' וגו' אמרו יחד, כמבואר בהמשך המזמור שעוסק באפסיות הפסלים, ואמרו זאת על כך שהושלכו לכבשן על שלא השתחוו לפסל. מהרש"א (מ"ח ד"ה וחנננו). ועוד בענין זה ראה בילקוט ביאורים.
נד. והיינו, שעל ידי נס הצלתם התברר שה' הוא אמת ודבריו אמת, וכמו שנאמר שם בהמשך (שם ג כח) 'ענה נבוכדנצר ואמר, בריך אלההון די שדרך', שהודה ובירך לה' אלהיהם ששלחם. מהרש"א (שם).
נה. כמפורש בפסוק (דניאל ג כה) שאמר נבוכדנצר 'הא אנה חזה גברין ארבעה שרין מהלכין בגוא נורא, וחבל לא איתי בהון, ורוה די רביעאה דמה לבר אלהין' [הלא אני רואה ארבעה אנשים מותרים מקשריהם מהלכים בתוך האש, ואין בהם חבלה, ותואר הרביעי דומה למלאך], שהיה עמהם המלאך גבריאל בתוך האש.
נו. מעשה הפלתו של אברהם אבינו לכבשן האש והצלתו משם מובא במדרשים [ראה ילקוט שמעוני (לך לך רמז עו) ועוד], והוא מעשרה נסיונות שנתנסה אברהם אבינו [אבות דרבי נתן (פרק לג) ומדרש תהלים (יח כה)], ורמוז במקרא בפסוק (נחמיה ט ז) 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים'.
נמרוד הוא המלך אמרפל [המוזכר בפסוק (בראשית יד ט)], ונקרא אמרפל על שם שאמר והפיל את אברהם אבינו לכבשן האש. רשב"ם (ד"ה נפשה) על פי דברי הגמרא בעירובין (נג.).
נז. מדרש תהלים (קיז ג). וכן במדרש תנחומא הישן (נח ו), 'אמר הקדוש ברוך הוא, אברהם האיר עולמי בצדקו, למה שהיו כל דורו רשעים, ומכולם לא מצאתי אלא אחד, שנאמר אחד היה אברהם'.
נח. כתב המאירי (ד"ה לשון), שענין זה של נאה ליחיד וכו' הוא ענין הרומז להשגחה פרטית, שהקב"ה יחיד בעולמו ומשגיח ומציל באופן פרטי. ועוד בענין זה בילקוט ביאורים.
נט. בענין שכר ועונש השייך אצל המלאכים ראה בילקוט ביאורים.
ס. אמנם אף בנס כזה יש בו שבח וגבורה להקב"ה, ומכל מקום, כאשר שר האש, שטבעו לשרוף, עושה היפך טבעו ומקרר, בציווי ה', זהו פלא עצום ושבח גדול ביותר. בן יהוידע (ד"ה נרס). וכתב החתם סופר (ד"ה יורקמו), שאפשר לומר, שבזמן שריפת אברהם לא ביקש יורקמו לירד ולצנן, ולפי שהבין שעדיף שירד שר של אש לקרר האש ומשום שיש בכך שבח גדול יותר, אולם בזמן שריפת חנניה מישאל ועזריה, כיון שחלק מן הנס היה לשרוף את אלו העומדים בחוץ, אם כן, כאשר יעשה זאת שר של ברד שדרכו לקרר, יהיה בכך שבח גדול יותר לקב"ה, ולכן רצה לירד. וענה לו על זה גבריאל, שכיון שבהצלת הצדיקים מן האש על ידי שר של ברד לא יהיה נס גדול כל כך, אלא עיקר הנס יהיה בשריפת האנשים שבחוץ, אין דרכו של הקב"ה לפרסם שמו על הרעה אלא על הטובה, והיינו הצלת הצדיקים, ולכן עדיף שירד גבריאל. ועוד בהרחבה בענין זה ראה בילקוט ביאורים.

ה"ג רבינו גומר עליו את ההלל ואומר עליו הלל הגדול: שהקדוש ברוך הוא יושב ברומו של עולם כו'. דכתיב הודו לאל השמים נותן למס לכל בשר, והיינו דבר גדול: עשיר בשורו. מפסידו ממון [ומכפר] על גופו: קשין נקביו של אדם. כשהוא עצור, כיוס המיתה:

מאי ברכת השיר רב יהודה אמר יהללוך. וקמ"ל לאפילו במקום שנהגו לגרך מחריו[ב] בלילי פסח לריך לגרך דאי נהגו פסיקא מ"ל לאפילו במקום שנהגו ה"מ דוקא בימים אבל בלילה אין לריך לגרך קא משמע לן: **רבי** יוחנן אמר נשמת כל חי. גרסה ה"פ אף נשמת כל חי אחר יהללוך דאי לא תימא הכי אין כאן עבדינן וקורא נשמת כל חי ברכת השיר לפי שבשבתות אומרים אותו אחר פסוקי דזמרה ורבינו חייס כהן לא היה אותם ביהללוך כי אם בנשמת לבדו משום דליכא למיגמ דברכת השיר משמע מדא ברכה: **מהודו** עד על נהרות בבל. וכן אנו עושים ורננו לדיקים גה"[ב] אינו אן המזמור:

מאי ברכת השיר רב יהודה אמר [א]יהללוך ה' אלהינו ורבי יוחנן אמר [ב]נשמת כל חי ת"ר רביעי[ג] גומר עליו את ההלל ואומר הלל הגדול דברי ר"ט וי"א[ד] ה' רועי לא אחסר[ה] מהיכן הלל הגדול רבי[ו] יהודה אומר[ז] מהודו עד[ח] נהרות בבל ורבי יוחנן אומר[ט] משיר המעלות עד נהרות בבל רב אחא בר יעקב אמר[י] מכי יעקב בחר לו יה עד נהרות בבל ולמה נקרא שמו הלל הגדול א"ר יוחנן מפני שהקב"ה יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה. א"ר יהושע[יא] בן לוי הני עשרים וששה הודו כנגד מי כנגד כ"ו דורות שברא הקב"ה בעולמו ולא נתן להם תורה וזן אותם בחסדו. אמר רב חסדא[יב] מאי דכתיב[יג] הודו לה' כי טוב הודו לה' שגובה חובתו של אדם בטובתו עשיר בשורו ואת[יד] עני בשיו יתום בביצתו אלמנה בתרנגולתה. א"ר יוחנן קשין מזונותיו של אדם כפלים כיולדה דאילו ביולדה כתי'[טו] בעצב ובמזונות כתי'[טז] בעצבון א"ר[יז] יוחנן קשין מזונותיו של אדם יותר מן הגאולה דאילו בגאולה כתיב[יח] המלאך הגואל אותי מכל רע מלאך בעלמא ואילו במזונות כתיב[יט] האלהים הרועה אותי א"ר יהושע בן לוי[כ] בשעה שאמר הקב"ה לאדם[כא] וקוץ ודרדר תצמיח לך זלגו עיניו דמעות אמר לפניו רבש"ע אני וחמורי נאכל באבוס אחד כיון שאמר לו[כב] בזעת אפך תאכל לחם נתקררה דעתו אמר ר"ש בן לקיש אשרינו אם[כג] עמדנו בראשונה ועדיין לא פלטינן מינה דקא אכלינן עיסבי דדברא אמר רב שיזבי משמיה דרבי אלעזר בן עזריה קשין מזונותיו של אדם כקריעת[כד] ים סוף דכתיב[כה] נותן לחם לכל בשר וסמיך ליה[כו] לגוזר ים סוף לגזרים אמר ר"א בן עזריה[כז] קשין נקביו של אדם כיום המיתה וכקריעת ים סוף שנאמר[כח] מהר צועה להפתח וכתיב בתרי' רוגע הים ויהמו גליו.[כט] ואמר רב ששת משום ר"א בן עזריה[ל] כל המבזה את המועדות כאילו עובד ע"ז שנאמר[לא] אלהי מסכה לא תעשה לך וכתיב בתריה את חג המצות תשמור את חג המצות תשמור ואמר רב ששת משום ר"א בן עזריה כל המספר לשון הרע וכל המקבל לשון הרע וכל המעיד עדות שקר בחבירו ראוי להשליכו לכלבים שנאמר[לב] לכלב תשליכון אותו וכתיב בתריה[לג] לא תשא שמע שוא וקרי ביה לא תשיא. וכי מאחר דאיכא הלל הגדול אנן מ"ט אמרינן האי משום שיש בו ה' דברים הללו יציאת מצרים וקריעת ים סוף ומתן תורה ותחיית המתים וחבלו של משיח יציאת מצרים דכתי'[לד] בצאת ישראל ממצרים וקריעת ים סוף דכתיב[לה] הים ראה וינום מתן תורה דכתי'[לו] ההרים רקדו כאילים תחיית המתים דכתיב[לז] אתהלך לפני ה'[לח] חבלו של משיח דכתיב[לט] לא לנו ה' לא לנו וא"ר יוחנן לא לנו ה' לא לנו זו שעבוד מלכיות איכא דאמרי אמר רבי יוחנן לא לנו ה' לא לנו זו מלחמת גוג ומגוג רב נחמן בר יצחק אמר מפני שיש בו מילוט נפשות של צדיקים מגיהנם שנא'[מ] אנה ה' מלטה נפשי חזקיה אמר מפני שיש בו ירידתן של צדיקים לכבשן האש ועלייתן ממנו יריד'ן דכתיב לא לנו ה' לא לנו[מא] אמר חנניה כי לשמך תן כבוד אמר מישאל על חסדך ועל אמיתך אמר עזריה למה יאמרו הגוים אמרו כולן עלייתן מכבשן האש דכתיב[מב] הללו את ה' כל גוים אמר חנניה שבחוהו כל האומים אמר מישאל כי גבר עלינו חסדו אמר עזריה ואמת ה' לעולם הללויה אמרו כולן ויש אומרים ואמת ה' לעולם גבריאל אמר[מג] הללויה שהפיל נמרוד הרשע את אברהם אבינו לתוך כבשן האש אמר גבריאל לפני הקדוש ברוך הוא רבש"ע ארד ואצנן ואציל את הצדיק מכבשן האש אמר לו הקב"ה אני יחיד בעולמי והוא יחיד בעולמו נאה ליחיד להציל את היחיד ולפי שהקב"ה[מד] אינו מקפח שכר כל בריה אמר תזכה ותציל שלשה מבני בניו. דרש ר"ש השלוני בשעה שהפיל נבוכדנצר הרשע[מה] חנניה מישאל ועזריה לתוך כבשן האש עמד[מו] יורקמו שר הברד לפני הקב"ה אמר לפניו רבש"ע ארד ואצנן את הכבשן ואציל לצדיקים הללו מכבשן האש אמר לו גבריאל אין גבורתו של הקב"ה בכך שאתה שר[מז] ברד והכל יודעין שהמים מכבין את האש אלא אני שר של אש ארד ואקרר מבפנים ואקדיח

בתריה רוגע הים ויהמו גליו ה' צבאות שמו. רבי חמא ברבי חנינא אמר כיום המיתה שנאמר לא ימות לשחת ולא יחסר לחמו: **אמר רב ששת קשין נקביו של אדם** כקריעת ים סוף שנאמר מהר צועה להפתח וכתיב בתריה רוגע הים וגו'. **אמר רב ששת המבזה את המועדות** כאלו עובד ע"ז שנא' אלהי מסכה וגו' וכתיב בתריה את חג המצות תשמור. **ועוד אמר [רב ששת** משום ראב"ע] המספר לה"ר והמקבלו והמעיד עדות שקר ראוי להשליכו לכלבים שנא' לא תשא שמע שוא וסמיך ליה לכלב תשליכון אותו: **ואקשי' וכי מאחר דאיכא הלל הגדול** מאי טעמא שבקי' ליה וקרינן להאי. **ופריק ר' יוחנן מפני שיש בו ה' דברים** יציאת מצרים שנא' בצאת ישראל ממצרים קריעת ים סוף שנאמר הים ראה וינוס מתן תורה שנאמר ההרים רקדו כאילים תחיית המתים שנאמר אתהלך לפני ה' בארצות החיים חבלו של משיח שנאמר לא לנו ה' לא לנו. **רב נחמן אמר** מפני שיש בו מלוט הצדיקים מגיהנם שנאמר אנא ה' מלטה נפשי:

משנת ראשונים וזן **אותם בחסדו.** כי לא היתה תורה בבני אדם שיזון אותם בעבורה. ואף על פי שהתורה ישראל לבדם קבלוה, כל העולם עומד בזכות ישראל. **[רד"ק, תהלים קלו א]** **כל המבזה את המועדות.** ימים של חול המועד, עושה בהן מלאכה או נוהג בהן מנהג חול באכילה ושתיה. **[רע"ב, אבות פ"ג מי"א]** לא אמר המחלל את המועדות, מפני שאינו מדבר ביו"ט לעצמו, כי בזה לא הוצרך לדבר שיו"ט כשבת הוא. אלא מחולו של מועד מדבר לעושה ביד מלאכת איסור והוא מבזה חולו של מועד, ואומר אלו הימים אין להם קדושה כל כך כימים הראשונים, ועושה בהם כל מלאכה, ותועבה עושה גם בוש לא יבוש. **[רבינו יונה, אבות פ"ג מי"א]** **כאילו עובד עבודה זרה.** יורה עליו שהוא כופר במופתיו ובשינוי הטבעים שרוב המועדות באים בגללם והוא אומרם פסחים קי"ח א' כל המבזה את המועדות כאלו עובד ע"ז כתיב אלהי מסכה לא תעשה לך וסמיך ליה את חג המצות תשמור וכן שיבא מזה לידי כפירת חידוש העולם כאומרם ז"ל בתו"כ, מה ענין שבת אצל מועדות מלמד שכל המבזה ומחלל המועדות כאלו מחלל את השבת. **[מאירי, אבות פ"ג מי"א]** **אלא אני שר של אש ארד ואקרר מבפנים.** המלאכים אין ספק שיש להם הנהגות מיוחדות ועל ענינים מיוחדים, ואמר (פסחים קיח.) בשעה שהפיל נבוכדנצר לחנניה מישאל ועזריה בתוך כבשן האש וכו', אלא אני שר של אש ואלך ואקרר מבפנים ואקדיח מבחוץ כדי שיהיה נס בתוך נס. הנה מבואר שאם לא על דרך פלא אין כחו של יורקמי אלא לקרר, ולא של גבריאל אלא לחמם, וכן ההיקש בשאר. **[דרשות הר"ן הדרוש הרביעי]**

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [עיין מנות דרבי נתן סוף פרק ג], ד) [עיין בעין יעקב ובילקוט ישעיה סימן נמ], ה) מכות כג., ו) [גזיר כג. בגמ' קמץ לם: הוריות י:], ז) עיין בעור סימן תפ, ח) עיין תוס' חגיגה יח. ד"ה חולו שחולק עליו, ט) לעיל קיז., י) ילקוט שם בתהלים, יא) [עירובין דף נג.], יב) לקמן קיט:, יג) תהלים לג א.

הגהות מהר"ב רנשבורג

א) גמ' מהר צועה להפתח. כ"כ מסר סיפא דקרא ולא יחסר וכו' מהכא"מ נמ"ג:

תורה אור השלם

א) מִזְמוֹר לְדָוִד יְיָ רֹעִי לֹא אֶחְסָר: [תהלים כג, א]

ב) הוֹדוּ לַייָ כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ: [תהלים קלו, א]

ג) עַל נַהֲרוֹת בָּבֶל שָׁם יָשַׁבְנוּ גַּם בָּכִינוּ בְּזָכְרֵנוּ אֶת צִיּוֹן: [תהלים קלז, א]

ד) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת הִנֵּה בָּרֲכוּ אֶת יְיָ כָּל עַבְדֵי יְיָ הָעֹמְדִים בְּבֵית יְיָ בַּלֵּילוֹת: [תהלים קלה, א]

ה) כִּי יַעֲקֹב בָּחַר לוֹ יָהּ יִשְׂרָאֵל לִסְגֻלָּתוֹ: [תהלים קלה, ד]

ו) אֶל הָאִשָּׁה אָמַר הַרְבָּה אַרְבֶּה עִצְּבוֹנֵךְ וְהֵרֹנֵךְ בְּעֶצֶב תֵּלְדִי בָנִים וְאֶל אִישֵׁךְ תְּשׁוּקָתֵךְ וְהוּא יִמְשָׁל בָּךְ: [בראשית ג, טז]

ז) וּלְאָדָם אָמַר כִּי שָׁמַעְתָּ לְקוֹל אִשְׁתֶּךָ וַתֹּאכַל מִן הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֵאמֹר לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בַּעֲבוּרֶךָ בְּעִצָּבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: [בראשית ג, יז].

ח) הַמַּלְאָךְ הַגֹּאֵל אֹתִי מִכָּל רָע יְבָרֵךְ אֶת הַנְּעָרִים וְיִקָּרֵא בָהֶם שְׁמִי וְשֵׁם אֲבֹתַי אַבְרָהָם וְיִצְחָק וְיִדְגּוּ לָרֹב בְּקֶרֶב הָאָרֶץ: [בראשית מח, טז].

ט) וַיְבָרֶךְ אֶת יוֹסֵף וַיֹּאמֶר הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר הִתְהַלְּכוּ אֲבֹתַי לְפָנָיו אַבְרָהָם וְיִצְחָק הָאֱלֹהִים הָרֹעֶה אֹתִי מֵעוֹדִי עַד הַיּוֹם הַזֶּה: [בראשית מח, טו]

י) וְקוֹץ וְדַרְדַּר תַּצְמִיחַ לָךְ וְאָכַלְתָּ אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה: [בראשית ג, יח]

יא) בְּזֵעַת אַפֶּיךָ תֹּאכַל לֶחֶם עַד שׁוּבְךָ אֶל הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לֻקָּחְתָּ כִּי עָפָר אַתָּה וְאֶל עָפָר תָּשׁוּב: [בראשית ג, יט]

יב) נֹתֵן לֶחֶם לְכָל בָּשָׂר כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ: [תהלים קלו, כה]

יג) לְגֹזֵר יַם סוּף לִגְזָרִים כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ: [תהלים קלו, יג] יד) מְהַר צְעָה לְהַפְתֵּחַ וְלֹא יָמוּת לַשַּׁחַת וְלֹא יֶחְסַר לַחְמוֹ: [ישעיה נא, יד-טו] טו) וְאָנֹכִי יְיָ אֱלֹהֶיךָ רֹגַע הַיָּם וַיֶּהֱמוּ גַּלָּיו יְיָ צְבָאוֹת שְׁמוֹ: [שמות לד, יז] טז) וַאֲנַשֵּׁי קֹדֶשׁ תִּהְיוּן לִי וּבָשָׂר בַּשָּׂדֶה טְרֵפָה לֹא תֹאכֵלוּ לַכֶּלֶב תַּשְׁלִכוּן אֹתוֹ: [שמות כב, ל] יז) לֹא תַשָּׂא שֵׁמַע שָׁוְא אַל תָּשֶׁת יָדְךָ עִם רָשָׁע לִהְיֹת עֵד חָמָס: [שמות כג, א] יח) בְּצֵאת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם בֵּית יַעֲקֹב מֵעַם לֹעֵז: [תהלים קיד, א] יט) הַיָּם רָאָה וַיָּנֹס הַיַּרְדֵּן יִסֹּב לְאָחוֹר: [תהלים קיד, ג]

כ) הֶהָרִים רָקְדוּ כְאֵילִים גְּבָעוֹת כִּבְנֵי צֹאן: [תהלים קיד, ד] כא) אֶתְהַלֵּךְ לִפְנֵי יְיָ בְּאַרְצוֹת הַחַיִּים: [תהלים קטז, ט]

כב) לֹא לָנוּ יְיָ לֹא לָנוּ כִּי לְשִׁמְךָ תֵּן כָּבוֹד עַל חַסְדְּךָ עַל אֲמִתֶּךָ: [תהלים קטו, א] כג) וּבְשֵׁם יְיָ אֶקְרָא אָנָּה יְיָ מַלְּטָה נַפְשִׁי: [תהלים קטז, ד] כד) הַלְלוּ אֶת יְיָ כָּל גּוֹיִם שַׁבְּחוּהוּ כָּל הָאֻמִּים: [תהלים קיז, א]

עין משפט נר מצוה

קג א ב ג מיי' פ"ח מהל' מו"מ הל' י' וסמג עשין עט: טוש"ע או"ח סימן תפ: קד ד מיי' פ"ו מהל' י"ט הלכה טו:

גליון הש"ס

גמרא אמר חנניה כי לשמך תן כבוד. עי' ירושלמי פ"ט דסוטה הל' ו וניפ"מ שם: שם יורקמו שר הברד. עי' ריש תענית תוד"ה ויתמע:

הגהות וציונים

ג] כאן שייך תוס' שהובא קיז ע"ב ד"ה רביעי. ובכת"י ת"ר חמישי גומר וכו' וכ"ה ברי"ף וברא"ש ע"ש, וע"ע במאור ובהשגות ובמלחמות ובר"ן וזה כוונת רש"י בד"ה ה"ג (מ"כ בילקו"מ): **ד]** עי' מדרש שוח"ט שדורש מזמור זה על יציאת מצרים: **ג]** צ"ל **רב** יהודה (רש"ש) וכ"ה בכת"י ובראשונים: **ז]** ס"א **ואמר ר' יהושע בן לוי** (גליון): **ח]** "ואת" ליתא בכת"י ובאמת שיבוש הוא (דק"ס) וכן ליתא ברשב"ם: **ו]** [צ"ל **ואמר** ר'] (גליון): **ז]** ס"א **שלא** עמדנו בראשונה **אמר אביי** ועדיין (גליון) עיין מהרש"א בח"א: **מ]** בב"ר פ' כ פיסקא ט איתא **גדולה מקריעת** ים סוף: **ט]** בכת"י נוסף **בארצות החיים** וכ"ה בראשונים ועי' מהרש"א בח"א: **י]** צ"ל **את** חנניה (גליון): **כ]** צ"ל שר **של** ברד (גליון): **ל]** כת"י **והיינו דאמרינן לתרוייהו דהלכתא** כר' יוחנן (נמוקי שזבני"י ודק"ס): **מ]** בכת"י **שצריך לאומרו** וכן הגיה הרש"ש: **נ]** בע"י נוסף **ומידהו** וכן הגיה הרש"ש:

רבינו חננאל

רבי יוחנן מפני שהקב"ה יושב ברומו של עולם ומחלק מזון לכל בריה: **אמר רבי יהושע בן לוי** כ"ו הודו כנגד כ"ו דור שלא היתה להם תורה וזנם הקב"ה בחסדו. **מאי דכתיב הודו לה' כי טוב** הודו למי שגובה חובו של אדם בטובתו פי' מכל אדם כפי השג ידו עשיר בשורו עני בשיו אלמנה בתרנגולתה יתום בביצתו: **א"ר יוחנן קשין מזונותיו של אדם** כפלים כיולדה [דאילו] ביולדה כתיב בעצב תלדי בנים ובמזונות כתיב בעצבון תאכלנה. ר' אלעזר אומר כקריעת ים סוף שנאמר לגוזר ים סוף לגזרים וסמיך ליה נותן לחם לכל בשר. רבי לוי אמר יתר מן הגאולה שנאמר המלאך הגואל אותי מכל רע על ידי מלאך ובמזונות כתיב האלהים הרועה אותי. רבי אלעזר בן עזריה אומר בקריעת ים סוף שנאמר מהר צועה להפתח וכתיב

אוצר החכמה 19/06/2018

מן שמים נלחמו הכוכבי' ממסילותם. במקומן היו עומדים ורמזן [ד] מגיע עד למרן וכן פירש"י בגימוקי מקרא [ה] ותימה למ"ד בפ' מי שהיה (לעיל דף נ"ד.) כל העולם כולו תחת כוכב ז' עומד האיך ירדו הכוכבים הלא מחד נתמלא העולם י"ל דלא חיירי אלא בכוכבים של גלגל שהן מזלות קבועים [ו] אבל שאר כוכבים קטנים הם [ז]: כמלודה

ואקדיח מבחוץ ואעשה [ח] גם בתוך גם אמר לו הקב"ה רד באותה שעה פתח גבריאל ואמר ואמת ה' לעולם ר' נתן אומר ואמת ה' לעולם דגים שבים אמרוהו [ט] כדרב הונא דאמר רב הונא ישראל שבאותו הדור מקטני אמנה היו [י] וכדדרש רבה בר מרי מאי דכתיב [יא] וימרו על ים בים סוף מלמד שהמרו ישראל באותה שעה ואמרו כשם שאנו עולין מצד אחד כך מצריים עולים מצד אחר [יב] אמר לו הקב"ה לשר של ים פלוט אותן ליבשה אמר לפניו רבש"ע כלום יש עבד שנותן לו רבו מתנה וחוזר ונוטל ממנו אמר לו אתן לך אחד ומחצה שבהן אמר לו רבש"ע יש עבד שתובע את רבו אמר לו נחל קישון יהא לי ערב מיד פלט אותן ליבשה ובאו ישראל וראו אותן שנאמר [יב] וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים מאי אחד ומחצה שבהן דאילו בפרעה כתיב [יג] שש מאות רכב בחור ואילו בסיסרא כתיב [יד] תשע מאות רכב ברזל כי אתא סיסרא [אתא עלייהו בדקרי דפרזלא הוציא הקב"ה עליהם כוכבים ממסילותם דכתיב] [טו] מן שמים נלחמו הכוכבים כיון דנחיתו כוכבי שמים עלייהו אקדירו הני דקרי דפרזלא נחיתו לאקרורי למיסחי נפשייהו בנחל קישון אמר לו הקב"ה לנחל קישון לך והשלם ערבונך מיד גרפם נחל קישון והשליכן לים שנאמר [טז] נחל קישון גרפם נחל קדומים מאי נחל קדומים נחל שנעשה ערב מקדם באותה שעה פתחו דגים של ים ואמרו ואמת ה' לעולם. אמר רבי שמעון בן לקיש מאי דכתיב [יז] מושיבי עקרת הבית אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה רבש"ע שמוני בניך [יח] כחולדה זו הדרה בעיקרי בתים. דרש רבא [יט] מאי דכתיב [כ] אהבתי כי ישמע ה' אמרה כנסת ישראל רבש"ע אימת אני אהובה לפניך בזמן שתשמע קול תחנוני דלותי ולי יהושיע אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה רבש"ע אע"פ שדלה אני במצות לך אני [כא] ולי נאה להושיע. אמר רב כהנא כשחלה רבי ישמעאל בר' יוסי שלח לו ר' אמור לנו שנים ושלשה דברים שאמרת לנו משום אביך שלח לו כך אמר אבא מאי דכתיב [כב] הללו את ה' כל גוים אומות העולם מאי עבידתייהו ה"ק הללו את ה' כל גוים אגבורות ונפלאות דעביד בהדייהו [כג] כל שכן אנו דגבר עלינו חסדו (אמר לו) ועוד (חדא [כד]) עתידה מצרים שתביא דורון למשיח כסבור אינו מקבל [כה] מהם אמר לו הקב"ה למשיח קבל מהם אכסניא עשו לבניי במצרים מיד [כו] יאתיו חשמנים מני מצרים נשאה כוש ק"ו בעצמה ומה הללו שנשתעבדו בהן כך אני שלא נשתעבדתי בהן לא כ"ש אמר לו הקב"ה קבל מהם [כז] מיד [כח] כוש תריץ ידיו לאלהים נשאה מלכות [רומי] הרשעה ק"ו בעצמה ומה הללו שאין אחיהן כך אנו שאנו אחיהן לא כ"ש אמר לו הקדוש ברוך הוא לגבריאל [כט] כב) גער חית קנה געור חיה וקנה לך עדה דבר אחר געור חית קנה שדרה בין הקנים דכתיב [ל] יכרסמנה חזיר מיער וזיז שדי ירענה אמר [לא] רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן געור בחיה שכל מעשיה נכתבין בקולמוס אחד [לב] עדת אבירים בעגלי עמים ששחטו אבירים בעגלים שאין להם בעלים [לג] מתרפס ברצי כסף שפושטין יד לקבל ממון ואין עושין רצון בעלים [לד] פיזר [לה] עמים קרבות יחפצון מי גרם להם לישראל שיתפזרו לבין אומות העולם קריבות שהיו חפצין בהן ועוד שלח לו ג' מאות וששים וחמשה שווקים בכרך גדול של רומי וכל אחד ואחד היו בו שלש מאות וששים וחמשה בירניות וכל בירנית ובירנית היו בו שלש מאות וששים וחמשה מעלות וכל מעלה ומעלה היו בו כדי לזון את כל העולם כולו אמר רבי (ישמעאל [לו]) לרבי ואמרי לה (לר' ישמעאל בר יוסי [לז]) הני למן לך ולחברך ולחברותך שנאמר [לח] סחרה ואתננה קודש לה' לא יאצר ולא יחסן כי ליושבים לפני ה' יהיה וגו' מאי לא יאצר תני רב יוסף לא יאצר זה בית אוצר [לט] ולא יחסן זה בית גניזה [מ] מאי כי ליושבים לפני ה' אר"א לירושלים, כדכתיב לעיל מיניה מהיכן על ירושלים לך יובילו מלכים שי: געור חיה. חומה הרשעה: וקנה לך עדה. ישראל. ותית דמפרשי מגריס וכוש דכתיב מציריס, ולא נהירא, דסתם עדה ישראל: קנה. דריס לשון קניס: בין הקנים. ביער, דחזיר ביער זו מדוס שכתוב בה [מא] מכלה ומדקה ושארית נרגלה רפסה, זה דרכו של חזיר: נכתבין בקולמוס אחד. כלומר כולן פה אחד להרע לישראל, אם בא ישראל לדין לפניהם כולן מחייבין אותו. מדכתיב קנה ולא כתיב קניס משמע קולמוס אחד: בעגלי עמים. עגלים של כל העולם הפקר שאין להם בעלים: מתרפס. מתיר פס, פוסט יד: ברצי. כלומר מתנין עם ישראל לעשות רצונם כשומד שהם מקבלים, ואין מקיימין דבריהם: ואקדיח מבחוץ. לשרוף את הזורקים אותן לתוך האור, כדכתיב (דניאל ג) גובריא אילך די הסיקו למדרך מיצך ועבד נגו קטיל היימן שביצא לשלהבת: ואעשה ממנו אמר לי דברו ואמר לי הצטיינתי אצטיינתי להגיל מבני בניו של אברהם: שנתן לו רבו מתנה. פרנסה לבניו: ה"ג כיון דנחיתו כולכי שמיא עלייהו נגחל קישון: ואמת ה' לעולם. שאלם לנו מתנותינו מחיל פרעה להתפרנס ממנו: שמוני בניך. מרוב חטאתם נגלות: כחולדה זו שדרה בעיקרי בתים. והיינו עקרת הבית: אומות העולם מאי עבידתייהו. לשבוחי משום דגבר עלינו חסדו, הא עלן לשבוחי: אגבורות ונפלאות. לחזיתו שעשה לי [מב]: וקנה. עדת ישראל [מג] בין הקנים ביער: חזיר מיער. זה אדום שכתוב בה (שם ז) מכלה ומדקה ושארית נרגלה רפסה [מד], וזה דרכו של חזיר: שכל מעשיה נכתבים בקולמוס אחד. כלומר פה אחד להם להרע: מתרפס. מחיר פס, פוסט יד: ברצי. כלומר מתניס עם ישראל לעשות רצונם כשומד שהם מקבלים, ואין מקיימין דבריהם:

זה

רשב"ם

ואקדיח מבחוץ. לשרוף את הזורקין אותן לתוך האור, כדכתיב [מה] גובריא אילך די הסיקו לשדרך וגו' עד קטיל היימן שביצא לשלהבת: פלוט אותן ליבשה. ויתנו לקבורה שם בזכות שאמרו (שמות יד) כי ה' נלחם להם במצריים, והיינו דכתיב (שם טו) נטית ימינך תבלעמו ארץ, שנשבע הקב"ה לארץ שלא תענים על קבורתן [מו]: שנותן לו רבו מתנה. פרנסה לבניו: בין הקנים. ביון דנחיתו כוכבי שמיא עלייהו. נחיתו לאקרורי נפשייהו בנחל קישון: [מז] פתחו דגים. שבים: נחל קישון גרפם. לים, כדכתיב (קהלת ו) כל הנחלים הולכים אל הים: ואמת ה' לעולם. שאלם לנו מתנותינו מחיל פרעה להתפרנס ממנו: אמרה כנסת ישראל. הזקנים והחסודים שבהן אמרו על שאינם חסודים כל כך, כלומשמע שם הבניס שהם לועקת על הבניס שעשוה עקרת הבית: שמוני בניך. מרוב חטאתם בגלות: כחולדה זו הדרה בעיקרי בתים. והיינו עקרת הבית: אני אהובה לפניך. להבתי משמע כמו להבתי, כלומר להבת אומי: לי נאה להושיע. יותר מכל האומות, שהרי ישראל ייחדון: כשחלה רבי ישמעאל ברבי יוסי שלח לו כו'. דהדבה מקומות בש"ס [מח] מלינו שאלח לו רבי לרבי ישמעאל ברבי יוסי בחליו כן, והדברים שהשיב לו כאן לא השיב לו פעם אחרת, ושמא חלאים הרבה חלה רבי ישמעאל ובכל פעם ופעם שלח לו רבי והוא משיב לו, אי נמי כולן השיבן בפעם אחת ובש"ס שילבן בהמקומות כל אחת על מקומה: אומות העולם מאי עבידתייהו. לשבוחי משום דעלינו גבר חסדו, הא עלן לשבוחי: אגבורות ונפלאות. לחזיתן שעשה בעולם, וכל שכן אנו כי גבר עלינו חסדו יותר מכל אומה ולשון: יאתיו חשמנים. דורונות, למלך המשיח לירושלים, כדכתיב לעיל מיניה מהיכן על ירושלים לך יובילו מלכים שי: געור חיה. חומה הרשעה: וקנה לך עדה. ישראל. ותית דמפרשי מגריס וכוש דכתיב מציריס, ולא נהירא, דסתם עדה ישראל: קנה. דריס לשון קניס: בין הקנים. ביער, דחזיר ביער זו מדוס שכתוב בה [מט] מכלה ומדקה ושארית נרגלה רפסה, זה דרכו של חזיר: נכתבין בקולמוס אחד. כלומר כולן פה אחד להרע לישראל, אם בא ישראל לדין לפניהם כולן מחייבין אותו. מדכתיב קנה ולא כתיב קניס משמע קולמוס אחד: בעגלי עמים. עגלים של כל העולם הפקר שאין להם בעלים: מתרפס. מתיר פס, פוסט יד: ברצי. כלומר מתניס עם ישראל לעשות רצונם כשומד שהם מקבלים, ואין מקיימין דבריהם: לחברותך. לחבדי מביך: בית אוצרותיהן. של תירוש דגן ויצהר: ולא יחסן. לשון חוסן, זה בית גניזתן של כסף וזהב הגנוזין וטמונים בחוזק וחוסן:

זה

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) [סנה נ:. מולין קכו.], ט) ערכין טו., י) ועיין תוס' ערכין טו. ד"ה כשם, יא) [מולין כ:], יב) רמ"ם הלכות יום טוב פ"ו ה"ב, יג) ב"ר פ' מ"ד והנה אימה וכו', יד) דניאל ג כב, טו) מכילתא בפ' נטית וכו' עיי"ש, טז) שבת טו. ע"ז ח:, יז) רש"י שופטים ה כ, יח) עיין לעיל צד ע"ב, יט) [וע"ע תוספות לעיל לד. ד"ה כל ומוספות מגילה יב. ד"ה מקום].

תורה אור השלם

א) אֲבוֹתֵינוּ בְמִצְרַיִם לֹא הִשְׂכִּילוּ נִפְלְאוֹתֶיךָ לֹא זָכְרוּ אֶת רֹב חֲסָדֶיךָ וַיַּמְרוּ עַל יָם בְּיַם סוּף:
[תהלים קו, ז]

ב) וַיּוֹשַׁע יְיָ בַּיּוֹם הַהוּא אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּד מִצְרָיִם וַיַּרְא יִשְׂרָאֵל אֶת מִצְרַיִם מֵת עַל שְׂפַת הַיָּם: [שמות יד, ל]

ג) וַיִּקַּח שֵׁשׁ מֵאוֹת רֶכֶב בָּחוּר וְכֹל רֶכֶב מִצְרָיִם וְשָׁלִשִׁם עַל כֻּלּוֹ:
[שמות יד, ז]

ד) וַיִּזְעַק סִיסְרָא אֶת כָּל רִכְבּוֹ תְּשַׁע מֵאוֹת רֶכֶב בַּרְזֶל וְאֶת כָּל הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ מֵחֲרֹשֶׁת הַגּוֹיִם אֶל נַחַל קִישׁוֹן:
[שופטים ד, יג]

ה) מִן שָׁמַיִם נִלְחֲמוּ הַכּוֹכָבִים מִמְּסִלּוֹתָם נִלְחֲמוּ עִם סִיסְרָא:
[שופטים ה, כ]

ו) נַחַל קִישׁוֹן גְּרָפָם נַחַל קְדוּמִים נַחַל קִישׁוֹן תִּדְרְכִי נַפְשִׁי עֹז:
[שופטים ה, כא]

ז) מוֹשִׁיבִי עֲקֶרֶת הַבַּיִת אֵם הַבָּנִים שְׂמֵחָה הַלְלוּיָהּ: [תהלים קיג, ט]

ח) אָהַבְתִּי כִּי יִשְׁמַע יְיָ אֶת קוֹלִי תַּחֲנוּנָי:
[תהלים קטז, א]

ט) הַלְלוּ אֶת יְיָ כָּל גּוֹיִם שַׁבְּחוּהוּ כָּל הָאֻמִּים: [תהלים קיז, א]

י) מַהֵיכָלְךָ עַל יְרוּשָׁלַם לְךָ יוֹבִילוּ מְלָכִים שָׁי: יֵאָתָיו חַשְׁמַנִּים מִנִּי מִצְרַיִם כּוּשׁ תָּרִיץ יָדָיו לֵאלֹהִים:
[תהלים סח, ל, לב]

כ) גְּעַר חַיַּת קָנֶה עֲדַת אַבִּירִים בְּעֶגְלֵי עַמִּים מִתְרַפֵּס בְּרַצֵּי כָסֶף בִּזַּר עַמִּים קְרָבוֹת יֶחְפָּצוּ:
[תהלים סח, לא]

ל) יַכַרְסֶמֶנָּה חֲזִיר מִיָּעַר וְזִיז שָׂדַי יִרְעֶנָּה:
[תהלים פ, יד]

מ) וְהָיָה סַחְרָהּ וְאֶתְנַנָּהּ קֹדֶשׁ לַיְיָ לֹא יֵאָצֵר וְלֹא יֵחָסֵן כִּי לַיֹּשְׁבִים לִפְנֵי יְיָ יִהְיֶה סַחְרָהּ לֶאֱכֹל לְשָׂבְעָה וְלִמְכַסֶּה עָתִיק:
[ישעיה כג, יח]

נ) בְּאַתַר דְּנָה חָזֵה הֲוֵית בְּחָזְוֵי לֵילְיָא

ליקוטי רש"י

שהמרו. מורדים [ערכין טו.]. שדלה אני במצות. כגון ציצויים שמין זכיותיהן מכריעין למלות להם זכותם. ולי יהושיע. להטות כלפי חסד [ר"ה יז.].

הגהות וציונים

[ד] בכת"י שר של ים אמרו ועיין מהרש"א בח"א: [ה] "לך אני" ליתא בכת"י: [ו] "בהדייהו" ליתא בכת"י: [ז] [שלח לו] (גליון): [ח] בכת"י כסבור משיח שלא לקבל מהם: [ט] "א"ל הקב"ה קבל מהם" ליתא בכת"י וכן ליתא בכל הספרים ובא בטעות מבסמוך (דק"ס): [י] "לגבריאל" ליתא בכת"י ובכל הספרים וכ"ה ישר דא"ל פי' למשיח (דק"ס) ועיין מהרש"א: [יא] [אולי מלת "אמר" טעות הדפוס] (גליון): [יב] [בקרא כתיב בזר] (גליון): [יג] [ר"ש ברבי כצ"ל] (גליון): [יד] [ר"י ב"ר יוסי לרבי כצ"ל] (גליון): [טו] בכת"י בית אוצרותיהן וכ"ה ברשב"ם: [טז] בכת"י בית גנזיהן וכ"ה ברשב"ם: [יז] עיין מהרש"א בח"א שהק' מלשון "בהדייהו" ועיין לעיל אות ג' ולפי"ז א"ש: [יח] נראה דכאן הס"ד ומתחיל דיבור חדש "בין הקנים" ביער (וזה קאי לפי' ב' בגמ' דקאי על אדום): [יט] צ"ל קודם ד"ה ואמת (גליון): [כ] פי' ניצוצן ושרביטן (יעב"ץ):

וְגם **אַקְדִּיחַ מִבַּחוּץ** - אגרום שתבער אש הכבשן ותשרוף כלפי חוץ[א], וישרפו האנשים שהשליכום לכבשן, **וְאֶעֱשֶׂה** בכך **גַּם בְּתוֹךְ גַּם**[ב]. **אָמַר לוֹ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא** לגבריאל, רֵד ועשה כן[ג]. **בְּאוֹתָהּ שָׁעָה פָּתַח גַּבְרִיאֵל וְאָמַר** (תהלים קיז ג) 'וֶאֱמֶת ה' לְעוֹלָם', אמת דברו, שקיים לי הבטחתו שאציל מבני בניו של אברהם[ד].

הגמרא מביאה דעה נוספת בענין פסוק זה:

רַבִּי נָתָן אוֹמֵר, 'וֶאֱמֶת ה' לְעוֹלָם' הָדָגִים **שֶׁבַּיָּם אָמְרוּהוּ**[ה], כשקיים להם ה' הבטחה שהבטיח להם, **וּכְדַרַב הוּנָא, דְּאָמַר רַב הוּנָא**, בני **יִשְׂרָאֵל שֶׁהָיוּ בְּאוֹתוֹ הַהִדּוּר** של קריעת ים סוף, **מְקַטְּנֵי אֲמָנָה הָיוּ**, מאמינים ואינם מאמינים[ו], **וּכְדְרַבִּי יוֹסֵי** - מהו שכתוב (תהלים קו ז) 'אֲבוֹתֵינוּ בְמִצְרַיִם לֹא הִשְׂכִּילוּ נִפְלְאוֹתֶיךָ, לֹא זָכְרוּ אֶת רֹב חֲסָדֶיךָ, וַיַּמְרוּ עַל יָם בְּיַם סוּף', **מְלַמֵּד שֶׁהֵמְרוּ** [-מרדו וסירבו[ז]] **יִשְׂרָאֵל בְּאוֹתָהּ שָׁעָה**, אחר קריעת הים, שלא זכרו הניסים והנפלאות שעשה ה' עמהם אחה"ם[19/06/2018], ולא האמינו למה שאמר להם משה קודם לכן 'כִּי אֲשֶׁר רְאִיתֶם אֶת מִצְרַיִם הַיּוֹם, לֹא תֹסִפוּ לִרְאֹתָם עוֹד עַד עוֹלָם' (שמות יד יג), שהבטיחם על אבדת מצרים שלא יוסיפו עוד לרדפם[ח], **וְאָמְרוּ**, שמא **כְּשֵׁם שֶׁאָנוּ עוֹלִין מִן הַיָּם מִצַּד אֶחָד, כָּךְ גַּם הַמִּצְרִיִּים עוֹלִים** ממנו **מִצַּד אַחֵר**, ויוסיפו לרדוף אחרינו[ט]. **אָמַר לוֹ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְשַׁר שֶׁל יָם, פְּלוֹט אוֹתָן** - את המצרים **לַיַּבָּשָׁה**, שיראום ישראל ויאמינו שהטבעתים בים. **אָמַר** שרו של הים **לְפָנָיו, רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם, כְּלוּם** [-וכי] **יֵשׁ עֶבֶד שֶׁנּוֹתֵן לוֹ רַבּוֹ מַתָּנָה וְאַחַר כָּךְ חוֹזֵר וְנוֹטֵל** אותה **מִמֶּנּוּ**, שנתת לי את המצרים שיהיו מזון לדגים שבים, ואתה אומר לי עתה לפלטם[י]. **אָמַר לוֹ** הקדוש ברוך הוא, פלוט את המצרים, ואני **אֶתֵּן לְךָ** תמורתם בזמן אחר פי **אֶחָד וּמֵחֲצָה שֶׁבָּהֶן**[יא]. **אָמַר לוֹ** שר הים, **רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם, וְכִי יֵשׁ עֶבֶד שֶׁתּוֹבֵעַ אֶת רַבּוֹ**, כלומר, וכי אוכל להעיז פני בבא היום לתבוע את תשלום החוב

ממך[יב]. **אָמַר לוֹ** הקדוש ברוך הוא, לא תצטרך לתבעני, **נַחַל קִישׁוֹן יְהֵא לִי עָרֵב**, ותוכל לתבוע חובך ממנו[יג]. **מִיָּד פָּלַט אוֹתָן** הים **לַיַּבָּשָׁה, וּבָאוּ יִשְׂרָאֵל וְרָאוּ אוֹתָן** מתים **שֶׁנֶּאֱמַר** (שם יד ל) 'וַיַּרְא יִשְׂרָאֵל אֶת מִצְרַיִם מֵת עַל שְׂפַת הַיָּם'[יד].

הגמרא מפרשת השיעור של אחד ומחצה:

שואלת הגמרא, **מַאי** - מהו השיעור של פי **אֶחָד וּמֶחֱצָה שֶׁבָּהֶן**. משיבה הגמרא, **דְּאִילּוּ בְּחֵיל פַּרְעֹה** שרדף אחרי בני ישראל לים סוף **כְּתִיב** (שם יד ז) 'וַיִּקַּח שֵׁשׁ מֵאוֹת רֶכֶב בָּחוּר וְכֹל רֶכֶב מִצְרָיִם וְשָׁלִשִׁם עַל כֻּלּוֹ', שנטל עמו שש מאות מרכבות מובחרות, **וְאִילּוּ בְּחֵיל סִיסְרָא**, שר צבאו של יבין מלך כנען, בעת הילחמו בבני ישראל שהונהגו על ידי ברק בן אבינעם [שאז נטל הים את פירעונו כפי שיתבאר להלן], **כְּתִיב** (שופטים ד יג) 'וַיַּזְעֵק סִיסְרָא אֶת כָּל רִכְבּוֹ תְּשַׁע מֵאוֹת רֶכֶב בַּרְזֶל', הרי שמספר מרכבותיו היה פי אחד ומחצה מאשר היה בחיל פרעה[טז].

ממשיכה הגמרא ומספרת כיצד שולם החוב לים, וענין שבח הדגים:

כִּי אֲתָא - כאשר בא **סִיסְרָא** להילחם בישראל, **[אֲתָא עֲלַיְיהוּ בְּדִקְרֵי דְּפַרְזְלָא** - בא עליהם בכלי מלחמה עשויים מברזל, **הוֹצִיא הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא עֲלֵיהֶם** את **הַכּוֹכָבִים מִמְּסִילּוֹתָם** בשמים ונלחמו עמהם, **דִּכְתִיב** בשירת דבורה לאחר מכן (שופטים ה כ) 'מִן שָׁמַיִם נִלְחֲמוּ הַכּוֹכָבִים מִמְּסִלּוֹתָם, נִלְחֲמוּ עִם סִיסְרָא'[יז], **וּכְיוֹן דְּנָחֵיתוּ כּוֹכְבֵי שָׁמַיִם עֲלַיְיהוּ** - כיון שירדו עליהם כוכבי השמים, שהם של אש, **אַקְדִּירוּ הָנֵי דִּקְרֵי דְּפַרְזְלָא** - התחממו כלי המלחמה הללו העשויים ברזל[יח], **נְחֵיתוּ לְאַקְרוֹרֵי לְמֵימְחֵי נַפְשַׁיְיהוּ** - ירדו חיילי סיסרא להתקרר ולרחוץ עצמם **בְּנַחַל קִישׁוֹן, אָמַר לוֹ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְנַחַל קִישׁוֹן, לֵךְ וְהַשְׁלֵם** [-ושלם] **עֵרְבוֹנְךָ** שערבת לשר של ים בקריעת ים סוף. **מִיָּד גָּרְפָם**[יט] **נַחַל קִישׁוֹן** לחיילי סיסרא, **וְהִשְׁלִיכָן לַיָּם**,

---

א. **'להקדיח'** היינו לשרוף, וכמו שמצינו בביצה (כט.) 'נחתום מודד תבלין לקדירתו שלא יקדיח תבשילו' ופירש שם רש"י (ד"ה יקדיח), יקדיח היינו ישרוף. וכן בברכות (לד.) 'אם מסרב יותר מדאי, דומה לתבשיל שהקדיחו במלח', ופירש שם רש"י (ד"ה שהקדיחתו), שנשרף התבשיל מרוב המלח שבו, וכמו שמצינו בפסוק (דניאל ג כב) 'כי אש קדחה באפי', והיינו בערה ושרפה. וכתב הערוך (ערך קדח - השני), ששורש 'קדח' מורה על השחתה, ואש שקודחת היינו ששורפת ומשחיתה.

ב. **כתב** הבן יהוידע (לעיל ע"ח ד"ה שם מקרר), שהוצרך לשני הניסים הללו, ולא היה לו די בכך שקירר מבפנים, משום שבטבעו של מלאך שאינו עושה שני הפכים, וכאן אירע נס גדול שעשה שני הפכים, גם קירר מבפנים וגם חימם מבחוץ. ועוד, שכיון שחום האש מבחוץ היה גדול מאד, הרי כאשר ראו העומדים, שבכל אופן ניצלו חנניה מישאל ועזריה, היה בכך קידוש ה' גדול מאד.

ג. **ונשרפו** אותם האנשים כמו שנאמר (דניאל ג כב) 'גֵּבְרַיָּא אִלֵּךְ דִּי הַסְקוּ לְשַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ וַעֲבֵד נְגוֹ קַטֶּל הַמּוֹן שְׁבִיבָא דִּי נוּרָא', וביאורו, האנשים האלו שהעלו את חנניה מישאל ועזריה לכבשן האש, המיתה אותם שלהבת האש. על פי הרשב"ם (ד"ה ומקדיח).

ד. **רש"י** (ד"ה ומחמת).

ה. **אין** הכוונה לדגים עצמם, שאינם בעלי דיבור, וכן מצינו בפרק שירה, שכל בעלי החיים אומרים שירה אף שאין להם כח הדיבור, אלא הולך על שר ומלאך שלהם, שכל מין יש לו שר מיוחד למעלה, והוא אומר שירה. מהרש"א (מ"ח ד"ה דגים).

ו. **כפי** שפירש רש"י על הפסוק (בראשית ז ז) שנכנס נח לתיבה מפני המבול, שנכנס לתיבה רק כשדחקוהו מי המבול, ומפני שהיה מקטני אמנה, מאמין ואינו מאמין שיבוא המבול. וכתב החזון איש (אמונה וביטחון פ"ג), שקטני אמנה גם הם בכלל מאמינים, אלא שאין פעולת האמונה שולטת עליהם לגמרי, ובשעת נסיון גדול לא יפעלו על פי אמונתם. וראה עוד להלן.

ז. **רש"י** (ערכין טו. ד"ה ממריס) ומצודת ציון (על הפסוק).

ח. **רבינו** גרשום (ערכין שם ד"ה קן).

ט. **ולא** שהיו קטני אמנה כל כך, שחששו שמא הקדוש ברוך הוא יעשה נס למצרים ויעבירם את ים סוף כשם שהעביר את ישראל, אלא מתוך שבני ישראל לא חצו את הים לרוחבו, מצדו האחד לצדו האחר, ורק הלכו רצועה אחת בתוך הים לארכו, ויצאו ממנו במקום אחר באותו צד שבו נכנסו, חששו שמא אף המצרים יצאו ממנו באותו הצד במקום שאין רואים אותם, ויוסיפו לרדוף אחריהם. תוספות (ערכין שם ד"ה כשם).

ביאר רבי יצחק בלאזר (אור יצחק, כוכבי אור אות ד), שבכלל קטני אמנה הוא מי שמאמין בה', ואף מאמין בחוזק, אולם אינו מאמין בדברים שהם נגד נטיית שכלו, ואמונה שלימה זהו כשמאמין בניגוד למה שאומר לו שכלו, וישראל שבאותו הדור האמינו בה', אולם כפי שהורה להם שכלם, והיה זה מנוגד לשכלם שיאבד הקב"ה אומה שלימה בגללם, כיון שגם הם היו עובדי עבודה זרה ונמוכים במדרגתם, ולא שפקפקו ביכולת ה', ועל זה נקראו קטני אמנה, שלא התגברו על שכלם להאמין בלב שלם בדבר ה'.

י. **וזכו** לקבורה שם בזכות שאמרו 'אנוסה מפני ישראל כי ה' נלחם להם במצרים' (שמות יד כה), וזהו שנאמר (שם טו יג) 'נטית ימינך תבלעמו ארץ', שנזקק הקב"ה להישבע לארץ, שלא תיענש על קבורתם. רשב"ם (ד"ה פלוט) על פי המכילתא (נסמן מס' דשירה פ"ט).

יא. **ואף** שמה שקנה עבד קנה רבו, ואף יכול לומר לו עשה עמי ואיני זנך, ויכול ליטלם בכל אופן, מכל מקום, אין דרך בכך שמזונות שנותן האדון לעבדו, יחזור ויטלם. מהרש"א (מ"ח ד"ה שנותן).

הרשב"ם (ד"ה שנותן) כתב, שהוא מצד שהיו מזון לדגים, וראה בילקוט ביאורים פירושים נוספים.

יב. **כתב** הפתח עינים (ד"ה ויש), שאין כאן אף כעין ריבית במה שיקבל אחד ומחצה, שכפי שביאר המהרש"א, אין כאן הלוואה כלל, שכיון שמה שקנה עבד קנה רבו, אם כן אין הקב"ה חייב ליתן לים כלום, ורק ממידת דרך ארץ הבטיחו להשיבו מה שלקח ממנו, וכיון שכך אין בזה ריבית מה שנותן לו בחסדיו אחר כך יותר משנטל. וראה עוד בילקוט ביאורים.

יג. **ראה** בילקוט ביאורים, איך מתפרש הענין שחשש הים שלא יקבל מן הקב"ה מה שהבטיח לו.

יד. **ואף** שבסתם ערבות, תובעים תחילה את הלוה, מכל מקום, כאן כיון שאין עבד תובע את רבו, ודאי נעשה נחל קישון לערב קבלן, ואפשר לתובעו בתחילה. מהרש"א (מ"ח ד"ה מ"ל).

טו. **מבאר** המהרש"א (מ"ח ד"ה פלט), שבפשטות היה צריך להיכתב 'וירא ישראל על שפת הים את מצרים מת', ומכך שנאמר 'מת על שפת הים' היינו שנפלטו לשפת הים כשהיו כבר מתים, ועל זה נאמר בפסוק שלאחריו 'ויאמינו בה' ובמשה עבדו', שמשמע שקודם לכן לא האמינו.

טז. **אף** על פי שבחיל פרעה היו רכבים נוספים, שהרי נאמר שם בנוסף 'וכל רכב מצרים', מכל מקום, שרי מצרים היו תלויים בשש מאות רכבים אלו, וכן המלכים שהיו עם סיסרא היו תלויים בתשע מאות רכבי הברזל, ועל כן נחשב הדבר שצבא סיסרא היה פי אחד ומחצה מחיל פרעה, ומספרם של שאר החיילים שהיו בצבאותיהם שהיו בזה יותר מבזה אינו חשוב. תוספות (ערכין טו. ד"ה ממה).

יז. **דהיינו** שראש הכוכב היה בשמים כפי שנאמר 'ממסילותם' וסופו בארץ. רש"י (שופטים ה כ) על פי מדרש תנחומא (בראשית ה), וכן כתבו תוספות (ד"ה מן). ובמצודת דוד (על הפסוק שם) פירש דברי הפסוק בלשון משל, שנפל סיסרא כאילו מן השמים נלחמו בו, וכאילו סרו הכוכבים ממסילתם וירדו מן השמים להילחם בו, ומה שנאמר כאן הוא על דרך הדרש.

יח. **בויקרא רבה** (ז ו) אמרו, 'כל המתגאה אינו נידון אלא באש וכו', סיסרא הרשע על ידי שנתגאה ולחץ את ישראל וכו' לא נידון אלא באש, 'הכוכבים ממסלותם נלחמו' וגו'. ובילקוט שמעוני (נחום רמז לג) מצינו, 'היה סיסרא מתגאה בברזל, אמר לו הקדוש ברוך הוא, בברזל אתה מתגאה, חייך, האש מפעפעו, שנאמר 'הכוכבים ממסלותם נלחמו עם סיסרא'.

יט. **גריפה** הוא לשון טאטוא, כמגריפה הגורפת את האפר מן הכירה. רש"י (שופטים ה כא).

ואקדיח מבחוץ. לשרוף את הזורקים חוץ לחוך החור, דכתיב (דניאל ג) גופריה חילך די הסיקו לשדרך מיצך ועבד נגו קטיל הימון שביצא לגורל: ואמת ה' לעולם. שקיים לי לברו ושמר לי הבטחתו שהבטיחני להגיל מבני בניו של אברהם: שנתן לו רבו מתנה. פרנסה לבניס: ה"ג כיון דנחיתו כוכבי שמיא עלייהו נחתו לאקורי נפשייהו בנחל קישון: ואמת ה' לעולם. שגילס לנו מתנותינו מחיל פרעה להתפרנס ממנו: שמוני בניך. מרוב חטאותס בגלות: בחולדה זו שדרה בעיקרי בתים. והיינו עקרת הבית: אומות העולם מאי עבידתייהו. לשבוחי משוס לגבר עליהו חסדו, הא ענן לשבוחי: אגבורות ונפלאות. לחזיתו שעשה לי[ט]: וקנה. עדת ישראל[כ] בין הקנים ביער: חזיר מיער. זה מדוס שכתוב בה (שם ז) מכלה ומדקה ושמרת נרגלה לפסקה[ל], וזה דרכו של חזיר: שבל מעשיה נכתבים בקולמוס אחד. כלומר פה אחד להס להרע: מתרפס. מתיר פס, פושט יד: ברצי. כלומר מתניס עס ישראל לעשות רצונס בשוחד שהס מקבלים, ומין מקיימין דבריהס:

זה

רשב"ם

ואקדיח מבחוץ. לשרוף את הזורקין חוץ לחוך החור, כדכתיב[ג] גופריה חילך די הסיקו לשדרך וגו' עד קטיל הימון שביצא לגורל: פלוט אותן ליבשה. ויתנו לקבורה שס בזוות שממרו (שמות יד) כי ה' נלחס להס במצרים, והיינו דכתיב (שם טו) נטית ימינך תבלעמו ארץ, שנשבע הקב"ה לארץ שלא תענש על קבורתן[מ]: שנותן לו רבו מתנה. פרנסה לבניס: ניון דנחיתו כוכבי שמיא עלייהו. [ס] פתחו דגים. שגיס: נחל קישון גרפם. ליס, כדכתיב (קהלת ו) כל הנחליס הולכים אל היס: ואמת ה' לעולם. שגילס לנו מתנותינו מחיל פרעה להתפרנס ממנו: אמרה כנסת ישראל. הזקניס והמשובים שבהן אמרו על שאינס משובים כל כך, כלומר אס הבניס שאמוה עקרת הבית: שמוני בניך. מרוב חטאתס בגלות: בחולדה זו הדרה בעיקרי בתים. והיינו עקרת הבית: אני אהובה לפניך. להבין ממשע כמו להבדילני, כלומר להבדת חומי: לי נאה להושיע. יומר מכל המומות, שהרי ישראל ייחדוך: כשחלה רבי ישמעאל ברבי יוסי שלח לו בו'. דהרבה מקומות בש"ס[ט] מלינו שחלה לו רבי לרבי ישמעאל ברבי יוסי בחליו כן, והדברים שהשיב לו כאן לא השיב לו פעס אחרת, ושמא חלאים הרבה חלה רבי ישמעאל וכל פעס ופעס שלח לו רבי והוא משיב לו, אי נמי כולן השיבן בפעס אחת ובש"ס סידרן במסכתות כל אחת על מקומה: אומות העולם מאי עבידתייהו. לשבוחי משוס לעליו גבר חסדו, הא ענן לשבוחיה: אגבורות ונפלאות. לחזין שעשה בעולס, וכל שבן אנו כי גבר עלינו חסדו יומר מכל מומה ולשון: יאתיו חשמנים. דורונות, למלך המשיח לירושלים, כדכתיב לעיל מיניה מהיכלך על ירושלים לך יובילו מלכים שי: געור חיה. מומה הרשעה: וקנה לך עדה. ישראל. ואית דמפרשי מלריס וכום דכתיב מציריס, ולא נהירא, דסתס עדה ישראל: קנה. דריס לשון קניס: בין הקנים. ביער, דחזיר ביער זו מדוס שכתוב בה[נ] מכלה ומדקה ושמרת נרגלה לפסקה, זה דרכו של חזיר: נבתבין בקולמוס אחד. כלומר כולן פה אחד להרע לישראל, אס בא ישראל לדין לפניהס כולן מחייבין לומו. מדכתיב קנה ולא כתיב קניס משמע קולמוס אחד: בעגלי עמים. עגלים של כל העולס הפקר שאין להם בעלים: מתרפס. מתיר פס, פושט יד: ברצי. כלומר מתניס עס ישראל לעשות רלונס בשוחד שהן מקבלין, ומין מקיימין דבריהן: בירניות. מגדלים: לחברותך. לחבדי חביך: בית אוצרותיהן. של תירוש דגן ויהר: ולא יחסן. לשון חוסן, זה בית גניזהן של כסף וזהב הגוזין וטמונים בחוך וכמוסן:

זה

מן שמים נלחמו הכוכבי' ממסילותם. במקומן היו עומדים ולשון[פ] מגיע עד לארץ וכן פירש"י בנימוקי מקרא[ע] ותימה למ"ד בפ' מי שהיה (לעיל דף נד.) כל העולס כולו תחת כוכב ח' עומד החיך ירדו הכוכבים הלא מחד נתמלא העולס י"ל דלא מיירי אלא בכוכבים של גלגל שהן מזלות קבועים[צ] אבל שאר כוכבים קטנים הס[ק]:

כמלודה

של ים פלוט אותן ליבשה אמר לפניו רבש"ע כלום יש עבד שנותן לו רבו מתנה וחוזר ונוטל ממנו אמר לו אתן לך אחד ומחצה שבהן אמר לו רבש"ע יש עבד שתובע את רבו אמר לו נחל קישון יהא לי ערב מיד פלט אותן ליבשה ובאו ישראל וראו אותן שנאמר[ב] וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים מאי אחד ומחצה שבהן דאילו בפרעה כתיב[ג] שש מאות רכב בחור ואילו בסיסרא כתיב[ד] תשע מאות רכב ברזל כי אתא סיסרא [אתא עלייהו בדקרי דפרזלא הוציא הקב"ה עליהם כוכבים ממסילותם דכתיב][ה] מן שמים נלחמו הכוכבים כיון דנחיתו כוכבי שמים עלייהו אקדירו הני דקרי דפרזלא נחיתו לאקרורי למיסחי נפשייהו בנחל קישון אמר לו הקב"ה לנחל קישון לך והשלם ערבונך מיד גרפם נחל קישון והשליכן לים שנאמר[ו] נחל קישון גרפם נחל קדומים מאי נחל קדומים נחל שנעשה ערב מקדם באותה שעה פתחו דגים של ים ואמרו ואמת ה' לעולם. אמר רבי שמעון בן לקיש מאי דכתיב[ז] מושיבי עקרת הבית אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה רבש"ע שמוני בניך[ח] כחולדה זו הדרה בעיקרי בתים. דרש רבא[ט] מאי דכתיב[י] אהבתי כי ישמע ה' אמרה כנסת ישראל רבש"ע אימת אני אהובה לפניך בזמן שתשמע קול תחנוני דלותי ולי יהושיע אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה רבש"ע אע"פ שדלה אני במצות לך אני[יג] ולי נאה להושיע. אמר רב כהנא כשחלה רבי ישמעאל בר' יוסי שלח לו ר' אמור לנו שנים ושלשה דברים שאמרת לנו משום אביך שלח לו כך אמר אבא מאי דכתיב[יד] הללו את ה' כל גוים אומות העולם מאי עבידתייהו ה"ק הללו את ה' כל גוים אגבורות ונפלאות דעביד בהדייהו[יה] כל שכן אנו הגבר עלינו חסדו (אמר לו) ועוד (חדא[יו]) עתידה מצרים שתביא דורון למשיח כסבור אינו מקבל[יז] מהם אמר לו הקב"ה למשיח קבל מהם אכסניא עשו לבניי במצרים מיד[יח] יאתיו חשמנים מני מצרים נשאה כוש ק"ו בעצמה ומה הללו שנשתעבדו בהן כך אני שלא נשתעבדתי בהן לא כ"ש אמר לו הקב"ה קבל מהם[יט] מיד[כ] כוש תריץ ידיו לאלהים נשאה מלכות [רומי] הרשעה ק"ו בעצמה ומה הללו שאין אחיהן כך אנו שאנו אחיהן לא כ"ש אמר לו הקדוש ברוך הוא לגבריאל[כא] כב] געור חית קנה געור חיה וקנה לך עדה דבר אחר געור חית קנה שדרה בין הקנים דכתיב[כג] יכרסמנה חזיר מיער וזיז שדי ירענה אמר[כד] רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן געור בחיה שכל מעשיה נכתבין בקולמוס אחד[כה] עדת אבירים בעגלי עמים ששחטו אבירים בעגלים שאין להם בעלים[כו] מתרפס ברצי כסף שפושטין יד לקבל ממון ואין עושין רצון בעלים[כז] פיזר[כח] עמים קרבות יחפצון מי גרם להם לישראל שיתפזרו לבין אומות העולם קריבות שהיו חפצין בהן ועוד שלח לו ג' מאות וששים וחמשה שווקים בכרך גדול של רומי וכל אחד ואחד היו בו שלש מאות וששים וחמשה בירניות וכל בירנית ובירנית היו בו שלש מאות וששים וחמשה מעלות וכל מעלה ומעלה היו בו כדי לזון את כל העולם כולו אמר רבי (ישמעאל[כט]) לרבי ואמרי לה (לר' ישמעאל בר יוסי[ל]) הני למן לך ולחברך ולחברותך שנאמר[לא] סחרה ואתננה קודש לה' לא יאצר ולא יחסן כי ליושבים לפני ה' יהיה וגו' מאי לא יאצר תני רב יוסף לא יאצר זה בית אוצר[לב] ולא יחסן זה בית גניזה[לג] מאי כי ליושבים לפני ה' אר"א

זה

לירושלים, כדכתיב לעיל מיניה מהיכלך על ירושלים לך יובילו מלכים שי: געור חיה. מומה הרשעה: וקנה לך עדה. ישראל. ואית דמפרשי מלריס וכום דכתיב מציריס, ולא נהירא, דסתס עדה ישראל: קנה. דריס לשון קניס: בין הקנים. ביער, דחזיר ביער זו מדוס שכתוב בה[נ] מכלה ומדקה ושמרת נרגלה לפסקה, זה דרכו של חזיר: נבתבין בקולמוס אחד. כלומר כולן פה אחד להרע לישראל, אס בא ישראל לדין לפניהס כולן מחייבין לומו. מדכתיב קנה ולא כתיב קניס משמע קולמוס אחד: בעגלי עמים. עגלים של כל העולס הפקר שאין להם בעלים: מתרפס. מתיר פס, פושט יד: ברצי. כלומר מתניס עס ישראל לעשות רלונס בשוחד שהן מקבלין, ומין מקיימין דבריהן: בירניות. מגדלים: לחברותך. לחבדי חביך: בית אוצרותיהן. של תירוש דגן ויהר: ולא יחסן. לשון חוסן, זה בית גניזהן של כסף וזהב הגוזין וטמונים בחוך וכמוסן:

זה

ס] בכת"י שר של ים אמרו ועיין מהרש"א בח"א: ג] "לך אני" ליתא בכת"י: ג] "בהדייהו" ליתא בכת"י: ד] [שלח לו] (גליון): ה] בכת"י כסבור משיח שלא לקבל מהם: ו] "א"ל הקב"ה קבל מהם" ליתא בכת"י וכן ליתא בכל הספרים ובא בטעות מבסמוך (דק"ס): ז] "לגבריאל" ליתא בכת"י ובכל הספרים וכ"ה ישר דא"ל פי' למשיח (דק"ס) ועיין מהרש"א: ח] [אולי מלת "אמר" טעות הדפוס] (גליון): ט] [בקרא כתיב בזר] (גליון): י] [ר"ש ברבי כצ"ל] (גליון): כ] [ר"י ב"ר יוסי לרבי כצ"ל] (גליון): ל] בכת"י בית אוצרותיהן וכ"ה ברשב"ם: מ] בכת"י בית גנזיהן וכ"ה ברשב"ם: נ] עיין מהרש"א בח"א שהק' מלשון "בהדייהו" ועיין לעיל אות ג' ולפי"ז א"ש: ס] נראה דכאן הס"ד ומתחיל דיבור חדש "בין הקנים" ביער (וזה קאי לפי' ב' בגמ' דקאי על אדום): ע] צ"ל קודם ד"ה ואמת (גליון): פ] פי' ניצוצין ושרביטין (יעב"ץ):

משנת ראשונים

דאילו בפרעה כתיב שש מאות רכב בחור. ואף על גב דכתיב (שמות יד) כל רכב מצרים לא קא חשיב אלא השרים של ארץ מצרים היה נחלה אחר הששה מאות רכב ומלכים של סיסרא היו תלוים אחר התשע מאות רכב ברזל ואם חיל אנשים בזה יותר מבזה אינו חושש.

[תוספות, ערכין טו.]

כיון דנחיתו כוכבי שמים עלייהו אקדירו הני דקרי דפרזלא. כי הכוכבים חממו אותם והיו לובשים שריונים ומרוב חמימות היו נכנסין בנחל קישון להתקרר ושוטפם הנחל לפיכך סמך פסוק נחל קישון גרפם לפסוק מן שמים נלחמו.

[רד"ק, שופטים ה כ]

אימת אני אהובה לפניך בזמן שתשמע קול תחנוני. דקשיא ליה וכי משום דישמע י"י קול תחנוני אהבתיו, הא הוה ליה כעבד העובד ע"מ לקבל פרס. לכך אמר אימתי אני אהובה לפניו בזמן שאתה שומע, אפילו בלי כוונת הלב אלא בקול בעלמא, הוא בניגון תחנונים ובלי כוונה, ואפילו הכי אתה שומע, בזה ניכר שאני אהובה לפניך. **[ליקוטי רבי בצלאל אשכנזי]** **אף על פי שדלה אני במצות לך אני ולי נאה להושיע.** מכל מקום ראוי הוא להושיעני לא מצד עצמי אלא מפני חילול השם יתברך. על דרך ומה תעשה לשמך הגדול. **[ליקוטי רבי בצלאל אשכנזי]** **כל שכן אנו דגבר עלינו חסדו.** כל נברא חייב לעבוד בוראו ולשבח אותו אבל לא כישראל, הוא שאמרו רז"ל (פסחים קיח:) הללו את ה' כל גוים שבחוהו כל האומים, וכ"ש אנו שגבר עלינו חסדו. וכן מצינו שעובדי כוכבים אינם ראוים להזכיר ה' המיוחד ולא לברך אותו כי אם ישראל, והוא שכתוב (תהלים קמה כא) תהלת ה' ידבר פי ויברך כל בשר שם קדשו, ואנחנו, שיש לנו ידיעה בשמו המיוחד, נברך יה, כלומר ה' הנסתר והמיוחד. **[רבינו בחיי, דברים ד לב]** **געור בחיה שכל מעשיה נכתבין בקולמוס אחד.** יש בו שני דרכים לפרשן. האחד כדאמרי אינשי כתביה לכללא כוליה חד קולמוסא. ואף בטיית אומר כתבה קלם חד כלומר יש אומות שמעשיהן נחלקין מהן טובות ומהן רעות כותבין המלאכים והממונים פרט זה אבל זו כלל א' כותבין כל מעשיה רעות. ויש דרך אחרת כי המלאך הממונה לכתוב זכיות חוץ מן הממונה לכתוב חובת ובהיות לאדם זכות וחובה זה כותב בקולמוסו וזה כותב בקולמוסו ואומה זו כל מעשיה נכתבין בקולמוס א' והאחר לא כתב לו כלום. **[תשובות הגאונים, מוסאפיה סימן יג]**

א) אֲבוֹתֵינוּ בְמִצְרַיִם לֹא הִשְׂכִּילוּ נִפְלְאוֹתֶיךָ לֹא זָכְרוּ אֶת רֹב חֲסָדֶיךָ וַיַּמְרוּ עַל יָם בְּיַם סוּף:
[תהלים קו, ז]

ב) וַיּוֹשַׁע יְיָ בַּיּוֹם הַהוּא אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּד מִצְרָיִם וַיַּרְא יִשְׂרָאֵל אֶת מִצְרַיִם מֵת עַל שְׂפַת הַיָּם: [שמות יד, ל]

ג) וַיִּקַּח שֵׁשׁ מֵאוֹת רֶכֶב בָּחוּר וְכֹל רֶכֶב מִצְרָיִם וְשָׁלִשִׁם עַל כֻּלּוֹ:
[שמות יד, ז]

ד) וַיַּעַק סִיסְרָא אֶת כָּל רִכְבּוֹ תְּשַׁע מֵאוֹת רֶכֶב בַּרְזֶל וְאֶת כָּל הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ מֵחֲרֹשֶׁת הַגּוֹיִם אֶל נַחַל קִישׁוֹן:
[שופטים ד, יג]

ה) מִן שָׁמַיִם נִלְחָמוּ הַכּוֹכָבִים מִמְּסִלּוֹתָם נִלְחֲמוּ עִם סִיסְרָא:
[שופטים ה, כ]

ו) נַחַל קִישׁוֹן גְּרָפָם נַחַל קְדוּמִים נַחַל קִישׁוֹן תִּדְרְכִי נַפְשִׁי עֹז:
[שופטים ה, כא]

ז) מוֹשִׁיבִי עֲקֶרֶת הַבַּיִת אֵם הַבָּנִים שְׂמֵחָה הַלְלוּיָהּ: [תהלים קיג, ט]

ח) אָהַבְתִּי כִּי יִשְׁמַע יְיָ אֶת קוֹלִי תַּחֲנוּנָי:
[תהלים קטז, א]

ט) הַלְלוּ אֶת יְיָ כָּל גּוֹיִם שַׁבְּחוּהוּ כָּל הָאֻמִּים: [תהלים קיז, א]

י) מֵהֵיכָלְךָ עַל יְרוּשָׁלָם לְךָ יוֹבִילוּ מְלָכִים שָׁי: יְאֻתָּיו חַשְׁמַנִּים מִנִּי מִצְרָיִם כּוּשׁ תָּרִיץ יָדָיו לֵאלֹהִים:
[תהלים סח, ל, לב]

כ) גְּעַר חַיַּת קָנֶה עֲדַת אַבִּירִים בְּעֶגְלֵי עַמִּים מִתְרַפֵּס בְּרַצֵּי כָסֶף בַּזֵּר עַמִּים קְרָבוֹת יֶחְפָּצוּ:
[תהלים סח, לא]

ל) יְכַרְסְמֶנָּה חֲזִיר מִיָּעַר וְזִיז שָׂדַי יִרְעֶנָּה:
[תהלים פ, יד]

מ) וְהָיָה סַחְרָהּ וְאֶתְנַנָּהּ קֹדֶשׁ לַייָ לֹא יֵאָצֵר וְלֹא יֵחָסֵן כִּי לַיֹּשְׁבִים לִפְנֵי יְיָ יִהְיֶה סַחְרָהּ לֶאֱכֹל לְשָׂבְעָה וּלְמִכְסֶה עָתִיק:
[ישעיה כג, יח]

נ) בְּאֹתָר דְּנָה חָזֵה הֲוֵית בְּחָזְוֵי לֵילְיָא וַאֲרוּ חֵיוָה רְבִיעָאָה דְּחִילָה וְאֵימְתָנִי וְתַקִּיפָא יַתִּירָא וְשִׁנַּיִן דִּי פַרְזֶל לַהּ רַבְרְבָן אָכְלָה וּמַדֵּקָה וּשְׁאָרָא בְּרַגְלַהּ רָפְסָה וְהִיא מְשַׁנְּיָה מִן כָּל חֵיוָתָא דִּי קֳדָמַהּ וְקַרְנַיִן עֲשַׂר לַהּ: [דניאל ז, ז]

שֶׁנֶּאֱמַר (תה ה כמ) 'נַחַל קִישׁוֹן גְּרָפָם נַחַל קְדוּמִים'[כ], שיש לבאר, מַאי - מהו הכינוי 'נַחַל קְדוּמִים' שניתן לנחל קישון, אלא זהו הַנַּחַל שֶׁנַּעֲשָׂה עֶרֶב מִימֵי קֶדֶם לפרוע את החוב לשרו של הים, ועל כן נקרא גם 'נחל קדומים'. מסיימת הגמרא, בְּאוֹתָהּ שָׁעָה שקיבל הים את חיילי סיסרא, פָּתְחוּ דָּגִים שֶׁל יָם וְאָמְרוּ, 'וֶאֱמֶת ה' לְעוֹלָם' (תהלים קיז ב), שקיים לנו הבטחתו משעת קריעת ים סוף ונתן לנו מזוננו[כא].

★

הגמרא ממשיכה לדרוש בפסוקי ההלל:

אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ, מַאי דִּכְתִיב - מהו שנאמר בהלל (תה קיג ט) 'מוֹשִׁיבִי עֲקֶרֶת הַבַּיִת אֵם הַבָּנִים שְׂמֵחָה, הַלְלוּיָהּ', אָמְרָה כְּנֶסֶת יִשְׂרָאֵל - אמרו הזקנים[אנשי כנסת הגדולה] והחשובים שבעם ישראל לִפְנֵי הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם, חטאו בניך בגלות, ומרוב חטאתם שָׁמוּנִי בָּנֶיךָ - החשיבו אותנו פשוטי עם ישראל, בְּחוּלְדָּה זוֹ הַדָּרָה בְּעִיקָּרֵי בָּתִּים - כמו חולדה שגרה במחילות שבקרקע יסודות הבית, בחושך והסתר. וכך פירוש הפסוק, 'אם הבנים', האם קובלת על בניה, כלומר, זקני העם וחשוביו קובלים על המון העם שאינם חשובים כמותם, 'עקרת הבית', שזלזלו בהם והחשיבום כחולדה המתגוררת ביסודות הבית[כב].

מוסיפה הגמרא לדרוש בפסוקי ההלל:

דָּרַשׁ רָבָא, מַאי דִּכְתִיב (תה קטז ו) 'אָהַבְתִּי כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת קוֹלִי תַּחֲנוּנָי', והלא היה צריך לומר 'בקשתי כי ישמע ה'', ולא 'אהבתי'[כג], אלא יש לפרש משמעות הלשון 'אהבתי' כמו 'אהבתני', כלומר, אהבת אותי, וכך אָמְרָה כְּנֶסֶת יִשְׂרָאֵל, רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם, אֵימַת [-מתי] אֲנִי אֲהוּבָה לְפָנֶיךָ, בִּזְמַן שֶׁתִּשְׁמַע קוֹל תַּחֲנוּנָי, כלומר, כאשר אני מתפללת לפניך בדרך רחמים ותחנונים[כד].

ועוד דרש, מהו שנאמר (תה קטז ו) 'שֹׁמֵר פְּתָאִים ה' דַּלּוֹתִי וְלִי יְהוֹשִׁיעַ', אָמְרָה כְּנֶסֶת יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם, אַף עַל פִּי שֶׁדַּלָּה ועניה אֲנִי בְּמִצְוֹת, שלא קיימתי מצוות כפי הראוי[כה], מכל מקום לְךָ אֲנִי, אני מייחדת את שמך בקריאת שמע[כו], וְעַל כֵּן לִי נָאֶה לְהוֹשִׁיעַ - אותי ראוי להושיע, ולהטות כלפי חסד, יותר משאר האומות[כז].

★

הגמרא מביאה מעשה בענין מזמורי ההלל:

אָמַר רַב כַּהֲנָא, כְּשֶׁחָלָה רַבִּי יִשְׁמָעֵאל בְּרַבִּי יוֹסֵי שָׁלַח לוֹ רַבִּי - שלח רבי לרבי ישמעאל שיאמרו לו, אֱמוֹר לָנוּ שְׁנַיִם וּשְׁלֹשָׁה דְּבָרִים שֶׁאָמַרְתָּ לָנוּ מִשּׁוּם [-משמו של] אָבִיךָ רבי יוסי[כח]. שָׁלַח לוֹ רבי ישמעאל, כָּךְ אָמַר אַבָּא, מַאי דִּכְתִיב - מהי משמעות דברי הפסוק (תה קיז ו-ג) 'הַלְלוּ אֶת ה' כָּל גּוֹיִם שַׁבְּחוּהוּ כָּל הָאֻמִּים כִּי גָבַר עָלֵינוּ חַסְדּוֹ', שיש לברר, אוּמּוֹת הָעוֹלָם מַאי עֲבִידְתַּיְיהוּ - מה שייכות יש לגוים לשבח על כך שגבר עלינו חסדו, והלא אנו צריכים לשבח על כך. אלא הָכִי קָאָמַר - כך כוונת הפסוק, 'הַלְלוּ אֶת ה' כָּל גּוֹיִם' אַגְּבוּרוֹת וְנִפְלָאוֹת דְּעָבִיד בַּהֲדַיְיהוּ - על הניסים ועל הנפלאות שעושה ה' עמהם צריכים הגוים להלל[כט], וממשיך הפסוק ואומר, וּכְלַל שֶׁכֵּן אָנוּ[ל], בני ישראל, שצריכים לשבח משום דְּ'גָבַר עָלֵינוּ חַסְדּוֹ' יותר מכל אומה ולשון[לא].

שמועה נוספת שלח רבי ישמעאל בשם רבי יוסי אביו:

(אָמַר לוֹ) וְעוֹד (חָדָא) שלח לומר לו, לעתיד לבא עֲתִידָה מִצְרַיִם שֶׁתָּבִיא דּוֹרוֹן לַמָּשִׁיחַ לירושלים. כְּסָבוּר המשיח שאֵינוֹ - שאין ראוי שיהא מְקַבֵּל מֵהֶם את מתנתם, ומפני ששיעבדו את ישראל לעבדים, אָמַר לוֹ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לַמָּשִׁיחַ, קַבֵּל מֵהֶם, שמכל מקום אַכְסַנְיָא עָשׂוּ לְבָנַי בְּמִצְרַיִם[לב]. מִיָּד, כלומר, על כך נאמר (תה סח

כ. **והיינו** שגרפם לים כפי שנאמר (קהלת ו ז) 'כל הנחלים הולכים אל הים'. רשב"ם (ד"ה לנחל).

כא. **כתב** המהרש"א (מ"ח ד"ה פמ"ו), שפירוש הפסוק בענין זה עולה יפה עם תחילת דברי הפסוק 'הללו את ה' כל גוים', שהולך על קריעת ים סוף, שראוה כל גויי עולם לפי שכל מימות שבעולם נבקעו, 'שבחוהו כל האומים' הולך על מלחמת סיסרא, שהיה מפורסם הדבר בכל העולם שירדו הכוכבים ממסילותם להילחם בסיסרא, ועל זה מסיים דברי הדגים שבים 'ואמת ה' לעולם'.

כב. **כך** פירשו רש"י (ד"ה כחולדה) ורשב"ם (ד"ה כחולדה). והיינו שהחשיבוה כחולדה לזלזול ולחסרון. וכתב המהרש"א (מ"ח ד"ה שמוני), שכיון שהוא דרך גנאי, היה ראוי לומר 'אם הבנים תוגה', לשון עצב, ולא 'אם הבנים שמחה'. ולכן פירש, שהכתוב דימה את כנסת ישראל לחולדה לענין מעלה ויתרון, שהוא משל להסתר וכיסוי, שהחולדה מכוסה בעיקרי הבתים, וכפי שמצינו בחולין (כ.), ועל כן 'אם הבנים שמחה', ולא נאמר בדרך תלונה ותרעומת. והריא"ף (על עין יעקב ד"ה מ"ד מוסיף) פירש, שכנסת ישראל שהיתה 'אם הבנים שמחה' בירושלים, מתאוננת על כך שעתה הושיבוה בניה, על ידי חטאיהם, כחולדה הדרה בעיקרי הבתים, שאינה יכולה ללכת בגלוי. ובעין אליהו (ד"ה אמר רשב"ל) פירש הדימוי לחולדה, שכמו שהחולדה שנכנסת לבית, מחפשת בעיקרי הבתים ומנקרת משם הנחשים והעכברים ושאר מזיקים, כך גם עם ישראל כשהיו במצרים, הוציאו וביטלו כל דעות כוזבות שהיו שם, וזהו שאמר 'שמוני בניך', שאף אלו שאינם חשובים, גם כן היו כחולדה בענין זה. והוא מעלה ויתרון.

כג. **שפשטות** לשון הפסוק היא על דברי דוד, שבא לומר שתאב הוא שישמע ה' את קול תחנוניו, ואין לשון 'אהבתי' מתיישבת יפה, ולכן יש לדרוש באופן אחר. מהרש"א (מ"ח ד"ה מאי דכתיב). וכעין זה כתב הריא"ף (על העין יעקב ד"ה מ"ד מהכמי), שאין שייך לשון אהבה אלא על מקום או על דבר אחר, ואין שייך לאמרה על מקרה, ולכן יש לדורשה. ועוד בענין זה בילקוט ביאורים.

כד. **מהרש"א** (שם). וכמו ששנינו במסכת אבות (פ"ג מ"ג) 'אל תעש תפילתך קבע אלא רחמים ותחנונים'. והחתם סופר (ד"ה מימה) פירש, מתי מתגלית האהבה שאתה אוהבני, בשעה שאני מתחננת לפניך ואתה מושיעני. שאף אומות העולם, אם שבים בתשובה ומתקנים מעשיהם, הקב"ה מוחל להם ונותן להם שכרם, ואין חילוק בינם לבין עם ישראל אלא בכך שכעושים תשובה אין די להם בתחנונים, שאינם נושעים עד שיהיו בידם אף זכויות תענית וצדקה, אבל עם ישראל די לו בצעקה, והיינו 'קולי תחנוני'. פירוש נוסף כתב בפתח עינים (ד"ה מימי) על פי דברי הגמרא בתענית (כה:), שאם גזרו תענית וירדו גשמים קודם הנץ החמה, אין בזה כבוד לציבור, שדומה הדבר כביכול אין הקב"ה חפץ בתפילתם, ומקדים ליתן להם קודם שיתפללו. ושבח הציבור הוא שאומרים 'משיב הרוח' ומיד מנשבת הרוח, 'מוריד הגשם' ומיד יורדים גשמים. וזהו שאומר אימתי אני אהובה, כשנותן לי הקב"ה שאלתי בשעת תחנוני, ולא קודם לכן, כיון שחפץ בתפילתי. ועוד פירושים רבים הובאו בילקוט ביאורים.

כה. **וכגון** בינונים שאין להם די זכויות להטות דינם לחסד. רש"י (ר"ה יז. ד"ה ולא).

כו. **כתב** הרשב"ם (ד"ה לי), 'שהרי ישראל ייחדוך'. ופירש באיי הים (ד"ה לומי), שהוא על פי דברי הגמרא בסוטה (מב.), 'אמר להן הקדוש ברוך הוא לישראל, אפילו לא קיימתם אלא קריאת שמע שחרית וערבית אי אתם נמסרין בידם', שבזכות יחוד ה' שבקריאת שמע לבד ראויים ישראל להיגאל. פירושים נוספים ראה בילקוט ביאורים.

כז. **רש"י** (ר"ה יז. ד"ה ולי).

ובפתח העינים (ד"ה לומי) כתב לפרש, שאף שדלה אני במצות, שבעונותינו, אף המצות שאנו מקיימים, איננו מקיימים בהידור ואיננו מכוונים הכוונות הראויות, מכל מקום לך אני, מתכוונת אני לקיים מצוותיך אף שאיני עושה אותם בשלימות, ולכן ראוי להושיעני.

כח. **שהיה** רבו של רבי (נדה יד:).

כתב הרשב"ם (ד"ה כשחלה), שבכמה מקומות בש"ס מצינו שרבי שלח כך לרבי ישמעאל ברבי יוסי בחוליו, ובכל מקום מביאה הגמרא דברים אחרים שהשיב לו [ראה שבת (טו.) ועבודה זרה (מ:)]. ואפשר, שחלה חוליים רבים ובכל פעם השיב דברים אחרים. עוד אפשר, שבפעם אחת השיב דברים רבים, אלא שהגמרא סידרה כל אחד מהם במסכת המתאימה.

כט. **דהיינו** הניסים שרואים שעושה הקב"ה בעולם. רשב"ם (ד"ה אגבורות). ורש"י (ד"ה אגבורות) כתב, 'דחזיתו דעשה לי', שצריכים הגוים לשבח על הגבורות שה' עושה עמנו. והקשה המהרש"א (מ"ח ד"ה ה"ק) לדבריו, שמלשון הגמרא 'אגבורות ונפלאות דעביד בהדייהו' משמע שהולך עליהם ולא עלינו, שאם כן היה לו לומר 'דעביד בהדן'. ועוד, מה תירוץ יש בכך על שאלת הגמרא, מדוע על הגוים להלל על ניסינו. ומפרש בדבריו, שהולך על הניסים והנפלאות שעשה לנו באומות, כלומר, על הניסים שנעשו לנו בקרב הגוים עצמם, כגון יציאת מצרים ומלחמת סיסרא. ובהגהות וציונים מביא מכתבי יד שלא גורסים תיבת 'בהדייהו'.

ל. **שמצינו** במקרא שאומר כל שכן בלשון 'כי'. מהרש"א (מ"ח ד"ה כ"ם).

לא. **בעמק** ברכה (פומרנג'יק, עמ' קכג ד"ה וכעין) הביא דברי מרן הגרי"ז הלוי שביאר, שיש שני סוגי הלל, שכאשר ה' עושה ניסים ונפלאות עם ישראל, כולם חייבים להללו, הגוים חייבים להלל מדין ברכת השבח על הניסים שרואים, ועם ישראל, מלבד מה שחייב להלל מדין שבח על הנס, חייב גם מדין הודאה על הטובה, וזהו שאומר רש"י 'על ניסים שעשה לי', שמדובר על ניסי עם ישראל, שהגוים צריכים לשבחו, ואנו צריכים לשבח ואף להודות. והוסיף העמק ברכה, שזהו שאנו אומרים בהזכרת 'על הניסים' 'ולך עשית שם גדול וקדוש בעולמך', שבפני כל העולם נראית גדלות ה', 'ולעמך ישראל עשית תשועה גדולה', ולעם ישראל הוא בגדר טובה וישועה, ועל כן 'וקבעו שמונה ימי חנוכה להודות ולהלל', שיש דין להלל ובנוסף יש דין להודות.

לב. **שנאמר** (דברים כג ח) 'לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו'. וכתב רש"י (על הפסוק) 'אף על פי שזרקו זכוריכם ליאור, מה טעם, שהיו לכם אכסניא בשעת הדחק'. ובמסכת ברכות (סג:) משמע, ששבח זה נאמר על מה שקיבלו המצרים את יעקב ובניו לגור במצרים בשעת הרעב קודם שהשתעבדו בהם. ובאשי משה (ד"ה ועוד) כתב, שאפשר שהולך על שבט לוי שלא השתעבדו בהם כלל, ולהם שמשו כאכסניא בלבד, ובזה יש

ואקדיח מבחוץ. לשרוף את הזורקים חוץ לחוץ החור, דכתיב (דניאל ג) גוברין אילך די הסיקו לשדרך מישך ועבד נגו קטיל הימון שביעא דנורא: ואמת ה' לעולם. שקיים לי דברו ושמר לי הבטחתו שהבטיחני להגיל מבני בניו של אברהם: שנתן לו רבו מתנה. פרנסה לבניס: ה"ג כיון דנחיתו כוכבי שמיא עלייהו נחתו לאקורי נפשייהו בנחל קישון: ואמת ה' לעולם. שגילס לנו מתנותינו מחיל פרעה להתפרנס ממנו: שמוני בניך. מרוב חטותם בגלות: בחולדה זו שדרה בעיקרי בתים. והיינו עקרת הבית: אומות העולם מאי עבידתייהו. לשבוחי משוס דגבר עליהו חסדו, הא ענן לשבוחי: אגבורות ונפלאות. לחזיתו שעשה ניסים: וקנה. עדת ישראל[ס] דין הקנים ביער: חזיר מיער. זה מדוס שכתוב בה (שם ז) מכלה ומדקה ושמרת נרגלה רפסה[ט], וזה דרכו של חזיר: שבל מעשיה נכתבים בקולמוס אחד. כלומר פה אחד להס להרע: מתרפס. מתיר פס, פושט יד: ברצי. כלומר מתניס עס ישראל לעשות רצונס בשוחד שהס מקבלים, ומין מקיימין דבריהס:

זה

רשב"ם

ואקדיח מבחוץ. לשרוף את הזורקין חוץ לחוץ החור, כדכתיב[ג] גוברין אילך די הסיקו לשדרך וגו' עד קטיל הימון שביעא דנורא: פלוט אותן ליבשה. ויתנו לקבורה שס בזכות שממרו (שמות יד) כי ה' נלחם להס במלריס, והיינו דכתיב (שם טו) נטית ימינך תבלעמו ארץ, שנשבע הקב"ה לארץ שלא תענע על קבורתן[ע]: שנותן לו רבו מתנה. פרנסה לבניס: כיון דנחיתו כוכבי שמיא עלייהו. [פ] פתחו לאקורי נפשייהו בנחל קישון: [צ] פתחו דגים. שגיס: נחל קישון גרפם. ליס, כדכתיב (קהלת ו) כל הנחלים הולכים אל הים: ואמת ה' לעולם. שגילס לנו מתנותינו מחיל פרעה להתפרנס ממנו: אמרה כנסת ישראל. הזקנים והחשובים שבהן אמרו על שחיתם חשובים כל כך, כלשמעת מס הבניס שהמס לועקת על הבניס שמשוה עקרת הבית: שמוני בניך. מרוב חטותם בגלות: בחולדה זו הדרה בעיקרי בתים. והיינו עקרת הבית: אני אהובה לפניך. מהבתי, כלומר מהבת אומי: לי נאה להושיע. יומר מכל המומות, שהרי ישראל ייחדוך: כשחלה רבי ישמעאל ברבי יוסי שלח לו כו'. בהרבה מקומות בש"ס[ט] מלינו שגלה לו רבי לרבי ישמעאל ברבי יוסי בחליו כן, והלשרים שהציד לו כשן לא הציד לו פעס אחרת, ושמא חלליס הרבה חלה רבי ישמעאל וכבל פעס ופעס שגלה לו רבי והוא מציד לו, אי נמי כולן הציבן בפעס אחת ובש"ס סילרן במסכתות כל אחת על מקומה: אומות העולם מאי עבידתייהו. לשבוחי משוס דעליהו גבר חסדו, הא ענן לשבוחיה: אגבורות ונפלאות. לחזיתו שעשה בעולס, וכל שכן אנו כי גבר עלינו חסדו יותר מכל אומה ולשון: יאתיו חשמנים. דורונות, למלך המשיח לירושלים, כדכתיב לעיל מיניה מהיכלך על ירושלים לך יובילו מלכים שי: גער חיה. אומה הרשעה: וקנה לך עדה. ישראל. ואית דמפרשי מלריס וכוס דכתיב מציריס, ולא נהירא, דסתס עדה ישראל: קנה. דריס לשון קניס: בין הקנים. ביער, דחזיר ביער זו מדוס שכתוב בה[נ] מכלה ומדקה ושמרת נרגלה רפסה, זה דרכו של חזיר: נבתבין בקולמוס אחד. כלומר כולן פה אחד להרע לישראל, אס בא ישראל לדין לפניהס כולן מחייבין אותו. מדכתיב קנה ולא כתיב קניס משמע קולמוס אחד: בעגלי עמים. עגלים של כל העולס הפקר שאין להם בעלים: מתרפס. מתיר פס, פושט יד: ברצי. כלומר מתניס עס ישראל לעשות רצונס בשוחד שהן מקבלין, ומין מקיימין דבריהן: בירניות. מגדלים: לחברותך. לחבדי חביך: בית אוצרותיהן. של תירוש דגן ויצהר: ולא יחסן. לשון חוסן, זה בית גניזתן של כסף וחסב הגוזין וטמונים בחוזק וכחוסן:

זה

א) אֲבוֹתֵינוּ בְמִצְרַיִם
לֹא הִשְׂכִּילוּ נִפְלְאוֹתֶיךָ
לֹא זָכְרוּ אֶת רֹב חֲסָדֶיךָ
וַיַּמְרוּ עַל יָם בְּיַם סוּף:
[תהלים קו, ז]

ב) וַיּוֹשַׁע יְיָ בַּיּוֹם
הַהוּא אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּד
מִצְרַיִם וַיַּרְא יִשְׂרָאֵל
אֶת מִצְרַיִם מֵת עַל
שְׂפַת הַיָּם: [שמות יד, ל]

ג) וַיִּקַּח שֵׁשׁ מֵאוֹת רֶכֶב
בָּחוּר וְכֹל רֶכֶב מִצְרָיִם
וְשָׁלִשִׁם עַל כֻּלּוֹ:
[שמות יד, ז]

ד) וַיַּעַק סִיסְרָא אֶת כָּל
רִכְבּוֹ תְּשַׁע מֵאוֹת רֶכֶב
בַּרְזֶל וְאֶת כָּל הָעָם
אֲשֶׁר אִתּוֹ מֵחֲרֹשֶׁת
הַגּוֹיִם אֶל נַחַל קִישׁוֹן:
[שופטים ד, יג]

ה) מִן שָׁמַיִם נִלְחָמוּ
הַכּוֹכָבִים מִמְּסִלּוֹתָם
נִלְחֲמוּ עִם סִיסְרָא:
[שופטים ה, כ]

ו) נַחַל קִישׁוֹן גְּרָפָם נַחַל
קְדוּמִים נַחַל קִישׁוֹן
תִּדְרְכִי נַפְשִׁי עֹז:
[שופטים ה, כא]

ז) מוֹשִׁיבִי עֲקֶרֶת הַבַּיִת
אֵם הַבָּנִים שְׂמֵחָה
הַלְלוּיָהּ: [תהלים קיג, ט]

ח) אָהַבְתִּי כִּי יִשְׁמַע
יְיָ אֶת קוֹלִי תַּחֲנוּנָי:
[תהלים קטז, א]

ט) הַלְלוּ אֶת יְיָ כָּל
גּוֹיִם שַׁבְּחוּהוּ כָּל
הָאֻמִּים: [תהלים קיז, א]

י) מֵהֵיכָלְךָ עַל יְרוּשָׁלָם
לְךָ יוֹבִילוּ מְלָכִים שָׁי:
יֶאֱתָיוּ חַשְׁמַנִּים מִנִּי
מִצְרַיִם כּוּשׁ תָּרִיץ
יָדָיו לֵאלֹהִים:
[תהלים סח, ל, לב]

כ) גְּעַר חַיַּת קָנֶה עֲדַת
אֲבִירִים בְּעֶגְלֵי עַמִּים
מִתְרַפֵּס בְּרַצֵי כָסֶף בַּזֵּר
עַמִּים קְרָבוֹת יֶחְפָּצוּ:
[תהלים סח, לא]

ל) יְכַרְסְמֶנָּה חֲזִיר מִיָּעַר
וְזִיז שָׂדַי יִרְעֶנָּה:
[תהלים פ, יד]

מ) וְהָיָה סַחְרָהּ וְאֶתְנַנָּהּ
קֹדֶשׁ לַייָ לֹא יֵאָצֵר
וְלֹא יֵחָסֵן כִּי לַיֹּשְׁבִים
לִפְנֵי יְיָ יִהְיֶה סַחְרָהּ
לֶאֱכֹל לְשָׂבְעָה וְלִמְכַסֶּה
עָתִיק:
[ישעיה כג, יח]

נ) בְּאַתַר דְּנָה חָזֵה
הֲוֵית בְּחָזְוֵי לֵילְיָא
וַאֲרוּ חֵיוָה רְבִיעָאָה דְּחִילָה וְאֵימְתָנִי וְתַקִּיפָא יַתִּירָא וְשִׁנַּיִן דִּי פַרְזֶל לַהּ רַבְרְבָן אָכְלָה וּמַדֵּקָה וּשְׁאָרָא בְּרַגְלַהּ רָפְסָה וְהִיא מְשַׁנְּיָה מִן כָּל חֵיוָתָא דִּי קָדָמַהּ וְקַרְנַיִן עֲשַׂר לַהּ: [דניאל ז, ז]

ס] בכת"י שר של ים אמרו ועיין מהרש"א בח"א: ג] "לך אני" ליתא בכת"י: ג] "בהדייהו" ליתא בכת"י: ד] [שלח לו] (גליון): ה] בכת"י כסבור משיח שלא לקבל מהם: ו] "א"ל הקב"ה קבל מהם" ליתא בכת"י וכן ליתא בכל הספרים ובא בטעות מבסמוך (דק"ס): ז] "לגבריאל" ליתא בכת"י ובכל הספרים וכ"ה ישר דא"ל פי' למשיח (דק"ס) ועיין מהרש"א: ח] [אולי מלת "אמר" טעות הדפוס] (גליון): ט] [בקרא כתיב בזר] (גליון): י] [ר"ש ברבי כצ"ל] (גליון): כ] [ר"י ב"ר יוסי לרבי כצ"ל] (גליון): ל] בכת"י בית אוצרותיהן וכ"ה ברשב"ם: מ] בכת"י בית גנזיהן וכ"ה ברשב"ם: נ] עיין מהרש"א בח"א שהק' מלשון "בהדייהו" ועיין לעיל אות ג' ולפי"ז א"ש: ס] נראה דכאן הס"ד ומתחיל דיבור חדש "בין הקנים" ביער (וזה קאי לפי' ב' בגמ' דקאי על אדום): ע] צ"ל קודם ד"ה ואמת (גליון): פ] פי' ניצוצין ושרביטין (יעב"ץ):

משנת ראשונים

דאילו בפרעה כתיב שש מאות רכב בחור. ואף על גב דכתיב (שמות יד) כל רכב מצרים לא קא חשיב אלא השרים של ארץ מצרים היה נתלה אחר הששה מאות רכב ומלכים של סיסרא היו תלוים אחר התשע מאות רכב ברזל ואם חיל אנשים בזה יותר מבזה אינו חושש.
[תוספות, עדכין טו.]

כיון דנחיתו כוכבי שמים עלייהו אקדירו הני דקרי דפרזלא. כי הכוכבים חממו אותם והיו לובשים שריונים ומרוב חמימות היו נכנסין בנחל קישון להתקרר ושוטפם הנחל לפיכך סמך פסוק נחל קישון גרפם לפסוק מן שמים נלחמו.
[רד"ק, שופטים ה כ]

אימת אני אהובה לפניך בזמן שתשמע קולו תחנוני. דקשיא ליה וכי משום דישמע י"י קול תחנוני אהבתיו, הא הוה ליה כעבד העובד ע"מ לקבל פרס. לכך אמר אימתי אני אהובה לפניו בזמן שאתה שומע, אפילו בלי כוונת הלב אלא בקול בעלמא, הוא בניגון תחנונים ובלי כוונה, ואפילו הכי אתה שומע, בזה ניכר שאני אהובה לפניך. **[ליקוטי רבי בצלאל אשכנזי]**

אף על פי שדלה אני במצות לך אני ולי נאה להושיע. מכל מקום ראוי הוא להושיעני לא מצד עצמי אלא מפני חילול השם יתברך. על דרך ומה תעשה לשמך הגדול. **[ליקוטי רבי בצלאל אשכנזי]**

כל שכן אנו דגבר עלינו חסדו. כל נברא חייב לעבוד בוראו ולשבח אותו אבל לא כישראל, הוא שאמרו רז"ל (פסחים קיח:) הללו את ה' כל גוים שבחוהו כל האומים, וכ"ש אנו שגבר עלינו חסדו. וכן מצינו שעובדי כוכבים אינם ראוים להזכיר ה' המיוחד ולא לברך אותו כי אם ישראל, והוא שכתוב (תהלים קמה כא) תהלת ה' ידבר פי ויברך כל בשר שם קדשו, ואנחנו, שיש לנו ידיעה בשמו המיוחד, נברך יה, כלומר ה' הנסתר והמיוחד. **[רבינו בחיי, דברים ד לב]**

נעזר בחיה שכל מעשיה נכתבין בקולמוס אחד. יש בו שני דרכים לפרשן. האחד כדאמרי אינשי כתביה לכללא כוליה חד קולמוסא. ואף בטיית אומר כתבה קלם חד כלומר יש אומות שמעשיהן נחלקין מהן טובות ומהן רעות כותבין המלאכים והממונים פרט זה אבל זו כלל א' כותבין כל מעשיה רעות. ויש דרך אחרת כי המלאך הממונה לכתוב זכיות חוץ מן הממונה לכתוב חובת ובהיות לאדם זכות וחובה זה כותב בקולמוסו וזה כותב בקולמוסו ואומה זו כל מעשיה נכתבין בקולמוס א' והאחר לא כתב לו כלום. **[תשובות הגאונים, מוסאפיה סימן יג]**

אחת/19/06/2018

נג) בתפילת דוד על העתיד לבא, 'וְאֵתָיו חַשְׁמַנִּים מִנִּי מִצְרָיִם', שיביאו שרים חשובים מארץ מצרים דורונות למשיח בירושלים ויקבלם, וכמו שנאמר קודם לכן (שם סח ל) שכשיתגדל כבוד ה' 'מֵהֵיכָלֶךָ עַל יְרוּשָׁלָם, לְךָ יוֹבִילוּ מְלָכִים שָׁי'[לג]. **נְשָׁאָה** האומה **כּוּשׁ** כָּל **וְחוֹמֶר בְּעַצְמָה** ואמרה, **וּמָה** המצרים **הַלָּלוּ, שֶׁנִּשְׁתַּעְבְּדוּ בָהֶן** בישראל, נהג עמהם המשיח **כָּךְ**, שקיבל מהם הדורון, **אֲנִי, שֶׁלֹּא נִשְׁתַּעְבַּדְתִּי בָהֶן, לֹא כָל שֶׁכֵּן** שיקבל ממני הדורון שאביא[לד]. **אָמַר לוֹ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא** למשיח, **קַבֵּל מֵהֶם. מִיָּד** על זה נאמר (שם סח לג) **'כּוּשׁ תָּרִיץ יָדָיו לֵאלֹהִים'**, שאף הם יביאו דורון למשיח ויקבלם. **נְשָׁאָה מַלְכוּת [רומי] הָרְשָׁעָה כֻּלָּהּ וְחוֹמֶר בְּעַצְמָה** ואמרה, **וּמָה** המצרים והכושים **הַלָּלוּ, שֶׁאֵין הם אֲחֵיהֶן** של ישראל, **כָּךְ**, שנתקבלו מתנותיהם, **אָנוּ, שֶׁאָנוּ אֲחֵיהֶן**, שהרי רומי, שהיא אדום, היא מזרעו של עשיו אח יעקב, **לֹא כָל שֶׁכֵּן** שיתקבל הדורון שנביא. **אָמַר לוֹ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְגַבְרִיאֵל**[לה], 'גְּעַר חַיַּת קָנֶה עֲדַת אַבִּירִים' (שם שם ל)[לו], **גְּעוֹר**[לז], באומה רשעה זו שנמשלה לחַיָּה[לח], **וְקַנֵּה לָךְ** את **הָעֵדָה**[לט], את ישראל[מ].

דָּבָר אַחֵר - פירוש אחר בלשון פסוק, כך אמר הקדוש ברוך הוא לגבריאל, **גְּעוֹר** באומה זו, מלכות רומי הרשעה, שנמשלה לחַיַּת קָנֶה, כלומר, חיה **שֶׁדָּרָה בֵּין הַקָּנִים** ביער, וזהו חזיר יער, כִּדְכְתִיב (שם פ יד) 'יְכַרְסְמֶנָּה חֲזִיר מִיָּעַר וְזִיז שָׁדַי יִרְעֶנָּה', וחזיר יער זו אדום[מא].

הגמרא מביאה פירוש נוסף לפסוק זה:

אָמַר רַבִּי חִנְיָא בַּר אַבָּא אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, כך אמר הקדוש ברוך הוא לגבריאל, **גְּעוֹר בְּחַיָּה**, באומה רשעה זו, **שֶׁכָּל מַעֲשֶׂיהָ נִכְתָּבִין בְּקוֹלְמוֹס אֶחָד**, שכאשר בא איש מישראל לדון לפניהם בבית דינם, כל השופטים מחייבים אותו פה אחד, שאין אפילו אחד שיפסוק לזכותו. ו'קָנֵה' היינו הקולמוס שכותבים בו[מב].

והוסיף לבאר המשך דברי הפסוק 'עֲדַת אַבִּירִים בְּעֶגְלֵי עַמִּים' (שם שם נא), **שֶׁבני** אומה זו **שָׁחֲטוּ אַבִּירִים**, אבירי ישראל[מג], כְּאילו היו **עֲגָלִים** של הפקר **שֶׁאֵין לָהֶם בְּעָלִים**, והיינו 'עגלי עמים', עגלים של כל העולם[מד].

ועוד דרש המשך הפסוק 'מִתְרַפֵּס בְּרַצֵּי כָסֶף', **שֶׁבני** אומה זו **פּוֹשְׁטִין יָד לְכָל מָמוֹן**, שמושיטים את ידם ליטול שוחד מיד ישראל[מה], **וְלבסוף אֵין עוֹשִׂין** את **רְצוֹן הַבְּעָלִים**, אלו שנתנו להם את השוחד[מו].

ומסיים ביאור דברי הכתוב, 'פִּיזַּר עַמִּים קְרָבוֹת יֶחְפָּצוּן'[מז], כלומר, **מִי גָּרַם לָהֶם לְיִשְׂרָאֵל שֶׁיִּתְפַּזְּרוּ לְבֵין אוּמּוֹת הָעוֹלָם, קְרִיבוֹת שֶׁהָיוּ חֻפְּצִין בָּהֶן** - רצונם להתקרב לאומה רשעה זו הוא שגרם להם[מח].

★

הגמרא חוזרת ומביאה שמועה נוספת ששלח רבי ישמעאל בן רבי יוסי לרבי בשם אביו:

וְעוֹד שָׁלַח לוֹ, שְׁלֹשׁ מֵאוֹת וְשִׁשִּׁים וַחֲמִשָּׁה שְׁווֹקִים היו **בְּכַרְךְ**

להם מעלה, אבל לשאר ישראל אין זו מעלה כלל, שהלוקח עבד לעובדו, אין זה נקרא *שמשמש* לו אכסניא.

לג. **רשב"ם** (ד"ה יפחיו). וביאר המהרש"א (מ"ח ד"ה כפנור), שכיון שמתחילה כתב ענין המתנות, ואחר כך מפרט אומות אלו, משמע שמתחילה לא רצה לקבל מהם, ורק משום שאמר לו הקב"ה, קיבל מהם.

לד. וזהו קל וחומר שאפשר לפרכו, שהרי מצרים נעשו אכסניא לישראל, מה שאין כן בכוש שלא נעשו להם אכסניא, והלא מטעם זה אמר לו לקבל ממצרים. אולם מצינו בכמה מקומות קל וחומר בכגון זה אף על פי שיש עליו פירכא. מהרש"א (מ"ח ד"ה כפנור). והריא"ף (על הענין יעקב ד"ה מ"ד הללו) כתב, שאין זה פירכא, שסברת כוש היא, שמצרים השתעבדו בעם ישראל, ולכן מתחילה לא רצה לקבל מהם, ועל זה אמר לו הקב"ה, שיש לקבל מהם כיון שכנגד מה שהשתעבדו בישראל היו להם לאכסניא, ועל זה נשאה קל וחומר, שהם שלא השתעבדו בעם ישראל כלל, ודאי שיש לקבל מהם.

לה. **שהוא** שלוחו של מקום לעשות דין. מהרש"א (מ"ח ד"ה שהוא). ויש שאין גורסים 'לגבריאל', אלא למשיח אמר כן. דקדוקי סופרים.

לו. **בענין** היפוך סדר הפסוקים ראה בילקוט ביאורים.

לז. **הוא** לשון צעקה ונזיפה. מצודת דוד (על הפסוק). והרד"ק פירש, שהוא לשון השחתה.

לח. **שמלכות** רומי נקראת 'חיה' סתם, שדניאל ראה בחזון ארבע חיות, שהן מרמזות על ארבע המלכויות ששלטו בישראל, ושלש החיות הראשונות התפרשו בשמותיהן, אריה, דב ונמר (דניאל ז ג-ו), אבל החיה הרביעית הרומזת על מלכות אדום, לא נתפרש שמה, אלא נאמר עליה שהיא משונה מכל החיות הקודמות (שם ז ז), ועל כן היא נקראת 'חיה' סתם. מהר"ל (נצח ישראל, פמ"ג ד"ה ונערכי).

לט. **הגמרא** דורשת את תיבת 'קָנֵה' מלשון 'קנין'.

מ. **רשב"ם** (ד"ה וקנה). וכתב, שיש שהעמידו 'עדת אבירים' על כוש ומצרים, ומשמעו, שמהם תקבל דורונות ולא מרומי שנמשלה לחיה. אך אין פירוש זה מובן, כיון שבכל מקום, 'עֵדָה' היינו ישראל.

ובאור ענין 'קנה לך עדה', שכבר מצינו (מכות פ"ו מ"י) שנקראו ישראל קנין כפי שנאמר (שמות טו טז) 'עד יעבור עם זו קנית', והפסוק 'וקנה לך עדה' הולך על העתיד לבא, שיקנה הקב"ה את עם ישראל בשנית, בזמן הגאולה, וכמו שנאמר (ישעיה יא יא) 'והיה ביום ההוא, יוסיף ה' שנית ידו לקנות את שאר עמו'. מהרש"א (מ"ח ד"ה נשמחה).

מא. **שנאמר** בה בדרך משל (דניאל ז ז) 'אָכְלָה וּמַדְּקָה וּשְׁאָרָא בְּרַגְלַהּ רָפְסָה' [ואכלה ושחקה הדק, והנשאר רמסה ברגלה. מצודת דוד (שם)], וזהו דרכו של חזיר. רשב"ם (ד"ה נין).

לפירוש זה, תיבת 'קָנֵה' הולכת על הקנים שביער. רשב"ם (ד"ה קנה). ומה שהוזכר בפסוק 'קנה' בלשון יחיד ולא נאמר 'חית קנים', בא לרמז על רומי, שתחילת בנינה היא על ידי אותו קנה יחיד שנעץ גבריאל בים ועליו נבנתה רומי, כמבואר בסנהדרין (כו:), וגבריאל גם יהיה תחילת חורבנה. מהרש"א (מ"ח ד"ה שהוא).

מב. **מה** שנאמר 'חית קָנֵה' בלשון יחיד, ולא 'חית קנים' בא לרמוז על קולמוס אחד. רשב"ם (ד"ה נכתבין). והגאונים (מוסר הגאונים חלק המצוות ד"ה ממר) פירשו, שיש אומות שמעשיהם נחלקים לטובים ורעים, וכן נחלקים המלאכים הממונים לכתוב את מעשיהם, אבל אומה רשעה זו אין לגביה חלוקה, שכל מעשיה רעים. וראה עוד בילקוט ביאורים.

מג. **כרבי** עקיבא וחבריו ששחטום הרומאים. מהרש"א (מ"ח ד"ה שחטו).

מד. **כתב** הבן יהוידע (ד"ה עדת), שאף שלא הוזכר בפירוש שהרגום, תיבת 'עדת' רומזת לכך ששחטום, שתיבה זו מתפרשת בלשון העברה וסילוק, שהעבירום מן העולם בהריגתם.

מה. **ולשון** 'מתרפס' מתפרש, מתיר פס, שפושט את ידו. רשב"ם (ד"ה מתרפס). ופס יד היינו כף היד, וכפי שנאמר בספר דניאל (ה ה) 'חזה פס ידא' ומפרש המצודת ציון, כף היד. והביא המהרש"א (מ"ח ד"ה נרצי) דברי הגמרא ביומא (פו.), שדורשים על הפסוק 'כי באת בכף רעך, לך התרפס ורהב רעיך', שאם חייב אתה לחברך ממון, התר לו פיסת יד, כלומר, שלם לו.

מו. **ולשון** 'רצי כסף' מתפרש, שמתחייבים למלא את רצון המשחד תמורת כספו, ולבסוף אין מקיימים דבריהם. רשב"ם (ד"ה נרצי). וכתב המהרש"א (שם), שאין מפורש בפסוק ענין זה שאין מקיימים דבריהם, ואפשר שאלו דברי רבי יוחנן, שמוסיף על דברי הפסוק ואומר, שאף שנאמר שנוטלים שוחד, לבסוף אינם מקיימים דבריהם. והבן יהוידע (ד"ה עדת) פירש, שענין השוחד בפסוק הולך על דברי הפסוק קודם לכן, ששחטו את אבירי ישראל אף שנטלו מהם קודם לכן שוחד. ובאיי הים (ד"ה מתרפס) כתב, שהוא מרומז בפסוק שאומר 'ברצי כסף', שאף שפושט יד, רצונו בכסף בלבד, ואינו מתחשב ברצון הבעלים, וכפי ששנינו במסכת אבות (פ"ג מ"ג), שאין מקרבים לו לאדם אלא לצורך עצמם. ועל הפסוק פירש רש"י, שאין מתרצים לכל אדם אלא אם כן מרצה אותם במעות.

כתב בשו"ת חתם סופר (מ"ו סי"ד), שמן הדין אסור באיסור גמור ליתן לשופט עכו"ם שוחד, ומשום שבני נח הצטוו על הדינים, וכשנותן לו השוחד גורם לו שלא ידון כראוי ויעוות משפט צדק, ומכשילו באיסור שדינו להיהרג עליו ועובר על 'לפני עור לא תתן מכשול'. אולם כשיודע הישראל שלא ידונו השופט כראוי, ולא ישפוט משפט צדק בלא שוחד, אז מצוה היא ליתן לו שוחד, שהרי גורם לו לשפוט צדק, ולכן פעמים רבות מותר ליתן שוחד לגוי בשביל להטות דעתו כנגד נטייתו הטבעית לעשות שלא כדין.

מז. **לשון** הכתוב הוא 'בְּזַר', ומשמעותו היא 'פיזר'. רש"י ועוד מפרשים (על הפסוק).

מח. **פירש** באיי הים (ד"ה נזר), שהוא על דרך שאמר הנביא ליהושפט 'בהתחברך עם אחזיהו פרץ ה' מעשיך' (דה"ב כ' ל"ז). וכן נאמר במדרש, שנגאלו ישראל בזכות שלא שינו שמם, לשונם ומלבושם. וכן נאמר בשבח עם ישראל 'הן עם לבדד ישכון' (במדבר כג ט). והיינו, שכאשר התקרבו עם ישראל אל הגוים, גרם להם הדבר שיתפזרו בין האומות. ובפשטות הדברים פירש רש"י (מהלים שם), שעם רשע זה פיזר את השבטים שנקראו עמים, וחפץ הוא בקרבות [מלשון קָרַב ומלחמה], שתמיד ברצונו להילחם בנו. וכתב המהרש"א (מ"ח ד"ה קריבות), שיש לפרש דברי הגמרא על פי דרכו של רש"י בלשון קרב, שמה שגרם לעם ישראל לגלות, זהו רצונם בקרב ובמלחמה, שבבית ראשון, אם היה צדקיהו נכנע לנבוכדנצר, לא היו גולים, וכן בבית שני, אם היו הרשעים שבהם נשמעים לדברי רבי יוחנן בן זכאי ושאר החכמים, ולא היו נלחמים בטיטוס, לא היו גולים, שחפצם במלחמה הוא שגרם להם לגלות. ובאיי הים (שם) כתב על דבריו, שאם כך הוא הפירוש, היה לגמרא לומר 'קרבות שהיו חפצים לעשות עמם' ולא 'שהיו חפצים בהם', וכן לא מצינו במקרא לשון 'קרבות' במשמעות של קרב ומלחמה בלשון רבים, ולכן יש לפרש לשון קירבה וכפי שהתבאר. וכתב הבית הלוי (עה"ת שמות פ' ח ד"ה וזה), שככל שישראל מתקרבים לגוים, מגביר הקדוש ברוך הוא את שנאתם לישראל בשביל לגרום להם שיבדלו ויתרחקו מהם, ואחרי ששנאתם גדלה צריך הקדוש ברוך הוא לפזר את ישראל בין האומות כדי שלא יוכלו לכלות את ישראל חלילה, ועל כן הקריבות שחפצו ישראל להתקרב לגוים מלכתחילה, היא הגורמת להם להתפזר באומות.

מז. **לשון** הכתוב הוא 'בְּזַר', ומשמעותו היא 'פיזר'. רש"י ועוד מפרשים (על הפסוק).

מח. **פירש** באיי הים (ד"ה נזר), שהוא על דרך שאמר הנביא ליהושפט 'בהתחברך עם אחזיהו פרץ ה' מעשיך' (דה"ב כ' ל"ז). וכן נאמר במדרש, שנגאלו ישראל בזכות שלא שינו שמם, לשונם ומלבושם. וכן נאמר בשבח עם ישראל 'הן עם לבדד ישכון' (במדבר כג ט). והיינו, שכאשר התקרבו עם ישראל אל הגוים, גרם להם הדבר שיתפזרו בין האומות. ובפשטות הדברים פירש רש"י (מהלים שם), שעם רשע זה פיזר את השבטים שנקראו עמים, וחפץ הוא בקרבות [מלשון קָרַב ומלחמה], שתמיד ברצונו להילחם בנו. וכתב המהרש"א (מ"ח ד"ה קריבות), שיש לפרש דברי הגמרא על פי דרכו של רש"י בלשון קרב, שמה שגרם לעם ישראל לגלות, זהו רצונם בקרב ובמלחמה, שבבית ראשון, אם היה צדקיהו נכנע לנבוכדנצר, לא היו גולים, וכן בבית שני, אם היו הרשעים שבהם נשמעים לדברי רבי יוחנן בן זכאי ושאר החכמים, ולא היו נלחמים בטיטוס, לא היו גולים, שחפצם במלחמה הוא שגרם להם לגלות. ובאיי הים (שם) כתב על דבריו, שאם כך הוא הפירוש, היה לגמרא לומר 'קרבות שהיו חפצים לעשות עמם' ולא 'שהיו חפצים בהם', וכן לא מצינו במקרא לשון 'קרבות' במשמעות של קרב ומלחמה בלשון רבים, ולכן יש לפרש לשון קירבה וכפי שהתבאר. וכתב הבית הלוי (עה"ת שמות פ' ח ד"ה וזה), שככל שישראל מתקרבים לגוים, מגביר הקדוש ברוך הוא את שנאתם לישראל בשביל לגרום להם שיבדלו ויתרחקו מהם, ואחרי ששנאתם גדלה צריך הקדוש ברוך הוא לפזר את ישראל בין האומות כדי שלא יוכלו לכלות את ישראל חלילה, ועל כן הקריבות שחפצו ישראל להתקרב לגוים מלכתחילה, היא הגורמת להם להתפזר באומות.

ואקדיח מבחוץ. לשרוף את הזורקים חוץ לחוך האור, דכתיב (דניאל ג) גוברין אילך די הסיקו לשדרך מישך ועבד נגו קטיל הימון שביעא דנורא: ואמת ה' לעולם. שקיים לי דברו ושמר לי הבטחתו שהבטיחני להציל מבני בניו של אברהם: שנתן לו רבו מתנה. פרנסה לבניו: ה"ג כיון דנחיתו כוכבי שמיא עלייהו נחתו לאקורי נפשייהו בנחל קישון: ואמת ה' לעולם. שמילט לנו מתנותינו מחיל פרעה להתפרנס ממנו: שמוני בניך. מרוב חטותם בגלות: בחולדה זו שדרה בעיקרי בתים. והיינו עקרת הבית: אומות העולם מאי עבידתייהו. לשבוחי משום דגבר עליהו חסדו, הא ענן לשבוחי: וקנה. עדת ישראל[ס] בין הקנים ביער: חזיר מיער. זה מדוש שכתוב בה (שם ז) מכלה ומדקה ושמרת נרגלה רפסקה[ט], וזה דרכו של חזיר: שבל מעשיה נכתבים בקולמוס אחד. כלומר פה אחד להם להרע: מתרפס. מתיר פס, פושט יד: ברצי. כלומר מתניס עם ישראל לעשות רצונם בשוחד שהם מקבלים, ומין מקיימין דבריהם:

זה

רשב"ם

ואקדיח מבחוץ. לשרוף את הזורקין חוץ לחוך האור, כדכתיב[ג] גוברין אילך די הסיקו לשדרך וגו' עד קטיל הימון שביעא דנורא: פלוט אותן ליבשה. ויתנו לקבורה שם בזכות שאמרו (שמות יד) כי ה' נלחם להם במצרים, והיינו דכתיב (שם טו) נטית ימינך תבלעמו ארץ, שנשבע הקב"ה לארץ שלא תענש על קבורתן[ס]: שנותן לו רבו מתנה. פרנסה לבניו: נחיתו כוכבי שמיא עלייהו. לחזקני נפשייהו בנחל קישון: פתחו דגים. שכיס: נחל קישון גרפם. ליס, כדכתיב (קהלת ו) כל הנחלים הולכים אל הים: ואמת ה' לעולם. שמילט לנו מתנותינו מחיל פרעה להתפרנס ממנו: אמרה כנסת ישראל. הזקנים והמשובים שבהן אמרו על שאינם משובים כל כך, כדמשמע שם הכניס שהשם לועקת על הכניס שמשמה עקרת הבית: שמוני בניך. מרוב חטותם בגלות: בחולדה זו הדרה בעיקרי בתים. והיינו עקרת הבית: אני אהובה לפניך. מהבתי, כלומר מהבת חומי: לי נאה להושיע. יותר מכל האומות, שהרי ישראל ייחדוך: בשחלה רבי ישמעאל ברבי יוסי שלח לו כו'. בהרבה מקומות בש"ס[ע] מלינו שהלח לו רבי לרבי ישמעאל ברבי יוסי בחליו כן, והדברים שהציד לו כאן לא הציד לו פעם אחרת, ושמא חלשים הרבה חלה רבי ישמעאל ובכל פעם ופעם שלח לו רבי והוא משיב לו, מי נמי כולן הציבן בפעם אחת ובש"ס סידרן במסכתות כל אחת על מקומה: אומות העולם מאי עבידתייהו. לשבוחי משום דעליהו גבר חסדו, הא ענן לשבוחי: אגבורות ונפלאות. לחזיון שעשה בעולם, וכל שבן אנו כי גבר עלינו חסדו יותר מכל אומה ולשון: יאתיו חשמנים. דורונות, למלך המשיח לירושלים, כדכתיב לעיל מיניה מהיכלך על ירושלים לך יובילו מלכים שי: געור חיה. אומה הרשעה: וקנה לך עדה. ישראל. ואית דמפרשי מלרים וכוש דכתיב מצירים, ולא נהירא, דסתם עדה ישראל: קנה. לשון קנים: בין הקנים. ביער, לחזיר ביער זו מדוש שכתוב בה[נ] מכלה ומדקה ושמרת נרגלה רפסקה, זה דרכו של חזיר: נבתבין בקולמוס אחד. כלומר כולן פה אחד להרע לישראל, אם בא ישראל לדין לפניהם כולן מחייבין אותו. מדכתיב קנה ולא כתיב קנים משמע קולמוס אחד: בעגלי עמים. עגלים של כל העולם הפקר שאין להם בעלים: מתרפס. מתיר פס, פושט יד: ברצי. כלומר מתניס עם ישראל לעשות רצונם בשוחד שהם מקבלין, ומין מקיימין דבריהן: בירניות. מגדלים: לחברותך. לחברי חביריך: בית אוצרותיהן. של תירוש דגן ויצהר: ולא יחסן. לשון חוסן, זה בית גנזיהן של כסף וזהב הגנוזין וטמונים במוזק ובחוסן:

זה

א) אֲבוֹתֵינוּ בְמִצְרַיִם
לֹא הִשְׂכִּילוּ נִפְלְאוֹתֶיךָ
לֹא זָכְרוּ אֶת רֹב חֲסָדֶיךָ
וַיַּמְרוּ עַל יָם בְּיַם סוּף:
[תהלים קו, ז]

ב) וַיּוֹשַׁע יְיָ בַּיּוֹם
הַהוּא אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּד
מִצְרַיִם וַיַּרְא יִשְׂרָאֵל
אֶת מִצְרַיִם מֵת עַל
שְׂפַת הַיָּם: [שמות יד, ל]

ג) וַיִּקַּח שֵׁשׁ מֵאוֹת רֶכֶב
בָּחוּר וְכֹל רֶכֶב מִצְרָיִם
וְשָׁלִשִׁם עַל כֻּלּוֹ:
[שמות יד, ז]

ד) וַיַּצַּע סִיסְרָא אֶת כָּל
רִכְבּוֹ תְּשַׁע מֵאוֹת רֶכֶב
בַּרְזֶל וְאֶת כָּל הָעָם
אֲשֶׁר אִתּוֹ מֵחֲרֹשֶׁת
הַגּוֹיִם אֶל נַחַל קִישׁוֹן:
[שופטים ד, יג]

ה) מִן שָׁמַיִם נִלְחָמוּ
הַכּוֹכָבִים מִמְּסִלּוֹתָם
נִלְחֲמוּ עִם סִיסְרָא:
[שופטים ה, כ]

ו) נַחַל קִישׁוֹן גְּרָפָם נַחַל
קְדוּמִים נַחַל קִישׁוֹן
תִּדְרְכִי נַפְשִׁי עֹז:
[שופטים ה, כא]

ז) מוֹשִׁיבִי עֲקֶרֶת הַבַּיִת
אֵם הַבָּנִים שְׂמֵחָה
הַלְלוּיָהּ: [תהלים קיג, ט]

ח) אָהַבְתִּי כִּי יִשְׁמַע
יְיָ אֶת קוֹלִי תַּחֲנוּנָי:
[תהלים קטז, א]

ט) הַלְלוּ אֶת יְיָ כָּל
גּוֹיִם שַׁבְּחוּהוּ כָּל
הָאֻמִּים: [תהלים קיז, א]

י) מֵהֵיכָלְךָ עַל יְרוּשָׁלַם
לְךָ יוֹבִילוּ מְלָכִים שָׁי:
יֵאָתָיו חַשְׁמַנִּים מִנֵּי
מִצְרַיִם כּוּשׁ תָּרִיץ
יָדָיו לֵאלֹהִים:
[תהלים סח, ל, לב]

כ) גְּעַר חַיַּת קָנֶה עֲדַת
אֲבִירִים בְּעֶגְלֵי עַמִּים
מִתְרַפֵּס בְּרַצֵּי כָסֶף בְּזַז
עַמִּים קְרָבוֹת יֶחְפָּצוּ:
[תהלים סח, לא]

ל) יְכַרְסְמֶנָּה חֲזִיר מִיָּעַר
וְזִיז שָׂדַי יִרְעֶנָּה:
[תהלים פ, יד]

מ) וְהָיָה סַחְרָהּ וְאֶתְנַנָּהּ
קֹדֶשׁ לַייָ לֹא יֵאָצֵר
וְלֹא יֵחָסֵן כִּי לַיֹּשְׁבִים
לִפְנֵי יְיָ יִהְיֶה סַחְרָהּ
לֶאֱכֹל לְשָׂבְעָה וְלִמְכַסֶּה
עָתִיק:
[ישעיה כג, יח]

נ) בְּאַתַר דְּנָה חָזֵה
הֲוֵית בְּחָזְוֵי לֵילְיָא
וַאֲרוּ חֵיוָה רְבִיעָאָה דְּחִילָה וְאֵימְתָנִי וְתַקִּיפָא יַתִּירָא וְשִׁנַּיִן דִּי פַרְזֶל לַהּ רַבְרְבָן אָכְלָה וּמַדֵּקָה וּשְׁאָרָא בְּרַגְלַהּ רָפְסָה וְהִיא מְשַׁנְּיָה מִן כָּל חֵיוָתָא דִּי קֳדָמַהּ וְקַרְנַיִן עֲשַׂר לַהּ: [דניאל ז, ז]

הגהות וציונים

ס] בכת"י שר של ים אמרו ועיין מהרש"א בח"א: ג] "לך אני" ליתא בכת"י: ג] "בהדייהו" ליתא בכת"י: ל] [שלח לו] (גליון): ס] בכת"י כסבור משיח שלא לקבל מהם: ו] "א"ל הקב"ה קבל מהם" ליתא בכת"י וכן ליתא בכל הספרים ובא בטעות מבסמוך (דק"ס): ז] "לגבריאל" ליתא בכת"י ובכל הספרים וכ"ה ישר דא"ל פי' למשיח (דק"ס) ועיין מהרש"א: ח] [אולי מלת "אמר" טעות הדפוס] (גליון): ט] [בקרא כתיב בזר] (גליון): י] [ר"ש ברבי כצ"ל] (גליון): כ] [ר"י ב"ר יוסי לרבי כצ"ל] (גליון): ל] בכת"י בית אוצרותיהן וכ"ה ברשב"ם: מ] בכת"י בית גנזיהן וכ"ה ברשב"ם: נ] עיין מהרש"א בח"א שהק' מלשון "בהדייהו" ועיין לעיל אות ג' ולפי"ז א"ש: ס] נראה דכאן הס"ד ומתחיל דיבור חדש "בין הקנים" ביער (וזה קאי לפי' ב' בגמ' דקאי על אדום): ע] צ"ל קודם ד"ה ואמת (גליון): פ] פי' ניצוץ ושרביטן (יעב"ץ):

משנת ראשונים

דאילו בפרעה כתיב שש מאות רכב בחור. ואף על גב דכתיב (שמות יד) כל רכב מצרים לא קא חשיב אלא השרים של ארץ מצרים היה נתלה אחר הששׁ מאות רכב ומלכים של סיסרא היו תלוים אחר התשע מאות רכב ברזל ואם חיל אנשים בזה יותר מבזה אינו חושש.
[תוספות, ערכין טו.]

כיון דנחיתו כוכבי שמים עלייהו אקדירו הני דקרי דפרזלא. כי הכוכבים חממו אותם והיו לובשים שריונים ומרוב חמימות היו נכנסין בנחל קישון להתקרר ושוטפם הנחל לפיכך סמך פסוק נחל קישון גרפם לפסוק מן שמים נלחמו.
[רד"ק, שופטים ה כ]

אימת אני אהובה לפניך בזמן שתשמע קולי תחנוני. דקשיא ליה וכי משום דישמע יי' קול תחנוני אהבתיו, הא הוה ליה כעבד העובד ע"מ לקבל פרס. לכך אמר אימתי אני אהובה לפניו בזמן שאתה שומע, אפילו בלי כוונת הלב אלא בקול בעלמא, הוא בניגון תחנונים ובלי כוונה, ואפילו הכי אתה שומע, בזה ניכר שאני אהובה לפניך. **[ליקוטי רבי בצלאל אשכנזי]** **אף על פי שדלה אני במצות לך אני ולי נאה להושיע.** מכל מקום ראוי הוא להושיעני לא מצד עצמי אלא מפני חילול השם יתברך. על דרך ומה תעשה לשמך הגדול. **[ליקוטי רבי בצלאל אשכנזי]** **כל שכן אנו דגבר עלינו חסדו.** כל נברא חייב לעבוד בוראו ולשבח אותו אבל לא כישראל, הוא שאמרו רז"ל (פסחים קיח:) הללו את ה' כל גוים שבחוהו כל האומים, וכ"ש אנו שגבר עלינו חסדו. וכן מצינו שעובדי כוכבים אינם ראוים להזכיר ה' המיוחד ולא לברך אותו כי אם ישראל, והוא שכתוב (תהלים קמה כא) תהלת ה' ידבר פי ויברך כל בשר שם קדשו, ואנחנו, שיש לנו ידיעה בשמו המיוחד, נברך יה, כלומר ה' הנסתר והמיוחד. **[רבינו בחיי, דברים ד לב]** **געור בחיה שכל מעשיה נכתבין בקולמוס אחד.** יש בו שני דרכים לפרשן. האחד כדאמרי אינשי כתביה לכללא כוליה חד קולמוסא. ואף בטיית אומר כתבה קלם חד כלומר יש אומות שמעשיהן נחלקין מהן טובות ומהן רעות כותבין המלאכים והממונים פרט זה אבל זו כלל א' כותבין כל מעשיה רעות. ויש דרך אחרת כי המלאך הממונה לכתוב זכיות חוץ מן הממונה לכתוב חובת ובהיות לאדם זכות וחובה זה כותב בקולמוסו וזה כותב בקולמוסו ואומה זו כל מעשיה נכתבין בקולמוס א' והאחר לא כתב לו כלום. **[תשובות הגאונים, מוסאפיה סימן יג]**

גָּדוֹל שֶׁל רוֹמִי, כמנין ימות החמה[מט], וְכָל אֶחָד וְאֶחָד מהם הָיוּ בּוֹ שְׁלֹשׁ מֵאוֹת וְשִׁשִּׁים וַחֲמִשָּׁה בִּירָנִיּוֹת - מגדלים, וְכָל בִּירָנִית וּבִירָנִית - וכל מגדל ומגדל הָיוּ בּוֹ שְׁלֹשׁ מֵאוֹת וְשִׁשִּׁים וַחֲמִשָּׁה מַעֲלוֹת - מדרגות, וְכָל מַעֲלָה וּמַעֲלָה הָיוּ בּוֹ אוצרות המספיקים בִּכְדֵי לָזוּן אֶת כָּל הָעוֹלָם כּוּלּוֹ. מספרת הגמרא, אָמַר רַבִּי (ישמעאל) [שִׁמְעוֹן בְּרַבִּי][נ] לְרַבִּי, וְאָמְרִי לָהּ - ויש אומרים שאמר (לרבי ישמעאל ברבי יוסי) [רַבִּי יִשְׁמָעֵאל בְּרַבִּי יוֹסֵי לְרַבִּינָא], הָנֵי לְמַן - אוצרות אלו של רומי, למי הם, מי יזכה בהם. השיב לו רבי, אוצרות אלו יהיו לָךְ וּלְחַבְרָךְ, וּלְחַבְרוּתָךְ - לך ולחבריך, ולחברי חבריך, העוסקים בתורה תדיר. ומביא ראיה מן הפסוק לכך, שֶׁנֶּאֱמַר לענין מפלתה של העיר צור, שהיא רומי הרשעה[נא], 'סַחְרָהּ וְאֶתְנַנָּהּ קֹדֶשׁ לַה', לֹא יֵאָצֵר וְלֹא יֵחָסֵן, כִּי לַיּוֹשְׁבִים לִפְנֵי ה' יִהְיֶה וגו' סַחְרָהּ, לֶאֱכֹל לְשָׂבְעָה וּלְמִכַסֶּה עָתִיק' (ישעיה כג יח), ופירושו, 'סחרה', הסחורה שהיא מפיקה מאדמתה, כגון תבואות ומיני מתכות, וכן 'אתננה', הכסף והזהב שהיא מקבלת בתמורה לסחורות שמוכרת[נב], לא תוכל צור לשומרם באוצרות ובמחסנים[נג], כי הכל יהיה 'קודש לה'', לתלמידי החכמים 'היושבים לפני ה''[נד], 'לאכול לשבעה ולמכסה עתיק' כדי שיאכלו לשובע, ויתכסו בבגדים נאים ומשובחים[נה].

הגמרא מבארת משמעות לשון הפסוק:

מבררת הגמרא, מַאי - מהי הלשון שנאמרה 'לֹא יֵאָצֵר וְלֹא יֵחָסֵן'. מבארת הגמרא, תָּנֵי - שנה רַב יוֹסֵף, 'לֹא יֵאָצֵר', זֶה הולך על בֵּית (אוצר) [אוֹצְרוֹתֵיהֶן][נו], המקום שבו משמרים את התירוש, הדגן והיצהר[נח], 'וְלֹא יֵחָסֵן', זֶה הולך על בֵּית (גניזה) [גְּנָזֵיהֶן][נט], מקום שמירת כספם וזהבם[ס], ומשמעו, שלא ישתמרו בשבילם במקומות אלו.

מוסיפה הגמרא לברר, מַאי - מהי הלשון שנאמרה 'כִּי לַיּוֹשְׁבִים לִפְנֵי ה'. משיבה הגמרא, אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר

מט. מגילה (ו:). וביאר המהרש"א (מ"פ ד"ה שמ"ה), שאומות העולם מונים לימות החמה, וכל ענייניהם נמשכים אחריה, וכן מצינו בסוכה (כט.), כשהחמה לוקה סימן רע הוא לאומות העולם. ועוד בענין זה ראה בילקוט ביאורים.

נ. הגהות וציונים בשם גליון.

נא. הגהות וציונים בשם גליון.

נב. אמרו חז"ל (ב"ר פ"ו ז), כל 'צור' שכתוב במקרא מלא, במדינת צור הכתוב מדבר, וכל שכתוב בכתיב חסר, ברומי הוא מדבר. ופרק כ"ג בישעיה מדבר כולו על מפלתה של העיר 'צר', שהיא רומי הרשעה. וכן כתב המהרש"א (מ"פ ד"ה שמ"ה), שצור היא ממלכת רומי.

נג. מלבי"ם (על הפסוק).

נד. כפי שמבארת הגמרא להלן, ש'לא יאצר' היינו על מקום אוצר הסחורות, והוא כנגד 'סחרה', ו'לא יחסן' היינו על מקום גניזת הכסף והזהב, והוא כנגד 'אתננה'.

נה. ולהלן מבארת הגמרא מהו הלשון 'ליושבים לפני ה'' בשייכות לתלמידי חכמים העוסקים בתורה.

נו. רש"י ומצודת דוד (על הפסוק).

נז. הגהות וציונים בשם כתבי יד, וכן הוא ברשב"ם (ד"ה ניתן).

נח. רשב"ם (ד"ה ניתן). דגן היינו תבואה, תירוש היינו יין, ויצהר היינו זית. והקשה בילקוט המאירי (נרשב"ס), שהלא תירושם אסור מדין יין נסך. וביאר, שמה שיינם אסור, הוא מפני שסתם מחשבת עכו"ם לעבודה זרה, אולם לעתיד לבא יתוקן כל העולם כולו במלכות ה', ושוב לא תהיה מחשבתם לעבודה זרה, ואם כן אפשר שיהיה יינם מותר. ולהלכה צריך עיון.

נט. הגהות וציונים בשם כתבי יד, וכן הוא ברשב"ם (ד"ה ונ"ח).

ס. שכסף וזהב טמונים וגנוזים בחוזק ובחוסן, ולכן שייך בהם לשון 'ולא יחסן'. רשב"ם (ד"ה ונ"ח).

דבר זֶה נאמר על הַמַּפִּיר את מְקוֹם חֲבֵירוֹ בַּיְשִׁיבָה, כלומר, זה הרגיל לשבת תמיד בבית המדרש ומתוך כך נעשה בקי היכן מקומו של כל אחד[א]. **אִיכָּא דְּאָמְרִי** - יש שאמרו שמועה זו בלשון אחר, **אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר**, 'היושבים לפני ה'' זֶה הַמְקַבֵּל פְּנֵי חֲבֵירוֹ בַּיְשִׁיבָה, כלומר, זה המקביל את פני חבריו הבאים לבית המדרש[ב].

מוסיפה הגמרא לדרוש ולברר, **מַאי** - מה היא הלשון שנאמרה בסוף הפסוק 'לְמִכַּסֶּה עָתִיק' (יומין). מבארת הגמרא, דבר זֶה נאמר על הַמִּכַּסֶּה ומסתיר את הִדְּבָרִים שֶׁפִּיפָה עַתִּיק יוֹמִין - הקדוש ברוך הוא[ג]. **וּמַאי נִינְהוּ** - ומה הם אותם דברים, **סִתְרֵי תּוֹרָה**, שהם מעשה בראשית [-ענין בריאת העולם וחקר המציאות בעת יצירתו] ומעשה מרכבה[ד] - ענייני מציאות הקדוש ברוך הוא כביכול ותאריו, ענין המלאכים, נפש האדם ותחית המתים[ה], שאסור לגלותם ברבים[ו]. נתלמיד חכם שבקי בהם, יש לו להיזהר שלא לגלותם[ז]. **וְאִיכָּא דְּאָמְרִי** - ויש שאמרו שמועה זו בלשון אחר, 'למכסה עתיק', זֶה הַמְגַלֶּה דְּבָרִים שֶׁפִּיפָה עַתִּיק יוֹמִין, כלומר, דברים שהיו מכוסים מתחילה והקדוש ברוך הוא, שהוא עתיק יומין, גילם ונתן רשות לגלותם, המגלה אותם זוכה לדברים האמורים בתחילת הפסוק[ח], מַאי נִינְהוּ - ומה הם אותם דברים מכוסים שמצוה לגלותם, טַעֲמֵי תּוֹרָה - פירושי התורה וכוונותיה[ט].

★

הגמרא מוסיפה להביא דברי אגדה בשם רבי ישמעאל ברבי יוסי: **אָמַר רַב כַּהֲנָא מְשׁוּם רַבִּי יִשְׁמָעֵאל בְּרַבִּי יוֹסֵי, מַאי דִּכְתִיב** - מהו פירוש דברי הכתוב (תהלים ד ו) 'לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹת מִזְמוֹר לְדָוִד', שלפי פשוטו היה ראוי לומר 'לַנּוֹצֵחַ', שמשמעו מזמור לה' שהניצחון בידו, אבל 'למנצח' משמע שעושה ניצחון לאחרים, שגורם לאחרים לנצחו[י], וכך ביאור הכתוב, זַמְּרוּ לְמִי שֶׁנּוֹתֵן כח לבריותיו לנצחו ונוֹצְחִין אוֹתוֹ וְהוּא שָׁמֵחַ בכך. **בָּא וּרְאֵה** ראיה לדבר, שֶׁלֹּא כְּמִדַּת הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, מִדַּת בָּשָׂר וָדָם [-בני אדם], בָּשָׂר וָדָם, מְנַצְּחִין אוֹתוֹ וְעָצֵב בכך, אֲבָל הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא בריותיו נוֹצְחִין אוֹתוֹ וְהוּא שָׁמֵחַ בניצחונם, שֶׁנֶּאֱמַר על חטא העגל (תהלים קו יט-כג) 'יַעֲשׂוּ עֵגֶל בְּחֹרֵב וַיִּשְׁתַּחֲווּ לְמַסֵּכָה וגו' וַיֹּאמֶר לְהַשְׁמִידָם, לוּלֵי מֹשֶׁה בְחִירוֹ עָמַד בַּפֶּרֶץ לְפָנָיו לְהָשִׁיב חֲמָתוֹ מֵהַשְׁחִית', שרצה הקדוש ברוך הוא להשמיד את עם ישראל, חס ושלום, על עוון העגל, ומשה רבינו, בחיר ה'[יא], עמד בפרץ והשיב חמתו[יב], וניצח כביכול את בוראו. והכתוב משבחו על זאת ומכנהו 'משה בחירו', והיינו משום שהקדוש ברוך הוא שמח בניצחונו[יג].

הגמרא מביאה דבר אגדה נוסף בשם רבי ישמעאל ברבי יוסי: **אָמַר רַב כַּהֲנָא מְשׁוּם רַבִּי יִשְׁמָעֵאל בְּרַבִּי יוֹסֵי, [וְרַבָּנָן אָמְרֵי] אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ מְשׁוּם רַבִּי יְהוּדָה נְשִׂיאָה, מַאי דִּכְתִיב** - מהו שנאמר בענין מעשה המרכבה (יחזקאל ו ח), שראה יחזקאל במחזה דמות ארבע חיות 'וְיַדֵי אָדָם מִתַּחַת כַּנְפֵיהֶם', ש'יָדוֹ' כְּתִיב

א. **רשב"ם** ורש"י (ד"ה זה המכיר). וכתב המהרש"א (לעיל קיח: מ"ח ד"ה כי), שלכן הרי הוא בכלל 'היושבים לפני ה'', שאין לו להקב"ה אלא ארבע אמות של הלכה בלבד, ובכלל ארבעים ושמונה דברים שהתורה נקנית בהם נאמר (משנה פ"ו מ"ו) 'המכיר את מקומו', שהוא הבא על דרך קבע לבית המדרש והוא מכיר את מקומו, שיש לו שם מקום בדרך קבע [זהו על פי אחד מן הפירושים המובאים שם במדרש שמואל ושאר מפרשים], ופסוק זה נאמר על זה הנמצא בבית המדרש בקביעות רבה כל כך, שמכיר אף את מקום חבירו, ולכן נאמר 'היושבים' בלשון רבים. ובחידושי המאירי (ד"ה זה) פירש, שהולך על המכיר בערך חבירו ומשתדל להתדבק בו. וכן כתב עוד המהרש"א (שם) לפרש, שהכוונה על זה שמכיר במעלת חבירו בתורה ובחכמה שיהיה מקומו לפנים ממנו ומכובד ממנו, [ולפירוש זה, אין מדובר בבית המדרש ששם יש לכל אחד מקום קבוע]. וראה פירושים נוספים בילקוט ביאורים.

ב. **כתב** המהרש"א (מ"ח ד"ה זה המקבל), שאפשר שדבר זה, שמקבל פני חבריו, הוא בכלל המעלה של דיבוק חברים, או בכלל המעלה של נושא בעול עם חבירו ששנינו בארבעים ושמונה דברים שהתורה נקנית בהם. ועוד אפשר לפרש, שהולך על מעלת המקדים ובא לפני כל הלומדים, שבכך מקבל את פני חבירו ואין חבירו מקבל פניו, והוא על דרך מה שאמר רבי אליעזר על עצמו (סוכה כח.) 'מעולם לא קדמני אדם בבית המדרש'. וכן כתב האור חדש (ד"ה זה). והוסיף, שיתכן לבאר מה שהוא בכלל 'לפני ה'', על פי מה שנאמר במסכת אבות (פ"ג מ"ג), שנים שיושבים ועוסקים בתורה שכינה ביניהם, ואחד שיושב ועוסק בתורה הקב"ה קובע לו שכר, נמצא שזה שמקדים ולומד יחידי אינו בכלל 'שכינה ביניהם', אלא רק בכלל 'הקב"ה קובע לו שכר', ולכן קוראהו 'יושב לפני ה'', כלומר הוא יושב בבית המדרש קודם שבאה השכינה לשם. ובפנים מסבירות (מיינשטרם, ד"ה וסח מיכל) ביאר, שהוא על דרך מה שמצינו בבבא מציעא (נג.), שתלמידי חכמים שבבבל היו עומדים זה בפני זה כתלמיד בפני רבו, שהמקבל פני חבירו היינו, שכשהוא יושב בבית המדרש וחבירו נכנס, הוא עומד בפניו, ועליו נאמר 'היושבים לפני ה'', וכפי שנאמר בירושלמי (עירובין פ"ה ה"ח), שכל המקבל פני רבו כאילו מקבל פני שכינה.

ג. **כנאמר** בדניאל (ז ט) בחזיונו 'ועתיק יומין יתיב'. רשב"ם (ד"ה עתיק). שנראה לו הקב"ה כדמות זקן בא בימים.

ד. **רמב"ם** (פירוש המשניות, חגיגה פ"ב מ"ח). והתוספות (חגיגה יג: ד"ה מין) כתבו, שמעשה בראשית היינו שם של ארבעים ושתים אותיות שבפסוק ראשון של בראשית ובפסוק שאחריו.

ה. **ומפורש** הדבר במסכת בחגיגה (יג:-יד:) על דברי המשנה 'אין דורשין וכו' ולא במעשה בראשית בשנים, ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן' וכו', ומבארת הגמרא, שאין שונים לשני תלמידים במעשה בראשית, או אף לתלמיד אחד במעשה מרכבה, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו, שאין מצריך את רבו לפרש לו הדברים, שאין דרך לומר דברים אלו במפורש. ומבואר בגמרא שם (יג.), שאפילו את ראשי הפרקים של מעשה המרכבה אסור למסור אלא למי שליבו דואג בקרבו ואינו מיקל ראש בדבר. והוא הדין לפירושו של שם השם שאסור לגלותו ברבים, כפי שדורשת הגמרא בקידושין (עא.) מהפסוק 'זה שמי לעלם' (שמות ג טו), שנכתב 'לעלם' בכתיב חסר, לרמז שיש להעלימו. ועוד הובא שם, אמר רבי יוחנן, שם בן ארבע אותיות, הנכתב ביו"ד וה"י, קריאתו, כתיבתו ופירושו, חכמים מוסרים אותו לתלמידיהם פעם אחת בשבוע. וכן יש שם בן שתים עשרה אותיות, ושם בן ארבעים ושתים אותיות, אולם אלו לא נתפרשו לנו. רש"י (שם ד"ה כמיכן).

ו. **כתב** האיי הים (ד"ה מאי), שפשוטו של פסוק הולך על כסות נאה ומשובחת [כמו שפירשו רש"י ושאר מפרשים על הפסוק שם], אולם כיון שכתוב 'וְלִמְכַסֶּה' משמע שאין הכוונה לכיסוי עצמו, כמו 'מִכְסֶה האוהל', אלא כינוי לאדם שהוא הַמְכַסֶּה, ועל זה עולה פירוש זה, שמכסה דברים שכיסה עתיק יומין.

ז. **ולדרשה** זו כך הוא פירוש לשון הפסוק 'למכסה עתיק', שזה המגלה דברים שהיו מכוסים מתחילה והקב"ה גילם, הוא הזוכה בדברים האמורים בתחילת הפסוק. רשב"ם (ד"ה זה המגלה). וביאר המהרש"א (מ"ח ד"ה טעמי), שלפירוש זה בגמרא, אותו 'המגלה' הוא בכלל האמור בתחילת הפסוק 'ליושבים לפני ה''. ובמשחת אהרן (ד"ה ולמכסה) כתב, שדרשו כך מפני הנאמר קודם לכן 'לאכל לשבעה', שמשמעו לימוד התורה בהבנת טעמיה, שהלומד ואינו מבין, הרי הוא כאוכל ואינו שבע. ודברים אלו כיסם עתיק יומין בשביל ליתן שכר ליושבים לפני ה', לומדי התורה, שמגלים בפלפולם טעמי התורה. והרש"ש (ד"ה ומ"ד) כתב, שמפרשת הגמרא תיבת 'ולמכסה', על זה שמסיר המכסה, כמו 'לדשנו' (שמות כו ג), שמשמעו להסיר דשן שלו. ועוד פירושים בדרשת תיבת 'מכסה' במשמעות של מגלה, ראה בילקוט ביאורים.

ח. **רש"ש** (ד"ה מאי).

המהרש"א (מ"ח ד"ה טעמי) הביא דברי הגמרא בסנהדרין (כא:), שהדורש טעם המצוות עלול להיכשל, וכשלמה המלך, שדרש מה שאמרה התורה (דברים יז יז) 'ולא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו' ואמר, אני ארבה לי נשים ולא יסור לבבי, ועליו נאמר (מלכים ח' יא ד) 'ויהי לעת זקנת שלמה, נשיו הטו את לבבו'. וביאר המהרש"א, שבדבר שפירשה התורה את טעמו יכול לבוא לידי מכשול אם ינהג לפי הבנתו, אבל בדבר שהתורה כיסתה טעמו וחכמים פירשוהו, אין בא לידי מכשול. ועוד פירש, שיש לחלק בין המפרש את טעמי המצוות האמור שם לבין המפרש את טעמי התורה עצמה וכוונותיה האמורים כאן.

ט. **ש'למנצח'** הוא לשון 'מפעיל', שמשמעו שעושה שאחרים ינצחו, ולא זה שהניצחון שלו, ששם התואר לזה הוא 'נוֹצֵחַ'. רשב"ם (ד"ה למנצח). והמהרש"א (מ"ח ד"ה ניו"ד) פירש, שלעיל (קיז.) שנינו, בעשרה מאמרות של שבח נאמר ספר תהלים, ואחד מהם 'בניצוח' ועוד אחד מהם 'במזמור', הרי שהם שנים, ומבארת כאן הגמרא מדוע באותו פרק נאמר 'למנצח מזמור', אלא לומר לך, שיש מזמור על הניצוח, שהקב"ה שמח שנוצחים אותו. ובביאור המשמעות של ניצוח הקב"ה כביכול, ראה בילקוט ביאורים.

י. **כתב** הבניהו (ד"ה נמ) במשמעות הלשון 'בא וראה', שכוונתו לומר, אל תאמר שאלו דברי קבלה, שבא וראה בעצמך והיווכח שכך הוא, שכל אדם בטבעו, כשנוצחים אותו הרי הוא עצב, והקב"ה שמח כפי שמביא ראיה, הרי שאין מידתו כמידת בשר ודם.

יא. **המובחר** שבנביאים. בראשית רבה (עו ו).

יב. **'עמד בפרץ'** הרי זה לשון משל, כאדם העומד בפירצת הגדר ואינו מאפשר לאנשים לעבור שם, וכך גם משה, שאחר שכבר יצאה החֵמה מלפניו יתברך, עמד בתפילה וחסם בעדה וביטלה, ומנע כליית עם ישראל. מצודת דוד (על הפסוק).

יג. **רשב"ם** (ד"ה לולי). והאיי הים (ד"ה מ"ד למנצח) כתב, שמעצם זה שהקב"ה נותן כח לבריותיו לנצחו משמע ששמח הוא בכך, שאם לא היה רצונו בכך לא היה נותן להם כח לנצחו. וראה עוד בילקוט ביאורים.

עוד הובא בבבא מציעא (עו:), במעשה שהתנצחו חכמים עם רבי אליעזר בענין תנור של עכנאי, והביא רבי אליעזר אותות ומופתים לדבריו ולא קיבלו ממנו, ולבסוף יצאה בת קול ואמרה, מה לכם אצל רבי אליעזר, שהלכה כמותו, ואמר רבי יהושע, אין אנו משגיחים בבת קול, שלא בשמים היא, וכבר נאמר בהר סיני 'אחרי רבים להטות'. ונאמר שם, שבאותה שעה חייך הקב"ה ואמר, ניצחוני בני, ניצחוני בני.

יד. **הגהות** וציונים בשם גליון.

19/06/2018 אהח

זה המכיר מקום חבירו בישיבה. סיודע לומר זה מקום מיושב לפלוני וזה של פלוני, דהוחיל ומכיר הוא מקום כולם רגיל הוא ליושב שם תמיד: חברי תורה. מעשה מרכבה ומעשה בראשית: למנצח. מדלא כתיב לנצח משמע שנותן כח לבריות לנצחו: [ס]מפני מדת הדין. שמקטרגת ומומרת לא תקבלם, והוא מקבלם בסתר: לולי משה בחירו. מלמד משתבח ביה קרא בעשה וקרי ליה בחירו משום דהשיב חמתו מהשחית, מלמד שמת הוא בכך: כמצודה זו. שפורסים לעופות לגוד ואין בה דגן, ואין עוף נפנה מליה: מלחמתו של זרח במלרים גמרא, אבל מלחמת זרח בחסך קרמי[ס]: ושיגרו להדרימון.

מלך מרס, לעזור לו על בעשא מלך ישרחל, וקרמי ניגהו, ומלחמת יהושפט בעמונים קרמי. ודרך הרחשונים להביח גזיזיהם עמהם במלחמתם, כדי שימשך בשם ממנו ולח יברחו: שמעמידו על רגליו. שמשמח לבו: אקלידי. מפתחות: וקולפי. פותחות שקורין בלע"ז שרדור"ש[ס]: דגלדי. של מרלופים של עור, שנושחים על סוסים וחמורים וגמלים: אבן מאסו הבונים. כלומר דוד שמימיו רועה לחן היה, ועשה רחש. ונפלחת בעיניהו לשון רבים חמרו לחיו: זה היום עשה ה'. שמואל היה מתנבח עליהם שסופן לגיל ולשמוח, שיושיע מיד חויביהם: הושיעה נא אמרו אחיו. כלומר על ידי דוד, ודוד חמר הלילוה נח שילוה במלכותו: ברכנוכם אמר שמוחל. שיברך כולם, כלומר מברכין חנו חתכם: לנו. לשון רבים: אסרו חג בעבותים. הגיעו זבחיס ושלמיס הרבה לשמוח: לכפול

רשב"ם

זה המכיר מקום חבירו בישיבה. שיודע לומר זה מקום פלוני וזה מקום פלוני, דהוחיל ומכיר מקום חבירו רגיל הוא ליושב שם: עתיק יומין. זה הקדוש ברוך הוא, דכתיב (דניחל ז) ועתיק יומין יתיב: סתרי התורה. מעשה המרכבה ומעשה בראשית ופירושו של שם כדכתיב (שמות ג) זה שמי לעלם[ס], והמכסה היינו שאינו מוסר לותם לכל אדם אלא למי שאנו דומה כדאמרינן בפרק אין דורשין (חגיגה דף יג.): זה המגלה דברים שביניהן עתיק יומין. והכי משמע למכסה סתרי תורה שהיו מכוסין מתחלה, ועתיק יומיא גילן ונתן רשות לגלותן, ומי שמגלה לותן זוכה למה שמשמר בפסוק זה: למנצח. לשון מפעיל, מדלא כתיב לנוגח משמע שנותן ניצוח לבריותיו שינצחוהו: לולי משה בחירו. שלמת קרי ליה בחירו משום דעומד בפרץ לפניו, ומדמשבח ביה משמע שמת הוא בכך: מפני מדת הדין. שמקטרגת ומומרת לא תקבלם, והוא מקבלם בסתר: גבי מצודה גרסינן בגן, שדרך ליתן בגן במצודה שפורסין לפני העופות, כשאין בה בגן אין עוף נפנה מליה. גבי מצולה דהיינו מים גרסינן בגיס: וינצלו. דרשינן לשון מצולה: מלחמתו של זרח במלרים גמרא, אבל מלחמתו של זרח בחסך קרמי בד"ה (ג יד): ושיגרו להדרימון. מלך מרס, לעזור לו על בעשא מלך ישרחל, וקרמי ניגהו (שם ג טז): **באו בני עמון ונטלוהו כו'**. גמרא. מלחמת יהושפט בעמונים קרמי[ע]. ודרך הרחשונים להביח גזיזהן עמם במלחמתם, כדי שימשך בשם ממנו ולח יברחו, וכשהן מנולחין הנולחין נוטלים ממנו: מלחמת סנחריב נחמז קרמי[פ] חזקיהו נטלו מסנחריב כשבח המלחך והכה המחנה[צ]: **בשדיים תפשו את צדקיהו**. קרמי[ק]. פרסיים קבלו המלכות מכשדים דכתיב (דניחל ה) פריסת מלכותך ויהיבת למדי ופרס. ויוונים קיבלו המלכות מפרסיים מפורש בספר יוסיפון[ר], וגם רומיים שקיבלו המלכות מיוונים מפורש שם ובפ"ק דע"ז (דף ח:): זה עשרו של קרח. שעל ידי רוב ממונו נמגלה ונטרד מן העולם: **משוי שלש מאות**. לחו דוקח, וכן כל שלש מחות שבש"ס: אקלידי. מפתחות: וקולפי. פותחות: דגילדי. מרלופין של עור, ומעפ"כ היה משוי שלש מחות פרדות: **אבן מאסו הבונים**. זה דוד שהיה נעיר בחיו ורועה: **נפלאת בעינינו**. לשון רבים חמרו לחיו: זה היום עשה ה'. שמואל היה מתנבח שסופן לגיל ולשמוח בו, שיושיע מחויביהם: **הצליחה נא אמר דוד**. שילוה במלכותו: **אסרו חג בעבותים**. הגיעו זבחיס ושלמיס הרבה לשמוח, ומתן דמן למזבח: לכפול

כמצודה

שאין בה דגן. דרך ליידי עופות להשיס דגן במצודה ודריס וינצלו וינלדו כי למ"ד מתחלפת בדל"ת במקומות הרבה: אבל

זה המכיר מקום חבירו בישיבה איבא דאמרי אמר ר"א זה המקבל פני חבירו בישיבה מאי למכסה עתיק (יומין) זה המכסה דברים שביסה עתיק יומין ומאי נינהו סתרי תורה ואיבא דאמרי זה המגלה דברים שביסה עתיק יומין מאי נינהו טעמי תורה. אמר רב כהנא משום רבי ישמעאל ברבי יוסי מאי דכתיב [א] למנצח מזמור לדוד זמרו למי שנוצחין אותו ושמח בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם בשר ודם מנצחין אותו ועצב אבל הקב"ה נוצחין אותו ושמח שנאמר [ב] ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו. אמר רב כהנא משום רבי ישמעאל בר' יוסי [ס] אמר ר"ש בן לקיש משום רבי יהודה נשיאה מאי דכתיב [ג] וידי אדם מתחת כנפיהם ידו כתיב זה ידו של הקדוש ברוך הוא שפרוסה תחת כנפי החיות כדי לקבל בעלי תשובה מיד[ק] מדת הדין. אמר רב יהודה אמר שמואל כל כסף וזהב שבעולם יוסף לקטו והביאו למצרים שנאמר [ד] וילקט יוסף את כל הכסף הנמצא אין לי אלא שבארץ מצרים ושבארץ כנען בשאר ארצות מנין תלמוד לומר [ה] וכל הארץ באו מצרימה ובשעלו ישראל ממצרים העלוהו עמהן שנאמר [ו] וינצלו את מצרים [פ] רב אסי אמר עשאוה כמצודה זו שאין בה דגן רבי שמעון [ג] אמר כמצולה שאין בה דגים והיה מונח עד רחבעם בא שישק מלך מצרים ונטלו מרחבעם [ש] שנאמר [ז] ויהי בשנה החמישית למלך רחבעם עלה שישק מלך מצרים [על ירושלים] ויקח את אוצרות בית ה' ואת אוצרות בית המלך בא זרח מלך כוש ונטלו משישק בא אסא ונטלו מזרח מלך כוש ושיגרו להדרימון[ר] בן טברימון באו בני עמון ונטלום מהדרימון[ס] בן טברימון בא יהושפט ונטלו מבני עמון והיה מונח עד אחז בא סנחריב ונטלו מאחז בא חזקיה ונטלו מסנחריב והיה מונח עד צדקיה באו כשדיים ונטלוהו מצדקיה באו פרסיים ונטלוהו מכשדיים באו יוונים ונטלוהו מפרסיים באו רומיים ונטלוהו מיד יוונים ועדיין מונח ברומי: [ג] אמר רבי חמא (בר[ס]) חנינא שלש מטמוניות הטמין יוסף במצרים אחת נתגלה [ד] לקרח ואחת נתגלה [ט] לאנטונינוס בן אסוירום ואחת גנוזה לצדיקים לעתיד לבא [ח] עושר שמור לבעליו לרעתו אמר רבי שמעון בן לקיש זו עשרו של קרח (שנאמר[ז]) [ט] ואת כל היקום אשר ברגליהם א"ר אלעזר זה ממונו של אדם שמעמידו על רגליו [י] א"ר לוי משאוי שלש מאות פרדות לבנות היו מפתחות בית גנזיו של קרח וכולהו אקלידי וקליפי דגלדא: (דיא"ש אדי"ש כשד"ך מאוד"ך סימן) א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן [י] אודך כי עניתני אמר דוד אבן מאסו הבונים היתה לראש פנה אמר ישי מאת ה' היתה זאת [פ] אמרו אחיו זה היום עשה ה' [ס] אמר שמואל אנא ה' הושיעה נא אמרו אחיו אנא ה' הצליחה נא אמר דוד ברוך הבא בשם ה' אמר ישי ברכנוכם מבית ה' אמר שמואל אל ה' ויאר לנו אמרו כולן אסרו חג בעבותים אמר שמואל אלי אתה ואודך אמר דוד אלהי ארוממך [ר] אמרו כולן: [י] תנן התם מקום שנהגו לכפול

לפני ה' זה המקבל פני חבירו בישיבה. **וידי אדם מתחת כנפיהם** ידו כתיב ידו של הקב"ה שהיא פשוטה לקבל שבים מפני מדת הדין כל אלו דברים פשוטין הן: **ענין כל כסף שבעולם** לקטו יוסף והביאו לפרעה כשעלו ישראל ממצרים נטלוהו שעשו מצרים כמצולה שאין בה דגן איבא דאמרי כמצודה. בא שישק נטלו מרחבעם בא זרח נטלו משישק וכו'. **ואת כל היקום אשר ברגליהם** זו עשרו של אדם שמעמידו על רגליו. א"ר לוי משאוי שלש מאות פרדות היו מפתחות גנזיו של קרח וכולהו אקלידי קלפי דגילדאי: **אמר רבי יונתן** אודך כי עניתני אמר דוד אבן מאסו הבונים אמר ישי מאת ה' היתה זאת אמרו אחיו זה היום עשה ה' **אמר** שמואל: **תנן התם** מקום שנהגו

מסורת הש"ס עם הוספות

א) ברכות דף ט: ע"ש, **ב)** לעיל דף פז:, **ג)** [סנהדרין] מלך [illegible] ע"ש, **ד)** עי' ירושלמי סנהדרין דף י, במדבר רבה יח טו, **ה)** עי' ע"ז י ע"א-ע"ב, **ו)** סנהדרין דף קי., **ז)** סוכה לח., **ח)** ד"ה ב' יד, **ט)** עיין לעיל דף נ., **י)** שם כ, **כ)** עיין שם כח כ ובמפרשים (ותגלת פלאסר הוא סנחריב. סנהדרין צד.), **ל)** מלכים ב' יט לה, **מ)** מלכים ב' כה, **נ)** פ"ט.

ליקוטי רש"י

כמצודה שאין בה דגן. דרך ליידי עופות לזרוק דגן ממת מצודות כדי שיבאו עופות ונלכדין וכשאין בה דגן אין עוף פונה אליה כך ליקוט המלרים מכל ממונם. וינצלו. כמרגומו ורוקנו. כמצולה שאין בה דגים. כמו מצולות יס כלומר בתוך התהום אין מצויין דגים אלא על שפת היס היכא דאיכא מזון [ברכות ט:].

הגהות וציונים

מ) [בר' יוסי ורבנן אמרי] (גליון): **נ)** ס"א מפני (גליון): **ג)** [בן לקיש כצ"ל וכן איתא בברכות ט: וכן איתא בילקוט] (גליון): **ד)** [צ"ל להדדרימון] (גליון): **ה)** [צ"ל מהדדרימון] (גליון): **ו)** [צ"ל בר'] (גליון): **ז)** [בסנהדרין ליתא תיבת שנאמר] (גליון): **ח)** בכת"י נוסף היא נפלאת בעינינו וכ"ה ברשב"ם: **ט)** בכת"י נוסף נגילה ונשמחה בו: **י)** בכת"י אלי אתה ואודך אלהי ארוממך אמר דוד הודו לה' כי טוב אמרו כולן. והיא הנוסחא הנכונה (דק"ס): **כ)** ד"ה "מפני" צ"ל אחר ד"ה "לולי משה בחירו": **ל)** מנעול:

תורה אור השלם

א) לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹת מִזְמוֹר לְדָוִד: [תהלים ד, א]

ב) וַיֹּאמֶר לְהַשְׁמִידָם לוּלֵי מֹשֶׁה בְחִירוֹ עָמַד בַּפֶּרֶץ לְפָנָיו לְהָשִׁיב חֲמָתוֹ מֵהַשְׁחִית: [תהלים קו, כג]

ג) וְיַד אָדָם מִתַּחַת כַּנְפֵיהֶם עַל אַרְבַּעַת רִבְעֵיהֶם וּפְנֵיהֶם וְכַנְפֵיהֶם לְאַרְבַּעְתָּם: [יחזקאל א, ח]

ד) וַיְלַקֵּט יוֹסֵף אֶת כָּל הַכֶּסֶף הַנִּמְצָא בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וּבְאֶרֶץ כְּנַעַן בַּשֶּׁבֶר אֲשֶׁר הֵם שֹׁבְרִים וַיָּבֵא יוֹסֵף אֶת הַכֶּסֶף בֵּיתָה פַּרְעֹה: [בראשית מז, יד]

ה) וְכָל הָאָרֶץ בָּאוּ מִצְרַיְמָה לִשְׁבֹּר אֶל יוֹסֵף כִּי חָזַק הָרָעָב בְּכָל הָאָרֶץ: [בראשית מא, נז]

ו) וַיְ נָתַן אֶת חֵן הָעָם בְּעֵינֵי מִצְרַיִם וַיַּשְׁאִלוּם וַיְנַצְּלוּ אֶת מִצְרָיִם: [שמות יב, לו]

ז) וַיְהִי בַּשָּׁנָה הַחֲמִישִׁית לַמֶּלֶךְ רְחַבְעָם עָלָה שִׁישַׁק מֶלֶךְ מִצְרַיִם עַל יְרוּשָׁלָם: וַיִּקַּח אֶת אֹצְרוֹת בֵּית יְ וְאֶת אוֹצְרוֹת בֵּית הַמֶּלֶךְ וְאֶת הַכֹּל לָקָח וַיִּקַּח אֶת כָּל מָגִנֵּי הַזָּהָב אֲשֶׁר עָשָׂה שְׁלֹמֹה: [מלכים א יד, כה-כו]

ח) יֵשׁ רָעָה חוֹלָה רָאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ עֹשֶׁר שָׁמוּר לִבְעָלָיו לְרָעָתוֹ: [קהלת ה, יב]

ט) וַאֲשֶׁר עָשָׂה לְדָתָן וְלַאֲבִירָם בְּנֵי אֱלִיאָב בֶּן רְאוּבֵן אֲשֶׁר פָּצְתָה הָאָרֶץ אֶת פִּיהָ וַתִּבְלָעֵם וְאֶת בָּתֵּיהֶם וְאֶת אָהֳלֵיהֶם וְאֶת כָּל הַיְקוּם אֲשֶׁר בְּרַגְלֵיהֶם בְּקֶרֶב כָּל יִשְׂרָאֵל: [דברים יא, ו]

י) אוֹדְךָ כִּי עֲנִיתָנִי וַתְּהִי לִי לִישׁוּעָה: אֶבֶן מָאֲסוּ הַבּוֹנִים הָיְתָה לְרֹאשׁ פִּנָּה: מֵאֵת יְ הָיְתָה זֹּאת הִיא נִפְלָאת בְּעֵינֵינוּ: זֶה הַיּוֹם עָשָׂה יְ נָגִילָה וְנִשְׂמְחָה בוֹ: אָנָּא יְ הוֹשִׁיעָה נָּא אָנָּא יְ הַצְלִיחָה נָּא: בָּרוּךְ הַבָּא בְּשֵׁם יְ בֵּרַכְנוּכֶם מִבֵּית יְ: אֵל יְ וַיָּאֶר לָנוּ אִסְרוּ חַג בַּעֲבֹתִים עַד קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ: אֵלִי אַתָּה וְאוֹדֶךָּ אֱלֹהַי אֲרוֹמְמֶךָּ: [תהלים קיח, כא-כח]

[וידו אָדָם מִתַּחַת כַּנְפֵיהֶם], ואנו קוראים ׳וידֵי׳, ויש לדרוש את הכתיב ׳ידו׳, **שֶׁזֶּה יָדוֹ שֶׁל הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, שֶׁהִיא פְּרוּסָה** ומושטת **מִתַּחַת כַּנְפֵי הַחַיּוֹת, כְּדֵי לְקַבֵּל** את **בַּעֲלֵי הִתְשׁוּבָה.** וענין הושטת היד ׳תחת כנפי החיות׳ משמעה, בהצנע, שלא בהנהגה גלויה, בכדי להצילם **מִיָּדוֹ** [יד] **מִדַּת הַדִּין** המקטרגת לפני הבורא ואומרת לא תקבלם, ועל כן הוא מקבלם בסתר[יז].

★

מתוך שהוזכר לעיל (קיח:) עושרה של רומי, מבארת הגמרא מהיכן בא לה עושר זה:

אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, בשנות הרעב שהיו בעולם בימי יוסף הצדיק, **כָּל כֶּסֶף וְזָהָב שֶׁבָּעוֹלָם, יוֹסֵף לְקָטוֹ וֶהֱבִיאוֹ לְמִצְרַיִם,** שהיה מוכר תבואה לכל העולם תמורת כסף וזהב, **שֶׁנֶּאֱמַר** (בראשית מז יד) ׳וַיְלַקֵּט יוֹסֵף **אֶת כָּל הַכֶּסֶף הַנִּמְצָא** בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וּבְאֶרֶץ כְּנַעַן בַּשֶּׁבֶר אֲשֶׁר הֵם שֹׁבְרִים, וַיָּבֵא יוֹסֵף אֶת הַכֶּסֶף בֵּיתָה פַּרְעֹה׳. ואם תאמר, **אֵין לִי** ללמוד מפסוק זה **אֶלָּא** לגבי הכסף **שֶׁבְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וְשֶׁבְּאֶרֶץ כְּנַעַן** הנזכר בפסוק, אבל הכסף **שֶׁבְּשְׁאָר אֲרָצוֹת,** שלא הוזכר בפסוק, מִנַּיִן שאף אותו ליקט יוסף. **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב באומרו (שם מא נז) ׳וְכָל הָאָרֶץ **בָּאוּ מִצְרַיְמָה** לִשְׁבֹּר אֶל יוֹסֵף, כִּי חָזַק הָרָעָב בְּכָל הָאָרֶץ׳, הרי שבאו מכל העולם כולו לקנות אוכל מיוסף, והביאו לו את כספם וזהבם[יח]. והיה כל הכסף והזהב מונח במצרים, **וְכִשֶּׁעָלוּ יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם הֶעֱלוּהוּ עִמָּהֶן, שֶׁנֶּאֱמַר** (שמות יג יט) ׳וַה׳ נָתַן אֶת חֵן הָעָם בְּעֵינֵי מִצְרַיִם וַיַּשְׁאִלוּם, **וַיְנַצְּלוּ אֶת מִצְרָיִם**׳.

הגמרא מבארת איך נדרשת לשון הפסוק:

נחלקו אמוראים בביאור תיבת ׳וינצלו׳ האמורה בפסוק, **רַב אַפִּי אָמַר, עֲשָׂאוּהָ** בני ישראל **לארץ מצרים, כְּמְצוּדָה זוֹ כְּשֶׁאֵין בָּהּ דָּגָן,** כלומר, יש לפרש כאילו נאמר ׳וינצדו את מצרים׳[יט], מלשון מצודה שצדים בה

עופות, שדרכם של ציידי עופות ליתן דגן בתוכה והעוף נכנס ליטול את הדגן ונלכד בה, ובני ישראל שרוקנו את ארץ מצרים מכל כספה וזהבה, עשאוה כמצודה שאין בה דגן ושוב אין העוף פונה אליה[יט]. **רַבִּי שִׁמְעוֹן [בֶּן לָקִישׁ][כ] אָמַר,** עשאוה **כְּמִצּוּלָה שֶׁאֵין בָּהּ דָּגִים,** כלומר, יש לפרש את תיבת ׳וינצלו׳ מלשון ׳מצולות ים׳, שהיא התהום שבעומקו של ים, ובני ישראל שרוקנו את ארץ מצרים מכספה וזהבה עשאוה כמצולה, שאין הדגים מצויים שם אלא קרוב לשפת הים, ששם מצוי להם מזון[כא].

הגמרא ממשיכה ומתארת את מאורעות ממון מצרים:

וְהָיָה מוּנָּח הממון ביד ישראל יותר מחמש מאות שנה, **עַד** זמן מלכות **רְחַבְעָם** בן שלמה[כב]. ואז **בָּא שִׁישַׁק מֶלֶךְ מִצְרַיִם וְנָטְלוֹ** במלחמה **מֵרְחַבְעָם, שֶׁנֶּאֱמַר** (מלכים ג׳ יד כה-כו) ׳וַיְהִי בַּשָּׁנָה הַחֲמִישִׁית לַמֶּלֶךְ רְחַבְעָם, עָלָה שִׁישַׁק מֶלֶךְ מִצְרַיִם **[עַל יְרוּשָׁלָיִם], וַיִּקַּח אֶת אֹצְרוֹת בֵּית** ה׳ **וְאֶת אוֹצְרוֹת בֵּית הַמֶּלֶךְ,** וְאֶת הַכֹּל לָקָח[כג]. וקבלה היא בידינו, שלאחר מכן **בָּא זֶרַח מֶלֶךְ כּוּשׁ** למלחמה על מצרים, **וְנָטְלוֹ** לאותו ממון **מִשִּׁישַׁק.** ואחר כך **בָּא אָסָא** מלך יהודה, בן אביה בנו של רחבעם, ועמו בני שבט יהודה ובני שבט בנימין, **וְנָטְלוֹ** לאותו ממון **מִזֶּרַח מֶלֶךְ כּוּשׁ** כאשר יצא נגדם למלחמה[כד]. **וְאַחַר כָּךְ שִׁיגְּרוֹ** [-שילחו] אסא **לְהַדְרִימּוֹן בֶּן טַבְרִימּוֹן** מלך ארם[כה], כדי שיעזור לו **במלחמותיו**[כו].

19/06/2018אחה

ממשיכה הגמרא ומספרת, קבלה היא בידינו, שלאחר מכן **בָּאוּ בְּנֵי עַמּוֹן וּנְטָלוּם** לכסף ולזהב, **מֵהַדְרִימּוֹן בֶּן טַבְרִימּוֹן** במלחמה, ואחר כך **בָּא יְהוֹשָׁפָט** בן אסא מלך יהודה[כז], **וְנָטְלוֹ מִבְּנֵי עַמּוֹן,** שבאו להילחם עמו, וכשהפילם ה׳ לפניו, נטל יהושפט את ממונם[כח]. **וְהָיָה** הממון **מוּנָּח** ביד מלכי יהודה, **עַד** זמן **אָחָז** בן יותם[כט], ואז **בָּא סַנְחֵרִיב** מלך אשור **וְנָטְלוֹ מֵאָחָז.** לאחר זמן, **בָּא** חִזְקִיָּה בן אחז[לא] **וְנָטְלוֹ מִסַּנְחֵרִיב**[לב].

ישראל לה׳ ראשית תבואתה׳, והכוונה בשניהם שיצאו כל ישראל ממצרים, ולא נותרו בה אפילו ניצוצות של קדושת ישראל.

כב. יציאת מצרים היתה בשנת ב׳ אלפים תמ״ח [2448] לבריאת העולם. ורחבעם בן שלמה מלך בשנת ב׳ אלפים תתקס״ד [2964].
סדר השנים המובא בסוגיא זו, הוא על פי הספר סדר הדורות (היילפרין).

כג. ומן הלשון הנוספת ׳את הכל לקח׳ משמע שבא לרבות, כל הכסף והזהב אשר נצבר על ידי יוסף. כלי יקר (לגירסתו, על הפסוק).
והיה זה בשנת ב׳ אלפים תתקס״ט [2969].

כד. הובא בדברי הימים ב׳ (יד ח-יד). והיה זה בשנת חמש עשרה למלכות אסא, בשנת ב׳ אלפים תתקצ״ח [2998].

כה. צריך לומר ׳להדדרימון בן טברימון׳. הגהות וציונים בשם גליון. וכן הוא בילקוט שמעוני (ויגש רמז קנד). ובפסוקים נקרא מלך זה ׳בן הדד בן טברמון׳ (מלכים ג׳ טו יח), ומפני שעבד לעבודה זרה ששמה ׳רמון׳, על כן מכנהו ׳הדדרימון׳, וכפי שמכונה בזכריה (יב יא) [ראה במלבי״ם שם].

כו. שמלחמה היתה בין אסא מלך יהודה ובין בעשא מלך ישראל כל ימיהם, ועל כן שיחד אסא את הדדרימון מלך ארם בכל הכסף והזהב שהיו ברשותו, על מנת שיפר את הברית שכרת עם בעשא מלך ישראל ויצא להילחם עימו. מלכים (ג׳ טו טז-כא). והיה זה בשנת שלשים ושש למלכות אסא, בשנת ג׳ אלפים י״ט [3019], כמבואר בדברי הימים (ב׳ טז ג-ה).

כז. אסא מת בשנת ג׳ אלפים כ״ד [3024], ובנו יהושפט מלך תחתיו. מלכים (שם כב).

כח. כמסופר בדברי הימים (ב׳ כ ג-כה).
והביאו עמם למלחמה את אותו ממון, שכך היתה דרכם של הקדמונים, להביא את כל כספם וזהבם למלחמה כדי שיימשך לבם של הלוחמים אחר ממונם ולא יברחו מהמלחמה, וכאשר היו מנוצחים, היו נוטלים המנצחים את כל ממונם. רשב״ם (ד״ה נמלו).

כט. מלך בשנת ג׳ אלפים קפ״ג [3183].

ל. כתב הרשב״ם (ד״ה נמלו), שהמלחמה בין אחז לסנחריב מוזכרת בפסוקים. והוא מה שנאמר בדברי הימים (ב׳ כח כ) ׳ויבא עליו תלגת פלנאסר מלך אשור ויצר לו׳. מסורת הש״ס. ותלגת פלאסר הוא סנחריב, כמבואר בסנהדרין (נד.). ובפירוש המיוחס לרש״י בדברי הימים מבאר דברי הפסוק, שהוא מה שנאמר בספר מלכים ששלח אחז לסנחריב את כל עושרו כשוחד שיעזור לו במלחמה כנגד רצין מלך ארם ופקח בן רמליהו מלך ישראל, כפי שנאמר שם (ב׳ טז ה-ט), ׳ויקח אחז את הכסף ואת הזהב הנמצא בית ה׳ ובאוצרות בית המלך וישלח למלך אשור שוחד. וישמע אליו מלך אשור׳ וגו׳. והיינו הכסף והזהב האמורים לעיל.

לא. מלך אחר אביו בשנת ג׳ אלפים קצ״ט [3199], במשך עשרים ותשע שנה.

לב. בשנת ארבע עשרה למלכות חזקיה, ג׳ אלפים רי״ג [3213], בא סנחריב עם כל

טו. בהגהות וציונים בשם גליון מביא גירסא ׳מפני מידת הדין׳.

טז. בסנהדרין (קג.) מובא סיפור המעשה עם מנשה מלך יהודה שהיה רשע גדול, וחתר לו הקב״ה כמין מחתרת ברקיע לקבלו בתשובה, מפני מידת הדין. ושם, כיון שהרבה לפשוע כל כך, הוצרך לפעולה מיוחדת זו, ולא היה די לו במה שמועיל לשאר בעלי תשובה. תורת חיים (סנהדרין שם ד״ה שעשה). ועוד בביאור ענין הקטרוג ראה בילקוט ביאורים.

יז. מכך שנאמר בפסוק ׳הארץ׳ אין להוכיח כן, שאפשר שהולך על ארץ שנזכר שם בפסוק הקודם ׳ויחזק הרעב בארץ מצרים׳ (שם מא נו), אולם מכך שאומר ׳וכל הארץ׳ יש לדרוש שהולך על כל העולם כולו. ומה שהוזכר בענין ליקוט הכסף ׳ארץ מצרים וארץ כנען׳, היינו מפני שהכתוב מספר בפרטות את ענין יעקב ובניו שבאו מארץ כנען לארץ מצרים מפני הרעב, ואת ענין קניית המצרים ואדמתם על ידי יוסף. מהרש״א (ח״מ ד״ה נמלו).

יח. שאותיות למ״ד ודל״ת מתחלפות זו בזו במקומות רבים. תוספות (ד״ה כמצודה). וכל אותיות דטלנ״ת מוצאן מהלשון, ודרכן להתחלף. מהרש״א (ח״מ ד״ה שמין).

יט. המשמעות הפשוטה של תיבת ׳וינצלו׳ היא ׳וירוקנו׳, וכפי שתרגם אונקלוס ׳ורוקינו׳ ית מצרים׳, אלא מכך שנקט הכתוב לשון ׳וינצלו׳ ולא ׳וירוקנו׳, דורשת הגמרא שהורקה זו היתה כמצודה שאין בה דגן. מהרש״א (שם). ועוד כתב, שבלשון הפסוק נאמר ׳וישאילום וינצלו׳, ואלו שני דברים, שהיו המצרים משאילים להם את רכושם הפרטי, ומלבד זאת רוקנו את מצרים מכספה וזהבה של המדינה עצמה. וכתב הצל״ח (ברכות ט: ד״ה ממר, נקט נמו לפי שרמז), שמכל מקום לא רוקנו באותה שעה אלא את עיר המלוכה של מצרים, וכן את מקום מגוריהם ברעמסס, אבל את שאר ערי מצרים לא רוקנו, ומהן היתה ביזת הים. וראה בילקוט ביאורים פירושים נוספים בזה.

כ. הגהות וציונים בשם גליון, וכן בברכות (ט:) ובילקוט שמעוני (ויגש רמז קנד) הגירסא היא ׳ריש לקיש׳.

כא. רש״י (ברכות ט: ד״ה כמצולה).
הגר״א (מאמרי נועם, ברכות ט: ד״ה כמצודה) ביאר, שהמחלוקת בין שני הפירושים היא, שלדעת האומר שעשאוה כמצולה שאין בה דגים, לא רוקנו את מצרים אלא מהממון שכבר היה ברשות המצרים, אך לדעת האומר שעשאוה כמצודה שאין בה דגן, הוסיפו עוד לגרום לה גם נזק עתידי, מפני שעד עתה היו שאר האומות מעלות למצרים מס, ועתה כשראו שישראל יצאו ממצרים, שוב לא העלו להם את מסיהם, כמצודה זו, שכאשר אין בה דגן, אין עוף פונה אליה ונלכד בתוכה. והרא״ם הורוויץ (ד״ה ר״ש) כתב, שבא רבי שמעון להוסיף, שנטלו אף כסף וזהב שהיה ביד המצרים קודם זמנו של יוסף, שעל זה אומר כמצולה שרוקנוה מן הדגים הגדלים בתוכה. וראה עוד בהרחבה בילקוט ביאורים.
כתב רבי חיים ויטאל (שער המצוות, פרשת ואתחנן) ש׳דגים׳ רומז לישראל שנאמר עליהם (ירמיהו ג ג) ׳קדש ישראל לה׳ ראשית תבואתה׳, והכוונה בשניהם שיצאו כל ישראל ממצרים, ולא נותרו בה אפילו ניצוצות של קדושת ישראל.

כב. יציאת מצרים היתה בשנת ב׳ אלפים תמ״ח [2448] לבריאת העולם. ורחבעם בן שלמה מלך בשנת ב׳ אלפים תתקס״ד [2964].
סדר השנים המובא בסוגיא זו, הוא על פי הספר סדר הדורות (היילפרין).

כג. ומן הלשון הנוספת ׳את הכל לקח׳ משמע שבא לרבות, כל הכסף והזהב אשר נצבר על ידי יוסף. כלי יקר (לגירסתו, על הפסוק).
והיה זה בשנת ב׳ אלפים תתקס״ט [2969].

כד. הובא בדברי הימים ב׳ (יד ח-יד). והיה זה בשנת חמש עשרה למלכות אסא, בשנת ב׳ אלפים תתקצ״ח [2998].

כה. צריך לומר ׳להדדרימון בן טברימון׳. הגהות וציונים בשם גליון. וכן הוא בילקוט שמעוני (ויגש רמז קנד). ובפסוקים נקרא מלך זה ׳בן הדד בן טברמון׳ (מלכים ג׳ טו יח), ומפני שעבד לעבודה זרה ששמה ׳רמון׳, על כן מכנהו ׳הדדרימון׳, וכפי שמכונה בזכריה (יב יא) [ראה במלבי״ם שם].

כו. שמלחמה היתה בין אסא מלך יהודה ובין בעשא מלך ישראל כל ימיהם, ועל כן שיחד אסא את הדדרימון מלך ארם בכל הכסף והזהב שהיו ברשותו, על מנת שיפר את הברית שכרת עם בעשא מלך ישראל ויצא להילחם עימו. מלכים (ג׳ טו טז-כא). והיה זה בשנת שלשים ושש למלכות אסא, בשנת ג׳ אלפים י״ט [3019], כמבואר בדברי הימים (ב׳ טז ג-ה).

כז. אסא מת בשנת ג׳ אלפים כ״ד [3024], ובנו יהושפט מלך תחתיו. מלכים (שם כב).

כח. כמסופר בדברי הימים (ב׳ כ ג-כה).
והביאו עמם למלחמה את אותו ממון, שכך היתה דרכם של הקדמונים, להביא את כל כספם וזהבם למלחמה כדי שיימשך לבם של הלוחמים אחר ממונם ולא יברחו מהמלחמה, וכאשר היו מנוצחים, היו נוטלים המנצחים את כל ממונם. רשב״ם (ד״ה נמלו).

כט. מלך בשנת ג׳ אלפים קפ״ג [3183].

ל. כתב הרשב״ם (ד״ה נמלו), שהמלחמה בין אחז לסנחריב מוזכרת בפסוקים. והוא מה שנאמר בדברי הימים (ב׳ כח כ) ׳ויבא עליו תלגת פלנאסר מלך אשור ויצר לו׳. מסורת הש״ס. ותלגת פלאסר הוא סנחריב, כמבואר בסנהדרין (נד.). ובפירוש המיוחס לרש״י בדברי הימים מבאר דברי הפסוק, שהוא מה שנאמר בספר מלכים ששלח אחז לסנחריב את כל עושרו כשוחד שיעזור לו במלחמה כנגד רצין מלך ארם ופקח בן רמליהו מלך ישראל, כפי שנאמר שם (ב׳ טז ה-ט), ׳ויקח אחז את הכסף ואת הזהב הנמצא בית ה׳ ובאוצרות בית המלך וישלח למלך אשור שוחד. וישמע אליו מלך אשור׳ וגו׳. והיינו הכסף והזהב האמורים לעיל.

לא. מלך אחר אביו בשנת ג׳ אלפים קצ״ט [3199], במשך עשרים ותשע שנה.

לב. בשנת ארבע עשרה למלכות חזקיה, ג׳ אלפים רי״ג [3213], בא סנחריב עם כל

ערבי פסחים פרק עשירי פסחים קיט.

רבינו חננאל

זה המכיר מקום חבירו בישיבה. סיודע לומר זה מקום מיושב לפלוני וזה של פלוני, דהואיל ומכיר הוא מקום כולם רגיל הוא ליושב שם תמיד: סתרי תורה. מעשה מרכבה ומעשה בראשית: למנצח. מדלא כתיב לנגח משמע שנותן כח לבריות לנגחו: [ס]מפני מדת הדין. שמקטרגת ומומרת לא תקבלם, והוא מקבלם בסתר: לולי משה בחירו. חלמא מסתפא הוה קרא במשה וקרי ליה בחירו משום דהשיב חמתו מהשחית, חלמא שמא הוא בכך: במצודה זו. שפורסים לעופות לגוד ומין הה לגן, ומין עוף נפנה חליה: מלחמתו של זרח במלרים גמרא, חבל מלחמת זרח בחסא קרמי[ם]: ושיגרו להדרימון. מלך מרס, לעזור לו על בעשא מלך ישרחל, וקרמי ניניו, ומלחמת יהושפט בעמונים קרמי. ודרך הרחשונים להביח גנזיהם עמהם במלחמתם, כדי שימצח לבח מחר ממונם ולח יבררו: שמעמידו על רגליו. שמסתח לבו: חקלידי. מפתחות: וקולפי. פותחות שקורין בלע"ז שרדור"ש[ב]: דגלדי. של מרלופים של עור, שנושחים על סוסים וחמורים וגמלים: אבן מאסו הבונים. כלומר דוד שמימיו רועה לחן היה, ועשה רחש. ונפלחת בעיניהם לשון רבים חמרו לחיו: זה היום עשה ה'. שמואל היה מתנבח עליהם שסופן לגיל ולשמוח, שיושיע מיד חויביהם: הושיעה נא אמרו אחיו. כלומר על ידי דוד, ודוד חמר הגליחה נח שילית במלכותו: ברכנוכם אמר שמוחל. שיברך כולם, כלומר מברכין חנו חתכם: לנו. לשון רבים: אסרו חג בעבותים. הניחו זבחיס ושלמיס הרבה לשמוח: לכפול

רשב"ם

זה המכיר מקום חבירו בישיבה. סיודע לומר זה מקום פלוני וזה מקום פלוני, דהואיל ומכיר מקום חבירו רגיל הוא ליושב תמיד שם: עתיק יומין. זה הקדוש ברוך הוא, לכתיב (דניאל ז) ועתיק יומין יתיב: סתרי התורה. מעשה המרכבה ומעשה בראשית ופירושו של שם כדכתיב (שמות ג) זה שמי לעלם[ט], והמכסה היינו שחינו מוסר לחוס לכל חדם חלח למי שלבו דוחק כדחמרינן בפרק לין דורשין (חגיגה דף יג.): זה המגלה דברים שביניהן עתיק יומין. והכי משמע למכסה סתרי תורה שהיו מכוסין מתחלה, ועתיק יומין גילן ונתן רשות לגלותן, ומי שמגלה חותן זוכה למה שחמור בפסוק זה: למנצח. לשון מפעיל, מדלא כתיב לנוגח משמע שנותן ניצוח לבריותיו שינגחוהו: לולי משה בחירו. חלמא קרי ליה בחירו משום דעומד בפרץ לפניו, ומדמסתא ליה משמע שמא הוא בכך: מפני מדת הדין. שמקטרגת ומומרת לא תקבלם, והוא מקבלם בסתר: גבי מלודה גרסינן דגן, שדרך ליתן דגן במלודה שפורסין לפני העופות, כשחין שם דגן חין עוף נפנה חליה. גבי מלודה דהיינו מיס גרסינן דגיס: וינצלו. דרשינן לשון מלודה: מלחמתו של זרח במלרים גמרא, חבל מלחמתו של זרח במלחמת קרמי דכתיב (ישעיה ג יד): ושיגרו להדרימון. מלך מרס, לעזור לו על בעשא מלך ישרחל, וקרמי ניניו (שם ג טז): באו בני עמון ונטלוהו כו'. גמרא. מלחמת יהושפט בעמונים קרמי[י]. ודרך הרחשונים להביח גנזיהן עמם במלחמתם, כדי שימצח לבח מחר ממונם ולח יבררו, וכשהן מנולחין הנולחין נוטלים ממונן: מלחמת סנחריב בחחז קרמי[כ] חזקיהו ונטלו מסנחריב כשבח המלחך והכה המחנה[ל]: כשדיים תפשו את צדקיהו. קרמי[מ]. פרסיים קבלו המלכות מכשדיים דכתיב (דניחל ה) פריסת מלכותך ויהיבת למדי ופרס. ויוונים קיבלו המלכות מפרסיים מפורש בספר יוסיפון[נ], וגם רומיים שקיבלו המלכות מיוונים מפורש שם ובפ"ק דע"ז (דף ח:): זה עשרו של קרח. שעל ידי רוב ממונו נתגלה ונטרד מן העולם: משוי שלש מאות. לחו דוקח, וכן כל שלש מחות שבש"ס: אקלידי. מפתחות: וקולפי. פותחות: דגילדי. מרלופין של עור, ומעפ"כ היה משוי שלש מחות פרדות: אבן מאסו הבונים. זה דוד שהיה נעיר בחיו ורועה: נפלאת בעינינו. לשון רבים חמרו חחיו: זה היום עשה ה'. שמואל היה מתנבח שסופן לגיל ולשמוח בו, שיושיע מחויביהם: הצליחה נא אמר דוד. שילית במלכותו: אמרו חג בעבותים. הניחו זבחים ושלמים הרבה לשמוח, ומתן דמן למזבח: לכפול

הגהות וציונים

ס] [בר' יוסי ורבנן אמרי] (גליון): ס"א מפני (גליון): ג] [בן לקיש כצ"ל וכן איתא בברכות ט: וכן איתא בילקוט] (גליון): ל] [צ"ל להדדרימון] (גליון): ם] [צ"ל מהדדרימון] (גליון): ן] [צ"ל בר'] (גליון): ס] [בסנהדרין ליתא תיבת שנאמר] (גליון): ע] בכת"י נוסף היא נפלאת בעינינו וכ"ה ברשב"ם: ף] בכת"י נוסף נגילה ונשמחה בו: ץ] בכת"י אלי אתה ואודך אלהי ארוממך אמר דוד הודו לה' כי טוב אמרו כולן. והיא הנוסחא הנכונה (דק"ס): ק] ד"ה "מפני" צ"ל אחר ד"ה "לולי משה בחירו": ר] מנעול:

משנת ראשונים

בא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם. וכמו שאין ערך אהחח[19/06/2018] יתעלה ובינינו בענין האיברים, כך אין ערך בינו יתעלה ובינינו כענין המדות, ולפי שאנו משתמשים בחיבורינו זה בלשון מדות, השמר מן הטעות כמו שאמרו רבותינו ז"ל (פסחים קיט.) לא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם, ואין דמיון בין מדותיו יתעלה ומידותינו זולתי בדרך הזכרת השם לבד.

[ריקאנטי, בראשית מט כב]

ויקח יוסף את כל הכסף הנמצא. והכתוב מפרסם בכאן מעלת יוסף ונאמנותו הגדולה, כי הביא הכל אל גנזי המלך וקנה לו המקנה גם האדמה גם הגופות, ועם כל זה מצא חן בעיני העם, כי מאת ה' היתה זאת.

[רבינו בחיי, בראשית מז יד]

להודיע מעלות יוסף בחכמה בתבונה ובדעת, וכי היה איש אמונים שהביא כל הכסף בית פרעה, ולא עשה לעצמו אוצרות כסף ומטמוני מסתרים בארץ מצרים או לשלחו לארץ כנען.

[רמב"ן, בראשית מז יד]

כמצודה שאין בה דגים. ונצלתם. בגימטריא כמצולה שאין בה דגים. **[בעל הטורים, שמות ג]** **עלה שישק מלך מצרים על ירושלים.** מצינו במדרש שיר השירים הוא פרעה נכה ונקרא שישק על שהיה שוקק ומתאוה כל ימיו לכסא השן שהיה לשלמה חתנו ועכשיו עלה ולקחו. **[רש"י, מלכים א יד כה]** **באו כשדיים ונטלוהו מצדקיה.** קצת קשה אמאי נקט כשדים ולא נקט נבוכדנצר. וי"ל משום דלא עלה נבוכדנצר אלא ישב בדפני של אנטוכיא, ונבוזראדן נמי לא נקט משום דבשעה ששללו השלל נתגייר כדאיתא בגיטין פרק הניזקין ואגב דלא נקט גבי כשדים בבל נמי לא נקט. **[ליקוטי רבי בצלאל אשכנזי]**

כמצודה שאין בה דגן. דרך ליידי עופות להסיס דגן במלודה ודריס ויגלו ויגלדו כי למ"ד מתחלפת בדל"ת במקומות הרבה: מהל

תורה אור השלם

א) לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹת מִזְמוֹר לְדָוִד: [תהלים ד, א]

ב) וַיֹּאמֶר לְהַשְׁמִידָם לוּלֵי מֹשֶׁה בְחִירוֹ עָמַד בַּפֶּרֶץ לְפָנָיו לְהָשִׁיב חֲמָתוֹ מֵהַשְׁחִית: [תהלים קו, כג]

ג) וִידֵי אָדָם מִתַּחַת כְּנָפֵיהֶם עַל אַרְבַּעַת רִבְעֵיהֶם וּפְנֵיהֶם וְכַנְפֵיהֶם לְאַרְבַּעְתָּם: [יחזקאל א, ח]

ד) וַיְלַקֵּט יוֹסֵף אֶת כָּל הַכֶּסֶף הַנִּמְצָא בְאֶרֶץ מִצְרַיִם וּבְאֶרֶץ כְּנַעַן בַּשֶּׁבֶר אֲשֶׁר הֵם שֹׁבְרִים וַיָּבֵא יוֹסֵף אֶת הַכֶּסֶף בֵּיתָה פַּרְעֹה: [בראשית מז, יד]

ה) וְכָל הָאָרֶץ בָּאוּ מִצְרַיְמָה לִשְׁבֹּר אֶל יוֹסֵף כִּי חָזַק הָרָעָב בְּכָל הָאָרֶץ: [בראשית מא, נז]

ו) וַיִּתֵּן אֶת חֵן הָעָם בְּעֵינֵי מִצְרַיִם וַיִּשְׁאִלוּם וַיְנַצְּלוּ אֶת מִצְרָיִם: [שמות יב, לו]

ז) וַיְהִי בַּשָּׁנָה הַחֲמִישִׁית לַמֶּלֶךְ רְחַבְעָם עָלָה שִׁישַׁק מֶלֶךְ מִצְרַיִם עַל יְרוּשָׁלִָם: וַיִּקַּח אֶת אֹצְרוֹת בֵּית יְיָ וְאֶת אוֹצְרוֹת בֵּית הַמֶּלֶךְ וְאֶת הַכֹּל לָקָח וַיִּקַּח אֶת כָּל מָגנֵי הַזָּהָב אֲשֶׁר עָשָׂה שְׁלֹמֹה: [מלכים א יד, כה-כו]

ח) יֵשׁ רָעָה חוֹלָה רָאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ עֹשֶׁר שָׁמוּר לִבְעָלָיו לְרָעָתוֹ: [קהלת ה, יב]

ט) וַאֲשֶׁר עָשָׂה לְדָתָן וְלַאֲבִירָם בְּנֵי אֱלִיאָב בֶּן רְאוּבֵן אֲשֶׁר פָּצְתָה הָאָרֶץ אֶת פִּיהָ וַתִּבְלַעֵם וְאֶת בָּתֵּיהֶם וְאֶת אָהֳלֵיהֶם וְאֵת כָּל הַיְקוּם אֲשֶׁר בְּרַגְלֵיהֶם בְּקֶרֶב כָּל יִשְׂרָאֵל: [דברים יא, ו]

י) אוֹדְךָ כִּי עֲנִיתָנִי וַתְּהִי לִי לִישׁוּעָה: אֶבֶן מָאֲסוּ הַבּוֹנִים הָיְתָה לְרֹאשׁ פִּנָּה: מֵאֵת יְיָ הָיְתָה זֹּאת הִיא נִפְלָאת בְּעֵינֵינוּ: זֶה הַיּוֹם עָשָׂה יְיָ נָגִילָה וְנִשְׂמְחָה בוֹ: אָנָּא יְיָ הוֹשִׁיעָה נָּא אָנָּא יְיָ הַצְלִיחָה נָּא: בָּרוּךְ הַבָּא בְּשֵׁם יְיָ בֵּרַכְנוּכֶם מִבֵּית יְיָ: אֵל יְיָ וַיָּאֶר לָנוּ אִסְרוּ חַג בַּעֲבֹתִים עַד קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ: אֵלִי אַתָּה וְאוֹדֶךָּ אֱלֹהַי אֲרוֹמְמֶךָּ: [תהלים קיח, כא-כח]

וְהָיָה הממון מוּנָּח ביד מלכי יהודה עַד זמן צִדְקִיָּה בן יאשיהו, ואז בָּאוּ הַפְּשִׁדִּים בחורבן בית המקדש הראשון, וּנְטָלוּהוּ מִצִּדְקִיָּה, ולקחוהו עמהם לבבל[לג].

לאחר מכן, בָּאוּ הַפָּרְסִיִּים וּנְטָלוּהוּ מִפְּשִׁדִּים, בשעה שנטלו פרס ומדי את המלוכה מידי בבל[לד], ואחר כך בָּאוּ הַיְוָנִים וּנְטָלוּהוּ מִפָּרְסִיִּים, כשכבש אלכסנדר מוקדון מלך יון את פרס[לה]. ולבסוף, בָּאוּ הָרוֹמִיִּים וּנְטָלוּהוּ מִיַּד הַיְוָנִים כשניצחה רומי את יון[לו]. וכך הגיע כל העושר האמור לעיל לידי הרומאים, וַעֲדַיִן בימינו מוּנָּח הוא בְּרוֹמִי.

★

הגמרא מספרת עוד במאורעות העושר שהיה תחת ידי יוסף:
אָמַר רַבִּי חָמָא (בר) [בְּרַבִּי[לז]] חֲנִינָא, שָׁלֹשׁ מַטְמוֹנִיּוֹת של כסף וזהב הִטְמִין יוֹסֵף בְּמִצְרַיִם, אַחַת מהן נִתְגַּלָּה לְקֹרַח, ונבלע ממון זה באדמה, כאשר פתחה את פיה ובלעה את כל אשר לו[לח]. וְאַחַת נִתְגַּלָּה לְאַנְטוֹנִינוּס בֶּן אַסְוִירוּס, שהיה הקיסר של רומי בזמן רבינו הקדוש[לט]. וְאַחַת נותרה גְּנוּזָה לַצַּדִּיקִים, שיהנו ממנה לֶעָתִיד לָבֹא[מ].

★

הגמרא דורשת בענין עושרו של קורח:
נאמר בקהלת (ה יג) ״יֵשׁ רָעָה חוֹלָה רָאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ, עֹשֶׁר שָׁמוּר לְבְעָלָיו לְרָעָתוֹ״. אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ, זוּ עָשְׁרוֹ שֶׁל קֹרַח, שהיה שמור לו לרעתו, כי אלמלא שהיה עשיר כל כך, לא היה מתגאה לחלוק על משה רבינו, ולא היה נטרד מן העולם[מא].

הגמרא מביאה ראיה לכך שכל אותו הממון נבלע באדמה:
(שֶׁנֶּאֱמַר[מב]) על עדת קורח (דברים יא ו) ״אֲשֶׁר פָּצְתָה הָאָרֶץ אֶת פִּיהָ וַתִּבְלַע אֶת בָּתֵּיהֶם וְאֶת אָהֳלֵיהֶם, וְאֵת כָּל הַיְקוּם אֲשֶׁר בְּרַגְלֵיהֶם״, וְאָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, ״היקום אשר ברגליהם״ זֶה מָמוֹנוֹ שֶׁל אָדָם, שֶׁמַּעֲמִידוֹ עַל רַגְלָיו, שהוא לשון משל לכך שמשמח את לבו[מג], והיינו שכל ממונם נבלע באדמה[מד].

ועוד בענין עושרו של קורח:
אָמַר רַבִּי לֵוִי, ממונו של קורח היה רב כל כך עד שמַּשָּׂאוֹי של שְׁלֹשׁ מֵאוֹת פְּרָדוֹת לְבָנוֹת[מה] הָיוּ המַּפְתְּחוֹת של בֵּית גְּנָזָיו שֶׁל קֹרַח, וְכוּלָּהוּ אַקְלִידֵי וְקַלְיְפֵי דְּגַלְדָּא - וכל המפתחות והמנעולים, היו נועלים בהם שקי עור גדולים שמטעינים אותם על גבי בהמות, ואף על פי כן היו רבים כל כך שהיה צורך בשלש מאות פרדות לבנות כדי לשאת המפתחות בלבד[מו], ולשון גוזמא הוא[מז].

★

הגמרא שבה לדון בפסוקים מן ההלל, ומפרשת מי אמרם:
(דִּיא״שׁ אדי״ש כשד״ך מאוד״ך סִימָן[מח])

אָמַר רַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר נַחְמָנִי אָמַר רַבִּי יוֹנָתָן, נאמר בתהלים (קיח כא-כט) ״אוֹדְךָ כִּי עֲנִיתָנִי וַתְּהִי לִי לִישׁוּעָה״, פסוק זה אָמַר דָּוִד, שמודה להקדוש ברוך הוא על שסייע לו במלחמתו עם גלית ושהגיע למלוכה[מט]. הפסוק שאחריו ״אֶבֶן מָאֲסוּ הַבּוֹנִים הָיְתָה לְרֹאשׁ פִּנָּה״ אָמַר יִשַׁי אביו, שדוד היה נמשל לאבן שמאסוה הבונים ולא רצו לקבעה בבנין, שהיה צעיר האחים וכל ימיו היה רועה צאן, ולא עלה על דעת איש שימלוך[נ], ועתה נמשל לראש פינה, לאבן המובחרת

חילו, להילחם בירושלים, והרג אותם מלאך ה׳ בלילה, כפי שמסופר בספר מלכים (ג׳ פרקים יח-יט) ובישעיה (פרק לז).

לג. בשנה האחת עשרה למלכות צדקיהו, בשנת ג׳ אלפים של״ח לבריאת העולם (3338), נפרצה העיר על ידי נבוזרדאן, שר הטבחים של נבוכדנצר, ונתפס צדקיהו על ידי הכשדיים אשר הביאוהו למלך בבל, ונחרב הבית, והחלה גלות בבל, כמסופר בספר מלכים (פרק כה).

לד. כמו שפתר דניאל לבלשאצר מלך בבל את הכתובת שכתבה היד על הקיר ׳מנא מנא תקל ופרסין׳, ואמר לו ׳פרס פריסת מלכותך ויהיבת למדי ופרס׳ (דניאל ה כח), נחתכה מלכותך וניתנה למדי ופרס. והיה זה בשנת ג׳ אלפים ש״צ (3390) כשניתנה בבל תחת ידו של כורש מלך פרס.

לה. הובא בספר יוסיפון (פ״ע). והיה זה בשנת ג׳ אלפים תמ״ח (3448).

לו. הובא במסכת עבודה זרה (ח:) ובספר יוסיפון (פרקים כג-כד). ותחילת ממשלת הרומיים על עם ישראל בשנת ג׳ אלפים תרמ״ח (3648), בשנת המאה ושבעים לבנין בית שני.

לז. הגדות וציונים בשם גליון.

לח. בפרשת מחלוקת קורח ועדתו בספר במדבר (פרק טז).

לט. היה אחד ממלכי רומי שהיה טוב לעם ישראל, והיה ידיד קרוב לרבי, ראה במסכת עבודה זרה (י.-י:). והובא בספר הקבלה להראב״ד (עמ׳ 6 ד״ה רבינו) ׳רבינו הקדוש, הוא רבי יהודה הנשיא, בן רבן שמעון בן גמליאל, והיה ראש ישיבה וכו׳ ומת אדריינוס ומלך ברומי אנטונינוס בן אסוירוס, והיה אוהב רבינו הקדוש כנפשו, ואומרים שגיירו בסתר׳. ובבראשית רבתי (ויגש כג ג), מובא סיפור מעשה שפגשה אמו של רבי את אמו של אנטונינוס בינקותם.

מ. אפשר שהכוונה לימות המשיח, אבל לעתיד לבוא ממש, לעולם הבא, אין הצדיקים זקוקים לממון. באר שבע (סנהדרין קי. ד״ה ומחמת).
כתב המהרש״א (סנהדרין שם מ״ח ד״ה שנאמר), שמדוקדק שעשה יוסף מטמון, ממה שכתוב (בראשית מז יד) ׳ויבא יוסף את הכסף ביתה פרעה׳, ׳ביתה׳ משמעותו מקום פנימי נסתר, וקבלה היתה בידם שעשה שלש מטמוניות. וחולק רבי חמא ברבי חנינא על דברי האומר לעיל, שישראל העלו עמם ממצרים את כל העושר שליקט יוסף. והמהרש״א כאן (מ״ח ד״ה ג׳) כתב, שאין נראה לומר שחולקים, אלא מה שנאמר לעיל שהעלום ממצרים, מדובר על האוצרות הגלויים, ומה שהטמין נותר טמון.

מא. רשב״ם (ד״ה זה). והתורה תמימה (דברים יח ו ותו ח) כתב, שעל ידי רוב עושרו שיחד את אנשיו שיחלקו על משה, ונמצא שהיה עושרו סיבת תקלתו. וכתב המהרש״א (סנהדרין שם מ״ח ד״ה ומחמת), שזהו שנאמר ׳ויקח קורח׳, שלקח את עדתו בממון ששילם להם, וגם דתן ואבירם אבדו מחמת עושר זה ששילם להם.
כתב המהרש״א (שם ד״ה עושרו), שמה שאמר ׳שמור לרעתו׳ הוא כנגד מה שאמר קודם לכן, שחלק מעושרו של יוסף גנוז ושמור הוא לצדיקים ליהנות ממנו בעולם הבא, וחלק זה שנטל קורח, שמור הוא לו להרע לו בעולם הבא, שמחמתו נחלק על משה, ואין לו חלק לעולם הבא.

מב. בסנהדרין (קי.) לא מופיעה תיבת ׳שנאמר׳. וראה בזה להלן בהערה.

מג. רש״י (ד״ה שמעמידו). וכתב בשו״ת תורה לשמה (סי׳ שנג), שמי שאין לו ממון נקרא ׳פושט רגל׳ (כתובות קח:), כי אין לו את הממון שמעמידו על רגליו, והוא דומה כאילו רגליו פשוטות ומושכבות ואינן עומדות. ועוד בענין ׳מעמידו על רגליו׳ ראה בילקוט ביאורים.

מד. כתב המהרש״א (סנהדרין שם ד״ה ומחמת), שהפסוק הולך על דתן ואבירם, ורואים מפסוק זה שהיה בידם מממונו של קורח, שהרי כבר אמר ׳את בתיהם ואת אהליהם׳, ולא אמר ׳ואת היקום׳ אלא להוסיף, שהיה בידם ממון נוסף, והיינו אותו ממון של קורח, שלקחם קורח למחלוקת בממונו. וזהו שאומר ׳שנאמר׳ בתחילת הדברים, להביא ראיה ש׳עושר שמור לבעליו לרעתו׳ היינו ממונו של קורח, שמכיון שהגיע אותו ממון לידי דתן ואבירם, כפי שרואים בפסוק, נבלעו באדמה. ובגיליונות קהילות יעקב (ד״ה ומחמת) הביא, ש׳היקום׳ בגימטריא ׳זהו ממונו׳ [עם הכולל].

מה. יתכן לומר, שהטעם שהטעינן דווקא על פרדות לבנות, מפני שפרדה לבנה מכתה קשה (חולין ז:), ויהיו הגנבים יראים מהן ולא יקרבו לאוצרותיו. מהרש״א (סנהדרין שם מ״ח ד״ה ג׳).

מו. רשב״ם (ד״ה דגילדי). כלומר, שלא היו נועלים בהם תיבות קטנות, אלא שקים גדולים, וריבוי הוא, שבכל אופן הוצרך לשלש מאות פרדות בכדי לשאת מפתחותיהם. פירוש נוסף הובא ברש״י בסנהדרין (שם ד״ה דגילדי) וביד רמ״ה שם (ד״ה ומחמת) על פי הגירסא ׳דגילדי׳, שכל אלו המפתחות והמנעולים היו עשויים מעור, שאינו כבד כברזל, ואף על פי כן היה צורך בשלש מאות פרדות כדי לשאתם.

מז. רשב״ם (ד״ה מצוי), שכל ׳שלש מאות׳ שבש״ס אינו בדוקא. וראה חולין (ה:) ותמיד (כט.) שהובא, ׳בשלשה מקומות דברו חכמים לשון הבאי׳, ובשלשתם הוזכר המנין שלש מאות. וכן כתב הבן יהוידע (ד״ה שם מצוי), שהוא לשון גוזמא בעלמא. והיינו, שבאה הגמרא לתאר שהיה זה ממון רב מאד, אולם לא עד כדי שהיו שלש מאות פרדות דרושות לשם נשיאת מפתחותיו.

מח. סימן זה מורכב מראשי התיבות של המימרא הבאה, שהגמרא מביאה פסוקים ומבארת על ידי מי נאמרו, וכך הוא סדר אמירתם, ׳דיא״ש׳ הוא ראשי תיבות, דוד, ישי, אֶחָיו, שמואל. ׳אדי״ש׳ אֶחָיו, דוד, ישי, שמואל. ׳כשד״ך׳ כולם, שמואל, דוד, כולם. ׳מאוד״ך׳ כלומר, כל ראשי התיבות הנ״ל מתייחסים לפסוקי התהלים שמהפסוק ׳אודך כי עניתני׳ ואילך. מלא הרועים (ד״ה דיא״ש).

מט. שבזכות ניצחונו על גלית התגלגל עניינו שם עד שהגיע למלוך, כמבואר ביבמות (עו:). מהרש״א (מ״ח ד״ה מודך). ראה הערה הבאה. וכתב האיי הים (ד״ה ומחמת) בדבריו, שדורש תיבת ׳עניתני׳ בלשון צער, שמודה להקב״ה שהפגישו עם הארי והדוב וגילה בתוכו כוחות להילחם עמהם, ובזכות זה היתה לו הגבורה להילחם עם גלית כפי שנאמר (שמואל ב׳ יז לו) ׳גם את הארי גם הדוב הכה עבדך׳. והמצודת דוד (על הפסוק) פירש, אודה לך שענית לי בקראי אליך.

נ. רש״י ורשב״ם (ד״ה מאחיו). ומדבריהם משמע שהיה מאוס בקרב אחיו. והמהרש״א (שם) כתב, שהולך על דואג וסיעתו שנקראו ׳בונים׳ על שם שהיו תלמידי חכמים [כמבואר במסכת שבת (קיז.) שתלמידי חכמים נקראים ׳בונים׳], שהיו מואסים בו, שהיו אומרים שהוא פסול לבוא בקהל. שמסופר במסכת יבמות (עו:), שאחר שניצח דוד את

זה המכיר מקום חבירו בישיבה. סיודע לומר זה מקום מיושב לפלוני וזה של פלוני, דהוחיל ומכיר הוא מקום כולם רגיל הוא ליושב שם תמיד: סתרי תורה. מעשה מרכבה ומעשה בראשית: למנצח. מדלא כתיב לנגח משמע שנותן כח לבריות לנגחו: [ס]מפני מדת הדין. שמקטרגת ומומרת לא תקבלם, והוא מקבלם בסתר: לולי משה בחירו. שלמד מעשה בית קרח במעשה וקרי ליה בחירו משום דהשיב חמתו מהשחית, שלמד שמא הוא כך: במצודה זו. שפורסים לעופות לגוד ומין דה לגן, ומין עוף נפנה שליה: מלחמתו של זרח במלרים גמרא, שכל מלחמת זרח בחסת קרחי[ס]: ושיגרו להדרימון.

מלך מרס, לעזור לו על בעשא מלך ישרחל, וקרחי ניגהו, ומלחמת יהושפט בעמונים קרחי. ודרך הרחשונים להביח גזיזיהם עמהם במלחמתם, כדי שימשך לבם חחר ממונם ולח יברחו: שמעמידו על רגליו. שמשמח לבו: אקלידי. מפתחות: וקולפי. פותחות שקורין בלע"ז שרדור"ש[ק]: דגלדי. של מרלופים של עור, שנושחים על סוסים וחמורים וגמלים: אבן מאסו הבונים. כלומר דוד שמימיו לועה לחן היה, ועשה רחש. ונפלחת בעיניהו לחון רבים חמרו חחיו: זה היום עשה ה'. שמואל היה מתנבח עליהם שסופן לגיל ולשמוח, שיושיעם מיד מויריהם: הושיעה נא אמרו אחיו. כלומר על ידי דוד, ודוד חמר הגליחה נח שיליח בחלכותו: ברכנוכם אמר שמוחל. שיברך כולם, כלומר מברכין חנו חתכם: לנו. לחון רבים: אפרו חג בעבותים. הביחו זבחים ושלמים הרבה לשמוח:

לכפול

רשב"ם

זה המכיר מקום חבירו בישיבה. שיודע לומר זה מקום פלוני וזה מקום פלוני, דהוחיל ומכיר מקום חבירו רגיל הוא ליכנס תמיד שם: עתיק יומין. זה הקדוש ברוך הוא, לכתיב (דניחל ז) ועתיק יומין יתיב: סתרי התורה. מעשה המרכבה ומעשה בראשית ופירושו של שם כלכתיב (שמות ג) זה שמי לעלם[ט], והמכסה היינו שחינו מוסר לחדם לכל חדם חלח למי שלבו דוחק כדחמרינן בפרק לין דורשין (חגיגה דף יג.): זה המגלה דברים שביניהן עתיק יומין. והכי משמע למכסה סתרי תורה שהיו מכוסין מתחלה, ועתיק יומין גילן ונתן רשות לגלותן, ומי שמגלה לותן זוכה למה שחמור בפסוק זה: למנצח. לשון מפעיל, מדלא כתיב לנוגח משמע שנותן ניצוח לבריותיו שינלחוהו: לולי משה בחירו. שלמד קרי ליה בחירו משום דעומד בפרץ לפניו, ומדמשבח ליה משמע שמא הוא כך: מפני מדת הדין. שמקטרגת ומומרת לא תקבלם, והוא מקבלם בסתר: גבי מצודה גרסינן דגן, שדרך ליתן דגן במצודה שפורסין לפני העופות, כשחין שם דגן חין עוף נפנה שליה. גבי מצולה דהיינו מיס גרסינן דגיס: וינצלו. דרשינן לשון מצולה: מלחמתו של זרח במלרים גמרא, שכל מלחמת של זרח בחסת קרחי בד"ה (ג יד): ושיגרו להדרימון. מלך חרס, לעזור לו על בעשא מלך ישרחל, וקרחי ניגהו (שם ג טז): **באו בני עמון ונטלוהו כו'.** גמרא. מלחמת יהושפט בעמונים קרחי[ס]. ודרך הרחשונים להביח גזיזיהן עמם במלחמתם, כדי שימשך לבם חחר ממונם ולח יברחו, וכשהן מנולחין הנולחין נוטלים ממונן: מלחמת סנחריב בחחז קרחי[ס] חזקיהו ונטלו מסנחריב כשבח המלחך והכה המחנה[ס]: **כשדיים תפשו את צדקידהו.** קרחי[ס]. פרסיים קבלו המלכות מכשדים דכתיב (דניחל ה) פריסת מלכותך ויהיבת למדי ופרס. ויוונים קיבלו המלכות מפרסיים מפורש בספר יוסיפון[ס], וגם רומיים שקיבלו המלכות מיוונים מפורש שם ובפ"ק דע"ז (דף ח:): זה עשרו של קרח. שעל ידי רוב ממונו נמנמה ונטרד מן העולם: משוי שלש מאות. לחו דוקח, וכן כל שלש מחות שבש"ס: אקלידי. מפתחות: וקולפי. פותחות: דגילדי. מרלופין של עור, ומעפ"כ היה משוי שלש מחות פרדות: אבן מאסו הבונים. זה דוד שהיה נעיר בחחיו ורועה: נפלאת בעינינו. לשון רבים חמרו חחיו: זה היום עשה ה'. שמואל היה מתנבח שסופן לגיל ולשמוח בו, שיושיעם מחויריהם: הצליחה נא אמר דוד. שילית בחלכותו: אפרו חג בעבותים. הביחו זבחים ושלמים הרבה לשמות, ומתן דמן למזבח:

לכפול

כמצודה שאין בה דגן. דרך ליידי עופות להכיס דגן במצודה ודריס וינלו וינלדו כי למ"ד מתחלפת בלמ"ת בחקומות הרבה: מגל

זה המכיר מקום חבירו בישיבה איבא דאמרי אמר ר"א זה המקבל פני חבירו בישיבה מאי למכסה עתיק (יומין) זה המכסה דברים שביסה עתיק יומין ומאי נינהו סתרי תורה ואיבא דאמרי זה המגלה דברים שביסה עתיק יומין מאי נינהו טעמי תורה. אמר רב כהנא משום רבי ישמעאל ברבי יוסי מאי דכתיב [א] למנצח מזמור לדוד זמרו למי שנוצחין אותו ושמח בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם בשר ודם מנצחין אותו ועצב אבל הקב"ה נוצחין אותו ושמח שנאמר [ב] ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו. אמר רב כהנא משום רבי ישמעאל בר' יוסי [ס] אמר ר"ש בן לקיש משום רבי יהודה נשיאה מאי דכתיב [ג] וידי אדם מתחת כנפיהם ידו כתיב זה ידו של הקדוש ברוך הוא שפרוסה תחת כנפי החיות כדי לקבל בעלי תשובה מיד [ס] מדת הדין. אמר רב יהודה אמר שמואל כל כסף וזהב שבעולם יוסף לקטו והביאו למצרים שנאמר [ד] וילקט יוסף את כל הכסף הנמצא אין לי אלא שבארץ מצרים ושבארץ כנען בשאר ארצות מנין תלמוד לומר [ה] וכל הארץ באו מצרימה וכשעלו ישראל ממצרים העלוהו עמהן שנאמר [ו] וינצלו את מצרים [ס] רב אסי אמר עשאוה כמצודה זו שאין בה דגן רבי שמעון [ג] אמר כמצולה שאין בה דגים והיה מונח עד רחבעם בא שישק מלך מצרים ונטלו מרחבעם [ס] שנאמר [ז] ויהי בשנה החמישית למלך רחבעם עלה שישק מלך מצרים [על ירושלים] ויקח את אוצרות בית ה' ואת אוצרות בית המלך בא זרח מלך כוש ונטלו משישק בא אסא ונטלו מזרח מלך כוש ושיגרו להדרימון[ד] בן טברימון באו בני עמון ונטלום מהדרימון[ס] בן טברימון בא יהושפט ונטלו מבני עמון והיה מונח עד אחז בא סנחריב ונטלו מאחז בא חזקיה ונטלו מסנחריב והיה מונח עד צדקיה באו כשדיים ונטלוהו מצדקיה באו פרסיים ונטלוהו מכשדיים באו יוונים ונטלוהו מפרסיים באו רומיים ונטלוהו מיד יוונים ועדיין מונח ברומי: [ג] אמר רבי חמא (בר[ס]) חנינא שלש מטמוניות הטמין יוסף במצרים אחת נתגלה [ד] לקרח ואחת נתגלה [ה] לאנטונינוס בן אסוירום ואחת גנוזה לצדיקים לעתיד לבא [ח] עושר שמור לבעליו לרעתו אמר רבי שמעון בן לקיש זו עשרו של קרח (שנאמר[ז]) [ט] ואת כל היקום אשר ברגליהם א"ר אלעזר זה ממונו של אדם שמעמידו על רגליו [י] א"ר לוי משאוי שלש מאות פרדות לבנות היו מפתחות בית גנזיו של קרח וכולהו אקלידי וקליפי דגלדא: (דיא"ש אדי"ש כשד"ך מאוד"ך סימן) א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן [י] אודך כי עניתני אמר דוד אבן מאסו הבונים היתה לראש פנה אמר ישי מאת ה' היתה זאת [ס] אמרו אחיו זה היום עשה ה' [ס] אמר שמואל אנא ה' הושיעה נא אמרו אחיו אנא ה' הצליחה נא אמר דוד ברוך הבא בשם ה' אמר ישי ברכנוכם מבית ה' אמר שמואל אל ה' ויאר לנו אמרו כולן אסרו חג בעבותים אמר שמואל אלי אתה ואודך אמר דוד אלהי ארוממך [ז] אמרו כולן: [ט] תנן התם מקום שנהגו

לכפול

זה המכיר מקום חבירו בישיבה. שיודע לומר זה מקום מיושב לפלוני וזה של פלוני, דהוחיל ומכיר הוא מקום כולם רגיל הוא ליכנס שם תמיד: סתרי תורה. מעשה מרכבה ומעשה בראשית: למנצח. מדלא כתיב לנגח משמע שנותן כח לבריות לנגחו: [ס]מפני מדת הדין. שמקטרגת ומומרת לא תקבלם, והוא מקבלם בסתר: לולי משה בחירו. שלמד מעשה בית קרח במעשה וקרי ליה בחירו משום דהשיב חמתו מהשחית, שלמד שמא הוא כך: במצודה זו. שפורסים לעופות לגוד ומין דה לגן, ומין עוף נפנה שליה: מלחמתו של זרח במלרים גמרא, שכל מלחמת זרח בחסת קרחי[ס]: ושיגרו להדרימון. מלך חרס, לעזור לו על בעשא מלך ישרחל, וקרחי ניגהו (שם ג טז): **באו בני עמון ונטלוהו כו'.** גמרא. מלחמת יהושפט בעמונים קרחי[ס]. ודרך הרחשונים להביח גזיזיהן עמם במלחמתם, כדי שימשך לבם חחר ממונם ולח יברחו, וכשהן מנולחין הנולחין נוטלים ממונן: מלחמת סנחריב בחחז קרחי[ס] חזקיהו ונטלו מסנחריב כשבח המלחך והכה המחנה[ס]: **כשדיים תפשו את צדקידהו.** קרחי[ס]. פרסיים קבלו המלכות מכשדים דכתיב (דניחל ה) פריסת מלכותך ויהיבת למדי ופרס. ויוונים קיבלו המלכות מפרסיים מפורש בספר יוסיפון[ס], וגם רומיים שקיבלו המלכות מיוונים מפורש שם ובפ"ק דע"ז (דף ח:): זה עשרו של קרח. שעל ידי רוב ממונו נמנמה ונטרד מן העולם: משוי שלש מאות. לחו דוקח, וכן כל שלש מחות שבש"ס: אקלידי. מפתחות: וקולפי. פותחות: דגילדי. מרלופין של עור, ומעפ"כ היה משוי שלש מחות פרדות: אבן מאסו הבונים. זה דוד שהיה נעיר בחחיו ורועה: נפלאת בעינינו. לשון רבים חמרו חחיו: זה היום עשה ה'. שמואל היה מתנבח שסופן לגיל ולשמוח בו, שיושיעם מחויריהם: הצליחה נא אמר דוד. שילית בחלכותו: אפרו חג בעבותים. הביחו זבחים ושלמים הרבה לשמות, ומתן דמן למזבח:

לכפול

כמצודה שאין בה דגים. ונצלתם. בגימטריא כמצולה שאין בה דגים. [**בעל הטורים, שמות ג**] **עלה שישק מלך מצרים על ירושלים.** מצינו במדרש שיר השירים הוא פרעה נכה ונקרא שישק על שהיה שוקק ומתאוה כל ימיו לכסא השן שהיה לשלמה חתנו ועכשיו עלה ולקחו. [**רש"י, מלכים א יד כה**] **באו כשדיים ונטלוהו מצדקיה.** קצת קשה אמאי נקט כשדים ולא נקט נבוכדנצר. וי"ל משום דלא עלה נבוכדנצר אלא ישב בדפני של אנטוכיא, ונבוזראדן נמי לא נקט משום דבשעה ששללו השלל נתגייר כדאיתא בגיטין פרק הניזקין ואגב דלא נקט גבי כשדים בבל נמי לא נקט. [**ליקוטי רבי בצלאל אשכנזי**]

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) ברכות דף ט: ע"ש, ג) לעיל דף פז:, ג) [סנהדרין] חלק קי. ע"ש, ד) עי' ירושלמי סנהדרין דף י, במדבר רבה יח טו, ה) עי' ע"ז י ע"א-ע"ב, ו) סנהדרין דף קי., ז) סוכה לח., ח) ד"ה ב' יד, ט) עיין לעיל דף נ., י) שם כ, כ) עיין שם כח כ ובמפרשים (ותגלת פלאסר הוא סנחריב. סנהדרין צד.), ל) מלכים ב' יט לה, מ) מלכים ב' כה, נ) פ"ט.

הגהות וציונים

ס] [בר' יוסי ורבנן אמרי] (גליון): ס"א מפני (גליון): ג] [בן לקיש כצ"ל וכן איתא בברכות ט: וכן איתא בילקוט] (גליון): ד] [צ"ל להדדרימון] (גליון): ה] [צ"ל מהדדרימון] (גליון): ו] [צ"ל בר'] (גליון): ז] [בסנהדרין ליתא תיבת שנאמר] (גליון): ח] בכת"י נוסף היא נפלאת בעינינו וכ"ה ברשב"ם: ט] בכת"י נוסף נגילה ונשמחה בו: י] בכת"י אלי אתה ואודך אלהי ארוממך אמר דוד הודו לה' כי טוב אמרו כולן. והיא הנוסחא הנכונה (דק"ס): כ] ד"ה "מפני" צ"ל אחר ד"ה "לולי משה בחירו": ל] מנעול:

משנת ראשונים

בא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם. וכמו שאין ערך ודמיון בינו יתעלה ובינינו בענין האיברים, כך אין ערך בינו יתעלה ובינינו כענין המדות, ולפי שאנו משתמשים בחיבורינו זה בלשון מדות, השמר מן הטעות כמו שאמרו רבותינו ז"ל (פסחים קיט.) לא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם, ואין דמיון בין מדותיו יתעלה ומידותינו זולתי בדרך הזכרת השם לבד. [ריקאנטי, בראשית מט כב]

ויקט יוסף את כל הכסף הנמצא. והכתוב מפרסם בכאן מעלת יוסף ונאמנותו הגדולה, כי הביא הכל אל גנזי המלך וקנה לו המקנה גם האדמה גם הגופות, ועם כל זה מצא חן בעיני העם, כי מאת ה' היתה זאת. [רבינו בחיי, בראשית מז יד]

להודיע מעלות יוסף בחכמה בתבונה ובדעת, וכי היה איש אמונים שהביא כל הכסף בית פרעה, ולא עשה לעצמו אוצרות כסף ומטמוני מסתרים בארץ מצרים או לשלחו לארץ כנען. [רמב"ן, בראשית מז יד]

אר"חת 19/06/2018

תורה אור השלם

א) לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹת מִזְמוֹר לְדָוִד: [תהלים ד, א]

ב) וַיֹּאמֶר לְהַשְׁמִידָם לוּלֵי מֹשֶׁה בְחִירוֹ עָמַד בַּפֶּרֶץ לְפָנָיו לְהָשִׁיב חֲמָתוֹ מֵהַשְׁחִית: [תהלים קו, כג]

ג) וִידֵי אָדָם מִתַּחַת כַּנְפֵיהֶם עַל אַרְבַּעַת רִבְעֵיהֶם וּפְנֵיהֶם וְכַנְפֵיהֶם לְאַרְבַּעְתָּם: [יחזקאל א, ח]

ד) וַיִּלְקֹט יוֹסֵף אֶת כָּל הַכֶּסֶף הַנִּמְצָא בְאֶרֶץ מִצְרַיִם וּבְאֶרֶץ כְּנַעַן בַּשֶּׁבֶר אֲשֶׁר הֵם שֹׁבְרִים וַיָּבֵא יוֹסֵף אֶת הַכֶּסֶף בֵּיתָה פַּרְעֹה: [בראשית מז, יד]

ה) וְכָל הָאָרֶץ בָּאוּ מִצְרַיְמָה לִשְׁבֹּר אֶל יוֹסֵף כִּי חָזַק הָרָעָב בְּכָל הָאָרֶץ: [בראשית מא, נז]

ו) וַיְ נָתַן אֶת חֵן הָעָם בְּעֵינֵי מִצְרַיִם וַיִּשְׁאִלוּם וַיְנַצְּלוּ אֶת מִצְרָיִם: [שמות יב, לו]

ז) וַיְהִי בַּשָּׁנָה הַחֲמִישִׁית לַמֶּלֶךְ רְחַבְעָם עָלָה שִׁישַׁק מֶלֶךְ מִצְרַיִם עַל יְרוּשָׁלָ‍ִם: וַיִּקַּח אֶת אֹצְרוֹת בֵּית יְ וְאֶת אוֹצְרוֹת בֵּית הַמֶּלֶךְ וְאֶת הַכֹּל לָקָח וַיִּקַּח אֶת כָּל מָגנֵי הַזָּהָב אֲשֶׁר עָשָׂה שְׁלֹמֹה: [מלכים א יד, כה-כו]

ח) יֵשׁ רָעָה חוֹלָה רָאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ עֹשֶׁר שָׁמוּר לִבְעָלָיו לְרָעָתוֹ: [קהלת ה, יב]

ט) וַאֲשֶׁר עָשָׂה לְדָתָן וְלַאֲבִירָם בְּנֵי אֱלִיאָב בֶּן רְאוּבֵן אֲשֶׁר פָּצְתָה הָאָרֶץ אֶת פִּיהָ וַתִּבְלַעֵם וְאֶת בָּתֵּיהֶם וְאֶת אָהֳלֵיהֶם וְאֵת כָּל הַיְקוּם אֲשֶׁר בְּרַגְלֵיהֶם בְּקֶרֶב כָּל יִשְׂרָאֵל: [דברים יא, ו]

י) אוֹדְךָ כִּי עֲנִיתָנִי וַתְּהִי לִי לִישׁוּעָה: אֶבֶן מָאֲסוּ הַבּוֹנִים הָיְתָה לְרֹאשׁ פִּנָּה: מֵאֵת יְ הָיְתָה זֹּאת הִיא נִפְלָאת בְּעֵינֵינוּ: זֶה הַיּוֹם עָשָׂה יְ נָגִילָה וְנִשְׂמְחָה בוֹ: אָנָּא יְ הוֹשִׁיעָה נָּא אָנָּא יְ הַצְלִיחָה נָּא: בָּרוּךְ הַבָּא בְּשֵׁם יְ בֵּרַכְנוּכֶם מִבֵּית יְ: אֵל יְ וַיָּאֶר לָנוּ אִסְרוּ חַג בַּעֲבֹתִים עַד קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ: אֵלִי אַתָּה וְאוֹדֶךָּ אֱלֹהַי אֲרוֹמְמֶךָּ: [תהלים קיח, כא-כח]

שבבנין, שנמשח למלכות[נא]. את הפסוק הבא 'מֵאֵת ה' הָיְתָה זֹּאת היא נִפְלָאת בְּעֵינֵינוּ' אָמְרוּ אֶחָיו של דוד[נב], שהיה פלא בעיניהם שהצליח לנצח את גלית, ושהגיע למלכות[נג]. את הפסוק 'זֶה הַיּוֹם עָשָׂה ה' נָגִילָה וְנִשְׂמְחָה בוֹ' אָמַר שְׁמוּאֵל הנביא בנבואה כשמשח את דוד למלך על פי ה'[נד], כלומר, שהיום הזה שעשה ה', היום שנמשח בו דוד, עתידים לגיל ולשמוח בו, שיושיעם מאויביהם[נה]. את הפסוק הבא, 'אָנָּא ה' הוֹשִׁיעָה נָּא' אָמְרוּ אֶחָיו של דוד באותו הזמן, בתפילה שאכן יושיעם ה' על ידי דוד[נו]. והמשך הפסוק 'אָנָּא ה' הַצְלִיחָה נָּא' אָמַר דָּוִד, בתפילה שיצליח במלכותו[נז]. את דברי הפסוק 'בָּרוּךְ הַבָּא בְּשֵׁם ה'' אָמַר יִשַׁי לשמואל, כשבא בשליחות ה' למשוח את אחד מבני ישי למלכות[נח]. ואת סיום הפסוק 'בֵּרַכְנוּכֶם מִבֵּית ה'' אָמַר שְׁמוּאֵל לבניו של ישי, שה' יברך את כל בניו[נט]. את דברי הפסוק 'אֵל ה' וַיָּאֶר לָנוּ' אָמְרוּ כּוּלָּן יחדיו[ס] שֶׁנִּתְּנוּ [שמואל, ישי ובניו], אחר שהאיר ה' את עיני שמואל לדעת את מי למשוח למלך[סא]. ואת המשך הפסוק 'אִסְרוּ חַג בַּעֲבֹתִים עַד קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ', אָמַר שְׁמוּאֵל, שאמר שיביאו קרבנות ושלמים רבים[סב], כדי לשמוח בבשר הנאכל, והדם יזרק על קרנות המזבח[סג]. את דברי הפסוק 'אֵלִי אַתָּה וְאוֹדֶךָּ' אָמַר דָּוִד בסוף הסעודה שסעדו עם שמואל לאחר שנמשח, שכיון שנבחר מאחיו להיות מלך, לו ראוי להודות ולברך על המזון[סד], וסיום הפסוק 'אֱלֹהַי אֲרוֹמְמֶךָּ' אָמְרוּ כּוּלָּן[סה].

★

הגמרא דנה בדיני ההלל ובמנהגיו:

תְּנַן הָתָם - שנינו במשנה בסוכה (לח.) בענין אמירת ההלל, בְּמָקוֹם כל בניו[עט]. את דברי הפסוק 'אֵל ה' וַיָּאֶר לָנוּ' אָמְרוּ כּוּלָּן יחדיו[ס] שֶׁנִּתְּנוּ

אהח 19/06/2018

אוצר החכמה

גלית וראה בו שאול טכסיסי מלוכה, שאל האם ראוי הוא למלוכה, ואמר לו דואג, עד שאתה שואל על מלוכה, שאל האם ראוי הוא לבוא בקהל, שהרי הוא מזרע רות המואביה, ועל המואבים נאמר (דברים כג ד) 'לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה', גם דור עשירי לא יבוא להם בקהל ה' עד עולם'. עד שענה לו אבנר 'עמוני ולא עמונית, מואבי ולא מואבית', שאין בנותיהם אסורות, והתירו בקהל. ולפי הפירוש שאחיו מאסו בו, היינו משום שחשדוהו בממזרות. שהביא בילקוט המכירי (תהלים קיח תום כח) מדברי המדרש, שישי אבי דוד, לעת זקנתו פירש מאשתו כמה שנים, ורצה לשחרר את שפחתו ולבוא עליה [וביאר הרמ"ע מפאנו (עשרה מאמרות מקור דין, ח"ג פ"י) שחשש, שמא מואבית אסורה לבוא בקהל, ואם כן הוא עצמו פסול לבוא בקהל לפי שהיה מזרעה של רות, ולכך פירש מאשתו, וחשש מצד שני שמא אין דינו כמואבי ואסור לו לבוא על שפחה, ולכן שיחרר שפחתו ועשה תנאי בשחרורה, שאם הוא מואבי ואסור לבוא בקהל, אינה משוחררת ודינה כשפחה, ואם אין דינו כמואבי, הרי היא משוחררת], וגילתה השפחה דבר זה לאשת ישי, ועשו בערמה שתכנס אשת ישי תחת השפחה, וישי לא ידע את הדבר וסבור שבא על שפחתו, ונתעברה אשתו באותה העת וילדה את דוד, וסברו הכל שממזר הוא, מאחר שאמר ישי לכל שהיה פרוש ממנה, ועל כן ריחקוהו ושמוהו רועה צאן. ולאחר כ"ח שנים בא שמואל ומשח את דוד בדבר ה', ונודע לכל שבן ישי הוא ואינו ממזר. וכתב החיד"א (מרכבת העין ד"ה ח"י), שכל הודאת דוד ודברי אביו ודברי אחיו הולכים על ענין זה, שמתחילה חשבוהו לממזר ואחר כך נודע יחוסו.

נא. שיש אבנים שגרועות כל כך עד שאין רוצים לשימם כלל, ואת האבנים המשובחות ביותר שמים בראש הפינה למעלה, באופן שגלויות משלש רוחות. על פי מצודת דוד ורד"ק (על הפסוק). וביאר האיי הים (ד"ה ממר) המשל, שמתחילה לא רצו להכניס את דוד בקהל, לפי שאינו ראוי להיות בבנין עם ישראל כשאר האבנים, ולבסוף, לא זו בלבד שהוכשר לבוא בקהל ולהיות כשאר האבנים אלא נהיה ראש פינה, שהמלך נמשל לפינה, שכמו שהעמוד שבקצה הבית מצמיד ומחזיק כל האבנים יחד ומונעם מלהתפזר, כך גם המלך דרכו להחזיק העם יחדיו לבל יתפזרו לכל עבר.

נב. וְלֹכֵן נאמר 'בעינינו' בלשון רבים. רשב"ם (ד"ה ונפלאת).

נג. שמתחילה ניסו למנעו מלילך להילחם עם גלית (שמואל א' יז כח), שלא האמינו שיצליח לנצחו. מהרש"א (שם) ורד"ק (על הפסוק).

נד. רשב"ם (ד"ה זה) ומהרש"א (שם).

נה. 'זה היום עשה' הוא לשון העולה על העבר, 'נגילה ונשמחה' הוא לשון העולה על העתיד.

נו. רש"י (ד"ה הושיעה).

נז. רשב"ם (ד"ה הצליחה). והוא כלשון הכתוב (שמואל א' טז יג) 'וימשח אותו בקרב אחיו, ותצלח רוח ה' אל דוד מהיום ההוא ומעלה'. מהרש"א (מ"א ד"ה מורך).

נח. וכפי שנאמר כשבא שמואל (שמואל א' טז ד) 'ויחרדו זקני העיר לקראתו, ויאמר שלום בואך', שמתחיל הפסוק עם זקני העיר, ומסיים בלשון יחיד, 'ויאמר' ולא 'ויאמרו',

שאמר כן רק הגדול שביניהם, והיינו ישי, ומגלה כאן, שאכן ישי הוא זה שאמר לשמואל 'ברוך הבא'. מהרש"א (שם). והרד"ק (תהלים קיח כט) פירש, שאמר כן ישי לדוד כשבא מן הצאן בעת שהיה שמואל בביתו.

נט. שכשהגיע לבית ישי, היה מסתפק לאיזה אחד מן האחים התכוון ה' שימשח למלך, ועל כן בירך את כולם בשוה. מהרש"א (שם).

ופשוטו של פסוק זה הוא, 'ברוך הבא בשם ה'' מבורכים יהיו הבאים לבית המקדש להקריב קרבנות לשם ה', 'ברכנוכם מבית ה'' אומרים הכהנים הנמצאים שם, ברכנו אתכם בברכה הבאה מבית ה', כלומר מזה השוכן בבית זה. רש"י ושאר מפרשים (על הפסוק).

ס. שֶׁלָּנוּ הוא לשון רבים. רש"י (ד"ה לנו).

סא. מהרש"א (שם). וכפי שנאמר (שמואל א' טז יג) 'וישלח ויביאהו וגו' ויאמר ה' קום משחהו כי זה הוא'.

סב. תיבת 'חג' עולה על הקרבנות, ונאמרו כמה פירושים בדבר. רש"י (על הפסוק) כתב, שהוא הולך על הזבחים וקרבנות החגיגה. המצודת ציון (שם) פירש, שהקרבנות נקראים חג לפי שרוב הקרבנות באים בחג. ובמסכת חגיגה (י:) מבארת הגמרא, שמשמעות הפסוק 'וחגותם אותו חג לה'' (ויקרא כג מא) הוא לזביחה [שמכאן למדים שצריך להביא שלמי חגיגה ברגלים. רע"ב (חגיגה פ"א מ"ג)].

סג. מדברי רש"י והרשב"ם (ד"ה ממרו) משמע, שאמר כן לבית ישי, שיקריבו שלמים להרבות בשמחה אחר שבחר ה' בדוד למלך על ישראל, וכן כתב העין ישראל (ד"ה ממרו), שאחר הדברים האמורים, ציום שמואל שיקריבו קרבנות. וראה בדבריו, שמפרש כל הפסוקים כפי סדר ההתרחשות בבית ישי כשבא שמואל למשוח את דוד. והמהרש"א (שם) פירש על פי מה שנאמר (שמואל א' טז ה) 'התקדשו ובאתם אתי בזבח', שכשהלך שמואל אל בית ישי, חשש שמא ישמע שאול שהולך למשוח אחר במקומו ויהרגהו, ואמר לו ה' שיתרץ ביאתו לשם בכך שבא לזבוח עמהם זבח לה', ויזמין עמו לזבח את ישי ובניו, ועל זה נאמר הפסוק הנ"ל.

ופשוטו של הפסוק הוא, 'אל ה' ויאר לנו', ה', שהוא חזק ואמיץ [כמשמעות לשון אֵל], הוא האיר לנו והושיענו [שהולך על הפסוקים שנאמרו קודם לכן], ולכן 'אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח' קישרו את החג, את הזבחים והחגיגות, לאחר שנבדק שאין בו מום, בחבלים לכרעי המיטה, ובכך יהיה נשמר ממום, עד שיגיע זמנו להיקרב ולהיזרק דמו על קרנות המזבח. רש"י, מצודת דוד ועוד מפרשים (על הפסוק).

סד. כפי שמובא להלן (ע"ג), שקיבל דוד כוס של ברכה וזימן. מהרש"א (שם).

סה. שאמרו כולם יחד ברכת הזימון, שלשון 'ארוממך' שייך בזימון, כפי ששנינו במסכת ברכות (מה.), מנין לברכת הזימון, שנאמר (תהלים לד ד) 'גדלו לה' איתי ונרוממה שמו יחדיו'. מהרש"א (שם).

לפי נוסחת כתבי היד, את כל הפסוק 'אלי אתה ואודך אלהי ארוממך' אמר דוד, וכולם אמרו את הפסוק שאחריו (תהלים קיח כט) 'הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו'. הגהות וציונים על פי דקדוקי סופרים. וכן הביא הרד"ק (על הפסוק).

זה המכיר מקום חבירו בישיבה. סיודע לומר זה מקום מיושב לפלוני וזה של פלוני, להושיל ומכיר הוא מקום כולם רגיל הוא ליושב שם תמיד: סתרי תורה. מעשה מרכבה ומעשה בראשית: למנצח. מדלא כתיב לנצח משמע שנותן כח לבריות לנצחו: [ס]מפני מדת הדין. שמקטרגת ומוסרת לא תקבלם, והוא מקבלם בסתר: לולי משה בחירו. שלמת משתבח ביה קרא בעשה וקרי ליה בחירו משום דהשיב חמתו מהשחית, שלמת שמע הוא כך: כמצודה זו. שפורסים לעופות לגוד ומין דה לגן, ומין עוף נפנה שליה: מלחמתו של זרח בעמלק גמרא, אבל מלחמת זרח בחסע קרמי[ס]: ושיגרו להדרימון.

זה המכיר מקום חבירו בישיבה איכא דאמרי אמר ר"א זה המקבל פני חבירו בישיבה מאי למכסה עתיק (יומין) זה המכסה דברים שביסה עתיק יומין ומאי ניהו סתרי תורה ואיכא דאמרי זה המגלה דברים שביסה עתיק יומין מאי ניהו טעמי תורה. אמר רב כהנא משום רבי ישמעאל ברבי יוסי מאי דכתיב [א] למנצח מזמור לדוד זמרו למי שנוצחין אותו ושמח בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם בשר ודם מנצחין אותו ועצב אבל הקב"ה נוצחין אותו ושמח שנאמר [ב] ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו. אמר רב כהנא משום רבי ישמעאל בר' יוסי [ס] אמר ר"ש בן לקיש משום רבי יהודה נשיאה מאי דכתיב [ג] וידי אדם מתחת כנפיהם ידו כתיב זה ידו של הקדוש ברוך הוא שפרוסה תחת כנפי החיות כדי לקבל בעלי תשובה מיד [ס] מדת הדין. אמר רב יהודה אמר שמואל כל כסף וזהב שבעולם יוסף לקטו והביאו למצרים שנאמר [ד] וילקט יוסף את כל הכסף הנמצא אין לי אלא שבארץ מצרים ושבארץ כנען בשאר ארצות מנין תלמוד לומר [ה] וכל הארץ באו מצרימה וכשעלו ישראל ממצרים העלוהו עמהן שנאמר [ו] וינצלו את מצרים [ס] רב אסי אמר עשאוה כמצודה זו שאין בה דגן רבי שמעון [ג] אמר כמצולה שאין בה דגים והיה מונח עד רחבעם בא שישק מלך מצרים ונטלו מרחבעם [ס] שנאמר [ז] ויהי בשנה החמישית למלך רחבעם עלה שישק מלך מצרים [על ירושלים] ויקח את אוצרות בית ה' ואת אוצרות בית המלך בא זרח מלך כוש ונטלו משישק בא אסא ונטלו מזרח מלך כוש ושיגרו להדרימון[ד] בן טברימון באו בני עמון ונטלום מהדרימון[ס] בן טברימון בא יהושפט ונטלו מבני עמון והיה מונח עד אחז בא סנחריב ונטלו מאחז בא חזקיה ונטלו מסנחריב והיה מונח עד צדקיה באו כשדיים ונטלוהו מצדקיה באו פרסיים ונטלוהו מכשדיים באו יוונים ונטלוהו מפרסיים באו רומיים ונטלוהו מיד יוונים ועדיין מונח ברומי: [ג] אמר רבי חמא (בר[ס]) חנינא שלש מטמוניות הטמין יוסף במצרים אחת נתגלה [ד] לקרח ואחת נתגלה [ס] לאנטונינוס בן אסוירום ואחת גנוזה לצדיקים לעתיד לבא [ה] עושר שמור לבעליו לרעתו אמר רבי שמעון בן לקיש זו עשרו של קרח (שנאמר[ז]) [ט] ואת כל היקום אשר ברגליהם א"ר אלעזר זה ממונו של אדם שמעמידו על רגליו [י] א"ר לוי משאוי שלש מאות פרדות לבנות היו מפתחות בית גנזיו של קרח וכולהו אקלידי וקליפי דגלדא: (דיא"ש אדי"ש כשד"ך מאוד"ך סימן) א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן [י] אודך כי עניתני אמר דוד אבן מאסו הבונים היתה לראש פנה אמר ישי מאת ה' היתה זאת [ס] אמרו אחיו זה היום עשה ה' [ס] אמר שמואל אנא ה' הושיעה נא אמרו אחיו אנא ה' הצליחה נא אמר דוד ברוך הבא בשם ה' אמר ישי ברכנוכם מבית ה' אמר שמואל אל ה' ויאר לנו אמרו כולן אסרו חג בעבותים אמר שמואל אלי אתה ואודך אמר דוד אלהי ארוממך [ס] אמרו כולן: [ז] תנן התם מקום שנהגו לכפול

כמצודה שאין בה דגן. דרך ליידי עופות להסיס דגן במצודה ודריס וינצלו וינצלו כי למ"ל מתחלפת בדל"ת במקומות הרבה: מגל

מלך מרס, לעזור לו על בעשת מלך ישרחל, וקרחי ניהו, ומלחמת יהושפט בעמונים קרחי. ודרך הרחשונים להביח גנזיהם עמהם במלחמתם, כדי שימשך לבם אחר ממונם ולא יפרחו: שמעמידו על רגליו. שמשמח לבו: אקלידי. מפתחות: וקולפי. פותחות [ס]קורין בלע"ז סרדור"ש[ז]: דגלדי. של מרגופים של עור, שנושחים על סוסים וחמורים וגמלים: אבן מאסו הבונים. כלומר דוד שמימיו רועה צאן היה, ונעשה רחש. ונפלאת בעיניהם לשון רבים אמרו אחיו: זה היום עשה ה'. שמואל היה מתנבא עליהם שסופן לגיל ולשמוח, שיושיעם מיד אויביהם: הושיעה נא אמרו אחיו. כלומר על ידי דוד, ודוד אמר הגליחה נא שיגליח בחלומו: ברכנוכם אמר שמואל. שיברך כולם, כלומר מברכין אנו אתכם: לנו. לשון רבים: אסרו חג בעבותים. הביאו זבחים ושלמים הרבה לשמוח: לכפול

רשב"ם

זה המכיר מקום חבירו בישיבה. שיודע לומר זה מקום פלוני וזה מקום פלוני, להושיל ומכיר מקום חבירו רגיל הוא ליושב תמיד שם: עתיק יומין. זה הקדוש ברוך הוא, לכתיב (דניאל ז) ועתיק יומין יתיב: סתרי התורה. מעשה המרכבה ומעשה בראשית ופירושו של שם כדכתיב (שמות ג) זה שמי לעלם[ט], והמכסה היינו שאינו מוסר לאחר שלבו דואג לכל אדם הלח למי שלבו דואג כדאמרינן בפרק אין דורשין (חגיגה דף יג.): זה המגלה דברים שביסן עתיק יומין. והכי משמע למכסה סתרי תורה שהיו מכוסין מתחלה, ועתיק יומין גילן ונתן רשות לגלותן, ומי שמגלה אותן זוכה למה שאמור בפסוק זה: למנצח. לשון מפעיל, מדלא כתיב לנוסח משמע שנותן ניצוח לבריותיו שינצחוהו: לולי משה בחירו. שלמת קרי ליה בחירו משום דעומד בפרץ לפניו, ומדמשבח ליה משמע שמח הוא בכך: מפני מדת הדין. שמקטרגת ואומרת לא תקבלם, והוא מקבלם בסתר: וינצלו. לשון מצודה: גרסינן דגן, שדרך ליתן דגן במצודה שפורסין לפני העופות, כשאין שם דגן אין עוף נפנה אליה. גבי מצולה דהיינו מיס גרסינן דגיס: וינצלו. דרשינן לשון מצודה: מלחמתו של זרח בעמלק גמרא, אבל מלחמתו של זרח בחסע קרמי"ס (ג יד): ושיגרו להדרימון. מלך ארס, לעזור לו על בעשת מלך ישרחל, וקרחי ניהו (שם ג טז): **באו בני עמון ונטלוהו בו'**. גמרא. מלחמת יהושפט בעמונים קרמי[ס]. חזקיהו נטלו מסנחריב בשבת המלך והכה המחנה[ס]: **כשדיים תפשו את צדקיהו**. קרמי[מ]. פרסיים קבלו המלכות מכשדים דכתיב (דניאל ה) פריסת מלכותך ויהיבת למדי ופרס. ויוונים קיבלו המלכות מפרסיים מפורש בספר יוסיפון[ס], וגם רומיים שקיבלו המלכות מיוונים מפורש שם ובפ"ק דע"ז (דף ח:): זה עשרו של קרח. שעל ידי רוב ממונו נמנמה ונטרד מן העולם: משוי שלש מאות. לשון דוקא, וכן כל שלש מאות שבש"ס: אקלידי. מפתחות: דגילדי. פותחות: דגילפי. מרגופין של עור, ומעפ"כ היה משוי שלש מאות פרדות: אבן מאסו הבונים. זה דוד שהיה נחשב בעינינו: נפלאת בעינינו. לשון רבים: זה היום עשה ה'. שמואל היה מתנבא שעתיד לגיל ולשמוח עו, שיושיעם מאויביהם: הצליחה נא אמר דוד. שילית במלכותו: אסרו חג בעבותים. הביאו זבחים ושלמים הרבה לשמוח, ומתן דמן למזבח: לכפול

מסורת הש"ס עם הוספות

א) ברכות דף ט: ע"ש, ב) לעיל דף פז:, ג) [סנהדרין] חלק קי. ע"ש, ד) עי' ירושלמי סנהדרין דף י, במדבר רבה יח טו, ה) עי' ע"ז י ע"א-ע"ב, ו) סנהדרין דף קי., ז) סוכה לח., ח) ד"ה ב' יד, ט) עיין לעיל דף נ., י) שם כ, כ) עיין שם כח ובמפרשים (ותגלת פלאסר הוא סנחריב. סנהדרין צד.), ל) מלכים ב' יט לה, מ) מלכים ב' כה, נ) פ"ט.

הגהות וציונים

ס] [בר' יוסי ורבנן אמרי] (גליון): ב] ס"א מפני (גליון): ג] [בן לקיש כצ"ל וכן איתא בברכות ט: וכן איתא בילקוט] (גליון): ד] [צ"ל להדדרימון] (גליון): ה] [צ"ל מהדדרימון] (גליון): ו] [צ"ל בר'] (גליון): ז] [בסנהדרין ליתא תיבת שנאמר] (גליון): ח] בכת"י נוסף היא נפלאת בעינינו וכ"ה ברשב"ם: ט] בכת"י נוסף נגילה ונשמחה בו: י] בכת"י אלי אתה ואודך אלהי ארוממך אמר דוד הודו לה' כי טוב אמרו כולן. והיא הנוסחא הנכונה (דק"ס): כ] ד"ה "מפני" צ"ל אחר ד"ה "לולי משה בחירו": ל] מנעול:

משנת ראשונים

בא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם. וכמו שאין ערך ודמיון בינו יתעלה ובינינו בענין האיברים, כך אין ערך בינו יתעלה כענין המדות, ולפי שאנו משתמשים בחיבורינו זה בלשון מדות, השמר מן הטעות כמו שאמרו רבותינו ז"ל (פסחים קיט.) לא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם, ואין דמיון בין מדותיו יתעלה ומידותינו זולתי בדרך הזכרת השם לבד.

[ריקאנטי, בראשית מט כב]

וילקט יוסף את כל הכסף הנמצא. והכתוב מפרסם בכאן מעלת יוסף ונאמנותו הגדולה, כי הביא הכל אל גנזי המלך וקנה לו המקנה גם האדמה גם הגופות, ועם כל זה מצא חן בעיני העם, כי מאת ה' היתה זאת.

[רבינו בחיי, בראשית מז יד]

להודיע מעלות יוסף בחכמה בתבונה ובדעת, וכי היה איש אמונים שהביא כל הכסף בית פרעה, ולא עשה לעצמו אוצרות כסף ומטמוני מסתרים בארץ מצרים או לשלחו לארץ כנען.

[רמב"ן, בראשית מז יד]

כמצודה שאין בה דגים. ונצלתם. בגימטריא כמצולה שאין בה דגים. **[בעל הטורים, שמות ג]** **עלה שישק מלך מצרים על ירושלים.** מצינו במדרש שיר השירים הוא פרעה נכה ונקרא שישק על שהיה שוקק ומתאוה כל ימיו לכסא השן שהיה לשלמה חתנו ועכשיו עלה ולקחו. **[רש"י, מלכים א יד כה]** **באו כשדיים ונטלוהו מצדקיה.** קצת קשה אמאי נקט כשדים ולא נקט נבוכדנצר. וי"ל משום דלא עלה נבוכדנצר אלא ישב בדפני של אנטוכיא, ונבוזראדן נמי לא נקט משום דבשעה ששללו השלל נתגייר כדאיתא בגיטין פרק הניזקין ואגב דלא נקט גבי כשדים בבל נמי לא נקט. **[ליקוטי רבי בצלאל אשכנזי]**

תורה אור השלם

א) לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹת מִזְמוֹר לְדָוִד: [תהלים ד, א]

ב) וַיֹּאמֶר לְהַשְׁמִידָם לוּלֵי מֹשֶׁה בְחִירוֹ עָמַד בַּפֶּרֶץ לְפָנָיו לְהָשִׁיב חֲמָתוֹ מֵהַשְׁחִית: [תהלים קו, כג]

ג) וְיָדֵי אָדָם מִתַּחַת כַּנְפֵיהֶם עַל אַרְבַּעַת רִבְעֵיהֶם וּפְנֵיהֶם וְכַנְפֵיהֶם לְאַרְבַּעְתָּם: [יחזקאל א, ח]

ד) וַיְלַקֵּט יוֹסֵף אֶת כָּל הַכֶּסֶף הַנִּמְצָא בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וּבְאֶרֶץ כְּנַעַן בַּשֶּׁבֶר אֲשֶׁר הֵם שֹׁבְרִים וַיָּבֵא יוֹסֵף אֶת הַכֶּסֶף בֵּיתָה פַּרְעֹה: [בראשית מז, יד]

ה) וְכָל הָאָרֶץ בָּאוּ מִצְרַיְמָה לִשְׁבֹּר אֶל יוֹסֵף כִּי חָזַק הָרָעָב בְּכָל הָאָרֶץ: [בראשית מא, נז]

ו) וַיְנַצְּלוּ אֶת חֵן הָעָם בְּעֵינֵי מִצְרַיִם וַיִּשְׁאֲלוּם וַיְנַצְּלוּ אֶת מִצְרָיִם: [שמות יב, לו]

ז) וַיְהִי בַּשָּׁנָה הַחֲמִישִׁית לַמֶּלֶךְ רְחַבְעָם עָלָה שִׁישַׁק מֶלֶךְ מִצְרַיִם עַל יְרוּשָׁלִָם: וַיִּקַּח אֶת אֹצְרוֹת בֵּית יְיָ וְאֶת אוֹצְרוֹת בֵּית הַמֶּלֶךְ וְאֶת הַכֹּל לָקָח וַיִּקַּח אֶת כָּל מָגנֵי הַזָּהָב אֲשֶׁר עָשָׂה שְׁלֹמֹה: [מלכים א יד, כה-כו]

ח) יֵשׁ רָעָה חוֹלָה רָאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ עֹשֶׁר שָׁמוּר לִבְעָלָיו לְרָעָתוֹ: [קהלת ה, יב]

ט) וַאֲשֶׁר עָשָׂה לְדָתָן וְלַאֲבִירָם בְּנֵי אֱלִיאָב בֶּן רְאוּבֵן אֲשֶׁר פָּצְתָה הָאָרֶץ אֶת פִּיהָ וַתִּבְלָעֵם וְאֶת בָּתֵּיהֶם וְאֶת אָהֳלֵיהֶם וְאֵת כָּל הַיְקוּם אֲשֶׁר בְּרַגְלֵיהֶם בְּקֶרֶב כָּל יִשְׂרָאֵל: [דברים יא, ו]

י) אוֹדְךָ כִּי עֲנִיתָנִי וַתְּהִי לִי לִישׁוּעָה: אֶבֶן מָאֲסוּ הַבּוֹנִים הָיְתָה לְרֹאשׁ פִּנָּה: מֵאֵת יְיָ הָיְתָה זֹּאת הִיא נִפְלָאת בְּעֵינֵינוּ: זֶה הַיּוֹם עָשָׂה יְיָ נָגִילָה וְנִשְׂמְחָה בוֹ: אָנָּא יְיָ הוֹשִׁיעָה נָּא אָנָּא יְיָ הַצְלִיחָה נָּא: בָּרוּךְ הַבָּא בְּשֵׁם יְיָ בֵּרַכְנוּכֶם מִבֵּית יְיָ: אֵל יְיָ וַיָּאֶר לָנוּ אִסְרוּ חַג בַּעֲבֹתִים עַד קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ: אֵלִי אַתָּה וְאוֹדֶךָּ אֱלֹהַי אֲרוֹמְמֶךָּ: [תהלים קיח, כא-כח]

קיט: ערבי פסחים פרק עשירי פסחים

אבל לפניו מצוה לברך. לפי מה שפירש[ס] לעיל דהפסוקים לא הוו הפסק וברכה מחרונה היא תמיית הרישא הוה לא יתכן כמן דאיך יברך לפניו ולא יחתום מחריו מהר"י: **אמר** רב שלא יעקרו מחבורה לחבורה. רב מוקי למתניתין כדר' יהודה דסבר דאין הפסח נאכל בשני מקומות והכי מוקימנא סתמא פרק כילד גולין (לעיל ד' פו.) סתמי מבורות שהיו אוכלות בבית אחד אלו הופכין פניהם ואוכלין ואלו הופכין פניהם ואוכלין והשתא[ד] דאמרינן פירוש משום היכרא וכשהשתם עומד למזוג קופץ את פיו עד שמגיע אצל חבורתו ומוקי לה בגמרא כרבי יהודה והייט דוקא בפסח אבל מצה כולהו מודו דאסור משום דמחקא לפסח[פ] להא על כרחיך לא מיתקא דאי לא תימא הכי ליפרך מתניי' לרב דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן הא אפיקומן מפטירין אלא לשמואל לרב דאמר אפיקומן לא הוי רבותא פסח טפי ממצה אלא ודאי רב לא מיירי אלא בפסח והא דקאמרינן לקמן[ג] אבל הוה יתיב קמיה דרבה והוה קא מנמנם פי' הקונטרס לקמן[ק] אע"ג דלא הוי בזמן הפסח הא מיתקא מצה לפסח ולא אהירא ובירושלמי[ר] מפרש לה גבי תענית דאמרינן פ"ק דתעניות[ש] יש מקור לאכול ולא שנו אלא יש ממש אבל מתנמנם לא ורבה הוה מתנמנם ובעי למיקר בתר הכי וקמייתי דאיה מפסח דכי היכי דפסח לא מחיב נמנום בעלמא כאינה מעלית לענין שני מקומות ה"נ לא מחיב נמנום לענין תענית דלמאר לאיתסורי בתכילה בתר הכי:

בתרונה

[א]לכפול יכפול לפשוט יפשוט לברך אחריו[ת] יברך הכל כמנהג המדינה אמר אביי [ב]לא שנו אלא לאחריו אבל לפניו [מצוה] לברך [ג]דא"ר יהודה אמר שמואל כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן [ג]מאי משמע דהאי עובר לישנא דאקדומי הוא א"ר נחמן בר יצחק דכתיב [א]וירץ אחימעץ דרך הככר ויעבור את הכושי אבי אמר מהכא [ב]והוא עבר לפניהם איכא דאמרי מהכא [ג]ויעבור מלכם לפניהם וה' בראשם תניא [ד]רבי כופל בה דברים רבי אלעזר בן פרטא מוסיף בה דברים רבי מאי מוסיף אמר אביי מוסיף לכפול מאודך ולמטה. דרש רב עוירא זימנין א"ל משמיה דרב [ג] וזימנין א"ל משמיה דרב (אשי[ג]) מאי דכתיב [ד]ויגדל הילד ויגמל עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים ביום שיגמל חסדו לזרעו של יצחק לאחר שאוכלין ושותין נותנין לו לאברהם אבינו כום של ברכה לברך ואומר להן איני מברך שיצא ממני ישמעאל אומר[ד] לו ליצחק טול וברך אומר להן איני מברך שיצא ממני עשו אומר לו ליעקב טול וברך אומר להם איני מברך שנשאתי שתי אחיות בחייהן שעתידה תורה לאוסרן עלי אומר לו למשה טול וברך אומר להם איני מברך שלא זכיתי ליכנס לארץ ישראל לא בחיי ולא במותי אומר לו ליהושע טול וברך אומר להן איני מברך שלא זכיתי לבן דכתיב יהושע בן נון[ס] [ה]נון בנו יהושע בנו[ס] אומר לו לדוד טול וברך אומר להן אני אברך ולי נאה לברך שנאמר [ו]כום ישועות אשא ובשם ה' אקרא: **מתני'** [ז]אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן: **גמ'** מאי אפיקומן אמר רב שלא יעקרו מחבורה לחבורה ושמואל אמר כנון [ז]אורדילאי לי וגוזלייא לאבא ורב חנינא בר שילא ורבי יוחנן (אמר[ז]) כנון תמרים קליות ואגוזים תניא כוותיה דרבי יוחנן[ז] [ח]אין מפטירין אחר הפסח כנון תמרים קליות ואגוזים. אמר רב יהודה אמר שמואל [ג]אין מפטירין אחר מצה אפיקומן תנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן אחר הפסח הוא דלא אבל לאחר מצה מפטירין לא מיבעיא קאמר לא מיבעיא אחר מצה דלא נפיש טעמייהו אבל לאחר הפסח דנפיש טעמיה ולא מצי עבוריה לית לן בה קמשמע לן נימא מסייע ליה [ט]הסופגנין והדובשנין והאיסקריטין אדם ממלא כריסו מהן ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה באחרונה אין בראשונה

אוצר החכמה

[א]לכפול יכפול לפשוט יפשוט לברך אחריו[ת] יברך הכל כמנהג המדינה אמר אביי [ב]לא שנו אלא לאחריו אבל לפניו [מצוה] לברך [ג]דא"ר יהודה אמר שמואל כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן [ג]מאי משמע דהאי עובר לישנא דאקדומי הוא א"ר נחמן בר יצחק דכתיב [א]וירץ אחימעץ דרך הככר ויעבור את הכושי אבי אמר מהכא [ב]והוא עבר לפניהם איכא דאמרי מהכא [ג]ויעבור מלכם לפניהם וה' בראשם תניא [ד]רבי כופל בה דברים רבי אלעזר בן פרטא מוסיף בה דברים רבי מאי מוסיף אמר אביי מוסיף לכפול מאודך ולמטה. דרש רב עוירא זימנין א"ל משמיה דרב [ג] וזימנין א"ל משמיה דרב (אשי[ג]) מאי דכתיב [ד]ויגדל הילד ויגמל עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים ביום שיגמל חסדו לזרעו של יצחק לאחר שאוכלין ושותין נותנין לו לאברהם אבינו כום של ברכה לברך ואומר להן איני מברך שיצא ממני ישמעאל אומר[ד] לו ליצחק טול וברך אומר להן איני מברך שיצא ממני עשו אומר לו ליעקב טול וברך אומר להם איני מברך שנשאתי שתי אחיות בחייהן שעתידה תורה לאוסרן עלי אומר לו למשה טול וברך אומר להם איני מברך שלא זכיתי ליכנס לארץ ישראל לא בחיי ולא במותי אומר לו ליהושע טול וברך אומר להן איני מברך שלא זכיתי לבן דכתיב יהושע בן נון[ס] [ה]נון בנו יהושע בנו[ס] אומר לו לדוד טול וברך אומר להן אני אברך ולי נאה לברך שנאמר [ו]כום ישועות אשא ובשם ה' אקרא: **מתני'** [ז]אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן: **גמ'** מאי אפיקומן אמר רב שלא יעקרו מחבורה לחבורה ושמואל אמר כנון [ז]אורדילאי לי וגוזלייא לאבא ורב חנינא בר שילא ורבי יוחנן (אמר[ז]) כנון תמרים קליות ואגוזים תניא כוותיה דרבי יוחנן[ז] [ח]אין מפטירין אחר הפסח כנון תמרים קליות ואגוזים. אמר רב יהודה אמר שמואל [ג]אין מפטירין אחר מצה אפיקומן תנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן אחר הפסח הוא דלא אבל לאחר מצה מפטירין לא מיבעיא קאמר לא מיבעיא אחר מצה דלא נפיש טעמייהו אבל לאחר הפסח דנפיש טעמיה ולא מצי עבוריה לית לן בה קמשמע לן נימא מסייע ליה [ט]הסופגנין והדובשנין והאיסקריטין אדם ממלא כריסו מהן ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה באחרונה אין בראשונה

לכפול. כל ההלל: כופל דברים. מעט היה כופל, כגון מדרוך הגת ולמטה: נון בנו וגו'. ממשפחת אפרים בן יוסף תשיב ותזיל עד יהושע, ולא משכח גרם ליהושע: **מתני'** מפטירין. לשון [ז] הנפטר מחבירו, כשנפטרין מן הסעודה מביאין מיני המתיקה: **גמ'** אורדילאי לי. כגון חני שרגיל לאכול כמהין ופטריות לאחר סעודתי: וגוזליא לאבא. לרב, שהיה רגיל לאכול גוזלים לאחר סעודתו, ולשון אפיקומן הוליאו והביאו מיני מתיקה: אין מפטירין אחר מצה כגון שרגיל לאכול כזית מצה בתחילת הסעודה לשם חובה, ועל כרחינו אנו מצריכין על אכילת מצה בתחילה (הוחיל ו) [תע"פ שחינה] בתה לשם חובה, כדאמר רב חסדא לעיל (דף קטו.) גדי מרור דלאחר שמילא כריסו הימנו היאך חוזר ומצרך עליו, הכי נמי גבי מצה, הלכך (ח) תרוייהו מצרך בריאה, והדר אכיל מצה בתחרונה בלא ברכה, אבל לא מרור דלאו חובה הוא:

רשב"ם

לכפול. את ההלל: **כופל בה דברים.** מעט היה כופל, מדרוך הגת ולמטה: **מאודך ולמטה.** ולי נראה[ס] משום כבוד יסי ושמואל ודוד ואחיו שאמרוהו מאודך ולמטה כדאמרן לעיל כופלין אותו. ויש לשונות אחרות ולא נהירא: ולא במותי. שנקבר מול בית פעור, ולא זכו עצמותיו ליכנס בארץ כעצמות יוסף שנקברו בארץ, כדכתיב (יהושע כד) ואת עצמות יוסף קברו בשכם, והיינו דכתיב (דברים ד) כי אנכי מת בארץ הזאת, בחוצה לארץ, אינני עובר את הירדן, אפילו לאחר מיתה לא יעברו עצמותי את הירדן[ס]: נון בנו יהושע בנו. ממשפחת אפרים תשיב בדברי הימים עד יהושע, ולא משכח קרא גרם ליהושע: **מתני'** מפטירין. לשון [ז] הנפטר מחבירו, כלומר כשנפטרין מן הסעודה אין מסיימין אותה באפיקומן, ובגמרא מפרש: **גמ'** אמר רב שלא יעקרו מחבורה לחבורה. אחר שאכלו הפסח בחבורה לא יוכלו אכילה אחרת לאכול לא פת ולא שום דבר, גזירה דילמא אתי למיכל את הפסח בשני מקומות, ואנן תנן סתמא כר"י בכילד גולין (לעיל דף פו.) דפסח נאכל בשתי חבורות ואין האוכל אוכל פסח בשני מקומות, והך מילתא דרב אוקימיה התם בשעת אכילה, אבל לאחר אכילה יכול ליעקר לומר הלל באחרונה אחרת, ולא קפיד אלא לאכול בב' מקומות, אבל לאכול דברים אחרים במקומן הראשון שרי רב, ובלבד שלא יעקור לאוכלן עם חבורה אחרת, והיינו דפליג עליה שמואל ורבי יוחנן ואמרי כל דבר אסור לאכול אפילו בחבורתו ראשונה. וליכא לפרושי שלא יעקרו מחבורה לחבורה אחרת, ולא קפיד אלא לאכול בב' מקומות, אבל לאכול דברים אחרים במקומן הראשון שרי רב, ובלבד שלא יעקור לאוכלן עם חבורה אחרת, והיינו דפליג עליה שמואל ורבי יוחנן ואמרי כל דבר אסור לאכול אפילו בחבורתו ראשונה. וליכא לפרושי שלא יעקרו מחבורה לחבורה אחרת, ולא קפיד אלא לאכול בב' מקומות, אבל לאכול דברים אחרים במקומן הראשון שרי רב, ובלבד שלא יעקור לאוכלן עם חבורה אחרת, ולא קפיד אלא שלא יאכלו ממנו בחבורה אחרת, דהא פסח לן תנא בכילד גולין (שם) וכשהשתם עומד למזוג קופץ את פיו עד שמגיע אצל חבורתו, ושרי שמואל למימר. ולרב הכי משמע ליה לפיקומן אפיקו מנייכו, הוליאו כליכם מכאן ואלך ואוכל במקום אחר: **גנון אורדילאי לי וגוזליא לאבא.** לרב, דשמואל הוה רגיל לאכול בקיונו סעודה כמהין ופטריות, ורב רגיל לאכול אחר סעודתו גוזלות, ולשון אפיקומן הוליאו והביאו מיני מתיקה, ואתא שמואל למימר דלא מיבעיא שלא יעקור מחבורתו לחבורה אחרת, אלא אפילו בחבורתו אסור לאכול כלום אחר הפסח, שלא יאכל ממנו טעם הפסח, ולפי שהיו ליאכל בסוף על הסבע[ט], וכן כל קרבנות, כדכתיב (במדבר יח) למשחה לגדולה כדרך שהמלכים [י]אוכלין: **אבא.** כך שמו של רב, אלא בכבוד קורין אותו רב כבבל הכי כמו שקורין לרבי יהודה הנשיא בארץ ישראל רבינו, וכן מוכיח בשחיטת חולין (דף קלז:) דאמרי' אמן ריש סידרא בבבל אבא אריכא ורב מיירי שהיה רב אחוז בדורו כדאמרינן במסכת נדה (דף כד:). ורבי יוחנן כשמואל סבירא ליה, אלא שהיה רגיל באלו בקיונו סעודה: **אין מפטירין אחר המצה אפיקומן.** שלריך לאכול מצה בסוף הסעודה שתהא נגמר סעודתו זכר למצה הנאכלת עם הפסח בכריכה, וזו היא מצה הבאה אחרונה לשם חובה, ועל כרחינו אנו מצריכין על אכילת מצה בתחרונה אע"פ שאינה לשם חובה, כדאמר רב חסדא לעיל[כ] גבי מרור דלאחר שמילא כריסו ממנו היאך חוזר ומצרך עליו, הלכך מצרך אחריותו בריאה, והדר אכיל מצה בתחרונה, ואחר אותה מצה אין נפטרין ממנה בתכילת דבר אחר, אלא לשכח טעמה. ובמצה בזמן הזה מיירי ליכא פסח בהדה, דאי בזמן דאיכא פסח, הא בהדיא תנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן והיינו אחר פסח ומצה הנאכלת עמו: **אחר הפסח הוא דלא.** אכיל, בזמן דאיכא פסח, דאין אוכלין אפיקומן אחר הפסח והמצה שעמו: **אחר מצה.** אלא פסח, מפטירין: **סופגנין.** רקיקין העשויין כספוג, מתוך שעיסתן רכה אין תורת לחם עליהן[פ], ואנן בעינן לחם דכתיב (דברים טז) לחם עוני: **דובשנין.** מטוגנין בשמן ודבש, ואינו לחם עוני אלא לחם עשיר[ע]:

בתרונה

עין משפט נר מצוה

קה א מיי' פ"ג מהל' מעוכה הלכה יח טוש"ע ח"ח סימן תכב סעיף ג:

קו ב ג מיי' פ"ח מהל' מלה הלכה ט סמג עשין עא טוש"ע ח"ח סי' תעח סעיף ח:

רבינו חננאל

לכפול יכפול לפשוט יפשוט לברך אחריו יברך. **תניא** ר' כופל בה דברים מאי היא מוסיף לכפול מאודך ולמטה: **ענין שגומל הקב"ה חסד לזרע יצחק אחר** שאוכלין ושותין אומר [לו] לאברהם טול ברך אומר איני מברך שיצא ממני ישמעאל וכו' עד נותנין לדוד ואומר אני אברך ולי נאה לברך שנא' כוס ישועות אשא וגו': **אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן.** מאי אפיקומן רב אמר שלא יעקרו מחבורה זו ויאכלו פסח בחבורה אחרת. ושמואל אמר שלא יאכלו אחר הפסח אפילו באותה חבורה כגון קליות ואגוזים וכיוצא בהם וכל שכן בשר וכיוצא בו שמפיגין מתוך פיהם ומפכחין טעמו של פסח. תניא כותיה דרבי יוחנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן כגון קליות ואגוזין: **אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל אין מפטירין אחר מצה אפיקומן** ואקשי' עליה והא אנן לא תנן אלא אין מפטירין אחר הפסח הא אחר מצה מפטירין. ופרקי' **לא מיבעיא קאמר לא** מיבעיא מצה דלא נפיש טעמה ואתי טעמא דהני לפכוחי דמצה אלא פסח דנפיש טעמיה ולא אתו הני מפכחי טעמיה אימא מפטירין אחר הפסח קמ"ל דאין מפטירין. **נימא מסייע ליה** הסופגנין והדובשנין והאסקריטין אדם ממלא כריסו מהם ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה. **דייקי' מינה** מדקתני

תורה אור השלם

א) וַיְהִי מָה אָרוּץ וַיֹּאמֶר לוֹ רוּץ וַיָּרָץ אֲחִימַעַץ דֶּרֶךְ הַכִּכָּר וַיַּעֲבֹר אֶת הַכּוּשִׁי: [שמואל ב יח, כג]

ב) וְהוּא עָבַר לִפְנֵיהֶם וַיִּשְׁתַּחוּ אַרְצָה שֶׁבַע פְּעָמִים עַד גִּשְׁתּוֹ עַד אֲחִיו: [בראשית לג, ג]

ג) עָלָה הַפָּרַץ לִפְנֵיהֶם פָּרְצוּ וַיַּעַבְרוּ שַׁעַר וַיֵּצְאוּ בוֹ וַיַּעֲבֹר מַלְכָּם לִפְנֵיהֶם וַיְיָ בְּרֹאשָׁם: [מיכה ב, יג]

ד) וַיִּגְדַּל הַיֶּלֶד וַיִּגָּמַל וַיַּעַשׂ אַבְרָהָם מִשְׁתֶּה גָּדוֹל בְּיוֹם הִגָּמֵל אֶת יִצְחָק: [בראשית כא, ח]

ה) נוֹן בְּנוֹ יְהוֹשֻׁעַ בְּנוֹ: [דברי הימים א ז, כז]

ו) כּוֹס יְשׁוּעוֹת אֶשָּׂא וּבְשֵׁם יְיָ אֶקְרָא: [תהלים קטז, יג]

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) סוכה לט. מגילה כח., ג) לעיל ז: מנחות לה: ש"נ, ג) [נדה סג.], ד) [סוכה לט. תוספתא פרק י"], ה) עיין עירובין סג סוע"א ומגילה יד סוע"ב, ו) לעיל פו., ז) [נרכות מז.], ח) [תוספתא פרק י"], ט) [תוספתא פרק ג], י) [נרכות דף סד.], כ) ספרי פ' בהעלותך סי' עח, ל) לעיל דף ע., מ) [סוטה דף טו.], נ) [קטו.], ס) עיין לעיל דף לז., ע) לעיל דף לו., פ) לקמן קכ., צ) קכ:, ק) קכ. ד"ה ישנו כולן, ר) ליתא לפנינו, ש) יב ע"א.

הגהות הב"ח

(ח) רש"י ד"ה אין מפטירין וכו' הלכך אתרווייהו:

ליקוטי רש"י

לכפול. כל פסוק ופסוק, ונהגו כן מפני שים פרשה שכולה כפולה הוא מהלה וסוף ימחל גם שלשה פעמים קראתי יה ענני במרחב יה ה' לי ה' לי טוב לחסות טוב לחסות בנדיבי כתוב דחה לחיתני ויהי לי לישועה קול רנה וישועה ימין ה' ימין ה' לא אמות ולמות לא נחנני פתחו לי שערי זה השער וגו' אבל מאודך ולמטה אינו כפול והיינו דאמרינן לקמן (דף לט.) מוסיף לכפול מאודך ולמטה [סוכה לח.]. **לא שנו.** דתליא ברכה בתנהג אלא ברכה שלאחריו [שם לט.]. **עובר.** קודם כמו ויעבר את הכושי. קדמו לרוץ לפניו [סוכה לט.]. ויקדם את הכושי [מגילה כא:]. קדם לפניו [נדה סג.]. **ויעבר מלכם לפניהם.** יקדים ליך נרחם [לעיל ז:]. **כופל בה דברים.** מתנה והלאה. **מוסיף בה.** בהלל מוסיף לכפול על כפילתו של רבי. **מאודך ולמטה.** כדפרי' לעיל שכל המזמור לכפול מרחמו ועד כאן [סוכה לט.]. **אין מפטירין.** כהגיע זמנו להפטר מן הסעודה דהיינו אחר הפסח שהוא נאכל בתחרונה על השבע שכן תופת כל הקרבנות כדקיימא לן (סוטה טו.) למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין אין נפטרין על ידי אפיקומן. **אמר רב שלא יעקרו מחבורה לחבורה.** אפיקומן לשון הוליאו כליכם מכאן ונלך ונאכל עוד בחבורה אחרת [לעיל פו.]. **אורדילאי לי וגוזליא לאבא.** שמואל מביאין עליו מרדילית בקנוח סעודה והן כמהין ופטריות ולרב היו מביאין גוזלות ושמואל היה קורא לרב אבא לכבודו [ברכות מז.]. **והאיסקרטין.** עשויין כלפיות דמתרגמינן מיסקריטון שלשין עיסתן רכה מאד [לעיל לז.].

הגהות וציונים

(ס) בסוכה לח ע"א ליתא במשנה תיבת "אחריו" (ועיין שינויי נוסחאות במשניות): ג] [צ"ל **דרב אמי**] (גליון): ג] [צ"ל **אסי**] (גליון): ד] **אומרים** לו כצ"ל וכן בכל הענין (יעב"ץ): ה] "יהושע בן נון" ליתא בכת"י וכן ליתא בכל הספרים שהובאת מימרא זו (דק"ס): ו] צ"ל **אמרו** (גליון) וכ"ה ברי"ף ורא"ש. ובכת"י ורב חנינא בר שילא **אמר רבי** יוחנן כגון כו' ועיין בהגהות בן אריה בילק"מ: ז] בכת"י תניא **נמי הכי** אין כו': ח] נדצ"ל **נראה לי** (מצור דבש): ט] **שפירשנו** לעיל כצ"ל והוא לעיל קד ע"ב ד"ה חוץ (רש"ש): י] בנוסח המשנה שלפנינו איתא **והמיחם** באמצע ועיין מהרש"א דלרבותא נקט לה הכי:

לְכַפּוֹל את כל פסוקי ההלל ולאומרם פעמיים, יְכַפּוֹל, כפי מנהג המקום[א]. ובמקום שנהגו לְפַשּׁוֹט - שלא לכפול את הפסוקים אלא לאומרם פעם אחת, יְפַשּׁוֹט - יאמרם פעם אחת. במקום שנהגו לְבָרֵךְ אַחֲרָיו[ב] [-אחר ההלל] ברכת 'יהללוך'[ג], יְבָרֵךְ, ובמקום שנהגו שלא לברך לאחריו, לא יברך. מסכמת המשנה, הַכֹּל כְּמִנְהַג הַמְּדִינָה.

מבארת הגמרא, אָמַר אַבַּיֵי, לֹא שָׁנוּ - לא נשנה דין זה שברכת ההלל תלויה במנהג המדינה, אֶלָּא לגבי הברכה שלְאַחֲרָיו, אֲבָל לְבָרֵךְ, [מִצְוָה] לְבָרֵךְ בכל מקום, ואינה תלויה במנהג[ד]. וטעם הדבר, משום דְּאָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, כָּל הַמִּצְוֹת מְבָרֵךְ עֲלֵיהֶן עוֹבֵר לַעֲשִׂייָתָן - קודם עשייתן ובסמוך להן[ה], ועל כן גם על ההלל, שמצוה מדברי חכמים לאמרו, יש לברך קודם אמירתו[ו].

הגמרא מבארת את הלשון 'עובר לעשייתן':
מבררת הגמרא, מַאי מַשְׁמַע דְּהַאי 'עוֹבֵר', לִישְׁנָא דְּאַקְדּוּמֵי הוּא - מנין למדנו ש'עובר לעשייתן' האמור, זה לשון של הקדמה. משיבה הגמרא, אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, דִּכְתִיב כאשר הרג יואב בן צרויה את אבשלום, שלח את משרתו הכושי לרוץ ולהודיע על כך לדוד, וגם אחימעץ בן צדוק הכהן רצה לבשר זאת לדוד (שמואל ב' יח כג), 'וַיָּרָץ אֲחִימַעַץ דֶּרֶךְ הַכִּכָּר וַיַּעֲבֹר אֶת הַכּוּשִׁי', ופירושו, שרץ בדרך קצרה יותר, ועבר את הכושי והקדים להגיע[ז]. הרי ש'עובר' משמעותו להקדים. אַבַּיֵי אָמַר, מֵהָכָא - מכאן למדים ש'עובר' הוא לשון הקדמה, שכאשר שב יעקב אבינו מחרן, ועשיו יצא לקראתו, חילק את בני ביתו לשני מחנות, ונאמר שם (בראשית לג ג) 'וְהוּא עָבַר לִפְנֵיהֶם, וַיִּשְׁתַּחוּ אַרְצָה שֶׁבַע פְּעָמִים, עַד גִּשְׁתּוֹ עַד אָחִיו', שהקדים יעקב והלך לפני משפחתו לקראת עשיו. אִיכָּא דְּאָמְרִי מֵהָכָא - יש אומרים שמכאן למדים, שנאמר בנבואה על ימות המשיח (מיכה ג יג) 'וַיַּעֲבֹר מַלְכָּם לִפְנֵיהֶם, וַה' בְּרֹאשָׁם', שכאשר ישובו ישראל מהגולה, יקדים מלכם, מלך המשיח, ללכת לפניהם, וה' יעבור בראש כולם[ח]. הרי ש'עובר' הוא לשון הקדמה[ט].

★

הגמרא חוזרת לדון במנהג כפילת פסוקי ההלל:
תַּנְיָא בברייתא, רַבִּי היה כּוֹפֵל בָּהּ [-בהלל] מעט דְּבָרִים, ארבעה פסוקים, מִ'בָּרוּךְ הַבָּא בְּשֵׁם ה'', עד סוף ההללי (תהלים קיח כו-כט). רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן פַּרְטָא מוֹסִיף בָּהּ דְּבָרִים - היה מוסיף לכפול בהלל דברים, על מה שהיה רבי כופל. מבררת הגמרא, מַאי מוֹסִיף - מה היה מוסיף, כלומר, אלו פסוקים. משיבה הגמרא, אָמַר אַבַּיֵי, היה רבי אלעזר בן פרטא מוֹסִיף לְכַפּוֹל מֵהפסוק (שם קיח כה) 'אוֹדְךָ כִּי עֲנִיתָנִי וַתְּהִי לִי לִישׁוּעָה' וְלָמַטָּה, עד סוף ההללי[י].

★

אגב שהובא לעיל (ע"ח) דברי דוד ששיבח לה' כשנמשח למלך, מביאה הגמרא דבר אגדה בענין דוד לעתיד לבוא[יב]:
דָּרַשׁ רַב עַוִירָא, זִימְנִין אָמַר לָהּ מִשְּׁמֵיהּ דְּרַב [אַפִּי'] - פעמים אמר דבר זה בשם רב אמי, וְזִימְנִין אָמַר לָהּ מִשְּׁמֵיהּ דְּרַב (אשי) [אַפִּי'] - ופעמים אמרו בשם רב אסי, מַאי דִּכְתִיב - מהו שנאמר (בראשית כא ח) 'וַיִּגְדַּל הַיֶּלֶד וַיִּגָּמַל, וַיַּעַשׂ אַבְרָהָם מִשְׁתֶּה גָּדוֹל בְּיוֹם הִגָּמֵל אֶת יִצְחָק', רמז יש בפסוק זה, שֶׁעָתִיד הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לַעֲשׂוֹת סְעוּדָה לַצַּדִּיקִים[יג], בְּיוֹם שֶׁיִּגָּמֵל חַסְדּוֹ לְזַרְעוֹ שֶׁל יִצְחָק, לעתיד לבא בזמן הגאולה[יד]. לְאַחַר שֶׁהצדיקים אוֹכְלִין וְשׁוֹתִין, נוֹתְנִין

א. **רש"י** ורשב"ם (ד"ה לכפול) פירשו, שבמקומות שנהגו לכפול, היינו שהיו כופלים את כל פסוקי ההלל כולו [וכן מבואר במאירי בסוכה (לח. ד"ה מקום)]. אך מרש"י בסוכה (לח. ד"ה כופל) משמע, שהולך רק על הפסוקים מ'אודך' והלאה, וכפי מנהג רבי אלעזר בן פרטא המובא בסמוך, ולא על כל ההלל כולו. וכן כתב הרמב"ם (פירוש המשניות, סוכה פ"ג מי"ח), שגם במקומות שנהגו לכפול, היו כופלים רק מהפסוק 'אודך' ולהלן. וראה בסוף הענין בהערה בטעם מדוע היו כופלים מאודך ולמטה.

ב. **במשנה** בסוכה (לח.) אין מופיעה תיבת 'לאחריו'. ומתיישב הדבר עם מה שמחלק אביי להלן, שמה שהולכים אחר מנהג המדינה בברכת ההלל היינו דווקא לאחריו, אבל לפניו בכל מקום מברכים, שכיון שבדברי המשנה עצמה היה מקום לומר שבשתי הברכות הולכים אחר מנהג המקום, מבאר אביי, שזהו רק לענין הברכה שלאחריו.

ג. **מאירי** (סוכה שם, נפירוש הרמשנון), רמב"ם (מגילה וחנוכה פ"ג ה"י). וראה בילקוט ביאורים שיש שפירשו שהיא חתימה אחרת.

ד. **רמב"ם** (פירוש המשניות שם).

ה. **כתב** הרמב"ם (ברכות פ"ו הלכה ג-ג) 'ומדברי סופרים לברך על כל מאכל תחילה וכו' וכשם שמברכים על ההניה, כך מברכים על כל מצוה ומצוה, ואחר כך יעשה אותה'. ומצינו בירושלמי (ברכות פ"ו ה"ו) 'ומנין שכל המצוות טעונות ברכה וכו' 'ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה' (שמות כד יב), הקיש תורה למצוות, מה תורה טעונה ברכה אף מצוות טעונות ברכה'.
כתב הריטב"א (לעיל ז: ד"ה כל), שמה שאינו נוקט הלשון כפשוטו 'קודם לעשייתן', לומר לך, שאינו די שיברך קודם, אלא צריך שלא יתעסק ויתעכב בין ברכה למצוה, אלא אם כן שוהה לדבר המצוה. וזהו לשון 'עובר', שלא יהיה שום הפסק ביניהם. וכן כתב המאירי (סוכה לט. ד"ה כגון), שלשון 'קודם' הוא בין סמוך בין מופלג, אבל לשון 'עובר' משמע דווקא בסמוך. והרש"ש (נדה סג: ד"ה ועוכר) הביא בשם השאגת אריה (סי' כו), שלשון 'עובר' בא לרמוז, שלא תאמר שאם עשה המצוה קודם שיברך שוב אינו מברך, אלא מברך לאחריה [ושלא כדעת הרמב"ם (ברכות פי"ח ה"ו) שכתב, שכל הברכות, אם לא בירך קודם המצוה, שוב אינו מברך לאחר שגמר המצוה]. עוד כתב הריטב"א לעיל (שם ד"ה כמצ הרי"ט), שטעם הדבר שאמרו חכמים לברך עובר לעשייתן, כדי שיתקדש בברכה תחילה, ויגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצות ה' יתברך. ועוד, כי הברכות הן מעבודת הנפש, וראוי שיקדים עבודת הנפש למעשה, שהוא עבודת הגוף. וראה ביאורים נוספים בטעם הברכה עובר לעשייתן בילקוט ביאורים.
ויש כמה וכמה מצוות שאין מברכים עליהן עובר לעשייתן, וכגון טבילה ואשה המדלקת נרות שבת. וראה בילקוט ביאורים.

ו. **הקשה** השפת אמת (סוכה לט. ד"ה נגמ' אמר), שלכאורה מה ראיה יש מדברי שמואל, שכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, שאפשר שזהו דווקא במצוות שיש בהן מעשה, כגון לולב או הדלקת הנר, אבל מצוה שאין בה מעשה אלא דיבור, אפשר שאינו מברך קודם לכן. וכמו שאנו רואים שאינו מברך על מצות ברכת המזון או מצות קריאת שמע. ואף אם נאמר שיש מהן שמברך, וכמו שמברך ברכת התורה שהיא מצוה שבדיבור, מכל מקום אין ראיה לכך לברכת ההלל, שאפשר שעל זה לא דיבר שמואל. ועוד, שמסתבר לומר שלא בא שמואל ללמדנו חובת ברכת המצוה, אלא לומר שבמצוות שמברך עליהן, יש לו לברך קודם לעשייתן, ועדיין אפשר שיש מצוות שאין מברך עליהן. ונשאר בקושיא.

ז. **מצודת** דוד (על הפסוק).

ח. **מצודת** דוד (על הפסוק).

ט. **כתב** בכפות תמרים (סוכה לט. ד"ה מאי-ד"ה אביי), שיש לשאול, כיון שהפסוק שמביא אביי הוא מן התורה, מדוע רב נחמן בר יצחק, וכן האיכא דאמרי, אינם למדים ממנו, ומביאים פסוק מדברי קבלה. וביאר, שהפסוק שעוסק ביעקב אבינו ניתן לדחות הראיה ממנו, כיון שאומר 'עובר לפניהם', שתיבת 'לפניהם' מורה על כך בהכרח שהקדימם, אבל תיבת 'עובר' לבד, שמא אין בה לשון הקדמה. ומן הפסוק של 'וירץ אחימעץ' רואים, שתיבת 'ויעבור' לבדה היא לשון של הקדמה, ולכך הביא רב נחמן בר יצחק ראיה דווקא מפסוק זה. ומה שאביי הביא ראיה דווקא מיעקב אבינו, היינו משום שמפסוק 'וירץ' רואים רק את ענין ההקדמה, אבל אין רואים את ענין הסמיכות, ומן הפסוק 'ויעבור לפניהם', שהיה יעקב מקדימם בסמוך להם, למדים שהוא לשון הקדמה בסמיכות, וכן בברכה צריך שתהיה הקדמה למצוה ובסמוך לה. והאיכא דאמרי סוברים, שיש ראיה יותר מן הפסוק של 'ויעבר מלכם' לענין הסמיכות, שהולכים העם בסמיכות אחר המלך. וראה עוד ביאור הענין בהרחבה בילקוט ביאורים.

י. **רש"י** ורשב"ם (ד"ה כופל). ורש"י בסוכה (לט. ד"ה כופל) כתב, שהיה כופל מ'אנא ה' הושיעה נא' (תהלים קיח כה) והלאה. וראה שיטות נוספות בילקוט ביאורים.

יא. **בטעם** הדבר שהיה כופל מ'אודך' ולמטה, כתב רש"י (סוכה לח. ד"ה לכפול), שלפני 'אודך', בכל פסוקי אותו מזמור יש כפילות, שהפסוק 'הודו לה' כי טוב' נאמר בתחילת המזמור וחוזר בסופו, וכן נאמר שלש פעמים 'יאמר נא ישראל', 'יאמרו נא בית אהרן' ו'יאמרו נא יראי ה'', וכן על זה הדרך. ומהפסוק 'אודך' ולהלן אין עוד כפילות, ועל כן אנו כופלים משם ואילך. והרשב"ם (ד"ה מאודך) פירש, שכיון שפסוקים אלו נאמרו על ידי שמואל, ישי ובניו, כפי שהתפרש לעיל (ע"ח), משום כבודם אנו כופלים את הפסוקים הללו.

יב. **על** פי דברי המהרש"א (מ"ח לעיל ע"ח ד"ה מאודך).

יג. **הגהות** וציונים בשם גליון.

יד. **הגהות** וציונים בשם גליון.

טו. **ואוכלים** פירות גן עדן ומפרי עץ החיים בגן עדן. שמות רבה (נשלח כה). וכתב העץ יוסף (על העין יעקב ד"ה עתיד) בשם היפה תואר, שכל מי שמאמין באמונה שלימה, יאמין שדבר זה הולך על העתיד לבא בזמן תחיית המתים, שיעמדו כל הצדיקים בגוף ונפש, והקב"ה מאכילם מבשר בהמות ולויתן. והרמב"ם (תשובה פ"ח הלכה ג-ד) כתב, שהעולם הבא אין בו גוף וגוויה ומאכל ומשתה, ומכל דבר שהגוף צריך לו, אלא נפשות הצדיקים בלבד, ומה שאמרו חכמים בכמה מקומות שעושה הקב"ה סעודה לצדיקים, הוא לשון משל לטובה המזומנת לצדיקים לעולם הבא, שיודעים ומשיגים אמיתת הקב"ה, ואין לך טובה גדולה ממנה. וכתב הראב"ד על דבריו, שאם זו הסעודה האמורה, מה שייך בה כוס של ברכה. ובכסף משנה ביאר, שאף לדעת הרמב"ם, מה שנאמר בסוגייתנו הוא סעודה ממש, ומדבר בתחיית המתים. וראה בהרחבה בילקוט ביאורים.

טז. **שתיבות** 'הילד ויגמל' בתחילת הפסוק מיותרות, שהרי בסוף הפסוק חוזר ואומר 'ביום הגמל את יצחק', ולכן דרשו אותן על ישראל לעתיד לבא, כשיגמול ה' חסד

קיט: ערבי פסחים פרק עשירי פסחים

אבל לפניו מצוה לברך. לפי מה שפירש[ס] לעיל להפסוקים לא הוו הפסק וברכה מחרונה היא תחימת הרחשונה לא יתכן כמן דאיך יברך לפניו ולא יחתום מחריו מהר"י: **אמר** רב שלא יעקרו מחבורה לחבורה. רב מוקי למתניתין כדר' יהודה דסבר דאין הפסח נאכל בשני מקומות והכי תוקימנא סתמא פרק כילד טולין (לעיל ד' פו.) שמי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד אלו הופכין פניהם ואוכלין ואלו הופכין פניהם ואוכלין והשתא[ד] דאמרת פירוש משום היכרא וכשהשתם עומד למזוג קופץ את פיו עד שמגיע אצל חבורתו ומוקי לה בגמרא כרבי יהודה והיינו דוקא בפסח אבל מצה לא משום דאיכא למיתסר בשתי מקומות ואי משום לתאקב לפסח[ס] להא על כרחיך לא מיתקב לתי לא תימא הכי ליפרך ממתני' לרב דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן הא אחר מצה מפטירין ולא מצי לשנויי כדשמואל לגבי שני מקומות לא הוי רבותא פסח טפי ממצה אלא ודאי רב לא מיירי אלא בפסח והא דקאמרינן לקמן[ו] אבני הוה ימיב קמיה דרבה והוה קא מנמנם פי' הקונטרס לקמן[ף] אע"ג דלא הוי בזמן הפסח הא מיתקב מצה לפסח ולא נהירא ובירושלמי[ל] מפרש לה גבי תענית דאמרינן פ"ק דתענית[מ] יש אסור לאכול ולא שנו אלא יש ממש אבל מתנמנם לא ורבה הוה מתנמנם ובעי למיסר בתר הכי וקמייתי דאיה מפסח דכי היכי דפסח לא מסיב נמנוס בעלמא כשינה מעליא לענין שני מקומות ה"נ לא מסיב נמנוס לענין תענית דלמחר לתיתסורי בתליה בתר הכי:

נחמרונה

א לכפול יכפול לפשוט יפשוט לברך אחרין[מ] יברך הכל כמנהג המדינה אמר אביי[מ] לא שנו אלא לאחריו אבל לפניו [מצוה] לברך[ג] דא"ר יהודה אמר שמואל כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן[ג] מאי משמע דהאי עובר לישנא דאקדומי הוא א"ר נחמן בר יצחק דכתיב[א] וירץ אחימעץ דרך הככר ויעבור את הכושי אביי אמר מהכא[ב] והוא עבר לפניהם איכא דאמרי מהכא[ג] ויעבור מלכם לפניהם וה' בראשם תניא[ד] רבי כופל בה דברים רבי אלעזר בן פרטא מוסיף בה דברים מאי מוסיף אמר אביי מוסיף לכפול מאודך ולמטה. דרש רב עוירא זימנין א"ל משמיה דרב[ה] וזימנין א"ל משמיה דרב (אשי[ג]) מאי דכתיב[ד] ויגדל הילד ויגמל עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים ביום שיגמל חסדו לזרעו של יצחק לאחר שאוכלין ושותין נותנין לו לאברהם אבינו כום של ברכה לברך ואומר להן איני מברך שיצא ממני ישמעאל אומר[ז] לו ליצחק טול וברך אומר להן איני מברך שיצא ממני עשו אומר לו ליעקב טול וברך אומר להם איני מברך שנשאתי שתי אחיות בחייהן שעתידה תורה לאוסרן עלי אומר לו למשה טול וברך אומר להם איני מברך שלא זכיתי ליכנס לארץ ישראל לא בחיי ולא במותי אומר לו ליהושע טול וברך אומר להן איני מברך שלא זכיתי לבן דכתיב יהושע בן נון[ה] נון בנו יהושע בנו[ו] אומר לו לדוד טול וברך אומר להן אני אברך ולי נאה לברך שנאמר[ז] כום ישועות אשא ובשם ה' אקרא: **מתני'**[ט] אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן: **גמ'** מאי אפיקומן אמר רב שלא יעקרו מחבורה לחבורה ושמואל אמר כגון אורדילאי לי וגוזלייא לאבא ורב חנינא בר שילא ורבי יוחנן (אמר[י]) כגון תמרים קליות ואגוזים תניא כוותיה דרבי יוחנן[ך] אין מפטירין אחר הפסח כגון תמרים קליות ואגוזים. אמר רב יהודה אמר שמואל[כ] אין מפטירין אחר מצה אפיקומן תנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן אחר הפסח הוא דלא אבל לאחר מצה מפטירין לא מיבעיא קאמר לא מיבעיא אחר מצה דלא נפיש טעמייהו אבל לאחר הפסח דנפיש טעמיה ולא מצי עבוריה לית לן בה קמשמע לן נימא מסייע ליה[ט] הסופגנין והדובשנין והאיסקריטין אדם ממלא כריסו מהן ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה אין בראשונה

נחמרונה

רשב"ם

לכפול. את ההלל: **כופל בה דברים.** מעט היה כופל, מגרוך הגא ולמטה: **מאודך ולמטה.** ולי נראה[מ] משום כבוד יש ושמואל ודוד ומחיו שמתרוהו מאודך ולמטה כדאמרן לעיל כופלין אותו. ויש לשונות מחרות ולא נהירא: **ולא במותי.** שנקבר מול בית פעור, ולא זכו עצמותיו ליכנס בארץ כעצמות יוסף שנקברו בארץ, כדכתיב (יהושע כד) ואת עצמות יוסף קברו בשכם, והיינו דכתיב (דברים ד) כי אנכי מת בארץ הזאת, בחולה לארץ, חייני עובר את הירדן, אפילו לאחר מיתה לא יעברו עצמותי את הירדן[ס]: **נון בנו יהושע בנו.** ממשפחת אפרים חשיב דבדרי הימים עד יהושע, ולא משכח קרא ברא ליהושע: **מתני'** מפטירין. לשון [ע] הנפטר מחבירו, כלומר כשנפטרין מן הסעודה אין מסיימין אותה בשיר של הלל אלא בהגדה, והדר אכיל מצה בחרונה בלא ברכה, אצל לא מרור דלאו חובה הוא:

נרחמרונה

לכפול. את ההלל: **כופל בה דברים.** מעט היה כופל, מגרוך הגא ולמטה: **מאודך ולמטה.** ולי נראה[מ] משום כבוד יש ושמואל ודוד ומחיו שמתרוהו מאודך ולמטה כדאמרן לעיל כופלין אותו. ויש לשונות מחרות ולא נהירא: **ולא במותי.** שנקבר מול בית פעור, ולא זכו עצמותיו ליכנס בארץ כעצמות יוסף שנקברו בארץ, כדכתיב (יהושע כד) ואת עצמות יוסף קברו בשכם, והיינו דכתיב (דברים ד) כי אנכי מת בארץ הזאת, בחולה לארץ, חייני עובר את הירדן, אפילו לאחר מיתה לא יעברו עצמותי את הירדן[ס]: **נון בנו יהושע בנו.** ממשפחת אפרים חשיב דבדרי הימים עד יהושע, ולא משכח קרא ליהושע: **מתני'** מפטירין. לשון [ע] הנפטר מחבירו, כלומר כשנפטרין מן הסעודה אין מסיימין אותה בהפיקומן, ובגמרא מפרש: **גמ' אמר רב שלא יעקרו מחבורה לחבורה.** אחר שאכלו הפסח בחבורה לא יכו בחבורה אחרת לאכול לא פת ולא שום דבר, גזירה דילמא אתי למיכל את הפסח בשני מקומות, ואין תנן סתמא כר"י בכילד טולין (לעיל דף פו.) לפסח נאכל בשתי חבורות ואין האוכל אוכל בשני מקומות, והך מילתא דרב אוקימיה התם בשעת אכילה, אבל לאחר אכילה יכול ליעקר לומר הלל בחבורה אחרת, ולא קפיד אלא לאכול בב' מקומות, אבל לאכול דבריס אחריס במקומן הראשון שרי רב, ובלבד שלא יעקור לאוכלן עם חבורה אחרת, והיינו דפליג עליה שמואל ורבי יוחנן ואמרי כל דבר אסור לאכול אפילו בחבורתו ראשונה. ולילא לפרושי שלא יעקרו מחבורה לחבורה אחרת אלא שלא יאכלו ממנו בחבורה אחרת, דהא סתם לן תנא בכילד טולין (שם) וכשהשתם עומד למזוג קופץ את פיו עד שמגיע אצל חבורתו, ואתי סתמי למה. ולרב הכי משמע ליה אפיקומן אפיקו מייכו, הוליאו כליכם מכאן ונלך ונאכל במקום אחר: **כגון אורדילאי לי וגוזלייא לאבא.** לרב, דשמואל הוה רגיל לאכול בקינוח סעודה כמהין ופטריות, ורב רגיל לאכול אחר סעודתו גוזלות, ולשון אפיקומן הוליאו והביאו מיני מתיקה, ואתא שמואל למימר דלא מיבעיא שלא יעקור מחבורתו לחבורה אחרת, אלא אפילו אחבורתו אסור לאכול כלום אחר האכלת עם הפסח כדריכה, וזו היא מצה הבאוה שאנו אוכלין באחרונה לסם חובה, כדאמר רב חסדא לעיל[ס] גבי מרור דלאחר שמילא כריסו ממנו היאך חוזר ומברך עליו, הלכך מברך אתרוייהו בריסא, והדר אכיל מצה באחרונה, ואחר אותה מצה אין נפטרין ממנה בהכילת דבר אחר, אלא לסכך טעמה. ובמצה בזמן הזה מיירי לריכא פסח בהדה, דאי בזמן דאיכא פסח, הא בהדיא תנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן והיינו אחר פסח ומצה האכלת עמו: **אחר הפסח הוא דלא.** אכיל, בזמן דאיכא פסח, דאין אוכלין אפיקומן אחר הפסח והמצה עמו: **אחר מצה.** בלא פסח, מפטירין: **סופגנין.** רקיקין העשויין כספוג, מתוך שעיסתן רכה אין תורת לחם עליהן[ע], ואנן בעינן לחם דכתיב (דברים טז) לחם עוני: **דובשנין.** מטוגנין בשמן ודבש, ואינו לחם עוני אלא לחם עשיר[ע]:

נרחמרונה

הנפש וראוי להקדים עבודת הנפש למעשה שהיא עבודת הגוף. **[הריטב"א, לעיל ז:]** **והוא עבר לפניהם.** כרחם אב על בנים, ויגע בו ולא יגע בהם ויניח הבנים או ילחם עליהם הוא ועבדיו אם לא יקבל פיוסו. **[רד"ק, בראשית לג ג]** **אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן.** כלומר אפיק ונים שלא יאכל אחריו כלום כדי שיפטר מן הסעודה וטעם מצה בפיו זכר לפסח שהיה נאכל על השובע ונפטר בטעם פסח בפיו. ואם שכח ולא אכלו עד לאחר המזון ונזכר, על זה קאמר מעוות לא יוכל לתקון. **[ראב"ן]** **ושמואל אמר כגון אורדילאי לי וגוזלייא לאבא.** פי' בקונטר' דשמואל הוה קרי הכי לרב בלשון כבוד ובערוך פירש שכך שמו ורב היו קורין אותו על שם חשיבותו כמו דבכל דוכתי הוו קרו ליה רבי לר' יהודה הנשיא ושמואל שהיה חבירו היה קורהו בשמו וכן לקמן אי הכי אמר אבא לא ידע בטרפות כלום ובערבי פסחים (פסחים דף קיט:) גבי גוזלייא וארזילייא לאבא. **[תוספות, חולין לח.]**

עין משפט נר מצוה

קה **א** מיי' פ"ג מהל' מטוה הלכה יח טוש"ע ח"ח סימן תכב סעיף ג:

קו **ב** **ג** מיי' פ"ח מהל' מגה הלכה ט סמג עשין עח טוש"ע ח"ח סי' תעח סעיף ח:

רבינו חננאל

לכפול יכפול לפשוט יפשוט לברך אחריו יברך. **תניא** ר' כופל בה דברים מאי היא מוסיף לכפול מאודך ולמטה: **ענין שגומל הקב"ה חסד לזרע יצחק** אחר שאוכלין ושותין אומר [לו] לאברהם טול ברך אומר איני מברך שיצא ממני ישמעאל וכו' עד נותנין לדוד ואומר אני אברך ולי נאה לברך שנא' כוס ישועות אשא וגו': **אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן.** מאי אפיקומן רב אמר שלא יעקרו מחבורה זו ויאכלו פסח בחבורה אחרת. ושמואל אמר שלא יאכלו אחר הפסח אפילו באותה חבורה כגון קליות ואגוזים וכיוצא בהם וכל שכן בשר וכיוצא בו שמפיגין מתוך פיהם ומפכחין טעמו של פסח. תניא כותיה דרבי יוחנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן כגון קליות ואגוזין: **אמו[ס] יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל אין מפטירין אחר מצה אפיקומן** ואקשי' עליה והא אנן לא תנן אלא אין מפטירין אחר הפסח הא אחר מצה מפטירין. **ופרקי' לא מיבעיא קאמר לא** מיבעיא מצה דלא נפיש טעמה ואתי טעמא דהני לפכוחי דמצה אלא פסח דנפיש טעמיה ולא אתו הני מפכחי טעמיה אימא מפטירין אחר הפסח קמ"ל דאין מפטירין. **נימא מסייע ליה** הסופגנין והדובשנין והאסקריטין אדם ממלא כריסו מהם ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה. **דייקי' מינה** מדקתני

תורה אור השלם

א) וַיְהִי מָה אָרוּץ וַיֹּאמֶר לוֹ רוּץ וַיָּרָץ אֲחִימַעַץ דֶּרֶךְ הַכִּכָּר וַיַּעֲבֹר אֶת הַכּוּשִׁי: [שמואל ב יח, כג]

ב) וְהוּא עָבַר לִפְנֵיהֶם וַיִּשְׁתַּחוּ אַרְצָה שֶׁבַע פְּעָמִים עַד גִּשְׁתּוֹ עַד אָחִיו: [בראשית לג, ג]

ג) עָלָה הַפֹּרֵץ לִפְנֵיהֶם פָּרְצוּ וַיַּעַבְרוּ שַׁעַר וַיֵּצְאוּ בוֹ וַיַּעֲבֹר מַלְכָּם לִפְנֵיהֶם וַיְיָ בְּרֹאשָׁם: [מיכה ב, יג]

ד) וַיִּגְדַּל הַיֶּלֶד וַיִּגָּמַל וַיַּעַשׂ אַבְרָהָם מִשְׁתֶּה גָּדוֹל בְּיוֹם הִגָּמֵל אֶת יִצְחָק: [בראשית כא, ח]

ה) נוֹן בְּנוֹ יְהוֹשֻׁעַ בְּנוֹ: [דברי הימים א ז, כז]

ו) כּוֹס יְשׁוּעוֹת אֶשָּׂא וּבְשֵׁם יְיָ אֶקְרָא: [תהלים קטז, יג]

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) סוכה לט. מגילה כח., ג) לעיל ז: מנחות לה: ש"נ, ג) [נדה סג.], ד) [סוכה לט. תוספתא פרק י'], ה) עיין עירובין סג סוע"א ומגילה יד סוע"ב, ו) לעיל פו., ז) [ברכות מז.], ח) [תוספתא פרק י'], ט) [תוספתא פרק ג'], י) [ברכות דף סד.], כ) ספרי פ' בהעלותך סי' עח, ל) לעיל דף ע., מ) [סוטה דף טו.], נ) [קטו.], ס) עיין לעיל דף לז., ע) לעיל דף לו., פ) לקמן קכ., צ) קכ:, ק) קכ. ד"ה ישנו כולן, ר) ליתא לפנינו, ש) יב ע"א.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה אין מפטירין וכו' הלכך אתרווייהו:

הגהות וציונים

ס] בסוכה לח ע"א ליתא במשנה תיבת "אחריו" (ועיין שינויי נוסחאות במשניות): ג] [צ"ל דרב אמי] (גליון): ג] [צ"ל אסי] (גליון): ד] **אומרים** לו כצ"ל וכן בכל הענין (יעב"ן): ה] "יהושע בן נון" ליתא בכת"י וכן ליתא בכל הספרים שהובאת מימרא זו (דק"ס): ו] צ"ל **אמרו** (גליון) וכ"ה ברי"ף ורא"ש. ובכת"י ורב חנינא בר שילא **אמר רבי** יוחנן כגון כו' ועיין בהגהות בן אריה בילק"מ: ז] בכת"י תניא **נמי הכי** אין כו': ח] נדצ"ל **נראה לי** (מצור דבש): ט] **שפירשנו** לעיל כצ"ל והוא לעיל קד ע"ב ד"ה חוץ (רש"ש): י] בנוסח המשנה שלפנינו איתא **והמיחם** באמצע ועיין מהרש"א דלרבותא נקט לה הכי:

משנת ראשונים

כל המצות. לא כדי למעט ברכת הנהנין דההיא [פשיטא] דאסור ליהנות עד שיברך, ולא בא למעט אלא קצת ברכות השבח כגון הרואה את הים הגדול ועל הזיקים ועל הזוועות דוודאי לא סגיא שיברך אלא לאחר ראייה או שמיעה, ובאלו אמרו בירושלמי (ברכות פ"ט ה"ב) שמברך תוך כדי דיבור.

[הריטב"א, לעיל ז:]

מברך עליהן עובר לעשייתן. להכי נקיט האי לישנא ולא נקיט קודם לאשמועינן שלא יתעסק ויתעכב בין ברכה למצוה אלא א"כ שוהה בדבר מצוה שיכול לשהות אפי' הרבה ואפי' שיחה שהיא מצורכי המצוה אינה הפסק כדאמרינן התם (ברכות מ.) טול ברוך וכו'.

[הריטב"א, לעיל ז:]

וטעם זה שאמרו חז"ל לברך על המצוה עובר לעשייתן כדי שיתקדש תחלה בברכה ויגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצות השי"ת, ועוד כי הברכות מעבודת

לוֹ לְאַבְרָהָם אָבִינוּ פּוֹס שֶׁל בְּרָכָה, לְבָרֵךְ ברכת המזון בזימון. וְאוֹמֵר לָהֶן אברהם, אֵינִי מְבָרֵךְ, מפני שפגם יש בידי, שֶׁיָּצָא מִמֶּנִּי יִשְׁמָעֵאל. אוֹמְרִים לוֹ לְיִצְחָק, טוֹל אתה את הכוס וּבָרֵךְ. אוֹמֵר לָהֶן יצחק, אֵינִי מְבָרֵךְ, שגם בי יש פגם, שֶׁיָּצָא מִמֶּנִּי עֵשָׂו הרשע. אוֹמֵר לוֹ לְיַעֲקֹב, טוֹל אתה וּבָרֵךְ. אוֹמֵר לָהֶם, אֵינִי מְבָרֵךְ, מפני שֶׁנָּשָׂאתִי שְׁתֵּי אֲחָיוֹת, את רחל ולאה, בְּחַיֵּיהֶן - האחת בחיי אחותה, ופגם יש בכך, שֶׁעֲתִידָה הִיתה הַתּוֹרָה לְאוֹסְרָן עָלַי, שנאמר (ויקרא יח יח) וְאִשָּׁה אֶל אֲחֹתָהּ לֹא תִקָּח לִצְרֹר לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ עָלֶיהָ בְּחַיֶּיהָ׃. אוֹמֵר לוֹ לְמֹשֶׁה, טוֹל וּבָרֵךְ. אוֹמֵר לָהֶם, אֵינִי מְבָרֵךְ, מפני שֶׁלֹּא זָכִיתִי לִיכָּנֵס לְאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, לֹא בְּחַיַּי וְלֹא בְּמוֹתַיי. אוֹמֵר לוֹ לִיהוֹשֻׁעַ, טוֹל וּבָרֵךְ. אוֹמֵר לָהֶן, אֵינִי מְבָרֵךְ, שגם בי יש חסרון, שֶׁלֹּא זָכִיתִי לְבָנִים.

קודם שממשיכה הגמרא בדרשה, מבארת מנין שלא זכה יהושע לבן:

דִּכְתִיב לגבי יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן, כאשר מספר הכתוב את תולדות שבט אפרים, מונה בן אחר בן אחרי בריעה בן אפרים (דברי הימים א׳ ז כה-כז) וְרֶפַח בְּנוֹ וְרֶשֶׁף וְתֶלַח בְּנוֹ, וְתַחַן בְּנוֹ. לַעְדָּן בְּנוֹ, עַמִּיהוּד בְּנוֹ, אֱלִישָׁמָע בְּנוֹ. נוּן בְּנוֹ, יְהוֹשֻׁעַ בְּנוֹ׳[כא], אתח״ש 19/06/2018 הכתוב בזה, ואינו מוסיף למנות בנים אחר יהושע, ומכאן ראיה שלא היו לו בנים.

הגמרא חוזרת לדרוש באותו מעשה לעתיד לבוא:

לאחר שיהושע מסרב לברך, אוֹמֵר לוֹ לְדָוִד המלך, טוֹל את הכוס וּבָרֵךְ ברכת המזון בזימון. אוֹמֵר לָהֶן דוד, אֲנִי אֲבָרֵךְ וְלִי נָאֶה לְבָרֵךְ, שֶׁנֶּאֱמַר (תהלים קטז יג) ׳כּוֹס יְשׁוּעוֹת אֶשָּׂא וּבְשֵׁם ה׳ אֶקְרָא׳[כב].

★ ★ ★

משנה

המשנה עוסקת בגמר אכילת קרבן פסח:

אֵין מַפְטִירִין אַחַר הַפֶּסַח - אין מסיימים[כג] את סעודת קרבן פסח בְּאַפִּיקוֹמָן[כד].

★

גמרא

שנינו במשנתנו, אין מסיימים את סעודת קרבן פסח ב׳אפיקומן׳. הגמרא דנה מהו ׳אפיקומן׳ שאסרה משנתנו, ומביאה בענין זה מחלוקת אמוראים:

שואלת הגמרא, מַאי [-מהו] אֲפִיקוֹמָן ששנינו במשנתנו שאין מסיימים בו את סעודת קרבן פסח. משיבה הגמרא, אָמַר רַב, כוונת המשנה היא, שֶׁלאחר אכילת הפסח לֹא יַעֲקְרוּ אנשים מִבני הַחֲבוּרָה[כה] ללכת ממקומם לְמקום חֲבוּרָה אחרת לאכול שם, לא פת ולא שאר דברים. ומשמעות ׳אפיקומן׳ מלשון ׳אפיקו מנייכו׳ [הוציאו כליכם], כאומרים זה לזה הוציאו את כליכם מכאן, ונלך ונאכל במקום אחר. וטעם האיסור, משום שגזרו חכמים שמא יבואו לאכול מן הפסח עצמו במקום אחר לאחר שאכלו ממנו במקומם, ואסור לאדם לאכול את הפסח בשני מקומות[כו]. אבל לאכול לאחר אכילת הפסח בעודם במקומם הראשון מותר, שלא גזרו אלא כשעוקרים לאכול במקום אחר.

וּשְׁמוּאֵל אָמַר, כוונת המשנה, שלא רק לעקור למקום חבורה אחרת לאכול שם אסור לאחר אכילת הפסח, אלא אף בעודם במקומם הראשון לא יאכלו, כְּגוֹן אוֹרְדִילָּאֵי [-כמהין ופטריות[כז]] לְי, שאני רגיל לאוכלם בקינוח סעודה, וְכגון גּוֹזָלַנְיָא [-גוזלות] לְאַבָּא - לרב[כח], שהוא רגיל לאוכלם בקינוח סעודה, דברים אלו אסור לאוכלם לאחר

לילד שעשועיו, הם ישראל. ולכן גם אומר ׳משתה גדול׳, שמשתה הוא לשון נקבה, ואומר ׳גדול׳ בלשון זכר, לרמוז שהולך על העתיד לבא [כמו שמבואר בתוספות בפסחים (קטז: ד״ה ה״ג), לענין שירה שלעתיד לבוא תהיה בלשון זכר ׳שיר׳]. מהרש״א (ח״א ד״ה מאי). אמנם באיי הים (ד״ה ויגדל) הקשה, מנין לו למהרש״א ש׳משתה׳ הוא לשון נקבה. ופירש באופן אחר.

כתב הפנים מסבירות (ד״ה מ״ד), שתולה ענין הגאולה בזרעו של יצחק, על פי מה שהובא במסכת שבת (פט:), שעתיד הקב״ה לומר לאבות הקדושים, בניכם חטאו. ואברהם ויעקב יאמרו, ייענשו וימחו על קידוש שמך, ויצחק יצילם בכך שיאמר, וכי בני הם ולא בניך, ובשבילו יצילם לעתיד לבא.

יז. **יש** לגרוס ׳אומרים׳, וכן להלן. הגהות וציונים בשם יעב״ץ (ד״ה אומר).

יח. **בגמרא** יומא (כח:) מבואר, שהאבות קיימו את כל המצוות, וכמה וכמה תירוצים נאמרו בדבר, איך נשא יעקב אבינו שתי אחיות. המהרש״א (יומא כח: ח״ב ד״ה מצותי) הביא בשם כמה מן הראשונים, שכיון שהיו רחל ולאה גיורות, הרי הן כתינוק שנולד ושוב אינן חשובות אחיות. ואף שעתידים חכמים לגזור על אחיות גיורות, לא היו רחל ולאה אחיות אלא מן האב, ולא גזרו חכמים אלא על אחיות מן האם. וכתב הרדב״ז (שלה מרגו), שמכל מקום לא רצה יעקב אבינו לברך, משום שמדת חסידות היא להתרחק מדבר הדומה לדבר שאסרה תורה. וראה עוד בילקוט ביאורים.

יט. **שמת** משה רבינו בארץ מואב ונקבר שם, כמו שנאמר (דברים לד ו) ׳ויקבור אותו בגיא בארץ מואב מול בית פעור׳, ולא זכה לקבורה בארץ כשם שזכה יוסף שנקבר בשכם (יהושע כד לב). ואמרו חז״ל (ספרי נהעלותך פע״ח) על הפסוק (דברים ד כב) ׳כי אנכי מת בארץ הזאת, איני עובר את הירדן׳, שאחר שאמר ׳כי אנכי מת בארץ הזאת׳ כלומר, בחוצה לארץ, מה בא להוסיף ׳איני עובר את הירדן׳, שודאי כיון שמת שוב אינו יכול לעבור את הירדן, אלא בא לומר, שאף לאחר מיתה לא יעברו עצמותי את הירדן. רשב״ם (ד״ה ולא).

כ. **ראה** בעירובין (סג:), שנענש יהושע להיות עירי, לפי שביטל את ישראל מפריה ורביה לילה אחד, בזמן המצור על יריחו. ובמגילה (יד:) הובא, שמכל מקום זכה לבנות.

כא. **וביאורו**, שרפח היה בן של בריעה, רשף ותלח היו בניו של רפח, תחן בנו של תלח, לעדן בנו של תחן, עמיהוד בנו של לעדן, אלישמע בנו של עמיהוד, נון בנו של אלישמע, ויהושע הוא בנו של נון, והוא הקרוי יהושע בן נון.

כב. **כתב** המהרש״א (מ״ח ד״ה מאי) בביאור הענין, שמעיקר הדין יש ליתן לגדול לזַמן, וכל אלו שמונה והולך קודמים לדוד המלך, אלא שכל אחד ואחד היתה לו סיבה שלא לזמן. ששנינו בברכות (מט.), שחובה להזכיר בברכת המזון, ברית ותורה בברכת הארץ, ומלכות בית דוד בברכת בונה ירושלים, ולכן, אברהם ויצחק אמרו שאינם יכולים לברך משום שאינם יכולים לומר ׳על בריתך שחתמת בבשרנו׳ דהיינו מילה, אברהם, לפי שיצא ממנו ישמעאל, וענין הברית שייך רק לזרעו של יצחק כפי שנאמר (בראשית יז כא) ׳ואת בריתי אקים את יצחק׳, ויצחק, לפי שיצא ממנו ישמעאל, ונאמר (בראשית כא יב) ׳כי ביצחק יקרא לך זרע׳, ומכאן דורשים (סנהדרין נט:), ׳ביצחק׳ ולא כל יצחק, שבני

מת בארץ הזאת, איני עובר את הירדן׳, שאחר שאמר ׳כי אנכי מת בארץ הזאת׳ כלומר, בחוצה לארץ, מה בא להוסיף ׳איני עובר את הירדן׳, שודאי כיון שמת שוב אינו יכול לעבור את הירדן, אלא בא לומר, שאף לאחר מיתה לא יעברו עצמותי את הירדן. רשב״ם (ד״ה ולא).

כב. **ראה** בעירובין (סג:), שנענש יהושע להיות עירי, לפי שביטל את ישראל מפריה ורביה לילה אחד, בזמן המצור על יריחו. ובמגילה (יד:) הובא, שמכל מקום זכה לבנות.

כא. **וביאורו**, שרפח היה בן של בריעה, רשף ותלח היו בניו של רפח, תחן בנו של תלח, לעדן בנו של תחן, עמיהוד בנו של לעדן, אלישמע בנו של עמיהוד, נון בנו של אלישמע, ויהושע הוא בנו של נון, והוא הקרוי יהושע בן נון.

כב. **כתב** המהרש״א (מ״ח ד״ה מאי) בביאור הענין, שמעיקר הדין יש ליתן לגדול לזַמן, וכל אלו שמונה והולך קודמים לדוד המלך, אלא שכל אחד ואחד היתה לו סיבה שלא לזמן. ששנינו בברכות (מט.), שחובה להזכיר בברכת המזון, ברית ותורה בברכת הארץ, ומלכות בית דוד בברכת בונה ירושלים, ולכן, אברהם ויצחק אמרו שאינם יכולים לברך משום שאינם יכולים לומר ׳על בריתך שחתמת בבשרנו׳ דהיינו מילה, אברהם, לפי שיצא ממנו ישמעאל, וענין הברית שייך רק לזרעו של יצחק כפי שנאמר (בראשית יז כא) ׳ואת בריתי אקים את יצחק׳, ויצחק, לפי שיצא ממנו ישמעאל, ונאמר (בראשית כא יב) ׳כי ביצחק יקרא לך זרע׳, ומכאן דורשים (סנהדרין נט:), ׳ביצחק׳ ולא כל יצחק, שבני

כג. **׳מפטירין׳** הוא מלשון ׳הנפטר מחבירו׳ (נדרים סד.), כלומר אין נפרדים ומסיימים.

כד. **בגמרא** יתפרש מהו ׳אפיקומן׳.

כה. **׳בני החבורה׳** הם אלו שנמנו על קרבן הפסח, כפי הדין שצריך להימנות על הפסח בעודו חי. רמב״ם (קרבן פסח פ״ג ה״ח).

כו. **כמבואר** במשנה לעיל (פו.), שמותר לחלק קרבן פסח אחד לשתי חבורות האוכלות בשני מקומות, אך אסור לאותו אדם לאכול ממנו בשני מקומות. ומובא בגמרא (שם), שזו שיטת רבי יהודה בברייתא, ולמד כן מדרשת הכתובים, אך רבי שמעון חולק עליו, וסתמה המשנה שם כרבי יהודה.

ואין לפרש את דברי רב באכילת הפסח עצמו, שאסור לעקור מחבורה לחבורה באמצע אכילת הפסח להמשיך לאוכלו במקום אחר [כפי שפירש רבינו חננאל (ד״ה ין), וכן נראה מדברי התוספות (ד״ה ממר)], שדבר זה כבר סתמה המשנה שם, ולא היתה צריכה משנתנו לסתום כן שנית. אלא באה משנתנו להוסיף, שגזרו אף באכילת שאר דברים במקום אחר. רשב״ם (ד״ה ממר). והוסיף, שדווקא באכילה גזרו, אבל אם גמר לאכול מותר לעקור ממקומו לומר את ההלל בחבורה אחרת, כמבואר בגמרא (שם).

כז. **׳כמהין׳** הם הגדלים תחת הקרקע משומן הארץ, ו׳פטריות׳ הם מין אחר הגדלים לפעמים בעצים. תלמידי רבינו יונה (נדרים מ: ד״ה על הזומית).

כח. **שמו** של רב היה ׳אבא׳. וכן מצינו בגמרא (חולין קלז:), ששאל רבי יוחנן את איסי בר היני כשעלה מבבל לארץ ישראל מיהו ראש הישיבה בבבל, והשיב לו איסי ׳אבא אריכא׳, וכוונתו לרב שהיה ארוך [-גבוה] בדורו (נדה כד:). ובבבל כינוהו ׳רב׳ סתם בדרך כבוד. וכיוצא בזה מצינו שבארץ ישראל כינו את רבי יהודה הנשיא ׳רבינו׳ סתם בדרך כבוד. רשב״ם (ד״ה אבא). אולם מרש״י בברכות (מז. ד״ה אילו) מבואר, ש׳אבא׳ אינו שמו של רב, אלא שמואל היה מכנה אותו כך לכבודו.

קיט: ערבי פסחים פרק עשירי פסחים

אבל לפניו מצוה לברך. לפי מה שפירש[מ] לעיל להפסוקים לא הוו הפסק וברכה מחרונה היא תחימת הרחשונה לא יתכן כאן לאיך יברך לפניו ולא יחתום מחריו מהר"י: **אמר** רב שלא יעקרו מחבורה לחבורה. רב מוקי למתניתין כדר' יהודה דסבר לחין הפסח נאכל בשני מקומות והכי חוקימנא סתמא פרק כילד טולין (לעיל ד' פו.) שחי חבורות שהיו חוכלות בבית חחד חלו הופכין פניהם וחוכלין וחלו הופכין פניהם וחוכלין והשתא[ו] בחמצא פירוש משום היכרא וכשהשתא עומד למזוג קופץ חת פיו עד שמגיע חצל חבורתו ומוקי לה בגמרא כרבי יהודה והיינו דוקא בפסח חבל חלא לחשכחן בשום דוכתא לילתסר בשחי מקומות ואי משום לחתקא לפסח[פ] להא על כרחיך לא חיתקא לחי לא תימא הכי ליפרך ממתני' לרב לחין מפטירין חחר הפסח חפיקומן הא חחר חלא מפטירין ולא חלי לשנויי כדשנוי לשמואל לגבי שני מקומות לא הוי רבותא פסח טפי ממצה חלא ולחי רב לא חיירי חלא בפסח והא דקחמרינן לקמן[ק] חבני הוה ימיב קמיה דרבה והוה קא מנמנם פי' הקונטרס לקמן[ר] חע"ג דלא הוי בזמן הפסח הא חיתקא מלה לפסח ולא נהירא ובירושלמי[ש] מפרש לה גבי תענית דחמרינן פ"ק דתענית[ת] יש לחסור לחכול ולא שנו חלא יש ממש חבל מתנמנס לא ורבה הוה מתנמנס ובעי למיסר בחר הכי וקמייתי רחיה מפסח דכי היכי דפסח לא חסיב נמנוס בעלמא כשיטה מעלית לענין שני מקומות ה"נ לא חסיב נמנוס לענין תענית דלמחר לחיתסורי בחכילה בחר הכי:

נחמרונה

[א]לכפול יכפול לפשוט יפשוט לברך אחריו[ב] יברך הכל כמנהג המדינה אמר אביי[ג] לא שנו אלא לאחריו אבל לפניו [מצוה] לברך [ד]דא"ר יהודה אמר שמואל כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן [ה]מאי משמע דהאי עובר לישנא דאקדומי הוא א"ר נחמן בר יצחק דכתיב [ו]וירץ אחימעץ דרך הככר ויעבור את הכושי אביי אמר מהכא [ז]והוא עבר לפניהם איכא דאמרי מהכא [ח]ויעבור מלכם לפניהם וה' בראשם תניא [ט]רבי כופל בה דברים רבי אלעזר בן פרטא מוסיף בה דברים מאי מוסיף אמר אביי מוסיף לכפול מאודך ולמטה. דרש רב עוירא זימנין א"ל משמיה דרב [י]וזימנין א"ל משמיה דרב (אשי[יא]) מאי דכתיב [יב]ויגדל הילד ויגמל עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים ביום שיגמל חסדו לזרעו של יצחק לאחר שאוכלין ושותין נותנין לו לאברהם אבינו כום של ברכה לברך ואומר להן איני מברך שיצא ממני ישמעאל אומר[יג] לו ליצחק טול וברך אומר להן איני מברך שיצא ממני עשו אומר לו ליעקב טול וברך אומר להם איני מברך שנשאתי שתי אחיות בחייהן שעתידה תורה לאוסרן עלי אומר לו למשה טול וברך אומר להם איני מברך שלא זכיתי ליכנס לארץ ישראל לא בחיי ולא במותי אומר לו ליהושע טול וברך אומר להן איני מברך שלא זכיתי לבן דכתיב יהושע בן נון[יד] [טו]נון בנו יהושע בנו[טז] אומר לו לדוד טול וברך אומר להן אני אברך ולי נאה לברך שנאמר[יז] כום ישועות אשא ובשם ה' אקרא: **מתני'** [יח]אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן: **גמ'** מאי אפיקומן אמר רב שלא יעקרו מחבורה לחבורה ושמואל אמר כגון [יט]אורדילאי לי וגוזלייא לאבא ורב חנינא בר שילא ורבי יוחנן (אמר[כ]) כגון תמרים קליות ואגוזים תניא כוותיה דרבי יוחנן[כא] [כב]אין מפטירין אחר הפסח כגון תמרים קליות ואגוזים. אמר רב יהודה אמר שמואל [כג]אין מפטירין אחר מצה אפיקומן תנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן אחר הפסח הוא דלא אבל לאחר מצה מפטירין לא מיבעיא קאמר לא מיבעיא אחר מצה דלא נפיש טעמייהו אבל לאחר הפסח דנפיש טעמיה ולא מצי עבוריה לית לן בה קמשמע לן נימא מסייע ליה [כד]הסופגנין והדובשנין והאיסקריטין אדם ממלא כריסו מהן ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה באחרונה אין בראשונה

חבורות ואין האוכל אוכל הפסח בשני מקומות, והך מילתא דרב אוקמיה התם בשעת אכילה, אבל לאחר אכילה יכול ליעקר לומר הלל בחבורה אחרת, ולא קפיד אלא לאכול בב' מקומות, אבל לאכול דבריס אחריס במקומן הרחשון אפי רב. ובגמרא יליף עלה שמואל ורבי יוחנן ואמרי כל דבר שאר לאכול אפילו בחבורה רחשונה. ולילף לפרושי שלא יעקרו מחבורה לאחרת שאכלו קלת מן הפסח לא יאכלו ממנו בחבורה אחרת, דהא סתם לן תנא בכילד לולין (שם) וכשהשתא עומד למזוג קופץ את פיו עד שמגיע אצל חבורתו, ואפי סתמי למה. ולרב הכי משמע ליה אפיקומן אפיקו מנייכו, הוליאו כליכם מכאן ונלך ונאכל במקום אחר: **כגון אורדילאי לי וגוזלייא לאבא.** לרב, דשמואל הוה רגיל לאכול בקיטוף סעודה כמהין ופטריות, ורב רגיל לאכול אחר סעודתו גוזלות, ולשון אפיקומן הוליאו והביאו מיני מתיקה, ואתא שמואל למימר דלא מיבעיא שלא יעקור מחבורתו לחבורה אחרת, אלא אפילו בחבורתו אסור לאכול כלום אחר האכילה עם הפסח בכריכה, וזו היא מלה הבלועה שאנו אוכלין באחרונה לשם חובה, כדאמר רב חסדא לעיל[כה] גבי מרור לאחר שאילא כריסו ממנו היאך חוזר ומברך עליו, הלכך מברך אתרוייהו בריאה, והדר אכיל מלה באחרונה, ואחר אותה מלה אין נפטרין ממנה באכילת דבר אחר, אלא לשכח טעמה. ובמלה בזמן הזה מיירי לאיכא פסח בהדה, דאי בזמן דאיכא פסח, הא בהדיא תנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן והיינו אחר פסח ומלה האוכלת עמו: **אחר הפסח הוא דלא.** אבל, בזמן דאיכא פסח, דאין אוכלין אפיקומן אחר הפסח והמלה שעמו: **אחר מצה.** בלא פסח, מפטירין: **הסופגנין.** דקיקין העשויין כספוג, מתוך שעיסתן רכה אין תורת לחם עליהן[כו], ואתן בעינן לחם דכתיב (דברים טז) לחם עוני: **דובשנין.** מטוגנין בשמן ודבש, ואינו לחם עוני אלא לחם עשיר[כז]:

נחמרונה

רשב"ם

לכפול. את ההלל: **כופל בה דברים.** מעט מיה כופל, מברוך הבא ולמטה: **מאודך ולמטה.** ולי נראה[ס] משום כבוד יסי ושמואל ודוד ואחיו שאמרוהו מאודך ולמטה כדאמרן לעיל כופלין אותו. ויש לשונות אחרות ולא נהירא: **ולא במותי.** שנקבר מול בית פעור, ולא זכו עצמותיו ליכנס בארץ כעצמות יוסף שנקברו בארץ, כדכתיב (יהושע כד) ואת עצמות יוסף קברו בשכם, והיינו דכתיב (דברים ד) כי אנכי מת בארץ הזאת, בחולה לארץ, איני עובר את הירדן, אפילו לאחר מיתה לא יעברו עצמותי את הירדן[ע]: **נון בנו יהושע בנו.** ממשפחת אפרים חסיד מסכת ברא ליהושע: **מתני'** מפטירין. לשון [פ]הנפטר מאביו, כשנפטרין מן הסעודה מניחין מיני המתיקה: **גמ' ארדילאי לי.** כגון אני שרגיל לאכול כשהין ופטריות לאחר סעודתי: **וגוזליא לאבא.** לרב, שהיה רגיל לאכול גוזלים לאחר סעודתו, ולשון אפיקומן הוליאו והביאו מיני מתיקה: **אין מפטירין אחר מצה אפיקומן.** שלריך לאכול כזית מלה בגמר הסעודה. שלריך לאכול כשהין ופטריות לאחר סעודתי: **וגוזליא לאבא.** לרב, שהיה רגיל לאכול גוזלים לאחר סעודתו, ולשון אפיקומן הוליאו והביאו מיני מתיקה: **אין מפטירין אחר מצה** שאין לך פת ולא שום דבר, גזירה דילמא אתי למיכל את הפסח בשני מקומות, ואין תן סתמא כר"י בכילד לולין (לעיל דף פו.) **לפסח נאכל בשתי**

רשב"ם

כל המצות. למעט ברכת הנהנין דההיא [פשיטא] דאסור ליהנות עד שיברך, ולא בא למעט אלא קצת ברכות השבח כגון הרואה את הים הגדול ועל הזיקים ועל הזוועות דוודאי לא סגיא שיברך אלא לאחר ראייה או שמיעה, ובאלו אמרו בירושלמי (ברכות פ"ט ה"ב) שמברך תוך כדי דיבור.

[הריטב"א, לעיל ז':]

מברך עליהן עובר לעשייתן. להכי נקיט האי לישנא ולא נקיט קודם לאשמועינן שלא יתעסק ויתעכב בין ברכה למצוה אלא א"כ שוהה בדבר מצוה שיכול לשהות אפי' הרבה ואפי' שיחה שהיא מצורכי המצוה אינה הפסק כדאמרינן התם (ברכות מ.) טול ברוך וכו'.

[הריטב"א, לעיל ז':]

וטעם זה שאמרו חז"ל לברך על המצוה עובר לעשייתן כדי שיתקדש תחלה בברכה ויגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצות השי"ת, ועוד כי הברכות מעבודת הנפש וראוי להקדים עבודת הנפש למעשה שהיא עבודת הגוף. **[הריטב"א, לעיל ז':]** **והוא עבר לפניהם.** כרחם אב על בנים, ויגע בו ולא יגע בהם ויניח הבנים או ילחם עליהם הוא ועבדיו אם לא יקבל פיוסו. **[רד"ק, בראשית לג ג]** **אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן.** כלומר אפיק ונים שלא יאכל אחריו כלום כדי שיפטר מן הסעודה וטעם מצה בפיו זכר לפסח שהיה נאכל על השובע ונפטר בטעם פסח בפיו. ואם שכח ולא אכלו עד לאחר המזון ונזכר, על זה קאמר מעוות לא יוכל לתקון. **[ראב"ן]** **ושמואל אמר כגון אורדילאי לי וגוזלייא לאבא.** פי' בקונטר' דשמואל הוה קרי הכי לרב בלשון כבוד ובערוך פירש שכך שמו ורב היו קורין אותו על שם חשיבותו כמו דבכל דוכתי הוו קרו ליה רבי לר' יהודה הנשיא ושמואל שהיה חבירו היה קורהו בשמו וכן לקמן אי הכי אמר אבא לא ידע בטרפות כלום ובערבי פסחים (פסחים דף קיט:) גבי גוזלייא וארזילייא לאבא. **[תוספות, חולין לח.]**

עין משפט נר מצוה

קה א מיי' פ"ג מהל' חמלה הלכה יח טוש"ע ח"ח סימן תכב סעיף ג:

קו ב ג מיי' פ"ח מהל' מלה הלכה ט סמג עשין עח טוש"ע ח"ח סי' תעח סעיף ח:

רבינו חננאל

לכפול יכפול לפשוט יפשוט לברך אחריו יברך. **תניא** ר' כופל בה דברים מאי היא מוסיף לכפול מאודך ולמטה: **ענין שגומל הקב"ה חסד לזרע יצחק** אחר שאוכלין ושותין אומר [לו] לאברהם טול ברך אומר איני מברך שיצא ממני ישמעאל וכו' עד נותנין לדוד ואומר אני אברך ולי נאה לברך שנא' כוס ישועות אשא וגו': **אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן.** מאי אפיקומן רב אמר שלא יעקרו מחבורה זו ויאכלו חמח בחבורה אחרת. ושמואל אמר שלא יאכלו אחר הפסח אפילו באותה חבורה כגון קליות ואגוזים וכיוצא בהם וכל שכן בשר וכיוצא בו שמפיגין מתוך פיהם ומפכחין טעמו של פסח. תניא כותיה דרבי יוחנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן כגון קליות ואגוזין: **אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל** אין מפטירין **אחר מצה אפיקומן** ואקשי' עליה והא אנן לא תנן אלא אין מפטירין אחר הפסח הא אחר מצה מפטירין. **ופרקי' לא מיבעיא קאמר לא** מיבעיא מצה דלא נפיש טעמה ואתי טעמא דהני לפכוחי דמצה אלא פסח דנפיש טעמיה ולא אתו הני מפכחי טעמיה אימא מפטירין אחר הפסח קמ"ל דאין מפטירין. **נימא מסייע ליה** הסופגנין והדובשנין והאסקריטין אדם ממלא כריסו מהם ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה. **דייקי' מינה** מדקתני

תורה אור השלם

א) וַיְהִי מָה אָרוּץ וַיֹּאמֶר לוֹ רוּץ וַיָּרָץ אֲחִימַעַץ דֶּרֶךְ הַכִּכָּר וַיַּעֲבֹר אֶת הַכּוּשִׁי: [שמואל ב יח, כג]

ב) וְהוּא עָבַר לִפְנֵיהֶם וַיִּשְׁתַּחוּ אַרְצָה שֶׁבַע פְּעָמִים עַד גִּשְׁתּוֹ עַד אָחִיו: [בראשית לג, ג]

ג) עָלָה הַפֹּרֵץ לִפְנֵיהֶם פָּרְצוּ וַיַּעַבְרוּ שַׁעַר וַיֵּצְאוּ בוֹ וַיַּעֲבֹר מַלְכָּם לִפְנֵיהֶם וַיְיָ בְּרֹאשָׁם: [מיכה ב, יג]

ד) וַיִּגְדַּל הַיֶּלֶד וַיִּגָּמַל וַיַּעַשׂ אַבְרָהָם מִשְׁתֶּה גָּדוֹל בְּיוֹם הִגָּמֵל אֶת יִצְחָק: [בראשית כא, ח]

ה) גּוֹן בְּנוֹ יְהוֹשֻׁעַ בְּנוֹ: [דברי הימים א ז, כז]

ו) כּוֹס יְשׁוּעוֹת אֶשָּׂא וּבְשֵׁם יְיָ אֶקְרָא: [תהלים קטז, יג]

מסורת הש"ס עם הוספות

מ) סוכה לט. מגילה כח., ג) לעיל ז: מנחות לה: ש"נ, ג) [נדה סג.], ד) [סוכה לט. תוספתא פרק י'], ה) עיין עירובין סג סוע"א ומגילה יד סוע"ב, ו) לעיל פו., ז) [ברכות מז.], ח) [תוספתא פרק י'], ט) [תוספתא פרק ג'], י) [ברכות דף סד.], כ) ספרי פ' בהעלותך סי' עח, ל) לעיל דף ע., מ) [סוטה דף טו.], נ) [קטו.], ס) עיין לעיל דף לז., ע) לעיל דף לו., פ) לקמן קכ., צ) קכ:, ק) קכ. ד"ה ישנו כולן, ר) ליתא לפנינו, ש) יב ע"א.

הגהות הב"ח

(מ) רש"י ד"ה מן מפטירין וכו' הלכך אתרווייהו:

הגהות וציונים

מ] בסוכה לח ע"א ליתא במשנה תיבת "אחריו" (ועיין שינויי נוסחאות במשניות): ג] [צ"ל דרב אמי] (גליון): ג] [צ"ל אסי] (גליון): ד] אומרים לו כצ"ל וכן בכל הענין (יעב"ץ): ה] "יהושע בן נון" ליתא בכת"י וכן ליתא בכל הספרים שהובאת מימרא זו (דק"ס): ו] צ"ל אמרו (גליון) וכ"ה ברי"ף ורא"ש. ובכת"י ורב חנינא בר שילא אמר רבי יוחנן כגון כו' ועיין בהגהות בן אריה בילק"מ: ז] בכת"י תניא נמי הכי אין כו': ח] נדצ"ל נראה לי (מצור דבש): ט] שפירשנו לעיל כצ"ל והוא לעיל קד ע"ב ד"ה חוץ (רש"ש): י] בנוסח המשנה שלפנינו איתא והמיחם באמצע ועיין מהרש"א דלרבותא נקט לה הכי:

משנת ראשונים

כל המצות. לא כדי למעט ברכת הנהנין דההיא [פשיטא] דאסור ליהנות עד שיברך, ולא בא למעט אלא קצת ברכות השבח כגון הרואה את הים הגדול ועל הזיקים ועל הזוועות דוודאי לא סגיא שיברך אלא לאחר ראייה או שמיעה, ובאלו אמרו בירושלמי (ברכות פ"ט ה"ב) שמברך תוך כדי דיבור.

[הריטב"א, לעיל ז':]

מברך עליהן עובר לעשייתן. להכי נקיט האי לישנא ולא נקיט קודם לאשמועינן שלא יתעסק ויתעכב בין ברכה למצוה אלא א"כ שוהה בדבר מצוה שיכול לשהות אפי' הרבה ואפי' שיחה שהיא מצורכי המצוה אינה הפסק כדאמרינן התם (ברכות מ.) טול ברוך וכו'.

[הריטב"א, לעיל ז':]

וטעם זה שאמרו חז"ל לברך על המצוה עובר לעשייתן כדי שיתקדש תחלה בברכה ויגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצות השי"ת, ועוד כי הברכות מעבודת הנפש וראוי להקדים עבודת הנפש למעשה שהיא עבודת הגוף. **[הריטב"א, לעיל ז':]** **והוא עבר לפניהם.** כרחם אב על בנים, ויגע בו ולא יגע בהם ויניח הבנים או ילחם עליהם הוא ועבדיו אם לא יקבל פיוסו. **[רד"ק, בראשית לג ג]** **אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן.** כלומר אפיק ונים שלא יאכל אחריו כלום כדי שיפטר מן הסעודה וטעם מצה בפיו זכר לפסח שהיה נאכל על השובע ונפטר בטעם פסח בפיו. ואם שכח ולא אכלו עד לאחר המזון ונזכר, על זה קאמר מעוות לא יוכל לתקון. **[ראב"ן]** **ושמואל אמר כגון אורדילאי לי וגוזלייא לאבא.** פי' בקונטר' דשמואל הוה קרי הכי לרב בלשון כבוד ובערוך פירש שכך שמו ורב היו קורין אותו על שם חשיבותו כמו דבכל דוכתי הוו קרו ליה רבי לר' יהודה הנשיא ושמואל שהיה חבירו היה קורהו בשמו וכן לקמן אי הכי אמר אבא לא ידע בטרפות כלום ובערבי פסחים (פסחים דף קיט:) גבי גוזלייא וארזילייא לאבא. **[תוספות, חולין לח.]**

אוצר החכמה
אהח19/06/2018

אכילת הפסח. ומשמעות 'אפיקומן' מלשון 'אפיקו מיני', כלומר הוציאו והביאו מיני מתיקה[כט] לאוכלם בקינוח סעודה[ל]. וטעם האיסור, כדי שישאר בפיו טעם הפסח ולא יעבור ממנו על ידי אכילה אחרת[לא]. וְכן **רַב חֲנִינָא בַּר שִׁילָא וְרַבִּי יוֹחָנָן (אמר) [אָמְרוּ][לב]**, שכוונת המשנה שלאחר אכילת הפסח לא יאכלו, **פְּגוֹן תְּמָרִים, קְלָיוֹת[לג] וֶאֱגוֹזִים[לד]**. מוכיחה הגמרא מברייתא, **תַּנְיָא כְּוָותֵיהּ דְּרַבִּי יוֹחָנָן** - שנינו בברייתא כדברי רבי יוחנן, **אֵין מַפְטִירִין אַחַר** אכילת **הַפֶּסַח** באכילה אחרת, **פְּגוֹן בִּתְמָרִים קְלָיוֹת וֶאֱגוֹזִים[לה]**.

★

הגמרא דנה לשיטת שמואל, שפירש את משנתנו שאסור לאכול לאחר אכילת הפסח אף במקומו הראשון, האם אף לאחר אכילת מצה בזמן הזה, שאין עמה קרבן פסח, אסור לאכול, ומביאה בענין זה שני לשונות[לו]:

אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, אֵין מַפְטִירִין אַחַר מַצָּה אֲפִיקוֹמָן - אסור לאכול לאחר אכילת מצה בזמן הזה, כדי שלא להעביר את טעמה[לז].

מקשה הגמרא, **תְּנַן** - שנינו במשנתנו, **אֵין מַפְטִירִין אַחַר הַפֶּסַח אֲפִיקוֹמָן** - אין אוכלים לאחר אכילת הפסח[לח]. ויש לדייק, שדווקא **אַחַר הַפֶּסַח הוּא דְּלֹא** אוכלים, **אֲבָל לְאַחַר** אכילת **מַצָּה** לבדה **מַפְטִירִין** - מותר לאכול, כגון בזמן הזה שאין קרבן פסח הנאכל עם המצה, ולא כדברי שמואל.

מתרצת הגמרא, מה ששנה התנא במשנתנו 'פסח' לא בא למעט מצה, אלא **לֹא מִיבַּעְיָא קָאָמַר** - אמר זאת בדרך 'אין צריך לומר', **לֹא מִיבַּעְיָא** - אין צריך לומר **שֶׁאַחַר** אכילת **מַצָּה** לבדה אסור לאכול, משום **דְּלֹא נָפִישׁ טַעְמַיְיהוּ** - שאין טעם המצות חזק, ובאכילת שאר דברים יעבור הטעם, **אֲבָל לְאַחַר** אכילת **הַפֶּסַח, דְּנָפִישׁ טַעְמֵיהּ** - שטעמו חזק, **וְלֹא מָצֵי עַבּוּרֵיהּ** - ולא יוכל להעבירו, היה עולה על הדעת לומר **דְּלֵית לָן בָּהּ** - שאין לנו להקפיד אם יאכלו אחריו. **קָמַשְׁמַע לָן** - מלמדנו התנא, שאף טעמו של הפסח עלול לעבור, ואסור לאכול אחריו.

מוכיחה הגמרא מברייתא כדברי שמואל:

גֵּימָא מְסַיַּיע לֵיהּ - האם נאמר שיש לסייע לדברי שמואל ממה ששנינו בתוספתא (פ"ג ה"ג), מכיון שאין אדם יוצא ידי חובת אכילת מצה אלא ב'לֶחֶם עֹנִי'[לט] (דברים טז ג), לפיכך **הַפּוּפְנִין** - רקיקים העשויים כספוג, שעיסתם רכה ואין עליהם תורת 'לחם', **וְהַדּוּבְשָׁנִין** - העשויים מעיסה מטוגנת בשמן ודבש, שהם 'לחם עשיר' ולא 'לחם עוני', **וְהָאִיסְקְרִיטִין** - העשויים מעיסה רכה מאוד[מ] ואינם 'לחם עוני'[מא], כל אלו **אָדָם מְמַלֵּא כְּרֵיסוֹ מֵהֶן** אם ירצה, בליל הסדר, שהם מותרים באכילה בפסח כששמרם מחימוץ, **וּבְלִבַּד שֶׁיֹּאכַל כַּזַּיִת מַצָּה** שהיא 'לחם עוני' **בָּאַחֲרוֹנָה** - בסוף הסעודה, מפני שבאלו שאכל בתחילה לא יצא ידי חובת אכילת מצה. מדייקת הגמרא, דווקא **בָּאַחֲרוֹנָה** - בסוף הסעודה **אִין** [-כן], יאכל את המצה הכשירה, אבל

כט. וְלֹא רק מיני מתיקה, אלא כל מיני מאכל אסור לאכול, ונקט מיני מתיקה מפני שהדרך לאוכלם לאחר הסעודה. ע"פ רשב"ם (ד"ה כגון).

ל. כתב הלבוש (או"ח סי' תעח סוס"ה), שכעין זה יש לפרש מה שבזמן הזה נקראת המצה הנאכלת בסוף הסעודה 'אפיקומן', שהוא כאומר הוציאו והביאו את המצה שהיא לנו כמיני מתיקה, שמצותה חביבה עלינו כפירות מתוקים שרגילים לאכול בסוף הסעודה.

לא. משום שבמתנות כהונה נאמר לאהרן (במדבר יח ח) 'לך נתתים למשחה', ופירושו לגדולה. ולמדו מכאן, שצריך לאכול את בשר הקרבנות כדרך שהמלכים המשוחים אוכלים, לפיכך צריך לאוכלם בסוף הסעודה על השובע [שדרך מלכים לאכול בשר צלי בקינוח סעודה על השובע. אור זרוע (ח"ב סי' רנו)]. רשב"ם (ד"ה כגון) על פי רבינו דוד (ד"ה ושמואל), וראה עוד בביאורי רשב"ם. וחששו חכמים, שאם נתיר לו לאכול לאחר אכילת הפסח, יבוא לאכול רוב סעודתו באותה שעה, ואת הפסח יאכל בדרך רעבון, לפיכך אסרו לאכול אחריו. ר"ן (על הרי"ף, ד"ה מאי). וגזרו, שלא רק דברים משביעים שהם עיקר סעודתו לא יאכל אחריו, אלא אף כל דבר המעביר את טעמו [ראה כעין זה ברמב"ן (מלחמת ה', ד"ה והוי)].

והתוספות (להלן קכ. ד"ה מפטירין) פירשו באופן אחר, ראה בהערה בסוף הסוגיא (להלן קכ.).

לב. הגהות וציונים בשם גליון.

לג. שבלים שהבהבו אותם באש. רש"י (סנהדרין נג. ד"ה קליות).

לד. רב חנינא ורבי יוחנן אינם חולקים על שמואל, רק נקטו מיני מתיקה 'כגון תמרים קליות ואגוזים' דברים שהם היו רגילים לאכול בקינוח סעודה. רשב"ם (ד"ה תנא). וכן הדין בכל מיני מאכל, כפי שהתבאר בהערה לעיל.

לה. הוכחה זו אינה דווקא לרבי יוחנן אלא אף לשמואל, שהרי אין מחלוקת ביניהם [כפי שהתבאר בהערה הקודמת], ונקטה הגמרא 'תניא כוותיה דרבי יוחנן' מפני שהוא האחרון שהוזכר קודם לכן. ר"ן (על הרי"ף ד"ה מאי) לשיטת הרשב"ם (ד"ה תנא). וראה פירוש נוסף בילקוט ביאורים.

לו. בזמן בית המקדש, שיש קרבן פסח, פשוט שאסור לאכול לאחר המצה, שהרי אוכל אותה עם הפסח בכריכה [ראה בגמרא לעיל (קטו.)], ולאחר אכילת הפסח התבאר שאסור לאכול. ודנה הגמרא בזמן הזה שאין קרבן פסח ואוכל מצה לבדה, האם מותר לאכול אחריה. רשב"ם (ד"ה תנן).

לז. ואף שבמצה לא שייך הטעם שהתבאר [בהערה לעיל] בקרבן פסח, שהרי היא אינה קרבן שצריך לאוכלו על השובע, מכל מקום תיקנו חכמים לאכול את המצה בסוף סעודת ליל הסדר, ולא לאכול אחריה דבר המעביר את הטעם, זכר למצה בזמן המקדש, שהיה אסור לאכול אחריה, משום שהיתה נכרכת ונאכלת עם הפסח, ואסור לאכול לאחר אכילת הפסח. רשב"ם (ד"ה תנן). אך התוספות (להלן קכ. ד"ה מפטירין) פירשו טעם אחר, ראה בהערה בסוף הסוגיא (להלן קכ.).

וזוהי המצה הבצועה שאנו אוכלים בסוף הסעודה לשם חובת אכילת מצה [והיא הנקראת 'אפיקומן', וראה לעיל בהערה מדוע היא נקראת כן]. וגם בתחילת הסעודה אוכל מצה ומברך 'על אכילת מצה', ובסוף הסעודה חוזר ואוכל אכילה זו לשם חובה. ואינו יכול לברך רק באכילה האחרונה, מפני שלאחר שכבר מילא כריסו ממצה באכילה הראשונה כיצד יברך 'על אכילת מצה', אלא מברך באכילתו הראשונה על שתי האכילות שעתיד לאכול [כדברי רב חסדא לעיל (קטו.) לענין אכילת מרור, שאם אוכל מרור בתחילה שלא לשם מצות מרור, ואחר כך חוזר ואוכל מרור לשם מצוה, אינו יכול לברך 'על אכילת מרור' באכילה השניה, לאחר שכבר מילא כריסו ממרור, אלא יברך באכילתו הראשונה]. רשב"ם (ד"ה תנן).

לח. כך פירש לעיל שמואל עצמו את משנתנו, שאף במקומם הראשון לא יאכלו.

לט. לחם שמזכיר את העוני שהתענו במצרים. רש"י (שם).

מ. רש"י (לעיל נ. ד"ה והמיסקריטין).

מא. מנחת ביכורים (פ"ג ה"ג).

בָּרִאשׁוֹנָה - בתחילת הסעודה, **לֹא** יאכל את המצה הכשירה, מפני שאסור לאכול כלום אחריה, כדברי שמואל[א].

דוחה הגמרא, מה ששנה התנא שיאכל את המצה בסוף, לא בא למעט שלא יאכלנה בתחילה, אלא **לֹא מִיבַּעְיָא קָאָמַר** - אמר זאת בדרך 'אין צריך לומר', **לֹא מִיבַּעְיָא** - אין צריך לומר שרשאי לאכול את המצה הכשירה **בָּרִאשׁוֹנָה** - בתחילה, **דְּקָאָכִיל** - שהרי באותה שעה הוא אוכל **לְתֵיאָבוֹן**, ומקיים את המצוה כתיקונה, **אֶבָל** אם יאכלנה **בָּאַחֲרוֹנָה** - בסוף, שיש לחוש **דִּילְמָא אָתֵי לְמֵיכַל** - שמא יבוא לאוכלה **אֲכִילָה גַּסָּה**, שמתוך ששבע כבר הוא קץ במאכלו ואינה נחשבת אכילה, **אֵימָא** - הייתי אומר **שֶׁלֹּא** יהיה רשאי לאוכלה בסוף, **קָא מַשְׁמַע לָן** - מלמדנו התנא שאין לחוש לכך, ורשאי לאוכלה בסוף[ב].

מביאה הגמרא לשון אחר בדעת שמואל:

מַר זוּטְרָא מַתְנֵי הָכִי - שונה שמועה זו כך, **אָמַר רַב יוֹסֵף אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, מַפְטִירִין אַחַר הַמַּצָּה אֲפִיקוֹמָן** - מותר לאכול לאחר אכילת המצה בסוף סעודת ליל הסדר, כגון בזמן הזה שהמצה נאכלת לבדה בלי קרבן פסח[ג].

מוכיחה הגמרא ממשנתנו כדברי שמואל:

נִימָא מְסַיַּיע לֵיהּ - האם נאמר שיש לסייע לדברי שמואל ממה ששנינו במשנתנו, **אֵין מַפְטִירִין אַחַר הַפֶּסַח אֲפִיקוֹמָן** - אין אוכלים לאחר אכילת הפסח. ויש לדייק, דווקא **אַחַר** אכילת **הַפֶּסַח** הוא **דְּלָא** - שאין אוכלים, **אֲבָל אַחַר** אכילת **מַצָּה מַפְטִירִין** - מותר לאכול, כגון בזמן הזה שאין קרבן פסח הנאכל עם המצה.

דוחה הגמרא, מה ששנה התנא במשנתנו 'פסח' לא בא למעט מצה, אלא **לֹא מִיבַּעְיָא קָאָמַר** - אמר זאת בדרך 'אין צריך לומר', **לֹא מִיבַּעְיָא** - אין צריך לומר שאסור לאכול **לְאַחַר** אכילת **מַצָּה**, משום **דְּלָא נָפִישׁ טַעְמֵיהּ** - שאין טעמה חזק, ויעבור באכילה אחרת, **אֲבָל לְאַחַר** אכילת קרבן **פֶּסַח**, שטעמו חזק, **אֵימָא** - הייתי אומר **שֶׁלֹּא** יהיה איסור לאכול, משום שטעמו לא יעבור באכילה אחרת. **קָא מַשְׁמַע לָן** - מלמדנו התנא, שאף טעם הפסח עלול לעבור, ואסור לאכול אחריו.

מקשה הגמרא על דברי שמואל:

מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה, שנינו בתוספתא (פ"ג ה"ג), מכיון שאין אדם יוצא ידי חובת אכילת מצה אלא ב'לֶחֶם עֹנִי'[ד] (דברים טז ג), לפיכך **הַסּוּפְגָנִין** - רקיקים העשויים כספוג, שעיסתם רכה ואין עליהם תורת 'לחם'[ה], **וְהַדּוּבְשָׁנִין** - העשויים מעיסה מטוגנת בשמן ודבש, שהם 'לחם עשיר' ולא 'לחם עוני'[ו], **וְהָאִיסְקָרְיטִין** - העשויים מעיסה רכה מאוד[ז] ואינם 'לחם עוני'[ח], כל אלו **אָדָם מְמַלֵּא בְּרִיסּוֹ מֵהֶן** אם ירצה, בליל הסדר, שהם מותרים באכילה בפסח כששמרם מחימוץ, **וּבְלֶבַד שֶׁיֹּאכַל (אֲכִילַת) כַּזַּיִת מַצָּה** שהיא 'לחם עוני' **בָּאַחֲרוֹנָה** - בסוף הסעודה, מפני שבאלו שאכל בתחילה לא יצא ידי חובת אכילת מצה. ויש לדייק, שדווקא **בָּאַחֲרוֹנָה אֵין** [-כן] יאכל את המצה הכשירה, אבל **בָּרִאשׁוֹנָה** - בסוף הסעודה, **לֹא** יאכל את המצה הכשירה, מפני שאסור לאכול אחריה כלום[ט], ולא כדברי שמואל שהתיר לאכול אחריה.

מתרצת הגמרא, מה ששנה התנא שיאכל את המצה בסוף, לא בא למעט שלא יאכלנה בתחילה, אלא **לֹא מִיבַּעְיָא קָאָמַר** - אמר זאת בדרך 'אין צריך לומר', **לֹא מִיבַּעְיָא** - אין צריך לומר שרשאי לאכול את המצה הכשירה **בָּרִאשׁוֹנָה** - בתחילה, **דְּקָאָכִיל** - שכן באותה שעה הוא אוכל אותה **לְתֵיאָבוֹן** ומקיים את המצוה כתיקונה, **אֶבָל** אם יאכלנה **בָּאַחֲרוֹנָה** - בסוף, שיש לחוש **דְּאָתֵי לְמֵיכְלָה** - שיבוא לאוכלה **אֲכִילָה גַּסָּה**, שמתוך ששבע כבר הוא קץ במאכלו ואינה נחשבת אכילה, **אֵימָא** - הייתי אומר **שֶׁלֹּא** יהיה רשאי לאוכלה בסוף, **קָא מַשְׁמַע לָן** - מלמדנו התנא שאין לחוש לכך, ורשאי לאוכלה בסוף[י].

★

הגמרא דנה במצות אכילת מצה ומרור בזמן הזה שאין קרבן פסח[יא]:

אָמַר רָבָא, מצות אכילת **מַצָּה** בלילה הראשון של פסח, אף **בִּזְמַן הַזֶּה** שאין קרבן פסח לאכול עמו את המצה, היא **מִדְּאוֹרַיְיתָא** [-מן התורה], **וְאילו** מצות אכילת **מָרוֹר** בזמן הזה, היא רק **מִדְּרַבָּנָן** [-מתקנת חכמים] ולא מן התורה. מקשה הגמרא, **וּמַאי שְׁנָא** - ובמה שונה מצות **מָרוֹר** שאתה פוטרו בזמן הזה מן התורה, **מִשּׁוּם דִּכְתִיב**

א. **כלומר**, כאשר יש לו רק כזית אחד ממצה כשירה, ואינו יכול לאכול ממנה גם בתחילת הסעודה וגם בסופה, יאכלנה בסוף, מפני שאחריה אסור לאכול שאר דברים, כדי שלא יעבירו את טעמה, ואם יאכלנה בתחילה לא יוכל לאכול עוד. אך אם יש לו הרבה מהמצה הכשירה, יאכל בתחילת הסעודה כזית מצה כשירה לתיאבון, וכזית נוסף יאכל בסוף הסעודה, ואחריה לא יאכל עוד, וכך ישאר טעמה בפיו. ויברך 'על אכילת מצה' באכילה הראשונה על שתי האכילות [ראה בהערה לעיל (קיט:)]. תוספות (ד"ה נמחרוזה).

ב. **יש** להקשות, מדוע לא חששו לכך, הלא אף מבעוד יום של ערב הפסח סמוך למנחה אסרו לאכול מחשש זה [כפי ששנינו (לעיל נט:) והתבאר בגמרא (לעיל קו:)], כל שכן שיש לחוש לכך בלילה, שיאכל את המצה דווקא בתחילת הסעודה ולא בסוף, שמא יאכלנה אכילה גסה. ויש לתרץ, שבאוכל מבעוד יום יש לחוש יותר לאכילה גסה, שכאשר הוא מפסיק אכילתו ובא לחזור ולאכול הוא קץ במאכלו, אך כל זמן שהאדם עוסק באכילה ואינו מפסיק אינו קץ במאכלו, ולכן לא חששו לאסור עליו לאכול את המצה בסוף הסעודה. חידושי הר"ן (ד"ה ומימה). וכעין זה כתבו התוספות (לעיל נט: ד"ה סמוך), שיש חילוק בין אכילה מבעוד יום לאכילה בסעודת הלילה לפני המצה, משום שבסעודת הלילה אדם נזהר ואינו אוכל כל שובעו כדי שיאכל מצה לתיאבון, לפיכך לא גזרו עליו שלא יאכל לפני אכילת המצה, אבל מבעוד יום אין אדם נזהר בכך ואוכל כל שובעו, מכיון שהוא סבור שעד הלילה יתאוה שוב לאכול ויאכל את המצה לתיאבון, והוא טועה בכך, שאדרבה מאכלו מתברך במעיו ובלילה יהיה שבע יותר, לפיכך גזרו שלא יאכל מבעוד יום.

ג. **שבמצה** אין איסור להעביר את טעמה, שלא שייך בה הטעם שהתבאר לעיל (קיט:) בהערה, באכילה לאחר קרבן פסח, שהרי היא אינה קרבן שצריך לאוכלו על השובע. ולפי לשון זה, לא תקנו באכילת מצה בזמן הזה שתהיה זכר למצה הנאכלת בזמן בית המקדש, כפי שסבר הלשון הראשון.

ד. **לחם** שמזכיר את העוני שהתענו במצרים. רש"י (שם).

ה. **רשב"ם** (לעיל קיט: ד"ה סופגנין).

ו. **רשב"ם** (שם ד"ה דובשנין).

ז. **רש"י** (לעיל נז. ד"ה והמיסקריטין).

ח. **מנחת** ביכורים (פ"ג ה"ג).

ט. **דווקא** כשיש לו רק כזית אחד ממצה כשירה אסור לאוכלה בתחילה, אך אם יש לו הרבה ממנה יאכל כזית בתחילה וכזית בסוף, כפי שהתבאר לעיל בהערה בשם התוספות.

י. **כתב** רשב"ם (ד"ה הוי), שהלכה כלשון ראשון, שאסור לאכול לאחר אכילת מצה [הנאכלת בסוף הסעודה לשם חובה] דבר המעביר את טעמה. והוסיף, ששתיית יין מותרת, משום ששתיה אינה מעבירה את טעם אכילת המצה. אולם הרי"ף כתב, שמותר לשתות רק מים, אבל יין אסור [מלבד שתי כוסות אחרונות ממצות ארבע כוסות, שסדר שתייתן לאחר המצה].

עוד כתב הרי"ף, שכיון שהלכה כלשון ראשון, יש לפרש את מה ששנינו בברייתא 'ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה', שהוא דווקא באחרונה, אבל בתחילה לא יאכל את המצה הכשירה, מכיון שאסור לאכול אחריה.

יא. **בכל** ימי הפסח אסור לאכול חמץ אך אינו חייב לאכול מצה, ורק בלילה הראשון חייב לאכול מצה, וכן חייב לאכול מרור, כפי שיתבאר. ובזמן שבית המקדש היה קיים אכלום עם הפסח, כמאמר הכתוב המובא להלן. ודנה הגמרא בזמן הזה שאין קרבן פסח לאכול עמו את המצה והמרור, מה שחייב לאוכלם בפני עצמם, האם הוא מן התורה או מתקנת חכמים.

בראשונה לא. לחין מדס רשמי למכול כלום מחר מנת חובה: מה שביעי רשות. דכתיב ובימ השביעי עצרת לה כתיב תאכלו מנות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שמס רובה יכול למכול בשר בלא לחם או להתענות: **מתני'** בולם לא יאכלו. מס התחילו למכול פסחם ושמו ועדיין לא מכלו כל פסחם, לא יאכלו, דנרחין כאוכלי פסחם בשחי מבורות[ג]. או בזמן הזה שאין פסח, מס ישנו כולם (ד): **גמ'** על

רשב"ם

בראשונה לא. לחין מדס רשמי למכול כלום אחר מנת חובה: מצה בזמן הזה דאורייתא. לילה הרחשון חובה: דהיא מבעי ליה לטמא ושהיה בדרך רחוקה. וכזמן שביהמ"ק קייס: כתיב בהאי וכתיב בהאי וצריכא. לטמא ושהיה בדרך רחוקה לא יליף מערל ונן נכר, דהם אית ליה תשלומין לפסח שני[ד], הלכך לא יאכל מנה ברחשון עד שיעשה פסח שני ויקייס על מנות ומרורים יאכלוהו, אבל ערל ונן נכר דין הוא שיאכלו מנה ברחשון להם לא אכלי בשני. ואי אתה רחמנא בערב תאכלו מנות, הוה מוקמי לה בערל ונן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליחייבו ברחשון, הלכך אתה רחמנא טמא[ה] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. דכתיב ובימ השביעי עצרת ולא אתה אוכל מנות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שמס רצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות הרשות בידו: הוי דבר שהיה בכלל. דכתיב שבעת ימים תאכל מנות, ויצא מן הכלל בהאי קרא לשמש ימים אתה אוכל מנות ולא ללמד על עצמו לבדו אתה למד על הכלל כולו להיינו ז' ימים, דזו אתת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. מהכא שמעינן למנה בזמן הזה לחוריית ומרור לרבנן, להם אית ליה תשלומין לפסח שני[ו], הלכך לא יאכל מנה ברחשון עד שיעשה פסח שני ויקייס על מנות ומרורים יאכלוהו, אבל ערל ונן נכר דין הוא שיאכלו מנה ברחשון להם לא אכלי בשני. ואי אתה רחמנא בערב תאכלו מנות, הוה מוקמי לה בערל ונן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליחייבו ברחשון, הלכך אתה רחמנא טמא[ז] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. דכתיב ובימ השביעי עצרת ולא אתה אוכל מנות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שמס רצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות הרשות בידו: הוי דבר שהיה בכלל. דכתיב שבעת ימים תאכל מנות, ויצא מן הכלל בהאי קרא לשמש ימים אתה אוכל מנות ולא ללמד על עצמו לבדו אתה למד על הכלל כולו להיינו ז' ימים, דזו אתת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. מהכא שמעינן למנה בזמן הזה לחוריית ומרור לרבנן, להם אית ליה תשלומין לפסח שני[ח], הלכך לא יאכל מנה ברחשון עד שיעשה פסח שני ויקייס על מנות ומרורים יאכלוהו, אבל ערל ונן נכר דין הוא שיאכלו מנה ברחשון להם לא אכלי בשני. ואי אתה רחמנא בערב תאכלו מנות, הוה מוקמי לה בערל ונן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליחייבו ברחשון, הלכך אתה רחמנא טמא[ט] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. דכתיב ובימ השביעי עצרת ולא אתה אוכל מנות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שמס רצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות הרשות בידו: הוי דבר שהיה בכלל. דכתיב שבעת ימים תאכל מנות, ויצא מן הכלל בהאי קרא לשמש ימים אתה אוכל מנות ולא ללמד על עצמו לבדו אתה למד על הכלל כולו להיינו ז' ימים, דזו אתת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. מהכא שמעינן למנה בזמן הזה לחוריית ומרור לרבנן, להם אית ליה תשלומין לפסח שני[י], הלכך לא יאכל מנה ברחשון עד שיעשה פסח שני ויקייס על מנות ומרורים יאכלוהו, אבל ערל ונן נכר דין הוא שיאכלו מנה ברחשון להם לא אכלי בשני. ואי אתה רחמנא בערב תאכלו מנות, הוה מוקמי לה בערל ונן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליחייבו ברחשון, הלכך אתה רחמנא טמא[כ] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. דכתיב ובימ השביעי עצרת ולא אתה אוכל מנות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שמס רצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות הרשות בידו: הוי דבר שהיה בכלל. דכתיב שבעת ימים תאכל מנות, ויצא מן הכלל בהאי קרא לשמש ימים אתה אוכל מנות ולא ללמד על עצמו לבדו אתה למד על הכלל כולו להיינו ז' ימים, דזו אתת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. מהכא שמעינן למנה בזמן הזה לחוריית ומרור לרבנן, להם אית ליה תשלומין לפסח שני[כא], הלכך לא יאכל מנה ברחשון עד שיעשה פסח שני ויקייס על מנות ומרורים יאכלוהו, אבל ערל ונן נכר דין הוא שיאכלו מנה ברחשון להם לא אכלי בשני. ואי אתה רחמנא בערב תאכלו מנות, הוה מוקמי לה בערל ונן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליחייבו ברחשון, הלכך אתה רחמנא טמא[כב] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. דכתיב ובימ השביעי עצרת ולא אתה אוכל מנות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שמס רצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות הרשות בידו: הוי דבר שהיה בכלל. דכתיב שבעת ימים תאכל מנות, ויצא מן הכלל בהאי קרא לשמש ימים אתה אוכל מנות ולא ללמד על עצמו לבדו אתה למד על הכלל כולו להיינו ז' ימים, דזו אתת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. מהכא שמעינן למנה בזמן הזה לחוריית ומרור לרבנן, להם אית ליה תשלומין לפסח שני[כג], הלכך לא יאכל מנה ברחשון עד שיעשה פסח שני ויקייס על מנות ומרורים יאכלוהו, אבל ערל ונן נכר דין הוא שיאכלו מנה ברחשון להם לא אכלי בשני. ואי אתה רחמנא בערב תאכלו מנות, הוה מוקמי לה בערל ונן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליחייבו ברחשון, הלכך אתה רחמנא טמא[כד] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. דכתיב ובימ השביעי עצרת ולא אתה אוכל מנות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שמס רצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות הרשות בידו: הוי דבר שהיה בכלל. דכתיב שבעת ימים תאכל מנות, ויצא מן הכלל בהאי קרא לשמש ימים אתה אוכל מנות ולא ללמד על עצמו לבדו אתה למד על הכלל כולו להיינו ז' ימים, דזו אתת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. מהכא שמעינן למנה בזמן הזה לחוריית ומרור לרבנן, להם אית ליה תשלומין לפסח שני[כה], הלכך לא יאכל מנה ברחשון עד שיעשה פסח שני ויקייס על מנות ומרורים יאכלוהו, אבל ערל ונן נכר דין הוא שיאכלו מנה ברחשון להם לא אכלי בשני. ואי אתה רחמנא בערב תאכלו מנות, הוה מוקמי לה בערל ונן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליחייבו ברחשון, הלכך אתה רחמנא טמא[כו] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. דכתיב ובימ השביעי עצרת ולא אתה אוכל מנות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שמס רצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות הרשות בידו: הוי דבר שהיה בכלל. דכתיב שבעת ימים תאכל מנות, ויצא מן הכלל בהאי קרא לשמש ימים אתה אוכל מנות ולא ללמד על עצמו לבדו אתה למד על הכלל כולו להיינו ז' ימים, דזו אתת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. מהכא שמעינן למנה בזמן הזה לחוריית ומרור לרבנן, להם אית ליה תשלומין לפסח שני[כז], הלכך לא יאכל מנה ברחשון עד שיעשה פסח שני ויקייס על מנות ומרורים יאכלוהו, אבל ערל ונן נכר דין הוא שיאכלו מנה ברחשון להם לא אכלי בשני. ואי אתה רחמנא בערב תאכלו מנות, הוה מוקמי לה בערל ונן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליחייבו ברחשון, הלכך אתה רחמנא טמא[כח] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. דכתיב ובימ השביעי עצרת ולא אתה אוכל מנות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שמס רצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות הרשות בידו: הוי דבר שהיה בכלל. דכתיב שבעת ימים תאכל מנות, ויצא מן הכלל בהאי קרא לשמש ימים אתה אוכל מנות ולא ללמד על עצמו לבדו אתה למד על הכלל כולו להיינו ז' ימים, דזו אתת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. מהכא שמעינן למנה בזמן הזה לחוריית ומרור לרבנן, להם אית ליה תשלומין לפסח שני[כט], הלכך לא יאכל מנה ברחשון עד שיעשה פסח שני ויקייס על מנות ומרורים יאכלוהו, אבל ערל ונן נכר דין הוא שיאכלו מנה ברחשון להם לא אכלי בשני. ואי אתה רחמנא בערב תאכלו מנות, הוה מוקמי לה בערל ונן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליחייבו ברחשון, הלכך אתה רחמנא טמא[ל] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. דכתיב ובימ השביעי עצרת ולא אתה אוכל מנות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שמס רצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות הרשות בידו: הוי דבר שהיה בכלל. דכתיב שבעת ימים תאכל מנות, ויצא מן הכלל בהאי קרא לשמש ימים אתה אוכל מנות ולא ללמד על עצמו לבדו אתה למד על הכלל כולו להיינו ז' ימים, דזו אתת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. מהכא שמעינן למנה בזמן הזה לחוריית ומרור לרבנן, להם אית ליה תשלומין לפסח שני[לא], הלכך לא יאכל מנה ברחשון עד שיעשה פסח שני ויקייס על מנות ומרורים יאכלוהו, אבל ערל ונן נכר דין הוא שיאכלו מנה ברחשון להם לא אכלי בשני. ואי אתה רחמנא בערב תאכלו מנות, הוה מוקמי לה בערל ונן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליחייבו ברחשון, הלכך אתה רחמנא טמא[לב] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. דכתיב ובימ השביעי עצרת ולא אתה אוכל מנות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שמס רצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות הרשות בידו: הוי דבר שהיה בכלל. דכתיב שבעת ימים תאכל מנות, ויצא מן הכלל בהאי קרא לשמש ימים אתה אוכל מנות ולא ללמד על עצמו לבדו אתה למד על הכלל כולו להיינו ז' ימים, דזו אתת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. מהכא שמעינן למנה בזמן הזה לחוריית ומרור לרבנן, להם אית ליה תשלומין לפסח שני[לג], הלכך לא יאכל מנה ברחשון עד שיעשה פסח שני ויקייס על מנות ומרורים יאכלוהו, אבל ערל ונן נכר דין הוא שיאכלו מנה ברחשון להם לא אכלי בשני. ואי אתה רחמנא בערב תאכלו מנות, הוה מוקמי לה בערל ונן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליחייבו ברחשון, הלכך אתה רחמנא טמא[לד] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. דכתיב ובימ השביעי עצרת ולא אתה אוכל מנות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שמס רצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות הרשות בידו: הוי דבר שהיה בכלל. דכתיב שבעת ימים תאכל מנות, ויצא מן הכלל בהאי קרא לשמש ימים אתה אוכל מנות ולא ללמד על עצמו לבדו אתה למד על הכלל כולו להיינו ז' ימים, דזו אתת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. מהכא שמעינן למנה בזמן הזה לחוריית ומרור לרבנן, להם אית ליה תשלומין לפסח שני[לה], הלכך לא יאכל מנה ברחשון עד שיעשה פסח שני ויקייס על מנות ומרורים יאכלוהו, אבל ערל ונן נכר דין הוא שיאכלו מנה ברחשון להם לא אכלי בשני. ואי אתה רחמנא בערב תאכלו מנות, הוה מוקמי לה בערל ונן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליחייבו ברחשון, הלכך אתה רחמנא טמא[לו] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. דכתיב ובימ השביעי עצרת ולא אתה אוכל מנות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שמס רצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות הרשות בידו: הוי דבר שהיה בכלל. דכתיב שבעת ימים תאכל מנות, ויצא מן הכלל בהאי קרא לשמש ימים אתה אוכל מנות ולא ללמד על עצמו לבדו אתה למד על הכלל כולו להיינו ז' ימים, דזו אתת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. מהכא שמעינן למנה בזמן הזה לחוריית ומרור לרבנן, להם אית ליה תשלומין לפסח שני[לז], הלכך לא יאכל מנה ברחשון עד שיעשה פסח שני ויקייס על מנות ומרורים יאכלוהו, אבל ערל ונן נכר דין הוא שיאכלו מנה ברחשון להם לא אכלי בשני. ואי אתה רחמנא בערב תאכלו מנות, הוה מוקמי לה בערל ונן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליחייבו ברחשון, הלכך אתה רחמנא טמא[לח] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. דכתיב ובימ השביעי עצרת ולא אתה אוכל מנות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שמס רצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות הרשות בידו: הוי דבר שהיה בכלל. דכתיב שבעת ימים תאכל מנות, ויצא מן הכלל בהאי קרא לשמש ימים אתה אוכל מנות ולא ללמד על עצמו לבדו אתה למד על הכלל כולו להיינו ז' ימים, דזו אתת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. מהכא שמעינן למנה בזמן הזה לחוריית ומרור לרבנן, להם אית ליה תשלומין לפסח שני[לט], הלכך לא יאכל מנה ברחשון עד שיעשה פסח שני ויקייס על מנות ומרורים יאכלוהו, אבל ערל ונן נכר דין הוא שיאכלו מנה ברחשון להם לא אכלי בשני. ואי אתה רחמנא בערב תאכלו מנות, הוה מוקמי לה בערל ונן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליחייבו ברחשון, הלכך אתה רחמנא טמא[מ] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. דכתיב ובימ השביעי עצרת ולא אתה אוכל מנות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שמס רצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות הרשות בידו: הוי דבר שהיה בכלל. דכתיב שבעת ימים תאכל מנות, ויצא מן הכלל בהאי קרא לשמש ימים אתה אוכל מנות ולא ללמד על עצמו לבדו אתה למד על הכלל כולו להיינו ז' ימים, דזו אתת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. מהכא שמעינן למנה בזמן הזה לחוריית ומרור לרבנן, להם אית ליה תשלומין לפסח שני[מא], הלכך לא יאכל מנה ברחשון עד שיעשה פסח שני ויקייס על מנות ומרורים יאכלוהו, אבל ערל ונן נכר דין הוא שיאכלו מנה ברחשון להם לא אכלי בשני. ואי אתה רחמנא בערב תאכלו מנות, הוה מוקמי לה בערל ונן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליחייבו ברחשון, הלכך אתה רחמנא טמא[מב] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. דכתיב ובימ השביעי עצרת ולא אתה אוכל מנות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שמס רצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות הרשות בידו: הוי דבר שהיה בכלל. דכתיב שבעת ימים תאכל מנות, ויצא מן הכלל בהאי קרא לשמש ימים אתה אוכל מנות ולא ללמד על עצמו לבדו אתה למד על הכלל כולו להיינו ז' ימים, דזו אתת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. מהכא שמעינן למנה בזמן הזה לחוריית ומרור לרבנן, להם אית ליה תשלומין לפסח שני[מג], הלכך לא יאכל מנה ברחשון עד שיעשה פסח שני ויקייס על מנות ומרורים יאכלוהו, אבל ערל ונן נכר דין הוא שיאכלו מנה ברחשון להם לא אכלי בשני. ואי אתה רחמנא בערב תאכלו מנות, הוה מוקמי לה בערל ונן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליחייבו ברחשון, הלכך אתה רחמנא טמא[מד] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. דכתיב ובימ השביעי עצרת ולא אתה אוכל מנות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שמס רצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות הרשות בידו: הוי דבר שהיה בכלל. דכתיב שבעת ימים תאכל מנות, ויצא מן הכלל בהאי קרא לשמש ימים אתה אוכל מנות ולא ללמד על עצמו לבדו אתה למד על הכלל כולו להיינו ז' ימים, דזו אתת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. מהכא שמעינן למנה בזמן הזה לחוריית ומרור לרבנן, להם אית ליה תשלומין לפסח שני[מה], הלכך לא יאכל מנה ברחשון עד שיעשה פסח שני ויקייס על מנות ומרורים יאכלוהו, אבל ערל ונן נכר דין הוא שיאכלו מנה ברחשון להם לא אכלי בשני. ואי אתה רחמנא בערב תאכלו מנות, הוה מוקמי לה בערל ונן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליחייבו ברחשון, הלכך אתה רחמנא טמא[מו] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. דכתיב ובימ השביעי עצרת ולא אתה אוכל מנות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שמס רצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות הרשות בידו: הוי דבר שהיה בכלל. דכתיב שבעת ימים תאכל מנות, ויצא מן הכלל בהאי קרא לשמש ימים אתה אוכל מנות ולא ללמד על עצמו לבדו אתה למד על הכלל כולו להיינו ז' ימים, דזו אתת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. מהכא שמעינן למנה בזמן הזה לחוריית ומרור לרבנן, להם אית ליה תשלומין לפסח שני[מז], הלכך לא יאכל מנה ברחשון עד שיעשה פסח שני ויקייס על מנות ומרורים יאכלוהו, אבל ערל ונן נכר דין הוא שיאכלו מנה ברחשון להם לא אכלי בשני. ואי אתה רחמנא בערב תאכלו מנות, הוה מוקמי לה בערל ונן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליחייבו ברחשון, הלכך אתה רחמנא טמא[מח] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. דכתיב ובימ השביעי עצרת ולא אתה אוכל מנות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שמס רצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות הרשות בידו: הוי דבר שהיה בכלל. דכתיב שבעת ימים תאכל מנות, ויצא מן הכלל בהאי קרא לשמש ימים אתה אוכל מנות ולא ללמד על עצמו לבדו אתה למד על הכלל כולו להיינו ז' ימים, דזו אתת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. מהכא שמעינן למנה בזמן הזה לחוריית ומרור לרבנן, להם אית ליה תשלומין לפסח שני[מט], הלכך לא יאכל מנה ברחשון עד שיעשה פסח שני ויקייס על מנות ומרורים יאכלוהו, אבל ערל ונן נכר דין הוא שיאכלו מנה ברחשון להם לא אכלי בשני. ואי אתה רחמנא בערב תאכלו מנות, הוה מוקמי לה בערל ונן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליחייבו ברחשון, הלכך אתה רחמנא טמא[נ] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. דכתיב ובימ השביעי עצרת ולא אתה אוכל מנות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שמס רצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות הרשות בידו: הוי דבר שהיה בכלל. דכתיב שבעת ימים תאכל מנות, ויצא מן הכלל בהאי קרא לשמש ימים אתה אוכל מנות ולא ללמד על עצמו לבדו אתה למד על הכלל כולו להיינו ז' ימים, דזו אתת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. מהכא שמעינן למנה בזמן הזה לחוריית ומרור לרבנן, להם אית ליה תשלומין לפסח שני[נא], הלכך לא יאכל מנה ברחשון עד שיעשה פסח שני ויקייס על מנות ומרורים יאכלוהו, אבל ערל ונן נכר דין הוא שיאכלו מנה ברחשון להם לא אכלי בשני. ואי אתה רחמנא בערב תאכלו מנות, הוה מוקמי לה בערל ונן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליחייבו ברחשון, הלכך אתה רחמנא טמא[נב] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. דכתיב ובימ השביעי עצרת ולא אתה אוכל מנות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שמס רצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות הרשות בידו: הוי דבר שהיה בכלל. דכתיב שבעת ימים תאכל מנות, ויצא מן הכלל בהאי קרא לשמש ימים אתה אוכל מנות ולא ללמד על עצמו לבדו אתה למד על הכלל כולו להיינו ז' ימים, דזו אתת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. מהכא שמעינן למנה בזמן הזה לחוריית ומרור לרבנן, להם אית ליה תשלומין לפסח שני[נג], הלכך לא יאכל מנה ברחשון עד שיעשה פסח שני ויקייס על מנות ומרורים יאכלוהו, אבל ערל ונן נכר דין הוא שיאכלו מנה ברחשון להם לא אכלי בשני. ואי אתה רחמנא בערב תאכלו מנות, הוה מוקמי לה בערל ונן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליחייבו ברחשון, הלכך אתה רחמנא טמא[נד] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. דכתיב ובימ השביעי עצרת ולא אתה אוכל מנות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שמס רצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות הרשות בידו: הוי דבר שהיה בכלל. דכתיב שבעת ימים תאכל מנות, ויצא מן הכלל בהאי קרא לשמש ימים אתה אוכל מנות ולא ללמד על עצמו לבדו אתה למד על הכלל כולו להיינו ז' ימים, דזו אתת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. מהכא שמעינן למנה בזמן הזה לחוריית ומרור לרבנן, להם אית ליה תשלומין לפסח שני[נה], הלכך לא יאכל מנה ברחשון עד שיעשה פסח שני ויקייס על מנות ומרורים יאכלוהו, אבל ערל ונן נכר דין הוא שיאכלו מנה ברחשון להם לא אכלי בשני. ואי אתה רחמנא בערב תאכלו מנות, הוה מוקמי לה בערל ונן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליחייבו ברחשון, הלכך אתה רחמנא טמא[נו] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. דכתיב ובימ השביעי עצרת ולא אתה אוכל מנות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שמס רצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות הרשות בידו: הוי דבר שהיה בכלל. דכתיב שבעת ימים תאכל מנות, ויצא מן הכלל בהאי קרא לשמש ימים אתה אוכל מנות ולא ללמד על עצמו לבדו אתה למד על הכלל כולו להיינו ז' ימים, דזו אתת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. מהכא שמעינן למנה בזמן הזה לחוריית ומרור לרבנן, להם אית ליה תשלומין לפסח שני[נז], הלכך לא יאכל מנה ברחשון עד שיעשה פסח שני ויקייס על מנות ומרורים יאכלוהו, אבל ערל ונן נכר דין הוא שיאכלו מנה ברחשון להם לא אכלי בשני. ואי אתה רחמנא בערב תאכלו מנות, הוה מוקמי לה בערל ונן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליחייבו ברחשון, הלכך אתה רחמנא טמא[נח] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. דכתיב ובימ השביעי עצרת ולא אתה אוכל מנות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שמס רצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות הרשות בידו: הוי דבר שהיה בכלל. דכתיב שבעת ימים תאכל מנות, ויצא מן הכלל בהאי קרא לשמש ימים אתה אוכל מנות ולא ללמד על עצמו לבדו אתה למד על הכלל כולו להיינו ז' ימים, דזו אתת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. מהכא שמעינן למנה בזמן הזה לחוריית ומרור לרבנן, להם אית ליה תשלומין לפסח שני[נט], הלכך לא יאכל מנה ברחשון עד שיעשה פסח שני ויקייס על מנות ומרורים יאכלוהו, אבל ערל ונן נכר דין הוא שיאכלו מנה ברחשון להם לא אכלי בשני. ואי אתה רחמנא בערב תאכלו מנות, הוה מוקמי לה בערל ונן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליחייבו ברחשון, הלכך אתה רחמנא טמא[ס] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. דכתיב ובימ השביעי עצרת ולא אתה אוכל מנות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שמס רצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות הרשות בידו: הוי דבר שהיה בכלל. דכתיב שבעת ימים תאכל מנות, ויצא מן הכלל בהאי קרא לשמש ימים אתה אוכל מנות ולא ללמד על עצמו לבדו אתה למד על הכלל כולו להיינו ז' ימים, דזו אתת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. מהכא שמעינן למנה בזמן הזה לחוריית ומרור לרבנן, להם אית ליה תשלומין לפסח שני[סא], הלכך לא יאכל מנה ברחשון עד שיעשה פסח שני ויקייס על מנות ומרורים יאכלוהו, אבל ערל ונן נכר דין הוא שיאכלו מנה ברחשון להם לא אכלי בשני. ואי אתה רחמנא בערב תאכלו מנות, הוה מוקמי לה בערל ונן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליחייבו ברחשון, הלכך אתה רחמנא טמא[סב] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. דכתיב ובימ השביעי עצרת ולא אתה אוכל מנות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שמס רצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות הרשות בידו: הוי דבר שהיה בכלל. דכתיב שבעת ימים תאכל מנות, ויצא מן הכלל בהאי קרא לשמש ימים אתה אוכל מנות ולא ללמד על עצמו לבדו אתה למד על הכלל כולו להיינו ז' ימים, דזו אתת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. מהכא שמעינן למנה בזמן הזה לחוריית ומרור לרבנן, להם אית ליה תשלומין לפסח שני[סג], הלכך לא יאכל מנה ברחשון עד שיעשה פסח שני ויקייס על מנות ומרורים יאכלוהו, אבל ערל ונן נכר דין הוא שיאכלו מנה ברחשון להם לא אכלי בשני. ואי אתה רחמנא בערב תאכלו מנות, הוה מוקמי לה בערל ונן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליחייבו ברחשון, הלכך אתה רחמנא טמא[סד] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. דכתיב ובימ השביעי עצרת ולא אתה אוכל מנות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שמס רצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות הרשות בידו: הוי דבר שהיה בכלל. דכתיב שבעת ימים תאכל מנות, ויצא מן הכלל בהאי קרא לשמש ימים אתה אוכל מנות ולא ללמד על עצמו לבדו אתה למד על הכלל כולו להיינו ז' ימים, דזו אתת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. מהכא שמעינן למנה בזמן הזה לחוריית ומרור לרבנן, להם אית ליה תשלומין לפסח שני[סה], הלכך לא יאכל מנה ברחשון עד שיעשה פסח שני ויקייס על מנות ומרורים יאכלוהו, אבל ערל ונן נכר דין הוא שיאכלו מנה ברחשון להם לא אכלי בשני. ואי אתה רחמנא בערב תאכלו מנות, הוה מוקמי לה בערל ונן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליחייבו ברחשון, הלכך אתה רחמנא טמא[סו] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. דכתיב ובימ השביעי עצרת ולא אתה אוכל מנות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שמס רצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות הרשות בידו: הוי דבר שהיה בכלל. דכתיב שבעת ימים תאכל מנות, ויצא מן הכלל בהאי קרא לשמש ימים אתה אוכל מנות ולא ללמד על עצמו לבדו אתה למד על הכלל כולו להיינו ז' ימים, דזו אתת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. מהכא שמעינן למנה בזמן הזה לחוריית ומרור לרבנן, להם אית ליה תשלומין לפסח שני[סז], הלכך לא יאכל מנה ברחשון עד שיעשה פסח שני ויקייס על מנות ומרורים יאכלוהו, אבל ערל ונן נכר דין הוא שיאכלו מנה ברחשון להם לא אכלי בשני. ואי אתה רחמנא בערב תאכלו מנות, הוה מוקמי לה בערל ונן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליחייבו ברחשון, הלכך אתה רחמנא טמא[סח] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. דכתיב ובימ השביעי עצרת ולא אתה אוכל מנות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שמס רצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות הרשות בידו: הוי דבר שהיה בכלל. דכתיב שבעת ימים תאכל מנות, ויצא מן הכלל בהאי קרא לשמש ימים אתה אוכל מנות ולא ללמד על עצמו לבדו אתה למד על הכלל כולו להיינו ז' ימים, דזו אתת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. מהכא שמעינן למנה בזמן הזה לחוריית ומרור לרבנן, להם אית ליה תשלומין לפסח שני[סט], הלכך לא יאכל מנה ברחשון עד שיעשה פסח שני ויקייס על מנות ומרורים יאכלוהו, אבל ערל ונן נכר דין הוא שיאכלו מנה ברחשון להם לא אכלי בשני. ואי אתה רחמנא בערב תאכלו מנות, הוה מוקמי לה בערל ונן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליחייבו ברחשון, הלכך אתה רחמנא טמא[ע] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. דכתיב ובימ השביעי עצרת ולא אתה אוכל מנות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שמס רצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות הרשות בידו: הוי דבר שהיה בכלל. דכתיב שבעת ימים תאכל מנות, ויצא מן הכלל בהאי קרא לשמש ימים אתה אוכל מנות ולא ללמד על עצמו לבדו אתה למד על הכלל כולו להיינו ז' ימים, דזו אתת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. מהכא שמעינן למנה בזמן הזה לחוריית ומרור לרבנן, להם אית ליה תשלומין לפסח שני[עא], הלכך לא יאכל מנה ברחשון עד שיעשה פסח שני ויקייס על מנות ומרורים יאכלוהו, אבל ערל ונן נכר דין הוא שיאכלו מנה ברחשון להם לא אכלי בשני. ואי אתה רחמנא בערב תאכלו מנות, הוה מוקמי לה בערל ונן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליחייבו ברחשון, הלכך אתה רחמנא טמא[עב] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. דכתיב ובימ השביעי עצרת ולא אתה אוכל מנות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שמס רצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות הרשות בידו: הוי דבר שהיה בכלל. דכתיב שבעת ימים תאכל מנות, ויצא מן הכלל בהאי קרא לשמש ימים אתה אוכל מנות ולא ללמד על עצמו לבדו אתה למד על הכלל כולו להיינו ז' ימים, דזו אתת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. מהכא שמעינן למנה בזמן הזה לחוריית ומרור לרבנן, להם אית ליה תשלומין לפסח שני[עג], הלכך לא יאכל מנה ברחשון עד שיעשה פסח שני ויקייס על מנות ומרורים יאכלוהו,

- שכתוב בקרבן פסח (נמדבר ט יא) **'עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֵהוּ'**[יב], ויש ללמוד מכך שרק **בִּזְמַן דְּאִיכָּא** [-שיש] קרבן **פֶּסַח, יֵשׁ** גם מצוה לאכול עמו **מָרוֹר, וּבִזְמַן דְּלֵיכָּא** [-שאין] קרבן **פֶּסַח, לֵיכָּא** - אין מצוה לאכול **מָרוֹר**, אם כן **בְּמַצָּה נַמִּי** [-גם כן] יש לומר בדרך זו, **דְּהָא כְּתִיב** - שהלא כתוב בקרבן פסח (שם) **'עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים** יֹאכְלֵהוּ', ויש ללמוד שרק בזמן שיש קרבן פסח יש גם מצוה לאכול עמו מצה, אבל בזמן שאין קרבן פסח אין מצוה לאכול מצה, ומדוע אמר רבא שבמצה הוא חייב מן התורה. מתרצת הגמרא, מצות אכילת **מַצָּה, מִיהְדַּר הָדַר בֵּיהּ קְרָא** - חזר ושנה אותה הכתוב במקום אחר (שמות יג יח), **'בָּרִאשֹׁן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת'**. ופסוק זה אינו עוסק בקרבן פסח, לפיכך יש ללמוד שאף בזמן הזה שאין קרבן פסח חייב לאכול מצה בלילה הראשון. ואילו מצות אכילת מרור נאמרה רק בפסוק האמור בקרבן פסח, ולכן בזמן הזה אינו חייב באכילתו מן התורה.

וְרַב אַחָא בַּר יַעֲקֹב אָמַר, אֶחָד זֶה וְאֶחָד זֶה דְּרַבָּנָן - בין מצות מצה ובין מצות מרור, שתיהן נוהגות בזמן הזה רק מדרבנן ולא מן התורה, שלא ציותה התורה לאוכלם אלא עם הפסח, שנאמר 'עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֵהוּ', אבל בזמן הזה שאין קרבן פסח אין מצוה לאוכלם מן התורה. מקשה הגמרא, **אֶלָּא הָכְתִיב** - והרי כתוב **'בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצּוֹת'**, ופסוק זה אינו עוסק בקרבן פסח, וממנו יש ללמוד שמצות אכילת מצה בלילה הראשון נוהגת מן התורה אף בזמן הזה. מתרצת הגמרא, **הַהִיא** - הפסוק ההוא אינו מלמדנו שמצוה לאכול מצה אף בזמן הזה, אלא **מִיבָּעֵי לֵיהּ** - הוצרך ללמדנו בזמן בית המקדש **לְמִי שֶׁהִיא טָמֵא, וּלְמִי שֶׁהָיָה בְּדֶרֶךְ רְחוֹקָה** מבית המקדש בשעת הקרבת הפסח, שהם מצווים באכילת מצה, משום **דְּסָלְקָא דַּעְתָּךְ אֲמִינָא** - שהיה עולה על הדעת לומר, **כֵּיוָן דְּפֶסַח לֹא אָכְלִי** - אינם אוכלים[יג], **מַצָּה וּמָרוֹר**[יד] **נַמִּי לֹא נֵיכוֹל** - גם כן יהיו פטורים מלאכול, משום שלא ציותה התורה לאוכלם אלא עם הפסח, **קָא מַשְׁמַע לָן** - מלמדנו הכתוב 'בערב תאכלו מצות' שאף אלו חייבים[טו].

אומרת הגמרא, **וְרָבָא** דוחה את דברי רב אחא **וְאָמַר לָךְ, טָמֵא וְשֶׁהָיָה בְּדֶרֶךְ רְחוֹקָה לֹא צָרִיךְ קְרָא** [-פסוק] ללמדנו שהם מצווים באכילת מצה, משום **דְּלֹא גָּרְעִי** - שאינם גרועים **מֵיהודֵי עָרֵל**, שאי אפשר למולו מפני שמתו אחיו מחמת המילה[טז], **וְכֵן** אינם גרועים **מִבֶּן נֵכָר** - יהודי מומר[יז], ששני אלו אינם אוכלים קרבן פסח, ואף על פי כן הם מצווים באכילת מצה. **דְּתַנְיָא** (מכילתא דרשב"י, נמ יב מח), נאמר (שמות יב מח) **'וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ'**, ויש ללמוד שדווקא **'בּוֹ'**, כלומר בפסח, ערל **אֵינוֹ אוֹכֵל, אֲבָל אוֹכֵל** הוא **בְּמַצָּה וּמָרוֹר**, ומצווה באכילתם ככל ישראל, ואין אומרים שלא נאמרה בו מצות אכילת מצה ומרור מכיון שאינו אוכל את הפסח. ואף בבן נכר נאמר (שם יב מג), **'כָּל בֶּן נֵכָר לֹא יֹאכַל בּוֹ'**, ויש ללמוד שדווקא **'בו'**, כלומר בפסח, אינו אוכל, אבל באכילת מצה ומרור הוא מצווה ככל ישראל[יח]. וכשם שערל ובן נכר אף שאינם אוכלים בפסח מצווים באכילת מצה, כך טמא ושהיה בדרך רחוקה, אף שאינם אוכלים בפסח מצווים באכילת מצה. ואם כן, הפסוק 'בערב תאכלו מצות' מיותר, ובא ללמדנו מצות אכילת מצה בזמן הזה, אף שאין קרבן פסח.

וְאֵידָךְ - ורב אחא בר יעקב סובר, **כְּתִיב בְּהַאי וּכְתִיב בְּהַאי** - אף על פי שנכתבה חובת אכילת מצה בערל ובן נכר, נכתב גם 'בערב תאכלו מצות' לחייב טמא ושהיה בדרך רחוקה, **וּצְרִיכִי** - וצריכים אנו את שני הפסוקים[יט], ואין פסוק מיותר לחובת אכילת מצה בזמן הזה, ואינה מן התורה אלא מתקנת חכמים.

מביאה הגמרא ברייתא כדברי רבא:

תַּנְיָא כְּוָותֵיהּ דְּרָבָא - שנינו בברייתא כדברי רבא, נאמר (דברים טז ח) **'שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת, וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצֶרֶת לַה' אֱלֹהֶיךָ** לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה', ומכך שביום השביעי לא אמר 'תאכל מצות' כמו בששת הימים הראשונים, יש ללמוד שאין בו חובה לאכול מצה אלא רק רשות, ואם בא לאכול בשר בלא פת, או להתענות[כ], הרשות בידו. ויש להוסיף וללמוד, **מַה** היום **הַשְּׁבִיעִי** אכילת מצה בו **רְשׁוּת** ולא חובה, **אַף שֵׁשֶׁת יָמִים** הראשונים אכילת מצה בהם **רְשׁוּת** ולא חובה. **מַאי טַעֲמָא** - מהו הטעם שיש ללמוד מהפסוק שאף ששת הימים הראשונים רשות, משום **דַּהֲוֵי** - שנחשב היום השביעי **'דָּבָר שֶׁהָיָה בַּכְּלָל'**, שהרי במקום אחר נאמר (שמות יג ו) 'שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת', ואם כן גם היום השביעי היה בכלל מצות אכילת מצה כמו ששת הימים הראשונים, **וְיָצָא** היום השביעי בפסוק זה **מִן הַכְּלָל, לְלַמֵּד** שאין אכילת מצה האמורה בו חובה אלא רשות, וזו אחת מהמדות שהתורה נדרשת בהן, שכל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, **לֹא לְלַמֵּד עַל עַצְמוֹ יָצָא, אֶלָּא לְלַמֵּד עַל הַכְּלָל כּוּלּוֹ יָצָא**[כא]. לפיכך דרשו, שבכל שבעת הימים אכילת מצה אינה חובה אלא רשות[כב].

מוסיפה הברייתא, **יָכוֹל** היית לומר **שַׁאַף הַלַּיְלָה הָרִאשׁוֹן** של פסח הוא ככל הימים, ואכילת מצה בו אינה חובה אלא **רְשׁוּת, תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב (נמדבר ט יא), **'עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֵהוּ'**[כג], שעם קרבן הפסח [הנאכל בלילה הראשון] חובה לאכול מצה ומרור. ועדיין **אֵין לִי** ללמוד מפסוק זה **אֶלָּא** חובת אכילת מצה **בִּזְמַן שֶׁבֵּית הַמִּקְדָּשׁ קַיָּים**, שיש קרבן פסח והמצה נאכלת עמו, אך

יב. פסוק זה נאמר בפסח שני, שמי שלא הביא פסח ראשון בזמנו מביאו בי"ד באייר. וכיוצא בזה נאמר גם בפסח ראשון (שמות יב ח), 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלהו'.

יג. שהם אינם מקריבים את הפסח בזמנו, אלא עושים פסח שני בי"ד באייר, כמאמר הכתוב (נמדבר ט י-יא).

יד. נקטה הגמרא 'מרור' מתוך שיגרת הלשון להזכירו עם מצה, אך אינו שייך כאן במה שהיה עולה על דעתנו שאינם אוכלים, שהרי אף לאחר הדרשא מהפסוק 'בערב תאכלו מצות' אינם חייבים באכילת מרור, שלא הוזכר בפסוק זה אלא מצה ולא מרור [כפי שרבא שלמד מפסוק זה מצות אכילת מצה בזמן הזה, לא למד מכאן מצות מרור, ואמר שמרור בזמן הזה מדרבנן]. ע"פ חדושי הר"ן (לעיל כמ: ד"ה הוסיפו).

טו. וממה שחייבם הכתוב באכילת מצה אף שאינם אוכלים בפסח, אין ללמוד לזמן הזה שחובה לאכול מצה אף שאין קרבן פסח, שגזירת הכתוב היא בזמן שיש פסח שאף אלו שאינם שייכים בו חייבים באכילת מצה, מה שאין כן בזמן הזה שאין קרבן פסח כלל. מנחת חינוך (מצוה יז אות כז).

טז. רש"י (לעיל כמ: ד"ה ערל) ותוספות (כאן ד"ה כל). כפי ששנינו בברייתא (יבמות סד:), שאם מתו אחיו יש לחוש שטבעם של בני אשה זו למות מחמת המילה, ולכן לא ימולו.

יז. תוספות (שם). שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים. רש"י (לעיל כמ: ד"ה בן).

יח. כן דרשו במכילתא (שם מג). ויש גורסים דרשה זו בגמרא. דקדוקי סופרים. וכן נראה מתוספות (ד"ה כל). וצריך לדרוש בשניהם שאוכלים במצה ומרור, שאם היה מלמדנו רק בערל הייתי אומר שרק הוא אוכל מצה ומרור מפני שליבו לשמים, אבל בן נכר שאין ליבו לשמים אף במצה ומרור לא יאכל, ואם היה מלמדנו רק בבן נכר הייתי אומר שרק הוא אוכל במצה ומרור מפני שאינו מאוס, אבל ערל שהוא מאוס אף במצה ומרור לא יאכל. תוספות (שם) ע"פ הגמרא לעיל (נו.).

יט. שאילו נכתב רק בערל ובן נכר לא הייתי לומד מהם לטמא ודרך רחוקה, מפני שטמא ודרך רחוקה עתידים לאכול פסח שני על מצות ומרורים [שיטהר הטמא ויתקרב הרחוק], לפיכך הייתי אומר שבפסח ראשון לא יאכלו מצה ומרור, ורק בערל ובן נכר אמר הכתוב שיאכלו בפסח ראשון מצה ומרור, מפני שאינם עתידים לאכול פסח שני [שמן הסתם ישארו ערל ובן נכר]. ואילו נכתב רק הפסוק 'בערב תאכלו מצות' הייתי מפרש שבא ללמד רק בערל ובן נכר שאינם עתידים לאכול פסח שני, אבל טמא ודרך רחוקה שעתידים לאכול פסח שני על מצות ומרורים לא יאכלו מצה בראשון. לכן צריך לכתוב את שני הפסוקים, ללמד שאף טמא ודרך רחוקה יאכלו מצה בראשון. רשב"ם (ד"ה כמיב).

כ. רשב"ם (ד"ה לך). אולם תוספות רבינו פרץ (ד"ה מה) הקשה, הלא היום השביעי הוא יום טוב, ואסור להתענות בו. ופירש באופן אחר, ש'רשות' האמור בברייתא פירושו שבאכילת המצה רשאי לאכול מצה עשירה [שנילושה במי פירות]. ולפירושו, מסיקה הברייתא להלן, שבלילה הראשון חייב לאכול דווקא מצה שאינה עשירה [משום שצריך לאכול 'לחם עוני' (דברים טז ג). ע"פ גמרא ורש"י (לעיל לה. ד"ה מצה)].

כא. תורת כהנים (פרשה ח גזירה"ש דר' ישמעאל).

הדרשה כאן שונה משאר מקומות שנאמרה מדה זו, שבשאר מקומות התורה חוזרת וכותבת בפרט את הדין שכבר ידענו שיש בכל הכלל, ואילו כאן התורה כותבת בפרט דבר הפוך ממשמעות הכתוב בכלל. כלומר, ביום השביעי שהוא הפרט, כתבה התורה שאכילת מצה בו אינה חובה אלא רשות, להיפך ממשמעות הכתוב בכלל 'שבעת ימים תאכל מצות', שמשמע שהיא חובה. ראה בענין זה בפירוש הרא"ם (שמות יג טו).

כב. ומה שאמר הכתוב באופן זה שמשתמע שיש חילוק בין הימים, ולא אמר במפורש שבכל הימים אכילת מצה רשות, הוא כדי לדרוש את דרשת הגמרא (מנחות סו.) לגבי מצה הבאה מתבואה חדשה, ראה שם. ע"פ בנין ציון (סו"מ מדשמ סמ"ז).

כג. פסוק זה נאמר בפסח שני, וכיוצא בו נאמר גם בפסח ראשון (שמות יג ח), 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלהו'.

בראשונה לא. למין מדס רשמי לאכול כלום אחר מצת מובה: מה **שביעי רשות.** דכתיב ובימ השביעי עצרת לה׳ אלהיך תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רובה יכול לאכול בשר בלא לחם או להתענות: **מתני׳** בולם לא יאכלו. אם התחילו לאכול פסחם ויצאו ועדיין לא אכלו כל פסחם, לא יאכלו, דגרסין באוכלי פסחם בשתי חבורות[ג]. או בזמן הזה שאין פסח, אם יצאו כולם (ד): **גמ׳**

עד

רש״ם

בראשונה לא. למין מדס רשמי לאכול כלום אחר מצת מובה: מצה בזמן הזה דאורייתא. לילה הראשון מובה: ההיא מבעי ליה לטמא ושהיה בדרך רחוקה. ובזמן שביהמ״ק קייס: כתיב בהאי וכתיב בהאי וצריכא. לטמא ושהיה בדרך רחוקה לא יליף מערל ובן נכר, דהא אית ליה תשלומין לפסח שני[ה], הלכך לא יאכל מצה בראשון עד שיעשה פסח שני ויקיים על מצות ומרורים יאכלוהו, אבל ערל ובן נכר דין הוא שיאכלו מצה בראשון דהא לא אכלי בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוה מוקמי לה בערל ובן נכר משום דלית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[ו] ושהיה בדרך רחוקה: **שביעי רשות.** דכתיב ובימ השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות בידו: הוי דבר שהיה בכלל. דכתיב שבעת ימים תאכל מצות, ויצא מן הכלל בהאי קרא דשבת ימים כתיב ללמד שהיה רשות, ולא ללמד על עצמו לבדו אלא ללמד על הכלל כולו דהיינו ז׳ ימים, דזו אחת מי״ג מדות שהתורה נדרשת בהן. מהכא משמעין למצה בזמן הזה לתורייתא ומרור דרבנן, דהא תניא כוותיה דרבא, וקיימא לן נמי כר׳ יוחנן דאמר[ח] למין תאכלו אחר מצת מובה שבתורה כלום אלא ליבטיל טעם מצה מיניה, אבל שאיין יין לא מבטלה מיניה: **מתני׳** ישנו כולן לא יאכלו. אם התחילו לאכול פסחן ויצאו, לא יאכלו, דגרסין כאוכלי פסחם בשתי חבורות, לא יאכלו כולם פסחם בשתי חבורות[ג]. או בזמן הזה שאין פסח, אם יצאו כולם (ד): **גמ׳**

רשב״ם

בראשונה לא. למין מדס רשמי לאכול כלום אחר מצת מובה: מצה בזמן הזה דאורייתא. לילה הראשון מובה: ההיא מבעי ליה לטמא ושהיה בדרך רחוקה. ובזמן שביהמ״ק קייס: כתיב בהאי וכתיב בהאי וצריכא. לטמא ושהיה בדרך רחוקה לא יליף מערל ובן נכר, דהא אית ליה תשלומין לפסח שני[ה], הלכך לא יאכל מצה בראשון עד שיעשה פסח שני ויקיים על מצות ומרורים יאכלוהו, אבל ערל ובן נכר דין הוא שיאכלו מצה בראשון דהא לא אכלי בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוה מוקמי לה בערל ובן נכר משום דלית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[ו] ושהיה בדרך רחוקה: **שביעי רשות.** דכתיב ובימ השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות בידו: הוי דבר שהיה בכלל. דכתיב שבעת ימים תאכל מצות, ויצא מן הכלל בהאי קרא דשבת ימים כתיב ללמד שהיה רשות, ולא ללמד על עצמו לבדו אלא ללמד על הכלל כולו דהיינו ז׳ ימים, דזו אחת מי״ג מדות שהתורה נדרשת בהן. מהכא משמעין למצה בזמן הזה לתורייתא ומרור דרבנן, דהא תניא כוותיה דרבא, וקיימא לן נמי כר׳ יוחנן דאמר[ח] למין תאכלו אחר מצת מובה שבתורה כלום אלא ליבטיל טעם מצה מיניה, אבל שאיין יין לא מבטלה מיניה: **מתני׳** ישנו כולן לא יאכלו. אם התחילו לאכול פסחן ויצאו, לא יאכלו, דגרסין כאוכלי פסחם בשתי חבורות, לא יאכלו כולם פסחם בשתי חבורות[ג]. או בזמן הזה שאין פסח, אם יצאו כולם (ד): **גמ׳**

הגהות הב״ח

(א) **גמרא** ומרורים יאכלוהו בזמן דמיכא: (ב) **שם** ומרורים יאכלוהו מצה מיהדר: (ג) **שם** הדר ביה קרא בערב תאכלו. נ״ב נ״ע במוס׳ פ״ק דקדושין דף לז ע״ב ד״ה מוכח וכד״ה בזמן משמע דגרסינן הכא קרא דכתיב מוכחותיכם תאכלו מצות וע״ש וכן הקשו מוס׳ לעיל דף כח ע״ב: (ד) **רש״י** ד״ה כולם לא וכו׳ אם יצאו כולם אחר שני כוסות הראשונים שלאחר הסידור לכוסות האחרונים הפסק סעודה הוא לא יאכלו הם״ד:

גליון הש״ס

תום׳ ד״ה מפטירין וכו׳ דפסח בן שנתו הוא ורביך. עי׳ תשובת מעיל צדקה סי׳ ו׳:

תורה אור השלם

א) בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעַרְבַּיִם יַעֲשׂוּ אֹתוֹ עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ:
[במדבר ט, יא]

ב) בָּרִאשֹׁן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעָרֶב: [שמות יב, יח]

ג) וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר וְעָשָׂה פֶסַח לַיי הִמּוֹל לוֹ כָּל זָכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ: [שמות יב, מח]

ד) שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצֶרֶת לַיי אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה:
[דברים טז, ח]

משנת ראשונים

כל ערל לא יאכל בו. וכל ערל לא יאכל בו. וסמיך ליה תורה אחת. רמז לק״ו שנשא משה במעשה העגל, ומה פסח שהוא מצוה אחת אמרה תורה וכל ערל לא יאכל בו, כל התורה לא כל שכן, כדאיתא (שבת פז.). **[בעל הטורים, שמות יב, מח]**

פי׳ גדולי הדורות בשעשה תשובה ואעפ״כ נדחה מפסח ואף על פי שהערל כל שמל חייב בפסח זהו מפני שלא נדחה אלא מצד ערלתו, וכיון שמל הרי הוא כישראל גמור אבל בן נכר שנתנכרו מעשיו אף על פי שעשה תשובה מאוס הוא אצל הקדשים והרי הוא ככהנים ששמשו בבית חוניו שאסורין לעבוד לעולם. **[מאירי, לעיל כח:]** **בו אינו אוכל אבל אוכל במצה ומרור.** מרור לאו דוקא ודאי קושטא דמילתא דמדאורייתא לא מחייב במרור אלא כדאכיל לפסח כדכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, ומצה הוא דאהדרה קרא בלא פסח אבל מרור לא אהדריה קרא, ומש״ה אמרי׳ בפרק ערבי פסחים דמצה בזמן הזה מדאורייתא ומרור מדרבנן, אלא ודאי מרור אשגרת לישן הוא. **[חידושי הר״ן, לעיל כח:]** **ישנו מקצתן יאכלו.** ואם ישנו מקצתן י״א שצריך לעורר אותם שלא יהא נראה שנאכל בשני חבורות. והכתוב אומר בבית אחד יאכל. **[מאמר חמץ להרשב״ץ]** **כולן לא יאכלו.** דנראה כאוכל את הפסח בשני המקומות ובשתי חבורות וחומרא בעלמא הוא והלכך דוקא באכילת פסח אבל באכילת מצה ישנו כולן יאכלו. וכן כתב הרב בעל המאור ז״ל. **[מהר״ם חלאווה]**

עין משפט נר מצוה

קז א מיי׳ פ״ו מהלכות מלה הלכה ו סמג עשין מ:

קח ב מיי׳ פ״ז מהל׳ מלה הלכה יב:

קט ג מיי׳ פ״ו מהלכות מלה הל׳ ו סמג עשה טוש״ע ס״ח סי׳ תעה סעיף ז:

קי ד מיי׳ פ״ח מהל׳ מלה הלכה טו ופ״ח מהל׳ קרבן פסח הל׳ יד סמג עשין לכו טוש״ע ס״ח סי׳ תעח סעיף ג:

רבינו חננאל

באחרונה ש״מ אין מפטירין אחר מצה אפיקומן. ודחי׳ דלמא לעולם מפטירין וה״ק בראשונה דלתאבון קא אכיל (זה) לה למצה ודאי נפיק אלא אפי׳ באחרונה דאיכא למימר דלמא אתא למיכל למצה אכילה גסה קמ״ל. **מר זוטרא** מתני להא דשמואל מפטירין אחר מצה אפיקומן לימא מתני׳ מסייע ליה אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן כו׳: **אמר רבה מצה בזמן הזה דאורייתא מרור מדרבנן** מאי שנא מרור דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו בזמן דאיכא פסח איכא מרור והאידנא דליכא פסח אמרור נמי לא איחייב אי הכי אמצה נמי דהא על מצות ומרורים כתיב מרור דומיא דמצה. **ופרקי׳** לא מצה הדר אהדרה קרא בערב תאכלו מצות הכתוב קבעו חובה אע״ג דליכא פסח. רב אחא בר יעקב אמר אחד מצה ואחד מרור בזמן הזה דרבנן. **תניא כותיה דרבא** ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת מה שביעי רשות אף ששי[ם] נמי רשות מאי טעמא שביעי הוה ליה דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל שנאמר ששת ימים תאכל מצות יצא שביעי ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו יצא שאכילת (פסח) [מצה] באלו הימים רשות. **יכול** אף לילה הראשון רשות ת״ל על מצות ומרורים אין לי אלא בזמן שבית המקדש קיים אין בית המקדש קיים מנין ת״ל בערב תאכלו מצות הכתוב קבעו חובה. וקיימא לן כרבה דמצה דאורייתא ומרור בזמן הזה דרבנן: **מתני׳ ישנו מקצתן יאכלו כלן לא יאכלו** [ם] **נתנמנמו יאכלו.**

הגהות וציונים

[ם] בכת״י **דכתיב** וכ״ה לעיל כח ע״ב: **[נ]** בגמ׳ לעיל כח ע״ב וכן בכת״י ליתא תיבת ״וצריכי״ ועיי״ש ברש״י דלאו צריכותא הוא ודלא כהרשב״ם כאן: **[ס]** [**מקומות** עיין בפירוש הרשב״ם דהכי מוכח] (גליון): **[ע]** בכת״י **ערל ובן נכר** וכ״ה בדפוסים ישנים והשתבש בחדשים (דק״ס): **[פ]** עיין רש״ש משכ״כ בזה וע״ע בילקו״מ: **[צ]** מר נפקא ליה כצ״ל וכצ״ל גם בסמוך. רש״א (גליון): **[ק]** מחיבת ״דעליו״ עד ״ומר״ ל״ג (מהרש״א) ורש״ש מקיים הגי׳: **[ר]** נדצ״ל **ששה**: **[ש]** לפנינו איתא **ר׳ יוסי אומר** נתנמנמו:

אוצר החכמה
אתה19/06/2018

בִּזְמַן שֶׁאֵין בֵּית הַמִּקְדָּשׁ קַיָּים ואין קרבן פסח, מְצַיִן שחובה לאכול מצה, תַּלְמוּד לוֹמַר - מלמדנו הכתוב (שמות יג יח), 'בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת', הַכָּתוּב קָבָעוֹ לאכילת מצה בלילה הראשון שיהא חוֹבָה, ואף בזמן הזה שאין קרבן פסח. מבואר כדברי רבא, שחובת אכילת מצה בזמן הזה מן התורה[כד].

★ ★ ★

משנה

המשנה עוסקת בישן באמצע אכילת הפסח:

בני חבורה שהיו אוכלים את הפסח, ובאמצע האכילה יָשְׁנוּ מִקְצָתָן, יֹאכְלוּ - רשאים להמשיך ולאכול מהפסח. אך אם ישנו כּוּלָּן, לֹא יֹאכְלוּ - אינם רשאים להמשיך ולאכול עוד מהפסח, מפני שנראים כאוכלים את הפסח בשני מקומות[כה].

כד. וכן הלכה כדברי רבא, וכפי ששנינו בברייתא. רשב"ם (ד"ה הוי).

כה. **ואסור** לעשות כן, כפי ששנינו במשנה (לעיל פו.), שמותר לחלק פסח אחד לאוכלו בשתי חבורות, אך אסור לאדם אחד לאוכלו בשני המקומות. ומבואר בברייתא (שם), שרבי יהודה דרש כן ממה שנאמר בפסח מצרים (שמות יג ז), 'ולקחו מן הדם ונתנו וגו' על הבתים אשר יאכלו אותו בהם', מלמד שהפסח נאכל בשתי חבורות [ממה שכתוב 'בתים אשר יאכלו' לשון רבים, משמע שתי חבורות, ובפסח עצמו נאמר 'אותו' לשון יחיד, משמע פסח אחד, שהוא נאכל בשתי החבורות. רש"י (שם ד"ה על)], יכול יהא האוכל אוכל בשתי מקומות [כלומר, שאדם אחד יאכל את הפסח בשני המקומות], תלמוד לומר (שמות שם מו) 'בבית אחד יֵאָכֵל' [ודרשוהו כאילו כתוב 'בבית אחד יאכַל', כלומר שאדם אחד אינו רשאי לאוכלו בשני מקומות, אלא רק בבית אחד. רש"י (שם ד"ה יכול). וראה בגמרא (שם ע"ב)]. מבאר רשב"ם (ד"ה ישנו) מדוע אם ישנו כולם הם נראים כאוכלים את הפסח בשני מקומות, משום שבשעה שישנו הסיחו דעתם מלאכול עוד, על כן החמירו חכמים שנחשבת האכילה שיאכלו לאחר שיקיצו כאילו היא במקום אחר.

כד. וכן הלכה כדברי רבא, וכפי ששנינו בברייתא. רשב"ם (ד"ה הוי).

כה. **ואסור** לעשות כן, כפי ששנינו במשנה (לעיל פו.), שמותר לחלק פסח אחד לאוכלו בשתי חבורות, אך אסור לאדם אחד לאוכלו בשני המקומות. ומבואר בברייתא (שם), שרבי יהודה דרש כן ממה שנאמר בפסח מצרים (שמות יג ז), 'ולקחו מן הדם ונתנו וגו' על הבתים אשר יאכלו אותו בהם', מלמד שהפסח נאכל בשתי חבורות [ממה שכתוב 'בתים אשר יאכלו' לשון רבים, משמע שתי חבורות, ובפסח עצמו נאמר 'אותו' לשון יחיד, משמע פסח אחד, שהוא נאכל בשתי החבורות. רש"י (שם ד"ה על)], יכול יהא האוכל אוכל בשתי מקומות [כלומר, שאדם אחד יאכל את הפסח בשני המקומות], תלמוד לומר (שמות שם מו) 'בבית אחד יֵאָכֵל' [ודרשוהו כאילו כתוב 'בבית אחד יאכַל', כלומר שאדם אחד אינו רשאי לאוכלו בשני מקומות, אלא רק בבית אחד. רש"י (שם ד"ה יכול). וראה בגמרא (שם ע"ב)]. מבאר רשב"ם (ד"ה ישנו) מדוע אם ישנו כולם הם נראים כאוכלים את הפסח בשני מקומות, משום שבשעה שישנו הסיחו דעתם מלאכול עוד, על כן החמירו חכמים שנחשבת האכילה שיאכלו לאחר שיקיצו כאילו היא במקום אחר.

ומוסיף, שאין לפרש שטעם האיסור במשנתנו שנחשב כאילו פסח אחד נאכל בשתי חבורות, שהרי המשנה לעיל (שם) התירה לאוכלו בשתי חבורות, ואם משנתנו סתמה לאסור את הדבר נמצא שיש סתירה בין סתימת המשניות.

עוד כתב רשב"ם (שם), שמוכח בגמרא (ע"ב), במעשה של רבה ואביי, שגם בזמן הזה שאין קרבן פסח, ואוכלים מצה לבדה, אם ישנו כל המסובים באמצע אכילת המצה הנאכלת בסוף הסעודה לשם חובה [ראה לעיל (קיט:) בהערה בענין 'אין מפטירין אחר מצה אפיקומן'], לא יוסיפו לאכול כשיקיצו, מפני שהיא באה זכר לפסח בזמן שבית המקדש היה קיים, ולכן דינה כמותו [ביאור ההוכחה ראה להלן (ע"ב) בהערה]. והוסיף, שהיה מקום לפרש טעם משנתנו, שאסור לאכול לאחר שישנו כולם מפני שזו אכילה נפרדת לאחר הפסח והמצה, ואסור לאכול אחריהם, אך פירוש זה אינו מתיישב לפי הלשון השני בדעת שמואל בגמרא לעיל, שמותר לאכול לאחר מצה, ומכך שלא הקשתה הגמרא ממשנתנו ללשון זה מוכח שאין הפירוש כך. וראה ביאורי רשב"ם מה שדנו המפרשים בביאור דבריו.

בראשונה לא. למין מדס רשאי לאכול כלום אחר מצת מובה: מה שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ללה כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רובה יכול לאכול מצות, שאר ללה לאו להתענות: **מתני'** בולם לא יאכלו. אם התחילו לאכול פסחם ויצאו ועדיין לא אכלו כל פסחם, לא יאכלו, דגרסין כאוכלי פסחם בשתי חבורות[ג]. או בזמן הזה שאין פסח, אם יצאו כולם (ד): **גמ'** עד

רש"ם

בראשונה לא. למין מדס רשאי לאכול כלום אחר מצת מובה: מצה בזמן הזה דאורייתא. לילה הראשון מובה: ההיא מבעי ליה לטמא ושהיה בדרך רחוקה. וזמן שביהמ"ק קיים: כתיב בהאי וכתיב בהאי וצריכא. לטמא ושהיה בדרך רחוקה לא יליף מערל וכן נכר, דהא אית ליה תשלומין לפסח שני[ד], הלכך לא יאכל מצה בראשון עד שיעשה פסח שני ויקיים על מצות ומרורים יאכלוהו, אבל ערל וכן נכר דין הוא שיאכלו מצה בראשון דהא לא אכלי בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[ה] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[ו] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[ז] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[ח] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[ט] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[י] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[יא] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[יב] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[יג] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[יד] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[טו] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[טז] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[יז] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[יח] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[יט] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[כ] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[כא] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[כב] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[כג] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[כד] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[כה] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[כו] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[כז] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[כח] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[כט] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[ל] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[לא] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[לב] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[לג] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[לד] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[לה] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[לו] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[לז] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[לח] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[לט] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[מ] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[מא] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[מב] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[מג] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[מד] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[מה] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[מו] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[מז] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[מח] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[מט] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[נ] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[נא] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[נב] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[נג] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[נד] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[נה] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[נו] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[נז] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[נח] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[נט] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[ס] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[סא] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[סב] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[סג] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[סד] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[סה] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[סו] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמי לה בערל וכן נכר משום לית ליה תשלומין, אבל טמא ודרך רחוקה לאית להו תשלומין לא ליתייבו בראשון, הלכך כתב רחמנא טמא[סז] ושהיה בדרך רחוקה: שביעי רשות. לכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכלו מצות, שהרי הוציאו מן הכלל: אף ששת ימים רשות. שאם רצה לאכול בשני אף הוא לא אכלי מצה בראשון אלא מדס רשאי לאכול בשני. ומי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות, הוא מוקמ

מלא תותירו עד בקר נפקא. מע"ג דלרשיון מיניה (לעיל דף פג:) ליתן לו בקר שני לשריפתו לנפקא לן מהתם דמין שורפין קדשים בי"ט אית מאן דמפיק ליה בפ"ב דשבת (דף כד:) ובמכילתין [ד] מדוכתא אחריתא: **אמר** רבא אכל מצה בזמן הזה כו'. יש מפרשים דכך הלכה להא סתם מתני' כוותיה [ה] ומין זה רחיה להא פרק ג' דמגילה (דף כ:) מסתמן סתמא אחריתא דלא כוותיה דתנן זה הכלל כל דבר שמלותו בלילה כשר כל הלילה לאתויי אכילת פסחים ולא כר"ח בן עזריה [ו] דאמר אכילת פסחים עד חצות היינו [ז] ולאי מדאוריית' ונתר הכי פסול למיכל אבל הא דאמרינן הקטר חלבים ואימורים עד חצות כדאמרינן גבי פסחים (דף ג.) לא הוי אלא מדרבנן אפילו לרא"ע משום הכי אם עיכב להקטיר עד חצות לא נפסל בכך להא מן התורה היו כשירים עד הבקר ואכמ"ל לא עשו סייג לדבר להכשיר לבית הפסול קודם הזמן ובפ' המזבח מקדש (זבחים פו:) נמי מוכח הא דאמרינן [עיכול] מדרבנן והכא בפרק מיזהו מקומן (שם נז:) דקאמר דאמרי להפסח אינו נאכל אלא עד חצות ר"ח בן עזריה היא ופריך ממאי דאורייתא דלמא מדרבנן ור"ע היא ומשני ת"ש מאי אלא פירוש אי הוה מדרבנן לא ה"ל למיתני אלא להא לעיל גבי תודה ונטחה תנא עד חצות ולא תנא אלא לאפילו אירע דבר על דברי הכל ולא אכל קודם חצות לא נפסל ואוכלו לאחר חצות כדאמרינן בפ"ק דברכות (דף ט.) גבי ק"ש דהוה מעשה דבאו בניו של ר"ג מבית המשתה ומ"מ אינה סיוע לעבר על דברי הכל אם לא אכל קודם חצות וה"ג התם ת"ש מאי אלא פירוש אי הוה מדרבנן לא הוה מצי לאורויי' אלא כלומר מה הנך דאורייתא כלומר מה הנהו דאינו נאכל אלא למנויין ולי היינו דאורייתא אף הנך נמי דעד חצות דאורייתא ורבי אלעזר בן עזריה היא: [עי' תוס' זבחים נז: ד"ה ואכ"מ ותוס' מגילה כא. ד"ה לאתויי]:

כשתמצא

ר' יוסי אומר [א] נתנמנמו יאכלו נרדמו לא יאכלו הפסח אחר חצות מטמא את הידים: **גמ'** ר' יוסי אומר נתנמנמו יאכלו נרדמו לא יאכלו [ב] הפגול והנותר מטמאין את הידים: **גמ'** ר' יוסי אומר נתנמנמו יאכלו נרדמו לא יאכלו [ג] ה"ד נתנמנם אמר רב אשי [ג] נים ולא נים תיר ולא תיר כגון דקרי ליה ועני ולא ידע לאהדורי סברא וכי מדכרו ליה מדכר אביי הוה יתיב קמיה דרבה חזא דקא נמנם א"ל מינם קא נאים מר א"ל מינומי קא מנמנם [ד] ותנן נתנמנמו יאכלו נרדמו לא יאכלו [ה]: הפסח אחר חצות מטמא את הידים וכו': אלמא מחצות ה"ל נותר מאן תנא אמר רב יוסף [ו] ר"א בן עזריה הוא [ח] דתניא [א] ואכלו את הבשר בלילה הזה ר"א בן עזריה אומר נאמר כאן בלילה הזה ונאמר להלן [ב] ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה מה להלן עד חצות אף כאן עד חצות אמר לו ר"ע [ו] והלא [ט] נאמר חפזון עד שעת חפזון אם כן מה ת"ל בלילה יכול יהא נאכל בקדשים ביום ת"ל בלילה [ז] בלילה הוא נאכל ואינו נאכל ביום ור"ע האי הזה מאי עביד ליה מיבעי ליה למעוטי לילה אחר הוא דאתא ס"ד אמינא הואיל ופסח קדשים קלים ושלמים קדשים קלים מה שלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד אף פסח אוקים לילות במקום ימים ויהא נאכל לשני לילות ויום אחד כתב רחמנא הזה ור"א בן עזריה אמר לך [ז] מלא תותירו עד בקר נפקא הא ור"ע אמר לך אי לא כתב רחמנא הזה הוה אמינא מאי בקר [ח] בקר שני ור"א אמר לך כל היכא דכתב בקר בקר ראשון הוא. אמר רבא [ט] אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לר"א בן עזריה לא יצא ידי חובתו פשיטא דכיון דאיתקש לפסח בפסח דמי מהו דתימא הא אפקיה קרא מהיקישא קמשמע לן דכי אהדריה קרא למילתא קמייתא אהדריה: הפיגול והנותר מטמאין את הידים (וכו'): [י] רב הונא ורב חסדא חד אמר משום חשדי כהונה וחד אמר משום עצלי כהונה חד אמר כזית וחד אמר כביצה [ג] חד

עד שעת חפזון. שנהלו למחר, והיינו על הבקר: ויום אחד. ט"ו המפסיק בין הלילות, דלא ליהוי נותר עד ט"ז: הא אפקיה קרא מהיקישא. לפסח, דכתיב (שמות יב) (בערב תאכלו מצות) [שבעת ימים כו'] [ג], ומקשיה בהיקישא [ד] לעל מצות ומרורים יאכלוהו (במדבר ט) : קמ"ל דכי אהדריה קרא. (שבעת ימים תאכל מצות) [בערב כו'] (שמות יב) למילתיה קמייתא מהדריה, לעמוד במקום הפסח ולאכול על חצות:

מד

רשב"ם

רבי יוסי אומר נתנמנמו יאכלו. מריחת קאי, דקאמר ת"ק ישנו מקצתן יאכלו, ואתא למימר ה"מ מס נתנמנמו, אבל מס נרדמו אפילו מקצתן לא יאכלו לכתיעורו, הכי מוכח בגמרא, והכי הילכתא, דהא רבה קאי כוותיה דקאמר בגמרא: הפסח אחר חצות מטמא את הידים: ה"ל נותר מחצות ואילך, ורבנן גזרו על הנותר לטמא את הידים כדמפרש טעמא בגמרא:

גמ' לאהדורי סברא. דמילתא דלריכא סברא, כגון שמושלין אותו היכן הנחת כלי זה, וכי מדכרו ליה הנחתו במקום פלוני מידכר ואומר הן או לאו: הוה מנמנם. רבה, לאחר שהתחיל לאכול מלת חובה בתחרונה: נתנמנמו יאכלו. תנן, אבל מס הוא יכן אפילו הוא לבדו אוב לא היה אוכל, דס"ל כרבי יוסי דאמר נרדמו אפילו מקצתן לא יאכלו: אלמא מחצות הוא דה"ל נותר. והא כתיב (שמות יב) לא תותירו ממנו עד בקר אלמא עד בקר לא הוי נותר: ר"א בן עזריה היא. דנפקא ליה מקרא לאכילת פסח עד חצות, ומחצות הוי נותר, והאי דכתיב לא תותירו ממנו עד בקר, לאריפה אחת, דעד בקר לאו בר אריפה הוא, כדתניא בפ"ק דברכות (דף ט.) ר"א בן עזריה אומר בערב אתה אוכל מועד לאחר ממלריס אתה אוכל בקדשים ביום, אבל כר"ע דפליג עליה לא ה"ל נותר עד שיגיע זמן אריפה, ללידיה לא ה"ל נותר עד הבקר ולא מטמא ידים אלא מדוקר ואילך. ואף על גב דלדידיה נמי אכילת פסחים עד חצות כדין לכל הנאכלין ליום ולילה, רבנן הוא דעבדי הרחקה יתירה להרחיק את האדם מן העבירה כדתנן בפ"ק דברכות (דף ב.), שמא יאכל ממנו לאחר שעלה עמוד השחר ויתחייב כרת, ומוטב שיבואו קדשים לבית הפסול למעט זמן אכילתו שלא לאכול אחר חצות משיאכל עד בקר ויבא לידי כרת: שעת חפזון. שאחפזו ללאת, והיינו עמוד השחר, כדכתיב (שמות יב) לא תלאו מים מפתח ביתו עד בקר, ור"א בן עזריה סבר חפזון למלריס, בשעת מכת בכורות, שעל ידיה נחפזו למהר לשלח מן הארץ, הכי מפ' בברכות (דף ט.): יכול יהא נאכל כשאר קדשים. ביום שחיטתו, כדרך תודה שאף היא זמן אכילתה יום אחד ולילה אחד ואוכל כל יום שחיטתה והלילה עד הבוקר מן התורה, דכתיב (ויקרא ז) ביום קרבנו יאכל לא יניח ממנו עד בקר: שלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד. שבינתים, דכתיב (שם יט) ביום זבחכם יאכל וממחרת, אף פסח נמי הואיל והינו נאכל אלא בלילה נוקים שני לילות במקום שני ימים של שלמים ויהא נאכל לשני לילות ויום אחד, לא שיאכלנו ביום אלא שיהא שהות זמן שלא יפסל באכילה בשביל המתנת היום ויאכלנו בליל השני, קמ"ל, כן פירש רבינו במסכת ברכות (שם). ולי נראה אף ביום שבינתים יאכל, דהא בלילה הזה [ה] לא בא למעט אלא יום שחיטתו שלפני לילה הראשון של פסח, אבל מכאן ואילך יאכלנו עד עמוד השחר של ליל שני, קמ"ל: מהו דתימא אפקיה. רחמנא לחובת אלה בלילה הראשון מהיקישא דאקשיה רחמנא בפסח דהאי קרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו, ואפקיה רחמנא דהאי קרא שאת יומים תאכל (עליו) מצות ויום השביעי מה שביעי רשות אף שאת ימים רשות ולילה הראשון נמי בשמע, אלמא אפקיה רחמנא מהיקישא דעל מצות ומרורים לחובת אלה בלילה הראשון ומוקמיה מרשות: קמ"ל. דכי מהדריה קרא לחובת אלה בלילה הראשון בזמן הזה דכתיב [ו] בערב תאכלו מצות, דהכי נפקא לן לעיל, למילתא קמייתא מהדריה, לאכילה עד חצות כבזמן דאיכא פסח: חד אמר משום חשדי כהונה. לקמן מפרש לאחותר קאי, ולא פליגי אלא חד מפרש טעמא דפיגול וחד מפרש טעמא דנותר:

מד

עין משפט
נר מצוה

קיא א מיי' שם טוש"ע שם:
קיב ב מיי' פ"ח מהל' שאר אבות הטומאות הלכה ג:
קיג ג טוש"ע א"ח סי' תעז סעיף ג:
קיד ד מיי' פ"ח מהל' שאר אבות הטומאות הלכה ג:

תורה אור השלם

א) וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֵהוּ: [שמות יב, ח]

ב) וְעָבַרְתִּי בְאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּלַּיְלָה הַזֶּה וְהִכֵּיתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מֵאָדָם וְעַד בְּהֵמָה וּבְכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים אֲנִי יְיָ: [שמות יב, יב]

ג) וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ: [שמות יב, י]

רבינו חננאל

היכי דמי נתנמנמו אמר רב אשי נים ולא נים תיר ולא תיר כגון דקרי ליה ועני ולא ידע לאהדורי סברא וכי מדכרי ליה מדכר. **אביי הוה יתיב** קמיה **דרבא** חזייה דהוה קא מנמנם אמר ליה מינם קא ניים מר אמר ליה מתנמנומי קא מנמנם ונתנמנמו יאכלו תנן: **הפסח אחר חצות מטמא את הידים.** אלמא חצות הוה ליה נותר מאן תנא אמר רב יוסף ר' אלעזר בן עזריה הוא דתניא ואכלו את הבשר בלילה הזה וכתיב הכא בלילה הזה וכתיב התם ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה מה להלן עד חצות שנא' כחצות הלילה אף כאן נמי עד חצות: **אמר רבא לא** (יאכל) **[אכל] מצה בזמן הזה אלא לאחר חצות** לר' אלעזר בן עזריה לא יצא ידי אכילת מצה פשיטא כיון דאתקיש לפסח שנא' על מצות ומרורים יאכלוהו כפסח דמי מהו דתימא אפקיה קרא מהקישא דפסח שנאמר בערב תאכלו מצות קמ"ל דכי אהדריה קרא למלתיה קמייתא כלומר לדוכתיה אהדריה עד חצות כפסח. ואע"ג דר' עקיבא פליג עליה כותיה קיימא לן דסתם מתני' כותיה: **הפיגול והנותר מטמאין את הידים.** רב הונא ורב חסדא חד אמר משום חשדי כהונה שלא יגע בו הכהן לטלטלו ויחשדו אותו הכהנים כי לאכלו מטלטלו לפיכך גזרו בו טומאה שלא יגע בו כלל. וחד אמר משום עצלי כהונה כלומר גזרו עליו טומאה מפני שנתעצלו הכהנים באכילתו ובא לידי נותר:

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) לעיל דף טו: ודף פה., ב) תענית דף יב. מגילה דף יח: יבמות דף נד. נדה דף סג., ג) [עיין תוספות תענית יב: ותוספות נדה סג. ד"ה נים], ד) [מזכר לעיל עמ.], ה) מגילה דף כא. ברכות דף ט. זבחים דף נז:, ו) מכילתא דר"י פרשתא כא, ז) [לעיל מא:], ח) [עיין תוספות לעיל עמ: ד"ה כל], ט) לעיל דף פה., י) דברים טז ח, כ) שמות יב מח, ל) [לעיל פג:], מ) [שם כא.].

הגהות הב"ח

(ג) גמ' אמר לו ר"ע והלא כבר נאמר בחפזון:

ליקוטי רש"י

הפיגול והנותר. של קדשים [לעיל טו:]. **מטמאין את הידים.** מדרבנן [לעיל פה.]. תיר. עד כדתמרגמינן (ברחשית מא) ויקץ ויתעד. **אהדורי סברא.** אם לריך ממנו דבר שלריך הרהור תינו יודע לומר בעוד שמתנמנם [תענית יב:]. דבר הבא מביאת הלב [מגילה יח:]. **וכי מדכרו ליה מדכר.** כוה שמעת מדכר [תענית יב:]. **מאן תנא.** דתינו נאכל אלא עד חצות. **עד שעת חפזון.** שהם נחפזים ללכת והיינו לאור הנוקר כדכתיב (שמות יב) ומאם לא תלאו איש מפתח ביתו עד בקר. **יכול יהא נאכל בקדשים ביום.** ביום זביחתו קודם שיתחיל לאוכלו אם ירלה ת"ל [זבחים נז:]. **חד אמר משום חשדי כהונה.** שחושדין לפגל קרבן מאוס ליבה גזרו על הפיגול שיטמא את הידים כדי שיהא זה לריך להטעיל ידיו קודם שיגע בקודש ויטריחוהו. **וחד אמר משום עצלי כהונה.** המתעצלים בחכילת קדשים גזרו טומאה על הנותר כדי להטריחו עליהם. **חד אמר בכזית.** בין פיגול בין נותר בכזית גזור רבנן לליטמאו [לעיל פה.].

הגהות וציונים

ח] אמר ליה **אין מינם** קא **מנמנמי** וכ"ה ישר (דק"ס): ט] "ותנן כו' יאכלו" ליתא בכת"י וכן ליתא בבעל העיטור וברא"ש: י] "חד אמר כזית וחד אמר כביצה" ליתא בכת"י וכן ליתא לעיל וכן לא היה בפי' ר"ח רש"י ורשב"ם (דק"ס): יא] **ואפקי' מהיקשא** כצ"ל (מלא הרועים): יב] "הזה" נמחק (מהרש"א) ועיין רש"ש שמקיים הגי': יג] כ"ה בר"ח: יד] נדצ"ל **והיינו**:

רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, אף כאשר ישנו מקצתם, רק אם **נִתְנַמְנְמוּ**, ולא נרדמו ממש[א], **יֹאכְלוּ** - רשאים הם להמשיך באכילתם, אך אם **נִרְדְּמוּ** ממש, אלו שישנו **לֹא יֹאכְלוּ** - אסורים לחזור ולאכול כשיקיצו משנתם[ב].

קרבן הפסח נאכל בלילה הראשון של פסח [ט״ו בניסן] עד חצות[ג]. המשנה מבארת את דין הנותר ממנו לאחר מכן:
אומרת המשנה, בשר קרבן **הַפֶּסַח לְאַחַר חֲצוֹת** ליל אכילתו, הרי הוא **מְטַמֵּא אֶת הַיָּדַיִם** הנוגעות בו[ד], שכן גזרו חכמים על הַקרבן שנפסל במחשבת **פִּגּוּל**[ה], **וְעל** בשר קרבן **הַנּוֹתָר** לאחר סוף זמן אכילתו[ו], שיהיו **מְטַמְּאִין אֶת הַיָּדַיִם** הנוגעות בהם[ז], ואף בשר הפסח לאחר חצות נחשב 'נותר'.

אוצר החכמה

★

גמרא

שנינו במשנה, **רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, נִתְנַמְנְמוּ יֹאכְלוּ, נִרְדְּמוּ לֹא יֹאכְלוּ.**

הגמרא מבררת מהו נמנום:
שואלת הגמרא, **הֵיכִי דָּמֵי** [-מהו] 'נִתְנַמְנְמוּ' ששנינו במשנתנו. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב אַשִׁי**, נמנום הוא כאשר האדם **נִים וְלֹא נִים** - ישן ולא ישן, כלומר, שאינו ישן ממש, והוא גם **תִּיר וְלֹא תִּיר** - ער ולא ער, שאינו ער ממש, **כְּגוֹן דְּקָרֵי לֵיהּ וְעָנֵי** - שאם יקראו בשמו יענה, **וְלֹא יָדַע לְאַהְדּוּרֵי סָבְרָא** - אך לא ידע להשיב דברים שיש צורך להרהר כדי להשיב עליהם, **וְכִי מַדְכְּרוּ לֵיהּ מַדְכַּר** - וכאשר יזכירו לו את התשובה, יזכר וידע לומר האם נכון הדבר[ח].

הגמרא מביאה מעשה בענין זה:
אַבָּיֵי הֲוָה יָתִיב קַמֵּיהּ דְּרַבָּה - אביי ישב בליל הסדר לפני רבה[ט], **חֲזָא דְּקָא נְמְנֵם** - ראה אביי שרבה ישן לאחר שהתחיל לאכול מהמצה[י]. **אָמַר לֵיהּ** [-לו], **מִינָּם קָא נָאֵים מַר** - אדוני ישן, ולכשיקיץ יהיה אסור לו לאכול עוד מהמצה, כפי ששנינו במשנתנו[יא]. **אָמַר לֵיהּ** [-לו] רבה, **מִינּוֹמֵי קָא מְנַמְנֵם** - מתנמנם אני, ולא נרדמתי ממש, **וְתָנַן** - ושנינו במשנתנו שאמר רבי יוסי, שאם רק **נִתְנַמְנְמוּ** מקצתם **יֹאכְלוּ** לכשיקיצו, ודווקא כשנִרְדְּמוּ ממש **לֹא יֹאכְלוּ** לכשיקיצו, ועל כן רשאי אני לאכול עוד מהמצה כשאקיץ[יב].

★

שנינו במשנה, **הַפֶּסַח אַחַר חֲצוֹת** ליל אכילתו **מְטַמֵּא אֶת הַיָּדַיִם** וכו' הנוגעות בו, שכן גזרו חכמים על הפיגול ועל הנותר לאחר סוף זמן אכילתו שיהיו מטמאים את הידים הנוגעות בהם, ואף בשר הפסח לאחר חצות נחשב 'נותר'.

הגמרא מביאה מחלוקת תנאים, עד מתי זמן אכילת הפסח, שמאותה שעה אם לא אכלו הוא נחשב 'נותר':
מוכיחה הגמרא, **אַלְמָא** - מוכח ממשנתנו, **שְׁמֻחָצוֹת** ליל אכילתו **הָוֶה לֵיהּ** - נחשב בשר הפסח 'נוֹתָר'. שואלת הגמרא, **מַאן** - מיהו **הַתַּנָּא** ששנה את משנתנו וסובר כן[יג]. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב יוֹסֵף, רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה הוּא.** והיכן מצאנו שכך היא שיטתו, **דְּתַנְיָא** בברייתא, נאמר בקרבן פסח (שמות יב ח) 'וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה', **רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה אוֹמֵר, נֶאֱמַר כָּאן** 'בַּלַּיְלָה הַזֶּה' **וְנֶאֱמַר לְהַלָּן** במכת בכורות (שם יב יב) 'וְעָבַרְתִּי בְאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּלַּיְלָה הַזֶּה וְהִכֵּיתִי כָל בְּכוֹר', ויש לדרוש גזירה שוה[יד], **מַה לְּהַלָּן** במכת בכורות היתה המכה **עַד חֲצוֹת**[טו], **אַף כָּאן**, באכילת הפסח, זמן אכילתו הוא **עַד חֲצוֹת**[טז], ולאחר מכן נעשה הבשר 'נותר'[יז]. **אָמַר לוֹ רַבִּי עֲקִיבָא** לרבי אלעזר בן עזריה, **וְהָלֹא נֶאֱמַר** בקרבן פסח (שם יב יט) 'וַאֲכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּחִפָּזוֹן', ויש ללמוד מכך שזמן אכילתו **עַד שְׁעַת**

א. **בגמרא** יתבאר מהו נמנום.
ב. **כך** מפרש רשב״ם (ד״ה רבי יוסי) את דברי רבי יוסי, שבא להחמיר יותר מתנא קמא, שגם כשישנו רק מקצתם, אם נרדמו ממש לא יאכלו כשיקיצו [אבל אם ישנו כולם, אף אם רק התנמנמו לא יאכלו. ראה טור (או״ח סי׳ תעח)]. והוסיף, שכפירוש זה מוכח מהגמרא, במעשה של רבה ואביי. ואף הוכיח משם שהלכה כרבי יוסי, שהרי רבה סבר כמותו, ראה להלן בהערה.
אך הרמב״ם (חמץ ומצה פ״ח ה״ד) מפרש שרבי יוסי בא להקל יותר מתנא קמא, שאף בישנו כולם אם רק התנמנמו יאכלו, ראה ילקוט ביאורים.
ג. **כמבואר** בגמרא, שמשנתנו סוברת כרבי אלעזר בן עזריה שאמר כן בברייתא, אך רבי עקיבא חולק עליו שם.
ד. **בכמה** מקומות גזרו חכמים טומאה על הידים לבדן, ושאר הגוף טהור, ואף כאן גזרו חכמים כן.
ה. **שבעת** שעסק באחת מארבע עבודות אלו, שחיטה, קבלת הדם, הולכה וזריקה, חשב לאכול או להקטיר ממנו חוץ למקומו או לאחר זמנו. תפארת ישראל (פ״י מ״ט יכין אות נז).
ו. **שבכל** קרבן נאמר זמן שבו הוא מותר באכילה, ולאחר מכן הוא 'נותר'.
ז. **יתבאר** בגמרא מדוע גזרו כן.
ח. **דוגמא** לדבר, כגון אם ישאלוהו היכן הנחת כלי זה, לא יוכל להרהר ולהשיב היכן הניחו. אך כאשר יזכירוהו, הנחתו במקום פלוני, יזכר וידע לומר האם אכן הניחו שם או לא. רשב״ם (ד״ה להדורי).
ט. **אביי** היה יתום מאב ואם (קידושין לא:), ורבה שהיה דודו ורבו גידלו בביתו. תולדות תנאים ואמוראים (ערך אביי). ומצאנו גם בגמרא לעיל (קמ. קטו:), שאביי ישב לפני רבה בליל הסדר.
י. **מדובר** במצה שאוכל בסוף הסעודה, שהיא לשם חובת האכילה [כפי שהתבאר לעיל (קיט:) בהערה]. רשב״ם (ד״ה הוה).
יא. **כפי** שהתבאר לעיל (ע״ב) בהערה, שגם באכילת מצה בזמן הזה שאין עמה קרבן פסח, אמרה משנתנו שאם ישן לא יאכל. וראה להלן בהערה.
יב. **רבה** לא אכל לבדו אלא בחבורה, ורק הוא ישן ולא האחרים, שהרי אביי היה עמו ולא ישן, ולכן השיב לאביי מדברי רבי יוסי שדיבר בישנו מקצתם [כפי שהתבאר במשנה]. ואף אביי אמר 'מינם קא נאים מר' כשיטת רבי יוסי, שלתנא קמא בישנו מקצתם מותר לאכול. ואמר לו רבה, שאף רבי יוסי לא אסר אלא בנרדמו ממש ולא בהתנמנמו. ע״פ רשב״ם (ד״ה נתנמנמו), חידושי הר״ן (לעיל ע״ב ד״ה ממני׳).
ומשמע מדברי רבה שסבר שהלכה כרבי יוסי, שאילו היה נרדם ממש היה אסור לו לאכול. ומכאן פוסק רשב״ם (ד״ה רבי יוסי) הלכה כרבי יוסי, ומוכיח מכאן שכך פירוש דבריו, שדיבר בישנו מקצתם. וכן הוכיח (לעיל ע״ב ד״ה ישנו) מכאן, שאף באכילת מצה בזמן הזה, שאין עמה קרבן פסח, נוהג דין זה שאסור לחזור ולאכול לאחר שישן, שהרי רבה חי לאחר חורבן בית המקדש.
אולם התוספות (לעיל קיט: ד״ה ממר) פירשו, שהמעשה כלל לא היה בפסח, אלא בליל תענית הנוהגת רק ביום, שמבואר בגמרא (תענית יב.) שאם ישן בלילה והקיץ לפני עלות השחר אסור לאכול, והוכיח רבה ממשנתנו מה נחשב שינה, שכשם שלענין פסח שנינו שאם התנמנם אינו נחשב ישן שיראה כאוכל בשני מקומות, כך לענין תענית אינו נחשב ישן שיאסר לאכול. ובפירושם זה נדחית הוכחת רשב״ם שהאיסור לאכול כשישן נוהג אף באכילת מצה בזמן הזה, ואכן כתבו שהוא נוהג רק באכילת קרבן פסח בזמן בית המקדש.
יג. **כוונת** הגמרא להקשות, הלא מהפסוק יש ללמוד לא כן, שנאמר בענין קרבן פסח (שמות יב י), 'ולא תותירו ממנו עד בקר והנותר ממנו עד בקר באש תשרפו', משמע שאינו נעשה 'נותר' עד הבוקר. ע״פ רשב״ם (ד״ה מלמד).
יד. **אחת** מהמדות שהתורה נדרשת בהן היא 'גזירה שוה'. תורת כהנים (פרשה ו נדרים ו) דרבי ישמעאל). שכאשר נכתבו שתי תיבות דומות בשתי פרשיות בתורה, יש ללמוד כל דין שהתפרש באחת מהן אף על השניה. ואף כאן, בשני הפסוקים נאמר 'בלילה הזה'.
ואין ללמוד גזירה שוה אלא אם קיבל מרבו שאכן תיבות אלו נכתבו לכך, ורבו קיבל כן מרבו עד משה רבינו. רש״י (סוכה יח: ד״ה לג - השני).
טו. **כלומר**, בחצות [ראה בהערה הבאה], שנאמר (שם יב כט) 'ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור בארץ מצרים'.
טז. **כתב** הצל״ח (ברכות ט. ד״ה ממר), שמכת בכורות היתה ברגע חצות ממש ולא לפני ואחרי חצות, אך באכילת הפסח לא שייך ללמוד שיאכלו רק בחצות ממש, שרגע חצות אינו משך זמן שאפשר לאכול בו, לפיכך למדו שיאכל עד חצות. והקשה, מנין ללמוד שיאכל עד חצות, ולא ללמוד שיאכל מחצות ואילך עד עלות השחר, וחצות יהיה תחילת זמן אכילתו. ותירץ (שם ד״ה ועוד), שמהכתוב (דברים טז ו) 'שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש' כבר למדנו שאכילת הפסח היא מתחילת הלילה [ראה בהערה הבאה], ובהכרח שמה שלמדנו בגזירה שוה ממכת בכורות את זמן חצות הלילה הוא לסוף זמן אכילתו.
יז. **והפסוק** (שם יב י) 'ולא תותירו ממנו עד בקר והנותר ממנו עד בקר באש תשרפו' מדבר על שריפת הנותר, ומלמדנו שאף שכבר בחצות הלילה הוא נעשה 'נותר', מכל מקום אין דינו בשריפה עד הבוקר [וכך אמר הכתוב, לא תותירו מהפסח עד חצות הלילה, שאם תותירו בהכרח ישאר עד הבוקר, שהרי אסור לאוכלו, ואף לשורפו אסור, שאסור לשרוף 'נותר' בלילה (לעיל ג.). תוספות (ברכות שם ד״ה ר׳)]. וכן שנינו בברייתא (ברכות ט.), שמהפסוק (דברים טז ו) 'שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים' יש לדרוש, 'בערב' כשהחמה נוטה למערב ביום י״ד אתה זובח [-שוחט] את הפסח, ו'כבא השמש' משחשיכה אתה אוכל, וב'מועד צאתך ממצרים' בבוקר דין הנותר

מלא תותירו עד בקר נפקא. מע"ג דלרשיון מיניה (לעיל דף פג:) ליתן לו בקר שני לשריפתו לנפקא לן מהתם לחין שורפין קדשים בי"ט לית מאן דמפיק ליה בפ"ב דשבת (דף כד:) ומכילתין מדוכתא לחרינא[א]: **אמר** רבא אכל מצה בזמן הזה כו'. יש מפרשים דכך הלכה דהא סתם מתני' כוותיה[ב] ואין זה ראיה דהא פרק ג' דמגילה (דף כ:) משכחן סתמא לחרינא דלא כוותיה דתנן זה הכלל כל דבר שמנותו בגילה כשר כל הלילה לחתויי חכילת פסחים ולא כר"ח בן עזריה[ג] דאמר חכילת פסחים עד חצות היינו[ד] ולחי מדאוריית' ונתר הכי פסול למיכל אבל הא דאמרינן הקטר חלבים ואימורים עד חצות כדאמרינן גרים ברכות (דף ג.) לא הוי אלא מדרבנן אפילו לרחב"ע משום הכי אם איכא להקטיר עד חצות לא נפקל נכך דהא מן התורה היו כשיריס עד הבקר ומכשיר לא עשו סייג לדבר להדיחם לבית הפסול קודם הזמן ובפ' המזבח מקדש (זבחים פו:) נמי מוכח הא דאמרינן עשה דפיגול [עיכול] מדרבנן והוה דבפרק חיזהו מקומן (שם נז:) דקאמר דאמתי' דהפסח היינו נאכל אלא עד חצות ר"ח בן עזריה היא ופריך ממאי דאורייתא דלמא מדרבנן ור"ע היא ומשני ר"כ מאי אלא פירוש אי הוה מדרבנן לא ס"ל למיתני אלא דהא לעיל גבי תודה ומטמא תנא עד חצות ואלא תנא אלא דאפילו חירש דעבר על דברי חכמים ואלא אכל קודש חצות לא נפקל ואוכלו לאחר חצות כדאמרינן פ"ק דברכות (דף ט.) גבי ק"ש דהוה מעשה דבאו בניו של ר"ג מבית המשתה ומ"מ חיכא סייג דעבר על דברי חכמים אם לא אכל קודש חצות וה"ג התם עד חצות לא נפקל נכך דהא מן התורה היו כשיריס עד הבקר ומכשיר לא עשו סייג לדבר להדיחם לבית הפסול קודש

חֻפָּזוֹן, כלומר עד עלות השחר, שבשעה זו נחפזו בני ישראל לצאת ממצרים[ח], ואין ללמוד גזירה שוה מ׳בלילה הזה׳[ט]. מוסיף רבי עקיבא, ואם תשאל על כך, **אִם כֵּן** שאין לדרוש גזירה שוה, **מַה תַּלְמוּד לוֹמַר** - מה מלמדנו הכתוב באומרו ׳בַּלַּיְלָה׳, אשיב לך, שאילו לא נאמר ׳בלילה׳ **יָכוֹל** הייתי לומר שהפסח **יְהֵא נֶאֱכָל** כְּשאר **קָדָשִׁים, בְּיוֹם** שחיטתו[י], **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב ׳בַּלַּיְלָה׳, שרק **בַּלַּיְלָה הוּא נֶאֱכָל, וְאֵינוֹ נֶאֱכָל בַּיּוֹם**[יא].

אם כן, רבי אלעזר בן עזריה הוא התנא ששנה את משנתנו, כשיטתו שהפסח נאכל עד חצות, ולאחר מכן הוא נעשה ׳נותר׳. אבל לרבי עקיבא, אין הפסח נעשה ׳נותר׳ עד עלות השחר[יב].

19/06/2018 אהח

הגמרא מוסיפה לבאר את מחלוקת התנאים בדרשת הכתובים:

שואלת הגמרא, **וְרַבִּי עֲקִיבָא** שלא דרש גזירה שוה מהכתוב ׳בלילה הזה׳, **הַאי** ׳הַזֶּה׳ **מַאי עָבִיד לֵיהּ** - מה ידרוש מתיבת ׳הזה׳[יג]. משיבה הגמרא, תיבת ׳הזה׳ **מִיבָּעֵי לֵיהּ** - נצרכת לו, משום דְּ**מַעוּטֵי לַיְלָה אַחֵר הוּא דַּאֲתָא** - היא באה למעט שאין הפסח נאכל אלא בליל ט״ו בניסן ולא בלילה שלאחריו [ליל ט״ז בניסן], משום דְּ**סָלְקָא דַּעְתָּךְ אָמִינָא** - שהיה עולה בדעתך לומר, **הוֹאִיל וּפֶסַח הוּא** ׳קָדָשִׁים קַלִּים׳, וְכן קרבן **שְׁלָמִים** הוא ׳**קָדָשִׁים קַלִּים**׳[יד], יש ללמוד האחד מחבירו, **מַה** - כשם **שְׁשָׁלָמִים נֶאֱכָלִים לִשְׁנֵי יָמִים**, כלומר ביום שחיטתם ולמחרת, **וְגַם בַּלַּיְלָה הָאֶחָד** שבין שני ימים אלו[טו], **אַף בְּפֶסַח** יש לומר כן, וכיון שציותה התורה שביום שחיטתו לא יאכל עד הלילה[טז], **אוֹקִים** - העמד את **הַלֵּילוֹת בִּמְקוֹם הַיָּמִים** האמורים בשלמים, **וְיֵהֵא** הפסח **נֶאֱכָל לִשְׁנֵי לֵילוֹת**, ליל ט״ו בניסן וליל ט״ז בו, **וְגַם בְּיוֹם הָאֶחָד** שביניהם, שהוא יום ט״ו בניסן[יז], **עַל כֵּן כָּתַב רַחֲמָנָא** - כתבה התורה ׳הַזֶּה׳, ללמד שנאכל רק בליל ט״ו בניסן ולא יותר.

מוסיפה הגמרא, **וְרַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה אָמַר לָךְ** - ישיב לדברים אלו, שאין צורך בפסוק ללמדנו זאת, מפני שמ׳**לֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר**׳ (שם יב י) **נָפְקָא הָא** - יש ללמוד כבר דין זה, שלא יותירו לבוקר של ט״ו.

וְרַבִּי עֲקִיבָא שלמד כן מ׳הזה׳ **אָמַר לָךְ, אִי לָא כָּתַב רַחֲמָנָא** - אם לא היתה התורה כותבת ׳הַזֶּה׳, **הָוָה אָמִינָא** - הייתי אומר שאכן יש ללמוד משלמים שהפסח נאכל לשני לילות, **וּמַאי** - ומהו ׳**בֹּקֶר**׳ האמור בפסוק ׳לא תותירו ממנו עד בֹּקֶר׳, **בֹּקֶר שֵׁנִי** של חג הפסח, שהוא ט״ז בניסן. ולכן צריך את הפסוק ׳הזה׳ ללמדנו שאינו נאכל אלא בליל ט״ו.

וְרַבִּי אֶלְעָזָר בן עזריה **אָמַר לָךְ, כָּל הֵיכָא דִּכְתַב** - בכל מקום שנכתב בתורה ׳בֹּקֶר׳, **בֹּקֶר רִאשׁוֹן הוּא** - הכוונה לבוקר הראשון, ואף כאן כך פירושו, ויש ללמוד שאין הפסח נאכל אלא בלילה הראשון, ואין צריך ללמוד מ׳הזה׳ שאינו נאכל לשני לילות.

★

הגמרא דנה בחובת אכילת מצה בלילה הראשון של פסח בזמן הזה, עד מתי יכול לאכול:

אָמַר רָבָא, מי **שֶׁאָכַל מַצָּה בַּזְּמַן הַזֶּה** שאין קרבן פסח, **לְאַחַר חֲצוֹת** ליל הסדר, **לְרַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה, לֹא יָצָא יְדֵי חוֹבָתוֹ.** שכשם שאמר רבי אלעזר בן עזריה בברייתא שקרבן פסח נאכל עד

ממנו בשריפה [כך יש לדרוש לשיטת רבי אלעזר בן עזריה, ראה בגמרא וברש״י (שם ד״ה שם)]. רשב״ם (ד״ה כ״ף).

זה ממשמעות הכתוב, שרק בלילה יאכל ולא ביום. תוספות הרא״ש (נרכות ט. ד״ה יכול - פירוש ראשון).

יש להקשות, הלא בבוקר אסור לשרוף מפני שהוא יום טוב ואין שורפים קדשים ביום טוב, כפי שדרשו (שבת כד:) מהכתוב (שמות שם) ׳ולא תותירו ממנו עד בקר והנתר ממנו עד בקר באש תשרפו׳, שכפל הכתוב את התיבות ׳עד בוקר׳ [שיכול היה לומר ׳והנותר ממנו באש תשרופו׳, שכבר אמר בתחילה ׳עד בוקר׳] ליתן לו בוקר שני לשריפתו, שאינו שורף את הנותר אלא בבוקר השני שהוא ט״ז בניסן [ע״פ רש״י (שבת שם ד״ה שלמים)], אם כן לענין מה אמר הכתוב שבבוקר דינו בשריפה [ואין לומר ש׳בוקר׳ האמור בפסוק זה הוא הבוקר השני, שהרי מבואר להלן בגמרא שלרבי אלעזר בן עזריה הכוונה לבוקר הראשון]. ויש לתרץ, שאמנם בבוקר עדיין אסור לשרוף, אך חל עליו דין שריפה, ונפקא מינה מדין שריפה החל עליו, באופן שעבר ושרף ביום טוב, שאם שרף בלילה כשעדיין לא חל עליו דין שריפה, הרי הוא לוקה ככל העושה מלאכה ביום טוב, שנאמר (שמות יב טז) ׳כל מלאכה לא יֵעָשֶׂה בהם׳, אך אם שרף בבוקר לאחר שחל עליו דין שריפה אינו לוקה, מפני שיש בשריפת הנותר מצות עשה, שנאמר (שם יב י) ׳באש תשרופו׳, והיא דוחה את איסור מלאכה ביום טוב, מפני שהוא איסור ׳לא תעשה׳, ו׳עשה׳ דוחה את ׳לא תעשה׳ (שבת קלג.). ואמנם אסור לשרוף ביום טוב מדרשת כפילות הכתוב ׳עד בוקר׳ שישרוף רק בבוקר שני, אך באיסור זה אין עונש מלקות, מפני שאינו ׳לא תעשה׳. ויש כאן שני איסורים נפרדים, איסור מלאכה ביום טוב שיש בו עונש מלקות נדחה מפני מצות עשה של שריפת הנותר, ואיסור שריפת נותר בבוקר ראשון אינו נדחה אך אין בו עונש מלקות. צל״ח (ד״ה ור׳ עקיבא), ראה דבריו בהרחבה.

יח. שקודם לכן היו אסורים לצאת מפתח ביתם, שכן אמר להם משה (שמות יב כב), ׳ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר׳.

ורבי אלעזר בן עזריה יפרש את הפסוק ׳ואכלתם אותו בחפזון׳, שיאכלו את הפסח עד שעת חפזון של המצרים, כלומר בחצות הלילה שבאותה שעה אירעה מכת בכורות, שעל ידה נחפזו לשלח את בני ישראל מארצם. רשב״ם (ד״ה שעמ) על פי הגמרא (נרכות ט.). ויש להקשות, אם כן מדוע הוצרך רבי אלעזר בן עזריה בברייתא ללמוד מגזירה שוה שיאכל עד חצות, ולא למד זאת מ׳חפזון׳ של המצרים. ויש לתרץ, שמהפסוק אין הכרח שהכוונה לשעת חפזון של המצרים, ואפשר לפרש גם כרבי עקיבא שהכוונה לשעת חפזון של ישראל, ורק לאחר שלמד רבי אלעזר בן עזריה מהגזירה שוה שזמן אכילתו עד חצות, הוא מפרש שהכוונה לחפזון של המצרים. מקור הברכות (נרכות, מגמר גו מוס ד).

יט. רבי עקיבא לא קיבל מרבו שיש לדרוש את הגזירה שוה [ראה לעיל בהערה שאין לדרוש אלא אם קיבל מרבו], ומקשה לשיטת רבי אלעזר בן עזריה שקיבל מרבו לדרוש, כיצד יפרש את הפסוק ׳ואכלתם אותו בחפזון׳. ע״פ שפת אמת (זבחים עה: ד״ה מה).

כ. כלומר ביום י״ד בניסן, כדרך קרבן תודה, שהוא דומה לפסח בכך שזמן אכילתו עד הבוקר שלמחרת הקרבתו, ורשאי לאוכלו ביום שחיטתו וכל הלילה שאחריו, כמו שנאמר (ויקרא ז טו) ׳ביום קרבנו יֵאָכֵל לא יניח ממנו עד בוקר׳.

כא. ורבי אלעזר בן עזריה שלמד מ׳בלילה הזה׳ גזירה שוה, מכל מקום ילמד גם דבר יש להקשות, הלא שנינו בברייתא (נרכות שם) שלמדו מהכתוב (דברים טז ו) ׳שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש׳, בערב [כשהשמש נוטה למערב] אתה זובח, וכבוא השמש [משחשיכה] אתה אוכל, אם כן משם כבר למדנו שאכילת הפסח היא רק משחשיכה ולא מבעוד יום, ומדוע צריך ללמוד זאת מ׳בלילה׳ [ודרשה זו שמשחשיכה יאכל, אף לשיטת רבי עקיבא נאמרה, כמבואר בגמרא (שם)]. ויש לתרץ, שפסוק זה נאמר לדורות, אך לפסח שעשו במצרים לא למדנו דין זה אלא מהכתוב ׳בלילה׳. צל״ח (נרכות שם ד״ה מ״כ - מירון שני).

כב. ומכל מקום, אף לרבי עקיבא תקנו חכמים שלא יאכל אלא עד חצות, כפי ששנינו (נרכות ג.) שתקנו בכל הקדשים הנאכלים מן התורה ליום ולילה עד עלות השחר, שלא יאכלום לאחר חצות הלילה, כדי להרחיק את האדם מן העבירה, שאם יתירו לו לאכול עד עלות השחר עלול לאוכלו לאחר מכן ולהתחייב כרת [כדין האוכל ׳נותר׳, כפי ששנינו (כריתות ג.)]. ואף שעל ידי תקנתם עלול לבוא בשר קדשים לידי פסול, כגון הנותר לאחר חצות שמן התורה מותר לאוכלו, ועל ידי תקנתם לא יאכלנו ויפסל הבשר בעלות השחר, ואין מביאים קדשים לבית הפסול (זבחים עה:), מכל מקום לא נמנעו מלתקן תקנה זו, ומוטב שיבואו קדשים לבית הפסול ובלבד שלא יבוא לידי איסור חמור של אכילת ׳נותר׳ שעונשו כרת.

אולם, אף לאחר תקנת חכמים זו, מכל מקום אין הבשר מטמא את הידים מחצות, שעדיין אינו ׳נותר׳ עד עלות השחר, ורק חכמים אסרו לאוכלו באותה שעה, ולא גזרו טומאת ידים אלא על ׳נותר׳. ומשנתנו שאמרה שכבר בחצות נעשה ׳נותר׳ ומטמא את הידים, כשיטת רבי אלעזר בן עזריה היא. רשב״ם (ד״ה ר״ח).

כג. מתיבת ׳בלילה׳ פירש רבי עקיבא בברייתא מה הוא דורש, אך מתיבת ׳הזה׳ לא פירש.

כד. שקדושתם קלה, ואינם כ׳קדשי קדשים׳ שקדושתם חמורה. וכמה חילוקים יש בין ׳קדשי קדשים׳ ל׳קדשים קלים׳, ואחד מהם, ש׳קדשי קדשים׳ אינם נאכלים אלא לכהנים זכרים [כפי ששנינו (זבחים נג., נה:)], מלבד קרבן עולה שאינו נאכל כלל, אלא כולו קרב למזבח, מה שאין כן ב׳קדשים קלים׳ שנאכלים אף לישראל.

כה. כמו שנאמר (ויקרא יט ו) ׳ביום זבחכם יֵאָכֵל וממחרת׳.

כו. כפי שהתבאר שיש לדרוש מ׳בלילה׳.

כז. פירש רש״י (נרכות ט. ד״ה מה), שאין כוונת הגמרא שיאכלנו גם ביום ט״ו, אלא שלא יפסל בשהותו ביום זה, ויאכל בליל ט״ז. אולם הרשב״ם (ד״ה שלמים) כתב, שאף ביום ט״ו יאכל, והפסוק ׳בלילה׳ שממנו מיעטו לעיל שלא יאכל ביום, ממעט דווקא ביום שחיטתו, שהוא יום י״ד, אבל ביום ט״ו לא התמעט שלא יאכל בו.

הקשה תוספות רבינו פרץ (ד״ה מה), מדוע היה עולה בדעתנו להקיש פסח לשלמים, הלא אפשר להקיש גם לתודה ואיל נזיר, שאף הם ׳קדשים קלים׳ ואינם נאכלים אלא ליום ולילה, כפי ששנינו (זבחים נה.). ותירץ, שכיון שדרשו (מנחות פג:) שהנותר מן הפסח [כגון שהפריש מעות לפסחו ונותר מהן. רש״י (שם ד״ה מותר)] ילך לשלמים, מסתבר להקישו לשלמים שיאכלוהו במשך זמן הדומה לו.

מלא תותירו עד בקר נפקא. מע"ג דלרשיון מיניה (לעיל דף פג:) ליתן לו בקר שני לשריפתו לנפקא לן מהתם דמין שורפין קדשים בי"ט אית מאן דמפיק ליה בפ"ב דשבת (דף כד:) ומכילתין מדוכתא אחריתא[א]: **אמר** רבא אכל מצה בזמן הזה כו'. יש מפרשים דכך הלכה דהא סתם מתני' כוותיה[ב] ואין זה ראיה דהא פרק ג' דמגילה (דף כ:) משכחן סתמא דמתניתין דלא כוותיה דתנן זה הכלל כל דבר שמנותו בגילה כשר כל הלילה לאתויי חגיגת פסחים ולא כר"ח בן עזריה[ג] דאמר חגיגת פסחים עד חצות היינו[ד] ולאו מדאורייתא וכתר הכי פסול למיכל אבל הא דאמרינן הקטר חלבים ואימורים עד חצות כדאמרינן גרים ברכות (דף ג.) לא הוי אלא מדרבנן אפילו לרבא"ע משום הכי אם איכא להקטיר עד חצות לא נפסל בכך דהא מן התורה היו כשיריס עד הבקר ומכשיר לא עשו שייג לדבר להכשיר לבית הפסול קודש הזמן ובפ' המזבח מקדש (זבחים פו:) גמי מוכח הא דאמרינן [עיכול] מדרבנן והוא דבפרק חיזהו מקומן (שם נז:) דקאמר דתמני' דהפסח היינו נאכל אלא עד חצות ר"א בן עזריה היא ופריך ממאי דאורייתא דלמא מדרבנן ור"ע היא ומשני ר"כ מאי אלא פירוש מי הוה מדרבנן לא ה"ל למיתני אלא דהא לעיל גבי תודה ומטמא תנא עד חצות ואלא תנא אלא דאפילו אירע דעבר על דברי מכשיר ולא אכל קודש חצות לא נפסל ואוכלו לאחר חצות כדאמרינן פ"ק דברכות (דף ט.) גבי ק"ש דהוא מעשה דצאו בניו אל ר"ג מבית המשתה ומ"מ אינו סייג דעבר על דברי מכשיר אם לא אכל קודש חצות וה"ג התם ר"כ מאי אלא דתו כי הוה מדאורייתא כלומר מה הוה לאורייתא למינויו ולי היינו דאורייתא אף הכי נמי דעד חצות לאוריית' ורבי אלעזר בן עזריה היא: [ע' תוס' זבחים נז: ד"ה ומצ"מ ותוס' מגילה כא. ד"ה לאתויי]:

כשמטמא

קמשמע לן דכי אהדריה קרא למילתא קמייתא אהדריה: הפיגול והנותר מטמא את הידים (וכו'): [ט]רב הונא ורב חסדא חד אמר משום חשדי כהונה וחד אמר משום עצלי כהונה חד אמר [ז]בביצה חד

ר' יוסי אומר [א]נתנמנמו יאכלו נרדמו לא יאכלו הפסח אחר חצות מטמא את הידים: **גמ'** ר' יוסי אומר נתנמנמו יאכלו נרדמו לא יאכלו [ב]הפגול והנותר מטמאין את הידים: **גמ'** ר' יוסי אומר נתנמנמו יאכלו נרדמו לא יאכלו [ג]ה"ד נתנמנם אמר רב אשי [ג]נים ולא נים תיר ולא תיר כגון דקרי ליה ועני ולא ידע לאהדורי סברא וכי מדכרו ליה מדכר אביי הוה יתיב קמיה דרבה חזא דקא נמנם א"ל מינם קא נאים מר א"ל מינומי קא מנמנם[ד] ותנן נתנמנמו יאכלו נרדמו לא יאכלו[ה]: הפסח אחר חצות מטמא את הידים וכו': אלמא מחצות ה"ל נותר מאן תנא אמר רב יוסף [ו]ר"א בן עזריה הוא [ח]דתניא [א]ואכלו את הבשר בלילה הזה ר"א בן עזריה אומר נאמר כאן בלילה הזה ונאמר להלן [ב]ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה מה להלן עד חצות אף כאן עד חצות אמר לו ר"ע [ו]והלא [ז]נאמר חפזון עד שעת חפזון אם כן מה ת"ל בלילה [ו]יכול יהא נאכל בקדשים ביום ת"ל בלילה [ו]בלילה הוא נאכל ואינו נאכל ביום ור"ע האי הזה מאי עביד ליה מיבעי ליה למעוטי לילה אחר הוא דאתא ס"ד אמינא הואיל ופסח קדשים קלים ושלמים קדשים קלים שלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד אף פסח אוקים לילות במקום ימים ויהא נאכל לשני לילות ויום אחד כתב רחמנא הזה ור"א בן עזריה אמר לך [ג]מלא תותירו עד בקר נפקא הא ור"ע אמר לך אי לא כתב רחמנא הזה הוה אמינא מאי בקר [ט]בקר שני ור"א אמר לך כל היכא דכתב בקר בקר ראשון הוא. אמר רבא [ג]אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לר"א בן עזריה לא יצא ידי חובתו פשיטא דכיון דאיתקש לפסח בפסח דמי מהו דתימא הא אפקיה קרא מהיקישא

עד שעת חפזון. שנבהלו ללאת, והיינו עד הבקר: ויום אחד. ט"ו המפסיק בין הלילות, הלא ליהוי נותר עד ט"ז: הא אפקיה קרא מהיקישא. לפסח, דכתיב (שמות יב) (בערב תאכלו מצות) [שבעת ימים כו'][ו], ומקשיה בהיקישא[ז] לעל מצות ומרורים יאכלוהו (במדבר ט): קמ"ל דכי אהדריה קרא. (שבעת ימים תאכל מצות) [בערב כו'] (שמות יב) למילתיה קמייתא מהדריה, לעמוד במקום הפסח ולאכול עד חצות:

מד

רשב"ם

רבי יוסי אומר נתנמנמו יאכלו. מריבת קמי, דקאמר ת"ק יכנו מקנתן יאכלו, ואתא למימר ה"מ אם נתנמנמו, אבל אם נרדמו אפילו מקנתן לא יאכלו לכבודו, הכי מוכח בגמרא, והכי הילכתא, דהא רבה קמי כוותיה דקאמר בגמרא: הפסח אחר חצות מטמא את הידים. דה"ל נותר מחצות ואילך, ורבנן גזרו על הנותר לטמא את הידים כדמפרש טעמא בגמרא:

גמ' לאהדורי סברא. דמילתא לצריכא סברא, כגון שמושלין אותו היכן הנחת כלי זה, וכי מדכרו ליה הנחתו במקום פלוני מידכר ואומר הן או לאו: הוה מנמנם. רבה, לאחר שהתחיל לאכול מצת חובה בתחרונה: נתנמנמו יאכלו. תנן, אבל אם הוא יכן אפילו הוא לבדו שוב לא היה אוכל, דס"ל כרבי יוסי דאמר נרדמו אפילו מקנתן לא יאכלו: אלמא מחצות הוא דה"ל נותר. והא כתיב (שמות יב) לא תותירו ממנו עד בקר אלמא עד בקר לא הוי נותר: ר"א בן עזריה היא. דנפקא ליה מקרא לאכילת פסח עד חצות, ומחצות הוי נותר, והאי דכתיב לא תותירו ממנו עד בקר, לעריפה אתא, דעד בקר לאו בר עריפה הוא, כדתניא בפ"ק דברכות (דף ט.) ר"א בן עזריה אומר בערב אתה אוכל מועד לאתך ממצריס אתה אוכל קודש, אבל כר"ע דפליג עליה לא מיתוקמא, דלדידיה לא ה"ל נותר עד הבקר ולא מטמא ידים אלא מדוקר ואילך. ואף על גב דלדידיה נמי אכילת פסחים עד חצות כדין לכל הנאכלין ליום ולילה, רבנן הוא דעבדי הרחקה יתירה להרחיק את האדם מן העבירה כדתנן בפ"ק דברכות (דף ג.), שמא יאכל ממנו לאחר שעלה עמוד השחר ויתחייב כרת, ומוטב שיבוא אדם לידי הפסול למעט זמן אכילתו אלא לאכול אחר חצות משיאכל עד בקר ויבא לידי כרת: שעת חפזון. שנחפזו ללאת, והיינו עמוד השחר, כדכתיב (שמות יב) לא תגאו לים מפתח ויתו עד בקר, ור"א בן עזריה סבר חפזון למצריס, בשעת מכת בכורות, שעל ידיה נחפזו למהר לשלח מן הארץ, הכי מפ' בברכות (דף ט.): יכול יהא נאכל כשאר קדשים. ביום שחיטתו, כדרך תודה שאף היא זמן אכילתה יום אחד ואוכל כל יום שחיטתה והלילה עד הבוקר מן התורה, דכתיב (ויקרא ז) ביום קרבנו יאכל לא יניח ממנו עד בקר: שלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד. שבינתים, דכתיב (שם יט) ביום זבחכם יאכל וממחרת, אף פסח נמי הואיל וחיו נאכל אלא בלילה נוקים שני לילות במקום שני ימים של שלמים ויהא נאכל לשני לילות ויום אחד, לא שיאכלנו ביום אלא שיהא שהות זמן שלא יפסל באכילה בשביל המתנת היום ויאכלנו בליל השני, קמ"ל, כן פירש רבינו במסכת ברכות (שם). ולי נראה אף ביום שבינתים יאכל, דהא בלילה הזה[ח] לא בא למעט אלא שחיטתו שלפני לילה הראשון של פסח, אבל מכאן ואילך יאכלנו עד עמוד השחר של ליל שני, קמ"ל: מהו דתימא אפקיה. רחמנא לחודא מצה בלילה הראשון מהיקישא דאקשיה רחמנא כפסח דהאי קרא לעל מצות ומרורים יאכלוהו, ואפקיה רחמנא דהאי קרא שאת ימים תאכל (עליו) מצות וביום השביעי מה שביעי רשות אף שאת ימים רשות ולילה הראשון נמי במשמע, אלמא אפקיה רחמנא מהיקישא לעל מצות ומרורים לחודא מצה לילה הראשון ומוקמיה מרשות: קמ"ל. דכי אהדריה קרא לחודא מצה בזמן הזה דכתיב[ט] בערב תאכלו מצות, דהכי נפקא לן לעיל, למילתא קמייתא אהדריה, לאכילה עד חצות כבזמן דאיכא פסח: חד אמר משום חשדי כהונה. לקמן מפרש לאוקמה קאי, ולא פליגי אלא חד מפרש טעמא דפיגול וחד מפרש טעמא דנותר:

מד

קיא א מיי' שם טוש"ע שם:

קיב ב מיי' פ"ח מהל' שאר אבות הטומאות הלכה ג:

קיג ג טוש"ע ח"מ סי' תעז סעיף ג:

קיד ד מיי' פ"ח מהל' שאר אבות הטומאות הלכה ג:

תורה אור השלם

א) וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֵהוּ: [שמות יב, ח]

ב) וְעָבַרְתִּי בְאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּלַּיְלָה הַזֶּה וְהִכֵּיתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מֵאָדָם וְעַד בְּהֵמָה וּבְכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים אֲנִי יְיָ: [שמות יב, יב]

ג) וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ: [שמות יב, י]

רבינו חננאל

היכי דמי נתנמנמו אמר רב אשי נים ולא נים תיר ולא תיר כגון דקרי ליה ועני ולא ידע לאהדורי סברא וכי מדכרי ליה מדכר. אביי הוה יתיב קמיה דרבא חזייה דהוה קא מנמנם אמר ליה מינם קא נייים מר אמר ליה מתנמנומי קא מנמנם ונתנמנמו יאכלו תנן: הפסח אחר חצות מטמא את הידים. אלמא חצות הוה ליה נותר מאן תנא אמר רב יוסף ר' אלעזר בן עזריה הוא דתניא ואכלו את הבשר בלילה הזה וכתיב הכא בלילה הזה וכתיב התם ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה מה להלן עד חצות שנא' כחצות הלילה אף כאן נמי עד חצות: אמר רבא לא (יאכל) [אכל] מצה בזמן הזה אלא לאחר חצות לר' אלעזר בן עזריה לא יצא ידי אכילת מצה פשיטא כיון דאתקיש לפסח שנא' על מצות ומרורים יאכלוהו כפסח דמי מהו דתימא אפקה קרא מהקישא דפסח שנאמר בערב תאכלו מצות קמ"ל דכי אהדריה קרא למלתיה קמייתא אהדריה עד חצות כפסח. ואע"ג דר' עקיבא פליג עליה כותיה קיימא לן דסתם מתני' כותיה: הפיגול והנותר מטמאין את הידים. רב הונא ורב חסדא חד אמר משום חשדי כהונה שלא יגע בו הכהן לטלטלו ויחשדו אותו הכהנים כי לאכלו מטלטלו לפיכך גזרו בו טומאה שלא יגע בו כלל. וחד אמר משום עצלי כהונה כלומר גזרו עליו טומאה מפני שנתעצלו הכהנים באכילתו ובא לידי נותר:

אייר תשע"ח 2018-05-19

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) לעיל דף טו: ודף פה., ז) תענית דף יב. מגילה דף יח: יבמות דף נד. נדה דף סג., ג) [עיין תוספות תענית יב: ותוספות נדה סג. ד"ה ניס], ד) [נזכר לעיל עמ.], ה) מגילה דף כא. ברכות דף ט. זבחים דף נז:, ו) מכילתא דר"י פרשת בא, ז) [לעיל מא:], ח) [עיין תוספות לעיל עמ: ד"ה כל], ט) לעיל דף פה., י) דברים טז ח, כ) שמות יב מח, ל) [לעיל פג:], מ) [שם כא.].

הגהות הב"ח

(א) גמ' אמר לו ר"ע והלא כבר נאמר בחפזון:

הגהות וציונים

ג] אמר ליה **אין מינם** קא **מנמנמי** וכ"ה ישר (דק"ס): ב] "ותנן כו' יאכלו" ליתא בכת"י וכן ליתא בבעל העיטור וברא"ש: ג] "חד אמר כזית וחד אמר כביצה" ליתא בכת"י וכן ליתא לעיל וכן לא היה בפי' ר"ח רש"י ורשב"ם (דק"ס): ד] **ואפקי' מהיקשא** כצ"ל (מלא הרועים): ה] "הזה" נמחק (מהרש"א) ועיין רש"ש שמקיים הגי': ו] כ"ה בר"ח: ז] נדצ"ל והיינו:

משנת ראשונים

רבי יוסי אומר **נתנמנמו יאכלו נרדמו לא יאכלו.** ונראה דהלכה כר' יוסי ומכאן נראה דיש ליזהר שלא ישן באמצע אפיקומן משום דנראה כאוכל בשתי חבורות שכל שנוהג בפסח נוהג באפיקומן משום דהוקשו זה לזה וכן פסק ראב"ן. **[מרדכי, רמז תריא]**

אביי הוה יתיב קמיה דרבה. הר"ז הלוי ז"ל כתב דדינא דמתני' בפסח דוקא הוא ולא במצה, ועובדא דאביי ורבה לאו בפסח הוה אלא בבי מדרשא ולא הביאוהו בגמ' אלא ללמוד ממנו פרושא דנרדמו ונתנמנמו. **[חידושי הר"ן]**

יכול יהא נאכל בקדשים ביום תלמוד לומר בלילה. ולראב"ע ממילא שמעינן ליה לילה למעוטי יום, אי נמי כמו שפי' הר' יוסף דגז"ש אינה אלא מהזה הזה ובלילה איצטריך למעוטי יום. **[תוספות הרא"ש, ברכות ט.]**

הואיל ופסח קדשים קלים ושלמים קדשים קלים. אע"ג דתודה נמי קדשים קלים, מ"מ מקשינן ליה לשלמים לקולא, משום דמותר

פסח קרב שלמים. **[תוספות הרא"ש, ברכות ט.]** **אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לרבי אלעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו.** ראוי לחוש לדבר להשלים סדר ההגדה קודם חצות. וגם בקריאת ההלל של כוס רביעי חוששין בתוס' שיהיה קודם חצות ואע"פ שאינו מחוור, דלא עדיף מק"ש, ראוי לחוש לדבריהם לכתחילה, הלכך הוותיק במצוות יקבע עצמו לסדר ליל הפסח מיד כשתחשך, כדי שיוכל לומר ההגדה בנעימה וכל הסדר קודם חצות, ואם בא לקצר, יקצר בסעודה. ואם לא השלים הכל קודם חצות, ישלים אח"כ. **[הגדה של פסח להריטב"א]**

חצות, כך חובת אכילת מצה בזמן הזה, שאין עמה קרבן פסח, היא עד חצות[כח]. שואלת הגמרא, **פְּשִׁיטָא** - הלא דין פשוט הוא זה, **דְּכֵינָן דְּאִיתְקַשׁ** - שהוקש דין אכילת מצה **לְאכילת הַפֶּסַח**, שנאמר בקרבן פסח (במדבר ט יא) 'עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֵהוּ'[כט], **בְּפֶסַח דָּמֵי** - הרי הוא דומה לפסח שזמן אכילתו עד חצות לרבי אלעזר בן עזריה, ומדוע הוצרך רבא ללמדנו. משיבה הגמרא, דבר זה אינו פשוט והוצרך רבא ללמדנו, **מַהוּ דְּתֵימָא** - שמא תאמר, **הָא** - הלא בעיקר דין אכילת מצה **אַפְּקֵיהּ קְרָא מֵהֵיקֵּישָׁא** - הוציא הכתוב מההיקש לקרבן פסח, שאין ללומדו ממנו, כפי שדרשו בברייתא (לעיל ע"ח) מהפסוק (דברים טז ג) 'שֶׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת, וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצֶרֶת', מה שביעי רשות אף ששת ימים רשות [ובכלל זה הלילה הראשון], אלא יש ללומדו בזמן הזה מהפסוק (שמות יג יח) 'בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת', ואם כן אינו כקרבן פסח ואוכל מצה עד הבוקר. **קָמַשְׁמַע לָן** - מלמדנו רבא, **דְּכִי אַהְדְּרֵיהּ קְרָא** - שכאשר החזיר הכתוב ולימד דין אכילת מצה בזמן הזה בפסוק 'בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת', **לְמֵימְתָא אַהְדְּרֵיהּ** - החזירו לענינו הראשון, שיהיה דינו כפסח, ולכן לרבי אלעזר בן עזריה זמן אכילת מצה בזמן הזה הוא עד חצות, כפי שהיה בזמן בית המקדש שאכלו את המצה עם הפסח עד חצות.

★

שנינו במשנה, **הַפִּיגּוּל וְהַנּוֹתָר מְטַמֵּא אֶת הַיָּדַיִם** הנוגעות בהם (וכו').

הגמרא מבארת את הטעם שגזרו חכמים כן, ומהו שיעור הבשר המטמא את הידים:

אומרת הגמרא, את טעמו של דין זה פירשו **רַב הוּנָא וְרַב חִסְדָּא**, **חַד** - אחד מהם **אָמַר** שגזירת הטומאה היא **מִשּׁוּם חַשְׁדֵי כְּהוּנָּה** - כהנים חשודים[ל], **וְחַד** - ואחד מהם **אָמַר** שגזירת הטומאה היא **מִשּׁוּם עֲצֵלֵי כְּהוּנָּה** - כהנים עצלים[לא].

ועוד הוסיפו רב הונא ורב חסדא ופירשו מהו השיעור שבו הפיגול והנותר מטמאים, **חַד** - אחד מהם **אָמַר** שהשיעור הוא **כַּזַּיִת**, **וְחַד** - ואחד מהם **אָמַר** שהשיעור הוא **כַּבֵּיצָה**.

כח. כתב הרא"ש (פ' ג), שאפשר שאף לרבי עקיבא שאמר שהפסח נאכל מן התורה עד עלות השחר, ואם כן אף מצה נאכלת עד עלות השחר, מכל מקום תקנו חכמים שיאכל את המצה עד חצות, כדי להרחיקו מן העבירה, שמא ישתהה מלאוכלו עד שיעלה עמוד השחר [כפי שהתבאר לעיל בהערה שתקנו כן באכילת הפסח].

כט. רשב"ם (ד"ה מהו). פסוק זה נאמר בפסח שני, שמי שלא הביא פסח ראשון בזמנו מביאו בי"ד באייר. וכיוצא בזה נאמר גם בפסח ראשון (שמות יג ח), 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלהו'.

ל. מבואר בגמרא בסמוך (להלן קכא.), שזהו הטעם לטומאת בשר פיגול. ושם יתבאר במה חשודים כהנים אלו.

לא. מבואר בגמרא בסמוך (שם), שזהו הטעם לטומאת בשר נותר, שהכהנים שאינם זריזים באכילת בשר הקרבנות בזמן עלולים להביאו לידי נותר.

נמצא, שרב הונא ורב חסדא אינם חולקים, אלא אחד מהם פירש טעם טומאת פיגול, ואחרו פירש טעם טומאת נותר.

ערבי פסחים פרק עשירי פסחים

הגמרא מפרשת את דברי רב הונא ורב חסדא בטעם גזירת הטומאה:

אומרת הגמרא, רב הונא ורב חסדא שפירשו טעמים שונים לגזירת הטומאה אינם חולקים ביניהם, אלא **חַד תָּנֵי אַפִּיגּוּל** - אחד מהם פירש טעם במה ששנינו במשנתנו שבשר פיגול מטמא את הידים, **וְחַד תָּנֵי אַנּוֹתָר** - ואחד מהם פירש טעם במה ששנינו במשנתנו שבשר נותר מטמא את הידים. מפרשת הגמרא, **מַאן דְּתָנֵי אַפִּיגּוּל** - מי שפירש את גזירת הטומאה בבשר פיגול, אמר שהטעם הוא **מִשּׁוּם חַשְׁדֵי כְּהוּנָּה** - כהנים החשודים לפגל את הקרבן במזידא, ומחמת הטומאה ימנע מלפגל כדי שלא יצטרך לטרוח לטהר ידיו קודם שיגע בקדשים[ב]. **ומַאן דְּתָנֵי אַנּוֹתָר** - ומי שפירש את גזירת הטומאה בבשר נותר, אמר שהטעם הוא **מִשּׁוּם עֲצֵלֵי כְּהוּנָּה** - כהנים עצלים, שאינם זריזים באכילת בשר הקרבנות בזמן, ומחמת הטומאה יזדרזו לאכול בזמן כדי להימנע מטורח טהרת הידים[ג].

הגמרא מפרשת את דברי רב הונא ורב חסדא בשיעור הבשר המטמא את הידים:

אומרת הגמרא, אמנם בטעם גזירת הטומאה לא נחלקו רב הונא ורב חסדא, אך בשיעור הבשר המטמא את הידים נחלקו, **חַד** - אחד מהם **אָמַר** ששיעורו **כַּזַּיִת**, **וְחַד** - ואחד מהם **אָמַר** ששיעורו **כַּבֵּיצָה**. מפרשת הגמרא את טעם מחלוקתם, **מַאן דְּאָמַר** - מי שאמר ששיעורו **כַּזַּיִת**, סבר שגזרו בו טומאת ידים **כְּשִׁיעוּר אִיפּוּרוֹ** - איסור אכילתו, שהוא בכזית[ד]. **ומַאן דְּאָמַר** - ומי שאמר ששיעורו **כַּבֵּיצָה**, סבר שגזרו בו טומאת ידים **כְּשִׁיעוּר טוּמְאָתוֹ**, כלומר כשיעור טומאת אוכלים מן התורה, שהוא כביצהה.

★ ★ ★

משנה

שנינו בתוספתא (פ"י ה"ח), קודם אכילת בשר קרבן פסח צריך לברך, 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וציונו לאכול הפסח'[ו], וקודם אכילת שאר זבחים צריך לברך, 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וציונו לאכול הזבח'[ז]. המשנה דנה במי שאוכל זבח אחר בסמוך לאכילת הפסח, האם הברכה שמברך על אחד מהם פוטרתו מלברך על חבירוח:

אומרת המשנה, מי **שֶׁבֵּירַךְ בִּרְכַּת הַפֶּסַח** בעת אכילתו, **פָּטַר** בכך **אֶת** חיוב הברכה **שֶׁל הַזֶּבַח** שאוכל בסמוך לו, ואינו צריך לברך עליוט. אך מי **שֶׁבֵּירַךְ אֶת** הברכה **שֶׁל הַזֶּבַח** בעת אכילתו, **לֹא פָּטַר** בכך **אֶת** הברכה **שֶׁל הַפֶּסַח**, וצריך לברך גם עליו, **דִּבְרֵי רַבִּי יִשְׁמָעֵאלי**. **רַבִּי עֲקִיבָא אוֹמֵר, לֹא** ברכה זו **פּוֹטֶרֶת** את זו, **וְלֹא** ברכה זו **פּוֹטֶרֶת** את זו, אלא צריך לברך על שניהם[יא].

★

גמרא

מסדר עבודת הקרבן, שהכהן מקבל מדמו בכלי ונותנו בקיר המזבח. ברוב הזבחים הוא נותנו בזריקה, שעומד על הארץ[יב] במרחק מקיר המזבח וזורק[יג]. שיטת רבי ישמעאל (זבחים לז.), שקרבן פסח שונה בדבר זה משאר זבחים, שאינו נותן את הדם בזריקה אלא בשפיכה, שעומד על יסוד המזבח[יד] ומקרב את הכלי עם הדם לקיר המזבח[טו] ושופך ממנו בנחת[טז].

הגמרא דנה בשאר זבחים שדינם בזריקה, אם נתן מדמם בשפיכה כפסח, האם יצא ידי חובתו, ומבארת בנידון זה את מביאים עמו קרבן חגיגה ויאכלוהו לפני אכילת הפסח, וכך יהיה גמר שביעתם באכילת הפסח, שהרי צריך לאכול את הפסח על השובע, וקרבן זה נקרא 'חגיגת ארבעה עשר' [ראה במשנה ובגמרא לעיל (סט., ע.) וברש"י (סט: ד"ה ונמועט)]. וזהו הזבח האמור כאן במשנתנו. ועוד יש לפרש, שהוא מנדרים ונדבות שהביא בערב פסח ואוכל מבשרם בלילה. רשב"ם (ד"ה נרכם).

ט. **יש** להקשות, לשמואל ורבי יוחנן שאמרו (לעיל קיט:) שהפסח נאכל בסוף הסעודה ואסור לאכול אחריו כלום, כיצד שייך דין זה שבירך ברכת הפסח ובה הוא פוטר את ברכת הזבח לאחר מכן, הלא בהכרח את הזבח הוא אוכל תחילה. ותירץ רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה נרך), שמדובר באופן שאכל מן הפסח תחילה והניח ממנו לחזור ולאוכלו לאחר אכילת הזבח, ולאחר האכילה השניה לא יאכל כלום [כפי שאנו עושים באכילת מצה בזמן הזה, שאוכלים ממנה בתחילת הסעודה ומניחים כזית 'אפיקומן' לסוף הסעודה, ולאחריה אין אוכלים כלום], ובאופן זה דיברה משנתנו, שבירך על האכילה הראשונה של הפסח, ובה הוא פוטר את ברכת הזבח שאוכל לאחר מכן. וראה תירוצים נוספים בילקוט ביאורים.

י. **גירסת** רשב"ם (ד"ה המי גרסינן נירך) שונה מהגירסא שלפנינו, 'בירך על הזבח לא פטר את הפסח, בירך על הפסח פטר את הזבח, דברי רבי ישמעאל'.

יא. **טעמם** של רבי ישמעאל ורבי עקיבא יתבאר בגמרא.

יב. **רש"י** (זבחים סג: ד"ה מה - הרמזון).

יג. **בקרבנות** עולה שלמים ואשם, נאמר בתורה לשון זריקה. בעולה נאמר (ויקרא ו ה) 'וזרקו את הדם על המזבח סביב', בשלמים נאמר (שם ג ב) 'וזרקו בני אהרן הכהנים את הדם על המזבח סביב', ובאשם נאמר (שם ז ב) 'ואת דמו יזרוק על המזבח סביב'. וכן בבכור נאמר לשון זריקה, כפי שיתבאר להלן בהערה. אולם חטאת שונה משאר זבחים, שדמה טעון ארבע מתנות באצבע על ארבע קרנות המזבח ככתוב בפסוקים (שם ד ז, כה, ל, לד). רשב"ם (ד"ה ולדנרי).

יד. **בתחתית** המזבח היה חלק בולט מצדדיו אמה, בגובה אמה, ונקרא 'יסוד' (מדות פ"ג מ"ו).

טו. **ע"פ** רש"י (לעיל סד: ד"ה מלמן).

טז. **שכן** שנינו בברייתא (שם), רבי ישמעאל אומר, ממה שנאמר בבכור בהמה טהורה [שנותנו מתנה לכהן והוא מביאו לקרבן ואוכל את בשרו] (במדבר יח יז), 'אך בכור שור או בכור כשב או בכור עז וגו' את דמם תזרוק על המזבח ואת חלבם תקטיר אשה לריח ניחוח לה'', למדנו שהוא טעון מתן דמים והקטרת אימורים על גבי המזבח, אולם מעשר בהמה [מעשר מבהמות טהורות שנולדו, שהוא קרבן, כמאמר הכתוב (ויקרא כז לב)] וקרבן פסח, שלא פירש בהם הכתוב כן, מנין שאף בהם צריך לתת את דמם על גבי המזבח, לפיכך מלמדנו הכתוב (דברים יב כז) 'ודם זבחיך ישפך'. ובשאר זבחים אין אנו צריכים ללמוד מפסוק זה, שבכולם כתוב כן במפורש [כמובא בהערה לעיל]. וכיון שלימד הכתוב מתן דמים בפסח בלשון שפיכה ['ישפך'] יש ללמוד שדינו בשפיכה, ולא בזריקה כשאר זבחים.

אולם לשיטת רבי יוסי הגלילי (שם ולעיל סד:) אף פסח בזריקה כשאר זבחים, שהוא דורש ממה שאמר הכתוב בבכור [בפסוק שהובא לעיל] 'את דמם תזרוק על המזבח'

א. **ועושה** כן מתוך איבה לבעלים, כדי להזיק לו ולפסול את קרבנו. רש"י (לעיל פה. ד"ה מד). ואומר שוגג הייתי, כדי שלא יתחייב לשלם לבעלים, שכהן המפגל במזיד חייב ובשוגג פטור (גיטין נג.). רשב"ם (ד"ה משום מזדי), ע"פ שואל ומשיב (תלמה מ"מ סי' מז).

עוד פירש רש"י (ד"ה משום מזדי), שכהנים אלו חשודים לשחוט קרבן שלמים לשם חטאת, מפני שבשלמים הבשר נאכל לבעלים ואין לכהן בו אלא חזה ושוק [כמאמר הכתוב (ויקרא ז לד)], ואילו בחטאת הכל נאכל לכהן [כמאמר הכתוב (במדבר יח ח-י)], לפיכך הוא שוחט שלמים לשם חטאת כדי לזכות באכילת כל הבשר [והוא טועה וחושב שעל ידי מחשבתו יהיה דינו כחטאת ויזכה בכל הבשר, אך באמת אינו כן, אלא דינו כשלמים. חתם סופר (ד"ה משום)]. ורשב"ם (שם) הקשה על פירושו, הלא כששחט שלמים לשם חטאת, הקרבן כשר אלא שאינו נחשב לבעלים לשם חובתם [שאם התחייב שלמים צריך להביא לחובתו קרבן אחר תחתיו, כפי ששנינו (זבחים ג.) וראה רש"י (שם ד"ה מלמן)], והוא אינו בכלל פיגול ששנינו במשנתנו שגזרו בו טומאת ידים, שאין נעשה פיגול אלא כשחשב בשעת ההקרבה לאוכלו לאחר זמנו. והמלאכת שלמה (פ"י מ"ט) מיישב את שיטת רש"י, שסבר שפיגול ששנינו במשנתנו אין הכוונה רק לפיגול ממש, אלא אף לאופן זה שהקרבן כשר אלא שלא עלה לשם חובת הבעלים, ואף בו גזרו טומאת ידים.

ורבינו חננאל (לעיל פה. ד"ה מנן) מפרש באופן אחר, מפני שפיגול אסור באכילה [כפי שיתבאר להלן בהערה], וחששו חכמים שבני אדם הרואים כהן שנוגע בפיגול יחשדוהו שבא לאוכלו, לפיכך גזרו בו טומאת ידים וכך ימנעו הכהנים מליגע בו.

ב. **הקשו** התוספות (לעיל פה. ד"ה מנן), הלא רשעים הם וחשודים לפגל במזיד [כפירוש ראשון בהערה הקודמת], וכמו כן לא יחושו לגעת בקדשים בטומאת הידים, ולא ימנעו מלפגל מחמת התקנה שפיגול מטמא את הידים, ומה הועילו חכמים בתקנתם. ותירצו, שאף רשעים אלו אינם חשודים על הטומאה, מפני שהלכות טהרה חמורים בעיני בני אדם יותר משאר איסורים, כפי שמצינו ביומא (כג.).

ג. **וכן** משום ישראל עצלים, שיתעצלו באכילת חלקם בקרבן בזמן. רשב"ם (ד"ה משום עצלי).

ד. **אסור** לאכול מבשר פיגול ונותר, והאוכל מהם במזיד חייב כרת, כפי ששנינו (כריתות ג.). וחיוב כרת הוא באכילת שיעור כזית [כשיעור כל איסורי אכילה שבתורה (יומא פ.)]. רש"י (לעיל פה. ד"ה כמיסורו).

ה. **אוכל** טמא אינו מטמא את הנוגע בו אלא אם יש בו שיעור כביצה [כמבואר בגמרא (יומא פ.)]. רשב"ם (ד"ה כטומאתו). וראה בילקוט ביאורים האם האוכל עצמו מקבל טומאה כשאין בו שיעור כביצה.

ו. **אכילת** בשר הפסח היא מצות עשה, שנאמר (שמות יב ח) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה'. רמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ח).

ז. **אכילת** בשר קדשים מצות עשה היא, שנאמר (שמות כט לג) 'ואכלו אותם אשר כופר בהם', בין אכילת כהנים ובין אכילת ישראל. רש"י (לעיל נט. ד"ה נשמר). לפיכך אף ישראל מברך ברכה זו קודם האכילה. ראה רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה נרך).

ח. **כאשר** נמנו רבים לקרבן פסח אחד, ואין לכל אחד מהם מבשרו כדי שביעה,

חד תני אפיגול וחד תני אנותר. חד מפרש טעמא דמתניתין מאי טעמא מטמא את הידים, וחד מפרש טעמא דנותר מאי טעמא נותר מטמא את הידים: משום חשדי כהונה. גזרו עליו טומאה, שלא יפגלוהו גרעון להפסיד את הבעלים, ועוד דשלמים הן ואין לכהן בהן אלא חזה ושוק, ויאחטם במזיד לשם חטאת כדי לאוכלן כולם, ומשום הכי גזרו טומאה: משום עצלי כהונה. שלא יתעצלו באכילתן: חד אמר בזית. מהן מטמא את הידים, ומ"ש בכזיתה: **מתני'** ברכת הפסח. על אכילת פסחים, על של זבח חגיגת ארבעה עשר, ומזרקין על אכילת שלמים: **גמ'** שירי דם[ה] בזריקה מרחוק, שלא איכפת ליה שם נופלים שירייס על היסוד או לא, שירי דם הפסח בשפיכה נמחת כדי שיפלו על היסוד: **לא שפיכה בכלל זריקה.** כלומר שאם נותן פסח בזריקה ושלמים בשפיכה לא עשה כלום, וכיון דאין דומין זה לזה נמתן דמים אין נברת האחד פוטרת האחר: הכי גרסינן דמתניתין, בירך על הזבח לא פטר את הפסח, על הפסח פטר את של זבח, דברי ר' ישמעאל. והכא גרסינן לדברי ר' ישמעאל זריקה בכלל שפיכה ולא שפיכה בכלל זריקה, ופירוש אם נתן פסח בזריקה לא עשה כלום, אבל אם נתן שלמים בשפיכה יצא, לפיכך ברכת הפסח פוטרת את של שלמים שבשלמים בכלל פסח בזמן דמו בכלל שלמים:

חד תני אפיגול וחד תני אנותר מאן דתני אפיגול משום חשדי כהונה מאן דתני אנותר משום עצלי כהונה חד אמר כזית וחד אמר כביצה מאן דאמר כזית [ו] כאיסורו ומאן דאמר כביצה כטומאתו: מתני' [ז] בירך ברכת הפסח פטר את של זבח בירך את של זבח לא פטר את של פסח דברי רבי ישמעאל רבי עקיבא אומר [א] לא זו פוטרת זו ולא זו פוטרת זו: גמ' כשתמצא לומר לדברי רבי ישמעאל זריקה בכלל שפיכה ולא שפיכה בכלל זריקה לדברי רבי עקיבא [ג] לא שפיכה בכלל זריקה ולא זריקה בכלל שפיכה:

הדרן עלך ערבי פסחים ומליקא לה מסכת פסחים

רש"ם

חד תני אפיגול וחד תני אנותר. חד מפרש טעמא דמתניתין מ"ט פיגול מטמא את הידים, וחד מפרש טעמא דמתניתין מאי טעמא נותר מטמא את הידים: משום חשדי כהונה. גזרו חכמים טומאה, שלא יפגלוהו גרעון להפסיד את הבעלים ויאמרו שוגגין היינו. ורבינו פירש עוד טעם אחר, לפי ששלמים הם ואין לכהן בהן אלא חזה ושוק, ויאחטם במזיד לשם חטאת כדי לאוכלן כולן, ולא נהירא, דאין פיגול אלא באוחט על מנת לאכול ממנו חוץ לזמנו[ח], והאוחט שלמים לשם חטאת אין כאן פיגול אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה[ז]: משום עצלי כהונה. שלא יתעצלו באכילה, וה"ה לישראל: חד אמר בזית. מהן מטמא את הידים, וחד אמר כביצה, והאי לחוד הוא דפליגי: באיסורו. לאכול אכילתו בזית: בטומאתו. טומאת אוכלין בכביצה לטמא אחרים: **מתני'** ברכת הפסח וברכת הזבח מפרש בתוספתא (זבחים[ט]), היזה ברכת הפסח בז"י ח"ה אשר קדשנו במצותיו וצונו לאכול הזבח, מי זו היא ברכת הזבח ז"ח אשר קדשנו במצותיו וצונו לאכול הזבח, והאי זבח היינו ז"ל הנאה עם הפסח: בירך ברכת הפסח פטר את של זבח. אכילת זבח שהותרה מרובה ושניהם נתוספתה לפסחים על הפסח הוא אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו לאכול את הפסח, ועל הזבח הוא אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו לאכול את הזבח ואת בירך על הפסח פטר את הזבח. **כשתמצא לומר לדברי ר' ישמעאל זריקה בכלל שפיכה.** דקסבר רבי ישמעאל זריקה בכלל שפיכה כדאמרינן לעיל מניין לניתנין בזריקה שנתן בשפיכה שלא הלכך מתן דם זבח שהוא שלמים שכתוב בו זריקה בכלל מתן דם פסח שכתוב בו שפיכה כדאמרינן לקמן וכי בירך על הפסח פטר את הזבח שהזבח בכלל פסח אבל בירך על הפסח לא פטר את הפסח שלא מניעו לניתנין בשפיכה שכשרין בזריקה הלכך אין פסח בכלל שלמים. **לדברי ר' עקיבא לא שפיכה בכלל זריקה** וכו'. לית ליה ניתנין בזריקה שנתן בשפיכה יצא להא דפסח בשפיכה מודם זבחיך יפך נפקא לן לקמן ומתרי לה דרשת מיניה ולקמן פריך לרבי ישמעאל היכי דריש ליה להכי ולהכי [זבחים לז.]. זריקה. למרמוק ולא בשפיכה ננחת מקריב הכלי לכותל המזבח [לעיל סד ע"ב].

הגהות וציונים

ו] דם הזבח כצ"ל (מלא הרועים):
ז] בכת"י נוסף או להקטיר למחר:
ח] נדצ"ל אלא ר' יוסי הגלילי (מצור דבש):
ט] דפריך דאלו פסח בשפיכה ושלמים בזריקה ופריך מאי כצ"ל (רש"ש):
י] ול"ג ולא שפיכה כצ"ל, מהרש"א (גליון):
יא] מהרש"א (גליון):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לעיל מט:] [ברכות מט:], ב) זבחים דף לז., ג) [שם], ד) זבחים ב., ה) [פסחים פרק י], ו) לעיל סט:, ז) במדבר יח יז, ח) דברים יב כז, ט) סוף פ"י, י) ברשב"ם לפנינו ליתא.

עין משפט נר מצוה

קטו א [מיי' פ"ח מהל' ממן ומלה דין ז]:

רבינו חננאל

הא דתנן מטמאין את הידים רב הונא ורב חסדא חד מתני טומאה אפגול וחד מתני אנותר. חד מתני כזית כאיסורו וחד מתני כביצה כטומאתו: ברך ברכת הפסח פטר את של זבח וכו'. תאנא איזו היא ברכת הזבח אומר אקב"ו לאכל הזבח. וקי"ל הפסח דמו בשפיכה כדתנן כהן הקרוב אצל המזבח זורקה זריקה אחת כנגד היסוד והזבח כגון השלמים וכיוצא בהן דמן בזריקה. ואמרינן כשתמצא לומר לדברי רבי ישמעאל דאמר ברכת הפסח פוטרת של זבח ואינו צריך לברך על הזבח ברכה בפני עצמה אבל ברכת הזבח אינה פוטרת של פסח. הרי זריקה בכלל שפיכה כלומר הטעון זריקה אם תזרקהו בשפיכה יצא. אבל אין שפיכה בכלל זריקה הטעון שפיכה ואם יזרקהו לא יצא אלא טעון שפיכה. לדברי ר' עקיבא דאמר לא זו פוטרת זו ולא זו פוטרת זו לא שפיכה בכלל זריקה ולא זריקה בכלל שפיכה:

מחלוקת התנאים במשנתנו:
אומרת הגמרא, **פְּשִׁיטָא לוֹמַר** - כאשר תדקדק בדברים תמצא"י, **שֶׁלְּדִבְרֵי רַבִּי יִשְׁמָעֵאל** שאמר במשנתנו שברכת הפסח פוטרת את של זבח וברכת הזבח אינה פוטרת את של פסח, **זְרִיקָה** האמורה בדם שאר זבחים היא **בְּכֻלָּל שְׁפִיכָה** האמורה בפסח, ואם שפך מדם שאר זבחים יצא"ח, **וְלֹא שְׁפִיכָה** האמורה בפסח **בְּכֻלָּל זְרִיקָה** האמורה בשאר זבחים, ואם זרק מדם הפסח לא יצא"ט. **וְלִדְבְרֵי רַבִּי עֲקִיבָא** שאמר במשנתנו שאין ברכת אחד מהם פוטרת את חבירתה, **לֹא שְׁפִיכָה** האמורה בפסח[כ] **בְּכֻלָּל זְרִיקָה** האמורה בשאר זבחים, ואם זרק מדם הפסח לא יצא, **וְלֹא זְרִיקָה** האמורה בשאר זבחים **בְּכֻלָּל שְׁפִיכָה** האמורה בפסח, ואם שפך מדם הזבח לא יצאכא.

★

בלשון רבים [′דמם′], שהכתוב מדבר לא רק על בכור, אלא גם על מעשר בהמה ופסח, שאף הם בזריקה ולא בשפיכה. ומכל מקום, זריקת הדם בפסח שונה מזריקת הדם בשאר זבחים, שבפסח זורק זריקה אחת כנגד יסוד המזבח, ואילו בשאר זבחים זורק שתי זריקות בשתים מזויות המזבח באופן שיתפשט הדם לארבעת הצדדים. ובגמרא (זבחים נז.) דרשו מהכתובים, שבזריקת דם שאר זבחים כתוב בפסוק לשון ′סביב′, בעולה כתוב (ויקרא א ה) ′על המזבח סביב′, בחטאת המילואים כתוב (שם ח טו) ′על קרנות המזבח סביב′, ובאשם כתוב (שם ז ב) ′על המזבח סביב′, וכלל הוא ששלושה כתובים הבאים כאחד אינם מלמדים [בשני כתובים הבאים כאחד נחלקו האם הם מלמדים, אך בשלושה כתובים כולם מודים שאינם מלמדים], לפיכך בפסח אינו צריך לתת את דמו סביב המזבח, אלא זורק זריקה אחת בלבד.

יז. **רש"י** (לעיל יג: ד"ה כשמנלח).

יח. **ולמדו כן מהכתוב** (שה"ש ה ב) ′ודם זבחיך ישפך′, כפי ששנינו בברייתא (זבחים נז.). רשב"ם (ד"ה ה"ג לכשמ"ל). וקשה, הלא פסוק זה נצרך ללמוד שהפסח בשפיכה [כמובא לעיל בהערה]. תוספות (ד"ה כשמנלח) ע"פ הגמרא (זבחים שם). לפיכך כתבו, שמסברא אנו יודעים שיצא, שאם שפך קרוב לקיר המזבח אינו גרוע מזריקה ממרחק.

יט. **שכיון** שאמר רבי ישמעאל שדם הפסח בשפיכה [כמובא לעיל], ובמשנתנו אמר שברכת הפסח פוטרת את של זבח וברכת הזבח אינה פוטרת את של פסח, יש ללמוד שכך היא שיטתו, שזריקה בכלל שפיכה ולא שפיכה בכלל זריקה. רשב"ם (שם), וראה ביאור הדברים להלן בהערה.

כ. **אף** רבי עקיבא סובר שהפסח בשפיכה, שלא מצאנו תנא שסובר שהפסח בזריקה מלבד רבי יוסי הגלילי [כמובא בהערה לעיל]. רשב"ם (ד"ה ולדברי).

כא. **פירש** רשב"ם (ד"ה ה"ג לכשמ"ל, ד"ה ולדברי), שהגמרא תולה ששיטת רבי ישמעאל ורבי עקיבא היא באופן דומה בנידון של נתינת הדם ובנידון של ברכת האכילה, שרבי ישמעאל שחילק בין פסח לזבח בענין ברכת האכילה, שברכת הפסח פוטרת את של

אהח19/06/2018

זבח וברכת הזבח אינה פוטרת את של פסח, מחלק אף לענין נתינת הדם, שזריקה בכלל שפיכה ושפיכה אינה בכלל זריקה. ורבי עקיבא שאמר שבברכת האכילה אין חילוק ביניהם, שלא זו פוטרת זו ולא זו פוטרת זו, אף לענין נתינת הדם אמר שזריקה ושפיכה אין אחד מהם בכלל חבירו.
וצריך ביאור, הלא נתינת הדם וברכת האכילה שני עניינים הם, וכיצד יש לתלותם זה בזה. וביארו האחרונים [ראה משנת רבי אהרן (זבחים סי′ ט אות ה) ולבוש מרדכי (זבחים סי′ ט ד"ה וגרמ"ה - הרמ"ץ)], שטעם מחלוקתם בברכת האכילה הוא, שרבי ישמעאל סבר שבקרבן פסח יש גם דין שלמים, משום שפסח הוא ממין קרבן שלמים [ראה פירוש המשניות להרמב"ם (זבחים פ"ה מ"ח) ורדב"ז (מעשה הקרבנות פ"ו ה"ג)], לפיכך כשאוכל מבשרו מקיים שתי מצוות, מצות אכילת פסח ומצות אכילת קדשים [ששתי מצוות הן, אכילת פסח מהפסוק (שמות יג ח) ′ואכלו את הבשר בלילה הזה′, ואכילת קדשים מהפסוק (שם כט לג) ′ואכלו אותם אשר כופר בהם′, כמבואר לעיל בהערה], ובברכת ′לאכול הפסח′ הוא מברך על שתיהן, לפיכך כשאוכל לאחר מכן מהזבח ומקיים מצות אכילת קדשים אינו צריך לחזור ולברך, שהרי כבר בירך על מצוה זו. ואילו באכילת הזבח מברך ′לאכול הזבח′ רק על מצות אכילת קדשים, לפיכך כשאוכל לאחר מכן מהפסח צריך לברך על מצות אכילת פסח. ורבי עקיבא סבר שבקרבן פסח אין דין שלמים, וכשאוכל מבשרו מקיים רק מצות אכילת פסח, ורק היא כלולה בברכת ′לאכול הפסח′, לפיכך כשאוכל לאחר מכן מהזבח ומקיים מצות אכילת קדשים צריך לברך. ועל כך מבארת הגמרא, שנידון זה שנחלקו בו האם יש בפסח גם דין שלמים, תלוי בנידון בנתינת הדם האם זריקה בכלל שפיכה. שהרי דם פסח בשפיכה ודם שלמים בזריקה, וכיצד יצא ידי חובת השלמים שבפסח בשפיכה, אלא בהכרח שזריקה בכלל שפיכה ואף בשפיכה הקרבן כשר. רבי ישמעאל סובר שזריקה בכלל שפיכה ויש בפסח גם דין שלמים, ורבי עקיבא סובר שאין זריקה בכלל שפיכה ובהכרח שאין בפסח דין שלמים.

חד תני אפיגול וחד תני אנותר. חד מפרש טעמא דמתניתין מאי טעמא מטמא את הידים, וחד מפרש טעמא דמתניתין מאי טעמא נותר מאי טומאה, שלא יפגלוהו נרגון להפסיד את הבעלים, ועוד דשלמים הן ואין לכהן בהן אלא חזה ושוק, ויאכלו כולם, ומשום הכי גזרו טומאה: משום עצלי כהונה. שלא יתעצלו בחכילתן: חד אמר בזית. מהן מטמא את הידים, ומ"ש בכגדיה: **מתני'** ברכת הפסח. על אכילת פסחים, על של זבח חגיגת ארבעה עשר, ומברכין על אכילת שלמים: **גמ'** שירי דס[ה] בזריקה מרחוק, שלא אוכלת ליה אס נופלים שירייס על היסוד או לא, שירי דס הפסח בשפיכה נאחת כדי שיפלו על היסוד: **לא שפיכה בכלל זריקה.** כלומר אאס נותן פסח בזריקה ושלמים בשפיכה לא עשה כלום, וכיון דאין דומין זה לזה נאתן דמיס אין ברכת האחד פוטרת האחר: הכי גרסינן באתניתין, בירך על הזבח לא פטר את הפסח, על הפסח פטר את של זבח, דברי ר' ישמעאל. והכא גרסינן לדברי ר' ישמעאל זריקה בכלל שפיכה ולא שפיכה בכלל זריקה, ופירוש אס נתן פסח בזריקה לא עשה כלום, אבל אס נתן שלמים בשפיכה יצא, לפיכך ברכת הפסח פוטרת את של שלמים ששלמים בכלל פסח באתן דמיס, ושל שלמים אינה פוטרת את של פסח לפי שאין פסח באתן דמו בכלל שלמים:

הדרן עלך ערבי פסחים ושליקא לה מסכת פסחים

רשב"ם

חד תני אפיגול וחד תני אנותר. חד מפרש טעמא דמתניתין מ"ט פיגול מטמא את הידים, וחד מפרש טעמא דמתניתין מאי טעמא נותר מטמא את הידים: **משום חשדי כהונה.** גזרו חכמים טומאה, שלא יפגלוהו נרגון להפסיד את הבעלים ויאמרו שוגגין היינו. ורבינו פירש עוד טעם אחר, לפי ששלמים הס ואין לכהן בהן אלא חזה ושוק, ויאכלו בשר בזמן לפי אכילת כולן, ולא יהירא, דאין פיגול אלא בשוחט על מנת לאכול ממנו חוץ לזמנו[ס], והשוחט שלמים לשם אכילת אין כאן פיגול אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה[ז]: **משום עצלי כהונה.** שלא יתעצלו באכילה, וה"ה לישראל: **חד אמר בזית.** מהן מטמא את הידים, וחד אמר כביצה, ובהא לחוד הוא דפליגי: **באיסורו.** איסור אכילתו בכזית: **בטומאתו.** טומאת אוכלין בכביצה לטמא אחרים: **מתני' ברכת הפסח וברכת הזבח מפרש בתוספתא (זבחים ס"ה), איזה ברכת הפסח מ"ש אאר מאכל קדאנו במלותיו ונונו לאכול הפסח, אי זו היא ברכת הזבח מ"ש אאר קדאנו במלותיו ונונו לאכול הזבח, והאי זבח היינו חגיגת י"ד הבאה עם הפסח[ט], אי נמי נדרים ונדבות שהקריב ערב הפסח ואוכלן בלילי הפסח: פלוגתא דרבי ישמעאל ור' עקיבא מפרשינן בגמ': הכי גרסינן בירך על הזבח לא פטר את הפסח, בירך על הפסח פטר את הזבח, דברי ר' ישמעאל: גמ' ת"ר לבשת"ל לדברי ר"י זריקה בכלל שפיכה ולא שפיכה בכלל זריקה. בגמ' זבחים דף ה' בית שמאי (דף נ.) שמעינן ליה לר' ישמעאל לאמר לפסח בשפיכה ולא בזריקה, דתניא ר' ישמעאל אומר מאוך מאמר[י] אך בשר אוכלו כל טהור בביתך, ואמרינן בגמרא: אי אפשר לומר בשר בלא דם, אלא מלמד שנתן דם בשפיכה ובשר בזריקה, ואי אפשר לומר בשר בלא עור, אלא מלמד שנתן עור בשפיכה ובשר בזריקה, ואי אפשר לומר בשר בלא עצם, אלא מלמד שנתן עצם בשפיכה ובשר בזריקה, ואי אפשר לומר בשר בלא גיד, אלא מלמד שנתן גיד בשפיכה ובשר בזריקה, ואי אפשר לומר בשר בלא אליה, אלא מלמד שנתן אליה בשפיכה ובשר בזריקה, ואי אפשר לומר בשר בלא כליות, אלא מלמד שנתן כליות בשפיכה ובשר בזריקה, ואי אפשר לומר בשר בלא חלב, אלא מלמד שנתן חלב בשפיכה ובשר בזריקה, ואי אפשר לומר בשר בלא שתי הלחיים, אלא מלמד שנתן שתי הלחיים בשפיכה ובשר בזריקה, ואי אפשר לומר בשר בלא זרוע ובטן, אלא מלמד שנתן זרוע ובטן בשפיכה ובשר בזריקה, ואי אפשר לומר בשר בלא חזה ושוק, אלא מלמד שנתן חזה ושוק בשפיכה ובשר בזריקה, ואי אפשר לומר בשר בלא שני כתפים, אלא מלמד שנתן שני כתפים בשפיכה ובשר בזריקה, ואי אפשר לומר בשר בלא ראש, אלא מלמד שנתן ראש בשפיכה ובשר בזריקה, ואי אפשר לומר בשר בלא קרביים, אלא מלמד שנתן קרביים בשפיכה ובשר בזריקה, ואי אפשר לומר בשר בלא פדרא, אלא מלמד שנתן פדרא בשפיכה ובשר בזריקה, ואי אפשר לומר בשר בלא שתי כליות, אלא מלמד שנתן שתי כליות בשפיכה ובשר בזריקה, ואי אפשר לומר בשר בלא שתי הקיבה, אלא מלמד שנתן שתי הקיבה בשפיכה ובשר בזריקה, ואי אפשר לומר בשר בלא שתי הרקות, אלא מלמד שנתן שתי הרקות בשפיכה ובשר בזריקה, ואי אפשר לומר בשר בלא שתי הכתפות, אלא מלמד שנתן שתי הכתפות בשפיכה ובשר בזריקה, ואי אפשר לומר בשר בלא שתי הירכות, אלא מלמד שנתן שתי הירכות בשפיכה ובשר בזריקה, ואי אפשר לומר בשר בלא שתי הצלעות, אלא מלמד שנתן שתי הצלעות בשפיכה ובשר בזריקה, ואי אפשר לומר בשר בלא שתי הכנפים, אלא מלמד שנתן שתי הכנפים

קבא: ערבי פסחים פרק עשירי פסחים

רבי שמלאי איקלע לפדיון הבן בעו מיניה פשיטא על פדיון הבן אשר קדשנו במצותיו וצונו על פדיון הבן[ג] אבי הבן מברך ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה כהן מברך או אבי הבן מברך כהן מברך דקמטי הנאה לידיה או אבי הבן מברך דקא עביד מצוה לא הוה בידיה אתא שאיל ביה מדרשא אמרו ליה [ב]אבי הבן מברך שתים והילכתא אבי הבן מברך שתים[ב]:

הדרן עלך ערבי פסחים וסליקא לך מסכת פסחים

רשב"ם

רבי שמלאי איקלע כו'. משום דחיירי מתניתין בשני מיני נרכות בחדש אחד ומעשה אחד התלוי זה בזה כגון פסח וזבח שחגיגה באה עם הפסח, משום הכי נקט נמי להאי עובדא דאבי הבן מברך שתים:

הדרן עלך ערבי פסחים וסליקא לך מסכת פסחים

אחר השלמת המסכת יאמר זה ויועיל לזכרון בעזרת השם יתברך:

*) הַדְרָן עֲלָךְ מַסֶּכֶת פְּסָחִים וְהַדְרָךְ עֲלָן הַעְתָּן עֲלָךְ מַסֶּכֶת פְּסָחִים וַדַּעְתָּךְ עֲלָן לָא נִתְנַשֵּׁי מִנָּךְ מַסֶּכֶת פְּסָחִים וְלָא תִתְנַשֵּׁי מִנָּן לָא בְּעָלְמָא הָדֵין וְלָא בְּעָלְמָא דְּאָתֵי: ג"פ

יְהִי רָצוֹן מִלְּפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ וֵאלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ שֶׁתְּהֵא תּוֹרָתְךָ אֻמָּנוּתֵנוּ בָּעוֹלָם הַזֶּה וּתְהֵא עֲמָנוּ לָעוֹלָם הַבָּא**)

חֲנִינָא בַּר פָּפָּא רָמִי בַּר פָּפָּא נַחְמָן בַּר פָּפָּא אַחָאי בַּר פָּפָּא אַבָּא מָרִי בַּר פָּפָּא רַפְרָם בַּר פָּפָּא רָכִישׁ בַּר פָּפָּא סוּרְחָב בַּר פָּפָּא אַדָּא בַּר פָּפָּא דְּרוּ בַּר פָּפָּא:

הַעֲרֶב נָא יְיָ אֱלֹהֵינוּ אֶת דִּבְרֵי תוֹרָתְךָ בְּפִינוּ וּבְפִיפְיוֹת עַמְּךָ בֵּית יִשְׂרָאֵל וְנִהְיֶה כֻּלָּנוּ אֲנַחְנוּ וְצֶאֱצָאֵינוּ וְצֶאֱצָאֵי עַמְּךָ בֵּית יִשְׂרָאֵל כֻּלָּנוּ יוֹדְעֵי שְׁמֶךָ וְלוֹמְדֵי תוֹרָתֶךָ: מֵאֵיבֵי תְּחַכְּמֵנִי מִצְוֹתֶךָ כִּי לְעוֹלָם הִיא לִי: יְהִי לִבִּי תָמִים בְּחֻקֶּיךָ לְמַעַן לֹא אֵבוֹשׁ: לְעוֹלָם לֹא אֶשְׁכַּח פִּקּוּדֶיךָ כִּי בָם חִיִּיתָנִי: בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ לַמְּדֵנִי חֻקֶּיךָ: אָמֵן אָמֵן אָמֵן סֶלָה וָעֶד:

מודים אֲנַחְנוּ לָךְ יְיָ אֱלֹהֵינוּ וֵאלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ שֶׁשָּׂמְתָּ חֶלְקֵנוּ מִיּוֹשְׁבֵי בֵית הַמִּדְרָשׁ וְלֹא שַׂמְתָּ חֶלְקֵנוּ מִיּוֹשְׁבֵי קְרָנוֹת שֶׁאָנוּ מַשְׁכִּימִים וְהֵם מַשְׁכִּימִים אָנוּ מַשְׁכִּימִים לְדִבְרֵי תוֹרָה וְהֵם מַשְׁכִּימִים לְדָבָרִים בְּטֵלִים אָנוּ עֲמֵלִים וְהֵם עֲמֵלִים אָנוּ עֲמֵלִים וּמְקַבְּלִים שָׂכָר וְהֵם עֲמֵלִים וְאֵינָם מְקַבְּלִים שָׂכָר אָנוּ רָצִים וְהֵם רָצִים אָנוּ רָצִים לְחַיֵּי הָעוֹלָם הַבָּא וְהֵם רָצִים לִבְאֵר שַׁחַת שֶׁנֶּאֱמַר וְאַתָּה אֱלֹהִים תּוֹרִדֵם לִבְאֵר שַׁחַת אַנְשֵׁי דָמִים וּמִרְמָה לֹא יֶחֱצוּ יְמֵיהֶם וַאֲנִי אֶבְטַח בָּךְ:

יְהִי רָצוֹן מִלְּפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהַי כְּשֵׁם שֶׁעֲזַרְתַּנִי לְסַיֵּים מַסֶּכֶת פְּסָחִים כֵּן תַּעַזְרֵנִי לְהַתְחִיל מַסֶּכְתּוֹת וְסִפְרִים ***)

אֲחֵרִים וּלְסַיְּמָם לִלְמוֹד וּלְלַמֵּד לִשְׁמוֹר וְלַעֲשׂוֹת וּלְקַיֵּם אֶת כָּל דִּבְרֵי תַלְמוּד תּוֹרָתֶךָ בְּאַהֲבָה. וּזְכוּת כָּל הַתַּנָּאִים וַאֲמוֹרָאִים וְתַלְמִידֵי חֲכָמִים יַעֲמוֹד לִי וּלְזַרְעִי שֶׁלֹּא תָמוּשׁ הַתּוֹרָה מִפִּי וּמִפִּי זַרְעִי וְזֶרַע זַרְעִי עַד עוֹלָם. וְתִתְקַיֵּם בִּי בְּהִתְהַלְּכְךָ תַּנְחֶה אֹתָךְ בְּשָׁכְבְּךָ תִּשְׁמֹר עָלֶיךָ וַהֲקִיצוֹתָ הִיא תְשִׂיחֶךָ: כִּי בִי יִרְבּוּ יָמֶיךָ וְיוֹסִיפוּ לְךָ שְׁנוֹת חַיִּים: אֹרֶךְ יָמִים בִּימִינָהּ בְּשְׂמֹאלָהּ עֹשֶׁר וְכָבוֹד: יְיָ עֹז לְעַמּוֹ יִתֵּן יְיָ יְבָרֵךְ אֶת עַמּוֹ בַּשָּׁלוֹם:

יִתְגַּדַּל וְיִתְקַדַּשׁ שְׁמֵהּ רַבָּא בְּעָלְמָא דִּי הוּא עָתִיד לְאִתְחַדָּתָא (נ"א לְחַדָּתָא) וּלְאַחָיָאָה מֵתַיָּא וּלְאַפָּקָא יָתְהוֹן לְחַיֵּי עָלְמָא וּלְמִבְנֵא קִרְתָּא דִּירוּשְׁלֵם וּלְשַׁכְלָלָא הֵיכְלֵהּ בְּגַוָּהּ וּלְמֶעְקַר פָּלְחָנָא נֻכְרָאָה מִן אַרְעָא וְלַאֲתָבָא פָּלְחָנָא דִּי שְׁמַיָּא לְאַתְרֵהּ וְיַמְלִיךְ קֻדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא בְּמַלְכוּתֵהּ וְיקָרֵהּ [וְיַצְמַח פֻּרְקָנֵהּ וְיקָרֵב מְשִׁיחֵהּ] בְּחַיֵּיכוֹן וּבְיוֹמֵיכוֹן וּבְחַיֵּי דְכָל בֵּית יִשְׂרָאֵל בַּעֲגָלָא וּבִזְמַן קָרִיב וְאִמְרוּ אָמֵן: יְהֵא שְׁמֵהּ רַבָּא מְבָרַךְ לְעָלַם וּלְעָלְמֵי עָלְמַיָּא. יִתְבָּרַךְ וְיִשְׁתַּבַּח וְיִתְפָּאַר וְיִתְרוֹמַם וְיִתְנַשֵּׂא וְיִתְהַדַּר וְיִתְעַלֶּה וְיִתְהַלַּל שְׁמֵהּ דְּקֻדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא. לְעֵלָּא מִן כָּל (בעשי"ת לְעֵלָּא וּלְעֵלָּא מִכָּל) בִּרְכָתָא וְשִׁירָתָא תֻּשְׁבְּחָתָא וְנֶחֱמָתָא דַּאֲמִירָן בְּעָלְמָא וְאִמְרוּ אָמֵן: עַל יִשְׂרָאֵל וְעַל רַבָּנָן וְעַל תַּלְמִידֵיהוֹן וְעַל כָּל תַּלְמִידֵי תַלְמִידֵיהוֹן וְעַל כָּל מָאן דְּעָסְקִין בְּאוֹרַיְתָא דִּי בְאַתְרָא (קַדִּישָׁא) הָדֵין וְדִי בְכָל אֲתַר וַאֲתַר. יְהֵא לְהוֹן וּלְכוֹן שְׁלָמָא רַבָּא חִנָּא וְחִסְדָּא וְרַחֲמִין וְחַיִּין אֲרִיכִין וּמְזוֹנָא רְוִיחֵי וּפֻרְקָנָא מִן קֳדָם אֲבוּהוֹן דִּי בִשְׁמַיָּא וְאַרְעָא וְאִמְרוּ אָמֵן: יְהֵא שְׁלָמָא רַבָּא מִן שְׁמַיָּא וְחַיִּים טוֹבִים עָלֵינוּ וְעַל כָּל יִשְׂרָאֵל וְאִמְרוּ אָמֵן: עֹשֶׂה שָׁלוֹם (בעשי"ת הַשָּׁלוֹם) בִּמְרוֹמָיו הוּא בְּרַחֲמָיו יַעֲשֶׂה שָׁלוֹם עָלֵינוּ וְעַל כָּל יִשְׂרָאֵל וְאִמְרוּ אָמֵן:

***) צ"ל וּסְפָרִים קְדוֹשִׁים אֲחֵרִים (יעב"ץ).

עין משפט נר מצוה

קטז א מיי' פי"ח מהל' גירושין הלכה ה סמג עשין קמד טור ש"ע י"ד סי' סה סעי' י:

רבינו חננאל

רבי שמלאי איקלע לפדיון הבן אמרו ליה על פדיון הבן פשיטא לן דודאי אבי הבן מברך אלא שהחיינו מאן מברך הכהן מברך או אבי הבן מברך. ופשטוה מבי מדרשא אבי הבן מברך שתים על פדיון הבן ושהחיינו:

סליקא מסכתא ברחמי שמיא וסימנהא נהור"א דכל שעת"א עב"ר לאת"ר תדיר"א אילי"ן איכדי"ן איתת"א דאיסתאב"ת ברמש"א.

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [עיין תוספות נכורות דף מט. ד"ה לחמ' וכו'], ב) עיין תוס' סוכה מו. ד"ה העושה ב'.

הגהות וציונים

ג] "אשר קדשנו במצוותיו וצונו על פדיון הבן" ליתא בכת"י וכן ליתא בראשונים:

*) [פי' הגון ע"ז תמצא בספר החיים שחיבר אחי הגאון מהר"ל מפראג בספר זכיות ח"א פ"ב]. וז"ל ישראל אינם מהודרים לפני השם יתברך רק בשביל התורה שבעל פה, שהוא הסימן המובהק המבדיל בין ישראל לעמים וכו', על כן אנו נוהגין לומר בכל סיום מסכתא "הדרן עלך והדרך עלן".

וגם אין מי שנותן דעתו על התורה שבעל פה שלא תשכח ח"ו רק אנו, וזהו "דעתן עלך".

וכן התורה שבעל פה היא המגינה על ישראל, ולכך נקרא "גמרא" שהוא ר"ת של ג'בריאל מ'יכאל ר'פאל א'וריאל, לומר כי העוסק בגמרא חונה מלאך ה' סביב לו להצילו, מימינו מיכאל, ומשמאלו גבריאל, ומלפניו אוריאל, ומאחוריו רפאל, ועל ראשו שכינת אל הבוחר בדברי חכמים. וזהו "דעתך עלן", כלומר השגחתך עלן.

והואיל וישראל והתורה שבעל פה הן שני תאמי צביה, ראוי ש"לא יתנשו זה מזה לא בעלמא דין ולא בעלמא דאתי".

ולהיות שתלמוד אינו חביב ומהודר כל כך רק אצל בעלי התורה אבל לא אצל יושבי הקרנות, על כן אנו מודים "ששם חלקנו מיושבי בית המדרש ולא שם חלקנו מיושבי הקרנות".

**) [בסיומא בסוף תשובת הרמ"א ז"ל וכן בסוף יש"ש בב"ק כתוב רמזים על הזכרת שמות הללו]:

[ולפנינו נדפס בים של שלמה סוף פרק מרובה הן דברי הים של שלמה והן דברי הרמ"א. וז"ל הים של שלמה: הא לך דין הסיום: גרסינן בפרק כל כתבי, אמר אביי תיתי לי דכי חזינא צורבא מדרבנן דשלים מסכתא, עבידנא יומא טבא לרבנן. מכאן נהגו כל ישראל לסיים בשמעתא, וליתן שבח והודיה למקום, ולפרסם אותה שמחה שזכה לכך, שעושין סעודה בעת שמסיימין. ובראייה ממסכת תענית ומביאו נמי בריש פרק יש נוחלין. לא היו ימים טובים לישראל כיום הכיפורים וט"ו באב. ומסיק בגמרא בשלמא יום כיפור יום סליחה ומחילה הוא. אלא ט"ו באב מאי טעמא. ומפרש כמה טעמים. עד דמסיק לבסוף, רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו יום שפוסקים בו מלכרות עצים למערכה כו', ופירושו, לפי שפסקו אותו היום להשלים מצוה גדולה היו שמחים ונחשב להם ליום טוב. ואם כן השלמת הספר אין לך מצוה גדולה מזו. ובפרט היכא שדעתו להתחיל אחר כך ספר אחר. וכן כתב לשם הר"ן שמהא שמעינן שמנהג ישראל הוא לשמוח ולעשות יום טוב בהשלמת המצוה. ומהא דפרק כל כתבי משמע, דאפילו מי שלא סיים מסכתא זו, מצוה רבה שישמח עם המסיים. דהא אביי אע"ג דהוא גופא לא סיים, אפילו הכי עביד יומא טבא לרבנן. ומשמע שהיה מזמין אף אחרים עמו, דהא לא אמר עבידנא ליה יומא טבא אלא לרבנן קאמר. ומה שפירש רש"י לפי שהיה אביי ראש ישיבה, לאו משום דאחר לא היה עושה. אלא דקשה לרש"י וכי לא היה בדורו של אביי שום אחד שהיה מהדר ועושה זולתו מאחר שהיא מצוה רבה. על כן פירש משום שהיה ראש ישיבה והוא קודם למצוה זולתו. והנה פקח ענינך וראה אף שאביי היה אחד מן החולים, ומצמצם ביותר כדאיתא בפרק במה מדליקין אביי חש בהדרנוקא. אמר רבא ידענא ביה בנחמני דמכפין נפשיה כו'. אפילו הכי עביד יומא טבא לרבנן, מחמת רוב חיבת המצוה. ומשמע נמי מהא דאביי דאפילו יחיד שסיים מחוייבים אחרים לסיים עמו, כהאי עובדא דאביי. ואין לומר דהתם איירי שהצורבא מרבנן סיים עם כל המתיבתא בכה"ג עביד ליה אביי סיום. זה אינו, חדא דלישנא צורבא מדרבנן משמע תלמיד חכם ותיק יחידי ולא ריש מתיבתא. דאל"כ הל"ל ריש מתיבתא. ועוד מסתמא איירי דומיא דאינך דמסיק תיתי לי דכי חזינא צורבא מרבנן כו' עד דלא מהפכי, א"כ כותיה דאיירי בצורבא מרבנן לחוד. ועוד נראה היכא דאמר תלמודא צורבא מרבנן משמע דוקא איהו לחוד'. מדאמר תלמודא אמר רבא שרי צורבא מדרבנן לאודעיה נפשיה באתריה דלא ידעי ליה. ואי לישנא דצורבא מדרבנן משמע עם כל המתיבתא. אם כן מה צריך לאודעיה נפשיה. הלא מסתמא כבר יודעין אותו. אלא ש"מ עיקר כדפירשתי. ולעיל בסימן ל"ו כתבתי שהיא סעודת מצוה ממש וע"ש: **סליק דין הסיום** וכתב שם המגיה וז"ל: והואיל שדין הסיום אתא לידן, וכאן הוא מקומו, גם אמרתי לצרף ולחבר לזה דרוש נאה אף נעים ויפה ומקובל שהעתקתי בימי חורפי מגדול וחכם אחד שהעתיקו בשם שארו וקרובו של הגאון המחבר ספר הגדול הזה. הלא הוא מרנא ורבנא המאיר עיני ישראל בחיבוריו הגאון הגדול כמהור"ר משה איסרל"ז זצ"ל ומש"ה אל אלהים על"ה ומה טוב ומה נעים שבת אחי"ם גם יחד בישיבה של מעלה. הנאהבים והנעימים בחייהם ובמותם לא נפרדו. אי"ש אי"ש לפי מדרגת מחיצתו ופרגדו: וז"ל: דרוש נאה וכונה גדולה. לסיום מסכתא מהמאור הגולה: הנה מה שנוהגין ורגילין אנו להזכיר בסיום כל מסכתא רב פפא עם עשרה בניו שהיו מאירים וגדולים בתורה ע"י שהיה עושה להם סעודה בסיום המסכתא כי עשיר היה והיה מחזיק לעוסקי התורה. לכן זכה שמזכירין אותו עם עשרה בניו הרומזים כאלו הוזכרו עשרת הדברות, כי מלת רב פפא הוא רמז על מעלת משה רבינו ע"ה שנאמר בו דבר אתה עמנו ונשמעה. ועיקר מעלתו של משה רבינו שדבר עם השי"ת פ"ה אל פ"ה שהוא אותיות פפ"א. ואיתא במדרש לחד מאן דאמר דאנכי אינו בכלל הדברות, ופתח באנכי רק להודיע מי הוא המצוה. על כן בא מלת פפ"א להוציא מלבו של אותו המאן דאמר כי נוטרי"קון של פפ"א פת"ח פ"א, שבגימטריא אנכ"י. נגד מצות לא יהיה לך וגו', שנאמר בעובדי עבודה זרה לא תחנם, והוא בהיפך משאר בני אדם שראוי לחננם ולרחם עליהם, כמו שדרשו ז"ל והלכת בדרכיו מה הוא חנון אף אתה תהא חנון. לכן נקרא האחד חנינא. נגד לא תעשה לך פסל, שלבסוף אחר העשייה ינחם על העשייה, שרואה שפה להם ולא ידברו, והם הן הם פשוטי וגולמי כלי עץ. נקרא האחד נחמן מלשון נחמתי כי עשיתים. נגד לא תשא, שהוא לשון רוממות והתנשאות, שלא יחשוב האדם שבזה מנשא ומכבד השם שנשבע בשמו וכמו שנשבע יוסף בחי פרעה. וכן מצינו שהיו נשבעין בחיי המלך. נקרא האחד רמי שהוא לשון רוממות. נגד מצות זכור את יום השבת, נקרא האחד אד"א, שבגימטריא שש, נגד ששת ימי המעשה. ונגד כבד [את אביך ואת אמך], נקרא האחד אבא מורי, שהוא הכבוד שהבן קורא לאביו אבא מורי. נגד לא תרצח נקרא האחד אחאי (לאן) [לשון] אחוה. כי כשיחשוב כל אחד לחביריו כאח לא ירצחנו, וכמו שנאמר ואהבת לרעך כמוך. ואף כי הרציחה הראשונה שהיתה בעולם היתה בשני אחים, שקין הרג את הבל אחיו. וכנגד לא תנאף שדרך המנאפים לקרוץ ולרמוז בעיניו, כמו שנאמר קורץ בעיניו, נקרא האחד רפרם, מלשון רפרף בעיניו. ונגד לא תגנוב, נקרא האחד רכיש, מלשון רכוש, כי הגונב אפילו נפשות גונב כדי למוכרו. נגד לא תענה, נקרא האחד סורחב, מלשון סרח בת אשר, שהיא העידה ליעקב שיוסף חי אמר לה כה תחיי. וכנגד לא תחמוד, שנאמר בו בית ואשת רעיך, נקרא האחד דרו, מלשון דירת בית, וגם האשה נקראת בית, כמו שאמר רבי יוסי מעולם לא קריתי לאשתי אלא ביתי כו': וכמו שמתחילין אחר סיום התורה בשמחת תורה בראשית, שאין עומדין על הפרק וכן בסיום התורה אין עומדים כדי שלא ליתן פתחון פה לשטן לקטרג לומר שכבר סיימו התורה ומבטלין ח"ו מהתורה. לכן מתחילין מיד וחוזרין לעסוק בתורה לקרות מבראשית. ולזה ירמזו בני רב פפא בעשרה שמות אלו נגד העשרה מאמרות שבהן נברא העולם בשביל התורה הנקראת ראשית. וארז"ל בראשית נמי מאמר א' הוא. ולהיות כי העולם נברא בחסד וחנינא מאת השם כמו שנאמר עולם בחסד יבנה לכן נקרא אחד חנינא. ונגד ויאמר אלהים יהי אור וגו', שארז"ל שאור שנברא ביום ראשון גנזו הקב"ה לצדיקים ובדילו לעתיד לבא, נקרא האחד רמי, מלשון תרומות והבדלה. ונגד ויאמר אלהים יהי רקיע, שאמרו חז"ל, שהמים התחתונים בוכים עד שנחמן הקב"ה ואמר להן שעתידין להתקרב על גבי המזבח נקרא האחד נחמן. וכנגד ויאמר יקוו המים וגו' שאמרו רז"ל שים אוקינוס מקיף הארץ והארץ נראה מתוכן, נקרא האחד סורחב מלשון סרח המשכן. וכנגד מאמר תדשא הארץ דשא וגו', ונאמר וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ עד ואד יעלה מן הארץ, נקרא האחד אדא, מלשון אד. ונגד מאמר יהיו מאורות שנבראו מתחלה שניהם גדולים, הרומזים על יעקב ועשו שהיו אחים. ולכן הגוים מונים לחמה וישראל ללבנה. ועל זה אמרו רז"ל שהמאורות לוקין על שני אחים שנשפך דמם כמים כו', לכן נקרא האחד אחא. ונגד מאמר ישרצו המים שרץ נפש חיה, והדגים פרים ורבים יותר מכל בעלי חיים, לכן נקרא האחד רפרם, מלשון פריה ורביה. ונגד מאמר תוצא הארץ נפש חיה וגו', והם נבראו לעבוד עבודת משא, בכתף ישאו כל צורכי בני אדם, לכן נקרא האחד דרו, מלשון דרו באגרה [ביצה ל.]. ונגד מאמר נעשה אדם בצלמנו שנברא האדם יחיד והוא היה אב לכל הבאים אחריו, נקרא האחד אבא מורי. ונגד מאמר הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע, וזה הוא עיקר ממונם ורכושם של אדם שהיה להם לאכול זרע השדה, לכן נקרא האחד רכיש. עכ"ל דברי הגאון הגדול כמהר"ר משה איסרל"ז זצ"ל:

נאמר בתורה (שמות יג יג) 'וְכֹל בְּכוֹר אָדָם בְּבָנֶיךָ תִּפְדֶּה', ולמדו מכאן שצריך האב לפדות את בנו הבכור מיד הכהן בחמשה סלעים. הגמרא דנה בברכות שצריך לברך בעת הפדיון, ומביאה מעשה שדנו מי מברך ברכת 'שהחיינו', הכהן או אבי הבן[א]:

מביאה הגמרא מעשה, **רַבִּי שְׁמַלַּאי אִיקְלַע** [-הזדמן] **לְפִדְיוֹן הַבֵּן, בָּעוּ מִינַּיהּ** - שאלוהו כך, **פְּשִׁיטָא** - דבר זה פשוט, שאת הברכה **עַל** מצות **פִּדְיוֹן הַבֵּן**, שהיא 'ברוך וכו' **אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ בְּמִצְוֹתָיו וְצִוָּנוּ עַל פִּדְיוֹן הַבֵּן**', **אֲבִי הַבֵּן מְבָרֵךְ**, מפני שהוא המצווה בפדיון, ולא הכהן[ב]. אך יש להסתפק בברכת **'בָּרוּךְ** וכו' **שֶׁהֶחֱיָינוּ וְקִיְּמָנוּ וְהִגִּיעָנוּ לַזְּמַן הַזֶּה'**, האם **הַכֹּהֵן מְבָרֵךְ** אותה, **אוֹ** שמא **אֲבִי הַבֵּן מְבָרֵךְ** אותה. וצדדי הספק הם, האם **הַכֹּהֵן מְבָרֵךְ** משום **דְּקָמָטֵי הֲנָאָה לְיָדֵיהּ** - שבאה הנאה לידו, שהרי הוא מקבל חמשה סלעים[ג], **אוֹ** שמא **אֲבִי הַבֵּן** הוא **הַמְבָרֵךְ** משום **דְּקָא עָבִיד מִצְוָה** - שהוא עושה מצוה בפדיון בנו[ד]. **לֹא הֲוָה בַּיְדֵיהּ** - לא היתה ביד רבי שמלאי תשובה לשאלה זו, **אֲתָא שָׁאַל בֵּיהּ מִדְרָשָׁא** - בא ושאל שאלה זו בבית המדרש, **אָמְרוּ לֵיהּ** - השיבו לו, **אֲבִי הַבֵּן מְבָרֵךְ שְׁתַּיִם** - את שתי הברכות, 'על פדיון הבן' ו'שהחיינו'.

פוסקת הגמרא, **וְהִילְכְתָא** - וכן היא ההלכה, **שֶׁאֲבִי הַבֵּן מְבָרֵךְ שְׁתַּיִם** - את שתי הברכות[ה].

הדרן עלך ערבי פסחים ומליקא לך מסכת פסחים

אוצר החכמה

א. **להלן** בהערה יתבאר מדוע הביאה הגמרא נידון זה כאן.

ב. **רבינו** יהונתן מלוניל (ד"ה על).

ג. **ועל** הנאה וטובה המגיעה לאדם מברך 'שהחיינו', כפי ששנינו (ברכות נד.).

ד. **כפי** שמצאנו בכמה מצוות שיש להן זמן קבוע שמברך 'שהחיינו' בעשייתן, כגון שופר סוכה ולולב, וכמו כן מצות פדיון הבן, מכיון שאינה מצויה בכל עת היא דומה למצוה שיש לה זמן קבוע. ע"פ רמב"ם (ברכות פי"ג ה"ט).
יש להקשות, מדוע לא נאמר שיברכו שניהם, הכהן על הנאתו ואבי הבן על המצוה שמקיים. ויש לבאר, שאכן שניהם צריכים לברך, אך הסתפקו מי מהם חיובו עדיף והוא יוציא את חבירו. רש"ש (ד"ה כהן). וראה פירושים נוספים בילקוט ביאורים.

ה. **כתב** הרשב"ם (ד"ה רבי), שהגמרא הביאה נידון זה כאן, מכיון שעסקה משנתנו באדם המברך שתי ברכות על מעשה אחד, שפסח וזבח נאכלים בסמיכות זה לזה, ועל אכילתם הוא מברך גם ברכת הפסח וגם ברכת הזבח. אך הבן יהוידע (ד"ה ונראה) ביאר בדרך רמז, שהגמרא חפצה לסיים מסכת פסחים בדיני פדיון הבן, על שם שפסח ה' והציל את אבותינו ופדה אותם ממצרים, שגם ענין זה נקרא פדיון הבן, שחביבים ישראל שנקראו בנים למקום (מנחות פ"ג מ"ד).

ביאורי רש"י

ביאור משנת רש"י
על פי דברי רבותינו

אהח19/06/2018

פרק ראשון - אור לארבעה עשר

ב.

אור לארבעה עשר גרסינן, ולא 'לאור ארבעה עשר'[א].

נאור מנר[ב]

בגמרא (להלן ז:)[ג] **מפרש טעמא** - את הטעם לכך שיש לבדוק דווקא לאור הנר[ד].

בודקין

בודקים את הבית מחמץ כדי **שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא**[ה].

ציונים והערות

א. **משום** שמשמעות גירסא זו היא מוצאי י"ד שהוא ליל פסח, כלשון הברייתא (ר"ה כג:) 'אין משיאין משואות אלא לאור עיבורו', שהוא ליל שלשים ואחד שלאחר יום העיבור. תוספות הרשב"א (ד"ה אור) ועוד ראשונים. אך הוכיחו מכמה מקומות שהובאו בסוגייתנו, שגם גירסאות אלו יכולות להתפרש על ליל י"ד, וכל מקום יש לפרשו על פי עניינו. והמאירי (ד"ה אמר) כתב שאין לגרוס כן, משום שמצד דקדוק לשון הקודש אין מקום בתחילת ענין ללמ"ד השימוש, ואין נכון לומר 'לאור' אלא כשהוא נסמך לענין שלפניו. והראש יוסף (נרמ"י) כתב, שמגירסת 'לאור ארבעה עשר' משמע כשיטת הראב"ד (בהשגות על הרי"ף להלן ג.), שהבדיקה היא מעט קודם הלילה. ורש"י ששלל גירסא זו הוא לשיטתו (להלן ד. ד"ה נאורמא), שהבדיקה היא דווקא בלילה. עוד כתב המאירי (שם), שבא רש"י לשלול גם את הגירסא 'אור ארבעה עשר', משום שגירסא זו מתפרשת בין על ליל י"ד ובין על ליל ט"ו, מה שאין כן 'אור לארבעה עשר' שאינו מתפרש אלא על ליל י"ד בלבד. והחתם סופר (ד"ה אור) כתב בהכרח גירסת רש"י על פי דברי הרמב"ם בפירוש המשניות, שהלילה קרוי 'אור' כדרך כמה דברים שמכונים על שם היפוכם, כפעלים הקרויים על שם הדבר שהם באים לשוללו, כגון 'שירוש' שמשמעותו עקירת השרשים. וכן לילה מכונה 'אור' על שם שבהופיעו נעדר האור ומסתלק. ולפי זה אין לגרוס 'אור י"ד' או 'לאור י"ד', שכן משמעו הוא סילוק אורו של יום י"ד, דהיינו ליל ט"ו. אבל 'אור לי"ד' פירושו, סילוק אורו של יום י"ג שהוא תחילתו של י"ד. **ב. רש"י** הביא את דברי המשנה שלא כסדרם, והקדים לפרש את תיבות 'לאור הנר' לפני תיבת 'בודקין'. וכתב הצל"ח (פסוק' ד"ה אור - הרמזון) בטעם הדבר על פי דברי הר"ן (יומא ו. להלן נ. בהערה) שכתב בביאור דברי רש"י (ד"ה בודקין) שהבדיקה היא כדי שלא לעבור על 'בל יראה', שבדיקה [ללא ביטול] היא מן התורה. והוכיח כן ממה שדורשת הברייתא להלן (ז:) מהכתובים שהבדיקה צריכה להיות לאור הנר. ולפי זה יש לומר, שהקדים רש"י לפרש שלהלן יתבאר שבדיקה לאור הנר נדרשת מהכתובים, כי משם מוכח מה שכתב בדיבור שלאחריו שהבדיקה היא מן התורה, כדי שלא לעבור על 'בל יראה'. וראה בהערה הבאה. **ג. צוינו** דברי הגמרא בדף ז' ע"ב, ולא דבריה בדף ד' ע"א שאור הנר יפה לבדיקה, משום ששם לא מבואר שהוא מן התורה, ורש"י רצה להוכיח שהבדיקה היא מן התורה, כמבואר בהערה הקודמת. חמדת שלמה (ד"ה אמר) עוד כתב, שלפי ההוה אמינא בדעת רב הונא להלן שהבדיקה היא ביום, ואין אור הנר יפה בו לבדיקה, בהכרח שבודקים לאור הנר לא משום שהוא יפה לבדיקה, אלא גזירת הכתוב היא, וכדרשת הכתובים בדף ז' ע"ב. **ד. צריך** ביאור, הלא הבדיקה היא לאור הנר משום שזמנה בלילה, ואם כן מה צריך ראיה לכך שהיא לאור הנר, וכי יבדוק בחשיכה. ולא נצרכה הגמרא לדרשה אלא כדי להוכיח שהבדיקה היא בלילה, ולא ביום לאור החמה. וכן משמע מדברי רש"י להלן (ד. ד"ה ואור). חתם סופר (ד"ה אור), וראה שם בתירוצו [לכאורה יש ליישב על פי המבואר להלן (ח.), שמדרשה זו למדנו לבדיקה ביום בחדר שיש בו ארובה, שבצדדי הארובה יש לבדוק לאור הנר ולא לאור החמה]. **ה. תמהו** התוספות (ד"ה אור), הלא שנינו להלן (ו:) שאין די בבדיקה בלבד, אלא צריך אף לבטל את החמץ, שמא ימצא גלוסקא יפה ויחוס עליה וישתהה מלבערה, ויעבור עליה. ומאחר שביטלו, שוב אינו עובר בבל יראה ובל ימצא אף אם לא יבערנו, כמבואר בדברי הגמרא להלן (ד:). ואם כן לא יתכן שחיוב הבדיקה הוא משום האיסור האמור, שהרי כבר ביטלו. על כן פירשו, שטעם הבדיקה והביעור הוא כדי שלא יבואו לאכול את החמץ בתוך הפסח. וכמה תירוצים נשנו ביישוב שיטת רש"י: א. הר"ן (על הרי"ף ד"ה נודקין, ט"ו) כתב, שמן התורה די באחד מן השנים, או בביטול או בבדיקה, ומכיון שבדק במקומות שרגיל להמצא בהם חמץ שוב אין לו לחוש לכלום, ואף אם ימצא חמץ בתוך הפסח לא יעבור עליו למפרע, שהרי סמכה תורה על החזקות. ולכן, כשם שניתן לומר שהביטול מצילו מידי 'בל יראה', כך ניתן לומר כן על הבדיקה. ב. עוד כתב הר"ן (שם ד"ה ט"ו), שהמשנה מדברת במי שלא ביטל, ובזמן המשנה עדיין לא נתקנה תקנת ביטול, אלא רק בזמן הגמרא תקנו שהבודק צריך שיבטל. ג. עוד כתב הר"ן (שם), שאף אם חיוב הבדיקה הוא מתקנת חכמים, מכל מקום טעם התקנה הוא משום חשש 'בל יראה', שמפני שהביטול תלוי במחשבת בני אדם ואין דעותיהם שוות, יש לחשוש שמא יקלו בכך, ולא יבטלו בלב שלם. וכתב הפני יהושע (נתוס' שם), שיש לפרש כן גם בכוונת רש"י. ד. המאירי (ד"ה אמר) והריטב"א (ד"ה מתני') תירצו, שאף על פי שמן התורה די בביטול, מכל מקום עיקר החיוב הוא הבדיקה וההוצאה מן הבית לבערו מהעולם, והביטול אינו אלא עצה בעלמא, לבטלו ולהפקירו עד שלא יהא החמץ קרוי שלו. ה. הר"י מלוניל (ד"ה נודקין) והרע"ב (פ"א מ"ח) כתבו, שחייבו חכמים לבדוק משום שחששו שמא לאחר הביטול ימצא גלוסקא יפה בפסח, וימלך על ביטולו ויעבור ב'בל יראה'. וכתב הקהילות יעקב (פ' ח) שעל פי זה מתבארים גם דברי רש"י. ו. בתוספות רבינו פרץ (ד"ה ורבי') הביא בשם רבינו יחיאל, שטעם תקנת בדיקה הוא משום שחששו שמאחר שהביטול הוא בדיבור בעלמא ואין בו טירחא, שמא ישכח לבטל, ויעבור ב'בל יראה', ולכן הצריכוהו בדיקה שיש בה טירחא, ומתוך כך יהיה זכור לעשות ביטול דאורייתא. ז. הצל"ח (ד"ה נודקין) כתב ליישב על פי דברי הר"ן (על הרי"ף ד"ה ומהו), שביטול מועיל רק משום שחמץ בפסח אינו ברשותו כדין איסורי הנאה, אלא עשאו הכתוב כאילו הוא שלו, וכל שמגלה בדעתו שאינו חפץ בו אינו עובר עליו. ולפי זה, לשיטת רבי שמעון (להלן כמ:) הסובר שחמץ לאחר חצות של י"ד מותר בהנאה מן התורה, ולא נאסר אלא בפסח עצמו, נמצא שעד ליל ט"ו החמץ ברשותו, ואין הביטול חל אלא בלילה, בשעה שנאסר החמץ בהנאה ויוצא מרשותו. ומאחר שחיוב 'תשביתו' הוא בשעה ששית של ערב פסח, אם לא יבער את החמץ באותה שעה נמצא מבטל עשה של 'תשביתו' עד הלילה. ומה שכתב רש"י שהבדיקה היא כדי שלא לעבור על 'בל יראה', הוא משום שמחמת העשה בלבד לא היינו חוששים לספק חמץ ומחייבים אותו לבדוק אחר חמץ שאינו ידוע. אך מאחר שעליו לבדוק או לבטל בכדי שלא לעבור על ספק 'בל יראה', יש לבחור בבדיקה שמועילה גם לקיים מצות 'תשביתו' בזמנה. ח. הראש יוסף (נתוס' ד"ה אור) תירץ, שלשיטת חזקיה להלן (כמ:) שמקור איסור הנאה מחמץ הוא ממה שנאמר בו 'לא יֵאָכֵל', נמצא שחמץ נוקשה ותערובת חמץ יהיו מותרים בהנאה, שכן לא נכתב איסורם בלשון 'לא יאכל', אלא 'כל מחמצת לא תאכלו' [כמבואר בגמרא להלן (מג.)], ולשון זו אינה כוללת איסור הנאה. ומעתה לשיטת הר"ן שהובאה לעיל, שביטול מועיל רק משום שאין החמץ ברשותו, לא יועיל הביטול בחמץ נוקשה ותערובת חמץ, לפי שאינם איסורי הנאה, והרי הם ברשותו. ולפי זה חיוב הבדיקה מן התורה, שמא יש לו ברשותו חמצים אלו, שכן לשיטת רש"י (להלן מב. ד"ה ואלו) אף מיני חמץ אלו אסורים ב'בל יראה'. ט. החשק שלמה (נרמ"י) כתב ליישב על פי דברי השאגת אריה (סי' עז), שבחמץ של נכרי שקיבל עליו הישראל אחריות ועובר עליו ב'בל יראה', כמבואר להלן (ה:), אין ביד הישראל לבטלו. ומשום חמץ זה צריך לבדוק ולבער מן התורה, כדי שלא לעבור עליו. י. החידושי הרי"מ (סוי"מ סי' ז) תירץ על פי שיטת הרמב"ם (ממץ ומצה פ"ג ה"ג) בביטול, 'שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר'. שלפי זה לשיטת רבי שמעון הסובר (להלן כמ:) שחמץ לאחר הפסח מותר בהנאה מן התורה, אין לו לביטול להועיל מן התורה, שהרי הוא ראוי לאחר הפסח, ואם החשיבו כעפר בטלה דעתו אצל כל אדם. ורק לאחר שקנסו חכמים (להלן כט.) בחמץ ואסרוהו אף לאחר הפסח, ומעתה הוא עומד להתבטל אצל כל אדם מישראל, מועיל הביטול. לפיכך כתב רש"י שהבדיקה היא בכדי שלא לעבור על 'בל יראה', שכן מן התורה קודם הקנס אין מועיל ביטול, ואף שלאחר שאסרו חכמים חמץ לאחר הפסח מן הראוי שיועיל הביטול, מכל מקום לא רצו חכמים להקל ממה שהיה דינו לפני הקנס, והשאירו את חיוב הבדיקה כמקודם לכן. יא. בחידושי רבי שמואל (סי' ו תוס' ג) כתב בביאור דברי רש"י, שאמנם הבדיקה לאחר הביטול אינה אלא משום גזירה שמא יבוא לאוכלו, וכדברי התוספות שהובאו לעיל, מכל מקום גדר הגזירה אינו איסור חדש שאסור להשהות חמץ אף אם ביטלו, אלא כללוהו באיסור 'בל יראה' דאורייתא, ואמרו שאף שמדאורייתא אם ביטלו אינו עובר ב'בל יראה', מדרבנן עובר. לפיכך פירש רש"י שבודק כדי שלא יעבור ב'בל יראה', שאם לא ביטל עובר ב'בל יראה' דאורייתא, ואם ביטל עובר ב'בל יראה' דרבנן. יב. בשיעורי הגרב"ד (תוס' ה) כתב ליישב, שהביטול אינו אלא על חמץ שלא נמצא בבדיקה ואינו עתיד להתבער, אבל החמץ הנמצא בבדיקה ועתיד להתבער יוצא מכלל איסור 'בל יראה' בבדיקה וביעור, ולא בביטול. **ו. לכאורה** דוחק הוא, שכן היה לה למשנה לשנות קודם את דין שתי שורות במרתף, ואחר כך לשאול במה נאמר דין זה. זרע יצחק (נרמ"י). ובספר הכריתות (הו"ד נמורעק"ת תוס' ח) כתב, שהיו ביד התנאים סדרי משניות קדומות לפני שסידרן רבי, ושם היה שנוי דין שתי שורות שבמרתף, ועל כך מוסבים דברי משנתנו. **ז. עיין** פי דברי הגמרא להלן (מ:), 'מקום שמכניסין בו חמץ ובמסתפק'. וכתב השפת אמת (ד"ה ונמה), שלדברי רש"י אין מכניסים בודאי חמץ למרתף זה, אלא שיש לחשוש שמא הכניסו בו חמץ באופן האמור. אך העיר, שאף שלהלכה ודאי גם מקום שהוא ספק שמא הכניסו לשם חמץ חייב בדיקה כדברי רש"י, אולם מלשון המשנה 'מקום שמכניסין בו חמץ', משמע שהיא מדברת במקום שבודאי הכניסו לשם חמץ. ועל כן היה נראה לפרש שדברי הגמרא הם לצדדים, שדין שתי שורות שבמרתף נאמר בשני אופנים. או באופן שידוע שהכניסו לשם חמץ, או באופן שמסתפקים ממנו יין באמצע הסעודה, ויש לחשוש בו שמא הכניס השמש חמץ לשם. **ח. את** דברי בית שמאי הביא רש"י בשלמותם, ואילו את דברי בית הלל הביא רק בחלקם, ולא כתב 'החיצונות שהן העליונות'. משום שנחלקו אמוראים להלן (ח:) בפירוש דבריהם, רב מפרש ששתי השורות הן החיצונה העליונה והחיצונה שתחתיה, ושמואל מפרש שהן העליונה החיצונה והעליונה שלצידה. ומבואר בגמרא (שם), שלשיטת רב יש לדקדק מחיבת 'חיצונות' יותר מאשר מחיבת 'עליונות', ומאחר שהלכה כבית הלל וכרב בביאור שיטתם [שכן הלכה כרב באיסורים (נכורות מט:)], מביא רש"י רק את 'החיצונות' ולא את 'שהן העליונות'. ראש יוסף (נרמ"י). **ט. כלומר**, מיד בעמוד השחר. וכוונת רש"י לתרץ בזה את הקושיא, הלא שנינו במשנה שהבדיקה היא לאור הנר, ואם כן בהכרח שהיא בלילה, שהרי מבואר להלן (ד.) שרק בלילה אור הנר

אוהח 19/06/2018

התיבות מאן דאמר לילי לילי ממש לא גרסינן, דהא ודאי מה שאמר רב יהודה ש'אור' הוא לילי, אף למסקנא **הוא ממש** לילה, ואינה רק הוה אמינא בלבד'.

סנקל טול

קא סלקא **דעתך** בקושיא, דהכי קאמר הכתוב, ולבקריא **דהיינו אור, כלומר,** בבקר **ששמו אור האנשים שולחו.**

מי כתיב המוא נקל

וכי נאמר 'האור בקר' **דלשתמע ולאורי**ב **דהיינו בקר** - שישתמע מכך ששולחו ב'אור' שהוא שמו של הבוקר, **דתימצי לומר** - בכדי שתוכל להוכיח מכך **דאור שם דבר הוא,** וקרי [-וקורא] הכתוב לבקר בשם 'אור'.

סנקל טול כמיב

ואם כן **האי 'אור' לאו שם דבר הוא, אלא** הוא שם הפעולה, **שהבקר האיר והאנשים שולחו, כמאן דאמר צפרא נהר** - כאדם האומר לחבירו 'הבוקר האיר'. **ולפי דרכוי**ג **לימדך הכתוב דרך ארץ מאחי יוסף, שהמתינו עד שהאיר המזרחיי, כדרב יהודה** שאמר שיצא אדם לדרכו בכי טוב [בשעת האור]יט. **אבל 'אור' שהוא שם דבר אינו אלא לילה,** ולא יום.

נכי טוב

היוצא לדרך יכנס ערבית [-בערב] **לבית מלון, בעוד החמה זורחת,** ולא ימשיך בדרכו משיחשיך היום. וכן **למחר ימתין עד הנץ החמהיז,** ולאחר מכן **יצא. ואז יהיה טוב לו, שכן האור טוב** לו לעובר דרכים. והאור קרוי 'טוב', **שכן נאמר באור** (בראשית א ד) 'וירא אלהים את האור **כי טוב'. ומה היא טובתו,** שהוא מגן **מפני החיות ומפני הלסטים**יז.

וכלול נקל

השתא משמע לן - עתה סברה הגמרא ד'אור' שנזכר בכתוב זה **שם דבר הוא, והכי קאמר דוד, ובאור זה דהיינו** שמו של הבקר כן יזרח השמש **לצדיקים** לעתיד לבוא, **כשיצאו מאפילתן** בעולם הזה לאור **העולם הבאיח.**

מי כתיב מול נקל

וכי נאמר 'אור בקר' בכדי שנוכיח מכך ד'אור' **היינו שם דבר** של היום, **ונימא** [-ונאמר] בפירוש הכתוב **שאור הוא בקר, וכן יזרח שמש** לצדיקים.

וכלול נקל כמיב

ואין 'כאור' **זה שם דבר** של היום, אלא פירושו, שכמאיר [-כהארה] של בקר יהיה כמו יזרח השמש. כלומר, **כשמתחיל הבקר להאיר בעולם הזה, והוא** עדיין **חשך ואפל בעלות השחר, נוגה כזריחת השמש של עכשיו תהיה אותה שעה לצדיקים לעתיד לבא** - שעת תחילת הבוקר בעולם הבא תאיר כמו אור של זריחה גמורה. **לפי שיהא** שם **אור החמה גדול מאד, ואפילו עלות השחר שלה יאיר כהנץ החמה של עכשיו בעולם הזהיט.**

למחר וכמ קרמו יום

משעה שמתחיל להאיר, לאותו זמן קרא 'יום', **והאי 'אור' לאו שם דבר הוא,** אלא שם פעולה.

עד נמם הכוכבים יממע

כדכתיב (נחמיה ד טו-טז) 'ואנחנו עושים במלאכה וגו' **מעלות השחר ועד צאת הכוכבים** וגו' והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה', בבנין בית שני **דבימי עזרא** הסופר, ומכאן שהיום הוא עד צאת הכוכבים.

סלמ

תריץ הכי - כך תפרש את הכתוב 'ויקרא אלהים לאור יום'.

קריס רממע לנהולמ כי'

האי 'ויקרא לאור יום' **לאו** קריאת **שם הוא, דתימא** [-בכדי שתאמר] **שקרא** ה' **את שם האור** 'יום', וישתמע מכך ש'אור' שם דבר הוא, **אלא** כך יש לפרשו, **קרא** [-זימן] **לבריאה המאירה שברא** מהוד מעטה לבושוכ.

ופקדיה למלומס דיממע

וצוהו לאור זה **לשמש ביום,** ולחושך **צוה לשמש בלילה.** ולפי זה 'קרא' הוא לשון זימון, כמלך שקרא לעבדו **שיבא לפניוכא.**

סס קס משמע לן למול כוכבים נמי מול הום

לעולם מה שנאמר 'כוכבי אור' **כוכבים המאירים** קאמר, ודקא קשיא לך הא שאינן מאירין לא -

ציונים והערות

יפה לבדיקה [ראה בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה גמ') שהקשו כן, והניחו בקושיא]. על כן כתב רש"י, שאף לפי ההוה אמינא שהבדיקה היא בבוקר י"ד, מכל מקום יש לבדוק מיד בעמוד השחר כשעדיין לא האיר היום לגמרי, ועדיין אור הנר יפה לבדיקה. ראש יוסף (נרש"י) [וכעין זה כתב הפני יהושע (ד"ה מאי)] מסברת עצמו]. אך הסיק שהקושיא האמורה אינה מוכרחת, שכן גם ביום צריך בדיקה לאור הנר בחורים וסדקים. על כן פירש בטעם מה שכתב רש"י שלרב הונא הבדיקה היא דווקא בעמוד השחר, משום שלשון 'אור לי"ד' אינו מתפרש על עצם יום י"ד, שהרי לשיטתו 'אור' הוא שם דבר של היום, והיום הוא י"ד עצמו ולא אור של י"ד. אלא בהכרח שהכוונה היא לעלות השחר של י"ד. יא. **התוספות** (ד"ה קא) כתבו, שמשום כך אין צריך לשבש את גירסת הגמרא, אלא יש לומר שנקטה הגמרא לשון 'קא סלקא דעתך' בשיטת מאן דאמר 'לילי', אגב מה שנקטה כן בשיטת מאן דאמר 'נגהי'. והצל"ח (ד"ה קא) כתב ליישב על פי שיטת הראב"ד (בהגהות על הרי"ף להלן ג.), שלמסקנת הגמרא גם לדעת רב יהודה 'אור' אינו לילה ממש, אלא זמן הבדיקה הוא מעט קודם הלילה כשעדיין יש קצת אור, ועל כן נקטה הגמרא גם בשיטתו 'קא סלקא דעתך' שאור הוא לילה ממש. יא. **שינה** רש"י מלשון הכתוב 'הבוקר' וכתב 'לבוקר', משום שלא יתכן לפרש את הה"א כה"א הידיעה, שהרי אם הוא הבוקר הידוע, למה נצרך הכתוב להוסיף ולפרש מהו, ולומר שהוא אור. ראש יוסף (נרש"י). יב. **אף** כאן כתב רש"י 'לאור' ולא 'האור' מהטעם האמור, שאם הוא האור הידוע מה הוצרך הכתוב לפרש שהוא בוקר. אלא בהכרח שאף אם 'אור' הוא שם דבר של יום, מכל מקום אין ידוע באיזו שעה ביום הדברים אמורים, ופירש הכתוב שהיה זה בבוקרו של יום. ראש יוסף (נרש"י ד"ה הנקב - הרמזון). יג. **רש"י** בא לתרץ בזה את קושיית התוספות (ד"ה יכנס) שהקשו, הלא בבבא קמא (פ:) דורש כן רב יהודה ממה שנאמר (שמות יג כב) 'לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר', ולא מהכתוב המובא כאן. על כן כתב, שבדרך אגב השמיענו הכתוב באחי יוסף דין זה, אך עיקר הלימוד הוא אכן מ'לא תצאו'. ואין להקשות למה נצרך רב יהודה לדורשו משם, ולא דרש כן מ'הבקר אור', לפי שכתוב זה נאמר בדרך סיפור, שכך היה המעשה שיצאו בבקר, ואין להוכיח ממנו להלכה. ראש יוסף (נרש"י). יד. **מדברי** רש"י אלו נראה ש'האיר המזרח' הוא הנץ החמה, שהרי בדיבור הסמוך כתב שיש להמתין עד הנץ החמה. רש"ש (נרש"י). והוא שלא כדברי הרא"ש (נרכות פ"ד סי' ו), שכתב ש'האיר המזרח' היינו עמוד השחר. וראה בביאור הלכה (סי' פט ד"ה ומס) שהארין בענין זה. טו. **מדברי** רש"י משמע, שדווקא לפי תירוץ הגמרא משתמע מהכתוב כדברי רב יהודה. אבל לדעת המקשן ש'אור' הוא שם דבר של יום, נמצא שיצאו בני יעקב לדרכם בעמוד השחר שהוא תחילת היום, ולא כדברי רב יהודה שיצא אדם רק מנץ החמה. מהרש"א (נרש"י). אך התוספות (ד"ה וכלול יהודה) כתבו, שדברי רב יהודה אינם שייכים לתירוץ הגמרא אלא הם דבר בפני עצמו, ונאמרו כפירוש לדברי הכתוב האמור. וכתב החתם סופר (ד"ה נפרס), שרש"י ותוספות הם לשיטתם שתובא להלן בטעם מה שיצא אדם בכי טוב. שלשיטת רש"י שהוא משום חיות ולסטים, אין חשש זה מסתלק עד הנץ החמה. אבל לשיטת ר"י בתוספות שהחשש הוא מפני המזיקים, חשש זה אינו נוהג אלא עד עלות השחר, אבל לאחר מכן ניטלת ממשלת המזיקים [וכן כתב המהרש"א (פ"מ פג: ד"ה פועל נפ"ד לקייס) בשיטת התוספות]. ואם כן כוונת רב יהודה באומרו 'לעולם יצא אדם בכי טוב' היא לעמוד השחר, ולא לנץ החמה, ואף לדעת המקשן ש'אור' הוא שם דבר של יום, ויצאו בעמוד השחר, מתיישבים דברי רב יהודה ותוספות הרשב"א (ד"ה כמאן) הביא בשם רבו, שלדעת המקשן אין הכרח שבא הכתוב ללמדנו שיכנס אדם בכי טוב, אלא יתכן שבא להשמיענו שיום קרוי 'אור' לענין הנודר מן האור [כעין המבואר להלן בגמרא בענין אור הכוכבים]. אך לפי תירוץ הגמרא ש'אור' אינו שם דבר של היום, בהכרח בא הכתוב להשמיענו שיכנס אדם בכי טוב, שאם לא כן מה השמיענו. אך דחה פירוש זה, וראה שם בטעמו. וראה עוד בצל"ח (ד"ה וכלול יהודה) שפירש באופן אחר מדוע דרשת רב יהודה היא רק לפי תירוץ הגמרא. טז. **ראה** לעיל בהערה, שכן הוא לשיטת רש"י שהחשש הוא מפני לסטים וחיות, אך לשיטת ר"י בתוספות אפשר לצאת כבר מעמוד השחר. וכן כתב המהרש"א בבבא מציעא (פג: ד"ה פועל נפ"ד לקייס) בשיטתם שם. יז. **ורש"י** בתענית (י: ד"ה ויכנס) הוסיף, שהאור מציל גם מנפילה בבורות ופחתים שבדרך, וכן שלא יעלילו עליו שהוא מרגל או גנב. והתוספות (ד"ה יכנס) כתבו בשם ר"י, שטעמו של רב יהודה הוא משום מזיקים, שכן משמע מדבריו בבבא קמא (פ:) שהוא דורש דין זה ממה שנאמר (שמות יג כב) 'לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר' [ראה בהערה לעיל (נד"ה הנקב - הנני) בביאור שיטתו]. ובשם רשב"א כתבו, שכאן הטעם הוא משום בורות ופחתים שבדרך, ושם הטעם הוא מפני המזיקים, ונפקא מינה בין שני הטעמים, שחשש מזיקים אינו אלא ביוצא יחידי, אבל בכמה אנשים כגון אחד עשר בני יעקב אין לחוש לכך, אלא רק לפחתים ובורות. ולעומת זאת חשש פחתים ובורות אינו אלא בעיר אחרת שאינו מכיר את דרכיה, אבל בעירו אין אלא חשש מזיקים. יח. **בשמואל** (ב' כג ד) פירש רש"י על כתוב זה, שהבטיח הקב"ה לדוד שתלך גדולתו הלוך וגדל, כאור בוקר שהולך וגדל במשך היום. יט. **לפי** זה הכ"ף של 'כאור בוקר' אינה כ"ף הדמיון, אלא משמעותה היא, שלעתיד לבוא מיד כשמתחיל הבוקר להאיר יהיה אור גדול כמו לאחר זריחת השמש בעולם הזה, וכעין 'כחצות הלילה' (שמות יא ד), שפירושו מיד בחצות. ומעתה שוב אין ראיה ש'אור' הוא שמו של היום. שפת אמת (ד"ה מיתיבי). ורבינו חננאל (ד"ה מיתיבי) פירש כדברי רש"י, אלא שהוסיף 'נמצא זריחת שמש בעולם הזה כעין אור בקר קודם זריחת שמש לצדיקים לעתיד לבוא'. ומשמע מדבריו, שמדמה הכתוב את הזריחה שבעולם הזה לבוקר של העולם הבא, ואם כן כ"ף הדמיון היא. והראש יוסף (נרש"י) כתב, שרש"י לא פירש כן, משום שזריחה בעולם הזה מוכרת לנו יותר מאור העולם הבא, ואין מדמים דבר ידוע לדבר שאינו ידוע. אך תמה בתוספות רבינו פרץ (ד"ה והכי) על פירוש רש"י, שמלשון הגמרא משמע להיפך, שכאור הבוקר עתה כן תהיה זריחת השמש לעתיד לבוא. והתוספות (ד"ה וכאור) פירשו, שעד שש שעות ביום הוא קרוי בוקר, וכוונת הכתוב היא שלעתיד לבוא יהיה האור בתחילת הזריחה גדול כמו האור שמאיר בעולם הזה בשעת הצהרים. והתוספות רי"ד (ד"ה מאי) פירש, שכשם שאור הבוקר בעולם הזה מתגבר והולך, כך יהיה אור השמש לעתיד לבא הולך ומתגבר תמיד, ולא כאור הצהרים שהולך ומתמעט. כ. **על** פי המדרש (ב"ר ג ד). כא. **ולפי** זה הוא מקרא חסר, וכאילו נכתב 'ויקרא לאור שישמש ביום'. והוא כנוסח ברכת הלבנה 'חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם'. מהרש"א (ח"ב ד"ה אלא). ובתרגום יונתן (בראשית א ה) פירש, שקרא ה' לאור יום ועשאו לעבודת הבריות, ולחושך קרא לילה ועשאו למנוחה. ותוספות רבינו פרץ (ד"ה ופקדיה) פירש, ש'מצותא דיממא' הן המצוות הנוהגות ביום, כגון ציצית ותפילין, ו'מצותא דליליא' הן המצוות הנוהגות

ומה שהוקשה לך וכי כוכבים שאינם מאירים אינם צריכים להלל, יש לומר דהא דנקט הכתוב 'כוכבי אור' לאו למעוטי כוכבים שאינן מאירין נקט כן, דהרי כל הכוכבים יש להם אור, וליכא למעוטי מידי - ולא בא למעט שום דבר. וקרא אשמעינן - אלא בא הכתוב להשמיענו דגם אור כוכבים קרוי אור. ונפקא מינה למי שנודר הנאה מן האור, שיאסר גם בהנאת אורן של כוכבים.

ב:

מדקאמר ובלילה יהי כגנב

ממה שנאמר בסוף הכתוב 'ובלילה יהי כגנב', מכלל [-מוכח] דאור דרישיה דקרא - שבתחילת הכתוב, יממא הוא, שהוא הפכו של לילה. והכי קאמר הכתוב, ביום, כשעוברי דרכים הולכים, עומד רוצח באם הדרכים - על אם הדרך, והורגן, ונוטל את ממונם. ובלילה הוא נעשה כגנב, לחתור בתים ולגנוב מהם.

הכי קאמר

מה שנתנה לך תורה רשות[א] על הבא במחתרת להורגו, כדכתיב (שמות כב ו) 'אם במחתרת ימצא הגנב והוכה ומת אין לו דמים', אם ברור לך הדבר כאור שהוא בא על עסקי נפשות ובדעתו להורגך[ב], דהיינו כל אדם שבא במחתרת, חוץ מאב על הבן וכיוצא בו, שמכיר בו בעל הבית שהוא אוהבו מאד, ואף אם יעמוד כנגדו לא יהרגנו. אבל שאר כל אדם שבא במחתרת, אם היה בעל הממון עומד כנגדו להציל ממנו את ממונו היה זה עומד עליו והורגו, רוצח הוא, וניתן רשות לכל הקודם[ג] להציל את בעל הממון בנפשו של בא במחתרת ולהורגו.

אחח 19/06/2018

ומה שנאמר 'ובלילה יהי כגנב', כך הוא פירושו, אם מספקא לך בלילה, כגון שאדם [זה] שבא אצלך במחתרת הוא אוהבך, כגון שהוא אביך ורחמיו עליך, ואם היית עומד כנגדו להציל ממונך אינו הורגך, יהי בעיניך כגנב ולא כרוצח, ולא ניתן לך להורגו[ד]. והכי אמרינן בסנהדרין (עב:), דאב שבא על הבן אינו נהרג במחתרת.

כוכבי נמשו

כלומר כוכבי לילו, שכן 'נשף' הוא לילה.

מפעפי

'עפעף' הוא מלשון זיהור - ניצוצי אור[ה].

לנהורא

כוונת איוב באומרו 'יקו לאור ואין' היא לדבר המאיר ולא ליום, ואם כן לא מוכח מדבריו שיהיה שם היום 'אור', ולא קאמר 'יקו ליום', אלא יקו שיאיר לו מזלו ואין - ולא יאיר לו.

ומומר מך מוסך יסופי

שאמר דוד, 'וָאֹמַר', סבור הייתי בעוניי כשהייתי נרדף, שאך בחשך זה אמות, והוא 'ישופני', והוא [החושך] יחשיך תמיד עלי. 'ישופני' מלשון נשף, שהוא חושך.

והמשיך דוד ואמר, 'ולילה', וחשך זה שהייתי שרוי בו, נעשה 'אור בעדני' אצלי. וגבי לילה שייך למימר יום, שכן היום הוא היפך הלילה. אלמא הכי קאמר דוד, הלילה נעשה לי יום, ואם כן מוכח מכאן ש'אור' הוא יום!.

מני ממרסי

אמר דוד, מפני חטאי סברתי שאף מן העולם הבא אטרד, ועכשיו שמחל לי הקדוש ברוך הוא על אותו עון של בת שבע, אף מן העולם הזה שהייתי שרוי בו בחשך ובחרפה, האיר בעדני [-לי]. שהודיע הקדוש ברוך הוא לשונאי דוד בימי שלמה שמחל לדוד, כשבקש שלמה להכנים את ארון העדות לבית קדשי הקדשים, ודבקו שערים זה בזה ומיאנו להיפתח, עד שאמר שלמה, 'ה' אלהים אל תשב פני משיחך, זכרה לחסדי דוד עבדך' (דה"ב ו' ו מב), ומיד נענה. ובאותה שעה נהפכו פני שונאי דוד כשולי קדירה, וידעו הכל שמחל לו הקדוש ברוך הוא, כמובא במועד קטן (ט.).

מדקאמר וכי"ד שמיים מכלל לאור מורפא הוא

וטעמא דרבי יהודה מפרש לקמן (י:) בפירקין[ז].

מקום שנהגו מלאכה

במקום שנהגו בו לנהוג איסור מלאכה בערב פסח אף קודם חצות היום, דהרי אמרינן לקמן (נ.), מקום שנהגו שלא לעשות בו מלאכה אין עושין[ח].

מעמם המור

אבל קודם לכן [לפני שעת האור], אפילו אם

ציונים והערות

בלילה, כגון ספירת העומר. א. **מדברי** רש"י משמע שאינה חובה אלא רשות, וכן הוכיחו האבן האזל (גירסה פ"ע ה"ז) ועוד אחרונים מדברי הרמב"ם (שם), שבבא במחתרת כתב, 'ורשות יש לכל להרגו בין בחול בין בשבת, בכל מיתה שיכולין להמיתו', ואילו לענין רודף כתב (רוצח פ"ו ה"ו), 'הרודף אחר חבירו להרגו, אפילו היה הרודף קטן כל ישראל מצווין להציל הנרדף מיד הרודף, ואפילו בנפשו של רודף'. הרי שחילק בין רודף שיש חיוב להורגו לבין בא במחתרת שאינו אלא רשות. וכן דייק הדברי יחזקאל (סי' כג סק"י) מדברי התוספות בסנהדרין (עג. ד"ה אף), וכתב בטעם הדבר, שהוא משום שאם יניחנו בעל הבית ליטול את ממונו ולא יעמוד כנגדו לא יהרגנו, אלא שמכל מקום החשיבה אותו התורה כרודף משום החזקה שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו, ואין לך בו אלא חידושו שמותר להורגו, ואינה חובה. והאבן האזל (שם) כתב, שלשיטת המכילתא, בא במחתרת אינו אלא ספק רודף, ועל כן אין חובה להורגו, אלא רשות היא. ב. **התוספות** (סנהדרין עג: ד"ה כמן) הבינו מדברי רש"י אלו, שאף בסתם אדם שבא לגנוב אסור להורגו עד שיתברר בודאות שבא להרוג, ולא רק באב הגונב אצל בנו. והקשו עליו מהמבואר בסנהדרין (שם), שבן על האב וכל שכן שאר אדם נהרג אף בסתם, עד שיוודע בבירור שלא בא להרוג. על כן פירשו (שם, וכמן ד"ה אין), שהכתוב כולו מדבר באב על הבן, שבסתם אינו נחשב לרודף, אך אם ידוע לך שיהרגך מותר להורגו. וכתב המהרש"א (שם ע"ש ד"ה ת"ר) ביישוב דברי רש"י, שמה שכתב 'שאם ברור לך הדבר', אין כוונתו לבירור נוסף בראיות שבא להורגו, אלא אף בסתם הדבר מבורר ועומד. וכן פירש המהר"ם בסנהדרין (נמוק' שם) ברש"י, וכתב שכן מוכח מדברי רש"י, ותמה על התוספות (שם) שכתבו שלא יתכן כדבריו. ובהרחב דבר (שמות כב ו) כתב בביאור שיטת רש"י, שיש לחלק בין הנרדף שמותר לו להרוג את הרודף אפילו שאינו אלא ספק אם בא להרוג, מדין הבא להורגך השכם להורגו, לשאר כל אדם שמותר להציל את הנרדף בנפש הרודף רק אם ודאי בא להורגו. ולפי זה באמת בן על האב בסתם אינו אלא ספק, ומכל מקום מותר לנרדף להורגו. אך בסוגייתנו מדובר באדם אחר הבא להרוג את הגנב, ולא בנרדף עצמו, ועל כן כתב רש"י, שרק אם ברור כיום שבא להורגו מותר להורגו. ועדיין תמה הראש יוסף (נרסה"י), למה הוצרך רש"י להעמיד את תחילת הכתוב 'לאור יקום רוצח' בכל אדם, הלא אפשר להעמיד את כולו באב על הבן, ותחילתו מדבר באופן שידוע שבא להורג, וסופו 'ובלילה יהי כגנב' מדבר בסתמא. ג. **ולא** רק לבעל הבית, שכן דרשו (סנהדרין עג:) ממה שנאמר בבא במחתרת (שמות כב ו) 'וְהֻכָּה', שנהרג על ידי כל אדם. ד. **מדברי** רש"י עולה, ששלש מידות הן. א. בבן על האב וכל שכן בשאר כל אדם, אף בסתם ידוע לנו בבירור שבא להרוג. ב. אם ידוע שהוא אוהבו של הנגנב אינו מוחזק כרוצח ואסור להורגו. ג. אב על הבן ספק הוא האם בא להרוג, ואסור להורגו מספק. ואף שגם ספק פיקוח נפש דוחה איסורים, מכל מקום אין נדחה ספק נפש של הגנב מפני ספק נפש של הנגנב. ראש יוסף (נרסה"י) [לכאורה הוכיח שאב על הבן הוא ספק ממה שכתב רש"י 'אם מספקא לך כלילה כגון שאדם אוהבך שהוא אביך ורחמיו עליך'. אך ראה בקובץ שיעורים (חוס' ד) שיתכן לפרש בלשון הגמרא 'מספקא לך מילתא כלילה' שאין כוונתה לספק ממש, אלא באב על הבן כל שאין ראיה שבא להורגו ודאי הוא שלא בא להרוג. ואם כן אף בדברי רש"י אפשר לפרש כן. אמנם עצם הדין שמספק אסור להורגו לכאורה מוכרח משיטת רש"י בסוגייתנו. שאם לא כן, למה צריך בכל אדם שיהיה ברור לך כאור שבא להרוג בכדי שיהיה מותר להורגו]. אך בהמשך דבריו כתב הראש יוסף (נמוק' ד"ה מי), שמדברי רש"י בסנהדרין (עג: ד"ה מב) משמע, שאב על הבן בסתם ודאי הוא שלא בא להרוג. וראה בקובץ שיעורים (שם) שהסתפק בשיטת התוספות (ד"ה מי), האם בספק מותר להורגו, ובחידושי רבי שמואל (חוס' י) בביאור ספק זה. ה. **והאבן** עזרא (מיוחס ג ט) פירש, שהיא לשון מושאלת, שעפעף הוא אישון עין, ובקיעת אור השחר משולה לפתיחת עפעפי השחר. עוד הביא, שיש מפרשים שהוא מלשון השקפה, כלשון הכתוב (משלי כג ה) 'התעיף עיניך בו ואיננו'. ו. **העיר** המהרש"א (מ"ח ד"ה ולילה), שלפי פירוש רש"י אין הכרח לומר ש'אור' הוא במשמעות יום, אלא יתכן לפרש שהוא דבר המאיר, שאמר דוד שאף חשכת הלילה האירה לו, כפי שאכן מפרשת הגמרא בתירוץ, ולמה הוצרכה להוסיף בתירוצה שכוונתו לעולם הבא ועולם הזה. וכתב התורת חיים (ד"ה הכי) בביאור הקושיא והתירוץ, שבתחילה סברה הגמרא, שמשמעות 'לילה אור בעדני' היא שהלילה נהפך לי לאור, ומכיון שהיפך הלילה הוא יום משמע ש'אור' הוא שם דבר של היום. אך לפי התירוץ, בתחילת הכתוב נרמז גם עולם הבא הדומה ליום, ולילה ואור שנזכרו בסוף הכתוב מוסבים על העולם הבא שהוא בבחינת יום, ועל החושך שנזכר בתחילתו. ולפי זה יש לומר שלילה הוא היפוכו של יום, ואור הוא היפוכו של החושך. ובהגהות רא"מ הורוויץ (ד"ה ה"ק) כתב, שלולי דברי רש"י היה נראה לפרש, שבהוה אמינא סברה הגמרא שסוף הכתוב הוא כפל הענין, שנאמר בתחילתו 'אך חושך ישופני', וגם משמעות 'לילה אור בעדני' היא שהאור יהיה לי כלילה, ולפי זה בהכרח שאור היינו יום. ז. **תמה** הפני יהושע (ד"ה מימיני), הלא רק לפי ההוה אמינא שם שרבי יהודה מצריך שלש בדיקות, מבואר הטעם לכל שלשה זמנים אלו. אך למסקנת הגמרא לא הצריך רבי יהודה כל בדיקות אלו, אלא שאם לא בדק בזמן הראשון יבדוק בשני, ואם לא בדק בשני יבדוק בשלישי. ולמסקנא לא מובא שום טעם לזמנים אלו. וכתב, שבא רש"י ליישב בזה, מנין שאור ארבעה עשר הוא ליל י"ד, הלא יתכן שהוא עמוד השחר, וארבעה עשר שחרית הוא הנץ החמה. ועל כן כתב, שלהלן מבואר שלא הצריך רבי יהודה אלא בדיקה אחת. שלפי זה יש לעיין, מה בא רבי יהודה להשמיענו בשלשת זמנים אלו, הלא פשוט הוא שאם לא בדק בזמן הראשון יש לו לבדוק בכל זמן עד לזמן האיסור בחצות יום י"ד. וצריך לפרש, שהיה מקום לומר שאם לא בדק בזמן הבדיקה הראשון יאחר את הבדיקה עד לזמן האיסור, ועדיף לאחר את הבדיקה כדי להימנע כמה שאפשר מהחשש שמא נכנס חמץ לבית לאחר הבדיקה. והשמיענו רבי יהודה, שלא כן הוא, אלא אם לא בדק בלילה יבדוק בעלות השחר, או משום שזריזים מקדימים למצוות, או משום שבעלות השחר עדיין יש חשיכה ואור הנר יפה לבדיקה [וכן משמיענו שאם לא בדק גם באותה שעה, יבדוק בשעת הביעור. ואפילו שמשעה חמישית אסור החמץ באכילה אין חוששים שמא יבוא לאוכלו תוך כדי הבדיקה, לפי שאין איסורו באותה שעה אלא מדרבנן בלבד]. ולפי זה בהכרח ש'אור לי"ד' הוא ליל י"ד, שכן אם פירושו עלות השחר של י"ד, ו'י"ד שחרית' הוא הנץ החמה, אין שום משמעות לזמן 'י"ד שחרית'. וכעין זה כתב הצל"ח (נרסה"י). ח. **הקשו** התוספות (ד"ה מימיני) על דברי רש"י, הלא מבואר להלן (נה.) שלדעת רבי יהודה דין זה הוא איסור ולא מנהג. עוד הקשו, שמשמע מלשון הברייתא 'מאימתי אסור בעשיית מלאכה' שהוא איסור ולא מנהג. עוד הקשו, שאם הוא מנהג, איך נחלקו בו תנאים, הלא אפשר לבדוק איך נהגו. על כן פירשו, שאכן נחלקו רבי יהודה ורבי אליעזר בן

נהגו שלא לעשות מלאכה בטלה דעתן, ואין זה מנהג.

מורמז סוף

משחשיכה"ט ושקעה חמה של שלשה עשר, שמאותה שעה המלאכה אסורה.

סבי קמהר ליה

כך אמר לו רבי אליעזר בן יעקב לרבי יהודה, הך - איסור זה של עשיית מלאכה בערב פסח קודם חצות, **איסורא דרבנן היא, ולאו דאורייתא. ובשלמא לדידי** - והדבר מובן לשיטתי, **דאמינא** [-שאמרתי] **שמשעת עמוד השחר** המלאכה אסורה ובלילה היא מותרת, **אשכחן בעלמא במידי דרבנן** - מצינו כן בעוד איסורי חכמים **דהלילה מותר** ורק **היום אסור.**

דשלגי ליה רבנן

היכן מצאנו **שנתנו** חכמים חילוק **בשיעורים** של היום, שיהיה חלק יום **זה לאיסור** וחלק **זה להיתר.**

קמינף לך מנף דרבנן

באיסורי חכמים שאלתיך **היכן** מצאנו שהורגלו **לעשות כן** ולאסור רק מקצת מהיום, **דנימא דהכא נמי כך גזרו** - בכדי שנאמר שגם במלאכה אסרו רק את מקצת היום.

ומי מסרת לי

ואילו אתה מביא לי **ראיה** שמצאנו כן **במילי דאורייתא**, ואין זו ראיה, **שכן גזירת הכתוב כך היא**, שיאסר רק מקצת היום, ואולם באיסורים דרבנן **אין זו מדת חכמים** לאסור רק את מקצת היום.

שעות דרבנן

שעות שנוספו על איסור חמץ בערב פסח מלבד **איסור של תורה שהוא משש שעות ולמעלה**, כמבואר במשנה דלקמן (יב:), **שהוסיפו חכמים שתי שעות. כדתנן, אוכלין** את החמץ **כל ארבע** שעות ראשונות של היום, **ותולין** אותו [לא אוכלים ולא שורפים] **כל חמש** שעות ראשונות, לפי שעדיין הוא מותר בהנאה, **ושורפין** אותו **בתחלת שש** שעות. **הרי לך בשל דבריהם** [-באיסור חכמים] שאסרו רק את מקצת היום, שהרי רק **שתי שעות' אסורות** באכילה מדרבנן, ואילו את **הארבע הראשונות לא אסרו** חכמים.

ומידך

ורבי אליעזר בן יעקב סובר, **ההוא** - איסור חמץ בשעות דרבנן **לא דמי להכא** - לאיסור עשיית מלאכה בערב פסח, לפי שאיסור שעות אלו הוא משום **דהרחקה עבוד** [-עשו] **רבנן** לאיסור **דאורייתא** שמתחיל בשעה השביעית. שאסרו את השעה החמישית באכילה **משום** שחששו ליום **המעונן** שאין ניכר בו מתי הוא חצות היום, ויבואו לטעות בין השעה החמישית לשביעית. וכן אסרו את השעה השישית אף בהנאה"א, משום **בני אדם שאינן בקיאין בשעות, ויטעו בין שש לשבע. אבל באיסור** זה של מלאכה בערב פסח, **כוליה** [-כולו] הוא רק מדרבנן"ב, **ואחר שגזרו איסור** מלאכה ביום זה, על **כל היום** גזרו כן.

מלמ על סמדם שנרמה בזמנו לקדשו

השיאו משואות רק **ביום שלשים שנראה** בו לבית דין לקדש את החודש. **דאילו כשהחדש מעובר ועושין ראש חדש ביום שלשים ואחד, אין** בית דין **מקדשין אותו, לפי שכבר קדשוהו שמים,** והרי הוא מתקדש מאליו. **ואשמעינן האי תנא** - ומשמיענו תנא זה, **דאחסר עבדינן משואות** - שעושים משואות רק אם ראש חודש הוא ביום שלשים ובא לאחר חודש חסר, **ואמלא לא עבדינן משואות** - אבל אם ראש חודש הוא ביום ל"א ובא לאחר חודש מלא אין עושים בו משואות, **וכשאין** בני אדם **רואין** את **המשואות** הם **יודעין** מעצמם **שהחדש מעובר**, ואין צורך להודיעם על כך על ידי משואות.

לפוך עבודו

ליל **שעבר** [-מוצאי] **שלשים** משיאים משואות כדי **להודיע שהיום נתקדש.**

(ליל) [יום] שלשים (ואחד) קרי (אור) [יום]

ציונים והערות

יעקב באיסור ולא במנהג, ומדובר בבני גליל, שלשיטת רבי יהודה להלן (סה) היו אוסרים את הדבר מעיקר הדין ולא רק מחמת מנהג. וכתב המגיני שלמה (נמוק' סה), שהוכרח רש"י לפרש שלשיטת רבי אליעזר בן יעקב הוא מנהג ולא איסור, שאם לא כן יקשה מהלכה על הלכה. שכן משנתו של רבי אליעזר קב ונקי והלכה כמותו בכל מקום (עירובין סג: ועוד מקומות), ואפילו שהוא יחיד נגד רבים. ואילו להלן (נ.) סותמת המשנה שביטול מלאכה הוא מנהג ולא איסור. ועל מה שהקשו התוספות שהברייתא נוקטת לשון איסור ולא מנהג תירץ, שאין להוכיח מלשון זו, שכן מבואר להלן (נה.) שרבי מאיר סובר שהוא מנהג ולא איסור, ומכל מקום אמר (סה ע"ב) 'ושאינה לצורך המועד אסור', הרי שלשון איסור מתפרש גם על מנהג. והפני יהושע (נרס"י) כתב, שהוכרח רש"י לפרש שנחלקו במנהג ולא באיסור, משום שמלשון 'מאימתי ארבעה עשר אסור בעשיית מלאכה' משמע שהדברים מוסבים על דין הנזכר באיזה מקום, ואילו איסור עשיית מלאכה לא נזכר בשום מקום בתורה או במשנה, מלבד במשנה להלן (נה.) 'הלילה בית שמאי ובית הלל מתירים עד הנץ החמה', ובודאי ששאלת הברייתא כאן 'מאימתי' אינה מוסבת על משנה זו, שהרי כבר מפורש בה מתי הוא זמן האיסור. ובהכרח שהיא מוסבת על המשנה להלן (נ.) שמביאה דין זה בתורת מנהג ולא בתורת איסור [והתוספות יפרשו שהברייתא מוסבת על המשנה להלן (נה.) 'וחכמים אומרים, ביהודה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות, ובגליל לא היו עושין כל עיקר', שמבואר בגמרא (סה) שהוא איסור ולא מנהג. אך לרש"י לא היה נראה לפרש כן, שהרי מבואר בגמרא (סה) שחכמים שאמרו כן הם רבי יהודה, ולא מסתבר שרבי יהודה בברייתא כאן שואל 'מאימתי י"ד אסור בעשיית מלאכה' על דברי עצמו במשנה שם]. והביא מדברי התוספתא (פ"ג הי"ג), שלכאורה מפורש בה כדברי רש"י, שכן מביאה מחלוקת זו בסמיכות לדברי המשנה 'מקום שנהגו שלא לעשות [מלאכה] אין עושין'. עוד כתב הפני יהושע (ד"ה עוד) בטעם מה שביאר רש"י שנחלקו במנהג ולא באיסור, שהוא משום שנחלקו להלן (נה.) בית שמאי ובית הלל בזמן האיסור, האם הוא מהלילה או מהנץ החמה. וכתבו התוספות (ד"ה רבי אליעזר), שלמסקנת הגמרא שכוונת רבי אליעזר בן יעקב היא לעמוד השחר, דבריו הם שלא כדברי אף אחד מהם. ולדבריהם שהברייתא מדברת מאיסור ולא ממנהג, נמצא שארבע שיטות יש בדבר. א. שיטת בית שמאי שהוא איסור מהלילה. ב. שיטת הלל ורבי יהודה שהאיסור הוא מהנץ החמה. ג. שיטת רבי אליעזר בן יעקב שהאיסור הוא מעמוד השחר. ד. שיטת רבי מאיר להלן (נה.) שאינו איסור כלל אלא מנהג. והיה נראה לרש"י דוחק לפרש כן, ועל כן פירש שסובר רבי אליעזר כרבי מאיר שהוא מנהג, ונהגו כן משעת האור [וכעין זה כתב השפת אמת (ד"ה מאימתי), שלפי ההוה אמינא בדברי רבי אליעזר בן יעקב ש'אור' הוא לילה, ואף ליל י"ד אסור בעשיית מלאכה, נמצא שנחלק עם רבי יהודה באותה מחלוקת שנחלקו בה בית שמאי ובית הלל, ולא מסתבר כדבר הזה. וכן למסקנא ש'אור' הוא עמוד השחר, נמצא שרבי אליעזר סובר שלא כדברי שניהם. לכן פירש רש"י, שלא נחלק עם רבי יהודה בזמן האיסור, ולדברי הכל אינו מתחיל אלא מהנץ החמה כדברי בית הלל, ולא נחלקו אלא במנהג, שלדעת רבי אליעזר בן יעקב הוא מתחיל מהלילה, ולדעת רבי יהודה לא נהגו להקדים את האיסור לפני הזמן שהוא מתחיל מעיקר הדין]. עוד פירש הפני יהושע בדברי רש"י, שלא בא לחלק בין איסור למנהג ולפרש את הברייתא דווקא משום מנהג, משום שנראה לו שגם לפי השיטה שהוא איסור מכל מקום אינו מעיקר הדין אלא מקורו הוא מכח מנהג. ואילו לשיטה הסוברת שהוא מנהג לא נהגו בו איסור כלל, אלא חומרא בעלמא היא. והוכרח כן לרש"י, משום שאם נחלקו באיסור מעיקר הדין, בהכרח שכל אחד נתן טעם לדבריו מאימתי ראוי להיות אסור, ואם כן מה הקשה רבי אליעזר בן יעקב לרבי יהודה 'היכן מצינו יום שמקצתו אסור', הלא בדבר שיש בו טעם לחלק בין מקצת היום לחלקו האחר מצינו שהוא חלוק [כדברי התוספות (ד"ה היכן)]. לכן פירש שנחלקו במנהג, ואין בו טעם, אלא כך נהגו. והאור חדש (נמוק' ד"ה מאימתי) כתב, שדברי רש"י מוכרחים מסוגיית הגמרא להלן (נה.), שכן לדעת רב ששת שם סובר רבי יהודה כבית שמאי, שגם ליל י"ד אסור בעשיית מלאכה. ויש להקשות, הלא בסוגייתנו שנינו בברייתא שלדעת רבי יהודה איסור המלאכה אינו מתחיל אלא מהנץ החמה. אלא ששנינו במשנה (סה), שביהודה היו עושים מלאכה עד חצות משום שסברו שאין איסור בדבר, ובגליל לא עשו מפני שסברו שיש איסור בדבר. ולפי זה יש לומר, שדברי רבי יהודה שם אמורים בבני גליל שאוסרים באיסור גמור, ולשיטתם נחלקו בית שמאי ובית הלל מאימתי מתחיל איסור זה, ונקט רבי יהודה כבית שמאי שהוא מתחיל מהלילה. אבל דברי רבי יהודה כאן אמורים בבני יהודה המתירים, ולשיטתם אינו איסור אלא מנהג, והמנהג מתחיל רק מהנץ החמה. ועל כן פירש רש"י, שנחלקו רבי יהודה ורבי אליעזר בן יעקב במנהג ולא באיסור. **ט. רש"י** בא להוציא מדעת הראב"ד (בהשגות על הרי"ף להלן ג.), שאף לפי האמת ש'אור' הוא לילה היינו מעט קודם הלילה, שאם לא כן לא היה התנא מכנה את החושך 'אור'. אך לדעת רש"י 'אור' הוא לילה גמור, ועל כן כתב 'משחשיכה ושקעה החמה'. והוכרח לפרש כן בדברי רבי אליעזר בן יעקב, שהרי אם הוא קודם הלילה, יקשה אף לדבריו, איך יתכן שיהיה יום י"ג חלוק, שכולו יהיה מותר ורק סופו יאסר. אור חדש (נרס"י). **י. מרש"י** משמע שהראיה היא גם מהשעה החמישית וגם מהשישית. אך רבינו חננאל (ד"ה ור' יהודה) כתב, שהוכחת רבי יהודה היא מהשעה השישית. וכתב הדבר שמואל (נמוק' ד"ה היכן) בטעמו, שטענת רבי אליעזר בן יעקב שאי אפשר לחלק את היום היא רק בדינים התלויים בעצם שם היום, וכגון באיסור עשיית מלאכה בערבי פסחים, שהוא משום שרצו לעשותו כיום טוב, ואי אפשר שרק מקצת היום יחשב ליום טוב [וכבר כתב כן רבינו דוד (ד"ה מאימתי)]. ולפי זה הוכחת רבי יהודה היא דווקא מאיסור חמץ של השעה השישית, שכן הוכיח בחידושי מרן רי"ז הלוי (חמץ ומצה פ"ו ה"ט), שחלוק איסור החמץ בשעה חמישית מבשעה שישית, שבששית חל עליו איסור חפצא של חמץ מדרבנן לכל דבר, מה שאין כן בשעה חמישית שעדיין לא עשאוהו חפצא של חמץ, אלא רק אסרוהו באכילה. העולה מדבריו, שנתנו חכמים לשעה ששית דין של זמן איסורו, כמו מחצות ואילך. והוכיח מזה רבי יהודה שמצינו שרק מקצת מהיום נחשב לזמן איסור, ואם כן יתכן שגם עשו מקצת מהיום ליום טוב. אבל מהשעה החמישית אין ראיה, שכן אינה נחשבת לזמן איסור חמץ, אלא שאסרו את הגברא באכילתו. **יא. על פי** מהרש"ל (נרס"י). **יב. הקשה** בבאר אברהם (ד"ה מאימתי), הלא התוספות (להלן נ. ד"ה מקום) הוכיחו מדברי הירושלמי, שבערב פסח לאחר חצות אסורה מלאכה מן התורה, משום שהוא זמן הבאת קרבן פסח, ואם כן איך כתב רש"י שאיסור מלאכה כולו הוא מדרבנן. ותירץ, שרבי אליעזר בן יעקב לשיטתו בהכרח אינו סובר כדברי הירושלמי, שכן מבואר במסכת חגיגה (יז:) שלשיטתו שבעת ימי תשלומים של קרבנות עצרת מותרים במלאכה, שיום הבאת קרבן אינו נאסר במלאכה. והרש"ש (ד"ה ומידך) תירץ, שאיסור מלאכה מדרבנן קודם חצות אינו משום הרחקה לאיסור תורה שלאחר חצות, שאם כן לא היה לחכמים להרחיק את כל חצי היום הראשון, אלא היה די בהרחקת שעה אחת או שתים כמו בחמץ. אלא בהכרח שאיסור זה הוא תקנה בפני עצמה, ואינה משום איסור התורה האמור. והוסיף, שכן יש לפרש גם בכוונת רש"י. עוד כתב, שיתכן שרש"י חולק על תוספות, וסובר כחידושי הר"ן (נ. ד"ה מקום), שכתב שאף לדברי הירושלמי אין איסור זה מן התורה, והדרשה שמובאת שם

אהח19/06/2018

עבורו של החודש"ג, על שם שבו נעשה החדש הקודם מעובר, כשאין קובעין בו את ראש החדש הבא, והלילה שלאחריו קרוי 'לאור עיבורו'.

עומד ומקריב כל הלילה למורה מעון קידוש ידים ורגלים

דקסבר רבי, לינה פוסלת בקידוש ידים ורגלים, וצריך לשוב ולקדשם בבוקר. **ומעמא מפרש בזבחים** (יט:).

ג.

המפלת לוד לשמונים ומחד

משנה היא **בבריתות בפרק קמא** (ז:). דקיימא לן (סס ט:), מה שנאמר (ויקרא יב ז) 'זאת תורת היולדת' מלמד, שהיולדת **מביאה** קרבן אחד על ולדות הרבה. יכול [-שמא תאמר] **שתביא** על הלידה **שלפני מלאות** שמונים ימי טהרתה ועל הלידה **שלאחר מלאות** ימים אלו קרבן **אחד** ולא יותר, תלמוד לומר 'זאת', **שאם** ילדה **לאחר מלאות** ימים אלו מביאה שני קרבנות. **כגון שטבלה לסוף שבועיים** ימי טומאה של נקבה[א], **ונתעברה**, **והפילה** את עוברה, **אם תוך מלאות** ימי טהרה של הלידה הראשונה **הפילה**, **נפטרת בקרבן אחד** על הלידה וההפלה, שהרי הפילה לפני שנתחייבה בקרבן הראשון. ואולם **אם לאחר מלאות** ימים אלו **הפילה**, **כבר נתחייבה בקרבן הראשון קודם לידה שניה**, ועל כן **לכסוף מלאות** של לידה שניה **תביא** שתי קרבנות[ב].

ואם הפילה בליל של **בניסת שמונים ואחד**, **שכבר עברה מלאות** ימי טהרה שלה, **אבל עדיין אינה ראויה להבאת קרבן**, שכן **אין קרבן נשחט** בלילה[ג], נחלקו בית שמאי ובית הלל בדינה.

בית הלל מחייבין

בית הלל מחייבים **שתי קרבנות**, משום דליל שמונים ואחד 'לאחר מלאות' קרינא ביה, ודינו כיום שמונים ואחד שאם הפילה בו חייבת שנים. **ובית שמאי פוטרין אותה בקרבן אחד** בלבד, **כדמפרש טעמייהו** בסמוך.

מאי שנע לוד שמונים ומחד מיום שמונים ומחד

אמרו להם בית הלל לבית שמאי, **הלא אתם** מודים לנו **שאם לא הפילה הלילה והפילה למחר** ביום שמונים ואחד, **שהיא חייבת** שני קרבנות. ואם כן **אף בשהפילה אור לשמונים ואחד תתחייב** שנים, **שהרי לכל דבר זמן היום והלילה שוים** בדיניהם.

אם שיוה לו למומאה לא יהוה לו לקרבן

כך אמרו בית הלל לבית שמאי **בלשון תמיה**, וכלומר, **שעוד ראיה אחרת** יש לנו להביא[ד], **דהואיל ושוה לו הלילה ליום לענין טומאה**, **שהרי עד שקיעת החמה של היום השמונים** ללידתה **דמיה טהורים**, ואילו **אם תראה** דם **לאחר שקיעת החמה** של יום זה **דמיה טמאין**, **כאילו היא רואה** דם **למחר**. ואם כן **למה לא ישוה** לו ליל שמונים ואחד ליומו **אף לענין קרבן**, **שכשם שאם תפיל למחר תתחייב** שנים, **כך תתחייב על** הוולד **של** לילו של שמונים ואחד קרבן בפני עצמו.

ותשובת בית שמאי במסכת בריתות (ז:) **היא שנויה**. שהשיבו לבית הלל, **לא** דומה הלילה ליום, שהרי **אם אמרתם ביום שמונים ואחד** שהיא מביאה שני קרבנות, הלא הוא משום **שכן יצתה לשעה הראויה להביא בה קרבן**, **ולפיכך** כבר **נתחייבה בקרבן הראשון**, **ושוב אין הלידה השניה נפטרת בו**. אך וכי **תאמרו** כן גם **במפלת אור לשמונים ואחד שעדיין לא יצתה מידי** [-מחמת] הוולד **הראשון לשעה הראויה לקרבן**, שהרי אין הקרבנות קרבים בלילה[ה]. **והדמים שאתם אומרים** להוכיח מהם, שכשם שליל שמונים ואחד שוה ליומו לענין טומאת דמיה הוא הדין ששוה לו לענין קרבן, **אינן מוכיחים** כלל, **שהרי** אם **הפילה בתוך מלאות** ימי טהרה, **דמיה של הלידה** השניה **טמאין**, ומכל מקום אף לדבריכם היא **פטורה** עליה **מן הקרבן**, ובהכרח שאין חיוב הקרבן תלוי בטומאת הדמים.

לוד לשלישי

לאור כניסתו של יום השלישי מהקרבת הקרבן'. **והכא נמי גרסינן 'אור לשלישי'**, כגירסת המשנה (לעיל ג.) 'אור לי"ד'. ודברי הברייתא **אשלמים קאי** - אמורים בקרבנות שלמים, **דכתיב בהו** (ויקרא יט ו) 'ביום זבחכם **יאכל** וממחרת', ונאכלים לשני ימים ולילה. **וצוה** הכתוב **לשורפו לבוקרו של** היום השלישי, כפי שיבואר להלן. ועל כך שואלת הברייתא, **יכול יהא נאכל** ליל **שלפניו** - שלפני בוקר היום השלישי.

זבמים נאכלים ליום אחד

זבחים נאכלים ליום אחד, היינו זבחי **תודה דכתיב** בהם (סס ז טו) 'ביום קרבנו **יאכל**', ואילו **שלמים נאכלים לשני ימים** ולילה. ושאלה הברייתא, מה להלן בתודה הלילה הולך **אחר** היום של אכילתה והיא נאכלת אף בו, דהרי **כתיב בגופיה** דקרא (סס) 'לא **יניח** ממנו עד בוקר', **הא** כל הלילה **אוכל** ממנו[ו], **וכן פסח** שנאמר בו (שמות יב י) 'לא **תותירו** ממנו עד בוקר' ונאכל בלילה[ז], **אף כאן** בשלמים הלילה הולך **אחר** שני הימים **הכתובים** בה.

מלמד לומר וממחרת ומנומר עד יום

ומשמעות הכתוב היא, **בעוד שהוא** יום ממחרת **אכול ולא משתחשך** - אכול את הנותר מהקרבן למחרת ביום השני רק מבעוד יום, ולא בליל שלישי.

ציונים והערות

אינה אלא לאסמכתא. יג. **דיבור** זה הוגה על פי גירסת הגליון (הוגה בהגהות ויועיס), וכן כתב רש"י בראש השנה (כג: ד"ה לחור). והמהרש"א גרס 'ליל שלשים ואחד קרי אור עיבורו', ושתי הגירסאות עולות בקנה אחד, שהוא הלילה שבין שלשים לשלשים ואחד. א. **רש"י** נקט 'נקבה', מפני שדין זה יתכן רק ביולדת נקבה, שכן ביולדת זכר מנין ימי טהרתה הוא ארבעים, ולא שמונים כנקבה, ואם התעברה שוב והפילה בתוך ימים אלו נחשב הנפל כמים בעלמא, שעד ארבעים יום אין הולד נוצר, ואינה מתחייבת עליו קרבן. ע"פ רש"י בכריתות (ט: ד"ה הפלה). ב. **צריך** עיון, למה צריכה להמתין עם קרבנה הראשון עד מלאת ימי הלידה השניה ואינה מביאה אותו עתה, הלא אף שהיא טמאה לענין קדשים, מכל מקום טמא יכול לשלח את קרבנותיו (להלן סג.). ראש יוסף (נרש"י). וכבר הקשה כן הראב"ד על הרמב"ם (ממוסרי כפרה פ"ו ה"ה) שכתב כדברי רש"י, והשיגו, 'זהו תימה גדול, אם שלחה קרבנותיה תוך מלאת למה לא יצאה, ומאי שנא מחטאת חלב ודם [חטאת שמביא מי שעבר בשוגג על דבר שזדונו כרת] שהטמא משלח אותה ומקריבין לה'. וכתב הכסף משנה בביאור שיטת הרמב"ם, ששונה טומאת יולדת משאר טומאות, לפי שהקפיד בה הכתוב שתביא דווקא לאחר מלאת ימי טהרתה, ולא קודם לכן. אך הקשה על הרמב"ם מדברי התורת כהנים (מוריע פ"ג), שמפורש בהם כדברי הראב"ד. שכן שנינו שם, 'ובמלאת, אינה מביאה בתוך מלאת, ואם הביאה בתוך מלאת לא יצאה. יכול לא תביא בתוך מלאת על ולדות הראשונים, תלמוד לומר תביא'. וכתב, שצריך לומר שהרמב"ם גרס בדברי התורת כהנים, 'יכול תביא בתוך מלאת על ולדות הראשונים, תלמוד לומר תביא', כלומר, דווקא לאחר ימי מלאת תביא, אבל קודם מלאת לא תביא כלל. והחזון איש (כריתות סי' ו סק"ג) כתב בטעם מה שאינה מביאה את הראשון בתוך ימי מלאת הלידה השניה, משום שהקרבן בא להכשירה בקדשים, וכל זמן שאינה מוכשרת על ידו מחמת הלידה השניה, אי אפשר להביאו. ג. **שכן** נאמר (ויקרא ז לח) 'ביום צוותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם', ביום ולא בלילה. זבחים (לח.). ד. **תמה** הראש יוסף (נרש"י), הלא ראיה אחת היא, שהיום והלילה שוים לכל דבר. אך בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה מאי) כתבו, שהוסיפו בית הלל, שאף אם תאמר שמצינו בכמה מקומות שהלילה חלוק מהיום בהלכותיו, מכל מקום לענין מלאת ימי טהרה הם שוים. ה. **רש"י** מביא תשובה זו, משום שרק לפיה מובנת ראיית הגמרא משם. שכן לכאורה היה מקום לדחות ש'אור' ששנינו שם הוא עלות השחר ו'יום' הוא הנץ החמה, כמו שפירשה הגמרא לעיל (ג:) לענין איסור מלאכה בערבי פסחים. ולדעת בית שמאי אף המפלת בעלות השחר של שמונים ואחד פטורה מקרבן שני, ואינה מתחייבת שנים אלא אם כן הפילה מהנץ החמה ואילך. אלא שלפי המבואר שתשובת בית שמאי היא ששונה דין יום שמונים ואחד מלילו, משום שביום כבר הגיעה השעה הראויה להקרבת הקרבן הראשון, ודאי מודים הם שאם הפילה מעלות השחר היא מתחייבת בקרבן שני, שהרי אותה שעה כבר ראויה להקרבה, ולא פטרו אלא במפלת בלילה, ואם כן בהכרח ש'אור' הוא לילה. פני יהושע (נרש"י). ו. **כתב** הראש יוסף (נרש"י), שלא נתבארה כוונת רש"י בזה. ואולי כוונתו לבין השמשות של ליל שלישי. וראה בהערה בסמוך. ז. **רש"י** הולך לשיטתו לעיל (ג. ד"ה לוד) שאין לגרוס במשנה 'לאור י"ד', משום שמשמעות לשון זו היא הלילה שלאחר יום י"ד, וכן משמעות 'לאור שלישי' היא לאחר היום השלישי, ולכן יש לגרוס כאן 'אור לשלישי'. וראה שם בהערה בשיטות הראשונים שנחלקו עליו. ח. **ובחידושי** הר"ן (ד"ה ודין) כתב, שמאחר שאין שורפים קדשים בלילה, כמבואר להלן, בהכרח שהוא נאכל בלילה, שאם לא כן מי שלא אכל ביום אינו יכול שלא להניחו עד הבוקר, ואיך ציותה עליו התורה שלא להניחו. ומהמשך דבריו (ד"ה ונזה) נראה שהוקשה לו, שמ'לא יניח ממנו עד בוקר' אין הכרח שעד לאותה שעה הוא זמן אכילתו, שהרי גם בשלמים נאמר 'והנותר עד יום השלישי באש ישרף', ומכל מקום לולי הבנין אב לא היה עולה על דעתנו לומר שהם נאכלים בליל שלישי עד לזמן שבו ציותה התורה לשורפם. אך בסוף דבריו (סס) כתב, שמפשטות לשון הכתוב 'לא יניח ממנו עד בוקר' משמע שעד הבוקר מותר לאוכלו, ואינו דומה ללשון שנאמרה בשלמים. ט. **אך** בחידושי הר"ן (ד"ה ודין) כתב, שמפסח אין ללמוד על שלמים שיאכלו גם בלילה השני, שהרי פסח נאכל רק בלילה ולא ביום שלפניו. וכתב הצל"ח (ד"ה ומנומר) בביאור דברי רש"י, שעיקר כוונת הברייתא באומרה 'מה להלן לילה אחר היום' היא, שנלמד מפסח לשלמים שסיום זמן אכילתם הוא בלילה. והראש יוסף (נרש"י) כתב בביאור דברי רש"י, שעיקר הבנין אב הוא מתודה, אלא שמשם יש לדחות, שכן יתכן לפרש ב'לא יניח עד בקר' שאמנם אסור להניחו עד הבוקר, אך מכל מקום לא יאכל אלא ביום. ועל כן הוסיף רש"י, שב'לא תותירו ממנו עד בקר' שנאמר בפסח אי אפשר לפרש כן, ואם כן כשם שבפסח פירושו שזמן האכילה הוא עד הבוקר, הוא הדין ל'לא יניח' שנאמר בתודה. ובחידושי רבי שמואל (שמות כג) כתב ליישב את דברי רש"י על פי המובא מהגרי"ז הלוי, שאיסור אכילת פסח ביום י"ד אינו מדין זמן אכילת קדשים קלים שלו, אלא הוא מדין מצות אכילת הפסח שהיא מצוה בפני עצמה, ומקורה ממה שנאמר (שמות יב ח) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה', שזמנה הוא רק בליל ט"ו. ולפי זה מיושבת קושיית הר"ן, שכן מצד הלכות הקרבן, זמן אכילתו הוא יום ולילה, והלילה הולך בו אחר היום, אלא שמצד מצות הפסח אסור לאוכלו ביום, ועל כן יש ללמוד ממנו על שלמים, שאף בהם ילך ליל שלישי אחר היום השני. אמנם הביא שיש שנחלקו על הגרי"ז, וכתבו שזמן אכילת הפסח בלילה הוא מדין קדשים קלים שבו, ולא רק מצד מצות אכילת פסח. אך כתב שגם לשיטתם יש ליישב, שעיקר זמן אכילתו הוא גם ביום, אלא שהוא איסור צדדי בדין הקרבן שלא ייאכל ביום. י. **הקשה** בתוספות רבינו פרץ

מה להלן מיקל ואוסר קריפה

מה תודה ופסח מיד **כשכלה זמן אכילתן מתחיל** יום שריפתו של הנותר מהם, **כדכתיב** בפסח (שם) 'והנותר ממנו עד בקר באש תשרופו'יא.

אף כאן

בשלמים **זמן אכילתו כלה בערבית** שלאחר היום השני, **כדאמרן** לעיל, ואם כן **ישרף בלילה** כשכלה זמן אכילתו.

תלמוד לומר

נאמר בשלמים בפרשת 'צו את אהרן' (ויקרא ז יז) 'ביום השלישי באש ישרף', ולא בליל שלישי. **כאן לא נאמר** 'עד יום השלישי' כמו שנאמר בכתוב שהובא לעיל (שם יט ו) 'ביום זבחכם יאכל וממחרת, והנותר עד יום השלישי באש ישרף', **אלא** נאמר 'ביום השלישי, **משום דהאי קרא** [-שכתוב זה] המובא כאן **לא איירי** [-אינו מדבר] **בזמן אכילה, אלא בזמן השריפה**, ובא **להורות שביום הוא נשרף ולא בלילה**, ונשרף דווקא ביום השלישי, ולא עד היום השלישי[יב]. **וקרא** שנאמר בו 'עד יום השלישי' דהובא **לעיל**, נכתב בפרשת 'קדושים תהיו', ומדבר על זמן אכילת השלמים.

נפסרים דלא סגין קרו

במקומו של רב הונא קוראים **לאורתא** [-ללילה] 'נגהי'.

מאי מעמא נמי מני לילי

מדוע לא שנתה משנתנו 'לילי ארבעה עשר בודקין את החמץ', **כרתנא דבי שמואל** - כלשון הברייתא שנשנתה בבית מדרשו של שמואל[יג]. **ומשני** - ומתרצת הגמרא, תנא המשנה **אלישנא מעליא קא מיהדר** - מחזר אחר לשון מעולה, **שכן מצוה ודרך של נקיי הדעת לספר בלשון נקיה**, ו'אור' היא לשון נקיה יותר מ'לילי'.

דבר מגונה

לאו משום ד'לילי' דבר מגונה הוא, והא דאמר **רבי יהושע בן לוי** 'לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו', לא על לשון 'לילי' אמר כן, אלא **בעלמא איתמר** - אמר כן, על לשון מגונה ממש. **ומיהו שמעינן מינה** - ומכל מקום למדנו מדבריו, שדרך **לשון חכמים** היא **לחזר אחר לשון צח** ונקי ביותר, ואפילו במקום שגם הלשון השניה אינה מגונה.

משמע מינה מסורס

ולא כתיב 'הבהמה הטמאה' **כי אורחיה** - כדרך הלשון. הרי **שמונה אותיות** עקם הכתוב בשביל שלא לכתוב לשון טומאה, שכן 'הטמאה' **חמש אותיות הן**, ואילו **'אשר איננה טהורה' שלש עשרה אותיות** הן.

ואף על גב דבאורייתא כתיב הרבה פעמים 'טמא', ולא עיקם הכתוב את לשונו כדי להימנע מלהוציא לשון טומאה, **שני אורחיה בחד דוכתא** - שינה הכתוב מדרכו במקום אחד[יד], כדי **ללמדך** שיש לחזר **על לשון נקיה**[טו].

משמע נמי יסיס מסור

הוה ליה למיכתב 'איש טמא' במקום 'איש אשר לא יהיה טהור', **וכי נמי משוית לטהור** - וגם אם תעשה את ה'טהור' **לחסר וא"ו** שאין בו אלא שלש אותיות, מכל מקום **איכא** [-יש] כאן **עיקום תשע** אותיות, **שהרי שתים עשרה** אותיות יש ב'אשר לא יהיה טהור', ו**'טמא' אינו אלא שלש** אותיות.

וס"ו למסור

יש למנות גם את הוא"ו במנין האותיות שעיקם הכתוב, **דהא** 'טהור' **לא חסר הוא** אלא מלא.

כי אמר מקרא

'מקרה **טמא הוא' היה לו לכתוב**, ולשתוק מהמשך הכתוב 'בלתי טהור הוא כי לא טהור', **ונמצא שיש כאן עיקום י"ו אותיות.**

בזב כתיב (ויקרא טו ט) 'וכל המרכב **אשר ירכב** עליו הזב יטמא', ואילו **באשה** זבה **כתיב** (שם טו כג) 'או על **הכלי אשר היא יושבת**', ולא קראו בלשון מרכב, **לפי שאין הגון להזכיר רכיבה ופיסוק רגלים באשה, ואף על פי** שדיני **המרכב** והמושב **שוין בשניהם** - באיש ואשה.

ומכאן לטון ערומים

מצוה עליך לדבר כך בלשון נקיה.

ברור מלנו

'ברור' היינו לשון נקי ומבורר.

מאי ומומר

למה לו לתנא דבי רבי ישמעאל להוסיף 'ואומר', ולדרוש דבר זה מכתובים נוספים, **הא נפקא ליה מקמא** - הרי כבר למד זאת מהכתוב הראשון.

סכי קתמר וכי תימא סכי מילי בדמוריימא

מהכתוב בזב לבדו, עדיין יש לומר שאמנם התורה הקפידה **בלשונה** שלא לדבר בלשון מגונה, **לפי שיצאתה** התורה **מפי הגבורה, אבל חכמים במשנה ובריית'א אין** להם **להקפיד על לשונם.**

מה שמע ומכאן לטון ערומים

ומכך **שמענו שהערומים** [-חכמים] **בוחרי לשון הם**, ואף הם מדברים רק בלשון נקיה.

משום דיעמומא לגמלים

לפי **שהגמל הוא גבוה**, (**ומתיירא**) [ומתירא**ה**טז] **האשה שלא תפול** ממנו, **ועל כן אורחה דאשה** [-דרך האשה] **לרכוב** עליו, **כדי שתהא מחזקת בו היטב בידים ורגלים.**

ציונים והערות

(ד"ה ת"ל והנותר), שאם 'והנותר עד יום' אמור על היום השני, מדוע קורהו הכתוב 'נותר', הרי אינו נעשה נותר עד הלילה. ותירץ על פי המבואר בתורת כהנים (ו"ו פי"ב), שמצוה להקדים את אכילת השלמים ביום הראשון, אלא שאם לא נאכלו בראשון אוכלים אותם ביום השני, ועל כן הם קרויים 'נותר' לאחר היום הראשון. ומקור התורת כהנים הוא ממה שנאמר (ויקרא ז טז) 'ביום הקריבו את זבחו יֵאָכֵל וממחרת, והנותר ממנו יֵאָכֵל'. הרי שביום השני קרוי הבשר נותר, ואף שעדיין מותר לאוכלו. אך התוספות בזבחים (ו: ד"ה ת"ל) הקשו על פירוש רש"י, הלא 'וממחרת' אינו דבוק ל'עד יום', שכן 'והנותר' מפסיק ביניהם [וכעין זה הקשו בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה ת"ל), שאם כן הוא"ו של 'והנותר' מיותר]. על כן פירשו התוספות את הדרשה המובאת בברייתא, שממה שנאמר 'עד יום השלישי' משמע שביום השלישי אינם נאכלים כלל, ואף לא בלילו. **יא. הקשה** הפני יהושע (ד"ה יכול), הלא הפסח אינו נשרף מיד לאחר זמן אכילתו, אלא רק בבוקר השני, שכן אין שורפים קדשים ביום טוב, ואדרבה, מוכח משם שאין שורפים קדשים בלילה, שהרי אין שורפים אותו מיד במוצאי יום טוב, אלא רק בבוקר. ותירץ, שדווקא משום שאי אפשר לשורפו סמוך לאכילתו הרי הוא נדחה לבוקר השני, אבל שלמים שאפשר לשורפם סמוך לאכילתם, יש להם להישרף בליל שלישי. וראה עוד בדבריו (נמוק' ד"ה מ"ט), בביאור הראיה מפסח על שלמים. והיד דוד (ד"ה יכול) תירץ על פי המבואר להלן (קכ:), שרק לדעת רבי עקיבא הבוקר שנאמר בשריפת הפסח הוא בוקר שני, אבל רבי אלעזר בן עזריה (שם) חולק עליו, וסובר שכל מקום שנכתב בו 'בקר' הוא בוקר ראשון. וכן שנינו בברכות (ט.) בשיטתו על מה שנאמר (דברים טז ו) 'שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים', בערב אתה זובח, וכבוא השמש אתה אוכל, ומועד צאתך ממצרים אתה שורף. ופירש רש"י (שם ד"ה שם), 'מועד צאתך, זמן שריפה, כלומר, בבקר הוא נעשה נותר, שהגיע זמן שריפה. אלא לפי שאין שורפין קדשים ביום טוב ממתינין לו עד בקר שני'. הרי שאף שבפועל הוא נשרף רק בבוקר שני, מכל מקום קרא הכתוב לבוקר ראשון זמן שריפה, משום שכבר נעשה נותר והגיע זמנו להישרף, אלא שאיסור שריפה ביום טוב מעכב. ואם כן יש לומר שהברייתא שנויה בשיטתו, ועל כן יש ללמוד מפסח אף לשלמים, שזמן שריפתם הוא מיד לאחר גמר זמן אכילתם. ורש"י בזבחים (נו: ד"ה מה) פירש, שביקשה הברייתא ללמוד מאיל השלמים של שבעת ימי המילואים שנאכל ליום ולילה, על שלמים שנאכלים לשני ימים ולילה, שישרפו בליל שלישי. שכן נאמר בשלמי מילואים (שמות כט לד) 'ואם יִוָּתֵר מבשר המלואים ומן הלחם עד הבוקר ושרפת את הנותר באש', הרי ששריפתם היא תיכף לסוף זמן אכילתם. **יב. אבל** אילו היה נכתב 'עד יום השלישי' גם ליל שלישי היה בכלל. תוספות חכמי אנגליה (ד"ה פי'). **יג. לכאורה** מה שהוסיף רש"י 'כדתנא דבי שמואל' היא שפת יתר, ונראה, שכוונת רש"י בזה להוציא מדברי הראב"ד (בהשגות על הרי"ף להלן ע"ב), ש'אור' ששנינו במשנתנו הוא תחילת הלילה כשעדיין אור היום שולט קצת, ולשיטתו יש לפרש בקושיית הגמרא שהיה לו לתנא לומר תחילת הלילה במקום 'אור'. על כן הוסיף רש"י, שקושיית הגמרא היא שינקוט רק 'לילי' כלשון תנא דבי שמואל. ורש"י הולך לשיטתו לעיל (ג: ד"ה מותמא), שאור הוא לילה, ולא כשיטת הראב"ד שהוא מעט קודם צאת הכוכבים. חתם סופר (ד"ה ליתמא). **יד. לשון** רש"י תמוהה, שהרי בשלשה מקומות שינה הכתוב את לשונו, כמבואר בסוגייתנו. רש"ש (ברש"י). וכעין זה תמה המהרש"א להלן (ע"ב ברש"י ד"ה וכל) על רש"י שם. **טו. אבל** בשאר מקומות לא האריך הכתוב כדי לכתוב בלשון נקיה, וכן הוא למסקנת הגמרא להלן (ע"ב), שרק במקום שהלשון המגונה והנקיה שוות באורכן יש להעדיף את הנקיה. אך ראה להלן (שם ד"ה וכל) בהערה שיטות נוספות בענין זה. והתוספות הרא"ש (ד"ה שהרי עיקם) כתב, שרק כאן עיקם הכתוב את לשונו, מאחר שבאותו זמן שבו דיבר הכתוב [בימי נח] לא נהג איסור אכילת בהמה טמאה, ולא נחשבה לטמאה אלא רק לענין הקרבה, ולשון גנאי הוא לכנות דבר שראוי לאכילה בשם 'טמא' רק משום שאינו קרב למזבח. וראה ברבינו יונה (שערי תשובה ג"ג סי' לז) שכתב כיסוד דברים אלו. והמאירי (ד"ה לעולם) כתב, שהיכן שנכתב לשון טומאה לענין איסור אכילה או לענין דיני טומאה וטהרה, אין גנאי בלשון טומאה. אך משמעות טומאה בבהמות שנכנסו לתיבה לא היתה על שם איסור אכילתן, אלא על שם מעשיהן, שכן מבואר בגמרא (סנהדרין קח:) שהעבירן נח לפני התיבה, כל שהתיבה קולטתו בידוע שלא נעבדה בהם עבירה, והיא הנקראת טהורה, וכל שאין התיבה קולטתו בידוע שנעבדה בה עבירה, והיא הנקראת טמאה. ואף שלא נכנסו לתיבה אלא בהמות שלא קלקלו בעבירה, מכל מקום חילקה התורה בין מין הטהורות שלא קלקל מינם כלל לבין מין הטמאות, שרק אלו שנכנסו לא קלקלו בעבירה, אבל שאר הבהמות שמאותו המין קלקלו. וכן ממקרה לילה מוכיחה הגמרא להלן ששינה הכתוב מלשונו ולא הזכיר בו לשון טומאה, משום ששם לשון זו היא גנאי, לפי שהוא בא מחמת הרהור חטא. ורבינו דוד והמהר"ם חלאווה (ד"ה שהרי עקס) כתבו, שלפי הבנת הגמרא עתה שגם במקום שיש בו אריכות לשון יש לספר בלשון נקיה, צריך לומר שלענין הלכות איסור וטומאה נאמר 'טמא' כדי להמאיסו, ככתוב (דניאל ז כו) 'שקץ תשקצנו'. **טז. הוגה** על פי כתב יד (הגהות וליווים).

ג:

משום בני

משום בני משה שהן זכרים שדרכם ברכיבה, כתב 'וירכיבם' בלשון רכיבה[א].

דכי הדדי מינסו

במקום שאין אורך בלשון הצח יותר מן הלשון המגונה, משתעי [-יש לדבר] בלשון כבוד, ולא בלשון המגונה.

וכל סיכם כו'

והני דלעיל - ובכל הכתובים שהובאו לעיל שנאמר בהם 'לא טהור' במקום 'טמא', אף שהאריך בכך הכתוב את דבריו, מכל מקום עיקם שם את לשונו, כדי ללמדך שצריך לחזר אחר לשון נקי במקום שאין בו אריכות[ב]. ובשאר מקומות שנאמר בהם 'טמא' כתיב לשון מגונה וקצר, כדי ללמדך[ג] שישנה אדם לתלמידו לשון קצרה, לפי שמתקיימת גירסא שלה יותר מן הארוכה, ואינה נשכחת.

לכנס כמיס

ואף על גב דמצי למיכתב [-שהיה יכול לכתוב] נמי 'ישבת' ללא וא"ו בכתיב חסר, מיהו כל חסירות שבתורה לדרוש הן באין[ד], ולולי הדרשה היו נכתבות בכתיב מלא, ועל כן לא היה יכול לכתוב 'ישבת' בכתיב חסר, שהרי אין בו שום דרשה. ואולם כאן ב'רכבת' למדך הכתוב בחסרון זה של הוא"ו, שתתפום לשון קצרה ואפילו הוא מגונה מהארוכה[ה], שהרי כאן תפס הכתוב לשון מגונה וקצר, וכתב 'רכבת' ולא 'יושבת'.

כגדי מסנקן

כגדי עייף.

סינוק הוא לשון עייפות[ו], ולשון דומה לו מצינו באמרה 'גד גדי וסינק לא' המובאת בגמרא דשבת בפרק במה אשה יוצאה (סו:), שפירושה, התגבר מזלי ואל תהי עייף.

מפני מה נזקקים נמהרים

בכלים טהורים, כדי שלא יטמאו את הענבים.

ומין מוסקין נמהרה

קטיף בזיתים קא קרי [-נקרא] מסיקה. ואין צריך למוסקן בטהרה - בכלים טהורים, כדאמר במסכת שבת בפרק יציאות שבת (יח.). וטעם הדבר הוא משום דלא חשיב מוהל [-משקה] היוצא מהן [-מהזיתים] להכשיר אותם לקבלת טומאה, לפי שאינו שמן גמור אלא היוצא על ידי כובד קורת הבד בלבד[ז]. אבל יין הזב על הענבים מאליו מכשירן, משום דניחא ליה ביה - במשקה זה כשיוצא מענבים המונחים בקופות מזופפות [-סלים המצופים בזפת], ואינו הולך לאיבוד[ח].

סגיעי כפול

קבלתי מלחם הפנים לחלקי כשיעור פול.

זמן פסול

פסול כהונה, שמצאו שהוא חללי.

מן המזבח ולמעלה

אם שימש כבר הכהן במזבח, אין צריך לבדוק למעלה הימנו האם יש בו פסול יוחסין, משום דאם לא היה ראוי לכהונה, לא היו מניחין אותו לשמש במזבח. כדתנן במסכת מדות (פ"ה מ"ד), לשכת הגזית שבהר הבית, שם היו יושבים בית דין של מיחסי כהונה ולויה, וכל כהן שנמצא בו פסול יוחסין, כשהיה רוצה להתחנך לעבודה ובא לפני בית דין זה, היה לובש שחורים ויוצא משם.

שמן פסול

הוא עצמו היה גם רוח ומבזה קדשי שמים, ואין ראוי לשמש במזבח. כדקיימא לן [במנחות] (יח:), כל עבודה המסורה לבני אהרן, כהן שאינו מודה בכולן ואף במגונה שבהן, אין לו חלק בכהונה[ט].

למרע מנפשיה

משום שהראה גסות רוח הרע את חזקת כשרותו, והצריך בדיקה אחריו, וגלה שלא ברקוהו יפה מתחלה בשעה שנתחנך למזבח.

ציונים והערות

א. מכך שלא ציין רש"י את התיבות 'אורחא הוא', משמע שלא גרס כן, ואכן רק בניו של משה רכבו על החמור, אבל אשה אין דרכה ברכיבה אפילו כשהיא עם בניה. ראש יוסף (גרס"י). אך הבן יהוידע (ד"ה המס) פירש, שכאשר בניה נמצאים עמה על החמור גם דרך האשה לרכב עליו בפיסוק רגלים, משום שצריכה להחזיק את בניה שלא יפלו. וראה שם עוד טעמים נוספים. וכן משמע מדברי המהר"ם חלאווה (ד"ה והמ). ב. והוצרך הכתוב ללמדנו זאת דווקא במקום שיש בו אריכות, שכן אם היה נוקט בלשון נקיה מבלי להאריך בלשונו, לא היתה מכך הוכחה שהקפיד הכתוב על דבר זה. תוספות (ד"ה כל). והקשה בחידושי הר"ן (ד"ה כל), הלא כדי ללמדנו על מקומות שאין בהם אריכות לשון, היה די שיעקם הכתוב את לשונו רק במקום אחד, ולמה עשה כן בשני המקומות האחרים. ותירץ, שהוצרך הכתוב להשמיענו שיש לאחוז בלשון נקיה גם בנח וגם במקרה לילה. שכן מכך שנאמר בנח 'אשר איננה טהורה' עדיין יש לדחות, שלא נאמר 'הטמאה' משום שלא נצטוו בני נח על איסור בהמות טמאות, ולא נקראו 'טמאות' לגביהם. וכן ממה שנאמר 'אשר לא יהיה טהור' במקרה לילה, יש לדחות, שדווקא בבני אדם מקפיד הכתוב לחזר אחר לשון נקיה ולא בבהמות ובשאר דברים. אך לאחר שנכתב כן בשני המקומות, מסתבר שגם מה שנאמר 'אשר איננה טהורה' בבהמה, הוא משום לשון נקיה. והפני יהושע (גרס"י) תירץ, שעיקם הכתוב את לשונו גם במקרה לילה וכתב בו 'לא יהיה טהור', כדי ללמדנו שאפילו בדין שנוהג לדורות אין להזכיר לשון טומאה. ואף במעשה שאול ודוד עיקם הכתוב את לשונו, ללמדנו שגם דברי נביאים נאמרים בלשון נקיה. והחתם סופר (לעיל ע"ב ד"ה והשתא) תירץ, שלמסקנת הגמרא 'לא יהיה טהור' שנאמר במקרה לילה בא לרבות מקרה יום, כדרשת הספרי (כי תצא פיסקא רנה). ובדברי שאול יש לפרש כתרגום יונתן (שמואל ב' כ כו), ש'כי לא טהור' אינו במשמעות טומאה, אלא אמר שאול, שמא הלך דוד לדרכו משום שלא הוזמן לסעודה, ו'טהור' הוא מלשון הזמנה. ובעל המאור (ד"ה סוגיא) פירש את סוגייתנו בדרך אחרת מרש"י, וכתב שישנם שני מיני לשונות שאינן ראויות, לשון מגונה, ולשון שאינה של כבוד. ובלשון מגונה אין לדבר כלל אף כשהיא קצרה יותר מהלשון הנקיה. אבל לשון כבוד יש להעדיף רק אם אינה ארוכה מהלשון הבלתי מכובדת. והיכן שנכתב 'טמא' בדרך ציווי, אף שאין זו לשון כבוד מכל מקום אינה לשון מגונה, לפי שצריך הכתוב להזהיר את ישראל על דיני הטומאה, ועל כן נאמר שם 'טמא' ולא 'בלתי טהור', כדי שלא להאריך בלשון. אבל אצל נח נזכרו הבהמות הטמאות בדרך סיפור דברים ולא בתורת ציווי לדורות, וכן בכתוב של מקרה לילה לא בא להזהיר על עצם טומאת קרי, ועל כן נמנע שם הכתוב מלכתוב לשון טומאה אפילו שמתוך כך הוצרך להאריך, משום ש'טמא' שנזכר שלא בדרך ציווי היא לשון מגונה שאין להזכירה כלל. והמהרש"א (גרס"י) כתב, שלשון קצרה ומגונה ולשון ארוכה ונקיה שוות הן, ולכן לפעמים נקט הכתוב את זו ולפעמים את זו. וראה בהערה בסמוך, שהראש יוסף פירש גם את דברי רש"י בדרך המהרש"א. ג. תמה הראש יוסף (גרס"י) בדברי רש"י, הלא מה שנכתב בשאר מקומות 'טמא' הוא משום שכך היא המידה לנקוט בדרך קצרה, ולא רק בכדי ללמדנו זאת. על כן פירש בכוונתו כדרך המהרש"א שהובא בהערה הקודמת, שלשון קצרה ומגונה ולשון ארוכה ונקיה שוות הן, ומהמקומות שנכתב בהם 'לא טהור' למדנו, שבאופן זה מותר לאחוז בנקיה. ומתוך כך מוכח (אוצר החכמה) שאם הן שוות באורכן חובה לתפוס בנקיה, שכן אם לא היה עדיפות בלשון נקיה לא היתה התורה מתירה לאחוז בה כשהיא ארוכה מהמגונה. ומהמקומות שנאמר בהם 'טמא' למדנו, שמותר אף לאחוז במגונה. והנפקא מינה היא בתלמיד שאינו יכול להבין בדרך ארוכה ונקיה, שחובה לדבר אליו בלשון הקצרה המגונה. ד. כתבו התוספות (ד"ה רבנמ), שלא נכתב בשום מקום לשון ישיבה בכתיב חסר, אלא אם כן בא לאיזו דרשה. שכן מצינו בבראשית רבה (ג ו), שדורש ממה שנאמר (בראשית יט ח) 'ולוט יֹשֵׁב בשער סדום' בכתיב חסר, שבאותו היום מינוהו שופט עליהם. והבין בחידושי הר"ן (ד"ה רבנמ) בדבריהם שלא כדברי רש"י, אלא דווקא 'יושב' אינו נכתב בכתיב חסר שלא לצורך דרשה, אבל שאר תיבות נכתבות בלשון חסר גם שלא לדרשה. אמנם המהרש"א (גרס"י) כתב, שכוונת התוספות אינה דווקא ל'ישבת' אלא גם ל'רכבת', וגם הם מודים לדברי רש"י שנכתב 'רכבת' בכתיב חסר כדי ללמדנו שיש לתפוס לשון קצרה. וכן מבואר בתוספות רבינו פרץ (ד"ה רבנמ), שצירף את דברי ר"י לדברי רש"י. ה. כתב המהרש"ל (גרס"י), שאין בכוונת רש"י לומר שבא הכתוב ללמדנו שיש להעדיף לשון קצרה על לשון נקיה, שהרי דבר זה כבר נלמד ממה שכתבה התורה בהרבה מקומות 'טמא', אלא בא הכתוב ללמדנו שגם בלשון מגונה יש להקפיד על דרך קצרה. ותמה המהרש"א (גרס"י) על דבריו, מה חידוש יש בדבר זה. על כן פירש, שבא להשמיענו שאפילו שבמבטא אין מורגשת תוספת הוא"ו ואינה מאריכה את הדיבור, מכל מקום יש לקצר גם בכתיבה. והתורת חיים (ד"ה רבנמ) כתב, שדברי רש"י אמורים בשיטת תנא דבי רבי ישמעאל (לעיל ע"ב) שלמד שיש לדבר בלשון נקיה ממה שקראה התורה למרכב האשה מושב, ולא ממה שעיקם הכתוב את לשונו בשלשת הכתובים שהובאו לעיל בשביל לא להזכיר לשון טומאה. וצריך לומר שמעיקום לשון זה אין ראיה, משום שיתכן שבא לצורך דרשה מסוימת. נמצא שלשיטתו אין הכרח לומר ש'טמא' הוא לשון מגונה, ואם כן אין ראיה מכל 'טמא' שנאמר בתורה שיש לתפוס לשון קצרה אפילו כשהיא מגונה, ולא למדנו זאת אלא ממה שנאמר 'רכבת' ולא 'יושבת'. ובחידושי הר"ן (ד"ה רבנמ) כתב, שעל פי כללי הלשון גם 'רוכבת' וגם 'יושבת' צריכות להיכתב בכתיב מלא, אלא לפי שרכיבה היא לשון מגונה ראוי לקצר בה ולכותבה בכתיב חסר, על כן נאמר 'רכבת' ולא 'יושבת', שכן אילו נכתבה בלשון 'יושבת' היה צריך להאריך ולכותבה בכתיב מלא, והרי יש להעדיף את הלשון הקצרה. ו. כתב הערוך (ערך סנק - פירוש זמי), שהוא משל לגדי שמתנגח עם חבריו ומתוך כך מתעייף. וכן אמר אותו תלמיד על עצמו, שמתוך שנשא ונתן עם חבריו במלחמתה של תורה התעייף. ורבינו חננאל (ד"ה כגדי) פירש, כגדי שמן שמלא בכל אבריו, כלומר נתמלאו בני מעינו ושבענו משמועה זו. עוד פירש רבינו חננאל, שגדי מסנקן הוא גדי שנתפס במים ומתחבט לצאת משם, ואינו יכול לצאת. ז. ורבינו חננאל (ד"ה נולין) כתב, שאף משקה הזיתים מכשיר, אלא שגזרו רק בענבים מפני שהמשקה שבהם מצוי להיות שותת בשעת הבצירה, מה שאין כן בזיתים שאין המשקה שבהם מצוי להיות שותת בשעת המסיקה. והתוספות (ד"ה אין) כתבו, שהטעם המבואר ברש"י הוא לשיטת רבי חנינא בשבת (יז.), שגזרו על הענבים שמא יבצרם בקופות מזופפות ויהיה ניחא לו במשקה שזב מהם מאליו. אך לשיטת רב נחמן שם, שחששו שמא יסחטם בידים בשעת הבצירה ויזלף עליהם, צריך לומר שבזיתים לא חששו לכך משום שאין הרגילות לעשות בהם כן. ח. וגזרו אף על קופות שאינן מזופפות אטו קופות מזופפות, כמבואר בגמרא (שם). ט. 'חלל' הוא מי שנולד לכהן מאשה גרושה או זונה או חללה שפסולה לכהונה. ורבינו חננאל (ד"ה ומצא) פירש, שמצאו בו פסול עבודה זרה שנאמר בה לשון שמן, ככתוב בחטא העגל (שמות לב כה) 'לשמצה בקמיהם'. וכהן ששימש לעבודה זרה נפסל לעבודת המקדש, כפי ששנינו במנחות (קט.). וכתב בתוספות רבינו פרץ (ד"ה שמן), שהוכרח רבינו חננאל לפרש כן, משום שעל פירוש רש"י יש להקשות, מדוע נקטה הגמרא 'שמן פסול' ולא פסול גמור. י. אך רבינו חננאל (ד"ה ושינון) פירש, שמצאו בו פסול גסות הרוח ולעיגת לשון.

מי קא משמע לך

כלום נותנין לך מן האליה לאכול, הלא אין נותנין לך אלא מן הכחוש שבו. ונתכוון רבי יהודה בן בתירא להטעותו, לכשילך [-שכאשר ילך] עוד פעם לירושלים ישאל מהם שיתנו לו לאכול מן האליה. וביד רבי יהודה בן בתירא לא היה להורגויא, ועל כן השיאו לבקש מן האליה שמתוך כך יבינו אנשי ירושלים שהוא גוי ויהרגוהו.

משמיה

הלעיטוני מן האליה. וכבש היה אותו קרבן פסח, ואלייתה קריבה לגבוה, דכתיב בכבש שלמים (ויקרא ג ט) 'והקריב מזבח השלמים אשה לה' חלבו האליה תמימה'.

רבי יהודה בן בתירא

רבי יהודה בן בתירא קאמר לי, שאין אתם נותנים לי חלק יפה אלא מן הכחוש, ואני נתתי דמים (כמו כן) [כמוכם^יב] בעבור הפסח, ומן הדין שאטול גם מן האליה.

מאי דקמן

שאלו בני החבורה, מה הדבר הזה שבא לפנינו.

נציבין

שם עירו של רבי יהודה בן בתירא.

האי עובדא באותו נכרי נקט הכא משום המעשה ההוא דלעיל בכהן שנמצא בו שמץ פסול, דגרמו שניהם לבדוק אחריהם. ואת המעשה ההוא באותו כהן נקט [-הובא] בסוגייתנו משום דיבור בלשון מגונה, שעניינו נידון לעיל.

בדוק מאי דיניס

ברוק ודע מה נהייתה בו ברב כהנא.

מהדרים לקרעיה למחוריה

קרע רבי יהושע בריה דרב אידי את בגדו והחזיר את הקרע לאחוריו, כדי שלא יבינו חכמים מהר להדיא שמת רב כהנא, ויצא לבם מתוך צער^יג.

מקוקמס

כן הוא כינוי השם של אותו אדם^יד.

לקריימס

יצא לכפרים כדי לראות מה עלה בתבואות.

שעורין נעשו יפות

ומכלל דבריו משמע שהחטים לא נעשו יפות, ואמר כן משום לא היה רוצה להוציא דבר קללה מפיו, ולומר שהחיטים לא נעשו יפות.

עדשים נעשו יפות

והן מאכל אדם.

ד.

רב נר ממוס וכר מממיה דרבי מיינ סוס[א]

אייבו אביו של רב, אחיו של רבי חייא היה מן האב, כדאמרינן בפרק קמא דסנהדרין (ה.), אייבו, וחנא, ושילא, ומרתא, ורבי חייא, ילדוהו בני דרבי אחא מכפרי הוו - כולם היו בני רב אחא מכפרי. ו'אימא' שהיתה אמו של רב^ב, אחותו של רבי חייא היתה מן האם, ונישאה לאייבו, שהרי לא היתה אחותו^ג.

כי קליק

כשעלה רב מעירו, מבבל לארץ ישראל שהיה רבי חייא גר שם.

מימנ קיימנ

בלשון שאילה, כלומר עד שאתה משאיל [-שואל] אותי על אבי, שאל אותי על אמיה, שהרי אף היא אחותך, ויש לך לשאול בשלומה^ו.

מיבו קיים

השיבו רב בלשון תמיהה, ואבי כלום קיים הוא, הרי עדיין לא השיבותיך עליו^ז. ומאליו הבין רבי חייא ששניהם מתו.

ויש אומרים, שבניחותא היה משיבו רב על מי שאינו שואל, כששאל רבי חייא על אביו של רב השיבו רב שאמו קיימת, וכששאל על אמו השיבו שאביו קיים, כדי שיבין מן הכלל [-מתוך דבריו] ששניהם מתו. ואולם קשה בעיני לומר שיוציא רב דבר שקר מפיו, ועל כן אין נראה לפרש כן.

וסוף כלי ממני נגיס המרסן

ללמד הלכה לתלמידים נתכוון רבי חייא בדבריו אלו, שאין שמועה רחוקה ששומע אדם על מיתת קרוביו לאחר שלשים יום נוהגת אלא יום אחד. ומקצתו של יום אבילות זה הוא ככולו, ואינו צריך לישב כל היום כולו באבילות, אלא די להתאבל רק במקצתו. ומוכח דין זה ממה דאמר ליה רבי חייא לשמשו 'והולך לי כלי אחרי לבית המרחץ', ולא המתין עד למחר, אלמא בשעה אחת של אבילות די בשמועה רחוקה.

סמוס להוס קממר לוגו דיני

בכל דבר משא ומתן שהיה לו עם אדם, היה אומר תמיד לבעל דינו 'בא עמי לדין', ואינו נשמע לדבר שום אדם, אלא היה מקבל על עצמו את הדין רק על פי דיין.

מכיף ימנ מסיקני נילסנמ

אמר אותו אדם, על חוף הים אתקן לי בירונות [-בתים]. שאם היו לי פלטין [-ארמונות] לבנות, לא הייתי קובעם אלא על שפת הים. ותמיד היה משתבח בשפת הים.

ובתשובות הגאונים מצאתי בנוסח דברי הגמרא, 'אכיף ימא אסנא בראתא'. ופירוש הדברים הוא, שכך היה אדם זה משתבח בשפת הים, ואומר תמיד, הסנאים [-שיחי סנה] שעל שפת הים, ברושים הם - גבוהים הם כברושים במקומות אחרים. ולשון זה הגון הוא.

תרגום סנה בלשון ארמי הוא 'אסנא', ותרגום של ברוש הוא 'ברותא'.

נין לרבי מאיר נין לרבי יהודה

דאיפליגו במתניתין - שנחלקו רבי מאיר ורבי יהודה במשנה להלן (יפ:) בהרחקה דעבוד [-שעשו] רבנן לאיסור דאורייתא. שכן חמץ אינו

ציונים והערות

יא. **כתב** בשיעורי רבי דוד פוברסקי (פוס ק), שיש להסתפק בכוונת רש"י, האם מצד המציאות לא היה ביד רבי יהודה בן בתירא להורגו, או שלא היה בידו להורגו משום שלא היתה לו עדות על כך שאכל מן הפסח, ולא נודע לו הדבר אלא מתוך הודאת הנכרי, ואין אדם נהרג על פי הודאת עצמו. אמנם החינוך (מצוה כו) כתב, שבן נח נהרג על פי הודאת עצמו. וכתב המנחת חינוך (סס פוס טו), שדין זה חידש הרב המחבר מדעתו הרחבה, ולא נמצא לו מקור בש"ס או ברמב"ם. אך כתב שהדברים נכונים בטעמם, שכן מה שאדם אינו נאמן על עצמו הוא משום שאדם קרוב אצל עצמו, כדברי הגמרא בסנהדרין (ט:), ומאחר שמבואר (סס ז:) שבן נח נהרג על פי עדות קרוב ועל פי עד אחד, הוא הדין שיש לו ליהרג על פי עדות עצמו. אמנם כתב, שלדברי הראב"ד (הו"ד בנמ"ס מכות פ"ו סי' יג) יש מקום לפקפק בזה. שכן כתב, שפסול האדם על עצמו אינו כפסול קרוב, אלא בעל דבר אין לו תורת עד כלל, מה שאין כן בקרוב שהוא עד פסול. ולפי זה נראה שאף נכרי אינו נהרג על פי עדות עצמו, שכן מבואר בגמרא (סנהדרין סס) שגם בבן נח צריך עדות, אלא שלא נאמרו בו דין פסולי עדות כמו בישראל, אבל על עצמו הוא אינו עד כלל. יב. **הוגה** על פי הגהות וציונים בשם בארות המים, וכן הוא ברש"י כתב יד. יג. **עוד** פירש המהרש"א (מ"ו ד"ה לאחוריה), שאילו היה מראה להם את הקריעה, היה נחשב כמוציא דיבה כאילו הגיד להם בפירוש שמת רב כהנא. אך מאחר שלא הראה להם את הקריעה, לא היה הדבר מובן מאליו, אלא שהם שאלהו דרך שאלה, האם מת, ועל כן לא נחשב כמוציא דיבה. יד. **ורבינו** חננאל (ד"ה מקוקמס) פירש, ש'חקוקאה' הוא סופר. והתוספות (ד"ה מקוקמס) פירשו, שבא מהעיר 'חקוקה'. א. **הגירסא** בגמרא היא 'רב בר אחוה דרבי חייא ובר אחתיה', ורש"י שינה את סדר התיבות, והוסיף לבסוף את תיבת 'הוה', וכך היא הגירסא הראויה. ראש יוסף (נרס"י). ב. **מרש"י** משמע שכך היה שמה, אך מהרמב"ן (תורת האדם, שער האבל, ענין שמועה וליקוט עמומות ד"ה ועל) משמע שלא היה שמה 'אימא', ומה שבסמוך קראה רבי חייא כן הוא משום כבודה. ג. **שרב** אחא נשא את לאה והוליד ממנה את אייבו, ולאחר שמתה לאה נשא את רחל שהיתה לה בת מבעלה הקודם ושמה 'אימא', וילדה רחל לרב אחא את רבי חייא, ונשא אייבו את 'אימא' בתה של רחל מנישואיה הקודמים, וילדה לו את רב. ד. **תיבת** 'מעירו' לכאורה מיותרת. ראש יוסף (נרס"י) [לכאורה יש לומר שרש"י הוסיף זאת לשיטתו במסכת שבת (לו: ד"ה לגיטין), שבבל היה גם שם מדינה וגם שם עיר, ועל כן הוסיף שבא מעירו שהיתה במדינת בבל, אך לא היתה זו העיר בבל. אמנם התוספות (סס ד"ה נפקא) נחלקו עליו, וכתבו שבבל היה שם מדינה ולא שם עיר]. ה. **מתיבת** 'עד' לכאורה משמע שרצה רב לומר לו, אין לך לשאול אלא רק על אמי, אך אין לפרש כן, אלא אמר לו רב, יש לך לשאול גם על אמי, וכמשמעות סוף דברי רש"י 'שאף היא אחותך'. ראש יוסף (נרס"י). ו. **ורבינו** חננאל (ד"ה נכי) גרס, 'אמר ליה אבא קיים, אמר ליה אבא קיים', ששאל רבי חייא את רב על אביו של רבי חייא, והשיבו רב על אביו של רב שהוא קיים. ומתוך כך הבין רבי חייא שאביו מת. והתוספות (ד"ה פנס) פירשו כעין זה, אך גרסו 'אמר ליה אבא קיים, אמר ליה אימא קיימת'. ששאלו רבי חייא על אביו שלו, והשיבו רב בניחותא 'אימא קיימת', שאמא שלי קיימת. ולא רצה רב להשיבו 'אבא קיים', כדי שלא יטעה רבי חייא ויסבור שכוונתו היא לאביו של רבי חייא שהוא אבי אביו של רב, שכן הדרך לקרוא לאבי אבא 'אבא'. אך הרמב"ן (תורת האדם, שער האבל, ענין שמועה וליקוט עמומות ד"ה ועל) כתב, שגם לפי גירסא זו יש לפרש כפירוש רש"י ששאל רבי חייא על אייבו אביו של רב, ואף שלא היה אביו של רבי חייא מכל מקום כינהו 'אבא' בדרך כבוד, ומטעם זה אף כינה את אמו של רב 'אימא'. ז. **הקשו** התוספות (מו"ק כ. ד"ה ח"ל), שאם כן היה לו לרבי חייא לשאול 'אמך קיימת', ולא 'אימא' שמשמעותו אמו של רבי חייא. עוד הקשו, שלא היה לו לרב לקרוא את אביו בשמו ולומר 'אייבו קיים', אלא 'אבא קיים'. ח. **עוד** הקשה בתוספות רבינו פרץ (ד"ה ח"ל) על פירוש זה, שמאחר שכבר השיב רב לרבי חייא שאמו קיימת, מדוע הוסיף לשואלו 'אימא קיימת'. וכתב הראש יוסף (נרס"י) ביישוב פירוש זה, שיתכן שסוברים יש אומרים אלו כפירוש התוספות שהובא לעיל, שרבי חייא שאל על אביו שלו, והשיבו רב על אמו של רב. עוד כתב הראש יוסף, שיתכן גם לפרש להיפך, שרבי חייא שאל על אביו של רב, ורב השיבו על אמו של רבי חייא שהיתה קיימת.

אסור מן התורה ב'בל יראה'ט ובאכילה'י, אלא משש שעות של יום י"ד ניסן, כלומר, **משעברו שש שעות** של יום זה'יא, **כדיליף לקמן** (ה.) מן הכתוב (שמות יג טו) **'אך** ביום הראשון תשביתו', ויום הראשון הוא י"ד בחודש כמבואר להלן (ד:), וכל 'אך' בא למעט, ומשמעותו, חלק את היום, שחציו מותר בחמץ וחציו אסור, כמבואר להלן (ה.). **ורבא** (שם) דורש דין זה **מן** הכתוב (שם לד כה) **'לא תשחט על חמץ** דם זבחי', שמשעת שחיטת הפסח שהיא בחצות יום י"ד צריך להשבית את החמץ.

נגדוק

הלא די לבדוק את החמץ **בתחלת שש** שעות, וקודם **איסורו** בסוף השעה השישית **יבערנויב**, **ולמה לי לאקדומי כולי האי** - להקדים כל כך את הבדיקה. **דבשלמא אי אור יממא הוא**, כפי שסברנו בתחילה בדעת רב הונא, **איכא לתרוצי** - יש לתרץ **דמתניתין** שאמרה שבודקים אור לארבעה עשר, **נמי בשש** שעות של יום י"ד **קאמריג. אבל השתא** למסקנת הגמרא שלדברי הכל 'אור' הוא ליל ארבעה עשר, **תקשה**, מדוע יש להקדים כל כך את הבדיקה.

נגדוק מנפרש

דהרי מהבוקר **איכא** [-יש] הקדמה **לזריזים, כדאשכחן** [-כמו שמצינו] **לגבי מילה**, שהזריזים מקדימים אותה לבוקריד, וכן מצינו **בזריזותיה דאברהם**, שכן **נאמר** בעקידה (בראשית כב ג), **'וישכם אברהם בבקר', שלא המתין עד הנץ החמה** אלא הזדרז לצאת בבוקר, **ומכל מקום בלילה לא הקדים**, הרי שאין זריזות אלא מהבוקר.

ומור הנר יפה לבדיקה

והוא יפה רק **בלילה, אבל ביום [אורו]** מחשיך, ואינו מאיר יפהטו.

ואם תאמר יבדוק לאור היוםטז, הא ילפינן לקמן (ו:) **מחיפוש** שנאמר בגביע בנימין ובירושלים, **שמצותו** של החיפוש אחר החמץ הוא דווקא **בנר.**

לא יפסם בפיסנא

לא יתחיל אדם **בגירסא** [-בלימוד], **שאם קבע עת לתורה בלילותיז, לא** יתחיל **להתעסק בשמעתתא** [-בשמועתו] לפני שיבדוק את החמץ.

נמורמא דמליקר נגהי מרכבה

ליל יציאת שלשה עשר, שהוא כניסת ארבעה עשריח, והוא ליל בדיקת חמץ.

ציונים והערות

ט. **וכן** כתב רש"י בבבא קמא (כט: ד"ה משום), שחמץ משש שעות ולמעלה אינו ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לעבור עליו ב'בל יראה'. וכן דייק הצל"ח (להלן ו: גרסי' ד"ה לתמר) מדברי רש"י שכתב שם על חמץ משש שעות ולמעלה, 'ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו להתחייב עליהן', שמלשון 'להתחייב' משמע שעובר על לא תעשה של 'בל יראה' [אמנם המהרש"א (להלן י: גרסי' ד"ה לתמר) כתב בשיטת רש"י שם, שאין עוברים ב'בל יראה' עד הלילה]. וכן משמע מפשטות דברי הרמב"ם (ממץ ומצה פ"ג ה"ח), שמשש שעות נאסר החמץ ב'בל יראה' [אך ראה במגיד משנה (שם) שפירש את דברי הרמב"ם בענין אחר]. ולא נודע מקור הדבר, שכן לכאורה רק עשה של 'תשביתו' חל בחצות היום של ערב פסח, כמבואר להלן (ד:), ולא איסור 'בל יראה'. וכן השיג הראב"ד (שם) על דברי הרמב"ם, שאיסור 'בל יראה' לא נאמר אלא על שבעת ימי הפסח בלבד. וכתב הנודע ביהודה (מהדו"ק או"ח סי' כ) במקור שיטת רש"י והרמב"ם, על פי הגזירה שוה שדורשת הגמרא להלן (ה:) 'שאור' שנאמר ב'בל יראה' ו'שאור' שנאמר ב'בל ימצא', ליתן את של זה בזה, שבכל האופנים שעוברים עליהם ב'בל יראה' עוברים עליהם גם ב'בבל ימצא', וכן להיפך. ולפי זה יש לומר, שאף שאור שנאמר ב'תשביתו' הוא בכלל גזירה שוה זו, וכשם שהוא חל בשש שעות של י"ד, הרי הוא מלמד על איסור 'בל יראה', שאף הוא חל באותה שעה. אך הוסיף, שדין זה תלוי במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון להלן (כמ.) לענין איסור אכילה בחמץ קודם זמנו. שלדעת רבי יהודה משש שעות ולמעלה הוא נאסר באיסור לאו מן התורה, ולדעת רבי שמעון אין בו איסור לאו. ולהלן (ה.) מבואר, שהוקש איסור 'בל יראה' לאיסור אכילת חמץ, שנאמר (שמות יג טו) 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת ונכרתה הנפש ההיא'. נמצא שלשיטת רבי שמעון שלא נאמר איסור אכילה אלא בפסח עצמו, יש ללמוד מההיקש האמור שאף איסור 'בל יראה' אינו נוהג אלא בפסח עצמו. אבל לשיטת רבי יהודה הסובר שאיסור אכילה נוהג משש שעות, אף איסור 'בל יראה' נוהג מאותה שעה. והראש יוסף (להלן ה. גרסי' ד"ה זמן) ביאר את שיטת רש"י באופן אחר, על פי דברי רבא להלן (שם), שחיוב השבתת חמץ בחצות יום י"ד הוא ממה שנאמר (שמות לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', ומכאן שהחמץ אסור בזמן שחיטת הפסח שהוא משש שעות ולמעלה. ודייק מדברי רש"י (שם), שאין זה גילוי על זמן ה'תשביתו' [כדברי התוספות (שם ד"ה זמן)], אלא הוא לאו בפני עצמו על השהיית החמץ באותה שעה. ולפי זה כתב, שאף כוונת רש"י כאן אינה ל'בל יראה' ממש, אלא ללאו האמור. וראה להלן בהערה בביאור נוסף בשיטת רש"י. **י. מדברי** רש"י משמע שבערב פסח אינו אסור אלא באכילה ולא בהנאה, ואילו מדבריו להלן (יא: ד"ה תולין) מוכח שהוא אסור גם בהנאה. אך אין זו סתירה, שכן כאן כתב רש"י את דבריו גם בשיטת רבי שמעון הסובר שאין כתוב מיותר לאסור חמץ קודם זמנו באכילה, וכל איסור אכילתו הוא רק משום שמצווים על השבתתו, ואכילה אינה דרך השבתה, אבל מותר ליהנות ממנו תוך כדי ביעורו, כדברי התוספות להלן (כמ: ד"ה רבי שמעון). אך דברי רש"י להלן אמורים בשיטת רבי יהודה הסובר שיש כתוב מיותר לאסור חמץ קודם זמנו באכילה, וככלל זה אף איסור הנאה. דבר שמואל (גרסי').

אמנם לדברי הנודע ביהודה שהובאו לעיל בהערה, גם דברי רש"י כאן אמורים דווקא בשיטת רבי יהודה, שכן לשיטת רבי שמעון חמץ קודם זמנו אינו אסור ב'בל יראה'. **יא. כוונת** רש"י בזה, שהחמץ נאסר מן התורה בסוף השעה השישית ולא בתחילתה. **יב. מדברי** רש"י משמע שאינו צריך לבער מיד כשימצא את החמץ, אלא יכול לבערו בסוף השעה השישית. והוכיח בחידושי רבי שמואל (שם לט) מדבריו, שאף שמבואר להלן (יג:) שלענין איסור הנאה חששו חכמים לטעות בשעה והקדימו את האיסור לתחילת השעה השישית, מכל מקום לענין חיוב 'תשביתו' לא חששו לטעות. וראה להלן (ע"ג) בשיטות הראשונים בענין זה. ובשיעורי הגר"נ פרצוביץ (נועניתו ומנחתו ובלי ילמדם נתנאל עמ"ר) הקשה על רש"י, הלא לשיטתו יש איסור 'בל יראה' משש שעות ולמעלה, ואם כן גם לענין איסור זה יש לחשוש לטעות ולהקדימו בשעה אחת, ואם כן איך כתב שיבדוק בתחילת שש ויבער בסוף שש. על כן ביאר את דברי רש"י, שאין כוונתו לאיסור 'בל יראה' בעצם השהיית החמץ באותה שעה, אלא שמשום איסור 'בל יראה' של הפסח עצמו ציותה התורה להשבית את החמץ כבר מחצות יום י"ד. ולפי זה אף שמתחילה אזהרת 'בל יראה' בתחילת השעה השביעית, מכל מקום כל שמתעסק באותה שעה בבדיקתו וביעורו אינו עובר, שהרי אין שעה זו אסורה ב'בל יראה' מצד עצמה, אלא שיש להשבית בה את החמץ משום איסור 'בל יראה' בפסח, וכל שמתעסק בביעורו הרי הוא מקיים את חיובו, ואם כן אף אם יטעה בשעה, מכל מקום הרי הוא מתחיל לבדוק בשעה השביעית. והוסיף, שלכאורה יש להקשות על מה שכתב רש"י שיבערנו קודם זמן איסורו, כלומר בסוף שש, הלא מדברי רש"י להלן (ע"ג ד"ה ומודים) מבואר שמן התורה אפשר להמתין עם הביעור עד תחילת שבע. ותירץ, שהזמן שנתנה התורה לביעור הוא משך כל השעה השביעית, וכל שמתחיל להתעסק בו בתחילתה אינו עובר ב'בל יראה' עד לסופה של שעה זו, ומאחר שחששו חכמים לטעות בשעה אחת יש להקדים את הביעור לסוף השעה השישית ולא להמתין עד תחילת השעה שביעית, שמא הוא טועה והיא תחילת השעה השמינית. **יג. תמהו** התוספות הרא"ש (ד"ה הצמח) ורבינו דוד (ד"ה והצמח) על דברי רש"י, הלא גם לפי ההוה אמינא ש'אור' הוא יום, מכל מקום הבדיקה היא דווקא בתחילת היום, ש'אור' משמע או תחילת היום או תחילת הלילה. על כן פירשו, שאכן גם לפי ההוה אמינא בדעת רב הונא שהבדיקה היא בבוקר, היה מקום להקשות שיבדקו בשעה השישית, אך קושיא זו אינה עיקרית, כיון שידעה הגמרא שיש להשיב על כך שהקדימו את הבדיקה לבוקר משום זריזות, ועיקר הקושיא היא שיבדקו בבוקר, וכפי שמסיקה הגמרא את קושייתה, 'וכי תימא זריזין מקדימין למצות, ונבדוק מצפרא', וקושיא זו אינה אלא לפי מה שהסיקו ש'אור' הכוונה ללילה. וכתב הפני יהושע (ד"ה והצמח), שמה שכתב רש"י שלפי ההוה אמינא סובר רב הונא שהבדיקה היא בשעה שישית של יום י"ד, הוא רק לפי סברת המקשן שסבר שאפשר לבדוק גם לאור היום, ולא הצריכו נר אלא לחורים וסדקים או בית אפל. אבל לפי תירוץ הגמרא שדווקא אור הנר יפה לבדיקה, לא יתכן שאמר רב הונא שהבדיקה היא בשעה שישית, שהרי באותה שעה אין אור הנר מועיל כלום, אלא בהכרח שאף לפי ההוה אמינא בדבריו שכוונתו ליום י"ד ממש, הבדיקה היא בעלות השחר או בהנץ החמה שניכר בהם אור הנר [וכן מפורש ברש"י לעיל (ג: ד"ה ה"ג), שלפי ההוה אמינא סובר רב הונא שהבדיקה היא לכשיאיר בוקר י"ד. ולכאורה סותרים דבריו שם לדבריו כאן. אך לדברי הפני יהושע מיושבת סתירה זו, שכן יש לומר שדברי רש"י שם אמורים רק לפי תירוץ רב נחמן בר יצחק, שבאמצע היום אין אור הנר יפה לבדיקה. אמנם לפי מה שכתב הראש יוסף (שם), שהכרח רש"י שם הוא מלשון המשנה 'אור לארבעה עשר', עדיין צריך עיון בסתירת דבריו]. **יד. תמה** רבינו דוד (ד"ה גרסינן), מה ראיה היא ממילה, הלא אין זמנה אלא ביום, ואי אפשר להקדימה מהלילה. ותירץ הראש יוסף (גרסי'), שמכל מקום מוכיחה הגמרא ממילה, שכשם שמצינו בה שדי בהקדמה מסוף היום לתחילתו, הוא הדין לבדיקה שדי להקדימה לבוקר ואין צריך להקדימה מהלילה. והמרומי שדה (ד"ה ולענין) כתב, שכל נידון סוגייתנו אינו בענין הזריזות במצוה עצמה, שכן דין זה נלמד ממה שנאמר (שמות יז יז) 'ושמרתם את המצות', שמשם דרשו במכילתא (מסכתא דפסחא פ"ט) 'מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה'. אלא הנידון הוא בזריזות להכנה למצוה, ומוכיחה הגמרא שכשם שחובת הזריזות בהכנה למילה אינה אלא מהבוקר, כמו כן אין צורך להזדרז בבדיקת חמץ שהיא הכנה למצות הביעור בשעה שישית קודם הבוקר. **טו. ולפי** זה אין לבדוק גם ביום י"ג. וכן כתבו הראב"ד (השגות על הרי"ף ז:) והרמב"ן (מלחמות ה' שם) ועוד ראשונים, והוסיפו, שאפילו בבית חשוך מאוד, אור הנר מאיר בלילה טוב יותר מביום. אמנם בעל המאור (שם) כתב, שרשאי אדם להקדים ולבדוק ביום י"ג. והוכיח כן מדברי הירושלמי (פ"ק ה"ה), שגם ביום צריך לבדוק לאור הנר. וכתב רבינו דוד (ד"ה לפיכך) בביאור שיטתו, שעיקר הטעם שתקנו לבדוק בליל י"ד הוא משום שבלילה בני אדם מצויים בבתיהם, ובאותה שעה אין לחשוש שמא יפשע ולא יבדוק, וכן בלילה רגילים הם להשתמש לאור הנר, והרי יש לבדוק דווקא לאורו ולא לאור החמה, ובאותה שעה הנר מצוי ברשותם. אך אם בא לבדוק ביום י"ג לאור הנר הרשות בידו. **טז. מדברי** רש"י משמע, שסיבת מה שאין בודקים לכתחילה לאור החמה, אינה משום שאינו יפה לבדיקה כאור הנר, אלא גזירת הכתוב היא שהבדיקה צריכה להיעשות לאור הנר. פני יהושע (ד"ה שמא). ולפי זה תמה, מה הוצרך רב נחמן לטעם של 'בני אדם מצויים בבתיהם' שאינו אלא מדרבנן, הלא מן התורה אין לבדוק ביום, שכן אי אפשר לבדוק בו לאור הנר. ותירץ, שאין הכרח שאין לבדוק ביום לאור הנר מן התורה, שכן יתכן שאפילו שאין אורו יפה ביום, מכל מקום גזירת הכתוב היא לבדוק לאורו, ולפי זה יתכן שגם טעם 'אור הנר יפה לבדיקה' אינו אלא מדרבנן. עוד כתב, שיתכן שגם לשיטת רש"י הבדיקה לאור הנר היא אסמכתא בלבד, ואינה מן התורה [ראה לעיל (כ.) בענין זה]. **יז. מדברי** רש"י משמע, שרק לימוד קבוע אסור, וכן כתב הריטב"א (ד"ה שמא - השני), שלימוד עראי לעיון בעלמא מותר. **יח. והרמב"ם** (ממץ ומצה פ"ג ה"ג) כתב, 'אין קובעין מדרש בסוף יום שלשה עשר וכו', שמא ימשך וימנע מבדיקת החמץ בתחלת זמנה'. ודייק הכסף משנה מדבריו, ש'תליסר נגהי ארביסר', הוא סוף יום שלשה עשר, ולא ליל ארבעה

ביאורי

דממילא לידיס סום

שכן החמץ **שבבית**, שלו [-של המשכיר] **הוא**.

נרסומים קמי

שהרי עתה הבית שלו - של השוכריט.

לפעום לו מוחס

אלמא מידי דמצוה עליה רמיא - מכך שעל השוכר לעשות מזוזה, מוכח שמצוות הבית מוטלות עליו, ולא על המשכיר.

פסחים ד.

סוגם סלד

המזוזה היא חובת הדר **לפי שהיא משמרתו**, וכן דרשו במנחות (לג.) ממה **דכתיב** במזוזה (דנרים ו ט) 'על מזוזות **ביתך**', ש'ביתך' הוא מלשון '**ביאתך**', ועל כן חיובה מוטל על זה **שנכנס ויוצא בה**כ. **אבל הכא בבדיקת חמץ**, חיוב **דרבנן** הוא, **דאי** [-שאם] תאמר שחייב לבדוק **משום** איסור התורה של '**בל יראה**' ו'**בל ימצא**'כא, **הא אמר לקמן** (ע"ב) דמן התורה **סגי ליה בבטול בעלמא** כדי להינצל מאיסור זה, **אי מסיח דעתיה מיניה ומשוי ליה כעפרא ואמר**

רש"י

כל חמירא דבביתא הדין כו' - אם מסיח הבעלים את דעתו מן החמץ, ואומר 'כל חמץ שבבית זה יהיה בטל כעפר הארץ'כב, אינו עובר עליו ב'בל יראה'כג, **ורבנן הוא דאצרוך בדיקה** - וחכמים הם שהצריכו בדיקהכד, **והשתא כי האי גוונא מיבעיא לן** - ועתה מסתפקת הגמרא, באופן זה שבוטל החמץ ואין חיוב הבדיקה אלא מדרבנן, **טורח זה על מי מוטל**, על המשכיר או על השוכרכה.

מקירם מפסם

מסירת מפתח **הוא** קנין השכירותכו, **ואם עד**

ציונים והערות

עשר, ואף קודם זמן הבדיקה אסור ללמוד, שמא ימשך תלמודו ויפסיד את תחלת הזמן. וכתב המגן אברהם (או"ח סי' תלט סק"ג), ששיעור הזמן האסור בלימוד הוא חצי שעה קודם הלילה. יט. **מדברי** רש"י נראה, שהיה פשוט לגמרא שהשוכר נחשב לבעל הבית, אלא שנסתפקה האם חיוב הבדיקה מוטל על בעל הבית או על בעל החמץ. והקשה הפני יהושע (ד"ה נעמ), הלא להלן (ו.) מוכיחה הגמרא מהמשנה בעבודה זרה (כמ.) ששכירות לא קניא, והמשכיר נחשב לבעל הבית ולא השוכר. ותירץ על פי המבואר להלן (ו.), שלענין איסור 'בל ימצא' נחשב זה שהחמץ מצוי תחת ידו לבעל הבית, ועל כן אם חיוב הבדיקה מוטל על בעל הבית, השוכר מתחייב בו. אך עדיין הקשה מהוכחת הגמרא להלן ממזוזה, שמצוות הבית מוטלות על השוכר. ואם כדברי רש"י שהספק הוא האם חיוב הבדיקה מוטל על בעל הבית או על בעל החמץ, מה ראיה היא ממזוזה. ובהכרח שהספק הוא מי נחשב לבעל הבית לענין בדיקה. אך גם על כך הקשה, מנין לגמרא לדמות בדיקה למזוזה, שכשם ששכירות קונה לענין מזוזה כמו כן היא קונה לענין חיוב 'בל יראה', הלא יתכן שלענין בדיקה שכירות לא קניא, כשם שאינה קונה לענין עבודה זרה, והמשכיר נחשב לבעל הבית. על כן פירש (ד"ה והנראה), שמאחר שהבית עומד ברשות השוכר לכל תשמישיו הרי הוא מתחייב בבדיקתו, והרי זה כמו שהתנו ביניהם שיבדוק השוכר, שכן מן הסתם לא מקפיד השוכר על כך שתוטל עליו מצוה זו. וכצד זה סברה הגמרא להוכיח ממצות מזוזה, שאף שעיקר חיובה מוטל על המשכיר, מכל מקום כלול בתנאי השכירות שכל חיובי הבית יהיו על השוכר. והשפת אמת (ד"ה ולכאורה) כתב, שמלשון הגמרא לא משמע שהספק הוא בהלכות שכירות אלא בהלכות בדיקה, על מי הטילו חכמים את חובת הבדיקה, האם על בעל החמץ או על בעל הבית. עוד כתב (ד"ה נעי מייה), שאם לא יבדוק המשכיר בודאי מתחייב השוכר בבדיקה, וכן אם לא יבדוק השוכר ודאי יתחייב המשכיר, אלא שנסתפקה הגמרא מי קודם בחיוב זה. והדבר שמואל (ד"ה וגרלה) כתב בביאור הספק, ששני הצדדים אינם שוללים זה את זה, אלא פשוט לגמרא שיש סיבה לחייב גם את המשכיר משום שהחמץ שלו, וגם את השוכר משום שהבית ברשותו. וכן פשוט לגמרא, שחיוב הבדיקה הוא על הבית, ואין הדבר תלוי בטעם הבדיקה. אלא שנסתפקה, שמאחר שלשניהם יש סיבת חיוב, וכן לשניהם יש קנין בבית, על מי מהם ראוי להטיל חובת בית זו. כ. **מדברי** רש"י משמע שחובת הדר במזוזה היא מן התורה, אפילו שאין הבית שלו. אמנם לדעת התוספות בעבודה זרה (כמ. ד"ה הא), מן התורה אין הדר חייב במזוזה אלא אם כן הבית שלו, ואם לאו אינו חייב אלא מדרבנן. והוכיחו כן ממה ששנינו במנחות (מד.), 'השוכר בית בחוץ לארץ, כל שלשים יום פטור מן המזוזה, מכאן ואילך חייב'. ואם חיוב השוכר הוא מן התורה אין לחלק בין תוך שלשים לבין לאחר שלשים. אך התוספות במנחות (שם ד"ה טלית) נסתפקו בדבר, וכתבו שיתכן שעד שלשים יום אין הבית נחשב לבית דירה שלו. כא. **אין** לפרש בכוונת רש"י שאילו היה חיוב הבדיקה מן התורה היה עלינו ללמוד ממזוזה שהשוכר חייב בה, שהרי עדיין יש לדחות ששונה דין מזוזה משום שהיא משמרתו. ואף אין לפרש להיפך, שמכך שנצרך הכתוב ללמדנו במזוזה שהשוכר חייב מוכח שבמצוות אחרות החיוב הוא על המשכיר, שהרי אין הכרח שנאמר 'ביתך' כדי ללמדנו את הדין האמור, שכן תיבה זו נדרשת לדין 'דרך ביאתך', שיש לקבוע את המזוזה בימין הפתח, ואפשר שלא באה אלא לדרשה זו, ולא ללמד לחיוב הדר. אלא יש לפרש בכוונת רש"י, שאילו היה חיוב בדיקה מן התורה היתה ראיה מדברי רב משרשיא שהמשכיר חייב, שכן מכך שהוצרך לפרש שהשוכר חייב במזוזה משום שהיא חובת הדר, מוכח שלענין שאר מצוות הבית, כגון בדיקת חמץ, אין השכירות מקנה את הבית לשוכר שיהיה חייב בהן, אלא החיוב נשאר על בעל הבית. פני יהושע (נרס"י). אמנם המגן אברהם (סי' תלו ס"ק טז) הוכיח מדברי רש"י, שללא ביטול, השוכר עובר מן התורה. וכתב הדבר שמואל (ד"ה ולפי) בביאור דבריו, שהמשכיר בצאתו מהבית מפקיר את החמץ, והשוכר זוכה בו. ולפי זה אילו היה חיוב בדיקה מן התורה, היה לנו להוכיח ממזוזה שהשוכר מחויב בה, שכן מאחר שמי שגר בבית זוכה בחמץ, נמצא שגם בדיקה היא חובת הדר, ורק משום שאין חיובה מן התורה אלא מדרבנן, שהרי השוכר כבר ביטל, יתכן שתיקנוה חכמים על בעל הבית ולא על הדר בו. והמקור חיים (סי' תלו ניקודים סק"ח) כתב בביאור דברי רש"י, שאילו היה חיוב בדיקה מן התורה ולא היה מועיל ביטול, בהכרח שעובר אדם גם על חמץ שאינו שלו, שהרי גם לאחר שמבטל אינו החמץ שלו, ואם כן ודאי שהיה על השוכר לבדוק כדי שלא לעבור על 'בל יראה', שהרי החמץ ברשותו, ורק משום שמן התורה די בביטול ואין אדם עובר על חמץ שאינו שלו, יש מקום לחייב את המשכיר ולא את השוכר. והראש יוסף (נרס"י) כתב בביאור דברי רש"י, שאילו היה חיוב בדיקה מן התורה בכדי לקיים מצות 'תשביתו' שלשיטת רבי יהודה אינה אלא בשריפה, ודאי היה מוטל חיוב זה על המשכיר שהוא בעל החמץ. אך מאחר שמקורו של רבי יהודה הוא מנותר, דיו לבא מן הדין להיות כנידון, שהרי לא מצינו חיוב שריפה אלא בנותר ידוע, ואם כן רק בחמץ ידוע יש חיוב שריפה, ואולם אם אינו ידוע אין צריך לבדוק אחריו. והשפת אמת (נרס"י) כתב בביאור דברי רש"י על פי שיטת הראשונים, שמן התורה אין עוברים ב'בל יראה' על חמץ שאינו ידוע, שלפי זה כל חיוב הבדיקה הוא משום החשש שמא ימצא חמץ בתוך הפסח ויעבור עליו. נמצא שאף בדיקה היא חובת הדר, שהרי אם אין שום אדם גר בבית אין חשש שמא ימצא בו חמץ בתוך הפסח, ואם כן יש לחייב את השוכר בבדיקה, שהרי הוא גורם את חיוב הבדיקה על ידי מגוריו בבית. אוצר החכמה ועל כן הוצרך רש"י להוסיף שמן התורה די בביטול והבדיקה אינה אלא מדרבנן, וחיוב בדיקה דרבנן אינו נגרם על ידי מגורי השוכר, שהרי מדרבנן עוברים גם על חמץ שאינו ידוע. והאבני נזר (או"ח סי' שטו סוס ח) כתב, שסובר רש"י כשיטה שתובא להלן, שעובר אדם גם על חמץ של ישראל אחר שנמצא ברשותו, ולפי זה גם חובת בדיקה וביעור דאורייתא היא חובת הדר, ודווקא בבדיקה דרבנן נסתפקה הגמרא על מי מוטל החיוב. כב. **צריך** עיון, מה ראה רש"י להביא כאן את נוסח הביטול, הלא היה לו להביאו להלן (ו.) במקומו בסוגיית 'הבודק צריך שיבטל'. ויש לומר, שרצה להשמיענו שאף השוכר מבטל, ואפילו שאינו יכול לומר 'כל חמץ שיש לי ברשותי', שהרי החמץ אינו שלו וגם הבית אינו שלו, מכל מקום יכול הוא לומר 'כל חמירא דבביתא הדין', ואף נוסח זה מועיל בביטול. פני יהושע (ד"ה נפ"ד ופנ"ל). וכעין זה כתב האור חדש (נרס"י), אך מטעם אחר, שסובר רש"י כשיטת הלבוש (סי' תלו ס"ח) שביטול השוכר מועיל משום שהוא שליח המשכיר. וכתב הבית יוסף (או"ח סי' תלד ס"ד), ששליחות מועילה בביטול רק משום שדי בגילוי דעת שאינו רוצה שתהיה לו זכות בחמץ, אבל אילו היה מועיל ככל הפקר לא היה שייך בשליחות. ועל כן כתב רש"י שמשמעות הביטול היא הסחת הדעת מהחמץ ועשייתו כעפר [לכאורה גם תירוצו של הפני יהושע נכון רק לשיטת הלבוש, שכן לשיטת המאירי (ד"ה וכל) והמגן אברהם (סי' תלו סק"ג) שהשוכר מבטל משום שהוא קונה את החמץ, בידו לומר 'כל חמץ שיש לי ברשותי']. כג. **לא** נתבאר בדברי רש"י מי הוא העובר ב'בל יראה' בלא ביטול. וכתב בתוספות רבינו פרץ (ד"ה על), שבלא ביטול ודאי עובר המשכיר, משום שהחמץ שלו. והמהרש"ל (נרס"י) כתב, שהמשכיר עובר משום שהבית שלו. והגר"א (או"ח סי' תמג ס"ג) כתב בשיטת רש"י להלן (ה: ד"ה לפי), שאיסור 'בל יראה' נאמר על מי שהחמץ ברשותו. ולכאורה לשיטתו, בלא ביטול, השוכר יתחייב בבדיקה וביעור מן התורה. אמנם רבינו דוד (ד"ה והמאמ) והמאירי (ד"ה וכל) וחידושי הר"ן (ד"ה על) כתבו [על פי המכילתא (נפ מס' דפסמפ פ"י)], ששניהם אינם עוברים מן התורה ב'בל יראה', השוכר אינו עובר משום שאין החמץ שלו, והמשכיר אינו עובר משום שהבית אינו ברשותו, אלא שחכמים חייבו לבער כל חמץ של ישראל. והתורת חיים (ד"ה וגרלה) כתב, ששניהם עוברים ב'בל יראה'. כד. **לדעת** רש"י לעיל (ג. ד"ה נודקין) על פי הר"ן (על הרי"ף שם ד"ה אלא), טעם התקנה הוא משום החשש שמא לא ביטלו בלב שלם, ולדעת התוספות (שם ד"ה אור) הוא משום החשש שמא יבוא לאוכלו. וראה שם בהרחבת הדברים. כה. **לכאורה** לשון מיותרת היא. ויש לפרש בכוונת רש"י, שעד שלא הביאה הגמרא את הראיה ממזוזה, היה מקום לפרש שהספק אינו דווקא על הבדיקה, אלא גם על הביטול, ולא נסתפקה הגמרא מי חייב בבדיקה אלא להיפך, שכל אחד מהם רוצה לקיים את המצוה, והספק הוא למי שייכת המצוה. אך לאחר שהוכח מדברי רב משרשיא שהמשכיר חייב בכל מצוות הבית, בהכרח שאם אומר המשכיר שהוא רוצה לקיים את המצוה הדין עמו. ומעתה מוכרחים אנו לפרש שהספק אינו אלא על הבדיקה, על מי הטילו חכמים טורח זה. פני יהושע (נרס"י). כו. **הקשו** התוספות (ד"ה סם) על דברי רש"י, הלא שנינו בבבא קמא (עט.) שכשם שקרקע נקנית בכסף ושטר וחזקה, הוא הדין לשכירות קרקע שהיא נקנית באחד מקניינים אלו, ולא במסירת מפתח. והרשב"ם (ב"ב נג. ד"ה והמפתח קעיילי) הוכיח מסוגייתנו שדווקא בהפקר נצרכים קניינים אלו, אבל במקח או בשכירות די במסירת מפתח. אך התוספות (שם נב: ד"ה נעל) הוכיחו שלא כדבריו מהמבואר בבבא קמא (נב.), שאין מועילה מסירת מפתח אלא להיחשב במקום אמירת 'לך חזק וקני', שעל ידי אמירה זו נותן המוכר רשות לקונה לקנות על ידי חזקה. וכתבו המגיני שלמה (נמוס' ד"ה סם) והקרבן נתנאל (סי' ו סוס ד) ביישוב שיטת רש"י מקושיית התוספות, שאמנם שנינו בבבא קמא שכל הקניינים שמועילים במכירה מועילים גם בשכירות, אך עדיין יתכן שנוסף עליהם קנין מסירת מפתח שמועיל בשכירות אפילו שאינו מועיל במכירה. וכתב המגיני שלמה בטעם הדבר, שבמכירה אין שייכות בין הבית למפתח, שכן שנינו בבבא בתרא (סה.), המוכר את הבית לא מכר את המפתח, ואפילו אם אירע שמכר לו גם את המפתח הרי זו מכירה בפני עצמה, ואינה בכלל מכירת הבית. מה שאין כן בשכירות, שהמשכיר חייב לתת לשוכר את המפתח, שכן שנינו בבבא מציעא (קח:) שהמשכיר מתחייב להעמיד לשוכר כל דבר מצרכי הבית שהוא מעשה אומן, כמו מנעול הבית, ומסתבר שאף המפתח נחשב מעשה אומן, נמצא שהמפתח הוא כאפסר הבית, ומאחר שהוא מחזיק במפתח הרי הוא כמחזיק בגוף הבית וקונהו. והקרבן נתנאל כתב בטעם החילוק שבין שכירות למכירה, שהשוכר אינו קונה את גוף בית, אלא קונהו רק לדור בו להכניס אליו את כלי תשמישו, ועל כן משעה שמסר לו המשכיר את המפתח ובידו להכנס לבית נגמר קנייניו. מה שאין כן בלוקח שקונה את קרקע הבית מן התהום ואת אוירו עד לרקיע, ועל כן אין די לו במסירת מפתח. והפני יהושע (נמוס' שם) תירץ, שמסירת המפתח מועילה לקנות בצירוף נעילת הבית או פתיחתו, ומאחר שמסר המשכיר לשוכר את המפתח והלך השוכר ופתח את הבית ונכנס אליו קנאו ומתחייב בבדיקתו. עוד פירש הפני יהושע בדברי רש"י, שאף שלא מועילה מסירת מפתח לקנות קנין גמור, ועדיין יכולים המוכר והלוקח לחזור בהם, מכל מקום כל זמן שלא חזר בו המוכר יכול הלוקח לקנות את הבית בחזקה, שהרי מסירת המפתח היא כאמירת 'לך חזק וקני', ומאחר שביד השוכר להחזיק בבית ולקנותו הרי הוא מתחייב בבדיקתו. והוסיף הפני יהושע שהתוספות מיאנו

שלא מסר המפתח נכנס ליל ארבעה עשר, חלה חובת הבדיקה על המשכיר, שכן עדיין היתה [-היה הבית] ברשותו, ועוד לא חלה השכירות. ואף על פי שמסר לו במשך יום י"ד את המפתח[כג], מכל מקום כבר חלה חובה עליו לבדוק בליל י"ד.

נמרנעה עשר

אם השכיר את הבית בי"ד שחרית[כד], מי מחזקינן ליה [-האם מחזיקים] להאי משכיר דודאי בדקו אמש כמצות חכמים[כה], אי לא - או שאינו מוחזק בכך.

למאי נפקא מינה ליתיליה

הלא אפשר לשאול להאי [-את המשכיר] אם בדקו אם לאו.

כגון דליתיה להאי

המשכיר אינו לפנינו למישייליה - כדי לשואלו אם בדק או לא. ומיבעי לן לאטרוחי להאי שוכר לבדוק מספק מאי[ל] - ומסתפקת הגמרא, האם יש להטריח את השוכר לבדוק מספק, או לא.

נממין על ביעור חמץ

הכל נאמנים להעיד בארבעה עשר על הבית שבדקו אותו בעליו אמש[לא].

מאי מעמא נממין

מדוע נשים ועבדים וקטנים נאמנים על הבדיקה, הא לאו בני אסהודי נינהו - הרי אינם בני עדות[לב]. וכי לאו נאמנים הם משום דגם בלאו אמירה דידהו נמי מחזקינן ליה [-את הבית] לבדוק[לג], משום דודאי לא עבר בעל הבית זה על דברי חכמים שחייבוהו לבדוק. ואפילו אם הוא עם הארץ לשאר דברים, מכל מקום חבר הוא לענין בדיקה, משום דהכל זריזין הם בבדיקת חמץ ונזהרים בה.

ד:

הכל מכירין מגל בדיקה

ואפילו עם הארץ נחשב לחבר לענין בדיקת חמץ, ובדבר שהוא מוחזק בו כחבר, מחזקינן ליה שלא עבר זמנו עד שעשאוהו - אנו מחזיקים אותו שלא המתין עד שיעבור זמנו ללא שיקיימנו.

למימ מנר

חבר הנאמן על המעשרות[א], ומת, והניח מגורה [-גורן][ב] מליאה פירות, אפילו שהפירות הן בני יומן, שנתמרחו ונתחייבו במעשרות רק היום[ג], הרי הן בחזקת מתוקנים - מעושרים. משום דודאי[ד] לא יצא הכרי מתחת ידו של החבר עד שגמר לקיים בו את כל מצותו[ה]. והכא בבדיקת חמץ נמי, כיון דאף עמי הארץ חבירין הן על הבדיקה, חזקתן שבדקוהו לבית בזמן החיוב קודם שיצאו ממנו.

וממי

מנין דהא דקתני בברייתא נשים ועבדים וקטנים נאמנין על הבדיקה, טעמא [-טעם הדבר] הוא משום דהכל חבירים הם אצל בדיקה, ועל כן מוחזק לנו בבעל הבית שבדקו, ורק משום כך הם נאמנים על הדבר. דלמא אין עמי הארץ חבירים על כך, ואין הבית בחזקת בדוק, וטעמא [-והטעם] שאנו מחזיקים את הבית לבדוק הוא משום דקאמרי הני - שאמרו הנשים והעבדים והקטנים אנו ראינו שבדקו בעל הבית.

כל הנמים נמחזק נדוקים מיבעי ליה למימי

אם הבית בחזקת בדוק משום שהכל חברים אצל בדיקת חמץ, היה לה לברייתא לומר שכל הבתים בחזקת בדוקים, ולא הוה למיתליה באמירה דהני - ולא היה לה לתלות את הדבר באמירת הנשים והעבדים והקטנים, ולומר 'הכל נאמנים על ביעור חמץ'.

ומקשינן - וממשיכה הגמרא להקשות, אלא מדתלא [-מכך שתולה] הברייתא את פטור הבית מבדיקה באמירה שלהם, ודאי איכא למידק - יש לדייק ולהוכיח מדבריה, הא לא אמרי - אם לא יאמרו אלו שהבית בדוק, לא נחזיקנו לבדוק, ואם כן מאי קא מיבעיא לך - מה יש לך להסתפק במשכיר ושוכר האם הבית בחזקת בדוק, הלא תיפשוט מינה [-מהברייתא] דאין חזקתו בדוק. ומשני - ומתרצת הגמרא, מהא ליכא למידק למיפשט מידי - אין לפשוט מברייתא זו כלל שסתם בית אינו בחזקת בדוק, משום דאיכא לאוקמא להא - שיש להעמיד את דבריה, כגון דמוחזק לן בהאי [-בבעל הבית זה] דלא בדק את ביתו, כגון שראינוהו שהיה טרוד בליל י"ד, או שיצא בי"ג מבעוד יום לדרך, ועל כן הבית הוא בחזקת אינו בדוק, ואמרי הני [-ואמרו אלו] אנחנו בדקינוהו[ו] - בדקנו אותו, ורק משום אמירתם

19/06/2018 אהח

ציונים והערות

בסברא זו, שהרי לשיטתם (ד"ה עג) כל הסיבה לחייב את השוכר היא רק משום שכבר חל עליו החיוב בכניסת ליל י"ד כיון שכבר שכרו קודם לכן, ואם כן מה בכך שנמסר לו המפתח קודם כניסת י"ד, הלא כל זמן שהם יכולים לחזור בהם עדיין לא נקבע עליו חיוב הבדיקה. החידושי הרי"ם (ד"ה מסר) והפני שלמה (נרמ"י) פירשו בשיטת רש"י, שאף שאין השוכר קונה את הבית עד שיחזיק בו, מכל מקום לאחר שמסר לו המשכיר את המפתח שוב אינו יכול לחזור בו, לפי שכבר נסתלק מהבית והניח את השוכר לקנותו, ומעתה יכול השוכר להחזיק בבית אף בעל כרחו של המשכיר, ועל כן פקע חיובו של המשכיר וחל על השוכר. ואף שאמר לשוכר [או ללוקח] 'לך חזק וקני' יכול לחזור בו כל זמן שלא החזיק הלה, אין זה אלא משום שסילוק זה הוא רק בדיבור, ובא דיבור ומבטל דיבור, אבל מסירת מפתח היא סילוק על ידי מעשה, ואין דיבור מבטל מעשה. עוד תירץ החידושי הרי"ם (ד"ה עוד - הסני) על פי דברי הריטב"א בבבא מציעא (נט. ד"ה אלא), שקנין גוף לפירות אינו נקנה על ידי מעשה קנין בגוף הדבר, אלא אם כן בא לקנות פירות היוצאים מגוף הדבר ממש, אבל כל תשמיש שאינו יוצא מגוף הדבר ואינו מחסר ממנו כלום אינו נקנה מן התורה במשיכת הדבר. ולפי זה יש לומר, שמה ששנינו בבבא קמא ששכירות קרקע נקנית בחזקה כקנין גוף הקרקע הוא רק כששוכר את הקרקע להצמיח בה פירות, שפירות אלו היוצאים מגוף הקרקע דינם כקרקע עצמה ואינם נקנים אלא בחזקה, אך שכירות בית למגורים אינה נקנית בחזקה אלא במסירת מפתח, משום שהדירה אינה יוצאת מגוף הבית, ואינה מחסרת בו כלום. וההעמק שאלה (שמלמ"ע קטו אות ד) והתוספות הרי"ד (על הירושלמי פ"ג ה"ב דף יט) כתבו בשיטת רש"י, שמסירת מפתח קונה אף במכירה, ודחו את ראיית התוספות מסוגיית הגמרא בבבא קמא. והראש יוסף (ד"ה ודע) כתב בביאור דברי רש"י, שהשוכר מתחייב בבדיקה רק אם החזיק וגם נמסר לו המפתח בי"ג, וכשיטת חידושי הר"ן (ד"ה אם). **כז. לכאורה** מתיבת 'ביום' משמע שאם מסר לו את המפתח באמצע הלילה, השוכר חייב, והדבר סותר לתחילת דברי רש"י שאם נכנס ליל י"ד לפני מסירת המפתח המשכיר חייב. וכן היא האמת, שרק אם מסר לו את המפתח לפני הלילה השוכר חייב. ראש יוסף (נרמ"י). **כח. מדברי** רש"י משמע, שאם השכיר באמצע הלילה, אין חזקתו בדוק. ואף שזמן הבדיקה הוא בתחילת הלילה, מכל מקום עדיין אין הבית בחזקת בדוק, שכן כל זמן שלא עבר כל הלילה עדיין אינו מבטל לגמרי את מצות הבדיקה. ראש יוסף (נרמ"י). והשפת אמת (להלן ע"ג ד"ה אלא) כתב בביאור דברי רש"י, שדווקא אם השכיר את הבית פתאום בשחרית יש צד לומר שהבית מוחזק כבדוק, אבל אם בשעת החיוב כבר עלה בדעתו להשכיר את הבית, אינו בחזקת בדוק, משום שיתכן שאינו יודע שעליו מוטל החיוב, וסובר בטעות שהשוכר חייב בבדיקה. עוד כתב הפני יהושע (נרמ"י), שמדברי רש"י משמע שהספק הוא רק בשחרית, אבל לאחר זמן האיסור לא הסתפקה הגמרא. ופירש בשני אופנים: א. כל הספק הוא רק בבדיקת חמץ שאינה אלא מדרבנן, שכן מן התורה די בביטול, אבל אם השכיר את הבית לאחר זמן איסורו כשכבר אי אפשר לבטל את החמץ, חיוב הבדיקה הוא מן התורה, ולענין איסור תורה היה פשוט לגמרא שאין לסמוך על החזקה. ב. דווקא במשכיר קודם זמן האיסור יש להסתפק שמא שכח המשכיר לבדוק, אבל לאחר זמן האיסור בשעה שעוברים על החמץ מן התורה ודאי זוכר הוא לבדוק, וגם זכור הוא משום שהכל עסוקים באותה שעה בביעור חמצם. וכתב הפני שלמה (ד"ה ע"ק), שדברי רש"י יתכנו רק לשיטת הר"ן (על הרי"ף ע"ג ד"ה ודקא), שאף באופן שעל המשכיר לבדוק, אם לא בדק המשכיר חייב השוכר בבדיקה. אך מדברי התוספות להלן (סב ד"ה המשכיר) משמע שהשוכר פטור לגמרי [אך ראה שם במובא מחידושי אנשי שם, שפירש את דבריהם באופן אחר]. ולשיטתם לכאורה יקשה, מה נפקא מינה אם הבית בחזקת בדוק או לא, הרי גם אם לא המשכיר לא בדק פטור השוכר מבדיקה. ובהכרח יש לומר שהשוכר פטור מבדיקה רק אם ביטל, אבל אם לא ביטל עד לאחר זמן האיסור וכבר אין בידו לבטל, אף לשיטת התוספות הוא חייב בבדיקה. ולפי זה יש להעמיד את ספק הגמרא דווקא כשהשכיר משש שעות ולמעלה וכבר אין השוכר יכול לבטל, ולא כדברי רש"י שכתב שהשכירות היתה בי"ד שחרית. **כט.** מדברי רש"י משמע שכל הספק הוא רק על בדיקה דרבנן, האם גם בדברי חכמים יש לסמוך על בעל הבית שאינו עובר עליהם, או לא. אבל לענין ביטול שחיובו מן התורה היה פשוט לגמרא שמוחזק לנו שהוא נזהר בו. משיב נפש (נרמ"י). וראה בפירושו הראשון של הפני יהושע שהובא לעיל, שדקדק להיפך מתחילת דברי רש"י. **ל. לכאורה** דברי רש"י הם שפת יתר, שהרי מבואר בגמרא, שהספק הוא האם הבית בחזקת בדוק או לא. וכתב הראש יוסף (נרמ"י) בביאור דבריו, שבודאי יש חזקה על המשכיר שקיים את מצותו ובדק, אלא שכנגד חזקה זו ישנה חזקה דמעיקרא שהבית אינו בדוק, שהרי עד לזמן חיוב הבדיקה בודאי לא בדקוהו. ומסתפקת הגמרא, האם חזקת המשכיר עדיפה על החזקה דמעיקרא, או ששתי החזקות שקולות והבית נשאר ספק בדוק, ובספק יש חיוב בדיקה, כדברי המגיד משנה (ממן ומלה פ"ג ה"י), שבדיקת חמץ על הספק נתקנה. **לא. תוספת** זו נצרכת רק לפי הצד שכל נאמנותם היא רק משום שהבית בחזקת בדוק, וחזקה זו אינה אלא רק לאחר הלילה, אבל אם אמרו באמצע הלילה שבדק אינם נאמנים, שהרי באותה שעה עדיין אין הבית בחזקת בדוק. אבל לפי מסקנת הגמרא להלן (ע"ב), שהם נאמנים אף אם אין הבית בחזקת בדוק, גם אם יעידו באמצע הלילה שהבית נבדק יהיו נאמנים. ראש יוסף (נרמ"י). אך הצל"ח (ע"ב ד"ה קסבר) כתב, שמסתימת דברי הברייתא משמע שגם אם העידו בלילה נאמנים, ואפילו אם כל נאמנותם היא רק משום שחזקתו בדוק, שכן לפי הטעם המבואר בסמוך שהבית בחזקת בדוק משום שהכל חברים אצל בדיקת חמץ, הרי הם נזהרים לבדוק בתחילת הלילה. **לב. שאלה** זו היא רק על קטנים, אבל נשים ועבדים נאמנים על דבר שבידם לתקנו. על פי הראש יוסף (להלן ע"ב נמוק' ד"ה הימנוהו). **לג. ונצרכת** עדותם בכדי להיפטר מלשאול את בעל הבית אם בדק או לא. שכן אף שהבית מוחזק לבדוק, מכל מקום אם הוא נמצא בעיר יש לנו לשואלו, משום שכל שאפשר לברר את הדבר יש לברורו ולא לסמוך על החזקה, ולבירור זה די בעדות נשים ועבדים וקטנים. תוספות (ד"ה לאו).

א. 'חבר' הוא מי שמקבל על עצמו הנהגות מיוחדות בהלכות טומאה וטהרה ובמעשרות, בדברים שעם הארץ אינו נזהר בהם, כמבואר בבכורות (ל:) וברש"י שם (ד"ה דנכרי). **ב. רש"י** לקמן (ע: ד"ה מגורה). **ג. שכן** אין הפירות מתחייבים בתרומות ומעשרות עד שתיגמר מלאכתם, וגמר מלאכה של תבואה היא במירוחה [החלקתה] בגורן. מעשרות (פ"ו מ"ו) ורע"ב (שם). **ד. כשיטה** הראשונה בגמרא להלן (ט.), שחזקת חבר נחשבת לודאי, אך לשיטה השניה שם חזקה זו אינה כודאי. והוכרחה הגמרא לפרש כשיטה הראשונה, משום שאילו לא היתה חזקה זו ודאית אי אפשר היה לסמוך על חזקת הבית, שהרי יש כנגדה חזקה דמעיקרא שהבית אינו בדוק. ראש יוסף (נרמ"י ד"ה וממאי). **ה. מרש"י** מבואר שחזקת החבר היא בכך שמקיים את מצותו, ולא כפי שנראה מהתוספות (ד"ה אלא) שהחזקה היא בכך שנזהר מלהכשיל אחרים באיסור טבל. חתם סופר (ד"ה חנכר). **ו. והראב"ד** (בהשגות על הרי"ף ד"ה ומתרי) כתב, שאם יאמרו שבדקו הם בעצמם יהיו נאמנים אף אילו היתה הבדיקה מן התורה. אלא שבברייתא מדובר שהם אומרים שאחרים בדקוהו, ומאחר שהבית בחזקת שאינו בדוק, אילו היתה הבדיקה מן

נפטר הבית מבדיקה. אבל סתם בית הוא בחזקת בדוק.

בביטול בעלמא

דכתיב בתורה (שמות יג טו) 'אך ביום הראשון **תשביתו** שאור מבתיכם', **ולא כתיב 'תבערו'** אלא 'תשביתו'. **והשבתה דלב** שנעשית על ידי ביטול **היא ההשבתה** האמורה בכתוב[ח].

בדרבנן

הימנוהו [-האמינו] **רבנן** לנשים ועבדים וקטנים[ט] **בחיובא דליתא** [-בחיוב שאינו] **אלא מדרבנן, דהם הצריכו** בדיקה, **והם התירו לסמוך באמירתן של אלו**, ואפילו שמן התורה אינם נאמנים, יש כח בידיהם של חכמים **להאמינם במידי דלאו דאורייתא** - בדברים שאינם מן התורה אלא מדרבנן, כגון בדיקת חמץ.

מי טוי מקח טעות'

ואם בא השוכר לחזור בו **על ידי עלילותיו** - בטענתו זו, **ולומר לא** על דעת כך שאצטרך לבדוק את הבית **שכרתי** אותו, אלא על דעת שהוא כבר בדוק, ונמצא **שאין תנאי** השכירות **שלנו קיים, מהו** לחזור בו מחמת טענה זו.

לא מצינו היכא דלא יכלי לגרש

אין צורך לומר שבמקום שאין רגילות לתת שכר לאנשים **אחרים** ובדקי [-כדי שיבדקו] את הבית, **אלא כל איש ואיש בודק את ביתו** בעצמו, **דלא מצי למימר ליה** - שבמקום זה פשוט שאין השוכר יכול לומר למשכיר **מקח טעות [הוא]** זה, משום **דאם הייתי יודע שאינו בדוק לא הייתי שוכרו. לפי דודאי ניחא לאיניש למעבד מצוה בגופיה** - לרצון הוא לאדם לקיים מצוה בגופו, **ואי נמי הוה ידע דלא בדיק לא היה מניחו בכך** - וגם אם היה יודע שהבית אינו בדוק לא היה נמנע מלשוכרו, ועל כן אין זה מקח טעות.

אלא אפילו בשאינו

אפילו במקום **דנהיגי כל בני העיר לשכור בודקין** בממון **כל איש בביתו** כדי שיבדקוהו במקומם, **דאיכא השתא** [-שעתה יש] לשוכר **חסרון כיס** מכך שהבית אינו בדוק, **אפילו הכי אי ידע ביה אתמול דלא בדיק** - גם אילו היה יודע קודם ששכר את הבית שאינו בדוק, **לא הוי הדר ביה** - לא היה חוזר בו מכוונתו לשכור את הבית, משום **דניחא ליה כו'** לאדם לקיים מצוה בממונו. **והאי דקא הדר ביה משום מלתא אחריתי היא, דאשכח ביתא אחריתי דשפירא מינה** - ומה שהוא חוזר בו עתה אין זה משום שהבית אינו בדוק, אלא משום שמצא בית נאה הימנו[א], ועל כן אין זה מקח טעות.

תנן התם גרסינן, ואף על גב דמשנה זו **בפירקין** [-בפרקנו] **היא** שנויה, שמכיון שאינה שנויה כאן אלא בהמשך הפרק, ניתן לומר עליה ששנינו אותה שם[יב].

ומורפין נמחלם עם

ולא ימתין עם החמץ[יג] **עד תחלת שבע** - השעה השביעית, משום שבאותה שעה **הוא אסור מן**

ציונים והערות

התורה לא היו נאמנים להעיד נגד החזקה. ולשיטתו יש לגרוס בדברי הגמרא, 'ואמרי הני בדיק ליה', ולא כגירסת הספרים שלפנינו 'בדקיניה'. מאירי (לעיל ע"ב ד"ה ומתלמוד). ז. **והתוספות** (ד"ה מדאורייתא) פירשו, שבביטול אין מתקיימת מצות 'תשביתו', אלא שהוא מועיל משום הפקר, שמאחר שביטל את החמץ שוב אינו שלו, ואינו עובר עליו משום 'בל יראה', וכן אינו מצווה על השבתתו. ח. **ולפי** זה משמעות 'תשביתו' היא כעין מה שנאמר (ויקרא ג יג) 'ולא תשבית מלח ברית אלהיך' שמשמעו ביטול. רמב"ן (ד"ה ומפסקי). או שהוא כעין (שמות לד יז) 'שבת וינפש', שעניינו ביטול מלאכה. ראש יוסף (גרס"י). והרש"ש (גרס"י) כתב, שמצינו לשון שביתה גם במשמעות הפקר. שכן נאמר (ויקרא כה ו) 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה', והביא רש"י שם מהתורת כהנים (כהר פ"ו ה"ה), מן השבות אתה אוכל, ואי אתה אוכל מן השמור. ופירש הרא"ם (שם) בפירושו הראשון, ש'שבת' היא לשון הפקר להיפך מ'שמור'. והקשו התוספות (ד"ה מדאורייתא) על דברי רש"י, שמדברי רבי עקיבא להלן (ה.) מוכח, שמצות 'תשביתו' היא שריפה ולא ביטול, שהרי הוכיח ש'אך ביום הראשון תשביתו' אמור בי"ד ולא בט"ו, שהרי ט"ו הוא יום טוב של פסח שאסור במלאכת הבערה. ותירץ הרמב"ן (ד"ה וכן), שודאי עיקר דין 'תשביתו' הוא בביעור, אלא שמכך שהוציאה התורה דין זה בלשון השבתה למדנו שאפשר לקיימו גם בביטול. עוד תירץ, שאף שלפי האמת 'תשביתו' הוא ביטול, מכל מקום הוכיח רבי עקיבא ש'יום הראשון' הוא י"ד, שהרי אילו היה הוא ט"ו בודאי לא היה מתקיים 'תשביתו' אלא בביעור, שכן לאחר זמן איסורו שוב אי אפשר לבטלו. והפני יהושע (נמוקפות שם) תירץ, שבגמרא להלן (ה.) מבואר שרבי עקיבא סובר כרבי יהודה, שאין ביעור חמץ אלא שריפה, ולשיטתם יש לומר שבחמץ ידוע אין מועיל ביטול אלא שריפה, ומכך הוכיח רבי עקיבא ש'יום הראשון' הוא י"ד ולא ט"ו, אבל בחמץ שאינו ידוע כוונת התורה היא לביטול. עוד תירץ (שם ד"ה ממנו), שרבי יהודה מחייב שריפה רק כשאפשר לשרוף, אבל במקום שאי אפשר לשרוף מתקיים 'תשביתו' בביטול. והראש יוסף (נמוק' שם) כתב, שקושיית התוספות אינה אלא לשיטתם. שכן שנינו במשנה להלן (כא.) שלדעת רבי יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה. ומבואר בגמרא (יג:), שלא אמר כן רבי יהודה אלא שלא בשעת ביעורו, אבל בשעת ביעורו מודה רבי יהודה שהשבתתו בכל דבר. ונחלקו רש"י ותוספות בביאור דברי הגמרא, לדעת רש"י (שם ד"ה שלא), בשעה השישית השבתתו בשריפה, אבל לאחר שש שעות השבתתו בכל דבר. ולדעת התוספות (שם ד"ה ממנו), דווקא משש שעות ולמעלה השבתתו בשריפה, אבל קודם לכן השבתתו בכל דבר. ולא ביאר הראש יוסף איך תלויה קושיית התוספות במחלוקת זו. וכתב הקהלות יעקב (סי' ו אות ג ד"ה מו הקשו) שלכאורה לשיטת רש"י אין מועיל הביטול לרבי יהודה, שהרי אינו יכול להיעשות אלא קודם זמן האיסור, ובאותה שעה השבתתו היא דווקא בשריפה, ורק לשיטת חכמים הסוברים שהשבתת החמץ היא בכל דבר מועיל ביטול [אמנם הפני יהושע (ד"ה ועיקר) הקשה על רש"י, איך יתכן שלדעת רבי יהודה יועיל ביטול, ואילו פירור וזריה לרוח לא יועילו. וראה להלן (שם) בתירוצי האחרונים]. ולפי זה מיושבת קושיית התוספות, שהרי מבואר בגמרא (ה.), שרבי עקיבא סובר כרבי יהודה, שאין ביעור חמץ אלא שריפה, ולשיטתו 'תשביתו' אינו ביטול אלא שריפה, ועל כן הוכיח ש'ביום הראשון' הוא י"ד ולא ט"ו. אך התוספות הקשו לשיטתם, שלדעת רבי יהודה קודם זמן האיסור השבתתו בכל דבר, ועל כן גם לשיטתו מועיל הביטול באותה שעה. עוד הקשו התוספות, הלא מבואר להלן שמצות 'תשביתו' היא מחצות יום י"ד ואילך, והרי לאחר זמן איסורו של החמץ שוב אי אפשר לבטלו משום שכבר אינו ברשותו כדין איסורי הנאה שאינם ברשותו של הבעלים. ותירץ הרמב"ן (ד"ה ומה), שאכן צריך לבטל מעט קודם חצות, כדי שבחצות כבר יהיה החמץ מושבת. אמנם כתב הראש יוסף (נמוק' שם), שהתוספות הקשו כן לשיטתם להלן (יג: ד"ה ממנו), שמה שאמר רבי יהודה 'אין ביעור חמץ אלא שריפה', הוא רק לאחר שש שעות, משום ש'תשביתו' נאמר רק על תחילת שבע שהיא לאחר זמן האיסור מן התורה. אך לשיטת רש"י (שם ד"ה שלא) דווקא לפני השעה השביעית ביעורו בשריפה, ונמצא שלשיטתו 'תשביתו' נאמר על קודם זמן האיסור. וכתב המנחת חינוך (מצוה ט אות ו), שנחלקו רש"י ותוספות בגדר מצות 'תשביתו', שלשיטת רש"י מצוה זו היא בשב ואל תעשה, ואף שזמן המצוה הוא מחצות, מכל מקום קיום ה'תשביתו' הוא בכך שאין לו חמץ ברשותו, ולא בעצם מעשה הביטול. אבל התוספות סוברים שהמצוה היא בקום ועשה, ולפי זה בהכרח שזמן מעשה הביעור הוא לאחר חצות, ומכך הכריחו ש'תשביתו' הוא ביעור ולא ביטול. אך בהגהות הגרא"ז (על הרמב"ן שם) כתב על פי דברי הפני יהושע להלן (ה: ד"ה ז"מ), שאף לשיטת רש"י יש לומר שהמצוה היא בקום ועשה, אלא שזמן הביעור בחצות יום י"ד אינו מפורש בתורה, ומקורו הוא ממה שנאמר 'אך ביום הראשון', ודרשו 'אך' חלק, ומשמעות חלוקה זו היא, שבחציו השני של היום כבר יהיה החמץ מבוער, ובאמת זמן המצוה הוא רגע קודם חצות היום. וכעין זה כתב המגיני שלמה (נמוק' שם), ש'אך חלק' לא בא לפטור את חצי היום הראשון מהמצוה, אלא בא להתיר את השהיית חמץ בחצי הראשון, שרשאי לקיים את המצוה עד חצות. אבל אם יודע שלא יהיה בידו לבער לאחר חצות, הרי הוא מחויב בהשבתה משחרית, שכן אף חצי היום הראשון הוא זמן המצוה. עוד הקשה המהר"ם חלאווה (לעיל ב. ד"ה נותקין) על רש"י, שמגוף דברי הכתוב מוכח שהשבתה אינה ביטול אלא ביעור, שכן נאמר 'תשביתו שאור מבתיכם', ולענין ביטול אין שום משמעות ל'מבתיכם'. ותירץ המגיני שלמה (נמוק' שם), שגם לשיטת רש"י 'תשביתו' כולל גם ביעור, אלא שיש במשמעותו גם ביטול [וכדברי הרמב"ן שהובאו לעיל], ו'מבתיכם' אכן מוסב רק על ביעור. עוד הקשה המהר"ם חלאווה (להלן ו: ד"ה ממר) על רש"י, שאם 'תשביתו' הוא ביטול, הרי חייבים לבטל מן התורה, ואילו בגמרא להלן (שם) מבואר שהביטול אינו אלא מדרבנן. ואין לומר שאם בדק וביער אינו חייב מן התורה בביטול משום שכבר אין בידו חמץ, שהרי מבארת שם הגמרא שטעם הביטול הוא שמא ימצא גלוסקא יפה ויחוס עליה, וממשיכה הגמרא להקשות, מדוע עליו לבטל לאחר הבדיקה, הלא יכול לבטלה כשימצאנה. ואם הביטול הוא מן התורה איך ימתין עד שימצאנה, הלא בינתיים יעבור עליה. ואין לומר שאף ביעור הוא בכלל 'תשביתו', ולכן כל שבדק וביער שוב אינו עובר עליה עד שימצאנה, שהרי מאחר שגם ביטול הוא בכלל 'תשביתו', וביטול עדיף מבדיקה משום שהוא חל גם על חמץ שלא מצא בבדיקה, אין אתה רשאי להקל ולהסתפק בבדיקה. עוד הקשה הצל"ח (גרס"י), הלא הברייתא להלן (ה:) דורשת ממה שנאמר 'לא יראה לך', שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. ואם כדברי רש"י שמקור דין ביטול הוא מ'תשביתו', למה צריך למיעוט זה, הלא אם אפילו על חמץ שלו אינו עובר לאחר שביטלו, כל שכן שאינו עובר על חמץ של אחרים ושל גבוה. ותירץ, שסובר רש"י ששומר חנם אין עובר על חמץ של אחרים שמופקד אצלו, וחמץ זה חמור מחמץ מבוטל, שהרי יש לו עליו אחריות מפשיעה, ובא המיעוט האמור לפוטרו מ'בל יראה'. וכתבו הברוך טעם (הגהות על הגל"ת שם) והשפת אמת (ד"ה נמיטול), שקושיית הצל"ח היא רק לשיטת הר"ן בביאור שיטת רש"י, שהביטול מועיל משום שעל ידו החמץ נחשב כאינו ברשותו. אך לשיטת הרמב"ן בביאור שיטת רש"י, שהביטול מחשיב את החמץ לעפר, אין מקום לקושייתו. ובשו"ת תשובה מאהבה (מ"ב סי' רמ) כתב ליישב את קושיית הצל"ח, שלשיטת רש"י אין מועיל ביטול לחמץ ידוע, ולפי זה נצרך מיעוט 'לך' להתיר חמץ ידוע של אחרים ושל גבוה. ט. **המגילת** אסתר (על ספר המצוות לרמב"ם, שרש רמשון) נקט בדברי רש"י, שתיבות 'הימנוהו רבנן' הן המשך לתיבת 'בדרבנן' שבתחילת הדיבור, ולפי זה הפך רש"י סדר דברי הגמרא, ובמקום 'הימנוהו רבנן בדרבנן', פירש 'בדרבנן הימנוהו רבנן'. וכוונתו בזה להוציא מידי המשמעות הפשוטה, שחכמים שבדורות המאוחרים יותר תקנו להאמין להם. שאין לפרש כן, משום שאם חכמים הקדמונים תקנו בדיקת חמץ ולא האמינום עליה, אין בית דין מבטל דברי בית דין חבירו אלא אם כן הוא גדול הימנו בחכמה ובמנין. על כן פירש, שאותם חכמים שתקנו בדיקת חמץ קבעו מלכתחילה שיש להאמינם עליה. י. **כתב** הראש יוסף (גרס"י), ששינה רש"י מגירסת הגמרא 'מי הוה כמקח טעות', והעתיק 'מי הוה מקח טעות' ללא כ"ף הדמיון, משום שסובר שהספק הוא לענין ביטול המקח, ולפי צד אחד הוא מקח טעות גמור. והיא שיטת הרמב"ן שהובאה במגיד משנה (ממן ומלה פ"ג ה"ח) ורבינו דוד (ד"ה והרב), ולא כפי שנראה מדברי התוספות (ד"ה המשכיר) שהספק הוא רק האם יכול השוכר לכוף את המשכיר לבדוק. וכן הוכיח מהמשך דברי רש"י בדיבור זה 'ואם בא השוכר לחזור בו על ידי עלילותיו', שלא זו בלבד שתובע מהשוכר לבדוק, אלא שרוצה לחזור בו מהמקח לגמרי [לכאורה גם מדברי רש"י להלן (ד"ה אלא), שרוצה לחזור בו משום שמצא בית אחר נאה הימנו, מוכח שהנידון הוא לענין ביטול המקח]. יא. **ואף** שאנו רואים עתה שהוא מקפיד ותובעו לבית דין אין שומעים לו, משום שבטלה דעתו אצל כל אדם. ר"י מלוניל (ד"ה דניחא). יב. **וכן** מצינו בשבת (נב.), שאומרת הגמרא 'תנן התם פרתו יוצאה ברצועה בין קרניה', ומשנה זו שנויה באותו פרק. תלמיד הרשב"א (ד"ה תנן). יג. **מפשטות** דברי רש"י משמע, שהקדימו חכמים גם את זמן הביעור לתחילת השעה השישית [וכן כתב בעל המאור (להלן ז. ד"ה והא), וכן הוכיח בשו"ת פרי יצחק (מ"ב סי' יח) מדברי הרא"ש (סי' י)]. אך מדברי הפוסקים משמע, שלא אסרו חכמים את השעה השישית בשהיה, אלא רק באכילה והנאה. ולפי זה משמעות 'שורפין' היא, שהחמץ עומד לשריפה באותה שעה, משום שכבר נאסר בהנאה. ראש יוסף (גרס"י). וכן הוכיח הפרי יצחק (שם) משיטת

התורה, והקדימו חכמים את זמן האיסור בשעה אחת, לפי שאדם טועה בשעות היום[יי].

רבי יהודה אומר

טועה אדם יותר מבאן - יותר משעה אחת, ועל כן באיסור אכילה החמור צריך להתרחק מן העבירה יותר משעה, ועל כן לא יאכל אדם חמץ מסוף ארבע שעות ולמעלה.

מולין

לא אוכלין ולא שורפין את החמץ בשעה החמישית, כלומר, אין צריך לשרוף אותו, ומאכיל הוא אותו לבהמתו כל חמש שעות, אבל הוא עצמו לא יאכל אותו בשעה זו.

דכולי עלמא מיהא ממש משש שעות ולמעלה אסור

לדברי הכל חמץ אסור מן התורה בתחילת השעה השביעית מן התורה, דאי לא מיתסר עד אורתא לא הוו גזרי ביה - שהרי אם לא היה נאסר עד הלילה לא היו גוזרים חכמים לאוסרו מהשעה החמישית או השישית, דבין יממא לליליא לא טעו אינשי - לפי שאין בני אדם טועים בין יום ללילה, ולא היה להם לחשוש שאם נתירנו ביום יבואו לאוכלו בלילה[טי].

שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם

שלא ימצא אפילו שעה אחת בתוך השבעת ימים, ואם כן איך כתיב 'אך ביום הראשון תשביתו', הרי אם יבערנו רק בליל ט"ו נמצא ששהה בו שעה אחת באיסור 'בל ימצא'[טז].

סם כיצד נרצום כו'

דעל כרחיך האי 'ביום הראשון' אין פירושו ראשון לימות הפסח, אלא ראשון הקודם לכל שבעה ימים אלו קאמר הכתוב, דהיינו ארבעה עשר בניסן.

ומימר לרצום ליל ממשה פשר

שמא בא הכתוב להשמיענו שלא ימתין עם ביעור החמץ עד הבוקר, אלא יבערנו בליל ט"ו[יז]. והכי קאמר הכתוב, אך בכניסת יום הראשון מיד תשביתו את החמץ, דאי [-שאם] מ'שבעת ימים שאור לא ימצא' בלבד, הוה אמינא ימים אין - שדווקא בימים יש איסור 'בל ימצא', אבל בלילות לא נוהג איסור זה.

ה.

משנה שאור לשלשה סמן

משעה שהזהיר הכתוב שלא לאכול חמץ צוה להשבית את השאור[א], דכתיב 'שאור לא ימצא בבתיכם, כי כל אוכל (חמץ) [מחמצת]'[ב] וגו'.

סך מלמ

'אכין' ו'רקין' מיעוטין - כל מקום שנכתב בו 'אך' או 'רק' בא למעט. אלמא - ומוכח ממה שנכתב 'אך ביום הראשון' שמקצת היום מותר ומקצתו אסור, ומעתה יש לנו לחלק אותו, שחציו השני לאיסור וחציו הראשון להיתר.

ואיכא דאמר - ויש שמפרשים, ש'אך' הוא כנגד

ציונים והערות

רש"י להלן (יב: ד"ה שלש), שכן רצה שם רבא לפרש, שרבי יהודה שאסר את החמץ באכילה משעה חמישית הוא לשיטתו, שאין ביעור חמץ אלא שריפה, ועל כן אסרוהו באכילה כדי לתת לו שעה אחת ללקט עצים לשריפה. ודחתה הגמרא את דבריו, משום שלא אמר רבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא בשריפה כי אם שלא בזמן ביעורו, אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר. ופירש רש"י, שמאחר שמשש שעות ולמעלה השבתתו בכל דבר [ראה שם במחלוקת רש"י ותוספות בענין זה], אינו צריך לעצים, אלא בידו להמתין עד לתחילת השעה השביעית, ואז ישביתנו על ידי פירורו וזרייתו לרוח. והקשה הפרי יצחק, הלא אם ימתין עד לכניסת השעה השביעית יעבור רגע אחד על ה'תשביתו'. ומכח זה הוכיח שאין עוברים עליו עד הלילה. וכן הוכיח בחידושי רבי שמואל (פסחים נט) מדברי רש"י לעיל (ע"ב), שפירש שאלת הגמרא שם ו'ונבדוק בשית', שיבדוק בתחילת השעה השישית, וקודם זמן איסורו יבערנו. ומשמע מדבריו שיבער בסוף שש, ואם הקדימו חכמים את זמן הביעור בשעה, איך מותר להמתין עד לאותה שעה, הלא יש לו לבער מיד לכשימצא את החמץ. **יד. מדברי** רש"י משמע, שרק משום חשש טעות אין להמתין עם הביעור עד תחילת השעה השביעית, אבל מן התורה זמן הביעור הוא באותה שעה, ולא כפי כדברי הרמב"ן שהובאו לעיל (ד"ה נגיטול), שזמן הביעור הוא מעט קודם שבע. שיעורי הגר"נ פרצוביץ (נתיין 'משניתו וכל ירמה נמרנתה עמר'). אך עדיין הקשה, הלא לשיטת רש"י (לעיל ע"ב ד"ה נין) יש איסור 'בל יראה' מסוף שש שעות, אם כן אף ללא חשש טעות אין להמתין עם הביעור עד לתחילת שבע, שהרי באותה שעה כבר עוברים ב'בל יראה'. ותירץ על פי דרכו בביאור שיטת רש"י [ראה לעיל (שם) בהרחבת הדברים], שאין איסור 'בל יראה' בעצם השהיית החמץ משש שעות, אלא שמשום איסור 'בל יראה' של הפסח עצמו ציותה התורה להשבית את החמץ כבר מחצות יום י"ד. ולפי זה כשמבער בתחילת שבע אינו עובר, משום שכל שמתעסק בביעורו הרי הוא מקיים את חיובו. **טו. הקשה** בחידושי הר"ן (ד"ה לכולי), הלא מכך אין הכרח אלא לכך שמן התורה יש איסור ביום, ואם כן מדוע נקטה הגמרא בפשיטות שמשש שעות ולמעלה הוא אסור, הרי יתכן שהאיסור אינו מתחיל אלא בסוף היום. ותירץ, שאכן עיקר שאלת הגמרא היא מנין שיש איסור ביום כלל, אלא שנקטה 'משש שעות ולמעלה' משום שכן הוא האמת לפי המסקנא. עוד פירש הר"ן, שלא יתכן שמן התורה זמן האיסור הוא רק בתחילת שמונה, שאם כן לא היו גוזרים לבערו בתחילת שש, שכן בשעה שישית החמה במזרח ובשמינית חמה במערב, ואין אדם טועה ביניהם. וכן לא יתכן שמן התורה זמנו בתחילת שש, שאם כן היו חכמים מקדימים את הביעור שעה קודם לכן. עוד כתב, שאם מקצתו של יום י"ד אסור ומקצתו מותר, מסתבר שמתחיל האיסור משש שעות ולמעלה שהוא זמן שחיטת הפסח. ורבינו דוד (ד"ה לכולי) כתב, שאם מקצת היום אסור ומקצתו מותר, מן הסתם האיסור מתחיל מחצות היום. **טז. כתב** המנחת חינוך (מצוה ט אות ו), שמדברי רש"י מוכח שמצות 'תשביתו' היא בקום ועשה. שהרי אם המצוה היא בשב ואל תעשה, שלא יהיה ברשותו חמץ, הלא מצינו לפרש שאמרה תורה שיש לבער מעט קודם הלילה כדי שבט"ו יהיה החמץ מושבת [ראה לעיל בהערה בנידון זה]. אך הקשו התוספות (ד"ה וכמיב) על פירוש רש"י, הלא לדעת רבי יהודה ש'תשביתו' הוא בשריפה, לא ציוה הכתוב לשורפו אלא לאחר זמן איסורו, ואם כן אף יתכן שזמן הביעור הוא בליל ט"ו, וכל משך הזמן שנצרך לביעור אין עוברים על 'בל יראה'. וכתב המהרש"א (נמוק' שם), שהקשו כן לשיטתם להלן (יב: ד"ה מימר), אבל לשיטת רש"י (שם) דווקא קודם זמן איסורו מצותו בשריפה, ונמצא שרש"י ותוספות הם לשיטתם. עוד הקשו התוספות על דברי רש"י, הלא להלן (ה.) שואלת הגמרא, מנין שזמן ההשבתה הוא בחצות היום ולא בתחילתו. והשיבה, 'אך חלק', כלומר, מכך שנאמר 'אך ביום הראשון', משמע שמקצתו מותר בחמץ ומקצתו אסור. ופירש רש"י (שם) בפירושו הראשון, שמאחר שהיום חלוק, יש לומר שבחצות יש להשבית את החמץ. והרי לדברי רש"י כאן, מעצם מה שנאמר 'ביום הראשון תשביתו' מוכח שמקצתו מותר בהשהיית החמץ, שהרי כשמשביתו בתחילת היום נמצא ששהה בו זמן מה, ואם כן למה נצרכה הגמרא לדרשת 'אך חלק'. ותירץ המגיני שלמה (נמוק' שם), שמה ששוהה בתחילת י"ד כשיעור הזמן הנצרך לביעור אינו נחשב שמקצתו מותר, שהרי באותה שעה אין איסור 'בל יראה', וכל איסור השהיית החמץ הוא רק משום מצות 'תשביתו', ופשוט שכל זמן שעוסק בביעור אינו עובר. ולא הוקשה לאביי אלא אם ב'יום הראשון' הוא ט"ו, שלא יתכן שתצוה התורה על הביעור לאחר כניסת יום זה, שהרי עוברים עליו בבל יראה' מתחילתו. והחתם סופר (ד"ה הא) תירץ, ש'ביום הראשון' לא אמור דווקא על חצות היום, שהרי מחצות כבר נאסר החמץ בשהיה, אלא הוא כל שש שעות ראשונות של היום הראשון, ומהבוקר עד חצות היום הוא זמן הביעור, והזהיר הכתוב שיהיה החמץ מושבת עד חצות היום, וכל זה הוא משום 'אך חלק', אך לולי דרשה זו היה משמע מ'ביום הראשון' שזמן הביעור הוא כל היום. והשפת אמת (ד"ה תרי) תירץ, שאף שמ'ביום הראשון' מוכח שמקצתו של י"ד מותר, מכל מקום לולי 'אך חלק' היה מקום לומר שרק לילו מותר, אבל היום כולו אסור, ויש להשביתו בלילה בכדי שיהיה מושבת מתחילת היום. עוד תירץ, שאף אם נאמר שההשבתה היא ביום י"ד, מכל מקום עדיין יתכן שצריך להשביתו מיד לאחר עלות השחר, ומלבד הזמן שנצרך להשבתה כולו אסור. והתוספות (ד"ה וכמיב) פירשו, שהוכחת אביי היא מיתור הכתוב. שמאחר שכבר נאמר 'שבעת ימים שאור לא ימצא', מה הוצרך הכתוב ללמדנו שחובת הביעור היא ביום הראשון, אלא בהכרח שבא הכתוב לרבות את י"ד לביעור. והפני יהושע (ד"ה מיהו) כתב, שלשיטת רש"י הוכחת אביי מורכבת גם מייתור 'ביום הראשון' וגם מסתירת הכתובים, אך באופן אחר. שמצד הייתור בלבד אין לנו להוציא את הכתוב האמור מידי פשוטו שהוא ט"ו ולפרשו על י"ד, אלא היינו דורשים ממנו דרשה אחרת. אך מאחר שאי אפשר לפרש ש'ביום הראשון' הוא ט"ו, שהרי נאמר 'שבעת ימים שאור לא ימצא', ובהכרח עלינו להוציא את הכתוב מידי פשוטו ולהעמידו בי"ד, שוב יש לומר שבא ללמד שההשבתה היא באמצע יום י"ד, שהרי מה שצריך לבער מעט קודם הלילה כבר נלמד מ'שבעת ימים'. וכן כתב הצל"ח (ד"ה ממר, וד"ה ולכן), שגם לשיטת רש"י לא יתכן שהוכחת אביי היא מסתירת הכתובים, שאם כן לא היה לו לאביי לפתוח בתיבות 'תרי קראי כתיבי', אלא לומר מיד 'כתיב שבעת ימים וגו' וכתיב אך ביום הראשון וגו' הא כיצד'. וכן קשה, שאם כן היה לו לאביי להביא תחילת 'ביום הראשון' שנכתב קודם 'שבעת ימים'. אלא ודאי שעיקר הוכחתו הוא מייתור הכתוב, ואף שגוף הכתוב נצרך ללמדנו עשה של 'תשביתו', מכל מקום היה די לו לכתוב 'בראשון תשביתו', ו'אך ביום' מיותר, ובהכרח ש'אך' בא למעט, שמקצת היום מותר, ועל כן אי אפשר להעמידו בט"ו. והוא שכתב רש"י, 'והרי שהה בו שעה אחת'. והשפת אמת (ד"ה והנה) כתב בביאור דברי רש"י, שמעצם מה שנאמר 'שבעת ימים' עדיין אין הכרח ש'ביום הראשון' הוא י"ד, אלא יתכן שכוונת הכתוב היא שביום ט"ו יהיה החמץ מושבת על ידי ביעורו מעט קודם הלילה. אך מאחר שכבר למדנו זאת מ'שבעת ימים', שוב מיותר 'ביום הראשון', ובהכרח שבא ללמדנו שזמן ההשבתה הוא באמצע היום. וכן פירש רבינו דוד (ד"ה והמדוקדק) בדברי אביי. וכעין זה כתב האבני נזר (סי' שטו), אך הוסיף שמדברי רש"י לעיל (ע"ב ד"ה מוכח) משמע, שאיסור 'בל יראה' תלוי במי שהחמץ נמצא ברשותו ולא בבעל החמץ, וכשיטת הגאונים שאם הוציא את החמץ מביתו לרשות אחרים אינו עובר עליו [ראה בביאורי רש"י שם בהרחבת הדברים]. ולפי זה מועילה הוצאת החמץ לרשות הרבים להינצל מ'בל יראה' אף לאחר זמן איסורו, אך לא לענין קיום מצות 'תשביתו', שהרי אף לשיטת חכמים צריך לזרותו לרוח או להשליכו לים. ולפי זה שוב אין ה'תשביתו' מיותר, שהרי נצרך ללמדנו שאין מועילה הוצאה מרשותו לאחר שכבר נתחייב בעשה, ועל כן הוסיף רש"י, 'הרי שהה שעה אחת', שהרי אם 'ביום הראשון' הוא ט"ו, בהכרח משמעות 'תשביתו' אינה מעשה השבתה בקום ועשה, שאם כן שהה שעה אחת באיסור, אלא בהכרח משמעותו היא שבט"ו כבר יהיה מושבת, ואם כן שוב מיותר ה'תשביתו', שהרי רגע קודם ט"ו אין צריך לבערו אלא די בהוצאתו מהבית, שכן באותה שעה עדיין לא חל חיוב העשה. נמצא שהוכחת אביי היא בדרך ממה נפשך, שאם 'תשביתו' הוא בקום ועשה לא יתכן שזמנו בט"ו, שהרי יעבור על 'בל יראה'. ואם הוא בשב ואל תעשה, הרי הוא מיותר. **יז. תמה** רבינו דוד (ד"ה ממר), שלפי שיטת רש"י שהובאה לעיל בביאור דברי אביי, שלא יתכן שיהיה זמן ההשבתה לאחר זמן האיסור, אם כן איך יעלה על הדעת שזמן הביעור הוא בליל ט"ו, הלא באותה שעה כבר עובדים על החמץ ב'בל יראה' [אמנם לדרך האחרונים שהובאו בהערה הקודמת בביאור דברי רש"י, שגם לשיטתו הוכחת אביי היא מהייתור, מיושבת קושיא זו]. ותירץ הפני יהושע (ד"ה ומימר), שסברה הגמרא בקושייתה, שמאחר שלא היינו אוסרים את הלילה כלל לולי 'ביום הראשון', יתכן שגם לאחר ריבוי זה לא אסרה תורה ליל ט"ו ב'בל יראה' אלא רק לאחר הזמן הנצרך לביעור. ובחידושי רבי שמואל (פסחים עג) כתב לפרש בקושיית הגמרא, שיתכן שלא נתרבה ליל ט"ו לאיסור 'בל יראה', אלא רק לחיוב 'תשביתו'. והשפת אמת (ד"ה תרי) כתב על פי דרכו בביאור שיטת רש"י, שדווחה הגמרא, שמא בא הכתוב להשמיענו שגם בלילה החמץ אסור בשהיה, ואכן צריך לבערו מעט קודם הלילה. ולפי זה, מה שכתב רש"י שיבער מיד בכניסת ליל ט"ו, אין כוונתו לאחר כניסת הלילה, אלא לסוף יום י"ד, כדי שבכניסת הלילה יהיה החמץ מבוער. **א. אין** כוונת רש"י למצות עשה של 'תשביתו', אלא לאיסור 'בל ימצא'. חידושי הר"ן (ד"ה הגה). **ב. הוגה** על

אותיות 'חץ' בגימטריא דאח"ם בט"ע גי"ת דכ"ץ. שמונים את האותיות שבעה שבעה, מאל"ף עד זי"ן, ומחי"ת עד נו"ן, ומסמ"ך עד שי"ן, ומצרפים את האל"ף והחי"ת והסמ"ך לקבוצה אחת, ואת הבי"ת והטי"ת והעי"ן לקבוצה שניה, וכן הלאה. והאותיות שבכל קבוצה מתחלפות זו עם זו. **ותופס** החי"ת **תחת** האל"ף, **וצד"י במקום הכ"ף**, ו'חץ' הוא מלשון חצי, שיש לחצות את היום, חציו להיתר וחציו לאיסור.

לשון דמיקרא משמע

בלאו רומיא דקרא אהדדי - גם בלי סתירת הכתובים שהקשה אביי[ג] **משמע** מ'ביום **הראשון' במשמעות דקרא, שהוא יום קודם לכל שבעה** ימים של פסח **דקרא** - האמורים לפניו בכתוב, **וכיון דכתיב 'שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון** תשביתו', **ראשון קודם למעשה קאמר** - יום הקודם לשבעת הימים של אכילת מצה דיבר הכתוב[ד].

הרשתן מדם מולד

שאמר אליפז התימני לאיוב, **הקודם לאדם הראשון** נולדת.

הכא נמי הא כמיד

בהאי קרא גופיה - בפסוק 'ביום הראשון תשביתו' עצמו נאמר **'שבעת ימים', ודרוש בו נמי ראשון דומיא דשביעי**, שהוא ראשון לימי הפסח ולא י"ד.

מרשתן ושמיני נפקא

מדכתיב בהנהו - ממה שנאמר ביום הראשון וביום השמיני **'שבתון', מכלל דאינך לאו שבתון נינהו** - מוכח שימי חול המועד שביניהם אינם שבתון.

על פמן רשתן

הוא"ו של 'וביום השמיני' מוסיף **על ימים הקדומים לו, דהיינו חולו של מועד**, ומלמד עליהם שגם הם אסורים במלאכה.

נפ לכמוב רשמנע נפ ויו

אם כן לא תיכתב הוא"ו **דמשמע ריבויא** - שמשמע ממנה ריבוי על ימי חול המועד, **דתו איצטריך ה"א למיעוט** - שמחמתה יש צורך בה"א כדי למעטם.

פלפ

מהני [-מאלו] **שלשה 'ראשון' דכתיב במקרא קודש דפסח, ומקרא קודש דסוכות, ומצות לולב, לא תותב** [-אין להקשות] **לרב נחמן** בר יצחק הסובר ש'ראשון' משמע קודם, משום **דהני 'ראשון' דכתיב בהו לאו למשמעותייהו קאתו** - לא נכתבו במשמעותם הרגילה שהיא 'קודם', **אלא** בתורת **שמא** [-שם] **בעלמא הוא דנקראו 'ראשון'**, ובאו לדרשה אחרת **כדתנא דבי רבי ישמעאל** בסמוך.

בשכר שלשה רשמנן

בשכר **שביתת הרגל דפסח ושביתת הרגל דחג ונטילת לולב שנקראו** הימים שנצטוו בהם **'ראשונים', זכו לשלשה** דברים שנאמר בהם **'ראשון'.**

נפ משמע על ממן וגו'

ושחיטת פסח זמנה מתחלת שבע שהוא בין הערבים, שכבר נוטה חמה לצד שקיעתה במערב. **והכי אמרינן בפרק 'אמר להן הממונה'** (יומא כח:), **צלותיה דאברהם מכי משחרי כותלי** - היתה משעה שמשחירים הכתלים, **דהיינו מחצות** היום מסוף שש שעות **ואילך**, שעד לאותה שעה צידם המזרחי מואר על ידי החמה, **ובחצות** היום החמה עומדת מעליהם ואינה מאירה על צידם אלא על ראשם. **וגמרינן מינה** - מתפילת אברהם **דשחיטת התמיד** של בין הערבים היא **מתחלת שבע. וקשיא לן התם** - ומקשה שם הגמרא **ממתניתין** (לעיל נח.) **דתמיד נשחט בשש שעות ומחצה. ומשני לן** - ותירצה, **שאני כותלי בית המקדש דלא מכווני** [-שאינם שוים] בכל גובהם, אלא **רחבין תחתיהן** [-בחלקם התחתון] **מאד**, ועל כן **לא משתחרי** [-נשחרים] **עד שש ומחצה.**

ומימא כל מד ומד

כל אחד מישראל **יבער** את חמצו **סמוך לשחיטתו מעט, ואם שהה** בשחיטת פסחו **עד תשע** שעות **יבערנו בתשע** שעות.

זמן שמיטת קממר רשמנע

לא חלקה תורה לישראל הרבה זמנים בביעור, לאדם **זה זמנו** בשעה זו **ולזה זמנו** בשעה אחרת, אלא **הואיל וקבע** לו הכתוב **זמן** של שחיטת הפסח, **ואיסורו** של החמץ **שוה בכל, לכולם זמן אחד קבע,** בתחילת שבע שהיא השעה הראויה לשחיטת הפסח[ה].

שמיש פב מלאכה

ושריפת חמץ זו **הבערה שלא לצורך** אוכל נפש **היא, והכתוב אסר מלאכה ביום טוב. הלכך האי** 'ביום **הראשון'** שנאמר בשריפת חמץ, **בארבעה עשר קאמר**, ולא בט"ו.

פך פלפ

ממה שנאמר 'אך' למדנו **שהתיר לך הכתוב לשהותו לחמץ מקצת יום ביעורו. ואי יום ביעורו** הוא **ביום טוב, מי שרי לשהוייה כלל** - וכי הותר **להשהות** את החמץ עד לאמצע היום, **הא איתקש כו'** - והרי הוקשה השבתת שאור לאיסור אכילת חמץ, ואכילת חמץ הוקשה לאכילת מצה, והרי זמן **אכילת מצה הוא משחשיכה** ליל ט"ו, **ועל כרחך חיוב השבתת שאור הוא כשתחשך**, שהרי גם איסור אכילת חמץ הנלמד מחיוב מצה הוא בלילה. **ואם כן לא משכחת** [-לא מצינו] לדרוש **'אך חלק'** על ט"ו, שהרי כבר מתחילתו הוא אסור בהשהיית החמץ. מבאר רש"י, ורק משום דרשה זו מוכח ש'ביום הראשון' הוא י"ד, **דאי לאו 'אך', איכא למימר** [-יש לומר] **ש'ביום הראשון' הוא בין השמשות** של ליל ט"ו, **שהוא התחלת היום**[ז]. **אבל השתא** שלמדנו

ציונים והערות

פי הגהות וציונים בשם גליון. **ג. אף** לשיטת רב נחמן בר יצחק צריך את דרשת 'אך חלק', שאם לא כן מנין לנו ש'ביום הראשון' הוא בחצות היום, אלא שאין צריך את ההוכחה מסתירת הכתובים. פני יהושע (נרס"י). **ד. לכאורה** יש לתמוה, מדוע לא כתב כן רש"י גם על דברי תנא דבי רבי ישמעאל לעיל שאמר כדברי רב נחמן יצחק, שאינו צריך להוכיח מסתירת הכתובים. ויש לתרץ, שעיקר הוכחת דבי רבי ישמעאל אינה ממשמעות 'הראשון', אלא יתכן שגם הוא מוכיח זאת מסתירת הכתובים, ולא בא אלא ליישב את לשון 'ביום הראשון'. אבל מרב נחמן בר יצחק מוכח שעיקר הוכחתו היא מכך שראשון מעיקרא משמע, שהרי לא הסתפק בהוכחתו של תנא דבי ישמעאל שמצינו לי"ד שנקרא ראשון, אלא הוכיח מ'הראשון אדם תולד' שעיקר משמעות 'ראשון' הוא קודם, ואם כן אף ללא סתירת הכתובים 'ביום הראשון' הוא בהכרח י"ד. פני יהושע (נרס"י). והחתם סופר (ד"ה רשמנן) כתב, שמלשון רב נחמן בר יצחק שאמר 'ראשון דמעיקרא משמע', ולא אמר 'מצינו מעיקרא שנקרא ראשון' כלשון תנא דבי רבי ישמעאל, משמע שלשיטתו עיקר משמעות 'ראשון' הוא קודם, ועל כן כתב רש"י שלשיטתו אין צורך בהוכחה מסתירת הכתובים. והשפת אמת (ד"ה רנב"י) כתב, שכל השיטות שהובאו בסוגייתנו מודות לעיקר דברי תנא דבי רבי ישמעאל ש'ראשון' מתפרש על קודם, אלא שהצריכו מקור נוסף לכך שאכן כוונת הכתוב 'ביום הראשון' היא לקודם. אך רב נחמן בר יצחק חידש שאין צורך לכך שום מקור, אלא כך הוא פירושו הפשוט של הכתוב. אמנם המהרש"א (ד"ה רב נחמן) כתב על פי דברי רש"י על התורה (שמות יג טו) שצירף את דברי רב נחמן בר יצחק לדרשת רבא להלן, שאף רב נחמן בר יצחק מודה שעיקר ההוכחה הוא ממקור אחר, ולא בא אלא לפרש את לשון הכתוב. **ה. כתב** הראש יוסף (נרס"י), שנראה מדבריו שאינו רק גילוי על ה'תשביתו' כמבואר בתוספות (ד"ה זמן), אלא שכל המשהה חמץ ברשותו בזמן שחיטת הפסח עובר בלאו של 'לא תשחט' אפילו שאינו שוחטו את הפסח בפועל. ושני דינים נאמרו בלאו זה, אחד לשוחט, ואחד לכל ישראל, שלא יהיה ברשותם חמץ בזמן הפסח. ולאיסור השני מועיל ביטול כשם שהוא מועיל לענין שלא יעבור על 'בל יראה', אך לאיסור הראשון שנאמר בשוחט עצמו אין מועיל ביטול, שכן לשיטת רש"י לעיל (ד: ד"ה בניטול) דין ביטול אינו מסברא, ואינו מטעם הפקר, אלא מקורו מלשון 'תשביתו', ולא נאמר היתר זה אלא לענין איסורי חמץ ולא לענין איסור שחיטת הפסח על החמץ. וראה לעיל (ד.), שעל פי זה ביאר את דברי רש"י שם (ד. ד"ה נין), שמשש שעות ולמעלה עוברים ב'בל יראה', שאין כוונתו ל'בל יראה' ממש אלא ללאו האמור. **ו. כתב** המנחת חינוך (מצוה ט אות ו), שאין כוונת רש"י לבין השמשות ממש, שהרי הוא ספק לילה, ומשום ספיקא דאורייתא אסור להשהותו בשעה זו, אלא כוונתו לזמן מועט קודם הלילה. ולפי זה הוכיח מדברי רש"י, שלדעת רבי יוסי 'תשביתו' אינה מצוה בקום ועשה, אלא המצוה היא שיהיה החמץ מושבת מרשותו, שאם לא כן אינו מקיים את המצוה בלילה, אם 'ביום הראשון' הוא ט"ו. וכתב בחידושי רבי שמואל (אות פו), שאף אם נפרש בכוונת רש"י כדברי המנחת חינוך, שצריך לבער רגע אחד קודם הלילה, מכל מקום אין הכרח מדבריו שהמצוה היא בשב ואל תעשה, אלא יתכן שהציווי הוא בקום ועשה, שלא יהיה לו חמץ בלילה דווקא על ידי עשיית מעשה קודם הלילה. אך תמה על עיקר דבריו, שאם כן למה נקט רש"י בין השמשות, הלא היה לו לומר שצריך לבער קודם זמן האיסור [ראה בראש יוסף (נרס"י) מה שדייק]. ועל כן ביאר, שכוונת רש"י היא לרגע כניסת ט"ו, ואף שבאותה שעה כבר מתחיל זמן האיסור, מכל מקום בזמן שנצרך לביעור אין עוברים ב'בל יראה', וכסברת התוספות לעיל (ד: ד"ה ובמיג). ואף שבשיטת אביי סובר רש"י לעיל (ד: ד"ה שנעמ) שעוברים מיד בתחילת זמן האיסור, מכל מקום בשיטת רבי יוסי הוא מודה לסברא זו. והחתם סופר (ד"ה ר' יוסי) כתב, שמה שכתב רש"י בשיטת אביי שלא יתכן שההשבתה היא לאחר כניסת ליל ט"ו משום שבאותה שעה כבר נאסר החמץ, היא לשיטתו לעיל (ד: ד"ה בניטול) ש'תשביתו' כולל גם ביטול. שלפי זה בהכרח שזמן ההשבתה הוא קודם זמן האיסור, שהרי לאחר זמן האיסור כבר נאסר החמץ בהנאה ואינו ברשותו לבטלו, ומאחר שגם הביעור נכלל בציווי זה, אף זמנו הוא דווקא קודם זמן האיסור. אך לשיטת רבי יוסי הגלילי [על פי גירסת התוספות (לעיל ד: סוף ד"ה ומימא, רמה שם בהגהות וציונים) ש'רבי יוסי הגלילי' דרש את הדרשה מ'אך', אמנם לפנינו בגמרא הגירסא 'רבי יוסי' סתם] אין הכרח בזה, שהרי לשיטתו (להלן כג.) חמץ בפסח מותר בהנאה, ואם כן אפשר לבטלו גם לאחר זמן איסורו. ולפי זה יתכן שזמן הביעור הוא בליל ט"ו לאחר זמן איסורו, ועל כן הוצרך רבי יוסי הגלילי לדרוש מ'אך חלק' שזמנו הוא בי"ד. ובשיעורי הגר"נ פרצוביץ (נעתין 'משנתינו' וכל ירמה בתרנגולי עמר' ד"ה ולפימ"כ) כתב, שנחלקו רבי יוסי ואביי במקור היקש השבתת שאור לאכילת חמץ. שלדעת אביי מקורו הוא ממה שנאמר 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת' וגו', ועל כן הוכיח שלא יתכן שזמן ההשבתה הוא בליל ט"ו, שהרי באותה שעה כבר עוברים ב'בל יראה'. אך לדעת רבי יוסי מקור ההיקש הוא ממה שנאמר 'ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם כי כל אוכל חמץ' וגו', ואם כן יתכן שזמן השבתה הוא ברגע הראשון של ליל ט"ו שהוא הזמן שבו נאסר החמץ באכילה. **ז. הקשה** המהרש"א (נרס"י), הלא ממה נפשך, אם רבי יוסי סובר ש'ביום' מתפרש גם על לילה, מנין לו לפי האמת ש'ביום הראשון' הוא יום י"ד בחצות, הרי יתכן שהוא כניסת ליל י"ד [ו'אך חלק' בא לחלק בין היום ללילה, וללמד שזמן ההשבתה הוא מהבוקר ולא מהלילה. דובר מישרים (אות מ)]. ואם הוא סובר ש'ביום' ממעט לילה, שוב לא יתכן לפרש שהוא תחילת ליל ט"ו, ובהכרח ש'יום הראשון' הוא יום י"ד,

מ׳אך חלק׳ שזמן ההשבתה הוא באמצע היום, **על כרחך בתוך יום ביעורו שרי ליה קרא לשהוייה** - התיר הכתוב להשהותו, ועל כן לא יתכן לפרשו על ט״ו.

ה:

שמע מינה

מדלא נפקא ליה - ממה שלא הוכיח רבי עקיבא **דהאי ׳ביום הראשון׳ ערב יום טוב הוא** ולא יום טוב עצמו, **אלא משום דאסור להבעיר ביום טוב**[א], **שמע מינה סבירא ליה כרבי יהודה דאמר** לקמן בפרק כל **שעה** (כפ. ומ:), **אין ביעור חמץ אלא שריפה, ויליף לה מנותר**[ב]. **דאי** כשיטת חכמים (שם) **שהשבתתו בכל דבר סבירא ליה** לרבי עקיבא, אם כן לוקמיה [-יעמידנו] ל׳יום הראשון׳ **ביום טוב** עצמו, **ויבערנו בדבר אחר** ולא בשריפה, כגון **שיאכילנו לכלבים**[ג], **או ישליכנו לים**[ד] שאין בזה איסור מלאכת יום טוב[ה].

ושמע מינה

מדקאמר רבי עקיבא שביעור חמץ הוא **אב מלאכה**[ו], מוכח **דסבירא ליה כרבי נתן, דאמר הבערה לחלק יצאתה. דתניא** (שנת ע.), **הבערה ללאו יצאת, [דברי רבי יוסי]**. פירוש, שהרי היתה הבערה **בכלל** מה **שנאמר** (שמות כ י) ׳**לא תעשה כל מלאכה**׳, וחזר הכתוב (שם לה ג) ׳לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת׳ **והוציאה מכללו, ופרט בה לאו לעצמה, לומר לך שאינה במיתת בית דין כשאר מלאכות, אלא בלאו זה לבדו. רבי נתן אומר,** הבערה לחלק **יצאתה.** פירוש, **שלא תאמר העושה ארבעה או חמשה אבות מלאכות**

ציונים והערות

שאי אפשר לפרש שרק בשחרית של ט״ו יהא זמן הביעור, ואין צריך את ה׳אך חלק׳ להשמיענו זאת, ולא נצרך ה׳אך חלק׳ אלא ללמדנו שהוא בחצות יום י״ד ולא בתחילתו. ואם כן שיטתו היא ממש כשיטת אביי, ומדוע כתב רש״י ששתי שיטות הן. ובית הקרני ראם (אות ו), שקושיא זו אינה אלא לשיטת התוספות (לעיל ד: ד״ה ומימה), שכשם שליל י״ד מתמעט מ׳ביום׳ אף ליל ט״ו מתמעט מ׳ביום׳. אך לדברי המהרש״ל (נמוק׳ שם), דווקא ליל י״ד נתמעט מ׳ביום הראשון׳ ולא ליל ט״ו, ואם כן לולי ה׳אך חלק׳ היינו מפרשים ש׳ביום הראשון׳ הוא ליל ט״ו. וכעין זה כתב הצל״ח (ברכ״י), אך הקשה, שעדיין יש לומר שזמן ההשבתה היא בבוקר י״ד, ו׳אך חלק׳ בא למעט את לילו. ואין לתרץ שליל י״ד כבר נתמעט מ׳ביום׳, שהרי לולי ׳אך חלק׳ היינו אומרים ש׳ביום הראשון׳ הוא ליל ט״ו, כמו שכתב רש״י עצמו. ותירץ, שבהכרח בא ה׳אך׳ לחלוק את היום עצמו, שכן אם נכתב כדי שלא נטעה לפרשו על ט״ו די היה שיכתב ׳אך בראשון׳, ומכך היינו למדים שחלוק הלילה מהיום. ומכך שנכתב ׳ביום׳ מוכח שבא למעט לילה, וה׳אך׳ בא לחלק את היום עצמו. **א. הנודע** ביהודה (מהדו״ק, או״ח סי׳ טו) דקדק בלשון רש״י, למה נקט בלשון שלילה, שהראיה היא ממה שלא למד ש׳ביום הראשון׳ הוא י״ד אלא מאיסור הבערה, הלא היה לו לומר בלשון חיוב, שהראיה היא ממה שלמד דין זה מאיסור הבערה. ופירש, שבא רש״י ליישב בזה את קושיית הפני יהושע (ברכ״י) על דברי רש״י בסמוך, שלדעת חכמים שהשבתת החמץ בכל דבר אפשר לבערו אף ביום טוב על ידי שיאכילנו לכלבים או ישליכנו לים. והקשה הפני יהושע, הלא רש״י עצמו כתב להלן (מו. ד״ה מימר) ובביצה (מ: ד״ה מלקה), שכשם שאסור לשרוף קדשים טמאים ביום טוב, כמו כן אסור להאכילם לכלבים ביום טוב, משום שיש בביעורם מצוה, שכן ממה שאסרה התורה לשרוף קדשים פסולים מוכח שהתורה החשיבה את ביעורם למלאכה, ואף שלא על ידי שריפה אלא באופן אחר. הרי שכל דבר שיש מצוה בביעורו נחשב כילויו למלאכה, ואם כן אף אילו היתה השבתת החמץ בכל דבר לא יתכן שיהיה זמן ביעורו בט״ו. וכתב הנודע ביהודה, שרש״י בדקדוק לשונו בא ליישב קושיא זו, ועל כן כתב שממה שלא הוכיח רבי עקיבא אלא רק מכך שמצינו להבערה שהיא אב מלאכה, ולא מכך שהחשיבה התורה את הביעור למלאכה, מוכח שהוא סובר שעצם הביעור אינו נחשב למלאכה. ואכן סברא זו שנויה במחלוקת תנאים, ודברי רש״י בביצה אינם אמורים בשיטת רבי עקיבא. גם החתם סופר (ד״ה ד״מ) כתב כעין דברי הנודע ביהודה, שרש״י בא ליישב את קושיית הפני יהושע, אך באופן אחר, שבחמץ לא יתכן לומר שהחשיבה התורה את ביעורו למלאכה, שהרי לשיטת רש״י אף ביטול נכלל ב׳תשביתו׳, ומאחר שאפשר לעשותו על ידי ביטול בלב שבודאי אינו נחשב למלאכה, שהרי הרהור מותר בשבת ויום טוב, על כן גם האכלתו לכלבים והשלכתו לים אינה נחשבת למלאכה, שהרי לא הקפידה התורה שיתבער על ידי מלאכה. אך לכאורה יש להקשות, הלא לאחר זמן האיסור אי אפשר לבטל את החמץ, ואם ׳ביום הראשון׳ הוא ט״ו, בהכרח שביטול אינו בכלל ׳תשביתו׳ אלא פירור וזרייה לרוח. וצריך לומר, שלולי ׳ביום הראשון׳ היינו אומרים שהלילה לא נאסר ב׳בל יראה׳, וזמן הביעור הוא לפני עמוד השחר, ולפי הוה אמינא זו אף לא נאסר החמץ בהנאה עד עמוד השחר, שהרי חובת הביעור ואיסור ההנאה תלויים זה בזה, שכן כתב הר״ן (על הרי״ף, ב. ד״ה ומה), שטעם מה שהקפידה התורה להשבית חמץ יותר מבשאר איסורי הנאה הוא משום שחייבים על אכילתו כרת, ואין בני אדם בדלים ממנו. ומדברי התוספות (שם ד״ה לור) משמע שחובת הביעור היא רק משום שהחמץ אסור בהנאה, ונראה שגם הר״ן מודה לזה. ולפי זה אילו היה מתפרש ׳ביום הראשון׳ על ט״ו וזמן הביעור היה בסוף ליל ט״ו, אף היה אפשר לבטל בשעה זו, שכן עדיין היה החמץ מותר בהנאה באותה שעה. ועל כן כתב רש״י, שממה שלא הוכיח רבי עקיבא ש׳ביום הראשון׳ הוא י״ד ממה שאפשר לבטל באותה שעה, אלא הוכיח כן ממה ששריפה אסורה ביום טוב, מוכח שיתכן שגם בט״ו החמץ עדיין ברשותו לבטלו. ומכך הוכיח רבא שלשיטתו אין ביעור חמץ אלא שריפה, שאם לא כן מדוע אי אפשר לבער בט״ו, הלא אם מועיל ביטול אין ביעורו נחשב למלאכה, ואפשר לבערו על ידי האכלתו לכלבים והשלכתו לים. ובספרו ׳צל״ח׳ (ברכ״י) הביא הנודע ביהודה בשם מורו שפירש את לשון רש״י באופן אחר, עיי״ש. וראה בהערה בסמוך בביאור נוסף מהאור חדש בלשון רש״י. **ב. העיר** האור חדש (ד״ה ממר ובמ) למה הוצרך רש״י להוסיף שמקור מה שאין ביעור חמץ אלא שריפה הוא מנותר. ופירש על פי מה שחלקו רש״י ותוספות במקור דין ביטול, שרש״י (לעיל ד: ד״ה בניטול) פירש ש׳תשביתו׳ הוא ביטול, והתוספות (שם ד״ה מלמוריימה) פירשו שהביטול מועיל מטעם הפקר. ויש לומר שמחלוקת הפוסקים האם מועיל ביטול לחמץ ידוע תלויה במחלוקת זו, שלשיטת התוספות שביטול הוא הפקר פשוט שהוא מועיל גם על חמץ ידוע, אך לשיטת רש״י שאינו הפקר אלא הוא חידוש התורה, יתכן שלא נאמר בחמץ שאינו ידוע. אלא שכבר הקשו התוספות על רש״י, הלא בדברי רבי עקיבא מבואר ש׳תשביתו׳ הוא שריפה ולא ביטול. וצריך לומר, שגם רש״י מודה שלשיטת רבי עקיבא ביטול אינו נכלל ב׳תשביתו׳, אלא הוא מועיל מטעם הפקר, ולא כתב את דבריו אלא בשיטת חכמים [אך ראה לעיל (שם) בדרכים אחרות ביישוב קושיית התוספות על רש״י]. והנה להלן (מ:) הקשו חכמים על רבי יהודה הדורש בקל וחומר מנותר שאין ביעור חמץ אלא שריפה, הלא קולא היא זו, שכן לדבריך אם לא מצא עצים יהיה יושב ובטל. ולכאורה קושייתם אינה אלא אם נאמר שלא מועיל ביטול לחמץ ידוע, אך אם הוא מועיל אף לחמץ ידוע, אין זו קולא, שהרי גם לרבי יהודה יכול לבטלו [וכן הביא הפרי חדש (סי׳ תלח סק״ח) בשם הכלבו, שהוכיח מסוגיית הגמרא שם שביטול אינו מועיל לחמץ ידוע. אך ראה להלן (שם) ביאורים אחרים בקושיית חכמים]. ולפי המבואר שלשיטת רבי עקיבא ביטול אינו משום ׳תשביתו׳ אלא הוא משום הפקר, ודאי מועיל הוא אף לחמץ ידוע, ונדחית פירכת חכמים, ושוב יש ללמוד מנותר שאין ביעור חמץ אלא שריפה. ועל כן כתב רש״י, שממה שלא הוכיח רבי עקיבא מביטול ש׳ביום הראשון׳ הוא י״ד [שהרי ט״ו הוא לאחר זמן האיסור ואין החמץ ברשותו לבטלו], אלא הוכיח כן משריפה, מוכח שלשיטתו ביטול אינו נכלל ב׳תשביתו׳ אלא הוא מועיל מטעם הפקר, ואם כן מתחזק הלימוד מנותר, ומסולקת קושיית חכמים, שהרי אם הוא מטעם הפקר הרי הוא מועיל גם לחמץ ידוע, ומי שאין לו עצים יכול לבטל. ובכך מתיישב גם דקדוק האחרונים בלשון רש״י שהובא לעיל, מדוע נקט שראיית רבא אינה מעצם דברי רבי עקיבא, אלא ממה שלא הוכיח שזמן הביעור הוא בי״ד ממקום אחר. **ג. כתב** הפני יהושע (ד״ה מימנס), שמדברי רש״י מבואר שלא כדברי הטור והשולחן ערוך (או״ח סי׳ תמח ס״ו) שאסור להאכיל חמץ בפסח אף לבהמת הפקר [משום שיש לו הנאה ממה שמאכיל ומשביע את הבהמה. לבוש (שם)]. אך תמהו האחרונים, הלא מקור האיסור האמור הוא מהירושלמי (פ״ג ה״ח) שדורש ממה שנאמר (שמות יג ג) ׳ולא יֵאָכֵל חמץ היום׳ וגו׳, אפילו לכלבים. ומפרש הירושלמי שלכלבו פשוט שאסור להאכיל, שהרי הוא נהנה מכך, וחמץ בפסח אסור בהנאה, אלא בא הכתוב לאסור להאכיל אפילו לכלב שאינו שלו, שאסור להאכיל חמץ בפסח אף לבהמת הפקר, ואם כן איך התיר רש״י כאן להאכיל לכלב בכדי לבער החמץ. ותירץ הראש יוסף (ברכ״י), שלשיטת רש״י (לעיל ד: ד״ה שנעמת) ש׳תשביתו׳ הוא קודם זמן האיסור, בהכרח שאילו היה זמנו בט״ו לא היו נאסרים כל שבעת הימים ב׳בל יראה׳, אלא מקצתו של היום הראשון היה מותר בראייה. ומאחר שהוקשה אכילת חמץ להשבתת שאור, היה החמץ מותר אף באכילה והנאה בתחילת היום הראשון, ועל כן היה מותר להאכילו לכלבים באותה שעה. והבית הלוי (ח״ב סי׳ כ) תירץ, שלכאורה יש לתמוה על דברי הירושלמי, הלא להלן (כפ:) נחלקו אמוראים במקור איסור חמץ בהנאה, לדעת חזקיה מקורו ממה שנאמר ׳לא יֵאָכֵל׳, ולדעת רבי אבהו אף כל מקום שנאמר בו ׳לא תאכלו׳ כולל איסור הנאה. ולכאורה דברי הירושלמי אינם עולים בשום שיטה, שהרי לדעת חזקיה נצרך ׳לא יֵאָכֵל׳ לאיסור הנאה, ואינו מיותר ללמד שגם האכלת כלב שאינו שלו [שאין בה הנאה] אסורה, ולדעת רבי אבהו לא נאמר ׳לא יֵאָכֵל׳ לשום דרשה, כמוכח מסוגיית הגמרא להלן (כג.), ואם כן איך דורש משם הירושלמי איסור האכלה לכלב שאינו שלו. וכן תמוה לשון הירושלמי שהדרשה היא מ׳לא יאכל היום׳, מדוע הוסיף תיבת ׳היום׳. על כן נראה שכוונת הירושלמי היא דווקא ליום טוב של פסח עצמו, ודרש מסמיכות ׳לא יאכל׳ ל׳היום׳ שאסור להאכיל ביום טוב חמץ לכלבים משום שביעורו נחשב למלאכה, וכסברת רש״י בביצה שהובאה לעיל. ומעתה אין להקשות על דברי רש״י מהירושלמי, שהרי כבר הובא לעיל מהנודע ביהודה, שרבי עקיבא בהכרח חולק על סברא זו, ועל כן כתב רש״י בשיטתו, שאילו לא היה ביעור חמץ דווקא בשריפה היה אפשר לקיימו ביום טוב על ידי שיאכילנו לכלבים. והחשק שלמה (ברכ״י) תירץ, שעשה של השבתה דוחה איסור הנאה מחמץ שישנו בהאכלה לכלבים. **ד. ולא** כתב רש״י שיפרנו ויזרה לרוח, שכן הדבר אסור משום מלאכת טוחן. ראש יוסף (ברכ״י). **ה. ראה** בהערה לעיל בקושיית הפני יהושע (ברכ״י), הלא לשיטת רש״י להלן כל ביעור של מצוה נחשב למלאכה, ובתירוצי האחרונים. והפני יהושע תירץ, שדווקא בדבר שמצותו בשריפה והקפידה התורה על ביעורו מן העולם נחשב ביעורו למלאכה. אך אילו היתה השבתת החמץ בכל דבר ולא היתה נלמדת מנותר שדינה דווקא בשריפה, לא היה גדר מצות ׳תשביתו׳ בביעור מהעולם, אלא רק בהוצאה מרשותו כדי שלא לעבור ב׳בל יראה׳, ולא היה ביעורו נחשב למלאכה, והיה מותר לבערו על ידי האכלתו לכלבים והשלכתו לים. והנודע ביהודה (מהדו״ק, או״ח סי׳ טו) בתירוצו השני תירץ, שחלוק דין שריפת קדשים טמאים מביעור חמץ, שכן מצות שריפת קדשים היא מצד הקדשים עצמם ואינה חובת הבעלים, ועל כן מחמת חשיבות המצוה היא נחשבת למלאכה, והוא הדין לשריפת תרומה טמאה. מה שאין כן בביעור חמץ שאין מצווה עליו אלא הבעלים, והשורף חמץ של אחרים לא קיים מצוה כלל, וכן חמץ שאין לו בעלים אין שום מצוה בביעורו, ועל כן לא נחשב ביעורו שלא על ידי שריפה למלאכה ומותר ביום טוב, שהרי לגבי אדם אחר שאינו בעלים ואינו מצווה עליו ודאי אינו מלאכה, ולא מצינו בשבת ויום טוב שיהיה אותו מעשה נחשב מלאכה לאדם אחד ולא לאדם אחר. והמצפה איתן (ברכ״י) תירץ, שסברת רש״י בביצה שהביעור נחשב למלאכה אינה אלא מדרבנן, אבל מן התורה אין ההאכלה לכלבים נחשבת למלאכה, ומאחר שרבי עקיבא בא להוכיח שכוונת התורה בכתוב ׳ביום הראשון׳ היא ליי״ד, כתב רש״י שאילו היתה השבתת החמץ בכל דבר, היה הכתוב מתפרש על ט״ו ובהאכלה לכלבים. וראה עוד בילקוט ביאורים בתירוצי הישועות יעקב (מו״ח סי׳ תקו סק״י). **ו. וכן** פירשו התוספות (ד״ה נמלק) בפירושם הראשון, שראיית רבא היא מלשון רבי עקיבא. ובשבת (לו:) מובאים שני צדדים בגדר אב מלאכה, לפי הצד הראשון כל מלאכה שהיתה חשובה במשכן היא אב, אך לפי הצד השני כל מלאכה שכתובה בתורה נחשבת אב. וכתב הפני יהושע (נמוק׳ שם), שלכאורה פירוש זה לא יתכן אלא לפי הצד הראשון, אבל לפי הצד השני אפילו אם הבערה ללאו יצאה, מכל מקום ראוי לקרותה אב מלאכה, שהרי נכתבה בתורה. עוד הביאו התוספות בשם ריב״א בביאור הוכחת רבא מדברי רבי עקיבא שהבערה לחלק יצאת, שלדעת רבי יוסי הסובר שהבערה ללאו יצאת, הרי היא מותרת ביום טוב משום שאין עליה שם מלאכה, ואינה בכלל מה שנאמר ביום טוב ׳לא תעשה כל מלאכה׳. ורבינו חננאל (ד״ה ממר) פירש בהוכחת רבא, שלמאן דאמר הבערה ללאו יצאת, יש לו לעשה של ׳תשביתו׳ לדחות את הלאו של הבערה [שכן הלכה בידינו שעשה דוחה לא תעשה]. וראה בילקוט ביאורים בביאור דבריו. **ז. נוסף** על פי

בשוגג בשבת אינו חייב אלא חטאת אחת, דהא חד לאו איכא בכולהו וחד כרת - שהרי לאו אחד של 'לא תעשה כל מלאכה' נאמר בכולן, וכן כרת אחד נאמר בכולן, ככתוב (שם לא יד) 'כי כל העושה בה מלאכה ונכרתה הנפש ההיא', **לפיכך פרט בה** הכתוב לאו **בפני עצמה, להקיש אליה** את כל שאר המלאכות, **מה היא מיוחדת שהיא אב מלאכה וחייבין עליה** חטאת **לעצמה**, אף כל שאר אבות מלאכות חייבים על כל אחת ואחת חטאת בפני עצמה כו'ט. **אלמא לרבי יוסי** הבערה **לאו** [-אינה] **אב מלאכה היא**, ורבי עקיבא שאמר 'מצינו להבערה שהיא אב מלאכה' אינו סובר כמותו.

והלא כבר נאמר ולא ימלח לך שמור נכל גבולך

והרי מ'גבולך' אף בתים במשמע'.

לפי שנאמר ולא ימלח לך

דמדכתב 'לך' משמע מינה, שדווקא חמץ שלך **אי אתה רואה, אבל אתה רואה בגבולין** חמץ של **אחרים, כגון חמץ של נכרייא**, וחמץ של **גבוה אם** הקדישם **לבדק הבית.**

יכול

שמא נלמוד ממקרא זה **שיטמין את** החמץ שלו (ביד) [בדייג] **שלא יראנו**, ודיו בכך, ואינו צריך לבערו, **דהא 'לא יראה' כתיב**, ומאחר שנטמן שוב אינו נראה.

ויקבל פקדונות מן הנכרי

דהא כתיב 'לך', ומשמע דווקא חמץ שלך ולא של נכרי.

תלמוד לומר לא ימצא

ואסר לך כתוב זה גם הטמנה, שהרי אף היא בכלל מציאה, ואפילו שאינה בכלל ראייה. וכמו כן **אסר לך** כתוב זה גם של **אחרים**, דהרי **הכא לא כתיב** 'לך' כמו שנכתב בגבולים.

מן לי

לא למדנו מ'**לא ימצא**' דחמץ של נכרי **אסור, אלא בנכרי שלא בבשתו תחת ידיך, ואינו שרוי עמך בחצר.** ולקמיה **פריך איפכא מסתברא** - ולהלן מקשה הגמרא, הלא מסתבר להיפך, שיש לאסור חמץ של נכרי שכיבשתו יותר משל נכרי שלא כיבשתו.

נכרי שכיבשתו מפני מה

דמאחר שהנכרי כבוש תחת ידך הוי ממונו כממונך, **או** נכרי **שלא כיבשתו אבל שרוי בחצרך**יג, מנין שאתה עובר עליו, **תלמוד לומר 'לא ימצא'. לקמיה מפרש לה** - ולהלן תפרש הגמרא דרשה זו.

ומן לי מלא נמלא נמים

כלומר, **ואם** היה **נאמר** כתוב זה של 'לא ימצא בבתיכם' בלבד, **ולא** היה **נאמר** 'ולא **יראה** לך **שאור', הייתי אומר אין לי שאסור לשהות** [-להשהות] **חמץ אלא בבתים מפני שהוא מצוי אצלו תמיד**, ולא בשאר מקומות שברשותו, **דהא בהאי קרא** של 'לא ימצא' **בתים הוא דכתיב.**

ומדיין

אף על פי שנאמרו שניהם, גם 'לא ימצא בבתיכם' וגם 'ולא יראה לך שאור בכל גבולך', עדיין **יש לי לומר**, שרק **בבתים עובר בכל אלו**, שלא יטמין ולא יקבל פקדונות מן הנכרי, **דהא 'לא ימצא' דמשמע** ממנו **שאפילו** הטמנה אסורה, **לא כתב אלא בבתים**יד. וכן עוברים בבתים על פקדונות של נכרים, משום **דלא כתב בהו נמי 'לך' להוציא של אחרים. אבל בגבולין** בחמץ שנמצא בכורות שיחין ומערות, **כתב 'לך'**, ועדיין **אני אומר** בגבולין, **אבל אתה רואה בהן של אחרים ומנין ליתן קולו** [-קולתו] **של חמץ זה שבגבולין**, שאין עוברים בו על חמץ של נכרי ללא קבלת אחריות גם **בחמץ זה שבבתים**, ואת **חומרו של חמץ זה שבבתים**, שעוברים עליו גם בטמון וגם בחמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות אף **בחמץ זה שבגבולין, תלמוד לומר** 'שאור' שאור' לגזירה שוה **כו'.**

ולקמיה פריך מאי קאמר - להלן מקשה הגמרא על דברי הברייתא, **דמייתי לה של אחרים** ושל **גבוה לאיסורא ולהתירא הכא והכא** - שמביאה דין חמץ של אחרים ושל גבוה גם להיתר וגם לאיסור, בין בבתים ובין בגבולים.

כלפי לייא

שתי מלות הן, 'כלפי היכן' נוטה דבר זה, הא איפכא מסתברא, שהרי **בנכרי שכבשתו מסתברא דאסור טפי** - יותר מסתבר לאסור, שכן ממונו כממונך.

לייא

'לייא' הוא תרגום של 'היכן'טו, **וחבירו** [-ודוגמתו] הוא **במסכת ברכות בפרק הרואה** (נח.), **'חצבי לנהרא כגני לייא'**, כלומר, **חרסים שבורים** להיכן הם הולכין.

מיפוך

אין לי דאסור אלא בנכרי שכיבשתו דהוי דומיא דשלך - לפי שהוא דומה לחמץ שלך, שכן ממונו כממונך, אבל בחמץ של **נכרי שלא כיבשתו מניין שאתה עובר, תלמוד לומר 'לא ימצא'**, וממה **שלא כתב 'לא תמצא' אבל** [-אלא] **'לא ימצא', לגמרי משמע**, כלומר, שעוברים על חמץ של כל נכריטז.

ציונים והערות

הרש"ש. **ח. ואם** כן גם לענין חטאת שהיא עומדת במקום הכרת [שכל שחייבים על זדונו כרת מביאים על שגגתו חטאת], היינו אומרים שיתחייב רק בחטאת אחת על כמה מלאכות. **ט. ביבמות** (ו: ד"ה למלק) פירש רש"י, שיצאה הבערה כדי שלא נאמר שאין חיוב סקילה אלא במי שמחלל את השבת בכל ל"ט המלאכות בפעם אחת. וכתב החתם סופר (ד"ה הנערה) בטעם מה ששינה רש"י כאן מפירושו ביבמות, שהוא משום שבדברי רבא בסוגייתנו אי אפשר לפרש כפירוש האמור, שהרי לדעת רבא במכות (כפ:) יש חילוק מלאכות רק בשבת ולא ביום טוב, ואם החידוש של חילוק מלאכות בא ללמד שחייבים אף על מלאכה אחת בלבד, נמצא שביום טוב שלא נאמר חידוש זה לא יתחייב אלא מי שעשה את כל המלאכות, ואם כן איך הוכיח רבי עקיבא ממה שהבערה היא אב מלאכה שלא יתכן שזמן הביעור הוא ביום טוב, הלא אין מתחייבים על ההבערה לבדה. אלא בהכרח מחייב רבי עקיבא מצד הסברא אף את העושה אחת מהמלאכות, אלא שלולי שיצאה הבערה היינו אומרים שאף מי שעשה כמה מהמלאכות אינו חייב אלא אחת. **י. הדגיש** רש"י שבתים הם בכלל גבולים, שאם לא כן אי אפשר היה ללמוד בתים מגבולים בקל וחומר, שכן אין מזהירים מן הדין. ראש יוסף (נרש"י). **יא. הפני יהושע** (נרש"י) וביאור הגר"א (סי' תמג ס"ג) הוכיחו מדברי רש"י, שדווקא חמץ של נכרי שנמצא ברשות הישראל נתמעט מ'בל יראה', אך על חמץ של ישראל אחר שנמצא ברשותו עובר ב'בל יראה'. וכן הוכיח הפני יהושע (לעיל ד. ד"ה והגהמ) מדברי רש"י (שם ד"ה נכסותיה). וכן הוכיחו השפת אמת (להלן מו: ד"ה י"ל) והאבני נזר (או"ח סי' שטז אות ח) מדברי רש"י (שם ד"ה לא). אך האור חדש (נרש"י שם) הוכיח מדברי רש"י שם להיפך, שאינו עובר על חמץ של ישראל אחר שנמצא ברשותו. וכן נראה מדברי תוספות רבינו פרץ (לעיל ד. ד"ה על), שרק בעל החמץ עובר, ולא זה שהחמץ ברשותו. ורבינו דוד (שם ד"ה והמאירי) והמאירי (שם ד"ה וכל) כתבו, שאין עובר ב'בל יראה' אלא מי שהחמץ שלו וגם נמצא ברשותו, אבל המפקיד את חמצו אצל ישראל אחר, שניהם אינם עוברים, זה לפי שאין החמץ שלו, וזה לפי שאינו ברשותו. עוד כתב הפני יהושע (ד"ה ועוד), שאף אם הנפקד אינו עובר ב'בל יראה', מכל מקום הוא מחויב בעשה של 'תשביתו', שהרי המיעוט 'שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה' לא נאמר אלא בלאו של 'לא יראה', ולא בעשה של 'תשביתו'. ומה שעל חמץ של נכרי אינו חייב ב'תשביתו', הוא משום שנאמר בו 'תשביתו שאור מבתיכם', ויש לדרוש משם כדרשת המכילתא (מקבמץ דפסמץ פרשה יז) על 'בבתיכם' שנאמר ב'לא ימצא', שממעט חמץ של נכרי וחמץ שנפלה עליו מפולת, שאינו עובר עליהם לא בלאו ולא בעשה משום שאינו יכול לבערם. אך ראה באבני נזר (או"ח סי' שז אות ז) שתמה על דברי הפני יהושע, מדוע אינו יכול להשבית חמץ של נכרי, הלא יכול להחזירו לנכרי, ולקיים בכך מצות השבתה. והצל"ח (נרש"י) פירש את דברי רש"י באופן אחר, שאין אדם עובר על חמץ של ישראל אחר ללא קבלת שמירה אפילו שהוא ברשותו, ומה שהעמיד רש"י את דברי הברייתא דווקא בחמץ נכרי, הוא משום שעל חמץ של ישראל אחר הוא נעשה שומר חנם אף ללא קבלת אחריות, ועל כן הוא עובר על 'לא יראה', אבל אם התנה שאינו מקבל שמירה אינו עובר. וכתב המגן אברהם (סי' תמג סק"ה), שאם בידו למוכרו לנכרי קודם זמן האיסור ולא מכרו, ומשום כך נאסר בהנאה כדין חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, אם החמץ בעין הרי הוא מחזירו לבעלים ואומר לו 'הרי שלך לפניך', אך אם אינו בעין חייב לשלם את דמיו משום שפשע בו. נמצא שאחריות החמץ עליו, שהרי אם יאנס ולא יהא בעין יתחייב בתשלום דמיו, ומבואר להלן שחמץ שחייב באחריותו נחשב כשלו, ועובר עליו ב'בל יראה'. **יב. הוגה** על פי הגהות וציונים בשם גליון. **יג. ורבינו חננאל** (ד"ה ונפ) כתב, שאם כיבשתו היכולת בידך למונעו מלהחזיק את החמץ, ועל כן יותר מסתבר שאתה עובר עליו [ומדבריו נראה ש'כיבשתו' ו'שרוי עמך בחצר' דבר אחד הם, ולא כדברי רש"י]. וכן נראה מדברי הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ד ה"ג), שכתב בדין 'נכרי שכיבשתו', שהוא גר תושב שיד ישראל שולטת עליו. ולכאורה כוונתו שהוא נשמע לדברי הישראל, ואם יאמר לו לבער את החמץ יעשה כן. חידושי רבי שמואל (סוס קז). **יד. ורבינו דוד** (ד"ה ועדיין) והר"ן (על הרי"ף ד"ה וגרסה, בפירושו הראשון) כתבו, שלאחר שנכתב 'לא ימצא' הרי הוא מגלה שלשון ראייה שנאמר ב'לא יראה' אינו דווקא, ואף חמץ טמון הוא בכלל 'לא יראה', ואין צריך לגזירה שוה המובאת בסמוך בכדי לאוסרו. ורק לענין חמץ של אחרים הוצרכה הגזירה שוה. **טו. ורבינו חננאל** (ד"ה ונפ) פירש, ש'לייא' הוא מלשון אליה [זנב], כלומר הדברים הפוכים כמו שהאליה הפוכה מן הראש. שכן בהמה המהלכת כדרכה ראשה לפנים וזנבה לאחור, והמהופכת הולכת כשזנבה לפנים וראשה לאחור. **טז. ורבינו דוד** (ד"ה ומר) כתב, שלא נראה שלכך כוונת אביי, שאם כן היה לו לפרש זאת, שכן דרך הש"ס בכל מקום לפרש דקדוק כעין זה. עוד הביא, שיש גורסים 'תלמוד לומר לא ימצא בבתיכם', ומתיבת 'בבתיכם' נתרבה אף נכרי שלא כיבשתו. אך כתב שגירסא זו אינה נכונה. על כן פירש (ד"ה אפנ), שאין כוונת הברייתא לריבוי מחודש, אלא באה לפרש, שכשם שאיסור חמץ של נכרי שכיבשתו שקיבל עליו הישראל אחריות נכלל בריבוי 'לא ימצא', הוא הדין שאיסור נכרי שלא כיבשתו שקיבל עליו הישראל אחריות נכלל בריבוי זה, שהרי לא יתכן לומר שאיסור חמץ של נכרי שנלמד מ'לא ימצא' הוא בכיבשתו, וההיתר בחמץ שלא קיבל אחריות שנלמד מ'לך' הוא בלא כיבשתו, שכן מבואר להלן שממה שנאמר פעמיים 'לך' למדנו שההיתר הוא בין בכיבשתו ובין בלא כיבשתו. לפיכך גם האיסור בחמץ שקיבל

ומריעם קמי

דרשת הברייתא מוסבת על הדין שנשנה ברישא להיתירא [-להיתר], **אין לי דמותר לראות של אחרים בדלא קביל עליה אחריות כדלקמיה** - כשלא קיבל עליו אחריות כלשון המבואר להלן, **אלא** בחמץ של נכרי **שלא כיבשתו**, אבל של **נכרי שכיבשתו** מנין דהוא **מותר** ללא קבלת אחריות, **תלמוד לומר 'לא ימצא'.**

ופרכינן לרבא - והקשו בגמרא על תירוצו של רבא, **תנא מהדר אהתירא ונסיב לה למילתיה קרא לאיסורא** - והלא נמצא שהתנא מבקש להביא מקור להיתר חמץ של נכרי שכיבשתו, ומביא על כך את הכתוב 'לא ימצא' שמשמע ממנו איסור.

ומשני - ומתרצת הגמרא, **להיתירא קא נסיב לה** - אכן דורש התנא מכתוב זה היתר, **משום שנאמר בגבולין בשאור 'לך' 'לך' תרי וימני** - שתי פעמים, פעם אחת, 'ולא יראה לך שאור בכל גבולך **שבעת ימים' בפרשת ראה** (דברים טז ד), ופעם שניה **כתיב** 'ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך **שאור בכל גבולך' בפרשת בא** (שמות יג ז), **ואם אינו ענין להאי 'לך'** - לאחד משני ה'לך' שנאמרו **בגבולין לגבי ראייה, דהא כבר אמור** פעם אחת, **תניהו ענין ל'לא ימצא'**, ודרוש ביה כאילו נאמר 'לא **ימצא לך', שאף בחמץ המצוי אצלך**, והיינו חמץ של נכרי שכיבשתו ושרוי עמך', **קאמינא** [-אמרתי] 'לך', **דאין חמץ אסור אלא אם כן** הוא **שלך, אבל אתה מוצא את** החמץ שלו - של הנכרי[יח].

והחיא 'לך' דנאמר ב'לא יראה לך חמץ' **לא קחשיב** לייתור, משום **דשאור וחמץ מיצרך צריכי** [-נצרכים] שניהם, **כדאמר בביצה** (ז:), **דחד מחבריה לא יליף** - שאין אחד נלמד מחבירו[יט].

דבי מילף

גיים [-צבא] **של בית המלך, ומטילין את תיקון טורח מזונותיהן על העיירות.**

סיפא

הא דאמרינן דמשום קבלת **אחריות אסור** החמץ על הנפקד.

למאן דלמר כו'

רבי שמעון קאמר ליה לבבא קמא (עמ:)[כ], שהגונב **קדשים שהמקדיש חייב באחריותן, חייב** בכפל וארבעה וחמשה, משום שכל הגורם לממון כממון דמי, ומאחר שאיבוד הקדשים גורמים למקדיש הפסד ממון הרי הם נחשבים כממונו.

ו.

להכי מיצטריך לה ימצא

משום דבעלמא דבר הגורם לממון **לאו כממון דמי, איצטריך קרא למימר דגבי חמץ מיהא מתסר** - נצרך הכתוב להשמיענו בחמץ שקיבל עליו אחריות שהוא אסור.

סומיל וכי מימיה סדל

כל זמן שהחמץ קיים, הדר **הוא גופיה למריה בעיניה** - הוא עצמו חוזר לבעליו בעינו, והרי חמץ זה של הנכרי שנמצא ברשות הישראל **עדיין לא נאבד. וכי אמרה רבי שמעון להההוא** - לדין 'דבר הגורם לממון כממון דמי', רק **היכא** דהדבר **אינו בעין** אמר כן, **כגון גבי גונב קדשים שהיו הבעלים חייבין באחריותן**, שבאופן זה **אמר רבי שמעון, שאף על פי שאין כפל להקדש** משום **דכתיב** בפרשת שומרים (שמות כב ו) 'ישלם שנים לרעהו'[א], ודרשו 'לרעהו' **ולא להקדש**[ב], מכל מקום **הכא חייב, דכיון דמקדיש זה חייב באחריותן** של הקדשים

ציונים והערות

יז. **הפני** יהושע (ד"ה מין לי) תמה על דברי רש"י, שאם כן לא שמענו מדרשה זו אלא שאף במצוי אצלך אין נאסר אלא חמץ שלך ולא של נכרי, ומנין לנו שגם בנכרי שכיבשתו שממונו כממונך אינך עובר על חמצו. וכתב, שלולי דברי רש"י היה נראה לפרש, שההוה אמינא שיעבור על חמץ של נכרי שכיבשתו אינו משום שממונו כממונך, אלא משום שבידך לבערו, שכן מבואר במכילתא שהובאה לעיל, שחמץ של נכרי ברשות ישראל נתמעט מ'בבתיכם', מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך, יצא חמץ שאינך יכול לבערו. ולפי זה היה מקום לומר שנכרי שכיבשתו ובידך לבער את חמצו אינו בכלל המיעוט האמור [והוא כעין דברי רבינו חננאל שהובאו לעיל]. ואף שאי אפשר לאוסרו בגבולים, שהרי נאמר בהם 'לך', וחמץ זה אינו שלך, מכל מקום יש לאוסרו בבתים, וכמשמעות דברי המכילתא, שאיסור בתים אינו תלוי אלא באם בידו לבערו או לא. ואף שהוקשו בתים לגבולים בגזירה שוה של 'שאור' 'שאור', מכל מקום אין הגזירה שוה מוציאה את הכתוב מידי פשוטו, וכל שכן שאין לדורשה לקולא נגד פשוטו של מקרא במקום שאינה מיותרת ואפשר לדורשה לחומרא, ולאסור בגבולין חמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות. ולפי זה יש לפרש בשאלת הברייתא, אין לי להתיר אלא בלא כיבשתו שאין בידך לבערו, או בכיבשתו ואין שרוי עמך בחצר אלא בגבולין [ולפי זה 'שרוי עמך בחצר' אמור על החמץ ולא על הנכרי], שנתמעט מ'לך' אפילו שבידך לבערו. אבל בכיבשתו ושרוי עמך בחצר, שבידך לבערו והוא גם ב'בתיכם', יש לאסור. ועל כך משיבה הברייתא, תלמוד לומר 'לא ימצא בבתיכם', שאף כשהוא בבתיכם ובידכם לבערו אינו נאסר, לפי שמ'לא ימצא' משמע שלא יהיה מצוי בידך, וכל שלא קיבל אחריות אינו קרוי מצוי לך. ומכל מקום מקשה הגמרא 'תנא מהדר אהתירא ונסיב קרא לאיסורא', שמנין לנו שבא 'לא ימצא' להתיר, הלא יתכן לדורשו לאיסור, שדווקא בגבולין נתמעט מ'לך' אפילו חמץ של נכרי שבידך לבערו, אבל בבתים 'לא ימצא' כלל כל חמץ לבערו, שהרי לא נאמר בהם 'לך'. ומתרצת הגמרא, נאמר 'לך' שתי פעמים, ואחד מהם מיותר, ואם אינו ענין לגבולים תנהו ענין לבתים. ומעתה יש לפרש ב'לא ימצא' שנאמר בבתים, שלא נאסר חמץ של נכרי אלא אם כן קיבל עליו אחריות, אבל ללא אחריות אינו קרוי מצוי בידך.

יח. **והקשו** התוספות (ד"ה משום), מדוע צריך לתת את ה'לך' ל'לא ימצא', הלא מעצם ייתור תיבה זו יש למעט נכרי שכיבשתו. ותירצו, שאם לא היה מוסב ה'לך' על 'לא ימצא' היה לנו למעט ממנו דבר אחר ולא חמץ של נכרי שכיבשתו, משום שמסברא אף חמץ זה נחשב שלך. עוד הקשו, למה צריך את הגזירה שוה 'שאור' שאור' למעט אף בתים מחמץ של נכרי, הלא 'לך' אחד מוסב על 'לא ימצא בבתיכם'. ותירצו בדוחק, שלולי הגזירה שוה היינו מעמידים מיעוט עליו אחריות הוא בין בכיבשתו ובין בשלא כיבשתו.

יט. **הפני** יהושע (ד"ה מין לי) תמה על דברי רש"י, שאם כן לא שמענו מדרשה זו אלא שאף במצוי אצלך אין נאסר אלא חמץ שלך ולא של נכרי, ומנין לנו שגם בנכרי שכיבשתו שממונו כממונך אינך עובר על חמצו. וכתב, שלולי דברי רש"י היה נראה לפרש, שההוה אמינא שיעבור על חמץ של נכרי שכיבשתו אינו משום שממונו כממונך, אלא משום שבידך לבערו, שכן מבואר במכילתא שהובאה לעיל, שחמץ של נכרי ברשות ישראל נתמעט מ'בבתיכם', מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך, יצא חמץ שאינך יכול לבערו. ולפי זה היה מקום לומר שנכרי שכיבשתו ובידך לבער את חמצו אינו בכלל המיעוט האמור [והוא כעין דברי רבינו חננאל שהובאו לעיל]. ואף שאי אפשר לאוסרו בגבולים, שהרי נאמר בהם 'לך', וחמץ זה אינו שלך, מכל מקום יש לאוסרו בבתים, וכמשמעות דברי המכילתא, שאיסור בתים אינו תלוי אלא באם בידו לבערו או לא. ואף שהוקשו בתים לגבולים בגזירה שוה של 'שאור' 'שאור', מכל מקום אין הגזירה שוה מוציאה את הכתוב מידי פשוטו, וכל שכן שאין לדורשה לקולא נגד פשוטו של מקרא במקום שאינה מיותרת ואפשר לדורשה לחומרא, ולאסור בגבולין חמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות. ולפי זה יש לפרש בשאלת הברייתא, אין לי להתיר אלא בלא כיבשתו שאין בידך לבערו, או בכיבשתו ואין שרוי עמך בחצר אלא בגבולין [ולפי זה 'שרוי עמך בחצר' אמור על החמץ ולא על הנכרי], שנתמעט מ'לך' אפילו שבידך לבערו. אבל בכיבשתו ושרוי עמך בחצר, שבידך לבערו והוא גם ב'בתיכם', יש לאסור. ועל כך משיבה הברייתא, תלמוד לומר 'לא ימצא בבתיכם', שאף כשהוא בבתיכם ובידכם לבערו אינו נאסר, לפי שמ'לא ימצא' משמע שלא יהיה מצוי בידך, וכל שלא קיבל אחריות אינו קרוי מצוי לך. ומכל מקום מקשה הגמרא 'תנא מהדר אהתירא ונסיב קרא לאיסורא', שמנין לנו שבא 'לא ימצא' להתיר, הלא יתכן לדורשו לאיסור, שדווקא בגבולין נתמעט מ'לך' אפילו חמץ של נכרי שבידך לבערו, אבל בבתים 'לא ימצא' כלל כל חמץ לבערו, שהרי לא נאמר בהם 'לך'. ומתרצת הגמרא, נאמר 'לך' שתי פעמים, ואחד מהם מיותר, ואם אינו ענין לגבולים תנהו ענין לבתים. ומעתה יש לפרש ב'לא ימצא' שנאמר בבתים, שלא נאסר חמץ של נכרי אלא אם כן קיבל עליו אחריות, אבל ללא אחריות אינו קרוי מצוי בידך.

יח. **והקשו** התוספות (ד"ה משום), מדוע צריך לתת את ה'לך' ל'לא ימצא', הלא מעצם ייתור תיבה זו יש למעט נכרי שכיבשתו. ותירצו, שאם לא היה מוסב ה'לך' על 'לא ימצא' היה לנו למעט ממנו דבר אחר ולא חמץ של נכרי שכיבשתו, משום שמסברא אף חמץ זה נחשב שלך. עוד הקשו, למה צריך את הגזירה שוה 'שאור' שאור' למעט אף בתים מחמץ של נכרי, הלא 'לך' אחד מוסב על 'לא ימצא בבתיכם'. ותירצו בדוחק, שלולי הגזירה שוה היינו מעמידים מיעוט זה דווקא בחמץ של אחרים ושל גבוה אך לא בנכרי שכיבשתו. עוד הקשה המהרש"א (משום' שם), הלא מבואר בברייתא לעיל שממה שנאמר 'לא ימצא' למדנו שאף חמץ טמון אסור, ואם כדברי רש"י ותוספות שבא כתוב זה להתיר חמץ של נכרי שכיבשתו ללא קבלת אחריות, מנין לנו לאסור טמון. ותירץ, שאיסור טמון אינו נלמד מייתור 'לא ימצא' אלא ממשמעות הלשון, ויש ללמוד ממנו גם איסור טמון וגם היתר בחמץ של נכרי שכיבשתו. עוד הקשה הרש"ש (ד"ה רבא), הרי לעיל נתבאר שממה שב'לא ימצא' לא נאמר 'לך' אנו למדים שעובר אף על חמץ שאינו שלו, ואם 'לך' מוסב על 'לא ימצא' מנין לנו דין זה. ותירץ, שאף שאנו מעמידים את ה'לך' באם אינו ענין על 'לא ימצא', מכל מקום ממה שלא נכתב בסמוך לו מוכח שיש אופן שעובר גם על חמץ שאינו שלו. והבעל המאור (ד"ה הא) פירש את דברי רבא באופן אחר, שאילו לא נאמר 'לא ימצא' היינו מתירים חמץ של נכרי אפילו כשקיבל עליו אחריות, וכל שכן חמץ של נכרי שכיבשתו בלא קבלת אחריות, והכל היה בכלל ההיתר שנאמר ב'לך', שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. וממה שנאמר פעם שניה 'לך', היה לנו לומר שבא לאסור אף חמץ של אחרים בין בנכרי שכיבשתו ובין שלא כיבשתו, בין בקבלת אחריות ובין שלא בקבלת אחריות, שכן כלל הוא בידינו שאין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות. אך מאחר שנאמר 'לא ימצא', והשמיענו שאם קיבל עליו אחריות עובר, מוכח שכפל 'לך' לא בא לאסור, שאם כן לא היה נצרך 'לא ימצא' לאסור, אלא יש לנו לדורשו להיתר, אחד לנכרי שלא כיבשתו ואחד לנכרי שכיבשתו. נמצא שעיקר ההיתר הוא ממה שנאמר פעמיים 'לך', אלא שמזכירה הברייתא את ה'לא ימצא', משום שממנו למדנו שיש לדרוש את ה'לך' להיתר ולא לאיסור. ובהשגות הראב"ד על הרי"ף (ד"ה ממנו) דחה את פירוש בעל המאור, ופירש באופן אחר, שהיתר חמץ של נכרי ללא קבלת אחריות בין בכיבשתו ובין שלא כיבשתו הוא ממה שנאמר שתי פעמים 'לך'. ואף לדעת רבא מה שהביאה הברייתא את הכתוב 'לא ימצא' אינו לפרש מנין היתר זה, אלא לפרש מנין שבחמץ שקיבל עליו אחריות עובר בין בנכרי שכיבשתו ובין שלא כיבשתו, וכדברי אביי לעיל. אלא שלפי פירושו אין צריך להפוך את דברי הברייתא, אלא כוונתה, שכשם שבלא קיבל אחריות אין חילוק בין כיבשתו ללא כיבשתו להיתר, כמו כן בקיבל אחריות אין חילוק ביניהם לאיסור. ואף שבאיסור לא נאמר אלא פעם אחת 'לא ימצא', מכל מקום מכיון שבהיתר נכפל 'לך' ללמדנו שאין חילוק ביניהם, הוא הדין לאיסור.

יט. **שכן** בכל אחד יש חומר שאין בחבירו, השאור חימוצו קשה וראוי לחמץ בו עיסות אחרות, מה שאין כן בחמץ. ומאידך גיסא, חמץ ראוי לאכילה, מה שאין כן בשאור.

כ. **העיר** הצל"ח (ברכות י"), מה ראה רש"י לפרש מי הוא מאן דאמר זה, ומה נפקא מינה מכך. וכתב (ד"ה ולפ"ז) על פי דרכו בביאור שיטת הלבוש [ראה בילקוט ביאורים בהרחבת הדברים], שהמקבל עליו אחריות בחמץ של ישראל אחר אינו עובר, משום שבהגיע זמן איסור חמץ הרי הוא נעשה כעפר בעלמא ובטלה אחריותו. שלפי זה יש להקשות, מה מקשה הגמרא מדוע נצרך ה'לא ימצא' למאן דאמר 'דבר הגורם לממון כממון דמי', הלא יש לומר שבא הכתוב לרבות אף חמץ של ישראל, ואפילו שאינו גורם לממון מכל מקום עוברים עליו. ובכדי ליישב קושיא זו הדגיש רש"י שמאן דאמר זה הוא רבי שמעון, שהרי מבואר להלן (כח.) בשיטתו, שחמץ שעבר עליו הפסח מותר בהנאה מן התורה, ולפי זה אין האחריות מתבטלת אף לאחר זמן האיסור, שהרי חוזר החמץ להיתרו לאחר הפסח, ויש לו לנפקד לעבור אף ללא ריבוי 'לא ימצא'. ואף שמודה רבי שמעון שמדרבנן נאסר החמץ לאחר הפסח, מכל מקום אי אפשר לומר שבא הכתוב לחייב את הנפקד, שהרי מן התורה פשוט שהוא עובר, לפי שהחמץ מותר לאחר הפסח והאחריות קיימת גם בפסח. והחתם סופר (להלן ו. ד"ה הניחם) כתב בביאור כוונת רש"י, שלהלן (כח.) לשיטת רבי יהודה היה מקום לומר, שנצרך ה'לא ימצא' להשמיענו ששומר חנם שמופקד אצלו חמץ של ישראל אחר עובר עליו, שכן מבואר להלן (יג.), ששומר שהופקד אצלו חמץ צריך למוכרו לנכרי בערב פסח קודם זמן איסורו, כדי למנוע הפסד מהמפקיד, שהרי אם יעבור עליו הפסח יאסר בהנאה. וכתב המגן אברהם (סי' תמג סק"ה), שאם לא מכרו הרי הוא פושע, כדין שומר חנם שהיה לו לקדם ברועים ומקלות ולא קידם שמתחייב בתשלומים. אלא שכל זמן שהחמץ בעין הרי הוא אומר למפקיד 'הרי שלך לפניך' ונפטר בהשבתו, משום שהיזק שאינו ניכר הוא, אך אם נאנס החמץ וכבר אינו בעין, חייב השומר לשלם לבעלים את דמיו משום פשיעתו הראשונה, במה שלא מכרו קודם זמן איסורו. אמנם דין זה אינו מוכרח מסברא, שכן לכאורה יכול השומר לטעון לבעלים, הלא אתה פשעת במה שלא מכרתו לנכרי במקום שהיית נמצא בו, ואם כן יש לומר, שבא ה'לא ימצא' להשמיענו שמכל מקום נחשב השומר לפושע, והיה עליו למוכרו מספק, שמא לא מכרו הבעלים. ובכדי ליישב מדוע מיאנה הגמרא לתרץ כן, כתב רש"י שהסובר שגורם לממון כממון דמי הוא רבי שמעון, ולשיטתו מן התורה אין החמץ נאסר לאחר הפסח, ולא הפסיד השומר את הבעלים בכך שלא מכרו, ועל כן לשיטתו אי אפשר להעמיד את דרשת הכתוב באופן האמור.

א. **הכתוב** מדבר בשומר שנשבע שהפקדון נגנב ממנו, שאם נמצא הפקדון בידו הרי הוא משלם כפל כדין כל גנב.

ב. **אמנם** בבבא קמא (עו.) מבואר, שמקור פטור כפל בגונב קדשים הוא ממה שנאמר (שמות כב ו) 'וגונב מבית האיש' ולא מבית הקדש, אך כתבו התוספות (שם סג. ד"ה רעהו), שעיקר הדרשה הוא מרעהו. אך ברמב"ם (גניבה פ"ג ה"ח) מבואר ששתי דרשות אלו נצרכות זו לזו. וראה בלחם משנה (שם) ובחידושי הגר"ח על הש"ס (ב"ק עו. בענין הגונב מן ההקדש)

שנגנבו וצריך להביא קרבן אחר תחתיהם, 'רעהו' קרינא ביה [-יש לקרוא עליהם], דהא גרם לו הגנב להתחייב ממון, ונמצא שגנב ממנו[ג].

מתניתין

המלך נוטל עישור [-מעשר] למס מן הבהמה ומן התבואה[ד].

מיתיבי נכנסים

דקיימא לן, כל שיד נכרי באמצע, ויש לו חלק בבהמה, הרי היא פטורה מן הבכורה, שנאמר (במדבר ג יג) 'לי כל בכור בישראל', ושנינו במשנה בבכורות (ג.) 'בישראל' אבל לא באחרים [-בנכרים]. ועדר זה שעישורו של מלך בתוכו, מסתפקת בו הגמרא, האם כל בהמה ממנו חייבת בבכורה וצריך לתת לכהן הבכורות שלהם [שיוולדו מהן], או לא.

דמי מכלך ליה

שיכול הישראל לסלק למלך הנכרי את חובו במעות.

לא מיבעי ן

באופן זה אין אנו מסתפקים, ובודאי כל בהמות העדר חייבות בבכורה, מכיון דאכתי [-שעדיין] לא זכה נכרי בהן[ה], ודינו אינו קבוע בהן יותר ממעות,

שהרי ביד הישראל לסלקו בדמים, ואיכא למימר [-ויתכן] שלא יתן לו בהמות אלא מעות.

ותו מל גב דמני מכלך ליה

דכל כמה דלא סלקיה [-שלא סילקו] הישראל בדמים, ידו של המלך שייכא [-שייכת] בבהמות, ויש לו חלק בהן[ו].

עיסת מרנונא מייבת

ואף על גב דעיסת נכרי פטורה מחלה, ואוכל אותה הישראל בלא הפרשת חלה, דהא 'ראשית עריסותיכם' כתיב בחיוב חלה (במדבר טו כ), ודרשו 'עריסותיכם' [-עיסותיכם] ולא עיסת נכרי, עיסת ארנונא זו חייבת מדרבנן משום מראית עין, מכיון דלית לה קלא - שאין עליה קול שיש למלך חלק בה, והרואה את הישראל כשהוא אוכלה ללא הפרשה אומר, עיסה שלו היא, ואוכלה בלא הפרשת חלה ועובר על איסור טבל. אבל בבהמה אית לה קלא - יש עליה קול שיש למלך חלק בה[ז], ואין לחשוש למראית עין, והדתניא [-ומה ששנינו] בברייתא שארנונא חייבת, בעיסה של ארנונא הוא דתניא [-ששנינו] כן, ולענין חיוב חלה[ח].

מן זקוק לנפר

לא הזקיקוהו לבעל הבית להוציא את הנכרי מן

הבית[ט], כדאמרן - כפי שאמרנו לעיל (ה:), חמץ שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה חמץ של אחרים.

כפקידו מנלו

אם הפקיד הנכרי את החמץ אצל הישראל, וקביל עליה [-וקיבל עליו] הישראל אחריות על החמץ, כדמפרש ואזיל - כפי שתפרש הגמרא להלן, זקוק הישראל לבער אותו.

ימד לו נים

כלומר, אם הישראל לא קיבלו לחמץ עליו באחריות, אלא אמר ליה לנכרי, הרי הבית לפניך והנח את חמצך באחת מן הזויות, אין הוא זקוק לבדיקה[י].

מתי קתמר

היכי יליף [-איך למד] התנא מ'לא ימצא' שאינו זקוק לבער.

לעולם מכיפך

ו'לא ימצא' משמע חמץ המצוי בידך לכל חפצך, דהיינו דקביל עליה אחריות, דהוי כדידיה - שדווקא באופן זה נחשב החמץ כשלו[יא].

ציונים והערות

בביאור שיטתו. ג. הקצות החושן (סי' שפו סק"ז) הבין בדברי רש"י, שלא אמר רבי שמעון שדבר הגורם לממון כממון דמי אלא לענין חיובי נזיקין או גניבה, שהגנב מתחייב אותם למי שמפסיד מהגניבה, אבל לענין הבעלות על עצם הדבר, אינו נחשב כבעלים עליו מחמת שהוא גורם לו לממון [והוסיף הקובץ שיעורים (מועד יח) בביאור הדברים, שרק לענין התשלומים על נזקי הדבר או על גניבתו הוא נחשב לבעלים עליו]. ולפי זה הקשה בשם בנו, שהלא מבואר בסנהדרין (קיג:), שלדעת רבי שמעון קדשי עיר הנדחת שחייבים באחריותם הם בכלל שלל העיר שנידון בשריפה, משום 'גורם לממון כממון דמי', ואף שהם בעין ועדיין לא נגרם מחמתם הפסד ממון לבעליהם. וראה עוד ברש"ש (ד"ה סד"ם) ובקובץ שיעורים (מועד יז-ט) שהקשו מעוד מקומות שמבואר בהם שדבר הגורם לממון כממון דמי גם כשהוא בעין. אך האחיעזר (מ"ג סי' סג) פירש, שלעולם גורם לממון נחשב לממון לכל דבר ולא רק לענין תשלומי הדבר, אלא שהפקדון גורם לממון רק לאחר שנגנב ונתחייב השומר מחמתו ממון, אך כל זמן שהוא בעין עדיין לא מתחייב השומר מחמתו כלום. אולם בקדשים שחייב באחריותם, אף בעודם בעין הם גורמים ממון למקדיש, שהרי הוא פורע בהם את חובת נדרו, ומחמת השתמשות זו שהוא משתמש בהם הרי הם נחשבים לממונו. ד. **'ארנונא'** היא מס, שכן נאמר בעזרא (ז כד) 'די כל כהניא ולויא זמריא תרעיא נתיניא ופלחי בית אלהא דנה מנדה בלו והלך לא שליט למרמא עליהם', שכל הכהנים והלויים והמשוררים והשוערים ועובדי עבודת בית ה' יהיו פטורים ממסי המלך הקרויים 'מנדה' ו'בלו' ו'הלך', ומבואר בבבא בתרא (ח.) ש'הלך' זו ארנונא. רבינו דוד (ד"ה ועיקר) וחידושי הר"ן (ד"ה והך). אך רבינו חננאל (ד"ה נהמת) פירש, שבהמת ארנונא היא בהמה ששותפים בה ישראל ונכרי. וכתב המהר"ם חלאווה (ד"ה נהמת) בשיטתו, ש'ארנונא' היא מלשון שותפות, ככתוב (במדבר כו יג) 'כי ארנון גבול מואב בין מואב ובין האמורי'. ה. **אבל** אם כבר זכה בה הנכרי היא פטורה מבכורה, ואפילו שיכול הישראל לסלק בדמים. ראש יוסף (נרש"י). ו. **כתב** הראש יוסף (נרש"י), שכן הוא דווקא במלך, שבהמה נחשבת כאילו כבר באה לרשותו. והקובץ שיעורים (מועד כח) כתב, שסברא זו היא דווקא לענין בכורה, שכל שיש יד נכרי באמצע פטורה. אבל לענין שאר דיני התורה, כל שיכול הישראל לסלק בדמים הרי הוא נחשב בעלים בכולה, כשיטת רבא להלן (ו:) שבעל חוב מכאן ולהבא הוא גובה. ז. **לפי** שאין למלך חלק ברור בה, אלא שעל הישראל לתת לו מקצת ממנה. חידושי הר"ן (ד"ה והך) ורבינו דוד (ד"ה ועיקר). והרש"ש (ד"ה מ"ט) פירש, שלעיסה אין קול משום שדרך המלך ליטול ארנונא מן התבואה ולא מן העיסה, כמשמעות דברי רש"י (ד"ה מרנונא). ח. **כן** היא גירסת ושיטת רש"י בדברי רבא. אך הקשו התוספות (ד"ה נהמת) על דבריו, הלא שנינו בפירוש בתוספתא (נכורות פ"ג ה"ב) 'בהמת ארנונא חייבת בבכורה'. והתוספות שאנץ ותוספות רבינו פרץ (ד"ה נהמת) הביאו בשם הרשב"ם שגרס להיפך, 'בהמת ארנונא חייבת, אף על גב דלא מצי מסלק. עיסת ארנונא פטורה, אף על גב דמצי מסלק'. שבכור בהמה שנולד יוצא עליו קול שהוא בכור, ומאחר שאין הכל יודעים שנולד מבהמת ארנונא מכוער הדבר לנהוג בו מנהג חולין ולגוזזו ולעבדו, אבל בעיסה אין הכל יודעים שלא הופרשה ממנה חלה. אך הביאו בשם רבינו תם, שגם על גירסא זו קשה ממה ששנינו בתוספתא אחרת (תלה פ"ו ה"ד) 'עיסת ארנונא חייבת בחלה'. על כן הביאו התוספות (שם), שיש גורסים בדברי האיכא דאמרי 'בהמת ארנונא פטורה, והוא דלא מצי מסלק ליה. עיסת ארנונא חייבת אף על גב דלא מצי מסלק ליה', ולפי גירסא זו מתיישבות שתי התוספתות האמורות. והמגיני שלמה (נמוק' ד"ה נהמת) כתב ביישוב שיטת רש"י מקושיית התוספות, שלפי כל השיטות קשה מדוע נתעלמה הגמרא מדברי תוספתות אלו, הלא היה לה להביא מהן ראיה לדברי רבא לכל הפחות לענין עיסה. ומכך נראה שלא חשה הגמרא לדבריהם, ושמא לא נשנו על ידי רבי חייא ורבי אושעיא. ט. **ורבינו** חננאל (ד"ה מ"ר) פירש, שאינו חייב להוציא את החמץ מיד הנכרי ולבערו. וכתב המאירי (ד"ה גוי), שלפי דבריהם אין בדין זה שום חידוש, אלא שהזכירה אותו הברייתא משום החידוש המבואר בהמשך דבריה. והמשנה ברורה (סי' תמ ס"ק טז) כתב בשם האחרונים, שהחידוש הוא שאין לחשוש שמא יבוא לאוכלו, שכן החמץ תחת יד הנכרי והוא משמרו. והמאירי פירש את דברי הברייתא באופן אחר, על פי שיטתו שהובאה לעיל (ה:), שאין עוברים על חמץ של נכרי אלא בקבלת אחריות מגניבה ואבידה, ולא בקבלת אחריות מפשיעה בלבד. שלפי זה יש לפרש, שהניח הנכרי את החמץ ברשות הישראל, ונעשה עליו הישראל שומר חנם, ו'בצקו בידו' היינו ביד הישראל. ואין כוונת הברייתא לידו ממש אלא לרשותו, ובאה הברייתא להשמיענו שאפילו שנעשה שומר חנם אינו עובר עליו עד שיקבל עליו אחריות שומר שכר. י. **ותמהו** התוספות (ד"ה ימד) על דבריו, הלא בלי קבלת אחריות אין הישראל עובר על חמץ הנכרי בכל אופן שהוא, ואפילו אם לא ייחד לו בית. וכתב הרמב"ן (ד"ה הא) ביישוב קושיא זו, שמדובר בנכרי שהפקיד אצל הישראל בסתם, שאם לא אמר לו כלום, נעשה הישראל שומר חנם על החמץ, ומשום כן הוא עובר עליו. אבל אם אמר לו הישראל 'הרי ביתי לפניך, הנח את חמצך באחת הזויות', אינו מקבל עליו אחריות כלל, ואינו עובר. אך דחה הרמב"ן (ד"ה ומ"מ) פירוש זה, משום שבנכרי אין דיני שמירה, וכל זמן שלא קיבל הישראל אחריות בפירוש אינו מתחייב כלום. ותירץ השאגת אריה (סי' פח), שאחריות פשיעה ישנה גם בנכרי, משום שפושע הוא כמזיק, כמבואר ברמב"ם (שכירות פ"ג ה"ג). עוד הקשה רבינו דוד (ד"ה ואם) על התירוץ האמור, הלא אף אם יש בסתם פקדון קבלת אחריות של שומר חנם, מכל מקום אין די בה כדי לעבור ב'בל יראה', ואין עוברים אלא באחריות גניבה ואבידה [וראה בביאורי הפשט לעיל (ה:) בהערה, שאמנם נחלקו הראשונים בזה, אך התוספות (ב"מ פט: ד"ה מימור) כתבו בשיטת רש"י, שעובר רק כשקיבל אחריות מאונסים]. עוד הקשו התוספות (שם) על רש"י, ממה שביקשה הגמרא להלן להוכיח מדברי הברייתא ששכירות קונה, הלא איסור 'בל ימצא' אינו תלוי אלא בקבלת אחריות, וכל שאמר לו 'הרי ביתי לפניך' לא קיבל עליו אחריות. ותירץ בחידושי הר"ן (ד"ה ימד), שדווקא אם שכירות קונה אין הישראל מקבל עליו אחריות אם הניח לנכרי לשים את החמץ בבית המיוחד לו בסתם. אבל אם שכירות אינה קונה, אפילו אם לא קיבל אחריות בפירוש, הרי הוא נחשב כאומר לו 'הנח את חמצך בביתי', ובאופן זה אינו מסלק מעצמו את אחריות החמץ. והחתם סופר (ד"ה ונקו) תירץ על קושיית תוספות זו, שסברה הגמרא בתחילה, שמ'לך' לא נתמעט אלא נכרי שנכנס לבית ישראל וחמצו בידו, ולא חמץ נכרי המונח שם, ועל כן הוכיחה ממה שבייחד לו בית אינו זקוק לבער ששכירות קניא, שרק משום כן אינו עובר, לפי שעומד החמץ ברשות הנכרי, אבל אם שכירות לא קניא הרי הוא ברשות הישראל. והתוספות פירשו, שמדובר באופן שהישראל קיבל עליו אחריות, ואף על פי כן אם ייחד את הבית לנכרי והשאילו את מקום החמץ, אינו עובר עליו, משום שאינו בכלל 'לא ימצא בבתיכם'. והוסיף התוספות רי"ד (ד"ה ולמימרך), שדווקא בחמץ שאינו שלו, וכל איסורו הוא משום קבלת אחריות אינו עובר עליו אלא כשהוא ברשותו, אבל בחמץ של ישראל עובר הבעלים אף כשאינו ברשותו. אך הרמב"ן (ד"ה ונכל) כתב, שכל שאין החמץ ברשותו אינו עובר עליו מן התורה אפילו שהוא שלו, ואינו חייב לבערו אלא מדרבנן. וראה בילקוט ביאורים לעיל (ה:) בשיטות הראשונים בענין זה בהרחבה. יא. **הקשה** הרמב"ן (ד"ה ומ"מ), הלא מה שבלי קבלת אחריות אין עוברים על חמץ של נכרי נלמד מ'לך' ולא מ'לא ימצא', כמבואר לעיל. וכן הקשה בחידושי הר"ן (ד"ה ימד), שלשיטת רש"י אין תירוץ הגמרא מחוור [וכעין זה הקשה הרמב"ן על התורה (שמות יג יט) על מה שכתב רש"י (שם) על פי המכילתא (מכילתא דפסחא פרשה יז) שחמץ של נכרי ברשות ישראל שלא קיבל עליו אחריות נתמעט מ'לא ימצא בבתיכם', הלא חמצו של נכרי נתמעט מ'לך', ולא מ'בבתיכם'. וראה בילקוט ביאורים לעיל (ה:) בהרחבת הדברים]. וכתב הראש יוסף (נרש"י) בביאור שיטת רש"י, שמ'לך' לא נתמעט אלא חמץ של נכרי שאין עליו אחריות כלל, ומ'לא ימצא' נתמעט אף חמץ שקיבל עליו אחריות

אף נמקום שממנו להסכיר

בפרק קמא דעבודה זרה (כמ.) תנן, **אין משכירין בתים לנכרים בארץ ישראל**, גזירה שמא ימכרם לנכרי, והדבר אסור משום מה שנאמר (דברים ז ג) 'לא תחנם'. **אבל בסוריא**יב **משכירין** להם בתים, וכל **שכן בחוצה לארץ** גמורה. **ואף במקום שהתירו להשכיר להם, לא לבית דירה התירו, אלא להעמיד בו בהמות ועצים, ולא שידור הוא** [-הנכרי] **בה.**

שמין מלוי ניכך

שהרי **אותה** זוית שמונח בה החמץ מסורה לנכרי.

כופה עליו שם הכלי

דהא לא חזי לטלטולי ואפוקי - שהרי אין החמץ ראוי לטלטלו ולהוציאו מביתו משום איסור מוקצה. **ומיהו ב'בל יראה' לא עבר** על חמץ זה, **דהא בטליה בליביה** [-ביטלו בלבו] **מאתמול** בערב פסח, **כדאמרינן לקמן** (ע"ג), **הבודק צריך שיבטל בלבו. אלא שמשום שלא ישכח ויאכלנו צריך כפיית כלי** עליו**יג**.

מיכל נדלי מיים

אפילו בחול [בשאר ימות השנה] **למוד** [-רגיל] **הוא לפרוש ממנו** - מחמץ של הקדש, משום איסור מעילה, ואין לחשוש שמא יבוא לאוכלו בפסח.

עושה לו מסילה

צריך לעשות לו מחיצה **בארבעה עשר, משום היכר, שלא ישכח ויאכלנו** בפסח. **ולא סגי ליה** [-ואין די לו] **בכפיית כלי** עליו **כל שבעה ימי** הפסח, **משום שהכלי דרכו להיות ניטל לצורך, ויש** לחשוש שמא יטלוהו משם כדי להשתמש בו. **ומיהו** ההוא חמץ שנמצא בתוך יום טוב דהובא דינו לעיל, **לא אפשר ליה במחיצה**, שהרי אסור לעשות מחיצה ביום טוב. וכן אין לו צורך במחיצה, שהרי יכול לשורפו למחרת בחול המועד, **ומשום חד יומא** [-יום אחד] בלבד של יום טוב **סגי ליה** [-די לו] **בכפיית כלי**, ובלילה של מוצאי יום טוב **יבערנויד**.

קודם שלשים יום

לפסח.

ולקמן **מפרש** ששלשים יום אלו הם **כנגד** מה **ששואלין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום, ומאז חל עליו חיוב להיזהר בצרכי הפסח.**

דעמו למזור

אם בדעתו לחזור בימי הפסחטו.

אפילו מרפס סמנס נמי

אפילו אם יוצא מביתו בתחילת השנה עליו לבער, **דכי הדר (ביה) בימי הפסח עבר עליה** - שהרי כשיחזור באמצע הפסח יעבור על החמץ שברשותו, **וההיא שעתא לאו ברשותיה היא דליבטליה** - ובאותה שעה שוב אין החמץ ברשותו בכדי שיוכל לבטלוטז, **שהרי איסור הנאה הוא**, וכבר **אינו** שלו, **וכשראהו עובר עליה**יז.

מוגר

שהכנים שם תבואה, ותחתיה מונח חמץ, **ואמרינן לקמן** (ח.), **חמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער**, ואין עוברים עליו.

מוך שלשים זקוק לנפר

אם הניח עליו תבואה בתוך שלשים יום קודם הפסח צריך לבערו, משום דלכתחלה כיסוי החמץ בתבואה **לא** זהו קיום מצות **ביעורו** של החמץ,

קודם שלשים יום אין מוכרין לנכרי

לפני שלשים יום קודם הפסח עדיין **לא חלה חובת ביעור עליו, וכי מטי ההיא שעתא** - ולכשיגיע זמן החיוב כבר **לא מחוייב** הוא לבערו, **כדאמרן** - כמו שאמרנו, **דהא נפלה עליו מפולת**, והרי הוא כמבוער.

ו:

שכרי מצה רבינו עומד נפסח למחר

בפסח ראשון היה עומד ודורש להן **בהלכות פסח השני, דהיינו שלשים יום** לפני זמנו **שהוא בארבעה עשר באייר.**

ומיכמר נריש בו'

לא אשמעתין פריך - קושיית הגמרא אינה על הנידון שהובא בסוגייתנו בענין הזמן שבו שואלים ודורשים בהלכות הפסח, **אלא אסדר** [-על סדר] **הפרשיות קפריך** [-היא מקשה]א, **מכדי** [-הלא] **פרשת פסח נאמרה תחלה, שהרי בחדש הראשון** של שנה השניה ליציאת ממצרים היא **נאמרה, כדכתיב** (במדבר ט ה) 'בשנה השנית **בחדש הראשון לאמר', ואילו פרשת פקודים** [-מנין בני ישראל] **נאמרה בחודש אייר, ומאי טעמא אקדמה להאי** - ומה הטעם שהקדימה התורה את פרשת הפקודים **בראש הספר**, ואילו **פרשה** זו של פסח נכתבה רק **בפרשת** בהעלותך.

מין מוקדם ומאוחר נמורס

לא הקפידה התורה **על סדר** מוקדם **ומאוחר**,

ומאחר שבזמן הזה כבר חלה עליו החובה להיזהר בצרכי הפסח, אינו יוצא בביעור זה.

ציונים והערות

מפשיעה ולא מגיבה ואבידה. והחתם סופר (ד"ה ונקו) תירץ על פי דרכו שהובאה בהערה לעיל, שמ'לך' לא נתמעט אלא נכרי שנכנס לבית ישראל ובצקו בידו, אך חמץ של נכרי המונח שם לא נתמעט אלא מ'לא ימצא', שאין הישראל עובר על חמץ של נכרי שלא קיבל עליו אחריות, משום שאינו מצוי בידו. יב. **שהיא** כיבוש יחיד, ואינה כארץ ישראל גמורה. יג. **מבואר** מדברי רש"י, שאם לא ביטל מותר לטלטלו בכדי להשליכו לנהר ביום טוב. וביאר המאירי (ד"ה מצא) בדבריו, שאיסור תורה של 'בל יראה' דוחה איסור מוקצה דרבנן. אך המהר"ם חלאווה (ד"ה הלכך) כתב, שיתכן שהטלטול אסור אפילו כשלא ביטל, משום שהעמידו חכמים את דבריהם על דין תורה, ואף איסור מוקצה אינו נדחה מפני 'בל יראה'. וראה בילקוט ביאורים בראיות שהביא לדבריו. וכן נקט המגיד משנה (ממן ומלה פ"ג ה"ח) בדעת הרמב"ם. וכן נקט הכסף משנה (שם) בדעת התוספות בכתובות (ז. ד"ה מתון). והוסיף בטעם הדבר, שמאחר שברצונו לבער אלא שחכמים אסרו עליו את הדבר, אינו עובר ב'בל יראה', שכן לא אסרה התורה אלא כשבידו לבערו ואינו מבער, ולא כשהוא אנוס בדבר. יד. **והמאירי** (ד"ה ויש) והר"ן (על הרי"ף ד"ה תמצו) כתבו, שאף בחמץ של גוי די בכפיית כלי, ומה שאמר רב שצריך מחיצה עשרה מדובר באופן שקיבל עליו אחריות, ומכל מקום מועילה מחיצה משום שהיא כייחוד בית, וכל שייחד בית לחמץ הנכרי אינו עובר עליו, כמבואר לעיל בשיטת התוספות והראשונים. טו. **רבינו** דוד (ד"ה אבל) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה פירש"י) דייקו מדברי רש"י אלו, שאם בדעתו לחזור קודם הפסח אינו צריך לבער קודם שלשים יום. וכתבו שכן מבואר בדברי הירושלמי (פ"ק ה"ה) שאם בדעתו לחזור קודם הפסח אינו צריך לבער, אלא אם כן יצא בתוך שלשים יום. אבל הרמב"ם (ממן ומלה פ"ג ה"ט) כתב, שאף קודם שלשים יום צריך לבדוק גם כשבדעתו לחזור קודם הפסח, שמא יחזור בערב פסח בין השמשות ולא יהיה לו פנאי לבער. טז. **מדברי** רש"י עולה שמדובר בחמץ שלא ביטלוהו. אך בחידושי הר"ן (ד"ה תמה) תמה עליו, הלא אם אינו מבטלו בודאי עובר עליו ב'בל יראה' אף אם לא יחזור בתוך הפסח, שהרי החמץ נמצא ברשותו. על כן פירש, שאמנם צריך לבטל, ואינו מחויב בביעור אלא מדרבנן משום החשש שמא יבוא לאוכלו, ועל כן כל שיצא קודם שלשים יום לא חייבוהו חכמים בכך. וכתב המהרש"ל (גרסת"י ד"ה דעמו) בביאור שיטת רש"י, שמדובר בחמץ שאינו ידוע, שלשיטת התוספות להלן (כמ. ד"ה ומי) אין עוברים עליו מן התורה, ואין חייבים לבודקו ולבערו אלא מדרבנן, וכל שיצא מביתו שלשים יום קודם הפסח לא חייבוהו חכמים בבדיקה. וכן מבואר בירושלמי (פ"ק ה"ה) שכתב, 'ובספק, אבל בודאי אפילו מראש השנה'. וכן פירש בביאור הגר"א (או"ח סי' תלו סוס ג) בשיטת הרמב"ם. אך בחידושי הר"ן (ד"ה קודם) כתב, שמלשון הגמרא 'אין זקוק לבער' משמע שגם חמץ ידוע אינו צריך לבער. והמהרש"א (גרסת"י ד"ה דעמו) פירש ברש"י כדברי הר"ן שמדובר גם בחמץ ידוע, ואמנם צריך לבטלו, ומה שכתב רש"י שאם דעתו לחזור צריך לבער כדי שלא יעבור על 'בל יראה', הוא משום שחוששים שבהיותו בים או במדבר שאינם מקומות בדיקה ישכח לבטל קודם זמן האיסור, כמבואר להלן (ו:) שמטעם זה תיקנו לבטל בשעת הבדיקה. והחתם סופר (ד"ה דעמו) פירש בדברי רש"י, שאפילו אם ביטל יש לחשוש שמא כשיחזור לביתו ויראה את החמץ ימלך על ביטולו, ויעבור ב'בל יראה'. וראה לעיל (כ.) שכן פירש הרע"ב בטעם תקנת חכמים של בדיקה. יז. **ואף** שאם יבערו מיד כשיראהו לא יעבור בבל יראה [שכן עד שלא ראהו אינו עובר עליו, לפי שאין עוברים אלא על חמץ ידוע], מכל מקום יש לחשוש שמא יתעצל מעט כשיבוא מן הדרך וישהה רגע אחד לאחר שימצא את החמץ עד שיבערנו, ויעבור עליו. מהרש"ל (גרסת"י ד"ה דעמו) על פי דרכו בשיטת רש"י. והר"ן (שם) פירש על פי דרכו שהובאה לעיל, שמדובר אף במי שביטל את החמץ, אלא שאם דעתו לחזור בתוך הפסח יש לחשוש שמא יבוא לאוכלו. א. **הפני** יהושע (גרסת"י) כתב, שיש לפרש שקושיית הגמרא היא בדווקא על רבן שמעון בן גמליאל. שכן רש"י על התורה (במדבר ט ה) כתב על פי הספרי (בהעלותך פיסקא סו), שלא פתחה התורה את ספר במדבר בפרשת הפסח אפילו שהיא הפרשה הראשונה שנאמרה בשנה השניה להיותם במדבר, משום שיש בה גנות לישראל, שכל ארבעים שנה שהיו במדבר לא עשו פסח אלא באותה שנה בלבד. ולכאורה הדברים נסתרים מסוגייתנו, שהרי לפי זה אין מקום לקושיית הגמרא מדוע הוקדמה פרשת הפקודים לפרשת הפסח. וצריך לומר, שהוכרח לגמרא מדברי רבן שמעון בן גמליאל, שלא נצטוו ישראל על הפסח אלא רק לאחר כניסתם לארץ, והפסח שעשו בשנה השניה במדבר היה הוראת שעה, שאם לא כן אין מובנת ראייתו ששואלים ודורשים קודם הפסח שתי שבתות לפניו, ממה שהזהיר משה על הפסח בראש חודש ניסן, שהרי כבר ידעו ישראל קודם לכן שהם חייבים בפסח, ולא נאמרה פרשה זו אלא משום הדבר שנתחדש בה, שהפסח קרב בשבת ובטומאת ציבור, ועל פרט זה לבדו לא שייך דין שואלים ודורשים קודם הפסח [מה גם שבאותה שנה לא חל ערב פסח בשבת, וכן לא היו רוב הציבור טמאים], ואם כן יתכן שכבר התחילו לשאול ולדרוש בהלכות הפסח קודם לכן, מחמת הציווי שנצטוו בו בשנה הקודמת. ובהכרח שסובר רבן שמעון בן גמליאל שעדיין לא נצטוו ישראל על הפסח לדורות, וקודם שציוה אותם משה עליו בשנה השנית לא ידעו שעליהם להקריבו, ורק מאז התחילו לשאול ולדרוש בו. ולפי זה חולק רבן שמעון בן גמליאל על דברי הספרי האמורים, ולדבריו לא היתה שום גנות במה שלא הקריבו פסח כל ארבעים שנה במדבר, שהרי עדיין לא נצטוו בו [כן הוא לפי התירוץ השני בתוספות בקידושין (לז: ד"ה הומלן), אך לפי תירוצם הראשון, הגנות היא בעצם מה שנשתהו ישראל במדבר ארבעים שנה מחמת חטא המרגלים]. על כן רק לשיטתו מקשה הגמרא, מדוע לא נאמרה פרשת הפסח בתחילת ספר במדבר, לפני פרשת הפקודים. וראה עוד בצל"ח ובחתם סופר ובנימוקי הגרי"ב (ד"ה ויכמוס) בדרכים

ולפעמים פרשיות דנאמרו תחלה הקדימו[ב] לפרשיות המאוחרות לה.

נמרי עניי

בשתי פרשיות[ג].

אוצר החכמה

לאי לא תימא סתי

שאם לא תאמר דבסדר כתיבתן נאמרו, הא דקיימא לן - אם כן מה שמקובל בידינו שכל מקום שנאמר בו כלל ולאחריו פרט, אין בכלל אלא מה שהוא בפרט, לפי שבא הפרט ופירט שרק זהו הדבר שמלמד הכלל ולא יותר, היכי סמכינן עלה - איך ניתן לסמוך על כך שהפרט נכתב לאחר הכלל ולדרוש כן, דילמא [-שמא] לא הקפיד הכתוב על סדר כתיבתם, ובאמת פרט וכלל הוא, והוקדם הפרט לכלל, ובא הכלל להוסיף על הפרט דברים נוספים, כמידת 'כלל ופרט' שתבואר בסמוך, אלא שנכתב הכלל בתורה לפני הפרט שלא כסדר אמירתם.

נעשה כלל מוסף על הפרט

שלא תאמר שאין כאן בדין זה אלא את הפרט עצמו, או דבר אחר כיוצא בו [-הדומה לו] שנביא בדינו [-שנלמד ממנו] בבנין אב, לכן הוסיף הכתוב כלל אחריו, להביא [-לרבות] בכלל דין זה כל דבר, ואפילו אינו דומה לפרט.

מי סתי

אם קשיא לך איך דורשים 'כלל ופרט' אם אין מוקדם ומאוחר גם בפרשה אחת, ומכח זה אתה מוכיח שבפרשה אחת יש מוקדם ומאוחר, אם כן אפילו בתרי ענייני [-בשתי פרשיות], גם כן תיקשי [-יקשה] לך קושיא זו, דהא דיינינן 'כלל ופרט' גם כשנאמר אחד מהן בפרשה זו, ואחד מהן בפרשה אחרת.

הא נימא

למאן דאמר שאין דנים כלל ופרט המרוחקים זה מזה מובן מדוע דלא קשיא לך ממה שבשתי פרשיות אין מוקדם ומאחר בתורה.

הכותק צריך שיבטל

צריך לבטל בלבו סמוך לבדיקה מידי, ואומרה הבודק, 'כל חמירא דאיכא בביתא הדין ליבטיל' - כל חמץ שישנו בבית זה יתבטל[ו].

מאי מעמא

מדוע עליו לבטל, הרי הוא מבער את כל החמץ הנמצא בבית.

וכי מימא כיון דמנמר להו מגב נימים

עם שאר ממונו שבבית הוא משמרן לפירורים אלו, שכן כשהוא נועל את ביתו לשומרו, נמצא שהוא משמר את כל מה שבתוכו, וגם את הפירורים, הלכך הם חשיבי [-חשובים]. ודוחה הגמרא, שימור דלאו אדעתא דידיה הוא מי מחשיב ליה - וכי שימור הפירורים שנעשה שלא מדעתו מחשיב אותם, הלא אינו משמר את ביתו מחמתם אלא מחמת שאר ממונו.

והמימ סופי מתנים

בסוף זמן לקיטת התאנים נמצאים בתאנה [-בעץ התאנה] תאנים שאינן מתבשלות כל צרכן עולמית, ואינן חשובות בעיני בעליהן.

ומגמר שלמו מפני ענבים

ובעל הבית זה משמר שדה זו שלא יכנסו בני אדם לתוכה, ואין דעתו לשומרה מפני התאנים, אלא מפני שיש בה ענבים שעדיין לא הגיע עת הבציר שלהם. או שיש בה סופי ענבים - ענבים שבסוף עונת הבציר שלא יתבשלו עולמית, ובעל הבית משמר את שדהו זו שהן [-שענבים אלו] בתוכה, ולא בשבילן הוא משמרה אלא מפני מדלעות ומקשאות שנמצאות בה.

קשואין ודלועין הוא שם הפרי עצמו, ומקשאות ומדלעות קרי [-נקרא] מקום כל האילנות שבו גדלים פירות אלו.

ומייתי מהתם

אם ליקטן בעל הבית בעצמו, או נתנן לאחרי.

ודמסו עליה

וגלוסקא זו חשובה היא בעיניו, וחס עליה לשורפה[ח], ויש לחשוש שמא משהה [-ישהה] אותה אפילו רגע אחד, ונמצא עובר עליה ב'כל יראה' וב'כל ימצא'. אבל משבטלה שוב אינו עובר עליה,

ציונים והערות

נוספות בטעם מה שקושיית הגמרא אינה אלא על דברי רבן שמעון בן גמליאל. **ב. החכמת מנוח** (נרס"י) גרס 'הקדימה'. **ג. כן** הוא רק למאן דאמר שאין דנים כלל ופרט המרוחקים זה מזה, אך למאן דאמר שדנים אותם, דווקא בשני עניינים שונים אין מוקדם ומאוחר בתורה, כמבואר למסקנת הגמרא. על פי המהרש"ל (נרס"י ד"ה הא) והמהרש"א (נמוק' ד"ה אלא) בשיטת רש"י. ורבינו חננאל (ד"ה ומר) פירש גם כאן שהכוונה לשני עניינים. **ד. כן** משמע מלשון רב ה'בודק צריך שיבטל', שהביטול צריך להיות סמוך לבדיקה, שאם לא כן היה די לו לומר 'צריך לבטל', ולא היה לו להזכיר את הבדיקה. אור זרוע (ס"ג סי' רנו). ומשום כך מקשה הגמרא להלן, 'וניבטליה בארבע וניבטליה בחמש', ומדוע צריך לבטלו סמוך לבדיקה. צל"ח (ד"ה ומר) וראש יוסף (נרס"י). **ה. הרמב"ן** (לעיל ד: ד"ה ויש) כתב, שדי בביטול בלב. וכתב הר"ן (על הרי"ף, ג. ד"ה ומהו), שכן הוא לשיטת רש"י שבביטול מתקיים דין 'תשביתו', אך לשיטת התוספות (לעיל ד: ד"ה מדאוריימא) שביטול הוא מדין הפקר צריך להוציאו בפה. והצל"ח (נרס"י) עמד על הסתירה שבלשון רש"י, שפתח 'שיבטל בלבו', וסיים 'ואומר כל חמירא' וכו'. ותירץ, שסיבת מה שמועיל ביטול בלב היא מפני שחמץ אינו ברשותו של אדם, אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו [כשיטת הר"ן (לעיל ג.) בגדר ביטול], ולכן די בכך שיגלה דעתו בלבו שאינו רוצה את החמץ. אך כל זה הוא רק לשיטת חכמים שחמץ משש שעות ולמעלה אסור בהנאה, אבל לדעת רבי יוסי הגלילי (להלן כח:) שחמץ מותר בהנאה אפילו בכל שבעת ימי הפסח, אם כן מן הדין הוא ברשותו, ולשיטתו אין מועיל ביטול בלב אלא צריך להפקירו בפה. ולפי זה יש לומר, שרש"י רצה לפרש דברי רב יהודה לכל השיטות, ולכן בתחילת דבריו כתב שמועיל ביטול בלב, והיינו לשיטת חכמים, ומה שסיים שאומר בפיו הוא לדעת רבי יוסי הגלילי. ובהגהות ברוך טעם (על הגל"ח אות יז) תירץ, שכוונת רש"י במה שכתב בתחילת דבריו שצריך שיבטל בלבו אינה לומר שמועיל ביטול בלב, אלא שצריך שהלב יסכים למה שמוציא מפיו, ויהיו פיו ולבו שוים. והשדי חמד (מ"ז, מפיקי דיניס ממן ומנה סי' ה אות נח ד"ה והממת) תירץ, שמה שכתב רש"י 'ואומר' אין כוונתו לאמירה בפה, אלא כוונתו שיאמר בלבו. עוד תירץ (שם ד"ה ונכונה), ש'בלבו' היינו אמירה בפה ללא שישמיע לאזניו. וכן פירש רש"י בברכות (טו. ד"ה נלענו) במה ששנינו שם 'לא יברך אדם ברכת המזון בלבו, ואם בירך יצא'. וכן הביא הר"ן (על הרי"ף להלן נג: ד"ה אמר) שיש מפרשים כן בלשון הגמרא (שם) 'וצריך שיבטל בלבו'. **ו. אך** הטור (סי' תלד ס"ג) כתב, שלא יאמר 'בבית זה', אלא 'כל חמץ שיש ברשותי', כדי לכלול אף את החמץ שיש לו במקומות אחרים. וכתב הב"ח (שם), שרש"י לשיטתו בביאור דברי הגמרא להלן, שטעם הביטול הוא משום 'שמא ימצא גלוסקא יפה', שאין חוששים אלא לחמץ שימצא בתוך הפסח ותהיה דעתו עליו, וחשש זה אינו נוהג אלא בבית שהוא דר שם. והוסיף הראש יוסף (נרס"י), שהטור סובר כשיטת הרא"ש (סי' ט), שחששו אף לחמץ שלא ימצאנו, ועל כן כתב שצריך לבטל את כל החמץ הנמצא ברשותו. והשפת אמת (ד"ה שמע) כתב, שיתכן שלא נחלקו רש"י והטור, שכן לכאורה צריך עיון בכוונת הטור, הלא צריך לבדוק בכל המקומות שברשותו, ובכל מקום יאמר 'בבית זה'. ונראה שבא לחדש שצריך לכלול בביטול גם בתים אחרים שאין מכניסים בהם חמץ [אך בתחילת דבריו (ד"ה אלא) נקט השפת אמת בפשיטות, שאין חיבים בביטול אלא מקומות שחייבים בבדיקה]. וגם רש"י מודה לזה אלא שנקט 'בבית זה' להשמיענו חידוש באופן הפוך כשאין לו בתים אחרים שאין צריכים בדיקה, והחידוש הוא, שהביטול אינו רק משום מקומות אחרים שאינו בודק בהם, אלא צריך לבטל גם את החמץ בבית שבודק בו. ובשאילתות (פרשה לו שאילתא עד) כתב, שנוסח הביטול הוא 'כל חמירא דאיכא ברשותי בביתא הדין וכו' ליבטיל'. ובהעמק שאלה (שם אות ג) כתב, ש'בביתא הדין' אינו דווקא ביתו, אלא הוא מתפרש על כל רשות האדם, כשם שנאמר במגילת אסתר (ח ג) 'ותשם אסתר את מרדכי על בית המן', שהכוונה היא על כל רשותו. וראה שם עוד בטעם מה שהצריך השאילתות לומר גם 'ברשותי' וגם 'בביתא הדין'. **ז. כתב** רש"י 'ליקטן בעל הבית', כדי להשמיענו שאף כשליקטם מכל מקום אם אינו מקפיד עליהם הרי הם מותרים משום גזל ופטורים ממעשר. ומה שכתב 'או נתנן לאחר' הוא כדי להשמיענו שאם מקפיד בעל הבית עליהם, הרי הם אסורים אפילו כשלא ליקטם בעצמו אלא הניחם לאחרים. חזון יחזקאל (ד"ה סופי). אך הוכיח מלשון הרמב"ם (מעשרות פ"ו ה"ג) שאם ליקטם בעל הבית לעולם הם אסורים, ואפילו שאינו מקפיד עליהם. וכתב בביאור מחלוקתם, שלדעת רש"י, כשאין בעל הבית מקפיד עליהם הרי הוא מפקירם, ועל כן אף אם חזר וזכה בהם הם פטורים מן המעשר, כדין בעל הבית שהפקיר פירותיו וחזר וזכה בהם. אך לדעת הרמב"ם, מה שאינו מקפיד אינו נחשב להפקר אלא לייאוש, ובייאוש אין הממון יוצא מרשות הבעלים עד שיבוא ליד הזוכה, ואם זכה בהם בעצמו, נמצא שמעולם לא יצאו מרשותו, ועל כן הם חייבים במעשר. **ח. הקשו** התוספות (ד"ה ודעמיה) על דברי רש"י, שאם כן מה מקשה הגמרא בסמוך 'וכי משכחת ליה ניבטלה', הלא לדברי רש"י מבואר בגמרא שיש לחשוש שמא יחוס עליה וימנע אף מלבטלה. עוד הוסיף הרמב"ן (לעיל ד: ד"ה ורמין) להקשות על רש"י, הרי אם לא ביטל עובר בכל רגע ששוהה מלבערה, אף אם לא חס עליה. עוד הקשה, שאם חס עליה, אף ביטול לא יועיל לו, שכן תזכה לו חצירו את הגלוסקא [והקשה כן לשיטתו שגם באיסורי הנאה שייכת זכייה]. עוד הקשה רבינו דוד (ד"ה ועל), מדוע יש לחשוש שירצה לקיים את החמץ, הרי הכל יודעים שאסור לקיימו, וכי אנו עוסקים ברשעים. ותירץ הט"ז (סי' תלד סק"ג) את שיטת רש"י, שאינו חס עליה אלא מלשורפה, אבל אין לחשוש שימנע מלבטלה, מכיון שאינו מבערה בכך מן העולם. והפני יהושע (ד"ה ומר רנמ) תירץ, שאין כוונת רש"י שיחוס עליה וירצה לקיימה, אלא שירצה לבערה על ידי נתינה לכלבי הפקר או לנכרי, ועל ידי כך ישהה מלבערה ויעבור על בל יראה, אך לשם כך אין הוא צריך להימנע מביטול. והשפת אמת (ד"ה ממנס) כתב ביישוב קושיית התוספות, שהחמירו חכמים שלא לסמוך על הביטול, רק משום שמן התורה אין צריך לבדוק אלא די בביטול, והבדיקה אינה אלא מתקנת חכמים, שמא לא יבטל בלב שלם. ולא רצו חכמים שעל ידי תקנתם יתבטל דין תורה של ביטול, ועל כן חששו אף לחשש רחוק והצריכו ביטול אף במקום בדיקה, כדי שלא יבוא מכשול על ידי תקנתם בבדיקה. ועל פי זה תירץ את קושיית התוספות, שאם חששו שיחוס על הגלוסקא איך מקשה הגמרא שיבטל את הגלוסקא בשעה שימצאנה, הלא יש לחשוש שבאותה שעה יחוס עליה ולא יבטלנה. אך לפי האמור מיושב, שהרי אף אם ימנע מביטולה, מכל מקום לא יגרם מכשול זה על ידי תקנת הבדיקה, שכן אדם זה שחס על חמצו אף אם לא היה בודק אלא מבטל לא היה ביטולו בלב שלם. התוספות פירשו, שיש לחשוש שימצא גלוסקא יפה שחשובה בעיניו ואינה בטילה מאליה כמו פירורים. והוסיף רבינו דוד (ד"ה עוד), שאף שאינו עובר עליה אלא כשמוצאה, מכל מקום תיקנו לבטלה קודם מציאתה, כדי שלא יצטרך לבערה מיד לכשימצאנה, שכן אין כל בני אדם זריזים במלאכתם. והתוספות רי"ד (ד"ה גזירה) פירש, שחששו שמא ימצא גלוסקא לאחר הבדיקה ויותירנה כדי לאוכלה למחר קודם זמן האיסור, ולבסוף לא יאכלנה

דהרי **לא כתב** [-לא נאמר] בתורה 'תבערו' **אלא** 'תשביתו', ומשמע שהכוונה היא להשבתה בלב שהיא ביטול[ט].

דלמו נרשומי הוא

משעה שהחמץ נאסר בהנאה שוב **אינו** שלו.

דלמר רבי מלעזר שמי דברים אינן שלו ומשמן הכמוב כאילו הן נרשומו

הם נחשבים שלו רק לענין **להתחייב** עליהן כבעלים[י].

נור נרשום סרנים

הפותחו לבור חייב בניזקין שלו, והרי **אין** הבור שלו **אלא של** הפקר, **שהרי ברשות הרבים הוא** נמצא, וגם הכורה בור ברשות הרבים אין הבור שלו, **ואף על פי שכרהו אין רשות הרבים** קנויה לו, ומכל מקום חייבה התורה את הפותח והכורה כאילו הבור שלו.

ומכמליה נמרנע

כלומר[יב], **למה הוצרכתו לבטל** בלילה בסמוך לבדיקה, **ליתקנו** [-יתקנו] **רבנן לכל אדם שיבטל** קודם זמן **איסורו** של החמץ, כלומר, לפני תחילת השעה השישית.

פסחים ו: - ז.

פסמ

אם נתקן את הביטול קודם זמן האיסור, יש לחשוש שמא **ישכח ויבא** 19/06/2018 אהח **לידי פשיעה, שעל ידי מה יזכר** - שכן מה יזכירו לבטל. **אבל עכשיו שתיקנו** לבטל סמוך לבדיקה, מתוך שהוא **עסוק בבדיקתו** של החמץ **יזכר** שעליו גם לבטלו.

ז.

ומכמליה נמים

ליתקנו [-ויתקנו] **רבנן לכל אדם ליבטל בלבו בתחלת שש שעות, דהשתא** [-שכן עתה] אם יתקנו לבדוק בשעה זו **לא פשע, דאיכא זכרון טובא** - משום שיש מה שיזכיר לו ביותר לבטל, **שהרי** באותה שעה הוא **עסוק בשריפתו** של החמץ[א].

כיון דלימום לרנן

דהרי **משעברו חמש** שעות **אסור** בהנאת החמץ **לדברי הכל**[ב], ואף שאינו אסור בשעה זו אלא מדרבנן, מכל מקום **כאיסור** הנאה **דאורייתא דמי, ואינו שלו**, ועל כן שוב **לא מצי מבטל ליה** [-אינו יכול לבטלו] **בלבו. וכיון דחם עליה ומשהי ליה פורתא** - ומאחר שהוא חס על הגלוסקא ומשהה אותה זמן מועט בלא שביטלה קודם לכן, הרי **עבר עליה** ב'בל יראה'[ג].

מסם שפום ולמפלה

מתחלת שש - השעה השישית[ד], דאיסור החמץ באותה שעה **איסורא דרבנן הוא.**

ספילו נמימי קורדמיפס

חטים **הצומחים בהרי אררט** שקשין **הם מאד, ואפילו הכי** אם קידש בהם אשה **אין חוששין** לקדושין, **אם באו עליהם מים**, שכן נאסרו בהנאה שמא החמיצו על ידי המים[ה].

ואף על גב דלכאורה יש להקשות, איך **אתי** [-בא] **איסור הנאת חמץ דרבנן דשש** - של תחילת השעה השישית **ומפקע קידושי תורה, ושרי** [-ומתיר] **אשת איש לעלמא**, שהרי מן התורה עדיין החמץ מותר באותה שעה והקידושין חלים. **הא מתרצינן בכמה דוכתין** - שהרי הגמרא מתרצת בכמה מקומות[ו], **שכל דמקדש אדעתא דרבנן** [-על דעת חכמים] הוא **מקדש**, ואם מדרבנן אין קידושיו נחשבים לקידושין, אינו חפץ בהם כלל, ועל דעת כן לא קידשה[ז]. ועוד יש לתרץ[ח], **שהפקר בית דין הפקר, והם הפקירו את ממונו**, שכן כל ממון שאסרוהו חכמים בהנאה נחשב כהפקר מדבריהם,

ציונים והערות

ויתעצל בביעורה, שכן אין אדם נזהר לבער אלא חמץ שמוצא בבדיקה ומניחנו בצינעא כדי לבערו, ולא בחמץ שמצא בבדיקה ולא הניחו כדי לשורפו אלא כדי לאוכלו.

ט. **רש"י** לעיל (ד: ד"ה בניטול). אך לשיטת התוספות (שם ד"ה מדאורייתא) ביטול מועיל מטעם הפקר. וראה בילקוט ביאורים (שם) בשיטות ראשונים נוספות בגדר ביטול חמץ ומקורו. י. **אך** הריטב"א (שוה לה. ד"ה ומל, ע"ז מג. ד"ה גזירה) כתב, שאיסורי הנאה הם שלו. וכן הוכיח הקובץ שיעורים (חוה מ) מדברי הגמרא בבבא קמא (סו:). וכתב, שלפי זה צריך לפרש, שהחמץ אינו שלו לענין 'דין ממון' [כלומר, שאינו ברשותו לענין שיוכל להקנותו או להפקירו, וכן לענין לעבור עליו ב'בל יראה']. וכעין זה כתב הקצות החושן (סי' מו סק"ג). וראה עוד באבני מילואים (סי' כח ס"ק ו) שדן בשיטות הראשונים בענין זה. יא. **מדברי** רש"י משמע שעוברים על 'בל יראה' משש שעות של ערב פסח, שכן אף שבדברי רבי אלעזר יש לפרש שעשאו הכתוב ברשותו לענין 'תשביתו', מכל מקום מלשון רש"י 'להתחייב עליהן' משמע שכוונתו לאיסור לאו של 'בל יראה' ולא לעשה של 'תשביתו', שהרי על עשה אין חיוב מלקות או ממון. אך יש לדחות שכוונת רש"י היא לענין מלקות של 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', שאף שאין עוברים על לאו זה אלא אם כן יש לאחד מבני החבורה חמץ ברשותו, והרי משש שעות ולמעלה אין החמץ ברשותו, מכל מקום עשאו הכתוב כאילו הוא שלו להתחייב עליו. אמנם רש"י לעיל (ד. ד"ה נין) כתב שמשש שעות עוברים ב'בל יראה' [וראה בביאורי רש"י שם בביאור שיטתו בהרחבה]. צל"ח (שרש"י), וכעין זה בחתם סופר (ד"ה ומתן). יב. **הוסיף** רש"י תיבת 'כלומר', משום שקושיית הגמרא אינה דווקא על השעה הרביעית והחמישית, אלא על כל שעה שהיא לפני זמן האיסור. ראש יוסף (שרש"י). א. **הקשה** המהרי"ל (שו"ת המדפוס, סי' מח), הרי לא לכל בני האדם נשאר חמץ לשריפה, וכן יש שנזהרים שלא ישאר כלום לאחר אכילתם, ואם כן יש לחשוש שלא יזכרו לבטל את החמץ בשעה שישית. וכתב שאולי מכאן יש מקור לאותם המניחים פתיתי חמץ בעת הבדיקה ולשורפם למחרת בשריפת החמץ. והצל"ח (לעיל ו: ד"ה ומיבטליה - הסמי) הקשה על דברי רש"י, איך יתכן שיתקנו חכמים לבטל בשש, הלא חששו שמא יטעו בשעה אחת, ומשום כן הקדימו את זמן איסור החמץ, כמבואר במשנה להלן (יג:), ומטעם זה אף אין לתקן את הביטול בשעה שישית, שכן יש לחשוש שמא יבטלו בשעה השביעית משום שיסברו שהיא השעה השישית, ובאותה שעה כבר נאסר החמץ מן התורה, ושוב אי אפשר לבטלו. ותירץ, שמאחר שגוף הביטול אינו אלא מדרבנן משום חשש מציאת גלוסקא יפה, לא חששו שמא יאחרוהו לשעה השביעית משום טעות. אך כתב, שלולי דברי רש"י היה נראה לפרש בקושיית הגמרא, שהיא המשך לקושייתה הקודמת, שהקשתה 'וניבטליה בארבע וניבטליה בחמש', ותירצה שחוששים שמא יפשע ולא יבטל באותן שעות, משום שאין מה שיזכירנו לבטל. ועל כך מקשה הגמרא, הלא אפילו אם ישכח לבטל בשעות אלו, עדיין יש לו תקנה לבטל בשעה השישית, שכן ביעור החמץ בשעה זו יזכירנו. ב. **ולא** נחלקו תנאים במשנה להלן (יג:) אלא בזמן איסור אכילתו, שלדעת רבי מאיר הוא מתחילת שש ולדעת רבי יהודה הוא מתחילת חמש, אבל איסור הנאתו הוא לדברי הכל מתחילת שש. ג. **תמה** הראש יוסף (שרש"י), הלא חשש גלוסקא יפה שהובא לעיל (ו:) בגמרא הוא טעם לעיקר דין ביטול, ואילו כאן הנידון הוא מדוע תיקנו את הביטול דווקא בשעת הבדיקה ולא בשעה שישית, ועל כך די בתירוץ הגמרא שבשעה זו שוב אינו יכול לבטל, ומה ראה רש"י להזכיר כאן חשש גלוסקא. ד. **תמהו** התוספות (לעיל ו: ד"ה מסם) על דברי רש"י, הלא בגמרא לעיל (ד:) נזכרה לשון 'משש שעות ולמעלה' על הזמן שלאחר שש שעות שאסור בו החמץ בהנאה מן התורה. וכתב המרומי שדה (ד"ה המקדש), שכבר הרגיש רש"י להלן (כא: ד"ה מסם) בקושי זה, וכתב שבהכרח עלינו לדחוק ולפרש שהכוונה לתחילת שש, שאם לא כן מהו החידוש בדברי רב, הלא פשוט הוא שהמקדש באיסורי הנאה דאורייתא אין קידושיו חלים. עוד כתב שם [וביתר הרחבה בהעמק שאלה (שאילתא עד חוה יד)] ביישוב שיטת רש"י, שבירושלמי (פ"ו ה"ד) מובאת מימרא זו של רב בשם רבי מאיר, ומבואר שם שרבי מאיר סובר שאין החמץ אסור בהנאה עד הלילה מן התורה אלא רק מדרבנן. ולפי זה מתפרש דין זה גם על אחר שש, שהרי גם בשעה זו אינו אלא איסורי הנאה דרבנן. אך רב עצמו פוסק כרבי יהודה להלן (כח.) שחמץ אסור בהנאה משש שעות ולמעלה מן התורה, ולשיטתו אכן החידוש שבדין זה אינו אלא בתחילת שש, אך מאחר שעיקר הדברים נאמרו בשם רבי מאיר, נקט רב לשון 'משש שעות ולמעלה' גם בשיטת עצמו, ואפילו שכוונתו לתחילת שש. והתוספות פירשו, שרב גידל אכן מדבר בשעה האסורה מן התורה, אלא שחיטי קורדנייתא הן חמץ נוקשה שאין חימוצו גמור, שאין איסורו אלא מדרבנן [ונחלקו תנאים (להלן מג.) בדין חמץ נוקשה, ולשיטה אחת הוא אסור באיסור לאו מן התורה. והמאירי (ד"ה ומ"ש) כתב, שחיטי קורדנייתא מן התורה אין מחמיצות כלל על ידי שרייתן במים, משום שהן יבשות ואינן מתבקעות במים, ועל כן איסורן אינו אלא מדברי סופרים]. ולפי זה מוכיחה הגמרא, שכשם שחמץ דרבנן בשעות דאורייתא נחשב כאינו ברשותו, אף חמץ דאורייתא בשעות דרבנן נחשב כאינו ברשותו [וכתב הר"ן (על הרי"ף, ד"ה ולפי), שלפי זה יתכן שאם גם השעה אסורה רק מדרבנן וגם החמץ אסור רק מדרבנן, חוששים לקידושין. והוסיף, שכן היא דעת הרמב"ם (מיטות פ"ה ה"ח) [אך ראה בבית יוסף (מהע"ז ס"ו כא סעיפים כג-כד) שכתב, שמדברי הטור נראה שלא הבין כן בדעת הרמב"ם], וכן כתבו התוספות בקידושין (נא. ד"ה מלמ)]. אמנם הרמב"ן (מלחמת ה' ד"ה והוי) כתב, שבחמץ דאורייתא חוששים לקידושין בתחילת שש משום גזירה, משום שבאותה שעה עדיין אין בני אדם בדלים מהחמץ שכן הם עסוקים בשריפתו, ולא ניכר שהוא אסור בהנאה, ואם נאמר שאין חוששים לקידושיו יבואו לומר כן אף בשעה הרביעית והחמישית, ויבואו להתיר אשת איש לעלמא. והר"ן (על הרי"ף ד"ה ולי) כתב כן מטעם אחר, שיש לחשוש לקידושין משום שבני אדם טועים בשעה אחת, ושמא תחילת חמש היא. ה. **ואף** שחטים אלו אינן אלא ספק חמץ, מכל מקום הן אסורות מן התורה, שהרי ספיקא דאורייתא לחומרא. פני יהושע (להלן כא: שרש"י ד"ה מסם) ועוד אחרונים בשיטת רש"י. ועל פי דרכם מדבר רב גידל בחמץ האסור מן התורה, אך בשעה שאינה אסורה אלא מדרבנן. אך ראה בילקוט ביאורים, שיש מהאחרונים שנקטו בשיטת רש"י שמדובר בחמץ דרבנן ושעות דרבנן. ו. **כתובות** (ג.), גיטין (לג. עג.). ז. **וכן** פירש רש"י ביבמות (ק: ד"ה וקל) ובבבא בתרא (מח: ד"ה מר) את מה שאמרו בגמרא שבאופנים מסוימים חכמים הפקיעו את הקידושין, ופירש רש"י שהוא משום שכל המקדש עושה זאת על דעת החכמים. אך התוספות (שם ד"ה מיתה) פירשו בכוונת הגמרא שם, שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, וכשקידש שלא כהוגן הפקיעו חכמים את קידושיו. וכתב המרומי שדה (ד"ה נדמרי), שלשיטת התוספות יש לפרש אף כאן בטעם מה שהמקדש בחמץ האסור מדרבנן אין חלים קידושיו, שיש כח ביד חכמים להפקיע את קידושיו. ובשערי יושר (ש"ו פ"י) תמה, הלא מבואר ברש"י שטעם מה שאין הקידושין חלים הוא משום שכל המקדש על דעת חכמים הוא מקדש, והפקיעו חכמים את קידושיו, והרי טעם זה אינו שייך לגבי ביטול. ותירץ, שאכן מה שאין הביטול חל הוא רק מדרבנן, והוא משום שאף איסור הנאה של דבריהם עשאוהו חכמים כאיסור הנאה של תורה, ואינו נחשב לכלום מדרבנן, ועל כן חמץ משעה שישית אינו ברשותו ומדרבנן אינו יכול לבטלו. ויסוד זה מוכיחה הגמרא מרב גידל, שכן אילו אף מדבריהם היה החפץ אסור רק באיסור גברא ולא היה נפקע מרשותו, לא היתה שייכת בו הסברא האמורה בקידושין, ורק משום שמדרבנן אין הממון ברשותו, הפקיעו חכמים את הקידושין גם מן התורה. אך ראה בפרי חדש (סי' תלד סק"ג) שהביא בשם חכמי ויניציא, שנסתפקו האם מועיל הביטול בתחילת שש כדי שלא לעבור על 'בל יראה' מן התורה. והסיק שאין מועיל ביטול זה כלל, ואף לא כלפי דין תורה. ח. **עי'** פי הראש יוסף (שרש"י).

והפקר חכמים חל גם מן התורה, וממילא אף מן התורה אין חלים קידושיו[ט].

מיסה מגולגלת

עיסה שעדיין **לא החמיצה, ומפני אימת כבוד** רבו שלפניו הוא יושב, **אין יכול לקום ולילך** לביתו **ולאפותה** לפני שתחמיץ.

דקדים ומנמל לה

שמקדים לבטלה **בלבו** לפני שתחמיץ, דהרי כל זמן שלא החמיצה **עדיין היא ברשותו**, לפי שעוד **לא נאסרה** עליו.

אוצר התכלת

ליקט נמי

וכן מוכח מדברי הברייתא **דעדיין לא החמיצה**, דהרי קתני בה 'היה יושב **בבית המדרש**', דמשמע מכך שדווקא **מפני שאין יכול לקום ולילך משם הוא מבטלה בלבו**, ולולי כן היה מבערה. **ואי** מדובר **בחמץ גמור**, למה לי **יושב בבית המדרש**, והרי **אפילו אם היה פנוי** לחזור לביתו, **מה בידו לעשות יותר** מאשר **השבתה בלב** שזהו **ביעורו** מן התורה', שהרי אסור לשרוף את החמץ ביום טוב[יא]. **אלא ודאי כשיש בידו** לתקן את העיסה **קאי** - מדובר בברייתא, **ובידו לאפותה אם היה פנוי** לעשות כן, **הואיל ולא החמיצה עדיין**, שהרי אפייה מותרת ביום טוב. **ומשום יום טוב נקט** תנא הברייתא 'יושב **בבית המדרש**', שכן אילו היה במקום אחר היה יכול לחזור לביתו ולאפות את העיסה כאמור. **ודשבת** - ואולם בשבת אין הבדל בין היושב בבית המדרש ליושב בביתו, שהרי בין כך ובין כך אין בידו לאפותה, **ומתוקמא** - ויש להעמידו לענין שבת **בחמץ גמוריב, ובארבעה עשר** בניסן **שחל להיות בשבת**, שעליו לבטלו קודם זמן איסורו[יג].

כיון שרצפה מנה

קא סלקא דעתך - עתה הבינה הגמרא בכוונת רב, **שאם נשתמשו בתיבה זו במצה יותר מאשר** בחמץ, **אזלינן בתר רובא** - הולכים אחר הרוב[יד], והפת שנמצאה בה **מותרת**.

רוב אוכלי בשר בירושלים כל ימות השנה, ממעות מעשר שני[טז] הן קונים אותו. **לפי שלא היו מספיקין לאכול כל מעות מעשר שני שלהן** שהביאו עמהם לירושלים **בעלייתם לרגל**[יז], **ונותנין אותם** במתנה[יז] **לבני העיר בטובת הנאה** - באופן שתהיה לנותנים הנאה מנתינה זו[יח], **והן אוכלים אותם בקדושתן. ועיקר אכילת מעות מעשר** היה בקרבנות **שלמים** שהיו קונים **ומביאין מהן, כדקיימא לן במנחות** (פג.), שמותר להביא שלמים ממעות מעשר שני[יט]. **הלכך** היו לוקחין מהן [-ממעות אלו] **בהמות** לשלמים, משום **דכל זמן שיש לו לאדם מעות מעשר אינו מוציא מעות** חולין לשלמיו[כ], אלא קונה אותם ממעות מעשר. **ואף על גב דאיכא למימר** [-שיש לומר] **שמא מיד המוכר נפלו ומעות חולין הן**, שהרי לאחר שנקנו בהן בהמות מחוללת קדושתן וחלה על הבהמות, מכל מקום **ספק איסורא לחומרא**, ויש לחשוש שמא נפלו מן הקונים קודם שנתחללוכא.

נפל פנים לעולם חולין

ואפילו בשעת הרגל שמחמת עולי הרגלים **יש מעות מעשר מרובין בירושלים** יותר **ממעות חולין**, מכל מקום **לא מספקינן להו במעשר** - אין אנו מסתפקים על המעות הנמצאות בהר הבית שמא של מעשר הן, משום **דאזלינן בתר רובא דשתא** - שאנו הולכים אחר רוב ימות השנה שבהם מעות החולין מרובות ממעות המעשר, **ואמרינן לאו האידנא נפול** - ואנו אומרים שלא עתה נפלו מעות אלו, **אלא** קודם **הרגל**.

ובירושלים - בשאר חלקי העיר, **בשאר ימות** השנה אנו תולים שהמעות הנמצאות בה הן חולין, משום **דרוב מעות העיר** הן חולין. **ואולם בשעת הרגל**, אפילו בירושלים יש לתלות שהן מעשר, **כדמפרש** רב שמעיה בר זירא להלן **טעמא** - את טעם הדבר, **מה טעם בשעת הרגל מעשר, ולא אמרינן קודם הרגל נפול** [-נפלו] **כראמרן** [-כמו שאמרנו] **בנמצאין בהר הבית, הואיל ושווקי ירושלים עשויים להתכבד בכל יום מפני הטיט, ואי נפול** [-ואם היו נופלות] קודם הרגל, **הוו משתכחי** [-היו נמצאות] **בשעת הכיבוד**, ולא היו נשארות שם. **אבל הר הבית, מתוך שהוא משופע** ורחוק **מכבדתו מעפרו**, ועוד, משום **שאין אדם נכנם** אליו **באבק שעל גבי רגליוכב, אינו עשוי להתכבד**, ועל כן יתכן שנפלו שם המעות לפני הרגל. **אלמא** - ומוכח מכאן **שבכל דבר העשוי להתכבד אמרינן קמאי קמאי אזדו** - אנו אומרים שהראשונים שהיו שם כבר נסתלקו, והנמצא בו עתה הוא הדבר האחרון שנכנס לשם[כג]. וכמו כן **סתם תיבות** משום **דרוב מעות העיר** הן חולין. ואולם **בשעת הרגל**, אפילו בירושלים יש לתלות שהן מעשר, **כדמפרש** רב שמעיה בר זירא להלן **טעמא** - את טעם הדבר, **מה טעם בשעת הרגל מעשר, ולא אמרינן קודם הרגל נפול** [-נפלו] **כראמרן** [-כמו שאמרנו] **בנמצאין בהר הבית, הואיל ושווקי ירושלים עשויים להתכבד בכל יום מפני הטיט, ואי נפול** [-ואם היו נופלות] קודם הרגל, **הוו משתכחי** [-היו נמצאות] **בשעת הכיבוד**, ולא היו נשארות שם. **אבל הר הבית, מתוך שהוא משופע** ורחוק **מכבדתו מעפרו**, ועוד, משום **שאין אדם נכנם** אליו **באבק שעל גבי רגליוכב, אינו עשוי להתכבד**, ועל כן יתכן שנפלו שם המעות לפני הרגל. **אלמא** - ומוכח מכאן **שבכל דבר העשוי להתכבד אמרינן קמאי קמאי אזדו** - אנו אומרים שהראשונים שהיו שם כבר נסתלקו, והנמצא בו עתה הוא הדבר האחרון שנכנס לשם[כג]. וכמו כן **סתם תיבות**

ציונים והערות

ט. והתוספות רבינו פרץ (ד"ה מסס) והריטב"א (ד"ה דאמר) כתבו בטעם מה שאף מן התורה אינה מקודשת, שלאחר שאסרו חכמים את החמץ שוב אינו שוה כלום, שהרי אסור למוכרו, וגם לא ימצא מי שיקנהו [וראה בשפת אמת (ד"ה דאמר) שכתב כעין זה מעצמו, אך לפי זה התקשה, מה ראיה היא מקידושין לביטול, הלא יתכן שהוא ברשותו לבטלו, אלא שאינו שוה פרוטה]. וכתב השערי יושר (ג"ח פ"י) בטעם מה שמיאן רש"י בסברא האמורה, שסיבת מה שאיסורי הנאה דאורייתא אינם ממון, אינה משום שבפועל אי אפשר ליהנות מהם, אלא משום שעצם האיסור עושה את הדבר לאינו ראוי לכלום. אבל כל שהחפץ ראוי להנאת אדם מן התורה, אלא שהאדם נמנע מליהנות ממנו מחמת שאינו רוצה לעבור על איסור דרבנן, אין החפץ בטל מאיכותו, ועדיין הוא נחשב ממון גמור מן התורה. על כן מן הראוי שיחולו הקידושין מן התורה, ורק משום סברת 'כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש' אינם חלים. **י. כדברי** רש"י לעיל (ד: ד"ה נגיטון), ש'תשביתו' היינו תבטלו. **יא. ואף** שמבואר ברש"י לעיל (ו. ד"ה כופה) שאם לא ביטל בערב יום טוב מותר לבער ביום טוב את החמץ [ראה שם בהערה במחלוקת הראשונים, האם גם בשריפה או רק בהשלכתו לנהר], אין זה אלא לפי האמת שאי אפשר לבטל לאחר זמן האיסור. אך כאן דנה הגמרא בביאור דברי הברייתא לפי הצד שאפשר לבטל גם לאחר זמן האיסור, ולפי זה אף אם לא ביטל אסור לו לטלטל את החמץ ולעבור על איסור מוקצה, שהרי בידו לבטלו עכשיו. פרי חדש (סי' תמו סק"ח) וראש יוסף (נרש"י). **יב. דווקא** בחמץ גמור, שהרי לא יתכן שמדובר בעיסה מגולגלת שלא החמיצה, שכן אם נילושה מערב שבת ודאי החמיצה כבר. ראש יוסף (נרש"י). אך ראה להלן בהערה במובא מהריטב"א, שמדובר בתחילת כניסת השבת או בבין השמשות של ערב שבת. **יג. אך** מדברי הריטב"א (ד"ה והמיח) נראה שלמסקנת הגמרא מה שאמרו בברייתא 'אחד שבת' הכוונה לשבת שבתוך הפסח, ועדיין לא החמיצה העיסה ולכך יכול עדיין לבטלה, שכן כתב שצריך לומר שמדובר בתחילת כניסת השבת או בבין השמשות של ערב שבת, משום שלאחר מכן לא יתכן שלא תחמיץ העיסה, שהרי בשבת אסור ללוש עיסה, ובודאי מדובר שלש אותה בערב שבת, והרי מבואר בגמרא להלן (מו.) שכל ששהתה עיסה ללא עסק כדי שיעור הילוך מיל הרי היא מחמיצה, ולכן יש לפרש שמדובר בתחילת השבת שעדיין לא עבר זמן שיעור מיל מאז שלש העיסה [ולדברי רש"י שמדובר בי"ד שחל בשבת, אין צריך לדוחק זה, שהרי אפשר לבטל גם אחר שהחמיצה]. והתוספות חכמי אנגליה (ד"ה דיקא) כתבו, שיש לומר שגם בשבת מדובר דווקא בתלמיד היושב לפני רבו, שאם לא כן בידו להאכיל את העיסה לכלבו. והראש יוסף (נרש"י) הקשה על רש"י, הלא אפשר גם בשבת לומר שדברי הברייתא הם בדווקא, שכן אילו היה בביתו היה בידו ליתנה במתנה לנכרי, ומשום כבוד רבו התירו לו להסתפק בביטול. **יד. מדברי** רש"י מוכח שחמץ אינו בטל ברוב אפילו בתערובת יבש ביבש [ונחלקו הפוסקים בדין זה, כמובא בשלחן ערוך (או"ח סי' תמז ס"ט)], שאם לא כן היה לו לפרש את דברי הגמרא כפשוטם, שנתערב בתיבה מיעוט חמץ ברוב מצה ונתבטל בה. ראש יוסף (נרש"י). והפני יהושע (ד"ה אמר) הקשה כן על עצם דברי הגמרא, מדוע לא פירשה כן בדברי רב [ואי אפשר לפרש כן בכוונת הגמרא, שהרי אם כן לא יקשה מה שמקשה בסמוך 'ניזיל בתר בתרא']. ותירץ, שמלשונו של רב 'כיון שרבתה מצה' היה משמע לגמרא שלא לכך כוונתו, שאם כן היה לו לומר שבתערובת יבש ביבש החמץ בטל ברוב מצה. **טו. מעות** שנתחלל עליהן מעשר שני, ונתפסו בקדושתו. **טז. שכן** במעות אלו יש קדושת מעשר שני שאינו נאכל אלא בירושלים, וקונים בהן דברי מאכל ואוכלים אותם שם. **יז. הקשה** הרש"ש (נרש"י), הלא בקידושין נחלקו תנאים בדין מעשר שני, לדעת רבי מאיר הוא ממון גבוה, ולדעת רבי יהודה הוא ממון בעלים. ומבואר שם שמצינו רק סתם משנה אחת ששנויה בשיטת רבי יהודה. ואם כדברי רש"י שרוב המעות הם מעשר משום שנותנים אותם הבעלים לבני העיר במתנה, הרי גם משנה זו בהכרח שנויה בשיטת רבי יהודה, שהרי לדעת רבי מאיר שמעשר שני הוא ממון גבוה אי אפשר ליתנו במתנה, כמבואר בסוגיית הגמרא שם. והתוספות יום טוב (שקלים פ"ו מ"ג ד"ה לעולם) הביא את דברי רש"י אלו, וכתב עליהם 'ונימוקו עמו'. אך כתב הרש"ש שטעות סופר היא בדבריו, שהיה כתוב שם בראשי תיבות 'וצ"ע', ונתחלף למעתיק הצד"י בנו"ן והעתיק 'ונימוקו עמו', וכוונת התוספות יום טוב היא לקושיא האמורה. **יח. אבל** אסור ליתנם בדרך מקח, שכן אסור למכור מעשר שני, כמבואר במשנה (מעשר שני פ"ו מ"ו). והרע"ב (שקלים פ"ו מ"ג) כתב, שמניחים את המעות לקרוביהם או לאוהביהם. **יט. ואפילו** שהלכה בידינו שכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, מכל מקום דורשת הגמרא שם בגזירה שוה 'שם שם' ששלמים באים מן המעשר, שכן נאמר במעשר (דברים יד כו) 'ואכלת שם', וכן נאמר בשלמים (שם כז ז) 'ואכלת שם'. **כ. שכן** במעות המעשר אינו יכול להשתמש מחוץ לירושלים. **כא. הקשו** התוספות (ד"ה לפני) על דברי רש"י, הלא יש לצרף את מיעוט מעות החולין שביד הקונים למחצה המעות שמצוי ביד המוכרים שאף הן חולין, ונמצא שרוב מעות הנמצאות שם הן חולין. על כן פירשו, שרוב המעות הנמצאות שם הן מעשר, שכן הקונים הם רוב הנמצאים שם, לפי שכמה קונים עומדים על בהמה אחת לקנותה. וראה עוד בתוספות בבבא מציעא (כו. ד"ה לעולם) תירוץ נוסף. והמאירי (ד"ה מעות) הביא בשם התוספות שתירצו, שמדובר במעות צרורים שמן הסתם נפלו מיד הקונים ולא מיד המוכרים. עוד תירץ, שאין מצרפים את המיעוט למחצה אלא לשיטת רבי מאיר החושש למיעוט בכל מקום, ואינו הולך אחר הרוב, אבל לשיטת חכמים ההולכים אחר הרוב אין המיעוט נחשב לכלום, ואי אפשר לצרפו למחצית המעות שמצויה ביד המוכרים לעשות ממנו רוב. והמגיני שלמה (נמוסי כלל) תירץ, שמיעוט מעות החולין שאצל הלוקחים הוא מיעוטא דמיעוטא, שהרי מלבד רוב מעות המעשר יש בידם גם מעות שהפרישום לקניית קרבנות, ועל כן מיעוט החולין הוא כמי שאינו, ועל כן אינן מצטרפות למחצית מעות החולין שביד המוכרים. והפני שלמה (נמוסי שם) תירץ, שמצרפים את המיעוט למחצה רק במקום שיש חזקה שמסייעת למיעוט, אבל כאן אין למיעוט חזקת חולין. **כב. משום** מורא מקדש, כמובא במשנה בברכות (נד.). **כג. מדברי** רש"י מבואר שקושיית הגמרא היא ממה שמעות הנמצאות בירושלים בשעת הרגל הן מעשר. והקשה הפני יהושע (ד"ה ניזול), הלא משם אין ראיה שאחרון עדיף על רוב, אלא יתכן ששניהם שקולים, ומשום כן מספק יש להחמיר על המעות ולדונן כמעשר. ואף בחמץ, אם רוב השימושים היו בחמץ יש להחמיר אפילו שהשימוש האחרון היה במצה, שכן ספק השקול הוא [ראה בביאורי הפשט במובא מהצל"ח ביישוב קושיא זו, ובשפת אמת (ד"ה ניזול) ונימוקי הגרי"ב (ד"ה אפילו) שתירצו באופנים נוספים]. על כן פירש, שעיקר קושיית הגמרא היא ממה שבשאר

שמשתמשין בהן לאוכלין, נוטלין מהן ראשון

ראשון - הפת שניתנה בהן ראשון ניטלת מהן תחילה, **כדי שלא יתעפשו. וכל שכן** בפסח, **דמסתמא** בדקה בעל תיבה **זה אור לארבעה עשר** מחמץ, ופינה ממנה את ככרות החמץ, **והאי דבתרא היא** - ופת זו שנמצאה בה היא האחרונה שנאפתה בפסח, **ומצה היא.**

מוכיח עליה

שהרי העיפוש מוכיח **שהוא** [-ככר] **זה** מונח כאן כבר **ימים רבים, וחמץ הוא.**

שרבו ימי המצה

שכבר עברו ימים רבים מתחילת הפסח, **וראוי להיות מעופש משנכנס הפסח.**

מי הכי פשיטא

הלא פשוט שהיא מצה, **ואפילו** ספק **ליכא** [-אין] כאן, **דהרי מסתמא ודאי** בדקה לתיבה מחמץ[כד], **והא** [-וככר זו] **מצה היא.**

מם רוב טולין

אם רוב ההשתמשויות **שנשתמשו בה** בתיבה היו בחולין, אנו תולים שהמעות חולין. **אלמא בתר רובא אזלינן** (ארצ החכמה)**, לא בתר בתרא** - ומוכח מכאן שהולכים אחר הרוב ולא אחר השימוש האחרון[כה].

ליכורין ליכורין

שהניחו בתיבה ציבור **של מעשר בזוית זו ושל חולין בזוית זו, וביום אחד נשתמשו בה לשני** הציבורים, ואינו יודע מאיזה ציבור הן המעות הנמצאות.

בגומא

דאם נמצאו המעות בגומא **ליכא למימר זיל בתר בתרא דקמאי הא שקלינהו** - אין לומר שיש ללכת אחר האחרון משום שכבר פינו מהתיבה את המעות הראשונות, **משום דיש לחוש שמא בגומא נטמן** מטבע אחד מהראשונות **ולא ראוהו**, ועל כן נשאר שם.

בלבער כולי עלמא לא פליגי דלהכא מספק

ושפיר דמי - והיא ברכה ראויה[כו], משום **דברכה קודם עשיית המצוה בעינן** - שצריך לברך לפני עשיית המצוה, **כדברי הגמרא דלקמן** (ע"ג), שכל המצוות מברכים עליהן עובר לעשייתן.

ז:

מעיקרא מספק

'על' משמע **על ביעור** שכבר **ביערתי, והרי** בשעה שמברך **עדיין לא בדיק** [-בדק], **דהא ברכה קודם בדיקה היא.**

ביעור היינו נמי [-הוא גם כן] **בדיקה**, ועל כן מברכים עליה בלשון ביעור[א].

נימא למול

בלשון תמיה, הלא מ'למול' **משמע דאותו רופא המל את כל בני העיר**[ב] **(צווה)** [**נצטווה**[ג]] **למול את התינוק הזה.**

וכי לא קני ללמו מיסו מסיל

וכי **עליו המצוה מוטלת, והלא על אביו** של התינוק **מוטל** למולו, **כדאמרן** בברייתא **בקדושין פרק קמא** קרוב **לסופו** (כט.). **אבל בביעור** חמץ, **המצוה על בעל החמץ** היא **מוטלת, וכל איש ואיש** חייב להיות **בודק את ביתו, והיכא** [-והיכן] **דיכול לומר 'לבער'** במשמעות **להבא לא נימא** [-לא יאמר] **'על ביעור'** שמשמעותו לשעבר.

ופרכינן מני הכן מאי מיכא למימר

אי 'על המילה' לשעבר משמע, והלא זה [אבי הבן] **אפשר לו לומר 'למול'** במשמעות להבא שהרי הוא המחויב במילת בנו, **מאי איכא למימר** - מה יש לנו לומר, **והיכי שרינן ליה למימר** - ואיך אנו מתירים לו לומר **'על המילה'.**

מין הכי נמי

אכן אבי הבן **צריך לומר 'למול'.**

פסח וקדשים

הבעלים נצטוו על שחיטת קרבנם, **דכתיב** (ויקרא ו ג-ה) 'אדם כי יקריב מכם קרבן לה' וגו', **וסמך ידו** על ראש העולה וגו', **ושחט** את בן הבקר וגו'[ד].

והלכתא על ביעור

שכן **'על' נמי** [-גם כן] **להבא משמע. וגבי מילה נמי, לא שנא אבי הבן מאינש דעלמא** - אין חילוק בין אבי הבן שמל לבין אדם אחר שמל[ה], **דהא 'על' להבא משמע, ו'על מילה' נמי כ'למול' דמי,** שמשמעות שניהם היא להבא[ו].

ציונים והערות

ימות השנה הן חולין, ואין תולים שנשארו שם מימות הרגל שבהם רוב המעות הן מעשר. ומזה מוכח גם כן כדברי רב שמעיה בר זירא, שהוא משום ששוקי ירושלים עשויים להתכבד כל יום, והולכים אחר האחרון אף לקולא. וכן מבואר בראב"ד (הו"ד בפיטמ"ק סו. ד"ה ופירוסלים), שדברי רב שמעיה באו לבאר מדוע בשאר ימות השנה הן חולין. **כד. העיר** הראש יוסף (נרש"י), למה נצרך רש"י לטעם זה, הלא יש לפרש בקושיית הגמרא, שבאופן זה כבר שמענו מדברי המשנה בשקלים שיש ללכת אחר השימוש האחרון שהוא מצה, ומה הוצרך רב להשמיענו דין זה. **כה. ממה** שביאר רש"י את קושיית הגמרא על תחילת דברי הברייתא 'אם רוב חולין חולין', ולא המתין עד לסוף דברי הברייתא 'אם רוב מעשר מעשר', נראה שמסוף דבריה אין הכרח שרוב עדיף מאחרון, אלא יתכן שהם שקולים, ועל כן אפילו אם החולין היו אחרונים, מכל מקום המעות הנמצאות הן מעשר מספק. אך ממה ששנתה הברייתא 'רוב חולין חולין', ומשמע שכן הוא הדין גם אם היה המעשר אחרון, מוכח שרוב עדיף מאחרון, והולכים אחריו אף להקל, ולא כדברי המשנה בשקלים. ראש יוסף (נרש"י). **כו. ראה** להלן (ע"ג) במובא מדברי התוספות (סס ד"ה והלכתא) ועוד ראשונים שנחלקו על רש"י, וכתבו שלדעת רב פפא יש לברך דווקא 'על ביעור'. ויבואר שם טעמיהם בהרחבה. וכתב הראש יוסף (נרש"י), שלכאורה היה מקום לפרש בדברי הגמרא, ש'לבער' לדברי הכל הוא להבא, ונחלקו רב פפי ורב פפא אם ראוי לברך בנוסח זה, משום שנחלקו מתי זמן הברכה, שלדעת רב פפי מברכים קודם הבדיקה, ולכך יש לברך בנוסח זה משום שהברכה היא קודם הבדיקה. אך לדעת רב פפא אין ראוי לברך כן, מכיון שהוא סובר שזמן הברכה היא בין הבדיקה לביטול שלאחריה, כדי שלא להפסיק זמן ממושך בין הברכה לביטול שהוא מן התורה [אבל הבדיקה והביעור אינם אלא מדרבנן, כדברי התוספות לעיל (כ. ד"ה מוכ), שתיקנום כדי שלא יבוא לאכול מהחמץ]. ועל כן יש לברך דווקא 'על ביעור' שמשמעותו גם מעיקרא וגם להבא [כדברי התוספות להלן (ע"ג ד"ה כי)], כדי שתחול הברכה גם על הבדיקה שלפניה וגם על הביטול שלאחריה, מה שאין כן ב'לבער' שמשמעותו רק להבא, ואינו חל על הבדיקה שמקודם לברכה. ועל כן כתב רש"י שלדברי הכל אפשר לברך 'לבער', כדי להוציא מהפירוש האמור, שהרי לשיטתו (לעיל ו: ד"ה ודעמו) מן התורה אף בדיקה מועילה, ועל כן יש לברך לפני הבדיקה, ואין לפרש בדעת רב פפא שמברכים בין הבדיקה לביטול. **א. והר"ן** (על הרי"ף לעיל ע"ל ד"ה הנודק) כתב, שתיקנו לומר בנוסח הברכה 'ביעור' ולא 'בדיקה', משום שעיקר תכלית הבדיקה הוא לצורך הביעור. והרא"ש (פי' י) כתב, שמברכים בלשון ביעור משום הביטול שבסמוך לבדיקה. אך המאירי (ד"ה הנודק) כתב, שאין מברכים על הביטול, משום שמצות עשה של 'תשביתו' מתקיימת בביעור ולא בביטול. **ב. ראה** בראש יוסף (נרש"י) שנתקשה, למה נצרך רש"י להוסיף זאת, הלא יש לפרש בפשטות שהכוונה היא לשליח האב. **ג. הוגה** על פי הגהות וציונים בשם גליון. **ד. וכן** פירש רש"י בקידושין (מ: ד"ה מנלן - הנ"מ) ששחיטת אחרים בקדשים מועילה לבעלים מדין 'שלוחו של אדם כמותו'. והקשה הפני יהושע (נרש"י סס), הלא נכרים מביאים קרבנות נדר ונדבה, והישראל שוחט עבורם אפילו שאין שליחות לנכרי. ותירץ, שבקרבן נכרי מועילה שחיטת אחרים אף כשאינה מתייחסת לבעלים, שהרי אי אפשר לקיימה בענין אחר, והשוחט הוא שלוחא דרחמנא ולא שליח הבעלים. עוד תירץ, שהכתוב 'וסמך ידו וגו' ושחט' שממנו למדנו שהשחיטה מוטלת על הבעלים נאמר רק בישראל ולא בנכרי. והמקנה (סס ד"ה נגמרא) תירץ, שכיון שרוב מעשי הקדשים הם על ידי שליח [כסברת הגמרא שם], נתחדשה בהם שליחות אפילו לנכרי. אך הפני יהושע (סס) כתב, שלולי דברי רש"י היה נראה לומר שאין צריך שליחות לעיקר השחיטה, מכיון שאינה עבודה, ורק בפסח צריך להגיע לדין שליחות, וראה שם בטעמו. וכן הוכיח מדברי הרמב"ם (נרכות פי"ג הי"ב) שכתב, שהשוחט פסחו וחגיגתו מברך 'לשחוט', ומשמע שדווקא באלו המצוה היא על הבעלים וצריך שליחות [ובמנחת חינוך (מצוה ה אות כג) תמה על הפני יהושע והמקנה, שמלשון הגמרא כאן 'פסח וקדשים' מבואר שלא רק בפסח מוטלת חובת השחיטה על הבעלים, אלא גם בשאר קדשים]. והרש"ש (נרש"י כאן) והאור שמח (מיסוה"ת פ"ג פי"ז) הקשו על דברי רש"י, הלא הגמרא במנחות (יג.) מקשה, שיש ללמוד מהיקש שחיטה לסמיכה, מה סמיכה בבעלים אף שחיטה בבעלים, ותירצה שממה שגילה הכתוב בפרו של אהרן ביום הכיפורים 'ושחט את בן הבקר אשר לו' נתמעטו שאר הקרבנות שאין שחיטתם צריכה בעלים. ותירצו, שכוונת רש"י היא שהבעלים נצטוו שישתדלו בשחיטת קרבנם או על ידי עצמם או על ידי שליח, מה שאין כן בסמיכה שאין מועיל לה שליחות אלא הבעלים צריכים לסמוך בעצמם. **ה. אך** הרמב"ם (מילה פ"ג ה"ו) כתב, שאם אבי הבן מל בעצמו הרי הוא מברך 'למול'. ותמה עליו הר"ן (על הרי"ף ד"ה ומיקנו), הלא מתבאר מסוגייתנו שחילוק זה הוא רק לשיטת רב פפי, והרי הלכה כרב פפא שלעולם אפשר לברך 'על'. אכן הרמב"ם הוא כשיטתו שתובא בהערה הבאה, שרק בבדיקה מברכים 'על', משום ש[אוהח 19/06/2018]שוברכה נאמרת מברך 'על המילה', אבל אבי הבן מברך 'למול'. קובץ שיעורים (סוס כמ). **ו. משמע** מדברי רש"י, שאין צריך לברך דווקא בנוסח זה, אלא אפשר לברך גם 'לבער' או 'למול'. וכן משמע מדבריו לעיל (ע"ב ד"ה נגמרא) בשיטת רב פפא. אך התוספות (ד"ה והלכתא) כתבו, שיתכן שמשום איזה טעם יש לברך דווקא 'על ביעור'. והביאו שר"י לא מצא טעם לכל החילוקים שבין הברכות. וכמה שיטות מצינו בראשונים בטעם מה שיש לברך דווקא 'על ביעור'. א. הראב"ד (הו"ד נרמב"ן לעיל ע"ב ד"ה וקמיפלג) והרא"ש (פי' י) כתבו בטעם הדבר, על פי המובא בברכות (נמ:), שמברכותיו של אדם ניכר אם הוא תלמיד חכם. ועל כן עדיף לברך 'על ביעור' כדי להשמיע חידוש זה, שגם משמעות 'על' היא להבא. ב. הרמב"ם (נרכות פי"ב הט"ו) כתב, שיש לברך 'על ביעור', משום שמשעה שגמר בלבו לבטל כבר נתקיימה עיקר מצות הביעור, וכל שמברך לאחר עשיית המצוה מברך 'על', כמבואר בגמרא לעיל לענין ברכת הלולב. ג. טעם נוסף כתב הראב"ד בשם רבי משה ב"ר יוסף (הו"ד בנרמב"ן לעיל ע"ב ד"ה והן), שיש לברך על הבדיקה 'על', משום שהיא מצוה שמתקיימת בעשיה אחת, אבל מצוה שחיובה נמשך לזמן ממושך, כגון תפילין וציצית וסוכה, לדברי הכל יש לברך עליה בלמ"ד. וכן כתב בהשגות הראב"ד (סס) שמטעם זה מברכים 'על נטילת לולב', וכן הביא הרא"ש (סס) בשם רבינו תם, שמטעם זה מברכים על אכילת מצה ומרור וכדומה 'על'. ד. עוד פירשו הרמב"ן (סס ד"ה ומני) והרא"ש (סס) בשם ריב"א, שמכיון שאפשר לקיים את מצוות הבדיקה על ידי אדם אחר, על כן אף במקום שעושה אותה בעל החמץ בעצמו מברך 'על', שכן לא רצו לשנות חכמים במטבע הברכה, ומאחר שאם המצוה נעשית על ידי אחר

עובר

משמעות 'עובר' היא **קודם**, **כמו** שנאמר (שמואל ב' יח כג) 'וירץ אחימעץ דרך הככר **ויעבר את הכושי**', **קדמו במיתת אבשלום** - שהקדים אחימעץ את הכושי ששלח יואב לבשר לדוד על מיתת אבשלום בנו.

ויענך מלכם לפניהם

יקדים המלך המשיח לילך בראש ישראל.

לפנים גברא לא מזי

לפני הטבילה אין הטובל ראוי לברך, **כגון טבילת בעלי קרי**, **דקיימא לן בברכות** (כ:) שבעל קרי **אסור בדברי תורה ובברכה**, **דעזרא** הסופר **תיקן טבילה לבעלי קריין לדברי תורה**, והיא אחת מתקנות עזרא, כמבואר בבבא קמא (פב:). **ומשום ההוא טבילה** של בעלי קרי שאינם יכולים לברך לפני טבילתם, **תקון** [-תיקנו] חכמים **בכל הטבילות** שתהיה **ברכתן לבסוף** - לאחר הטבילה.

למדנו מציאה

למדנו מציאה **האמורה בחמץ ממציאה האמורה בגביע** דיוסף שנמצא באמתחת בנימין.

ומציאה ממיפוש

כלומר[ח], ועל **אותה מציאה** של הגביע באמתחת **בנימין** למדנו **מחיפוש האמור אצלה** שמצאה על ידי חיפוש. וממנה למדנו על חמץ, **דמה מציאה** של **גביע** היתה **על ידי חיפוש**, **אף מציאת חמץ** היא **על ידי חיפוש**.

ומיפוש ממיפוש ומיפוש מנרות

לאחר שלמדת שמציאה **היא על ידי חיפוש**, **חזור ולמוד זה החיפוש מחיפוש שכתוב בירושלים**, **שהוא בנרות**, **כדכתיב** (צפניה א יג) '**בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות**'.

ונרות מנר

שיש ללמוד על חיפוש בנרות, ממה **דכתיב בנר** יחידיט '**נר (אלהים)** [ה'] **נשמת אדם חופש כל חדרי בטן**'. **ולקמיה מפרש הא למה לי** - ולהלן תפרש הגמרא למה נצרך גם כתוב זה, ומדוע אין די בדברי הכתוב בצפניה.

זכר לדבר

כדפרשינן - כראיה מהכתובים שנתפרשה לעיל בדברי רב חסדא. **והשתא מפרש קראי היכא** - ועתה מתחילה הברייתא לפרש היכן הוא הזכר לדבר מן הכתובים. **וראיה ממש ליתא** [-אין] מכתובים אלו, **אלא אסמכתא בעלמא** היא, משום **דדברי תורה מדברי קבלה** [-דברי נביאים] **נינהו** [-הם], ואין למדים דברי תורה מדברי קבלה'יא.

קולא הוא

קולא היא **דאקיל רחמנא** [-שהקל הקדוש ברוך הוא] **לגבי ירושלים**, **דלא נבדקיה** [-שלא יבדקוה] **באבוקה** שאורה מרובה, **אלא באור קטן** של נר. **הילכך לא ילפינן** [-אין למדים] **חמץ מיניה** [-מכתוב זה] להקל בבדיקתויב, ולהסתפק באור הנר, אלא יתכן שצריך לבודקו לאור האבוקה.

חמץ

מה שמע

על כן מוכיחה הברייתא **מהאי קרא** [-מכתוב זה] שנאמר במשלי, **דאף** אור הנר **בדיקה מעלייתא** [-מעולה] **היא**, **דהרי כתיב** בו 'נר ה' וגו' **חופש כל חדרי בטן**'.

ח.

לאורה נבדקה

אכסדרה **לאור שלהא** שמאיר בה על ידי החמה היא **נבדקת**, **ואין צריך להביא לה אור הנר** ולבודקה **בלילה**, **אלא בודקה ביום** ללא נרב.

ותיכף

באיזה מקום בחדר לא סגיא לה [-לא די לו] להיבדק **לאור הארובה**, אלא צריך לבודקו לאור הנר.

מי ימנע להדי מרוכה

אם נאמר שמדובר במקום **שנגד החור ממש**, **אמאי לא** יבדוק לאורו, **הרי** מקום זה **היינו** [-הוא כמו] **אכסדרה** שנבדקת לאורה.

לגדיין

בצדדים **של החור** שאין החמה מאירה שם כל כך, וצריך לבדוק שם לאור הנר.

ונוגה

האור **של לעתיד לבוא** שיהיה **לצדיקים**, **כאור של שבעת ימי בראשית** יהיהג.

19/06/2018

ציונים והערות

מברכים עליה 'על' [כמבואר לעיל לענין מילה ושחיטה], תיקנו לברך כן אף במקום שעושה אותה בעצמו. אבל על מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחר, כגון תפילין וציצית, לדברי הכל יש לברך בלמ"ד. **ז. אך** התוספות (ד"ה על) כתבו, שמבואר בגמרא בברכות (כג.) שבזמן הזה בטלה תקנת עזרא, ובעל קרי מותר בדברי תורה. על כן פירשו שמדובר בטבילת גרים, שכל זמן שלא טבלו אינם יכולים לברך ולומר 'וצוונו', משום שעדיין נכרים הם. וכן כתבו רבינו חננאל (ד"ה ממר) והרי"ף [אך לדעת הרי"ף דווקא גרים מברכים לאחר הטבילה, אבל בשאר טבילות מברכים לפניהן, ולא כדברי רש"י ותוספות שמשום טבילת בעל קרי או גר תקנו בכל הטבילות לברך לאחריהן]. עוד פירשו התוספות (שם), שעל כל הטבילות אומרת הגמרא שאין ראוי לברך לפניהן, משום שקודם שירד הטובל למים אין לו לברך, לפי שיש לחשוש שמא מחמת פחד צינת המים ימנע ולא יטבול, ולאחר שפשט את בגדיו וירד למים אסור לו לברך משום שלבו רואה את הערוה. והתוספות בחולין (קו: ד"ה כיצי) בפירושם השני פירשו כרש"י, וכתבו שאף שביטלו את טבילת עזרא, הרבה מהם היו מחמירים לטבול, ולכן אינם מברכים עד לאחר טבילה. והרא"ש (ברכות פ"ז סי' נד) כתב, שאף על פי שבזמן הזה בטלה טבילת עזרא, ובעל קרי יכול לברך אף קודם הטבילה, מכל מקום לא נשתנה המנהג מכפי שהיה בימות עזרא. **ח. הוסיף** רש"י 'כלומר', משום שמציאה מחיפוש אינה גזירה שוה, אלא שמשם למדנו שמציאה היא על ידי חיפוש. ראש יוסף (ד"ה מנלן). **ט. ממה** שהוסיף רש"י תיבת 'יחידי', נראה שבא ליישב למה נצרך כתוב זה, ועל כן כתב שמכאן אנו למדים שדי בנר יחידי, מה שאין כן בחיפוש שנאמר בירושלים שנאמר בו 'נרות' בלשון רבים. אך צריך עיון, שהרי בגמרא מבואר טעם אחר לדבר. חידושי אנשי שם (על הרי"ף שם ג), בשם ר"נ שפירא. והמרומי שדה (ד"ה ונרות) כתב, שאף החיפוש שנאמר בירושלים היה בנר יחידי, ומה שנאמר 'נרות' בלשון רבים הוא משום שהחיפוש יהיה במקומות רבים. ובכך יישב את לשון הגמרא 'וחיפוש מחיפוש' שהיא לכאורה שפת יתר, שיש לומר שבאה הגמרא להוכיח שהחיפוש בירושלים יהיה במקומות רבים כמו שהחיפוש שהיה בגביע בנימין היה במקומות רבים, ובכל מקום ומקום יהיה בנר יחידי. **י. הוגה** על פי הגהות וציונים בשם גליון. **יא. מדברי** רש"י משמע, שעצם הבדיקה היא מן התורה [אם לא ביטל את החמץ], ורק בדיקה לאור הנר אינה אלא אסמכתא בעלמא, שאם לא כן למה הוצרך לומר שדרשה זו אסמכתא משום שאין למדים דברי תורה מדברי קבלה, הלא היה לו לומר בפשיטות, שלא יתכן שגזירה שוה זו היא מן התורה, משום שאין לה לבדיקה עיקר מן התורה כלל. ואין לפרש בכוונת רש"י, שאילו היתה גזירה שוה זו מן התורה היינו למדים ממנה גם את עיקר דין בדיקה, שאם כן לא מובן מה שכתב שאין למדים דברי תורה מדברי קבלה, הלא דברי תורה מדברי תורה הם, שכן יש ללמוד בדיקה מחיפוש שנאמר בגביע בנימין. צל"ח (פסחים שם). והוסיף, שאף שמבואר בכמה מקומות בפרקנו שבדיקת חמץ אינה אלא מדרבנן, אין זה אלא אחר הביטול, אך אם לא ביטל וכבר הגיע זמן איסורו מן התורה, ושוב אין בידו לבטל, הבדיקה היא מן התורה. והדבר תלוי במחלוקת הראשונים, האם עוברים על חמץ שאינו ידוע, וראה בילקוט ביאורים לעיל (ג.) בנידון זה. **יב. לכאורה** דברי רש"י צריכים עיון, שהרי אפילו אם קולא היא שהקל הקב"ה לגבי ירושלים ולעולם חיפוש של אבוקה עדיף, מכל מקום מנין לנו להחמיר בחמץ ולהצריך אבוקה דווקא. ולולי דבריו היה נראה לפרש להיפך, מנין לנו שצריך לבדוק את החמץ דווקא בנר ולא באבוקה, הלא יתכן שגם אבוקה מועילה, ודווקא חיפוש של ירושלים הוא בנר, כדי שלא ימצאו אלא עוונות גדולים. ועל כן מביאה הברייתא את הכתוב 'נר ה' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן', שמכך שדימה את נשמת האדם לנר ולא לאבוקה, מוכח שלשון חיפוש שייך יותר בנר יחידי. ויש ליישב את דברי רש"י, שלולי 'נר ה' נשמת אדם', היה לנו ללמוד מהחיפוש שנאמר בגביע בנימין שהיה לאור היום שהוא מרובה, שאף בדיקת חמץ צריכה אור מרובה של אבוקה. פני יהושע (פסחים שם). **א. ואין** הכוונה לשם דבר של אורה, אלא הה"א נקוד במפיק ה"א, ומשמעותו אור שלה. וגם בא רש"י לומר שאין לפרש שהכוונה לאור של הלבנה שהיא נקבה, אלא הכוונה לאור החמה, ואור שלה היינו לאור האכסדרה שהחמה מאירה בה. ראש יוסף (פסחים שם). **ב. כתב** הפני יהושע (פסחים שם), שכוונת רש"י היא ליום י"ג, שלכתחילה אפשר לבדוק בו את האכסדרה לאור החמה. ואפילו לפי השיטות שאין לבדוק ביום י"ג משום שהבדיקה צריכה להיות לאור הנר [ראה לעיל (ד.) בהערה], והנר אינו מאיר יפה ביום, אין זה אלא בתוך הבית, אבל באכסדרא שאורו רב אין צריך נר כלל. אמנם הפרי חדש (סי' תלג סק"ג) הבין בדברי רש"י, שאפשר לכתחילה לבדוק את האכסדרא ביום י"ד, אך תמה, הלא מבואר לעיל (ד.) שתיקנו לבדוק דווקא בלילה משני טעמים, גם משום שבלילה אור הנר יפה לבדיקה, וגם משום שהיא שעה שבני אדם מצויים בבתיהם, ואם כן אין לבדוק לכתחילה ביום י"ד אפילו באכסדרה שאינה צריכה נר. וכתב, שיש לפרש, שבדיעבד אם לא בדק בלילה יכול לבדוק את האכסדרה לאור החמה, ואינו צריך נר [וכן דקדק המגן אברהם (שם סק"ג) מלשון השולחן ערוך (שם ס"ק)]. אך הצל"ח (ד"ה והממר) פירש בדברי רש"י על פי דרכו בביאור דברי הגמרא לעיל (שם), שגם בתחילת השחר בני אדם מצויים בבתיהם, ומה שתיקנו את הבדיקה דווקא בלילה הוא רק משום שבאותה שעה מצוי הנר ברשותם. על כן באכסדרא שאינה צריכה נר מותר לכתחילה לבדוק בשחרית של יום י"ד. והב"ח (סי' תלג אות ג) דקדק מלשון הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ד), שאף כשבודק את האכסדרא ביום י"ד צריך לכתחילה לבודקה לאור הנר, ורק אם כבר בדק לאור החמה יוצא בדיעבד, ואינו צריך לשוב ולבדוק לאור הנר [ומה שלא תירצה הגמרא שמה ששנינו בברייתא 'אין בודקים לאור החמה' אינו אלא לכתחילה, הוא משום שמכך שכללה הברייתא את דין אור החמה עם דין אור האבוקה שפסול אף בדיעבד, משמע שגם בדיקה לאור החמה פסולה בדיעבד]. ובדעת רבינו ירוחם והרא"ש כתב, שלכתחילה לא יבדוק את האכסדרה בי"ג לאור החמה, אלא ימתין ללילה ויבדקנה לאור הנר. אך אם לא בדק בלילה, כשבא לבדוק ביום י"ד יבדוק לכתחילה לאור החמה. **ג. כדברי** רבי אלעזר במסכת חגיגה (יב.), אור שברא הקדוש ברוך הוא ביום הראשון, היה אדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו. כיון שנסתכל הקדוש ברוך הוא בדור המבול ובדור הפלגה וראה שמעשיהם מקולקלים, עמד וגנז אור זה לצדיקים לעתיד לבוא. והמהרש"א (מ"ק ד"ה מ"ד) פירש, 'נוגה כאור תהיה', שהנוגה של הקדוש ברוך הוא יהיה כאור אבוקה [והוא כעין מה ששנינו במסכת סוטה (כא.) על מה שנאמר (משלי ו כג) 'כי נר מצוה ותורה אור', שתולה הכתוב את התורה באור ואת המצוה בנר, משום שאורה גדול יותר מאור המצוה], 'קרנים מידו לו', שלצדיקים יאיר רק קירונו [-אורו] של נר מידו של הקדוש ברוך הוא.

קרנים

'קרנים' הם אור, מלשון הכתוב 'כי קרן עור פניו' (שמות לד ל), ומשמעות הדברים היא, שזהרורין של אור מיד הקדוש ברוך הוא יגיעו לו לצדיק, שמזיו של הקדוש ברוך הוא ילכו וזהרורין להקרין את פני הצדיקים. ואולם לא יהיה אורם של הצדיקים שוה לאורו של הקדוש ברוך הוא, אלא יהיה כנגדו כאור הנר בפני אור האבוקה.

מוכן למאכיו

ואדם האוחזו לנר, את המקום שלפניו הוא בודק, ובו הוא צריך את האור, הלכך אבוקה שמאירה לאחוריה **אין** היא **יפה לבדיקה**.

נעים

הבודק **מתירא שלא יבעיר** עם האבוקה **את הבית**, ועל כן **אין** הוא שם את לבו **על** הבדיקה **יפה**.

מיקטף מיקטופי

אור האבוקה **נפסק וקופץ תמיד**.

'מיקטף' הוא הפסק, מלשון הכתוב 'הקוטפים מלוח' (מיכה ג ד), שהקטיפה הוא פסיקת הפרי מהעץ.

כל לאיתויי מאי

קושיית הגמרא היא על מה **דלא תנא** [-שנתה] המשנה רק את המשך דבריה שחובת בדיקה היא רק במקום **שמכניסין בו חמץ כו'**, אלא הוסיפה בבא זו של 'כל מקום שאין מכניסים בו חמץ אין צריך בדיקה'.

וגג היכא

אף על פי שגג זה הוא נמוך ונוח לשימוש, מכל מקום **הואיל** והוא **משופע אין צריך לבדוק** אותו. **אבל שאר גגין שלהן לא היו משופעין**, וצריך לבודקם[ה].

יכיע

אנפרי"ן - בית נמוך שבצידי הבית העיקרי או מאחוריו[ו].

גג סמגדל

משטיי"ר [-ארון] **של עץ שנותנים לתוכו כלים ואוכלים, תוכו צריך בדיקה ולא גגו**, שכן משום גובהו אין נוח שימושו[ז].

ולפם נקל

אין צריך לבודקה, שכן אף **אם היה שם חמץ**, **הבהמות** כבר **אכלוהו**.

ומכן

בית התבן, דמה דרכו [-שהרי אין הדרך] של החמץ להימצא **שם**, **וכן אוצרות יין ושמן** אינם צריכים בדיקה מהטעם האמור.

המולקח

מיטה **שמעמידין אותה במקום מחיצה**, כדי לחלק את **תשמישי הבית**, חלק מהם בצידה האחד וחלק אחר בצידה השני. **ואורחא דמילתא נקט** - ונקטה הברייתא באופן זה שהמיטה משמשת כמחיצה משום שכן היא הרגילות, אך דין זה אמור אף בכל מיטה, ולאו דווקא במיטה החולקת את הבית[ט].

ומפקפק

יש **הפסק בין שוליה** [-תחתיתה] **לקרקע**, כגון **שרגליה גבוהים למטה**.

עד מקום שידו מגעת

כגון **שהכותל עב הרבה**, ואין היד מגעת לאמצע החור.

ומפקפק

יש **אויר בין שוליה** של המיטה **לבין העצים** הסדורים תחתיה.

קמיפ מורין מאורין

דקא תנא הכא - שהרי שנינו בברייתא זו **שחורין צריכין בדיקה**, ואילו בברייתא הראשונה שנינו שאינם צריכים בדיקה.

סם

דקתני [-מה ששנינו] בברייתא **לעיל** שחורי הבית **אין צריכין** בדיקה, היינו **בעילאי ותתאי** - בחורים גבוהים הרבה או נמוכים הרבה, **שאין נוחה תשמישתן** [-השתמשותם], **כדקתני בהדיא** - שהרי מפורש בברייתא שדבריה אמורים בחורים כאלו. **והא** ששנינו בברייתא השניה שהם צריכים בדיקה, מדובר **בחורים אמצעי** [-אמצעיים] **שנוחים** להשתמש בהם.

למלים

מיטה **שגבוהה הרבה, ויש אויר תחתיה הרבה**,

נוחה תשמישתה - נוח להשתמש תחתיה, ועל כן צריך לבדוק שם.

למיפמי

אבל במיטה נמוכה, **אף על פי שיש קצת אויר** תחתיה, מכל מקום **אין נוחה תשמישתה**, ועל כן אין צריך לבדוק שם.

יש קנפ לפכילס

יודע **הוא כמה שמן צריך לכך וכך בני אדם**, ומביאו קודם הסעודה, **ואין צריך לעמוד מן השלחן ולהביא** עוד שמן. **אבל יין אין קבע לשתיה** שלו, **ופעמים ששתיית סעודה** [זו] **מרובה משל אתמול, ואין השמש בקי בדבר**, ועל כן יש לחשוש שמא יכנס לאוצר באמצע הסעודה כשפיתו בידו, כדי להביא משם עוד יין.

עמו מולרות שכר נענע

להצריך בדיקה במסתפק - לענין חיוב בדיקה באוצרות שכר שמסתפק מהם לסעודתו, עשו אותם **כאוצרות יין בארץ ישראל, דכיון דרגילין בו אין קבע לשתייתו**, ולפעמים נכנס אליהם השמש באמצע הסעודה כדי להביא שכר נוסף.

בי מלמי

בית [-אוצר] המלח.

ובי קילי

אוצר **שעוה צריך בדיקה, לפי שלפעמים עומד השמש מתוך הסעודה כדי להביא משם מלח ונרות** נוספים.

דנפל

אם נפל הבנין, אין מחייבין אותו לבדוק את גל אבנים אלא רק לפי **מראית העין, אבל לא להכנים** את ידו ביניהן - בין האבנים'. ומתחלה **כשהיה הכותל קיים נשתמש** בו להניח חמץ **בחוריו, ועכשיו נפל**, ויש שם במפולת **סכנת עקרבים שדרכן לימצא באשפות ובגלין**[יא].

נשמין סכלא יכול לאפסי מאריו

הכי מפרש לה - כך מפרש **רבן שמעון בן** גמליאל במשנה **בפרק שני** (לא:) את פטור מפולת מבדיקה. **ותניא** - ושנינו בברייתא (שם), **כמה** הוא שיעור **חפישת הכלב, שלשה טפחים**[יב].

שמא מפכד לו מפס

שמא **קודם לכן תאבד לו מחט**[יג], **ואתי השתא**

ציונים והערות

ד. **יש** גורסים בדברי רש"י 'שאין מכניסין'. הגהות וציונים בשם גליון. ולפי זה שאלת הגמרא היא, מדוע לא שנתה המשנה 'מקום שאין מכניסים בו חמץ אין צריך בדיקה' ללא תיבת 'כל'. וכתב הראש יוסף (כרס"י), שאולי הנפקא מינה בין שתי הגירסאות היא במקום שספק אם מכניסים בו חמץ. ה. **משמע** מדברי רש"י ששאר גגות צריכים בדיקה. ותמה עליו התוספות רי"ד (ד"ה וגג), הלא אף שאר הגגות אינם צריכים בדיקה, לפי שהעורבים מצויים שם, ואוכלים את החמץ, כמבואר לעיל לענין חצר. על כן פירש, שגג היציע נמוך ומכוון נגד פתחי חלונות העליה ואין העורבים מצויים בו, ועל כן לולי שיפועו היה צריך בדיקה. אבל שאר גגות אפילו שאינם משופעים אינם צריכים בדיקה, מפני העורבים המצויים בהם. והתוספות שאנץ והתוספות הרא"ש (ד"ה גג) כתבו, שמדובר ביציע שאינו מגולה אלא הוא בתוך הבית, אבל יציע מגולה אף שאינו משופע פטור מבדיקה מפני העורבים. והריטב"א (ד"ה גירסת) גרס בדברי הברייתא 'והגג והיציע', שכל הגגות אין צריכים בדיקה מפני העורבים, וכן תוך היציע אינו צריך בדיקה. ו. **על** פי הרשב"ם (ב"ב קמ. ד"ה מפתח). ז. **מאירי** (ד"ה וכן). ח. **לכאורה** משמע מדברי רש"י, שדווקא אם אין ידוע שהיה שם חמץ אין צריך לבדוק, אבל אם ידוע בודאי שהיה שם חמץ צריך לבדוק אחריו, וכדברי השלחן ערוך (סי' תלג ס"ו). ט. **התוספות** (ד"ה מטה) הקשו על רש"י, שאם כן היה לה לברייתא לנקוט 'מטה מפסקת' ותו לא, ומדוע נקטה 'מטה החולקת את הבית'. על כן פירשו על פי התוספתא (פ"ק ה"ג) והירושלמי (פ"ק ה"ב), שהנידון אינו על בדיקה מתחת למיטה, אלא על בדיקת המקום שמאחוריה. ומדובר במיטה שמגיעה מכותל זה עד הכותל שכנגדו, באופן שאי אפשר לעבור לצד הפנימי אלא על גבי המטה או תחתיה. והמהר"ם חלאווה (ד"ה רבן שמעון) כתב בשיטת רש"י, שדווקא אם המיטה עומדת באמצע הבית הדרך להניח תחתיה חמץ, ולא כשהיא עומדת בצידו, ועל כן נקטה הברייתא 'מטה החולקת את הבית'. י. **מדברי** רש"י נראה שגם בבית שנפל יש חובת בדיקה, אלא שלא חייבוהו להכניס את ידו בין האבנים. ובכך מיושבת קושיית הצל"ח (ד"ה והא) מדוע מקשה הגמרא 'שלוחי מצוה אינן ניזוקין' רק לאחר שהעמדנו את הברייתא בבית שנפל [ראה בביאורי הפשט בתירוצו]. שכן לפי ההוה אמינא שמדובר בחורי הכותל, יש ליישב, שמפני הסכנה מלכתחילה לא תיקנו חכמים בדיקה במקום זה, ואין בהם מצוה כלל, ולא שייך לומר 'שלוחי מצוה' וכו' שהרי אין כאן מצוה. אך בבית שנפל חלה חובת בדיקה ואף הוא בכלל המצוה, ועל כן הקשתה הגמרא שיש לבדוק אף בין האבנים, ואין לחשוש לסכנה, שמאחר שמצוה היא 'שלוחי מצוה' וכו' על פי המשיב נפש (ד"ה והא). יא. **והתוספות** רי"ד (ד"ה מאי) פירש, שבתחילה הניח את החמץ בצידו החיצוני של החור שנראה לעין ואין בו סכנת עקרב, ואחר כך נתגלגל החמץ ונפל פנימה לעומק החור, שהוא מקום שיש בו סכנת עקרב. יב. **שבשיעור** זה, הכלב מריחו ומחטט ומוציאו מבין האבנים. גמרא (שם). יג. **אך** אין לחשוש שמא תאבד לו מחט בשעת הבדיקה ויבוא לחפש אחריה,

לעיוני בתרה - ועכשיו בשעת הבדיקה יבוא לחפש אחריה. וכיון דמתכוין אף לחיפוש אחר המחט, לאו שליח מצוה הוא, ועלול הוא להיות ניזוק על ידי עקרב.

ח:

הרי זה לדיק גמור

ברבר זה - במצוה זו שהוא מקיים[א], ולא אמרינן שלא לשמה הוא עושה אותה, אלא קיים את מצות בוראו שצוהו לעשות צדקה, ומתכוין אף להנאת עצמו שיזכה בה לעולם הבא, או שבזכותה יחיו בניו.

נמר לבדק

שמא לאחר שיבדוק את החמץ וגמר את כל המצוה[ב], אתי לעיוני בתרה - יבוא לחפש אחר המחט.

ולמו מדעתים

ביום אין בדעתו דנכרי לשום אל לבו עלילה זו.

מהו למימי קדומת ומשוכת

האם הם יכולים ללכת השכם והערב, קודם עלות השחר, ומשתחשך החמה. כלום [-האם] יש להם לירא מן המזיקים ולהימנע מיציאה לדרך בזמנים אלו, או לא.

ניחל

לעניין הדרך חזרה מבית המדרש לאושפיזא אהח"ת 19/06/2018 [-לאכסנייתם] משתחשך החמה, מאי - מה יעשו, כלום יכולין הם לסמוך על המצוה אף בדרך חזרה ממנה, או לא.

כלפי שמרס מורס

מתוך שאמרה תורה כך, 'לא יחמוד איש את ארצך', אנו למדין שהבטיחו הכתוב לעולה לרגל שלא יוזק ממונו, וכל שכן גופו דאין דרכו לזוק לא יוזק. דהרי אדם אית ליה מזלא - יש לו מזל, ואינו מהיר להיות ניזק בגופו כמו בממונו[ג].

כדרבי שמי

קרא קמא לכדרבי אמי אתא - הכתוב הראשון של 'לא יחמוד איש את ארצך' בא ללמדנו את דינו של רבי אמי, שמי שאין לו קרקע פטור מראיה.

פירוש גינוסר

פירות אלו מתוקין מאד, כדאמרינן בברכות (מד.), וגינוסר היינו ארץ ים[ד] כינרת[ה], והיא שם מדינה בארץ ישראל.

מרמף מעך דכר שמיס

היכן נזכר במשנה לפוטרו מן הבדיקה, דקא מתמה [-עד שתמה] תנא קמא במשנה ואמר, 'ובמה אמרו שתי שורות במרתף'.

הכי קתני

דקתני [-ששנינו]ברישא, 'כל מקום שאין מכנסין בו חמץ' כו', ואמרינן לעיל (ע"ח) 'כל מקום' לאיתויי מאי - מה בא לרבות, לאיתויי [-לרבות] אוצרות יין ושמן'. ומשום הכי אמרינן בהמשך דברי המשנה, ובמה אמרו לקמן שמרתף צריך בדיקה, ומפרש התנא, במקום שמכנסין בו חמץ, והיכי דמי - ובאיזה אופן הדברים אמורים, בגון במרתף שמסתפק ממנו יין לסעודתו[ו].

שמי שורות שאמרו

שתי השורות שאמרו בית שמאי (אומרים) שבודקים אותן, הן מן הארץ ועד שמי קורה - עד גובה התקרה. שכן דרך האוצרי יין לסדר את חביותיהן שורות שורות, עד שממלאין את כל קרקע המרתף, ואחר כך חוזרין ומניחין חבית על חבית כפי שהונחו שורות תחתונות, ואחר כך מניחים שכבה שלישית על השכבה השניה, וכן הלאה, עד גובה הקורה. ואמרי [-ואמרו] בית שמאי, שאותן שתי שורות חיצונות, כלומר, אותה שכבה שרואה את הפתח [-שממול הפתח] על פני רוחב כל המרתף, וכן השורה שלאחריה, את שתיהן צריך לבדוק מן הארץ עד התקרה.

שמי קורה

שמי הוא כינוי לגובה, כמו 'שמי השמים' (תהלים קמח ד).

ורבי יוחנן אמר

שתי שורות שאמרו בית שמאי, היא שורה חיצונה של גובה המרתף מן הארץ ועד תקרה, וכן חוזר ובודק את כל החביות העליונות על פני כל ארכו ורחבו של מרתף[ח], שכן שכבה זו אף היא נקראת שורה, אם באת למנות השורות מלמעלה למטה.

גמס

'גאם' היא גימ"ל יוונית, ועשויה כמין כ"ף שלנו פתוחה [-כ"ף סופית], ומה שאמרו 'שורה אחת כמין גאם' היינו שורה אחת בזקיפה מהארץ עד התקרה, ושורה עליונה בשכיבה לכל אורכו ורוחבו של המרתף. כאדם הבודק את כותל הבית מבחוץ ואת הגג.

סרוסס עם הקורס

דהיינו כל גג השורות, שהיא השכבה העליונה.

שלפנים וימנם

השורות שהן מהצד הפנימי של השורה החיצונה.

ושלמטס וימנם

של [-שתחת] השורה העליונה, אינה צריכה בדיקה.

בית הלל אומרים כו'

מתניתין קא נסיב - הגמרא מביאה את דברי בית הלל שבמשנתנו.

עליונה ושלמטס וימנם

האי עליונה - שורה עליונה זו שנזכרה בדברי רב בשיטת בית הלל, לא כל גג השורות באורך המרתף קאמר [-אמר] רב, כשם דאמר רבי יוחנן אליבא דבית שמאי, אלא כוונתו רק לשורת חבית [-חביות] אחת על פני רוחב כל המרתף. ולא כל גובה החביות מן הארץ ועד הקורה, אלא רק אותה שורה הרואה את הפתח ואת הקורה, שהיא השורה העליונה ביותר והחיצונית ביותר.

ושלמטס וימנם

ועוד שורת חבית אחת שלמטה מן העליונה היא, והיא השניה בגובה משורה הזקופה כנגד הפתח[ט].

והאי 'רואה את הפתח' ששנינו לעיל בברייתא בשיטת בית שמאי, לאו כנגדו של הפתח ממש קאמר, אלא הכותל שהפתח בו קרי הכי - קרוי 'פתח'.

עליונה ושלפנים וימנם

בגג (החבית) [החביות] בודק את שתי שורות החיצונות על פני [-לרוחב] כל המרתף.

מאי מעמא דרב

מהו טעמו של רב דלא בעי למימר [-שלא רצה לפרש] עליונה ושלפנים הימנה כמשמעותיה דמתניתין - כמשמעות משנתנו, דהא במתניתין 'עליונות' קתני, ואילו לדעת רב השניה אינה עליונה.

ציונים והערות

שכן כשם ששלוחי מצוה אינם ניזוקים בגופם כמו כן אינם ניזוקים בממונם, כמבואר להלן (ע"ב). ט"ז (או"ח סי' תלג סק"ז) בשם המהרש"ל, ומגן אברהם (שם ס"ק יב). וכתב הב"ח (שם ס"י), שרש"י פירש כן רק לפי ההוה אמינא, שהחשש הוא שמא יחפש באמצע הבדיקה, אבל לפי המסקנא שהחשש הוא שמא יחפש אחר הבדיקה, יש לחשוש אף שמא תאבד המחט אחר הבדיקה, שכן לאחר קיום המצוה אין מה שיגן עליו ועל ממונו. א. ובעין זה כתב רש"י בבבא בתרא (י. ד"ה ה"ו). וביאר המגילת ספר (נזיקין ד), שהוקשה לרש"י, וכי מפני שנתן צדקה פעם אחת הוא צדיק גמור. ועל כן פירש שהוא צדיק בדבר זה בלבד, כלומר, נחשבת לו צדקה זו כצדקה גמורה. ואכן בתוספות רבינו פרץ (ד"ה סלע) כתב, שיש גורסים 'הרי זה צדק גמור' [כלומר, מצות צדקה גמורה היא], אבל אינו קרוי 'צדיק גמור'. אך רש"י בראש השנה (ד. ד"ה הרי) פירש, שאם הוא רגיל בכך הרי הוא צדיק גמור. ופירש המגילת ספר (שם) בכוונתו, שאם הוא רגיל לעשות כך תמיד, עד שמצוה זו מכריעה את כף המאזניים שיהיו לו רוב זכויות, הרי הוא צדיק גמור, משום שצדקה באופן כזה נחשבת למצוה גמורה. ב. ורבנו חננאל (ד"ה ופרקי') פירש, שיש לחשוש שמא יסיח דעתו מן הבדיקה לגמרי, ויחפש רק אחר המחט. ג. כמבואר בגמרא בבבא קמא (ג:). ד. רש"י בברכות (מד. ד"ה פירות). ה. וכן מובא במסכת מגילה (ו.), כינרת זו גינוסר, והיא נקראת כן משום שמתוקים פירותיה כקול הכינור. ו. מאחר שדין זה נרמז בגוף דברי המשנה, לא הוצרכה הגמרא להוסיף 'חיסורא מיחסרא והכי קתני'. ראש יוסף (נרש"י). ז. והשפת אמת (לעיל ג. ד"ה ונמה) כתב, שמלשון המשנה 'מקום שמכניסין בו חמץ', משמע שהיא מדברת במקום שבודאי הכניסו לשם חמץ. ועל כן היה נראה לפרש שדברי הגמרא הם לצדדים, שדין שתי שורות שבמרתף נאמר בשני אופנים. או באופן שידוע שהכניסו לשם חמץ, או באופן שמסתפקים ממנו יין באמצע הסעודה, ויש לחשוש בו שמא הכניס השמש חמץ לשם. ח. מה שלא הזכיר רש"י גם בשורה החיצונה שהיא על פני כל אורך ורוחב המרתף, הוא משום שאינה לאורך ורוחב, אלא לגובה ולרוחב. על פי התוספות יום טוב (מ"ב). אך הרש"ש (נרש"י) כתב, שלחינם נדחק בזה, אלא מה שלא פירש זאת רש"י בשורה החיצונה הוא משום שסמך על מה שפירש בדברי רב יהודה, שכן בשורה זו לא נחלק עליו רבי יוחנן. ט. ויש שפירשו, שאף לשיטת בית הלל כל שתי השכבות צריכות בדיקה ולא שתי שורות בלבד. אלא שלדעת רב בשיטתם, אלו הן שתי השכבות העליונות, ולשמואל הן השתים החיצוניות. ולדעת שמואל סוברים בית שמאי ששתי השורות הן כמין גא"ם, כדברי רבי יוחנן בשיטתם. ורבינו דוד (ד"ה ויש). וכן פירש העיטור (הל' ניעור ממץ דף קיח:), וכן משמע מדברי רבינו חננאל (ד"ה ג"ה), אך ראה בביאור הלכה (סי' תלג ד"ה ס"ג) שעמד על הסתירה שבדבריו.

דיק מיצונים

שהרי שנינו במשנה 'שתי שורות חיצונות', והרי **אותה** שורה עליונה **שלפנים** מהחיצונה **לאו חיצונה היא**, ועל כן לא פירש רב שכוונת המשנה היא לשתים העליונות. ואף ששנינו במשנה 'שהן העליונות' והחיצונית השניה אינה העליונה ביותר, מכל מקום **קא סבר רב, דתנא דמתניתין בחיצונות** דק **בלישניה** - שתנא משנתנו דקדק בלשונו במה שאמר 'שתי שורות החיצונות', **אבל במה** שאמר 'שהן **העליונות' לא** דק **בלישניה** - לא דקדק בלשונו, וכוונתו לשורה עליונה ולזו שלמטה ממנה.

ממאי דממיימם

כגון השורה **שלישית** בגובה והשורות **שתחתיה'**.

ט.

מן מוסמין שמא גירה מולדה כו'

אין חוששין כשבדק זוית זו ואחר כך **בא** לבדוק זוית זו[א], **שמא בתוך** כדי **שבא לבדוק** את זו שעדיין אינה בדוקה, **גירה** חולדה **חמץ למקום** הבדוק כבר, **וצריכנא** [-וצריך] לחזור ולבדוק אותה[ב].

שמס כן

שאם **באת** לחוש לכך שגרה חולדה, הרי גם **מחצר לחצר יש לומר כך**, שלכל אחד מבני החצר יש לחשוש, שמא **אני בדקתי** קודם **לחבירי, ולאחר בדיקתי הביאה** חולדה **חמץ מחצר חבירי לחצרי, ואין לדבר סוף.**

ולאו בחצר ממש קאמר שאין צריך לחשוש לחולדה, שהרי חצר אינה צריכה בדיקה כללג, **אלא כל בתי החצר קרוי חצר**, ומשמיעה המשנה שאין חוששים שמא גררה חולדה מבתי חצר זו לבתי חצר אחרת.

סם מזין

משמע מדברי המשנה שאם ראינו **שהחולדה הביאתו** [-את החמץ] **לכאן** - למקום הבדוק, **חיישינן שמא עדיין הוא כאן וצריך לבדוק** אחריו[ד]. ומקשה הגמרא, **אמאי** [-מדוע] הוא צריך בדיקה, **נימא אכלתיה** - הלא יש לתלות ולומר שאכלה אותו.

מי נס מען

הלא שנינו **במסכת אהלות** (פי"ח מ"ז), **מדורות** [-דירות] **העובדי כוכבים טמאין, מפני שהם** קוברין את **נפליהם בבתיהם. והעובדי כוכבים מטמאין במיתתן אף באהל** לשיטת **רבנן. ולרבי שמעון בן יוחי נמי דאמר** במסכת יבמות (סג.) **קברי העובדי כוכבים אינם מטמאין** באהל, מכל מקום **במגע ומשא מודה הוא** שהם מטמאים, משום דלא **אימעוט** [-שלא התמעטו] עובדי כוכבים **אלא מטומאת אהל** שנאמר בה (נמדבר יט יד) 'אדם כי ימות באהל', משום **דלא מקרו** [-שאינם קרויים] **'אדם'**[ה].

וכמה יספס

כמה זמן ישהה **העובד כוכבים במדור ויהא המדור צריך בדיקה, לכשיצא העובד כוכבים וירצה ישראל לדור בו** אחריו.

מרגניס יוס

שהם **כדי יצירת הולד**, שבמשך זמן זה יכולה אשת הנכרי להתעבר ולהפיל נפל שמטמא בטומאת מת[ו].

ומף על פי שמין עמו מסמה

לפי שחשוד הוא העובד כוכבים **על הזנות**[ז].

וכל מקום שמזיל ומולדה יכולין להלוך מין לריכין בדיקה

שאם הושלך שם נפל, ודאי החזיר והחולדה **חטטוהו** [-חפרו בעפר והוציאוהו] **ואכלוהו.**

סם

משנה זו **דאהלות**[ח] **בבשרא מירי** - מדברת בבשר, **הלכך ודאי אכלוה** החזיר והחולדה עד **דלא משתיירא** [-שלא משתייר] ממנו כלום[ט].

סמי ממי

כלומר, מאי קושיא - מה קושיא היא מהמשנה באהלות, **אי נמי אורחא דמשיירא בבישרא, ליכא** לן **למיחש התם מידי** - הלא גם אם דרך החולדה לשייר מהבשר אין לחשוש שם לכלום', **דהתם חששא בעלמא הוא אימור הוה אימור לא הוה** - שהרי שם אינו אלא חשש בלבד[י], שכן יתכן לומר שהיה שם נפל ויתכן לומר שלא היה, **הלכך היכא דשכיחא חולדה תלינן לקולא ואמרינן** - על כן היכן שמצויה חולדה יש לתלות לקולא ולומר, שאף **אם תמצא לומר הוה** [-שהיה] שם נפל, **אימור אכלתיה** - יש לומר שאכלה אותו, **וספק אכילה** יכול **להוציאנו מידי ספק השלכה** של הנפל. **אבל הכא** [-כאן] **לגבי חמץ, דקשיא לך היכא דחזינן דגררה נמי נימא אכלתיה** - שהוקשה לך שגם אם ראינו שגררה חולדה לכאן חמץ יש לומר שאכלתו, הלא **ודאי הוה** [-היה] כאן חמץ.

מי יימר דמכלמיס

מנין לנו לומר שאכלה את החמץ, **והוי** [-והרי זה] **ספק ביעור וודאי חמץ שהיה כאן, ואין ספק היתר מוציא את הבית הזה מידי ודאי איסור.**

אוצר החכמה

מגורה

גורן - אוצר תבואה[יב] שבתוך הבית.

ציונים והערות

א. **תמה** התורת חיים (ד"ה למעוטי), הלא כבר אמרו בית הלל שבודקים רק שתי שורות, ואף ללא התוספת 'שהן העליונות' מובן מאליו שאין בודקים מהשלישית ולמטה. על כן פירש, שלולי תוספת זו היה מקום לומר שהשורה העליונה אינה בכלל שתי השורות החיצונות לפי שהיא רואה גם את הקורה [והיא קרויה 'עליונה' ולא 'חיצונה'], ומלבדה יש לבדוק עוד שתי חיצונות, שהן השניה והשלישית. ועל כן הוסיפו בית הלל 'שהן העליונות', שיש לבדוק רק את שתי החיצונות העליונות. ועל דרך זו פירש גם את דברי הגמרא בסמוך בשיטת שמואל, ש'חיצונות' בא למעט את הפנימיות שבפנימיות. א. **מדברי** רש"י משמע קצת שלא גרס במשנה את התיבות 'מבית לבית'. תורת חיים (ד"ה ה"ג). ב. **לדעת** רש"י ורוב הראשונים המשנה מדברת על בית בדוק. אך הרמב"ם (ממץ ומצה פ"ג ה"ז) כתב, 'אין חוששים שמא גררה חולדה חמץ למקום שאין מכניסים בו חמץ'. וכתב המגיד משנה, שהרמב"ם מפרש שדברי משנתנו מוסבים על מה ששנינו במשנה הקודמת, שכל מקום שאין מכניסים בו חמץ אין צריך בדיקה. והוסיף, שפירושו יפה והוא עיקר. אך הכסף משנה כתב, שפירוש רש"י יותר מבואר, שכן לדברי הרמב"ם אין מובנת ראיית המשנה מחצר לחצר ומעיר לעיר, שהרי יתכן שבזמן מועט של ליל י"ד אין חוששים שמא גררה חולדה חמץ ממקום בדוק למקום שאינו בדוק, אבל בזמן מרובה של שנה שלימה יש לחשוש שמא גררה חולדה ממקום שמכניסים בו חמץ למקום שאין מכניסים. ג. **מפני** שהעורבים המצויים בה ודאי אכלו את החמץ שבה, כמבואר לעיל (ח.). ראש יוסף (ד"ה ומלמ) ורש"ש (נרס"י). אך בחידושי הר"ן (לעיל ח. ד"ה תנא) כתב, שדווקא אמצעה של החצר אינה צריכה בדיקה, אך חורים וסדקים שבה צריכים בדיקה משום שאין העורבים מחטטים שם. וכן נראה מדברי הרמב"ם (ממץ ומצה פ"ג ה"ד). וכתב בביאור הגר"א (או"ח סי' תלג ס"ו), שלשיטתם אין צורך במה שכתב רש"י, אלא אפשר לפרש את המשנה כפשוטה, שאין חוששים שמא גררה חולדה מחצר לחצר ממש. ד. **מבואר** מדברי רש"י, שאף אם ראינו שנטלה החולדה חמץ, אין הבית צריך בדיקה עד שנראה שהכניסה אותו לבית. ראש יוסף (נרס"י) [ראה בשפת אמת (ד"ה טעמא) שכתב, שיתכן שרש"י לא גרס תיבת 'דשקל']. ובהכרח שלכך כוונת הגמרא, שכן אם לא ראינו שהכניסה לבית הרי זה ספק ספיקא, שמא לא הכניסה, ושמא אכלה אותו. תוספות רבינו פרץ (ד"ה הא). והמהר"ם חלאווה (ד"ה טעמא) הכריח שאין כוונת הגמרא לאופן שראינו רק שנטלה, שהרי אם כן גם אם ראינו שנטלה בעיר אחרת, ואין לדבר סוף. וכתב בראש יוסף (שם), שלכאורה היה לו לרש"י לפרש כן על תחילת דברי הגמרא 'טעמא דלא חזינא דשקל', שלא ראינו שהכניסה לבית, אלא שעיקר הנפקא מינה מפירוש זה הוא לגבי 'חזינן דשקל', שרק באופן שראינו שהכניסה צריך לשוב ולבדוק, אך כשלא ראינו זאת אינו צריך לבדוק על אף שראינו שנטלה. ה. **וכל** הנכנס למדורות העכו"ם נטמא אף לרבי שמעון, משום שיש לחשוש שמא האהיל על הנפל, והרי הוא כנוגע במת עצמו, כמבואר במסכת חולין (קכה:), ולא טיהר רבי שמעון אלא את הנכנס לאהל מת נכרי מבלי להאהיל עליו. רש"ש (נרס"י). אמנם התוספות יום טוב (אהלות פ"ג מ"ז) פירש את דברי רש"י כפשוטם, שיש לחשוש שמא נגע או הסיט את הנפל. אך התוספות (ב"מ קיד. ד"ה מהו) כתבו, שטומאת מדורות עכו"ם אינה אלא לשיטת חכמים, ולא לשיטת רבי שמעון. והרמב"ם (טומאת מת פי"ח ה"ז) כתב, שמדורות עכו"ם מטמאים כארץ העמים. וכתב המשנה למלך, שלפי זה אויר המדור מטמא גם לשיטת רבי שמעון, שכן גם הוא מודה שגזרו טומאה על אויר ארץ העמים. ו. **אבל** לפני ארבעים יום לעיבורו אינו נחשב ולד ואינו מטמא. ולא חששו שמא כשבאו לגור במדור זה כבר היתה מעוברת, שכן הוא דבר שאינו שכיח. תוספות חכמי אנגליה (ד"ה כל). ז. **והרמב"ם** בפירוש המשניות (אהלות פי"ח מ"ז) פירש, שגזרו על מי שאין לו אשה משום מי שיש לו אשה. ח. **רש"י** הוסיף תיבה זו, לומר שדווקא במשנה באהלות שעוסקת בבשר נפלים אנו תולים שודאי אכלוה, אך בשר אחר אין דרך החזיר לאכול אלא על ידי הדחק, כמו שכתבו התוספות (ד"ה נמצא). יד דוד (נרס"י). ט. **הקשה** הראש יוסף (נרס"י), מדוע הוצרך רש"י לפרש שהחולדה ודאי אינה משיירת, ומה ההכרח לומר כן, הלא יש לפרש בדברי רב זירא שספק הרגיל הוא, כלומר קרוב לודאי שאינה משיירת [כסברת התוספות (ד"ה ומס)], וספק זה מוציא מידי ודאי [ולא כדברי רבא להלן], ואילו בחמץ הוא ספק השקול אם משיירת או לא, ועל כן אינו מוציא מידי ודאי. י. **רש"י** כתב כן בדרך אפשר, שאף אם נאמר שהחולדה משיירת בבשר לא קשה משם על משנתנו, ולא כתב כן באופן מוחלט. ורצה בזה ליישב מה שלכאורה יש להקשות, הלא מאחר שמוכח מהמשנה באהלות שבספק נפל סומכים על ספק אכילת החולדה, מה הוצרכה משנתנו להשמיענו שאם לא ראינו שהביאה החולדה חמץ אין חוששים שמא גררה ולא אכלה את כולו, הלא כבר שמענו מהמשנה באהלות שבספק איסור סומכים על אכילת החולדה. אך לפי האמור מיושב, שכן גם לדעת רבא אין הכרח שטעם המשנה באהלות הוא משום שספק מוציא מידי ספק, ולולי דברי משנתנו היינו מפרשים שם שטעם ההיתר שם הוא משום שודאי אינה משיירת. צל"ח (ד"ה ממר). והראש יוסף (נרס"י) כתב, שמשמע מדברי רש"י שנחלק רבא להלכה על רבי זירא גם בביאור המשנה באהלות, שלדברי רבי זירא שודאי אינה משיירת, אף אם ידוע לנו בודאי שהיה שם נפל אין לחשוש לו, ואילו לדברי רבא יתכן שמשיירת, ורק כשאין ידוע בודאי שהיה שם נפל סומכים על אכילת החולדה. יא. **הראש** יוסף (נרס"י) דקדק מדברי רש"י, שחשש נפל אינו אלא מדרבנן, כמוכח מדברי התוספות (ד"ה כל), וראה בביאורי הפשט בביאור דבריהם. יב. **רש"י** בבבא מציעא (ס. ד"ה מגורה). ובהכרח אין כוונת הברייתא לגורן בשדה, שכן כל זמן שלא נכנסו הפירות לבית אינם נאסרים משום טבל, כמבואר בהמשך הסוגיא.

ודמי מכילי

הלא ודאי נתחייבו הפירות במעשר, **דהא נגמרה מלאכתן** על ידי מירוח[יג], וגם **ראו** כבר את **פני הבית**, וחל[יד] **טבל עליהן משעה שראה פני הבית**[טו], ואילו המעשר אינו אלא ספק, **ספק אם עישרן חבר זה ספק לא עישרן**, ומכל מקום **אתי** [-בא] **ספק זה שמא עישרם החבר ומוציא פירות הללו מידי ודאי** איסור **טבל**, **משום דרוב חברים מעשרין הם** מיד כשמגיע זמן חיובם[טז], **קודם שיניחם מתחת ידו.**

הפס ודמי ודמי סופ

כי היכי דפשיטא לן דטבילי מעיקרא - כשם שפשוט לנו שבתחילה היו טבל, **הכי נמי פשיטא לן דעשרינהו** - כמו כן פשוט לנו שהחבר עישרם, **ואין גמגום והילוך אחר הרוב בדבר** - ואין כאן ספק שמוכרע על ידי הליכה אחר הרוב, **אלא** חזקה **ודאית** היא **על כל החברים** שהם מעשרים, ולא רובם בלבד.

ומי נעים מימפ ספק וספק סופ

כי היכי דמספקא לן אי עשרינהו אי לא עשרינהו - כשם שאנו מסופקים האם עישר החבר את הפירות או לא, **הכי נמי איכא לספוקי** - כמו כן יש להסתפק **אי חל עלייהו** [-האם חל עליהם] **שם טבל מעולם אי** [-או] **לא, ומעיקרא אימור לא טבול** - שהרי יתכן לומר שמתחילה לא היו טבל. **ואף על פי שהן ממורחין והם בתוך הבית, אימור עבר להו כדרבי אושעיא** - יש לומר שנהג עם הפירות כדברי רבי אושעיא, שפטר ממעשר באופן **שהכניסה** לתבואה לתוך **הבית** כשהיא **במוץ שלה, ואחר כך דש וממרח** אותה[יז]. ובאופן זה אין הפירות נעשים טבל, משום **שחובת הטבל חלה** רק **בראיית פני הבית**, כמבואר **בבבא מציעא** בפרק **השוכר** את הפועלים (פח:), **וזה** - ופירות אלו שהוכנסו לבית קודם גמר מלאכתם, הלא **בראיית פני הבית** עדיין **לא נגמרה מלאכתן** לחול עליו שם **טבל**, שהרי אינם נעשים טבל אלא בגמר מלאכתם, וקודם לכן אין ראיית פני הבית מחייבת אותם. **וכשגמר מלאכתן כבר בתוך הבית הוא**, ותוך הבית **אין אלו פני הבית, אלא** רק **כשנכנם דרך הפתחים** שלו רואה הפרי את פני הבית, ובשעת גמר המלאכה כבר אינו רואה את הפתח[יח]. **כדתניא** במסכת ברכות (לה:), **חסידים הראשונים היו מכניסים פירותיהן דרך טרקסמון** [-שער הבית] **כדי לחייבן במעשר, ועכשיו מכניסין** אותם **דרך גגות** או **דרך חצירות וקרפיפות** [-רחבה שאחורי הבתים] **לבית, כדי לפוטרן** מן המעשר. הלכך **לא** חייל **עלייהו שם טבל**, ומותר היורש הזה של החבר שמת **לאוכלן** אף **אכילת קבע.**

ולא תימא - ואין להקשות, **נהי דלא** חייל **עלייהו טיבלא לאכילת עראי** - אמנם קודם גמר מלאכה לא חל שם טבל על הפירות לענין אכילת עראי, מכל מקום **באכילת קבע מיהא ליתסרו** - על כל פנים ייאסרו[יט], כמבואר במשנה (מעשרות פ"ג מ"ה) שאסור לאכול אכילת קבע אף קודם גמר מלאכה, **דהא דמיתסרא** [-שהרי מה שנאסרה] **אכילת קבע קודם קביעות גורן וגמר מלאכה**, איסור **מדרבנן הוא**, ומן התורה מותרת גם אכילת קבע קודם גמר מלאכה, **וגבי איסור דרבנן סמכינן** [-אנו סומכים] **אחזקת חבר שעישרן**, והיא מוציאה אפילו מידי ודאי[כ].

כדי שמסת נהמתו מוכלת

והבהמה אוכלת מתבואה זו **אפילו** אכילת **קבע**, משום **דכל זמן שאין שם גורנו של טבל עליו** - שלא נגמרה מלאכת התבואה ועדיין אין עליה שם גורן להיאסר משום טבל[כא], **אינו אוסר באכילת עראי. וכל אכילת בהמה לא גזרו עלה משום אכילת קבע** קודם גמר מלאכה, **דתנן** [-כמו ששנינו] **במסכת פאה** (פ"ד מ"ו), **מאכיל לבהמה ולחיה ולעופות ופטור מן המעשרות, עד שימרח את** התבואה. **אבל למאכל אדם, נהי דלא טביל מדאורייתא** - אמנם מן התורה עדיין אין התבואה אסורה משום טבל, **מיהו אפילו קודם מירוח אסרו חכמים לאכול** ממנה אכילת **קבע** כמבואר **בכולי גמרא.**

מניך

איניש אלמא וישראל הוה - אדם אלים[כא], ומישראל היה[כב].

ט:

וכמ כהן ומניך

עמד הכהן **על שפת הבור** והציץ לתוכו.

לידע מס זכר מס נקבה

וכהן זה **קרוב** לבני הבית היה, **או** אחד **מבני הבית** היה[א], ושלחוהו **לשם** להגיד **לאמו** של הנפל **מה טיבו**, האם הוא זכר או נקבה, **ותבחין בין ימי טומאת ושהרת זכר לימי טומאת ושהרת נקבה** - בכדי לדעת אם צריכה לשבת שבעה ימי טומאה ושלשים שלשה ימי טהרה כדין יולדת זכר, או ארבעה עשר ימי טומאה וששים וששה ימי טהרה כדין יולדת נקבה. **ולא נזכרו**[ב] [-זכר] **אותו כהן** שהוזהרו כהנים **על אזהרת 'לנפש לא יטמא'** (ויקרא כא ו), ומשום ששכח מאיסור זה **הציץ בו בבור**, ואת **הנפל לא ראה, ויהרוהו** מטומאה שנטמא בה **המאהיל על המת.**

שמולמס וכרלמס מנוין מס

וסתם חור של חולדה **וברדלס, פותח טפח הוא** - יש בו חלל טפח[ג], **וגירדוהו** לנפל לתוך חורן, ונמצא שהכהן שהציץ לתוך הבור **לא האהיל** על הנפל.

רוס ספילס

שמא הפילה **שפיר** [-עובר][ד] **מלא** רוח

ציונים והערות

יג. שכן אין הפירות מתחייבים בתרומות ומעשרות עד שתגמר מלאכתם, וגמר מלאכה בתבואה הוא מירוחה [החלקתה] בגורן. **יד. שכן** אף לאחר המירוח אין הפירות מתחייבים במעשר עד שיראו את פני [פתח] הבית, כפי שיבואר להלן. **טו. הבינת אדם** (סער רוח ומזקה פ"ו ז) תמה על דברי רש"י, שאם כן איך עלה על דעת המקשן להוכיח מכאן שספק מוציא מידי ודאי, הלא מאחר שרוב חברים מעשרים אין זה ספק אם עישר או לא, אלא ודאי הוא שעישר החבר, שהרי הלכה בידינו שהולכים אחר הרוב בכל מקום. ותירץ, שרוב חברים מעשרים אינו רוב שנעשה מעצמו, אלא צריך שיעשה החבר מעשה בכדי לתקן את הפירות, וכל רוב שבא על ידי מעשה אדם אינו נחשב לודאי, ואם אין ספק מוציא מידי ודאי אין לו לרוב זה להוציא מידי חזקה ודאית של טבל. אך ראה בראש יוסף (נמוק' ד"ה כדי), שאף בספק אכילת חולדה יש רוב שהיא אוכלת אותו, ומכל מקום בודאי חמץ סומכים את המיעוט לחזקת איסור. **טז. והרמב"ם** (מעשרות פ"ג ה"ו) כתב, שאין התבואה נפטרת ממעשר אלא כשזורה אותה בתוך הבית מעט מעט, משום שזריה זו אינה נחשבת לגמר מלאכה. **יז. ורש"י** במנחות (סז: ד"ה נמוך) פירש, שכאשר התבואה במוץ שלה היא כעין מאכל בהמה, ומאכל בהמה פטור מן המעשר [וראה בצל"ח (ברכות לה. ד"ה כי הא) ובאפיקי ים (מ"ק סי' כט) ביאור דבריו]. עוד פירש, שכאשר התבואה נכנסת לבית כשהיא מכוסה במוץ אינה רואה את פני הבית. **יח. אך** לדעת רבינו אפרים (הו"ד נמוק' נמנחות סז: ד"ה כדי), אף אכילת קבע של אדם מותרת באופן שהכניס תבואה במוץ שלה, שכן לא אסרו חכמים אכילת קבע אלא קודם גמר מלאכה, לפי שעדיין יכול לבוא לידי חיוב מעשר [ומשום הפסד הכהן, שאם יאכל מהטבל נמצא מפסיד את הכהן מהתרומה שעתידה להנטל מכאן. רבינו דוד (ד"ה והטעם)]. אבל לאחר שהכניסה במוץ שלה, שוב אינה באה לידי חיוב לעולם, ועל כן התירו אף אכילת קבע. ומה שנקט רבי אושעיא 'מאכיל לבהמתו' הוא משום שהדרך להערים ולומר שעושה כן לצורך בהמתו, משום שמתבייש לומר שעושה כן לצורך אכילת עצמו. וכן היא דעת היש מפרשים שהובאו ברמב"ן (ע"ז מג: ד"ה ויש), אלא שהוסיפו שאסור לעשות כן לכתחילה לצורך אכילת אדם. **יט. והתוספות** (ד"ה מי - הרמתון) כתבו, שהוא משום שספק מוציא מידי איסור דרבנן, ולא אמרו אין ספק מוציא מידי ודאי אלא באיסור תורה. ולפי זה הוסיפו, שצריך לומר שהדין העולה ממשנתנו שאם הכניסה חולדה חמץ לבית צריך לשוב ולבודקו משום שאין ספק אכילה מוציא מידי ודאי, מדובר דווקא בחמץ שלא ביטלוהו, אבל אם נתבטל אינו אסור בשהיה אלא מדרבנן, ואף ספק אכילה מוציא מידי איסור זה. ורבינו דוד (ד"ה ואיפסקי) כתב, שלענין איסור דרבנן של אכילת קבע גם התירוץ השני מודה לתירוץ הראשון, שעישור החבר נחשב ודאי. בדרך אחרת פירשו התוספות (שם), שגם באיסור דרבנן אין ספק מוציא מידי ודאי, ואכן לפי התירוץ השני בגמרא אסור ליורש לאכלם בלא מעשר, ומה ששנינו בברייתא שהפירות פטורים ממעשר, אינו אלא בפירות הראויים לאכילת בהמה בלבד. **כ. אין** הכוונה לגורן בדווקא, אלא כל גמר מלאכה קרוי גורן, כלשון המשנה במסכת מעשרות (פ"ד מ"ה), 'איזהו גרנן למעשרות'. **כא. והתוספות** שאנץ (ד"ה נשמתו) ועוד ראשונים גרסו 'מסיק' או 'מוסק' על שם אומנותו, שהיה מוסק זיתים. **כב. ומחמת** כן חששו שהנפל שהיה בביתו מטמא טומאת לידה. **א. ורש"י** בנדה (טו: ד"ה שם) פירש, שהיתה רגילה שפחה זו אצל הכהן, ורצה לדעת כמה הם ימי טומאתה שעליו להזהר בהם שלא תיגע בתרומתו ותטמאנה. **ב. בהגהות** וציונים בשם גליון הוגה 'ולא נזהר'. וכתב הצל"ח (ד"ה וגם), שבא רש"י להוציא מפירוש התוספות (לעיל ע"ב ד"ה נשפחמו) שכהן שוטה היה, ועל כן כתב שלא נזהר בטומאה משום שלא זכר איסור זה. והוסיף, שהוכרח רש"י לפרש כן, משום שלפירוש התוספות יש להקשות, הלא פשוט שכהן זה לא נטמא מחמת שהאהיל על הבור, שכן אפילו אם נאמר כדברי התוספות (ד"ה שפק) שהיה הבור ברשות היחיד, מכל מקום הלכה בידינו (להלן יט:) שכל ספק טומאה בדבר שאין בו דעת לישאל [לשואלו אם נטמא או לא] טהור אפילו ברשות היחיד, ואם היה שוטה הרי אין בו דעת לישאל. **ג. שכן** אם אין בו חלל טפח טומאת הנפל בוקעת ועולה, כדין טומאה רצוצה. ראש יוסף (נרש"י). אבל בפתח החור לבור אין טפח, שכן אם יש בו טפח, הטומאה מתפשטת לחלל הבור. מהרש"ל (נרש"י). ויש להקשות לפי פירוש המהרש"ל, הלא הלכה בידינו שקבר סתום שיש בו חלל טפח אך אין בפתחו פותח טפח, טומאתו בוקעת ועולה, ואם כן, שמא עומד הכהן מעליו ונטמא. ע"פ מהרש"א (נמוק' ד"ה ספק). והראש יוסף (נרש"י) כתב, שרש"י סובר שאין כאן דין קבר סתום משום שלא הונח שם הנפל לשם קבורה. והפני יהושע (נמוק' ד"ה ספק) פירש בכוונת רש"י, שהיה שיעור פותח טפח בין בחלל החור ובין בפתח החור לבור, ואף על פי כן אין בו להביא את הטומאה מן החור אל הבור, שכן שנינו במסכת אהלות (פי"ג מ"ו) שרק חור שנעשה בידי אדם [או שחישב עליו אדם לתשמיש] מעביר את הטומאה, אך חור שנעשה מאליו או שחררוהו שרצים אינו מעביר הטומאה, אלא אם כן יש בו שיעור כמלא אגרוף [וראה שם מה שכתב בשיטת התוספות (שם)]. **ד. עור** העובר לפני שנוצרו בו גידיו

שאינו מטמא. **ואם תמצא לומר נפל היה**, כלומר, לבדיקת כל צדדים **אלה הוצרך** הכהן להציץ לתוך הבור. שאמר הכהן, **שמא רוח הוא, ואניד** לאמו שהיא טהורה, **ואין כאן לא טומאת** יולדת זכר **ולא טומאת** יולדת נקבה, **ואם אראה** שהוא וולד, **צריכני** [-צריך אני] **לראות אם** הוא **זכר** או **אם נקבה**ה.

ותני גרלוהו

החולדה והברדלס מוחזקין הן בכדי שגוררים לחוריהם את מה שהם מוצאים למאכלם. **ולא דמי למתניתין דקתני הא חזינא חיישינן** - ואין זה דומה לדין המשתמע ממשנתנו, שאם ראינו שהכניסה חולדה חמץ לתוך הבית צריך לבדוק אחריו, ואין סומכים על כך שאכלה אותו, **דנהי דודאי אכלוה לא אמרינן** - שכן אף שאין אנו תולים בודאות שהחולדה אוכלת את מה שמוצאת, **אבל שגיררוהו** החולדה והברדלס לחור שלהן, **אמרינן** - אנו אומרים בודאות, ועל כן הכהן המאהיל על הבור אינו נטמא.

גרלם

אלנמ"ם פוטוייש"י בלע"ז, והיא נמיה[ז].

ומה שמשייר

מה שמשאיר **לאחר בדיקה מאכילתו**ח לצורך אכילת מחר, **יניחנו בצנעה.**

בשלשה עשר

הישא דקתני - מה ששנינו במשנתנו **שאין חולדה חמץ לתוך הבית צריך לבדוק אחריו, ואין סומכים על כך שאכלה אותו, דנהי דודאי אכלוה לא אמרינן** - שכן אף שאין אנו תולים בודאות שהחולדה אוכלת את מה שמוצאת, **אבל שגיררוהו** החולדה והברדלס לחור שלהן, **אמרינן** - אנו אומרים בודאות, ועל כן הכהן המאהיל על הבור אינו נטמא.

נרלם

אלנמ"ם פוטוייש"י בלע"ז, והיא נמיה[ז].

ומה שמשייר

מה שמשאיר **לאחר בדיקה מאכילתו**ח לצורך אכילת מחר, **יניחנו בצנעה.**

בשלשה עשר

חוששין לגרירת חולדה, הוא בבודק בשלשה עשר בניסן[ט], **שבאותה שעה מצוי פת הרבה לחולדה בתוך הבתים, ועל כן אינה חוששת לשייר ולהצניע**

ממנו. **וסיפא בהדיא תנן בה בארבעה עשר** - אבל המשנה להלן מדברת בפירוש מבדיקה בי"ד, **וכיון דלא חזיא** [-שאין רואה] החולדה ביום זה **פת הרבה בבתים כמות שהיא רגילה** כל השנה, **משיירא** - הרי היא משיירת ומצניעה מהחמץ.

ומיטול נפשיו

והיכא דחזינן **על כרחיך חיישינן** - והיכן שראינו שנטלה חמץ והיתה עמו בתוך הבית, בהכרח עלינו לחשוש שמא הצניעה אותו, כמבואר לעיל (ע"ח).

מתני' ליכורין כו'

פיסקי הלכות הן בענין ספק חמץ[י].

ומתם עכבר ונקל

ונכנם העכבר עם הפרוסה **לבית בפנינו, ולא ידעינן אי חמץ שקל** [-נטל], **וכיון דחזינא** [-שראינו] שהכניס פרוסה **צריכין אנו לבדוק. או דילמא** [-שמא] **מצהי**[יא] **שקל** [-נטל], ואין צריך לשוב ולבדוק את הבית[יב].

סיינו מתם מנויים

דקיימא לן בהו לקמיה - שנפסק בהן בברייתא שתובא להלן, **דכל דבר קבוע שנטלו** אותו **ממקום קבועו** [-קביעותו], **אין הולכין בו אחר הרוב, אלא הרי הוא כמחצה על מחצה, וספק איסורא לחומרא.**

פירש

אם פירשה **פרוסה מאחת מן הציבורין לאחת מן הזויות, ולא ידענא מהי מינייהו פירש** - ואינו יודעים מאיזה מהציבורים פירשה, **ואתא עכבר ונקליה** - ובא עכבר ונטל אותה **ונכנם** עמה **לבית.**

סיינו סיפא

הרי זה כדין השנוי בסיפא **דמתניתא** [-של הברייתא] **דתשע חנויות, דהיכא דלא** לקחו את הדבר **במקום קבועו** [-קביעותו], **הולכין בו אחר הרוב.**

ולקח מתחת מכנה

אם לקח את החתיכה **בתוך החנות, ספקו אסור,** משום **דכל קבוע כמחצה על מחצה הוא נידון. דנפקא לן** - שלמדנו דין זה **מן** הכתוב ברוצח (דנריס יט יח) **'וארב לו וקם עליו'**יד **(בפרק בתרא דיומא** (פד:)) [**בפרק ט דסנהדרין** (עט.)ט] **ובפרק קמא דכתובות** (טו.).

ונמנמם

בשר הנמצא בקרקע **בין החנויות,** הלך [-הולכים] **בו אחר הרוב,** ואומרים **דכל דפריש מרובא פריש** - שכל בשר שפרש מהרוב פרש, **דכיון דפריש** ממקום קביעותו **אין כאן תורת קבוע** שנידון כמחצה על מחצה.

שמי קופות

דבר זה של שני עכברים ושני בתים, **אנו יכולין ללמדו ממשנת שתי קופות** שתובא בסמוך, **דתלינן** [-שאנו תולים] **לקולא,** ואומרים שסאת התרומה נפלה לקופת התרומה.

סרי טלו מופרין

פירות של (קופות) [קופתיז] החולין **מותרין לזר כבתחלה, ואפילו אם אין בקופה** זו **די פירות כדי להעלות** [-לבטל] את **הסאה** של התרומה **באחד ומאה**יז. והוא משום **שאנו אומרים, חולין לתוך חולין נפלו. אלמא תלינן לקולא** - ומוכח שיש

ציונים והערות

ועצמותיו קרוי 'שפיר'. רש"י בנדה (כג: ד"ה שפיר). **ה. מדברי** רש"י נראה שטיהרוהו משום ספק ספיקא, וכן מפורש בדבריו בעבודה זרה (מג: ד"ה כמין). אך הרמב"ם (טומאת מת פ"ט הלכה יח- יט) כתב בטעם מה שבאופן זה המאהיל טהור, שהוא משום שכל הספיקות הם לחומרא רק מדברי סופרים ולא מן התורה. ומשמע מדבריו, שאילו דין 'ספיקא דאורייתא לחומרא' היה מהתורה, היה לנו לטמאותו. ותמה עליו הראב"ד, הלא יש לטהרו משום ספק ספיקא. וכתב הכסף משנה [בפירושו השני] בביאור שיטת הרמב"ם, שמאחר שרוב הנשים המפילות, דבר טמא הן מפילות, הצד שהפילה רוח אינו נחשב לספק, ונמצא שאין כאן ספק ספיקא. ובשיטת רש"י והראב"ד כתב הערוך השלחן (יו"ד סי' קי סעיף קיח), שספק ספיקא מועיל גם נגד רוב. עוד כתב בביאור שיטתם, שמכיון שספק אכילת החולדה הוא רוב הרגיל [שהוא קרוב לודאי] כמבואר בתוספות (ד"ה ספק), על כן מועיל לו צירוף הצד שרוח הפילה להתיר, שכן כשם שכנגד צד זה יש רוב שמפילות נפלים, כמו כן יש רוב שנאכל הנפל על ידי חולדה. והמשכנות יעקב (סו"ס, יו"ד סי' ז) כתב בביאור שיטת רש"י והראב"ד, שדווקא בנשים שהוחזקו כמעוברות אומרים שרובן מפילות נפלים ולא רוח, אבל שפחה זו לא הוחזקה כמעוברת קודם לכן. וראה בנודע ביהודה (תנינא, יו"ד סי' קפט) שהאריך בנידון זה. **ו. בעין** מה שהביאה הגמרא לעיל (ע"ח) לענין חזקת חבר, שהיא נחשבת כודאי. על פי רבינו דוד (ד"ה ומיבעיא). **ז. רש"י** בבבא מציעא (מד. ד"ה נמלים) פירש, שברדלס הוא צבוע [וראה במסכת בבא קמא (טז.), ובספר שמואל (סי' יג ים) ובמפרשים שם]. **ח. כן** היא הגירסא לפנינו. וביאר הראש יוסף (נרס"י) בגירסא זו, שכוונת רש"י היא למה שמשייר מאכילת הלילה לצורך אכילת היום. והדגיש זאת רש"י, משום שלדעתו צריך להצניע רק לאחר הבדיקה ולא לפניה, ואכילת הלילה היא בהכרח לאחר הבדיקה, שהרי אסור לאכול קודם לכן. אך ראה בב"ח (סו"ס סי' תלב סוף ס) שכתב, שגם לדעת רש"י צריך להצניע אף קודם הבדיקה, שמא בשעת הבדיקה יטול עכבר מהחמץ, ויצטרך לבדוק שוב את המקומות שכבר בדק. ומה שכתב רש"י 'לאחר בדיקה' הוא משום שלשון שיור משמע שיור מאכילה שהיא לאחר הבדיקה. ובהגהות וציונים הובאה גירסת הגליון 'ומה שמשייר לאחר בדיקה לאכילתו'. **ט. ובחידושי** הר"ן (ד"ה הא) כתב, שאין כוונת הגמרא לי"ג בדווקא, אלא הוא הדין לליל י"ד ויומו, עד לזמן ביעור החמץ, שכן עד לאותה שעה החמץ שכיח ואין החולדה מצניעה אותו. **י. ששנינו** שם 'לא בדק אור ארבעה עשר יבדוק בארבעה עשר'. ראש יוסף (נרס"י). אך כתב, שלולי דבריו היה נראה לפרש, שאף כשבודק בליל י"ד צריך להצניע את מה שמשייר, שהרי משייר עד למחר, ויש לחשוש שמא מחר תיטול החולדה ותצניע, שהרי ביום י"ד דרכה לשייר ולהצניע. **יא. רש"י** בא לבאר בדבריו אלו, מדוע מיאן בפירוש התוספות (ד"ה סיינו), שהנידון הוא לענין איסור אכילת הפרוסה. שטעמו הוא משום שאיסור אכילת חמץ יש לו היתר לאחר הפסח, והלכה בידינו שבדבר שיש לו מתירין אין הולכים אחר הרוב [וכן נראה מפשטות דברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו ה"ט) שחמץ אינו בטל ברוב משום שיש לו מתירין, וכן כתב הרמב"ן (מלחמת ה' להלן ל. ד"ה ומה), והוסיף, אף שאסרוהו חכמים לאחר הפסח משום קנס, לא אסרוהו אלא לחומרא, ולא להקל עליו ולעשותו כדבר שאין לו מתירין. אך לשיטת התוספות (סס ד"ה ממר), טעם מה שאינו בטל ברוב הוא משום חומרתו, ולא משום שיש לו מתירין]. ואף שלדעת רבי יהודה (להלן כח.) חמץ אחר הפסח אסור מן התורה, מכל מקום הלכה כרבי שמעון הסובר שהוא מותר מן התורה, ולשיטתו אפילו אם פירשה הפרוסה מתשעת ציבורי המצה אסור לאוכלה. ועל כן כתב רש"י שפסקי הלכות הן, כדי שלא נאמר שהדברים אמורים בשיטת רבי יהודה שהם שלא להלכה, ומזה מוכח שהנידון אינו לענין אכילה אלא לענין בדיקה. צל"ח (ד"ה מתני'). **יב. העיר** הראש יוסף (נרס"י), מדוע רש"י פתח בחמץ וסיים במצה, ולא נקט כלשון הגמרא שהקדימה מצה לחמץ. **יג. הקשו** התוספות (ד"ה סיינו) על דברי רש"י, הלא בדיקת חמץ אינה אלא מדרבנן, ואיך מדמה הגמרא ספק דרבנן זה לספק בחנויות שהוא באיסור נבלה מדאורייתא, והרי ספק דאורייתא לחומרא וספק דרבנן לקולא. והוסיפו, שאף שיש לתרץ שספק זה מדובר במי שלא ביטל את חמצו שהוא חייב בבדיקה מן התורה, מכל מקום עדיין יש להקשות, שאין נידון זה דומה לספק בחנויות, שהרי בחנויות אין חזקת היתר, ואילו כאן הבית בחזקת בדוק, ומספק יש להעמידו על חזקתו ולפוטרו מבדיקה. ולכן פירשו, שהנידון אינו לענין בדיקה, אלא לענין היתר אכילת ככר זו שנטל העכבר. ובעל המאור (ד"ה מתניתין) כתב, שהספק הוא לענין ביטול שהוא מן התורה, אבל לענין חיוב בדיקה שאינה אלא מדרבנן יש להקל מספק. אך הראב"ד (בהשגות על הרי"ף סוף ס) כתב, שאף שבדיקת חמץ היא מדרבנן, מכל מקום לאחר שהוחזק הבית בספק חמץ נתחייב בבדיקה, שכן עיקר הבדיקה על הספק נתקנה, וכל זמן שיש חשש חמץ בבית הרי הוא חייב בבדיקה בתורת ודאי. ובחידושי הר"ן (ד"ה ולפיכך) כתב, שמאחר שנולד הספק על עצם החתיכה קודם שנכנסה לבית לענין איסור אכילתה שהוא מן התורה, אף לענין בדיקה דרבנן יש להחמיר. והראש יוסף (נרס"י) כתב, שמטעם זה אף אין מועיל מה שהבית בחזקת בדוק, משום שחזקת היתר אינה מועילה באופן שהספק נולד לפניה, וכבר הוכרע לחומרא. והוסיף, שמיאן רש"י בפירוש התוספות, משום שהוקשה לו, שאם הנידון הוא לענין אכילה מה באה הגמרא להשמיענו בדין זה, הלא פשוט שבקבוע אין הולכים אחר הרוב, וספיקא דאורייתא לחומרא. אך אם הנידון הוא לענין בדיקה, חידוש הגמרא הוא שאין הולכים אחר חזקת בדוק מהטעם האמור. **יד. ובא** הכתוב למעט מחיוב מיתה את הזורק אבן לתוך חבורת אנשים שתשעה מתוכם ישראל ואחד עובד כוכבים, והרג את הישראל, שאין אומרים שכיון שרובם ישראל הרי הוא כמתכוין להרוג את הישראל וחייב מיתה, אלא אפילו שהעובד כוכבים הוא מיעוט, מכל מקום מאחר שהוא קבוע במקומו הרי הוא כמחצה. **טו. הוגה** על פי מסורת הש"ס. **טז. הוגה** על פי הרש"ש. **יז. שאין** תרומה בטילה ברוב עד שיהיו בחולין מאה חלקים כנגדה, כמבואר במשנה בתרומות (פ"ח).

לתלות לקולא, שהיתר נפל בהיתר ואיסור נפל באיסור, ואף על גב דאיכא למימר איפכא - ואפילו שיתכן לומר להיפך, שהתרומה נפלה לקופת החולין והחולין נפלו לקופת התרומה, ושתיהן אסורות. הכא נמי לקולא תלינן - ואף כאן בחמץ אנו תולים לקולא, ואמרינן [-ואומרים] שהחמץ נכנם לבית שאינו בדוק והמצה נכנסה לבית הבדוק.

19/06/2018 אהח

נמרומס דרבנן

המשנה מדברת בתרומה בזמן הזה שאינה אלא מדרבנן[א].

ונמ ידעינן מי נסמי עלי ומי נסמי עלי

איננו יודעים האם העכבר נכנס לבית זה או נכנס לבית זה, והספק הוא אי מצרכינן בדיקה לתרוייהו אי לא - האם אנו מצריכים בדיקת חמץ לשני הבתים או לא.

סיינו שמי שבילין

מהא דתנן [-ממה ששנינו] במשנה לגבי שני שבילין, מצינו למיפשט [-לפשוט] את הדין בנידון האמור בחמץ.

ממר סמס

קבר מוטל בו [-בשביל] לרחבו וממלא את בולוֹ, ואין אדם שעובר בו שלא יאהיל על קבר זה ויטמא.

והלך ושמה מהרום

נגע בטהרות אחר כך - לאחר שהלך בשביל.

והלך שמי

יודעין הן שניהם שבַּשביל שהלך זה לא הלך זה, אלא כל אחד מהם הלך בשביל אחר, דהשתא [-שמעתה] ודאי אחד מהן טמא.

סם נשמלו

אם שאל כל אחד מהם לחכם על ספקו בפני עצמו, הרי הוא טהור, ואין בית דין יכול לטמאו, כדקיימא לן - שהרי הלכה בידינו בספק טומאה ברשות הרבים שספקו טהור. ואולם אם באו שניהם לשאול בבת אחת, הואיל ובהוראה אחת יש לנו לומר להם אם הם טמאין או טהורין, אי אפשר לנו לומר להם טהורים אתם שניכם, שהרי האחד ודאי טמא.

כזה ממר זה דנמי ככל מסורין

אף על פי שכל אחד אומר לפנינו כך היה המעשה שלי ושל חבירי, שכל אחד מאתנו הלך באחד השבילים, אבל איני נשאל אלא על עצמי, מה תהא עלי, האם טהור אני או טמא.

עלי ועל סבירו

מחלוקת רבי יוסי ורבי יהודה היא, באופן ששואל אחד מהם מה תהא ההלכה על שנינו. רבי יוסי מדמי להו [-מדמה אותם] לבאו לשאול בבת אחת, ואף על פי שאין שניהן לפניך, מכל מקום צריך אתה הוראה אחת לשניהן, או שתאמר להם 'טמאין אתם', או שתאמר להם 'טהורין אתם', והרי אין אתה יכול לומר לשניהם בפעם אחת 'טהורין אתם'.

רבי יהודה מדמי להו לזה ממר זה

הואיל ואין כאן שואל אלא אחד, משיבין לו 'טהור אתה' שהרי ספק ביאה[ד] הוא - שהרי ספק הוא האם נכנס לשביל הטמא, ומעצמו יבין שמאותו טעם אף חבירו טהור כמוהו. אבל כששניהן שואלין בתוך כדי דיבור, הרי צריך אתה להשיב לשניהן כאחד, ומאחר שאחד ודאי טמא אי אפשר להשיב לשניהם שהם טהורים.

וגבי בתים שהכניס עכבר חמץ לאחד מהם, דינם **נמי** [-גם כן] כדין האמור. **שאם באו** שני בעלי הבתים **לשאול** זה **לעצמו** וזה **בפני עצמו, אמרינן ליה לכל חד** - אנו אומרים לכל אחד מהם, **אי** [-אין] **אתה צריך** לשוב ולבדוק את ביתך'. דכיון **דבדיקת חמץ** היא **דרבנן**, שכן מן התורה די בביטול[ז], **תלינן לקולא ואמרינן** - אנו תולים לקולא ואומרים שספקו מותר[ח]. ואולם **אי** [-אם] **בבת אחת באו שניהן לשאול, שניהם צריכין בדיקה.**

ספק על ספק לם על

אם **ראה עכבר שנטל חמץ בחצרט, והבית בדוק, ואין הוא יודע האם נכנס** העכבר לתוכו עם החמץ, **או לא נכנס.**

נקעה

הרבה שדות הסמוכים יחד קרי [-קרויות] בקעה.

בימות הגשמים

בימות הגשמים **הויא בקעה רשות היחיד** לענין דין ספק **טומאה, מפני שכבר צמח הזרע, ואין רשות לכל אדם ליכנס לה. וקיימא לן, ספק טומאה ברשות היחיד ספקו טמא.**

נשדה פלונית

כלומר שנמצאת טומאת מת **באחת השדות, ויודעין אנו באיזו היא, וכל שדה ושדה מסויימת במצריה** - מסומנת בגבולותיה.

ומכמיס ממעמין

משום **דהויא ליה** [-שהוא] **ספק טומאה ברשות היחיד** שספיקה טמא. **ורבי אליעזר לא חשיב לה** [-מחשיב אותה] **לספק טומאה, אלא אם כן** ודאי **נכנס לשדה** שהמת בתוכה, **אבל אינו יודע אם האהיל על המת אם** [-או] **לא. אבל השתא** - עתה שאין אנו יודעים בודאות אם נכנס כלל לתוך שדה זו, **הוה ליה ספק ספיקא, שמא לא נכנס לשדה,** ואף אם נכנס שמא לא האהיל על המת'.

ציונים והערות

א. **נחלקו** תנאים (ירושלמי פג: גדה מו:) בדין זה. לשיטת חכמים קדושה שניה שקידש עזרא את הארץ לא היתה אלא לשעתה, ולאחר שגלו מהארץ פקעה קדושתה ובטלו המצוות התלויות בה, אך לדעת רבי יוסי [על פי שיטת רבי יוחנן ביבמות שם] קדושה שניה קידשה לעולם, ואף בזמן הזה חיוב תרומה הוא מן התורה. ולשיטה אחת במסכת ערכין (לב:), גם קדושה ראשונה של עולי מצרים נתקדשה לעולם. והתוספות רי"ד (לעיל ט: ד"ה מימור) כתב, שאין צורך להעמיד את דברי הברייתא דווקא בזמן הזה וכשיטת חכמים, אלא אפילו אם מדובר בתרומה דאורייתא מכל מקום באופן האמור בברייתא אין איסורה אלא מדרבנן, שכן כשנפלה לתוך קופת חולין הרי היא בטילה ברוב מן התורה, ורק מדרבנן נאסרת התערובת עד שיהיה בחולין מאה חלקים כנגד התרומה. וכן עולה מדברי הגמרא ביבמות (סב). ובשו"ת רבי בצלאל אשכנזי (סי' ו) הוכיח מדברי רש"י אלו, שלשיטתו נפסק להלכה שתרומה בזמן הזה מדרבנן, ומשום כך נקטה כאן הגמרא בפשטות כשיטה זו. אמנם מרש"י בחולין (ו: ד"ה מם) משמע, שאף בזמן הזה היא דאורייתא].

ב. **שאם** לא כן אפילו אם באו לישאל בבת אחת שניהם טהורים, שהרי יתכן שאף אחד מהם לא האהיל על המת, וספק טומאה ברשות הרבים לקולא. פני יהושע וראש יוסף (נרס"י). ג. **הוצרך** רש"י לפרש זאת, משום שלכאורה יש לשאול, מה הוצרך רבי יוחנן לומר שבבאו בבת אחת לדברי הכל הם טמאים, הלא רבי יהודה עצמו אמר כן בפירוש. ומזה נראה שבא רבי יוחנן להוסיף, שאפילו אם בא רק אחד מהם ושאל עליו ועל חבירו, מודה רבי יהודה ששניהם טמאים. ולפי זה יש לדחוק במה שאמר רבי יוחנן 'לא נחלקו אלא בבא לישאל עליו ועל חבירו', שלאו דווקא הוא, אלא כוונתו רק לאופן שסיפר שהיה המעשה גם בחבירו נחלקו, ולא כששאל בפירוש גם על חבירו. ובכדי להוציא מכל זה כתב רש"י, שלא כן הוא, אלא יש לפרש את דברי רבי יוחנן כפשוטם, שנחלקו באופן ששאל בפירוש גם על חבירו. ראש יוסף (נרס"י). ד. **להלן** מבואר שנחלקו תנאים בדין ספק טומאה ברשות היחיד, לדעת רבי אליעזר דווקא בספק מגע [האם נגע אדם בטומאה או לא] הוא טמא, אבל ספק ביאה [האם נכנס כלל האדם לרשות שהטומאה נמצאת בה] טהור. ודברי רש"י כאן צריכים עיון, מדוע הוסיף שהוא ספק ביאה, הלא ברשות הרבים גם ספק מגע טהור. וכתב המשיב נפש, שרצה רש"י ליישב בזה מדוע גם האדם טהור. שכן מבואר בעבודה זרה (לז:), שדין 'ספק טומאה ברשות הרבים טהור' נאמר רק באוכלין שאין להם טהרה במקוה, אבל אדם וכלים שיכולים להיטהר יש להחמיר בספיקם ולהצריכם טבילה גם ברשות הרבים. ויש לומר שלא החמירו בהם אלא בסוג ספק שאילו היה ברשות היחיד היה טמא, אבל בספק שגם ברשות היחיד הוא טהור אף אדם וכלים טהורים, ואינם צריכים טבילה. ועל כן הוסיף רש"י שבשני שבילים הוא ספק ביאה, שכן רק משום כך הקילו גם באדם עצמו, שהרי לשיטת רבי אליעזר אף ברשות היחיד ספיקו טהור [ואף בשיטת חכמים כתב השמן רוקח, שדווקא בספק אחד נחלקו על רבי אליעזר, אבל בשני ספיקות שאחד מהם הוא ספק ביאה גם לשיטתם הוא טהור]. אבל אילו היה זה ספק מגע היינו מחמירים בו להצריכו טבילה, ורק האוכלים שנגעו בו טהורים. ה. **והתוספות** רבינו פרץ (ד"ה ננח) כתב, שאופן זה הוא ודאי כבת אחת, ולא נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי אלא בבא לשאול היום על עצמו ולמחר על חבירו, שלדעת רבי יוסי הרי זה דומה לבת אחת, מכיון שאדם אחד שאל על שניהם. ו. **משמע** מדברי רש"י, שאם בא לישאל עליו ועל חבירו אין פוטרים אותו מבדיקה, שכן הלכה כרבי יוסי הסובר בשני שבילים שאופן זה נחשב כבת אחת. והעיר הפני יהושע (נרס"י), מדוע לא כתב רש"י גם כאן כמו שכתב להלן לגבי 'ספק על ספק לא על', ולגבי 'בדק ולא אשכח', שמכיון שבדיקת חמץ אינה אלא מדרבנן לדברי הכל יש להקל אפילו בבא לישאל עליו ועל חבירו. ותירץ, שבמקום שנחלקו תנאים בדין דאורייתא, יש לומר שבבדיקה דרבנן לדברי הכל יש להקל, ואף המחמיר לא החמיר אלא בדאורייתא. אבל בשני שבילים, אף כשבאו לישאל בבת אחת שניהם טמאים רק מדרבנן, כמבואר בתוספות (ד"ה ננח), ומאחר שהחמיר רבי יוסי בדין דרבנן זה, והחשיב גם בא לישאל עליו ועל חבירו כבת אחת, אם כן לשיטתו גם בבדיקת חמץ דרבנן יש להחמיר ולהחשיבו כבת אחת. וראה עוד בדבריו (ד"ה נקן) בתירוץ נוסף, ובמשיב נפש (נרס"י) שהוסיף על תירוצו. ז. **או** משום שלאחר זמן האיסור אינו רוצה לקנות את החמץ. ראש יוסף (נרס"י). ח. **ואף** שלשיטת רש"י (לעיל ט: ד"ה ומפקח) בתשע ציבורים של מצה ואחד חמץ, ונטל עכבר מאחד מהם ונכנס לבית, יש להחמיר אף לענין בדיקה [וראה שם בהערה, שיש מפרשים בדבריו שמדובר גם באופן שביטל], כן הוא דווקא במקום שודאי הכניס לבית חתיכה שיש להסתפק עליה, אבל בנידון זה שאין ידוע כלל אם נכנס העכבר לבית, יש להקל בו. פרי חדש (או"ח סי' תנט סק"ב ד"ה גמפינן). ט. **ואפילו** שראינו שהעכבר עומד בחצר קרוב מאד לבית, מכל מקום אין תולים שנכנס לבית. ראש יוסף (נרס"י שם) על פי הטור (או"ח סי' תנט). י. **ולפי** זה נחלקו רבי אליעזר וחכמים, האם רק ספק אחד ברשות היחיד טמא, או גם ספק ספיקא טמא. רבינו דוד (ד"ה היכי) בשיטת רש"י [אך המהר"ם חלאווה (ד"ה ר' אליעזר) נקט בשיטתו כדרך הרשב"ם שתובא בסמוך]. וביארו התוספות (ד"ה ספק כיצד) בשורש המחלוקת, שמקור דין ספק טומאה ברשות היחיד הוא מסוטה, שלאחר שקינא הבעל לאשתו, ואמר לה אל תסתרי עם פלוני, והלכה

ולא נחלקו אלא בטומאה, ואולם לגבי בתים בדוקים שספק אם נכנס לתוכם חמץ, **אפילו רבנן מודו** [-מודים] **דכיון דבדיקת חמץ** היא רק **מדרבנן**[יא], **תלינן** [-אנו תולים] **לקולא** שלא נכנס חמץ לתוכם[יב].

על

אם **העכבר נכנס** עם החמץ **לבית** לפנינו, **ובדק בעל הבית אחריו, ולא אשכח** - ולא מצא את החמץ.

כל דבר שבחזקת טומאה

שנינו במסכת נדה (סה.), **גל** אבנים **טמא** - שיש בתוכו טומאת מת, **שנתערב עם שני גלין טהורין, ובדקו אחד מהן ונמצא טהור, הוא טהור ושנים האחרים טמאים.** בדק **שנים** מהם **ומצאן טהורין, הן טהורין והשלישי טמא.** ואולם אם בדק את **שלשתן ומצאן טהורים, כולן טמאים.** משום **שהיה רבי מאיר אומר, כל דבר שבחזקת טומאה, לעולם היא עומדת בטומאתה עד שיודע לך טומאה היכן היא, ואינה נטהרת על ידי בדיקה. וחכמים אומרים, בודק בגל ובקרקע** שתחתיו **וחופר בה עד שיגיע לסלע או לקרקע בתולה שלא זזה ממקומה לעולם. ואם לא מצא** לאחר בדיקה זו, **תולין ואומרים שבא עורב ונטלה, או שבא עכבר ונטלה.**

ולא נחלקו אלא לגבי טומאה, ואולם לגבי **בדיקת חמץ אפילו לרבי מאיר אמרינן** [-אנו אומרים] **שעכבר אכלה,** משום **דבדיקת חמץ דרבנן**[יג].

על וכדק ומצאם

אם **נכנס העכבר בפנינו, ובדק בעל הבית אחריו, ואשכח** [-ומצא] **פרוסה, ואינו יודע אם** זו **היא** הפרוסה שהכניס העכבר **אם לאו.**

נמצא נס קבר

לאחר זמן מצאו בה קבר, **ואין ידוע אי** [-אם] זהו קבר **האבוד בה,** או קבר אחר הוא.

מעורבין

ומביא סלעים בשוה מנה[יד], **ואומר כל מקום שנמצאות הן מעות המעשר שני, הרי הן מחוללים על הסלעים הללו, ומעלה את הסלעים לירושלים,** וקונה בהם דברי מאכל ואוכלם בקדושת מעשר שני.

הכל טולין

מפני שאנו תולים **שאת המנה של הכיס נטל** מכאן אדם, **והמאתיים האלו הובאו לכאן אחרי כן,** ושל חולין הן.

וגבי חמץ נמי - גם כן יחלקו רבנן ורבי. לדעת **רבנן** אנו תולים **שהתשע** פרוסות **(נמי) שהניח** בתחילה **אינן כאן** לפנינו, **וצריך לבדוק את כל הבית, שמא גרדום חולדות** למקום אחר בבית, **והעשר הנמצאות** לפנינו **איש אחר הביאן לכאן**[טו].

סיום סיפא

לרבי (מאיר) [דאמר] מנה זה **הנמצא** לפנינו זהו **אחד מן המנים הראשונים** של המעשר, **הכא נמי** [-אף כאן] בחמץ, אם הניח עשר פרוסות ומצא תשע **אין צריך לבדוק ולחזור אלא על הפרוסה האבודה,** ולא אחר כל העשר. **ולרבנן צריך לחזור אחר כולן,** לפי שאנו תולים **שאין כאן** בתשע שלפנינו שום **אחד מן הראשונים.**

י:

סברת פתח

כל כלי הבית טמאין, משום **שאני אומר,** שמא **אדם טמא נכנם לשם, ומשמש בכל כלי הבית** וטימאם.

זויא מלמד דכר שמיה

פתח תנא קמא **באבדו** - בקרדום שאבד, **ומיים** רבן שמעון בן גמליאל **בקרדום שנמצא בזוית אחרת.**

מקורי מיתקרי וסכי קמני

כך יש לשנות בדברי הברייתא, **שאני אומר שאדם טמא נכנם לשם** ולקחו **לאבוד,** וגבי **מצא** את הקרדום **בזוית אחרת,** החשש הוא **שמא אדם טמא** נטלו ממקומו הראשון **והניחו שם,** ועל כן לדעת תנא קמא הבית טמא. **ורבן שמעון בן** גמליאל אומר, שבשני אופנים אלו הבית טהור.

וגבי חמץ שהניחו בזוית אחת ומצאו בזוית השניה, **נמי** [-גם כן] יחלקו תנאים אלו, לשיטת **רבנן חוששין שמא עכבר עשה** כן והזיז את החמץ ממקומו, **וכיון דחוששין לעכבר יש לחוש נמי שלא** זהו החמץ שהניח **אלא חמץ אחר** הוא[א], **וצריך**

ציונים והערות

ונסתרה עמו, הרי היא אסורה לבעלה עד שתשתה מי סוטה, שכן נאמר בה 'והיא נטמאה', ומכאן שעשה הכתוב את ספיקה כודאי. וסובר רבי אליעזר שלא אסר הכתוב אלא ספק אחד. אך חכמים סוברים, שמאחר שמן הדין היה לנו להעמידה בחזקת היתר, ומכל מקום גזר עליה הכתוב שהיא אסורה, אם כן אין לחלק בין ספק אחד לשני ספיקות, וגזירת הכתוב היא שכל ספיקות שאתה יכול להרבות ברשות היחיד, ספיקו טמא. אך רש"י בעבודה זרה (ע. ד"ה הוי) כתב, שאין בבקעה אלא ספק אחד בלבד, שכן היתה השדה מלאה טומאה, ואם נכנס אליה ודאי האהיל על הטומאה [ורבי אליעזר סובר, שכל זמן שלא הוחזק שנכנס בודאי למקום שהטומאה נמצאת בו, ספיקו טהור. תוספות רי"ד (ג"ג נה: ד"ה ר"ח)]. והרשב"ם (ג"ג סה ד"ה ומכמיס) כתב, שלדברי הכל ספק ספיקא טהור, אלא שלדעת חכמים אין שם אלא ספק אחד, האם הלך עד הקבר והאהיל עליו או לא, ולדעת רבי אליעזר שני ספיקות הן. יא. **שכן** מן התורה די בביטול, או שלאחר זמן האיסור אינו רוצה לקנות את החמץ. על פי הראש יוסף (נדרים לעיל ד"ה רבי יהודה). אמנם המהרש"א (נמוק' ד"ה ספק על) כתב בדעת התוספות, שמדובר גם באופן שלא ביטל וחיוב הבדיקה הוא מן התורה, ומכל מקום הבית פטור מבדיקה משום שהוא בחזקת בדוק [וכשיטתם לעיל (ט: ד"ה הייגו מצמצ)]. יב. **ורבינו** חננאל (ד"ה ספק על) כתב, שספק זה תלוי במחלוקת בבקעה, ופוסקים בו לחומרא כשיטת חכמים. וכן פסק הרמב"ם (ממץ ומלה פ"ג הי"ג). יג. **והתוספות** (ד"ה על) כתבו, שמלשון הגמרא 'פלוגתא דרבי מאיר ורבנן' משמע שגם דין החמץ תלוי במחלוקת רבי מאיר וחכמים בטומאה. אך הקשו, איך יתכן שרבי מאיר חולק גם לגבי חמץ, הרי כבר בדק ולא מצא, ומה בידו לעשות עוד [ומה שאמר רבי מאיר שהגל בחזקת טומאה, הוא לענין שכל הטהרות שנעשו על גביו נטמאות, ולא לענין שעליו לשוב ולבודקו, שהרי כבר בדק ולא מצא, ומה בידו לעשות]. והביא רבינו דוד (ד"ה על) בשם הרמב"ן ליישב, שלדעת רבי מאיר אין די בבדיקה אחת, אלא צריך לבדוק פעם אחר פעם. והתוספות רבינו פרץ (ד"ה על) תירץ, שלדעת רבי מאיר עליו לבדוק גם בחורי הבית העליונים והתחתונים, שלולי כניסת העכבר הם פטורים מבדיקה, כמבואר לעיל (ח.). והתוספות פירשו, שנידון הגמרא הוא לענין ביטול, שלדעת רבי מאיר אם לא מצא בבדיקה עליו לבטלו, ולדעת חכמים אין צריך לבטלו. וכתב המהרש"א (נמוק' שם) בביאור דברי התוספות, שגם לחכמים צריך לבטל, משום תקנת חכמים שהבודק צריך שיבטל, ולא נחלקו אלא האם יש לבטל ככר זו מן התורה, שלרבי מאיר צריך לבטלה משום חשש 'בל יראה'. [וראה במהרש"ל (שם) שפירש את דבריהם באופן אחר]. וכן מבואר ברבינו דוד (ד"ה והנכון). אך המהר"ם חלאווה (ד"ה על - הגהות) כתב, שלדעת חכמים אינו צריך לבטל, שהרי כבר ביטל את חמצו לאחר הבדיקה הראשונה, ומשום חתיכה אחת שנכנסה לאחר הבדיקה לא תקנו חכמים לבטל שוב, אלא די לה בבדיקה. וכן פירש הפרי חדש (או"ח סי' תלט סק"ב ד"ה ומ"ש עיין) בדברי התוספות. יד. **כתבו** התוספות (ד"ה טולין) [על פי המהרש"א בתוס' שם], שאם כדברי רש"י שאפשר לחלל את המנה על סלעי כסף, אין צורך להביא סלעים אחרים, אלא יכול ליטול מנה ממאתים אלו עצמם, ולומר, אם הוא של מעשר מוטב, ואם לאו יתחלל עליו מנה המעשר בכל מקום שהוא. עוד הקשו על דבריו, הלא שנינו במסכת מעשר שני (פ"ג מ"ו), שאם נתערבו סלעי כסף של מעשר שני ושל חולין, מחללים את סלע המעשר על מעות נחושת, ופירש רש"י (ג"מ נו. ד"ה מפני), שדווקא על מטבעות נחושת מחללים אותו, אבל אין מחללים מטבע של כסף על מטבע כסף אחרת, משום שאין זו דרך חילול. על כן פירשו במסכת ביצה (י: ד"ה טולין), שמחלל את מנה המעשר על פרוטות נחושת, ואחר כך מחללו שוב על אחד המנים. וכתב המגיני שלמה (נמוק' שם) ביישוב דברי רש"י, שמנה המעשר המוזכר בברייתא אינו של כסף, אלא הן פרוטות נחושת בשיעור מנה, והרי מחללים מטבעות נחושת על של כסף. והוסיף, שכן מדוקדק מלשון רש"י 'ומביא סלעים בשווי מנה' ואומר כל מקום שהן מעות מעשר שני', שהתחיל ב'סלעים' וסיים ב'מעות', וכוונתו למעות נחושת. ואכן התוספות שהקשו על דבריו, לא הביאו את דבריו כלשונם, אלא כתבו בשמו 'כל מקום שהוא מעות מעשר שני יהיו מחוללים על מעות הללו', ומשום כך היה משמע להם שכוונתו למעות כסף. אמנם רש"י בביצה (י: ד"ה טולין) פירש כאופן שכתבו התוספות בקושייתם, שנוטל את המנה היפה שמבין השנים, ואומר, אם זה המעשר מוטב, ואם חולין הוא יהא המנה השני של המעשר מחולל עליו. וכתב החתם סופר (ד"ה הניח) על פי דברי השיטה מקובצת (ביצה שם ד"ה טולין), שדברי רש"י אלו אמורים לפי ההוה אמינא בגמרא שם, שלשיטה אחת מדובר באופן ששני המנים נמצאים בכיס אחד, שלכאורה לפי זה תמוה, איך יתכן שאחד מהם הוא המעשר ולאחר מכן נתן באותו כיס מנה של חולין, ולא חשש שלא יוכל להכיר ביניהם. ובהכרח צריך לומר שכל מנה היה של מלכות אחרת, וסמך על כך שיזכור איזה הוא מנה המעשר ואיזה הוא החולין, ולאחר מכן שכח. ומכיון שהם של שתי מלכויות אפשר לחלל אחד על חבירו, שכן דרך חילול היא בכך. אך לפי המסקנא לדברי הכל מדובר באופן שכל מנה היה בכיס אחר, ומעתה יש להעמיד את דברי הברייתא בשני מנים שווים לגמרי, שאין מחללים אותם זה על זה, ועל כן פירש רש"י כאן שמביא סלעים אחרים ומחלל עליהם את מנה המעשר. טו. **בנידון** זה לא פירש רש"י כדרך שפירש בספיקות הקודמים, שמשום שבדיקת חמץ דרבנן גם חכמים מודים שהוא פטור, לפי שבאופן זה סוברים חכמים שודאי הוא שאין אלו אותן חתיכות, שהרי במעשר שני הכריעו לקולא שהמעות חולין, ואם היה ספק בדבר לא היו מקילים בו מספק. צל"ח (נדרים ד"ה ומכמיס). [ונקט הצל"ח בפשיטות שלשיטת חכמים היא תליה ודאית, וכדברי רש"י בביצה (י: ד"ה הכל - הגהות) שאין לתלות שהוסיף מנה של חולין על מנה המעשר, שכן אין דרך בני אדם להניח מעות מעשר וחולין יחד, או כשיטה המובאת בגמרא (שם), שמצא את שני המנים כשהם קשורים זה בזה, והדבר מוכיח שהם שני מנים אחרים. אמנם הרשב"א (שם ד"ה ומכמיס) נסתפק בדבר, האם היא תליה ודאית, או שאינה אלא ספק, והקילו חכמים מספק רק במעשר שני בזמן הזה שאינו אלא מדרבנן]. אך בעל המאור (ד"ה הניח) כתב גם בנידון זה, שבבדיקת חמץ שאינה אלא דרבנן גם חכמים מודים שאין צריך לבדוק אלא די בביטול. א. **ואין** להקשות, הלא יש להקל משום ספק ספיקא, שמא אדם נטלו, ואף אם עכבר נטלו שמא זה הוא הככר המונח בזוית השניה, שכן אין דרך עכבר להניח [אלא להצניעו בחורים ובסדקים]. יד דוד (נדרים'). אמנם התוספות (ד"ה הניח) כתבו, שדברי הגמרא אמורים רק לשיטת רבן שמעון בן גמליאל (לעיל ע"ח) שאם אבדה ככר בבית צריך להמשיך ולבדוק את כולו, ואין די במציאת ככר אחת בלבד, אך לשיטת רבי, אם מצא חמץ כשיעור שהניח אינו צריך להמשיך ולבדוק את הבית. ומבואר מדבריהם שלא כמבואר בשיטת רש"י שאין דרך עכבר להניח. ובספר 'אברהם יגל'

לשוב ולבדוק את הבית[ב]. ולרבן שמעון תולין באדם המניח **עצמו, שהוא עשה** זאת והזיז את החמץ **ושכח** שעשה כן, ועל כן **אין** הבית **צריך בדיקה.**

ומכנם מחריו ומנא מילורין לריך בדיקה

ואין תולין הכבר בו - בעכבר[ג], לפי **שאין דרכו של עכבר לפרר**, והכבר המפורר **לא** זהו **הכבר שהכנים העכבר**, אלא אחר הוא.

אם אמנא לומר מייט אמי כו'

דאי פשטת ליה דחיישינן דילמא אחרינא הואי - שאם תפשוט בספק הקודם שחוששים לעכבר אחר והבית צריך בדיקה, **תו לא צריכנא למיבעי** - שוב אין אנו צריכים להסתפק בעכבר **שחור** שנכנס **ועכבר לבן** שיצא, שהרי אפילו כששניהם מאותו המין הבית צריך בדיקה[ד]. **אבל אי פשטת ליה דלא חיישינן** - אבל אם תפשוט בספק הקודם שאין חוששים שמא העכבר היוצא אחר הוא, **אבתי שחור ולבן מיבעיא לן** - עדיין יש להסתפק בעכבר שחור ולבן, האם יש לחשוש שמא ככר אחרת היא[ה].

מרמויים

'ארמוייה' תרגומו השלכה. כלומר, העכבר הראשון **השליכו ממנו**, ובא השני **ונטלו הוא. וחבירו** [-והדומה לו] **במסכת חגיגה** (טו:), **'אי נקטיה ביד מאן מרמי ליה מן ידי'**, ותרגומו, אם אוחזנו ביד מי ישליכנו מידי[ו].

לדידים סום שקיל ליס[ז]

אם היתה החולדה נוטלת את הככר מהעכבר, אף **את העכבר עצמו היה מביא** - היתה מביאה בפיה.

ככל ומכנם נפי מולדם

עכבר נכנם לבית וככר בפיו, וחולדה יוצאת מהבית כשנכנם בו בעל הבית לבדוק חמץ, ובפיה ככר מכאן [-מצד זה] **ועכבר מכאן** - מהצד השני של פיה[ח].

ככל נפי נמס[ט]

בעיא באנפי נפשה היא ולא דמי להנך דלעיל - נידון זה הוא ספק בפני עצמו, ואינו דומה לספיקות שהובאו לעילי', ועל כן **לא גרסינן** [-אין לגרוס] בו **'אם תמצא לומר'**, שהרי אינו תלוי בספיקות הקודמים[י].

נפ ממרמוסו

ויבטל בלבו, ולא הטריחוהו להוציא הוצאות על הבדיקה[יב].

נממויים

שחייבוהו **לשכור חבר** - אדם הלוחש לנחשים כדי שלא יזיקו[יג].

נמוך סמועד

כלומר, **בשעה ששית** של יום י"ד ניסן, **שהוא מועד הביעור** של החמץ[יד].

לפסר סמועד

משש שעות ולמעלה עד שתחשך ליל ט"ו הוא 'לאחר המועד'[טו], ולאחר זמן זה שוב לא יבדוק[טז].

ציונים והערות

(נרס"י) כתב בביאור דברי רש"י, שאין מסתבר לתלות באדם אחר, שכן אין לו שום סיבה ליטלו ולהניחו במקום אחר. **ב. ואין** לומר שאף חכמים המחמירים בטומאה מודים שיש להקל בבדיקת חמץ משום שאינה אלא מדרבנן [כמו שפירש רש"י בכמה מן הספיקות שהובאו לעיל (ע"ב)], שהרי גם מה שהבית טמא אינו אלא מדרבנן, שכן מן התורה יש לסמוך על כך שרוב בני אדם טהורים. הרי שחששו חכמים גם לענין טומאה דרבנן, ואם כן יש לחשוש גם לענין בדיקת חמץ דרבנן. ראש יוסף (נרס"י). וכן נקט הבית יוסף (או"ח סי' תלט ס"ד) בשיטת הרמב"ם (ממץ ומלה פ"ב ה"ג), שלשיטת חכמים גם לאחר הביטול צריך לשוב ולבדוק. אך הטור (שם) כתב, שאין להחמיר אלא כשלא ביטל שהבדיקה היא מן התורה, אבל לא בבדיקה דרבנן. **ג. כן** היא פשטות כוונת רש"י. אך יש לדקדק, שאם כן היה לו לומר שאין תולים את הפירורים בו, ולמה כתב 'ואין תולין הככר בו'. ואולי יש לפרש בכוונתו, שאפילו אם נמצא חלק מהככר ועוד פירורים, ובצירוף כולם יש שיעור של ככר שלם, מכל מקום אין תולים שהוא הככר שהכניס, שכן אם היא אותה ככר נמצא שלא אכל ממנה כלום, ואין דרכו של עכבר לפרר שלא בשעת אכילה. אמנם גם אם נמצאו מעט פירורים הבית צריך בדיקה, ואף שלכאורה יש לומר שדרך העכבר לפרר בשעת אכילתו, ואכל חלק מהככר והותיר פירורים אלו, מכל מקום אין לסמוך על כך שאכל, שהרי ספק אכילה אינו מוציא מידי ודאי חמץ, כמבואר לעיל (ט.), ועל כן צריך לבדוק אחר שאר הככר. ראש יוסף (נרס"י). **ד. העיר** הראש יוסף (נרס"י), שיש מקום לספק זה גם לפי הצד בספק הקודם שחוששים שמא עכבר אחר הוא. שהרי בספק הקודם בהכרח מדובר בככר גדולה שאין העכבר יכול לאכול את כולה, שאם לא כן יש להתיר משום ספק ספיקא, שמא העכבר היוצא הוא העכבר הנכנס, ואף אם הוא אחר שמא הככר הראשונה נאכלה על ידי העכבר הראשון. אבל עדיין יש להסתפק בככר קטנה שהעכבר יכול לאכול את כולה, האם מאחר שהוא עכבר אחר ודאי שאין זו אותה ככר, ואין להקל ולומר שהככר הראשונה נאכלה על ידי העכבר הראשון משום שאין ספק מוציא מידי ודאי. או שיתכן שהעכבר השני נטל אותה מהראשון ואם כן יש להקל משום ספק ספיקא, שמא נאכלה על ידי הראשון, ואף אם לא נאכלה על ידו שמא זו היא הככר שהוציא העכבר השני. **ה. האריך** רש"י בלשונו כדי להדגיש שאין זה ככל 'אם תמצא לומר' שבש"ס שבא להכריע כצד אחד של הספק הקודם [וכן היא דרך הרמב"ם לפסוק ככל 'אם תמצא לומר'], אלא בספק זה לא הכריע רבא כאחד הצדדים, אלא אמר לרבו, אם תפשוט לי שבשני עכברים מאותו מין זה שיצא הוא זה שנכנס, יש לי להסתפק בעכבר שחור ועכבר לבן. והוכרח כן לרש"י משום שלא נתבאר בגמרא הטעם שיש להכריע בספק הקודם שהעכבר היוצא הוא העכבר שנכנס, ומשמע מכך ששני הצדדים שקולים. גופי הלכות (פ"ב כללי מוס' ני"ם כלל קנ). אמנם הרמב"ם (ממץ ומלה פ"ב ה"ג) פסק בעכבר נכנס ועכבר יוצא, שאם שניהם מאותו המין אין צריך בדיקה. **ו. וכן** פירש רש"י על התורה (שמות יט ו) על מה שנאמר שם 'סוס ורכבו רמה בים', 'רמה, השליך'. ומה שכתב רש"י 'ונטלו מידו' אינו תרגום של דברי הגמרא, אלא היא הוספה על דבריה. וכ"ש יוסף (נרס"י). אמנם רש"י בחגיגה (שם ד"ה מי) כתב, ש'מרמי' הוא מלשון נטילה. **ז. תיבות** אלו אינן נמצאות בגמרא, ואין זה דיבור המתחיל, אלא הוא פירוש על התיבות 'עכבר בפיה הוה משתכח'. או שהיתה לרש"י גירסא אחרת בדברי הגמרא. ראש יוסף (נרס"י). אך הדקדוקי סופרים (סוס ס) כתב, שרש"י גרס תיבות אלו בדברי הגמרא, והביא שכן היא גירסת הגמרא בכתב יד. **ח. אבל** אם הככר נמצא בפי העכבר הרי זה בכלל הספק הראשון, 'עכבר נכנס וככר בפיו ועכבר יוצא וככר בפיו'. **ט. בכת"י** ודפו"י לא נמצא כל דיבור זה. דקדוקי סופרים (סוס כ). **י. שהרי** בספיקות הראשונים הנידון הוא באופנים מסוימים, האם יש לחשוש בהם שמא יבוא לאכול את החמץ, ואילו ספק זה הוא על עיקר חיוב ביעור, עד כמה הטריחוהו בו חכמים. **יא. וכן** מבואר בדברי הרמב"ם (ממץ ומלה פ"ג ה"ד), שפסק בככר בשמי קורה שצריך לבערה, ובככר בבור או בפי נחש פסק שאין צריך לבער. וכתב המגיד משנה, שהרמב"ם פסק כדרכו כ'אם תמצא לומר', ועל כן החמיר בספק הראשון. אך צריך לומר שלא גרס בספק השני 'אם תמצא לומר', וסבר שהספק בפי נחש אינו תלוי בספק בבור, ופסק בשניהם לקולא משום שספיקא דרבנן לקולא. **יב. דיבור** זה צריך להיות אחר דיבור 'בממוניה'. מנחם משיב נפש (נרס"י). [אך ראה בהערה לעיל, שיש שאין גורסים את הדיבור 'ככר', ולפי גירסתם דיבור זה מוסב על 'לא אטרחוהו' האמור לגבי ככר בשמי קורה, ואין צריך להפוך את הסדר]. **יג. רש"י** בתהלים (מ ו) ובסנהדרין (סה. ד"ה ומפילו - השני). **יד. כמבואר** במשנה להלן (יח:). וראה עוד בהערה להלן (ד"ה שמעון). **טו. כתבו** התוספות (ד"ה ומס), שרש"י פירש כן לשיטתו (לעיל ג: ד"ה נותקין) שטעם חיוב בדיקת חמץ הוא כדי שלא לעבור על 'בל יראה', שלפי זה אין לפרש 'לאחר המועד' כפשוטו, שהוא לאחר הפסח, שהרי באותו זמן כבר אין מוזהרים ב'בל יראה', ושוב אין טעם לחייב בבדיקה. וכתב המהרש"ל (נמוס' שם), שאף שבמשנתנו מדובר מבדיקה שלאחר ביטול שאינה אלא מדרבנן [שהרי ללא ביטול ודאי מודה רבי יהודה לחכמים שיש לבדוק גם בתוך הפסח כדי שלא לעבור על 'בל יראה'], שגם לדעת רש"י טעמה הוא משום שמא יבוא לאוכלו [וגם לאחר הפסח נוהג חשש זה, שהרי חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה], מכל מקום לא חייבו חכמים בדיקה אלא בחמץ שללא ביטול עוברים עליו ב'בל יראה'. וביאר בחידושי רבי שמואל (סי' ו סוס ג) בדבריו, שתקנת חכמים של בדיקה וביעור אינה איסור מחודש שלא להשהות את החמץ ברשותו, אלא שמשום החשש שמא יבוא לאוכלו תיקנו שלא לסמוך על הביטול, וממילא עוברים על החמץ ב'בל יראה' דרבנן. ועל כן לאחר הפסח אין חיוב בבדיקת וביעור החמץ, שהרי כבר אין נוהג איסור 'בל יראה' באותה שעה. אמנם המהרש"א (נמוס' שם) כתב, שלשיטת רש"י משנתנו אכן מדברת ללא ביטול. והפני יהושע (נמוס' שם נ"ד ורס"י) כתב, שלולי דברי התוספות היה נראה לפרש, שאף אם טעם הבדיקה הוא משום החשש שמא יבוא לאוכלו, מכל מקום מיאן רש"י לפרש בשיטת חכמים שמטעם זה יש לבדוק גם לאחר הפסח, שהרי לדעת רבי שמעון להלן (כמ:) איסור אכילת חמץ לאחר הפסח אינו אלא מדרבנן, ולא מסתבר שתיקנו חכמים בדיקה בכדי שלא יבואו לעבור על איסור דרבנן זה. אך תמהו התוספות על פירוש רש"י, שאם כן היה להם לחכמים לומר 'בשעת הביעור' ו'לאחר הביעור', כלשונו של רבי יהודה. וכמה תירוצים נאמרו על קושיא זו: א. בחידושי הר"ן (ד"ה יכדוק) תירץ, שדווקא לרבי יהודה נקראת השעה השישית 'שעת הביעור', משום שהיא השעה האחרונה לבדיקה, מה שאין כן לשיטת חכמים שאף לאחר שעה זו חייבים בבדיקה אין ראוי לקרותה 'שעת הביעור'. וכעין זה תירץ בחידושי רבינו דוד (ד"ה ולפי). ב. התוספות יום טוב (פ"ב מ"ג) תירץ, שרבי יהודה שנה לתלמידיו בלשון 'שעת הביעור', וחכמים שנאוהו בלשון 'תוך המועד', ומאחר שחייב אדם לשנות בלשון רבו, שנה רבי במשנה את הדברים כלשון איש ואיש. ג. הפני יהושע (נמוס' שם) תירץ, שדווקא בדברי רבי יהודה נקטה המשנה לשון 'שעת הביעור', כדי להשמיענו שמשום כך לא חשש רבי יהודה שמא יבוא לאכול את החמץ תוך כדי הבדיקה באותה שעה [כפי שחשש לאחר זמן איסורו מדאורייתא], שכן מאחר ששעה זו היא שעת הביעור לא יבוא לאוכלו, וכעין סברת הגמרא להלן (יג.) בשיטת חכמים, 'הוא עצמו מחזר עליו לשורפו, מיכל קאכיל מיניה'. וראה עוד מה שתירץ הרש"ש (נמוס' שם), והשער אפרים (שו"ת, סי' ד). אמנם התוספות פירשו על פי שיטתם (לעיל ג. ד"ה מור) שטעם הבדיקה הוא כדי שלא יבוא לאכול את החמץ, ש'תוך המועד' הוא מתחילת השעה השביעית עד לאחר הפסח, ו'לאחר המועד' הוא לאחר הפסח, שיש לבדוק את החמץ כדי שלא יבוא לאוכלו, שכן חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה. ורש"י במנחות (סו: ד"ה ונעשה) פירש, ש'תוך המועד' היינו עד שעה שביעית, ו'אחר המועד' היינו מתחילת שבע עד סוף הפסח. ולכאורה סותרים דבריו שם לדבריו בסוגייתנו. ותירץ הצל"ח (נרס"י), שדבריו כאן הם לפי מסקנת הגמרא להלן (יג.), שטעם מה שלא גזרו חכמים שמא יבוא לאכול מן החמץ בשעת הבדיקה, הוא משום שכל זמן שמחזר עליו לשורפו לא יבוא לאוכלו. וטעם זה נוהג דווקא בחול, אבל ביום טוב שאינו מחזר עליו לשורפו, שהרי אסור לבערו ביום זה, אלא רק כופים עליו את הכלי [כמבואר לעיל (ו.)], יש לחשוש שמא יבוא לאוכלו. ומה שכתב רש"י שלאחר המועד היינו משעה שישית עד שתחשך, לא בא למעט אלא יום טוב שיש לחשוש בו שמא יבוא לאוכלו, אבל בחול המועד שהוא מחזר עליו לשורפו, אין לחשוש לכך, וצריך לבדוק [אך ראה בהערה להלן במובא מהר"ן שפירש לא כן בדברי רש"י]. אך רש"י במנחות פירש את שיטת חכמים לפי דעת המקשן שהקשה מסתירת דבריהם כאן לדבריהם שם, ועדיין לא העלתה הגמרא שם בדעתה שהטעם שאין חכמים חוששים שמא יבוא לאוכלו הוא משום שמחזר עליו לשורפו. והחתם סופר (ד"ה ומכמים) תירץ להיפך, עיי"ש. וראה עוד בדבריו (ד"ה כנגד, ולהלן יח. ד"ה אמר), ובפני יהושע (להלן שם ד"ה וממילא), ובנימוקי הגרי"ב (נרס"י ד"ה נמון), בתירוצים נוספים ביישוב סתירת דברי רש"י. **טז. שכן** יש לחשוש, שאם יבדוק בתוך הפסח שמא יבוא

שלש שעבודות

שלש לשונות"י של השבתה מצינו בחמץ, 'ראייה' ב'לא יראה', 'מציאה' ב'לא ימצא', והשבתה ב'תשביתו'.

שלמא בשלמן ושילך הוא לפליגי

רק בבדיקה לאחר זמן הביעור נחלקו רבי יהודה וחכמים, **ולאו במידי אחרינא** - ולא בדבר אחר. דהרי גם **רבי יהודה לא מצריך שלש** בדיקות, **אלא הכי קאמר** רבי יהודה, יבדוק **או אור לארבעה עשר, או** י"ד **שחרית, או** 'בשעת הביעור', כלומר **בשעה ששית** של יום י"ד. **ורבנן אמרי** [-אומרים], **אם לא ברק בתוך** המועד [-בשעה שישית], **יבדוק לאחריו** עד ליל ט"ו.

ומר זומלא ממני

מר זוטרא שונה **בהדיא** [-בפירוש] בדברי הברייתא, שגם לדעת רבי יהודה בודקים רק **באחד משלשה פרקים** [-זמנים] אלו, ולא בכולם.

לבמר מיקומ

לא יבדוק לאחר זמן האיסור, **דגזרינן דילמא איידי דעסיק ביה אתי למיכל מיניה** - משום שגזרו שמא תוך כדי התעסקותו עם החמץ יבוא לאכול ממנו.

מסקנא סעומר

כו ביום שקרב העומר היו **יוצאים ומוצאים** את **שוקי ירושלים** כשהם **מלאים** קמח וקלי [-תבואה קלויה] **מן החדש**, כדי **למכור** מהם,

וכבר קודם יום טוב נקטף ונטחן ונתייבש הקלי **בתנור**.

יא.

שלמא כרעון מכמיס

דאיבא למיגזר דילמא כי מעסקי ביה אתי למיכל מיניה - שיש לגזור שמא תוך כדי ההתעסקות בחדש יבואו לאכול ממנו.

רבי יסודה סומר כו' מסוך שלמ הסרסה ל

שלא הותרה קצירה בחדש בדרך כל השנה[א], **אלא בידים קוטפין** את **המלילות** [-השיבולים] **מן** הקרקע, **דהא אסור לקצור לפני** קצירת **העומר, דכתיב** (ויקרא כג י) **'עומר ראשית קצירכם אל הכהן'**, ומכאן שצריך **שקציר** העומר יהיה **הוא תחלה לקצירה** של תבואת שנה זו, ואסור לקצור קציר אחר לפניו[ב]. ומתוך שלא הותרה בו אלא קטיפה **זכור הוא** [-הקוטף] **את איסור החרש על ידי שינוי המעשה, ולא אתי למיכל** - ואינו בא לאכול ממנו.

סמינס וסרקדס

שהרי קמח תנינא [-שנינו] במשנה **דהיה בידם**, שהיו שוקי ירושלים מלאים בקמח וקלי, **וכשטחנוהו והרקידוהו, איזה שינוי היה שם דלא ליתי למיתב לפומיה ההיא שעתא** - שלא יבוא ליתן לתוך פיו מהקמח באותה שעה, הרי בטחינה והרקדה אין שינוי שיזכירנו מהאיסור.

ומסיק סמינס

לא היו טוחנין אותו [-את החדש] **ברחים של** מים, **אלא ברחים של יד**, דהוי שינוי לזכרון שהוא חדש ואסור באכילה.

על גבי נפס

לצד **תחתון של נפה**, שהופך הנפה **על פניה** ומניח את הקמח מעליה.

שלמ סם דמנן

מה ששנינו **במסכת מנחות** (עא.) **קוצרין בית השלחין בדרך חול** [-כדרך סתם קצירה] **קודם לעומר.**

ושל בים סעמקים

וכן קוצרים כדרך קצירה **תבואה הגרילה בין העמקים, וטעמא מפרש התם** - וטעם הדבר מפורש בגמרא שם, **שכתוב אחד אומר** (ויקרא כג י) **'וקצרתם את קצירה והבאתם** את עומר', **שבשעה** שאתם קוצרים את התבואה החדשה תביאו עומר, **אלמא** [-ומוכח מזה] **שמותר לקצור קודם לעומר, ואילו כתוב אחד אומר** - ובהמשך הכתוב נאמר 'והבאתם את **עומר ראשית קצירכם'**, ומשמע מכך שאסור לקצור קודם העומר, דהרי מ'ראשית' **משמע שהוא** [-קציר העומר] **קודם לכל קציר אחר. הא ביצד** מתיישבים שני כתובים אלו, הלא לכאורה סותרים הם זה את זה. אלא תשובת הדבר היא, **ממקום שאתה מביא עומר אי אתה קוצר קודם לו, וממקום שאי אתה מביא עומר אתה קוצר** קודם לו. **ותנן בפרק כל הקרבנות** (מנחות פה.), **אין מביאין סולת למנחה, לא מבית הזבלין, ולא מבית השלחין, ולא מבית העמקים**[ג], **מפני שתבואה שלהן אינה מן המובחר**[ד], ומכיון שאין באה מנחת העומר מתבואות אלו, על כן מותר לקצור מהם קודם לעומר[ה].

ציונים והערות

לאוכלו תוך כדי בדיקתו. ואף שבערב פסח לאחר חצות שגם הוא אסור באכילת חמץ אין חכמים חוששים לכך, מכל מקום בפסח עצמו שאיסור אכילתו הוא בכרת לדברי הכל, חוששים שמא יאכלנו. חידושי הר"ן (ד"ה ידוק) בשיטת רש"י. והמהרש"א (נרס"י) [על פי הראש יוסף (נרס"י)] פירש בשיטת רש"י, שלא יבדוק בתוך הפסח, שמא ימצא גלוסקא יפה ויחוס עליה וישתהה בביעורה [כשיטתו לעיל (ו: ד"ה ודעמו)], ובאותה שעה אף לא יוכל לבטלה, שכן לאחר זמן האיסור אינה ברשותו, ומתוך כך יעבור עליה ב'כל יראה' מן התורה, ועל כן עדיף שלא יבדוק עד לאחר הפסח, שכן כל זמן שאין החמץ ידוע אין עוברים עליו, כדברי התוספות להלן (כא. ד"ה ומ"ו). אך הצל"ח (נרס"י) הקשה על דברי המהרש"א, הלא ברש"י לעיל (ד. ד"ה נין) מבואר שגם משש שעות ולמעלה עוברים ב'כל יראה', ואם כן מטעם זה יש לומר שלא יבדוק גם משעה זו, ומדוע בודקים עד ליל ט"ו. על כן פירש על פי דרכו שהובאה לעיל בהערה, שלדעת רש"י לא יבדוק בפסח, משום שאסור לבער בו את החמץ, ומאחר שאינו מחזר עליו לבערו באותה שעה מודים חכמים שיש לחשוש שמא יבוא לאוכלו. **יז. הוסיף** רש"י 'לשונות' כדי ליישב מדוע 'לא יראה לך שאור' ו'לא יראה לך חמץ' אינם נחשבים לשתי השבתות, שהוא משום ששניהם נאמרו בלשון אחת של 'לא יראה', ומנין הבדיקות הוא רק כמנין הלשונות החלוקות שנאמרו בהשבתה. אמנם יש לומר שאינם נמנים כשתי השבתות משום שהם נצרכים לגופם, כעין המבואר בירושלמי (ה"ג), שמטעם זה 'לא יראה' ו'לא ימצא' אינם נחשבים לשתי השבתות. פני יהושע (נרס"י). והחתם סופר (ד"ה כגגד) ביאר בכוונת רש"י, שכל אחת מלשונות אלו מורה על זמן אחר. שכן לשון 'מציאה' שנאמרה ב'לא ימצא' היא בלילה, שהרי שנינו לעיל (ז:) שלמדנו מציאה ממציאה ומציאה מחיפוש וחיפוש מנר, שבדיקת חמץ צריכה להיות לאור הנר, ואור הנר יפה רק בלילה. ולשון 'ראיה' שנאמרה ב'לא יראה' מורה על בדיקה בשחרית, שכן לילה אינו זמן ראיה, כמו שדרשו במנחות (מג.) ממה שנאמר בציצית (נמדבר טו לט) 'וראיתם אותו' שכסות לילה פטורה מציצית. ומלשון 'תשביתו' למדנו על בדיקה בשעה השישית, שהיא שעת חיוב ההשבתה. **יח. שכן** שנינו במשנה להלן (יא:), ששורפים את החמץ בתחילת שש. ואף שמן התורה זמן הביעור הוא בתחילת השעה השביעית, הקדימו חכמים את זמנו בשעה אחת. ואף שמדרבנן בשעה שישית החמץ אסור באכילה, ומבואר בגמרא להלן שרבי יהודה אוסר לבדוק לאחר זמן האיסור שמא יבוא לאכול מהחמץ בשעת הבדיקה, מכל מקום לא חשש אלא לאיסור אכילה דאורייתא, ולא לאיסור דרבנן. רבינו דוד (ד"ה ממני'). והפני יהושע (נמוס' ד"ה ופס) כתב, שמאחר שזו היא שעת הביעור אין לחשוש שמא יבוא לאוכלו, וכעין סברת הגמרא להלן (יא.) בשיטת חכמים, 'הוא עצמו מחזר עליו לשורפו, מיכל קאכיל מיניה' [אלא שחכמים סברו שאף שלא בשעת הביעור קיימת סברא זו, ורבי יהודה סבר שרק בשעת הביעור היא קיימת]. אך בעל המאור (להלן יג: ד"ה ממר) כתב, ששעת הביעור האמורה במשנתנו היא השעה החמישית, והיא קרויה כן משום שבסופה [בתחילת שש] הוא זמן הביעור מדרבנן. והוכיח כדבריו מהירושלמי (ה"ד). **א. התיבות** הקודש (מנחות סם. ד"ה ממון) דייק מדברי רש"י, שטעם ההיתר בקיטוף הוא משום שאין זה כדרך קצירה של כל השנה. אך הקשה, הרי לא מצינו היתר בעשיית דבר שלא כדרכו אלא במלאכת שבת, משום שרק 'מלאכת מחשבת' אסרה תורה, אבל בשאר איסורים לא מצינו להיתר זה. ובהכרח צריך לומר, שקיטוף קודם העומר מותר משום שאין זה בכלל קצירה, ואם כן קשה מה הוצרך רש"י להוסיף שאינו כדרך כל השנה. ותירץ, שאם היה דרך העולם לקטוף בכל השנה, אף קיטוף היה בכלל קצירה, ודווקא משום שאין הדרך בקיטוף אין הוא בכלל קצירה. **ב. וכן** מבואר ברש"י במנחות (ע: ד"ה ולקלוי), שרק קודם קצירת העומר אסור לקצור מן החדש, אך בין קצירתו להקרבתו מותר לקצור בכלי מן החדש. והקשו האחרונים, אם כן יש לחשוש בתבואה הנקצרת במוצאי יום טוב לאחר קצירת העומר, שמא יבואו לאוכלה, שהרי אין שום שינוי בקצירתה. ותירץ הרש"ש (סס סם. ד"ה נימ) והעולת שלמה (סס ד"ה ממון), שאין דרך לקצור בלילה, ולא גזרו חכמים על דבר שאינו שכיח. ובספר 'וזאת ליצחק' (סס נרס"י ד"ה ממון) תירץ, שאף שמדאורייתא מותר לקצור מן החדש מיד לאחר קצירת העומר, מכל מקום חכמים אסרו קצירת חדש כדרכו עד אחר הקרבת העומר, כדי שלא יבואו לקצור אף קודם קצירתו. והנימוקי חיים (סס ד"ה נימ) תירץ, שבין קצירת העומר להבאתו אסור לקצור כלל, משום שמלאכת קוצר אסורה בחול המועד, ובהכרח נתלשה תבואה זו קודם החג, ובאותה שעה לא הותרה קצירה אלא רק קיטוף. **ג. פרט** זה לא נזכר במשנה שם לגבי מנחות, אלא הובא במסכת ביכורים (פ"ג מ"ג) לגבי ביכורים. חשק שלמה (נרס"י). **ד. מבואר** ברש"י שהטעם שאין מביאים את העומר ממקומות אלו הוא מפני שאין תבואתם מובחרת. אכן רש"י במנחות (סם. ד"ה קולין, נפירושו הרמבון) הביא טעם אחר לכך שמותר לקצור תבואת בית השלחין ושבעמקים, שהוא משום ששדות יבשות הן, ואם יאחרו את קצירתן תיפסד התבואה. וביאר הטהרת הקודש (נרס"י סס) בדבריו, שאי אפשר להמתין עם קצירתן עד לזמן קצירת העומר, ומשום כך הן נחשבות למקום שאי אתה מביא ממנו עומר. ולפי זה משנה זו סוברת כשיטת התנאים במנחות (עג.), שאם קצרו את העומר קודם זמנו פסול. ובתורת כהנים (מוס פ"י) שנינו, שקוצרים של בית השלחים ובית העמקים קודם העומר משום שנאמר (ויקרא כג י) 'ראשית קצירכם', ומכאן שדווקא קציר של כולכם אסור קודם העומר. וביארו התוספות במנחות (סם. ד"ה קולייס), שהתבואה של אותם המקומות אינה נקצרת בזמן שהכל קוצרים, לפי שהיא ממהרת להתבשל, ועל כן אינה בכלל 'קציר כולכם'. אך הר"ש (נפירושו למו"כ סס) פירש, שכוונת התורת כהנים היא לטעם המבואר ברש"י כאן, שתבואת בת השלחין אינה בכלל 'קציר כולכם' לפי שאינה מן המובחר. **ה. ואף** ששנינו במנחות (פה.) שבדיעבד כשירות תבואות אלו לעומר, מכל מקום מאחר שלכתחילה אין מביאים מהן הרי הן נחשבות 'ממקום שאי אתה מביא', שהרי דין זה הוא מן התורה. ואין לתמוה שאם הוא מן התורה איך יתכן שלא יעכב בדיעבד, שכן מצינו בהרבה מקומות [כגון בקדשים] שכל דין שלא שנה עליו הכתוב לעכב אינו אלא

אהח19/06/2018

מאי מיכא למימר

הא ליכא התם שינוייא - הלא על המשנה שם אין לתרץ שהקצירה אינה בכלי אלא ביד, ומתוך שינוי זה זוכרים שהוא חדש האסור באכילה, **דהא קוצרין קתני** - שהרי שנינו שם 'קוצרין' והיינו קצירה **במגל, ולא גזרינן דילמא אתי למיכל** - ואין אנו גוזרים לאוסרה שמא יבוא לאכול מהחדש, **ואוקמיה להחיא** [-והעמדנו משנה זו] **כרבי יהודה במסכת מנחות בפרק רבי ישמעאל** (ע.)', **מדקתני** [-משום ששנינו] **בסיפא** של המשנה, **'אנשי יריחו קוצרין לפני העומר כו' ולא מיחו בידם חכמים', ואמרינן** - ואמרנו בגמרא שם, **מאן שמעת ליה דאמר מיחו ולא מיחו** - מי הוא התנא שנקט לשון זו, ואמר שיש דברים שעשו אנשי יריחו ומיחו חכמים בידם ויש דברים שעשו ולא מיחו בידם, הלא **רבי** יהודה הוא, כמבואר בברייתא שם[ז].

מדם מנדל נדילי מיתי

שהרי לא הורגלו לאוכלו כל השנה, ואין למודין [-רגילים] **לפשוט יד להושיט ממנו לפיהם, אבל חמץ למודין** [-רגילים] **הן בכך כל השנה.**

דרבנן מדרבנן נמ קמיי

תיבות אלו נאמרו בלשון **תמיה, דלא משנית** [-שהרי לא תירצת] **אלא לרבי יהודה**, שלא תיקשה סתירה מדבריו בחמץ לדבריו בחדש, **והא דרבנן נמי קשיא** - והרי גם על דברי חכמים קשה, **דבמתניתין לא גזרינן** - שכן במשנתנו אמרו חכמים שאין גוזרים שלא לבדוק חמץ לאחר זמן איסורו שמא יבוא לאוכלו, **ואילו התם** [-שם] בחדש **קתני** בשיטת רבי מאיר, שמה שהיו שוקי ירושלים בקמח וקלי של חדש היה **שלא ברצון חכמים, דמשמע דגזר רבי מאיר דהוא מבני פלוגתיה** [-מחלוקתו] של רבי יהודה **דילמא אתי למיכל** שמא יבואו לאוכלו, וגם חכמים במשנתנו הוא רבי מאיר, שכן סתם חכמים החולקים על רבי יהודה הוא רבי מאיר.

סוף סמא מסור מליו לשורפו

אף על גב דבעלמא גזרינן בדבר שעסוק בו - שבדרך כלל סוברים חכמים שגוזרים בדבר איסור שלא להתעסק בו כדי **שלא יושיט** ממנו **לפיו** ויאכלנו, ולכן אסרו להתעסק בחדש קודם הקרבת העומר, **הכא** [-כאן] **בבדיקת חמץ** לאחר זמן איסורו **ליכא למיגזר** - אין לגזור עליה, דהרי **הוא** [הבודק] **עצמו, כל עסקו זה בחמץ אינו אלא מחזר עליו כדי לשורפו, ואין לך זכרון לאיסור** אכילת החמץ **גדול מזה.**

ומיכל קמ מכיל מיתי

בלשון תמיה, וכי יבוא לאוכלו בשעה שמתעסק בביעורו.

מקלי ומילך

לאחר שנתייבש בתנור אין הוא ראוי לאכול ממנו עד לאחר אפייתו[ח].

מעיקרא

בעודו רך בקליות קודם שיתיבש - לפני שנגמר יבושו בתנור, **מאי איכא למימר** - מה יש לנו לומר בטעם מה שהותר להתעסק עמו באותה שעה, הלא עדיין הוא ראוי לאכילה.

וכי מיתמ

ואם תתרץ **שזכור הוא על ידי הקיטוף** שהוא אסור משום חדש, **כדשני** [-כמו שתירץ] **רבא לעיל**, הלא עדיין יקשה, **בית השלחים דליכא** [-שאין בו] קיטוף אלא נקצר במגל, **מאי איכא למימר** - מה יש לנו לתרץ, הלא אין מה שיזכיר שהוא אסור באכילה.

סלמ נדוממ

ומעמא דרבי יהודה הוא משום דחדש בדילי מיניה - בדלים ממנו בני אדם, **ואילו חמץ לא בדיל מיניה** - אין בדלים ממנו, לפי שאדם **רגיל בו כל שעה** - בשאר ימות השנה.

כל לשון **'נר' שבגמרא** היינו **הכלי** שבתוכו השמן והפתילה, וקרוי **קרווישי"ל** בלע"ז.

מנמפס

מטפטפת **טיפין** דקות לתוך הנר **כשהפתילה מבערת** בו.

ומפילו היא של מרס

ואפילו אם **אותה שפופרת** היא של חרס, **דמאיסא** [-שהיא מאוסה], **אפילו הכי אסור** ליתנה בצד הנר, **דילמא אתי למיכל מינה** - שמא יבוא לאכול מן השמן שבתוכה, **ותניא** בברייתא (נידה כג.), **הנותן שמן לתוך נר שדולק חייב משום מבעיר, והמסתפק** [-והנוטל] **ממנו חייב משום מכבה**[ט].

ורבי יסודס מפיל

ורבי יהודה מתיר להניח שפופרת לצד הנר ואינו חושש שמא יסתפק מהשמן בשבת, **ואף על גב דשמן הכל תדירין** [-רגילים] **להשתמש בו. ודרבנן אדרבנן ליכא לאקשויי** - ואין להקשות מדברי חכמים החוששים שמא יסתפק מן השמן, על שיטתם במשנתנו שאין לחשוש שמא יאכל מן החמץ בשעה שמתעסק עמו, **דהא אוקימנא טעמא בחמץ** - שהרי פירשנו בטעם מה שלא חששו בחמץ, שהוא **משום דהוא עצמו מחזר עליו לשורפו**, ומתוך כך הוא זכור שהוא אסור באכילה. אבל בשאר מקומות גזרו חכמים שמא יבא לאוכלו, ולפיכך אסרו להניח שפופרת לצד הנר.

קשר של קיימא שהוא עשוי שלא להתירו לעולמ, הוי אב מלאכה, כדברי המשנה **במסכת שבת** (עג.).

נמ יסמ קומנו

משום דהוי [-שהוא] **קשר של קיימא** שאסור בשבת, **אלא עונבו** בעניבה, **ולא גזרינן** [-ואין גוזרים] לאסור **עניבה אטו קשירה** - כדי שלא יבואו לעשות קשר של קיימא.

כורך

בכריכה **בעלמא** ולא בקשירה[יא].

פונמ

אזור חלול - חגורה חלולה.

פמיקמ

פיישל"א בלע"ז, והיא רצועה **שכורכין** אותה **סביבות השוקיים.**

מלמ יענבו

שאסרו עניבה **גזירה משום קשירה**[יב], שכן הואיל **ועסוק הוא בכך** [-בעניבה] הרי הוא עלול לבוא לידי קשירה[יג].

קמיי דרבנן

קשה ממה דאסרו חכמים **בשפופרת, אדרבנן דחבל** - על דברי חכמים שהתירו לענוב חבל.

שמן

שמן **זה** שבשפופרת, **בשמן דכל השנה** שלא הוקצה לנר **מיחלף** [-מתחלף], **ואתי למיכליה** - ויש לחשוש בו שמא יבואו לאכול ממנו.

קוצרין לני נפמיקיי

משום **דלאו** קשר **שעשוי להתקיים הוא**, לפי

ציונים והערות

לכתחילה. תוספות (ד"ה קולמין). **ו. כן** מבואר גם להלן (נו:).

רש"ש (נרש"י). **ז. אולם** רבי מאיר אומר, שיש דברים שעשו ברצון חכמים ויש דברים שעשאום שלא ברצון חכמים, ולא נקט לשון מיחוי. **ח. לפי** גירסת רש"י (לעיל ד"ה קמח, י: ד"ה מקרקע) במשנה במנחות, 'קמח וקלי', קלי הוא תבואה שנתייבשה בתנור. אך תמה התוספות רי"ד (ד"ה קמח), הלא מבואר בהרבה מקומות שקליות תבואה ראויות לאכילה גם לאחר שנתייבשו בתנור. על כן כתב שיש לגרוס במשנה 'קמח קלי' בלא וא"ו, ומדובר בקליות שנטחנו לקמח, שאינו ראוי לאכילה עד שיתבשל. והראש משביר (ד"ה טחינה) כתב ביישוב דברי רש"י, שדווקא קליות העשויות במחבת ראויות לאכילה, ואילו כאן מדובר בקליות שנתייבשו בהבל התנור, שאינן ראויות לאכילה כמו שהן. **ט. רש"י** בשבת (כט: ד"ה שמהפך) פירש, שמאחר שהקצה את השמן שבשפופרת לנר, הרי הוא נחשב למכבה. וכתב הפני יהושע (שם ד"ה נמצינה), שהוצרך רש"י להוסיף זאת, משום שלולי שהקצה את השמן אין זה כיבוי, שהרי עדיין אין נמצא השמן בתוך הנר. אולם הרמב"ם (שבת פ"ה ה"ג) כתב, שאיסור הנטילה מהשפופרת אינו משום כיבוי אלא משום איסור מוקצה. וכתב הפני יהושע (שם) בטעמו על פי דברי התוספות בביצה (כג. ד"ה והמסתפק), שנטילת שמן מהנר נחשבת לכיבוי משום שעל ידי כן מתמעט אורו, וטעם זה אינו שייך אלא במסתפק מהנר עצמו ולא מהשפופרת שלצידו. [וראה בתוספות רבינו פרץ (ד"ה שם) שאכן תמה על קושיית הגמרא, מה מקשה הגמרא מדברי רבי יהודה בשבת, הלא איסור מסתפק אינו אלא מדרבנן, ויתכן שלא חשש רבי יהודה אלא באיסור דאורייתא כאכילת חמץ, ולא באיסור דרבנן. וכן מוכח לכאורה מדברי רש"י לעיל (י: ד"ה נמוך), שהרי פירש בדברי רבי יהודה במשנתנו 'בודקים בשעת הביעור', שהיא שעה ששית שבה כבר אסור החמץ מדרבנן באכילה, ולא גזר אלא משעת הביעור מן התורה ואילך]. אמנם הרא"ש (שם פ"ג סי' יז) הוכיח מדין שפופרת שלא כדברי התוספות, אלא טעם האיסור הוא משום שבכך הוא ממהר את הכיבוי. ואף על גב שאין זה אלא גרם כיבוי, מכל מקום לא הותר גרם כיבוי אלא בדבר חיצוני, אבל כשהוא נעשה בשמן או בפתילה הגורמים את הדליקה הוא אסור משום כיבוי. **י. ראה** ברמ"א (או"ח סי' שז ס"ו) בשיטות נוספות בראשונים בענין זה. **יא. מדברי** רש"י מבואר שגם את הפונדא והפסקיא אסור לקשור, ורק כריכה הותרה בהם, וכפשטות הלשון 'כורך', ומה שסיים רבי יהודה 'ובלבד שלא יענבנו' מוסב עליהם. אמנם התוספות (ד"ה כורך) כתבו ש'כורך' לאו דווקא הוא, שהרי מבואר בגמרא להלן שקשר בפסקיא אינו קשר של קיימא, ומותר לקושרו גם בקשר גמור. ולפי זה מה שסיים רבי יהודה 'ובלבד שלא יענבנו' אינו מוסב על הפונדא והפסקיא, אלא על החבל שנפסק, שאף עניבה נאסרה בו, ולא רק קשירה. וכן פירש רש"י בשבת (קיג: ד"ה וכלבד). וכתב החתם סופר (ד"ה כורך), שלא נחלקו רש"י ותוספות, אלא שדברי רש"י הם לפי ההוה אמינא שטעמו של רבי יהודה הוא משום גזירה, ואם כן יש לגזור גם על קשירת הפונדא אטו קשירת החבל, ואילו דברי התוספות אמורים לפי המסקנא שטעמו של רבי יהודה אינו משום גזירה, אלא משום שאף עניבה היא בכלל קשר של קיימא האסור מן התורה, אך לא גזרו עניבה אטו קשירה, ואם כן גם קשירת פונדא לא אסרו אטו קשירת החבל. **יב. כך** הוא לפי הבנת הגמרא עתה, אך למסקנת הגמרא טעמו של רבי יהודה הוא משום שעניבה אסורה בשבת מעיקר הדין. **יג. אך** מדברי רבינו חננאל (ד"ה ושני)

אהח 19/06/2018

דאדם **אינו מפסיד פסיקיא שלו בכך** שמשאירה מחוברת לדלי בקביעות.

מכל מקום

לא קושרים את הדלי בחבל, **שמא** יניחנו **שם עולמית**, ונמצא שהוא קשר של קיימא.

מי ימנע מכל דעלמא

אם נאמר שהוא חבל **שתשמישו לכך, ואיכא למיחש שמא יניחנו שם** מחובר לדלי לעולם.

מכל דגרדי

שחבל זה **אינו ראוי למילוי מים תמידי**, ואינו משאירו שם בקביעות. **ורבי יהודה** מתיר לקשור בחבל של גרדי, **ולא גזר לגבי שבת** על חבל זה משום סתם חבל שעשוי להשאר תמיד מחובר לדלי, **כדאוקימנא טעמא** - כפי הטעם שנתבאר לעיל, **דמשום חומרא דשבת פרשי אינשי מאיסורא דיליה** - פורשים בני אדם מאיסוריה, **ונזכרין** הן שהדבר אסור משום מלאכת שבת. **אבל מדרבנן דהכא אדרבנן דעניבה קשיא** - אבל קשה מדברי חכמים כאן האוסרים בחבל של גרדי על מה שהתירו עניבה, ולא גזרו בה משום קשירה.

ומשמין מכל מחלף כו'

והשתא איתרצו בולהו - ומעתה מתורצות כל הקושיות שהובאו לעיל. **דרבנן גזרו כל היכא דמיחלף** - על כל איסור שעלול להתחלף בהיתר, **בין בשבת בין בשאר איסורי** התורה. **הילכך בחדש לפני העומר גזרו**, שמא יחליפוהו בתבואה מותרת. **וכן בשפופרת** של שמן גזרו שלא ליתנה לצד הנר, שמא יחליפוהו בשמן אחר המותר בשימוש בשבת, ויבואו להסתפק ממנו. **וכן גזרו בחבל** של גרדי אפילו שלא משאירים אותו בקביעות בדלי, שמא יבואו להתיר בסתם חבל. **אבל בחמץ לא** גזרו שלא לבודקו לאחר זמן איסורו, **משום** דמאחר שהוא **מוזהר עליו לשורפו** לא יבוא לאוכלו. **ובעניבה נמי לא** גזרו אטו קשירה, **משום** דעניבה **לא מיחלפא** [-מוחלפת] בקשירה. **ורבי יהודה גזר בכל מילי** [-הדברים] **דלא בדילי מיניה** - שאין בני אדם בדלים מהם כל השנה, **ואילו במידי דבדילי מיניה** - בדברים שבדלים מהם **לא גזר**. **הילכך בחמץ גזר** לפי שהוא מותר באכילה כל השנה, **אבל בחדש בדילי מיניה** - בדלים ממנו, ועל כן לא גזר בו. **וכן בכל הנך** [-דברים אלו] **דשבת** לא גזר, כגון בשפופרת בצד הנר, ובחבל של גרדי, **משום דבדילי מינייהו** - שבדלים מאיסורי שבת מחמת חומרתם. **ודקא** [-ומה שהוא] **מחמיר בעניבה**, אין זה משום גזירה, אלא **משום דקסבר היא גופא** [-שעניבה עצמה] **קשירה היא**, ואסורה מן התורה.

נכון

אסור להטיל בו מום, ואפילו לגרום לו מום אסור, **כדתניא**, נאמר בקרבנות (ויקרא כב כא) 'מום **לא יהיה בו', אין לי אלא שלא יטיל בו מום, מניין שלא יגרום** לו מום, **תלמוד לומר 'כל מום'**, וייתור 'כל' בא לאסור גם גרימת מום. ובברייתא זו שנויה **במסכת ביצה** (כז:).

מן מקיזין לס

אפילו במקום שאינו עושה בו מום, דהיינו בכל מקום שבו [-שבגוף הבכור] **אם אינו חותך ממנו עצם, או שפוגם** את **שפתו או** את **אזנו, וכל דבר** שאם נפגם **אינו חוזר לקדמותו הוי מום, ואידך** - ובשאר מקומות **לא הוי מום. וקא גזר רבי יהודה** אף על מקומות אלו **אטו** [-משום] החשש שמא יבוא להקיז אף **במקום שעושה בו מום, ואף על גב דקדשים הכל בדילין מהן**, ונזהרים שלא להטיל בהם מום, אף על פי כן גזר.

ומחלוקת היא בין **רבי שמעון ורבי יהודה בתורת כהנים** (ממו פ"ו ה"י)[ט] בעיקר האיסור האמור, ולדעת רבי שמעון יקיז אפילו במקום שהוא עושה מום, משום שאינו מתכוין למום אלא לרפואת הבכור, ולשיטתו דבר שאין מתכוין מותר.

יא:

על ממונו

כהן זה **בהול על הבכור** שהוא ממונו, **שלא** ימות.

כל שכן

הואיל ובהול הוא על ממונו, **אי לא שרית ליה** [-אם לא תתיר לו] להקיז **במקום שאינו עושה בו מום**, הרי הוא **עובר על דבריך ועושה** כן, **ושוב אין נזהר בין** הקזה **במקום שעושה מום** לבין הקזה **שלא במקום** שעושה מום, משום דהוא **סבור שהכל שוה**, ואין הבדל בין האיסור להקיז במקום שעושה בו מום שהוא מדאורייתא, לאיסור הקזה במקום שאינו עושה מום, שאינו אלא מחמת גזירה.

מקדרין

אשטרלי"ד בלע"ז, כלומר לסרק.

מקלפין

כדפרשינן - כמו שמפרשת הברייתא בסמוך, שקרצוף הוא **בכלי ששיניו גסות, ואינו עושה חבורה**[א]. דחובל **בבעלי חיים אב מלאכה היא**[ב], ועל כן רק קרצוף שאינו מוציא דם מותר, ולא קירוד שמוציא דם ועושה חבורה. **קתני מיהת** - ומכל מקום שנינו במשנה **'אבל מקרצפין', אלמא** [-ומוכח מזה] **שלא גזר** רבי יהודה **מתוך שאדם בהול** על ממונו, **דאי שרית ליה קירצוף עביד קידור** - שאם תתיר לו לקרצף יבוא לידי קירוד, **לפי שהטיט מכחיש את הבהמה ומצערה**, ואדם בהול על ממונו, אלא אין לחשוש שמא מתוך כך יבוא לקרד.

נפ מיחלף

ורבנן סברי מיחלף - וחכמים סוברים שיש לחשוש שמא יחליפו בין קרצוף לקירוד, ועל כן אסרו לקרצף, שמא יבואו לקרד.

ושורפין בפסלת שם

ואף על גב דכל שעה ששית מדאורייתא שריא - החמץ מותר מן התורה, מכל מקום **גזור רבנן עלה** - גזרו עליה חכמים, **דילמא טעי** [-שמא יטעה] האדם ויהיה **סבור על** השעה **השביעית שהיא** השעה **הששית. אבל אחמישית** - לגבי השעה החמישית, **לא טעי למימר** - אין אדם טועה לומר **על** השעה **השביעית שזו היא** החמישית, ועדיין **מותר** לאכול בה חמץ, לדעת רבי מאיר.

פולין כל פסח

ואינו אוכל חמץ בשעה החמישית לדעת רבי יהודה, משום **דטעי** [-שעלול לטעות] ולהיות **סבור על** השעה **השביעית שזו היא** החמישית, ואם נתיר לו לאכול בחמישית יבוא לאכול בשביעית. **ומיהו לשרוף** את החמץ **אינו צריך** בשעה החמישית[ג], אלא עדיין הוא מותר בהנאה, **ומאכיל** הוא את החמץ באותה שעה **לבהמתו**[ד]. **אבל** בשעה **ששית אף בהנאה אסור** החמץ **מדרבנן, גזירה משום שביעית**, שכן הוא עלול לטעות בשעה השביעית ולסבור שהיא השעה השישית.

שמי פלוס

של חמיה.

על פולס פקולס

ובגמרא להלן (יג:) **מפרש מאן פסלינהו** - על ידי מה נפסלו.

על גב המלמנס

סטיו שהיה בהר הבית, ששם היו מתקבצין ויושבים בני אדם, והיו רואין אותן [-את החלות] **לסימן**, ממתי מתחיל זמן איסור החמץ.

ופרוסס כל פסח

דאסור להפסיד קדשים בידים[ו] כל זמן שיכול

ציונים והערות

נראה שהחשש הוא, שאם יראו שעניבה מותרת יבואו להתיר אף קשירה. **יד. ורש"י** בשבת (קיג: ד"ה מפני) פירש, שאינו מבטל חבל זה לדלי משום שהוא צריך לו. **טו. וכן** הובאה מחלוקתם במשנה בבכורות (לג:). **א. רש"י** בביצה (כג. ד"ה ומקרדין וד"ה מקלפין) פירש, שקירוד הוא במסרק של ברזל ששיניו דקות, וקרצוף הוא במסרק של עץ ששיניו גסות. ורבינו חננאל (ד"ה ולרבי) והרמב"ם (פירוש המשניות ביצה פ"ב מ"ז) פירשו, שקירוד הוא הסרת התולעים הקטנים התפוסים בעור הבהמה בחזקה, ואי אפשר להסירם מבלי לפצוע אותה. אבל קרצוף הוא הסרת הזבובים הגדולים שאינם דבוקים בה כל כך, ואין הסרתם עושה בה חבורה. **ב. רש"י** בשבת (קז. ד"ה והמוגל) כתב, שהוצאת הדם על ידי החבורה היא תולדה של שוחט. עוד פירש, שחייבים עליה משום צובע, שכן נצבע העור על ידי הדם הנצרר תחתיו. והרמב"ם (שבת פ"ח ה"ז) כתב, שחובל חייב משום 'מפרק', שהוא תולדת 'דש'. **ג. אך** הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ט) מביא דין זה לענין חמץ של תרומה וקדשים, וכתב שאסור לשורפם בשעה החמישית. וראה בחידושי מרן רי"ז הלוי (שם) בביאור דבריו. **ד. ואפילו** שמן התורה משעה שנאסר החמץ באכילה הרי הוא נאסר גם בהנאה, ואם כן כשם שחשש רבי יהודה בשעה החמישית לענין אכילה היה לו לחשוש גם להנאה, מכל מקום מאחר שבאיסור הנאה יש הפסד גדול יותר מבאיסור אכילה, לא החמירו בו חכמים כל כך. פני יהושע (ד"ה ומולין). והצל"ח (ד"ה ממני) כתב, שלא החמירו כל כך בהנאה כמו באכילה משום שאיסורה קל יותר מאיסור אכילה, שכן מבואר ברמב"ם (מאכלות אסורות פ"ח הט"ז) שכל מאכל שאסור גם בהנאה אין לוקים על הנאתו, וראה במגיד משנה שם בטעמו. וראה עוד בחתם סופר (ד"ה וג"ל) בטעם מה שלא גזרו בהנאה כמו באכילה. **ה. כמו** כן יכלו לעשות סימן זה בחלות מצה, אלא שמן הסתם עשו זאת בחלות חמץ, משום שהן סימן לשריפת חמץ. ראש יוסף (נרס"י). **ו. צריך** עיון, הלא בכך שאין אוכלים את התרומה בשעה החמישית אין מפסידים אותה בידים, אלא גורמים לה להישרף לכשיגיע זמן איסורה, ובאותה שעה הרי יהיה מותר לשורפה. ואולי יש לפרש בכוונת רש"י, שאם נאסור עליו את האכילה בשעה החמישית ונתיר בה רק הנאה, יבואו ליהנות מהתרומה, ומאחר שהיא ראויה לאכילה, כל הנאה אחרת נחשבת להפסד בידים. אמנם המאירי (ד"ה ושנ"ג) כתב, שלא אסרו את התרומה בשעה החמישית משום שאין

לאוכלן, ואף תרומה היא בכלל איסור זה.

ותורפין דמפלג שם

דהא ודאי רובא בני אדם **טעו** בין **שש** שעות **לשבע** שעות[ח], ועל כן החמירו בשעה שישית גם בתרומה.

אמר מומר דמים דמדם

עד אחד אומר בשנים בחודש הרג איש זה **את הנפש, ואחד מן העדים אומר שבשלשה בחדש הרג, עדותן קיימת. ובית דין היו בודקין אותן בשבע חקירות כדלקמן** - כמובא להלן (יב.), **ובירון דהושוו שניהן** לאחר מכ"ט בחקירת יום השבוע **לומר** שהיה המעשה **ביום שלישי או ביום רביעי** בשבוע, **וכשבדקום** קודם לכן **באיזה יום בחדש** היה המעשה, **אמר** עד **זה** שהיה **בשני** בחודש, **ועד זה אמר** שהיה **בשלישי** בחודש, מסתבר לומר **ששניהן על יום אחד העידו, אלא שזה ידע בעיבורו של חודש, שחודש שעבר** היה **מלא והוקבע ראש חודש** של חודש זה **ביום שלשים ואחד, וזה שאמר** שהיה המעשה **בשנים בחדש ידע בו** [בעיבור], **וזה שאמר** שהיה **בשלשה** בחודש **סבור שהוקבע החדש ביום שלשים** של החודש הקודם, ועל כן טעה ביום השני בחודש וסבר שהוא השלישי בו. **והואיל ויש בני** אדם **שטועין בכך, אף על פי שמצווין אנו לחלק** [-להפריד] **את עדותן** זה מזה ולפוסלה **כדי שתבטל להציל את הנפש**, מכל מקום **אין בידינו כח לחלקו** מחמת חילוק זה של יום אחד מימי החודש שישנו ביניהם.

עדומן דמלה

דבהא ליכא למטעי - משום שבהפרש ימים כזה לא תיתכן טעות, **וקרא כתיב** - והרי נאמר בכתוב (דנ"ט יג) 'ודרשת וחקרת ושאלת היטב והנה **אמת נכון** הדבר', ומכאן שצריך **שתהא עדותן מכוונת, ואי לא לא קטלינן** - ואם אינה מכוונת אין הורגים את האיש שהעידו עליו שנתחייב מיתה[יא]. **וגם הוא** [הנידון] **וגם הן פטורים** מעונש מיתה. ואין נוהג בהם עונש 'כאשר זמם לעשות לאחיו', משום **דאין עדים** שהעידו על הנפש **נהרגין אלא על ידי הזמה, שבאו עדים אחרים ואמרו 'עמנו הייתם באותה שעה במקום אחר', ולא כשהוכחשו בגוף המעשה**[יב].

אפילו לדעת רבי יהודה הסובר שעד הפרש של שעתיים יש לתלות בטעות, מכל מקום באופן זה אי אשר לתלות בטעות, **משום דבחמש** שעות **החמה** עומדת **במזרחו של רקיע, ויכול כל אדם להבין על ידי הצל** שעדיין לא עבר חצות היום, **שבשנותן** את ידו באותה שעה **כנגד המזרח הוה הצל לצד מערב.**

כשמלמד לומר

כשתדקדק בדבריהם של תנאים אלו **ותעמוד על מכונן** [-יסודם] **תמצא, שלדברי רבי מאיר דמקיים** [-שמכשיר] **עדות** באופן דאחד אומר **בשתים** היה המעשה ואחד אומר **בשלש, ומבטל** [-ופוסל] **של שלש ושל חמש** - באופן שאחד אומר בשלש ואחד אומר בחמש, בהכרח שלשיטתו **אין אדם טועה ולא כלום** בשעות. **ולדברי רבי יהודה דמקיים** [-שמכשיר] **אף** באחד אומר **שלש** ואחד אומר **חמש, אדם טועה חצי שעה.**

לרבי מאיר אין אדם טועה כלום, והטועה - וכל המשנה מהשעה האמיתית אפילו במשהו שקרן **הוא** ולא טועה. **והאי דמקיים רבי מאיר עדות של** אחד אומר **שתים** ואחד אומר **שלש, הוא משום ששניהם העידו על רגע אחד**, וכגון **דמעשה כי הוה במיפק תרתי ומעייל תלת**, כלומר, **ביציאתה של** השעה **השניה כשהשלישית נכנסת**, ואותו רגע הוא. **ושניהן** אכן **כך העידו, דהאי** [-שזה] **דאמר שתים, בסוף שניה קאמר, והאי** [-וזה] **דקאמר שלש**, כוונתו לכניסת השעה השלישית **כו'**.

ולקמן פריך - להלן תקשה הגמרא, **מי יודע שכוונתן לכך היתה, דילמא** [-שמא] **האי דקאמר שתים, בתחלת שתים קאמר**, ואם כן **יש חילוק ביניהן** ואין שניהם מעידים על אותה שעה, **והואיל ולדעת רבי מאיר אין תולין בטעות** כלל הרי הן שקרנין, ומדוע עדותם קיימת.

ולדבי רבי יהודה תולין בטעות מי שמע

הילכך כי אמר האי - כשאמר עד זה **שבשלש** היה המעשה, **והאי** [-ועד זה] אמר **שבחמש** היה, **עדותן קיימת.** משום שיש לתלות **דמעשה כי הוה בפלגא דארבע** - שהיה המעשה באמצע השעה הרביעית **כו'**, **וזה אמר** [-התכוין לומר] שהיה **בסוף שלש שעות, וזה** [השני] התכוין לומר שהיה **בתחלת חמש**, ונמצא שכל **אחד** מהן **טעה** מן זמן המעשה **חצי שעה** בלבד.

ולקמיה פריך ליה - להלן (יב.) מקשה הגמרא, **היכי מהדרינן לצרופי עדותן** - איך אנו מחזרים לצרף את עדותם, הרי הוה לן **למימר דהאי בתחלת שלש קאמר והאי בסוף חמש קאמר** - הלא יש לנו לומר שהראשון נתכוין לתחילת שלש והשני נתכוין לסוף חמש, **ונמצא שיש חילוק גדול של** שלש שעות **ביניהן, וכולי האי לא טעו** - ובכל כך הרבה זמן אין בני אדם טועים, ואם כן **תחלק** [-תתחלק] **עדותן** ותיפסל, **ונציל את הנפש** של זה שהעידו עליו עדים אלו שנתחייב מיתה.

ומד מנייסו קמ מפי משמו

אם בסוף שתים הוה [-היה] המעשה, **האי** [-עד זה] **דקאמר** שהיה **בשלש** כוונתו **בתחלת שלש, וקא טעי** [-ונמצא שטעה] **במשהו, ואי** [-ואם] **בתחלת שלש** היה המעשה, **האי** [-זה] **דקאמר** שהיה **בשתים** כוונתו **בסוף שתים, וקא טעי** [-ונמצא שטעה] **במשהו.**

לדנמי רבי יהודה

אם אמר אחד בשלש ואחד אמר בחמש, יש לתלות **שמעשה הוה בסוף**

יב.

שלש, והאי דאמר שהיה **בתחילת חמש טעי בכל השעה הרביעית** ובעוד **משהו של סוף שלש. אי נמי** - עוד יש לתלות ולומר, שהמעשה **בתחילת חמש הוה, והאי דאמר** שהיה **בסוף שלש טעה** בכל **השעה הרביעית** ובעוד **משהו** של תחילת השעה החמישית, ונמצא שאחד מהם טעה בשעה ומשהו.

לשמעתא

לשמועתו **דאביי.**

אמר

הקשה **רבא, וכי אפשר לומר שאין תולין בטעות אלא משהו** בלבד **לרבי מאיר**[א], **ושעה ומשהו לרבי יהודה. הלא אם כן** קשה, **היאך אתה מצרף עדותן** של האומר שתים והאומר שלש לרבי מאיר, ושל האומר שלש והאומר חמש לרבי יהודה,

ציונים והערות

לנו למעט מזמן אכילתה. שיעורי רבי דוד פוברסקי (פוס תפד תעג-תעד). **ז. שכן** נאמר בתרומה (במדבר יח ח) 'ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי', ומכאן דרשו שיש לשמר אותה בטהרה ואסור לטמאותה. בכורות (לד:). וצידדו התוספות להלן (יג. ד"ה ותורפין), שמשם למדנו שאף אסור מן התורה לאבדה. אף רבינו אפרים (הו"ד פמוס' שמ"ן שם ד"ה ותורפין) כתב, שמן התורה אסור רק לטמאותה, והאיסור לאבדה אינו אלא מדרבנן. **ח. דווקא** בדברי רבן גמליאל פירש רש"י שרוב בני אדם טועים, אבל בדברי רבי מאיר ורבי יהודה לא הזכיר זאת. שכן בדבריהם אין הכרח לומר כן, אלא היה מקום לפרש שמשום מיעוט בני אדם שטועים בשעות הקדימו חכמים את זמן האיסור. אבל מדברי רבן גמליאל שאמר שבתרומה הקדימו חכמים את זמן האיסור בשעה, מוכח שרוב בני אדם טועים בדבר, שכן אילו רק מיעוט בני אדם היו טועים, לא מסתבר שמשום כן היו גוזרים גם על תרומה לאוסרה באכילה שעה אחת קודם זמן האיסור, שהרי בכך היא באה לידי הפסד, ואסור להפסיד תרומה. פני יהושע (נרס"י). **ט. פני יהושע** (ד"ה תנן) וראש יוסף (נרס"י), על פי המבואר במשנה בסנהדרין (מ.) שחקירת יום החודש קודמת לחקירת יום השבוע. **י. מדברי** רש"י משמע שמיעוט בני אדם טועים בעיבור החודש, ולא רובם. וקשה, הלא הגמרא בסנהדרין (פט.) מוכיחה מדברי משנה זו, שרוב בני אדם טועים בדבר [וביארו התוספות (ד"ה זה), שאפילו שמתוך עדותם על יום השבוע מוכח שזה שאמר שלשה בחודש טעה בעיבור החודש, מכל מקום אילו לא היו רוב בני אדם טועים בכך לא היה מועיל מה שכיוונו על יום השבוע לתקן את ההכחשה בימות החודש, שכן לאחר שאמר שהיה בשלשה בחודש אין בידו לחזור בו מעדותו ולומר שהיה ביום אחר, שכן הלכה בידינו, 'כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד'. ורק משום שרוב בני אדם טועים בעיבור החודש אין זו נחשבת לחזרה]. ויש לתרץ, שאין כוונת הגמרא שרוב העולם טועים בעיבור החודש, אלא רוב בני אדם המכחישים זה את זה ביום החודש אין זה מחמת שקר, אלא מחמת טעות בעיבור החודש. חתם סופר (ד"ה ותורפין). וראה עוד בפני יהושע (נרס"י) ביישוב קושיא זו. **יא. תמה** הרש"ש (ד"ה אמר), הלא בהכחשה בימי החודש העדות בטילה משום שאחד העדים מכחיש את עצמו, שהרי לדבריו יום החודש אינו מתאים ליום השבוע, ואין צריך בזה לדין 'שתהא עדותם מכוונת' הנלמד מ'והנה אמת נכון הדבר'. וכתב שהשתבש סדר הדיבורים ברש"י, ודבריו אלו מוסבים על הכחשה בשעות המובא בסמוך, ולא על הכחשה בימים. **יב. צריך** עיון, הלא אף אם היה עונש 'כאשר זמם' גם בהכחשת המעשה, מכל מקום איך יתכן לחייב עדים אלו מיתה, הרי אין העדים נעשים זוממים עד שיגמר הדין על פיהם, וכשהכחישו זה את זה בחקירות הרי זו עדות פסולה, וכלל לא נתקבלה בבית דין. שיעורי רבי דוד פוברסקי (פוס תפד). עוד הקשו האחרונים, איך יתכן שיהרגו את שניהם, הלא רק אחד מהם משקר, ואין ידוע מי הוא. **א. ברש"י** מבואר שקושיית רבא על אביי היא גם לפי רבי מאיר. אמנם בגמרא לא נזכר שהקשה רבא אלא לפי רבי יהודה. וכתב הצל"ח (ד"ה ומה), שהזכיר רבא דווקא את רבי יהודה כדי להשמיענו שיש להקשות גם על ביאור אביי בדבריו, וכל שכן שיש להקשות על ביאור אביי בדברי רבי מאיר. שהרי פירש אביי בדברי רבי מאיר שאין אדם טועה אלא במשהו, ואם כן אף אם נדייק רק בדברי אחד העדים כגון בזה שאמר שתים, ונמצא שהתכוין לתחילת שתים, ואפילו אם חבירו התכוין לתחילת שלש העדות בטילה. וכן אם זה שאמר שלש התכוין לסוף שלש אפילו אם התכוין חבירו לסוף שתים העדות בטילה. ונמצא שיש כאן ספק ספיקא לומר שהעדות בטילה, ולהקל על הנידון ולפוטרו ממיתה. מה שאין כן לדעת רבי יהודה על פי שיטת אביי בביאור דבריו, שאדם טועה בשעה ומשהו, שאין העדות בטילה אלא רק אם כשהיינו מדייקים בדברי שניהם היינו מוצאים שזה שאמר שלש התכוין לתחילת שלש, וזה שאמר חמש התכוין לסוף חמש. אבל אם זה שאמר שלש התכוין לסוף שלש, אפילו אם זה שאמר חמש התכוין לסוף חמש עדותם קיימת, שכן יתכן שהיה המעשה בסוף ארבע, ונמצא שכל אחד טעה בשעה בלבד. וכן אם זה שאמר חמש התכוין לתחילת חמש, אפילו

אוצר החכמה

וכי מי אמר לך לתלות שזה המקדים נתכוין לסוף השעה, וזה המאחר נתכוין לתחילת השעה, בכדי לקרבן זה אצל זה ולצרף עדותן שלא תהא ביניהן אלא שיעור טעות האדם, ועל ידי כן תוכשר העדות. ומה אילו דייקת בהני סהדי לחלק עדותן - והרי אילו היית מדייק בדברי העדים בכדי לבדוק האם אפשר לחלק את עדותם ולהרחיקם זה מזה, מצית למימר - יכול היית לומר האי [-שזה] דאמר שלש, כוונתו בתחלת שלש, והאי [-וזה] דאמר חמש כוונתו בסוף חמש, ונמצא שיש חילוק ביניהן שלש שעות חסר משהו[ב]. וכיון דאין אדם טועה בזמן מרובה כל כך נחלקת עדותן, והויא [-והרי זו] עדות מוכחשת, ולא קטלינן ליה להאי - ולא הורגים על פיה את זה שהעידו עליו. ומאחר שיתכן שעדותם בטילה, וכי אנן ניקום [-נקום אנו] ונקרב את עדותן מספק כדי שיהרג נידון זה.

והא דאמרת אמר והלילו הפלה

והרי אמרה התורה שיש להציל את הרוצח, דמחפשין [-ויש לחפש] צדדים לזכות ככל שאפשר. אלא ודאי מדקאמר רבי מאיר ורבי יהודה עדותן קיימת, שמע מינה דסבירא להו - מוכח מזה שהם סוברים דאפילו אתה מחלקן ומרחיק את עדותם זה מזה כמו אשר תוכל - ככל האפשר, ואף אם תרצה לומר שהמוקדם - שזה שהעיד על השעה המוקדמת יותר נתכוין לתחלת אותה השעה, והמאוחר - וזה שהעיד על השעה המאוחרת יותר נתכוין לסופה של אותה שעה, עדיין יש לך לתלות בטעות, ואינך יכול להכחישם משום הפרש שעות זה, משום שאדם טועה בכל זאת - בכל שיעור זמן זה.

אלא אמר רבא לרבי מאיר מדם מועה

טעות אדם בזמנים היא בשיעור כל מה שאתה יכול לחלק את עדותם של אלו שהיה רבי מאיר מקיים את עדותן, כגון באחד אומר שתים ואחד אומר שלש, דהיינו שיעור זמן של שתי שעות חסר משהו, שהוא ההפרש ביניהם אם נרחיקם זה מזה ככל האפשר, ומשום הכי [-ועל כן] באופן זה עדותן קיימת. דכי נמי אמרת - שהרי גם אם תאמר שזה שאמר שתים נתכוין בתחלת שתים, וזה שאמר שלש נתכוין בסוף שלש, מכל מקום כל רגעים שבינתיים שאירע המעשה בהן - בכל אחד מהרגעים שבין תחילת השעה השניה לסוף השעה השלישית שאפשר לומר עליו שבו אירע המעשה, יש לעדים אלו לטעות בו ולומר כמו שאמרו - אם זה שאמר שלש התכוין לתחילת שלש עדותם קיימת, שכן יתכן שהיה המעשה בתחילת ארבע, וכל אחד מהם טעה בשעה אחת בלבד. ונמצא שמדין ספק ספיקא יש לנו להחמיר על הנידון ולחייבו מיתה. שהרי ספק ספיקא אינו גרוע מרוב, ובדיני נפשות הולכים אחר הרוב. ובא רבא להוציא מידי סברא זו, ולומר שגם לדברי רבי יהודה יש לנו להקל משום 'והצילו העדה' (דנריס לה כה), ולתלות שזה שאמר שלש התכוין לתחילת שלש, וזה שאמר חמש התכוין לסוף חמש, ולבטל את עדותם. ב. לולי דברי רש"י היה מקום לפרש, שקושיית רבא 'והאי דאמר חמש' היא לצדדים. שאפילו אם זה שאמר חמש כוונתו לסוף חמש הרי יתכן שגם זה שאמר שלש כוונתו לסוף שלש, ונמצא שיש ביניהם שתי שעות שאין אדם טועה בהן. ראש יוסף (ד"ה ומ"ש). והוסיף, שפירש רש"י שקושיית רבא היא מאופן שיש ביניהם כמעט שלש שעות, כדי לחזק את קושייתו, שאפילו אם נאמר שהיה המעשה באמצע השעה הרביעית, מכל מקום לא יתכן שההפרש ביניהם הוא מחמת טעות, שאם כן נמצא שכל אחד טעה בשעה ומחצה, והרי אף לרבי יהודה אין אדם טועה ביותר משעה ומשהו. והוסיף, שלפי זה מוכח ולהחליפו בזמן שאמרו, שכן אדם טועה בשתי שעות חסר משהו.

מעשה כי הוה מי נפוף שלש מי נמצילם שמים

כלומר לא מיבעיא [-אין צריך לומר] שאם היה המעשה בסוף שתים או בתחילת שלש שהעדות קיימת, דהרי טעות מועטת הוא של אחד העדים, דהרי אי נמי [-גם אם] נאמר האי [-שזה] שאמר שתים נתכוין בתחילת שתים, אין כאן טעות אלא שעה, והאי [-וזה] שאמר שלש אי נמי [-גם אם נאמר] שאמר בסוף שלש, אין כאן טעות אלא שעה, אלא אפילו אם הוה [-היה] המעשה בתחילת שתים והאי [-וזה] דאמר שלש נתכוין בסוף שלש, ונמצא שיש כאן טעות שתי שעות חסר משהו, אפילו הכי אין כח לנו לבטלן - לבטל את העדות, לפי שאף בכך אדם טועה.

ולרבי יהודה נמי כו', ובהאי ענינא דפרישית - ועל דרך שפירשנו בדברי רבי מאיר מתפרשים אף דברי רבי יהודה, דכי נמי מרחקת להו בכל היכולת - שגם אם תרחיק את הזמן שהעיד עליו כל אחד מהם זה מזה ככל שאפשר, אכתי טעו בהכי - עדיין יש לומר שטעו בשיעור זמן זה, דהיינו שלש שעות חסר משהו.

מעשה כי הוה כו', כלומר, בכל מה שאתה יכול להרחיק אותם זה מזה יש לתלות בטעות, ואפילו האחד אמר שבאותה שעה היה המעשה, אין עד הרחוק ממנו בשיעור שלש שעות חסר משהו מוכחש על ידו, משום דטעו בהכי - שטועים בני אדם בכך.

בשבע מקילות

מקראי נפקא לן בסנהדרין בההוא פירקא - באותו פרק במסכת סנהדרין (מ.) דורשת הגמרא את מנין החקירות מן הכתובים.

שבוע

שמיטה - קבוצת שבע שנים שהאחרונה שבהן היא שנת השמיטה, וחוקרים את העדים באיזו שמיטה של יובל [-קבוצת חמישים שנים] שיש בו שבע שמיטות היה המעשה שהם מעידים עליו.

(ומניין) [ומנין[ג]] מה בין מקילות לבדיקות

דקתני התם - לבדיקות ששנינו שם, האם מכירין אתם אותו - את הרוצח או הנרצח, האם התריתם בו, במה הרגו', האם בסייף הרגו או באריזה[ד]

ורחמנא אמר - שהתורה אמרה 'ודרשו השופטים היטב והנה עד שקר העד וגו' ועשיתם לו כאשר זמם לעשות וגו' לאחיו'. ומכאן דרשו, עדות שאתה יכול לקיים בה תורת הזמה הוי [-הרי זו] עדות, ואי לא יכולה להתקיים בה תורת הזמה, לא עדות היא'. והזמה אינה אלא באופן שאומרים המזימים לעדים, עמנו הייתם באותו היום ובאותה שעה שאתם אומרין שראיתם עדות זו במקום זה, ולא יכולתם לראותה שהרי הייתם עמנו במקום פלוני אחר. וכי אמרי [-וכשאומרים] העדים באחת מהן, ואפילו רק בחקירות דאיזו שעה, 'איני יודע', שוב אינך [-אין העד המזים] יכול לומר לו 'עמי היית באותה שעה'.

ואם תאמר, הלא אף בלא ידיעת השעה אתה יכול להזימה על ידי היום שהם מעידים עליו, שהרי אם יבואו עדים ויאמרו כל היום הייתם עמנו יזימום בכך. יש לתרץ, שבלא ידיעת השעה מיהא בצרה להו [-מכל מקום חסרה להן] תורת הזמה מן חקירות השעות, ומצטמצמת האפשרות להזימם, הרגו, האם היו כליו [-בגדיו] שחורים או לבנים. וכל המרבה בבדיקות הרי זה משובח. ושואלת המשנה, מה בין חקירות הנך שבע קמייתא - שהן אלו השבע הראשונות, לבין בדיקות אוחרנייתא [-האחרונות].

מקילום מפני מפה מיני יודע

אם אמר באחת מהן איני יודע, ואפילו שרק בשעות בלבד אומר איני יודע, עדותן בטילה.

דסוף סוף עדות שמי מפה יכול להזימה

דרחמנא אמר - שהתורה אמרה 'ודרשו השופטים היטב והנה עד שקר העד וגו' ועשיתם לו כאשר זמם לעשות וגו' לאחיו'. ומכאן דרשו, עדות שאתה יכול לקיים בה תורת הזמה הוי [-הרי זו] עדות, ואי לא יכולה להתקיים בה תורת הזמה, לא עדות היא'. והזמה אינה אלא באופן שאומרים המזימים לעדים, עמנו הייתם באותו היום ובאותה שעה שאתם אומרין שראיתם עדות זו במקום זה, ולא יכולתם לראותה שהרי הייתם עמנו במקום פלוני אחר. וכי אמרי [-וכשאומרים] העדים באחת מהן, ואפילו רק בחקירות דאיזו שעה, 'איני יודע', שוב אינך [-אין העד המזים] יכול לומר לו 'עמי היית באותה שעה'.

ואם תאמר, הלא אף בלא ידיעת השעה אתה יכול להזימה על ידי היום שהם מעידים עליו, שהרי אם יבואו עדים ויאמרו כל היום הייתם עמנו יזימום בכך. יש לתרץ, שבלא ידיעת השעה מיהא בצרה להו [-מכל מקום חסרה להן] תורת הזמה מן חקירות השעות, ומצטמצמת האפשרות להזימם, ורחמנא רבי [-והתורה ריבתה] שבע חקירות בגזרה שוה ד'היטב' 'היטב'[ז] כמבואר בסנהדרין (מ:), ועל כן צריך שיהיה אפשר להזימם גם על ידי השעה.

בדיקות

אפילו כי אמרי [-כשאומרים] העדים אין אנו יודעין על הבדיקות, מכל מקום עדות שאתה יכול להזימה היא, שכן אין ההזמה תלויה בהן כלל, אלא היא תלויה רק בחקירות, דהרי מה 'עמנו הייתם' יש לומר בבדיקת העדים בכלי הרוצח או הנרצח האם כלים שחורים או לבנים היו, ואין שום שייכות בין בדיקה זו לבין האפשרות להזמה.

ומי מפרש מפי מימים כולי מהי מקילות למיזו מפה נמי

אף חקירה זו של השעה אין לך בה הזמה,

ציונים והערות

מדברי רש"י שאילו היה ההפרש ביניהם רק בשתי שעות לא היה מקום לקושיית רבא על אביי, שכן היינו תולים שכל אחד מהם טעה בשעה. אמנם התוספות (ד"ה מלמ) הוכיחו מדברי רבא להלן, שאין תולים ששניהם טעו אלא רק אחד מהם בלבד. ויש לומר שגם רש"י מודה לדברי התוספות, ודבריו אמורים כן רק לשיטת אביי. והקשה לו רבא, שאף לדבריך ששניהם טועים, מכל מקום בהפרש של שלש שעות אין להכשיר את עדותם. אבל רבא עצמו סובר שאין תולים את הטעות בשניהם. ג. הוגה על פי הגהות וציונים בשם גליון. ד. אך הרמב"ם (עדות פ"ו ה"ד) כתב, שפרטים שהם מגוף המעשה ועיקר העדות תלויה בהם, כגון במה הרגו, אינן בדיקות אלא דרישות, ודינן כחקירות שאם אחד מהעדים אמר עליהן איני יודע עדותו בטילה. ה. מעין חנית שיש לה להב דוקר, ובצידה יש שני להבים עקומים שחותכים. רש"י (סנהדרין נ: ד"ה נמרין). ו. התוספות במכות (ג. ד"ה מין) כתבו, שמקור דין זה הוא מעצם מה שנאמר 'כאשר זמם'. והבין הקובץ שיעורים (מות מז) גם בדברי רש"י כדבריהם, והוסיף בביאור הדברים, שאין כח עדות אלא רק באופן שיכול להתקיים בה כל מה שנאמר בכתוב, אבל באופן אחר לא מצינו שתועיל העדות, ואין בידינו לחדש דין עדות מעצמנו. וכעין זה מצינו במכירת אמה עבריה, שאם אינה ראויה ליעוד אין חלה מכירתה, מאחר שרק באופן זה נאמרה פרשת אמה עבריה. אך תמה, מדוע אין הדבר תלוי בנידון הגמרא בסנהדרין (מה:), האם כל דין האמור בתורה חל רק אם מתקיימים כל הפרטים שנכתבו בו, או לא. אך התורה תמימה (דנריס יט יח) כתב בביאור דברי רש"י, שמכך שהצריכה תורה שבע חקירות נמצאנו למדים שצריכה כל עדות להיות בת הזמה, שהרי טעם מה שהחקירות מעכבות הוא משום שבלעדיהן אי אפשר להזים את העדות. ז. שכן נאמר בעיר הנדחת (דנריס יג טו) 'ודרשת וחקרת ושאלת היטב', 'ודרשת' היא חקירה אחת, 'וחקרת' היא השניה, ו'ושאלת היטב' היא השלישית. וכן נאמר בעובד עבודה זרה (שם יז ד) 'והוגד לך ושמעת ודרשת היטב', 'ודרשת' אחת, ו'היטב' שתים. וכן נאמר בעדים זוממים (שם יט יח) 'ודרשו השופטים היטב', 'ודרשו' אחת, ו'היטב' שתים. סנהדרין (מ.). ומגזירה שוה של 'היטב' 'היטב' למדנו שהחקירות שנאמרו בכל אחד אמורות על כולם, ובצירוף כולם יחד נמצא ששבע חקירות הן. סנהדרין שם (ע"ב).

ואפילו כי [-כאשר] לא אמר העד עליה 'איני יודע'. דהא כי [-שהרי כאשר] אמר שראה את המעשה בחמש, ואמרי ליה - ואמרו לו המזימים, בחמש עמנו היית, יכול הוא לומר אכן בארבע היה המעשה, אבל טעיתי בחשבון השעות.

ומקמי דיסכין להו כולי מעומייהו

ואם יש מזימין כאן הרי הם יכולין להזימן לעדים על ידי הזמתו בשעה וטעותה - והשעות שלפניה ואחריה שעלול אדם לטעות ולהחליף ביניהן, ולומר לו כל אותה השעה וטעותה היית עמנו במקום אחר.

גרסי מתיל

דאמר אדם טועה בשתי שעות יהבינן להו להני דשתים ושלש - נותנים להם לעדים אלו שאחד מהם אמר 'שתים' ואחד 'שלש', מתחילת שעה ראשונה עד סוף חמש בין שניהן - לשניהם יחד. להאי [-לזה] דאמר 'שתים' יהבינן ליה [-נותנים לו] שעה ראשונה ושניה ושלישית ורביעית, ולהאי [-ולזה] דאמר 'שלש' יהבינן ליה [-נותנים לו] עוד את השעה החמישית[ח], ותו לא - ולא יותר מכך. דכי אמרי ליה להאי דשתים - שכאשר אומרים המזימים לזה שאמר 'שתים', בשעה השניה עמנו היית, יש [לו] לומר טעיתי שתי שעות לאחוריי - איחרתי את זמן המעשה בשעתיים, ומעשה היה בשעה הראשונה[ט]. ולכאורה עוד היה לו לעד לומר, שמעשה היה קודם לשעה ראשונה בשעה אחת, שהרי מה שאמר 'שתים' מתפרש גם על תחילת שתים, ומאחר שאדם טועה בשתי שעות יתכן שהיה המעשה בשעה האחרונה של הלילה, אלא בין יממא לליליא לא טעו אינשי - שבין יום ללילה אין בני אדם טועים. וכי אמרי ליה - ואם יאמרו לו המזימים, בשעה ראשונה ושניה עמנו היית, יש לו לומר, טעיתי שתי שעות לפני - הקדמתי את זמן המעשה עד שתי שעות, והיה המעשה בשעה שלישית ורביעית [-או רביעית]. ורק אי אמרי ליה - אם אמרו לו המזימים, כל ארבע שעות עמנו היית, הרי הווזם. ולבעל שלש נמי יהבינן לקמיה - ולזה שאמר 'שלש' גם כן נותנים שתי שעות לפני שעה זו, את השעה הראשונה[י] ואת השניה, ולבתריה יהבינן - ולאחר [השעה השלישית נותנים לו את השעה הרביעית ואת החמישית, ואי מזמי ליה לבולהו חמש - ורק אם הזימו אותו ואמרו לו עמנו היית כל חמש שעות אלו, הרי הווזם.

ולרבי יסודס

דאמר אדם טועה שלש שעות, יהבינן להו להנך דשלש וחמש - נותנים להם לעדים אלו שאחד מהם אמר 'שלש' ואחד אמר 'חמש' דאירי [-שדיבר] רבי יהודה בהן, מתחילת שעה ראשונה ועד סוף שית - סוף השעה השישית. ולבעל שלש יהבינן לקמיה ראשונה ושניה - לזה שאמר 'שלש' נותנים לו לפניה את הראשונה והשניה. ולכאורה בדין הוא דניתיב ליה טפי - שניתן לו גם את השעה האחרונה של הלילה הקודם, שהרי יתכן שכוונתו היתה לתחילת השעה השלישית, ולדעת רבי יהודה אדם טועה בשלש שעות.

יב:

מלמ בין יממא לנליא נמ מעו מינמי

ולזה שאמר 'שלש', לבתריה יהבינן ליה [-נותנים לו לאחריה] את השעה הרביעית ואת החמישית ואת הששית. ולבעל חמש - ולזה שאמר 'חמש', יהבינן לקמיה [-נותנים לו לפניה] את השעה הרביעית ואת השלישית ואת השניה, ולבתריה [-ולאחריה] נותנים לו את השעה הששית. ואכתי הוה לן למיתב ליה - ועוד היה לנו לתת לו את השעה השביעית והשמינית, שהרי לדעת רבי יהודה אדם טועה בשלש שעות, אלא הא פריש [-כבר פירש] רבי יהודה בהדיא [-בפירוש] במשנה בסנהדרין דבין חמש לשבע לא טעו [-טועים] בני אדם, לפי שבחמש החמה נמצאת במזרח הרקיע ובשבע היא נמצאת במערב הרקיע.

וכל הנך טעותא דיהבינן להו - וכל שעות אלו שנותנים לעדים משום התליה בטעות, הני מילי לאצולינהו ולמפטרינהו מקטלא - אין זה אלא להצילם ולפוטרם ממיתה, שאם אמרו להם המזימים עמנו הייתם במקום אחר בשעה שאתם מעידים עליה, אין מעניינים אותם בעונש 'כאשר זמם', משום שיש לתלות שטעו בשעות וראו את המעשה בשעה אחרת. אבל מכל מקום משעה (כ)שהוזם[א] אחר מהן באותה שעה שהעיד עליה לברה ובשל אחריה - ובשעה שלאחריה, מיד בטלה העדות, ואפילו לא הוזם בטעות שלפניו - בשעות שלפני השעה שהעיד עליה. דהא כי אמרו ליה לבעל שלש - לזה שאמר שהיה המעשה בשלש, בשעה שלישית ורביעית וחמישית עמנו היית, ובכדי לפטור את עצמו מעונש 'כאשר זמם' הוצרך לומר שבשניה היה המעשה אלא שטעיתי בשעה, הרי נחלקה עדותן, שהרי אם בשניה היה המעשה אין כאן אלא עד אחד, דהא חבירו אמר בחמש, ובין שנייה לחמישית לא טעו, שכן אף לדעת רבי יהודה אין אדם טועה אלא בשלש שעות חסר משהו, ולא ביותר מכך[ב].

מיכל עד סוף שמים

דהא [-שהרי] מן התורה החמץ אינו אסור אלא משעברו שש שעות ראשונות של יום י"ד, ורבנן למה הוא דעבוד הרחקה במידי דלא טעו אינשי ביה - ולמה הוצרכו חכמים לעשות הרחקה בדבר שאין בני אדם טועים בו, שהרי לדעת רבי מאיר אין אדם טועה בשעות כלום.

עדום מסורס לוריזס

אין אדם בא להעיד על הנפש אלא אם כן הוא בקי בשעות, לפי שיודע הוא שסופו להדרש על ידי בית דין בדרישה וחקירה. אבל חמץ על הכל מוטל לבערו, ומי שאינו בקי בשעות טועה בהן.

נממס ממס נמזרס ונקנס נמערב

וחמץ אינו אסור אלא בתחילת שבע, ואין מקום לטעות בין חמש לשבע.

מי סכי נקס נמי מיכול

דהא [-שהרי] בשש עדיין לא נטתה חמה לצד מערב, אלא היא עומדת באמצע הרקיע, וזריחתה [-והיא זורחת] תחתיה בראש כל אדם, ואין צל נוטה לא לכאן ולא לכאן, אלא אור החמה מאיר תחתיו.

יומס

'יום' הוא כינוי לחמה.

בי קרנתא קמי

בשעה ששית החמה באמצע הרקיע, והיא קרובה לנטות למזרח וקרובה לנטות למערב, ואין עומדין עליה - ואי אפשר להבחין להיכן היא נוטה.

ולהכי נקט לישנא - ולכן הגמרא נוקטת בלשונה 'דבי קרנתא קאי', ולא נקט 'בי מיצעי דדרום קאי' - ולא נקטה שבאותה שעה עומדת החמה באמצע צד דרום[ג], לפי שגלגל של החמה המקיף את הארץ שחמה סובבת בו [-מהלכת בתוכו], עגול הוא, ודבר עגול אין חילוק ארבע רוחות ניכר בו, ומזרחו מתעגל עד חצי דרומו וחצי צפונו, ומיחזי פלגי [-ונראה אמצע] צד דרום בסוף מזרח וראש מערב, ועל כן הוא קרוי 'בי קרנתא', כלומר קרן הזוית שבה מתחברים מזרח ומערב.

מסמילס מרמס נמ מיכול

דהא טעי - שהרי לדעת רבי יהודה אדם טועה בשלש שעות, ומחליף את השעה השביעית בשעות שש וחמש וארבע.

ומשני - ומתרצת הגמרא, הלא כבר שמעינן ליה [-שמענו לו] לרבי יהודה דאמר במשנה בסנהדרין לענין הכחשה בעדות שבין חמש לשבע לא טעו, וכל שכן שאין טועים בין ארבע לשבע.

עדום מסורס לוריזן

והילכך מודי [-מודה] בה רבי יהודה בעדות דלא טעו בין חמש לשבע, אבל ביעור חמץ לכל אדם מסור, וטעו - וסתם בני אדם עלולים לטעות בין חמש לשבע. ומיהו כולי האי לא טעו - אבל ביותר מכך אינם טועים, ואף על גב דטעו בין תחילת שלש לסוף חמש, דהיינו טעות של שלש שעות כמבואר בדברי רבי יהודה לענין עדות, מכל מקום לא טעו בין סוף ארבע לתחילת שבע

ציונים והערות

ח. **מלבד** הראשונה והשניה. ראש יוסף (נרס"י). ט. **דברי** רש"י אלו הם לאו בדווקא, שהרי שתי שעות לאחור היא השעה האחרונה של הלילה, ולא השעה הראשונה של היום. אלא כוונתו, שיכול העד לומר, שאת הטעות שאדם יכול לטעות בשתי שעות לכל צד טעיתי לאחורי, אלא שטעיתי רק בשעה אחת. מהרש"ל (נרס"י). עוד הביא, שיש גורסים בדברי רש"י, 'יש לומר טעיתי ב' שעות לאחורי ומעשה היה קודם לראשונה אלא בין יממא לליליא לא טעו אינשי', ומחקו את התיבות 'ומעשה היה בראשונה ועוד היה לו לומר'. י. **ואף** שהראשונה היא קודם הנץ החמה והשלישית היא לאחריו, ומבואר להלן (ע"ב) שאין אדם טועה בין קודם הנץ לאחריו, אין זה אלא לענין שאם אמר עד אחד שהיה המעשה בשעה הראשונה והשני אומר שהיה בשעה השלישית עדותם בטלה, ואין אומרים שטעו בכך. אבל לענין להציל את העדים מעונש הזמה יש לתלות שטעו אף בין קודם הנץ לאחריו. מהרש"א (לעיל יג: נמוק' ד"ה ממד). אמנם המהרש"א הוכיח כן מעצם דברי הגמרא, אך הראש יוסף (נרס"י) כתב, שמדברי הגמרא אין הכרח לכך שנותנים גם לזה שאמר שלש את השעה הראשונה, [שכן יתכן שמה שאמרה שנותנים להם משעה ראשונה עד שעה חמישית כוונתה לשניהם יחד, ואת השעה הראשונה נותנים רק לזה שאמר שתים], והדברים מפורשים רק ברש"י. א. **הוגה** על פי הגהות וציונים. ב. **שהרי** יתכן שזה שאמר 'חמש' התכוין לסוף חמש, ונמצא שיש ביניהם הפרש של שלש שעות או יותר, ולשיטת רבא מספק אין מצרפים את עדותם. ג. **שכן** החמה מקיפה את הארץ כל רוחותיה, והולכת מצפון למזרח, וממזרח לדרום, ומדרום למערב, וממערב לצפון.

לאסרינהו [-בכדי שנאסור] את החמץ **בארבע** משום החשש שמא יטעו בין שעה זו לבין **שבע, ואף על גב דאיכא בציר** [-שיש ביניהן פחות] **משלש** שעות, **משום דאיכא היכירא בחמה** - שיש ביניהן היכר על פי מקום החמה, כמבואר לעיל.

ורבא אמר

טעמא [-טעמו] **דרבי יהודה בחמץ לאו משום טעותא** [-טעות] בשעות **היא, דהרי לא טעו אינשי** [-בני אדם] **בין חמש לשבע, כדקאמר** לעיל שיש ביניהן היכר על ידי כך **שחמש חמה במזרח כו'** ובשבע חמה במערב. **והאי דקאמר** [-ומה שאמר] **תולין את החמץ כל חמש** ואין אוכלים אותו, **רבי יהודה הוא לטעמיה** [-לשיטתו], **דאמר באידך פירקין** [-בפרק הבא] (כא.) **שאין ביעור חמץ אלא בשריפה. הילכך אסרו רבנן בשעה החמישית את אכילתו, כדי שיהא לו פנאי ללקט עצים בינתיים, ואי שרית ליה כל חמש** - ואם תתיר לו לאוכלו **בשעה החמישית אינו נזכר ללקט עצים. אבל עכשיו דתלי ליה** - שהחמץ תלוי ואינו נאכל, **רמי אנפשיה ומדכר ללקט** - הרי הוא שם ליבו וזוכר ללקט עצים לצורך שריפתו.

בתחילת שש וכל ששי, דאכתי מדאורייתא שרי

[-הוא מותר], **אבל בשעת ביעורו** שהיא **בתחילת שבע שבה הוא מוזהר מן התורה** על החמץ, **השבתתו בכל דברי**ה. ואם כן **טורח זה** ללקט עצים שמחמתו אסרו לאכול חמץ **למה לי, הלא אם אין לו עצים ימתין עד שעת ביעורו, וישביתנו בכל דברי**.

יום המעונן

שאין חמה זורחת בו ואין יכולין לבדוק בחמה את שעות היום.

לודים ולפטים רעבתנים הן, אלא שהלימטים נעורין כל הלילה וישנים בשחרית בשעה ראשונה, ואוכלין רק בשעה שניה.

יולמין

שאוכלים בשעה השלישית **לאו משום רעבתנות, אלא הואיל ולא עמלו בו** - במאכלם[ח].

כמלוקט

כמחלוקת דרבי מאיר ורבי יהודה בעדות, שלדעת רבי מאיר הבדל של שעה אחת אינו נחשב להכחשה, ולדעת רבי יהודה אף הבדל של שתי שעות אינו נחשב להכחשה, **משום דלרבי יהודה טעי אינשי טפי** - טועים בני אדם יותר מאשר לדעת רבי מאיר, **כך מחלוקת במתניתין נמי בחמץ, שלדעת רבי מאיר** הקדימו חכמים את זמן האיסור בשעה ולדעת רבי יהודה בשעתיים, **משום דלרבי יהודה טעי אינשי טפי** - טועים בני אדם יותר מאשר לרבי מאיר. **ובין לרבי מאיר ובין לרבי יהודה (ד)לא מרחקי כולי טעותא כדאמרן בעדות** - אין שיעור הטעות בחמץ גדול כל כך כמו שאמרנו בעדות, **שלמר** [לרבי מאיר] העדים טועים **בשתי שעות, ולמר** [לרבי יהודה] הם טועים **שלש שעות,** כמבואר לעיל בדברי רבא, ואילו בחמץ שיעור הטעות קטן יותר.

משום שינויא דשמין

כפי שתירצנו לעיל, **שחמץ לכל מסור,** ועל כן הטעות בו גדולה יותר מהטעות של עדים. **דלא תימא תנאי היא** - ואל תאמר שמחלוקת תנאים היא בשיטת רבי מאיר ורבי יהודה. **וכי קשיא לך מתניתין דסנהדרין ומתניתין דהכא** - שאם תיקשה לך סתירה בין המשנה בסנהדרין לבין משנתנו, שלענין עדות אדם טועה בשתי שעות או בשלש שעות, ואילו לגבי

ציונים והערות

ד. **הרא"ש** (פ"ג סי' ד) הוכיח מדברי רש"י אלו, שדווקא בשעה ששית מצותו בשריפה, אבל בשעה החמישית השבתתו בכל דבר. אך הטור (סי' תמה) הוכיח לא כן ממה שכתב רש"י להלן (כז: ד"ה שאסר), שהיוצא בשיירה בתוך שלשים יום קודם הפסח צריך לבער את החמץ דווקא בשריפה. והבית יוסף (שם) נדחק ליישב את דברי הרא"ש, שמכיון שיוצא בשיירה ולא יוכל אחר כך לבערו, נחשב זמן יציאתו כמו השעה הששית. וכתב המקור חיים (שם אות ג) על פי שיטת הט"ז (שם סק"ג), שלדעת רש"י אין דין השריפה בשעה שישית אלא מדרבנן, שכן מן התורה אין שום סברא לחלק בין שעה ששית לשעות שלפניה. ומצות שריפה מן התורה היא דווקא בפסח עצמו, כשהחמץ הוא בכרת וב'בל יראה', שבאותה שעה דינו כנותר שהוא בשריפה. אך ראה בפרי יצחק (מ"מ סי' יח) שהוכיח מסוגית הגמרא להלן (כז:) שלא כדבריו. ה. **הקשו** התוספות (ד"ה ליתני) על פירוש רש"י, הלא במשנה לעיל קורא רבי יהודה לשעה הששית 'שעת הביעור', ואילו כאן נקראת שעה זו 'שלא בשעת ביעורו'. ותירץ הפני יהושע (נתוס' שם), שלעיל מדובר מחיוב בדיקה דרבנן, ועל כן זמן הביעור דרבנן נקרא 'שעת הביעור', מה שאין כן בברייתא זו שמדובר בה על חיוב שריפה דאורייתא, ומן התורה השעה השביעית היא שעת הביעור. עוד הקשו התוספות, הלא מבואר בברייתא להלן (מז:) שמקורו של רבי יהודה הוא משריפת נותר, והרי נותר טעון שריפה רק לאחר זמן איסורו. ותירץ השפת אמת (שם), שחמץ לאחר זמן איסורו דומה לנותר קודם זמן איסורו. שהרי בנותר מצות השריפה היא דווקא לאחר שכבר עבר על איסור 'כל תותירו', ונמצא שתכלית השריפה אינה כדי למנוע איסור זה, שהרי כבר עבר עליו. אבל קודם הבוקר, מסתבר שיש חיוב לבער את הבשר כדי שלא יבוא לידי איסור, וחיוב זה אינו על ידי שריפה, אלא על ידי אכילה. וכמו כן בחמץ, חיוב שריפתו הוא רק במקום שאינו מבטל בפועל בשעת השריפה את איסור 'בל יראה', דהיינו קודם זמן איסורו, וכמו בנותר שמצות שריפתו היא דווקא בזמן שאינה מונעת את האיסור כאמור, אבל לאחר זמן איסורו, שצריך לבערו בכדי להימנע מאיסור 'כל יראה', השבתתו בכל דבר. וראה עוד בפני יהושע (שם) ביישוב קושיא זו, ובמובא בסוף ההערה בשם האור חדש, ביישוב קושיא זו. עוד הקשה רבינו דוד (ד"ה ומ"ן) על שיטת רש"י, הלא אף ביטול מועיל קודם זמן איסורו [ולשיטת רש"י לעיל (ד: ד"ה נגיטול) אף מתקיים בו עיקר דין 'תשביתו'], וכל שכן שיש לפירור וזריה לרוח להועיל, שהרי בודאי לא גרע ביטול במעשה מביטול בדיבור, ואיך אמר רבי יהודה שמצותו דווקא בשריפה. וכתב המקור חיים (הקדמה לפי' מלא ד"ה לכן נראה), שבאמת לא יועיל הביטול אלא כדי להינצל מ'בל יראה' ולקיים מצות 'תשביתו', אבל עדיין הוא מחוייב לשורפו אף לאחר שביטל. שכן מצות שריפה אינה משום 'תשביתו', אלא הוא דין נוסף שנלמד מנותר, שחמץ הוא מאיסורי ההנאה הנשרפים. אך עדיין תמה החזון איש (סי' קמד סק"ו: ד"ה גמ') בדברי רש"י, הלא קודם שש רשאי למוכרו לנכרי או לאוכלו, ולמה יאסור רבי יהודה לזרותו אז לרוח. על כן פירש, שאכן גם לרבי יהודה אין איסור לזרותו לרוח, אלא שאינו מקיים בזה מצות 'תשביתו', ומכל מקום אינו עובר על עשה זה, שהרי אין לו חמץ ברשותו שיתחייב עליו, והרי הוא כמי שלא עבר ולא קיים. והתוספות פירשו להיפך, ש'שלא בשעת ביעורו' היא תחילת השעה השביעית שאינה הזמן שתקנו חכמים לביעור, ודווקא בשעה זו שהיא שעת הביעור מן התורה מצותו בשריפה. ו'שעת הביעור' היא השעה השישית שבה מבערים רוב בני אדם כתיקון חכמים, ובאותה שעה השבתתו אינה דווקא בשריפה אלא בכל דבר. [וכתב רבינו דוד (ד"ה וכנגו), שלפי זה מה שאמר רבי יהודה במשנתנו 'שורפין בתחלת שש' לאו דווקא הוא, אלא השבתתו בכל דבר]. והביאו התוספות שכפירושם זה מפורש בירושלמי (פ"ג ה"ג). אמנם כן מבואר בירושלמי בשיטת רבי יהודה, אבל בשיטת חכמים מבואר שם כרש"י. וכתב הפני יהושע (שם), שלא מצינו בשום מקום שגם לשיטת חכמים יש זמן שמצותו בשריפה. ובהכרח כוונת הירושלמי לשתי שיטות בדעת רבי יהודה, ושתי שיטות אלו תלויות בהוה אמינא ובמסקנא להלן (מז:) בביאור שיטת רבי יהודה. והמאירי (ד"ה ניעור) כתב, שמדברי המכילתא (נח פרשה ח) משמע כדברי רש"י. שכן שנינו שם, 'אמר רבי יהודה בן בתירה, סבור אתה שאתה מחמיר עליו, ואינך אלא מקל, הא אם לא מצא לו אור ישב לו ולא ישרוף. אלא בלשון הזה הוי אומר, עד שלא תגיע שעת הביעור מצות כילוי בכל דבר' בשריפה, משהגיעה שעת הביעור מצות כילויו בכל דבר' [וכן פירש המאירי בדברי רבי יהודה בברייתא המובאת בסוגייתנו, שהם תשובה לטענת חכמים עליו, שאם אתה אומר שאין ביעור חמץ אלא שריפה מי שאין לו עצים יפטר מביעור. ועל כך השיבם רבי יהודה, שבשעה השביעית יצטרך לבערו כל דבר]. וכתב האור חדש (נתוס' ד"ה ליתני) [וכעין זה באור שמח (חמץ ומצה פ"ג ה"ח)] בביאור מחלוקת רש"י ותוספות בסוגייתנו, שהם הולכים בזה לשיטתם. שכן רש"י (לעיל ד: ד"ה נגיטול) פירש, שדין ביטול חמץ נלמד ממה שנאמר (שמות יג טו) 'תשביתו', ומאחר שביטול חמץ הוא קודם זמן איסורו, שהרי אי אפשר לבטל אחר זמן זה, בהכרח שכוונת הכתוב היא שבשעה השביעית כבר יהיה החמץ מושבת מרשותו. ולפי זה מוכח שאף שריפת חמץ שמקורה מ'תשביתו' היא קודם זמן איסורו. אבל התוספות (שם ד"ה מדאורייתא) כתבו, שדין ביטול חמץ אינו נלמד מ'תשביתו', ולפי זה יש לומר ששריפת חמץ שמקורה מ'תשביתו' היא לאחר זמן איסורו. ו. **ואף** שלשיטת רש"י (לעיל ד. ד"ה נין) עוברים ב'בל יראה' משש שעות ולמעלה, מכל מקום מכיון שהוא משהה אותו על מנת לבערו אינו עובר עליו, וכשיטת התוספות להלן (כט: ד"ה רב יוסף). על פי התוספות שאנן (להלן שם). ובטעם מה שאין עובר על עשה של 'תשביתו' כשממתין עם הביעור עד השעה השביעית, כתב רבינו דוד (ד"ה ומ"ן), שהמצוה אינה בכך שיהיה החמץ מבוער כבר בשעה השביעית, אלא בכך שמבערים אותו באותה שעה [ולא כמשמעות התוספות (ד"ה ניכול) שמן התורה צריך לשרוף בסוף שש]. עוד הוכיח הצל"ח להלן (יג: ד"ה והנלע"ד) מדברי רש"י אלו, שבמצות השבתה לא חששו חכמים לטעות, ולא תקנו להקדימה בשעה, ומה ששנינו 'שורפים בתחילת שש' אינו חיוב, אלא שמאחר שהוא אסור בהנאה ממילא הוא עומד לשריפה. וראה עוד לעיל (יג:) בהערה בענין זה. ז. **הקשו** התוספות (ד"ה ליתני), איך ימתין עד זמן איסורו מן התורה, הלא מבואר לעיל (יג.) שאסר רבי יהודה לבדוק את החמץ לאחר השעה השביעית שמא יבוא לאוכלו, ומטעם זה יש לאסור גם את השבתתו באותה שעה. ותירץ הפני יהושע (נתוס' שם), שדווקא בבדיקה חשש רבי יהודה לכך, שכן מתוך שטרוד לחפש בכל המקומות יש לחשוש שמא ימצא גלוסקא יפה וישכח ויאכלנה, מה שאין כן במי שכבר בדק והצניע את חמצו, וכאשר נוטלו כדי לבערו אין לחשוש שמא יאכלנו. והצל"ח (ד"ה ליתיביה) תירץ על פי מה שכתבו התוספות לעיל (יג. ד"ה מנלן), שבמקום הפסד לא גזר רבי יהודה שמא יבוא לאכלו, והרי אם נצריכו לבער קודם שבע יוצרך לבערו דווקא על ידי שריפה, ונמצא שיהיה לו בכך הפסד דמי עצים, ועל כן התירו לו להמתין עם הביעור עד שבע כדי שיוכל להשביתו בכל דבר. ולפי זה תירץ קושיא נוספת, שלכאורה יש להקשות, שלפי המבואר ברש"י שאפשר להמתין עם הביעור עד תחילת שבע, מה הוצרך רבינא לדחות את דברי רבא מהברייתא, הלא מסברא היה לו להקשות עליו, למה אסרו את האכילה בשעה חמישית כדי לתת לו לזמן ללקט עצים, הלא די שנאסור את השעה הששית, ויהיה לו פנאי ללקט באותה שעה וישרוף בתחילת שבע [וכן הקשה הרש"ש (נרש"י)]. אך לפי האמור מיושב, שכן אילו גם בשבע היה צריך לבער דווקא בשריפה, היה לנו לאסור את הביעור בשעה זו משום החשש שמא יבוא לאוכלו, ורק משום שבאותה שעה אפשר לבער בכל דבר התירו להמתין עד שעה זו כדי להימנע מהפסד העצים. ח. **והוסיף** המהר"ל (נתיבות עולם, נתיב דרך ארץ פ"ו ד"ה נפרק), שאכילה בשעה שלישית נחשבת לבזבוז ממון, משום שבשעה זו עדיין אין האדם סובל מרעב, ויורשים שאינם צריכים לטרוח על מזונותיהם מפזרים את ממונם שלא לצורך. ורש"י בשבת (י. ד"ה מפכל) כתב, שיורשים אוכלים בשעה שלישית משום שאינם צריכים באותה שעה לשוט אחר מזונותיהם ולעסוק

אה19/06/2018

חמץ מבואר במשנתנו שאדם טועה בשעה או בשתי שעות, **לא תימא תנאי היא אליבא דרבי מאיר ורבי** יהודה - אל תתרץ שמחלוקת תנאים היא בשיטתם, **דתנא דמתניתין** סבר שלרבי מאיר **אדם טועה שעה אחת** ולרבי יהודה **אדם טועה שתים**, ואילו **התנא דסנהדרין** סבר שלרבי מאיר **אדם טועה בשתים** ולרבי יהודה **בשלש. אלא ודאי כאותו מחלוקת של שם כך הוא כאן**, ואין מחלוקת בין שתי המשניות. **אלא** מה שלא הקדימו בחמץ את זמן האיסור יותר משעה אחת לרבי מאיר ומשתי שעות לרבי יהודה, הוא משום שבשבע חמה במערבᵗ, ומה שלדעת רבי יהודה הקדימו את איסור אכילתו לשעה החמישית הוא - **משום דחמץ לכל מסור הוא**, ולא כל אדם מבחין בכך שבחמש חמה במזרח ובשבע היא במערב.

אי נמי - עוד יש לפרש בדברי הגמרא, **כי** [-שאם] קשה לך, **לרבי יהודה דאמר התם** [-שם] בסנהדרין **שאין טעות בין חמש לשבע משום** שניכר ההבדל ביניהן על פי מקום חמה, ואילו **הכא אמר דטעו** [-שטועים] בני אדם בין השעה החמישית לשביעית, ומשום כן הוקדם איסור אכילת החמץ לשעה החמישית, **לא תימא תנאי היא** - אל תתרץ שמחלוקת תנאים היא בשיטת רבי יהודה, **אלא כטעמו שם כך טעמו כאן, אלא שהחמין לכל מסור**, ועל כן חששו אף לטעות זו. **אי נמי** - עוד יש לתרץ, שאסרו את השעה החמישית, גזירה **משום יום המעונן** שאין מקום החמה ניכר בו.

נפ"מ

מה ששנינו בהך [-משנה זו] **דסנהדרין** שאם יש הבדל בזמנם של שני העדים עד שעה או שתים אין זו הכחשה משום שיש לתלות בטעות, אין זה **אלא כשהעידו** העדים **על השעות, אבל** אם **הוציאו בפיהם שם הנץ החמה**, שזה אומר שהיה המעשה קודם הנץ וזה אומר אחר הנץ, **אין כאן טעות, אלא כזב** [-שקר] הוא.

יג.

הלכה כרבי יהודה

דתולין את החמץ **כל חמש** - כל השעה החמישית ואין שורפים אותו, שכן באותה שעה הוא מותר בהנאה ואסור באכילה.

ומימן [מר] הלכה כרבי מאיר

דאוכלין כל חמש שעות ראשונות, **דהא סתם לן תנא כוותיה** - שהרי תנא המשנה סותם כמותו. **דתנן** להלן (כפ.), **כל שעה שמותר לאכול חמץ מאכיל ממנו לבהמה לחיה ולעופות, דמשמע** מזה, **שכשאינו מותר לאכול אף אינו מאכיל**, וזמן איסור ההנאה ואיסור האכילה שוים. **ואי** [-ואם] כדברי **רבי יהודה, הא איכא חמש** - הרי ישנה לשעה החמישית **דאינו אוכל**, ומכל מקום **מאכיל**, שהרי לשיטתו שעה זו מותרת בהנאה ואינה אסורה אלא באכילה. **אלא** בהכרח בשיטת **רבי מאיר היא** שנויה, **דאמר אוכל עד תחלת שש, ומשעה שאינו אוכל אף אין מאכיל.**

משום דקתני מופר

בפרק כל שעה (סז) **מקשינן**, 'כל שעה **שאוכל מאכיל' מיבעי ליה** - היה לו לומר לתנא המשנה. וממה שנקט 'מותר לאכול' **משמע, שכל שעה שמותר לאדם אחר לאכול, מאכיל** לבהמתו אדם **זה האסור לאכול** בעצמו. **ומדוחקא דהא קושיא** - ומתוך דוחק קושיא זו, **אוקימנא** [-העמדנו] את המשנה **ברבן גמליאל, והכי קאמר, כל שעה שמותר כהן לאכול בחמץ** של **תרומה, מאכיל ישראל** חמץ חולין **לבהמה. אלמא** [-ומוכח] שמשנה זו **שנשנתה בסתמא לא כרבי מאיר היא**, אלא כרבן גמליאל.

כרבן גמליאל

כשיטת רבן גמליאל **במתניתין**, שחולין נאכלים כל ארבע, ותרומה כל חמש.

נפו מכריע סופ

כדפרשינן לקמן בפירקין - כפי שפירשנו להלן בפרקנו (סז)ᵃ, **דאין הכרעת דעת שלישית מכרעת** את ההלכה, **והא** [-וזו] **הכרעת דעת שלישית היא. דהא רבי מאיר ורבי יהודה לא איירי דניהוי** [-לא הזכירו שיהיה] **שיך חילוק בין זמן** אכילת חמץ של **תרומה לזמן** אכילת חמץ **חולין כלל. דאי הוה תנן** - שאילו היה שנוי במשנה, **רבי מאיר אומר אחד חולין ואחד תרומה** נאכלים **כל חמש, ורבי יהודה אומר אחד חולין ואחד תרומה** נאכלים **כל ארבע, ורבן גמליאל אומר חולין** נאכלים **כל ארבע** ותרומה נאכלת **כל חמש, הויא** [-היתה זו] **הכרעה. אבל השתא דאינהו לא אדכור** - עתה שלא הזכירו רבי מאיר ורבי יהודה בדבריהם **תרומה וחולין כלל, ולא גלו דעתם שיהא שום רמז דין לחלק ביניהם, שיטת** רבן גמליאל המחלק ביניהם **לאו הכרעה היא, אלא דעת שלישית**, ואין הלכה כמותה.

סבי גרסינן ומינצים מימן רב דאמר כי הא מנא

רב פוסק כתנא הברייתא **דקבע הלכתא כרבי אלעזר ברבי יהודהᵇ, דאמר אפילו תרומה** של חמץ נאכלת **כל ארבע** שעות ראשונות **ותו לא**, וכדברי רבי יהודה. **דקתני** - שכן שנינו בברייתא **דקבעו הלכה כמותו** - כדברי רבי אלעזר ברבי יהודה.

מלויים

תרומות **ספק טמאות ספק טהורות**, שהן קרויות 'תלויות' משום שהן אסורות באכילה מספק, אך מאחר שיתכן שהן טהורות אין שורפים אותן כל השנה, לפי שאסור להפסיד תרומה.

מזון שמי סעודות

ולא שלש סעודות, משום **דכל שלש סעודות דשבת** הן **בערבית ושחרית ומנחה**, ובשבת שחלה **בערב פסח אסור לאכול מן המנחה ולמעלהᵍ**, כמבואר במשנה להלן (פט:).

מסולקים נפ יקרפו

אין שורפים אותן **כלל** בי"ג שחל בערב שבת, **הואיל** ועדיין **לא הגיע זמנן לבער** אותן. **ואף על פי שיש** לו מהן **שיור** (כדיᵉ) יותר מכפי שנצרך לאכילת **אנשי ביתו של כהן** לא יבערן קודם השבת, **שמא ימצא בהנים אורחים שיאכילום** [-שיאכלו אותן], **ולא נפסיד תרומה בידים** כל זמן שיתכן

ציונים והערות

במלאכה. ט. **תוספת** זו היא מדברי המהרש"ל (נרס"י) בביאור דברי רש"י. א. **שנחלקו** שם בית שמאי ובית הלל ביין תרומה שנטמא ונאסר בשתיה, שלדעת בית שמאי ישפך, ולדעת בית הלל מותר לזלף ממנו על הבגדים, ורבי ישמעאל ברבי יוסי מחלק בדין זה, שאם היין בשדה יש לשופכו, שכן יש לחשוש שמא עד שיביאנו לבית יבוא ליד תקלה וישתה אותו, אבל אם הוא כבר בבית מותר לזלף ממנו מיד כשנטמא. ומבואר שם שאין הלכה כמותו משום שדעת שלישית היא ואינה הכרעה. ופירשו התוספות (סז ד"ה מין) כפירוש רש"י בסוגייתנו, שמאחר שלא הזכירו בית שמאי ובית הלל בדבריהם שיש מקום לחלק בין בית לשדה אין זו הכרעה. והוסיף רש"י בבבא קמא (קטו. ד"ה מין), שהטעם שהלכה כדברי המכריע הוא משום שיחיד ורבים הלכה כרבים, שנאמר 'אחרי רבים להטות' (שמות כג ב), ומאחר שלכל דין שאומר המכריע יש עוד שיטה המסייעת לו כנגד השיטה החולקת, הלכה כמותו. אבל כשלא הזכירו השנים הראשונים את סברת חילוקו של השלישי לא שייכת סברא זו. אך תמה הקובץ שיעורים (סות נב), מה בכך שלא הזכירו רבי מאיר ורבי יהודה בדבריהם שיש מקום חילוק בין תרומה לחולין, הלא סוף סוף שיטת רבן גמליאל היא לעולם שיטת רבים כנגד שיטת יחיד, שכן בתרומה מצטרף אליו רבי מאיר להתיר כנגד רבי יהודה, ובחולין מצטרף אליו רבי יהודה לאסור כנגד רבי מאיר. אמנם רש"י להלן (כפ. ד"ה מין) פירש באופן אחר, שמכך שלא הזכירו בית שמאי ובית הלל רמז לחילוק זה, משמע שמחלוקתם אינה בחשש תקלה כלל, אלא מה שאוסרים בית שמאי הוא מטעם אחר, ונמצא שהכרעת רבי ישמעאל ברבי יוסי אינה מקצת כדברי אלו ומקצת כדברי אלו, אלא היא שיטה אחרת לגמרי. וראה במגיד משנה (מיטות פ"ו ה"ג) וברמ"א (סו"מ סי' כה ס"ג) ובש"ך (יו"ד סי' נמב, סוף פלפול בהנהגת מיקור והיתר) שדנו ברבים ששוים לענין הדין, אך לא בטעמיהם, האם הלכה כמותם כנגד יחיד. ורבינו חננאל (ד"ה ורבי) פירש, שרבן גמליאל קדם הרבה לדורם של רבי מאיר ורבי יהודה, ואין הראשון חשוב מכריע לדברי האחרונים. עוד פירש (סז, וכיתר ביאורי להלן כפ. ד"ה ורבי המי) בשם רב האי גאון, שמכריע הוא רק מי שפוסק לגמרי כאחד הצדדים, אבל אם קיבל חצי מדבריו של זה וחצי מדברי זה, דעה שלישית היא ולא הכרעה. **ב. שכן** ממה שתירצה הגמרא 'רב דאמר כי האי תנא' ולא אמרה 'דאמר כרבי אלעזר בן יהודה', משמע שהסתמך רב על תנא הברייתא שפסק הלכה כרבי אלעזר, ולא על רבי אלעזר עצמו. ראש יוסף (נרס"י). **ג. תמה** הפני יהושע (נרס"י), מה הוצרך רש"י לטעם זה, הרי החמץ אסור באכילה משעה חמישית. [והתוספות רבינו פרץ (ד"ה ומסיימין) אכן כתב, שטעם מה שאין משיירים מהחמץ לסעודה שלישית הוא משום איסור חמץ]. וראה שם בתירוצו. והחתם סופר (ד"ה ומסיימין) תירץ, שלכאורה יש לדקדק בלשון הברייתא 'ומשיירים מזון שתי סעודות כדי לאכול עד ארבע שעות', לשם מה הוצרכה לומר שמשייר מזון שתי סעודות, הרי אם ירצה יאכל אפילו ארבע או חמש סעודות, ולא היה לה לומר אלא שמשיירים מזון כדי לאכול עד ארבע שעות. וצריך לומר, שאם היה אוכל בשבת זו שלש סעודות היה צריך לשייר מקום בבטנו כדי שיוכל לאכול סעודה שלישית לתיאבון, ולא לאכול יותר מדאי בסעודה שניה. ועל כן אומרת הברייתא, שבערב פסח שחל בשבת אוכלים רק שתי סעודות, ולכן יכול לאכול בסעודה שניה כמה שרוצה, ואינו צריך לשייר מקום בבטנו לסעודה שלישית. ולפי זה מובן מדוע הוצרך רש"י לומר שאסור לאכול בערב פסח מן המנחה ולמעלה, שהרי בהכרח באה המשנה לחדש שאסור לאכול סעודה שלישית בפת כלל, ואף לא במצה עשירה, ודווקא משום כן מותר לאכול שתי סעודות שלימות מבלי לשייר מקום בבטנו כלל. והפני שלמה (נרס"י) פירש בכוונת רש"י, שהוקשה לו מדוע אין משיירים גם לסעודה שלישית, הרי אפשר לאוכלה קודם חצות [אמנם בתוספות רבינו פרץ (ד"ה ומסיימין) הוכיח מכח קושיא זו, שאי אפשר לחלק את סעודת הבוקר לשנים, ולקיים בכך מצות סעודה שלישית. והתוספות בשבת (קיח. ד"ה נמנמה) תירצו, שאף אם יחלק את סעודת הבוקר לשנים, מכל מקום אינו צריך לשייר יותר משיעור שתי סעודות, שהרי בשתי סעודות הבוקר יחד אוכל כשיעור סעודה אחת], אלא שאף אם נאמר שיוצא אדם ידי חובת סעודה שלישית קודם חצות, מכל מקום עיקר חיובה הוא לאחר חצות, אלא שבשאר שבתות השנה שחל חיוב סעודה שלישית לאחר חצות, אפשר להקדימה לקודם חצות, אבל אם אין אפשרות לאוכלה לאחר חצות נדחה חיובה לגמרי, ושוב אי אפשר לקיימה קודם חצות. ועל כן כתב רש"י, שבערב פסח אסור לאכול מן המנחה ולמעלה, ועל כן כשחל בשבת ואי אפשר לקיים בה סעודה שלישית בעיקר זמנה, נדחה חיובה לגמרי, ואי אפשר להקדימו לקודם חצות.

שימצאו לה אוכלים. **ואם לא ימצא** מי שיאכלן, **יאכילום למחר** בשבת קודם זמן האיסור **לכלבי כהנים**ה, **או שיבטלם בלבו**.

כבר נקשו ולא מצאו

כלומר, כל מה שיש [-שאפשר] לו לבקש אחר כהנים שיאכלו את התרומה **כבר ביקש** קודם השבת. **דהא** [-שהרי] **בשבת לא יבואו אורחים** מחוץ לעיר משום איסור תחומין, **וכבר יודע ובקי הוא באותן** כהנים **שנמצאים בעיר מי יבוא** לאכול **אצלו**.

לגו

לינה היא מלשון מלון, **שמא בתוך התחום לנים כהנים אורחים הלילה, ויבואו למחר.**

אף לדבריכם

לדבריכם דחיישינן **לשמא** - שיש לחשוש שמא יארע על ידי מקרה שימצאו אוכלים לתרומה, **אמאי לא פלגיתו** [-מדוע אינכם חולקים] עלי **אלא בטהורות** בלבד, הלא **אף** בתלויות יש לכם לומר **שלא ישרפו קודם זמן, שמא יבוא אליהו היום או מחר קודם זמן ביעורן ויטהרם, ויאמר לא נגע בהן טומאה, ויאכלום** הכהנים.

לא נצרכי שבעה כו'

והרי היום הוא **ערב שבת, ולמחר בשבת הוא ערב יום טוב**, ואין אליהו בא בימים אלו.

מפני הטורח

לפי **שיש להן לעסוק** בערב שבת **בסעודות שבת, ויטרדו בו** - ומתוך שיהיו עסוקים באליהו לא יהיה להם פנאי להכינן.

מאי לאו מפילו לאכול

שבכל דבריו של רבי אלעזר בן יהודה **קבעו** הלכה **כמותו, ואף במה שקבע** את **זמן האכילה** של החמץ **עד ארבע שעות, ואפילו** בחמץ של **תרומה.**

לא לגמר

הא דקבעו הלכה **כמותו לא אירי** [-לא מדובר] **בזמן האכילה, אלא** רק **בביעור** חמץ התרומה בערב שבת. **שהיו חביריו חלוקין עליו שלא יבערו** תרומות **טהורות עד למחר** בערב פסח, **וקבעו** הלכה כמותו **דשורפין** אותן **מערב שבת** שחל **בשלשה עשר** בניסן. **אבל בשיור** - בזמן אכילת התרומות שמשיירים לצורך סעודת השבת, **לעולם אימא** [-אומר] לך שמשיירים אותן **כדי לאכול** מהן **עד חמש שעות**, ואף השעה החמישית **היא בכלל** זמן אכילתו, ואינו נאסר אלא בתחילת שש, ולא כדברי רבי יהודה שאסר את השעה החמישית באכילה אפילו בתרומה.

דיקציא

שתי מלות מורכבות הן, 'דו סקייא', כלומר, **שני שקים** מחוברים, והיא **אמתחת של עור.**

ונקנוס עכברים

והיה נחסר החמץ על ידי העכברים, ויום **ארבעה עשר בניסן היה, וביום** זה נמכר **החמץ בזול**ט, **ובא** יוחנן **לפני רבי, לידע אם ימכרוהו מפני חסרונו** של המפקיד.

סמיטים

דמהשתא תו לא אכיל ליה - שמשעה זו כבר אי אפשר לאוכלו.

לא ליתעל

וכרבי מאיר הסובר שבשעה חמישית החמץ מותר אף באכילה. **והכי קאמר ליה** רבי ליוחנן, **אי שהי תו הא שעתא לא משכחת ישראל דזבין ליה** - אם תשהה עוד בשעה זו מלמוכרו שוב לא תמצא ישראל שיקנה אותו.

משקלים לנפשיה

יטלנו לעצמו **ויאכלנו, ויתן** את **דמיו לבעלים**, ולמה לו **לטרוח** ולילך **למוכרו בשוק, אחרי שנותן** לו רבי **רשות למכור** אותו.

סממני

מאכל לחם ומיני מאכל שנובין כדי לחלק לעניים.

כמאן מחלפ ליה לרבי

כדעת מי סובר רבי **שהורה למכור פקדון מפני שאבד.**

יג:

נכדי מסרון

כשאין נחסרין אלא כדרך חסרון של פירות הקצוב **במסכת בבא מציעא** בפרק **המפקיד** (מ.), שלחטין ולאורז החסרון הרגיל הוא **תשעה חצאי** קבין **לכור**א.

דקא פסיד לגמרי

שהרי משעה שישית הם **נאסרים בהנאה** לעולם.

וכי להגמיפס סוף גריך

והלא למראה העין הם ניתנות שם, ומגב הכסא אינן נראות.

גג המיגמג

גג **היה בנוי** למעלה מן האיצטבא **מפני הגשמים**ב.

סמיו כפול היה

האיצטבא היתה **סביב סביב** מקפת, **ובתוך** אותו הקף היה **עוד** סטיו **אחר**ג.

ממון שהן מרובים

שלחמי תודה **מרובים בשלשה עשר בניסן**, משום שכל **מי שיש** לו **להביא תודה** בעלותו לרגל, היה **מביאה בשלשה עשר.**

נפסלים בלינה

לבוקרו של **י"ד** היו החלות נפסלות.

לחמי תודה הם ארבעים חלות, ועשר מהן הן של **חמץ, שנאמר** (ויקרא ז יג) **'על חלות לחם חמץ** יקריב קרבנו'.

מן מביאין קדשים לגיו הפסול

אין מביאין קרבן ביום שיתמעט זמן אכילתו מכפי **שקבעה** לו **התורה, ונמצא** מתוך כך שהוא **בא לידי נותר**, ויוצא לבית השריפה. **ותודה נאכלת** ליום **וליל**ה בלבד, **ואם יביאום לחלות בי"ד, אינן נאכלות החלות של חמץ אלא עד שש שעות**ה, ונמצא שזמן אכילתן מתמעט.

נפסלים בלינה

לפי **שאין להם אוכלין כל כך** מרובים, שהרי

ציונים והערות

ה. **שכן** תרומה נאכלת רק לבהמת כהנים ולא לבהמת ישראל, וראה בביאורי הפשט (ליל ט.) במקור דין זה. ו. **תמה** הראש יוסף (נרש"י) בדברי רש"י, מדוע לא יבערנו בשבת על ידי הטלתו לים. ז. **מבואר** מדברי רש"י, שגם בערב פסח שחל בשבת אין אליהו בא משום טורח ההכנה ליום טוב. וצריך ביאור, הרי טעם זה אינו נוהג בערב יום טוב שחל בשבת, שהרי אסור להכין משבת ליום טוב. אמנם בעירובין (מג:) מבואר, שלפי השיטה שיש תחומין גם למעלה מעשרה טפחים, אין אליהו בא בשבת משום איסור תחומין. מהרש"א (נרש"י). והתוספות בעירובין (סח ד"ה הא) פירשו, שכמו שאינו בא בערב שבת ויום טוב מפני טורח הכנת צרכי הסעודה, כמו כן אינו בא בשבת קודם האכילה מפני טורח הסעודה. והצל"ח (ד"ה נגר) כתב, שאף אם יבוא אליהו בשבת, מכל מקום מאחר שאינו בא בערב שבת, נמצא שכל התרומות התלויות שיטהרן אליהו יהיו אסורות משום איסור מוקצה, שהרי בין השמשות של ערב שבת עדיין היו ספק טמאות ומוקצות מאכילה. אלא, שרבי אלעזר בן יהודה שאמר לחכמים 'לדבריכם אף תלויות לא ישרפו שמא יבוא אליהו ויטהרם', סובר כרבי שמעון בשבת (מג:) שאין איסור מוקצה, וחכמים שהשיבו לו שאין אליהו בא בערבי שבתות סוברים כרבי יהודה (סח) שיש איסור מוקצה, ולכן אם יבוא בשבת לא יתיר את המוקצה. ח. **הקשה** הקובץ שיעורים (חוט נה), הרי מותר להתענות תענית חלום בשבת, מפני שהתענית עונג היא לו, לפי שדעתו מתיישבת עליו על ידה. ואם כן כל שכן שמותר להתבטל מסעודת שבת כשיבוא אליהו הנביא ויבשר על הגאולה, שהרי אין עונג שבת גדול משמחת כל ישראל באליהו שיבוא לגואלם, ובודאי לא גרע עונג זה מהעונג שבתענית חלום. ותירץ, שאם יגיע זמנו של אליהו לבוא בערב שבת, יקדים לבוא ביום שלפניו כדי שלא יתבטלו מלהכין צרכי שבת, ויוכלו להתקיים שני העינוגים. ט. **נראה** שהוצרך רש"י להוסיף זאת, משום שהוקשה לו, למה הוסיפה הגמרא שנקבוה עכברים. וכבר הקשה כן המהר"ם חלאווה (ד"ה וקנוס), ותירץ, שבאה הגמרא להשמיענו בכך, שאפילו שהתבואה נפסדת מחמת העכברים, מכל מקום לולי איסור חמץ לא היה לו למוכרו, משום שלא היה בהפסד זה יותר משיעור החיסרון הרגיל, כפי שיבואר להלן. אך לדברי רש"י יתכן שאפילו אם היה יותר משיעור החסרון הרגיל לא היה לו למוכרו, משום שהיא נמכרת בזול. אחרונים. א. **והקשו** התוספות (ד"ה נמלי), אם מדובר באופן שלא נחסרו הפירות אלא בכדי חסרונם, מה טעמו של רבן שמעון בן גמליאל המתיר למוכרם. ותירצו, שהמחלוקת היא באופן שנחסרו בחודש אחד יותר ממה שרגילים להחסיר בחודש אחד, שלעת חכמים לא יגע בהם, ולדעת רבן שמעון ימכרם. ואין חכמים מודים אלא באופן שנחסרו בחודש אחד יותר מכדי חסרון של שנה שלימה. וכן כתב בחידושי הר"ן (ד"ה ממלוקח), והוסיף בביאור מחלוקתם, שרבן שמעון בן גמליאל סובר, שמכיון שנחסרו בחודש אחד יותר מכדי חסרון חודש, ודאי ימשיכו להחסיר עד שיגיעו לכדי יותר מחסרון שנה. וחכמים סוברים, שמא לא יחסירו עוד בשנה זו, ועל כן לא ימכרם. ב. **מדברי** רש"י משמע, שרק מקום האיצטבאות לבדו היה מקורה. אולם הרמב"ם (גיט הנמיה פ"ה ה"ח) כתב, 'הר הבית וכו' היה חמש מאות אמה על חמש אמות אמה וכו' וכולו היה מקורה סטיו לפנים מסטיו'. וכתב המשנה למלך (שם), שמקורו הוא מדברי הירושלמי (תענית פ"ג ה"ט) במעשה חוני המעגל, שעלו כל ישראל להר הבית מפני הגשמים, וסיים הירושלמי, 'הדא אמרה הר הבית מקורה היה'. אך ראה באגרות משה (או"ח, חו"מ סי' קלז) שהוכיח מלשון הגמרא כאן 'גג האיצטבא' שרק מקום האיצטבא היה מקורה, משום שאם כל הר הבית היה מקורה היה צריך לקרוא לו גג הר הבית, ופירש את דברי הרמב"ם באופן אחר. ג. **והמאירי** (לעיל יח: ד"ה ועוד) פירש, שהיתה האיצטבא עשויה ממדרגות של אבנים זו למעלה מזו בכל סביבות הר הבית, עד סמוך לשמי קורת העזרה, והיו יושבים שם עולי רגלים, ועל כולם היה מכסה גג אחד מפני הגשמים. ד. **כדי** שלא לעבור על עשה, שכן כל המעכב את קרבנותיו לאחר רגל אחד עובר בעשה של 'ובאת שמה והבאתם שמה', כמבואר בראש השנה (ד:). ראש יוסף (ד"ה וכ"ע). ה. **תמה** הצל"ח (נרש"י), הלא החמץ אינו נאכל

היו מרובות ביותר ביום זה. **ומשום דפסולות ועומדות** הן, **היו ניתנין שם.** דהרי **אם היו כשירות, לא היו נותנין אותן שם כדי לפוסלן בידים, שהרי היו מונחות שם עד זמן הביעור,** ולאחר מכן היו **נשרפות,** ואם היו כשירות לא היו מביאים אותן לידי שריפה, שכן אסור להביא קדשים לידי הפסד, אלא היו אוכלים אותן קודם זמן האיסור.

כשירים היו

כלומר, **אפילו לא היה להן פסול גדול כלינה** שמחמתו הן **כבר** יוצאות **לשריפה, אפילו הכי מאחר שאין להם תקנה ליאכל, ואפילו הן עדיין טעונות עיבור** [-שינוי] **צורה** על ידי לינה של לילה, ואינן נשרפות מיד, כדין כל בשר קדשים שנפסל שלא מחמת גופו אלא מחמת פסול שבדם או בבעלים, מכל מקום יהבינן להו התם - נותנים אותן שם על האיצטבא. **והיכי דמי** - ובאיזה אופן אין לחלות תקנה באכילה, **כגון שלא נשחט עליהן הזבח** שלהן. ואמנם **יש להן קדושת דמים משהוקדשו** למזבח, ואולם **אין להן היתר עד שישחט עליהן הזבח,** ויזרק הדם שלו. דהרי לחמי תודה אין קדושין קדושת הגוף **אלא בשחיטת הזבח, כדתניא במנחות** (עמ:), מה שנאמר בתודה (ויקרא ז יג) 'על חלות לחם חמץ יקריב קרבנו על זבח', מלמד שאין הלחם קדוש **אלא בזביחת התודה. והאי** [-ואותו] 'קדוש' ששנתה הברייתא, בקדושת הגוף **קאמר,** שהרי בקדושת דמים החלות קדושות כבר קודם לכן, **דהא משעה שאמר** 'הרי (עלי) חלות [אלו] לתודתי' חל עליהם שם הקדש ומתקדשות בקדושת דמים, **אבל עדיין אין** הן **קדושות** בקדושת הגוף **ליפסל בלינה ובמגע בטבול יום, וכן אם נטמאו** הרי הם **נפדין ויוצאין לחולין** כדין כל דבר הקדוש בקדושת דמים בלבד, **עד שישחט הזבח עליהן** ויתקדשו בקדושת הגוף, ומאותה שעה דינן ככל הקדשים שנפסלים בלינה ובטבול יום ואין להם פדיון. **וכשם שהזבח מקדשן** בקדושת הגוף, **כך בזריקת הדם ניתרין הם לאכילה כבשר התודה עצמו, דהואיל** והלחמים **תלויין בה** [בתודה], **הרי (היא)** [הן] **כמוה,** והתודה עצמה ניתרת באכילה רק לאחר הזריקה. ומקור מה שזריקת הדם **מתרת** את בשר הקדשים באכילה הוא ממה **דכתיב** בקרבנות (דברים יב כז) 'ודם זבחיך ישפך על מזבח ה' אלהיך והבשר תאכל', ומכאן שקודם 'ודם **זבחיך ישפך',** והדר [-ורק אחר כך] 'והבשר **תאכל**'.

אין מביא תודה אחרת

אין מקריבים תודה אחרת **על אותו** לחם שהוקדש לשם תודה זו שאבדה, **ופודין אותו** והוא **יוצא לחולין,** משום דלחם גלל תודה - בא מחמת התודה ונגרר אחריה, וכיון דהוקבע לתודה זו, הרי הוא **פסול** לתודה **אחרת. אבל** לאחר שנפדה, **בדמים** שלו יקח זבח תודה אחר **או** לחם **לתודה אחרת**[ח].

ומין תודה גלגל לחמי

משום שהתודה היא עיקר הקרבן, ואינה נקבעת להיקרב דווקא עם הלחם שהוקדש עמה.

ונפרקינהו

דכל זמן **שלא** קידשו החלות לגופן, **יש להם פדיון. והואיל ויש להם תקנה בכך, למה אנו מפסידין קדשים** ושמים אותן על האיצטבא עד שיאסרו באיסור חמץ וישרפו, הרי יש לנו לפדותן.

מלמ לעולם שנשמט עליהן מזמן

דשוב אין להם תקנה, ועל כן מותר להניחן על האיצטבא עד לאחר זמן האיסור.

וכגון שנשמך מדם

ומיהו עדיין אינן טעונות שריפה, וצריכות קודם **לעבר** [-לשנות] את **צורתן** על ידי לינה של לילה, ורק לאחר מכן הן נשרפות, **דתנן** בפרק **כיצד צולין** (לקמן פג.), **כל שפסולו בגופו ישרף מיד,** אבל אם הפסול הוא **בדם ובבעלים** [-או בבעלים, כגון שמתו], **תעובר צורתו,** ורק אחר כך **יצא לבית השריפה,** ואף חלות אלו לא חל שום פסול בגופן, אלא שאינן ראויות להיאכל מחמת שנשפך הדם הזבח. **ואפילו הכי מזלזלין בהו ויהבינן להו התם** - ואף על פי שעדיין אין דינן בשריפה, מכל מקום זלזלו בהן והניחו אותן על האיצטבא עד שיגיע זמן האיסור, שכן אין להן תקנה, וסופן לצאת לבית השריפה[ט].

כמאן

כשיטת מי **קאמרת** [-אמרת] **דבשחיטה** לחודה [-לבדה] קדוש **גופו** של הלחם לענין **שלא** יוכלו **לפדות עוד.**

שחיטה וזריקה הן **מתירין את הזבח ואת** הלחם **התלוי בו** וקרב עמו.

מעלין

כל אחת משתי העבודות המתירות את הלחם, שהן שחיטה וזריקה, **מעלין אותו מעלה אחת** לענין **ליקדש בגופו** בקדושת הגוף, **ואף על פי שאינו ניתר** באכילה **עד שתבוא** גם העבודה השניה.

שתי הלחם של עצרת [-חג השבועות] **תלויין בשני כבשי שלמים,** ומתקדשים על ידי הקרבתם. **דכתיב** בהם (ויקרא כג) 'ושני כבשים בני שנה לזבח **שלמים, והניף הכהן אותם על לחם הבכורים תנופה לפני ה",** ונמרינן **להו** [-ולמדנו עליהם] **מלחמי תודה שאין** הם **קדושים** בקדושת הגוף **אלא בזביחתה,** שאף שתי הלחם אינם מתקדשים בתנופה אלא בשחיטת הכבשים, כמבואר **במנחות** (מז.) **בפרק התכלת.**

קדוש

אף שנזרק דם הכבשים שלא לשמם, מכל מקום הלחם קדוש בקדושת הגוף ליפסל ביוצא, וכן לענין **שלא יפדה עודי.**

ומינו קדוש

ואינו קדוש לענין שיהיה **ניתר באכילה. ואף על פי שהכבשים עצמן מותרין** גם כשקרבו שלא לשמם, דהרי **קיימא לן,** 'כל **הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשירין אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה'** (זבחים ג.), וכן **תניא בפרק שני דביצה** (כ:) 'כבשי **עצרת ששחטן שלא לשמן הדם יזרק והבשר יאכל', אינהו הוא דמתאכלי** - רק הכבשים עצמם נאכלים **כדין כל שלמים בעלמא** שקרבו שלא לשמם, **אבל**

ציונים והערות

אלא עד סוף ארבע, ואף לדעת רבן גמליאל המתיר חמץ של תרומה וקדשים בשעה חמישית, מכל מקום אינו נאכל בתחילת שש. ודוחק לפרש בכוונת רש"י, ש'עד שש שעות' היינו עד ולא עד בכלל. [אך הנימוקי הגרי"ב והרש"ש (נמ"י) השיבו על דבריו, וכתבו שכוונת רש"י היא עד תחילת השעה השישית]. עוד הקשה הצל"ח, שדברי רש"י סותרים למה שכתב בביצה (יט: ד"ה נמי), שאין מביאים תודה בי"ד משום שלחמה מותר באכילה עד ארבע שעות [ולדרך נמוקי הגרי"ב והרש"ש, דברי רש"י בביצה אמורים בשיטת רבי יהודה האוסר אכילת חמץ של תרומה וקדשים מתחילת חמש, ודבריו כאן אמורים בשיטת רבן גמליאל המתירו עד תחילת שש]. ותירץ, שדברי רש"י כאן אמורים בשיטת רבי שמעון (להלן מ:), הסובר שאין עוברים בלאו על אכילת חמץ בערב פסח, ואף שגם לשיטתו הוא אסור באכילה מן התורה מחצות היום משום העשה של 'תשביתו', כמבואר בתוספות (סח ד"ה רבי), מכל מקום לא גזרו חכמים להקדים את זמנו של איסור עשה זה של 'תשביתו' בשעה אחת, והתירו לאוכלו עד סוף השעה השישית כדינו מן התורה. עוד ביאר בדברי רש"י כאן, שמכיון שיש באכילת קדשים קלים מצות עשה, לא הקדימו בהם חכמים את זמן איסור אכילת החמץ לתחילת שש, אלא העמידוהו על דין תורה ואינו נאסר אלא בתחילת שבע. ובשיעורי רבי דוד פוברסקי (פוס מקט) תירץ, שמכיון שאיסור אכילת חמץ בשעה חמישית ושישית הוא רק מדרבנן, וחצי שיעור באיסור דרבנן מותר, יכלו לאכול את הלחם בשעה חמישית ושישית בפחות מכשיעור. ולפי זה אף מיושבת הסתירה בדברי רש"י, שכן כאן כתב 'אינן נאכלות אלא עד שש שעות', ומאחר שהדברים מוסבים על החמץ ולא על האדם האוכלו הרי הם מתפרשים גם על אכילה בפחות מכשיעור, ואילו בביצה כתב 'שאינו יכול לאכול אלא עד ארבע שעות', ומצד האדם האוכל אין נחשב למעשה אכילה אלא כשיש בה שיעור.

ו. **הגהות** וציונים על פי גליון. ז. **הגה** על פי הגהות וציונים בשם בארות המים. ח. **והקשו** התוספות (ד"ה אין) על דבריו, הלא מאחר שהלחם עצמו אינו ראוי להיקרב עם תודה אחרת, אף דמיו אינם ראויים לתודה אחרת. עוד הקשו, הלא מבואר במנחות (פ.), שאם הפריש מעות ללחמי תודה ולאחר שקנה בהן לחם נשארו מקצת מהן בידו, אינו מביא בהן תודה אחרת, משום שהמעות הופרשו לשם לחמי תודה ולא לשם זבח התודה, ואם כן איך כתב רש"י שיביא מדמי פדיון הלחם תודה אחרת. על כן פירשו, שיפדו את החלות, שמא תימצא התודה שאבדה, ויביאו מהדמים את לחמה. עוד פירשו בקושיית הגמרא, שיפדו אותן בפרוטה, ואף שאותה פרוטה תלך לאיבוד, מכל מקום שאר דמי הפדיון אינם הולכים לאיבוד, שהרי אפשר לחלל הקדש שוה מנה על שוה פרוטה, כשאין להקדש הפסד בדבר. וכתב בשיעורי רבי דוד פוברסקי (פוס מקיג) ביישוב קושיית התוספות הראשונה על רש"י, שדווקא הלחם עצמו אינו ראוי לתודה אחרת, משום שכבר נזקק להיקרב בעצמו לשם תודה זו, אבל מדמי הלחם אפשר להביא לחם לתודה אחרת, לפי שהדמים לא הוזקקו להיקרב עם תודה זו. עוד כתב (פוס מקיג) ביישוב קושייתם השניה, איך אפשר להביא מדמי הלחם תודה, על פי המבואר במנחות (פ.) שאם הפריש מעות לתודתו, ולאחר שלקח בהן את הזבח נותרו בידו מקצת מהן, יכול להביא מהן את לחמיה, משום שאף הלחם קרוי 'תודה', מה שאין כן במפריש מעות ללחמי תודה ונותרו אינו מביא בהן תודה, משום שתודה אינה קרויה 'לחם'. ולפי זה יש לומר שכוונת רש"י היא לאופן שהפריש מעות לתודתו, ומהדמים שנותרו לקח את לחמיה, שמאחר שהופרשו דמים אלו מלכתחילה לשם תודה ולא לשם לחם בדווקא, אם לאחר מכן פדו את הלחם שנקנה בהן, אפשר להביא מדמי הפדיון את התודה. ט. **מדברי** רש"י מוכח שמדובר בתודה שקרבה בי"ד, שכן אם נשחטה בי"ג הרי נפסלה כבר בלינה, ונשרפת מיד כדין כל הקדשים שפסולם בגופם. תוספות הרא"ש (ד"ה מזוס). וכן כתבו המאירי והמהר"ם חלאווה (ד"ה מזוס), והוסיפו, שלפי זה חולק רבי ינאי על הברייתא הסוברת שלא הביאו תודה בי"ד, ולדבריו מדובר בתודה שקרבה בי"ד ונשפך דמה, שעדיין חלותיה כשירות, אלא שאין להן תקנה באכילה. אך התוספות (ד"ה אלא) כתבו, שעתה חוזרת בה הגמרא ממה שסברה בתחילה שהיו החלות כשירות, שהרי אם נשחט עליהן הזבח כבר נתקדש גופן, ומאחר שנשחט בי"ג [שהרי אין מביאים תודה בי"ד] נמצא שבבוקר י"ד כבר נפסלו בלינה. ומכל מקום הוצרכה הגמרא להעמיד שנשפך דמן, משום שנראה לה דוחק לומר כדברי רבי חנינא שנפסלו בלינה לפי שלא הספיקו לאוכלן, שהרי חלות תודה מותרות לזרים, ולא

אהח 19/06/2018

לחם, כיון דכבשים נשחטו שלא לשמם ואין שמן [שם שלמי עצרת] עליהן, דהא לא עלו לשם חובה, אלא (לשם) [שם"א] שלמי נדבה עליהן, מי יתירנו ללחם באכילה, הלא אינו ניתר אלא על ידי שלמי עצרת.

כמנוח

כשיטת רבי שמעון אביו המובאת במסכת בבא קמא בפרק מרובה (עו:).

סעומד ליזרוק

דם שכבר נתקבל בכוס ואינו מחוסר אלא זריקה.

מרוק דמי

הרי הוא נחשב כזרוק לענין לחול עליו [-שיחול על הקרבן] כל שם פסול קדשי קדשים"ג, אבל לאישתרויי לא מישתרי עד דזריק - אבל להיות ניתר באכילה אינו ניתר עד שיזרק הדם.

יד.

מימיהם של כהנים

הבא נקט לה - המשנה מביאה כאן דין זה העוסק בדיני קדשים ותרומה ולא בדיני פסח, משום הסיפא, דקתני - ששנינו בה, "אמר רבי מאיר, מדבריהן למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח כו'א.

מלשרוף עם הבשר שנטמא בולד הטומאה

שנגע בשר קודש זה בראשון לטומאה, והוה ליה איהו [-והרי הוא] שניב, ולא נמנעו מלשורפו יחד עם החמור ממנו - עם בשר שנטמא בטומאה חמורה יותר (ממיג), שנגע באב הטומאה ונעשה ראשון, ואפילו שתוך כדי שריפתם יחד הם נוגעים זה בזה, ועולה דרגת טומאתו של הבשר שהיה טמא בטומאה קלה יותר. דהואיל ואף בשר זה הקל - שנטמא בטומאה קלה של שני לטומאה, לשריפה הוא עומדד, לא חשו [-לא חששו] אם מטמאין אותו בטומאה חמורה יותר ממה שהיה קודם לכן.

ובגמרא פריך - ולהלן תקשה הגמרא, מאי [-מה] תוספת טומאה איכא [-יש] בכך, הלא גם בראשונה [-בתחילה] בוולד טומאה [-בראשון לטומאה] נגע בשר זה ונעשה שני, ועכשיו הוא חוזר ונוגע בבשר שהוא וולד הטומאה בלבד שאין בכוחו לעשות אלא שני, ואם כן לא נוספת לו שום טומאה.

שנפסל בטבול יום

ונמצא שהשמן הוא שלישי, משום דטבול יומה פוסל את התרומה מן התורה עד שיעריב שמשו, כלומר עד הלילה שלאחר יום טבילתו. כדרשת הגמרא ביבמות פרק הערל (עה.), ממה שנאמר ביולדת בימי טהרתה (ויקרא יב ד) 'בכל קודש לא תגע ואל המקדש לא תבא עד מלאת ימי טהרה'ו, שמכך שאסרה עליה התורה לגעת בתרומה למדנו שטבול יום פוסל תרומה במגעו, ומשום שיולדת משטבלה לסוף ימי טומאהז עד מלאת ימי טהרה שלהח, טבולת יום ארוך היא. ואף שנאמר 'בכל קודש לא תגע', בהכרח ש'קודש' היינו תרומהט, שהרי אינה ראוייה להביא קרבנות כפרה עד יום שמונים ואחד ללידתה [ליולדת נקבה'], ואם כוונת הכתוב היא לקדשים, איך נאמר שהיא אסורה בהם 'עד מלאת ימי טהרה', הרי בליל שמונים ואחד כבר מלאו ימים אלו, ואילו לקדשים היא טמאה אף לאחר מכן, עד שתביא את קרבנותיה ביום שמונים ואחד, שהרי מחוסר כיפורים אסור בקדשיםיא. אלמא [-ומוכח מזה] דלא הוי הערב שמש דילה - שלא נחשב שהעריב שמשה עד שקיעת החמה דיום שמונים ללידתה, ועדיין היא נחשבת לטבולת יום עד לאותה שעה ואסורה בתרומה.

נגע שנממא נממא מת

טמא מת [-אדם שנגע במת] אב הטומאה הוא, ומטמא כלים, כדכתיב (במדבר יט כב) 'וכל אשר יגע בו הטמא יטמא, והנפש הנוגעת תטמא עד הערב', וכתוב זה נאמר בפרשת פרה לגבי טומאת מת. אלמא - ומוכח ממה שנאמר 'וכל אשר יגע בו הטמא יטמא' שטמא מת מטמא אף אדם או כלים, ועשאו הכתוב לטמא מת אב הטומאה, ודינו כשרץ ונבילה עצמם שהם אבות הטומאה ומטמאין אדם וכלים, ולא כאדם או כלי הנוגע בהן [בשרץ ובנבילה] שנעשה ראשון לטומאה ואין מטמא אלא אוכלין ומשקין בלבד. כדכתיב - שכן נאמר בטומאת שרצים (ויקרא יא לג-לד) 'וכל כלי חרש אשר יפול מהם אל תוכו, כל אשר בתוכו [בתוך הכלי שנטמא על ידי שרץ] יטמא וגו', מכל האוכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מים יטמא, וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא'. אלמא - ומוכח מכאן שלא מקבל טומאה מן הכלי שקיבל טומאה מן השרץ אלא אוכל ומשקה בלבד, ולא אדם וכליםיב. והאי נר שנטמא על ידי טמא מת הוי ראשון לטומאה, ונמצא שעכשיו כשנוגע השמן שנפסל על ידי מגע טבול יום בנר זה יש כאן תוספת טומאה, שהרי מתחלה היה שמן זה שלישי לטומאה כדין משקה הנוגע בטבול יום, ועתה הוא חוזר ונעשה שני על ידי הנר הראשוניג. ומכל מקום מותר לשורפו בנר זה, דהואיל וכבר יש טומאה עליו [על השמן] והרי הוא עומד לשריפה, לא חיישינן ליה - לא חוששים לו לשומרו מטומאה, ומותר להוסיף לו טומאה אף בידים.

מדבריהן למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח

עם זמן הביעור בערב פסח, דהואיל והולכת לאיבוד אף התרומה הטהורה ואסורה מדאורייתאיד, שוב לא חיישינן לשמירתה בטהרה,

ציונים והערות

מסתבר שלא ימצא להן אוכלים. י. וכן מתקדשים הם לענין שיפסלו בלינה. רש"י ביבמות (קד: ד"ה כנגד). יא. הוגה על פי הגהות וציונים בשם הרש"ש. יב. ודווקא כשלבסוף לא נזרק הדם כלל סובר רבי אלעזר ברבי שמעון שהוא נחשב כזרוק משעת הקבלה, אבל כשנזרק שלא לשמו ונעקר מ'לשמה', התברר למפרע שלא היה עומד להיזרק ואינו נחשב כזרוק משעת הקבלה. אמנם דווקא לגבי דברים אחרים הבאים עם הזבח, כגון שתי הלחם, אין הדם נחשב כזרוק במקום שנזרק בפסול, אבל לגבי הזבח עצמו בכל אופן הוא נחשב כזרוק. תוספות (ד"ה כל). יג. והרמב"ם (פירוש המשניות פ"ג מ"ו) כתב, שנשנתה משנה זו אגב המשנה הקודמת המזכירה שתי חלות תודה פסולות, שהן מהקדשים הנשרפים [ואף במשנתנו מדובר בקדשים הנשרפים]. וכתב הצל"ח (פסחים ג) בטעם מה שמיאן הרמב"ם בפירוש רש"י, שהוא משום שדברי רש"י הם רק לשיטת רבי יוחנן (להלן טו:), שהוכחת רבי מאיר לכך שמותר לטמא תרומת חמץ בערב פסח היא מדברי רבי חנינא סגן הכהנים. אך לשיטת ריש לקיש (שם ע"ב) הוכחתו היא מדברי רבי יהושע במסכת תרומות, ולשיטתו תחילת דברי המשנה אינה שייכת לסופה, ולא היה ראוי להביאה כלל במסכת זו. עוד כתב, שמה ששנינו בסיפא ששורפים תרומת חמץ טהורה עם הטמאה אינו אלא לשיטת רבי יהודה הסובר (להלן כא.) שאין ביעור חמץ אלא שריפה, ולא לשיטת חכמים (שם) שהשבתתו בכל דבר. ואף אם נאמר שמודים חכמים לרבי יהודה שאפשר להשביתו בשריפה [כדברי הראב"ד (כמוב שם, להלן מט. תוס' ה), ולא כדברי המגן אברהם (סי' תמה סק"ב) שכתב שאסור לשורפו, משום ששנינו במסכת תמורה (לג.) 'כל הנקברים לא ישרפו'], מכל מקום לשיטתם אי אפשר ללמוד מעדותו של רבי חנינא סגן הכהנים שמותר לשרוף תרומת חמץ טהורה עם הטמאה, שהרי יתכן שלא העיד אלא על קדשים שיש חיוב לשורפם, ומאחר שיש הפסד עצים בשריפת הטמאים בפני עצמם והטהורים בפני עצמם התירו לשורפם יחד, מה שאין כן בחמץ שאין חיוב לשורפם, אין להתיר את שריפת הטהורה עם הטמאה, שהרי אפשר להימנע מהפסד עצים על ידי פירורן וזרייתן לרוח. ומאחר שדין זה אינו אלא לשיטת רבי יהודה, היה לו לרבי לסדר משנה זו בפרק כל שעה (להלן כא.), לאחר ששנה את המחלוקת של רבי יהודה וחכמים באופן ביעור החמץ. על כן הוצרך הרמב"ם לטעמו האמור. ב. כן הוא לפי ההוה אמינא, אך למסקנת הגמרא מדובר בבשר שנגע בולד ולד הטומאה ונעשה שלישי. ג. הגהות וציונים על פי גירסת כתב יד. והרש"ש גרס 'עם מי', ובבארות המים גרס 'מי'. ד. קדשים שנטמאו מצוה לשורפם, שנאמר (ויקרא ז יט) 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף'. ה. טבול יום הוא טמא שטבל לטומאתו ונעשה טהור לחולין, אך עדיין טמא הוא לתרומה וקדשים עד הלילה, ודינו כשני לטומאה. ו. כן הוא לשיטת אחת ביבמות (שם), אך לשיטה השניה (שם) המקור לכך שטבול יום פוסל תרומה הוא ממה שנאמר בכלי שנגע בשרץ (ויקרא יא לב) 'במים יובא וטמא עד הערב', והוא הדין לאדם שנגע בשרץ, שאף לאחר שטבל הוא פוסל תרומה עד הערב. ז. שהם שבעה ימים ליולדת זכר, וארבעה עשר יום ליולדת נקבה. ח. שהם שלשים ושלשה ימים ליולדת זכר, וששים וששה יום ליולדת נקבה. ט. כן הוא לשיטת רבי יוחנן בזבחים (לג:), אך לשיטת ריש לקיש (שם) הכתוב מדבר בקדשים. י. יולדת עשירה מביאה במלאת ימי טהרתה כבש לעולה ותור או בן יונה לחטאת, ויולדת עניה מביאה שתי תורים או שני בני יונה אחד לעולה ואחד לחטאת. ויקרא (יב ה-ח). יא. דברי רש"י נתבארו על פי הראש יוסף (נדה"י). יב. תמה הרש"ש (נדה"י), הלא הכתוב האמור בטומאת שרץ מדבר בכלי חרס, והרי מבואר במסכת נדה (כח:) שכלי חרס אינו נעשה אב הטומאה לעולם, ואפילו כשנגע במת, ואם כן אין להוכיח מכך שאינו מטמא אדם וכלים שיש חילוק בין הנוגע במת לנוגע בשרץ. ותירץ על פי הר"ש באהלות (פ"ט מט"ז), שכל זמן שלא פירש כלי החרס מהמת ועדיין הוא נוגע בו דינו כאב הטומאה, ומטמא אדם וכלים, ולפי זה נמצא שחלוקה טומאת מת מטומאת שרץ, שהרי כשנטמא משרץ אינו מטמא אדם וכלים אפילו בעודו נוגע בשרץ. יג. כן הוא לפי ההוה אמינא, אך למסקנת הגמרא מדובר בנר מתכת שנעשה אב הטומאה, והוא עושה את השמן לראשון. יד. מדברי רש"י לכאורה משמע, שהמשנה מדברת בשעה שביעית שהחמץ אסור בה מן התורה, ולא כדברי רבי יוחנן להלן (טז:) שמדובר בשעה שישית, שהחמץ אסור בה רק מדרבנן. אלא שמבואר בגמרא (שם), שרבי יוחנן אמר כן משום שלשיטתו הוכחת רבי מאיר היא מעדותו של רבי חנינא סגן הכהנים, וסובר רבי יוחנן, שהעיד על בשר שנטמא מדרבנן שמותר לטמאותו בטומאה דאורייתא, ועל כן יש ללמוד מעדותו שמותר לטמא תרומת חמץ אף בשעה שאינה אסורה אלא מדרבנן. אך לשיטת ריש לקיש (שם ע"ב) הוכחת רבי מאיר היא מדברי רבי יהושע במסכת תרומות (פ"ב מ"ט) המתיר לטמא תרומה שהולכת לאיבוד, ולשיטתו אין הכרח לומר שהתיר רבי מאיר לטמא תרומת חמץ גם בשעה שישית, ואם כן דברי רש"י אמורים בשיטת ריש לקיש, ולא בשיטת רבי יוחנן. אך הקשה הצל"ח (פסחים יד), שמדברי רש"י בתחילת דיבור זה משמע שמדובר בשעה שישית, שכן כתב 'עם זמן הביעור', שהיא שעה שישית [כלשון המשנה לעיל (י:)]. עוד הקשה הצל"ח, שמדברי רש"י להלן (טו: ד"ה נימא) משמע שגם לשיטת ריש לקיש המשנה מדברת בשעה שישית. על כן פירש בדברי רש"י, שכוונתו לשעה שישית, ומה שכתב 'ואסורה מדאורייתא', כוונתו שמותר לטמאותה משום שהיא עתידה להיאסר בשעה השביעית מן התורה וללכת לאיבוד, וכשיטת ריש לקיש (שם ע"ב), שרבי מאיר הוכיח מדברי רבי יהושע בתרומות, שמותר לטמא תרומה שהולכת לאיבוד. והראש

ואף על גב שמוזהרין אנו בכל תרומה לשומרה בטהרה, כדכתיב (נמדבר יח ח) 'את משמרת תרומותי'.

אהח19/06/2018

מינה היא המדה

אי אתה יכול ללמוד את דין תרומת חמץ זו מדבריהן של רבי חנינא ורבי עקיבא, ולומר שמותר לשורפה יחד עם תרומה טמאה. ובגמרא מפרש אמאי אינה היא המדה - מדוע סובר רבי יוסי שאין ראיה מדבריהם לדברי רבי מאיר.

ותודיס רבי אליעזר כו'

רבי יוסי קאמר לה - אמר דברים אלו, דאף על גב דאיפלוג [-שנחלקו] רבי אליעזר ורבי יהושע בשריפת תרומה טהורה עם טמאה, ובאופנים מסוימים הקל רבי יהושע בדין זה[יט], מכל מקום בהא מודו - כולם מודים בתרומת חמץ טהורה וטמאה, ששורפין זו לעצמה וזו לעצמה.

שני ושני טומאה

הלא בשר זה שנגע בולד הטומאה כבר מתחלה היה שני לטומאה, ואף לאחר שיגע בבשר שנטמא באב הטומאה עדיין שני הוא.

הכא בוולד וולד עסקינן

האי [-אותו] 'בשר שנטמא בוולד הטומאה' דקתני מתניתין [-ששנינו במשנתנו], 'שנגע בוולד וולד הטומאה' קאמר - אמרה המשנה, דהיינו שני לטומאה, ובשר זה שנגע בו הוה [-נהיה] שלישי. הדר שרפי ליה בהדי בשר - וכאשר אחר כך שורפים אותו עם הבשר שנטמא באב הטומאה שהוא ראשון והם נוגעים זה בזה, חוזר ונעשה בשר שלישי זה לשני על ידי מגעו בבשר הראשון.

וכי מי מוכל מטמא מוכל

וכיון דהבשר הראשון לא מטמא ליה לבשר השלישי, מאי תוספת טומאה איכא.

ומי עושה כיוצא בו

ואין אוכל מטמא אוכל אחר כיוצא בו - כמותו.

סוף טמא

'הוא' משמע מיעוטא, שדווקא הוא טמא, אבל אינו מטמא אוכל אחר.

אכל תרומה וקדשים עושה כיוצא בהם

דילפינן [-שלמדנו] ממה שנאמר בנבואת חגי, הן ישא איש בשר קדש בכנף בגדו, ונגע בכנפו אל הלחם ואל הנזיד ואל היין ואל שמן ואל כל מאכל, היקדש' (חגי יב ג). שבדק את הכהנים לדעת אם הם בקיאים בהלכות קדשים וטהרות ושאלם, אדם שיש לו בבגדו בשר שרץ ונגע עמו בלחם, והלחם נגע בנזיד, והנזיד ביין, והיין בשמן, האם נטמא השמן שהוא רביעי לטומאה. הרי שהלחם מטמא את הנזיד אף ששניהם אוכל, ומכאן שמיעוט 'הוא טמא' ואין עושה כיוצא בו לא נאמר בתרומה וקדשים[יט].

שפיר

לשיטת אביי ורב אדא בר אהבה מובן מה היא תוספת הטומאה האמורה במשנה, דמתניתין בקדשים קיימינן - שהרי משנתנו מדברת בבשר קדשים, ובקדשים אוכל מטמא אוכל.

מקרא מלא

מיעוט 'טמא הוא' שממנו למדנו שאין אוכל מטמא אוכל לא הוציא ממשמעו לא תרומה ולא קדשים, אלא דבר שלם דיבר הכתוב, דאין אוכל מטמא אוכל לעולם. ומה שנאמר בנבואת חגי שהלחם מטמא את הנזיד, טומאות דרבנן נינהו [-הן], וכבר נגזרו טומאות אוכלים על ידי אוכלים כמבואר במסקנא דלקמן[יז]. אבל מדאורייתא לא מטמא אלא האוכל את המשקה, ומשקה את האוכל. ולקמן בפירקין (יח.) יליף לה [-דרשו] מן הכתובים דאוכל מטמא משקה, ומשקה מטמא אוכל.

למיכל מסקנא דהאי בשר

כשנגע הבשר באב הטומאה היה משקה טופח עליה [-על הבשר] ונטמא יחד עמה, והוה [-ונהיה] אף המשקה ראשון לטומאה, וכששורפה - וכאשר שורפים את הבשר עדיין הוא [-המשקה] עליה, ומטמא את הבשר השלישי לטומאה שנשרף יחד עם בשר זה מחמת המשקין שעל הבשר הראשון, ונעשה הבשר שהיה שלישי לשני לטומאה מחמת משקים ראשונים אלו.

מדרבנן מטמא

ונמצא שבשריפת הבשר השלישי עם הראשון, קא מוספי ליה [-מוסיפים לו] לבשר השלישי טומאה מדרבנן, שכן מדרבנן אוכל מטמא אוכל.

מאי הוי שני

דהרי נר הוי [-היה] ראשון לטומאה, והשמן הניתן בתוכו נעשה שני.

סיום סך

הלא עדותו של רבי עקיבא היא כעדותו דרבי חנינא, דהרי גם את דברי רבי חנינא תריצנא בהכי - פירשנו באופן זה, שהיה הבשר שלישי, ועל ידי שריפתו עם הבשר הראשון הוא נעשה שני, ואם כן מאי הוסיף רבי עקיבא על דבריו. ובהכרח יש בדברי רבי עקיבא תוספת על דברי רבי חנינא, דהרי מלשון המשנה 'הוסיף רבי עקיבא' משמע, דהוסיף עדות על העדות של רבי חנינא, ודבריו הם חידוש נוסף על החידוש שנאמר בשריפת הבשר.

יד:

כמאן מרצ

הקיש הכתוב חרב לחלל בכך שהסמיכם זה לזה[א], ללמדנו שכלי מתכת[ב] שנגע במת הרי הוא אבי אבות הטומאה במת עצמו. וכן כלי מתכת שנגע בטמא מת - באדם שנגע במת שהוא אב הטומאה, שאף הוא נעשה אב הטומאה כמוהו. וגזירת הכתוב הוא בכלי מתכת דווקא אצל טומאת מת, ולא אצל שאר טומאות שבהן יורדת טומאת הנטמא במדרגה אחת מטומאת המטמא אפילו בכלי מתכת.

וסוס ליה

ונר שנגע בטמא מת נעשה אב הטומאה, וכשנותן שמן שלישי לטומאה[ג] לתוכו - לתוך נר זה, נעשה השמן ראשון לטומאה.

נוקמה נמי אל מרס

דנר חרס זה אינו אלא ראשון, כשנגע בטמא מת, ואשמעינן [-והשמיענו] רבי עקיבא, דשלישי לטומאה מותר לעשותו שני לטומאה. ודקשיא לך - ומה שהוקשה לך מאי [-מה] הוסיף רבי עקיבא אדרבי חנינא - על דברי רבי חנינא, הלא דין זה כבר שמענו מדברי רבי חנינא שהתיר לעשות בשר שלישי לשני, יש לתרץ, שהוסיף רבי עקיבא טובא

ציונים והערות

יוסף (נרש"י) הבין בדברי רש"י שכוונתו לשעה שביעית, ואכן הקשה עליו מדברי רבי יוחנן להלן, וכתב שיש ליישב. **כגון** בתרומה תלויה [ספק טמאה], שהתיר רבי יהושע לגרום לה טומאה, וכגון בתרומה טהורה שעתיד ליפול לתוך חולין טמאים ולהתערב עמהם ולאוסרם, שהתיר רבי יהושע לקבלה בכלים טמאים כדי שלא תיפול לתוכם ותפסידם, כמובא להלן (טו.). על פי רש"י להלן (טו: ד"ה הכי). **טז. אך** התוספות (ד"ה מנלן) כתבו, שלשיטת רבינו תם שמפרש בדברי הנביא, שנגע השרץ בלחם או בנזיד, ולא שנגע הלחם בנזיד, אין ראיה משם שאוכל מטמא אוכל [ראה להלן (יז.) בהרחבת הדברים]. על כן פירשו בשיטתו, שמקור אביי הוא ממה שנאמר בבשר קדשים (ויקרא ז יט) 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל', ומשמע שנטמא הבשר על ידי נגיעה בכל דבר טמא, ואף באוכל. וסובר אביי, שמאחר שהמיעוט של 'טמא הוא' לא נאמר בכל דבר, שהרי קדשים בהכרח אינם בכלל מיעוט זה, שוב יש לומר שלא מיעט הכתוב אלא חולין הקלים בלבד ולא תרומה החמורה. ובדברי רש"י לא נתבאר מהו מקורו של אביי שאף בתרומה אוכל מטמא אוכל. וכתבו התוספות שאנץ ובחידושי הר"ן (ד"ה מנלן), שאף לשיטת רש"י סברת אביי היא כדברי התוספות, שמאחר שקדשים אינם בכלל המיעוט, הוא הדין לתרומה. אך הראש יוסף (נמוק' סס) כתב, שלשיטת רש"י יש להוכיח מגבואת חגי שאוכל מטמא אוכל אף בתרומה, משום שהנזיד האמור שם הוא נזיד של תרומה, שכן סתם נזיד האמור בכתוב הוא של תרומה. **יז. ולפי** זה בהכרח ידע גם המקשן שאוכל מטמא אוכל מדרבנן, אלא שלא רצה לפרש שהמשנה מדברת בהוספת טומאה דרבנן בלבד [ולא כדברי התוספות (ד"ה למיכל) בשיטת רבינו תם]. ראש יוסף (נמוק' סס). ולפי זה יישב את מה שלכאורה יש להקשות, מדוע הוצרכה הגמרא לתרץ שהיו משקים על הבשר שנטמא באב הטומאה, הלא יכלה לתרץ שהיו משקים על הבשר השלישי, וכשנגעו בבשר הראשון נעשו ראשונים, והם עושים את הבשר השלישי לשני, שהרי בגזירת י"ח דבר (שבת יד:) גזרו על משקים שנטמאו מולד הטומאה להיות תחילה [ראשונים לטומאה], ומדברי רש"י (להלן טו: ד"ה ורבי יוסי) מוכח שכבר נגזרה גזירה זו בימי רבי חנינא סגן הכהנים. אך לפי האמור מיושב, שכן המקשן סבר שהמשנה מדברת דווקא בתוספת טומאה דאורייתא. **א. ורבינו** חננאל (ד"ה ומוקים) כתב, שדין זה נלמד מייתור תיבת 'חרב', שכן די שיכתב 'בחלל' בלבד, כשם שנכתב לאחר מכן (שם יט יח) 'ועל הנוגע בעצם או בחלל'. והרש"ש (ד"ה ונ"פ) כתב בביאור דרשה זו, שמשמעות 'בחלל חרב' היא 'חרב חלל', כלומר חרב שנגעה בחלל, שכל הנוגע בה נעשה אב הטומאה ונטמא שבעת ימים. וכעין זה מצינו כמה פעמים בתורה שסדר התיבות מתחלף, כגון (בראשית יז יח) 'בשר ערלתכם', שמשמעותו 'ערלת בשרכם'. **ב. כן** היא דעת רש"י ורוב הראשונים, שדווקא כלי מתכת נעשה כמת עצמו, וכן מבואר בירושלמי (ה"ז). אך לדעת הר"ר יצחק מסימפונט [הו"ד בתוספות (זוין ד: ד"ה מ"ם) ובראשונים בסוגייתנו] והרמב"ם (טומאת מת פ"ה ה"ג) דין זה נאמר בכל כלי שטף [כלי שיש לו טהרה במקוה, כגון כלי עץ או בגדים], ולא נתמעט מדין זה אלא כלי חרס בלבד. והוכיח כן הר"י מסימפונט מדברי הספרי (מקץ פיסקא מ), שדרש ממה שנאמר במלחמת מדין (במדבר לא כד) 'וכבסתם בגדיכם ביום השביעי', שהאדם שנגע במת או בחרב ונעשה אב הטומאה, הרי הוא מטמא את הכלים שעליו, ואף הם טמאים טומאת שבעה כאב הטומאה של מת. שכן אילו היו רק ראשונים לטומאה לא היו נטמאים אלא יום אחד בלבד, הרי שגם בבגדים נאמר דין זה. אך התוספות בנזיר (שם) דחו ראיה זו, וכתבו שכוונת הספרי היא לתכשיטי מתכת שגם הם קרויים בגדים. **ג. שהרי**

אוחח 19/06/2018

[-הרבה] על דבריו. **דאילו התם** [-שם] **לגבי בשר קדשים, כי שריף** [-כששרף] **את הבשר השלישי בהדי** [-יחד עם] **הבשר הראשון ועשהו שני, טמא היה בשר זה מתחלה לטמא אחרים, שהרי השלישי עושה רביעי בקודש, ואף עכשיו כשהוא נשרף יחד עם הבשר הראשון ונעשה שני הוי** [-הוא] **טמא, כלומר, לא נשתנה שמו לקלקול יותר מבראשונה. ואלו לגבי עדותו של רבי עקיבא, לגבי שמן תרומה קאי - הֵיאַ** אמורה, **דאילו שמן קודש אינו אלא של מנחות, ונאכל הואי, ואינו ראוי להדליק בו את הנר, ולא יתכן לומר עליו שמדליקים אותו בנר שנטמא בטמא מת. ואף אם נטמא קודם שנתנו אותו בתוך המנחה, מכל מקום משקדש בכלי שרת ונתקדש בקדושת הגוף שוב אין לו היתר לכהנים על ידי פדיון, והרי הוא נשרף בקודש** [-בעזרה] **בבית הדשן, כשאר פסולי קדשי קדשים. אבל שמן תרומה שנטמא, כהנים מדליקין בו את הנר, כדכתיב** (במדבר יח ח) **'נתתי לך את משמרת תרומותי', וממה שנכתב 'תְּרוּמָתִי' דרשו, שבשתי תרומות הכתוב מדבר, אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה, ואמר רחמנא 'לך', שלך תהא** גם התרומה הטמאה **להסיקה תחת תבשילך, כמבואר ביבמות בפרק הערל** (עד.).

ושמן שלישי של תרומה אינו טמא לטמא אחרים, אלא רק הוא עצמו **פסול, דהרי אין שלישי עושה רביעי בתרומה**ה, **וכי הדר עביד ליה שני הוה ליה טמא** - וכאשר עושים אותו אחר כך שני לטומאה על ידי הדלקתו בנר שהוא ראשון לטומאה, הרי הוא נעשה טמא אף לטמא תרומה אחרת.

ממימין קמיפיס

היה קשה **לרב יהודה, מאי אירי דתני** [-מדוע נקט רבי עקיבא] נר שנטמא **בטמא מת**, הלא **אי בנר של חרס קאי** - אמורה עדותו, **ובראשון עסקינן** - ומדובר בנר שנטמא בטומאת ראשון, **למה לי דנקט** [-מדוע נקט] **שקיבל הנר טומאה זו מאב הטומאה של מת, ליתני** [-הלא יש לו לשנות] **שנטמא הנר סתם, ואנן קיימא לן** - והרי כלל הוא בידינו **דאין כלי מקבל טומאה אלא מאב הטומאה**, ואם כן מובן מאליו שנטמא נר זה מאב הטומאה, **ומה לי** [-ומה בין] אם נטמא **באב הטומאה דמת**, **מה לי אב הטומאה דשרץ. אלא מדנקט** רבי עקיבא שנטמא הנר על ידי טמא **מת, שמע מינה** [-מוכח מזה] **שבנר של מתכת עסקינן** - דיבר רבי עקיבא, **דיש חילוק בו בין נגיעת אב הטומאה דמת לבין נגיעת אב הטומאה דעלמא, כגון שרץ**, שאם נגע באב הטומאה בשרץ הרי הוא נעשה ראשון לטומאה, ואילו אם נגע באב הטומאה של מת הוא נעשה אב הטומאה, **ואשמעינן** - ובא להשמיענו, **דבנר שהוא עצמו נעשה אב הטומאה קאמר** רבי עקיבא שמותר להדליק בו שמן שנפסל על ידי טבול יום, ולא מצינו שייעשה אב הטומאה על ידי מגע אב הטומאה, אלא בנר של מתכת.

שמע מינה

מדקאמר תנא משנתנו שהוסיף **רבי עקיבא** על דברי רבי חנינא, מוכח דקסבר רבי עקיבא **שטומאת משקים לטמא אחרים דאורייתא היא, ודלא כהני תנאי דפירקין דאמרי לקמן** (טז.), **שאין משקין מטמא אוכל מן התורה, אלא מדרבנן** בלבד. **דאי סלקא דעתך** - שהרי אם יעלה על דעתך לומר, **דאין משקין מטמאין אחרים אלא מדרבנן, מאי** [-מה] **תוספת דאוסיף רבי עקיבא** על דברי רבי חנינא במה **דאמר שהשמן שהיה שלישי עשאוהו ראשון, ומה בכך** שנעשה ראשון, הלא **האי נר** שהוא **אב הטומאה, כי** [-כאשר] **עשאו ראשון להאי** [-לאותו] **שמן, מאי מהני ליה** - מה הוא מועיל לו **אחרי** שגם עתה **לא ימטמא אחרים**, ומה בין פסול ראשון לפסול שלישי, ואיזו תוספת טומאה יש בדבר?

לאפסולי גופיה

הוא דמהני ליה - אם נאמר שהועיל הנר לפסול את השמן, **הא פסול וקאי** - הרי כבר פסול ועומד הוא מחמת מגעו בטבול יום.

דילמא

שמא **אהני ליה** [-הועיל לו] הנר לשמן **שיטמא אחרים מעכשיו מדרבנן**, שכן עשה הנר את השמן לראשון לטומאה, ומשקה מטמא אחרים מדרבנן, ואילו עד עתה היה שלישי בלבד, ולא היה בכוחו לטמא אחרים.

אם להתיר **תוספת** טומאה מדרבנן לשמן **אתא לאשמעינן** [-בא להשמיענו] רבי עקיבא, **מאי אירי דנקט** [-מדוע נקט] **שמדליקין אותו בנר** שהוא **אב הטומאה** אפילו שעל ידי כך **עושין אותו להאי שמן ראשון מדאורייתא**, הלא **אי נמי אשמעינן** - גם אם היה משמיענו **שמדליקין אותו בנר** שהוא **ראשון לטומאה או בנר** שהוא **שני לטומאה, נמי תחלה הוי** - גם כן היה נעשה ראשון והיה מטמא אחרים. **כלומר**, באופן זה **איכא נמי תוספת** טומאה מדרבנן **כי ההיא** - כמו באופן שנגע באב הטומאה, **שהרי נעשה ראשון מדרבנן, ומטמא עוד** במגעו דבר אחר ועושהו **שני** מדרבנן, ואותו שני שנטמא על ידו עושה דבר אחר לשלישי, **דהא גזור רבנן על המשקין, שאפילו** אם **נגעו משקין בשני** יֵעָשׂוּ המשקים **ראשונים** לטומאה.

דמנן כל הפוסל מם המרומה

כל הני דמייתינן - כל הדברים שהובאו במסכת שבת **בפרק יציאות השבת** (יג:) **לגבי גזירת שמונה עשר דבר, שגזרו עליהם תורת טומאת שניים לפסול את התרומה, מטמאין** את המשקין, **ואפילו** משקי חולין, **להיות תחלה** - ראשונים לטומאה, **חוץ מטבול יום שפוסל לתרומה מן התורה, וגזירת הכתוב היא** שהוא נחשב שני לטומאה, **ומכל מקום איקלישא טומאה דידיה** - קלושה טומאתו **ולא גזרו ביה לעשות** את המשקין שנגע בהם **תחלה** - ראשונים לטומאה, משום **דאין דברי תורה צריכין חיזוק, וטומאת טבול יום היא מן התורה**ת.

וטעם גזירה זו היא **משום דמשקין עלולים** [-ממהרים] **לקבל טומאה, ומה היא עלילתן** - ובמה הם ממהרים לקבל טומאה יותר מאוכלים, בכך **שהם מקבלין טומאה שלא בהכשר** של דבר אחר, אלא הם נטמאים כמות שהם, מה שאין כן באוכלים שאינם מקבלים טומאה עד שיוכשרו על ידי נתינת מים עליהם**ט**. **לפיכך גזרו עליהן חומר הרבה, כדי שיהו כהנים נזהרין לשומרן בטהרה.**

מלא שמע מינה

מדמהדר למעבדיה ראשון דאורייתא - ממה שחיזר רבי עקיבא אחר אופן שבו נעשה השמן

ציונים והערות

נגע שמן זה בטבול יום ונעשה שלישי, שכן טבול יום הוא כשני, ועושה את הדבר הנוגע בו לשלישי. **ד. הראש** יוסף (נרס"י) הבין בדברי רש"י, שהשמן אינו ראוי להדלקה משום שהוא עומד לאכילת הכהנים. ולפי זה העיר שאין צורך בכך, שהרי לאחר שנבלל בקמח שוב אי אפשר להדליק בו מצד המציאות. אך האור גדול (על המשניות, מ"ו) הבין בדברי רש"י, שמצד המציאות אינו ראוי להדלקה לאחר שנבלל בקמח. ולפי זה הקשה, הלא תיתכן הדלקה בלוג שמן של מצורע [לכאורה עוד יש להקשות, הלא שמן של המנורה ראוי להדלקה]. **ה. הקשו** התוספות (ד"ה ומילו), מדוע נחשב שמן התרומה שנגע בטבול יום ל'פסול' ולא ל'טמא', הלא אף שאינו עושה רביעי בתרומה מכל מקום הוא עושה רביעי בקדשים. ותירצו, שאפילו מגע טבול יום בקדשים אינו עושה אותם 'שלישי' אלא לענין שיפסלו הם עצמם, ולא לענין שיפסלו אחרים ויעשו אותם רביעי, וכל שכן במגע טבול יום בתרומה, שאין תרומה שלישית זו פוסלת קדשים. אך הקשו התוספות בחולין (פז: ד"ה מקה) על תירוץ זה, שבגמרא (שם) מבואר שדבר שנגע בטבול יום עושה רביעי בקודש, ותירצו, שאין זה אלא מדרבנן. עוד תירצו, ששמן של תרומה שנגע בטבול יום נחשב 'פסול' ולא טמא, משום שלענין תרומה שהיא מינו אינו עושה רביעי. וביאר השפת אמת (נמוק' ד"ה ומילו) בתירוצם, שמכיון שאין רגילות שתרומה תיגע בקודש אין שלישי בתרומה נקרא 'טמא' אלא 'פסול'. [לכאורה אף דברי רש"י כאן מתבארים על פי תירוץ זה]. **ו. גירסת** הגמרא שלפנינו היא 'ניתני שנטמא בשרץ'. אך מדברי רש"י נראה שגרס 'ניתני שנטמא' סתם, וממילא נדע שנטמא באחד מאבות הטומאה. ופירש הצל"ח (פסח יט), שמיאן רש"י בגירסא שלפנינו, משום שאין טעם להקשות שתשנה המשנה 'נר שנטמא בשרץ', כי במה עדיף אופן זה מנר שנטמא בטמא מת. אך ראה שם בדבריו שדחה הכרח זה. והראש יוסף (נרס"י) כתב, שהוכרח רש"י לפרש כן, משום שלא יתכן שהקשתה הגמרא שיעיד רבי עקיבא על נר שנטמא בשרץ, שכן מנין לה שראה כדבר הזה, ואיך יעיד על דבר שלא ראה. אך תמה המהרש"א (נרס"י) בדברי רש"י, הלא מדרבנן כלי נטמא ממשקים שהם ולד הטומאה, ואם כן לא יכול היה רבי עקיבא לומר 'נר שנטמא' בסתם, שהרי בלשון זו היה מקום לטעות ולומר שכוונתו לנר שנטמא במשקים שהם ולד הטומאה. אלא צריך לפרש בקושיית הגמרא, שהיה לו לרבי עקיבא לומר שנטמא באב הטומאה סתם. **ז. מדברי** רש"י משמע, שמעצם דברי רבי עקיבא אין ראיה שמשקים מטמאים מן התורה. והוא משום שיתכן שלמעשה לא שונה דין שמן ראשון משמן שלישי, ומכל מקום בא רבי עקיבא להשמיענו שמותר להעלותו בדרגת טומאתו. וכל קושיית הגמרא היא רק מה הוסיף על דברי רבי חנינא, שכן מאחר שכבר שמענו מדברי רבי חנינא שמותר לעשות בשר קדשים שלישי לשני משום שבין כך ובין כך הוא טמא, אם כן לא הוסיף רבי עקיבא כלום על דבריו באומרו שמותר לעשות שמן שלישי לראשון, שהרי בין כך ובין כך הוא פסול. ודווקא אם משקים מטמאים אחרים מן התורה יש תוספת בדברי רבי עקיבא, שמותר לעשות מ'פסול' 'טמא'. יד דוד (נרס"י). **ח. הרש"ש** (נרס"י) תמה על דבריו, הלא מדברי רש"י עצמו (להלן טו: ד"ה ורבי יוסי) מוכח שגזרו גם על משקים שהם 'שני' דאורייתא להיות תחילה [וכעין זה הקשה הראש יוסף (נרס"י), שפשוט שגם שני דאורייתא עושה את המשקים תחילה]. ותירץ המשנה אחרונה (פרה פ"ח מ"ו), שגזרו אף על משקים שטמאים מן התורה להיות תחילה משום 'לא פלוג', שלא חילקו חכמים בין משקה למשקה, ודווקא על טומאת טבול יום לא גזרו שתעשה את המשקים תחילה, משום שהיא עצמה לא שייכת במשקים. עוד הקשה הרש"ש, שבתחילת דברי רש"י מבואר, שטעם מה שלא גזרו בטבול יום הוא משום שעל ידי הטבילה נקלשה טומאתו, ולא משום שטומאתו מן התורה. ובשיעורי רבי דוד פוברסקי (מום מ) הביא בשם ספר דבר בעתו ביישוב קושיות אלו, שאכן עיקר הטעם לכך שטבול יום אינו עושה את המשקים תחילה הוא משום שקלושה טומאתו. אלא שהוקשה לרש"י, הלא סוף סוף אינו גרוע מטומאה דרבנן, ומדוע לא גזרו אף בו גזירה זו, ועל כך תירץ, שדברי תורה אינם צריכים חיזוק. אבל בשאר טומאות דאורייתא שאינן קלושות, גזרו אף עליהן שיעשו את המשקים תחילה. **ט. כן** מבואר בגמרא להלן (יח:).

ראשון מן התורה, **שמע מינה לטמויי אחרים ולעשותן שני דאורייתא קאמר** - מוכח שהוא סובר שטומאת משקים לטמא אחרים ולעשותם שניים היא מן התורה.

כל סדר טומאה כך הוא, **דאב** הטומאה עושה במגעו דבר אחר **לראשון, וראשון** עושה דבר אחר **לשני בחולין, ותו לא** - ולא יותר, שכן שני לא עושה שלישי בחולין. **ואולם שני עושה שלישי בתרומה, ושלישי** עושה **רביעי בקודש** - בקדשים. **כולה** - וכל סדר זה **מדאורייתא הוא,** כמבואר להלן **בפירקין** (יח:).

ימא קסבר רבי מאיר

ממה דיליף [-שלמד] רבי מאיר **מדבריהן** של רבי חנינא שמותר לטמא תרומת חמץ בזמן הביעור, יש לומר **דקסבר מתניתין דרבי חנינא** 'בשר **שנטמא באב הטומאה**' דקתני - שאמנם מה ששנה רבי חנינא במשנה 'בשר שנטמא באב הטומאה', היינו **באב הטומאה דאורייתא,** דהרי **כל אב הטומאה דאורייתא הוא', אבל** 'בשר **שנטמא בוולד הטומאה**' דקתני - ששנה רבי חנינא, היינו **כגון שנטמא בוולד הטומאה דרבנן, כגון כלי שנטמא במשקין,** שטמא רק מדרבנן[א], דהרי **מדאורייתא אין אוכלין ומשקין מטמאין כלי,** לפי **שאין אוכל נעשה אב הטומאה,** וכלי אינו נטמא אלא מאב הטומאה בלבד, ואולם **רבנן גזרו שיהיו משקין מטמאין כלי, משום משקה זב וזבה שהן אב הטומאה, כגון** רוקו **ומימי רגליו** של זב, ומטמאים כלי, כמבואר **בפרק** קמא **דנדה** (ז:). **והאי** [-ואותו] **בשר נטמא באותו כלי דהוי** [-שהוא] וולד וולד **דרבנן,** לפי **שהמשקין היו וולד הטומאה, והכלי שנגע בהם היא וולד וולד דרבנן[ב]. ומדאורייתא טהור הוא** כלי זה, **והאי** [-ואותו] **בשר שנגע בכלי זה ונעשה שלישי על ידו טהור גמור מן התורה הוא. ואשמעינן** [-והשמיענו] **רבי חנינא, דכיון דאיכא עלה** [-שיש עליו] **טומאה** מדרבנן, **מטמאין לה** [-מותר לטמאותו] **בראשון דאורייתא** ולעשותו שני דאורייתא.

טו.

ומפי מדבריהם

מהו 'מדבריהם למדנו' דאמר **רבי מאיר.**

מדברי רבי מאיר

דחמץ של **תרומה טהורה בשש שעות** של ערב פסח שאיסורו הוא מדרבנן, **דמיא להההוא** [-דומה לבשר זה] **דנטמא** מכלי שנטמא ממשקים שהוא **שלישי,** דהוא **טהור מדאורייתא,** שהרי מן התורה אין כלי נטמא אלא מאב הטומאה, והוא **טמא** רק **מדרבנן. והא נמי שריא מדאורייתא** - ותרומת חמץ זו בשעה שישית גם כן מותרת עדיין מן התורה **עד תחילת שבע** שעות, **ואסירא** [-ואסורה] רק **מדרבנן. וכיון דאשמעינן** [-שהשמיענו] **רבי חנינא דמטמינן** [-שמותר לטמא] בשר קודש שטמא **בטומאה דרבנן** על ידי שריפתו יחד עם בשר הטמא **בטומאה דאורייתא,** ואפילו שמדרבנן מוסיפים לו טומאה ועושים אותו משלישי לטומאה ראשון לטומאה, דהרי **מטמא ליה מדרבנן אוכל את אוכל** - שהרי מדרבנן אוכל מטמא אוכל כמבואר לעיל (יד.), אם כן **מטמינן נמי** [-מותר לטמא גם] **תרומה טהורה** בשעה שישית **דאסירא** [-שאסורה] רק **מדרבנן, בטומאה דתרומה טמאה דאורייתא** על ידי שריפתה יחד עמה, משום **דלא מטמיא לה** [-שאינה מטמאת אותה] **אלא מדרבנן,** דהרי **אין אוכל מטמא אוכל אלא מדרבנן**[א].

אמר רבי חמינא בן לקיש

לא תדחק לאוקמא הכי - אין צריך לדחוק ולהעמיד את דברי רבי חנינא בבשר שנטמא בולד הטומאה דרבנן[ג], ואף שלפי זה אי אפשר לפרש שרבי מאיר למד מדבריו על תרומת חמץ, מכל מקום יש לפרש **דמאי** 'מדבריהן למדנו' **דקאמר** רבי מאיר, **מדברי רבי אליעזר ורבי יהושע קאמר,** שמדבריהם למדנו על תרומת חמץ שמותר לטמאותה בשעה שישית. **ולאו אמתניתין קאי** - ולא על משנתנו מוסבים דברי **רבי מאיר, אלא בעלמא קאי** - על דברי תנאים אחרים שנשנו במקום אחר. **והכי קאמר** - וכך אמר רבי מאיר, **מדברי סופרים** [-חכמים] **שמענו ששורפין** תרומה טמאה עם הטהורה בפסח **כו'. ומאן נינהו** [-ומי הם] **סופרים** אלו, **רבי אליעזר ורבי יהושע.**

ולפי זה **האי** [-אותה] **עדות דרבי חנינא ורבי עקיבא לא שייך גבי פסח,** שהרי לא מדבריהם למד רבי מאיר על שריפת תרומת חמץ בערב פסח, ולכאורה לא היה למשנה להביאם. **ואולם איידי דבעי לאורויי** - אגב מה שבאה משנתנו להורות **ששורפים קדש** [-תרומה] **טהור עם הטמא** בערב פסח **נקט לה** - הביאה גם את דבריהם העוסקים באופנים שמותר להוסיף טומאה על קדשים ותרומה[ד].

שנולד

שאירע בה ספק טומאה, **כגון שנכנם אדם טמא לשם** - למקום שבו מצויה החבית, **ספק** אם **נגע בה, ספק לא נגע** בה[ה].

ספוסף

מקום **הפקר** שאינו משתמר[ה].

ימינה נמקום סמולנע

עדיין מוזהר הוא על שמירתה. וטעמא מפרש במסכת **בכורות בפרק (עד כמה) [כל פסולי המוקדשין]** (לד.), שנאמר בתרומה (נמדבר יח ח) **'את משמרת תְּרוּמָתִי',** וסובר רבי אליעזר שהכתוב נדרש לפי משמעות קריאתו, ולא לפי משמעות כתיבתו, ומאחר שקריאתו היא 'תרומותי' בלשון רבים, **תרומות שתים במשמע, אחת טהורה ואחת תלויה**

ציונים והערות

א. והתוספות (טו. ד"ה נמצ) כתבו, שהוסיפה הגמרא 'מדאורייתא' משום שמצינו הרבה אבות הטומאה שהם מדרבנן. וכן תמה הרש"ש (נרש"י) על דברי רש"י ממשנה מפורשת בטהרות (פ"ד מ"ח) 'אבל דבר שהוא אב הטומאה והוא מדברי סופרים ספיקו טמא'. עוד כתבו התוספות, שלדעת רבא שאף בתרומה אין אוכל מטמא אוכל מן התורה, אין שום נפקא מינה מכך שהבשר הראשון נטמא מאב דאורייתא, שהרי בין כך ובין כך אינו מטמא את הבשר האחר אלא מדרבנן. אלא שאגב מה שתירצה הגמרא שהבשר האחר נטמא דווקא בולד דרבנן, אמרה שבבשר הראשון אפשר לפרש גם באופן שנטמא באב דאורייתא. **יא. הקשו** התוספות (להלן טו. ד"ה ולד - הרמב"ן) על דברי רש"י, הלא בשר קדשים שנטמא בכלי שנטמא במשקים אינו נשרף אלא בעיבור צורה, כלומר, לאחר שיעבור עליו לילה ויפסל בפסול נותר. והרי מאחר שנעשה נותר ונפסל מן התורה, מותר לטמאו אפילו אם היה טהור לגמרי, כמבואר להלן (טו:), ואם כן איך הוכיח רבי מאיר מדין זה שמותר לטמא תרומת חמץ טהורה בשעה שישית, שאינה אסורה אלא מדרבנן [אך כתבו, שאם נפרש שעיבור צורה אינו דווקא פסול נותר, אלא שהלינה משנה את צורת הבשר ומתירה את שריפתו, וכגון בקדשים קלים שנאכלים לשני ימים ולילה, יתכן שאף לאחר עיבור צורה עדיין אינו פסול בפסול נותר. וראה להלן (לד.) בהערה, בגדר עיבור צורה בהרחבה]. והביאו בשם ר"י שפירש, שהבשר נטמא במשקים, וסובר רבי מאיר שטומאת משקים לטמא אחרים היא מדרבנן. וכן מבואר להלן (טו:) בדברי רבי ירמיה. וכתב הפני יהושע (נמוק' סס) בטעם שמיאן רש"י לפרש כתוספות, שהוא הולך בזה לשיטתו (להלן סס ד"ה ורבי יוסי), שדברי רבי ירמיה אמורים רק לשיטת אביי ורב אדא בר אהבה שאוכל מטמא אוכל בקדשים, אך לשיטת רבינא שאף בקדשים אין אוכל מטמא אוכל לא יתכן לפרש בדברי רבי חנינא שהבשר נטמא מדרבנן על ידי משקים [ויבוארו הדברים במקומם]. ועל כן הוכרח רש"י לפרש שנטמא הבשר בכלי שנטמא במשקים. **יב. כמבואר** בגמרא לעיל (ע"ח), שבהכרח מדובר בבשר שנטמא בולד ולד הטומאה ואינו אלא שלישי, שהרי אם הוא שני לא נוספת לו שום טומאה בשריפתו יחד עם הבשר שנטמא באב הטומאה. אך התוספות (להלן טו. ד"ה ולד - הרמב"ן) כתבו, שכן הוא רק לשיטת רבינא שסובר שאין אוכל מטמא אוכל מן התורה אף בקדשים, אבל לדעת אביי ורב אדא בר אהבה שבקדשים אוכל מטמא אוכל מן התורה שוב אין צורך לפרש שנטמא הבשר בולד ולד הטומאה, שהרי גם אם נטמא על ידי ראשון לטומאה ונעשה שני, מכל מקום אינו אלא שני מדרבנן, ועתה כשנשרף עם הבשר שהוא ראשון דאורייתא נעשה שני מן התורה, וזו היא תוספת הטומאה שהעיד עליה רבי חנינא. **א. רש"י** מפרש את דברי הגמרא על פי שיטת רבינא שאין אוכל מטמא אוכל מן התורה אף בקדשים, ולשיטתו לא מצינו שהתיר רבי חנינא אלא לעשותו שני מדרבנן. אמנם התוספות (ד"ה מדקאמרינן) כתבו, שהסוגיא מתפרשת גם לשיטת אביי ורב אדא בר אהבה שבקדשים אוכל מטמא אוכל מן התורה [ואדרבה, לשיטתם יותר מתיישבים דברי הגמרא, ולשיטת רבינא נתקשו התוספות בביאור הוכחת רבי מאיר מדברי רבי חנינא, וראה בביאורי הפשט בהרחבת הדברים], ולדבריהם מוכח מדברי רבי חנינא שמותר אף לעשותו שני מן התורה. וגם רש"י עצמו פירש כן להלן (ע"ג ד"ה ורבי יוסי). וראה ברש"ש (נרש"י) שאכן תמה מדוע סתם כאן רש"י כרבינא. והפני יהושע (נרש"י) כתב, שרש"י בא להשמיענו שהסוגיא מתפרשת גם לשיטת רבינא. **ב. שכן** לא מסתבר לפרש שאב הטומאה המוזכר בדברי רבי חנינא טמא מדאורייתא, ואילו ולד הטומאה המוזכר בדבריו אינו טמא אלא מדרבנן, שהרי מכך שנאמרו בבבא אחת, משמע ששניהם הם בענין אחד. פני יהושע (נרש"י). **ג. והתוספות** (ד"ה מדקאמרי) כתבו, שהביאה המשנה את דבריהם, משום שבתחילה טעה רבי יוסי וסבר שרבי מאיר למד את דינו מדבריהם, כפי שיבואר להלן (ע"ג). והרמב"ם בפירוש המשניות כתב, שנשנתה משנה זו אגב המשנה הקודמת המזכירה שתי חלות תודה פסולות, שהן מהקדשים הנשרפים [ואף במשנתנו מדובר בקדשים הנשרפים]. ואכן כתב הצל"ח (פסח ג) שהוכרח לפרש כן משום שיטת ריש לקיש, שהוכחת רבי מאיר היא מדברי רבי יהושע ולא מדברי רבי חנינא. **ד. התוספות** (ד"ה מניין) תמהו על דברי רש"י, הלא ממה נפשך, אם היתה החבית ברשות היחיד דינה כודאי טמאה, ואם היתה ברשות הרבים דינה כודאי טהורה, שכן הלכה בידינו, ספק טומאה ברשות היחיד ספיקו טמא, וברשות הרבים ספיקו טהור. על כן פירשו, שמדובר בשתי חביות שהיו ברשות היחיד, ונגע טמא באחת מהן ואין ידוע באיזו מהן. שלא אמרו שספק ברשות היחיד טמא בתורת ודאי, אלא כשהדבר יכול להיות אמת, אבל כשידוע בודאי שאחת מהן טהורה אי אפשר לטמא את שתיהן בתורת ודאי. וכתב הראש יוסף (נרש"י), שיתכן שאף כוונת רש"י היא כאופן המבואר בתוספות. והפני יהושע (נמוק' סס) תמה על קושיית התוספות, הלא מבואר בבכורות (נג:) שטעמו של רבי אליעזר הוא משום שמא יבוא אליהו ויטהר את התלויה. ואם כן יש להעמיד משנה זו ברשות היחיד, ואף שספיקו טמא, הרי אם יטהרנה אליהו יתגלה הדבר למפרע שהיא טהורה, ועל כן אמר רבי אליעזר שניחנה במקום המוצנע. וכתב שיש ליישב. וכתב השפת אמת (נמוק' סס) ביישוב קושיא זו, שאף שיתכן שלבסוף כשיבוא אליהו יתברר שהיתה טהורה, מכל מקום הקשו התוספות, איך הוכיח רבי מאיר משם שמותר לטמא תרומה שסופה לאיבוד, הלא לעת עתה תרומה טמאה היא מן התורה, ואינה דומה לתרומת חמץ בשעה שישית שהיא מותרת מן התורה. **ה. תרגום** 'תורפה' הוא גילוי, כמו תורף השטר, וכן פירש רש"י בבכורות (נג: ד"ה תורפה), ומה שכתב רש"י כאן 'הפקר' אינו

[-ספק טמאה'], **ואמר רחמנא עביד לה שימור** - ואמרה התורה שבשתיהן יש לעשות 'משמרת' [-שמירה] מטומאה'.

ימיגה נמקום המולפה

כלומר, **אם רצה** יכול **לגרום לה** [-לתרומה התלויה] **טומאה**ח, משום דקסבר רבי יהושע 'יש **אם למסורת**', ויש לדרוש את הכתוב על פי צורת כתיבתו ולא על פי אופן קריאתו, והרי 'תרומתי' בלא וא"ו לאחר המ"ם **כתיב**, שמשמעותו לשון יחיד[ט], ועל כן [אחזקאל] תרומה אחת ציותה התורה בשמירה מטומאה, והיא תרומה טהורה, ולא על תרומה תלויה. **אלמא שמעינן ליה** [-ומוכח ששמענו] **לרבי יהושע** שסובר, **דכיון דאינה ראויה** התרומה התלויה **אלא להדלקה**' ולא לאכילה[יא] **יכול לגרום לה טומאה, והא נמי** - וגם תרומת חמץ זו בערב פסח, **אפילו** שהיא **טהורה**, מכל מקום **בת ביעור היא**, שהרי דינה להישרף ואינה ראויה לאכילה, ועל כן **מטמאין אותה** - מותר לטמאותה.

מבים של מרומה נגם העליונה

'גת העליונה' **היינו עדשים של גת שקורין מייט"**, שהיא עריבה עגולה כעדשה[יב], **שהענבים בתוכה**.

ממתן

יין חולין **טמאין** שראויים לשתיה **יש בה** בגת התחתונה, ואף למי שנזהר לאכול חולין בטהרה **ראויין הם לו לשתיה בימי טומאתו, או** שראויים **הם למי שאינו אוכל חולין בטהרה. ואם תפול תרומה זו לתוכו, הוה ליה מרומע** [-תערובת תרומה וחולין] **טמא**, ומדומע **לא חזי** [-ראוי] **לישראל משום** איסור **תרומה** לזרים, **ואפילו** כשהיא **טהורה**. וכן **לא** ראוי מדומע זה **למכור** אותו **לכהן, דכיון דהתרומה המעורבת בו טמאה היא**, שהרי נטמאה על ידי החולין הטמאים, הרי היא **אסורה** באכילה אף לכהן. **ובמסכת יבמות** בפרק **הערל** (עג:) **נפקא לן** [-למדנו], **שהאוכל תרומה טמאה עובר בעשה**, שכן נאמר בפסולי המוקדשין (דברים טו כג) 'בשעריך **תאכלנו** הטמא והטהור יחדיו', ודרשו, דווקא **לזה** [-לפסולי המוקדשין[יג]] יאכלו **הטמא והטהור יחדו, ולא לדבר אחר**, כלומר לתרומה, שאם נגע בה הטמא וטימא אותה, הרי היא אסורה באכילה.

מודה רבי אליעזר ורבי יהושע

אף על פי שנחלקו במי שאין יכול למצוא כלים טהורים ולהציל רביעית מתרומת היין הטהורה האם מותר לקבלה בכלים טמאים כמבואר **בסיפא**, מכל מקום שניהם **מודין** ושוין הן בדעתם **בכך, שאם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה**, כלומר, **אם יכול לחזר אחר כלים טהורין** ולקבל אותה בהם **קודם שתרד כולה** לתוך החולין **הטמאין**, ויקבל **הימנה** לכל הפחות **רביעית** הלוג.

יגיל

יחזר אחריהן - אחרי הכלים הטהורים כדי לקבל בהם מקצת מהתרומה, **ואל יקבלנה בכלים טמאין** כדי **להציל את** החולין **שלא יתערב ממנה בהן ויאסרו** מחמתה. **ואף על פי שבתוך כך** שהוא מחזר אחר הכלים הטהורים **ירד ממנה לתוכם** [-לתוך החולין] **ויפסדם** - והתרומה תאסור אותם ותפסידם, **לא מטמאינן לה לתרומה** - אסור לטמא את התרומה על ידי קבלתה בכלים טמאים **משום** [-בשביל] **הצלת** החולין.

ומס נמו

ובאופן **שלא ימצא כלי טהור** לקבל בהם את התרומה, **וסוף סוף לטומאה אזלא** [-הולכת] כולה וסופה ליפול לתוך החולין הטמאים, **בזו נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע. דרבי אליעזר אומר, אף על פי כן** שסופה להיטמא, מכל מקום **תרד לבור ותטמא מאליו** [-מעצמה] **ויפסיד** החולין, **ואל יטמאנה ביד כדי להצילן. ורבי יהושע אומר, יטמאנה ביד** על ידי קבלתה בכלים טמאים, כדי להציל את החולין. **אלמא** [-ומוכח] לשיטת **רבי יהושע, שכיון דסופה** להיטמא וללכת **לאיבוד, שרי לטמוייה** [-מותר לטמאותה] **ביד**. ואף בתרומת חמץ **בפסח נמי לא שנא** - גם כן לא שונה דינה, שמותר לשורפה יחד עם תרומה טמאה ולטמאותה ערב פסח, שהרי סופה ללכת לאיבוד[יד]. **ורבי מאיר**, מדבריו **דרבי יהושע יליף** - למד דין זה.

ממחלוקתן למדנו

ממחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע למדנו שמותר לטמא תרומה שהולכת לאיבוד, ואפילו שרבי אליעזר אוסר, **שהרי הלכה כרבי יהושע בטהרותיט**, משום **דרבי אליעזר נמנו עליו חכמים** וגמרו **שלא לקבוע הלכה כמותו, מפני** המעשה **בתנורו של עכנאי**[טז], כמובא **בבבא מציעא** (נט:).

דיקת נמי

וכן מדויק מדברי המשנה **דרבי מאיר מדבריו דרבי יהושע יליף** - למד על תרומת חמץ, שכן **מדקא מהדר ליה** [-ממה שהשיב לו] **רבי יוסי** לרבי מאיר **'אינה היא המדה'** - אין הנידון דומה לראיה, ואין ללמוד מדבריהם שמותר לשרוף תרומה טמאה עם הטהורה, משום **דמודה** [-שמודים] **רבי אליעזר ורבי יהושע בזו** - בתרומה טמאה וטהורה שאסור לשורפן יחד, **שמע מינה מינייהו הוה יליף לה** - מוכח שרבי מאיר למד מדבריהם שמותר לעשות כן.

ולקמיה **פריך אמאי אינה היא המדה** - ולהלן תקשה הגמרא מדוע סובר רבי יוסי שאין ראיה מדברי רבי יהושע לתרומת חמץ.

ממר רבי יוסי

אמר לו רבי יוסי **לרבי מאיר, אין הנדון דומה לראיה**, כלומר, **נדון שריפת** תרומת **חמץ** טמאה עם טהורה **בפסח שאתה דן** עליו **ולמד** אותו **מדברי** רבי יהושע **אלו, אינו דומה לדברים שאתה מביא ראיה מהן עליו.**

על מס העידו

על איזה דבר העידו כדי **שתוכל ללמוד מהן** על תרומת חמץ.

זס ממע חס ממע

בשר זה **שהוא שלישי בקודש טמא הוא**, וכן הבשר **הראשון שהוא נשרף עמו טמא הוא**, ונמצא

ציונים והערות

תרגום, אלא פירוש הענין. ראש יוסף (גרסינן). ו. **ונקראת** 'תלויה' משום שאין אוכלים אותה שמא היא טמאה, ואף אין שורפים אותה שמא היא טהורה, ואסור להפסיד בידים תרומה טהורה. ז. **ראה** להלן בהערה בתמיהת האחרונים על דברי רש"י, שביאור זה בדברי רבי אליעזר הוא רק לפי ההוה אמינא בגמרא (שם), ולא לפי המסקנא. ח. **ורש"י** בכורות (ג: ד"ה כר' יהושע, על פי גירסת הסיפא מקונטרס נדפרינו) פירש, שלא זו בלבד שמותר לגרום לה טומאה, אלא מוטב לעשות כן כדי שתיטמא, ועל ידי כן יוכלו ליהנות ממנה על ידי זילופה בתוך הבית כדי לתת בו ריח טוב, ולא תהיה מונחת מבלי שתהיה ראויה לכלום [שכן כל זמן שהיא ספק טמאה, יש צד שהיא טהורה, ותרומה טהורה צריך דווקא לאכלה, ואסור להפסידה בהנאה אחרת, אך לאחר שנטמאת מצוה על הכהנים ליהנות ממנה, שכן ניתנה להם גם להנאה]. וכן משמע מדברי רבינו חננאל (ד"ה ומפי). ט. **כן** היא ההוה אמינא בבכורות (לה.), אך למסקנת הגמרא שם לא בכך נחלקו, אלא רבי יהושע דורש ממה שנאמר 'נתתי לך את משמרת תרומתי', שדווקא תרומה הראויה לך צריך לשומרה מטומאה, ולא תרומה שאינה ראויה לאכילה אלא להדלקה בלבד. ורבי אליעזר סובר, שאף תרומה ספק טמאה נחשבת 'ראויה לך' אם יבוא אליהו ויטהרנה. ותמהו האחרונים [תוספות יום טוב (כלימות פ"ד מ"ם), פני יהושע (גרסינן), מהרי"ט אלגאזי (בכורות פ"ה סוף מג סק"ט ד"ה ועוד אחרונים)], מדוע לא פירש רש"י כאן כמסקנת הגמרא שם. וכתב התוספות יום טוב, שרש"י פירש כאן כשיטת אותם אמוראים בבכורות (שם) שנחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע האם יש אם למקרא או למסורת, ואף שמקשה הגמרא על דבריהם מברייתא, אין דבריהם נדחים, ושמא יש להם יישוב על קושיא זו. ואכן רש"י בבכורות (שם ד"ה מיון) כתב, שיש שגורסים גירסא אחרת בדברי הברייתא, ולפיה מיושבת קושיית הגמרא בבכורות. ואף שדחה שם רש"י גירסא זו, מכל מקום יתכן שרש"י כאן כתב את דבריו על פיה. והוסיף האור חדש (גרסינן), שמכיון שהמשא ומתן בסוגייתנו הוא בשיטת ריש לקיש ורב נחמן בשם רבה בר אבוה שאמרו שהוכיח רבי מאיר את דינו מדברי רבי יהושע, והם עצמם פירשו בבכורות (שם) שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו האם יש אם למסורת או למקרא, על כן פירש רש"י את סוגייתנו על פי שיטתם שם. וראה עוד בפני יהושע (שם) ביישוב דברי רש"י. י. **הקשה** המהרי"ט אלגאזי (בכורות פ"ה סוף מג סק"ט ד"ה עוד יש), הרי תרומה תלויה אסורה בהדלקה שמא טהורה היא, וטהורה אסורה בהדלקה, אלא מותרת באכילה בלבד. וכתב, שצריך לומר שנפלה טעות סופר בדברי רש"י, ויש לגרוס בדבריו 'שאינה ראויה אפילו להדלקה'. והרש"ש (גרסינן) כתב ביישוב גירסת רש"י שלפנינו, שלפי ההוה אמינא, שלדעת רבי יהושע מותר לטמא את התרומה התלויה אפילו בידים, מותר גם להדליקה. אמנם לפי המסקנא שמודה רבי יהושע שאסור לטמאותה בידים, אף אסור להפסידה על ידי הדלקה. והדבר שמואל (ד"ה כמה) תירץ, שהאיסור להפסיד תרומה טהורה אינו משום דין 'משמרת תרומתי', שכן דין זה לא נאמר אלא לענין האיסור לטמא תרומה, וגדר איסור הפסד אינו אלא שלא לבטל ממנה את מצות אכילתה, ומאחר שתרומה תלויה אינה עומדת לאכילה אין איסור להפסידה. יא. **מדברי** רש"י משמע, שמדובר בחבית של שמן תרומה שראויה להדלקה. אבל מדבריו בבכורות (ג: ד"ה רבי יהושע) משמע שהתרומה שבחבית היא יין, שכן כתב שהיא ראויה לזילוף. יב. **רשב"ם** (ב"ב סז: ד"ה טלפח). יג. **קרבן** שנפל בו מום ונפדה מותר לשוחטו בכל מקום ולאוכלו כבשר חולין. יד. **לדברי** רש"י להלן (ע"ג ד"ה נימא), מותר לטמאותה גם בשעה רביעית וחמישית לשיטת ריש לקיש, מכיון שסופה ללכת לאיבוד בשעה שישית. אמנם התוספות (שם) נחלקו עליו, וכתבו שכל זמן שהיא מותרת באכילה אסור לטמאותה. ראש יוסף (גרסינן). טו. **צריך** עיון, מדוע כתב רש"י שהלכה כרבי יהושע בטהרות, הלא בכל מקום הלכה כרבי יהושע לגבי רבי אליעזר, ולא דווקא בטהרות, שהרי רבי אליעזר שמותי [-היה בנידוי], וכן היה מתלמידי בית שמאי שאין הלכה כמותם. ואולי יש לומר, שבטהרות הלכה כרבי יהושע בכל מקום, מה שאין כן בשאר הדינים שלפעמים הלכה כרבי אליעזר. ראש יוסף (גרסינן). וכעין זה כתב הצל"ח (שם ס) על פי המובא במסכת נדה (ח.), שבסדר טהרות בשום מקום אין הלכה כרבי אליעזר מלבד ארבעה מקומות, מה שאין כן בשאר סדרים שבהרבה מקומות הלכה כמותו. טז. **שנחלקו** בתנור שחתכוהו לחוליות ומילאו חול בין חוליא לחוליא, רבי אליעזר טיהרו וחכמים טימאוהו. ונקרא 'תנור של עכנאי' משום שהקיפו עליו דברים כעכנא

שלא משתנה שם קלקולו של השלישי מחמת שריפתם יחד.

שמע יצא עליהו

שמא **לאחר** זמן יבוא אליהו **ויאמר, טהורה** היתה תרומה תלויה זו, ואם נשרוף אותה יחד עם הטמאה, **נמצא למפרע שטימאנו תרומה טהורה בידים, ואף על פי שהיא טעונה שריפה** בשעה שישית של ערב פסח **מפני איסור חמץ**, מכל מקום **אסור לטמאה בידים.**

טו:

הפיגול

לא צריך הכא [-כאן] להביא מחלוקת זו בשביל קושיית רבא[א], **אלא** מאחר שהביא רבא את תחילת הברייתא כדי להקשות על רב נחמן, הוא **מפיים** את דברי **הברייתא.**

והממע

בשר קודש שנטמא. דקיימא לן בפרק האחרון של המסכת (קכ:), **דגזרו עליהן** - על בשר קרבן שהוא פיגול או נותר, **שיטמאו את הידים. ואף על פי שאין אוכל מטמא אדם**[ב], **גזרו עליהן לטמא מיהת** [-מכל מקום] **את הידים** בלבד, **ולא לטמא את הגוף** כולו. וגזרו טומאה על הפיגול **משום חשדי כהונה** - כהנים שחשודים לפגל במזיד את הקרבן כדי להפסיד את הבעלים[ג], וכן גזרו טומאה על הנותר **משום עצלי כהונה** - כדי שלא יתעצלו הכהנים באכילת הקרבן ויביאוהו לידי נותר, **כדמפרשין התם** - כמפורש בגמרא שם. **ואפילו הכי דאית עלייהו** - ואף על פי שכבר יש על הפיגול והנותר **טומאה דרבנן**, מכל מקום **אמרי בית שמאי דאין שורפין פיגול ונותר שאין טמאים מן התורה** יחד **עם הבשר טמא שהוא טמא מן התורה, וכל שכן בתרומה טהורה וטמאה** שאין שורפים אותן יחד. **ואפילו בית הלל** שהתירו לשרוף פיגול ונותר עם טמא, **לא קשרו** [-התירו] זאת **אלא משום דאית** [-שיש] **לפיגול ונותר טומאה דרבנן**, מלבד איסור אכילתם מן התורה[ד].

ותמר ליה

רבי יוסי לרבי מאיר, כי ילפת ליה מדרבי יהושע נמי אינה היא המדה - גם אם באת להוכיח כדבריך מדברי רבי יהושע אין זו ראיה, משום דמודין הן רבי אליעזר ורבי יהושע **בזו** שאין שורפים טמאה עם הטהורה. **ולקמן פריך** [-מקשה] הגמרא, **אמאי אינה היא המדה** לדמות תרומת חמץ למחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע.

מדם ומדם סיפ

דהא תרומה **טהורה גמורה היא החכית הזאת** שנשברה בגת העליונה, **ומשום דסופה** ליפול לחולין הטמאים וללכת **לאיבוד, שרי לטמויי** [-התיר רבי יהושע לטמאותה] **בידים.**

דעניס

שמפסיד בכך **שצריך** עצים **להיסק** של **שתי היסקות**, אחת לתרומה הטהורה ואחת לטמאה.

מתלוקת בשש

שעדיין אין על תרומת החמץ **הטהורה אלא איסור דרבנן** בלבד, **אבל** בתחילת **שבע שנאסרה** תרומה זו **כבר מן התורה, אין לך טומאה גדולה** מזו - מאיסור זה, **ודברי הכל ואף לרבי יוסי שורפין** אותה עם תרומה טמאה.

ממע קסבר רבי יוסנן

שאל רבי זירא את רב אסי, האם סובר רבי יוחנן **דמתניתין** [-שדברי משנתנו] בעדותו **דרבי חנינא** אמורים בבשר שנטמא **בולד הטומאה דרבנן, ורבי מאיר מיניה יליף** [-ממנו למד] על תרומת חמץ. **ודוקא נקט** 'מחלוקת בשש שעות' **רבי יוחנן, ומשום דאית עליה איסור דרבנן הוא טעמא דרבי מאיר** - וטעמו של רבי מאיר המתיר לטמאותה בשעה שישית הוא משום שיש על תרומת החמץ באותה שעה איסור דרבנן, **אבל אם בא לשורפה בחמש וארבע** - בשעה החמישית או הרביעית, **מודה רבי מאיר דאין שורפין** אותה עם תרומה טמאה, **ואף על גב דסופה ללכת לאיבוד** לכשיגיע זמן איסורה[ה], משום **דלאו מדרבי יהושע קא יליף** - שכן לא מדברי רבי יהושע המתיר לטמא תרומה שהולכת לאיבוד התיר רבי מאיר לטמא תרומת חפץ לפי **דטעמיה דרבי יהושע התם** - שם, שהתיר לקבל יין תרומה בכלים טמאים כדי שלא ישפך לתוך חולין טמאים ויאסרם, הוא **משום הפסד החולין**, אבל בשריפת תרומה טמאה וטהורה יחד לא התיר רבי יהושע, שכן בשריפתן לחוד אין הפסד מרובה. **או דילמא** [-שמא], לדעת **רבי יוחנן נמי** [-גם כן] **רבי מאיר מדבריו דרבי יהושע יליף** - למד על תרומת חמץ, **וטעמא דרבי מאיר לאו משום איסורא דרבנן** שיש על החמץ **הוא, אלא דהוא הדין נמי** [-גם כן] לשריפת התרומה הטמאה עם הטהורה **בחמש וארבע** שעות של ערב פסח, קודם זמן איסור החמץ, לפי שטעם ההיתר הוא משום שבערב פסח עומדת התרומה ללכת לאיבוד, ואם כן אין לחלק בין שעה ראשונה לשעות שלפניה. **והאי דקאמר רבי יוחנן** 'מחלוקת **בשש**' לאו דווקא הוא, אלא **אורחא דמילתא נקט** - נקט כן משום שהדרך היא לבער את החמץ באותה שעה.

תמר ליה מן

ודווקא בשש קאמר רבי יוחנן, שהתיר רבי מאיר לטמא את תרומת החמץ. **ולקמיה פריך** - ולהלן תקשה הגמרא, **אמאי קאמר רבי יוסי 'אינה היא המדה'** לדמות תרומת חמץ בשעה שישית לבשר קודש שנטמא.

הפיגול ועוסק כו'

רבי יוסי אמר ליה - לדין זה בברייתא **לעיל, וקאמר ליה לרבי מאיר**, דווקא **בהא** - בפיגול ונותר וטמא **הוא דאמרי בית הלל** שהם **נשרפין כאחת, משום דפיגול ונותר אסירי מדאורייתא, אבל** בקדשים ותרומה שאסורים **באיסורא דרבנן לא שרו לטמויי** [-לא התירו לטמאותם] **בידים. שמעינן מינה מיהא** - ומכל מקום מוכח מזה דבתרומה האסורה **באיסור דאורייתא מודה רבי יוסי** שמותר לטמאותה, **ואף על גב דליכא שם טומאה עליה** כלל.

שמע מפס כו'

מהא לא מיתייעא לדברי רבי יוחנן שמודה רבי יוסי בשעה שביעית שמותר לטמא את תרומת החמץ, **ואפילו בתחילת שבע אימא** [-אומר] **לך דפליג רבי יוסי** וסובר שאסור לטמאותה. **ואף על גב דאסירא** - שהיא אסורה, **הואיל ואין עליה שם טומאה לא מטמינן ליה** - לא מטמאים אותה. **והא** [-ומה] **דמודה** רבי יוסי **בפיגול ונותר** שמותר לטמאותם, הוא **משום** דכבר **אית עלייהו** [-יש עליהם] **שם טומאה דרבנן**, שהרי גזרו עליהם חכמים שיטמאו את הידים.

ממתפ טומפת סוכלין

הואיל ומתחלה היתה **נראית** [-ראויה] לאכילת **אדם**, כבר **ירדה לה** [-חלה עליה] **תורת טומאה**, ושוב **אין עולה** [-נפקעת] **ממנה עד שתפסל מאכילת כלבי.**

ציונים והערות

[-כנחש] שדרכו להכניס את זנבו תוך פיו ולהיעשות כעיגול. א. **פני** יהושע (נרס"י). אך ראה בראש יוסף שהבין בדברי רש"י, שאין הדברים נצרכים לתשובתו של רבי יוסי, ולפי זה נתקשה, הלא עיקר ראייתו של רבי יוסי היא ממחלוקת בית שמאי ובית הלל זו, כפי שפירש רש"י עצמו להלן (ד"ה והטמא). **ב. שכן** אין אדם נטמא אלא מאב הטומאה, ולא מצינו באוכל אלא ולד הטומאה בלבד. **ג. ויאמרו** שוגגים היינו בכדי להפטר מתשלומים, שכן שנינו בגיטין (מד:), הכהנים שפיגלו במקדש במזיד חייבים [בתשלומי הקרבן לבעלים], ובשוגג פטורים. **ד. דברי** רש"י אלו הם כפי צד אחד למסקנת הגמרא, אך לשיטת רבי יוחנן להלן מתפרשת המחלוקת והוכחת רבי יוסי מדבריהם באופן אחר. **ה. התוספות** (ד"ה נימא) תמהו על דברי רש"י, מה ראיה היא ממה שנקט רבי יוחנן 'מחלוקת בשש', הלא יתכן שאמר כן כדי למעט את השעה השביעית, שלדברי הכל מותר לטמא בה את התרומה. ותירץ הפני יהושע (נמוק' סס), שלא כתב כן רש"י בתורת הוכחה, אלא כוונתו רק לבאר את ספק רבי זירא, האם דברי רבי יוחנן הם בדווקא או לא. עוד הקשו התוספות על דברי רש"י, מדוע בשעה הרביעית והחמישית התרומה הולכת לאיבוד, הלא עדיין היא מותרת באכילה ואפשר למצוא לה אוכלים מרובים. ותמה הפני יהושע על קושייתם, הלא בהכרח מדובר שביקש לה אוכלים ולא מצא, שאם לא כן אסור לשורפה אפילו מבלי לטמאותה, שהרי אסור להפסיד תרומה. עוד הקשה התוספות הרא"ש (ד"ה נימא) על רש"י, שמלשון רבי זירא 'נימא קסבר רבי יוחנן' לא משמע שנסתפק, אלא שמתוך דברי רבי יוחנן מוכח שסבר כן. והתוספות פירשו, שממה שאמר רבי יוחנן שבשעה שביעית לדברי הכל מותר לטמא את תרומת החמץ, הוכרח לרבי זירא שהוכחת רבי מאיר שמותר לטמאותה גם בשעה שישית היא מדברי רבי חנינא. ועל כך השיבו רבי יוסי שאין מדבריו ראיה, משום שלא התיר להוסיף טומאה אלא על דבר שכבר נטמא מן התורה, אבל בשעה שביעית שאסורה מן התורה מודה רבי יוסי שמוכח מדברי רבי חנינא שמותר לטמאותה. אבל אם נאמר שהוכחת רבי מאיר היא מדברי רבי יהושע, שהתיר לטמא תרומה טהורה שהולכת לאיבוד, והשיב לו רבי יוסי שאין ראיה מדבריו משום שלא התיר אלא מחמת הפסד החולין, אם כן מנין לנו לומר שמודה רבי יוסי בשעה שביעית, הלא בשיטת רבי יהושע אין שום סברא לחלק בין אם הולכת התרומה לאיבוד משום שהיא אסורה מדאורייתא או משום שהיא אסורה מדרבנן. והצל"ח (פסחים סס) ביאר הטעם שמיאן רש"י לפרש כתוספות, שהוא הולך בזה לשיטתו (לעיל יג: ד"ה שלמא), שמשעה השביעית היא קרויה 'שעת ביעורו', וקודם לכן נחשב 'שלא שעת ביעורו'. ולפי זה אם לא בא רבי יוחנן למעט ארבע וחמש, היה לו לומר 'מחלוקת שלא בשעת ביעורו, אבל בשעת ביעורו דברי הכל שורפין', והיה נכלל ב'שלא בשעת ביעורו' גם ארבע וחמש וגם שש, וממה שנקט 'מחלוקת בשש' משמע שבא למעט ארבע וחמש ולא שבע. **ו. נחלקו** הרמב"ם והראב"ד (טומאת אוכלין פ"ג הי"ד) בדין זה. לדעת הרמב"ם אם נפסל מאכילת אדם שוב אינו מקבל טומאה, אלא שאם נטמא בעודו ראוי לאכילת אדם אינו עולה מטומאתו עד שיפסל מאכילת כלב. ולדעת הראב"ד, אם היה בתחילתו ראוי לאכילת אדם הרי הוא מקבל טומאה אף לאחר שנפסל, כל זמן שהוא ראוי לאכילת כלב, וכדברי

ואפילו עם המתפת נפתח

ואפילו אם אותה פת שעיפשה **היא תרומה טהורה**, הרי היא נשרפת עם הטמאה בערב פסח. **והא** - ודין זה **ודאי רבי יוסי קאמר לה**, דהרי **אי** לשיטת **רבי מאיר, אפילו פת מעלייתא שרי** - אפילו פת טובה וראויה לאכילה מותר לטמא בערב פסח. **ושמע מינה** - ומוכח מכאן, **דמודה רבי יוסי היכא דהפת לאו בת אכילה היא** שמותר לטמאותה. **ואם כן הוא הדין לפת מעלייתא** [-טובה] **בשבע שעות**, שמכיון שמן התורה היא אסורה באכילה, הרי היא כפת שאינה ראויה לאכילה.

מי סכי

אם תאמר **דרבי מאיר מעדותו דרבי חנינא יליף** [-למד] על תרומת חמץ, **מאי 'מודה רבי אליעזר** ורבי יהושע' **דקאמר ליה** [-שהשיב לו] **רבי יוסי, הא קא יליף** [-הרי למד] **רבי מאיר** את דינו **מדרבי חנינא**, ואיך **מהדר ליה איהו** [-ואיך משיב לו רבי יוסי] במשנתנו **מדבריהם דרבי אליעזר ורבי יהושע.**

סכי קסמר ליה

כך השיב לו רבי יוסי לרבי מאיר, **הא דקא ילפת** - מה שלמדת **מדרבי חנינא אינה היא מן המדה** - אין נידון זה דומה לעדותו של רבי חנינא, **כדמפרש לקמיה** - כמו שיבואר להלן. **ואפילו לרבי יהושע נמי** [-גם כן] **דשמעינן ליה דמיקל טפי** - ששמענו מדבריו שהוא מקל הרבה **לגבי חבית** יין תרומה שנשברה, **דקאמר שיטמאנה ביד** כדי שלא תיפול לתוך החולין ותאסרם, **מודה הוא בשריפה** של תרומת חמץ **בפסח, דאין שורפין** את הטמאה עם הטהורה כדי שלא תטמאנה. **דהרי התם** [-שם] בחבית יין, מה שהתיר רבי יהושע לטמאותה **משום הפסד חולין הוא**, אבל בשריפת חמץ שאין הפסד לשרוף כל אחת מהן בפני עצמה לא התיר לשורפן יחד. **וכי איכא למימר** [-ומתי יש מקום לומר] **דמיקל בשריפה** של תרומת חמץ, רק **בתרומה תלויה וטמאה הוא דאיכא למימר דמיקל** רבי יהושע לשורפן יחד, **כדשמעת ליה** [-כמו ששמענו ממנו] **לגבי חבית שנולד לה ספק טומאה, דאמר** שאם היתה מכוסה **יגלנה**, ולגרום לה טומאה, **ותנא גרמא והוא הדין בידים** - ואף ששנינו כן רק לענין גרימת טומאה ולא לענין טומאתה בידים, מכל מקום יתכן שהתיר לטמא תלויה גם בידים'. **אבל בתרומה טהורה ליכא דמיקל** רבי יהושע לטמאותה, ואפילו בתרומת חמץ שהולכת לאיבוד.

מי סכי

אם תאמר **דרבי מאיר מדרבי חנינא יליף** [-למד] את דינו, **אמאי** אמר רבי יוסי **שאינה היא המדה** ללמוד זאת מדברי רבי חנינא, הלא **מדה ומדה היא, דהא בשש איכא איסורא דרבנן** על תרומת החמץ **הטהורה, כי התם** [-כמו שם] בעדותו של רבי חנינא, **דאיכא טומאה דרבנן** על הבשר. **והא** [-והרי] **רבי יוסי לא שני ליה** [-אינו מחלק] **בין שם טומאה לשם איסור, דהא אמרת** - שהרי אמר רבי יוחנן **דמודה רבי יוסי בתחילת שבע** שמותר לטמא תרומת חמץ, **הואיל ואיכא** [-ויש] עליה **איסור דאורייתא, ואף על פי דליכא עלה** [-שאין עליה] **שם טומאה. אלמא לא שני ליה** - ומוכח שאינו מחלק בין איסור לטומאה, וכשם שמותר לטמא תרומה טמאה כמו כן מותר לטמא תרומה אסורה[ח]. **וכיון דלא שני ליה** [-שאינו מחלק] ביניהן, **שפיר יליף** [-יפה למד] **רבי מאיר** מדבריו **דרבי חנינא דאמר דמטמאינן** [-שמותר לטמא] קודש שטמא **בטומאה מדרבנן בטומאה דאורייתא[ט], הכא נמי** - שגם כאן בתרומת חמץ **מטמינן** [-מותר לטמא] תרומת חמץ שאסורה **באיסור דרבנן בחמץ שטמא בטומאה דאורייתא.**

אמר רבי ירמיה הכא

'**בכשר שנטמא בוולד הטומאה**' דקתני [-ששנינו] בעדותו של רבי חנינא סגן הכהנים, מדובר **כגון שנטמא** הבשר **במשקין שנטמאו בשרץ.**

ומודים רבי מאיר לטמטמים

רבי מאיר הולך לשיטתו, **דאמר משקין אין מטמאין אחרים, ואפילו אוכלין, אלא מדרבנן** בלבד. **והוה ליה מדאורייתא טהור מעליא** - ונמצא שהבשר שנטמא במשקים שנטמאו משרץ, טהור לגמרי מן התורה, ואף על פי כן **שרפי ליה בהדי** [-שורפים אותו יחד עם] **בשר שנטמא באב הטומאה** דהוא **טמא מדאורייתא**, ובכך נעשה הבשר שנטמא במשקים לשני. **וגבי תרומה טהורה בשש** - בשעה שישית של ערב פסח, **דאיכא נמי** [-שגם כן יש] **איסור דרבנן עלה** [-עליה], **לא שנא** - לא שונה דינה מהבשר שטמא מדרבנן, ומותר לטמאותה.

ורבי יוסי לטעמיה

דלשיטתו המשקין הטמאים **טימאוהו לבשר** זה **מדאורייתא, הלכך אינה היא מן המדה** ללמוד ממנו שמותר לטמא תרומה אסורה מדרבנן, דהרי גם הבשר הראשון **טמא** וגם בשר זה **טמא** מדאורייתא **הוא.**

ולרבי ירמיה שמעמיד את דברי רבי חנינא בבשר שנטמא במשקים ראשונים, **איכא לאקשויי** [-יש להקשות], **אם כן בין לרבי מאיר בין לרבי יוסי** **מאי** [-מה] היא הטומאה **שמוסיפין** לו לבשר על **טומאתו, דקא מסהיד** [-שהעיד] עליה **רבי חנינא** שמותר להוסיפה. הלא **מעיקרא** [-בתחילה] **במשקה ראשון נגע, והוה ליה** [-ונהיה] **שני, והשתא נמי בהדי ראשון שרפינן** להו - וגם עתה כששורפים אותו יחד עם הבשר הראשון אינו אלא שני. **ונראה בעיני, דרבי ירמיה אוולד וולד דקאמר רב יהודה סמיך** - שרבי ירמיה סמך על מה שאמר רב יהודה לעיל (יד.), שהבשר נטמא בולד ולד הטומאה, כלומר בשני לטומאה, ונעשה שלישי, ועתה כששורפים אותו יחד עם הבשר הראשון הרי הוא נעשה שני, ונמצא שנוספה לו טומאה על טומאתו הקודמת. **ולא חש למידק כולי האי** - ולא חשש רבי ירמיה לדקדק כל כך בדבריו, ולפרש שנטמא הבשר בולד ולד הטומאה, **ונקט מילתיה בתר לישנא דמתניתין** - אלא נקט 'שנטמא במשקים שנטמאו מחמת שרץ' כלשון המשנה **דתני** [-ששנתה] 'שנטמא **בוולד הטומאה'. ולעולם** כוונתו להעמיד את דברי המשנה **בבשר שנטמא במשקין שנטמאו בכלי שנטמא בשרץ, דהוו להו** [-שנהיו] **המשקין שניים, והוא** [-הבשר] נעשה **שלישי, ואשמעינן** [-והשמיענו] רבי חנינא **דשלישי מותר לעשותו שני.**

ואכתי איכא לאקשויי - ועדיין יש להקשות, **סוף סוף כיון דאין אוכל מטמא אוכל אלא מדרבנן,** כמבואר לעיל (יד.) בשיטת רבינא, **מאי קא מהני ליה** [-מה מועיל] **האי בשר ראשון לבשר שלישי** להוסיף על טומאתו. הלא **אי** לשווייה [-אם לעשותו] **שני מדרבנן,** הרי כבר **מעיקרא נמי** [-מתחילה גם כן] **שני מדרבנן הוה** - היה. **דאילו** [-שהרי] **משקין שנגע בהן** הבשר, **תחלה** [-ראשונים] לטומאה **היו מדרבנן, דהא (נגע) [נגעו'] בראשון, ואפילו על ידי שנגעו בשני** לטומאה גם כן הן **נעשין תחלה** - ראשון לטומאה[י]. **אלא על כרחך** צריך לומר, **שרבי ירמיה כרב אדא או כאביי סבירא ליה, דאמרי** [-שאמרו] שקדשים **עושין טומאה כיוצא בהן,** ומן התורה אוכל מטמא אוכל בקדשים. ולפי זה **אשמעינן** [-השמיענו] **רבי חנינא, דשני דרבנן עבדינן ליה** [-מותר לעשותו] **שני מדאורייתא. ולרבי מאיר שמעינן מינה** - ומכך הוכיח רבי מאיר, **דשני דרבנן דהוא טהור מעליא** [-לגמרי] **מדאורייתא,** מכל מקום **מותר לעשותו שני מדאורייתא,** ואם כן **הוא הדין לתרומה טהורה** בשעה שישית שאסורה מדרבנן, **שהיא נשרפת עם הטמאה** ומותר לטמאותה, שהרי דין תרומה אסורה מדרבנן הוא כדין תרומה טמאה מדרבנן. **ולרבי יוסי אשמעינן** [-השמיענו] רבי חנינא, **דבשר שנגע במשקים שנגעו בכלי שנגע בשרץ ונעשה שני דרבנן[יב], דהוא שלישי דאורייתא,** שכן לשיטתו

ציונים והערות

רש"י. **ז. כתב** המהרש"א (לעיל ע"ח נרס"י ד"ה דיקא), שדברי רש"י דחוקים [וכן הקשה הראש יוסף (נרס"י), הלא לעיל (ע"ח) אומרת הגמרא בפשיטות שאין להוכיח מדברי רבי יהושע שהתיר לגרום טומאה לתלויה, שמותר אף לטמאותה בידים]. על כן פירש המהרש"א בדברי רש"י על פי המובא להלן (כ:), שנחלקו רבי יוסי ורבי שמעון בדבר, שלדעת רבי יוסי התיר רבי יהושע דווקא בגרמא, ולדעת רבי שמעון התיר אף לטמא תלויה בידים. והשיב רבי יוסי במשנתנו לרבי מאיר, שאפילו אם תאמר כרבי שמעון שהתיר רבי יהושע לטמא בידים, לא התיר אלא בתלויה ולא בטהורה. **ח. מדברי** רש"י מבואר שלולי מה שאמר רבי יוחנן שמודה רבי יוסי בשעה שביעית, לא היה מקום לקושיית הגמרא, שכן יתכן שרבי יוסי מחלק בין איסור לטומאה, וסובר שאף שמותר להוסיף טומאה לתרומה טמאה, מכל מקום אסור לטמא תרומה אסורה. ואכן כתבו התוספות (לעיל טו. ד"ה ולד - הרמב"ן), שלשיטת רש"י (לעיל יד: ד"ה נימא) בביאור דברי הגמרא (שם), שרבי חנינא דיבר בבשר שנטמא מכלי שנטמא ממשקים שאף לרבי יוסי אינו טמא אלא מדרבנן, בהכרח שסובר רבי יוסי שיש חילוק בין איסור לטומאה, ואפילו שמותר לטמא תרומה טמאה מדרבנן בטומאה דאורייתא, מכל מקום אסור לטמא תרומה אסורה. ראש יוסף (נרס"י). **ט. כן** הוא רק לשיטת אביי ורב אדא בר אהבה לעיל (יד.), אך לשיטת רבינא (שם) אין אוכל מטמא אוכל אפילו בקדשים, והבשר הראשון אינו עושה את הבשר השני לשלישי אלא מדרבנן. אך ראה ברש"י לעיל (ע"ח ד"ה מדנמי) שביאר את דברי רבי מאיר [על פי דברי הגמרא שם שהם כעין שיטת רבי יוחנן] גם לשיטת רבינא. **י. הוגה** על פי הגהות וציונים בשם בארות המים. **יא. שכן** שנינו במסכת פרה (פ"ח מ"ו) 'כל הפוסל את התרומה מטמא את המשקים להיות תחילה', כמובא לעיל (יד:). ואין לתרץ שמדובר במשקים שנגעו בטבול יום שאינם נעשים ראשונים כמובא לעיל (יד:), והרי הם שלישיים ועושים את הבשר לרביעי, שאם כן היה לו לרבי חנינא לומר 'בשר שנפסל' ולא 'בשר שנטמא', שכן רביעי בקודש אינו אלא פסול בלבד, ואינו מטמא אחרים. ראש יוסף (נרס"י). אך התוספות (לעיל ע"ח ד"ה ולד - תוס' יה. ד"ה עם) כתבו, שעדותו של רבי חנינא היתה על הזמן שלפני הגזירה שגזרו חכמים על המשקים להיות לעולם ראשונים לטומאה, ולדבריהם מתפרשת שיטת רבי יוחנן גם לשיטת רבינא. **יב. שכן** מדרבנן לעולם המשקין

משקים מטמאים אחרים מן התורה, **עבדינן** [-מותר לעשותו] **שני מדאורייתא, הלכך אינה היא מן המדה** להשוות אליו תרומת חמץ בשעה שישית שאינה אסורה אלא מדרבנן. **ורבינא דאית ליה** [-שסובר] **מקרא מלא דבר הכתוב** 'טמא הוא', שממנו למדנו שאין אוכל מטמא אוכל, כמבואר לעיל (יד.), בין בחולין בין בתרומה ובין בקדשים, **לא סבירא ליה כדרבי ירמיה** שדיבר רבי חנינא בבשר שנטמא במשקים, **ומוקי לה לתוספת טומאה דרבנן דמתניתין כדאוקימנא ברישא** - אלא מעמיד רבינא את דברי רבי חנינא בבשר טמא מן התורה, שעל ידי שריפתו עם הבשר הראשון נוספת לו טומאה מדרבנן, שכן אוכל מטמא אוכל מדרבנן. ולפי זה לא יתכן שלמד רבי מאיר את דבריו מעדותו של רבי חנינא, שהרי התיר להוסיף טומאה רק לבשר שנטמא מן התורה, ואין להוכיח מדבריו על תרומת חמץ בשעה שישית שאינה אסורה אלא מדרבנן. ואם כן לשיטת רבינא **מאי 'מדבריהן'** למדנו' שאמר רבי מאיר, **מדברי רבי אליעזר ורבי יהושע** בחבית תרומה שנשברה למד רבי מאיר על תרומת חמץ, וכשיטת ריש לקיש לעיל (ע"ח)[ג].

טז.

ספק משקה ליטמא טמא לטמא אחרים מטור

כשנולד ספק במשקה בתחילת טומאתו - האם נטמא או לא, **כגון** אדם **טמא שפשט** את רגלו במקום שהיו בו משקין טהורין, **וספק אם נגע** בהם **ספק לא נגע, זהו ספק משקה ליטמא** - לענין טומאת עצמו, **שאם נולד לו** [-למשקה] **ספק טומאה** הרי הוא **טמא מן הספק**, משום דקסבר רבי מאיר **שטומאת משקין להיות עצמן טמאין דאורייתא היא**, דהרי **כתיב** בטומאת שרץ (ויקרא יא לג) 'וכל משקה **אשר ישתה** וגו' יטמא', שמשקה שנמצא בתוך כלי חרס שנפל לתוכו שרץ נטמא[א]. **הלכך הויא ליה** [-נחשב] משקה זה שספק אם נגע בו הטמא **לספיקא דאורייתא**, ודין ספק טומאה דאורייתא ברשות היחיד[ב] הוא **לחומרא.**

ספק משקה לטמא אחרים, כגון היתה מקל בידו של אדם, **ובראשה משקין טמאין**, וזרקה האדם למקל **לבין הכברות** שהיו **טהורין**[ג], **וספק** אם **נגעה** בכברות ונטמאו על ידי המשקים הטמאים שבראשה, **ספק אם לא נגעה** בהם, **זה הוא ספק** טומאת **משקה לטמא אחרים**[ד]. **כך היא** [-הלכה זו] **שנויה** במשנה **במסכת טהרות** (פ"ד מ"ט).

מתוך

אותן הכברות שספק אם נטמאו מהמשקים **טהורות הן**, משום דקסבר רבי מאיר שטומאת משקין **לטמא אחרים מדרבנן הוא ולא מדאורייתא, ולא דורש** 'וכל משקה אשר ישתה וגו' יִטָּמֵא' **דכתיב גבי משקין בלשון** 'יִטַּמֵּא' שמשמעותו יטמא אחרים, **הלכך הויא ליה** [-נחשב] הספק בכברות **לספיקא דרבנן**, ודינו לקולא.

וגירסא הכי איתא - וכך היא גירסת הברייתא, 'ספק משקה **ליטמא טמא, לטמא אחרים טהור'.**

לכל ממא

אספק [-על ספק] **משקה לטמא אחרים קאי** - אמורים דברי רבי יהודה. **שכשנולד ספק נגיעת שום דבר טהור במשקין טמאין**, בין שנולד ספק זה **בכלים** טהורים **ובין שנולד באוכלין** טהורים, הרי **הוא** [-הכלי או האוכל] **טמא מספק**, משום דקסבר רבי יהודה שמשקין מטמאין כלים מן התורה, **ויליף טעמא** - ולמד את שיטתו ממה שנאמר 'וכל משקה **אשר ישתה בכל כלי יטמא'**, **ודריש** רבי יהודה 'יִטָּמֵא' במשמעות 'יִטַּמֵּא', **ומדסמכיה** [-ומכך שסמך] הכתוב 'יטמא' ל'כלי' **משמע** שיִטַּמֵּא המשקה **אף את הכלי. והכי דרשינן ליה** [-וכך דרשו] לכתוב זה **בתורת כהנים** (שמיני פרשה ו ה"ה). **הלכך כי הוי** [-כשיש] **ספק** אם טימאו המשקים אוכלים או כלים, **הוי ליה** [-הרי זה] **ספיקא דאורייתא, וברשות היחיד ספיקו טמא**, שכן הלכה בידינו שספק טומאה ברשות היחיד טמא.

רבי יוסי ורבי שמעון אומרים לאוכלין ממאין

אם נולד ספק טומאה זה **באוכלים, כגון משקין טמאין שנשפכו לבין הכברות, וספק** אם **נגעו** בהן המשקים **ספק לא נגעו**, הכברות **טמאין**[ה]. משום דקא **סברי** [-שסוברים] רבי יוסי ורבי שמעון **שמשקין מטמאין אוכלין מדאורייתא, הלכך ספק נמי** [-גם בספק], אם נולד **ברשות היחיד**, הרי הוא **טמא.**

לכלים מסורים

אבל אם נולד ספק זה בכלים, כגון משקין טמאין שנשפכו לבין הכלים, וספק אם **נגעו** בהם **ספק לא נגעו**, הרי הם **טהורין.** משום דקסברי רבי יוסי ורבי שמעון **שמשקין אין מטמאין כלי אלא מדרבנן, ועל ספיקו** של כלי שנטמא במשקה **לא גזרו חכמים. ורבי יוסי ורבי שמעון דרשי** [-דורשים] גם הם 'יִטָּמֵא' במשמעות 'יִטַּמֵּא' **כרבי יהודה, ומיהו** [-ואולם] **כלים לא** נטמאים על ידי משקים מן התורה, **כדיליף בפירקין** - כפי שדורשת הברייתא להלן (יח.) בטומאת משקים, **'יטמא' לטמא את האוכלים**, ושואלת הברייתא, **או** [-שמא] כתוב זה **אינו** מלמדנו **אלא לטמא את הכלי**, ומשיבה, **אמרת לא כך היה** - לא יתכן לפרש כן, ויבוארו הדברים במקומם.

טומאה נעולה

וכי יש להם למשקים טומאה מדאורייתא, ואפילו לטומאת עצמן.

רבי אלעזר אומר אין טומאה למשקין

משקים אינם מקבלים טומאה מן התורה כל עיקר, **ואפילו לענין טומאת עצמן. והאי 'כל משקה אשר ישתה** בכל כלי יטמא' **מוקי לה לקמן** - מעמידה הגמרא להלן **לענין הכשר**, שמשקים

אוצר החכמה

ציונים והערות

נעשים ראשון, כדברי המשנה בפרה שהובאו בהערה הקודמת. יג. **כך** פירש המהרש"א (נכס"י) בדברי רש"י. והוסיף, שאין לפרש בכוונת רש"י שהבשר נטמא בולד טומאה דרבנן, כגון בכלים שנטמאו ממשקים, ועתה נוספת לו מדרבנן טומאת שני [שהרי מן התורה אין אוכל מטמא אוכל, וכמו שפירש רש"י לעיל (יד: ד"ה נימא)] בדברי הגמרא (שם)], שאם כן אין צריך לפרש שרבי מאיר למד מדברי רבי יהושע, אלא יש לפרש שלמד מדברי רבי חנינא. ופירש בטעם מה שמיאן רש"י לפרש כן, שהוא משום שלפי זה עדיין יקשה, מדוע אמר רבי יוסי 'אינה היא המדה', הלא מכך שהוא מודה בשעה שביעית מוכח שהוא מדמה איסור לטומאה, ואם כן אף בשעה שישית יש לו להודות שמותר לטמא את התרומה בטומאה דרבנן, כשם שמותר להוסיף טומאה דרבנן על טומאה דרבנן. **א. בדברי** רש"י מבואר, שמקור דין טומאת המשקים עצמם הוא מ'יטמא' שנאמר בהם. אך התוספות (לעיל טו: ד"ה רבי יוסי) כתבו על פי דרכם שהובאה לעיל (שם), שרבי מאיר אמר את דבריו בשיטת רבי עקיבא, ובשיטתו לא יתכן לפרש כן, שהרי רבי עקיבא סובר להלן (יח.) שאוכל שני עושה שלישי גם בחולין, שכן נאמר באוכלים (בתחילת הכתוב המובא) 'מכל האוכל אשר יאכל וגו' יִטָּמֵא' ולא נאמר 'טמא', ומשום כן דרש את ה'יטמא' במשמעות 'יִטַּמֵּא' אחרים. אלא בהכרח שלשיטת רבי מאיר 'יטמא' האמור במשקים היינו הכשר אוכלים ולא טומאה, כמבואר להלן בשיטת רב. ומקור טומאת המשקים עצמם אינו מהכתוב האמור, אלא ממה שנאמר באוכל 'יִטַּמֵּא' אחרים, ובהכרח שהכוונה היא לכך שמטמא משקים, שהרי בחולין לדברי הכל אין אוכל מטמא אוכל מן התורה. **ב. ראש** יוסף (נכס"י), וכן מבואר ברש"י להלן (ד"ה לכל ודי

(רבי יוסי) בשיטת רבי יהודה ורבי שמעון ורבי יוסי. אך החזון נחום (סוכ"ת, סי' קכו) דקדק מכך שלא הזכיר רש"י שאירע ספק טומאה זו ברשות היחיד, כמו שהזכיר להלן לענין ספק באוכלים וכלים, שבמשקים לא נאמר הכלל שספק טומאה ברשות היחיד טמא, ומה שהוא טמא אינו אלא משום ספיקא דאורייתא לחומרא. וכתב בטעם הדבר, שמקור הכלל האמור הוא מסוטה שנאמר בה 'ונטמאה', ולפי מה שכתב הצל"ח (פסחים סו), שאף למאן דאמר שיש למשקים טומאת עצמם מן התורה, מכל מקום לא נאמרה בהם בפירוש לשון טומאה, שכן מה שנאמר 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא' אינו במשמעות טומאה, אלא במשמעות הכשר, כשיטת רב להלן, ומקור טומאת משקים הוא ממה שנאמר באוכלים 'טמא הוא', ובא הכתוב למעט הוא טמא ואינו עושה כיוצא בו טמא, ומכאן מוכח שדווקא את האוכל אינו מטמא, אבל את המשקים הוא מטמא. ומאחר שלא נזכרה במשקה עצמו לשון טומאה, אין דין טומאתו כשאר טומאות, אלא היא כאיסור בעלמא, ולא נאמרה בה ההלכה שנלמדה מסוטה. וכן נקט המקדש דוד (טהרות סי' מו סק"ז) בשיטת הרמב"ם והרא"ש. אך העיר הדבר שמואל (ד"ה ספק) על דבריו, שבשיטת רש"י לא יתכן לפרש כן, שהרי כתב לעיל בתחילת הדיבור שלא כדברי הצל"ח, אלא מקורו של רבי מאיר הוא מ'יטמא' שנאמר במשקה [עוד יש לעיין בעצם החידוש האמור, הרי אם לא נאמרה במשקים ההלכה שנלמדה מסוטה, יש לנו להעמידם על חזקת טהרה ולטהרם]. **ג. נקט** רש"י דווקא באופן זה שאדם זרק את המשקים על הככרות, משום שאם הספק הוא האם נפלו מעצמם על הככרות, מספק יש לטהר אפילו אם טומאת משקים לטמא אחרים היא מן התורה. שכן מבואר להלן (יט:), שספק טומאה ברשות היחיד טמא רק בדבר שיש בו דעת לישאל, כלומר בטומאה הבאה על ידי אדם שיש בו דעת לשאלו האם נטמא או לא, אבל בדבר שאין בו דעת לישאל ספיקו טהור. **ד. המשנה** העמידה את הנידון בטומאת אחרים דווקא באופן זה, ולא באופן הקודם שפשט אדם טמא את רגלו לבין משקים וספק אם נגע בהם, ואחר כך נגעו משקים אלו בככר, משום שבאופן האמור כבר הוכרע דין המשקים לטומאה, כדין ספק טומאה ברשות היחיד שהוא טמא, והרי הם טמאים בתורת ודאי, ועל כן יש להחמיר עליהם גם לענין טומאת אחרים. פני יהושע (נכס"י). אך בשיעורי רבי דוד פוברסקי (פסחים ע) העיר, שמדברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ד ה"ח) מבואר שלא כדבריו, שכן כתב, 'חבית שהיא מליאה משקין ופשט הטמא את ידו לאוירה, ספק נגע במשקין ספק לא נגע בהן המשקין טמאין, והחבית טהורה שאין ספק המשקין מטמא'. הרי שהעמיד את הנידון של טומאת עצמם ושל טומאת אחרים באופן אחד. **ה. משמע** מדברי רש"י שבאופן שרבי מאיר מטהר רבי יוסי ורבי שמעון מטמאים. והקשו הראשונים [תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות הרא"ש, רבינו דוד (ד"ה ר' יוסי)] הלא שנינו במסכת טהרות (פ"ד משנה ט-י), שרבי יוסי טימא באופן שהיו שתי חביות מים, אחת טהורה ואחת טמאה, ועשה עיסה מאחת מהן ואינו יודע אם מן הטמאה או הטהורה, שמספק המים מטמאים את העיסה. ומשמע שבאופן שטיהר רבי מאיר, כגון במשקים טמאים שספק אם נגעו באוכלים, מודה רבי יוסי שהוא טהור. ותירצו, שגם באופן זה מטמא רבי יוסי, ומה שנקט במשנה אופן אחר, הוא משום שרצה למצוא אופן שבספק אחד האוכל טמא והכלי טהור, שהעריבה שלש בה את העיסה טהורה, והעיסה

אהח19/06/2018

מכשירים את האוכל לקבל טומאה, ומשמעות 'טמא' היא 'יכשיר', כמבואר בשמעתין - בהמשך סוגייתנו.

שהרי העיד יוסף בן יועזר על גיל קמנס דכן

מן חגב ששמו 'איל קמצא' העיד עליו יוסי בן יועזר שהוא דכן, כלומר, שהוא טהור וכשר לאכילה.

ועל משקה בית מטבחיו דכן

על משקין של בית המטבחים שבעזרה, כגון הדם והמים, שהן דכן [-טהורים], שאינן מקבלין טומאה. אלמא [-ומוכח מכך] שטומאת משקין היא מדרבנן בלבד, ובהני - ובמשקים אלו לא גזרו משום הפסד קדשים, כדי שלא יטמאו את הקדשים ויפסידום. דהרי אי טומאת משקים היא מדאורייתא, היכי מצו רבנן לטהרינהו - איך היה ביד חכמים כח לטהרם מהטעם האמור.

סס ממס

הא [-מה] דאמרת בברייתא שלרבי אלעזר יש להן למשקים טומאה, לשמואל דאמר האי 'משקין בית מטבחיא דכן' דאמר יוסף בן יועזר, דכן [-טהורים] מלטמא אחרים קאמר, אבל טומאת עצמן יש בהן, מצית לתרוצי - יכול אתה לתרץ, דהאי 'אין טומאה למשקין' דקאמר רבי אלעזר, לטמא אחרים קאמר, דהא מעדותו דיוסף בן יועזר מביא רבי אלעזר ראיה לדבריו, והרי יוסף בן יועזר רק לענין לטמא אחרים קאמר שמשקין בית מטבחיא טהורים.

אלא נרא דאמר דכן ממש

שמשקין בית מטבחיא טהורים לגמרי קאמר יוסף בן יועזר, ואפילו מטומאת עצמן, על כרחך רבי אלעזר שהוכיח מדבריו שאין למשקים טומאה מן התורה, נמי [-גם כן] מטומאת עצמן קאמר כן.

אמנס

הא דקאמר רבי אלעזר כדבריו דרבי מאיר, רק אלטמא [-על לטמא] אחרים ספיקו טהור דאמר רבי מאיר קאי - אמורים הדברים, אבל במה שאמר רבי מאיר שספק טומאת משקין לענין ליטמא בעצמם טמא, לא סבירא ליה כוותיה - לא סובר רבי אלעזר כמותו.

הכי גרסינן, והא כדבריו דנפישי קאמר, ועוד הא וכן קתני, קשיא

דנפישי [-שמרובים], כלומר 'כדבריו' לשון

דברים רבים שאמר רבי מאיר **משמע**, שהסכים רבי אלעזר גם למה שאמר רבי מאיר שיש למשקים טומאת עצמם, וגם למה שאמר שאינם מטמאים אחרים, ולא שהסכים רק לדבר השני בלבד.

קסבר

לדעת רב סובר יוסף בן יועזר שטומאת משקין אפילו לענין טומאת עצמן היא רק מדרבנן.

ושמואל אמר כי'

קסבר יוסף בן יועזר שטומאת משקין היא מדאורייתא לענין טומאת עצמן, ומקורה מן הפסוק 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא', אבל טומאת משקים לטמא אחרים היא רק מדרבנן, וכי גזור [-וכשגזרו] רבנן לטמא אחרים, רק במשקין בעלמא [-שלא במקדש] גזרו, אבל על משקין של בית מטבחיא לא גזור [-לא גזרו] לטמא אחרים. אבל טומאת עצמן יש בהן [-במשקין בית מטבחיא], דהא מדאורייתא רמיא עלייהו - שהרי חלה עליהם טומאה מן התורה, ולא מצו רבנן למשקליה - ואין יכולים חכמים להפקיעה.

קרי כאן והנשר אשר יגע כו'

ונהי [-ואף] דמשקין לא מטמאו [-לא מטמאים] אוכלין דחולין[ח], מיהו [-אמנם] לגבי קדשים הלא 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל' כתיב [-נאמר] בהם, וכיון דאמר שמואל שמשקין מטמאין מדאורייתא לענין טומאת עצמן, בשר קודש הנוגע בהן הרי נגע בטמא, ויש לו להיטמא משום הכתוב האמור.

מידי דהוה לרביעי נקודם

דין רביעי בקדשים, דהוא עצמו פסול, ואולם אינו מטמא קודש אחר.

רביעי נקודם לא מיקרי ממש

ומקל וחומר הוא דנפיק לן ביה פסולה לקמן - מקל וחומר למדנו להלן שרביעי פסול, הלכך כי [-כאשר] נגע ביה קודש אחר, לא קרינן ביה - אין לקרוא עליו את הכתוב 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל', שהרי אינו נקרא 'טמא' אלא 'פסול'.

סס שמע וכל משקה אשר יישתה כו'

דקא משתעי [-הכתוב מדבר] בכלי חרס שקיבל טומאה מן השרץ, וכתב 'כל אשר בתוכו יטמא מכל האוכל וגו' וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא' וגו'. וקא סלקא דעתין דהכי קאמר - ובקושיא עלה על דעתנו לפרש שכך היא כוונת הכתוב, אחד אוכלין שבתוכו [-שבתוך כלי החרס] ואחד משקין שבתוכו, יטמאו על ידו, ונהי [-ואף] דלא דרשת 'יִטְמָא' במשמעות 'יְטַמֵּא', מיהו [-מכל מקום] בטומאת עצמן מיהא מיטמו - על כל פנים הם עצמם נטמאים.

מאי 'יטמא' הכשר

והכי קאמר - וכך אמר הכתוב, 'כל אשר בתוכו יטמא וגו', מכל האוכל וגו' אשר יבא עליו מים', או שיבא עליו כל ה'משקה אשר ישתה בכל כלי' הוו [-הרי זה] הכשר, ויטמא האוכל מחמת אויר כלי חרס טמא[ט].

'בכל כלי' היינו משקין תלושין, שכן לאחר שניתנו בכלי כבר נתלשו מהקרקע'.

לממשכינהו

הואיל ומלאן בכלי גילה דעתו שהוא צריך להם, וזהו חשיבתן - ובכך הוא מחשיב אותם למשקים.

מן מפין וכור יהיה מטול

דאשמעינן הכתוב, שהואיל ומחוברין נינהו [-הם] מים אלו, לא מיטמו [-אינם נטמאים]. הא תלושין מקבלין טומאה, וקשיא לרב הסובר שמשקים אינם מקבלים טומאה מן התורה[יא].

יהיה מטול מטומלמו

והכי קאמר - וכך אמר הכתוב, אם יבא [-יטבול] הטמא במעין ובור מקוה מים, יהיה טהור, הואיל ומבל, הא שאובין לא מטהרי ליה - אבל מים שאובים אינם מטהרים אותו מטומאתו.

ומלושין מי מכשרי

אמים [-על מים] תלושים הוא דמתמה [-שתמהה] הגמרא, משום דמים תלושין לא חשיבי למשקה לפי שנעקרו ממקומם הראשון, אבל אשאר [-על שאר] משקין לא מתמה הגמרא, דהרי כולהו תלושין נינהו [-הם], ומכל מקום אמרה התורה שהם חשובים למשקה ומכשירים[יב].

אלא אמין מכשירים

אלמא [-מוכח] מכך שאין משקי בית מטבחיא

ציונים והערות

עצמה טמאה. וראה עוד בר"ש בטהרות (פס) בביאור הדברים. ו. **הקשה** הראש יוסף (נרפ"י) ממה שנאמר (נרפ"ים מה יד) 'ובנימין בכה על צואריו', הרי שבתיבה שמסתיימת בוא"ו הדרך היא להוסיף יו"ד לפני הוא"ו אפילו ביחיד, כמו 'אדוניו' ו'עליו' וכדומה, ואם כן אין הכרח שתיבת 'דבריו' היא לשון רבים. וכתב, שלולי דברי רש"י היה נראה לפרש, שכל תיבת 'כדבריו' מיותרת, שכן היה לה לברייתא לומר 'וכן היה רבי אלעזר אומר' ותו לא, וממה שהוסיפה 'כדבריו', משמע שסובר רבי אלעזר ככל דבריו של רבי מאיר. ז. **רש"י** מפרש שכוונת הגמרא היא ליוסי בן יועזר על פי שיטת רב, ולא לרב עצמו. והוכרח לפרש כן, משום שאם נאמר שכוונת הגמרא היא לרב עצמו ולא ליוסי בן יועזר, הלא יקשה על רב, שהרי אף תנא בברייתא שהובאה לעיל בענין ספק משקים אינו סובר כרב, שהרי לכל השיטות שם יש להם טומאת עצמם מן התורה, ומנין לו לרב לחלוק על כל תנאים אלו. על כן בהכרח שמקור שיטתו הוא מדברי יוסי בן יועזר, שפירש רב בדבריו שמשקין בי מטבחיא אין להם טומאה כלל, משום שטומאת משקין היא רק מדרבנן, ולא גזרו על משקים אלו. ראש יוסף (נרפ"י). ח. **רש"י** בא לתרץ בזה את קושיית תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה קרי) ועוד ראשונים, מדוע מקשה הגמרא קושיא זו [שיש להם למשקים לטמא אוכל משום הכתוב 'והבשר אשר יגע בכל טמא'] דווקא על שמואל ולא על רבי מאיר הסובר שיש למשקים טומאת עצמם אבל אינם מטמאים אחרים. ועל כן כתב, שבחולין שלא נאמר בהם 'והבשר אשר יגע בכל טמא' מובן מדוע אינו נטמא על ידי משקים, ולא הוקשה לגמרא אלא על קדשים. ולכן על רבי מאיר לא קשה, שכן דיבר בחולין, אבל שמואל שמפרש בדברי יוסי בן יועזר שלא גזרו על משקין בית מטבחיא טומאת אחרים כדי שלא יטמאו קדשים, בהכרח סובר שגם קדשים אינם נטמאים על ידי משקים מן התורה, ועל כן קשה עליו מהכתוב האמור. ראש יוסף (נרפ"י). ט. **כלי** חרס מטמא מאוירו, ואפילו אם לא נגע האוכל בדפנותיו אלא הוא תלוי בחללו הרי הוא נטמא מחמתו. י. **אך** התוספות הרא"ש (ד"ה ומ"י) כתב, שהיה די לה בגמרא בצריכותא אחת, שכן אם היה נאמר רק כתוב אחד היינו מעמידים אותו במשקה שיותר מסתבר בו שהוא מכשיר. ומשמע מדבריו שלא התבאר איזה מהכתובים מדבר בתלושים ואיזה במחוברים, ואת כל אחד מהם אפשר להעמיד בתלושים או במחוברים. יא. **יש** לעיין, מדוע דווקא כאן הדגיש רש"י שהקושיא היא על רב, ובקושיא הקודמת לא הדגיש זאת. ויש לומר, שהיה מקום לפרש כאן שהקושיא אינה על עצם שיטת רב, אלא על תירוץ הגמרא לעיל 'חד בתלושין וחד במחוברין', ששניהם מכשירים, ועל כך הקשתה הגמרא ממה שנאמר 'אך מעין ובור', שמשמע שמחובר טהור ואינו מכשיר. ובא רש"י להוציא מפירוש זה, ועל כן כתב שהקושיא היא על רב. מירא דכיא (נרפ"י). יב. **ואין** לומר שלפי סברת המקשן שהכתוב מדבר בטומאה ולא בהכשר שוב אין לנו מקור לכך ששאר משקים מלבד מים מכשירים, שהרי מה שנאמר בתחילת הכתוב 'וכל משקה אשר ישתה' ודאי אמור לענין הכשר, ורק 'יטמא' שנאמר בסופו אמור לענין טומאה. מהרש"א (נרפ"י). והוסיף הראש יוסף (נרפ"י), שבהכרח עלינו לומר כן, שאם לא כן יקשה על שמואל המפרש כתוב זה לענין טומאה, מנין לנו ששאר משקים מכשירים. אך הקשה, מנין לו למקשן שאף מים תלושים מכשירים לדעת רב, אולי בא הכתוב 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי' לרבות רק שאר משקים תלושים, ולא מים תלושים. ותירץ, שאכן יכלה

שבעזרה מכשירים, שהכשר מים תלושין מדרבנן הוא, דאי מדאורייתא מאן שקליה ממשקי בית מטבחיא דלא ליכשרו - שהרי אם הם מכשירים מן התורה, מי הפקיע ממשקי בית מטבחיא דין הכשר, ואיך יתכן שבכדי למנוע הפסד קדשים יתקנו חכמים שלא יכשירו.

מילגמא

תפרש להא דקתני [-את מה ששנינו] שמשקי בית מטבחיא אין מכשירין, אדם [-על דם] דמשקה בית מטבחיא, ולא אמים [-על מים], ודם קדשים רחמנא אפקיה דלא ליכשר - הכתוב מיעטו מדין הכשר, כדרבי חייא המובא בסמוך.

שנשפך כמים

דם חולין שאין חשין [-חוששים] לקבלו בכלי אלא נשפך על הארץ, הרי הוא מכשיר, לפי דאיתקש [-שהוקש] למים, שהרי נאמר בו 'תשפכנו כמים'. אבל דם קדשים שדינו להיות מתקבל בכלי, וצריך לזרוק ממנו למזבח, ואינו נשפך לאיבוד כמים, אינו מכשיר, לפי דלא איתקש [-הוקש] למים.

טז:

דם שמנים

דם התמצית אינו ראוי לזריקה, משום דכתיב (ויקרא יז יא) 'כי הדם הוא (הנפש) בנפש יכפר', ומשם דרשו להלן (סה.), שדווקא דם שהנפש של הבהמה יוצאה בו - ביציאתו מגופה, מכפר בזריקתו על המזבח, ואולם דם שאין הנפש יוצאה בו אינו מכפר, ואינו נזרק על גבי המזבח. אלמא [-הרי] שדם התמצית נשפך כמים, ומכל מקום אינו מכשיר, כסתימת דבריו דרבי יוסי בר חנינא שהובאו לעיל (ע"ח), שמשקי בית מטבחיא אינם מכשירים, ואף דם התמצית בכללא.

דלמילו נמולין נמ מכשיר

דם התמצית אינו מכשיר אף בחולין, כדמפרש טעמא - מהטעם שיתפרש בסמוך.

קיבלם מיים רב שמואל

קיבל רב שמואל בר אמי לפירושא דהאי טעמא - את טעמו של דין זה מרבי זירא, אמאי [-מדוע] לא מכשיר דם התמצית, לפי שאינו קרוי 'דם', ורק הקרוי דם קרוי משקה, כדכתיב (נחמיה ג כד) 'ודם חללים ישתה'. ומכתוב זה למדנו שכל הקרוי דם מכשיר, כדכתיב [-שהרי נאמר] 'וכל משקה אשר ישתה וגו' יטמא', ואוקימנא [-והעמדנו] לעיל (ע"ח) כתוב זה אהכשר [-בהכשר], ו'יטמא' היינו 'יכשיר', ועל כן אף דם שנאמרה בו לשון שתיה מכשיר. ואולם דם התמצית שאינו קרוי דם, לפי שאין הנפש יוצאת בו, אינו קרוי משקה, ועל כן אינו מכשיר.

סולמה

מכפר הקרבן לבעלים, דמרצה ציץ כדלקמן - כמובא בברייתא להלן.

נמוד נמ סולמה

במזיד אין הדם הטמא מרצה להיות בשר קרבן נאכל לכהנים על ידי זריקתו, דקנסא [-שקנס] הוא שקנסו חכמים על מזיד שיאסר הבשר באכילה, כמו בקרבן שלא נזרק דמו. אבל הבעלים נתכפרו בזריקת הדם הטמא, כדאמרינן [-כמו שאמרנו] במסכת יבמות בפרק האשה רבה (ל.) דכיון דמדאורייתא מרצי נמי אמזיד - מכפר הקרבן גם על זריקת דם טמא במזיד, לא מצו רבנן למימר ליה - אין חכמים יכולים לומר לבעלים, 'זיל אייתי [-לך והבא] קרבן אחר שיש בו איסור הבאת חולין לעזרה', שהרי מן התורה כבר נתכפר בקרבן הראשון, ואינו מחויב בקרבן אחר.

קתני מיהת - מכל מקום שנינו בברייתא, דם שנטמא, אלמא [-ומוכח מכך] שדם קדשים שהוא משקין בית מטבחיא מקבל טומאה, אלמא [-ומוכח] שמשקין יש להם טומאת עצמן מדאורייתא, ו'משקי בית מטבחיא דכן [-טהורים]' דאמר יוסף בן יועזר, טהורים מלטמא אחרים הוא, וקשיא לרב הסובר שגם טומאת עצמם אין להם[ב].

ומשני - ומתרצת הגמרא, לעולם טומאת משקין מדרבנן היא, וחך טומאת דם שנזכרה בברייתא מדרבנן היא. ודקשיא לך - ומה שהוקשה לך, הא [-הרי] העיד יוסף בן יועזר דגזירת רבנן על טומאת משקים לא אגזור [-נגזרה] אמשקי [-על משקי] בית מטבחיא, האי תנא לית ליה דיוסף בן יועזר - תנא ברייתא זו אינו סובר כדברי יוסי בן יועזר.

על סלס ועל סנסר ועל סמלנ

בין שנטמא הדם, בין שנטמא הבשר, בין שנטמא החלב, הציץ מרצה עליהם. ולא שיהא בשר טמא נאכל על ידי ריצוי זה, דהרי אין הציץ מטהר ודוחה לא תעשה ד'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל'[ג]. אלא לרבי יהושע איצטריך [-נצרך] ריצוי הציץ, משום דאמר רבי יהושע בפרק כיצד צולין (לקמן עז.), שאם אין בשר אין זורקים את הדם[ד]. וקאמר הכא - ולשיטתו אומרת כאן הברייתא, הני מילי [-שדין זה] הוא רק כשיצא בשר חוץ למחיצתו ונפסל בכך[ה], לפי שאין ציץ מרצה על היוצא, או באופן שאבד הבשר, אבל אם נטמא הבשר קודם זריקת דם, הציץ מרצה עליו להתיר את הדם לזריקה.

נין נשוגג נין שמזיד

והאי דתני [-ומה ששנינו] בברייתא שהובאה לעיל 'בשוגג הורצה במזיד לא הורצה', שלכאורה היא סותרת את האמור כאן בברייתא שבין בשוגג ובין במזיד הורצה, בפרק כיצד צולין (פ:) פליגי בה אמוראי - נחלקו אמוראים בביאור ברייתא זו, ולפי

אוצר החכמה 13/06/2018

ציונים והערות

הגמרא לפרש כן בשיטת רב, אך מאחר שתירצה שכתוב זה בא לרבות מים תלושים, הקשתה על תירוץ זה מדברי רבי יוסי בר חנינא [ולא נתבאר בדבריו מנין לנו לפי האמת שמים תלושים מכשירים, הלא יש להעמיד את הכתוב רק בשאר משקים, ודווקא הם מכשירים אפילו שהם תלושים משום חשיבותם]. והצל"ח (חולין פ) הקשה על רש"י, מנין לו שגם לדעת המקשן שאר משקים מכשירים אפילו שהם תלושים, שמא סבר שאכן רק מים מחוברים מכשירים, ואף ששנינו במסכת מכשירין (פ"ו מ"ד) ששבעה משקים מכשירים, אין זה אלא מדרבנן. וראה שם בתירוצו. **א. אמנם** התוספות הרא"ש (ד"ה והרי) התקשה בדבר זה, מנין לה לגמרא שדם התמצית של קדשים אינו מכשיר. והניח בקושיא. **ב. כתב** הזרע יעקב (ד"ה ע"ש), שלולי דברי רש"י היה מקום לפרש שקושיית הגמרא אינה בדווקא על רב, אלא על עיקר עדותו של יוסי בן יועזר, ואף לשיטת שמואל בעדותו, שמשקי בית מטבחייא טהורים רק מלטמא אחרים. שכן מלשון הברייתא 'דם שנטמא' משמע שהוא גם מטמא אחרים, שאם לא כן היה לה לומר 'דם שנפסל', לפי שדבר טמא שאינו מטמא אחרים קרוי 'פסול' ולא 'טמא'. אך בשיטת רש"י כתב, שמשמעות 'נטמא' אינה כמשמעות 'טמא', ואינה בהכרח שנעשה טמא לטמא אחרים, אלא יתכן שקיבל טומאה שפוסלת אותו. עוד כתב, שלשיטת שמואל ראוי לכנותו 'טמא', משום שהוא מטמא חולין, שכן מאחר שנטמא בעצמו לא הקילו בו אלא רק לענין שלא יטמא קדשים. **ג. התוספות** חכמי אנגליה (ד"ה גין) גרסו בדברי רש"י 'דאין עשה דוחה לאו', ולפי זה תמהו, הלא בכל התורה עשה דוחה לא תעשה. ותירצו, שעשה דוחה את הלאו רק אם בשעה שמקיימים את העשה עוקרים את הלאו, אבל כאן יכול העשה של 'ונשא אהרן את עון הקדשים' (שמות כח לח) להתקיים גם מבלי לעבור על הלאו של אכילת קדשים טמאים. אמנם בדברי רש"י שלפנינו לא נזכר שריצוי הציץ הוא מצות עשה. **ד. מבואר** להלן (עט.), שאם נשתייר כזית מן החלב להקטרה, זורקים את הדם אף על פי שאין בשר. ולפי זה צריך לומר שמה ששנינו 'ועל הבשר ועל החלב שנטמא', וכן מה שכתב רש"י (בתחילת הדיבור) 'בין שנטמא הבשר בין שנטמא החלב' אין פירושו או הבשר או החלב, אלא שניהם יחד נטמאו, גם הבשר וגם החלב. שער המלך (בתחילת הלכות מקדש פ"ד ה"ז). אך בעוד יוסף חי (בהגהותיו) פירש בכוונת רש"י, שהציץ מרצה בין אם נטמא הבשר ונאבד החלב, ובין אם נטמא החלב ונאבד הבשר. **ה. הקשה** שער המלך (שם), הלא שנינו בברייתא להלן (לד:) שאם נטמא הבשר מועיל ריצוי ציץ רק בדיעבד, אבל לכתחילה אין זורקים את הדם. וכמו כן מבואר שם שגם כשיצא הבשר מועילה זריקת הדם בדיעבד. ואם כן איך כתב רש"י שדברי רבי יהושע שאם אין בשר אין דם אמורים באופן שיצא הבשר חוץ למחיצתו ולא באופן שנטמא, הלא ממה נפשך, לענין לכתחילה גם בנטמא אין זורקים, ולענין דיעבד גם ליוצא מועילה הזריקה. ובהכרח שדברי רבי יהושע אמורים רק באופן שאבד הבשר, שאין מועילה הזריקה אף בדיעבד. ותירץ היד דוד (נתיב יז) על פי מה שמחלקת הגמרא בשיטת רבי יהושע בין פסח לשאר זבחים, שיתכן שרק בפסח אין הציץ מרצה אלא בדיעבד, אבל בשאר זבחים זורקים את הדם לכתחילה על ידי ריצוי הציץ. והאחיעזר (מ"ב סי' מג אות יח) תירץ, שעדיין יש נפקא מינה בין נטמא ליוצא לענין דיעבד, שאם נטמא הבשר קודם קבלת הדם מרצה הציץ על הזריקה, אך אם יצא הבשר קודם קבלת הדם אף בדיעבד אין מועילה הזריקה. **ו. הקשו** התוספות (ד"ה על) על דברי רש"י, הלא להלן (עח.) מבואר, שאף לדעת רבי אליעזר החולק על רבי יהושע, וסובר שזורקים את הדם גם אם אין בשר כלל, מכל מקום מועיל ריצוי ציץ לענין שיוכל לחול על הבשר הטמא דין פיגול. שכן הלכה בידינו, שאין בשר הזבח נקבע באיסור פיגול אלא אם כן הוא ראוי לאכילה ללא הפיגול, ועל ידי ריצוי הציץ הוא נחשב ראוי לענין זה אף כשנטמא. וכן מועיל ריצוי הציץ לענין שתועיל לו זריקת הדם להוציאו מידי חיוב מעילה, שכן עד שנזרק הדם יש על הבשר איסור מעילה, ומחמת הציץ נפקע איסור מעילה גם על ידי זריקה גם מבשר טמא. וכתב השער המלך (הלכות מקדש פ"ד ה"ז) בטעם מה שמיאן רש"י לפרש כן בדברי הברייתא והעמידה דווקא בשיטת רבי יהושע, משום שמשמע מלשונה 'הציץ מרצה על הדם ועל הבשר', שכשם שהריצוי על טומאת הדם הוא לענין היתר זריקתו, כמו כן הריצוי על טומאת הבשר הוא לענין היתר זריקת הדם, ולא לענין קביעתו בפיגול. והמעיל שמואל (שפירא, נמוקי שם) תירץ, שהוכרח רש"י לפרש כשיטת רבי יהושע, משום שבריצוי ציץ נאמר 'לרצון להם', ומשמע שבעיקרו בא להכשיר את כפרת הקרבן, ואם טומאת דם היא מדרבנן לא מתיישב הכתוב אלא לשיטת רבי יהושע, שבאופן שנטמא הבשר מרצה הציץ על טומאתו ומכשיר את זריקת הדם. אך לשיטת רבי אליעזר לא מצינו שירצה הציץ לענין הכשר הכפרה, אלא רק לענין לקובעו בפיגול, ואין זה במשמעות 'לרצון להם'. ואין לומר שמרצה על טומאת החלב ומכשירו להקטרה, שהרי ההקטרה אינה מעכבת את הכפרה. אמנם לבסוף מתרצת הגמרא שבטומאת קמצים מדבר הכתוב, אך עתה עדיין לא העלתה הגמרא בדעתה תירוץ זה. עוד הקשה המקדש דוד (קדשים סי' כו אות ג) על רש"י, הלא אפשר להעמיד את הברייתא אף בשיטת רבי אליעזר הסובר שאפשר לזרוק את הדם אפילו שאין בשר, שכן מכל מקום צריך ריצוי ציץ כדי להכשיר את הקטרת הבשר והחלב על המזבח. וכתב, שאכן נראה מדברי רש"י שריצוי ציץ מועיל לענין זריקת הדם, ולא לענין הקטרת הבשר והחלב, ולא כדברי התוספות להלן (פ: ד"ה מזרק) שכתבו שגם לענין זה ציץ מרצה. וראה להלן (ד"ה גמ) שהוכיח כן מלשון רש"י שם.

כל אחד מהם מתיישבת הסתירה שבין שתי הברייתות באופן אחר[ז]. **חד** [רבינא] **אמר**, שכוונת הברייתא כאן היא ל**טומאתו**, **שבין** שנטמא **בשוגג** ל**בין** שנטמא **במזיד** הציץ מרצה עליה. **אבל** כוונת הברייתא לעיל היא ל**זריקתו**, שאם זרקו את הדם הטמא **בשוגג** [-שלא נודע בשעת זריקתו שהוא טמא], **אין** - הציץ מרצה על טומאתו, אבל אם זרקוהו **במזיד לא** הורצה. **וחד** [רב שילא] **אמר איפכא** - להיפך, שאם היתה הטומאה בשוגג הציץ מרצה עליה בין אם זרקו את הדם בשוגג ובין אם זרקוהו במזיד, אך אם היתה הטומאה במזיד אין הציץ מרצה עליה[ח].

כן ניסיך

בקרבן יחיד.

מזיד ורצון ענין אחד הוא, אבל נקטה הברייתא את שניהם אף שאינם שני מקרים, משום ש**לגבי שוגג שייך מזיד** שהוא היפוכו של שוגג, **וגבי אונם שייך רצון** שהוא היפוכו של אונס, **ושוגג ואונם תרי מילי נינהו** - שני עניינים הם, שכן שוגג הוא מי שלא ידע שעושה מעשה איסור, ואונס הוא מי שנאנס לעבור עליו בעל כרחו[ט].

וקתני מיהת - ומכל מקום שנינו בברייתא שהציץ מרצה **על** טומאת **הדם, אלמא** [-ומוכח מזה] **שדם קדשים מקבל טומאה, ושמע מינה שטומאת משקין** היא **מדאורייתא, ולא (רצו)** [**מצו** - יכולים היו] **רבנן לטהר משקי בית מטבחיא, וקשיא** [-וקשה] **לרב** הסובר שאינם טמאים כלל.

מדרבנן

וקסבר האי תנא - וסובר תנא זה, **דאמשקי בית מטבחיא נמי גזור** [-גם כן גזרו] חכמים, **ודלא כיוסף** בן יועזר.

ונשא מהרן

הכתוב 'והיה על מצח אהרן ונשא אהרן את עון הקדשים' וגו' **בציץ כתיב** [-נאמר].

מם עון הקדשים

שאת **פסול** הקרבן **יכשיר** הציץ **וירצה. ואינו מכפר** על **האוכלין אותו** כשהוא **טמא, ד'עון הקדשים' כתיב, ולא 'עון הכהנים'** האוכלים אותו.

מיה עון הוא טמא

איזה פסול הוא מכשיר, אם תאמר שהוא מכפר על **עון פיגול, הרי כבר נאמר** בפיגול **'לא ירצה'**. כך **גרסינן** [-היא הגירסא] **בתורת כהנים** (ויקרא דנדבה פ"ד ה"ט). **ואם** תאמר שהוא מכשיר **עון נותר, הרי כבר נאמר** בנותר **'לא יחשב'. והכי** [-וכך] הוא **פירושם** של הדברים, **אם** תאמר שהציץ מכשיר **עון פיגול, והוא מחשבת חוץ** למקומו **שנקראת פיגול**, שאם חשב בשעת השחיטה לזרוק את הדם או להקטיר את החלב מחוץ לעזרה, או לאכול את הבשר מחוץ למקום אכילתו[י], **כדכתיב** בפרשת **'קדושים תהיו'** (ויקרא יט ז) **'ואם האכל יאכל ביום השלישי פגול הוא לא ירצה', ומוקמינן לה** במסכת **זבחים בפרק שני** (כמ:) במחשבת חוץ למקומו, ואפילו שעל פי פשוטו מדבר הכתוב למחשב בשעת השחיטה לאכול את הקרבן חוץ לזמנו, מכל מקום **אם אינו ענין** [-נצרך] למחשבת **חוץ לזמנו**, שהרי פסול זה כבר נכתב ב'לא יחשב' כפי שיבואר בסמוך, **תנהו ענין לחוץ למקומו**, הלא אי אפשר לומר שעל פיגול זה מרצה הציץ, **שהרי כבר נאמר** בפיגול **'לא ירצה'** בפרשת **'קדושים תהיו'** (שם), **כדפרשינן** - כפי שפירשנו. **ואם** תאמר שהציץ מכפר **על עון נותר** שהוא **מחשבת נותר**, שאם שחטו לקרבן **על מנת להותיר** ממנו **ולאכלו חוץ לזמנו**[יב], **הרי כבר נאמר** בפסול זה **'לא יחשב'**, שנאמר **'ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי** לא ירצה המקריב אותו, **לא יחשב** לו פיגול יהיה' **וגו'**, ככתוב **בפרשת 'צו את אהרן'** (שם ז יח). **ואמרינן במסכת זבחים** (כמ:) **ובתורת כהנים** (קדושים פ"ו ה"ד), **שבמחשב לאכול שלא בזמנו ביום השלישי הכתוב מדבר**, שכן זמן אכילת שלמים אינו אלא שני ימים, והוא חושב לאכלו ביום השלישי משחיטתו. וממה **דכתיב** בו **'לא יחשב לו' אלמא לית ליה תקנתא** - מוכח שאין לו תקנה, ולא יתכן שהציץ מכשיר אותו.

ורובא גרסי איפכא - וברוב הספרים הגירסא הפוכה[יג], **אם עון פיגול, הרי כבר נאמר 'לא יחשב'. ומוקמינן ליה** [-ומעמידים] לכתוב זה במחשבת **פיגול חוץ לזמנו, שכן לשונו** [-כינויו] של פסול מחשבת חוץ לזמנו **בכל הגמרא** [-הש"ס] הוא 'פיגול'[יד]. **ואם עון נותר, הרי כבר נאמר 'לא ירצה', ומוקמינן ליה** [-ומעמידים] לכתוב זה **בנותר ממש**, שנאכל הבשר חוץ לזמנו. **ולא יתכן** לגרוס כן מכמה טעמים. **חדא** - הטעם הראשון, משום **דלא כתב 'לא ירצה' אלא במחשבת חוץ למקומו וחוץ לזמנו**, ולא על אכילת נותר. **ועוד** - ומטעם נוסף אי אפשר לגרוס כן, שהרי **אי** [-אם] כוונת הכתוב היא לאכילת **נותר ממש, למאי** [-לענין מה] נאמר בו **'לא ירצה'**, הלא **אי לאכשורי קרבן** - אם לענין הכשר הקרבן וריצויו נאמר שאינו מרצה, **הרי כשר ועומד הוא משעה שנעשו עבודות דמו בהכשר**, ואינו נפסל על ידי אכילתו חוץ לזמנו. **כדאמרינן** - כמו ששנינו **בתורת כהנים** (ע"פ פרשה ח ה"ח), **או** [-שמא תאמר] **שאינו אלא באוכל מזבחו ביום השלישי הכתוב מדבר, וכי אפשר** לומר כן, הלא **מאחר שהוכשר** האם יתכן שיהיה חוזר **ויפסל**[טו]. **ואם** תאמר ש**'לא ירצה'** היינו **שלא יתכפר האוכל נותר קאמר** הכתוב, לשם מה הוצרך הכתוב להשמיענו שאין לו כפרה, **וכי** היינו סבורים **שיש כפרה לחייבי כריתות**[טז]. **ועוד** - ומטעם נוסף אי אפשר לפרש שהכוונה היא לאדם שאוכל נותר, שהרי **'לא ירצה' הקרבן משמע**, ולא האוכל. **ותו** - ומעוד טעם אי אפשר לפרש כן, שהרי **מי איצטריך למימר** - וכי נצרך הכתוב לומר **דציץ לא מכפר** על האוכל **המחייב כרת, והא** בריצוי ציץ 'ונשא אהרן את **עון הקדשים' כתיב, ולא** נאמר **'עון האוכלים'**.

וכלישנא קמא גרסינן - וכגירסא הראשונה

ציונים והערות

ז. **תמהו** התוספות חכמי אנגליה (ד"ה נמוד), הלא אין שום סתירה בין הברייתות, שכן יש ליישב שברייתא זו מדברת לענין כפרת הבעלים, ואילו הברייתא הקודמת מדברת לענין היתר הבשר באכילה, שכן כבר ביאר רש"י לעיל (ד"ה נמוד), שסיבת מה שבמזיד לא הורצה היא רק שום קנס, וקנסו חכמים רק על האכילה. וראה שם בתירוצו [ולא נתבארו דבריו כל צרכם]. והדבר שמואל (נרס"י) תירץ, שמכך ששנינו בברייתא 'במזיד לא הורצה' מוכח שיש איסור בזריקתו ומשום כך קנסוהו, ואילו ממה ששנינו בברייתא 'הציץ מרצה בין בשוגג בין במזיד', משמע שמותר לזורקו במזיד לכתחילה. ועל כך תירץ רבינא, שלעולם אסור לזרוק לכתחילה, ואין פירוש 'מזיד' שיודע שהוא טמא וזורקו, אלא שנטמא במזיד, אבל הזריקה היתה בשוגג. עוד הקשו בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה נין), הלא יש ליישב את הסתירה בין הברייתות, ולומר שמה ששנינו בברייתא 'במזיד לא הורצה' הוא מדרבנן, ומה ששנינו שמרצה גם במזיד הוא מדאורייתא. אמנם התוספות ביבמות (ס. ד"ה והא) כתבו, שממה ששנתה הברייתא 'הציץ מרצה בין בשוגג ובין במזיד' משמע שבאה להורות הלכה למעשה, ואף מדרבנן הוא מרצה. והפאר הלכה (נרס"י) כתב, שלשיטת רב שטומאת דם היא דרבנן לא יתכן לפרש שכוונת הברייתא באומרה שמדאורייתא הציץ מרצה על טומאת דם במזיד, שהרי כל הריצוי נצרך רק מדרבנן, שכן מן התורה הדם טהור.

ח. **בגמרא** שציין רש"י לא באו אמוראים אלו ליישב הסתירה בין שתי הברייתות, אלא את הסתירה שבין הברייתא למשנה. שכן שנינו במשנה (שם), 'הפסח שנזרק דמו ואחר כך נודע שהוא טמא, הציץ מרצה'. ומדייקת הגמרא, שדווקא אם נזרק הדם ואחר כך נודעה הטומאה הציץ מרצה, אבל אם לאחר שנודעה הטומאה זרקו במזיד את הדם הטמא אינו מרצה, ולא כדברי הברייתא שהציץ מרצה בין בשוגג ובין במזיד. ועל כך תירץ רבינא, שכוונת הברייתא היא שטימאוהו במזיד, ולא שזרקוהו במזיד. ורב שילא סובר, שאם נטמא בשוגג הציץ מרצה גם אם זרקוהו במזיד, ומה ששנינו במשנה 'ואחר כך נודע שהוא טמא' הוא לאו בדווקא, אלא הוא הדין בנודע ואחר כך נזרק, ושנתה המשנה בלשון זו כדי להשמיענו בדין השנוי בסיפא, שאם נטמאו הבעלים אין הציץ מרצה, שהוא אפילו באופן שנזרק הדם קודם שנודעה טומאת הבעלים. אמנם במנחות (כה:) מובאים דברי אמוראים אלו ליישב את הסתירה בין הברייתות.

ט. **והתוספות** ביבמות (שם: ד"ה הנח) פירשו במה ששנינו שם, 'הבא על יבמתו בין בשוגג בין במזיד, בין באונס בין ברצון', שיהיו השוגג והמזיד ברצון, ובין שיהיו השוגג והמזיד באונס. ולכאורה יפרשו כן גם בדברי הברייתא כאן.

י. **הוגה** על פי הגהות וציונים בשם בארות המים. אך הצל"ח (חולין פז) גרס ברש"י כגירסא שלפנינו, ואכן הקשה, הלא אם טומאת משקים מן התורה אין הדבר תלוי ברצון חכמים לטהרו, ואיך כתב רש"י שלא רצו לטהרו. ותירץ, שסובר רש"י כשיטת הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ג הל"ו), שאפילו אם טומאת משקים מן התורה מכל מקום דם קדשים אין לו טומאה מן התורה, לפי שנאמר בדם 'על הארץ תשפכנו כמים', ומכאן דרשו שדווקא דם שנשפך כמים הוקש למים ונחשב למשקה לענין קבלת טומאה [כשם שדורשת הגמרא לעיל לענין הכשר]. אלא שגזרו חכמים על דם קדשים משום דם חולין, שטומאתו היא מן התורה. ועל כן כתב רש"י, שאפילו שטומאתו היא מדרבנן, מכל מקום מאחר שדם חולין טמא מן התורה לא רצו חכמים לטהרו, וגזרו גם עליו. אך אילו היתה טומאת משקים מדרבנן, וגם דם חולין לא היה נטמא מן התורה, לא היו חכמים גוזרים על דם קדשים. אכן תמה הצל"ח על דברי רש"י, מדוע לא פירש זאת גם בברייתא הקודמת. וראה עוד במשיב נפש (נרס"י), ביישוב דברי רש"י.

יא. **מקום** אכילת קדשי קדשים הוא בעזרה, ושל קדשים קלים בכל העיר.

יב. **זמן** אכילת קדשים קלים [מלבד תודה] הוא שני ימים ולילה, ושל קדשי קדשים הוא ביום שחיטתם ובלילה שלאחריו עד הבוקר. וכן אם חשב בשעת השחיטה לזרוק או להקטיר חוץ לזמנו, הקרבן נפסל בפיגול. וזמן זריקת דם כל הקרבנות הוא עד שקיעת החמה של יום שחיטתם, וזמן הקטרת כל הקרבנות הוא עד הבוקר שלאחר יום שחיטתם.

יג. **וכן** היא הגירסא במנחות (שם.). יד. **והתוספות** רבינו פרץ (ד"ה לכ"ן) הביא בשם רבינו יחיאל, שפיגול כולל גם מחשבת חוץ לזמנו וגם מחשבת חוץ למקומו.

טו. **אמנם** התוספות רבינו פרץ (ד"ה לכ"ן) כתב, שבזבחים (שם.) מובא שרבי עקיבא דחה הכרח זה, ואמר, שכשם שמצינו בזב וזבה שאם טבלו ביום השביעי לראייתם נטהרו, ומכל מקום אם ישובו לראות בהמשך היום הרי הם נטמאים למפרע, אף אין לתמוה על כך שלאחר שהוכשר הקרבן הוא נפסל למפרע. עוד כתב, שיש ליישב בקל אף את שאר קושיות רש"י על גירסא זו.

טז. **התוספות** ביומא (ז. ד"ה שם) הביאו את קושיית רש"י בשינוי לשון, 'וכי אין כפרה לחייבי כריתות'. ובהגהות ר"ש מדעסוי (נמוק"י שם) הגיה בדבריהם 'וכי יש כפרה'. אבל הרש"ש (נרס"י ד"ה ואיהו) פירש בגירסת התוספות שלפנינו על פי מה ששנינו ביומא (פו.) על חייבי כריתות, שתשובה ויום הכפורים תולים ויסורים ממרקים, ובשוגג הם מתכפרים בקרבן. על כן הקשה רש"י, הלא יש להם כפרה, ואיך סתם

אהח 19/06/2018

שהובאה לעיל גרס **בתורת כהנים** (ויקרא דנדפה פ"ד ה"ט), **ועיקר הוא**". **והאי דקרי ליה** - ומה שמכנה הברייתא **להאי** [-לאותו] פסול של מחשבת חוץ למקומו '**פיגול**', **ולהאי** [-ולאותו] פסול של מחשבת חוץ לזמנו '**נותר**', אפילו שגם מחשבת חוץ לזמנו היא פסול מחשבת פיגול ולא פסול נותר. הוא **משום** דפירוש **התורת כהנים** האמור **מדרש** הכתוב **הוא**, **ונקט לישנא דקרא** - והברייתא מכנה אותם כלשון הכתוב, שכן פסול מחשבת חוץ לזמנו נדרש מהכתוב 'ואם האכל יאכל ביום השלישי', שעל פי פשוטו של מקרא הוא פסול נותר.

הם

משמעות תיבת 'הא' כאן היא **כמו** 'הרי'. **כלומר, הרי יש לך להבין על כרחך שאין לך עון הקדשים שיוכל ציץ לרצות עליו אלא עון טומאה** בלבד. **ומאי שנא** - ובמה שונה פסול **טומאה מפסול יוצא**[יט] **ושאר הפסולין** שאין הציץ מכשירם.

שמטמא מכלה נגעו

משום דטומאה **נדחית מפני קרבן צבור, כדכתיב** בקרבנות ציבור '**במועדו**', בתמיד נאמר (במדבר כח ג) 'את קרבני לחמי לאשי ריח ניחוחי תשמרו להקריב לי במועדו', וכן בפסח נאמר (במדבר ט ג) 'תעשו אותו במועדו', ודרשו להלן (עז.), 'במועדו' **ואפילו בשבת, ואפילו בטומאה. וכיון דהיקלתה אצלה** [-אצל טומאה] לענין קרבן ציבור, **לכך היקלתה בה אף** בקרבן יחיד **שלא הותרה אצלו טומאה לכתחלה בלא ציץ, שירצה הציץ עליה.**

מאי עון טומאה

על איזו טומאה מרצה הציץ, וכי **לאו טומאת דם** מדבר הכתוב, **דהרי אין מצריך ריצוי ציץ אלא אם כן נטמא דם שהכפרה תלויה בו**, שכן החלב והבשר אינם מכפרים. **אלמא** - ואם כן מכאן מוכח **שדם מקבל טומאה.**

לפ טומאת קמץ

שהקומץ **מתיר את** שיירי **המנחה** לאכילה, **כדם המתיר את הזבח** באכילה, **וכל הכפרה תלויה בו** [-בקומץ], כשם שהיא תלויה בדם[כ].

והוא הדין דמצי לשנויי - וכמו כן יכלה הגמרא לתרץ, **שלא** בטומאת דם הכתוב מדבר, **אלא בטומאת בשר וחֵלֶב, ואליבא דרבי יהושע בעי** - צריכה טומאתם ריצוי **ציץ, דהרי אמר** רבי יהושע להלן (עז.), **שאם אין בשר** הראוי לאכילה או חלב הראוי להקטרה **אין** זורקים את הדם, **אלא ניחא ליה** לרב פפא **לאוקמיה** [-לתרץ] **כדברי הכל**, ואף לשיטת רבי אליעזר (שם) הסובר שזורקים את הדם אף על פי שאין בשר או חלב[כא].

נשר קדש

'קדש' הוא **שרץ**, כלשון הכתוב 'וגם קֹדֶשׁ היה **בארץ**' (מלכים ב' יד כד), שהוא במשמעות **טומאה**[כב]. **והיה חגי הנביא בודק את הכהנים בשנת שתים** לדריוש מלך פרס **שהיה בזמן בנין בית שני**[כג], **לידע האם** הם **בקיאין בהלכות טומאה, לפי שנשתכחו** מהן הלכות אלו **בגולה, משום שלא נתעסקו בה בקדשים.**

ומגע נכנסו

באותו כנף שהשרץ בו, כלומר השרץ עצמו נגע בלחם[כד]. **ועל כרחך הכי** [-כך] **הוא** פירוש הדברים, דהרי **אי** נטמא הלחם **משום הכנף שהוא ראשון** לטומאה מחמת השרץ, **הלא כוליה** [-כל] **הבגד נמי** [-גם כן] **ראשון הוי** [הוא], **ומאי אירא דנקיט** [-ומדוע נקט] חגי דווקא '**כנף**'. **אלא** בהכרח **שטומאת הלחם היא משום השרץ, שהשרץ עצמו נגע אל הלחם, והלחם נגע אל הנזיד, והנזיד אל היין, והיין אל השמן או אל כל מאכלים**[כה], ושאל חגי את הכהנים, **האם יקדש** [-יטמא], **כלום** [-האם] **נטמא השמן** או המאכל **אחרון הוה שהוא רביעי בקודש. דהרי הלחם** הוא **ראשון, ונזיד שני, ויין שלישי, ושמן רביעי.**

'**נזיד**' הוא **תבשיל, כמו** שנאמר '**ונזיד עדשים**' (בראשית כה לד). ומדובר **ביין ושמן של נסכים**[כו], שהרי לרוב השיטות בחולין שני אינו עושה שלישי אלא רק בתרומה וקדשים, וכן שלישי אינו עושה רביעי אלא בקדשים.

יז.

ומר רב

לקמן בהמשך הסוגיא מובאים דברי רב.

מיסמכ כסי

טעו הכהנים בכך **שטהרו** את **הרביעי בקודש, אלמא** - ואם כן מוכח שיין **ושמן דמשקי בית מטבחיא נינהו** [-הם], ומכל מקום **מיטמאו** [-נטמאים]. **ואי** כדברי רב לעיל **שטומאת משקין דרבנן, הא** [-הרי] **אמרת דלא גזור עלייהו** - שלא גזרו על משקין אלו בעזרה, **ואי נמי** [- ואף אם נאמר] **שבטומאות דרבנן קא בדיק להו חגי לכהני** - בדק חגי את הכהנים, **וכבר נגזר טומאה על המשקין בימי חגי הנביא שהיה מאנשי כנסת הגדולה**, מכל מקום **קשיא לרב** - קשה על רב, **דהא אמר** שמשקי בית מטבחיא **דכן** [-טהורים] **ממש**, ולא גזרו עליהם[א]. **וכל שכן אי בראורייתא קא משתעי** - אם נאמר שדברי חגי אמורים בטומאה דאורייתא, שבודאי יהיה **קשיא לרב** שאמר שאין למשקים טומאה מן התורה.

והא ליכא למימר - ואין לתרץ שטומאת משקים היא אמנם **מדרבנן, ודלא כיוסף בן יועזר** שאמר שלא גזרו על משקי בית מטבחיא, אלא גזרו גם עליהם[ב], שהרי לשיטת רב מבואר בדברי הכתוב בחגי שמשקים מקבלים טומאה, ואם כן לא יתכן

ציונים והערות

הכתוב ואמר 'לא ירצה'. **יז. התוספות** (ד"ה ה"ג) גרסו כגירסא האמורה, אך לא כפי שפירשה רש"י, אלא פירשוה על פי מסקנת הגמרא בזבחים (שם), שמחשבת חוץ לזמנו ומחשבת חוץ למקומו נאמרו בכתוב אחד, 'ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה' זו היא מחשבת חוץ לזמנו, ו'לא יחשב לו פיגול יהיה', זו היא מחשבת חוץ למקומו. וכן היא הגירסא בתורת כהנים (ויקרא דנדפה פ"ד ה"ט) שלפנינו, אך רש"י (במילת הדיבור) גרס בתורת כהנים כגירסתו שהובאה לעיל. **יח. שהרי** אין כוונת הכתוב לקרבן שבפועל עבר זמן אכילתו. **יט. אך** במנחות (כה.) מקשה הגמרא, שלמסקנת הגמרא בסמוך, שהציץ מרצה דווקא על טומאה מפני שהותרה מכללה אצל קרבנות ציבור, מדוע לא ירצה גם על פסול יוצא, הרי גם פסול זה הותר מכללו, שכן אינו נוהג בקרבנות שקרבו בבמה. ותירצה, שנאמר בריצוי ציץ 'לרצון להם לפני ה'', ומכאן שהוא מרצה רק על קרבנות שהם בעזרה לפני ה', וקרבן שיצא מחוץ למחיצתו שוב אינו לפני ה'. **כ. מדברי** רש"י נראה, שציץ מרצה רק על הקטרת קומץ טמא, משום שהקטרתו היא כזריקת הדם, אבל אינו מרצה על הקטרת בשר וחלב טמאים, כמבואר לעיל בהערה. מקדש דוד (קדמים סי' כו אות ג). **כא. ואף** שמבואר להלן (עמ.) שגם לרבי אלעזר מועיל ריצוי ציץ לטומאת הבשר כדי לקובעו בפיגול [ראה לעיל בהערה], מכל מקום משמעות 'נשיאת עוון' שנאמרה בציץ היא להיתר ולא לאיסור. מהרש"א (במוסף ד"ה על). **כב. כל** הפרשה והבדלה קרויה 'קידוש', בין מטומאה לטהרה ובין מטהרה לטומאה. ראש יוסף (גרסי"ו). **כג. שלאחר** שהתחיל בית שני להיבנות בימי כורש, פסקה מלאכת בנינו שנים רבות, ובשנה השניה לדריוש נתנבא חגי לצוות על ישראל להשלים את בנין הבית. ונצטווה לבדוק את הכהנים. **כד. הוא"ו** של 'ונגע' היא וא"ו הכינוי, כלומר, השרץ שנמצא בכנפו נגע בלחם. ראש יוסף (גרסי"ו).

כה. הקשו התוספות (להלן יז. ד"ה רביעי) על דברי רש"י, מדוע מתפרש 'אל כל מאכל' לצדדים, במשמעות 'או אל כל מאכל', ולא כשאר הדברים שהוזכרו בכתוב שנגעו זה בזה. ותירצו רבינו דוד וחידושי הר"ן (ד"ה הן), ש'ואל כל מאכל' לא בא להוסיף על סדר מקבלי הטומאה, אלא בא לומר שגם שאר המאכלים דינם כמאכלים שנזכרו קודם לכן. והתוספות רבינו פרץ (ד"ה הן) פירש בדברי רש"י, שאין כוונת הכתוב שנגע השמן בכל מאכל, אלא הוא מוסב על השרץ שנזכר בתחילת הכתוב, שנגע השרץ בכל מאכל. והפני יהושע (במוסף שם) תירץ, שרק המאכלים שנזכרו בפרטות בכתוב נמנים על סדר מקבלי הטומאה. וראה שם בדבריו בטעם מה שפירט הכתוב דווקא את אלו. והצל"ח (במוסף פח) תירץ, שבנזיד ולחם אי אפשר לפרש או נזיד או לחם [וכן ביין ושמן], משום ששניהם אוכל, ולמה היה לו לחגי להזכיר את שניהם, ועל כן בהכרח שכוונתו שנגע הלחם בנזיד. אבל בשמן וכל מאכל מתפרש לצדדים, או זה או זה, והזכיר את שניהם משום שרצה לבודקם בשני דברים, גם האם שלישי עושה רביעי בקודש, וגם האם משקה מטמא משקה בקדשים. עוד הקשו התוספות, מדוע קורא הכתוב לשרץ 'כנף'. ותירץ הפני יהושע (שם), שדיבר הכתוב בהוה, שכן הכהנים זריזים הם, ואם היו רואים שנגע שרץ בלחם היו מסלקים מיד את הלחם ושורפים אותו מיד, ולא היו מניחים אותו שיגע בקדשים אחרים ויטמאם. ורק משום שנסתבך השרץ בכנף הבגד שלא במתכוין לא נודע להם שטימא את הלחם עד לאחר שהלחם טימא דבר אחר. וראה עוד להלן (יז.) במה שהקשו התוספות על דברי רש"י מסוגיית הגמרא שם. והתוספות פירשו, שהשרץ נגע בכנף ועשאו ראשון, והכנף נגע בלחם או בנזיד ועשאם שניים, ואחד מהם נגע ביין או בשמן ועשאם שלישיים, ואחד מהם נגע בכל מאכל ועשאו רביעי. והוסיפו התוספות, שנקט הכתוב כסדר הזה, כנף, אוכל, משקה, אוכל, משום שאוכלים ומשקים אינם מטמאים כיוצא בהם, אלא אוכל מטמא רק משקה, ומשקה מטמא רק אוכל, כמבואר לעיל (יז.) בשיטת רבינא. אך לשיטת רש"י (יז. ד"ה מידי) נאמר בכתוב זה שאוכל מטמא אוכל, ומשקה מטמא משקה, שכן מדרבנן לדברי הכל אוכלים ומשקים מטמאים את הכיוצא בהם, וכבר נגזרה גזירה זו בזמן חגי. וכן מבואר בגמרא (שם), שלשיטת רב כתוב זה מדבר על טומאה דרבנן [אמנם הקשה התוספות שאנן (להלן יז. ד"ה רביעי), שמלשון הכתוב 'שאל את הכהנים תורה' משמע שנטווה לשואלם על טומאה דאורייתא]. והרמב"ם בפירוש המשניות (הקדמה לסדר טהרות) פירש בנבואת חגי, שהכנף שנגע בשרץ ונעשה ראשון נגע בלחם, והלחם נגע בנזיד והנזיד נגע ביין או בשמן או במאכל. וראה בצל"ח (מועד ג) בביאור שיטתו. ורבינו חננאל (להלן יז. ד"ה בשלמא) פירש, ש'בשר קודש' הוא בשר הקרבן, שנגע בשר זה בכנף שנגע בשרץ ונעשה שני, ונגע בלחם או בנזיד או ביין או בשמן ועשאם שלישיים, ונגע אחד מהם במאכל ועשאו רביעי. וכעין זה מבואר בירושלמי בסוטה (פ"ה ה"ג). וכן פירש הרד"ק (מגי ג יג). והמהר"ם חלאווה (להלן יז. ד"ה ושמואל) פירש בשם רב האי גאון, שבתוך הכנף שבו היה לבוש האדם נמצא בשר קדשים, ונגע האדם בלחם או נזיד או שמן או יין או מאכל שנגעו בשרץ, ונמצא שכל אלו הם ראשונים, והאדם שני, והכנף שלישי, והבשר רביעי. וראה עוד באבן עזרא (מגי שם) שפירש באופן אחר. **כו. כוונתו** ליין של נסכים ושמן של מנחות. ראש יוסף (גרסי"ו). **א. לכאורה** יש בדברי רש"י שפת יתר, שהרי כבר כתב בתחילת הדיבור שקשה על רב שאמר שלא גזרו על משקים אלו. וכנראה שלגירסת רש"י התיבות 'ואי טומאת משקין דרבנן הא אמרת דלא גזור עלייהו' הן מדברי הגמרא. שרביט הזהב (רסי"ו). **ב. כפי** שתירצה הגמרא לעיל (טז:), על קושיות מברייתות הסותרות לדברי רב.

לומר שהכתוב מתבאר שלא על פי שיטת יוסי בן יועזר, **דאקרא לא פליג** - שהרי בודאי יוסי בן יועזר אינו חולק על הכתוב **דמשמע** ממנו **דאית עלייהו** [-שיש על משקים] **טומאה, אי** [-או] **מדאורייתא** [-או] **אי מדרבנן**[ג].

מידי הוא מעמא מלא לרב

כלום [-והרי] קושיא זו **שאתה מקשה** אינה **אלא** לשיטת **רב**, ששאלת חגי היתה על רביעי בקודש וטעו הכהנים, והרי **רב** עצמו **לא קשיא ליה האי** - לא קשה עליו קושיא זו כלל, שכן **לעולם חגי בטומאה דרבנן בריק להו** - בדק את הכהנים, **וכבר נגזרה** בימיו **גזירת טומאה על המשקין**, ואם כן לרב **אליבא** [-בשיטתו] **דיוסף בן יועזר לא תיקשי** - לא תקשה הקושיא האמורה, דהרי **רב 'משקי בי מטבחיא' תני** [-שנה] **בעדותו של יוסף** בן יועזר, **שמשקה בית המטבחים** שהם **דם** הזבחים[ד] **ומים** שבעזרה[ה], **אבל משקה מדבחיא** [-המזבח], כלומר, **היין והשמן שהם משקה** הקרב **על המזבח, גזרו רבנן טומאה עלייהו. והיינו** - וכן מוכח שבדק חגי את הכהנים בטומאה דרבנן, **ממה דבסדר הטומאות דהאי קרא** [-של כתוב זה] **איכא** [-מצינו] **שאוכל מטמא אוכל**, שכן הלחם מטמא את הנזיד אפילו ששניהם אוכל, וכן היין שהוא **משקה מטמא** את השמן שאף הוא **משקה**, והרי לשיטת רבינא לעיל (יד.) אוכלים ומשקים אינם מטמאים כיוצא בהם גם בקדשים. אלא בהכרח צריך לומר, **דמדרבנן טומאה עושה כיוצא בה**, ובדק חגי את הכהנים בטומאה דרבנן כאמור.

מי כתיב ונגע בנפו

וכי נאמר 'ונגע כנפו **אל הלחם**', **דמשמע** שהשרץ עצמו **נגע בלחם**, דבכך הלחם **הוי** [-נהיה] **ראשון** לטומאה, הלא נאמר 'ונגע בכנפו', שמשמע **מה שנגע בכנפו** - שהדבר שנגע בשרץ שבכנף ונעשה ראשון לטומאה, **נגע** ללחם, דבכך הוה ליה [-נהיה] הלחם רק **שני** לטומאה[ו].

ממא נפש

קא סלקא דעתך - סברה הגמרא עתה, שמשמעות 'טמא נפש' היא **טמא מת** - אדם שנגע במת, **שהוא אב הטומאה בשרץ**, שכן המת עצמו הוא אבי אבות הטומאה.

נכל מלה

כאותו סדר שפירשנו לעיל בטומאת שרץ, שנגע **טמא מת בלחם**, ואותו **לחם** נגע **בנזיד**, והנזיד נגע ביין, והיין נגע בשמן או בכל מאכל וכו'.

מדסכם לם מיעמב

מכך שלא טעו הכהנים במה **דאמרו ליה** לחגי **שרביעי** בקודש **טמא, כדכתיב** - כמו שנאמר **'ויאמרו יטמא', הכא נמי לא אישתבש** - גם כאן בטומאת שרץ לא טעו הכהנים במה שאמרו לו שהשמן שנגע בו היין טהור, **ואיהו במה שנגע בכנפו אמר להו** - וחגי שאלם על אופן שנגע הלחם בדבר אחר שנגע בשרץ כמבואר לעיל, דבאופן זה הוה ליה [-נהיה] השמן חמישי, **ומשום הכי אמרי ליה** - ומשום כן אמרו לו כדין שהוא **טהור. אלא לרב דאמר לגבי שרץ נמי** [-גם כן] שעל **רביעי** בקודש **בעא** מינייהו - שאל אותם חגי, **מאי שנא** [-במה שונה] אופן זה דטעו בו הכהנים **ואמרו ליה** עליו שהוא **טהור**.

נקיטין סן נמומלם מם

ויודעים הכהנים **שהשלישי עושה בה** [-בטומאת מת] **רביעי** בקודש, ואולם **לא היו בקיאין בטומאת שרץ**, **והיו סבורין שאין שלישי עושה בה רביעי** בקודש.

רבינם ממר

לא היו הכהנים **בקיאין** בטומאת **רביעי** בקודש **כלל**, ואולם **לגבי** טומאת **מת**, על **שלישי** בקודש **בעא** מינייהו - שאל אותם חגי, ולא על רביעי. משום **דהאי** [-שאותו] **'טמא נפש' דקרא** - שנאמר **שם, לאו טמא מת** הוא, **אלא מת ממש**, כלומר **'טומאת נפש'**, **ומת** הוא **אבי אבות** הטומאה[ז], **ונזיד** שנגע בו המת נעשה **אב** הטומאה[ז], **ויין** שנגע בו הנזיד הלחם נעשה **ראשון** לטומאה, ויין שנגע בו הנזיד נעשה **שני**, **ושמן** שנגע בו היין נעשה **שלישי**[ח].

מיממוסי קם מממם

בלשון תמיהה אמר כן, **מאחר שבקיאין** הן **בהלכות טומאה**, וכי כל מעשה ידיהם **טמא הוא**.

וכן

ולשון 'וכן' **לאו תמיהא משמע**, אלא ניחותא.

סקלקלו מעשיהם

על **לאחר זמן היה מתנבא** עליהם, שעתידים **שיקלקלו מעשיהן בבית שני בשאר עבירות**[ט].

ולנו

ללוי **דתני מדבחיא** - ששנה בדברי יוסי בן יועזר שמשקי המזבח טהורים, **ואילו הכא** [-כאן] בדברי חגי **כתיב** על **יין ושמן דמטמאו** - שהם נטמאים. **הא ניחא אי סבר ליה בהא מילתא כשמואל** - ודבר זה מובן רק אם נאמר שסובר לוי בדין זה כשמואל, **ד'דכן'** [-שטהורים] דאמר **יוסף בן יועזר** על משקים אלו, כוונתו **שדכן** [-טהורים] **מלטמא אחרים הן, אבל טומאת עצמן יש בהן**, שלפי זה **משכחת לה להאי דכתיב** - מצינו לפרש במה שנאמר בשאלת חגי **'אם יגע טמא נפש בכל אלה'** ובתשובת הכהנים **דקאמר** [-שאמרו] **'יטמא'**, שהוא באופן דהלחם והנזיד והיין והשמן **נגעו כולהו** [-כולם] **בראשון** - בטמא מת, **ולאו אסדרא קמא** נקט - ולא כסדר הטומאה שבשאלת חגי הראשונה בטומאת שרץ שנגעו כל הדברים האלו זה בזה, אלא כולם נגעו בטמא מת. **ולא אישתבש כהני** - ולא טעו הכהנים, שכן **בתחלה שאלם** בטומאת שרץ **על הסדר**, שנגע השרץ בלחם, והלחם בנזיד, והנזיד ביין, והיין בשמן, **ואמרו לו על** השמן **האחרון 'לא יטמא', מפני שהיין לא יכול לטמאו לשמן, שהרי אין משקין בי מדבחיא** [-המזבח] **מטמאין שום דבר. ולבסוף שאלם** על טמא מת', **אם יגע הטמא עצמו בכל אלה, כלומר, או בלחם זה או בנזיד זה** או ביין או בשמן, **ואמרו ליה, 'יטמא'**, שכן יש למשקים אלו טומאת עצמם[יא].

ציונים והערות

ג. **הצל"ח** (חום' ז:) תמה על דברי רש"י, הלא מעצם הכתוב אין הכרח שמשקי בית מטבחיא מקבלים טומאה, שהרי יתכן שלא טעו הכהנים בהשיבם 'טהור', ורק לדעת רב שטעו הכהנים מוכח שמקבלים טומאה, ואם כן עדיין יש ליישב, שרב סובר שלא כיוסי בן יועזר שלא גזרו עליהם טומאה, ואף שפירש את דברי יוסי בן יועזר שכוונתו 'דכן ממש', מכל מקום הוא עצמו סובר כשיטת הברייתות שהובאו לעיל (טז:), שגזרו עליהם, ויוסי בן יועזר אכן סובר שלא טעו הכהנים בתשובתם. ותירץ, שממה שאמר רב שטעו הכהנים ולא רצה לפרש כדברי שמואל ששאלם חגי על חמישי בקודש ולא טעו, נראה שהוכרח לרב שטעו, משום שלא מסתבר ששאלם על דבר טהור, שהרי עיקר חששו היה שמא יטהרו את הטמא, ואם כן לשיטתו אי אפשר לומר שלשיטת יוסי בן יועזר לא טעו הכהנים בהשיבם 'טהור'.

ד. **להלן** (ד"ה משקי) כתב רש"י שדם הוא משקה בית מדבחיא, לפי שנזרק על המזבח, וראה בהערה שם בביאור דבריו. ה. **כגון** מים שמדיחים בהם את הקרביים של הקרבנות. ו. **התוספות** (ד"ה רביעי) הקשו על דברי רש"י לעיל (טז: ד"ה וגגע) שמפרש ש'ואל כל מאכל' הוא לצדדים, ונגע היין או בשמן או בכל מאכל, מדוע נדחקה הגמרא לפרש בשיטת שמואל שהיה כאן דבר חמישי, משום שנגע הלחם במה שנגע בשרץ, הלא יש לפרש שנגע היין השלישי בשמן ועשאו רביעי, והשמן נגע במאכל ועשאו חמישי. ותירץ המהרש"א (חומ' שם), שאם נפרש כן יקשה על המשך דברי חגי המובאים בסמוך, שבטמא מת המאכל טמא, שהרי המאכל הוא חמישי, וחמישי בקודש טהור. וראה עוד בדבריו בטעם מה שמיאנו התוספות בתירוץ זה. וראה בפני יהושע (חומ' שם) ובצל"ח (חום ק) יישובים נוספים על קושיית התוספות. והתוספות פירשו על פי דרכם, שהכנף נגע בשרץ ונעשה ראשון, ודבר אחר נגע בכנף ונעשה שני, והלחם והנזיד נגעו בדבר זה ונעשו שלישיים, ויין או שמן נגעו באחד מהם ונעשו רביעיים, והמאכל שנגע ביין או בשמן נעשה חמישי. ז. **הקשו** התוספות (ד"ה רביעי), הלא שנינו בנדה (כח:), שכל דבר שאין לו טהרה במקוה אינו נעשה אב הטומאה, ואם כן אוכלים שאינם נטהרים מטומאתם על ידי טבילה במקוה לעולם אינם נעשים אב הטומאה, ואפילו אם נגעו במת עצמו. ומכאן הוכיחו כשיטתם, שהכנף נגע בטומאה, וכשנגע הכנף במת נעשה אב הטומאה, כדין כלי הנוגע במת. אמנם כתבו ליישב את שיטת רש"י, שאף שאוכלים שנגעו במת אינם נעשים אב הטומאה לטמא כלים [שכן כלי אינו נטמא אלא מאב הטומאה], מכל מקום נחשבים אב לעשות את האוכלים והמשקים הנוגעים בהם לראשונים. והתוספות יום טוב (אהלות פ"ט מט"ז) והרש"ש (חומ' שם נ"ד והם) כתבו ביישוב שיטת רש"י, שיתכן שאף שאין אוכלים נעשים אב כלל, מכל מקום בעודם מחוברים למת נחשבים אב אף לטמא כלים, וכמו שכתב הר"ש (אהלות שם) לענין כלי חרס, ושאלת חגי היתה על אופן שנגע הלחם בנזיד בעודו מחובר למת. ח. **לשיטת** רש"י בקושיא סברה הגמרא שהלחם נגע באדם שנגע במת, ובמסקנא מתרץ רבינא שנגע במת עצמו. אך בשיטת התוספות כתב המהרש"א (חומ' ד"ה רביעי), שהיה נראה להם דוחק לפרש כן, משום שאם כן העיקר חסר מן הספר [וכן הקשו רבינו דוד (לעיל טז: ד"ה ממעכ"כ) וחידושי הר"ן (שם ד"ה הן) על דברי רש"י. וראה בפאר הלכה (נרמ"י) ובמעשה חייא (חומ' שם) ביישוב קושיא זו]. אלא יש לפרש, שגם בקושיא ידעה הגמרא שנגע הכנף במת עצמו ונעשה אב הטומאה, ונגע בדבר אחר ועשאו ראשון, והלחם והנזיד שנגעו בדבר זה נעשו שניים, והיין והשמן שלישיים, והמאכל הוא רביעי. והקשתה הגמרא, שרק לדברי שמואל מובן מדוע טימאוהו הכהנים, אבל לדברי רב שמפרש שנגע הלחם עצמו בכנף, נמצא שבטומאת שרץ המאכל הוא רביעי, ובטומאת מת הוא שלישי, ואם כן בשני האופנים יש לו להיטמא, ומדוע טעו הכהנים רק בשרץ. ותירץ רבה בר אבוה, שהיו הכהנים בקיאים בטומאת מת ולא בטומאת שרץ. ורבינא תירץ, שידעו מטומאת שלישי ולא מטומאת רביעי. ט. **והרד"ק** (חגי ב יד) פירש, שקרא על מעשה ידיהם 'טמא' משום שנתעצלו בבנין הבית. י. **כן** הבין המהרש"א (נרמ"י) בדברי רש"י. אך הפאר הלכה (נרמ"י) פירש בדבריו, שבשתי השאלות מדובר בטומאת שרץ, אלא שבשאלה הראשונה שאל על אופן שנגע השרץ בלחם ועשאו ראשון, ובשאלה השניה שאלם על אופן שהאדם שנטמא על ידי השרץ ונעשה ראשון נגע בלחם ועשאו שני. ומשמעות 'טמא נפש' אינה טמא מת, אלא אדם שנטמא בשרץ. יא. **תמה** המהרש"א (נרמ"י), הלא מסתימת דברי הגמרא משמע שבין בכתוב הראשון ובין בשני מדובר שנגעו כולם בראשון. עוד הקשה, למה שאלם בשרץ על אופן שנגעו כל הדברים האלו זה בזה, ואילו במת שאלם על אופן שכולם נגעו בטמא מת. עוד הקשה, שבדברי הגמרא מבואר שכולם נגעו

מלמ מי מצר ליה כרב דאמר דקן ממש סיכי מצטמם לס

איך מצינו לפרש **להאי** [לאותו] 'יטמא' דקרא - שנאמר בכתוב זה. **בשלמא לרב גופיה** [-עצמו] **לא קשיא, דאיהו תני מטבחיא** - שהרי הוא שונה בעדותו של יוסי בן יועזר 'משקי בית מטבחיא דכן', אך שמן ויין שהם משקי המזבח יש להם טומאה מדרבנן, **אלא ללוי** השונה בדברי יוסי בן יועזר 'משקי בית מדבחיא' **קשיא**, שאם גם טומאת עצמם אין להם מדוע נטמאים השמן והיין.

ולשמואל

לשמואל **דאמר לא אישתבש** - שלא טעו הכהנים, **ופריש למילתיה** - ופירש לשיטתו שהוא **משום דחמישי הוה השמן**, לפי שהלחם אינו אלא שני, דהרי **מה שנגע בכנפו** [-בשרץ שבכנף] **כתיב** שנגע בלחם, ולא שנגע בו השרץ עצמו[יב], **הא אי רביעי הוה האי שמן** - אבל אילו היה אותו שמן רביעי הוה [-היה] **טמא, ואף על גב דמן היין קבלה** לטומאתו. **אלמא** - ומוכח מכך **שמשקין מטמאין אחרים.**

הם ייסם

אי תנא [-אם שנה] שמואל **בעדותו** של יוסף בן יועזר **'משקה מטבחיא** דכן', **אבל משקה מדבחיא אפילו אחריני נמי מטמאו** - אבל משקי המזבח מטמאים אפילו אחרים, היינו **דפריש למילתיה לעיל** - מובן מה שפירש לעיל לשיטתו, **ואמר, האי** [-שטעם מה] **דלא הוי שיבוש** בתשובת הכהנים שאמרו שאין השמן טמא הוא **משום דהשמן חמישי הוה** [-היה], **והיין שהוא רביעי לא עביד ליה** [-לא עושהו] **חמישי**, שכן חמישי בקודש טהור, **הא אי הוה יין שלישי הוה עביד ליה רביעי** - אבל אילו היה היין שלישי היה עושה את השמן לרביעי לטומאה. **אלא אי תנא מדבחיא** - אבל אם שונה שמואל בדברי יוסי בן יועזר 'משקי בית מדבחיא', שגם משקי המזבח טהורים **כשיטת לוי, מאי איריא** - מדוע נצרך למה **דפריש לעיל** שהשמן טהור **משום דחמישי הוה, הלא אפילו אי הוה** [-אילו היה] היין **שני, שלישי לשמן לא עביד** - לא היה עושה את השמן לשלישי, שכן משקי המזבח אינם מטמאים אחרים.

מצקי בי מדממים

כלומר, כל משקים **אלו** של קודש נקראין על **שם** מזבח, **כגון דם** לזריקה, **ומים ויין לנסך** על המזבח[יג], **ושמן למנחות.**

שנטמאו בפנים

שנטמאו **בעזרה**, ואחר כך **הוציאן לחוץ, ונפסלו** בפסול **יוצא, שאין ראויין עוד למזבח.**

אהח19/06/2018

מהורין

טהורים **מלטמא אחרים, שהרי לא ירדה** להן **תורת טומאה מתחלה** בעודן בעזרה **לטמא אחרים.** ואולם **הן עצמן ודאי טמאין** גם בעודם בעזרה, **כמפורש בנבואת חגי**, ורק טומאת אחרים אין להם[יד].

מכל נטמאו נמוך

קודם **שיהא שם** 'משקי בית **מדבחיא'** חל **עליהן**[טו], ואחר כך **הכניסן לפנים**, הרי הם **טמאין, ואפילו לטמא אחרים**, משום **דטומאתן** לטמא אחרים **כבר ירדה** [-חלה] **בהן**, ומי **הפקיעה** מהם.

מיני

ארישא פריך - הגמרא מקשה על תחילת דברי הברייתא, דקתני 'הוציאן לחוץ טהורין', **ולא אמרינן שתחול טומאתן למפרע**[טז].

מלמ נמקומן

בפנים העזרה.

נמ למעומי נטמאו נמוך והכניסן לפנים

כדמתרץ לישנא בסיפא דמילתא - כפי שמפרש התרצן להלן בסוף דבריו, **דהכי משמע** - שכך היא משמעות דברי רבי יהושע בן לוי, לא אמרו שמשקי המזבח טהורים **אלא כשנטמאו במקומן**, ולא כשנטמאו בחוץ ואחר כך הכניסם לפנים. **ומשום דלא סיימיה לפרושא דמילתא** - שלא סיים התרצן לפרש את דבריו, **פריך ליה** - מקשה עליו הגמרא 'והא **במקומן קאמר** רבי יהושע בן לוי', **דמשמע כל זמן שהן במקומן** בעזרה הן **טהורין, ותו לא** - ולא לאחר שיצאו.

רש"י

יז:

(רבן) [רבי] שמעון מומר נכלים מממן

(**רבן**) [**רבי**] **שמעון** הולך **לטעמיה** [-לשיטתו], דהרי **אמר לעיל** (טז.) **שטומאת משקין** היא **מדאורייתא, ואפילו לטמא אחרים. כדתניא** - כמו ששנינו בברייתא (שם) **לגבי ספק משקה לטמא אחרים** - משקה טמא שספק האם טימא דבר אחר, **(רבן) [רבי] שמעון אומר**, אם הספק הוא **באוכלין**, וכגון שנשפך המשקה בין ככרות לחם ויש ספק האם נגע בהן, הלחם **טמא** מספק, שכן ספק טומאה דאורייתא ברשות היחיד הוא שדינו לחומרא. **הלכך** אף **במשקי בית מטבחיא לא מצו רבנן לטהורינהו** - אין יכולים חכמים לטהרם כדי למנוע טומאת קדשים, שהרי טומאתם היא מן התורה.

נקרקע מהורין

ולקמן מתרגם ליה אמים ודאיכא רביעית - להלן מפרשת הגמרא שכוונת רבי שמעון היא למים שיש בהם שיעור רביעית הלוג, **דאיכא** [-שיש] **תורת מקוה עלה** [-עליהם] לענין טבילת כלים קטנים **כמחטין וצינורות. דמדאורייתא לא** מקבלי [-אין מקבלים] מים מחוברים בשיעור זה **טומאה, כדכתיב** (ויקרא יא לו) 'אך מעין ובור מקוה **מים** יהיה **טהור', ורביעית מים הויא** [-היא] **מקוה מדאורייתא, דכי כתיב** [-שכן מה שנאמר] במקוה שיעור **ארבעים סאה**, רק בטבילת **אדם הוא דכתיבי** [-נאמר כן], **דנפקא לן** - שהרי למדנו שיעור זה ממה שנאמר בבעל קרי (שם טו טז) 'ורחץ במים **את כל בשרו'**, ומכאן דרשו להלן (קט.) שצריך אדם לטבול בשיעור **מים שכל גופו עולה בהן**, והוא שיעור ארבעים סאה[ג]. **אבל** לטבילת **כלים קטנים אין צריך** כשיעור זה, **אלא** די **בשיעור שיש בו כדי שיתכסו** הכלים **במים.** ואולם **בציר** [-פחות] **מרביעית מים, גמרא גמירי לה** - למדנו בהלכה למשה מסיני **דלא חשיב למיהוי** [-שאינו נחשב להיות] **מקוה**, אפילו שהכלים מתכסים בו. **וכיון דבעלמא** [-שבכל מקום] **מדאורייתא לא מיטמו** - אין נטמאים מים מחוברים בשיעור רביעית, משום שהם מקוה לכלים, ומקוה אינו מקבל טומאה, **ורבנן הוא** [-הם] **דבטלו** דין **רביעית דמקוה**, וגזרו **שלא יטבילו כלים בפחות מארבעים סאה** מים, שמא נתקדשו בפנים בכלי שרת וכבר חל עליהם שם משקי בית מדבחיא, ואחר כך יצאו, הרי הם טהורים. אך כתב, שמדברי הברייתא לא משמע כן, שהרי אמרה 'נטמאו בחוץ ואחר כך הכניסן', ולא אמרה 'ואחר כך הקדישן'. וצריך לומר שדברי רש"י הם לאו בדווקא, ונקט שנטמאו בחוץ לפני שהתקדשו, משום שאין דרך להוציאם לאחר שנתקדשו.

ציונים והערות

טז. **צריך** עיון, מה הכריח את רש"י לפרש שחלות הטומאה הוא למפרע, הלא אפשר לפרש בקושיית הגמרא, שרק מזמן שיצאו מן העזרה ולהבא חלה עליהם טומאה לטמא אחרים. ויש ליישב על פי מה שכתב רש"י לעיל (ד"ה טהורין), שמשקים שנטמאו בפנים לא ירדה להם תורת טומאה לטמא אחרים, ולפי זה בהכרח שלאחר שיצאו חלה עליהם טומאה זו למפרע, שאם לא כן איך תתחדש עליהם עתה טומאה זו, הרי עתה אינם נוגעים בטומאה. דבר שמואל (ד"ה לדעת).

א. **הוגה** על פי הגהות וציונים בשם גליון, וכן שאר ההגהות בדיבור זה. ב. **החוות** יאיר (שו"ת, סי' קנב מות ע) הוכיח מדברי רש"י אלו, ששיעור ארבעים סאה לטבילת אדם הוא מן התורה. וכן כתבו הרשב"א (תורת הבית שער המים ס"ק) ועוד ראשונים. אך הב"ח (יו"ד סי' קכ ס"ק) נקט בשיטת הסמ"ג (עשין סי' רמח), שאף לטבילת אדם מן התורה די שיתכסה כל גופו במים, ושיעור ארבעים סאה אינו אלא מדרבנן. וראה בחתם סופר (שו"ת, או"ח סי' קפה) שתמה על בראשון ולא בטמא מת שהוא אב הטומאה. עוד הקשה, מדוע שאלם בשרץ דווקא על משקה שלישי האם הוא עושה רביעי, הלא גם משקה ראשון ושני אינו מטמא אחרים. וכתב הראש יוסף (נרש"י) ביישוב קושיא זו, שבשרץ היתה כוונת חגי לשאלם שתי שאלות, האם רביעי בקודש פסול, והאם משקה מטמא אחרים. והשיבוהו שרביעי בקודש פסול, אך בסדר האמור הוא טהור, מפני שהיין אינו מטמא את השמן. והמהרש"א כתב, שלולי דברי רש"י היה נראה לפרש, שלא שאלם על עיקר טומאת מת ושרץ, שכן טומאתם מפורשת בתורה, אלא שאלם על טומאת ראשון, האם הוא עושה שני או לא. ובטומאת מת היו בקיאים והשיבוהו כדין, אבל בטומאת שרץ נשתבשו וסברו שראשון אינו עושה שני. וראה בפאר הלכה (נרש"י), שתירץ על פי דרכו שהובאה בהערה הקודמת את כל קושיות המהרש"א על רש"י.

יב. **שכן** לא נאמר 'ונגע כנפו' אלא 'ונגע בכנפו', וכמבואר בגמרא לעיל. יג. **וכן** מבואר בדברי הברייתא שבסמוך, שדם ומים שקרבים על גבי המזבח נחשבים למשקי בית מדבחיא, ולא למשקי בית מטבחיא. אמנם רש"י לעיל (ד"ה מידי) כתב שדם הזבחים הוא משקה בית מטבחיא, ובפשטות כוונתו לעיל היא לדם זבחים שאינו נזרק על המזבח. אך הקשה התוספות רי"ד (ד"ה הדס), שאם דם הנזרק הוא משקה בית מדבחיא, מה מקשה הגמרא לעיל על רב ממה שדם שעומד ליזרק על המזבח מקבל טומאה, הלא לדעת רב הוא נטמא משום שהוא ממשקי המזבח. והניח בקושיא [וראה בקובץ שיעורים (חות פב) שהקשה כעין זה מעצמו]. ותירץ הברכת אברהם (נרש"י ד"ה מידי) על פי דברי המהר"ם חלאווה (ד"ה גופא), שלשיטת רב משקי בית מדבחיא מקבלים טומאה אף שמשקי בית מטבחיא אינם מקבלים טומאה, משום שטומאתם אינה שכיחה כטומאת משקי בית מטבחיא, ולא הוצרכו חכמים להקל בהם שלא יקבלו טומאה כדי שלא יטמאו קדשים. שלפי זה יש ליישב, שיש בדם ומים הקרבים על המזבח את שתי הקולות, ואף שהם משקי בית מדבחיא ומשום כן לשיטת לוי אינם מקבלים טומאה, מכל מקום גם לפי רב אינם מקבלים טומאה כמו משקי בית מטבחיא, משום ששכיחה בהם טומאה. יד. **כשיטת** שמואל שטומאת המשקים עצמם היא מן התורה, שהרי מבואר לעיל שלוי סובר כמותו בדין זה, ובברייתא זו היא כשיטת לוי. טו. **כתב** הראש יוסף (נרש"י), שכתב כן רש"י, משום שלהלן (פה.) מסתפקת הגמרא, האם גזרו חכמים טומאה על יוצא. ולפי הצד שגזרו עליו, בהכרח מדברת הברייתא בדם שיצא לפני שנתקדש בכלי שרת, שאם לא כן הוא נטמא משום פסול יוצא, ואף מבלי שיגע בטומאה אחרת. והשפת אמת (ד"ה הדס) כתב, שלכאורה היה נראה לפרש בדברי רש"י, שדווקא אם נטמאו לפני שנתקדשו בכלי הם טמאים, אבל אם נתקדשו בפנים בכלי שרת וכבר חל עליהם שם משקי בית מדבחיא, ואחר כך יצאו, הרי הם טהורים. אך כתב, שמדברי הברייתא לא משמע כן, שהרי אמרה 'נטמאו בחוץ ואחר כך הכניסן', ולא אמרה 'ואחר כך הקדישן'. וצריך לומר שדברי רש"י הם לאו בדווקא, ונקט שנטמאו בחוץ לפני שהתקדשו, משום שאין דרך להוציאם לאחר שנתקדשו.

כדאמרינן בנזיר (לח.), עשר רביעיות הן - בעשרה דברים נאמר שיעור רביעית, ופרכינן -והקשינו, והא איכא [-והרי יש] גם שיעור רביעית דמקוה לענין טבילת כלים, ומשנינן - ותירצנו, בר מינה דההיא - שיעור מקוה הוא מחוץ לעשר רביעיות, משום דבטלו רבנן שיעור זה וחייבו שיעור ארבעים סאה אף לכלים, כמבואר בגמרא (סס) בפרק שלשה מינין. ותניא נמי - וכן שנינו בתוספתא (מקואות פ"ו הי"ג), זה הכלל, כל שאדם טובל בו, אף ידיים וכלים טובלים בו, וכשם שטבילת אדם צריכה ארבעים סאה, הוא הדין לידים וכלים. ומשום כן גזרו טומאה אף על המשקין שבקרקע, כל כמה דהוי בציר [-שהם פחות] מארבעים סאה, שהרי ביטלו מהם תורת מקוה. והכא גבי מטבחיא אוקמוה אדאורייתא - אולם כאן במשקי בית המטבחים שבעזרה העמידו חכמים את דינם כדין התורה, ולא גזרו עליהם טומאה כדי שלא יטמאו הקדשים, ואם יש בהם רביעית הרי הם טהורים.

הלכתא גמירי לה

הלכה למשה מסיני היא דלא מיטמאו - שמשקי בית מטבחיא אינם טמאים.

מי גמרינן מינה

וכי אפשר ללמוד מטהרת משקי בית מטבחיא דטומאת שאר משקין לאו דאורייתא היא, הא [-הרי] אמרת שאפילו אם היא דאורייתא מכל מקום גמירי בהני - למדנו בהלכה למשה מסיני על משקים אלו דהם טהורין, והיכי מייתי רבי אלעזר טעם למילתיה מהכא - ואיך הביא רבי אלעזר ראיה לכך שטומאת משקים דרבנן ממשקים אלו.

והא רבי שמעון

דמשום דסבירא ליה [-שסובר] רבי שמעון שטומאת משקין היא מדאורייתא, קאמר הכא [-אמר כאן] שמשקי בית מטבחיא בכלים טמאין, משום דבשאר משקין הטומאה היא מדאורייתא, ואין ביד חכמים לטהר טומאה דאורייתא. ורק בקרקע הוא דמשקי בית מטבחיא טהורין, משום דגם לגבי שאר משקין טומאתם היא רק מדרבנן, ועל משקי בית מטבחיא לא גזרו חכמים. אלמא [-ומוכח מזה], דלאו משום הלכה למשה מסיני הוא שמשקים אלו טהורים, וקשיא לרב פפא שאמר שהיא הלכה. דאי הלכתא היא - שהרי אם הלכה היא, מה לי אם הם נמצאים בכלים דגבי שאר משקין טומאתם היא מדאורייתא, ומה לי אם הם נמצאים בקרקע שבשאר משקים אין טומאתם אלא מדרבנן, הלא בכל אופן יש לטהרם משום ההלכה.

קשיא גרסינן, והא [-ומה] דאמר רב פפא שהלכה משה מסיני היא במשקי בית מטבחיא שהם טהורים, לאו מילתא היא - אינו כן, ונדחו דבריו וכי אמרה לאו אדעתיה - וכשאמר את דבריו לא העלה בדעתו קושיות אלו, ולא היה זכור למשניות הללו.

אמר רב פפא הא למתניתא

מה ששנינו לדברי רבי שמעון שמשקי בית מטבחיא בקרקע טהורין, לא שנו כן אלא במים, דאיכא [-שיש] שם מקוה עליהן במחובר - בעודם מחוברים לקרקע.

אבל דם

אין בו חילוק בין קרקע לכלים, דהרי הטומאה דידיה [-שלו] היא מדאורייתא אף כשהוא בקרקע, שהרי אין לו תורת מקוה. ולרבי שמעון, כי איתמר דכן - כשנאמר 'טהורים' על משקי בית מטבחיא בעדותו דיוסף בן יועזר, אמים לחודייהו איתמר דהוי רביעית - רק על מים מחוברים שיש בהם שיעור רביעית נאמר כן, כדפרשינן - כמו שפירשנו לעיל (ד"ה בקרקע).

לימודים

מחטים שטווין בהם זהב.

אבל לים נסו רביעים

מכיון דמדאורייתא לא חזו [-אינם ראויים] מים אלו שאין בהם רביעית למקוה, ומשום כן מדאורייתא הם טמאין [-מקבלים טומאה] אף במחובר, הכא נמי - גם כאן במשקי בית מטבחיא הם טמאין, שהרי אין כח ביד חכמים לטהר טומאה דאורייתא.

ודקיימא לן - ומה שהלכה בידינו ששיעור טומאת משקין הוא רק ברביעית, הני מילי הדברים אמורים רק לענין לטמא אחרים, אבל לענין טומאת עצמן הרי הם טמאין בכל שהן, כדתנן במסכת טהרות (פ"ג מ"ג), ומייתינן לה [-והובאה משנה זו] להלן בגמרא דפרק כל שעה (לג:), טמא מת שסחט זיתים וענבים כו' יותר מכביצה, מכיון שיצתה מהם טפה ראשונה הרי היא נטמאת בכביצה - על ידי הכביצה שנותרה בהם לאחר יציאתה.

אמר מר רבי יהודה לגבי ספק משקה לטמא אחרים

שאמר רבי יהודה לגבי ספק משקה לטמא אחרים - משקה טמא שספק אם טימא אחרים, ספק זה לכל ענין הוא טמא, ואפילו לענין לטמא כלים. אלמא - ומוכח שודאי נגיעתן - שאם ודאי נגעו המשקים בכלים, מטמא מגעם את הכלים מדאורייתא, מדמטמינן ספק דידהו - ממה שספק מגעם מטמא, שכן ספק טומאה דאורייתא ברשות היחיד טמא, אבל אילו היו מטמאים רק מדרבנן, היה ספיקם טהור.

איכא להם למוריס ופוך

שראויין להשתמש בהן גם בתוכן וגם באחוריהן - בצידם החיצוני.

מרלופין

שקים של עור.

דנטמאו כמשקין

דטומאתן של משקים לאו דאורייתא לענין שיטמאו כלים, ורבנן הוא דגזור בהו - וחכמים הם שגזרו עליהם שיטמאו כלים, גזירה משום משום משקה זב וזבה [-רוקם ומי רגליהם] שהן אב הטומאה מן התורה. ועבדי בהו רבנן היכירא - ועשו בהם חכמים בכלים שנטמאו במשקים היכר, והקילו בהם לענין שאם נטמא גבו של הכלי לא נטמא תוכו', כי היכי דלידעו דהך טומאה לאו

ציונים והערות

דבריו, ובקונטרס דברי סופרים (סי' ו אות ה) ובחזון איש (מקואות מניינו סי' ט) שהאריכו בענין זה. ג. שגזרו טומאה על ידים, ולחולין ותרומה די להן בנטילה כדי לטהרן, אך לקדשים הן צריכות טבילה במקוה, ודי בטבילת הידים בלבד ואין צריך לטבול את כל גופו, כמבואר במשנה בחגיגה (יח:). ד. הקדים רש"י תיבת 'דמשום', לפי שכל קושיית הגמרא מברייתא זו, היא רק משום שסובר רבי שמעון שטומאת משקים היא מן התורה. אך היה אפשר לומר, שסובר רבי שמעון שטומאת משקים דרבנן, ואם כן בהכרח שלשיטתו לא נאמרה ההלכה, שהרי אין צורך בה, ועל כן אמר רק במשקי בית מטבחיא שבקרקע לא גזרו חכמים, אבל בכלים גזרו. ולא אמר רב פפא שנאמרה הלכה למשה מסיני במשקי בית מטבחיא, אלא רק לפי השיטות הסוברות שטומאת משקים היא מן התורה. ראש יוסף (נרש"י) על פי המהרש"א (ד"ה והפ). ה. בכת"י לא נמצאת התיבה 'קשיא'. דקדוקי סופרים (הגהות אות ג). וכן נראה מדברי רבינו חננאל (ד"ה אלא) שלא גרס לה. הגהות חשק שלמה (סס). וראה ברבינו חננאל (סס) שכתב, שרב פפא עצמו מיישב בהמשך דבריו את קושיות הגמרא על שיטתו. וראה עוד בדבריו בהערה הבאה. ו. אך רבינו חננאל (ד"ה ומקשי) כתב, שאין נדחים דברי רב פפא משום קושיא זו, שכן לא העלתה הגמרא את דבריו ב'תיובתא' [וכן כתב הרא"ש בברכות (פ"ד סי' ג) בשם רב האי גאון, שבכל מקום שמסיקה הגמרא שיטה מסוימת ב'קשיא' אין זו שיטה משובשת, ויש תירוץ על קושיא זו, להבדיל מ'תיובתא' שהיא שיבוש]. וכן הרמב"ם פוסק כמותו להלכה, שכן כתב (שמ"ר מנות הטומאה פ"ז ה"ח) שמשקין יש להם טומאת עצמם מן התורה, אבל אינם מטמאים אחרים מן התורה. ואילו בהלכות טומאת אוכלין (פ"י הט"ז) כתב, שמשקי בית מטבחיא טהורים לגמרי, ודבר זה הלכה מפי הקבלה. וכתב הפני יהושע (ד"ה אמר), שלכאורה דברי רב פפא מוכרחים, שהרי כל מסכת עדיות נשנית להלכה, והלכה כרבי עקיבא שהעיד (סס פ"ג מ"ח, וכן במשנה לעיל יד.) על שמן שנפסל בטבול יום, שמדליקין אותו בנר שנטמא באב הטומאה. ומוכח מדבריו שטומאת משקין לטמא אחרים היא מן התורה, כמבואר לעיל (יד:). והרי גם עדותו של יוסי בן יועזר על משקי בית מטבחיא נשנית שם, ובהכרח שהם טהורים אפילו לשיטת רבי עקיבא, ומשום שהיא הלכה למשה מסיני, כדברי רב פפא [וראה שם במה שכתב ליישב את קושיות הגמרא על שיטתו]. אך תמה השפת אמת (ד"ה אמר) על דבריו, הרי אין הלכה כרבי עקיבא במשקים, אלא רק טומאת עצמם יש להם מן התורה, אך אינם מטמאים אחרים. ובהכרח שרק גופי הדינים שנשנו שם בפירוש הם להלכה, אבל לא כל הדיוקים שמשתמעים מאותן משניות. ז. המהרש"א (נרש"י ד"ה אמר פפא) נקט בשיטת רש"י, שדם קדשים שאינו נשפך כמים נתמעט מתורת משקה רק לענין הכשר, אך מקבל הוא טומאת משקים, ואין ללמוד טומאה מהכשר. אך מפשטות דברי התוספות (ד"ה אלא) נראה, שלשיטתם דם שנזרק על המזבח אינו מקבל טומאה. וכן היא שיטת הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ג הל"ו). [אמנם הפני יהושע (נמוק"י סס) פירש את דברי התוספות באופן אחר]. ובחידושי רבי שמואל (סי' י אות ה) כתב, שרש"י והרמב"ם הולכים בזה לשיטתם. שהרי מיעוט זה של 'תשפכנו כמים' שממנו נתמעט דם קדשים שאינו נשפך כמים לא נאמר כלל לענין טומאה, ואף לא לענין הכשר, אלא שמשם למדנו שדם שאינו נשפך כמים אין לו תורת משקה כמו שיש למים, וממילא נתמעט מהכשר, שכן הכשר צריך משקה, ורק שבעה משקים יש להם תורת משקה. אלא שנחלקו הרמב"ם והראב"ד (טומאת אוכלין פ"ג ה"ד) במי פירות שאינם נחשבים משקה לענין הכשר, האם הם מקבלים טומאה. שלדעת הרמב"ם אינם מקבלים טומאה, ולדעת הראב"ד אם נסחטו בידי אדם הם מקבלים טומאה. ומדברי הרמב"ם מוכח שגם לענין קבלת טומאה צריך משקה משבעה משקים [וראה בצל"ח (אות פפ) שנסתפק בסברת הראב"ד, וצידד שאף הוא מודה לעיקר יסוד זה], ועל כן לשיטתו דם קדשים שלא הוקש למים ואינו בכלל שבעה משקים אינו מקבל טומאה. אבל מדברי רש"י בחולין (קכ. ד"ה ומשני) דייק המשנה אחרונה (טהרות פ"ג מ"ח) שחֵלֶב שנימוח מקבל טומאת משקים, ואפילו שאינו משבעה משקים, ועל כן לשיטתו אף דם קדשים שאינו נחשב כמים מקבל טומאה. ח. ואף שאמר יוסי בן יועזר 'משקי בית מטבחיא' בלשון רבים, כוונתו לכל המימות המחוברים לקרקע, ולא לכמה מיני משקים. ראש יוסף (נרש"י). ט. אך לשיטת ריב"א (לעיל יד. נמוס' ד"ה דמיכפ) משקים מטמאים אף בפחות מרביעית. ולדעת התוספות בחולין (פז: ד"ה כל), דווקא חולין אינם נטמאים על ידי פחות מרביעית, אבל תרומה וקדשים נטמאים על ידי משקה כל שהוא. י. רש"י ורוב הראשונים גורסים בדברי הגמרא, נטמא תוכו נטמא גבו, נטמא גבו לא נטמא תוכו. וכתבו התוספות (ד"ה נטמא), שלפי

דאורייתא - כדי שידעו הכל שטומאתם אינה מן התורה, **דלא לשרפו** - ולא ישרפו **עליה תרומה** וקדשים שנגעו בכלים אלו"י, **כראמרינן** - כפי ששנינו **במסכת בבורות** (לח.) **בעדותו של חזקיה אבי עקש.**

מכל מקום טהרן

כלים שנטמאו בשרץ **דטומאתן דאורייתא.**

מיהו רבי יהודה

מההיא - מדבריו בברייתא דלעיל שמשקים מטמאים כלים מן התורה.

מי סברי

אם כן יקשה על **הא דתני** [-מה ששנה] רבי יהודה, 'אבל **נטמאו מחמת שרץ וכו'** נטמא גבו נטמא תוכו', ומשמע **דלא אשכח** [-שלא מצא] אופן שבו **נטמא גבו נטמא תוכו אלא בנגעו** הכלים **בשרץ עצמו.** ואם סובר רבי יהודה שמשקים מטמאים כלים מן התורה היה לו **לישמעינן** [-להשמיענו], **שאפילו** אם נטמא גב הכלי **במשקין** שנטמאו ב[19/06/2018 אהח]נטמא תוכו.

אוצר החכמה

פרס

של זבח קדשים, או פרה של חולין.

שמטמא מי מטמא

ושחטוה בעודן במעיהן[ב].

נגעו טמא

לפי **שלאחר** שנשחטה היא **מקבלת טומאה מהן,** דהרי **מי חטאת מטמאין אפילו אדם וכלים, כדכתיב** בהם (במדבר יט כא) 'והנוגע **במי הנדה** יטמא עד הערב' וגו'.

יח.

נמלו נמצים

ואינם מטמאים משום דכבר **אינן ראויין** להזאת **מי חטאת,** ושוב **אין עוד שמן** [-שם מי חטאת] **עליהן לטמא** כאב הטומאה. **ואי אית ליה לרבי יהודה** - ואם סובר רבי יהודה **שמשקין בעלמא** שטמאים מדאורייתא **מטמאו** [-מטמאים] **אוכל,** נהי **דבטלי** [-אמנם בטלו] מים אלו **מתורת מי חטאת לענין דלא הוי טמא** [-שאינם טמאים] **כאב הטומאה לטמא אדם וכלים,** מכל מקום **שם משקה טמא מי ליכא עלייהו** - וכי אין עליהם, הלא הם **כשאר משקין לטמא בשר זה שהוא אוכל, ואמאי בטלו** המשקים **במעיה לגמרי אפילו מלטמא בשר זה** טומאה קלה, **דהיינו טומאת אוכלין** קלה של שני לטומאה. **נהי** [-ואף] **דטומאה חמורה** של אב הטומאה **לא מטמאו** [-אינם מטמאים], **שאם נגעו אדם וכלים** בהן [-במים] **בתוך המעים** אינם נטמאים, **דהא** [-שהרי] **אין שם מי חטאת עליהן,** מכל מקום **טומאה** קלה **כגון את הבשר, לטמאו** - יש להם לטמא. **דהא** גם אם אינם מי חטאת, מכל מקום **משקין טמאים בעלמא נינהו** [-הם], **ושם טומאה לא פקע מינייהו** [-מהם], דהרי **ניטמאו** [-הם נטמאים] **מחמת עצמן** משום שהיו מי חטאת, **לפי דאין נגיעה גדולה ממה שהן נוגעין בעצמן**[א], **וכי אזיל** [-וכאשר נפקע] **שם מי חטאת מינייהו** - מהם, **הוו להו** [-הרי הם] **משקין שנגעו במי חטאת**[ב]. **אלא שמע מינה** - מוכח ממה שטיהר רבי יהודה את הבשר, **מכולהו הדר ביה** - שמכל דבריו הראשונים חזר בו, ואף ממה שאמר שמשקים מטמאים אוכל מן התורה. **וכיון דבחוץ** [-שלא במעי פרה] **לא מטמאו משקין** את **האוכלין אלא מדרבנן, הכא דמילתא דלא שכיחא לא גזור** - כאן במים שבמעי פרה שהוא דבר שאינו שכיח לא גזרו עליו חכמים שיטמא, ואף מדרבנן אינם מטמאים את הבשר.

מומחה ממורה

היא טומאה המטמאת **אדם וכלים** שאינם נטמאים אלא מאב הטומאה, **וטומאה קלה** היא טומאה המטמאת **אוכלין** שנטמאים אף מראשון לטומאה.

ומי נגעו ממה קתני

ומשמע **דלא טימא** תנא קמא **אלא את הבשר** בלבד, **ולא תנא** [-שהרי לא שנה] 'אדם וכלים **הנוגעין בהן** [-במים] **טמאין'.**

אבל מומחה ממורה

אבל לענין **שיהא עדיין שמן** [-שם מי חטאת] עליהן **לטמא אדם הנוגע בהן לא מטמאי** - אינם מטמאים, **שכן רבי יהודה אומר שבטלו המים במעיה מתורת מי חטאת.**

רב פפי אמר לעולם לגמרי

דאפילו שם משקה בעלמא ליכא עלייהו [-אין עליהם], משום **דהוה ליה** [-שהוא] **משקה סרוח, ותניא** [-ושנינו] **בתורת כהנים** (שמיני פרשה ז ה"ד), שממה שנאמר (ויקרא יא לד) 'וכל **משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא'** יש למעט, **פרט למשקה סרוח** שאינו נחשב למשקה[ג].

ציונים והערות

גירסת רש"י דין זה אינו נוהג דווקא בכרים וכסתות, אלא בכל כלי שטף [-כלי שיש לו טהרה במקוה, למעט כלי חרס שאין לו טהרה]. אלא שנקטה הברייתא דווקא כלים אלו, משום שרבי מאיר נחלק במשנה (כלים פכ"ה מ"ה) על רבי יהודה, וסובר שדווקא בכלים שיש להם לולאות בצידם החיצוני יש חילוק בין אחוריהם לתוכם, משום שאין הדרך להופכם, אבל בכלים שאין להם לולאות אין חילוק בין אחוריהם לתוכם, ואם נטמא גבם נטמא תוכם. וחילוק זה אינו אלא בכרים וכסתות ולא בשאר כלי שטף. עוד גירסא הובאה בתוספות שאנץ (ד"ה נטמא) ובעוד ראשונים בסוגייתנו, 'נטמא תוכו לא נטמא גבו, נטמא גבו לא נטמא תוכו'. שכל כלי שנטמא תוכו נטמא אף גבו, משום שתוכו חשוב יותר מגבו, והגב נטפל לתוך. אך כרים וכסתות שראוי להופכם ולהשתמש בהם משני צידיהם נחשב כל צד לעצמו, ואין גבו נגרר אחר תוכו. אך דחו הראשונים גירסא זו, וקיימו את גירסת רש"י. והכסף משנה (כלים פכ"ח ה"ג) נקט בשיטת הראב"ד (שם) כגירסא זו. עוד פירש בכוונת הראב"ד, שאם נגעה טומאה מגבם אף גבם לא נטמא [וכן היא שיטת רבינו דוד (ד"ה כל), שנתנו חכמים לטומאה זו דין טומאת כלי חרס שאינם נטמאים אלא מתוכם]. אך ראה במשנה למלך (שם פ"ח ה"ג) שמיאן בשני פירושים אלו בדברי הראב"ד, ופירשם באופן אחר. **יא. שהרי** מן התורה הם טהורים, ואסור להפסיד קדשים ותרומה טהורים. **יב. רבינו** חננאל (ד"ה מ"ם) כתב, שהמשקה היה במעיה במשך זמן של מעת לעת משעת שתייתה. וכן היא הגירסא במשנה שם, 'בשרה טמא מעת לעת'. אך המלאכת שלמה (פרה פ"ט מ"ה) תמה על מה שלא הגיהו המפרשים בסוגייתנו, ולא הוסיפו תיבות אלו בגירסת הגמרא כאן. וכתב, שיתכן שגם רש"י לא גרס כן בדברי המשנה. **א. תמה** התוספות רבינו פרץ (ד"ה נהי) על דברי רש"י, הרי לא מצינו בשום מקום שיטמא דבר את עצמו על ידי נגיעה בעצמו. והמקדש דוד (תהלות סי' מד אות ג) והקובץ שיעורים (אות פד) כתבו, שהתוספות שפירשו את דברי הגמרא שלא כרש"י [כמובא בסמוך] מיאנו בפירושו, משום ששנינו בנדה (מג:) שמגע בית הסתרים [במקום שאינו נראה לעין] אינו מטמא, ומבואר בחולין (עב.) שבדבר שלם נחשב מקום הנגיעה של חלק אחד בחלק השני לבית הסתרים. ובדעת רש"י כתבו, שכן הוא רק בדבר יבש, אבל במשקים אין מגע של חלק אחד בחלק אחר נחשב למגע בית הסתרים, משום שאין נחשב כל אחד מהם כמחובר לחבירו. והדברי יחזקאל (סי' ג פוף אות יג) כתב, שהתוספות שמיאנו בפירוש רש"י הולכים לשיטתם בנדה (ט. ד"ה ומזה), שהנוגע במי חטאת נטמא דווקא בנגיעה שאינה לצורך הזאה, אבל הנוגע לצורך הזאה טהור. והרי כל זמן שמי החטאת כשרים, נגיעתם בעצמם היא לצורך ההזאה, שכן אין לך צורך גדול מזה שיישמרו יחד בכלי עד הזאתם. והתוספות (ד"ה הא) פירשו, שהמים טמאים בטומאה קלה משום שכלל הוא בידינו, שכל שסופו לטמא טומאה חמורה מטמא כבר מעתה טומאה קלה [כגון נבלת עוף טמא שסופה לטמא טומאה חמורה בבת הבליעה, שהאדם האוכלה נטמא ומטמא את בגדיו, ועל כן היא מטמאה מתחילתה טומאת אוכלים, אף ללא הכשר משקים וללא נגיעת שרץ]. והוא הדין למי חטאת, שמאחר שחלה עליהם טומאה חמורה של אב הטומאה לטמא אדם וכלים, חלה עליהם אף טומאת משקים קלה לטמא אוכלים. ואף לאחר שפרחה מהם הטומאה החמורה, עדיין נשארת בהם הטומאה הקלה. וכתב המקדש דוד (שם) בטעם מה שמיאן רש"י בפירוש התוספות, שהוא משום שהכלל של 'סופו לטמא טומאה חמורה' לא נאמר אלא באוכלים ולא במשקים, וראה שם בטעמו. והחזון איש (פרה סי' יג אות ו) כתב בטעם מה שלא רצה רש"י לפרש כן, שהרי התוספות עצמם הקשו על פירושם, הלא מבואר בחולין (עג:), שכלל זה שדבר שסופו לטמא טומאה חמורה טמא כבר מעתה בטומאה קלה, הוא רק כל עוד הוא עומד להיטמא בטומאה החמורה, אבל כשנפקעת ממנו הטומאה החמורה נפקעת גם הטומאה הקלה. וכגון בבשר שפירש מאבר מן החי, שלא מועיל לו מה שבעודו מחובר נטמא בטומאת נבילה החמורה להיטמא בטומאת אוכלים הקלה, שכן לאחר שפירש שוב אינו עומד להיטמא בטומאת נבילה. ואם כן אף מי חטאת אין להם להיטמא בטומאת משקים קלה לאחר שפקעה מהם טומאת מי חטאת החמורה. ותירצו על פי דברי הגמרא בחולין (קכט.) 'כששימש מעשה עץ שימש', כלומר, דווקא בשר שפירש מן האבר אינו נטמא בטומאה קלה, משום שבהיותו מחובר לאבר לא היה לו דין אוכל ונחשב כעץ בעלמא, ולא היה ראוי להיטמא בטומאת אוכלין, ועל כן לאחר שפירש וכבר אינו עומד לטומאה חמורה, שוב אין מועיל לו מה שקודם לכן עמד לכך. מה שאין כן במי חטאת שגם קודם שנפסלו היתה להם תורת משקים, ועל כן מועיל מה שעמדו קודם לטמא טומאה חמורה לטמאם בטומאת משקים קלה גם לאחר שנפסלו. אמנם בדעת רש"י יש לומר, שגם במי חטאת ישנה לסברת 'כששימש מעשה עץ שימש'. וראה עוד בחידושי רבי שמואל (אות קנ) בענין זה. **ב. מרש"י** משמע שהמים נטמאים מחמת המגע בעצמם רק לאחר שנפסלו, אך כל זמן שהם בכשרותם אינם נחשבים טמאים לגבי עצמם, אלא רק לענין שיטמאו האחרים. ולפי זה צריך לומר שברגע האחרון של זמן הכשרם הם מטמאים את עצמם. חזון איש (כלים סי' לג סק"ו ד"ה שם והר"ש). וכעין זה כתב בחידושי רבי שמואל (אות קנ), שהוא בגדר בת אחת, אך כתב שענין זה קשה להבנה. אמנם הפתח הבית (אות קיח) הבין בדברי רש"י, שגם בעודם כשרים הם נטמאים מחמת נגיעתם בעצמם, ולפי זה הקשה, הלא כלל הוא בידינו ש'שבע לה טומאה', כלומר, אין טומאה חלה על טומאה אלא אם כן הטומאה השניה חמורה מהראשונה. ואם כן לא יתכן שיטמאו המים מחמת נגיעה בעצמם, שהרי כבר יש עליהם טומאה מעצם היותם מי חטאת. אך לפי הבנת החזון איש אין מקום לקושייתו כלל. וראה עוד בתירוץ הדברי יחזקאל (סי' ג ענף ג סוף אות ט) על קושיא זו. **ג. ואף** שנחלקו שם תנאים בדין זה, ולדעת חכמים כל שהם ראויים לשתיית בהמה הם טמאים, מכל מקום לאחר שבטלו במעיה לדברי הכל הם כפרש בעלמא, ואין בהם תורת טומאה.

רבי יוסי תלמידו של רבי עקיבא היה, כדתניא ביבמות בפרק 'הבא על יבמתו' (סג:), שלאחר שמתו כל תלמידי רבי עקיבא, והיה העולם שמם מתורה, עד שבא רבי עקיבא אצל רבותינו שבדרום, ושנאה [-ולימד את התורה] להם. ואלו הן תלמידיו, רבי מאיר, ורבי יהודה, ורבי יוסי, ורבי שמעון, ורבי אלעזר בן שמוע.

דדרים יטמא

רבי עקיבא דורש את ה'יִּטְמָא' דכתיב גבי אוכלין טמאין במשמעות 'יְטַמֵּא'. ואיהו נמי דריש - והוא דורש גם את ה 'יִּטְמָא' דכתיב גבי משקין טמאין במשמעות 'יְטַמֵּא'.

גו ביום

ביום שבו מינו את רבי אלעזר בן עזריה לנשיאותו.

משר יפול ממס מל פוכו

ותניא בפרק 'הכל שוחטין' (חולין כד:), שאף על פי שלא נגע השרץ בדפנות הכלי אלא נתלה באוירו הרי הוא מטמא, והוה ליה הכלי ראשון לטומאה. וכתיב בכלי זה, 'כל אשר בתוכו יטמא' מחמת הכלי, ואם כן הוה ליה האוכל שבתוך הכלי שני לטומאה. ואינו אומר על אוכל זה 'טמא' אלא 'יטמא', כדי לדרוש ביה שְׁיְטַמֵּא דבר אחר ויעשנו שלישי לטומאה.

ליתד מל ככר שמי

דהא קרא משתעי - שהרי הכתוב מדבר באוכלין, כדכתיב בתריה - כמו שנאמר לאחר מכן 'מכל האוכל אשר יאכל' והוא [-האוכל] היה בתוך הכלי 'יטמא'. אלמא - ומוכח מכתוב זה שכבר שני עושה במגעו דבר אחר לשלישי לטומאה, ואף בחולין, דקרא סתמא כתיב - שהרי הכתוב נאמר בסתם, ולא דווקא בתרומה או בקדשים.

והא ליכא למימר - ואין לומר דאוכלין שבו [-שבכלי חרס הטמא] מקבלין טומאה מן השרץ עצמו, דליהוי אויר כלי כמאן דמלי טומאה - משום שנהיה אוירו כאילו מלא בטומאת השרץ, ומשום כן ניהוו [-נהיה] האוכל ראשון לטומאה כאילו נגע בשרץ עצמו, ועל כן הוא מטמא אחרים, דאם כן אף כלים שבאוירו של כלי החרס יטמאו כאילו נגעו בשרץ עצמו, ולמה נאמר דווקא שהאוכל או משקה שבכלי נטמאים. ובפרקין מפרשינן לה בהדיא - ובהמשך פרקנו תוכיח הגמרא בפירוש, דעל כרחך הככר שני הוא, ומן הכלי הוא מקבלה לטומאתו ולא מן השרץ, ומכאן ששני בחולין מטמא את השלישי.

ואני שמעתי, שיש מפרשים בדברי רבי עקיבא, 'ככר עושה כיוצא בו', ואית ליה לרבי עקיבא [-וסובר רבי עקיבא], שאוכל מטמא אוכל מן התורה. ואי אפשר לומר כן, משום דלא אשכחן לה בהדיא, שלא מצאנו בפירוש שיאמר כן רבי עקיבא, ועל ידי הדחק נאמר פירוש זה[יא]. ומוכח שלא כדבריהם, משום דאם כן כי אקשי לעיל - כשמקשה הגמרא לעיל (יד.) על דברי רבי חנינא סגן הכהנים במשנתנו 'והא אין אוכל מטמא אוכל', ודחיק נפשיה - ודוחקת את עצמה ואוקמה [-ומפרשת] בדבריו שאכן רק מדרבנן הבשר טמא, ולדברי מפרשים אלו נימא [-יש לנו לומר] שרבי חנינא סגן הכהנים כרבי עקיבא סבירא ליה [-הוא סובר], דהא רבי עקיבא גופיה אירי ביה - שהרי רבי עקיבא עצמו אמר כדבריו, ועוד הוסיף עדות על עדותו זו של רבי חנינא. וכן מוכח מדברי הגמרא לקמן שאין מי שסובר שאוכל מטמא אוכל מן התורה, דהרי קאמר בגמרא 'לא כך היה' - לא יתכן לומר שמשקה מטמא משקה. ושואלת הגמרא מנין לנו דבר זה, ולא מצי לדחויה - ולא מצאה הגמרא להשיב אלא על ידי טעם זה, ש'לא מצינו טומאה עושה כיוצא בה', שיטמא מין אחד את מינו. ואם נפרש בדברי רבי עקיבא כפירוש האמור, הרי מצינו לרבי עקיבא שסובר שאוכל מטמא אוכל, ואם כן מנין לנו שמשקה אינו מטמא משקה. ועוד מוכח שלא כגירסא זו, שהרי בהדיא [-בפירוש] אמר רבינא לקמן בההוא 'יטמא' שנאמר באוכל, שהוא טמא לטמא את המשקין, ולא אוכל כיוצא בו[יב].

וסכם

לגבי 'יטמא' דנאמר במשקין דקאמר רבי יוסי דמטמא אוכל, היכי דריש ליה [-כיצד דורשו] רבי יוסי, דמוקי ליה [-שמעמיד] כתוב זה לטמא אוכל בדווקא, ולא לטמא משקה כיוצא בו ולא כלי.

וכל משקה משר יפמא נכל כלי

אם היה המשקה הזה בתוכו של כלי חרס, דהא עלה קאי - שהרי על משקה זה שנטמא מכלי שנטמא משרץ נאמר 'יטמא'[יג], ודריש ביה - ודורש אותו רבי יוסי במשמעות 'יְטַמֵּא', לטמא את האוכל.

לפ מניו מומפס שעומס כיוצפ נה

כדאמרינן לקמן - כמו שיתבאר להלן (ע"ב), דלהכי קרינא 'יִּטְמָא' - שאף על פי שלדברי רבי עקיבא המשמעות היא 'יְטַמֵּא', מכל מקום אופן קריאתו הוא 'יִּטְמָא', למימר [-ללמדנו] דהוא [-המשקה] טמא, ואין עושה את הכיוצא בו [-משקה אחר] לטמא[יד].

ציונים והערות

ותנא קמא החולק על רבי יהודה וסובר שבשרה טמא, הוא משום חומר של מי חטאת. פירוש הראב"ד (סס). ד. וכמו שהיה ריש לקיש לומר שגם רבי שמעון אמר כן בשיטת רבי עקיבא רבו, שהרי אף הוא אמר כדברי רבי יוסי בברייתא, וגם הוא היה מתלמידי רבי עקיבא. תוספות חכמי אנגליה (ד"ה רבי). והצל"ח (פסח קי) כתב, שנקט ריש לקיש 'רבי יוסי' בלבד ולא 'רבי יוסי ורבי שמעון', משום שרצה ליישב בכך את הסתירה בדברי רבי יוסי, שכן מבואר להלן (ע"ב) שרבי יוסי עצמו סובר שטומאת משקים לטמא אחרים אינה מן התורה, ולא כדבריו בברייתא. ותירץ ריש לקיש, שאכן דבריו בברייתא אינם בשיטת עצמו אלא בשיטת רבי עקיבא. ה. מבואר מדברי רש"י שרבי עקיבא דורש את ה'יטמא' שנאמר בכתוב השני, 'מכל האוכל אשר יאכל וגו' יטמא', ולא את היטמא' שנאמר בכתוב הראשון, 'כל אשר בתוכו יטמא'. וביאר הראש יוסף (נרש"י), שבכתוב הראשון היה אפשר לפרש שהככר שנמצא בתוך הכלי שבו נמצא השרץ נטמא מהשרץ עצמו, והרי הוא ראשון לטומאה, ועל כן הוא מטמא אחרים. ומשום כן דרש רבי עקיבא את הכתוב השני בדווקא, שכן מוכח ממנו שהככר לא נטמא מהשרץ אלא מהכלי, שאם לא כן אף כלי שנמצא בתוך הכלי היה לו להיטמא מהשרץ, כפי שיבואר ברש"י להלן (ד"ה לימד). ו. שנינו בברכות (כח.), שכל מקום שנאמר בו 'בו ביום', הכוונה היא ליום זה. שכל זמן נשיאותו של רבן גמליאל, היה הוא מכריז ואומר, כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש. ובאותו יום שהתמנה רבי אלעזר בן עזריה סילקו את שומר פתח בית המדרש, וניתנה רשות לתלמידים להיכנס, והתרבו ספסלי בית המדרש. ומתוך שהתרבו התלמידים התרבה החידוד והפלפול, ולא נותרה שום הלכה שהיתה תלויה בספק שלא פירשוה. גמרא ורש"י (סס ד"ה תלויה). ז. העיר הראש יוסף (נרש"י), שדברי רש"י אלו אינם נצרכים לסוגייתנו. אך הצל"ח (פסח קיג) ביאר בכוונת רש"י, שאם נאמר שאין התנור מקבל טומאה מאוירו, אלא נטמא על ידי מגע השרץ בדפנותיו, אם כן גם התנור אינו מטמא את הככר אלא אם כן נגעה בדפנותיו. שכן מבואר בחולין (כד:) ש'תוכו' שנאמר לענין טומאת התנור הוא כדין 'תוכו' שנאמר לענין שיטמא אחרים. ואם אכן כך היה מתפרש הכתוב, לא היה מקום לדרשת רבי יוסי להלן ש'יטמא' שנאמר במשקים משמעותו 'יְטַמֵּא', כדרשת רבי עקיבא לענין 'יטמא' שנאמר באוכלים. שהרי אין דרכם של משקים להיות בתנור ללא כלי, ונמצא שאינם נוגעים בדפנות התנור, ואינם נטמאים ממנו כלל. ובעל כרחנו היה עלינו לפרש ש'יטמא' שנאמר במשקים הוא במשמעות הכשר, וכשיטת רב לעיל (טז.). על כן הוצרך רש"י להקדים שכלי חרס נטמא ומטמא מאוירו, ואפילו שלא נגעה בו הטומאה. ח. העיר הראש יוסף (נרש"י), שרש"י לעיל (ד"ה דלריס) מפרש שרבי עקיבא דורש את דבריו מהכתוב 'מכל האוכל אשר יאכל וגו' יטמא', ולא מכתוב זה. וציין לדבריו ברש"י שם. [לא התבאר בדבריו יישוב לסתירה זו. ואולי כוונתו, שלאחר שמוכח מ'כל האוכל אשר יאכל' שדווקא אוכל נטמא באויר כלי חרס ולא כלי אחר, בהכרח שהכלי מטמא את מה שבתוכו ולא השרץ, ושוב אפשר לדרוש מיטמא' שנאמר ב'כל אשר בתוכו יטמא' ששני עושה שלישי]. ט. לכאורה גם מדברי רש"י אלו משמע שדרשת רבי עקיבא היא מ'יטמא' שנאמר ב'כל אשר בתוכו יטמא'. י. והיא שיטת רבינו גרשום (חולין לג: ד"ה מיעו), והרמב"ם בפירוש המשניות (סוטה פ"ה מ"ג). יא. שנדחקו לפרש כן משום שבגמרא להלן (יט.) מבואר שרבי יוסי חולק על רבי עקיבא. ובפשטות כוונת הגמרא היא, שאינו דורש 'יטמא במשמעות 'יְטַמֵּא', ומשקה אינו מטמא אחרים. ולפי זה קשה, איך מצינו רביעי בקודש לשיטת רבי יוסי, הרי בשביל לבוא לידי טומאת רביעי צריך שיטמא השרץ כלי, וכלי זה יטמא אוכל, והאוכל יטמא משקה, והמשקה יטמא אוכל [שהרי אוכל אינו מטמא אוכל ומשקה אינו מטמא משקה], והרי לשיטת רבי יוסי משקה אינו מטמא אוכל. על כן פירשו, שגם רבי יוסי דורש יטמא במשמעות יְטַמֵּא', ולא נחלק רבי יוסי על רבי עקיבא אלא במה שאמר שאוכל מטמא אוכל. רש"ש (נרש"י). וראה ברש"י להלן (יט. ד"ה ס"ל) שיישב קושיא זו באופן אחר. והראש יוסף (נרש"י) כתב, שהוכרחו לומר כן משום שהוקשה להם, מדוע נקט רבי עקיבא 'ככר', הלא היה די שיאמר 'לימד על שני שעושה שלישי', אלא בהכרח בא לומר שככר שני מטמא ככר שלישי. והפאר הלכה (ד"ה שעושה) כתב, שהוכיחו כן ממה ששינתה הגמרא כאן בלשונה מלשון המשנה בסוטה (כ:). ששנינו שם בדברי רבי עקיבא, 'שני מטמא שלישי', ואילו כאן נקטה הגמרא 'שני עושה שלישי', ולשון 'עושה' משמע עושה כיוצא בו. [לכאורה מוכח כדבריהם מהסיפא של המשנה בסוטה (שם), 'אמר רבי יהושע, מי יגלה עפר מעיניך רבן יוחנן בן זכאי, שהיית אומר, עתיד דור אחר לטהר ככר שלישי, שאין לו מקרא מן התורה שהוא טמא, והלא דברי עקיבא תלמידך מביא לו מקרא מן התורה שהוא טמא'. הרי שאוכל שני עושה את הככר לשלישי. ואכן כתב השרביט הזהב (נרש"י), שלשיטת רש"י יש להגיה את דברי המשנה, ואין לגרוס בה תיבת 'ככר']. יב. והרי רבינא אמר את דבריו בביאור שיטת רבי יוסי, שאמר את דבריו על פי שיטת רבי עקיבא. יג. כנאמר בכתוב הקודם 'וכל כלי חרש וגו' כל אשר בתוכו יטמא'. יד. אך התוספות (ד"ה לא) כתבו, שמלשון 'לא מצינו' משמע שממקום אחר יש ראיה שאין אוכל מטמא אוכל, ולא מ'יטמא' שעליו אנו דנים עתה. ותירץ הקרבן אהרן (תו"כ שמיני פרשה ח ה"ה), שלשון 'לא מצינו' אין משמעותו שלא מצאנו בשום מקום שטומאה עושה כיוצא בה, אלא שאין אנו יכולים לפרש ש'יטמא' היינו שעושה כיוצא בו. והראש יוסף (נרש"י) תירץ, שכוונת רב פפא היא, שכשם ש'יטמא' שנאמר באוכלים אינו מרבה אלא משקים ולא אוכל, שהרי דרשו מ'טמא הוא' שאין עושה כיוצא בו טמא, כמו כן 'יטמא' שנאמר במשקים אינו מרבה אלא אוכלים, ולא משקה כיוצא בו. והצל"ח (פסח קטו) תירץ, שמ'יטמא' שנאמר במשקים משמע ריבוי ומיעוט, שממה שלא נאמר 'טמא' משמע שמטמא אחרים, וממה שלא נאמר 'יְטַמֵּא' אלא 'יִּטְמָא' משמע שאינו מטמא אחרים, אך מנין לנו שבא לרבות אוכל ולמעט משקה, הלא יתכן לומר להיפך, שבא לרבות משקה ולמעט אוכל. אלא שגם מ'יטמא' שנאמר באוכל משמע כריבוי והמיעוט האמורים, ושם

דמי קנקפ דעמך

ואם תאמר דהאי [-שאותו] **'טמא' דכתיב במשקה בסיפיה דקרא** [-בסוף הכתוב], **לטמא משקים קאמר** - בא ללמד שמשקה מטמא משקה, **ו'טמא' דרישא** [-שבתחילת הכתוב] **דכתיב** לגבי **אוכל על ברחך לטמא משקין מוקמי ליה** לקמיה - מעמידים אותו להלן (ע"ג), **דהכתיב** לעיל **מהאי קרא** - שכן נאמר בכתוב שלפניו על אוכל שנגע בשרץ 'כי יתן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו **טמא הוא', ואמרינן** - ודרשו מ'טמא הוא', **הוא טמא ואין עושה ביוצא בו** [אוכל אחר] לטמא. **ומדאיצטריך למעוטי אוכל** - וממה שנצרך להיכתב 'טמא הוא' כדי למעט שאין אוכל מטמא אוכל מכלל **דמשקין מטמאי** - מוכח שהוא מטמא משקה, שהרי אם אינו מטמא אחרים כלל מה הוצרך הכתוב להשמיענו שאינו מטמא אוכל[יט]. **ואם כן 'טמא' 'טמא'** שתי פעמים, אחד לאוכל ואחד למשקה, **למה לי. ליערבינהו ונכתבינהו כו'** - הלא היה לה לתורה לערב את שניהם יחד, ולכתוב 'מכל האוכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מים וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא', שהרי די ב'יטמא' אחד לשניהם.

ותיפוק

הלא יש לומר ש'**טמא' דסיפא** [-שבסוף הכתוב] שנאמר במשקים הוא לענין **לטמא את הכלים, ואמאי קאמר** [-ומדוע אמר] **רבי יוסי** בברייתא שבספק אם טימא המשקה **לכלים** ספיקו **טהור**, משום שטומאת משקים את הכלים אינה אלא מדרבנן.

ומה כלי

הלא כלי **שטימא**[יז] **את המשקה הזה לא יוכל לטמא את הכלי, כדאמרינן לקמן** (ע"ב) שממה שנאמר בכלי חרס טמא 'כל **אשר בתוכו יטמא** וגו' **מכל האוכל**' יש למעט, שדווקא **אוכלין ומשקין מיטמאים מאויר כלי חרס**, ואולם **אין כלים מיטמאים מאויר כלי חרס**. ואם כן **משקין אלו שבאין** [-שנטמאו] **מחמת כלי**, וכי **אינו** דין שלא יטמאו כלי **כו'**, הרי לא יתכן שיהיו חמורים יותר מהכלי שמכוחו הם באים.

ותיפוק לי דלא מטמאו משקין סכנתין מחמת כלי

דהרי **בהאי** קל וחומר מכלי שאינו מטמא כלי **הוא דנפקא לן** [-למדנו] **דאין משקה מטמא כלי, (אימא כי לא מטמאו משקין כלי)**, ואם כן יש לומר, **הני מילי** - במה דברים אמורים שמשקים אינם מטמאים כלי, דווקא **משקין הבאין מחמת כלי**, שכן מאחר שהכלי עצמו אינו מטמא כלי, קל וחומר שאף המשקים הבאים מכוחו אינם מטמאים כלי, **אבל משקין שנגעו בשרץ יטמאוהו** לכלי.

יח:

ומשני משקין הנמשן מחמת שרץ מי כמיני

וכי נכתב **באורייתא** [-בתורה] טומאת משקים מחמת שרץ, הלא **ממשקין** שנטמאו **מחמת כלי** שנטמא משרץ **הוא דאתו** [-הם נלמדים], שכן קל וחומר הוא, **ומה** משקין הבאים מחמת כלי מטמאים, משקין הבאים מחמת שרץ לא כל שכן **כו'. וכיון דמינייהו הוא דילפי** - שממשקים הבאים מחמת כלי הם נלמדים, **דיו למשקין שנגעו בשרץ הבאין מן הדין** [-מקל וחומר] **דמשקין** [-ממשקים] **שנגעו בכלי להיות כנדון** - כמו המשקים שמהם הם נלמדים, **מה** משקים **אלו** שנטמאו מכלי **אין מטמאין כלי, אף** משקים **אלו** שנטמאו משרץ **אין מטמאין כלי.**

ימצי מצית הנמשן מחמת שרץ מי כמיני

וכי נכתב **באורייתא** [-בתורה] טומאת משקים מחמת שרץ, הלא **ממשקין** שנטמאו **מחמת כלי** שנטמא משרץ **הוא דאתו** [-הם נלמדים], שכן קל וחומר הוא, **ומה** משקין הבאים מחמת כלי מטמאים, משקין הבאים מחמת שרץ לא כל שכן **כו'. וכיון דמינייהו הוא דילפי** - שממשקים הבאים מחמת כלי הם נלמדים, **דיו למשקין שנגעו בשרץ הבאין מן הדין** [-מקל וחומר] **דמשקין** [-ממשקים] **שנגעו בכלי להיות כנדון** - כמו המשקים שמהם הם נלמדים, **מה** משקים **אלו** שנטמאו מכלי **אין מטמאין כלי, אף** משקים **אלו** שנטמאו משרץ **אין מטמאין כלי.**

ימצי דריש

'יטמא' שנאמר **לגבי אוכל, היכי דריש ליה** [-איך דורשו] **רבי עקיבא**[א].

משקה שמטמא אוכל

כדאמרן [-כפי שאמרנו] **לעיל** (ע"ב) ש'יטמא' שנאמר במשקה הוא לענין שמטמא אוכל, ואף על פי כן משקה **אינו מטמא כלי כדאמרן** - כפי שאמרנו לעיל, **אם כן אוכל שאין מטמא אוכל**, משום **דאין טומאה עושה ביוצא בה**, וכי **אינו** דין שלא יטמא כלי **כו'**.

והוא הדין דמצי למימר נמי קל וחומר מיניה וביה - כמו כן יכלה הגמרא גם לדרוש שאוכל אינו מטמא כלי בקל וחומר ממנו עצמו, **כדאמרן** [-כפי שאמרנו] **לגבי משקין, דנימא הכי** - וכך יש לנו לומר, **מה כלי שנטמא** משרץ **שמטמא את האוכל** הזה, ומכל מקום **אינו מטמא כלי** אחר, **אוכל שבא** [-שנטמא] **מחמת כלי** זה כל שכן שאינו מטמא כלי **כו'. אלא משום דהדר מצטריך ליה למימר כדלעיל** - שאם נתרץ כן נצטרך לשוב ולשאול, **ואימא הני מילי** - הלא יש לומר שקל וחומר זה מלמד רק על **אוכל הבא מחמת כלי** שנטמא משרץ, **אבל אוכל הבא מחמת שרץ** יש לו **לטמא כלי**[יב]. ועל כן **ניחא ליה** [-עדיף לו] לתרצן **למילף** [-ללמוד] בקל וחומר **ממשקה** ששום אוכל אינו מטמא כלי, **דהרי אוקימנא בהו** - הוכחנו בהם במשקים, **דלא שנא** [-שאין חילוק] בין אם **נגעו בשרץ לא שנא ניטמאו** מן **הכלי**, לעולם **לא מטמאו** [אינם מטמאים] כלי.

וכי תימא סוכל ממור

ואם תאמר שאוכל חמור **ממשקה** משום **דאילו משקה אין מטמא משקה, ואילו באוכל קאמרת** [-הרי אמרת] שהוא **מטמא משקה, הלכך אף על גב דאין משקה מטמא כלי**, מכל מקום **יהא אוכל מטמא כליי**[יג].

סתום

מה **דאוקימנא** [-שהעמדנו] **האי 'טמא' דכתיב באוכל** לענין **לטמא משקה, חומרא דמשקין היא** ולא של האוכל, שהם נטמאים מאוכל משום דהם עלולין לקבל טומאה.

ימצי למיפך עוסק כיוצא בה

כלומר, השתא דרשינן - עתה אנו דורשים את

ציונים והערות

מסתבר שיש לרבות משקה ולמעט אוכל, שהרי אם נרבה אוכל לא יטמא אלא על ידי הכשר משקים, מה שאין כן אם נרבה משקה יטמא אף בלא הכשר, שהרי משקים אינם צריכים הכשר. [אבל ב'יטמא' שנאמר במשקים לא קיימת נפקא מינה זו, שהרי גם אם נרבה אוכל לא יהיה צורך בהכשר אחר, שכן אותו משקה שמטמא את האוכל הוא גם מכשירו]. ועל כן אמר רב פפא, שכשם שלא מצינו ב'יטמא' שנאמר באוכל שיטמא כיוצא בו, אלא רק מין אחר שאינו כיוצא בו, הוא הדין ל'יטמא' שנאמר במשקה. עוד כתבו התוספות, שיש ספרים שאינם גורסים כלל בגמרא להלן את הדרשה שהביא רש"י. עוד הקשה רבינו דוד (ד"ה לימד), הלא רבי עקיבא דורש מ'יטמא' לרבות שיטמא אחרים, ואיך רב פפא דורש ממנו מיעוט. והתוספות פירשו, שכוונת רב פפא היא לדרשת הברייתא לעיל (יב.), שממה שנאמר (ויקרא יא מ) 'כי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא לכם', שדווקא הוא [הזרע, המאכל] טמא, אבל אינו עושה אוכל אחר כיוצא בו טמא. **טו. כתב** המהרש"א (נרס"י), שדברי רש"י אלו אינם נצרכים לעצם ראיית רבינא שמשקה אינו מטמא משקה, אלא ראייתו היא ממה שדרשו מ'טמא הוא' שאין אוכל מטמא אוכל, שהרי דבריו אמורים בשיטת רבי עקיבא הדורש 'יִטַּמֵּא' במשמעות 'יְטַמֵּא', ומאחר שאינו מטמא אוכל, בהכרח בא הכתוב להשמיענו שהוא מטמא משקה. והפני יהושע (נרס"י) פירש בדברי רש"י, שרבינא בא להוכיח שמשקה אינו מטמא משקה גם לשיטת חכמים החולקים על רבי עקיבא, ואינם דורשים את ה'יטמא' שנאמר באוכל במשמעות 'יטמא'. שגם לשיטתם 'יטמא' שנאמר במשקים מיותר לגמרי, שהרי די שיכתב פעם אחת 'יטמא' לאוכלים ומשקים, ומייתור זה למדנו טומאת משקים לטמא אחרים. אך עדיין היה מקום לומר שמשקה מטמא משקה ולא אוכל, ואף שאוכל אינו עושה כיוצא בו משום המיעוט 'טמא הוא', מכל מקום אין ללמוד מאוכל על משקה שאינו עושה כיוצא בו, לפי שמשקים עלולים לקבל טומאה, כמבואר בגמרא להלן (ע"ג). ועל כך השיב רבינא, שלא יתכן לומר כן, שהרי אם דין אוכלים ומשקים שוה, ושניהם מטמאים רק משקים, היה לו לכתוב לערבם יחד. אלא שהוקשה לרש"י, שמא לא עירבם הכתוב משום שאוכלים אינם מטמאים אחרים כלל, ועל כן הוסיף שלא יתכן לומר כן, שהרי ממה שנאמר 'טמא הוא' למעט שאינו מטמא אוכל כיוצא בו, מוכח שמטמא דבר אחר שאינו כיוצא בו. וראה בשפת אמת (נרס"י) שכתב על דברי הפני יהושע שהם רחוקים מאד, ופירש את דברי רש"י באופן אחר. וראה עוד בצל"ח (פסחים קיד) ובאור חדש ובפאר הלכה (נרס"י) בביאור דברי רש"י. **טז. לשון** הגמרא היא, 'ומה כלי שמטמא משקה', ורש"י כתב 'שטימא' במקום 'שמטמא'. שכן לכאורה היה אפשר לפרש בקל וחומר, מה כלי שמטמא משקה אינו מטמא כלי, משקה שאינו מטמא משקה כל שכן שאינו מטמא כלי. ורש"י בא להוציא מפירוש זה, משום שאם נפרש כן לא תובן דחיית הגמרא 'משקין הבאין מחמת שרץ הכי נמי דמטמאו'. ובהכרח שאין זה קל וחומר, משום שמה שמשקה אינו עושה כיוצא בו אינה קולא, אלא גזירת הכתוב היא, כמו שכתבו התוספות (ד"ה ומה). ועל כן כתב רש"י בביאור הקל וחומר, שאם כלי שטימא משקה זה אינו מטמא כלי, כל שכן שמשקה שבא מכוחו אינו מטמא כלי. ראש יוסף (נרס"י). **א. ליעיל** (ע"ב ד"ה והכא) לענין משקים פירש רש"י, ששאלת הגמרא מנין שמשקים מטמאים אוכל ולא כלי, היא על רבי יוסי, משום שלא מצינו שדרש רבי עקיבא את 'היטמא' שנאמר במשקים, אלא רק את ה'יטמא' שנאמר באוכלים. אך בשאלת הגמרא כאן על אוכלים, פירש רש"י שהשאלה היא על רבי עקיבא. פני יהושע (ד"ה יטמא). וראה עוד בצל"ח (פסחים קיח) בטעם מה ששינה כאן רש"י מדבריו לעיל. **ב. כתב** המהרש"ל (נרס"י), שמשמע מדברי רש"י אלו, שגם על אוכל יכלה הגמרא לתרץ כמו שתירצה על משקה, שמכיון שטומאת משקה הבא מחמת שרץ אינה מפורשת בתורה, אלא מקורה מקל וחומר ממשקים הבאים מחמת כלי, דיו לבא מן הדין להיות כנידון. אך הקשה, הלא אוכל הבא מחמת שרץ מפורש בתורה, שכן נאמר (ויקרא יא לח) 'וכי יותן מים אל זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא', ואין צריך ללומדו מאוכל הבא מחמת כלי. וכן מבואר בתוספות (ד"ה ומהו), שתשובת הגמרא לענין משקה אינה מועילה לאוכל. אך המהרש"א (נרס"י) כתב, שגם לדעת רש"י אין מועילה תשובה זו לאוכל שנטמא מחמת שרץ. **ג. הקשה** התוספות רבינו פרץ (ד"ה וכי - הלחמן), הלא כשם שאוכל חמור ממשקה בכך שהוא מטמא משקים, כמו כן משקה חמור מאוכל בכך שהוא מטמא אוכלים, ואילו משקה אינו מטמא משקים. על כן כתב, שמה שמשקה אינו מטמא משקה ואוכל אינו מטמא אוכל אינו ענין לקולא וחומרא כלל, שכן אין זה משום קלישות הטומאה, כי אם משום שטומאה אינה עושה כיוצא בה. אלא שיש לפרש את דברי הגמרא מתחילתם באופן אחר. שבתחילה למדנו מקל וחומר, מה משקה שמכשיר אוכל ומביאו לידי טומאה אינו מטמא כלי, אוכל שאינו מכשיר וכי אינו דין שלא יטמא כלי. ועל כך מוסיפה הגמרא, שאם תאמר שאוכל חמור בכך שמטמא משקים בלא שום הכשר, מה שאין כן במשקים שאינם מטמאים אוכל בלא הכשר, לא כן הוא, שהרי זו היא חומרא

ה'יְטָמֶא' שנאמר באוכל ובמשקה במשמעות 'יְטַמֵּא', והאי דקרינן בתרוייהו - ומה שצורת הקריאה של שניהם היא 'יְטָמֶא' ולא 'יְטַמֵּא' בא ללמדך מיעוט, דאין דבר מטמא דבר אחר כיוצא בו, כגון אוכל שאינו מטמא אוכל, ומשקה שאינו מטמא משקה.

הוס

מיעוטא - 'הוא' בא למעט, ומאחר שהכתוב מדבר באוכל[ל] מסתבר שאוכל דכוותיה קא ממעט - שבא למעט אוכל כמותו.

מל

אחד ממיעוטים אלו ['טמא הוא'] בא למעוטי [-למעט] משקין הבאין מחמת שרץ שאינם מטמאים משקה אחר. ואף על גב דלא כתיבי בהאי קרא משקין - שלא נזכרה טומאת משקין בכתוב זה ד'כי יותן מים על זרע' וגו' שבו נאמר המיעוט של 'טמא הוא', דהרי משמע משם שאפילו שנגע בהן [-באוכלים] שרץ לאחר שניגבו מהם את המים שניתנו עליהם, האוכלים טמאים, ואם כן לא המשקים שניתנו עליהם נטמאים על ידי השרץ אלא האוכלים עצמם, מיהו [-מכל מקום] גלי [-גילה] הכתוב באוכל שאינו מטמא אוכל, ויש ללמוד משם שהוא הדין למשקה שאינו מטמא משקה[ה].

ומד נמקין סנמין מסמס כלי

ההוא 'טמא' דנתבאר לעיל שבא למעט שאין טומאה עושה כיוצא בה, אירי [-מדבר] במשקים הבאין מחמת כלי.

ומס מתר רמס לס רבי יוסי

רבי יוסי דמובא בברייתא לקמן, דדריש [-שדורש] קל וחומר ממחוסר כפורים על שלישי לטומאה, לא סבר לה כרבי עקיבא שיהא שני עושה שלישי בחולין. וכן לא רבי עקיבא סבר לה כרבי יוסי במאי דמייתי לקמן - בדין שיובא להלן, שרביעי בקודש פסול מכח קל וחומר ממחוסר כפורים. ומילתיה דרבא - ואת דברי רבא פרשוה רב אשי ורב כהנא, כפי שיובא לקמן בסמוך. ומקשה הגמרא, שכיון דאית ליה לרבי יוסי - שמאחר שסובר רבי יוסי שמשקין מטמאין אחרים מדאורייתא, והרי לא משכח [-לא מצינו] ראיה לדבר זה אלא ממה שנאמר במשקה שנטמא בשרץ 'יטמא', ובהכרח דדריש [-שדורשו] רבי יוסי במשמעות 'יְטַמֵּא', אם כן על כרחך אית ליה - בהכרח יסבור רבי יוסי ששני עושה שלישי בחולין, דהא [-שהרי] בין 'יטמא' דנאמר באוכלין ובין 'יטמא' דנאמר במשקין, א'שני' כתיבי - נאמרו באוכלים ומשקים שנטמאו מכלי שנטמא משרץ שאינם אלא שניים לטומאה, שהם עושים שלישי, וכשיטת רבי עקיבא, ולא כדברי רבא שאמר שרבי יוסי אינו סובר כרבי עקיבא.

נשיטס רבי עקיבא רבו ממרס

מה שאמר רבי יוסי להא [-את מה] דאמר שטומאת משקין לטמא אחרים היא מדאורייתא, ומיבעי ליה למדרש - ולשם כך נצרך לדרוש את 'יטמא' שנאמר במשקים במשמעות 'יְטַמֵּא' אחרים, אליבא [-בשיטתו] דרבי עקיבא אמרה רבי יוסי, דהרי דריש ליה רבי עקיבא ל'יטמא' שנאמר לגבי אוכלין במשמעות זו. וקאמר רבי יוסי, הואיל ודריש רבי עקיבא 'יטמא' במשמעות 'יְטַמֵּא' אחרים, אית ליה [-סובר הוא] דמשקין מטמאין אחרים דאורייתא, משום שגם 'יטמא' שנאמר במשקים נדרש במשמעות זו. אבל רבי יוסי עצמו לא סבירא ליה [-אינו סובר] שטומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא, ולא דריש [-ואינו דורש] את ה'יטמא' במשמעות 'יְנַאֲצֵהּ חַכְמָה' אחרים.

נשלמס רבי יוסי לס קנר ליס כרבי עקיבס

מובן מדוע רבי יוסי אינו יכול לסבור כרבי עקיבא שאמר דשני עושה שלישי בחולין.

דמניס ממר רבי יוסי מניין לרביעי נקודס שפסול ודין סוס מס מסוסר כפורים שמוסר נפרומס

כדילפינן [-כפי שלמדנו] במסכת יבמות בפרק הערל (עד:) מקראי - מן הכתובים, שטמא שטבל ועלה אוכל במעשר שני[ז], וכל שכן בחולין. ועדיין הוא אסור באכילת תרומה, ורק כשהעריב שמשו [-בלילה] הוא אוכל בתרומה, כדכתיב בכהן טמא (ויקרא כב ז), 'ובא השמש וטהר, ואחר יאכל מן הקדשים'[ח], כלומר מתרומה[ט].

מסוי נקודס

כדיליף התם - כפי שלומדת הגמרא ביבמות שם ממה שנאמר ביולדת (ויקרא יב ז) 'וכפר עליה הכהן וטהרה', מכלל [-שמכאן] שלענין קדשים היא טמאה עד עכשיו - עד שתביא את קרבנותיה.

שליסי שפסול נפרומס

לרבנן דפליגי אדרבי עקיבא - לשיטת חכמים שחולקים על רבי עקיבא[י], וסוברים ששני אינו עושה שלישי בחולין, ונפקא לן - והם למדים בקל וחומר מטבול יום על שני בתרומה, ומה טבול יום דמותר בחולין, אסור בתרומה, שני לטומאה שפסול בחולין וכי אינו דין שיעשה שלישי בתרומה, כמבואר במסכת סוטה בפרק כשם שהמים בודקין (כט.). ובקודש [-ובקדשים] דין הוא ששלישי יעשה בה רביעי מקל וחומר ממחוסר כפורים, שכן מה מחוסר כיפורים שמותר בתרומה פסול בקודש, שלישי שהוא פסול בתרומה כל שכן שיש לו לעשות רביעי בקודש ולפוסלו.

ולמדנו שליסי נקודס מן הפסוס

ובכדי דלא תימא [-שלא תאמר] 'דיו לבא מן הדין להיות כנדון', שמאחר שקל וחומר זה שממנו למדנו שרביעי בקודש פסול נסמך על מה ששלישי בתרומה פסול, אם כן מה תרומה עושה שלישי ותו לא - ולא רביעי, אף זה הקודש יעשה שלישי ותו לא, לפיכך הוצרך רבי יוסי להוסיף ששלישי בקודש מפורש בתורה, דלפי זה משום [-בשביל] לטמא שלישי לא איצטריך לן [-אין אנו צריכים] את הקל וחומר, דהרי מן התורה למדנו ששלישי פסול, וכי אתא [-וכשבא] הקל וחומר, לרביעי בלבד הוא דאתא - הוא שבא ללמד, ועל כן אין אומרים בו 'דיו', דקיימא לן - שכן כלל הוא בידינו בבבא קמא פרק שני (כה.), דהיכא דמיפרך קל וחומר לא אמרינן דיו[יב] - שאם על ידי שנאמר 'דיו' יתבטל הקל וחומר לגמרי, אין אומרים אותו[יג].

יט.

נכל מקס מי לס מטמע נמי למי נגע נמי

דהא גם שני נקרא 'טמא', שהרי נאמר בכלי חרס שנטמא משרץ שהוא ראשון לטומאה (ויקרא יא לג) 'כל אשר בתוכו יטמא', הרי שאוכל שנטמא מהכלי ונעשה שני נקרא 'טמא'[א].

והשתא דשמעינן ליה [-ועתה ששמענו לו] לרבי יוסי שטימא דווקא בשלישי לתרומה ולא ברביעי,

ציונים והערות

של המשקים ולא של האוכלים, שמשום שהם עלולים לקבל טומאה אינם צריכים הכשר. ד. **ראש** יוסף (נרש"י). ה. **תמה** התוספות רבינו פרץ (ד"ה מד), הלא מכך שאמרה הגמרא 'למעוטי משקין הבאים מחמת שרץ' משמע שנתפרשה טומאתם בכתוב, ואילו לעיל אמרה הגמרא שמקור טומאת משקים הבאים מחמת שרץ אינו אלא מקל וחומר. עוד הקשה, שהיה לגמרא לומר 'חד לאוכלין הבאים מחמת שרץ וחד לאוכלין הבאים מחמת משקין'. על כן כתב, שאכן יש לגרוס 'אוכלין'. עוד כתב, שאף לפי הגירסא שלפנינו 'למעוטי משקין הבאים מחמת שרץ', מכל מקום כוונת הגמרא היא לאוכלים. עוד פירש בשם רבי יחיאל מפרי"ש, שהכתוב 'מכל האוכל אשר יאכל' מדבר בין באוכלים נגובים ובין באוכלים שאינם נגובים, ומיעוט 'טמא הוא' אמור גם על טומאת האוכלים וגם על טומאת המשקים. ואף שלעיל נתבאר שמשקים הבאים מחמת שרץ אינם כתובים בפירוש אלא נלמדים בקל וחומר, מכל מקום לאחר הקל וחומר שוב יש לומר שהם נכללים ב'כי יותן מים אל זרע'. ו. **אף** שלעיל אמר ריש לקיש אמר בפירוש שרבי יוסי דורש 'יְטַמֵּא' במשמעות 'יְטַמֵּא', האריך רש"י להוכיח כן מדברי רבי יוסי עצמו, כי קושיית רבינא על דברי רבא היא מדברי רבי יוסי עצמו, ולא מדברי ריש לקיש, שכן אין להקשות סתירה מדברי אמורא אחד על אמורא אחר. צל"ח (פסחים קכד). ז. **ואף** שטמא אסור באכילת מעשר שני, מכל מקום טבול יום מותר באכילתו. ח. **העיר** הראש יוסף (נרש"י), שאין זו אלא ההוה אמינא בגמרא ביבמות (עד:), אך לבסוף מסיקה הגמרא שם שגם דין טבול יום נלמד מיולדת. שכן ממה שנאמר בה 'עד מלאת ימי טהרה' למדנו שהיא אסורה בתרומה עד ליל הארבעים ואחד ללידת זכר, וליל השמונים ואחד ללידת נקבה, וכל אותם הימים הרי היא כטבולת יום ארוך. ט. **שכן** דורשת שם הגמרא ממה שנאמר בתחילת הפרשה (ויקרא כב ז), 'איש איש מזרע אהרן', איזהו דבר ששוה בכל זרע אהרן, הוי אומר זו תרומה, שהרי קדשי קדשים אינם נאכלים אלא לזכרי כהונה בלבד, וכן חזה ושוק של שלמים אינם נאכלים לבת כהן שנישאת לישראל אף לאחר שנתגרשה או נתאלמנה וחזרה לבית אביה. י. **הרש"ש** (מגיהה כד. ד"ה גמרא) גורס 'פוסל בקודש', וכן מפורש בתוספתא (מגיהה פ"ג ה"ו) על פי נוסחאות כתב יד. וכתב הרש"ש (שם כפ. ד"ה המונן), שכן מוכח מדברי רבי יוסי, שלא זו בלבד שמחוסר כיפורים אסור באכילת קדשים, אלא שהוא גם פוסלם במגעו, שאם לא כן איך למדנו ממנו בקל וחומר ששלישי עושה רביעי בקודש ופוסלו. ומכאן תמה על התוספות יום טוב (מדה פ"ז מ"י) שנקט בשיטת הרמב"ם (משנה ומשנה פ"ה ה"ד), שאף שמחוסר כיפורים אסור בקדשים, מכל מקום אינו פוסלם. וכתב הדבר שמואל (ד"ה ומה), שאף לפי גירסת רש"י 'אוסר בקודש' יש לפרש, שאסור לו לגעת בקדשים משום שהוא פוסלם במגעו. יא. **גם** לשיטת רבי עקיבא שלישי בתרומה פסולם ולא רביעי, אך רבי עקיבא אינו דורש דין זה מקל וחומר, אלא לשיטתו הוא מפורש בתורה. מהרש"א (נרש"י). יב. **כן** היא דעת רבי טרפון בבבא קמא (סה), אך לדעת חכמים (סה) אומרים 'דיו' גם במקום שמתבטל הקל וחומר לגמרי. וכתב רש"י בחגיגה (כד: ד"ה אינו), שלשיטת חכמים אכן פסול רביעי בקודש אינו מן התורה, אלא מעלה היא שעשו חכמים בקדשים. אך התוספות (ד"ה ומה) כתבו, שכאן גם לדעת חכמים אין לומר 'דיו', שכן מכך שמחוסר כיפורים אינו פוסל תרומה מוכח שיש לו דין שלישי לטומאה, וכשם שהוא פוסל קדשים, הוא הדין לכל שלישי לטומאה שהוא עושה רביעי בקודש. יג. **לעיל** (ד"ה שליסי) הביא רש"י מדברי הגמרא בסוטה, שלמדנו ששני עושה שלישי בתרומה בקל וחומר, מה טבול יום שטהור בחולין פסול בתרומה, שני שפסול בחולין כל שכן שהוא עושה שלישי בתרומה. וגם שם לכאורה יש לומר 'דיו', וכשם שבחולין שני אינו עושה שלישי הוא הדין לתרומה, אלא שאין אומרים 'דיו' מהטעם המבואר כאן ברש"י, שאין אומרים 'דיו' לבטל את הקל וחומר לגמרי, אלא שקיצר שם רש"י בדבריו ולא פירש את הדברים. מהרש"א (נרש"י). א. **ורבינו** חננאל (לעיל יח:

וכן דווקא **רביעי** לקודש **ולא חמישי, על כרחיך לית ליה** [-אינו סובר] **ששני עושה שלישי בחולין, ולא דריש** [-ואינו דורש] **'טמא'** שנאמר באוכל ומשקה שניים במשמעות 'יְטַמֵּא'. **דאי אית ליה** - שהרי אם הוא סובר כן, הלא היה לו **לייתיה** [-לרבות] גם **לרביעי בתרומה בקל וחומר מטבול יום, ומה טבול יום שמותר בחולין פסול בתרומה, שלישי שפסול בחולין אין דין שיעשה רביעי בתרומה. ודיו ליבא למימר** - ואין לומר בזה דיו לבא מן הדין להיות כנידון, ולא תהיה תרומה חמורה יותר מן החולין המלמדים עליה ותיפסל רק בשלישי לטומאה, **דאם כן מפריך** [-מתבטל] הקל **וחומר לגמרי, דהא** [-שהרי] לפסול שלישי **לתרומה** אין צורך בקל וחומר, אלא **נפקא לן** [-הוא נלמד] **מקרא** - ממה שנאמר באוכל שני 'יטמא' שמשמעותו 'יְטַמֵּא', **כי היכי דנפקא לן** [-כמו שלמדנו] ממנו **על שלישי בחולין** שהוא פסול, ובמקום שמתבטל הקל וחומר אין אומרים 'דיו', ועל כן יש לפסול **רביעי** בתרומה **בקל וחומר** מטבול יום. וכן יש לפסול **חמישי בקודש בקל וחומר ממחוסר כפורים,** מה מחוסר כיפורים שטהור בתרומה פסול בקדשים, רביעי שפסול בתרומה כל שכן שפוסל קדשים ועושה אותם חמישי. **אלא** מוכח מכך שסובר רבי יוסי שחמישי בקודש טהור, **שודאי לית ליה** [-אין אומרים] **לרבי יוסי ששני עושה שלישי בחולין.**

מתני' רבי עקיבא נמי מכאן לה כר' יוסי מנלן

דילמא [-שמא] **רבי עקיבא אית ליה נמי** [-גם כן סובר] **את הקל וחומר דרבי יוסי, ומייתי ליה** [-ומרבה] **בהאי** [-באותו] **קל וחומר רביעי בתרומה וחמישי בקודש.**

גמ' למה ליה

אם איתא - אם אכן נמצא **דיש חולקים בדבר** הזה, שסוברים שרביעי בתרומה וחמישי בקודש פסולים, **וכי יתכן דלא לישתמיט** [-שלא ימצא] **שום תנא וליתני** [-שישנה] פסול **רביעי בתרומה**ב **בחד דוכתא** [-במקום כלשהו], **וכי תיקשי לך מני** - וכשתקשה מי הוא תנא זה, **נימא** [-נשיב] לך ששיטת **רבי עקיבא היא. אלא ודאי לית ליה** [-אין לו] **לרבי עקיבא** קל וחומר **דרבי יוסי משום הפירכא דדור אחרון, כדאמר** רבן יוחנן בן זכאי במשנה **במסכת סוטה** (מ:), **עתיד דור אחרון לטהר את השלישי בתרומה,** שאמנם **אנו מטמאין אותו בקל וחומר מטבול יום כדאמרן** - כמו שנתבאר לעיל, ואולם **דור אחרון פריך** [-יפרוך] אותו ויאמר, **מה לטבול יום שכן הוא אב הטומאה**ג, ועל כן הוא פוסל את התרומה, מה שאין כן בשני שאינו אלא תולדה**ד**. **הלכך לרבי עקיבא נמי דאית ליה** [-שסובר שגם] **שלישי בחולין** פסול, **לא מייתי** [-אין מרבים] **שום מעלה טפי** [-יתירה] **לתרומה** על חולין **בקל וחומר מטבול יום** שגם רביעי יפסל בה, **משום הא** [-אותה] **פירכא** של דור אחרון על קל חומר זה, ולשיטתו פסול **שלישי בין בתרומה בין בחולין נפקא לן מקרא בהדיא** - למדנו ממקרא מפורש, דהרי **דריש** [-דורש] רבי עקיבא את ה**'יטמא'** שנאמר באוכל ומשקה שני במשמעות יְטַמֵּא אחרים. ולשיטתו מה **שרביעי בקודש נמי** [-גם כן] פסול אינו משום קל וחומר ממחוסר כיפורים, אלא **ממה** שנאמר בבשר קדשים (ויקרא ז יט) **'והבשר אשר יגע בכל טמא** לא יאכל'ה. שהרי **מי לא עסקינן** - וכי אין הכתוב מדבר גם בבשר **דנגע בשלישי, דהא** [-שהרי] **לרבי עקיבא הואיל ודריש 'יטמא'** במשמעות יְטַמֵּא אחרים **אשכחן** [-מצינו] **שלישי דאיקרי** [-שנקרא] **'טמא',** שהרי נאמר שהאוכל השני מטמא אותו, ואם כן אף שלישי הוא בכלל מה שנאמר שבשר קודש הנוגע בו לא יאכל, ונעשה מחמתו רביעי**ו**.

ומשכחת לה דאתי קודש לידי רביעי הכי - ומצאנו שיכול קודש להיות רביעי לטומאה כסדר הזה, **שרץ טימא כלי והוה ליה** [-ונהיה] הכלי **ראשון, וכלי** זה **טימא אוכל** ועשאו שני, **ואוכל** זה **טימא משקה** ועשאו שלישי, **ומשקה** זה **טימא אוכל** ועשאו רביעי**ז**. **דהא** [-שהרי] **לרבי עקיבא טומאת משקין לטמא אחרים היא מדאורייתא**ח, שכן גם את ה'יטמא' שנאמר במשקים הוא דורש במשמעות יְטַמֵּא אחרים, שהרי נתבאר לעיל (יח.) שכך נוקט רבי יוסי בשיטתו. **וחמישי בקודש לא מייתי** [-לא מרבה] רבי עקיבא **בקל וחומר ממחוסר כפורים** כמו שריבה ממנו רבי יוסי רביעי בקודש, משום **דאיכא למיפרך** [-שיש לפרוך] קל וחומר זה, **מה למחוסר כפורים שכן** אינו נוהג אלא **באב הטומאה,** כגון יולדת וזב ומצורע, כדברי רבן יוחנן בן זכאי שהובאו לעיל**ט**.

ומבעיא לן - ויש לשאול, לשיטת **רבי מאיר ורבי אלעזר דאמרו בהדיא** [-בפירוש] בברייתא לעיל (טז.) **דמשקין אין מטמאין דבר אחר מן התורה'**, **ולרבי יוסי נמי דאוקימנא דליה לא סבירא ליה** - וכן לשיטת רבי יוסי שפירשנוה לעיל שהוא עצמו אינו סובר כרבי עקיבא הדורש את ה'יטמא' שנאמר באוכלים ומשקים במשמעות יְטַמֵּא אחרים, **היכי משכחת** [-איך מצינו] שיהיה קודש **בא לידי רביעי** לטומאה, אמנם מטמא השרץ את הכלי והוי [-נהיה] הכלי **ראשון, וכלי** זה מטמא **אוכל** והוי [-ונהיה] האוכל **שני, ואוכל** זה מטמא **משקה** והוי [-ונהיה] המשקה **שלישי,** ואולם **היאך יבא** הקודש **לידי רביעי,** הלא המשקה אינו מטמא אחרים**י**. **ונראה לי, דעל כרחיך לא משכחת לה** [-לא מצינו] רביעי בקודש **אלא מדרבנן,** שכן משקה מטמא אוכל מדרבנן**יב**. **ותדע** - וראיה לדבר, **דהרי קתני לה** [-נשנה] דין רביעי בקודש **לגבי** [-בין] **מעלות** [-חומרות] שיש בקדשים יותר מבתרומה **דנשנו** במשנה בפרק **חומר בקודש** (מגיגה כ:), **דקיימא לן התם** - ומבארת שם (כא:) הגמרא, **דכולהו מדרבנן**

ציונים והערות

ד"ה (למדנו) כתב, שהוכחת רב אשי היא מיתור תיבת 'בכל', שכן היה די שיכתב 'אשר יגע בטמא', ונכתב 'בכל טמא', לרבות אף בשר הנוגע בשני לטומאה. **ב. בגמרא** נזכר גם 'חמישי בקודש', ורש"י לא הזכיר תיבות אלו. והוא משום שעיקר הקושיא היא מרביעי בתרומה, שאם סובר רבי עקיבא את הקל וחומר היה לו לפסול רביעי. אבל יתכן שסובר רבי עקיבא שאין הקל וחומר מועיל לפסול חמישי בקודש משום 'דיו לבא מן הדין להיות כנידון', ואין לו להיות חמור מהדבר המלמד שהוא רביעי בתרומה. ואף שבמקום שמתבטל הקל וחומר אין אומרים 'דיו', שמא סובר רבי עקיבא שצריך את הקל וחומר כדי לפסול רביעי בקודש. ואף שלפי מה שדרש רבי יוסי מ'הבשר אשר יגע בכל טמא' היה לנו לפסול בשר חמישי שנגע ברביעי משום הכתוב האמור ואין צורך בקל וחומר, יתכן שחולק רבי עקיבא על הדרשה האמורה. ראש יוסף (נרש"י). **ג. כגון** טמא מת או זב או מצורע, שלאחר טבילתם הם פסולים לתרומה עד שיעריב שמשם, כלומר, עד הלילה שלאחר טבילתם. ואף שמצינו טבול יום גם בולד הטומאה, כגון באדם שנגע בשרץ שאינו אלא ראשון לטומאה, שגם הוא אסור בתרומה עד הלילה, מכל מקום דין טבול יום אינו נוהג אלא בדבר ששייכת בו טומאת אב, כגון אדם וכלים, ולא באוכל ומשקה שלעולם אינם נעשים אב הטומאה. גמרא בסוטה (כט.-כט:). **ד. כתב** הפני יהושע (נרש"י), שלכאורה לפי מה שכתב רש"י לעיל (יח: ד"ה למדנו), שכל הקל וחומר הוא רק לשיטת רבי טרפון בבבא קמא (כה.), שאין אומרים 'דיו לבא מן הדין להיות כנידון' במקום שעל ידי ה'דיו' יתבטל הקל וחומר לגמרי, יש לומר שרבי עקיבא אינו דורש קל וחומר זה משום שסובר כשיטת חכמים (שם) שאף במקום שמתבטל הקל וחומר אומרים 'דיו', ועל כן לא יתכן ללמוד משלישי בחולין שיהיה שלישי בתרומה חמור ממנו ויעשה רביעי. אך כתב, שלפי מה שפירש רש"י בחגיגה (כה. ד"ה מינו), שלשיטת חכמים אכן הקל וחומר של רבי יוסי אינו אלא מדרבנן, מובן מדוע הוצרך רש"י כאן לפרש בשיטת רבי עקיבא שאין זה קל וחומר משום פירכת דור אחרון, שכן רצה לבאר בזה, מדוע גם מדרבנן אין רבי עקיבא דורש קל וחומר זה. **ה. והוכרח** לרש"י שגם רבי עקיבא מודה שרביעי בקודש פסול, שכן מובא בהמשך הסוגיא, שאמר רבי יוחנן על המשנה בחגיגה (כ:) שדנה בצירוף כלי, שמעדותו של רבי עקיבא נשנית משנה זו, ובסוף משנה זו שנינו 'והרביעי בקודש פסול'. אך צריך עיון, הלא יתכן שפסול רביעי בקודש אינו אלא מדרבנן, כמו שכתב רש"י בחגיגה (כה. ד"ה מינו) בשיטת חכמים הסוברים שאומרים 'דיו' גם במקום שמתבטל הקל וחומר לגמרי, כמובא לעיל בהערה. פני יהושע (נרש"י נפ"ד רביעי). **ו. כתב** הפני יהושע (נרש"י ד"ה רביעי), שלכאורה אין דברי רש"י מוכרחים, שכן יתכן שמ'והבשר אשר יגע בכל טמא' אין להוכיח אלא ששני עושה שלישי, שכן בכך שנאמר על אוכל שנטמא בכלי חרס 'יטמא' מצאנו שקרא הכתוב לשני 'טמא', ועל כן בשר קודש הנוגע בו נפסל, אך לשלישי לא מצאנו שקראו הכתוב 'טמא' אף לשיטת רבי עקיבא, ויתכן שאינו קרוי אלא 'פסול' ולא טמא. **ז. ודווקא** בסדר הזה, שכן טומאה אין עושה כיוצא בה, ואוכל אינו מטמא אוכל, ומשקה אינו מטמא משקה. וכן הוא לשיטת רבינא לעיל (יז.), אך לשיטת אביי ורב אדא בר אהבה (שם) טומאה עושה כיוצא בה בקדשים. **ח. לכאורה** גם אם משקה אינו מטמא אחרים מן התורה מצינו רביעי בקודש, באופן שנגע טבול יום [שדינו כשני לטומאה] באוכל ועשאו שלישי, ונגע אוכל זה במשקה ועשאו רביעי. אלא שהוכרח רש"י לפרש שלדעת רבי עקיבא משקה מטמא אחרים מן התורה, לפי מה שכתב לעיל שלשיטת רבי עקיבא מקור רביעי בקודש הוא מ'הבשר אשר יגע בכל טמא', ובהכרח שנגע במשקה שלישי ולא באוכל, שהרי אוכל אינו מטמא אוכל. ראש יוסף (נרש"י נפ"ד ומסכתא). **ט. לכאורה** אין צורך בפירכא זו, אלא מאחר שרביעי בתרומה טהור הרי בטל הקל וחומר, שכן שוב אין שום חומרא ברביעי יותר מאשר במחוסר כיפורים. ויש לפרש בכוונת רש"י על פי מה שכתב לעיל, שממה שנאמר 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל' לומד רבי עקיבא שרביעי בקודש פסול, והרי לולי הפירכא 'מה למחוסר כיפורים שהוא אב הטומאה' כתוב זה מיותר, שכן היה לנו ללמוד פסול רביעי בקודש בקל וחומר ממחוסר כיפורים. ובהכרח היה עלינו לומר שבא כתוב זה ללמדנו שיש לדרוש קל וחומר זה על חמישי בקודש ולא על רביעי, שאם לא כן מתבטל הקל וחומר לגמרי [שהרי לאחר הכתוב האמור שוב אין בו צורך לרביעי בקודש], ובמקום שמתבטל הקל וחומר אין אומרים 'דיו לבא מן הדין להות כנידון', אלא לומדים ממנו אף חומרא שאין במלמד [ואף שמחוסר כיפורים אינו אלא כשלישי שעושה רביעי, מכל מקום יש למוד ממנו שרביעי עושה חמישי בקודש]. ועל כן הוצרך רש"י לומר שאין זה קל וחומר משום הפירכא האמורה. מהרש"א (נרש"י). **י. שכן** מטעם זה טיהרו אוכלים שספק נטמאו במשקה. **יא. הקשה** הראש יוסף (נרש"י נפ"ד ומנצפ"ח) על קושיית רש"י, הלא מצינו רביעי בקודש על ידי שנגע טבול יום באוכל ועשאו שלישי, ואוכל זה נגע במשקה קודש ועשאו רביעי, שהרי לשיטת רבי מאיר ורבי יוסי יש למשקים טומאת עצמם מן התורה. והוסיף, שאף שכתבו התוספות לעיל (יד: ד"ה ומילו) שדבר שנגע בטבול יום אינו מטמא אחרים, אך מדברי רש"י (שם ד"ה נוקמה) משמע שהוא מטמא אחרים. וראה בביאורי רש"י שם בהערה, איך מוכח כן מדברי רש"י. וראה עוד להלן (ד"ה פסלן) בהערה, שכן הוכיח הרש"ש מדברי רש"י (שם). **יב. אך** התוספות (ד"ה לח) כתבו, שאף ללא משקה מצינו רביעי בקודש על ידי עצים ולבונה של קדשים, שאפילו שאינם משקה או אוכל מכל מקום הם מקבלים טומאה משום חיבת [חשיבות] הקודש. וכגון שכלי

נינהו - שכל מעלות אלו אינן מן התורה אלא מדרבנן בלבד, **וזהו** - והרי מעלה זו של רביעי בקודש **מחמש מעלות האחרונות** שנשנו במשנה **היא, ואמר התם** - ואומרת הגמרא שם, **שחמש** המעלות **האחרונות** לית להו **דררא** [-אין בהן חשש] **דטומאה דאורייתא**[יג]. **ובמסכת סוטה נמי סוגיא דשמעתא דרבי יוסי מדרבנן אזלא** - וגם סוגיית הגמרא בסוטה הדנה בשמועתו של רבי יוסי שרביעי בקודש פסול, מתפרשת בטומאה דרבנן.

עוד יש לשאול, **ואוכל שלישי לרבי יוסי** שהוא פסול **בקודש, כמו דקאמר לעיל** 'ולמדנו שלישי **בקודש מן התורה**' ממה שנאמר 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל', **מהיכן קיבלה** הבשר את טומאתו, הרי לשיטת רבי יוסי משקה אינו מטמא אחרים מן התורה. ויש להשיב, **הואיל ואין משקה מטמא אוכל, על כרחיך מאוכל קיבלה** הבשר את טומאתו, **וסבירא ליה** - וסובר רבי יוסי **שטומאה עושה כיוצא בה בקדשים**, ואוכל מטמא אוכל, כשיטת אביי ורב אדא בר אהבה לעיל (יד.)[יד].

ואוכל דמטמא משקה, כיון דרבי מאיר ורבי אלעזר ורבי יוסי **לא דרשי** [-אין דורשים] **'טמא'** במשמעות **יָטֻמָּא** אחרים, **לא ידענא מהיכא נפקא להו** - לא ידעתי מהיכן נלמד דין זה, **אי לאו מהאי קרא** - אם לא מכתוב זה שנאמר בטומאת שרץ (ויקרא יא לה) 'וכי יותן מים על זרע וגו' ונפל מנבלתם עליו טמא הוא', **ודרשינן** - ודרשנו בברייתא לעיל (יד.) מ'טמא הוא', **הוא טמא** ואולם **אינו עושה** דבר אחר שהוא **כיוצא בו** לטמא, כלומר אין אוכל זה מטמא אוכל אחר. **ומדאיצטריך קרא למעוטי** - וממה שהוצרך הכתוב למעט שאין אוכל מטמא **כיוצא בו, מכלל** [-מוכח] דהוא **מטמא** דברים **אחרים** שאינם כיוצא בו, כלומר משקים. **וכי תימא** [-ואם תאמר] ש**'טמא הוא'** בא למעט **שהרי הוא** בלבד **טמא ואינו מטמא אחרים** כלל, לא יתכן שזו היא כוונת הכתוב, **שאם כן לשתוק קרא מיניה** -היה לה לתורה לשתוק ולא לכתוב 'הוא', **ולכתוב** רק **'טמא'**, ואף ללא שום מיעוט **מהיכא תיתי לן טומאה לאחרים** - מנין היה לנו לחדש שאוכל מטמא אחרים[טו].

ואי קשיא - ואם תקשה, **הואיל ומשקין לא מטמאי אחריני** [-אינם מטמאים אחרים] מן התורה לשיטת **רבי יוסי, תו לא מיתוקמא מתניתין כתרצתא דתריץ רבי ירמיה לעיל** - אם כן שוב אי אפשר להעמיד את דברי משנתנו (לעיל יד.) כפירושו של רבי ירמיה לעיל (טו:), שהעמיד את עדותו של רבי חנינא סגן הכהנים בבשר שנטמא במשקים שנטמאו בכלי שנטמא משרץ שהוא שלישי לטומאה, שמותר לשורפו עם בשר שנטמא באב הטומאה, אפילו שבכך מוסיפים טומאה על טומאתו ועושים אותו שני. ומדבריו הוכיח רבי מאיר, שאף מותר לשרוף תרומת חמץ טהורה בשעה שישית של ערב פסח יחד עם הטמאה ולטמאותה. ורבי יוסי נחלק עליו ואמר, אינה היא המידה, כלומר אין לדמות תרומת חמץ לבשר קדשים שלישי. ופירש רבי ירמיה במחלוקתם, שאזדא [-שהולך] רבי מאיר לשיטתו, **ואזדא** [-והולך] **רבי יוסי לטעמיה** [לשיטתו]. שכן נחלקו בברייתא שהובאה לעיל (טז.) באוכלים שספק נטמאו על ידי משקה טמא, שלדעת רבי מאיר הם טהורים משום שמשקה מטמא אוכל אינה אלא דרבנן, ולא גזרו חכמים על הספק, ורבי יוסי סובר שהם טמאים, משום שטומאת משקים לטמא אחרים היא מן התורה. נמצא שרבי מאיר ורבי יוסי במשנתנו הם לשיטתם, שכן רבי מאיר סובר שמותר לטמא תרומת חמץ אפילו בשעה שאינה אסורה אלא מדרבנן, כשם שמותר לטמא בשר קודש שנטמא במשקים אפילו שטומאתו אינה אלא מדרבנן. ואילו רבי יוסי סובר שבשר זה טמא מן התורה, ועל כן אין ללמוד ממנו על תרומת חמץ בשעה שישית שאינה אסורה אלא מדרבנן. ואולם לפי המבואר בסוגייתנו רבי יוסי עצמו סובר שטומאת משקים לטמא אחרים אינה אלא מדרבנן, ואם כן הדר קושיין **לדוכתה** - חוזרת קושייתנו למקומה, **אמאי** [-מדוע] **אינה היא המדה** לדמות בבשר קודש שנטמא במשקים לתרומת חמץ בשעה שישית, הלא **מדה ומדה היא** לדמותם, שהרי איסור שניהם אינו אלא מדרבנן. ויש לומר, **דלא תיקשי** - שאין זו קושיא, משום **דכי אוקימנא ואזדא רבי יוסי לטעמיה** - שכאשר אמר רבי ירמיה שרבי יוסי הולך לטעמו, **בתר טעמא דהא מתניתא דרבי יוסי אליבא דרבי עקיבא אוקימנא** - הלך אחר שיטת רבי יוסי בברייתא, **ששנאה** בשיטת רבי עקיבא **רבו דדריש** [-הדורש] **'טמא'** במשמעות 'יְטַמֵּא', **דהא מהא מיתינן סייעתא עליה** - שהרי מברייתא זו הביא רבי ירמיה ראיה לדבריו, ולא בשיטת עצמו אמר כן רבי יוסי.

ואני שמעתי, שיש מפרשים **דרבי יוסי** אכן **אית ליה** [-סובר] ש**'טמא'** הוא במשמעות יְטַמֵּא אחרים **לגבי משקין**, וכן לגבי אוכלים[טז]. **והא דאמר לא סבירא ליה** - ומה שאמר רבא שרבי יוסי אינו סובר כרבי עקיבא, רק **בההיא** [-באותו] 'טמא' דכתיב **באוכלין** דאמר עליו **רבי עקיבא** שמשמעותו יְטַמֵּא **אמרן** - אמר כן רבא, **שלענין טומאה עושה כיוצא בה** אין רבי יוסי סובר כרבי עקיבא. שכן רבי עקיבא סובר שאוכל מטמא אוכלי[יז], ואילו רבי יוסי סובר שאוכל אינו מטמא אוכל. **ועכשיו** - ולפי פירוש זה, אף לשיטת רבי יוסי **אתה בא לידי רביעי** בקודש מן התורה, על ידי **שרץ** שטימא **כלי, וכלי** זה טימא **אוכל, ואוכל** זה טימא **משקה, ומשקה** זה שהוא שלישי פוסל **אוכל** של קודש, ולא כפי שפירשנו לעיל שלשיטתו רביעי בקודש פסול רק מדרבנן. ואולם **אי אפשר להעמידו** לפירוש זה **מפני כמה תשובות**[יח]. **ומיהו** [-ואמנם] לשיטת **רבי מאיר דאמר בהדיא** [-בפירוש] בברייתא לעיל (טז.) **שטומאת משקין לטמא אחרים לאו דאורייתא**, לפי כל הפירושים **לא משכחת לה** [-לא מצינו] **רביעי** בקודש **אלא מדרבנן.**

ומן מסכי נפמוך

וכי **משום דלא אשכחן** [-שלא מצאנו] שום **תנא** הפוסל רביעי בתרומה וחמישי בקודש **נימא** [-יש לנו לומר] **דרבי עקיבא לית ליה** [-לא סובר] את

ציונים והערות

ראשון טימא אוכל ועשאו שני, והאוכל נגע בעצים או לבונה ועשאם שלישיים, ונגעו אלו באוכל או משקה של קדשים ועשאום רביעיים. ואף שלהלן (כ.) נסתפק ריש לקיש האם עצים ולבונה טמאים גם לטמא אחרים או שיש להם רק טומאת עצמם, יש לומר שריש לקיש סובר כשיטת אביי ורב אדא בר אהבה לעיל שאוכל מטמא אוכל בקדשים מן התורה, שלשיטתם מצינו רביעי בקודש על ידי אוכל שנטמא מאוכל. וכתבו כן התוספות לשיטתם להלן (ד"ה מלמד), (להלן ד"ה מלמד) טומאתם אינה אלא דרבנן. וראה להלן בהערה בביאור מחלוקתם. ותוספות רבינו פרץ (ד"ה לכן) הביאו בשם הר"ר שלמה מדרויש, שאף שסובר רבי יוסי שטומאת משקים לטמא אחרים אינה אלא מדרבנן, מכל מקום בקדשים היא מן התורה משום קל וחומר, מה מחוסר כיפורים שהוא מותר בתרומה מטמא אחרים, משקה שלישי שפסול בתרומה כל שכן שמטמא אחרים. וראה בצל"ח (חולין סו) ובשפת אמת (גרסנ"י ד"ה מלמד) שכתבו כן מטעם אחר, שכן נאמר בקדשים 'והבשר אשר יגע בכל טמא', ובכלל זה אף משקים טמאים, וכקושיית הגמרא לעיל (טז.) על דברי שמואל שאמר שמשקי בית מטבחייא טהורים מלטמא אחרים בקודש. **יג. בלומר**, על הראשונות גזרו חכמים משום חשש טומאה דאורייתא, אך האחרונות נתקנו לא משום חשש דאורייתא. והתוספות (ד"ה לא) דחו את ראיית רש"י מדברי הגמרא בחגיגה, שכן רבינו חננאל לא גורס שם 'דררא דטומאה דאורייתא' אלא 'דררא דטומאה' ותו לא. וגם לפי הגירסא שלפנינו יש לפרש בכוונת הגמרא שם, שלפי כללי הטומאה של חולין לא היה לה לתורה לטמא

(יד.) מ'טמא הוא', **הוא טמא** ואולם **אינו עושה** דבר אחר שהוא **כיוצא בו** לטמא, כלומר אין אוכל זה מטמא אוכל אחר. **ומדאיצטריך קרא למעוטי** - וממה שהוצרך הכתוב למעט שאין אוכל מטמא **כיוצא בו, מכלל** [-מוכח] דהוא **מטמא** דברים **אחרים** שאינם כיוצא בו, כלומר משקים. **וכי תימא** [-ואם תאמר] ש**'טמא הוא'** בא למעט **שהרי הוא** בלבד **טמא ואינו מטמא אחרים** כלל, לא יתכן שזו היא כוונת הכתוב, **שאם כן לשתוק קרא מיניה** -היה לה לתורה לשתוק ולא לכתוב 'הוא', **ולכתוב** רק **'טמא'**, ואף ללא שום מיעוט **מהיכא תיתי לן**

(יד.) מ'טמא הוא', **הוא טמא** ואולם **אינו עושה** דבר אחר שהוא **כיוצא בו** לטמא, כלומר אין אוכל זה מטמא אוכל אחר. **ומדאיצטריך קרא למעוטי** - וממה שהוצרך הכתוב למעט שאין אוכל מטמא **כיוצא בו, מכלל** [-מוכח] דהוא **מטמא** דברים **אחרים** שאינם כיוצא בו, כלומר משקים. **וכי תימא** [-ואם תאמר] ש**'טמא הוא'** בא למעט **שהרי הוא** בלבד **טמא ואינו מטמא אחרים** כלל, לא יתכן שזו היא כוונת הכתוב, **שאם כן לשתוק קרא מיניה** -היה לה לתורה לשתוק ולא לכתוב 'הוא', **ולכתוב** רק **'טמא'**, ואף ללא שום מיעוט **מהיכא תיתי לן**

ברביעי בקודש ובשאר המעלות האחרונות השנויות שם, אלא חידוש הם בקודש בלבד. **יד. הקשה** המהרש"ל (גרסנ"י), שאם כן מדוע כתב רש"י לעיל שלשיטת רבי יוסי לא מצינו לרביעי בקודש מן התורה, הלא לשיטתו אוכל מטמא אוכל בקדשים, ואם כן יתכן שאוכל שלישי יעשה משקה קודש לרביעי. ותירץ, על פי מה שכתב רש"י בסמוך, שלשיטת רבי מאיר ורבי יוסי שאינם דורשים 'יטמא' 'יְטַמֵּא' לא נזכר בפירוש בתורה שאוכל מטמא משקה, ומקור דין זה הוא רק ממה שהוצרכה התורה למעט ב'טמא הוא' שאין אוכל מטמא כיוצא בו, שמכך משמע שהוא מטמא משקה. שלפי זה יש לומר, שדווקא אוכל שנטמא מכלי מטמא אוכל, אבל אוכל שנטמא מאוכל אינו מטמא משקה. שהרי בחולין אין אוכל זה נטמא כלל, ורק בקדשים נתחדש שאוכל מטמא אוכל, ולא נאמר חידוש זה אלא לענין טומאת עצמו, ולא לענין שיטמא אחרים. והצל"ח (חולין סו) הביא בשם מהר"פ מזלאטשוב בביאור דברי רש"י, שרבי יוסי סובר כשיטת רב אדא בר אהבה לעיל (יד.), שרק בקודש אוכל מטמא אוכל, אך לא בתרומה. ולפי זה לא מצינו לשיטתו אוכל שלישי בתרומה, שהרי אין לו ממי להיטמא, שכן משקה אינו מטמא אחרים מן התורה, ואף אוכל אינו מטמא אוכל. ומעתה שוב אי אפשר ללמוד בקל וחומר ממחוסר כיפורים ששלישי עושה רביעי בקדשים, שהרי כל קל וחומר זה הוא מכח מה ששלישי פסול לתרומה, ומאחר שאוכל שלישי אינו פסול בתרומה בטל הקל וחומר. וראה עוד במהרש"א ובפני יהושע (גרסנ"י) ובצל"ח (חולין קכ) שפירשו את דברי רש"י באופנים אחרים. **טו. כתבו** התוספות (ד"ה לא), שדברי רש"י מובנים רק לשיטת אביי ורב אדא בר אהבה לעיל (סס) שאוכל מטמא אוכל בקדשים, אבל לשיטת רבינא (סס) שאוכל אינו מטמא אוכל אף בקדשים, אין ראיה מהמיעוט האמור שאוכל מטמא משקה, שהרי יתכן שבא הכתוב האמור למעט, שאפילו בקדשים שנאמר בהם 'והבשר אשר יגע בכל טמא', שלכאורה יש ללמוד משם שכל דבר טמא מטמא קודש, מכל מקום גם בהם אין אוכל מטמא אחרים כלל. וכתב הפני יהושע (בתוספות סס ד"ה ועוד) ביישוב דברי רש"י, שגם ללא המיעוט האמור לא היה עולה על דעתנו לרבות מ'והבשר' שאוכל מטמא אוכל בקדשים, שכן נצרך כתוב זה לרבות רביעי בקודש. **טז. מהרש"א** (גרסנ"י). **יז. וגורסים** מפרשים אלו לעיל (יח.) בדברי רבי עקיבא 'ככר שני עושה כיוצא בו שלישי', כגירסא המובאת ברש"י (סס ד"ה לימד). והיא שיטת רבינו גרשום (חולין לג: ד"ה מינו), והרמב"ם בפירוש המשניות (סוטה פ"ה מ"ג). וראה עוד בביאורי רש"י לעיל (יח.) בהערה, בביאור שיטה זו. **יח. כפי** שהוכיח רש"י (סס) שלא יתכן שסובר רבי עקיבא באוכל מטמא אוכל, שהרי לעיל (יד.) הקשתה הגמרא על דברי רבי חנינא סגן הכהנים במשנתנו, הלא אין אוכל מטמא אוכל, ודחקה לתרץ שאכן לא דיבר רבי חנינא אלא בטומאה דרבנן. ואם סובר רבי עקיבא שאוכל מטמא אוכל, היה לה לגמרא לתרץ שרבי חנינא סובר כרבי עקיבא, שהרי רבי עקיבא עצמו גם סובר את עדותו של רבי חנינא, אלא שהוסיף עליה עדות נוספת. עוד הוכיח רש"י שלא כגירסא זו ממה שנוקטת הגמרא לעיל (יח.) בפשיטות שלא מצינו שטומאה עושה כיוצא בה ומטמאת את מינה. עוד הוכיח כן מדברי רבינא לעיל (סס ע"ב), שאמר בפירוש בשיטת רבי יוסי שנשנתה בשיטת רבי עקיבא שאין אוכל מטמא אוכל.

הקל וחומר שדרש רבי יוסי, הלא יתכן שלשיטתו הם אכן פסולים משום קל וחומר זה.

אוחזק 19/06/2015

דק ומצא

דקדק ומצא **בהדיא** [-בפירוש], **דאמר רבי עקיבא** שרק **רביעי** בקודש פסול, **ולא חמישי**.

הכלי מגרף מה שבפומו

עריבה ארוכה ובה אוכלי קודש מכאן - בצידה האחד, **ואוכלי קודש מכאן** - בצידה השני, **ואין הם נוגעין זה בזה, ונגע טמא באוכלין שבראש האחד** של העריבה, **ובכלי עצמו לא נגע**, והרי **אוכל אין מטמא כלי אפילו מדרבנן**, ואי אפשר לומר שהעריבה נטמאה מהאוכל שבצד זה וחוזרת ומטמאה את האוכל שבצד השני, **ואפילו הכי האוכלין שבשני ראשיה טמאים**, משום **שהכלי מצרפן** לדבר אחד, שאם נגעה טומאה במקצתו נטמא כולו.

מעדותו

על ידי עדותו של רבי עקיבא למדנו דין זה.

סוסיף רבי עקיבא

(בעדות) [**במסכת עדיות**י"ט] (פ"ח מ"ח).

לבוש וגמליש

אף על גב דלאו אוכלין נינהו [-הם], מכל מקום **חיבת הקודש מכשרתן לקבל טומאה** [אוצר החכמה] **ומשויא להו** [-ומחשיבה אותם] **לאוכל**, כמבואר להלן **בפרק כל שעה** (לה.).

סמל שם כולן

אלמא - ומוכח ממה שנטמאים כל הגחלים על ידי שנגע הטבול יום באחד מהם, **שמצרף הכלי** את כל **מה שבתוכו** לאוכל אחד. **דאי משום דנגעי אהדדי** - שהרי אם תאמר שכל הגחלים טמאים משום שכולם נוגעים זה בזה, והגחלת שנגע בה הטבול יום מטמאה את זו שלידה, אי אפשר לפרש כן, משום דנהי [-שאמנם] **דגחלת שנגע בה מטמא את חברתה**[כ], שהרי הטבול יום הוא כשני לטומאה[כא], והגחלת שנגע בה שלישית, ושלישי עושה רביעי בקודש, **אבל חברתה תו לא מטמיא** - שוב אינה מטמאת את זו שנוגעת בה, שהרי רביעי אינו עושה חמישי, **דאם כן** - שאם תאמר שכולן טמאות משום נגיעתן זו בזו, נמצא דהוה ליה טומאת **ששי ושביעי עד מאה** לטומאה, והרי לא מצינו אלא רביעי בקודש. **ומאותו** [-ועל ידי אותה] **עדות** של רבי עקיבא **נשנית משנה** זו בחגיגה, **דהכלי מצרף** את כל מה שבתוכו, והרי קתני **בהדיא** [-שנינו בפירוש] בהמשך דברי משנה זו **'רביעי בקודש פסול'. אלמא** - ומוכח משם **דרבי עקיבא חמישי ליה** - אינו סובר שחמישי בקודש פסול. וכן ממה ששנינו שם 'והשלישי בתרומה' מוכח, שדווקא **שלישי בתרומה אין** [-פסול], אבל **רביעי** בתרומה **לא** נפסל. **אלמא** - ומוכח מזה **דלית ליה** [-שאין לו] **לרבי עקיבא** את הקל **וחומר דדרש רבי יוסי** מטבול יום ומחוסר כיפורים, שהרי לשיטת רבי עקיבא שאף שלישי בחולין טמא יש ללמוד מקל וחומר זה אף לרביעי בתרומה וחמישי בקודש, כמבואר לעיל.

בלשון אחר שמעתי עוד לפרש ענין זה באופן אחר, אך הוא **יורד לעמקי תהום, ואי אפשר להעמידו.**

מלמא קסבר מיתוף דרבנן

מילתא באנפי נפשה היא - דברי הגמרא האלו הם נידון בפני עצמו, **דמדאמר רבי יוחנן** שהמשנה בחגיגה האומרת שהכלי מצרף את מה שבתוכו **מעדותו של רבי עקיבא היא נשנית, אלמא קסבר** [-מוכח שסובר] **רבי יוחנן** שדין **צירוף** הכלי לענין קודש **דקתני גבי מעלות** - שנשנה במשנה שם בין החומרות היתירות שישנן בקדשים, **לאו מדאורייתא הוא אלא מדרבנן** בלבד. שהרי אמר רבי יוחנן שלמדנו דין צירוף **מעדותו של רבי עקיבא דמדרבנן הוא** - שאינה אלא מדרבנן, דהרי על **גחלים ולבונה** העיד רבי עקיבא שהכלי מצרפן, ואלו **לאו בני קבולי טומאה נינהו** - אינם בני קבלת טומאה מן התורה **אלא מדרבנן**, שהרי אינם אוכל או משקה[כב]. **ואף על גב דאמר מר** - שדורשת הברייתא (להלן לה.) ממה שנאמר (ויקרא ז יט) 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל והבשר', שייתור 'והבשר'[כג] בא **לרבות עצים ולבונה** לקבלת טומאה, מכל מקום **אמרינן** בפרק **כל שעה** (שם), **דמעלה מדרבנן היא**, ואינה מן התורה[כד].

ופליגא

ומימרתו זו **דרבי יוחנן חולקת אדרבי חנין** - על מימרתו של רבי חנין.

כף ממש

בקטורת כתיב - נאמר כתוב זה, דקטורת קודש **הוא**, שהרי מוקטרת על המזבח[כה].

סגן הסס

שנינו **במסכת עדיות** (פ"ג מ"ג), **ועל המחט** הטמאה **העיד** רבי חנינא סגן הכהנים **עם שאר העדיות** שנשנו שם, **שאם נמצאת בבשר קודש, שהסכין שנגע בה והידים של כהן שנגעו בה טהורין, והבשר טמא. ולקמיה** (ע"ב) **מפרש** בגמרא, **האי מחט מאי טומאה הוה ביה** - מחט זו, איזו טומאה היתה בה.

זכינו

יט:

זכות וטובה וריוח ותקנה היא לנו ממניעת הפסד קדשים[א], בכך **שלא** נגזרה **גזירת ידים במקדש ליטמא** [-שיקבלו טומאה] **בדבר שאין מטמא אדם**[ב], **דהאי מחט** - שהרי מחט זו שנמצאה בבשר, **מוקמי ליה דלאו בר טמויי אדם הוא** - אנו מעמידים אותה להלן באופן שאינה ראויה לטמא אדם[ג], ואם היו גוזרים שתיטמאנה הידים ממחט זו, היה הדבר מביא להפסד קדשים. **דאילו חוץ למקדש** גזרו חכמים שיהיו **מטמאים ידים בטומאה כל דהו** [-כל שהיא][ד], **ואפילו סתמן** [-סתם ידים] שלא נגעו בטומאה כלל, **משום שידים עסקניות הן**[ה].

ציונים והערות

יט. **הוגה** על פי הגהות וציונים בשם נמוקי שזבנ"י. כ. **ולשיטת** התוספות לעיל (יד: ד"ה ומילו), אף השני לא יטמא, שכן דבר שנגע בו טבול יום אינו מטמא אחרים. רש"ש (גרס"י). **כא. שכן** הוא פוסל תרומה ולא חולין, כדין שני לטומאה שפוסל רק תרומה. **כב. מפשטות** דברי רש"י משמע שהראיה היא מדברי רבי יוחנן, ולא מעצם דברי רבי עקיבא. וכתב רבינו דוד (ד"ה גרס) בטעם הדבר, שמעצם דברי רבי עקיבא אין הכרח שצירוף כלי הוא מדרבנן, אלא יתכן שבסולת שעיקר טומאתה מן התורה הוא מדאורייתא, ורק בדברים שטומאתם היא מדרבנן הצירוף הוא מדרבנן. ורק מדברי רבי יוחנן הוכיחה הגמרא שהוא מדרבנן, שכן אמר שכל מקור צירוף כלי הוא מדברי רבי עקיבא, ומאחר שדברי רבי עקיבא אמורים גם בדברים שטומאתם אינה אלא מדרבנן, שוב אין מקור לכך שצירוף הוא דאורייתא. אך הראש יוסף (גרס"י) כתב, שכמו כן יש להוכיח מעצם דברי רבי עקיבא שצירוף כלי אינו אלא מדרבנן, שכן מכך שכלל דין סולת יחד עם גחלים ולבונה, משמע שגם בסולת שטומאתה מן התורה מכל מקום צירוף כלי אינו אלא מדרבנן. וכן הביאו התוספות בשם רש"י. אך תמה הראש יוסף, הלא אם כן יקשה על רבי חנין הסובר שצירוף כלי הוא מן התורה, איך אמר שלא כדברי רבי עקיבא. **כג. להלן** (מ:) מבואר שהריבוי הוא מ'והבשר' הראשון, אך בחולין (לו:) מבואר שהריבוי הוא מהוא"ו היתירה של 'והבשר' השני. וראה בצל"ח (להלן כד: ד"ה והנשאר), ביישוב סתירת סוגיות אלו. **כד. אך** התוספות (ד"ה שלמא) כתבו, שדין חיבת הקודש הוא מן התורה [ומה שנוקטת הגמרא להלן שהיא מעלה, כוונתה למעלה דאורייתא], והוכיחו כן מסוגיית הגמרא בחולין (לו.). על כן פירשו על פי דברי הגמרא בחגיגה (כג:), שהוכחת הגמרא מדברי רבי יוחנן שצירוף כלי הוא מדרבנן אינה מעצים ולבונה, אלא ממה ששנינו בתחילת אותה משנה שהובאה בה עדותו של רבי עקיבא על צירוף כלי, שהעיד רבי שמעון בן בתירא על אפר חטאת [פרה אדומה] שנגע טמא במקצתו, שטימא את כולו. והרי אף אם צירוף כלי מן התורה, מכל מקום אינו נוהג אלא בקודש ולא באפר חטאת, שהרי אינו קודש אלא חול, שכן מבואר במנחות (נג.) שאין מועלים בו. ואם כן באפר חטאת ודאי שצירוף אינו אלא מדרבנן. ומאחר ששנינו בעדיות ש'הוסיף' רבי עקיבא על דברי רבי שמעון והעיד על צירוף כלי בסולת וקטורת, משמע שגם בהם צירוף כלי אינו אלא מדרבנן. [לכאורה לדברי התוספות שהאפר אינו קודש, אין לו לאפר להיטמא כלל מן התורה, שהרי אינו אוכל ואף אין נוהג בו דין חיבת הקודש. אך הרשב"א (שו"ת ח"ג סי' נב) הביא בשם הר"י מיגאש, שגם אפר חטאת נטמא משום חיבת הקודש]. והתוספות שאנץ ותוספות הרא"ש (ד"ה שלמא) בפירושם הראשון פירשו, שאין נוהג באפר צירוף כלי מן התורה, משום שדווקא כלי שרת מצרף, ואילו אפר חטאת אינו צריך כלי שרת. **כה. לשיטת** רש"י שחיבת הקודש אינה אלא מדרבנן, צריך לומר שקטורת מקבלת טומאת אוכלין מן התורה משום שהיא תבלין, ולא משום חיבת הקודש. ראש יוסף (גרס"י). **א. כתב** הרש"ש (ד"ה אלמא) שפירוש זה דחוק. ופירש, שלא זכינו ללמוד מעדותו של רבי חנינא סגן הכהנים שום דבר חידוש, זולת דין זה שאין טומאת ידים במקדש, שהרי מה שהבשר טמא והסכין טהורה הוא דבר פשוט. וכתב הקרן לדוד (שם קכו), שמיאן רש"י לפרש את דברי רבי עקיבא כפשוטם, שמעדותו של רבי חנינא סגן הכהנים למדנו שאין טומאת ידים במקדש, משום שאם כן היה לו לומר 'מדבריו למדנו', כלשון רבי מאיר במשנה לעיל (יד.) על עדותם של רבי חנינא סגן הכהנים ורבי עקיבא, 'מדבריהם למדנו'. אך ראה בערוך (ערך זך ו) שכתב בפירושו הראשון ש'זכינו' הוא ענין מציאה [ולכאורה כוונתו שמצאנו מעדותו של רבי חנינא דין זה]. וראה עוד בפני יהושע (ד"ה מנן) בביאור דברי רש"י. **ב. כלומר**, לא גזרו במקדש על דבר שאינו מטמא אדם, שיטמא את הידים. **ג. כן** היא שיטת רבי יוסי ברבי אבין להלן, שהמשנה מדברת במחט שהיא ראשון לטומאה. אך לשיטת רב מדובר במחט שהיא אב הטומאה, ומה שאין האדם נטמא ממנה הוא משום שספק אם נגע בה, וספק טומאה ברשות הרבים טהור. **ד. כגון** ראשון לטומאה, וכן גזרו על ידים שנגעו בשני לטומאה שיטמאו קדשים, אך גזירה זו נגזרה בזמן מאוחר יותר, ולא בזמן שגזרו על סתם ידים. תוספות (לעיל ע"ב ד"ה שמין). ויתכן שנקט רש"י 'טומאה כל דהו' כדי לכלול אף כלים הנמצאים, שאינם מטמאים מדין תורה וגזרו עליהם שיטמאו את הידים. **ה. והן** נוגעות בבשר ובמקום הטינופת, וממאיסות את התרומה כשהן נוגעות בה, וגנאי הוא לתרומה. רש"י בשבת (יד. ד"ה עסקניות). עוד הביא רש"י (שם) בשם רבותיו [וכן פירשו רבינו חננאל (שם יג: ד"ה ידיס) והרמב"ם (פירוש המשניות זבים פ"ה מי"ג)], שטעם גזירת ידים הוא משום שיש לחשוש שמא נגעו הידים בטומאה. אלא שהקשה רש"י על פירוש זה, שאם כן יש לחשוש שמא נגעו הידים באב הטומאה, ונמצא שהן ראשון לטומאה, ומדוע גזרו עליהן רק טומאת שניות. עוד הקשה,

וימס

ויאמר רבי עקיבא **נמי** [-גם] **שזכינו שאין טומאת כלים במקדש מדרבנן, בדבר שאין מטמא מן התורה, דאילו בחולין גזור רבנן ביה טומאה** בכלי שנגע במשקים טמאים, **ואף על גב דמדאורייתא** הוא **טהור, כדתנן** במסכת זבים (פ"ה מ"ג) **לגבי** גזירת י"ח **דבר** הפוסלים את התרומה, 'והאוכלים והכלים שנטמאו במשקין', **והכא קתני** - וכאן במחט שנמצאה בבשר הקרבן, שנינו שה**סכין טהור**, ואינו נטמא על ידי המשקים שנטמאו מהמחט', ומוכח שלא גזרו חכמים על טומאת כלים במקדש.

ידים קודש גזירת כלים נמנו

גזרו על הידים **ליטמא מדרבנן** לפני שגזרו על כלים שנטמאו במשקים, **וכשהעידו עדות** זו על מחט שנמצאה בבשר **עדיין לא נגזרה גזירת חכמים על טומאת כלים דרבנן**[ז]. **לפיכך לא** יוכל רבי עקיבא **לומר** על עדות זו **זכינו שאין טומאת כלים במקדש, דהרי ההיא שעתא** [-באותה שעה] **אפילו בעלמא נמי לא הואי** - גם בשאר מקומות עדיין לא נגזרה טומאה זו.

בו ביום

בעליית חנניה בן חזקיה בן גרון, כשעלו חכמים לבקרו, באותו יום גזרו על י"ח דברים, כמובא במשנה **בפרק יציאות השבת** (שבת יג:).

דמנן מלו פוסלין מם הסרומה, הספר

כל אחד מכ"ד כתבי הקודש. ובגמרא **התם** (שבת יג.) **מפרש טעמא** [-טעם] גזירה זו שיפסלו את התרומה, שהוא **משום תקנת הספרים**, לפי שהיו **מניחין את הספרים עם התרומה**, והיו **עכברים אוכלים אותם**, ומתוך שנגזרה עליהם טומאה נמנעו מלעשות כן כדי שלא תיפסל התרומה.

והידים

אפילו סתמן[ח] - סתם ידים שלא נגעו בשום טומאה, פוסלות את התרומה במגען, **אם נגע** אדם בידיו **בתרומה בלא נטילת ידים.**

והמנול יוס

והתם פריך - ושם במסכת שבת (יד:) מקשה הגמרא, **הא** [-הרי] טומאת טבול יום לענין תרומה **מדאורייתא היא. ומשני** - ומתרצת הגמרא, **סמי** [-הסר] **מכאן טבול יום**[ט].

מלא ממר רצא

ודאי כבר נגזרה על הכלים מדרבנן שיטמאו במשקין באותה שעה', **ומיהו הכא** [-ואולם כאן] בבשר זה, מדובר באופן **דליכא** [-שאין] עליו **משקין**[י], **והנח לטומאת סכין** לפי שאינה שייכת באופן האמור במשנה, דהרי **אפילו** בכלים של חולין **שלא** חשו **להפסידן** ולא נמנעו מלגזור עליהם טומאה, **לא שייכא בהו הכא** [-לא שייכת בהם כאן] **טומאה לסכין**. דהרי **האי** [-אותו] **סכין, דנגע במאי** - וכי במה נגע בכדי **שיטמאוהו**, הרי **לא בשר ולא מחט אין יכולין לטמאו**, משום **דאין אוכל ולא כלי שאינו אב הטומאה** אלא ולד הטומאה **מטמאין כלים אפילו מדרבנן, ולא גזרו חכמים מדבריהם טומאה על הכלים אלא שיטמאו מן המשקין, ומשום משקה זב וזבה**, שהם רוקם וזובם ומי רגליהם והם אב הטומאה, ומטמאים מן התורה אדם וכלים[יב], וטימאו חכמים אף כלים שנגעו במשקה שהוא ולד הטומאה, כדי שלא יבואו לטהר כלים שנטמאו במשקי זב וזבה.

ממי עבידתיס

מה היא טומאת המחט **דמטמא** את **הבשר**.

על ספק סרוקין

לא גזרו בירושלים על ספק רוקים **לומר שמא של זב או של נדה הן, ורוקין שלהם אב הטומאה הן לטמא אדם, כדכתיב** (ויקרא טו ח) 'וכי ירוק הזב בטהור וכיבס בגדיו ורחץ במים וטמא עד הערב'.

ממס של ממס מס

של אדם שנגע במת[יג] **שהוא אב הטומאה**[יד], **והמחט עצמו** שנגעה באדם זה נעשית אף היא **אב הטומאה**, שהרי דרשו ממה שנאמר בטומאת מת (במדבר יט טז) 'בחלל חרב', **דחרב הרי הוא כחלל,** וכל כלי מתכת שנוגע במת נעשה כמת עצמו, ואם נגע בטמא מת נעשה אב הטומאה כמותו, ואינו יורד בדרגת טומאתו מהדבר המטמא אותו כבשאר טומאות, כמובא בגמרא לעיל (יד:).

ולקמיה פריך - ולהלן תקשה הגמרא, **אמאי** [-מדוע] **הסכין והידים טהורין, הלא אף גופו של הכהן** שנגע במחט **טמא הוא**[טו], והרי הוא **צריך טבילה והערב שמש דאורייתא** [-מן התורה], כדין כל הנוגע בטמא מת ונעשה ראשון לטומאה, שנטמא וצריך טבילה, ואינו ניתר בתרומה וקדשים עד הלילה.

רבי יוסי ברבי סנין ממר

לעולם מדובר **בספק מחט** שאין ידוע מה היא, ומשום גזירת ספק כלים היא טמאה, **וכגון שהיתה פרה חסומה ובאה מחוץ לירושלים, דודאי מעלמא אתי** - ממקום אחר באה המחט, דהרי **משנכנסה לשם** [-לירושלים] ודאי **לא בלעתה**, שהרי היתה חסומה קודם כניסתה לעיר, ונמצא דמחט זו הוו להו [-הרי היא] בכלל דין **ספק כלים של מקומות אחרים**, ולא כספק כלים בירושלים.

על גוס סלליון

ששם היו מתקבצין הטמאין[טז], כדי **שלא לטמא את חביריהם.**

ואף על גב למיממז ז

ואף על גב **שראינוהו לזב עובר בשוק** זה **שנמצא בו רוק, אשמעינן** - השמיענו אחד האמוראים דאף באופן זה **לא גזרו** חכמים על הרוקים בירושלים, ודין זה ודאי הוצרך האמורא להשמיענו, דהרי **כולי האי לא שמענו ממתניתין** - שכן עד כדי כך לא שמענו מהמשנה בשקלים שגם במקום שהוחזק זב לא גזרו.

בדרך אחת היו יורדין לבית הטבילה ועולין בדרך אחרת[יז]. כלים **הנמצאין בדרך הירידה** לבית הטבילה **טמאין**, דהרי אם הם טהורים **מאי בעו התם** - מה הם עושים שם, **אלא** ודאי **טמאין היו**, והביאם שם משום שהיה **רוצה להטבילן, ונפלו** ממנו קודם שהטבילם.

ציונים והערות

שאם נגע בטומאה הלא כל גופו נטמא ולא הידים בלבד. עוד הקשה, שאם אכן נגע בטומאה יהיה טעון כל גופו טבילה, ואין די בנטילת הידים בלבד. וכתב בחידושי הר"ן (לעיל ע"ב ד"ה וזימנו) בביאור שיטה זו, שלא חששו לנגיעת הידים באב הטומאה, מכיון שאין זה דבר מצוי, אלא חששו רק לנגיעתן בראשון לטומאה. ואף שמן התורה ראשון לטומאה אינו מטמא כלל, לא את הגוף ולא את הידים, גזרו חכמים על ידים הנוגעות בראשון ועשו אותן שניות. ומאחר שידים עסקניות הן חששו אף בסתם ידים שמא נגעו בראשון. **ו. שהרי** מדברי המשנה מוכח שהיו משקים על הבשר, שאם לא כן למה הוצרכה להשמיענו שהסכין טהור, הלא מכך ששנתה שהאדם טהור מוכח שהוא הדין לכלי. אלא בהכרח שהיו משקים על הבשר, ואם כן לכאורה היה לנו לומר שאפילו שהאדם טהור הסכין טמא משום גזירת כלים, ובאה המשנה להשמיענו שאין טומאת כלים במקדש. חידושי הר"ן (ד"ה וזימנו). אך ראה להלן בהערה בדרך בעל המאור בביאור הסוגיא. **ז. משמע** מדברי רש"י, שדווקא עדותו של רבי חנינא סגן הכהנים נאמרה לפני גזירת כלים, אבל דברי רבי עקיבא ודאי נאמרו לאחר גזירה זו, שהרי היא בכלל גזירת י"ח דבר שהיתה כמה דורות לפני זמנו של רבי עקיבא, אלא שרבי עקיבא אמר את דבריו על זמנה של עדות זו, כמבואר בתוספות (ד"ה וזימנו). **ח. כלומר**, לא רק על ידים שנגעו בראשון לטומאה, אלא אפילו על ידים שלא נגעו בשום טומאה. **ט. התוספות** (שבת שם ד"ה סמי) כתבו, שאין כוונת הגמרא לכך שיש למחוק טבול יום מדברי המשנה בזבים, אלא שטומאתו אינה מגזירת י"ח דבר אלא מן התורה. **י. בפשטות** כוונת רש"י היא, שבשעה שהעידו עדות זו כבר נגזרה גזירת כלים. אך התוספות (ד"ה מרוייהו) כתבו בדעת רבא, שעדותו של רבי חנינא סגן הכהנים נאמרה קודם שנגזרה גזירת כלים, אלא שבזמן רבי עקיבא שהיה לאחר י"ח דבר כבר נגזרה גזירה זו, ודברי רבי עקיבא נאמרו על הזמן שלו, ולא על הזמן שנאמרה העדות. ובדורות הראשונים (מ"ץ מקופות המנחיס פ"ט) ביאר אף בכוונת רש"י כתוספות. **יא. לשיטת** רש"י, בקושיא סברה הגמרא שהיו משקים על הבשר, ותירץ רבא שלא היו עליו משקים, וכל נידון הגמרא הוא בגזירת כלים שנטמאו ממשקים. אך בעל המאור (ד"ה ממר) פירש על פי המובא להלן שגזרו חכמים טומאה על ספק כלים הנמצאים שאין ידוע אם הם טהורים או לא. וסברה הגמרא בקושייתה, שיש לנו להסתפק עליהם שמא נטמאו בטמא מת ונעשו אב הטומאה, ועל כן יש להם לטמא אף כלים, ואם כן יש לה למחט לטמא את הסכין. ועל כן הקשתה הגמרא, שהיה לו לרבי עקיבא לומר, שמכך ששנינו שהסכין טהור מוכח שלא גזרו על ספק כלים במקדש. ותירץ רב, שבאותו זמן עדיין לא נגזרה גזירת ספק כלים, אלא רק גזירת ידים. והקשה עליו רבא, הלא כל גזירות אלו נגזרו באותו היום. על כן תירץ רבא תירוץ אחר, שלא עשו ספק כלים אלא ראשונים לטומאה בלבד, ולא חששו שמא נטמאו בטמא מת ונעשו אב הטומאה, משום שספק ספיקא הוא, שמא לא נגעו כלל בטומאה, ואף אם נגעו שמא לא נגעו אלא בשרץ ולא בטמא מת, ואינם אלא ראשונים לטומאה. אך הקשה עליו הראב"ד (כמוג שם ד"ה ולטומאת), שמדברי המשנה בטהרות משמע שספק כלים מטמאים גם כלים. וכתב, שלפי זה צריך לומר, שמה שאמר רבא שאין הסכין נטמא מחמת המחט משום שכלי אינו מטמא כלי, אינו אלא באופן שספק נגעה בו, ואף שספק טומאה ברשות היחיד טמא, כלים שהם ספק טמאים אינם מטמאים דבר אחר אם ספק נגעו בו, שכן ספק ספיקא הוא, ובאופן זה לא גזרו על ספק כלים. אבל אם ודאי נגעה המחט בסכין הרי היא מטמאה אותו משום גזירת ספק כלים, אילו היתה גזירה זו נוהגת גם במקדש. **יב. שנאמר** (ויקרא טו ח) 'וכי ירוק הזב בטהור וכיבס בגדיו ורחץ במים וטמא עד הערב'. **יג. ראה** להלן בהערה במובא מהמשנה למלך שפירש בשיטת הר"ש, שהכוונה היא למחט שנגעה במת. **יד. שכן** המת עצמו הוא אבי אבות הטומאה. **טו. כלומר**, לא זו בלבד שידיו טמאות, אלא אפילו כל גופו טמא. **טז. והרמב"ם** (פירוש המשניות לכלים פ"ח מ"ו) כתב, שבשוק העליון היו דרים גויים שהם כזבים לכל דבר. **יז. אף** שגם אם ישנה רק דרך אחת שבה עולים ויורדים הכלים טמאים, מכל מקום הוסיף רש"י שהן שתי דרכים משום מה ששנינו בסיפא 'דרך עליה טהורין', שהוא רק בדרך שמשמשת לעליה בלבד ולא לירידה. עוד יש לומר, שאם היא דרך אחת שעולים ויורדים בה הכלים טמאים רק מספק,

ואם נמצאו בדרך העליה מבית הטבילה טהורים, משום שיש לתלות שכבר הטבילו[יח].

ולמעמיך מימא מיפא כו'

ומהא ליכא למשמע מינה - ואין להוכיח מדיוק דברי המשנה על ספק כלים בירושלים, **דאיכא למידק מרישא הכי ומסיפא הכי** - שהרי מהרישא יש לדייק שהם טהורים, ומהסיפא יש לדייק שהם טמאים, בהכרח שאחד מדיוקים הוא לאו בדווקא. **ואשמעינן הנך אמוראי דלעיל** - והשמיעו אמוראים אלו שהובאו לעיל **דאמרי** [-שאמרו] **שלא** גזרו על ספק כלים בירושלים, **דרישא** נשנתה בדוקא, **דקתני** [-ששנינו] בה שהכלי שנמצא **בדרך ירידה הוא דאנו מטמאין, הא** כלי דנמצא **בכל העיר טהור. וסיפא דקתני** [-ששנינו] בה 'דרך עליה טהורין', **לא תידוק מינה** - אל תדייק ממנה **הא** [-אבל] כלים דנמצאים **בכל העיר טמאין, אלא** באה הסיפא **לאפוקי** [-למעט] **גזייתא**, שהם **מבואות קטנים שהיו** סמוך לדרך ירידה **ועליה, ופעמים** שהיו יורדין דרך **אותן מבואות, ופעמים** שהיו עולין בהם[יט]. **והנהו** [-ואותם] כלים הנמצאים בהם הרי הם **טמאין מספק, שהרי מתחלה** ודאי **טמאין** היו **והובאו** לשם כדי להטבילם, **וספק** אם **נפלו** בירידה קודם שנטבלו **ספק נפלו בעליה** לאחר שנטבלו, **ומספיקא לא נפקי מטומאה** - ומספק אין להוציא אותם מחזקת טומאתם הקודמת[כ]. **אבל שאר כלים** הנמצאים בכל ירושלים **שספק נטמאו ספק לא נטמאו, לא גזרו עליהן מספק.**

כיון דאמר מר מרא הרי הוא כמגע[כא]

ומחט זו **נגעה בטמא מת שהוא אב הטומאה, ונעשה גם המחט אב הטומאה**, ואם כן **אמאי** [-מדוע] **הסכין והידים שנגעו בה טהורות.**

מדם וכלים נמי ליתסר

דהרי **כל אב הטומאה מטמא אדם** וכלים, **בין כלי את הכלי**[כב], **בין אדם את האדם, בין אדם** את הכלי, **ובין כלי את האדם**[כג], כמו שדרשו **בפרשת** 'זאת חקת התורה' **בספרי** (פיסקא קנ) מן המקראות.

עזרה לגמרי הרצים הוא

לענין ספק **טומאה** נחשבת העזרה לרשות הרבים[כד], ועל כן **אדם** וסכין שספק **נגעו במחט זה ספק לא נגעו, והויא לה** [-והרי זה] **ספק טומאה** ברשות הרבים דספיקו טהור.

ופרכינן הא לגופיה קשיד הוי ספיקו ממש

ומקשה הגמרא, וכי אם היתה העזרה רשות היחיד היה הסכין נטמא מספק, **הא** [-הרי] **דבר שאין בו דעת לישאל הוא הסכין**, שספיקו טהור גם ברשות היחיד. **ולא גרסינן** 'מכדי **האי מחט** דבר שאין בו דעת לישאל הוא', **אלא** יש לגרוס 'מכדי **דבר שאין בו דעת לישאל הוא**', ללא התיבות 'האי מחט'. **ואי גרסינן** ליה, **הכי מפרשינן** - ואם נגרוס תיבות אלו כך יש לפרשן, **מכדי** [-הלא] **בהאי עדות דמחט, דבר שאין בו דעת לישאל הוא הסכין**, וכל **מי שאין בו דעת לישאל** ספיקו טהור כו'.

והטעם שמי שאין בו דעת לישאל ספיקו טהור ברשות היחיד, משום **דכל ספק טומאה, מסוטה נמרינן** [-אנו למדים] את דינו, שכן נאמר בפרשת סוטה (נמדבר ה יג-יד), שאם קינא הבעל לאשתו ואמר לה 'אל תסתרי עם פלוני', והלכה ונסתרה עמו, וספק הוא האם זינתה עמו או לא, הרי היא נאסרת לבעלה עד שישקה אותה מי סוטה. ומכאן למדנו לכל ספק טומאה ברשות היחיד שהוא טמא, שכן מה סוטה ספיקה הוא ברשות היחיד[כה], **ועל הספק היא טמאה** לבעלה, **אף כל ספק טומאות ברשות היחיד ספיקו טמא. ומינה** - ומשם אף יש ללמוד, **מה סוטה יש בה דעת לישאל אם נטמאה אם לאו, ועליה** נאמר שספיקה טמא ברשות היחיד, **אף כל מי שיש בו דעת לישאל, כגון אדם שספק נגע בשרץ ספק לא נגע, דיש בו דעת שיכולין לשואלו אם נגע, והוא אינו יודע** אם נטמא, **ספיקו טמא**[כו]. אבל דבר שאין בו דעת לישאל על טומאתו, כגון כלי, ספיקו טהור אף ברשות היחיד.

סנפס נידי מדס

ספק בטומאה **שאדם היה עסוק בה**, והוא המביא את הטומאה על הדבר הנטמא הרי הוא כספק בדבר שיש בו דעת לישאל, **ואף כאן אם נגע בו הסכין במחט**, הרי **על ידי אדם נגע בו, הלכך** ספק זה הוא כספק בדבר שיש בו לישאל, ועל כן **אם** היתה **העזרה רשות היחיד היה ספיקו טמא.**

כ.

נסמלין עליה

כלומר, **חשבינן לה** [-מחשיבים אותה] לענין **לטמא אותה** ברשות הרבים מספק, **באילו יש בה דעת לישאל.**

לשון **אחר, נשאלין לבית דין מה תהא עליו**[א] - על הדבר שספק נטמא בידי אדם. ולשון זו **עיקר**, ופירושה, **נשאלין עליה הבעלים**, כלומר, **יהו נשאלין בעל כרחן בשבילה לבית דין מה תהא עלה**, לפי שהוא טמא.

ומפילו סום כלי מוסס על גבי קרקע

כלומר, **אף על גב** דכלי טהור זה שנולד בו הספק **אין בו דעת לישאל, ובו עצמו לא היה אדם עוסק שיהא מוליכו ומביאו בידו, אבל היה האדם עסוק בטומאה**, כגון שהיה **נושא שרץ בידו, וספק** אם **נגע** עם שרץ זה **בכלי, ספק לא נגע, אם רשות היחיד הוא ספיקו טמא**, שכן אף באופן זה הוא נחשב לספק בדבר שיש בו דעת לישאל.

סלי נסר למיסכסר נמלי

הכי נמי מצי בעי אקרא - כמו כן יכלה הגמרא לשאול על הכתוב שנאמר בבשר קדשים (ויקרא ז יט) 'והבשר **אשר יגע בכל טמא** לא יאכל', **במאי איתכשר** - במה הוכשר בשר זה. **ואיבא למימר** - ויש לומר, **בשר דקרא פשיטא דאיכא הכשר טובא** - שהבשר שנזכר בכתוב האמור, פשוט שיש בו אופני הכשר רבים, דהרי **בשר** של שלמים **נאכל בכל העיר** ירושלים, ונאכל **לכל אדם**[ג], **ושם** [-בירושלים] **מדיחין אותו ומבשלין אותו, ואיבא הכשר טובא** - ויש לו הרבה הכשר על ידי מי הדחתו ובישולו[ג]. **אבל בהמה זו שנמצאת בבשרה מחט בעזרה, היא במקום שחיטה** של הקרבנות, והרי נתבאר לעיל שמשקי בית מטבחיא שבעזרה אינם מכשירים, ועל כן מקשה הגמרא **מהיכן קבל הבשר הכשר**, הלא **דמה אינו מכשיר**, כמבואר מדבריו **דרבי חייא בר אבא אמר רבי** יוחנן שדם קדשים אינו מכשיר כו'.

מסקה דים מסמיס

המשקה [-המים] שהודחה בהן הבהמה בעזרה

ציונים והערות

ועל כן כתב רש"י שהן שתי דרכים, ובדרך שמשמשת לירידה בלבד הכלים ודאי טמאים. ראש יוסף (גרסת"י). **יח. אך** הרמב"ם (פירוש המשניות שקלים פ"ח מ"ג) פירש שאותה הדרך משמשת לעליה וירידה, אך מאופן הנחת הכלי ותוארו ניכר האם הונח שם בדרך עלייתו לבית הטבילה או בדרך ירידתו משם. **יט. כתב** רש"י להלן (קיג. ד"ה גוייתא) ובבבא מציעא (נט. ד"ה דמיכפ) ש'גזייתא' הוא מלשון השמטה. ולפי זה קרויים דרכים אלו כן על שם שהולכים בהם בני אדם שרוצים להשתמט מהדרך העיקרית. ורבינו חננאל (ד"ה ופי') פירש, ש'גזייתא' הוא מעבר, כלשון הכתוב (עמוס ו יג) 'נגוזו ועברו', ופירש כוונת הגמרא למעבר והמבוא שלפני בית הטבילה. והערוך (ערך גז ה) פירש, שהם שבילים עקומים שאינם מיוחדים לעליה וירידה. **כ. מדברי** רש"י עולה שמשום חזקה הם טמאים בתורת ודאי, אך צריך עיון, שלעיל כתב רש"י 'והנהו טמאין מספק'. ראש יוסף (גרסת"י). **כא. הר"ש** (מהלות פ"ו מ"ו) הביא בשם ר"י מסימפונט, שאין לגרוס בדברי הגמרא 'חרב הרי הוא כחלל', משום שקושיית הגמרא קשה אף ללא דין זה. ופירש המשנה למלך (טומאת מת פ"ה ה"ג ד"ה עוד כתב) בדבריו, שפירש במה שאמר רב 'מחט טמא מת' שכוונתו למחט שנטמאה במת, ואף ללא דין חרב הרי הוא כחלל הרי היא נעשית אב הטומאה. **כב. כוונת** רש"י היא, שאף שלגבי אוכלים ומשקים שנינו לעיל (יח ע"ב-ע"ג) שאין טומאה עושה כיוצא בה, אוכל אינו מטמא אוכל ומשקה אינו מטמא משקה, מכל מקום כלי מטמא כלי, וכן אדם מטמא אדם. ראש יוסף (גרסת"י). **כג. יתכן** שרש"י הוצרך להביא זאת, מפני שכאן מדובר במחט [שהיא כלי] שמטמאה את הכהן ואת הסכין, ולכך פירש שכלי מטמא אדם וכלים. אך כיון שטומאתה באה מאדם טמא מת ומדין 'חרב הרי היא כחלל', אם אדם לא היה מטמא אדם וכלים, אף מחט זו שטומאתה כטומאת האדם לא היתה מטמאתם, לכך פירש רש"י שאף אדם מטמא אדם וכלים. **כד. דווקא** לענין טומאה, אבל לענין איסור הוצאה בשבת, ודאי רשות היחיד היא. שם אהרן (ד"ה זמם). **כה. כלומר**, מקום שבשעת לידת הספק לא היו בו יותר משני בני אדם, שהרי גם במקום הסתר שבסוטה לא היו כי אם האיש והאשה בלבד, שכן אם היה שם אדם נוסף אין זו סתירה, ואינה נאסרת כלל. אך כתב החזון איש (טהרות סי' ה אות כג ד"ה והנה צמענו), שרב אשי שאמר 'זאת אומרת עזרה רשות הרבים', בא לחדש שאף בזמן שאין בעזרה שלשה בני אדם דינה כרשות הרבים, משום שהיא מיוחדת לכל ישראל. **כו. אך** ראה בתוספות בנדה (כ. ד"ה מעמ) שכתבו מקור אחר לכך שדבר שאין בו דעת לישאל ספיקו טהור. **א. בהגהות** הב"ח (אות ו) גורס 'עליה'. ובגירסת כת"י ודפו"י, 'לשון אחר, שיש בו דעת לישאל לבית דין מה תהא עליו, וזו עיקר' וכו'. והמהרש"ל תיקן כגירסא שלפנינו. דקדוקי סופרים (אות כ) [לפי גירסת כת"י, אין פירוש 'יש בו דעת לישאל' כדברי רש"י לעיל (יט: ד"ה ופרכינן), שיש בו דעת לענין שיהיה אפשר לשואלו אם נגע בטומאה או לא, אלא שיש לבעלים דעת לשאול את בית דין מהו דינו]. **ב. לכאורה** 'לכל אדם' הוא שפת יתר, שהרי גם חזה ושוק שנאכלים רק לכהנים נאכלים בכל העיר. רש"ש (גרסת"י). **ג. והמהרש"א** (לעיל יט: ד"ה כמה) כתב, שלכאורה בכתוב יש לפרש שהבשר מוכשר להפסל על ידי חיבת הקודש, ולא הוקשה לגמרא אלא על מה שמבואר במשנה שהבשר נטמא גם לטמא אחרים, כמבואר בסמוך. אלא שדברי רש"י הם לשיטתו (לעיל יט. ד"ה מלמ), שחיבת הקודש אינה מכשירה אלא מדרבנן. אך תמהו הפני יהושע (ד"ה המ) והצל"ח (אות קמח, קמג) על רש"י, הלא בחולין (לו:) אכן מקשה הגמרא על עצם הכתוב האמור, איך הוכשר הבשר, ומוכיחה משם שחיבת הקודש היא מן התורה. ותירץ הפני יהושע, שמכל מקום הוקשה לרש"י, מדוע הגמרא בסוגייתנו אינה מקשה על הכתוב עצמו. וראה עוד בתירוץ הצל"ח, ובקצות החושן (סי' מו סק"ח) שביאר מדוע אכן אין הגמרא שם מתרצת כדברי רש"י, שהוכשר הבשר במים שמחוץ לעזרה.

אינו מכשיר, כדברי רבי יוסי ברבי חנינא[ד].

אוצר החכמה

מלא למיפכשר נמיפם הקודש

חיבת הקודש מכשרתה לבהמת הקדשים לבוא לידי טומאה, דקיימא לן - שהרי הלכה בידינו בפרק שני דמסכת שחיטת חולין (חולין לו.), שחיבת הקודש משווה לה [-מחשיבה] דבר של קדשים לאוכל לענין קבולי [-קבלת] טומאה[ה].

למימי היכ למשן ומי

שיהא הוא - הדבר שהוכשר בחיבת הקודש וקיבל טומאה מטמא אחרים, דהרי קתני [-שנינו] במשנה 'הבשר טמא', ולא קתני 'הבשר פסול', ומשמעות 'טמא' היא שיש בכוחו לטמא אחרים.

אהח 19/06/2018

נמי

דברי הגמרא הם בלשון תמיה, וכי מועילה לו חיבת הקודש שיטמא אחרים, הלא אם כן תיפשוט מדקתני [-ממה ששנינו] במשנה 'טמא' שמשמע מטמא אחרים משום הכשר חיבת הקודש, ותיפשוט[ו] מכאן את מה דבעי [-שהסתפק] ריש לקיש במסכת שחיטת חולין (חולין סט), האם הוא מטמא אחרים או לא.

נריך של מנחות

סולת יבש של מנחות, במקום שלא נגע לשם שמן הניתן במנחה[ז].

נריך

לשון 'יבש', ודומה לו מה ששנינו בברייתא לגבי שופר (ר"ה מ:), היה קולו דק או עבה או צריד, כלומר יבש.

להכי [-משום כך] נקט 'פרה של זבחי שלמים' שהיא קדשים קלים ולא פרת קדשי קדשים, לפי שהעור והבשר של קדשים קלים שייכים לבעלים, ועל כן הוא מתעסק ליפות את העור ואת הבשר ומעבירה בנהר סמוך לשחיטה, ומשקין אותה ממי הנהר, כדי שתהא נוחה להפשיט ממנה את עורה[ח], כדאמרינן בסיומא דביצה - כמבואר בסוף מסכת ביצה (מ.).

ופדיין מצקה מופס עליה

ואי אפשר שלא יפול מן המשקה על הבשר שיעור כל שהוא[ט] בשעת הפשט העור מהבשר'.

ונסדל פרש

דקא סלקא דעתך - עתה סברה הגמרא שתורת משקה עליו - על הפרש שנמצא במעיה בשעת שחיטה, שהרי בשעה זו השקה אותה כפי שכתב רש"י לעיל (ד"ה להכי), ומשום כן עדיין הוא רך.

שרץ מטמא סם המשקין

שרץ מטמא משקה מקל וחומר מכלי, כמבואר בסוגיית הגמרא דלעיל (יח:), מה משקים שנגעו בכלי שנטמא משרץ טמאים[י], משקים שנגעו בשרץ עצמו כל שכן שהם טמאים[יב]. וסוברת ברייתא זו, שמשקין שבאו מחמת שרץ מטמאין כלי מן התורה, כדיליף [-כפי שנדרש] ממה שנאמר (ויקרא יא לה) 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא', וקא סבר שמשמעות כתוב זה היא שיטמא הכלי מן המשקה[יג], כדהוה דריש לה [-כמו שדרש] רבי יהודה את הכתוב[יד] מיקמי דהדר ביה - לפני שחזר בו מדבריו אלו[טו]. ודריש ביה נמי - וכן דורש הוא להאי [-לאותו] 'יִטְמָא' שנאמר בכלי זה, במשמעות יְטַמֵּא אחרים, ויליף מיניה - ולמד ממנו דחוזר כלי שני זה שנטמא מהמשקה שנטמא משרץ ומטמא את האוכלין, כדאשכחן בהו [-שכן מצינו בהם] באוכלים דכלים מטמאין אותם ממה שנאמר לגבי כלי חרס שנטמא משרץ (שם יא לג) 'כל אשר בתוכו יטמא', ונסמך לו בכתוב שלאחריו 'מכל האוכל אשר יאכל', ומשמע שנטמא האוכל מאויר כלי חרס. ואוכלין שלישיים אלו מטמאים את המשקין כו'.

כך הוא פירוש הברייתא לפי גירסת האמורא ששנה אותה לפני רב ששת, ומיהו לא מיתרצא היא - ואולם אין גירסא זו מיושבת, דהרי האי [-אותו] אוכל הבא מחמת כלי דקאמר קרא [-שאמר עליו הכתוב] 'יִטְמָא' במשמעות 'יְטַמֵּא' דהוא מטמא משקה, לאו על אוכל שנטמא מכלי הבא מחמת משקה קאי - דיבר הכתוב, אלא על אוכל שנטמא בכלי הבא מחמת שרץ, ודבר זה אין לו מקור מהכתובים[טז]. ותנא תני - והרי הברייתא שנתה 'למדנו שלש טומאות בשרץ', דמשמע מדבריה דטומאה הולכת מכלי זה שנטמא ממשקה לאוכל זה, ומזה [-ומאוכל זה] למשקה זה[יז]. ואם כן מהכא הוה מצינו למיפרכיה למילתיה - מכאן היינו יכולים לפרוך את דבריו של האמורא בגירסת הברייתא, אלא דאקשי ליה קושיא אחריתי מפורשת טפי - אלא שהקשה לו רב ששת קושיא אחרת מפורשת יותר, דהרי קתני [-שנינו בה] 'שלש טומאות בשרץ', ולפי גירסתו הרי קא חשיב [-מנתה] הברייתא ארבע דרגות טומאה היוצאות

ציונים והערות

ד. **התוספות** (ד"ה לא) פירשו, שטעם הדבר הוא משום שמים תלושים אינם מכשירים מן התורה, וכשיטת שמואל לעיל שמה שנאמר 'כל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא' לא בא לרבות מים תלושים להכשר, אלא הוא מתפרש כפשוטו לענין טומאה. ומאחר שהכשרם אינו אלא מדרבנן לא תיקנו חכמים תקנה זו בעזרה. אך מדברי רש"י כאן עולה, שטעם מה שמשקי בית מטבחיא אינם מכשירים, אינו משום שהכשר מים תלושים הוא רק מדרבנן, שהרי פירש שהכתוב 'והבשר אשר יגע בכל טמא' מדבר בבשר שהוכשר דווקא על ידי מים שמחוץ לעזרה, ומוכח מדבריו שאותם מים שמכשירים מן התורה בשאר מקומות אינם מכשירים בעזרה. ולא ביאר את טעם הדבר. וכתבו הראש יוסף (נרש"י) והצל"ח (חולין קמג), שרש"י מפרש סוגיא זו כשיטת רב פפא לעיל (יח:), שהלכה למשה מסיני היא שמשקי בית מטבחיא אינם טמאים ואינם מכשירים. ה. **בפשטות** כוונת רש"י היא, שכל עיקר דין הכשר הוא כדי להחשיבם למאכל, כדברי רש"י (ויקרא יא לח) 'למדך הכתוב שלא הוכשר ונתקן לקרות אוכל לקבל טומאה עד שיבוא עליו מים', ועל ידי חיבת הקודש הוא נחשב אוכל אף בלא נתינת מים. אך בשם הגר"ח (חידושי הגרי"ז מטמאין, זמנים לד. נמוק' ד"ה והנשאר) הובא בביאור הדברים, שכל דין הכשר לא נאמר אלא בדבר המקבל טומאה משום שהוא אוכל, אך לאחר שהתחדש בקדשים שמשום חיבת הקודש יש בהם טומאת אוכלין אף שאין בהם תורת אוכל כלל, ממילא אינם צריכים הכשר. ו. **בדפו"י** מתחיל מכאן דיבור חדש. ז. **הקשו** התוספות בחולין (לו. ד"ה נריך) על דברי רש"י, הלא שנינו לעיל (יט.) שבקדשים מצרף כלי שרת את כל מה שבתוכו להיחשב לגוף אחד לענין קבלת טומאה, ואם כן יש לומר גם לענין הכשר, שאם הוכשר מקצתו הוכשר כולו. ותירץ רבינו מאיר [הו"ד בתוספות הרא"ש (חולין סט ד"ה נריך)], שלשיטת רש"י אין מועיל צירוף כלי אלא לענין טומאה ולא לענין הכשר. והראש יוסף (חולין לו. נמוק' ד"ה נריך) תירץ על פי שיטת רבי יוחנן לעיל (יט.), שצירוף כלי אינו אלא מדרבנן, ובגמרא בחולין (סט ע"ב) מבואר שכל ספיקו של ריש לקיש הוא בדין תורה, אבל מדרבנן פשוט שמועילה חיבת הקודש לטמא אחרים. וראה עוד בלב אריה ותפארת יעקב (חולין לו. נמוק' סט). והתוספות (סט) פירשו, שנסתפק ריש לקיש באופן שעדיין לא ניתן השמן במנחה כלל, או במנחה חריבה כגון מנחת חוטא או מנחת סוטה שבאות בלא שמן. ותוספות הרא"ש (סט) פירש, שהספק הוא בקמח הנמצא בגודש הכלי [מעבר לשפתו], ואין הכלי מצרף אלא את מה שבתוכו. ח. **וכשהעור** נפשט בנקל, הרי זה מיפה את העור ואת הבשר. אך הר"ש (מכשירין פ"ה מ"ח) פירש, שהעבירה בנהר משום שהיו רגליה מלאות טיט ורצה לנקותן. ט. **מבואר** ברש"י שדי בהכשר מים על מקצת האוכל, ואין צריך שיבואו מים על כולו. וכן הוכיח הערוך לנר (מכילתין טו: ד"ה נשמע) מדברי הגמרא שם ובחולין (לג.). י. **הקשו** התוספות (ד"ה ונשמע), הלא באופן זה מים תלושים הם, ולשיטת שמואל מים תלושים אינם מכשירים, כמבואר לעיל בקושיית הגמרא [אך ראה לעיל בהערה שרש"י מפרש את סוגייתנו כשיטת רב שמים תלושים מכשירים]. ותירץ הגור אריה (ד"ה ונשמע), שמדרבנן אף מים תלושים מכשירים, ואפילו שבמשקי בי מטבחיא לא גזרו חכמים שיכשירו, מכל מקום מי נהר אלו שעודם עליה אינם נחשבים למשקי בית מטבחיא, שכן אין לקודש צורך בהם. וראה עוד בפני יהושע (נמוק' שם) ובראש יוסף (נרש"י) ביישוב דברי רש"י. והתוספות פירשו, שאין צורך שיפלו המים מהעור על הבשר, אלא על ידי הכשר העור הוכשר אף הבשר, משום שהוא שומר לבשר, ונמצא שהוכשר הבשר במים מחוברים. והוסיפו רבינו דוד (ד"ה ומפי) ובחידושי הר"ן (ד"ה ונשמע), שאף על פי שבאותה שעה היתה הבהמה חיה ובעלי חיים אינם בני הכשר, מכל מקום הואיל ואותו משקה מחובר שקיבלה בחייה עדיין טופח עליה, רואים אותה כמי שהוכשרה במים מחוברים לאחר שחיטתה. יא. **שנאמר** בטומאת שרצים (ויקרא יא לג-לד) 'וכל כלי חרש אשר יפול מהם אל תוכו כל אשר בתוכו יטמא וגו' וכל משקה אשר ישתה בכל יטמא'. יב. **ואף** אם נאמר ש'יטמא' שנאמר במשקים היינו הכשר [כשיטת רב לעיל (טז.)], מכל מקום יש ללמוד ששרץ מטמא משקה מקל וחומר, שהרי ברייתא זו סוברת ש'יטמא' שנאמר באוכלים הוא במשמעות יְטַמֵּא, בהכרח שהם מטמאים משקים, ואם אוכלים הבאים מחמת כלי מטמאים משקה, כל שכן ששרץ מטמא משקה. ראש יוסף (נרש"י). והוסיף, שנצרך רש"י לכל זה רק לפי מסקנת הגמרא בגירסת הברייתא, אך לפי הגירסא עתה, מפורש בכתוב ששרץ מטמא משקה, כמבואר בהערה בסמוך. יג. **ומדובר** במשקה שנטמא משרץ, ו'יטמא' מוסב על הכלי, שהוא נטמא מהמשקה. ראש יוסף (נרש"י) [אמנם הרש"ש (נרש"י) פירש בדברי רש"י, שמדובר במשקה שנטמא מכלי שנטמא משרץ, ונמצא שהמשקה הוא שני, והוא עושה את הכלי לשלישי. ולפי המשך דברי רש"י, ש'יטמא' מוסב על כלי, שהוא מטמא אוכל, נמצא שהכלי השלישי עושה רביעי. אך לפי זה תמה על מה שהקשה רש"י על גירסא זו שלא מצינו בכתובים ששלישי עושה רביעי בחולין, הלא לפי הביאור האמור הדבר מפורש ב'יְטַמֵּא' שנאמר על כלי שלישי]. אמנם לעיל (טו. ד"ה לכל) פירש רש"י בשיטת רבי יהודה קודם חזרתו, ש'יטמא' שנאמר במשקה נדרש במשמעות יְטַמֵּא אחרים כשיטת רבי עקיבא לעיל (יח.), ומכך שנסמכה תיבה זו לתיבת 'כלי', משמע שהמשקה מטמא את הכלי. יד. **כמבואר** בתורת כהנים (שמיני פרשה ו ה"ה). טו. **שכן** שנינו בברייתא לעיל (טו.), שלשיטת רבי יהודה כלים שספק נטמאו ממשקה טמאים, כדין כל טומאה דאורייתא שספיקה טמא. אך לעיל (יז:) מוכיחה הגמרא מברייתא אחרת שחזר בו רבי יהודה מדבריו, וסובר שמשקה מטמא כלי רק מדרבנן. טז. **לכאורה** היה יכול רש"י לומר שגירסת הברייתא אינה מיושבת, משום שלא נאמר שאוכל נטמא אלא מכלי שנטמא משרץ, ולא מכלי שנטמא ממשקים שנטמאו משרץ, ולמה לו להקשות רק מצד שלא מצאנו שאוכל זה יטמא משקה. אלא שלא הקשה כן רש"י, משום שלשיטת רבי עקיבא שמפורש בכתובים ששני עושה שלישי בחולין, אף כלי זה מטמא אוכל, אם נאמר כרבי יהודה קודם חזרתו שמשקה מטמא כלי, שהרי כלי שנטמא ממשקים עושה את האוכל שלישי, ואת זה כבר מצינו בתורה לרבי עקיבא. וקושיית רש"י היא רק מכך שאוכל זה מטמא משקים, שנעשו המשקים רביעי, ודבר זה לא מצאנו בתורה. מהרש"א (נרש"י). יז. **כוונת** רש"י, שאין לומר שאכן מה ששנינו בברייתא שאוכלים מטמאים משקים הוא באוכלים שנטמאו מכלי שנטמא משרץ שהם שניים, שהרי מלשון הברייתא 'למדנו שלש טומאות בשרץ' משמע שבכל הדברים שנשנו בתחילתה, שהם משקה וכלי ואוכל ומשקה, הטומאה הולכת מדבר אחד לחבירו, ואם כן האוכל שנאמר עליו שהוא מטמא את המשקים, הוא אוכל שנטמא מכלי

משרץ. **והיא היא** - וקושיית רב ששת והקושיא הראשונה הן אותה קושיא"ח.

ומוכלין מטמאין פח המשקין

דדריש התנא של ברייתא זו 'יִטְמָא' דנאמר לגבי **אוכלין** במשמעות יְטַמֵּא אחרים, ולמדנו מכך **לטמא** [-שיטמאו] **אוכלין** את **המשקין**, **וכדדריש ליה** [-כפי שדורשו] **רבי עקיבא** לעיל (יח.). **והוא הדין דמצי למיתני** - וכמו כן יכלה הברייתא לשנות, 'וכלי זה שנטמא ממשקה **מטמא את המשקין**, **ומשקין** אלו **מטמאין** את **האוכלין**', **שכיון דאית ליה** [-שהוא סובר] ש'יִטְמָא' נדרש במשמעות יְטַמֵּא, אם כן אף משמעות 'יטמא' שנאמר במשקים היא שהמשקים מטמאים אוכלים, **אלא חדא מינייהו** [-אחד משני האופנים] **נקט**.

אמנם תנא זה דורש יִטְמָא במשמעות יְטַמֵּא בין לגבי אוכלים ובין לגבי משקים, ומכל מקום **תרווייהו לא מצי למיתני** - את שני האופנים יחד לא יכול התנא לשנות, והיינו **דנימא** [-שיאמר] **כלי** שנטמא משרץ **מטמא את האוכלין**, **ואוכלין** שניים אלו מטמאים **את המשקין**, **ומשקין** שלישיים אלו **שבאו מן האוכלין מטמאין את האוכלין** ועושים אותם רביעיים, **דהא ליתא בקרא** - שהרי לא מצינו בכתוב שיטמא משקה זה את האוכל **אפילו לרבי עקיבא** הדורש 'יטמא' במשמעות יְטַמֵּא וסובר ששני עושה שלישי בחולין, דהרי הוה ליה אופן זה **שלישי שעושה רביעי**, ולא מצינו כן בכתוב, דהרי 'וכל **משקה אשר ישתה** יטמא', **אתובו** [-על תוכו] **דכלי חרס קאי** [-נאמר], **שקיבל המשקה הזה טומאה מן הכלי** ונעשה שני, **וכי דרשת** [-ולכשתדרוש] 'יטמא' במשמעות יְטַמֵּא כדעת רבי עקיבא, **אכתי** [-עדיין] רק **שני עושה שלישי משכחת מיניה** - מצאת ללמוד ממנו, **אבל שלישי עושה רביעי לא ילפת מיניה** - לא למדת ממנוי"ט.

סני מרנפס סוין

ושלישי שיהיה **עושה רביעי לא משכחת ליה בקרא** - לא מצאת בכתוב, **דכי כתיב** - שכן מה שנאמר **שאוכל הבא מחמת כלי מטמא משקה**, **לאו** באוכל שלישי שנטמא מכלי **הבא מחמת משקה כתיב** כן, **אלא** רק באוכל שני שנטמא מכלי **הבא מחמת שרץ**, שעליו נאמר שמטמא אחרים ועושה שלישי, ואף **התנא גופיה** [-עצמו] **חשיב** [-מנה] **ארבע** טומאות, ואיך **תני** שנה בסוף דבריו 'שלש טומאות בשרץ הן'.

גח משקין לריפא

חתוך מדברי הברייתא את **המשקין הראשונים** שנזכרו בה, **ואימא** - וכך תשנה בדבריה, **שרץ מטמא את הכלי**, **והכלי את האוכל**, **ואוכל את המשקה**, **וכן הן סרורין במקרא** בפרשת טומאת שרץ כסדר הזהכ. והתנא של הברייתא **רבי עקיבא הוא**, **דדריש** [-שדורש] **'יטמא'** במשמעות 'יְטַמֵּא', **ועל כן אוכל שני עושה משקה לשלישי. והוא הדין** דמצי למיתני נמי - וכמו כן יכלה הברייתא לשנות, **ששרץ מטמא כלי**, **וכלי** זה **מטמא משקה**, **ומשקה** זה **מטמא אוכל**, **וחדא מינייהו נקט כדפרשינן** - ואחד משני האופנים נקט כפי שפירשנו לעיל (ד"ה ומוכלין), **דתרווייהו לא מצי למתני** - שהרי לא יכול היה לשְׁנות את שניהם, שהכלי מטמא אוכל, ואוכל משקה, ומשקה אוכל, שהרי שלישי אינו עושה רביעי. **והא אתא לאשמעינן** - ובאה ברייתא זו להשמיענו **דשני עושה שלישי בחולין**.

מלכה גח משקין לקיפא

חתוך מדברי הברייתא את המשקים שנזכרו בסופה, **ואימא** - וכך תשנה בדבריה, **שרץ מטמא משקה**, **ומשקה** זה **מטמא כלי ממה** שנאמר 'וכל משקה אשר ישתה **בכל כלי יטמא**', **כדהוה דריש ליה** [-כמו שהיה דורשו] **רבי יהודה** לכתוב זה, שהכלי יְטָמֵא מן המשקה, **וכלי** שני זה **מטמא אוכל** ועושהו שלישי, משום **שדרוש ביה להאי** [-שיש לדרוש לאותו] **'יִטְמָא'** דאמור לגבי **כלי** שנטמא מהמשקה במשמעות 'יְטַמֵּא', ללמד שכלי זה יטמא אוכלים ומשקים, ואילו 'אוכלין מטמאין את המשקין' דנשנה **בסיפא לא תיתני** - אל תְּשְׁנה בברייתא זו, **משום** דטומאת **רביעי** בחולין **לא כתיב** בתורה. **ואף על גב דאוכל ודאי מטמא משקה**, מכל מקום **הכא לא תתנייה** - כאן בברייתא אל תשנה אותו, דהרי **האי** [-אותו] **אוכל דהכא** - המוזכר כאן, **שלישי הואי** - שלישי הוא, ואינו עושה רביעי.

אמר ליה נח אשכחן מנח כו'

אמר לו רב ששת, לא מצאנו תנא הסובר שמשקה מטמא כלי מן התורה, **ואי הכי תדרוש כמאן תוקמיה** - ואם כך תפרש את דברי הברייתא, כשיטת מי תעמידנה.

וסימנך

ויהיה לך דבר זה לסימן, **כדי שלא תטעה בסדרן** של הדברים הנטמאים זה מזה בטומאת שרץכא.

מייפס

כך הוא **סדר** מעשיהם של **מטילי** [-עושי] **שכר שעורין**, בתחלה **נותנין כלי**, **ואחר כך** נותנים בו את השעורים שהם **אוכל**, **ואחר כך** נותנים את המים שהם **משקה**.

שרץ שנמלח נפטר

ולא נגע השרץ **בפת**, **הפת שבתוכו** נעשית **שני לטומאה**, **ואינם מטמאים**כב חולין - אין פת זו מטמאת חולין אחרים, לשיטת **רבנן** החולקים על רבי עקיבא וסוברים ששני אינו עושה שלישי בחולין.

מפני שמפטר ממלח

התנור קיבל טומאה מן השרץ ונעשה ראשון, **והפת** נטמאה **מן התנור** ונעשית שניה.

ולימזיים להמי מנור כמען דמלי טוממה

מקשה הגמרא, מדוע איננו רואים תנור זה כאילו הוא מלא טומאה, הרי **כיון דקיימא לן** - שהלכה בידינו **שאויר כלי חרס מיטמא** [-נטמא] **מן השרץ** התלוי בוכג **אף על פי שלא נגע** השרץ בכלי, **אלמא** [-מוכח] **דכמאן דמלי טומאה הוא** - שהכלי כאילו מלא בטומאה, **דהא** [-שהרי] **לא נגע בו** השרץ, ומכל מקום הוא **מטמאו**, ואם כן **תיהוי נמי** [-תיחשב גם] **הפת כאלו** היא **נוגעת בשרץ** עצמו, ומדוע אינה אלא שניה לטומאה.

יכול יהו כל הכלים

אם כלי שטף [-כלי מתכת או עץ שיש לו טהרה במקוהכד] **נתון בתוך כלי חרס**, **ושרץ** נמצא **באויר** כלי החרס החיצון, **יכול** [-שמא] **יהא כלי עץ או כלי מתכת שבתוכו** [-שבתוך כלי החרס] **טמא**, **משום דכתיב** בכלי חרס שנטמא בשרץ (ויקרא יא לג) 'כל **אשר בתוכו יטמא**', ואף כלים במשמע.

כ:

מלמוד לומר וכו' וקמיך ליה מכל המוכל

סמכה התורה 'מכל האוכל' ל'כל אשר בתוכו יטמא', **כלומר** - וכוונתה לומר, **האי** [-כתוב זה] של 'כל **אשר בתוכו** יטמא' **שאמרתי לך** לגבי כלי חרס שיש בו שרץ, רק **באוכל** שבתוכו **אמרתי לך** שנטמא, אבל כלי אחר שנמצא בתוכו אינו נטמא. **ואי כמאן דמלי טומאה חשיב ליה לחיצון** - ואם תאמר שהחשיבה התורה את הכלי החיצון שבו נמצא השרץ כאילו הוא מלא כולו בטומאת שרץ, **נמצאת טומאה זו נוגעת בגבו של כלי השטף** הפנימי הנמצא בתוכו, **והרי כלי שטף מיטמא מגבו**, ואם כן יש לו להיטמא משום שהוא כנוגע בשרץ עצמו. **אלא** מכך שהוא טהור, **שמע מינה** - יש להוכיח שאין הכלי שבו השרץ נחשב כאילו הוא מלא בשרץ, ומה שנאמר 'כל **אשר בתוכו יטמא**', **מחמת כלי הוא דמיטמא**, ולא מחמת השרץ עצמו, **ואשמעינן קרא** - ומשמיענו כתוב זה, דדווקא **אוכלין ומשקין הוא דמקבלי** [-הם שמקבלים] **טומאה מולד הטומאה**, **אבל כלי לא** נטמא אלא מאב הטומאה בלבד, וכלי החיצון שנטמא משרץ אינו אלא ולד הטומאה, ולימדה כאן התורה שרק אוכל שבתוכו נטמא ולא כלי שבתוכו.

ומהאי פירוקא נפקא לן בכל דוכתא הא דאשכחן - ומתשובה זו של הברייתא למדנו בכל מקום את מה שמצינו **דאין כלי ראשון מטמא כלי**, וכן את מה שמצינו **שאין אוכלין ומשקין מטמאין כלי**, **כדיליף** [-כפי שלמדה הגמרא] **לעיל** (יח.) מקל וחומר, מה כלי אינו מטמא כלי, אוכל ומשקה שנטמאו מחמת כלי כל שכן שאינם מטמאים כליא.

ואדם נמי [-גם כן], **כשאינו אב הטומאה** אלא ראשון לטומאה, **כגון** אדם **הנוגע בטומאת נבלה ובשרץ**, **לא מטמא כלי**, דהרי **כתיב** באדם הנוגע

ציונים והערות

שנטמא ממשקים. **יח. ראה** בראש יוסף (נרס"י נח"ד דמכמן) בביאור דברי רש"י. **יט. דברי** רש"י אלו הם לפי המסקנא שאין לגרוס בברייתא 'שרץ מטמא את המשקין', אך לפי גירסת הגמרא עתה בברייתא, יכלה הברייתא לומר שהשרץ טימא משקה ומשקה אוכל ואוכל משקה, שהרי לפי גירסא זו שלישי עושה רביעי. מהרש"א (נרס"י). **כ. כך** הוא סדר הטומאה שבכתובים (ויקרא יא לג-לד) 'וכל כלי חרש אשר יפול מהם אל תוכו, כל אשר בתוכו יטמא ואותו תשברו. מכל האוכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מים יטמא, וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא'. כלומר, שרץ שנפל לכלי חרס, הכלי נטמא והוא ראשון לטומאה, והאוכלים והמשקים שבתוכו נטמאים על ידי הכלי ונעשים שני לטומאה. ודורש רבי עקיבא 'יטמא' במשמעות 'יְטַמֵּא', שהאוכלים או המשקים שנטמאו מהכלי אף מטמאים אחרים, ועושים שלישי לטומאה. **כא. כלומר**, שלא נטעה לומר שיש למחוק את המשקים שנזכרו בסיפא, ויהיה סדר הטומאה, שרץ, משקים, כלי, אוכלים, שהרי משקים אינם מטמאים כלי. **כב. בדפוס** ונציא הגירסא 'ואינה מטמאין'. ולכאורה צריך לומר 'ואינה מטמאת'. **כג. כלומר**, כלי חרס נטמא על ידי שרץ שנמצא באוירו. **כד. אבל** בכלי חרס הנמצא בתוך כלי חרס אחר אין מקום לנידון זה, שהרי אם מונח השרץ בתוך הכלי הפנימי ודאי נטמא, ואם הוא מונח בתוך כלי החיצון ודאי לא נטמא הפנימי, שהרי כלי חרס אינו נטמא מגבו. ראש יוסף (נרס"י). **א. ואף** משקה שנטמא

בנבלה או בשרץ והנוגע בנבלתם יטמא[ב], ולא כתיב בו כבום בגדים כמו שנאמר באדם שהוא אב הטומאה, כגון הנוגע במת (נמדבר יט יט) 'וכבס בגדיו', ואילו היה אדם הנוגע בנבלה ושרץ מטמא כלים, היה מטמא את הבגדים שהוא לבוש בהם והיו טעונים טבילה. אבל לגבי אדם הנושא נבלה או שרץ, גזירת הכתוב היא בטומאת משא זו שהיא מטמא [-מטמאת] את האדם אף לטמא בגדים שעליו בשעת משא הנבלה[ג], ואולם לא מטמא את הבגדים הבאין לאחר מכאן - שהוא לבוש בהם לאחר שהניח את הנבלה מידיו[ד]. אלמא - ומוכח מכאן שולד הטומאה, בין כלי ובין אדם, לא מטמא כלי, חוץ ממטמא מת שמטמא כלים משום שהוא אב הטומאה[ה], שכן נגע במת שהוא אבי אבות הטומאה.

וכן אדם לא מצינו לו שיקבל טומאה בכל התורה מולד הטומאה אלא מאב הטומאה בלבדי, וכגון על ידי שרץ ונבלה ושכבת זרע, ועל ידי זב ומעיינותיו [-זובו, רוקו ומי רגליו] ומדרסו - הדבר שהזב שכב או ישב עליו וכדומה[ז], ועל ידי נדה ומעיינותיה ומדרסה, ועל ידי טמא מת, שכן כל אלו הם אבות הטומאה שמטמאים אדם וכלים.

שמיהן כאחת

דברי רבי יהושע שישרפו שתיהן כאחת, ענינם בתרומה תלויה ותרומה טמאה בתרומות חמץ בערב פסח.

ורמינהו כו'

והרי קתני - שנינו בברייתא, שאמר רבי יוסי, היאך ישרף [-נשרוף] כאחת אפילו תרומה תלויה עם הטמאה.

מתניתין רבי שמעון היא ואליבא דרבי יהושע.

ובריית**א** ששנינו בה שאין שורפים תלויה עם טמאה, רבי יוסי אמרה, כדקתני - כפי ששנינו בה אמר רבי יוסי אין הנדון דומה לראיה כו'.

ולקמן פריך - ולהלן תקשה הגמרא, והא מתניתין רבי יוסי נמי קאמר לה - והרי גם את דברי משנתנו אמר רבי יוסי, דהרי תנן, 'אמר רבי יוסי אינה היא המדה' וכו'.

ושורפין תרומה תלויה וממאה וטהורה

שורפים הכל ביחד, ורבי מאיר הוא לטעמיה - לשיטתו, דאמר במשנה 'מדבריהם למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח'.

הכי גרסינן לא נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע על מהולה ועל ממאה שמן שורפין על המלויה ועל המהולה שעורפין[ח]

לא נחלקו על תרומה תלויה וטהורה ששורפים אותן יחד, דהואיל ולא הוחזק טומאה ודאית כששורפה יחד עם הטמאה הרי היא מטמאה בידים לדעת רבי אליעזר. ורבי יהושע סבר, שכיון דתלויה היא, אי [-אין] אתה מוזהר על שמירתה.

למי מרומה ספיקא

רבי יוסי ברבי חנינא הקשה מדברי רבי יהושע בתרומה דעלמא - בכל השנה, אתרומה דפיסחא - על דבריו בתרומה בערב פסח.

סם

מה דקתני [-ששנינו] במשנה בתרומות שבידים לא התירו לטמא את התלויה, שיטת רבי יוסי היא ואליבא [-ובשיטתו] דרבי יהושע, דגבי תרומה תלויה דפיסחא [-בערב פסח] נמי הכי אמר - גם אמר כן בברייתא שהובאה לעיל, שאמר ואנן [-ואנו] 'היאך נשרוף אפילו תלויה עם הטמאה'.

מפנימין נמי מיכא ספקא עניים

הלא במשנתנו גם כן יש הפסד עצים, אם נצריך לשרוף את הטהורה בפני עצמה ואת הטמאה בפני עצמה, שיצטרך היסק נפרד לכל תרומה, ואם כן אמאי קאמר [-מדוע אמר] רבי יוסי אליבא [-בשיטתו] דרבי יהושע דלא שורפים אותן כאחת, ולא התיר זאת משום הפסד.

מודה רבי אליעזר כו'

אמסקנא קאי אאם לאו תרד ותטמא - דברי הברייתא 'מודה רבי אליעזר לרבי יהושע' וכו' מוסבים על מה ששנינו בסופה, שאם אינו יכול להציל את שמן התרומה בטהרה, יניחנה לרדת וליטמא ולא יטמאנה בידים לקבלה בכלים טמאים[ט]. ולקמן פריך - ולהלן (כא.) מקשה הגמרא, 'מודה רבי יהושע לרבי אליעזר' מבעי ליה - היה לה לברייתא לומר, ולא 'מודה רבי אליעזר לרבי יהושע שאין שורפים תלויה וטהורה כל שכן שאין שורפים טמאה וטהורה, ומה הוצרכה הברייתא לומר זאת בתחילת דבריה. דקדוקי סופרים (מום ג). ט. **ראה** בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה מניח) שביאר מדוע פירש זאת רש"י. י. **אמנם** הגמרא מקשה כן על ברייתא אחרת הדנה באופן שיש בחולין מאה חלקים כנגד התרומה, אך כוונתה להקשות כן גם על ברייתא זו, ותירוצי הגמרא שם מיישבים גם את ברייתא זו. על פי תוספות רבינו פרץ (סם ד"ה מודה). יא. **מבואר** ברש"י שחשש התקלה הוא רק ביין חדש. וכתב הרשב"א (ג"ק קטו: ד"ה ומקלה) בטעם הדבר, שדווקא ביין חדש חוששים לתקלה משום שצריך ליישנו, וכן בשמן יש לחשוש לתקלה משום שמדליקים ממנו מעט מעט ולא בפעם אחת, אבל ביין ישן שמתחילים מיד לזלף ממנו אין לחשוש לתקלה, לפי שאחר שהתחילו לזלף שוב לא יבואו לשתותו, שהרי הזילוף חשוב משתיה, כדברי רבי חייא שהובאו לעיל. אך השפת אמת (ד"ה ומי) הוכיח מדברי הרמב"ם (מרומות פי"ב ה"ה), שלא רק ביין חדש שצריך להשהותו חוששים לתקלה, אלא אף ביין ישן שאפשר לזלף בו מיד יש לחשוש שמא תוך כדי זילוף יבואו לשתותו. שכן כתב שמותר להציל בטומאה חבית יין שנשברה כדי שלא תפול תוך חולין טמאים, ולא חילק בין יין ישן לחדש, ומוכח מדבריו שאסור לזלף גם ביין ישן מחשש תקלה, שאם לא כן לא היה הפסד בנפילתו לתוך החולין, והיה אסור להצילו בטומאה. וכן כתב התוספות רי"ד בבבא קמא (קטו: מום מ) בביאור דברי הגמרא שם, ולפי זה כתב שאין לגרוס 'דאתי ביה לידי תקלה', אלא 'דאתי לידי תקלה' ללא תיבת 'ביה', שכן הדברים אינם מוסבים דווקא על יין חדש שנזכר קודם כן, אלא על כל יין. והוכיח כן מהמבואר בגמרא בסמוך, שגם בשמן יש לחשוש לתקלה [כשאין מניחים אותו בכלי מאוס], אפילו שהוא ראוי מיד להדלקה ואין צריך להשהותו. יב. **והערוך** (ערך הנל ג) גרס, 'תשפך הבל', כלומר לאלתר. ובהגהות הב"ח (מום מ) כתב, שנראה לגרוס בגמרא 'תשפך הכל', כגירסת הגמרא בבבא קמא (קטו.). יג. **רש"י** בשבת (קנג: ד"ה קני).

נמו מילמא היא

ואם תאמר דלא חשיב - שהזילוף אינו תשמיש חשוב, ועל כן בכך שנאסר היין בשתיה הרי הפסידו אף שראוי לזילוף.

טופין מלוג

שותים מיין שנמכר לוג בסלע, ומזלפין מלוג יין הנמכר בשתים. כלומר, נוח [-עדיף] לקנות לוג בשתי סלעים לזילוף, מלקנותו לשתיה. ומי שאינו עשיר, יקח יין בזול לשתייתו בשווי של לוג בסלע, ויין ביוקר לזילוף.

מפי כיס לידי מקלס

אם ישהנו ליין אצלו עד שיתיישן[י], אתי למשתי מיניה - יבוא לשתות ממנו.

לזלוף קנמי ליה

והרי בכדי שיוכלו לזלף ממנו צריך שיהא לו ליין ריח טוב, ואם כן וכי בכלי מאום רמי ליה - יניח אותו, בלשון תמיה.

ומקלה עצמה

ועיקר דין תקלה, אי חיישינן לה - האם חוששים לה בתרומה טמאה ומשום כן אסור לשהויי [-להשהותה], אי [-או] לא חוששים, תנאי - מחלוקת תנאים היא.

מטפך מכל

לשון חבילה, כלומר, תשפך יחדי[יב], ולא הותר לזלף ממנה, דילמא אדמזלף קלי קלי - שמא עד שיזלף ממנה מעט מעט[יג], אפילו אם יזלף את כולה

ציונים והערות

משרץ אינו מטמא כלי, שכן טומאתו אינה מפורשת בכתוב, אלא מקורה מקל וחומר ממשקה שנטמא מכלי שנטמא משרץ, ודיו לבא מן הדין להיות כנידון. ואף אוכל אינו מטמא כלי בקל וחומר ממשקה, מה משקה שמטמא אוכל אינו מטמא כלי, אוכל שאינו מטמא אוכל כל שכן שאינו מטמא כלי, כמבואר לעיל (יח:). ב. **בטומאת** נבלה נאמר (ויקרא יא כח, כז) 'כל הנוגע בנבלתם יטמא עד הערב', ובטומאת שרץ נאמר (שם יא לו) 'ונוגע בנבלתם יטמא'. ג. **שנאמר** (ויקרא יא כה) 'וכל הנושא מנבלתם יכבס בגדיו', ונאמר (שם יא מ) 'והנושא את נבלתה יכבס בגדיו'. וכתב רש"י 'בגדים שעליו' לשיטתו בבבא בתרא (ט: ד"ה טומאה) שדווקא בגדים שהוא לבוש בהם בשעת המשא נטמאים, אך התוספות (שם ד"ה דהא) הוכיחו מדברי התורת כהנים שלא כדבריו, וכתבו שכל הכלים שהוא נוגע בהם בשעת המשא נטמאים. וכן היא דעת הרמב"ם (מטמאי משכב ומושב פי"א מ"ח) ועוד ראשונים. ד. **ומוכח** מכך שטומאת הבגדים אינה משום שנגעו באדם ראשון לטומאה, שהרי אם כן היה לו לטמא אף את הבגדים שנגע בהם אחר הנחת השרץ, אלא היא גזירת הכתוב. וכתב הראש יוסף (נכרם"י), שמשמע מדברי רש"י, שגם הנוגע בנבילה מטמא את הבגדים שעליו בשעת המגע [לכאורה ראייתו היא ממה שהוצרך רש"י להוכיח שהוא משום גזירת הכתוב מבגדים שלאחר המשא, ולא הוכיח כן ממה שדווקא במשא מטמא בגדים ולא במגע], ולא כדברי הרמב"ם (מטמאי משכב ומושב פי"ב ה"ח) שרק הנושא מטמא בגדים ולא הנוגע. ה. **כלומר**, אף שטומאת טמאת מת אינה באה מעצמו ככל אב הטומאה אלא באה על ידי מגע, מכל מקום מטמא בגדים כיון שהוא אב הטומאה. ו. רש"י מבאר כאן דין טומאת אדם. אמנם דין זה לא נלמד מהכתוב האמור בטומאת שרץ, ואינו נוגע לסוגייתנו, ורש"י הזכירו רק מפני שטומאתו שוה לטומאת כלים בכך שאינו נטמא אלא מאב הטומאה. ז. **הזב** מטמא את המשכב והמושב והמרכב בחמש דרכים: עומד, יושב, שוכב, נתלה, ונשען. וכל אחד מחמש דרכים אלו הוא הנקרא מדרס בכל מקום. רמב"ם (משכב ומושב פי"ז ה"ג). ח. **רש"י** בא להוציא מידי הגירסא 'על הטהורה ועל הטמאה שאין שורפין, ועל התלויה ועל הטהורה שאין שורפין' [וכן גרס בתוספות הרא"ש (ד"ה לג)], שכן אם אין שורפים תלויה וטהורה כל שכן שאין שורפים טמאה וטהורה, ומה הוצרכה הברייתא לומר זאת בתחילת דבריה. דקדוקי סופרים (מום ג). ט. **ראה** בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה מניח) שביאר מדוע פירש זאת רש"י. י. **אמנם** הגמרא מקשה כן על ברייתא אחרת הדנה באופן שיש בחולין מאה חלקים כנגד התרומה, אך כוונתה להקשות כן גם על ברייתא זו, ותירוצי הגמרא שם מיישבים גם את ברייתא זו. על פי תוספות רבינו פרץ (סם ד"ה מודה). יא. **מבואר** ברש"י שחשש התקלה הוא רק ביין חדש. וכתב הרשב"א (ג"ק קטו: ד"ה ומקלה) בטעם הדבר, שדווקא ביין חדש חוששים לתקלה משום שצריך ליישנו, וכן בשמן יש לחשוש לתקלה משום שמדליקים ממנו מעט מעט ולא בפעם אחת, אבל ביין ישן שמתחילים מיד לזלף ממנו אין לחשוש לתקלה, לפי שאחר שהתחילו לזלף שוב לא יבואו לשתותו, שהרי הזילוף חשוב משתיה, כדברי רבי חייא שהובאו לעיל. אך השפת אמת (ד"ה ומי) הוכיח מדברי הרמב"ם (מרומות פי"ב ה"ה), שלא רק ביין חדש שצריך להשהותו חוששים לתקלה, אלא אף ביין ישן שאפשר לזלף בו מיד יש לחשוש שמא תוך כדי זילוף יבואו לשתותו. שכן כתב שמותר להציל בטומאה חבית יין שנשברה כדי שלא תפול תוך חולין טמאים, ולא חילק בין יין ישן לחדש, ומוכח מדבריו שאסור לזלף גם ביין ישן מחשש תקלה, שאם לא כן לא היה הפסד בנפילתו לתוך החולין, והיה אסור להצילו בטומאה. וכן כתב התוספות רי"ד בבבא קמא (קטו: מום מ) בביאור דברי הגמרא שם, ולפי זה כתב שאין לגרוס 'דאתי ביה לידי תקלה', אלא 'דאתי לידי תקלה' ללא תיבת 'ביה', שכן הדברים אינם מוסבים דווקא על יין חדש שנזכר קודם כן, אלא על כל יין. והוכיח כן מהמבואר בגמרא בסמוך, שגם בשמן יש לחשוש לתקלה [כשאין מניחים אותו בכלי מאוס], אפילו שהוא ראוי מיד להדלקה ואין צריך להשהותו. יב. **והערוך** (ערך הנל ג) גרס, 'תשפך הבל', כלומר לאלתר. ובהגהות הב"ח (מום מ) כתב, שנראה לגרוס בגמרא 'תשפך הכל', כגירסת הגמרא בבבא קמא (קטו.). יג. **רש"י** בשבת (קנג: ד"ה קני).

בו ביום, יש לחשוש שמא **אתי למשתיה** - יבוא לשתותה[י].

נשלם משפך סגל

שהרי **אין מזלפין בשדה, והא לא אמרינן** [-וזאת אין אומרים] **שיביאנה** את החבית **בבית** כדי לזלפו שם ליין, **דאדהכי אתי ביה** [-שמא בינתיים יבוא בו] לידי תקלה.

ומיכף לממרי

יש אומרים שלשהייה **מועטת** (**לא חיישינן**) **כי הא** - כשיעור זה של הבאת החבית **מן השדה לבית, לא חיישינן** - אין חוששים בה לתקלה לרבי ישמעאל ברבי יוסי, **אלא** רק **בחבית** של יין חדש **תשפך חבל בו'**, שבחדש חוששים לתקלה, לפי שצריך להשהותו זמן מרובה עד שיהיה ראוי לזילוף.

אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי

כמה שנים אחר בית הלל ובית שמאי היה[יט].

אמרו לו

אמרו **בני דורו** לרבי ישמעאל ברבי יוסי[יט].

אוצר החכמה

כא.

אין הכרעה שלישית מכרעת

דעת שלישית היא זו ואינה הכרעה, **שהרי בית שמאי ובית הלל לא הזכירו לגלות דעתם דניהוי חיישינן לתקלה כלל. דאי הוו אמרו הכי** - שכן אילו בית שמאי ובית הלל היו אומרים כך, **בית שמאי אומרים בין בבית בין בשדה (חבל) תשפך [חבלא], ובית הלל אומרים בין בבית בין בשדה תיעשה זילוף**, אכן היה משמע מדבריהם שהנידון הוא בחשש תקלה, ומאחר **שאתה בא להכריע ולומר שבבית** תיעשה זילוף **בבית הלל, ובשדה** תשפך **בבית שמאי, הויא** [-הרי זו] **הכרעה. אבל השתא דלא הזכירו** בית שמאי ובית הלל בדבריהם **בית ושדה**, משמע **טעמא אחרינא הוא** - שבטעם אחר נחלקו, **ולאו משום תקלה** אסרו בית שמאי, **ורבי ישמעאל** הוא זה **דחייש לתקלה**, ועל כן אין דעתו נחשבת להכרעה[ב]. **והיינו תנאי** - והוא מה שאמרה הגמרא לעיל (כ:) שמחלוקת תנאים היא האם חוששים לתקלה, שרבי ישמעאל ברבי יוסי חושש לה, ובית שמאי ובית הלל אינם חוששים לה.

ממלוקם

מחלוקת **רבי אליעזר ורבי יהושע** היא באופן **שנפלה** תרומה **לפחות ממאה** חלקים של חולין **טמאים** כנגדה, **שיש בגת התחתונה פחות ממאה** חלקים **חולין טמאים** כנגד התרומה, **דאין תרומה בטילה בהן**, ונמצא **פסדי** [-שהם נפסדים] לגמרי, דהרי **בתרומה, צריך** שיהיה בתערובת חלק **אחד** של תרומה **ומאה** חלקים של חולין כדי **לבטלה. אבל** אם **היו בגת התחתונה מאה** חלקים של חולין כנגד התרומה, וכגון שהיו שם **מאה חביות** ושיעור כל אחת מהן היה **כמו** זו **של תרומה, לדברי הכל לא יטמאה** לחבית התרומה **ביד** כדי שלא תפול לתוכם, **הואיל ולא פסדי** [-ואין נפסדים] החולין בנפילתה לתוכם, דהרי **התרומה עולה** [-מתבטלת] **בהן**, וחזו **בימי טומאה כדמעיקרא לזר** - והרי הם ראויים לשתיה גם לזר בימי טומאתו[ג], כפי שהיו בתחילה קודם נפילת התרומה לתוכם.

מודים רבי שלימוד כו'

קא סלקא דעתך - הגמרא סברה עתה, ש'מודה רבי אליעזר' **אמסקנא קאי** - מוסב על סוף הדברים, **א'אם לאו'** - על מה שמסיימת הברייתא שאם אינו יכול להציל רביעית בטהרה תרד כל התרומה לבור ותיטמא על ידי החולין, **דהא פלוגתייהו באם לאו הוא** - שהרי כל מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע במשנה היא באופן זה שאינו יכול להציל בטהרה. **ולהכי פריך** - ועל כן מקשה הגמרא, שאם כן **'מודה רבי יהושע' דאמר לעיל יטמאנה ביד 'לרבי אליעזר' דאמר לא יטמאנה ביד, מיבעי ליה למיתני** - היה לה לברייתא לומר, שבאופן שהתרומה בטילה בחולין מודה רבי יהושע לרבי אליעזר שאסור לטמאותה בידים, ומדוע אמרה 'מודה רבי אליעזר לרבי יהושע'.

נכלי שמוכו מהול וגבו טמא

והאי - ומה ששנינו 'מודה רבי אליעזר לרבי יהושע', **לאו אסיפא קאי אלא ארישא** - אינו מוסב על 'ואם לאו' שבסוף הדברים אלא על תחילת הברייתא, **דקתני** - ששנינו ברישא **'אם יכול להציל רביעית בטהרה יציל'**, ומדובר **אפילו** באופן **שכלי זה שהוא בא להציל** בו **רביעית** זו של תרומה **בתוכו**, רק **תוכו טהור** ואילו **גבו טמא, ושמעינן ליה לרבי אליעזר** - והלא שמענו לרבי אליעזר במשנה בתרומות (פ"ח מ"ט) **דאמר 'אל יטמאנה ביד'**, מכל מקום **מודה הוא דמותר להציל בכלי זה, ולא חיישינן דילמא נגע** [-שמא יגע] **גבו** הטמא של הכלי **בתרומה**, ונמצא שהוא **מטמא לה בידים.**

וכלי שתוכו טהור וגבו טמא, רק **בכלי שנטמא במשקין** טמאים, **דטומאתן** [-שטומאתו] מדרבנן[ד], **היא דמשכחת לה** - מצינו לו. **(כדתניא)** [כדתנן[ה]] - כפי ששנינו במסכת כלים (פכ"ח מ"ו), **כלי שנטמאו אחוריו במשקין, רק אחוריו טמאין, אבל תוכו או אוגנו** [-שפתיו] **או אזנו** [-המקום שבו תוחבים את בית היד של הכלי] **או ידיו** [-החלק שאוחזים בו] **טהורין.**

הדרן עלך אור לארבעה עשר

ציונים והערות

יד. **רש"י** פירש כן על פי הבנת רבי ישמעאל ברבי יוסי בשיטתם. אך ראה ברש"י להלן (כא. ד"ה מין), שלדברי חבריו של רבי ישמעאל ברבי יוסי, טעמם של בית שמאי אינו משום חשש תקלה. תוספות הרא"ש (להלן כא. ד"ה מין), מהרש"א (נרש"י שם). והביא תוספות הרא"ש בשם רש"י, שלדעת רבי ישמעאל שמחלוקת בית שמאי ובית הלל היא משום תקלה, בית הלל התירו רק כשמזלף באותו היום [והיינו כדברי הרשב"א (נ"ק קטו: ד"ה ותקנה), שאף בית הלל התירו רק בזמן מועט]. טו. **הב"ח** (אות ג) מוחק דיבור זה, ומעביר את דברי רש"י אלו לסוף הדיבור הבא, וראה שם בהערה. טז. **הב"ח** (אות ג) כתב, שיש לגרוס בדברי רש"י, 'אמרו לו - לאו בית שמאי ובית הלל קאמרי, דהא רבי ישמעאל ברבי יוסי כמה שנים אחר בית הלל ובית שמאי היה, אלא אמרו לו בני דורו'. א. **הוגה** על פי הגהות הב"ח. ב. **רש"י** בבבא קמא (קטו. ד"ה מין) כתב, שהטעם שהלכה כדברי המכריע הוא משום שיחיד ורבים הלכה כרבים, שנאמר 'אחרי רבים להטות (שמות כג ב), ומאחר שלכל דין שאומר המכריע יש עוד שיטה המסייעת לו כנגד השיטה החולקת הלכה כמותו. ולפי זה עולה מדברי רש"י בסוגייתנו, שכאשר דעת הרבים אינה מטעמים שוים, אינם נחשבים לשיטה אחת, ואין הלכה כמותם כנגד יחיד. אמנם המהרי"ק (שו"ת שרש נד) והרמ"א (מו"מ סי' כה ס"ג) כתבו, שגם באופן זה הלכה כרבים. וראה בש"ך (יו"ד סי' רמב, סוף פלפול בהגהת מיסוד והימר) שנחלק עליהם. ג. **ואף** אם הוא נזהר לאכול חולין בטהרה, מכל מקום בימי טומאתו הוא אוכל חולין טמאים. ורש"י לעיל (טו. ד"ה טמאין) כתב, שהם ראויים גם למי שלא נזהר לאכול חולין בטהרה. ד. **כמבואר** לעיל (כ.). ה. **רש"ש**. ו. **רמב"ם** (פירוש המשניות כלים שם).

פרק שני - כל שעה

כא.

כל שעה שמותר לאכול מאכיל

דין זה פשוט הוא, שהרי אם מותר לאדם עצמו לאכול מהחמץ, בודאי שמותר לו להאכיל לבהמתו. אלא **לדוקייא איצטריך** - נכתב לצורך דיוק, **דתידוק** - שנדייק ממנו, שדווקא בשעה שמותר לאכול, מותר להאכיל, **הא משעה שאינו מותר לאכול, אינו מותר להאכילא**.

אתיא תחכמה

יקיק נו מנור וכיריס

בגמרא פריך [-הקשו], הרי דבר זה הוא **פשיטא, דהא נמי** - שהלא אף הסקה בתנור **הנאה היא**, והיא בכלל מה ששנינו 'אסור בהנאתו'.

כל שעה שאוכל מאכיל מנעי ליה

אבל השתא דנקט לה בתרי לישני - כיון שנקט התנא בזה שתי לשונות ['אוכל' 'מאכיל'], **משמע דאתרי גברי קאי** - משמע שמדובר בשני בני אדם, שבשעה שהאחד מותר לאכול השני מאכיל. ונמצא אם כן שהמשנה אינה כרבי מאיר.

מוסיף רש"י, **והא ליכא למימר דהכי קאמר** - ואין לומר שכוונת התנא לומר 'כל שעה שמותר **לאכול**' מן **התורה** אף שאסור לאכול מדרבנן, והיינו בשעה חמישית, אז 'מאכיל' לבהמתו **אפילו מדרבנן, ותיתוקם** - ותועמד המשנה **אליבא דרבי יהודה** הסובר **שבשעה** חמישית אף שאסור באכילה מותר בהנאה[ב]. אין לומר כך, **דהא איכא שש** - כי הלא יש את השעה השישית **דמותר לאכול** בה מן **התורה, ואסור** מדרבנן גם **להאכיל לדברי הכל**, שהרי לדברי הכל יש לשרוף החמץ בתחילת שש, אם כן אי אפשר לומר כלל כזה, שב'כל' שעה שמותר מדאורייתא לאכול מותר להאכיל.

מלמ הכי קתמר כל שעה[ג]

אכן הכוונה לשני בני אדם, **שבשעה שיש היתר לשום אדם לאכול, מאכיל** בה **אף** האדם **האסור לאכול, לבהמתו כו'**, ומשנתנו כדעת רבן גמליאל.

נתמס מי מתיירס מי ליס

בהמה אם תשייר מהחמץ יראנו, כיון **שאין דרכה להצניע** את הנותר ממזונה, **אבל חיה, כגון חולדה**[ד] **ונמיה וחתול, דרכן להצניע** שיירי מאכלן, ואם כן שמא לא התירו להאכילה, כיון שיש לחשוש שמא תצניע מקצת מהחמץ, ולא ידע מכך, ולא יבערו, ולפיכך הוצרכה המשנה לשנות גם 'חיה' ללמד שאין חוששים לכך, ומותר להאכילה.

ומי מנע מיס

אם היה התנא שונה רק 'חיה', **הוה אמינא היא עדיפא** - היינו אומרים שהיא עדיפה מהבהמה, **משום דאי משיירא מצנעא לה** - שאם תשייר מהחמץ תצניענו, **ולא עבר עליה ב'בל יראה'ה**, ולפיכך מותר להאכילה, אבל בהמה שאינה מצניעה אסור להאכילה, שמא תשייר ולא תצניע השיריים.

ולמו מלעמיס

שמא לא ידע מאותו חמץ ששיירה הבהמה, ולא יעלה בדעתו **לבטלו**, ויעבור ב'בל יראה'.

קודס

קודם **שיבוא הפסח, דקסברי** - מפני שסברו בית שמאי, **שיש מצוה עליוז לבערו מן העולם, ולא שיהא** קיים בעולם בשעת האיסור, ואפילו ברשות הגוי[ח].

כא:

סלמיס יוס

דסבירא ליה לרבי יהודה **כבית שמאי** שאסרו

ציונים והערות

א. **וכפי** שמדייקת הגמרא להלן מיד בתחילת הסוגיא. האחרונים האריכו לדון בדברי רש"י אלו: א. יש להקשות שהרי התנא עצמו שנה דין זה בהמשך המשנה 'עבר זמנו אסור בהנאתו', ואם כן למה לנו דיוק זה כלל. ובראש יוסף (נרס"י) כתב ליישב, שהיה מקום לטעות ולפרש שמה ששנינו בהמשך 'עבר זמנו אסור בהנאתו' היינו דווקא לאחר שעבר זמן איסור אכילת חמץ מן התורה, כלומר בשעה שביעית, אך בשעה שישית שאין האיסור אלא מדרבנן, מותר להאכיל לבהמתו, לפיכך שנינו ברישא שדווקא בשעה שאוכל מאכיל, כדי ללמדנו ש'עבר זמנו' השנוי בהמשך, היינו כל זמן שאסור באכילה, ואף בזמן שאסור רק מדרבנן. וראה באור חדש (נרס"י) שכתב לדחות תירוץ זה, והאריך בזה, ולבסוף נשאר בצ"ע. וראה עוד בשפת אמת (ד"ה כ"ם) מה שכתב ליישב. ב. עוד העירו המפרשים על דברי רש"י, שהרי למסקנת הגמרא, יש חידוש גם במה ששנינו ברישא, שהגמרא מבארת שהמשנה שנויה כדעת רבן שמעון בן גמליאל, הסובר שבשעה חמישית חמץ חולין אסור באכילה, אבל חמץ של תרומה מותר באכילה לכהן, וכוונת התנא ללמד שבכל שעה שמותר לכהן לאכול בחמץ של תרומה, מותר ישראל להאכיל חמץ לבהמתו. וכתב המהרש"א (נרס"י), שדברי רש"י נכונים גם למסקנת הגמרא, כי באמת גם זה פשיטא, שהלא סברא היא שלא גרעה האכלת בהמת ישראל שאינה אלא הנאה בעלמא מאכילת כהן, ולא מסתבר שההנאה תהיה אסורה ואכילת תרומה תותר. ובהכרח שעיקר כוונת התנא לדייק שבשעה שאינו אוכל אינו מאכיל, ודרך אגב השמיענו [על ידי שינוי הלשון 'אוכל' 'מאכיל', כפי שמדייקת הגמרא להלן], שבשעה שכהן אוכל תרומה מותר ליהנות גם מחמץ חולין. ובפני יהושע (ד"ה כל) הוסיף, שרש"י הכריח זאת, משום שאם באמת יש חידוש בדבר שאף בשעה שרק אכילת תרומה מותרת גם ההנאה מחולין מותרת, היה צריך התנא להשמיענו זאת בפירוש, ולא רק על ידי דיוק משינוי הלשון, אלא בהכרח שהדין פשוט מסברא. ובצל"ח (נרס"י) כתב שרש"י סבר שדין זה כבר למדנו מדברי רבן גמליאל עצמו במשנה לעיל (י:) שאמר 'חולין נאכלין כל ארבע, ותרומה כל חמש, ושורפין בתחלת שש', ומשמע שגם חולין נשרפים בשש, והיינו מפני שבחמש מותרים עדיין בהנאה. עוד תירץ הצל"ח, שאפשר שבאמת למסקנת הגמרא יש חידוש בעצם דין המשנה, אך כוונת רש"י ליישב מה שמשמע מדברי הגמרא שרק מחמת שינוי הלשון יש להעמיד המשנה כרבן גמליאל, שאילו לרבי מאיר הסובר שאין הבדל בין חולין לתרומה, ושניהם נאכלים גם בשעה חמישית, 'האי כל שעה שמותר לאכול מאכיל, כל שעה שאוכל מאכיל מיבעי ליה', ומשמע שאילו היה התנא כותב 'כל שעה שאוכל מאכיל' היינו מעמידים המשנה כרבי מאיר, והוקשה לרש"י, והלא לפי זה אין שום חידוש בדברי הרישא, שהרי אם אוכל ודאי שמאכיל. לכן כתב רש"י שנשנה דבר זה כדי שנשמע מכך שאילו בשעה שאינו אוכל אינו מאכיל. ג. אך הקשה המהרש"א (שם), מדוע לא פירש רש"י שברישא נתחדש שדין זה קיים גם בבהמה גם בחיה וגם בעוף, וכפי שהגמרא מבארת בצריכותא מדוע נכתב כל אחד מהם בפרטות [ואכן מהר"ם חלאווה (ד"ה כל) פירש שזהו החידוש ברישא], וסיים 'ויש ליישב וק"ל'. וכתב בפני יהושע (ד"ה כל) ליישב, שאע"פ שאמרו בגמרא 'צריכותא' מדוע האריך התנא לפרט בהמה חיה ועוף, מכל מקום באמת דבר פשוט הוא שאין חילוק בזה בין בהמה לחיה, ולא היה מקום לטעות בזה. והדבר מוכרח, כי הלא בגמרא הכריחו שמשנתנו שלא כרבי יהודה, שהרי לדבריו בשעה חמישית אסור לאכול חמץ ומותר להאכיל, ואיך כתב התנא 'כל שעה שמותר לאכול מאכיל', ולכאורה יש להשיב על כך, שאע"פ שהתיר רבי יהודה הנאה מהחמץ בשעה חמישית, כוונתו להנאה כגון מכירה לגוי, אבל להאכיל לבהמה יאסר אף לרבי יהודה, כיון שעלולה היא לשייר וכדברי הגמרא, ואם כן אפשר להעמיד משנתנו כרבי יהודה. אלא בהכרח שדבר פשוט הוא שלא חששו לכך [כי אם כן גם קודם לזמן זה יאסר להאכיל שמא תשייר ולא יבער, ואין לדבר סוף], אלא באמת פשוט הוא ואין צריך לשנות את עצם ההיתר להאכיל לבהמתו, אלא אגב שנקט התנא לשון זו מדייקת הגמרא את החידוש שבכל מילה מדבריו. ולפיכך היה פשוט לרש"י שאין חידוש בעצם המילים שמאכיל לבהמה וכו' ובודאי שנכתבו לדייק שבשעה שאינו אוכל אסור להאכיל. וראה גם באור חדש (ד"ה נמצנה) מה שכתב ביישוב דברי רש"י. ב. **שגם** לפי זה מיושב מדוע נקט התנא שתי לשונות, שהרי לא שייך לשנות 'כל שעה שאוכל' כיון שמדרבנן אסור לאכול, ולכך כתב התנא לשון 'מותר לאכול' דהיינו מותר מן התורה, ואז 'מאכיל' בפועל לבהמה, והיינו אפילו מדרבנן. מהרש"א (נרס"י). ג. **בנוסף** הגמרא שלפנינו אין לשון כזו בתירוץ הגמרא. ד. **התוספות** (ד"ה ומי) הקשו על דברי הגמרא כאן, איך באמת הותר להאכיל לחיה שדרכה להטמין, הלא שנינו לעיל (י:) 'ומה שמשייר יניחנו בצינעא, כדי שלא תטול חולדה בפניו, ויהא צריך בדיקה', ואם כן כל שכן שאסור ליתן לפניהם. ותירצו, שיש לחלק בין חיה שבבית לחולדה, לפי שחיה אין דרכה כל כך להצניע בחורים וסדקים כמו חולדה. והנה מדברי רש"י כאן שהזכיר 'חולדה' נראה שמותר גם להאכיל לחולדה, ושלא כדברי התוספות. ולדבריו יש לתרץ כתירוצים האחרים שתירצו הראשונים, הובאו דבריהם בהערות לביאורי הפשט. ה. **במהרש"ל** ובגליון הובאה גירסא בדברי רש"י בסוף הדיבור 'ונהי דעבר בבל ימצא, בבל יראה לא עבר'. והיינו שבחמץ הקיים ברשותו אך אינו רואהו, אינו עובר עליו ב'בל יראה' אלא רק ב'בל ימצא'. [וכך נקט בכסף משנה (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) בדעת הרמב"ם שמנה בספר המצות (מצות ל"ת ר-רל) את בל יראה ובל ימצא כשני לאוין, וביאר שמנה אותם כשנים משום שבל ימצא עובר גם על חמץ שאינו נראה לעינים]. וכתב באור חדש (ד"ה ומי) שלפי זה ביאור הצריכותא הוא, שאילו היה התנא שונה רק חיה, היה מקום לומר שרק אותה התירו להאכיל, כיון שגם אם תשייר לא יעבור אלא בלאו אחד של 'לא ימצא', אך בהמה, שאילו תשייר מהחמץ יעבור עליו בשני לאוין, שמא לא התירו להאכילה. אמנם תמה באור חדש, מה נפקא מינה אם עובר בלאו אחד או בשני לאוין, הרי כיון שעובר עליו באיסור תורה ומכל מקום לא גזרו בחיה שלא להאכיל, הוא הדין בבהמה. ובאמת בתוספות (ד"ה ומי) כתבו שאין עוברים לא על 'בל יראה' ולא על 'בל ימצא' אלא בחמץ מצוי, וחמץ זה אינו נחשב מצוי משום שאין ידוע היכן הוא. וכתב באור חדש שיותר נראה לפרש בדברי רש"י שלא כפי ההגהה הנ"ל אלא באמת על חמץ שאינו ידוע דעת רש"י שאינו עובר כלל לא ב'בל יראה' ולא ב'בל ימצא' וכדברי התוספות הנ"ל, ורש"י נקט 'בל יראה' והוא הדין 'בל ימצא' [בספר נמוקי שבז"י (נרס"י) הביא שברש"י כתב יד הגירסא היא 'ולא עבר עליה בבל יראה ובל ימצא']. ועיין עוד באור חדש (שם) שכתב ליישב דברי רש"י גם לפי גרסת ההגהה הנ"ל. והפרי חדש (או"ח סי' תמג ס"ק ד"ה ומ"ש ויכול) וכן הרי"פ פערלא (נ"ת קמו, ד"ה נם ירמה) גרסו כגירסתנו, ואעפ"כ דייקו שרק על 'בל יראה' אינו עובר. וראה עוד בצמח צדק (סניגורסון, מידושים, פ"ג מ"ח). ובראשונים מצאנו שביארו את דברי הגמרא בדרכים אחרות, הובאו דבריהם בילקוט ביאורים. ו. **בהגהות** וציונים הובא, שברש"י בדפוסים ישנים הגירסא 'לבערו'. ובספר אור חדש (נרס"י) דייק מכך שכתב רש"י [לפי הגירסא שלפנינו] שלא יעלה בדעתו 'לבטלו' ולא כתב 'לבערו', שמשמע שאילו ידע מחמץ זה ויבטלו, יועיל הביטול, ומוכח מכאן שגם בחמץ ידוע מועיל ביטול, ושלא כדעת אותם הפוסקים שלחמץ הידוע לא מועיל ביטול. ועיין שם שכתב שאין זה מוכרח, כי יש לומר שהטעם שכתב רש"י 'לבטלו' ולא כתב 'לבערו', הוא מפני שלשון הגמרא הוא 'ולא מסיק אדעתיה וקאי עליה בבל יראה ובבל ימצא', והרי כדי שלא יעבור בבל יראה ובבל ימצא אין צריך לבער, אלא די לזה בביטול בעלמא, וכל מה שהצריכו לבדוק ולבער, היינו רק מחשש שמא ימצא חמץ בתוך הפסח ויבוא לאכלו. ולפיכך כתב רש"י 'לבטלו' שזה הביעור הנצרך מן התורה. ומה שבאמת כאן לא חששו מדרבנן, כיון שחשש רחוק הוא, גם שמא הבהמה תשייר, וגם שמא ימצא ושמא יכשל, לא גזרו עד כדי כך. וכעין זה כבר כתב בפני יהושע (על רש"י כאן) שהטעם שכתב רש"י 'לבטלו' ולא כתב 'לבערו', הוא משום שכך נראה מלשון הגמרא 'וקאי עליה בבל יראה ובבל ימצא' שמשמע שלא ביטל ועובר גם מדאורייתא. והוסיף בפני יהושע, שיתכן שכאן אפילו מעיקר הדין די בביטול בעלמא, כיון שלא חששו שמא יבוא לאכול ממנו, שמאחר והאכיל לבהמתו מחמץ זה, הרי זה מאוס בעיניו, ואינו ראוי לאכילה. וגם לא חששו שמא לא ביטלו בלב שלם, כיון שלא חששו לדבר זה אלא בגלוסקא יפה וכיוצא בזה (רמב"ם לעיל ו:), אבל כאן, ודאי די לזה בביטול החמץ. ז. **בתוספות** רבינו פרץ (ד"ה מלא) הובא לשון רש"י 'מפני שמוזהר על חמצו וכו'. וראה בהערה להלן. ח. **בתוספות** רבינו פרץ (שם) תמה על פירוש רש"י, שהרי כיון שמכר החמץ לנכרי, שוב אינו עובר עליו, וכמו ששנינו לעיל (ה:) שאין עוברים ב'בל יראה' על חמץ שביד הנכרי, ודרשו זאת מהאמור (שמות יג ז) 'ולא יראה לך חמץ', 'שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים'.

למכור חמץ לגוי אלא אם יודע שיכלה קודם הפסח[ט], וזה הכותח **אינו נאכל מהר**, מפני **שאין אוכלין אותו** בפני עצמו **אלא** מטבילין בו את המאכל. **והני שלשים יום** שקודם לפסח, שבהם אסר רבנן למכור, הטעם לזה, כיון שמחויב הוא **משעה** שחל עליו **חובת ביעור**, והיא **משש**ואלין **בהלכות הפסח**, שזמנו משלשים יום קודם פסח'.

ומותר בהנאתו

קא סלקא דעתך לפי פשוטו, שהמילים 'ומותר בהנאתו' **אשעה שמותר לאכול** קאי[יא].

פשיטא

דין זה פשוט, **דהא כבר אמרת** שבזמן זה הוא **מאכיל ומוכר** את החמץ, **והיינו הנאה.**

לא נריכא כו'

והאי 'מותר בהנאתו' אין הכוונה בתוך זמן ההיתר, אלא **אלאחר זמן** קאי, **וכגון שחרכו** לחמץ **באור יפה** קודם **זמנו**, שבטל מחמת כך **טעמו** של החמץ **ומראיתו**[יב].

'עבר **זמנו אסור בהנאה לשעות** דרבנן' הכי גרסינן, **ולא גרסינן 'פשיטא', דהא אפילו** את איסור ההנאה **בפסח** עצמו **איצטריך לאשמעינן, דהא איכא** דעת **רבי יוסי הגלילי** דשרי חמץ **בהנאה כל שבעה** ימי הפסח, **לקמן** (כג.)[יג].

לשעות דרבנן

כלומר האי 'זמנו' הנזכר במשנה לענין איסור הנאה, אין הכוונה לשעה שביעית שבה החמץ אסור לגמרי מן התורה, אלא 'זמנו' **זמן אכילתו משמע**[יד], **ואפילו שעה ששית שאין איסורו אלא מדרבנן**, לא רק באכילה אסור מדרבנן, אלא **הוי אסור אף בהנאה.**

משם שפוט

על כרחך לשונו של רב גידל 'משש שעות' מתחלת **שש משמע**, ולא כנראה בפשוטו שהכוונה לאחר גמר שש שעות, **דאי** כוונתו **לאחר** גמר שש, **דאסור** אז החמץ **מדאורייתא**, אם כן **מאי אתא** רב גידל **לאשמעינן**, הרי **פשיטא דאין מקדשין באיסורי הנאה**[טו], אלא ודאי שכוונת רב גידל לתחילת שש, ובא לחדש שאפילו אם קידש בשעה ששית, שבה איסור ההנאה רק מדרבנן, אינה מקודשת[טז].

ציונים והערות

וכחידושי ריבב"ן (שבת יח: ד"ה אלא) כתב על כך, שאכן בית שמאי לא דרשו דרשה זו, וסברו שעובר על חמצו גם אחר שמכרו והוא ברשות הגוי, כל זמן שלא ביערו מן העולם. ובקובץ שיעורים (חוט קנ) ביאר שלדעת רש"י, סברו בית שמאי שהגם שאינו עובר ב'בל יראה' על חמץ שברשות הגוי, מכל מקום אסור למכור לגוי מפני שמבטל בכך מעצמו את מצות הביעור. ומהר"ם חלאווה (ד"ה נ"ם) העיר על פירוש רש"י, שהנה מחלוקת זו של בית שמאי ובית הלל הובאה גם בגמרא בשבת (יח:) יחד עם מחלוקתם בדין איסור מכירה לנכרי בערב שבת, ושם האיסור לדעת בית שמאי הוא מפני מראית עין, ומשמע שטעמם של בית שמאי לענין חמץ הוא גם מדין מראית עין, והיינו שהרואה את החמץ ביד הגוי יכיר שזהו חמץ של ישראל, ויאמר שמכרו לו הישראל בתוך הפסח. [וכן פירש בשפת אמת (ד"ה אפוקי)]. וראה עוד בילקוט ביאורים מה שהובא בזה. גם שאר הראשונים פירשו בדעת בית שמאי שאסרו למכור לנכרי, שהאיסור מדרבנן, ופירשו את טעם הגזירה בכמה דרכים, הובאו דבריהם בילקוט ביאורים. ובפשוטו נראה שכוונת רש"י שדין זה מדאורייתא, וכך נראה מקושיית תוספות רבינו פרץ הנ"ל [ובאמת לשון רש"י כפי שהעתיקו בתוספות רבינו פרץ 'מפני שמוזהר' על חמצו וכו', משמע שהוא מדאורייתא. אך ברש"י שלפנינו הגירסא 'מצוה עליו' לבערו מן העולם, ויתכן לפרש שהכוונה 'מצוה' מדרבנן]. גם בשפת אמת (שם) נקט בדעת רש"י שהאיסור מדאורייתא, ולכן הקשה על פירוש רש"י, מדוע באופן שיודע שהחמץ שמוכר לנכרי יוכל לכלות קודם הפסח התירו בית שמאי למכור לו, והלא יש לחוש שמא לא יאכלנו קודם פסח, והרי ספק דאורייתא הוא. ועל כן כתב שלולי פירוש רש"י היה נראה שלבית שמאי אינו אלא איסור דרבנן [כפי שפירשו שאר הראשונים]. וראה גם בקובץ שיעורים (חוט קנ) מה שכתב בזה. אולם בחידושי הר"ן (להלן ע"ב ד"ה רבי יהודה) הביא בשם רש"י, שאף הוא פירש שאיסור זה מדרבנן מפני חשש הערמה, שמוכרו לו כדי שיחזירנו לו אחר הפסח. אמנם ברש"י שלפנינו אין רמז לחשש הערמה [ואפשר שהיתה לו גירסא אחרת ברש"י]. ט. **הב"ח** (חו"מ סי' תמג ד"ה ומ"ש ואפילו) הקשה על פירוש רש"י, אם כן מה הוסיף רבי יהודה על דברי בית שמאי, הלא כל חמץ אסור לבית שמאי, אם לא שיודע בודאי שיכלה קודם הפסח. וכבר עמדו בזה הראשונים וכתבו, שהוסיף רבי יהודה שהחמירו בכותח יותר משאר חמץ, שאפילו אם מוכר כמות מועטת, אסור למכור בתוך שלשים יום לפסח, כיון שהדרך לקיימו לזמן רב. חידושי מהר"ם חלאוה (ד"ה י"ו) וחידושי רבינו דוד (ד"ה י' יהודה). אך התוספות (ד"ה רבי יהודה) ועוד ראשונים כתבו בשם רבינו תם, שדברי רבי יהודה בן בתירא כשיטת בית הלל המתירים למכור כל זמן שמותר לאכול, ואף הם מודים בכותח שאסור למכרו קודם הפסח, והטעם, משום ש'כותח' הוא מאכל שניכר בו מי הכינו ושם בעליו עליו, והכל יודעים שהוא של פלוני, ושמא יסברו שישראל מכרו לנכרי בפסח. וכתב בראש יוסף (נרש"י) שהטעם שנחלק רבינו תם על פירוש רש"י כאן, כיון שרבינו תם לשיטתו כמובא בתוספות כאן, שסובר הוא שעל כותח בפסח אין איסור בל יראה כלל, ואם כן גם לישראל עצמו מותר להשהותו ברשותו בפסח, ובהכרח שטעם אחר יש לגזרה זו. עוד הקשו על פירוש רש"י, איך יתכן לומר שרבי יהודה ינקוט שלא כדברי בית הלל אלא כבית שמאי [שבכל מקום אין הלכה כמותם]. תוספות רבינו פרץ (ד"ה כותח) תוספות חכמי אנגליה (ד"ה רבי יהודה). בחידושי הר"ן (ד"ה רבי יהודה) רמז לזה, וכתב ליישב, שרבי יהודה בא לחלוק על תנא קמא, ולומר שלא נחלקו בית שמאי ובית הלל בכותח [אך צ"ע אם ניתן לפרש כך בלשון רש"י כאן שכתב במפורש 'דסבירא ליה כבית שמאי']. אולם בבית יוסף (או"ח סי' תמג ס"ק) נקט שאין הלכה כרבי יהודה משום שדבריו כבית שמאי. יא. **כמבואר** בגמרא לעיל (ו.). וכך פירש רש"י גם בשבת (יט. ד"ה שלשים) וכן פירש הריבב"ן (שבת יח: ד"ה אלא). אך ברוב הראשונים לא הזכירו טעם זה לגזרת שלשים יום. ויש בראשונים שכתבו שהואיל והדרך להשהות את הכותח ברשותו זמן רב, נמצא שאם ימכרנו בתוך שלושים יום חזקתו שלא יכלה קודם הפסח, לפיכך קבעו לו זמן קצוב שאסור למכור לו בתוך שלושים יום. חידושי רבינו דוד (ד"ה ר' יהודה) וכעין זה במהר"ם חלאווה (ד"ה י"ו). בראש יוסף (נרש"י) נסתפק, כיון שכתב רש"י שסבר רבי יהודה כבית שמאי, אם כן כיון שלבית שמאי מתחיל האיסור שלשים יום קודם לפסח, אם כן גם לרבי יהודה מתחיל האיסור מאז, ורק בכותח אמר שהשיעור הוא שלשים יום, או שמא באמת לא סבר רבי יהודה לגמרי כבית שמאי, אלא סבר שכל הגזרה רק משלשים יום קודם החג, ואילו לבית שמאי מתחיל האיסור אף קודם לכן, אם לא יודע בו שיכלה קודם הפסח. יא. **שהרי** בזה דיבר התנא מקודם 'כל שעה שמותר לאכול' וכו'. יב. **התוספות** כאן (ד"ה מרכו) כתבו, שהחמץ שחרכו קודם זמנו אינו מותר בהנאה אלא אם כן נפסל מאכילת כלב, אבל אם נפסל רק מאכילת אדם הרי הוא אסור בהנאה, שכן שנינו לעיל (טו:), שפת שעיפשה ועדיין היא ראויה לאכילת כלב נשרפת בפסח. וכתבו האחרונים שמלשון רש"י כאן 'שבטל טעמו ומראיתו' משמע שלא כדברי התוספות, אלא כל שבטל ממנו מראית לחם, פקע איסורו, ואפילו אם ראוי לאכילת כלב. פרי מגדים (משב"ז סי' תמג סק"ח) שפת אמת (ד"ה דלמר). ומה שהוכיחו התוספות מהגמרא לעיל בפת שעיפשה, יש לומר שסבר רש"י שהדין שצריך לבער את הפת שעיפשה הוא מדרבנן, ודווקא בפת שעיפשה גזרו, הואיל ולא נשתנית מראיתה של הפת חששו חכמים שיבואו לטעות ולאוכלה, אך בחמץ שחרכו שנשתנה גם מראיתו אין צריך לבערו. פרי מגדים (שם). וראה עוד אריכות בזה בילקוט ביאורים. יג. **נמצא** לפי גרסת רש"י שדברי הגמרא אינם כתירוץ מוכרח מכח קושיא, אלא ביאור ותוספת בדברי המשנה שכוונת התנא גם לשעה דרבנן. ובראשונים תמהו על פירוש רש"י, מנין לגמרא שכוונת משנתנו לדינו של רב גידל, הלא דין המשנה נצרך לגופו, דהיינו לאסור את החמץ בהנאה, ושלא כדברי רבי יוסי הגלילי, אם כן שמא נאמר שהמשנה דברה רק בשעה דאורייתא. חידושי רבינו דוד (ד"ה ענר) חידושי הר"ן (ד"ה פסיטפ). וכתב הר"ן (בחידושיו שם) ליישב את דברי רש"י, שבאמת גם רש"י מודה שעצם הדין שהחמץ אסור בהנאה, פשוט הוא, כיון שכבר מהרישא נשמע שבשעה שאינו אוכל אינו מאכיל, או מפני שכבר שנינו שחמץ בשריפה [וכדברי התוספות דלהלן], אלא סבר רש"י שמכל מקום אין ראוי להקשות בזה 'פשיטא', כי 'פשיטא' שייך להקשות כאשר הדין פשוט מצד עצמו, או שנלמד הוא מדין אחר הדומה לו, אבל כשהדין עצמו יש בו חידוש, אלא שכבר נשנה במקום אחר, היה ראוי להקשות 'הא תנא ליה רישא', לפיכך מחק רש"י את המילה 'פשיטא'. אולם רוב הראשונים גרסו 'פשיטא' וביארו את קושיית הגמרא, שהרי כבר שנינו ברישא שבכל שעה שמותר לאכול מותר להנות מהחמץ, ומובן מכך שבשעה שאסור לאכול אסור להנות. מהר"ם חלאווה וחידושי רבינו דוד (ד"ה ענר). בתוספות (ד"ה ענר) הביאו פירוש זה ודחאוהו, כיון שמצאנו בכמה מקומות שהתנא כפל דבריו. לכן ביארו התוספות שכוונת הגמרא בקושיא, כיון ששנינו במשנה לעיל (יג:) ששורפים את החמץ, פשיטא שאסור בהנאה, כיון שאילו היה מותר בהנאה, למה ישרפנו, הרי יכול למכרו לנכרי או ליתנו לכלבו. וכן ביאר בתוספות הרא"ש (ד"ה ענר). יד. **שהרי** התנא ממשיך כאן במה שפתח 'כל שעה שמותר לאכול מאכיל' וכו', ואם כן המשך הדברים 'עבר זמנו' משמע שעבר זמן האכילה. וברישא הרי הכוונה לשעה דרבנן, וכמבואר בגמרא (ע"פ) שהעמידו את המשנה כרבן גמליאל ובשעה חמישית שאסור ישראל לאכול חמץ של חולין מדרבנן, אם כן בהכרח גם 'עבר זמנו' הנזכר בסיפא עוסק בשעות דרבנן. עפ"י אוצר שיטות לרבני שאלוניקי. טו. **כמפורש** במשנה (קידושין נו:) שהמקדש אשה באיסורי הנאה, אינה מקודשת. בפני יהושע (נרש"י) תמה על דברי רש"י, למה פשיטא שלאחר סוף שעה ששית אינה מקודשת, הרי יתכן לומר שמדובר לאחר שש, וזה גופא בא רב גידל ללמדנו שאע"פ שחטים קשות הן [כמו שפירש רש"י להלן], אסורות הן בהנאה מדאורייתא. או שאפשר לומר שבא רב גידל בזה לאפוקי מדברי רבי יוסי הגלילי המתיר חמץ בהנאה לגמרי, ואע"פ שאין הלכה כדבריו, והחמץ אסור בהנאה, אבל היה אפשר לומר שזהו רק לחומרא, אבל לענין קידושין שאם תחשיבנו כאיסור הנאה, נמצאת מיקל שאינה מקודשת, שמא לא נאמר כן ונחשוש לקידושין לחומרא. והרי במשנה (קידושין נו:) שם פירט התנא את איסורי הנאה שהמקדש בהם אשה אינה מקודשת, לא נאמר שם גם שהמקדש בחמץ בפסח אינה מקודשת, אם כן היה מקום לומר שחוששין לענין קידושין לחומרא לדברי רבי יוסי הגלילי, לכך בא רב גידל לומר שאין חוששין לקדושין כלל. ועוד אפשר לומר שבא רב גידל לאפוקי מדברי רבי שמעון שמתיר חמץ בהנאה מדאורייתא עד הלילה. ואע"פ שאין הלכה כן. עדיין היה אפשר לומר דהיינו לחומרא, והוצרך רב גידל ללמד שאין חוששין לקידושין כלל, ונשאר בפני יהושע בצ"ע. טז. **וכך** פירש גם בשאילתות דרב אחאי גאון (לו, סוף שאילתא עד). רבינו תם הקשה על פירוש רש"י כי מצאנו בלשון הגמרא (לעיל ד:) 'חמץ משש' שעות ולמעלה אסור', ושם הכוונה מסוף שש. הרי שהלשון 'משש שעות ולמעלה' הכוונה אחר גמר שש שעות. לכן פירש רבינו תם, שרב גידל דיבר בשעה שביעית האסורה מן התורה, אלא שחיטי קורדנייתא כיון שהן קשות, הן בכלל 'חמץ נוקשה' שאינו חמץ גמור, ואין איסורו אלא מדרבנן. ומוכיחה הגמרא כאן, שכשם ש'חמץ דרבנן' בשעות דאורייתא אסור בהנאה, אף 'חמץ דאורייתא' בשעות דרבנן אסור בהנאה. הובא בתוספות (לעיל ו: ד"ה משם) ובר"ן (לעיל ו. ד"ה המקדש) וכן דעת המאירי (לעיל ו. ד"ה ומ"ש) הרא"ש (קידושין פ"ג סי' מ) ועוד ראשונים. בצל"ח (ד"ה דלמר) העיר כי הנה מימרא זו של רב גידל הובאה גם בגמרא לעיל (ו.), וגם שם פירש רש"י שלשון 'משש שעות ולמעלה' הכוונה מתחילת שש, אלא ששם לא הוסיף רש"י שהדבר מוכרח וכמו שכתב רש"י כאן. וביאר הצל"ח כי הנה יש הבדל גם בגירסת הגמרא, כי בסוגייתנו הובא מאמר זה בשם 'רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רבי יוחנן', ואילו לעיל הלשון 'רב גידל אמר רבי חייא בר יוסף אמר רב', וביאר הצל"ח כי אכן רב חייא בר יוסף שמע דברים אלו גם מרב וגם מרבי יוחנן, אלא לעיל הובא הדבר בשם רב, כיון ששם הביאו כן לענין מה שאמר רב עצמו 'הבודק צריך שיבטל', ואילו כאן הובא בשם רבי יוחנן, כיון שמדבריו יש יותר הכרח שכוונתו ל'שעות דרבנן' דהיינו תחילת שעה ששית וכדברי רש"י, כי אין לומר שהכוונה לשעה שביעית והחידוש כדברי התוספות לעיל שאפילו בחמץ נוקשה אינה מקודשת, כיון שהרי ידועה דעת רבי יוחנן שבכל מקום 'הלכה כסתם משנה' (רמה שבת מו. ונעתק מקומות רבים בש"ס), והרי סתם משנה (לקמן מב.) סברה שחמץ נוקשה אסור מן

מימי קורדימפא

חטים אלו קשות הן ואינן ממהרות להחמיץ, ואפילו הכי אם באו לחשש חמץ בגון שנפלו עליהן מים אסורין.

פשימפא

פשוט שאסור להסיק תנורו בחמץ, דהא אמרת שמשעבר זמנו אסור בהנאתו.

לא יאכל

מדקרינא בניקוד 'לא יֵאָכֵל' משמע שבא לומר לא יהא בו היתר המביא לידי שום אכילה, וסתם הנאות לידי אכילה הם באות, כיון שאם הוא מוכרו[יח] לוקח בדמים דבר מאכל[יט].

עד שיפרוט לך סכמוך בו

בכל איסור אכילה נכלל גם איסור הנאה עד שיפרוט לך הכתוב בו היתר הנאה כדרך שמצאנו שפרט לך היתר הנאה בנבלה, שלא היה כתוב בה אלא 'לא תאכלו' והוצרך להתירה בהנאה כדכתיב 'או מכור לנכרי'[כ].

את המילים 'לגר בנתינה לנכרי במכירה' לא גרסינן בדברי רבי אבהו, כי אם נגרוס כן, משמע שדברי רבי אבהו כדעת רבי יהודה שהובאה בברייתא להלן, הסובר שבנבלה 'דברים ככתבן', ומותר דווקא לתתה במתנה לגר ולמוכרה לנכרי ולא להיפך. ובאמת רבי אבהו אינו סובר כן, וכמבואר בגמרא להלן שדברי רבי אבהו אינם אלא לשיטת רבי מאיר. כי אם כרבי יהודה, אין הוכחה לדבריו שהוצרך הכתוב להתיר נבילה בהנאה משום שנאמר בה 'לא תאכל', שיש לומר שלא בא הפסוק להתירה בהנאה אלא לחדש שאסור לתתה במתנה לנכרי או נבלה לגר.

למוכרה לגר[כא]. **אלא** ה"ג 'כדרך שפרט לך בנבלה' ומיד אחר כך 'דתניא' וכו'.

ס"ל לגר מתנה ומכלס מו מכר

דרוש ליה למילים 'או מכור' גם **אגר**, ובן גבי 'לנכרי' נמי דרוש בדרך זו, 'תתננה ואכלה או מכור לנכרי'[כב].

דגריס ככמבן

אוצר החכמה

כפי לשון הפסוק כך מצותה, **לא יתננה לנכרי ולא ימכרנה לגר**[כג].

מו

המילה 'או' היא לשון חילוק, **ואי בר' מאיר** קאמר **קרא דתרוייהו אגר ותרוייהו אנכרי**, אם כן **לא נכתוב** את המילה 'או'.

להקדיש נמינה דגר למכירם דנכרי

כלומר, **אם יש גר** בשעריך[כד] **ליתנה לו, נתינתו** קודמת **למכירתה לנכרי**[כה]. **והאי 'גר'** הנזכר בפסוק, אין הכוונה לגר צדק שנתגייר וקיבל עליו עול מצוות[כו], אלא **ב'גר תושב' קאמר**, והוא גוי **שקיבל עליו** רק **שלא לעבוד עכו"ם**[כז], ופטור הוא משאר מצוות התורה **ואוכל נבלות.**

קנרס סיפ

מסברא אנו יודעין שנתינה לגר קודמת, דחיות הגר מצוה, אבל מכירה לנכרי מאי מצוה איכא, ובהכרח שלא זאת בא הפסוק ללמדנו במילה 'או', אלא בא ללמדנו שדברים ככתבן, **ואיצטריך קרא** לחלק במילה 'או' בין גר לנכרי כדי ללמדנו דבר זה, **ולאסור ליתן הנבלה במתנה לנכרי ולמכור נבלה לגר.**

ציונים והערות

התורה. ואם כן מה החידוש בדבריו, פשיטא שהמקדש באיסורי הנאה דאורייתא לא חלו קידושיו. אלא ודאי מדובר בתחילת שש, שאז האיסור רק מדרבנן, ובא ללמדנו שמכל מקום לא חלו קידושיו. ומטעם זה לא כתב רש"י הכרח זה אלא כאן ולא שם לעיל, כיון ששם שהובא הדבר בשם רב, אין זה מוכרח, כי אפשר לפרש בחמץ נוקשה וכדברי התוספות שם, אך כאן שהביאו בשם רבי יוחנן מובן ההכרח וכנ"ל. **יז. ומשום** שהן קשות אין חימוצן ודאי אלא ספק, ומכל מקום הוא נחשב לחמץ האסור מן התורה, משום שספיקא דאורייתא לחומרא. כך ביאר בפני יהושע (גרסינן ד"ה מזמן) בדעת רש"י. גם בחק יעקב (סי' תמג סק"ו) כתב שלדעת רש"י מדובר בחמץ דאורייתא, והוכיח כן מדברי רש"י הנ"ל שכתב שבהכרח דברי רב גידל נאמרו בתחילת שש, שהרי אם דבריו נאמרו בסוף שש מהו החידוש שאין חוששים לקידושיו כיון שאז החמץ אסור מן התורה, ואם נפרש שחיטים אלו אינם אסורים אלא מדרבנן, אם כן עדיין יש חידוש בכך גם אם נפרש שדברי רב גידל נאמרו בסוף שש, שהרי רק איסור דרבנן הוא, ומכל מקום אין חוששים לקידושין. אלא ודאי שלדעת רש"י מדובר בחמץ מדאורייתא. וכן הוכיח בקרבן נתנאל (סי' ג אות ז). ויש שכתבו, שלדעת רש"י חטים אלו באמת אינן חמץ מן התורה אלא חמץ דרבנן הוא. בית שמואל (מהע"ז סי' כח ס"ק נג) העמק שאלה (נו שאילתא עד). והנה הבאנו לעיל את דעת רבינו תם שפירש שכוונת רב גידל לסוף שעה ששית, ושלא כדברי רש"י הנ"ל שפירש שהכוונה לתחלת שש. וכתב הר"ן (שם) שלפי פירוש רבינו תם, שלא אמר רב גידל את דינו אלא בחמץ דרבנן בשעות דאורייתא, משמע שדווקא באופן שהיה זה איסור דרבנן אחד אין חוששין לקידושין, כלומר או 'חמץ מדרבנן' בשעות דאורייתא או 'חמץ דאורייתא' בשעות דרבנן, אך אילו קידש ב'חמץ דרבנן' ובשעות שמדרבנן, יתכן שיחולו קידושיו, כיון שיש כאן 'תרי דרבנן', שהרי מן התורה גם החמץ עצמו אינו אסור, וגם הזמן אינו זמן האיסור, ואיסור קל יותר הוא, ויתכן שאינו ככל מקדש באיסורי הנאה. וכן כתבו התוספות בחולין (ד: ד"ה מותר) [אך הוסיפו שזהו רק בגדר 'חוששין לקידושיו', כלומר, שאינם קידושי ודאי, ואם בא אחר וקדשה חוששים לקידושי שניהם]. אולם דעת המאירי (לעיל ו. ד"ה ומ"כ) שגם בחמץ דרבנן בשעות דרבנן אין חוששין לקדושיו. והנה אם נפרש כאותם האחרונים שפרשו בדעת רש"י שמדובר גם בחמץ דרבנן, נמצא שגם לרש"י אפילו ב'תרי דרבנן' אינה מקודשת כלל. וראה עוד בענין זה בילקוט ביאורים. **יח. על** פי מאירי (ד"ה מיסור הנאה). **יט. באחרונים** האריכו לדון בגדר איסורי הנאה, מה השיעור לאיסור הנאה לענין חיוב מלקות, שהרי לענין אכילה ידוע ששיעורו בכזית, אך לענין הנאה לא נתפרש מה השיעור לחייבו על איסור הנאה. ראה בילקוט ביאורים השיטות והראיות בענין. בשפת אמת (להלן כג: ד"ה עי' בגל"מ) כתב להוכיח מדברי רש"י כאן שפירש שדרשת חזקיה מ'לא יאכל' שלא יהיה לך היתר אכילה, היינו שעל ידי מכירת החמץ נהנה שקונה בדמיו מאכל, ולדרשה זו בודאי איסור ההנאה תלוי בשיעור פרוטה, שהרי רק בשיעור זה יוכל לקנות מאכל, ואם כן גם לרבי אבהו שנחלק עליו יש לומר כן, שהרי לא מצינו שרבי אבהו וחזקיה נחלקו בנידון זה. **כ. באחרונים** העירו מדוע הביא רש"י כאן רק את סוף הפסוק והזכיר רק את מכירה לגוי ולא נתינה לגר. ראה בילקוט ביאורים. וראה בשם הפני יהושע בהערה להלן. **כא. על** פי דברי רש"י בקידושין (נו: ד"ה לגר). וכתבו התוספות (נמוקין קיד: ד"ה מדקרי) ליישב, שאם נגרוס כן יש לפרש שאין כוונת רבי אבהו שנבילה מותרת לגר בנתינה ולעובד כוכבים במכירה דווקא, רק נקט כן משום שכך לשון הפסוק. עוד פירשו, שנקט כן לומר שנתינת הגר קודמת למכירת הנכרי, כדברי הגמרא להלן. הקשה בפני יהושע (גרסינן), הרי גם לפי רבי מאיר נצרך הפסוק לעצם הדבר, ללמדנו שמצוה לתת לגר במתנה, ואין לומר שדבר זה היינו יודעים מסברא, כי מהיכא תיתי לומר מסברא שיהא החיוב על בעל הנבילה להחיות את הגר יותר מכל ישראל שמצווין להחיותו [וכמו שהקשו התוספות בע"ז (כ. ד"ה ורמ"מ) היתכן שמי שיש לו שום חפץ יצטרך ליתנו לגר ולא ימכרנו לגוי. ותירצו שדווקא נבילה שאינה שוה אלא דבר מועט לישראל, שלא היו גויים מצויים ביניהם, ואילו לגר היא שוה הרבה כשאר בשר, לכן ציוותה התורה ליתנו לגר]. הרי שגם לפי רבי מאיר לא היינו אומרים מסברא שמחויב ליתנו לגר, ואע"פ שהיא שוה מעט, והוצרך הכתוב לפרש בפסוק להקדים את הגר [ומה שאמרו לקמן שלפי רבי יהודה סברא הוא, היינו אחר שכבר נכתב שיש מצוה לתתו לגר, סברא היא להקדימו לגוי ואין צריך לזה פסוק מיוחד]. ובהכרח שגם לפי רבי אבהו עצם כתיבת הדין לתת לגר אינו מיותר, וההוכחה לרבי אבהו היא מכך שנכתב ההיתר למכור לנכרי, שזה מיותר, כיון שלרבי מאיר הרי גר ונכרי שניהם בנתינה ובמכירה. אם כן אפשר לקיים את הגרסה שמחק רש"י, והכוונה שאע"פ שהוצרך לכתוב נתינה לגר מכל מקום ממה שהוסיף וכתב גם מכירה לנכרי, מוכח מכך ש'לא יאכל' בכל מקום משמע גם איסור הנאה. והוסיף הפני יהושע, שכדבריו מדויק בלשון רש"י כאן שכתב 'והוצרך להתירה בהנאה כדכתיב או מכור לנכרי', הרי שעיקר ההוכחה מהמילים 'או מכור לנכרי'. וכעין זה דייק גם בצל"ח (גרסינן). **כב. והוסיף** רש"י בעבודה זרה (כ. ד"ה לעובד) ובחולין (קיד: ד"ה עד) שראו חכמים לדרוש כך בפסוק זה, מפני שאילו היתה כוונת התורה לגר בנתינה ולעובד כוכבים במכירה דווקא, לא היתה כותבת 'תתננה או מכור' ומסמיכה את תיבת 'תתננה' לתיבת 'מכור', אלא היתה כותבת 'תתננה לגר ותמכרנה לנכרי', שלא היה אפשר לדרוש נתינה לנכרי ומכירה לגר. **כג. אך** הרמב"ם (זכיה ומתנה פ"ג ה"ח) פסק שאסור לתתה לגוי, אבל לגר מותר בין במכירה ובין בנתינה. בפני יהושע (ד"ה ר"י) הקשה כי אם אכן לרבי יהודה אסור גם למכור לגר, מנין לרבי יהודה שיש איסור בזה, והרי להלן הקשתה הגמרא מדוע נחלק רבי יהודה על רבי מאיר הסובר שמותר ליתן ולמכור בין לגר לגוי, ותירצה הגמרא שדייק כן מכך שהוסיפה התורה לכתוב 'או'. ואם כן מנין לנו ללמוד שני דינים מכך, ואם נלמד מכך שאסור ליתן לגוי אין לנו הכרח ללמוד גם שאסור למכור לגר. עיין שם שדן בזה ומכח הקושיא צידד שלא כרש"י. **כד. רש"י** בעבודה זרה (כ. ד"ה להקדיש). **כה. וכך** היא דרשת הפסוק לרבי מאיר, עיקר המצוה היא 'לגר אשר בשעריך תתננה', 'או' אם אין גר בשעריך, אז 'מכור לנכרי'. רש"י בעבודה זרה (שם). **כו. כי** אם כן, ישראל גמור הוא ואסור באכילת נבילות. **כז. ובעבודה** זרה (כ. ד"ה לגר) פירש רש"י, גר תושב שקבל עליו שבע מצות שנצטוו בני נח. ובאמת מחלוקת תנאים היא בברייתא (ענוחה זרה סד:), לדעת רבי מאיר איזהו גר תושב, כל שקיבל עליו בפני ג' חברים שלא לעבוד עבודת כוכבים. ודעת חכמים, שגר תושב הוא מי שקיבל על עצמו שבע מצוות בני נח. ואילו לדעת 'אחרים', איזהו גר תושב, זה גר אוכל נבילות שקיבל עליו לקיים כל מצות האמורות בתורה חוץ מאיסור נבילות. ופסק הרמב"ם (מלכים פ"ט ה"י) כחכמים.

תורה ליתן שכרו, ונכבד [שכרכח] הכלב בדבר זה מן העובד כוכבים, שהנבלה שנתנבלה מאליה ימכור לנכרי, וטרפה שמעולה מנבילה, שנשחטה כדין, אמרה התורה ליתנה לכלבכט.

ור"מ

לשיטת רבי מאיר דנפקא ליה לרבי אבהו איסור הנאה בשאר איסורים מדפרט בנבילה, בשלמא פרט היתר דטריפה מובן שהוצרך לכתוב כן בפירוש, כי לגופיה איצטריך, למיפרט בה היתר, משום דאי לאו דפרט ביה הוה אמינא ליתסר בהנאה כשאר איסורי תורהל, אלא המילה 'אותו' למה לי לכתבה אוצר התכמה. ומשני גם לרבי מאיר יש צורך בכתיבת 'אותו' ללמדנו לאיסור הנאה בבשר חולין שנשחטו בעזרה, דנפקא לן בהו איסור אכילה מדכתב (דברים יב כא) 'כי ירחק ממך המקום וזבחת ואכלת' ודרשו חכמים 'כי ירחק' זהו בריחוק מקום, דהיינו חוץ למחנה שכינה, דווקא שם אתה זובח חולין ואוכל, ואי אתה זובח ואוכל חולין בקרוב מקום, ומשום דאין מפורש בהן לאו בהדיא באכילה, אלא האיסור נלמד מדרשה וכנ"ל, לפיכך איצטריך למילף להו איסור הנאה מהכא ולא אומרים בזה את כללו של רבי אבהו שבכל איסור אכילה נכלל גם איסור הנאהלא. והכי משמע, 'אותו' שנאסר משום חוץ למחיצה אתה משליך לכלב, דהא מהאי קרא 'ובשר בשדה טרפה' נפקא לן איסור מחיצה, כגון הושיט העובר את ידו בשעת שחיטה, שאותו האבר אסור באכילה, בפרק בהמה המקשה לילד (חולין סמ:), דווקא 'אותו' תשליך לכלב, אבל יש לך אחר הנאסר משום מחיצהלב ואי אתה משליכו לכלב, ואיזה זה, זה חולין שנשחטו בעזרה.

חולין שנשחטו בעזרה

חולין שנשחטו בעזרה דאסירי בהנאה, לפי רבי יהודה, איסור זה לאו דאורייתא הואלג. בפרק שני דקדושין (נח.) איפליגו בה.

שולח מדס ירך לנכרי

שולח אדם ירך לנכרי וגיד הנשה בתוכו, ולא מצרכינן לישראל המוכרה ליטול מהירך את גידה, ולא גזרינן שמא יראה ישראל חבירו כשיתננה לו, וילך ויקנה אותה מן הנכרי וכסבור שניטל גידה ממנה הואיל ומתחת יד ישראל יצתה ויאכלנה בגידה.

מפני שמקומו מכר

הטעם שלא חששו חכמים לכך מפני שמקומו של הגיד ניכר, ואפשר לראות אם הוא נטול ואם לאו, והלוקח יבין שלא ניטל ויטלנולד. שמעינן מינה מיהא דגיד הנשה מותר בהנאה וקשיא לרבי אבהו.

סיפא וחלבה וגידה טמאים

הגמרא תירצה שרבי אבהו סבר שכשהותרה הנבילה, לא רק בשרה הותר, אלא היא וחלבה וגידה הותרו בהנאה, לפיכך כל חלב וכל גיד ואפילו גיד הנשה של בהמה שחוטה מותרין בהנאה, כיון שמצאנו בנבילה שהן בכלל 'לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה' שגם הן קרויין עמה נבלה, והרי לך היתר הנאה בלאו דגיד הנשה, ומעתה כל גיד הנשה מותר בהנאה לא שנא אם הוא גיד של נבילה ולא שנא אם הוא של בשירהלה.

סיפא למ"ד יש בגידין

הניחא למ"ד יש בגידין בנותן טעם, שייך לומר כיון שיש בהם טעם בשר, הרי הוא בכלל נבילה.

סלקא למ"ד אין בגידין

אלא למ"ד אין בגידין דאיסור נותן טעם בשר אם נתבשלו עם הבשר, אלמא לאו טעם בשר אית בהו, ולאו נבילה מיקרוילז, אלא בעצמות דהן עץ בעלמאלח, ולא אישתרי גיד הנשה בכלל נבילה, ועץ הוא והתורה חייבה עליולט, נמצא שאין הגיד בכלל הנבילה, ולא שייך לומר שהותר בהנאה יחד

ציונים והערות

כח. **מילה** זו אינה מופיעה בדפוס ראשון, ונוספה מאוחר יותר ע"י הצנזור. הגהות וציונים. ובאמת מקור דברי רש"י כאן מהמכילתא (משפטים מסכתא דכספא פרשה כ ד"ה לגלג משליכון) ושם הלשון 'הא מה תלמוד לומר לכלב תשליכון אותו, לכלב וככלב, ללמדך שהכלב מכובד מן העבד, שהטרפה לכלב ונבלה לעבד, ללמדך שאין הקדוש ברוך הוא מקפח שכר כל בריה, שנאמר ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו, אמר הקדוש ברוך הוא, תן לו שכרו, והלא דברים קל וחומר, ומה אם חיה כך, אדם לא כל שכן שאינו מקפח שכרו'. ועיין בפני יהושע שביאר מה בא רש"י להוסיף בזה. בקובץ שיעורים (חומ נג) נסתפק לפי דברי רש"י האם קיים איסור לצער גוי, כי אין לומר שלא גרע מצער בעלי חיים, שהרי הכלב נכבד מן הגוי. כט. **כתב** בשפת אמת (ד"ה חומו) שזהו רק לפי ה'הוה אמינא', כלומר, אילו לא כתבה התורה 'אותו' והיינו רוצים לדרוש מעצם ההיתר שנכתב בטריפה, אך אין כוונת רש"י שבאמת מצוה להשליך טריפה לכלב, כי דבר זה לא מצינו בשום פוסק, ומעשים בכל יום שמוכרים טריפות ואין משליכים לכלבים, אלא באמת אחר שנכתב 'אותו' ממילא משמע שלא נאמרה כאן מצוה אלא רק היתר הנאה. אך הוסיף בשפת אמת, שמדברי המכילתא הנ"ל משמע שבאמת זה בא הפסוק ללמדנו שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה. ובתוספות הרא"ש (ד"ה חומו) נראה שלמד בדעת רש"י שכך הוא לפי האמת, ולכן הקשה על רש"י שאם כן ייאסר למכור טריפה לגוי כיון שמצותה בנתינה לכלב. ובחקרי לב (יו"ד ח"ב סי' יט) הוכיח מדברי רש"י כאן שדברי המכילתא הנ"ל הם דרש גמור. ובמנחת חינוך (מצוה עג חומ ג) דן בענין זה, וכתב שגם בדברי התוספות ביומא (לז: ד"ה חומו) מבואר שיש מצות עשה ליתן את הטריפה לכלב. אך תמה מדוע שאר מוני המצוות לא מנו מצוה זו. וראה עוד בענין זה בילקוט ביאורים. כתב בפני יהושע (נרס"י) שמשמע מלשון רש"י שלא מדובר בכלבים שלו שמזונותן עליו, כי אם כן אין זה מטעם שכר, אלא ודאי מצוה להשליך לכלבים של הפקר. ואם כן נראה מזה שלהשליך לכלבי הפקר נחשב הנאה, ואם כן בשאר איסורי הנאה אסור להשליך אף לכלבים של הפקר. וכמו שכתב בירושלמי (פ"ג ה"ח) להוכיח מלשון המשנה בתחילת פרק זה, שהאיסור להאכיל חמץ בפסח, הוא אפילו לבהמת הפקר. וראה בילקוט ביאורים לעיל (כח.) מה שהובא בביאור דברי הירושלמי. עי"ש בפני יהושע וכן בחתם סופר (ד"ה חומו) שדנו בשיטת רש"י בזה. ל. **בשפת** אמת (סח) כתב להוכיח כדבריו הנ"ל, מכך שלא כתב רש"י כאן שאיצטריך להיתר בטריפה ללמדנו שמצותו להשליך לכלב, וכמו שכתב רש"י למעלה, מוכח שדברי רש"י שם רק לפי ההוה אמינא אילו לא היה כתוב 'אותו', אך לפי האמת אין מצוה בנתינה לכלבו. בקובץ שיעורים (חומ נג) הקשה על דברי רש"י, מדוע צריך פסוק לפי רבי מאיר להתיר טריפה בהנאה, הרי פשיטא שהנאתה מותרת, שהלא כתב הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ד ה"ז) שאף על פי שכל האיסורים אין מצטרפים זה עם זה, אך הטריפה והנבילה מצטרפים לשיעור כזית הואיל והטריפה היא תחילת נבילה, ואם כן כיון שגילתה התורה שהנבילה מותרת בהנאה, בודאי שגם טריפה מותרת בהנאה. וראה בילקוט ביאורים מה שהובא לתרץ בזה. לא. **הקשה** רבי עקיבא איגר (גליון הש"ס על רש"י כאן), וכבר הקדימוהו בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה למעוטי), כי אמנם בחולין שנשחטו בעזרה לא מפורש בהם איסור לאו, אבל הרי אפשר ללמוד שאסורים הם בהנאה מדרשת הגמרא בחולין (קיד:) שלמדו מ'לא תאכל כל תועבה' ש'כל שתעבתי לך הרי הוא בבל תאכל', ומכך למדו לעשותו, אם עשאוהו אסור הוא באכילה, ואם כן נלמד מכך גם שחולין שנשחטו בעזרה אסורים באכילה, וממילא הם אסורים בהנאה ככל איסורי אכילה. וראה בילקוט ביאורים מה שהובא לתרץ בזה. לב. **בקידושין** (נח.) לשון רש"י 'ולא חולין שנשחטו בעזרה הנאסרין ע"י כניסת מחיצה דאסורין אף בהנאה'. לג. **והטעם** שגזרו על כך, מפני שחששו שיבואו לטעות ולומר שבשר זה הוא מקדשים שנפסלו לאחר שחיטה, שלא נזרק דמן, ואם נתיר ליהנות מהם, יבואו ליהנות גם מקדשים שלא נזרק דמן. רש"י בקידושין (נח. ד"ה ונחולין). בדברי רש"י כאן מבואר שרק איסור ההנאה מדרבנן, אבל עיקר האיסור בזה מדאורייתא. אולם התוספות (ד"ה חולין) הוכיחו שלדעה זו עיקר איסור שחיטת חולין בעזרה אינו מן התורה. גם רש"י עצמו בקידושין (סח) כתב בדעת רבי שמעון שאמר שהמקדש אשה בהם מקודשת, מפני שסבר שאיסורו אינו מדאורייתא, לא איסור שחיטתו ולא איסור הנאתו, אלא מדרבנן הוא. גם כאן הקשה רבי עקיבא איגר (סח) כקושייתו הנ"ל, שהרי בגמרא בחולין (קיד:) דרשו מ'לא תאכל כל תועבה' ש'כל שתעבתי לך הרי הוא בבל תאכל', ומכך למדו שכל שאסרה תורה לעשותו, אם עשאוהו אסור הוא באכילה, ולשיטת רש"י שחולין שנשחטו בעזרה אסורים מדאורייתא באכילה, מה הועיל התירוץ שאיסור ההנאה מדרבנן, הרי כיון שאכילתם אסורה מדאורייתא הרי זה בכלל 'כל תועבה' שאיסורה בלאו, ואם כן לרבי אבהו צריכה להיות אסורה גם בהנאה מדאורייתא. ובבית הלוי (ח"ב סי' ל חומ ח בהגהה) כתב לתרץ, שלפי רש"י רק איסור האכילה מדאורייתא, אבל איסור שחיטת חולין בעזרה אינו מדאורייתא, והוכיח כן מלשון רש"י בקידושין הנ"ל שהזכיר רק שחיטתו והנאתו, ולא הזכיר אכילתו. אלא ודאי איסור אכילתו מדאורייתא ואילו שחיטתו והנאתו מדרבנן. וכיון שאין איסור תורה בשחיטתו, הרי אין זה בכלל 'כל תועבה' כיון שלא עשה מעשה איסור. אולם באור שמח (משנה פ"ג ה"ג) כתב שלא שייך לומר שחולין בעזרה יאסר רק באכילה, ולא בשחיטה, שהרי בגמרא בקידושין (נז:) למדנו מתחילה איסור שחיטה ורק אח"כ איסור אכילה, מהפסוק 'כי ירחק וזבחת ואכלת'. ומה שכתב רש"י בקדושין שאיסור שחיטתו ואיסור הנאתו לאו דאורייתא, כוונתו גם איסור אכילה, ושלא כמו שפירש בסוגייתנו [והוסיף באור שמח שאין זו קושיא בדברי רש"י, כיון שהוא פירש כפשטיות הסוגיות]. כתב בשפת אמת (ד"ה ומיהו) שיש חילוק בין רש"י לתוספות בביאור קושיית הגמרא 'ואידך', שלפירוש רש"י סברה הגמרא שמ'אותו' לא נתמעטו אלא איסורים הדומים לו, דהיינו איסורים שנזכר בהם לשון לאו כמו בטריפה, אבל חולין שנשחטו בעזרה שלא מפורש בהם לאו לא נתמעטו מ'אותו'. ומה שאמרו שלרבי מאיר אכן נתמעטו מ'אותו', זהו מפני שלדבריו המילה 'אותו' מיותרת, ובהכרח שבא למעט חולין שנשחטו בעזרה. אבל לרבי יהודה שהמילה 'אותו' אינה מיותרת כיון שכבר דרשוה למעט איסורים הדומים, דהיינו שנאמר בהם לשון לאו לא נתמעטו, ולכן קשה מנין לו למעט חולין שנשחטו בעזרה. ותירצה הגמרא שבאמת לרבי יהודה אין מקור לזה בתורה, ובהכרח שאיסורו מדרבנן. אך לפירוש התוספות שביארו שלפי התירוץ עיקר איסור חולין שנשחטו בעזרה רק מדרבנן, כוונת הגמרא בקושיא, איך דרש רבי יהודה מ'אותו' למעט כל איסורים שבתורה, הרי צריך לדרשה זו למעט חולין שנשחטו בעזרה, וזה יותר מסתבר למעט בו, שזהו מענין פסוק זה שדיבר בבשר היוצא חוץ למחיצתו [כמו שפירש רש"י, ראה בהערה לעיל], ואם כן מנין לו למעט שאר איסורי תורה. ותירצה הגמרא שעיקר איסור זה אינו מן התורה, ואפילו אכילתו. ואין זה ענין לפסוק זה. והוסיף בשפת אמת שלזה כוונת התוספות כשכתבו על פירוש רש"י 'ולא משמע פשט ההלכה כן', כיון שבאמת הפירוש הנ"ל בדעת רש"י הוא דוחק, כי מכיון שדייקנו 'אותו' למעט שאר איסורי תורה, מדוע לא נמעט גם איסור זה, הרי אין לנו הכרח למעט דווקא איסורי לאו. לד. **רש"י** בחולין (נג: ד"ה שומא). לה. **כיון** שמנבילה למדנו, שלשון 'לא יאכלו' שנאמר בגיד הנשה כולל רק איסור אכילה, ולא איסור הנאה, נמצא שלא נאסרה בגיד אלא האכילה, ולא שייך לחלק ולפרש שלגבי שחוטה נתכוין הפסוק גם להנאה. ע"פ מהרש"א (נרס"י). לו. **מבואר** בדברי רש"י שאם אין בגידים בנותן טעם, אין על הגידים איסור נבילה, וכתבו באחרונים שזהו שלא כדעת הרמב"ם הסובר להלכה (מאכלות אסורות פט"ו ה"ז) שאין בגידים בנותן טעם, ומכל מקום פסק הרמב"ם (סח פ"ח ה"ו) שהאוכל גיד הנשה של נבילה או של טרפה חייב שתים. הרי שיש איסור נבילה על הגיד. ולדעת הרמב"ם כוונת הגמרא בשאלה 'אלא למ"ד אין בגידין בנותן טעם' וכו' שאין זה בכלל ההיתר 'תתננה ואכלה' כיון שאינם בני אכילה. ראש יוסף (ד"ה הניחא) ושפת אמת (ד"ה והרי). וכך אכן פירש רבינו חננאל (ד"ה ומקשי) בקושיית הגמרא. לז. **ראה** שולחן ערוך (יו"ד סי' נט ס"ח) שעצמות אינם בכלל איסור נבילה, ואם נפלה חתיכת נבילה שיש בה בשר ועצמות לקדירת היתר, עצמות האיסור מצטרפים עם ההיתר לבטל את האיסור. לח. **עפ"י** לשון הגמרא בחולין (נג:).

עם הנבילה, ואם כן שוב יקשה על רבי אבהו מאי **איכא למימר** בגיד הנשה שמפורש במשנה שמותר בהנאה. **ופלוגתייהו** האם יש בגידין בנותן טעם, בגמרא **בפרק גיד הנשה** (חולין קיט:).

ור"ש פוטר

רבי שמעון פוטר **לגמרי** את האוכל גיד הנשה של בהמה טמאה, **מבהמה טמאה פטור**, כיון **דקסבר** רבי שמעון **אין בגידין בנותן טעם בשר**, נמצא שלא אכל מבשר הבהמה הטמאה. **ומאיסור** אכילת **גיד** הנשה **נמי פטור**, כיון **דבי אזהריה רחמנא אגיד**, היינו דווקא **היכא דבשרה מותר** באכילה, **דהיינו בהמה טהורה, דהבי משמע** הפסוק, 'גיד' דווקא **לא תאכל, הא בשר אכול**, **אבל** בהמה **טמאה** שאף בשרה אסור באכילה **לא הזהיר** הכתוב **על גידה. והכי מפרשינן לה** את דעת רבי שמעון בגמרא **בפרק גיד הנשה** (סח קא.), **ולרבי שמעון הכי נמי דאסור גיד דטהורה אפילו בהנאה** וכפי שמפורש בברייתא שמביאה הגמרא, **אלמא** לשון **'לא תאכלו'** בכל מקום **איסור הנאה משמע**, וכדברי רבי אבהו, **וכשהותרה נבילה בהנאה היא** - גידה **לא הותרה לרבי שמעון**, כיון **דלאו בכלל נבילה היא. אבל לרבי יהודה** גיד הנשה **מותר** בהנאה, **משום דקסבר יש בגידים בנותן טעם, כדקתני** באוכל גיד הנשה של בהמה טמאה **רבי יהודה מחייב שתים. הלכך גיד בכלל בשר הוא, וכשהותרה נבילה הותרה גם היא.**

מלו ומלו

שירי דם חטאות הפנימיות הנשפכין על יסוד מערבי של מזבח החיצון, ושירי דם חטאות החיצונות הנשפכין על יסוד דרומי, שניהם יוצאין מן היסוד לרצפה דרך שני נקבים קטנים[לט] שהיו באמה של היסוד[מ] **'ומתערבין באמה'**, כלומר **סילון** מים **שהיה עובר בעזרה**[מא].

ויוצאין לנחל קדרון

אין הכוונה לנחל מים, אלא מדרון משופע[מב] **כמו** שכתוב (דברים כג ז) **'לנחל איתן'** שפירושו **עמק.**

לנגמים

הדמים היו נמכרים **לבעלי גנות לזבל** בהם את גינותיהם.

ומועלין בהן

'ומועלין בהן' אין הכוונה שחייב קרבן מעילה ותשלום חומש[מג], אלא **כלומר, אסור להנות מהן בלא** תשלום **דמים**[מד], **מפני שהן של הקדש. מכל מקום** מוכח משם **שדם מותר בהנאה**, וקשה לרבי אבהו.

כמים המנסכין

כוונת הגמרא 'כמים המתנסכים על גבי המזבח' **שאסורות הן בהנאה, שהרי קדש הן**, מפני שקדשו המים משעה **שניתנו בכלי שרת, וכתיב** (שמות ל כט) 'כל הנוגע **בהם יקדש**'[מה].

כב:

ולמזקים

לחזקיה **דאמר לעיל איסור הנאה דחמץ** נלמד[19/08/2018] מלשון הפסוק **'לא יֵאָכֵל'**, ומשמע מכך **הא** אם נכתב בלשון **'לא תאכל' ו'לא תאכלו' לא משמע** ליה גם איסור **הנאה.**

למאי הלכתא מייתי דם למים

מדוע צריך להקיש דם למים **למשרייה בהנאה**, הרי נכתב בהם 'לא תאכלנו' **ומהיכא תיתי לך דניתסרו.** ומוסיף רש"י, **ומנבילה, לא אותביניה** לחזקיה הרי נאמר בה רק 'לא תאכלו', ואם כן **למאי איצטריך קרא למשרייה** בהנאה, והטעם שלא הקשו כן, כיון **דאי כרבי** יהודה שאמר 'דברים ככתבן והותר רק בנתינה לגר ובמכירה לגוי, **סבר** חזקיה, הרי אין ההיתר מיותר, כיון שהפסוק **לדברים ככתבן הוא דאתא** ללמדנו, **ואי כרבי מאיר** שאמר 'אחד גר ואחד נכרי בין במכירה בין בנתינה' **סבר** לה חזקיה, גם לדבריו אין ההיתר מיותר, כיון שפסוק זה **אצטריך** ללמדנו **להקדים נתינה דגר למכירה דנכרי**[מו].

לא תאכל הנפש עם הנבלה

כלומר, לא תאכל את האבר, **בעוד שהנפש** נמצאת **בו** - בבשר[מז].

בני נח נאסר להם אבר מן החי[מח], **דכתיב** (בראשית ט ד) **'אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו'**[מט].

לפני עור

אלמא לא מיתסר - משמע, שלא נאסר לתת אבר מן החי לבן נח, **אלא משום 'לפני עור לא תתן מכשול', אבל בהנאה אחריתי, כגון** לתתו **לכלב, שרי** [-מותר].

לגלמי מכול הדס

פסוק זה, **הוא סיפיה דקרא** - סופו של הפסוק (דברים יג יב) **'לא תאכל הנפש'** וגו'.

מה מצינו מן דמי למדם

כשם שאבר מן החי אסור **באיסור האמור בו, אף דם מן החי אסור באיסור האמור בו, כלומר,** שיש בו חיוב **כרת, משום** אוכל **דם גמור**[נ]. והטעם שצריך פסוק לרבות דם מן החי, **הוא מהו דתימא** - שמא תאמר שהאיסור שבפסוק 'רק חזק **לבלתי אכול הדם', א'ובחת מבקרך ומצאנך' דכתיב לעיל קאי** - הולך על הפסוק 'וזבחת' וגו' שכתוב לעיל ממנו, ודווקא **דם** שיצא בשעת **זביחה** [-שחיטה] **הוא דאסור** משום איסור דם, **אבל דם הקוזה מותר** משום איסור דם[נא], ולכן צריך להיקש זה, כדי לרבות שגם בדם שיצא מהבהמה בחייה יש חיוב כרת.

ומיהו זה

כלומר, על איזה דם מן החי מלמד ההיקש **שאסור משום דם, הא 'דם הנפש' כתיב, ומשמע** שהכתוב מדבר **על דם הקזה של בהמה**, באופן **שהנפש** של הבהמה **יוצאה בו**, אבל דם שיצא מהבהמה בחייה מותר.

יש ארבעה מיני דמים שיוצאים בהיקו, **כדאמרינן בברייתות** (נב.), **בתחלה הדם שותת, ולבסוף מקלח, ואחר כך משחיר, ומופו שותת, יש** מהן - ממינים אלו **שאין הנשמה** של הבהמה **יוצאה בו, ויש מהן שהנשמה יוצאה בו. והתם תניא איזהו דם היקו שהנשמה יוצאה בו, כל זמן שמקלח בו'**[נב].

מאי מעמו כו'

והכי אמר קרא - וזו כוונת הפסוק, 'מקול ימקל

ציונים והערות

לט. ראה משנה במסכת מידות (פ"ג מ"ג) 'ובקרן מערבית דרומית היו שני נקבים כמין שני חוטמין דקין שהדמים הניתנין על יסוד מערבי ועל יסוד דרומי יורדין בהן ומתערבין באמה ויוצאין לנחל קדרון'. **מ. רע"ב** (מידות שם). **מא. ראה** רשב"ם לקמן (קט: ד"ה היכי מצי) שזו אמת המים שהיתה בעזרה שבה היו מטבילין כלי שרת שנטמאו, והיתה רחבה אמה ועל שם כך נקראת 'אמה'. **מב. עפ"י** רש"י בחגיגה (יט. ד"ה גממיות). **מג. רש"י** בעבודה זרה (מד. ד"ה ומועלין). **מד. ראה** תוספות (ד"ה מועלין) שכתבו שמעילה זו רק מדרבנן. וכך מפורש גם ברש"י במעילה (יט. ד"ה יפה). **מה. באחרונים** הקשו מדוע הוצרך רש"י לבאר שהמים נתקדשו מחמת שנכנסו לכלי שרת, והרי כלי שרת אינו מקדש חולין בלא שהוקדש קודם לכן בקדושת פה, ובהכרח שמים אלו כבר נתקדשו בקדושת פה, ומדוע צריך כלי לקדשם. ונאמרו כמה יישובים בזה, ראה בילקוט ביאורים. **מו. אמנם** ראה תוספות לעיל (ע"ב ד"ה ורבי שמעון) שכתבו שלכאורה חזקיה לא סבר כרבי מאיר, כיון שלגמרא לעיל (כא:) היה פשוט שלרבי מאיר היתר ההנאה בנבילה מיותר, ובא ללמדנו כרבי אבהו ששאר איסורי אכילה אסורים גם בהנאה. וראה גם תוספות (לעיל כא: ד"ה נשלמה) שהקשו, מדוע לרבי מאיר ניחא דרשת רבי אבהו, הרי גם לרבי מאיר אין הפסוק מיותר, שהרי ממנו דרש רבי מאיר להקדים נתינה לגר למכירה לגוי. ותירצו, שודאי אם לא היה נכתב כלל היתר הנאה בנבילה, היינו יודעים מסברא להקדים גר לגוי. אבל כיון שנכתב ההיתר, ונזכר בו שאפשר למסור הנבילה לגר ולגוי, הייתי אומר שבא ללמד שאין צריך להקדים את הגר אלא שניהם שוים, לפיכך אחר שנכתב ההיתר, ועיקרו בא ללמד שדווקא נבילה הותרה וכדברי רבי אבהו, הוצרך לכתוב 'או' ללמדנו שצריך להקדים את הגר. **מז. בחולין** (קנ: ד"ה נפש) ביאר רש"י, שאבר מן החי נקרא 'נפש', משום שכאשר הוא ניטל מהגוף אין לו חליפין, כשם שנפש שניטלה מהגוף אינה חוזרת, ומשמעות הכתוב היא, לא תאכל את הנפש בעוד שיש חיות בבשר. ובפרישה (יו"ד סי' סה סק"ו) ביאר בכוונתו, שהמילה 'נפש' נדרשת לפניה ולאחריה, כלומר 'לא תאכל הנפש', אבר מן החי שנקרא נפש, בעוד ש'הנפש עם הבשר', שיש חיות בשאר בשר הבהמה. **מח. כמבואר** במסכת סנהדרין (נט.). **מט. כלומר**, בעוד שנפשו בו, לא תאכלוהו. רש"י (נרשמים שם). **נ. מבואר** בדברי רש"י, שההיקש בא לרבות שגם בדם מן החי יש חיוב כרת, אבל לומר שדם מן החי אסור באכילה כבשר של אבר מן החי אין צריך היקש, שהרי קל וחומר הוא, אם בשר של אבר מן החי, שהוא מין היתר [שהרי מותר לאוכלו לאחר שחיטה], אסור באכילה בעודו מן החי, דם שהוא מין איסור, קל וחומר שאסור באכילה גם בעודו מן החי. מהרש"ל (נרשמים). וראה בהערה הבאה. **נא. מהרש"ל** (נרשמים). והיינו שהיינו אומרים שאע"פ שדם מן החי אסור מקל וחומר מבשר מן החי [כמבואר בהערה הקודמת], מכל מקום אינו אסור משום איסור דם [אלא משום דבר הבא מן החי], ואין בו כרת כדם. אמנם ביד דוד ובחידושי מהר"י שפירא (נרשמים שם) כתבו, שמלשון רש"י כאן לא משמע כפירוש המהרש"ל, אלא משמע שללא ההיקש היינו אומרים שדם מן החי מותר לגמרי. וכתבו עוד, שגם מדברי הברייתא בסנהדרין (שם.) מבואר שלא כדברי המהרש"ל, שנחלקו שם תנאים בפירוש הפסוק 'רק חזק לבלתי אכול הדם', לדעת רבי חנינא בן גמליאל פסוק זה בא להזהיר שלא לאכול דם מן החי, ולדעת חכמים פסוק זה בא להזהיר שלא לאכול דם הקזה, וכתב שם רש"י (ד"ה ורבנן), שדווקא לאסור דם הקזה שהנפש יוצאת בו בא הכתוב, אבל בדם הקזה שאין הנפש יוצאת בו, וכן בשאר מיני דמים, אין שום איסור משום חיות. ומבואר אם כן שלא כדברי המהרש"ל, שהרי לדברי המהרש"ל דם הבא מן החי אסור משום חיות מחמת הקל וחומר. והוסיף ביד דוד, שאם אפשר ללמוד מקל וחומר שדם מן החי אסור, אם כן מדוע רבי חנינא בן גמליאל צריך את הפסוק 'רק חזק' וגו' כדי ללמד שדם מן החי אסור, הרי אפשר ללמוד דין זה מקל וחומר. ומה שכתב רש"י 'כלומר כרת משום דם גמור', ביאר המהר"י שפירא שכתב כן משום שאע"פ שאין כרת אלא בדם שהנפש יוצאה בו, מכל מקום לאו יש גם בדם שאין הנפש יוצאה בו, משום שהוא כדם האיברים שאסור באיסור לאו [ראה בכריתות (כא:) וברמב"ם (מאכלות אסורות פ"ו ה"ד)], ובהכרח שההיקש בא רק לענין כרת ולדם שהנפש יוצאה בו. וראה עוד ביד דוד (שם). **נב. במשנה** במסכת כריתות (כ:) מבואר שדם הקזה שהנפש של הבהמה יוצאת בו, חייבים עליו כרת. ובגמרא שם (כא.) מבואר שיש ארבעה שלבים ביציאת הדם מהבהמה בשעת הקזה, בתחילה, צבעו של הדם שחור, והוא שותת ויורד בסמוך לבהמה, ואחר כך צבעו של הדם מאדים, והוא שותת, ואחר כך הוא מקלח למרחוק, ואחר כך הוא שוב שותת.

השור', **ואי לא** סקלו אלא שחטו, **אף על פי כן** 'לא **יאכל את בשרו**'.

מיקור הנאה לא משמע

וקשיא **אפילו** לחזקיה שאמר שמ'לא יֵאָכֵל' משמע גם איסור הנאה, **וכל שכן** שקשה **לרבי אבהו**, שאמר שגם במקום שכתוב 'לא תאכל', או 'לא תאכלו', משמע גם איסור הנאה[נג].

ולהנך מנא לי

דבבא קמא בפרק שור שנגח (בא: מב.), **דמפקי ליה להאי** - שלומדים מהפסוק 'נקי' לדרשה **אחרינא, לאשמעינן דתם פטור מחצי כופר, דקאמר** 'נקי' **מחצי כופר, אם המית איש, דאילו מועד משלם כופר שלם, והתם אפילו חצי כופר לא משלם. ואיבא דמפיק ליה** - ויש שלומד מפסוק זה **לדמי וולדות, שאם נגח אשה הרה ויצאו ילדיה**, בעל השור פטור מדמי וולדות.

ומיהך

והתנא השני, **דנפקא ליה הנאת עור** - שלמד שהנאת עורו אסורה מ'נקי'.

לריבויי דלים (אוצר החכמה)

לריבויא - שלדעתו תיבת 'את' שבתורה לא באה לרבות[נד]. **דסבר לה כשמעון העמסוני שפירש כל 'אתים' שבתורה מה באים לרבות. כיון שהגיע ל'את ה' אלהיך תירא'** (דברים ו יג), **אמר מה ארבה ליראה עמו** - איזו יראה יש לרבות שתהיה דומה ליראה מהקדוש ברוך הוא, וכיון שכך, **פירש מכולן, וחזר בו מכל ריבויין שדרש, דמדהא לאו לרבויי אתא** - שכיון ש'את' זה לא בא לרבות דבר, כולהו נמי **לאו לרבויי אתו** - כך שאר 'אתים' שבתורה אינם באים לרבות דברים[נה].

לרבות תלמידי חכמים

לומר **שיהא מורא רבך כמורא שמים**[נו].

ולא יגבע בו

כגון בקליפי אגוזים של ערלה שיש בהם צבע, אין לצבוע בהם[נז], לפי שערלה אסורה בהנאה. ואף שאין הקליפות ראויות לאכילה יש בהם איסור ערלה, ואין דינם כמו עץ הערלה שאינו אסור, לפי **שהשומר** של הפרי, **אסור משום ערלה כמו הפרי עצמו.**

ולא ימלוך בו אפילו כאדם

כגון בשמן של זיתי ערלה.

והשתא לכמיני מי קשיא

אחר שנכתבו פסוקים אלו שהתרבה בהם **לאסריה** - לאסור ערלה בהנאה.

לכם

הכתוב 'לכם' שנאמר בערלה, **דמשמע התירא** - שמשמעותו שהערלה תהא מותרת לכם להנאתכם, **למאי אתא** - לאיזה ענין בא.

כג.

לנכרים

אילן הנטוע **לצורך הרבים, כגון** שנטע את האילן **באמצע** הדרך לצורך **שימוש של כל העובר** בדרך[נח].

ונמצאם ליתיד משמע

אף שלשון הכתוב 'ונטעתם' היא לשון רבים, מכל מקום משמעותה על נטיעה של יחיד, **דהרי אין דרך רבים לנטוע**, וכלל הוא בכל התורה שאין הכתוב מתפרש אלא על הדרך הרגילה[נט], **ולכל חד** וחד מישראל **קאמר** הכתוב **'ונטעתם'**, כלומר, נטיעה של כל אחד ואחד מכם.

מערבין לנזיר

מותר לערב **עירובי תחומין** על נזיר **ביין, אף על פי שמעודה** של יין, סעודה **שאינה ראויה לו היא**, ואין מועיל עירוב אלא מסעודה הראויה לאדם לאכול ממנה[ס], מכל מקום **הואיל ואי מתשיל אנזירותיה שריא ליה** - אם יישאל על נזירותו[סא] היין יהיה מותר לו, **מערבין** לו בה. **וכן** יכולים לערב עירובי תחומין **לישראל בתרומה**, אף על פי שאסור לו לאכול מהתרומה, כיון **דאי בעי מיתשל עליה** - שאם רוצה יכול להישאל עליה אצל חכם ולבטל את התרומה שהפריש על ידי שיתחרט מההפרשה, ואז נחשב הדבר כאילו הפרשתו היתה בטעות ומתבטלת ההפרשה, **דהרי תרומת טעות** - תרומה שהפריש בטעות **אינה תרומה**[סב], **והדרא לטיבלה** - וחוזרת גם התרומה להיות טבל, **והדר מפריש עלה מינה ובה** - ואחר כך מפריש שוב תרומה על פירות אלו מתוך עצמם להתיר אותם, וישאר לו חלק שיוכל לאכול מהם[סג].

פרומפכס

נאמר בפסוק (במדבר יח כז) **'ונחשב לכם תרומתכם'**, ומהלשון 'תרומתכם' דורשים שהתרומה תהיה שלכם להתירה בהנאה. **ובתרומת מעשר דמפרשי לוים כתיב** - והכתוב מדבר בתרומת מעשר

ציונים והערות

ונחלקו שם רבי יוחנן וריש לקיש באיזה שלב של יציאת הדם יוצאת נפשה של הבהמה, לדעת רבי יוחנן, נפשה של הבהמה יוצאת בזמן שהדם מקלח, ולדעת ריש לקיש, נפשה של הבהמה יוצאת כבר בזמן שהדם האדום מתחיל לצאת. אמנם רש"י כאן כותב שבמסכת כריתות מבואר שבתחילה הדם שותת ואחר כך הוא מקלח ואחר כך הוא משחיר. והעיר הרש"ש (נדפ"ר), שבגמרא שם וברש"י עצמו (שם ד"ה דם הקזה) מבואר שהדם שיוצא בתחילה הוא שחור, ואחר כך הוא אדום. והביא, שגם בחולין (לו. ד"ה פרט) כתב רש"י כדבריו כאן, והתוספות (שם ד"ה ודם) הקשו עליו מסוגיית הגמרא בכריתות. וראה בזה בחתם סופר (חולין שם ד"ה תנא), ובילקוט ביאורים בכריתות (שם). **נג. בראש** יוסף (נדפ"ר) ובשפת אמת (ד"ה והרי שור) כתבו שיש לפרש באופן אחר, שקושיית הגמרא היא רק על חזקיה, ראה בדבריהם [דברי הראש יוסף הובאו בביאורי הפשט, ודברי השפת אמת הובאו בילקוט ביאורים]. **נד. מלשון** רש"י 'את לא דריש לריבויא' משמע שרק לרבות אינו דורש תיבת 'את', אבל לענין אחר גם הוא מודה שיש לדרוש תיבת 'את' [וכן משמע מלשונו בקידושין (מ. ד"ה אתי)], ויש לעיין לענין מה הוא מודה. דבר משה (קידושין שם אות ג). **נה. רש"י** מפרש שחזר בו גם מכל שאר הדרשות שדרש מ'את', משום שמלשון הגמרא 'כיון' שהגיע וכו', משמע שכיון שהגיע לפסוק זה, חזר בו גם משאר דרשות ה'את' שדרש. ועוד, שמלשון הגמרא 'פירש', משמע שפרש וחזר בו מכל הדרשות, שאם לא כן היה לגמרא לומר שכיון שהגיע לפסוק זה לא דרשו. ראש יוסף (נדפ"ר). **נו. וכן** שנינו באבות (פ"ד מי"ג), שרבי אלעזר בן שמוע אומר, שיהא מורא רבך כמורא שמים. התוספות (נ"ק מ: ד"ה לרבות) הקשו, אם כן, שהמילה 'את' באה לרבות תלמידי חכמים, מדוע צריך את הפסוק (ויקרא יט יד) 'מפני שיבה תקום' [ואע"פ שפסוק זה מדבר גם בזקן שאינו תלמיד חכם, כמבואר בקידושין (לג:), עדיין קשה מדוע צריך את המשך הפסוק 'והדרת פני זקן' לצוות על כבוד תלמידי חכמים, כמבואר בקידושין (שם) שאין זקן אלא מי שקנה חכמה. דבר משה (נ"ק שם אות תקלו)], והרי יש ללמוד דין זה מכאן [ואע"פ שהפסוק 'מפני שיבה תקום' מדבר על כבוד תלמידי חכמים, והפסוק 'את' מדבר רק על מוראם ולא על כבודם, מכל מקום לענין תלמידי חכמים שני דינים אלו נכללים במצוה אחת, ולא כמו בכיבוד אב ואם שלגביהם הן שתי מצוות כמבואר בספר המצוות להרמב"ם (עשה ריפ ועשה ריפו), ולכן הקשו התוספות מדוע צריך את שני הפסוקים. בשם הגרי"ז הלוי (סטנסיל, נכורות ו: ד"ה אם), וראה גם בחידושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם (מ"ת פ"ה הי"ח)]. ותירצו, שדברי הגמרא שיש לירא מתלמידי חכמים, אמורים דווקא ברבו מובהק, שעליו שנינו (אבות שם) שיהיה מורא רבך כמורא שמים, או ברב מופלג בחכמה שהוא כעין רבו מובהק, אבל בשאר תלמידי חכמים לא נאמר דין זה, ולכן צריך את הפסוק 'מפני שיבה תקום'. וכתב באור חדש (ד"ה מתניתין), שבדברי רש"י כאן שכתב שהמילה 'את' באה לרבות שיש לירא מרבו, מבואר שסובר כדעת התוספות שמפסוק זה לומדים רק שיש לירא מרבו, ולא שיש לירא משאר תלמידי חכמים, ורש"י פירש כן כדי ליישב את קושיית התוספות מדוע צריך גם את הפסוק 'מפני שיבה תקום'. וכן כתב בדבר שמואל (ד"ה כתב). **נז. הטעם** שרש"י ביאר שצובע בקליפות אגוזים, ולא ביאר שצובע בפרי עצמו, לפי שהפרי אינו עומד לצביעה אלא לאכילה, ונמצא שצביעה בפרי הוא הנאה שלא כדרך, וסבר רש"י שאין איסור דאורייתא בהנאה שלא כדרך, ולכן ביאר באופן שצובע בקליפות שאינן עומדות לאכילה, והצביעה בהן היא הנאה כדרך. פני יהושע (נדפ"ר). אך הביא, שבירושלמי (עירובין פ"ג ה"ח) מבואר, שערלה אסור מן התורה אפילו כשנהנה שלא כדרך הנאתו, רק שאין בזה איסור לאו אלא עשה בלבד. **נח. התוספות** (ד"ה נטוע) הקשו על רש"י, הלא שנינו בערלה (פ"ג מ"ג), הנוטע 'לרבים' חייב [בערלה], ורבי יהודה פוטר, ובהמשך (שם) שנינו, הנוטע 'ברשות הרבים' חייב בערלה. הרי שנוטע לרבים ונוטע ברשות הרבים שני עניינים שונים הם. ולכן פירשו שמדובר שנטע את האילן ברשות היחיד, לצורך הרבים שישתמשו בו. והפני יהושע (שמות שם) יישב את דברי רש"י, שנוטע לרבים היינו שנטע ברשות הרבים לצורך הרבים, ונוטע ברשות הרבים היינו שנוטע ברשות הרבים לצורך עצמו. ומראשונים אחרים [רבינו דוד ומהר"ם חלאווה (לעיל נג: ד"ה נכסים)] נראה שנקטו בדברי רש"י, שבנוטע לרבים מדובר ביחיד שנטע את האילן ברשות הרבים, ולא לצורך הרבים אלא לצרכי עצמו [וגרסו בדברי רש"י 'נטוע לרבים, שנטעו על אם הדרך', ולא כגירסא לפנינו]. והקשו על כך, שבאילן של יחיד הנטוע ברשות הרבים, אף רבי יהודה מודה שהוא חייב בערלה, ולא פטר רבי יהודה אלא באופן שנטעו בפירוש לרבים, והיינו שהפקירו לרבים [ובזה אין חילוק היכן נטע את האילן]. **נט. קובץ** שעורים (אות נו). **ס. עירוב** תחומין הוא על ידי שמניחים בערב שבת דבר מאכל הראוי לשתי סעודות בסוף תחום אלפיים אמה שמותר לאדם ללכת מביתו, ועל ידי כך נחשב שקנה שביתה במקום שמונח המאכל ולא בביתו, לפי שדעתו של אדם הוא על מקום מזונותיו, ועל ידי כך יכול ללכת אלפיים אמה נוספים מהמקום שבו הניחו עבורו את העירוב. רש"י בעירובין (כו: ד"ה מון - הרמתון). **סא. הנזירות** היא בכלל נדר, ויכול להישאל עליה אצל חכם ולהתיר את נדר הנזירות שקיבל על עצמו. **סב. כמו** ששנינו בנזיר (נא.) הקדש טעות אינו הקדש, ומטעם זה מבואר שם שמועיל להישאל על ההקדש. על פי רש"י בעירובין (לי: ד"ה מיתסיל). **סג. מדובר** שהניח פירות יותר משיעור מזון שתי סעודות, ולכן גם לאחר שיפריש על הפירות מתוך עצמם על עצמם, ישארו לו עדיין בפירות החולין שיעור מזון שתי סעודות. על פי הגמרא בעירובין (לי:). התוספות (ד"ה מערבין) הביאו, שבעירובין (כח.) מבואר טעם אחר בדעת התנא ששנה שמערבים גם לנזיר ביין וגם לישראל בתרומה, לפי שאף שהם אינם ראויים למי שמניחים עבורו את העירוב, מכל מקום הם ראויים לאדם אחר, שהיין ראוי לכל אדם שאינו נזיר והתרומה ראויה לכהן, ודי בכך שהמאכל ראוי לאדם אחר, כדי שיחול עליו העירוב לקנות שביתה אף למי שאינו ראוי לאכול ממנו. והמהרש"א (נדפ"ר) הוסיף, שהטעם שכתב רש"י שהעירוב לנזיר ביין מועיל משום שיכול להישאל על נזירותו, מבואר בגמרא (עירובין לא:) רק בטעמו של סומכוס הסובר שרק לנזיר ביין מערבין, ומשום שיכול להישאל, אבל לישראל בתרומה אין מערבין, שהרי אי אפשר לתקן את התרומה על ידי שישאל עליה ויפריש עליה מתוך עצמה, לפי שאסור לעשר בבין השמשות. ולדעתו לא מועיל לערב בדבר שאינו ראוי לאכילה למי שהניחו עבורו את העירוב. וראה בילקוט ביאורים מה שהובא ביישוב שיטת רש"י שפירש טעם אחר מהגמרא.

שהלויים מפרישים מהמעשר שלהם ונותנים לכהנים, **ותרומה גדולה** שבעל הכרי מפריש מתבואתו ונותנה לכהנים, **איתקש** - הוקש לתרומת מעשר **בההוא קרא** - בפסוק זה, **כדכתיב** 'ונחשב לכם תרומתכם **כדגן מן הגורן**', כלומר, שהתרומה שהלויים מפרישים דינה כתרומת הדגן שמפריש בעל הכרי מהגורן, **דהיינו תרומה גדולה**, ומזה נלמד שאף תרומה גדולה מותרת בהנאה לישראל.

ומידן

חזקיה **דאמר** שלשון 'לא **תאכלו**' **לא משמע** איסור **הנאה**, אם כן **האי** - זה שנאמר '**תרומתכם**', **לאו למישרי הנאה אתא** - לא בא להתיר תרומה בהנאה, שהרי אין הכתוב צריך להתירו בהנאה, מאחר שאין מקור לאסרו בהנאה, **אלא תרומתכם דכל ישראל קאמר** - הכתוב מדבר על התרומה של כל אחד מישראל, **ואורחיה דקרא לאישתעויי הכי** - ודרך הכתוב לומר בלשון זו.

מוסיף רש"י, מה שאמרה הגמרא שכוונת הכתוב לתרומה של כל ישראל, **ישראל** הוא **לאו דוקא, דהא בלוים כתיב** - שהרי הפסוק מדבר על תרומת מעשר שהלויים מפרישים, ולא על תרומה גדולה שהישראל מפריש מתבואתו.

גידולו

שיער שלו - של הנזיר, **אסור בהנאה, ומעון שריפה** כשמגלחים אותו לאחר מלאת ימי נזירותו, **כדכתיב** (נמדבר ו יח) 'וגלח הנזיר פתח אהל מועד את ראש נזרו ולקח את שער ראש נזרו **ונתן** על **האש אשר תחת זבח השלמים**'[סד].

מידי ומין דבר שמר כמיב

דילמא - שמא מה שנאמר בפסוק 'קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו', בא ללמד שגידולו - שערות הנזיר שגדלו אסורות בהנאה, **והוא הדין לדבר אחר** שהנזיר אסור בו, דהיינו ענבים והיוצא מהם, שאף הם אסורים עליו בהנאה, **דמאי מיעוט כתב הכא** - איזה מיעוט נאמר בפסוק זה שממנו יש לדרוש שרק גידולו אסור בהנאה ולא הדברים האחרים.

מדם

תבואה חדשה **לפני** שהקריבו את קרבן **העומר**.

קולר למשפ

אף על גב דכתיב (ויקרא כג י) '**עומר ראשית קצירכם אל הכהן**', **דמשמע** שהיא הקצירה הראשונה, ומזה נלמד **דאסור** גם **לקצור** את התבואה החדשה **לפני העומר**[סה], מלבד האיסור לאכול מהתבואה החדשה לפני הבאת העומר, מכל מקום **מותר לקצור** מהתבואה **לשחת**, דהיינו **כשהוא עשב** ועדיין לא הגיע לשליש גידולו[סו], **דלאו קציר הוא** - שקצירת שחת אינה נחשבת קצירה, ואין היא בכלל האיסור לקצור קודם העומר.

ומאכיל לבהמה

דין זה שמאכיל לבהמה הוא דין נוסף, ואין הכוונה על שחת דווקא[סז], אלא **אף חיטין גמורין** שאסורות לו באכילה, **אם באו לו על ידי קיטוף** - שקטף אותן בידו ולא במגל כדרך קצירה, שאין זה בכלל האיסור לקצור קודם העומר, יכול להאכיל אותן לבהמה אף קודם הבאת העומר. **ומכל מקום** אף שאין איסור במעשה הקטיפה, הרי התבואה היא תבואה חדשה, ומזה שמותר לו לתת אותה לבהמה, למדנו מזה, **שחדש מותר בהנאה.**

ומידן

חזקיה **דלא נפקא ליה** - שאינו לומד איסור **הנאה** מלשון הכתוב '**לא תאכלו**', **ולא איצטריך** - ואין צריך את הכתוב '**קצירכם למישרי** - להתיר בהנאה, **אמר לך**, שהלשון '**קצירכם**', הקציר **דכל ישראל קאמר** - כוונת הכתוב לקציר של כל אחד מישראל, **ואורחיה דקרא לאישתעויי הכי** - ודרך הכתוב לדבר בלשון זו.

שמדמנו

דווקא **שנזדמנו** לציידים מינים טמאים שלא בכוונה, בעת שצדים חיות ועופות ודגים טהורים, **דלא מצרכינן להו** - שאין אנו מצריכים אותם **להפקירן**, ומותרים למוכרם לגויים. **אבל לכתחלה אסור לחזר אחריהן** כדי לצוד אותם ולסחור בהם, **כדתנן התם במסכת שביעית** (פ"ו מ"ג), **אין עושין סחורה** בקביעות[סח], **לא בנבילות וטריפות ולא בשקצים ורמשים** האסורים באכילה[סט].

יהיו

נאמר בכתוב (ויקרא יט יט) '**ושקץ יהיו לכם**', ויש לדרוש את הלשון '**יהיו**' שיישארו בהווייתן, דהיינו איסור סחורה, אף על פי שהותרו בהנאה ממה שנאמר '**לכם**'.

ולמזקיק למה לי למכתב לא יאכל ומיבעי לכם למיקריים

בשלמא - מובן הדבר לדעת **רבי אבהו, לא מצינו לאקשויי** - להקשות למה צריך פסוק להתיר בהנאה **בכל הנך דכתיב בהו** [-בכל אלו שנאמר בהם] '**לא תאכל**', **והדר כתיב בו** - ואחר כך נאמר בו ייתור לדרוש **היתר הנאה**, למה הוצרכה התורה לייתר כדי ללמוד היתר הנאה, לא היתה התורה צריכה לכתוב 'לא תאכל', שממנו נלמד איסור הנאה, וממילא שוב לא היתה צריכה להוסיף פסוק להתיר בהנאה. אין אנו יכולים להקשות כן, **דהרי איצטריך** - צריך הכתוב לומר '**לא תאכלו**' לאיסור **אכילה**, וכיון שמשמעות לשון זו היא גם איסור הנאה, **איצטריך** הכתוב להשמיע **היתירא להנאה. אלא** - אבל לדעת **חזקיה קשה, כיון דסוף סוף שרי ליה רחמנא** - התירה אותו התורה **בהנאה, למה לי קרא דשני בדיבורא** - מה לימד אותנו הכתוב כששינה בדיבורו לגבי איסור שרצים **וכתב** '**לא** יֵאָכֵל', דלשון זו **משמע** אף איסור **הנאה**, ולכן **איצטריך** - הוצרך הכתוב לומר '**לכם**' כדי **למישרייה** - להתירו **בהנאה, ליכתוב** '**לא תאכל**' שמשמעותו רק איסור אכילה, **ותו לא איצטריך** - ושוב לא היה צריך לומר '**לכם**' להתיר ההנאה, מאחר שלא היה מקור לאסרו בהנאה.

מעמא דידי

המקור שלי **דאמינא** - שאמרתי, שלשון הכתוב '**לא** יֵאָכֵל' **משמע** לאסור אף **בהנאה, מהא נפקא לי** - מכאן למדתי אותו, שלכך הוצרך הכתוב לחזור ולהתירו בהנאה, (**ואי**) [**דאי**]ע **לאו האי קרא** - שלולי פסוק זה שנאמר באיסור שרצים **דכתיב** '**לא** יֵאָכֵל', **ותו** - ושוב **כתב** הפסוק '**לכם**' **למישרייה** להתירו בהנאה, אלא היה נאמר 'לא תאכל', **לא הוה ידענא** - לא הייתי יודע דהלשון '**לא** יֵאָכֵל' אף **איסור הנאה הוא** משמע.

מבאר רש"י, **וכל הנך קראי דהיתר הנאה** - כל אותם פסוקים שדרשנו אותם להיתר הנאה **דכתיבי גבי לא תאכל** - באיסורים שבהם נאמר 'לא תאכל', ומוכח לכאורה שאף הלשון 'לא תאכל' משמעה גם איסור הנאה, שאם לא כן, למה הוצרך הכתוב לחזור ולהתירו בהנאה. אין הדבר כן, **דהא דרשינהו חזקיה למילתא אחרינא** - הרי דרש אותם חזקיה לדברים אחרים, **כדאמרן** - כמו שאמרנו **לעיל**, שבלשון הכתוב '**תרומתכם**' אין הכתוב בא להתיר את התרומה בהנאה לזר, וכן הלשון '**קצירכם**' אינו בא להתיר את החדש בהנאה, אלא משמעות הכתוב הוא, התרומה והקציר **דכל** - של כל אחד **מישראל**, ודרך הכתוב לדבר כן, ושוב אין מקור לומר שהלשון 'לא תאכל' בא לאסור בהנאה. מה שאין כן לגבי שרצים שנאמר בהם 'לכם' שמשמעו להיתר הנאה, הרי מוכח שלולי ריבוי זה היינו אוסרים אותם בהנאה, והיינו משום שנאמר 'לא יֵאָכֵל'.

ממה על עצמך תימך נאמר ממץ נהנמה

דסבירא ליה לרבי יוסי הגלילי שחמץ **מותר בהנאה** אפילו **בכל שבעה** ימים של פסח עצמו, **וכל שכן שלאחר הפסח** הוא מותר בהנאה, **ופליגא** - והוא חלוק **אדרבי יהודה דאמר, שחמץ שעבר עליו הפסח** כשהוא ברשותו של ישראל, **אסור בהנאה**, לקמן **בפירקין** (כמ:)עא.

מלמד לך כמיבי

שלש פעמים כתוב 'לך' לגבי איסור חמץ, פעמיים בכתוב (שמות יג ז) '**ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור בכל גבולך**', **ועוד** אחד **בקרא אחרינא** - בפסוק אחר (דברים טז ד) '**ולא יראה לך שאור בכל גבולך שבעת ימים**'.

ונריכי

התורה היתה צריכה להשמיע את הדין הן לגבי

ציונים והערות

סד. ראה בפירוש החזקוני על התורה (שם), 'ונתן על האש' לפי שהוא קדוש, שנאמר למעלה 'קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו', ולכך ראוי לשרפו פן יכשלו בו בני אדם. 'אשר תחת זבח השלמים' הואיל והוא קדוש זקוק הוא להיות נשרף תחת הסיר שמבשלים בו השלמים. **סה. כן** דרשו במנחות (ע:). וראה בגמרא שם אם האיסור לקצור מהתבואה החדשה הוא לפני קצירת העומר או לפני הבאת קרבן העומר. **סו. משנה** במנחות (עא.) בדעת רבי יהודה. **סז. אף** שאסור לקצור שחת לצורך אדם קודם העומר, ורק קצירה לצורך בהמה הותרה בשחת, מכל מקום אם קצר לצורך אכילת בהמה, מותר אף לאדם לאכול אותה, כיון שאין איסור אכילת חדש קודם שהביאה שליש. תוספות (ד"ה קונה). אמנם בתוספות רבינו פרץ (ד"ה קונה) כתב, שאיסור חדש נוהג אף בתבואה שלא הביאה שליש, ולפי זה ביאר שהוכחת הגמרא שחדש מותר בהנאה הוא אף משחת שמותר להאכיל אותה לבהמה. וראה בילקוט ביאורים בהרחבה בנידון זה. **סח. פירוש** ריבמ"ץ (שביעית שם). **סט. האיסור** לסחור בדברים האסורים באכילה, הוא רק בדברים העומדים לאכילה, אבל בדברים העומדים למלאכה אין איסור לסחור בהם. ירושלמי (שביעית פ"ו ה"ו), הובא בתוספות (ד"ה ממר). **ע. הגהות הב"ח.** **עא. בברייתא** שם מבואר שלש דעות בדין החמץ בהנאה. דעת רבי יהודה שהחמץ אסור באכילה ובהנאה מן התורה מערב פסח אחר חצות, ואסור גם לאחר הפסח. דעת רבי שמעון, שבתוך הפסח עצמו החמץ אסור באכילה ובהנאה, אך קודם הפסח ולאחר הפסח אינו עובר עליו. ורבי יוסי הגלילי סובר, שאף בפסח עצמו החמץ מותר בהנאה. רש"י כאן מביא את דעתו של רבי יהודה המחמיר יותר, שהחמץ אסור בהנאה אף לאחר

שאור והן לגבי חמץ, **דאי כתב** 'לא יראה' רק לגבי **שאור**, היינו אומרים שהתורה החמירה בשאור **משום דחימוצו קשה** - החימוץ שלו חזק יותר מחמץ רגיל, שהרי הוא מחמיץ עיסות אחרות, **אבל חמץ** שאין חימוצו חזק כל כך, **אימא** - הייתי אומר שהוא **מותר** להיראות ברשותך, ולכן הוצרכה התורה לכתוב גם על חמץ 'לא יראה'. **ואי כתב** רק לגבי **חמץ**, היינו אומרים שהתורה החמירה בחמץ **משום דראוי לאכילה, אבל שאור דלא אתי למיכליה** - שאין חשש שיבוא לאכלו, שהרי אינו ראוי לאכילה, **אימא לא עבר עליה** באיסור 'לא יראה', ולכן הוצרכה התורה לכתוב אף לגבי שאור 'לא יראה'. **הכי מפרש להו בפרק קמא דביצה** (ו:)[עב].

לימא כסתמי

האם נאמר **שלא תאכל דרבי אבהו** - שדרשתו של רבי אבהו שכל מקום שנאמר 'לא תאכל' משמעו אף איסור הנאה, שנוי במחלוקת תנאים[עג].

'**יעשה למלאכה' הוה מצי למיכתב** - היתה התורה יכולה לכתוב **לגבי חלב דנבילה**, ולא היתה צריכה לכתוב 'לכל מלאכה'[עד].

תיכול

אי לא הוה כתב 'לכל' אלא רק 'יעשה למלאכה', **הוה אמינא** - הייתי אומר שרק **למלאכת גבוה יהא מותר** החלב בהנאה, כגון **אם צריך למשוח ממנו עורות למלאכת בדק הבית, יהא מותר, דהא מישתרי** - שהרי מצאנו גם **שחלב** מותר **באכילה לגבי גבוה למזבח**, שחלב הקרבנות מוקטר על האש במזבח, וזהו אכילת המזבח[עה], וכשם שהתירה התורה את החלב באכילה לקודש, כך התירה את החלב בהנאה להקדש[עו]. **אבל** לצורך **מלאכת הדיוט יהא אסור** להשתמש בחלב, שהרי **נאמר בו** 'לא **תאכלו**', ואף **איסור הנאה במשמע** מלשון זו. **תלמוד לומר** - מלמדנו הכתוב בייתור 'לכל **מלאכה**' שאף להדיוט מותר החלב בהנאה.

רבי עקיבא אומר כו'

כלומר, לא הוצרך הכתוב 'לכל מלאכה' **להתיר** את החלב בהנאה להדיוט, **דלא הוה סלקא דעתך** - לא היה עולה על דעתנו ללמוד מהלשון 'לא תאכלו' **לאיסור** הנאה[עז], **ולא בא** ייתור הכתוב 'לכל מלאכה', **אלא לטהרו** [את החלב] **מכלל טומאת הבשר** של כל הבהמה שהיא נבלה, **ולומר לך שאין החלב בכלל** דין הטומאה שנתנה התורה על **נבילה, ואינו חושש לטומאה** בחלב זה, **אלא מותר לישתמש** אף **בטהרות** - לקדשים טהורים **בעור המשוח בחלב נבילה**, שאין החלב מטמא את הטהרות שעושים בכלי[עח]. **ואם לא ריבה** הכתוב 'לכל **מלאכה**', **הייתי אומר** שרק **למלאכת הדיוט להשתמש בו חולין יהא טהור, אבל למלאכת גבוה**, דהיינו **להשתמש בו לקדשים יהא טמא**[עט].

כג:

מלבה וגידה לא הוסרו

רבי יוסי הגלילי סובר, **דחלב** וכן גיד **אינו בכלל בשר, הלכך לא הוה במשמע** להתיר חלב וגיד בהנאה ממה שנאמר בנבילה 'לגר אשר בשעריך **תתננה ואכלה**', שמזה למדנו (לעיל כח:) שהנבילה מותרת בהנאה, לפי שהפסוק לגבי נבילה מדבר רק על בשר הנבילה, ולא על החלב והגיד שאינם בכלל הבשר. משום כך הוא סובר, שלולי גילוי מיוחד שהחלב מותר בהנאה, היה מקום לומר שהוא אסור בהנאה. **וגבי** מה שנאמר לגבי בשר נבילה שהנוגע **בנבלתה** יטמא, **נמי לאו חלב במשמע** - גם כן אין משמע בכלל זה שהנוגע בחלב נבילה יטמא, שהרי החלב אינו בכלל בשר, הלכך הפסוק 'יעשה לכל **מלאכה**' שנאמר לגבי חלב נבילה, **לא הוצרך** כדי **לטהרו** - לומר שהוא טהור ואין בו טומאת נבילה, **אלא** צריכים פסוק זה כדי **להתירו את החלב מכלל הנאות** שהייתי יכול ללמוד שאסור ליהנות בו, ממה שנאמר לשון '**לא תאכלו**' באיסור החלב, וממה שנאמר 'לכל מלאכה' למדנו שהוא מותר בכל הנאה[פ].

ורבי עקיבא סבר

רבי עקיבא סובר **שחלב** הוא **בכלל** כל האמור לגבי **נבילה**[פא], **בין להיתר הנאה** שנאמר בפסוק 'לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה', **ובין לטמא** - שנוהג בו טומאת נבילות, לולי הדרשה. **הלכך** כיון שאין לומר שהפסוק 'לכל מלאכה' בא להתיר את החלב בהנאה, מאחר שאף בלא זה הוא מותר בהנאה בכלל בשר נבילה, **כי איצטריך קרא** 'לכל מלאכה', כדי **לטהרו** מכלל טומאת נבילה **איצטריך**, שלולי הפסוק היה נכלל בכלל בשר הנבילה.

ורבי שמעון

רבי שמעון **דאמר לעיל** (כב.) שגיד הנשה **אסור בהנאה, משום דסבירא ליה אין בגידין בנותן טעם** ולכן אינם נחשבים בשר, **ולא הותר** גיד הנשה בהנאה **בכלל** ההיתר בהנאה שנאמר בנבילה. מכל מקום **מאי טעמא לא מייתי ליה כרבי יוסי [הגלילי]** - מדוע אינו דורש כמו שביארנו בשיטת רבי יוסי הגלילי, שיש ללמוד **להתיר** גיד הנשה **בהנאה, מקל וחומר מחלב**, ומה חלב שהאוכלו ענוש כרת התירה אותו התורה בהנאה, גיד הנשה שאין אוכלו ענוש כרת כל שכן שמותר בהנאה.

מכללו

חלב הותר מכלל האיסור לגבי חיה שהוא מותר **אף באכילה**.

ציונים והערות

הפסח, שעל כך תמה רבי יוסי הגלילי ואומר שאף בפסח עצמו אין החמץ אסור בהנאה. **עב. הגמרא** שם מפרשת צריכותא זו לבאר מדוע הוצרכה התורה לכתוב את האיסור גם בחמץ וגם בשאור, ושם הצריכותא היא להיפוך, שאם היה נאמר האיסור בחמץ, היינו אומרים שרק חמץ אסור ב'לא יראה', אבל שאור לא, כיון שחמץ חמור משאור בכך שהוא ראוי לאכילה. ואם היה נאמר האיסור בשאור, היינו אומרים שרק שאור אסור, שהרי שאור חמור מחמץ בכך שהוא מחמץ אחרים. והוא הדין שיש לדרוש כך לגבי המיעוט שממעטים מהכתוב 'לך' שאין עוברים על של גוי, ובאופן הפוך, שאם היה המיעוט נאמר רק בחמץ, לא היינו ממעטים שאור, כיון שחמץ קל משאור בכך שאינו מחמיץ אחרים. ואם היה נאמר המיעוט רק בשאור, לא היינו ממעטים חמץ, כיון ששאור קל מחמץ בכך שאינו ראוי לאכילה. מנחם משיב נפש (נרס"י) עפ"י מהרש"ל (נרס"י). **עג. רש"י** מבאר שהגמרא דנה אם דברי רבי אבהו שנויים במחלוקת תנאים, שהרי דברי חזקיה ודאי שנויים במחלוקת תנאים המובאת בברייתא, שמדברי רבי יוסי הגלילי מוכח שסבר שאף הלשון 'לא תאכלו' משמעותו לאסור בהנאה, ושלא כדברי חזקיה. ונידון הגמרא הוא רק אם יש הוכחה מדעת רבי עקיבא שלא כדעת רבי אבהו. ראש יוסף (נרס"י). וראה שם לדרך נוספת בביאור דברי רש"י. **עד. הפני יהושע** (נרס"י) מבאר את כוונת דברי רש"י במה שהוסיף שהפסוק מדבר על חלב נבלה, שלכן דורשים את הריבוי 'לכל', שכיון שהפסוק מדבר על חלב נבלה, גם אם התורה היתה אומרת 'יעשה למלאכה' ולא 'לכל מלאכה', היה מובן שהתורה באה להתיר את החלב בהנאה ולטהרו מטומאת נבילה, ועל כרחך שתיבת 'לכל' באה לדרשה. **עה. ראה** בגמרא זבחים (יג:) שדרשו את הכתוב (ויקרא ז יח) 'ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו', בשתי אכילות הכתוב מדבר, אחד אכילת אדם ואחד אכילת מזבח. **עו. בנודע** ביהודה (תניינא, יו"ד סי' סג ד"ה ומה) הקשה, מה בכך שמצינו שהחלב הותר להקרבה למזבח, הרי לגבי אכילת המזבח זהו מצותו של הקרבן, אמנם וכי משום כך נתיר להקדש להשתמש בחלב שהוא איסור הנאה, מדוע שיהיה דין החלב שונה מערלה או שאר איסורי הנאה שבודאי אסור להקדש להשתמש בהם. ותירץ, שאכן סברא זו מועילה רק לענין שמאחר שמצאנו שהתורה מתירה ליהנות מחלב, נאמר שהוא מותר להקדש לגמרי, לפי שמצינו בו היתר אחר של אכילת מזבח, אף שזהו מצותו של החלב, אמנם לא נוכל ללמוד מהיתר ההנאה להתיר גם להדיוט. **עז. כפי** שיתבאר בהמשך הגמרא (ע"ב) הטעם לכך. **עח. בפנים** יפות (ויקרא ז מ) כתב, שפירושו של רש"י שהכתוב בא להתיר להשתמש לטהרות בכלי שנמשח בחלב נבלה הוא דחוק, שהרי בזה אף אם היינו אומרים שהחלב טמא, אין האיסור בשימוש בחלב עצמו, אלא בכלי שנמשח עמו, ומלשון הפסוק 'יעשה לכל מלאכה' משמע שבא להתיר את עצם השימוש בחלב עצמו. ועוד הקשה, שמדברי הגמרא משמע שהפסוק נצרך רק לקדשים, שזהו מלאכת גבוה, ולדברי רש"י ההיתר הוא גם לגבי תרומה ומעשר שני שנעשים בכלי שנמשח בחלב [שהרי אם החלב טמא בטומאת נבלה, הכלי הוא ראשון לטומאה ומטמא אף תרומה ומעשר]. ולכך פירש שהנידון הוא אם מותר למשוח עורות קדשים בחלב נבלה, שמסברא יש לאסור משום איסור הכנסת החלב הטמא לעזרה. ורבי עקיבא לשיטתו בעירובין (קד:) שהמכניס שרץ למקדש חייב, והוא הדין לנבלה שאסור מדאורייתא להכניסה לעזרה, ולכך הוצרכה התורה להתיר חלב נבלה לצורך גבוה, דהיינו להכניסו לעזרה למשוח עורות קדשים [אבל לאחר שהעור כבר נמשח בחלב, אין צריך פסוק להתיר להכניס את העור לעזרה, כיון שהעור אינו אב הטומאה. מה שאין כן החלב עצמו הוא אב הטומאה]. **עט. היינו** אומרים שכיון שמצינו שהתורה החמירה בדיני טומאה לגבי קדשים יותר מלגבי חולין, כגון לגבי דיני רביעי לטומאה הנוהג רק בקדשים, הוא הדין שלגבי טומאת נבלה החמירה התורה שהחלב של הנבלה טמא רק לקדשים ולא לחולין. תוספות רבינו פרץ (ד"ה רבי עקיבא). ובפני יהושע (ד"ה ורבי) כתב, שאין כוונת הגמרא שמסברא היה חלב טמא לקדשים ולא לחולין, אלא שבעיקר הדין היה החלב טמא לגמרי כמו נבלה, ומה שאמרו שלמלאכת הדיוט יהא 'טהור' לאו דווקא הוא, אלא שלולי הכתוב 'לכל מלאכה', היינו אומרים שרק לחולין ראוי לעשות בו מלאכה, כיון שאינם נפסלים מחמת טומאה, ואילו לקדשים אי אפשר להשתמש בו, ואף אסור למשוח את הכלי בחלב נבלה, כיון שהכלי יקבל טומאה מן החלב, ויחזור ויטמא את הקדשים שבתוכו. ולכך אמרה תורה 'יעשה לכל מלאכה', שאף לצורך קדשים מותר להשתמש בו, ומשום שאינו טמא. וראה עוד בילקוט ביאורים מה שהובא בזה. **פ. בחידושי** הר"ן (ע"ב, ד"ה ור' עקיבא) פירש שלא כדברי רש"י, שאף רבי יוסי הגלילי סובר שחלב בכלל נבילה לגבי טומאה, ורק לגבי היתר נבילה בהנאה אמר רבי יוסי שאין חלב בכלל ההיתר של נבילה בהנאה, שלא הותר בכתוב אלא איסור נבילה שנאמר באותו פסוק, ולא איסור חלב שנאמר במקום אחר, ואסור אפילו בבשר שחוטה טהורה. ומכל מקום סובר רבי יוסי שהפסוק 'לכל מלאכה' בא להתיר בהנאה ולא לטהרו מידי נבילה, שכיון שראינו שנבילה שנאסרה באכילה הותרה בהנאה, מסתבר להעמיד את הפסוק על חלב להתירו בהנאה כמו נבילה, שהם דומים זה לזה, ולא לגבי טומאה. ולדבריו, אכן לדעת רבי יוסי הגלילי חלב של נבילה יש בו טומאת נבילות. וכן כתב המהרש"א בדעת התוספות (ד"ה ומה). והפני יהושע (תוספות שם נ"ד לטומאה) כתב, שכיון שלא מצאנו שום תנא שאומר בפירוש שחלב מטמא משום נבילה, היו התוספות צריכים לבאר כך בפירוש שלדעת רבי יוסי הגלילי חלב נבילה מטמא. **פא. במשאת משה** (סי' כח) דייק מדברי רש"י, שאף רבי עקיבא מודה שחלב אינו בכלל בשר, ומכל מקום הוא סובר שהחלב בכלל נבילה. ורבינו חננאל (ד"ה לפ) כתב בביאור שיטת רבי עקיבא, שחלב וגיד הותרו בהנאה ממה שנאמר 'תתננה ואכלה', שמשמע שנותן אותה כמות שהיא, כולל החלב והגיד. ומתבאר מדבריו שבאמת חלב אינו בכלל בשר, והוא לא הותר בכלל נבלה משום שהוא

ומידן

רבי יוסי [הגלילי] הלומד קל וחומר זה להתיר גיד הנשה בהנאה, **אמר לך** שאין לפרוך ממה שחלב הותר מכללו באכילה אצל חיה, שכן **אנא** - אני רבי יוסי הגלילי **בחלב בהמה קא מייתינא קרא להתיר בהנאה** - דרשתי את הפסוק להתיר חלב בהנאה על חלב בהמה, **דקרא** - שהפסוק שנאמר על חלב 'יעשה לכל מלאכה', **בחלב שור וכשב קאי** - מדבר על חלב בהמה של שור וכשב, שכן נאמר בפסוק הקודם (ויקרא ז כג) 'כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו', **וקא שרי ליה** - ואותו התירה התורה **בהנאה, ובבהמה לא הותר החלב מכללו באכילה, הלכך אתי גיד הנשה מיניה** - אפשר ללמוד בקל וחומר מחלב בהמה להתיר גיד הנשה בהנאה[פב].

אהח19/06/2018

מכדי סופגינהו כל סנך קרמי

הקשינו על דברי רבי אבהו, מכל אותם פסוקים **דכל האיסורין שנאמר בהן 'לא תאכל'**, ואף על פי כן הדין הוא שהם **מותרין בהנאה.**

ומניהו

ותירץ אותם **רבי אבהו, ואשכח בהו פרטא** - ומצא בהם פירוט שריבתה התורה אותם **להיתר הנאה, ולא מצינו באחד מכולם שהחמיר בו רבי אבהו ויאמר שאסור בהנאה** מחמת לשון התורה 'לא תאכל' שמשמעו לאסור אף בהנאה, ואילו לחזקיה הסובר ש'לא תאכל' אינו כולל איסור הנאה, **לישתרו** - יהיו מותרים בהנאה. **אלא דבר האסור** בהנאה, **אסור לדברי שניהן, והמותר** בהנאה, **מותר לדברי שניהן.**

דמתי פליגי

כיון **דאין לך איסורי הנאה ברבר שנאמר בו לאו באכילתו, שלא נאמר בו אף פרט להתיר** בהנאה, **אלא הנך שני דברים דכתיב בהן 'לא יֵאָכֵל', כגון שור הנסקל, וחמץ בפסח**[פג], **ובין למר ובין למר** - בין לרבי אבהו ובין לחזקיה, הם **אסורין** בהנאה.

ומליגי דרבנן

רבנן **דפליגי עליה דרבי יוסי [הגלילי]** - החולקים על רבי יוסי הגלילי **דאמר לעיל** (ע"ח) **שחמץ בפסח עצמו מותר בהנאה,** והם סוברים שחמץ אסור בהנאה[פד].

מנלינן

מדאיצטריך קרא למישרי - מזה שהפסוק הוצרך להתיר **נבילה** בהנאה, למדנו שכל לשון של איסור אכילה משמעו אף איסור הנאה, וכל דברי רבי אבהו הם רק לשיטת רבי מאיר, כפי שיבואר. **פו. ממה שמיעטה התורה 'אותו'** בטריפה, היה מקום ללמוד לכל איסורי האכילה שנאמרו בתורה, שאסורים אף בהנאה, שרק בטריפה התירה התורה את הנאתה. אמנם בכל האיסורים יש משמעות מיוחדת להתיר אותם בהנאה, כפי שהתבאר בסוגיא לעיל, מלבד שור הנסקל וחמץ בפסח שלא התרבה בהם היתר הנאה, והם נשארו באיסור ההנאה שנדרש מהמיעוט 'אותו'. **פז. בהגהות** וציונים הובא שבדפו"י הגירסא היא 'וחולין', והוא המשך של הדיבור הקודם. והגירסא שלפנינו, הוא על פי המהרש"ל. **פח. שיטת** רש"י לעיל (כג. ד"ה ורמ וד"ה חולין) שאף אם חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא, איסור אכילתם הוא מן התורה, אך לא מצינו לשון אזהרה של 'לא תאכל' לגבי איסור זה, ולכן אין הם בכלל המיעוט מטריפה. אך דעת התוספות (סס ד"ה חולין) שלשיטה זו אף איסור אכילתם אינו מן התורה. **פט. לדעת** רבי יהודה הלימוד מטריפה אינו ממה שהוצרכה התורה להתירו בהנאה [כמו שרבי מאיר לומד מנבילה], כיון שמעצם ההיתר אין ראיה שבמקום אחר אסורה ההנאה, וכמבואר ברש"י לעיל (כג. ד"ה מותו), ואם כן אין ראיה שכל מקום שנאמר בו איסור אכילה גם איסור הנאה משמע, אלא הלימוד הוא מייתור המילה 'אותו' שבא ללמד שכל איסורים שבתורה שנאמר בהם איסור אכילה הרי הם אסורים גם בהנאה [נמצא שאיסור ההנאה אינו נכלל במשמעות האיסור אכילה, אלא הוא איסור נפרד שנלמד ממקום אחר]. ועל כן מבאר רש"י בהמשך שמה שאמר רבי אבהו שכל מקום שנאמר בתורה איסור אכילה גם איסור הנאה משמע, זהו רק לדעת רבי מאיר. **צ. רבי** מאיר דורש את הכתוב באופן זה, 'לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור', וכן 'תתננה ואכלה או מכור לנכרי', ויכול לעשות את שני האופנים בין בגר ובין בגוי, כפי שהתבאר בגמרא לעיל (כג:). **צא. הרש"ש** הקשה, שרבי יהושע בן לוי אינו תנא. וראה בערכי תנאים ואמוראים (ערך רבי יהושע בן לוי) ובראש יוסף.

מיכף ניימיסו סולין שנשחטו בעזרה

החילוק בין חזקיה ורבי אבהו הוא לגבי חולין שנשחטו בעזרה, **ואליבא דרבי יהודה** - ולפי דעת רבי יהודה **דאמר** (לעיל כח:) **שמנבילה לא מצי למיגמר** - שמזה שנאמר בנבילה 'לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה או מכור לנכרי', אין להוכיח שלולי גילוי זה היינו אוסרים נבילה אף בהנאה מלשון 'לא תאכלו' שנאמר בהם, כיון **דלדברים דכתבן אתא** - שהפסוק בא להשמיע את המשמעות הפשוטה כפי שכתוב, שמותר ליהנות מנבילה דווקא באופן כזה, או בנתינה לגר תושב ולא במכירה, או במכירה לנכרי ולא לתת לו במתנה[פה]. ולשיטה זו יש חילוק בין דעת חזקיה לדעת רבי אבהו אם חולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה, **דחזקיה סבר, הני תרי** - אותם שני איסורים, שור הנסקל וחמץ בפסח, **מדשני בדיבוריה** - מזה שהפסוק שינה בלשונו ואמר בהם 'לא יֵאָכֵל', למדנו **דאיתסר** - שהם אסורים בהנאה. ומה שנאמר באיסור טריפה, **'לכלב תשליכון אותו'** שהלשון 'אותו' משמע שבא למעט, שדווקא טריפה מותרת בהנאה, אבל איסורים אחרים נאסרו בהנאה, **לא הוצרך למעט את אלו** - שור הנסקל וחמץ בפסח, **ולאוסרן בהנאה,** שהרי איסורם נלמד מהאמור בהם עצמם. **וכי אתא** - וכשבא הפסוק למעט איסורים אחרים שנאסרו בהנאה, **למעוטי חולין שנשחטו בעזרה אתא** - הוא בא למעט חולין שנשחטו בעזרה שהוא אסור בהנאה, **וכדפרישית לעיל** (כג. ד"ה ורבי). **ורבי אבהו סבר, שאין חילוק בין לשון לא יֹאכַל ובין לשון לא יֵאָכֵל**, ולשיטת רבי יהודה אין מקור לאסור בהנאה אף כשנאמר לא יֵאָכֵל, **ואצטריך** - וצריך את הכתוב **'אותו'** שנאמר בטריפה, **למעוטי הני** - למעט את שור הנסקל וחמץ בפסח שאסורים בהנאה. **והכי משמע** - וכך משמעות דרשה זו, באיסור **טריפה, אף על גב שכתבתי לך לאו באכילתה, אני מתיר לך הנאתה** להשליכה לכלב. **אבל לא** התרתי לך את ההנאה בחמץ ושור הנסקל שאסרתי אותם באכילה, מאחר **שלא פרטתי לך בהן היתר** הנאה[פו].

סולין[פז] שנזרק לפו לטוריימא

לדעת רבי יהודה סובר רבי אבהו שחולין

ציונים והערות

בכלל הבשר, אלא משום שבכתוב של נבלה מתבאר שההיתר להאכילו לגוי נאמר אף על החלב. **פב. התוספות** (ד"ה נהמה) הקשו, שאם כן עדיין אין מקור להתיר גיד של חיה בהנאה, שהקל וחומר הוא רק על גיד של בהמה שבו חלב אסור באכילה ומותר בהנאה. ותירצו, שכיון שגיד של בהמה מותר בהנאה, על כרחך שמה שנאמר בגיד 'לא יאכלו', אין הכוונה לאיסור הנאה, וממילא אין מקור לומר שגיד של חיה יהיה אסור בהנאה. **פג. אמנם** גם ערלה אסורה בהנאה, אך למדו כן מריבוי הכתוב 'וערלתם, ערלתו, ערלים', כפי שהתבאר לעיל (כג:), בשונה משור הנסקל וחמץ שאיסורם נלמד מהאמור 'לא יֵאָכֵל'. ועיין לחמי פסחים (ד"ה מזקיה). **פד. בברייתא** (לקמן כח.) שנינו מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון על רבי יוסי הגלילי, והם נחלקו אם החמץ אסור בהנאה רק בפסח עצמו, או שאסור בהנאה גם קודם זמנו מערב פסח בחצות, וכן לאחר שעבר עליו הפסח. **פה. ולשיטת** רבי יהודה אכן אין לומדים שכל מקום שנאמר בו לשון של איסור אכילה, משמע מכך

כל מקום שנהג יוצא מדמן

לאו בחטאות הפנימיות שהובא דמן כמצוותן לפנים - לתוך ההיכל, כדי להזות מדמן לפני הפרוכת ועל מזבח הזהב **כתיב** בפסוק זה שצריך לשרוף את החטאות אלו, **דהא כהדיא** - שהרי בפירוש **כתיב בהן, בפר כהן משיח** - בפר החטאת שמביא כהן גדול שנמשח בשמן המשחה ובפר החטאת שבא על **העלם דבר** של הציבור שעשו בהוראת בית דין הגדול, שהן חטאות פנימיות שדין זריקת הדם שלהן הוא בהיכל, ונאמר בפרשה שלהן דין **שריפתן** על מקום שפך הדשן **מחוץ למחנה.** ואין צריכים את הפסוק הזה ללמד על דין שריפתן. **אלא** בא כתוב זה **ללמד על חטאת החיצונה** - חטאת שדין הדם שלה להינתן על מזבח החיצון, **דאם הכנים דמה לפנים** ההיכל, **פסולה** חטאת זו.

אם אינו עניין לגופו למה כתיב וסנה איננו אוכל

בשעיר שהביא **נחשון** בן עמינדב בראש חודש ניסן שעליו נאמר בפרשת **ויהי ביום השמיני** שהוא נשרף[צב], **וקאמר להו משה** לאלעזר ואיתמר בני אהרן, **למה שרפתם אותו, הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה, מכלל** - משמע מזה, **דאם הובא** דמה לפנים, **שפיר עבוד דשרפוה** - טוב וכדין עשו במה ששרפו אותה. **אלמא** - הרי מבואר שחטאת חיצונה שהביאו את דמה לפנים, נפסלת **ובת שריפה היא.**

לכל מיקומין

שנאמר בהן לאו באכילתן, כזה - כמו חטאת זו. **ועל כרחיך לא מייתי** - אין להביא מפסוק זה לאסור בהנאה, **אלא חמץ בפסח ושור הנסקל, דכשאר איסורים כתיב פרטא להיתירא** - להתירם בהנאה.

כד.

ואם אינו עניין

אם אין צריך את הלימוד כדי **לאוסרם** את חמץ בפסח ואת שור הנסקל **באכילה, דהא איסור אכילה** שלהם, **בגופייהו כתיב** - כתוב בדין שלהם, נלמד מהכתוב לאוסרם בהנאה.

זו מדה מאחת מהמדות שבתורה שניתנו לדרוש אותם[צג], **שדבר** שנכתב בתורה **שלא הוצרך** ללמד על דין **גופו, תנהו ענין לענין אחר** - תביא דבר זה לענין אחר ממה שהוא נכתב, **ותלמוד** ממנו **דבר** - דין **לדבר האחר. וכל המדות** שהתורה נדרשת בהן, נמסרו **בהלכה למשה מסיני.**

ללמד על המקום

מה שנאמר 'בקודש באש תשרף', בא ללמד על חטאת **פסולה** שדינה בשריפה, **שמקום שריפתה** הוא **בקדש, דהיינו בעזרה. דמהכתוב 'והנה שורף**

שלמדנו את עיקר דין שריפתה, **לא הוה שמעינן** - לא היינו לומדים **מקום שריפתה היכן** הוא.

פסולי

כל שאר קדשי קדשים פסולים, **כגון מנחה** ובשר **עולה ואשם שנטמאו, או שנשפך דמן** של העולה והאשם, וכן **מנחה שלא נקטר קומצה** על המזבח, וכן **אימורי** - החלבים **של קדשים קלים,** כגון שלמים, שמקטירים אותם על המזבח, **שנטמאו.**

ודוקא נקט הני - דוגמאות אלו, של קדשי קדשים או אימורי קדשים קלים, **שמחיצתן** - שדין הקטרתם או אכילתם הוא **בתוך חומת העזרה, אבל פסולי בשר קדשים קלים, שדין אכילתן** הוא **בכל העיר** ירושלים, **אף** מקום **שריפתן אם נפסלו, מחוץ לעזרה הן. והכי נמי תנן באלו עוברין** (נקמן מט.), מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קודש [שנפסל בעת שיצא מחומת העיר], אם לא הרחיק מהעיר, חוזר **ושורפן לפני הבירה** - לפני בית המקדש הקרוי בירה[צד], **והיינו מחוץ לעזרה, ושם היה בית הדשן לכך** - לשריפת קדשים פסולים, **וכן מפורש בזבחים בפרק טבול יום** (קד:).

אמר ליה

אמר **ההוא מרבנן** - אותו חכם שאמר את הברייתא **לרבי שמואל בר נחמני דאקשי ליה האי קושיא** - שהקשה לו קושיא זו שהכתוב נצרך ללמד לגופו.

רבי יונתן היכן

נמי לא הוה מייתי - גם לא למד **איסור הנאה לכל איסורין** - לחמץ בפסח ושור הנסקל, **מהכתוב 'בקדש באש תשרף', דמכעי ליה לכדאמרת** - שפסוק זה נצרך לו ללימוד שאמרת **שחטאת** פסולה **תשרף בעזרה,** וכן על שאר קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים שנפסלו שישרפו בעזרה. **אלא מהאי קרא** - מפסוק זה **אמר להו** - למד שחמץ בפסח ושור הנסקל אסורים בהנאה.

למה לי שנאמר בקדש באש תשרף

מזה שהצריכה התורה לשרוף את הנותר, **אלמא לאו בר אכילה הוא.**

לכל מיקומין

שאר איסורין **דוגמתן** - הדומים לנותר ופסולי קדשים, דהיינו חמץ בפסח ושור הנסקל, **שנאמר בהן** איסור **לאו באכילתן.**

ואם אינו עניין למכילה

אם אין ענין בכתוב זה ללמדנו לאסור אותם באכילה, **דהא בגופייהו** - שהרי בדין עצמם כבר **כתיב, תנהו ענין** ללמוד ממנו לאיסור **הנאה.**

למה לי והטמאו[צה]

דהוה ליה **למכתב** - שהיה לו לפסוק לכתוב **ושרפתו באש,** שהרי הפסוק מדבר על הנותר, ותיבת 'הנותר' מיותרת[צו].

מיבעי ליה לכדתני מלמד

ליתן **לא תעשה** על אכילת נותר, **דאי מהכתוב** 'ושרפת' שלמדנו שאינו ראוי לאכילה, **לא הוה ידעינן ביה איסור לאו** לקבל עונש **מלקות** על אכילתו[צז].

כל שנקודש פסול

מדכתיב באיסור אכילת נותר **'כי קודש הוא' יתירה,** שאין צריך הפסוק לבאר זאת באיסור אכילת נותר, בא יתור זה **לרבות על שאר פסולי קדשי קדשים**[צח] שיש איסור על אכילתם **בלאו** של 'לא יאכל', **כגון פיגול** - קדשים שחשבו מחשבת פיגול באחת מעבודותיה[צט], **ויוצא** - ובשר קדשים שיצא מחוץ לעזרה, **ונשפך דמו** של הקרבן, שאין מה שיתיר את הבשר, ונמצא שבשר הקרבן נפסל.

מקרא קמא

לעולם הלימוד לאסור חמץ בפסח וחולין שנשחטו בעזרה הוא מהפסוק **'וכל חטאת** וגו' בקדש לא תאכל באש תשרף', **ולאו** - אך אין הלימוד **מהייתור** של הכתוב **'באש תשרף',** שזה אינו מיותר, **דאיצטריך** - שצריך פסוק זה **לומר שבשר** החטאת הפנימית שנפסל **ישרף בעזרה. אלא מהכתוב 'לא תאכל',** שאין צריך לימוד מיוחד לאסרו באכילה, **שליכתוב 'באש תשרף' אלמא** - הרי **שלאו בר אכילה הוא,** וכיון שלמדנו שאסור באכילה, **ממילא נפקא לן ביה נמי** - יוצא לנו בו גם **איסור לאו** על אכילתו, **מהא דרבי אלעזר דמפיק** - הלומד מהפסוק **'לא יאכל כי קודש הוא'** איסור לאו על **כל פסולי קדשים,** ואין צריך את הכתוב 'לא תאכל' להוסיף איסור לאו על האוכל מחטאת פנימית שנכנס דמה לפנים. ומייתור הכתוב למדנו על חמץ בפסח וחולין שנשחטו בעזרה שאסורים בהנאה.

לאו שנכללות

כגון לאו **זה** של 'לא יאכל כי קודש הוא', **שנכלל** באיסור זה **כל הפסולין** של קדשים יחד, כגון נותר, פיגול, יוצא, נשפך דמו.

לא נערמי

בפסוק זה 'לא בערתי ממנו בטמא', מתבאר שאסור לאכול מעשר שני טמא. **והאזהרה** על האוכלו שמחמתו לוקים על איסור זה, **נפקא לן ביה** - דורשים עליו **ביבמות** בפרק **הערל** (עג:) מפסוק אחר[ק].

מין מוהירין

מדין קל וחומר אין לומדים אזהרה על איסור כדי שילקו עליו, שלא ענש הכתוב אלא אם כן

ציונים והערות

צב. התוספות (ד"ה לכמיב) הקשו על רש"י, שבתורת כהנים (פ' שמיני פ"ג ה"ב) אמרו, שהשעיר שנשרף הוא השעיר של ראש חודש, כפי שנאמר בפסוק (ויקרא י יז) על חטאת זו 'ואותה נתן לכם לשאת את עון העדה לכפר עליהם', ושעיר של ראש חודש בא לכפרה, כמבואר בשבועות (ג:). הפני יהושע (ד"ה שם) העיר, שכן מפורש גם בזבחים (קג:) [ובמסורת הש"ס הובא, שאף רש"י עצמו פירש כך בפירוש התורה (שם) ולקמן (פג: ד"ה לכן נאמר) ובמקומות נוספים]. אך כתב, שאין זה לדעת הכל, שכן מוכח בסוכה (כה:) שיש דעה הסוברת שאותו יום, כלומר יום השמיני למילואים שבו נחנך המשכן לא היה ראש חודש ניסן, אלא בשמונה לחודש, ואם כן לדעה זו אי אפשר לבאר ששעיר ראש חודש נשרף, ועל כרחנו צריכים לבאר לדעה זו ששעיר נחשון נשרף. וראה שם שביאר

צג. ישנן כמה ברייתות של מדות שהתורה נדרשת בהן, אחת מהן היא הברייתא של רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי הנקראת ברייתא דל"ב מדות (נדפסה בסוף המהדורות שבסוף מסכת נדרים), ומדה זו היא המדה העשרים מהן. **צד. כן** הוא לשיטת ריש לקיש (זבחים קד:), וכן פירש רש"י להלן (פג: ד"ה נטמא). אמנם דעת רבי יוחנן (זבחים שם) שהבירה הוא מקום מסוים בעזרה שקרוי כך, ומקום זה היה מיוחד לשריפת קדשים פסולים, וכן פסק הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ז ה"ד). **צה. צ"ל** הנותר. הגהות וציונים (נדפס לקמן סופרים ומנחם מציון שם). **צו. כנראה** רש"י גרס בגמרא כאן 'אמר קרא הנותר, נותר בשריפה', ולא כמו הגירסא לפנינו 'ושרפת את הנותר, נותר בשריפה'. מנחם משיב נפש (נדפס"י). **צז. אבל** מהכתוב 'לא יאכל' למדנו איסור לאו על אכילתו, ואם יאכל מהנותר ענוש מלקות. אף שבהמשך הגמרא מתבאר, שעל כל פסולי הקדשים אין לוקים על לאו זה, לפי שהוא לאו שבכללות, שכולל אף שאר פסולי קדשים שאסורים באכילה, מכל מקום על נותר כן לוקים, לפי שהלאו מפורש על נותר. תוספות (ד"ה הא). **צח. הרש"ש** העיר, למה רש"י נקט דווקא קדשי קדשים פסולים, הרי משמע בפשיטות שעל כל פסולי קדשים נדרש איסור זה, אף על קדשים קלים. וכן מבואר ברמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ח ה"י). **צט. אם** חשב בשעת שחיטת הקרבן או בקבלת הדם או בהולכתו או בזריקתו על המזבח מחשבה להקטיר או לאכול את הקרבן מחוץ לזמן הקטרתו או אכילתו, הקרבן נפסל במחשבת פיגול זו. ק. **כפי** שיתבאר בסמוך בד"ה היקשא.

הזהיר, ואזהרה שלמדנו אותה מקל וחומר אינה נחשבת כאזהרה כדי שילקו מחמתה. **ואף על פי שאדם** דן קל וחומר **מעצמו**, כלומר, שמדת קל וחומר ניתנה שיכול אדם לדרוש אותה אף בלא שקיבל את הדרשה מרבוקא, מכל מקום **אינה** נחשבת כאזהרה **ללאו** כדי שילקו מחמתה. **במסכת מכות** (ה:) **נפקא לן** - למדו כלל זה שאין מזהירין מן הדיןקב.

סיקסא הוא

לימוד זה לאסור אכילת בשר קודש ממעשר שני הוא מחמת שהוקשו זה לזה, ומענישים על אזהרה שנלמד על ידי היקש, **ולאו** קל **וחומר** - ואין זה לימוד בקל וחומר. **דאיתקש** בפסוק 'לא תוכל לאכול בשעריך וגו' **נדריך** אשר תדר **ונדבותיך**', דהיינו **שלמים** שהוא קרבן שבא על ידי נדר או נדבה, **למעשר דגן** - למעשר שני המופרש מהדגן, המוזכר בתחילת פסוק זה 'מעשר דגנך', **דכתיב ביה** - שנאמר בו במעשר שני '**לא בערתי ממנו בטמא**', שממנו למדנו שאסור לאכול מעשר שני טמא, **ותייתי לן מינה** - ונלמד מההיקש **דאף קדשים לא יאכלו בטומאה** - כשהבשר טמא.

מוסיף רש"י, '**ולא בערתי ממנו בטמא**', שממנו למדו את האיסור לאכול מעשר שני טמא, **אף על גב דוידוי בעלמא הוא** - שהוא נאמר על ידי המתודה לאחר ביעור המעשרות מביתוקג, **ואינו** אזהרת **לאו**. מכל מקום **הא נפקא לן ביה** - הרי למדו בו **איסור לאו ביבמות** בפרק הערל (סה) **מהאי קרא** - מפסוק זה **ד'לא תוכל לאכול בשעריך'** (דברים יב יז), **ולהלן הוא** - הפסוק **אומר בפסולי המוקדשים שנפדו** (סה טו כג) '**בשעריך תאכלנו הטמא והטהור יחדיו**', דהיינו **שטמא וטהור אוכלין בקערה אחת, יש כאן** היתר לאכול פסולי המוקדשין שנפדו **בטומאת בשר** לאדם **טהור**, וכן היתר לאכול **בטומאת הגוף**, כלומר לאדם **טמא**. **וקא אמר רחמנא** - ואמרה התורה בפסוק זה 'לא תוכל לאכול בשעריך' **לגבי מעשר וקדשים**, ופירושו, **שההוא בשעריך דשראי לך ביה טומאה** - אותו 'בשעריך' שהתרתי לך בו את האכילה בטומאה, הוא דווקא **התם** - שם **בפסולי המוקדשין** שנפדו, אבל **הכא** - במעשר שני וקדשים **לא תאכלקד**.

סכל פומיסא

מין שרץ המים.

לוקס סרמא

חד **לאו** נאמר **בשרץ המים בתורת כהנים דהוא ספר ויקרא** (יא י-יא), שנאמר 'מכל שרץ המים וגו' **מבשרם לא תאכלו**', **וחד** - ולאו אחד נוסף **במשנה תורה** (דברים יד ח) שנאמר 'וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת לא תאכלו'. ועוד **שני לאוין כתובים בתורת כהנים** - בספר ויקרא (יא מג) **בשקצים סתם** - בכל מיני השרצים הטמאים, שנאמר '**לא תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ ולא תטמאו בהן**', **והכא לא כתיב** 'השורץ **על הארץ**', **ומשמע** שבאיסור זה נכללו כל מיני השרצים, **בין שרץ המים ובין שרץ הארץ. הרי ארבע** אזהרות על האוכל משרץ המים.

לוקס סמא

הני תרי דסתם שרצים - אותם שני לאוים שנאמרו על כל מיני השרצים, **וחד** - ועוד אזהרה אחת מהפסוק (ויקרא יא מא) '**וכל השרץ השורץ על הארץ שקץ הוא לא יאכל**', **וחד** - ועוד אזהרה אחת מהפסוק (סה מג) '**לכל השרץ השורץ על הארץ לא תאכלום כי שקץ הם**', **וחד** - ועוד אזהרה אחת מהפסוק (סה מד) '**ולא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ הרומש על הארץ**', הרי חמש לאוין על שרץ הארץ.

כד:

מילתא

שרץ העוף היא, שהיא יכולה לעוף, **וגם שורצת** בהילוך **על הארץקה**, **ויש בה אלו חמש לאוין** שנאמרו בשרץ הארץ כפי שהתבאר בנמלה, **ומוסיף עליה לאו דשרץ העוף** שנאמר **במשנה תורה** - בספר דברים (יד יט) '**וכל שרץ העוף טמא הוא לכם לא יאכלו**'קו.

מוסיף רש"י ומבאר, **שרץ** הוא מלשון רחוש **ונענוע** - נע ונד על הארץ, **ואינו נראה** - ואינו ניכר ונראה מחמת קטנותו, ורק על ידי שנע ונד ניכרקז. **ואין בהמה וחיה הגבוהין מן הארץ** והם ניכרים, **בכלל** הלשון **שרץ, הלכך** מה שנאמר '**לא תשקצו את נפשותיכם בבהמה ובעוף' וגו', דכתיב בפרשת קדושים תהיו** (ויקרא כ כה), **אינו מן המנין** - אינו נמנה כלאו נוסף שילקו עליו באכילת השרצים האמורים, **דלאו בשרצים כתיב** - שפסוק זה לא נכתב על שרציםקח.

והכתיב למה לי

השתא דאמרת קרא לאו לגופיה אתא - מאחר שאמרת שהפסוק 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל' לא בא לומר אזהרה לבשר קדשים שנטמא, שאזהרת אכילתו כלולה בכלל כל הקדשים הפסולים, **אלא** פסוק זה בא **לאם אינו ענין** - לדרוש ממנו כמידת אם אינו ענין לגופו תנהו ענין לדבר אחר, ומזה דורשים איסור הנאה מחמץ בפסח ושור הנסקל, **תינח** - אמנם מובן מה צריך הפסוק לומר 'ואשר יגע בכל טמא לא יאכל', אבל תיבת 'והבשר' שנאמרה בפסוק **למה לי** - מה באה ללמדנו.

ומשני - ומתרצת הגמרא, מתיבת 'והבשר' דורשים **לרבות עצים** קדושים שעומדים להעלאה על המזבח למערכת האש, **ולבונה** - ומין הלבונה שמוקטר על המזבח עם המנחות, שאף הם ראויים **לקבל טומאה** כמו בשר קדשים, **ואף על גב דלאו אוכלא הוא** - אף שהעצים או הלבונה אינם עומדים למאכל, ובכל חולין רק אוכל מקבל טומאה, מכל מקום קדשים העומדים להעלותם על המזבח התרבו שמקבלים טומאהקט.

ציונים והערות

קא. **בשונה** ממידת גזירה שוה שאין אדם דן מעצמו בלא שקיבלה מרבו (להלן סו.). קב. **ולמדו** כן ממה שהוצרכה התורה לחזור ולפרט אזהרה על אחותו שהיא גם בת אביו וגם בת אמו, שהיו יכולים ללמוד בקל וחומר מאחות שהיא בת אביו בלבד או בת אמו בלבד שהזהירה עליה התורה (ויקרא יח ט), ולמדנו שאין מזהירין מן הדין, והיינו שאין מחייבים בעונש על איסור שלומדים אותו רק בקל וחומר ולא נאמרה האזהרה בפירוש בתורה, ולכן הוצרכה התורה לפרט לאו על אחותו שהיא בת אביו ובת אמו. קג. **לאחר** השנה השלישית והשישית משנות השמיטה, עד חג הפסח של השנה שאחריהן, צריך כל אחד לבער את כל המעשרות מרשותו שמכל השנים הקודמות ולקיים בהם את דינם (דברים כו יג וש"נ שם), ולאחר מכן אומר את הפסוקים שבהם מתוודה שקיים את כל הדינים האמורים בהם (דברים שם יג-טו), אחד מהדברים המוזכרים שעליהם אומר המתוודה שקיים את דינם, הוא פסוק זה 'ולא בערתי ממנו בטמא'. קד. **התוספות** (יבמות שם ד"ה והיכן) הקשו, שאמנם בגמרא ביבמות שם מבואר שמהפסוק 'לא בערתי ממנו בטמא' אין לומדים את האזהרה, והאזהרה היא מהכתוב 'לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך', אך מהגמרא כאן מוכח שהאזהרה היא מהכתוב 'לא בערתי ממנו בטמא', שהגמרא אמרה שכיון שלא לומדים את האיסור על קדשים בקל וחומר מהקדש, אלא בהיקש הכתוב 'לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך וגו' ונדבותיך', לוקים על קדשים מחמת הלאו של 'לא בערתי ממנו בטמא'. וכתב המהרש"א (תוספות שם) שרש"י כאן יישב את קושייתם, שהגמרא אמנם הביאה את הפסוק של 'לא בערתי ממנו בטמא' כמקור לאיסור אכילת מעשר שני וקדשים טמאים, אך עיקר האזהרה לא נאמרה בפסוק זה, אלא מהכתוב 'לא תוכל לאכול בשעריך'. ויש להקשות, למה צריכים ללמוד קדשים בהיקש ממעשר שני, הרי בפסוק זה עצמו של 'לא תוכל לאכול בשעריך' שנאמרה בו האזהרה שלא לאכול בטומאה, כתוב בפירוש אף קדשים. תירצו התוספות (ד"ה הקישא), שמהפסוק 'לא תוכל לאכול בשעריך' לא שמענו אלא איסור אכילה, ולא איסור הנאה, ולולי ההיקש למעשר שני, היינו מעמידים את הפסוק 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל' לאיסור הנאה בבשר קודש שנטמא, ושוב לא היה זה מיותר ללמוד מזה לאיסור הנאה בכל איסורים שבתורה. אבל מההיקש למעשר שני לומדים שבשר שנטמא אסור גם בהנאה, שהרי במעשר שני מבואר שאין ליהנות ממנו בטומאה, כמו שנאמר 'לא בערתי ממנו בטמא', והיינו שלא נהניתי ממנו דרך ביעורו כשהיה טמא. אמנם מרש"י מתבאר שהלימוד על קדשים הוא לאוסרו באכילה, כמו שכתב בלשונו 'ותייתי לן מינה דאף קדשים לא יאכלו בטומאה', וחוזרת קושיית התוספות, שהרי בפסוק זה עצמו יכולים ללמוד איסור אכילה לקדשים. ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה היקשא) תירץ, שלולי ההיקש למעשר שני, היינו אומרים שהאיסור אכילה בקדשים שנטמאו הוא דווקא כשנטמאו על ידי טמא שמטמא כל דבר, גם בשר חולין, דהיינו טמא שלא טבל, ולא היינו יודעים שיש איסור גם אם נטמא על ידי טמא שכבר טבל לטומאתו, שלחולין הוא נטהר, ורק לתרומה וקדשים הוא עדיין טמא עד הערב שמש. ומההיקש למדנו, שכמו שבמעשר הלאו הוא על כל מה שנטמא בטומאה השייכת במעשר [מעשר נטמא רק מטמא המטמא אף חולין, כמבואר ביבמות (שם)], הוא הדין בקדשים. האיסור הוא על כל מה שנטמא בטומאה השייכת בקדשים. ורש"י יסבור כדברי רבינו פרץ, שלדבריו הלימוד בהיקש הוא על איסור אכילה. דבר שמואל (מגילה, ד"ה אין מזהירין). קה. **ברש"י** מתבאר, שצירעה היא מין שיש בה שני דברים, גם שריצה על הארץ, וגם מעופפת. אבל הריטב"א (עירובין כח. ד"ה והממר) פירש, שהיא מין שרץ העוף בלבד, אלא שגם שרץ העוף כלולה בכלל שרץ הארץ, שכל שגודל על הארץ הוא בכלל שרץ הארץ אף כשאינו שורץ על הארץ. קו. **כשיטת** רש"י שעל כל שרץ הארץ לוקים משום שלושה הלאוין שנאמרו בו, וכן בשרץ המים על שני הלאין שנאמרו בו, וכן בכל השרצים לוקים משום שני הלאוין שנאמרו על כל מיני השרצים, כן היא גם שיטת רוב הראשונים [הרמב"ן בהשגות לספר המצוות (שורש ט) כתב שלא ראה מעולם לאחד מכל הראשונים שלא פירשו כך, והביא שם מדברי הבה"ג שמבואר כן]. אך שיטת הרמב"ם (ספר המצוות לו תעשה קעט) שאין לוקים על דבר אחד כפי ריבוי הלאוין שנאמרו בו, ואף אם נוספו בו לאוין אינו לוקה אלא אחד. ופירש את דברי אביי באופן שונה, שכל מין מהמינים שהוזכרו, כולל כמה מיני שרצים, ולוקים כפי מנין השרצים הכלולים בהם. קז. **תוספות** (ד"ה ניצעה) בביאור דברי רש"י. קח. **התוספות** (ד"ה ניצעה) הקשו, שבהמשך הפסוק הזה נאמר 'ובכל אשר תרמוש האדמה', ובעלי חיים שאין הילוכם ניכר מכונים בלשון רמישה, כפי שדרשו בסנהדרין (עו:) שהכתוב (בראשית ו כא) 'ובכל חיה הרומשת על הארץ' בא לרבות נחש ההולך על גחונו, הרי שהלשון רמישה מתייחסת למיני השרצים הרוחשים. ולכן פירשו, שאף שפסוק זה מדבר גם על שרצים, אין זה כולל את כל השרצים, אלא רק את שמונת השרצים הטמאים, שכן נאמר בהמשך הפסוק 'אשר הבדלתי לכם לטמא'. והריטב"א (עירובין כח. ד"ה וכמה) יישב את קושיית התוספות, שמה שדרשו בסנהדרין פסוק זה על הנחש, נאמר על הנחש קודם שהתקלל, שלא היה הולך על גחונו. וכן כתב בספר מגילת אסתר (ספר המצוות שורש ט). וראה במצפה איתן (מוספות שם ג"ד וכו') מה שכתב על דבריהם. קט. **חיבת** הקודש מחשיבה אותם כאוכל, ולכן הם מקבלים טומאה. מנחות (קו.).

וסנצר כל מהור יאכל למס לי

מה שנאמר בסוף הפסוק 'והבשר' יתירה, **מבעיא ליה** - שואלת עליו הגמרא מה דורשים בו. **דאילו** מה שנאמר 'כל **מהור יאכל בשר**', כבר דריש ליה **במנחות** (כה:), שמה שנאמר 'כל **מהור יאכל בשר והנפש אשר תאכל בשר**' וגו', בא ללמד שבשר קדשים **הניתר לטהורין** - שכבר נזרק דמו על המזבח והבשר הותר באכילה לטהורים, **חייבין עליו** כרת **משום** האוכלו **בטומאה** שעליו. **יצא** מכלל זה **בשר** קדשים **שנטמא לפני זריקת דם** שעדיין לא ניתר באכילה לטהורים, שהאוכלו כשהוא טמא אינו חייב עליו כרת[קי].

לשון אחר, בין ברישא - בין בדרשה מהכתוב 'והבשר' שבתחילת הפסוק, **בין** מהכתוב 'והבשר **בסיפא** - בסוף הפסוק, ו' **יתירה מיבעיא ליה** - הדרשה היא על ייתור האות ו', ולא על ייתור תיבת 'הבשר'[קיא].

לרבות שם סמימורין

לרבות חלבי הקדשים שעולים על המזבח, **שאם נטמאו** החלבים **ואכלן** אדם **מהור, שיעבור עליהן משום שני לאוין, לאו** אחד **דזרות**, כלומר, הלאו שזר אסור באכילת קדשי קדשים, **שאף הכהן** נחשב **זר אצלם** - אצל החלבים, **ולאו** נוסף **דטומאת בשר** קדשים. **ואדלעיל קאי** - ותיבת 'והבשר' שנאמרה בסוף הפסוק חוזרת על האמור קודם לכן; **והכי קאמר** הכתוב, 'והבשר אשר יגע בכל טמא **לא יאכל, והבשר**', כלומר האימורין, **נמי שנטמא לא יאכל** - גם הם כשנטמאו בכלל האיסור לא יאכל.

מעשר לה'

מה שנאמר 'אשר לה'' **קרא יתירה הוא** - פסוק מיותר הוא, **דהוה ליה למכתב** - שהיה לו לפסוק לכתוב 'מזבח **השלמים וטומאתו עליו**', **וכתיב 'אשר לה'**, **לרבות אף בשר הקרב לה'**, כלומר האימורין שקרבים על המזבח, **שאם אכלו בטומאה, ענוש** האוכלם **בכרת**.

ומשני - ומתרצת הגמרא, **התם** - הפסוק 'אשר לה'', **בטומאת הגוף איירי** - מדבר על האוכל את האימורין כשהוא עצמו טמא בגופו. **(והאי) [דהאי]**[קיב] - שפסוק זה שנאמר בו 'וטומאתו עליו' **מוקמינן לה** - העמדנו אותו **בזבחים בפרק בית שמאי** (מג:) **שבטומאת הגוף** של האדם האוכל את הקדשים **הכתוב מדבר**[קיג]. **והכא** - ובפסוק זה 'והבשר' שנאמר בהמשך הפסוק 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל', **רבינהו** - ריבה הכתוב **לאזהרת** לאו על האוכל את האימורים **בטומאת בשר**, דהיינו **כשנטמאו הם, והוא** [-האוכלם] **מהור, שיהא מוזהר** עליהן באיסור לאו. **והכא** - וכאן באדם טהור האוכל בשר קדשים שנטמא, **ליכא** - אין עונש **כרת, אלא** רק **לאו, דאימעט** - שבשר טמא התמעט מעונש **כרת בזבחים בפרק בית שמאי** (סס).

מיכף לממרי

הא דרבי אבהו שהעובר על האיסור שלא כדרך, פטור, **אהנאה איתמר ואהנך דאסירי בהנאה** - נאמר על הנאה שלא כדרך הנאה [ולא על אכילה] ועל אותם דברים שאסורים בהנאה.

סלג

אין דרך הנאתו אלא בהבערה ולמשוח עורות[קיד], **ולא לרפואה**, כגון להניחו על גבי מכתו, **וכל שכן** שפטור **האוכל חלב** חי.

מין קופגין עם סמרנגים כו'

גבי משקין קאי בממכת תרומות - המשנה המובאת כאן ממסכת תרומות, נמצאת בין משניות העוסקות בדיני משקים היוצאים מהפירות [כגון אם מותר להוציא משקים מפירות תרומה כדי לשתותם], **וקאמר** שם במשנה, **דאין כל מי פירות** קרויין **משקין** [לכל דיני משקין, כגון לקבל טומאת משקין] **אלא אלו** היוצאים מענבים וזיתים **בלבד**.

אין סופגין את הארבעים על שתיית שום מי פירות של ערלה, משום דבכולהו - בכולם, שתייתם **שלא כדרך הנאתן הוא**, שאין דרך לשתות משקים היוצאים מן הפירות אלא לאוכלם חיים, ואין לוקים **אלא** על **אלו** - זיתים וענבים, שדרך לעשות מהם משקה [יין ושמן].

כמלמא מי מממעין נפרי גופא

דאי אכיל את הפרי **שלא כדרכו, כגון שבישל אגוזים או אפרסקין ואכלן, ואשמעינן דלא מחייב** - והיה משמיענו שהעושה כן אינו חייב על אכילתו.

מפיר

שמעינן מינה - היינו למדים מזה **דאין לוקין אלא כדרך אכילתן, אבל השתא** שאין המשנה דנה אלא במשקה היוצא מן הפירות, **טעמא דפטור** הוא מטעם אחר, **משום דלאו פרי אכל**, שהמשקה היוצא מן הפרי אינו חשוב פרי.

כלמי מכמס

כתיב (דניאל כג ט) **'פן תקדש המלאה'**, כלומר, פן תשרף [תקדש, מלשון תוקד אש[קטו]], **דמשמע** שכוונת הכתוב היא **לא תהנה ממנו, אלא תשרפנו. ופן לאו הוא** - כשהתורה כותבת לשון 'פן', הכוונה היא להזהיר מלעשות כך[קטז] [ולא חשש בעלמא שמא דבר זה יקרה].

מסוף מפור

באכילה [שהרי בכתוב אין מבואר אלא איסור לבשלו].

כה.

עלה לו סיפה לה שמם מכומר

שהפרי הזה חנט - נעשה פרי [שנפל הפרח והתחיל לצמוח פרי במקומו] **באיסור**, שמיד משנעשה פרי הרי הוא ערלה ואסור, **ונגמר באיסור**, ואיך **תאמר** ללמוד מערלה לאסור הנאה **בבשר בחלב**, שהוא קל מערלה, **שיש** לו לבשר **שעת הכושר קודם שניתן בחלב.**

כלמי מכמס יוכיחו

ובשחיטת חולין - בגמרא במסכת חולין (קטו:)[קיז] **פריך, ונימא ערלה תוכיח**, שאינו ענוש כרת, ואסור בהנאה, **וחזר הדין** ונלמד מערלה וחמץ, **והתם מתרץ לה בפרק כל הבשר.**

ולקמן פריך - ובהמשך מקשה הגמרא, **ונימא מה לכלאי הכרם שכן לא היתה להם שעת הכושר**, ולכן אין ללמוד בשר בחלב מהם.

ומם מימם

דכלאי הכרם חלוקין להחמיר משאר איסורין, שכל האיסורים אינם אסורים אלא בדרך הנאה, וכלאי הכרם אסורים אף בהנאה שלא כדרך הנאה, **ליפרוך האי** - נפרוך את הלימוד מכלאי הכרם על ידי חומרא זו, שיש בכלאי הכרם ואין בבשר בחלב.

ומני

ואביי **אמר לך, היכי ניפרוך** - איך אפשר להקשות כן, **היכי נסיימה למילתיה** - איך נסיים את הטענה כדי **דלא נילף** - שלא נלמד **בשר בחלב מיניה** [-מכלאי הכרם], **נימא** [-האם נאמר] **תאמר בבשר בחלב כו'** שאינו אסור אלא בדרך אכילתו, **אמו** [-וכי] **בשר בחלב אכילה כתיבה ביה**, שנאמר משום כך שהאיסור אינו אלא כדרך אכילתו, **הרי התם** - שם בבשר בחלב **נמי לוקין עליו אפילו שלא כדרך הנאתה.**

מנבילה

ונבילה אכילה כתיבא ביה, ולכן אין בה איסור אלא כדרך הנאתה.

מבאר רש"י, **נבילה לאו דוקא קאמר, דהא מטריפה גמרינן לה** - שהרי מטריפה למדנו לאסור בשר בחלב, כמבואר בגמרא לעיל (כד:).

ויש מפרשים בטעם שנזכר כאן 'נבילה', **דמשום דהאי 'טריפה' דקרא**, כלומר, טריפה הנזכרת בכתוב 'ובשר בשדה טרפה לא תאכלו', אין הכוונה לטריפה ממש [בעל חי שיש בו מום שמביא למותו], אלא **איירי** - מדובר **באבר ובבשר המדולדל** [-שאינו מחובר לגמרי לגוף, אלא בחיבור רופף] **כה, ושחטה**, שהתורה אסרה לאכול מאותו בשר או אבר מדולדל, כיון שאינו מחובר ממש לגוף, אין השחיטה מתירתו, **כדאמרינן בבהמה המקשה ללילד** (חולין עג:), ולפיכך, **קרי ליה** בגמרא כאן **נבילה, דדמי לנבילה, דלא מישתרו בשחיטה** - שהם דומים לנבילה בכך שאינם ניתרים על ידי שחיטה, כשם שנבילה אינה ניתרת.

רש"י דוחה פירוש זה, **ואין נראה לי, דטריפה נמי לא מישתריא** - אינה ניתרת **בשחיטה**, ואם כן אין סיבה לקרוא לאבר ובשר המדולדלים 'נבילה' יותר מלקרוא להם 'טריפה'. **ואי משום דלא מיטמיא** - ואם הגמרא אינה רוצה לקרוא להם טריפה, משום שטריפה שנשחטה אינה מטמאת, שאף על פי שאין

ציונים והערות

קי. **משמע** מרש"י שרק על בשר טמא אין חייב עליו כשאכלו קודם זריקת הדם. אך רש"י במנחות (כה: ד"ה יכול) הביא בשם התורת כהנים, שאין מדובר על בשר טמא, אלא הייתור בא ללמד על בשר טהור שטמא אוכלו קודם זריקת דמים. קיא. **בתוספות** הרא"ש (חולין לו: ד"ה והנשאר) מבואר, שלפי פירוש זה, מעצם תיבת 'הבשר' דורשים שאף בשר קדשים שלא הוכשר במשקה, מקבל טומאה, שלא כמו בשר חולין שאינו מקבל טומאה בלא הכשר משקה. קיב. **הגהות** הב"ח (חולין ג). קיג. **בגמרא** שם מתבארים כמה אופנים לדרשה זו שהכתוב מדבר על טומאת האדם האוכל, ולא על טומאת הבשר. ורבינא מבאר שבהכרח מדובר רק על אדם טמא ולא על בשר טמא, שכן לשון זו 'וטומאתו עליו' משמעו שיכול הוא להיטהר מהטומאה אלא שעדיין הטומאה עליו, וזה שייך רק על אדם טמא שיש לו טהרה בטבילה במקוה, ועל זה אומר הפסוק שכאשר אכל את הבשר כשעדיין הטומאה עליו ענוש כרת. אבל בבשר קדשים שנטמא לא שייך לשון זה שעדיין הטומאה עליו, שהרי משנטמא אין אפשרות לטהרו כמות שהוא. קיד. **כך** היא שיטת רש"י, וראה בהערות בביאורי הפשט שהובא שיש סוברים שאף הבערה ומשיחת עורות אינן דרך הנאתו של חלב, שאין למאכל דרך הנאה אלא אכילה בלבד. קטו. **כך** דורש חזקיה בקידושין (נו:), וכן אמרו בסתם בחולין (קטו.). קטז. **על** פי עירובין (לו.) ועוד. קיז. **מסכת** חולין נקראת בלשון הראשונים 'שחיטת חולין' [לעומת מסכת זבחים הקרוייה 'שחיטת קדשים'].

אהחא19/06/2018

השחיטה מתירה אותה באכילה, מועילה שחיטתה שלא תיחשב נבילה, ואין בה טומאת נבילות, אף זה אינו טעם, שהרי **הנך** - אלו, אבר ובשר המדולדלים, **נמי לא מיטמאו**, ואם כן הרי [illegible] כטריפה, ולא כנבילה, ואין סיבה לקרוא להם 'נבילה'.

ומידך

אבי אמר לך, להכי לא כתיב אכילה בגופו של איסור בשר בחלב, **ללמדך שלוקין בו'** - שלוקים עליו אף שלא כדרך הנאתו, **הלכך לא מצי פריך תאמר בבשר בחלב בו'.**

וליפרוך מה לכלאי הכרם שכן גם טיפס להם שפע הכושר

וקא סלקא דעתך - וסובר המקשה, **שאין נאסרין אלא גידוליהן**, כלומר, הגדל לאחר שנזרעו בכרם, **ולכן לא היתה להן שעת הכושר**, שאותם גידולים נאסרו מתחילתם.

זמם לומרם

מדלא פריך הכי - מזה שלא הקשה כן, שכלאי הכרם חמורים בזה שאסורים מתחילתם, **שמע מינה כלאי הכרם עיקרן נאסר**, כלומר, **אף עיקר הזריעה עצמה נאסרה**, **וזריעה** הרי **היתה לה שעת הכושר כל ימיה**, משעה שנוצרה **ועד שנשרשה.**

בדיבור הקודם נתבאר שהמקשה שהקשה 'וליפרוך, מה לכלאי הכרם שכן לא היתה לו שעת הכושר' סבר, שרק הגידולים נאסרים, ולהם לא היתה שעת הכושר. כעת מביא רש"י פירוש נוסף בדעתו של המקשן, ודוחה אותו מכמה טעמים:

יש מפרשים, דהאי מקשה נמי ידע שאף הזריעה נאסרת, אלא סבור שמשעת זריעה נאסרת אף קודם השרשה, **וכך שמעתי, אבל אי אפשר להעמידה, דמיבעי לן לפרושי הכי** - שלפי פירושם צריכים אנו לפרש את דברי הגמרא כך, **מה לכלאי הכרם** [והיינו הזרעים עצמם] **שכן לא היתה להן שעת הכושר משעה שבאו לכלל כלאים** [והיינו משעה שנזרעו יחדיו, שהרי קודם לכן ודאי היו מותרים], **תאמר בבשר בחלב שהיתה לו שעת הכושר משעה שבא לכלל זה**, כלומר, אף לאחר שכבר נקרא 'בשר בחלב', עדיין הוא מותר, **דאם שורהו כל היום בחלב אינו נאסר בכך**, שלא אסרה התורה אלא לאחר שנתבשלו יחד. **ומשני** - ומתרצת הגמרא לפי פירוש זה, **שכלאי הכרם עיקרן נאסרו משנשרשו ולא משנזרעו**, והיתה להם שעת הכושר לאחר שנזרעו וכבר נקראו כלאים, ועד שהשרישו.

ומסביר רש"י מדוע אי אפשר להעמיד פירוש זה, ולפרש כך את כוונת הגמרא, **וכמה גמגומים יש בה, חדא, דטעמא דלא מיתסר** - שאין נאסר בשר ששראוהו בחלב ולא בישלוהו בו, הוא **משום דאכתי** [-עדיין] **לא בשר בחלב חשיב ליה**, **והרי הוא כאילו זה לבד וזה לבד**, שאין נקרא 'בשר בחלב' אלא אחרי שנתבשלו יחד ובלעו זה מזה[קיח], **וכן כלאים, כל זמן שלא נשרשו, הרי הן כמונחין בכרא** - כמונחים בכד, ולא כזרועים באדמה, ואינם נקראים כלאים. אם כן, אי אפשר לומר שכלאים נאסרו משעה שנקראים כלאים ובשר בחלב לא, שבין זה ובין זה אין נאסרים אלא משעה שנקראים בשם האיסור, ובהכרח ששעת הכושר האמורה בגמרא היא קודם שנקראו בשם כלאים. **ועוד, כי אמר לעיל חמץ בפסח יוכיח, מיבעי ליה למימר** - היה רצונו לומר **שהיתה לו שעת הכושר משנקרא חמץ בפסח, והא ליתא** - וזה אינו, שמשנקרא 'חמץ בפסח' ודאי הוא אסור. **ועוד, מדמותיב** - מזה שהקשה **רב שמעיה 'הוסיף אין לא הוסיף לא'**, הרי שהנידון הוא אם דווקא התוספת נאסרת, **מכלל דליכא מאן דסליק אדעתיה** - מוכח מזה שאין מי שהעלה על דעתו לומר **משעת זריעה** נאסר, ואף קודם השרשה, **אלא הוה סלקא דעתיה** - אלא היה סבור **שתוספת אין עיקר לא.**

מוסיף רש"י, **ולשון** 'זאת אומרת כלאי הכרם **עיקרן** נאסרין' **משמע כדפרישית** - כפירושי (בדיעבד הקודם) שהמקשה סבר שעיקרן אינן נאסרין, **דלליטנא בתרא** - שלפי אותו פירוש שהובא לעיל, **הכי הוה ליה למימר** - כך היה לו לומר **'זאת אומרת כלאי הכרם בהשרשה נאסרו'**, ולא משעת זריעה, שהרי גם המקשן סבר ש'עיקרן' נאסרים, אלא שסבר שנאסרים משעת זריעה.

סמעניך עניין נקוד נכרס

וזרעים בתוכו שכבר צמחו, והוסיף הצמח בכרם מאתים, היינו **אחד** מן **המאתים שיש בו עכשיו, שמתחלה היו בו קצ"ט שיעורים כתוספת זו, ועכשיו יש בו** [יחד עם התוספת] **מאתים** כמותה, אותם זרעים **אסורין, לפי שאין בהיתר הראשון כדי לבטל התוספת האסור, שהערלה וכלאים** החמירו בהם יותר משאר איסורים, **ואין בטלין אלא במאתים של היתר לבד האיסור** - שמלבד האיסור יש עוד מאתים כמותו של היתר, אבל אם **לא הוסיף מאתים אלא פחות כל שהוא, מותר, דיש בו כדי להעלות באחד ומאתים**[קיט]. **ובספרי** (קרח פיסקא קכא) **יליף ליה מתרומה שעולה באחד ומאה**[קכ], **וכלאים שכפל את אסוריו**, כלומר, שיש בו פי שנים איסורים מתרומה, שעל איסור אכילה נוסף **שאסורין בהנאה, כפל את עלייתן** - את השיעור שבו הם בטלים ברוב, שאינו בטל אלא בכפול משיעור ביטול תרומה, היינו במאתיים[קכא].

ודוקא נקט במשנה 'עציץ נקוב', דהעציץ הנקוב יונק מקרקע דרך אויר, ולכן יש כאן כלאים, מה שאין כן עציץ שאינו נקוב, שאינו יונק דרך אויר, לעולם אינו נאסר משום כלאים.

זרוע מעיקרו

זרוע מעיקרו **בכרם**, נאסר **בהשרשה, כדכתיב 'הזרע', משמע שאף הזריעה נאסרת, מיהו קודם השרשה** אינו נאסר, שהרי **כמאן דמנחא בכרא דמי** - נחשב כמי שנמצא בכד, ואינו חשוב זרוע.

זרוע ונפל

שהיה הזרע זרוע **קודם לכן** בעציץ, ושוב נזרע בכרם.

סופיף מין גם סופיף גם

דכתיב 'מלאה', והמשמעות היא שרק מה שגדל נאסר ולא הזרעים, והיינו באופן שהיה זרוע קודם שהובא לכרם, שאז דווקא מה שהוסיף לגדול נאסר.

למה נאמר נכל מאודך

יאמר שצריך למסור על אהבת הבורא את **החביב** משניהן וריו, שנלמד שכל שכן שיש למסור את הקל. **ומפרש, לפי שפעמים שזה חביב ופעמים שזה חביב, לכך הוצרכו** להכתב **שניהן, לומר אהוב את בוראך יותר מן החביב עליך, והמתרפא בעצי אשירה נראה כמודה בה** - בעבודה זרה, והרי זה היפך אהבת הבורא, ולכן צריך למסור את נפשו ולא להתרפא מהאשירה[קכב].

כה:

מה למדנו מרופא לנפרע המעורקה

והלא פירש בה הכתוב אונם פטור, כדכתיב 'ולנערה לא תעשה דבר', ואם כן כבר נכתב דינה בפירוש, ולמה צריך הכתוב לדמותה לרוצח, **אלא** אף על פי שמלשון הכתוב **נראה כמי שרוצח בא ללמד כאן**, ולמעשה **נמצא** גם להיפך, **שהוקש כאן** לנערה המאורסה **להיות למד מכאן, והכי קאמר כרוצח בנערה שניהן שוין, כמו** בלשון הכתוב **'והיה כעם כבהן'** (ישעיה כד ב) **ולא נאמר והיה העם כבהן**, וכוונת הכתוב לדמות אותם זה לזה, שהעם דומים לכהן, שהיו מתגאים כמותו, והכהן דומה לעם, שהוא מתנהג ברשעות כמותם[קכג].

ניתן לסלקה

ניתן רשות לרואה שהוא [הבועל] **רודף אחריה לאונסה, שיצילנה ממנו בנפשו של הרודף, כדכתיב** (דברים כב כז) 'כי בשדה מצאה, צעקה הנערה המארשה **ואין מושיע לה', הא אם יש מושיע, צריך להושיעה בכל אשר יכול אפילו בהריגתו**, דהיינו **שאם אין יכול להציל באחד מאבריו** של הרודף, שאינו יכול להכותו בדרך שלא יהרגנו ורק יפגע באחד מאבריו, **יהרגנו**[קכד].

ציונים והערות

קיח. רבי עקיבא איגר (גליון הש"ס) העיר, שבגמרא מנחות (קי:) נזכר שבשר בחלב היתה לו שעת הכושר, וביארו רש"י (שם ד"ה הומלין) ותוספות (שם ד"ה פיגל), שהכוונה שהיתה לו שעת הכושר לאחר שנתערב, וכפירוש שרש"י כאן דוחה. **קיט. הרש"ש** (נדה"י) מעיר שלשון רש"י תמוה, שהלא בפחות כל שהוא אין בו מאתים של היתר כנגד האיסור, אלא מאה תשעים ותשע ומשהו, ואסור הוא, ומיד כשהוסיף כלשהו יותר מאחד ומאתים, כבר נאסר, אף על פי שעדיין חסר יותר מכל שהוא כדי שיהא אחד ממאה ותשעים ותשע. וכתב שנראה לו לסרס את התיבות ולגרוס 'לא הוסיף מאתים, אלא פחות כל שהוא, דיש בו כדי להעלות באחד ומאתים, מותר', והכוונה, שכאשר הוא פחות כל שהוא באופן שיש בו מאתים כנגדו, מותר. והביא שכך היא לשונו של רש"י בחולין (קטז. ד"ה לא) 'לא הוסיף מאתים אלא פחות כל דהו, וכגון שיש בהיתר מאתים בו, דהוי איהו אחד ומאתים מותר'. **קכ. ולמה** סמכו על שיעור מאה בתרומות, שהרי תרומת מעשר אחד ממאה ומקדש הכל שנאמר (במדבר יח כט) 'את מקדשו ממנו' אמרו חכמים דבר שאתה מרים ממנו [כלומר תרומת מעשר, שהיא מעשר מן המעשר, והיינו אחד ממאה] אם חזר לתוכו מקדשו [-אוסרו]. רמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו הט"ז), על פי ספרי (במדבר שם) וירושלמי (תרומות פ"ד ה"ו). **קכא. ראה** בהערות בביאורי הפשט שהובא מהתוספות שדרשת הספרי אינה אלא אסמכתא, ושלפי זה האיסור כאן אינו אלא מדרבנן [אמנם מסתימת רש"י משמע קצת שהוא סובר שהיא דרשה גמורה]. אכן אם הוסיף עד שהתוספת היא רוב, אסור מן התורה. אמנם הובא שם מתוספות ישנים, שסובר שאף התוספת בפני עצמה אינה אסורה אלא מדרבנן. עוד הובא כמה ראשונים המפרשים בענין אחר את הטעם שנאסר משהוסיף מאתיים, וסוברים שכשהוסיף אחד ממאתיים אסור מן התורה. **קכב. והתוספות** (ד"ה תוך) כתבו שיבוא לטעות ולהמשך אחר עבודה זרה. ובשערי תשובה לרבנו יונה (שער ג אות קלו) הוסיף, שאין החשש דווקא שזה שנרפא על ידה ימשך אחריה, אלא החשש הוא שיאמרו שהאשירה הצילתו, ונמצא מחזק ידי עובדי אשירה. **קכג. על** פי ראש יוסף (ד"ה מה למדנו). וברד"ק (ישעיה כד ג) מפרש באופן אחר. **קכד. אבל** אם יכול להציל באחד מאבריו של הרודף, אסור לו להרגו, ואם הרגו חייב

מאי מזם דממע דידך פומק

כלומר, כלום **באתה** לישאל על כך **אלא** מפני שאתה יודע שאין מצוה עומדת בפני פיקוח נפש, **וסבור אתה שאף** עבירה זו של רציחה **תדחה** מפני **פיקוח נפשך**, אבל באמת **אין** עבירה זו **דומה לשאר עבירות**, דמכל מקום בין שתהרוג ובין שתיהרג יש כאן **אבוד נפש**, **והתורה** אוצר החכמה **התירה** לדחות **את המצוה אלא** מפני **חיבת נפשו** של ישראל, **וכאן** אם תהרוג, הרי גם **עבירה נעשית** וגם **נפש אבודה**, מי יאמר שנפשך חביבה לפני המקום יותר משל זה, **דילמא** - שמא להיפך, של זה **חביבה** טפי עליו, **ונמצא עבירה נעשית ונפש אבודה**[קכה].

גוסרקי דעלה

גוהרקי היינו **בוסר**, כלומר **זיתים קטנים**. ורבינא משח בהם את בתו **משום רפואה**, משום דקסבר שמותר **להתרפאות באיסורי הנאה**.

מיפמע למירמע

חולי שקורין מלוי"ר [-קדחת].

צמירתא פירושה חם, כמו **דצמרה צמורי בבבא קמא** (פ.).

דרך הנמטו

דרך הנאתם של הזיתים היא **לאחר שיתבשלו** ויוצא **שמנן בבית הבד**.

מוסרס

הנאה הבאה לאדם בעל כרחו מותרת, **ואין** הוא **צריך לפרוש הימנה, כדמפרש** - כפי שהגמרא מפרשת והולכת באיזה אופן מדובר.

סכי גרסינן מפסר וקם מיכוין לא מפסר וקם מיכוין כולי עלמא לא פליגי דמסיר

אפשר לו **ליבדל** ולא לבוא לידי ההנאה, **וקא מיכוין להתקרב כדי ליהנות** מהאיסור[קכו], כגון שהיה שם **ריח של עבודה זרה**[קכז], **או אפילו אי אפשר** לו **ליבדל**, ומיהו **מתכוין הוא וחביב הוא** לו **ליהנות**[קכח].

לא מפסר

אי אפשר לו **ליבדל**, **ולא קא מיכוין ליהנות**, **דאיכא תרתי** - שיש כאן שתי מעלות להיתר, לכולי **עלמא שרי**.

כי פליגי דמפסר

ונחלקו באופן שאפשר לו **ליבדל**, **ולא נבדל**, ומיהו **לא קא מיכוון** להנות.

דלא מפסר

רבא אמר שמה שהתיר רבי שמעון זהו רק באופן ש'לא אפשר', והיינו כגון **שצריך** לאותן כלים, **ואין** יכול להגביהן **על כתיפו**. **ואביי סבר** בכלים קטנים **נמי שרי** - גם כן מתיר **רבי שמעון**, **אף על פי שאפשר** להגביהן **על כתיפו**, והכי אמרינן במסכת **שבת** (כט:). **ולרבא לא שרי רבי שמעון אלא בגדולים**, ולא בקטנים שהוא יכול להגביהם על כתפו.

מיכא דממרי

מודה רבא היכא דלא קא מיכוין - שבאופן שאינו מתכוין, **אף על גב שאפשר**, **שרי רבי שמעון**, **דבהכי פלוגתייהו** - שבכך מחלוקתם **דרבי** יהודה **ורבי שמעון**, **ובין לאביי ובין לרבא לרבי** יהודה **אסור ולרבי שמעון שרי**.

כי פליגי דלא מפסר וקם מיכוין

ומיהו אליבא דרבי שמעון דחשיבא ליה כוונה - לפי רבי שמעון המחשיב את כוונת העושה, **דמתיר אפילו בדאפשר** לו שלא לעשות זאת **הואיל ולא קא מיכוין** - ואינו מתכוין למעשה האסור, **אלמא אכוונה קפיד** - מוכח שהוא מקפיד על הכוונה, **ובה** תלוי האסור והמותר, **היכא דקא מכוין** - ולכן במקום שהוא מכוין, **אף על גב דלא אפשר אסור**.

סכי גרסינן כי פליגי פליגא דרבי יהודה דממר לא שנא מכוין ולא שנא מין מכוין מפסר מסור

ולא גרסינן ולא אפשר שרי, דהא לא שמעינן ליה דאמר הכי - שהרי לא שמענו לרבי יהודה שאמר כן, **דאי שמעינן ליה הכי היכי פליג רבא למיסר** - שאילו שמענו שאמר כן, כיצד רבא חולק על כך ואוסר באופן זה.

מאי סכמ דלא מפסר

הלא כאן הוא אופן של 'לא אפשר', שאי **אפשר** לו **ליבדל**, **ולא קא מיכוין ליהנות**,

מאני כרבי יהודה

דקסבר - שסובר אביי, כיון **דאסר רבי** יהודה **בדאפשר אף על גב דלא קא מיכוין**, **שמע מינה לא חשבינן ליה כוונה** - אין הכוונה חשובה בעיניו, **אלא בדאפשר ולא אפשר תליא טעמא** - האיסור וההיתר תלויים ב'אפשר' ו'לא אפשר', **הלכך היכא דלא אפשר** - היכן שלא אפשר, **אף על גב דקא מיכוין, לא איכפת ליה לרבי יהודה**.

כו.

ומנם מאי לך מד כמן

לא שמעת ליה לרבי יהודה דלא אזיל בתר כוונה - שאינו הולך אחר הכוונה, לפי שאין הכוונה קובעת את האסור והמותר, **אלא דלא פטר ליה משום אין מתכוין באופן דאפשר, דמתכוין אסור לדברי הכל, ומשוי** - ועושה רבי יהודה את **שאין מיכוין כמתכוין לחומרא לאסור, אבל דלא חשיבא ליה כוונה** - אך לומר שאין הכוונה חשובה לו כלל, **דמשוי** - שהוא עושה את **המכוין כשאין מתכוין לקולא, כגון דלא אפשר בשאין מתכוין שרי** - שהוא מותר, **ונישרי נמי** - וגם יתיר **רבי יהודה במתכוין, מפני דלא חשיב כוונה כלל, הא לא שמעת ליה** - דבר זה לא שמעת ממנו כלל.

ההיכל גובהו מאה אמה, וצילו הולך למרחוק מאד ומיצל גם **ברחוב שלפני הר הבית, ומתוך שרחוב גדול היה, ומחזיק בני אדם הרבה, היה דורש שם מפני החמה**[קכט], לפי שהיה הציבור רב מאוד, **שאין לך בית המדרש מחזיקן** מפני מספרם הרב.

לממוכו עמוי

ואין הנאת צילו נאסרה, דאין זה דרך הנאתו לשבת **בצילו**[קל].

סמומנין

כשיש בדק [-מקום רעוע[קלא]] **בחומת בית קדשי הקדשים**.

ומנם סכמ דלא מפסר

הלא כאן הוא אופן של 'לא אפשר', שאי

ציונים והערות

מיתה. ראה סנהדרין (עד.), וראה רמב"ם (רוצח פ"ו ה"ג) שאין בית דין ממיתים אותו, וראה ראב"ד (מלכים פ"ט ה"ד) וטור (חו"מ סי' תכה) שתמהו למה אין בית דין ממיתים אותו, והאחרונים האריכו ליישב. **קכה. מלשון** רש"י נראה שאילו היה מוכרע שנפשו חביבה יותר מנפש חבירו, היה רשאי להורגו, ואף על פי שעבירה נעשית ונפש אבודה, מכל מקום כיון שהתורה התירה לדחות את המצוה לצורך חיבת נפשו, רשאי להרוג את חבירו. עוד משמע מלשונו שזה שאינו רשאי להרוג את חבירו הוא מספק, שמא נפש חבירו חביבה יותר לפני המקום, וראה בהערות בביאורי הפשט אריכות בזה. **קכו. לכאורה** משמע מדברי רש"י [וכן משמע ברבינו חננאל (ד"ה כל)], ש'מיכוין' היינו שהוא מתכוין להתקרב כדי ליהנות, ולפי זה 'לא מיכוין' היינו רק שלא התקרב לשם כך, אף שכשהוא קרוב הוא מתכוין ליהנות, אלא שבדבריו בהמשך, וכן בדיבור להלן (ד"ה לא) משמע, שהדבר תלוי בכוונתו ליהנות, ולא בכוונתו להתקרב כדי ליהנות, וצ"ע. אמנם דעת רבינו דוד (ד"ה מיפסר), וכעין זה בר"ן (מידושים ד"ה הנאה ועל הרי"ף ד"ה מיממר), שב'אפשר ומיכוין' אין הכוונה שבא לשם כדי להריח, שאם כן אכן אין אופן זה שייך לסוגיא וכאמור, אלא מדובר שבא לשם לפי דרכו. **קכז. וכן** כתב רבינו חננאל (ד"ה מיממר). ובפסקי הריא"ז (ד"ה מתני' הנהנין הגיזוריס פרק ו) הוסיף, שהנידון הוא גם על ראיית נוי עבודה זרה, וכן שמיעת נגינות הכמרים המנגנים לפניה. ובכסף משנה (מאכלות אסורות פי"ד ה"ג) כתב בדעת הרמב"ם, שנידון הסוגיא הוא גם בשאר איסורי הנאה, וכן נראה מדברי רבינו דוד (ד"ה מיפסר). וכתב החפץ חיים (כלל ו נמר מיס מיס פרק יד) שכן מוכח מכל הסוגיא דלהלן, שמחלוקתם היא גם בשאר הנאות ולא רק בריח, וכן שמחלוקתם היא גם בשאר איסורים ולא רק בעבודה זרה, והביא שכן נפסק להלכה (שו"ע יו"ד סי' קמב סעי"ו ובש"ך ס"ק לג) [אמנם ראה בפני יהושע (ד"ה מיממר - הגמי) שיטה אחרת בכל זה]. **קכח. היינו** ש'מיכוין' הוא כשהדבר חביב לו ליהנות. ורבינו דוד (ד"ה מיפסר) ביאר, שאינו נותן דעתו להריח כדי ליהנות מן הריח, אלא שהריח בא לו מאליו ואינו אלא מתכוין ליהנות ממנו. ולדבריו 'לא מיכוין' היינו שאינו מתכוון ליהנות. ולשון הריא"ז (ד"ה פרק ג והוסף בגליון הגיזוריס פרק ו) לגבי 'לא מיכוין' היא, 'שאינו חפץ בהנאה זו ואינו צריך לה'. אמנם הריטב"א (ד"ה מיממר) כתב בשם הרא"ה, ש'מיכוין' היינו שהוא נהנה מהריח והוא ערב לו, ולפי זה 'לא מיכוין' היינו שאינו נהנה ממנו כלל, שאינו ערב לו, אף שהוא מריחו. **קכט. כתב** בהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה והפ), שההכרח לכך שהתכוין ליהנות מן הצל, הוא ממה שנאמר שישב בצל ההיכל 'כל היום כולו', וכיון שהצל סובב לפי מהלך השמש, בהכרח שכדי לשבת בצל היה מעתיק את מקומו ממקום למקום במשך כל היום, והרי שהתיישב שם לשם כוונת הנאה מן הצל. אמנם רבינו דוד (ד"ה והפ) פירש שלא הלך לשם אלא משום גודלו של המקום, והנאת הצל באה ממילא [אלא שנהנו ממנה והתכוונו לה ועל כן נחשב הדבר 'מיכוין'], שהלא נתבאר לעיל (כה:) שאין להתיר 'מיכוין' גמור כאשר בא למקום לשם ההנאה האסורה, ודברי רש"י צ"ע. **קל. ומשום** שמעילה נלמדת בגזירה שוה 'חטא' 'חטא' מתרומה, מה בתרומה נאמר 'אכילה' ואין עוברים עליה אלא באכילה כדרך אכילה, אף איסור הנאה שבמעילה אין עוברים עליו אלא כאשר הוא נהנה כדרך ההנאה דווקא. תוספות (ד"ה שמני). זוהי שיטת רש"י, שהיתר ההנאה מן הצל הוא משום שהיא הנאה שלא כדרכה. ורבינו דוד (ד"ה שמני) הקשה על דבריו, שהנאה שלא כדרך אסורה מדברי חכמים, ואיך נהנה רבן יוחנן בן זכאי מן הצל. ואין לומר שכיון שהוא איסור מדברי חכמים בלבד, לא נאסר במקום ש'לא אפשר', שהרי להלן אמרו 'מעילה הוא דליכא הא איסורא איכא' והקשו משם על רבא, ולא אמרו שכיון שאינו איסור גמור הותר ב'לא אפשר'. אמנם תירץ שיש לומר ששם איסור תורה הוא ועל כן אין לתרץ כן, ואילו 'שלא כדרך' הוא ודאי איסור מדברי חכמים, והותר ב'לא אפשר', וראה שם עוד. והר"ן (מידושים, ד"ה שמני) תירץ, שצורך הרבים מתיר את איסור ההנאה שלא כדרך. וראה עוד בילקוט ביאורים. וברבינו חננאל (ד"ה ודמי) ביאר באופן אחר מה שאין מעילה מחוץ להיכל, שהוא משום שאין קדושה בצילו. וכן כתב רבינו דוד (שם), שאין הנאת צילו נחשבת הנאה כלל. וכתב, שמעתה אפשר לומר למסקנא [כפי שביאר רש"י גם בהוה אמינא] שרבן יוחנן בן זכאי הלך מלכתחילה לשבת בצל ההיכל, שאין איסור בדבר, אחר שהוא עשוי לתוכו בלבד. ומכל מקום הסיק שאין ללמוד מכך להקל ליהנות מבית עבודה זרה [מאחר שאין איסור ליהנות מבחוץ], כיון שלא פירשו זאת הראשונים. **קלא. ראה** מצודת ציון מלכים ב' (יג ז).

אפשר שלא ירדו האומנים לתקן, ואפילו הכי צריך לתת אותן בתיבות שלא יוכלו להסתכל אנה ואנה, דילמא מיכווני - שמא יתכוונו ליהנות ממראה קדש הקדשים, ואסור.

מן נהן מקום מעילה

אין מועלים בהם דאורייתא - מן התורה, הואיל ואין בהם ממש, וכיון דמדאורייתא שרו [-מותרים] בהנאה, כי [-כאשר] לא אפשר כגון הכא, אמאי אטרחינהו רבנן - מדוע הטריחום חכמים להשתלשל בתיבות[קלב], אלא מעלה בעלמא הוא [-היא].

סמיכות נפנים

לשמש ולעבוד[קלג], דלא אפשר להם להמנע מלעמוד שם, ואסור להו להיות מתכוונים.

מם להמלמד נם מו למוקנס

למוסרה אחר פיטומה לציבור, פטור מכרת. אבל אם דעתו להצניע לצורכו להריח בה, ועשאה בסממנין הכתובים בתורה, חייב כרת, דכתיב (שמות ל לח) 'איש אשר יעשה כמוה להריח בה ונכרת מעמיו'.

וסמרים נם

המריח בקטורת של ציבור, פטור מכרת [אם עשה זאת במזיד] ומחטאת [אם עשה זאת בשוגג], דלא חייבה תורה אלא את המפטם להריח.

וניש

יש בו ממש בסממנין, לפיכך חייב אם הריח מהקטורת[קלד]. ודקא אמר רבי יהושע בן לוי פטור, לאחר שתעלה תמרתו [-עשנו] במקדש קאמר, דמשום דנעשית מצותו ואין צורך גבוה עוד בה, יצתה מכלל קדשי ה'[קלה], ועל כן אין בה מעילה, שאין מעילה אלא בקדשי ה'[קלו]. ובריייתא שאומרת שמעל, עוסקת במריח בה בביתו, שנותן ממנה על הגחלים[קלז].

אהח 19/06/2018

מרומם הלקן

בכל יום היה נוטל מלא מחתה ונותנה אצל המזבח, והיא נבלעת במקומה[קלח], כדכתיב (ויקרא ו ג) 'והרים את הדשן וגו' ושמו אצל המזבח'.

ואסורה בהנאה ומועלין בה[קלט], כדכתיב (שם) 'ושמו אצל המזבח', אלמא טעונה גניזה במקומה[קמ].

וכגדי כסומ

ארבעה בגדי לבן שכהן גדול נכנם בהם לפני ולפנים [-לקדש הקדשים] ביום הכפורים, דאסורין שוב להשתמש בהן, כדכתיב (ויקרא טז כג) 'ופשט את בגדי הבד אשר לבש בבואו אל הקודש והניחם שם'.

עגלה ערופה

כתיב בה (דברים כא ד) 'וערפו שם את העגלה בנחל', דמשמע שם תהא קבורתה.

הכא מיעוטי כתיבי

כתבה התורה מיעוטים בהני - באלו, בתרומת הדשן ובעגלה ערופה, למימרא דלא תיגמר מינייהו - לומר שלא תלמד מהם למקום אחר. בתרומת הדשן נאמר 'ושמו' לומר שרק לזה ולא לאחר, ובעגלה ערופה נאמר 'הערופה', וה"א באה למעט שרק אותה ולא דבר אחר.

סכמיפ לרבקס

עגלה ערופה[קמא].

רבקה היינו קופל"א בלע"ז [-צמד], שקושרין ארבע פרות ביחד[קמב].

מסר לם עובד נם מכל מקום

דאף על גב דבעלמא לא מיתסר - שאף שבמקום אחר לא היה הדבר אסור, שאין זו נחשבת כוונה, הכא אסור.

כו:

מכן מליפ עוף

מה שנאמר במשנה 'שכן עליה עוף' וכו', בפרה אדומה קאי [-נאמר], שפרח עוף ונח על גבה. אף על גב דכתיב (במדבר יט ג) 'לא עלה עליה עול', דמשמע 'עליה' לרבות אפילו עליה בעלמא, וראוי היה לפוסלה בכך, ואי משום דכתיב 'עול', שמשמע שנפסלת דווקא בעליית עול, הא מרבינן ביה - הרי דורשים לרבות בה גם שאר עבודות במסכת סוטה (מו.), אפילו הכי בהא עלייה כשרה, דלא ניחא ליה בה, והוא הדין להכניסה לרבקה ודשה שיש להכשירה, כיון שאין נח לו בכך, כפי שהגמרא דורשת להלן.

מלם מליפ זכר פפולם

עליית זכר פוסלתה לפרה, משום דניחא ליה בכך, והוא הדין להכניסה שתינק ותידוש.

עובד

'עובד' משמע שעבדה ממילא [-מאליה], 'עבד' משמע שעבד בה בידים. ואף על גב דהאי בעגלה ערופה כתיב, תרוייהו - שתיהן, עגלה ערופה ופרה אדומה, ילפינן מהדדי - למדים זו מזו בגזרה שוה ד'עול' 'עול', במסכת סוטה (מו.)[קמג].

מגוד

קבילי"א - יתד[קמד].

מזמנו לו מורמין וכו'

אלמא [-מוכח], שאף על גב דלצורכה הוא, והיינו לא אפשר, הואיל ומתכוין להתכבד בשל חבירו באורחין, חשיב ליה גזל ואסיר.

ומשני - הגמרא מתרצת, לאו משום כוונה הוא שנאסר לו לשוטחה, אלא משום דבשטיחה זו קלי [-הוא שורף] לה, כלומר מאבדה בידים, אי משום עינא בישא - עין הרע, אי משום דלמא אורחין גנבי נינהו וגנבי לה.

ליתנם קמם דרבם

לפי לישנא קמא, אמר רבא שאפשר ולא מתכוין אסור אפילו לרבי שמעון. ונדחו דבריו, דאם כן הא מני - כמי תתפרש המשנה המתירה אפשר ולא מיכוין.

יש שטוענין שמקשין על משנה זו, אותה ששנינו (להלן מ:) שבגד שאבד בו כלאים לא ימכרנו לנכרי, אלמא כלאים אסור למכור. ומעות בידם, דהתם נאסר באבד בו הכלאים דוקא, שמא יחזור נכרי וימכרנו לישראל ולא יכיר שיש בו כלאים וילבשנו, אבל כלאים הניכר מותר בכל הנאות מכירה.

נקליפי עלם

הסיק את התנור בקליפי אגוזים ורמונים של ערלה, שאף הם - קליפות אלו שהם 'שומר' של

ציונים והערות

קלב. והקשו התוספות (ד"ה ומסנלח), שמשמע שבכל איסור דרבנן יש להתיר 'לא אפשר ומיכוין', וקשה, שאם כן יש להתיר גם גרירת מיטה וכסא וספסל, לפי שאין בכך אלא איסור דרבנן, כיון שאינו אלא חופר כלאחר יד [ובהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (נמוקפות שם) ביאר, ששאלת הגמרא היא שכיון ש'לא איפשר ומיכוין' אסור, אין לחשוש שמא יזונו האומנים את עיניהם מן הקודש]. ותירצו התוספות, שכוונת הגמרא לומר שכיון שאינו אלא איסור דרבנן, יש להתירו כשהוא לצורך, כגון לצורך תיקון קדש הקדשים. קלג. היינו הכהנים. ובתוספות חכמי אנגליה (ד"ה מפי) ביארו, שכוונת הגמרא היא לבעלים הצריכים לעמוד על קרבנם. קלד. התוספות הרא"ש (ד"ה קול) הקשה על פירוש רש"י, שהלא גם לדבר שאותו הוא רואה וכן למקור הקול שהוא שומע יש ממש, ומדוע אין מעילה בקול ובמראה. ולכן ביאר באופן אחר, שמה שיש ממש בריח זהו בכך שהוא נכנס לגוף והנשמה נהנית ממנו, וכמו שאמרו בברכות (מג:). ובתוספות חכמי אנגליה (ד"ה קול) ביאר בשם מורו, שהקול אינו יוצא מגוף כלי השיר, וכן המראה אינו יוצא מגוף המקדש אלא הוא תלוי ברואה, ואלו הם עניינים חיצוניים בלבד, מה שאין כן בריח שיוצא מגוף הסממנים עצמם, ועל כן הוא נחשב שיש בו ממשות. קלה. וכן כתב רש"י ביומא (נט: ד"ה הוא). ובתוספות ישנים ביומא (שם ד"ה אין) כתבו שמקור הדבר הוא מחטאות המתות, שדרשו בתורת כהנים (דיבורא דמוכה פ"כ ה"מ) שאין מועלים בהן לפי שאינן עומדות למצוה. קלו. כפי שנאמר (ויקרא ה טו) 'נפש כי תמעול מעל וחטאה בשגגה מקדשי ה', והביא את אשמו לה' וגו', ואת את אשר חטא מן הקודש ישלם ואת חמישיתו יוסף עליו' וגו'. קלז. הערוך לנר (כריתות ו. ד"ה אלא) כתב שאין זה בדווקא, שבכל אופן שנהנה בהרחתה מעל, אף אם הריח את הסממנים עצמם, אלא שכן הדרך ליהנות מקטורת על ידי הקטרתה. אמנם רש"י בכריתות (שם ד"ה ומסנלח) כתב, שהאופן של מעילה בקטורת, הוא שנהנה מריח הקטורת קודם שעלתה תמרתו. וכן כתב הרמב"ם (מעילה פ"ה הט"ז). וראה בילקוט ביאורים שהאחרונים תמהו על רש"י כאן, מדוע לא ביאר שיש מעילה בקטורת במקדש קודם שתעלה תמרתה. אמנם הרש"ש (נרש"י) כתב, שזהו משום שכבר נתבאר בגמרא שלאביי אין מעילה בריח אלא לעומדים בחוץ, שאילו לעומדים בפנים הוא 'לא אפשר ומיכוין' שהוא מותר, ולעומדים בחוץ אין מגיע הריח אלא לאחר שעלתה תמרתו, שכבר נעשית מצותו ואין בו מעילה. קלח. אמנם הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ג הט"ו) פירש, שהאמור כאן בסוגיא מוסב על הוצאת הדשן מהמזבח אל מחוץ למחנה, שנעשתה מזמן לזמן. והמאירי (להלן מז: ד"ה הרמת) כתב שבסוגיות שבתלמוד מוכח כרש"י. קלט. וכן כתב ביומא (נט: ד"ה והרי). אמנם התוספות ביומא (שם ד"ה והרי) הביאו מחלוקת בדבר, שלדעת ר"י יש בה מעילה, אך לדעת ריצב"א אין בה אלא איסור הנאה, והלשון מעילה אינו בדווקא. וראה עוד את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד (פסוהמ"ק פי"ט הי"ג), ומה שכתב בזה בחידושי הגרי"ז (כריתות ו. ד"ה אלמא). קמ. היינו שהדרשה היא להצריכה גניזה, ומכך למדים שלא יהנה ממנה. ואכן בכריתות (ו.) מובאת רק הדרשה 'ושמו אצל המזבח שטעונין גניזה'. קמא. כתב רבינו דוד (ד"ה הכניסה), שאפשר שלמד כן משום שאמרו בסתם 'שאני התם דכתיב אשר לא עובד בה', ופסוק זה נאמר בעגלה ערופה. אבל התוספות (ד"ה הכניסה) כתבו, שבתוספתא (פרה פ"ג ה"ב) שנו זאת לגבי פרה אדומה. וכתב רבינו דוד (שם), שלפירוש זה אפשר לגרוס בהמשך (להלן ע"ב) 'הא לא דמיא אלא לסיפא', והיינו שהדברים אודות פרה אדומה שעלה עליה זכר הם הסיפא של הברייתא המובאת כאן. ומה שהגמרא מביאה את הפסוק 'אשר לא עובד בה' הכתוב בעגלה ערופה, הרי זה כמו שכתב רש"י להלן (ע"ב ד"ה עוכד) שעגלה ערופה ופרה אדומה למדות זו מזו בגזירה שוה. קמב. ורבינו חננאל (להלן ע"ב ד"ה מ"ם - הרמתון) פירש שהוא לשון פיטום. ומדברי רבינו דוד (ד"ה הכניסה) נראה שנחלקו באופן קריאת המילה, שלרש"י יש לקרוא 'לְרַבָּקָהּ', והוא שם עצם, ואילו לרבינו דוד יש לקרוא 'לְרַבְּקָהּ', היינו לפטמה. וכתב רבינו דוד שפירושו של רבינו חננאל נראה יותר, שכיון שהכניסה לפיטום, ודאי שלא רצה שתדוש. קמג. התוספות בבבא מציעא (ל. ד"ה אף) כתבו, שהדבר תלוי במחלוקת בסוטה שם, ולסובר שאין למדים זו מזו, יש להשוותן מסברא, שכיון שהן שוות לגבי פסול עבודות ועול, אף לדין זה של ניחותא יש להשוותן. קמד. וכן כתב המאירי (ד"ה המוצא) ומדברי התוספות (ד"ה מגוד) בשם רבינו תם עולה שהוא לשון פריסה, והיינו דבר שעליו פורסים. והערוך (ערך

הפרי, **בכלל 'פרי', ואסורין בהנאה משום ערלה**[קמה]. **וכן אם הסיק את התנור בקשין של תבואה מכלאי הכרם, שהכל** - כל מה שגדל באיסור זה, **אסור** בהנאה, **דבכלאים** - שכן באיסור כלאים, **לא כתיב 'פרי'**, ולכן אף הקש אסור בהנאה.

מדש יופן

אם התנור הוא חדש והסיקו אותו בהם, צריכים לנתצו, **שהרי על ידי היסק זה של** קליפי פירות **הערלה, נגמר התנור ומתקיים כולו**, ומחמת כן נאסר בהנאה, כיון שניכר בתנור השבח **שהשתבח** מחמת איסורי ההנאה[קמו].

יפן

אם הסיק בהם תנור ישן, **שאין היסק זה מועיל** לו לתנור, **אלא שאופה בו** - בהיסק זה **פת.**

יזפן

יצנן את התנור, **שלא יאפה בו פת בהיסק זה** שבא מעצי איסור - אוצר החכמה הנאה.

ספס בו פס

אפה פת **בהיסק זה**[קמז]. **לקמן** (כז.) **מוקי לה** - הגמרא מעמידה את הברייתא שאפה את הפת בהיסק זה **כשאבוקה כנגדו** - כנגד הפת, **שכל שעה שהיתה הפת בתנור, היה דולק האור** - האש של היסק עצי האיסור בפתח התנור[קמח], **ואופהו, שהיה נהנה מן האיסור, בשעה שהאיסור עדיין בעין.** אבל אם כבר התכלו עצי האיסור, אף שעדיין יש גחלים בוערות מחמתם, אין זה אוסר את הפת.

רבי אומר הפת אסורה

שכיון שבשעת ההיסק עצי האיסור עדיין קיימים בעין, הם אוסרים את הפת, **דיש שבח עצי איסור בפת** - שעצי האיסור השביחו את הפת באפייתו, וניכר האיסור בפת האפויה מחמתם.

ומכמים אומרים הפת מותרת

(**דהא**) [**דהם**][קמט] **סברי** - חכמים סברו, שאף שהאש אפתה את הפת בזמן שהעצים עדיין קיימים, **אין שבח העצים** נמצא **בפת ממש**[קנ]. **והוא הדין דלית להו נמי** - שחכמים גם אינם סוברים את מה ששנינו ברישא, שאם הסיקו בהם תנור **חדש יותין, אלא** הם סוברים **שיוצן** התנור מהיסק זה[קנא], ויכולים לאפות בו לאחר מכן בעצי היתר, **והכי אמרינן בשמעתין** - וכך אומרת הגמרא להלן בסוגייתנו.

ניזלם על גבי גחלים

אם אפה את הפת בתנור על גבי גחלים שמהיסק זה לאחר שקליפות הערלה והקשין של כלאי הכרם כבר התבערו, **דברי הכל הפת מותרת**[קנב], **ואפילו לרבי** הסובר שכשאפה את הפת כנגד האבוקה של הבערת העצים הפת אסורה, מודה שבאופן זה שכבר התבערו ויש מהם רק גחלים, הפת מותרת, **דכי איתהני פת מאיסור** - שכאשר הפת נהנית מעצי האיסור, **כבר כלה ובטל** האיסור, מאחר שנעשה אפר. **וגחלים איצטריכא ליה** - והתנא הוצרך להשמיע את החידוש בדין זה כשאפה על גבי גחלים שבתנור[קנג], **דלא תימא אכתי איסורא בעיניה** - שלא תאמר שהגחלים נחשבים עדיין כאיסור שקיים בעין[קנד], והם אוסרים את הפת לדעת רבי, והשמיע התנא שלאחר שהתבערו העצים התכלה האיסור, ולכן הפת מותרת. **וכל שכן** שהפת מותרת כשאפה אותה **בתנור גרוף** מהגחלים, **ואין אבוקה** של בעירת עצי האיסור **כנגדו** של הפת[קנה].

סם רבי

הברייתא הראשונה דקתני - ששנינו שתנור חדש שהוסק בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם, **יותין, רבי היא, דאמר** שאם אפה את הפת בהיסק זה, **הפת אסורה, משום דגמרה באיסור** - משום שגמר הפת הוא על ידי האיסור, ואף הוא נאסר בהנאה. **והוא הדין לתנור חדש** שהוסק באיסורי הנאה אלו, **שנגמר נמי** - שגם התנור נגמר **על ידי האיסור**, ונחשב שהאיסור כאילו ניכר בתנור ולכן אי אפשר לאפות בו פת[קנו], ואין תקנה לתנור זה, וצריכים לנתצו.

מימור דשמעת ליה לרבי דיש שבח עליס בפת

כי שמעת ליה דפליג רבי אדרבנן - כששמענו שרבי חולק על רבנן בדין הפת שאפו אותה בהיסק זה, **ביש שבח עצים בפת לחודא הוא דשמעת ליה** - שמענו מדבריו רק שהוא סובר ששבח העצים קיים בפת, **דרבנן הוו מקילי טפי ושרו** - שרבנן הקילו יותר והתירו **אפילו** את **הפת לאכול, דאמרי אין שבח עצים** קיים **בה, אלא שבח** היסק קיים בפת, וחום האש בא על ידי בעירת העצים, **ואיסור**[קנז] **שבה** - האיסור שהשביח את הפת, **כבר כלה הוא** - כבר התבער ונגמר בהיסק. **ורבי סבר, הואיל ואבוקה** של בעירת העצים **כנגדו** של הפת, **יש שבח** של **העצים** בפת, שהם מבעירים את האבוקה, **ואיסור גמור** קיים **בה** בפת, שכיון ששבח העצים קיים בפת, מחשיבים כאילו בפת קיים איסור ההנאה של העצים. **ולגבי תנור חדש, נהי** - אף אם נאמר כדברי רבי, **דיש שבח עצים בו** - בתנור, מחמת שנגמר ונעשה על ידי עצי איסור, **מיהו הוא** - התנור **עצמו אין נאכל**, כלומר, אין הנידון על הנאה מהתנור עצמו, **אלא להיסק אחר** התנור **עומד, ויאפו בו, ונמצאת פת הנאפת בו, נגמרת על ידי איסור והיתר** יחד, **שעצי איסור שגמרו (בו) את** התנור הם גורם אחד של איסור באפיית הפת בתנור, **ועצי היתר** שהסיקו בהם את התנור בפעם אחרת, הם גורם היתר באפיית הפת, **שהם גמרו את הפת, והא** - ודין זה שכשיש שני גורמים באפיית הפת ואחד מהם של היתר, **היכא שמעינן ליה דאסר רבי** - היכן שמענו שרבי אסר זאת, ואם כן עדיין קשה

ציונים והערות

מגד) **פירש** ש'מגוד' הוא דבר המיוחד לשטוח עליו כלי כביסה, או שהוא לשון גודא [-כותל (רש"י ב"ב ג. ד"ה גודא)]. **קמה. שנאמר** (ויקרא יט כג) 'וערלתם ערלתו את פריו', ודרשו (ברכות לו:) שהכתוב 'את' בא לרבות את הטפל לפרי, והיינו הקליפה שהוא שומר של הפרי, שאף הוא כפרי, ואסור בהנאה כדין פרי ערלה. אבל עצי ערלה מותרים, ולכן נקטה הברייתא שהסיק בקליפות ערלה ולא בעצים. ר"ן (ד"ה תנור). **קמו. תוספות** ור"ן (ד"ה מדש). ומחמת כן הוא אוסר את הפת שיאפו בו, ואין לו תקנה. ואף שיצננו את התנור וכשישתמשו בו לאפיית פת יסיקו את התנור בעצי היתר, מכל מקום כיון שהתנור מסייע בגרמת אפיית הפת, והתנור אסור בהנאה, הוא אוסר את הפת שיאפו בו, שברייתא זו סוברת ש'זה וזה גורם' אסור, כפי שמבואר בהמשך הגמרא. ר"ן (שם). **קמז. מדברי** רש"י מבואר, שהלשון 'אפה בו' מתפרש על ההיסק, ולא על התנור. ובאמת המהרש"א (ד"ה מימור) פירש לפי מסקנת הגמרא, שכאן אין מדובר שאפה בתנור, אלא אפה בהיסק בלא תנור. אך השפת אמת (ד"ה ניזלם) כתב, שפשטות לשון הברייתא 'אפה בו' מתפרש שאפה בתנור. וכן מתבאר בלשון רש"י במסכת עבודה זרה (מט. ד"ה ספה). **קמח. רש"י** לקמן (מ. ד"ה כנגדו). **קמט. הגהות** וציונים בשם גליון. וברש"י שעל הרי"ף 'דקסבר'. **קנ. רש"י** בהמשך הסוגיא (ד"ה מימור, ולקמן מ. ד"ה יולין) מוסיף בדעת חכמים, שהטעם שאין שבח עצים בפת הוא משום שבשעה שהאש אופה את הפת, האיסור כבר כלה והתבער. וכן כתבו התוספות (ד"ה מדש) והר"ן (ד"ה ישן). וכתב הראש יוסף (נרש"י), שלפי ביאור זה, רק באיסורי הנאה אלו שהם מהנשרפים סוברים חכמים שהפת מותרת, שבאיסורי הנאה אלו אפרם מותר [כמבואר בברייתא לקמן (מ:)], אבל באיסורי הנאה אחרים שדינם בקבורה, מודים חכמים שהפת אסורה, כיון שגם לאחר שהאיסור מתבער ונעשה גחלים ואפר, הוא אסור בהנאה. אך מדברי רש"י שלפנינו דייק הראש יוסף, שטעמם של חכמים הוא משום שאין שבח העצים נמצא בפת ממש, ואם כן אף באיסורי הנאה הנקברים אין הם אוסרים את הפת באפייתו, שאין מחשיבים שאיסור ההנאה נמצא בפת ממש. **קנא. רש"י** לקמן (מ. ד"ה יולין) מבאר, שהטעם שצריכים לצנן היסק זה, שלכתחילה אין אופים בחום שנעשה מעצי איסור, אף שהאפיה היא לאחר שהאיסור כלה ומתבער. **קנב. מלשון** הברייתא 'בישלה וכו' מותר' היה משמע שמדובר כשבישל קדירה על גבי הגחלים ממש, ללא תנור, ולכן בזה גם רבי מודה שהתבשיל מותר [בלשון זכר] כיון שאין תנור לאסור. אבל אם אפה פת בתנור שהוסקה בעצי איסור, ועדיין קיים בתנור החום שהתחמם מהעצים עצמם, אף שאופה את הפת רק לאחר שהעצים התבערו ונעשו גחלים, מכל מקום החום שבתנור שהוא מהעצים, אוסר את הפת לדעת רבי. אך רש"י פירש שכוונת הברייתא היא בהמשך לדין הקודם שאפה בו את הפת, ועל זה השמיעה הברייתא שכל מה שרבי אסר הוא רק כשאפה בו בהיסק זה כשהעצים עדיין קיימים, אבל אם אפה על גבי הגחלים, לאחר שהתבערו העצים, הפת מותרת. והלשון 'בישלה' מתבאר על אפיית הפת שהתבאר בדין הקודם, ומה שאמרו בברייתא 'מותר', הכוונה שהפת מותרת [בלשון נקבה]. ראש יוסף (נרש"י). **קנג. רש"י** מוסיף לבאר לפי שיטתו שמדובר שאפה את הפת בתנור על גבי הגחלים, ומסביר לפי זה מדוע נקטה הברייתא שאפה על הגחלים, הרי עיקר החידוש הוא שהחום של התנור שהוא מחמת האש שהסיק בעצי האיסור אינו אוסר את הפת. ראש יוסף (שם). **קנד. דברי** רש"י כאן, הם לפי מה שנקט לעיל (ד"ה ספה) בביאור הברייתא כדעת הסובר (לקמן מ.) שרבי אוסר רק כשמבשל בעוד שהעצים קיימים בעין, ומה ששנינו שכשנעשו גחלים מודה רבי שמותר, הוא אפילו בעוד שהגחלים בוערות [לוחשות], והיה מקום לומר שזה נחשב עדיין שהאיסור בעין, וחידשה הברייתא שזה נחשב שהאיסור כבר כלה והתבער ולכן הפת מותרת. אמנם בגמרא שם יש הסובר שבגחלים בוערות אכן אוסר רבי, לפי שזה נחשב שעדיין האיסור קיים, וההיתר של אפה על גבי גחלים הוא רק כשהגחלים כבויות [עוממות]. **קנה. באור חדש** (נרש"י) תמה על דברי רש"י, שהרי הגמרא להלן (עה.) מסתפקת בתנור שהסיקו בקליפי פירות ערלה, וגרפו את הגחלים מהתנור ואפה בו את הפת, אם הפת אסורה לדעת רבי, או מותרת. וכתבו התוספות (שם ד"ה וגרפו) בשם ר"י, שאף ששנינו בברייתא שמודה רבי שבאפה על גבי גחלים מותרת, מכל מקום יתכן שכשאפה בתנור לאחר שגרפו את הגחלים הפת אסורה, לפי שבגחלים אין החום שלהן מחמת השלהבת שהיתה קודם לכן, אלא מחמת בעירת הגחלים עצמן, והגחלים הן היתר. מה שאין כן כשאפה בתנור לאחר שגרפו את הגחלים, החום שבתנור הוא מחמת השלהבת שדלקה בזמן שהעצים היו בעין, ולכן הסתפקה הגמרא שבזה סובר רבי שהפת אסורה. ואם כן, איך כתב רש"י שבגרפו הוא כל שכן מגחלים, הרי הגמרא מסתפקת לאסור בגרפו אף שבגחלים מותר. ותירץ, שרש"י כתב כך לפי מסקנת הגמרא שם שבגרפו מודה רבי שהפת מותרת, והיה קשה לרש"י לפי זה למה לא נקטה הברייתא בתנור גרוף שהוא חידוש גדול יותר משאפה על גבי הגחלים. ולכן ביאר רש"י, שבאמת בגחלים יש חידוש גדול יותר שהפת מותרת, לפי שהיה צד לומר שהגחלים נחשבות שעדיין האיסור בעין, מה שאין כן בתנור גרוף שאין כבר איסור כלל. וציין לדברי המהרש"א (תוספות שם) שמבואר בדבריו, שרש"י כאן ביאר לפי הצד בגמרא (לקמן מ.) שגם בגחלים בוערות מודה רבי שמותר, וזה חידוש יותר מגרפו. אבל הספק בגמרא (לקמן עה.) על תנור גרוף, הוא לפי הצד (לקמן מ.) שבגחלים בוערות סובר רבי שאסור, ורק בגחלים עוממות מודה רבי שמותר, ועל זה הסתפקו לומר שמא כשאפה בתנור גרוף זה חמור יותר משאפה על גבי גחלים עוממות.

קנו. ר"ן (ד"ה מדש). **קנז. הב"ח** (אות ו) הגיה 'דאיסור'.

מי הוא התנא שסובר שאין תקנה לתנור וצריכים לנתצו.

סמ רבי מליעזר

הברייתא ששנינו שתנור חדש יותץ, הוא כדעת רבי אליעזר **דשמעינן ליה** - ששמענו מדבריו שהוא סובר ש'זה וזה גורם' **אסור**, כלומר, **דבר שאיסור והיתר גרמו לו שיבא, אסור** הדבר **בהנאה**, ולפיכך תנור חדש שהוסק בעצי ערלה וכלאי הכרם יותץ, לפי שכשיאפו פת בתנור זה, יש באפיית הפת גם גורם של איסור, שהתנור נחשב שקיים בו איסור ההנאה של העצים והוא גורם באפיית הפת ואוסר אותו, אף שיש גם גורם של היתר בעצי ההיתר שמסיקים בהם את התנור בשעת האפייה.

לפוך פיסס

שאור של תרומה ושל חולין נפלו לתוך עיסה אחרת של חולין.

אוצר החכמה

למר למרון למי נמ

השאור האחרון שנפל לעיסה קובע את דין העיסה, **אם סילק את** השאור **הראשון** לפני שהעיסה הוחמצה מחמתם, **כרמתרץ ליה אביי** - כפי שמעמיד אביי בסמוך את דברי רבי אליעזר.

כז.

נמ שנו

לא אמר רבי אליעזר **דאחר** השאור שנפל **אחרון** לעיסה, **אני בא** לדון את העיסה, **ואם נפל** שאור **היתר לבסוף, מותר** - העיסה מותרת, **אלא** באופן **שקידם את** שאור **האיסור וסילקו** מהעיסה, **מכיון** - משעה **שנפל בו** שאור **ההיתר מידקנח**, **דהואיל וסילקו** את השאור האסור, **ועדיין לא החמיץ** את העיסה, **בטל** האיסור **והלך לו. ואף על גב דהועיל** שאור האיסור **בה** - בחימוץ העיסה **קצת, שיכול** שאור **זה האחרון לגמור** את **חימוץ** העיסה **על ידו** - על ידי מה שהתחיל השאור הראשון להחמיץ אותה, **אף על פי כן** מאחר שהוציא אותו, **כבר בטל לו** האיסור, **ושוב אין חוזר וניעור בו** כשנגמר החימוץ על ידי שאור ההיתר האחרון[קנט]. **אבל** אם **לא קדם וסילק** את השאור האסור, **ונגמר** החימוץ **על ידי שניהם** - שני השאורים שנמצאים בעיסה, **ואינו יכול ליבטל** - ואין השאור האסור יכול להתבטל מאחר שהוא עדיין פועל בחימוץ העיסה, **אסור** - העיסה נאסרת. **אלמא** - הרי מתבאר בשיטת רבי אליעזר שהוא סובר ש'זה וזה **גורם' אסור**, ולכן העיסה נאסרת אף שיש גם 'גורם' של היתר הגורם לה את החימוץ.

למר למרון למי נמ

וטעמא של רבי אליעזר המתיר את העיסה, הוא **משום דאזל בתר גמר מעשה** - שהולך אחר הדבר שגומר את החימוץ, ואם **גמרו** של החימוץ הוא **בהיתר** - על ידי השאור המותר, **מותר** - מותרת העיסה, **ואפילו** אם **לא קדם וסילק** מהעיסה את השאור האסור לפני שהשאור השני גמר להחמיץ אותה, **דאיכא** - שיש בחימוץ זה, 'זה וזה **גורם**', מכל מקום העיסה מותרת. ואם **גמרו** של החימוץ היה **באיסור** - על ידי השאור האסור, **אסור** - העיסה אסורה (**ואפילו קדם וסילק את האיסור**[קס]).

סכל נכם מסם

אם נפלו שני השאורים **כאחת** לעיסה, **דליכא גמרו באיסור** - שגמירת החימוץ אינה על ידי השאור האסור, **הכי נמי דשרי** - כמו כן העיסה מותרת, אף שהשאור האסור מסייע בגרימת החימוץ, ד'זה וזה **גורם' מותר**.

יוליך סנסס ליס סמלס

יוליך את **דמי העצים** האסורים לים המלח[קסא]. **מכל מקום שמעינן ליה** - שמענו מדברי רבי אליעזר, **דכל כמה דלא ממטי** - שאינו מביא את שווי **ההנאה לים המלח, מודה הוא לתנא קמא** של המשנה **בין** במה שאמר **אחדש** - על תנור חדש **שיותץ** לפי שהתנור נגמר על ידי עצי האיסור, **ובין** במה שאמר **אישן** - על תנור ישן **שיוצן** ואסור לאפות בהיסק זה, **ובין** במה שאמר **באיסור** - על איסור **הפת** שאפה בהיסק של עצי האיסור. **אלמא** - הרי **כיון דקתני** - ששנינו שתנור **חדש יותץ, אית ליה** - סובר רבי אליעזר ש'זה וזה **גורם' אסור**, ולכן צריכים לשבור את התנור החדש, כיון שבכל אפיה שיאפו בתנור זה, יש גם גורם של איסור, שהתנור מסייע באפיית הפת. וכן הברייתא הראשונה ששנינו לעיל שתנור שהסיקו בקליפי ערלה וקשין של כלאי הכרם, אם חדש הוא יותץ, שיטת רבי אליעזר היא הסובר כך גם בתנור חדש שהסיקו בעצי אשירה.

מוסיף רש"י, **והא דתניא לעיל** - ומה ששנינו לעיל בברייתא השניה לגבי תנור שהסיקו בקליפי ערלה, שתנור **חדש יוצן** - צריך להמתין עד שיצטנן מהיסק זה של עצי איסור, ואחר כך יכולים לאפות בו, שיטת **רבנן היא, דפליגי עליה דרבי** - החולקים על רבי שאסר את הפת שנאפתה בהיסק האסור, **ואמרי** - והם אמרו **שהפת מותרת**[קסב], **משום דלא חשיבא להו הנאת היסק** - משום שהם סוברים שהנאת היסק אינה חשובה לאסור את הפת, **ואפילו** שהפת נגמרת **בגורם אחד** של איסור **לבדו**, והטעם שאין היסק זה אוסר את הפת, **משום דליתיה לאיסורא בעיניה** - שהאיסור אינו בעין, לפי שההיסק הוא כשהעצים כבר מתבערים. ומאחר שהם מתירים אפילו בהיסק שיש בו רק גורם של איסור, **כל שכן** שלדעתם מותר **בתנור** שנגמר בהיסק של איסור, שהרי התנור **אינו נאכל הוא בעצמו**, כלומר, אין גופו של האדם נהנה מהתנור שנגמר על ידי ההיסק בעצים האסורים, **ואין הנאתו** - ההנאה של האדם ממנו **בגורם אחד** של איסור **לבדו, אלא** משתמש בו בהיסק אחר, ונהנה ממנו **בשני גורמים, שלו** - של התנור האסור, **ושל** ההיסק הנוסף בעצי **היתר**.

שואל רש"י, **ואם תאמר לרבנן** הסוברים שהפת מותרת, אם כן **יוצן למה לי** - למה צריך להמתין עד שיצטנן ההיסק של עצי האיסור, **הא שרו לפת האפויה בהיסק איסור** - הרי הם מתירים אף פת שנאפתה בהיסק של עצי איסור. מתרץ רש"י, **הני מילי** - כל מה שרבנן מתירים את הפת, הוא רק **בדיעבד, אבל לכתחלה לא קא שרו** - אין הם מתירים **לאפות בהיסק** של עצי **איסור**, אף שהאיסור מתבער בשעה שנהנים ממנו[קסג]. **ולקמן** (ע"ב) **פריך** - הגמרא שואלת, **עצים דאיסורי** הנאה, **לרבנן** הסוברים שאף בגורם אחד אין הם אוסרים את הפת, **היכי משכחת לה** - באיזה אופן מצינו **דאסירי מדאורייתא** - שיהיה איסור תורה להשתמש בעצים.

מוסיף עוד רש"י, **והוא הדין דמצי לאוקמא** - שהיו יכולים להעמיד **להא דחדש יותץ דלעיל** - את הברייתא ששנינו לעיל שתנור שהסיקו בקליפי ערלה אם הוא חדש צריכים לנתצו, **כתנא קמא דרבי אליעזר** - כדעת תנא קמא של רבי אליעזר בדין עצי אשירה, שאף הוא סובר כך שתנור שהסיקו בעצי איסור אם הוא חדש יש לנתצו, **אלא משום דלא ידעינן מנו** - שלא ידענו מי הוא תנא זה, **וניחא ליה למינקט רבי אליעזר** - ונוח לו לתרצן לנקוט את שיטת רבי אליעזר, **והוא ומחלוקתו קאמר** - ולעולם כוונתו לרבי אליעזר והחולק עליו, ששניהם סוברים ש'זה וזה גורם' אסור.

סמ ן

אם כך **דפרכת** - שהפרכת את הראיה מדברי רבי אליעזר ש'זה וזה גורם' אסור אף בכל איסורי הנאה, מחמת **דדילמא שאני ליה** - אולי סובר רבי אליעזר שאיסור עבודה זרה שונה משאר איסורי הנאה, **אמאן תרמייה להא דתניא לעיל** - כמו מי תעמיד את הברייתא ששנינו לעיל **לגבי** הסיק את התנור בקליפי **ערלה**, חדש **יותץ. על כרחיך, כיון דלא משכחת** - כיון שלא מצאת **תנא דאמר** 'זה וזה **גורם' אסור אלא רבי אליעזר ומחלוקתו** - ותנא קמא החולק עליו בדין תערובת הפת שנאפתה בהיסק של עצי אשירה **בממכת עבודה זרה, וחזינא סתמא דתני בשאר איסורי נמי הכי** - ורואים אנו סתם ברייתא שדין זה הוא אף בשאר איסורי הנאה, **רבי אליעזר קאמר לה** בברייתא זו, **ולא שני ליה** - ואינו סובר

ציונים והערות

קנח. **רש"י** במסכת עבודה זרה (מט. ד"ה ופמר) כתב, שסילק את שאור האיסור עוד לפני שנפל שאור ההיתר לתוכו.

קנט. **בטעם** הדבר ביאר הנפש חיה (שו"ת, יו"ד סי' לז), שכיון שלא נשאר רק טעם מהשאור האסור, על טעם לבד אין אומרים 'חוזר וניעור', ורק על איסור בעין אומרים שחוזר וניעור כשהתרבה בו דבר אחר ועל ידי כך מורגש טעמו של האיסור. וראה שם מה שדן לפי זה, בכל איסור שהתערב בהיתר וסילקו ואחר כך התרבה עליו מין אחר שעורר את הטעם של האיסור. קס. **המהרש"ל** כתב שהוא טעות סופר.

קסא. **רש"י** סובר שכן הוא הדין גם באופן שלא התערבה ככר פת זו בככרות אחרות, שיכול להתיר אותה על ידי שיולין את דמי הנאת העצים לים המלח [כן מבואר מדבריו בעבודה זרה (מט. ד"ה ופפה) וכן הביאו הראשונים (רמב"ן וריטב"א ור"ן ע"ז מט: ד"ה רבי) בשמו]. אך התוספות (שם מט. ד"ה יוליך) הקשו על רש"י, שבמשנה משמע שרק כשהתערבה יכול להתיר על ידי הולכת הנאה לים המלח. ולכן פירשו, שצריך להוליך לים המלח את דמי כל הפת שנאפתה בעצים אלו, כיון שמחשיבים שהאיסור ניכר בה בעין, שיש שבח עצים בפת. והרא"ש (שם פ"ג סי' ט) כתב, שאמנם בלא תערובת אין מועילה הולכת הנאת העצים לים המלח להתיר את הפת, שהפת נחשבת כאילו היא איסור בעין, אבל אם התערבה באחרות די בהולכת דמי העצים כדברי רש"י. קסב. **יתכן** שאף רבי עצמו מודה שהתנור מותר אף שנגמר בהסקת עצי איסור, ורק פת שנאפתה בהיסק של עצי איסור נאסרת משום ש'יש שבח עצים בפת', וכפי שאמרה הגמרא לעיל (כו:), אלא שאין זה מבורר בדעתו, ולכן פירש רש"י שהברייתא כדעת חכמים החולקים עליו. והוא הדין שהיה רש"י יכול לבאר שהברייתא השניה היא דעת רבנן בדין שאור שנפל לעיסה, שהתבאר בדבריהם ש'זה וזה גורם' מותר, ואם כן אין צריכים לנתוץ את התנור החדש. מהרש"א (גרסת"י). קסג. **אף** שרבנן מודים שלכתחילה אסור להשתמש בהיסק של עצי איסור, מכל מקום בתנור חדש שנגמר בעצי איסור, מתירים רבנן להשתמש בו לכתחילה לאפיית פת, אף שהוא גורם של איסור באפיית הפת, שאם לא כן יפסיד לגמרי את התנור, ולא החמירו חכמים עליו בכך. על פי תוספות לעיל (כו: ד"ה נין - הרמתון). והרא"ש (סי' נ) הוסיף, שיותר יש להחמיר בהיסק של העצים שהם האיסור עצמו, מהשימוש בתנור שרק נגמר על ידי עצי איסור, ואינו האיסור בעצמו. ורבינו דוד (לעיל כו: ד"ה ונריסין) ביאר בשיטת רש"י באופן אחר את החילוק בין ההיסק שאסור לכתחילה לאפות בו, לבין התנור שמותר לכתחילה לאפות בו, לפי שהפת נאפית יותר בגרמת העצים מאשר מגרמת התנור, ולכן בעצים אסור לכתחילה להשתמש לאפיית הפת, אף כשהם רק

שיש חילוק בין איסור עבודה זרה לשאר איסורי הנאה, ואף בכל איסורי הנאה שבתורה 'זה וזה גורם' אסור.

למר מכיי מס ממני לומר

אם יתברר **שברייתא מפורשת הכי** - כך, **דכי היכי דאסר רבי בפת הכי נמי אסר בתנור** - שכשם שרבי סובר שפת שנאפתה בהיסק של קליפי ערלה הפת אסורה, כך גם סובר שתנור חדש שנגמר על ידי היסק של ערלה, אסור להשתמש בתנור זה, וצריכים לנתצו, **ואף על פי שאין התנור עצמו נאכל** - שאין גופו נהנה מאיסור ההנאה, כיון **דאית ליה** - שהוא סובר ש'זה וזה גורם' **אסור, ורישא דברייתא דלעיל דערלה** - והרישא של הברייתא הראשונה ששנינו לעיל לגבי תנור שהסיקו בקליפי ערלה, **רבי קאמר לה כולה** - רבי אמר את כולו, גם את הדין שתנור חדש יותץ, וגם שאם אפה פת בהיסק האסור, הפת אסורה.

סיינו רבי אליעזר

דברי אביי שרבי סובר כדברי רבי אליעזר נאמרו **בניחותא**, ואם כן **ליכא למיבעי מידי** - אין על מה לדון ולהסתפק, שכל מה שנעשה בתנור זה אסור.

ומס ממני לומר

אבל אם נאמר **דסבירא ליה** - שרבי סובר ש'זה וזה גורם' **מותר, ורישא דההוא** - והרישא של אותה ברייתא ששנינו שתנור שהסיקו בקליפי ערלה חדש יותץ, **לאו רבי הוא** - אינו נשנה בשיטת רבי, **אלא** בשיטת **רבי אליעזר הוא** שנוי, **והתם** - ובברייתא זו רק **בפת** שנאפתה בהיסק אסור **הוא דאסר רבי, משום** שהוא סובר **דיש שבח עצים** - ששבח העצים האסורים נמצא **בגופה** - בגוף הפת, **ונמצא שכשאוכלה, גופו הוא הנהנה מן האיסור** עצמו **בגורם אחד** של איסור, שהפת נאפתה על ידי ההיסק האסור[קסד]. **אבל בתנור חדש** שנגמר בהיסק של קליפי ערלה, **וציננו** לאחר מכן מהיסק זה, **שרי** - מותר לאפות בו בהיסק של עצים מותרים, כיון שההנאה מהתנור באה על ידי צירוף גורם של היתר.

סני קערות כוסות וללוסיות

קערות וכוסות של חרס **שהיוצר צרפן** בהיסק של **עצי אשירה, אסירי** - אסור להשתמש בהם **אפילו** לשיטת **רבי** הסובר ש'זה וזה גורם' מותר, **דהא יש שבח** של **העצים** האסורים **בהן** - בכלים **אלו, והנאתן** - וההנאה של האדם **בהם, בלא גורם שני** של היתר **הוא, ועל ידי גורם ראשון** שנעשה **באיסור הוא** - האדם **משתמש בהן** - בכלים עצמם, **בהנאת גופו**, והרי הם דומים לפת שנאפתה בתנור שאסור לאדם לאכול אותה, **ולא דמו לתנור** - ואין הם דומים לתנור שמותר לאפות בו, לפי **דלא מטיא הנאה לגוף מיניה עד דאיכא גורם שני** - שגופו של האדם אינו נהנה מהתנור רק עם צירוף גורם נוסף של היתר, והיינו ההסקה שמסיק בו לאחר מכן בעצים מותרים.

כי פליגי

רבי דלא אסר הנאה מהיסק בעצים אסורים **אלא בפת** שנאפתה בהיסק זה, **ורבי אליעזר דאית ליה** - הסובר 'זה וזה גורם' **אסור**, נחלקו רק **בתנור** וקדירה מחרס, שצירפו וגמרו אותם בהיסק של עצים אסורים, **שאין הגוף** של האדם **נהנה מהן, עד שיבא גורם שני** בהיסק הנוסף שמסיקים בהם לאחר מכן, והגורם הנוסף **הוא** של **היתר**, שבהיסק השני משתמש בעצים מותרים.

קדירה

קדירה מחרס **שצרפה** יוצר הקדירה **כשהיא חדשה** בהיסק **בעצי איסור**.

דהם מקבלה ניסולם

קדירה שצירפו אותה בהיסק של עצי איסור, אסורה בשימוש, כיון שמקבלת ומחזיקה בתוכה את התבשיל קודם שמבשלים אותה על האש, **ואיכא** - ויש לאדם ממנה **הנאת תשמיש, שמשתמש בה** עצמה **בלא גורם אחר** של היתר[קסה]. **אבל תנור אין** נותנין בו את **הפת אלא לאחר** הסיקה של עצים אחרים מותרים, והם **גורם היתר** באפיית הפת.

מיפכא מי לה

שמואל שנה מרבותיו **להא ברייתא דלעיל** - את הברייתא הזו ששנינו לעיל לגבי תנור שהסיקו בקליפי ערלה ואפה בו את הפת, הפוך ממה ששנו אותה בבית המדרש, שרבי מתיר וחכמים אוסרים, **ואיפכא אתנייה** - ולכן גם שנה אותה לתלמידיו הפוך.

ומי נעים מימם

שמואל נמי הכי אתנייה - שמואל גם שנה מרבותיו את הברייתא כפי שהיא שנויה לפנינו **ואית ליה** - ואף הוא סובר **דרבי אסר** את הפת, **ורבנן שרו** - התירו אותה. **ואיהו הפך לה** - והוא שנה אותה להיפך, **כדי שלא** ילכו **בני אדם אחר** דעת רבנן שהם **רבים להתיר** את הפת, **דבעלמא** - שבדרך כלל **במחלוקות אחרות שנחלקו** תנאים **רבים על רבי, סבירא ליה לשמואל** [-סובר שמואל] **דאף על גב** שהכלל בכל מקום הוא **דהלכה כרבי מחבירו** - כשנחלק עם תנא אחר שהוא חבירו, **במקום** שהחולק עליו הוא תנא יחיד, מכל מקום **אין הלכה כמותו** של רבי מחבירו, **כלומר, במקום** שתנאים **רבים** חולקים עליו. **ובהא** - ובדין זה של פת שנאפתה בהיסק של עצי איסור, הם דומים לתנור שמותר לאפות בו, לפי **דלא מטיא הנאה לגוף מיניה עד דאיכא גורם שני** - שגופו של האדם אינו נהנה מהתנור רק עם צירוף גורם נוסף של היתר, והיינו ההסקה שמסיק בו לאחר מכן בעצים מותרים.

כי פליגי

רבי דלא אסר הנאה מהיסק בעצים אסורים **אלא בפת** שנאפתה בהיסק זה, **ורבי אליעזר דאית ליה** - הסובר 'זה וזה גורם' **אסור**, נחלקו רק **בתנור** וקדירה מחרס, שצירפו וגמרו אותם בהיסק של עצים אסורים, **שאין הגוף** של האדם **נהנה מהן, עד שיבא גורם שני** בהיסק הנוסף שמסיקים בהם לאחר מכן, והגורם הנוסף **הוא** של **היתר**, שבהיסק השני משתמש בעצים מותרים.

קדירה

קדירה מחרס **שצרפה** יוצר הקדירה **כשהיא חדשה** בהיסק **בעצי איסור**.

דהם מקבלה ניסולם

קדירה שצירפו אותה בהיסק של עצי איסור, אסורה בשימוש, כיון שמקבלת ומחזיקה בתוכה את התבשיל קודם שמבשלים אותה על האש, **ואיכא** - ויש לאדם ממנה **הנאת תשמיש, שמשתמש בה** עצמה **בלא גורם אחר** של היתר[קסה]. **אבל תנור אין** נותנין בו את **הפת אלא לאחר** הסיקה של עצים אחרים מותרים, והם **גורם היתר** באפיית הפת.

מיפכא מי לה

שמואל שנה מרבותיו **להא ברייתא דלעיל** - את הברייתא הזו ששנינו לעיל לגבי תנור שהסיקו בקליפי ערלה ואפה בו את הפת, הפוך ממה ששנו אותה בבית המדרש, שרבי מתיר וחכמים אוסרים, **ואיפכא אתנייה** - ולכן גם שנה אותה לתלמידיו הפוך.

ומי נעים מימם

שמואל נמי הכי אתנייה - שמואל גם שנה מרבותיו את הברייתא כפי שהיא שנויה לפנינו **ואית ליה** - ואף הוא סובר **דרבי אסר** את הפת, **ורבנן שרו** - התירו אותה. **ואיהו הפך לה** - והוא שנה אותה להיפך, **כדי שלא** ילכו **בני אדם אחר** דעת רבנן שהם **רבים להתיר** את הפת, **דבעלמא** - שבדרך כלל **במחלוקות אחרות שנחלקו** תנאים **רבים על רבי, סבירא ליה לשמואל** [-סובר שמואל] **דאף על גב** שהכלל בכל מקום הוא **דהלכה כרבי מחבירו** - כשנחלק עם תנא אחר שהוא חבירו, **במקום** שהחולק עליו הוא תנא יחיד, מכל מקום **אין הלכה כמותו** של רבי מחבירו, **כלומר, במקום** שתנאים **רבים** חולקים עליו. **ובהא** - ובדין זה של פת שנאפתה בהיסק של עצי איסור, **סבירא ליה** - סובר שמואל דהלכה כמותו של רבי שהפת אסורה, **ואף על גב דרבים** - רבנן שהם תנאים רבים, **פליגי עליה** - חולקים על רבי וסוברים שהפת מותרת.

לפכה ומתניה

אפכנה ואשנינה - אשנה אותה לתלמידים הפוך מהדעה שלהם, **כי היכי דתיקו הא מילתא דאיסורא** - כדי שבכך יעמוד דין זה שהפת אסורה **בשם רבנן, ויעשו בני אדם כמותן**, שהכל הולכין להלכה **אחרי** דעת **הרבים, שאם** אשנה את הברייתא כפי שהיא, **ואני אומר** להם שאף שרבנן סוברים שהפת מותרת מכל מקום הלכה **כרבי שהוא** יחיד והפת אסורה, **לא יאמינו לי**.

גחלים עוממות

כבויות - האש שלהם כבוי, שהלשון 'עומם' הוא מלשון אור כבוי, **כדכתיב** (ירמיהו מ"ט ו') 'אֲרָזִים לֹא עֲמָמֻהוּ'[קסו]. **ומתרגמינן** - וכמו כן מתרגמים אנו, את האמור בנגעים (ויקרא י"ג ו') **'כהה** הנגע' **'עמיא** מכתשא', הרי שהלשון עומם הוא מלשון כהה ונחלש.

נופחות

גחלים בוערות - שהאש בוערת בהן, **נראות** הגחלים על ידי האש **כאילו** הן **מתנענעות** ולוחשות זו לזו.

מקורין

אם אפה את הפת על גחלים לוחשות מהיסק של עצים אסורים, הפת אסורה לשיטת **רבי**.

כנגדו

האבוקה קיימת **כנגד הפת, שמבעיר** את **העצים בפי התנור**.

כז:

עלים למיקולם

עצים **דמתסרי** - שאסורים **בהנאה** לדעת **רבנן** שמתירים את הפת אפילו כשאבוקה כנגדו, **היכי משכחת להו** - באיזה אופן מצינו כן לדבריהם[קסז].

כמרסיפס

עשה מהעצים **כסא לישב** עליו, **או להדום** רגליו - שרפרף הכסא הנתון תחת רגלי האדם[קסח], **דהנאתן** - שנהנה מהן **כשהן בעין**, ונהנה בגופו **על ידי** העצים האסורים **ממש, אבל הנאת** הפת שנאפית **בהיסק שלהם, אין הנאתו** בפת זה **אלא לאחר ביעורו** של האיסור כשנעשה גחלים, **או בשעת ביעורו** כשאבוקה כנגדו, וכיון שההנאה באה על ידי הביעור, אין זה נחשב שנהנה מהאיסור.

ציונים והערות

גורם אחד. מה שאין כן בתנור חדש שהוסק בעצים אסורים, כיון שהוא רק 'גורם', ועיקר אפיית הפת הוא בגרמת העצים, מותר לכתחילה לאפות פת בעצים מותרים, אף שגם התנור האסור מסייע בגרמת אפיית הפת. **קסד. אף** שגם התנור מסייע באפיית הפת, מכל מקום ההיסק הוא עיקר באפיית הפת, ואם סוברים ש'יש שבח עצים בפת', אין זה נחשב כשני גורמים באפיית הפת, אלא גורם אחד בלבד. ר"ן (ד"ה ולענין, ונעצודה זרה מט: ד"ה מפה). אמנם, המהרש"א (לעיל כו: ד"ה מימור) כתב, שאם 'זה וזה גורם' מותר, רק כשאפו בהיסק ללא תנור, הפת אסורה, שיש רק גורם אחד של איסור. אבל אם אפו בתנור, אף אם 'יש שבח עצים בפת', הפת אינה אסורה, כיון שגם התנור מסייע לאפייתה.

קסה. הכפף משנה כתב בדעת הרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ז הכ"ד), שביאר את דברי הגמרא באופן אחר, שמדובר שבתחילה העמיד את הקדירה על עצי איסור, ואחר כך הביא עצי היתר ונגמר הבישול בצירוף עצי ההיתר, ועל זה אמרה הגמרא בשם איכא דאמרי שהתבשיל אסור, כיון שהקדירה קיבלה בישול עוד לפני שהביא את עצי ההיתר, ואף שגמר הבישול היה בצירוף עצי היתר אין על זה היתר של 'זה וזה גורם', כיון שתחילת הבישול היה על ידי עצי איסור בלבד. **קסו. פסוק** זה נאמר על חירם מלך צור, ואומר הפסוק שארזים לא הכהו את מראיתו, שהיה נאה מכל אילנות. רש"י לקמן (עה: ד"ה מחיס). **קסז. אף** שגם רבנן מודים שאסור לכתחילה לאפות בתנור בהיסק של עצי איסור, שהם גם מודים שהתנור יוצן, זה רק מדרבנן, אבל איך מצינו שיהיה איסור תורה ליהנות מעצים. רש"י לעיל (ע"ב ד"ה יולין) ותוספות רי"ד (ד"ה מלמ). מפשטות דבריהם מתבאר, שקושיית הגמרא היא משום שפשוט הוא שיש אופן שאסור ליהנות מעצים של איסורי הנאה מן התורה, ולכן שואלת הגמרא באיזה אופן מצינו איסור זה. אך הפני יהושע (ד"ה מכלל) ביאר, שקושיית הגמרא היא, משום שבמשנה בעבודה זרה (מט:) שנינו, שאם נטל עצים מעצי אשירה אסורים בהנאה, ומשמע שכולם מודים לדין זה, ולכן שאלה הגמרא באיזה אופן אסור להשתמש בעצים לדעת רבנן הסוברים שאפילו כשאבוקה כנגדו אין העצים אוסרים את הפת. **קסח. מצודת** ציון (מלכים יט ה).

נמילה נממיס

פרי ערלה שהתערב בהיתר בטל כשיש בהיתר מאתים חלקים כנגדו, **הלכך לא חמירא** - משום כך אין איסורו חמור לאסור את הפת **משבלה ונבער** **איסורו** בהיסק שמסיקים בו.

והלא מעל המסיק

כיון שהמסיק בעצי ההקדש מעל בהקדש, **וחייב** להביא **קרבן** אשם על **המעילה, וכל דבר** קדוש, **שאין בו קדושת הגוף** - שאין קדושתו בגופו לצורך גבוה, **כגון בהמה** קדושה **שאינה של קרבן** - שאינה עומדת להקרבה על המזבח, **וכלי** קדוש **שאינו כלי שרת** שמשתמשים בגופו לעבודה במקדש, **כיון שמעל בו** - בהקדש, **יצא** לחולין על ידי המעילה, **דתנן** (מעילה יט:) **אין מועל אחר מועל במוקדשין** - המועל בהקדש לאחר שכבר מעל בו אחר, אין המועל השני חייב במעילתו, כיון שההקדש יצא לחולין במעילה של הראשון, **אלא** המועל **בבהמה** העומדת להקרבה **ובכלי שרת בלבד**, שהם קדושים בקדושת הגוף ואין יוצאים לחולין על ידי המעילה של הראשון, ולכן אף המועל השני חייב עליהם[קסט], **אבל כל מידי אחרינא** - כל דבר אחר של הקדש, **ממעילה ראשונה נפקא** לחולין - מיד שמעלו בו יצא לחולין, **דקיימא** לן (מעילה יח.) **אין מעילה בכל מקום אלא שינוי**, שמשנה את הדבר ממה שעומד לו[קעו], וכן מעילה בהקדש היינו **שנשתנה מקדושתו**[קעא], וכיון שמעל מיד השתנה ההקדש ונעשה חולין, ואם כן **אמאי פת** שאפו אותה בעצי הקדש **אסורה, הא** - הרי קודם **שנתנו** את **הפת** בתנור, כבר היה ההיסק חולין על ידי שמעל בעצים להסיק בהם את התנור.

נעני שלמים

מדובר בעצים **שהתפיסן** - זיכה אותם להקדש **לדמי שלמים**, דהיינו **למוכרן וליקח בדמיהן** בהמה לקרבן **שלמים** שהוא קדשים קלים שהבשר נאכל לבעלים, **וקדשים קלים אין להם** חיובי **מעילה**, כיון **דלאו** 'קדשי ה" **קרינן ביה** - שאינם קרויים 'קדשי ה", **שהרי כולן** - כל הבשר שלהם הולך **לבעלים**[קעב], **ואין לגבוה חלק בהן, אלא** רק **לאחר זריקת דמים** שמקטירים למזבח **את האימורין** - החלבים של הבהמה, ובפרשת מעילה נאמר (ויקרא ה טו) 'נפש כי תמעול מעל וחטאה בשגגה מקדשי ה" וגו', הרי שחיובי מעילה נאמרו רק על קדשים הקרויים קדשי ה'. ומשום כך המסיק בעצים אלו שעומדים לדמי שלמים, אין העצים יוצאים לחולין, שהרי אין בהם מעילה. **ואיסורא מיהא רכיבה עלייהו** - ואמנם אף שאין בהם חיובי מעילה איסור הנאה מונח עליהם, שהרי הם הקדש, ומן התורה אסורים בהנאה[קעג], **ורק מחיוב מעילה הוא דאימעיטי** - שהתמעטו **במסכת מעילה** (ז:), ולכן הפת שאפה בהיסק של אותם עצים אסורה.

ומליגא דרבי יהודה

לפי דעת רבי יהודה **פשט ליה** [-לרמי בר חמא] **רב חסדא** שהפת אסורה. דברי רבי יהודה הם **בקדושין בפרק שני** (נה.), **דאמר הקדש במזיד אין מתחלל**, כלומר, **אם נהנה ממנו** - מההקדש **במזיד**, שידע שהם של הקדש ואף על פי כן עבר ונהנה מהם, **לא יצא לחולין** על ידי הנאה זו, לפי שחיובי מעילה נאמרו רק על מי שחטא בשוגג, ככתוב (ויקרא ה טו) 'נפש כי תמעול מעל וחטאה בשגגה', וכיון שאין חייב במעילה זו, אף אין יוצא בכך לחולין. **הלכך**, המועל **בשלמים, שוגג דידהו** - כשמועל בהם בשוגג הוא **כמזיד דהקדש** - כמו דין של הנהנה במזיד משאר הקדש, שאין יוצאים לחולין, **דהא לאו בני מעילה נינהו** - שהרי לא נאמר בהם חיובי מעילה.

מוסיף רש"י, **והכי נמי הוה מצי למימר** - וכמו כן היה רב פפא יכול לומר, **דהכא** - שכאן **כשהסיקו** את התנור **בעצי הקדש במזיד עסקינן** - מדובר, **מיהו** - אבל הטעם שלא העמיד כך, לפי שהלשון **'שהסיקו' משמע** בין בשוגג ובין במזיד, **וכיון דמצי לאוקמה** - שיכול להעמיד באופן של עצים שיש עליהם קדושת דמים לצורך שלמים, שאין בהם מעילה **בין כשנהנה מהם בשוגג בין במזיד, אוקמה** - העמיד כך[קעד].

כל הנשרפין

במשנה **בשילהי פרק בתרא דתמורה** - בסוף הפרק האחרון של מסכת תמורה (לג:) **מפרש** התנא **אלו** הם איסורי הנאה **הנשרפין** - שמצוותם בשריפה, **ואלו** הם איסורי הנאה **הנקברין** - שאין מצוותם בשריפה וצריכים לקוברם כדי שלא יבואו ליהנות מהם.

ומפר סקדם לעולם אסור

להכי נקט התנא **גבי הקדש** שאסור **'לעולם'**, **וגבי עצי אשירה לא נקט** התנא שאסורים **'לעולם'**, **משום דעץ אשירה יש לה היתר אם שורפה עובד גלולים** - גוי העובד עבודה זרה **ובטלה** - וביטל את העבודה זרה בכך ששרף אותה, ורק כשישראל שרף אותה האפר אסור, לפי שהעבודה זרה לא התבטלה בשריפה זו[קעה], משום כך לא שנה התנא שעצי אשירה אסורים לעולם. **אבל הקדש אין בו ביטול** - אין אפשרות לבטל את דין הקדושה ממנו, ולכן שנה התנא שהוא אסור לעולם. **והכי מפורש בשילהי תמורה** - וכך מתבאר בסוף מסכת תמורה (לד.).

דבריהם של **רמי בר חמא** ורב **שמעיה, אאפר הקדש לעולם אסור מהדרי** - באים ליישב את מה ששנינו שאפר הקדש לעולם אסור, אף שהמועל בהקדש מוציאו לחולין.

נמומו מפר שמעון גניזה

באפר הטעון גניזה לאחר ההיסק **קאמר** התנא שאפר הקדש **לעולם אסור**, וזהו **אפר של תרומת הדשן** שמרים הכהן כל יום מהמזבח מלוא קומצו[קעו], **שלא היתה מעילה בהסיקו** על המזבח, שהרי זהו השימוש של העצים של הקדש שמשתמשים עמם להסקת המערכה על המזבח. ואף לאחר התרומה מהמזבח, עדיין אסור האפר בהנאה, לפי שטעון גניזה.

כל דין שמעת דן

אמרו חכמים לרבי יהודה, כל 'קל וחומר' **שמתחלתו אתה דנו כדי להחמיר עליו** - על הדבר הנלמד, **שהרי חמור הוא** מהמלמד, **ואתה מביא לו חומר אחר** שנמצא במלמד, **כדקאמרת** - כמו שאמרת 'חמץ החמור יותר **שהוא** באיסור **בל יראה, אין דין שטעון שריפה'**, אם כן באת להחמיר עליו, **וסופו נמצא שחומר** זה **שאתה מוסיף עליו** להטעינו שריפה, **גורם** לו פעמים להקל ממה שהיה דינו ללא ה'קל וחומר'.

מינו דין

אין דנים כזה 'קל וחומר', **שהרי הדין** - ה'קל וחומר' **מלמד** שהדבר הנלמד **יהא חמור, והרי הוא** מקילו - מביא עליו קולא.

שמס נם מנם עניס יבש ויבטל

כוונת חכמים **בתמיה**, וכי ישב ויבטל ולא יבער כלל, והלא התורה אמרה להשביתו בכל דבר.

מקשה רש"י, **ואף על גב דאמרינן בפרק קמא** (יג:) **לרבי יהודה**, אימתי סובר רבי יהודה שטעון שריפה, דווקא שלא בשעת ביעורו, כלומר, כשמבער את החמץ בשעה השישית קודם שהחמץ נאסר מן התורה, **אבל בשעת ביעורו**, דהיינו בשעה השביעית, מודה רבי יהודה **שהשבתתו בכל דבר**[קעז], ואם כן מה אמרו חכמים לרבי יהודה שאם לא מצא עצים ישב ויבטל, הרי לאחר זמן איסורו מודה רבי יהודה שיבער בכל דבר[קעח]. מתרץ רש"י, **לגבי פלוגתייהו** - לגבי מחלוקתם של רבי יהודה ורבנן במצות הביעור קודם שחל איסור החמץ, **מיהא קולא היא** - על כל פנים יש בכך קולא, **במי שהוא רוצה לצאת בשיירא** (או[קעט]) **בתוך שלשים** יום קודם הפסח, **דאמרינן** (לעיל ו.) שהוא זקוק **לבער** את

ציונים והערות

קסט. רש"י במעילה (יט: ד"ה אין). אך הרמב"ם (מעילה פ"ו ה"ד) ביאר משנה זו, שבבהמה של הקדש שאינה קדושת הגוף ובכלים שמשתמשים בהם, יתכן מעילה אחר מעילה, כגון שהשתמש בהם בשווי פרוטה ולא פגם אותם, שיכול אחר למעול בהם, כיון שרק פרוטה מתוך ההקדש יצאה לחולין. וראה בהשגות הראב"ד (שם). **קע. כגון** האמור בסוטה (נמדבר ה יג) 'ומעלה בו מעל', היא משנה, שהיא מנחת את בעלה ועוסקת ומדבקת בדבר שהוא חולין לה. תוספות (מעילה יח. ד"ה אין). **קעא. חיוב** מעילה הוא מחמת מעשה ההוצאה לחולין, אפילו במקום שלא הועילו מעשיו להוציא את ההקדש לחולין, ולכן המועל בקדושת הגוף חייב אף שקדושת הגוף אינה יוצאת לחולין, כיון שמעשה המעילה הוא מעשה של הוצאה לחולין אלא שקדושת הגוף אינה מתחללת, מה שאין כן בדברים שאין עליהם קדושת הגוף שיוצאים לחולין במעילה, ועל זה חייב במעילה. קובץ שיעורים (אות קכח). **קעב. מלבד** החזה והשוק שהולכים לכהנים. **קעג. בשיטה** מקובצת (מנחות ד: בהשמטות, נרש"י ד"ה לח) כתב, שאיסור ההנאה בשלמים מן התורה הוא משום 'לא יחל דברו' (במדבר ל ג), שהוא משנה מהנדר שהחיל על זה קדושה. **קעד. והתוספות** (ד"ה נעני) כתבו, שהטעם שלא העמיד באופן שהסיקו במזיד, שאין זה הדרך שאדם יעבור ויהנה מהקדש במזיד. **קעה. בגמרא** בעבודה זרה (מג.) מתבאר, שעבודה זרה של גוי יש לה ביטול על ידי גוי, שאם גוי שבר או שרף אותה, היא מתבטלת ומותרת. אבל עבודה זרה של ישראל, אין לה ביטול. וכן עבודה זרה של גוי, ששבר או שרף אותה ישראל, אינה מתבטלת. **קעו. כן** כתב רש"י בתמורה (לד. ד"ה כי) על פי המבואר ביומא (מד.). אמנם רש"י לעיל (כו. ד"ה תרומת) כתב, ששיעור תרומת הדשן מהמזבח בכל יום הוא מלוא המחתה. וכתב הרש"ש (נרש"י שם), שהוא שיגרת לשון מהאמור לגבי עבודת יום הכפורים שהכהן לוקח מלוא המחתה גחלי אש. **קעז. כן** ביאר רש"י שם (ד"ה שלח). אבל התוספות (שם ד"ה אימתי) ביארו להיפך, שכל דברי רבי יהודה שטעון שריפה הוא רק כשמבער לאחר זמן איסור החמץ, אבל כשמבער קודם שחל איסור החמץ מודה רבי יהודה שהשבתתו בכל דבר. ורש"י הקשה לפי שיטתו. **קעח. הפני** יהושע (ד"ה אימרו) ביאר את קושיית רש"י, שאי אפשר להעמיד שקושיית חכמים היא על השעה השישית, שלדברי רבי יהודה שבאותו זמן מצות ביעורו בשריפה, אם לא ימצא עצים ישב ויבטל, וכבר חייב לבער באותה שעה. שדברי רבי יהודה שאין ביעור אלא בשריפה הוא מן התורה, ואי אפשר להעמיד את הדברים על השעה השישית, שחיוב הביעור באותה שעה הוא רק מדרבנן. ועל כרחך צריכים לבאר את דברי רבי יהודה בזמן שחייב לבער מן התורה, והרי לאחר שחל איסור החמץ מודה רבי יהודה שחייב לבער בכל דבר. **קעט. מילה** זו אינה בכת"י, וכן הוא נכון. דקדוקי סופרים. וכן השאגת אריה (סי' עז)

החמץ קודם שיוצא לדרך[קפ], **וכשאין עצים לשורפו, יהא יושב ובטל ולא יבערנו**, ויבטל בכך את מצות הביעור שכבר חלה עליו באותה שעה מאחר שיוצא לדרך[קפא].

תנו רבנן

רבי יהודה למד את דין שריפה בביעור חמץ בדין **שאינו 'קל וחומר', אלא** בדין **'גזירה שוה'**[קפב], ובלימוד זה **בין לקולא ובין לחומרא בתרה אזלינן** - הולכים אחריה ולמדים ממנה, **דגזירת הכתוב הוא, ואין להשיב עליו** - ואין לפרוך ולהקשות עליו שהרי **תחלתו** באנו **להחמיר** עליו **וסופו להקל**, שפירכא זו שייכת רק במידת 'קל וחומר', שהוא בא ללמד חומרא שצריכים לנהוג בחמור, ואין דנים במידה זו כשיצא מכך קולא.

אהח 19/06/2018

כח.

ממן ישנו נכל פומיכו

אסור להשאיר חמץ לאחר זמן איסורו שנאמר **'לא יראה' ו'לא ימצא'.**

פשט מלוי

קרבן אשם תלוי **בא על ספק** אם עבר עבירה שחייבים עליה **כרת, כגון** שהיו מונחים שתי חתיכות אחת של **חלב** אסור ואחת של **שומן לפניו, ושגג באכילת אחד מהן**[קפג], **ואינו יודע איזה מהן אכל**, אם אכל את חתיכת השומן ולא עבר איסור, או שאכל את חתיכת החלב ועבר על איסור כרת שחייבים עליה חטאת. ועל ספק זה[קפד], חייבה התורה שיביא אשם כדי לכפר על הספק ולתלות לו עד שיוודע לו מה אכל[קפה].

ואם שחטו אשם זה, ואירע בו פסול, כגון שנטמא הבשר, **או** שנעשה הבשר **נותר, פליגי** - נחלקו **רבי יהודה ורבנן בשילהי** [-בסוף] **פרק בתרא** [-אחרון] **דתמורה** (תמורה לד.), **לרבי יהודה** דין בשר זה **בקבורה, ולרבנן בשריפה** כדין כל בשר קדשים שנפסל או שנעשה נותר[קפו].

מפני שעוף הבא על הספק

כגון אשה **שהפילה, ספק** אם הנפל **ולד**, והיא יולדת החייבת בקרבן, **ספק** שמא הנפל **אינו ולד**, כגון שלא נגמרה צורת הגוף[קפז], ופטורה מקרבן, ודינה **שאינה אוכלת בקדשים שמא ולד הוא, עד שתביא** את **כפרתה** - הכפרה שיולדת צריכה להביא, קרבן אחד לעולה וקרבן אחד לחטאת[קפח]. אך אם אינה יולדת, נמצא שקרבנה הוא חולין בעזרה, ולכך **העולה באה על תנאי**, דהיינו שמתנה ואומרת **אם ילדתי** - אם נפל זה היה ולד, **הרי היא** [-עולה זו] **לחובתי**, שיולדת מחויבת בעולה, **ואם לאו** - אם לא היה הנפל ולד, **הרי היא** עולת **נדבה. וחטאת העוף** שאינה באה בנדבה, **מביאתו על הספק** שמא היא חייבת להביאו, **ואין כאן משום** ספק שמא היא **חולין בעזרה** אם אינה חייבת, **דמקראי נפיק** - שמפסוקים לומדים שחטאת העוף באה אף על ספק, כמו שדרשו **במסכת נזיר בפרק מי שאמר** (כט.). וחטאת זו **אסורה באכילה, שמא חולין היא** אם לא ילדה ולד ואינה חייבת בקרבן, **ומליקתה שויה נבילה** - והמליקה שמלקו אותה כדין קרבן עוף, עשה אותה נבילה אם היא חולין, שעוף חולין טעון שחיטה. **ופליגי בה** - ונחלקו בחטאת עוף זו שבאה על הספק **רבי יהודה ורבנן, בפרק בתרא דתמורה** (לד.), לדעת תנא קמא, **חטאת העוף הבא על הספק** ואי אפשר לאכול אותה, **תשרף** כמו כל קדשים פסולים שדינם בשריפה, **רבי יהודה אומר יטילנה לאמה** - לאמת המים העוברת בעזרה ונשפכת לנחל קדרון, שכיון שהעוף הוא רך הוא נמק ויוצא בקילוח המים[קפט].

ומפני מומו נקבוש

אאשם תלוי קאי - דין זה הוא על אשם תלוי[קצ], דק**אמר רבי יהודה** שאם אירע בו פסול או נעשה נותר, **יקבר** כמו איסורי הנאה אחרים, ואין שורפים אותו כמו כל קדשים שאירע בהם פסול, **ואף על גב שבשר הנותר ממנו אסור באכילה ובהנאה וענוש כרת** על אכילתו **והוא באיסור 'כל תותירו'** כמו כל בשר קדשים.

כפי דמפי נגרש

כף בזך[קצא] **שחקק האומן, בתוכו ישרוף את לשונו ואת חבו בחרדל** שאוכל בו.

לישנא אחרינא, ישרוף הומי"ר בלע"ז - גמיעה[קצב], כלומר, שבכף זה יגמע חרדל חריף. והלשון **'ישרוף'** הוא **כמו** הלשון **'שורפה חיה'** האמור **בעבודה זרה** (כט:) על גמיעת קיבה.

קדנפ

נגר עושה סד לשום בו את רגלי האסירים שלא יוכלו ללכת ממקום למקום[קצג], **כמו** שנאמר **'וְתָשֵׂם בַּסַּד רַגְלָי'** (איוב יג כז).

מדוול ידיס מפמליס

מהרמת ידו - ממה שהרים את ידו לעשות את הכלי **וממלאכתו, משתלם שכרו** - בא על גמולו, **בשנמצא גנב.**

פו דילמפ

רק כשזורה לרוח הוא **דבעי פירור** - צריך שיפורר לפני זה[קצד], מחשש **שמא** יזרקנו **שלם**[קצה] **וימצאנו** אדם **אחר ויאכלנו** לפי שלא ידע שהוא חמץ[קצו]. **אבל לים מטיל** את החמץ **בעיניה** - כמות

ציונים והערות

העתיק את דברי רש"י בלא תיבה זו. והרש"ש (נרש"י) הגיה והוסיף בדברי רש"י 'או העושה את ביתו אוצר'. קפ. **מדברי** רש"י אלו מתבאר, שהחיוב לבער את החמץ כשיוצא לדרך בתוך שלושים יום קודם הפסח, הוא מן התורה, שהרי הנידון כאן בין רבי יהודה ורבנן הוא בדין התורה. ואף שבגמרא לעיל (ו.) למדו דין שלושים יום לגבי חיוב ביעור ממה ששואלים ודורשים בהלכות הפסח שלושים יום קודם החג, ודין זה הוא רק מדרבנן, דרך הגמרא להביא טעם על דין דאורייתא מדין דרבנן. קובץ שיעורים (חות כנ). אמנם המקור חיים (סי' תמה ניתוריס סק"ג) ביאר בדברי רש"י, שלרבי יהודה מצות שריפה מן התורה היא רק בפסח עצמו [שבאותה שעה חייבים כרת על החמץ ויש ללמוד חיוב שריפה מנותר שיש בו כרת], אך בערב פסח או קודם לכן, אינו אלא מדרבנן. אמנם בשעה שביעית כשכבר חל איסור חמץ מן התורה לא תיקנו חכמים שישביתנו רק בשריפה, אלא רק בשעה שישית תיקנו שריפה, והקשו חכמים לרבי יהודה, שלא מסתבר שתיקנו ביעור בשריפה בשעה שישית, כיון שיצא מכך קולא ביוצא בשיירא. קפא. **הרא"ש** (סי' ג) כתב, שאף לשיטת רש"י שדברי רבי יהודה הם רק קודם זמן ביעורו, היינו רק בשעה השישית, שכבר מוטל עליו לבער את החמץ כדי שלא יעבור עליו בשעה שביעית. אבל בשעה חמישית מודה רבי יהודה שיכול לבערו בכל דבר. והקשה עליו הטור (סוס"ס תמה ס"ק), שבדברי רש"י כאן מוכח שאף בשעה חמישית אין מצות ביעור אלא בשריפה, שהרי רש"י כתב שאם יוצא בשיירא שלושים יום קודם הפסח, לשיטת רבי יהודה אינו מבער את החמץ אלא בשריפה, ואם אין לו עצים יושב ובטל, אף שאין זה שעה שישית של ערב פסח. והבית יוסף (שם) תירץ, שיוצא בשיירא נחשב כשעה שישית, כיון שאין בידו לבער לאחר מכן. והט"ז (שם סק"ג) תירץ, שלפי רבי יהודה מצות ביעור אינו מקיים אלא בשריפה, רק שאם אין לו עצים חייב לבער בכל דבר כדי שלא יעבור על 'בל יראה' ו'בל ימצא'. אמנם זהו רק בערב פסח, שאזי מוטל על אדם לבער חמץ אף בכל דבר, כדי שכשיגיע זמן איסורו לא יעבור עליו ב'בל יראה' ו'בל ימצא', ולכך כתב הרא"ש שבשעה חמישית ישביתנו בכל שתיקנו ביעור בשריפה בשעה שישית, כיון שיצא מכך קולא ביוצא בשיירא. קפא. **הרא"ש** (סי' ג) כתב, שאף לשיטת רש"י שדברי רבי יהודה הם רק קודם זמן ביעורו, היינו רק בשעה השישית, שכבר מוטל עליו לבער את החמץ כדי שלא יעבור עליו בשעה שביעית. אבל בשעה חמישית מודה רבי יהודה שיכול לבערו בכל דבר. והקשה עליו הטור (סוס"ס תמה ס"ק), שבדברי רש"י כאן מוכח שאף בשעה חמישית אין מצות ביעור אלא בשריפה, שהרי רש"י כתב שאם יוצא בשיירא שלושים יום קודם הפסח, לשיטת רבי יהודה אינו מבער את החמץ אלא בשריפה, ואם אין לו עצים יושב ובטל, אף שאין זה שעה שישית של ערב פסח. והבית יוסף (שם) תירץ, שיוצא בשיירא נחשב כשעה שישית, כיון שאין בידו לבער לאחר מכן. והט"ז (שם סק"ג) תירץ, שלפי רבי יהודה מצות ביעור אינו מקיים אלא בשריפה, רק שאם אין לו עצים חייב לבער בכל דבר כדי שלא יעבור על 'בל יראה' ו'בל ימצא'. אמנם זהו רק בערב פסח, שאזי מוטל על אדם לבער חמץ אף בכל דבר, כדי שכשיגיע זמן איסורו לא יעבור עליו ב'בל יראה' ו'בל ימצא', ולכך כתב הרא"ש שבשעה חמישית ישביתנו בכל ספק תורה שהולכים לחומרא, וראה שם כיצד ביאר את מחלוקת של רבי יהודה וחכמים בחטאת העוף הבא על הספק. ולפי זה, כוונת רש"י שפירכת רבנן על רבי יהודה לשיטתו היא רק מאשם תלוי. וכן כתב במראה הפנים על הירושלמי (ה"ח ד"ה והרי), אך ביאר טעם אחר בדבר, שכיון שחטאת העוף הבאה על הספק מתחילתה אינה עומדת לאכילה, לא שייך בה לא תותירו, ואינה דומה לנותר וחמץ, ולכך לא פרכו ממנה חכמים. קצא. **'בזך'** הוא כף גדולה כמין קערה [ראה רש"י (יומא מט: ד"ה כילך, מנחות כח. ד"ה שבעה, ממיד לג: ד"ה הפמי) ורמב"ם (פיה"מ ממיד פ"ד מ"ד)]. קצב. **רש"י** בעבודה זרה (כט: ד"ה שורפה). קצג. **רלב"ג** (מיוב יג מ ד"ה נפמ). קצד. **מדרבנן.** שו"ע הרב (סי' תמה קונטרס ממרון סות ג) בדעת רש"י. קצה. **לבאורה** תיבת 'שמא' חוזרת על 'ימצאנו אחר ויאכלנו', כלומר, שמא כשיזרקנו שלם ימצאנו אחר ויאכלנו. ולשון רבינו מנוח (ממן ומלה פ"ג ה"ח) 'שאם יזרקנו שלם ימצאנו אחר ויאכלנו'. וראה הגהות וציונים. קצו. **חידושי** מהר"י שפירא (נרש"י). וראה שם שהאריך בביאור דעת רש"י בזה. והשפת אמת (ד"ה מפרר) הקשה, שהחשש שמא ימצאנו אדם ויאכלנו שאינו קרבן כלל. ולכך הוכרח רש"י לבאר, שלשיטת רבי יהודה אף כשהקרבן קרב כדינו ולא התברר שלא חטא, אם נפסל הבשר אין שורפים אותו. וראה שם שביאר את סוגיית הגמרא באופן אחר. קפז. **ראה** בברייתא במסכת נדה (כד:). קפח. **יולדת** שידה משגת, מביאה כבש אחד לעולה ובן יונה או תור לחטאת. ואם אין ידה משגת, מביאה שתי תורים או שני בני יונה, אחד לעולה ואחד לחטאת, כאמור בפרשת תזריע (ויקרא יב ו-ח). קפט. **ע"פ** רש"י בתמורה (לד. ד"ה יטילנה) ורע"ב (תמורה פ"ו מ"ו). קצ. **חטאת** העוף גם לרבי יהודה אינה בקבורה, אלא בהטלה לאמה כמו שהביא רש"י לעיל (ד"ה מטמת), ומה שנקטו חכמים את הלשון 'ואתה אומר בקבורה' הוא ביחס לאשם תלוי. אכן הפירכא על דברי רבי יהודה היא גם מחטאת העוף שאינה נשרפת לדעתו. ע"פ שושנים לדוד (מזיר פ"ח מ"ח). ובשפת אמת (ד"ה מפמ) צידד, שחטאת העוף שבא על הספק, אם אירע בו פסול או שנעשה נותר, אף רבי יהודה מודה שטעון שריפה מספק שמא הוא קודש, כמו כל

שהוא בלא לפוררו, **דממים** - שהמים ממיסים את החמץ והוא **נימוק מאליו**[קצז].

רש"י מבאר את שינוי לשון המשניות בין חמץ לעבודה זרה, **לשון שחיקה שייך במתכת**, ולכך לגבי עבודה זרה שהיא ממתכת שנינו 'שוחק וזורה לרוח', **ולשון 'פירור' שייך בפת**, ולכן במשנתנו לגבי ביעור חמץ שנינו 'מפרר וזורה לרוח'.

יש ממלא

[הנקרא **מי"ר בטיא"ה**][קצח] **אין ספינה עוברת** בו[קצט], ואין חשש שמה שמטיל בו יגיע ליד אדם.

נפי פירור

חמץ שמשליכו לשאר נהרות צריך לפורר לפני שמשליכו, **שמא תפגע בו ספינה** העוברת בנהר, **ותטלנו** - ואנשי הספינה יטלו אותו, **ולאו אדעתייהו** - ולא יעלו על דעתם שהוא חמץ האסור באכילה ובהנאה, ויבואו לאוכלו[ר].

לא ממסה

כלי מתכת של עבודה זרה שמטילו לים, **אין המים ממסות אותו**, ולכן צריך לשחוק אותו לפני כן.

מניח כומיס דרמס

דחמץ **בעי** [-צריך] **פירור** לפני שמטילו לים.

מניח כומיס דרמ יומף

דעבודה זרה בעי [-צריכה] שחיקה לפני שמטילה לים[רא].

נמיטי

כשמטיל לים חיטים **שהחמיצו, בעי** [-צריך] **פירור** לפני שמטילם, **כלומר פיזורי**[רב], **שלא יתנם בשק ויזרקם** לים, שמא יטלם אדם ויבוא ליהנות מהם ולא ידע שהם חמץ[רג]. **אלא יפזרם על פני המים, כדי שלא יוכל אדם ללקטן מעל פני המים.**

משום[רד] שנאמר לא ימצא לך

בגמרא מפרש לה - הגמרא (להלן כט.) תפרש, שכוונת המשנה לבאר, שהטעם שאסור החמץ בהנאה לאחר הפסח, הוא **משום קנסא** שקנסו חכמים, והטעם שקנסו, משום **דעבר עליה משום בל**

יראה - שעבר בעליו של החמץ על הלאו של 'לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור' וגו' (שמות יג ז), בכך שהשהה את החמץ ברשותו בפסח[רה].

בין לפני זמנו

בין לפני זמן איסורו, דהיינו בערב פסח החל **משש שעות** - לאחר שש שעות מתחילת היום, כלומר מחצות היום, **ועד שתחשך** ויקדש היום, שאז נחשב זמנו.

לאחר זמנו

לאחר זמן איסור החמץ, היינו **משעבר הפסח, עובר עליו** - על אכילת החמץ שעבר עליו הפסח **בלאו, ואם אכלו אינו ענוש כרת** - אך אינו נענש בכרת על אכילתו.

ולקמן (ע"ב) בגמרא **מפרש ללאו** - היכן מצאנו לאו בתורה על חמץ שעבר עליו הפסח.

תוך זמנו

תוך זמנו השנוי בברייתא, היינו **בתוך** המועד של פסח.

כח:

ומצמם שמעון נמכילה

היינו בערב פסח **משחלפו שש שעות** מתחילת היום, כלומר מחצות היום, **ולמעלה, דאמרן** - וכפי שהתבאר בברייתא לעיל שאף **לפני זמנו** - בערב פסח, עובר האוכל חמץ **באיסור לאו**, ומשעה זו אסור אף בהנאה.

והא מילתא - ודין זה שמשעה שאסור באכילה בערב פסח, אסור אף בהנאה, **רבי יהודה קאמר לה, כדמפרש בגמרא** בסמוך, **דאתאן** - שנשנה דין זה לדעת **תנא קמא** שבברייתא שהוא רבי יהודה, שלדעתו אסור חמץ באכילה בלאו כבר מערב פסח, ועל כך מוסיפה הברייתא שמאותו זמן אסור אף בהנאה[רו].

סמה על עלמך וכו'

אתי תלמודא

רבי יוסי תמה על האוסרים חמץ בהנאה בפסח, **דאפילו בתוך המועד קאמר דמותר בהנאה** - שכן לדעתו מותר החמץ בהנאה אף בתוך הפסח, **וקא**

מתמה אהני דאסרי - והוא מתמיה על התנאים שאוסרים[רז].

לא תאכל עליו

נאמר בפסוק (דברים טז ג) 'לא תאכל עליו חמץ', ו'עליו' הכוונה על קרבן הפסח האמור בפסוק שלפני כן (שם טז ג) 'וזבחת פסח', כלומר, שאין לאכול חמץ **משעת השחיטה** של קרבן הפסח, **דהיינו** החל **משחלפו שש שעות** מתחילת היום **ולמעלה, שאז החמה נוטה להעריב** - מתחילה לשקוע ולהתקרב לצד מערב, שזהו תחילת זמן הקרבת הפסח, כפי שנאמר בו (שמות יב ו) 'ושחטו אותו וגו' בין הערבים', ופירושו, משעה שמתחילה השמש לנטות לצד שקיעתה[רח].

הכי גרסינן חמץ אין לי אלא שנתחמץ מאליו[ריט].

מנין לפסח מצרים

שלא נהגו בו **איסור חמץ אלא יום אחד** בלבד, והוא יום ט"ו בניסן שבו יצאו ממצרים.

תלמוד לומר לא יאכל ממנו וממיך ליה מיום שמסח יוממים

ושני פסוקים אלו שנסמכו זה לזה, נדרשים כאילו נכתבו יחדיו 'לא **יאכל חמץ היום**', וביאור הפסוקים על פי זה, שמשה רבינו אמר לישראל ביום יציאתם ממצרים שהיום אסור חמץ באכילה, ומשמע שרק באותו יום נהג איסור זה.

ומי נפיש מימת ממוכין לא דריש

אם תרצה תאמר, שרבי יהודה אינו דורש מסמיכותם של הפסוקים שבפסח מצרים נהג איסור חמץ רק יום אחד, שכן אין דורשים מכוח סמיכותם של פסוקים לדעת **רבי יהודה, אלא במשנה תורה** [-בחומש דברים] **לחוד, והכי שמעינן ליה** - וכך מצאנו לרבי יהודה שסובר **בפרק קמא דיבמות** (ד.)[ריא], **הלכך ליתליה דרבי יוסי הגלילי** - ומשום כך הוא חולק על דרשתו של רבי יוסי הגלילי שדרש את סמיכותם של הפסוקים, ולדעתו אף בפסח מצרים נהג איסור חמץ שבעה ימים, ואם כן הפסוק 'לא יאכל חמץ' פנוי לדרוש ממנו איסור חמץ.

לקונטו מוכה

האי - פסוק זה שנאמר בו 'לא תאכל עליו חמץ

ציונים והערות

הוא חשש רחוק, ובפרט בלחם שודאי ניכר שהוא חמץ, ואין חשש שיבואו לאוכלו. וכתב, שלולי דברי רש"י היה נראה לבאר הטעם שצריך לפורר קודם שזורה, לפי שאם זורה אותו לרוח כשהוא שלם, ויכול לבוא לידי אדם, אין זה נחשב מבוער מהעולם, ולכן צריך לפורר כדי שלא ישאר בו ממשות. וכן ביאר המקור חיים (פתיחה לפי' מלא ד"ה ממנו לולי). [וראה בחזון איש (יו"ד סי' ס ס"ק יט) שצידד שאף רש"י התכוון לכך. אך כתב, שמלשון רש"י בסמוך (ד"ה נעי) לא משמע כן, אלא שהחשש הוא משום שגורם תקלה לאחרים שיאכלו את החמץ]. ובמעיל שמואל (נרס"י) כתב בסברת רש"י, שכמו שמקיים 'תשביתו' על ידי ביטול [ראה רש"י לעיל (ד: ד"ה נניטול)] אף שעצם החמץ קיים, לפי שדי בכך שהחמץ מושבת ממנו, כך גם בביעור אם זורה לרוח והרוח מגלגלו ומאבדו ממנו, הרי החמץ מושבת ממנו, ומקיים בזה 'תשביתו' אף שהחמץ עדיין קיים. **קצז. הראש** יוסף (נרס"י) גרס ברש"י 'דממאיס ונימוק מאליו', והיינו שהלחם נמאס במים, וגם נימוח במים. וכתב שיש נפקא מינה בין שני הטעמים, בחמץ קשה וישן מאוד, שהוא נמאס במים אך אינו נימוח. אמנם ראה מה שדייק בסוף דבריו מרש"י להלן (ד"ה לא). **קצח. הוא** מהוספת המהרש"ל [והיינו, שמדובר בים שקרוי ים המלח, ולא בים רגיל שיש בו מלח]. **קצט. היינו** בדרך כלל, אבל לפעמים עוברת בו, כפי שמבואר בגמרא להלן [ולכך רב יוסף הצריך פירור גם בים המלח]. ראש יוסף (נרס"י ד"ה לו). **ר. כמו** שהתבאר לעיל (ד"ה לו, ובהערה שם). **רא. משמע** שנחלקו רבה ורב יוסף האם עבודה זרה צריכה שחיקה. וכן דעת רוב ראשונים. אך התוספות (ד"ה ע"ז) כתבו, שלא נחלקו רבה ורב יוסף בכך, עיין שם. **רב. אין** שייך לפורר חטים, ולכן הוצרך רש"י לבאר שהכוונה שיפזר. ראש יוסף (נרס"י ד"ה לו). **רג. ומדובר** שחלק מהחטים שלימות שאינן מבוקעות, ואין הן בחזקת מחומצות אף כשהן במים, וחלק מהחטים מבוקעות, והמוצא לא יבחין שחלקן מחומצות, וימכור את כל החטים יחד, ויכשל באיסור הנאה מחמץ. חידושי מהר"י שפירא (נרס"י ד"ה לו). אך כתב, שלדעת רבינו אפרים שהביא הרא"ש (סי' מ), שאף חטים שאינן מבוקעות המונחות במים באות לידי חימוץ, על כרחך צריכים לבאר, שהטעם שצריך לפזר את החטים הוא משום שכשהן מכונסות ויכול אדם לאכלן, אינן נחשבות כמבוערות מהעולם, מה שאין כן כשמטילן למים מפוזרות הן נחשבות מבוערות. **רד. בגירסא** במשנה לא מופיעה המילה 'משום', והטעם ששינה רש"י בלשונו מהגירסא במשנה, משום שהגירסא 'שנאמר' משמעותה שהאיסור נלמד מגוף הפסוק, והלא איסור הנאה מחמץ לאחר הפסח אינו מהתורה אלא משום קנס חכמים כמבואר ברש"י כאן, ולכן מתאים הלשון 'משום' וכו', כלומר שמשום שנאמר לא יראה וגו', קנסו חכמים ואסרו את זה שעבר על כך, וכן כתב רש"י בגיטין (כו. ד"ה שלמ), ש'שנאמר' משמע שהאיסור נלמד מהפסוק, ו'משום שנאמר' משמע גזירת חכמים. הגהות מהרש"ם (נרס"י). **רה. ביאור** זה הוא כדעת רבא בגמרא, ורב אחא בר יעקב ביאר באופן אחר, וחזר בו. **רו. וראה** בהערה בביאורי הפשט מדוע אין לפרש דין זה לדעת רבי שמעון. **רז. מלשון** רש"י 'אהני דאסרי', בלשון רבים, משמע שתמה רבי יוסי הן על רבי יהודה והן על רבי שמעון. וראה בילקוט ביאורים מה שכתבו האחרונים בענין זה. **רח. רש"י** לעיל (ה. ד"ה שלמ). וראה גם רש"י על התורה (שמות יג ו) שפירש בשם המכילתא, ש'בין הערבים' פירושו שהשמש נוטה לערוב למקום כניסתה. והתוספות לעיל (שם ד"ה שלמ) הקשו, שהרי מבואר להלן (מז:) שהפסח קרב לאחר התמיד של בין הערבים, והתמיד קרב אף הוא רק לאחר חצות, ואם כן לא יתכן שקרב הפסח מיד לאחר חצות. ותירצו, שמאחר שבדיעבד אם קרב הפסח מיד לאחר חצות לפני התמיד כשר, כפי ששנינו להלן (סה.), נחשב כאילו זמנו מיד לאחר חצות. **רט. ראה** ביפה עינים (ד"ה מין), שמשמע מדבריו שלפי גירסת רש"י הלימוד הוא ממשמעות המילה 'מחמצת', שמשמע נתחמץ מחמת דבר אחר, ולכן מדגישה הברייתא שלא נאמר בפסוק 'חמץ' אלא 'מחמצת'. אך ראה בהערות בביאורי הגמרא מה שכתב המהרש"א להלן (מג. נרס"י ד"ה לענין) [לדעת רש"י שם], שהלימוד בברייתא הוא מעצם ייתור הפסוק ולא ממשמעות המילה 'מחמצת'. **רי. ראה** בהגהות וציונים שיש שגרסו כאן ברש"י 'ודרשינן'. **ריא. ונתבאר** שם ביבמות, שרבי יהודה דורש לאסור אנוסת אביו מכוח סמיכותם של שני פסוקים במשנה תורה, שנאמר בענין אנוסה (דברים כג כט) 'ונתן האיש השוכב עמה' וגו', ובסמוך נאמר (שם כג ו) 'לא יקח וגו' ולא יגלה כנף אביו', ומכך דרש שהלאו של 'ולא יגלה כנף אביו' הוא על אנוסת אביו. ונתבארו שני טעמים לכך שרבי יהודה מודה לדרשה זו, א. משום שדרשה זו מוכחת, שאם היתה כוונת הכתוב לאשת אביו ולא לאנוסתו, היה נכתב פסוק זה סמוך לכתובים העוסקים בענין אשת אביו. ב. משום שפסוק זה מיותר לדרוש ממנו אנוסת אביו. וכתבו התוספות שם

שבעת ימים תאכלוריב מצות' (דברים טז ג), **לאו לאקושי איסור חמץ למצות אכילת מצה אתא** - לא בא להקיש איסור אכילת חמץ למצות אכילת מצה, ולומר שכשם שמצות מצה אינה נוהגת בערב פסח, כך איסור חמץ אינו נוהג בערב פסח, וכפי שאמר רבי שמעון, **אלא** בא הפסוק **לאקושי אכילת מצה לאזהרת חמציג, לקבוע אכילת מצה חובה לדורות כל זמן שהוא מוזהר על החמץ** - וללמדנו שמצות אכילת מצה היא חובה קבועה כל זמן שנוהג האיסור של אכילת חמץ, דהיינו בכל הדורות, **ואפילו בזמן שאין פסח** - ואפילו בזמן שאין בית המקדש קיים ואין מקריבים ואוכלים מקרבן פסח.

והוזקק הכתוב להשמיענו דין זה, **דלא תימא** - שלא נאמר, שכיון שלגבי אכילת מצה '**על מצות ומרורים יאכלוהו' כתיב** (במדבר ט יא)יד, דהיינו שאוכלים את הפסח יחד עם המצה, אם כן דווקא **אי איכא** - אם יש קרבן **פסח** ואוכלים ממנו, **מיחייב** - חייבים **באכילת מצה** יחד עם הפסח, **ואי לא לא** - אבל אם אין אוכלים מהפסח אין חייבים באכילת מצה, לפיכך הקיש הכתוב את מצות מצה לאיסור חמץ, ללמדנו שאף בזמן הזה שאין קרבן פסח נוהגת מצות אכילת מצה, כשם שנוהג איסור חמץ.

נערב מסכלו מצות

קרא יתירה הוא - פסוק זה מיותר, **דהא כתיב** - שהרי כבר נאמר לגבי אכילת קרבן הפסח (במדבר ט יא) '**על מצות ומרורים יאכלהו**', הרי שכבר למדנו חובת אכילת מצה בליל יום טוב הראשון בזמן שבית המקדש קיים יחד עם אכילת הפסחטו.

לעמע ושסיס בדרך רשוקס

הפסוק בא ללמד על טמא ומי שהיה בדרך רחוקה, **שאף על פי שאינו עושה פסח** - שאינו משתתף בהקרבת הפסח ואינו אוכל מבשרו, הטמא משום טומאתו, ומי שהיה בדרך רחוקה משום שאינו יכול להגיע אל בית המקדש, מכל מקום כל אחד מהם **חייב באכילת מצה**, ואין דורשים מהפסוק '**על מצות ומרורים יאכלהו**' שכיון שאינם אוכלים מקרבן הפסח יהיו פטורים גם מאכילת מצה.

נם ניכל

היינו טועים לומר שהטמא ומי שהיה בדרך רחוקה **לא נתחייב** - לא יתחייבו במצות אכילת מצה ומרורטז.

ערל

ערל, אינו רק כשלא מל בזדון, אלא אף **כשמתו אחיו מחמת מילה**, ולא נימול מחשש שמא ימות אף הואריז, ואף על פי שאנוס הוא בערלותו, פסלה אותו התורה מאכילת הפסחריח.

בן נכר

בן נכר האמור בתורה שאינו אוכל מהפסח, היינו **משומד שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים** - שחוטא במעשיו כנגד ה', **ולא לכל התורה** - ואינו מומר לכל מצוות התורהריט.

כמיב נסמי

כתבה התורה '**בו**' לרבות **ערל ובן נכר** שחייבים באכילת מצה בלילה הראשון של פסח, **וכתיב** - וכתבה גם '**בערב** תאכלו מצות' לרבות **טמא ושהיה בדרך רחוקה דליכול מצות** - שחייבים באכילת מצה, **ואף על גב דמצי יליף מיניה** - אף על פי שהיה די לכתוב באחד מהם והיינו לומדים זה מזה, לא חשה התורה לכך וטרחה לכתוב בשניהם[ר"כ]. וכיון שהפסוק '**בערב** תאכלו מצות' נדרש לטמא ושהיה בדרך רחוקה, לא ניתן לדרוש ממנו חובת אכילת מצה בזמן הזה, **הלכך איצטריך היקישא לקובעו חובה** - ומשום כך נצרך לרבי יהודה ההיקש בפסוק '**לא** תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות', ללמד שנוהגת מצות אכילת מצה אף בזמן הזה כשם שנוהג איסור חמץ.

רש"י בא ליישב, מדוע אי אפשר ללמוד חובת אכילת מצה בזמן הזה מפסוקים אחרים שנאמר בהם אכילת מצה. **ומקראי אחריני טובא** - ומפסוקים רבים אחרים שנאמר בהם אכילת מצה, **כגון 'שבעת ימים מצות תאכלו'** (שמות יב טו), **וכגון 'מצות יאכל את שבעת הימים'** (שם יג ז), **לא נפקא ליה קביעות חובה** - לא ניתן ללמוד מהם חובת אכילת מצה בזמן הזה, **דהנהו לאו חובה נינהו** - משום שפסוקים אלו אינם עוסקים בחובת אכילת מצה, **אלא** באו לומר **שמצות יאכל** - שמותר לאכול בפסח רק מצות **ולא חמץ, ואם רצה ליזון שלא מחמץ ושלא ממצה** - אבל אם רוצה שלא לאכול חמץ ואף לא מצהריכא, **הרשות בידו, ותדע** - והראיה שהלימוד [לגבי אכילת המצה והמרור בכריכה עם הפסח] הוא מ'מצות על מרורים יאכלהו' האמור בפסח ראשון, ונקטו את הפסוק '**על מצות ומרורים יאכלהו**' כשיגרת לשון בעלמא. **רטו. וראה** גם בגמרא להלן (קכ.) שמפסוק זה לומדים חובת אכילת מצה בלילה הראשון ביחד עם אכילת הפסח. **רטז. אך** אין הכוונה שהיינו טועים לומר שאסורים לאכול מהמצה והמרור, שאין מקום לומר כך שהרי אין בהם קדושה, ואף הטמא אסור רק באכילת קדשים ולא במצה ומרור. וכן כתבו התוספות (ד"ה כל) לגבי בן נכר, שמצה אין בה קדושה ואין לאסור אכילתה על בן נכר. **ריז. על** פי רש"י במועד קטן (ה. ד"ה כל). **ריח. ראה** בהערה הבאה שרש"י פירש כן לשיטתו. אך התוספות בזבחים (כג: ד"ה ערל) כתבו בשם רבינו תם, שהכוונה לערל שלא מל מחמת צער המילה, והוסיפו לפרש בחגיגה (ד: ד"ה ממנה), שלדעתו אם לא מל מחמת סכנה הרי הוא אנוס. ובתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ערל) הקשה בשם רבינו תם על רש"י, שביבמות (ע.) מבואר שערל אסור בתרומה ונלמד בגזירה שוה מפסח, והסתפקו שם (ע.) בכהן קטן בן פחות משמונה ימים שאינו מחויב במילה, אם מותר לסוכו בשמן תרומה, ואם כפירוש רש"י, היה אפשר לפשוט מערל שמתו אחיו מחמת מילה שאינו מחויב למול, ואף על פי כן אסור בפסח, והוא הדין לתרומה. ותירץ, שיש לחלק בין ערל שמתו אחיו מחמת מילה ששאר בני גילו חייבים במילה, לקטן שאין כיוצא בו חייבים במילה, ולכן אין להוכיח מערל שמתו אחיו מחמת מילה לקטן. **ריט. והטעם** שראה רש"י לפרש כן, שאם מדובר במומר לכל התורה אין נפקא מינה בדרשה זו לחייבו במצה ומרור, שהרי אינו מציית לתורה. מנחם משיב נפש (נתיב"ע). ובפירושו על התורה כתב רש"י (שמות יב מג), שבן נכר היינו שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים, והביא מהמכילתא שאחד נכרי ואחד ישראל מומר במשמע, וכן כתב בשבת (פו. ד"ה גן) 'מומר שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים'. וכתב הרא"ם (מזרחי, שמות יב מג, מח) שכוונתו שהוא מומר לעבירה אחת. ורש"י לשיטתו זו פירש לעיל (ד"ה ערל) שערל היינו שמתו אחיו מחמת מילה, שהרי מומר לערלות אף אם לא מל מחמת צער המילה, הרי הוא בכלל בן נכר המומר לאחת ממצוות התורה, ולכן פירש שערל היינו מחמת הסכנה. מרומי שדה (להלן ג. ד"ה גן). וכן מבואר בפירוש רש"י על התורה (שמות יב מח), שכתב שערל היינו שמתו אחיו מחמת מילה שאינו משומד לערלות וממילא אינו בכלל בן נכר. אך הרמב"ם (קרבן פסח פ"ע ה"ז) כתב שבן נכר היינו משומד לעבודה זרה, ולדעתו מומר לאחת ממצוות התורה האחרות אינו בן נכר. ובצידה לדרך (שמות יב מג) הקשה, שדברי רש"י סותרים את עצמם, שבסנהדרין (פג: ד"ה גן) פירש את הפסוק ביחזקאל (מד ט) 'כל בן נכר' וגו', כדעת הרמב"ם שבן נכר היינו מומר לעבודה זרה. ובביאור הגרי"פ לספר המצוות לרס"ג (לאוין קעה) הוסיף להקשות על רש"י מהגמרא להלן (ו.) ומיבמות (עא.) שמבואר שהפסול של בן נכר הוא המרת דת, ומשמע שבן נכר היינו שהמיר דתו וכפי שפירש רש"י עצמו ביבמות (שם ד"ה המרת), ולאוצר החכמה ראה מומר למצוה אחת. **רכ. אמנם** בגמרא להלן (קכ.) נוספה התיבה 'וצריכי', ופירש הרשב"ם (שם ד"ה כמיב), שלא היינו לומדים זה מזה, שאילו היה כתוב רק בערל ובן נכר, היינו סוברים שדווקא בהם חייבה התורה, אבל טמא ושהיה בדרך רחוקה כיון שיש להם תשלומין בפסח שני, ויאכלו אז מצה ומרור, פטורים מכך בפסח ראשון, וגם אילו היה כתוב רק 'בערב תאכלו מצות', היינו מעמידים פסוק זה לערל ובן נכר, וטועים לומר שטמא ושהיה בדרך רחוקה פטורים, וישלימו בפסח שני. והרא"מ הורוויץ (ד"ה כמיב) ביאר, שכאן לא יתכן לומר 'וצריכי', משום שאם נאמר שלא ניתן ללמוד טמא ושהיה בדרך רחוקה מערל ובן נכר, אם כן מנין לנו חיוב מרור בטמא ושהיה בדרך רחוקה, הלא הלימוד האמור בהם 'בערב תאכלו מצות' מלמד רק על מצה, אלא ודאי שהתכוין רש"י שהדגיש שלדעת רבי יהודה אין מקישים איסור חמץ לאכילת מצה אלא להיפך. **ריד. ובן** נתבאר בגמרא להלן (קכ.), שהיה מקום ללמוד מפסוק זה שאין חובת אכילת מצה ומרור נוהגת בזמן שאין פסח. למעשה נאמר פסוק זה לגבי פסח שני, ולגבי פסח ראשון נאמר בדומה לכך (שמות יג ח) 'ואכלו את הבשר וגו' ומצות על מרורים יאכלהו'. וכתב הרש"ש להלן (קטו. ד"ה ע"ש) [על הלימוד בגמרא שם לגבי אכילת המצה והמרור בכריכה עם הפסח], שבפסוק הנאמר בפסח ראשון, המילה 'ואכלו' מוסבת על הבשר ועל המצות, ומוכח שאכילת המצה היא מצוה בפני עצמה כאכילת הפסח, ואילו אכילת המרור מוזכרת בנפרד 'על מרורים יאכלהו', דהיינו שאין אכילת המרור מצוה בפני עצמה אלא דווקא יחד עם הפסח, וכפי שביאר הרמב"ן על התורה (שם), ולכן נקטה הגמרא את הפסוק שנאמר בפסח שני, שנאמר בו 'על מצות ומרורים יאכלהו', שמשמע שאף אכילת המצה היא דווקא יחד עם הפסח, ומזה נלמד גם לפסח ראשון. ומעין זה כתב האבני נזר (או"ח סי' שפג אות ח). אך ראה בתורה שלמה (כשר, שמות יב אות קפג) שכתב התכוין רש"י שהדגיש שלדעת רבי יהודה אין מקישים איסור חמץ לאכילת מצה אלא להיפך. **ריד. ובן** נתבאר בגמרא להלן (קכ.), שהיה מקום ללמוד מפסוק זה שאין חובת אכילת מצה ומרור נוהגת בזמן שאין פסח. למעשה נאמר פסוק זה לגבי פסח שני, ולגבי פסח ראשון נאמר בדומה לכך (שמות יג ח) 'ואכלו את הבשר וגו' ומצות על מרורים יאכלהו'. וכתב הרש"ש להלן (קטו. ד"ה ע"ש) [על הלימוד בגמרא שם לגבי אכילת המצה והמרור בכריכה עם הפסח], שבפסוק הנאמר בפסח ראשון, המילה 'ואכלו' מוסבת על הבשר ועל המצות, ומוכח שאכילת המצה היא מצוה בפני עצמה כאכילת הפסח, ואילו אכילת המרור מוזכרת בנפרד 'על מרורים יאכלהו', דהיינו שאין אכילת המרור מצוה בפני עצמה אלא דווקא יחד עם הפסח, וכדעת רבי שמעון. אלא שיש לומר, שאין שייך כאן הכלל שאין היקש למחצה, משום שלגבי החיוב בזמן הזה, למדנו מההיקש אכילת מצה מאיסור חמץ, ואילו לגבי זמן איסור חמץ, יש ללמוד איסור חמץ מאכילת מצה, והכלל שאין היקש למחצה הוא רק כשמקישים את שני הדינים באותו אופן, ויתכן שלזה משומד לעבודה זרה, ולדעתו מומר לאחת ממצוות התורה האחרות אינו בן נכר. ובצידה לדרך (שמות יב מג) הקשה, שדברי רש"י סותרים את עצמם, שבסנהדרין (פג: ד"ה גן) פירש את הפסוק ביחזקאל (מד ט) 'כל בן נכר' וגו', כדעת הרמב"ם שבן נכר היינו מומר לעבודה זרה. ובביאור הגרי"פ לספר המצוות לרס"ג (לאוין קעה) הוסיף להקשות על רש"י מהגמרא להלן (ו.) ומיבמות (עא.) שמבואר שהפסול של בן נכר הוא המרת דת, ומשמע שבן נכר היינו שהמיר דתו וכפי שפירש רש"י עצמו ביבמות (שם ד"ה המרת), ולאוצר החכמה ראה מומר למצוה אחת. **רכ. אמנם** בגמרא להלן (קכ.) נוספה התיבה 'וצריכי', ופירש הרשב"ם (שם ד"ה כמיב), שלא היינו לומדים זה מזה, שאילו היה כתוב רק בערל ובן נכר, היינו סוברים שדווקא בהם חייבה התורה, אבל טמא ושהיה בדרך רחוקה כיון שיש להם תשלומין בפסח שני, ויאכלו אז מצה ומרור, פטורים מכך בפסח ראשון, וגם אילו היה כתוב רק 'בערב תאכלו מצות', היינו מעמידים פסוק זה לערל ובן נכר, וטועים לומר שטמא ושהיה בדרך רחוקה פטורים, וישלימו בפסח שני. והרא"מ הורוויץ (ד"ה כמיב) ביאר, שכאן לא יתכן לומר 'וצריכי', משום שאם נאמר שלא ניתן ללמוד טמא ושהיה בדרך רחוקה מערל ובן נכר, אם כן מנין לנו חיוב מרור בטמא ושהיה בדרך רחוקה, הלא הלימוד האמור בהם 'בערב תאכלו מצות' מלמד רק על מצה, אלא ודאי שהתכוין רש"י שהדגיש שלדעת רבי יהודה אין מקישים איסור חמץ לאכילת מצה אלא להיפך. **ריד. ובן** נתבאר בגמרא להלן (קכ.), שהיה מקום ללמוד מפסוק זה שאין חובת אכילת מצה ומרור נוהגת בזמן שאין פסח. למעשה נאמר פסוק זה לגבי פסח שני, ולגבי פסח ראשון נאמר בדומה לכך (שמות יג ח) 'ואכלו את הבשר וגו' ומצות על מרורים יאכלהו'. וכתב הרש"ש להלן (קטו. ד"ה ע"ש) [על הלימוד בגמרא שם לגבי אכילת המצה והמרור בכריכה עם הפסח], שבפסוק הנאמר בפסח ראשון, המילה 'ואכלו' מוסבת על הבשר ועל המצות, ומוכח שאכילת המצה היא מצוה בפני עצמה כאכילת הפסח, ואילו אכילת המרור מוזכרת בנפרד 'על מרורים יאכלהו', דהיינו שאין אכילת המרור מצוה בפני עצמה אלא דווקא יחד עם הפסח, וכדעת רבי שמעון. אלא שיש לומר, שאין שייך כאן הכלל שאין היקש למחצה, משום שלגבי החיוב בזמן הזה, למדנו מההיקש אכילת מצה מאיסור חמץ, ואילו לגבי זמן איסור חמץ, יש ללמוד איסור חמץ מאכילת מצה, והכלל שאין היקש למחצה הוא רק כשמקישים את שני הדינים באותו אופן, ויתכן שלזה

ציונים והערות

אוצר החכמה

לכך, **דהא בכולהו כתיב את שבעת הימים** - שהרי בכל הפסוקים הללו נאמרה אכילת מצה שבעה ימים, **וחובת מצה** - ואילו חיוב אכילת מצה, **אינו** נוהג **אלא** בלילה **הראשון** של פסח, **כדילפינן בפרק בתרא** - כפי שנדרש בפרק האחרון (להלן קכ)[רכב], ואם כן אין ללמוד מפסוקים אלו חובת אכילת מצה, **אבל מההוא קרא** - אולם מהפסוק 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות' (דברים טז ג), שהוקשו בו אכילת מצה ואיסור חמץ, **נפקא לן** - אכן ניתן ללמוד **חובת** אכילת מצה **בלילה הראשון**, שכן מוכח מתוכו שחובת מצה הנלמדת ממנו אינה לכל שבעת הימים, **מדכתיב להיקישא גבי פסח** - מכך שההיקש בין מצה לחמץ נסמך לקרבן הפסח, **וכדכתיב** שם 'תאכל עליו מצות', ו'עליו' היינו על קרבן הפסח הנזכר בפסוק שלפני כן, ומכך לומדים **כי פסח** - שכשם שהפסח נאכל **בלילה הראשון** של יום טוב, **אף היקישא שלא בזמן פסח** - כך ההיקש שמלמדנו חובת אכילת מצה בזמן הזה, היינו **ללילה ראשונה**.

ומעתה, דורשים מהפסוק מכוח ההיקש שבו בצירוף ה'עליו', **ואהני היקישא לקובעו חובה** - והועיל ההיקש ללמדנו חובת אכילת מצה אף **בזמן** הזה שאין קרבן פסח, ואין אומרים שנוהגת חובה זו דווקא בזמן שמקריבים את הפסח, **ואהני** - והועיל ה'עליו', שמשמעותו על קרבן הפסח, **למימרא דקביעת חובה דהיקישא** - ללמדנו שחובת אכילת מצה בזמן הזה שלמדנו מההיקש, **לאו** [-אינה] **לכל השבעה** ימים של פסח, **אלא** ללילה **הראשון** שבו נאכל קרבן הפסח[רכג].

כט.

דישראל נמי מישרא שרי

אף החמץ של ישראל מותר **בהנאה**[רכד] **לאחר** זמנו - לאחר הפסח.

לעולם רבי יהודה היא

המשנה מתפרשת כדעת רבי יהודה, ואין להקשות אם כן מדוע מותר חמץ של נכרי לאחר הפסח, **דאף על גב דנפקא ליה מקראי דלאחר זמנו אסר קרא** - שכן אף על פי שלדעת רבי יהודה למדנו מפסוקים שאסרה התורה חמץ בהנאה אף לאחר הפסח [כמבואר לעיל (כמ:)], מכל מקום דווקא **בשאור דישראל קאמר** - בחמץ של ישראל כוונת הכתוב לאסור, **אבל דנכרי שרי** - אבל של נכרי מותר.

וליף שמעון דשמיה

כלומר, שלומדים דין **חמץ דגבי** 'לא **יאכל** חמץ'[רכה] (שמות יג ג), **מדין שאור דראייה** - האמור לגבי 'ולא יראה לך שאור' (שם יג ז), שכשם שלגבי איסור 'לא יראה' מיעטה התורה שאור של נכרי מ'לך', כך אין נוהג בחמץ של נכרי האיסור 'לא יאכל', ומשום כך **מותר חמצו של נכרי אף באכילה ואפילו בפסח**[רכו] **מן התורה**[רכז].

לעולם רבי שמעון היא

המשנה שנויה כדעת רבי שמעון, **דאמר מדאורייתא לא מיתסר חמץ אחר זמנו** - שאמר שמן התורה לא נאסר חמץ לאחר הפסח, **הלכך דנכרי שרי** - ולכן התירה המשנה חמץ של נכרי לאחר הפסח, **ומיהו דישראל אסור** - אולם חמץ

ציונים והערות

רכב. שם נתבאר בברייתא, שנאמר 'ששת ימים תאכל מצות' וגו' (דברים טז ח), ומשמע שביום השביעי אין צריך לאכול מצות, ודבר שיצא מן הכלל לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, וכיון שהיה היום השביעי בכלל אכילת מצות, שנאמר 'שבעת ימים תאכל עליו מצות', ויצא מן הכלל להיפטר מחובה זו, לימד אף על שאר הימים שאין בהם חובת אכילת מצה [מלבד בלילה הראשון כפי שנדרש מהפסוק]. **רכג. מדברי** רש"י עולה, שמ'עליו' שבפסוק זה למדנו, שחובת אכילת מצה בזמן הזה אינה נוהגת אלא בלילה **הראשון**, ודבריו צריכים ביאור, שלכאורה אין צריך לימוד לזה, שהרי אף בזמן בית המקדש הדין כן [כפי שנדרש להלן (קכ.), והובא בהערה הקודמת], ואין לומר שהיינו סוברים שבזמן הזה יהיה הדין שונה, שאין מסתבר שבזמן הזה תנהג חובת מצה יותר מאשר בזמן בית המקדש. שם שלמה (נרס"י). דווקא לדעת רבי יהודה שלמד חובת אכילת מצה בזמן הזה מההיקש, צריך לימוד מיוחד שאינה נוהגת כל שבעה, אבל לדעת רבי שמעון שלמד מ'בערב תאכלו מצות' כמבואר בגמרא, אין צריך לכך לימוד נוסף, שהרי 'בערב' היינו הלילה הראשון. מעיל שמואל (נרס"י). **רכד. משמע** שאף לדעת רבי שמעון חמץ שעבר עליו הפסח אסור באכילה, ולא התיר אלא בהנאה. והצל"ח והרש"ש (נרס"י) תמהו מנין לו לרש"י זאת. והוסיף הרש"ש להקשות, שמלשון הגמרא בקושייתה מוכח שלדעת רבי שמעון מותר אף באכילה, שהרי נקטה 'דישראל נמי מישרא קא שרי' בסתמא, ואילו בדעת רבי יוסי הגלילי נקטה 'מישרא קא שרי בהנאה', משמע שלדעת רבי שמעון מותר אף באכילה. וכתב הצל"ח, שמכך שאמר רבי שמעון 'אינו עובר עליו', משמע שאין בכך איסור לאו אך מכל מקום יש בו איסור, והיינו איסור אכילה, שאם היה מותר אף באכילה היה רבי שמעון אומר 'לאחר זמנו מותר'. והמקור לאיסור זה, נלמד בקל וחומר מחמץ בערב פסח שלא נעשתה בו עבירה שהרי לא חל עדיין הלאו של בל יראה, ואף על פי כן אסור החמץ באכילה [ראה בהערות בביאורי הגמרא (לעיל כח: תחילת העמוד)], קל וחומר חמץ לאחר הפסח שנעשתה בו עבירה שיהיה אסור. ואין לפרש שלעולם מותר אף באכילה, ונקט רבי שמעון 'אינו עובר עליו' משום שסבר שאסור מדרבנן ומותר רק מהתורה, שכן הגמרא בקושייתה לא סברה שיש מקום לאסור מדרבנן חמץ שמותר מן התורה, ורק רבא בתירוצו חידש כן. ואמנם, לאחר שתירץ רבא את המשנה כרבי שמעון שאסרו חכמים את החמץ לאחר הפסח, יתכן שמן התורה מותר אף באכילה, והטעם שלא אמר רבי שמעון 'לאחר זמנו מותר' משום שאסור מדרבנן. ולפי זה נאמר שלא ניתן ללמוד קל וחומר מלפני זמנו לאסור באכילה לאחר זמנו, שכן מצאנו שחמץ לפני זמנו חמור יותר שהרי נתפרש בתורה לגביו איסור עשה מ'תשביתו', כמבואר לעיל (ה.). **רכה. רש"י** בא לפרש ש'שאור דאכילה' אין הכוונה לשאור אלא לחמץ, שרק בו נאמר איסור אכילה. ראש יוסף (נרס"י). **רכו. התוספות** (ד"ה נדין) הקשו על רש"י, באיזה אופן שייך היתר אכילה בחמץ של נכרי בפסח, הרי אם נתן הנכרי לישראל רשות לאוכלו, נהיה החמץ של הישראל, ואם גזלו הישראל מהנכרי, כיון שעליו להחזירו לנכרי ואחריותו של החמץ על הישראל, נחשב כחמץ שלו, כמבואר לעיל (ה:) שחמץ של נכרי המופקד אצל ישראל ואחריותו עליו, עובר עליו בבל יראה. ועוד הקשו, ממה שנתבאר בגמרא להלן, שרב אחא בר יעקב ורבא נחלקו בדין האוכל חמץ של נכרי לאחר הפסח, ולדעת רב אחא בר יעקב אינו לוקה. ואם לדעת רב אחא בר יעקב מותר אף באכילה בפסח, מדוע נקטה הגמרא שנחלקו בחמץ לאחר הפסח ולא בתוך הפסח. ולפיכך כתבו התוספות בשם הריב"א, שחמץ של נכרי מותר בפסח רק בהנאה [ובאופן שאינו חסר כלום על ידי הנאתו וממילא נשאר החמץ ברשות הנכרי. מהרש"א (נמוקפות)], ומה שאמרה הגמרא 'אבל אתה אוכל של אחרים', אין הכוונה אכילה ממש, או שהכוונה על לאחר זמנו. והבעל המאור (להלן ע"ב ד"ה רב אחא) כתב כעין דברי התוספות, שכאשר הישראל לעס את החמץ קנה אותו, ולא שייך בו היתר אכילה. והראב"ד בהשגות (שם אות ג) השיג עליו והוכיח כדעת רש"י, שהרי הלימוד להתיר חמץ של נכרי הוא מאיסור בל יראה, ואיסור בל יראה נוהג רק בפסח כפי שנאמר (דברים טז ד) 'ולא יראה לך שאור בכל גבולך שבעת ימים', ואם כן אף ההיתר אכילה בחמץ של נכרי ודאי נאמר גם בתוך הפסח. וכתב ליישב את רש"י, ששייך היתר אכילה באופן שתחב לישראל את החמץ לתוך גרונו עד שאינו יכול לפולטו אלא על ידי הדחק, שבאופן זה לא קנה הישראל את החמץ משום שלא נטלו מדעתו [כמבואר בכתובות (ל:)]. וראה בחתם סופר (תוספות שם ד"ה נגון) שהביא את דברי הראב"ד מתוך ספרו תמים דעים (סי' רמה), והוסיף לבאר שכוונתו שהנכרי תחב לישראל לתוך גרונו את החמץ, שלא קנה אותו הישראל בעל כרחו משום שלא היה מחויב להוציאו על ידי הדחק, אך מכל מקום שייך בו איסור חמץ, משום שמצד איסור חמץ היה חייב להוציאו אם היה איסור בחמץ של נכרי. אולם רבינו דוד (ד"ה ונדין) דחה את דברי הראב"ד, וכתב שהגמרא בכתובות עוסקת רק לגבי זה שפטור מלשלם לחבירו על המאכל, משום שאינו חייב להוציאו מגרונו על ידי הדחק, אבל מכל מקום קנה את המאכל. והאחרונים הרבו ליישב את דעת רש"י. המגיני שלמה (נמוקפות ד"ה נדין) כתב, שלעיל (ה:) נתבאר, שחמץ של נכרי שחייב הישראל באחריותו עובר עליו בבל יראה, משום שדבר הגורם לממון נחשב כממון, ואף להסוברים שאינו כממון, ריבתה התורה לגבי בל יראה שנחשב כממון, ומעתה נאמר שלדעת רבי יהודה דבר הגורם לממון אינו נחשב כממון, ונאמר שלא נאסר חמץ של נכרי שחייב הישראל באחריותו, אלא לגבי בל יראה, אבל לגבי אכילה גילתה התורה שמותר, שהרי הלימוד שמתיר חמץ של נכרים שייך רק באופן זה. ועל קושיית התוספות השניה מדוע לא נחלקו רבא ורב אחא בר יעקב באוכל חמץ בפסח, תירץ המגיני שלמה שהגמרא רצתה להשמיענו כוחו של רבא שאף לאחר הפסח אסור מן התורה ולוקה. וכן כתב היעב"ץ (נמוקפות שם). והפני יהושע (ד"ה אמר) כתב, שעיקר היתר אכילה בחמץ של אחרים שייך לגבי הקדש, ובלחמי תודה שמותרים באכילה [והאוכלם זכה משולחן גבוה, שאין הם ממון בעלים לדעת רבי יהודה אלא ממון הקדש. רא"מ הורוויץ (נמוקפות) ורש"ש (גיליון יט: נרס"י ד"ה נגמ"פ)], אך באופנים מסוימים שייך היתר אכילה גם בחמץ של נכרי, כגון שנתן הנכרי לישראל את החמץ על מנת שלא יקנה אותו אלא לאחר אכילתו, ונמצא שבשעת אכילתו היה החמץ של נכרי, או כשנתערב לישראל חמץ של נכרי בין שאר מאכלים, ולא קנה אותו הישראל, משום שבודאי אין ברצונו לקנותו כיון שבכך יעבור על איסור חמץ, או שגזל הישראל חמץ פחות משוה פרוטה [שאין הישראל חייב באחריותו משום שפטור מלהחזירו] אך יותר מכזית [ששייך בו איסור חמץ], וכן באופן שתחב לישראל את החמץ לגרונו [כפי שהובא לעיל בשם הראב"ד], ואמנם אין אלו מקרים מצויים, ויותר מצוי היתר אכילה לגבי הקדש בלחמי תודה שכלפיו עיקר הלימוד. ובזה יישב הפני יהושע גם את קושיית התוספות מדוע לא נקטה הגמרא בסמוך שלדעת רב אחא בר יעקב אף האוכל חמץ של נכרי בתוך הפסח אינו לוקה, משום שהיתר אכילה בחמץ של נכרי בפסח אינו שכיח. וכתב עוד הפני יהושע, שהוכרח רש"י לפרש כן, משום שמסתבר שהלימוד ל'שאור דאכילה' הוא על עיקר איסור אכילת חמץ שנוהג תוך זמנו [ועוד כתב כהוכחת הראב"ד שהובאה לעיל]. והשפת אמת (ד"ה אמר) כתב ליישב, ששייך היתר חמץ של נכרי באופן שגזל אדם את החמץ מהנכרי ונתן אותו לישראל ואכלו אחר שהנכרי התייאש, שבאופן זה פטור הישראל שאכלו מלשלם לנכרי כפי שכתבו התוספות (ב"ק קיח: ד"ה גזל), וכיון שפטור מאחריותו לא נחשב חמץ שלו אלא של הנכרי. ובקובץ שיעורים (אות קלח) כתב, שלדעת רש"י אף באופן שנתן הנכרי רשות לישראל לאוכלו, מאחר שהישראל לא רצה לקנות אותו, אין החמץ נקנה לישראל בעל כרחו אף על פי שאוכלו [וכדעת כמה ראשונים, ראה שם בדבריו], ונמצא שאכל חמץ של נכרי, אך התוספות סברו שכיון שאכלו הישראל, קנאו [וכדעת ראשונים אחרים]. אך ראה בשפת אמת (שם) שבתחילת דבריו כתב כן ליישב דעת רש"י, ואחר כך (נמוקפות ד"ה נדין) דחה יישוב זה, וכתב שכיון שיש לישראל רשות לאוכלו הרי זה בכלל 'שלך' ולא של אחרים, ועדיף מגזלן שנחשב שלו רק משום שחייב באחריותו, וחייב עליו בבל יראה וממילא אסור גם באכילה. **רכז. הראש** יוסף והצל"ח (נרס"י) דייקו מרש"י, שאף לפי ביאורו של רב אחא בר יעקב שרבי יהודה מתיר חמץ של נכרי מהתורה, מכל מקום הוא אסור מדרבנן. וכתב הצל"ח שהיה לרש"י הכרח לזה, מכך שהגמרא בסמוך כפלה בלשונה וביארה מדוע לא שנתה המשנה שחמץ של נכרי מותר אף באכילה, ושוב חזרה וביארה מדוע לא שנתה שמותר אף בתוך זמנו, ואילו היה חמץ זה מותר באכילה בפסח אף מדרבנן, היתה הגמרא כוללת שניהם יחד ומבארת מדוע לא שנתה המשנה שמותר החמץ באכילה תוך זמנו, ומכך למד רש"י שמדרבנן אסור החמץ באכילה תוך זמנו, ולכן לא יכלה המשנה לומר שמותר החמץ באכילה תוך זמנו. אמנם, התוספות (ד"ה נדין) נקטו את דברי רש"י שמותר באכילה על דברי הגמרא בסמוך 'ובדין הוא דאיבעי ליה למיתנא דאפילו בתוך זמנו מותר', ומבואר שסברו בדעת רש"י שמותר החמץ בפסח אף מדרבנן.

של ישראל אסור לאחר הפסח אף בהנאה, **מקנסא דקנסוהו רבנן משום דעבר בבל יראה** - מחמת קנס שקנסו חכמים, משום שעבר על הלאו של 'בל יראה' בכך שהשהה את החמץ בפסח.

כשלמא לרבא

לדעת רבא **דאמר טעמא דאסור בהנאה** - שהטעם שחמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה, **משום קנסא דעבר בבל יראה הוא** - משום קנס הוא שקנסו חכמים מפני שעבר על 'בל יראה' בכך שהשהה את החמץ בפסח, **היינו דתנא מתניתין** - מובן ששנתה המשנה שהטעם **שאסור** החמץ שעבר עליו הפסח, הוא **משום** שעבר על הלאו של '**לא יראה לך**'.

ומאן לטעמייהו

היינו **רבא ורב אחא בר יעקב** שנחלקו בביאור המשנה[ריכח], הלכו לשיטתם גם במקום אחר.

מעל

חייב קרבן מעילה בנוסף לתשלום דמי הקרן והחומש. ואין לומר שיהיה פטור משום שהחמץ שאכל אסור בהנאה בפסח, וכיון שלא הפסיד את ההקדש באכילתו אין זו מעילה, **דקסבר חמץ דהקדש בפסח בר דמים הוא** - משום שסובר תנא קמא שחמץ של הקדש בפסח הוא בעל ערך, **ואפסדיה להקדש** - והפסיד האוכלו את ההקדש, שכן סובר הוא **כרבי שמעון דאמר חמץ לאחר הפסח מותר**, וכיון שיהיה ראוי לאחר הפסח, נחשב כממון אף בפסח[ריכט]. **ואף על גב דקנסא**

קנים - שקנס רבי שמעון ואסר חמץ לאחר הפסח בהנאה, ואם כן אין החמץ ראוי[ריל], **הני מילי בחמצו של הדיוט** - דווקא בחמץ של ישראל קנס, **הואיל ועבר עליו בבל יראה** כשהשהה אותו בפסח, **אבל האי** - חמץ זה של הקדש **דבהתירא שהייה גביה** - שהשהה אותו ברשותו בהיתר, **דאמר מר** (לעיל ה:) '**אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה**', כלומר שאין איסור בל יראה בחמץ של הקדש, לא קנסו לאוסרו אחר הפסח[רלא], **ואחר הפסח הוה מזבין ליה** - היה מוכר אותו הגיזבר של הקדש **לישראל, ואכלי ליה** - והיה הישראל אוכלו, וממילא זה שאכל את החמץ של הקדש בפסח, הפסיד להקדש שלא יוכל למוכרו לאחר הפסח, ולכן מעל.

ויש מומרים לא מעל

והטעם שלא מעל, **כדמפרש** בסמוך, **דהואיל ונתחייב כרת משום אכילה פטור מן התשלומין** - שכיון שנתחייב כרת על ידי אכילה זו שאכל חמץ בפסח, פטור מתשלומי ממון שבאו לו על ידי אכילה זו, **וכרבי נחוניא** שסובר שההלכה שאין עונשים מיתה וממון על אותו מעשה, שייכת אף בחיוב כרת ולא רק במיתה בידי אדם. ופטור אף מחומש וקרבן, שכן **במקום שאין** חיוב תשלום דמי הקרן, **אין** חיוב תשלום החומש, **ואין** חיוב הבאת קרבן **מעילה**, ששניהם באים רק במקום שחייב בתשלום הקרן[רלב].

אם יום הכפורים כאכם

המדליק **גדיש** של חבירו **ביום הכפורים, ומתחייב כרת** במעשה זה משום שעשה מלאכה האסורה ביום הכפורים[רלג], **פטור מן התשלומין** - מלשלם לחבירו על הנזק של הגדיש, **כאילו** - כמו שהיה הדין אילו **הדליקו בשבת, שאז הוא מתחייב בנפשו מיתת בית דין** על הבערת הגדישרלד, **דפשיטא לן דפטור** - שבזה פשוט לנו שפטור **מלשלם** על הנזק, **כדכתיב** (שמות כא כב) לגבי מי שהכה אשה הרה ונפלו ולדותיה, '**ולא יהיה אסון ענוש יענש**' ו'אסון' היינו מיתה, כלומר שבאופן שנהרגה האשה, נתחייב המכה מיתת בית דין, ואומר הכתוב שדווקא כשאין אסון, דהיינו שלא נהרגה האשה ואינו מתחייב במיתה, יענש המכה בתשלום דמי הולדות, **הא אם אסון יהיה לא יענש** - אבל אם יש אסון, דהיינו שנהרגה האשה מחמתו ונתחייב מיתה, פטור מדמי ולדות כיון שכבר נתחייב מיתה במעשה זה, וסובר רבי נחוניא, **שאף** העושה מלאכה ביום **הכפורים שמיתתו בידי שמים**, דהיינו כרת, **שנכרתים חייו** - שימות הוא **ובניו, 'אסון' הוא** קרוי, **שנאמר** בדברי יעקב אבינו אל השבטים שלא יקחו את בנימין למצרים שמא ימות בדרך (בראשית מב לח) '**וקרחו אסון**'[רלה], ומוכח שמיתה בידי שמים קרויה אסון, וממילא 'אסון' האמור בפסוק 'ולא יהיה אסון', שלמדנו ממנו שכשיש חיוב מיתה אין חיוב ממון, כולל גם מיתה בידי שמים, **הלכך** - ולכן אף המדליק גדיש של חבירו ביום הכפורים **פטור מלשלם. והכי פרשינן לה** - וכך נתבאר בדעת רבי נחוניא **בפרק אלו נערות** (כתובות ל.)[רלו].

מוסיף רש"י, **יש** **טועים** בהבנת הסוגיא, **דקשיא להו** - שהוקשה להם מדוע לדעת היש אומרים שסוברים כרבי נחוניא, לא מעל, **כי פטר רבי נחוניא** - הרי מה שפטר רבי נחוניא מתשלומי ממון,

ציונים והערות

רכח. ואין הכוונה לרבי יהודה ורבי שמעון שנחלקו בברייתא. **רכט. שסוברת** הברייתא שדבר הגורם לממון, כלומר שאינו ראוי לכלום ואין לו ערך, אבל יכול לגרום לרווח ממון, נחשב כממון, וכמבואר להלן בגמרא (ע"ב). מהרש"א (גרסת"י). וכן כתב המהר"ם חלאווה (ד"ה המוכל) [וראה שם שביאר באופן נוסף]. והוא הדין שהיה אפשר לפרש כדעת רבי יוסי הגלילי שמותר החמץ אף בפסח בהנאה, ולא היינו נזקקים לומר שדבר הגורם לממון כממון, וכן פירש הבעל המאור (ד"ה והמ). מהרש"א (שם). והמהר"ם חלאווה (שם) כתב, שעדיף להעמיד את הברייתא כרבי שמעון שהלכה כמותו. והצל"ח (ד"ה אמר) כתב, שרש"י לא פירש את הברייתא כדעת רבי יוסי הגלילי, משום שאם הטעם שהחמץ שוה ערך בפסח, הוא מחמת שמותר בהנאה, יש להקשות, מדוע נקטה הברייתא חמץ של הקדש, הלא גם בחמץ של הדיוט שייכת המחלוקת אם חייב לשלם לחבירו, ולפיכך פירש את הברייתא כדעת רבי שמעון שהחמץ אסור בהנאה בפסח, ובחמץ של הדיוט הוא אסור מדרבנן אף לאחר הפסח כפי שאמר רבא, ונמצא שאינו ראוי והאוכלו לא הפסיד לבעליו כלום, ולכן נחלקו בחמץ של הקדש שמותר לאחר הפסח כמבואר להלן ברש"י, והאוכלו הפסיד להקדש. והישועות יעקב (או"ח סי' תמג סק"ו) כתב, שרש"י הוזקק לפרש שהחמץ ראוי דווקא משום דבר הגורם לממון, שכן לדעתו אין החמץ של הקדש ראוי בפסח אף לדעת רבי יוסי הגלילי, שסבר רש"י שהמשהה את החמץ בפסח על מנת לבערו עובר בבל יראה [ולא כפי שכתבו התוספות להלן (ע"ב ד"ה הכא)], ולכן אם יפדה את החמץ בפסח כדי ליהנות ממנו, יעבור עליו מיד בבל יראה, ולפני שנפדה הרי הוא אסור מפני קדושתו [ולפי זה מבואר ההכרח לומר שדבר הגורם לממון כממון, אך עדיין היה אפשר לפרש בין לרבי שמעון ובין לרבי יוסי הגלילי, ומעל משום שהחמץ יהיה ראוי לאחר הפסח. ויתכן שנקט רש"י רבי שמעון משום שהוא זה שסובר (ב"ק עד: ובמנחות שם עו.) שדבר הגורם לממון כממון]. ואין לפרש את הברייתא בחמץ פחות מכזית ולומר שאז אין עוברים עליו בבל יראה, שהרי לדעת רבי יוחנן [שדברי רש"י כאן הם כשיטתו] עוסקת הברייתא באופן שחייב כרת על אכילת החמץ, וכמו שכתב רש"י להלן (ד"ה אמר), ואין חיוב כרת בפחות מכזית. אבל להלן בביאורו של רב יוסף בברייתא, פירש רש"י (ד"ה ורב) כרבי יוסי הגלילי שהחמץ ראוי בפסח עצמו ליהנות ממנו בפדייתו, שכן לרב יוסף אין הברייתא עוסקת דווקא באופן שחייב כרת, וניתן לפרש בחמץ פחות מכזית ולומר שאין עוברים עליו בבל יראה. **רל. משמע** מדברי רש"י כאן שאילו היה החמץ אסור מדרבנן לא היה שייך בו מעילה, ואף שמן התורה הוא ראוי לשימוש. ולכאורה נראה להוכיח מדבריו שדבר האסור מדרבנן, אף שמותר מהתורה, אינו נחשב כממון, וכפי שכתבו התוספות (ד"ה אין - הרמב"ן), שכיון שסוף סוף אינו ראוי לשימוש, אינו ממון. אמנם יתכן שמרש"י אין הוכחה, שדווקא כאן שבפסח אין החמץ ראוי אף מהתורה, ושייך בו מעילה רק משום שהוא גורם לממון בכך שיהיה ראוי לאחר הפסח, ולגבי זה צריך שיהיה ממש ראוי להנאה, ואין די בכך שראוי מהתורה, אבל דבר שמהתורה ראוי לשימוש עתה ולא רק בעתיד, יתכן שיסבור רש"י שנחשב כממון. חמדת ישראל (פלפלתא, קונטרס תורה אור אות טז). **רלא. מוכח** מרש"י שדווקא משום שהשהה את החמץ בהיתר היה ההקדש יכול למוכרו לאחר הפסח, אבל אילו היה הדין שצריך לבערו, היה החמץ אסור אף לאחר הפסח, ומכאן מוכח שאף בחמץ שאינו ממש של ישראל אלא מופקד אצלו ואחריותו עליו, כחמץ של הקדש שהישראל רק חייב באחריותו, אם השהה אותו באיסור, אסור אף לאחר הפסח, וכן דעת המגן אברהם (סי' תמ סק"ח), ולא כדעת החק יעקב (שם סק"ד) שחמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר אף אם היה באחריות ישראל. באר יצחק (או"ח, סי' ג ענף ג). אך הריטב"א (ד"ה רבא) כתב שחמץ של נכרי מותר לאחר הפסח, אף על פי שהיה באחריותו של ישראל ועבר עליו בבל יראה, וזה כדעת החק יעקב. **רלב. התוספות** (ד"ה רבי) כתבו שאין אשם מעילות בא אלא כשיש קרן וחומש, ומשמע שאף מתשלום החומש נפטר מדין 'קם ליה בדרבה מיניה', ורק הפטור של האשם בא כתוצאה מהפטור של הקרן והחומש, ולא כפי שמוכח מרש"י שגם הפטור של החומש הוא רק מחמת שפטור מהקרן. ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה אף) ובתוספות הרשב"א משאנץ (סוף ד"ה מאן) כתבו, שהמקור לכך שאין אשם במקום שאין קרן, הוא בבבא קמא (קיא.), שנתבאר שאם הביא אשם ולא שילם את הקרן לא יצא ידי חובתו, ומכאן שאין אשם בא ללא תשלום הקרן. ולכאורה מתבאר בזה גם מה שלדעת רש"י אין חומש ללא קרן, שכן מוכח שם שאף אינו יוצא ידי חובתו בחומש ללא קרן, ומכאן שאין החומש בא ללא קרן. ולדעת רש"י משמע שהן לגבי החומש והן לגבי האשם אין אומרים 'קם ליה בדרבה מיניה', ורק מפני שפטור מהקרן פטור אף מהם. וכתב הצל"ח (תוספות ד"ה רבי) הטעם, שחומש ואשם באים לכפרה, ותשלום של כפרה אינו נפטר מדין 'קם ליה בדרבה מיניה'. אך בקובץ שיעורים (אות קלד) הקשה, שרש"י כתב (להלן נב. ד"ה רבי) לגבי האוכל תרומת חמץ בפסח, שאם הזיד בחמץ ושגג בתרומה, פטור מפני חיוב כרת שיש לו, והרי בתרומה אף הקרן היא לכפרה [כפי שהוכיחו התוספות (ד"ה מאן) מהמשנה בתרומות (פ"ו מ"ה)], ומוכח שלדעת רש"י אף בתשלומים הבאים לכפרה שייך לפטור משום 'קם ליה בדרבה מיניה' [אך הר"ש בתרומות (שם) דחה את הוכחת התוספות הנ"ל, ונראה שלדעתו אין הקרן באה לכפרה, ויתכן שרש"י סבר כמוהו]. ולדעת התוספות משמע שהפטור מחומש הוא מדין 'קם ליה בדרבה מיניה', ורק הפטור של האשם בא כתוצאה מהפטור של הקרן והחומש, והצל"ח (שם) רצה לפרש בדבריהם שלאו דווקא, אלא אף החומש בא לכפרה ופטור רק מפני שפטור על הקרן, אך הוכיח מדבריהם בכתובות (ל: סוף ד"ה זכר) שאין החומש בא לכפרה, ולפי זה חל עליו הפטור של 'קם ליה בדרבה מיניה'. **רלג. כמפורש** בתורה (ויקרא כג ל) 'וכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה בעצם היום הזה והאבדתי את הנפש ההיא מקרב עמה'. **רלד. שנאמר** (שמות לא יד) 'מחלליה מות יומת'. **רלה. בפסוק** המצוין כאן נאמר 'וקראהו אסון', ויתכן שיש לציין לפסוק שנאמר (בראשית מד כט) 'וקרהו אסון' כלשון רש"י. ובכתובות (ל. ד"ה אסון - השני) ציטט רש"י 'וקראהו אסון'. **רלו. מלשון** הגמרא שם נראה שהוא מעין גזירה שוה, שכשם שאסון האמור בידי אדם פטור מתשלומין, כך באסון האמור בידי שמים, אך הפני יהושע בכתובות (ל: תוספות ד"ה זכר) ביאר שאין זו הכוונה, אלא כפי שכתב כאן רש"י שה'אסון' האמור בידי שמים מגלה ש'אסון' האמור לגבי 'קם ליה בדרבה מיניה' כולל גם מיתה בידי שמים. והצל"ח (בראשית) תמה, שביאור זה שהביא רש"י מכתובות הוא כדעת אביי, ורבא ביאר שם (ל:) את המקור מפסוק אחר, ומדוע נקט רש"י כדעת אביי דווקא. ותירץ, שביאורו של אביי יותר מתיישב בסוגייתנו, שיש להקשות, מדוע נחלקו התנאים באוכל חמץ ששייך רק בשל הקדש [כמבואר ברש"י לעיל (ד"ה מעל)], ולא באוכל חלב שגם הוא ענשו כרת, ושייך אף בשל ישראל, אלא שיש ליישב שסברה הברייתא כרבי (להלן נג.) שמעילה בהקדש במזיד ענשה מיתה בידי שמים, ואם כן היה עלינו לפטור אף בשוגג מתשלומין וקרבן מצד 'קם ליה בדרבה מיניה', כיון שיש בו

דווקא כשעשה את האיסור **במזיד פטר, דבר כרת הוא** - שאז נתחייב על כך כרת, **והכא בשוגג עסקינן** - ואילו כאן מדובר שאכל את החמץ בשוגג, שכן מוכח **מדקתני** בדעת תנא קמא **מעל**, דהיינו שחייב קרן בתוספת חומש וקרבן שאינם אלא בשוגגרילז, **ושוגג לאו בר כרת הוא** - והעובר איסור בשוגג אינו חייב כרת, ואם כן אין לפוטרו מתשלומי ממון משום 'קם ליה בדרבה מיניה', ומדוע לדעת היש אומרים לא מעלירלח. **ואמנם טעות הוא זה** - קושיא זו, **דגבי חמץ מזיד הוא** - שכן מדובר שיודע שעובר באכילתו על איסור חמץ ומזיד הוא באיסור זה, וחייב על כך כרת, ורק **לגבי אכילת ממון הקדש שוגג הוא** באכילתו, **דלא ידע שהוא של הקדשרלט.**

ורב יוסף אמר

לפי ביאורו של רב יוסף בברייתא, **אי הוה סבירא להנך תנאי** - אילו היו סוברים שני התנאים שבברייתא **כרבי שמעון דאמר תוך זמנו** [-בפסח] **אסור** החמץ **בהנאה, דכולי עלמא מודו דפטור** - היו כולם מודים שהאוכל חמץ של הקדש לא מעל ופטור מתשלומים ומקרבן, **הואיל והשתא מיהא לא חזי ולאו ממונא הוא** - משום שעתה בשעה שאכלו, אינו ראוי לכלום ואינו נחשב כממון בעל ערךרמ, **ואף על גב דסופו גורם הוא לממון** - ועל אף שעתיד הוא לגרום לרווח ממון להקדש, שאפשר **לאחר הפסח** למוכרו לישראל שיאכלנו, אינו נחשב בכך כממוןרמא, ואם כן בודאי שלא סברו תנאים אלו כדעת רבי שמעון, **אלא אליבא דרבי יוסי הגלילי פליגי, דאמר** (לעיל כח:) **תוך זמנו נמי שרי** - אף בפסח מותר החמץ **בהנאה**, ומצד איסור חמץ בפסח אין מניעה להשתמש בחמץ, **ובשאלה אם פודין קדשים להאכילן לכלבים קא מיפלגי, מאן דאמר מעל, סבר דראוי היה החמץ באותה שעה** שנאכל [-כלומר בפסח] **לפדות** כדי להשתמש בו **לאכילת כלבים**, משום שלדעתו פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, **ובר דמים הוא** - ואם כן היה החמץ ממון בעל ערך, וזה שאכלו הפסיד להקדשרמב.

ודרבי נחוניא לית ליה - ותנא זה אינו סובר כדעת רבי נחוניא בן הקנה שאף חיוב כרת פוטר מתשלומי ממון, שאם כן, היה האוכל חמץ של הקדש פטור מתשלומים וקרבן מפני שחייב כרת על אכילת החמץ, אלא לדעתו רק חיוב מיתה בידי אדם פוטר מתשלומי ממוןרמג.

ומאן דאמר לא מעל סבר מין פודין

הלכך - כיון שאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, **לא חזי** - אין החמץ של הקדש בפסח ראוי לשימושרמד.

ציונים והערות

[במזיד] עונש מיתה [כמבואר בהערה להלן שאף בשוגג שייך 'קם ליה בדרבה מיניה'], אלא שגילתה התורה לגבי מעילה בשוגג שחייב בתשלומין על אף שבמזיד חייב מיתה, ומחדשת הברייתא, שאף על פי כן האוכל חמץ של הקדש פטור לדעת היש אומרים מפני חיוב הכרת שבו, והטעם, משום שלא גילתה התורה אלא בשוגג גמור, אבל כאן מדובר שהזיד לגבי חמץ אוצר החכמה כרת בפועל, כפי שכתב רש"י בסוף הדיבור. ומעתה מיושב שנקטה הברייתא חמץ של הקדש, כדי ללמדנו חידוש זה שמה שגילתה התורה שהמועל חייב בתשלומין, הוא דווקא בשוגג, אבל אם הזיד בחמץ, פטור. ותירוץ זה מתיישב רק לפי אביי, שלדעתו כרת ומיתה בידי שמים שוים, ששניהם נקראים 'אסון' ופוטרים מתשלומין, אבל לטעמו של רבא אין מיתה בידי שמים פוטרת מחיוב ממון אלא כרת בלבד, כמבואר בכתובות (סט), ולפי זה לא חידשה התורה חיוב ממון במעילה במקום שיש חיוב מיתה, שהרי מיתה בידי שמים אינה פוטרת בשום מקום, ואין חידוש בכך שאוכל חמץ של הקדש פטור, ושוב קשה שהברייתא יכלה לנקוט אוכל חלב. **רלז. כפי** שנאמר לגבי מעילה (ויקרא ה טו-טז) 'נפש כי תמעול מעל וחטאה בשגגה מקדשי ה' והביא את אשמו וגו' ואת חמישיתו יוסף עליו' וגו'. **רלח. לכאורה** קושיא זו אינה מובנת, שהרי הדין של 'קם ליה בדרבה מיניה' לפטור מתשלומין כשיש חיוב מיתה, הוא אף בשוגג שאין חיוב מיתה בפועל, כפי ששנה חזקיה בברייתא בכתובות (לה.). וכתב המהרש"א (נרס"י), שלכאורה נראה לפרש שהקושיא היא על הפטור מקרבן, שלגבי קרבנות אין השוגג פטור אף במקום שבמזיד יש חיוב מיתה, שהרי כל חטאת באה בשוגג על איסורים שבמזיד יש בהם חיוב מיתה. אולם מרש"י עצמו משמע להלן (לג. ד"ה כרבי) שלא נקט כדעת חזקיה [שפירש באוכל תרומת חמץ שפטור דווקא באופן שהזיד בחמץ], ויש לפרש, שמאחר ומצאנו שנחלקו תנאים על חזקיה וסוברים שרק מזיד פטור מתשלומין, כפי שהוכיחו התוספות בכתובות (לה. ד"ה ומי), נקט רש"י כדעתם וסובר שבשוגג אין אומרים 'קם ליה בדרבה מיניה'. ולפי זה גם כאן הקושיא היא אף על הפטור מתשלומין. ובגנזי יוסף (נרס"י) תמה על מה שרצה המהרש"א לפרש שהקושיא היא על הפטור מקרבן, שרש"י עצמו כבר פירש לעיל (ד"ה ויש) שהטעם שפטור מקרבן הוא משום שפטור מתשלום הקרן, ולא משום שבמזיד חייב מיתה. ורבינו דוד (ד"ה מאן) ביאר את שיטת רש"י, על פי מה שכתב הבעל המאור (ד"ה והא), שמאחר וגילתה התורה לגבי האוכל תרומה שעל אף שבמזיד חייב מיתה, בשוגג חייב בתשלומין משום שהם לכפרה, ומאותו טעם אף האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג, חייב בתשלומין כפי ששנינו להלן (לא:), שכשם שאם שגג באיסור תרומה חייב בתשלומין הוא הדין אם שגג אף בחמץ, והוא הדין לגבי מעילה בהקדש, שהשוגג חייב בתשלומין אף אם שגג גם לגבי חמץ. ומעין זה כתב הצל"ח (נרס"י), שאף אם נסבור כחזקיה, מכל מקום לגבי מעילה גילתה התורה שבשוגג חייב בתשלומין [כמבואר בהערה לעיל], ולכן הקושיא כאן היא אף על הפטור מתשלומין. ומשמע מדבריהם שבחייבי כריתות אחרים יסבור רש"י שאף השוגג פטור, ודווקא במעילה ותרומה חייב. אך בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה מאן) כתב, שלדעת רש"י בכל חיוב כרת אף לדעת חזקיה אין השוגג פטור מתשלומין, אלא מזיד, שכיון שהמקור לפטור מתשלומין בשוגג הוא מהיקש הכאת אדם להכאת בהמה כמבואר בכתובות (לה.), והכאת אדם [שנהרג] ענשה מיתה בידי אדם, אם כן הלימוד לפטור בשוגג הוא דווקא לגבי מיתה בידי אדם. אך הקשה, שביאור זה נכון רק לפי אביי שלמד מ'אסון' לפטור חייבי מיתה בידי שמים, אך לרבא (סט ב:) למדנו לפטור מתשלומים מכך שהקישה התורה כרת למיתה בידי אדם, וכיון שהוקשו זה לזה, יש להשוותם אף לגבי שוגג. וראה פני יהושע בכתובות (ב: בתוספות ד"ה זה) שכתב כדבריו והוסיף ליישב גם לדעת רבא. והזכיר זאת כאן (נרס"י) בקיצור, והוסיף, שיתכן שרש"י למד כן מחמת קושיית התוספות (ד"ה מאן) ממעילה, שמצאנו שהתורה חייבה בשוגג אף שבמזיד יש בו חיוב מיתה [לדעת רבי], וסבר שהוא הדין כשיש גם כרת [ולא כפי שתירצו התוספות שם]. ולהלן (לג. נרס"י ד"ה כרבי) כתב שגם רש"י שם לשיטתו זו, שכתב שאף בחמץ סתם שאינו הקדש ותרומה, אם אכלו בשוגג חייב בתשלומין אף על פי שבמזיד יש בו חיוב כרת. וכן כתב המהרש"א להלן (לג. נרס"י ד"ה כר', נפ"ד), שבחיוב כרת אין שוגג פטור כבמיתה בידי אדם. וכן כתב השפת אמת (ד"ה מאן) כסברת התוספות הרשב"א משאנץ הנ"ל, וביאר שרש"י לשיטתו שנקט כדרשת אביי, וכמבואר שלפי דרשה זו אין מקור לפטור שוגג של כרת. אך ראה בהערה הבאה שלדעת התוספות אף בחיוב כרת השוגג פטור. והקצות החושן (סי' כח סק"ח) כתב, שסבר רש"י שבמזיד שיש חיוב מיתה בפועל, פטור מחיוב ממון אף מדיני שמים, אבל בשוגג שאינו מחויב מיתה בפועל, פטור מחיוב ממון מדיני אדם, אך חייב לצאת ידי שמים. ובזה מובנת הקושיא שהביא רש"י, שהרי לגבי קרבן מעילה אין אנו דנים אלא לגבי חיוב לצאת ידי שמים, משום שאין בית דין כופים חייבי אשמות להביא את קרבנותיהם כפי ששנינו בערכין (כח.), ואין שייך בזה חיוב בידי אדם, ואם כן לדעת היש אומרים שלא מעל, היינו שאינו חייב אף לצאת ידי שמים, ואם מדובר שהיה שוגג, לא היה נפטר מחיוב קרבן מעילה, ולכן תירץ רש"י שמדובר שהזיד בחמץ, וכיון שחייב כרת בפועל, פטור אף מידי שמים. **רלט. אבל** אם היה שוגג גם לגבי חמץ, היה חייב בתשלומין [וראה בהערה הקודמת מה שביארו האחרונים את דעת רש"י בזה]. אך בתוספות (ד"ה רבי) פירשו שמדובר שהיה שוגג הן לגבי חמץ והן לגבי הקדש, ואף על פי כן פטור מתשלומים, שכן ההלכה כדעת חזקיה בכתובות (לה.) שפטר אף בשוגג באיסורים שיש בהם חיוב מיתה, והוא הדין לגבי חיוב כרת לשיטת רבי נחוניא בן הקנה. וראה בכתובות (לה:) שנחלקו בזה גם הבעל המאור והרמב"ן במלחמת ה' (ד"ה ממר), שלדעת הבעל המאור אף בחיוב כרת פטור מתשלומי ממון בין במזיד ובין בשוגג, ולדעת הרמב"ן בחיוב כרת פטור רק במזיד. **רמ. יש** להקשות, שלפי הדעה שפודין את הקדשים להאכילן לכלבים [ראה בהמשך הדיבור], ראוי החמץ גם לדעת רבי שמעון [ואף לדעת רבי יהודה], שהרי ראוי להימכר לנכרי, כפי שכתב רש"י להלן (ע"ב ד"ה ומאן) [וראה שם בהערות] ותוספות (סד ד"ה רבי). וכתב המהרש"א (נרס"י, ולהלן ע"ב נתוספות שם) שהעדיף רש"י לפרש את דברי רב יוסף 'פודין וכו' להאכילן לכלבים' אפילו בכלבים של ישראל, ולכן אי אפשר לפרש כדעת רבי שמעון שהחמץ בפסח אסור בהנאה. אך עדיין קשה מה שכתב רש"י שאילו היה רב יוסף סובר כרבי שמעון היה האוכל חמץ של הקדש פטור, שמאחר שהחמץ ראוי להימכר לנכרי, גרם האוכלו הפסד להקדש ומדוע פטור. וכן הקשה הראש יוסף (נרס"י). ותירץ המעיל שמואל (נרס"י), שבכך שאפשר למוכרו לנכרי, אינו אלא בגדר דבר הגורם לממון ולא ממון גמור [ראה ביאור מושג זה בהערה הבאה], וכיון שסבר רב יוסף שדבר הגורם לממון אינו כממון, לא מועיל מה שאפשר למוכרו לנכרי שיחשב ממון, ודווקא להלן (ע"ג) יש מקום לומר שנחשב כממון מחמת שראוי להימכר לנכרי, משום שמדובר שם לפי הדעה שדבר הגורם לממון נחשב כממון. **רמא. נחלקו** תנאים בבבא קמא (עד:), אם דבר הגורם לממון כממון דמי, כלומר דבר שאין לו ערך אך יכול לגרום לרווח ממון אם נחשב כממון, ובגמרא להלן (ע"ג) יבואר שלדעת רב אחא בר רבא המחלוקת בברייתא תלויה בדין זה, שאף החמץ שאינו ראוי לשימוש בפסח ויהיה ראוי לאחר הפסח, הרי הוא דבר הגורם לממון, אך רב יוסף סבר שדבר הגורם לממון אינו נחשב כממון. וראה בהערה הבאה שכתב הרש"ש (נרס"י) שרב יוסף סבר שלכל הדעות אין החמץ של הקדש בפסח נחשב כממון, ואינו תלוי כלל במחלוקת בבבא קמא לגבי דבר הגורם לממון. ובשערי יצחק (סי' מז סוף ג) דייק כן ממה שסתם כאן רש"י שלדעת רב יוסף אין החמץ כממון, ולא כתב שסובר כמו הדעה שדבר הגורם לממון אינו כממון. **רמב. הרש"ש** (נרס"י) הקשה, מדוע לא פירש רש"י את דברי רב יוסף כרבי שמעון, ונאמר שדבר הגורם לממון כממון דמי, ומעל משום שיהיה החמץ ראוי לאחר הפסח להאכיל לכלבים. ותירץ, שסובר רב יוסף שאף הסוברים בכל מקום שדבר הגורם לממון נחשב כממון, מודים לגבי הקדש שאין אומרים דבר הגורם לממון כממון דמי, שמעין זה שנינו בערכין (כד.) 'אין להקדש אלא מקומו ושעתו', כלומר שלגבי הקדש אין מעריכים דבר אלא כפי ערכו בשעה זו. **רמג. הקשה** הראש יוסף (נרס"י), שהיה אפשר לפרש שסובר תנא זה כרבי נחוניא, ולהעמיד את הברייתא באופן שהיה שוגג הן לגבי איסור חמץ והן לגבי מעילה בהקדש, שבזה אינו פטור מתשלומין מצד 'קם ליה בדרבה מיניה', כפי שכתב רש"י לעיל (סוף ד"ה מחמ). **רמד. ויש** להקשות, שאף על פי שאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, עדיין ראוי החמץ להיפדות ולהשתמש בו להסיקו תחת תבשילו, כפי שכתב רש"י להלן (ע"ג ד"ה רב חמי) לדעת רב אשי, ונתבאר בתוספות שם (ד"ה רב), וגם מצד איסור חמץ מותר, שהרי פירש רש"י לעיל (ד"ה ורב) את דברי רב יוסף שהם בשיטת רבי יוסי הגלילי שחמץ מותר בהנאה אף בפסח. ולכאורה אפשר לתרץ, שרב יוסף לא סבר כרב אשי, אלא שאף לדעת רבי יוסי הגלילי שמותר החמץ בהנאה, אי אפשר לפדותו על מנת להסיקו, משום שמיד כשפדאו עובר עליו בבל יראה לפני שהספיק להסיקו [ומה שהתיר חמץ בפסח בהנאה שייך בחמץ של נכרי, וכן כתב רבינו דוד (להלן ע"ג ד"ה דכולי)], וכפי הסברא שהזכירו התוספות (סד סוף הדנור) [ואמנם הסיקו שם לדעת רב אשי שאינו עובר], ולפי זה נפרש שהמחלוקת אם פודין להאכיל לכלבים היינו למכור לנכרים, שהרי ישראל אינם יכולים לפדות כיון שיעברו עליו בבל יראה. אך לפי זה קשה מדוע לא פירש רש"י את רב יוסף כרבי יהודה או רבי שמעון שחמץ בפסח אסור בהנאה, ולמאן דאמר פודין מעל כי ראוי למוכרו לנכרי. ולכן יש לפרש שרב יוסף אכן התכוין שניתן לפדות להאכיל אפילו לכלבים של ישראל [ואין עובר עליו בבל יראה משום שאין בדעתו להשהותו, כפי שהסיקו התוספות (סד)], וסבר שלמאן דאמר אין פודין, כשם שאינו ראוי להאכיל לכלבים, כך אסור לפדותו להסיקו תחת תבשילו, ולא כפי שכתבו רש"י ותוספות בדעת רב אשי. מהרש"א (נרס"י ד"ה ורב) [וראה בהערות על המהרש"א בשם החלקת יואב, שכן מפורש בתוספות בבבא קמא (נג: ד"ה לעניין כליס)]. והאבן העוזר (להלן ע"ג נרס"י ד"ה ה"ג) כתב, שלדעת רש"י, גם לפי רב אשי, כשם שאין פודין את

והלכה זו שאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, **פלוגתא דתנאי היא** - נחלקו בה תנאים בברייתא **בתמורה** (לא.), שנאמר לגבי קרבן שנפל בו מום ונפדה (דברים יב טו) 'תזבח ואכלת בשר', ולפי דעה אחת דורשים מ'**תזבח**', למעט **ולא** גיזה - שגיזתה אסורה, ומ'**בשר**', **ולא חלב** - שחלבה אסור, '**ואכלת**', ממעט שדווקא אתה תאכל מבשרה, **ולא** תאכילנה **לכלבים, מכאן שאין פודין** קדשים להאכילם לכלבים. **ואיכא דדריש** - אך יש תנא שדורש באופן אחר, שמ'**תזבח ואכלת**' נדרש **שאין לך בהן** [-בקדשים שנפדו] **היתר אכילה אלא לאחר זביחה** [-שחיטה], **למעוטי** - ובא הכתוב למעט **גיזה וחלב** - שצמרה שנגזז וחלבה, שהשימוש בהם הוא לפני השחיטה, אסורים, **אבל** למעט מ'ואכלת' **ולא לכלביך** - שאסור להאכילם לכלבים, **לא דריש** - אין התנא הזה דורש[רמה].

אוצר החכמה

כט:

להם שמפטם

רב אחא בר רבא אמר שמועה זו **דרב יוסף** לבאר את הברייתא, באופן שונה.

דכולי עלמא מין פודין

ושתי הדעות שנשנו בברייתא **אליבא דרבי שמעון הוא דפליגי** - לפי דעת רבי שמעון נחלקו, **דשרי ליה לאחר פסח** - שהתיר חמץ לאחר הפסח **אף לאכילת ישראל**[רמו], אך אסר בהנאה בפסח, **ובהא פליגי** - ובזה נחלקו, **מאן דאמר** - התנא שאמר שהאוכל חמץ של הקדש בפסח **מעל, סבר שאף על גב דהשתא לא חזי** - שכעת [בפסח] אין החמץ ראוי לכלום, מכל מקום **הואיל ולקמיה גורם לממון הוא** - מכיון שעתיד החמץ לגרום לרווח ממון לאחר הפסח, שיהיה ראוי לאכילה ויוכל ההקדש למוכרו לישראל, **כממון דמי** - נחשב כבר עתה כממון[רמז].

הכי גרסינן, רב אחא בר יעקב אמר דכולי עלמא כממון דמי[רמח].

ומאן דאמר לא מעל

התנא שאמר שהאוכל חמץ של הקדש בפסח לא מעל, סובר **כרבי יהודה, דאמר** (לעיל כח.) שחמץ שעבר עליו הפסח, **אף לאחר הפסח אסור בהנאה, וכל שכן** שחמץ **בפסח עצמו** אסור, **הלכך, לאו ממון איכא** - אין החמץ שוה ממון, **דלישראל לא חזי** - שהרי אינו ראוי עתה לישראל, **ולאו גורם לממון איכא** - ואף אין החמץ גורם לרווח ממון לאחר הפסח, **שהרי אם יפדה לא יהנה** הישראל **ממנו**, כיון שאסור בהנאה אף לאחר הפסח[רמט], **ולנכרי לא מזדבן** - ואין לומר שעדיין יכול החמץ לגרום לרווח ממון משום שיכול ההקדש בעצמו למוכרו לנכרי[רנ], כיון שסובר התנא **דאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים**, וכמו כן אסור למוכרם לנכרי[רנא].

ומאן דאמר מעל כרבי שמעון

והתנא שאמר מעל, סובר כרבי שמעון **דאמר** (לעיל כח.) **ראוי הוא החמץ לאחר הפסח אף** (לאדם) [לישראל][רנב], **והוה ליה** - והרי הוא **גורם לממון**, שהרי היה ראוי להיפדות על מנת להאכל.

מתקיף לה רבי שמעון

רב אחא בר יעקב אמר שלומדים איסור אכילת חמץ מאיסור בל יראה שאור, ולפי זה חמץ של הקדש **אף בפסח מותר** מצד איסור חמץ, ואם כן קשה, שהרי **הכא אמר** רב אחא בר יעקב שלדעת **רבי יהודה** האוכל חמץ של הקדש בפסח **לא מעל**, משום שאין החמץ נחשב ממון מפני שאסור בהנאה.

הכי גרסינן רב אחא אמר דכולי עלמא מין פודין[רנג] ודבר שגורם לממון נמי כממון דמי

כלומר, **דכולי עלמא** - שלכל הדעות **לנכרי לא מזבנין ליה** - אין מוכרים את החמץ לנכרי **בפסח**, משום שאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים וכן לנכרים[רנד], ואם כן אין לחמץ שימוש בפסח[רנה], **ומשום דלאחר הפסח דחזי לישראל** - ומחמת שיהיה החמץ ראוי לישראל לאחר הפסח, **לא מחייבי ליה** - אין מחייבים את האוכלו בתשלומי ממון וקרבן מעילה, משום **דדבר הגורם לממון לאו כממון דמי** - שדבר שאינו ראוי ורק גורם לרווח ממון, אינו נחשב ממון ואין שייך בו מעילה. **והכא** **טעמא דמעילה** - וכאן, הטעם של תנא קמא שאמר מעל, **משום דסבר לה כרבי יוסי הגלילי, דאמר** (לעיל כח:) **אף תוך זמנו** [-בפסח] **מותר** החמץ **בהנאה, הלכך חזי למפרקיה** - ולכן ראוי החמץ של הקדש להיפדות **ולהסיקו תחת תבשילו** אפילו

ארחץ 19/06/2018

ציונים והערות

הקדשים להאכילן לכלבים, כך אין פודין אף להסיק תחת תבשילו, ומיושבת קושיית המהרש"א. וראה עוד בהערה להלן (ע"ב נרסינן ד"ה הכי גרסינן רב אחא). **רמה. ובתמורה** (לא. ד"ה איכא) כתב רש"י, שלפי דעה זו יש אף הוכחה מלשון הפסוק שמותר לפדות לכלבים, שמשמע שלא הותר לאדם הנאה ממנה אלא לאחר שחיטתה ולא בחייה, אבל כלביך שהנאתם ממנה היא לאחר מיתתה, מותר לפדותה לצורכם אף ללא שחיטה. **רמו. כלומר**, שאין דינו של החמץ שראוי לאכילת נכרי בלבד, שאם כך היה הדין, הרי אין החמץ ראוי לכלום, שהרי אין פודין את הקדשים להאכילם לכלבים, והוא הדין שאין מוכרים את הקדשים לנכרים, כמבואר להלן בהערה (ד"ה ומאן - הרמשון), ולכן הדגיש רש"י שמותר אף לאכילת ישראל וראוי להיפדות ולהיאכל. לכאורה היה רש"י יכול לפרש אף כדעת רבי יוסי הגלילי שחמץ מותר בהנאה אף בפסח, ומזה שלא פירש כך, מוכח שלדעת רבי יוסי הגלילי אסור החמץ באכילה מן התורה אף לאחר הפסח, ובכך מחמיר יותר מרבי שמעון שמתיר חמץ לאחר הפסח, ואם כן אין החמץ אף גורם לממון, ולכן לא יתכן לפרש כדעתו. פרי דוד (רניעוזין, לעיל כח: ד"ה דקאמר). וכן כתב השלמי תודה (נרסינ"י ד"ה להא), שעל פי מה שכתב הפני יהושע להלן (נרסינ"י ד"ה מי) שיתכן שרבי יוסי הגלילי אוסר חמץ לאחר הפסח באכילה מן התורה, מובן שביאר כאן רש"י כדעת רבי שמעון. אך כתב, שבמהרש"א (נרסינ"י סמ) מוכח שלדעת רבי יוסי הגלילי חמץ לאחר הפסח מותר באכילה [וראה בהערה להלן (ד"ה הכי גרסינן רב אחא)], ואם כן היה אפשר לפרש את רב אחא בר רבא כרבי יוסי הגלילי, והטעם שלא פירש רש"י כן, משום שלדעת רב אשי שתבואר להלן, חמץ בפסח הוא ממון גמור לדעת רבי יוסי הגלילי, שמאחר והוא מותר בהנאה בפסח, הוא ראוי להיפדות כדי להשתמש בו להיסק, ואף הסוברים שאין פודין קדשים להאכיל לכלבים מודים שלהיסק מותר לפדות, כפי שכתב רש"י להלן (ד"ה הכי גרסינן רב אחא) בדעת רב אשי, ואם כן הרי זה ממון גמור ובודאי שמעל, ולכן פירש רש"י כאן כרבי שמעון שהחמץ אסור בהנאה בפסח. אמנם לפי הדעה הראשונה בשיטת רב יוסף (לעיל ע"ב), כשם שאין פודין קדשים להאכיל לכלבים כך אין פודין להיסק, כפי שכתב המהרש"א (סמ נרסינ"י ד"ה ורב) [וראה בהערה שם (נרסינ"י ד"ה ומאן)], ולפי דעה זו מתיישב ביאורו של רב אחא בר רבא אף כדעת רבי יוסי הגלילי, שאף לדעתו אין החמץ ממון גמור משום שאסור לפדותו להיסק מצד קדושתו. וראה מהר"ם חלאווה (לעיל ע"ב ד"ה המוכל) שביאר [בדעת רבי יוחנן] שעדיף להעמיד את הברייתא כרבי שמעון שהלכה כמותו. **רמז. משמע** מרש"י שכל דבר שאין לו ערך אך עתיד להיות לו ערך, נחשב דבר הגורם לממון. קצות החושן (סי' שפו סק"ו). אך הפני יהושע (ד"ה והכא) האריך לבאר שמצד זה הרי זה כממון גמור, וראה שם מה שפירש את הגמרא על פי דרכו. **רמח. רש"י** בא להוציא מגירסת רבינו חננאל (ד"ה רב אחא) שגרס 'כולי עלמא דבר הגורם לממון לאו כממון' [וראה שם ביאורו]. **רמט. לכאורה** נראה שכוונת רש"י בדבריו אלו על הנאה מהחמץ לאחר הפסח כמבואר בפנים, ואמנם לשונו מעט מוקשית שכתב מתחילה לגבי פסח 'דלישראל לא חזי', ובהמשך שינה בלשונו וכתב 'שאם יפדה לא יהנה ממנו'. והמעיל שמואל (לעיל ע"ב נרסינ"י ד"ה ורבי) הבין בכוונת רש"י, שאילו היה הישראל יכול ליהנות ממנו בפסח היה החמץ כדבר הגורם לממון, והקשה, שהרי אם היה ניתן ליהנות ממנו היה זה ממון גמור. ותירץ, שיש לגרוס ברש"י 'לאו ממון איכא דלישראל לא חזי שאם יפדה לא יהנה ממנו, ולאו גורם לממון איכא דלנכרי לא מזדבן', וכוונת רש"י שאילו היה אפשר ליהנות מן החמץ הוא היה ממון גמור, ואחר כך כתב שכיון שאי אפשר למוכרו לנכרים, אינו אפילו בגדר גורם לממון [והוכיח מזה, שאף אם היה אפשר למוכרו לנכרי, לא היה אלא בגדר דבר הגורם לממון ולא ממון גמור]. **רנ. כן** פירש המלא הרועים (נרסינ"י) בכוונת רש"י, שאף שהחמץ אסור בהנאה אף אחר הפסח, ההקדש בעצמו יכול למוכרו לנכרים [לולא האיסור שאין פודין], וכפי שכתבו התוספות (ד"ה רב). וביאר בתוספות רי"ד (ד"ה רב), שהגזבר שמוכרו לנכרי לא עובר בכך על איסור שהרי אין הנאת המכירה שלו, ולגבי ההקדש עצמו לא שייך איסור. **רנא. מוכח** לכאורה מרש"י שלפי הדעה שפודין את הקדשים להאכילן לכלבים מותר אף למוכרם לנכרי, וכן כתבו התוספות (סמ). וביאר בתוספות רי"ד (סמ), שאין לומר שאסור למכור קדשים לנכרים משום זלזול בקדשים, שכן שנינו בבכורות (נג:) שלדעת בית הלל מותר אף להאכיל לנכרי בכור. ועל פי דברי רש"י אלו יישב הצל"ח (ד"ה דכולי) מה שלכאורה קשה בביאורו של רב אחא בר רבא, מדוע הוזקק לומר שאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, הלא אף אם נאמר שפודין יסברו היש אומרים שלא מעל, משום שלמעשה לא ניתן לפדות את החמץ ולהשתמש בו בפסח כיון שאסור בהנאה מצד איסור חמץ [וראה מה שהוסיף בזה עוד], ולפי מה שכתב רש"י שלמאן דאמר פודין מותר למוכרו אף לנכרי, מיושב, שאילו היו היש אומרים סוברים שפודין, היה החמץ ראוי להימכר לנכרי, ונמצא שהאוכלו הפסיד את ההקדש ומעל, ולכן אמר רב אחא בר רבא שלכולי עלמא אין פודין. אך ראה בהערה להלן (נרסינ"י ד"ה הכי גרסינן רב אחא) מה שכתב האבן העוזר. **רנב. ראה** בהערה לעיל (ד"ה דכולי) שנתבאר מה שהדגיש רש"י שראוי החמץ אף לישראל, והוא הדין לדבריו כאן. **רנג. רש"י** בא להוציא מגירסתו של הבעל המאור (ד"ה רב אחא) שגרס 'דכולי עלמא פודין' וכו'. וראה בהערה הבאה מה שפירש האבן העוזר בגירסת רש"י. והתוספות (ד"ה רב) הקשו שאם נגרוס 'פודין', אם כן מדוע לדעת רבנן לא מעל, הלא יכול ההקדש בעצמו למוכרו לנכרי, ולכן כתבו שיש לגרוס 'אין פודין'. **רנד. ראה** בהערה לעיל שנתבאר שלפי הדעה שפודין את הקדשים להאכילן לכלבים, הוא הדין שפודין אותם על מנת למכור לנכרי, ולכן פירש רש"י שכיון שלכולי עלמא אין פודין, אינו ראוי להימכר לנכרי. אבל האבן העוזר (נרסינ"י) פירש בדעת רש"י, שרב אשי סבר שאף לפי הדעה שפודין את הקדשים להאכילן לכלבים, אסור למוכרם לנכרי, ומה שאמר 'דכולי עלמא אין פודין', היינו שכולם מודים שאין פודין למכור לנכרי, משום שכשפודה לכלבים אין בזה בזיון, שהרואה אומר שפודהו כדי להרויח ממון להקדש ואחר כך יקברנו, אבל כשפודה למכור לנכרי, ניכר בשעת פדייתו שעומד להינתן מיד לנכרי, והרי זה בזיון. ומוכח שכך סבר רב אשי, שאם לא כן מדוע אמר תנא קמא שמעל, הלא אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים ואין החמץ ראוי בפסח, ולא סבר רש"י כתוספות שכתבו שלכל הדעות מותר לפדות את הקדשים להיסק. והוכיח האבן העוזר כדבריו, מכך שלעיל בדברי רב אחא בר רבא שאמר אף הוא 'דכולי עלמא אין פודין' וכו', לא הדגיש רש"י שכוונתו היא שלפיכך אי אפשר למוכרו לנכרי כפי שכתב כאן, והיינו, משום שלרב אחא בר רבא הפירוש כפשוטו, שהברייתא סוברת שאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, ומובן מאליו שהוא הדין לנכרים, ולא הוזקק רש"י לפרש זאת אלא בדברי רב אשי שאף לפי הדעה שפודים להאכיל לכלבים, אין פודים למכור לנכרים. וראה בהערה להלן מה שיישב עוד על פי זה. **רנה. ראה** בהערה לעיל בשם המעיל שמואל (לעיל ע"ב נרסינ"י ד"ה ורב), שאף אם אפשר למוכרו לנכרי נחשב החמץ בכך כגורם לממון בלבד, ועל פי זה הקשה, מדוע הוצרך רש"י לגרוס בדברי רב אשי שלכולי עלמא 'אין פודין' את הקדשים להאכילן לכלבים, הלא כיון שאמר רב אשי שלכולי עלמא דבר הגורם לממון לאו כממון, שוב אין חילוק אם פודין להאכיל לכלבים [והוא הדין למכור לנכרים] או לא. ותירץ, שאכן יכל רש"י

בפסחיני, וזה שאכלו הפסיד להקדש ממון, ומאן **דאמר לא מעל**, סובר **כרבנן** - כרבי יהודה ורבי שמעון **דאמרי חמץ בפסח אסור בהנאה**, ואין לחמץ בפסח ערך, וזה שאכלו לא הפסיד להקדש ממון, **ואי משום דמצי לשהויי לאחר זמן** - ואם תאמר שעדיין הפסיד ההקדש משום שהיה יכול להמתין עד לאחר הפסח שיהיה ראוי ולמוכרו, **וכרבי שמעון** שמותר לאחר הפסח, **השתא מיהא לאו ממון הוא** - מכל מקום, כיון שכעת בפסח אינו ראוי, אין בו מעילה, משום שדבר שאינו ראוי לא נחשב ממון בכך שגורם לרווח ממון בעתיד.

חמץ בזמנו וכו'

מפרש בוליה לקמיה - הגמרא בהמשך תבאר את כל דברי רב.

אי נימא נותן טעם לפגם בזמנו לפגם בזמנו מותר

בתמיה, אם מדובר בנתערב בנותן טעם מדוע כשנתערב שלא בזמנו שלא במינו מותר, **הא יהיב טעמא** בתערובת. ואין לומר **שרב** סבר כרבי שמעון שחמץ לאחר הפסח מותר, שהרי **מדקאמר** רב **שלא בזמנו במינו אסור**, אם כן גלי דעתיה **דכרבי** יהודהיניז **סבירא ליה דאמר אף לאחר הפסח חמץ אסור**, ואם כן מדוע אם נתערב שלא במינו באופן שיש נותן טעם יהיה מותר.

שלא במינו

אם החמץ נתערב שלא במינו **נמי בזמנו אסור**, **ואף על גב דאית ליה לרב בכל איסורין** שנתערבו **שלא במינו** אינם אסורים אלא **בנותן טעם**, **רב גזר בחמץ** שנתערב **בזמנו** הואיל **ובכרת הוא**, **שלא במינו אטו מינו. ואף על גב דבחלב ודם** אף שיש בהם כרת **לא גזרו שלא במינו אטו מינו**, **התם** הטעם **הוא** משום **דבדילי מיניה** - אנשים בדלים כל השנה מחלב ודם, **אבל חמץ** מכיון **שלא בדילי מיניה הואיל ואוכלו כל ימות השנה**, גזר רב בנתערב באינו מינו אטו נתערב במינורינח.

שלא בזמנו במינו אפור כרבי יהודה

כשיטת רבי יהודה **דאמר לאחר הפסח** אסור **מדאורייתא**, **הלכך אף בתערובת אסור.**

שלא במינו מותר

דבנתערב **שלא בזמנו** דאינו **בכרת**, **שלא במינו אטו מינו לא גזר** - רב לא גזר שלא במינו אטו מינו כמו שגזר בנתערב בזמנו, **כי היכי** - כמו **דלא גזר בבשר בחלב ובשאר איסוריןרינט** בנתערב שלא במינו אטו מינו.

ושמואל אמר כו'

בנתערב חמץ **משהו עסקינן** שאין כאן נתינת טעם, ובנתערב **שלא במינו מותר** כדין **שאר איסורין** שנתערבו, **דלא גזר שמואל בחמץ** שנתערב **שלא במינו אטו מינו.**

כרבי שמעון

כרבי שמעון שסבר דחמץ **לאחר זמנו שרי**, **ואפילו** אם נתערב **בנותן טעם**ריס **נמי שרי**. ובגמרא לקמן (ל.) **פריך**, **והא אסר ליה רבי שמעון** לחמץ לאחר זמנו **משום קנסא.**

ל.

אמר רבא שחמץ כו'

מכך שפסק רבא שחמץ בזמנו בין במינו ובין שלא במינו אסור במשהו, **שמעינן מינה** דגבי מחלוקת רבי יהודה וחכמים (זבחים עז:) אם מין במינו אוסר במשהו **פסק רבא הלכתא דכל איסורין שבתורה** שנתערבו **במינן** אסורים אפילו בנתערב משהו. **ולא שני לן** - ואין חילוק **בין חמץ לשאר איסורים אלא בהא מילתא** דבחמץ **גזר שלא במינן אטו מינן** מה שאין כן בשאר איסורים. ולפי זה **שמעינן מינה**, חֶלֶבריסא **שנפל לקדירה אוסר במשהו**, וכן הלכה. **והא דקיימא לן** בעבודה זרה (סט.) **כל איסורין שבתורה** בטלים **בששים**, **בנתערבו שלא במינן הואריסב.**

ציונים והערות

לבאר את דברי רב אשי אף לפי הדעה שפודין, אלא כיון שההלכה היא שאין פודין, נקט כן וגרס 'אין פודין'. **ואף** שלדעת רב אשי אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, מכל מקום כיון שהחמץ אינו ראוי להיקרב על גבי המזבח וקדושתו קדושת דמים בלבד, מותר מהתורה לפדותו להאכיל לכלבים, שלא למדנו מהמקרא לאסור אלא בקרבנות שהוקדשו למזבח ואחר כך נפל בהם מום, כמבואר בבכורות (יד.) שחכמים הם שאסרו בקדושת דמים, ולא אסרו אלא להאכיל לכלבים, ולא להסיק תחת תבשילו. תוספות (ד"ה רב) ביאר הטעם שאסרו רק לכלבים, משום שיש בזה בזיון קדשים. וראה בהערה לעיל (ע"פ נרמ"י ד"ה ומן) שהקשה המהרש"א (סס נרמ"י ד"ה ורב) ממה שכתב כאן רש"י שלכל הדעות מותר לפדות את החמץ להיסק, על מה שמשמע שם שלפי הדעה שאין פודין להאכילן לכלבים, אסור אף להיסק, ותירץ, שלפי רב יוסף (סס) הדעה שסוברת שאין פודין להאכילן לכלבים, אכן סוברת שאסור אף לפדותו להיסק, ולא כפי שכתב כאן רש"י לדעת רב אשי. והצל"ח (נמוקפות ד"ה רב) כתב ליישב, שרב יוסף דיבר באופן שיש בחמץ שווי פרוטה בשימוש לכלבים, אך אינו שוה פרוטה לשימוש להיסק, ולכן אף על פי שהוא ראוי להיסק לא מעל, משום שאין השימוש הזה שוה פרוטה, אבל רב אשי דיבר באופן שהוא שוה פרוטה לכל שימוש, ולכן לדעת רבי יוסי הגלילי שראוי להיפדות להיסק, מעל. אך האבן העוזר (נרמ"י) כתב, שאכן לדעת רש"י כשם שאין פודין להאכיל לכלבים כך אין פודים להיסק, ומה שכתב רש"י שפודה את החמץ להסיקו תחת תבשילו, משום שסוברת הברייתא שפודין את הקדשים להאכילן לכלבים, ודווקא למכור לנכרי אסור, כמבואר בהערה לעיל. והשפת אמת (ד"ה כ"פ) כתב, שרש"י בדבריו כאן לא התכוין שקדשים שאינם ראויים לאכילה מותר לפדותם כדי להסיקם, אלא הביאור בדבריו, שסבר רב אשי כרבי שמעון שמותר החמץ לאחר הפסח באכילה [ובזה אין חילוק בין רבי שמעון לרבי יוסי הגלילי שכמוהו סובר תנא קמא שאמר מעל, וראה בענין זה בהערה לעיל (ד"ה דכולי)], ולכן אפשר לפדות את החמץ בפסח לצורך אכילתו לאחר הפסח, ולאחר שנפדה, שוב מותר להשתמש בו אף להיסק, שהאיסור לפדותו לצורך שימוש אחר הוא דווקא כשאינו ראוי לאכילה, אבל אם נפדה לצורך אכילה, מותר להשתמש בו אף לכלבים ושאר הנאות, כמבואר בתוספות (לעיל ע"פ ד"ה אין - הרמ"ן), וביתר ביאור בזבחים (עפ: ד"ה ונטריפה) [הובא לעיל (ע"פ) בהערה בביאורי הגמרא]. וראה עוד בשפת אמת מה שיישב על פי זה. **רנז. כתב** המהרש"א, לאו דווקא כרבי יהודה שגם אם רב סבר כרבי שמעון שלאחר הפסח אינו אסור אלא משום קנס, יהיה קשה מדוע מותר שלא במינו הרי הוא נותן טעם בתערובת, אלא בא להוציא משיטת רבי יוסי הגלילי שלשיטתו מותר לגמרי לאחר הפסח. אמנם בראש יוסף כתב, שמפשטות דברי רש"י שכתב שרב סבר כרבי יהודה ולא כתב שסבר גם כרבי שמעון, מוכח כשיטת המגן אברהם (או"ח סי' תמז סקמ"ד) שלרבי שמעון חמץ לאחר הפסח בתערובת מותר אפילו בנותן טעם [ואף שכל איסור דרבנן אסור בנותן טעם, אך כאן כיון שאינו אסור אלא משום קנס לא אסר אלא בעין], ולכך אי אפשר להעמיד דברי רב כרבי שמעון. והוסיף לבאר, שהמהרש"א לא פירש כן ברש"י, כיון שמהטור והשו"ע (סס סי') מבואר שלרבי שמעון גם לאחר הפסח אינו בטל אלא בששים, ואם כן אפשר להעמיד דברי רב גם כרבי שמעון, וצריך לומר שלא בא רש"י אלא להוציא שלא סבר כרבי יוסי הגלילי. **רנח. והמהר"ם** חלאווה (ד"ה רב) כתב, שחומרתו היא שעוברים עליו ב'בל יראה', ומשום שאין בני אדם בדלים מהחמץ כל ימות השנה. **רנט. לכאורה** צריך ביאור הלשון 'כי היכי דלא גזר בבשר בחלב ובשאר איסורין', וכי מה דמיון זה, הלא בחמץ יש עוד סברא לגריעותא שחמץ אין בדלים ממנו הואיל ואוכלו כל ימות השנה, ואם כן מדוע דימה רש"י חמץ שלא בזמנו לרבי יהודה שהוא בלאו ומכל מקום לא גזר בו רב שלא במינו אטו מינו, לבשר בחלב ושאר איסורין, הלא היה לו לרש"י לתת טעם ולומר שרב לא גזר בחמץ שלא בזמנו על אף שאין בדלים מן החמץ כל השנה, ולמה כתב לשון 'כי היכי' הלא אינו דומה בדומה. פנינים ואגרות משמר הלוי (ח"ג סי' יח). **רס. מוכח** מדברי רש"י כשיטת המגן אברהם (או"ח סי' תמז סקמ"ד) שלרבי שמעון חמץ לאחר הפסח בתערובת מותר אפילו בנותן טעם. אף שלעיל הובא דברי המהרש"א לפרש ברש"י כשיטת הטור שאסור בנותן טעם, כתב בראש יוסף, שרש"י הבין שסברא שקולה היא ושני צדדים בדבר, או שהואיל ומשום קנס הוא יש להתיר אף בנותן טעם, או שאף משום קנס בנותן טעם יש לאסור. ואף על פי כן כאן בדברי שמואל פירש רש"י שמותר אף בנותן טעם, משום שאם לא כן מדוע אמר שמואל 'שלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו מותר', היה לו לומר 'שלא בזמנו אף במינו מותר', שהרי עיקר החידוש הוא שמותר אף במינו, אלא ודאי כאן סבר שמותר אף בנותן טעם, והרי זה חידוש בין במינו ובין שלא במינו. עוד כתב, שאפשר לומר שרש"י כתב כאן כדבר ודאי משום שדיבור זה נסוב על דברי רבי יוחנן, ולדבריו כיון שבתוך הפסח נאסר רק בנותן טעם, וא"כ ודאי שמה שמותר לאחר הפסח הוא אפילו בנתינת טעם, אבל לדברי רב ושמואל אפשר לומר שיש סברא לכאן ולכאן כמו שהבאנו לעיל. **רסא. חכמת** מנוח (נרמ"י). וראה במהרש"ל (נרמ"י) שכתב שמדובר שיש בקדירה שומן וזה מין במינו, אבל חֶלֶב ובשר שני מינים הם. **רסב. רש"י** מבאר שרבא פוסק בכל איסורים שבתורה מין במינו אינו בטל, ובחמץ גזר גם על מין בשאינו מינו אטו מינו. ומה שמצינו במשנה בעבודה זרה (סט.) 'כל האיסורים שבתורה בששים', אינו אלא במין בשאינו מינו. ורבינו תם (הובא בתוספות ד"ה אמר רבא) כתב שאין לגרוס בסוגיין 'במשהו כרב', אלא רבא פוסק לגמרי כרבי יוחנן, שחמץ בזמנו בין במינו ובין בשאינו מינו אינו אוסר אלא בנותן טעם. אלא שלא סמך ר"ת על הוראתו זו לעשות מעשה להתיר תערובת חמץ משהו בפסח. ומדברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו ה"ט) והרמב"ן (מלחמת ה' ד"ה ומה) [הובא שיטתם גם בר"ן (ד"ה ומתניס)] מבואר, שרבא פסק כרב אך לא מטעמו, שרב סבר שבכל האיסורים שבתורה מין במינו במשהו, אבל רבא סובר בשאר איסורים כרבי יוחנן שמין במינו בנותן טעם, ומכל מקום בחמץ אסור במשהו משום שהוא דבר שיש לו מתירין, שהרי לאחר הפסח מותר מן התורה, ולכך אינו בטל. ואף שהחמץ אסור לאחר הפסח משום קנס, מכל מקום הוא נחשב כדבר שיש לו מתירין, שהרי מן התורה הוא מותר לאחר הפסח, ולא אסרוהו חכמים אלא להחמיר עליו ולא להקל עליו ולעשותו כדבר שאין לו מתירין. ואף שמה שדבר שאין לו מתירין אינו בטל אין זה אלא בנתערב במינו, אבל בנתערב בשאינו מינו בטל, מכל מקום גזר רבא כרב על שאינו מינו אטו מינו. וראה בילקוט ביאורים מה שתמהו הראשונים על ביאור זה. רש"י בחולין (קט. ד"ה ומו) הוכיח שיטתו שמין במינו אינו בטל מדברי רבי שאמר (סס קח:) 'נראין דברי רבי יהודה' וכו', ופירשוהו (סס קט.) שסברת רבי יהודה היא שמין במינו אסורים אפילו במשהו. עוד הוכיח, ממה שנחלקו אביי ורבא בעבודה זרה (סו.) ביין שכר ויין שעורים שנתערבו, אם נאסר במשהו או רק בנותן טעם, אביי אמר בנותן טעם כיון שיש להם טעם שונה נחשב למין בשאינו מינו שהדין הוא שנאסר רק בנותן טעם, ורבא אמר שנאסר במשהו כי שם שניהם שוה שקוראים להם 'יין' ולכך נחשב מין במינו. הרי שלדברי הכל מין במינו לא בטל כלל ואסור אפילו נתערב משהו. אמנם התוספות (ד"ה אמר רבא) בשם רבינו תם דחו את מה שהוכיח רש"י ממה שרבי פסק כרבי יהודה, שאין הלכה לא כרבי ולא כרבי יהודה. ומה שהוכיח רש"י ממה שנחלקו בזה אביי ורבא, דחו התוספות, שיש לומר שנחלקו רק כשנאסר משום יין נסך וטבל שבזה הכל מודים שנאסר אפילו שנתערב במשהו. ובחתם סופר (ד"ה אמר רבא) תירץ את מה שדחה רבינו תם על רש"י שאפשר שאביי ורבא נחלקו רק בטבל וביין נסך. שבעבודה זרה (עג.) מבואר, שהטעם שבטבל נאסר אפילו במשהו הוא שכהיתרו כך איסורו, וכיון שחטה אחת פוטרת את הכרי לכן גם איסורו במשהו, וכיון שאפשר להפריש רק במינו לכן נאסר במשהו, אבל אם נתערב באינו

שלא בזמנו אין במינו אין שלא במינו מותר

אפילו בנתערב **בנותן טעם**[ריסג], משום שסבר כרבי שמעון שחמץ אחר הפסח מותר.

שכל ע"י שערובא לא

ואפילו שהייה בעיניה - שהשהה אותו בפסח שלא בתוך תערובת **ועבר עליה** בבל יראה ובל ימצא, **לא קנים** רבי שמעון **למיסר תערובת דיליה** - לאסור את התערובת שבו החמץ.

ומודע רבא

רבא דאמר הלכה כרבי שמעון, הוא לטעמיה, **דאמר נמי בעלמא חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר אף באכילה, הואיל וליכא למיקנם ביה מידי. ואי** סבר רבא כרבי יהודה, כיצד התיר רבא, הרי רבי יהודה שאסר חמץ שעבר עליו הפסח חמץ **סתמא** קאמר **ואפילו** חמץ דנכרי.

בני חילא

בני חילא הנכרים. **ואף על פי שאופיהו** - שאופה אותו[ריסד] ביום זה **שעבר, והוא פסח.**

אמר רב קדירות בפסח ישברו

רב שאמר 'קדירות בפסח ישברו' לטעמיה, **דאמר חמץ אף לאחר זמנו אסור בהנאה כרבי יהודה, ואית ליה לרב שחמץ אסור במשהו, וקסבר נותן טעם לפגם אסור.** ולכן בליעות של חמץ הבלועים בקדירה אסורים לאחר הפסח אף שכשיפלטו לתבשיל אינם אלא משהו כנגד התערובת, ואף שעבר על הבליעות מעת לעת והם נותנים טעם לפגם, אסור. **ולית הלכתא כוותיה דרב מתרי טעמי, חדא, דאוקי רבא הלכתא דתערובת לאחר זמנו מותר כרבי שמעון, והאי** - בליעות החמץ **פחות מתערובת הוא. ועוד, דקיימא לן** (עבודה זרה סז:) **נותן טעם לפגם מותר, וזה משעברו עליו ימי הפסח הופג טעמו ברופני הכלירסה.**

אהח19/06/2018

וליעבד נמי שלא בזמנו

דהא מודי רב לעיל (כט:) **דחמץ שלא בזמנו שלא במינו במשהו מותר, והאי** - בליעות החמץ **משהו חשיב להו.**

כנדי

קדרות. כשמכרו את הקדרות **לאחר הפסח.**

לעולם

אפילו חזר והוסק אחר כך.

ל:

מאמר למיסופג רבא גר מהילמי

ושמעינן דהיסק **מועיל** להגעיל **כלי חרס** הבלועים מאיסור, אם כן קדירות שהשתמשו בהם בחמץ, **בפסח אמאי ישברו, יסיקם ויתלבנו.**

אמר ליה

רב מוקים ליה לההוא דקתני עד שיוסק דמשמע **הא** הוסק שרי, **בתנור של מתכת,** ולכך מועיל לו הכשר, **אבל** בשל **חרס התורה העידה עליו שאינו יוצא מידי דופיו לעולם,** ואין מועיל לו הכשר.

מיים עלייהו

ואי שרית ליה - ואם תתיר לו להשתמש בכלי **על ידי היסק פנים,** מפני שהוא חס על הכלי שלא יתקלקל על ידי ההיסק מבפנים, הוא **מורה היתירא וסמיך אהיסק בחוץ**[ריסו].

קמייסו נמיגא

מצפה את הקת שלהם בטיט **להגן עליהם שלא ישרפם האור.**

והלכתא

לא צריך לאותבינהו בנורא - אין צריך להניחם באש כלל, **אלא פרזלייהו כי קתייהו נמי** - אלא דין הברזל גם כדין הקת וסגי להו **בהגעלה ברותחין.**

פץ פרוד

שמגיסין בו הקדרה[ריסז].

קונייא

פלומי"ר בלע"ז ושל חרם הוא וטוח באבר - ומצופה בעופרת[ריסח].

ירוקי

עשויין מקרקע שחופרים ממנה צריף אלו"ם בלע"ז[ריסט], **והוא עז ובולע לעולם.**

הכי גרסינן ירוקי לא תיבעי לך דודאי אסירי דמצרפי - שיש בהם צריף **ובלעי** - ובולעים החמץ.

דמצרפי

שמעורב בהם **צריף.**

דמידיימי

פולטין המשקין מדופנן החיצון ובלע"ז טרשטד"ש[ריע], **וכיון דמידייתי ודאי בלעי, והואיל ובלעי** - הואיל ונבלעים הבליעות דרך הציפוי לתוך החרס, **שוב אינן פולטין, שהתורה העידה על כלי חרס שכיון שבלע אינו יוצא מידי דופיו לעולם. שהרי בכלי עץ ומתכות כתב לך** (במדבר לא כג) 'כל דבר אשר יבא באש (ישטף[ריעא]) **תעבירו באש',** וכן נאמר (ויקרא ו כא) 'ואם בכלי נחושת בשלה ומורק **ושוטף במים', אבל בכלי חרם כתיב** (ויקרא ו כא) 'וכלי חרש אשר תבושל בו **ישבר'.**

גיס פרוסא

כלי שנותנין בו חומץ וכל דבר שיש לו קיהוי [-חמיצות], **ורגילין ליתן בו קמח ועשוי לטבל בו בשר כל ימות השנה והקמח מתחמץ מחמת הקיהוי. ולשון חרוסת קיהוי אייגירו"ש בלע"ז.**

ציונים והערות

מינו שאי אפשר להפריש ממנו אינו נאסר אלא בנותן טעם. ואביי ורבא עוסקים ביין שעורים שנתערב ביין חטים, ובזה אף שלרבא כיון שיש להם שם אחד הרי הוא כמין במינו, מכל מקום מדוע אסור במשהו הרי לענין תרומה ודאי אינם מין אחד, כי אי אפשר להפריש מעשר מחטים לשעורים כי הם כלאים זה בזה, ואם כן לא שייך בזה כהתירו כך איסורו, ואם כן מוכח שרבא אסר, כיון שסבר שבכל איסורים מין במינו אסור אפילו במשהו. **רסג. רש"י** סובר שמתבטל ברוב ואין צריך שישים אפילו כשנותן טעם. אמנם הטור והשו"ע (סי' תמז סי"ג) כתבו, שגם לאחר הפסח אינו בטל אלא בששים. וראה במגן אברהם (שם סקמ"ד) שהקשה על הטור שפסק שמתבטל רק בשישים, שהרי רבי יוחנן אמר לעיל (כט:) 'חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו בנותן טעם, ולאחר זמנו בין במינו בין שלא במינו מותרין', והטעם משום שפסק כרבי שמעון, ואם כן משמע שלאחר זמנו לפי רבי שמעון מותר אפילו אם אין שישים נגדו, ורבא פסק לאחר זמנו כרבי שמעון, ואם כן מדוע מותר רק אם בטל בשישים. עוד הקשה, מדוע הגמרא אמרה שטעמו של רבא כרבי שמעון, הרי יכול לסבור גם כרבי יהודה, שהרי אם יש שישים היתר כנגדו מותר גם לפי רבי יהודה, כשאר איסורים שאם יש שישים של היתר נגד האיסור, הרי הוא בטל. ועוד הקשה, שהגמרא הקשתה לרבא 'והא רבי שמעון קנסא קניס', ולפי שיטת הטור שבטל רק בשישים צריך לומר שקושיית הגמרא היא שלא יהא בטל אפילו בשישים, ומדוע יהא חמור כשאסור משום קנס יותר משאר איסורים שבטלים בשישים. אמנם בראש יוסף (ד"ה ומי) כתב, שלפי רש"י (ד"ה אמר רבא) שרבא סובר שבכל איסורים אסור במין במינו במשהו, מה שהוכיח המגן אברהם כשיטת הפוסקים שמתבטל אף בפחות משישים ממה שהגמרא הקשתה לרבא שלפי רבי שמעון אסור משום קנס ולא יהא איסור דרבנן חמור משל תורה אינה הוכחה, כי לשיטת רש"י אכן כל האיסורים אפילו דרבנן אסורים כשנתערב משהו איסור במין במינו כשל תורה.

אוצר החכמה

ועל זה הגמרא תירצה, שקנסו רק בחמץ בעין אבל בחמץ בתערובת לא קנסוהו, וכשנתערב באינו מינו כיון שמרגישים טעמו הרי הוא כבעין ואינו בטל אלא בשישים, ובמין במינו כיון שלא מרגישים טעמו בטל עכ"פ בששים. אולם ראה לעיל (כט:) שהובאו דברי הראש יוסף שהוכיח ששיטת רש"י היא כמגן אברהם שאף אם נתערב בפחות משישים מותר. וכתב שיש סברא לכאן וסברא לכאן. **רסד. אין** הכוונה אפיה ממש, שהרי אם כן אסור לאכלו משום פת של גוים, אלא כוונתו ללישה, וללישה קוראים אפיה, והיינו שהיו לוקחים עיסה מהגוי והיו עורכים אותה. בית יוסף (יו"ד סי' קיג ד"ה פת). **רסה. אמנם** התוספות (ד"ה ממר רב) כתבו, שאפילו לפי הצד שם בגמרא (ע"ז סח:) שרב סבר נותן טעם לפגם מותר, מכל מקום קדירות בפסח ישברו, כיון שגם למ"ד נותן טעם לפגם מותר אין זה אלא בדיעבד, אבל לכתחילה אסור משום שגזרו קדירה שאינה בת יומה אטו בת יומה, וכאן שבא לבשל הרי זה כלכתחילה. ואף שמכך שאנו אוסרים עליו הרי הוא צריך לשבור הקדירה, מכל מקום אין זה נחשב לבדיעבד משום כך. ושיטת רש"י ביארו תוספות שאנץ ותוספות הרא"ש (ד"ה ממר), שסבר שיש הכרח לומר שרב סבר שנותן טעם לפגם אסור, משום שסבר שבקדירות בפסח אין מקום לגזור אטו קדירה בת יומה, משום שבין כך צריך להמתין עמהם עד לאחר הפסח, ואז לעולם לא תהיה הקדירה בת יומה. והר"ן (ד"ה ממר רב) הביא בשם הראשונים, שדבר האוסר במשהו כיון שאין הולכים בו אחר נתינת הטעם, הרי הוא אוסר גם בנותן טעם לפגם. אך דחה את דבריהם. וראה בילקוט ביאורים. **רסו. והרא"ש** (סי' ז) כתב, שחוששים שמא לא ילבנם כראוי, כלומר שמא יסלק מתוכם את הגחלים קודם שיתלבנו. **רסז. וכן** פירש רבינו חננאל (ד"ה וכן). אמנם בחידושי הר"ן (ד"ה עץ) הביא בשם הרמב"ן, שעץ פרור אינו הכף שמנערים בו את הקדירה בעודה על האש, שאם כן היה צריך הגעלה בכלי ראשון הנמצא על גבי האש, ואילו מדברי הגמרא משמע שדי לו בהגעלה ברותחין של כלי ראשון אף שכבר אינו על גבי האש [ששם 'כלי ראשון' היינו לאחר שהורידוהו מהאש, כמבואר בשבת (מג:) שמלח לא מתבשל אפילו בכלי ראשון משום שמלח צריך בישול כבשר השור, ואם נאמר שכלי ראשון הכוונה כשהוא נמצא על האש, הרי ודאי שבשר השור מתבשל בכלי שהוא על האש], אלא הוא עץ שתוקעים בו עצים ובולטים ממנו אילך ואילך וממחין ומפררין בו כל מאכל עב ועל שם כך נקרא 'עץ פרור'. ועיקר השימוש בו הוא לאחר שסילקו את הקדירה מעל האש. ומשמיענו רב הונא בריה דרב יהושע, שאף שלפעמים משתמשים בו כשהכלי עדיין על גבי האש, די להגעילו בכלי ראשון שלא על גבי האש, לפי שרוב תשמישו אינו על גבי האש. והמהר"ם חלאווה (ד"ה ועץ) מבאר, ש'פרור' היינו כלי גדול של נחושת וכשמבשלים בו תבשיל עבה כמו דייסא, לאחר שסילקוהו מהאש מנערים בו בעץ כדי שלא ישרף הכלי מחמת חום התבשיל. **רסח. התוספות** (ע"ז נג: ד"ה קונייא) תמהו על דבריו, הלא כלי העשוי כולו עופרת בולע, ואיך יהיה כלי חרס המחופה בה עדיף מכלי העשוי כולו ממנה. על כן פירשו כפירוש הערוך (ערך קניא), שהוא כלי חרס המצופה בהיתוך זכוכית. ואף שכלי זכוכית לא בולע, כאן כיון שאינו אלא ציפוי על החרס בלע. וביישוב דברי רש"י כתב המתרגם שיש חילוק בין אבר לקוניא ורש"י ז"ל ידע היטב איכות מלאכת הקוניא. **והשפת אמת** (ד"ה הני ממני) יישב דברי רש"י, שהטעם שכלי חרס אינו יוצא מידי דופיו לעולם, הוא משום שבולע רוב לחלוחית, ולא רק טעם בעלמא כמו כלי מתכת. ועל כן הסתפקה הגמרא, שמא כשהוא מצופה בעופרת אינו בולע אלא רק את הטעם העובר דרך העופרת, ועל כן תועיל לו הגעלה. **רסט. מלח** בצורת גבישים עשוי ממין גופרית. הגהות וציונים. **רע. ובעבודה** זרה (לד.) פירש רש"י (ד"ה דמדייתי) 'דמדייתי' שמזיעין. **רעא. רש"ש** מוחק תיבה זו, כי 'ישטף' כתוב גבי טומאה בפרשת מצורע (ויקרא טו יג) 'וכל כלי עץ ישטף במים'. וכן ברש"י שברי"ף תיבה זו אינה.

בים שמוך

כלי שהאשה שורה ומנחת בו את השאור ונותנתו בעיסה ופעמים שהוא שוהה שם בלילה, ונבלע בכלי.

נכרי שהלוה עם ישראל

נכרי שהלוה מעות לישראל על חמצו - ושיעבד לו הישראל חמצו קודם הפסח, ועבר עליו הפסח ולא פרעו, מותר בהנאה. ולקמיה בגמרא מוקי לה - מעמידים את המשנה שמדובר בשהרהינו - כשמשכנוריעב אצלו בביתו ושוהה החמץ אצל הנכרי כל ימות הפסחריעג. וסיבת ההיתר היא, דכיון דמטא זמניה ולא פרעיה - שכיון שהגיע זמן הפרעון אהח19/06/2018עו הישראל, ומחוסר גובינא נמי לא הוהריעד שהרי אצלו נתון - ואין החמץ מחוסר גביה, שהרי נמצא כבר בבית הנכרי, איגלאי מילתא למפרע דמשעה שהרהינו אצלו הוה דידיה - התגלה הדבר למפרע שמשעה שמשכנו, היה זה שלו, וחמץ של נכרי שעבר עליו הפסח, מותר בהנאה.

ישראל שהלוה עם הנכרי כו'

נמיריעה - גם כאשר הלוה ישראל מעות לנכרי על חמצו, אסור בהנאה, כיון דהרהינו - שמשכנו הנכרי אצלו בביתוריעו, ומטא זמניה ולא פרעיה - והגיע זמן הפרעון ולא פרעו, והתגלה הדבר למפרע דמההיא שעתא דאוופיה קם ליה ברשותיה - שמאותה שעה שהלוה לו מעותיוריעז, הרי זה שלו, וחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, אסור בהנאה.

מכיי ממר למפרע סוף גוכה

על ידי גבייתו שגבה עבשיו, איגלאי מילתא - התגלה הדבר למפרע דמשעה שהלוהו עמדו נכסיו הללו בחזקתו - שמשעת ההלואה היו נכסים אלו שלו.

ורבא ממר

אינן בחזקתו - אין נכסים אלו שלו, אלא מיכן ולהבא - משעת הגביה ואילך, ולקמיה מפרש למאי נפקא מינה - ולהלן בסמוך תבאר הגמרא מה הדינים היוצאים למעשה ממחלוקת זו.

כל היכא דמקדיש לוה

נכסיו בתוך הזמן, קודם שהגיע זמן הפרעון.

כולי עלמא לא פליגי

אפילו לרבא דאמר עד עכשיו היו הנכסים [ה]שות לוה - של הלוה, מודה הוא דאין מכירתו של הלוה לאחרים מכירה, ואין הקדישו הקדש, שהרי ממושכנין הן למלוה. ואף על גב שהן שלו - של הלוה, אינן ברשותוריעח - אין הנכסים נחשבים ברשותו, מחמת השיעבוד שיש למלוה עליהם, ורחמנא אמר (ויקרא כ יד), 'ואיש כי יקדיש את ביתו קדש', ודורשת הגמרא (ב"ק סט:), מה ביתו נמצא ברשותו, אף כל דבר שמקדיש, עליו להיות ברשותוריעט.

דממי מלוה ומריח

מן הלקוחות בחנם - גובה המלוה את הנכסים מהלקוחות ללא תמורה.

לא.

ומממי מלוה ופריק

המלוה פודה מן ההקדש בדבר מועט, ואינו צריך לפדותם כפי ערכם. ואף שהיו נכסים אלו משועבדים לו, אינו יכול להוציאם מההקדש בלא פדיון כלל, אלא הצריכוהו לפדות בדבר מועט כדי שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון, וגובה חובו מנכסים אלו. כדתנן בערכין בפרק שום היתומים (כג:), הקדיש בתשעים מנה - הקדיש הלוה קרקע ששוה תשעים מנה, והיה חובו למלוה מאה מנהריפ, מוסיף מלוה זה על הלואתו דינר, ופודה את הנכסים הללו מיד הקדש בדינר זהריפא, ונוטלן בחובו. ודינר דיהיב - ואותו דינר שצריך לתת להקדש, מפרש טעמא התם - מפורש שם טעמו, כדי שלא יאמרו הקדש יוצא לחולין בלא פדיון.

ואף על גב דאמר רבא (כתובות נט:), הקדש - המקדיש דבר המשועבד למלוה, ואיסור חמץ - מי שעשה חמצו אפותיקי לנכרי, והגיע הפסח ונאסר החמץ, ושיחרור - מי שעשה עבדו אפותיקי ושחררו הלוה, כל אלו מפקיעין מידי שיעבוד המלוה, ואין יכול המלוה לגבות מהם. ואם כן בשעה שהקדיש הלוה נכסיו המשועבדים, פקע שיעבוד המלוה מעליהם, והקדשם הקדש, ואינו יכול לפדותם מההקדש בדבר מועט, ואילו בסוגייתנו מבואר שאם הקדיש הלוה נכסיו, יכול המלוה לפדותם מההקדש בדבר מועט. יש לומר, דדוקא כשהקדישו קדושת הגוף קאמר רבאריפב שמפקיע השיעבוד, כגון קונמות - נדרי איסור, שאדם אוסר על עצמו, או שהקדיש בהמה לקרבן, או בגד שפירסו על המת, כי ההיא דיבמות (סו:) גבי איצטלא דמילתא דפירסוה יתמי אמיתנא - בגד העשוי מצמר רך שפרשוהו היתומים על המת, דהוה משתעבדא לכתובת האשה, דאמר רבא, קנייא מיתנא - קנה אותם המת, ותכריכי המת אסורים בהנאה כהקדש. אבל אם הקדישו קדושת דמים לא אמרינן שמפקיע שיעבוד המלוה, ובסוגייתנו מדובר שהקדיש הלוה נכסיו בקדושת דמים.

כי פליגי למקדים מלוה

אלא נחלקו אביי ורבא כשהקדיש המלוה בתוך הזמן את הקרקע המשועבד לו, ולא הקדיש את החוב אלא את הקרקע עצמהריפד. והשתא - ועתה כשהגיע הזמן לפרוע את חובו ולא פרעו זה הלוה, והוא - והמלוה בא לגבותה מן הלוה, חוזר בו מן ההקדש.

כיון דלמילו סוף ליה זוזי

כיון שאילו היו ללוה מעות ביום הזמן - כשהגיע זמן פרעונו, הוה מסלק ליה למלוה - היה

ציונים והערות

רעב. רמב"ם (פירוש המשניות, עדיות פ"ג מ"ח). **רעג. בגמרא** להלן (לא:) מבואר שלדעת אביי הסובר שבעל חוב גובה למפרע, משנתנו מובנת גם אם לא מדובר שמשכנו בביתו, ואילו לפי דעת רבא הסובר שבעל חוב גובה מכאן ולהבא, יש לומר שמשנתנו עוסקת כשמשכנו בביתו, ואמר לו בשעת ההלואה שאם לא יפרע לו חובו, יהא קנוי לו החמץ מעכשיו, אך אם לא אמר לו שיהא קנוי לו מעכשיו, אף שמשכנו בביתו, יהא החמץ אסור בהנאה לאחר הפסח. ואם כן דברי רש"י שהעמיד שמדובר שמשכנו בביתו, אך לא הזכיר שאמר לו שיהא קנוי לו החמץ מעכשיו, אינם לא כדעת אביי ולא כדעת רבא. וכתב הצל"ח (נרש"י), שאם היה החמץ נשאר אצל הישראל, אף אביי יודה שכאשר הגיע פסח קודם זמן הפרעון, פוקע השעבוד, ולכן נקט שמדובר שמשכנו הישראל בבית הנכרי. אך לא הזכיר 'מעכשיו', משום שלא רצה להכריע בין אביי לרבא, הואיל ורש"י פרשן ולא פסקן. וראה עוד בחתם סופר (ד"ה נכרי ור"ה רש"י נמצאנמנו) מה שכתב ליישב בזה. ובראש יוסף (ד"ה נפילוס) הבין שרש"י מבאר את משנתנו כדעת רבא, ואם כן תמוה מדוע לא הזכיר שאמר לו 'מעכשיו', ונשאר בקושיא. **רעד. משמע** מדברי רש"י שאם לא משכנו אצלו יהא אסור בהנאה, אף אם אין אחריות החמץ על הישראל. ולכאורה תמוה מדוע הוצרך להגיע לסברא זו. וביאר הראש יוסף (ד"ה נפילוס), שאולי אם החמץ היה מחוסר גביה, היינו אומרים שהואיל והיה ביד הישראל לפדותו מהגוי בפסח, קודם שהגיע זמן הפרעון, אסור בהנאה. מה שאין כן אם משכנו בבית הגוי, אין אומרים בזה 'הואיל', ולכן מותר בהנאה לאחר הפסח, כעין מה שאמרה הגמרא להלן (מו:). **רעה. רש"י** נקט תיבת 'נמי' להשמיענו שגם בדין זה מדובר שהגיע זמן הפרעון ולא פרעו. שלא תאמר שדין זה נאמר אף אם לבסוף פרע הנכרי את מעותיו, ונטל את חמצו, אסור החמץ בהנאה, משום שרבי מאיר סובר שישראל קונה משכון, וסתם משנה רבי מאיר היא, אלא טעם האיסור בדין זה הוא כטעם ההיתר בדין הקודם, משום שלהלכה נפסק כתנא קמא הסובר להלן (לא:) שישראל מגוי אינו קונה משכון. ראש יוסף (נרש"י). **רעו. ראה** לעיל (ד"ה נכרי) מה שהובא בביאור דבריו שלא הזכיר שאמר לו 'מעכשיו'. **רעז. יש** להעיר בדברי רש"י, שכאן כתב שמשעת ההלואה הרי זה שלו, ואילו לעיל (ד"ה נכרי) כתב שמשעה שמשכנו, הרי זה שלו. ראש יוסף (נרש"י). **רעח. ראה** בחתם סופר (נרש"י) שכתב שטעות דפוס נפלה בדברי רש"י וצריך לגרוס אחרת בדבריו. **רעט. הואיל** ואין הדבר ברשותו, הבין קצות החושן (סי' קיז סק"ג ד"ה ונרש"י) בדעת רש"י שאין המכירה וההקדש חלים כלל, מפני שהשיעבוד שיש למלוה עליהם גורם להם להיות כמי שאינו ברשותו [אף על פי כן, אם לבסוף פרע הלוה חובו, וההמכירה חלים, משום שזה כמבואר בכתובות (נט:), האומר לחבירו שדה זו שמשכנתי אותה, לכשאפדנה תהא הקדש, חל ההקדש לאחר הפדיון, והוא הדין כאן]. אך בחידושי רבי שמעון (מערכת הקנייניס סי' יג ד"ה וזה) הבין בדעת רש"י שההקדש או המכירה חלים, אלא שלא עדיף כח ההקדש או הלוקח מכח הלוה שמכרם או הקדישם, וכשם שאם היה המלוה גובה את הנכסים, היתה נפקעת בעלות הלוה מכאן ואילך, אף ההקדש או המכירה נפקעים משעת הגביה. **רפ. המשנה** בערכין (כג:) נקטה שחובו של הלוה גדול יותר משווי הנכסים שהקדיש הלוה, להשמיענו שאף על פי כן אין לומר שהמלוה לא הלוהו על דעת הנכסים הללו, משום ששוים פחות מהלואתו, ולכן אין למלוה לגבותו מההקדש, אלא אומרים שהלוהו אף על דעת לגבות מנכסים אלו, וגובה מההקדש. רש"י שם (ד"ה סם). בגמרא שם מבואר שדין זה נאמר עד שיהיו שוים הנכסים שהקדיש מחצית מההלואה, אך אם שוים פחות ממחצית ההלואה, אין גובה אותם מההקדש. וביאר הרע"ב (סם פ"ו מ"ג) טעם הדבר, משום שכאשר הנכסים שהקדיש שוים פחות ממחצית ההלואה, יש לומר שודאי לא הלוה לו על דעת נכסים אלו, שאין אדם עשוי לקנות קרקע ביותר מפי שנים משוויה. **רפא. משמע** לפירושו שהמלוה פודה את הנכסים מההקדש. וכן פירש בערכין (כג: ד"ה מוסיף). אך התוספות (סם ד"ה מוסיף) פירשו שהלוה יוסיף ללוות עוד דינר ויפדה נכסיו מההקדש, ויפרע בהם חובו. אך התוספות יום טוב (ערכין פ"ו מ"ג) כתב שגם רש"י סובר שהלוה פודה מההקדש, והמלוה מוסיף לתת לו עוד דינר, משום שלא מצוי שמישהו אחר ילוה לו, שהרי הקדיש את כל נכסיו. והוסיף, שמלשון הגמרא 'ואתי מלוה ופריק', נראה שהדין עם רש"י. ומדברי הרמב"ם (מלוה ולוה פי"ח ה"ו) משמע שאדם אחר פודהו מההקדש בדינר, ולאחר מכן יכול המלוה לטרוף ממנו. וראה בלחם משנה (ערכין ומרומין פ"ו ה"ד) מה שביאר בדבריו. **רפב. המקדיש** קדושת דמים, הרי הוא ניתן לפדיון בדמים, מה שאין כן המקדיש קדושת הגוף, אינו ניתן לפדיון, וקדוש עולמית. יבמות (פח.). **רפג. אך** הרמב"ם (מלוה ולוה פי"ח ה"ו) פסק שכל הקדש מפקיע שיעבוד, אף אם הקדישו קדושת דמים, וצריך לתת מעות להקדש כדי לפדותו, ולא די לתת דבר מועט רק כדי שלא יאמרו שהקדש יוצא בלא פדיון. וראה במגיד משנה (סם) מה שכתב בזה. **רפד. משמע** מדבריו שהמלוה יכול להקדיש את החוב. וקשה, הרי נפסקה ההלכה שאין אדם יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו, ואם כן מלוה שניתנה להוצאה, הרי היא ברשות הלוה, וכיצד יכול המלוה להקדיש את החוב. ולפי מי שסובר שמכירת שטרות חוב היא מהתורה, מובן שכשם שאפשר למכור את החוב, כך אפשר גם להקדישו, אך לפי מי שסובר שמכירת שטרות אינה מהתורה, כיצד יכול המלוה להקדיש חוב שאינו ברשותו. ואף שתיקנו חכמים שיועיל קנין בחוב, היינו דווקא לגבי קנין ולא לגבי הקדש, מפני שקנין יותר נצרך מהקדש, כמבואר בתוספות (נ"ג עו: ד"ה קני). וצריך עיון. שפת אמת (נרש"י).

מסלק את המלוה מן הקרקע בזוזי - במעות הפרעון, אישתכח - נמצא שלא היה הקרקע קנוי לו עדיין קודם זמן הפרעון, אלא עכשיו כשהוא גובה אותה בחובו, היא נקנית לו.

נמסריום

שמא יטלנה בעל חוב דראובן משמעון בשביל חוב ששיעבדה לו ראובן, וקיבל עליו אחריות שישלם לו ראובן זה מעותיורפה לשמעון. ולא היו לו נכסים עוד שישתעבדו לשמעון הקונה על דבר אחריות זה.

חקפן עליו כמלוה

שלא היו מעות לשמעון שפסק מעות על שדה זו לשלם לראובן על קנייתו אותה, ולכן כתב לראובן שטרירפו עליהן - על המעות שפסק, ושיעבד נכסיו לו עליהן־רפז.

ומה למוכן

שהוא המוכר, ובא בעל חובו וטורפה משמעון, ועדיין לא נתן שמעון את המעות על השדה, לא לראובן ולא ליתומיו, ופייסיה שמעון לבעל חוב דראובן באותן מעות, ונתן לו אותם תמורת הקרקע המשועבדת לוריפח.

דינא הוא

הדין הוא שאף על גב דאבוהון קביל עליה - שאביהם של היתומים קיבל עליו אחריות מכירה זו, לשלם לקונה את דמי הקרקע אם יגבו אותה ממנו בחובו, אפילו הכי - אף על פי כן יכולין בני ראובן לבא על שמעון ולומר לו, אנן מטלטלי שבק אבון גבך - לנו הותיר אבינו אצלך מטלטלין, שהרי לא היית חייב עליו - לו אלא מעות, ולא היה לך ליתנן לבעל חוב של אבינו, ולא לעכבן אצלך בשביל אחריות מכירתך, משום דמטלטלי דיתמי - שמטלטלין של יתומים לא שיעבדום חכמים לבעל חוב, דקרקע של יתומים הוא דאמרינן - שאומרים בעל חוב גובה אותה בחובת אביהן משום דמחיים חל שיעבודא - שמחיי האב חל שיעבוד נכסים עליהן, אבל על מעות שלא היו בעין בשעת ההלואה לא חייל - חל שיעבודו מחיים עליהן, ועתה כשהן בעין, אין כאן לוה, שהרי כבר מתריפט, ולבעלי המעות דהיינו יתומים, לא הלוה זה - שמעון כלום, ולכן צריך להחזיר את המעות לבעליהם.

ואמר רבא

גרסינן־רצ.

מי פיקס

אם פיקח זה שמעון הקונה, יטעון ויאמר להם, אין לי מעות לפרוע לכם בחובי שאני חייב עבור דמי הקרקע, אלא רק קרקע יש לי, ונותנה להם בחובותם, וחוזר וגובה אותה מהם בשביל אחריות מכירה שקבל אביהן עליו, משום דהשתא כי אגבי להו הא ארעא - שעתה שפרע להם חובו בקרקע זו, איגלאי מילתא דלאו מטלטלי הוא דשביק גביה - הוברר הדבר שאביהם לא הניח להם אצלו מטלטלים, אלא קרקע.

בעל סוג

לאחר שגבו היתומים קרקע בחוב אביהם ממי שלוה מאביהם, בעל חוב אחר של אביהן חוזר וגובה אותה מהן, אלמא אמרינן - מדין זה מוכח שאנו אומרים שהנוטל קרקע בחובו, מאותה שעה שנתן לו המעות נקנית לו, ונחשבת הקרקע של אביהם משעת ההלואה, וחל עליה שיעבוד נכסים, ולכן בעל חוב של אביהם חוזר וגובה אותה מהם.

מי אמרת בשלמא

מובן הדבר אם אמרינן איגלאי מילתא - אומרים שהוברר הדבר למפרע שהיתה קנויה לאביהן קרקע זה שגבו היתומים בחוב אביהן, משום הכי בעל חוב אחר של אביהן חוזר וגובה אותה מהן, מפני דכמאן דגבי להו מחיים דאבוהון דמי - שזהו כמי שגבה אותה אביהם בחייו, שלאחר שמת בודאי בעל חוב חוזר וגובה אותה מהיתומים.

אלא מי אמרת

אבל אם תאמר שכל הגובה קרקע בחובו, אינה קנויה לו אלא מגבייה ואילך, אמאי בעל חוב אחר חוזר וגובה אותה מהן. הרי לא יהא דבר זה נחשב אלא כמי שקנו יתומים קרקע במעות שלהן, מי הוה משתעבדא - האם היא משתעבדת לבעל חוב של אביהם.

אמי הכא דאמר להו כי היכי דמשתעבדנא למכוכן משתעבדנא נמי לבעל חוב למכוכן מדרבי נתן

לעולם מכאן ולהבא הוא גובה, ומאי דאמר רב נחמן בעלמא - ומה שאמר רב נחמן את דינו סתם, שבעל חוב חוזר וגובה אותה מהן, היינו משום דאמר להן בעל חוב ליתומים, מכח מי באתם וגביתם קרקע זו, מכח שיעבוד של אביכן בקרקע זו, וכי היכי דמשתעבדא לאבוכון - וכשם שמשתעבדת לאביכם קרקע זו של לוה שלוה מאביכם, משתעבדא נמי לדידי - משתעבדת גם לי שהייתי מלוה של אביכן־רצא, וכל המחויב לו כלום - משהו, הרי זה משועבד לי, מדרבי נתן שאמר כן, הלכך קדם שיעבודי עליה אפילו אצל לוה שהיתה ברשותו - אף בשעה שהיתה הקרקע עדיין ברשות הלוה.

ושמעון נמי - וגם כאן שמעון אמר להו - להם לבני ראובן, כי היכי דהוי - כשם שהיו נכסיי משועבדין לאביכם בשביל חובו שהייתי חייב לו עבור המכירה, הם היו משועבדין גם לעצמי מכח אביכן שהיה לוה אצלי מחמת אחריות המכירה, מדרבי נתן שאומר שיכול בעל חוב לגבות מבעל חובו של הנתבע, משום דמה לי אם אני הוא בעל חובו, ומה לי אם אחר הוא בעל חובו של הנתבע, הלכך אף על פי שלא היתה קנויה לאביכם קרקע זו מחיים, משום שבעל חוב גובה רק מכאן ולהבא, חל שיעבודי עליה אצל עצמי מחמת חוב האחריות קודם לכן, ומחמת כן אני גובה אותה בחובי.

למאר מעם לו

'לאשר הלוהו לו' לא נאמר בפסוק, אלא 'לאשר אשם לו', פירוש, לאשר הקרן - הממון שלו, דהיינו למלוה הראשון שהלוה לראובן. בבבא קמא (קי.) אמרינן 'אשם' זה קרן.

מנן נכרי שהלוה כו'

קא סלקא דעתך השתא - הגמרא הבינה כעת שמדובר בשלא מסרו לו הישראל חמצו, אלא שיעבדו לו כשאר לווים, כלומר, שאמר לו, שאם לא אתן לך מעות לפרעון חובי עד יום פלוני, בא לביתי וגבה מחמץ זה את חובך.

כשהלכינו מנלו

בביתו של נכרי נתנו. קא סלקא דעתך השתא - הגמרא הבינה כעת דטעמא - שטעם הדבר שמותר בהנאה הוא משום דהוה ליה - שיש לחמץ זה תורת משכון, ובעל חוב קונה משכון, נמצא שהחמץ היה בפסח של הנכרי.

ישראל שהלוה לנכרי מעות על חמצו קודם הפסח

ישראל שהלוה לנכרי מעות על חמצו קודם הפסח, לאחר הפסח, אם הגיע זמן הפרעון ולא פרעו, אינו עובר שום איסור אם נהנה ממנוריצב.

מאי נמו

האם אין מדובר בברייתא בשלא הרהינו - שלא הניח הנכרי חמצו בבית הישראל, ובהא קמיפלגי

ציונים והערות

רפה. משמע מדבריו שהתחייב ראובן לשלם לשמעון את מה ששילם על הקרקע, ואף אם כשיטרוף ממנו הבעל חוב את השדה, תוזל הקרקע ותהיה שוה פחות ממה ששילם בשעה שקנה אותה, ישלם לו כשיעור מעותיו ששילם, ולא את שוויה בשעת הגביה. והיינו כמו שכתב הרמב"ן (כתובות נג: ד"ה דינא), וכן פסק בשלחן ערוך (חו"מ סי' קטז ס"ו). אך הר"ן (ג"מ טו: ד"ה נקיטי') כתב שנותן לו המוכר את שווי הקרקע בשעת הגביה, ולא כשיעור המעות ששילם כשקנאה [והיינו דווקא אם טרף ממנו בעל חוב את הקרקע, אך אם נמצאת גזולה בידו, התגלה הדבר למפרע שלא היתה מכורה מעולם, ומחזיר את כל מה שנתן לו]. רפו. יש להקשות, מדוע הוצרך רש"י לפרש שכתב לו עליהן שטר, וכי לא די במלוה בעל פה. וכתב בקצות החושן (סי' פה סק"ו), שדברי רבי נתן המובאים בסמוך, לא נאמרו אלא במלוה בשטר, אך במלוה בעל פה, הרי הוא כמטלטלין, ודינו של רבי נתן לא נאמר בזה, ומחמת כן פירש רש"י שמדובר במלוה בשטר. רפז. כתב השמן רקח (פ לוו, גרסי' ד"ה וזקפן), שכוונת דברי רש"י הם למה שכתב הריטב"א בכתובות (נג. ד"ה ואמר) שרמי בר חמא נקט שזקפן במלוה, להשמיענו שאף שזקף אותם במלוה, ויש על המלוה שעבוד קרקעות, הרי זה נחשב כמטלטלין של היתומים שאינם משתעבדים לבעל חוב. רפח. רש"י בכתובות (נג. ד"ה ופייסיה) כתב שפייס שמעון את בעל חובו של ראובן במעות, משום שקנה את הקרקע באחריות. ודייק המהרש"א (כתובות גרס"י סז), שמשמע מדבריו שזו הסיבה שיכול לפייס את בעל חובו של ראובן במעות, אך אם לא היה קונה את הקרקע מראובן באחריות, לא היה יכול לסלקו במעות. ובביאור הדברים כתב, שכאשר קונה את הקרקע באחריות, הרי הוא עומד במקום הלוה, וכשם שהלוה יכול לסלקו במעות, כך יכול גם הלוקח לסלקו במעות. וראה בפני יהושע (כתובות גרס"י סז) מה שכתב לדון בדבריו, ובביאור דברי רש"י. רפט. לכאורה תמוה מדוע הוצרך רש"י לומר שבשעה שהמעות בעין, כבר מת אביהם, והלא אף אם היו לאביהם מעות בחייו ומת, אין בעל חוב גובה מהם מעיקר הדין. וביאר בראש משביר (גרס"י), שאם היו בעין היה יכול שמעון לתפסן מחיים, אבל כיון שהיה מלוה, אם כן לא היו מעות בעין של ראובן ביד שמעון, ואין שמעון נחשב כתופסן מחיים. ובחידושי מהר"י שפירא (ד"ה אלא למעון) ביאר כוונת רש"י, שאפילו אם שיעבד ראובן לשמעון בפירוש מטלטלין אגב קרקע, ובאופן זה גובה שמעון ממטלטלין שהניח ראובן בשביל האחריות, מכל מקום מאותם המטלטלין שמגבה ליתומים של ראובן בדמי הקרקע, אינו יכול לגבותם, ומשום שבגביית מטלטלין אין אומרים שלמפרע הוא גובה. ובראש יוסף (ד"ה מי) ביאר, שאולי יש לחלק בין מלוה בעל פה למלוה בשטר, ובמלוה בשטר יוכל לטרוף מהמעות אם היו בעין, ואחריות נחשבת כמלוה בשטר. רצ. נראה כוונתו שאין גורסין 'אמר רבא', שהרי הכל ענין אחד. רצא. לפירושו נראה שגרס בגמרא 'דמשתעבדא', שפירושו שהשדה משועבדת, והגובה טוען טענה זו, ולא הלוה. אך 'משתעבדנא' משמע 'משועבד אני'. אך רבינו חננאל פירש את דברי הגמרא על דינו של רבא, ולפירושו שייך לגרוס 'משתעבדנא', שפירושו 'משועבד אני'. וביאר הבית שלמה (ד"ה שמעי), שרש"י בדבריו בא לחדש שכל תביעת הקרקע היתה מחמת שיעבוד הקרקע ולא מחמת שיעבוד הבעל חוב. אך כאשר גבו מעות, לא שייך שיעבוד כלל. ובזה מתורצת קושיית התוספות (ד"ה משמעדנא) שהקשו שאף במטלטלין יש לומר כן [וראה בביאורי הפשט מה שהובא בביאור דברי התוספות]. רצב. וכן כתב במאירי (ד"ה ופשמר) בתירוצו השלישי. ואף שמשמע מפשטות הלשון שהכוונה

אהחה19/06/2018

- ובזה נחלקו, **דתנא קמא סבר מכאן ולהבא הוא גובה כו'**, ורבי מאיר סבר שלמפרע הוא גובה.

אימא סיפא דברי הכל עובר

ואי טעמא - ואם טעם מחלוקתם ברישא **משום להבא ולמפרע הוא** - שנחלקו האם גובה מכאן ולהבא או למפרע, הרי **איפכא הוה לן לאפוכי פלוגתייהו בהא** - היה לנו להפוך מחלוקתם בסיפא, **ולא לאשויי דעתייהו** - ולא להשוות דעתם ולומר שלפי כולם עובר על איסור אם נהנה ממנו. **דלמאן דאמר לעיל ברישא** - שלרבי מאיר שאמר ברישא **שעובר, אלמא** - מוכח **שלמפרע הוא גובה**, אם כן **הכא הוה ליה למימר** - כאן בסיפא היה לו לומר **שאינו עובר, משום דבשעת הלואה קם ליה ברשות נכרי** - שלמפרע הוא גובה, והתברר שמשעת ההלואה היה החמץ של הנכרי, **ולמאן דאמר התם כו'** - ולתנא קמא הסובר שם שאינו עובר, מוכח שמכאן ולהבא הוא גובה, ואם כן היה לו לומר בסיפא שעובר, משום שמכאן ולהבא הוא גובה, ועד שעת הגביה היה החמץ של הישראלרצג.

לא:

מתני'

מדובר **ברישא ובסיפא כשהרהינו** - כשמשכנו והניחו אצל המלוה בביתו. **אבל בלא הרהינו, דכולי עלמא** - כולם מודים **שמכאן ולהבא הוא גובה**רצד, ולא נחלקו במחלוקת אביי ורבא.

קונה משכון

כל ימי ההלואה, קודם שפרע הלוה חובו, **המשכון קנוי לו, ואם נאנס חייב באונסין**רצה, **מפני שאינו נחשב עליו לא כשומר חנם ולא כשומר שכר, שפטורין באונסין, אלא כולו ברשותיה** - ברשותו **ובשמירתו עומד.**

ולך פסיס נדקס

בהשבת העבוט - המשכון **כתיב** - נאמר בתורה (דברים כד יג) 'ולך תהיה צדקה'. **אי אמרת** - אם תאמר **שבעל חוב קונה משכון**, מובן הדבר **דאיכא צדקה בהא שביבה** - שיש צדקה בשכיבה הזו **ששכב** הלוה **בשמלתו** של המלוה, משום **שהשאיל לו זה המלוה דבר הקנוי לו. ואם אינו קונה** בעל חוב את המשכון, **צדקה בהשבה זו מניין** - היכן גומל המלוה צדקה עם הלוה כשמשיב לו את המשכון והוא שוכב עליו, והרי **על שלו שכב**, משום שהמלוה מעולם לא קנה אותו.

סגן נכרי שהלוה וכו'

ואותיבנא לרבא לעיל - ולעיל (לג.) הקשתה הגמרא על רבא ממשנתנו, **ושנינן** - ותירצנו שמדובר **בשהרהינו** - בשמשכנו **אצלו**, והניחו בביתו. ואם כן קשה, **הא אמרת השתא** - הרי עתה אמרת **שדברי הכל נכרי מישראל לא קני** משכון, ואף שהיה מונח בבית הנכרי, הרי זה שייך לישראל, וחוזרת הקושיא ממשנתנו על דברי רבא.

לפ קסיס

מתניתין - במשנתנו מדובר **דאמר** ליה **כשהרהינו אצלו** - שאמר הלוה למלוה בשעה שהניחו בביתו, **אם לא אתן לך עד יום פלוני, יהא שלך מעכשיו. הלכך נכרי שהלוה את ישראל קם ליה** - עומד החמץ **ברשות נכרי**, ומותר בהנאה, **וישראל שהלוה את הנכרי קם ליה** - עומד החמץ **ברשות ישראל**, ואסור בהנאה. ואילו **בברייתא** מדובר **דלא אמר ליה מעכשיו, אלא כשאר משכון נתנו לו**, וקבע לו זמן מסוים, **שאם לא יפרע לו** עד אותו הזמן, **יגבה חובו ממשכונו, וישום אותו בדמים**, וינכה את שווי המשכון מהחוב. **הלכך בנכרי שהלוה לישראל, דברי הכל אפילו לא פרע ליה לבסוף, אסור לישראל ליהנות ממנו**, משום **דכל ימות הפסח של ישראל היה, דמכאן ולהבא הוא גובה** - שהרי כולם מודים שמכאן ולהבא הוא גובה, **ואי משום דהרהינו** - ואם תרצה לומר שקנה מחמת שהניחו בביתו, הרי **נכרי מישראל לא קני משכון**. ואילו לגבי **ישראל שהלוה לנכרי, פליגי** תנא קמא ורבי מאיר. **מאן דאסר** - רבי מאיר שאסר ליהנות ממנו **סבר, שכיון שהרהינו** אצל הישראל בביתו, **בעל חוב קונה משכון**, והרי זה בפסח של הישראל, **וליכא למימר הכא** - ואין לומר כאן **שמכאן ולהבא גובה**, משום שהניחו בביתו, **ומאן דשרי קסבר** - ותנא קמא המתיר ליהנות ממנו לאחר הפסח סובר, **שלגבי ישראל מנכרי ליכא** - לא שייך **צדקה, ולא קני משכון**, ואם כן היה החמץ בפסח של הנכרי.

פת פורני

פת גדולה האפויה בתנור גדול, כעין תנורים שלנו. שהתנורים שלהם היו קטנים ומיטלטלין, ופיהם - ופתחיהם היו **למעלה, ומדביקין הפת בדפנות, שאין אופין בה אלא פתים קטנים. ואורחא דמילתא נקט** - ונקט התנא פת כזו, משום שכך הרגילות, **דאיידי דחשיבי שקיל ליה במשכון** - שכיון שחשובות לוקחן במשכון.

אינו עובר

אינו עובר על 'בל יראה' **בפסח**, משום **דקסבר ישראל מנכרי לא קני משכון**, והרי החמץ ברשות הנכרירצו.

סגפמיך

מעכשיו קאמר, אם לא אפרע לך עד יום פלוני, עובר על 'בל יראה', **ואף על פי שלא הגיע הזמן, שמא כשיגיע הזמן לא יפרע חובו, ונמצא עובר למפרע ב'בל יראה'**רצז.

מאי שנא ריסא כו'

אי - אם כשאומר 'הגעתיך', **לאו מעכשיו הוא** - אין הכוונה כאילו אומר יהא קנוי לך מעכשיו, **מאי קא מהני** - מה מועיל במה שאומר 'הגעתיך', הרי **בלאו 'הגעתיך' נמי כי מטא זמניה ולא פרע שקיל ליה בחובו** - גם אם לא יאמר 'הגעתיך', כשיגיע זמנו ולא יפרע לו, יקנה את המשכון.

לסקול נסנסה

דלא תלינן ליה - שלא תולים את החמץ **בפועלין, אלא מן של המלאי שבחנות היה, ושל ישראל הואי**רצח.

ציונים והערות

שעובר על 'בל יראה', לא פירש רש"י כן משום שמדובר בברייתא לאחר הפסח, ואיסור 'בל יראה' שייך רק בתוך הפסח. מהרש"ל (גרסת"י). והקשה המהרש"א (שם), הרי ודאי רבי מאיר ותנא קמא סוברים כרבי שמעון שחמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה, ואם כן קשה מדוע לא נחלקו בתוך הפסח, לתנא קמא מכאן ולהבא הוא גובה, ואין ספק שמא עובר עליו ב'בל יראה', ולכן מותר להשהותו, אבל לרבי מאיר שלמפרע הוא גובה, אם כן בשעת הפסח יש ספק שמא לא יפרע את חובו ויגבה אותו למפרע, ונמצא שעובר עליו ב'בל יראה', ומחמת ספק זה אסור לישראל להשהותו. ותירץ, שאם היו נחלקים בתוך הפסח, היינו סוברים שלאחר הפסח ודאי יהיה מותר בהנאה, משום שקנסו חכמים רק את מי שעבר בודאי על 'בל יראה', אבל לא את מי שעבר רק בספק 'בל יראה', ולכן נקטה הברייתא את מחלוקתם לאחר הפסח, להשמיענו שרבי מאיר אוסר בהנאה גם לאחר הפסח אף שעבר רק בספק 'בל יראה'. על פי ראש יוסף (גרסת"י). **רצג. רש"י** הפך את סדר הגמרא, ונקט בתחילה את רבי מאיר, משום שהרי בברייתא נאמר שלפי כולם עובר, ואם כן היינו כתנא קמא, ועיקר הקושיא אינה אלא מרבי מאיר. ראש יוסף (גרסת"י). **רצד. והיינו** כרבא. אך לשיטת אביי הסובר שלמפרע הוא גובה, יש להקשות מדוע סובר תנא קמא שישראל שהלוה לנכרי על חמצו, אינו עובר לאחר הפסח אם נהנה ממנו, והרי למפרע הוא גובה, ונחשב החמץ של הישראל משעת ההלואה. וכן מדוע בנכרי שהלוה לישראל על חמצו, כולם סוברים שעובר אם נהנה ממנו לאחר הפסח, והרי למפרע הוא גובה, ונחשב כחמצו של נכרי משעת ההלואה. וביארו התוספות (ד"ה לא יפרע את חובו ויגבה אותו למפרע, ומחמת ספק זה אסור לישראל להשהותו. ותירץ, שאם היו נחלקים בתוך הפסח, היינו סוברים שלאחר הפסח ודאי יהיה מותר בהנאה, משום שקנסו חכמים רק את מי שעבר בודאי על 'בל יראה', אבל לא את מי שעבר רק בספק 'בל יראה', ולכן נקטה הברייתא את מחלוקתם לאחר הפסח, להשמיענו שרבי מאיר אוסר בהנאה גם לאחר הפסח אף שעבר רק בספק 'בל יראה'. על פי ראש יוסף (גרסת"י). **רצג. רש"י** הפך את סדר הגמרא, ונקט בתחילה את רבי מאיר, משום שהרי בברייתא נאמר שלפי כולם עובר, ואם כן היינו כתנא קמא, ועיקר הקושיא אינה אלא מרבי מאיר. ראש יוסף (גרסת"י). **רצד. והיינו** כרבא. אך לשיטת אביי הסובר שלמפרע הוא גובה, יש להקשות מדוע סובר תנא קמא שישראל שהלוה לנכרי על חמצו, אינו עובר לאחר הפסח אם נהנה ממנו, והרי למפרע הוא גובה, ונחשב החמץ של הישראל משעת ההלואה. וכן מדוע בנכרי שהלוה לישראל על חמצו, כולם סוברים שעובר אם נהנה ממנו לאחר הפסח, והרי למפרע הוא גובה, ונחשב כחמצו של נכרי משעת ההלואה. וביארו התוספות (ד"ה לא יפרע את חובו ויגבה אותו למפרע, ומחמת ספק זה אסור לישראל להשהותו. ותירץ, שאם היו נחלקים בתוך הפסח, היינו סוברים שלאחר הפסח ודאי יהיה מותר בהנאה, משום שקנסו חכמים רק את מי שעבר בודאי על 'בל יראה', אבל לא את מי שעבר רק בספק 'בל יראה', ולכן נקטה הברייתא את מחלוקתם לאחר הפסח, להשמיענו שרבי מאיר אוסר בהנאה גם לאחר הפסח אף שעבר רק בספק 'בל יראה'. על פי ראש יוסף (גרסת"י). **רצג. רש"י** הפך את סדר הגמרא, ונקט בתחילה את רבי מאיר, משום שהרי בברייתא נאמר שלפי כולם עובר, ואם כן היינו כתנא קמא, ועיקר הקושיא אינה אלא מרבי מאיר. ראש יוסף (גרסת"י). **רצד. והיינו** כרבא. אך לשיטת אביי הסובר שלמפרע הוא גובה, יש להקשות מדוע סובר תנא קמא שישראל שהלוה לנכרי על חמצו, אינו עובר לאחר הפסח אם נהנה ממנו, והרי למפרע הוא גובה, ונחשב החמץ של הישראל משעת ההלואה. וכן מדוע בנכרי שהלוה לישראל על חמצו, כולם סוברים שעובר אם נהנה ממנו לאחר הפסח, והרי למפרע הוא גובה, ונחשב כחמצו של נכרי משעת ההלואה. וביארו התוספות (ד"ה

(לג), שאביי יפרש שמדובר שהלוה פרע את חובו במעות ולא גבה המלוה מהמשכון לבסוף, ובמקרה כזה לא נחלקו כלל אביי ורבא. ונחלקו תנא קמא ורבי מאיר כאשר ישראל הלוה לנכרי על חמצו, האם בעל חוב קונה משכון או לא, תנא קמא סובר שאינו קונה משכון, ונחשב החמץ של הנכרי ולכן אינו עובר, ורבי מאיר סובר שקונה משכון, ונחשב המשכון של הישראל ולכן עובר. ואילו כאשר נכרי הלוה לישראל, לפי כולם לא קנה הנכרי את המשכון, ונשאר החמץ ברשות הישראל, ולכן סוברים שעובר. וראה בר"ן (ד"ה לג) שכתב שאביי מעמיד את הברייתא שלא הקנה לו את החמץ אגב קרקע, ובמטלטלין לא נחלקו אביי ורבא [כמבואר בביאורי הפשט לעיל (ע"ב) בהערה, לגבי קושיית הגמרא ממשנתנו על דברי רבא]. וראה בילקוט ביאורים עוד תירוצים בזה. **רצה. וכן** כתבו בעל המאור (שבועות מד: ד"ה כמצ) והראב"ד בהשגות (שם פ"ו ה"ב). אך התוספות (ד"ה שקונה) כתבו שאין המלוה אלא כשומר שכר, וחייב בגניבה ואבידה, אבל פטור מאונסין. וכן כתב הרמב"ן (מלחמת ה' שבועות מד: ד"ה ושמעת). ואף שאין שביעית משמטתו, ויכול המלוה לקדש בו את האשה, ואם כן משמע שהוא שלו, מכל מקום, הואיל וחייב להחזירו, ואינו משתמש בזה, הרי אין כל הנאה שלו, ואינו מתחייב באונסין. ריטב"א (ד"ה ומקנגן). ובשלחן ערוך (או"ח סי' עג ס"ג) פסק כשיטת תוספות. וראה בש"ך (שם סק"ט) שהאריך ליישב שיטת רש"י. ובקובץ ענינים (נמוס' שם) ביאר את מחלוקת רש"י ותוספות, שרש"י סובר שקונה את המשכון קנין גמור, וכיון שקנה אותו, אין בו פטור אונסין, אך התוספות סוברים שאין קנין המשכון קנין גמור, ומפני שנהנה מהמשכון חייב כשומר שכר. **רצו. משמע** מדברי רש"י שחמץ של ישראל שמשכנו אצל נכרי יהיה מותר כשהגיע זמן הפרעון לאחר הפסח. וראה לעיל (ג:) במשנתנו שהובאו בדין זה דעות בראשונים. **רצז. לעיל** (ע"ב גרסת"י ד"ה יפרע) לגבי ישראל שהלוה מעות לנכרי על חמצו, כתב רש"י שהנידון הוא לגבי איסור הנאה, ולא הזכיר את איסור 'בל יראה', ואילו כאן כתב רש"י שהנידון הוא לגבי איסור 'בל יראה'. וכתבו המהרש"ל והמהרש"א (לעיל ע"ב גרסת"י שם), שהואיל ובברייתא כאן לא הוזכר שמדובר לאחר הפסח, פירש רש"י שהנידון הוא לגבי עיקר הדין, האם עובר עליו בפסח משום 'בל יראה', או לא. **רצח. בביאור** גירסא זו כתב בחידושי רבינו דוד (ד"ה קן), שבחנות של ישראל ומלאי של ישראל ופועלי נכרים נכנסים לשם, תולים שהחמץ מהמלאי שבחנות, משום שאף שחנות של ישראל עשויה להתכבד בליל י"ד, הואיל ונמצא החמץ דרך אבידה, חוששים שמא נשאר שם מלפני הפסח, ולא מצא אותו בליל י"ד. ומכיון שאפשר לתלות שזה חמץ של ישראל מלפני הפסח ואסור בהנאה, אין להקל ולתלות שנפל החמץ מהפועלים. אבל בחנות של נכרי ומלאי של נכרי ופועלי ישראל נכנסים לשם, קרוב הדבר לתלות שזה חמץ של החנות שנשאר שם מלפני הפסח, ואף שאפשר לומר שנפל מהפועלים הישראלים, אין זה חמץ שלהם, משום שהוא ברשות הנכרי. ובמהר"ם חלאווה (ד"ה ת"ר) כתב, שהואיל והחמץ קבוע בחנות, יש לומר שהחמץ שנמצא שייך לבעל החנות. וראה בחתם סופר (ד"ה ת"ר) שהביא ארבעה טעמים בדעת רש"י שיש לתלות בבעל החנות. וברבינו חננאל גרס בגמרא אופן אחר, וראה בביאורי הפשט מה שהובא בזה.

נריך שיכמל נלמו

שמא יפקח - יפנה את הגל **במועד, ונמצא עובר עליו** ב'בל יראה'רצ"ט.

כפפים

של פיקדון, אין להם שמירה אלא בקרקע. ואם לא נתנן בקרקע ואבדו או נגנבו[ש] **פשיעה היא אצלו, וחייב לשלם לבעל הפקדון, משום דאף שומר חנם חייב בפשיעה.**

מצוס ליפמ

שהכלב מריחו ומחטטו ומוציאו מתחת לגל.

נשוגג

זר **ששגג באיסור תרומה**, שלא ידע שהיא תרומה או שתרומה אסורה לזר, **ואפילו הזיד באיסור חמץ**, שידע שהוא חמץ ושחמץ אסור בפסח ואכלו, **משלם** קרן וחומש. **ואף על גב דלא הוה שויא מידי** - ואפילו שלא היתה התרומה שאכל שוה כלום, מפני **דחמץ בפסח אסור בהנאה, מיהו** - מכל מקום, **שוגג דתרומה** - תשלומי אכילת תרומה בשוגג, **דכתיב ביה** (ויקרא כב יד) 'ואיש כי יאכל קודש בשגגה, **וחמישיתו יוסף**[ש] **עליו ונתן לכהן את הקודש**', ודרשו להלן (נ.) שיתן לכהן **דבר הראוי להיות קודש**, כלומר, **שאינו יכול לשלם לו המעות** בשווי התרומה שאכל, **אלא** שמשלם לו **הפירות, והתשלומין נעשין תרומה כדלקמן** (סה), **ולאו לפי** ערך **הדמים** של התרומה **משלם, אלא לפי מדה** של מה שאכל **משלם, הלכך לאו בתר דמים אזלינן** - על כן אין הולכים אחר שווי התרומה, וגם אם אכל איסורי הנאה שאין להם דמים, משלם פירות במדת פירות התרומה שאכל.

נמויד

שהויד באיסור התרומה - שידע שהתרומה אסורה לו, **אפילו שגג באיסור חמץ**, שלא ידע שחמץ אסור או שעתה הוא פסח, **פטור מן התשלומין.**

ומדמי עלים

אם תרומה טמאה היא מה שאכל, שאסורה באכילה ומותרת בהנאה להסיקה תחת תבשילו, **אין משלם לו** [-לכהן] **דמי עצים**, כלומר, מה **שהיתה ראויה להיסק תחת תבשילו**[ש], **משום דבאכילת תרומה במויד אין משלם בה חומש ואין תשלומיה** באים לכפרה, **ואין** תשלומיה **נעשין תרומה**, דגבי תשלומי **חומש 'בשגגה' כתיב, אבל** האוכל תרומה במויד **אינו אלא כשאר גזלן בעלמא, ומשלם מעות, ולפי דמים** - שווי התרומה, **ולא לפי המדה. וחמץ בפסח לאו בר דמים** - אינו שוה כלל, **דאסור בהנאה, ואף להיסק לא הוי חזי ליה** - אינו ראוי, **ולאו מידי אפסדיה** - ולא הפסידו לכהן דבר, ועל כן אינו משלם כללש"ג.

לב.

ומדמ סמך

דאמרינן בפרק בתרא דיומא (עו:), שסיכה ביום הכפורים דינה **כשתיהש"ד, ושתיה בכלל אכילה**, שבמקום שאסרה תורה אכילה אף שתיה אסורה, **והכא כתיב** - וכאן נאמר (ויקרא כג יד) **'כי יאכל קדש בשגגה'**, ולכן גם שתיה אסורה וגם סיכה שהיא כשתיה. וכל זה רק שאכל או שתה או סך, **דאילו גולה והשליכה לנהר, אפילו** עשה זאת **בשוגג, דלא ידע שהיא תרומה, אינו משלם חומש אלא** רק קרן, **כשאר מזיק חולין דעלמא, דאמר מר** (לקמן ע"ג), נאמר בתשלומי חומש **'כי יאכל'**, ויש ללמוד מכך שרק על אכילה משלם חומש, **פרט** למזיק תרומה שאינו משלם חומש.

ומומס מומסס

שהתשלומין שמשלם זר האוכל תרומה בשוגג, **נעשין תרומה, ואם חזר ואכל בשוגג** את **אותו** חומש **ראשון** ששילם ונעשה תרומה, חוזר ומשלם אותו ומוסיף חומשו עליו.

מיבעיא להו

כיון דגבי תרומה בשוגג קפיד רחמנא - הקפידה התורה **אתשלומי פירות** - שישלם פירות דווקא **ולא מעות, כדכתיב** (ויקרא כג יד) **'ונתן לכהן את הקודש'**, שעליו לשלם פירות שנהפכים להיות קודש [-תרומה], האם נלמד מכך **שלפי מדה משלם, או** שמא **לפי דמים משלם.**

בנזלן דחולין - במי שגזל חולין **בשוגג או במויד, וכן גזלן דתרומת מזיד** - מי שגזל תרומה במזידש"ה, **לא איבעיא לן** - לא נסתפקנו, **שכיון דלא קפיד רחמנא אתשלומין דידהו** - שלא הקפידה התורה על תשלומיהם שיהיו כעין מה שגזל, **דאמר** הפסוק (שמות כא לד) 'כסף **ישיב** לבעליו', **ובא לרבות** שיכול לשלם על מה שהזיק **אפילו שוה כסף ואפילו סובין**[ש], ולכך **ודאי לפי דמים משלם, אבל בתשלומי** אכילת **תרומה שוגג איבעיא לן** - נסתפקנו, **שהואיל והקפידה התורה לשלם פירות** דווקא, שמא תשלומיהם לפי מדה ולא לפי דמים.

כל היכא דמעיקרא

אם מתחילה **כשאכלה, הויא שויא הך גריוא ד' זוזי** - היתה שוה סאה זו ארבעה זוזים, **והשתא כשמשלם שויא זווא ותו לא** - ועכשיו כשבא לשלמה היא שוה זוז בלבד, **לא מיבעיא לן** - אין להסתפק בדבר, **נהי נמי דאיכפר ליה** - שאמנם נכון שמתכפרת לו **אכילת התרומה בתשלומי מדה** שהוא משלם, **מיהו הלא ממונא דכהן** - ממונו של הכהן **דאכל, ממונא הוא, ולא גרע משאר ממונא דחולין שהדיינין גובין ממנו כשעת גזילה, כדכתיב** (ויקרא ה כג) 'והשיב את הגזילה **אשר גזל**', ודורשים שישיבנה **כמה שגזלש"**, והיינו כשוויה בעת הגזילה, ועל כן עליו להוסיף ולשלם עוד שלשה זוזים.

גריוס מסלס

האם הוא משלם סאה, **ואף על גב דשויא השתא טפי** - שהסאה שוה עתה יותר.

מו דילמס לפי דמיס מסלס

דאף על גב דהקפידה התורה לשלם פירות, **לא** הקפידה שישלמם **אלא לפי הדמים כשאר** תשלומין, ומה שישלם ישלם בפירות.

מימ מיפס נמויד פטור מן המשלומין ומי ר' יומי הגלילי למאי פטור

אי אמרת בשלמא - מובן הדבר אם אתה אומר שהמשנה היא לפי **רבנן** שחמץ אסור בהנאה, **וטעמא דרישא** - וטעם הדין המבואר ברישא של המשנה שהאוכל בשוגג משלם קרן וחומש אף שאין לה דמים, זה **משום דלפי מדה משלם**, ועל כן **בסיפא** של המשנה, שאכל במזיד, **דאינו אלא כשאר גזלן דמשלם מעות ולפי דמים, פטור מן התשלומין**[ש], דחמץ **בפסח לאו בר דמים הוא** - אינו שוה כלום, **אלא אי אמרת** שהמשנה **כרבי יומי הגלילי היא**, וחמץ **בר דמים הוא**, אם כן **אמאי פטור** האוכל תרומת חמץ במזיד.

כרבי נומיס בן הקנס

דאמר שגם **המתחייב כרת פטור מן התשלומין, ויליף טעמא** - ולמד זאת מגזירה שוה **'אסון'**

ציונים והערות

רצט. משמע מדבריו שמהתורה אינו עובר ב'בל יראה', ורק משום החשש שמא יפנה את המפולת בפסח, הצריכוהו חכמים לבטל. וכן כתב בפירוש בבבא מציעא (מג. ד"ה מין להם). **שא. לשון** הפסוק 'ויסף חמישיתו'. **שב. לרש"י** פירוש דברי המשנה הוא, 'פטור מתשלומין' בתרומה טהורה, 'ומדמי עצים' בתרומה טמאה. אמנם הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ג מ"ד) פירש, ש'ומדמי עצים' הוא המשך הדברים שלפניו, שלא רק פטור מתשלומין, דהיינו את גוף התרומה אינו משלם מפני שהחמץ אסור באכילה, אלא גם את שוויה להנאה, דהיינו להסקה, אינו משלם, מפני שהחמץ אסור אף בהנאה. **שג. האופן** בו ביאר רש"י את המשנה, הוא אחד משני אופנים המבוארים בגמרא (נב.). האופן האחר המבואר שם הוא, שגם האוכל תרומה בשוגג משלם לפי דמים ולא לפי מדה, ומה שמבואר במשנה שהאוכל תרומה בשוגג משלם קרן וחומש, הוא משום שהתנא במשנה סובר שחמץ בפסח מותר בהנאה, ולכן משלם את הדמים כפי שוויה בהנאה. ומה שמבואר בסיפא שהאוכל במזיד פטור מן התשלומים ומדמי עצים, אף שיש לתרומה דמים, הוא משום שכיון שמתחייב מיתה, סובר התנא שפטור מן התשלומים. ראה על כך בגמרא שם ובהערות. הגמרא מסתפקת בין שני האופנים, ורש"י והמאירי וראשונים נוספים [הר"י מלוניל, הרי"ד, ועוד] ביארו כאופן הראשון. וכתב המאירי (ד"ה והו) שביאר כן לפי שכך ההלכה, וכן נקט הראש יוסף (נרש"י) בדעת רש"י [וראה בצל"ח (נרש"י) שהסתפק בדעתו]. אמנם הפני יהושע (ד"ה המוכל) כתב שרש"י פירש את המשנה כדרך זו, משום שעל ידי כך היא מתאימה להלכה שחמץ בפסח אסור גם בהנאה. וראה בילקוט ביאורים מה שהובא בדעת הרמב"ם בפירוש משנתנו. **שד. ביומא** שם דרשו זאת ממה שנאמר (מלכים קט יח) 'ותבוא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו'. והרמב"ם (תרומות פ"ו ה"ג) הביא את הפסוק (ויקרא כג טו) 'ולא יחללו את קדשי בני ישראל', שדרשוהו בנדה (נב.) לרבות את הסך. ונחלקו הראשונים אם דרשות אלו הן דרשות גמורות, שדעת התוספות בנדה שם (ד"ה וכשמן) שאינן אלא אסמכתא, וחיובו הוא מדברי חכמים. וכן כתב הראש יוסף (נרש"י) בדעת רש"י שהביא את הפסוק בתהלים. אולם מדברי הרמב"ם שם שהביא פסוק בתורה, משמע שהיא דרשה גמורה וחיובו מן התורה, ראה מהר"י קורקוס שם. **שה. היינו** גזל ואכל, שאם לא אכל אלא רק גזל, אף בשוגג אינו משלם חומש, ודינו כשאר גזלן בחולין. רש"ש (נרש"י). **שו. כפי** שדרשו בבבא קמא (ז.). כתב בהעמק שאלה (ויקרא, שאילתא קיא אות ג), שברש"י מבואר שגם בגזלן נאמר דין 'ישיב', ושלא כמבואר ברש"י בבבא קמא (יח. ד"ה אמר) ועל פי מה שכתבו בשמו התוספות שם (ד"ה אין) [אמנם לגוף דברי רש"י כאן אין נצרך לומר אלא שאינו צריך לשלם כעין החפץ שגזל, ואפילו היה חייב לשלם כסף ממש ולא היה יכול לשלם סובין, אלא שרש"י הביא שכן היא האמת שאפילו כסף אינו צריך לשלם]. **שז. דרשה** זו מובאת בבבא קמא (סו.) לגבי שינוי קונה, והדרשה שמשלם כשעת הגזילה דרשו שם (סד: סה.) מ'חיים שנים ישלם' (שמות כב ג). וראה מחנה אפרים (גזקי ממון סי' ו) שהביא את דברי רש"י כאן שמבואר מהם שאף לדין זה שמשלם קרן כשעת הגזילה צריך פסוק, ושלא כדעת הראשונים הסוברים שדבר זה נלמד מסברא, ובחזון איש (ב"ק סי' ג ס"ק טו) שדחה ראייתו. **שח. יש** להעיר, שעיקר הקושיא היא מהמשך דברי המשנה שפטור מדמי עצים, היינו שפטור לשלם גם את שויה להנאה, ואילו רש"י לא הביא דברים אלו לא בדיבור המתחיל ולא כאן.

'אסון'שט, ולאו דווקא כרת, אלא הוא הדין למתחייב מיתת שמים, כגון אוכל תרומה במזיד שפטור מן התשלומין[ש]. וסיפא דמתניתין עוסקת בהזיד בתרומה ולא בחמץ - שידע שהיא תרומה ואסורה לו, אך היה שוגג על איסור אכילת חמץ, ופטור מהתשלומים משום שנתחייב מיתה בידי שמים על אכילת תרומה.

ובדין הוא דלישמעינן - וראוי היה שישמיענו התנא של המשנה דין זה במזיד דתרומה דעלמא דלאו [-שאינה] חמץ בפסח, דפטור מתשלומין משום שחייב מיתה בידי שמים, ומשום הרישא של המשנה נקט מילתא - שנה את דבריו בחמץ בפסח, דאשמועינן - שהשמיענו בזה דהיכא [-שבאופן] דשגג בשתיהם, בין באיסור חמץ בפסח ובין באיסור תרומה לזר, חייב, דחמץ בר דמים הוא, לפי שמותר בהנאה.

ושוגג דרישא - ומה ששנינו ברישא שהיה שוגג, היינו דשגג בשתיהן, הן באיסור חמץ בפסח והן באיסור תרומה לזר, דאי שגג באיסור חמץ והזיד באיסור תרומה, מאי חומש איכא - מדוע ישלם חומש, הלא האוכל תרומה במזיד אינו משלם חומש[שיא], ואי שגג באיסור תרומה והזיד באיסור חמץ, אמאי משלם כלל, הא איחייב ליה - הלא נתחייב כרת על החמץ, ופטור מתשלומים.

וסיפא אשמועינן - ובסיפא של המשנה השמיענו התנא, דאם הזיד בתרומה, אפילו שגג בחמץ, פטור, דמיתה בידי שמים כי [-דינה כמו] כרת ופוטרת מתשלומים. ועל כרחך בסיפא מדובר שהזיד בתרומה ושגג בחמץ, דאי הזיד בחמץ, והא דפטר ליה - והטעם שפטור מן התשלומים, הוא משום שהחיוב כרת על החמץ הוא דפטר ליה, לשמעינן כולה מתניתין - תשנה המשנה את כל דבריה באוכל חמץ חולין של חבירו, וניתני - ותשנה שאם היה שוגג על איסור אכילת חמץ, חייב לשלם לו על הפסד החמץ המותר בהנאה, ואם היה מזיד פטור משום שנתחייב כרת על איסור החמץ[שיב]. וממה ששנתה המשנה את דבריה בתרומת חמץ, מוכח שהפטור במזיד הוא משום התרומה, ועל כן יש לבאר שמדובר ששגג באיסור חמץ, ועל כן אין שם עונש כרת שיפטרנו מלשלם, ועונש מיתה בידי שמים שבתרומה הוא הפוטרו מתשלומים[שיג].

ומה הנאה יש לכהן בתרומה טמאה שאסורה באכילה לכהן, ואף על פי כן **אי אכלה זר בשוגג, משלם קרן וחומש, דליכא למאן דפליג אסתמא דתנן לעיל** - שאין מי שחולק על המשנה שנשנתה בסתמא [ללא שם אומרה] והובאה לעיל, **שאחד** זר שאכל **תרומה טהורה ואחד תרומה טמאה** משלם קרן וחומש. **וטעמא** שמשלם, **משום דלפי מדה משלם, ואף על גב דלאו בר דמים הוא** - שאין לתרומה טמאה ערך ממון.

סיפר הפקס

דכתיב (במדבר יח ח) 'ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי', ומכך שנכתב 'תרומותי' בלשון רבים, **שתי תרומות במשמע, אחת טהורה ואחת טמאה, וכתיב** 'לך תהיה'[שיד], וממנו למדנו שאף תרומה טמאה שאסורה באכילה היא לך להסקה.

מרומת עופות וענבים

תותים וענבים **משקה הן**[שטו], **ואינן ראויין להסקה, ולזלף בבית לריח טוב, נמי לא** - גם כן אינן ראויות, **כדאמרינן בפרק קמא** (כ:), שאסרו זאת חכמים **משום תקלה**[שטז], שמא מתוך שישהה אותה עד שתתיישן ותהיה ראויה לזילוף יכשל ויאכל ממנה בטומאתה, **ובההוא נמי סבירא ליה** - וגם בזה סובר רבי עקיבא **דזר האוכלה פטור מלשלם,** כיון שאין לה דמים, ורבי יוחנן בן נורי מחייב, דקסבר לפי מדה משלם.

נד"ח

במה דברים אמורים **דמשכחת** - שאתה מוצא **תרומת חמץ בפסח דקדשה** - שהיא קדושה בקדושת תרומה, **בהפריש תרומה** קודם שנעשתה חמץ, **והחמיצה** לאחר מכן, **והוא הדין להפרישה** חמץ קודם הפסח.

אכל מפריש מרומת חמץ בפסח

אם הפריש תרומת חמץ **בפסח, כגון** שהפריש **מחטים שהחמיצו, דברי הכל, אפילו לרבי יוסי הגלילי דשרי** [-שמתיר] **חמץ בפסח בהנאה, וחזיא ליה** - וראויה לו **להסקה**, באופן זה **אינה** קדושה[שיז]. **ולקמן מפרש טעמא בשילהי שמעתין** - ולהלן בסוף הסוגיא (נג.) תפרש הגמרא את טעמו של דין זה.

מם הקדש

מהפסוק 'ונתן לכהן את הקודש' **משמע** שיתן לכהן **את הקדש שאכל, אלמא** שמה שאכל **ראוי להיות קדש היה, שכשישלם דוגמתן יהא שם קדש חל עליו.** והיינו שאינו מתחייב אלא אם אותה תרומה שאכל, יוכל לשלמה עתה ולעשותה תרומה בתשלומיו.

פרט לאוכל מרומת חמץ בפסח

פרט לאוכל תרומת חמץ בפסח, **שכשמשלם דוגמתן, אין שם קדש חל עליו**, שהרי המפריש תרומה בפסח אינה קדושה, כאמור לעיל בברייתא.

וכי מה סנאם יש לו

לכהן **בה, ומה הפסידו** זה שאכל את התרומה. **נהי נמי דלית לך הא דרשה** - שאף שאינך סובר את הדרשה שדרשתי מן הפסוק 'ונתן לכהן את הקודש' פרט לאוכל תרומת חמץ בפסח, **מיהו מה ישלם, הואיל ואין לו לחמץ דמים**[שיח].

ציונים והערות

שט. דין 'קם ליה בדרבה מיניה' [שחיוב מיתה פוטר מחיוב ממון שבא יחד עמו] נלמד מהפסוק (שמות כא כג) 'ולא יהיה אסון ענוש יענש' האמור לגבי נוגף אשה מעוברת ויצאו ילדיה, ופירושו הוא שאם לא יהיה חיוב מיתת בית דין במעשיו ישלם ממון, ואם יהיה יפטר. ואמר אביי (כתובות נ.), שרבי נחוניא בן הקנה למד את דעתו, שדין זה נאמר גם בחיוב כרת, מגזירה שוה, נאמר כאן 'אסון', ונאמר לגבי חששו של יעקב אבינו לשלוח את בנימין עם אחיו (בראשית מב לח) 'פן יקראנו אסון', מה שם הכוונה למיתה בידי שמים, אף דין קם ליה בדרבה מיניה נאמר גם במיתה בידי שמים. **שי. דבר** זה שנוי במחלוקת אביי ורבא בכתובות (ל ע"ב ועי"ש). רש"י מעמיד את הסוגיא כאביי. אולם ראשונים אחרים (רמב"ן להלן נב ע"ב בעלי התוספות) העמידוה כרבא, ואכן אין מיתת התרומה פוטרתו מתשלומים, אלא הכרת שמצד החמץ. **שיא. ולא** הוקשה לרש"י גם על הקרן, מדוע לא יפטרנו חיוב המיתה שהתחייב בה מפני איסור אכילת התרומה, שיש לפרש את המשנה כדעת רבא (שם) שלא נאמרו דברי רבי נחוניא בן הקנה אלא בחיוב כרת ולא בחיוב מיתה בידי שמים. מהרש"א (בחי' ב"ק) וראה באמרי בינה (נדפס בסוף המהרש"ם בס"ד שבמהדורתנו, בקובץ מפרשים על המהרש"ם) מה שהאריך בביאור דבריו. **שיב. שיטת** רש"י (כאן, ולעיל כט. ד"ה אם יזיד), שאף שחידש רבי נחוניא שדין 'קם ליה בדרבה מיניה' נאמר גם בכרת ומיתה בידי שמים, לא אמר זאת אלא במזיד ולא בשוגג. וכן כתב המהרש"א (בחי') בדעתו, וכן דעת ראשונים נוספים. והאחרונים האריכו בביאור החילוק בין מיתת בית דין שהיא פוטרת מתשלומי ממון גם בשוגג, לבין כרת ומיתה בידי שמים שאינם פוטרים אלא במזיד, ראה קצות החושן (סי' פח סק"ג). אמנם שיטת בעלי התוספות (לעיל כט. ד"ה רבי, כתובות נ: ד"ה זה, ורמב"ן גם בקונטרסו בתוספות הרמב"ם ד"ה סבר, תוספות הרא"ש ד"ה הא, תוספות רבינו פרץ ד"ה בהא) ועוד ראשונים, שרבי נחוניא בן הקנה פטר מתשלומים גם בשגגת כרת ומיתה בידי שמים, ומה שאין השגגה באיסור החמץ פוטרת את האוכל מחיוב תשלומי התרומה, הרי זה או שמכיון שגילתה התורה ששגגת איסור התרומה אינה פוטרת מן התשלומים [שאם לא כן לעולם אין תשלומין בתרומה] הוא הדין שמיתות אחרות אינן פוטרות אותם, או משום שאין תשלומי תרומה בשוגג נפטרים על ידי שום מיתה, לפי שהם באים משום כפרה ואינם כשאר חיובי ממון. וראה בצל"ח (ברכות יט ע"ב) מה שכתב בדברי רש"י בענין זה. **שיג. סיכום** שיטת רש"י הוא, שלפי מה שהגמרא מעמידה את המשנה עתה, מדובר בה בין ברישא ובין בסיפא שהיה שוגג באיסור חמץ [ולכך לא נתחייב כרת הפוטרו מלשלם], וברישא היה שוגג גם באיסור התרומה ולא נתחייב מיתה בידי שמים, ולפיכך משלם על אכילתה קרן וחומש, ובסיפא היה מזיד באיסור התרומה ונתחייב מיתה בידי שמים, ולפיכך פטור מן התשלומים. לביאור זה דברה המשנה בתרומת חמץ דווקא, לפי שברישא היא מלמדת הלכה בחמץ, שהוא מותר בהנאה, ובסיפא היא מלמדת הלכה בתרומה, שהמיתה שבה פוטרת מתשלומים [ואין לומר להיפך, שבין ברישא ובין בסיפא שגג באיסור התרומה, וברישא שגג גם באיסור החמץ ולפיכך נתחייב בתשלומים, ובסיפא היה מזיד באיסור החמץ ונתחייב כרת ונפטר מהם, שאם כך היא כוונת המשנה, לא היתה צריכה לדבר בתרומה כלל, ויכולה היתה לדבר באוכל חמץ של חבירו והוא חולין, ולומר שאילו אכלו בשוגג משלם את שויו להנאה, וכדעת רבי יוסי הגלילי, ואילו אכלו במזיד פטור לפי שהוא מתחייב בכרת]. לדעת בעלי התוספות (רמב"ן בהשגות לעיל), אף חייבי כריתות או מיתה בידי שמים שוגגים פוטרים מן התשלומים, ומה שחייב האוכל תרומת חמץ בשוגג ואין הכרת פוטרו, הוא משום שתשלומי תרומה אינם נפטרים ב'קם ליה בדרבה מיניה', ראה שם. ואכן בתוספות הרא"ש (ד"ה הא) ביאר את דברי המשנה באופן אחר, שאין חילוק אם היה שוגג או מזיד באיסור חמץ, מאחר שאף שכרת פוטר מתשלומים גם בשוגג, כאן שמדובר על תשלומי תרומה בשוגג שהם לכפרה אינו פוטר כלל. ועל כן ברישא שהיה שוגג באיסור התרומה, אין הכרת פוטר את התשלומים שהם לכפרה, ובסיפא מדובר שהיה מזיד על איסור התרומה, והתשלומים הם תשלומי גזילה בעלמא, פוטרם הכרת שעל אכילת החמץ. ואף אם היה שוגג, מכל מקום גם חייבי מיתות שוגגין פוטרין ממון. וראה עוד בילקוט ביאורים. **שיד. אפשר** שכוונתו לתיבות 'נתתי לך' בתחילת הפסוק, או ל'לך נתתים' הנאמר בהמשך הפסוק. **שטו. אין** כוונתו למשקה שיצא מהם אלא לפירות עצמם, כמוכח להלן (נג:). ועוד, שעל משקה היוצא מן התותים אין חיוב חומש לדעת רבי יהושע בתרומות (פי"ג מ"ג), אלא לתותים וענבים שהם לחים, שלכך אינם ראויים להסקה. רש"ש (בחי') [ומה שכתב רש"י להלן לענין זילוף, עולה רק על 'ענבים' שהיין היוצא מהם ראוי לזילוף]. **שטז. ואף** שהוא איסור דרבנן, די בכך להחשיב את התרומה שאין לה שווי לענין זה, וכמו שמוכח מדברי הגמרא להלן (נג:), שאף שמן התורה אפשר לסחוט את הענבים ולהוציא את יינם בטהרה, ואם כן ראויים הענבים לבא לידי אכילה, מכל מקום כיון שרבנן אסרו זאת משום חשש תקלה, חשובים הענבים שאין להם דמים. **שיז. כתב** הראש יוסף (בחי'), שכוונתו למבואר בתוספות (ד"ה דבר, ולהלן נג. ד"ה תמן), שמה שנתבאר בגמרא להלן (שם) שדין זה אינו אלא בתרומה שלא היתה לה שעת הכושר, וכן מה שהביאו שם מקור לדין זה מהדרשה 'תתן לו ולא לאורו', אין זה אלא לדעת רבי יוסי הגלילי, עי"ש בדבריהם. **שיח. הקשה** הראש יוסף (בחי'), שאם ישנה סיבה נוספת שלא לשלם, מדוע הוצרך רבי אליעזר בן יעקב לדרשה דלעיל. ותירץ, שאין אותה דרשה שדרש באה מיתור הכתוב, אלא היא נלמדת ממילא ממשמעותו, ולכך אין לחוש שאין בה צורך. והתוספות

אוצר החכמה

לב:

ואמר מר' ר' עקיבא ור' יוחנן בן נורישיט

אף על גב דרבי יוחנן בן נורי (איחייב) [מחייב]שכ **בתשלומין** את האוכל תרומת חמץ בפסח, **סבירא ליה** - דעתו היא **דאין לו דמים** משום שאסור בהנאה.

מה לן

אם כן **דסבירא ליה** לרבי יוחנן בן נורי שחמץ מותר בהנאה, **ניהדר ליה** - ישיב לו **רבי יוחנן בן נורי לרבי עקיבא** כפי שהשיב רבי אלעזר חסמא לרבי אליעזר בן יעקב, **שאף לזה** - לחמץ בפסח יש לו היתר הסקה, ועל כן הוא משלם.

כזית מרומה

ברייתא זו אינה עוסקת באוכל תרומת חמץ בפסח, אלא **בשאר ימות השנה קאי.**

פרט למזיק

מלבד המזיק **תרומה** של כהן[שכא] **אפילו בשוגג, שאינו משלם** חומש כאוכל תרומה, **אלא** קרן, **בשאר** מזיק חולין[שכב].

ההוא מינסי ליה דבר הרמוי להיות קדש

וכוליה קרא משום סיפא אצטריך - וכל הפסוק נצרך משום סופו, המלמד שצריך שיהיה דבר הראוי להיות קודש[שכג].

למימרא דזה שוה פרוטה

וליכא [-ואין] **בו כזית, כגון בשנת בצורת** שהפירות ביוקר, ועל כן יש שוה פרוטה גם בפחות מכזית.

כיון דליכא כזית כו'

דאכילה כתיבא בה - שהלא נאמרה בו לשון אכילה, על כן אינו משלם את החומש.

ממרום רבנן קמיה דרב פפא

[תלמידי **רב פפא**] דקדקו מלבן ואמרו לפניו, **דהא מתני'**[שכד] **דקפדא אכזית** - שהקפידה על שיעור כזית בכדי להתחייב משום אכילת תרומה לזר, היא **דלא כאבא שאול, דהא שמעינן ליה** - שהרי מבואר בברייתא לעיל בשמו **דקפיד אפרוטה ולא אכזית** - ששיעור אכילת תרומה הוא בפרוטה ולא בכזית.

מרמי נפי

אבא שאול מצריך גם **שיהא בו כזית, דהא אכילה כתיבא ביה** - שהרי נאמר בו לשון אכילה, **וגם שיהא בדמיו שוה פרוטה, דהא כתיב 'ונתן'.**

מייב נמשלומין

אתרומת שוגג קאי - מדובר על האוכל תרומה בשוגג, ומה שאמר 'חייב בתשלומין', קרן וחומש **קאמר.**

לענין ממילא

בנהנה מהקדש גבוה, דהתם לא כתיב - ששם לא נאמר לשון **אכילה**, ועל כן אין שיעור החיוב בכזית, **אבל** להתחייב על אכילת **תרומה, אפילו יש בו שוה פרוטה אין חייב חומש עד שיהא בו כזית.**

מכלל - יש לדייק מכאן, **שלאבא שאול, אף על גב דליכא** [-שאין] בתרומה **כזית חייב, דאם איתא דתרתי בעי** - שאם אכן הוא סובר כפי שסבר רב פפא בדעתו, שבכדי להתחייב בתשלומי תרומה יש צורך בשניהם, גם בשיעור כזית וגם בשוה פרוטה, **וביש בו כזית קאי** [-דיבר] **אבא שאול, וקאמר דאף על גב דאית ביה** [-שיש בו] שיעור **כזית עדיין בעינן** [-צריך] גם שיהיה שוה **פרוטה, הכי הוה להו למימר** - כך היה להם לחכמים לומר לו 'כיון דיש בו כזית חייב', וממה שאמרו 'אינו חייב עד שיהיה בו כזית', משמע שלשיטתו אין צורך בשיעור כזית.

והלא דין הוא

הלא קל וחומר הוא **דמזיד פטור מקרבן, ולמה לי קרא** לדרוש זאת.

שמייב נהן הכמוב כרת

כגון חלב ודם[שכה].

פטר נהן אם המזיד

המזיד פטור **מקרבן, דגבי חטאת 'שגגה' כתיב,** שנאמר בקרבן חטאת (ויקרא ד ג) 'נפש כי תחטא בשגגה מכל מצוות ה' אשר לא תעשינה ועשה מאחת מהנה' וגו'.

לא מייב נהן מיתה

באותן מצוות אינו חייב במיתה **בידי שמים, אבל מעילה חייב על זדונה מיתה בדלקמן, ודילמא** [-ושמא][שכו] **מיתה חמירא מכרת.**

ואמר ליה רב נחמן גרסינן[שכז]

המי מנע מלימא ליה כרת

תנא זה חמורה לו כרת **ממיתה מעיקרא** - מתחילה, **דקתני** - ששנה בברייתא 'מעילה שלא חייב בה כרת **אלא מיתה' כו', אלמא כרת חמירא** - מוכח שכרת חמורה.

ולנקוף מלימא ליה מיתה

דקתני - ששנה בהמשך דבריו, **תאמר במעילה כו'** שחייב בה מיתה.

ומ"ל

אמר לו **רבי חייא** בר אבין לרב נחמן בר יצחק,

לעולם כרת אלימא ליה - חמורה לו יותר ממיתה, **והך סיפא דמתניתא** - ומה שאמר בסוף הברייתא, **הכי קאמר** - כך כוונתו שם, **לא אם אמרת בשאר מצות שהרי לא חייב בהן אפילו מיתה בפחות מכזית, תאמר במעילה שחייב בה מיהא** [-לפחות] **מיתה בפחות מכזית.**

בבולהו גרסינן - בכל המשא והמתן בין רב חייא בר אבין ורב נחמן בר יצחק גורסים **'ואמר ליה'**, וכן **'ומתקיף ליה רב פפא' כו' עד 'הדר ביה'** (להלן לג.) שהוא סוף הענין.

ומאי מיומא

מאי ניחותא **איכא** - במה הנחתי את דעתך, **דהא רבה ורב ששת שדו ביה נרגא בהאי תירוצא דתריצית** - קצצו בגרזן את תירוץ זה שתירצתי, כלומר השיבוני תשובה ניצחת[שכח], **ומקשו הכי** - וכך הקשו עליו, **היכי אמרינן** - כיצד אמרנו **דתנא** של הברייתא **אפחות מכזית מחייב מיתה.**

מאן שמעת ליה דאמר מעילה זדונה מיפה רבי

ועל כרחך מתרומה גמר לה - למד רבי שהמועל במזיד חייב מיתה בידי שמים, **כדמפרשינן** - וכפי שהגמרא מפרשת מיד, **וכיון דמתרומה גמר, לא משכח** - אין למצוא בה [-במעילה] **מיתה אלא בכזית כתרומה, דתרומה גבי מיתה** - שבחיוב מיתה על אכילת תרומה, **כתיב בה לשון אכילה, דמיתה דתרומה נפקא לן** - למדנוה **מדממיך** - ממה שסמכה התורה **'וכל זר לא יאכל קדש'** (ויקרא כב י) העוסק בתרומה, **לגבי 'ומתו בו כי יחללוהו'** (שם כב ט), כמבואר **בפרק אלו הן הנשרפין בסנהדרין** (פג:).

לג.

מזיד

הזיד **בהנאת קדש, ששגגתה מעילה**[שכט] - משלם קרן וחומש ומביא קרבן[של].

רבי עומר נמיפה

כדמפרש בהמשך הגמרא, **דגמר** - שלמד בגזירה שוה **'חטא' 'חטא' הנאת קדש מאכילת תרומה, כתיב הכא** [-כאן] במעילה (ויקרא ה טו), **'וחטאה בשגגה', וכתיב בתרומה** (שם כב ט) **'ולא ישאו עליו חטא ומתו בו' וגו'.**

ומכ"ע נמזמרם

רבנן נמי אית להו - אף חכמים דורשים את הגזירה שוה **דרבי** - שאמרה הגמרא לפי רבי, **דהא עיקר מילתא** - שהרי עיקר הדינים **דמעילה, בהא גזירה שוה גמרי** - למדו בגזירה שוה זו, **בפרק חמישי דמעילה** (יח:) **בברייתא, לגבי פגם ונהנה** - שיהנה מן הקודש וגם יפגום בו[שלא], **ובדבר שפגם** הקרן אינו משלם, כמו שאמרו בחולין (קלב:). **חידושי מהר"י שפירא** (ד"ה ומיהו). **שכב. והרמב"ם** (תרומות פ"י ה"ח) **והמאירי** (ד"ה כל) פירשו, שהכוונה פרט לאוכל שהזיק את עצמו באכילתו, כגון שהיה שבע וקץ בתרומה, או שכסס שעורים של תרומה, שאינו משלם חומש. **שכג. והיינו** שדרך הפסוק להוסיף תיבה אחת. ראש יוסף (גרסי"ן). **והתוספות** (ד"ה ההוא) ועוד ראשונים כתבו, ש'ונתן' נצרך לגוף הדרשה, שאם היה נאמר רק 'את הקודש', היינו למדים רק שלא ישלם מעות שאינן יכולות להיות קודש, אך יוכל לשלם פירות גם אם אינם ראויים להיות קודש [כגון פירות אילן שאינם דגן תירוש ויצהר לדעות שאין שייכת בהם תרומה מן התורה, ועיין רש"ש (נמוקפות שם) מה שביאר בזה], לכך באה התיבה 'ונתן' ללמד שעל הפירות להיות קודש, ואינו יכול לתת פירות שאינם יכולים להיעשות תרומה. **שכד. לפנינו** נאמר 'תנו רבנן', ולפי זה ברייתא היא. אמנם באמת היא משנה בתרומות (פ"ז מ"ג). **שכה. ראה** בראש יוסף (גרסי"ן) שהקשה, שאם כוונת הגמרא לדם וחלב, הלא יש לפרוך את הקל וחומר ולומר מה לחלב ודם שכן מותרים בהנאה. **שכו. צ"ב** בכוונתו. ובדבש תמר כתב שיש להגיה 'ונימא'. **שכז. היינו** שאין לגרוס 'אמר' בלא וא"ו, כי הגמרא מביאה את דברי האמוראים בהמשך אחד, בכדי להגיע לדברי רב פפא שבסופם, ולהוכיח שחזר בו. **שכח. רש"י** בסוכה (יג. ד"ה ומדלג), וכן הוא בערוך (ערך נרג). **שכט. הלשון** 'מעל' בדברי חז"ל כוונתו לחיוב קרבן ותשלומי מעילה. וכיון שחיובים אלו אינם אלא בשוגג, קשה לשון הגמרא כאן 'הזיד במעילה', לכך מפרש רש"י שהזיד בדבר ששגגתו מעילה. **של. מדברי** רש"י משמע שלא רק האוכל דבר של הקדש חייב מיתה, אלא גם הנהנה מקודש חייב מיתה. אמנם דעת התוספות (ד"ה ומיהו) אינה כן, שכיון שחיוב מיתה נלמד מתרומה, אין לרבות חיוב מיתה אלא על אכילת הקדש, ולא על הנאה שאין בה אכילה. וראה בפני יהושע (נמוקפות שם) ובמצפה איתן (גרסי"ן) מה שכתבו בביאור דבריהם. **שלא. ולמעט** שאם קרע שיראין של הקדש [שפגם ולא נהנה],

ציונים והערות

(ד"ה דגר) ביארו באופן אחר את דברי רבי אליעזר בן יעקב, על פי מה שנקטו שלדעתו פירות האסורים בהנאה אי אפשר לעשותם תרומה, שכוונתו לומר, מה הנאה יש לו בפירות, שלפיכך אי אפשר שיתקדשו להיות תרומה, ויש לדרוש מן הפסוק לפטור את האוכל. וכתב הראש יוסף (שם), שנחלקו רש"י ותוספות בדעת רבי אליעזר בן יעקב, שלרש"י סובר רבי אליעזר בן יעקב לפי דמים משלם, ועל כן השיב לרבי אלעזר חסמא שכאשר אכל איסורי הנאה אין לו מה לשלם, ואילו לתוספות סובר רבי אליעזר בן יעקב לפי מדה משלם, ולכך הוצרך ללימוד שאף על פי כן אינו משלם על תרומת חמץ שאכלה. **שיט. כתב** בדבש תמר (גרסי"ן), שלגירסת רש"י לא הוזכר בגמרא רבי אליעזר בן יעקב, ומובן בזה מה שהגמרא ממשיכה 'ובהא פליגי', ואינה מבארת אלא את מחלוקת רבי עקיבא ורבי יוחנן בן נורי בלבד. וראה בראש יוסף (גרסי"ן) מה שכתב בזה. **שכ. הגהות** וציונים. **שכא. היינו** שבאה לידו של הכהן, שאם לא כן ממון שאין לו תובעים הוא, וגם את

נהנה - שההנאה תהיה מהדבר שפגם בו, **ובתלוש מן הקרקע** - שאין מעילה במחובר לקרקע, **ובשליח שעשה שליחותו** - שמועילה שליחות במעילה אף שהיא דבר עבירה, **כל הני** - כל הדינים הללו, **מתרומה גמרי בה** - נלמדו במעילה מתרומה, וכן מה שאמרו שיש **אוהרה** במעילה, **נמי** - גם זה **מתרומה גמרי** [-למדוהו], **מה אכילת תרומה** לזר **הזהיר** עליה הכתוב, **כדכתיב** (ויקרא כב י) 'וכל זר **לא יאכל קודש', אף הנאת הקדש דמעילה הזהיר** עליה. **ומיהו שיהיה עונש מיתה** במעילה **לא גמרינן מינה** - לא למדו חכמים מתרומה, **כדמפרשי רבנן טעמייהו** - כפי שפירשו את טעמם במסכת סנהדרין (פד.), **דמיעט רחמנא בתרומה** (שם כג ט) 'ומתו בו', **והאי 'בו' מיעוטא** - וה'בו' בא למעט ולומר, **בו** [-בתרומה] יש מיתה **ולא במעילה, וכן עיקר.**

מאי טעמא דרבי גרסינן.

ומינה

הייבו נרגא - זהו מה שהקשו על דברי רב חייא בר אבין, **כלומר, וכיון דמיתה מהכא נפקא לן** - נלמדת מתרומה, **על כרחיך הכי תילף** - תלמד כך, **ומינה** - תוסיף ותלמד גם את הפרטים על מה מחייבים אותה, **מה תרומה מיתה הכתובה בה באכילה כתובה, דהוא** כשאכל שיעור **כזית, אף מעילה אין מיתה עד דאיכא** - שיהיה במה שמעל שיעור **כזית, וליכא למימר דתנא הכי** - וממילא אין לפרש את דברי הברייתא כפי שאמר רב חייא בר אבין שכוונת התנא לומר **'תאמר במעילה שחייב בה מיתה בפחות מכזית'**, שהרי אינו חייב מיתה עד שיהיה בה שיעור כזית דווקא.

ומתקיף לה גרסינן[שלג].

ומקשה לה רב פפא

הקשה רב פפא **להני דשדו ביה נרגא** - לאלו שדחו ופרכו את דברי רב חייא בר אבין.

ממאי דרבי

מנין שרבי **בתרומה ברבנן דפליגי אדאבא שאול** - החולקים על אבא שאול **סבירא ליה** - הוא סובר, **דבעו** - שהצריכו **כזית בתרומה, דילמא כאבא שאול סבירא ליה** - שמא הוא סובר כאבא שאול, **ושפיר מצי למילף מינה** - ועל כן הוא יכול ללמוד ממנה **מיתה במעילה דהיא בשוה פרוטה, מתרומה** שיש בה מיתה, **ואפילו לפחות מכזית** יכול ללמוד מיתה במעילה, שהרי גם בתרומה חייב מיתה גם בפחות מכזית כל שיש באכילתו שוה פרוטה.

מר גריס לרבנן ממר

הא מתניתא דלעיל בשיבושא איתני בבי מדרשא - ברייתא זו המובאת לעיל נשנתה בבית המדרש בשיבוש, **והכי קאמר** - וכך כוונתה **בסיפא, לא אם אמרת בשאר מצות שכן לא חייב בהן קרבן בשוגג כשאין הוא מתכוין לאותה מלאכה, כשוגג שמתכוין לאותה מלאכה**, שדווקא בנתכוין לאותה מלאכה מתחייב קרבן.

ממ נמכוון למפוך מם המלוס

שהוא מתכוין לדבר המותר, וחתך את המחוברשלד, שאפילו בשבת פטורשלה, ד'מלאכת מחשבת' בעינןשלו, שיתכוין לחתיכת מחובר. ומיהו שוגג בשבת [דחייב] עליו קרבן, היינו כשבכלל 'מלאכת מחשבת' הוא, והיינו **כשאינו יודע שהוא שבת, או אינו יודע שהמלאכה זו אסורה.** אך כשאינו יודע מה הוא עושה, פטור לגמרי.

ממר נמפילס ממס נמכוון כר' ממפל

כגון היו כאן גיזי אחח 19/06/2018 **של חולין וגיזי צמר של עולה, ונתכוין ליטול את גיזי הצמר של חולין, והלכה ידו על אלו של עולה, ומכיר הוא מי עולה ומי חולין, אלא שנסתכל במקום אחר, דהיינו שאין מתכוין למעשה זה, וחייב משום מעילה**, היינו קרן וחומש וקרבן, **ד'וחטאה בשגגה' כל דהו** - כל שגגה שהיא **כתיב** בפסוקשלז, **ולא כתב בה מיעוטא** על מתעסק **כדכתיב בשבת** - לענין מלאכות שבת **'מלאכת מחשבת', וכתיב בשאר מצות** (ויקרא ד כג) **'אשר חטא בה' פרט למתעסקשלח. והיינו מתעסק, שמתעסק בדבר אחר ובא זה לידו**, שלא כיוון למלאכה שעשה.

ר"ע נר יפמק ממר

הא לא הוה ליה למיתני - לא היה לו לתנא לשנות כפי שאמר מר בריה דרבנא, **דהא** [-שהרי] **בשאר מצות נמי** [-גם כן] **אם היה מתעסק בחתיכה** [-בחיתוך], **ואפילו בשל היתר**, שחתך תלוש, **ועלתה בידו חתיכת איסור**, שחתך מחובר, **ואף על גב דאין מתכוין לזו, 'מלאכת מחשבת' היא וחייב. אלא הכי קאמר** - כך כוונת הברייתא, **לא אם אמרת בשאר מצות שכן לא חייב בהן** שאין מתעסק בדבר היתר ושגג באיסור כיוצא בו, כמתעסק בדבר היתר ועלה בידו איסור.

ממס נמכוון למגביס מם המלוס

דהיינו שאין מתעסק בחתיכה [-בחיתוך] לגמרי, **ואפילו לא בשל היתר**, אלא התכוין להגביה את התלוש וחתך מחובר, **שפטור, ולא עשאו כמתעסק** לחתוך תלוש וחתך מחובר שחייב.

ממר מר נמס דגרים ממורים כו'

'דברי הכל אינה קדושה' **דקאמר, ואפילו למאן דשרי** - למי שמתיר **הנאת חמץ בפסח קאמר** שאין התרומה קדושה[שלט].

ולם למורו

אפילו היא [-התרומה] **ראויה** להסיק תחת תבשילו, אינה קדושה, **הואיל ואינה ראויה לאכילה.**

מין מורמין מן המוכ על המהור

אין תורמין מן הטמא על הטהור **לכתחלה**, לפי **שמפסיד את הכהן**, שתרומה טמאה אסורה באכילה, ואין לכהן בה אלא היתר הסקה תחת תבשילו[שמ].

מהיכם לו מכם הכומל

שנראית - שהיתה ראויה **כבר לתרומה קודם שנטמא. והא דלעיל** - ומה שמבואר בברייתא שתרומת חמץ אינה קדושה, מדובר **בחמץ שלא** היתה לו **שעת הכושר לתרום ממנו** תרומה המותרת באכילה, **דקודם שחל הפסח היה מחובר והחמיץ במחובר, וכל זמן חיבורו לא היה ראוי לחול שם תרומה עליו**, דבתרומה **'ראשית דגנך' כתיב**, והיינו שהפרשת תרומה שייכת רק **משנדגן**, ו'דיגון' **לשון אסיפה והעמדת כרי הוא**, ועל כן אין תרומה במחוברשמא, ונמצא שרק אחר שהחמיץ היתה שייכת בו תרומה, ולא היתה שעה הראויה להפריש בו תרומה המותרת באכילה.

פירן

'עירין' פירושו **מלאכים, כלומר תלמידי חכמים שהם כמלאכי השרתשמב, אמרי** [-אומרים] **בבית המדרש כמותי, דהא דקתני לעיל** בברייתא שתרומת חמץ **אינה קדושה, בשהחמיץ במחובר קאמר.**

ומממר קדימן מלילמם

מקרא הוא ברניאל (ד יד)[שמג].

ציונים והערות

לביאורי הפשט, מה שכתבו לבאר בגמרא על פי דברים אלו. **שלח. דברי** רש"י צריכים ביאור, מדוע אין די לפטור מתעסק בשבת משום 'אשר חטא בה' ויש צורך בטעם של מלאכת מחשבת. וראה בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ממר, נסוף דנריו) ובתוספות בסנהדרין (שם: ד"ה להגניה) שהקשו כעין זה. ועיין מה שכתב באגודת אזוב (נורנסטיין, נסוגיה דשוגג נעל מתכוין, נטהרת מזוב מוס טז, ט.). ובדבר שמואל (ד"ה שכן) ביאר, שבשבת אין לפטור משום 'אשר חטא בה', משום שחייב בה גם כאשר לא ידע ששבת היום כלל, ועל כן היה מקום לומר שמתעסק יתחייב, ומשום כך הוצרך הטעם של מלאכת מחשבת [ודקדק כן בדברי רש"י לעיל (ד"ה שמס) שכתב 'שאפילו בשבת פטור', ומשמע שחידוש הוא לפוטרו גם בשבת]. **שלט. כלומר**, אף שבתחילת ברייתא זו (לעיל לב.) הובאה מחלוקת תנאים אם זר האוכל תרומת חמץ בפסח חייב בתשלומי תרומה, אין כוונת הברייתא בדבריה 'דברי הכל' לאותם תנאים, שכן אותם תנאים סוברים שחמץ בפסח אסור גם בהנאה, ואין חידוש בכך שאין תרומתו תרומה. אלא כוונת הברייתא לרבות את השיטות שחמץ בפסח מותר בהנאה. תוספות (ד"ה ממן, נמיהון הרמשון). **שמ. וכן** כתבו התוספות ביבמות (פט. ד"ה מין). התוספות (שם) מבארים דין זה בשני אופנים נוספים: א. שגזרו אגב תרומה שאין לה שעת הכושר שבה אין התרומה חלה כלל. ב. שהרי זה כמפריש מן הרעה על היפה ואף חמור ממנו. ורש"י בשבת (כה: ד"ה רמשית) מבאר את טעם הדין שאין תורמים מן הטמא על הטהור באופן רביעי, שהוא משום הפסוק 'לו ולא לאורו'. ודבריו שם מוקשים מדברי הגמרא כאן, שאדרבה, מדין המשנה שאין תורמים מן הטמא על הטהור מוכח שאין טעם הדין משום 'לו ולא לאורו', כיון שמבואר במשנה שבשוגג חלה התרומה, ואילו היה מקור הדין מן הפסוק לא היתה התרומה חלה בכל אופן שהוא. וכן הקשו התוספות ביבמות (שם) על ביאור זה שהביאו בשם ריב"ן. וראה עוד בענין זה בילקוט ביאורים. **שמא. וכן** כתב רש"י בקידושין (שם. ד"ה ממוכר). והתוספות (קידושין שם ד"ה מין) הקשו על כך, שאם כן לא תחול תרומה גם מן התלוש עד שתעשה כרי. על כן הם מפרשים שהדרשה 'דגנך' האמורה אינה אלא לכתחילה, אך בדיעבד תרומתו תרומה, ואילו המקור לדין זה הוא מדרשת הספרי (קרח סי' קכ) 'ממנו' ולא מן המחובר, ובא הפסוק לומר שאין ההפרשה חלה אפילו בדיעבד [שאם לומר שרק לכתחילה אין להפריש, הלא כבר נדרש הדבר מ'דגנך']. ובביאור דברי רש"י, כתב במגן האלף (סי' תמז סק"ו), שכיון שנתלשה התרומה, היא ראויה לדיגון, ועל כן תרומה חלה עליה. **שמב. דברים** אלו הם על פי האמור בנדרים (כ:) ובקידושין (עב.) שתלמידי חכמים משולים למלאכי השרת, ופירש רש"י בקידושין (שם ד"ה דומים) שזה לפי שהם לובשים לבנים ובגדים נאים. **שמג. מדברי** נבוכדנצר אודות גזירת שמים שראה בחלום.

מוריןשמד
מורין הוראה.

רב סומע נריס דרב יוסף ממרשמה
אפילו בשהחמיץ בתלוש נמי קאמר בברייתא **דאינה קרושה.**

לג:

דממר קרע רמחישאוצר החכמה
משמע שתהא היא [-התרומה] **ראשית, ואלו השיריים** יהיו **ניכרים שתהא היא מתירתן לישראל. ואי במפריש תרומת חמץ, מה היתר יש בשיריה שתהא ראשיתן עושה** [אותן] **שיריים, כי הוו מעיקרא** - הרי בתחילה בעודם **טבל, הוו שרו** - היו מותרים **בהנאה**שמו **ואסורין באכילה, והשתא נמי שרו** - ואף עתה לאחר שהפריש עליהם תרומת חמץ, מותרים הם **בהנאה** [כדעת רבי יוסי הגלילי] **ואסורין באכילה משום חמץ, ולענין מאי הוו** - לגבי מה הם נחשבים **שיריים.**

פחות מכביצה אוכל טמא, אין מטמא אחריםשמז.

קסבר מזקין מיפקד פקידי
מופקדין הן בתוך הזג [-קליפת הענב], **ואינן** נחשבים כחיבור לו, **אלא כמי שנותנין**שמח **בכלי, וכשנטמא הזג לא נטמא משקה בכלל זג בטומאת אוכלין, דלאו אוכל דכוותיה חשיבי בהדייהו** - שאין המשקים נחשבים עמו יחד להחשב אוכל כמותו, ולקבל טומאה עמושמט.

וטומאת משקין נמי לא נטמאו, ואף על פי שמשקה מקבל טומאה בכל שהואשנ, **דלא היה שם משקה עליו מעולם** קודם שיצא מהזג. ועוד טעם אחרשנא, שאפילו אם נאמר ששם משקה עליו, מכל מקום לא נטמאו המשקין הכנוסים, משום שכדי לטמא אחרים צריך אוכל שיש בו שיעור כביצה, וענב זה שבו כנוסים המשקים אין בו כביצה, וגם **אין צירוף חביריו** [הזגים האחרים] **עמו** מועיל לשיעור כביצה בכדי לטמא את המשקים הכנוסים בו, **דהא זג זה לא נגע במשקין שבזג חבירו**שנב.

לשימת מיממו
אימתי ראויים המשקין להיטמא, **לכי סחיט להו** - כאשר הוא סוחטם מן הענבים, שאז שם משקה עליהם**שנג**, **והנסחטין נוגעין לכל הזגים** יחד שאז יתכן לצרפם לשיעור, ומכל מקום אינם נטמאים, משום **דכי סחיט להו ליתיה לשיעוריה** - כאשר הוא סוחטם אין בזגים שיעור לטמא, **דאין בזגין** שיעור **כביצה ליתן טומאה ליין, דהא פחות מכביצה דרך,** דהיינו שבעת הסחיטה לא היה כביצה במקום אחד.

נכניסה נמי
דהא כי נפיק משקין מינייהו חסר ליה שיעוריה - שהרי כאשר יצאו המשקים מהזגים, נחסר שיעור כביצה שבהם, ואינם יכולים לטמא אחרים.
אוכל ומשקה מקבל טומאה בכל שהן, אבל אין מטמא אחרים אלא אוכל בשיעור כביצה ומשקה בשיעור רביעיתשנד. **והכי תניא בתורת כהנים** (שמיני פ"ט ה"ח), נאמר לגבי טומאת אוכלין (ויקרא יא לד), 'מכל האוכל', **מלמד שמיטמא בכל שהוא, יכול יטמא לאחרים בכל שהוא, תלמוד לומר** 'מכל האוכל **אשר יאכל', אוכל הנאכל בבת אחת, והיינו כביצה, כדאמרינן בפרק יום הכיפורים** (יומא פ.), **שאין בית הבליעה מחזקת יותר מביצת תרנגולת**שנה. **ואני שמעתי** שיטה אחרת, **דאף לקבל טומאה בעי כביצה,** ובפחות משיעור זה אינו נטמאשנו.

ממע מם שממע זימים וענבים כביצה מכוונם מסור
וכדמסיק מילתא - וכפי שממשיכה המשנה **במסכת טהרות** ואומרת, 'ובלבד **שלא יגע** [-הטמא מת] **במשקה', וכגון שדרכן** לענבים **בפשוטי כלי עץ** [-כלי עץ שאין בהם בית קיבול], **שאין מטמאין** - שאינם נטמאים מהטמא מת הנוגע בהם וממילא אינם מטמאים את היין, ונמצא **שאין כאן מטמא משקה אלא הוגין שנגע בהן הטמא** מת קודם לכן **בידים,** מפני **שהוא לא נזהר** מלנגוע ולטמאות **אלא משיצא** המשקה מהזגים, **וכשהמשקין נוגעין בזגין** הטמאים **כבר חסר** מהם **שיעור כביצה** ואין המשקים נטמאים.

וכל זה כשסחט זיתים וענבים כביצה מכוונת, אבל באופן שהיה בהם **יותר מכביצה כל דהו** [-משהו], **קתני התם בהדיא** - שנינו שם במשנה שיהיה מוכשר לקבל טומאה בכדי להיטמא, נאמר בהמשך הפסוק ממנו למדים שאוכל אינו מטמא אלא בכביצה ['מכל האוכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מים'], ועל כן גם לגבי דין הכשר יש צורך בשיעור זה. וראה בתוספות בכריתות (יג. ד"ה וכיון) שכתבו, שמכל מקום מדרבנן גזרו שיהיה מוכשר אף כשאין בו שיעור כביצה. אמנם המהרש"א (תוספות כאן) כתב, שלשיטת רש"י אינו מוכשר באופן זה אפילו מדרבנן עד שיהיה בו כביצה, שעל כן במשנה זו של טמא מת אינו מקבל טומאה כלל, לפי שלא הוכשר אפילו מדרבנן. וראה על כך בתוספות רי"ד (ד"ה ממר). ורבינו דוד (ד"ה ליממ) בשם מורו, והמהר"ם חלאווה (ד"ה ליממ) תירצו את קושיית רבינו תם, שכאשר התחיל לדרוך את הענבים והחל היין לצאת, כבר אין היין בבחינת 'מיבלע בליע' אלא 'מיפקד פקיד', ועל כן אף שהענבים הוכשרו לקבל טומאה, אין היין שבתוכם נטמא, כיון שאינו מחובר להם. **שנו. וכן** דעת רבינו תם בתוספות (ד"ה ליממ) ובספר הישר (סי' רפג ופי' שיד) ובמקומות נוספים, וכן דעת עוד ראשונים [וראה מה שהביאו התוספות שם בשם רש"י במקומות אחרים שנקט כן], וכן פסקו האחרונים והמשנה ברורה (או"ח סי' קנח סק"ג) [הנידון שם הוא בנטילת ידים לסעודה על פת שאין בה כביצה, שנוטל ואינו מברך. וכתבו, שטעם הדבר הוא שפחות מכביצה אינו נטמא מן התורה, ועל כן גם לא גזרו בו טומאת ידים, ועיי"ש שהוסיף לבאר מדוע בכל זאת עליו ליטול ידיו]. ובפשטות גם לשיטה זו פחות מכביצה מקבל טומאה מדרבנן, וכפי ששנינו בתורת כהנים, אלא שלדעתם הדרשה האמורה שם היא אסמכתא בלבד, וכן עולה מדברי התוספות. אמנם בתוספות הרשב"א (ד"ה ליממ) הביא בשם רבינו שמואל, שדרשת התורת כהנים היא דרשה גמורה, אך אינה אמורה אלא בקדשים, שבהם נטמא גם פחות מכביצה, אך לא בחולין, ולשיטתו אפשר שאכן אף מדרבנן אינו מיטמא, וכן כתב בזהב שבא על תוספות הרשב"א. ובראשונים הובאו ראיות שונות לשתי השיטות, אמנם הפני יהושע (נדה"י) כתב שמחלוקת תנאים היא, ויישב בכך את כל הסוגיות, וראה בילקוט ביאורים. לדעות שבראשונים שגם כדי לקבל טומאה צריך שיעור כביצה, נחלקו רש"י ותוספות בחולין (קיח: ד"ה אין יד) באופן בו מצטרפים האוכלים לשיעור כביצה כדי לקבל טומאה, לשיטת רש"י כמה אוכלים הנוגעים זה בזה בלבד ללא שהם מחוברים, מצטרפים לשיעור כביצה לקבל טומאה, ואילו לתוספות אינם מצטרפים אלא אם הם מחוברים. וראה בהערות לביאורי הפשט מחלוקת דומה לכך בין הראשונים לגבי צירוף אוכלים לשיעור כביצה בכדי לטמא אחרים.

ציונים והערות

שמד. לפני הראש יוסף (ד"ה וכן) היתה הגירסא 'מורן', וכתב שרש"י בא להוציא ממנה, שאין הכוונה כאן שכן מלמדים בבית המדרש, אלא גורסים 'מורין', והכוונה להורות הוראה. והקשה, שהלא להלכה חמץ בפסח אסור בהנאה, וכיצד הורו לחלק חילוק זה שאינו להלכה. וראה בהערות לביאורי הפשט מה שהובא בזה. **שמה. לפנינו** 'כי אתא רב הונא בריה דרב יהושע', וברש"י מוכח שאין גורסים תיבות אלו. ראה עוד בהערות לביאורי הפשט. **שמו. בדברי** רש"י מבואר שטבל מותר בהנאה, והוכרח רש"י לומר כן, שהרי הסוגיא מדברת לדעות שחמץ מותר בהנאה [ראה תוספות לעיל (ע"ש ד"ה ממן)], ולפי זה צריך לומר שמה ששנינו במסכת שבת (כו.) שטבל אסור בהנאה של כילוי [הנאה המכלה אותו, להוציא הנאה שאינה מכלה אותו שהיא מותרת], אינו אלא בטבל טמא [וכלשון הגמרא שם 'אין מדליקין בטבל טמא'], אך לא בטבל חמץ. תוספות (ד"ה ממר). המהרש"א (בתוספות סס) תמה על כך, שהלא כל טבל אסור בהנאה בין טבל טמא ובין טבל טהור, וכפי שכתבו תוספות לעיל (ט. ד"ה מי - הגיע) ולהלן בסמוך (לד. ד"ה מחמין), ומדוע שונה מהם טבל של חמץ. ותירץ בגנזי יוסף (מובא בהגהות והערות למהרש"ש סס), שדווקא טבל טמא וטהור שאינו חמץ מצווים עליו לשומרו ושלא לכלותו, מה שאין כן טבל של חמץ שאין מצווים עליו בכך, הוא מותר בהנאה. אמנם כנגד שיטת תוספות הנ"ל, שהיא שיטת ראשונים רבים, מצינו ראשונים אחרים הסוברים שטבל טהור לא נאסר בהנאה כלל, ואין האיסור אלא בטבל טמא. כן דעת הרשב"א (בשם סס ד"ה אין), וכן הביאו תוספות רבנו פרץ (ד"ה ממר) ותוספות במנחות (סו: ד"ה כדי) בשם רש"י [ושלא כדברי רש"י עצמו בשבת שם (ד"ה אין - הרמב"ן)]. לשיטתם אין צורך לחלק בין טבל שהוא חמץ לשאר טבלים, משום שהמדובר בסוגיא בטבל טהור שאין בו איסור הנאה. וכן משמע קצת בתוספות הרא"ש (ד"ה ממר). בתוספות רבינו פרץ (ד"ה ממר) כתב, שאיסור הנאה בטבל אינו אלא מדרבנן [וראה על כך בפני יהושע (נקמן לד. גמ' ד"ה מחמין) ובמשנה למלך (מרומות פ"ג ה"ד)], ולפיכך אין בהפרשת תרומת חמץ 'שיריה ניכרין', שהרי כלפי דיני התורה לא הועילה כלום, שהרי גם בעודם טבל היו מותרים בהנאה. ועיין עוד בזה בילקוט ביאורים. **שמז. ראה** להלן ברש"י (ד"ה נכניסה) מה שכתב בזה באריכות. **שמח. אולי** צ"ל שנתונים. הגהות וציונים. **שמט. וכן** צריך לומר שגם אינם נחשבים אוכל בפני עצמם, ועל כן אינם מקבלים טומאה מן הזגים [אמנם יש לדון שמא יחשבו משקה, כדלהלן]. **שנ. ראה** על כך ברש"י להלן (ד"ה נכניסה). **שנא. ע"פ** הרש"ש ועוד מפרשים.

19/06/2018

במפורש שהמשקה היוצא מהם **טמא**, **שכיון שיצא טפה ראשונה** שלו, **נטמאת הטפה בכביצה**, **שהרי עדיין היה באוכל** שיעור **כביצה**.

ואף על גב דאין משקה **הנבלע באוכל מקבל טומאה עמו**, וכאמור לעיל (ד"ה נכניסה) שאינו חלק מן האוכל, אף על פי כן **משלים הוא את שיעורו** של הזג או של הזית לטמא את הטיפה שיצאה[שנז], **דדכוותה תנן התם טובא** - שדברים דומים לכך נשנו שם **בטהרות** (פ"ג מ"ד) הרבה, **ובמנחות** (נד:) **נמי מייתי לה** - גם כן הביאו משניות אלו **בגמרא**, וכך שנינו שם, **כביצה אוכלין שהניחו בחמה ונתמעטו, טהורין, וכן כזית חֵלֶב ופיגול ונותר. חזר והניחן בגשמים ותפחו, טמאין, וחייבין עליהן משום פיגול ונותר וחלב. ואף על גב דנשמים הנבלעין בתוכו לאו חלב נינהו** - אינם חלב, **דאי סחיט להו ושתי מינייהו** - שהרי אם סחטם ושתה מהם כזית[שנח] **פטור, אפילו הכי כל כמה דבגווה נינהו** - אף על פי כן כל זמן שהם בתוכה, **משלמי לשיעוריה** - משלימים הם לשיעור כזית. הוא הדין כאן, משלים היין לשיעור כביצה בזגים[שנט].

וטמא מת שנקט התנא, **בדוקא נקט, שאינו מטמא בהיסט** כזב, **והוא הדין לטמא שרץ** וכל **טומאת**[שס] **מגע**, כגון הנטמא מנבילה, **ורישא דכולהו נקט** - ונקט התנא את הראשון שבכולם[שסא], **אבל זב שמטמא בהיסט, שסחט אפילו גרגיר יחידי, תנן התם** - שנינו שם במשנה **דמטמא** את המשקין היוצאים **אפילו** אם סחטו **בפשוטי כלי עץ** שאינם מקבלים טומאה ואינם מטמאים, **דכיון דיצאת טפה ראשונה ונטבל העץ בה והגביהו הזב, נטמאו** משקין **שעל העץ במשא**[שסב], דמשקה מקבל טומאה **בכל שהוא**[שסג], **וכשחזר ונתנו** [את הכלי שבו הוא סוחט את היין] **לתוכו** - לתוך היין, **נתערב טמא בטהור, והכל טמא**[שסד].

פסחים לג: - לד.

סמס דמי עניד קמלמ

שם לא נאמר כן אלא בדיעבד, **שסחט** כבר, **אבל הכא** מדובר **בבא לימלך מה יעשה**, ועל כן **נימא** ליה דרוך בשיעור של **פחות מכביצה, אבל** בשיעור **כביצה לא** תדרוך, **דילמא אתי למיעבד** - שמא תבוא לדרוך **יותר מכביצה כל שהוא**, ואז **כשיוצאה טפה ראשונה עדיין יש באוכל** שיעור **כביצה, ונטמאת הטפה וחוזרת ומתערבת במשקין** והכל טמא.

סומסם שכסן

הטומאה **שקיבלו תחלה עם האוכל, כשנטמאו העובים**, להיכן הלכה.

ממי מסורין

הרי נטמאו העובים במגע טמא מת. ואף על פי שלא נגע הטמא מת **במשקה, נטמא.**

מי קמיע להו ליתיה לשיעוריה

וכשנוגע באוכל הנגוב - בעובים שעדיין לא הורטבו ביין ולא הוכשרו, **ודוחהו אל תחת המדוך** לסוחטם, **אין בהן שיעור כדי לקבל טומאה**[שסה], **והוא זהיר מליגע במשקה, כדקתני בהדיא** - כמו שנשנה במשנה במפורש **'ובלבד שלא יגע במקום המשקה'.**

למי לא סיימא מכי

דמשקין בליעי ואיטמאו - שהמשקים בלועים בפירות ונטמאים, **אלא מיפקד פקידי** - אלא כנוסים הם בתוכם **ואין מטמאין בנגיעת טומאה באוכל.**

הא למעיט

זה ששנינו לעיל כו' הא למה זה דומה לתרומת תותים ועובים, דמשמע שנטמאו תותים ועובים קודם דריכה, וקתני שאין לו בה היתר אכילה, וקשה, **הא היתר אכילה נמי אית בה** - גם יש לו בו, **דאי בעי** - שאם ירצה **דריך לה פחות פחות מכביצה**, והמשקין טהורים ויכול הוא לשתותם.

מדליקין בפת וכשמן כו'

והא ודאי בחד שעתא לא מדליק שמן כולה - ודאי שאינו מדליק את כל השמן בשעה אחת, **אלא** לזמן **מרובה**, ואף על פי כן **לא חיישינן דילמא אכיל מיניה.**

מלא פת

דכי זרק ליה ממאיסא - שכשהוא זורקה בין העצים היא נמאסת, **ותו לא אתי למיכליה** - ויותר לא יבוא לאוכלה.

מכל מימי

אי נמי זריק להו - גם אם יזרקן בין העצים, **לא ממאיסי** - לא ימאסו, ועדיין יש לחשוש שיאכל אותן.

לד.

כשליקפם ומיקפם

לאחר שנטמאו החטים **שולקן, ואחר כך זורקן לבין העצים, והן נמאסות**[שסו]. **ורב הונא**[שסז] החולק על כך ואוסר, חייש - הרי זה מפני שהוא חושש **דלמא אכיל להו מקמי דלישלקינהו** - שמא יאכלן קודם שישלקן, **או בשעה ששולקן**[שסח].

וסיו ממסן לו ממין נסיסין של מרומה ממפה

והיו להם חטים על ידי שהיו לוקחין אותם מכהנים בזול.

עגום נסן סיסה נמסרס

כלומר, אף על פי שרבי אוכל חולין בטהרה היה[שסט], **לא חיישי דילמא נגעו הני** [-אלו] **החטים**

ציונים והערות

שנז. ראה בקהלות יעקב (טהרות סי' לח) שדן אם גדר הדין הוא שמאכל שיש בו כביצה נטמא גם חלק ממנו, או שנאמר שאכן צריך שכל הכביצה יטמא, ומה שכאן נטמאים הזגים אף שהמשקים אינם נטמאים, הרי זה דין מיוחד משום שהם בלועים בפרי ואינם ניכרים בפני עצמם. **שנח. נקט** רש"י כזית ולא רביעית, וראה בחדושי בר נחמני (סי' לח אות ו) שהוכיח מדבריו, שכל איסורי אכילה, כשהם משקה שיעורם כזית. ועיין עוד בשו"ת בית אפרים (סי' יז) ובמנחת חינוך (מצוה קמח) שהאריכו הרבה בזה. **שנט. בתוספות** רבינו פרץ (ד"ה נכניסה) הקשה על כך, שהלא אין מי גשמים מצטרפים להשלים לשיעור אלא כאשר היה באיסור מתחילה שיעור שלם אלא שהניחו בחמה ונתמעט, כאמור במשנה, ולא שיועילו להוסיף שיעור למה שמתחילה לא היה בו שיעור. מעתה, אין ללמוד משם לענייננו, בו מתחילה לא היה בזגים בפני עצמם שיעור שלם. ובתוספות אנשי שם (טהרות פ"ג מ"ג) כתב, שלא כתב כן להוכיח אלא לדוגמא בלבד. וראה ברבינו פרץ שביאר בשם הר"ר שמואל מאיוורא שהיין מצטרף לענבים להשלים לשיעור, כגרעין לתמר וכעצם לבשר. ועיין עוד בילקוט ביאורים. **שס. צ"ל** 'טמאי'. הגהות וציונים. **שסא. אפשר** שטמא מת נחשב ראשון שבכולם, שהוא הנטמא ממת הנחשב אבי אבות הטומאה. **שסב. לכאורה** אין צריך להגיע לכך, שעצם הדריכה היא היסט הזב ליין ומטמאתו [שזו טומאת היסט מיוחדת שנתחדשה בזב וחבריו, והיא עדיפה ממשא שאף אם הטמא נושא את הטהור נטמא הטהור], וראה בטהרות שם בנימוקי הגרי"ב שכנראה לכך כוונתו, וצ"ע. **שסג. לשיטה** שהביא רש"י לעיל (ד"ה נכניסה) שאוכל אינו מקבל טומאה אם אין בו כביצה, אפשר שגם משקה אינו מקבל טומאה אלא ברביעית. וראה כן ברש"י בעבודה זרה (לג. ד"ה ומטמא). ואמנם אפשר שמדרבנן מקבל טומאה בכל שהוא. **שסד. לכאורה** קשה מדוע הכל טמא, והלא אין בטיפה זו רביעית לטמא אחרים, ומן הראוי היה שתתבטל באחרות, ואילו ברש"י מבואר שלא רק שאינה מתבטלת אלא גם שהכל טמא. והתוספות רי"ד (ד"ה טמא מת) ביאר, שמשקים אינם צריכים שיעור לטמא. והוסיף, שלולא כן היתה מתבטלת ברוב. אמנם ראה בצל"ח (לד: ד"ה ודע שמף) שכתב שאינה מתבטלת, עיי"ש בטעם הדבר. ואף בראש יוסף (נכמ"י) נסתפק בכוונת רש"י בזה, אם בא לומר שהיא מטמאת את הכל או שרק אינה מתבטלת. ולגבי גוף דברי הרי"ד שמשקים מטמאים בכל שיעור שהוא, ראה ברש"י לעיל (ד"ה נכניסה) הסותר דברים אלו, שהרי כתב שם שמשקה מטמא רק כאשר יש בו רביעית. ועיין עוד בילקוט ביאורים. **שסה. דברים** אלו מתבארים רק לשיטה שהביא לעיל (ד"ה נכניסה) שאין אוכל נטמא אלא אם כן יש בו שיעור כביצה. ואכן ראה בתוספות (ד"ה למימא) שהוכיחו מכאן כאותה שיטה. ברם, אפשר שכוונתו שאינם נטמאים משום שאינם נכשרים לקבל טומאה, ראה בתוספות שם בשם ה"ר יוסף, שיתכן שכדי להכשיר את האוכל לקבל טומאה צריך שיעור כביצה, אף שכדי לטמאותו אין צורך בכביצה, והובאו דברים אלו לעיל. שלמי תודה (נכמ"י). **שסו. היינו** שרבי יוחנן התיר לכתחילה לשולקן ולהמאיסן. ואף שנאסרה דריכת ענבים, שם יש להחמיר יותר, משום שבדריכתם יש שהות רבה יותר, ויש לחשוש יותר שיבוא לאוכלם. על פי תוספות הרשב"א (ד"ה נשליקמן). אמנם דעת תוספות (ד"ה נשליקמן) היא, שאף לרבי יוחנן אין מותר לשולקן שמא בתוך כך יבוא לאוכלן, וכמו שחשש כן בענבים שנטמאו ואסרו את הדריכה. ולא התיר רבי יוחנן אלא להדליק בהן אחר כאשר כבר נשלקו ונמאסו. והטעם ששונה דין החטים מדין פת ושמן דלעיל, ראה בהערה להלן. ובראש יוסף (ד"ה נשליקמן) כתב שנחלקו רש"י ותוספות עוד, אימתי שלקן, קודם שנטמאו או לאחר מכן. שברש"י מבואר שהנידון הוא אודות שליקתן אחר שנטמאו, ויש ללמוד מדבריו שאם שלקן קודם לכן ונטמאו רק אחר כך, לא נחלקו, ולדעת הכל מותר להשהותן ולהדליק בהן. אולם מדברי התוספות דייק שהנידון בסוגיא הוא בששלקן קודם לכן וכבר נמאסו בעודם טהורים, ונטמאו אחר כך, ואילו שלקן אחר שנטמאו, ודאי שאין להנות מהן מפני התקלה. ואף שהותר להדליק בפת משום שהיא נמאסת, אין לחשוש בה לתקלה, כיון שהיא נמאסת מיד בזריקתה ואין שיהוי בדבר. [ונמצא שרש"י ותוספות חולקים ביניהם בכך, שלרש"י התיר רבי יוחנן אפילו אם כבר נטמאו, שמותר עתה לשולקן ולהמאיסן עתה לכתחילה, ואילו לתוספות לא התיר לשלוק כלל, ואפילו אם נשלקו לא התיר אלא דווקא באופן שהיה זה קודם שנטמאו, שרק אז מותר להדליק בהן]. **שסז. בדברי** רש"י משמע קצת שהתיבות 'אמר רב הונא' (לעיל לג:) מוסבות גם על דברי חזקיה, שאף חזקיה אמר בשם רב הונא. **שסח. היינו** שאסר לשולקן. מיהו אם כבר שלקן, אף שעדיין לא זרקן בין העצים להמאיסן, יתכן שאף הוא מודה שמותר להשהותן ולהדליק בהן. ולסוברים (רמה בהערה לעיל) שאף רבי יוחנן לא התיר להדליק בחיטים אלא בדיעבד כששלקן, משמע בגמרא לעיל (לג:), משום שהם ממהרים להמאס יותר מחטים. ראש יוסף (ד"ה נשליקמן). פירוש אחר בסוגיא כתב רבינו דוד (ד"ה כדממר), שרב הונא ורבי יוחנן לא נחלקו כלל, שרב הונא דיבר בחטים שלא נשלקו, לפי שלא העלה על דעתו שיתכן אופן שלא יבואו בהן לידי תקלה, ואילו רבי יוחנן אמר שישנו אופן כזה. וכעין זה כתב בתוספות רי"ד (ד"ה ה"ג), שרב הונא דיבר בחטים חיות, ואילו רבי יוחנן דיבר בחטים שנשלקו. **שסט. היינו** שעשו זאת עבור רבי. וביאר תוספות רבינו פרץ (ד"ה למימא) בדעתו, שתרומה מותרת בהנאה לזרים, והיינו אף הנאה של כילוי. אמנם התוספות (ד"ה ממין) כתבו שלא עשו זאת לרבי, אלא לכהנים שבביתו, לפי שלישראל אסור להנות מתרומה בהנאה של כילוי. והקשו תוספות ותוספות רבינו פרץ על שיטת רש"י ממה שנאסר לישראל להאכיל לבהמתו

הטמאים בעיסה וטימאוה, דבטלו להו - שכבר נתבטלו מתורת אוכל ולא מטמאוש"ע.

מנו מרומות

שנו מסכת תרומות.

מאי ממרימו

איזה חידוש וטעמא אמרתם בתרומות שאתם שונים בבית אדם גדול כרבה.

שתילי מרומה

כגון שתילי כרוב וכרישיןשעא.

מסרו מלמטה

אינם מטמאים אחרים, שחיבורן לקרקע בטלן מתורת אוכל.

ומסורין מלמכול

וקא סלקא דעתין - ועתה נראה היה לומר שאסור לאכלם משום טומאה, ואף לכהנים הם אסורים.

מסורים לזרים

דלא אמרינן - שאין אומרים שעל ידי ששתלם וחיברם לקרקע פקע שם תרומה מינייהו.

ומאי קא משמע לן גידולי תרומה כתרומה

אפילו בדבר שזרעו כלהשעב, כגון חיטין או צלעות שומיןשעג, הלא כבר תנינא - שנינו כן.

וכי תימא

האי - זה שאמרה המשנה אסורין מלאכול, בדבר שאין זרעו כלה קאמר, כגון בצלים דקים שקורין ציבו"ש, וכששותלים אחת אחת לבדה, הן נוספות ומתחברות ששה וארבעה יחד, והיינו גידולי גידולין, אותן הנוספות עליהן שלא היו תרומה מעולם. וגידולין עצמן, זהו כגון שתילי כרוב, שהולכים ומרחיבין העלין הראשונים, ובדים החדשים העולין בקלח, הוו גידולי גידוליםשעד.

סמכל גידולי מופרין

אף על פי שנתמרח בכרי והוקבע למעשר וחל עליו שם טבל, וזרעו ולא הפריש מעשרותיו תחלה, וצמח ונגמר וקצרו, מותר לאכילת עראי עד שימרח בכרישעה. ואף על גב דגידולי תרומה תרומה, כיון שמדרבנן הוא, ולחומרא אמרו כן בכדי שלא להפסיד את הכהניםשעו, לכך מובן שאינו שייך אלא בגידולי תרומה, אבל גידולי טבל, חולין הן, והרי הן כשקוצרן כשאר תבואה, ואוכל מהן עראי עד שימרחם.

נסיקם סלעם

כשנטמאו מתחלה הסיח דעתו מהם שוב מלשומרן[שעז], ונפסלין בהיסח הדעת, דכתיב גבי תרומה (במדבר יח ח) 'את משמרת תרומותי', עביד לה - עשה לה שימור ולא תסיח דעתך.

פסול הגוף הוי

מעלה היא בקדשים[שעח] שנפסלין בכך, ושם פסול הוא לעצמו, שאינו מחשש טומאה, ואפילו יבוא אליהו ויאמר שלא נטמאו כל אותן הימים שהסיח דעתו מהן, אין שומעין לו, שאין האיסור מפני חשש טומאה.

מאי סיכא למימר

הני אמאי מיפסלי - מדוע שתילי תרומה ששתלם נפסלים משום חשש טומאה, הא אפילו טומאה ודאית שבהן טיהרתה שתילתן.

ומסלנו

ויאמר שלא נגעה בו טומאה[שעט] כל ימי היסח הדעת.

משום זורקין פסולי מעשה הפוף

לפי שהיא [-חטאת העוף] נעשית בקרן מערבית דרומית למטה מחוט הסיקרא[שפ], וכשאירע פסול בה שאינו פסול הגוף ממש, ואין יכול לשורפה מיד משום בזיון קדשים, נותנין אותה שם, שהוא סמוך לה.

ומעמיד נוסחה

היינו פסול לינה. עיבור [-העברת] צורת מראית בשר, בלינת לילה אחד הוא, וכיון שלנה בלילה הרי היא נותר, וטעון שריפה ונשרף[שפא].

ועל כרחך מדבעינן - ממה שצריך בזה העברת צורה, לאו כשפיגל בה או נטמאת או יצתה או מלקה שלא כמצותה קמיירי [-מדובר], דהא פסול מעליא הוא - שהרי הוא פסול גמור, ולמה לן לאהדורי אפסול לינה - ומדוע עליו לחזר אחר פסול לינה, ואינו שורפו מיד, ואין לנו דניבעי לינה - ואין אופן לומר שצריכים לינה אי לאו פסול היסח הדעת, ואם אמרת שפסול היסח הדעת משום חשש טומאה הוא, איכא למימר דהאי פסול בהיסח הדעת קאמר, וכיון דלא חזינן ליה דאיטמי - וכיון שלא ראינו שנטמא אלא חששא בעלמא הוא, בעי עיבור צורה דלא מצינן למשרפה להדיא - שאיננו יכולים לשורפה מיד, שמא יבוא אליהו אחרי כן ויאמר טהורה היתה ונמצאת ששרפנו קדשים טהורין, אלא אם שם פסול הוא לעצמו, ואפילו אם לא נטמא נפסל, למה לי עיבור צורה.

לד:

כל שפסולו בגופו

כל שיש בו פסול ודאי, ובבשר עצמו, כגון שנתפגל או נטמא או יצא ממחיצתו או נעשה נותרשפב, ישרף מידשפג.

וכנמלים

כגון נטמאו הבעלים לאחר זריקת הדם[שפד], והפסח קיים, ואין כאן מי שיאכלנו, שאין פסח נאכל אלא למנוייו. ודם, אף על פי שפסול גמור הוא, אפילו הכי הואיל ואינו כבשר[שפה] עצמו, בעי עיבור צורה[שפו].

מנא לי דכמה נר מצוה

עיקר מילתא לא ידענא היכא - עיקר דבריו איני יודע היכן נשנה, וטעמא דמילתיה - ואת טעם דבריו פירשה הגמרא לקמן (פד:) בפרק כיצד צולין.

ציונים והערות

כרשיני תרומה (ע"ז טו.), הרי שאסורה תרומה לישראל בהנאה של כילוי. ורבי משה מפונטייזא [מובא בתוספות רבינו פרץ (סס) ובתוספות הרשב"א (ד"ה ממין) וברבינו דוד (ד"ה והיו)] תירץ, שאף שהנאה של כילוי מותרת לישראל, הנאה של האכלה לבהמה אסורה [עיי"ש בטעם הדבר]. ועוד הביא בתוספות רבינו פרץ את שיטת הר"ש משאנץ, שאין הנאה של כילוי אסורה לישראל אלא מדרבנן, ובביתו של רבי התירו זאת לפי שהוא צורך רבים, ובאופן זה לא גזרו לאסור. והחזון איש (תוספת להלן) נקט בדעת רש"י, שהיתרה לזר הוא משום שנפסלה לאכילת אדם על ידי השליקה. **שע. נחלקו** האחרונים בביאור דברי רש"י. הקרני ראם (ד"ה לעולם) ביאר, שכוונתו שלאחר שנשרפו אינן מטמאות. אולם החזון איש (דמאי סי' טו סק"ח ד"ה ועל דבר) נקט בדעת רש"י, שכיון שנפסלו מאכילת אדם, וכפי שהעמידו בסמוך שמדובר בשליקתא ומאיסתא ודעת רש"י שדבר זה פוסלן ממאכל אדם ולא רק ממאיסן, פקע מהן שם אוכל ואינן טמאות. עיין שם עוד שדן בחידוש זה שתרומה שאינה ראויה לאכילת אדם [ואפילו תרומה טמאה שאסורה באכילה] פקע ממנו קדושת תרומה. וראה עוד באריכות בילקוט ביאורים. **שעא. הכרישין** הוא הירק הנקרא כרתי. רש"י בבבא בתרא (יח: ד"ה ומח). והרע"ב (תרומות סס) כתב, שתילי כרוב ותרדין. **שעב. ולפי** זה אין מדובר במשנה של 'שתילי תרומה' בשתילי כרוב וכרישין שאין זרעם כלה [או שכוונת הדברים היא שאפילו אם המשנה היתה באה לחדש שגידולי תרומה תרומה, הלא נתבאר זאת אפילו בדבר שזרעו כלה, ואין בה חידוש]. **שעג. התוספות** (ד"ה גידולי) הקשו על דברי רש"י, שבתרומות (פ"ט מ"ו) מבואר ששומים אין זרעם כלה. **שעד. וראה** במהר"ם (בתוספות ד"ה גידולי) ובגור אריה (ד"ה גידולי - השני) שנקטו בדעת רש"י, שבדבר שזרעו כלה אין כלל 'גידולי גידולים', שכל הצומח מהזרע נחשב 'גידולים', וביארו שעל כן לא יכלה הגמרא להעמיד את המשנה בגידולי גידולים בדבר שזרעו כלה, ולומר שתרומה חמורה מטבל. ולדעת התוספות כתבו, שלא העמידה כן הגמרא משום שבמשנה (תרומות פ"ט מ"ד) נאמר במפורש שגידולי גידולין של תרומה מותרים]. והתוספות (ד"ה גידולי, על פי תוספות הרמב"ם ד"ה גידולי) תמהו על כך, מדוע הבצלים החדשים הנוספים יחשבו 'גידולי גידולים', הלא הכל הוא גידול ראשון, שמה ששתל מתחילה גדל מתוכו ונוסף עליו. והביאו את שיטת ריב"א, שגידולים הם הגדל ראשונה מן הזרע, וגידולי גידולים הוא הגדל מאותם גידולים אחר שחזר ושתלם. **שעה. אבל** לאחר שמירחו, נאסר באכילה מצד עצמו, כי גם מצד עצמו טבל הוא. **שעו. כן** מבואר בשבת (יז:), אמנם אין זו אלא ההוה אמינא שם, והגמרא שם מסיקה שאין לחשוש לכך [שאם הוא חס על התרומה, יכול הוא מלכתחילה להפריש רק חטה אחת ואפילו על כרי שלם], והגזירה היא בכדי למנוע מכהנים להשהות תרומה טמאה שבידם, בכדי לזורעה ולטהרה, שמא על ידי השהייה זו [שהיא עשויה להימשך חודשים רבים, עד זמן הזריעה שהוא בחשון, ראה תוספות רי"ד (ד"ה ומפי)] יבוא לאוכלה. ובביאור הגזירה למסקנא, ראה בהערות לביאורי הפשט ובילקוט ביאורים. **שעז. ראה** בפני יהושע (ד"ה ממר) שדן לומר שההיסח הדעת האמור כאן אינו מפני הטומאה, אלא מפני ששתלה בקרקע, אמנם כתב שברש"י כאן, וכן בתוספות, אין משמע כן. וראה שם מה שכתב עוד בזה. **שעח. לכאורה** הכוונה לתרומה וקדשים, היינו לדברים הקדושים. **שעט. לכאורה** החשש הוא לאו דווקא מנגיעה בטומאה, אלא גם מהיטמאות בדרכים אחרות, כגון במשא ובאוהל. **שפ. באמצעו** של המזבח היה מתוח 'חוט הסיקרא', היינו סימן אדום סביב המזבח, שהבדיל בין עליונו לתחתונו. ראה זבחים (נג.). **שפא. שיטת** רש"י היא ש'עיבור צורה' היינו קלקול הבשר על ידי לינת לילה אחד, אמנם לא הקלקול עצמו הוא הנצרך כאן, אלא הפסול נותר שנעשה בכך. ונקטה הברייתא לשון זו של 'עיבור צורה' משום שהוא הסיבה לפסול נותר, כמי שמבואר בדברי רש"י בשבועות (יג. ד"ה הואיל) שביאר את דברי הגמרא שם שקטורת אינה נפסלת בלינה 'הואיל וצורתה כל השנה', ופירש רש"י שאין הקטורת נפסלת בלינה כיון שאינה משנה את מראיתה בכך, והיינו שקדשים נפסלים בלינה רק משום שצורתן התקלקלה. מקדש דוד (פי' יז סק"ד). אמנם רבינו חננאל (להלן ע"ג ד"ה הימנא) כתב שעיבור צורה הוא שמניחים את הבשר עד שיסריח וישתנה מצורת הבשר שאי אפשר לו להאכל עוד [ולשון הר"ח להלן (עג:) שעיבור צורה הוא ש'ישאר ימים עד שיבאיש ולא ישאר עליו אדמומית אלא תיעשה צורתו כעין ירקרוקת']. וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשנה (להלן פ"ו מ"ט) שעיבור צורה הוא שיתעפש הבשר ויפסד [אמנם לכאורה אם כבר עבר לילה ונפסל בלינה, שוב אפשר לשורפו מצד פסול זה, וצ"ע]. וכן משמע גם ברמב"ם (פסוה"מ פי"ט ה"ג) שעיבור צורה מועיל גם במקום שלינה אינה מועילה, ראה מקדש דוד (סס) [ועיין גם ברש"י לעיל (יג: ד"ה כשירות) וברש"ש שם, ובתוספות לעיל (טו. ד"ה ולד), שמשמע שעיבור צורה מועיל גם בלא פסול לינה, וצ"ע מדברי רש"י כאן]. **שפב. על** פי רש"י לקמן (עג: ד"ה כל). **שפג. כוונת** רש"י שכדי שיהיה אפשר לשרפו מיד ללא המתנה לעיבור צורה, צריך שיתקיימו בו שני תנאים: א. שהפסול יהיה בגופו [-בבשר], למעט פסול בדם ובבעלים. ב. שהפסול יהיה ודאי ולא מספק, למעט פסול היסח הדעת לדעת רבי יוחנן שאינו אלא מחשש לטומאה. **שפד. על** פי רש"י לקמן (עג: ד"ה כל). **שפה. אפשר** שצ"ל בבשר. הגהות וציונים. **שפו. דברי** רש"י שנתקשה כן רק

אפילו פיגול

אפילו פיגול שפסול הגוף הוא, טעון עיבור צורה. **והכא** - וכאן בברייתא של לול קטן וכו' **לא מצי לשנויי כדמשני לקמיה** - אי אפשר לתרץ כפי שתירצנו להלן, בדברי הברייתא שהובאה בה המחלוקת בין רבי אליעזר לרבי יהושע, ולומר **מאי פסולי חטאת העוף, שנפסלו בטבול יום**, דאם כן היינו פסול **טומאה** שהוא פסול הגוף, ועיבור צורה למה לי.

רבי אליעזר אומר יזרוק

לדעת רבי אליעזר זורק **את הדם**. **רבי אליעזר לטעמיה** [-לשיטתו], **דאמר** לקמן (עז.) **בפרק כיצד** צולין שזורקים את הדם **אף על פי שאין בשר**, כגון שאבד או שנשרף[שפז].

רבי יהושע אומר לא יזרוק

רבי יהושע לטעמיה, דאמר אם אין בשר אין זורק את הדם.

ומה ששנינו בברייתא 'או **שיצא** חוץ לקלעים', **בבשר** קדשי הקדשים **קאמר**, כגון חטאת ואשם, **שמחיצה שלהן היא חומת עזרה, כדכתיב בכולהו** - בכל קדשי הקדשים (ויקרא ו ט) 'בחצר אהל מועד **יאכלוה**'[שפח], **ואם יצאת נפסלת, כדילפינן בכיצד צולין** (להלן פג.) מהפסוק (שם י יח) 'אל הקודש **פנימה**'.

מאי נפסל לאו נהיסח הדעת

האם אין הכוונה שנפסל בהיסח הדעת, **בתמיה, דכיון דתנא נטמא ויצא, מאי פסול איכא תו** - איזה עוד פסול יש, **אי נפסל בעבודת דם, כגון במחשבת חוץ למקומו וחוץ לזמנו, לא קרי** [ליה] **נפסל בשר, שהרי אף הדם נפסל, ובהא לא נימא** - ולא בזה יאמר **רבי אליעזר יזרוק את הדם.**

מי אמרת בשלמא

אם היסח הדעת **פסול מחשש טומאה הוא, משום הכי מודה רבי יהושע שאם זרק הורצה, דאפילו נטמא ודאי, ואף על גב דטומאה פסול הגוף הוי**, אף על פי כן **מרצה** ציץ ומכפר עליו והקרבן עולה לבעליו. ומכל מקום **לכתחלה לא** יזרוק, **דקא סבר ריצוי ציץ בדיעבד הוא** מועיל ולכתחילה אין לסמוך עליו.

ופסול **יוצא, אף על גב דלא מהני ליה** ציץ - שאין הציץ מרצה על פסול זה, **הורצה בדיעבד** מטעם אחר[שפט], **דאף על גב דרבי יהושע בעי תרתי** - מצריך שיהיו שניהם, **דם ובשר**, כדי לזרוק את הדם, **מיהו הואיל והבשר הוא בעין** [-נמצא וקיים], **ופסול יוצא פסול מחמת דבר אחר הוא דחשבינן ליה** - אנו מחשיבים אותו לפסול שאינו בגוף הקרבן אלא מפני סיבה חיצונית, והיינו שפסולו הוא **פסול חסרון מחיצות**, כאמור **בפרק** קמא דמנחות **בסופו** (יג.), **איכא למימר** - אפשר לומר **שבדיעבד הורצה** והקרבן עלה לבעליו[שצ].

אלא מי סיפא קשיא פסול הגוף הוא

וציץ **נמי לא מרצי עליה** - ואף הציץ אינו מרצה על פסול זה, **ואמאי הורצה.**

ת"ש אלא מי אמרת פסול הגוף הוי ממי טורפה

ולא גרסינן 'פסול הגוף **מי קא מרצי** ציץ'[שצא], **דהא פסול יוצא נמי לא מרצי** ציץ, **כדאמרינן** לעיל **בפרק** קמא (טז:) **הא אינו נושא אלא עון טומאה.**

נפסל בטבול יום

וטעמא שהורצה, משום הציץ.

אמרם קמיה דר' ירמיה

הא דרב ששת לעיל (ע"ח) שמה ששנינו במשנה בתרומות על שתילי תרומה טמאה ששתלם **דאסורין מלאכול**, שטעם הדבר **משום היסח הדעת הוא.**

אמאמא דמסתכן

כשאין יודעין טעמו של דבר, **בודין** מלבם טעם שאינו נכון.

לא שמיע לכו כו'

ומכאן יכולין ללמוד טעמה של משנה, **דאסורין מלאכול משום מעלה הוא, דאף על גב דמהניא** - שאפילו שמועילה **זריעה** לחולין לטהרם לגמרי, **עבוד רבנן** - עשו חכמים **מעלה דלא תהני** - שלא תועיל לתרומה להעלות לה טהרה גמורה להיתר **אכילה, ומיהו מלטמא** אחרים **טהרו** השתילים ששתל, **דלהא לא עבוד** - שלענין זה לא עשו חכמים **מעלה.**

מי סגג

כגון מים של ניסוך המים דשבת שבתוך החג [-חג הסוכות], שהיו **ממלאין** אותן **מערב שבת**[שצב], **וכשנטמאו** המים **אין יכולין** לילך **ולמלאות** מן השילוח **בשבת, וכן טורח הוא למלאות מבור** הגדול שבעזרה **בגלגל** שבו, **והלך והשיקם באמת** המים **שבעזרה**[שצג], **ומים סלקא** להו - עולה להם השקה, דזו היא זריעתן, משעברו עליהן מי המקוה ונעשה חיבור, **וכטלו.**

ומאי כך הקדישן

שעדיין לא קרא עליהן שם, **או לא קדשו בכלי שרת**[שצד], **טהורין.**

מן זריעה לסקדם

אין זריעה מועילה בהקדש **לטהרו בכך, דמעלה עשו בקדשים, הכא נמי** - אף כאן בשתילי תרומה שנטמאו ושתלן, **אין** זריעה מועלת לטהר **תרומה, דמעלה עשו** בזה חכמים.

להם שמעתי

דרבי אושעיא, שאמר מי החג שנטמאו ואחר כך הקדישן טהורים, ואם הקדישן ואחר כך השיקן טמאים.

הקדישן נכלי שרת קמ"ל

דכיון דקדושין הן קדושת הגוף, **עבדינהו להו רבנן** - עשו בהם חכמים **מעלה, אבל משום קדושת פה, דמלאן בכלי חול לשם חג, לא עבדי להו** - לא עשו בהם **מעלה, ומהניא** להו - ומועילה להם השקה לטהרם.

זו לא שמעתי

במעלה זו דזריעה, **לא שמעתי אם** עשו מעלה גם בקידוש **בפה, אם** דווקא בקידוש **בכלי** שרת, **אבל במעלה אחרת שמעתי דאף בקדושת פה עבדוה רבנן, ואיכא למילף מינה** - ואפשר ללמוד משם **דהוא הדין לכל מעלות שבקודש**, שעשו אותן גם אם נתקדשו בפה בלבד.

דלכן ומאי כך הקדישן מסורס

היין טהור **לנסכים, ורבי יוחנן לטעמיה** [-לשיטתו] **דאמר לעיל** (לג:) **שמשקין מיפקד פקידי** - כנוסים הם בפירות ואינם מחוברים עמם, **ולא קבילו טומאה עם האוכל, ולקמיה מפרש היכי דריך להו** - ולהלן הגמרא תפרש כיצד ידרכם ולא יטמאו ביציאתם מהפירות.

הקדישן ומת"כ דלכן ממעט

קא סלקא דעתך - סברה הגמרא שמדובר שהקדיש **יינו לנסכים.**

ממעט

דעבוד רבנן מעלה בקדשים דמיטמא - שיטָמא בהם **משקה עם האוכל**, כלומר המשקה הכנוס באוכל, **ולא אמרינן בהו** [-בפירות קדשים] **משקין מיפקד פקידי** - המשקים שבפירות כנוסים בהם ואינם נטמאים עמם. וכך יש להוכיח, **והא ענבים** קדושת **פה הן, דאי נמי** - שאפילו אם **נתנן לכלי** שרת, **אין כלי** שרת **מקדשן, דאין כלי שרת מקדשין אלא דבר הראוי לו** [להקרבה], **כדילפינן** - כפי שלמדנו **בשחיטת קדשים** - במסכת זבחים (פג:) **גבי** קידוש **מזבח**, שמכך **שנאמר** (שמות כט לז) 'כל הנוגע **במזבח יקדש', שומע אני בין** אם הוא **ראוי** למזבח **ובין שאינו ראוי** למזבח, **תלמוד לומר** (ויקרא ו ג) 'עולה', **וכלי שרת** מקדשים **בדומיא דמזבח**, כמו **דנפקא לן התם** - כפי שדרשו שם (פז.). ועל כן אין כלי שרת מקדשים ענבים שאינם ראויים למזבח, ובהכרח שכוונת רבי יוחנן היא לקדושת פה בלבד.

ציונים והערות

על פסול דם ולא על פסול בעלים יתבארו על פי דברי המקדש דוד (סי' יז סק"ח), שחלוק קרבן שדמו נפסל מקרבן שבעליו נפסלו, שקרבן שדמו נפסל, כל הקרבן נפסל מיד, אלא שאי אפשר לשרפו עד לאחר עיבור צורה, מה שאין כן קרבן שבעליו נפסלו, הקרבן כשר לגמרי, אלא שאי אפשר להקריבו, ולאחר עיבור צורה חל בקרבן דין שריפה. **שפז. אמנם** בתוספות בזבחים (קד. ד"ה מלן) משמע שאין לדמות אופן בו הבשר קיים אלא שנפסל לאופן בו אין בשר כלל, ומה שאסר לזרוק באופן שנפסל הרי זה משום גזירה שמא יזרוק גם כאשר אבד הבשר או נשרף. **שפח. פסוק** זה הוא במנחה, ובחטאת נאמר (שם ו יט) 'במקום קדוש תאכל בחצר אוהל מועד'. **שפט. ואף** בלא ציץ. ראה מהרש"א (נרקי"ן).

שצ. והתוספות (ד"ה שמע) כתבו, שרבי יהושע סובר כדעת רבי עקיבא (מעילה ו:) האומר שזריקה מועילה ליוצא להוציאו מידי מעילה [בשר קדשי קדשים יש בו מעילה עד זריקת דמו, ולדעת רבי עקיבא אפילו אם הבשר נפסל ביוצא מועילה הזריקה להוציאו מידי מעילה], והוא הדין שהיא מועילה לענין שהורצה הקרבן. אמנם התוספות במנחות (יג. ד"ה ה"מ) הסתפקו אם הדברים תלויים זה בזה, ושמא רק להרצאה אמר אך לא לענין מעילה. דעה אחרת היא דעת התוספות רי"ד (ד"ה אימתיה) שיש למחוק את התיבות 'או שיצא', שאין ריצוי ליוצא. **שצא. ועל** כן יש למחוק את התיבה 'ציץ' שבגמרא כאן שאכן הוקפה בסוגריים. והגירסא שמחק רש"י נמצאת בתוספות רבינו פרץ (ד"ה מלן). **שצב. ראה** סוכה (מח:) במשנה.

שצג. ומה שלא הביאו מאמת המים לכתחילה, הרי זה משום שהיו מימיה מלוכלכים בדם, ראה גם רש"י להלן (סד. ד"ה מלמ). שו"ת תורת מרדכי (קונטרס מינח הקודש סי' ג אות ה). והיעב"ץ (נרקי"ן) כתב, שמהרמב"ם (מיסורי מזבח פ"ו ה"ו) משמע שגם בימי החול אם נטמאו מי החג היו משיקין אותם לטהרם ולא היו מטריחים למלאותם שוב מן השילוח, אחר שהיה הדבר נעשה בעסק גדול [ובמקום אחר (תמידין ומוספין פ"י ה"י) פסק הרמב"ם, שאם נפסלו המים או נשפכו ממלא מן הכיור ומנסך, ומשמע גם כן שאין צריך לחזור ולמלא ממעין השילוח, ומה שממלא מן הכיור משום שאין שם תקנה בהשקה]. **שצד. להלן** תסתפק הגמרא אם הדבר תלוי בקריאת שם, או דווקא בקידוש בכלי שרת.

נפנפים של תרומה

והאי 'הקדישן' שאמר רבי יוחנן, בקדושת תרומה קאמר, דבתרומה לא שייכא - אין שייכת קדושת כלי, לא ביין ולא בענבים.

דרכן ואפילו מוכן

לעיל קמהדר - הגמרא שבה לדברי רבי יוחנן דלעיל, אמרת 'דרכן ואחר כך הקדישן טהורות', ומשמע ואפילו דרך טובא [-הרבה] בבת אחת, בתמיה, והא אמרת לעיל (לג:) 'דורכן פחות פחות מכביצה', דאי ידרכם ביותר מכביצה, הא איטמו - הרי נטמאו המשקין היוצאין בכביצה, שמיציאת טיפה ראשונה טימאה האוכל, שהרי יש בה [-בענבים] כשיעור הראוי לטמאות טומאת אוכלין.

הכי גרסינן מי נעים מימא הכא נמי בפחות מכביצה ומי נעים מימא התם דבעינן פחות מכביצה שנגעו ענבים בראשון

אוצר החכמה

שנגעו ענבים בראשון, היינו כגון שנגעו הענבים באדם או באוכל שנטמא משרץ או שנטמא מנבילה ונעשו הענבים 'שני', וכל שכן אם נגעו בטמא מת, שהוא אב הטומאה [ונעשו ראשון]. דכיון דהוו ענבים שני לטומאה, טימאו את המשקין בכביצה משיצאת טיפה ראשונה. ואף על פי שהענבים הן חולין, וקשה איך נטמא היין הלא אין שלישי בחולין, אין להקשות כן, דכל הפוסל את התרומה, כגון שני לטומאה, מטמא משקין להיות תחלה - ראשון לטומאה.

'ושני עושה שלישי בתרומה' לא גרסינן, דהא בחולין עסקינן, דאי בתרומה, הא אמרן דעבוד מעלה שמיטמא משקה עם האוכלשצה, אלא על כרחך שמדובר בחולין שאין בהם שלישי.

הכא לנגעו

כאן מדובר שנגעו ענבים בשני, דהיינו שנגעו הענבים במה שנגע בראשון לטומאה שנגע באב הטומאה, דהוו להו שלישי, ואף שאין שלישי בחולין, בכל זאת בענבים שנעשו על טהרת תרומה משכחת בהו שלישישצו. הלכך אם דרכן ואחר כך הקדישן, כלומר, שקרא להן שם תרומה, טהורין, ואפילו דרך הרבה יחד, שהאוכל שלישי לא עשה למשקה כלום, ומתחלה לא נטמאו עם האוכל, דקודם קריאת שם לא עבוד מעלה. אבל הקדישן לתרומה ואחר כך דרכן, טמאין, דמקריאת שם חלה המעלה עליהן, ונעשה המשקין כאוכל הכל אחד ונטמאו.

מעלה מעלה

מעלה בעלמא הוא מדרבנן שתהא חיותן בכלי, ואסמכוה רבנן אקרא - והסמיכו זאת חכמים על הפסוק, אבל אינה מן התורה.

הכא נמי מעלה

מעלה בעלמא הוא דאין זריעה לתרומה, ולכך אסורין מלאכול.

מימן

דעבוד (רבנן[שצט]) מעלה בקדשים, ומעלה זו היא אפילו מדאורייתא.

נקדשים נמ

טמא שטבל והעריב שמשו אינו אוכל בקדשים אם טומאה דבת כפרה היא, כגון זב וזבה ויולדת המחויבים קרבן[ת].

לה.

מלמ מעלה

מעלה בעלמא הוא מדרבנן שתהא חיותן בכלי, ואסמכוה רבנן אקרא - והסמיכו זאת חכמים על הפסוק, אבל אינה מן התורה.

הכא נמי מעלה

מעלה בעלמא הוא דאין זריעה לתרומה, ולכך אסורין מלאכול.

מימן

דעבוד (רבנן[שצט]) מעלה בקדשים, ומעלה זו היא אפילו מדאורייתא.

נקדשים נמ

טמא שטבל והעריב שמשו אינו אוכל בקדשים אם טומאה דבת כפרה היא, כגון זב וזבה ויולדת המחויבים קרבן[ת].

ומנער

נאמר 'והבשר כל טהור יאכל וגו' בשר', וי"ו יתירה נדרשת לרבות עצים ולבונה של קודש לטומאה. וקאי אדלעיל - והרי תיבה זו [-והבשר] מוסבת על האמור לפניה, 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל והבשר', שגם עוד דברים המתרבים ב'וי"ו', והם עצים ולבונה, לא יאכלו[תא].

מלו דנריס מלמס יומם נהן ידי מוכמו

משום חובת מצה בלילה ראשונה, שהוא מחוייב לאכול מצה[תב], כדכתיב (שמות יב יח) 'בערב תאכלו מצות'.

מיכולם מומל

'אביי"א', ומכונה כך, כיון ששיבולת שלה עשוי כזנב שועל.

יוממן נדממי

'דמאי' זו תבואה הנלקחת מעם הארץ, והיא נקראת 'דמאי'[תג], ספק עישרה ספק לא עישרה, וחייבו חכמים את הקונה תבואה זו להפריש מעשרותיה מספקות[תד]. ואם אכל מצה העשויה ממנה - מתבואה של דמאי, ולא הפריש מעשר ממנה, מכל מקום יצא.

מנמלה מרוממו

שהפרישו ממנו תרומת מעשר לכהן, ומכאן ואילך המעשר מותר אף לזרים, אבל קודם לכן אסור לזרים לאוכלו, שהרי מעורבת בו תרומת מעשר, שהיא נאכלת רק לכהנים.

והכהמים נמלה ונמרומה

אבל ישראל במצה של תרומה לא יוצא ידי חובתו, כדיליף לקמן (ע"ג) מהפסוק (דברים טז ג) 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות', והקישה התורה בפסוק זה איסור אכילת חמץ למצות אכילת מצה, ללמד, שדווקא מי - בצק שאינו מווהר על חימוצו אלא משום חמץ, אתה יוצא בו ידי חובת מצה, יצא זה - בצק של חלה או תרומה, שאסור לזרים אף מחמת איסור אחר בנוסף על איסור חמץ, ועל כן אין יוצאים בו ידי חובת מצה[תה].

ולם נמעמר מני

חוץ לירושלים, ששם אסור מעשר שני באכילה. אבל בירושלים ודאי יוצאים בו, שהרי מצוה לאוכלו.

ציונים והערות

שצה. העיר המהרש"א (נרס"י), שהוא הדין שהיה יכול לומר שאם בתרומה עסקינן היה אסור לדרוך גם פחות מכביצה משום תקלה, וכאמור לעיל (לג:), שמטעם זה אין ערך ממון לתרומת תותים וענבים שנטמאה, שהלא אין דרך לטהר אותה. אולם כתב, מעתה שנתבאר שעשו מעלה שהיין היוצא מהענבים טמא, אין צורך לאמור בגמרא שם, ומה שאין ערך דמים לתרומת תותים וענבים הרי זה משום שאי אפשר לטהר את יינם משום המעלה האמורה כאן. והרש"ש (נרס"י) העיר, שהיה אפשר לומר שמדובר בחולין שנעשו על טהרת תרומה, שיש בהם שלישי, כמו שכתב רש"י להלן (ד"ה הכא). **שצו. היינו** שאף שאין שלישי בחולין, יש שלישי בחולין שנעשו על טהרת תרומה, והיינו שנשמרו כתרומה טהורה. וזה לשון רש"י בסוטה (ל. ד"ה נמולין), חולין שנעשו על טהרת תרומה, שבעליהם כהן ורגיל בתרומה, וקיבל עליו לאכול חולין שלו בטהרת תרומה, כדי שיהא רגיל לתרומותיו בטהרה הזקוקה להן, הילכך משכחת בהו שלישי, דבחולין אחרים לא משכחת שלישי. **שצז. אדם** שנטמא במת [על ידי מגע, משא או אוהל], אין לו טהרה בטבילה לבדה, אלא הוא סופר שבעה ימים, ומזים עליו ממי חטאת בימים השלישי והשביעי. 'מי חטאת' הם אפר פרה אדומה בלול במי מעין. נתינת האפר עם המים נקראת 'קידוש'. **שצח. התוספות** (ד"ה ומן) כתבו שפירוש רש"י דחוק, שאיזו מעלה יש בכך שיהיו המים חיים בכלי, ואין זה דומה לשאר המעלות בסוגיא שהן מעלות לענין טומאה. ועוד, שלשון הגמרא 'אלמא תלושין נינהו והא מחוברין נינהו' אינו עולה יפה [על פי רבינו דוד (ד"ה אף), וראה תוספות רבינו פרץ (ד"ה והא)]. וביארו, שודאי שדין תורה הוא שיהיו המים חיים בכלי, והמעלה האמורה כאן היא לגבי קבלת טומאה, שאף שהוא משיק את המים למעין בעת שהוא ממלאם והם מתחברים אליו, מכל מקום מאחר שקראה אותם התורה תלושים ['ונתן'], מוכח שעשתה מעלה שאין השקה מועילה בהם לטהרם, ובדומה למעלה שעשו חכמים שאין זריעה לתרומה. **שצט. ראה** הגהות וציונים שהובא מדקדוקי סופרים שבכ"י תיבת 'רבנן' אינה, ושכן היא הגירסא הנכונה. והאחרונים שהיתה לפניהם הגירסא הישנה התקשו בדברי רש"י, שפתח בדרבנן וסיים בדאורייתא. ובשואל ומשיב (סו"ס מהדורה 6 ח"ג סי' קו) כתב ליישב, שאף שמן התורה נטהר בטבילתו, תקנו חכמים שלא יאכל בקדשים עד שיביא קרבנותיו, והיינו שתקנו שנחשב כאילו נשאר עוד בטומאתו לענין שתהיה טומאתו עליו ויהיה לוקה וענוש כרת. וכוונת רש"י היא שעשו חכמים מעלה בקדשים אפילו לענין דין התורה, וכל שכן שעשו חכמים מעלה מדרבנן. וראה בילקוט ביאורים מה שהובא עוד מדברי האחרונים בזה. **ת. ראה** ויקרא (יג ד-ח, טו ו-טו, טו כה-כז). **תא. והיינו** שהדרשה היא מ'והבשר' השני. והקשו האחרונים [רש"ש ומלא הרועים (נרס"י)], שלעיל (מד:) מבואר שהדרשה היא מ'והבשר' הראשון, וצ"ע. וראה בילקוט ביאורים מה שצוין בזה. **תב. כלומר**, אין המשנה דנה בדברים המותרים לאכול בפסח, שהרי מצות המותרות בפסח ניתן להכין גם מדברים שאינם מחמשת מיני דגן, אם אינם מחמיצים, אלא המשנה באה לומר באלו מצות יוצאים ידי חובת אכילת מצת מצוה בלילה ראשון של פסח. **תג. הרע"ב** (נרסו פ"ו מ"ו) פירש שמילת 'דמאי' מורכבת משתי מילים 'דא מאי', כלומר, מה היא תבואה זו, שאין ידוע אם היא מעושרת או לא. **תד. אמנם** מן התורה אין חיוב לעשרה מספק, כיון שרוב עמי הארץ מעשרים הם. **תה. רש"י** פירש כן על פי דברי רבינא בגמרא להלן (ע"ג) לענין מצה של טבל. והקשה הצל"ח (להלן ע"ג ד"ה ר' שמעון), והרי למסקנת הגמרא שם (להלן ו.) נדחו דברי רבינא, והסיקה הגמרא כדברי רב ששת, שדין זה שאין יוצאים במצה של טבל שייך רק לדברי רבי שמעון הסובר שאין איסור חל על איסור, ואין איסור חמץ חל עליו כלל, ועל כן אין יוצאים בו ידי חובת מצה. ויישב, שהנה במשנתנו אין שייך לומר כדברי רב ששת, משום שאף רבי שמעון מודה באיסור מוסיף שאיסור חל על איסור, ואיסור חמץ לגבי איסור תרומה איסור מוסיף הוא, ובהכרח צריך לומר בטעם דין משנתנו שאין יוצאים במצה של תרומה, שזהו מטעם מצוה הבאה בעבירה [וכמו שכתב הר"ן (ד"ה אמנם)]. אמנם כל זה הוא אם נאמר שמצה בזמן הזה הוא דאורייתא, אך לדעת רב אחא בר יעקב (להלן קכ.) שמצות אכילת מצה בזמן הזה דרבנן, יקשה, שהרי במצוה דרבנן אין חסרון של מצוה הבאה בעבירה [כמו שכתבו התוספות (סוכה לא. ד"ה מתוך)], ועל כרחך שהוא יעמיד את המשנה כתירוצו של רבינא, שאין יוצאים ידי חובת מצה כל דבר שיש בו איסור נוסף על איסור חמץ, ואף שדחתה זאת הגמרא ['מידי בלבד כתיב'], אין זו דחיה גמורה, ורב אחא בר יעקב יסבור כתירוץ זה. ורצה רש"י כאן לפרש את המשנה כדברי הכל, ולכן כתב כאן טעם זה. בחתם סופר (ד"ה והכהמים) הקשה מדוע לא פירש רש"י בפשיטות שאינו יוצא בהם ידי חובתו כיון שאינם שלו, ואין יוצאים ידי חובת מצה במצה גזולה [וכעין מה שהקשו תוספות להלן (לח.) לגבי טבל, ותירוצם אינו שייך בתרומה]. ותירץ שיש אופנים שאין התרומה גזולה בידו, וכגון שירשה מאבי אמו הכהן, אמנם היא אסורה עליו באכילה כיון שהוא זר, ולזה נתן רש"י טעם

עצמן למצמו

לחם של קרבן תודה, ומצות שמביא הנזיר.

מין יוצא נהן

ואפילו עדיין **לא שחט** את הזבח - קרבן תודה או קרבן נזירות **עליהן, ולא קרא שם** לחמי קרבן **עליהן, אלא** די בכך **שעשאן לדעת כן** כדי לפוסלם ממצת מצוה, **ומעמא מפרש בגמרא.**

למכור נשוק

אם עשאן על מנת למוכרן בשוק **לצורכי לחמי תודה ונזירות, יוצא בהן** ידי חובת מצת מצוה, **אם לא מכר להן, ומעמא מפרש בגמרא.**

מין מיטין

דין זה נאמר **לענין תרומה**, שהרי ההלכה היא **דאין תורמין ממין על שאינו מינו**, ובאה הברייתא להשמיענו שכיון שחיטין וכוסמין הם מין אחד, תורמין מחיטין על כוסמין.

דנריס הנמין לידי מימון מדס יוצא נהן

יוצא בהן **משום מצה, אם** שמרם שלא יחמיצו **ועשאן מצה.**

מורז ודוחן

אין עושין [-נעשים] **חמץ, ואם מחמיצין אותן** - אם משהים אותם במים בשיעור זמן הראוי להחמצה, **מסריחין** - מתקלקלים.

מומר נמורז ודוחן

כלומר, אוסר **לאכול** מלחם **הימנו תבשיל בפסח**, כיון שסבר שהאורז והדוחן מחמיצות.

יש מפרשים שהברייתא האוסרת אורז ודוחן אינה עוסקת בחמץ, אלא לענין **מנחות** הקרבות בבית המקדש, **משום דכל המנחות באות מצה**, ולא חמץ, וסובר רבי יוחנן בן נורי שאורז ודוחן מחמיצים, ולכן אין להביא מהם מנחות. ופירוש זה **שיבוש הוא, דאין מנחה באה אלא** מן החטים, **דכתיב** (שמות כט) 'סולת חטים **תעשה אותם**', חוץ **ממנחת העומר שאינה באה אלא** מן השעורין, [וכן] **מנחת סוטה** באה רק מן השעורים, **ופשיטא** דדוחן[יז] **לא** - אין שום מנחה הבאה מאורז או דוחן, **ומאן פליג עליה דרבי יוחנן בהא** - ומי הוא שיחלוק על רבי יוחנן בן נורי בדין זה, **ומי מתיר** להביא מנחה מאורז ודוחן, והרי ודאי לדברי הכל אין להביא מהם מנחות, אף אם נאמר שהם מחמיצות.

מקרוב למימון

אלמא - ומוכח שסבר רבי יוחנן בן נורי שאורז ודוחן **בא** לידי **חימוץ**, וממילא לדידיה **יוצאין בו משום מצה**, אם שמרו שלא יחמיץ, ושלא כמשמעות משנתנו שאין יוצאים בהם ידי חובת אכילת מצה.

מתן גמור לא סוי

ונפקא מינה מכך שאינו חמץ גמור, **דאין ענוש כרת** על אכילתו במזיד, **ואם אכלו בשוגג אין מביא** קרבן.

מייתי נמלה

דמין הגן הוי, **ואף** על גב דבפרשת חלה 'לחם' **כתיב בה**, **וגמר** - ולמדנו בגזירה שוה של המילים 'לחם' 'לחם' מ'לחם עוני' האמור לגבי מצת מצוה, שכשם שמצת מצוה באה רק מלחם העשוי ממיני דגן, כך חיוב חלה אינו נוהג אלא בלחם העשוי ממיני דגן, כמבואר **במנחות בפרק רבי ישמעאל** (ע:), מכל מקום **אורז**[יח] **נמי לחם הוא** וחייבת בחלה.

ניין ונמתן

דלא נתן בה - בעיסה **מים**, אלא רק יין, שמן או דבש[יט].

מלא עשירה

ורחמנא אמר 'לחם עוני', ולכן מצה עשירה אינה כשרה למצת מצוה.

סמסמו וגמעו

אשום לחם דמין דגן קאי - דין זה נאמר על כל לחם העשוי מאחד מחמשה מיני דגן, **ואשמעינן** -וחידשה הברייתא **דגמיעה** נחשבת **כאכילה**, לחייבו על אכילת חמץ.

לה:

דמתי סם לא סוי ליה

ומאחר והדמאי אסור עליו באכילה אין יוצא בו ידי חובת מצה, **דאמרינן לקמן, מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ לבדו, אתה יוצא בה לשום מצה**, אם שמרתו שלא יחמיץ, **יצא מי שיש לו איסור אחר**, מלבד איסור חמץ, שאין יוצאים בו ידי חובת מצה, ואם כן היאך יוצאים ידי חובה במצת דמאי[כ].

אי נמי - טעם נוסף לכך שהוקשה לגמרא שאין יוצאים ידי חובה במצת דמאי, כיון **דהויא לה מצוה הבאה בעבירה**, שאין יוצאים בה ידי חובה (סוכה ג.).

סמסם נמי מי ליה

דדין זה שאסור לאכול דמאי ללא מעשר, **חומרא דרבנן בעלמא הוא, דרוב עמי הארץ מעשרין הן**, ומן התורה יש לסמוך על רוב זה, ואין לחשוש שלא עישרו.

מכמיח

חיילות מלכי ישראל, המוטלין על בני העיירות לזונן, שהם עומדים **להגין עליהם מאויביהן, וישראלים הן**, ואותם חיילים **הרי הן כעניים** לענין היתר לאכול דמאי, **הואיל ואינן במקומן**[כא].

שהקדימו נשיבלים

את הפרשת **המעשר** הקדים **להפרשת תרומה גדולה**, קודם **מירוח** התבואה, **דמן התורה** הפרשת **תרומה קודמת למעשר**, **ד'ראשית' קריא רחמנא** לתרומה, **שנאמר** (דברים יח ד) 'ראשית דגנך וגו' תתן לו', **ומן הנותר** לאחר הפרשת התרומה **הוא נותן מעשר ראשון ללוי, ועכשיו הערים הלוי וקידמו** לכהן, **כדי שלא יחסרנו הכהן אחד מחמשים**, שזו מידה בינונית של נטילת תרומה גדולה (תרומות פ"ד מ"ג), **וניטלה הימנו** [-מהמעשר] **תרומת מעשר כדינו, אבל תרומה גדולה, הניטלת ראשונה, לא נטלה הימנו. ואשמעינן מתניתין דמותר** לעשות כן, **כרבי אבהו.**

סם כל מרומם ה'

ולשון 'כל' באה לרבות **אפילו תרומה גדולה.**

ומה לשים

דאוקמת קרא דחיובא - מדוע אתה מעמיד את הפסוק המחייב בתרומה **כשהקדימו בכרי**, ואילו **קרא דפטורא**[כב] אתה מעמיד **כשהקדימו בשיבלין.**

סמי

אותו מעשר **דנתמרח בכרי, אידנן** - חל עליו שם דגן, **וכיון דנקרא דגן נעשה טבל לתרומה, כדכתיב ראשית דגנך**, ולכן מסתבר לחייבו בהפרשת תרומה אף שנטל הלוי את המעשר קודם הפרשת התרומה.

סמי נם מידנן

וכי שקליה - וכשנטלו הלוי, **עדיין לא הוה טבול לתרומה**, ולכן מסתבר לפוטרו.

מנול מדרנן

ואפילו הכי - אף על פי שאין איסור זה אלא

ציונים והערות

שאין יוצא ידי חובתו מחמת שיש בה איסור תרומה. **תו. ראה** בהגהות וציונים שגירסת הרש"ש היא 'אורז ודוחן'. **תז. צריך** לומר 'קרמית נמי לחם הוא'. הגהות מהר"ב רנשבורג. אמנם היעב"ץ יישב את הגירסא שלפנינו, דהוקשה לרש"י היאך ניתן לומר שקרמית חייבת בחלה, והרי אין עושים ממנה לחם אלא תבשיל, ואילו גבי מצה נאמר לשון לחם ג' פעמים. ולכן כתב רש"י שהרי הגמרא עוסקת כעת בדעת רבי יוחנן בן נורי, שסבר שיוצאים ידי חובת מצה באורז, ואף שבדרך כלל עושים ממנו תבשיל מכל מקום אם טחן את האורז ועשה ממנה מצה, נחשב לחם ויוצאים בה ידי חובת מצה, ואם כן הוא הדין לענין חיוב חלה בקרמית, שאף שרגילים לעשות ממנו תבשיל, מכל מקום עשה ממנו לחם הרי היא חייבת בחלה. **תח. כתב** הפני יהושע (ד"ה ממר) שבודאי אף כשנתן בה מים אין חייבים על חימוצו כרת [שהרי לפי טעמו של רב פפא בדברי ריש לקיש, הטעם שאין חייבים עליה הוא משום שאין יוצאים בעיסה זו ידי חובת מצה משום מצה עשירה, והלא אף כשעירב בה מים היא מצה עשירה ואין יוצאים בה וכמו שכתב המגן אברהם (סי' תעז סק"ה)], אלא כוונת רש"י הוא שדברי ריש לקיש נאמרו אפילו כשלא עירב בה מים, כלומר שאף באופן זה רק חיוב כרת אין בה, אבל איסור לאו יש בה [וראה בשפת אמת (ד"ה עיקר) שביאר את דברי רש"י באופן אחר]. אך התוספות (להלן ע"ג ד"ה ומי) הוכיחו מסוגיית הגמרא להלן (מ.), שמי פירות אין מחמיצים כלל, ומותר ללוש בהם אף לכתחילה, ולכן פירשו שדברי ריש לקיש נאמרו בעיסה שנילושה גם במים וגם במי פירות, והיא מחמיצה מעט מחמת המים המעורבים בה, ועל כן האוכלה עובר בלאו, אבל אם נילושה העיסה במי פירות בלבד, מותר לאוכלה בפסח אף לכתחילה. **תט. ואף** שמן התורה אין כאן איסור נוסף על איסור חמץ, שהלא דמאי הוא איסור מדרבנן, מכל מקום אין זה איסור דרבנן מצד עצמו, אלא שגזרו חכמים לחשוש לאיסור דאורייתא של טבל, כיון שיש לנו ספק אמיתי אם עישרוהו, ועל כן הוי כמצה האסורה באיסור אחר מן התורה. מהרש"א (נדרים ד"ה טעון). וביאר הצל"ח (נדרים י"י) שאף שבמסקנת הגמרא (להלן לו.) נדחו דברי רבינא שביאר כן את הברייתא (שם), אלא הטעם של הברייתא הוא כביאורו של רב ששת, שכיון שיש עליו איסור אחר אין איסור חמץ חל עליו משום שאין איסור חל על איסור, מכל מקום כאן אין לבאר את קושיית הגמרא כרב ששת, שאם כן לא היתה הגמרא צריכה לתרץ שיכול הוא להפקיר את נכסיו ויהיה מותר בדמאי, אלא אף אם לא יפקיר את נכסיו, כיון שאיסור דמאי הוא רק לעשירים, ואילו איסור חמץ הוא גם לעניים, הרי זה איסור מוסיף שחל על איסור לדברי הכל. ומכח זה הוכיח רש"י שקושיית הגמרא הוא אף לפירוש רבינא בברייתא, שכל דבר שיש עליו איסור נוסף מלבד איסור חמץ אין יוצאים בו ידי חובה, ועל זה תירצה הגמרא שיכול להפקיר את נכסיו ויהא מותר באכילתו. אמנם הוסיף רש"י את הטעם של מצוה הבאה בעבירה, כדי שתהיה הקושיא קשה גם לשיטת רב ששת הנ"ל. **תי. אמנם** בירושלמי (דמאי פ"ג ה"ח) הובא שיש מפרשים שהכוונה היא לחיילות נכרים שמוטל על הישראל לפרנסם. ופירשו התוספות (נדרים מז. ד"ה ומפרנסין), שאף שטבל ודאי אסור להאכילם, משום שהוא פורע חובו בממון כהן, בדמאי הקלו. **תיא. על** פי הגהות וציונים.

מדרבנן, **מצוה הבאה בעבירה היא חשיב לה**, ואין יוצאים ידי חובה במצה זו. ואיסור זה של טבל דרבנן **לא דמי** - אינו דומה לאיסור **דמאי**, שיוצאים בה חובה, וטעם החילוק הוא **כדאמרן** לעיל, **דהתם**, בדמאי, **אשכחן ביה היתירא לכתחילה** - יש אופן שהותר לכתחילה לאכול דמאי, והיינו לעניים, ואף בידו להפקיר את נכסיו ולאכול דמאי, **הלכך הכא בדיעבד נפיק** - ולכן אף כשלא הפקיר נכסיו ואינו עני, יוצא ידי חובה באכילת מצה של דמאי.

ולא נמעשר לעשון שלא נטלה תרומתו

קא סלקא דעתך - סברה עתה הגמרא שמה שאמרה המשנה שאין יוצאים במעשר ראשון שלא ניטלה תרומתו, **בתרומת מעשר קאמר, וקא פריך פשיטא** - ועל זה הקשתה הגמרא שדבר פשוט הוא שאין יוצאים ידי חובה במעשר כזה, שהרי מעורבת בו תרומת מעשר האסורה לזרים, והרי הוא טבל ממש.

לא נריכא שהקדימו נכרי

והאי 'שלא ניטלה **תרומתו**' דקתני במשנה, הכוונה **לתרומה גדולה**. ומה שכתבה המשנה 'שלא ניטלה', שהמשמעות היא שלא ניטלה התרומה הגדולה להינתן לאחר הפרשת המעשר, והיינו תרומת מעשר, אין זו כוונתה, אלא דהוי חזי **לאפרושי מינה מעיקרא קאמר** - שלא ניטלה ממנה מתחילה אותה תרומה שהיתה ראויה להינטל ממנה מתחילה, והיינו תרומה גדולה.

ונתן הכתף וקס לו

במקדיש שדה כתיב (ויקרא כז יט) 'ויסף חמישית **כסף ערכך** וגו' עליו וקם לו'.

כל טבל נמי לא מיתקן

קושיא **היא** שהקשתה הגמרא בתוך דברי הברייתא.

או שפילו (שכילם) מעשר עני

והחידוש בזה הוא **שאין בו** - במעשר עני **שום** קדושה. **דאילו מעשר ראשון אית ביה** [-יש בו] **תרומת מעשר, שהיא** קדושה ונאכלת רק לכהנים, **ומעשר שני כולו** קדוש, שנאכל רק בירושלים.

לו.

פטור

מחטאת, דאין איסור יום הכפורים חל על איסור נבילה. ואם בו ביום נתנבלה, שחל איסור יום הכפורים לפני איסור נבילה, **אפילו הכי** פטור מחטאת **של** אכילה **ביום הכפורים, כיון שהיתה** אסורה קודם יום הכפורים משום אבר מן החי, ואין איסור יום הכפורים חל עליה.

מידי נלבד כפיג

וכי נאמר 'בלבד' **בקרא**, והרי לא נאמר כן, ואם כן **משמע דכל מי שאיסור חמץ נוהג בו**, אם לא החמיץ **אתה יוצא בו משום מצה**.

מי שנאכל נמינום

כלומר, מי **שמותר לאוכלו כשהוא** אונן, דרוש **ביה** - ויש לדרוש את הלשון 'לחם עוני' כאילו נאמר 'לחם **אוני**', **ומעשר שני אינו נאכל באנינות, דכתיב** (דברים כו יד) 'לא **אכלתי באוני ממנו**'.

מי כמיב עוי

בוי"ו, דתשמע מיניה - שנוכל לדרוש זאת כאילו נאמר '**אוני**'.

מין לשין שם הפיסס

של **מצות** בין **ושמן ודבש, מפני שקרובה וממהרת להחמיץ, ואין אדם יכול לשומרה. לפיכך אם** עבר **ולש, תשרף מיד**. ודין זה, ששורפים את העיסה, **במועד** - בחול המועד **קאמר, ולא ביום טוב**, כיון **דהבערה שלא לצורך היא**תיג.

(ולר' יוחנן) [ולריש לקיש]תיד **דאמר לעיל 'מי פירות אין מחמיצין', לא קשיא** הך - אין קושיא מברייתא זו, האומרת שעיסה שנילושה במי פירות ממהרת להחמיץ, **דאיהו 'אין חייבין על חימוצו כרת' קאמר**- שלא אמר אלא שאין חייבים על חימוצו כרת, וכוונתו **דלא הוי חמץ גמור, אלא חמץ נוקשה הוי, כלומר חמץ רע** וגרוע, שעוברים עליו באיסור לאותטו, ואמנם את **אותו חימוץ** גרוע, הן ממהרין להחמיץ יותר מסתם עיסה שנילושה במים, **ואי אפשר לשומרן** שלא יחמיצו.

ומכמיס סומריס סעכל

דקסברי חכמים שאפשר לשומרה, והכא לא גרסינן 'תאכל מיד', דמשנאפה שוב **לא תחמיץ**, וכיון שחכמים סומכים על כך שלא החמיצה עד אפייתה, אין צורך באכילתה מיד.

מקמפין

טחין פניה לאחר עריכתה, קודם אפייתה.

פוטרין

ומים אלו **ממהרין** להחמיץ את העיסה יותר ממים רגילים.

יום לשטון

אין הכוונה לכל היום הראשון של פסח, אלא לאכילת מצה בלילה הראשון, **שאז** אכילת המצה היא **חובה, ובעינן 'לחם עוני'**.

כעין סורס

מעט, כעין של שור, מותר ללוש בחלב, כיון דמתוך קטנותה **אכיל ליה מיד בבת אחת, ולא משהי ליה** - ואינו משהה אותו, דלינשי - שמחמת כן ישכח שנילוש בחלב.

ומפי שנש ממנסום

דתנן בהו דבאות דווקא מצות, ואסור שיחמיצו, **ואפילו הכי נלושות בפושרין, ומשמרן שלא יחמיצו**.

לפיסה ליסס כזריזין

שהרי **כשמביאה הזר כבר היא סולת**, ואם היו לותתים אותה, היה הזר עושה זאת לפני הבאתה.

ליסה

כגון מנחת מחבת, ומרחשת, וכן **במנחת מאפה תנור, שאופין אותה תחילה עשר חלות, ואחר כך פותתין אותן** [-מפררים אותם לפירורים] **עד שמחזירין לסלתן**טז, **כדכתיב** (ויקרא ב ו) 'פתות **אותה פתים', ואחר כך נותן שמן ובוללה** [-מערב את הסולת עם השמן], ואחר כך שוב **יוצק** עליה שמן**יז**, **וקומץ** ממנה הכהן בקומצו ומקטירה למזבח, **וכשאפאה תחילה, נילושה במים פושרין**.

ליתד על יציקה ובלילה כו'

והני - ודברים אלו, שהם יציקה ובלילה, **במנחת מאפה תנור, לאחר לישה ואפייה ופתיתה נינהו** - הם נעשים.

כמקוס ורזיס מיפה

כלומר, **בעזרה**, והטעם שיש לעשות זאת דוקא בעזרה, לפי **שהמחבת והמרחשת כלי שרת הן**, וכן התנור **של מקדש הוא. וכיון דבעזרה איתא** - כיון שהעיסה הנעשית למנחה נמצאת בעזרה, חזו לה [-רואים אותה] **הכהנים, ומלמדין אותו להיזהר בה** שלא תחמיץ.

ליבור שמני

מנחת העומר קרבן ציבור היא, וכל עסקין שלה נעשין על פי בית דין, קצירתה והיבהוב שלה ולתיתה, הכל בבית דין ובזריזין הוא.

ואיכא דאמרי - ויש שפירשו את תירוץ הגמרא '**צבור שאני**' מלשון צבירה, **דהואיל וצוברין אותה מימיה זבין, ואין מחמיצין. ולאו מילתא היא** - ואין פירוש זה נכון, **חדא, דבתוספתא קתני לה** - שהרי שנינו בתוספתא דין זה האמור בברייתא, ושם **לא**

ציונים והערות

תיב. לכאורה כוונת רש"י לומר שהלשון שכתבה הגמרא, 'ונתן הכסף', אינה כתובה בפסוק, וכמו שכתבו תוספות במסכת שבת (קכח. ד"ה ונתן) שדרך הש"ס בכמה מקומות לקצר ולהביא את הכתוב בלשון קצרה. **תיג. תמהו** האחרונים על דברי רש"י, והרי רבן גמליאל סובר בביצה (כג:) שאומרים לגבי מלאכת יום טוב 'מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך', כלומר שאם יש במלאכה צורך קצת הותר לעשותה ביום טוב, ואף כאן יש בשריפתה צורך קצת, שלא יעבור עליה ב'בל יראה', ומדוע כתב רש"י שאין שורפים אותה ביום טוב. ונאמרו בזה כמה תירוצים: א. הרש"ש (נדפ"י) כתב, שמדובר שעדיין לא החמיצה החתיכה ויכול לבטלה קודם שתחמיץ ועל כן אסור לשרפה. אבל אם כבר החמיצה, שאינו יכול לבטלה, באמת יכול לשורפה אף ביום טוב. ב. הצל"ח (נדפ"י) כתב, שמדובר אף בעיסה שכבר החמיצה, ומכל מקום כתב רש"י שאין שורפים אותה ביום טוב, והיינו כיון שדבריו כאן נאמרו בשיטת רבן גמליאל, הסובר (להלן מט.) שאם חל י"ד ניסן בשבת, מבערים את החמץ בשבת שלא על ידי שריפה, וממילא אף כאן יכול הוא להשביתו באופנים אחרים, ולא בשריפה. ג. עוד כתב הצל"ח, שרש"י כתב כן לשיטתו לעיל (יב: ד"ה שלא) שלאחר זמן איסורו אפילו רבי יהודה [הסובר שאין ביעור חמץ אלא שריפה] מודה שהשבתתו בכל דבר, וממילא כאן שנילושה העיסה ביום טוב, לדברי הכל אין צורך לשורפה דווקא אלא ניתן להשביתה בדרכים אחרות, וממילא דברי רבן גמליאל שאמר שהעיסה תישרף ודאי נאמרו דווקא במועד. ד. החתם סופר (ד"ה י"ג) יישב שבאמת אין זה ודאי שתחמיץ העיסה, אלא שחוששים לכך, ומחמת כן אמר רבן גמליאל שיש לשורפה, אך כיון שאין זה ודאי חמץ אין מתירים מחמת כן שריפה ביום טוב. ה. עוד יישב החתם סופר על פי דברי התוספות בעירובין (ק. ד"ה ממקן), שאין עשה דוחה לא תעשה במקום שהאיסור הגיע מחמת פשיעת האדם עצמו, וממילא כאן שפשיעתו בכך שלש עיסה כזו הביאתו לאיסור בל יראה, אין נדחה איסור הבערה ביום טוב מחמת כן. **תיד. גליון. תטו. כן** הוא דעת רש"י להלן (מג. ד"ה ומלו עונין) שהמשהה חמץ נוקשה בביתו עובר משום בל יראה ובל ימצא. **תטז. דין** זה הוא כשיטת תנא דבי רבי ישמעאל במנחות (עה:), אבל לשיטת חכמים (נמצנה סה) פותת כל חלה לארבעה פתיתים בלבד. וראה ברש"ש (נדפ"י) שהעיר על דברי רש"י, מדוע נקט כאן כדעת יחיד של תנא דבי רבי ישמעאל, ולא כשיטת חכמים שם. **תיז. כן** היא שיטת רבי במנחות (עד:), אך לשיטת חכמים שם הבלילה נעשית לפני האפיה, ורק היציקה נעשית לאחריה.

קתני 'וצוברין' אלא 'ובוררין', הרי שלדברי התוספתא אף שאין צוברים את החיטים לאחר לתיתם, התירו ללתות אותם. ועוד, אי איכא תקנתא בצבור - אם מועילה תקנה זו, שיצברו את החיטים לאחר הלתיתה, (של) חיטים של מנחות נמי לילתתינהו וניצברינהו - גם בחיטים של שאר מנחות נאמר שיהו מותרים ללותתם, ויצברו אותם לאחר מכן.

נכורים

כגון כהן שהביאו לו חיטין בכורים בירושלים, וטחנן ואפה מהן מצות.

נכורים מין נאכלין מגע בירושלים

שנאמר (דברים יג יז) 'לא תוכל לאכול בשעריך וגו' ותרומת ידך', ואמר מר (מכות יז.), 'ותרומת ידך' אלו בכורים.

מנה ומרור

הקישן הכתוב, שנאמר (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים'.

מרור מינו נכורים

דתנן (נכורים פ"ג מ"ג), אין מביאין בכורים אלא משבע מינין, דכתיב (דברים ח ח) 'ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך', ומלשון 'מארצך' דרשו חכמים שזהו משבח ארצך, כלומר, משבעת המינים שהשתבחה בהם ארץ ישראל, כמבואר במנחות בפרק כל קרבנות (פד.) ולקמן בפרק מקום שנהגו (נג.).

לו:

הדר ניס רבי עקיבא

רבי עקיבא חזר בו מהך הקישא - מהיקש זה דמצה ומרור, ואינו ממעט מצה של ביכורים מחמת שאינה דומה למרור, ויליף - והוא לומד מיעוט זה של ביכורים מ'בכל מושבותיכם', כרבי יוסי הגלילי.

קף מעשר שני

בירושלים, הואיל ואינו נאכל בכל מושבות מעתה, שהרי משהביאו לירושלים שוב אינו יכול לחלל את המעשר שני על מעות כדי להוציאו לחולין ולאכול אותו בחוץ, כדאמרינן במסכת מכות (כ.) מחיצה לקלוט מדרבנן, כלומר, תקנו חכמים דמשקלטוהו מחיצות ירושלים שוב אינו נפדה[תיח].

כרבי אליעזר

דלרבי אליעזר אם נטמא המעשר שני פודין אותו ואוכלין אותו בכל מקום, ואפילו בירושלים, הלכך כי לא ניטמא נמי - ולכן אף שעתה לא נטמא ולא נפדה - ואי אפשר לפדותו, מכל מקום נפיק ביה - יוצא בו האדם ידי חובת מצה, כיון שנחשב הוא כראוי להאכל בכל מושבות, אם יטמא ויפדה.

שמעו

והיינו כשלא תוכל לאוכלו, כגון זה שניטמא, על זה נאמר המשך הפסוק 'ונתת בכסף'.

מאן שמעת ליה כו' רבי עקיבא

כמבואר לעיל בברייתא קמייתא [-הראשונה] שרבי עקיבא התיר מצה של מעשר שני, ומוכח שברייתא זו רבי עקיבא אמרה, ואף על פי כן קממעט להו לביכורים מ'בכל מושבותיכם', והיינו כרבי יוסי הגלילי, ולא מהיקש מצה ומרור, ומוכח שחזר בו רבי עקיבא מהיקש זה.

ורבי יוסי

למה ליה למילף - מדוע צריך רבי יוסי הגלילי ללמוד שאין יוצאים במצת ביכורים מ'בכל מושבותיכם', תיפוק ליה [-היה לו ללמוד זאת] מ'לחם עוני', והיינו מהיכא דנפקא ליה מעשר שני - מאותו לימוד שממנו הוא לומד שאין יוצאים במצת מעשר שני, שדורשים מ'לחם עוני' למעט כל מצה שאינה נאכלת באנינות. וקושיא זו הקשתה הגמרא רק על רבי יוסי הגלילי, דבשלמא רבי עקיבא, לא פירשתיט את לשון 'לחם עוני' מלשון 'אוני', ואינו ממעט מכך מצת מעשר שני, כמבואר בברייתא לעיל (ע"ב).

מצלת

דתנן במנחות (סח:), אין מביאין ביכורים קודם לעצרת, כיון ששתי הלחם של עצרת מתירין את הבאת הביכורין, דשתי הלחם 'ביכורים' איקרו, דכתיב (במדבר כח כו) 'וביום הביכורים בהקריבכם

מלו ביכורים

והטעם שמפרשים ש'תרומת ידך' הכוונה לביכורים, דכתיב בהו - כיון שנאמר בביכורים לשון יד, שנאמר 'ולקח הכהן הטנא מידך' (דברים כו ד)תכ.

פרומה מוסרם לגמון

ביבמות, בפרק הערל, נפקא לן - נלמד דין זה מ'וכל זר' יתירתא - מייתור לשון 'וכל זר לא יאכל קדש' (ויקרא כב י), שבא ללמד שרק זרות אמרתי לך שאסורה בתרומה, ולא אנינות.

זמן שמחה

בזמן קצירה ולקיטה, שאדם לוקט תבואתו, ולבו שמח, הצריכו הכתוב קרייה - קריאה דפרשת 'ארמי אובד אבי'.

מעלה

דתנן במנחות (סח:), אין מביאין ביכורים קודם לעצרת, כיון ששתי הלחם של עצרת מתירין את הבאת הביכורין, דשתי הלחם 'ביכורים' איקרו, דכתיב (במדבר כח כו) 'וביום הביכורים בהקריבכם מנחה חדשה' וגו', והיינו ששתי הלחם זו המנחה הראשונה הבאה מהתבואה החדשהתכא.

ועד כמה

שבתוך הזמן הזה הוא זמן לקיטה, ושמח האדם במעשיו.

מכמה ועד כמה

אינו זמן שמחה, ואינו קורא. ומחנוכה ואילך אינו זמן הבאה כלל, דתניא בספרי על הפסוק 'אשר תביא מארצך' (דברים כו ג), שבא ללמד שניתן להביא ביכורים רק כל זמן שמצויין על פני ארצך, שלא כלו לחיה מן השדהתכב.

סלקא

ומכונה כן בלשון סגי נהורתכג, שניטל כל הדרה, דהיינו פת קיבר.

של שלמה

שהיה מעונג, כלומר עשויה מסלת נקייה.

גרגא דממרא

מידת איפה של יין.

לז.

וכמה פם עבה מפם

ואפילו הכי שרו [-התירו] בית הלל לאפותה כמצה לפסחתכד, אבל טפי [-יותר] מטפח, לא.

מכן מניגו נלמם הממים

שהוא אסור לבא חמץ, כדאמרינן במנחות (נו.) שדרשו את הפסוק (ויקרא ב יא) 'כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ' וגו' לרבות לחם הפנים לחימוץ, לאוהרה שלא יחמיצו, ואפילו הכי עובי דפנותיו של לחם הפנים היה טפחתכה, ולמדו כן ממה שכינתה אותו התורה 'לחם פנים', דהיינו לחם שהיו לו פנים, ואין פנים פחותין מטפח.

לזריזין

כלומר לכהניםתכו, שבקיאין בשימורו שלא יחמיץ, וכי משום כך יתירו לכל אדם, אף שאינן זריזין.

נפם עמילה

שאינה ממהרת להחמיץ, שעמילתה - רוב העיסוק בה מעכבתה מלהחמיץ.

עמילה היינו ברייר"א, כדתנן (מנחות עו.) כל המנחות מעונין שלש מאות שיפה - שפשופים ביד, וחמש מאות בעיטה באגרוף.

נמנוע פם

בכל יום תמיד היו מסיקין תנור של מקדש, לאפיית מנחות ולחמי תודהתכז, ושל מתכת היה, כדאמר בזבחים בפרק דם חטאת (פה:), שכיון

ציונים והערות

תיח. מבואר ברש"י, שאף שקליטת המחיצות היא רק מדרבנן, מכל מקום ניתן למעט זאת מ'בכל מושבותיכם'. אך התוספות (ד"ה למה) כתבו, שסוגייתנו סוברת שמחיצות העיר קולטות מן התורה, שאם לא כן מן התורה הוא ראוי להאכל בכל מושבות על ידי פדיון, ואין למעטו מ'בכל מושבותיכם'. ובדעת רש"י ביאר רבי עקיבא איגר (גרסת"י), שכיון שמדרבנן אינו נפדה, הרי עתה אין הוא נאכל בכל מושבות, ומדרבנן אין יוצאים בו ידי חובת מצה [וכסברת התוספות להלן (לח. ד"ה אגב) בתירוצם השני], ובאמת עיקר הפסוק בא למעט ביכורים, אלא שלאחר תקנת חז"ל שמחיצות קולטות, ניתן למעט ממנו גם מעשר שני. אך הקשה רבי עקיבא איגר, שאם רק מדרבנן יש למעטו מ'בכל מושבותיכם', איך מתרצת הגמרא שריבה אותו הכתוב ב'מצות' 'מצות', הלא מן התורה אין שום סיבה למעטו, וממילא גם אין צורך בפסוק כדי לרבות אותו, ונשאר בצריך עיון גדול. וכבר הקשה כן המהרש"א (נמוסי להלן סח), וכתב שמשום קושיא זו מיאנו התוספות כאן לפרש כרש"י. הצל"ח (נמוסי תוספות ד"ה ורבי, ד"ה ורמה) העיר, שמלשון רש"י משמע שמעמיד את הסוגיא דווקא כמאן דאמר מחיצות לקלוט דרבנן, והוקשה לו, אף אם אינו סובר שיש הכרח לפרש את הסוגיא כמאן דאמר מחיצות לקלוט דאורייתא, מכל מקום יכל להעמיד את הסוגיא בשני האופנים, ומדוע הוצרך לומר שמדובר דווקא כמאן דאמר מחיצות לקלוט דרבנן. וראה בדבריו מה שהאריך ליישב.

תיט. ראה הגהות וציונים שיש שגרסו ברש"י 'לא דריש אוני'.

תכ. הרש"ש (ד"ה תרומת) הוסיף, שאמנם מלשון 'ידך' לבד לא היינו דורשים שהכוונה לביכורים, אלא שמצאנו גם שביכורים נקראו 'תרומה', שנאמר 'וכל תרומה לכל קדשי בני ישראל' (במדבר ה ט). **תכא. רש"י** (במדבר כח כו). **תכב. ותמה** הרש"ש (גרסת"י) שהלא מבואר להלן (נג.) שענבים אינם כלים מן השדה עד פסח, וזיתים אינם כלים עד עצרת, ורק מין אחד [תאנים או תמרים] כלה בחנוכה, ונשאר בצריך עיון. **תכג. קרבן** נתנאל (סי' יד פות ח). **תכד. אף** שבית שמאי הם האוסרים ללוש פת עבה, לא הסתבר לרש"י שהגמרא באה לפרש את טעמם של בית שמאי, ולכן פירש שהנידון הוא לגבי בית הלל, שיש עובי מסוים שאותו אפילו בית הלל אוסרים. צל"ח. **תכה. מבואר** במסכת מנחות (נד:) שללחם הפנים היו דפנות, ודפנות אלו היו בעובי טפח [ונחלקו בגמרא שם כיצד היה נראה לחם הפנים, לרבי חנינא היה הלחם עשוי כמין תיבה פרוצה, שאין לה כיסוי ויש לה שני דפנות, ועובי דפנות אלו היה בעובי טפח. ולרבי יוחנן היה הלחם עשוי כמין ספינה רוקדת, כלומר כדמות משולש שתחתיתו חדה, ברוחב אצבע בלבד, ושני ראשיו הולכים ומתעבים עד שיעור טפח]. **תכו. רש"י** בביצה (כג: ד"ה זורזין) הוסיף לפרש, שלחם הפנים נעשה על ידי בית גרמו שהיו אומנים וזריזים במלאכה זו, והיו יכולים להיזהר היטב מחימוץ. **תכז. רש"י** בביצה

שהתנור הוא כלי שרת, ואין עושים כלי שרת מחרס אלא ממתכת.

נעלים יבשים

שהיו מביאים אותן מעצים שנכרתו בימות החמה, כדאמרינן בתענית (לא.) מחמשה עשר באב ואילך תשש כחה של חמה, ולא היו כורתין עצים למערכה.

פם מרובה

כלומר, הרבה חררין [-מצות] ביחד, ולאו משום חימוץ נקט לה - ואין איסור זה משום חמץ, ובחררין דקים קאמר, ולא עבים[תכח]. וטעם האיסור, משום דקא טרח טירחא דלא צריך הוא.

ניפוד

בינו לביני.

רביה דרב ירמיה היה רב, ורביה דרב היה רבינו הקדוש.

לישנא אחרינא, 'בייחוד' היינו בברור, כמו 'וידעו ביחוד ששם ארון נגנז' (יומא נד.).

גליסה

כשלשין אותה, עבה היא העיסה, כשהיא כולה ביחד, אבל לאחר מכן מחלקים אותה לחתיכות קטנות ודקות ואופים אותם.

הכי גרסינן פניא נמי הכי דיש שמשי מומרים

אין אופין פת עבה 'ביום טוב', ולא גרסינן 'בפסח', שהרי הגמרא באה עתה להוכיח שמחלוקתם שייכת בכל יום טוב, ולא רק בפסח.

פניא נמי הכי

ומוכח מברייתא זו דלאו משום חמץ נקט, אלא משום טירחא, דהא הכא לא תנא 'פסח'.

ונקריקין המצוירים

מצות המצויירות, ואף על פי שאמרו שלכתחלה אסור לעשות סריקין מצוירים, דיעבד, שפיר דמי - יוצאים בהם ידי חובה.

קושט עליהן

מתעכב כדי לציירן, ואין נותנין אותן מהר לתנור, ומתוך כך מחמיצין.

מפשר יפשה

יכין את הצורה בדפוס - צורה קבועה ממתכת וכדומה, ויקבענה בסריק - יניחנה בחוזקה על גבי הבצק.

נפ על כל מדם פמרו

לא אמרו חכמים לאסור כל הסריקין, דבעל הבית העושה אותן לעצמו אינו חושש לייפותן כל כך, ואינו שוהה עליהן, ולא אסרו עליו לעשותן.

מלא של נפפומין

נחתומין העושין את הסריקין המצוירים כדי למכור, ומקפידין על נויין, ושוהין על ציורן, ומתוך כך עשויה העיסה להחמיץ, ולכן אסרו עליהם לעשות כן.

מיכא דפמרי לפ של נפפומין פמרו

לאסור, שהרי הנחתומין רגילין ובקיאין בדבר, ויש להן דפוסין, ומתוך כך אינם צריכים לשהות על ציורם, ואינם באים לידי חימוץ.

עוזין סריקין

מצויירין, כמין רקיקין, כלומר, ובלבד שיהו דקין וקלושין, דמתוך כך אין ממהרין להחמיץ. אבל לא מציירין את הסריקין העבים כגלוסקאות, דמתוך עוביין מחמיצין אפילו בשהייה מועטת.

והמימקרימין

עשויין כצפיחית, דאת הפסוק (שמות טז לא) 'כצפיחית בדבש' מתרגמינן 'כאיסקריטון בדבש', והיינו שלשין את עיסתן רכה מאד.

פמורין מן המלה

דכתיב בפרשת חלה (נמדבר טו יט) 'באכלכם מלחם הארץ', והני - ומיני מאפה אלו לאו 'לחם' נינהו, ולקמיה מפרש טעמא מדוע אין קרויים לחם.

והממומע

חטים של חולין שנפלה תרומה לתוכן, פטור מחלה, ד'תרימו תרומה' כתיב (נמדבר טו יט), ולא שכבר היה תרומה, כלומר, שאין להפריש חלה מן התרומה, וכאן שיש תערובת תרומה, הרי היא פטורה מחלה.

ריש לקיש אכולהו קאי - בא לבאר את הטעם בכל מיני הלחמים שהוזכרו [מלבד ה'מדומע', שטעמו שונה], ולאו לאפלוגי אדרבי יהושע בן לוי אתא - ולא בא לחלוק על רבי יהושע בן לוי המבאר ש'חלת המסרת' הוא חלוט של בעלי בתים.

מעשה מילפם הן

לפיכך לאו לחם הוא, דקא סבר רבי יהודה שאין קרוי 'לחם' אלא האפוי בתנור, כדכתיב 'ואפו עשר נשים לחמכם בתנור אחד' (ויקרא כו כו), כמו שתדרוש הגמרא להלן (ע"ב).

מפרמים

את האילפם, ואחר כך הדביק בה את הלחם, דהוה ליה כעין מעשה תנור, הלכך חייבין בחלה.

סינם

אינה אפויה כל צורכה, מלשון 'אל תאכלו ממנו נא' (שמות יב ט), והיינו שאינו מבושל כל צרכו.

סעמוים נמילפם

ואף על גב דגבי מצה שם 'לחם' בעינן, כדכתיב 'לחם עוני' (דברים טז ג).

מאי מלה סיעם

כלומר, כמה - באיזה שיעור תאפה ויהא יוצא בה.

וכן לענין לממי פודם

אם שחט את הזבח עליהן, מאחר שנאפת כענין הזה - כשיעור זה, שאין חוטים נמשכים ממנה כששוברה, הרי קידש הלחם, והתודה שנשחטה כשירה, דלשון 'הואיל וקרמו פניה' דתנן במשנה במנחות, כי האי גוונא בעינן[תכט].

לז:

פמר מכל קרבן

והמשך הפסוק (ויקרא ז יד) הוא 'תרומה לה' לכהן הזורק וגו' את דם השלמים לו יהיה', וארבעת מינין היו בה, של עשר עשר חלות מכל מין, והרי הן ארבעים חלות. ומכל מין ומין נותן הבעלים אחד לכהן, והשאר לבעלים. וכתיב בפסוק זה לשון 'אחד', ללמד שלא יתן לו פרוסה אלא לחם שלם.

הממיקה המליפה[תל].

מוגלגין

מים רותחין.

ופנ קמ כו'

ברישא מהדר גמרא לפירושא דברייתא - תחילה מחזרת הגמרא לפרש את הברייתא, דלא תהוי משבשתא - כדי שלא תהא זו ברייתא משובשת, שאין להקשות ממנה, והדר מסיים מילתיה - ואחר כך מסיימת הגמרא ומותיב תיובתא מינה לרבי יוחנן - ומקשה מהברייתא פירכא על דברי רבי יוחנן.

כממלוקם זו

כלומר, מעיסה וחליטה שוים בדינם, והמחייב בזו מחייב בזו, והפוטר בזו פוטר בזו, ורישא דמפיך פלוגתייהו - ומה שהפכה הברייתא בתחילת דבריה את מחלוקת בית שמאי ובית הלל מ'מעיסה' ל'חליטה', לאו חדא תנא אמרינהו - אין הם מדבריו של תנא אחד, וקשיין אהדדי - ובאמת הן סותרות זו את זו, ולכן צריך לומר שמי ששנה זו לא שנה זו, כלומר, האי תנא אית ליה - תנא זה שאמר 'בית שמאי מחייבין ובית הלל פוטרין', סובר דמחומרי בית שמאי ומקולי בית הלל היא, ותנא - ושנה אופן של חליטה, והוא הדין למעיסה, שבית שמאי מחמירים ובית הלל מקילים. והאי אית ליה

ציונים והערות

(כג: ד"ה נמנור) הוסיף שאף היו צולים בו את בשר הקדשים.

תכח. השפת אמת (ד"ה מפי) דייק ממה שכתב רש"י 'ובחררין דקים קאמר', שהאפיה עצמה נעשית בהרבה מצות דקות, ורק הלישה נעשית בעיסה מרובה, שלמסקנת הגמרא אסור לאפות עיסה עבה, ורק הלישה מותרת בכמות גדולה של עיסה. וביאר את טעם החילוק בזה, שבשעת הלישה האדם עסוק בבצק, ואינו מחמיץ אף שהוא בכמות גדולה, אבל בשעת האפייה הרי נמצא הבצק ללא עסק, ואם אינו דק ואינו נאפה כולו בבת אחת, יש לחשוש שהחלק הפנימי של המצה, שעדיין לא נאפה, יחמיץ. וכן היא דעת הרשב"א (גיליון כג: ד"ה מס), שממסקנת הגמרא נראה שאסור לאפות מצה עבה משום חשש חימוץ, ולא התפרש שיעורה, ולכן עדיף לעשותה כמה שיותר דקה. אמנם דעת המאירי (ד"ה מין) שאמנם אסור לעשותה בעובי טפח, אבל עד טפח מותר לעשותה לכתחילה.

תכט. השפת אמת (ד"ה וכן למתי) תמה על פירושו, שאם אכן זהו אותו שיעור מדוע נתן רבא כאן שיעור של 'אין חוטים נמשכים', והלא השיעור של 'קרמו פניה' שנקטה המשנה במנחות הוא שיעור פשוט וידוע לכל, יותר מהשיעור של 'אין חוטים נמשכים'. ולכן פירש שהם שני שיעורים שונים, השיעור של 'קרמו פניה' המבואר במנחות הוא השיעור שבו צריכים הלחמים להיות בשעת הקרבת הזבח [וכמו שפירש רש"י כאן], ואילו דברי רבא בסוגייתנו אמורים לגבי אפיית הלחמים אפילו לאחר זמן, שיש לאפותם בשיעור שיקרא 'לחם', והיינו שלא יהיו חוטים נמשכים ממנה. והוכיח כדבריו מהרמב"ם, שפסק (פסולי המוקדשין פי"ג הי"ז) שבשעת שחיטת הזבח צריך שיהיו הלחמים בשיעור של 'קרמו פניה', ולא ביאר שזהו שיעור שאין חוטים נמשכים ממנו, והיינו כנ"ל שאין שייכות בין שני השיעורים. אך כתב השפת אמת שמסוגיית הגמרא במנחות משמע כפירוש רש"י, כיון שעל משנה זו של 'קרמו פניה' הביאה הגמרא את דברי רבא, שהשיעור הוא ש'אין חוטים נמשכים ממנה'. **תל. בהגהות** וציונים הובא בשם דקדוקי סופרים שיתכן שבא רש"י להוציא מגירסת 'המעסה' 'החלטה' שהיתה בכתבי יד אחרים. וראה בברכת חיים (ירושלמי, תניינא, סו"ס יח אות ג) שדרך רש"י היא במקום שיש בגמרא תיבות שאינן מצויות, לכותבן בפירושו ללא הוספה.

- ואילו התנא שאמר 'בית שמאי פוטרין ובית הלל מחייבין', סובר דמקולי בית שמאי וחומרי בית הלל היא, **ותנא** - ושנה אופן של **המעיסה**, **והוא** הדין **לחליטה**.

אוצר החכמה

מנרש

קשיין **אהדדי** - הרישא והסיפא של הברייתא סותרות זו את זו.

מנ"מ קמ"ל מכר מעשה מילפס מיניה

והכי קאמר - וכך הוא ביאור דברי התנא, יכול היית לומר **שתהא המעיסה** והחליטה **חייבין בחלה**, **תלמוד לומר** - לכך נאמר בפרשת חלה לשון 'לחם', **והני** - ודברים אלו, מעיסה וחליטה, **לאו לחם נינהו** - אינם קרויים לחם, **דקודם לישתן מבושלין ברותחין הן. אבל מעשה אילפס, שלא נאפו אלא על האור, קרובין** - דומים הן **למעשה תנור, ולחם נינהו, וחייב** בחלה. ודין זה, ש'מעשה אילפס' קרוי לחם, היינו **אפילו** באופן **שהדביק** את העיסה באילפס, **ולבסוף הרתיח**, אף שאין זה דומה לדרך האפייה בתנור, שבתחילה מסיקים את התנור ואחר כך אופים בו. ועל דין זה שאמר תנא קמא, **אמר ליה רבי יהודה שמעשה אילפס נמי פטורין, דאין 'לחם' אלא האפוי בתנור**, ולא העשוי באילפס.

שמואל ומפקין נמנור

19/06/2018 אהח

חזר ואפה בתנור **למעשה האילפס, והכי קאמר תנא קמא, תלמוד לומר 'לחם', והני** - המעיסה והחליטה **לאו לחם נינהו, דמבושלים במים הן, והוא הדין למעשה אילפס נמי**, באופן **שהדביק ולבסוף הרתיח**[תלא], **נמי לאו לחם נינהו**, ושלא כדברי רבי יוחנן, **אבל** אם לאחר הבישול באילפס **חזר ואפאו בתנור, 'לחם' קרינא ביה.**

ורבי יהודה מנר

שבכדי להחשיב את הדבר כ'לחם', **אפוי 'בתנור אחד' בעינן, ולא בשני תנורים** שונים, **כגון אילפס ותנור**, ולכן אף **שלבסוף** אפאו **בתנור**, כיון שמתחילה בישלו באילפס, אין זה נחשב לחם.

והרמים מנסרן

שנתנה - נתן את האילפס **על האור, כמו שאנו עושים.**

מ"ט ניסו

אלו הן מעשה אילפס שנחלקו בו חכמים, כלומר **רבי יוחנן וריש לקיש.**

ומנוקה כנגדו

מלמעלה, וחום האש לוהט בתוך האילפס וממהר אפייתו, מהו, מי חוי כעין אפייה בתנור, שהאש עצמה אופה את העיסה, או לא.

רוב עניים עוסקין

כל מעשה אילפס שלהם **כן**, כיון **שאין להם** הרבה **עצים, ובכך** שמניח את האבוקה כנגד פי האילפס **הוא ממהר לאפות.**

לרבי רבי מאיר

דאמר בפרק שני דקדושין (נד:) **מעשר** שני **ממון גבוה הוא, פטורה** עיסה זו **מן החלה, כדמפרש** ד'**עריסותיכם' כתיב** (במדבר טו כ), עריסות שלכם חייבות בחלה, **ולא** עריסות **של גבוה.**

לח.

ומנה של מעשר כו' לרבי רבי מאיר מין מדם יוצא נם

ואפילו אי **לא דריש** 'לחם **עוני**' מלשון **אנינות**, שלפי דרשה זו אין יוצאים כלל במצת מעשר שני, כיון שאינה נאכלת באנינות, מכל מקום **בעינן** שתהא זו **מצה שלו, ולא של גבוה.** ולקמן פריך **מי כתיב 'מצתכם'**, והרי לא נאמרה לשון זו בתורה, ומדוע אנו מצריכים שתהא זו מצה של האדם.

הכי קאמר

לימא מסייעא הא - האם נאמר שדין זה האמור בברייתא לגבי חלה, מסייע **לכל מילתיה דרב אסי**, והיינו גם לגבי אתרוג, ונאמר **דמדבהא פליגי** - שממה שנחלקו בברייתא לגבי חלה, **באתרוג נמי פליגי** - מוכח שהם חולקים אף לגבי אתרוג[תלב].

מרי דממי

אבל התם, לגבי אתרוג, לשון **'לכם'** באה **למעוטי** אתרוג **שאול** ואתרוג **גזול, אבל אתרוג של מעשר שני, האי דאתיהיב ליה לאכילה** - אתרוג זה של מעשר שני שהותר לאדם באכילה, **נפיק ביה** - יוצא בו ידי חובתו, **ואפילו לרבי מאיר** הסובר שמעשר שני הוא ממון גבוה.

לרבי יוסי הגלילי

דאמר לעיל (לו.) שיש לדרוש את הפסוק 'לחם עוני' כאילו נאמר 'אוני', שנאכל באנינות, **יצא זה** - מעשר שני, **שאינו נאכל באנינות.**

נמולין

לאחר שנטלה מהעיסה חלתו, **לא נפיק בחולין** דידיה.

מי מיכעי ליה לרבי עקיבא

דלא דריש לשון **'אוני'**, **ומיהו היתר במושבות בעי** - אבל מצריך הוא שתהא המצה נאכלת בכל מושבות, **כדמיעט** רבי עקיבא **לעיל** (לו:) מצה **של בכורים מהאי טעמא**, שאינה נאכלת בכל מושבות אלא בירושלים בלבד, ואילו מצת **מעשר שני ריבה** רבי עקיבא, שיוצאים בה, **משום דאית ביה היתר** אכילה בכל **מושבות, ואפילו לאחר שנכנס לירושלים**, והיינו **אם נטמא, וכרבי אלעזר**, שמעשר שני שנטמא פודים אותו אפילו בירושלים.

לשריפה מחלה

כיון דחלה דינה כתרומה, **ותרומה טמאה אסורה באכילה** לגמרי. **ובעודה טהורה אין לה היתר בכל מושבות, משום** דמצה זו של **מעשר שני הוא, ובתר דקלטוה מחיצות לית ליה פרייה** - ואחר שנכנס המעשר לתוך ירושלים אין לו פדיון. נמצא שלעולם אין לה היתר בכל מושבות, כי בטהרתה נאכלת רק בירושלים, ובטומאתה אסורה באכילה בכל מקום.

מ"ו דילמא הוסיל ומילו נמ קרמ עליה שם מלם מים נם סימר נמוסנום

מעשר שני מותר בכל מושבות **אם נטמא**, שאז מותר לפדותו ולאוכלו בכל מקום, **ונפיק** - והיה יוצא בו ידי חובת מצה, **השתא נמי** - גם עתה, שקרא לה שם חלה, ואין לה תקנה להיות נאכלת בכל מושבות אפילו אם תיטמא, מכל מקום **לא פקע תורת מצה מינה משום קריאת שם חלה**, והטעם לכך, **דהא** סתם חלה **בעלמא**, שאינה מעשר שני, **לא נפקא** - לא יצאה מכלל 'מצה', **כדתנן במתניתין** (לה.) 'והכהנים בחלה', **אלא הא לחודה** - ורק חלה זו של מעשר שני יש צד להפקיעה משם מצה, **משום דאסורה ליה בכל מושבות**, ובאופן כזה **אמרינן 'הואיל'**, כיון שחלה מצד עצמה ומעשר שני מצד עצמו אינם סיבה להפקיע ממנה שם מצה, **ונפיק** - ויוצא בה ידי חובת מצה.

הלקוח נכסף מעשר שני

והיינו **בירושלים**, שם מותר לקנות מאכלים בכסף מעשר שני, **כדכתיב** (דברים יד כה-ו) 'והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלוקיך בו, **ונתתה הכסף בכל אשר תאוה נפשך**' וגו'.

ומליגי דרבנן

חכמים **דפליגי עליה** - החולקים על שיטתו **דרבי יהודה, ואמרי** דמאכל הלקוח **בכסף מעשר שני שנטמא, יפדה**, כיון **דאלימא** - גדול כוחו **למיתפס פדיונו, לא תיבעי לך** - אין לך להסתפק אם יוצאים בזה ידי חובת מצה, **דאף על גב דהך חלה של מעשר שני לית לה היתר** אכילה **בכל מושבות, דכל זמן שלא נטמא אין לה פדייה בירושלים** מצד מעשר שני שבו, **ומשנטמא שוב אין לה היתר אכילה** בשום מקום, **דהא חלה היא**, שאסור לאוכלה לאחר שנטמאה, **אפילו הכי אמרינן הואיל ואילו לא קרא עליה שם חלה הוה לה היתר במושבות על ידי טומאה**, דבאופן זה **נפיק** - היה יוצא בה **אף בירושלים, השתא נמי** שקרא עליה שם חלה גם כן **נפיק** בה, **כדאמרן במעשר גופיה**, שנחשב כנאכל בכל מושבות משום שהואיל ואילו יטמא יהיה מותר בכל מושבות.

יקבר

כל מאכל הלקוח **בכסף מעשר שני שנטמא**, יקבר, **משום דקלישא קדושתיה** - קדושת אותו מאכל חלשה היא, **ולא אלים למיתפס פדיוניה** - ואין בקדושה זו כח להיות נתפסת ונפדית במאכל אחר, **ואי נמי** - ואף אם **לא קרא עליה שם חלה**, אלא היה זה סתם מעשר שני, **לא הוה ליה היתר במושבות**, שהרי אף אם נטמאת אי אפשר לפדותה ולאוכלה, אלא דינה להיקבר.

מ"ט מ"ד מתניתין סומיל ומ"ל נמ"ו נקום סום

כלומר, **הואיל ומעשר שני גופיה, דאתי האי מחמתיה** - שמכחו בא מאכל זה שנקנה בכסף של מעשר שני, **וקיל האי מיניה** - ומאכל זה קל יותר ממעשר שני עצמו, ומכל מקום **נפקינן במצה דידיה** - של מעשר שני עצמו, כיון **דאית ליה היתר בכל מושבות על ידי טומאה**, הדין נותן שגם במעשר שני של לקוח אפשר לצאת ידי חובת מצה. **והא דלית ליה היתר להאי** - והטעם שמאכל שנקנה בכסף מעשר שני אין לו היתר בכל מושבות, **לאו חומרא הוא לגביה** - אין זה מחמת חומרתו, **אלא** אדרבה, **קולא הוא, משום דלא אלים** כחו של הנקנה בכסף מעשר שני **למיתפס פדיונו** ולהחיל את

ציונים והערות

תלא. **שהרי** אם הרתיח **ולבסוף** הדביק אף ריש לקיש סובר שזהו כמעשה תנור, וכמבואר בגמרא לעיל (ע"ח). **תלב. רש"י** בסוכה (לה: ד"ה מצה) הוסיף, שכוונת הגמרא שיהא סיוע מהברייתא גם לדינו השני של רב אסי, לענין אכילת מצה. אמנם הצל"ח (ד"ה מ"ו) כתב שלא הסתפקה הגמרא אלא לגבי אתרוג, אבל במצה שנלמד בגזירה שוה מחלה, היה פשוט

קדושתו על מאכל אחר, הלכך לא חמיר כדמעיקרא - ולכן אינו חמור כמעשר שני עצמו. **ואי** תאמר שמצה זו נחשבת כאינה נאכלת בכל מושבות **משום דחלה הוא, ובלאו** לקוח **נמי ליתליה היתר** על ידי טומאה, מחמת שחלה טמאה אסורה באכילה לגמרי, **הכא נמי נימא** - אף לגבי זה נאמר 'הואיל' **אחרינא**, והיינו **הואיל ואילו לא קרא עליה שם** חלה, וכן הואיל ולא לקוח הוא.

מן דילמא מד סומיל ממרין

כגון לגבי חלת מעשר גופיה, **דלא נפקי בה** - שאין יוצאים באכילתה ידי חובה **אלא** על ידי **הואיל ואי לא קרא עליה שם** חלה. **אי נמי** - אופן נוסף שאומרים בו רק 'הואיל' אחד הוא, חולין של לקוח - מאכל חולין, שאינו חלה, שנקנה בכסף מעשר שני, **דלא נפקי בה אלא** על ידי שאנו אומרים **הואיל ואי לאו** לקוח **הוא** - אם לא היה קנוי בכסף מעשר שני, אלא היה מעשר שני עצמו, היה לו היתר אכילה בכל מושבות על ידי טומאה[תלג], **התם אמרינן** 'הואיל', **ושרי** - ומותר לאוכלה בתורת מצת מצוה, **אבל** חלת לקוח בכסף מעשר שני, **דבעי תרי** 'הואיל', **לא אמרינן.**

ואם תאמר, הרי במצה של **חלת מעשר גופיה**, שיוצאים בה ידי חובה, **נמי תרי** 'הואיל' **איכא** - גם כן צריך לומר פעמיים 'הואיל', **הואיל ואי לא קרא עליה שם** חלה, **והואיל ואי מיטמא פריק לה** - שאם תיטמא יוכל לפדותה, ורק מחמת כן נחשב **דאית ליה** - שיש לה **היתר בכל מושבות**, ומדוע אמרה הגמרא שאין אומרים שני 'הואיל'. יש לתרץ, **דהכא לא קרינא הואיל** - שדין זה שאם תיטמא יוכל לפדותה לא נחשב כ'הואיל', לפי שזהו **דבר שיש בידו לעשות**[תלד], דהיינו לגרום לה **טומאה מיד, ופריק** - ויפדנה, **ותהיה** מותרת בכל מושבות[תלה].

מתניתין שם מעשר מד סוף

וכי היכי דנפיק במעשר גופיה - וכשם שיוצא אדם ידי חובתו במעשר שני עצמו, **נפיק בחלתו** - יוצא ידי חובה גם בחלה שהופרשה ממנו, **הואיל ושם חלה לא נפיק בעלמא מכלל מצה** - כיון שה'חלה' שבו לא נתמעטה, כשהיא לעצמה, מאכילת מצה, ואפשר לצאת בה ידי חובה. **ונפיק נמי בחלת** הלקוח - ויוצא הוא גם בחלה שהופרשה ממאכל שנקנה בכסף מעשר שני, **דהא מכח מעשר באה, ולא מחמרינן ליה מיניה** - ואף שאין ללקוח פדיון ואי אפשר לאוכלו חוץ לירושלים, אין מחמירים בלקוח בכסף מעשר שני יותר ממעשר שני עצמו.

ציונים והערות

לגמרא שכשם שלגבי חלה נחלקו רבי מאיר וחכמים, כך נחלקו גם לגבי מצה. **תלג. כמו** שפירש רש"י לעיל (ד"ה מ), שזו הכוונה ב'הואיל ואי לאו לקוח הוא'. **תלד. לפי** סברת רש"י כאן, שכל דבר שבידו לעשות אינו נחשב 'הואיל', הקשה השפת אמת (נדפ"י) מדוע בחלת לקוח איננו אומרים שיוצאים ידי חובת מצה, כיון שבידו להישאל על החלה, ותחזור להיות חולין [והוסיף, שאף שכאן כבר הגיעה החלה ליד הכהן, שהרי רק לגביו שייך נידון זה אם יוצא ידי חובתו בחלה, שישראל אסור בחלה, ולאחר שהגיעה החלה ליד הכהן אי אפשר להישאל, מכל מקום מלשון הגמרא 'הואיל ואילו לא קרא לה שם' משמע שמדובר שהחלה ביד המפריש. וצריך לומר שמדובר כאן בחלה שהפריש הכהן מעיסה של עצמו, ובזה יכול הוא להישאל]. **תלה. כתב** הפני יהושע (נמוק' ד"ה מ) שמותר לטמא מעשר שני, ולא מצאנו בשום מקום שיש בכך איסור, ואין דינו כתרומה וקדשים שאסור לטמא אותם. אמנם המנחת חינוך (מצוה קם אות ו) תמה עליו, שהרי מבואר בגמרא (סוכה לה:) שלא יטול אדם אתרוג של מעשר שני, שמא יכשירנו לקבל טומאה, ופירש שם רש"י (ד"ה הרי מכשירה) שמעשר שני צריך שימור מטומאה, כיון שהוא קרוי קודש. ובשפת אמת (נדפ"י) תירץ, שהרי לאחר שיפדנו יהיה חולין ויהא מותר לטמאותו, וממילא מותר לטמא ולפדות יחד. ובשו"ת אחיעזר (מ"ב סי' מ אות ו) תירץ, שאיסור טומאה של מעשר שני הוא רק מדרבנן, וכיון שמן התורה מותר לטמא אותו, אנו אומרים הואיל. ובשו"ת בית יצחק (או"ח סי' קה) תירץ, שאף אם אמנם אסור לטמא את המעשר, מכל מקום סוף סוף בידו לטמאותו, ויהא מותר לאוכלו בכל מושבות. **תלו. לכאורה** קשה, מדוע עשיית המצה גם לשם זבח נחשבת סתירה לשימורה לשם מצת מצוה, ובמה נשתנתה מצה זו מכל מצה שאופים בערב פסח על דעת שיאכלוה או בלילה לשם מצת מצוה, או בשאר ימי הפסח, ואין מחשבה זו של אכילת המצה בשאר ימי הפסח מבטלת את עשייתה גם לשם מצת מצוה. וכתב השפת אמת (נדפ"י ד"ה שמיני), שמבואר מדברי רש"י (סס) שאף מצה של זבח צריכה שימור מחימוץ לשם זבח, וממילא לא שייך שיתכוין גם לשם מצת מצוה וגם לשם מצת זבח [ולפי זה ביאר שבעשאן למכור בשוק מועילה מחשבתו מדין 'ברירה', שלפי ענין המכירה בסוף יתברר מה היתה כוונתו, אם לשם פסח או לשם זבח]. **תלז. 'מסורת'** היינו דרשה לפי הכתיבה, ושלא כפי הקריאה. ו'מקרא' היינו דרשה לפי הקריאה, ולא לפי הכתיבה. **תלח. שהרי** היו מביאים את כל שלשים החלות [חלות, רקיקים ורבוכה] מעשרה עשרונים, נמצא שכל מין היה נעשה משלשה עשרונים ושליש, והחלות והרקיקים יחד היו באים מששה עשרונים ושני שליש. **תלט. משמע** מלשון רש"י שרק עשרים הלחמים של החלות והרקיקים נחשבים מצה עניה, אבל עשרת לחמי הרבוכה, שיש בהם רביעית הלוג שמן בפני עצמם, נחשבים מצה עשירה, וכן כתבו בהדיא רבינו יהונתן מלוניל (לה. ד"ה מלוח מוהה) והמאירי (סס ד"ה ועניו מלוח). **תמ. הראש** יוסף (נדפ"י) תמה על תוספת זו שהוסיף רש"י, מדוע הוצרך לכך, והלא אף אם אינם נפסלים ביציאתם, מכל מקום אינם נאכלים אלא בירושלים.

לח:

יכפם כו'

דלאו לשם מצה של מצות פסח עביד לה - עשאה, **אלא לשם מצה של זבח**[תלז].

קמיפה נמכלם לכמבמם

דלאחר יום ולילה מעת הקרבת הקרבן הויא 'נותר', **כדכתיב** (ויקרא ז טו) 'ובשר זבח תודת שלמיו ביום קרבנו וגו' יאכל, לא יניח ממנו עד בוקר', ודרשו חכמים (זבחים לו.), שלשון 'קרבנו' באה לרבות לחמי תודה ורקיקי נזיר, שאף אותם אסור להותיר לבוקר.

והיכא - וגם באופן דבסוף **לא נשחט** עליהן **חובה, אף על גב דעכשיו יש לה היתר לשבעה** ימים, ככל מצת חולין, **מיהו כי עבדה** - אך בשעה שאפאה **לאו לשם מצה הראויה למצוה איתכוון, דכי עבדה** - שהרי בשעת אפייתה **אדעתא לאיפסולי ביום ובלילה עבדה** - עשאה על דעת כן שתיפסל אם תשהה יום ולילה.

ואית ליה לרב יוסף הא דרשה - ורב יוסף סובר גם כן כדרשה זו **(דרבא) [דרבה], דבעינן** - שיש צורך **בשימור לשם מצוה, ואהוא קרא סמיך** - ועל אותו פסוק שהביא רבה סומך גם הוא, **ובהא פליג** - ורק בדבר זה נחלק רב יוסף על רבה, והוסיף על דבריו, **דאי נמי איכוין לה נמי** - שאף אם התכוין באפיית מצה זו גם **לשימור מצת מצוה**, ורצונו היה **למיפק בה** - לצאת בה ידי חובתו, גם **משום תודה וגם משום מצה, לא נפיק** - אינו יוצא בה ידי חובת מצת מצוה **דבעינן** - כיון שבשביל לצאת ידי חובת מצת מצוה יש צורך **בשימור לשום מצה** שתיאכל **כל שבעה**, וכאן היתה כוונתו גם לשם מצת זבח, שנאכלת רק ליום ולילה.

ומיפוק ליה למימר נמכלם לממן

ולמה לי **קרא אחרינא** - ומדוע יש צורך בדרשה אחרת. והמקור לכך שאין מצה זו נאכלת לאונן הוא, שהרי הדין **דכל הקדשים אסורין לאונן, ביבמות** (ע.) **אתיא לן בקל וחומר, מה מעשר שני**, הקל, **אמרה תורה 'לא אכלתי באוני ממנו'** (דברים כו יד), דהיינו שאסור לאוכלו באנינות, **בשר קודש החמור, לא כל שכן** שהוא אסור באכילה לאונן.

קנר לה כרבי עקיבא דממר

רבי עקיבא סובר לעיל (לו.), **שבמצה של מעשר שני נפיק** - אפשר לצאת ידי חובת מצה, **ואף על גב דאסור לאונן** לאכול מצה זו של מעשר שני, כיון דרבי עקיבא **לא דריש** את הפסוק 'לחם עוני'

רש"י

מלשון 'אוני', **אלא** 'עני', ככתיבת הפסוק במסורת[תלז].

ומיפוק ליה

כיון דתנא זה סובר כרבי עקיבא, ודריש 'עני', **הא** - הרי מצה זו הבאה מלחמי תודה ורקיקי נזיר **לאו מצה ענייה היא, דהא נילושה בשמן** ומצה עשירה היא.

רבינים סיפ

חצי לוג שמן מביא האדם לקרבן תודה, וחוצהו - ומחלקו לשני חלקים, **חציו**, שזהו רביעית הלוג, **לעשר חלות ועשר רקיקין**, וחציו לעשר של **רבוכה**, כמבואר **במסכת מנחות בפרק שתי מדות** (פט.). ובקרבן **נזירות לא היתה רבוכה** כלל, **אלא** רק חלות ורקיקין, **ולא היה מביא** הנזיר **אלא רביעית, כדאמרינן נמי התם** - כמבואר במנחות שם. **הלכך, רביעית שמן לעשרים חלות גדולות, שנעשות משבע עשרונות פחות שליש עשרון, שזה הוא שיעור**[תלח] **כדאמרינן התם בהתודה** (סס עז:), **אין כאן עושר** - אין זו מצה עשירה הפסולה למצת מצוה[תלט].

ומיפוק ליה למימר נמכלם ככל מוכמנם

אין מצות אלו נאכלות **אלא בירושלים, דמחיצת** קדשים **קלים** היא **לפנים** מן **החומה** - מחומת ירושלים, **כדכתיב** (דברים יב כג) 'ואכלת לפני ה' וגו' **וכל נדריך אשר תדור**', ומנויים שם מעשר שני ובכור, שאסור לאוכלם חוץ לירושלים. **ואם יצאו** חוץ לחומה, **נפסלין**, ושוב אסור לאוכלם אפילו בירושלים, **דכתיב** (שמות כט ג) 'ובשר בשדה טרפה לא תאכלו' וגו', ודרשו חכמים פסוק זה לענין בשר קדשים, **דכיון שיצא בשר** קדשים חוץ למחיצתו, **נאסר** באכילה, והוא הדין ללחמי תודה, ששוים בדיניהם לקרבנות שעמהם הם באים, שאם יצאו חוץ לחומות ירושלים, נאסרים באכילה[תמ].

זמם לומרם

מדלא נפקא ליה - ממה שלא למדה הברייתא דין זה מהפסוק של **'בכל מושבותיכם'**, שבא למעט מצה שאינה נאכלת בכל מושבות, מוכח **דקסבר** התנא של הברייתא **שחלות תודה ורקיקי נזיר נאכלות בנוב וגבעון, ודלא כרבי שמעון דאמר בפרק קמא דמגילה** (ט:) **דלא קרב** - שלא היו מקריבים **בנוב וגבעון**, דהיינו **'במה גדולה', אלא פסחים וחובות הקבוע** להן זמן, **אבל חובות שאין** להן זמן **קבוע, לא** היו מקריבים שם, ולדבריו לא היו חלות תודה ורקיקי נזיר קרבים שם. וכן ברייתא

זו היא דלא כמאן דאמר בפרק בתרא דזבחים (קיז.) 'כאן ובאן', כלומר, בין במה גדולה דנוב וגבעון, ובין במה קטנה שהיה כל אדם עושה בראש גגו, 'לא קרבו ליחיד אלא עולה ושלמים' של נדבה, ואילו התנא של הברייתא חולק וסובר שאף קרבנות תודה ונזירות, שהם חובה, היו קרבים בנוב ובגבעון. ועל אותן לחמי תודה שקרבו בנוב וגבעון, ונאכלו בכל גבול ישראל, הוצרך התנא בברייתא להביא ראיה מ'ושמרתם את המצות' ו'ממצות תאכלו' וגו', ללמד שאין יוצאים בהם ידי חובת מצה, כיון דמצות אלו לא נפקי - לא נתמעטו מ'בכל מושבותיכם', דאית להו - שהרי יש להם היתר אכילה בכל מושבות, שהיו המקריבים אותם יכולין להוליכן בכל מקום שירצו בתוך זמן אכילתן, דתנן בפרק בתרא דזבחים (קיג:), לאחר שבאו לנוב וגבעון והקימו שם את המשכן, הותרו הבמות, ואז היה הדין שקדשי קדשים נאכלין לפנים מן הקלעים של חצר המשכן, וקדשים קלים ומעשר שני היו נאכלים בכל ערי ישראל, וכיון שכן אינם מתמעטים מ'בכל מושבותיכם', ויש צורך בפסוקים אחרים למעט אותם.

עתה מבאר רש"י את סדר ודיני עבודות המקדש בכל הדורות. עד שלא הוקם המשכן על ידי משה רבינו, היו הבמות מותרות, וכל הרוצה היה בונה במה ומקריב עליה, והיתה העבודה בכבורות. משהוקם המשכן נעשית העבודה רק בכהנים, ונאסרו הבמות, ולא היו מקריבים אלא במזבח שבמשכן. לאחר שעברו את הירדן והוקבעו - קבעו את המשכן בגלגל, כל שבע שנים שכיבשו ושבע שנים שחילקו את הארץ, היו הבמות מותרות. לאחר שבאו לשילה, לאחר שחילקו את הארץ, והוקבע המשכן שם, נאסרו הבמות, וכולהו מפרש מקראי - וכל הדינים הללו נלמדים מפסוקים בפרק בתרא דזבחים (קיב:). לאחר מכן חרבה שילה בימי עלי, כשנשבה הארון בארץ פלשתים, ובאו להן לנוב, ולא היה שם משכן של יריעות אלא בית של אבנים היה, והוקבע שם מזבח הנחשת, אבל ארון לא היה שם, שאף כשהחזירוהו הפלשתים עמד הארון בקרית יערים עשרים שנה, עד שמלך דוד והביאו לציון, ובציון עמד הארון עד שבנה שלמה את בית המקדש, כדכתיב (מ"ב ח ו) 'ויביאו הכהנים את ארון ברית ה' אל מקומו אל דביר הבית אל קדש הקדשים' וגו'. ומזבח הנחושת היה בנוב כל ימי שאול ושמואל, כדכתיב שאמר אחימלך הכהן לדוד (ש"א כא ה-ז) 'ויאמר אין לחם חול אל תחת ידי כי אם לחם קודש [וגו'] המוסרים מלפני ה'", הרי שהיה שם השולחן עם לחם הפנים, וכן שאר כלי המקדש, מלבד הארון. לאחר מכן חרבה נוב, על דבר זה, שהרגם שאול מפני שנתנו לחם לדוד, ובאו להם לגבעון, וניתן שם מזבח הנחשת ושאר כלי המקדש מלבד הארון, עד שבנה שלמה את הבית, כדכתיב בדברי הימים (ב' כא).

ומיכף למתני

בתמיה אמר ליה, וכי הן הדברים שנאמרו למשה בסיני כו', דלא בעי טעמא - שאין צריך טעם לדבר, כאילו היתה זו הלכה למשה מסיני, שאין נותנים בה טעם.

ומעמא מאי

גמרא בעי לה - הגמרא מבררת עתה, וטעמא מאי - מהו באמת טעם החילוק, שאם עשאן למכור בשוק לצורכי תודה, יוצא בהן ידי חובת אכילת מצה, אם לא מכרן, הרי סוף סוף לא נשתמרה מצה זו לשם מצה, אלא לשם זבח.

לט.

שלוקין

מבושלין הרבה מאד, עד שנימוחין [-נמסים]תמא.

מבושלין

מבושלים היינו כדרך בישול, שמתבשלים אך אינם נמסים בבישולם.

אהח 19/06/2018

ומצטרפין לכזית

אם אין לו מאחד מהן - ממיני המרור כזיתתמב, אבל יש לו ממין זה כחצי זית ומזה - ממין אחר כחצי זיתתמג, מצטרפין זה עם זה לשיעור כזיתתמד, כדי לצאת בו ידי חובתותמה.

וכדמפי וכמעשר לקמן כו'

דווקא בדמאי ובמעשר ראשון שניטלה תרומתו ניתן לצאת ידי חובת מרור, אבל בטבל גמור, שודאי לא הופרשו ממנו תרומות ומעשרות, לא ניתן לצאת. ואף על גב דמעשר ירק הוא רק מדרבנן, ואינו חייב במעשר מן התורהתמו, ומרור הוא מין ירק, מכל מקום אף בעבירה על מצוה מדרבנן אומרים דהויא לה - שמצוה כזו נחשבת מצוה הבאה בעבירהתמז, דומיא - בדומה לדין דעציץ שאינו נקוב - של מצה שנעשתה מתבואת טבל שגדלה בעציץ שאינו נקוב, דאמרן בפירקין - ששנינו בפרק זה (לעיל לה:) לגבי מצה, שאין יוצאים ידי חובתה, אף שהגדל בעציץ שאינו נקוב אינו חייב בתרומות ומעשר אלא מדרבנן.

מצומצם דדיקלא

אצוותא דדיקלא הוא סיב [-שיח] הגדל ונכרך סביב לדקלתמח, שקורין לו ווידיל"א [-מין עשב חמוץ].

מרייתא

מרייתא היא ירק הנקרא אמירפוי"ל [-עלים מרים]תמט, והיא פופר"ץ.

חרחלין

לא איתפרש שמו של הירק הנקרא 'חרחלין'.

עולשי שדה

אף על גב דיש להן - לעולשי שדה שם לווי - שם המלווה את שמם, הרי הן כעולשי גינה שהם סתם עולשים.

ערקבלין

מפרש בסוף פרק שני דעירובין (סו:) שערקבלין היינו 'אצוותא חרזייתא', שהוא סיב [-שיח] גדול ועב, ומין לעצמו הואתנ.

ומזרמי על כל תלמידיו

רבי אילעא אמר, חיפשתי אחר כל תלמידיו של רבי אליעזר, ובקשתי לי מהם חבר לסייעני ולומר שאף הוא שמע דבר זה שיוצאים ידי חובת מרור בליל פסח בירק הנקרא ערקבלים, מפיו של רבי אליעזר, ולא מצאתי מי ששמע ממנו זאת.

טרף

כשסוחטין אותו - את הירק המר במקום חיתוכו מן העץ, יוצא ממנו שרף שהוא משקה לבן כחלב, וקורין לו לייטו"ן [-שרף לבן שבצמחים].

מכמיכין

פני הירק המר אינו ירוק מאד כירק ששמו כרתי, אלא הוא פלד"ש [-בהיר].

כל ירק מר

כל ירק מר הכשר למצות מרור, תרווייהו אית ליה - יש בו את שני הסימנים, גם יש לו שרף,

ציונים והערות

תמא. והמשנה אמרה את ההלכות בזה בדרך 'לא זו אף זו', שלא רק כבושים בחומץ שאבד מהם לגמרי טעם המרור, אלא אף שלוקים שנימוחו, ולא רק שלוקים שנהפך טעמם, אלא אף מבושלים שלא נהפך טעמם אין יוצאים בהם. אברהם יגל.

תמב. משמע מלשונו שדין הצירוף נאמר דווקא בדיעבד, כשאין לו כזית ממין אחד, אבל לכתחילה צריך כזית ממין אחד. אור חדש. תמג. בשפת אמת דייק מלשון רש"י, שדווקא שני חצאי זיתים משני מינים מצטרפים, כיון שהם שוים ואין שיעורו של מין אחד יותר מהמין השני, אך אם הרוב ממין אחד ומיעוט מהמין השני, אין מצטרף המיעוט מהמין השני להשלים לשיעור, משום שנתבטל טעם מרירות המין המועט ברוב של המין המרובה, וחסר לו משיעורו.

תמד. הקשה בשפת אמת (ד"ה ומצטרפין), שאם כן לא היה למשנה להפסיק בין המינים לבין הדין שמצטרפים בענינים אחרים כגון שאין יוצאים בהם בכבושים ושלוקים וכו'. ועוד, שאם כן מדוע לא השמיעה זאת המשנה לעיל לגבי מצה. ועוד, שלדברי רש"י הלשון 'ומצטרפין לכזית' אינו מיושב, הרי היה למשנה לומר 'ומצטרפין זה עם זה לכזית'. עיין שם מה שפירש, ובמסקנתו דחה פירושו. תמה. משמע מדבריו שצריך כזית, משום שרק בשיעור זה יוצאים ידי חובת המצוה, ושלא כדברי הרא"ש (פ"י סי' כה), שצריך כזית למרור משום שמברכים עליו 'על אכילת מרור', ואין אכילה פחות מכזית. ומשמע מדבריו, שדווקא משום הברכה צריך כזית, אבל לעצם המצוה יוצאים גם בפחות מכזית, לפי שלא נאמר במרור לשון אכילה. ובשיטת רש"י כתב בשאגת אריה (סי' ק), שצריך לומר, שאף שלא נאמר במרור לשון אכילה, מכל מקום הוקש למצה שצריכה כזית. ובביאור דעת הרא"ש ראה בחידושי הגר"ח (סי' מג). תמו. כמבואר בראש השנה (יב.) וביומא (פג:) שדגן [תבואה] חייב במעשר מן התורה, וירק חייב במעשר רק מדרבנן. תמז. על פי דברי רש"י יישב באור חדש (ד"ה ועדיין), מדוע הוצרכו לחזור ולומר במרור שיוצאים בדמאי, הרי זה כל שכן ממצה, שאם במצה שהיא מן התורה אף בזמן הזה יוצאים בדמאי, כמבואר לעיל (לה.), כל שכן במרור שבזמן הזה הוא מדרבנן שיוצאים בו. ולפי דברי רש"י מובן, שעיקר החידוש בזה הוא, שרק בדמאי יוצאים, אך בטבל גמור לא, שאף שמרור חיובו מדרבנן שייך בו מצוה הבאה בעבירה. תמח. התוספות (ד"ה מצומצם) כתבו, שסיב זה הוא מין זרעים, שהרי מבואר להלן בהמשך העמוד שאין יוצאים ידי חובת מרור אלא במין זרעים. וכתב המאירי (ד"ה ומצומצם), שחלקו בזה על פירוש רש"י שהוא סיב הגדל סביב הדקל, אלא הם עשבים הנקראים 'אצוותא דדיקלא'. אמנם בחידושי הר"ן (ד"ה מצומצם) כתב, שאף רש"י מודה שהוא מין זרעים, ואינו ממין הדקל אלא רק גדל ונכרך סביבו, שהרי גילה דעתו בזה וכתב להלן לגבי ערקבלין (ד"ה ערקבלין) שהוא מין לעצמו, ואף בזה פירשו בעירובין שהוא סיב גדול ועב. וביאר באור החמה (נמוק' סא), שרש"י סבר שהדין בזה הוא כמו לענין ברכה, שהאילן עצמו נחשב פרי האדמה והיוצא ממנו הוא פרי העץ, כמבואר בברכות (לו.) לגבי אילן הצלף, וכאן הסיב הוא כמו האילן עצמו, וממילא אף הוא מין זרעים. תמט. והערוך (ערך מר - השיטי) פירש שהיא חזרת היער, והיא מרה. וראה פירושים נוספים בביאורי הגמרא. תנ. כלומר שאינו ממין האילן הנקרא 'חרזייתא', אלא מין זרעים, וכפי שכתבו הראשונים לעיל לגבי חרחבינא שהוא אצוותא דדיקלא'. הובא בהערה שם. ובעירובין (סו: ד"ה מצומצם) פירש רש"י, שהוא סיב עבה הגדל סביב הדקל, ונכרך ועולה בו כלולבי גפנים. ונקרא 'חרזייתא' על שם שהם מונחים בצפיפות הרבה ביחד כמחרוזות. וביארו התוספות (סס ד"ה מצומצם) בשיטתו,

אוצר התכמה

וגם פניו מכסיפין, ושני סימנים אלו הן הן סימני מרור.

מדני כולן

כל התנאים המפרשין את שמות הירקות, כגון מתניתין, ותנא דבר קפרא, ורבי יהודה[תנא] ורבי מאיר שבברייתא, ותנא דבי - והברייתא ששנו בבית מדרשו של שמואל, מדברי כולן למדנו, שהמרור שאמרה תורה שבו יוצאים ידי חובה בליל פסח, יש לו שרף, ופניו מכסיפין, שהרי בכל הירקות הללו שאמרו התנאים שיוצאים בהם ידי חובת מרור, רואין אנו בהן את הסימנין האלו.

דמרייתא

מרריתא היינו ירק הנקרא פופר"ץ[תנב].

והא

והרי אנן רישא דכולהו חזרת תנן - אנו שנינו במשנה בתחילת כל הירקות שיוצאים בהם ידי חובת מרור את החזרת, ומשמע שלכתחילה יש לחזר אחריה לצאת בה[תנג].

ותנא דבי שמואל

נמי - גם בברייתא ששנו בבית מדרשו של שמואל חזרת תנאברישא - נשנתה החזרת בתחילת הירקות שיוצאים בהם ידי חובת מרור, אלמא היא קדמי לכולהו - ומוכח שהיא קודמת לכולם בזה.

מנוס נמזרס

כדמפרש טעמא - הטעם שמצוה לכתחילה לצאת ידי מרור בחזרת הוא, כפי שמפרשת הגמרא להלן כדבריהם דרבא ורבי יונתן.

מאי מסמ

'מאי חסא' היינו מאי טעמא קרינן ליה - מה הטעם שקוראים לחזרת 'חסא', והגמרא משיבה משום דזכר הוא לכך דחס רחמנא עלן - שחס הקב"ה עלינו וגאלנו ממצרים, אלמא להכי קיימא - ומוכח שהמרור הנאכל בליל פסח עומד לסימן זה, וממילא יש לאכול דווקא את המין המרמז על כך, והוא החזרת הנקראת 'חסא'.

למה נמשלו כמרור

המצרים נמשלו למרור כמו דכתיב בהם (שמות א יד) 'וימררו את חייהם', שמיררו את חיי ישראל בשיעבוד.

תחילה רכה

תחילתם של המצרים היתה רכה, כיון שבתחילה נשתעבדו להן ישראל על ידי שכר, שהיו שוכרין אותן לעבודה, והיו נותנים להם שכר על כך[תנד].

מרור סופו קשה

בסופו של המרור הקלח שלו מתקשה כעץ[תנה].

מזרס נמזרס גלין

דווקא חזרת בחזרת גלים, ובן עולשין הגדלים בגינה בעולשי השדה, (ושאר המינים שהם זוגות זוגות כמו שהן שנויין במשנה[תנט]).

וכי מימא כולהו נמדי סדדי קמני

ואם תרצה לומר דבכל הני קאמר - שבכל ירקות אלו השנויים במשנה בכלאים, אומרת המשנה דאינן כלאים זה בזה, והיינו חזרת ועולשין וכרישין.

זוגות זוגות

הרי אמר רב שכוונת המשנה שזוגות אלו אינם כלאים זה בזה[אוצר החכמה], והיינו חזרת וחזרת גלין, או עולשין הגדלים בגינה ועולשי שדה, וכן כולן - כל שאר השנויים במשנה, בכל אלו שנינו דשנים שבכל זוג אין כלאים זה בזה, אבל לגבי חזרת בעולשין לא שנינו שאינם כלאים זה בזה, אלא הם כלאים.

מאי

מה הכוונה 'כולן נזרעין בערוגה אחת' דאמר רב לעיל, נזרעין כהלכתן קא אמר - כוונתו לומר שנזרעים כהלכתם באופן שלא יהיו כלאים, כדי שלא יינקו זה מזה, כגון שזורע חמשה זרעונין בערוגה של ששה על ששה טפחים, כדתנן במשנה במסכת שבת (פד:), ויובא להלן בגמרא בסמוך (מחילת ע"ב).

לט:

מתני' ירקות לא

בזריעת כמה מיני ירקות לא די בשיעור הרחקת שלשה טפחים זה מזה כדי שלא יעבור על איסור כלאים, משום דירקות ינקי טפי - יונקים בשיעור גדול יותר מזרעים, ואף שבזרעים די בהרחקה זו, בירקות צריך הרחקה גדולה יותר.

למימרא דירקות מלימא

לינק טפי - וכי יתכן שיניקת ירקות חזקה יותר מיניקת זרעים, דאיצטריך ליה למימר - שהוצרך רב לומר, דאף ירקות שיוצאים בהם ידי חובת מרור נזרעין כהלכתם בערוגה אחת, דהיינו חמשה מינין בערוגה של ששה על ששה טפחים.

כל מיני זרעים אין מרפין בערוגה אחת

כל מיני הזרעים אסור לזורעם בערוגה אחת אפילו בשיעור הזה של חמשה זרעים בערוגה של ששה על ששה טפחים, משום דינקי טפי - משום שיונקים בשיעור גדול יותר. והא דתנן - ומה ששנינו במשנה בכלאים שזורעין בתוכה - בתוך ערוגה של ששה על ששה טפחים חמשה זרעונין, בירקות קאמר, דהם אכן נזרעים כהלכתן.

סדדי כי

מפני מה שאמרת לי אני חוזר בי ולא אוסיף עוד לחזר אחר הירק המר ביותר, אלא אחר החזרת.

מרירתא דכופיא

'מרירתא דכופיא' היינו אבר המרה של דג ששמו כן [כופיא][תנו].

כי מלא

מרור דינו כמצה, שהרי הוקשו זה לזה בפסוק (שמות יב ח) 'ומצות על מרורים יאכלוהו', וצריך להיות כמותה מגידולי קרקע.

סירדוף

הירדוף הוא עץ שהמתיק בו משה את מי מרה - המים המרים שהיו לישראל במרה, ואמרינן (סוטה (מכילתא פרשת בשלח מס' דויסע פ"ח) שהיה זה גם בתוך גם, שהמתיק דבר מר, דהיינו המים המרים שבמרה, בדבר מר שהוא אותו עץ שהוא היה מר, והוא עץ הירדוף.

הרזיפו אינו ניקח - לא ניתן לקנותו בכסף מעשר, משום דאינו פרי מאכל, ואנן אוכלא בעינן - וצריכים שהנקנה בכסף מעשר יהיה דבר מאכל, דומיא דיין - בדומה ליין ושכר ובקר וצאן, כדכתיב (דברים יד כו) 'ונתתה הכסף בכל אשר תאוה נפשך וגו' בבקר ובצאן וביין ובשכר'.

ומימא מרור סד

שמא נאמר שהמרור שציותה התורה לאכלו עם הפסח מינא הוא מהנך ירקות - מין אחד הוא מירקות אלו השנויים במשנה ובברייתא, ולאו כל הני - אך לא אמרה שכל אלו כשרים למרור, אלא רק הירק המר שבכולן[תנז].

כרישין

כרישין היינו ירק הנקרא כרתי, והם כרישין של גינה.

והרמוסה

'רמוצה' מין דלעת הוא הנקראת 'דלעת הרמוצה', ובמסכת נדרים (נא.) מפרש שמואל, שהיא קרא - דלעת של מכום[אוצר החכמה] ששמו קרקוזאי, שלעולם אינה מתבשלת יפה[תנח].

מין כלאים זה בזה

חזרת וחזרת גלים וכן שאר זוגות מיני הירקות המנויות במשנה, אף על גב שיש שם לווי [-שם המלוה את שמו] לאחד מהם, אינו כלאים בחבירו שבאותו זוג.

מרור כמזרס גלין

דווקא חזרת בחזרת גלים, ובן עולשין הגדלים

מהו למימרא הני למרור מין זרעים נינהו

שמא תאמר שמיני הירקות הכשרים למרור אינם

ציונים והערות

ש'אצוותא דדיקלא' שנזכר לעיל, וערקבלין שהם 'אצוותא חרוזייתא', הם שני מיני ירקות הגדלים סביב הדקל ונכרכים בו. וראה פירושים נוספים ברבינו חננאל בעירובין (סח ד"ה ערקבלין) ובריטב"א (סח ד"ה וכן), הובאו בביאורי הגמרא. **תנא. במשמרות** כהונה (ד"ה מדנמי) תמה, שהרי לשיטת רבי יהודה די בירק שיש לו שרף, ואין צריך שיהיו פניו מכסיפין. ובאור החמה (ד"ה מדנמי) יישב תמיהה זו, שיתכן שרבי יוחנן בא לחדש שבאמת לא נחלקו התנאים בזה, ואף שרבי יהודה הזכיר רק שרף, כוונתו שהוא הדין שצריך שיהיו פניו מכסיפים, שהרי כל התנאים פירטו רק ירקות שיש להם שני סימנים אלו, ומשמע שאין בזה מחלוקת. **תנב. משמע** שהוא מין ירק בפני עצמו, והיינו 'מרור' הנזכר במשנה. אמנם בספר המכתם (ד"ה רבינא) ביאר, שהיה מחזר אחר הירקות היותר מרים מתוך אלו השנויים במשנתנו. **תנג. וראה** פירוש נוסף במהר"ם חלאווה (ד"ה והא) ובספר המכתם (ד"ה מימר), הובא בביאורי הגמרא. **תנד. וראה** פירושים נוספים בזה בביאורי הגמרא. **תנה. אמנם** בספר המכתם (ד"ה מה) כתב, שאין לפרש שבתחילת צמיחתו הוא רך ובסופו הוא קשה, שהרי כל העשבים והירקות דרכם בכך, ועיין שם מה שפירש. **תנו. רבינו** חננאל (ד"ה מימא) הביא פירוש נוסף, שהוא אבר המרה של בהמה. **תנז. תמה** הצל"ח, שהרי מבואר לעיל שחזרת קודמת לכל המינים, ואם כן מסתבר לפרש בקושיית הגמרא שיצאו רק בחזרת, ומדוע פירש רש"י שיצאו במר שבכולם. ויישב, שרק למסקנת הגמרא שלא הקפידה התורה על מין אחד בלבד, אם כן מבואר שלא הקפידה התורה על דרגת המרירות, ומסתבר שחזרת קודמת מהטעמים המבוארים בגמרא לעיל, אבל אילו היה מתפרש מרור שנאמר בתורה במין אחד בלבד, היה לנו לפרשו כפשוטו, כיון שמרור הוא המין המר ביותר. וכעין זה כתב במעיל שמואל (שפתי ד"ה ומימא). **תנח. רש"י** (דברים שם ד"ה הרמוסה). ורב אשי פירש שם, שהיא דלעת הטמונה ברמץ [-גחלים]. וביאר המאירי (כתן ד"ה יש), שטומנים אותה בגחלים קודם בישולה, לבשלה מעט קודם שיעשו ממנה תבשיל. **תנט. במראה** אש הגיה ומחק את המוסגר. הגהות וציונים.

נחשבים מין ירקות לענין כלאים, אלא מין זרעים, **ולא יזרעו בערוגה אחת, קמשמע לן רב** - לכן הוצרך רב לחדש, **דמין ירקות נינהו** - שהירקות הללו מין ירקות הם, **ונזרעים** יחד חמשה בערוגה אחת של ששה על ששה טפחים.

זרעים פלקא דעמך

היכי תיסק אדעתין דזרעים נינהו - כיצד יעלה בדעתנו שמיני הירקות השנויים במשנה ובברייתות שכשרים למרור, מין זרעים הם, **והא כולהו תנאי ירקות קרי להו** - והרי כל התנאים שבמשנה ובברייתות קראו להם 'ירקות'.

מזרע מינמריכע ע"כ אחח19/06/2018

הוצרך רב **לאשמועינן** - להשמיענו בחזרת, **דנזרעת כשאר ירקות בערוגה** אחת של ששה על ששה טפחים **עם** עוד **ארבעה זרעונין**, ואגב כך השמיענו זאת בשאר הירקות הכשרים למרור.

להקשות

סופה של החזרת להתקשות על ידי שהקלח שלה **נעשה עב**, ולכן היה מקום לומר שיהיה צריך ליתן לה יותר מקום לזריעתה.

מרחיקין לו

לקלח של כרוב שהוקשה מרחיבים **מקום** זריעתו **עד בית רובע** הקב, כלומר, **שלא יזרעו אצלו** באותו מקום **מין אחר**, שכיון שהוא קשה יונק ממקום רחב יותר.

בית רובע

בית רובע היינו **מקום זריעת** תבואה כמדת **רובע** הקב.

רש"י מבאר לפי מה היו חכמים עושים את חשבונות המדות:

חצר המשכן היה גודלו **בשיעור** לזריעת **בית סאתים** תבואה, **וכל** מדת **בית כור ובית סאה ובית רובע** של תבואה **שבגמרא**, היה **לפי אותו חשבון**, שכור הוא כמדת עשר איפות, ואיפה היא כמדת שלש סאים, ונמצא שבית כור הוא שלשים סאה (מנחות עז.), וחמש עשרה פעמים מקום חצר המשכן, וסאה היא חצי ממקום חצר המשכן, והיא כמדת ששה קבים, וקב הוא כמדת ארבעה לוגים, ונמצא שסאה היא כמדת עשרים וארבעה לוגים, שכל אחד מהם הוא כמדת רבע קב, והוא חלק אחד מארבעים ושמונה מחצר המשכן.

לא שנו

לא שנו במשנתנו דירק **יבש** מהמינים הכשרים למרור **יש לו טעם מרור** וכשר לכך, **אלא** בקלח, **דמתוך שהוא עב אינו מתייבש** שנאמר **שיפסיד** טעמו בכך, **אבל עלין יבשין** אין להם כלל טעם מרור, אלא הרי הן **כעפר בעלמא**[תס].

מכלל דרישא נמלין

ממה ששנינו בסיפא את הדין בקלח, מוכח שברישא בעלים **קא עסיק** - עסק התנא, **ותנא בהו** - ושנה בהם שכשרים **בין לחים בין יבשים**, ושלא כדברי רב חסדא שרק הקלח כשר כשהוא יבש, ולא העלים.

כמוסין

כמושים היינו **פלצדא"ו** [-נובלים].

כללו של דבר כו'

קתני מיהת - מכל מקום שנינו בדבריו **דרבי מאיר, שיוצאין בהן** - בירקות הכשרים למרור **ובקלחין שלהן, בין** כשהם **לחין ובין** כשהם **יבשין**, ומשמע ש'בהן' היינו בעלים. **ואם כן מתניתין נמי** - גם במשנה יש לומר כך, שהרי **מדמכשר** - מכך שמכשירה המשנה **ביבשים** מוכח **שכרבי מאיר היא**, שהרי חכמים פסלו ביבשים לגמרי, **ושמע מינה בעלין נמי אכשר** - ומוכח מזה שאף בעלים הכשירה המשנה גם כשהם יבשים, ושלא כדברי רב חסדא.

מתקיף

תפרש **להא דקתני** - את מה ששנו בברייתא **בדרבי מאיר** שמכשיר גם **ביבשין, דאקלח קאמר** - שאמר כך על הקלח ולא על העלים.

מסיים מלא

אם במצה **דמעשר דידה דאורייתא** - שחיובה במעשר שני הוא מן התורה, **ואיכא למיפסלה** - והיה מקום לפוסלה **משום דאין לה היתר** אכילה **בכל המושבות** אלא רק בירושלים כדין מעשר שני, ובמצה נאמר (שמות יג כ) 'בכל מושבותיכם'[תסא], ומכל מקום **קאמר רבי עקיבא דנפיק** - שיוצא בה ידי חובת מצה בליל פסח, **הואיל ואי מטמיא פריק לה** - כיון שאם תיטמא יפדה אותה, **ואית לה היתר** - ואז תהיה מותרת באכילה בכל מקום.

מרור

מרור שהוא ירק, **דמעשר** ירק **מדרבנן הוא, ומדאורייתא אית ליה** - יש למרור **היתר** אכלו בכל **המושבות, מיבעיא** - וכי צריך לומר שניתן לצאת בו ידי חובת מרור בליל פסח.

כעין למולייתא מקון

כל תקנת חכמים תיקנוה כעין המצוה מן התורה, וממילא **אין לו** - למרור **היתר** לאכלו **בכל המושבות**, שאף שהוא חייב במעשר שני רק מדרבנן, דינו כדבר החייב בזה מן התורה שצריך לאכלו בירושלים דווקא, וממילא אינו יכול לאוכלו בכל המושבות. וכיון **שמרור איתקש למצה** בפסוק (שמות יב ח) 'ומצות על מרורים יאכלוהו', יש ללמוד שדינם שוה בענין זה, **מה** - כשם **שבמצה** נאמר 'בכל מושבותיכם' **ובעינן** - צריכים שתהא **נאכלת בכל המושבות**, כך **אף מרור נמי בעינן יש לו היתר** - גם בו צריכים שיהיה מותר לאוכלו בכל המושבות.

רש"י מביא פירוש אחר בספק הגמרא:

לישנא אחרינא - לשון אחר בפירוש ספק הגמרא, **שמצה בזמן הזה** חייבים בה בליל פסח **מדאורייתא, ומרור** חייבים בו רק **מדרבנן**, כך מבואר לקמן **בפרק בתרא** (קטו.).

מקשה רש"י, ופירוש **זה שמעתי, וקשיא לי** עליו, שהרי לא ניתן לפרש את הספק בענין מרור של מעשר שני בזמן הזה, שכן **בזמן הזה מי מסקי** - וכי מעלים בזמן הזה **מעשר שני לירושלים. ואי למאן דאמר** - ואם תרצה לומר שהספק הוא לסובר שהקדושה **הראשונה** שנתקדשה בה ארץ ישראל למעשר שני, **קידשה לשעתה** וקידשה **גם לעתיד לבוא** (עדיות פ"ק מ"ו ועוד), ואף בזמן הזה מפרישים מעשר שני ומעלים אותו לירושלים לאוכלו שם, אם כן **בהדיא איבעי ליה לפרושי** - היה לגמרא לפרש את הספק, ולומר במפורש שהוא **בזמן הזה**.

מצה ומרור

מצה ומרור **הוקשו יחד** בפסוק 'ומצות על מרורים יאכלוהו', וממילא דינם שוה, **וכי היכי**

ציונים והערות

תס. משמע שאם יש בו טעם מרור, יוצא בו, אמנם אם התייבש לגמרי עד שנפרך בציפורן, אף אם עדיין יש בו טעם מרור אין יוצאים בו. שפת אמת (ד"ה פ"ר). **תסא. מקורו** במכילתא (בא מס' דפסחא פ"י), שפירשו שם טעמו של רבי ישמעאל, משום שמעשר שני אינו נאכל אלא בירושלים, וממה שנאמר במצה (שמות יג כ) 'בכל מושבותיכם' למדים, שאין יוצאים אלא במצה שנאכלת בכל המושבות. וכך כתב רש"י בפירושו על התורה (שמות שם). ובטעמו של רבי יוסי הגלילי מבואר שם ובברייתא לעיל (לו.), שמעשר שני אינו נאכל באנינות, שנאמר (דברים כו יד) 'לא אכלתי באוני ממנו', ואילו לגבי מצה דרשו ממה שנאמר (שם טז ג) 'לחם עוני', שאין יוצאים אלא במצה שנאכלת באנינות. ומבואר בגמרא לעיל (לו:), שאלמלא טעם זה היו יוצאים במצת מעשר שני, משום שיש לו היתר במושבות על ידי פדיון אם יטמא. וכתב המהרש"א (נדרים ד"ה כעין), שלא הוצרכה הברייתא לטעם שאינו נאכל באנינות אלא רק לזמן שהיה המשכן בנוב ובגבעון, שאז היה נאכל מעשר שני בכל ערי ישראל, אבל בזמן המקדש אין צריך לטעם זה, אלא אין יוצאים בו משום שאינו נאכל במושבות. אולם בבארות המים (נדרים שם) הקשה עליו, שהרי הברייתא לעיל דנה אם יוצאים במצת מעשר שני בירושלים, ואף על פי כן הביא רבי יוסי הגלילי את הטעם של 'לחם עוני' ולא למד מ'בכל מושבותיכם'. ובפני יהושע (נדרים שם) יישב, שודאי בסוגייתנו לפי פירושו הראשון, שמצה דאורייתא היינו שחיובו במעשר שני הוא מן התורה כדין תבואת דגן, ומרור דרבנן היינו שחיובו במעשר שני הוא רק מדרבנן כדין ירק, והספק הוא במרור האם כיון שמן התורה פטור ממעשר שני הנאכל בירושלים, הוא נאכל בכל המושבות וניתן לצאת בו ידי חובת מרור, הוצרך רש"י לפרש הטעם שמצה של מעשר שני לא ניתן לצאת בה משום שאינה נאכלת בכל המושבות, שאם הטעם הוא כדברי הברייתא לעיל שמעשר שני אינו נאכל באנינות אלא בשמחה, ואילו מצה נאכלת באנינות, אם כן ודאי אין שייך להקיש מרור למצה לענין זה אף אם היה ירק חייב במעשר שני מן התורה, שכן אכילת מרור אין שייך בה שמחה ולא 'לחם עוני', ורק הטעם שאינו נאכל בכל המושבות מתיישב היטב עם החילוק בין דבר שחייב במעשר שני מן התורה לדבר שחייב מדרבנן, שאף שהיקש שייך רק בדין תורה ולא בדין דרבנן, מכל מקום ודאי היקש מרור למצה אינו רק לענין מעשר שני אלא אף לענינים אחרים, וכיון שאין היקש למחצה ודאי שוים הם בכל הדינים, ואף לענין שצריך שיהא נאכל בכל המושבות, ולפי זה אם היה חיוב מעשר שני בירק מן התורה, ודאי לא היו יוצאים בו בליל פסח, והגמרא מסתפקת האם גם בדבר שחייב במעשר שני רק מדרבנן יוצאים בו או לא. והצל"ח (נדרים שם) יישב, שלעיל אין כוונת הגמרא שנלמד מה שלא ניתן לצאת במצה של מעשר שני מ'לחם עוני', אלא היא מתרצת את קושייתה שם שראוי למעט מצה של מעשר שני מ'בכל מושבותיכם', ומצה של ביכורים מ'לחם עוני', ועל זה מתרצת, שרבי יוסי הגלילי סבר כרבי שמעון שמתיר ביכורים לאונן, ולכן לא ניתן למעטם מ'לחם עוני', אך רמי בר חמא אף שנסתפק לפי רבי יוסי הגלילי, מכל מקום לגבי ביכורים סבר כחכמים שאסורים לאונן, ואם כן לדעתו ניתן למעט מצה של ביכורים מ'לחם עוני', וממילא מצה של מעשר שני ממעטים מ'בכל מושבותיכם', וכדברי רש"י. ובמצפה איתן (נדרים שם) יישב דברי רש"י, שהוקשה לו במה נסתפק רמי בר חמא לשיטת רבי יוסי הגלילי, הלא הוא אמר בברייתא בסוטה (מד.), שמה שנאמר במלחמת מצוה (דברים כ ח) 'איש הירא ורך הלבב ילך וישוב לביתו', נאמר על הירא מעבירות שבידו, והגמרא מפרשת (שם) שזה נאמר אף על הירא מעבירות דרבנן, ואם כן גם כאן יש למעט את המרור מהפסוק 'לא אכלתי באוני ממנו', שזה כולל אף מה שאינו נאכל באנינות מדרבנן, כגון מרור של מעשר שני, ובמה נסתפק רמי בר חמא לשיטת רבי יוסי הגלילי. ולכן היה רש"י צריך לומר, שנסתפק לפי התנא של המכילתא שעומד בשיטתו של רבי יוסי הגלילי, שממעט מצה של מעשר שני שאינו יוצא ידי חובתו בה, אך לא מהפסוק של 'לא אכלתי באוני ממנו', אלא משום שאינו נאכל 'בכל מושבותיכם' אלא רק בירושלים.

[-וכמו] **דמצה** של מעשר שני **יש עליה שם מעשר שני** הנאכל רק בירושלים, וממילא **לא נפיק ביה** - לא ניתן לצאת באכילתה ידי חובת מצה, כיון שנאמר בה 'בכל מושבותיכם' ומעשר שני אינו נאכל בכל המושבות, כך **אף מרור נמי** - גם במרור של מעשר שני **שיש עליה שם מעשר שני**, אף שחייב בו רק מדרבנן, אומרים שכל תקנת חכמים תקנוה כעין המצוה מן התורה, ולכן **לא נפיק ביה** - לא ניתן לצאת באכילתו ידי חובת מרור, מאותו טעם שלא ניתן לצאת במצה.

סולמין

נותנים את המורסן **בתוך** מים **רותחין** בפסח, משום **שאין** הם **מניחין** אותו **להחמיץ**[תסב].

לא מצרם המורסן

אשה לא תשרה מורסן במים כדי **לשוף** בה [-במורסן] את **בשרה** בשעה שמתרחצת, **מפני** שהמורסן **מחמיץ בשרייתו** במים.

מכל שמא היא

מותר לאשה לשפשף **מורסן יבש בבשרה, ואף על פי שמים טופחין** - יש לחות של מים **על בשרה**, שכיון שהם מועטים אינם מחמיצים את המורסן[תסג].

המפוי

האפוי, היינו **לחם** [-מצה] שלא החמיץ עד לאחר אפייתו, ומשעה **שנאפה** ואילך, **כל מה ששוריהו במים** אף אם שורה בו זמן רב, **אינו מחמיץ**.

מדמנגל ליה מעמא

הרי כשהבצק מתבשל **בעוד שהמים פושרים קודם שירתיחו הוא מחמיץ**[תסד].

מוסיף רש"י, **ובדשדי ליה לתוך רותחין ליכא לאוקומה** - ואין להעמיד מה ששנינו בברייתא שבצק מבושל אינו מחמיץ, כשהניחו מיד במים רותחים המונעים ממנו להחמיץ, **דהא בהדיא תני לה** - שהרי כבר שנינו כן במפורש בהמשך הברייתא לגבי הדברים שאינם מחמיצים, **וחלוט שחלטו ברותחין**.

לגף

טיפות מים היורדות **מן הגג**.

מיף לתרי מיף

רק כשנופלין הטיפות **טיפה אחר טיפה** ממוך

פסחים לט: - מ.

ותכף אחת לשניה על הקמח, **ואין שהות בינתים** לקמח להחמיץ.

ותיקא

ותיקא הוא **מאכל** העשוי מקמח, שמוסיפים לו מלח, ופעמים מערבים אותו בשמן ופעמים במים, וכפי שיתבאר בגמרא להלן בסמוך.

מיפא ומילפא

אם עירב שמן ומלח **בקימחא** [-בקמח], **שרי** - מותר לאוכלו בפסח, כיון **דמי פירות אין מחמיצין** (לעיל לה: ולקמן מ.), והוא עירבו בשמן שיוצא מן הזיתים והוא מי פירות.

לא ליתני מיתם קדרא

שמעבין את התבשיל הנמצא בקדירה על ידי שממחין - ממיסים ומערבים קמח לתוכו[תסה], ולא יעשה כן בפסח **אפילו בקמחא דאבישונא**, דהיינו קמח העשוי מחטה **שנתייבשה** וניקלית **בתנור**, **שכשהיא לחה עושין אותה קלי** [-חטה מיובשת] **בתנור, והרי היא כאפויה, ואפילו הכי לא ליעביד** - אף על פי כן לא יעשה כך ולא יערב קמח כזה בתבשיל.

דילמא לא נחיל שפיר

שמא **לא נעשית קלי** - לא נתייבשה החטה **כל צורכה בתנור, ומחמצת** כשנותנה לאחר שנעשתה קמח **בתבשיל**. והוקשה לרש"י, והלא כשנותנה לתוך התבשיל שהוא רותח, הרי היא נחלטת ואינה מחמיצה, ומבאר רש"י, **(וכשהוא)** [**שכשהוא**][תסו] **טורפה** [-מערבה] **בקערה** במים [שאינם רותחים][תסז], קודם שנותנה לתבשיל **היא** כבר **מחמצת**, (ועוד) שכן **אין** דרך **נתינתה לתוך תבשיל רותח**, אלא קודם מערבים אותה במים.

מ.

פרמי מיתי

אסור לחלוט [-להשליך במים רותחים] שני **גרעיני חיטין יחד, אלא** רק **חדא חדא חיטתא** - כל חטה בפני עצמה.

דילמא פמיס מדם ומצנה נגיעין דמכרתה

שמא תשב חטה אחת **בסדק** של חברתה.

גיריס

ציריא היינו **סדק**, **כמו** לשון הגמרא 'טיילא **חריפא דמצרי** זיקי' **דמסכת עבודה זרה** (נ.), שפירושו, מין יין חזק שאין טעמו טוב ומתוק, אלא

ותכף אחת לשניה על הקמח, **ואין שהות בינתים** לקמח להחמיץ.

ומיקא

ותיקא הוא **מאכל** העשוי מקמח, שמוסיפים לו מלח, ופעמים מערבים אותו בשמן ופעמים במים, וכפי שיתבאר בגמרא להלן בסמוך.

מיפא ומילפא

אם עירב שמן ומלח **בקימחא** [-בקמח], **שרי** - מותר לאוכלו בפסח, כיון **דמי פירות אין מחמיצין** (לעיל לה: ולקמן מ.), והוא עירבו בשמן שיוצא מן הזיתים והוא מי פירות.

לא ליתני מיתם קדרא

שמעבין את התבשיל הנמצא בקדירה על ידי שממחין - ממיסים ומערבים קמח לתוכו[תסה], ולא יעשה כן בפסח **אפילו בקמחא דאבישונא**, דהיינו קמח העשוי מחטה **שנתייבשה** וניקלית **בתנור**, **שכשהיא לחה עושין אותה קלי** [-חטה מיובשת] **בתנור, והרי היא כאפויה, ואפילו הכי לא ליעביד** - אף על פי כן לא יעשה כך ולא יערב קמח כזה בתבשיל.

דילמא לא נחיל שפיר

שמא **לא נעשית קלי** - לא נתייבשה החטה **כל צורכה בתנור, ומחמצת** כשנותנה לאחר שנעשתה קמח **בתבשיל**. והוקשה לרש"י, והלא כשנותנה לתוך התבשיל שהוא רותח, הרי היא נחלטת ואינה מחמיצה, ומבאר רש"י, **(וכשהוא)** [**שכשהוא**][תסו] **טורפה** [-מערבה] **בקערה** במים [שאינם רותחים][תסז], קודם שנותנה לתבשיל **היא** כבר **מחמצת**, (ועוד) שכן **אין** דרך **נתינתה לתוך תבשיל רותח**, אלא קודם מערבים אותה במים.

מ.

פרמי מיתי

אסור לחלוט [-להשליך במים רותחים] שני **גרעיני חיטין יחד, אלא** רק **חדא חדא חיטתא** - כל חטה בפני עצמה.

דילמא פמיס מדם ומצנה נגיעין דמכרתה

שמא תשב חטה אחת **בסדק** של חברתה.

גיריס

ציריא היינו **סדק**, **כמו** לשון הגמרא 'טיילא **חריפא דמצרי** זיקי' **דמסכת עבודה זרה** (נ.), שפירושו, מין יין חזק שאין טעמו טוב ומתוק, אלא

הוא כחומץ שמבקע את הנודות שהוא כנוס בתוכו[תסח].

מי הכי מפילו מדם

אם אין לחרוך שתי שיבולים יחד בפסח, משום שיוצאים מהן מים, **שבולתא נמי לא ליחרוך** - אף שיבולת אחת אין לחרוך מאותו טעם.

דילמא נפקי מיא

שכן יש לחשוש שמא יצאו מים **מחיטי דבריישא חדא** - מן החטים שבראשה האחד של השיבולת, **ובלעי חטים דאידך ריש**א - ויבלעו אותם החטים שבראשה **זה**[תסט], ויחמיצו.

סכי גרמיהן והדר ניהם מכי לכל מגב מדלייהו לא מממעי

מים היוצאים מן החטים אינם מחמיצים, משום שכל שהם **בדרך נפילתם לא מחמעי** - אינם מחמיצים.

מצנע דמכיסתא

חצבא דאבישונא הוא **כד שמייבשין בתוכו** קליות - גרעיני חטה **לחים בתנור**.

סמיסא שרי

אם פיו של הכד **כפוי** [-הפוך] והוא **למטה**, שיהו **המים הנפלטין** מן הקלי [-החטים המיובשות] **על ידי חום האור** [-האש], **זבין ויוצאין לחוץ, שרי** - מותר לייבש בתוכו חטים בפסח.

זקיפא

באופן **שיהא** הכד **זוקף** [-זקוף] **כדרכו, אסור** לייבש בתוכו חטים בתנור, כיון **שהמים נפלטין** מן החטים **וחוזרין ונבלעין** בחטים שבכד ומחמיצים אותן.

מבאר רש"י את הוכחת הגמרא מהלכה זו שחזר בו אביי. **ומדאמר אביי 'סחיפא שרי'** - שכשהכד הפוך מותר לייבש בתוכו חטים, **משום דדייבי אבראי** - משום שהמים היוצאים מהן זבים לחוץ, **שמע מינה הדר ביה** - מוכח מזה שחזר בו **מאי דאמר לעיל, לא ליחרוך איניש תרתי שיבלי** - שלא יחרוך אדם שתי שיבולים יחד משום שהמים זבים משיבולת אחת על חברתה ומחמיצים אותה, **דהני נמי** - שהרי גם החורך חטים, **דייבי מיא** - מימיו זבים **ושרקי ונפלי** - ומחליקים ונופלים על חטים אחרות, **ולא מיבלעי באידך** - ואינם נבלעים בהן.

נתבקעו

אם נתבקעו החטים **מחמת הניפוח** שהתנפחו **מחמת המים, אסורות**, שכיון שנתבקעו סימן הוא **דודאי ממהרות להחמיץ**[תפ].

ציונים והערות

תסב. המאירי (ד"ה ואמר) והנמוקי יוסף (ד"ה אבל) ביארו הטעם בזה, שמרוב החום מתבשל המורסן מיד כשנופלים לתוכו, כיון שהוא קל להתבשל, וכיון שהוא כבר מבושל שוב אינו בא לידי חימוץ. **תסג. מהר"ם** חלאווה (ד"ה ומעמא). אמנם הרא"ש (סי' כג) כתב, שכוונת רש"י היא לזיעת הגוף שאינה מחמיצה, ולא למים ממש, שהם ודאי מחמיצים את המורסן. אך הביא (סי' כב) **בשם** הרוקח (סי' רנ), שאף זיעה מביאה לידי חימוץ, והיא כרוך שמובא בהמשך המשנה שהוא מחמיץ. ובחידושי הרי"מ (ד"ה ומעמא) ביאר, שעל ידי ששפה אותו בבשרה מבטלתו מתורת אוכל [שהרי בכך אינו ראוי אף למאכל בהמה], ולכן אין בזה איסור כלל. ובשפת אמת (ד"ה אבל) ביאר, שהרי כל זמן שעוסקים בקמח אינו בא לידי חימוץ (לקמן מ:), ולכך אין המורסן מחמיץ כל זמן שמשפשת אותו בגופה, וכשמסיימת לשפשף מיד זורקתו. **תסד. שמים** פושרים מחמיצים אפילו בזמן מועט שאין בו כדי שיעור חימוץ. פני יהושע (ד"ה ת"ר). **תסה. ראה** פירושים אחרים בערוך (ערך מצמוצ) ובמאירי (ד"ה דרכן), הובאו בביאורי הגמרא.

תסו. תוקן על פי המהרש"ל (נרש"י). וביאר, שלפי הגירסא שלפנינו ['וכשהוא'] בהכרח צריך לבאר כוונת רש"י, שאכן בשעה שנותן הקמח לתבשיל הרותח אינו מחמיץ, אך אף על פי כן מחמיץ בשעה שמעביר התבשיל לקערה אחר בישולו, ומתקרר התבשיל, ואף שקמח החלוט ברותחים שוב אינו מחמיץ, היינו דווקא בקמח שלא התייבש בתנור כלל, אבל קלי זה שהתייבש בתנור ולא התייבש כל צורכו [שהרי אנו חוששים שלא התייבש כל צרכו] גרע מסתם קמח, ואינו נחלט ברותחים, ולכן אף שהרותחים אין מחמיצים אותו, אינן חולטים אותו, ויכול עדיין להחמיץ במים שאינן רותחים. [ואחר כך הוסיף רש"י 'ועוד שאין דרך' וכו', והיינו שאף אם נאמר שאף לקמח זה מועילה חליטה, יש לחשוש כאן, משום שהדרך ליתן הקמח בתבשיל קודם שהוא רותח. ובדפוסים אחרונים הוסגרה תיבת 'ועוד', וכנראה זהו עפ"י הגהת המהרש"ל, כדלהלן]. וכתב המהרש"ל שאין לפרש כן, כי אין זו סברא שקמח זה גרע מסתם קמח ואינו נחלט, ועוד שאם הכוונה שמחמיץ בשעה שמעביר את התבשיל לקערה לאחר הבישול, היה צריך רש"י לכתוב 'וכשהוא מערה לקערה', ולשון 'טורפה' שהוא לשון עירוב אינו מיושב. ולכן כתב להגיה 'שכשהוא' [וכן צריך למחוק תיבת 'ועוד' ברש"י להלן, וכפי שהוסגר בדפוסים אחרונים], ולפי זה כוונת רש"י לבאר שאכן אם היה נותן הקמח מיד בתבשיל הרותח היה נחלט ואינו מחמיץ לעולם, אך אין הדרך לעשות כן, אלא הדרך לערב קודם את הקמח במים שאינן רותחים [או בציר, והיינו שומן דגים], ואז ליתנו בתבשיל, ולכן אסור לעשות כן בפסח, מחשש שמא לא התייבש יפה בתנור, ויחמיץ בקערה קודם נתינתו בתבשיל. **תסז. מהרש"ל** (שם). **תסח. רש"י** בעבודה זרה (שם ד"ה טיליא וד"ה דמצרי). **תסט. משמע** מדבריו שהביקוע אינו סימן לחימוץ, אלא שלאחר שנתבקעו הן ממהרות להחמיץ. שפת אמת (ד"ה ר' יוסי). ובאברהם יגל ביאר דברי רש"י, שודאי כוונתו שהביקוע אינו סימן לחימוץ, שאם כן, מה בא רבי יוסי לחלוק ולומר שצומתן בחומץ, הלא כבר נתחמצו ואין להן תקנה. ואין לומר שרבי יוסי אמר דבריו באופן שעדיין לא נתבקעו, וכמו שנראה מדברי רש"י להלן

שורן בחומץ

אם רואה שהחטים **נופחות** [-מתנפחות] מחמת הלתיתה, **שורן בחומץ**[תע].

וחומץ לוכמן

החומץ מכווץ את נפיחותן, ופעולה זו נקראת **אשטריינ"ב בלע"ז**, כלומר חיבור והידוק[תעא], **ואינו** מניחן **להחמיץ**.

והן מתבקעות מאליהן

החטים שבפי חביות היין מתבקעות מאליהן, משום **שאינן יכולות לעמוד מפני** ריח **היין**[תעב].

בדולח לבי בר חמר

בכפר של **אותו האיש** ששמו 'בר חשו'.

נתבקעו ממש

בלומר, שמואל סבר **דאין אסורות אלא** חטים **שנתבקעו ממש**, כיון שודאי ימהרו להחמיץ, **ואותן** החטים שבכפר של בר חשו, **לא מבוקעות ממש** היו, אבל **אם** היה מניחן על פי חבית היין היו מתבקעות מחמת ריח היין, וכיון שרק התנפחו התירן.

נעל נפש

בעל נפש היינו חסיד[תעג].

הכי קאמר אפילו מיעוט

אפילו חטים שהן קשין **משעורין**, **ואין ממהרין** להחמיץ, מכל מקום **בעל נפש לא** ילתות אותן, שמא אף שהן קשות יחמיצו, **אבל דלאו** [-מי שאינו] **בעל נפש**, (ד)**לא**[תעד] **מחמיר על נפשיה כולי האי** - אינו מחמיר על עצמו כל כך, לו נאסר ללתות רק שעורים, אבל חטים מותר לו ללתות.

לגמרא

אבא היינו **רבה**, **הכי** קרי ליה - וקרא לו רב נחמן כך בלשון רבנות.

מאן דלמיים ליה לגמרא יאכל לחם פיסוגתא

כל השומע לרבה ואינו לותת חטים בפסח, יאכל לחם מעופש, **בלומר**, **שלא תהא** סולתן של החיטים נקיה.

דהא כי רב הונא למאי

כולה - כל דברים אלו, שמותר ללתות כיון שבבית רב הונא ובבית רבא בר אבין לותתים חטים בפסח, **רב נחמן אמר** להו[תעה].

ורבא אמר לעולם

לכולי עלמא - לכל אדם, אף שאינו בעל נפש, אסור ללתות חטים.

והדרמה

פת הדראה היינו פת **קיבר**, העשויה מקמח שבא מטחינת חטים עם פסולתן הנקראת 'סובין', ונקראת 'הדראה' כיון שניטל ממנה כל הדרה[תעו].

של כפרים מסורים

קמחים וסלתות של בני הכפרים טהורים, **לפי שאין** הם **מקפידין על סולתן לעשותן נקיה כל כך**, **ולא לתתי לחיטי דידהו** - ולכן אינם לותתים את חטיהם, **ונמצא שלא הוכשרו** לקבל טומאה, **וקא** קרי להו - ואף על פי כן התנא קורא למה שטוחנים מהן 'סולת', **אלמא אפשר לנקיה** - ומוכח שתתכן פת נקיה אף **בלא לתיתה**.

ומי לגמו

לתיתה דעכשיו בעי שימור - אם לא שהחטים צריכים שימור קודם טחינתן, מחמת הלתיתה שעושים בהן עכשיו **שלא** יחמיצו, **שימור למה לי** - מדוע ציוה הכתוב על השימור.

לגמו שימור סוף

השימור בעת הלישה אינו נחשב לשימור **אי לא עבד ליה** - אם לא עשה לחטים **שימור מקמי הכי** - קודם הלישה.

נקוט של נכרים

ניתן לאכול בפסח מצות שנאפו מבצקות של נכרי **שמכיר בהן שלא החמיצו**, דהיינו **שאין שם לא** סדקים כצורת **קרני חגבים** [-סדק לכאן וסדק לכאן], וגם **לא הכסיפו פניו**, **דהוא הוי** - שאופנים אלו הם **סימן סידוק**, דהיינו בקרני חגבים, **וסימן שיאור** [-שלא החמיץ כל צרכו], דהיינו בהכסיפו פניו, **כדלקמן** - כמבואר במשנה לקמן (מח:)[תעז].

שיאכל כזית מצה בפסחונה

גם לאחר שאכל מצות מבצק של נכרי בליל פסח צריך שיאכל לבסוף כזית מצה משלו כדי שיצא ידי חובת מצה, כיון **דבהא לא נפיק** - שבאכילת מצות שנאפו מבצק של נכרי אינו יוצא ידי חובת מצה, **משום דלא הוי לה שימור** - שאין שמירת הנכרי מחמץ נחשב שימור **לשם מצה**, **ואף על פי שאנו רואין שבפועל אין כאן חימוץ**. והטעם הוא דמיהו - שמכל מקום **למצה של מצוה שימור לשמה בעינן** - צריכים שימור החטים והקמח והבצק לשם מצה של מצוה.

בפסחונה

היא מצות אכילתה - מצות אכילת כזית מצה לשם מצוה בליל פסח היא לבסוף לאחר אכילת שאר המצות, **שעם** אכילת **הפסח היא חובת אכילתה** של המצה, **דכתיב קרא** (נמדבר ט יא) 'על **מצות ומרורים יאכלוהו**'[תעח], **ופסח נאכל** לבסוף **על השובע**, **כדתנן** - כפי ששנינו במשנה (לקמן קיט:) **שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן**, כלומר, שלאחר אכילת הפסח אין מביאים עוד מיני מתיקה שרגילים להביא בסוף הסעודה, אלא נאכל לבסוף לאחר אכילת כל מאכלי הסעודה על השובע[תעט].

כלמצונה לא

כלומר, **באכילה הראשונה שאכל** מצות שנאפו **מבצקות של נכרים לא נפיק** - לא יצא ידי חובת מצה.

הכי גרסינן מאי טעמא דלא עבד לה שימור

גורסים בגמרא 'מאי טעמא דלא עבד לה שימור', **ולא גרסינן 'אי נימא** דלא עבד לה שימור', שהרי אין להטיל בכך ספק, **דהא ודאי טעמא משום הכי הוא** - שהרי ודאי הטעם שאין יוצאים ידי חובת אכילת מצה בליל פסח במצות שנאפו מבצקות של נכרים, משום סיבה זו שהנכרי לא עשה לה שימור לשם מצה של מצוה.

ציונים והערות

(ד"ה זומן) שכתב ששורן בחומץ אם רואה שמתנפחות ולא כתב אם רואה שנתבקעו, שיש לומר, שרש"י כתב כן לדעת מר עוקבא להלן שאמר 'לא נתבקעו ממש אלא כל שאילו יניחם על פי חבית והן מתבקעות מאליהן', אך לדעת שמואל שמדובר בנתבקעו ממש, ודאי רבי יוסי בא לומר שאף אם נתבקעו יש תקנה בשרייה בחומץ. וכעין זה ביאר באור חדש (ד"ה ת"ר) במסקנתו. אולם הפני יהושע (ד"ה ת"ר) הביא אפשרות לפרש כך ברש"י, אך כתב שדוחק לפרש כן בלשון רש"י [עיין שם בטעם הדוחק], והניח את דבריו בצריך עיון. **תע. משמע** שלאחר שנתבקעו כבר לא מועילה שריה בחומץ, כיון שכבר ודאי החמיצו, וכדברי הר"ן בחידושיו (ד"ה ר' יוסי) [ושלא כהבנת האברהם יגל ברש"י, הובא בהערה לעיל בסמוך, שהביקוע אינו סימן לחימוץ, ולכאורה לדבריו תועיל שרייה בחומץ להצמיתן], שמחלוקת רבי יוסי וחכמים היא באופן ששרן בחומץ קודם שנתבקעו והחומץ צומתן שלא יתבקעו, שלדעת רבי יוסי הן מותרות, ולדעת חכמים הן אסורות, משום שזה שהן לא נתבקעו אינו מוכיח שלא החמיצו, כי החומץ מנע רק את הביקוע ולא את החימוץ. אך רבינו דוד (ד"ה ר' יוסי) פירש, שרבי יוסי מתיר אף באופן שלבסוף נתבקעו, משום שיש לתלות שנתבקעו מחמת דבר אחר ולא מחמת הלתיתה. ובדברי הרא"ש (סי' כה) מבואר, שגם לאחר שנתבקעו מועיל החומץ למנוע את חימוצן, שכן אין הביקוע סימן לחימוץ, אלא סימן שקרוב להחמיץ [ראה בענין זה בהערה לעיל], וראה בקרבן נתנאל (סח פום ע). וכעין זה ביאר בשפת אמת (ד"ה ר' יוסי). **תעא. רש"י** בחולין (מ. ד"ה לומתן). **תעב. ראה** פירושים וגירסאות נוספים בביאורי הגמרא. **תעג. פירוש** 'חסיד' הוא שעושה לפנים משורת הדין. רש"י בראש השנה (יז: ד"ה חסיד). והוא עדיף מצדיק [שעושה לפי שורת הדין בלבד ולא יותר]. רש"י בנדה (יז. ד"ה חסיד). ובשבת (קכ. ד"ה חסידי) כתב רש"י, שחסיד הוא מי שמוותר משלו. ויש גורסים ברש"י כאן 'ירא שמים החרד על נפשו' [ולא 'חסיד']. הגהות וציונים. **תעד. הגהות** הב"ח (פום ג). **תעה. תמה** במנחת יהודה (עפסטיין, ד"ה דהא), שהרי רב נחמן קרא לרב הונא בכל הש"ס (קידושין מז. ב"ק לו: ב"מ טו. ועוד) 'הונא חברינו', ובכתובות (יט.) אמר רב נחמן לרב הונא 'גנובא גנבי למה לך', כלומר, מדוע אתה מתגנב לומר דבר זה בסתם בלא לומר שהוא שנוי במחלוקת, וכיצד כאן מביא ראיה ממעשיו. ויישב בדוחק, שיש לפרש דברי רש"י, שאמנם רב נחמן אמר זאת בלשון 'הונא חברינו', והגמרא היא זו שהביאה זאת בלשון 'בי רב הונא'. **תעו. על פי** רש"י לעיל (לו: ד"ה הדלמה). **תעז. הקשה** הרמב"ן (ד"ה וגרסה), שהרי עדיין יש לחשוש שמא לש אותם הנכרי בכליו, או שעירב בהם חמץ, ועדיין לא נשתהו עד שיתפשט הסידוק בכולם. ולכן כתב שנראה כפירוש רבינו חננאל [בתשובה], שהנכרי לש את הבצקות בפני ישראל, וראה שכל מעשיו נעשו בהכשר, אלא שהישראל לא שמרם לשם מצת מצוה [ומשמע מדבריו, שאם היה שומרם לשם מצה, היה מועיל. ויש חולקין. ריטב"א (ד"ה והא)]. אמנם הרא"ש (סי' כו) הקשה על פירוש זה, שאם כן לא היה לברייתא לומר 'בצקות של נכרים', אלא 'קמח של נכרים שלשו [-הנכרי] בפנינו'. ולכן כתב שנראה כפירוש רש"י, שכיון שאין אנו רואים בו סדקים או שהכסיפו פניהם מותר. **תעח. דקדק** רש"י להביא פסוק זה 'על מצות ומרורים יאכלוהו' האמור לגבי פסח שני [למי שהיה טמא או בדרך רחוקה, ולא עשה פסח ראשון], ולא הביא את הפסוק המוקדם האמור בפסח מצרים לגבי פסח ראשון (שמות יב ח) 'ומצות על מרורים יאכלוהו', שמשם לא מוכח אלא שאת המרור יאכלו עם הפסח, אך שאת המצה יאכלו עם הפסח לא למדנו אלא מלשון הפסוק האמור בפסח שני. על פי הרש"ש (לקמן קטו. ד"ה פ"ט). **תעט. מרש"י** משמע שמדובר בזמן המקדש כשהיו מביאים קרבן פסח, ואכן כתב הרא"ש (פ"י סי' לה), שהלכה זו אמורה בזמן המקדש שצריך לקיים 'על מצות ומרורים יאכלוהו' ולאכול המצה עם הפסח באחרונה, אך בזמן הזה שאין חובת אכילת מצה עם הפסח משום 'על מצות ומרורים יאכלוהו', אלא משום 'בערב תאכלו מצות', מוטב שיאכל את המצה השמורה לתיאבון בתחילה קודם אכילת המצות מבצקות של נכרים. והב"ח (סי' תפג ס"ג) תמה, שהרי רב הונא אמר הלכה זו, והוא היה בזמן הזה. ויישב, שעיקר חידושו של רב הונא אינו שיאכל כזית מצה באחרונה, שלזה לא היה נוקט דווקא בצקות של נכרים, שהרי הלכה זו נכונה גם לגבי שאר מצה שאינה שמורה, אלא ודאי עיקר חידושו הוא שבצקות של נכרים אין בהם חשש חימוץ, אלא שאף על פי כן אינו יוצא בהם ידי חובתו, ואם לא היה לו כזית מצה שמורה בתחילה קודם אכילתם, יאכלנה באחרונה לאחר אכילתם.

וראה בריטב"א (ד"ה הא) שפירש באופן אחר מרש"י.

מתפייס ומילך

מאפיה ואילך היינו משמעתפ משמתקנה לבצק לאפייה, כגון עריכתה למצה וקיטוף [-החלקהתפא] שלה, ונתינתה לתנור.

וממי דילמא

הרי יתכן שלעולם שימור דשעת לישה שימור הוא לשם מצה, ואף על גב דלא איצטריך שימור מקמי הכי - שאין הבצק צריך שימור קודם לישתו, והכא מאי טעמא לא נפיק - וכאן הטעם שאינו יוצא במצות שנאפו מבצקות של נכרים, משום דמשעת נתינת מים לקמח, שזה דבר המחמצת, הויא - מאותה שעה היא צריכה שימור, וזו לא נעשה לה שימור על ידי הנכרי מההיא עידנא דנחית - מאותו זמן שירד לתורת שימור, כלומר, שמאותה שעה צריך לעשות לה שימור, דהיינו מנתינת מים לקמח כדי ללוש את הבצק לשם מצה.

ומפילו סכי

ואף דלא אשכח רבא סייעתא למילתיה - שלא מצא רבא ראיה לדבריו, מכל מקום לא הדר ביה ממאי דאמר דבעינן - שצריכים שימור אף קודם הלישה מעת הקצירהתפב.

מספכי כיסי

היו הופכים את העמרין וקושרין את העמרים בימות הקציר.

מ:

מנקטע ליה סימיה

אמו היתה לוקחת עבורו חיטין מתחלת הקציר לצורך הפסח, לעשות מהן מצות לפסח, ועבדא לה שימור מעיקרא - והיתה עושה להן מתחילתן שימור מחמץ.

נמרני

היתה ממלאת מן החיטים מְלא עריבה [-קערה] או מלוא עריבות הרבה, ומצניעתן לבדם כדי שישמרו לצורך הפסח לעשות מהן מצות.

מיסמס

'חישתא' הוא שם הנהרתפג.

מבאר רש"י, הספינה טבעה בנהר 'חישתא' קודם הפסח, והיו בה חיטין, וטבעו עמה.

שמכד בו כלאים

בגד שנארג בו חוט של כלאים, כלומר חוט של פשתן בבגד צמר, או חוט של צמר בבגד פשתןתפר, ואינו ניכר בבגד.

סרי זם לם ימכרנו לנכרי

בגד שאבד בו כלאים לא ימכרנו לנכרי, דהואיל ואין הכלאים שבו ניכרים, אתי לזבוניה האי נכרי לישראל - יש חשש שמא יבוא הנכרי למכרו לישראל, ולביש להו ישראל ולאו אדעתיה - ולא ידע ישראל הקונה שיש בבגד כלאים וילבשם, ויעבור על איסור כלאים.

ולם יעשנו מרדעת לחמור

לא יעשה מרדעת לחמור מבגד שאבד בו כלאים, דילמא הדר שקיל ליה מהתם - שמא יחזור ויקח את המרדעת מן החמור, ותופרו באחד מבגדיו, וילבשהו ויעבור על איסור כלאים.

סכל עוסם סוסו מכריכין למם

מותר לעשות מבגד שאבד בו כלאים תכריכים למת, ואין חשש שמא ילבשם לאחר מכן, כיון דמהתם תו לא שקיל ליה - שמשם יותר לא יקחם ללבשם, משום דבגדי המת אסורין בהנאה (סנהדרין מז:). ולגבי המת עצמו אין לחשוש לאיסור כלאים כשמכסים אותו בבגד זה, משום שאין מצות נוהגות בו, דכתיב (תהלים פח ו) 'במתים חפשי', ודרשו חכמים, שכיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצות (סנה ג.), כלומר שאינו מחויב בהתפה. והני חיטי - ואף חיטים אלו שטבעו בנהר, כיון דלא מינכר חימוץ דידהו - שחימוצן אינו ניכר עליהן, אתי האי נכרי - נחשוש שמא יבוא נכרי זה שקנאן, והדר מזבין להו - ויחזור וימכרן לישראל, ויכשילם באיסור אכילת חמץ בפסח.

קנם קנם

מותר למכור קב מן החיטים שנפלו לנהר לכל אחד מישראל בפני עצמו, קב לזה וקב לזה, ולא הרבה חיטים לאיש אחדתפו.

מולנן

מוללים תבשיל שבקדירה בקמח, וקרי התנא מלילה למעשה זה כשנותנין קמח לתבשיל.

ומתר כך נותן תם סמומן

נותן את החומץ רק לאחר נתינת הקמח לתבשיל, דאין החומץ הניתן על הקמח מניחו להחמיץ, לפי שמבשלו מיד.

ויש מומרים תף נותן מומן מתלה

יש אומרים שמותר ליתן קמח בתבשיל, גם אם קדם ונתן בתוכו חומץ, דאף על גב דחומץ כבר מעורב בתבשיל קודם נתינת הקמח, מכל מקום הוא מבשל את כל הניתן בתוכו, ולכן הקמח שנותן עליו לאחר מכן אינו מחמיץ.

שמעבירן

קדירה ואילפס שהעבירם מעל האור [-האש] כשהם מרותחין בערב שבת עם [-סמוך] חשיכה.

פסחים מ. - מ: רש"י

תם נותן לתוכן מבלין

לא יתן בשבת תבלין לקדירה ואילפס שהעבירם מעל האש בערב שבת והם עדיין רותחים, כיון דכלי ראשון [-כלי שבישל בו על האש] מבשל אף לאחר שהסירו מן האש כשהוא עדיין רותח, ונמצא מבשל את התבלין בשבת.

לתוך הקערה

בשבת מותר לתת תבלין לתוך קערה שעירה לתוכה תבשיל מן הקדירה, משום דכלי שני [-כלי שלא היה על האש, אלא עירה לתוכו מכלי שהיה על האש] אינו מבשלתפז.

לכל סוג נותן

רבי יהודה אומר, לכל מיני מאכל הוא נותן [-מותר לתת] תבלין בכלי שני בשבתתפח, חוץ מדבר שיש בו חומץ וציר - רוטב הנוטף מן הדגים כשכובשים אותם במכבשתפט, כיון שהחומץ [וכן הציר] מבשלן אף שאינו בכלי ראשון. ומבואר, שאף על גב שקדם החומץ להיות בתבשיל לפני התבלין, מכל מקום הוא מבשלו, וכפי שסברו היש אומרים לגבי נתינת קמח לתבשיל שיש בו חומץ בפסח, שאף שקדם החומץ מותר לתת קמח לתבשיל, כיון שאף באופן זה החומץ מבשלו ואינו מחמיץ.

אוצר החכמה

סמי מילי נעימים

רבי יוסי אמר דברים אלו שחומץ צומת ואינו מניח להחמיץ, רק כשהחומץ בעין, אבל כשהוא מעורב בתבשיל, אין כחו חזק לצמות שעורים או קמח ולמנוע מהם להחמיץ.

תמל זם ומתל זה

בין כשנתן את החומץ בתחלה קודם לנתינת הקמח, ובין כשנתן את החומץ בסוף לאחר נתינת הקמח, אסור.

נמסיסי

חסיסי היינו קמחא דאבשונא - קמח שנטחן מחיטים שהתייבשו בתנורתצ.

נדוכמם דקמיסי עבדי

במקום שמצויים עבדים, כגון בבית ראש הגולה, שהעבדים מזולזלין בדבר איסור יותר ויותר, אין להקל להם למלול בקמח שהתייבש בתנור, שאם נתיר להם זאת יבואו לעשות כן גם בקמח סתם.

אהח 19/06/2018

מרוסם

חרוסת נקראת אייגרו"ם - מין כותח העשוי

ציונים והערות

תפ. צריך לומר 'משעה'. על פי דקדוקי סופרים (סופ ג) [הובא בהגהות וציונים]. **תפא. שמחליק** פניה במים. רש"י במנחות (נה: ד"ה לאחויי). **תפב. משמע** מדבריו שרק מכך לא חזר רבא, אבל ממה שהצריך לתיתה חזר בו, שאם לא כן קשה, שהרי גם בלא לתיתה יכול לעשות שימור מחמץ בשאר המלאכות כמו הפיכת העומרים, וכקושיית התוספות (ד"ה מ), ולא סבר כתירוץ התוספות שעיקר השימור הוא כדי שלא יבואו לידי חימוץ ולכן מוכרח שצריך לתיתה, אלא סבר שלמסקנא אין לומר כך. צל"ח. **תפג. ראה** ביאור אחר בערוך (חש - השלים), הובא בביאורי הגמרא. **תפד. ספר** המכתם (ד"ה נגד). **תפה. הרשב"א** (נדרים יח. ד"ה לייה) הביא בשם רש"י, שלא חששו כאן משום 'לועג לרש' (משלי יז ה), שנראה כלועג למת בכך שמראה שהוא פטור מן המצוות ולכן מלבישו כלאים, כיון שהתורה אסרה כלאים רק בדרך הנאה של לבישה, כלשון הכתוב (דברים כב יא) 'לא תלבש שעטנז', והמת הרי אינו נהנה מן הכלאים, ובאופן שאינו נהנה, אף בחייו היה מותר בזה. וכן כתב הריטב"א (כאן ד"ה מכאן). ולפי זה גם ללא הטעם שהמת חפשי מן המצוות מותר להלביש את המת בתכריכי כלאים, כיון שאין המת נהנה מהם. והתוספות (ד"ה מכאן) כתבו, שרק בציצית השקולה כנגד כל המצוות (מנחות מג: ועתה) החמירו, שנראה כלועג לו על שפטור מן המצוות, אך בשאר המצוות שאינן שקולות כנגד כולן לא החמירו בזה. **תפו. ראה** בריטב"א (ד"ה הדר) שכתב, שמדובר באופן שהודיעו שנפל למים, ולפי זה יכול למכור לו אף יותר, ומה שנקטו כאן 'קב', היינו כיון שהדרך היא למכור רק קב. והמאירי (ד"ה חיטים) כתב למסקנא, שהכל לפי מה שעיניו של הלוקח מוכיחות, אם רוצה את החטים לאוכלן עתה או שרוצה לקנות אותן לפסח. והוסיף, שלנכרי אסור למכור אפילו מעט מעט, שמא יחזור וימכור לישראל. **תפז. שיטת** רש"י [סידור רש"י (סי' שנח)], וכן הביאו בשמו הרשב"א (שנח מב. ד"ה המלפפם) ועוד ראשונים], שמותר ליתן תבלין דווקא לתוך התבשיל שעירו כבר לקערה שהיא כלי שני, אך לערות מכלי ראשון לכלי כשיש תבלין בתוך הכלי שני אסור, כיון שעירוי מכלי ראשון מבשל ככלי ראשון. וכן כתבו התוספות (ד"ה המלפפם). אמנם ראה ברשב"א (שם) שיטה אחרת בזה. **תפח. כך** הוא לפי ההוה אמינא בשבת (מג:), אך מסקנת הגמרא בשיטת רבי יהודה היא, שרבי יהודה בא להקל ולומר שאף כלי ראשון שאינו על גבי האש אינו מבשל. בחתם סופר (ד"ה נכון) ביאר הטעם שלא פירש רש"י כמסקנת הגמרא שם, שכאן ודאי סבר רב חסדא שרבי יהודה אמר דבריו על הסיפא שכלי שני אינו מבשל, שאם לא כן מדוע מזכיר בדבריו חומץ, הלא יכול לומר רק שהקמח נחלט במים רותחים, אלא ודאי מדובר בכלי שני, והנידון הוא האם החומץ מבשל ומונע מלהחמיץ. וראה ביאור נוסף בפלתי (סי' סט סק"ז) ובפני יהושע. **תפט. רש"י** בשבת (מג: ד"ה ניה). **תצ. רש"י** לעיל (לט: ד"ה לם ליממי). תמהו התוספות (ד"ה רבנן), שהרי כאן התיר רב פפי לתת קמח זה בתבשיל, ואילו לעיל (לט:) אסרו ליתן קמח מחיטים שהתייבשו בתנור לתוך

ממיני פירות, ויש בו חומץ[תצא], **ועשוי לטבל בו בשר**, ורגילים **לתת בו קמח** וכן **כל דבר שמקהה** [-מרכך] **את טעמו** שלא יהיה חריף כל כך, **וקמח לאחר זמן מחמיץ**, ומתוך כך **מקהה את הטעם** החריף של החרוסת.

מין מבשלין

אסור לאכול את בשר קרבן הפסח כשהוא מבושל, **דכתיב** (שמות יב ט) **'אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים' וגו'.**

לא נמסקין

אין מבשלים את הפסח אף בשאר משקים, **ואף על גב דכתיב** באיסור זה (שם) **'במים'. וטעמא מפרש בגמרא** (לקמן מא.).

סכין

מותר לסוך במשקים ובמי פירות את הפסח **בשעת צלייתו**[תצב].

ומטמילין

ומותר להטבילו במשקים ובמי פירות **בשעת אכילתו**.

אוצר החכמה

מי משמשו של נפסוס

מים **שהנחתום** נותן **ומצנן בו את ידיו בשעה שהוא עורך ומקטף** [-מחליק] **את המצה**[תצג], **ישפכו**, משום שבידים העוסקות בעיסה נשאר דבוק שיירי בצק, ומחמיצים את המים[תצד].

מתלוקם

מה דשרי ליה תנא קמא - שהתיר תנא קמא לנותן את הקמח **לאוכלו מיד**, דווקא **בנותן לתוך החרדל, לפי שהוא חזק ואין מניחה מהר להחמיץ**, ויכול לאוכלו קודם שיחמיץ[תצה].

מא.

מתרוסת קמבר

מי אית לך דרבנן נמי אחרוסת פליגי - האם אתה סובר שחכמים נחלקו והתירו גם בחרוסת שנתן קמח לתוכה, ואף בזה אמרת שהלכה כמותם.

לא מכירא לי

אינני סובר שחכמים מודים בחרוסת שאסור לאכלו, **אלא בחרוסת נמי שרו** - גם בחרוסת התירו, **והלכה כמותן.**

כוומיה דרב כהנא מסתברא

מסתבר כדבריו של רב כהנא **דאמר** שרבנן **אחרוסת לא פליגי**, אלא מודים לרבי מאיר שאסורה באכילה, **וכי** [-ואימתי] **אמר שמואל הלכה כחכמים, אחרדל קאמר** - רק לענין חרדל אמר זאת.

מין הלכה כרבי יוסי

אין הלכה כרבי יוסי **דאמר לעיל** (מ.) ששעורים שהתנפחו וחושש שיחמיצו שורן בחומץ והחומץ **צומתן** - מחברן ומהדקן שלא יחמיצו.

מאי לאו

מכך שסבר שמואל **דלא צמית** - שהחומץ אינו מצמית **חטין**[תצו] **שהתחילו לינפח** [-להתנפח] **כבר, אלמא** - מוכח שהחומץ **בשאר משקין הוא**, ולא רק שאינו מצמית, אלא **אחמועי נמי מחמע** - גם מחמיץ **את** הקמח הניתן מתחלה לתוכו[תצז], **וכדרב כהנא** שאמר שחכמים מודים שחרוסת שיש בה חומץ מחמיצה את הקמח הניתן לתוכה, **אלמא שמואל כרב כהנא סבירא ליה, וכי קאמר** - ואימתי אמר **שמואל שהלכה כחכמים, אחרדל קאמר ולא אחרוסת** - אמר זאת על חרדל שניתן בו קמח ולא על חרוסת שניתן בה קמח, כיון שאף הם לא התירו בזה.

לא מיצמא למים

החומץ אינו מצמית **את** מה **שהתחיל להחמיץ, ולא מחמע נמי** - ואף אינו מחמיץ **את** הקמח **הניתן לתוכו**, דאף שאין בו כח להצמית מכל מקום **לא הוי כמים** המחמיצים[תצח].

נמיס

נאמר בפסח (שמות יב ט) **'אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים'.**

מתיגין מעמן

מפיגים טעמם, היינו **שנותנין בו** - בבשר הפסח **את הטעם שלהן.**

ובשל מבושל

התיבות **'ובשל מבושל' רבויא הוא, דהוה ליה למיכתב** - שהיה לתורה לכתוב **'נא ומבושל' בלא 'ובשל'**[תצט], ותיבה זו נכתבה כדי לרבות איסור אכילת פסח המבושל בשאר משקים.

צלי קדר

צלי קדר היינו **שמבשלין אותו בקדירה, בלא מים ובלא שום משקה** אחר, **אלא** רק **(מים) [במים]**[תק] **הנפלטין משמנו.** והמחלוקת בזה היא, **דלמאן דיליף לה** - שלחכמים שלמדו איסור אכילת פסח המבושל בשאר משקים שנותנים טעם בבשר הפסח, מקל וחומר ממים שאין נותנים טעם, **הכא שרי** - כאן בצלי קדר שאינו נותן טעם, לא ניתן ללומדו בקל וחומר, ומותר לאוכלו[תקא], **ולרבי דיליף מרבויא** - שלמד מריבוי של הכפילות **'ובשל מבושל'** לרבות בישול בשאר משקים, **האי נמי** - גם צלי קדר בכלל הריבוי של **'בשל מבושל' הוא.**

סייג

האוכל פסח מבושל חייב מלקות **על אכילתו**, שהרי עבר על לא תעשה של **'אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים'.**

ר' יוסי סיפ

מה ששנינו בברייתא שאם צלה את הפסח ואחר כך בישלו ואכלו חייב משום איסור אכילת פסח מבושל, היינו כרבי יוסי **דאמר** לענין מצה **שבישול לאחר אפיה בישול הוא**, והוא הדין לבישול שלאחר צליה.

יוצמין

רבי מאיר סבר שניתן לצאת ידי חובת מצה **באכילת רקיק** - מאפה דק **ורך**[תקב] **בתבשיל**[תקג] **לאחר אפייתו, ואף על פי שמתממסם בשרייתו**, שמכל מקום **'לחם' הוא, כל זמן שהוא קיים שלא נימוח לגמרי. וכן** ניתן לצאת **ברקיק מבושל** כל זמן שהוא קיים ולא נמס לגמרי.

מכל לא נמכוכל

רבי יוסי סבר שלא ניתן לצאת ידי חובת מצה ברקיק מבושל, משום **דלאו לחם קרינא ביה** - שאין קוראים לו **'לחם', ואף על פי שכבר נאפה בתנור**

ציונים והערות

התבשיל, שמא לא נאפה כראוי ויחמיץ. ובפירוש תלמיד הרשב"א (ד"ה מפיקי) יישב, ששם מדובר בשיבולים, שחוששים שמא לא התייבשו לגמרי והם עדיין לחות ומחמיצות, וכאן מדובר בחטים שהתייבשו לגמרי בתנור וטחן מהן קמח, שבזה אין חוששים כלל לחימוץ. אמנם בחק יעקב (סי' תפג סק"ד) יישב, שאין כוונת רש"י כאן לקמח שנטחן מחיטים שהתייבשו בתנור, שבהם אכן חוששים שיחמיץ, אלא לקמח שהתייבש בתנור, שבו אין חשש שיחמיץ. וכן ביאר הצל"ח (פסחים שם) בדברי רש"י. וכן מבואר ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ה הלכה ג, ה), שאסר ליתן בתבשיל קמח מחיטים שהתייבשו בתנור, והתיר ליתן קמח שהתייבש בתנור. וראה פירושים נוספים ב'חסיסי' בביאורי הגמרא. **תצא. המאירי** (ד"ה אמר - הרמזון) כתב, שאף מים מעורבים בו. וביארו הרא"ש (סי' כט) והנמוקי יוסף (ד"ה המרוסק), שאם לא כן אינו מחמיץ, שהרי מי פירות אין מחמיצים. וכתב בפני יהושע (ד"ה אין), שכתבו כן לשיטתם שמי פירות אינם מחמיצים כלל, אך לדעת רש"י לעיל (לה. ד"ה ניין) שרק מכרת נתמעט, אך אסור באכילה, אין צריך להעמיד כאן שהיה בהם מים, ואכן רש"י לא הוסיף זאת. וכן מבואר במשנה ברורה (סי' תסב סק"נ). **תצב. משמע** מדבריו שמותר לסוך אף קודם שגמר לצלות. והקשה בשפת אמת (ד"ה אפילו), שאם כן נמצא שנצלה על ידי חימום המשקה באש, ולא על ידי האש עצמה, ונחשב צלי מחמת דבר אחר שפסול לקרבן פסח (לקמן עב.). ותירץ, שהתירו לעשות לו רק סיכה במשהו [כלומר סיכה דקה מאד] שאינה מעכבת את צלייתו בדיבור הקודם שנתבארו דברי רש"י כאן. ובהגהות וציונים מובא שבבארות המים גרס כאן 'אלא הוי כמים' [במקום 'לא'], ולכאורה דעתו שלא כפי הביאור הנ"ל. **תצט. דקדק** הצל"ח, מדוע נקט רש"י שהייתור הוא תיבת 'ובשל' שנכתבה ראשונה, היה לו לומר שהייתור הוא תיבת 'מבושל' שנכתבה באחרונה. ויישב על פי דברי הרמב"ם (פירוש המשניות) [ובתוספת ביאור], שבאמת יש לומר 'דברה תורה בלשון בני אדם', ולכך מעצם הכפילות לא ניתן לרבות, אלא מזה ששינתה התורה בשני תיבות אלו, לכתוב האחד בלשון המקור 'בשל', והשני בלשון פועל 'מבושל', וכיון ששינתה מדרכה לכתוב גם בלשון המקור 'בשל', יש לדרוש ממנו לרבות, וכדברי רש"י. **תק. הגהות** וציונים. **תקא. בדברי** רש"י מבואר שמותר לאכול פסח צלי קדר. אולם התוספות (ד"ה מיכל) כתבו, שאף לדעת חכמים הסוברים שצלי קדר אינו בכלל 'ובשל מבושל' ואין לאו על אכילתו, מכל מקום אסור לאכלו משום שנאמר 'כי אם צלי אש', שמזה למדו שצלי מחמת דבר אחר ולא מחמת האש אסור באכילה, כמבואר לקמן (עה:). וכתב בראש יוסף (ד"ה מיכל), שיתכן שרש"י סבר, שמה שהותר צלי קדר לגמרי לשיטת חכמים, היינו באופן שבתחילה צלאו באש ואחר כך עשאו צלי קדר, שאף לדברי עולא להלן שבישול אחר צליה אסור מגזירת הכתוב, אין זה אלא בבישול, ולדעת חכמים צלי קדר אינו בישול, ולכן אינו עובר על אכילתו. **תקב. על** פי רש"י בבבא בתרא (יט: ד"ה רקיק). **תקג. מכך** שרש"י לא חילק באיזה משקה בישל, משמע שלדעתו יוצאים

קודם הבישול, שהואיל וחזר ובישלו לאחר האפיה, ביטלו הבישול מתורת לחם.

אוצר החכמה

שמע מכאן דרבייה קתני

אף לרבי מאיר שסבר שבישול לאחר אפיה אינו נחשב בישול, מכל מקום כאן בפסח הדין שונה, שחייב גם על אכילת פסח שבישלו לאחר שצלאו, משום שריבה הכתוב בכפילות 'ובשל מבושל', דהוי ליה למכתב רק 'ומבושל'[תקד], וכתב גם תיבת 'ובשל' המיותרת. וגזירת הכתוב הוא בקרבן פסח בלבד ולא במצה.

יכול נלמו כל צורכו

יכול אם צלה את הפסח כל צורכו ואחר כך בשלו, שיהא חייב, והאי תנא - ותנא זה הוא התנא דאמר לעיל בברייתא שאם צלאו ואחר כך בישלו ואכלו, חייב מלקות משום שאכל פסח מבושל, וכאן הוא ממעט צלאו כל צרכו ואחר כך בשלו שאינו חייב[תקה].

לישנא אחרינא - לשון אחר בפירוש ברייתא זו, שיכול היית לומר שאם צלאו לפסח כדי כל צורכו, דהיינו דשויא חרוכא - שצלאו עד שנעשה חרוך ושרוף[תקו], כדמפרש בגמרא בהמשך את ה'כל צורכו', יהא חייב, משום דלאו צלי אש הוא, אלא קלי [-חריכת] אש ושרוף.

מסיק רש"י, ופירוש זה [-השני] הוא העיקר, והפירוש הראשון אינו כלום, דההוא תנא - שהרי התנא ששנה את הברייתא לעיל לגבי צלאו ואחר כך בישלו, כיון דרבי קרא - שריבה הכתוב לחייב את האוכל פסח שצלאו ואחר כך בישלו, מה לי שויה חרוכא מה לי לא שויה - מה ההבדל בין אם חרכו בצלייתו שאז אם בישלו אינו חייב עליו, לאופן שלא חרכו בצלייתו שחייב עליו אם בשלו[תקז].

אחת 19/06/2018

נמ

נא היינו צלי, ואינו צלי דיו[תקח].

יכול יסמ מוסר

יכול יהא מותר לאכול ממנו [-מפסח] חי לכתחלה, דאפילו איסורא נמי ליכא - שאין אף איסור לאכלו כשהוא חי, תלמוד לומר 'אל תאכלו ממנו נא וגו' כי אם צלי אש', רק צלי נאכל, ולא זה שאינו צלי. ואף שיש בזה איסור 'לא תעשה', מכל מקום אינו לוקה עליו משום דהויא [-זה נחשב] לאו שבכללות, כלומר שכולל כמה איסורים[תקט], והאי תנא סבר שאין לוקין על לאו שבכללות.

כדתמרי פרסמי מברתי

אותה צליה שבלשון פרסי קרויה 'אברנים', שפירושו שהבשר צלוי אך אינו צלוי דיו, בלשון הקודש קרי [-נקרא] 'נא'[תקי].

תמי מברתא

היינו מעינות רותחין כ'חמי טבריא'[תקיא].

דלמו מולדום מם היא

הטעם שהמבשל בחמי טבריא בשבת פטור הוא משום שאינו תולדת אש, והלכך לאו בישול הוא, דליהוי [-שיהיה] חייב משום אב מלאכה של בישול, שהיא רק אם נתבשל באש.

משום נלי מם

על אכילת בשר הפסח שנתבשל בחמי טבריא, חייב מלקות, משום שהלאו ד'לא תאכל כי אם צלי אש' איכא - ישנו גם באופן זה, ולא משום הלאו דבישול, שזה באמת אין כאן משום שאינו תולדת אש. וסבר רב חסדא, שלוקין על לאו שבכללות, ולכן אמר שלוקים על הלאו של 'אל תאכלו וגו' כי אם צלי אש' אף שהוא כולל כמה איסורים של אכילת פסח כשאינו צלי אש גמור[תקיב].

נהדיס

רב חייא בנו של רב נתן שנה במפורש דְּחַיֵּיב רב חסדא מלקות על אכילת בשר פסח שנתבשל בחמי טבריא, משום שנאמר בו 'אל תאכלו ממנו וגו' כי אם צלי אש', ולאו משום איסור בישול.

מא:

לוקה שמים

אכל פסח נא לוקה שתי מלקיות, אחת משום שעבר על הלאו של 'לא תאכלו ממנו נא' (שמות יב ט), ואחת משום שעבר על הלאו הנאמר באותו פסוק 'לא תאכלו ממנו וגו' כי אם צלי אש', שהרי לא אכלו כשהוא צלי אש. ד'כי אם צלי אש' נמי - שגם מה שנאמר בהמשך הפסוק 'כי אם צלי אש', אלאו ד'לא תאכלו' קאי - מוסב על הלאו שנאמר בתחילת הפסוק 'לא תאכלו', מלבד זה שהוא מוסב על איסורי נא ומבושל.

מנוסל לוקה שמים

אכל פסח מבושל, לוקה שתי מלקיות, אחת משום שעבר על הלאו של 'לא תאכלו ממנו וגו' מבושל' (שם), ואחת משום שעבר על הלאו של 'לא תאכלו ממנו וגו' כי אם צלי אש', שהרי לא אכלו כשהוא צלי אש.

נמו שבללום סום

הלאו של 'לא תאכלו וגו' כי אם צלי אש', נחשב לאו שבכללות, משום דכולל בו כל מיני בשולים שאינן צליה, לאסור לאכול כך את הפסח.

מיבם דמתרי מרתי הום דמם נקי

יש אומרים שכוונת אביי היא רק שאינו לוקה שתי מלקיות על אכילת פסח נא או מבושל, שכיון שהוא לוקה עליהם משום נא [או] משום מבושל, תו לא לקי - שוב אינו לוקה משום הכלל - הלאו הכללי ד'כי אם צלי אש'.

מכל מקם מיסם נקי

אבל באופן שלא ניתן להלקותו משום שעבר על לאו פרטי, כגון המבשל פסח בחמי טבריא ואכלו, דאין כאן לא מלקות דבישול - של אכילת פסח מבושל, משום שאינו נחשב בישול כיון שלא בישל בתולדת האש, וגם לא מלקות של אכילת פסח נא שהם שתי הלאוים הפרטיים, מודה אביי שלוקה משום הלאו הכללי של 'לא תאכלו ממנו וגו' כי אם צלי אש'[תקיג].

ומיבם דמתרי מקם נמי נמ נקי

יש אומרים שלאביי אף מלקות אחת משום הלאו הכללי של 'לא תאכלו ממנו וגו' כי אם צלי אש' אינו לוקה על אכילת הפסח כשהוא מבושל בחמי טבריא, משום דלא מיוחד לאויה דידיה - שהאיסור שבלאו שבו אינו מיוחד ומפורש כמו לאו דחמימה - של 'לא תחסום שור בדישו' (דברים כה ד), שהוא מפרש איסורו, וממנו למדים לשאר מחויבי מלקות משום דסמיכא ליה - שנסמכה אליו פרשת מלקות באותה פרשה לעיל מיניה (שם כה ג-ג).

מכל זג לוקה שמים

שתי מלקיות לוקה נזיר שאכלו - שאכל זג [-קליפה של ענב], אחת משום שעבר על הלאו של 'זג לא יאכל' (במדבר ו ד), ואחת משום שעבר על

ציונים והערות

ברקיק השרוי בכל המשקים. אולם המהר"ם חלאווה (ד"ה יוצאין) דקדק מדברי הרי"ף (לעיל נ.) שיוצאים דווקא בשרוי במים, ולא בשרוי בשאר משקים. וכן כתב המאירי (ד"ה זקן), ומשמע מדברי המאירי, שהותר כן רק לזקן או חולה שאינם יכולים לאכול מצה מרוב יבשותה. אמנם המהר"ם חלאווה כתב שלא כדברי הרי"ף, אלא שיוצאים אף במבושל בשאר משקים [וכפי שמשמע מסתימת לשון רש"י וכנ"ל]. **תקד. ראה** לעיל (ד"ה וכמה) שנתבאר מדוע לדעת רש"י תיבת 'ובשל' היא המיותרת, ולא תיבת 'ומבושל'. **תקה. לא** נתבאר כיצד יתפרש המשך דברי הברייתא 'תלמוד לומר' וכו', לפי פירוש זה. **תקו. צריך** ביאור מדוע רק לפירוש השני טרח רש"י לבאר ש'צלאו כל צרכו' פירושו שחרכו, והלא גם לפירוש הראשון כן הוא, כמבואר בהמשך דברי הגמרא. **תקז. יש** להבין, מדוע פשוט לרש"י שיש בנחרך מחמת צלי לא תעשה של 'אל תאכלו ממנו וגו' כי אם צלי אש', הרי בכך שנחרך נשתנה ממש לדבר אחר, והרי זה כמבשל גחלים שנשארו מן הפסח ואוכלם, שפשוט שאין בזה את האיסור כלל. וכתב בשפת אמת (ד"ה יכול), שצריך לומר שסבר רש"י שמדובר כאן בבשר שנחרך רק מעט, ואינו כגחלים ממש, ודקדק רש"י כך, מזה שהתנא קרא לזה 'צלאו כל צרכו', והיינו מעט יותר מן הראוי, ולא חרוך לגמרי בגחלים. **תקח. ומתוך** כך אינו ראוי לאכילת אדם. רמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ו) ומאירי (ד"ה קרבן). וראה ביאור שיעור זה בביאורי הגמרא. **תקט. אמנם** התוספות (להלן ע"ב ד"ה מיבם) כתבו, ש'כי אם צלי אש' הוא איסור עשה ולא איסור לא תעשה, ולכן אין לוקים עליו. **תקי. ואיננו** יודעים את השיעור בזה, כיון שאין אנו בקיאים בלשון פרסי. מנחת חינוך (מצוה ז אות ה). **תקיא. והיינו** שאין הכוונה דווקא לחמי טבריא, אלא למעיינות רותחים כמותם. ובכך לא קשה קושיית העולם על הלכה זו, כיצד יתכן לבשל את בשר הפסח בחמי טבריא, הרי כיון שיצא הפסח מירושלים נפסל בפסול יוצא, וכיצד יתכן לחייב על אכילתו משום מבושל בחמי טבריא. אלא ודאי הכוונה למעיינות רותחים כחמי טבריא שהם בירושלים. פרדס יוסף (פולנוכסקי, שמות יב ט ד"ה נמיס). והביא ראיה לזה מסנהדרין (קה.), עיין שם. וראה תירוצים נוספים לקושיא זו בביאורי הגמרא. **תקיב. אמנם** בחידושי הר"ן (להלן ע"ב ד"ה מיבם) כתב בשיטת התוספות הנזכרת בהערה לעיל, שאין זה אלא עשה, ומה שאמר רב חסדא 'חייב' הוא לאו דווקא. והמאירי (ד"ה פסמ) כתב, שעובר או משום לאו שבכללות או משום עשה. **תקיג. לדעת** רש"י (כאן, וד"ה מרתי) נמצא, שהאוכל פסח נא או מבושל, לדעת רבא לוקה שתים, ולדעת אביי לוקה אחת. והאוכל נא ומבושל, לרבא לוקה שלש, ולאביי לוקה שתים. והאוכל פסח חי או שנתבשל בחמי טבריא, לדעת רבא לוקה אחת, ולדעת אביי תלוי בשתי הלשונות שבגמרא, ללשון ראשון לוקה, וללשון שני אינו לוקה. והקשו התוספות (ד"ה מיבם), שאם כן יקשה על אביי ורבא מהמבואר בברייתא (לעיל ע"ב) שהאוכל בשר פסח חי אינו לוקה, אף שאינו צלי אש. ולכן פירשו בשם רבינו תם, שבאמת אין באכילת פסח כשהוא חי או מבושל בחמי טבריא איסור לאו, אלא איסור עשה לאכול את הפסח רק כשהוא צלי אש ולא באופן אחר, ומה שאמר אביי [בלשון הראשון] שלוקה אחת, הוא על האוכלו נא או מבושל והתרו בו שלא יאכלם משום שאינם צלי אש, ולא התרו בו משום האיסורים הנאמרים בהם שהם איסור אכילת נא או מבושל, ועבר ואכלם, שבאופן זה לוקה אחת משום שהאיסור עשה נסמך לאיסורי הלאו של נא ומבושל. והתוספות רי"ד (לעיל ע"ב ד"ה ממר) תירץ קושיית התוספות על רש"י, שהתנא בברייתא לעיל שפטר את האוכל פסח חי סובר שאין לוקים על לאו שבכללות אף כשאין בו איסור אחר מלבד הלאו הכללי, וכדעת אביי בלשון השני. ובאור חדש (נמוס' שם) תירץ, שעל אכילת פסח חי פטור כיון שלא אכל כדרך אכילה, ורק אם אכלו כשהוא מבושל בחמי טבריה שהוא כדרך אכילה, אף שאין לחייבו משום מבושל כיון שלא נתבשל בתולדת אש, מכל מקום יש לחייבו משום הלאו הכללי שאכל את הפסח כשאינו צלי אש.

הלאו של 'מכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים וגו' לא יאכל' שנאמר באותו פסוק, שהרי אכל דבר מן הגפן. **ד'לא יאכל'** שנאמר בסוף הפסוק **קאי נמי א'מכל אשר יעשה'** - מוסב גם על מה שנאמר בתחילתו 'מכל אשר יעשה מגפן היין'.

נאו שבכללות

אין לוקין על הלאו של 'מכל אשר יעשה מגפן היין וגו' לא יאכל', משום **דלאו שבכללות הוא, שכולל** איסור אכילת **חרצנים** [-גרעינים של ענבים], **ואכילת זגים, וענבים לחים ויבשים, ועלים ולולבין** של הגפן.

מרמי נמ נקי

היכא דאכל - באופן שאכל הנזיר זג **או חרצן, ולקי עלייהו** - ולוקה עליהם מלקות אחת, **לא לקי תו** - אינו לוקה עוד מלקות נוספת, **משום** הלאו הכללי של 'מכל **אשר יעשה** מגפן היין וגו' לא יאכל'.

מוסיף רש"י, ואף שלא חייב מלקות נוספת משום הלאו האמור, מכל מקום **מודה אביי דאם אכל זג וחרצן, לוקה שתים** - שתי מלקיות, אף שרק פעם אחת נאמר 'לא יאכל'[תקיד], **דכיון דמפורש כל אחד** מן האיסורים **לעצמו, קאי נמי אלאו** - הוא מוסב גם על הלאו **ד'לא יאכל'** שנאמר בסוף הפסוק, **והוי כמאן דכתב לאו אכל חד וחד** - ונחשב כמו שנכתב איסור לאו על כל אחד ואחד מן האיסורים[תקטו]. **והכי מוכח במסכת נזיר** (מ:), **דלא פליג אביי** על רבא במלקיות שלוקה על איסור זה, **אלא אמלקות** - על מה שאמר רבא שלוקה על הלאו **ד'מכל אשר יעשה** מגפן היין וגו' לא יאכל', משום שהוא לאו שבכללות, אך על האיסורים המפורשים בפסוק לא חלק ומודה שלוקה[תקטז].

מדם מיהם לקי

אם אכל הנזיר **עלין ולולבין** של הגפן, אף **דאין כאן** מלקות **דאיסורי אכילת זג וחרצן**, מכל מקום **לקי משום הלאו** הכללי **ד'מכל אשר יעשה** מגפן היין וגו' לא יאכל'.

נמ פסל עמו מבני מבורה

דאמרינן לקמן (פו.), **אין הפסח נאכל, לא בשתי חבורות באחד** - במקום אחד כשמחיצה פרוסה ביניהן (לקמן פו:), לרבי שמעון, **ואין האוכל אוכל בשני מקומות**, לרבי יהודה, **ונפקא לן** - ולמדוהו שם ממה שנאמר בפסח (שמות יב מו) **'בבית אחד יאכל'**, שרבי יהודה מפרש לה כפשוטו, במקום אחד יאכל ולא בשני מקומות, ורבי שמעון מפרש לה לפי מה **דמתרגמינן** פסוק זה **'בחבורא חדא יתאכל'**, שפירושו שיש לאכול את הפסח בחבורה אחת[תקיז]. **ואכילה** שאכל מן הפסח במקום אחר **דמבעוד יום, לאו אכילה היא** לאסרו לאכול את הפסח במקום אחר, וממילא **מותר** לו **לאכול** מן הפסח גם **משתחשך עם בני החבורה שנמנה עמהן.**

כיון נלי מפמשיכה

אם אכל כזית **מפסח שנמנה** עליו כשהוא צלי משחשיכה בליל פסח.

פסל עצמו מבני מבורה

העושה כן פסל את עצמו מבני החבורה, **כדפרישית** לעיל (ד"ה נמ), **שאין האוכל** מן הפסח שנמנה עליו **מותר לאכול** הימנו בליל פסח **בשני** מקומות.

נשמע שמינו נקום מכול נלי

מבעוד יום דאז **אין** לו **היתר** אפילו **לאכילת צלי** כדלהלן, **אינו דין שישנו** באיסור **לאו ד'לא תאכל** ממנו **נא'.**

או נמ

או לא נאמר כן ללמוד מלקות על אכילת פסח נא מבעוד יום בקל וחומר מאכילת הפסח כשהוא צלי, **אלא** נאמר סברא בדין זה **בענין אחר, שרק בשעה שישנו במצות קום אכול צלי, דהיינו בלילה, דכתיב** (שמות יב ח) **'ואכלו את הבשר בלילה הזה'**, אז אינו מצווה ב'בל תאכל נא'.

ומל מממה שמרי הומר מכללו מנל נלי

רבי אומר, אל תתמה על דברי שבזמן שהוא מצווה באכילת הפסח כשהוא צלי אינו לוקה על אכילתו כשהוא נא, **דהא אפילו** כשהוא **צלי היה אסור לאכול** אותו **ביום** של ערב פסח, **כדכתיב 'ואכלו את הבשר בלילה הזה'**, ומדויק שדווקא בליל פסח מותר לאוכלו **ולא ביום** של ערב פסח, ולאחר מכן **בשחשכה** בליל פסח **הותר מכלל איסור עשה** דאכילת **צלי**, ולכן **נימא נמי** - נאמר גם לענין מלקות על אכילת נא, **נהי דלא הותר לכתחלה אצל נא** - שאף שלא הותרה אכילת הפסח כשהוא נא לכתחילה בליל פסח, שהרי יש מצות עשה לאוכלו כשהוא צלי, **מיהו לא לחייב עליה** - מכל מקום לא יתחייב מלקות עליו **אם אכלו** בלילה כשהוא נא.

שמין מלמוד נומר כי מס נלי מס

שאין צריך לכתוב בפסוק 'כי אם צלי אש', **דהא כתיב לעיל מיניה** (שם) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה **צלי אש ומצות'** וגו'.

מקרם מי כשל

דייך הוה ליה בקריאת - די היה שיהיה כתוב בפסוק 'אל תאכלו ממנו **בשל'**, ומדוע נאמר גם 'מבושל'.

מין לי

אין לי לומר **שיתחייב על אכילת בשר** הפסח כשהוא מבושל בליל פסח, **אלא אם כן בישלו משחשיכה** בליל פסח, **שהוא עיקר זמנו** של הפסח, שהרי אינו נאכל אלא בלילה[תקיח].

כישלו מבעוד יום

אם בישלו מבעוד יום בערב פסח **ואכלו משתחשך** בליל פסח, **מנין** שחייב מלקות על אכילתו.

ומם מפקיה

הרי **רבי גופיה דרשיה** - רבי עצמו דרש מכפילות 'ובשל מבושל' **לעיל**, לאסור אכילת הפסח כשהוא מבושל אף **בשאר משקין** ואף **לצלי קדר** - כשבישלו בקדירה בלא מים או משקה כלל.

נשל מבושל

מדשני בדבוריה - מכך שכשכפל התיבות שינה הכתוב את לשונו לתיבה אחרת, ותחת 'בשל בשל' כתב 'בשל מבושל', **דריש ביה דרשה אחריתי נמי** - מוכח שיש לדרוש בו גם דרשה אחרת, והיינו לרבות כשבישלו מבעוד יום בערב פסח ואכלו משחשיכה בליל פסח.

ציונים והערות

תקיד. בחתם סופר (לעיל ע"ב ד"ה הרמב"ם) ביאר מדוע רש"י לא פירש כן לעיל לגבי אכילת פסח נא ומבושל, שאם אכל שניהם מודה אביי שלוקה שתי מלקיות, משום נא ומשום מבושל. משום שלגבי נא ומבושל לא היה יכול לפרש כך כשאכל מכל אחד מהם בשיעור כזית, שהרי כיון שבישל ממנו כזית ואכלו, שוב אינו מתחייב כשאכל ממנו כזית אחר כשהוא נא, שבכל אופן שחסר מן הפסח כזית אינו מתחייב עליו כשאכלו נא. **תקטו. אמנם** המפרש בנזיר (מ: ד"ה רבא) כתב, שלאביי [ושם בנזיר אמרו שיטתו בשם רבא] אף האוכל זג וחרצן אינו לוקה אלא אחת. **תקטז. בנזיר** שם הובאה מחלוקת אביי ורבא להיפך משיטותיהם כאן, שלדעת אביי לוקים על לאו שבכללות, ולכן האוכל חרצן לוקה שתים וכו', ולרבא אין לוקים אלא אחת, משום שאין לוקים על לאו שבכללות. והקשו שם בגמרא על אביי ממה ששנינו בברייתא 'אכל ענבים לחים ויבשים, חרצנים וזגים, וסחט אשכול של ענבים ושתה, לוקה חמש', ולאביי צריך ללקות שש, והיינו משום הלאו הכללי של 'מכל אשר יעשה מגפן היין'. וראה שם מה שדחו בגמרא קושיא זו. והנה לא הקשו מהברייתא רק על אביי, אך על רבא לא הקשו שלדבריו אין לו ללקות אלא מלקות אחת, הרי שגם הוא מודה שעל כל מין שנפרט בפסוק לוקה בפני עצמו, ולא נחלק אלא על מה שאמר אביי שלוקים גם על הלאו הכללי. וכן יש לפרש כאן בשינוי השיטות להיפך, שאביי לא נחלק על רבא אלא על מה שאמר שחייב מלקות נוספת מחמת הלאו הכללי, אך מודה אביי שלוקים על כל מין בפני עצמו. אברהם יגל (נרמ"י). **תקיז. ראה** לקמן (פו: ד"ה מ"ל) שרש"י הביא פירוש זה בלשון 'שמעתי', שיש אם למסורת היינו לתרגום אונקלוס בפסוק 'בבית אחד יאכל', שהוא 'בחבורא חדא יתאכל', דהיינו שיאכל רק בחבורה אחת. ודחה פירוש זה, שלא שמע מסורת כזו מעולם, ועיין שם טעמים נוספים. אמנם המאירי (שם ד"ה ומה) קיים פירוש זה, שמסורת זו אינה כשאר המסורות שקיבלו חכמים, עיין שם. וכתב במזבח אבנים (פ"פ סי' נט), שאף שכאן סוברת הברייתא כרבי יהודה, מכל מקום הביא רש"י את שתי השיטות בזה, כיון שרצה לומר שהדין שדווקא אם אכל משחשיכה פוסל את עצמו מלאכול כפי שיתבאר, הוא נכון לשתי השיטות, לרבי יהודה לענין שני מקומות, ולרבי שמעון לענין שתי חבורות, שלפי שניהם למדנו שקביעות החבורה לענין אכילה ולענין המקום הוא רק משחשיכה. ואכן המאירי (לקמן פו. ד"ה ומ"מ) כתב, שההלכה היא להחמיר כדברי שניהם. **תקיח. קשה**, מדוע היה מקום לומר שיתחייב רק על אכילת פסח שנתבשל בלילה, הרי הלילה הוא רק זמן אכילתו, ואילו לצלייתו אין זמן קבוע. ועוד, מה ענין דרשה זו לדרשה הקודמת שדרש תנא קמא בברייתא מהפסוק 'כי אם צלי אש', 'בשעה שאינו בקום אכול צלי, ישנו בבל תאכל נא, בשעה שישנו בקום אכול צלי אינו בבל תאכל נא'. ואמנם במכילתא (נח מס' דפסחא פ"ו) שנינו, שבא רבי לחלוק על תנא קמא, ולחייב אף על אכילת נא ומבושל מבעוד יום, ולפי זה יש לפרש כוונת רבי באומרו 'בשלו מבעוד יום מנין', מנין שחייב על אכילת מבושל מבעוד יום. מהרש"א (נרמ"י). אך בראש יוסף (ד"ה רבי) כתב, שגם במכילתא צריך לדחוק ולפרש כרש"י [ובמשמרות כהונה (ד"ה ניקנו) כתב, שבמכילתא שלפנינו הגירסא אחרת מכפי שהביא המהרש"א, וכרש"י]. והצל"ח (ד"ה רבי) כתב, שאף לפירושו של רש"י שרבי בא לדרוש רק שחייב אף על אכילת פסח בלילה כשנתבשל מבעוד יום, אבל מודה הוא לדינו של תנא קמא שאם אכל נא או מבושל מבעוד יום פטור, מכל מקום בהכרח שרבי חולק על הדרשה שדרש תנא קמא [ומיושבת תמיהת המהרש"א מה ענין דרשת רבי לדרשתו של תנא קמא], שאילו דרש כן הרי מדרשה זו עצמה שהלאו על 'אכילת' נא ומבושל לא נאמר אלא בלילה, יש להוכיח שהבישול יכול להיות מבעוד יום, שאילו צריך הבישול להיות בלילה, הרי לא שייך להתחייב על אכילה מבעוד יום, ומכך שהוצרך רבי ללמוד מ'בשל מבושל' שגם הפסח שהתבשל ביום חייבים עליו בלילה, מבואר שלא דרש את הפסוק 'כי אם צלי אש' כפי שדרשו תנא קמא [וראה שם בצל"ח שביאר מה דרש רבי מפסוק זה], וגם אינו צריך לדרשה זו, שמזה שלדבריו כפלה התורה 'בשל מבושל' כדי לרבות שאף אם בישלו מבעוד יום ואכלו משחשיכה חייב, יש ללמוד שלולי ריבוי מיוחד אינו חייב אלא כשבישלו בלילה, וממילא האכילה גם אינה אלא בלילה, וכיון שיש רק ריבוי אחד אין לרבות ממנו אלא שאף אם נתבשל מבעוד יום חייב על אכילתו בלילה, אבל בפסח שנתבשל מבעוד יום שגם אכלו מבעוד יום, שעל זה אין ריבוי נוסף, פשוט שאינו חייב.

כזית גלי מבעוד יום מיבע

מפרש ליה לקמיה - הגמרא מפרשת להלן את המקור לכך שחייב מלקות על אכילת הפסח כשהוא צלי מבעוד יום.

קמי

בפסוק 'אל תאכלו ממנו נא וגו' כי אם צלי אש', נשנה[19.36/2018] האיסורים זה לזה, וממילא נאמר **חיובא דצלי דמבעוד יום** - החיוב על פסח צלי שאכלו מבעוד יום, הוא **דומיא דחיובא דנא** - בדומה לחיוב על אכילת הפסח כשהוא נא **משחשיכה**, ששניהם אסורים בלאו.

מב.

רבי יהודה היא

מה ששנינו בברייתא שאם אכל מן הפסח כשהוא צלי מבעוד יום חייב מלקות, הוא כשיטת רבי יהודה **מר שלאו הבא מכלל** מה שנאמר בפרשה 'לאמור', **לאו הוא** ולוקים עליו. [אוצר החכמה]

שרוע

שרוע **הוא** בעל חיים **שאחת מעיניו גדולה ואחת** מעיניו **קטנה**, **וכן** הדין **בשאר האברים** שיש מהם שנים, שאחד מהם גדול ואחד קטן.

קלוט

קלוט הוא בעל חיים **שפרסותיו** קלוטות - אינן סדוקות כדרך שאר הבהמות הטהורות, אלא הן כדרך רגלי בהמות טמאות כחמור וסוס.

נדבה תעשה אותו הויינו

'נדבה תעשה אותו' היינו שלדמיו הקדישהו **לבדק הבית**, ואולם 'לנדר', דהיינו **להעלות** אותו **לקרבן** על המזבח '**לא** ירצה'. וממה **שכתב** 'אותו' יש לדקדק, שדווקא 'אותו' דהיינו **בעל מום**, **אתה מתפים** [-מקדיש] **לקדושת בדק הבית**, **ואין אתה מתפים תמימים הראויין** לקרבן **למזבח**, **לבדק הבית**[תקיט].

לא נאמר בדברים

התיבות 'לא נאמר בדברים' הם **נוטריקון** [-ראשי תיבות] שבתיבת '**לאמר**'.

לאו אמור

בתיבת 'לאמר' נרמז, שהקב"ה אמר למשה, **אמור** להן לישראל **שיש איסור לאו בדברים** שנאמרו בפרשה.

כי גרסינן סם דנפישי דקוו סם לגמ נפישי לגמ קוו

כשהן [מי תשמישו של נחתום] **מרובות**, הן **נקוות** [-מתאספות] **אל מקום אחד** כשיש בקע בקרקע שיתאספו בו, **ואין נבלעות מהר**, ומתוך שהייתם **מחמיצות**, **וכשהן מועטות לא** קוו - אינם מתאספים במקום אחד, אלא נבלעים בקרקע, ולכן מותר לשופכם אף במקום שיש בקע בקרקע, ואין חשש שיחמיצו.

שלנו

צריך ללוש את בצק המצות במים שלנו **בלילה**, **מפני שבימי ניסן המעיינות חמין**, משום **שעדיין ימות הגשמים** הן שבהם המעיינות חמים, **כדאמרינן בפרק מי שהיה** (לקמן נד:), **שבימות הגשמים** החמה **מהלכת בשיפולו** [-בשוליו] **של הרקיע**, **ולפיכך כל** אויר **העולם צונן ומעיינות חמין**, **והלכך** קודם שלש בהם את בצק המצות **מלינן בלילה ומצטננין**[תקכ].

לרשם רב ממנם

רב מתנה דרש את ההלכה שצריך ללוש את בצק המצות במים שלנו בפני אנשי עירו, והדרשנים **בלשון הקודש היו דורשין**, ולכן **כסבורין** השומעין שללוש במים שלו דווקא **הוא אומר**.

לכיפו

תרגום של 'לנו' הוא (דביתו) ['בֵּיתוֹ'[תקכא]], דהיינו ששהו מחוץ למעיין בלילה.

לא נממם

אין ללוש את בצק המצות במקום זריחת החמה, **לפי שחום השמש מחממה**, ועלולה להחמיץ.

ולא נמני ממם

אין ללוש את בצק המצות **במים שהוחמו בחמה**,

מבאר רש"י את הוכחת הגמרא מדברי רבי יהודה לכאן, **והכא** - וכאן בברייתא הדנה **לגבי פסח** שאכל ממנו כזית צלי מבעוד יום, **נמי כתיב** - גם נאמר **בתחלת הפרשה** (שמות יב ו) **'ויאמר ה' אל משה ואל אהרן** בארץ מצרים **לאמר'**, וכיון שנאמר בלשון 'לאמר', יש לומר שכל האמור בפרשה הוא 'לא תעשה' שלוקים עליו.

מיזגון

אישבורן הוא **לשון שבירה**, דהיינו **שמשתבר הקרקע**, **ויש בקעים שהמים נאספים ושוהין בתוכן ואין נבלעין** בקרקע, ומתוך שהייתם הם **מחמיצין**.

וכל שכן שלא תלוש בחמי האור - במים שנתחממו מחמת האש, **שהם** מחמיצים את הבצק.

הגרופים מן הממוליי

מולייר הוא **דוד גדול של נחושת**, **ותלוי על** גבי **האור** [-האש] **כל שעה** [-תמיד], **ונחושתו** של הדוד **עבה**, כלומר דפנותיו עבים [לשמירה על חום המים], ולכן **אפילו כשאין שם אור** [-אש], כגון בזמן שאינו תלוי על גבי האש, **המים שבשוליו** עדיין נשמרים **חמים או פושרין**, ואם ילוש בהם את הבצק יש חשש שיחמיצו.

גרופים

גרופים היינו **מלשון שיריים**, **שממצין** את שיירי המים **מנחושתו** - מדפנות הנחושת של שוליו של הדוד[תקכב].

ולא פגמיה ידיה מן הסמוך

כלומר, **תהא עוסקת בבצק כל שעה** - כל זמן הכנתו לאפיה, ולא תניח את ידה ממנו עד גמר האפיה[תקכג].

שמקטפת בו

מקטפת בו, היינו **שטחה** - מחליקה **את פני החררה** [-המצה] **במים** שבכלי זה, בעוד שהמצה בתנור[תקכד].

שמלננת בו ידיה

צריכה כלי אחר שתצנן במים שבו את ידיה, משום **דאותן** המים **שמקטפת** [-שמחליקה] **בהן** את פני המצה, **מתחממות מחום ידיה וחום העיסה** שמחליקה אותה בהם, ואינם יכולים לצנן את ידיה[תקכה].

עברה ולשה

אם עברה האשה ולשה את בצק המצות **במים חמין**[תקכו].

לא נמנקמו מותרות

ואף על גב דתנא - ששנינו בברייתא **שאין לותתין** [-שורים במעט מים] את השעורים בפסח, מכל מקום אם לא נתבקעו מותרות. ואם כן **הכא נמי לא שנא** - גם כאן אם לשה במים שנאסרו ללוש בהם, המצות מותרות, **הואיל ואנו רואין שלא** החמיץ הבצק, דהיינו **שאין שם לא סימני שיאור** - סימני חימוץ על ידי שהכסיפו פני העיסה, **ולא סימני סידוק**[תקכז], שהם סימני החימוץ כמבואר במשנה לקמן (מח:).

ממיפא ממיפיגו

וכי כולם - כל האיסורים שאסרו חכמים,

ציונים והערות

תקיט. וכאילו נכתב 'ושור ושה שרוע וקלוט נדבה [לבדק הבית] תעשה אותו, אבל תמימים לא תעשה נדבה לבדק הבית'. מהרש"ל (ד"ה גמ). **תקכ. כתב** הראבי"ה (סי' תפה) בדעת רש"י, שאין צריך להשהותם דווקא בלילה, אלא ניתן גם לשאוב את המים בבוקר וללוש בהם בערב, אם עברו י"ב שעות מזמן השאיבה עד הלישה. והריטב"א (ד"ה ממר) כתב בדעת רש"י, שדווקא אם נצטננו המים מחוץ לנהר כל הלילה מותר ללוש בהם, אך אם נשאבו קודם עלות השחר ולא נצטננו כל הלילה מחוץ לנהר, אסור ללוש בהם. וכן כתב הרשב"א (שו"ת, מ"מ סי' קכה). ועוד הביא הראבי"ה (שם) [הובאו דבריו בראי"ש (סי' ג)] מה שכתב רש"י בתשובה, שהטעם שלשים את הבצק למצות רק במים שלנו הוא משום שחששו חכמים למה שברוב העיירות יש רק מי בורות ובארות נובעים, והם רותחים. ודייק הראבי"ה מדבריו, שבמי הנהרות אין לחשוש משום שאינם רותחים, וניתן ללוש בהם מיד. אך הוסיף, שאין לפרוץ גדרם של הראשונים שהצריכו שיהיו מים שלנו. **תקכא. הגהות** וציונים. **תקכב.** הרי"ף כתב פירוש אחר בזה, שהם מים שנשאבו בו ביום ולא לנו. ומה שנקראו 'מים גרופים', ביאר הר"ן (על הרי"ף, ד"ה וגמ) ונמ"ס), כדי לומר שטעם איסורם מפני שמתחממים בשעת שאיבתם על ידי תנועתם, כדרך המים הזוחלים במורד, שנשברים בסלעים, שהם מתחממים. וכתב הרא"ש (סי' גמ), שיותר משמע כפירוש רש"י שהוא מלשון 'מולייר הגרוף' (שבת מג.), שהוא דוד שהוציאו ממנו את הגחלים, כיון שלפירוש הרי"ף קשה, שהרי לדבריו האיסור תלוי בזמן השאיבה, ואם כן היה לרבא לפרש זאת ולומר ששאב את המים בו ביום שלש בהם. וראה פירושים אחרים בזה בביאורי הגמרא. **תקכג. הקשו** רבינו דוד (ד"ה וגמ) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה וגמ), שלדבריו היה לרבא לומר שלא תגביה ידה מן העיסה, ולא 'מן התנור'. ולכן פירשו, שאסרוה חכמים להניח את העיסה כדי לעסוק בדברים אחרים אף בשיעור משהו, כדי שלא תמשך אחריהם, ולא תדקדק בשיעור הזמן של חימוץ העיסה [שהוא כדי הילוך מיל (לקמן מו.)], ולא תגביה ידה 'מן התנור' היינו שתעסוק רק בענין התנור ולא בדברים אחרים. וראה פירוש נוסף בריטב"א (ד"ה וגמ תגביה), הובא בביאורי הגמרא. **תקכד. על** פי רבינו חננאל (ד"ה וגמ). **תקכה. כתב** הב"ח (סי' תנט ד"ה ונריכה), שמדברי רש"י נראה, שלעולם צריכה היא כלי מים כדי לצנן בו ידיה, בין אם היא מקטפת ובין אם אינה מקטפת. וכאן שנינו שאם יש לה כלי מים שעל ידה היא מקטפת את פני החררה, אינה רשאית לצנן ידיה בכלי זה. אולם הר"ן (על הרי"ף, ד"ה ונריכה) כתב, שיתכן שבאמת לא חייבוה חכמים לצנן ידיה במים, שאין בכך חשש חימוץ, וביאור דברי רבא הם, שאם היא מקטפת במים, לא תעשה כן במים שבהם ציננה את ידיה, כיון שהם מתחממים ועלולים להחמיץ את העיסה [וזה להיפך מפירוש רש"י, כי לפירוש רש"י האיסור הוא הצינון, ואילו להר"ן האיסור הוא הקיטוף]. **תקכו. והוא** הדין לכל הדברים שאסרם רבא לעיל משום חמימות. אמנם לישה במים שלא לנו, לדעת רש"י שאינה כלולה בדרשת רבא, אינה אוסרת בדיעבד, אך לפירוש הרי"ף שמים גרופים הם מים שלא לנו, נמצא שאף לגבם הסתפקו בני הישיבה אם בדיעבד כשעברה ולשה בהם נאסרה העיסה או לא. רא"ש (סי' גמ). **תקכז. לרבי** מאיר (לקמן

בארינה אחת אריגתם[תקכח], כלומר, וכי משום דבחדא איסורא דרבנן - שבאיסור אחד מדרבנן של חשש חמץ, תנא - שנינו שאם עבר עליו, מותר הדבר באכילה, בעית למימר נמי בכולהו - רצונך לומר כך גם בכל האיסורים שהם מדרבנן, וכי כל האיסורים נאמרו באותו אופן שיש ללומדם זה מזה.

סיכום דעמדר

היכן שנאמר בהדיא [ב-במפורש] דלא קנסינן ליה - שלא קנסוהו חכמים משום שעבר על האיסור, אתמר - אכן יש לומר כך, והיכא דלא אתמר - והיכן שלא שנינו שלא קנסוהו לא אתמר - אין לומר כך, והלכך אם עברה על האיסור דרבנן ולשה את הבצק למצות במים חמין, יש לומר שקרובה למזיד היתה[תקכט], ולכן קנסוה חכמים, ואסור לאכול את המצות שנאפו מבצק זה.

מוסיף רש"י, ואין להקשות מדוע קנסוה אף שלא החמיץ הבצק, שכן לא דמי אופן זה לבציקות של נכרים, דאמרינן (לעיל ת.) שממלא אדם כריסו מן המצות הנאפות מהן בפסח, שכיון שלא החמיצו הבציקות לא אסרו לאכול את המצות הנאפות מהן, משום דהכא בעינן למיקנסה - שכאן יש לקונסה ולאסור את המצות שנאפו מן הבצק שלשה, משום דעברה אדרבנן - על איסור דרבנן[תקל].

רש"י מבאר מה שפירש לעיל (ד"ה ממיתם) ש'מחיתא' היינו אריגה:

תיבות 'מעשה אורג' שנאמרו בפסוק, מתרגמינן - מתרגמים 'עוֹבַד מָחֵי' (שמות כח נב), ומבואר ש'מחיתא' היינו אריגה.

הדרן עלך כל שעה

ציונים והערות

מח:) הם נפרדים כקרני חגבים, ולחכמים (שם) הם מעורבים זה בזה. **תקכח. 'מחיתא'** היינו אריגה כפי שיתבאר להלן (ד"ה היכא). **תקכט. מדברי** רש"י ש'קרובה' למזיד היתה, משמע שבאמת היתה שוגגת, והמצה אסורה אף אם עברה ולשה בשוגג במים חמים. רא"ש (פי' נח). וכתב הגר"א בביאורו (או"ח סי' תנה סוף כה), שמצינו לשון 'עבר' על שוגג, כגון בשבת (לח.) לגבי איסור שהיית תבשיל בכניסת השבת על גבי כירה שאינה גרופה וקטומה, שהגמרא מסתפקת באופן שעבר ושיהה האם קנסוהו חכמים והאוכל אסור או לא, וכתב הרי"ף (שבת שם) שהספק הוא בתבשיל שמצטמק בבישולו ויפה לו, אם נאסר כששיהה אותו על הכירה בשוגג. אך הר"ן (על הרי"ף, ד"ה ורבנן) דייק מרש"י להיפך, שרק אם עברה במזיד [או קרוב למזיד] קנסוה כיון שעברה על דברי חכמים, אך אם עברה בשוגג לא קנסוה. והרא"ש (שם) הביא שכך שיטת הראב"ה (סי' תמט). **תקל. ראה** שיטה אחרת בחילוק בין האופנים בזה בביאורי הגמרא.

פרק שלישי - ואלו עוברין

מב.

ואלו עוברין

ואלו הדברים שעוברים עליהן באיסור בל יראה ובבל ימצא. וכולהו [-כל הדברים האלו] מפרש להו בגמרא ממה היו עשויים, זיתום המצרי וזומן של צבעים וקולן של סופרים ועמילן של טבחים.

מין דגן

מאחד מחמשה מינין של דגן, שהם, חיטין, ושעורין, וכוסמין, ושבולת שועל, ושיפון.

ומין נסן כרם

אם אכלן, אבל איסור לאו [-לא תעשה] יש באכילתן. ובגמרא יליף לה כולה.

ממממס

לשון סתימה, שסותם את הלב מלהחכים.

מממע סם העיים משום מילמע

מלח סדומית יש בו, שממסמא [-מעוור] את העינים כשנוגע במלח וחוזר ונוגע בעין.

נסיוסי דסלנמע

בלשון לע"ז נקרא מישג"א - פסולת של החלב, לאחר שעושים ממנו גבינה.

ירק מי

כגון כרישין [-כרתי] ובצלים וחזרין [-חזרת], שהם מרבים את הרעי ומחלישים את כוחו ונוטלים אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם כשאוכל מהן הרבה תמיד.

מב:

דסמידע

לחם העשוי מסולת.

לנפירמע דלמ ממממ

בשר של עז שלא נפתח רחמה, דהיינו שלא ילדה.

עמיק עמיקי

יין ישן של שלש שנים.

כל דמעלי

כל מאכל המועיל לחולי זה, קשה לזה - גורם לחולי באיבר אחר, כגון דבר המועיל ללב קשה לעינים, או לאחד מתחלואי שאר האברים.

זנגבילמ

זינזיבר"א - זנגביל.

דלמו ניס מי שערי

שמטילין לתוכו מי שעורין, כגון [-כמו] שכר שלנו, ונקרא שכר המדי לפי שעושין אותו במדי.

שכר המדי

לפי שבאותן הימים אין נוהגין לעשות שכר אלא מתמרים, ובמדי עושין שכר ממי שעורין, כעין אותן שכר שלנו - שעושים בימים אלו בכל המקומות לכך קרי ליה - קראו לזה שכר המדי ולא סתם שכר.

דשלו ניס שערי

ביין של אדום נותנין שעורין שלמים כדי להחמיצו, לפי שיינם טוב, ואינו בא לידי חימוץ עד שנותנין לתוכו שעורין.

כשבית המקדש היה קיים, היו מביאין יין לנסכים מיהודה, ובזכות הנסכים היה טעם טוב ביינם, ולא היה מחמיץ כו' עד שנותנים לתוכו שעורים.

ממלמס המרמס

רישא דקרא - בתחילת הפסוק נאמר 'יען אשר אמרה צור לירושלים האח וגו' נשברה דלתות העמים נסבה אלי, אמלאה החרבה', כלומר, אתמלא אני מן חורבנה של ירושלים, שעד עכשיו היו כל העמים נכנסים לסחור בה, ועכשיו שנחרבה ירושלים יבואו אלי. וצור מאדום היא.

ולמס מלמס יממן

כשעשו [-אבי אדום] גבור, יעקב חלש, שאין מלכות שניהם מתקיים יחד.

ממד

בלשון לע"ז הוא נקרא בופי"ט - יין הנעשה מחרצנים או שמרים. והיה חזקה בידם שהחומץ אינו עשוי מיין הנסחט מהענבים עצמם, לפי שהיין של יהודה היה טוב, ואינו מחמיץ עד שהיו נותנים לתוכו שעורים, ולפיכך אנו אומרים שסתם חומץ שלהם מן התמד היה בא.

ומכזיו

לאחר שחרב בית המקדש ואין מביאים נסכים, בטל טעם היין, וממהר להחמיץ.

פמור

הנותן מים על חרצנים של טבל, ואחר שנעשו תמד סיננם ומצא בהם אותה כמות מים שנתן, פטור מלעשר, שהרי אין כאן אלא מים, מאחר שלא מצא בהם אלא כדי מדתו [-אותה כמות מים שנתן], ואילו היה יוצא יין מהחרצנים ומתערב בתוך המים, היה צריך להיות יותר מים ממה שנתן בתחילה, ואף על גב דחזותיה וטעמא חמרא - שמראהו וטעמו הם כשל יין, קיוהא דפירא בעלמא הוא דעייל ביה - חמיצות הפרי היא שנכנסה במים ולא יין.

ורבי יסודס מממיע

רבי יהודה מחייב את התמד במעשר, דאזיל בתר חזותא וטעמא - שלדעתו הולכים אחר המראה והטעם, וכיון שמראהו וטעמו כשל יין חייב במעשר.

סבי קממר

מה שאמר רבי יהודה במתניתא קמייתא

ציונים והערות

א. **המשהה** חמץ ברשותו בפסח עובר בשני לאוים: א. 'ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור בכל גבולך' (שמות יג ז). ב. 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם' (שם יג יט). התוספות (ד"ה ומלו) הקשו בשם רבינו תם על רש"י, שכיון שאיסור אכילה במינים המנויים במשנתנו נלמד מפסוק מיוחד בגמרא להלן (ע"ב), ולא היה ניתן ללמוד את איסור אכילתם מעיקר איסור חמץ, אם כן מנין נרבה בהם איסור בל יראה ובל ימצא, שהרי לענין זה לא נמצא ריבוי. ולכך פירש רבינו תם, שמאכלים אלו אסורים מן התורה בפסח באכילה בלבד, ולא עוברים עליהם משום בל יראה ובל ימצא. ופירש, שהלשון של המשנה 'אלו עוברין' היינו שצריכים להעבירם מעל השולחן, כלומר שלא לאכלם [וראה בילקוט ביאורים האם לדעת רבינו תם צריך לבערם מן העולם מדרבנן. וראה שם עוד בדעת האומרים שצריך לבערם אם כן הוא גם בתערובת חמץ שאין בה כזית בכדי אכילת פרס]. וכן כתב הר"ן (ד"ה ומלו - הגמי) שאין עוברים עליהם בבל יראה ובל ימצא, אלא שהוא פירש את הלשון 'אלו עוברין' היינו שמתבערים מן העולם, שאף על פי שאין עוברים עליהם מכל מקום צריך לבערם מדרבנן, כמו ששנינו להלן (מח:) לגבי שיאור שצריך לשרפו אף על פי שהאוכלו פטור [וכן משמע מכך שאמר התנא 'עוברין' ולא אמר 'עוברין עליהם'. מהר"ם חלאווה (ד"ה ומלו)]. והמהר"ם חלאווה (שם) חילק ביניהם, וסובר שתערובת חמץ צריך לבער מדאורייתא, אבל חמץ נוקשה אינו אלא מדרבנן. ועל קושיית רבינו תם על רש"י תירצו דוד (נרש"י ד"ה ומלו) והמהר"ם חלאווה, שכיון שהוקשה השבתת שאור לאכילת חמץ, כמבואר לעיל (ה.), ממילא יש לומר שכל דבר שיש בו איסור אכילה יש בו גם חיוב השבתה, ולכך אחרי שלומדים בגמרא מפסוק שיש איסור אכילה בחמץ נוקשה, ממילא אנו יודעים שיש גם איסור בל יראה ובל ימצא על שהייתם ברשותו [אמנם היראים (סי' שם) כתב, שהיקש זה נאמר רק בחמץ גמור שיש בו כרת על אכילתו, אבל בחמץ נוקשה שיש רק איסור לאו על אכילתו אין להקיש את איסור האכילה לחיוב השבתה כלל]. עוד הקשו תוספות הרשב"א (לעיל ג. ד"ה נודקין) והרא"ש (סי' ו) על פירוש רש"י, שמשמע שסוף דברי המשנה 'הרי אלו באזהרה ואין בהן משום כרת' הם פירוש לתחילת המשנה 'אלו עוברין', ואם נאמר שמדובר על איסור בל יראה ובל ימצא, פשוט שאין בו איסור כרת, שאף בחמץ גמור אין כרת אם משהה אותו, ואין צורך לומר זאת כלל. וראה בהערה להלן (נרש"י ד"ה ומלו) בשם רבינו משה מאימרן, שרש"י מפרש מה ששנינו 'הרי אלו באזהרה' לענין איסור אכילה. וראה עוד בילקוט ביאורים בענין זה.

ב. **במשנה** שנינו 'הרי אלו באזהרה ואין בהן משום כרת', ורש"י הפך את הדברים וכתב 'ואין בהן כרת אם אכלן, אבל לאו יש באכילתן'. וביאר בחידושי רבינו משה מאימרן (נרש"י), שרש"י הפך את הדברים להודיענו שאף שבפשטות היה נראה לפרש שדברי המשנה 'הרי אלו באזהרה' אמורים לענין בל יראה [וכמו שכתבו תוספות הרשב"א (לעיל ג. ד"ה נודקין) והרא"ש (סי' ו)], אבל משום שהמשך דברי המשנה 'ואין בהם כרת' לא שייך אלא באכילה, אם כן צריך לפרש גם מה ששנינו 'הרי אלו באזהרה' לענין אכילה, ולכן הפך רש"י את הלשון להראות מהו ההכרח לפרש כן. ג. **על** פי רש"י בשבת (לה. ד"ה המחכן), ובבבא מציעא (סח: ד"ה נסיוכי). ד. **רש"י** בברכות (מד: ד"ה כריסין). ה. **וכן** כתב רבינו חננאל (ד"ה לפירמע) בשם יש מי שאומר. וכתב שם עוד, שיש מי שאומר שצפירתי דלא אפתח הן ציפורים שמנות שלא ילדו. ו. **והוא** כמו שאמרו בבבא בתרא (נח.), שהאומר לחברו יין ישן אני מוכר לך, נותן לו יין משנה שעברה, ואם אמר לו יין מיושן אני מוכר לך, נותן לו יין של שלש שנים. וכמו כן בארמית, יין 'עתיק' זהו יין משנה שעברה, ו'עתיק עתיקי' הוא של שלוש שנים. גליוני הש"ס (ד"ה עתיק). ז. **מבואר** ברש"י ששכר המדי הוא כעין השכר שהיה נהוג בזמנו. וקשה, שהרי להלן (מד. ד"ה ומלו) כתב רש"י, שסתם שכר היה עשוי עיקרו מתמרים או מתאנים, אלא שבמדי היו מוסיפים לו מעט מי שעורים, ואם כן איך כתב כאן שזהו כעין השכר שהיו עושים בזמנו, הרי בזמנו היה עיקר השכר עשוי משעורים, כמבואר ברא"ש (פי' ו) בשם רבינו תם. ויש לומר, שמה שכתב כאן רש"י שהוא כעין השכר שלנו אין כוונתו לומר שאכן עיקרו עשוי משעורים, אלא שאף אם היה עשוי עיקרו משעורים לא היו חייבים כרת על אכילתו, וכמו שכתב בעבודה זרה (סו: ד"ה טעמו) שכל שהאיסור נימוח בתערובת, אף אם יש בו כזית בכדי אכילת פרס אינו אסור מן התורה. ואילו בסוגיא להלן (מד.) שמוכח שסוברת שטעם כעיקר מן התורה [ראה פני יהושע להלן (מד. ד"ה והפי)], הוכרח רש"י לפרש שאין בשכר המדי כזית שעורים בכדי אכילת פרס, שאז היו חייבים עליו כרת, ולכן פירש שמדובר בשכר שעיקרו מתמרים או תאנים, ולא משעורים. פני יהושע (נרש"י ד"ה לרמו). ח. **שהיו** נותנים מים על חרצנים או על שמרים, וכשהיה תוסס ומחמיץ היה נעשה יין. רש"י בחולין (כה: ד"ה תמד). ט. **צריך** ביאור, מה הראיה שאין כאן אלא מים מכך שלא מצא אלא כדי מדתו, הרי אפשר שיצא יין מהחרצנים ובמקומו נבלע מים בחרצנים, ולכך לא מצא יותר. ועוד צריך ביאור, מדוע נקט רש"י שכיון שמצא כדי מדתו פטור, הרי אפילו אם מצא יותר מכדי מדתו פוטרים אותו רבנן מן המעשר, עד שיתן שלשה חלקים מים וימצא ארבעה חלקים, כמבואר בבבא בתרא (פו:-פז.). שפת

[-בברייתא הראשונה] שכשבית המקדש היה קיים היה החומץ פטור מן המעשר לפי שהוא בא מן התמד, אינו משום שהתמד פטור מן המעשר, אלא משום ש**לא נחשדו עמי הארץ** שימנעו **מלעשר את התמד, לפי שאינו חשוב בעיניהם, לפיכך** הלוקחו **ממנו פטור מן הדמאי**, כלומר, פטור מלעשרו כדין שאר דמאי שחייב במעשר.

ולא נחשדו עמי הארץ שלא לעשר את התמד,

לעולם נחשדו עמי הארץ שלא לעשר את התמד, **ורבי יהודה** שאמר **במתניתא** קמייתא שהלוקח חומץ מעם הארץ פטור מן המעשר, **טעמיה משום** דהתמד **פטור אפילו ממעשר ודאי** - אפילו אם הוא טבל ודאי, **ובתמד דפורצני** קאמר - ומדובר בתמד הנעשה מחרצנים, דהיינו **שנותנין מים בחרצנין והוא מחמיץ ומרתיח לאחר זמן כיין התוסס, והיינו תמד, ולית ביה אלא** קיוהא **דפירא** - חמיצות הפרי. **והא דקתני** - ומה ששנינו במשנה **שרבי יהודה מחייב** את התמד במעשר, מדובר **בדרווקא** - בתמד הנעשה משמרי יין, **שנותנין בשמרים מים, והוא נמי** קרוי **תמד, ובההוא מחייב רבי יהודה** במעשר **אף על גב דלא מצא** במים שהוציא **אלא כדי מדתו** - רק כפי המדה שנתן, **לפי שהיין של שמרים** - שהיה בלוע בשמרים **מעורב בו, ומן המים נשאר** בלוע **בשמרים**, וכיון שיש כאן יין ממש חייב במעשר.

קולמוס

מוריקא - כרכום, ובלשון לע"ז הוא נקרא קרו"ג.

סמ"ך סמ"ך[א]

רב יוסף שיש סמ"ך בשמו אמר שערי שהוא נקרא כמו 'סערי' בסמ"ך[ב].

לישנא אחרינא גרסו בגמרא 'וסימניך סיסני'. והוא **כלי ששמו כן, כדאמרינן (בכתובות)** (ג"מ סז:), **'ואי אגבהינהו בסיסני קנה'** - אם הגביה את התמרים בסל קנה אותם, **ושם כלי זה יהא סימן לגירסא זו, דרב יוסף** שיש סמך בשמו **אמר שערי**, שיש כאן שני סמכי"ן יחד.

לגבעו נסו לגב

סרכ"א - צבע עור אדום[ג].

פירוש לפוסקני

גלו"ד - דבק, **והרצענים מדבקין בו את העור כשמתחלק לשתים, או מדבקין שתי עורות יחד לעשותן עבה, ודרכן לתת בה** [-בדבק זה] **קמח של שיפון. ולקמיה מפרש** בגמרא **מאי של סופרים** - מדוע קורא התנא לדבק של הרצענין 'דבק של סופרים'.

מיפולן של בנות עניים

מה שבנות עשירים מדבקות על בשרן להשיר שערן, **שהיא של סולת, משיירות משיוריהן לבנות סופרים**, דהיינו **מלמדי תינוקות שהן עניים**[ד], בכדי שיטפלוהו על בשרן. ולכך נקרא קולן של סופרים. **ומטיפולן של בנות עניים לא מצי למימר** - ואי אפשר לפרש שמדובר בטיפולן של בנות עניים עצמן [ולא במה שמשיירות להן בנות העשירים], **דעניות אין** להן **סולת** לדבק על בשרן **אלא סידו**[ה].

'טיפול' הוא **מלשון מטפל ומדביק אותו דבר, או סיד או סולת, על בשרן**, כדי להשיר השער.

וסם פני לבי מיפ

ויהיב **סימנא בהני דמתניתין** - ונתן סימן במיני החמץ השנויים במשנתנו, **ואמר, ארבע מיני מדינה שנינו בהם** - ארבע מהם הם מיני מדינה, כלומר מינים **הצריכין לכל אדם** [-לכל בני המדינה[ט]], **בין אומן בין לא אומן, שהרי למאכל או לרפואה עשויין**, ואלו הן, **כותח הבבלי, שכר** המדי, **וחומץ** האדומי **וזיתום** המצרי. **אבל** השלשה מינים האחרים נצרכים רק לאומנים, משום שזומן של צבעים **אינו ראוי אלא לצבעים**, וקולן הוא **של סופרים, ועמילן** הוא **של נחתומין.**

הנייר שהסופרים משתמשים בו **עשוי מעשבים** על ידי דבק שקורין גלו"ד[ז].

מכשימי נשים

הוא כחל ושרק ובשמים שתולות בצואריהן להריח, **ומאי חמץ איכא** - ואיזה חמץ יש בהם.

כג.

שסגיעו לפרקן ולא סגיעו לגמיס

שיש להן שערות כאילו הגיעו לפרקן[ח], **והן לא הגיעו לכלל שנים** הראויות לכך[ט], **ובושות על כך** ורוצות להשירן.

מנפיקינון

19/06/2018 אהח

במנחות (פה:) **תנן, אנפקינון לא יביא** לקרבן מנחה, **ומפרש רבי יהודה שאנפקינין זה הוא שמן זית כו'** העשוי מזיתים שלא הגיעו לשליש בישולם[י].

קמכמ

לא איתפרש מהו סטכת[יא].

ומעלן עם סנשל

אשקלייר"א - מצהיב ומיפה את הבשר.

שיפא נקי נסן

שידע ממה הן עושין אותו, כדי שיהא נוהר בהן, וכשיביאו לו כותח ידע שיש בו חלב, ולא יאכל אותו עם בשר, וכן ידע שיש שם חמץ ויזהר שלא לאכלו אם פסח הוא.

ממכילמפ

שום לפתן ללפת [-לטבל] **בו את הפת**[יב].

כיון דשמע

שקראו שמו של הליפתן כותח.

פירש

שבקי היה בדרך עשייתו, וידע שיש שם חלב.

מתן סנפ

מי הוא התנא **דמתניתין דאית ליה** - הסובר **שחמץ דגן גמור שנתערב במין אחר, ואינו בעין**, דהיינו **שנימוח** [-נתרסק][יג], עוברים עליו בלאו. **אי נמי** - וכן **חמץ נוקשה**, כלומר חמץ **רע, ואיתיה בעיניה** - הנמצא בעין, דהיינו שהוא שלם ולא מרוסק, וגם לא נתערב בדבר אחר, **מווחרין על אכילתו בלאו. דקתני מתניתין, כותח הבבלי ושכר המדי, חמץ דגן גמור הם, אלא שנתערב** החמץ **בדבר אחר, ותכשיטי נשים ששנינו במשנתנו, חמץ בעיניה הוא, אבל נוקשה הוא, דאינו ראוי לאכילה**[יד], **וקתני** - ושנינו במשנתנו 'הרי אלו **באוהרה'**, והיינו **דעובר עליהן בלאו.**

שיפור

היינו בצק **שהחל להחמיץ ולא נתחמץ כל צורכו.**

ולגבי השיעור של החימוץ מאמתי נחשב **שיאור, פליגי במתניתין** - נחלקו תנאים במשנה (להלן מח:), **רבי מאיר קרי שיאור את** הבצק **שהכסיפו** [-שהלבינו] **פניו**, וזהו **תחלת חימוצו** של הבצק, **ולרבי יהודה הוי שיאור כשהתחיל** הבצק **ליסדק כבר סדקין דקין כקרני חגבים, אחד לכאן ואחד**

ציונים והערות

אמת (נרס"י). **י. 'מוריקא'** הוא כרכום בלשון הגמרא בכל מקום, ואינו לשון לעז. **יא. כן** היה הגירסא לפני רש"י, ובגמרא שלפנינו הגירסא כלישנא אחרינא שמביא רש"י בסמוך. **יב. התוספות** (ד"ה וסימניך) העירו על גירסא זו, שהלא שעורים אינם כתובים בסמ"ך אלא בשי"ן. אבל לפי הגירסא שלפנינו 'סיסני' לא קשה משום שבמבטא הם שוים זה לזה. מהרש"א (נמוק' סמ). **יג. על** פי רש"י בחולין (כח. ד"ה לגמל). **יד. וכן** פירש בקידושין (פב. ד"ה קופריס). אולם הבעל המאור (לעיל ע"ב ד"ה מלוי) והמהר"ם חלאווה (ד"ה טיפולס) ביארו, שבנות הסופרים היינו בנותיהם של כותבי ספרים, שהם עניים כמבואר להלן (נ:). **טו. כמבואר** בגמרא להלן (מג.). **טז. והמאירי** (לעיל ע"ב ד"ה והמיל) פירש, שארבעה אלו נקראים 'מיני מדינה' משום שהם קרויים על שם מדינות, בבל, מדי, אדום ומצרים. **יז. כוונת** רש"י לבאר שמדובר בדבק המשמש לעשיית הנייר, ולא בדבק שמדבקים בו את הנייר כשרוצים לחבר שתי ניירות. וכן מבואר בראבי"ה (סי' תפז). **יח. אולם** התוספות (סנה פ: ד"ה שהגיעו) ביארו, ש'הגיעו לפירקן' היינו שעומדות להינשא, ומושחות את בשרן כדי ליפות וללבן עצמן. וכתב המלא הרועים (נמוק' סמ), שגירסת התוספות היא 'שהגיעו לפירקן ולא הגיעו', ולא גרסו 'לשנים', וכן היא הגירסא בספרים ישנים. **יט. כלומר**, שאינן בנות שתים עשרה שנה ויום אחד, ואין הרגילות שיהיה להן שתי שערות. רש"י במועד קטן (ט: ד"ה ולא). **כ. ובמועד** קטן (כמ"ץ, ט: ד"ה ר' יהודה) ביאר, שרבי יהודה בא לפרש ששמן זית זה שסכין בו הוא אנפיקנון. **כא. ובמנחות** (פו. ד"ה סטכמא) פירש רש"י, שהוא משחה לרפואה. ורבינו גרשום (מנחות שם ד"ה סטכמא) פירש, שהוא שמן אפרסמון. והערוך (ערך סטכמא) פירש 'מירא דכיא'. וכתב במוסף הערוך (שם), שהוא צרי הנוטף מעצי המור ושמן היוצא מהן במכבש [וכן את הכתוב (שמות ל כג) במיני הבשמים לשמן המשחה 'מר דרור', תרגם אונקלוס 'מירא דכיא', וראה ברמב"ן שם]. וכעין זה פירש המהרש"ל (שנת פ: ד"ה רנ), ש'סטכת' הוא שמן העשוי ומתוקן בבשמים, ומה שנקרא שמן 'המור' הוא מלשון בושם. **כב. דבר** שמטבילים בו את הפת נקרא 'מתכוליתא', והוא מלשון 'מתי תכלה דא'. גמרא (שנת עו:). והכוונה היא שהאוכלים שואלים 'מתי יגמר זה', מאחר ואינו מתכלה מהר אלא נאכל מעט מעט. או שהכוונה שהאוכלים שואלים 'לכשיכלה מה נאכל', כלומר כשיכלה הליפתן מה נאכל, שאין המאכל ערב בלא ליפתן. רש"י (שם ד"ה ממי). **כג. רש"י** כתב כן לשיטתו [ראה פרי חדש (סי' תמג סק"ח)], שאם אינו נימוח ויש בו כזית בכדי אכילת פרס לדברי הכל לוקים עליו, ולכך כתב רש"י שהוא נימוח, שרק באופן זה שייך להקשות מיהו התנא הסובר שעובר עליו בלאו ולוקים עליו. פני יהושע (נרס"י). וראה עוד בפרי חדש (שם) שהביא דעות אחרות בזה, הובאו דבריו בפרי מגדים (פתיחה להלכות פסח מ"ג פ"ח). ובמעיל שמואל (נרס"י) ביאר, שרש"י פירש שנימוח, לפי שאם הוא בעין אי אפשר לומר שיש בו לאו ואין בו כרת, שאם נתערב חתיכה אחת של חמץ בחתיכה אחת שאינה של חמץ, יהא חייב כרת, ואם נתערב חתיכה אחת של חמץ בשתי חתיכות שאינן של חמץ מן התורה אין בו איסור כלל, שיבש ביבש בטל ברוב אפילו מין בשאינו מינו. **כד. צריך** ביאור, מדוע נקט רש"י דווקא תכשיטי נשים שאינם אסורים אלא לשיטת רבי אליעזר, ולא נקט זומן של צבעים ועמילן של טבחים וקולן של סופרים שהם אסורים לדברי הכל. ותירץ הפני יהושע (נרס"י), שרש"י סובר כדעת הראב"ד (המגוה על הנעל המחור מוה ח) שרבי אליעזר אינו חולק על תנא קמא אלא מוסיף על דבריו. ומה שנקט תכשיטי נשים ולא נקט זומן ועמילן או קולן, הוא משום שמלשון המקשן שאמר 'מאן תנא דנוקשה בלאו' ולא אמר 'מאן תנא דאין בו כרת' משמע שהיה פשוט לו מסברא שחמץ נוקשה אינו חמץ כלל, ולכאורה צריך ביאור מהיכן היה פשוט לו כן, הרי לגבי עיסה שנילושה במי פירות שהיא גם חמץ נוקשה (לעיל לו.) יש תנאים הסוברים שצריך לשורפה מיד, ולכך פירש רש"י שהקושיא היא מתכשיטי נשים שהם חמץ נוקשה

לכאן, **אבל** בצק **שהכסיפו פניו** קודם שנעשו עליו סדקים כקרני חגבים, לשיטת **רבי יהודה מצה היא**[יב]. ולשיטת **רבי מאיר**, כשנעשו עליו סדקים כקרני **חגבים**, **חמץ גמור הוא**, וחייבים עליו כרת.

והכא הכי קאמר - וכאן בברייתא כך כוונתה לומר, מה ששנינו '**שיאור ישרף**' משום **דאסור בהנאה**, היינו **שיאור דרבי מאיר** - מה שנחשב לפי רבי מאיר שיאור, דהיינו בצק **שהכסיפו פניו**, **ישרף** לדעת **רבי מאיר**, **ושיאור דרבי יהודה** - ומה שנחשב לשיטת רבי יהודה שיאור, דהיינו בצק שנעשו בו סדקים כקרני חגבים, **ישרף** לדעת **רבי יהודה**. **ומיפא דקתני** 'ונותנו לפני כלבו', **אליבא דרבי יהודה קאמר ליה**, **ואשיאור דרבי מאיר קאי** - ומדובר במה שנחשב שיאור לדעת רבי מאיר דהיינו בצק שהכסיפו פניו, שלדעת רבי יהודה בצק שהכסיפו פניו מותר בהנאה. ומה ששנינו '**והאוכלו בארבעים**', **אתאן לרבי מאיר** - הוא כדעת רבי מאיר, כלומר, לדעת **רבי מאיר האוכלו לשיאור זה שרבי יהודה מתיר בהנאה**, דהיינו בצק שהכסיפו פניו, **סופג את הארבעים. אלמא שמעינן ליה לרבי מאיר דאית ליה חדא מהני תרתי דמתניתין** - מברייתא זו מוכח שרבי מאיר סובר כמשנתנו באחד מהדברים השנויים בה, **דקאמר** שחמץ **נוקשה בעיניה בלאו**, **כגון שיאור**, דחמץ **נוקשה הוא**, **דאינו ראוי לאכילה**, **הואיל** והחמיץ **קצת ולא גמר** להחמיץ[יג], **ולהחמיץ עיסות אחרות כשאור נמי לא חזי** - וגם אינו ראוי להחמיץ עיסות אחרות כשאור הנזכר בתורה (שמות יג טו) שהוא חמץ גמור וחייבים עליו כרת, **וקאמר** - ואומר רבי מאיר לגבי שיאור שהוא חמץ נוקשה **שהאוכלו עובר בלאו**, **וכל שכן** שהאוכל חמץ גמור **על ידי תערובת** עובר בלאו, **דקסבר רב יהודה** אמר רב שחמץ **על ידי תערובת חמיר** מחמץ **נוקשה בעין**, ואם בחמץ נוקשה יש לאו, כל שכן שבתערובת חמץ גמור יש לאו. **והאי לאו דחמץ נוקשה נפקא ליה לרבי מאיר מ'כל מחמצת לא תאכלו'** (שמות יג ג), שתיבת 'כל' **רבויא הוא**, כדלקמן[יד].

ועל עילוי נלמד

איסורו נלמד מ'כל מחמצת לא תאכלו' (שם) כדלקמן.

פשיטא דקתני דרך יחוד

דאמר חמץ גמור בתערובת חמור מחמץ נוקשה. **לענין כרת לא כתיב 'כל מחמצת', אלא 'כל אוכל חמץ'** (שמות יב טו), ולקמן בגמרא **מפרש ליה** לברייתא זו.

כותח ושכר וחומץ וזיתום השנויים במשנתנו, **כולן חמץ גמור מעורב בהן**, **בכותח איכא** - מעורב בתוכו **פת**, **ובהנך תלתא** - ובשלשה אלו, דהיינו שכר וחומץ וזיתום, **איכא** - מעורב בתוכם **שערי** [-שעורים]. **וכולהו בני אכילה ושתיה נינהו**, ואינם חמץ נוקשה, **אבל** זומן של צבעים **ועמילן** של טבחים וקולן של סופרים, דחמץ **נוקשה הוא**, **ובעיניה** - ואינם מעורבים בדבר אחר, **הואיל ולאו בני אכילה נינהו לא תנינהו** - כיון שאינם ראויים לאכילה לא הזכירם, והיינו **כדרב** יהודה אמר רב, **דאמר מודה היה רבי אליעזר בחמץ נוקשה בעיניה דפטור**.

וכי מליעזר עילוי נלמד מנא ליה

פשיטא מדאפקיה בלשון מחמצת - ודאי הוא משום שנאמר בפסוק בלשון 'מחמצת', **והרי לגבי כרת נמי 'מחמצת' כתיב**, ואם כן יתחייב בכרת אף בתערובת חמץ.

סתם

מחמצת דכתיב לגבי כרת, **לאו לעירובו אתא** - לא בא לרבות תערובת חמץ, **אלא** לרבות דבר **שנתחמץ מחמת דבר אחר**.

מי סכי

האי 'מחמצת' **דגבי לאו** - שנאמר לגבי הלאו של אכילת חמץ ['כל מחמצת לא תאכלו' (שמות יג ג)] שאנו לומדים ממנו שיש איסור לאו בתערובת חמץ, **נמי אימא לאוהורי אנתחמץ מחמת דבר אחר אתא** - נאמר גם שהוא בא להזהיר על נתחמץ מחמת דבר אחר שהוא אסור באכילה, **ואם כן אזהרה דתערובת מנא ליה** - מנין לנו שיש לאו בתערובת חמץ.

סתם נמי

לגבי כרת הא כתיב 'כל אוכל מחמצת ונכרתה', וילמד רבי אליעזר מתיבת 'כל' לחייב כרת על תערובת חמץ.

לכל עומקין

מכאן שהנשים חייבות על כל לא תעשה שבתורה, **שהרי עונשין מלקות**[טו].

מג:

מלות פעה מסומן גרמא

נפקא לן - למדנו זאת מהכתובים **בפרק קמא** דקידושין[טז] (לד.) **דנשים פטורות** ממצות עשה שהזמן גרמא[יז].

קמ"ל לן

משמיענו **האי 'כל'** שנאמר לגבי חיוב כרת על אכילת חמץ, **דנשים מוזהרות על החמץ**, **וכיון דמוזהרות על לאו דחמץ**[יח] **חייבות בעשה דאכילת מצה לילה הראשון**, **ואף על גב דזמן גרמא** למצוה זו, **כמו שדרש רבי אליעזר**[יט], שהוקשה אכילת חמץ לאכילת מצה, **והואיל והנשים ישנן בכל תאכל חמץ**, **דנפקא לן מ'כל אוכל חמץ'**[כ], **ישנן בקום אכול מצה**.

קמ"ל נמוכלן

'**כל**' דנאמר **לגבי כרת**, **באוכלי חמץ כתיב**, **אבל** 'כל' דנאמר לגבי **אזהרה**, **בנאכל כתיב** 'כל **מחמצת**'[כא].

ציונים והערות

שאינו ראוי לאכילה מפני שהוא מאוס, שבזה יש לומר מסברא שאין לוקים על אכילתו, וכמו ששנינו (לעיל מ.) שכל איסורים שבתורה אין לוקים עליהם שלא כדרך אכילתם. וכן כתב בחידושי רבינו משה מאימרן (נכתב"י), שלדעת רש"י רבי אליעזר אינו חולק על תנא קמא, וביאר, שלכך נקט רש"י תכשיטי נשים, להשמיענו בדרך אגב שגם תנא קמא מודה לרבי אליעזר שהוא חמץ נוקשה [וראה שם שביאר מדוע ביאר רש"י ענין זה כאן ולא במשנתנו]. והביא עוד בשם הרמ"ז שכתב שכוונת רש"י לקולן של סופרים, שגם הוא תכשיטי נשים [לרב שימי מחוזנאה לעיל (מג:), וראה בהערה שם מה ההבדל בין קולן של סופרים שאמר תנא קמא לתכשיטי נשים שאמר רבי אליעזר]. וכן ביאר בשלמי תודה (נכתב"י) שכוונת רש"י לקולן של סופרים. והוסיף לבאר, שרש"י נקט דוגמא זו כיון שהיה מסופק אם זה חמץ נוקשה על ידי תערובת או חמץ נוקשה בעין, ומכח הסוגיא כאן הכריע שהוא חמץ נוקשה בעין [ראה שם איך מוכח כן מסוגייתנו]. וראה עוד בצל"ח מה שביאר בזה, הובאו דבריו בילקוט ביאורים.

כה. כמבואר בחולין (כג:), שמדאורייתא מותר לאוכלו, אך מדרבנן אסור לאכלו. תוספות (ד"ה ומותר). וראה בראבי"ה (מ"ק סי' תכ) שגזרו עליו משום מראית עין. **כו. דבר** שלא החמיץ כל צרכו הרי הוא חמץ נוקשה אף אם הוא ראוי לאכילה, ומה שכתב רש"י 'שלא החמיץ כל צרכו שאינו ראוי לאכילה', אין לומר בכוונתו שממש אינו ראוי לאכילה, שהרי אנו רואים שהוא ראוי לאכילה, אלא כוונתו שלרוצים לאכול לחם חמץ אינו ראוי לאכילה הואיל ולא גמר להחמיץ, ובחמץ האיסור הוא לא על עצם אכילת הפת, אלא על החימוץ שבפת, וצריך שיהיה החמץ ראוי לאכילה מצד החימוץ, ודבר שלא החמיץ כל צרכו אינו ראוי מחמת החימוץ שבו, אלא שהוא דבר מוטעם לאכילה, שגם פת שאינה מצה ואינה חמץ ראויה לאכילה. אגרות משה (או"ח ח"ד סי' נ). **כז. בברייתא** המובאת בגמרא להלן מבואר שלרבי אליעזר לומדים מפסוק זה שיש לאו על חמץ בתערובת, ולדעת רבי מאיר יש ללמוד מפסוק זה גם חמץ נוקשה, שמהלשון 'כל' משמע כל מיני חמץ. בעל המאור (ד"ה וכתב הרי"ף) ורבינו דוד (ד"ה ולמ) [וראה צל"ח (ד"ה ומיהו שהרי"ם) מה שהעיר על דבריהם]. והבית ישראל (נכתב"י) ביאר, שהוקשה לרש"י, שכיון שלדעת רב יהודה חמץ נוקשה קל מחמץ גמור בתערובת, אם כן מנין לו לרבות נוקשה, הרי מהריבוי של הפסוק אין לרבות אלא את מה שמסתבר יותר לאסור דהיינו חמץ גמור בתערובת, ולכך פירש רש"י שהדרשה היא מתיבת 'כל', וסובר רבי מאיר שיש לרבות הכל [ורבי אליעזר סובר שיש לרבות מכך רק דבר אחד], וכמו שביארו הבעל המאור ורבינו דוד. **כח. כעין** זה כתב גם בקידושין (לה. ד"ה לכל), 'ולאוין עונשין מלקות הן'. ומבואר מדבריו שנשים מוזהרות דווקא בלאו שלוקים עליו, אבל לאו שאין בו מלקות, כגון לאו שאין בו מעשה, פטורות. אמנם הרמב"ם (עשוה זהה פי"ב ה"ג) כתב 'כל מצות לא תעשה שבתורה אחד אנשים ואחד נשים חייבים חוץ מבל תשחית ובל תקיף ובל יטמא כהן למתים', ומשמע שבשאר לא תעשה שוים הם, ואף בלאו שאין בו מלקות. פרי מגדים (פתיחה כוללת לאו"ח, ח"ג סוס יד). אולם המהר"ם שיק (קידושין לה. ד"ה השתא) כתב, שגם לדעת רש"י נשים מוזהרות על כל לאו שאין בו מעשה, וביאר שאין כוונת רש"י לומר שנשים חייבות רק בלאו שלוקים עליו, אלא כוונתו לפרש שמה שאמרו בגמרא שהוקשו לעונשים, היינו משום שאין עונשים אלא אם כן מזהירים, ועל ידי האזהרה אפשר לבוא לידי מלקות, לכן קראו ללאו עונש. וראה עוד בילקוט ביאורים מה שהובא בענין זה. **כט. עיקר** דין זה נשנה במשנה (שם כט.), והגמרא שם (לד.) דורשת זאת מן הכתובים. **ל. כיון** שהגמרא בסוגייתנו רוצה לדרוש את הפסוקים על פי הדין שנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא, לכך כתב רש"י שזהו דין תורה הנלמד מהכתוב. **לא. יש** להעיר, הלא פסוק זה נאמר בכרת ולא באזהרה. וראה בהערה להלן (נכתב"י ד"ה קמ"ל - הרמזון). **לב. הרש"ש** (נכתב"י) הגיה 'רבי אלעזר', וראה ביאורי הפשט בהערה בענין זה. **לג. בגמרא** שלפנינו מבואר שלמדו כן מהפסוק (שמות יג יט) 'כי כל אוכל מחמצת', ויש שהגיהו ברש"י 'מחמצת' במקום 'חמץ'. הגהות וציונים. ובמנחם משיב נפש (נכתב"י) יישב הגירסא שלפנינו, שמ'כל אוכל חמץ' התרבו הנשים לחמץ שהתחמץ מאליו, ומ'כל אוכל מחמצת' התרבו לנתחמץ על ידי דבר אחר [וכמבואר לעיל (ע"ב)]. והוסיף, שבכך מיושבת קושיית התוספות (לעיל ע"ב ד"ה ההוא) שהקשו הלא נשים התרבו מ'כל' שבפסוק אחד, ומה דרש רבי אליעזר מ'כל' האמור בפסוק השני. ובראשון לציון (לעיל ע"ב נכתב"י ד"ה המפ) ביאר מדוע רש"י שינה כאן מדברי הגמרא לעיל, שהגמרא בביצה (ו:) דורשת מהכתוב 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת' וגו', שפתח הכתוב בשאור וסיים בחמץ לומר שדינם שוה. ואם נרבה נשים מפסוק זה, היה מקום לומר שסיים הכתוב בחמץ כדי לרבות נשים בחמץ ואי אפשר לדרוש ממנו את הדרשה שבביצה, לכך פירש רש"י שיש לרבות נשים מ'כל אוכל חמץ', ונמצא שהכתוב 'כל אוכל מחמצת' בא לדרשה שבביצה. **לד. הוקשה** לרש"י, מדוע לא נאמר שגם 'כל' שנאמר לגבי אזהרה בא לרבות את הנשים ולא תערובת חמץ, ולכך פירש שתיבת 'כל' מוסבת על המאכל ['כל מחמצת'], ויש לרבות מכך תערובת חמץ ולא נשים. והמהרש"א (נכתב"י) יישב באופן אחר מדוע אין לומר ששני הפסוקים נדרשים לרבות נשים, ולדבריו יש לפרש כוונת רש"י, שהוקשה לו מדוע לא נאמר ש'כל' שנאמר לגבי אזהרה בא לרבות את הנשים, וממילא נדע שהן חייבות כרת כיון שהשוה

קמי נמוכלין מרמה נמכלין

בתמיה, וכי מסתבר לומר שהפסוק המדבר באוכלים בא לרבות דברים הנאכלים.

מאי יקריב

'**אשר יקריב**' **משמע קדשים** העומדים להקרבה, ושיהיו **תמימים** הראויים להקרבה.

סמס דליכא לרבויי מוכלין

שם לגבי חלב שאי אפשר לרבות אוכלים, **דהא נשים מדרב יהודה נפקי** - שהרי כבר למדנו שהנשים אסורות בו מדברי רב יהודה אמר רב (לעיל ע"ב) (השוה) [דהשוה]לה הכתוב **אשה לאיש לכל** עונשין **שבתורה**.

הכא דליכא לרבויי מוכלין

כאן לגבי חמץ שאפשר לרבות אוכלין, דהיינו **נשים באיסור חמץ, דלא נפקי לן** - שאיסורן אינו יוצא לנו **מדרשתו דרב יהודה** אמר רב (לעיל ע"ב) שהוקשה **אשה לאיש לכל** איסורים **שבתורה**, **כדאמרן לעיל** - כמו שאמרנו לעיל שאי אפשר ללמדן מדברי רב יהודה לפי שהוקשה אכילת חמץ לאכילת מצה, ויש לנו לומר שכיון שנשים אינן מצוות באכילת מצה משום שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, אינן מצוות גם שלא לאכול חמץ, לכך **לא שביק אוכלין ומרבה נאכלין** - אין להניח מלרבות את האוכלים, דהיינו נשים, ולרבות נאכלים, דהיינו תערובת חמץ, ומסתבר לרבות מ'כל' שנשים מצוות שלא לאכול חמץ.

ופרכינן ורבנן

ורבנן **דפליגי אדרבי אליעזר בעירוב דחמץ** ואינם מחייבים כלום על תערובת חמץ, הרי **כיון דלית להו לאו בעירוב, פשיטא** דהיינו משום ש'**כל' דכתיב גבי אזהרה ד'כל מחמצת' לא דרשי לרבות, והשתא** [-ומעתה] **על כרחך 'כל' דגבי כרת על** אכילת חמץ **לרבויי נשים, נמי** [-גם כן] **לא דרשי, ואלא נשים מנא להו** - אם כן מנין להם שנשים אסורות באכילת חמץ.

כל

'**כל**' דאמור **גבי אזהרה, דלא כתיב 'כי' בהדיה** [-יחד עמו], **לא דרשינן לרבויי נאכלין**, דהיינו **עירובו** - תערובת חמץ, **אבל** בפסוק **לגבי כרת** דאמור **באוכלין חמץ, כתיב 'כי כל אוכל'**, ולכך **דרשינן ליה** לרבות את הנשים שהן חייבות כרת על אכילת חמץ.

ומקשינן ורבי אליעזר מימא כל

מקשה הגמרא, ורבי אליעזר הדורש תיבת 'כל' לרבות, ואינו מחייב כרת על תערובת חמץ משום שריבוי הכתוב 'כי כל אוכל מחמצת ונכרתה' נצרך לרבות נשים, תאמר לדעתו שתיבת 'כל' **דכרת** שבפסוק הנזכר **לרבויי נשים, ו'כי כל' דכרת** באותו פסוק **לרבויי עירובו נמי לכרת** - לרבות שגם על תערובת חמץ חייבים כרת, ואף על פי שהפסוק מדבר באוכלים, יש לרבות נאכלים, **דכיון דליכא תו אוכלין לרבויי, מרבינן ביה נאכלין, כדאמרן** לעיל **לגבי חֵלבֵי, ואימא על עירובו בכרת** - ואם כן יאמר רבי אליעזר שחייבים על תערובת חמץ כרת, ומדוע אמר שעל עירובו בלאו.

מקמיו

אם מקצת ההקטר היה מן השאור, דהיינו **חצי זית, שאינו הקטר שלם, דאין הקטרה פחותה מכזית**[לז].

עירובו מיין

כשאינו - כשאין השאור **בעין, אלא מעורב ונבלל עם מנחה הוגנת של מצות לאחר שפְּתָתָן**[לח], **(דאינן) [דאינו]**[לט] **בעין.**

מן היתר מצטרף לאיסור

בכל האיסורים שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור, כגון אם **אכל חצי זית חֵלב וחצי זית בשר בבת אחת, אין היתר משלים את שיעור האיסור** לחייבו מלקות, חוץ **מאיסורי נזיר, שאם אכל חצי זית ענבים וחצי זית לחם בבת אחת**, הלחם מצטרף לענבים לשיעור כזית **וחייב** מלקות, **שהרי אמרה תורה** (נמדבר ו ג) '**משרת ענבים לא ישתה**', הרי **שחייב** מלקות **על שריית פתו בין, ואי איכא מין לחודה** - ואם הפסוק עוסק באופן שיש ביין לבדו **כזית, למה לי קרא** לחייבו, אלא בהכרח מדובר כשאין ביין לבדו כזית, ומלמדנו הפסוק שהפת מצטרפת להשלים שיעור כזית[מ].

יש גורסים בגמרא 'שהרי אמרה תורה וכל משרת', רש"י דוחה גירסא זו, '**וכל משרת' לא נרסינן. ואית דגרסי ליה**, ולגירסתם הלימוד הוא מתיבת 'וכל' שבאה לרבות שחייבים על האיסור אף כשאין בו שיעור, לפי שההיתר מצטרף לאיסור, **ומפרשי דאפילו לרבנן דלא דרשי** 'כל'[מא], מכל מקום '**וכל' דרשי**. ודוחה רש"י, **ולא היא, דהא פרכינן לקמן** (מז.), כיצד אפשר לדרוש מתיבת 'משרת' להיתר מצטרף לאיסור, והרי **האי** 'משרת' **מיבעיא ליה לכדתניא**, '**משרת' ליתן טעם בעיקר, ואם איתא** שהיתר מצטרף לאיסור לומדים מ'וכל', **נימא ליה, אנא, טעמא דידי מ'וכל'** ולא ממשרת[מב]. **אלא** ודאי שאין גירסא זו נכונה, **וממשמעותא ד'משרת' נפקא ליה** שהיתר מצטרף לאיסור, **ו'וכל' לא דריש** - ורבי יוחנן אינו דורש תיבת 'וכל' כמו שאינו דורש תיבת 'כל' לדעת רבנן.

מף שמור גל מקמיו

זעירי אמר **שבאיסור** הקטרת שאור על גבי **המזבח נמי היתר מצטרף לאיסור, שאם הקטיר חצי**

ציונים והערות

הכתוב אשה לאיש לכל עונשים שבתורה, ואזי נדרוש 'כל' שנאמר לגבי כרת לרבות תערובת חמץ, ולכך פירש רש"י שאין לומר ש'כל' שנאמר לגבי אזהרה בא לרבות נשים, כיון שהפסוק מדבר בנאכלים. אור חדש (נרש"י). ויש שביארו, שהוקשה לרש"י הלא אף הפסוק לגבי אזהרה עוסק באוכלין שנאמר בו 'כל מחמצת **לא תאכלו**', ומדוע אין מרבים ממנו נשים. לכך פירש רש"י שתיבת 'כל' מוסבת על המאכל ['כל מחמצת']. **לה. הגהות** הב"ח (פוס ח). **לו. הגמרא** לעיל ביארה, שכיון שאי אפשר לרבות אוכלים באיסור חלב, שהרי נשים כבר אסורות בו, יש לנו לומר שהכתוב מרבה נאכלים, דהיינו חלב בהמת חולין. **לז. רש"י** מבאר את הברייתא כדעת אביי במנחות (מח.) הסובר ששיעור הקמיצה שקומץ הכהן מהמנחה להקטירו הוא אף פחות משני זיתים, ולדעתו 'כולו' היינו שאור שיש בו כזית, ו'מקצתו' היינו שחייבים אף על שאור שאין בו כזית [ולמדנו מכאן שיש הקטרה בפחות מכזית. גמרא (מנחות נח:), רש"י (להלן מד. ד"ה ומפני, מנחות סט ד"ה ויש) ותוספות (ד"ה אין לו)], ו'עירובו' היינו שחייבים אף על תערובת של חצי זית שאור במנחה כשרה, ובא להשמיענו שעובר עליה אף שהשאור מעורב לגמרי ואינו ניכר, ואין אומרים שיתבטל האיסור אגב ההיתר [שאם הוא ניכר אין צריך לרבות, שכבר למדנו שחייבים אף על פחות מכזית]. אבל רבא סובר שאין קומץ בפחות משני זיתים, ולדעתו 'כולו' היינו שאור שיש בו שני זיתים, ו'מקצתו' היינו שחייבים אף על שאור שיש בו כזית אחד [ולדעתו אין הקטרה כשרה בפחות מכזית, שלא מצאנו פסוק לרבות ענין זה], ו'עירובו' היינו שחייבים אף על תערובת של חצי זית שאור במנחה כשרה, ובא להשמיענו שהמנחה הכשרה מצטרפת לשאור להשלימו לכזית. ע"פ שערי הלכה (מ"ח פמיפה להלן נב"ח סי' ח פוס טז). אמנם בראש משביר (נרש"י) הבין, שמתחילת דברי רש"י 'חצי זית' משמע כאביי, אבל מסוף דבריו שכתב 'דאין הקטרה פחות מכזית' משמע כרבא, ומכח קושיא זו ביאר שרש"י מפרש את הברייתא כדעת זעירי להלן (נרש"י ד"ה נרבי), ש'מקצתו' היינו חצי זית חמץ וחצי זית מצה, עיין שם [אמנם בשערי הלכה הנ"ל השיב על ראיה זו, שמה שכתב רש"י אין הקטרה פחות מכזית, היינו משום שכאן עדיין לא למדנו מהפסוק 'כל' לרבות חצי זית]. **לח. המנחות** טעונות פתיתה לאחר אפייתן, דהיינו שצריך לחלקן לפתיתים שכל אחד כזית [וראה במשנה (מנחות עה:) כיצד היתה נעשית הפתיתה]. רש"י פירש שמדובר שנתערב השאור במנחה לאחר שפתתה, כיון שקודם שפתתה כשכולה חלה אחת לא שייך לומר שהשאור מעורב בה ואינו בעין. **לט. הגהות** הב"ח (פוס ג). **מ. צריך** ביאור, שהרי לעולם יש לומר שאין היתר מצטרף לאיסור, ומדובר שיש כזית מהיין עצמו, ובא הפסוק להשמיענו שאסור אפילו על ידי תערובת, כמבואר בגמרא להלן (מד:) לרבי עקיבא. ויש לומר על פי מה שכתבו התוספות בנזיר (נו. ד"ה טעם) בדעת רבי עקיבא הסובר שלמדים מ'משרת' האמור בנזיר שבכל האיסורים היתר מצטרף לאיסור, שאם לא היה לו פסוק אחר ללמוד ממנו שטעם כעיקר, לא היה לומד מ'משרת' שהיתר מצטרף לאיסור, אלא היה לומד ממנו שטעם כעיקר. ואם כן גם בדעת רבי יוחנן שלמד מ'משרת' שהיתר מצטרף לאיסור בנזיר יש לפרש שכבר ידע מפסוק אחר שטעם כעיקר, ואינו צריך פסוק לרבות כזית בתערובת, שאנו יודעים שהוא אסור משום טעם כעיקר, ועל כרחך 'משרת' בא ללמד שאם אכל חצי זית ענבים וחצי זית לחם חייב משום שהיתר מצטרף לאיסור. חדשים גם ישנים (נרש"י). וראה עוד בחידושי הרי"ם (נרש"י) מה שכתב ליישב. משמע מדברי רש"י שמדובר שפשט היין בכל הפת, ואם היה כזית מהיין לבדו לא היה צריך להשמיענו שחייב עליו, אבל כשנתערב חצי זית יין בחצי זית פת צריך להשמיענו שחייב עליו משום היתר מצטרף לאיסור. ולהלן (מד: ד"ה מפפ) כתב רש"י להיפך, שאם פשט היין בכל הפת פשוט שחייב אף לדעת הסוברים שאין היתר מצטרף לאיסור, שכיון שפשט היין בכל הפת נהפכה כל הפת לאיסור וחייב משום טעם כעיקר, והיתר מצטרף לאיסור היינו כשלא פשט היין בכל הפת. ונמצאו דברי רש"י סותרים זה את זה. וכתב בדברי דוד (ד"ה ומש"כ רש"י), שצריך לומר שבהוה אמינא לא ידע אביי [שהקשה על דברי רבי יוחנן בגמרא להלן (מד.)] שטעם כעיקר [וכן כתב הרשב"א (תורת הבית, בית ד שער ח), שרק למסקנא אחר ששמע שכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא למד מזה שטעם כעיקר דאורייתא, אבל בהוה אמינא היה סבור שטעם כעיקר מדרבנן. וכן ביארו התוספות בנזיר (נו: ד"ה וכזית) בשם הרשב"ם], ורש"י מפרש כאן לפי מה שהיה אביי סבור בדעת רבי יוחנן [כדרכו בהרבה מקומות לפרש את הגמרא לפי ההוה אמינא], ולכך פירש שדין היתר מצטרף לאיסור נאמר אפילו בפשט היין בכל הפת. ולפי זה מוכח שלשיטת רש"י יין הנבלע בפת נקרא ממשו של האיסור ולא טעמו לחוד, שאם אינו אלא טעם איסור, אם כן בהוה אמינא שלא ידענו שטעם כעיקר, בטל הטעם, ולא שייך שיהיה ההיתר מצטרף לאיסור, כיון שהאיסור עצמו בטל, וכיון שאנו אומרים שהיין נקרא ממשו של האיסור לכך אינו בטל ושייך לומר שההיתר מצטרף לאיסור לשיעור כזית. וזה שלא כדעת הפרי חדש (או"ח סי' תמג סק"ח) שכתב בדעת רש"י שהיין הבלוע בפת נקרא טעמו של איסור ולא ממשו. וראה עוד בדברי דוד (שם) שהאריך להוכיח שלדעת רש"י יין הבלוע בפת נקרא טעמו וממשו של האיסור. **מא. כמו** שנתבאר בגמרא לעיל שרבנן ורבי אליעזר נחלקו אם דורשים תיבת 'כל' לרבות. **מב. האור חדש** (נרש"י) הביא בשם מוהר"ב שביאר את קושיית הגמרא להלן לפי גירסתם, שעל כרחך אין לדרוש בנזיר שהיתר מצטרף לאיסור, שאם לא כן איך למדו מנזיר לכל התורה שטעם כעיקר, הרי יש לדחות שנזיר חמור משאר איסורים שבתורה שמצאנו בו שהיתר מצטרף לאיסור, ובכל התורה אינו כן. וראה שם עוד מה שביאר בדברי רש"י. וראה חידושי הרי"ם ושפת אמת שיישבו גירסא זו באופן אחר.

זית קומץ דשאור וחצי זית דמצה[מג], ואינן מעורבין, **אלא כל אחד ניכר**[מד], חייב.

כדי שליעור דדים כל

זעירי אמר את דבריו כדעת רבי אליעזר לעיל הדורש תיבת 'כל' לרבות, **ומהתם נפקא ליה** שהיתר מצטרף לאיסור, **כדאמרן** בברייתא שהובאה לעיל, 'מקצתו מניין, **תלמוד לומר כל**', וזעירי דריש ליה הכי, 'מקצתו מניין', דהיינו מניין שחייבים על הקטרת **חצי זית שאור וחצי זית מצה עמו**, תלמוד לומר 'כל', והיינו משום שהמצה שהיא היתר מצטרפת לשאור האסור לשיעור כזית להתחייב על הקטרתו[מה].

מד.

אפילו ממץ נמי

גם לענין חמץ בפסח היה לו לומר שהיתר מצטרף לאיסור, **דהא אמרינן** בברייתא (לעיל מג.) 'על חמץ דגן גמור ענוש כרת, **על עירובו** [-האוכל תערובת חמץ ומאכל אחר], עובר **בלאו**, דברי רבי אליעזר', **והיינו נמי** - וחיוב זה של האוכל כזית מתערובת של חמץ עם דבר אחר הוא משום **שהיתר מצטרף לאיסור**[מו].

ומנמי מין הכי נמי

אכן דגם לגבי **חמץ בפסח**, לדעת רבי אליעזר היתר מצטרפת לאיסור, ואהי דנקיט זעירי שאור, הוא **לאפוקי מדאבי, דאמר במנחות בפרק כל המנחות באות** (נח:), **יש שם הקטרה בפחות מכזית, וחייב בהקטרת שאור כל דהו, ולא בעי צירוף** - ואין צריך שיצטרף אליו היתר להשלים שיעורו, **ומתרץ לברייתא דלעיל** (מג:) **הכי** - ואת הברייתא ששנינו לעיל 'אין לי אלא כולו, מקצתו מנין, תלמוד לומר כל', מפרש אביי כך, **אין לי** שעובר על לאו של הקטרת שאור, **אלא** כאשר הקטיר **כזית** של שאור, וההקטרה כולה נעשית מאיסור, אבל כאשר הקטיר רק **חצי זית מנין, תלמוד לומר 'כל'**, לרבות אפילו חצי זית, **ויליף מינה** אביי **דיש הקטרה לפחות מכזית, קא משמע לן** זעירי במה שאמר שהיתר מצטרף לאיסור בהקטרת שאור, **דאין** הקטרה בפחות מכזית, **ואי איכא צירוף אין** - ואם מצרף היתר לשאור להשלים לכזית חייב, **ואי לא לא.**

סמקפה

תבשיל קפוי[מז] **ועב**[מח] **של תרומה, כגון דייסא, והשום והשמן הנתונין בו לתבלין הרי של חולין.**

פסל

פסל **את כל הקדירה, דמקפה עיקר**, והיא של תרומה, הלכך השום והשמן נגררים אחריה, ונחשבים תרומה כמותה, **וטבול יום פוסל את התרומה**[מט].

מקום מגעו שמתי פסל הם נמלו להו מבלין נרוצף

למה פסל הטבול יום מקום מגעו, הרי התבלין של תרומה בטל ברוב המקפה שהיא של חולין, **דקא סלקא דעתך דימועי מדרבנן הוא דאסור**, כלומר, מן התורה מיעוט תרומה בטל ברוב חולין אפילו אם נתערב חלק אחד של תרומה בשנים של חולין, שנאמר (שמות כג ב) 'אחרי רבים להטות', ורבנן הם שהחמירו בתרומה שנתערבה ברוב חולין לענין אכילה שלא תיבטל להיות מותרת באכילה לזר אלא אם נתערבה במאה חלקים של חולין[נא].

ומתר לנם נר נר מנם

דימוע **מדאורייתא הוא**, **וזר לוקה עליו בכזית משום דיש שם תרומה עלה**, ולא כמו שהיינו סבורים מתחילה שמן התורה התרומה בטלה ברוב, **הלכך לגבי טומאה נמי שם תרומה עלה**, וטבול יום פוסל אותה במגעו, **ומיהו לא חמירא כתרומה עצמה ליפסול את כולן**[נב]. **ומאי טעמא זר לוקה עליו בכזית משום זרות, הא לא אכל כזית תרומה, לאו** - האם אין הטעם **משום דהיתר מצטרף לאיסור** - החולין שבתערובת מצטרפים לתרומה להשלים שיעור אכילת כזית איסור. ואם כן מוכח שגם בשאר איסורים היתר מצטרף לאיסור, ולא כמו שאמר רבי יוחנן שדין זה אינו נוהג אלא בנזיר ולא בשאר איסורים[נג].

ומשני, מאי לוקה בכזית דקאמר, שיש במקפה שום ושמן של תרומה בשיעור **כזית בכדי אכילת פרס, שאם אכל פרס ממנו**, שהוא **שיעור ארבעה**

ציונים והערות

מג. רש"י פירש שנתערב במצה, משום שדבר פשוט הוא שדין היתר מצטרף לאיסור הוא רק בדבר הראוי להקטרה, ואם ההיתר אינו ראוי להקטרה אינו יכול להשלים לכזית, כמו שלגבי נזיר שההיתר מצטרף לאיסור דבר פשוט הוא שצריך שההיתר יהיה דבר הראוי לאכילה, ודבר שאינו אוכל אינו מצטרף. וראה במפרש בנזיר (לו. ד"ה זעירי) שכתב 'ועיסה משלימו לכזית', ובהגהות הב"ח שם (אות ח) הגיה 'ועיסת מצה'. חידושי הגרי"ז (נזיר לו. ד"ה והנה רס"י). וכתב עוד, שדבר זה תלוי במחלוקת רש"י ותוספות בדין היתר מצטרף לאיסור [הו"ד בהערה להלן], שלדעת התוספות הסוברים שדין זה נאמר רק כשהם מעורבים, יש לומר שדין היתר מצטרף לאיסור הוא אף באופן שההיתר אינו ראוי להקטרה, וכיון שהוא בתערובת מקבל שם מוקטר, אבל לרש"י הסובר שדין זה נאמר אף כשאינם מעורבים, אם כן אי אפשר שיקבל שם מוקטר, וצריך שיהיה הכל מדבר הראוי להקטרה. **מד. דעת** רש"י שהיתר מצטרף לאיסור אף כשאינם מעורבים, וראה בהערה להלן בענין זה. והקשה הקרן אורה (נזיר לה: ד"ה הנה עיקרו), מה שייך בהקטרה לומר היתר מצטרף לאיסור באופן שאינם מעורבים, בשלמא לגבי אכילת נזיר או אכילת חמץ בפסח, יש לומר שאף שאינם מעורבים כיון שאוכלם בבת אחת נחשבת אכילה אחת, אבל לגבי הקטרה קשה, וכי אם יקטיר חצי זית שאור בצד זה של המזבח וחצי זית מצה בצד השני יתחייב משום הקטרת שאור, וכשמקריבם בבת אחת על ידי מה יתחברו. וכתב, שצריך לומר שכיון שהקטירם בבת אחת נחשב להקטרה אחת אפילו שכל אחד מהם ניכר לעצמו. **מה. ברייתא** שהובאה לעיל שנינו 'אין לי אלא כולו [שכל ההקטר היה משאור, והיתה הקטרה שלימה מאיסור], מקצתו מניין, תלמוד לומר כל. עירובו מניין, תלמוד לומר כי כל'. ולפירוש רש"י כך מפרש זעירי את הברייתא, מה שדרשה הברייתא מ'כל' לרבות מקצת שאור, היינו שחייבים אף על חצי זית שאור וחצי זית מצה עמו ולא עירבם זה בזה, והיינו משום שהיתר מצטרף לאיסור להשלימו לשיעור כזית, ומה שדרשה הברייתא מ'כי כל' לרבות תערובת שאור, היינו שחייבים על הקטרת כחצי זית שאור אף אם הוא מעורב במצה ואינו ניכר. אמנם התוספות (ד"ה כמאן, נזיר לו. ד"ה כמאן) ביארו, שזעירי סובר כרבא המפרש את הברייתא כך, מה שדרשה הברייתא מ'כל' לחייב על מקצת שאור, היינו שחייבים אף על שאור שיש בו כזית אחד, ומה שדרשה הברייתא מ'כי כל' לרבות תערובת שאור היינו שחייבים אף על תערובת של חצי זית שאור במנחה כשרה, שהמנחה הכשרה מצטרפת לשאור להשלימו לכזית, ולפירושם לא למדנו שהיתר מצטרף לאיסור אלא כשהם מעורבים. והוצרך רש"י לפרש באופן זה כדי שנלמד שדין היתר מצטרף לאיסור נאמר כשאינם מעורבים, שאם הם מעורבים והאיסור נותן טעם בהיתר, הכל נאסר משום 'טעם כעיקר', ולדעתו (להלן מד: ד"ה מפני) שבטעם כעיקר ההיתר עצמו נהפך להיות איסור, אף אם נתערב חצי זית של איסור בהיתר חייבים עליו, ואין צריך לדין 'היתר מצטרף לאיסור', ועל כרחך שדין זה נאמר כשאינם מעורבים ואין האיסור נותן טעם בהיתר [אבל לסוברים בטעם כעיקר שאין ההיתר עצמו נהפך להיות איסור, ולדבריהם אם נתערב חצי זית אין חייבים על התערובת משום טעם כעיקר, יש לומר שבדין היתר מצטרף לאיסור נתחדש לנו שחייבים גם על חצי זית שנתערב בהיתר, לפי שההיתר מצטרף אליו להשלימו]. קרן אורה (נזיר לה: ד"ה ומכל מקום), דברי דוד (ד"ה זיטת), קובץ שיעורים (אות קעד). ובתוספות הר"ש משאנץ (להלן מד. ד"ה מי) מבואר, שלדעת רש"י אין אומרים היתר מצטרף לאיסור אלא דווקא כשהאיסור ניכר ואינם מעורבים. אבל בפירוש הר"ש משאנץ (טעמ יוס פ"ב מ"ג) כתוב, שלדעת רש"י היתר מצטרף לאיסור אף אם אין האיסור ניכר [וכן פשטות כל הסוגיא להלן (מד.) לגבי מקפה לשיטת רש"י שמדובר במעורבין, וכן דעת שאר הראשונים. וצריך יישוב, שדברי הר"ש בדעת רש"י בפירושו למשניות ובתוספותיו, סותרים אלו את אלו]. וראה קרן אורה (נזיר לה: ד"ה הנה עיקרו), שעיקר דין היתר מצטרף לאיסור נאמר בנזיר ששרה פתו ביין, והיינו כשהם מעורבים, אלא שדעת רש"י שעל כרחך צריך לפרש שכן הדין גם כשאינם מעורבים [מהטעם שנתבאר לעיל]. **מו. צריך** ביאור, שהרי יש לומר שחייב משום טעם כעיקר ולא משום שההיתר מצטרף לאיסור [שהרי לדעת רש"י כשהאיסור וההיתר מעורבים הוא טעם כעיקר ולא היתר מצטרף לאיסור]. וצריך לומר שרבי אליעזר אינו סובר טעם כעיקר, ואם לוקים על עירובו על כרחך שהוא משום שההיתר מצטרף לאיסור. דברי דוד (לעיל מג: ד"ה אך כל). **מז. 'מקפה'** היא מלשון הכתוב (שמות טו ח) 'קפאו תהומות'. ר"ש (טעמ יוס פ"ב מ"ג). **מח. שאם** הוא לח לא שייך לומר שפוסל רק מקום מגעו, שהרי המשקה מחבר כולו. מהר"ם חלאווה (ד"ה המקפה). **מט. והחידוש** בזה הוא שנחשב כל התבשיל למחובר, וכשנגע בצד אחד פוסל את כולו, ואין אומרים שכיון שהשום והשמן של חולין הנמצאים בתוך התבשיל מפסיקים בין חלקי התבשיל של תרומה, לא פסל אלא מקום מגעו. ר"ש (טעמ יוס פ"ב מ"ג). והוסיף לבאר עוד בדעת רש"י, שאף על פי שהשום והשמן מעורבים ואינם בעין שייך לכתוב 'מקצתן' בלשון רבים, לפי שיש שם שלשה מינים, מקפה שום ושמן. אולם ראה בתוספות (ד"ה מקום) שמלשון זו הוכיחו שמדובר שהיו השום והשמן ניכרים, שאם לא כן היה צריך לומר 'במקצתה'. **נ. 'מדומע'** היינו מעורב [ראה רש"י גיטין (נג. ד"ה היינו מדמע), ועוד]. והרמב"ם (פירוש המשניות, וכן בדמאי פ"ו מ"ג) מבאר ש'דמע' היינו תרומה [כמו שנאמר (שמות כג כה) 'מלאתך ודמעך לא תאחר'], ו'מדומע' היינו תרומה המעורבת בחולין. **נא. על** פי רש"י בנדה (מו. ד"ה מיימא). **נב. משמע** מדברי רש"י, שגם המקפה דינה כתרומה, אלא שיש בה קולא שלא יפסול אלא מקום מגעו. אבל הר"ש (טעמ יוס פ"ב מ"ג) ביאר, שהטעם שרק מקום מגעו פסול הוא משום שהמקפה של חולין מפסיקה בין פירורי השום והשמן של תרומה. ובאמת גם רש"י מסכים לדברי הר"ש שהמקפה היא חולין, אלא שדברי רש"י הם לפי ההוה אמינא שהיתר מצטרף לאיסור בכל האיסורים, ונמצא שגם על החולין חל שם תרומה, ולכן הוצרך לבאר שאף שכל המקפה אסורה, מכל מקום אינה חשובה כתרומה לגמרי ואינו מטמא אלא מקום המגע. אבל למסקנא שהוא מדין 'כזית בכדי אכילת פרס' ואינו לוקה אלא על השום והשמן ולא על המקפה, לא חל על המקפה שם תרומה, וכמו שביאר הר"ש. מנחת ברוך (סו"מ סי' נג). **נג. בדברי** רש"י (כמן ועיל ד"ה מקום) מבואר שמדובר שאין השום והשמן ניכרים במקפה אלא מעורבים בה היטב, ולפי זה ביאר שקושיית הגמרא כאן היא מדוע מקום מגעו פסול והלא התרומה בטלה ברוב חולין. והתירוץ הוא שמכך שאנו רואים שלוקים על אכילתה מוכח שאין התרומה בטלה. והקשה הר"ש (טעמ יוס פ"ב מ"ג), שהרי אמרו (נזיר לז.) שכשיש רוב היתר אין היתר מצטרף לאיסור. ותירץ, שכשהאיסור נותן טעם, ההיתר מצטרף לאיסור גם כשהרוב מן ההיתר. וכן כתבו התוספות (נזיר לו: ד"ה אמי קופות). ועוד תירץ הר"ש, שאפשר שרק בתערובת מין במינו, כשהרוב היתר אין ההיתר מצטרף לאיסור. והמפרש (סס לו. ד"ה נמלמת) תירץ, שתבלין שעשוי לטעם וריח הוא חשוב, ואומרים בו שהיתר מצטרף לאיסור גם כשיש רוב היתר. אבל בתוספות כאן (ד"ה מלא ועוד ד"ה מימיה) מבואר, שאפילו אם האיסור נותן טעם בהיתר, אין ההיתר מצטרף לאיסור אם יש בתערובת רוב מההיתר. רבינו תם (הו"ד תוספות ד"ה ה"ג, נזיר לו. ד"ה אמר) ועוד ראשונים ביארו, שמדובר במשנה שהשום והשמן לא היו מעורבים במקפה, אלא היו מפוזרים על פני כל המקפה וניכרים בה, וכיון שכן לא יתכן שיתבטלו ברוב המקפה, שהרי דבר שהוא בעין אינו מתבטל

ביצים[נד], יש בו כזית תרומה[נה], וקיימא לן דכל שיעורי אכילת איסור, בין כזית של חֵלב ודם, ובין כותבת דיום הכפורים, מצטרפין אכילת השיעור בכדי שהייה זו, שאם אכל כחרדל חֵלב, וחזר ואכל כחרדל, עד שהשלים לכזית, אם אין מתחילת האכילה ועד סופה יותר משהיית כדי אכילת פרס באכילה בינונית, מצטרף לכזית, והוי כמו שאכלו בבת אחת, וחייב. והכא נמי יש כאן במקפה תרומה בשיעור הראוי כדי להצטרף לכזית באכילת פרס ממנו.

וכזית נכדי אכילת פרס דתנן

בתמיה, וכי הא דאמור רבנן כזית מצטרף כשיעור שהיית אכילת פרס, מי הוי מדאורייתא, כלומר הלכה למשה מסיני, כשאר שיעורין שנאמרו בהלכה למשה מסיני, דקא אמרת לוקה עליה, ומתרצת משום דאכיל כזית מאיסור בר מהיתרנו - והוצרכת לתרץ שמדובר שאכל כזית מהאיסור עצמו לבד מההיתר שאכל עמו.

ממאי פליגי רבנן עליה דרבי אליעזר בכותח

מדוע נחלקו רבנן על רבי אליעזר בכותח הבבלי ואומרים שהאוכלו פטור, נהי נמי דלא דרשי 'כל' לרבות שחייבים על עירובו של חמץ, מכל מקום יש לחייבו דהא אכיל מיהא מאיסור כזית בכדי אכילת פרס[נז].

ומאן ממי

אלא מה **סבירא** לך - מה תאמר לבאר את האי לוקה דרבה - מה שאמר רבה בר בר חנה שחייב מלקות על אכילת כזית מן המקפה, משום דהיתר מצטרף לאיסור, ובאכילת חד כזית מהמקפה קאמר דלקי.

סוף סוף ממאי פליגי רבנן עליה

סוף סוף גם לדבריך קשה מדוע נחלקו רבנן על רבי אליעזר בכותח הבבלי ואומרים שהאוכלו פטור, יצטרף היתר לאיסור, וליחייב[נח].

מלא

גרם[נט].

הנח לכותח הבבלי

אל תקשה מכותח הבבלי שיתחייב האוכלו, דלא אכיל כזית מן החמץ כשיעור שהיית אכילת פרס, דהא כותח אינו עשוי לאכול ממנו בפני עצמו, אלא לטבל בו את הפת. ואף אי מתרמי ואכיל ליה ממש - בפני עצמו, דהשתא איכא כזית ממחר להצטרף כשיעור אכילת פרס ממנו.

נמלה דעמו

ולאו אכילה היא לחיובי עלה[ס].

ומי מיזמר קמ זמר

ואם מטבל בתוכו כדרכו, ליכא כזית מן החמץ בכדי שהיית אכילת פרס, שכשאכל כדי אכילת פרס ממה שטיבל בתוכו, לא אכל מן הכותח אלא מעט, או שני זיתים או ארבעה, ובההוא פורתא ליכא מן החמץ כזית.

ושכר המדי שפטרו חכמים את האוכלו בפסח, ואין מחייבים אותו משום כזית בכדי אכילת פרס, נמי - גם יש לומר כמו שתירצנו לגבי כותח, ואף על גב דשתי ליה בעיניה, מיהו אין לך שותה שתים ושלש כוסות ממנו שלא יפסיק וישהה בינתיים, הלכך בכדי שהיית אכילת פרם לא שתי כזית מן החמץ לבד מן המים ושאר התערובת[סא], שסתם שכר עיקרו מן התמרים או מתאנים, אלא שבמדי מערב עמהם מי שעורין קצת[סב].

פרם[סג]

פרס הוא חצי ככר מהככר ששיערו בו לענין עירובי תחומים[סד], שאותו ככר הוא מזון שתי סעודות, ושנינו שחציו של ככר זו הוא השיעור לענין בית המנוגע[סה], לטמא בגדים אם ישהה בו כדי אכילתו של חצי ככר זו, שנתנה תורה שיעור שהייתו כדי סעודה, דכתיב לגבי בית המנוגע (ויקרא יד מז) 'והאוכל בבית יכבס את בגדיו'[סו], והלכה למשה מסיני דחצי ככר של שמונה ביצים הוא שיעור סעודה.

שמי מדוכות

מדוכות היינו מכתשות, שהתבלין נידוכין בתוכן, כגון פלפלין וזנגביל.

שלו למוך שלו

נפלו התבלינים ממדוכות לתוך הקדירות.

מוסרין

מותרים קדירות החולין לזר[סז].

היכי דמרינן שמי מומר

איך אומרים 'שאני אומר חולין לתוך חולין נפלו', ותלינן לקולא בעון אכילת תרומה לזר שיש

ציונים והערות

ברוב, ובקושיית הגמרא גרס רבינו תם 'מקום מגעו אמאי פסול הא לא הוי כביצה', וכוונת הגמרא להקשות איך נפסל השום והלא אין אוכל פחות מכביצה מקבל טומאה מן התורה, וכיון שאינו מקבל טומאה אלא מדרבנן יש לו להתבטל במקפה, ואף מדרבנן לא יטמא. אבל על השמן לא היה קשה לו כיון שמשקין מקבלים טומאה מן התורה גם בפחות מרביעית. בנזיר (סה ע"ב ד"ה ומר) כתבו התוספות שרש"י מיאן בגירסא זו, לפי שהוא סובר (לעיל לג: ד"ה נכנים, ועוד) שאוכל מקבל טומאה אפילו בכל שהוא. אמנם ראה תוספות לעיל (סה ד"ה ממאי) ובשבת (נא. ד"ה מי) שכתבו שרש"י חזר בו ופירש שמדאורייתא אין אוכל מקבל טומאה בפחות מכביצה. **נד. כן** היא דעת רבי שמעון (עירובין פג:). ורבי יוחנן בן ברוקה (סה) אומר שהיא של ששה ביצים. ומדברי רש"י כאן ובכמה מקומות נראה שסובר להלכה כדעת רבי שמעון. **נה. מבואר** מדברי רש"י שהדין שחייב על אכילת כזית בכדי אכילת פרס, היינו שיאכל מהתערובת שיעור פרס שמעורב בו כזית מן האיסור, אבל אם אכל כזית מהתערובת פטור, שלא נהפך כולו להיות איסור [וכן משמע ברש"י להלן (ד"ה וכזית ד"ה ממאי וד"ה ומי)]. ולכאורה לשון הגמרא 'דאיכא כזית בכדי אכילת פרס' לא משמע כן, שלפירושו היה צריך לומר 'דאכל כזית בכדי אכילת פרס'. שמהלשון 'דאיכא כזית' משמע שלוקה משום שיש בתערובת כזית בכדי אכילת פרס ואף על פי שלא אכל כזית מן האיסור, כדעת רבינו תם ורבינו חיים (הו"ד בגר"ש מולין פ"ו סי' נח) שכל התערובת נעשית איסור. פני יהושע (ד"ה ממאי) ושפת אמת (מיל לו: ד"ה למיכל). בדין 'כזית בכדי אכילת פרס בתערובת' נחלקו הראשונים [וראה מנחת ברוך (סי' נג) שהאריך בדעות הראשונים בענין זה, וראה גם חזון איש (יו"ד סי' כד ס"ק ו). וראה גם בהגהות חוות יאיר (על הרי"ף, ע"ז סו.) שנסתפק בזה] אם הוא תלוי בשיעור זמן של אכילת פרס, כשיעור הצירוף של אכילה בכל מקום, והיינו שצריך שיהא בתערובת מהאיסור עד שבזמן הראוי לאכילת פרס יאכל כזית מהאיסור [ולפי זה אם יאכל מן התערובת הרבה בבת אחת עד שיש באכילתו כזית מן האיסור בשיעור זמן של אכילת פרס, הרי הוא לוקה אף שהכזית מעורב ביותר משיעור פרס]. או שהוא שיעור לענין ביטול האיסור בתערובת, שאם יש בכל פרס מן התערובת כזית מן האיסור אינו בטל, ואם יש פחות מכזית הרי הוא בטל [ולפי זה אם היה כזית מן האיסור מעורב ביותר משיעור פרס אינו חייב על אכילתו אף אם אכל מן התערובת הרבה בבת אחת עד שהיה באכילתו יותר מכזית בשיעור זמן של אכילת פרס]. וממה שכתב רש"י שיש במקפה שום ושמן של תרומה בשיעור הראוי להצטרף לכזית באכילת פרס ממנה נראה לכאורה כצד השני הנ"ל שהוא שיעור לענין ביטול האיסור בתערובת, אמנם ביאר במנחת ברוך (סה ענף ו) שדעת רש"י כצד הראשון הנ"ל שהוא שיעור בזמן האכילה, ולא נתכוין רש"י לומר שאם היה הכזית מעורב ביותר משיעור פרס מהמקפה לא ילקה אפילו אם מיהר באכילתו ואכל כזית תרומה בשיעור זמן של כדי אכילת פרס, אלא שדיבר בדרך אכילת סתם בני אדם. וראה שם עוד שכן מוכח מדברי רש"י להלן (ד"ה ומי) שדעתו כצד הראשון הנ"ל. וראה שם עוד, שלדעת הסוברים שבטעם כעיקר חייבים על אכילת כזית מהתערובת [ראה לעיל בהערה זו] ודאי 'טעם כעיקר' הוא שיעור לענין ביטול האיסור בתערובת, ואם יש פחות מכזית אין אומרים כן. **נו. מבואר** מדברי רש"י, שהדין שחייב על אכילת כזית בכדי אכילת פרס היינו שיאכל מהתערובת שיעור פרס שמעורב בו כזית מן האיסור, אבל אם אכל כזית מהתערובת פטור, שלא נהפך כולו להיות איסור. וראה בהערה לעיל (נרש"י ד"ה ומי ממי). וראה הערה הבאה. **נז. גם** מדברי רש"י כאן משמע שהדין שחייב על אכילת כזית בכדי אכילת פרס, היינו שיאכל מהתערובת שיעור פרס שמעורב בו כזית מן האיסור. **נח. התוספות** (ד"ה מלא) כתבו שאין לגרוס 'סוף סוף אמאי פליגי רבנן' וכו', שאם גם לאביי קשה מדוע נחלקו רבנן על רבי אליעזר בכותח, אם כן איך היה סבור אביי להוכיח ולהקשות על רב דימי מברייתא זו. וביארו שלכך לא קשה לאביי, שכל דברי אביי שבכל התורה היתר מצטרף לאיסור הם לפי שיטת רבי עקיבא הסובר ש'משרת' האמור לגבי נזיר מלמד שהיתר מצטרף לאיסור, וסובר אביי שממנו למדים לכל התורה שהיתר מצטרף לאיסור, אבל לרבנן החולקים על רבי עקיבא וסוברים ש'משרת' נצרך ללמד שטעם כעיקר, אין היתר מצטרף לאיסור בשום מקום, ולכך נחלקו על רבי אליעזר ופטרו את האוכל כותח. וראה שם טעם נוסף. וראה מהרא"ל צינץ (ד"ה מלא) שיישב גירסת רש"י. **נט. ברש"י** כתב יד אין תיבה זו, והדיבור אחד עם הדיבור שאחריו. הגהות וציונים. **ס. אבל** התוספות (מיל לו: ד"ה הנמ) כתבו, שאם ארע שגמעו כמות שהוא והיה בו כזית בכדי אכילת פרס לוקה [שכיון שחשוב הוא אצלו לאכלו כמות שהוא לוקה עליו. רדב"ז (שו"ת מ"ג סי' תקמה)], אלא שלא מדובר באופן כזה, משום שאין הדרך לאכלו כך. **סא. גם** מדברי רש"י כאן משמע שהדין שחייב על אכילת כזית בכדי אכילת פרס היינו שיאכל מהתערובת שיעור פרס שמעורב בו כזית מן האיסור, אבל אם אכל כזית מהתערובת, פטור, שלא נהפך כולו להיות איסור. וראה בהערה לעיל (נרש"י ד"ה ומי ממי). **סב. מבואר** ברש"י ששיעור כזית בכדי אכילת פרס נאמר גם לענין משקים ולא רק לענין אוכלים, שלא כדעת הרמב"ם (תרומות פ"י ה"ג, ועוד) שמשקים שיעורם בכדי שתיית רביעית. וראה בנין ציון (שו"ת המדפיס סי' קנה) מה שכתב בענין זה. **סג. לכאורה** נראה שהוא המשך לדיבור הקודם, וכוונתו לבאר מה שכתב בדיבור הקודם לגבי כותח שאפילו אם אוכל ארבעה זיתים אין שם כזית מהאיסור, שאם לא כן לא היה לו להמתין מלבאר מהו פרס עד כאן. אמת ליעקב. **סד. גזרו** חכמים שאסור להתרחק בשבת יותר מאלפיים אמה מקצה העיר או מקצה הישוב. ותיקנו שאדם הרוצה ללכת בשבת [לצורך מצוה בלבד] יותר מאלפיים אמה מחוץ לעירו, עושה בערב שבת 'עירוב תחומין', דהיינו, שמניח בתוך האלפיים אמה, או בסיומם, מזון כשיעור שתי סעודות, ועל ידי כך הוא קונה שם שביתה בשעת כניסת השבת, כלומר, רואים את מקום הנחת העירוב כאילו הוא ביתו לשבת זו, ומותר לו ללכת בשבת מן העירוב והלאה אלפיים אמה. על פי רמב"ם (עירובין פ"ו הל' ג-ד). **סה. בית** שנטמא בטומאת נגעים הוא אחד מאבות הטומאה. טהור שהכניס ראשו ורובו לבית טמא נטמא. רמב"ם (טומאת צרעת פט"ז הל' ג, ו). **סו. הנכנס** לבית המנוגע נטמא מיד, שנאמר (ויקרא יד מו) 'והבא אל הבית וגו' יטמא', אבל אינו צריך לכבס בגדיו אלא אם שהה בו שיעור אכילת 'פרס', שנאמר (שם יד מז) 'והאוכל בבית יכבס את בגדיו', אין בגדיו נטמאים אלא אם שהה בבית שיעור אכילת סעודה [ולא נאמר דין זה אלא בבגדים שהוא לבוש בהם, אבל אם נכנס והיו בגדיו על כתפו הרי הם נטמאים מיד. רמב"ם (טומאת צרעת פט"ז ה"ז)]. **סז. רש"י** כתב 'מותרין הקדירות' בלשון רבים, ויתכן שסובר שלשון הברייתא 'אחת' אינו בדווקא, אלא גם אם היו כמה קדירות של חולין וכמה קדירות של תרומה כולן מותרות. אבל דוחק לומר כן, וגם נראה שכשיש כמה קדירות אין מתירים, אלא מדובר שיש רק קדירה אחת של חולין וקדירה אחת של תרומה, ו'מותרין' הכוונה לתבלין שנפל לקדירה של חולין ולמאכל שהיה בקדירה של חולין, ששניהם מותרים לזר, שהמאכל שבקדירה לא נאסר על ידי התבלין, וגם התבלין עצמו מותר. חידושי רבינו פרץ הכהן (מיל לו: ד"ה מומרין).

בו חיוב מיתה[סח], ודילמא תרומה לתוך חולין נפל, וכי אכיל לה איכא כזית תרומה באכילת פרס, אלא שמע מינה אי נמי - שאף אם ודאי נפל תבלין של תרומה לתוך קדירה של חולין לא מיחייב על אכילת קדירה של חולין משום כזית בכדי אכילת פרס אלא מדרבנן, וכי מספקא לן שמא לא נפל תבלין של תרומה לקדירה של חולין תלינן לקולא, ואנו מתירים לזר לאכול את הקדירה.

במסכת נזיר (לו:) גרסינן 'ואלא מאי היתר מצטרף לאיסור, היכי אמר שאני אומר, אלא הנח לתרומת תבלין דמדרבנן, דראשית דגנך תירושך ויצהרך כתיב (דברים יח ד)', שרב דימי אמר לאביי שגם לדבריו שאכילת כזית בכדי אכילת פרס אינה מן התורה, והטעם שזר לוקה על אכילת המקפה של חולין שיש בה שום ושמן של תרומה הוא משום שהיתר מצטרף לאיסור, קשה מדוע מקילים ותולים שתרומה לתוך תרומה נפלה, והרי אם תרומה נפלה לשל חולין יתחייב זר האוכל מהחולין מיתה, שהרי היתר מצטרף לאיסור, ואיך מקילים בספק איסור תורה, ואם כן גם לאביי צריך לומר שכיון שתרומת תבלין דרבנן הקילו בהס[סט].

קופות

קופות גדולות ובתוכן דגן, דתרומת דגן הויא תרומה דאורייתא.

מד:

מיב

חייב בשתיית כזית מהן - מהמים ששרה בהם ענבים. והא - וחיוב זה, לאו משום היתר מצטרף לאיסור הוא, אלא משום דאיתעביד ליה כוליה איסור - שנעשה הכל [אף המים עצמם] איסור, אבל היתר מצטרף לאיסור לא ילפינן מינה[ע].

שמן מיפון מיסור עולם

הנזיר אין איסורו איסור עולם אלא כמה שפירש בשעת קבלת הנזירות, ואם קיבל עליו בסתם, אינו נזיר לעולם, אלא הרי הוא נזיר שלשים יום[עא]. ואין איסורו איסור הנאה, וענבים ויין מותרין לו בהנאה.

ויש לו היתר למיסורו

ויש היתר לאיסורו אף בתוך זמן נזירותו, על ידי (הפרת) [התרת][עב] חכם[עג].

וסוף הדין לערלה בשמיס

קל וחומר זה אתה דן לערלה בשתי דרכים, דערלה איסורו איסור הנאה, ואין היתר לאיסורו בתוך שלש שנים, דהיינו בתוך זמן איסורו, מה שאין כן בנזיר, שאינו אסור בהנאה, ויש היתר לאיסורו בתוך זמן איסורו על ידי התרת חכם.

ואת החומרה השלישית שאיסורו איסור עולם, ליכא למימר בה - בערלה, דלאחר שלש שנים מותרות[עד].

הס מי

ברייתא זו דאפיקתיה להאי קרא לטעם כעיקר - הדורשת מ'משרת' שטעם כעיקר, בדעת רבנן דפליגי אדרבי עקיבא בהיתר מצטרף לאיסור היא שנויה, ולקמיה מפרש מאי היא.

דילמא מיין למוריה

שמא מדובר שיש כזית מהיין לבדו, ולשון צירוף שייך למיתני בה, משום דנבלע היין בתוך הפת. והיאך משערין כזית ביין שהוא משקה, ממלא כלי מפה לפה - עד שפתו, ומביא זית, ונותן לתוכו, והיין היוצא מהכלי הוא כזית יין. וכן הוא בתוספתא דנזיר (פ"ד ה"ח).

מערובת

שהיין אינו בעין, שנבלע בפת.

מפס ומיין מיב

ופליגי רבנן עליה - על רבי עקיבא, דלית להו היתר מצטרף לאיסור, ואילו מדובר בברייתא שפשט היין בכל הפת, וחייב משום טעם כעיקר, לא הוו פליגי רבנן עליה, דהא אית להו טעם כעיקר, ואיתעביד ליה פת גופיה איסור[עה], ובהא מיהא פליגי עליה - אבל באופן זה שלא פשט היין בכל הפת נחלקו רבנן על רבי עקיבא, דטעמא דרבי עקיבא משום צירוף הוא, כלומר שלדעתו אומרים 'היתר מצטרף לאיסור', ואי נמי לא נשרית כל הפת ביין, מצטרף נמי היתר לאיסור לחיובא, ולרבנן אין אומרים היתר מצטרף לאיסור, ומכך שנחלקו רבנן על רבי עקיבא בברייתא זו מוכח שמדובר באופן שלא נשרתה כל הפת ביין, ומחייב רבי עקיבא משום 'היתר מצטרף לאיסור'.

מעס כעיקר

היכא דליכא מידי עיקר אלא טעם, כגון שרה ענבים במים, מנא ליה שחייבים עליו[עו].

כשר נמלח

בשר שנתבשל בחלב, והבשר בעיניה, אלא שטעם החלב נבלע בו[עז].

מידוש סוף

כל איסורו של בשר בחלב תימה הוא. ודבר

ציונים והערות

סח. וכן פירשו התוספות (נזיר לו: ד"ה שמי מדוכות). וביאר הברכת ראש (נמוק' שם), שלכך כתבו שמדובר כאן באיסור שיש בו עונש מיתה, משום שנקטו כדעת הרמב"ם שכל ספק דאורייתא מן התורה הוא לקולא, מלבד עוון מיתה וכרת כאשם תלוי, וכיון שיש כאן עונש מיתה לא ניתן להקל בספיקו, אבל אם היה ספק איסור תורה בלבד לא היה קשה מה שמקילים בספיקו. **סט. וראה** בתוספות (נזיר שם ד"ה מיתה) מה שהעירו על גירסא זו. **ע. והיינו** שלדעתו נתחדש בדין טעם כעיקר, שהיתר שקיבל טעם איסור נהפך כולו לחתיכת איסור, ולכך כתב שחייב על שתיית כזית מהמים שמעורב בהם טעם האיסור. וראה בהערה בביאורי הפשט לעיל (מג: בפתיחה לסוגיית היתר מצטרף לאיסור וטעם כעיקר) שנחלקו בזה הראשונים. **עא. וראה** בהערה להלן (נד"ה והוא הדין) בשם ר"י שפירש מהו 'שאין איסורו איסור עולם' באופן אחר. **עב. כן** הגיה הגליון, והיינו משום שהחכם אינו מיפר את הנדר אלא מתירו, והפרה אינה אלא בבעל שמיפר לאשתו ואב שמיפר לבתו. אמנם בכמה מקומות השתמשו חכמים בלשון הפרה (נכורות יג. שבועות כט: ועוד), ולאו דווקא הוא, והכוונה על התרה [ראה תוספות בבכורות (שם ד"ה מפירין)]. **עג. התוספות** (ד"ה והוא) כתבו לדעת ר"י, שמה שיכול הנזיר להשאל על נזירותו אין זה היתר לדבר שנאסר, שהחכם עוקר את הנדר מעיקרו. וליישב פירוש רש"י יש לומר על פי מה שכתב הרא"ש (נדרים פ"ו סי' ג) בשם הירושלמי (שם ה"ד), שעיקר עקירת הנדר הוא מכאן ולהבא, ואף על פי שעוקר את הנדר מעיקרו, מכל מקום היה אסור עד היום. והיינו שאינו כמו קנין טעות שלא חל מעולם, אלא בשעתו היה אסור, והעקירה למפרע מתחדשת מכאן ולהבא. קובץ שעורים (חוס' קנג). וראה בהערה להלן (נד"ה והוא הדין) בשם ר"י שפירש מהו 'יש היתר לאיסורו' באופן אחר. **עד. התוספות** (ד"ה והוא) הקשו על פירוש רש"י, שהרי מה שהותר אחר שנה שלישית הוא האילן, והאילן לא נאסר מעולם אלא הפרי, והפרי הרי אסור לעולם, שלא פוקע איסורו אחרי שלש. והביאו את ביאור רבינו תם, שמה שאמרה הגמרא שיש בערלה רק שתים מהחומרות של כלאי הכרם, היינו 'איסורו איסור עולם' ו'איסורו איסור הנאה', אבל החומרה השלישית ש'אין היתר לאיסורו' אינה שייכת בערלה, שפירות השנה הרביעית שאסורים באכילה מחוץ לירושלים, יש להם היתר על ידי חילול, ואיסור רבעי הוא בכלל איסור ערלה [וכן מבואר בתוספות רבינו פרץ (לעיל ע"ב ד"ה והוא הדין) ובריטב"א (קידושין נח. ד"ה תניא) שאיסור רבעי הוא בכלל איסור ערלה], וא"כ יש היתר לערלה [ולפי דבריו שמה שלמדנו לערלה בשתים היינו לנטע רבעי, נמצא שנטע רבעי אסור בהנאה, שזו אחת מהחומרות שיש בערלה יותר מבנזיר, וראה בשער המלך (מלכות ממרות פ"י הט"ז) שהוכיח מכמה מקומות שנטע רבעי מותר בהנאה, וכתב, שאפשר לומר שרבינו תם לא נחלק בזה, וכוונתו היא שנטע רבעי אסור בהנאה אחר זמן הביעור, שאסור בהנאה וטעון שריפה]. ור"י (נמוק' שם) ביאר מה שאמרה הגמרא 'והוא הדין לערלה בשתים' כמו שפירש רש"י, שהכוונה ל'איסורו איסור הנאה' ו'אין היתר לאיסורו', אלא שהוא מפרש מה שאמרה הגמרא לגבי נזיר 'אין איסורו איסור עולם' באופן אחר, שהיוצא מהגפן אינו אסור לעולם, אלא רק בזמן הנזירות, ובדבר זה ערלה שוה לנזיר, שהיוצא מהאילן אחר שלש שנים אינו אסור, הלכך אין ללמוד לערלה אלא בשתים [והוא כעין פירוש רש"י, אלא שרש"י כתב שאין האילן אסור אחר שנה שלישית, ועל זה הקשה רבינו תם שהאילן לא נאסר מעולם, אך ר"י מפרש שאמנם האילן לא נאסר, אבל גידולי האילן נאסרו עד אחר שנה שלישית]. ועוד פירש ר"י מה שאמרה הגמרא לגבי נזיר 'יש היתר לאיסורו' באופן אחר, שהפרי עצמו אינו אסור לעולם אלא רק בזמן הנזירות, אבל בכלאים וערלה הפרי עצמו אסור לעולם, וכתבו התוספות שפירוש זה נראה עיקר. נמצא, שלגבי נזיר נתבארו שתי שיטות מהו 'אין איסורו איסור עולם', לרש"י ורבינו תם היינו על איסור הנזירות, ולר"י היינו על הגדל מהעץ. ומצינו שתי שיטות מהו 'יש היתר לאיסורו', לרש"י ור"ת היינו שיש היתר בתוך זמן האיסור. ולר"י בפירוש השני יש היתר לפירות האיסור לאחר זמן האיסור. ומצינו שתי שיטות איזה חומר אינו שייך בערלה, לרש"י ור"י 'אין איסורו איסור עולם', ולר"ת 'יש היתר לאיסורו'. וראה עוד בתוספות בקדושין (נח. ד"ה והוא) בשם הר"ר יום טוב וה"ר משה מפונטייז"א, ובמהר"ם חלאווה (ד"ה ומה) שביארו באופן אחר [הו"ד בילקוט ביאורים (נזיר לו.)]. **עה. הפרי** חדש (מו"מ סי' ממב סק"ו ד"ה ומשום) דייק ממה שכתב רש"י שאם נתערב יין בתוך פת הפת נאסרת מדין טעם כעיקר, שדבר לח שנבלע בדבר אחר, כגון יין שנבלע בפת, נידון כטעם ולא כממשות. וראה במעדני יום טוב (חולין פ"ז סי' לג אות ד) שמסתפק בדעת רש"י אם גם כשנתערב בשיעור כזית בכדי אכילת פרס נחשב טעמו ולא ממשו. אולם הדברי דוד (לעיל מג: ד"ה ומש"כ) כתב שאין מדברי רש"י כל הוכחה, שיש לומר בדעתו שהיין עצמו חשוב ממשות האיסור, וכוונת רש"י שילקה משום טעם כעיקר על הפת יחד עם היין, כלומר שיש כאן חצי זית פת וחצי זית יין, ונבלע היין בכל הפת, ומשום טעם כעיקר הם נחשבים לאיסור, ואם כן אמנם היין הוא ממשות, אבל לולא ההלכה של טעם כעיקר אין הפת נהפכת לאיסור. וכתב עוד, שאדרבה, יש להוכיח מדברי רש"י שלדעתו יין הבלוע חשוב ממשות ממה שפירש (ד"ה טעם כעיקר) בשאלת הגמרא 'ורבי עקיבא מנא ליה טעם כעיקר', שהאופן של טעם כעיקר הוא כששרה ענבים במים, ונתנו הענבים טעם במים, ולא נקט את האופן ששרה פתו ביין, ומשמע שיין הנבלע בפת אינו טעם אלא ממשות. וראה גם חתם סופר (חולין לח: ד"ה וכמה מי') שביאר כדרך זו בדעת רש"י. **עו. כוונת** רש"י ליישב שלא יקשה מה היא קושיית הגמרא מנין לרבי עקיבא שטעם כעיקר, הרי כיון שלדעתו היתר מצטרף לאיסור אף על פי שאין בו טעם, כל שכן שכשיש בהיתר טעם איסור יש לחייב על אכילתו. ולכך פירש שיש אופנים של טעם כעיקר שאי אפשר לומר בהם היתר מצטרף לאיסור, כגון ששרה ענבים במים, שאין במים דבר מעיקר האיסור שנאמר שההיתר מצטרף אליו. חידושי רבינו פרץ הכהן (נזיר לו. ד"ה ור"ע). **עז. כפי** שביארנו בהערה בביאורי הפשט לעיל (מג: בפתיחה לסוגיית היתר מצטרף לאיסור וטעם כעיקר) כן היא דעת רש"י, שחֶלֶב הבלוע בבשר נחשב טעמו של האיסור ולא ממשו. אמנם התוספות (ע"ז סז. ד"ה חלב) ועוד ראשונים כתבו, שחֶלֶב הבלוע בבשר נחשב כממשות האיסור ולא כטעם. ולדבריהם מה שאמרה הגמרא שבשר בחלב נחשב טעם בעלמא היינו מה שהחלב אסור אף אם הוציאו ממנו את הבשר מחמת טעם הבשר שנבלע בו [וכן ביאר המהר"ם חלאווה (ד"ה נמלח)]. והפרי חדש (מו"מ סי' ממב סק"ו ד"ה

אהח19/06/2018

חידוש שאינו מצוי (בינינו) [כהאי גוונא]עח בשאר איסורין, לא גמרינן חומרא דידיה אשאר איסורין. דכי היכי דשאר חידושין דידיה לא הוו בשאר איסורין, האי - חידוש זה שנאמר בו דטעם כעיקר, נמי לא תיגמר מיניה לשאר איסורים.

ומאי מידושיה

ומהו החידוש בבשר בחלב משאר מילי.

הא כלאים נמי

הרי גם כלאים דוגמתן, בגד העשוי מצמר בפני עצמו ובגד העשוי מפשתן בפני עצמו מותרים בלבישה, וכשהצמר והפשתן בבגד אחד אסור ללבשו.

קרו ליה

אם שורחו - את הבשר בחלב כל היום, שרי, כלומר מותר לשרותו בתוכו, ואינו עובר עליו אפילו על אכילתו, דלא אסרה תורה בשר בחלב אלא דרך בישול, ואפילו יהיב ביה טעמא. ומיהו מדרבנן אסור לאכול בשר ששרה בחלב.

נשיל ליה נשולי קמור

עובר על בישולו ועובר על אכילתועט.

גיעולי נכריס

קדירה שבישל בה הנכרי, וכשחוזר ישראל ומבשל בה היא מגעלת כליעתה לתוך התבשיל של ישראל. 'גיעול' הוא מלשון מקיא ופולט. והתורה אסרתו לבליעה זו במעשה מדין, שנצטוו ישראל (נמדבר לו כג) 'כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר', דהיינו יורות וקומקמוסין וכיוצא בהן שמרתיחין אותן על האור לבשל בהם, צריך להכשירם קודם שמשתמש בהם.

דגמרינן מנבילה

שאנו למדים מנבילה שטעם פגום אינו אוסר, דכתיב (דברים יד כא) 'לא תאכלו כל נבילה לגר וגו' אשר בשעריך תתננה ואכלה', ודורשים, שנבילה הראויה לגר, כלומר שראויה לאכילה, קרויה נבילה, ואסורה באכילה, אבל נבילה שהסריחה ואינה ראויה לאכילה לגר, אינה קרויה נבילה, ומותרת באכילה.

והכא קמור

ואילו כאן בגיעולי נכרים נותן טעם לפגם אסור, דהאי נמי - הבליעה שיש בקדירה מתבשיל הנכרי נותן טעם לפגם הוא, דאותה בליעה משהתה בדופנו של כלי לילה אחת הופג טעמו ונתקלקל[פ], ותו לא משבחת לאוכל שהיא נפלטת לתוכו אלא פוגמת אותו.

נמ יומס

קדירה שבישל בה הנכרי בו ביום[פא].

דלס פגמס פוקמס

מטעם הכלי כבר נפגמה הבליעה אף שלא שהתה הבליעה בדופן הכלי לילה אחד.

מדרבנן נסמע לרבי עקיבס

לרבי יוחנן פריך רב אחא, דרבי יוחנן אמר לעיל (מג:), כל איסורים שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור חוץ מאיסורי נזיר, ואוקימנא - והעמדנו שאמר כן כרבי עקיבא, וקשה, מנין לרבי יוחנן שלרבי עקיבא אין לומדים מאיסורי נזיר לשאר איסורים שהיתר מצטרף לאיסור, מכדי לרבי עקיבא שמעינן ליה - הרי שמענו לרבי עקיבא דאמר, באיסורי נזיר היתר מצטרף לאיסור, ובדין שאר איסורי לא אירי מידי - לא אמר מאומה, ורבי יוחנן אמאי לא אמר דכי היכי דאית ליה - שכשם שרבי עקיבא סובר שהיתר מצטרף לאיסור באיסורי נזיר, אית ליה נמי - כך הוא סובר גם בשאר איסורי שהיתר מצטרף לאיסור, דהא ממאי דשמעינן להו לרבנן - שהרי ממה ששמענו לרבנן בדין טעם כעיקר, שלומדים בקל וחומר מנזיר לשאר איסורים שטעם כעיקר, מצינן למשמע מינה נמי דעתיה - נוכל ללמוד מכך לדעתו דרבי עקיבא בהיתר מצטרף לאיסור, שהוא לומד בקל וחומר מנזיר לשאר איסורים שהיתר מצטרף לאיסור.

לסו קמרי רבנן כו'

רבנן למדו מ'משרת' שטעם כעיקר, וקא אמרי נמי הכי - והם אומרים כך גם בשאר איסורי, אם כן לרבי עקיבא נמי דמפיק לה ל'משרת' להיתר מצטרף לאיסור, איכא למימר נמי דאית ליה מכאן אתה דן לכל התורה כולה שהיתר מצטרף לאיסור.

קמר ליס

השיב רב אשי לרב אחא, כיון דמוקי ליה רבי עקיבא ל'משרת' להיתר מצטרף לאיסור, לא מצינן למימר מכאן אתה דן לכל איסורים שבתורה שיהיה היתר מצטרף לאיסור.

מה.

משוס

דכדוכתא אחריתי נמי כתבה רחמנא - שבמקום אחר גם השמיענו הכתוב שהיתר מצטרף לאיסור, ושני כתובין הבאין כו' כאחד אין מלמדים.

אבל לרבנן דמוקי ליה - שהעמידו את הפסוק 'משרת' שנאמר בנזיר לטעם כעיקר, לא הוו שני כתובין הבאין כאחד, כדמפרש לקמיה, ולכן הם לומדים מפסוק זה לכל התורה שטעם כעיקר.

כל קמר יגע נגעלס

בשר חולין, או בשר שלמים שזמן אכילתו מרובה מחטאת, שהחטאת נאכלת ליום ולילה, והשלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד, ונגע אותו בשר בבשר חטאת, 'יקדש', והיינו כדמפרש בסמוך שיקדש להיות כמוה, שאם פסולה היתה החטאת, כגון פיגולפב, או פסול אחרפג, תיפסל אף חתיכה זו שבלעה ממנה - מהחטאת. ואם כשירה היא החטאת, מהניא לחתיכה הבולעת הימנה לאסור באכילה אלא כחמור שבה - כדיני החמורה שבין החתיכות, והיינו כחומר החטאת שנבלע בה שהיא קדשי קדשים, וצריך לאכלה לפנים מן הקלעים, ואינה נאכלת אלא לזכרי כהונה, וליום ולילה אחד, ולא כדין השלמים שהם קדשים קלים, שנאכלים בכל ירושלים, לכל אדם, ולשני ימים ולילה אחד.

יכול קפילו נס נלעה

שמא תאמר שאפילו אם לא בלעה החתיכה הנוגעת בה ממנה - מהחטאת אלא רק נגעה בה קאמר רחמנא יקדש, תלמוד לומר כו' 'בבשרה', ללמד שלא נאסרה אותה חתיכה עד שיבלע בה מבשר החטאת.

פמכל

תאכל החתיכה הבולעת כחמור שבה, שהרי יש בה שני מינין, אחד חמור ואחד קל, וכולה הולכת אחר החמור, אלמא היתר מצטרף לאיסורפד.

מינך נריכי

תרווייהו - שני כתובים אלו שנאמרו בנזיר וחטאת צריכים כל אחד ללמד את דינו כדמפרש לקמיה, ולא הוו שני כתובין הבאין כאחד שאין מלמדים, דחד מחבריה לא מצי יליף דנימא מדהדר כתביה לאידך ולא ילפא מחבריה שמע מינה דווקא (הכי) [הני]פה קאמר, כלומר, הטעם ששני כתובים הבאין כאחד אין מלמדין הוא משום שכשנאמר בתורה דין אחד בשני מקומות, יש לנו לומר שבא ללמד שרק במקומות אלו הדין כן, שאם לא כן די היה לכותבו פעם אחת ומשם היינו למדים לשאר המקומות. אמנם היכן שהוצרכה התורה להשמיענו את שני המקומות שוב יש ללמוד מהם לשאר דיני התורה.

קולין

להחמיר בחולין לא גמרי מדין קדשים, דדין קדשים להיות חמורין[פו].

סכי גרסינן, ורבנן קמרי לך מינך נריכי קמקס קמטופינן משוס דהיתר מצטרף לאיסור

לרבנן הפסוק שנאמר לגבי חטאת נצרך להיתר מצטרף לאיסור, (ואי) [דאי][פז] נמי לא איבלע בכולה - שאף אם לא נבלע מהחטאת בכל החתיכה של חולין או של שלמים חייב על אכילתה משום שהיתר מצטרף לאיסור, ואי אכל חצי זית פיגול וחצי זית היתר בבת אחת, ניגמור מינה - מחטאת דבקדשים ניחייב. ומיהו בשאר איסורין של חולין לא אמרינן הכי, ואפילו בנזיר, דחולין מקדשים לא

ציונים והערות

תמצ סק"ס ד"ה (משנה) כתב, שממה שכתב רש"י לגבי חֶלֶב שנבלע בבשר שנחשב טעמו ולא ממשו אין להוכיח כן, שיש לומר שמדובר באופן שלא נבלע החלב בבשר אלא רק נתן בו טעם, אבל יש להוכיח שכן היא דעתו של רש"י ממה שפירש לעיל (ד"ה מפקת) שאם נתערב יין בתוך פת הפת נאסרת מדין טעם כעיקר, ומבואר בדבריו שדבר לח שנבלע בדבר אחר נידון כטעם ולא כממשות. אולם הדברי דוד (ד"ה ומצ"כ) והחתם סופר (חולין נמ: ד"ה וכתב מי') ביארו, ששיטת רש"י שאף דבר זה נחשב כממשות האיסור וכדעת התוספות, ראה שם מה שביארו בזה כל אחד לפי דרכו. עח. הגהות הב"ח (משנה ג). עט. בגמרא (חולין קטו:) למדו ממה שנאמר שלש פעמים בתורה 'לא תבשל גדי בחלב אמו' (שמות כג יט, שם לד כו, דברים יד כא), אחד לאיסור אכילה, אחד לאיסור הנאה, ואחד לאיסור בישול. פ. וכן פירש רבינו תם (הו"ד תוס' ע"ז עו. ד"ה נמ יומא) שלינת לילה פוגמת, אבל כתב שהוא דווקא אם עמדה כל הלילה בלא בישול, שאין ידוע מה גורם להפיג הטעם, תחילת הלילה או סופו או כולו. אמנם ה"ר ברוך כתב בספר התרומה (סי' עה, הו"ד תוס' שם), שרק אחר שעברו עשרים וארבע שעות נפגם הטעם הבלוע בה, וכן כתב בהגהות אשרי (שם פ"ה סי' ט) בשם הרשב"ם, וכן נוטה דעת הרא"ש (שם פ"ה סי' נג). וגם רבינו תם (תוס' שם) כתב שהמחמיר תבוא עליו ברכה. פא. והרמ"ה (הו"ד נריטב"א ע"ז שם: ד"ה נג) ביאר, שקדירה בת יומא היינו קדירה שבישלו בה פעם אחת בלבד [ובת יומא היינו יום אחד], וטעם זה שבא מבישול אחד אינו נפגם גם לאחר זמן ואסור, אבל קדירה שבישלו בה כמה פעמים, הטעמים השונים שנבלעים בה פוגמים זה את זה, ומותרת אפילו ביום שבישלו בה. פב. כגון שחשב המקריב לאוכלה אחר זמן אכילתה או חוץ למקום אכילתה. פג. כגון שעבר זמן אכילתה ונעשה נותר. פד. ראה ברש"י להלן (ד"ה ה"ג ורבנן) שמדובר כאן באופן שאין לאסור את החתיכה משום טעם כעיקר. פה. הגהות וציונים ע"פ גליון. פו. וכן משמע ברבינו חננאל (מנחות כו: ד"ה נמ גמרינן) שכתב שאין לומדים חולין מקדשים לפי שהקדשים חמורים. אמנם הרשב"א (חולין קיח. ד"ה רב) כתב בשם בעל העיטור, שאין לומדים חולין מקדשים אפילו להקל. וראה באתוון דאורייתא (כללים יב) שהביא את דברי הרשב"א והאריך בהם. פז. הגהות הב"ח (משנה ג).

גמרינן. ו'משרת' שנאמר לגבי נזיר, לאו לאגמורי היתר מצטרף לאיסור אתא בנזיר, אלא בא ליתן טעם כעיקר, דמגיעולי נכרים לא יליף שטעם כעיקר, דחידוש הואפח, ואיצטריך למכתביה בנזיר, ומכאן - מנזיר אתה דן לכל התורה שטעם כעיקר.

ורבי עקיבא

רבי עקיבא אית ליה שגיעולי נכרים לאו חידוש הוא, ויש ללמוד מדין גיעולי נכרים לכל התורה שטעם כעיקר, (דלא) [ולא]פט מצריך קרא - ואינו צריך פסוק אחר ללמוד ממנו לטעם כעיקר, הלכך לרבי עקיבא כיון דשמעת ליה דמפיק 'משרת' שנאמר בנזיר להיתר מצטרף לאיסור, על כרחיך תרווייהו הני - שני פסוקים אלו, בחטאת ובנזיר, להיתר מצטרף לאיסור אתו, והוה ליה הפסוק שנאמר בחטאת קרא יתירא, דמצי למיגמר מנזיר שהיתר מצטרף לאיסורצ, והוו להו שני כתובין הבאין כאחד, ואין ללמוד מהם לכל התורה שהיתר מצטרף לאיסור. ומשום הכי פשיטא ליה לרבי יוחנן, דרבי עקיבא לא גמר שאר איסורין מנזיר, דהא לא מצי, דשני כתובין נינהו, ולכך אמר רבי יוחנן (לעיל מג:) לדעת רבי עקיבא, שבכל איסורים שבתורה חוץ מאיסורי נזיר, אין היתר מצטרף לאיסור.

והא ליכא למימר שהפסוק 'משרת' שנאמר בנזיר בא להיתר מצטרף לאיסור, והפסוק שנאמר בחטאת בא לטעם כעיקר, ונאמר דגיעולי נכרים חידוש הוא ולא מצי גמר חטאת מינייהו, ואין כאן שני כתובין המלמדים שהיתר מצטרף לאיסור, וממילא אפשר ללמוד מנזיר לכל התורה שהיתר מצטרף לאיסור, דאם כן טעם כעיקר בשאר איסורין מנא ליה, מגיעולי נכרים לא גמרינן שחידוש הוא, ומקדשים נמי לא גמרינן, שאין ללמוד חולין מקדשיםצא.

ורבנן דפליגי עליה דרבי אליעזר בכותח הבבלי (לעיל מג.), ואמרו שאין לוקים על אכילתו בפסח אף שיש בו טעם חמץ, אלמא לית להו טעם כעיקר דאורייתא, מפקי להאי 'משרת' להיתר מצטרף לאיסור כרבי עקיבא, ובגיעולי נכרים סבירא להו דחידוש הוא ואין ללמוד ממנו שטעם כעיקר בשאר איסורים כרבנן, והכי אמרינן נמי בכל הבשר (חולין קח.) דאיכא למאן דאמר טעמו ולא ממשו דרבנןצב.

לימד על מיקולי מיל כו'

מדכיילינהו - מכך שכלל הפסוק לחרצנים וזגין בחדא אכילה, לימד שמצטרפין זה עם זה לשיעור כזית לחייבו על אכילתם.צג

פסחים מה. - מה:

להכי - להשמיענו שחרצנים וזגים מצטרפים זה עם זה, השתא איסור והיתר מצטרפין כו', איסור ואיסור לא כל שכן.

הכי גרסינן, לא שנו אלא במקום שאין עשוי לחזק, אבל במקום שעשוי לחזק אינו חייב לבער, מכלל דפסחים מכזית אפילו במקום שאין עשוי לחזק אינו חייב לבער

ופירוש, לא שנו דכזית במקום אחד חייב לבער, אלא שאין הסדקין בשולי עריבה, ששם הוא מקום הצקת מים, שיהא בצק זה מועיל לעריבה לחזק - להחזיק המים, אלא (בדפנותיהן) [בדפנותיה הן]צד, שהוא מקום שאין עשוי לחזק - להחזיק את המים, אבל אם במקום העשוי לחזק את המים הן, בטלו חתיכות הבצק לגבה - לגבי העריבה, והוו בעין, דמסתמא בטלינהו האי גברא להתם, ואפילו אם יש בחתיכה כזית אינו חייב לבערצה.

מכלל דפסחים מכזית כו'צו

תלמודא דייק ממילתא דשמואל דאוקמה למתניתין - הגמרא מדייקת מדברי שמואל שהעמיד את מה ששנינו ברישא שאם יש כזית בצק במקום אחד חייב לבער באופן שהבצק במקום שאין עשוי לחזק, וקתני מתניתין בפחות מיכן בטל במיעוטו - ושנינו בסיפא שאם היה פחות מכן [-פחות מכזית] בטל במיעוטו, שמע מינה דפחות מכזית לא חשיב, ואפילו אם הוא במקום שאינו עשוי לחזק אינו חייב לבער, ואף על גב דאיכא בה פלגי זיתי טובא - ואף על פי שיש בעריבה הרבה חצאי זיתים, והם ראויים להצטרף לכזית, הואיל ולאו במקום אחד נינהו לא חשיבי'צז.

הכי גרסינן, מיכן ואילך לא תימצי, פחות מכן בטל במיעוטו, אמר רב יהודה אמר שמואל, לא שנו אלא במקום שעשוי לחזק, אבל במקום שאין עשוי לחזק חייב לבער, מכלל דכזית אפילו במקום שעשוי לחזק חייב לבער

ואף על גב דודאי מבטיל ליה, אפילו הכי כיון דחשיב לא בטיל. ולישנא בתרא חמיר מקמא, שללשון שני אף אם יש פחות מכזית במקום שאינו עשוי לחזק, או שיש כזית במקום העשוי לחזק חייב לבער, וללשון ראשון פטור מלבערצח.

אוצר החכמה

מה:

מינו סונץצט

אם נטמאת העריבה ובא להטבילה, אין הבצק חוצץ, כיון דבטיל לגבי עריבהק.

במה דברים אמורים

במה דברים אמורים דבמקום שאין עשוי לחזק עובר, בבצק שיש בו כזית. והיינו כלישנא קמא דאוקמה למתניתין שבכזית צריך לבער בנמצא הבצק במקום שאין עשוי לחזק, ולפי לישנא קמא קתני בה נמי הכי - במשנה גם כתוב כמו בברייתא, דבמקום שאין עשוי לחזק בכזית עובר ובפחות מכזית בטל. אבל אי - אם נמצא הבצק במקום העשוי לחזק, אפילו כזית בטל.

קילפה מקמי ממירפה

יש למחוק ברייתא קמייתא, דאינה משנה אלא טעות היא.

רב יוסף אמר

תרוייהו איתנו בי מדרשא - שתי הברייתות נשנו בבית המדרש, ומשנה הן, ואינן טעות, ותנאי נינהו ופליגי בהכי.

מנאי שקלה לך מעלמא

דלא משכחת תנאי דפליגי בהכי דקאמרת סמי דאינה משנה - וכי סילקת את כל התנאים מהעולם, שלכן אינך מוצא תנאים החולקים בזה וסוברים כברייתא המקילה, עד שהוצרכת למחוק את הברייתא ולומר שטעות היא.

כופה

מטו"ן - גוש, כלומר גוש בצק שהחמיץ.

אוסף 19/06/2018

שיימה ליסיגה

'שייחדה לישיבה' גרסינן[קא]. ו'כופת' שם דבר הוא, ואין זה שם של פעולה [כמו 'כופת שתי ידיו על העמוד' (מכות פ"ג מי"ג)]. ובסדר טהרות טובא איכא, כגון 'כופת של עץ וכופת של אבן'.

נמלה

אלמא איכא תנא דסבירא ליה שאפילו כזית מכי מבטיל לה בטל, ומתניתא קמייתא דקתני נמי - והברייתא הראשונה שגם בה שנינו שאם נמצא הבצק במקום העשוי לחזק, אפילו כזית בטל, רבי שמעון בן אלעזר היא, דכיון דאינה מקויימת לאכילה בטלה.

מרגלא כזית

תירצת מה ששנינו בברייתא הראשונה שבצק שיש בו כזית הנמצא במקום העשוי לחזק אין צריך לבערו, דרבי שמעון בן אלעזר היא.

פסחים מכזית

אבל בצק שאין בו כזית הנמצא במקום שאין עשוי לחזק, דקשו נמי אהדדי - שגם בזה סותרות הברייתות זו את זו, דקמייתא תני שאף במקום שאין עשוי לחזק אין חייב לבער, ובתרייתא תני שחייב לבער במקום שאין עשוי לחזק, מי קא תרצת - האם תירצת גם סתירה זו, הא לא שמעינן ליה לרבי שמעון דמיקל בבצק שביטלו, אלא

פסחים לרבי עקיבא

וקשה לרבי עקיבא, למה לי דכתב רחמנא קרא

ציונים והערות

פח. **כמו** שביארה הגמרא לעיל (מד:). פט. **הגהות** הב"ח (תוס' ג). צ. **אבל** נזיר מחטאת אין ללמוד, שאין למדים חולין מקדשים. צא. **ורבי** עקיבא ודאי סובר שטעם כעיקר, כמו שנתבאר בהערה בביאורי הפשט לעיל (מד: על דברי הגמרא 'ורבי עקיבא טעם כעיקר מנא ליה'), ואם כן אין לדרוש את הפסוקים באופן שנלמד היתר מצטרף לאיסור בכל התורה ולא נלמד טעם כעיקר לכל התורה. צב. **וכן** היא דעת רש"י להלכה שטעם כעיקר מדרבנן [כמבואר בתוספות (ע"ז סז. ד"ה ת"ר) בדעת רש"י], ראה בהערה בביאורי הפשט לעיל (מג:) שנחלקו בזה הראשונים. אבל הטור (או"ח סי' תמב ס"ק) ביאר, שבתערובת חמץ הנזכר לעיל מדובר שאין טעם חמץ, ואין להוכיח משם שלדעת חכמים אין אומרים טעם כעיקר מן התורה. צג. **והתוספות** (מזיר לז: ד"ה תלמ) והרא"ש (סס ד"ה תלמ) ביארו שנלמד מתיבת 'מכל'. צד. **הגהות** וציונים. צה. **המאירי** (ד"ה ועוין) כתב על פירוש רש"י, שהדברים זרים הן מצד הלשון והן מצד הענין, מצד הלשון שלפי פירושו לא היה להם לומר 'לחזק' אלא 'להחזיק', שלשון 'לחזק' לא משמע 'להחזיק את המים'. וכן מצד הענין, שהרי גם דפנות העריבה במקום הסמוך לשוליים עשויות להחזיק את המים, שכשהוא לש את הקמח במים הרי המים עולים על הדפנות לפי שיעור הקמח והמים. התוספות (ד"ה כמן) ועוד ראשונים פירשו, ש'לחזק' היינו לחזק את העריבה, כלומר, שהחילוק הוא אם הבצק דבוק בעריבה סתם או בכדי לחזקה. וכתב הפרי חדש (או"ח סי' תמב ס"ז) שאמנם לשון 'במקום העשויין לחזק' משמע יותר כפירוש רש"י, שיש מקום מסוים שאם הבצק שם הוא עשוי לחזק, שרק לפירוש רש"י תלוי באיזה מקום הבצק נמצא, שלפירוש שאר ראשונים אינו תלוי במקום מסוים, אלא תלוי אם העריבה צריכה חיזוק, אבל מלשון התוספתא (פ"ג ה"ח) משמע לא כפירוש רש"י. וראה עוד במאירי (סס) מה שביאר בזה. צו. **הוא** דיבור אחד עם הדיבור שלפניו. הגהות הב"ח (תוס' ג). צז. **ראה** בצל"ח (הו"ד נילקוט ניצוצים) מדוע הוצרך רש"י לבאר ענין זה. צח. **ראה** צל"ח (הו"ד נילקוט ניצוצים) מה בא רש"י להשמיענו בזה. צט. **דיבור** זה ושני הדיבורים שאחריו שייכים לעיל ע"א. ק. **ראה** צל"ח (נכח"י) מדוע פירש רש"י חוצץ לענין טבילה ולא פירש לענין הוורדת טומאה. קא. **ראה** בדקדקי סופרים

ביאורי

בשאינה מקויימת לאכילה, אבל במקויימת לאכילה לא שמעינן דשני ליה בין כזית לפחות מכזית, ואפשר שאף לרבי שמעון בן אלעזר צריך לבערו.

מלא הם ומה רבי שמעון בן אלעזר ולא קתני כמן במקום לישה כמן שלא במקום לישה

מתניתין בתרייתא **לא** קרי 'מקום שאין עשוי לחזק' **אלא** למקום שאינו מקום לישה כלל, **כגון שפה העליונה, אבל לדפנות** קרי 'מקום העשוי לחזק', וכפי שיתבאר להלן, **וקמייתא** קרי **אף לדפנות** 'מקום שאין עשוי לחזק', **ואף על גב דבמקום לישה הוא** ועשוי להחזיק את העיסה, **ו'מקום העשוי לחזק' קרי** רק **לשוליים** של העריבה.

והכי קאמר תנא קמא - וכך כוונת התנא שבברייתא הראשונה, **'במקום העשוי לחזק', כגון שוליים,** ונקראים מקום העשוי לחזק לפי **שמקבלין את המים, אפילו** אם **יש שם כזית** בצק **אינו עובר** עליו. אבל **'מקום שאינו עשוי לחזק מים', כגון דפנות** העריבה, **דמקום לישה הוא ולאו מקום מים,** הבצק **חוצץ** אם נטמאת העריבה ובא להטבילה, **ועובר** עליו בפסח. ומכל מקום אם יש בו **פחות מכזית, אפילו בדפנות נמי אינו חוצץ, דכיון דמהני פורתא לחזק** - להחזיק את העיסה **כשמשפשפין** ולשין **שם,** הדפנות נעשות מקום העשוי קצת לחזק, ופחות מכזית שהוא דבר מועט ואינו חשוב **בטיל** לעריבה. **ובנמצא** הבצק **שלא במקום לישה, כגון** בשפה העליונה של העריבה, **לא איירי האי תנא מידי** - לא עסק התנא של הברייתא הראשונה כלל, **ומודה הוא בה** לתנא שבברייתא השניה, **דאפילו פחות מכזית לא בטיל ביה.**

ותנא בתרא הכי קאמר - וכך כוונת התנא שבברייתא השניה, **'מקום העשוי לחזק עיסה', כגון דפנות** העריבה, בצק הנמצא שם **אינו חוצץ בפחות מכזית, והכי נמי אמרן בקמייתא** - וכך גם אמרנו בברייתא הראשונה, שבצק פחות מכזית הנמצא בדפנות העריבה אינו חוצץ [אלא שאותו תנא קרא לו 'מקום שאינו עשוי לחזק' כיון שאינו מחזיק את המים], **ו'מקום שאין עשוי לחזק' היינו כגון שפה העליונה** של העריבה, שאינה מחזקת את העיסה כלל, בצק הנמצא שם **חוצץ, ואף על גב דליכא כזית, והכי נמי אמרן בקמייתא** - וכך גם אמרנו בברייתא הראשונה[קב], ואם יש בבצק **כזית, אפילו בדפנות חוצץ, והכי נמי תניא בקמייתא** - וכך גם שנינו בברייתא הראשונה, שכזית בצק בדפנות העריבה חוצץ[קג].

פסחים מה:

לא מימא שלא במקום ליתה

אל תאמר, ש'שלא במקום לישה' **דאמרן** ביה **דאפילו בציר מכזית חוצץ, היינו** דווקא **בנבה דאגנא מבחוץ** - כשהוא על גב העריבה מבחוץ, **אבל שיפתא דאגנא** - אבל שפת העריבה מבפנים קרי [-נקראת] 'מקום לישה', **ובטיל** ביה **פחות מכזית.**

שלא שיפתא לגגנא

אלא שפת העריבה מבפנים **נמי** קרי **'שלא מקום לישה', ולא בטיל** ביה **בציר מכזית.**

כללא דתרווייהו תנאי - הכלל היוצא משתי הברייתות, בצק הנמצא **בשפה העליונה** של העריבה, **אפילו פחות מכזית עובר.** בצק הנמצא **בשוליים, אפילו** אם יש בו **כזית אינו עובר.** ובצק הנמצא **בדפנות** העריבה, אם יש בו **כזית עובר,** ואם יש בו **פחות מכזית אינו עובר.**

זימין לממיך

פעמים שהיא - העיסה **צפה על שפה עליונה,** והוי מקום לישה.

כרבי שמעון בן אלעזר

הלכה כרבי שמעון בן אלעזר דכיון דבטלה בטלה, **ואפילו טובא** - ואפילו אם יש בכופת שאור הרבה יותר מכזית.

שם פניה

טח פניה של **כופת שאור** לתקנה לישיבה[קד].

מאן דממי לה

מי ששנה את המימרא הראשונה **משמיה דרב, לא מתני הא** - לא שנה את המימרא האחרת, **ואמוראי נינהו ואליבא דרב.**

מיב לנמר

דחוט מצרפן, והוי כזית במקום אחד, ובבצק הנמצא **בדפנות** העריבה **קאי**[קה].

לא ממרן

לא אמרנו **דאם אין ניטלין עמו אינו חייב לבער, אלא** כאשר חצאי הזיתים דבוקים **בעריבה,** דקביעי בה ולא יבואו להתחבר יחד.

זימין דכמיס לסו

פעמים **מכבד הבית ונפלי** שני חצאי הזיתים **אהדדי.**

בית ועליה

חצי זית בבית וחצי זית בעלייה, מי חיישינן לכנושי, דילמא כניש להו ומחברן, או לא.

אם תמצא לומר בית ועלייה לא חיישינן, דהא לא מקרי דאי נפול נהוי מכוון כנגד התחתון - שלא מסתבר שיהיה הבצק הנופל מהעליה מכוון כנגד הבצק שבבית[קו]. יהיה לנו ספק בחצי זית **בבית** וחצי זית **באכסדרה** מהו.

ואם תמצא לומר בית ואכסדרה, שכיון שדרך האכסדרה נכנסים ויוצאין לבית תמיד, ואין מחיצות שלימות חוצצות ביניהם - בין הבית לאכסדרא, **שיש חלונות ופתחים לאכסדרה הרבה**

רש"י

אוצר החכמה

ציונים והערות

שיש גורסים 'וייחדה לישיבה'. **קב. דין** זה לא הוזכר בברייתא הראשונה, וכמו שכתב רש"י לעיל 'ובשלא במקום לישה, כגון שפה עליונה, לא איירי האי תנא מידי', וכוונת רש"י לומר שגם בברייתא הראשונה פירשנו שכן הוא הדין, וכמו שנתבאר לעיל. מלא הרועים. **קג. רש"י** פירש כן לשיטתו לעיל (ע"ח ד"ה ה"ג ל"ם) ש'לחזק' היינו להחזיק את המים או את העיסה. אמנם התוספות (סס ד"ה כמן) ועוד ראשונים פירשו ש'לחזק' היינו לחזק את העריבה, ופירשו את תירוץ הגמרא כאן באופן אחר, והיינו ששני מקומות חלוקים יש בעריבה: א. 'מקום לישה', דהיינו המקום הנילושה נוגעת בו. ב. 'שלא במקום לישה', דהיינו המקום שלמעלה ממקום הלישה. והברייתא הראשונה מדברת כאשר הבצק נמצא שלא במקום לישה, שאז אם הוא פחות מכזית אינו חייב לבער אם הוא כזית, אם הוא עשוי לחזק חייב לבער, ואילו הברייתא השניה מדברת כאשר הבצק נמצא במקום לישה, שאז אם הוא כזית חייב לבער אפילו אם עשוי לחזק, ואם הוא פחות מכזית, אם אינו עשוי לחזק חייב לבער, ואם עשוי לחזק פטור מלבער. שבמקום לישה יש להחמיר יותר שמא שכשילוש בעריבה עיסה אחרת, יידבק מאותו בצק לעיסה, או שהעיסה תבלע מהטעם של הבצק, ומכל מקום בפחות מכזית לא החמירו כשעשוי לחזק, שיכול הוא להיזהר שלא ללוש באותו מקום. התוספות הוכיחו מדברי עולא להלן, שאמר שרק בעריבה אין צריך לבער פירורים פחות מכזית, אבל בבית חייב לבער, וביאר עולא, שהטעם משום שהפירורים יכולים להתאסף לכזית, והקשו מכאן על שיטת רש"י הסובר שפחות מכזית בעריבה ואינו במקום לישה חייב לבער, מדוע הוצרך עולא לטעם מיוחד בפירורים פחותים מכזית בבית שמא יתאספו לכזית, והלא מן הדין עובר על פירורים פחות מכזית, כמו שמצאנו בעריבה, שאם אינו מקום לישה כגון בשפה העליונה, עובר על פחות מכזית, אף שלא שייך שם החשש שמא הפירורים יתאספו לכזית. ורבינו יחיאל (הו"ד נמוק' רנינו פרק ד"ה כמן) תירץ את שיטת רש"י, שמה שמבואר שבפחות מכזית בעריבה אם אינו במקום לישה עובר, היינו שיש בעריבה כמה פירורים פחות מכזית, והכלי מצרפם להיות אחד, ודין זה נאמר רק בכלי, אבל בית אינו מצרף את הפירורים, ולפיכך הוצרך עולא לטעם שבשעה שמכבדים את הבית מתאספים הפירורים לכזית. הרמב"ן (מלחמת ה' ד"ה אלו) והר"ן (מידושים, ד"ה אלא) תירצו, שהפירורים שבעריבה עומדים במקומם, ולכן אף אם אין בהם כזית אם אינם במקום לישה עוברים עליהם, אבל פירורים שבבית עשויים להידרס ברגלי אדם, ואם לא משום שהם נאספים על ידי כיבוד הבית היו בטלים ולא היו עוברים עליהם, ודינם כבצק שבסדקי עריבה שעשוי לחזק ואינו במקום לישה, שהוא מבטלו ואינו עובר עליו. וראה תירוצים נוספים בילקוט ביאורים. לכאורה נראה שנחלקו רש"י ותוספות האם פחות מכזית חייב בביעור, שרש"י סובר שפחות מכזית חייב בביעור, ולכן פחות מכזית שלא במקום לישה חייב בביעור, והתוספות הוכיחו שפחות מכזית אינו חייב בביעור [שהרי בפירורים פחות מכזית בבית, לולא החשש שיצטרפו כשיכבדו את הבית, לא היו חייבים בביעור], ומה שהצריכו לבער במקום לישה הוא רק מחשש שמא יגע בעיסה. אמנם מבואר בב"ח (או"ח סי' תמג ס"ל ד"ה ודע), שאף לשיטת רש"י לא ברור שפירורים פחות מכזית חייבים בביעור, ותלוי לפי התירוצים (שהובאו לעיל) שנאמרו לתרץ קושיית הראשונים על רש"י מדינו של עולא [שמדבריו משמע שלולא שהיה חשש שהפירורים יתאספו לכזית לא היה צריך לבער פחות מכזית], שלפי תירוץ רבינו יחיאל, משמע שגם לרש"י אין צריך לבער פחות מכזית, ומה שמבואר בסוגיין שצריך לבער בצק פחות מכזית כשאינו במקום לישה, משום שמדובר שיש כמה פירורים שבהצטרפם יחד הם כזית, אמנם לפי התירוצים האחרים שנאמרו שם משמע שלרש"י צריך לבער פחות מכזית, ורק היכן שהם בטלים לקרקע הבית אינם חייבים בביעור. **קד. משמע** מפירוש רש"י שצריך גם שייחדה לישיבה וגם שיטוח פניה בטיט. אמנם בפוסקים מבואר שדי בטיחת פניה בטיט ואין צריך שייחד אותה לישיבה. ב"ח (או"ח סי' תמג סי"ג ד"ה ומה שכתב) [וראה שם שלפניו היה הגירסא ברש"י טח פניה של כופת שאור 'ליחדה לישיבה'. אבל גירסתנו 'לתקנה לישיבה']. אמנם רבינו חננאל (ד"ה ממרי) והעיטור (הלכות ניעור מצה דף קכב) כתבו 'הלכה כרבי שמעון בן אלעזר והוא דטח פניה בטיט', ומשמע מדבריהם שצריך גם טיחה וגם ייחוד, שרבי שמעון בן אלעזר הצריך יחוד, ועל זה הוסיפו שצריך גם טיחה, ולא כב"ח. שער הציון (סי' תמג ס"ק סז). בקרבן נתנאל (סי' ה אות ו) כתב, שלשיטת רש"י שפירש שהטיחה היא כדי לתקנה לישיבה, משמע שדי במה שטח מצד אחד ובזה מתקנה לישיבה, אבל מדברי הרא"ש משמע שצריך לטוח בטיט מכל הצדדים. והשער הציון (סי' תמג ס"ק ע) כתב שאין מוכח בדברי הרא"ש שצריך לטוח מכל הצדדים. **קה. רש"י** הוצרך להעמיד בדפנות העריבה, משום שלפי תירוצו של אביי, אם נמצא הבצק בשולי העריבה, אפילו אם יש בו כזית אינו חייב לבער, ואם כן אף אילו ינטל החוט וינטל הבצק עמו אינו חייב לבער, ואם נמצא הבצק בשפת העריבה, צריך לבער אפילו פחות מכזית, ואם כן אף אילו ינטל החוט ולא ינטל הבצק עמו חייב לבער. ומכאן דייק הטור (או"ח סי' תמג) ששיטת רש"י להלכה שכזית בשולי העריבה אינו חייב בביעור [ולא כדעת הראשונים הסוברים שלהלכה שפסקו שלא כרבי שמעון בן אלעזר, אם יש בבצק כזית חייב לבער בכל אופן]. והגר"א (סס סי"ח ד"ה והכלי) כתב, שיש לומר שכוונת רש"י לומר שהבצק נמצא בדפנות העריבה מבחוץ, שאם היה הבצק מבפנים, היה הכלי מצרפו אף אם לא היה ניטל על ידי החוט [כשיטת ה"ר יחיאל (הו"ד נמוק' רנינו פרק ד"ה כמן, הו"ד בהערה לעיל בקס"ו ד"ה אלא) שהכלי מצרף את פירורי הבצק לכזית. **קו. כלומר**, אין דרך לכבד בית ועליה כאחד, אלא מכבדים כל אחד לעצמו, ואם תאמר מכל מקום נחשוש שמא יפול מעלייה מעצמו לבית ויצטרף, כמו שחשש רבא לעיל (י:) בכזית בשמי קורה, לזה אין חוששים שיפול במקום שיש חמץ

מכל צד, והוי כחד ביתא, ולכן חיישינן דכניש כיבודי בית ואכסדרה.

ממאם מומאם מוכלין

דכל זמן שהיא ראויה לכלב לא פקע תורת אוכל מינה, כלומר, אף על פי שדבר שאינו ראוי לאכילת אדם אינו מקבל טומאה, מכל מקום אם מתחילה היה ראוי לאכילת אדם לא פקע ממנו שם מאכל עד שיפסל מאכילת כלבקיז.

ונשרפת עם הממאם נפסח

אם הפת שעיפשה **תרומה טהורה היא**, מותר לשרפה עם תרומה טמאה בערב פסח בשעה שביעית ואילך אף שעל ידי כן הוא מטמא אותה, **דכיון דלא חזיא לאדם מותר לטמאה בידים, ואפילו לרבי יוסי דאמר בפרק קמא** (יד.) לגבי ככר תרומה טמאה וככר תרומה טהורה בערב פסח, זו נשרפת **לעצמה** וזו נשרפת **לעצמה**, היינו בשעה שישית שהחמץ אסור רק מדרבנן, אבל משעה שביעית ואילך, שהחמץ אסור מדאורייתא, מודה רבי יוסי שמותר לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה, שכיון שהחמץ אסור אז באכילה ובהנאה מן התורה אין לך טומאה גדולה מזוקיח.

העבדין

עריבה **שנותנין בה עורות לעבד**, ונותנין שם קמח לצורך עיבוד העורות.

תוך שלשה ימים

אם בתוך שלשה ימים הקודמים **לפסח נתן קמח לתוכה, עדיין שם חמץ עליה** - על העיסה, **וכשבא הפסח חייב לבער, ואפילו היו בה עורות.**

קודם שלשה ימים

ואם נתן את הקמח בעריבה קודם שלשה ימים הקודמים לפסח, **כבר נתקלקלה** העיסה **על ידי ריח הכלי** ואינו חייב לבער, **ואף על פי שלא נתן לתוכה עורות.**

רבי נתן אומר

רבי נתן אומר, אם **לא נתן לתוכה עורות, מודינא לך** דתוך שלשה ימים חייב לבער, **ואחר שלשה ימים לא, שנתקלקלה מריח הכלי, אבל אם נתן לתוכה עורות בקמח, ביטלה מיד מתורת חמיזקט**, ואף אם לא עברו שלשה ימים אינו צריך לבער.

אם מקפיד עליו

אם מקפיד על קיומו, **שעתיד ליטלו, חוצץ, ואין טבילה עולה לה.**

מי דמי

וכי יש לדמות דין הבצק לענין טומאה לדין הבצק לענין חמץ בפסח דקתני 'וכן', הרי **התם גבי פסח, בשיעורא**, כלומר **בכזית ופחות מכזית תליא מילתא, והכא** לגבי טומאה, **תליא מילתא בקפידא, לא שנא פורתא ולא שנא טובא.**

מו.

לענין לירוף מומאם

משנתנו מדברת לענין צירוף טומאה, **וכדמפרש ואזיל, דבפסח תליא מילתא בשיעוריה** - שבפסח תלוי הדבר בשיעור הבצק.

ונשאר ימום מאנם מיכם פלוגמא

ובשאר ימות השנה יש חילוק בין מקפיד לשאינו מקפיד, והיינו **דתנא סיפא 'אם מקפיד עליו חוצץ'.**

למיכם פמום מכביצה מוכלין לנגעו נהמי נמך

שיש אוכל פחות מכביצה שנגע בבצק זה הדבוק **בעריבה**, וביחד יש בהם כביצה, **ונגעה בהן טומאה ואיטמי, והדר נגעו בהן אוכלים טהורים.**

נפסח

בפסח **דאיסור חמץ מחשבו ועושהו חשוב, הואיל וכזית הוזכר להיחשב לענין איסור חמץ, דלא בטיל לגבי עריבה, (כדתניא) [כדתנן]**קי **ברישא** של משנתנו 'אם יש כזית במקום אחד חייב לבער', **השתא לענין טומאה נמי לא בטיל** הכזית **לגבי עריבה, ומצטרף** לאוכל הנוגע בו **להשלים לכביצה, ואף על גב דאין מקפיד עליו, ומטמא את** אוכלים **אחרים** שנגעו בהם**קיא**.

נשאר ימום הפנה

בשאר ימות השנה, **דליכא למימר איסורו חישובו**, כיון שאינו אסור, ממילא **בקפידא תליא מילתא, אם מקפיד עליו מצטרף, דחשיב אוכלא הואיל וסופו ליטלו.**

וכן להפלום לה מהרם למריפה

לטהר את העריבה מטומאתה **תליא נמי בשיעורא ולא שיעורא בפסח** - בפסח הדבר תלוי אם יש בו שיעור כזית. ומה ששנינו 'אם מקפיד עליו חוצץ' **קאי אשאר ימות השנה, כגון דאיטמי** העריבה, **וקא מטביל לה לטהרה מטומאתה, וקאמר, דבפסח הואיל ובכזית עובר עליה, ובדפנות איסורו חישובו דעל כרחו צריך ליטלו** - והיינו באופן שנמצא אותו כזית בדפנות העריבה, שאז צריך הוא ליטלו כדי לבערו [מה שאין כן אם נמצא הבצק בשוליה שאינו צריך לבערו, וכמו שפירש אביי לעיל (מה:)]קיב, וממילא חייץ, כיון **דלא הוי בעריבה** עצמה, **ואפילו אם אינו מקפיד עליו.**

נאכל נשאר ימום הפנה

בשאר ימות השנה **בין** בצק **מרובה בין** בצק **מועט בקפידא תליא מילתא.**

וכן להוריד מומאם לעריפה

לטמאות את העריבה **על ידי בצק זה** שבסדקי העריבה **תליא נמי בימות הפסח בשיעורא ולאו שיעורא, ו'אם מקפיד עליו חוצץ' אשאר ימות השנה קאי.**

נפסח

בפסח **דכזית איסורו חישובו, חייץ, ולא הוי בעריבה** - ואינו מתבטל לעריבה להחשב כעריבה עצמה, ולכן **לא נחתא לה שום טומאה לעריבה, ואפילו אין מקפיד עליו. ובפחות מכזית כי אינו מקפיד עליו לא** חוצץ, אלא בטל לעריבה, ואם נגעה בו טומאה נטמאת העריבה.

נמך המרם

בצק החרש היינו בצק **שאין ניכר אם החמיץ אם לאו, שמשונה הוא כחרש הזה שיש לו אוזנים ואינו ניכר אם שומע אם לאו, דאין אדם עומד על בירורו ועל דעתו.**

לישנא אחרינא, בצק החרש היינו שהוא קשה כחֶרֶשׁ - חרס, **ואינו ניכר שהחמיץ** (רצה לומר הכסיפו **פניו** ואין סידוק לסימן החימוץ)קיג.

פס יש מומף נו פהממין

אם יש עיסה אחרת שנילושה בשעתה - בשעה שזו נילושה, **וכבר החמיצה.**

נגנל

המגבל עיסת אחרים בשכר, וכלי בעל הבית

ציונים והערות

בבית. חידושי רבינו משה מאימראן. **קז. וכן** היא דעת הראב"ד (טומאת אוכלין פ"ג ה"ד). אמנם לדעת הרמב"ם (שם), לא אמרו עד שיפסל מאכילת כלב אלא באוכל שנפסל לאחר שכבר נטמא, שאם נפסל מאכילת כלב הרי הוא טהור, ואם עדיין ראוי הוא לכלב הרי הוא טמא כמו שהיה, אבל לענין קבלת טומאה, כל שאינו ראוי למאכל אדם אינו מקבל טומאה. **קח. כן** ביאר רבי יוחנן לעיל (טו:). **קט. משמע** מרש"י שעדיין לא נפסל מאכילת כלב, ולכאורה היינו כדעת רבי שמעון בן אלעזר שאמר לגבי כופת שאור שכזית חמץ שביטלו מבוטל. ויש לומר שגם תנא קמא הסובר שלא מועיל ביטול מודה כאן, שנתינת העורות במים נחשבת כאילו טח פניה בטיט [וכן משמע מדברי הפוסקים שפסקו הלכה כתנא קמא שדווקא אם טח פניה בטיט בטלה, ופסקו הלכה כרבי נתן שאם נתן לתוכה עורות אינו חייב לבער]. על פי קובץ שעורים (סוף קנח). אמנם בהלכות גדולות (הלכות פסח) ובמאירי (ד"ה עריפת) מבואר, שכשנותנים עורות לתוך העריבה נפסל הקמח מאכילת כלב מיד, ולכן אינו חייב בביעור [ולדבריהם אין צריך לומר שנתינת עורות חשובה כאילו טח פניה בטיט]. וצריך ביאור לפירושם מה טעמם של חכמים החולקים על רבי נתן ומחייבים לבער, שלא יתכן לומר שנחלקו במציאות. דבר שמואל (ד"ה הלכה), וראה שם בהמשך דבריו שכתב שאפשר שתנא קמא ורבי נתן לא נחלקו, שכל עדיין ראוי הוא לכלב הרי הוא טמא כמו שהיה, אבל לענין קבלת טומאה, כל שאינו ראוי למאכל אדם אינו מקבל טומאה. **קח. כן** ביאר רבי יוחנן לעיל (טו:). **קט. משמע** מרש"י שעדיין לא נפסל מאכילת כלב, ולכאורה היינו כדעת רבי שמעון בן אלעזר שאמר לגבי כופת שאור שכזית חמץ שביטלו מבוטל. ויש לומר שגם תנא קמא הסובר שלא מועיל ביטול מודה כאן, שנתינת העורות במים נחשבת כאילו טח פניה בטיט [וכן משמע מדברי הפוסקים שפסקו הלכה כתנא קמא שדווקא אם טח פניה בטיט בטלה, ופסקו הלכה כרבי נתן שאם נתן לתוכה עורות אינו חייב לבער]. על פי קובץ שעורים (סוף קנח). אמנם בהלכות גדולות (הלכות פסח) ובמאירי (ד"ה עריפת) מבואר, שכשנותנים עורות לתוך העריבה נפסל הקמח מאכילת כלב מיד, ולכן אינו חייב בביעור [ולדבריהם אין צריך לומר שנתינת עורות חשובה כאילו טח פניה בטיט]. וצריך ביאור לפירושם מה טעמם של חכמים החולקים על רבי נתן ומחייבים לבער, שלא יתכן לומר שנחלקו במציאות. דבר שמואל (ד"ה הלכה), וראה שם בהמשך דבריו שכתב שאפשר שתנא קמא ורבי נתן לא נחלקו, שכל 'במה דברים אמורים' הוא לפרש ולא לחלוק [ראה בזה שדי חמד (מערכת הכללים כלל יח)]. והמגן אברהם (סי' תמב סק"כ) מבאר, שהטעם שאינו חייב בביעור הוא משום שהוא חמץ נוקשה על ידי תערובת, וחמץ נוקשה בתערובת אינו חייב בביעור. **קי. הגהות** וציונים. **קיא. רש"י** פירש שהנידון הוא לענין לטמא אוכלים אחרים, לשיטתו (לעיל לג: ד"ה נכניפה) שמאכל מקבל טומאה אפילו ששיעורו כל שהוא. ולדעתו הנידון כאן לענין צירוף לכביצה הוא לטמא אוכלים אחרים אחר שנטמא. אבל דעת התוספות (שם ד"ה לחימתא, שבת נא. ד"ה מי לענין טומאה) שרק מדרבנן מאכל מקבל טומאה אפילו ששיעורו כל שהוא, אבל מן התורה אינו מקבל טומאה בפחות מכביצה. ולדעתם הנידון כאן הוא בין לקבל טומאה [מדאורייתא] ובין לטמא אחרים. **קיב. מדברי רש"י** אלו משמע שהטעם שאינו בטל הוא משום שצריך ליטלו משם. מנחת שלמה (סו"ס, תניינא סי' עו). והוסיף המנחת שלמה, שלפי דבריו מיושב מה שקשה לכאורה, שלפי ביאור הגמרא שעיקר חידוש המשנה לענין טומאה הוא לחלק בין פסח לשאר ימות השנה, הרי במשנה לא נזכר חילוק זה כלל אלא חילוק בין מקפיד עליו לאין מקפיד עליו, והעיקר חסר מן הספר. ולהנ"ל מיושב, שגם בפסח מה שאיסורו חישובו הוא משום שמקפיד עליו כיון שצריך להסירו כדי לבערו, ואם כן הכל תלוי בקפידא, שבפסח כיון שחייב בביעור מקפיד עליו וחוצץ, ובשאר ימות השנה רק אם אינו רוצה בקיומו נחשב שמקפיד עליו וחוצץ. אולם ראה בהגהות פתחי שערים ומצפה איתן (ד"ה למיקורו) ובגליון מהרש"א (ד"ה ונעי וד"ה כגון) שציינו לכמה מקומות בהם מצאנו שעל ידי האיסור נעשה הדבר חשוב, ומבואר מדבריהם שזהו הטעם שאין הבצק בטל. **קיג. הבצק** כשמתחמץ והולך, בתחילה מכסיפים פניו כפני אדם שעומדים שערותיו מחמת פחד, ואחר כך נעשים על הבצק סדקים אחד לכאן ואחד לכאן כקרני חגבים, ולבסוף מתרבים הסדקים עד שמתערבים זה בזה, וכל זמן שלא עלו בו סדקים עדיין אינו נחשב חמץ גמור. וראה להלן (מח:) במשנה שלדעת רבי מאיר בצק שהכסיפו פניו נקרא שֵׂיאוּר שצריך לבערו והאוכלו אינו חייב כרת [ואינו השאור הנזכר בתורה (שמות יג טו) שהוא חמץ גמור וחייבים עליו כרת], ולדעת רבי יהודה שיאור הוא כשנעשה כקרני חגבים, וכשהכסיפו פניו עדיין אינו חמץ כלל אלא מצה [ומותר בהנאה, אך מדרבנן אסור לאכלו כמבואר בהערה להלן], ומה שכתב רש"י שבצק החרש היינו שהכסיפו פניו, צריך עיון, שהרי במשנה להלן מבואר שהוא חמץ גמור, ובמשנה כאן משמע שאם אין בצק כיוצא בו שהחמיץ אין איסור לאכלו. נראה לומר שסבר שמשנתנו שנויה כדעת רבי יהודה הסובר שאינו חמץ כלל, שהרי במשנה משמע שאם אין בצק כיוצא בו שהחמיץ אין איסור

טמאים, עד ארבע מילין הטריחוהו חכמים לילך למקוה לטבול כליו של בעל הביתקיד.

וכן לתפלה, אם מהלך אדם בדרך ובא עת ללון ולהתפללקטו, אם יש בית הכנסת לפניו ברחוק ארבע מילין, הולך ומתפלל שם בעשרהקטז ולן שם.

וכן לנטילת ידים לאכילה, אם עתיד למצוא מים לפניו בארבע מילין, הולך לשם ונוטל את ידיו.

ומלא סיפא עבוד

שיעור עבוד של עור רך המטמא כבשר, כגון הנך עורות דחשיב בהעור והרוטב (חולין קכג.) שהם מטמאים, זמן הליכת ארבע מילין הוא שיעור עיבודו לבטלו מתורת בשר מחמת עיבודו.

מלא לפמיו

אהח19/06/2018!

אנטילת ידים ואתפלה אמר שדין זה אינו אלא לפניו, דמהלך בדרך קאי - שמדובר במי שמהלך בדרך, דאילו בגבל שלא מדובר במהלך בדרך ילך עד ארבע מילין, דמה יש לו להפסידקיז.

ומינה

מהא דרבי יוסי בר חנינא דאמר בהדיא אפילו מיל אינו חוזר, דוקא מיל קאמר, הא פחות ממיל חוזר אפילו לאחריו.

כיצד מפרישין חלה בשבת

כשנטמאת העיסה ושוב אין חלה הניטלת ממנה ראויה לאכילת כהן, שחלה טמאה אסורה באכילה לכהן, כיצד מפרישין אותה ביום טוב של פסח, הרי אין יכול לאפותה מאחר שאינה ראויה לאכילה, ואפייה ביום טוב שלא לצורך אכילה אסורה, ולשהותה לשורפה לערב אינו יכול, שאי אפשר שלא תחמיץקיח, ונמצא שיעבור על בל יראה ובל ימצא, ולשורפה או להאכילה לכלבים של כהנקיט אי אפשר, שאין שורפין קדשים ביום טובקי.

עד שתאפה

עד שתאפה תחלה, דאכתי כל חדא וחדא חזיא ליה דמפריש מכל חדא פורתא - שבשעת האפיה כל ככר וככר ראויה לו לאכילה, כיון שיכול הוא להפריש ממנה מעט לחלה ולאכול את השאר, ולאחר אפייה אם רצה יפריש חלה שלימה על כולן, כדתניא בגמרא, דקסבר רבי אליעזר הסל שהוא רודה מן התנור לתוכו מצרפו לחלה שיכול להפריש אחת על כולנקכא.

כמו:

לא זהו ממן שמחמירין עליו

הטעם שאין מוזהרים עליו הוא כדמפרש בגמרא, דלאו דידיה הוא - שהחלה אינה שלו לאחר שקרא עליה שם, וקרא כתיב (שמות יג ז) 'ולא יראה לך', ודרשו (לעיל ה:), חמץ שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה חמץ של אחרים וחמץ של הקדש, כלומר אינך עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, וזה - החלה אינו שלך, ואין לחייבו משום חמץ שלו, וגם לא של חבירך, דאכתי לא מטא ליד כהן, ואין לחייבו עליה משום חמץ של אחרים המופקד אצלוקכב.

מוכח סנמס

טובת הנאה היינו דבר מועט, דתניא (נכורות מ.), רשאי ישראל לומר לישראל חבירו, הילך סלע ותן כל תרומותיך לבן בתי כהן, והיינו טובת הנאה שיש לו לישראל בחלה זו, שרשאי לתתה לכל כהן שירצה וליטול דבר מועט מאוהבו של כהן בשביל שיתנה לוקכג. רבי אליעזר סבר טובת הנאה נחשבת ממון, והויא הך חלה כדידיה, ועבר עלה בבל יראה ובל ימצא אי מחמיצה גביה, הלכך אפי לה ברישא - יאפה תחילה את כל הככרות ואחר כך יפריש חלה. ורבי יהושע סבר טובת הנאה אינה ממון, והחלה לאו דידיה הוא, ואינו מוזהר עליה. ומשום פקדון נמי ליכא - וגם אין לחייבו משום שנחשב כאילו חמצו של כהן מופקד אצלו, ויתחייב עליו כמו שחייב על כל חמץ שהופקד בידו [כמבואר לעיל (ה:)], דאכתי לא מטא לידא דכהן - שעדיין לא באה החלה ליד שום כהן ולא זכה בהקכד.

נמ דכולי עלמא מוכח סנמס סינה ממון וכסומיל קמ מיפלגי

רבי אליעזר סבר עבר עליה - על החלה בבל (שבת סי' כג) שהאריך בזה. קכא. כלומר, לכאורה אופה אחת מן הככרות שלא לצורך, שהרי יעשה אותה חלה ואינו יכול לאכלה, ולכך כתב רש"י שיכול הוא להפריש מכל ככר מעט, ואם כן כל הככרות נאפות לצורך אכילה. והוסיף, שבאמת אחר שנאפו הככרות יכול להפריש אחת מהן לשם חלה, ואין בזה לאסור עליו לאפותן, כיון שמתחילה היו כולן ראויות לו לאכילה. מבואר ברש"י שאף שמתחילה היה הכל בעיסה אחת שיש בה שיעור חלה, מכל מקום כשבא להפריש חלה אחר האפייה צריך לצרפן בכלי כדי שיוכל להפריש מחתיכה אחת על האחרת. אולם הריב"א (הו"ד בשו"ת להלן ע"ב ד"ה הומיל - הרמזון) ועוד ראשונים נחלקו עליו וסוברים שרק אם מתחילה נעשו עיסות קטנות צריך לצרפן על ידי סל, אבל אם מתחילה נעשתה עיסה אחת גדולה ונתחייבה בחלה, שוב אין צריך צירוף סל כדי להפריש מחתיכה אחת על האחרת, אלא צריך רק שיהיו מוקפות, דהיינו שיהיו סמוכות זו לזו או שיגעו זו בזו. קכב. על פי פני יהושע (לעיל ה: ד"ה נרמ"י ד"ה לפי) גר"א (סי' תמג ס"ב) ורש"ש (ד"ה לא, בתירוץ הרמזון), וראה בזה עוד בהערה להלן (נרמ"י ד"ה טוענת). קכג. אבל הכהן עצמו אסור לו ליתן דבר לישראל כדי שיתן לו את תרומתו, שהרי אפילו לסייע לישראל בבית הגרנות כדי שיתן לו את התרומה בשכרו אסור, כמבואר בגמרא בבכורות (כו:). ר"ן (נדרים לו: ד"ה המוכס). וכן אסור לכהן אחר ליתן לישראל דבר מועט כדי שיתנה לכהן אחר, שכיון שהתרומה ראויה זהב סנמ לנמוס הרמב"ם מסמן הערה ק), שכוונת רש"י במה שהזכיר בדבריו שהגיע זמן לינה, להשמיענו שמחויב לילך ללון בעיר זו כדי שיהיה לו עשרה למחרת בתפילת שחרית. וראה שם שתמה מנין לרש"י לפרש שמדובר בתפילה הסמוכה ללינה, ומי דחקו לפרש שמדובר לענין לינה. קטז. כן ביארו בדבריו התוספות והרשב"א (חולין קכג: ד"ה לגבל) והטור (או"ח סי' ג). ובחידושי מהר"י שפירא (חולין קכג: נרמ"י ד"ה ולתפילה) ביאר בדעת רש"י, שהכוונה להתפלל בבית הכנסת אף כשאין שם מנין, וכמבואר בברכות (ו.), אבא בנימין אומר, אין תפלה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת. וכתב המלכי בקודש (מ"ב קיט:), שהטור לשיטתו שמה שאמרו שם היינו בציבור, אבל רש"י סובר שיש מעלה בתפילה בבית הכנסת גם כשאין שם עשרה מתפללים, וכמו שכתב רבינו יונה (ברכות ח. ד"ה תימתי). קיז. משמע שאף לגבי נטילת ידים ותפילה אם הוא יושב בביתו צריך לילך ארבע מילין. גבעת פנחס. אמנם הפרי מגדים (משב"ז נרמ"ס, סי' קמג סק"ח) החיי אדם (מ"ח כלל מ סי"ח) ודרך החיים (דין מי שמין מצויים לפניו מיס לנטילה מ"ח) נקטו, שכל היושב בביתו אינו מחויב לטרוח אחר מים אלא עד מיל כמו מלאחריו. וראה מגן אברהם (סי' קמג סק"ח) שמסתפק בדבר. קיח. משמע שאם לא משום שתחמיץ היה יכול להשהותה ולשרפה בערב. וראה בהגהות ר' ישעיה פיק שהקשה, שהרי אין שורפים קדשים בלילה, ולכאורה הוא הדין לתרומה וחלה שנטמאו. וראה ביאור הלכה (סי' תקו ד"ה מלא) שהביא שנחלקו הראשונים אם שורפים קדשים בלילה. קיט. מהרש"ל. קכ. אף שמותר לכהן להסיק בחלה או תרומה טמאה, או להאכילה לבהמתו, מכל מקום אסור לו לעשות כן ביום טוב, שאסור לבער קדשים טמאים מן העולם ביום טוב, ואיסור זה כולל גם שריפת תרומה וחלה טמאה. וטעם האיסור אינו משום שמבעיר אש שלא לצורך, שהרי הדלקת נר ביום טוב לצורך אכילה היא, ומותרת ביום טוב, אלא גזירת הכתוב היא שאין קדשים טמאים מתבערים ביום טוב, שהתורה החשיבה את ביעורם במה שאמרה (ויקרא ז יז) 'באש ישרף', הלכך נחשבת למלאכה אסורה. ולכן כמו שאסור להבעיר חלה ושמן תרומה ביום טוב כך אסור להאכילם לבהמתו משום הבערת קדשים, אף שמותר להאכיל בהמה ביום טוב. רש"י בביצה (מז: ד"ה מלה). אולם התוספות (שם ד"ה ועל) כתבו, שהטעם שאסור לשרוף קדשים ביום טוב הוא משום טורח מלאכה לעשות אש ולעסוק בשריפתו, וביארו שלכך אין להאכילה לכלב, משום שמצותה בשריפה. והר"ן פירש שאסור להאכילה לכלבים של כהן משום שאסור ליתן לכלבים תרומה הראויה למאכל אדם. וראה דברות משה (בנספחות לספר משנת יעבץ) שהאריך בדברי הרמב"ם והמפרשים בזה.

כלומר

כלומר אינך עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, אלא משום שאינו שלך, ואין לחייבו משום חמץ של אחרים המופקד אצלו.

אי מחמיצה גביה

אי מחמיצה גביה - שמתחילה היה הכל בעיסה אחת שיש בה שיעור חלה, מכל מקום כשבא להפריש חלה אחר האפייה צריך לצרפן בכלי כדי שיוכל להפריש מחתיכה אחת על האחרת. אולם הריב"א (הו"ד בשו"ת להלן ע"ב ד"ה הומיל - הרמזון) ועוד ראשונים נחלקו עליו וסוברים שרק אם מתחילה נעשו עיסות קטנות צריך לצרפן על ידי סל, אבל אם מתחילה נעשתה עיסה אחת גדולה ונתחייבה בחלה, שוב אין צריך צירוף סל כדי להפריש מחתיכה אחת על האחרת, אלא צריך רק שיהיו מוקפות, דהיינו שיהיו סמוכות זו לזו או שיגעו זו בזו. קכב. על פי פני יהושע (לעיל ה: ד"ה נרמ"י ד"ה לפי) גר"א (סי' תמג ס"ב) ורש"ש (ד"ה לא, בתירוץ הרמזון), וראה בזה עוד בהערה להלן (נרמ"י ד"ה טוענת). קכג. אבל הכהן עצמו אסור לו ליתן דבר לישראל כדי שיתן לו את תרומתו, שהרי אפילו לסייע לישראל בבית הגרנות כדי שיתן לו את התרומה בשכרו אסור, כמבואר בגמרא בבכורות (כו:). ר"ן (נדרים לו: ד"ה המוכס). וכן אסור לכהן אחר ליתן לישראל דבר מועט כדי שיתנה לכהן אחר, שכיון שהתרומה ראויה

ציונים והערות

אוצר החכמה

יראה ובל ימצא, משום הואיל ואי בעי מיתשיל עלה והדרה לטיבלא - שכיון שאילו ירצה ישאל לחכם על הפרשתו, והחכם יעקור את דבריו הראשונים ותחזור חלה זו להיות טבל, ודידיה היא - וממילא תהיה שלו, דעל כל נדר והקדש ותרומה הקדוש באמירת פה יכול לישאל לחכם ולעקור דבורו, הלכך ממוניה הוא - נחשבת החלה כממונו, ועבר עליה משום בל יראה ובל ימצא.

ומלאכת אפייתה נמי מותרת ביום טוב כי לא קרא עליה שם חלה, ואף על גב דאיכא חדא דלא חזיא - שיש ככר אחת שעומד להפרישה לחלה ואינה ראויה לו לאכילה, ונמצא שאופה אותה שלא לצורך יום טוב, מכל מקום משתריא - מותרת באפיה, דכל חדא וחדא איכא למימר הא לאו חלה היא - שעל כל ככר וככר יש לנו לומר שזו אינה חלה ואופה אותה לצורך סעודתו. ואי נמי קרא עליה שם מצי למיפא לה - ובאמת גם אם קרא עליה שם חלה קודם האפיה מותר לאפותה ביום טוב, הואיל ואי בעי מיתשיל עלה - הואיל ויכול להשאל עליה ותהיה מותרת לו באכילה, מיהו כיון דאית [ליה קכה] לרבי אליעזר, הרודה ככרות מן התנור ונתנן בסל, הסל מצרפן לשיעור חלה קכו, ויכול הוא להפריש חלה אחר האפיה, הכי שפיר טפי - כך עדיף יותר, שתאפה קכז תחלה ואחר כך יפריש ממנה חלה, משום רווחא דמילתא - בכדי נשות באופן הטוב והמרווח ביותר, וכל כמה קכח דאפשר למיעבד שפיר בלא שום 'הואיל' ניחא למיעבד, שאין לסמוך על ההיתר של 'הואיל' אלא כשאי אפשר לעשות באופן אחר קכט.

נם ממרין סומיל

הלכך על חימוצה אינו עובר, שלדעתו טובת הנאה אינה ממון, אבל על אפייתה ביום טוב עובר, דאיכא חדא דלא חזיא ליה - שיש ככר אחת שעומד להפרישה לחלה ואינה ראויה לו לאכילה, ונמצא אופה ביום טוב שלא לצורך.

סמופס מיום סוב לסול

האופה לצורך חול לאחר שאכל וגמר סעודתו ביום טוב, דפשיטא לן דלא חזיא ליה מידי האידנא עד אורתא שהוא חול - שברור לנו שלא יאכל עוד עד הערב שהוא חול.

לוקס

משום 'לא תעשה כל מלאכה' (שמות כ י) קכי.

סומיל ומי מיקלעי ליס מורמין

שמא יזדמנו לו אורחים שיהו צריכין לפת זה היום, ונמצא שאפה לצורך אוכל נפש ביום טוב.

סימך מופין מיום סוב לסבמ

איך אנו אופים מיום טוב לשבת אי לאו דאמרינן הואיל אי מיקלעי ליה אורחין חזי ליה כוליה ליום טוב - אם לא מטעם שאומרים הואיל ואם יזדמנו לו אורחים יהיה המאכל כולו ראוי לו ליום טוב, ונחשב שאופה לצורך יום טוב.

מלטורייסס לורכי סבמ נעזין ביום סוב

מן התורה מותר לעשות צרכי שבת ביום טוב, דכתיב לגבי יום טוב (שמות יב טז) 'אך אשר יאכל לכל נפש', והיינו שמותר לעשות מלאכה שיש בה צורך אוכל נפש, ושבת ויום טוב חדא קדושה היא, דתרוייהו שבת איקרו - ששניהם קרויים שבת קל, וכי היכי דמותר לבשל ביום טוב לבו ביום, מותר לבשל לצורך מחר אם הוא שבת.

נסמס מסוכנס

בהמה נוטה למות ורוצה לשוחטה ביום טוב שלא תמות ויפסידנה.

כוס צלי

צלי זהו קל בבישולים, והוא פחות מהשיעור הנצרך לבישול בקדירה קלא.

כדי שיכול לסכול

שיהא שהות ביום כדי להפשיט את הבהמה ולחתוך ממנה כזית, ולצלות ולאכול, ואי איכא שהות כי האי, שרי לשחטה ביום טוב, ואף על גב דלא אכיל מינה - אף על פי שאין כוונתו לאכול ממנה.

מסוס הפסק ממונו

(ויודע) [דיודע] קלב הוא שאינו מותר לשחוט ביום טוב בלא אכילה, וגמר בלבו לאנס את עצמו ולעבור על דעתו ולאכול כזית, והוה ליה כצריך לזית ביום טוב, ומשום ההוא זית בעיא למישחטיה לכולה, דאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה של כל הבהמה, אבל הכא לגבי אפייה, דליכא למימר גמר בלבו לאנס עצמו, משום 'הואיל' לא שרינן איסורא דאורייתא, כיון דלא צריך למידי.

לסס סמנים

לחם הפנים נאכל בכל שבת ושבת.

מז.

נמסה נערב סבמ

לחם הפנים שנאפה בערב שבת זו, מסדרין אותן על השולחן למחר בשבת, ולשבת הבאה מסלקים אותן ואוכלים אותן, הרי הוא נאכל לשבת הבאה שהוא ליום תשיעי לאפייתו.

שני ימים של לסג סמנס

אם חלו שני ימי ראש השנה בחמישי ושישי, כגון שבאו עדים ביום ל' אלול מן המנחה ולמעלה, דתנן (ר"ה ל:), נוהגים אותו היום קודש ולמחר קודש קלג, נאפה לחם הפנים ברביעי בשבת, ונאכל בשבת שניה שהיא לאחד עשר יום מאפייתו.

וקשה, הרי באופן זה שבאו העדים אחר המנחה והיה ראש השנה ביום חמישי ושישי, נמצא שלחם הפנים נאכל ביום שנים עשר לאפייתו, שיום חמישי הוא א' בתשרי, ומסדרים אותו בשבת שחלה בג' תשרי, ונמצא שמועד סילוקו בשבת שלאחריה חל בעשרה בתשרי, שהוא יום צום הכיפורים, והיו

ציונים והערות

קושיית השפת אמת אף לדעת האומרים שגם בחמצו של ישראל אינו עובר משום בל יראה ובל ימצא בלא קבלת אחריות. והרש"ש (סס) כתב, שמדברי רבי יהושע שאמר שאין עובר עליה בבל יראה ובל ימצא מוכח שאין הישראל חייב באחריות החלה, שאם היה חייב באחריותה ודאי היה עובר עליה כמו שעובר על חמצו של נכרי שקיבל עליו אחריות. קכה. הגהות הב"ח (סוס ס). קכו. ראה להלן (סח:) שנחלקו רש"י ותוספות בדין צירוף סל לדעת רבי אליעזר, ולדעת התוספות (ד"ה הואיל - הרמתון) אם נילושו הככרות בעיסה אחת וכבר נתחייבו בחלה, לא צריך לצרפן יחד כדי להפריש מהן חלה, אלא צריך רק שיהיו מוקפות. וצריך ביאור, מדוע פירש רש"י שרבי אליעזר הולך דווקא לשיטתו בדין צירוף סל, והרי לפי החולקים שסוברים שהסל אינו מצרף את הככרות לחלה סברא זו מובנת יותר, שלדעתם צריך להפריש מכל ככר וככר, וממילא אין צריך לבוא לדין הואיל כלל כשקורא שם לאחר האפיה, ואם כן פשוט שעדיף שלא יקרא לה שם עד שתאפה. וביאר בתוספות הרא"ש (ד"ה הואיל) בכוונת רש"י, שכיון שסובר רבי אליעזר שהסל מצרפן לחלה ויכול להפריש מכבר אחת על כולן, ומסתמא כך יעשה ולא יטרח ויפריש חתיכה מכל ככר וככר, לכן לא יפריש חלה קודם האפיה, שאם יעשה כך נצטרך לומר שני הואיל: א. 'הואיל ואי בעי מיתשיל' ותהא מותרת לו באכילה. ב. ואחר שאנו רואים אותה ככר כאילו היא חולין, צריך לומר שמותר לאפות את כל הככרות משום 'הואיל ויכול להפריש חלה מכל ככר וככר' ותהיה כל ככר ראויה לו לאכילה, ואין אומרים שני 'הואיל' כדי להתיר לאפותה ביום טוב, אבל אם היה רבי אליעזר סובר שאין הסל מצרפן לחלה, ועל כרחו צריך להפריש חתיכה מכל ככר וככר, ממילא לא היה כאן אלא הואיל אחד, 'הואיל ואי בעי מיתשיל', שהרי אם ישאל על הככר ויחזירנה לטבלה ויפריש רק לאחר האפיה, יצטרך להפריש חתיכה מכל ככר וככר, ואם כן היה יכול להפריש חלה גם קודם האפיה [ואף שלכאורה עדיף שלא להזדקק אפילו ל'הואיל' אחד, מכל מקום לא הטריחוהו חכמים להפריש מכל ככר וככר. עפ"י תוספות (ד"ה הואיל - הרמתון)]. וראה עוד בהערה להלן בשם הרשב"א והמהרש"ל בענין זה. קכז. בדפוסים ישנים נגמר הדיבור כאן, וכן נראה מדברי התוספות (ד"ה הואיל - הרמתון) שכתבו את התירוץ המובא ברש"י כאן בשם ר"י. אמנם ראה בהגהות הב"ח (סוס ג) שהגיה בדברי התוספות, ולגירסתו התוספות הביאו כן בשם רש"י. הגהות וציונים. קכח. ואף שיכול להפריש חלה קודם האפיה ולהטילה לצונן, שגם לרבי אליעזר אין העיסה מחמצת אם הטילה לצונן, ואז אינו צריך להיתר של 'הואיל' כלל, מכל מקום סובר רבי אליעזר שכך עדיף, שבהטלה לצונן חוששים שמא לא יזהר יפה שיהיו המים צוננים ותבא לידי חימוץ. ר"י (הו"ד נמוס' ד"ה הואיל - הרמתון). ולכאורה אף כשקורא שם לחלה רק לאחר אפייתה עדיין צריך לבוא לדין 'הואיל', שהרי סופו ליטול אחת מהככרות לשם חלה ונמצא שאופה אותה שלא לצורך, ומותר רק משום 'הואיל ויכול להפריש חלה מכל ככר וככר' ותהיה כל ככר ראויה לו לאכילה, ואם כן מה תיקן רבי אליעזר במה שהורה לקרוא שם לחלה דווקא לאחר האפיה. וביאר הרשב"א (הו"ד נמוס' שם) שאם יפריש חלה קודם האפיה, צריך לומר שני הואיל: א. 'הואיל ואי בעי מיתשיל' ותהא מותרת לו באכילה. ב. ואחר שאנו רואים אותה ככר כאילו היא חולין, צריך לומר שמותר לאפות את כל הככרות משום 'הואיל ויכול להפריש חלה מכל ככר וככר' ותהיה כל ככר ראויה לו לאכילה, ואין אומרים שני 'הואיל' כדי להתיר. והוסיף הרשב"א, שאף שאם מפריש חתיכה מכל ככר וככר ולא מאחת על הכל לדברי הכל אין אנו צריכים לדין הואיל, ולדעת רש"י כל מה שאפשר לעשות בלא 'הואיל' עדיף יותר, מכל מקום לא הטריחו אותו כל כך לבצוע מכל אחת. אמנם המהרש"ל (נרש"י) כתב, שלדעת רש"י הגמרא כאן סוברת כדעת האומר (להלן מח.) שההיתר לאפות את כל הככרות קודם שהפריש חלה אינו מדין 'הואיל', אלא משום שעל כל אחת מהן יש לומר שתהיה ראויה לו לאכילה, ואם כן מובן היטב מדוע אינו יכול לקרוא שם לחלה לפני האפיה, וגם מדוע אינו צריך להפריש חלה קודם האפיה ולהטילה לצונן, או להפריש חלה מכל חתיכה וחתיכה. רש"י ביאר את הגמרא כאן לפי הגירסא שלפנינו, אולם ראה ברש"י להלן (מח. ד"ה מכל) שהקשה על גירסא זו ודחה אותה, וכתב שאין נראה לגרוס כאן את התיבות 'ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא'. קכט. הרש"ש העיר, שפסוק זה לא נאמר לגבי יום טוב אלא לגבי שבת. וכתב, שאולי צריך לומר 'לא תעשה מלאכה' (דניס טז ח). וראה חתם סופר (ד"ה כ"ח) מה שכתב בזה. קל. שכן מצאנו לגבי יום טוב שנזכר בתורה בלשון 'שבת' (ויקה כג יא, סס כג טו, ודנס"י סס). קלא. וגם אינו טעון שהייה למליחה [שבשר צלי אינו טעון מליחה, כמבואר בתוספות (חולין יד. ד"ה ונפכין)]. מאירי (ניקה כה. ד"ה אמר המאירי). קלב. הגהות הב"ח (סוס ג). קלג. בידוע חלק מהחודשים הם של כ"ט יום וחלק של ל' יום, ובימינו נקבע הדבר לפי חשבון הלוח שנקבע בימי הלל בנו של רבי יהודה נשיאה [להרחבת הענין ראה ספר המצוות להרמב"ם (עשה קנג) ובהשגות הרמב"ן שם], אמנם בזמן שהיו מקדשים את החודש על פי הראייה, אם באו עדים ביום ל' לחודש ואמרו ראינו לבנה בחידושה היו בית דין מקדשים את החודש ועושים אותו היום לראש חודש, ונמצא החודש הקודם חודש חסר של כ"ט יום, ואם לא באו עדים באותו יום, עושים את החודש מלא, כלומר של ל' יום, ויום ל"א שלמחרת נעשה ראש חודש. ובחודש אלול כשמגיע ליל יום ל' נוהגים בו קודש כביום טוב שמא יבואו עדים באותו יום ויעידו שראו את הלבנה ויתברר שהוא ראש חודש תשרי שהוא ראש השנה. ואם אכן באו עדים באותו יום קודם

אוכלים אותו במוצאי שבת שהוא יום שנים עשר לאפייתו. ומיישב רש"י, **והוא שבת לאו יום צום** הכיפורים **הוא, דכשהיו באים עדים לאחר המנחה היו עושין אלול מעובר** - היו עושים את אלול חודש של ל' יום, **ומונין** א' **בתשרי מיום שני** של ראש השנה, דהיינו מיום שישי, **כדאמרינן שלא היו מקבלין את העדים לקדש בו ביום** - לא היו מקבלים את העדים לעשות את יום ל' בחודש לראש חודש **אלא אם כן באים** העדים **קודם המנחה**, ואף שהיו נוהגים אותו היום קודש, היינו מדרבנן, כדי שלא יזלזלו בו בשנה הבאה ויאמרו שהוא חול, כפי שבשנה שעברה התברר בסוף שהיה זה יום חול, אבל לא היו מונים יום א' לחודש אלא מהיום השני, ונמצא אם כן שהשבת שאחר השבת הסמוכה לראש השנה היא תשעה בתשרי, והיה הלחם הפנים נאכל ביום האחד עשר לאפייתו[קלד].

עוד מיישב רש"י, **ואי נמי הוי יום צום** - ואף אם אותה שבת היתה ביום צום הכיפורים[קלה], **מצי אכיל ליה לאורתא** - יכול לאכלו בליל מוצאי שבת, **דהוי נאכל ליום ולילה** - שלחם הפנים הוא קדשי קדשים הנאכלים ליום ולילה שאחריו[קלו], **ובקדשים** לילה הולכת **אחר היום**, ונחשב שאכלו ביום השבת שהוא יום אחד עשר לאפייתו[קלז].

ושני ימים טובים של ראש השנה דוקא נקט, ולא נקט התנא 'שני ימים טובים' סתם, שבכללם גם שלושת הרגלים שנוהג בהם יום טוב שני של גלויות, **דבזמן לחם הפנים לא** היו נוהגים שני ימים טובים **של** גליות **בירושלים**[קלח] אלא בראש השנה בלבד[קלט].

שמיט ומסה

לחם הפנים אינו דוחה **באפייתו** לא את השבת ולא את היום טוב.

לחם הפנים צרכי שבת הוא, שמסלקין ואוכלין אותו בשבת, ואי מדאורייתא צרכי שבת **נעשין ביום טוב בגבולין, ומדרבנן הוא דאסור, הא במקדש ק[אוצר החכמה]לן דלא גזרו על השבות, ואמאי** אפיית לחם הפנים **אינו דוחה** יום טוב.

אמר רב חסדא לרבה, **לעולם צרכי שבת ביום טוב אין בהן אלא משום שבות, ודקא קשיא לך הכא לישתרי דאין שבות במקדש.**

שנוי קרובה

שבות קרובה, דהיינו **של יום טוב עצמו, או של אותה שבת עצמה, שצריכה לבו ביום, במקדש התירו.**

שנוי רחוקה

אבל שבות רחוקה, דהיינו **לדחות שבות יום טוב זה בשביל שבת שניה**[קמ], **לא התירו במקדש.**

ומינו דומס עם יום טוב הכפורים

ואינו דוחה את יום צום הכפורים **באפייתו, דאיסורא דאורייתא הוא, דלא הותר בו** - ביום הכיפורים מלאכה שהיא לצורך **אוכל נפש, אבל יום טוב הותר בו אוכל נפש, והאי אוכל נפש הוא, ואף על גב דאינו צורך ליום טוב, הרי צורך** לשבת, **דהוא נמי יום טוב, הלכך בעלמא איסור שבות הוא, ובמקדש לא גזור, ואף על גב דשבות רחוקה היא.**

לשלשה

ביום השלישי לאפייתן, **לפי שאפאום מערב שבת.**

ביום טוב מיבעיא

אם מן התורה צרכי שבת נעשים ביום טוב, קשה, מדוע אפיית שתי הלחם אינה דוחה את היום טוב וצריך לאפותם מערב יום טוב, **אי נמי לא חזו השתא** לאכילה עד שישחטו עליהם הכבשים ויזרקו דמם, מכל מקום **הא חזו לבו ביום, ומי גרעי מצרכי שבת של מחר, דלכל האי יומא לא חזי ליה, דהא סעד כבר**, שאם מותר לעשות צרכי שבת ביום טוב אף על פי שאינו נהנה מהמלאכה אלא בשבת שלמחרת, פשוט שמותר לעשות מלאכה שהיא לצורך היום טוב עצמו, אף על פי שאינו יכול ליהנות מהמלאכה מיד אלא לאחר זמן. **אלא לאו שמע מינה** מכך שלא התירו לאפות את שתי הלחם ביום טוב, **שאין מותר ביום טוב מן התורה אלא דבר הראוי לו לאותה שעה**, ומה שהתירו לעשות **צרכי שבת** ביום טוב, **טעמייהו משום הואיל דאורחים** - הואיל ואם יבואו אורחים, שהוא ראוי להם לאכילה מיד, **ובהני** - ובשתי הלחם **ליכא למימר הואיל, משום דההיא שעתא לא חזי** לאכילה **עד שישחטו כבשים עליהן ויזרוק דמן**[קמא]. **וביון**

ציונים והערות

המנחה [הייני לפני תשע שעות ומחצה שהוא זמן מנחה קטנה. עפ"י פירוש הלכות קידוש החודש להרמב"ם (פ"ג ה"ה)], בית דין מקדשים את החודש, ונעשה אותו יום ראש השנה, ונודע שיפה נהגו בו קדושה, ולמחר הוא יום חול גמור. אך אם לא באו עדים באותו יום קודם המנחה נדחה ראש השנה ליום המחרת [כיון שאחר המנחה אין מקבלים את העדים. משנה (ר"ה ל:), וראה שם ובגמרא בטעם הדבר], ואף על פי כן שנתברר שאין אותו היום ראש השנה, תיקנו חכמים שינהגו בו דיני יום טוב עד לסיומו, כדי שלא יזלזלו בו לשנה הבאה ויאמרו שאינו קדוש, כשם שבשנה הקודמת נהגו בו קדושה בחנם ומן המנחה ולמעלה חזרנו ונהגנו בו חול. ובאופן זה נמצא שנהגו יום טוב של ראש השנה שני ימים, ועל זה כוונה המשנה באומרה 'שני ימים טובים של ראש השנה'. על פי רש"י בראש השנה (ל: ד"ה נוהגים) ותוספות (ד"ה נמלכו). **קלד. ואם** באמת היו העדים באים ביום חמישי קודם המנחה, אותו יום הוא ראש השנה, ולמחר ביום שישי הוא יום חול גמור, והיו פודים את הלחם שנאפה ביום רביעי ואופים לחם פנים אחר [ואפילו אם אין להם פדיון, היו מניחים אותם להיות פסולים ושורפים אותם ואופים אחרים בערב שבת. צל"ח (נכתב"י)]. תוספות (ד"ה נמלכו). ואף על פי שכל דבר הראוי להקרב על המזבח אין פודים אותו (מנחות קנ.), מכל מקום כשעל ידי הפדיון יש תקנה פודים, וכאן על ידי שפודה את הלחם הראשון מקיים מצוה שיהיה הלחם חם. תוספות (מנחות ק: ד"ה שני) ותוספות הרא"ש (ד"ה נמלכו) [ואף שהיה הלחם נשאר חם בדרך נס (רמב"ם מגילה פ"ו ה"ח), יש לומר שמכל מקום אין לסמוך על הנס. חתם סופר (לעיל מו: ד"ה הואיל ומ"), וכן מבואר בירושלמי (שקלים פ"ו ה"ג) שלא היו סומכים בזה על הנס]. ובתשב"ץ (מ"ג סי' רפד) כתב, שהוא משום שאין זה דרך כבוד של מעלה שיסדרו לחם שנאפה ברביעי כשאפשר לאפות אותו בערב שבת. וראה עוד במהרש"א (נמוק' ד"ה נמלכו) מה שכתב בענין זה. **קלה. וביאר** הצל"ח (נכתב"י), שיתכן שיהיה יום צום בשבת כשראש השנה חל ביום חמישי ושישי, על פי מה שכתב בביצה (ו. נכתב"י ד"ה למחר), שאם באו העדים ביום ל"א ואמרו שראו את הירח ביום ל', מקודש החודש מאתמול למנין המועדות, ואף על פי כן צריכים לנהוג קודש גם ביום ל"א. ובאופן זה השבת שאחר השבת הסמוכה לאפייתן היא יום צום הכיפורים. והוסיף הצל"ח, שאין לפרש כוונת רש"י שאפו את לחם הפנים ביום רביעי, ולבסוף באו העדים ביום חמישי קודם המנחה, והיה ראש השנה רק ביום חמישי, שאז חל יום הכיפורים בשבת, לפי שאז היו אופים לחם הפנים אחרים ביום שישי, ואת הראשונים שנאפו ביום רביעי פודים [ראה בהערה לעיל בשם התוספות], ואפילו אם נסבור שאין להם פדיון, מכל מקום היו מניחים אותם להפסל, ושורפים אותם, ואופים אחרים בערב שבת כדי לקיים מצות לחם חם. אולם ראה יד דוד (מנחות ק: נמוק' ד"ה שני) שכתב בדעת רש"י שם שלא היו אופים לחם אחר כדי שלא לפסול את הלחם שאפו מערב יום טוב. וכן מבואר במאירי (ד"ה אפיית). וראה גם חשק שלמה (מנחות ק: נמוק' שם) שביאר באופן אחר. **קלו. כוונת** רש"י לבאר שמותר לאכלו בלילה ואינו נפסל, אף שזמנו בשבת וכבר עבר זמנו, מכיון שדינו כקדשי קדשים הנאכלים ליום ולילה, ומותר לאכלו גם בלילה שאחריו. **קלז. במנחות** (ק: ד"ה שני) כתב רש"י כתירוצו השני כאן. והנה הגמרא להלן ביארה שטעמו של רבי שמעון בן הסגן הסובר שאפו את לחם הפנים ביום טוב הוא שהתירו אף שבות רחוקה, ולפי המבואר ברש"י כאן, באופן זה שהיה נאכל במוצאי שבת נמצא שנאפה הלחם לצורך חול, ואם כן אינו איסור שבות אלא איסור דאורייתא. ותירץ המחנה לוי (נמוק' ד"ה נמלכו), שעיקר הצורך שבשבילו מתירים את אפיית לחם הפנים הוא הנחתו על השולחן בשבת הסמוכה, שצריך שלא יהיה השולחן מונח בלא לחם [וכשהיו מסדרים אותו על השולחן היו עושים באופן שלא יהא השולחן ריקן, ראה על זה ברמב"ם (תמידין ומוספין פ"ה ה"ד)], ואם לא יהיה להם בשבת לחם אחר לסדר על השולחן, לא יוכלו לאכול את הלחם שעל השולחן אלא יצטרכו להשאירו על השולחן ולהמתין עד שבת הבאה, ונמצא שאפיית הלחם יש בה צורך אוכל נפש לשבת הקרובה. וראה במשיב נפש (נכתב"י) מה שכתב ליישב. **קלח. אבל** בחוץ לארץ היה נוהג יום טוב שני אף בזמן שבית המקדש היה קיים, שהרי אפילו בארץ ישראל במקומות שלא היו מגיעים השלוחים קודם המועד נהגו שני ימים טובים (ריטב"א ר"ה יח. ד"ה על שלשה ורמ"ה ויש עוד שמלה). אבני נזר (או"ח סי' שלה אות כו). וראה בהערה להלן בשם הרי"ש נתנזון. **קלט. צריך** ביאור מדוע כתב רש"י שבזמן לחם הפנים לא היו נוהגים יום טוב שני, הרי אף בזמן הזה אין בירושלים שני ימים טובים חוץ משני ימים של ראש השנה. צל"ח. ותירץ החתם סופר (ד"ה ביום, שו"ת מ"ב יו"ד סי' רנב) על פי המבואר במסכת ברכות (פג.), שכשרוב חכמי ישראל בחוץ לארץ ולא הניחו כמותם בארץ ישראל מעברים שנים וקובעים חדשים בחוץ לארץ, ואז שולחים שלוחים לארץ ישראל, ובאופן שלא הגיעו השלוחים עושים שני ימים, ואם כן גם בארץ ישראל אפשר שיעשו שני ימים טובים, אמנם בזמן לחם הפנים לא היתה אפשרות כזאת, שבזמן שבית המקדש היה קיים היו מקדשים את החודש רק בירושלים בכל אופן [וראה מה שכתב בשבט הלוי (ח"ו סי' קכט) בביאור דברי חתם סופר אלו]. וכתב שאמר תירוץ זה לצל"ח והסכים עמו. ובהגהת רי"ש נתנזון על החכם צבי (שו"ת סי' קמו) הוכיח מדברי רש"י שבזמן לחם הפנים לא היה נוהג יום טוב שני של גלויות, שבן חוץ לארץ הנמצא בארץ ישראל צריך לנהוג יום טוב שני, ולכך הוצרך רש"י לומר שבזמן לחם הפנים לא היה יום טוב שני כלל [ואפילו בחוץ לארץ], שאם היה אז יום טוב שני של גלויות, היו חייבים לנהוג יום טוב שני בירושלים, ואפילו בני ארץ ישראל, כיון שנתקבצו שם גם אנשים מחוץ לארץ שנוהגים יום טוב שני [וכמו שכתבו התוספות לעיל (יד. ד"ה שמי) לענין איסור מלאכה בערב פסח, שבירושלים שנתקבצו מכמה מקומות צריכים לנהוג איסור]. וכן כתב הרי"ש נתנזון בספרו שואל ומשיב (קמא, מ"ג סי' קכט). אולם ראה בהערה לעיל בשם הריטב"א והאבני נזר, שאף בזמן בית המקדש היה נוהג יום טוב שני בחוץ לארץ. **קמ. צריך** ביאור, שהרי עיקר מצות לחם הפנים היא הנחת הלחם על השולחן בשבת הסמוכה, ולא אכילתו בשבת השניה, ואף שמה שמותר לאפות את הלחם הוא משום שיהיה נאכל לכהנים בשבת השניה, מכל מקום כיון שמן התורה מותר לאפותם, ואין אסור אלא משום שבות, ממילא מותר במקדש, ויהא מותר לאפותם כדי להניחם על השולחן בשבת הסמוכה, וזה לא נחשב שבות רחוקה. ולולי דברי רש"י נראה לומר שגם לצורך מחר נחשב שבות רחוקה, ורק לצורך היום התירו שבות. בנין דוד (נכתב"י). ובגליוני קהלות יעקב (נכתב"י) הקשה עוד, שהרי ברש"י לעיל (ד"ה שנוי קרובה) מבואר ששבות קרובה המותרת היינו לצורך אותו יום בלבד, ולא כמו שמבואר ברש"י כאן ששבות רחוקה היינו לצורך שבת השניה, אבל לצורך השבת הסמוכה נקרא שבות קרובה. וכן משמע בתוספות רבינו פרץ (ד"ה נ"ל) ובתוספות הרא"ש (ד"ה ולרבנ"ג) שלצורך שבת הסמוכה נחשב שבות קרובה. **קמא. וקשה** לפירושו, מה בכך שאינם ראויים לאכילה מיד, הרי גם כשאופה את העיסה לאורחים אינה ראויה עד גמר אפייתה, וכן השוחט בהמה ביום טוב גם כן אינה ראויה בשעת שחיטה, ודי בכך שתהא ראויה בו ביום. ותירצו התוספות (ד"ה ואי), ששתי הלחם אין להם שום חסרון בגופם, ומכל מקום אסור לאכלם עד שיזרקו דמן של שני כבשי עצרת, אבל כשאופה או מבשל דבר שאינו ראוי עדיין מצד עצמו, ויהא מותר מיד כשיהיה ראוי לאכילה, כגון השוחט או האופה, זו היא דרך הכנתו, ואינו נחשב כאינו ראוי לענין זה. וראה בתוספות (שם) בשם ר"י, שביאר במחלוקת רבה ורב חסדא אם צרכי שבת נעשים ביום טוב, שלדעת רב חסדא כל

אה"ח 19/06/2018

דהוה **אפשר למיעבד** את אפיית שתי הלחם **מאתמול, לא דחי ליה ליום טוב מידי דלא חזי ליה** לאכילה מיד[קמב].

רבן שמעון כו'

לא גרסינן ביה ואינו דוחה יום צום, דמה ענין יום צום שמוך לעצרת[קמג].

שמורם בשור וחמור

החורש בשור וחמור עובר משום **'לא תחרוש** וגו' בשור ובחמור יחדו' (דנריס כנ י).

והן מוקדשין

והיו השור והחמור מוקדשים לשמים, **ועובר על השור שהוא קדשי מזבח משום 'לא תעבוד בבכור שורך'** (שם טו יט), **וכל הקדשים** דינם **כבכור** להיאסר בעבודה[קמד], **ועל החמור שהוא קדשי בדק הבית, עובר משום לאו דהזיד במעילה, דאמרן בפרק כל שעה** (לעיל נג.), **הזיד במעילה**, הרי הוא **באוהרה** ולוקה, **וגמר** דין זה בגזירה שוה **'חטא' 'חטא' מתרומה**, שנאמר בתרומה (ויקרא כב ט) 'ולא ישאו עליו חטא' ונאמר במעילה (שם ה טו) 'נפש כי תמעול

פסחים מז. - מז:

מעל וחטאה', וכשם שאכילת תרומה באזהרה, שנאמר (שם כב י) 'וכל זר לא יאכל קודש', אף הנהנה מן ההקדש באזהרה[קמה].

הרי עד כאן נמנו **שלשה לאוין חלוקין**: א. חורש בכלאים. ב. עושה עבודה בקדשים. ג. מועל בהקדש. **ולא חשיב התנא אלא לאוין חלוקין**[קמו].

מז:

ומניין

דעובר משום 'שדך לא תזרע' (ויקרא כה ד). ומבאר רש"י כיצד עובר בחרישתו על איסור זריעה, **וחורש תולדה דזורע, כגון שחורש על מנת לכסות את הזריעה**[קמז].

ונכלאים נכרם

מבאר רש"י מדוע מתחייב משום כלאים, אף שאין בכלאים לאו על חרישה, **דבהדי דקא חרש מחפה זרעים בכלאים, והמחפה בכלאים לוקה**[קמח]. **הרי** נמנו עד כאן **חמשה לאוים**[קמט], ומדובר שחורש **ביום טוב, הרי ששה לאוים** שלוקה עליהם.

רש"י

רש"י מבאר מדוע לא יכל התנא לחייב משום לאו נוסף[קנ], **ושבת לא תנא** - ולא שנה התנא שמדובר כשחרש ביום טוב שחל בשבת ויתחייב גם משום שעשה מלאכה בשבת[קנא], **משום דלאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין** - לאו שנועד להזהיר על עונש מיתת בית דין **הוא** [-הלאו של איסור מלאכה בשבת[קנב]], **דאין לוקין עליו**[קנג].

וכאן וזיל מצים המומחם

שזה - מקום החרישה הוא **בית הקברות, והוא** - החורש **כהן ונזיר** - כהן שקיבל עליו נזירות, **ויש כאן לאו דכהן 'לנפש לא יטמא'** (ויקרא כא ו), **ולאו דנזיר 'על נפש מת לא יבוא'** (במדבר ו ו).

ממריחם

משום לאו דיום טוב לא לילקי[קנד].

דם נפול

אם אומרים הואיל אין לו ללקות על החרישה, **הואיל ואי מזדמני ליה צפרים וחיות טובא** יהא העפר המתרפה על ידי החרישה ראוי לכסות דמן[קנה].

ציונים והערות

דבר שהוא צורך ומצוה לעשותו מותר לעשותו ביום טוב, אבל לרבה אין נעשים אלא צרכי שמחת יום טוב, ולדבריו טעמו של רבה שאין אפיית שתי הלחם דוחה יום טוב, הוא משום שאינה לצורך שמחת יום טוב אלא לצורך הקרבן, ואין צריך לטעמו של רש"י שאסור לאפות את שתי הלחם משום שאינם ראויים עד שישחטו עליהם את הכבשים. וראה גם מהר"ם חלאווה (ד"ה ממיב). **קמב. אבל** אם לא היו יכולים לאפותם מערב יום טוב היה מותר לאפותם ביום טוב, כמו שמותר לשחוט קרבנות ביום טוב אף שאינם ראויים לאכילה. **קמג. במשנה** במנחות (ק:) נשנה הדין של שתי הלחם שנאכל לשנים ולשלשה, ואחר כך נשנה הדין של לחם הפנים שנאכל לתשעה לעשרה ולאחד עשר, ואין אפייתן דוחה לא את השבת ולא את היום טוב, ואחר כך הובאו דברי רבן שמעון בן גמליאל שאמר משום רבי שמעון בן הסגן, שנחלק על שני הדינים וסובר שאפייתם דוחה את יום טוב ואינה דוחה את יום צום. והנה מה שאמר שאינה דוחה את יום צום הכיפורים היינו לענין לחם הפנים, אבל לענין שתי הלחם אין צריך לומר כן, שהרי יום הכיפורים אינו סמוך לעצרת. ולכך כתב רש"י שבקושיית הגמרא כאן משתי הלחם אין לגרוס 'ואינו דוחה יום צום'. אולם ראה תוספות (מנחות שם ד"ה ואינו) ותוספות רבינו פרץ (ד"ה ואינו) שכתבו שבחנם מחקו רש"י. **קמד. עפ"י** משמעות הגמרא בבכורות (כה.), וכן מפורש בספרי (רמה פרשה קמד). **קמה. התוספות** (ד"ה ומוקדשין, מכות כו: ד"ה המורם) הקשו על רש"י, מדוע לא כתבה המשנה שזרע כמה מינים ויעבור גם באיסור כלאי זרעים. והשער המלך (כלאים פ"ו ה"ו) יישב, שרש"י סובר כשיטתו בשבת (פד: ד"ה ואמת) שכלאי זרעים איסורם מדרבנן, ואם כן לשיטתו לא שייך חיוב מלקות על כלאי זרעים. והתוספות ביארו, שהחמור של חולין הוא, ואין לוקה על החרישה בו, ומה שנקטה המשנה 'והן מוקדשין' בלשון רבים לאו דווקא הוא, אלא המשנה אמורה באופן שרק השור קדוש ועובר עליו משום 'לא תעבוד בבכור שורך' [ולדעתם מה שמנה התנא שמונה לאוין, היינו משום שמדובר בזורע חטה ושעורה וחרצן יחד, ועובר על שני לאוין, לאו דכלאי זרעים ולאו דכלאי הכרם]. וכתבו, שאף שעובר בשימוש בשור גם על לאו דמעילה, מכל מקום אין התנא מונה במשנה זו אלא לאוין שיש בהם חיוב מלקות בכל שהוא, אבל על איסור מעילה אין חיוב מלקות עד שיחרוש בשוה פרוטה (מעילה יח.). וראה בתוספות שהקשו עוד על פירוש רש"י, וראה בערוך לנר (מכות כא. נמוסף ד"ה המורם, נפ"ד מיירי) שיישב את דברי רש"י. וראה גם ריב"ן (מכות כא: ד"ה והן) שפירש באופן אחר. **קמו. לכאורה** כוונת רש"י לומר שלכך אין לפרש שמדובר בשור וחמור בכורים, וגם על השור וגם על החמור עובר משום שעשה מלאכה בבכור, וכדעת רבי יהודה (בכורות ט:) הסובר שפטר חמור אסור בהנאה כל זמן שלא נפדה [כפירוש הריב"ן (מכות כא: ד"ה והן)], שאם כן אין כאן לאוים חלוקים. **קמז. הקשו** הרש"ש (נרש"י) והשער המלך (רוצח פ"י ה"ט) והמנחת חינוך (מצוה לג מוסף הסמ"ג מלאכת המורם אות ו) מדברי רבא במועד קטן (ג:) שתולדות המלאכות אינן נכללות באיסור שביעית, ולדברי רש"י שהחורש על מנת לכסות את הזריעה הוא תולדה של זורע מפורש במשנתנו להיפך. והחזון איש (שביעית סי' יח סק"ג ד"ה ונ"ד) כתב ליישב, שאין כוונת רש"י שהחיפוי הוא תולדה של מלאכת זורע, אלא שאף שבמציאות הוא עושה מעשה חרישה, מכל מקום בתולדת המעשה יש בו תועלת צמיחה וזריעה, ומפני זה הוא בכלל הכתוב (ויקרא יט יט) 'שדך לא תזרע', ובאמת אינו תולדה אלא אב. וראה אפיקי ים (מ"ק סי' ד ענף ו) שיישב באופן אחר. **קמח. רש"י** מונה כלאים כלאו אחד, היינו 'לא תזרע כרמך כלאים' (דברים כב ט). אמנם התוספות (ד"ה ומוקדשין) ביארו, שמדובר שחיפה על חטה שעורה וחרצן יחד, ולוקה גם משום 'שדך לא תזרע כלאים' (ויקרא יט יט) על תערובת החטה והשעורה, ראה בדבריהם בארוכה. וראה ערוך לנר (מכות כא: נמוס' ד"ה המורם, נפ"ד ועוד) ושער המלך (כלאים פ"ו ה"ו) מדוע רש"י לא פירש כן. **קמט. לפי** גירסת הגמרא שלפנינו זהו הלאו הרביעי, אמנם מסדר דברי רש"י נראה שגרס 'ושביעית' קודם 'ובכלאים בכרם' ולכך כתב שזהו הלאו החמישי. **קנ. שמהלשון** 'יש חורש תלם אחד וחייבין עליה משום שמונה לאוין', משמע שהתנא מביא את מנין הלאוים הגדול ביותר שיתכן. ריטב"א (מכות כב. ד"ה אלא). וראה עוד בהערה להלן. **קנא. כוונת** רש"י לפרש מדוע לא העמיד התנא בחורש ביום טוב שחל בשבת, ויעבור בתשעה לאוין משום שבת ומשום יום טוב שהם שני איסורים משמות נפרדים, אבל אין כוונתו לומר שהיה לו להעמיד בשבת שלא חלה ביום טוב, ומכל מקום מקשה שעדיף להעמיד באופן זה משום שיש 'חילוק מלאכות' בשבת [היינו שחידשה בה התורה שמתחייב חטאות כמנין המלאכות הנכללים במעשה שעשה, כמבואר בשבת (עג:), ראה שם פרטי דין זה] ועובר משום שני לאוים, חורש וזורע [שהרי מדובר כאן במחפה שכולל את שניהם], מה שאין כן ביום טוב שלא נאמר בו חידוש זה [כמבואר במכות (כא:)], שאם כן, גם אחר תירוצו של רש"י עדיין יש להקשות מדוע לא העמיד ביום הכיפורים, שיש בו חילוק מלאכות כמו בשבת [עיי"ש שדן בזה באריכות אם אכן יש בו חילוק מלאכות], ואינו לאו הניתן לאזהרת מיתת בית דין [שחייבים על חילול יום כיפור רק כרת, ולא נאמרה בו מיתת בית דין, כמבואר במגילה (ז:)], אלא על כרחך שאי אפשר להקשות כן, כיון שהתנא מחזר להרבות רק במלקיות שהן משמות נפרדים, ורבוי המלקיות מצד הדין של 'חילוק מלאכות' אינו משמות נפרדים. ומה שמקשה הגמרא במכות (כא:) שיתחייב משום יום טוב שתים, משום חורש ומשום זורע, ומתרצת שאין חילוק מלאכות ביום טוב, אינו מפני שהתנא מחזר להרבות גם במלקיות משם אחד, אלא שכיון שמדובר במחפה הרי הוא לוקה תשע מלקיות ולא כדברי המשנה שלוקה שמונה, אף אם אין התנא מחזר אחר כן. על פי בית הלוי (מ"ק סי' טז אות ט). אולם ראה שער המלך (שמיטה פ"ו ה"ו) שהוכיח מכך שלא הקשה רש"י מיום הכיפורים, שאכן אין חילוק מלאכות גם ביום הכיפורים, וראה שם שתלה ספק זה אם יש חילוק מלאכות ביום הכיפורים במחלוקת תנאים. וראה עוד בחידושי רבי עקיבא איגר (מכות כא: ד"ה יש) שיישב באופן אחר מדוע לא העמיד ביום הכיפורים, ולדבריהם יש לומר שכוונת רש"י להקשות שהיה לו להעמיד בשבת אפילו כשלא חלה ביום טוב, ויתחייב משום חורש ומשום זורע, כיון שיש חילוק מלאכות בשבת. בבית הלוי (שם אות ח) תמה על קושיית רש"י, שהרי במכות (כג.) מקשים האמוראים שהמשנה יכלה להחשיב עוד כמה לאוים, ואין הגמרא מתרצת על כך כלום, ומבארים התוספות (שם ד"ה מתקיף), שצריך לומר שהמשנה לא החשיבה לאוים אלו מפני שהתנא אינו מחפש להעמיד את המשנה באותם אופנים, ואם כן מאותה סיבה יש לומר שלא החשיב התנא גם את הלאו של שבת. ותירץ שהלאו של שבת דומה ללאו של יום טוב, וכיון שהחשיב התנא את הלאו של יום טוב, מוכח שחפץ להעמיד את דבריו באופנים מעין אלו, ואם כן קשה מדוע לא החשיב את הלאו של שבת. וראה שם עוד מה שכתב בזה. **קנב. שהמחלל** שבת עונשו סקילה (רמב"ם שבת פ"ו ה"ג). **קנג. לאו** המשמש אזהרה לעבירה שחייבים עליה מיתת בית דין אינו יכול לשמש גם אזהרה לעונש מלקות, לפי שעיקר האזהרה נאמר כדי לחייבו מיתה ולא למלקות, ואף אם עבר על הלאו באופן שאינו חייב מיתה, כגון שהתרו בו שאם יעבור על לאו זה ילקה ולא התרו בו שיתחייב מיתה, אינו לוקה עליו. עפ"י רש"י (שבת קנד. ד"ה לאזהרת, מכות יג: ד"ה מן). **קנד. ראה** בהערה בביאורי הפשט מדוע שאלה הגמרא רק שלא יתחייב משום חרישה ביום טוב ולא שאלה כן על שאר הלאוים, וראה בדברי התוספות וחידושי רבינו דוד שהביאו ביאור נוסף בסוגייתנו בשם רבינו תם, ולדבריו הגמרא אינה מקשה שלא יתחייב על חרישה ביום טוב, אלא על חרישה בכלאים. לעיל התבאר שאף שבחרישתו עושה שתי מלאכות, חרישה וזריעה, מכל מקום אינו חייב אלא על החרישה לפי שאין חילוק מלאכות ביום טוב, והנה עכשיו שאנו סבורים שאינו חייב על החרישה משום 'הואיל' לכאורה יש לחייבו על הזריעה, ומלשון רש"י 'משום לאו דיום טוב לא לילקי' משמע שאינו חייב משום יום טוב כלל, ואף על הזריעה. וביאר המהר"ם חלאווה (ד"ה ומ"ש), שכיון שאינו חייב משום זורע אלא מכח החרישה, כשם שפטור על החרישה פטור על הזריעה, שלא יהא כח הבן יפה מכח האב. אמנם רבינו דוד (ד"ה ומ"ש לך להסיג) ביאר, שאין כוונת הגמרא להקשות שכיון שאינו חייב על החרישה נמצא שאינו לוקה משום שמונה לאוים, אלא כוונתה להקשות על לשון המשנה 'יש חורש תלם אחד וחייב עליה משום שמונה לאוין', שמשמע שחיובו משום חרישה, וכן מדויק לשון הגמרא שאמרה 'אחרישה לא ליחייב' ולא אמרה 'איום טוב לא ליחייב', והיינו משום שאכן חייב משום זורע ביום טוב. **קנה. רש"י** הוצרך לבאר שאופן ההיתר שעליו אומרים 'הואיל' הוא אם יזדמנו לו **הרבה** ציפורים וחיות שיהיה העפר ראוי לכסות דמן, מפני שאם לא כן מנין לנו להקשות שיהא פטור על החרישה מטעם זה, הרי יתכן שמדובר כשיש לו כבר עפר מוכן שאז אין אפשרות שיצטרך את העפר שהתרפה

נמצאים קנו
דלא חזו לכיסוי הדם.

כלומר יד
על ידי שינוי, **רשבות בעלמא הוא** - שמלאכה על ידי שינוי אינה אסורה אלא מדרבנן, **וכיון דמראורייתא שרי** כשעשה על ידי שינוי, **פקע ליה** חיוב מלקות.

ממוחמ
ארץ לחה, ראויה היא לזריעה, ואינה נעשית עפר, שאם בא לכותשה היא מדבקת ונגבלת, ולכן אינה ראויה לכסוי הדם.

לוקה משום מבשל גיד ביום טוב
לוקה משום שמבשל **בישול שאינו ראוי** לאכילה, ואין זה בכלל צרכי אוכל נפש שהותרו ביום טוב. **ולוקה משום מבשל בשר בחלב,** ועל לאו זה לוקה **אפילו** אם **הוא** חול. ותנא זה הסובר שלוקה משום מבשל בשר בחלב קסבר 'יש בגידים בנותן טעם' - יש בגידים טעם בשר, **ובשר** גמור **הם** קנז.

משום הנאה
ולוקה משום הבערה **שלא לצורך,** ואף שלוקה על הדלקת האש משום בישול ביום טוב קנח, לוקה גם משום מבעיר, **דהבערה מלאכה לעצמה ובישול מלאכה לעצמו** קנט.

גיד הנשה של נבלה
דלוקה על **אכילתו משום אכילת נבילה** קס.

שלם על ביטולו
משום הבערה **ביום טוב,** ומשום **בישול** ביום טוב, **ומשום מבשל בשר בחלב,** שחייב עליו **אפילו** בחול.

ומיהל מני מוקמי
דהשתא ליכא למימר 'הואיל', דמראורייתא אסור להשתמש באש מוקצה ביום טוב, ואף אם יעשה בהם שימוש של היתר לא יתקן את השימוש שעשה קודם לכן באיסור קסא.

והכינו
כוונת הפסוק 'והכינו' היא להכין **במזומן** - על ידי זימון, כלומר, **שמזמן כל צורכו היום** - בערב שבת, **ויאמר דבר זה לצורך היום** - שבת. ואין לומר שבא הכתוב ללמד שצריך שיעשו את כל המלאכות בערב שבת, **דמשום טורח מלאכת שבת לא צריך** פסוק זה, **דהכתיב** (שמות טז כג) **'את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו',** והיינו שיאפו ויבשלו מערב שבת כדי שיהיה להם מאפה ותבשיל לשבת, אלא ודאי בא הכתוב לומר שצריך להכין ולהזמין כל דבר הנצרך לו לשבת, ומכאן שיש איסור להשתמש בשבת בדבר שלא הוזמן לצורך שבת, וזה הוא איסור מוקצה. **וכיון דלאו מזומן הוא** - וכיון שבישל את הגיד והחלב בעצים שלא הוזמנו מערב יום טוב, **והכתוב קראו לזימונם 'הכנה', הויא לה מלאכה, ועובר עליה משום 'לא תעשה כל מלאכה'** (שמות כ י).

מתפר
הביא שה **מהאחו** - מקום עשבים קסב, **ומוקצה הוא,** שדרכו **שאינו נכנס ליישוב ימים רבים,** ואינו מזומן להשתמש בו.

שם ולא שם שנכון
מתניתא - ברייתא **היא, ובריית**א זו דרשה קרא דיחזקאל (מה טו) שנאמר **לגבי קרבנות 'ושה אחת מן הצאן מן המאתים ממשקה ישראל'.**

ולא מפשר
דמעשר בהמה **אינו ראוי להקדישו לקרבן אחר.**
והכי משמע דין זה מלשון הכתוב **'אחד', שיהא לבד, ולא זה** - מעשר בהמה **שאינו בא אלא מכלל עשרה.**

מן הצאן
'מן הצאן' משמע ולא כל הצאן, מיעוטא הוא להוציא פלגים שאינו ראוי לקרבן שנאמר בו 'כבש' או 'איל', ונקרא פלגס כשיצא **מכלל כבש ולכלל איל לא בא, והיינו כל חודש שלשה עשר ללידתו, ד'כבש' בן שנה הוא, ו'איל' משנכנס לשנה שניה חודש שלם, והכי מפרש לה במסכת פרה** (פ"ו מ"ג).

מח.

מן המאתים
על כרחיך תיבות אלו אנסכים הבאים עם הקרבן **קאי,** שלענין הבהמה עצמה אין לנו ביאור מה מחדש הכתוב, **וקאמר** הפסוק, **הביאו הנסכים עליו** - על הקרבן **מן המאתים,** דהיינו שמותר ליטול מבור היין לנסכים כשיעור היין האסור שנפל בו אם **ישתיירו מאתים** כנגד מה שנוטל **בבור** היין.

מכאן לערלה שנטלה נמאתים
דאי לאו בשאיסור מעורב בו קאי - שאם הפסוק לא מדבר במקרה שמעורב יין איסור ביין היתר שנוטל לנסכים, **אמאי מצריך מאתים** - מדוע מצריך הכתוב שיהיו מאתיים כנגד היין שנוטל.
ובעלמא בסיפרי (קורא פיסקא קכח) **נפקא לן שפיר דערלה וכלאי הכרם בטילין במאתים** מדרשה אחרת, **והאי** - ומה שאמרה הברייתא **'מכאן** לערלה' וכו', **לאו דוקא** הוא, **אלא** הכוונה **שאף כאן אתה** יכול **לממוך קצת** - שאף מכאן יש סמך לדין זה.

מיקור דנר ממח
שבת קסג.

מילוק מלאכות לחטא
שאם עשה שתים - שתי אבות מלאכות בשוגג, ששכח שמלאכות אלו אסורות קסד, ואפילו **בהעלם אחד, או** שעשה מלאכה **[אחת] בשתי העלמות,** כגון ששכח שהיום שבת ועשה מלאכה אחת, ונזכר שהוא שבת, ושוב שכח וחזר ועשה אותה מלאכה קסה, **חייב שתים.**

ומין מילוק מלאכות ליום טוב
שאם עשה שתי מלאכות במזיד אינו לוקה שתים קסו.
והכא ביום טוב קיימינן - וכאן במבשל גיד הנשה בחלב מדובר שעושה כן ביום טוב, **ומחייבת ליה משום יום טוב תרתי** - ואתה מחייבו שתי מלקיות משום יום טוב, אחת **משום מוקצה,** ואחת **משום מבשל גיד ביום טוב.**

למר למי נר ממח הא לחטא ורא ממלא
דאיפליגו גבי יום טוב - מחלוקת זו שנחלקו רבה ורב חסדא במי שגמר סעודתו ורוצה לאפות מיום טוב לחול, **אי שרינן ליה** קסז - אם אנו מתירים לו לאפות **משום 'הואיל' או לא.**

מתלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע היא דרבי אליעזר אבר ממריץ הואיל
רבי אליעזר שאמר שיאפה תחילה את כל הככרות ולבסוף יפריש אחת מהן לחלה, סובר כרבה שאומרים 'הואיל', ולכן **אף על גב דסופו להפריש אחת מהן לחלה** ותאסר באכילה, **ונמצא שטרח**

ציונים והערות

מהחרישה, אבל משום הואיל ואם יזדמנו לו הרבה ציפורים וחיות יש להתיר אף כשיש לו עפר [שכן יתכן שתזדמן לו כמות גדולה של ציפורים ועופות, עד שלא יספיק העפר המוכן שעמו]. חתם סופר (ד"ה הואיל). ועוד יש לומר, שכתב 'הרבה', משום שצריך שיהא זקוק לכל העפר שחרש לכיסוי הדם, שאם יש מעט עפר שאינו זקוק לו שוב יש לחייבו משום חורש, שהרי על החרישה חייב בכל שהוא [כמבואר בשבת (קג.)]. אחרונים. **קנו. בגמרא** שלפנינו הגירסא 'באבנים מקורזלות', והיינו אבנים רכות הראויות לזריעה אבל אינן ראויות לכיסוי הדם, ורש"י לא גרס 'מקורזלות', משום שלדעתו אבנים מקורזלות היינו אבנים חדות [ראה רש"י בשבת (מג. ד"ה מקורזלות)], וכאן אין נפקא מינה אם מדובר באבנים חדות או באבנים שאינן חדות. תוספות (ד"ה נחלקו). **קנז. נחלקו** תנאים (חולין נו: נט:) אם יש בגידים בנותן טעם, כלומר, האם גידי בהמה דינם כבשר, או שאין בהם טעם ונחשבים כעץ בעלמא, ולא שייך בהם איסורי בשר בחלב ונבילה וטריפה וכדומה [וגיד הנשה אסרתו התורה באכילה מגזירת הכתוב, אף שהוא כעץ ואינו נחשב אוכל]. ובריית**א** זו הסוברת שיש בגיד הנשה איסור בשר בחלב, שנויה כדעת הסובר שיש בגידים בנותן טעם ודינם כבשר. **קנח. ראה** בערוך לנר (מכות כג. ד"ה משום) שביאר, שמשמע מהברייתא שהבישול וההבערה היו במעשה אחד, שהצית אש מתחת הקדירה, עיי"ש המשמעות לכך. **קנט. שכן** אם היה הוא מבעיר וחבירו מבשל היו שניהם חייבים מלקות. ריב"ן (מכות כג. ד"ה משום). **קס. כפי** שפירש רש"י לעיל (ד"ה לוקה), שברייתא זו סוברת ש"יש בגידין בנותן טעם', ודינם כבשר ואסורים משום נבלה. **קסא. אף** שהתירה התורה לעשות מלאכה ביום טוב לצורך אוכל נפש, ולכאורה אף איסור מוקצה נכלל בהיתר זה, ויכול להשתמש באש לצורך היתר, מכל מקום לגבי איסור שימוש במוקצה אין לומר שיפטר משום 'הואיל', שהרי השתמש בהם לצורך דבר אסור [שאינו אוכל נפש], ומה שישתמש בעצים אחר כך לצורך אוכל נפש, לא יועיל לכך שהאיסור יותר ויהפך למפרע לצורך אוכל נפש, כיון שהשימוש שלאחר מכן היא מלאכה אחרת ולא יתקן בזה את השימוש שעשה מקודם, מה שאין כן לגבי הבערה, שאם ישתמש באש שהבעיר לצורך אוכל נפש, יתברר למפרע שמעשה ההבערה היה גם לצורך אוכל נפש [והוא הדין לגבי מלאכת בישול הגיד שאין לפוטרו מטעם 'הואיל', כיון שאין אפשרות שיהפך לצורך אוכל נפש למפרע, ומפני כן הקשה אביי רק מהבערה ולא מבישול]. ואף שהמקור לאיסור מוקצה הוא מ'והכינו', שלומדים מכך שהכנת המוקצה נחשבת למלאכה, וכמבואר בדברי רש"י להלן (ד"ה והכינו), ואם כן, היה מקום לומר שאינו עובר על איסור מוקצה אלא בזמן שלוקח את העצים ומכינם לשימוש, ושוב כשישתמש בעצים לצורך היתר תותר הכנתם למפרע, שנתברר שההכנה היתה גם לצורך היתר. אין הדבר כך, אלא עובר על איסור מוקצה רק על ידי עצם השימוש בעצים ולא בהזמנתם, שבשבת עצמה רק עצם השימוש נחשב להכנה, כיון שאין לך הכנה גדולה מזו, ולא ההזמנה לשימוש. אפיקי ים (מ"ג סי' יד). **קסב. רשב"ם** (נדרים מו ג), וראה גם רש"י ורמב"ן (שם) מה שכתבו בזה. **קסג. הברייתא** מדברת ביום טוב, ורש"י נקט שבת כיון שהפסוק 'והכינו את אשר יביאו' שממנו נלמד דין מוקצה נאמר בשבת. לב רחב (נדרים י"ג). **קסד. אבל** אם שכח שהיום שבת הרי זו שגגה אחת ואינו חייב אלא חטאת אחת. **קסה. לכאורה** צריך ביאור, שהרי דין זה נוהג בכל איסורים שבתורה ולא רק במלאכות שבת]. **קסו. לגבי** יום טוב נקט רש"י שעשה מלאכה במזיד, כיון שהעושה מלאכה ביום טוב בשוגג אינו חייב חטאת, שאין חיוב חטאת בשוגג אלא בעבירה שחייבים עליה כרת במזיד, ושייך לומר בו דין חילוק מלאכות רק בעושה מלאכה במזיד לענין שילקה על כל מלאכה בפני עצמה, אבל לגבי שבת נקט רש"י שעשה מלאכה בשוגג, כיון שהעושה מלאכה בשבת במזיד חייב מיתה, ואי אפשר לחייבו מיתה שתי פעמים, ולגבי שבת נאמר דין חילוק מלאכות רק בעושה מלאכה בשוגג, שצריך להביא חטאת על כל אב מלאכה בפני עצמה. **קסז. ראה** בהערה לעיל (מו: על דברי הגמרא 'רבה אמר מיני לוקה') שנחלקו הראשונים אם לדעת

ביום טוב **בדבר שאינו ראוי לאכילה, אפילו הכי** מותר לאפותם משום **דאמרינן 'הואיל ואי בעי לא מפריש חדא לחלה אלא בצע מכל חדא וחדא', ואז איכא למימר בכל חדא חזיא ליה**, כלומר, אם באמת יבצע מכל ככר וככר נמצא שכל ככר וככר ראויה לו לאכילה, **ומותר לאפותה.**

ורבי יהושע סבר לה כאמרין הואיל

רבי יהושע שאמר שיפריש חלה ואחר כך יאפה את שאר הככרות, סובר כרב חסדא שאין אומרים 'הואיל' **כדי להתיר מלאכות יום טוב**, ולכן אסור לאפות את כל הככרות קודם שהפריש חלה.

וא'הואיל ואי בעי מיתשיל עלה' דלעיל לא קאי רמי בר חמא, שכן אותו הואיל נאמר כדי להחשיב את החלה כשלו לענין איסור בל יראה ובל ימצא, **אלא** דבריו אמורים **א'הואיל' דאיסור מלאכת יום טוב**, על מה שנחלקו לענין איסור אפיה ביום טוב, ולענין זה נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע האם אומרים 'הואיל ובידו להפריש מעט מכל ככר', ולא אם אומרים 'הואיל ואי בעי מיתשיל'[קסח].

מתני' דצפיתנא דעיילי לה

איכא למימר בכל חדא וחדא חזיא ליה בלאו 'הואיל', דבכל חדא איכא למימר זו לא תהא לחלה[קסט].

מנהל הכנה לנאורסין הוא דמזמין

והרי עדיין **לא זימנן**, באופן זה **לית ליה 'הואיל' למישרייה לרבי אליעזר.**

דלמא מזמין נמי לנדיניה ולמי לנאורסיה

(והרי) [דהרי][קע] **סופו ליטול אחת** מהן לחלה, **שאין דרך לבצוע** חתיכה **מכל אחת**, ואם כן אותה ככר לא תהא ראויה כלל.

מכל הכא

באופה מיום טוב לחול, **דכולהו חזו לאורחין, ואורחין שכיחי, אמרינן 'הואיל' למישרייה.**

ואי קשיא, הא דאמר רבי יהושע במשנה לעיל (מו:) **לא זהו חמץ שמוזהרין כו'**, כלומר, שאין אדם עובר משום בל יראה ובל ימצא על עיסת חלה שברשותו, **אלמא לית ליה 'הואיל ואי בעי מיתשל עלה' אפילו לחומרא** - מוכח שלדעתו אין אומרים 'הואיל ואי בעי מיתשל עלה' אפילו להחמיר [לעבור בבל יראה], **וכל שכן 'הואיל' דהכא לקולא** - וכל שכן שלדעתו אין אומרים 'הואיל ואי מיקלעי ליה אורחים' להקל [להתיר לאפות מיום טוב לחול], ואיך אומרת הגמרא שאומרים הואיל גם לדעת רבי יהושע. ומתרץ רש"י, **לא דמי** 'הואיל ואי בעי מיתשל עלה' ל'הואיל ואי מיקלעי ליה אורחים', **דהשתא מיהא לאו דידיה הוא** - שאין לומר שדבר שאינו שלו יחשב כשלו כיון שבידו להביאו לרשותו, שהרי עכשיו אינו שלו[קעא]. **וכך שמעתי** בפירוש הסוגיא, **ומגמגם לבי עלה.**

ונראה בעיני, דאין לומר **הואיל בזה בדבר שאינו שלו, דנימא הואיל ואי בעי מייתי ליה ברשותיה** אף כעת נחשב שהוא ברשותו, **דאם כן** לגבי **הקדש דקיימא לן** (לעיל ה:) שחמץ שלך אסור משום בל יראה ובל ימצא, **אבל אתה רואה חמץ של גבוה** - הקדש, שאין עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, **ולא פליג רבי אליעזר**, ולפי פירוש זה היה לרבי אליעזר לחלוק ולומר שעובר עליו, **דהא אי בעי פריק ליה והוי דידיה** - משום הואיל ויכול הוא לפדות את ההקדש ויהיה שלו[קעב]. **ואף סוגיא דשמעתא לא מייתבא שפיר** לפי הפירוש ההוא, שאם לדעת רבי אליעזר אומרים 'הואיל ואי בעי מיתשיל עלה', אם כן גם לשיטתו יכול לקרוא שם חלה קודם האפיה, ויהיה מותר לו לאפותה הואיל ויכול להשאל עליה[קעג].

וכמדומה דפירוש הכתוב בספרים[קעד] **ברישא דשמעתא** (שם) **'הואיל ואי בעי מיתשיל עליה' לא גרסינן, אלא הכי גרסינן, 'רבי אליעזר סבר אמרינן הואיל ורבי יהושע סבר לא אמרינן הואיל'**, ולא פירשה הגמרא באיזה 'הואיל' נחלקו, **והכי פירושא, רבי אליעזר סבר שרי לאפותה** - מותר לאפות את כל הככרות, **ואף על גב דסוף סוף איכא חדא דלא חזיא ליה** - יש ככר אחת שאינה ראויה לו לאכילה, שעומדת לקרוא עליה שם חלה[קעה], מכל מקום **אין כאן איסור מלאכה** ביום טוב, **הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה** - הואיל וכל ככר וככר ראויה לו לאכילה, **דמצי למשקל מכל חדא פורתא** - שבידו שלא להפריש לחלה ככר אחת על כולן, אלא מעט מכל ככר וככר. **ורבי יהושע סבר לא אמרינן 'הואיל', דהא סופו ליטול אחת מהן לחלה, הלכך כיון דטובת הנאה אינה ממון, וממילא לא עבר עלה** משום בל יראה ובל ימצא, שהרי אין לו בה שום זכות ממונית, **מנחתה עד הערב וישרפנה**[קעו].

מילתא דקטעין לן כו'

דבטובת הנאה ממון ליכא לאוקמי פלוגתייהו לחוד - שאין לומר שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו רק באם טובת הנאה ממון, שרבי אליעזר סובר שהיא ממון, ועובר בבל יראה על החלה שהפריש כיון שיש לו בה טובת הנאה, **דנהי נמי דטובת הנאה ממון לרבי אליעזר** ואינו יכול להשהותה שתחמיץ, **אפילו הכי השתא נמי עובר** באפיית החלה משום **'לא תעשה כל מלאכה', ומוטב לעבור על 'בל יראה' מאליו, ואינו עושה מעשה בידים, מלעבור על 'לא תעשה כל מלאכה' ועושה מעשה בידים**[קעז].

מתמה דידי משום הואיל

ואין כאן חילול יום טוב.

מהדר ליה ממילתא דמתניתא

ואיכא למימר דבתרוייהו פליגי - רבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו גם אם טובת הנאה ממון, וגם אם אומרים 'הואיל', **רבי אליעזר סבר טובת הנאה ממון, הלכך אי מחמצה גביה עבר עלה** משום בל יראה ובל ימצא, **ולאפותה קודם לכן אין כאן איסור**, דלדעתו **אמרינן 'הואיל', ואיכא למימר בכל**

ציונים והערות

רבה מותר לאפות לכתחילה, או שעל כל פנים מדרבנן אסור. ואם נאמר בדעת רש"י שמדרבנן אסור יש לפרש מה שכתב כאן 'שרינן ליה', שמן התורה מותר משום הואיל. **קסח. ראה** בפני יהושע (ד"ה ממר) מה שביאר בדבריו, הובאו דבריו בילקוט ביאורים. **קסט. משמע** מרש"י שלדעת רב פפא רבי אליעזר אינו סובר 'הואיל' כלל, ובעיסה שנטמאה מותר לאפות את כל הככרות משום שאין צריך לדין הואיל. והעיר הפני אפרים (נרס"י), שלשונו של רב פפא 'עד כאן לא קאמר רבי אליעזר התם דאמרינן הואיל' לא משמע כן, שנראה ממנו שודאי גם רבי אליעזר סובר הואיל, אלא שיתכן שאומר אותו רק כשכל אחת ראויה לו. ובתוספות (לעיל מו: ד"ה הוסיל - הסני) אכן מבואר שגם סברת 'כל חדא וחדא חזיא ליה' היא משום 'הואיל' [שהקשו שם מדוע התיר רבי אליעזר לאפות ולסמוך על הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה, אף שיכול להפריש את החלה ולהטילה לצונן כדעת בן בתירא שם, ולא להזדקק להואיל כלל]. ולדעתם צריך לומר ש'הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה' עדיף משאר הואיל, כיון שכעת כל הככרות ראויות לו, מה שאין כן בשאר הואיל שאינו ראוי לו כעת [אלא אם יבואו אורחים, או שיפריש חתיכה מכל ככר]. **קע. הגהות** הב"ח (סוף ס). **קעא. והמהר"ם** חלאווה (ד"ה מנהל) ועוד ראשונים תירצו, שדווקא שם סובר רבי יהושע שאין אומרים 'הואיל' כיון שהוא מחוסר מעשה, מה שאין כן ב'הואיל וידמנו לו אורחים' שאינו נחשב למחוסר מעשה, כמבואר בגמרא להלן (סב.). והראב"ד (השגות על נעל המחבר, ד"ה ופף) תירץ, שאף שרבי יהושע סובר שאומרים הואיל, מכל מקום אין אומרים הואיל והיה יכול להישאל על החלה, מפני שאם היה נשאל עליה, היתה החלה חוזרת להיות חולין, והיתה נחשבת לגוף אחר, כמו שמבואר בקידושין (סב:) לענין שפחה שנשתחררה, שאחר השחרור היא גוף אחר, ואומרים הואיל רק באופן שגוף החלה כמות שהיא יכולה להיות ממונו, ולא באופן שתהיה ממונו רק על ידי שתשתנה לגוף אחר. **קעב. והתוספות** (לעיל מו: ד"ה הוסיל - הסני) תירצו, שאין לומר שמשום שיכול לפדותו נחשב כשלו, שהרי כשפודה נחשב שקונה אותו, ואין לחייבו על חמץ משום שיכול לקנותו, כמו שאי אפשר לחייבו על חמץ של נכרי משום שיכול לקנותו ממנו. וראה בשערי יצחק (סי' עג אות ד) מה שכתב לבאר בתירוץ התוספות שחילקו בין פודה הקדש לנשאל על ההקדש. רש"י מקשה שיעבור על ההקדש מפני שיכול לפדותו, ולא הקשה שיכול להשאל על הפרשתו כמו שכתב לעיל, כיון שלדעת רבי אליעזר אי אפשר להשאל על ההקדש [שלדעתו הקדש טעות הקדש, כמבואר בערכין (כג.)]. תוספות יום טוב (מ"ג). ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה ועד) כתב, שאם משום שיכול להשאל על ההקדש היה אפשר להעמיד שלעיל (ה:) מדובר בהקדש של חבירו שאינו יכול להשאל עליו. והתוספות (לעיל מו: ד"ה הוסיל - הסני) תירצו, שאין לומר בהקדש הואיל ויכול להשאל, שלגבי הקדש נאמר (ויקרא כז יד) 'קדש לה'', ובכך החשיבם הפסוק כשל גבוה אף על פי שיכול להשאל [אבל בחלה אף על פי שנאמר בה (במדבר טו כא) 'לה'', לא נאמר בה 'קודש'. הגהות מהר"ב רנשבורג (במות' סב) על פי הגמרא בקידושין (נג.)]. ועוד תירצו, שמדובר כשבא ההקדש ליד הגזבר, שאז אינו יכול להישאל עליו. **קעג. כמו** שהקשה רש"י לעיל (מו: ד"ה לא לכולי). חידושי רבינו משה מאימראן (נרס"י) [ושם תירץ רש"י שכיון שיכול להפריש חלה אחר האפיה בלא לסמוך על ההיתר של הואיל, כך עדיף יותר, שאין לסמוך על ההיתר של 'הואיל' אלא כשאי אפשר לעשות באופן אחר, אבל תירוץ זה נראה לו דוחק]. **קעד. בהגהות** וציונים הביאו שיש גורסים תיבת 'בספרים' בלשונו של רש"י. **קעה. שכן** היא הדרך להפריש ככר אחת על כולן, ולא לטרוח להפריש חתיכה מכל ככר וככר. עפ"י רש"י לעיל (ד"ה לא). **קעו. ובטעם** הדבר שצריך לשורפה כתב רש"י בשבת (כה. ד"ה מלוה), שהוא משום שדומה לקדשים שנפסלו שמצוה לשורפם, או כדי שלא יבואו לאוכלה. וראה בתוספות (שם ד"ה קן) שכתבו שלפי הטעם השני אין צריך לבערה דווקא בשריפה [וכן מבואר ברש"י לעיל (מו. ד"ה כיצד)], ודחו טעם זה וכתבו שצריך דווקא שריפה, אלא שמסתפקים אם חיוב השריפה הוא מדרבנן, שגזרו תרומה [והוא הדין לחלה] אטו קדשים שחייבים שריפה מן התורה, או שגם החיוב בתרומה הוא מן התורה, משום שנקראת קודש ודינה כקדשים הטעונים שריפה. וראה עוד בדברות משה (שנת סי' כג) שהאריך בענין זה. **קעז. הקשה** המהרש"א (נרס"י), אם כן מה הקשה רבי אליעזר לרבי יהושע (להלן נברייתא) 'לדבריך הרי הוא עובר משום בל יראה ובל ימצא', והרי עדיף לעבור על בל יראה בשב ואל תעשה ולא לעשות מלאכה ביום טוב בידים, שלפי רבי יהושע אם יאפה את העיסה יעבור על הלאו של יום טוב, כיון שסובר שלא אומרים הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה. וכתב, שלולא פירוש רש"י היה אפשר לפרש באופן אחר מדוע אין לומר שנחלקו האם טובת הנאה ממון, שאם כן יקשה מדוע לא הצריך רבי אליעזר להטיל את החלה לצונן כשיטת בן בתירא, שבכל אופן אחר שינהג יעבור על לא תעשה, שאם יניחנה בעודה עיסה יעבור על בל יראה שהרי טובת הנאה ממון, ואם יאפה את העיסה, יעבור על לא תעשה כל מלאכה, אבל אם רבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו האם אומרים הואיל מובן מדוע רבי אליעזר אינו מצריך להטילה לצונן, שלפי רבי אליעזר אם אופה את העיסה ביום טוב אינו עובר על איסור מלאכה ביום טוב, הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה. וראה מה שכתב בזה האור חדש (נרס"י).

חדא חזיא ליה - ואפשר לומר על כל אחת מהככרות שהיא ראויה לו, הואיל ובידו שלא להפריש לחלה ככר אחת על כולן, אלא מעט מכל ככר וככר. **ורבי יהושע סבר** טובת הנאה **אינה ממון, הלכך לא זהו חמץ שמוזהרין עליו** משום בל יראה ובל ימצא, **וכי אפי לה עבר עלה** משום איסור מלאכה ביום טוב, **דלדעתו לא אמרינן הואיל**, ונמצא שאחת מהככרות אינה ראויה לו לאכילה, ואין באפייתה צורך אוכל נפש[קעח].

והא דתריצנא לעיל (מו:) **דכולי עלמא טובת הנאה אינה ממון, אכתי לא שמיע לן הא דאהדר ליה** - הוא קודם שנודעו דברי הברייתא כאן שהשיב לו **רבי אליעזר לרבי יהושע הרי הוא עובר בבל יראה** על החלה שהחמיצה, שמזה מוכח שלדעתו טובת הנאה ממון, שאם לא כן לא היה עובר עליה בבל יראה.

שיעור פיסם

כמה שיעור עיסה ללוש **בפסח, ולא יותר,** שבשיעור זה **יכול לשומרה מידי חימוץ**[קעט].

מילוף מדברים

שהשעורין קרובין [-ממהרים] **להחמיץ יותר מן החיטים**[קפ].

הם נמשכים הם נמעלים

קמייתא - הברייתא הראשונה עוסקת **במעלייתא** - בחיטים ושעורים טובות. **בתרייתא** - והברייתא האחרונה עוסקת **בחסיכתא** - בחיטים ושעורים רעות ודקות, **ששלש קבין שלהן** - של חיטים רעות, **אינן אלא** כמו **קביים** של חיטים **טובות.**

שמע מינה

לענין מקח וממכר[קפא].

קבע מלוגמא

קב של אותו מקום ששמו מלוגנא[קפב].

לפיסם

שלא ללוש **יותר,** כדי **שיוכל לשומרו מן החימוץ**[קפג].

וכן נמי

בהך שיעור עיסה נמי כל ימות השנה זה הוא השיעור **להתחייב בחלה.**

מח:

סמסם לנעים

שיעור העיסה החייבת בחלה הוא חמשה רבעי קב שהם חמשה לוגין [שהלוג הוא רבע קב] **ציפורים, שהן שבעה לוגים ועוד** מעט[קפד] **לוגים מדבריים** - שנהגו בזמן שהיו ישראל במדבר, **שזה הוא שיעור העומר שהיתה עיסת מדבר** - שזהו שיעור 'עומר' שהוא שיעורה של העיסה שהיו רגילים ישראל ללוש במדבר מה'מן'[קפה]. וזהו שיעור העיסה לחיוב חלה, **שנאמר גבי חלה** (נמדבר טו כ) 'ראשית **עריסותיכם** חלה תרימו תרומה', ודרשו חכמים (עירובין פג:), ששיעור הפרשת חלה הוא **כדי עריסותיכם**[קפו], **דהיינו עיסת מדבר** - עיסה שלשו ישראל במדבר[קפז], **שהוא 'עומר לגולגולת'** (שמות טז טז), **והוא עשירית האיפה**[קפח]. **והאיפה שלש סאין, וסאה ששה קבין מדבריות** - שנהגו במדבר, נמצאת האיפה שמונה עשר קבין[קפט], **חשוב עישור שבהן** - תחשב כמה היא עשירית מהן [כדי שתדע כמה הוא העומר], **ותמצא** שהיא **שבעת רבעי קב וביצה וחומש ביצה, כיצד,** חֵלֶק שלש **סאין** שיש באיפה, **שהן שמונה עשרה קבין, ועשה מהן רבעי קב** - וחלק את שמונה עשרה הקבין לרבעים, **והיינו לוגין,** שרבע קב הוא לוג[קצ], **ותמצא בהן** - בשלש סאין **שבעים ושנים לוג, טול עישור** - עשירית **של שבעים, הרי שבעה, והשנים** [-שני לוג] **הנשארים שתים עשרה ביצים הן**[קצא], **ועישור שלהן** הוא **ביצה וחומש ביצה,** הרי עשירית האיפה **שבעת רבעים** של קב **ועוד** מעט, **דהוא ביצה וחומש ביצה,** נמצא שהעומר שהוא עשירית האיפה שיעורו שבע לוגין וחמישית לוג[קצב].

ובירושלים הוסיפו על המדות שתות מלבר [-מבחוץ], **שהוא חומש מלנו** [-מבפנים][קצג]. כלומר, הוסיפו על כל המדות חלק אחד מחמשה חלקים מהמדה, ואחר שהוסיפוה היא שישית מסך הכל], **שנתנו ששה מן הראשונים בתוך חמשה האחרונים,** כלומר ששה חלקים [מדבריים] נעשו חמשה חלקים [ירושלמיים], ולאחר הוספה זו **הרי ששת רבעים** של קב [מתוך שבעה רבעי קב וביצה וחמישית שנאמרו בשיעור עיסת המדבר] **הראשונים** - של המדות הראשונות, דהיינו מדות מדבריות, **נעשו חמשה** רבעי קב של מדות ירושלמיות, **והרובע** קב **וביצה וחומש הנשארים, נעשו רובע** הקב של מדות ירושלמיות, **מפני שהרובע** - שרובע הקב הוא **שש ביצים** מדבריות, **עשה מהן** [-משש הביצים המדבריות] **חמש ביצים גדולות,** שכן הוסיפו בירושלים שישית, נמצא **ששש** ביצים נעשו חמש ביצים, **והביצה וחומש ביצה** של ביצה מדבריות **נעשית ביצה** אחת גדולה, **שניתוסף עליה חומשא מלנו דהוא שתות מלבר, הרי** שרובע הקב וביצה וחמישית ביצה נעשו **שש ביצים גדולות** [-של מדות ירושלמיות], **דהוא רובע קב** גדול - של מדות ירושלמיות[קצד], **הרי עומר המדבר** הוא **ששה רבעים** - רבעי קב **ירושלמיים. ומאה ציפורית עודפת על**

ציונים והערות

קפח. וביאר בתוספות הרא"ש (ד"ה הכא), שרש"י לא פירש שגם לענין בל יראה ובל ימצא נחלקו אם אומרים 'הואיל', והיינו שרבי אליעזר סובר שאומרים שכיון שאילו ירצה ישאל לחכם על הפרשתו ותחזור חלה זו להיות טבל של הישראל, על כן נחשבת כממונו ועובר עליה משום בל יראה ובל ימצא, ורבי יהושע סובר שאין אומרים 'הואיל', ואין החלה נחשבת כממונו לעבור עליה בבל יראה ובל ימצא, אלא פירש שלענין בל יראה ובל ימצא נחלקו אם טובת הנאה ממון, ולענין איסור מלאכה ביום טוב נחלקו אם אומרים 'הואיל', כיון שאם נחלקו רק ב'הואיל', אם כן כשהקשה רבי יהושע לרבי אליעזר בברייתא 'הרי הוא עובר משום לא תעשה כל מלאכה' כבר גילה דעתו שהוא סובר שאין אומרים 'הואיל', שאם אומרים 'הואיל' מדוע עובר משום 'לא תעשה', ואם כן כיצד מקשה עליו רבי אליעזר 'לדבריך הרי הוא עובר משום בל יראה ובל ימצא', הרי לשיטתו שאין אומרים 'הואיל' גם אין חוששים לכך ש'אי בעי מיתשל עליה' וממילא אין עוברים משום בל יראה ובל ימצא, אלא ודאי רבי אליעזר סובר שטובת הנאה ממון, ולכן הקשה לרבי יהושע, אף שלדעתך אין אומרים 'הואיל' מכל מקום עובר משום בל יראה ובל ימצא כיון שטובת הנאה ממון ונחשבת החלה כממונו להתחייב עליה, ורבי יהושע סובר שטובת הנאה אינה ממון. ובחידושי רבינו משה מאימראן (נרמ"י) כתב, שרש"י לא פירש שגם לענין בל יראה ובל ימצא נחלקו אם אומרים 'הואיל' משום שדבריו אמורים לפי הביאור שחידש לעיל (ד"ה מכל - הכא), שאי אפשר לומר שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו אם אומרים 'הואיל ויכול להשאל עליה', שלא מסתבר לומר שדבר שאינו שלו יחשב כשלו כיון שבידו להביאו לרשותו. **קעט. והרשב"א** (פסקי מלה, שער ו מות יג, ש"ת, מ"ו סי' תקמ) והמאירי (חלה פ"ג מ"ה) ביארו שהברייתא מדברת לענין שיעור העיסה החייבת בחלה. וראה בהערה להלן (נרמ"י ד"ה לפיקמך) בשם השפת אמת. **קפ. רבינו** חננאל (ד"ה וכ' נתן) כתב, שהחיטים יש בהם שמנונית ואינם מחמיצים מהר כמו השעורים שהם כחושים. וראה שפת אמת (ד"ה וכמה) שכתב שאפשר שלפירושו של רבינו חננאל נתכוין רש"י במה שכתב שהשעורים ממהרים להחמיץ מהחיטים. **קפא. כתב** החכמת שלמה (קלוגר, תו"מ סי' לג ס"ק), שלכאורה כוונת רש"י לפרש שאם מכר לו חיטים יפות לקמח ונמצאו רעות, צריך להוסיף לו שליש, ובשעורים צריך להוסיף רק רבע. והעיר, שלפי זה צריך לומר שמה שפסק השולחן ערוך (שם) שהמוכר לחבירו חיטים יפות ונמצאו רעות יכול הלוקח לחזור בו מהמקח, היינו רק אם אין המוכר מוכן להשלים לו שליש, אבל אם המוכר מוכן להשלים לו אינו יכול לבטל המקח. ושוב כתב שיש לומר שבמכר לו חיטים אלו ואמר לו שהן יפות, ודאי יכול הלוקח לחזור בו גם אם המוכר מוכן להשלים לו שליש, שהרי המכירה היתה דווקא על 'אלו', והן רעות, וכאן מדובר במכר לו חיטים יפות סתם, ואז יכול ליתן לו רעות ולהוסיף לו שליש. ועוד כתב, שיש לומר שגם במוכר חיטים יפות סתם ונמצאו רעות יכול הלוקח לבטל את המקח, וכאן מדובר במוכר חיטים סתם לפי השער שבשוק, ולא אמר שיתן לו יפות, שאז אם נותן לו חיטים רעות צריך להוסיף לו שליש [שהשער שבשוק הוא לסתם חיטים שהן יפות]. קפב. **[שבאותו** מקום היתה נהוגה מדת קב בשיעור גדול יותר מהנהוג בשאר מקומות, ובגמרא להלן (ע"ב) יתבאר שיעורו של קב זה]. ויש מפרשים קב של חוני המעגל, שהוא תיקן שיעור זה. רשב"ץ (מאמר חמץ מות פג). **קפג. הקשה** השפת אמת (ד"ה וכמה), איך נחלק רב על כל התנאים. וכתב, שלולי דברי רש"י היה אפשר לדחוק ולפרש שהברייתא לעיל לא מדברת לענין שיעור עיסה שיכולה להחמיץ, אלא כמה שיעור עיסה שיועיל בה הטלה לצונן אם עבר ולש כשיעור הזה. אמנם בחידושי רבינו משה מאימראן (ד"ה לפיקמך) כתב, שרב מחמיר יותר מרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא ורבי נתן בשיעור העיסה שמותר ללוש בפסח בפעם אחת ולשומרה מחימוץ, מפני שבדורות הראשונים היו זריזים יותר. ולדבריו לא קשה קושיית השפת אמת. **קפד. כפי** שיתבאר להלן. **קפה. שכן** בני ישראל במדבר היו מכינים מהמן עיסה והיו אופים או מבשלים אותה, כמו שכתוב (נמדבר יא ח) 'שטו העם ולקטו וטחנו ברחים או דכו במדוכה ובשלו בפרור ועשו אותו עוגות'. וכן כתוב לגבי המן (שמות טז כג) 'את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו'. וראה ביומא (עה.) ובמהרש"א (ד"ה שם ד"ה ניטוניס) שלצדיקים המן ירד כעין לחם, שאכלו אותו כמו שירד ולא הוצרכו לטחנו ולאפותו, ובינונים היו צריכים לאפות או לבשל אבל לא הוצרכו לטחון, ורשעים הוצרכו גם לטחון. **קפו. עריסה** היא לשון עיסה, ותוספת הרי"ש היא כתוספת הרי"ש בתיבת 'שרביט' שהוא מלשון שבט [-מקל]. מלבי"ם (ביאור המלות, יחזקאל כג ג), וראה עוד בפירושו לבמדבר (טו כא) שהאריך בזה. **קפז. שבמדבר** נתנה להם תורה, ושם נאמר להם 'עריסותיכם' כמו העיסה שיש לכם עכשיו. רש"י בחולין (קלה: ד"ה כדי). **קפח. שנאמר** (שמות טז לו) 'והעומר עשירית האיפה'. **קפט. וסימן** לדבר, אסקל"ב גוד"ו. פסיקתא זוטרתא (שמות טז יח), רבינו בחיי (שמות טז לו), וביתר פירוט בבאר מים חיים (שו"ת, סי' פח). כלומר, תן אותיות גוד"ו בין אותיות אסקל"ב, והיינו, א"יפה ג' ס'אין, ס'אה ו' ק'בין, ק'ב ד' ל'וגין, ל'וג ו' ב'יצים. **קצ. שכן** בקב יש ארבעה לוגין. **קצא. שבכל** לוג יש שש ביצים. **קצב. שהלוג** יש בו שש ביצים, ולכך ביצה וחמישית היינו חמישית לוג. **קצג. כמבואר** במסכת עירובין (פג.) שכשבאו ישראל לירושלים הגדילו כל המדות והוסיפו עליהן שישית, כך שקב ירושלמי שוה לקב וחמישית מדברי, וכשבאו לציפורי, [בזמן רבי יהודה הנשיא גלתה סנהדרין הגדולה לציפורי, כמבואר במסכת ראש השנה (כג:) וברש"י שם (ד"ה ומיגנה)], חזרו והגדילו את המדות שנית והוסיפו עליהן עוד שישית. כך שלמעשה קיימים שלש סוגי קב [וכן שאר המדות]: קב מדברי, ירושלמי וציפורי. והטעם שהוסיפו דווקא שישית ולא יותר, לפי שאסור להוסיף על המדות יותר מכך, מפני שהתגר מוכר את סחורתו ברווח של שישית על הקרן, שזהו השיעור שרשאי התגר להשתכר, ושמא יזדמן לכאן מוכר שאינו מבני המקום ולא יבחין שנשתנו המדות, וימכור במדה החדשה לפי מחיר המדה הישנה, ואם לא יגדילו את המדה אלא בשישית, יפסיד רק מה שהיה לו להרויח, אבל אם יגדילו את המדות ביותר משישית יפסיד גם מדמי הקרן. ואף על פי שהמוכר בלא רווח זהו הפסד עבורו, שטרח בעסק זה לחנם, מכל מקום כיון שאינו שכיח שלא ידע התגר שנשתנו המדות והוא חשש רחוק, לא חששו אלא שלכל הפחות לא יפסיד את דמי הקרן. גמרא (ב"ב נ.) ורשב"ם (שם ד"ה קרקע, ע"ב ד"ה ושמע). **קצד. שהגדילו** את כל המדות באותו יחס, שכל מדה הגדילוה

ירושלמית שתות מלבר, כדאמר בעירובין (פג.) שבציפורי חזרו והוסיפו שתות מלבר על כל המדות, הרי עומר שהיה ששה רבעים - רבעי קב ירושלמיים נכנם בחמש רבעי קב ציפוריים. וזה הוא שנינו שעיסה של חמשת רבעי קב [-קב ורבע שהוא חמשה לוגין] קמח חייבת בחלה, והיינו לפי מדות ציפוריות.

נהוג למיפא

נהגו לאפות בפיסחא כל עיסה מקמח בשיעור קפיוא קפיוא, והיינו מדה של שלשת לוגין[קצה], לחומרא, אף שמן הדין מותר לאפות שיעור גדול יותר[קצו], ונהגו כן כדי לשומרו מן החימוץ.

אמר ליה

כרבי אליעזר סבירא לן להלכה, דהסל מצרפן לחלה לאחר אפייתן.

והאידנא - ובזמנינו שכולנו טמאי מתים ונטמאת העיסה, כשאופים עיסה ביום טוב של פסח, קיימא לן כרבי אליעזר (לעיל מו.) בחלה של אור - בחלה הנשרפת[קצז], שאם יקח חתיכה אחת ויקרא לה שם חלה קודם האפיה לא יוכל לשרפה, דאין שורפין קדשים ביום טוב, ולהשהותם בלא אפיה עד מוצאי יום טוב אי אפשר, שהרי תחמיץ, ומשיקרא עליה שם חלה אסור לאפותה ביום טוב, דהא לאו לאכילה היא, ונמצא שאופה ביום טוב שלא לצורך אוכל נפש, והלכך לא קרינן עלה שם, אלא עושה חררה קטנה אצל חררה גדולה שיש בה מעט פחות משיעור חלה[קצח], ואופה שתיהן, וכשהוא רודה אותן מן התנור נותנן לכלי[קצט], והוא מצרפם לשיעור חלה[ר], ונוטל הקטנה וקורא עליה שם חלה, ומברך על ההפרשה, ומצניעה[רא], ושורפה משתחשך ונעשה מוצאי יום טוב, או למחרתו. וכן הורה לנו רבינו יעקב בן יקר[אוצר החכמה].

שטשכום זו עם זו

שהן רחבות ועגולות כעין שלנו[רג], וכשמדביקין זו אצל זו בתנור נושכות זו מזו, הלכך חדא היא - נחשבות כעיסה אחת.

אכל כעכין

קוויל"ש בלע"ז, שהם ארוכין וקצרין - וצרים, ואין נושכין זה מזה.

מהו

שתצטרף לשיעור חלה לדעת רבי אליעזר שהסל מצרפן לחלה.

מנור מצרפן

אף תנור מצרפן, ואף על פי שלא נתנן לסליה.

רבן גמליאל אומר שלש נשים לעסה כאחת

כל אחת לשה עיסה בשיעור מלא התנור, ואין כאן חימוץ - ואין חוששים שתחמיץ העיסה אף על פי שהאחת ממתנת עד שיאפו השתים[רה].

אחת לשה

האחרונה לשה כשחבירתה האמצעית מקטפת - עורכת[רי], ובזמן זה השלישית שהיא לשה תחלה - ראשונה, אופה, וסידרא מפרש בגמרא.

מי כל שהוא

יש נשים עצלניות, ואותן שממתינות אחריהן מחמיצות את עיסתן אם ישהו כל כך עד שיסיימו העצלניות, ויש תנור שאינו נעשה חם מהרי[ז], ויש עצים שאינם נבערים מהר, מפני שאינם יבשים כל כך. וצריכות להתעכב זמן רב עד שיאפה בצקן של חברותיהן.

זה הכלל אפא

אם תפח הבצק בידה, כלומר, שהיא רואה שהבצק רוצה לתפוח.

תלטוש

תלטוש ידיה במים צונן, ותקטפנה - ותשוב לערוך את העיסה בידיה הלחות, וכך תצטנן העיסה ולא תחמיץ.

אגב לאפא היא מקמפא

אדרבנן קאי - ברייתא זו מפרשת את דעת חכמים שבמשנתנו, הראשונה שקדמה ללוש מלא התנור קטן שלהן תחלה, כשהיא מקטפת, דהיינו שעושה את מלאכת העריכה, שקורין אנטוורטי"ר - עריכת ותיקון הבצק והכנתו לאפיה, וחברתהיר האמצעית מתחלת ללוש עיסה שלה.

מקמפא היא מופא

וזו הראשונה שהיתה מקטפת עכשיו וגמרה קיטופה, היא אופה ונותנת לתנור, וחבירתה האמצעית שהיתה לשה מקטפת תחתית, והשלישית לשה, וכשגמרה ראשונה לאפות גמרה אמצעית לקטף ואחרונה ללוש, הרי האמצעית המקטפת אופה, וחבירתה האחרונה מקטפת תחתית, והראשונה חוזרת ולשה, שהיו תנורין שלהם קטנים, ולא היתה מספקת [אלאריט] כמלא תנור.

דאמי לפני רבן גמליאל

שהיה אומר כלל דבר בכלי שלש נשים לשות כאחת, וממתנת האחת עד שיאפו השתים, ולא

ציונים והערות

בעשרים אחוז, ולכן גם לאחר ההוספה יש בסאה ששה קב, והקב יש בו ארבעה לוג. ומפשטות דברי רש"י מבואר [וכן הוא בפירושו בשבת (טו. ד"ה קב), ובקידושין (מו: ד"ה ממשמ)] שגם את מדת ה'ביצה' הגדילו, והוסיפו על ביצה מדברית שישית, וכל ביצה ירושלמית גדולה כביצה מדברית וחמישית ביצה, ולפי זה הלוג נשאר שש ביצים, כיון שהביצים והלוג גדלו באותו יחס. ותמה בגאון יעקב (עירובין פג: ד"ה שהן), שהרי בגמרא (עירובין פג.) אמרו בפירוש שמחמת שהגדילו את המדות גדל מנין הביצים שבהם, והיינו שסאה מדברית הכילה 144 ביצים [שהסאה יש בה ששה קבים שהם 24 לוגים, וכל לוג הוא שש ביצים], וסאה ירושלמית הכילה 173 ביצים, כיון שגדולה בחמישית יותר מהסאה המדברית, הרי שהביצים נשארו בגודלם, אלא שהלוג שהכיל שש ביצים מכיל מעתה שבע ביצים וחמישית ביצה. והסבר הדבר פשוט מאוד, שכל המדות מלבד ביצה הם 'מדות' שהסכימו בני אדם על גודלם, ושייך להגדילם ולהקטינם, אבל הביצים אינן 'מדה' ו'שיעור' אלא מציאות של גודל ביצה בינונית. וכפי שכתב הנודע ביהודה (סו"ת מהדו"ק סי' לח ד"ה והנה כשהמירו) 'הנה דבר זה לא יטעה שום אדם בר שכל שאם הגדילו המדות, הֲכִי הביצים הגדילו' [ומה שאמרו בכל מקום שהלוג הוא שש ביצים הוא מפני שבכל מקום שהוזכרו המדות בסתם הכוונה למדה מדברית, מלבד בהלכה זו של שיעור חלה, והן המדות המשמשות בשיעורי הלכה]. אכן בתשובת השואל [רבי זאב וואלף סגל] לנודע ביהודה, השיב לו, שאמנם אין שייך להגדיל את הביצים, אלא שבמדבר שיערו את הלוג בביצים בינוניות, וביושלים החלו לשער בביצים גדולות, ובציפורי בביצים גדולות מאוד, ולכן לעולם נשאר הלוג שש ביצים, וסיים שכן מבואר ברש"י בשבת (סח) [וכן הוא ברש"י כאן ובקידושין]. וראה עוד בדבר שאול (מלה סי' טז אות ה) שפירש שאין כוונת רש"י שהגדילו את הביצים, וכל דברי רש"י הם רק להקל על החשבון. **קצה. ורבינו** חננאל (ד"ה ממר) פירש, שהוא כלי שיש בו [פחות (הגהות ויויס)] מקבא מלוגנאה, דהיינו חמשת רבעי קב. **קצו. שאף** לדעת רב שהחמיר יותר מרבי נתן ורבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה (לעיל ע"ח) מותר לעשות עיסה של קב ורבע, והיינו חמשה לוג. **קצז. שהחלה** שאנו מפרישים עומדת לשריפה, שאין לנו עיסה טהורה שתהא ראויה לאכילה לכהן, וחלה טמאה צריך לשרפה. **קצח. והיינו** כרב שאמר שאין לעשות בפסח עיסה יותר משיעור חלה, וכשמחלקה לשתים יש בגדולה מעט פחות משיעור חלה. **קצט. משמע** ברש"י שהסל מצרפם דווקא כשנותנן בסל מיד אחר שרדה מן התנור, וכן מבואר ברש"י בנדה (ח. ד"ה הפלן). מהר"י שפירא (נדה נרס"י סח) [וכן נראה מרש"י להלן (ד"ה טנלח), שכתב 'ורדה פת לתוכה מן התנור']. וכן כתבו הריטב"א (ד"ה דמניח), והמאירי (ד"ה זה) בשם יש מפרשים, וכתבו שכן משמע מלשונו של רבי אליעזר 'הרודה ונותן לסל', והיינו שנתן מיד. וביארו המאירי (סח) והמהר"ם חלאווה (ד"ה מניח), שהטעם שצריך שיכניסן מיד לסל, משום שצירוף סל למדנו מן הפסוק (במדבר טו יט) 'מלחם הארץ', שעיקר החיוב הוא משנעשה לחם, והיינו בשעת הרדייה, שהיא כעין גמר הלחם. אבל האור זרוע (מ"ח סי' רכו) ועוד ראשונים כתבו, שאפילו אם רדה מן התנור ולאחר שעה נתן לסל, הסל מצרפן. וכתב שכן משמע מלשונו של רבי אליעזר 'הרודה ונותן לסל', והיינו שרודה ואחר שעה נותן לסל, ולא אמר 'הרודה לתוך הסל'. **ר. מבואר** ברש"י שאף שמתחילה היה הכל עיסה אחת שיש בה שיעור חלה, מכל מקום כשבא להפריש חלה אחר האפייה צריך לצרפן בכלי כדי שיוכל להפריש מחתיכה אחת על האחרת. אולם הריב"א (הו"ד נמוס' לעיל מו: ד"ה הומיל - הרמזון) ועוד ראשונים נחלקו עליו וסוברים שרק אם מתחילה נעשו עיסות קטנות צריך לצרפן על ידי סל, אבל אם מתחילה נעשתה עיסה אחת גדולה ונתחייבה בחלה, שוב אין צריך צירוף סל כדי להפריש מחתיכה אחת על האחרת, אלא צריך רק שיהיו מוקפות, דהיינו שיהיו סמוכות זו לזו או שיגעו זו בזו. **רא. כדי** שלא יכשלו באכילתה. **רב. והיינו** שהלכה כדברי רבי אליעזר במשנתנו (לעיל מו.) שהאופה עיסה טמאה ביום טוב של פסח לא יקרא שם חלה לאחת מהחתיכות קודם האפיה, שאם יקרא לה שם אינו יכול לשרפה, שאין שורפים קדשים ביום טוב, ואינו יכול לאפותה כיון שאינה ראויה לאכילה לכהן, ולהשהותה אינו יכול, שהרי תחמיץ, וכן הלכה כדברי רבי אליעזר במשנה בחלה שאמר שהסל מצרפן לחלה, וכשיטת רבי חנינא בדעתו, שדי בצירוף סל בלא נשיכה, ולכן לא יקרא לה שם עד שתאפה, שאז יקרא לה שם על ידי שיצרף את החתיכות בסל ויפריש מאחת על חברתה. **רג. ראה** יהודה יעלה (סו"ת, מו"ס סי' קמו) שהאריך ב[מנהג ישראל תורה לעשות מצות עגולות, ומביא מדברי רש"י כאן שהעיד שכך היה נהוג בבבל עשויות כעין מצות שלנו רחבות ועגולות [נראה שהבין שכוונת רש"י שהן כעין מצות שלנו, אך אפשר שכוונת רש"י כעין ככרות שלנו, ולפי זה אין ראיה]. **רד. מבואר** ברש"י שרבי יהושע מודה לרבי אליעזר שהוא הדין כשהניחן בסל אחד מצטרפות, ולדעתו מצטרפות או על ידי סל או על ידי תנור ולרבי אלעזר רק הסל מצרף. אמנם רבינו דוד (ד"ה כ' יהושע) כתב בשם רבו [הרמב"ן (הלכות מלה מ:)], שלדעת רבי יהושע התנור מצרף ולא הסל [וכן כתב בהגהות הגר"א (מוס' ג) בשם הירושלמי (מלה פ"ג ה"ג)], משום שכתוב (במדבר טו כ) 'ראשית עריסותיכם חלה תרימו', ומשמע קודם שנאפתה שהיא עדיין עיסה, ואילו לדעת רבי אליעזר אף הסל מצרף, משום שכתוב גם (סח טו יט) 'והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה', ומשמע אף לאחר שנאפתה שהיא כבר לחם, וכל שכן שהתנור מצרפן. **רה. משמע** בדבריו שאין האחת צריכה להאריך בלישה עד שתסיים זו שלפניה, אלא אפילו אם היא ממתנת בלא עסק סבר רבן גמליאל שאין העיסה מחמיצה [ונקט רש"י את החידוש היותר גדול בדברי רבן גמליאל, שהשלישית ממתינה לשתים, ונמצאת עיסתה שוהה הרבה, אך גם מה שהשניה ממתינה לראשונה חידוש הוא, שהרי שוהה עיסתה בלא עסק]. וכן כתב הרי"ט, שמהלשון 'לשות כאחת' משמע שאין אחת מהן מתעסקת בלישה יותר מחבירתה. ריטב"א (ד"ה כ"ג). **רו. רש"י** להלן (ד"ה מנח). **רז. כגון** שלא השתמשו בו זמן רב. נמוקי יוסף (ד"ה כ"ע). **רח. נראה** שצריך לומר 'חברתה' בלא וא"ו. בארות המים (הגהות ויויס). **רט. המגיה** שהוסיף תיבת 'אלא' השתבש, וכוונת רש"י במה שכתב 'ולא היתה מספקת כמלא תנור' לבאר מדוע צריכה כל אשה לחזור וללוש עיסה נוספת, ועל כך ביאר שמכיון שהיו תנורים שלהם קטנים, לא היה מספיק למאכל ביתה כמלא תנור אחד, ולכן הראשונה שכבר אפתה חוזרת ולשה פעם שניה. רש"ש (נרס"י). **רי. נראה** שצריך לומר 'כלל בדבר,

חילק בין נשים זריזות לנשים עצלניות, ובין עצים לחים ליבשים, ובין תנור חם לתנור צונן.

שיעור

בצק שלא החמיץ כל צרכוריא.

זה וזה המוכלו נכרת

דקרני חגבים נמי בכלל סידוק הוי.

ואיזהו שיעור

ואיזהו שיאור שפטור על אכילתורייב, זה שאין בו סדק כלל, אבל הכסיפו פניו, כאדם שעמדו שערותיו, ומתוך פחד ורתת פניו מכסיפין.

חכמים דברייתא הוא רבי יהודה דמתניתין, וחכמים דמתניתין הוא רבי מאיר שבברייתאריג.

ומה מקן מקן

והרי שנינו דרבי יהודה פטר בשיאור דידיה, דאף על גב דאמר ישרף, מכל מקום לא מיחייב עלה לא מלקות ולא כרת.

שיעור לרבי מאיר זה וזה

בין שיאור דרבי יהודה, דהיינו בצק שנעשה כקרני חגבים, ובין סידוק, דהיינו שנתערבו סדקיו זה בזה, חייבין כרת, דתרוייהו לרבי מאיר סידוק נינהו - כיון שלדעת רבי מאיר שניהם בכלל סידוק הם.

כמה מדקין מלמעלה

אין לך כל סדק מלמעלה שאין לו כמה סדקים בתוכו, הלכך כי הוי למעלה כקרני חגבים, הוי למטה כנתערבו סדקין זה בזה, והרי הוא בכלל סידוק שחייבים כרת על אכילתו.

מט.

מנערין מם הכל

'הכל' היינו בין חולין בין תרומה, חוץ מכדי **אכילתו לשבת** - חוץ משיעור אכילתו בשבת, שאת זה משייר, **אבל כל מה שעתיד לבער** שלא יאכלנו בשבת, **יבער** בערב שבת.

תרומה מלפני השבת

תרומה צריך לבער מלפני השבת שאינו יכול **להאכילה לא לזרים ולא לבהמת** זרייד, **ולהשהותה** עד לאחר היום טוב, מכיון שאי אפשר לשורפה בשבת ויום טוב, **אי אפשר. אבל חולין אין צריך לבער אלא בזמנו** - בשבת, **שיכול למצוא** להן **אוכלים הרבה.**

מם יכול

'**אם יכול**' היינו **שיש שהות ביום** לחזור ולבער, ולחזור לקיים את המצוה שהלך לעשותה.

יצמל נלנו

ולא יחזור לבער, **ואפילו יש שהות** לחזור ולבער, וללכת להציל אחר כך. והטעם, **דמדאורייתא** סגי ליה **בביטול בעלמא**, והדין לבער אחרי הביטול הוא רק מדרבנן, לכן לא יחזור ודי בזה שמבטלריט.

לאהה19/06/2018יפם סרסום

שהיה הולך **להחשיך על התחום** מחוץ לעיר אלפים אמה לקנות **שביתה שם, כדי שיהא** לו **משם** ולהלן עוד **אלפים** אמה לילך **למחר שם** לדבר הרשותריז, יחזור מיד. **אבל לקנות שביתת מצוה**, כגון שילך **מחר חוץ לתחום לבית האבלייז או לבית המשתה**, היינו כהולך **לשחוט את פסחו**, שאם אין שהות לחזור לבער ולחזור למצוה אינו חוזר.

שיש כידו כשר קודם

עמו בדרך, ועל ידי יציאתו מירושלים יצא גם הבשר שעמו מירושלים, **ונפסל** הבשר **בפסול** 'יוצא', משום שבשר קדשים שיצא חוץ למקום אכילתו, נחשב שיצא חוץ ל'מחיצתו' ונפסל בפסול 'יוצא'ריח, **שמחיצת קדשים קלים היא חומת ירושלים**, שבשר קדשים קלים נאכל בכל ירושלים, וכשיוצא מירושלים נפסל.

סם עבר לופים

שם כפר, שיכול לראות בית המקדש משם'ריט.

ומם נמו מחר ושורפו כו'

כדאמרן בכל שעה (לעיל כד.), שמהפסוק (ויקרא ו כג) '**בקודש באש תשרף**' לומדים, **דבמקום אכילתו שריפתו** - במקום שצריך לאכול את הקודש, שם צריך לשורפו אם נפסלר.

נכניסם

אבל בפחות מכביצה, לגבי חמץ יבטל בלבו ולא יחזור לשורפו, **ולגבי בשר קודש שורפו במקומו**, ואין צריך לחזור לשורפו לפני הבירה.

סעודה שניה

כך **הוא** דרך **החתנים, לאחר סעודת אירוסין** ראשונה, **חוזר ומשגר סבלונות לארוסתו, ומועד שם**, וזו היא סעודה שניה.

סבלונות

דורונות [-מתנות], כלים נאים.

מפי סיפ

מה עולה בידן - בגורלם.

מו מלמנה מו גרושה מו זרע מין לה

ודבר זה נלמד ממשמעות הפסוקים, **כדכתיב** (ויקרא כב יג) '**ובת כהן כי תהיה לאיש זר**', **וסמיך ליה** - ובפסוק שאחריו (שם כב יג) כתוב, '**ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה וזרע אין לה**' וגו', ולומדים מסמיכות פסוקים אלו, שבת כהן שנישאת לאיש זר,

ציונים והערות

שכל'. הגהות וציונים. **ריא. חמץ** נוקשה היינו חמץ שאינו ראוי לאכילה, או דבר שלא החמיץ כל צרכו אף אם הוא ראוי לאכילה. וצריך לומר שאף שדבר שאינו ראוי לאכילה ודבר שלא החמיץ כל צרכו הם שני עניינים, מכל מקום הם בגדר אחד של חמץ נוקשה, שחיוב כרת על חמץ הוא מצד טעם החימוץ שבו, ואם אינו ראוי לאכילה לא שייך לאסרו אף אם הוא חמץ גמור, שאיזו מעלה יש לטעם כשאינו מועיל לאכילה. אגרות משה (או"ח ח"ד סי' נ). וראה עוד בהערה לעיל (מג. על דברי הגמרא 'ונוקמה בעיניה') בביאור ענין חמץ נוקשה. **ריב. וכתב** הנמוקי יוסף (ד"ה ומיהו) שמכל מקום אסור לאוכלו. והמהרש"ל (נרש"י) כתב שרש"י לא דק בלשונו, והיה לו לומר 'ואיזהו שיאור שפטור מכרת', כיון שיש בו איסור לאו, כמבואר בגמרא (לעיל מב.) שלרבי מאיר יש איסור לאו בשיאור, וחכמים שבמשנה היינו רבי מאיר שבברייתא (רש"י להלן ד"ה מכמיס). אמנם הרמב"ן (מלחמות ה', לעיל מג. ד"ה דרמ) כתב, שחכמים אינם חולקים על רבי יהודה במה שאמר שהאוכלו פטור, וגם לדעתם אינו לוקה [ודעת חכמים שבמשנה אינה דעת רבי מאיר שבברייתא]. **ריג. ראה** בהערה הקודמת בשם הרמב"ן שלדבריו נמצא שדעת חכמים שבמשנה היא דעה אחרת ואינה דעת רבי מאיר [שאמנם לענין גדר 'שיאור' ו'סידוק' דעתם שוה לדעת רבי מאיר, אך לענין חיוב לאו על חמץ נוקשה חולקים הם על דבריו]. **ריד. שהרי** אסורה היא לזרים, ואף על פי שיכול להאכילה לכהנים, כיון שאינם מצויים חוששים שלא ימצא כהנים להאכילם את התרומה. באמת ליעקב (נרש"י) הקשה על מה שכתב רש"י שאינו יכול להאכילה לבהמת זרים, איך עלתה בדעתו שיוכל לתת תרומה לבהמה, שכיון שראויה היא לאכילת אדם [שהרי חמץ הוא מאחד מחמשת מיני דגן, שהם ראויים למאכל אדם] אסור להפסידה ליתנה לבהמה. ותירץ, שבשעה החמישית נאסר החמץ לאכילת אדם ומותר רק לבהמה, ועל שעה זו אמר רש"י שגם אז אינו יכול להאכילה לבהמת זרים. **רטו. נראה** מדברי רש"י, שאם אינו יכול לבטל, שאז חובת הביעור היא מדאורייתא וצריך לחזור ולבער, לפי זה אם הגיעה שעה השישית שכבר אי אפשר לבטל, צריך לחזור לבער. אמנם המאירי (ד"ה היה) כתב, שבדין זה שהולך להציל מן הנכרים, אף אם הגיעה השעה השישית ואינו יכול לבטל, לא יחזור לבער אלא ילך להציל, ואף על פי שעל ידי זה עובר על איסור בל יראה, מכיון שיש כאן חשש נפשות ואין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש. וכן כתב הכסף משנה (חמץ ומצה פ"ג ה"ט), וכתב עוד שאפשר שגם רש"י מודה לזה. ובמגן אברהם (או"ח סי' תמד ס"ק יג) כתב בדעת הסוברים שאם הגיעה שעה שישית שאינו יכול לבטל שיחזור לבער ולא ילך להציל, שמדובר במקרה שברור לו שיוכל להציל אחר כך, אבל אם מסתפק אם יוכל להציל אחר כך, לא יחזור, שספק נפשות דוחה אפילו איסורים חמורים כגון שבת. ובמשנה ברורה (שם סק"ל) הביא שהאחרונים חולקים על דברי המגן אברהם, ולדעתם, אף באופן שברור לו שיוכל להציל אחר כך שילך להציל ולא יחזור, כיון שיש כאן ספק סכנת נפשות. **רטז. התוספות** (ד"ה לשבת) הקשו, הרי דעת חכמים במסכת עירובין (לא.) היא שאין מערבין אלא לדבר מצוה, ואם כן איך יתבארו דברי המשנה לפי שיטתם. ולכן חלקו התוספות והעמידו את דברי המשנה שאינה מדברת בהולך להחשיך על התחום לקנות שביתה שם, אלא באדם שהולך לשבות את הרגל בבית קרוביו. והב"ח (או"ח סי' תמד ס"ה) יישב את רש"י, שלדעתו שהדין שאין מערבין אלא לדבר מצוה, זה רק במערב בפת [דהיינו שמניח פת במקום שרוצה לקנות שביתה וחוזר לביתו], אבל אם מערב ברגליו [דהיינו שהולך כדי להיות בשעה שיחשיך, שאז נקבע לאדם תחומו, במקום שרוצה לקנות שביתה], לפי כולם מערבין אף שאינו לצורך מצוה, וכאן מדובר שמערב ברגליו. **ריז. האחרונים** מקשים, איך שייך שהולך להחשיך על התחום שיוכל מחר לילך לבית האבל, הרי אין יושבים שבעה ברגל, שהרגל מבטל את האבלות. ותירצו, שאמנם הרגל מבטל את דין שבעת ימי אבלות, אבל מצות תנחומים קיימת אף לאחר שבעת ימי אבלות, שעדיין יש מצוה לנחם על אב ואם שנפטרו כל שנת האבלות, וכן בשאר קרובים כל השלושים יום. **ריח. באמת** ליעקב (ד"ה וכן) הקשה, למה כתב רש"י שמדובר שנפסל על ידי יציאתו בפסול יוצא, הרי אפשר שמדובר במשנה גם בבשר קדשים שנפסל קודם יציאתו, כגון שנפסל בפסול נותר ושכח לבערו. ותירץ, שרש"י כתב כן, משום שאם נפסל בפסול אחר החיוב לשורפו בירושלים הוא מדאורייתא, ובזה לא שייך לומר שאם עבר צופים שורפו במקומו, ורק אם נפסל בפסול יוצא אינו חייב לבערו בירושלים מדאורייתא אלא מדרבנן, ובזה שייך דין זה שאם עבר צופים לא הטריחו אותו לחזור לשורפו בירושלים אלא שורפו במקומו. **ריט. התוספות** (ד"ה שם) חולקים ואומרים שאינו שם מקום אלא כל סביבות ירושלים שרואים משם את בית המקדש נקראו צופים [שצופים משם על בית המקדש]. **רכ. התוספות** (ד"ה ושורפו) הקשו, שכיון שדין זה נלמד מהפסוק, אם כן הדין שצריך לשורפו בירושלים הוא דין דאורייתא, ואם כן מדוע המשנה אומרת שאם עבר צופים אינו צריך לחזור לשורפו בירושלים. ולכן הם חולקים ואומרים, שדרשה זו נאמרה רק על קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים [שנאכלים בעזרה] שנפסלו, אבל בשר קדשים קלים [שנאכל בכל ירושלים] שנפסל, מן התורה יכול לשורפו בכל מקום, ורבנן הצריכוהו לשורפו לפני הבירה, גזירה אטו קדשי קדשים, וכיון שדין זה הוא מדרבנן, אם עבר צופים לא הטריחוהו לחזור. וראה בהערה לעיל ביאור האמת יעקב, ולפי זה לא קשה קושיית התוספות. והשפת אמת (נמוס שם) כתב, שאפשר לתרץ דברי רש"י, שאמנם הדין לשורפו במקום אכילתו נלמד מפסוק זה, אבל דין זה נאמר רק אם לא הוציא את הבשר ממקומו, אבל אם כבר הוציא אותו, אין חיוב מדאורייתא להחזירו ולשורפו שם [שהחיוב לשורפו במקום אכילתו, אינו מצוה בשריפה, אלא הוא משום האיסור להוציא בשר קדש מחוץ למקום אכילתו, שאף שנפסל אסור להוציאו ממקומו, ולכן אם יצא הבשר ממקומו, שוב אין דין לשורפו במקומו], ורק רבנן חייבוהו לשורפו במקומו, ולכן כאן שהוציאו מירושלים גם לפי רש"י הדין לחזור ולשורפו בירושלים הוא מדרבנן [והוסיף, שאף רש"י כתב לקמן (ע"ב ד"ה ומזרמו), שהדין שיש לחזור ולשורפו בירושלים הוא

סופה שתהיה או אלמנה או גרושה או זרע אין להרכא.

או קוברה

כלומר, **בלא** זמנרכב.

תלמיד חכם

תלמיד חכם שנושא בת כהן **הוא שבח** לו - לאהרן הכהן, שהוא נדבק בזרעו, **אבל עם הארץ ואינו כהן, גנאי הוא** לו **לאהרן** הכהן שהוא נדבק בזרעו, ולכן **נענשים** שניהם [הבת כהן והישראל שנושא אותה].

לא גלמי

רב כהנא גלה מבבל לארץ ישראל, כדאמר בהגוזל ומאביל (נ"ק קיז.), שהיה אדם שרצה למסור ממון חבירו למלכות, ואמר לו רב שלא ימסור אותו, והעז פניו כנגד רב ואמר לו שאף על פי כן ימסור אותו, באותה שעה ישב רב כהנא לפני רב, וכיון שראה כן קם ושבר מפרקתו והרגו לאותו אדם, וכיון שפחד מהמלכות שתעניש אותו ברח לארץ ישראל.

לא גלמי כדגלו מינאי

שאר תלמידים הגולים למקום תורה, **יוצאין** מארצם לגלות למקום תורה **מדעתן** - מרצונם, **ואני יצאתי** מארצי לגלות למקום תורה **על כרחי, מחמת** שחששתי ממרדין - עונשין **ואימת מלכות** שלא יהרגוהו.

ומלמדן אם מעשו

כלומר, **שמבקש לימודו** - צורכו, לפי מה שהתרגל לאכול הרבה, **ואי אפשר** לו שאין לו ממון לזה, **וגולה למזונות** - להשיג ממון כדי שיוכל לקנות לו את צורכו, **והרי אשתו באלמנות חיות** - כאלמנה חיה, שכיון שגולה למזונותיו משאיר את אשתו לבדה והיא כאלמנה חיהרכג.

נחליו

יתומיןרכד.

ותלמודו מסתכם

שאינו עסוק לחזור עליו, מחמת טרדתו לספק לעצמו כדי סיפוקו.

ומלוקום רכום נמום עליו

מחלוקות רבות באות עליו מהתלמידי חכמים **מחמת ששכח תלמודו.**

מפרש רש"י פירוש אחר, **או**, מחלוקות רבות באות עליו מחמת **הקפות שמקיף מחנונין** לסעודותיו.

קרו ליה

לבנורכה.

מרקיד בי כוכי

כדרך הליצנים, שדרכם **שמשחקין** ומרקדין **בחנויות, להשקותן בשכרן** - שבשכר מה שמשחקין ומרקדין נותנים להם לשתות.

מלמין פינכי

מלחך קערות.

מך רבע

'מך **רבע**' פירושו מקפל לבושו ורובץ וישן, כך דרך המשתכרין, **ואינו מספיק** לילך לביתו **ולשכב** על מטתו, **אלא** מחמת שאין לו מטה לשכב עליה מקפל לבושו תחתיו וישן עליו.

מך

כמו בר חמרא מוך שקך וגני (מענית ו:)רכו.

מט:

גדולי הדור

אנשי מעשה וצדיקים, המפורסמים במעלה ומוכתרים במדותרכז.

כם גנמי לדקס

שאין ממנין גבאי צדקה, **אלא אם כן טובים ונאמנין.**

נסומיכן שרץ

שאינן זהירות **במצות**רכח.

עם כל נסמס

שדומות לבהמה, שאין להן לב להביןרכט.

ומגבו

דתו לא חיי - שיותר לא חי, אלא מת מיד, **כדאמרינן בשחיטת חולין** (כא.), **קרעו** לאדם אחר לשנים **כדג** - כדרך שקורעים דג, **מטמא באהל מיד** כשקרעו, **ואף על גב שעדיין מפרפר** - מפרכס, מפני שנחשב מיד כמת. **ואמר רבי שמואל בר רב יצחק**, והיינו דווקא אם קרעו **מגבו**, אבל אם קרעו מכרסו, אינו מטמא כל זמן שמפרכסרל.

מילמלם נריכין מנו להם

אילו לא היינו נזקקים **למזונותיהן ולעזרתם**, וממילא הם מרויחים מאיתנורלא, **היו הורגין אותנו.**

מסורסם

לכל קהילות **יעקב**, ואף לעמי הארץ.

שנה ופירש

תלמיד ששנה תלמודו, **ופירש** מן **התורה**, **ויודע כמה תלמידי חכמים מגנים את עמי הארץ, וכמה הם שפלים בעיניהם, שונא** תלמידי חכמים יותר מכולם.

מין מוסרין לו עדות

אין מזמנין אותו לשמוע דבר כדי **להעיד** עליו אחר כך בפני שלשהרלב.

המוצא אבידה חייב להכריז עליה, כדאמרינן באלו מציאות (ב"מ כח.). והואיל ונאמר (דברים כב ג) לגבי אבידה, 'וכן תעשה לכל אבדת אחיך', **ועם הארץ לאו 'אחיך' הוא**, משום **דאינו עושה מעשה עמך**, אינו חייב להכריז על אבידת עם הארץ.

מזמנין

שלשה שאכלו כאחת דתנן - ששנינו (ברכות מה.) שהם **חייבין לזמן**, ומבואר (סה ב) **שאין רשאין** ליחלק, ולברך כל אחד בפני עצמו.

ומכלם ומנעם

מהאי קרא נפקא לן - מפסוק זה למדים את **ברכת** (הזימון) [**המזון**]רלג, **בברכות** (מח:).

מזרמו

ומדרבנן היא - חזרה זו היא מתקנת חכמים שהצריכוהו לחזור ולשורפה בירושלים, **ואשיעור**

ציונים והערות

מדרבנן]. **רכא. המהרש"א** (ד"ה לו) הקשה לפי דברי הגמרא בהמשך, שדברי ברייתא זו נאמרו על בת כהן הנישאת לעם הארץ, אבל בת כהן הנישאת לתלמיד חכם, לא נאמרו דברים בה אלו, שאם כן איך מחלקת הגמרא בין נישאת לעם הארץ לנישאת לתלמיד חכם, הרי הפסוק 'כי תהיה לאיש זר' מדבר על כל בת כהן שנשאת לישראל, בין עם הארץ בין תלמיד חכם. ותירץ, שתלמיד חכם אינו נקרא 'איש זר' לפי שמצינו שנקרא כהן, כמו שכתוב בפסוק (שמואל ב' ח יח) 'ובני דוד כהנים היו'. **רכב. משמעות** פשטות דברי הגמרא היא, שאו הוא קובר אותה או היא קוברת אותו. ואינו מובן מה הקללה בזה, הרי כן הוא אצל כולם, ולכן פירש רש"י שכוונת הגמרא היא שאחד מהם ימות קודם זמנו. **רכג. ואין** כוונת הגמרא כפשוטו, שמאלמן אותה ממש. ומה שלא פירש שמאלמן אותה ממש, על ידי זה שהולך בדרכים ויכולים לבוא ליסטים ולהורגו. משום שאם כן לא מובן מדוע כתבה הגמרא גם שמייתם את גוזליו, שזה פשוט שאם אשתו אלמנה ממש משום שנפטר, שילדיו הם יתומים [אבל לפי מה שפירש שאין הכוונה שנפטר מובן מדוע הגמרא הוסיפה שילדיו יתומים, שעל ידי זה שאשתו כאלמנה אין הכרח שילדיו יהיו כיתומים]. שדה יצחק (נרס"י). **רכד. לכאורה** אינו מובן מה הוסיף רש"י בזה, הרי זה מה שכתוב בגמרא 'ומייתם את גוזליו'. ובהגהות וציונים הובא שיש גורסים שדברי רש"י אלו אינם דיבור חדש, אלא הוא המשך לדיבור הקודם, והגירסא היא 'והרי אשתו באלמנות חיות וגוזליו יתומין'. **רכה. רש"י** פירש כך משום לשון הגמרא 'בר מחים תנורי' [וכן בכולם], שמשמעותו היא שהוא בנו של מחמם תנורים (נרס"י). אמנם המהרש"א (ד"ה קרי) כתב שמלשון הגמרא 'קרי ליה' משמע שקוראים לו עצמו כך, ולכן פירש שכוונת הגמרא לשם רע שגורם לעצמו, 'ובר מחים תנורי' הכוונה, שהוא בר הכי, שהוא מחמם תנורים, וכלשון המצויה בעולם. **רכו. הגמרא** אומרת שם, 'אמרי אינשי, במפתח בבי מיטרא בר חמרא מוך שקך וגני', ופירושו **אמרי אינשי** - האנשים אומרים **במפתח בבי מיטרא** - אם יורדים הגשמים בבוקר **בר חמרא** - החמר שמוכר את התבואה, **מוך שקך וגני** - קפל את שקך ותישן [כיון שלא ישתכר על ידי מכירת התבואה משום הגשמים. על פי פירוש רש"י שם (ד"ה מיטרא)], והיינו ש'מוך' פירושו לקפל. **רכז. מאירי** (ד"ה לעולם). **רכח. ביאר** הט"ז (מהע"ז סי' ג סק"ד), שהכוונה לגבי דיני נדה שצריכים בהם ידיעה ברורה כדי להזהר בזה, והואיל שבעלה עם הארץ ואינו יכול ללמדה, על כן הן קרויות שרץ משום שהן שורצות ומולידות באיסור. **רכט. בבית יוסף** (מהע"ז סי' ג ס"ו ד"ה לעולם) ובט"ז (שם סק"ג) גרסו בהמשך דברי רש"י את מה שכותב בדיבור הבא, שאין להן לב להבין שהיא חייך ואורך ימיך [וראה בהגהות וציונים שהובאו בזה גירסאות נוספות]. וכתב הט"ז פירוש לדבריו, שטבע הנשים הוא שיבטלו את בעליהן מלעסוק בתורה, משום שסוברות שאם יתעסקו בסחורה, יהיה להם טוב בעולם הזה, ואילו אם יעסקו בתורה, יהיה להם טוב רק בעולם הבא. ובאמת אינו כך, אלא היא חייך בעולם הזה, ואורך ימיך בעולם הבא. ונמצא לפי זה, שאם תמצא בת עם הארץ שמבינה ערך התורה וענינה כמו שהתבאר, אין איסור לישא אותה אף שאביה עם הארץ. והוסיף הברכי יוסף (שם) לדבריו, שאם היא בת עשיר, וחותנו מספק לו כל צרכיו, כאשר עשו רבים מנדיבי עם, מותר לישא אותה. **רל. התבאר** על פי חידושי רבינו יהודה ב"ר אלעזר הכהן (מולין שם ד"ה ומגבו) ורבינו יהונתן מלוניל (שם ד"ה קרע). אך במעדני יום טוב (חולין ג) כתב, שאם קרעו מכריסו מסתבר יותר שמת מיד, ולכן פירש שרבי שמואל בר יצחק בא לומר שאף אם קרעו מגבו, הרי הוא מטמא מיד, אף שעדיין מפרכס. **רלא. על** פי החתם סופר (ד"ה מלמלם) ובחכמת מנוח (ד"ה מנו) הביא פירוש נוסף, אילו לא היינו צריכים לסחור עמם ולבקש מהם עזרה, היינו מתרחקים מהם לגמרי, ולא היה לנו שום שותפות עמם, ועל ידי כך היתה גדלה השנאה, והיו הורגים אותנו, אבל כעת שאיננו מרחיקים את עצמנו מהם לחלוטין, אלא סוחרים עמם, אין השנאה גדולה כל כך. וראה שם שפירש באופן אחר. **רלב. אך** המאירי (ד"ה שמא) פירש שאין מצרפים אותו עם עוד שנים אחרים כדי לקבל עדות. ואף שאין אחד מצוי לחטוא בפני שנים, מכל מקום, הואיל ואינו יכול להעיד, אינו יכול לקבל עדות. **רלג. כך** צריך לומר, גליון. אך לפי גירסת הגליון והגר"א שם (ברכות מח:) למדים

טומאתו אסמכוה - וסמכו תקנתם לשיעור טומאת אוכלים, וטומאת אוכלין בכביצהרלד.

נ.

כמיקורו

כשיעור איסורו של חמץ. ובשר קודש נמי משנפסל ביוצא מחוץ לירושלים, אסור באכילה, וכשיעור איסוריהם, כך שיעורם לגבי חזרה.

יקרוש וקפמון

איידי דאיירי - אגב שעסקנו בירושלים ביציאת שעריה - ביוצא מתחומה, דקתני - ששנינו במשנתנו (לעיל מט.), וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קודש וכו', פתח בהא פרשתא - פתחה הגמרא בדרשה זו, משום דבעינן למימר קמן - שאנו רוצים לומר בסוף הדרשה, שעתיד הקדוש ברוך הוא להוסיף על ירושלים כשיעור שהסוס רץ מחצית היוםרלה.

מול שיקר נעולם סזס

כשחמה מאירה בגבורתה ואורה גדול, אותו אור חשוב ויקר שלה בעולם הזה, יהא קפוי וקל לעולם הבארלו.

כל דבר קל קרי - נקרא קפוי. שהרי דבר קל צף על המים, ונאמר 'ויצף הברזל' [נעשה שם נס והברזל צף לאחר שזרק עץ למיםרלז], ומתרגמינן - ותרגם יונתן בן עוזיאל, 'וקפא פרזלא' (מלכים ב' ו ו), הרי שכל דבר קל נקרא קפוי.

עליוים לממה

אותן שהיו כאן חשובים ונכבדים, ראיתי שם שהם קליםרלח.

ומן

ואנו תלמידי החכמים, היכי איתינן התם - כיצד אנחנו מצויים שם, כלומר, מה היא דרגת חשיבותינו שמרלט.

סרוגי מלכות ומו לפ

וכי לא היתה בהן עוד מעלה אחרת שיחשבו עליה - שמחמתה יהיו חשובים כל כך עד שאין אדם יכול לעמוד במחיצתם, אלא זו בלבד.

סרוגי לוד

לולינוס ופפוסרמ, שני אחים היו שמסרו עצמן על ישראל - למען עם ישראל, שחודו על עצמן חריגת בת מלך שהיו מטילין אותה על כל ישראלרמא.

פד שעה שסקום רן ומגיל

כשיעור מרוצת הסוס עד חצי היום - כאותו מרחק שמספיק הסוס לרוץ מתחילת היום עד חצות. ולשון מציל, מלשון צל, שצילו תחתיו - שצל הסוס נמצא תחתיו, והיינו חצות היום, משום שכל שעות היום החמה נוטה לצדדין, וצל האדם וצל הבהמה נוטה לצידו, כשחמה במזרח צל האדם למערב, וכשחמה במערב צל האדם למזרח, אבל בחצי היום החמה עומדת באמצע הרקיע בראש כל האדם, וצל הסום תחתיו. בפירוש רבי מכיר זכר צדיק לברכה מצאתי ביאור זה.

כל מגילום

מצילות, כלומר, פעמונים שתולין לסום לנוי ולקשקש ולהשמיע קול. והוא לשון מצלתים (דברי הימים ב' יג ח), שעשויים להשמעת קולרמב.

כל ביסס שיבחו ישרמל

כל הביזה שיבוזו מן הנכרים ביום אחד עד חצות היום, יהיו קודש לה', כלומר, שיביאום נדבה למקדש.

הסירום כמזרקים

אף הסירות - הקדירות יהיו של כסף ושל זהב, משום שתהא שם ביזה רבה להקדש - שיקדישו כסף וזהב רב מהביזה שיבוזו.

מפי ומיס הסירום כמזרקים

הא במצילות הסום ליכא הקדש כולי האי - אין כל כך הרבה זהב וכסף כדי לעשות אף את הקדירות מכסף וזהב.

דמיספתי יקרמל

יתעשרו ישראל. ובשורה אחרת היא, שאינה המשך של תחילת הפסוק העוסק במצילות הסוס.

למידרשיה נפילקא

קרייה דיו"ד ה"י דארבע אותיות - את אופן הקריאה של שם הוי"ה בארבע אותיותיו, דרשיה וטעמיה התלויים בו.

כתיב זה שמי לעלם

בהעלמה - בכתיב חסר, שהוא לשון העלם, משמע שאין לאומרו, וכתיב 'זה זכרי', דמשמע קרייה - להוציא מפיו ולא העלמה, ואם כן הרי זו סתירה.

לשון אחר יש לפרש קושיית רבי אבינא כך, כיון דכתב 'זה שמי', פשיטא ד'זה זכרי' - פשוט ששמו הוא זכרו, שהרי היאך יקרא אלא בשמו.

19/06/2018 אהח

לפ כמלמי נכמב

שני שמות לימדו הקדוש ברוך הוא למשה, שם הכתיבה, שהוא שם הוי"ה, ושם הקרייה - הקריאה, שהוא שם אדנות.

הדרן עלך אלו עוברין

פרק רביעי - מקום שנהגו

עד מלום

חצי היוםא.

שלם לעשום

הטעם שנהגו שלא לעשות מלאכה בערב פסח מתחילת היום הוא כדי שלא יהא טרוד במלאכה, וישכח ביעור חמצו, ושחיטת הפסח, ותקון מצה - אפיית המצות לצורך הלילהב, דמצוה לטרוח בהכנת המצות מבעוד יום, כדי להסב מהר - לאכול את המצות מיד בתחילת הלילה, כדאמר לקמן בפרק בתרא (קט.), חוטפין מצה - אוכלים מהר את המצות בלילי פסחים, בשביל תינוקות

ציונים והערות

מפסוק זה את ברכת הזימון, ואין צריך לשנות כאן את גירסת רש"י. בארות המים. רלד. נחלקו הראשונים (לעיל נג:) לגבי טומאת אוכלים. רש"י (סס ד"ה נכביצה) כתב שאוכלים מקבלים טומאה בכל שהוא, אך מטמאים אחרים בכביצה. ורבינו תם (סס נמוספות ד"ה לימת) סובר שאוכלים אינם מקבלים טומאה פחות מכביצה. ואם כן לשיטת רש"י יש לפרש שכוונת הגמרא 'טומאתו בכביצה', היינו לענין לטמא אחרים, ששיעורו בכביצה. ולשיטת רבינו תם כוונת הגמרא שאוכלים אינם מקבלים טומאה פחות מכביצה. רשב"א (נרכות מט: ד"ה מה). רלה. ורבינו חננאל (ד"ה ומיון) כתב, שהואיל והזכירה המשנה (לעיל מט.) שאם לא עבר את הצופים, חוזר, משמע שעד הצופים נחשב לירושלים, ומחמת כן הביאה דרשה זו שמוזכר בה שהקדוש ברוך עתיד להוסיף על ירושלים כשיעור שהסוס רץ מחצית היום. רלו. אך רבינו חננאל (ד"ה ומפני) פירש שהכוונה לתורה שנקראת אור, כמו שנאמר (משלי ו כג) 'כי נר מצוה ותורה אור', וכן נאמר (שמואל ב' ג ח) 'ודבר ה' היה יקר בימים ההם', וזוהי כוונת רבי אלעזר שהתורה יקרה בעולם הזה, אך לעולם הבא יהיה זה מצוי לרבים, וכל דבר המצוי לרבים, הרי הוא בזול. וכן כתב המהרש"א (ח"א ד"ה וקפמון) בשם הערוך. וראה בעין אליהו (ד"ה ויהי) שפירש באופן אחר. רלז. ראה במלכים ב' (ו ו) במפרשים שהאריכו לבאר ענין זה. רלח. ראה בתוספות בבבא בתרא (י: ד"ה עליונים) שפירשו באופן אחר. רלט. רש"י בבבא בתרא (י: ד"ה ומן). רמ. רש"י בבבא בתרא (י: ד"ה הרוגי). אך ראה בערוך (ערך הרג) שפירש שהכוונה לשמעיה ואחיה שהוזכרו אף הם בתענית (יח:). רמא. בירושלמי (סנהדרין פ"ג ה"ח) מפורש שהרגום משום שלא הסכימו לשתות מים בכלי זכוכית צבועה, שהיה זה מנהגם של הנכרים [והואיל והיה זה בשעת השמד, אף בזה נאמר 'יהרג ואל יעבור' כמבואר בסנהדרין (עד:) שבשעת השמד אסור לשנות אף את צבע רצועות הנעלים שהולכים בהם היהודים לצבע שהולכים בהם הנכרים]. וצריך ביאור מדוע רש"י לא פירש כן. וביאר השירי קרבן (סס ד"ה כגון פפוס) בדוחק, שעיקר טעם ההריגה היה משום בת המלך כמו שפירש רש"י, אלא שאם היו מסכימים לשתות מכלי זכוכית צבועה, היה מוחל להם. אך בחידושי הר"ן (ד"ה אלא) פירש, שסיבת ההריגה היתה משום שלא רצו לשתות מכלי זכוכית צבועה, כפשטות דברי הירושלמי. רמב. על פי רש"י (דברי הימים סס). אך המהרש"א (ח"א ד"ה כל) כתב שיותר נראה לפרש שהוא מלשון צל, שעושים כן לסוסים שיהיה להם צל בין עיניהם, שלא יבהלו מזריחת החמה, וכן עושים לסוסים המוכנים למלחמה. א. כתב הבית דוד (קוריגלני, על המצמוס), שרש"י פירש כן להוציא ממה שהיה אפשר לפרש דהיינו עד חצות הלילה, וכמו שמתפרש במשנה במסכת ברכות (ג.) בענין זמן קריאת שמע בערבית. ובמהר"ם חלאווה (ג: ד"ה ה"ג) ביאר, שסברה הגמרא בקושייתה שם שמה ששנינו 'עד חצות' הוא לאו דווקא, והכוונה שנהגו לעשות מלאכה עד זמן המנחה שהוא שעה שישית ומחצה, ומאז מתחיל זמן האיסור, ולדבריו מבואר מדוע פירש רש"י כאן שחצות זה חצי היום. וראה עוד בשו"ת חקרי לב (או"ח, ח"ג סי' פמ ד"ה ומען) מה שהאריך לפלפל בכוונת רש"י. ב. הראשונים [רבינו דוד (ד"ה מן), הריטב"א (ד"ה מקום), ר"ן (ד"ה מקום), מהר"ם חלאווה (ד"ה ועוין) והמגיד משנה (יום טוב פ"ח ה"ח)] כתבו טעם זה בשם רש"י על האיסור לעשות מלאכה לאחר חצות, שלאחר חצות כל המקומות אסורים בעשיית מלאכה מעיקר הדין, מהטעם שצריכים להתעסק בהכנת המצה והמרור. וכתבו, שלפי טעם זה, ודאי שאיסור עשיית מלאכה לאחר חצות נוהג גם בזמן הזה שאין מקריבים קרבן פסח, משום שצריך להתעסק בהכנת המצה והמרור. התוספות (ד"ה מקום) הביאו דברי הירושלמי (פ"ד ה"ח), שטעם איסור עשיית מלאכה לאחר חצות הוא משום שיום שאדם מביא בו קרבן אסור במלאכה, ומחצות היום הוא זמן הקרבת קרבן פסח. וכתבו, שגם בזמן הזה שאין הקרבת קרבן פסח, עדיין נוהג איסור זה, שכיון שנאסר בזמן שהקריבו בו קרבן פסח, נאסר לעולם. המגיד משנה (סס) הקשה, לפי טעמו של רש"י היה צריך לאסור עשיית מלאכה גם בערב חג הסוכות לאחר חצות, כי הרי יש לו לטרוח בהכנת סוכתו. תירץ התוספות יום טוב (פ"ד מ"ח), שבערב חג הסוכות אין לחוש לכך כי רגילים העולם להקדים עשייתה, והזריזים מקדימים לעשותה ממוצאי יום הכיפורים [כמבואר בשו"ע (או"ח סי' תרכד ס"ה)], לפיכך אין הוא טרוד בהכנתה בערב החג, שכבר היא מוכנת ועומדת, מה שאין כן הכנת המצה שמבואר בירושלמי (פסחים פ"ב סוף ה"ד) שמצה ישנה פסולה [אכן הפני משה (סס ד"ה מלמה) פירש, שהמדובר הוא על מצה שנאפתה לפני שלושים יום שקודם החג], וכבר נוהגים העולם לאפות את המצות רק משעה שישית ואילך כמו זמן הכשר לשחיטת קרבן פסח, כמבואר בטור (או"ח סי' תנמ), ולכן יש טירחה בערב פסח משום הצורך בהכנת המצות. והוסיף בחולין (פ"ה מ"ג), שבתוספות שם (פג. ד"ה וכדנרי) מבואר, שבערב סוכות כל העולם טרודים בהכנת הסוכה וארבעת המינים, אבל רש"י לא סובר כן. עוד הוסיף (להלן מ"ה), שלרש"י היה נראה דוחק תירוץ הירושלמי שאוסרים משום הקרבן רק מחצות היום, לכן פירש באופן אחר את טעם האיסור. ובמרומי שדה (ד"ה נמצנה) הוסיף, שרש"י לא פירש כטעם התוספות, משום שאם איסור מלאכה הוא רק כדברי הירושלמי, היה צריך להיות מותר בעשיית מלאכה בזמן הזה שאין קרבן פסח, אלא שרש"י סובר שאכן מה שנהגו איסור בזמן הבית הוא מהטעם שכתב הירושלמי, אך כיון שיש עוד טעם קלוש לאסור מחמת שיהיה טרוד במלאכתו

שלא ישנו, שאם לא יאכל את המצות בתחילת הלילה כבר יישנו התינוקות[ג].

נ:

ומל יצנה מדם

שנינו במשנה שלא ישנה אדם ממנהג המקום מפני המחלוקת. **בגמרא** להלן (נ:) **פריך**, לפי זה האם ההולך **ממקום שאין עושין** מלאכה בערב פסח עד חצות, **למקום שעושין** מלאכה, **ואיהו נמי אל ישנה וליעבד** - וכי גם הוא לא ישנה ממנהג המקום שנמצא בו ויעשה מלאכה, **והא אמרת** - והרי המשנה אמרה, שההולך ממקום שאין עושים מלאכה למקום שעושים מלאכה **נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם** ואסור ב[אוצר החכמה] מלאכה.

המוליך פירות שביעית ממקום שכלו

המוליך פירות שביעית ממקום שכלו לחיה מן השדה [הוא הזמן שמתחייב בביעור הפירות], **וחייבין בני המקום לבערן מן הבית**[ד], **והוליכן זה למקום שלא כלו לחיה שבשדה, ובני אותו מקום עדיין אוכלין** את פירות השביעית **הכנוסין בבית.**

מיב לנפר

משום חומרי מקום שיצא משם[ה].

מאי מיריב ערבי פסחים

הגמרא שואלת מדוע נקט התנא במנהג עשיית מלאכה בערבי פסחים 'עד חצות', דקתני - ששנה, שעשיית מלאכה **עד חצות** תלוי **במנהגא, מכלל** - משמע מכך, **דמחצות ולהלן אסור** בכל המקומות מעיקר הדין, **ולמה ליה למיתני חצות לאשמעינן** הך **דיוקא** - ועל כך שואלת הגמרא, למה התנא הוצרך לשנות 'עד חצות' להשמיענו דיוק זה, **הא כל ערבי ימים טובים אסירי** - הרי איסור עשיית מלאכה נוהג בכל ערבי ימים טובים[ו].

מן המנחה

מנחה קטנה, דהיינו תשע שעות ומחצה[ז].

קמוך למנחה

קודם לכן[ח].

קפנים נמור

תענית ציבור **אסור במלאכה**. ומבואר **במסכת תענית** (יב:), שאיסור זה הוא **כשהיו מתענין על הגשמים** לאחר שעברו שלש תעניות מראש חודש כסלו, ועדיין לא ירדו גשמים. **אבל שאר תענית ציבור לא** - אין בהן איסור מלאכה, **כדאמר שמואל** (לקמן נד:), **אין חומר תענית ציבור בבבל** - לא גוזרים בבבל תעניות על הגשמים, כיון שלא צריכים בה גשמים, מפני שיש בה הרבה נהרות, ולכן אם גוזרים בבבל תענית ציבור על עניינים אחרים, אין בתעניות אלו חומרת איסור מלאכה[ט].

כמולמי שכפום

העושה מלאכה במוצאי שבתות אינו רואה סימן ברכה, שאסור לעשות מלאכה במוצאי שבתות **משום כבוד שבת, שמוסיפין מחול על הקדשי.**

שפל ושכר דלפ עביד כולה שכפם ולפ כמולי שכפם

האופן שהוא עצל ומרויח מצוה, זה באופן שלא עושה מלאכה כל השבוע וכן לא עושה מלאכה בערב שבת, **ואף על גב דלאו לשום מצוה מיכוין** - ואפילו שאינו מכוין לשם מצוה במה שאינו עושה מלאכה בערב שבת, שהרי גם בלא המצוה הוא יושב בטל, ראוי הוא לקבל שכר כי **מצוה שלא לשמה מיהא הויא** - לכל הפחות מצוה שלא לשמה היא,

ציונים והערות

וישכח חובתו, וטעם זה שייך גם בזמן הזה, מחמת כן נשאר הדבר באיסורו. בשו"ת חקרי לב (או"ח, ח"ב סי' פח ד"ה ורמינהי להר"ן) תירץ, על פי מה שהוסיף להעיר, שהרי רש"י נותן טעמים אלו על המנהג שלא לעשות מלאכה כל היום אפילו לפני חצות, והרי פסח אינו נשחט לפני חצות, וכן תיקון המצה אפשר לעשותה לאחר חצות היום [ואין לומר שכוונת רש"י שנהגו איסור מתחילת היום, שאם יתחיל במלאכה יהיה נמשך אחר מלאכתו וישכח מהפסח והמצה, כי עדיין יקשה מדוע הוצרך רש"י לומר שחוששים שימשיך במלאכתו אחרי שיש את הטעם שישכח ביעור חמצו, שהוא טעם עדיף לאסור מתחילת היום], אלא מבואר שכוונת רש"י שכל הטעמים צריכים זה לזה, שטעם איסור מלאכה משום ביעור חמץ אינו מספיק, שמשום טעם זה היה מספיק לנהוג שלא לעשות מלאכה עד שיבער חמצו, לכן צריך גם את טעם שחיטת הפסח, שיש לחוש שאם יתחיל במלאכה יהיה נמשך אחר מלאכתו וישכח מהפסח, ומה שרש"י הוסיף לטעם תיקון המצה, זהו משום שהרי בזמן הזה אין קרבן פסח והיה ראוי להתיר לאחר שביער חמצו, לכן הוסיף שעדיין יש טעם של תיקון המצה, ולכן אין לבטל את המנהג, אבל משום טעם תיקון המצה לבדו לא היו נוהגים לאסור עשיית מלאכה מתחילת היום, ולכן בערב סוכות שיש רק טעם של חשש ביטול הכנת סוכתו, אין לאסור משום כך בלבד אפילו לאחר חצות. והצל"ח (פסחים שם) כתב, שאפשר שרש"י מודה לטעמו של הירושלמי שלאחר חצות אסור משום שהוא זמן הקרבת הפסח, והטעם שכתב כאן אינו אלא לבאר את המנהג שלא לעשות מלאכה מתחילת היום [אכן ראה מה שביאר בשו"ת חקרי לב (סוס ד"ה ושוב ממה) להוכיח שכוונת רש"י כדברי הראשונים בדעתו], ועל פי זה כתב הצל"ח ליישב את קושיית המגיד משנה, שחלוק ערב פסח מערב סוכות, שבערב פסח רש"י שנהגו איסור מתחילת היום, שאם יתחיל במלאכה יהיה נמשך אחר מלאכתו וישכח מהפסח והמצה, כי עדיין יקשה מדוע הוצרך רש"י לומר שחוששים שימשיך במלאכתו אחרי שיש את הטעם שישכח ביעור חמצו, שהוא טעם עדיף לאסור מתחילת היום], אלא מבואר שכוונת רש"י שכל הטעמים צריכים זה לזה, שטעם איסור מלאכה משום ביעור חמץ אינו מספיק, שמשום טעם זה היה מספיק לנהוג שלא לעשות מלאכה עד שיבער חמצו, לכן צריך גם את טעם שחיטת הפסח, שיש לחוש שאם יתחיל במלאכה יהיה נמשך אחר מלאכתו וישכח מהפסח, ומה שרש"י הוסיף לטעם תיקון המצה, זהו משום שהרי בזמן הזה אין קרבן פסח והיה ראוי להתיר לאחר שביער חמצו, לכן הוסיף שעדיין יש טעם של תיקון המצה, ולכן אין לבטל את המנהג, אבל משום טעם תיקון המצה לבדו לא היו נוהגים לאסור עשיית מלאכה מתחילת היום, ולכן בערב סוכות שיש רק טעם של חשש ביטול הכנת סוכתו, אין לאסור משום כך בלבד אפילו לאחר חצות. והצל"ח (פסחים שם) כתב, שאפשר שרש"י מודה לטעמו של הירושלמי שלאחר חצות אסור משום שהוא זמן הקרבת הפסח, והטעם שכתב כאן אינו אלא לבאר את המנהג שלא לעשות מלאכה מתחילת היום [אכן ראה מה שביאר בשו"ת חקרי לב (סוס ד"ה ושוב ממה) להוכיח שכוונת רש"י כדברי הראשונים בדעתו], ועל פי זה כתב הצל"ח ליישב את קושיית המגיד משנה, שחלוק ערב פסח מערב סוכות, שבערב פסח רש"י שנהגו איסור מתחילת היום, שאם יתחיל במלאכה יהיה נמשך אחר מלאכתו וישכח מהפסח והמצה, כי עדיין יקשה מדוע הוצרך רש"י לומר שחוששים שימשיך במלאכתו אחרי שיש את הטעם שישכח ביעור חמצו, שהוא טעם עדיף לאסור לאחר חצות היום, ואם כן צריך הוא למהר לסיים את כל מלאכתו עד חצות, ויש לחשוש שטרדת המלאכות יגרמו לו להמנע מביעור חמץ ומהכנת מצה וקרבן פסח, מה שאין כן בערב סוכות אין איסור גמור לעשות מלאכה לאחר חצות וממילא אינו בהול ונחפז לגמור מלאכתו, ולא חששו שישכח להכין סוכתו וארבעת המינים. וראה עוד בפני יהושע ובחתם סופר מה שביארו בדברי רש"י, הובאו דבריהם בילקוט ביאורים. **ג. ע"פ** גירסת רש"י בפירושו השני (סס ד"ה מוטפין), והסכים רש"י עם פירוש זה [וראה שם ברש"י וברשב"ם פירושים נוספים]. **ד. רש"י** להלן (נג: ד"ה מסוס) ביאר, שביעור הוא שמפקיר את הפירות במקום דריסת חיה ובהמה. וראה בהערות שם בביאור דבריו. **ה. רש"י** פירש, שחובת הביעור משום חומרת המקום, זהו במוציא ממקום שכלו הפירות למקום שלא כלו הפירות. ויש לדקדק מכך כמו שכתב החזון איש (שביעית סי' יג סק"ב) בדעת רש"י, שהמוליך ממקום שלא כלו הפירות למקום שכלו הפירות, חייב לבער מעיקר הדין, ולא רק משום החובה לנהוג בחומרת המקום שבא לשם, מפני שהקובע את חובת הביעור לגבי הפירות הוא היכן שהם נמצאים עכשיו. אכן הר"י מלוניל (ד"ה ממקום) והמאירי (נג. ד"ה המוליך) פירשו, שחובת הביעור משום חומרת המקום היא גם באופן שמוליך ממקום שלא כלו למקום שכלו. ומדבריהם מתבאר, שחובת הביעור מעיקר הדין היא רק באופן שכלו הפירות גם במקום שגדלו בו וגם במקום שנמצאים עכשיו. וראה עוד בהערות לקמן (נג.) בנידון זה. **ו. תוספות** הרא"ש (ד"ה מפ) והמהרש"א (נכת"י) בכוונת רש"י. וראה להלן בהערה עוד ביאורים בדעת רש"י. **ז. הדיבור** המתחיל ברש"י עולה על תירוץ הגמרא שאמרה 'התם מן המנחה ולמעלה הוא דאסור סמוך למנחה שרי', ואינו עולה על דברי הברייתא ששנינו בה 'העושה מלאכה בערבי שבתות וכו' מן המנחה ולמעלה'. על פי הט"ז (או"ח סי' רנו סק"ח) [ונראה שגרס ברש"י 'התם מן המנחה']. ובפרט לפי מה שהביא המהר"ם חלאווה (ד"ה ה"ג), שבספרים מדויקים לא גורסים בברייתא 'מן המנחה ולמעלה', ולפי זה ודאי שדברי רש"י מתפרשים על תירוץ הגמרא. המהרש"ל (נכת"י) הקשה, אם בערבי ימים טובים אסור רק משעה תשע ומחצה, מדוע הגמרא הוצרכה לומר 'התם מן המנחה ולמעלה הוא דאסור, סמוך למנחה לא, הכא מחצות', הרי ההבדל בין ערבי פסחים לערבי ימים טובים אינו רק הזמן הסמוך לחצות, אלא שלש שעות ומחצה, וזה לא נקרא 'סמוך'. ועוד הקשה, מה ההוה אמינא של המקשן שהתנא ישנה גם ערבי ימים טובים בכלל ערבי פסחים, הרי יש ביניהם הבדל גדול של שלש שעות ומחצה. לכן כתב שטעות סופר הוא וצריך לגרוס 'שש שעות ומחצה', והמקשן סבר שלא היה לתנא להשמיט ערבי ימים טובים משום החילוק של חצי שעה ביניהם לבין ערבי פסחים, והתרצן סובר שמשום חילוק זה השמיטו התנא. והט"ז (או"ח סי' רנו סק"ח) גרס ברש"י 'תשע שעות ומחצה', כלפנינו, וביאר בכוונתו, ששאלה הגמרא מדוע השמיע התנא את איסור עשיית מלאכה רק בערבי פסחים מחצות ואילך, ולא השמיע גם את איסור המלאכה בערבי ימים טובים ממנחה קטנה [תשע שעות ומחצה], והיה לו לשנות 'מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות, ובערבי שבתות וימים טובים עד מנחה קטנה עושים, מקום שנהגו שלא לעשות אין עושים'. והשיבה הגמרא שיש חילוק בזמן איסורם סמוך למנחה, שבערב פסח אף סמוך למנחה, מחצות, אסור לעשות מלאכה, ובערבי שבתות ושאר ימים טובים האיסור הוא רק מזמן מנחה קטנה, מתשע שעות ומחצה, אבל סמוך לזמן זה מותר לעשות מלאכה. וכן ביאר הפרי מגדים (משבצות זהב סס סק"ח) את שאלת הגמרא לפי הגירסא בדפוסים ישנים ברש"י (ד"ה מאין), שגרסו בדבריו 'לאשמעינן הך דווקא', כלומר, מדוע שנה התנא דווקא ערבי פסחים ולא שנה גם את ערבי שבתות ושאר ימים טובים. והבית יוסף (או"ח סס ס"ח ד"ה ומ"ש מסגס) גרס ברש"י 'תשע שעות', וכתב שרש"י לא פירש בתירוץ הגמרא, ששאר ערבי ימים טובים אסורים רק מזמן מנחה גדולה וערבי פסחים אסורים כבר מסמוך למנחה גדולה, משום שאם כן אף שיש הבדל של חצי שעה בינם לערבי פסחים, שערבי פסחים אסורים כבר מחצות ושאר ערבי ימים טובים אסורים רק משעה שש ומחצה, עדיין היה לתנא לכוללם יחד עם ערבי פסחים ולכתוב 'מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי ימים טובים עד חצות' וכו'. וביאר הבית יוסף, שאף שזמן מנחה קטנה הוא תשע שעות ומחצה ולא תשע שעות, יתכן שסבר רש"י שאין לחלק בין ערבי פסחים לשאר ערבי ימים טובים, וכשם שבערבי פסחים אסור לעשות מלאכה חצי שעה לפני זמן מנחה גדולה, כך בשאר ערבי ימים טובים אסור לעשות מלאכה חצי שעה לפני מנחה קטנה. והוסיף בחידושי רבינו משה מאימראן (נכת"י), שהמקשה שהקשה 'מאי איריא' וכו' הבין שהאיסור בשאר ערבי ימים טובים הוא מחצות וכמו בערב פסח, והמתרץ השיב ששאר ערבי ימים טובים זמנם שונה מערב פסח, שבערב פסח אסורים במלאכה סמוך לזמן מנחה גדולה, ובשאר ערבי שבתות וימים טובים אסורים במלאכה רק סמוך לזמן מנחה קטנה. **ח. לפי** גירסת המהרש"ל ברש"י (ד"ה מן) 'שש שעות ומחצה', כוונת רש"י כאן שכתב 'קודם לכן' הוא על חצי השעה שבין חצות היום לשעה שישית ומחצה. ולגירסא שלפנינו ברש"י (סס) לפי ביאור הט"ז, כוונת רש"י כאן שבערבי ימים טובים האיסור הוא רק מזמן מנחה קטנה ממש אבל לא בחצי שעה הסמוכה לה, מה שאין כן בערבי פסחים האיסור הוא מחצות, חצי שעה סמוך למנחה גדולה. ולגירסת הבית יוסף שגרס 'תשע שעות', כוונת רש"י היא על הזמן שקודם תשע שעות, כלומר מחצות עד תשע שעות. ראה בפרי מגדים (משבצות זהב סס סק"ח). **ט. רש"י** לקמן (נד: ד"ה מין). **י. הר"י** מלוניל (ד"ה נמוקי) כתב, שאיסור זה הוא משום כבוד שבת, אך לא משום שמוסיפים מן החול על הקודש, שהרי במוצאי שבתות מותר בהדלקת הנר אפילו שהוא מאבות מלאכות האסורות. ואכן במלא הרועים (נכת"י) הקשה על רש"י, הרי חייבים מן התורה להוסיף מן החול על הקודש במוצאי שבתות כמבואר במסכת ראש השנה (ט.), ובברייתא כאן נאמר שאינו רואה סימן ברכה, ומשמע שאינו איסור גמור. ותירץ, שמן התורה אין שיעור לזמן תוספת שבת, ודי אם מוסיף רגע אחד, אבל ראוי להוסיף ולהמנע ממלאכה בכל מוצאי השבת משום כבוד השבת, והעושה מלאכה בזמן זה הנוסף על זמן תוספת שבת, אינו רואה סימן ברכה. אמנם בחדושי מרן ריי"ז הלוי (על הרמב"ם שבת פכ"ט ה"ה) ביאר, שאין כוונת רש"י לדין תוספת שבת, שהרי תוספת שבת דינה כשבת לכל הדברים, ואין איסור המלאכה בה דומה לשאר הדברים המנויים כאן בברייתא, וכן אין ענינה משום כבוד שבת, אלא כוונת רש"י על העושה מלאכה קודם הבדלה, שאף שעתה הוא חול, אסור לעשות מלאכה קודם הבדלה משום כבוד השבת, שכבודה שלא לעשות מלאכה ביציאתה, כשם שאסור לעשות מלאכה בערב שבת. וכן בשבלי הלקט (סי' ו) כתב בשם ר"ת, שטעם איסור מלאכה בערב שבת ובמוצאי שבת, הוא משום כבוד שבת שמוסיפים מחול על הקודש, והוסיף, שדווקא מלאכת הדיוט אסורה, אבל מלאכת שמים כגון כתיבת דברי תורה

וגם בזה יש רווח, דאמרינן לקמן יעסוק אדם במצוה ואפילו שלא לשמהיא.

הכי גרסינן, ואף על גב דהאי דלא קעבדן כו'יב.

עוסק לשמה

העושה את המצוה לשם המצוה שכרו הוא מעל שמים, והעושה את המצוה שלא לשמה אלא כדי שיכבדוהויג, שכרו הוא עד לשמים, דמצוה מיהא קא עביד - שמכל מקום עשה מצוה, כדרב יהודה - כמו שאמר רב יהודה 'לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה'.

ממקולמא

המצפה לשכר אשתו מדובר באופן שהיא נוטלת מאזנים בידה ומהלכת בשוק להשכירן לכל הצריכין, ו'מתקולתא' מלשון משקליי, ואינו רואה בכך סימן ברכה משום דשכר מועט הוא, ומתבזה אשתו על שכר מועט.

מגרמא

וכן המצפה לשכר ריחים שאינו רואה סימן ברכה, היינו שכר ריחיים שמשכירין - רווח ממה שמשכיר את הריחייםיט, ואינו רואה מכך סימן ברכה כיון שיש בזה טורח גדול שצריך לנושאם ממקום למקום והם כבדים ביותר, ושכר מועט. אבל קונה ריחיים ומוכרן - מתעסק בקניית ריחים ומכירתם, הרי הוא כשאר פרקמטיא - סחורה, שיכול לראות מכך סימן ברכה.

מגרי מימסי

יושבין ומוכרין בשוקיז, ואינם רואים סימן ברכה, משום שעין רעה שולטת בהן.

ומגדלי בהמה דקה

מגדלי בהמה דקה אינם רואים סימן ברכה, משום שהכל צווחין עליהן, הואיל והבהמות מזיקות בשדות אחרים'יז.

וקונני מילנות טובות

קוצצי אילנות טובות למוכרן לעצים - למכור את ענפי האילנות, אינם רואים סימן ברכה, משום שהכל תמיהים ומלעיזין עליהם, ומתוך כך עין רעה שולטת בהן, וצעקת בני אדם'יח.

ומפקין פימיהם בחלק יפה

נותנין עיניהם בחלק יפה, כשחולקים שותפותם עם שותפים אחרים, תמיד מקפידין ליטול חלק יפהיט.

ממורגמנין

מתורגמנים הם אנשים שעומדין לפני החכם בשבתות, ושומעין את הדרשה מפיו של החכם, ומשמיעין את הדרשה בקול רם[כ] לרבים.

ומעוס יפומין

המרויחים ממעות יתומים למחצית שכר - נוטלים את מעות היתומים כדי ליטול לעצמם חצי הרווח ולתת ליתומים חצי הרווח[כא].

ממדינת הים

מעות הבאות ממדינת הים אינו רואה בהן סימן ברכה משום שמשלח ספינותיו תמיד במקום סכנה.

מכלם

לחוטי ציצית.

מינן רומין

אינם רואים סימן ברכה, כדאמרן - כמו שביארה הגמרא לעיל, שאם יתעשרו מדברים אלו, לא יהו עסוקין בדברים אלו שוב.

ומם עוסקין לשמה

ואם עוסקים בכתיבת הספרים וכיוצא בזה ובמכירתם לשמה, כלומר, להיות המצוה [הספרים, התפילין, המזוזה, והציצית] מצויה לצריכין לה.

רומין

רואים סימן ברכה, דהואיל ולשמה עושין, לא יניחו מלהתעסק בכך בשביל עשרן - מחמת שהתעשרו.

מנור לנידון

יום השוק של צידון בערב שבת היה, והם [בני ביישן] היו מחמירים על עצמן שלא לילך מצור לצידון בערב שבת, כדי שלא להיבטל מהכנת צרכי שבתכב.

הוס מפשר לסו

היה אפשר להם להמנע מן השוק שעשירים היוכג.

נא.

דקרכי מילמא

נגררים אחר הדבר של קולא, ומזלזלין יותר - ובאים לזלזל ולהתיר אפילו דבר האסורכד.

ציונים והערות

מותרת. הרי שאין כוונתו לדין תוספת שבת, שהרי בזמן תוספת שבת אסורים גם במלאכת שמים. **יא. המהרש"א** (מ"ח ד"ה יש) כתב, שדוחק לומר שזהו החידוש של הברייתא שנשכר בכך שלא עשה מלאכה בזמן האיסור, שהרי איסור המלאכה הוא מן המנחה, ובגמרא משמע שנשכר בכך שכל היום לא עושה מלאכה, ואף קודם המנחה, לכן כתב שכוונת הברייתא באופן שלא עושה מלאכה בערב שבת מתחילת היום, וכוונת הברייתא שהוא נשכר, היינו שמרויח שפנוי להכנת צרכי שבת. על פי חידושי רבינו משה מאימראן (עמ' קנה ד"ה וע"ז). **יב. בדקדוקי** סופרים הביא, שבנוסח כתב יד לא מופיעות המלים 'אף על גב', וכתב בהגהה שם שנראה שאת תיבות אלו רש"י הוסיף. **יג. רש"י** בברכות (יז: ד"ה העוסק). והוסיף, שהלומד תורה שלא על מנת לקיים אלא כדי לקנטר, עליו אמר רבא (סט), שכל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא. **יד. בתוספות** רבינו פרץ (ד"ה מתקולתא) פירש בפירוש הראשון [שהוא כפירוש רש"י], שמשכירה את המאזניים לאחרים לשקול המטוה. ובפירוש השני [שהוא פירוש התוספות] פירש, שמוכרת מטוה, ונקרא 'מתקלותא', משום שדרך למוכרם לפי משקל. והתוספות ביארו בשם רבינו חננאל, שאין רואה בזה סימן ברכה משום שמתבזה על כך שמגלה זרועותיה בשעת טויה. **טו. בתוספות** רבינו פרץ (ד"ה היכא) הביא בשם רש"י, שמדובר כאן בריחים של יד, שהאדם עצמו מסובב את אבן הריחים. ופירש, שכוונת רש"י רק על ריחים של יד, אבל בריחים של מים, שהמים מסובבים את אבן הריחים, יש סימן ברכה. **טז. הערוך** (ערך סמטא - השני) פירש שסימטא היא שביל של יחיד. ובמאירי (ד"ה לעולם) פירש, מבואות הסמוכים לרשות הרבים. והוסיף המאירי (בגוי, ד"ה מגרי), שכל שכן המוכרים בשווקים וברחובות אינם רואים סימן ברכה, כיון שלא ניתן למכור שם אלא סחורות ומכירות גסות. **יז. המאירי** (ד"ה לעולם) כתב, שיש בכך גם נדנוד עבירה הואיל והבהמות מזיקות בשדות אחרים. ויתכן שכוונת רש"י שמחמת כן הכל צווחים עליהם. הברייתא מונה ארבעה דברים שאינו רואה בהם סימן ברכה, מוכרי סימטא, מגדלי בהמה דקה, קוצצי אילנות, ונותנים עיניהם בחלק יפה, והגמרא אומרת שהטעם שאינו רואה סימן ברכה בדברים אלו, זה משום 'דתוהו בהו אינשי', אכן רש"י כתב על כל אחד מהדברים טעם מיוחד מדוע אינו רואה בכך סימן ברכה. אמנם התוספות (חולין פד: ד"ה הרואה) והראב"ד (ממיס דעיס סי' קעח) בשם ר"ת, והתוספות רי"ד (מלימאה, ד"ה ומגדלי) פירשו, שגם הטעם במגדלי בהמה דקה הוא משום עין רעה, כיון שיוצאות בפרסום גדול בתוך העיר שולטת בהן עין רעה. **יח. לא** התפרש מדוע צועקים בני אדם על קוצצי האילנות, ואכן בהגהות וציונים הובא להגיה בשם בארות המים, שלשון רש"י 'ומתוך כך עין שולטת בהן, וצעקת בני אדם' צריכים לגורסם בדיבור הבא, בענין נותנים עיניהם בחלק יפה. וכך נראה שפירש המאירי (בגוי, ד"ה מווכי), והוסיף, ואל תהיה קללת הדיוט קלה בעיניך (מגילה טו:). **יט. ראה** הערה לעיל בסמוך. **כ. על** פי רש"י בקידושין (לא: ד"ה מכס מכנן) רש"י ביומא (כ: ד"ה לא היה) כתב שהחכם היה דורש למתורגמן בלשון עברית והמתורגמן היה מתרגם לרבים בלשון שהם מבינים. **כא. והיינו** משום שבאופן זה דנים מעות אלו כמחצה הלואה ומחצה פקדון ביד הלוקח, מחצית מן הרווח שהוא מחצית ההלואה יהיה שלו, והחצי השני של הרווח שהוא ממחצית הפקדון יהיה של היתומים, כמבואר בגמרא (ב"מ קד:) 'האי עיסקא' וכו'. הגמרא ביארה שאינו רואה במעות אלו סימן ברכה משום שיתומים אינם בני מחילה, והקשה בשפת אמת (ד"ה ת"ר) על מה שפירש רש"י ש'מעות יתומים' היינו למחצית שכר, מדוע יש בכך חשש איסור, הרי נוטל את חצי הרווח כדין, מפני שמחצה מהמעות שנטל הן הלואה ורווחיהן שלו, ובמחצה הפקדון שהן של היתומים נותן להם כל חלקם ברווח. והביא שמבואר ברבינו חננאל (ד"ה והעוסק), שיש חשש שאינו מדקדק היטב ונוטל לעצמו יותר מהחצי הראוי לו. וראה עוד בילקוט ביאורים. **כב. ובר"ן** (ד"ה גני) משמע שחומרא זו היא על פי מה ששנינו בברייתא (סנה יט.), אין מפליגים בספינה פחות משלשה ימים קודם לשבת, ומצור לצידן אפילו בערב שבת מותר. ובני ביישן החמירו על עצמם שלא להפליג בספינה סמוך לשבת אפילו בשיעור מועט זה של מצור לצידון. וכתב החתם סופר (ד"ה מלי) שרש"י והר"ן נחלקו, הר"ן סבר שאם לא היה מנהגם משום גדר לאיסור הפלגה בים הגדול, לא היה נחשב למנהג שיש לחוש לו, כיון שהר"ן סובר שאין מנהג נחשב למנהג אלא אם כן הוא בא לתוספת איסור אחר, אבל רש"י סבר, שגם מנהג שנוהגים שלא כתוספת לאיסור אחר, נחשב למנהג שצריך לחוש לו, לכן פירש שמנהגם היה משום שלא להתבטל מהכנת צרכי שבת, ואפילו משום כך נחשב הדבר למנהג. אכן המאירי (ד"ה גני), כתב כדברי הר"ן שחומרא זו היא מחמת איסור הפלגת ספינה בים הגדול קודם השבת, וכתב שהחמירו בני ביישן אף בשיעור מועט של מצור לצידון, כדי שלא להתבטל מהכנת צרכי שבת, וכן משמע גם ברי"י מלוניל (ד"ה כנגר). רש"י במסכת שבת (יט. ד"ה ומצור) כתב שאין בין צור לצידון אלא מהלך יום אחד [בספינה]. המחצית השקל (מו"ח סי' רנו סק"ט) ביאר על פי דברי רש"י אלו שאין איסור לעסוק במשא ומתן ופרקמטיא בערב שבת מן המנחה ולמעלה, והקדים להוכיח שמה שכתב רש"י שאין בין צור לצידון אלא יום אחד, אין כוונתו שהוא מהלך יום שלם, שאם כן כשהולך מצור בערב שבת בבוקר אינו מגיע לצידון כי אם לעת ערב סמוך ללילה, וכיון דיום השוק היה בערב שבת, אם כן מה יועיל לבני ביישן ללכת לשם בערב שבת, שהרי אי אפשר להגיע לשם עד הלילה, וכבר יום השוק חלף והלך לו. אלא על כרחך צריך לומר שמה שכתב רש"י שמצור לצידון הוא מהלך יום אחד הוא לאו דווקא, אלא רוב היום, ורובו ככולו. אכן מאידך ממה שכתב רש"י שהוא מהלך יום אחד, נראה שהיה זה מהלך של כמה שעות יותר מחצי היום, ואם נאמר שאיסור עשיית מלאכה כולל גם איסור פרקמטיא, מה יועילו בהליכתם לצידון, הרי יגיעו לשם סמוך לזמן המנחה ולא ישאר להם זמן לעסוק בפרקמטיא אלא זמן מועט. אלא על כרחך אפילו בזמן שאסור במלאכה, מכל מקום לעסוק בפרקמטיא מותר. אכן בהגהות נתיב חיים וחתם סופר (על המגן אברהם סס) העירו, שיתכן לומר שהיו נושאים ונותנים רק עד זמן המנחה ולא לאחר מכן [ואכן בדפוסים ראשונים ברש"י (סס) הגירסא 'ומצור לצידון אינו מהלך יום'. הגהות וציונים (סס)] וראה עוד בהערה להלן. **כג. רבינו** חננאל (ד"ה גני) פירש, שכיון שהיו עשירים לא היו צריכים לעשות מלאכה בערב שבת, אבל בניהם היו עניים ורצו לילך לצידון כדי לישא וליתן שם, וכעין זה פירש בספר המכתם (ד"ה מנהמין). והר"י מלוניל (ד"ה מנהמין, מגן) פירש, שאבותיהם היו עשירים והיו יכולים לקנות ביוקר את צרכי שבת ביום חמישי, אבל הם אינם יכולים לקנות ביוקר ביום חמישי, ואם ילכו ביום שישי לשוק של צידון יקנו בזול יותר, ולפירוש זה צריך לומר שהיו יכולים לחזור לבתיהם לפני שבת, [אבל לפי דברי המחצית השקל שהובא בהערה לעיל, לא יתכן שיחזרו לבתיהם לפני השבת, ולדבריו צריך לפרש כפירוש רבינו חננאל, שבקשו ללכת לצידון כדי לישא וליתן שם, והיו נשארים בצידון כל השבת]. **כד. ובן** מבואר ברבינו חננאל (ד"ה תוקמה) שידמו דבר לדבר ויאמרו כמו שדבר זה שנהגנו בו איסור, למעשה הוא מותר, כך דברים אחרים שאסורים מעיקר הדין, מותרים הם. ובחידושי תלמיד הרשב"א (ד"ה דקרכי) גרס, 'דסרכי ומדמי

אוצר החכמה
אתה 19/06/2018

אהח19/06/2018

סך מינכ נמי

אותם אנשים בני מחוזא גם כן, **כיון דלא גמרי** - שאינם לומדים תורה.

קרכי מילתא

קושיא **היא** - כוונת הגמרא להקשות, אם נתיר להם שלא להפריש חלה מעיסת אורז, יגררו מכך להקל שלא כדין, **דאתו לאימנועי** מהפרשת חלה **אף** מעיסת דגן.

המפריש חלה מעיסה מן **האורז** על עיסה מן **הדגן, אוכל טבלים** - אם אוכל מעיסת הדגן הרי הוא אוכל טבלים, **דלא חל השם** של הפרשת חלה **על** מה שהפריש מן **האורז, ולא ניתקן הדגן** - וממילא לא הותרה עיסת הדגן. וכן **המפריש** חלה מעיסה **מן הדגן על** עיסה **מן האורז**, הרי הוא **מאכיל טבל לכהן** כשנותן לו את החתיכה שקרא עליה שם חלה, **שאין השם** של הפרשת חלה **חל על** החתיכה מעיסת **הדגן בשביל** העיסה **מן האורז, שהרי אינו מחוייב** - עיסת האורז אינה חייבת בהפרשת חלה, **ונמצא שאין** חתיכה זו שהפריש מעיסת הדגן **חלה, אלא** נשארה **טבל**[ה].

רומנין שני ממים כמחד

ואין כאן משום פריצות, דנימא מתוך **שתמיד הם מצוין יחד, ועכשיו** בבית המרחץ **רואין ערומים זה את זה, נותנין עין איש באחיו למשכב זכור**[ו].

אוצר החכמה

ומין רומנין כו'

כלומר[ז], **אין נוהגים שני אחים לרחוץ כאחד** - נוהגים ששני אחים לא רוחצים יחד בבית המרחץ.

קורדקימין

אשקפונ"ש רחבים[ח], **ולא חיישינן דילמא משתלפי ואתי לאייתוינהו ארבע אמות** ברשות הרבים בשבת. **ואין דרך בני בירי לצאת בקורדקימין** לרשות הרבים בשבת, **שהן נוהגין בהן איסור.**

ספסלי נכרים

מותר לישב בשבת על גבי ספסלי גוים **שהן מוכרין בהן סחורה, ולא חיישינן לחשדא** - ולא חוששים שיחשדוהו שעוסק במקח וממכר בשבת.

ככומתי דמי

דומים לכותים, **דכיון דלא גמירי** - שאינם לומדים תורה, **ולאו מקום תורה הוא, סרכי מילתא** - יגררו להקל בדברים אחרים.

מצניו וממיו

אינו רוחץ עם אביו, **שמתוך שרואהו** - שרואה את אביו ערום[ט], **ונזכר שמשם יצא, נותן לבו להרהור** עבירה[ל], **וכן בחמיו** - וכן אסור לרחוץ עם חמיו, שמתוך שרואה את חמיו ערום **נותן לבו שיצתה אשתו מכאן** ובא לידי הרהור עבירה, **וכן בבעל אחותו** - וכן אסור לרחוץ עם בעל אחותו, משום **דנמי איכא הירהורא** - שגם על ידי זה יכול לבא להרהור עבירה[לא].

מכל דמיסרג

אייתרא היינו חלב שבכפיפת הקיבה, שהקיבה כפופה ועשויה בקשת שמתעגלת כחצי עיגול, ובצד הפנימי היא מסתיימת כעין קו ישר, **ואותו חלב שמונח במקום היתֶר** - בצד הישר של הקיבה, וזהו כמו היתֶר של הקשת שהוא ישר[לב], **אוכלין** - מתירים לאוכלו **בני ארץ ישראל, ובני בבל נוהגין בו איסור**[לג].

שוינכו ככומתי

דאמרינן לעיל - ששנינו לעיל בברייתא, **'דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור, אי אתה רשאי להתירן בפניהן', ואוקמה רב חסדא בכותאי** - והעמיד רב חסדא שרק בכותים הברייתא אסרה להתיר בפניהם את מה שהם נוהגים בו איסור.

סני מילי מנכל נכנל

ההולך **מעיר לעיר בתוך בבל**, עליו שנינו במשנתנו 'נותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם', **דכיון דלא כייפי להדדי** - שכיון שאין בני עיר אחת כפופים לבני עיר אחרת, **אם ישנה** מי שבא מעיר אחרת ממנהגן של בני המקום שהלך לשם **לעיניהן, יש כאן** לחשוש בשינוי זה **מפני המחלוקת** - שתהיה תרעומת של בני העיר שבא לשם עליו על שמשנה ממנהגם[לד], **וכל שכן** ההולך **מבבל לארץ ישראל אל ישנה את מנהג המקום מפני המחלוקת**, שהרי בני בבל כפופים לבני ארץ ישראל.

מכל מארץ ישרמל נכנל

ההולך מארץ ישראל לבבל, **אם ישנה את המנהג בבבל** לנהוג כמנהג ארץ ישראל, **אין** השינוי **כאן** מביא למחלוקת, **דאנן** [-בני בבל] **כייפינן** - כפופים **לבני ארץ ישראל, דאינהו** - הם, בני ארץ ישראל **סמיכי** - הדיינים שלהם סמוכים[לה], **ובבבל לא סמיכי** - דייני בבל אינם סמוכים.

עבדינן כוותייהו

כלומר[לו], **אם באין** בני ארץ ישראל **משם לכאן** - מארץ ישראל לבבל, **אין להם** - לבני ארץ ישראל **לשנות מנהגם, אלא עושין כמקומן.**

מפילו מימא מארץ ישרמל נכנל

אל ישנה - אסור לבן ארץ ישראל לשנות ממנהגי בבל.

נמ מכל

דאייתרא[לז].

נא:

ומל מפיחי כרוז

בשביעית לאחר זמן הביעור - לאחר שנגמרו וכלו ספיחי הכרובים לחיה שבשדה[לח].

ציונים והערות

מילתא למילתא', ופירש, שאם נתיר להם דבר אחד יבואו גם כן להתיר את האסור. **כה. שבכל** הפרשת חלה, לפני ההפרשה כל העיסה אסורה באיסור טבל, וההפרשה מוציאה מאיסור טבל גם את שאר העיסה וגם את החלק הניתן לכהן, אך באופן שמפריש מעיסת דגן שחייבת בהפרשת חלה על עיסת אורז הפטורה מן החלה, ההפרשה לא חלה, והחתיכה שהפריש נשארת אסורה באיסור טבל. **כו. הקשה** התוספות רי"ד (ד"ה והמניח), הרי שנינו בברייתא להלן, עם הכל אדם רוחץ, אך אינו רוחץ עם אביו וחמיו ובעל אחותו וכו', ואם הטעם הוא משום חשש משכב זכור, קל וחומר שיש לאסור את הרחוקים. לכן כתב, שטעם האיסור בקרובים שהוזכרו הוא משום חשש הרהור, וכמו שפירש רש"י להלן (ד"ה מפני), ומה שיש נוהגים לאסור גם ברחיצת שני אחים כאחד אפילו שבהם אין חשש הרהור, הוא משום שלא יבואו להחליף בבעל אחותו שבו יש חשש הרהור. והמהרש"ל (נרש"י) יישב את פירוש רש"י, שלא שייך לשנות בברייתא היתר בכך שלא גוזרים איסור ברחיצת שני אחים משום שלא יבוא להתיר בבעל אחותו, שהרי מנין לנו לעלות על דעתנו שיש לגזור גזירה זו, וממה שאנשי כבול החמירו על עצמם אין ראיה שצריך לחשוש לכך, משום שנחשב הדבר למנהג שאינו חשוב, וגם לא היו בעלי תורה, לכן פירש רש"י שהברייתא משמיעה היתר בדבר שיש חשש לאסור משום הרהור משכב זכור. הר"י מלוניל (ד"ה ומין) פירש, שהחשש הוא ששני האחים יזכרו מהיכן שניהם יצאו, ונזכרים בערות אמם, והביא את פירוש רש"י בשם יש מי שפירש, והוסיף, שבשאר אנשים שאין מצויים תדיר זה אצל זה אין לחשוש להרהור משכב זכר. **כז. כוונת** רש"י, שלא נפרש בכוונת הברייתא שהדין הוא שאין רוחצים שני אחים כאחד, אלא כוונת הברייתא שכך נהגו. **כח. במלא** הרועים (נרש"י) כתב, שרש"י במסכת יבמות (קנ: ד"ה נקורדקימין) פירש באופן אחר, ששם כתב שהם מנעלים דקים שנועלים תחת מנעלים עבים להגן מן המים, ונקראים אונדרשו"ך [-נעל תחתית] בלשון אשכנז. רבינו חננאל (ד"ה וכן) פירש שהוא מנעל שאין לו עקב. ובתוספות חכמי אנגליה (ד"ה קורדקימון) פירשו, שהם מנעלים קטנים. **כט. כתב** הרמ"א (יו"ד סי' רמג סט"ז), שכל האיסור לרחוץ עם רבו אינו אלא במקום שהולכים ערומי ערוה במרחץ, אבל במקום שהולכים במכנסים מותר, וכן המנהג פשוט ליכנס עם רבו ואביו וחמיו ובעל אמו ובעל אחותו למרחץ, ואפילו שבגמרא אסרו לרחוץ עם כולם נהגו להתיר בזה מטעם שעכשיו הולכים עם מכנסים. ועל ההיתר של הרמ"א להכנס עם אביו וחמיו כשלובשים מכנסים כתב בביאור הגר"א (שם אות מז), 'עיין רש"י שם', וכוונת הגר"א, שכשם שכתב רש"י (לעיל ד"ה רומנין) שהחשש להרהור משכב זכר הוא משום שרואה את אחיו ערום, כמו כן גם מה שכתב רש"י כאן שהאיסור הוא משום הרהור, היינו באופן שהם ערומים. **ל. בתוספות** חכמי אנגליה (ד"ה מין) פירשו, שהחשש שנזכר שממנו יצא ויבוא לשכב עמו משכב זכור. המאירי (ד"ה שני אחים) פירש, שהאיסור הוא משום חשש פריקת עול אימת אביו ממנו. בדבר שמואל (ד"ה עט) ביאר שרש"י לא פירש כטעמו של המאירי, שהרי תנא קמא אוסר אפילו כשאביו צריך לו, ואם היה הטעם כהמאירי, אזי באופן שאביו צריך לו היה ראוי להתיר, כשם שהובא בגמרא ברבו, לכן פירש רש"י שהטעם משום הרהור. **לא. ברייתא** שבגמרא לפנינו נוסף איסור רחיצה עם בעל אמו, וכך הביא המרדכי (רמז תרו). אכן הרי"ף והרא"ש לא הביאו שיש איסור ברחיצה עם בעל אמו, וכן רש"י והר"ן לא פירשו שיש איסור בזה. על פי חלקת מחוקק (מהע"ז סי' כג סק"ה). **לב. פירש** רבינו גרשום (חולין ג. ד"ה דמקטמץ) 'חלב שעל גבי הקיבה יש בו שעשוי כקשת ויש עליו חלב שעשוי כיתר כחיצים פשוט'. **לג. שבני** ארץ ישראל סוברים כדעת רבי עקיבא (חולין מט:) המתיר את חלב היתֶר, ובני בבל סוברים כדעת רבי ישמעאל האוסרו באכילה. רש"י (שם ג. ד"ה כי - הרמזון). **לד. ברש"י** כאן ולהלן (ד"ה מנכל) מבואר, שטעם האיסור לשנות ממנהג המקום הינו משום המחלוקת. וביאר השפת אמת (ע"ג ד"ה ממכ), שרש"י כתב טעם זה רק לדעת אביי, שסובר שכל האיסור לשנות ממנהג המקום הוא משום חשש מחלוקת, ולכן הוא סובר שההולך מארץ ישראל לבבל אינו חייב לנהוג כמנהגי בבל, כיון שלא יביא הדבר למחלוקת, אבל רב אשי להלן בגמרא חולק וסובר שמעיקר הדין חייב לנהוג כמנהגי המקום שבא אליו, ואפילו אם לא יביא שינוי המנהג למחלוקת, אלא שסובר שחייב לנהוג כמנהגי המקום רק באופן שאין דעתו לחזור. **לה. ויכולים** לדון דיני קנסות. רש"י בחולין (יא: ד"ה דכיון). והוסיף, שבני בבל כפופים לבני ארץ ישראל גם בקידוש החודש ובעיבור השנים, שדברים אלו נוהגים רק בארץ ישראל ואין נוהגים בחוץ לארץ, כמבואר במסכת סנהדרין (יא:) שאין מעברים את השנה בחוץ לארץ. וראה בהגהות וציונים (נרש"י מולין שם). **לו. כוונת** רש"י שלא נפרש שגם אנו בני בבל יכולים לנהוג כמנהג ארץ ישראל, ולכן כתב 'כלומר' וכו', והיינו שרק בני ארץ ישראל נוהגים כמנהגם. ואכן היה צריך לומר 'עבדי כוותייהו', כלומר שבני ארץ ישראל עושים כמנהגם, אלא שאמר 'עבדינן כוותייהו' אגב הסוגיא בחולין (יא:) שנאמר שם 'עבדינן כוותייהו' על אופן שבני בבל עולים לארץ ישראל שנוהגים כמנהג ארץ ישראל ולא צריכים לנהוג כמנהג בבל, ושם מתפרש כראוי 'עבדינן', שאנו בני בבל ההולכים לארץ ישראל עושים 'כוותייהו', כבני ארץ ישראל. תוספות (ד"ה עבדינן, על פי מהרש"ל שמופ' שם), חידושי הר"ן (ד"ה ותקמ"ל). **לז. וכן** פירש רבינו חננאל (ד"ה ממכ). והרשב"א (גיטין לז: ד"ה כי) והמאירי (ד"ה אף) פירשו שהמדובר הוא על ספיחי כרוב בשביעית [וכמעשה המובא להלן בגמרא]. **לח. התוספות** (ד"ה כל) הקשו בשם ריב"א, שמשמע שכשנכנס לגינה ונטל את עלי הכרוב ותלשם

נפני מכול

בפני אתה יכול לסמוך עלי ולאכול ספיחי כרוב, **הואיל וראיתי את רבי שמעון שאכל** ספיחי כרוב.

והיינו פלונתא דידיה אדידיה - וזו הסתירה שיש מדברי רבה בר בר חנה על דברי עצמו, **דלעיל אמר** רבה בר בר חנה לבנו, **לא תאכל** את חלב היתר **אפילו בפני**, כיון שאינני מתיר מתוך לימודי וסברתי אלא משום שראיתי את רבי יוחנן שאכל, **והכא קאמר** רבה בר בר חנה, שאמר רבי שמעון בן רבי יוסי בן לקוניא לרבי יוחנן בן אלעזר, **דאף על גב דלאו בר סמכא הוא** - שאפילו שרבי שמעון בן רבי יוסי בן לקוניא אינו מוסמך להורות בענין ספיחי כרוב, **ולאו מגמריה ומסבריה קא שרי ליה** - ולא התירם מתוך לימודו וסברתו, **סמכינן עליה מיהא** - אפשר לסמוך עליו ולאוכלם לכל הפחות **בפניו, משום דחזיא לגברא רבה דאכיל** - משום שהוא ראה לאדם גדול שראוי להורות בזה שאכלם.

כל הספיחין אסורין

כל הספיחים שגדלו **בשביעית**, אסורים באכילה **מזמן הביעור ואילך**[לט].

אמין מיתא נסן בירק סמדם

ספיחי הכרוב **משרשין** הן גדילין, **והרי הן כאילן שמוסיף ענפים על ענפים**, ואין נוהגת בהם קדושת שביעית כלל[מ], **ולאו בכלל שאר ספיחים נינהו** - ואינם כשאר ספיחים שנוהגת בהם קדושת שביעית, **וכל שאר ספיחים מזרע הנחבט ונופל לארץ הוא** - הם גדילים, **אבל ספיחי כרוב אינו כן, אלא עליו** - עלי הכרוב **גדילין בענפים** [דרכו של צמח הכרוב, שככל שהוא גדל נוצר קלח ועל הקלח גדילים העלים], **ולא אסרה תורה** שינהגו דיני שביעית, **אלא בספיחים מעין זריעה** - שגדילים על ידי זריעה, **כדכתיב** בפסוק שממנו למדנו את איסור הספיחים, 'הן **לא נזרע** וגו' ולא נאסוף את תבואתנו'[מא], **כך שמעתי.**

שיטה זו סוברת שהטעם שאין ספיחי כרוב נאסרים באכילה, הוא משום שאין קדושת שביעית נוהגת אלא בירקות שגדילים דרך זריעה, רש"י מקשה על שיטה זו שתי קושיות:

וקשיא לי, חדא - קושיא ראשונה, מדוע אכן קוראת הברייתא לגידולי הכרוב 'ספיחים', **דכי האי גוונא לא קרי ספיחים** - שהרי האופן של כרוב הגדל על הקלח אינו קרוי ספיחים, שאין קרוי ספיחים **אלא הגדילים מזרע הנחבט ונופל לארץ** מאליו מחמת הרוח קודם לקיטה[מב].

ועוד קשה, וכי פירות **האילנות** שגדלו **בשביעית מי לא נהגא בהן נמי קדושה**[מג], ואם כן הוא הדין לספיחים שגדילים כעין אילנות.

ונראה בעיני, דטעמא - שהטעם שספיחי כרוב אינם נאסרים, היינו **משום דכרוב אינו כלה לחיה כל ימות החורף**, ובכל השנה אדם מוצא מהם בשדה[מד], וכל מה ששאר ספיחים אסורים, היינו רק לאחר שכלו לחיה שבשדה שזהו זמן הביעור, **וגימגום** - אך טעם זה אינו מחוור[מה].

אמר רבי עקיבא

למה בפסוק (ויקרא כה כ) 'וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית הן לא נזרע', **נאמר** גם 'ולא **נאסוף** את תבואתנו', הרי **מאחר שאין אנו זורעין** כמו שנאמר 'הן לא נזרע', **מה יאספו**, ומדוע צריך להוסיף הפסוק שישאלו גם משום שלא יכולים לאסוף, אלא **לימד** הפסוק בכך, **על הספיחים שאסורין** באכילה לאחר הביעור, **והכי קאמר** - וכך כוונת הפסוק, 'הן **לא נזרע**' ומשום כך לא תגדל תבואה, ואפילו התבואות הנדילין **מאיליהן** 'לא **נאסוף**'[מו].

גורסין ספיחי כרוב אמו ספיחין דעלמא

דאף על גב דאין ביעור לכרוב - שאפילו שלכרוב אין זמן שיתחייב בביעור, **דהא** - שהרי הוא **מתקיים בשדה כל ימות הגשמים**, מכל מקום **ספיחין דידיה אסורין** באכילה מדרבנן לאחר זמן הביעור[מז], משום **דלא לימא** - שלא יאמרו [אם לא

ציונים והערות

מהקרקע היו שם עוד הרבה שמחוברים, אם כן יש להוכיח מכך שהדבר היה קודם הביעור, שהרי לאחר הביעור כלה המין מן השדה, וכעין זה הקשה בתוספות רי"ד (ד"ה ונטל), שכיון שהיו נמצאים בגינה מבואר שעדיין לא הגיע זמן הביעור, ולמה אנו רוצים לאוסרם. והפני יהושע (תוספות שם) כתב, שהר"י בתוספות לא הקשה על רש"י קושיא זו, משום שאין נראה בעיניו קושיא כל כך, והיינו כי יתכן שהיה הדבר לאחר זמן הביעור, ומכל מקום באותה גינה נשאר מעט לאחר זמן הביעור. על פי המקדש דוד (זרעים, שביעית פי' נט קס"ב ד"ה ממרין - המאסף, שביעית פי' יח). וראה עוד להלן ברש"י ובהערות שם בביאור שיטת רש"י שאיסור ספיחים הוא רק לאחר הביעור. **לט. מבואר** מדברי רש"י שלאחר הביעור הספיחים נאסרים באכילה, כלומר, שזמן הביעור בשביעית אוסר באכילה, וכך פירש להלן (נג: ד"ה מסוס) בשיטת רבי שמעון בן אלעזר, שביעורן של פירות שביעית היינו להפקיר את הפירות במקום דריסת חיה ובהמה. והקשה בתוספות רי"ד (ד"ה ונטל), הרי שנינו במסכת שביעית (פ"ט מ"ח) 'מי שהיו לו פירות שביעית והגיע שעת הביעור, מחלק מזון שלש סעודות לכל אחד ואחד, ועניים אוכלין אחר הביעור, אבל לא עשירים, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר, אחד עניים ואחד עשירים אוכלין אחר הביעור', הרי שלעניים ודאי שמותר לאכול לאחר זמן הביעור, ולא נחלקו תנאים אלא אם מותר גם לעשירים, וכן הקשו התוספות להלן (נג: ד"ה מנענעין) על דברי רש"י שם. אכן התוספות לא הקשו כן על רש"י בסוגייתנו, משום שכתבו שם, שמה שלאחר הביעור הפירות אסורים באכילה, היינו באופן שמשהה אותם בביתו בחזקת שהם שלו, אבל אם מפקירם לכולם ולדריסת חיה ובהמה, יכול כל אחד לקחתם ולאוכלם, ומעתה גם את דברי רש"י בסוגייתנו ניתן לפרש באופן זה, שאסורים באכילה אם לא הפקירם. ובפני יהושע (נג: נמוס' ד"ה עד) ביאר בשיטת רש"י שם, שהיא כשיטת הראב"ד (שמיטה ויובל פ"ו ה"ג), שיש שני זמנים בביעור, האחד, כשכלו פירות העיר ותחומיה, ואז צריך לתת אותם לאוצר בית דין, והם יחלקו לכל אחד כדי מזון שלש סעודות לשבת, וכן לכל יום ויום כדי מזונו, ואם אין לבית דין אוצר, או שאין שם בית דין, צריך להפקירם, ולאחר שמפקירם גם הוא יכול לחזור ולזכות בהם. והזמן השני בביעור הוא כשכלו הפירות מכל הארץ, כגון ביהודה בכל ארץ יהודה, ואז חייב לבערם לגמרי לשריפה או לאיבוד, ואסורים באכילה. ומה ששנינו במסכת שביעית שהפירות מותרים באכילה לכל הפחות לעניים, זהו רק בזמן הביעור הראשון. ומעתה יש לבאר על פי דרך הפני יהושע, שרש"י בסוגייתנו פירש שהמדובר הוא לאחר הביעור השני, שהפירות אסורים באכילה אפילו לעניים. **מ. ממה** שמקשה רש"י להלן על שיטה זו מאילנות מבואר ששיטה זו סוברת שמטעם זה אין קדושת שביעית נוהגת כלל בספיחי כרוב. **מא. מתיבת** 'וכל' עד 'לא נזרע וגו'' אינו נמצא בדפוסים ישנים ברש"י. הגהות וציונים. אכן בתוספות רי"ד הביא לשון זה בשם רש"י, אך לא הביא את המשך לשונו של רש"י מתיבות 'כך שמעתי' עד סוף הדיבור, אלא הביא את לשון רש"י בד"ה גזרינן, הרי שהביא כטעם אחד את מה שלפנינו רש"י מביא כשני טעמים חלוקים. אכן בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה מזן) הביאו את כל דברי רש"י מתיבות וקשה לי. **מב. ורש"י** חולק על שיטה זו וסובר שהמציאות היא שגם כרוב גדל מזרע הנחבט ונופל בארץ, ורק לכן אפשר לקרוא לו 'ספיחים'. דבר שמואל (ד"ה כל). **מג. הרי** הרבה פירות יש שנאסרים בשביעית והם באים מהאילנות של שנה שישית ואוסרים אותם מפני שצמחו בשביעית. רבנו דוד (עמ' סג ד"ה ויש) בשם רש"י. **מד. רבינו** דוד (ד"ה כל) בשם רש"י. התוספות (ד"ה כל) הביאו בשם רש"י, שהשורש אינו כלה מן השדה. **מה. וביארו** בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה מזן), שהוקשה לרש"י מדוע אמר רבי שמעון שאין כיוצא בו בירקות השדה, היה לו לומר שאינו כלה לחיה שבשדה. ועוד הקשו, וכן הקשה ר"י בתוספות (ד"ה כל), אם אכן איסור הספיחים הנאמר כאן הוא משום שכלה לחיה שבשדה, מדוע הוצרך רבי עקיבא (להלן ביאור הנ"מ) לאסור מהפסוק (ויקרא כה כ) 'הן לא נזרע ולא נאסוף' וגו', היה לו להביא את הפסוק (שם כה ז) 'ולבהמתך ולחיה אשר בארצך' וגו' שממנו לומדת הגמרא להלן (נג:) את איסור אכילת הפירות לאחר זמן הביעור. בחידושי רבינו דוד (ד"ה והרב) תירץ בשם רבו, שאכן את עיקר האיסור לומד רבי עקיבא מהפסוק 'ולבהמתך ולחיה אשר בארצך' וגו', אלא שלמד מהפסוק 'הן לא נזרע ולא נאסוף' וגו', שבספיחים נוהגת קדושת שביעית, שאסור לאוספם כדרך שהוא אוסף את שלו, שאסור לשומרם ולקוצרם כדרך הבעלים, אבל באמת הספיחים מותרים באכילה בשביעית קודם הביעור, ומאחר ולמדנו שגם בהם נוהגת קדושת שביעית, מעתה נוהג בהם איסור אכילה לאחר זמן הביעור ככל פירות שביעית שדורשים בהם את הכתוב 'ולבהמתך ולחיה' וגו'. עוד הקשו התוספות, שנראה מהתורת כהנים (נהר פ"ד ה"ה) שגם חכמים החולקים על רבי עקיבא וסוברים שספיחים מותרים מן התורה, מודים שלאחר הביעור הספיחים אסורים, ומדוע העמידה הגמרא את מחלוקת זו של רבי שמעון ורבנן בספיחי כרוב רק לשיטת רבי עקיבא. וראה עוד בתוספות ובחידושי רבינו דוד (ד"ה ונטלה) מה שהוסיפו להקשות על פירוש רש"י. והתוספות בשם רבינו תם (ספר הישר סי' שנג) ביארו, שהנידון הוא על איסור הירקות בשביעית עצמה, שכל הירקות הגדילים על ידי זריעה אסורים באכילה מן התורה בשביעית לדעת רבי עקיבא, ודורש זאת מהכתוב 'הן לא נזרע ולא נאסוף' וגו', וחכמים חולקים עליו וסוברים שאינם אסורים באכילה בשביעית, אלא רק אחר זמן הביעור. וספיחי כרוב אינם אסורים מן התורה לדעת רבי עקיבא, שלא אסרה תורה אלא ספיחים הגדילים על ידי זריעה, ככתוב 'הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתנו', שמשמע שלא אסרה תורה אלא כעין תבואה הנזרעת, וכרוב אינו גדל על ידי זריעה אלא הוא גדל כאילן, ולכן הוא מותר מן התורה, וסובר רבי שמעון שאף רבנן לא גזרו לאוסרם, וחכמים סוברים בדעת רבי עקיבא שגזרו לאסור ספיחי כרוב משום שאר ספיחים שיבואו להתירם בשביעית. במשנת יוסף (שביעית פ"ט מ"ח) ביאר, שרש"י לא פירש כפירוש רבינו תם, שלדעת רבי עקיבא ספיחים הגדילים בשביעית אסורים באכילה מיד, שהיה קשה לרש"י איך אוסר רבי עקיבא את הספיחים באכילה, הרי כתוב בפסוק (ויקרא כה ו) 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה', ולרש"י היה נראה דוחק להעמיד את הפסוק כמו שמפרשים התוספות רי"ד (ד"ה ונטל) והתוספות רבינו פרץ (ד"ה כל), שהפסוק עוסק רק בפירות האילן, שהרי כתוב בפסוק לאחר מכן 'ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול', ומשמע שהפסוק מדבר גם על תבואה הנזרעת ולא רק על פירות האילן. אכן התוספות בתענית (ו: ד"ה עד) כתבו שאין כוונת הפסוק לתבואת דגן אלא לתבואת הכרם. **מו. בחידושי** רבינו דוד (ד"ה והלא) הקשה, אם כדברי רש"י שאיסור הספיחים הוא רק לאחר הביעור, איך חכמים חולקים על רבי עקיבא וסוברים שאין הספיחים אסורים אלא מדרבנן, הרי כתוב בפסוק (ויקרא כה ה) 'את ספיח קצירך לא תקצור', ואפילו שהפסוק הזה לא מלמדנו שהספיחים אסורים באכילה, אלא מלמדנו שאסור לקצור את הספיחים כדרך שהוא קוצר את שלו בכל השנים, אלא שיהיו מופקרים לכל אדם, וכמו שפירש רש"י על התורה (שם), מכל מקום לאחר שלמדנו מכך שיש בספיחים דין שביעית, שחייב להפקירם, למה נחלק ונאמר שלא ינהג בהם האיסור שיש בפירות שביעית לאחר הביעור. בחידושי הר"ן (ד"ה ר' שמעון) תירץ, שהרי יש לתמוה מדוע למד רבי עקיבא את איסורו מהפסוק 'הן לא נזרע ולא נאסוף' וגו', היה לו ללמוד את האיסור מהפסוק 'את ספיח קצירך לא תקצור', אלא מבואר מכך שמפסוק זה עדיין אין הכרח שכוונת התורה שיש קדושת שביעית בספיחים, ואפשר לומר שהספיחים אינם חשובים ואינם נקראים תבואה, ומה שאסרה תורה את קצירת הספיחים אינו אלא משום הרמאים שיהיו זורעים וקוצרים ואומרים ספיחים קצרנו, לפיכך הפקירה התורה את הספיחים ואסרה על בעל השדה לקוצרם כדרך הקוצר את שלו ולשומרם, ולא הותר לו אלא לקוצרם כזוכה מן ההפקר, אבל עדיין לא שמענו מכך שנוהגת בספיחים קדושת שביעית, ורק מהפסוק 'הן לא נזרע ולא נאסוף' וגו' למד רבי עקיבא שהתורה הצריכה גם לבער את הספיחים, וחכמים סוברים, שאם אכן זכה בספיחים כזוכה מן ההפקר אינו צריך לבערם, שכל האיסור בהם הוא רק לקוצרם כדרך שקוצר את שלו. **מז. בחידושי** רבינו דוד (ד"ה והלא) הקשה לדברי רש"י, איך חכמים אוסרים אותם לפני זמן ביעורם [שהרי ספיחי כרוב לעולם הם קודם זמן ביעורם] גזירה משום שאר ספיחים לאחר

אוניברסיטת בר-אילן

נאסור], **טעמא** שספיחי כרוב מותרים לאחר זמן הביעור, היינו **משום דאין בספיחין איסור שביעית**, ולכן לא נאסרים באכילה לאחר זמן זה, **ואתו למישרי** - ויבואו להתיר באכילה **שאר ספיחים** לאחר זמן הביעור.

פריסה

'**ואל ישנה** אדם מפני המחלוקת' דמתניתין - ששנינו במשנתנו, **ארישא קאי** - זהו טעם על האופן הראשון במשנה ששנינו בה, '**ההולך ממקום שעושין** מלאכה בערב פסח לפני חצות, **למקום שאין עושין** מלאכה בערב פסח', הדין שלא יעשה שם מלאכה מפני המחלוקת[מח].

רבא אמר לעולם אספיפא

מה ששנינו 'ואל ישנה אדם מפני המחלוקת' זהו טעם על הסיפא, **והכי משמע מתניתין** - וכך מתפרשת משנתנו, **או** ההולך **ממקום שאין עושין** מלאכה בערב פסח לפני חצות, **למקום שעושין** מלאכה בערב פסח, **נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם, ולא ליעבד** - וגם הוא לא יעשה אז מלאכה, ואין בכך סתירה להלכה שלא ישנה אדם ממנהג המקום, משום **דהא דקיימא לן בעלמא אל ישנה אדם ממנהג העיר אינו אלא מפני** חשש **המחלוקת** אם ישנה, **וכאן** כשאינו עושה מלאכה בערב פסח **אין** חשש שזה יביא **למחלוקת**[מט].

דמתי למערב

מה תאמר שיש לחשוש **שהרואה אותו בטל** ממלאכה **יאמר, זה אומר** - האדם הזה שאינו עושה מלאכה סובר **שהמלאכה אסורה**, וחלוק הוא **על כולנו** שאנו סוברים שמותר לעשות מלאכה, ויביא הדבר למחלוקת, **לא יאמר הכי, אלא יאמר** שמה שאינו עושה מלאכה זהו משום **שמלאכה אין לו** להתעסק בה, ואינו בטל מחמת שנוהג בכך איסור, **שהרי כמה בטלנין יש בשוק כל ימות השנה**, ואפילו בימים שהמלאכה מותרת בהם.

נב.

ביישוב נמ פניהם

ביישוב ודאי שלא אעשה **מלאכה ביום טוב שני, הואיל ונהגו בו** באותו יישוב **איסור, לא אשנה לעיניהם את המנהג** אפילו שאיני חייב לנהוג בו קדושה, כיון שאני יודע מתי קבעו **את החודש**[נ].

דעדיפא מינה

החמורה ממנה - העונש היותר חמור ממכת מרדות.

עבדי ליה

עשיתי לו[נא].

מימנו מנגדא דכר בי רב

תלמיד שמרח, היו נמנין להלקותו - היו החכמים מתאספים לדון ולפסוק עליו שהוא חייב מכת מרדות[נב], **ולא לנדותו** - ולא היו מתאספים לחייבו נידוי, אלא היו נשמטים מלדון בזה, **משום דשמתא חמורה** - לפי שהנידוי הוא עונש גדול וחמור, **וחוששין לכבוד התורה** - וחוששים להעניש בכזה עונש חמור משום כבוד התורה[נג].

ולים ליה לרבי יהודה כו'

האם רבי יהודה לא סובר מה ששנינו 'ההולך ממקום למקום נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם', **דמשמע** מדברי רבי יהודה שאמר במוליך פירות שביעית ממקום שלא כלו למקום שכלו, 'אומרים לו צא והבא לך אף אתה', **שיכול לומר לו בן מקום שלא כלו** שהביא משם פירות, **לבן מקום שכלו** שם הפירות, **צא והבא לך אף אתה** פירות **ממקום שהבאתי ותמצא שלא כלו שם לחיה ואכול מאותן שתביא, (ואותה)** [ורק **אותן פירות**][נד] **שלך שיש לך בבית** ממה שגדלו כאן **אסורין, ומעמא משום דגדלו כאן, ובזה המקום כלו** הפירות לחיה שבשדה, **אבל אני הבאתי את שלי ממקום היתר** כיון שלא כלו שם, **ואין כאן מחלוקת** - ולא יביא הדבר למחלוקת אם המביא את הפירות ממקום שלא כלו לא יבערם.

אך מקשה הגמרא, **ולית ליה לרבי יהודה דאסור** - האם רבי יהודה לא סובר שיש לאסור באופן כזה **משום חומרי מקום שהלך לשם, ואפילו אין שם מחלוקת** - ואפילו אם אין חשש שיביא הדבר למחלוקת, **דהא** - שהרי ההולך **ממקום שאין עושין** מלאכה בערב פסח עד חצות **למקום שעושין** מלאכה, **דמעמא לאו משום מחלוקת הוא** - שאין סברא לאסור עליו משום חשש מחלוקת, ומכל מקום **אסרינן ליה** לעשות מלאכה, **משום חומרי מקום שיצא משם**, הרי שמה שנותנים עליו חומרי מקום שיצא משם אינו מטעם חשש מחלוקת, כמו כן במוליך פירות שביעית ממקום שלא כלו למקום שכלו, אף שאין חשש מחלוקת יש לאסור עליו משום חומרי מקום שהלך לשם[נה].

הכי גרסינן, מילתא אחריתי קאמר - דבר נוסף אמר תנא קמא במשנתנו[נו], **או** שהוליך פירות שביעית **ממקום שלא כלו למקום שלא כלו**, ולאחר מכן **שמע שכלו במקומן** שגדלו שם [והוציאם משם], **חייב לבער, ורבי יהודה אומר** פטור מלבער, משום שאומר לבן המקום שגדלו בו הפירות, **צא והבא לך אף אתה מהיכא דאיתנהו**[נז] **והא לא כלו**

ציונים והערות

זמן ביעורם, והיכן מצינו שאוסרים פירות שלא הגיע זמן ביעורם גזירה משום שאר פירות שהגיע זמן ביעורם. ואם תאמר שאין ספיחי כרוב אסורים מן התורה משום שאין להם ביעור לעולם, אם כן באיזה זמן נאסור אותם מדרבנן, הרי אין להם ביעור, והיה לחכמים לפרש מהו זמן איסורם. מח. **זהו** ביאורו של אביי בגמרא, וראה בהערה להלן בביאור שיטת רש"י בדעת אביי. מט. **בחידושי** הר"ן (ד"ה ורבא) ביאר, שרבא מודה לאביי שמה ששנינו 'ואל ישנה אדם מפני המחלוקת' מתפרש גם על הרישא, שההולך ממקום שעושים מלאכה למקום שאין עושים, כיון שדעתו לחזור, חייב לנהוג כמנהג המקום שלא לעשות רק מחמת שלא לשנות מפני המחלוקת, שהרי מעיקר הדין אינו צריך לנהוג כמותם כיון שדעתו לחזור, אלא שאביי סובר שאינו מתפרש אלא על הרישא, אבל בסיפא שהלך ממקום שאין עושים מלאכה למקום שעושים, ודעתו לחזור, כיון שמעיקר הדין אסור לו לעשות מלאכה, כחומרת מקום שיצא משם, אין לו לעשות מלאכה אפילו שהדבר יביא למחלוקת, ורבא סובר שאפילו שמעיקר הדין אסור לו לעשות מלאכה, כיון שאינו אסור בכך מן התורה, אם יש חשש שיביא הדבר למחלוקת, היה לו לחוש לכך ולעשות מלאכה, אלא שכיון שאין לחשוש שיביא הדבר למחלוקת, יש לו לנהוג כמנהג מקומו שבא משם. אכן כתב, שרש"י לא פירש שלפי רבא 'ואל ישנה אדם מפני המחלוקת' מתפרש גם על הסיפא שמשמעו שרבא מודה שזה מתפרש בעיקר על הרישא, אלא לדעת רש"י לפי רבא מה ששנינו 'ואל ישנה אדם מפני המחלוקת', מתפרש רק על הסיפא, וביאר השפת אמת (ד"ה שמה) את מחלוקתם של אביי ורבא לדעת רש"י, אביי סובר שהחיוב לנהוג כחומרות מקום שהלך לשם זהו רק מפני המחלוקת, וכמו שפירש רש"י לעיל (ע"ב ד"ה הני, שמא) בדעת אביי, ורבא סובר שהחיוב לנהוג כחומרות מקום שהלך לשם הוא מעיקר הדין, ולא משום חשש מחלוקת, ולכן מה ששנינו שלא ישנה מפני המחלוקת מתפרש רק על הסיפא. נ. **התוספות** בסוכה (מג. ד"ה לפרש) הביאו לפרש בשם רש"י בסוגייתנו, שרב ספרא שאמר 'ידעינא בקביעא דירחא', פירושו שהיה יודע את סוד העיבור, והיינו שהיה יודע את סדר קביעות החדשים מתי יחולו ראשי חדשים, ולכן לא היה צריך לנהוג יו"ט שני. אכן התוספות הקשו על פירוש זה, שמבואר בביצה (ד:) שכל בני בבל היו יודעים את סוד העיבור, ומכל מקום היו נוהגים שלא לעשות מלאכה ביו"ט שני. אמנם בפסקי הרי"ד (ד"ה שמא) ביאר, שהדין הנזכר בביצה שיש לנהוג שני ימים טובים אף שאנו בקיאים בקביעות החדשים, נתקן מאוחר יותר לאחר שתיקן הלל נשיאה לוח קבוע לכל החדשים עם דחיות ותיקונים, שאז גזרו חכמי ארץ ישראל על בני הגולה שימשיכו לעשות שני ימים [אף שיודעים מתי ראש חודש] כבזמן הספק, שמא ישתכח החשבון על ידי הגזירות, אבל בזמן רב ספרא היו קובעים את החדשים על פי חשבון, אך ללא התיקונים והדחיות שאנו מחשבים כיום אלא לפי חישובי המולד האמיתי, ואלו שלא היו בקיאים בחישובים אלו היו עושים יומיים מספק, ורב ספרא שהיה בקי בקביעות החודש היה מותר במלאכה לולי החיוב לעשות בישוב כמנהג המקום. והתוספות פירשו בשם רבינו תם, שרב ספרא היה דר במקום שהיו מגיעים שלוחי הבית דין להודיע מתי קבעו את החודש גם בתשרי, והלך בניסן למקום שהשלוחים באים בניסן אך אינם באים בתשרי [כיון שאין הליכת השלוחים דוחה שבת ויו"ט, לכן יש מקומות שיכולים להגיע לשם בניסן ולא בתשרי, שבתשרי נוספים ימי ראש השנה ויום הכיפורים שאינם הולכים בהם], ובאותו מקום נוהגים יו"ט שני גם בניסן כמבואר בראש השנה (כא.). נא. **ראה** בהערה להלן מדוע אכן הענישו בעונש יותר חמור. נב. **ע"פ** המכתם (ד"ה דנמערנא). נג. **יש** ראשונים [הרי"ף, גליון בשם הערוך, ועוד] שפירשו, שלא היו מלקים עד שהיו מתקבצים כולם לפני רבם והיו כולם מסכימים שראוי להלקותו, אבל לנדות לא היו ממתינים עד שיתקבצו כולם, משום שאין מנדים אלא על דבר חמור, ובדבר חמור אין חולקים כבוד לרב. החתם סופר (ד"ה נג) הקשה, לפי רש"י שפירש שלא מנדים תלמידי חכמים משום כבוד התורה, אם כן מדוע אכן רב יוסף נידהו ולא חשש לכבוד התורה. ותירץ, שבמעשה זה היה נראה אותו תלמיד כמזלזל ומפקפק על גזירת חכמים, ועל כן ראוי היה לנדוי. נד. **הגהות** הב"ח. נה. **הפני יהושע** (ד"ה פיפקפ) והחתם סופר (ד"ה ולית) הקשו, מה הגמרא מדמה 'חומרי מקום שיצא משם' ל'חומרי מקום שבא לשם', הרי מה שחייב בחומרי מקום שיצא משם אכן אינו מפני המחלוקת, אלא שנחשב עדיין לאחד מבני המקום שחייב לנהוג כפי אותו מנהג משום אל תטוש תורת אמך [כמו שכתב הרז"ה (ד"ה מקום)], אבל חומרי מקום שבא לשם אינו אלא מפני המחלוקת, ולכן סובר רבי יהודה שבאופן שאין מחלוקת אינו חייב לנהוג כמנהג מקום שבא לשם. והוסיפו הצל"ח (פסחים נרס"י) והשפת אמת (ד"ה ולית), שקושיית הגמרא לא יכולה להתפרש לשיטת אביי שאמר לעיל (נא:) שהמשנה עצמה אמרה שהטעם שנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם הוא מפני המחלוקת, ומה שנותנים עליו חומרי מקום שיצא משם הוא מעיקר הדין, ולשיטת אביי מתיישבים דברי רבי יהודה, שכיון שבמוליך פירות ממקום שלא כלו למקום שכלו אין חשש מחלוקת [משום שאומר לו צא והבא לך אף אתה], לכן אינו חייב לבער [אלא שתנא קמא מחייב בביעור אפילו באופן כזה, משום שסובר שגם באופן כזה יש מחלוקת. שפת אמת], וקושיית הגמרא יכולה להתפרש רק לשיטת רבא לעיל (נא:) שאמר [ע"פ רש"י לעיל], שמה שנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם אינו מפני המחלוקת אלא מעיקר הדין, וזוהי קושיית הגמרא כאן, האם רבי יהודה חולק על כך, שאומר שבאופן שאין חשש מחלוקת אם ישנה ממנהג המקום שהלך לשם אינו חייב לנהוג כמנהגם. והפני יהושע כתב, שלולי פירוש רש"י היה מפרש, ששאלת הגמרא היא האם לא סובר רבי יהודה שנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם, וזהו מטעם שלא יבוא ללעז ולחשד שאינו נוהג כשורה, שאין כולם יודעים שבא ממקום שנוהגים היתר בדבר, וכיון שכך, במוליך ממקום שלא כלו למקום שכלו היה לו לרבי יהודה לחייבו בביעור, שגם בזה יש לחוש ללעז, שלא ידעו שהביאם ממקום שלא כלו, וראה עוד מה שביארו הצל"ח והשפת אמת. נו. **ראה** בהערה ברש"י להלן (ד"ה מילתא). נז. **בדקדוקי** סופרים (אות ג) הביא שיש ספרים שגרסו 'דבשעה דאיתינהו הא לא כלו', ומגירסא זו רש"י בא להוציא, וראה עוד בהגהות וציונים.

- מהיכן שהפירות נמצאים, והרי לא כלו כאן הפירות.

מילתא דאמרי קמאי

תנא קמא[נח].

ומפני שכלו במקומן מיד לבער

ואף על גב דאין כאן חומרי מקום שיצא משם, שבשעה שיצא משם עם הפירות, **עדיין לא** היו **נוהגין בהן** [-בפירות] **חומרא** - חובת ביעור, שבאותו זמן עדיין לא כלו שם.

רבי יהודה אומר נא

רבי יהודה אומר, אינו חייב לבער, משום שיכול **זה לומר לבני מקומו שיצא משם, איני משנה ממנהגכם** במה שאיני מבערם[נט], **דהא הולכתים למקום שלא כלו, וצא והבא לך משם** - מהיכן שהם נמצאים [והיינו במקום הזה], **ותוכל למצוא הרבה.**

לפומרא דמרה רבי יהודה

הכי הוה גמיר לה רבי אלעזר מריבה - כך קיבל רבי אלעזר [בן פדת האמורא[ס]] מרבו, **דרבי יהודה שאמר**, אומרים לו צא והבא לך אף אתה, **לחומרא** - כוונתו להחמיר יותר מדעת תנא קמא[סא].

מלא מיפוך

אלא יש להפוך את השיטות **בתוספת** זו **שהוספנו על המשנה, ואימא** - וכך נאמר את השיטות, **או** שהוליך פירות **ממקום שלא כלו למקום שלא כלו ושמע שכלו במקומן, אינו חייב לבער**, זוהי דעת תנא קמא, וטעמו, **דאין כאן משום** החובה לנהוג **בחומרי מקום שיצא משם** ולחייבו בביעור, **שכשהוציאם עדיין לא נאסרו, רבי יהודה אומר**, חייב לבער, **שיש כאן** משום זילזול בבני מקומו שיצא משם, **דאמרי ליה בני מקומו הראשון, צא והבא לך** אף אתה **מהיכא דאייתינהו**, דהיינו **ממקום שהבאתם** - שהבאת את הפירות, **ותמצא שכבר כלו**[סב].

לעולם כדקאמי

אכן יתכן לפרש את המחלוקת באופן השנוי במשנה, **דלא אירי מתניתין במביא ממקומו למקום השוה לו** [כמו שהעמדנו באפשרות הקודמת שהוליך ממקום שלא כלו למקום שלא כלו], **אלא** המשנה דנה רק באופנים שמוליך ממקום **למקום שאין שוה לו**[סג].

והכי קתני

מתניתין - וכך כוונת המשנה, המוליך **פירות שביעית ממקום שכלו למקום שלא כלו, או ממקום שלא כלו למקום שכלו, חייב לבער**, ומדויק מכך שאם החזירן **למקומן ועדיין לא כלו, אינו חייב לבער, ורבי יהודה מחמיר** ומחייבו בביעור, **דאמרינן ליה צא והבא לך אף אתה מהיכא דאייתינהו השתא** - מהיכן שחזרת והבאתם עכשיו, **והא כלו להו** - והרי שם הם כבר כלו.

גבו דחמרא קלמינהו

גבו של חמור **שהכניסן לתוך אותו מקום** החָמוּר שחייבים לבער שם, **האם קלטן בחומרי אותו מקום שלא יוכל להחזירן עוד** למקום הפטור מביעור, **הא לא גדלו שם ואינו אוכלן שם.**

סכום שלשה כבשים

שלשה כבשים, היינו **שלשה מיני** ירק שמכניסם **בחבית אחת של חומץ או של ציר**[סד] **כדי להתקיים.**

על שלשתן

רק **על** סמך המין **הראשון** הממהר **להיות כלה** לחיה **מן השדה, דמשעה שיכלה אחד מהן מן השדה שלשתן אסורין** ואפילו המינים שלא כלו, משום **דכבשייהו משוי להו כחד** - שכבישתם ביחד מחשיבה את שלושת המינים כאילו הם מין אחד, כיון שהמין הראשון נותן טעם בשאר המינים[סה].

אף על סמרכן

על סמך מין הכלה **אחרון**, ואוכל משלשתן - מכל אחד משלשת המינים, **ואף על פי שמין השנים** - שכל אחד משני המינים הראשונים **כלה לחיה כברי**[סו].

ותנא קמא דמתניתין ורבי יהודה בהא פליגי - נחלקו באופן הזה שכבש כמה מינים בחבית אחת וכלו מקצת המינים, **דתנא קמא סבר לה כרבי יהושע** דמיקל שאפשר לאכול אפילו מהמינים שכלו על סמך המין שלא כלה, **והכי משתמעא למילתיה** - וכך משתמע מדברי תנא קמא, המוליך כמה מיני פירות שביעית הכבושים בחבית אחת **ממקום שלא כלו למקום שכלו כולן** - כל המינים, **חייב לבער**, ויש לדייק מכך, **אבל** אם **כלו מקצתן** ומקצת המינים לא כלו, **אוכל אף ממין הכלה, כרבי יהושע דסבר אוכלין אף על האחרון. ורבי יהודה מחמיר ואומר**, שאומרים לאותו שהביא החבית, **צא והבא לך אף אתה מאותו המין מן השדה, והרי לא תמצא** אותו **בשדה**, שהרי המין ההוא כלה מן השדה, **ואסור כרבן גמליאל** - ואותו מין אסור באכילה, כדעת רבן גמליאל הסובר שכל מין שכלה מן השדה חייב לבערו, אך אינו אוסר את שאר המינים[סז].

אוכלין בממרים

בכל ארץ יהודה[סח] **עד שיכלה** כל תמר מהדקל **האחרון שבצוער, שהיא עיר התמרים**[סט], **ותנן לקמן** (ע"ב), **שלש ארצות** בארץ ישראל חלוקות זו מזו

ציונים והערות

נח. ומוכח שרש"י לא גרס בגמרא 'מילתא אחריתי קאמר **רבי יהודה'**. דקדוקי סופרים (אות מ). רש"י בדיבורים אלו מבאר את מה שהביא בד"ה הכי גרסינן, ולכן כתב בהגהות הב"ח, שמד"ה הכי גרסינן עד ד"ה רבי יהודה, הכל דיבור אחד. **נט. מדברים** אלו משמע, שהחיוב לנהוג כאנשי מקומו שיצא משם הוא מפני המחלוקת, שאם לא היה יכול לומר להם איני משנה ממנהגכם, היה חייב לנהוג כמנהגם. והעיר במלא הרועים (נזר"י), שרש"י לעיל (ד"ה ולית) כתב שהחובה לנהוג בחומרי מקום שיצא משם אינו מפני המחלוקת. ויישב, שאכן החיוב לנהוג כמנהג מקומו שיצא משם אינו מפני המחלוקת כי אם מפני הזלזול בבני מקומו, וכמו שכתב רש"י להלן (ד"ה אלא) וכשיכול לומר להם שאינו משנה ממנהגם, אין בכך אפילו זלזול. **ס. ע"פ** רש"י ביבמות (עג: ד"ה רמיתי). **סא. הגמרא** מקשה מכך על רב שישא שאמר שרבי יהודה חולק ומיקל יותר מתנא קמא. והקשה הצל"ח (ד"ה והיכי), איך מקשים מרבי אלעזר האמורא על רב שישא, ואם כוונת הגמרא לשאול איך תתפרש המחלוקת לפי רבי אלעזר שאמר שרבי יהודה מחמיר מתנא קמא, הגמרא היתה צריכה לשאול 'ולר"א דאמר רבי יהודה לחומרא היכי מתרץ לה'. וכתב הצל"ח, שלולי רש"י היה מפרש שר"א לא קיבל דבר זה מרבו שרבי יהודה חולק לחומרא, אלא שאמר כן מסברא, שהרי הדבר קשה להוסיף שנחלקו במשנה על אופן שלא נזכר במשנה, לכן אמר רבי אלעזר שיש ללמוד מדברי תנא קמא שרק בשני האופנים ששנה תנא קמא דהיינו המוליך פירות ממקום שכלו למקום שלא כלו או להיפך חייב לבער, ולכן צריך לומר שרבי יהודה מחמיר ובא להוסיף ולומר שיש עוד אופנים שחייב לבער. וראה עוד בדבריו שפירש בשאר הסוגיא בדרך שונה מדברי רש"י. **סב. מדברי** רש"י מבואר, שרב שישא [שהוא בעל המימרא] סובר שמעיקר הדין מה שקובע לענין הביעור הוא היכן שהפירות נמצאים, ולא היכן שגדלו, ולכן אם מוליך פירות ממקום שלא כלו למקום שכלו, חייב מעיקר הדין לבערם, ואם הוליך פירות לפני זמן הביעור ממקומם למקום אחר, ועכשיו הגיע זמן הביעור במקום שגדלו, בכך נחלקו תנא קמא ורבי יהודה, תנא קמא פוטר מן הביעור, ורבי יהודה סובר שחייב לבער מדין חומרי מקום שיצא משם. ואם הוציא את הפירות לאחר שכלו במקומם, והוליכם למקום שלא כלו שם, גם תנא קמא מודה שחייב לבערם מעיקר הדין. חזון איש (שביעית סי' יג סק"ג). והוסיף, שבתוספות (ד"ה ממקום) נראה שהם מסתפקים בזה, האם המוליך פירות ממקום שכלו למקום שלא כלו חייב לבערם מעיקר הדין. **סג. כוונת** רש"י כעין מה שביארו התוספות (ד"ה אניי), שלפי ביאור זה לא חסר מן המשנה כלום, ורש"י מפרש שלא מוסיפים אפשרות נוספת ממה שהמשנה עסקה, אלא מדברים על אחת האפשרויות שהמשנה עסקה בהם. **סד. המרדכי** (ניקה רמז תרעד) כתב, שרש"י בכל מקום פירש שכבוש היינו בחומץ, וכן פירש במסכת חולין (נז: ד"ה כגוזם) לגבי ההלכה שכבוש עם דבר האסור באכילה הרי הוא כמבושל עמו וכולו נאסר, וראה שם מה שהקשה עליו. **סה. ע"פ** המאירי (ד"ה הכונס) שביאר לשון רש"י ע"פ הירושלמי (שביעית פ"ט ה"ד), שטעמו של רבי אליעזר שהראשון נותן טעם באחרון, והיינו שהמין הראשון שכלה הרי הוא נותן טעם בשאר המינים ולכן חייב לבער את כולם. **סו. וביאר** המאירי (ד"ה הכונס) טעמו של רבי יהושע, ע"פ הירושלמי (שביעית פ"ט ה"ד), שהאחרון נותן טעם בראשון, והיינו כיון שהמין שעדיין לא כלה נותן טעם בשאר המינים, יש כאן טעם של היתר במינים שכלו ולכן אינם צריכים ביעור. והתוספות (ד"ה הכונס) כתבו בשם רבינו תם, שטעמם של רבי אליעזר ורבי יהושע נתבאר בתורת כהנים (נהר פ"ג ה"ה) שנחלקו איך לדרוש את הפסוק (ויקרא כה יג) 'מן השדה תאכלו את תבואתה', רבי אליעזר סובר שהפסוק בא לומר שכשכלה מין אחד כל המינים אסורים, ורבי יהושע סובר שהפסוק בא לומר שאם אחד המינים לא כלה כל המינים מותרים, וראה בהערות בביאורי הפשט שהובאו דבריהם בהרחבה. עוד כתבו התוספות, שרבינו ניסים פירש, שמה שאמר רבי אליעזר 'אוכלים על הראשון', היינו, שכשכלה המין הראשון שהכניס בחבית לכובשו, כל שאר המינים אסורים, אבל אם כלה המין שהכניס אחרון לכבישה, אינו אוסר את המינים שנכנסו לפניו לכבישה, והירושלמי שהובא לעיל בטעמו של רבי אליעזר, שהראשון נותן טעם באחרון, כוונתו שהדבר שנכנס ראשון לכבישה הוא נותן טעם בשאר המינים, אך הדבר שנכנס אחרון לכבישה אינו נותן טעם במינים שקדמו לו. ורבי יהושע מחמיר וסובר 'אף על האחרון', והיינו, שגם המין שהכניס אחרון לכבישה נותן טעם במינים שקדמו לו, ולכן מיד שכלה אחד מן המינים חייב לבער את כל המינים שבחבית, וזהו ביאור לשון הירושלמי בטעמו של רבי יהושע שהאחרון נותן טעם בראשון, והיינו שגם המין שנכבש אחרון נותן טעם במינים הראשונים. **סז. המהרש"א** (נמוקפות ד"ה הכונס) העיר, שרש"י יכל לפרש שרבי יהודה סובר כרבי אליעזר שמחמיר יותר וסובר שאם כלה אחד מן המינים כל המינים אסורים, אך רש"י לא פירש כן משום שרבי אליעזר שמותי [-מלשון שמתא, או שמאי (רש"י שבת קנ: ד"ה שמותי)] הוא, ודוחק להעמיד שרבי יהודה סובר כמותו. **סח. הרש"ש** (חגיגה נג. בגרש"י ד"ה מוכן) העיר, מדוע כתב רש"י שרק בכל ארץ יהודה ניתן לסמוך על תמרים שבצוער, הרי שנינו (שביעית פ"ט מ"ג), כל הארצות כאחת לזיתים ולתמרים, והיינו שלענין זיתים ותמרים אין הארץ מתחלקת לשלש ארצות, אלא אוכלים בכל הארץ על סמך מקום אחד שעדיין לא כלה בו, והיה לרש"י לפרש שאוכלים בתמרים בכל הארץ על סמך אלו שבצוער. ותירץ, שרש"י יפרש שמה ששנינו 'כל הארצות כאחת לזיתים ולתמרים', זהו המשך דברי רבי שמעון שהובאו דבריו במשנה שם לפני הלכה זו, ושאר התנאים חולקים עליו בזה וסוברים שגם לגבי תמרים, הארץ מתחלקת לשלש ארצות, אכן ראה בתוספות יו"ט (סס) שמדברי פירוש המשניות להרמב"ם (סס) נראה, שדין זה אינו מדברי רבי שמעון אלא הוא סתם משנה. **סט. הרש"ש** (ינמוקפות קכב. ד"ה לצוער) העיר, שבתורה נראה שעיר התמרים היא יריחו ולא צוער, שנאמר (דברים לד ג), 'ואת הככר בקעת יריחו עיר התמרים עד צוער'. ובבנ"י משה (גיליון על גיליוני הגר"ם, ירושלמי שביעית פ"ט ה"ג סק"ו) תירץ, שיריחו וצוער הם שני צידי בקעת יריחו, וזהו כוונת הפסוק שעיר התמרים מגיעה עד צוער, ולכן לשניהם אפשר לקרוא עיר התמרים.

לענין ביעור, שאין בני ארץ יהודה אוכלין משכלו הפירות בכל ארץ יהודה ואף על פי שלא כלו אותם פירות בגליל, שאינם יכולים לסמוך על מה שלא כלו בגליל, אבל אוכלין הן בכל ארץ יהודה ואפילו במקום שכלה, עד שיכלה מהמקום האחרון שבכל ארץ יהודה, והטעם שיכולים לסמוך על מכות אחר בארץ יהודה זהו לפי שחיה כשאינה מוצאת את אותם פירות כאן - בעיר אחת שבארץ יהודה, הולכת למקום אחר בתוך ארץ יהודה והיא מתפרנסת [-אוכלת אותו וחיה ממנו] שם, ורחמנא תלה בה כדלקמן - והתורה תלתה את חובת הביעור בזמן שכלה לחיה שבשדה, כמבואר בגמרא לקמן (ע"ב), ולכך עד שלא כלה בכל הארץ, לא נחשב שכלה לחיה מן השדה.

נב:

מוכלין על גל בן כיפין

דרך עצי דקלים להיות בעיקרן - לצמוח בסמוך לשורשי העץ קוצים סביב, והיינו - וקוצים אלו קרויים 'שיצים', ומן הדקל עצמן הן - והם גדילים מהדקל עצמו, ולמעלה - ובגובה הדקל נמצאים העלין שלו - ענפי הדקל שעשויין כמדרן כמין כפות תמרים, דהיינו 'כיפין', וכשהרוח מנשב על הדקל, התמרים נופלין ממקום חיבורם בגובה הדקל, ונשארין מונחים באותן כיפין וכן מונחים יותר למטה בשיצין, וקאמר רבן שמעון בן גמליאל, דכל זמן שמצויין בכיפין אוכלין מאותן שבבית מפני שהחיה יכולה ליטול משם את התמרים, אבל אין אוכלין מן הבית על סמך אותן שמצויים בשיצין, לפי שאין החיה יכולה ליטלן מפני הקוצים.

ומתניתין - ובמשנתנו, הכי קאמר תנא קמא - זוהי כוונת תנא קמא שאמר 'ההולך ממקום שכלו' וכו', היינו שבאותו מקום כלה לגמרי מן התמרים אף מבין השיצין, אזי חייב לבער, אבל אם רק כלו מן הכיפין ועדיין יש תמרים בשיצין, אינו חייב לבער, ורבי יהודה אומר, 'אומרים לו צא והבא לך אף אתה ממקום הראוי ליטלן, והיינו מבין הכיפין, ולא תמצא', ולכן חייב לבערם וכדעת רבן שמעון בן גמליאל, ולחומרא אמרה רבי יהודה[ע].

שלש ארצות

בארץ ישראל חלוקות זו מזו לענין זמן ביעור פירות שביעית, שאין ארץ זו סומכת על ארץ זו משכלו בה הפירות לחיה שבשדה בארץ הראשונה, וחייב לבער בה הפירות אף על פי שלא כלו הפירות בחבירתה - בארץ הסמוכה לה.

ושלש ארצות נכל אחת ואחת

שחלוקות במנהג קיום פירותיהן - בכל אחת משלשת הארצות יש שלשה מקומות שאינם שוים בזמן שהפירות מתקיימים בשדה, שפירותיהן של המקומות כלות מן השדה של זו קודם לזו, ואף על פי כן עשינו כולן אחת לביעור - ואפילו שבמקום אחד כלים הפירות לפני שאר המקומות, לא חייבנו את בני אותו מקום לבער את פירותיהם אלא יכולים לסמוך על כך שלא כלו בשאר המקומות באותה ארץ[ע], כדמפרש ואזיל.

ולמה אמרו שלש ארצות

הואיל ושלש ארצות - ויש שלשה מקומות חלוקים בזמן שכלים הפירות לחיה שבשדה לכל אחת משלשת הארצות, הרי יש כאן בין כל המקומות תשע ארצות החלוקות זו מזו בזמן שכלים בהם הפירות שבשדה, למאי הילכתא אמרו שיש רק שלש ארצות חלוקות זו מזו לביעור - לזמן שחייבים לבער את פירות השביעית ותו לא[ע].

מיסיו מוכלין נכל אחת

עשאום לשלשה המקומות שבכל אחת משלש הארצות כאילו הן אחת - מקום אחד, ואוכלין בכל אחת ואחת מהשלש החלוקות לביעור באותה ארץ, עד שיכלה מהאילן האחרון שבשלש ארצותיה, והיינו שאוכלין ביהודה עד שיכלה מהאילן אחרון שבשלש ארצותיה, וכן בעבר הירדן אוכלים בכולו עד שיכלה מהאילן האחרון שבשלש ארצותיה, וכן בגליל אוכלים בכולו עד שיכלה מהאילן האחרון שבשלש ארצותיה[ע].

מנא אמי מילי

דאוכלין ביהודה אפילו במקום שכבר כלו בו הפירות, עד שיכלה אחרון שבשלש ארצות שבה, אבל אין אוכלין ביהודה על ידי אותן ארצות שבגליל שעדיין לא כלו בהן.

למאן מיא שביעותא

מתרחקת כל כך לצאת מיהודה לגליל ומגליל ליהודה, ולכן אין ארץ אחת יכולה לסמוך על ארץ הסמוכה לה, אבל יוצאה היא החיה מגליל לגליל ומיהודה ליהודה ממקום למקום, כגון מהר לשפלה ולעמק, לכן כל השלשה מקומות באותה ארץ סומכים על המקום האחרון שלא כלה בו, כיון שהחיה של המקום שכלה בו דרכה ללכת למקום שלא כלה בו, ולכן נחשב הדבר שלא כלה לחיה שבשדה אפילו במקום שכלה בו[ע].

מנסו שנשמר נמרלף

נאמר בפסוק (ויקרא כה ז) 'ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול', ומפסוק זה למדנו לעיל בגמרא את דין ביעור פירות שביעית, וזהו ביעורן של פירות שביעית, שמפקירין במקום דריסת חיה ובהמה[ע].

דקיס ליה למיהו דיק שמעתא מפומיה דרביה

כשהשמועה יוצאה מפי רבו, מדקדק ואומר לרבו לשנותה פעם שנייה ומבחין הימנו - בדברי רבו או הן או לאו - אם אומר כן או לא [כגון הנידון בסוגייתנו האם אמר 'הלכה' כרבי שמעון בן אלעזר, או שאמר 'אין הלכה' כמותו][ע].

כרסכס לפומבדיתא

שהיה רחבה מפומבדיתא מדקדק בשמועתו לדעת ממי קיבלה - מאיזה רב קיבל שמועה זו[ע].

ציונים והערות

ע. **רבינו** חננאל (ד"ה ומין) ביאר, שהמחלוקת במשנתנו מתפרשת כך, תנא קמא סובר שאוכלים עד האחרון שבצוער, ורבי יהודה חולק וסובר, שאם כלה במקומו חייב לבער ואינו סומך על מה שיש בצוער. ומדבריו נראה, שאין מי שחולק על רבן שמעון בן גמליאל שאמר, אין אוכלים על סמך התמרים המצויים בין הקוצים, וכן נראה מדברי המאירי (ד"ה שלש). ובדעת רש"י שאומר שנחלקו האם אוכלים על סמך התמרים המצויים בין הקוצים, יש לבאר את המחלוקת ע"פ המבואר בדברי רבינו חננאל (שם), שהתמרים של בין הקוצים ראויים לעופות, וסובר ת"ק שכיון שהם ראויים לעופות לא נחשב שכלו לחיות שבשדה, ורשב"ג סובר שצריך שיהיו ראויים דווקא לחיות ולא מספיק מה שראויים לעופות. על פי שערי אמונה (שביעית פ"ט מ"ד). אכן העיר השפת אמת (ד"ה ביעור), מה הביאור בדברי רבי יהודה שאמר 'צא והבא לך ממקום שאתה יכול להביא', הרי תנא קמא סובר שגם מבין הקוצים אפשר להביא, וראה עוד בשפת אמת מה שכתב על דברי רש"י ורבינו חננאל. **עא. והקשו** התוספות (ד"ה עד), אם השלשה מקומות נחשבים לארץ אחת לענין זמן הביעור, מדוע הוצרכה המשנה לומר שבכל ארץ שלשה מקומות [ומהמשנה משמע שהם חלוקים בזמן הביעור, כמו שהשלש ארצות ששנויים ברישא חלוקים בזמן הביעור. תוספות רבינו פרץ (ד"ה עד)]. ותירץ הפני יהושע (נמוק' שם), ששיטת רש"י כשיטת הראב"ד (שמיטה ויובל פ"ז ה"ג), שיש שני זמנים בביעור, האחד כשכלו פירות העיר ותחומיה, ואז צריך לחלקם על ידי בית דין בכל יום שלש סעודות לכל אדם, או להפקירם ואז גם הוא יכול לחזור ולזכות בהם, והשני כשכלו הפירות מכל הארץ, כגון ביהודה בכל ארץ יהודה, אזי חייב לבערם לגמרי מן העולם. ולפי זה, רש"י ביאר את המשנה, שהשלש ארצות שברישא הם לענין הביעור האחרון, ואילו השלש ארצות שבסיפא הם לענין הביעור הראשון. והתוספות פירשו, שגם באותה ארץ כל מקום ומקום משלושת המקומות קובע זמן לעצמו, כגון אם כלו בהר שבארץ יהודה חייבים לבער בכל ערי הרי יהודה, ואי אפשר לסמוך על כך שלא כלו בשפלה ובעמק שביהודה. **עב. ראה** בהערה בד"ה הבא שלפי התוספות המשנה מתפרשת באופן אחר. **עג. לפי** ביאור התוספות שהובא בהערה לעיל, שאכן כל אחד מהשלשה מקומות כשכלו בו הפירות חייבים לבער בו ואינו יכול לסמוך על מקום אחר, לא ניתן לפרש כפירוש רש"י, אלא יש לבאר כמו שביאר התוספות רי"ד (ד"ה ולמה), 'ולמה אמרו שלש ארצות לביעור' - לענין מה שנינו שיש שלשה מקומות בכל ארץ וארץ לענין הביעור, 'שיהיו אוכלים בכל אחת ואחת' משלושת המקומות שבאותה ארץ, רק 'עד שיכלה האחרון שבה', כגון אם כלו בהר שביהודה חייב לבער אפילו אם עדיין לא כלו בשפלה ובעמק שביהודה, אבל אין מחלקים את ארץ יהודה ליותר משלשה מקומות, ואם לא כלו באחד מהרי יהודה ניתן לסמוך על כך בכל הרי יהודה. **עד. כך** פירש רש"י לשיטתו שכל שלושת המקומות באותה ארץ אינם צריכים לבער עד שיכלו בכל המקומות. אכן דעת התוספות [כמו שהובא בהערה לעיל] שגם באותה ארץ אין מקום אחד סומך על מקום אחר שלא כלו בו, והביאו טעם לזה בשם הירושלמי (שביעית פ"ט ה"ג), שאין חיה שבהר גדילה על עמק ושפלה אפילו של אותה ארץ, וכן חיה שבעמק אין גדילה על הר ושפלה, ומה שהגמרא אומרת שאין החיה שביהודה גדילה על פירות שבגליל, היינו לומר שאפילו חיה הגדילה בהרי יהודה אינה גדילה על פירות שבהרי הגליל, אבל באותה ארץ דרכה של החיה ללכת מהר להר, לכן כל הרי יהודה סומכים אחד על השני. **עה. התוספות** (ד"ה ממנערין) הבינו בכוונת רש"י, שצריך לאבד את הפירות על ידי דריסת החיה והבהמה ואסורים באכילה. והקשו עליו, שהרי גם לאחר הביעור מותרים באכילה לעניים לכל הדעות, שהרי שנינו במשנה (שביעית פ"ט מ"ח), 'מי שהיו לו פירות שביעית והגיע שעת הביעור, מחלקן מזון שלש סעודות לכל אחד, עניים אוכלים לאחר הביעור ולא עשירים דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר, אחד עניים ואחד עשירים אוכלים אחר הביעור'. הרי שלא נחלקו התנאים אלא אם מותרים גם לעשירים, אבל לעניים כולם מודים שמותרים באכילה, ובודאי שאין צריך לאבדם בדריסת חיה. ותירץ הפני יהושע (נמוק' ד"ה עד), ששיטת רש"י כהראב"ד שיש שני זמנים בביעור [הובא לעיל בהערה (ד"ה ומין)], ובזה יישב דברי רש"י אלו, שרש"י יפרש את המשנה שהביאו התוספות לענין הביעור הראשון, שבזה נחלקו אם מותרים גם לעשירים או שאין מותרים אלא לעניים, אבל בביעור השני חייב לאבדם לגמרי. המצפה איתן (נמוק' שם) הביא, שהרמב"ם (פיה"מ שם פ"ה מ"ג) גרס בדברי רבי יוסי שהובאו לעיל, 'אחד עניים ואחד עשירים אין אוכלים אחר הביעור', ואפשר שגם רש"י גרס כן ופירש כאן כדעת רבי יוסי. והתוספות ביארו, שהביעור הוא להפקיר את הפירות שיאכלום כל מי שירצה הן אדם הן חיה, ולאחר שהפקירם יכול לחזור ולהכניסם לביתו, ולאוכלם כל זמן שירצה, וכעין זה פירש הרמב"ן (ויקרא כה ז) את לשון רש"י בסוגייתנו, וראה עוד מה שכתב הרמב"ן בזה. **עו. וכן** היה מדקדק בלשון רבו וקובע בו סימנים. רש"י בברכות (נג: ד"ה נקוט). **עז. ראה** הערה להלן (נרש"י ד"ה רבי) שרש"י בברכות הקשה על פירוש זה, ופירש באופן אחר.

רבי יהודה היה לו ספק אם שמעה [-שמע את השמועה דלהלן 'הר הבית סטיו כפול היה' וכו'] מרב יהודה, או ששמעה מרבי יהודה נשיאה, דהוה נמי בההוא דרא - שהיה [רבי יהודה נשיאה] גם כן באותו דור, וכיון שהיה לו ספק דקדק לומר 'רבי יהודה' בכדי שיובן שספק אם זהו רב יהודה או שזהו רבי יהודה נשיאה[עח].

סטיו כפול היה איצטבאות [-ספסלים] סביב לו [-להר הבית] כפולות, זו לפנים מזו סביב.

קרי רב יוסף עליה דרב ספרא[עט].

קן כספיסא דשציעים דקל טעון כפניות, וחן תמרים קטנים שלא בישלו, וקצין הדקל לעצים[פ] והפסיד בקציצה זו את הכפניות.

דנפח לפירא פירי שננמר גידולו אסור להפסידו.

ממחלי דערלה שומר של הפרי הגדל סביבות התמרים בקטנן - בקטנותם, כעין פִּקָּם [-קליפה] הגדל סביבות אגוזי יער הדקות[פא].

סמיכי אסורים בהנאה משום ערלה, דלא הוו כעין - שאינם כמו ענפי העץ עצמו שאין בהם איסור ערלה [שאיסור ערלה הוא רק על הפירות ולא על ענפי העץ[פב]], שהרי אינם ראויים לאכילה, אלא יש שם פירי עליהם, הואיל דנעשו שומר לפירי[פג].

ופליגי רבנן עליה במסכת ערלה (פ"ק מ"ז), דקתני רישא 'העלין והלולבין - לבלובים היוצאים בראשי הענפים כשהם רכים מאד[פה], ומי גפנים - מים היוצאים מהגפן אם נפצעה בזמן האביב[פו], וסמדר, מותרים משום ערלה', הרי שחכמים סוברים שסמדר אינו חשוב פרי, ורבי אלעאי דעבד כרבנן - רבי אילעאי שקצץ את הדקל עם הכפניות סבר כרבנן שסמדר אינו חשוב פרי, וכמו כן כפניות אינם חשובים פרי.

כשמר מילנות חוץ מסמדר של גפן.

מין קוללין לעצים, מפני שמפסיד הפירי שעדיין לא נגמר גידולם, ורחמנא אמר - והתורה אמרה (ויקרא כה ו) 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה' ולא להפסד[פז].

מתיולימו תחילת העלין בימי ניסן[פח].

משישרשו משיראו בהן כעין שרשרות של חרובין, שהחרובים כשהם גדילים נראים כתלויים בשרשרת[פט].

נג.

מתיולו משיגדיל הנץ עליהן מסביבם[צ], והוא כעין מתחלי - קליפה שעל התמרים בקטנותם[צא], ודומה לו שנינו בברכות (לו:), הפטמה [-שומר על פיו[צב] של רימון מצטרף עם פרי הרימון לשיעור כביצה לענין טומאת אוכלים[צג], והנץ שלו [-קליפה שעליו[צד] אינו מצטרף לשיעור כביצה לטומאת אוכלים.

סוף נוסר דאמר רב אסי, כל היכא דתנן - כל מקום ששנינו והזכירו או בוסר או גירוע, כולהו חדא נינהו כולם שיעור אחד הם.

'בוסר' תנן - נזכר במשנה בגיטין (מ.), 'בשלשה פרקים בודקין את היין [-של טבל שהניחו להיות מפריש ממנו תרומה על שאר יינות טבל שיהיו לו, שמא החמיץ, ואין תורמין מן החומץ על היין[צה] וכו', ומשעת כניסת המים לבוסר'[צו] - כשהענבים כפול הלבן נקראים בוסר, וכשלחלוחית נכנסת וגדילה בתוכם שיכול לסחוט מהם משהו היינו כניסת מים[צז].

פול הלכן פלקא דפתן הא בגפנים קיימא - הרי בפרי הגפן אנו עוסקים, כמפורש במשנה.

ומתן תנא דשמעת ליה דאמר בוסר הוא דהוי פירי - ומי הוא התנא ששמענו שסובר שרק משגדל הענב והגיע לכלל בוסר נחשב לפרי, כדקתני - כמו

ציונים והערות

עח. והיינו שאם הכוונה לאחד מהם, אזי אם כוונתו לרבי יהודה נשיאה היה לו לומר 'רבי יהודה נשיאה', ואם כוונתו לרב יהודה היה לו לומר 'רב יהודה', ועתה שאמר 'רבי יהודה' מוכח שספק מי אמרה. מהרש"ל (נרש"י). אמנם רש"י בברכות (לג: ד"ה כרמצא) הביא פירוש זה בשם 'יש פותרין', אך הקשה על פירוש זה כמה קושיות: א. רחבה לא ראה מימיו לא את רבי יהודה נשיאה ולא את רבי יהודה ברבי אלעאי [והיינו שגם אי אפשר לפרש ש'רבי יהודה' הכוונה לרבי יהודה ברבי אלעאי] שהיו בארץ ישראל [שהרי רחבה היה מפומבדיתא, ולא מצינו שעלה לארץ ישראל. רש"י בביצה (יג: ד"ה כרמצא) וראה בפני שלמה (נרש"י) מה שתירץ על קושיא זו]. ב. גם שאר האמוראים דייקו לומר דבר בשם אומרו. ג. היה לגמרא לומר שהיה רחבה מדקדק בשמות בעלי השמועה [ורש"י בביצה (שם) הוסיף שזהו כעין מה שהגמרא (חולין יח:) אומרת על רב יהודה 'דאפילו ספיקי דגברא גריס' - כשהיו אומרים לו שמועה והאומרה לו שכח ממי שמעה היה שונה רב יהודה בשמועתו קיבלתיה מפי פלוני וספק היה בידו אם מפלוני קיבלה או מפלוני קיבלה. רש"י (שם ד"ה דאפילו)]. ופירש שם רש"י באופן אחר, שרחבה דקדק לומר את שמועתו בלשון רבו [רב יהודה] 'הר הבית סטיו כפול היה, סטיו לפנים מסטיו', אפילו שבמשניות (לעיל יח: סוכה מב:) הסטיו נקרא 'איצטבא'. ומה שאמר רחבה 'רבי יהודה' אף שהוא רב יהודה, ביאר רש"י בביצה (שם) שרב יהודה היה רבו מובהק של רחבה ולא היה לומד מרב אחר, לכן קרא לרב יהודה 'רבי', שלא יסתפקו שכוונתו לרב יהודה אחר. וראה עוד בערוך (ערך רג - הרמתון) מה שכתב בענין זה. עט. כוונת רש"י מבוארת, שלא נאמר שרב יוסף התלונן על רב הונא בריה דרב איקא שאמר משמו של רבי אבהו להקל, שפירות שביעית שיצאו לחוץ לארץ מותר לבערם במקומם ואין צריך להחזירם לארץ ישראל לבערם שם. שודאי רבי אבהו ורב הונא הקילו כדין במה שאמרו אין הלכה כרבי שמעון בן אלעזר אלא כתנא קמא בברייתא, על פי הכלל שהלכה כתנא קמא, לא כן רב ספרא שהיה לפניו אמורא מול אמורא זה מיקל וזה מחמיר, לא היה לו להקל, ועליו התלונן רב יוסף וקרא עליו 'ומקלו יגיד לו' כל המיקל לו מגיד לו. בצל החכמה (סו"ס, ס"ו סי' כט). פ. ראה הערה להלן (נרש"י ד"ה מין). פא. רש"י בביצה (יג: ד"ה מציפקסו) פירש, ש'פיקס' של קישואים ודלועים הוא כמין פרח בראש הירק כמו שיש בתפוחים ונופל מאליו כשמתייבש, אך כאן כוונת רש"י לקליפה דקה העוטפת את הפרי הקטן. פב. משנה (ערלה פ"ק מ"ז). פג. והתורה ריבתה את השומר לפרי לאיסור ערלה בפסוק (ויקרא יט כג) 'וערלתם ערלתו את פריו', שמילת 'את' נדרשת לרבות את הטפל לפרי שזהו השומר. גמרא (נרכות לו:). פד. רש"י בברכות (לו: ד"ה נכופרא). פה. רמב"ם (פיה"מ להנדפס ממדם שם). פו. רמב"ם (שם). פז. בתוספות רבינו פרץ (ד"ה מין) הקשה, הרי אף לולי איסור הפסד פירות שביעית יש איסור בקציצת אילנות פרי, שנאמר (דברים כ יט) 'לא תשחית את עצה'. ותירץ, שיש אופנים שאין איסור משום 'בל תשחית', כגון שאין האילן טוען קב פירות בשנה, או ששווי העץ שוה יותר מהפירות שהוא מוציא, כמבואר בבבא קמא (נא:), ובשביעית אסור לקצוץ אילנות אפילו באופנים אלו משום הפסד פירות שביעית [ואולי לזה כוונת דברי רש"י שקוצץ הדקל לעצים, שלכן אין שם איסור של 'לא תשחית']. פח. הרש"ש (נרש"י) תמה, אם אכן האיסור הוא משיצאו העלים עוד לפני שיצאו הפירות, הגמרא היתה צריכה לשאול על רבי אילעאי מסתם משנה זו, שאפילו לפני יציאת הפירות אסור לקצוץ את האילן, וק"ו שאסור כשכבר גדלו כפניות. והביא, שרש"י בברכות (לו: ד"ה מציפקסו) פירש, משיוציאו - משיצאו הפירות, ובזה מתבאר מה שהגמרא להלן (נג.) דנה לאיזה שיעור כוונת התנא. אולם היד דוד (ד"ה נ"ס) כתב בביאור דעת רש"י, על פי מה שביאר הרדב"ז על הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"ה ה"ח), שהרמב"ם בפירוש המשניות (מהדו"ק, שביעית פ"ד מ"י) פירש בדברי בית שמאי שמשיוציא היינו משיתחילו בו העלים הירוקים, ובחיבורו פסק שאסור לקצוץ את האילנות משיצאו הפירות. ותירץ הרדב"ז, שמה שפירש הרמב"ם בפירוש המשניות זהו לדעת בית שמאי, אבל בדעת בית הלל שאמרו 'ושאר כל האילנות משיוציא' פירושו משיצאו הפירות, שאם לא כן אלא שהפירוש בדברי בית הלל גם כן משיצאו העלים, אם כן לא היו צריכים בית הלל לחזור ולומר 'ושאר כל האילנות משיוציאו', שבזה הם לא חולקים על בית שמאי, ולפי זה כתב היד דוד שגם רש"י סובר כך, שכאן פירש את דעת בית שמאי, ובברכות פירש את דעת בית הלל. המאירי (ד"ה מומר) הוסיף על לשונו של רש"י 'שכבר קדמו הפירות להם', והיינו שיציאת העלים היא אחר שהפירות יוצאים [אכן ראה ברש"י בשבת (פט. ד"ה פריו), שברוב האילנות יציאת העלים קודמת לחנטת הפירות]. והמקדש דוד (זרעים, מנחה לקיטה והנפת שלים, סי' ס סק"ו ד"ה והנה מפסחר, המדפס סי' ז) ביאר בכוונת רש"י כאן, שהרי גם לעלים יש קדושת שביעית, ולכן כבר משעה שיצאו עלים אסור לקצוץ את האילן, כיון שכבר יצאו עלים ועדיין לא נגמרו, ואסור להפסיד גם את מאכלי הבהמה בשביעית, וראה עוד מה שביאר בדברי רש"י בברכות. פט. ראה ר"ש (שביעית פ"ד מ"י). צ. רש"י בברכות (לו: ד"ה מציפקסו). צא. עפ"י רש"י לעיל (נג: ד"ה מתחלי). צב. רש"י בחולין (קיח: ד"ה הפיטמא). צג. אוכל טמא אינו מטמא אוכלים אחרים אלא אם כן יש באוכל הטמא שיעור כביצה. רש"י (לעיל נג: ד"ה נכניסה). והשומר על הפרי מצטרף להשלים לשיעור כביצה, והגמרא במסכת חולין (קיח:) דורשת את המקור לכך. צד. רש"י בחולין (קיח: ד"ה הפיטמא) פירש, דהיינו שומר אחר על גבי הפיטמא, כמו שיש על אגוזים שומר על גבי שומר. וכן הביא הר"ש (שביעית פ"ז מ"ג) בשם יש מפרשים, ושוב הביא את דברי רש"י כאן, וכתב שמשמע שמפרש שהוא ענין אחר, והיינו קליפה הגדילה סביבות הרימון ונופלת לפני שהוא מבשיל, כמו מתחלי הגדל בתמרים. צה. רש"י בגיטין (שם ד"ה נוקקין). צו. במשנה (שם) הגירסא 'ובשעת כניסת המים לבוסר', ואולי כך צריך לומר ברש"י. צז. רש"י (שם ד"ה ובשעת). והביא עוד פירוש, שכניסת מים לבוסר היינו שהיו כותשים את הענבים כשהם

ששנינו (לעיל ע"ב), 'מאימתי אין קוצצין את האילנות בשביעית וכו', הגפנים **משיגריעו**', דהיינו משהגיע לכלל בוסר, **אבל** אם עדיין לא הגיע אלא לכלל **סמדר, לא** - אין איסור לקוצצו, **רבנן היא** החולקים על רבי יוסי וסוברים שסמדר אינו חשוב פרי, וקתני **דמודו בשאר אילנות** - ושנינו בהמשך אותה משנה, שחכמים מודים שבשאר אילנות אסור לקוצצם משעה שיצאו הפירות.

הא דרב אסי - דברים אלו של רב אסי שאמר, **'הוא בוסר הוא גירוע', נקט הכא** - הגמרא הביאה אותם כאן, **משום דלא תימא 'גירוע'** ששנינו ['אין קוצצים את הגפנים משיגריעו'], **היינו סמדר**, ומשנה זו **רבי יוסי היא.**

בדמיסמי קץ

תמרים של עץ דקל **זכר**, והתמרים **אינן מתבשלין בו עולמית**[צח], **וגודרין**[צט] **אותן** בחודש **ניסן**, ומשום כך הם נקראים 'ניסחני' על שם חודש ניסן[ק], **והן מתבשלות מאליהן בכלי העשוי מכפות תמרים** - מעלים מענפי הדקל, **ולעולם הן קטנות** - ואפילו אם התמרים ישארו על הדקל הם ישארו קטנים, **הלכך** - כיון שהכפניות שרבי אילעאי קצץ היו ניסחני שאינם גדילים יותר, **רבי אילעאי לא אפסיד מידי** - לא הפסיד כלל בקציצתו.

סוכל

שם **מקום** שגדילים בו **כרמים.**

ואית דגרסי 'עד שיכלו דליות של **אֲבֵל**', **והוא** המקום שנאמר בשופטים (יא לג), שיפתח הגלעדי הכה את בני עמון 'מֵעֲרוֹעֵר וְעַד בּוֹאֲךָ מִנִּית עֶשְׂרִים עִיר וְעַד **אָבֵל כְּרָמִים** מַכָּה גְּדוֹלָה מְאֹד'[קא].

מקוע

שם **מקום** שגדילים בו **זיתים, כדתנן במנחות** (פה:), '**(תקועה) [תקוע]**[קב] **אלפא** [-מקום ראשון בחשיבותו[קג]] **לשמן**', ובגמרא שם נאמר שמתוך **שהשמן** זית **מצוי שם** שממנו מדליקים נרות[קד], **ורגילין בו לאוכלו**[קה], **מצויין חכמים בהן, כדכתיב** (שמואל ב' יד ג) 'וישלח **יואב תקועה** [-לתקוע] וגו' ויקח משם אשה חכמה', הרי שבתקוע מצויים חכמים[קו].

גוש חלב

נמי איכא זיתים טובא - גם הוא מקום שיש בו הרבה זיתים, **והוא בחלקו של שבט אשר, דכתיב ביה** בברכה שבירך משה את שבט אשר (דברים לג כד), 'וטובל **בשמן רגלו**', כמו שמסופר על גוש חלב **במנחות** (פה:)[קז].

כדי שיהא עני יוצא כו'

מותר לאכול מן הזיתים[קח] של שביעית **הכנוסין** בבית, **עד שיכלו הזיתים בשדה כל כך** [-עד כדי כך] **שיהא עני יוצא לבקש ואינו מוצא כו'.**

פגי דים סיני

תאנים שהם לעולם קטנים[קט] של **אותו מקום** ששמו 'בית היני'.

לפ סחכרו

בבית המדרש להחשב פירי לענין ביעור פירות שביעית או לשאר דברים, **אלא** הוזכרו בבית המדרש לענין **מעשר.**

דמוצינפ

שם **מקום, ואותן פגים** של בית היני, **ואותן תמרים** של טובינא, **לעולם** נשארים **קטנים.**

ומפר לכ ניכי

גרסינן, ולא תירוצא הוא, כלומר, אין גורסים 'אמר רב ביבי' שמשמע שזהו תירוץ[קי].

סימן להרים מילין

מילין היינו **עפצין**, ובלע"ז הוא **גלי"ש. אבל שאר** פירות **מאילנות שבהרים אין יפין** - אינם משובחים, **ונפקא מינה דלא מייתינן בכורים מינייהו** - שאין מביאים ביכורים מפירות שבהרים, כדלקמן בגמרא, שאין מביאים מדקלים שבהרים[קיא].

שקמים

אינה עושה פירי[קיב].

כשקמים שכר נשפלה

שמע מינה - מפסוק זה שדרך **שפלה** לגדל שקמים, **ומיהו לאו ראיה גמורה היא לידע** - אמנם אין מהפסוק ראיה גמורה לומר **דאם אין בה שקמים לא תהא קרויה שפלה**, שהרי הפסוק רק אמר שבשפלה מצויים הרבה שקמים, אבל לא התבאר בפסוק שבמקומות אחרים לא גדילים שקמים.

במצות הבאת בכורים כתיב (דברים כו ג) 'ולקחת מראשית כל פרי האדמה **אשר תביא מארצך**', **ודרשינן במנחות** (פד:), **נאמר כאן** בביכורים '**ארצך**' **ונאמר** להלן בפסוק (דברים ח ח) '**ארץ** חטה ושעורה וגו' וגפן ותאנה ורמון, ארץ זית שמן ודבש', **מה** להלן בפסוק המדבר על שבעת המינים זהו **שבח הארץ, דהא בשבחה** של ארץ ישראל **הכתוב מדבר**, שזהו המשך לנאמר בפסוק הקודם שם 'כי ה' אלהיך מביאך אל ארץ טובה' וגו', **אף כאן** בביכורים כוונת הפסוק על **שבח הארץ, וילפינן מינה דאין מביאין** ביכורים **אלא משבעת המינין** שנשתבחה בהם ארץ ישראל **האמורין שם**, ועוד למדנו מכך, **שאין מביאין** ביכורים **אלא ממקום** שהגידול **משובח** בו, **ותמרים משבעת המינין הם, דכתיב** (שם) בפסוק המדבר על שבעת המינים 'ודבש', **דהיינו דבש תמרים.**

ולפ מדקלין שבהרים

דאינן משובחין והתמרים שם רעים שהם מתוקים יותר מדאי[קיג], ואין התמרים משובחים **אלא** מדקלים **של עמקים.**

ולפ מפירוש

תבואת דגן שבעמקים[קיד], **שהמים לנים שם** -

ציונים והערות

בוסר ונותנים לתוכם מים לעשותם חומץ לטיבול. **צח. רש"י** להלן (ע"ב ד"ה רבי, נפילים הגני) כתב, שהדרך להניח ענף רך של דקל זכר ולהרכיבו בסדק של דקל נקיבה, מפני שדקל נקיבה אינו עושה פירות והזכרים עושים פירות. והעיר החתם סופר (שם ד"ה מנחי), שברש"י כאן משמע להיפך, שדקל זכר הוא גרוע ודקל נקיבה יותר משובח שבו מתבשלים התמרים. ותירץ, שאכן כך הוא שדקל נקיבה אינו טוען פירות כלל בלי שירכיבו עליו ענף מדקל זכר, אבל לאחר שמרכיבים עליו ענף מדקל זכר התמרים מתבשלים בו יותר מאשר בדקל זכר, וכעין זה מפורש בספר הערוך (ערך נקן). **צט. קצירת** התמרים קרויה גדירה. **ק. מאירי** (ד"ה מותר). **קא. העיר** הרש"ש (נדפ"י), הרי רש"י לעיל (נב. ד"ה מוכלין נתמריס) ביאר על מה ששנינו בהמשך הברייתא 'אוכלים בתמרים' וכו' שהמדובר הוא בארץ יהודה, ו'אבל כרמים' הוא בעבר הירדן בארץ בני עמון כפי המבואר מהפסוקים המובאים בשופטים (שם), ואינו מקום ישוב ישראל כלל, ובודאי שאינו בארץ יהודה, ואיך אפשר לומר שאם לא כלו הענבים שם נחשב שהענבים מצויים לחיה שבארץ יהודה. **קב. דקדוקי** סופרים בשם כתב יד, וכן הגיה הרש"ש (מנחות פה:), וביאר ששם אותה עיר הוא 'תקוע' בלא ה"א, ומה שכתוב בפסוק המובא להלן 'וישלח יואב תקועה' שם בא ה"א במקום למ"ד בתחלתה, כמי שנאמר 'לתקוע'. **קג. כאלפא** זו שהיא אות אל"ף בלשון יווני. רש"י (כמ"י שם פג: ד"ה אלפס). **קד. רש"י** (שמואל ב' כ כו). **קה. על** פי מסכת הוריות (יג:). **קו. הרד"ק** (שם, ועמוס ו ו) כתב, שהיא עיר גדולה בחלקו של שבט אשר, שנאמר בו (דברים לג כד) 'וטובל בשמן רגלו'. אכן מרש"י (ד"ה גוש) משמע שאינה בחלקו של אשר, ובמיוחס לרש"י (דברי הימים ו' ב כד) כתב שתקוע היא בחלקו של שבט יהודה. **קז. מעשה** באנשי לודקיא שהוצרכו לקנות הרבה שמן, מינו ממונה ואמרו לו לך וקנה לנו שמן במאה ריבוא. הלך השליח לכמה מקומות עד שבא לגוש חלב, אמרו לו אנשי המקום לך אצל פלוני לשדה הזו שיש לו הרבה שמן, הלך לשם ומצא את אותו יהודי שהיה חופר ועודר תחת זיתיו, שאלו הממונה, יש לך שמן במאה ריבוא מנה דינרים שאני צריך, אמר לו היהודי, המתן לי עד שאסיים מלאכתי, המתין עד שסיים מלאכתו. לאחר שסיים את מלאכתו, הפשיל כליו לאחוריו והיה מפנה אבנים מן השדה ומתוך כך היה נראה לאותו ממונה שהוא עני, ולכן שוב שאלו יש לך שמן במאה ריבוא, כי אמר בלבו ששחקו בו היהודים בכך שאמרו לו שליהודי הזה יש הרבה שמן למכור. אך כיון שהגיע היהודי לעירו, הוציאה לו שפחתו קומקמום [-יורה קטנה] של מים חמים ורחץ בו ידיו ורגליו, וכן הוציאה לו ספל של זהב מליאה שמן וטבל בו ידיו ורגליו, לקיים מה שנאמר 'וטובל בשמן רגלו'. לאחר שהיהודי והממונה אכלו ושתו, מדד לו היהודי שמן במאה ריבוא מנה דינרים, ושאלו היהודי, האם אתה צריך עוד שמן, ענה לו הממונה, אכן אני צריך עוד שמן אלא שאין לי כאן כסף לשלם לך, אמר לו היהודי, אם אתה רוצה לקנות עכשיו קנה, ואני אלך עמך אל ארצך ואקח את הכסף, וחזר ומדד לו היהודי שמן בשמונה עשר ריבוא מנה דינרים. גמרא ורש"י (מנחות שם). **קח. רבי** אליעזר דיבר על זיתים ועל כך הוא אמר 'שיהא עני יוצא ואינו מוצא לא בנופו ולא בעיקרו רובע'. אכן כתב החזון איש (שביעית סי' טו סק"ו), שזהו השיעור גם בשאר פירות. **קט. רש"י** להלן (ד"ה דטוגינא). התאנים בקטנותם קרואים 'פגים' מלשון הפסוק 'התאנה חנטה פגיה' (שיר השירים ב יג). **קי. הצל"ח** (נדפ"י) כתב, שלולי דברי רש"י היה גורס 'אמר רב ביבי', ואכן זהו יישוב על הסתירה בברייתות. שבברייתא הראשונה שנינו שזמן ביעור התמרים הוא עד שיכלה האחרון שבצוער, ובברייתא השניה שנינו שזמן ביעור התמרים הוא בפורים, ומסדר הגמרא ידע שהזמן שהאחרון שבצוער כלה הוא בחנוכה, ולכן לא שייך לתרץ שהשיעורים בשתי הברייתות שוים. אבל לדברי רב ביבי שרבי יוחנן מחליף את שני הזמנים ששנינו בברייתא השניה, ושונה שזמן ביעור התמרים הוא בחנוכה, מעתה אפשר לתרץ שהשיעורים בשתי הברייתות שוים. **קיא. מדברי** רש"י משמע שמפרש 'סימן להרים מילין' שאין דבר המשובח בהרים אלא מילין ולא שאר אילנות, ולכן ממקומות שגדילים מילין [יפים] אין מביאים ביכורים, וכמו שאומרת הגמרא להלן. אכן הרש"ש (נדפ"י) העיר, שבגמרא להלן מבואר רק שהדקלים אינם משובחים בהרים, אך לא נתבאר כן על שאר אילנות. וכן העיר בחידושי רבינו משה מאימראן (נדפ"י), והוסיף, שהרע"ב (ביכורים פ"ג מ"י) כתב, שפירות שבהרים הם משובחים וטעימים יותר מפירות שבעמקים [והם דברי הרמב"ם בפירוש המשנה (שם)]. וראה עוד בהערה להלן (נדפ"י ד"ה ולפ מפירוש). **קיב. וכן** כתב רש"י במסכת בבא מציעא (קט. ד"ה ומין) שעץ סרק הוא. והוסיף, שקוצצים ענפיו לקורות הבנין והם חוזרים וגדילים. והאבן עזרא (עמוס ז טו) כתב שיש לו פרי כמו לתאנים. והרד"ק (שם ז יד) כתב שהוא מין ממיני התאנים, ונראה מדבריו שהוא מאכל בהמה. ובתהלים (עמ מז) כתב הרד"ק שהן תאנים מדבריות. וראה עוד במפרשי המשנה (דמאי פ"ג מ"ג) על 'בנות שקמה', ובהון עשיר (כלאים פ"ו מ"ד). **קיג. רש"י** (מכת"י מנחות פד: ד"ה מתמרים). ובמיוחס לרש"י (שם) פירש, שהתמרים שבהרים הם כחושים. והרמב"ם (פירוש המשניות ביכורים פ"ג מ"י) ביאר הטעם, שהדבש של התמרים שבמישור ובעמק מרובה יותר, ודבש התמרים שבהרים מועט יותר, ובתמרים הולכים אחר המרובה בדבש, מפני שהתמרים נקראים בתורה (דברים ח ח) 'דבש'. וראה עוד במלאכת שלמה (ביכורים פ"ג מ"ג). **קיד. ורבינו** חננאל (ד"ה ולפ) פירש, שהכוונה לכל שאר ששת המינים [מלבד תמרים], שאינם גדילים כהוגן בעמקים. וכן כתב המאירי (ד"ה מין), שאין מביאים מתבואה ופירות [חוץ מתמרים] שבעמקים, כיון שהמים מתעכבים שם והם נרקבים. אכן העיר בראש משביר (ד"ה ולפ), שרש"י לשיטתו, שפירש לעיל (ד"ה סימן) שכל הפירות שבהרים אינם משובחים, הרי שהפירות המשובחים הם בעמקים, לכן פירש 'ולא מפירות שבעמקים' רק על תבואת דגן, שהיא אינה משובחת שם, אבל שאר פירות שבעמקים סובר רש"י שהם משובחים.

שמי הגשמים נשארים שם הרבה זמן, ומשום כך **תבואתן** של העמקים **כמושה**קיט **ומרקבת**.

לנחל מימן

הנצרך למצות הבאת 'עגלה ערופה', **צריך שיהו קנים גדילים בו** - בנחל, **ואי לא** - ואם אין גדילים בו קנים, **לא** מיקרי נחל.

למקם וממכר

אם אמר המוכר לקונה 'שפלה **אני מוכר לך**', **צריך** להביא לו קרקע במקום **שיהו בה שקמים**.

מקום שנהגו שלא למכור

מקום שנהגו שלא למכור אף בהמה דקה, **דהחמירו על עצמן** שאף שאינה מיוחדת למלאכה ולא יבא לעבור על שביתת בהמתו, מכל מקום אין מוכרים אותה לגוי, **דילמא אתי** [-שמא יבא] **למכור** גסה שהיא מיועדת למלאכה[קיז].

וכל מקום אין מוכרין להן בהמה גסה

אין מוכרין להן בהמה גסה, **דגזור ביה רבנן משום שאלה ומשום שכירות** לגוי, שאם ישאילנה או ישכירנה לגוי, יעשה הגוי עמה מלאכה בשבת, ויעבור הישראל על שביתת בהמתו. **וגם חששו משום נסיוני**, שימכרנה לגוי בערב שבת סמוך לשקיעת החמה, ויאמר לו הגוי בא ננסה אותה, ויקרא לה ישראל בקולו שתלך, ומשום שהיא מכירה את קולו תלך בשבת כשהיא טעונה במשאות ארבע אמות ברשות הרבים, ויעבור בכך על איסור מחמר אחר בהמתו בשבת[קיז], כמבואר **במסכת ע"ז** (טו.), ויש איסור בזה שייעשה בה מלאכה [אף על ידי גוי], **שישראל מצווה על שביתת בהמתו בשבת**[קיח].

עגלים וסייחים

אף עגלים וסייחים שהם **קטנים** אסור למוכרם לגוי, **ואף על גב דלאו בני מלאכה נינהו** - שאינם ראויים למלאכה, ואם כן אין חשש שיעבוד עמהם בשבת, מכל מקום אסרו למוכרם, משום שאם יתירו מכירת קטנים **מיחלפי במכירת גדולים** - יטעו ויחליפו להתיר אף מכירת גדולים. וכן אסרו למכור להם **שבורים** אף שאינם ראויים למלאכה, משום **דמיחלפי במכירת שלימים** - יטעו ויחליפו להתיר אף מכירת שלימים, ולכן אסרו אף את מכירת השבורים[קיט].

נקטולם

רבי יהודה מתיר בשבורה, משום **דלא משחי לה ושחטו לה** - שאין הגוי משהה אותה אצלו, שהרי אינה ראויה למלאכה אלא שוחטה מיד, **הלכך לא חזי ליה** [-אין רואה אותה] **הישראל גבי** [-אצל] **הנכרי, ולא אתי למישריה מכירה אחריתי** - ואין לחשוש שיבוא להתיר גם מכירה אחרת האסורה.

בן בתירא מתיר בסוס

בן בתירא מתיר בסוס, **לפי שמלאכתו** רק **לרכיבה, ונסיוני דידיה ליכא למיגזר בהן** ולאסור למוכרו לגוי, שאין חשש במה שיקח הסוס לנסותו, שאף אם אז ירכב עליו אין בזה מן התורה משום מלאכה, **דאין בה אלא משום שבות** [-שאמרו חכמים לשבות], דהרי את ההלכה ש'**אין רוכבין על גבי בהמה' גבי שבות תנן לה** - בין הדברים שאינם אסורים אלא משום שבות שנינו אותה **במסכת ביצה** (לו:)[קכ].

שלמא לאכול

נהגו שלא לאכול צלי משום **דמיחזי** [-שנראה] **כאוכל פסח בחוץ** - מחוץ לירושלים.

נשל זה

ואפילו שחוטה כבר, שאי אפשר להקדישה בקדושת הגוף לקרבן, מכל מקום יש לחשוש שיאמרו שמקדיש הבשר בקדושת דמים, שדמיו יהיו קדושים לקנות בהם קרבן פסח[קכא].

מכל מימי

אבל חטים **לא דמו מידי** - אינם דומים כלל **לקדשים, וכי קאמר** - וכשהוא אומר 'חיטין **אלו לפסח**', יבינו השומעים, **דמנטר לפסח קאמר** - שהתכוין לומר שיש לשומרם לחג הפסח, כלומר, **אצניעו** [-אחביאום] **לפסח לאוכלם, ולא אמרינן מיחזי כמאן דאמר** - ואין אנו אומרים שנראה כמקדיש החטים בשביל למוכרן ולקנות קרבן **פסח** בדמיהן.

ס"ג למר רבי יוסי[קכב] **מודום מים רומי**

ישראל חשוב שהיה ברומי.

מקולסין

מקולסין, היינו גדיים **צלויין ראשו על** [-עם] **כרעיו ועל** [-ועם] **קרבו כצליית הפסח, דתניא בכיצד צולין** (לקמן עד.), **רבי עקיבא** קורהו [-קורא לקרבן פסח] 'מקולם', **לפי שתולה כרעיו חוצה לו בצדו כאיש מלחמה הנושא כלי זיינו בצדו**[קכג], כמו 'כובע נחושת' הנאמר **בגלית** (שמואל א' יז ה) שתרגומו 'קולסא דנחשא'.

שלמא מודום מפה

כלומר, אלמלא **אדם חשוב** אתה.

נג:

קרוב לסמכיל

קרוב אתה להאכיל את ישראל קדשים בחוץ, משום שגדי מקולס **דומה** לקרבן פסח שהוא **קדשים**.

ציונים והערות

קטו. **בספרים** ישנים הגירסא 'כחושה'. הגהות וציונים. **קטז. ואף** שאין גוזרים גזירה לגזירה [כמבואר בשבת (יג:) ועוד מקומות], וכאן גזרו בהמה דקה משום גסה, שהיא עצמה אינה אסורה אלא משום גזירה. כתב המאירי (ע"ז יד: ד"ה), שכולה חדא גזירה היא, כלומר, שמתחילה גזרו כן בבת אחת לאסור אף בהמה דקה, ובאופן כזה מצאנו שעושים גזירה לגזירה (ביצה ג.). ועיין תוספות (חולין קד. ד"ה ומנפ) שכתבו שלפעמים גזרו גזירה לגזירה [וראה הערה להלן דברי התפארת ישראל במה שגזרו גזירה לגזירה לאסור עגלים ושבורים]. ובע"ז (יד:) מבאר רב בגמרא, שמקומות שנהגו שלא למכור טעמם משום שהגוים שבאותו מקום נחשדו על הרביעה, ואסור למכור להם משום 'לפני עור לא תתן מכשול' (ויקרא יט יד), והמקומות שנהגו למכור הם מקומות שהגוים שם לא נחשדו על הרביעה. וכן פירש רש"י בע"ז (סט ד"ה מקום) דברי המשנה. וכתב במלא הרועים (נדה"י נפן), שהטעם שרש"י כאן לא פירש טעם זה, משום שבמסקנת הגמרא שם (טו.) אמרו שאין חשש רביעה, שהגוי חס על בהמתו שלא תעקר ואינו רובעה. וראה ילקוט ביאורים טעמים נוספים למה כאן שינה רש"י ממה שפירש בעבודה זרה. ובמהר"ם חלאווה (ד"ה מקום) הביא בשם הירושלמי טעם נוסף לאיסור המכירה. **קיז. ולא** חששו בזה אלא לאיסור מחמר, אבל משום שיעשה בה מלאכה כשיקח לנסותה ויעבור הישראל על שביתת בהמתו לא חששו, כדרך שחששו כשמשאילה ומשכירה לו. משום שדרך הנסיון שהוא אינו אלא זמן מועט, ובזמן מועט לא חששו אלא לאיסור חמור כמחמר שהוא עצמו משתתף במלאכה [ואף יש מי שסובר (סנח קמד.) שיש בזה חיוב חטאת. רש"י בעבודה זרה (טו. ד"ה ממחר) ע"פ הר"ן (על הרי"ף נע"ז סט ד"ה מנלן)], אבל דרך שאלה ושכירות שהן למשך השבת כולה, בהן חששו אף לשביתת בהמתו שהוא איסור קל. תוספות (סט ד"ה ומעמה). ועיין בר"ן (סט) דרכים נוספים בזה. **קיח. אף** שבחשש ניסיוני האיסור הוא גם משום 'מחמר' ולא רק משום שביתת בהמתו, מכל מקום הזכיר רש"י רק איסור שביתת בהמתו, משום שחומרת מחמר יותר משביתת בהמתו הוא במה שיש בו חיוב חטאת, כמבואר בהערה לעיל, וכיון שאנו פוסקים שאין במחמר חיוב חטאת אם כן לא היו צריכים לגזור מחשש שיחמר, וכמבואר לעיל בשם התוספות, שכיון שהחשש בניסיוני אינו אלא לזמן מועט ולא לכל השבת, לא חששו בו אלא משום איסור חמור. ועל כרחך שעיקר הגזירה היא משום שאלה ושכירות שעובר משום שביתת בהמתו, ואגב כך אסרו אף משום שביתת בהמתו שבניסיוני, אף שבשביל זה לבד לא היו גוזרים למאן דאמר שאין חיוב חטאת במחמר. ונמצא שעיקר הגזירה היא משום שביתת בהמתו, ולכן הזכיר רש"י רק חשש זה. מרומי שדה (נדה"י). **קיט. וביאר** בתפארת ישראל (ע"ז פ"ב מ"ו ימין סוס לח), שאף שאין חכמים גוזרים גזירה לגזירתן, וכאן זו גזירה לגזירה, שאסרו עגלים משום גדולים ושבורים משום שלימים, ואיסור מכירת גדולים שלימים עצמה אינו אלא משום גזירה כמבואר לעיל. אלא צריך לומר שמתחילה גזרו כן בבת אחת לאסור כולם, ובזה מצאנו שעושים גזירה לגזירה [וראה הערה לעיל בשם המאירי כעין זה בענין גזירת בהמה דקה משום גסה]. והרמב"ם בפירוש המשניות (ע"ז פ"ב מ"ו) פירש טעם האיסור בשבורה, שראויה היא קצת למלאכה כגון לטחון בריחיים. **קכ. והוא** הטעם שגם חשש שאלה ושכירות אין בסוס, שאף אם ישאילו או ישכירו וירכב עליו הגוי בשבת, לא יעשה בו הגוי מלאכה האסורה מהתורה בשבת [ורש"י לא האריך לבאר הטעם שגם גזירות אלו אין בסוס, שכבר ביאר הטעם בניסיוני, והכל טעם אחד]. **קכא. ולכן** כתב רש"י 'ואפילו שחוטה', כלומר, שאין צריך לומר שאסור לומר על בהמה בחיים שהיא לפסח, שאז יש לחוש שיאמרו שהקדישה בקדושת הגוף לקרבן, אלא אף על בשר שחוטה שאין חשש זה, מכל מקום אסרו מחשש שיאמרו שהקדיש לדמים. וכן הוא שיטת רש"י להלן (ע"ג ד"ה ומצני), וכפי שביארו התוספות (ד"ה מפני) והראשונים [ריטב"א ומהר"ם חלאווה (ד"ה ממחר)] שיטתו. אך הקשו התוספות, שאם אכן החשש הוא רק מצד קדושת דמים, אם כן אין איסור אכילתו משום אכילת קרבן פסח מחוץ לירושלים, שהרי אפילו בירושלים אסור לאוכלו כך, כיון שאינו קדוש בקדושת הגוף לקרבן פסח. אלא איסורו הוא שמועל בהקדש, והיה לגמרא לומר מפני שנראה כמועל בקדשים [התוספות הקשו קושיא נוספת על פירוש רש"י מדברי הגמרא להלן (ע"ג), ושם תבואר]. לכן ביארו התוספות, שטעם החשש הוא שכשאומר 'בשר זה לפסח' נראה שהקדיש כבר בהמה זו מחיים לקרבן פסח, וכשיראוהו אוכל יאמרו שאוכל קדשים בחוץ [ועיין ילקוט ביאורים דברי הרא"ש (סי' ו) והאחרונים, הנפקא מינה להלכה בין הטעמים]. וכתבו האחרונים [פני יהושע (תוספות ד"ה מפני) וחתם סופר (ד"ה ממר רנ ספפ)], שלשיטת רש"י מיושב יותר מה שהוצרכה הגמרא לבאר היתר מיוחד לחטים משום שכוונתו שישמרו לפסח, שבכל דבר שאין בו היתר זה יש לחשוש שיאמרו שהקדישו לדמיו. אבל לטעם התוספות, לכאורה אין לנו לחוש בכל דבר שאין הוא עצמו ראוי לקרבן, ואין צריך טעם מיוחד להתיר חטים [ועיין בדבריהם ישוב לשיטת התוספות]. ובחמד משה (סי' תפטו) כתב טעם נוסף שרש"י לא רצה לפרש החשש כתוספות, שסובר רש"י ע"פ משמעות הסוגיא בחולין (מג:), שאין לחשוש לטעות הרואים שיאמרו שהקדיש מחיים, כיון שיש לכך קול שבהמה זו קדושה בחייה, וכל שלא יצא עליה הקול אין טועים בה. **קכב. כוונת** רש"י להוציא מהגירסא הנמצאת לפנינו במסכת ברכות (יט.) 'תני רב יוסף, תודוס' וכו', שכך מבואר בגמרא להלן (ע"ב) שדברי רבי יוסי הם. **קכג. רבי** עקיבא אמר רק שתולה חוצה לו, ורש"י הוא שפירש שרצה לומר שתלויים בצידו, וכן פירש בביצה (כג: ד"ה מקולם). אולם לקמן (עד. ד"ה תולין) פירש, שתוחב כרעיו ובני מעיו בשפוד למעלה מפיו של הטלה. וביאר מהר"י קורקוס (קונן פסח פ"ח ה"י) דבריו אלו, שסובר רש"י שצריך לעשות כן לקיים מה שכתוב (שמות יב ט) 'צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבו' [שכשתולה כרעיו ובני מעיו למעלה מפיו, נמצא שבשעה שצולהו וראשו כלפי מטה, הרי שכרעיו ובני

אתחת 19/06/2018

שמינו מקולם נמ

וקשיא לרב דאמר בשר גרידא - לבד בלא שנעשה בו דמיון מיוחד לקרבן פסח, כלומר אף שאינו מקולס, גם הוא מיחלף בפסח - נראה כקרבן פסח.

ומשני [-מתרצת הגמרא], כשהוא מקולם, אף על גב דלא אמר בשר זה לפסח ולא מזכיר עליו את השם של הקרבן, אסור, אבל שאינו מקולם, רק אם אמר הרי בשר זה לפסח, אסור, משום דנראה כקורא שם קרבן עליו.

רבי שמעון פומר

רבי שמעון פוטר באומר הרי עלי מנחה מן השעורים, דתנן במנחות (קג.), האומר הרי עלי מנחה מן השעורים, מביא [-חייב להביא] מנחה מן החיטין. ומבואר שם בגמרא הטעם[קכד], דכיון דבתחילת דבריו לפני שהוסיף לומר 'מן השעורים' אמר 'הרי עלי מנחה', תפום לשון ראשון זה לעיקר, ואם כן עליו להביא מנחה, ומכיון שמנחה אינה באה מן השעורין בנדבה[קכה], הלכך יביא מנחה מן החיטין, ודבריו האחרונים שהוסיף 'מן השעורים' אינם כלום. ורבי שמעון פוטר אותו מכל מנחה, דאמר [-שסובר] אף בגמר דבריו אדם נתפס ונדבק להתכוין אליהם, ודעתו לכל מה שמוציא בפיו, ואם כן למנחת שעורין נתכוין, והרי אין מנחה באה נדבה מן השעורים, אלא שהוא סבור שאדם יכול להתנדב ולהביא כן, ואין דנים ואומרים שבכל זאת כוונתו היתה להביא מנחה הראויה [כמו שיבואר להלן בדעת רבי יוסי], ועליו להביא מנחת חטים, משום שמכל מקום לא התנדב כדרך המתנדבים, ולפיכך אין בדבריו כלום.

עכשיו מבאר רש"י מה שקשה מדברי רבי שמעון אלו על החשש המבואר בברייתא בגדי מקולס. ואם כן שהמתנדב שלא כדרך המתנדבים אין בדבריו כלום, האי [-זה] המאכיל גדי מקולם נמי [-גם הוא] מאי חשש 'קרוב לקדשים בחוץ' איכא [-יש בו], הלא מחיים לא קרא עליו שם פסח, ואפילו היה קורא לו שם פסח בשעת צלייה, אין בכך חשש, שהרי שלא כדרך המקדישין הוא, שאין מקדישים לקרבן אלא מחיים כדין קרבן, ולאחר שחיטה אין השם קרבן פסח חל עליו[קכו].

ר' שמעון

רבי שמעון דפטר באומר מנחה מן השעורים ולא חייביה - ואינו מחייבו במנחת חטים משום תפום לשון ראשון שאמר הרי עלי מנחה, בשטת רבי יוסי אמרה, דאמר במסכת תמורה (כה:) אף בגמר דבריו אדם נדבק ונתפס, כלומר, תופס הוא אף את גמר דבריו לעיקר. דתנן, אדם שהיתה לפניו בהמת חולין ושתי בהמות נוספות אחת עולה ואחת שלמים, ואמר על בהמת החולין 'הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים', הרי זו תמורת עולה כפי תחילת דבריו, דברי רבי מאיר, משום דאמר תפום לשון ראשון - שאדם האומר במשפט אחד שני דברים הסותרים זה לזה, תופסים לעיקר את מה שאמר תחילה. רבי יוסי אומר, אם לכך נתכוין תחלה - אם בשעה שאמר 'תמורת עולה', היה בלבו לסיים ולומר 'תמורת שלמים', הואיל ולא הוה אפשר ליה להוציא מפיו שני שמות של עולה ושלמים באחד, שאין אדם יכול להוציא מפיו שני דברים כאחד, ועל כרחו הוציא זה אחר זה, ולא משום שחזר מדבריו הראשונים, דבריו של הממיר קיימין, וחל עליה קדושת עולה ושלמים, וכיון שאי אפשר להקריבה לעולה ושלמים כאחת שאינם שוים באופן הקרבתם, לכן תרעה הבהמה בשדות עד שתסתאב [-שיפול בה מום המתיר לפדותה] ותמכר שבכך היא נפדית, ויביא בדמי חציה עולה ובדמי חציה שלמים.

מאי לאו מדרבי שמעון קנר לה כרבי יוסי

מדרבי שמעון סבר לה כרבי יוסי בתפישת [-בתפיסת] גמר דברים - שבגמר דבריו אדם נתפס.

ר' יוסי קנר לה כר' שמעון

רבי יוסי סבר לה כרבי שמעון במתנדב שלא כדרך המתנדבים דלא אמר כלום, ואם כן ההיא ברייתא דתודום שחששו לנראה כהקדש, אף לאחר שחיטה שאינו כדרך המתנדבים, לא מתוקמא - אי אפשר להעמידה כרבי יוסי.

ה"ג לאו ר"ש קנר לה כר' יוסי ולאו רבי יוסי קנר לה כרבי שמעון

והכי פירושא, 'תיבת 'לא' שבתירוץ, היינו, לא היא כדאמרת - אין הדבר כפי שאמרת בקושיא שכשם שרבי שמעון סבר כרבי יוסי כך גם רבי יוסי סבר כרבי שמעון שהמתנדב שלא כדרך המתנדבים לא אמר כלום, אלא רבי שמעון אכן סבר לה כרבי יוסי דאף בגמר דבריו נתפש דעת האדם, ובמה שאמר בגמר דבריו להביא מן השעורים, הוה ליה בזה מתנדב שלא כדרך מתנדבין, ורבי שמעון סבר הואיל ושלא כהוגן התנדב אין בדבריו כלום, ולכן פטר את האומר הרי עלי להביא מנחה מן השעורים. אבל מה שאמרת שרבי יוסי סבר כרבי שמעון אין הדבר כן, שרבי יוסי לא סבר כרבי שמעון במתנדב שלא כדרך המתנדבין דלא אמר כלום, אלא האומר מנחה מן השעורים רבי יוסי חיובי מחייב ליה [-מחייב אותו] להביא מנחת חיטין, ולאו משום תפוש לשון ראשון כטעמו של תנא קמא המחייבו, שהרי בתמורת עולה ושלמים סבר שאף בגמר דבריו אדם נתפס, אלא טעמו משום דאין אדם מוציא דבריו לבטלה[קכז], ולכן כוונתו לחייב את עצמו במה שאפשר להתחייב, אף מה שאינו במשמעות דבריו, כדי שדבריו שאמר להביא מנחה לא יהיו לבטלה.

ולכן גבי גדי מקולם נמי [-גם אסר] אף על גב דשלא כדרך המקדישין הוא, שהרי לאחר שחיטה הוא, מכל מקום הוה ליה קרוב להאכיל קדשים בחוץ, דאי הוה אמר עליה - שאם היה אומר עליו 'הרי זה לפסח', אף על גב שאין דרך המקדישים להקדיש גדי שחוט לקרבן, מכל מקום אמרי [-יאמרו הרואים] לדמי פסח קאמר שמקדישו, כדי שלא יהיו דבריו שאמר 'הרי זה לפסח' לבטלה.

ועוד זו דרש

ועוד זו דרש תודוס, אלמא [-ומוכח] ממה שהברייתא מביאה דרש משמו דגברא רבה הוה - שאדם גדול בתורה היה.

מה לאו

שלא דרשו 'וחי בהן' (ויקרא יח ה) ולא שימות בהן, כמו שדרשו במסכת יומא (פה:)[קכח].

מטיל מלאי

מטיל מלאי, היינו נותן סחורה לתלמידי חכמים להשתכר בה על ידי שימכרו אותה ויתחלקו ברווח[קכט].

ציונים והערות

מעיו תלויים מתחת לראשו ומתקיים 'ראשו על כרעיו ועל קרבו'). קכד. עיין בגמרא שם שרבי יוחנן מבאר סברת תנא קמא באופן אחר. קכה. אבל במנחות חובה יש הבאות מן השעורים, כגון מנחת סוטה ומנחת העומר. קכו. רש"י מפרש כך לשיטתו בסוגייתנו [הובא בהערה לעיל (ע"ח)], שהחשש שנראה כקדשים בחוץ, הינו שמקדיש עכשיו את הבשר לדמי פסח. אולם התוספות (ע"ח ד"ה מפני) הקשו על פירושו, שאמנם לרבי שמעון אין לחוש שיאמרו שהקדישו לקרבן לאחר שחיטה שאינו כדרך המקדישים, מכל מקום יש לחוש שיאמרו שאוכלו מקולס מפני שהקדישו מחיים לקרבן. ועל כן פירשו שהחשש הוא שסופו שאוכלו מקולס יוכיח על תחילתו, ויאמרו שהקדיש כבר בהמה זו מחיים לקרבן פסח. ולשיטתם ביארו הקושיא כאן, שגם חשש זה לא קיים לפי רבי שמעון, כי אף שבהמה בחייה ראויה לקרבן, מכל מקום בזמן הזה שאין בית המקדש קיים נחשב הוא שמתנדב שלא כדרך המתנדבים, שכיון שאין מקום ראוי להקריב הרי הוא כמקדישו על מנת להקריבו בחוץ, ואינו קדוש לרבי שמעון. קכז. כן היא שיטת רבי מאיר בערכין (ה.), במי שאמר על קטן פחות מבן חדש 'ערכו עלי', אמר רבי מאיר שאף שאין ערך לפחות מבן חדש (ויקרא ה ט), מכל מקום חייב ליתן דמי שויו. ומבואר בגמרא הטעם, שאין אדם מוציא דבריו לבטלה, וכיון שיודע שאין ערך לפחות מבן חדש גמר בדעתו ליתן דמיו. קכח. התוספות (ד"ה מה) הקשו על פירוש רש"י, הרי מעשה זה היה בפרהסיא [-בפני עשרה מישראל], ובסנהדרין (עד.) אמרו שבפרהסיא הכל מודים שצריך למסור את נפשו אפילו על מצוה קלה, ולא נאמר בזה 'וחי בהם' ולא שימות בהם. עוד הקשו הראשונים [רבינו דוד ותוספות הרא"ש (ד"ה מה)], שלא נאמר 'וחי בהם' ולא שימות בהם אלא בשאר עבירות, אבל על עבודה זרה חייב למסור נפשו, וכאן היה עבודה זרה. ותירץ המהרש"א (מ"ח ד"ה מה) לקיים פירוש רש"י, שיש לומר שתודוס סובר כדעת רבי ישמעאל (סנ) החולק וסובר שגם בעבודה זרה נאמר 'וחי בהם' ולא שימות בהם ויעבור ואל יהרג. וכן יש לומר שלא היו שם עשרה מישראל, ולכן לא נחשב לפרהסיא. וכן הביא בחידושי רבינו משה מאימראן (תוספות סנ) שבמדרש (שיה"ש רבה ז ח) נחלקו בכך תנאים, רבנן אומרים שנבוכדנצר הביא שם עשרים ושלשה מכל אומה ואומה וכן מישראל. ורבי שמעון בן יוחאי אומר שהביא רק שלשה מכל אומה, והשלשה מישראל היו חנניה מישאל ועזריה, ותודוס סבר כרבי שמעון, ואם כן לא היה בפרהסיא. אולם התוספות חולקים והביאו פירוש רבינו תם, שהצלם שעשה נבוכדנצר לא עבודה זרה היה, אלא אנדרטא שעשה לכבוד עצמו, וכן משמע בכתובים בספר דניאל (ג יג), ולכך שאלו 'מה ראו' וכו', שאין צריך למסור הנפש שלא להשתחוות לאנדרטת המלך. והשיבו, שלמדו מצפרדעים שיש למסור נפש כדי לקדש השם [וכאן היו אנשים שטעו וחשבו שעבודה זרה ממש הוא, ואם לא היו מוסרים נפשם ומשתחוים לצלם היה מתחלל שם שמים, שיאמרו אנשים, התירו פרושים הדבר. שיטה מקובצת בשם הרא"ה (כתובות נג: ד"ה אלמלי)]. ובשם ר"י פירשו, שהיו יכולים לברוח קודם המעשה כמו שעשה דניאל (סנהדרין נג.), ועל זה שאלו מה ראו שמסרו עצמן ולא ברחו. והראשונים [רבינו דוד ותוספות הרא"ש (ד"ה מה)] הביאו ראיה לכך מהמובא במדרש (שיה"ש רבה ז ח), שיחזקאל הנביא אמר להם, שיש להם לברוח לקיים מה שמקובל בידו מישעיה הנביא 'חבי כמעט רגע' (ישעיה כו כ), והם אמרו לו שאף על פי כן רוצים הם לקדש שם שמים, על ידי שיהיו שם ויבזו הצלם ולא ישתחוו לו, וידעו הכל שאף שבני כל האומות משתחוים לצלם, ישראל אינם משתחוים. והקשה הפרי חדש (ספר הליקוטים יסודי התורה פ"ה ה"ג עמ' רמח), אם כן שלא היה עבודה זרה כרבינו תם, איך היו מותרים למסור נפשם על דבר זה. אמנם לשיטת התוספות (ע"ז מ: ד"ה יכול) רשאי למסור נפשו אף בשאר מצוות, אולם לשיטת הרמב"ם (יסודי התורה פ"ה ה"ד) שאינו רשאי, קשה. וכן לר"י שהיו יכולים לברוח, קשה, שהרי פשוט שכל שיכול לברוח ואינו בורח הרי הוא מתחייב בנפשו. ותירץ, שגדולי הדור כמותם שיש בזה קידוש השם ביותר, מותרים למסור נפשם לדברי הכל. ביאורים נוספים לשאלת 'מה ראו' ראה בילקוט ביאורים. קכט. רש"י בשבת (סג. ד"ה ומטיל). אולם הערוך (ערך מלא) פירש שהיה עושה לשם שמים בלא ליטול חלק מהרווח.

ביאורי

נגל המכמס

'בצל החכמה בצל הכסף', היינו, במחיצת בעלי החכמה - תלמידי חכמים יכנס בעל הכסף הזה שהנהה לתלמיד חכם מנכסיו.

מקום שנהגו להדליק עם הנר

בגמרא להלן מפרש טעמא - את טעמם של שני המנהגים.

אוצר החכמה

אין שמורו להדליק

אותן שנהגו להדליק בבית, ואותן הנוהגין שלא להדליק בבית, שניהם לא נתכוונו אלא לדבר אחד, כדי להפריש עצמו ממשכבי אשה[קל]. שהאומרים להדליק סוברים שעל ידי הדלקת הנר יפרוש, משום דאין אדם משמש מטתו לאור הנר[קלא], והאומרים שלא להדליק סוברים, שכשהנר דולק רואה את אשתו ומתאווה לה, ולכן אין מדליקים, כדי שלא יבוא לידי מכשול.

ייקר

שפיר קאמרת - יפה אמרת. וכן שמעתי שאמר רבי יוחנן[קלב]. ולא גרסינן 'וכן אמר רבי יוחנן[קלג] יישר'.

ודמי לממריכו כו'

האם אמת הדבר ששמעתי עליכם שאתם אומרים משמיה דרבי יוחנן הכי - שאין מברכים על האש אלא במוצאי שבת, הואיל ותחילת ברייתו היא.

סדר עולם מזם ניה נרנס נר נר מנס ניסום

נסתכל עולא בו [-ברבה בר בר חנה] בפנים זועפות, כלומר, עולא כיון לרמוז לו, אתה רבה בר בר חנה אמרת בשם רבי יוחנן שאין מברכים על האש במוצאי יום הכיפורים, והוא [-רבי יוחנן] לא אמר כן, אלא סובר שאף במוצאי יום הכיפורים מברכין עליו, הואיל והאור דבר חדש הוא במוצאי יום הכיפורים שנאסר בו כל היום, ועכשיו נהנה ממנו.

מנס מסס מממי למו

כך אמרתי משמיה דרבי יוחנן, דענה רבי יוחנן אחר התנא ששנה לפניו בשם רבי שמעון בן אלעזר, יום הכיפורים שחל בשבת, אף במקום

פסחים נג: - נד.

שאמרו שלא להדליק, מדליקין מפני כבוד השבת. ואמר שחכמים אוסרין להדליק את הנר אף ביום הכפורים שחל להיות בשבת עד מוצאי שבת. ואני [-רבה בר בר חנה], לא הזכרתי שמו של רבי יוחנן על ענין אור במוצאי שבת אלא בזו, שאסור שהנר ידלק כל היום עד מוצאי שבת. והם שטעו בדברי היו סבורים שעל דבר ברכת האור במוצאי שבת הזכרתי שמו[קלד].

עדם מסס

אמר לו עולא, זאת תהיה, כלומר, במימרא זו אני מודה שאכן אמרה רבי יוחנן בשם חכמים, שאוסרים להדליק את הנר בליל יום הכיפורים שחל להיות בשבת[קלה].

זס עולס

עולא שהבין מדבריו של [רבי אבא בר[קלו] בר חנה טעות, וחזא ביה בישות - ונסתכל ברבה בר בר חנה בפנים זעופות, וסתם עולא את דבריו, ששתק ולא אמר לו כלום. והיינו כמאמר הפסוק 'עצה בלב איש', דנקיט ליה בלביה - ששמר עולא בלבו את מה שהיה לו לומר, ולא אמר לו [-עולא לרבה] בפני רבים כדי שלא לביישו[קלז], למה אמרת כך בשם רבי יוחנן, והרי הוא לא אמר זאת.

נד.

ומים מנוסס ילנס

זה רבה בר בר חנה, שהבין מה היה בלבו של עולא כשהיה מסתכל בו בפנים זועפות.

ומינסו כמען סנכוסס

עולא ורבה שלא רצו להודות לדברי רבי אבא שאמר משמו של רבי יוחנן, שאין מברכים על האש במוצאי יום הכיפורים, כדעת מי סברו.

עמס דכר

העולם נוהג, שמברכים על האש במוצאי יום הכיפורים.

נמור שמכס

באור שהיה בשבת [-ביום הכיפורים], והיינו, שדלק היום ולא שהודלק במוצאי היום, ואפילו באופן שהדליקו את הנר ביום הכיפורים עצמו, מכל

רש"י

מקום ממלאכת עבירה שבת[קלח], שדלק בהיתר, וכגון נר של חיה ושל חולה [-שהדליקוהו לצורך יולדת או חולה][קלט], או נר הדולק מערב יום הכפורים שאף הוא נר שדלק בהיתר, ועל נר זה מברכין אף במוצאי יום הכפורים, אבל על אש שהודלקה במוצאי היום אין מברכים, דהחיא ברכה שמברכים על הנר במוצאי יום הכיפורים היא משום דדבר חידוש הוא לו, שלא נהנה מן האור היום.

נמור היומס מסעלים

באור דנברא עכשיו, אין מברכין עליו במוצאי יום הכיפורים, כיון שאש זו לא היתה בעולם ביום הכיפורים ולא נאסרה עליו הנאתו, אלא רק במוצאי שבת מברכים על אש כזו, משום שאף הוא [-זמן זה] תחילת בריית אור ומברכים על בריאת האור, ולא על התחדשות ההנאה.

רבי מסוזן

רבי כשראה אור מברך עליו מיד, וכשמביאין לו בשמים לסוף שעה [-לאחר זמן] מברך עליהן, ולא המתין לברך כל הברכות על הכוס.

נמר

בארה של מרים[קמ], והיינו הסלע שיצאו ממנו המים על ידי שהכה אותו משה, ועגול כמין כברה [-נפה[קמא]] היה, ומתגלגל עמהן לכל מקום שהולכין[קמב].

סמכתם

חקיקתן וצורתן של האותיות. כך שמעתי בפירוש 'כתב' ו'המכתב'.

ולי נראה פירוש אחר, 'כתב' זו היא חקיקת צורתן של האותיות[קמג], והמכתב הוא עט וחרט שנכתב בו חקיקת הלוחות, כי ההיא דקדושין (כפ:) שדרשו שם שאפשר לרצוע עבד עברי גם על ידי דברים אחרים מלבד מרצע, ואמרו, מניין לרבות הסול [-קיסם שראשו חד] והסירא [-קוץ] והמכתב [-עט עשוי מברזל][קמד] וכו'. ומסיים רש"י, ונראין דברי שכתב הוא צורת האותיות, ומכתב הוא העט שבו חרט על הלוחות, משום דקרייה - לשמות האותיות לא קרי ליה 'כתב'.

ומפרס שפמל בו מקס

כמו שנאמר בתורה, 'ושמתיך בנקרת הצור עד

ציונים והערות

קל. **תשמיש** המיטה, הוא אחד מחמשה עינויים שציותה התורה להתענות בהם ביום הכיפורים. כמבואר במשנה (יומא עג:). קלא. **כמבואר** בגמרא (נדה יז.). קלב. **ע"פ** רש"י בשבת (סג: ד"ה ייסך). קלג. **ע"פ** מלא הרועים. וכוונת רש"י שאין לגרוס שרבי יוחנן הוא שאמר 'יישר'. קלד. **רבינו** חננאל (ד"ה ממר ליה) פירש, שרבה בר בר חנה לא חזר בו, אלא בא לבאר מהיכן באמת ידע שדעת רבי יוחנן שבמוצאי יום הכיפורים אין מברכים על האש. ומבאר, שדייק מדברי רבי יוחנן שאמר בשם חכמים שאין מדליקין את הנר ביום הכיפורים שחל בשבת, אם כן, במוצאי יום הכיפורים לא ימצא נר ששבת, והיינו, נר שדלק בהיתר ולא נעשתה בו עבירה, כגון נר שהודלק לצורך יולדת או חולה, וכן נר שהודלק מערב יום הכיפורים, כמבואר להלן ברש"י (נד. ד"ה נמור), ולא יוכל לברך ברכת מאורי האש, משום שבמוצאי יום הכיפורים מברכים על מה שנאסרה עליו הנאת האש כל היום ועכשיו חוזר ונהנה, ולכן אמר רבה שאין מברכים. והמהר"ם חלאווה (ד"ה הדר) פירש את דברי הגמרא באופן אחר, שעד כאן הם דברי עולא שכעס, משום שהבין שאמרו עליו שהוא אמר בשם רבי יוחנן שלא מברכים על הנר במוצאי יום הכיפורים, ואמר עולא לרבה בר בר חנה שלא אמר בשם רבי יוחנן אלא את דברי חכמים שאוסרים להדליק את הנר ביום הכיפורים שחל להיות בשבת. ואין זו תשובת רבה, אלא המשך דברי עולא לרבה בר בר חנה. וראה להלן בהערה, כיצד ביארו את מה שהשיב לו 'עדא תהא'. קלה. **רבינו** חננאל (ד"ה ממר ליה) מפרש על פי שיטתו [הובאה בהערה לעיל], שעולא אמר לרבה 'עדא תהא', שאכן אינו מברך על הנר אם לא ימצא נר ששבת, אבל לכשימצא נר ששבת ודאי צריך לברך. המהר"ם חלאווה (שם) פירש על פי שיטתו [הובאה גם היא שם] שעד כאן היו אלו דברי עולא, שרבה הוא שאמר לעולא 'עדא תהא', כלומר, אכן למדתי מתוך דברי רבי יוחנן שאין מברכים על האש במוצאי יום הכיפורים. ודייק כן ממה שאמרו חכמים שאין מדליקים ביום הכיפורים שחל בשבת, ובמקומות אלו לא ימצא אור ששבת במוצאי יום הכיפורים, ולא יברכו על האש. ובודאי לא חילקו רבנן בין מקום למקום, ולכן בכל המקומות לא מברכים. ועולא סבר, שאף שבבית אין אור ששבת כיון שלא מדליקים, אבל כיון שמדליקים בבתי כנסיות ובתי מדרשות יש נר ששבת, ולכן אין ראיה מכך שלא מדליקים ביום הכיפורים שחל בשבת שאין מברכים על האש במוצאי יום הכיפורים. קלו. **ע"פ** הגהת המהרש"ל (ד"ה זה). שהגירסה הנדפסת לפנינו ברש"י היא, שעולא הבין מדבריו של רבה בר בר חנה טעות. והרי רבה בר בר חנה לא שאל את עולא, אלא רבי אבא שאל את עולא. ולכך הגיה המהרש"ל שעולא הבין מדבריו של רבי אבא טעות בדברי רבה בר בר חנה. קלז. **מהרש"ל** (ד"ה זה). קלח. **ואם** לא שבת כלל ממלאכת עבירה, כגון שהדליקו הגוי בשבת, אין מברכים עליו אפילו במוצאי שבת [ולא רק במוצאי יום הכיפורים], כיון שדלק באיסור, כמבואר בגמרא (נדרים נג.). תוספות רבינו פרץ (ד"ה הא). קלט. **המהר"ם** חלאווה (נג: ד"ה הדר) חולק על רש"י, וסובר שנר שהודלק ביום הכיפורים לצורך יולדת או חולה, אינו נחשב נר ששבת ואין מברכים עליו, ומברכים רק על נר שדלק מערב היום, שרק הוא נחשב נר ששבת. קמ. **נקראת** בארה של מרים, משום שהיתה מתגלגלת במדבר בזכותה של מרים, כמבואר בפסוק (במדבר כ ו) 'ותמת שם מרים', ובפסוק לאחר מכן, 'ולא היה מים לעדה'. רש"י בשבת (לה. ד"ה והו). קמא. **כברה**, היא כלי שכוברין בה את החטים ומוציאים את המוץ, והיא עגולה אמה על אמה. ולכן בארה של מרים דומה לכברה, שהיא עגולה. ערוך (ערך כנר). קמב. **מפשטות** לשון רש"י נראה שעצם הסלע נברא בערב שבת בין השמשות, אמנם במגן אבות לרשב"ץ (מגמת פ"ה מ"ו) מבאר, שמה שנברא בערב שבת הוא פי הבאר, שלא נברא במעשה בראשית כשאר הבריות, וכן הוא לשון המשנה באבות (שם) 'פי הבאר', ורש"י (שם) מפרש, שהפתח שממנו יצאו המים נבלע בסלע, וכשהכה משה את הסלע, נתגלה הפתח שנברא לו מששת ימי בראשית. קמג. **להלן** (ד"ה ולמסמיכ) פירש רש"י שהיינו צורת האותיות שעל הלוחות. וראה עוד בהערה שם. קמד. **ע"פ** רש"י בבכורות (לז: ד"ה סול). הקשה המהר"ל בדרך החיים (מגמת פ"ה מ"ו) על פירוש רש"י, שהרי כתוב בפסוק (שמות לב יח) שהתורה נכתבה 'באצבע אלוהים', וכיצד יתכן לפרש שנחקקו על ידי

עברי'קמה (שמות ג, כג), וכן באליהו נאמר (מלכים א' יט) 'וילך עד הר האלהים חורבקמו', ויבא שם אל המערה וילן שם', ומערה זו נבראה בערב שבת.

נגלע מם הרשעים

עדת קרחקמז.

והפרד

אין כל חדש תחת השמש כמבואר בפסוק (קהלת א ט), **ולפיכך פרד הראשון נברא מן הארץ ולא בא מן הכלאים**, ופרד זה נברא בערב שבת בין השמשותקמח.

המיל

של אברהם, שאותו לקח לשחוט במקום יצחקקמט.

השמיר

כמין תולעת היה, ואין כל דבר קשה עומד בפניו שלא יתפרק, ובו בנה שלמה את הבית [-בית המקדש], כמבואר **במסכת גיטין** (סח.)קנ.

הנמם

טנליי"ש [-צבת] של ברזל.

נצמח

שעושין עכשיו הנפחים, כיצד הם עושים אותה.

נצמח מפעניך

על ידי צבת אחרת היא עשויה, דהיינו שהאומן **אוחזה בצבת** [-אוחז בצבת את חתיכת הברזל שהתרככה באש], **ומכה בקורנס** [-פטיש] **עד שנעשית** צורת צבת חדשה, **וצבתא קמייתא מאן עבדא** - ואת הצבת הראשונה מי עשה, והרי לא היתה צבת בעולם שיוכל לאחוז בה את הברזל ולהכות בקורנס.

סם למי

באמתקנא, **על כרחך** צריך לומר **שבריה בידי שמים היא.** וצבת זו ירדה מן השמים בערב שבת בין השמשותקנב.

יעצנה נדפום

על ידי יציקה לתוך תבנית שעשויה בצורת צבת, כמו שיוצקין כלי כסף וכלי נחשת לתוך תבנית.

ויקנענה כיון

כולה כאחד מהר בדחיפה אחתקנג.

לשנים דלכו

'**ראשית דרכו**' היינו **שהתורה נבראה** קודם **לשאר דרכים**קנד. ומבאר רש"י, כיון שהתורה היתה כתובה קודם בריאת העולם, אם כן הרי שהכתב נברא קודם בריאת העולם, ולפי זה צריך לומר **דהא דאמרן** בברייתא **לעיל, שהכתב בערב שבת** נברא, לא נאמר זאת אלא **בכתבן** של לוחות שהוא נברא בערב שבת, וזו - אבל התורה היתה כתובה מתחילה, ונכתבה **באש** שחורה **על** גבי **לבנה**קנה.

נעלם הרים יולדו

בראת מדת **תשובה**, כמבואר בפסוק הבא.

עד לעלם עד דכא

עד ידכא לבבו לפניך על ידי היסורים, וישוב בתשובה.

מקדם

מוקדם לעולם נברא גן עדן.

מעמה

הוא אחד משמותיו של הגיהנם. ונקרא כך, משום שכל **המתפתה ביצרו נופל שם**קנו.

מרוס מרעמון

כסא הכבוד נמצא **במרום והוא** ברקיע שנקרא **ערבות**קנז. '**מראשון**' היינו **מקודם העולם**קנח, **וכן מקום מקדשנו נברא מראשון**קנט.

מללה

חלל **של גיהנם** נברא **קודם ברית העולם**, ואש של גהינום נבראה בערב שבת, **ותירוצא הוא** על מה שהקשתה הגמרא, שבברייתא מבואר שהגהינום נברא קודם בריאת העולם, ובברייתא לעיל מבואר, שהאש נבראה בערב שבת, והעמדנו את דבריה באש של גהינום.

מזר וכללו

לקרותו [-את הגהינום] '**טוב**', **לפי שהרשעים** נידונין **בו** ומכפר על עוונותיהם, וטובה היא זוקס.

מלמ

ודאי אור דגיהנם נברא בשני בשבת כמבואר בברייתא, **והא דתניא** בברייתא **לעיל, שהאור בערב שבת** נברא, היינו **באור** דידן. והא **דתניא** בברייתא **ברישא** שהאור **במוצאי שבת** נברא, **לא תיקשי, כאן** - הברייתא שאמרה שנברא בערב שבת, היינו **במחשבה, כאן** - הברייתא שאמרה שנברא במוצאי שבת, היינו **ביצירה** בפועל, **שבערב שבת עלה במחשבה ליבראות, ולא נברא עד מוצאי שבת.**

ומפן

טח והכה ושפשף את האבנים זו **בזו**קסא.

דורשי ממורום

אלו הדורשים **מקראות סתומים**קסב.

פקול סיס

שאחיו מאמו היה אביו, כדמפרש להלן בגמרא, **שבא צבעון על אמו** אשת שעיר, **והוליד** ממנה את ענה.

מלם בני שפיל וגו' ולצמון וענה

אלמא צבעון וענה **אחי הוו**, שהרי נמנו יחדיו בפסוק בין בניו של שעיר.

וכמיכ מלם בני לצמון ומיס וענה

אלמא ענה **בנו** של צבעון **היה**, שהרי נמנה בפסוק עם בניו של צבעון.

שמואל קרי ליה רבא [-רבא כינה את שמואל] '**שבור מלכא**', **משום דבקי היה בדינין והלכתא כוותיה בדיני**קסג, **כמו דין היוצא מפי המלך שמתקיים. ושבור, ממלך פרסיים היה בימי רבא**קסד.

נד:

נגדו של מדס סרעמון

שהיו חקוקות בו צורותיהם של כל מין חיהקסה **ובהמה**קסו, **והוא** [-ובגד זה] **נמסר לנמרוד**, כאמור

ציונים והערות

עט מברזל. ולכך פירש שכתב היינו צורת האותיות, והמכתב היינו קבלת הכתיבה, כלומר, צירוף האותיות למילים. וכן פירש רבינו חננאל (ד"ה כמנג). וראה ברבינו חננאל פירוש נוסף. ובמגן אבות לרשב"ץ (מבוא סס) פירש, שאותו כלי שה' חקק בו את הלוחות, הוא נקרא 'אצבע אלוהים'. **קמה. מקום** מנוקר בצור, והוא נמצא בהר סיני. אבן עזרא (סס). **קמו. הוא** הר סיני, כמבואר בשבת (פט:). **קמז. שפצתה** הארץ את פיה בימי קרח, ואותו פתח נברא בארץ באותו מקום ששת ימי בראשית, אלא שהיה מכוסה הפתח מלמעלה עד אותו זמן. רש"י (מבוא פ"ה מ"ו). **קמח. הגמרא** להלן מבארת, שהפרד נולד על ידי שמרביע סוס וחמור זה בזה. אכן כיון שאין כל חדש אחר בריאת העולם, לכך הפרד הראשון נברא מן הארץ בערב שבת [כשאר בעלי חיים שנאמר בהם (בראשית א כד) 'תוצא הארץ נפש חיה למינה', אלא ששאר הבהמות נבראו ביום שישי עצמו, והפרד נברא בזמן בין השמשות], ולא מן הכלאים, ולאחר בריאת העולם נברא מן הכלאים [שהרי הפרד אינו מוליד (בכורות ח: ובראשית סס ד"ה כודמפ), ואם כן הפרד הראשון לא הוליד אחריו, וכל הפרדות שבאו אחריו אינן אלא מכלאים של סוס וחמור]. והקשה השפת אמת (ד"ה ר"ן) על רש"י, והלא יש עוד מיני כלאים בעולם, ולא מצינו שנבראו בבריאת העולם, אלא בודאי שאין זו בריאה חדשה כיון שעיקר הדבר נברא, רק שהאדם מרכיב ומערב שני מינים שנבראו כבר זה בזה. וסיים שלולי דברי רש"י היה אפשר לפרש כך גם בפרד, כלומר, שבערב שבת בין השמשות הוקבע בטבע הבריאה שעל ידי חיבור שני מינים אלו יצא הפרד. **קמט. באבות** (פ"ה מ"ו) פירש רש"י שהאיל עצמו נברא בששת ימי בראשית. אמנם הרשב"ץ במגן אבות (סס) מפרש, שהאיל לא נברא בפועל בששת ימי בראשית, אלא שאז נגזר עליו שיהיה נאחז בסבך בזמן העקידה, והיה זה נס כיון שהשטן רצה להבריחו, כדי שאברהם אבינו ישחט את יצחק. **קנ. ובשהיה** מניח את תולעת השמיר על האבן היתה האבן נבקעת, כמו שנאמר בפסוק (מלכים א' ו ז), 'ומקבות והגרזן כל כלי ברזל לא נשמע בבית בהבנותו', כמבואר בגמרא (סס). **קנא. כוונת** רש"י שפירוש הלשון 'לאי' הוא 'באמת', וכן פירש בחגיגה (ט. ד"ה לאי) ובשבת (קלא. ד"ה לאי). **קנב. רש"י** באבות (פ"ה מ"ו). **קנג. רש"י** לעיל (לז. ד"ה כיון). פירוש הלשון 'כיון', במהרה. ערוך (ערך כיון). **קנד. קודם** בריאתו של עולם. רש"י (משלי ח כב). **קנה. רש"י** באבות (פ"ה מ"ו) תירץ הסתירה באופן אחר [וכן פירש הרש"ש כאן (נדרים י)], שהתורה שקדמה לעולם היתה בעל פה, כמו שאר תורה שבעל פה, אבל הכתב לא נברא אלא בערב שבת בין השמשות. **קנו. כמבואר** בגמרא (עירובין יט.). **קנז. ערבות** הוא רקיע השביעי, ושם נמצא כסא הכבוד כמבואר בגמרא (חגיגה יב:). **קנח. ראה** בגמרא לעיל (ה.) 'ראשון דמעיקרא משמע'. **קנט. ומראשית** בריאת העולם כיסא הכבוד מכוון כנגד מקום בית מקדשנו. רש"י (ירמיה יז יב). ומבאר המהרש"א (מדרש לט: ד"ה כמ"ו), שמקום המקדש היה תחילת בריאת הארץ, כמבואר ביומא (נד:) אבן שתיה שממנה הושתת העולם. וכן מבואר ביומא (סס) שהעולם מאמצעיתו נברא, דהיינו, ממקום מקדש שהוא אמצעיתו של עולם. **קס. וביאר** המהרש"א (מ"מ ד"ה מפני), שאמנם ביום שני, כיון שעדיין לא נברא אדם ולא היה חטא לדון הרשעים, לא נאמר על הגהינום 'טוב', אבל משנברא אדם בששי, וחטא בעץ הדעת, ונגזרה מיתה על האדם ועל דורותיו, ושיהיו הרשעים נידונין בגהינום, אז נאמר עליו 'טוב'. **קסא. 'טח'** הוא מלשון הכאה, כלומר, טח פניהם של האבנים על ידי שהכה את האבנים זו בזו, עד שיצא מהן אש. יעב"ץ (ד"ה והניח). **קסב. רש"י** בברכות (מ. ד"ה דורסי) מפרש, שהם קשרים וסתומים הכלולים בתורה, כלומר, אלו הדורשים מקראות סתומים וחתומים. ותלמידי רבינו יונה על הרי"ף (סס) מפרשים, שהוא מלשון חומרתא, דהיינו מרגלית, כלומר, אלו הדורשים דברים שהם יקרים כמרגלית. **קסג. בגמרא** בבכורות (מט:) מבואר, ש'הלכתא כרב באיסורי, וכשמואל בדיני'. **קסד. והערוך** (ערך שנור) פירש, שרבא כינה את שמואל 'שבור', משום ששמואל היה חשוב בין ישראל, כשבור מלכא בין האומות שהוא מלך. אמנם בסדר הדורות (מבוא ימות עולם ח) כתב, שאין מסתבר שיתארו חז"ל בקיאותו של שמואל בדינים בתואר מלך ממלכי העכו"ם, ולכן פירש שקראוהו כך משום שהיה חשוב אצל המלך שבור, והיה מצוי אצלו, כמוזכר בכמה מקומות בש"ס (נדרים מו. ועוד). **קסה. ברש"י** הנדפס על עין יעקב הגירסא היא 'חיה ועוף ובהמה'. **קסו. המהרש"א** (לעיל ע"ב ד"ה ויש מומרים) מבאר, שהקב"ה עשה כן כדי שעל ידי כך יקבצו אל האדם כל הבריות כדי שיקרא להם שמות, כמפורש בתורה (בראשית ב יט). וכן כדי שיהיו כבושים תחת האדם, כמו שכתוב (סס ו כח). וראה עוד בהערות הבאות.

'על כן יאמר כנמרוד גבור ציד' (בראשית י ט)קסז, ועשו הרגו [-את נמרוד] ונטלו [-את הבגד], ולפיכך היה איש ציד כאמור בתורה (שם כה כז), והן הבגדים שבתוב בהן 'ותקח רבקה את בגדי עשו בנה הגדול החמודות אשר אתה בבית ותלבש את יעקב בנה הקטן' (שם כז טו)קסח.

ואני שמעתי פירוש אחר, **בגדיו של אדם** הראשון, היינו **כתנות עור** שהיו לוקסט.

ויש שגרסה

של כל אדם, מתי יתנחם מדאגתוקע.

ועומק הדין

הרוב טועים בוקעא.

אי נמי, עומק הדין העתיד לבואקעב.

מלכות מיכא

היינו מלכות **רומי** שהיא מאדום, **שכתוב בה** (מלאכי ג ז) 'וקראו להם **גבול רשעה**', **ורשעה** היינו חיבת.

שיקרים

שאם לא כן הקרובים של המת **היו מצניעין אותו, ורואין את צערן תמיד לפניהם** ואין העולם יכול להתקיים כך.

ואל המנומה שמרקב

שאם לא כן, היו **בעלי בתים מאצרין אותה** [-שומרים את התבואה באוצר] **ומביאין רעבון לעולם** כיון שהתבואה הייתה מתייקרת.

רבן שמעון בי'

כל אדם רשאי לעשות את עצמו כתלמיד חכם

לענין עשיית מלאכה בתשעה באב, **ולא אמרינן מיחזי כיוהרא** - ואין אומרים שזה נראה כגאוה, ולכן **אם רצה ליבטל** ממלאכה בתשעה באב **רשאי**.

מן מענים ליכול בצנל

הואיל ובבבל **אין צריכין לנשמים**, כיון שהיא טובענית [שמצויים בה מים מן האדמה בלא מטר]קעג, **אם** גוזרין בה תענית ציבור **על דבר אחר** של צרה, כגון מכת ארבה וחגב, **אין חומר** - אין כל החומרות של **תענית ציבור** על עצירת גשמים **נוהג** בוקעד, דהיינו **לאכול מבעוד יום** ולהתענות כבר מליל התענית, **וליאסר במלאכה** ביום התעניתקעה, **ושאר חומרי** [-החומרות] **האמורים שם** (תענית יג:)קעו.

מין המשנה שלו מסור

בין השמשות של תשעה באב אסור **באכילה ובמלאכה**, משום **דמחמירין על** ספיקו כמו בתענית ציבור, **כדאמרינן** להלן **בתענית ציבור**, שמדויק מהמשנה בתענית (יג:) שאמרה שאוכלים ושותים רק בערב התענית מבעוד יום, שבבין השמשות אסור לאכול ולשתות, ומבואר שספיקו אסורקעז, **ושמואל קא משוי** - עושה את תענית **תשעה באב כתענית ציבור**, וממילא גם תשעה באב אסור בבין השמשות.

מנעוך יום למעוטי מאי לגו למעוטי בין המשמות

האם 'מבעוד יום' אינו בא למעט שאסור בבין השמשות שהוא ספק יום או לילה.

לג למעוטי מהמכה

המשנה באה למעט רק שאין אוכלים ושותים

בתענית ציבור משחשיכה **ודאי, אבל על ספיקו** דהיינו בין השמשות, **לא מחמרינן** - אין מחמירים לומר שאסור באכילה ושתיה.

מין בין מעמם נמצ ליום הכיפורים

מה ששנינו בברייתא שאין הבדל בין תשעה באב ליום הכיפורים אלא לגבי ספק, שיהא מותר **לכתחילה** בתשעה באב ולא ביום הכיפורים **קאמר, אבל דאי עבד** - דבר שבדיעבד **טובא איכא** - יש הבדל גדול ביניהם, שזה - יום הכיפורים העובר על איסורו במזיד נענש **בכרת**, וזה - תשעה באב עובר רק **איסור בעלמא** מדרבנן.

דרב אחא

דברי רב שישא בנו של רב אידי שמדובר בספק לגבי קביעות החודש נאמרו לקמן על ברייתא זו.

לקביעא דירחא

ספק לגבי קביעות החודש הוא, אם **לעשות שני ימים** תשעה באב או יום הכיפורים **כי מספקא** לן - במקום שיש לנו ספק **אם עִבְּרוּ בית דין** את **החֹדֶשׁ שעבר** וראש חודש זה הוא יום אחד מאוחר יותר, **אי** [-או] **לא**קעח.

מאי לגו

האם אין כוונת רבי יוחנן בדבריו שתשעה באב אינו כתענית ציבור **לאכילת** - לאיסור אכילה בבין **השמשות**, שבתענית ציבור אסור ובתשעה באב מותר.

לג למלאכה

כוונת רבי יוחנן אינה לענין בין השמשות, אלא

ציונים והערות

קסז. **בדעת** זקנים לבעלי התוספות (בראשית כז טו) כתב, 'שהיו מצויירין עליהם כל החיות ועופות שבעולם ונראין כאלו הן חיין, וכשהיה בשדה היו החיות והעופות באין אצלו וניצודין מאליהן'. וראה עוד בהערה הבאה. **קסח. ומפרש** רש"י (בראשית שם), שחמודות הם מלשון 'חמדה', שחמד אותם מנמרוד. ובפרקי דרבי אליעזר (פכ"ד, וכן בילקוט שמעוני תולדות רמז קטו) הובא, רבי מאיר אומר, עשו אחיו ראה את הכתונת של נמרוד וחמד אותה בלבו והרגו ולקחה ממנו, ומניין שהיו חמודות בעיניו, שנאמר (שם כז טו) 'ותקח רבקה את בגדי עשו בנה הגדול החמודות', וכל הלובש אותם נעשה גם הוא גבור, שנאמר (שם כה כז) 'ויהי עשו איש יודע ציד', וכשיצא יעקב מאת פני יצחק אביו אמר, אין עשו הרשע כדאי ללבוש את הכתונת הללו, מה עשה חפר בארץ וטמנה, שנאמר (איוב יח י) 'טמון בארץ חבלו'. **קסט. מבואר** בפסוק (בראשית ג כא) לאחר שאכלו אדם וחוה מעץ הדעת, עשה להם ה' כתנות עור והלבישם. ומפרש רש"י (שם), שכתנות אלו היו חלקים כצפורן ומדובקים לעורן. וכתב רש"י פירוש נוסף, שהיו עשויים מעור כמו צמר ארנבים שהוא רך וחם, ומהם עשה להם ה' כתנות. וראה עוד בגמרא סוטה (יד.). וברש"י מבואר ששני פירושים נפרדים הם במהות 'בגדו של אדם הראשון', שלפירוש הראשון אין מדובר בכתנות העור שעשה לו הקב"ה אחר חטא עץ הדעת. אבל רבינו בחיי (שם) הביא בשם חז"ל, שכתנות העור שעשה הקב"ה לאדם וחוה היו מצויירים עליהם כל מיני עופות שבעולם, ואדם הורישם לקין, וכשנהרג קין באו לידו של נמרוד, ככתוב שהיה גבור ציד. וכשהרג עשיו לנמרוד נטלן עשיו ממנו. **קע. הבן** יהוידע (ד"ה שנעשה) מבאר את דברי רש"י שאין אדם יודע את יום ישועתו, כיון שאם היה יודע, היה שמח וצערו היה נפחת, וכיון שנגזר עליו מדה מסוימת של צער כדי שיתכפרו עוונותיו, אם כן יפסיד בכך שלא תהיה לו כפרה גמורה. וכן אם ידע שיום ישועתו רחוק מאוד יצטער ביותר ואין העולם יכול להתקיים כך, אלא כיון שאין הוא יודע את יום ישועתו יצפה לישועתו בכל יום ויום. והביא רש"י (בגירסת הערוך ערך יעקב, בד"ה יום) פירוש נוסף, שיום הנחמה הוא יום הישועה שהוא קץ וגאולה ונחמה לעולם. וכן מפרש המהרש"א (חי"ל ד"ה ויום וד"ה מלכות), וכתב, שהטעם שלא ידעו את זמן גאולתם, כיון שמבואר בגמרא (סנהדרין צח.), שאין ישראל נגאלין אלא בתשובה, וכיון שיהיו בכל יום בתשובה משום שאינם יודעים את יום מיתתם, לכך נגאלין. אמנם התוספות רבינו פרץ (ד"ה ויום) הביא פירוש זה. וכתב שאינו נראה כן, כיון שלפי זה 'יום הנחמה' היינו 'מלכות בית דוד מתי תחזור'. ולכך כתב לפרש כפירוש הראשון ברש"י. וביישוב קושייתו ראה בילקוט ביאורים. **קעא. הבן** יהוידע (ד"ה עומק) מבאר, שהרוב טועים בו היינו הדיינים, שאינם מעמיקים **בטענות** בעל הדין אולי הוא רמאי, וכן בעדות העדים שמא היא עדות שקר, וכיון שאינם מעמיקים אין זה נקרא דין אמת. וכתב היפה תואר (בר"ר סה יג), שהוקשה לרש"י, איך יתכן שהדין יהיה מכוסה מהדיינים, הרי הדין נודע לחכמים בחקירה ודרישה ולימוד דיני התורה, כי לא ניתנה תורה למלאכי השרת. ומכח זה הוצרך רש"י לומר שאמנם הדין מכוסה מרוב הדיינים אך לא מכולם. **קעב. שאפילו** אם כמה בני אדם יעברו על עוון אחד שוה בשוה, אין דינם ועונשם שוה למעלה, אלא לכל אחד ואחד דין ועונש אחר, וזה עומק דין שמים. בן יהוידע (שם). וכתב עוד הבן יהוידע לפרש, שעומק הדין היינו יסורים הבאים על האדם בעולם הזה, שצריך כל אדם לחשוב אותם לטובה, אף על פי שהוא רואה עכשיו את הרעה שלהם, וישכיל לצייר התולדות שיכולות לבוא מהם, שיתכן שמהרעה תבוא טובה גדולה, וכדברי חז"ל (תמיד לב.) איזהו חכם הרואה את הנולד, ואותם תולדות נעלמים מן האדם, שלא יוכל לצייר בדעתו מה הם יהיו, ואף לא איך ומתי הם יבואו. **קעג. ריטב"א** (ד"ה מקוס) ומאירי (ד"ה תענית). **קעד. הקשה** הריטב"א (ד"ה מקוס), שמשמע מדבריו שדווקא בבבל נאמר דין זה, וממשמעות הסוגיא לא משמע כן. ועוד הקשה, שהרי מהטעם שבבבל אינה צריכה לגשמים לא יהיו צריכים להתענות רק על הגשמים, אך על שאר הצרות לכאורה יגזרו תענית ציבור עם חומרותיה. ולכן כתב שצריך לפרש כדברי הרמב"ן (תענית טו. ד"ה והרמב"ן), שהכוונה בדברי שמואל היא, שכל תענית שגוזרים בחוץ לארץ אינה אלא תענית יחידים, משום שרק בית דין יכולים לגזור תענית על הציבור, ובחוץ לארץ אין בית דין משום שנחשבים להדיוטות, ואין בכוחם לגזור תענית ציבור. וראה תירוץ נוסף וביאור הענין בהרחבה בילקוט ביאורים. **קעה. כוונתו** להשמיענו שתענית ציבור מותר במלאכה, אך לא התכוין להשמיענו את הדין בזה בתשעה באב. צל"ח (פסוף' ד"ה אין תענית). **קעו. בפני** יהושע (ד"ה אמר) הקשה, שהרי איסור מלאכה בתענית ציבור למדו בתענית (יג:) מן הפסוק (יואל ב טו) 'קדשו צום קראו עצרה', ושם לא מדובר בתענית על גשמים אלא על מכת ארבה וחגב שמתענים ומתריעים עליהם כמבואר בתענית (יט.). ותירץ, שזה דווקא בארץ ישראל ולא בבבל. אך הקשה, שלפי זה היה לרש"י לומר הטעם שאין בהם חומרות תענית ציבור משום שזה שייך דווקא בארץ ישראל ולא בבבל. ותירץ, שרש"י דייק ממה שאמר שמואל 'אין תענית ציבור בבבל' ולא אמר 'אין תענית ציבור בחוץ לארץ' אלא תשעה באב בלבד, וודאי לענין גשמים אין לחלק בין ארץ ישראל לחוץ לארץ לענין תענית ציבור, כפי שמשמע בסתם במשניות של מסכת תענית, אלא ודאי החילוק הוא בין בבל לשאר חוץ לארץ לענין גשמים. **קעז. הקשה** בפני יהושע, שהרי בתענית (יג:) מבואר, שבתענית ציבור רק ביום אסור לעשות מלאכה, אך בלילה מותר. ותירץ, שכוונתו רק לענין תשעה באב, שהמקשה הבין בדברי שמואל, שכוונתו להשמיענו שאף שבטלו תעניות ציבור בזמן הזה, מכל מקום תשעה באב חמור כדין תעניות ציבור שהיו בזמנם, ולכן החמיר בו גם בבין השמשות, כיון שתשעה באב מדברי קבלה הוא, ובדברי קבלה יש להחמיר בספק כדברי תורה, והרי גם איסור מלאכה נלמד מדברי קבלה מהפסוק 'והפכתי חגיכם לאבל', שכשם שבחג אסור לעשות מלאכה כך גם באבל, ולכן גם בבין השמשות אסור. ועיין שם שהאריך בזה. ועוד קשה, שהרי רש"י בתענית (יג. ד"ה כשמורו) כתב, שמלאכה מותרת בליל תשעה באב. ונאמרו בזה כמה תירוצים. רבי משה מאימראן תירץ, שרש"י כאן דיבר במקום שנהגו איסור במלאכה, ומנהג זה הוא אף בליל התענית, ורש"י בתענית דיבר במקום שלא נהגו איסור במלאכה, אלא שבכל מקום תלמידי חכמים בטלים, ועל זה כתב שנוהג רק ביום התענית ולא בלילו. עוד תירץ, שרש"י בתענית כתב שאין לפרסם את היתר המלאכה, וממילא נהגו לאסור ואין לבטל המנהג, ולכן כאן כתב שאסור. ובאור חדש (ד"ה אמר) כתב, שזו מחלוקת הסוגיות, שמהסוגיא בתענית משמע להתיר וכאן משמע לאסור. וראה בשפת אמת מה שחידש בזה, הובא בילקוט ביאורים. **קעח. המאירי** (ד"ה [פי] דייק מלשון רש"י [גדולי הרבנים], שספק זה נאמר על הזמן שמקדשים את החודש על פי הראיה, שעושים בחוץ לארץ יום הכיפורים שני ימים מספק. והקשה, שהרי בראש השנה (כט.) מבואר, שאין עושים יום הכיפורים שני ימים מספק [ומזה הוכיחו התוספות (ד"ה לקביעא) שהספק הוא להולך בדרך אף בארץ ישראל ואינו יודע אם עיברו את החודש, ולא לבני חוץ לארץ שלא הגיעו אליהם השלוחים ואינם יודעים אם עיברו בית דין את החודש]. והביא המאירי שיש שתירצו, שהגמרא בראש השנה שאמרה שאין עושים שני ימים, דיברה

לענין מלאכה של יום התענית **עצמו משתחשך**קעט, **ואשמעינן** - והשמיענו רבי יוחנן, **דבתענית ציבור אסור** לעשות מלאכה ביום התענית, **ובתשעה באב שרי**.

ומפילו לרבן שמעון

רבן שמעון בן גמליאל שאמר במשנה שכל אדם יעשה את עצמו כתלמיד חכם, **לאו למיסר אתא** - לא בא לאסור מלאכה בתשעה באב לכל אדם, **אלא** לומר, **שאם ירצה מי שאינו תלמיד חכם לעשות** את **עצמו כתלמיד חכם וליבטל** ממלאכה **במקום העושין** - שנהגו לעשות מלאכה בתשעה באב, **רשאי** להתבטל ממלאכה, **ולא חיישינן דילמא מיחזי ביוהרא** - ואין חוששים שמא זה נראה כגאוה.

לתפלת נעילה

כוונת רבי יוחנן שתשעה באב אינו כתענית ציבור, היא לענין תפילת נעילה, **שבתענית ציבור** היו **מתפללין תפלת נעילה**, כדתנן בפרק בתרא - כפי ששנינו בפרק אחרון דמסכת **תענית** (כו.), **בשלשה פרקים** [-זמנים] **בשנה כהנים נושאים** את **כפיהן** לברך ברכת כהנים **ארבע פעמים** באותו יום, בשחרית **ומוסף ומנחה ונעילה**, **ואלו הן שלשת הפרקים**, **תענית ציבור**, **ומעמדות**קפ, **ויום הכיפורים**.

ואמר רבי יוחנן

רבי יוחנן אמר **במסכת ברכות** (כפ.) לגבי ספק אם התפלל, **דאין בתפלה יתירה משום ברכה לבטלה**, אלא הלואי שיתפלל אדם כל היוםקפא.

סמס למוכס

שם **בתענית צבור** חובה להתפלל תפילת נעילה מדרבנן, וכאן **בתשעה באב אשמועינן** - השמיענו רבי יוחנן **דלאו חובה הוא** אלא רשות, **ומכל מקום אם בא להתפלל כל ימות השנה** תפילה שאינו צריך להתפלל מותר, **ולואי** שיתפלל כל היום.

לעשרים ומרתפה

דתנן - ששנינו במשנה **במסכת תענית** (טו.), **שמוסיפין בתענית ציבור שש ברכות על שמונה עשרה** ברכות שבכל תפילהקפב, ויחד מתפללים עשרים וארבע ברכות, והשמיענו רבי יוחנן שתשעה באב אינו כתענית ציבור לענין זה, ואין מוסיפים אותן שש ברכות בתפילה.

רב פפא אמר

רב פפא אמר שלעולם ניתן לומר **כדסלקא דעתין מעיקרא** - כפי שסברנו בתחילה, דתשעה באב **אינו כתענית ציבור דאמר** רבי יוחנן, לענין **בין השמשות קאמר, ולא תקשי** - ומכל מקום לא יהיה קשה **לרבי יוחנן קמייתא** - הקושיא הראשונה שהקשינו סתירה מדבריו שתשעה באב אסור באכילה בבין השמשות, משום **דהאי דקאמר** - שמה שאמר רבי יוחנן **שאינו כתענית ציבור**, אין כוונתו להקל שבתענית ציבור אסור לאכול בבין השמשות ובתשעה באב מותר, אלא **לחומרא קאמר, והכי קאמר** - וכך כוונתו לומר, שתשעה באב **אינו כשלש** תעניות הציבור **הראשונות** שמתענים על עצירת גשמים, **שמותר** לאכול **בבין השמשות שלהן, כדתנן בהו** - כפי ששנינוקפג במשנה **בתענית** (י.), **שאוכלין ושותין משחשיכה**, וכל שכן בבין השמשות, ורק ביום התענית אסור לאכול ולשתות, **אלא** תשעה באב דינו **כתעניות** הציבור **האחרונות** שמתענים על עצירת גשמים, **דתנן בהו** - ששנינו בהם במשנה בתענית (יג:) **שאוכלין ושותין** רק **מבעוד יום** ולא משחשיכה, ובהן אף בבין השמשות אסור, וכך הדין גם בתשעה באב.

לפו אין מסתפרות

האם אין כוונת הברייתא שאמרה שתשעה באב ספיקו מותר לבין השמשות, **וקשיא לרבא ולרבי יוחנן דאמרי** שבין השמשות **שלו אסור**.

הם לכל לכריסן זה חם שון

מה שמדייקת הגמרא שיום הכיפורים ותשעה באב שוים לכל שאר דבריהם, אינו דיוק מדברי רב שישא בנו של רב אידי שהברייתא עוסקת בספק בענין קביעות החודש, אלא **מילתא באנפי נפשה היא** - דבר בפני עצמו הוא, **ודייק לה ממתניתא דלעיל דקתני** - והגמרא מדייקת זאת ממה ששנינו בברייתא לעיל, **שאין בין תשעה באב ליום הכפורים שיהא מותר לכתחלה בזה מה שאסור בזה, אלא שזה** - יום הכיפורים **ספיקו אסור וזה** - תשעה באב **ספיקו מותר**.

אין בין מענים ציבור למסענה נמצ

קא סלקא דעתין - עלה בדעתינו שהברייתא שאמרה שאין הבדל בין תענית ציבור לתשעה באב אלא לענין מלאכה, היינו **בין להקל**, שאם מצאנו דברים שהקלו בתענית ציבור או בתשעה באב, יש להקל בשניהם, **ובין להחמיר**, שאם מצאנו דברים שהחמירו בתענית ציבור או בתשעה באב, יש להחמיר בשניהם. **אלמא** - ומוכח, **שלא חמיר תשעה באב מתענית ציבור** לשאר דברים. **ובתענית ציבור תניא** - שנינו בברייתא, **דרחיצת פניו ידיו ורגליו מותר**, ולפי האמור אף בתשעה באב יש להתיר זאת, וקשה לרבי אלעזר שאסר אף להושיט את אצבעו במים בתשעה באב.

נה.

מנמ קולי קולי נקט

כל הני - ברייתות אלו **שאין בין** תשעה באב ליום הכיפורים ולתענית ציבור, אף אם תאמר דחד **תנא אמרינהו** - שתנא אחד אמר אותן, ניתן לבאר דבריוקפג, **וקולי קולי נקט** - והתנא נקט בברייתות את הדברים שבהם תשעה באב קל מתעניות אחרות. **ברישא** - בברייתא הראשונה **תנא** - שנה התנא, **שאין** (ביןקפד) **תשעה באב קל מיום הכפורים לכתחלה**, דהיינו שלא ניתן להקל בתשעה באב לכתחילה במה שאסור ביום הכיפורים, **אלא** רק **שזה** יום הכיפורים **ספיקו כו'** אסור, ותשעה באב ספיקו מותר. **וסיפא** - ובברייתא השניה **תנא** - שנה התנא, **שאין תשעה באב קל מתענית ציבור אלא לענין מלאכה**, שבתענית ציבור אסור לעשות מלאכה ובתשעה באב מותר במקום שנהגו. **ובחומרי דחמיר** - אך בחומרות שחמור **תשעה באב מתענית ציבור לא אירי הכא** - לא דיבר התנא כאן בברייתות אלו, **דתידוק מינה** - שתדייק מכך שזה וזה שוין, **ולעולם** יש לומר **שלענין רחיצה תשעה באב חמיר** - חמור יותר מתענית ציבור, שבתשעה באב אסור אף להושיט אצבעו במים, ואילו בתענית ציבור מותר לרחוץ את פניו ידיו ורגליו (תענית יג.).

ליטול לו מם הסם

שם של **כתר פרישות ויראת חטא**, דהיינו **שאינו** יכול לבטל הימנו קבלת **מלכות שמים** בקריאת שמע **אפילו לילה אחת, לא כל הרוצה ליטלו** יטלנו, כיון **דמיחזי ביוהרא** - שזה נראה כגאוה, **ומחינן בידיה** - והעושה כן מוחים בידו.

מוסלפס המימה

התנא שמידרן למשניות אלו **טעה באחת מהן**, או בברכות לגבי חתן הרוצה לקרוא קריאת שמע בלילה הראשון של נישואיו, או כאן בפסחים לגבי אדם הרוצה לעשות את עצמו כתלמיד חכם ולהתבטל ממלאכה בתשעה באב, **והחליף שיטתו** שנקט בה בביאור המחלוקת, [אזהר התרגומא] ושנה דברי חכמים בשם רבן שמעון בן גמליאל, ודברי רבן שמעון בן גמליאל בשם חכמיםקפה, ויש להחליף את השיטות.

ממרי מלמכה לים ליס

הרואה אותו כשהוא **בטל** ממלאכה **אומרים**קפו **שאין לו מה לעשות** כיון שלא מצא מלאכה לעסוק בה, ולכן הוא מתבטל, **ולא מיחזי** - ואינו נראה **כנוהג בו** - במעשה המלאכה **איסור** בתשעה באב.

ציונים והערות

כשהיו יוצאים שלוחי בית דין לחוץ לארץ לומר אימתי קידשו את חודש אלול, והיו מונים שלשים יום מאותו יום וקובעים את ראש השנה ולפי זה אף את יום הכיפורים, כיון שסמכו שלא מצינו אלול מעובר, וכאן מדובר כשלא יצאו שלוחים על קידוש חודש אלול, וכיון שאין יודעים מתי נתקדש וממילא אינם יודעים אימתי ראש השנה ויום הכיפורים, לכן עושים שני ימים יום הכיפורים. **משמע** מדברי רש"י שמלאכה אסורה בתענית ציבור כבר משתחשך דהיינו מהלילה. והקשה המהרש"ל, שהרי בתענית (יג:) מבואר שבתענית ציבור רק ביום אסור לעשות מלאכה, אך בלילה מותר. וכתב, שיתכן שתיבת 'משתחשך' טעות היא ברש"י. אך מכל מקום יישב זאת, שלענין תשעה באב אם היה אסור במלאכה היה אסור אף בלילה, עיין שם הטעם והחילוק בין תשעה באב לתענית ציבור בענין זה. **קפ. במשנה** בתענית (סס) מבואר מה הן 'מעמדות', שהיו ישראל מתחלקים לעשרים וארבעה חלקים הנקראים 'מעמדות', כנגד עשרים וארבעה משמרות של כהנים, ובכל שבוע שימש משמר אחר של כהנים בבית המקדש, והחלק שבישראל שכנגד אותו משמר, הקרובים לירושלים עומדים בסמוך לקרבן בעת שחיטתו, והרחוקים מתכנסים בעריהם וקוראים במעשה בראשית, ומתפללים שיעלה הקרבן לרצון, ובאותם ימים היו מתפללים גם תפילות מוסף ונעילה כביום הכיפורים, והכהנים נושאים את כפיהם בכל אחת מארבע התפילות. **קפא. אמנם** התוספות (ד"ה והאמר) כתבו, שאם ודאי התפלל אף לרבי יוחנן אסור להתפלל שוב, שהרי אמרו בברכות (כפ.) לאחר דברי רבי יוחנן לגבי ספק, שאם כבר התפלל ונכנס לבית הכנסת ומצא ציבור מתפללים, לא יתפלל עמהם שוב אלא אם יכול לחדש בתפילתו דבר [ולא חלק רבי יוחנן על זה. תוספות הרא"ש (סס ד"ה ור' יוחנן)]. וקושיית הגמרא היא, שכיון שלרבי יוחנן בספק חייב להתפלל, גם תפילת נעילה בתשעה באב ראוי שיתפלל כתענית ציבור, שהרי תשעה באב דומה לתענית ציבור בכמה דברים. **קפב. ושם** שנינו אלו הן, ראה פירוט הברכות וחתימותיהן בביאורי הגמרא. **קפג. על** פי אור החמה. **קפד. נמחק** על פי הגהות הב"ח (חוס ס). **קפה. משמע** מרש"י שלא ידוע מי אמר איזו שיטה, אלא שאחד מהם אמר כך והשני כך, וסדר אחת מהמחלוקות יש להחליף. אמנם ראה בילקוט ביאורים, שיש אומרים שמהרמב"ם מוכח שיש להחליף את השיטות שבברכות, ויש אומרים שמוכח מדבריו להיפך, ומה שנתבאר בזה בשם הצל"ח. **קפו. צריך** לומר 'הרואה אותו בטל אומר', או 'הרואים אותו בטל אומרים'. דקדוקי סופרים (הוסף בהגהות וציונים).

אוצר החכמה

הלילה

הלילה שבו נחלקו בית שמאי ובית הלל אם אסור בעשיית מלאכה או לא, הוא של **אור לארבעה עשר** בניסן.

ממיקלס מנס מנסנס

מתחילה במשנה הראשונה שבתחילת הפרק (לעיל נ.)קפז **תלה** התנא את עשיית המלאכה בערב פסח **במנהג** המקום, שבמקום שנהגו לעשות מותר, ובמקום שנהגו שלא לעשות אסור.

אוהח 19/06/2018

ולכסוף מנס מיקולס

במשנתנו שנה התנא שעשיית מלאכה בערב פסח יש שאסרו אותה לגמרי, **דקתני** - שהרי שנינו שבליל ארבעה עשר בניסן **בית שמאי אוסרין** עשיית מלאכה, **דמשמע** שאסרו **בכל מקום**, שאין זה תלוי במנהג המקוםקפח.

מס לימס יסודס וגליל לכמן

מכיון שהדבר תלוי במנהג, מדוע הביא רבי יהודה ראיה לכך דווקא מבני יהודה ובני הגליל, הרי **אף כל מקום שנהגו היתר** במלאכה בערב פסח יש לנהוג בו **היתר**, וכל מקום שנהגו בה **איסור** במלאכה יש לנהוג בו **איסור**.

מכלל דרבי יהודה מיקולס קממר

מדברי רבי מאיר נראה, שרבי יהודה אמר שעשיית מלאכה בערב פסח תלויה באיסור, **דבני יהודה מתירין** עשיית מלאכה **ובני הגליל אוסרין**. **דאי מנהגא קאמר** - שאם אף רבי יהודה אמר שהדבר תלוי במנהג, ובני יהודה נהגו לעשות ובני הגליל נהגו שלא לעשות, **מאי פלוגתיה דרבי מאיר** - במה נחלק עליו רבי מאיר, **הא רבי יהודה נמי הכי הוה אמר** - הלא אף רבי יהודה אמר כדבריו, **שבגליל היו נוהגין בו איסור שהחמירו על עצמן, וביהודה היו נוהגין בו היתר**, אלא ודאי רבי יהודה תלה את הדבר באיסור וכמו שנתבאר, ורבי מאיר סבר שהדבר תלוי במנהג המקום, ואין להביא ראיה לכך דווקא מיהודה והגליל.

וקבר רבי יהודה מופר

על מה **דקאמר** רבי יהודה **שבני יהודה מתירין** לעשות מלאכה בערב פסח, קשה, וכי יתכן שסבר רבי יהודה שעשיית מלאכה בערב פסח מותרת.

המנכש

המנכש [-מסיר] עשב **מבין תבואת** אחד מחמשת מיני דגןקפט.

בשלשס עשר בניסן

מפרש ואזיל - הגמרא מפרשת בסמוך, **שלשה** **עשר אמאי נקט** - מדוע נקט התנא שניכש דווקא בשלשה עשר בניסן.

ומעקרס בידו

השיבולת של התבואה **עצמה נעקרה בידו** עם שורשה **מן הארץ**, **ובא** לחזור ולשותלה שתקלט באדמה ותוציא שורשים ותצמח שוב.

שותלה במקום הטיט

שותלה בשלשה עשר בניסן במקום הטיט שהיא אדמה לחה, כדי **שתמהר** ליקלט **קודם** הקרבת קרבן **העומר**, **שהעומר מתיר** - הקרבת העומר מתירה באכילה **את** הגידולים **הנשרשין** קודם הקרבתה, **אבל הנשרשין אחר** הקרבת **העומר אסורין משום** איסור **'חדש', עד שיבא** - שיקרב **העומר הבא** בשנה הבאה (ויקרא כג יד)קצ.

הגריד

מקום הגריד היינו מקום **יבש**, **שאינו ממהר** לקלוט את הזרע ולהוציא ממנו שורשים.

הגמרא מדייקת מדברי רבי יהודה בברייתא, שדווקא **המנכש בשלשה עשר** בניסן **קתני** - שנה רבי יהודה, ואילו **המנכש בארבעה עשר לא קתני** - לא שנה, **ומאי טעמא** דנקט דווקא **בשלשה עשר ולא קתני** - ולא שנה **בארבעה עשר, אי משום דלא מיקלטה** - שכששותל את התבואה בארבעה עשר בניסן לא תיקלט ותוציא שורשים **לפני העומר הקרב בששה עשר** בניסן, **מכדי שמעינן לרבי יהודה** כו' - הרי שמענו שדעת רבי יהודה שכל הרכבה או זריעה קולטת ומשרישה בתוך שלשה ימים, שכך אמר **בפרק קמא** דמסכת **ראש השנה** (י:)קצא, **ואי** - ואם יום **ארבעה עשר** בניסן **מותר במלאכה, נינקוט ארביסר נמי** - היה יכול רבי יהודה לנקוט הלכה זו גם בארבעה עשר, **דהא איכא מקצת ארביסר** - שהרי נשאר לאחר ששתל מקצת מיום ארבעה עשר בניסן, **וחמיסר כוליה** - וכל יום חמשה עשר, **ומקצת שיתסר** - ומקצת מיום ששה עשר בניסן **עד שעת הקרבתו** של העומר, ועד אז תיקלט התבואה בארץ ותשריש.

בגליל שנו

רבי יהודה שנה את ההלכה של מנכש ועקר תבואה ששותלה דווקא בשלשה עשר בניסן, **בבני גליל**, שהם אכן **לא היו עושין מלאכה כל עיקר בארבעה עשר** בניסן, **ובהן נשנית משנה** [-ברייתא] זו שבה שנה רבי יהודה הלכה זו.

הכי גרסינן רבינס חמר לעולס ביהודה

לעולם שנה רבי יהודה את ההלכה של המנכש ועקר תבואה ושותלה אף **לבני יהודה**, **ודקשיא לך ליתני** - ומה שהיה קשה לך שהיה לו לשנות הלכה זו **בארבעה עשר** בניסן, ומדוע שנאה בשלשה עשר דווקא, יש לתרץ, (ו)**בהשרשה**קצב - שבענין של קליטת והשרשת התבואה קודם הקרבת העומר כדי שתתיר אותה באכילה, **חד מקצת אמרינן** - דווקא על יום אחד משלשת הימים שצריך כדי להקלט באדמה, אומרים שאף מקצת היום נחשב ככולו, אך **תרי מקצת לא אמרינן** - על שני ימים אין אומרים שמקצת היום נחשב ככולו. ומבאר רש"י כיצד דין זה מבאר את ההלכה כאן, מה שלענין **השרשה חד מקצת היום ככולו אמרינן**, היינו **אם היה מנכש בבין השמשות של כניסת ליל ארבעה עשר** בניסן, ועקר תבואה ורוצה לשותלה שוב, **הוה אמרינן** - היינו אומרים **דקלטה** התבואה בשלשה ימים, והיינו **ביום ארבעה עשר** שהוא **שלם**, וכן **בחמשה עשר** שהוא **שלם**, **ומקצת ששה עשר** עד הקרבת העומר שנחשב ככולו לענין זה, **אבל** לומר **תרי מקצת** - שיהא מקצת היום נחשב ככולו בשני ימים, **כגון** שהיה **מנכש באמצע יום ארבעה עשר** בניסן, שנשאר רק מקצת היום, **דמיבעי לן למימר תרי מקצת** - שצריכים לומר בזה שמקצת היום נחשב ככולו בשני ימים, גם ביום ארבעה עשר שמנכש בו, וגם ביום ששה עשר שבו מקריבים את העומר כמו שנתבאר, **לא אמרינן** - זאת אין אומרים, ובאופן כזה אכן אין התבואה שתצמח ממה שזרע ניתרת באכילה בהקרבת העומר בשנה זו.

שלש מומחים עומדין מלמכס

שלשה בעלי אומנויות, מותרים לעשות מלאכה בערב פסח **בכל מקום**, ואף במקום שנהגו שלא לעשות מלאכהקצג. **וטעמא** - והטעם שהותר להם **מפרש בגמרא**.

לצמצן

רצענים הם **אושכפין** - עושי מנעלים חדשיםקצד.

לצורך המועד מצן

הא דרבי מאיר - האם מה שאמר רבי מאיר במשנתנו, שאם התחיל במלאכה מותר לגומרה בערב פסח קודם חצות, שנה כך רק במלאכה שהיא לצורך המועד.

או דילמא שלש לצורך המועד מצן

או שמא שנה רבי מאיר את דבריו במלאכה שאינה צורך המועד, **ומשום הכי** - ולכן אמר **שאין מתחילין** בה, ורק לגומרה מותר, **אבל** במלאכה שהיא **לצורך המועד, אפילו אתחולי נמי שרי** כו' - מותר אף להתחיל בערב פסח קודם חצות.

ציונים והערות

קפז. **רבינו** חננאל (ד"ה ומקשי נמחלף). קפח. **הקשה** המהרש"א, שהרי בית שמאי לא דיברו על כל מקום, אלא רק על הגליל שלא היו עושים מלאכה [וכדברי רבינו חננאל (ד"ה הלילה)]. עיין שם מה שביאר, הובא בביאורי הגמרא. ובפני יהושע (ד"ה מעיקרא) יישב דברי רש"י, שכוונתו למה שכתבו התוספות (ד"ה אמר), שודאי מחלוקת בית שמאי ובית הלל היא על איסור מלאכה ולא על מנהג, שאם דיברו על מנהג אין שייך מחלוקת בזה, אלא צריך לראות כיצד נוהגים באותו מקום. וכיון שמדובר באיסור, משמע לרש"י שאין לחלק בין מקום למקום. ובחתם סופר (ד"ה מעיקרא) ובמשמרות כהונה ביארו כוונת רש"י, שאנשי גליל שאסרו מלאכה בערב פסח, סברו שאסור בכל מקום, ולפי דעתם גם ביהודה אסור, אלא שבני יהודה חלקו עליהם וסברו שמותר. וזה דווקא אם הנידון הוא משום איסור, אך אם היה תלוי במנהג, גם אנשי גליל היו מודים שבני יהודה מותרים במלאכה, שהרי במקומם לא נהגו שלא לעשות מלאכה, והכל הולך אחר המנהג. וזו כוונת רש"י 'דמשמע בכל מקום', שאם תלוי באיסור אין חילוק בין מקום למקום. ובפרחי כהונה יישב שכוונת רש"י היא, שמתחילה כשתלו את הדבר במנהג היתה ההלכה שאם בן מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בערב פסח ילך למקום שעושים מלאכה, ובדעתו שלא לחזור למקומו, עושה מלאכה כמנהג המקום שבא אליו, אך אם הדבר תלוי באיסור, לבני הגליל שאסרו עשיית מלאכה בערב פסח אסור להם לעשותה מעיקר הדין ולא מחמת מנהג ואין בזה את דין המנהג, ולכן אף אם הלך בן הגליל ליהודה שהוא מקום שעושים בו מלאכה בערב פסח, אסור לו לעשות מלאכה, כיון שהוא כאדם העושה חרם על עצמו שלא לעשות מלאכה, שזה אסור לו מעיקר הדין בכל מקום שילך [וכבר קדמו בהלכה זו ר"י מלוניל (ד"ה תכמיס)]. ולכן דקדק רש"י וכתב 'דמשמע בכל מקום', דהיינו שמשמע שזה תלוי באיסור ובני הגליל אסורים בכל מקום שילכו. וראה ביאור נוסף בדעת רש"י באור חדש (ד"ה מעיקרא). קפט. **במראה** אש כתב שצריך לגרוס ברש"י 'דבר שאינו דגן'. ונראה שגרס ברש"י 'תבואה' [על פי דפוסים ישנים שבהם הגירסא 'תבוא'], וכוונתו שצריך לגרוס 'מבין תבואה דבר שאינו דגן', אך לגירסא שלפנינו 'מבין תבואת דגן' אין צריך להגיה כך [כיון שודאי הכוונה שמסיר דבר אחר מבין התבואה]. הגהות וציונים. קצ. **ראה** פרטי הלכה זו במשנה במנחות (ע.), הובאו בביאורי הגמרא. קצא. **שהובאה** שם משנה זו שנשנית בשביעית (פ"ג מ"ו). קצב. **הוגה** על פי דפוסים ישנים, הובאו בהגהות וציונים. קצג. **תוספות** רי"ד (ד"ה ר"מ) ועוד ראשונים. וראה בביאורי הגמרא פירוש הרמב"ם בזה, וביאור שיטתו. קצד. **רש"י**

צילצול

צילצול היינו **בנדי"ל** - חגורה קצרה[קצה] העשויה לחגור בה.

שככה

שבכה היא כיפה העשויה כרשת[קצו] **שעל הראש** של האשה.

נה:

לא נהגו לא

במקום שלא נהגו לעשות מלאכה בערב פסח לא יעשה **אפילו** את **גמר** המלאכה[קצז], **דהא בגמר קיימין** - שהרי עוסקים בברייתא זו בגומר מלאכה בערב פסח, ועל זה נאמר שמותר לגמור דווקא במקום שנהגו לעשות מלאכה בערב פסח[קצח].

משום הכי

משום הכי שרו - הטעם שהתירו לחייטים לעשות מלאכה **בארבעה עשר** בניסן **בכל מקום** ואף במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה, **שכן מצינו בהן קולא** יותר **משאר אומניות לגבי חולו של מועד** כפי שיתבאר.

מקן סנדיוט מופר כדרכו

מה ששנינו כאן שההדיוט תופר כדרכו בחול המועד, **משנה היא במועד קטן** (מ:). **והדיוט** היינו **שאינו אומן בכך.** וכיון שמותר למי שאינו אומן לתפור בחול המועד, **הלכך בארבעה עשר** בניסן דקיל - שהאיסור בו קל מחולו של מועד, כיון שערב פסח יום חול גמור הוא[קצי], **אפילו לאומן נמי שרי** - גם מותר לתפור כדרכו.

מקן סנפ ממדינת הים וכו'

וכיון דאשכחן בהן - שמצאנו בתספורת וכיבוס **היתר קצת בחולו של מועד** לבא ממדינת הים ויוצא מבית האסורים בחול המועד, **הלכך בארבעה עשר** בניסן דקיל - שהוא קל יותר מחול המועד כמו שנתבאר, **שרי לכולי עלמא** - מותר לעשות מלאכה לכולם ולא רק לאנשים אלו.

ממילם מלאכה

אוצר החכמה

רצענין נקראת מלאכתם 'תחילת מלאכה', כיון שאומנותם היא **שעושין מנעלים חדשים.**

מפוף מלאכה

סוף מלאכה היינו **תיקון מנעלים.**

מושיבין שובכין

כשנותנין **ביצים תחת תרנגולת, להתחמם** לגדל

אפרוחים - כדי שתשב עליהם ויתחממו הביצים ויבקעו ויצאו מהם אפרוחים, **קרי** - דבר זה נקרא בלשון המשנה 'מושיבין שובכין'.

ותרנגולת

תרנגולת **המחממת ביצים** - שכבר יושבת על הביצים ומחממתן.

שנרתם

שברחה **מעליהם** [-מעל הביצים] טרם יצאו האפרוחים, **מחזירין אותה** לשבת עליהן. **ובגמרא פריך** - והגמרא מקשה על המשנה **'השתא אותובי מותבינן אהדורי מבעיא'** - עתה ששנינו כבר שמותר להושיב לכתחילה תרנגולת לדגור, וכי צריך להשמיענו גם שמותר להחזירה, הלא כל שכן שגם זה מותר.

רש"י מביא גירסא נוספת במשנה: **לישנא אחרינא** - לשון אחרת, **הכי כתיב בסדר משנה** - כך כתוב בגירסת משניות אחרת, **'מושיבים שובכין ותרנגולת'. כלומר,** שהמשנה מדברת על שני אופנים: א. מושיבים **שובכין ליונים** - מושיבים יונה על הביצים שלה. ב. **ותרנגולת** גם **היו מושיבין להתחמם לגדל אפרוחים. והכי מסתברא** - וכך גם יותר מסתבר לומר [כפירוש השני שתיבות 'מושיבים שובכין' עוסק ביונים], משום **ד'שובך' לא שייך אלא ביונים** ולא בתרנגולים.

גורפין

ביום ארבעה עשר בניסן **גורפין** את הזבל וגם **משליכין** אותו **לחוץ, ובמועד שחמור יותר, אין** משליכין אותו **לחוץ, אלא** רק **מסלקין לצדדים.**

סיפא

סיפא דקתני - שכתוב בה **'מחזירין', בחולו של מועד קאמר** - כוונתה לחולו של מועד ולא ליום ארבעה עשר בניסן. **והכי קאמר** - וכך כוונת המשנה לומר, **מושיבין שובכין** לכתחילה **ביום ארבעה עשר, ותרנגולת שברחה בחולו של מועד, מחזירין אותה משום הפסד ביצים** שלא יתקלקלו, **דדבר האבד** - דבר העלול להיפסד אם לא יעשו בו מלאכה הנצרכת לו כעת, **מותר** לעשות מלאכה זו בחולו של מועד.

נפ שנו

לא נשנו דברי המשנה **דאף** בחולו של **מועד מחזירין אותה, אלא** אם מדובר בתוך שלשה ימים

למורדה, כלומר, שעדיין לא עברו שלשה ימים מהיום שברחה מעליהן.

דמכמי נפ פרס נימרס

שעדיין **לא עבר** חמימותה ממנה [-מהתרנגולת][רא] **והיא נוחה להחזיר** - ואין טורח גדול בהשבתה[רב].

נימרס

צימרא היינו חמימות, **כמו 'אשתא צמירתא'** (ע"ז כמ.), והוא לשון שריפה וחמימות[רג].

ולמאר שלשה ליתיבמה

שהתרנגולת **כבר ישבה** עליהן **שלשה ימים** קודם **שעמדה מעליהן, וכבר נשתנו הביצים** ממה שהיו בתחילה, **ואם לא תחזור** ותשב עליהן כדי שיצאו אפרוחים, **הרי הן אובדין** לגמרי, דכבר **אין ראויין לאכילה.**

מכל למאר שלשה למרדם

לאחר שלשה ימים למרדה **שהיא קשה וטורח גדול להחזיר** אותה[רד], **או אפילו תוך שלשה למרדה אם תוך שלשה עמדה מעליהן** - או אף בתוך שלשה ימים למרידתה ובאופן שהפסיקה לשבת על הביצים תוך שלשה ימים לתחילת ישיבתה עליהן, **דאכתי לא פסדי ביעי** - שעדיין לא נפסדו הביצים, **שהרי** לא נשתנו לגמרי **וראויין לאכילה,** בשני האופנים הללו **לא מהדרינן** - אסור להחזירה כדי שתמשיך לדגור על הביצים.

מפילו תוך שלשה ליתיבמה

הואיל והביצים **נשתנו קצת** מחמת ישיבתה, **ואין ראויין** לאכילה **לכל אדם, אלא** רק **למי שדעתו יפה ואינו איסטנים**[רה], ויש כאן הפסד מועט, שכיון שהביצים הללו לא ראויות לכולם הרי הן נמכרות בזול, לכן **מהדרינן** - מותר להחזירה שתמשיך לשבת עליהן.

לגדין

מסלקים את הזבל רק **לצדדים ולא** מוציאים אותו **לאשפה** שמחוץ **לחצר.**

אהח 19/06/2018

למגר מפרס

חצר אחרת **אצל האומן** - הסמוכה לבית האומן, **אבל לא יביאם לביתו** שרחוק מבית האומן, **מפני** הטורח.

ציונים והערות

להלן (ע"ג ד"ה מחילם). **קצה. רש"י** בשבת (קה. ד"ה דומה). **קצו. על** פי רש"י במלכים (מ' ז יז) ובאיוב (יח ח). **קצז. משמע** שבמקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בערב פסח, מותר לגמור רק מלאכה שהיא לצורך המועד. וכן כתב בתוספות רי"ד (ד"ה עוסקין). וראה בילקוט ביאורים פירוש המהרש"ל (ד"ה מקום) על פי שיטת הרמב"ם. **קצח. משמע** מרש"י, שמה שאמרו בברייתא 'ועושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות במקום שנהגו', הכוונה היא שבמקום שנהגו לעשות מלאכה בערב פסח מותר רק לגמור מלאכה שאינה לצורך המועד. מנחם משיב נפש (ד"ה מקום). אולם ר"י מלוניל (ד"ה עוסקין) פירש, שבמקום שנהגו מותר אף להתחיל במלאכה אפילו כשאינה לצורך המועד. **קצט. פסקי** רי"ד (ד"ה פיקפק ומכמיס). ואילו חול המועד למדו איסורו בחגיגה (יח.) ממה שנאמר (שמות כג טו) 'את חג המצות תשמור שבעת ימים', ובא ללמד על חול המועד שאסור במלאכה. וראה עוד בביאורי הגמרא ובילקוט ביאורים דעות הראשונים האם האיסור הוא ממש מן התורה, או שהוא מדרבנן ורק הסמיכוהו על הכתוב. **ר. וכן** ביאר הטור (או"ח סי' תמח), שמותרים שובכין לתרנגולין, היינו להושיבה על הביצים לגדל אפרוחים. אבל דעת הרמב"ם (יום טוב פ"א הכ"ח) [כפי שפירשו המגיד משנה (שם בפירוש לשון) והתפארת ישראל (פ"ד מ"ז בועז אות ג)] היא, שכוונת המשנה 'מושיבין', היינו שמתקנים מקום שיעמדו שם התרנגולים והתרנגולת, אבל אסור להושיב תרנגולת על הביצים בתחילה בארבעה עשר, אלא אם כן כבר ישבה קודם וברחה או מתה, כמבואר בהמשך המשנה [וראה גם בדבריו בפירוש המשניות (פ"ד מ"ז) ובדברי הכסף משנה, המגיד משנה והמרכבת המשנה (יו"ט שם)]. וכך פסק השולחן ערוך (שם ס"ו) שמתקנים בארבעה בניסן מקום שיעמדו התרנגולים והתרנגולת. ובט"ז (סק"ה) ובמג"א (ס"ק יד) הוכיחו מדבריו שאסור להושיב תרנגולת על ביצים בתחילה בארבעה עשר, אלא רק להתקין מקום, וכתב התפארת ישראל (שם), שכתבו כן משום שסברו כדעת הרמב"ם. **רא. הט"ז** (או"ח סי' תקלו סק"ג) והקרבן העדה (פ"ד מ"ח ד"ה והן) ביארו באופן אחר, שלא פרחה החמימות מהביצים, והביצים הן המצטננות אחר שלשה ימים. **רב. מבואר** ברש"י, שהטעם שאסור להחזירה לאחר שלשה ימים הוא משום שיש בזה טורח גדול. והקשה המגן אברהם (סי' תקלו סק"ג), שהרי התירו מלאכה גמורה בחול המועד משום דבר האבד, ומפני מה לא מתירים כאן במקום טורח גדול. ויישב, שכיון שלא כל תרנגולת יושבת על ביצים שכבר הוחמו, ולכך לאחר שלשה ימים שיש טורח בהחזרתה, יש לחשוש שמא לא תועיל ההחזרה, לכך אסרו לטרוח טרחה מרובה על הספק. ובשלטי גבורים (חום ג) כתב, שאחרי שלשה ימים למרידתה אין תקנה בחזרתה ולכך אסור. וכן כתב הבית יוסף (סי' תקלו ד"ה ויש) בדעת הרמב"ם, שאחר שלשה למרדה שפרח צימרא מינה אין תועלת בהחזרתה ששוב אינו מועיל. נמצא, שלרש"י האיסור לאחר שלשה ימים הוא רק מחמת הטורח, לדעת המגן אברהם זה בצירוף שיש ספק אם יועיל הטורח, ולדעת השלטי גיבורים, משום שודאי לא יועיל. **רג. רש"י** בעבודה זרה (כמ. ד"ה מפמפ). **רד. בפשטות** כוונת רש"י 'שהיא קשה', היינו התרנגולת, והכוונה שקשה להחזירה. ובפירוש רבינו יהודה אלמדארי (הוצאת מקיצי נרדמים עמוד אלף מקעה) כתב **שהוא** קשה וטורח גדול להחזיר, והיינו שהדבר קשה לעשותו. **רה. 'איסטנים'** היינו אדם מעונג ומפונק. רש"י בברכות (טז: ד"ה ריחן).

נמצמינו

אם מאמין **לאומן שלא ימכרם** [את כליו] לאדם אחר, **אין מביאין** מבית האומן לביתו.

פירוש נוסף, **לישנא אחרינא** - לשון אחרת, אם **מאמינו** [לאומן] **שלא יתבע שכרו פעם אחרת** - פעם נוספת כשיבוא לקחת את כליו, **והוא** [-האומן] **צריך לשכרו עכשיו**, ולכך אינו יכול לשלם לו רק כשיקח את כליוי.

מרנם מביאין

תירצת את הסתירה בדין 'מביאים כלים מבית האומן', **דמתניתין** - שגם משנתנו שנאמר בה ש'מביאין', וגם המשנה **'אין מביאין** כלים מבית האומן' **דמועד קטן** - הנשנית במועד קטן (יג.), **תרוייהו** - שתי המשניות עוסקות **בחולו של מועד**, **ומתניתין דהכא** - ומשנתנו מדברת **באופן שלא מאמינו** [לאומן], ולכן מותר להביא את הכלים לביתו, **והמשנה** במועד קטן מדברת **כשמאמין** לאומן, ולכן אסור להביאם לביתו. **אבל** הסתירה בין המשניות בדין **מוליכין** כלים לבית האומן' **קשיא** - נשאר קשה, **דקתני מתניתין** - ששנינו במשנתנו **שמוליכין** כלים לבית האומן, **והתם** [-ושם] במשנה במועד קטן, **מאי אין מאמינו איכא** - מה שייך להעמיד שמדובר בשאינו מאמינו, שהרי הכלים עדיין אצל בעל הבית, **ובההיא קתני** - ובמשנה שם שנינו **שאין מביאין** כלים מבית האומן **וכל שכן דאין מוליכין** כלים מביתו לבית האומן, ואילו משנתנו התירה להוליך.

מרכיבין דקלים כל ניסן

כל היום של **ארבעה עשר** בניסן.

'**מרכיבים**' **בלע"ז** היינו **אינטי"ר**, כלומר, להרכיב אילן בחבירוי.

וכורכין עם שמע

מפרש בגמרא (להלן ט.) כיצד היו כורכין.

תיבת 'וקוצרין' **לא** גרסינן במשנה, **דהא** [-שהרי] לקצור **היתר גמור הוא**, **דקיימא** לן במסכת **מנחות בפרק רבי ישמעאל** (עא.), **ממקום שאי** [-שאין] **אתה מביא** משם סולת למנחה, **אתה קוצר** - מותר לך לקצור קודם הקרבת העומר. **ותבואת** העיר יריחו, תבואה של **עמקים היא**ריח, **ואינה כשירה למנחות** לפי שאינה משובחת, **דתנן** (סס פה.) אין מביאין סולת למנחה לא מבית השלחין - שדה שצריכה השקיה בידי אדם לפי שאין מספיקים לה מי הגשמים**ט** **ולא מבית העמקי** - שדה הנמצאת בעמק **וכו'**, שהתבואה הגדלה בשדות הללו גרועה היא, **ולהכי** - ולכן **אינה כשירה** לקרבן העומר, דכיון דתבואת המקום גרועה, **אין מנחות באה ממנו**, **דבעינן** - שצריך להביא **משבח ארץ ישראל**, **דילפינן התם** - שלמדים שם (פד.) **גזירה שוה 'ארץ ארץ'**יא.

מפירין גמזיות

גמזיות הם **גידולין ענפים** שגדלו **בעצי חרובין ובעצי שיקמין שהקדישו אבותיהן**, הן [-אנשי יריחו] **היו מתירין ליהנות מן הגידולים.**

רש"י מבאר את דרך גידול עצי חרוב ושקמה:

דרך גידול עץ **חרוב** וכן עץ **שקמה**, שיש **לקוצצו** אחת **לשבע שנים**, והן חוזרין וגדילין **ומיתוספין** בהם ענפים. ובעצי שקמה **קודם קציצתן** קרי ליה - נקראים **'בתולת שיקמה'**, **ומשנקצץ**, קרי ליה **'סדן שיקמה'**.

רש"י חוזר לבאר את המעשה באנשי יריחו:

ואבותיהם של אנשי יריחו **הקדישו מתחילה כשהן היו מקוצצין**, **וניתוסף** בהם **לאחר מיכן** - לאחר ההקדש, **גמזיות** - ענפים.

ומוכלין מפסח הנזרין

תחת הדקל המשיר **פירותיו**, **היו אוכלין** מן הפירות **הנושרות**. **וטעמא דכולהו** - וטעמם של אנשי יריחו בכל מנהגיהם אלו ושל חכמים שמיחו בהם, **מפרש בגמרא.**

19/06/2018 אהרח

נו.

ומימו נידן

משום דקא מפקעי ליה ממעשר - מפני שהיו מפקיעים את החלק שהשאירו לפאה מחיוב מעשר שבו, **שהיו עניים אוכלים אותה פיאה בטיבלה** ללא מעשר, דהעניים היו **סבורין שהיא פיאה גמורה**, ודין **לקט שכחה ופיאה שפטורין מן המעשר משום דהפקר נינהוריב**. והאמת אינה כן, שהרי כיון שאין דין שצריך להשאיר פאה מן הירק, אין זה נחשב לפאה ואינו פטור ממעשריג.

גילל עלמוס מכיו

חזקיה גירר את עצמות אחז אביו **משום כפרה** - כדי שיהיה לו הביזיון לכפרה, **ולכך לא קברו בכבוד בדרגשריד ומטה נאה**, **ומפני קידוש השם** עשה זאת, כדי **שיתגנה על רשעו**, ובכך **יָוָּסְרוּ** - יקחו מוסר הרשעיטו.

כיסס נסס הנסטס

לפי שהיו טועים אחריו מחמת שעל ידו היו מתרפאים ועשאוהו לאלוה.

וגנז ספר רפואות

כדכתיב (ישעיה לח ג) 'והטוב (והישר) בעיניך עשיתי', **ואמרינן בברכות** (י:), שפסוק זה אמר חזקיה להקב"ה על מה **שגנז** את **ספר הרפואות**, **לפי שלא היה לבם נכנע על חוליים** ולא היו מתפללים, **אלא** היו פונים לספר הרפואות **ומתרפאין מידיטז**.

קסס מי גיחון

כדכתיב (דברי הימים ב' לג ד) 'ויסתמו את כל המעינות ואת הנחל השוטף בתוך הארץ לאמר למה **יבאו מלכי אשור וימצאו מים לשתות'.**

פיצל ניסן נימן

לאחר שנכנם חודש ניסן, **נמלך** חזקיה ועיבר את השנה **ועשאו אדר השנייז**, **כדכתיב** (סס ב' ל ג) 'ויַּעַץ המלך חזקיה לעשות פסח בחודש השני'

ציונים והערות

רו. אין איסור בעצם נתינת השכר לאומן במועד אפילו כשיש לו מה לאכול, אלא שבאופן שאין לו מה לאכול, הייתי סבור לומר שכיון שצריך ליתן לו שכרו מותר לו גם ליטול משם את הכלים ולקחתם לביתו כדי שהאומן לא יתבענו שנית, והחידוש הוא שאף שנותן לו שכרו אסור לו ליטול את הכלים לביתו. ואם אינו מאמינו מותר לו רק ליטלן לבית הסמוך לבית האומן אבל לא לביתו, כמבואר בברייתא [ורק כשאין לו אפשרות להניח בבית הסמוך לאומן, יכול להביאם לביתו]. אך כשיש לו מה לאכול, אסור לפנות אף לבית הסמוך לאומן, ולכך אם אינו מאמינו ימתין ולא יתן לו שכרו עד אחר המועד. מגן אברהם (סו"ס תקלד סק"ז). **רז. וכן** פירש רש"י בראש השנה (ט: ד"ה מרכיב). **רח. כמבואר** בפסוק 'ואת הככר בקעת ירחו עיר התמרים' (דברים לד ג). וכן מבואר בתוספתא (סנהדרין פ"ז ה"י) שיריחו היא בעמק, ששנינו שם 'איזה הר שביהודה זה הר המלך ושפלתו זו שפלת דרום ועמק שלו מעין גדי עד ירחו'. **רט. והיא** ארץ יבשה וצמאה שמתוך כך פירותיה כחושים. תפארת ישראל (יכין, מנחות פ"ח מ"ג). **רי. בגירסת** הגמרא [במנחות] שלפנינו, לא מובא בלשון המשנה התיבות 'ולא מבית העמק'. וראה במשנה במנחות (עא.) לענין ההיתר לקצור ממקום שאין מביאים ממנו מנחות, שהלשון שלפנינו הוא 'קוצרין בית השלחין שבעמקים', שמשמע שכדי שיהיה מותר צריך שני התנאים: א. שהשדה תהיה בעמק. ב. שתהא בית השלחים, וכגירסא זו הביאו תוספות (מנחות שם. ד"ה קוצרין) בשם 'אית דגרסי', וכן גרס המהר"ם חלאווה (נעיל יא. ד"ה ה"ג), וכתב, שכך גרסו בתוספתא ובתורת כהנים. אמנם בגירסא שלפנינו (נעיל יא.) מובאת משנה זאת בלשון אחרת, 'קוצרין בית השלחין ושבעמקים', שמשמע שמספיק אחד מן התנאים כדי שיהיה מותר לקצור קודם העומר, וכן גרס רש"י (סס ד"ה ומלח) וכן גרסו תוספות (סס ד"ה קוצרין), והוא כמשמעות גירסת רש"י כאן שמספיק דבר אחד. וראה עוד בענין הגירסאות בתוספות יום טוב (מנחות פ"י מ"ח) ובמנחת חינוך (מצוה שנ אות ה). **ריא. אף** שבגמרא שם דרשו גזירה שוה זו לענין ביכורים ולא למנחות, כמבואר שם שדורשים גזירה שוה מהפסוק 'ארץ חטה ושעורה' וגו' (דברים ח ח) המדבר בשבחה של ארץ ישראל, לביכורים שנאמר בהם 'אשר תביא מארצך' וגו' (סס כו ב) שיש להביא ביכורים דווקא משבח הארץ, מכל מקום כתבו התוספות (מנחות שם. ד"ה קוצרין), שיש ללמוד כל שכן למנחות שאין להביא אלא משבח הארץ. ויש מי שכתב שכוונת רש"י לגזירה שוה של ביכורים, כיון שגם עומר נקרא ביכורים, שהרי נאמר בו (ויקרא כ יד) 'מנחת ביכוריו'. **ריב. ברש"י** להלן (מ. ד"ה מין) יבואר מהיכן למדים שפאה פטורה ממעשר, ומהיכן למדים שכל הפקר פטור ממעשר, וראה שם בהערה. **ריג. וקשה**, כיון שסוף סוף בעל הבית השאיר פאה, הרי הפקיר את אותה התבואה לעניים, ואף אם אין היא פאה, יש לפוטרה ממעשר מצד שזה הפקר. וראה בתוספות (להלן מ. ד"ה מלמ) שעמדו בזה וביארו בשני דרכים והובאו דבריהם בביאורי הפשט. **ריד. 'דרגש'** הוא כעין מטה, אלא שאינו חשוב כמטה ממש. וראה בנדרים (נו:) וברש"י שם (ד"ה ערסתן) שמבואר מה החילוק ביניהם. **רטו. מלשון** רש"י משמע שהיו כאן שני ענינים. האחד, לבזותו כדי שיתכפר לו. השני, שיראו הרשעים ויקחו מוסר ויסורו מדרכם הרעה. 'יוסרו' הוא לשון לקיחת מוסר, ראה מדרש (שמות רבה פ"ג) 'אדם שאני הולך אצלו עבד הוא ואינו מקבל מוסר שנאמר (משלי כט יט) בדברים לא יִוָּסֵר עבד'. **רטז. כך** פירש שם בגמרא רבי לוי, ודעת רב יהודה בשם רב, שכוונת הפסוק על שהיה סומך גאולה לתפילה. הרמב"ם (פיה"מ מ"ט) תמה על פירוש רש"י, שאם כן כל רעב שנוטל לחם יחשב שאינו סומך על הקב"ה, ויש לומר אדרבא, כמו שמודים להקב"ה שזימן את הלחם, כך יש להודות לו על שזימן רפואה. ולכן ביאר באופן אחר, שהרפואות שבספר היו על פי הכוכבים, שלא התירה התורה להתרפאות בזה, ומחבר הספר חברו רק על דרך החכמה בטבע המציאות, ולא שיעשה אדם על פיו, וזה היה מותר, אלא שלאחר שהחלו לעשות רפואות על פי הספר, היה צריך לגונזו. וביאר בעוד אופן, שאמנם היה זה ספר רפואה, אך מה שהוצרך לגונזו הוא משום שאנשים היו לומדים מהספר גם כיצד להכין סם המות. החזון איש (ממועד ונטמון פ"ה ה"ה) הקשה על הרמב"ם כיצד מדמה רפואה למזון, הלא חולי הוא עונש לאדם, ובבבא קמא (פה.) הגמרא נצרכת לדרוש מפסוק שמותר לילך לרופא להתרפאות, מה שאין כן רעבון שאינו עונש ואין צריך לימוד מיוחד שמותר ליטול מזון. וביאר, שדורו של חזקיה היה במעלה רוחנית גבוהה מאוד, כמבואר בסנהדרין (לד:) שאפילו התינוקות היו בקיאים בהלכות טומאה וטהרה, וממילא הם היו בדרגת אמונה ובטחון שלא להשתמש ברופאים כלל [כמבואר ברמב"ן (ויקרא כו יח) שכתב 'מה חלק לרופאים בבית עושי רצון ה'', שהצדיקים המקודשים בעבודת ה' אינם משתמשים ברופאים], ולכן חזקיה גנזו. **ריז. בגמרא** בברכות (יג:) ובסנהדרין (י:) מבואר שאין לפרש שהכוונה שחזקיה עיבר לאחר שכבר קידשו את חודש ניסן והפך את היום הראשון של ניסן לראש חודש אדר שני [משום שודאי ידע את דרשת חכמים מהפסוק 'החודש הזה לכם ראש חדשים' (שמות יב ב), שחודש זה הוא ניסן ואין חודש אחר ניסן. כלומר, אחר שקבעו את החודש לניסן, אין רשאים לעבר השנה ולקרוא לחודש זה 'אדר' ולחודש שלאחריו 'ניסן'], אלא

וגו'[ריח]. והטעם לזה הוא כמבואר בפסוק (שם ל יח), **כי מרבית העם רבים אשר לא הוטהרו עדיין מטומאות שהחזיקו בהן בימי אביו אחז הרשע**, ולכך רצה חזקיה לאחר את הרגל כדי שכולם יספיקו להטהר ולהביא את קרבן הפסח בטהרה[ריט].

ולא סתרו לו

כדאמר בסנהדרין (יג:) **ובברכות** (יג:), שכיון שעל חודש ניסן נאמר (שמות יב ג) **'החודש הזה לכם ראש חדשים' וגו'**, ולמדים 'זה ניסן, **ואין אַחֵר ניסן'**, כלומר, אחר שקבעו את החודש לניסן, רק חודש זה ראוי להיות ניסן ואין רשאים לעבר השנה ולקרוא לחודש זה 'אדר' ולחודש שלאחריו 'ניסן'[ריכ].

ושיכרא דדפנא

שכר של עץ שקורין לו"ר - עץ ארע[ריכא], **ונדילין בו פרי שקורין ביי"ש.**

ושדו ליה לדקלא נליטיה

כל עץ דקל **יש לו לב מתוכו ויש לו מוח לאורכו כמו שיש לעץ שקורין שנבו"ג**, וכן לאגוז. והמשקה הזה מהדס ושכר וקמח שנותנים לתוך הדקל, **מועיל לדקל להתקיים.**

וכל

כל **אילן דקאי בארבע אמות דידיה** - שעומד בתוך ארבע אמות של אותו הדקל שנתנו בו את אותו המשקה, **דלא עבדי ליה הכי** - שלא עושים לו כמו שעשו לעץ הדקל.

רב אסי נריס דרבנן אמר

מה שביאר רב יהודה כיצד היו מרכיבין, **לאו היינו מרכיבין דמתניתין** - לא זה הפירוש של ההרכבה שעשו אנשי יריחו השנויה במשנתנו. **אלא** כך הוא הפירוש, **'מנחי כופרא דוכרא לנוקבתא'**, כלומר, **מניחין ותוחבין** בדקל **גמזיות** [-ענף] **רכה בת שנתה שניתוספה באילן בשנה שעברה.** וקרי **ליה** - ונקרא ענף זה **'כופרא דיכרא'** - 'דקל זכר', **על שם שמכניסין אותו בתוך ענף האילן**, ואופן ההרכבה הוא, **שקוצץ ענף גדול וסודקו, ומשים את זה** - הענף הרך **בתוכו.**

פירוש נוסף:

לשון אחר, 'כופרא דיכרא', היינו **ענף רך של דקל זכר ומרכיבו בסדק של דקל נקיבה**[ריכב]. ועושים כן, **מפני שדקל** נקיבה **אינה עושה פירות**, ורק הדקלים **הזכרים עושין פירות**, ועל ידי ההרכבה, גם הדקל נקבה יעשה פירות[ריכג].

ולא סיו מפסיקין

לא היו מפסיקים **בין** תיבת **'אחד'** לתיבת **'ואהבת', (אף על פי)** [רצה לומר, **אין מאריכין**][ריכד], כלומר, לא היו מאריכים בתיבת 'אחד', והנכון הוא, **דצריך להאריך בתיבת 'אחד'**[ריכה], **ולהפסיק בין** הפסוק הראשון שענינו הוא **קבלת מלכות שמים**, לבין ההמשך שהוא **דברים אחרים**, שכל **אחד** שקורא קריאת שמע, בתחילה הוא מקבל עליו עול מלכות שמים **ואומר שאחד הוא אלהינו בפסוק ראשון, ופסוק שני לשון צוואה היא** - לשון ציווי הוא[ריכו].

רבי יהודה אומר מפסיקין סיו מלא טלא סיו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו

לא היו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו, 'ולשון 'כורכין את שמע', כלומר, **שהיו מדבקין כל הקריה כמות שהיא**, שמיד לאחר תיבת 'אחד' אמרו 'ואהבת' וכו', **ולא היו מופסקין** את אמירת 'ברוך שם כבוד מלכותו' [וממילא לא היה הפסק בקריאה].

פירוש נוסף:

ואית דגרסי - ויש שגרסו בגמרא, **'שהיו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו', פירוש, שהיו אומרים אותו בקול רם** ולא בלחש[ריכז].

קן סימן

שבזמן הגאולה הקדוש ברוך הוא **יחזיר ימינו לפניו**, שהרי בזמן הגלות **'השיב אחור ימינו מפני אויב'** (מיכה ג ג)[ריכח].

שמע ישראל

לאביהם היו אומרים, וכך כוונתם, 'שמע ישראל', היינו יעקב שנקרא ישראל[ריכט].

נימריס

אם נאמר **להאי 'ברוך שם כבוד מלכותו', בקריאת שמע.**

ליקי קדירה

ארשדור"א - תבלין לתבשיל ערב ומבושם[ריל].

מפני מרעומא המינין

שלא יהו הכופרים **אומרים עלינו שאנו מוסיפין דבר שאינו הגון בחשאי** - בלחש.

ומאן דגרסי - ומי שגורס בגמרא **'שהיו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'**[רילא], **מפרש שהיו אומרים אותו בקול רם כשאר הקרייה** - כשאר קריאת שמע, **וביניהן לא היו מינין**, ולכך אנשי יריחו לא היו צריכים לחשוש לאומרו בקול רם.

סכי גרסין ממירין גמזום של הקדש של סרוס ושל שקמס[רילב]

כשהוקדשו הסדנין - הגזעים **תחילה**[רילג], ולאחר ההקדש **ניתוספו הגידולין.**

ציונים והערות

הכוונה שכבר היה ראוי שיכנס חודש ניסן, והיינו ביום השלשים של חודש אדר שראוי כבר לקובעו לראש חודש ניסן [אם לא יעברו את חודש אדר], וטעה בדינו של שמואל שאמר שאף ביום השלשים אין לעבר משום שראוי לקובעו לניסן, כמבואר בגמרא שם. פשטות לשון רש"י הוא כדברי ההוה אמינא בגמרא שם שאחר שכבר נכנס חודש ניסן עיבר את אדר, והקשה הרב בצלאל רנשבורג (מוריה קנט-קס עמ' ג), שהרי הגמרא דוחה הסבר זה ומבארת שטעה בדינו של שמואל. וראה בדבריו שם מה שביאר בדברי רש"י. **ריח. כך** הם לשונות הפסוקים (ג-ג) שם, 'וַיִּוָּעֵץ המלך ושריו וכל הקהל בירושלים לעשות הפסח בחודש השני. כי לא יכלו לעשותו בעת ההיא כי הכהנים לא התקדשו למדי והעם לא נאספו לירושלם'. **ריט. רש"י** הביא שני פסוקים מדברי הימים ב' פרק ל, הראשון הוא פסוק ב' האמור בתחילת הפרק המספר שחזקיה נועץ בשריו והחליט לעבר את השנה ['ויועץ המלך ושריו וכל הקהל בירושלים לעשות הפסח בחודש השני']. והשני הוא פסוק י"ח שכתוב בו שהעם לא הספיקו להיטהר ['כי מרבית העם רבת מאפרים ומנשה יששכר וזבלון לא הטהרו כי אכלו את הפסח בלא ככתוב' וגו']. ובגמרא בסנהדרין (יג.) הובא רק פסוק י"ח. והאור ישועה (שם ד"ה מעשה) תמה, שהרי פסוק י"ח מדבר על הפסח שהיה לבסוף, וכלל לא מוזכר שזו היתה סיבת העיבור, ויותר מדויק היה להביא את הפסוקים ב' ו-ג' שמבואר בהם את ענין העיבור וטעמו. ונשאר ב'צריך עיון' [ולכאורה קשה עוד יותר, שמכך שבפסוקים ב' ו-ג' נאמר הטעם של טומאה רק לענין הכהנים, משמע שטעם זה לא היה שייך לכל העם אלא רק הטעם שלא יספיקו לעלות ירושלים, ומדוע נאמר בסנהדרין וכן ברש"י כאן שטעם העיבור מפני שמרבית העם לא הוטהרו. ועוד קשה, שהרי פסוק י"ח עוסק בפסח שנעשה לבסוף, כלומר, לאחר העיבור, ובכל זאת רבים מהעם היו טמאים, וכיון שעדיין היו טמאים, לכאורה מוכח שלא זו היתה סיבת העיבור. ויתכן שהביאור בזה, שאכן חזקיה עיבר מפני הטומאה, וחשב שיטהרו, אבל העם נתעכבו ולא נטהרו כי לא האמינו שאינו כאביו ושכוונתו לשם שמים, כמבואר ברש"י (שם פסוק טו) ובמלבי"ם (שם פסוק יח). וצריך להוסיף ולבאר, שמה שמבואר בפסוק י"ח שהעם לא היו טהורים, זה מלמד גם על סיבת העיבור לכתחילה, ומה שמבואר בפסוק ג' שהטעם הוא שהעם לא נאספו לירושלים, היינו שחזקיה ראה שמחמת שהיו במקומות רחוקים, יארך זמן עד שיגעו אליהם האגרות שצריכים להטהר ולכן גם לא היו מספיקים להטהר, כמבואר מדברי המהר"י קורקוס (ביאם מקדש פ"ד ה"ז)]. **רכ. וכמו** כן מטעם זה אסר שמואל לעבר את השנה אף ביום השלשים של חודש אדר משום שראוי לקובעו לניסן [ראה הערה לעיל בסמוך]. **רכא. רש"י** בגיטין (סט: ד"ה מטרפא). **רכב. ולפירוש** זה, זכר ונקבה היינו כפשוטו, שיש שני מיני דקל, דקל זכר ודקל נקבה. **רכג. החזון איש** (כלאים סי' ג אות יח) ציין לדברי רש"י בעירובין (כח: ד"ה כדמיסתני) שגם הזכר וגם הנקבה עושים פירות, וכן כתב הערוך (ערך נסן הוספ' יום טוב פ"ד מ"ח), שלשניהם יש פירות. והוסיף, שפירות הזכר כשהם קטנים אינם מתוקים ולכשיגדלו יפסדו, ולכן מרכיבים את הזכר בנקבה ועל ידי זה יוצאים פירות הנקבה טובים יותר. ולפי זה מתבארים היטב דברי רש"י לעיל (שם ד"ה כדמיסתני) שכתב שתמרים של דקל זכר אינם מתבשלים עולמית, שמדבר ללא שעשו הרכבה, ובאמת כבר הקשה החתם סופר (ד"ה מגמי) שבסוגייתנו מבואר שדקל זכר עדיף מדקל נקבה, ואילו מרש"י לעיל משמע שדקל נקבה עדיף מדקל זכר. ותירץ, שאכן דקל זכר לבדו מוציא פירות גרועים, אבל דקל נקבה אינו מוציא פירות כלל, וכשמרכיבים אותם יחד, יוצאים פירות יפים ומבושלים. **רכד. הגהות** הב"ח (אות ג). **רכה. כמבואר** בברכות (יג:). **רכו. התוספות** (ד"ה לפ) פירשו באופן אחר, שלא היו מפסיקים בין תיבת 'ישראל' לתיבת 'ה'', והרי זה נשמע כאומר 'שמע את ישראל, ה'', דהיינו, שמבקש מה' שישמע את תפילת ישראל. ובמנחות (עא. ד"ה וכורכין) פירשו התוספות את החסרון בזה באופן דומה, שכשלא מפסיקין בין 'שמע ישראל' לשם ה', משמע שאומר לעם ישראל שישמע את ה', ואין זה הכוונה הנכונה, אלא הכוונה היא שאומר אדם לחבירו [או לעצמו] 'שמע ישראל, כי ה' אלהינו הוא אחד'. **רכז. להלן** יבואר שצריך לאומרו בלחש. ולפירוש זה, מה שזה נקרא 'כורכין את שמע' כלומר מדבקין יחד, ביאר במנחם משיב נפש (נרש"י), שהוא משום שהיו קוראים אותו בקריאה אחת עם הפסוק 'שמע ישראל', והיינו שכיון שאומרים אותו בקול כמו פסוק ראשון, אין ניכר הבדל בין הפסוק הראשון לפרשת 'ואהבת'. וכתב בעבודת הלוי (נרש"י), שלגירסא זו, מה שהגמרא שואלת מה הטעם שאנו אומרים 'ברוך שם', הכוונה מה הטעם שאנו אומרים זאת בלחש. הדקדוקי סופרים (הוספ' נהגהות וגיליונות) כתב, שתיבות 'פירוש שהיו אומרים אותו בקול רם' מיותרות ואין לגרוס אותן, משום שרש"י כבר כתב זאת להלן (נד"ה מפני), ואם אכן זה כתוב כבר כאן, לא היה צורך לכפול זאת שם. **רכח. ולכך** זמן הגאולה נקרא 'קץ הימין', שיהיה קץ למצב של 'השיב אחור ימינו', והקב"ה ישיב את ימינו לפניו שהיא 'תרעץ אויב' (שמות טו ה). זוהר (נשלח סו ע"ב), מכילתא דרשב"י (נשלח טו ו). וראה בבן יהוידע (ד"ה נקס) עוד טעם בזה. המהרש"א (מ"ק ד"ה נקס) העיר, שבדניאל (יב יג) נאמר 'קץ הימין', ושם פירש רש"י 'קץ הימים', וכן משמע מלשון הפסוק, שרצה לגלות להם מה שיקרה 'באחרית הימים'. וראה בדקדוקי סופרים שהביא שבכתב יד הגירסא בגמרא היא 'קץ הימים'. **רכט. וקשה**, איך קראו את אביהם בשמו. וביאר השל"ה (ויתן, דרך חיים תוכחת מוסר אות כה), ששם 'ישראל' מורה על גדולה ושררה, וכשקראו אותו 'ישראל' הרי זה כאילו קראו אותו 'אדוננו'. והוסיף, שמכאן נראה שמי שיש לו אב שהוא גם רבו, יותר מעלה שיקראנו בשם 'רבי' ממה שיקראנו בשם 'אבא', וגם כי כבוד רבו קודם לכבוד אביו (ב"מ לג.). **רל. רש"י** ביומא (עה. ד"ה ניקי), וכעין זה הביא המהרש"ל (נרש"י) בשם רבינו יונה. והביא עוד, שרש"י בבבא מציעא (פו: ד"ה ניקי) פירש שזהו השם של המאכל עצמו. **רלא. שיטה** זו הובאה לעיל ברש"י ד"ה ורבי. **רלב. בגירסת** הכתב יד אין את התיבות 'של הקדש של חרוב ושל שקמה'. דקדוקי סופרים. **רלג. 'סדן'** היינו שורש ובסיס האילן. כמבואר

קולרין לפני הטומר נרלן מכמים

כלומר, **לא הקפידו חכמים**[ילד] על מה שהיו קוצרים לפני הקרבת העומר, משום **דאיסורא דאורייתא ליכא** - שאין בזה איסור מהתורה, **דמקום שאי אתה מביא הוא** - משום שזה נקרא מקום שאי אפשר להביא ממנו מנחות, וממילא גם אי אפשר להביא משם את קרבן העומר, ולכך אין איסור לקצור קודם העומר[ילה]. **ואיסורא דרבנן נמי ליתא** - ואין אף איסור דרבנן, כיון שהחשש **דילמא אתי למיכל מיניה** - שמא לאחר הקצירה יבוא לאכול מזה קודם הקרבת העומר [שאכילה אסורה אף במקום שאין מביאים משם], גם רבנן **לא גזרו** ואסרו, **דהא חדש** - שהרי תבואה זו קודם הקרבת העומר אסורה באיסור 'חדש', **ומיבדל בדילי מיניה כולי שתא** - ואנשים רגילים להבדל ולפרוש ממה שאסור באיסור 'חדש' כל השנה, וכיון שרגילים ליזהר בזה לא חששו שיכשלו[ילו] (**שאינו נוהג אותו** כל השנה[ילז]).

וגודשין שלש נרלן מכמים

כיון **דלאו פסידא הוא** - כיון שאין להם הפסד אם לא יגדשו מיד, **גזרו רבנן שימתינו** עד לאחר הקרבת העומר. והטעם לגזירה הוא **משום** שחששו **שמתוך שהוא מתעסק בו אתי למיכל מיניה** - יבוא גם לאכול ממנו[ילח].

נו:

מאן שמעת ליה

דנקט לישנא - שנקט לשון זו **דמיחו ולא מיחו**, הלא **רבי יהודה היא דשמעת ליה לעיל** בברייתא (ע"ח) שנקט לשון זו 'על שלשה מיחו בידם ועל שלשה לא מיחו בידם'.

ולימעמיך

ולשיטתך **דסבירא לך, דהא** - שהברייתא דלעיל, **דקתני** - שכתוב בה **'אלו ואלו שלא ברצון חכמים הו'**, אלא שעל שלשה מיחו בידם ועל שלשה לא מיחו', סובר אתה שברייתא זו **מתרצתא היא** - היא ברייתא מיושבת, **דקא רמית אחריתי עליה** - שהרי אתה שואל עליה ממקום אחר. **ליפרכיה מינה ובה** - תקשה על הברייתא עצמה מגופה, **דקתני** - שכתוב בה **שעל שלשה דברים לא מיחו חכמים**, ולאחר מכן **קא חשיב** - מפורטים בה **ארבעה** דברים, **מרכיבין וכורכין וקוצרין וגודשין.**

וכגידולין

גרסינן[ילט].

כמאן דאמר מין מעילה בגידולין

זוהי שיטת תנא קמא במשנה **במסכת מעילה** (יג.).

ממלוקס

דאנשי יריחו שהיו פורצים פרצות להאכיל הנשר לעניים בשבתות וימים טובים, **ורבנן** שמיחו בהם.

נמל מכנדום

המכבדות **כפות תמרים** הן הנמצאות **בראש** הדקל, **וכפופות זו אצל זו**, ונעשות **כעין כלי** שיש לו בית קיבול, **ובשהתמרים נושרין** מן העץ, אותן הכפות **מקבלות אותן** והתמרים לא נופלים לארץ. **וכיון דזה גבוה, וצריך לעלות על הדקל** כדי לנוטלן, **חיישינן שמא** בעלייתו על העץ, **יתלוש** מן התמרים **המחוברות, דהוי אב מלאכה** של 'קוצר'.

נמל נין הכיפים

'בין הכיפים' הם התמרים שלמטה מנופיהן העליונים ונמצאים **בנופות התחתונים** שהם נמוכים, ולכן **ליכא למיחש לתלישה** - אין לחשוש בזה לתלישה, **דאין כאן** במקום הנמוך **תמרים מחוברות.**

והם מוקלום ניהו

שמערב שבת בין השמשות היו התמרים **מחוברות, ונמצאו** שהיו אז **מוקצות**, שהרי לא היה אפשר לאוכלן **מחמת איסור תלישה**, וכל דבר שהיה **מוקצה** בזמן **בין השמשות** נשאר דינו להיות **מוקצה לכל היום** עד מוצאי שבת, אף שבטלה ממנו הסיבה שמחמתה היה מוקצה. ולכן אף שהתמרים כבר נתלשו, ממשיך להיות להם דין מוקצה[רמ].

וכי מימס הוסיל וחזו

התמרים גם כשהם **במחובר**, ראויים **לעורבים שיש לו, הגדילות בתוך ביתו לגדולה**[רמא], **ומותר** לו **להעמידם** עליהן **לאוכלם.**

נבילה שנתנבלה בשבת, מוקצה היא אף שראויה עכשיו לכלבים, משום **שהיתה עומדת בבין השמשות לאכילת אדם** [על ידי שחיטה], **ולא חשיב לה מוכן** - ולא מחשיבים אותה כדבר שהיה מוכן מערב שבת **לגבי כלבים**, שהרי לא חשב אז להאכילה לכלבים.

ספימי תמים וקוצה

ספיחי סטיס וקוצה הם **קשין לאכילה, אבל סטים וקוצה שאינם ספיחים**, אינם קשים, **וחזו** - וראויים הם **לאכילה**[רמב].

סטים היינו **מוריקא**, שפירושו כרכום, ונקרא בלע"ז קרו"ג[רמג].

קוצה

ווישר"א בלע"ז, והוא עשב שצובעים ממנו בצבע אדום[רמד].

תאינה אינה מתבשלת כאחת - לא כל התאנים מבשילות באותו הזמן, **אלא** יתכן שתאנה זו **גמורה** היום ומוכנה לאכילה ויש לקוטפה, **ותאנה אחרת יוצאה** - הגודלת **בצידה**, עדיין אינה בשלה וצריכה להשאר עוד זמן על העץ עד שתבשיל, וכך הוא הרגילות **בכל ימות** הקיץ.

לעמי לפמות

'ראשי לפתות' היינו **עלי הלפת**[רמה], **ומכנסין אותן לקיום על ידי** [-אגב] **האימהות** - עיקר הלפת.

נלפם

כוונת הגמרא 'היו נותנים פאה ללפת' היא **לעלין**

ציונים והערות

בכלאים (פ"ח מ"ח) 'סדן של שקמה', והמפרשים שם פירשו 'שורש' [והרמב"ם (פירוש המשניות כלאים שם) ביאר שהוא הגזע]. והערוך (ערך סדן) הביא בערך זה גם 'סדן השקמה' המוזכר כאן, וכן סדנא דארעא חד הוא, ופירש שם שהוא גוף הקרקע, והנתון לרגלי הדבר, כמו סדן שהוא נתון ברגלי האדם לקושרו בו. **רלד. מלשון** רש"י משמע, שאין הכוונה לרצון ממש אלא רק ההיפך מהקפדה. וכתב במנחם משיב נפש (נרס"י) וכן כתב רבי יהודה מילר (מחלות ומצוות רבי יהודה מילר סי' ר), שההכרח של רש"י היה, שהרי ודאי אין לפרש שחכמים רצו שהם יקצרו, שהלא מה איכפת לחכמים אם הם לא יקצרו, ולכך פירש שלא רצו היינו לא הקפידו. **רלה. כמו** שהתבאר ברש"י לעיל (נה: ד"ה וקולרין). **רלו. התוספות** (לעיל יח. ד"ה מאן) כתבו, שדווקא משום הפסד התירו לקצור. **רלז. תיבות** אלו צריך למוחקן. דבש תמר (סופת נהגסות ועיוסים). **רלח. ואף** שזה חשש רחוק כפי שהתבאר ברש"י בדיבור הקודם, מכל מקום במקום שאין הפסד אם ימתין, חששו גם לחשש רחוק וגזרו. **רלט. בכתב** יד היתה גירסא בגידולין. דקדוקי סופרים (הגהות מוסף ו). **רמ. התוספות** (ד"ה מאלוקס) ועוד ראשונים הקשו על פירוש רש"י שלש קושיות: א. גם אם בני יריחו לא סברו לגזור שמא יעלה ויתלוש, הלא שנינו (נידה נו:) שיש איסור לעלות על אילן, וכיצד התירו בני יריחו את הדבר. ב. כיון ששנינו שיש איסור להשתמש במחובר, כיצד בין הכיפין מותר לפי כולם, הלא אף זה נחשב להשתמש באילן בשבת ואסור. ג. בנוסף לגזירת מחובר, ישנה גזירה נוספת שגזרו לאסור אף פירות שנשרו מהאילן בשבת וביום טוב, שמא ירצה עוד פירות ויבוא לתלוש מן המחובר, כמו ששנינו (נידה נ:-נ.) לענין ביצה שנולדה ביום טוב והיא על הארץ שגזרו עליה שהיא מוקצה אטו פירות הנושרים, וממילא אותם התמרים שנתלשו בשבת אף אם מונחים בין הכיפין, הרי הם אסורים. ומחמת כן ביארו באופן אחר, שחכמים ואנשי יריחו נחלקו בתמרים שנתלשו מהאילן בערב שבת ונפלו למכבדות ושהו שם בבין השמשות, ובשבת נפלו משם לארץ. שרבנן גזרו לאסור שמא יעלה ויתלוש ובני יריחו לא גזרו. אבל בתמרים שנשרו לבין הכיפין, ושהו שם בבין השמשות, ובשבת נפלו משם לארץ ממש, לפי כולם מותר, שאין מקום לגזור, כיון שהתמרים נפלו בשבת ממקום שאין שם תמרים מחוברים, ואין לחשוש שיעלה לתלוש ממקום שלא נפלו משם. ולפירושם שמדובר שנתלשו בערב שבת וכעת הם על הארץ, לא קשה כל הקושיות הללו, שהרי כיון שנתלשו קודם שבת לא נאמרה בהם גזירת פירות הנושרים, וכיון שהם על הארץ לא שייך בהם גזירת מחובר. ובביאור שיטת רש"י מצינו כמה תירוצים באחרונים. החתם סופר (ד"ה והם) ביאר את שיטת רש"י, שהלא כל הגזירה לא להשתמש במחובר הוא שחששו שמא יעלה ויתלוש, והנה כמו שהתוספות עצמם (נידה ג. ד"ה גזירה) כתבו, שבמקום שאין יכול לתלוש בנקל, אלא צריך לכלים מיוחדים כדי לתלוש, אין בזה חשש, שאדהכי והכי יזכר שאסור, הוא הדין בעניננו, שלא היה לעניים רשות ליטול אלא ממה שנשר מן המחובר, אין לחשוש שיעלו על אילן שאינו שלהם ויתלשו בלא רשות, ולכך הותר להם ליטול מבין הכיפין, ואמנם מן המכבדות אסרו משום שזה סמוך לפירות המחוברים, ויש לחשוש שאחר שכבר עלו ישכחו שאין להם רשות ליטול מן המחובר ויתלשו, ואנשי יריחו לא גזרו בזה, ולכך התירו להם לעלות ולהשתמש במחובר. האור חדש (נמוק' שם) כתב, שהרי כל האיסור לעלות באילן הוא מחשש שמא יעלה ויתלוש, ואפשר שבני יריחו לא סברו גזירה זו, ולשיטתם באמת מותר לעלות באילן בשבת, ולכן התירו את התמרים. ובמצפה איתן (נמוק' שם) תירץ, שרש"י סבר כשיטת הרא"ש ותוספות ישנים בשבת (נג.) שאם לא מנענע את האילן מותר ליטול ממנו בשבת, וגם כאן מדובר שנטלו בלא לנענע, ולכן אין לאסור מצד השתמשות במחובר. **רמא. מבואר** ברש"י, שההיתר לסמוך על מה שזה ראוי לעורבים, הוא דווקא אם אכן יש לו עורבים. והנה במסכת שבת (קכו:) נחלקו, האם למי שאין עורבים, מותר לטלטל בשבת 'לוף' שהוא מאכל עורבים. ומבארת הגמרא שם (קכח.), שלפי דעת המתיר הטעם הוא משום שכל ישראל נקראים בני מלכים וראויים לגדל עורבים. וכתב בתוספות הרא"ש (ד"ה וכי), שלדבריו גם בסוגייתנו אין צריך שיהיו לו עורבים, ולדעת האוסר שם, גם כאן יאסור אם אין לו עורבים, ויש להעמיד את סוגייתנו שמדובר שיש לו עורבים. אמנם רבינו תם (הוספות הרא"ש שם) סובר, שכאן בתמרים שהם מאכל אדם, כולם יודו שדי במה שראויים לעורבים של כל העולם כדי שלא ייחשבו מוקצה אפילו למי שאין עורבים, ואינו דומה ללוף שהוא רק מאכל עורבים, ולכן יש שיטה שסוברת שצריך שיהיו לו עורבים. **רמב. רש"י** בשבת (שם. ד"ה למעוטי) פירש באופן אחר, שמה שהגמרא נקטה לשון 'ספיחים' ולא 'סטיס וקוצה' סתם, הוא מפני שהדרך במינים אלו שמלקטים אותם אחר ארבע או חמש שנים, שהשורשים מתפשטים בקרקע ומשביחים, והשורש שלהם הוא העיקר ['ספיח' הוא מה שצומח מהזרע הנופל בשעת הקצירה, ונקרא כן לפי שהוא נספח אל הקציר של שנה אחרת. ולפירוש זה צריך לומר, ש'סטיס וקוצה' מכונים ספיחים, לפי שהם דומים לספיחים, שמלקטים אותם אחרי השנה שנזרעים. מנחם משיב נפש (נרס"י שם)]. וראה רמב"ם (פירוש המשניות, כלאים פ"ג מ"ה) שפירש באופן אחר. **רמג. רש"י** בבבא קמא (קא: ד"ה ספיחי). **רמד. קרבן** העדה (שנת פ"ט ה"ה) בשם הערוך (ערך פאה). ובלעזי רש"י פירש שהוא מין עשב שממנו עושים צבע. **רמה. וכן** פירש רש"י בחולין (נט: ד"ה נרמסין) שזהו הירק של

של הלפת, **דבאימהות** - שבעיקר הלפת כולי עלמא מודו - כולם מודים שחייבים ליתן מזה פאה, דהא - שהרי הם **מתקיימין**[רמו].

נז.

סכי גרסינן

נימא תלתא תנאי הוו, לא תרי תנאי הוו, תנא קמא דרבי יוסי היינו רבי שמעון ותנא קמא דרבי שמעון היינו רבי יוסי, ומאי אף אקמייתא[רמז].

לימא מלמא מנסי הוו

שיטה ראשונה היא דעת **תנא קמא דרבי יוסי** [שנחלק על רבי יוסי], שסבר שמנהגם של אנשי יריחו בתחילה היה שהשאירו פאה **ללפת ולכרוב ולא לקפלוט**. ושיטה שניה היא דעת **תנא קמא דרבי שמעון** הסובר שהשאירו פאה **ללפת ולקפלוט ולא לכרוב**. ושיטה שלישית היא דעת **רבי יוסי ורבי שמעון כי הדדי** - ששוים הם בדעתם, **וסבירא להו** דהשאירו פאה **גם ללפת וגם לכרוב וגם לקפלוט**.

נח

תנא קמא דרבי שמעון שהובא בברייתא השניה **הוא רבי יוסי, ותנא קמא דרבי יוסי** שהובא בברייתא הראשונה **הוא רבי שמעון**, ונמצא שיש רק שתי שיטות: א. רבי יוסי שסבר שנתנו פאה ללפת ולקפלוט. ב. רבי שמעון שסבר שנתנו פאה ללפת ולכרוב. והגמרא מבררת, **ומאי 'אף' דקאמרי תרווייהו** - שאמרו רבי יוסי ורבי שמעון בדבריהם, שמשמע שבאו להוסיף על דברי תנא קמא עוד מין שלישי. מבארת הגמרא, **אקמייתא דתנא קמא דידהו קיימי** - כוונתם היתה להוסיף על המין הראשון שאמר התנא קמא שבברייתא שלהם, דהיינו, **אלפת** - כלומר, להוסיף[18/06/2018] על 'לפת' שאמר תנא קמא של כל אחד, **דקאמר תנא קמא דרבי יוסי שנתנו פאה ללפת ולכרוב**, וקאמר ליה **רבי יוסי אף לקפלוט כמו ללפת, אבל לכרוב לא**, כלומר, רבי יוסי חלק ואמר שיש להוסיף על הלפת את הקפלוט אבל לא את הכרוב. **ותנא קמא דרבי שמעון נמי הכי קאמר**, שנתנו פאה **ללפת ולקפלוט כמו רבי יוסי**, וקאמר ליה **רבי שמעון**, שנתנו פאה **אף לכרוב כמו** שנתנו **ללפת, אבל לקפלוט לא** נתנו, דהיינו כדעת **תנא קמא דרבי יוסי**.

כפליים כמעשר גרסינן[רמח]

כלומר, **אני אתן לכם כפליים** ממה שיש **לכם** עכשיו שנטלתם מן **הפיאה, אתן לכם** כנגד זה מחולין מתוקנין ומעושרין.

מין נומנין פיאה לירק

משום דמפקע ליה - שמבטל את הירק שמשאיר בפאת השדה **ממעשר**[רמט]. **דכתיב** (דברים יד כח) בפרשת מעשר, **'ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך** וגו' ואכלו ושבעו'[רנ], ומכאן דרשו בספרי (ראה פיסקא קט), **מי** [-דבר] **שאין לו נחלה עמך**, אתה **חייב לעשר** ממנו וליתן ללוי, **יצא** מכלל זה **פיאה שיש לו ללוי נחלה עמך**, דכיון **דהפקר** נינהו יכולים לויים [עניים] ליטול פאה, שאין חובה לעשר מזה. ובירק שאין חיוב פאה, יש חיוב מעשר[רנא].

רש"י מביא לימוד לפירות שביעית שהם הפקר שפטורים ממעשר[רנב]:

וכן בשנת שביעית אין חובה לעשר, **דהפקר פטור ממעשר, דכתיב** (שמות כג יא) 'והשביעית תשמטנה ונטשתה **ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה**', ודרשו חכמים (מכילתא דרבי ישמעאל משפטים דכספא פ"כ), **מה חיה אוכלת ופטורה ממעשר** - כמו שחיה אוכלת בלא מעשר, **אף אביונים** האוכלים פירות שביעית **פטורין מן המעשר**[רנג].

למה ליה למימר להן לך מפני כו'

הא קא יהיב להן כפליים - הרי הוא אמר שיתן להם פי שנים, **ומיחזא חזו דלא עין צרה היא** - וממילא הם כבר ראו שלא אמר את דבריו מתוך צרות עין.

דלמ נימרו דמרי מדמי לן

כדי שלא יאמרו דוחה הוא אותנו, ולאחר שנחזיר את מה שנטלנו **לא יתן לנו כלום**, דאם אכן כוונתו ליתן לנו פי שנים, **מה לו** - לשם מה הוא נצרך **ליטול זו שכבר אספנו וליתן פי שנים**[רנד]. **לפיכך הוצרך לפרש להן טעמא של דבר.**

עורות קדשים

עור של בהמת **עולה** ושל **חטאות ואשמות** ושל **קרבנות ציבור, שמתחלקין** - שהיו מחלקים את **עורות קדשי הקדשים לכהנים, כדכתיב** (ויקרא ז ח) לענין קרבן עולה **'עור העולה אשר הקריב** לכהן לו יהיה', **וילפינן בזבחים** (קג.) מעולה **לכל עורות** קדשי קדשים שניתנים לכהנים.

ולפרש

שבסוף כל יום, היו מחלקין אותן [את העורות] **לאנשי בית אב שעבדו** בבית המקדש באותו **היום. שהמשמר** של הכהנים היה חלוק **לששה כתי אבות לששה ימים**, כל יום בית אב אחר היה עובד, **ומה שהגיע ליומן**, כלומר, עורות הקרבנות שהיו קרבים באותו היום, **הן מרובה הן מועט** - בין אם העורות מרובים ובין אם מועטים, **הוא** - אותו המשמר **נוטל, ואף על פי שיש יום שמרבים היחידים להביא ביום זה מחבירותיהן**[רנה].

בעלי זרועות

אנשים בעלי זרועות **שהיו בכהנים**, שהיו חזקים יותר מחבריהם.

למה זכם

תיקנו לחלק בערב שבת, דכולי משמרה תיהוי

ציונים והערות

הלפת. והתוספות (חולין שם) פירשו באופן אחר, שראשי לפתות היינו השורשים שבקרקע. וכתב החזון איש (הוספות שביעית, נדפס בהלכות שביעית סוף סי' ז אות ג), שבסוגייתנו שייך לפרש את 'ראשי לפתות' גם כתוספות, וביאור מכניסו לקיום יהא כעין דברי רש"י, והיינו שמחמת דקותם של השורשים אין שומרים אותם אלא אגב עיקר הלפת, ולכך נקראים שמכניסים אותם לקיום על ידי דבר אחר. **רמו. ורבינו** חננאל (ד"ה ונמי) והתוספות רי"ד (ד"ה הכא) פירשו שמכניסו לקיום על ידי דבר אחר היינו שאין העלים נשמרים אלא על ידי כבישה ומחלוקתם האם כזה אופן גם נחשב מכניסו לקיום שחייב בפאה. והוסיף החזון איש (שם) שנחשב על ידי דבר אחר כי העלים והשורשים עצמם אינם חשובים לכובשן בפני עצמם, וגם צריך לומר שעיקר תשמישו של הלפת הוא בכבישה אף שהוא עצמו מתקיים גם בלא כבישה, שאם לא כן ודאי אינו נחשב מכניסו לקיום מחמת כן. ובשפת אמת (ד"ה מכניסו) ביאר שלפירוש רבינו חננאל אף הלפת עצמה אינה מתקיימת אלא על ידי כבישה ולפי זה אין צריך לדחוק בלשון הגמרא 'פרט לירק' שהכונה רק לעלים כמו שעולה מפירושו של רש"י. וראה בדרך אמונה (מתנות עניים פ"ג ה"ו ביאור ההלכה ד"ה ומכניסין) שכתב שאף שמהחזון איש משמע שאין מחלוקת בין רש"י לרבינו חננאל, מכל הראשונים בסוגיא מבואר שיש ביניהם מחלוקת, האם מכניסו לקיום על ידי דבר אחר היינו על ידי כבישה. **רמז. כוונת** רש"י היא שיש לגרוס בהיפך ממה שלפנינו בגמרא. שבתחילה יש להביא את תנא קמא דרבי יוסי שהובא בברייתא הראשונה ורק לאחר מכן את תנא קמא דרבי שמעון שהובא בברייתא השניה. **רמח. בכתב** יד היתה גירסא 'כפליים במעשר'. דקדוקי סופרים. **רמט. לעיל** (ט. ד"ה ומיתו) כתב רש"י בפירוש הטעם שאסור להשאיר פאה בשדה הירק, משום שהעניים יכשלו באיסור אכילת טבל, ומדברי רש"י כאן משמע שכוונתו רק להפסד הלויים. וראה במהרש"א (גמוס' ד"ה אלא) שעמד בזה, ונראה מדבריו שהסיק שגם כאן כוונתו שהעניים יכשלו באיסור טבל כמו לעיל. אבל הצל"ח (נדה ס"ו כתב, שאכן כוונת רש"י כאן הוא מצד הפסד הלויים, ומכל מקום אין בזה סתירה למה שביאר לעיל, משום שודאי סבר רש"י שהטעם שאמרו חכמים שאין נותנים פאה לירק הוא משום שהעניים יכשלו באיסור טבל, ומכל מקום כאן במעשה של בוהיין פירש רש"י מצד הפסד הלויים, כיון שלא היה יכול לפרש מצד טבל, והיינו משום שהשדה היתה של אביו של בוהיין, ולכן בוהיין עצמו לא יכל לתת במתנה או להפקיר בלא רשות אביו, ומה שהניח פאה היה בטעות כי סבר שצריך, אך כיון שהאמת היא שלא צריך, הרי הפאה נשארה ברשותו של אביו והעניים כלל לא זכו בה, וממילא קשה, מדוע לא הפקיר בוהיין את הירק שלקטו, ובכך היו נפטרים ממעשר, ולמה הוצרך לומר להם שישליכו ולתת להם כפליים במעושר [ואף שהדין בגזל ולא נתייאשו הבעלים, שבין הגזלן ובין בעל הבית לא יכולים להפקירו ולהקדישו, הגזלן כיון שאינו שלו והבעלים כיון שאינו ברשותם, מכל מקום כאן זה נשאר ברשותו והיה יכול להפקיר, משום שהעניים לא התכוונו לגזול אלא נטלו בטעות שסברו שהירק פאה]. וזה הכריח את רש"י לפרש שעשה כן משום שלא רצה להפסיד את הלויים. אבל לעיל במשנה לענין אנשי יריחו נקט את האיסור החמור של אכילת טבל. **רנ. שבט** לוי לא קיבל נחלה בארץ ישראל כשאר השבטים, כמו שנאמר (דברים יח ב) 'לא יהיה לכהנים הלוים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל'. **רנא. הדרשה** של 'ובא הלוי' מלמדת גם על כל הפקר שפטור ממעשר כיון שיש ללוי חלק בו, כמבואר בירושלמי (תרומות פ"ק ה"ג, מעשרות פ"ק ה"ג, חלה פ"ק ה"ג). הקשו התוספות (ד"ה אלא), שאף שאין כאן פטור ממעשר מדין 'פאה', מכל מקום שיהא פטור ממעשר מדין 'הפקר' שהרי הירק שהושאר בשדה הופקר, וכל הפקר פטור ממעשר. ותירצו התוספות, שסוגייתנו היא כדעת בית הלל (פאה פ"ו מ"ח) שהפקר שהוא רק לעניים ולא לעשירים אינו נחשב הפקר, וממילא כיון שבעל הבית לא הפקיר את הפאה אלא לעניים, אין זה נחשב להפקר שפטור ממעשר [אמנם גידולים שחייבים בפאה, לפי כולם פטורים ממעשר, אף שרק לעניים מותר ליטלם]. עוד תירצו התוספות, שאף בית שמאי [הסוברים שהפקר רק לעניים פטור אף הוא ממעשר] יסברו כאן שחייב במעשר, כיון שזה נחשב להפקר בטעות, שהרי כל מה שהפקיר זה משום שסבר שנוהג בזה דין פאה, והפקר בטעות אינו נחשב להפקר. **רנב. כתב** החתם סופר (ד"ה לין) 'לא הבנתי מה שהביא רש"י משביעית לכאן' ונשאר בצ"ע. **רנג. לאו** דווקא אביונים, אלא כל מי שאוכל פירות שביעית פטור ממעשר, ראה ספורנו (שמות כג יא). לכאורה קשה, שהלא פירות שביעית הם הפקר, ומהפסוק 'ובא הלוי' כבר למדים שהם פטורים ממעשר ככל הפקר שפטור ממעשר, ומדוע צריך לימוד נוסף. וראה תוספות בנדרים (מד: ד"ה המפקיר) שעמדו בזה, וכתבו, 'איכא למימר דתרוויהו צריכי' וסתמו ולא ביארו מדוע צריך את שתיהם. והתפארת ציון (נדרים שם ד"ה המפקיר) ביאר טעם בזה, שאם היה כתוב רק ששביעית פטורה ממעשר, היינו אומרים שדווקא שביעית פטורה, מכיון שהתורה היא המפקיעה את בעלותו על הפירות מתחילת גידולם, אך באופן שהוא מפקיר את השדה שנעשה הפקר רק משעה שהפקיר, בזה לא אמרה תורה שיהיה פטור ממעשר. ואם היה כתוב רק בהפקר שפטור ממעשר, היינו אומרים שדווקא הפקר כיון שנחשב שיש ללוי חלק בזה משום שיכול לעשות בהפקר כל אשר ירצה, אבל בשביעית שזוכה רק לאוכלה ואסור לו לעשות בזה סחורה, לא יפטר ממעשר כיון שאין ללוי חלק בזה לכל צרכיו. ולכן צריך שיהיה כתוב בשתיהם. וראה בטורי אבן (ר"ה טו. ד"ה פטורה) שהאריך בזה. **רנד. ואם** רוצה שיהיה לנו פי שנים, שלא יטול את מה שאספנו כבר, אלא שיוסיף לנו על זה. **רנה. רש"י** נקט דווקא 'יחידים', ויתכן שהוא משום שהשכיחות שיש 'ריבוי' קרבנות ביום אחד, הוא בקרבנות יחיד, לפי שאין הרבה קרבנות ציבור שביום אחד באמצע השנה יתרבו. ומחמת שפעמים יש ימים שיש בהם יותר קרבנות ציבור, לא היו מתקוטטים בשביל כך, ולא היו צריכים לזה תקנה מיוחדת, ורק ריבוי של יחידים שזה יכול להיות

התם - שאז כל כהני המשמרת של אותו השבוע יהיו שם, ולא יניחו לבעלי זרועות ליטול בזרוע.

גדולי כהונה

שרים - חשובים שבהן.

עמדו נעלים

עמדו כל כהני משמרות יחדיו והקדישום לבדק הבית[רנז].

נהר סנים

רחבה פנויה מחוץ לעזרה, ויש שם מעלות - מדרגות כדאמרינן בפרק קמא דיומא (טו.)[רנח].

קורום

קורות מחוברין. ולעוביו של אילן דהיינו עיקרו[רנט], קרי 'קורה'.

ממרכלים

'אמרכל' הוא מלשון 'אמר כולא'[רס], והיינו אדם שעל פיו נחתך - נקבע ונעשה כל צורך הקדש.

שמימאו

כדכתיב (שמואל ב' ג כג) 'אשר ישכבון את הנשים הצובאות פתח אהל מועד'[רסא].

כריך ידים נזירתי

וחציצה פוסלת בקדשים, דבעינן - שנצרך שיהיה כמו שכתוב בכמה מקומות 'ולקח הכהן', והיינו שיקח בעצמו בלא חציצה. ועוד חיסרון יש בזה, דכיון הוא לקדשים שמראה שלא רוצה ליגע בהם בידיו[רסב].

ישמעאל בן פיאכי

אף שלעיל אמר אבא שאול בן בטנית 'אוי לי מבית ישמעאל בן פיאכי', הוא עצמו כשר היה, אבל אנשי ביתו היו בעלי זרוע.

שלש מאות עגלין

שהיה מגדל בביתו כהנים הרבה[רסג].

מאי קלקא ניהו

מה גמול נשתלם לו לישכר איש כפר ברקאי.

מלכא ומלכמא

ממלכי בית חשמונאי[רסד].

גדיש יפי

בשר גדי הוא טוב למאכל יותר מן הכבש.

נז:

שמו נידוי

בלשון צחוק[רסה].

למימרפסיס

גמולו - עונש המגיע לו לפי מעשיו[רסו].

מה ככם יהיה לממחא

כאן - בענין זה הקדים שעירה לכבשה, דכתיב בפרשה עליונה [-קודמת] לענין קרבן חטאת של יחיד (ויקרא ד כח), 'והביא את קרבנו שעירת עזים' וגו', והדר - ולאחר מכן נאמר (שם ד נ), 'ואם כבש יביא' וגו'.

מה ככם מה עז

גבי קרבן שלמים נאמר פסוק זה, ומדלא הראה לך הכתוב רמז שיש מובחר בזה מזה, שמעת מינה - יש לך ללמוד מכאן, ששניהן [כבש ועז] שוין.

הדרן עלך מקום שנהגו וסליקא לה פסח ראשון

פרק חמישי - תמיד נשחט

נח.

וקרע נמצעה ומחצה

פירוש, גמר הקרבתו שהוא הקטרת האברים על גבי המזבח היה בתשעה ומחצה, שהיו שוהין שעה אחת בעשייתו, מתחילת השחיטה עד גמר הקרבתו היו שוהים שעה אחת, לצורך השחיטה, הפשט וניתוח, הדחת הקרביים והולכת האברים לכבש ומהכבש למזבח[א]. **ובגמרא מפרש טעמא** - טעם קביעת זמן זה להקרבת התמיד.

ערבי פסחים

מקדמינן ליה - מקדימים את שחיטת התמיד, משום דבעי למיעבד - שצריך לעשות ולהקריב את הפסח אחריו - לאחר התמיד. **ובברייתא מפרש בגמרא** - והברייתא המובאת בגמרא (לקמן נט.) מפרשת, מנא לן - מנין לנו דפסח קרב לאחר התמיד, ולא לפניו.

סל ערב פסח בערב שבת

בעינן לאקדומי טפי - צריכים אנו להקדים את התמיד יותר מכשחל בחול, משום דבעי - שצריך להספיק גם לשחוט את פסח אחריו, וגם לצלותו לפסח מבעוד יום, קודם כניסת השבת.

בין הערבים

משש שעות ולמעלה, שהצל נוטה לצד מזרח, קרינן - קוראים אנו לזמן זה בין הערבים[ב].

עתה מפרש רש"י את ראייתו של רבי יהושע בן לוי לדרוש שהכוונה לחלק לשני ערבים, והוה ליה למכתב - שהיה הפסוק צריך לכתוב 'ואת הכבש השני תעשה בערב', ושני בדבוריה - ומזה ששינה הפסוק וכתב 'תעשה בין הערבים', לדרשה הוא בא, ולומר לך, חלוק הערב לשני חלקים, שתי שעות ומחצה לכאן, קודם לעשייתו, ושתי שעות ומחצה לכאן, לאחר עשייתו[ג].

מלא ממר רמא

כולה - כל קביעות הזמנים של התמיד תקנתא דרבנן היא - תקנת חכמים היא, ואינה מן התורה,

ציונים והערות

הרבה מאוד, היו מתקוטטים והיה צריך תקנה. **רנו. כאן** כתב רש"י 'משמרות' בלשון רבים ולא 'משמרה' בלשון יחיד כמו שכתב קודם (ד"ה ועמד) משום שכאן אין מדובר דווקא על המשמרת של אותו השבוע, אלא על תקנה לכל המשמרות שיתקבצו יחד ויקדישו אף שלרובם אין זה השבוע שלהם. וראה בילקוט ביאורים כיצד הקדישו את העור קודם שהבהמה הגיע לידיהם, והרי אין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם. **רנז. המהרש"א** (ד"ה עורות) כתב שפירוש רש"י דחוק, ולולא דבריו היה נראה לפרש שהבעלים של הקרבן הקדישום, כמו להלן לענין קורות שמדובר שהבעלים עצמם הקדישום. ומדובר שהקדישו את העורות קודם ההקרבה, שעדיין לא זכו בזה הכהנים, שהרי הכהנים אינם זוכים בעור אלא לאחר הקרבת הקרבן, כמו שמוכח מלשון הפסוק 'עור העולה אשר הקריב לכהן לו יהיה' (ויקרא ז ח). ובפרחי כהונה (נדפס נספר ועד לחכמים, ד"ה עמדו), ביאר, שאף קודם שזכו בזה הכהנים, אין הבעלים יכולים להקדיש את העור, לפי שזה נחשב מתנה על מה שכתוב בתורה שהדין שתנאו בטל, שהרי כתוב שעור העולה צריך להיות לכהן. ובמגיה שם כתב, שהטעם שפירש רש"י ש'הקדישום' היינו כהני המשמרות, משום שהבעלים לא אכפת להם שבעלי זרועות יקחום, ודווקא לכהנים היה אכפת שלא יטלו את חלקם. **רנח. הרש"ש** (ד"ה ע"ג) מציין לרש"י ביומא (כג. ד"ה על מעלות) שהורדוס בנה אולמות רבים ברחבת הר הבית והיו להם מדרגות [בית המקדש לא היה בנוי בראש ההר, אלא מעט למטה, כמו שנאמר (דניאל ג יב) 'ובין כתפיו שכן' כמבואר בזבחים (נד:), וכיון שבית המקדש היה בנוי על צלע ההר, היו בו הרבה מדרגות]. **רנט. רש"י** במנחות (עח: ד"ה מעירין). כלומר שהקדישו רק את העובי של העץ ללא הגמזיות. **רס. כמפורש** בגמרא (הוריות יג.) 'מאי אמרכל אמר רב חסדא אמר כולא'. **רסא. פשטות** הפסוק משמע שחטאו באשת איש, אך הגמרא (שבת נה: יומא ט.) דורשת שלא חטאו באשת איש ממש, אלא שהיו משהים את הקרבת קיני היולדות הבאות להיטהר, וכיון שהיולדות היו ממתינות עד שיקריבו, התאחרו מלשוב לביתן והתבטלו מפריה ורביה. וכיון שהכהנים גרמו לזה בכך שנתעצלו בהקרבה, הפסוק מחשיבם כאילו שכבום, וכמו כן יש לומר כאן, שכוונת הבת קול 'שטימאו את היכל ה'', היינו שמעלה עליהם כאילו טימאו. מהרש"א (מ"ק ד"ה נאלו). **רסב. האור חדש** (נרש"י) ביאר, שמה שרש"י הוצרך לטעם השני, הוא לפי שיטת רבא בזבחים (יט.) שסבר שחציצה באופן כזה אינה פוסלת. **רסג. הערוך** (ערך גרג ג) ביאר באופן אחר, שהמספר 'שלש מאות' הוא גוזמא, והכוונה שכל מי שרצה יכל לשתות אצלו יין [ולאכול אצלו בשר]. כתב הערוך לנר בכריתות (כח. ד"ה ויכנס), שרש"י פירש כן, משום שלא יתכן שאכל כל זה לבדו בכל יום. אולם הקשה על זה כמה קושיות: א. מדוע כתוב 'שהיה אוכל' בלשון יחיד. ב. מדוע צווחה העזרה שיבוא וימלא כריסו מקדשי שמים, הרי לא אכל הרבה לבדו. ג. אם אכן היו בני ביתו מרובים ואכלו עמו, אין חידוש במה שלא היה נותר, ומדוע צווחה העזרה. ומשום כך פירש, שכל זה היה אוכל לבדו, אלא שזה היה מאכלו בשנה שלמה. ומפני שהיה אוכל כמעט עגל שלם ביום אחד, מלבד הגוזלות שהיה אוכל בקינוח סעודה, היו מבזים אותו שהוא רעבתן, ולכן צווחה העזרה שאין זה נחשב לו לגנאי, שהרי ממלא כריסו מקדשי שמים, ועל ידי כך אין נותר בימיו. והוסיף הערוך לנר (שם ע"ב ד"ה נקיעות), שכך משמעות לשון רש"י בכריתות (כח: ד"ה נקיעות) 'לאחר אכילתו' בלשון יחיד [רש"י שם לא הזכיר את בני ביתו]. **רסד. החתם** סופר (ד"ה שמרי) הקשה על רש"י, שאם אכן היו מבית חשמונאי, מדוע הוצרך לקרוא לכהן גדול, והרי הם עצמם היו כהנים גדולים. וכתב, שאולי היה מלך מבית הורדוס, או מבית אריסטובלוס, שלא היו כהנים גדולים. וראה בכריתות (כח:) שגם הובא מעשה זה ושם נאמר שהיה זה ינאי המלך [אף שבקידושין (סו.) מבואר שינאי היה מבית חשמונאי, אין להקשות מזה על החתם סופר שביאר שלא היה מבית חשמונאי, משום שהיו שני מלכים שנקראו 'ינאי', האחד מבני חשמונאי והאחד מבני הורדוס כמבואר בתוספות ישנים ובתוספות הרא"ש ביומא (מ: ד"ה שנותנים)]. **רסה. ובברייתות** (כח: ד"ה מחוי) כתב רש"י 'בלשון גסות וליצנות, ומרד במלכות'. **רסו. שהידים** שבהם ביזה את העבודה, נקצצו. רבינו גרשום (כריתות כח: ד"ה למטרפקיה). **א. פני** יהושע (ד"ה נמצעה). **ב. דברי** רש"י כפי שהם לפנינו לכאורה תמוהים הם, שהרי רבי יהושע בן לוי מפרש ש'בין הערבים' הוא הזמן שבין שני חלקי הערב, ולא משש שעות ולמעלה. ובדבש תמר (נרש"י, הו"ד בהגהות ויומיס) כתב, שבמקום 'קרינן בין הערבים' יש לגרוס 'קרינן ביה ערב'. ובברכת חיים (שו"ת, ירושת, מהדו"ק סי' קמ) כתב, שרש"י בא ליישב בזה קושיית המהרש"א (נרש"י) המובאת בהערה להלן בסמוך, שהקשה, שהרי גם בפסח נאמר 'בין הערבים', ואיך נקיים בו 'חלקהו לבין שני ערבים'. ובתירוץ קושיא זו כתב רש"י, שלגבי קרבן פסח הוצרכה תורה לכתוב בין הערבים, וכמבואר בגמרא לקמן (עז.) שמכך שבפסח נאמר גם 'בערב' וגם 'בין הערבים', ובתמיד לא נאמר אלא 'בין הערבים', למדים אנו שתמיד קודם לפסח, ולכך הקדים רש"י לומר ששש שעות ולמעלה קרוי בין הערבים, ודיוקו של רבי יהושע בן לוי הוא מכך שבתמיד לא היתה התורה צריכה לשנות בלשונה לכתוב 'בין הערבים' אלא היה לה לכתוב 'בערב' בלבד. **ג. המהרש"א** (נרש"י) הקשה על דברי רש"י, שאם דיוקו של רבי יהושע בן לוי לדרוש 'חלקהו לבין שני ערבים' הוא משום שהיתה התורה צריכה לכתוב 'ערב', אם כן כיצד יפרש את 'בין הערבים' האמור לגבי פסח

דמדאורייתא, כל שש שעות אחרנות בשירות להקרבת התמיד של בין הערבים. מפרש רש"י שאין הכוונה שיכולים להקריב את התמיד מיד בחצות היום, אלא, **דהיינו, מכי ינטו צללי ערב** לצד מזרח, **דהיינו, מחצי שבע** - מחצי השעה השביעית שהוא בשש ומחצה **ואילך**, שמאותו הזמן **החמה נוטה למערב והצל נוטה למזרח**, כלומר, **שכשאדם עומד כנגד החמה** באותה שעה, **צלו** של האדם **נוטה למזרח**. ואילו **בחצי שש וחצי שבע** - מחמש ומחצה עד שש ומחצה, **היא** [-החמה] **עומדת באמצע הרקיע** ממש, **ואין צל נוטה** למזרח או למערב, **אלא צל כל אדם תחתיו**.

עליס סלבי השלמים

על קרבן **תמיד** של שחר, **השלם כל הקרבנות**, כלומר, לאחר קרבן תמיד של שחר יש לך להשלים [-לגמור להקריב] את כל הקרבנות, **ולא תשלימם** - ולא תגמור להקריבם **על תמיד הערב**, כלומר, **דלאחר תמיד הערב, לא תקריב קרבן** אחר, **ולפיכך, אף על פי שזריזים מקדימין למצות** (לעיל ד.), ואם כן יש טעם להקדים את הקרבת התמיד, מכל מקום **התקינו** [-תיקנו חכמים] **לאחרה, כדי שיביאו נדריהם ונדבותיהן** קודם התמיד, **ויהא כשר להקריבן**.

מוסיף רש"י, **ובשבת נמי** - וגם בשבת, **אף על גב דליכא נדרים ונדבות** - שאין מקריבים בשבת נדרים ונדבות, מכל מקום **מאחרינן ליה** - מאחרים את הקרבת התמיד, **משום סדרי גזירת נדרים ונדבות דחול** - שגזרו על שבת משום חול, שאם יקדימו בשבת יבואו להקדים אף בחול, ובחול אם יקדימו לא יוכלו להקריב נדרים ונדבות, **כדמפרש** לקמן (ע"ב).

גליס פסס סיו לוסס שנס

הטעם שצליית הפסח אינה דוחה שבת הוא **מפני שצורך הדיוט היא, ויכול לצלות** הפסח **מבעוד יום**.

ומוקמינן ליס מדיסס

מכי ינטו הצללים - משעה שהצל יהיה נוטה לצד מזרח, **דהיינו בשש ומחצה**.

רבי עקיבא אומר

בשבת של ערב הפסח הוא [-התמיד] קרב **בשש ומחצה, כסידרו בערב הפסח** שחל **להיות בערב שבת**. והטעם שמקדימים את התמיד בערב פסח שחל בשבת, **דכיון דבעי למיעבד** - שצריך להקריב **פסח אחריו, ובשבת לא קרבי** - אין מקריבים **נדרים ונדבות**, שנאמר **דניצטריך לאיחוריה** - שמפני זה צריכים אנו לאחר הקרבת התמיד, ולכך **מוקמינן ליה אדיניה** - מעמידים אנו את זמן הקרבת התמיד כעיקר דינו שהוא **בשש ומחצה**.

ומסיסין דקסני

מה שכתוב במשנתנו 'בערבי **פסחים נשחט בשבע ומחצה בין בחול בין בשבת', רבי ישמעאל היא**, שאילו לרבי עקיבא בערב פסח שחל בשבת הקרבת התמיד היא בשש ומחצה.

נמי קס מיפלגי

מפרש רש"י, שעיקר שאלת הגמרא היא על רבי ישמעאל[ח], **אמאי קא מאחר ליה רבי ישמעאל** - מדוע הוא מאחר את התמיד לשבע ומחצה, **הא מסתבר טעמא דרבי עקיבא** שהקדים את התמיד לשש ומחצה **מפני שהפסחים מרובין לשחוט וליקרב אחריו**. ולכאורה יש להקשות שטעם זה שייך גם בכל ערב פסח שחל בחול, ואף על פי כן מאחרים אותו לשבע ומחצה. מבאר רש"י שאין זו קושיא, **דבשלמא כשהוא** חל **בחול, מאחרינן ליה חדא שעתא** - מאחרים את שחיטת התמיד בשעה אחת לשבע ומחצה **משום** שצריך להקריב **נדרים ונדבות** קודם התמיד[ט], **אבל בשבת** שאין מקריבים נדרים ונדבות, **למה לי לאחרינהו** את הקרבת

ציונים והערות

(שמות יב ו), שמאחר שבמשנתנו נאמר 'והפסח אחריו' על כרחך אין הפסח נשחט בין שני ערבים. ובצל"ח (ד"ה ועפ"י) ביאר, שכוונתו להקשות מערב פסח שחל בערב שבת שהתמיד נשחט בשש ומחצה והפסח בשבע ומחצה, שנמצא ש'בין הערבים' אינו מתקיים לא בתמיד ולא בפסח, אבל מזה שבכל ערב פסח תמיד נשחט בשבע ומחצה ופסח בשמונה ומחצה אין להקשות כלל, שהרי אדרבה, בפסח מקיימים את 'בין הערבים' שמקריבים אותו בין שני הערבים, ומה שלגבי התמיד אין מקיימים את 'בין הערבים' הלא זוהי קושיית רבא על דברי רבי יהושע בן לוי. ובחידושי רבי משה מאימראן ובמירא דכייא (נדפ"י) תירצו, שעיקר דקדוקו של רבי יהושע בן לוי הוא ממה שלגבי תמיד של שחר נאמר 'תעשה בבקר', וכמו כן היה צריך לומר 'ואת הכבש השני תעשה בערב', ולפי זה בפסח שלא נזכר שם בוקר, אין לדקדק כן. וכן תירץ בחק נתן (ליקוטים יסודים על קושיות המהרש"ל, נדפ"י). עוד תירץ בחידושי רבי משה מאימראן, שבפסח נאמר גם 'בערב' (דברים טז ו), ומזה יש ללמוד שניתן להקריב אף בסוף הערב, ולכך אין לפרש את 'בין הערבים' האמור בו לבין שני ערבים. ובמשמרות כהונה (ד"ה מלקיהו) פירש שקושיית המהרש"א היא על כל ערב פסח, איך מקיימים את 'בין הערבים' גם בתמיד וגם בפסח [כוונת הקושיא היא כך, מדוע רבא מקשה ממה שכתוב במשנה שבערב פסח משנים את זמן התמיד והוא נשחט בשבע ומחצה, והלא אף אם לא היה כתוב כך במשנה, ולא היו משנים את זמן התמיד בערב הפסח, אלא גם בערב פסח היו שוחטים התמיד בשמונה ומחצה, עדיין יקשה על רבי יהושע בן לוי כיצד יקיימו את 'בין הערבים' האמור בפסח]. ותירץ, שניתן לשחוט את שניהם בשמונה ומחצה בלא להפסיק ביניהם. וכן הבינו היד דוד (נדפ"י) והזרע יצחק (על המצוות כלן) בכוונת קושיית המהרש"א, ותירצו, שלגבי קרבן פסח 'בין הערבים' נאמר לענין השחיטה, ככתוב (שמות יב ו) 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים', ולגבי קרבן התמיד נאמר לענין כל העשייה, ככתוב (במדבר כח ד) 'תעשה בין הערבים', ולכך ניתן לשחוט את התמיד בשמונה ומחצה וגמר הקרבתו הוא קרוב לתשע ומחצה ולהספיק לשחוט את הפסח קודם תשע ומחצה. ונמצא, שכל הקרבת התמיד וגם שחיטת הפסח נעשים בין שני הערבים, ולכך לא הקשתה הגמרא מ'בין הערבים' האמור בפסח. וראה עוד בילקוט ביאורים. ד. **הקשה** הצל"ח (נדפ"י), שלכאורה דברי רש"י סותרים אלו את אלו, שבתחילה כתב 'דמדאורייתא כל שש שעות אחרונות כשירות', ומשמע אף בחצי שעה ראשונה של השעה השביעית, ולאחר מכן כתב 'דהיינו מחצי שבע ואילך', ומבואר שרק מחצי שבע כשר להקריב. ורעק"א (גליון הש"ס) הוסיף להקשות בסתירת דברי רש"י, שלקמן (נג: ד"ה ממחה) כתב שזמן שחיטת התמיד מן התורה הוא מתחילת שעה שביעית, ואילו במסכת שבת (ט: ד"ה ממחה) כתב שהתחלת זמן הקרבת התמיד היא מחצי שעה שביעית. וכן כתב רש"י במסכת ברכות (כו: ד"ה ממחה גדולה). ובערוך לנר (מגה סג: מתוס' ד"ה מן) הביא דברי רש"י (סס ד"ה מן) שכתב שזמן המנחה הוא משש שעות ולמעלה, שבשעה שביעית נוטים הצללים, והקשה מסתירת דבריו כאן שכתב שרק מחצי שבע הצללים נוטים. עוד ציינו האחרונים לדברי רש"י לעיל (ה. ד"ה נפ מסמט) שכתב גם כן כמו שכתב לקמן (נג:) שזמן שחיטת הפסח וזמן שחיטת התמיד הוא מתחילת שעה שביעית שהוא זמן בין הערבים שכבר נוטה חמה לצד מערב. וכן כתב רש"י בפירושו לתורה (שמות יב ו, ויקרא כג ה) שמחצות היום הוא זמן בין הערבים. וכן מבואר בירושלמי (פ"ה ה"ח) ובמכילתא (בפ פ"ה) ובתורת כהנים (שמור פרשה ט פרק יח) שזמן 'בין הערבים' הוא כל שש שעות. והנה רש"י לעיל (ה.) ולקמן (נג:) כתב שמקור דבריו שמעיקר הדין זמן התמיד הוא מתחילת שעה שביעית הוא מסוגיית הגמרא במסכת יומא (כח:), שאמר רב ספרא 'צלותיה דאברהם מכי משחרי כותלי', ופירש רש"י (סס ד"ה מכי), שזמן תפילת מנחה הוא מחצות היום, שעד חצות החמה זורחת על הכתלים הפונים לצד מזרח, ומחצות היום עומדת החמה מעל הכתלים ושוב אינה זורחת עליהם וזהו 'משחרי כותלי', ו'צלותיה דאברהם' פירושו, שאברהם אבינו היה זריז למצוות והיה מתפלל מיד בהגיע זמן התפילה [על פי רש"י (סס ד"ה מנן) וספר יוחסין השלם (ד: ד"ה מנרסס)]. והקשה על כך רב יוסף איך ניתן ללמוד מאברהם לעשות כן. וביאר רבא, שהוקשה לו מהנאמר במשנתנו שאם חל ערב פסח בערב שבת שוחטים הפסח בשש ומחצה, ואם זמן שחיטת התמיד הוא מתחילת שעה שביעית מדוע אין מקדימים לשוחטו בתחילת השעה השביעית, אלא מוכח שזמן שחיטת התמיד הוא משש שעות ומחצה, וכיון שתפילת מנחה היא כנגד תמיד של בין הערבים (נרסס פו:), אין להקדימה לתחילת שעה שביעית. ותירצה הגמרא בשתי דרכים: א. שעיקר הזמן הוא מתחילת השעה השביעית, והטעם שלא הקריבו התמיד קודם שש ומחצה הוא רק משום שכותלי בית המקדש שונים הם משאר כתלים, שלא היו ישרים אלא רחבים מלמטה וצרים מלמעלה, ולא היו משחירים עד שש ומחצה. ב. שרק אברהם אבינו היה שונה משאר אנשים ויכול היה להתפלל מתחילת השעה השביעית, או מפני שהיה בקי בהילוך החמה והמזלות וידע לכוין השעה, או מפני שהיה חכם ויושב בישיבה ולא היה בא לידי טעות. ומבואר, שמעיקר הדין זמן הקרבת התמיד הוא מתחילת שעה שביעית, אלא שבבית המקדש לא היו מקריבים עד שש ומחצה משום שקודם לכן לא היתה נטיית השמש ניכרת, והיו יכולים לבא לידי טעות להקריב לפני חצות. ובערוך לנר (מגה סג: מתוס' ד"ה מן) כתב, שנידון זה תלוי בשני תירוצי הגמרא ביומא, שלפי התירוץ הראשון שבית המקדש שונה הוא, אם כן, בשאר מקומות ניכרת נטיית הצל מתחילת שעה שביעית, ודברי רש"י במסכת נדה נאמרו לפי תירוץ זה, אבל לפי התירוץ השני, בכל מקום אין נטיית הצל ניכרת אלא בחצי שעה שביעית, ודברי רש"י כאן שכתב שנטיית הצל אינה אלא בחצי שעה שביעית הם לפי תירוץ זה. והאחרונים [וזרח השמש (ס ע"ג ד"ה ללכלוכה), יד יצחק (נרסס"י) וזכור ליצחק (סוף סי' יז ג. ד"ה נתופן) ועוד] כתבו ליישב את סתירת דברי רש"י כאן ובשאר המקומות, שאכן מעיקר הדין זמן הקרבת התמיד הוא מתחילת שעה שביעית, ודברי רש"י כאן שכתב החמה מתחילה לנטות לצד מערב, אלא מפני שאין אנו מכירים נטייתה אמרו חכמים שאין מקריבים אלא משש ומחצה. וראה עוד בילקוט ביאורים בדברי האחרונים בגדר הדין שאין מקריבים אלא משש ומחצה. ה. **אבל** לצפון ולדרום נוטה הוא, כאשר יעיד החוש. תוספות יום טוב. ו. **יש** גורסים 'סרך'. גליון, הובא בהגהות וציונים. ז. **הקשו** האחרונים [שיח השדה (סער נרכת ה' סי' ט ד"ה ועי' רסנ"ס), חידושי רבי שמואל (מות קסנ), אגרות משה (או"ח ח"ג סי' קיט ד"ה ונזה)], לשם מה הוסיף רש"י שצורך הדיוט היא, והלא עיקר הטעם הוא רק מה שיכול לצלותו מבעוד יום, אבל אם לא היו יכולים לצלותו מבעוד יום ודאי היתה צלייתו דוחה שבת, שהרי צליית הפסח הכשר מצוה היא, וכל שאפשר לעשותו מבעוד יום אינו דוחה שבת אף אם הוא צורך גבוה. ובשיח השדה תירץ, שרש"י הוסיף שהיא צורך הדיוט, כדי שלא נאמר שאף שאפשר לעשותה מבעוד יום, מכל מקום משום שחביבה מצוה בשעתה יהא מותר לצלותו בלילה, וכמו שאמרו לקמן (סח:) לענין הקטר חלבים ואברים שאף שכשרים כל הלילה, אין צריך להמתין ולהקריבם במוצאי שבת, אלא מותר להקריבם בשבת מבעוד יום משום שחביבה מצוה בשעתה, וכמו כן היינו סבורים שמאחר ועיקר מצות הצליה היא בלילה יש לעשותה בלילה, לכך הוסיף רש"י שהצלייה אינה מצוה אלא צורך הדיוט היא, ואין אומרים בה חביבה מצוה בשעתה. וכעין זה ביאר בחידושי רבי שמואל, שרק לענין ערב פסח שחל בשבת הוצרך רש"י להוסיף שהיא צורך הדיוט, כדי שלא נתיר לצלות בשבת מבעוד יום משום שחביבה מצוה בשעתה. ובאגרות משה כתב שדבר פשוט הוא שאין הצלייה מצוה, ולא הוצרך רש"י לומר שאין בזה משום חביבה מצוה בשעתה, וביאר באופן אחר, שרש"י הוסיף זאת כדי ליתן טעם גם לדעת רבי אליעזר (לקמן סה:) הסובר שמכשירי מצוה דוחים את השבת אף אם אפשר לעשותם מבעוד יום, ולדעה זו ביאר רש"י שרק מכשירי מצוה שהם צורך גבוה דוחים את השבת, אבל מכשירי מצוה שהם צורך הדיוט אינם דוחים את השבת. ח. **ואף** שבכל מקום שנאמר בגמרא 'במאי קמיפלגי' הכוונה היא לברר במה תלויה סברת מחלוקתם, וכך הוא גם בדברי רבא ורבה בר עולא להלן, מכל מקום כאן פירש רש"י שעיקר השאלה היא על רבי ישמעאל, מפני שסברת רבי עקיבא מובנת יותר. מירא דכייא (נדפ"י). ט. **בדברי** רש"י אלו מבואר שאף בערב הפסח

התמיד. ולכאורה יש להקשות שאם בשבת יש להקדים את התמיד, משום שאין מקריבים נדרים ונדבות, אם כן גם בשאר שבתות השנה יקדימו אותו לשש ומחצה. מבאר רש"י שאין זו קושיא, מש[illegible]19.06.2018 **שבשלמא בשאר שבתות** השנה, אף שאין בהם הטעם של נדרים ונדבות, מכל מקום **לא חיישינן לאקדומי** - אין אנו חוששים להקדים את הקרבת התמיד, **ולשנויי מחול דידיה** - ולשנות את זמן הקרבת התמיד מזמנו בשאר ימות החולי, והטעם הוא, **משום** גזירת **נדרים ונדבות דחול**, שאם יקדימו בשבת יבואו להקדים אף בחול ולא יוכלו להקריב את הנדרים והנדבות, **אבל השתא** - עתה, בערב פסח, אין לגזור משום שאר ימות החול, שהרי **משום פסחים בעינן לאקדומיה** - צריכים אנו להקדים את שחיטת התמיד מפני הפסחים הרבים שמקריבים לאחריו.

נזיקין

היא לבונה[יא] **הנתונה בשני בזיכים**[יב] **על שתי מערכות של לחם הפנים, ובשבת היו מסלקין** מהשולחן את המערכת **הישנה** של הלחם והלבונה שהניחו בשבת שעברה, **ומסדרין** על השולחן **את החדשה, כדכתיב** (ויקרא כד ח) 'ביום השבת **ביום השבת יערכנו** הכהן', **ומקטיר הבזיכין, והן** [-הבזיכין] בהקטרתן **מתירין** את **הלחם לאכילת כהנים**, כמו שנאמר[יג] (שם כד ז) 'ונתת על המערכת לבונה זכה **והיתה ללחם לאזכרה**'[יד], ולאחר מכן **חולקין** [-מחלקים] את **הלחם** לכהנים **מידי**[טו], **וצריך שעה אחת להתעסק בכך** - בהקטרת הבזיכין ובחלוקת לחם הפנים.

רבי ישמעאל סבר מוספין קודמין

הקרבת המוספין קודמת **לסילוק בזיכין והקטרתן.** מפרש רש"י את זמן הקרבת המוספין, **וזמן מוספין, אורחייהו בשש** - הדרך להקריבם בשעה שישית, וטעם הדבר הוא משום **דכתיב בהו** 'יום' **ולא כתיב בהו** 'בקר' כמו שנאמר בתמיד של שחר (שמות כט לט), **דכתיב** - שבמוספים נאמר (ויקרא כג לז) 'דבר **יום ביומו**'[טז], **וקיימא לן בסדר** [-במסכת] **יומא בפרק אמר להן הממונה** (לד.), ש'בקר' הוי [-פירושו] 'הקדמה', ואילו 'יום' **משמע 'איחור'**, ולכך, במוספין שלא נאמר בהם 'בקר' אלא 'יום', משמעו איחור, ומאחרים אותו בסוף הבוקר שהוא שעה שישית[יז].

ומזיכין נמנע

דבעי לאחרינהו - שצריך לאחר את הקטרת הבזיכין לאחר הקרבת המוספין, משום **דבמוספין כתיב** רק 'יום' אחד, ואילו **בבזיכין כתיב 'ביום ביום' תרי זימני** - שתי פעמים [כמובא להלן], **ומהכא ילפינן טעמא** [דמאן[יח]] **דאמר מוספין קודמין לבזיכין במסכת יומא** (לד.) - ומכאן למדו במסכת יומא את טעם הסובר שמוספין קודמים לבזיכין, **מדכתב בהו** - מכך שהתורה כתבה בבזיכין ובלחם הפנים **'ביום השבת ביום השבת** יערכנו הכהן' (ויקרא כד ח), שנקטה התורה **תרי זימני** - שתי פעמים 'ביום' כדי להשמיענו שיש **לאחר** את עריכת הלחם והקטרת הבזיכין ולעשות זאת לאחר הקרבת המוספין.

ומבדין ליה בשבע ומחצה

הוקשה לרש"י, שאם טעם שחיטת התמיד בשבע ומחצה הוא משום שהקרבת הבזיכין וחילוק הלחם היו בשעה שביעית, עדיין יש להקשות, **והוא הדין דמצי למיעבדיה בתחלת שמונה** - שאפשר להתחיל בשחיטת התמיד מיד אחר גמר הקרבת הבזיכין, והיינו בתחילת שעה שמינית, ומדוע לא שחטו התמיד אלא בשבע ומחצה, שהוא חצי שעה לאחר גמר הקרבת הבזיכין.

מיישב רש"י, **אלא** יש לתרץ בשני דרכים, **חדא** - תירוץ ראשון יש לומר, **דשמא, אין חילוק לחם הפנים כלה בסוף שבעה** - שיתכן שחלוקת לחם הפנים לא היתה מסתיימת מיד בסוף שעה שביעית אלא נמשכת בתחילת שעה שמינית, ולכך קבעו את זמן שחיטת התמיד בשבע ומחצה[יט]. **ועוד** יש לומר, **שכל הני זימני** - שכל הזמנים הללו של התמיד, **לא משנינן ליה** - אין משנים אותם מהזמן הקבוע להם בכל השנה בשמונה ומחצה, **אלא** משנים רק או לקבוע **בשש ומחצה, כדיניה** - שכך הוא עיקר דינו מן התורה, **או** לקבוע **בשבע ומחצה כשאר ערבי פסחים** שמקדימים בשעה מחמת הקרבת הפסחים.

נזיקין קודמין

ומעמא נמי מפרש התם - גם את טעמו של הסובר בזיכין קודמים למוספין מפרשת הגמרא במסכת יומא (לד.), **דגמר חוקה חוקה מחביתין** - שלומד הוא לחם הפנים ממנחת חביתין שכהן גדול מביא בכל יום בבוקר ובערב, בגזירה שוה 'חוקה' 'חוקה', שבלחם הפנים נאמר (ויקרא כד ט) 'כי קודש קדשים הוא לו מאשי ה' חק עולם', ובמנחת חביתין נאמר (שם ו טו) 'חק עולם לה' כליל תקטר', וכשם שמנחת חביתין קודמת למוספין, לפי שהיא קריבה תיכף לאחר תמיד של שחר, כפי שדרשו (שם) ממה שנאמר (שם כג לז) 'להקריב אשה לה' עולה ומנחה', כך גם בזיכי לחם הפנים קודמים למוספין.

מי קמני כו'

האם כתוב **במילתיה דרבי עקיבא** - בדברי רבי עקיבא שמדובר על ערב פסח שחל בערב שבת[כ].

מבאר רש"י שהקושיא היא רק מדברי רבי עקיבא, **ולהכי לא פריך ליה אמילתיה דרבי ישמעאל** - והטעם שלא הקשה רבא לאביי גם מדברי רבי ישמעאל שלא הזכיר שמדובר על ערב פסח, הוא משום **דאיהו נמי אמר כוותיה דאביי במקצת** - שבענין זה גם רבא פירש כאביי שרבי ישמעאל דיבר על ערב פסח, ולכך לא הקשה מזה על אביי, **ובההוא מקצת פריך ליה רבה בר עולא** לקמן - ואכן מדברי רבי ישמעאל הקשה לקמן (ע"ב) רבה בר עולא על פירושו של רבא.

נמול למעלה

בכל ימות השנה, דהיינו בשמונה ומחצה, כך סידרו של התמיד **בשבת** שחלה **בערב הפסח**, כלומר, **דלא מקדמינן ליה** - שאין מקדימים את שחיטת התמיד כדי **למהר** ולהספיק את **שחיטת הפסחים אחריו**, והטעם שאין מקדימים את התמיד

ציונים והערות

מקריבים נדרים ונדבות. והקשו האחרונים [טל תורה (לקמן קכא. נרשב"ם ד"ה נרכא הפסח), אמרי יושר (מ"ב סי' ד), כוכבי אור (מכתבי תורה מאמ ג)], שהרי אחר אכילת הפסח אסור לאכול דבר, ומדוע אין בזה משום מיעוט זמן אכילת קדשים. ותירצו על פי דברי האבני נזר (או"ח, מאמ"ר סי' שפח) שאיסור אכילה אחר הפסח הוא רק בזמן הקרבת הפסח, ולכך, לדעת רבי אלעזר בן עזריה (לקמן קכ:) שזמן אכילת הפסח הוא רק עד חצות, אף איסור האכילה לאחר הפסח אינו נמשך אלא עד חצות, ואילו לרבי עקיבא (לקמן שם) שזמן אכילת הפסח הוא עד עלות השחר אף איסור האכילה לאחר הפסח הוא עד עלות השחר, ולפי זה נמצא שאין מתמעט מזמן אכילת השלמים, משום שלדעת רבי אלעזר יכול לאכול שלמים עד סמוך לחצות, ואז יאכל הפסח ותיכף לאחר מכן מותר לו שוב לאכול שלמים, ולדעת רבי עקיבא יכול לאכול מהשלמים עד סמוך לעלות השחר, וסמוך לעלות השחר יאכל הפסח, ושוב לאחר מכן יכול לחזור ולאכול השלמים.

יא. חול דידיה' פירושו ימות החול כמותו, כלומר, בשאר ימות השנה, בדומה לשאר שבתות השנה, ובא למעט את ערב פסח שחל בחול וערב פסח שחל בשבת. **יא. מין** בשמים מסממני הקטורת. כמבואר בתורה (שמות ל לד). **יב. הם** כפות זהב האמורים בפסוק (שמות כה כט) 'ועשית קערותיו וכפותיו וקשותיו ומנקיותיו אשר יוסך בהן זהב טהור תעשה אותם'. רש"י (שם). **יג. בהגהות** הב"ח (או"ח ס) גרס כאן 'כדכתיב'. **יד. שעל** ידי הלבונה הנקטרת יש זכרון ללחם למעלה, כמו הקומץ שהוא לזכרון למנחה. רש"י (ויקרא שם). **טו. המרחשת** (מ"ע סי' יח או"ח ג) דקדק מלשון רש"י, שאף לדעת הסוברים בזיכים קודמים למוספים, לחם הפנים היה מתחלק מיד אחר הקטרת הבזיכים וקודם הקרבת המוספים. אבל הרש"ש (שמות' ד"ה וקעבדינן) והראש יוסף (ד"ה שמע) כתבו, שלדעות אלו חילקו את לחם הפנים לאחר הקרבת המוספים. וראה עוד להלן ברש"י ד"ה ועבדינן ובהערה שם. **טז. התוספות** (נרכות כח. ד"ה ומ"ל) כתבו, שיש חילוק בין מוספי שבת למוספי שאר ימים טובים, שמוספי הרגלים קרבים לכתחילה עם תמיד של שחר, אבל מוספי שבת זמנם לכתחילה הוא בשעה שישית. וביאר המגן אברהם (או"ח סי' רפו סק"ג), שבמוספי שבת נאמר (במדבר כח ט) 'וביום השבת' שמשמעו איחור. וכתב הלבושי שרד (שם סק"ה), שאף שגם בימים טובים כתוב 'דבר יום ביומו' אין דורשים זאת לאיחור, מפני שנאמר בהם גם 'מלבד עולת הבקר' שמשמעו שהקרבת המוספין היא עם תמיד של שחר, ומ'דבר יום ביומו' למדו במסכת תמורה (יד.) שמוספין כשרים כל היום. ולפי זה כתב בלבושי שרד (שם סק"ו), שמה שכתוב ברש"י כאן הפסוק 'דבר יום ביומו' טעות סופר הוא, וצריך לומר הפסוק 'וביום השבת' שנאמר במוספי השבת. **יז. הקשה** הרש"ש (ד"ה ענ"ל), שבכל מקום שנאמר לשון 'יום' אין מפרשים שהכוונה לאיחור ולא לעשותו בבוקר, כמו מילה שנאמר 'וביום השמיני' (ויקרא יב יג), ומצוותו מהבוקר כמבואר לעיל (ד.), וכן בלולב נאמר 'ביום הראשון' (שם כג מ) ובשופר נאמר 'יום תרועה' (במדבר כט א), ולא מצאנו שיש בהם ענין איחור. והוסיף, שאף ברמב"ם לא הזכיר דין זה שלכתחילה זמן המוסף הוא בשעה שישית. ותירצו האחרונים [מגדנות אליהו (מ"ע סי' רפו סק"ג), חדשים גם ישנים (נרש"י)], שודאי בכל מקום שנאמר 'יום' פירושו כל היום, ואין ענין לאחר בו, מה שאין כן בקרבנות שנאמר בהם בוקר, ואילו במוסף שינה הכתוב ולא כתב בוקר אלא רק יום, מזה יש ללמוד שמצוה מן המובחר לאחר. וכן משמע מלשון רש"י שכתב 'וזמן מוסף אורחייהו בשש דכתיב בהו יום ולא כתיב בהו בוקר'. ובברכת ראש (נרכות כח. ד"ה ומ"ל נסוה"ד) כתב, שאין כוונת רש"י לומר ש'יום' משמעו איחור בדווקא, ויש מצוה מן המובחר להקריב בשש, אלא שכיון שלא נאמר בהם 'בוקר' אין כל חסרון באיחור, ולכך היו רגילים להקריב את המוספין בשש, ולכך כתב 'אורחייהו בשש', כלומר, שדרכם היה להקריבם בשעה זו, אבל אין בזה כלל מצוה לכתחילה. וכעין זה משמע בדברי המאירי (ד"ה כנגר) שכתב שמן הסתם היו מקריבים המוספים בשעה שישית. **יח. הגהות** וציונים. **יט. התוספות** (ד"ה וקעבדינן) הקשו על תירוץ זה, שהרי בדברי רבי עקיבא מוכח שזמן הקרבת הבזיכין וחילוק הלחם אינו יותר משעה, שהרי לדעתו בזיכין בחמש, מוספין בשש, ואם כן גם לדעת רבי ישמעאל כך הוא, ולכך כתבו שהעיקר כתירוצו השני של רש"י. והרש"ש (נמוס') והראש יוסף (ד"ה נמצי) תירצו, שלדעת רבי עקיבא היו מחלקים את לחם הפנים בחצי שעה שבין המוספין לתמיד שלא היו עושים בה כל עבודה אחרת. ובמגן שאול (נמוס' שם) תירץ, שאכן לדעת רבי עקיבא היו מזדרזים לגמור את הקרבת הבזיכין וחילוק הלחם בשעה, כדי להספיק להקריב המוספין בשש, אבל לרבי ישמעאל שיש שהות לא היו ממהרים כל כך, והתעסקו בכך שעה ומחצה. **כ. בגמרא** לפנינו הגירסא בקושיית רבא היא 'מידי רבי עקיבא כסידרו בערב פסח שחל להיות בערב שבת קתני כסידרו בערב פסח סתמא קתני'. ומדברי רש"י משמע שלא גרס כן בפירוש בגמרא, אלא גרס 'מי קתני בערב פסח שחל להיות בערב שבת'.

ואת הפסחים שאחריו הוא משום דהואיל ואינו יכול לצלותו לפסח עד שתחשך, שהרי צליית הפסח אינה דוחה שבת (לקמן סה:)[כא], לכך חיישינן שמא עד הלילה יתחמם בשר הפסח ויסריח, ולכך שוחטים התמיד רק בשמונה ומחצה, ושחיטת הפסחים אינה מתחילה אלא בתשע ומחצה.

רבי עקיבא אומר כסידרו

כסידרו בשאר ערב הפסח שחל בחול שהוא בשבע ומחצה כך סידרו בערב פסח שחל בשבת, והטעם, מפני שהפסחים מרובים, ולכך צריך להקדימם - להקדים את שחיטת התמיד ולאחר מכן להתחיל לשחוט את הפסחים.

לא מיצין למכמר בישרא

'מכמר בישרא' פירושו, חימום הבשר, ודומה לו בפרק איזהו נשך (ב"מ עד.) שאמרו שם 'על הכומר של זיתים', ופירושו, שמניחין הרבה זיתים ביחד בכלי, כדי שיתחממו[כב].

נח:

מי לא מיים ניעבדים בשם ומפלח

דהא הפסחים מרובין, ובשבת לא בעי לאיחוריה - ובשבת אין צריך לאחר את הקרבת התמיד משום נדרים ונדבות, שהרי אינם קרבים בשבת.

קסבר מוספין קדמין לבזיכין

אוצר החכמה

ועל כרחך בזיכין בשבע, שהרי מוספין בשש, ולאחר מכן הבזיכין, ואינן - ואין הכהנים פנויין בה - בשעה שביעית לשחוט התמיד.

בעלמא

כל ימות החול ששוחטין בהם התמיד בשמונה ומחצה.

כך סידרו

בשבתות של כל השנה. ואף על גב דליכא - שאין מקריבים בהן נדרים ונדבות, מכל מקום חיישינן לסרך נדרים דחול, פירוש, דילמא אתו למסרך ולמיעבד - שמא יגררו אחר השבת ויבואו לעשות התמיד בחול נמי [-גם בימות החול] בשבע ומחצה[כג], ומיפסלי נדרים ונדבות של אחריו - שיקרבו אחרי התמיד[כד].

דברי הכל היא

דרבי ישמעאל ורבי עקיבא לא אירי [-דיברו] בערב פסח כלל, ולגבי ערב פסח כמתניתין סבירא להו - שניהם סוברים שזמן שחיטת התמיד הוא כמבואר במשנתנו, בשבע ומחצה בין בחול בין בשבת.

מיעבדים בשם ומפלח

דהא זריזין מקדימין למצות (לעיל ד.)[כה].

כחל להיות בשני בשבת

כמו שחל ערב הפסח בשני בשבת, שהתמיד נשחט בשבע ומחצה.

בשני בשבת

חד מימות החול נקט - מה שכתב התנא של הברייתא 'שני בשבת' אינו בדווקא, אלא נקט אחד מימות החול.

מביא רש"י פירוש נוסף, ואית דאמרי [-ויש מפרשים][כו], שבדווקא נקט יום שני בשבת, משום דיומא קמא דשבתא דחזי לארכיסר נקט - שכתב את היום הראשון בשבוע שערב פסח ראוי לחול בו, והוא יום שני בשבת, וחד בשבתא - אבל יום ראשון בשבת, לא חזי לארכיסר - אינו ראוי לחול בו ערב פסח, משום דלא בד"ו פסח - שיש כלל שיום ראשון של פסח אינו חל בימים שני, רביעי ושישי[כז], ונמצא שערב פסח אינו חל ביום ראשון בשבת, ולכן היום הראשון בשבוע שערב פסח ראוי לחול בו הוא יום שני בשבת.

רש"י דוחה פירוש זה, ולאו מילתא היא - אין בפירוש זה כלום, שהרי בזמן המקדש על פי הראייה - ראיית מולד הלבנה היו מקדשין את החודש, ולא היו החודשים קבועים, והכלל ש'לא בד"ו פסח' אינו אלא בזמן הזה שהחודשים קבועים[כח].

ורבי עקיבא אומר כסידרו ערב הפסח

'כסידרו בערב הפסח' גרסינן, ותו לא - ואין גורסים דבר נוסף בדבריו[כט].

בעלמא למפרע מיפא

דמדקאמר רבי ישמעאל 'חל להיות בשבת כחל להיות בשני בשבת', על כרחך 'כסידרו ערב הפסח' דקאמר רבי עקיבא, בערב פסח שחל להיות בערב שבת קאמר - כוונתו לערב פסח שחל בערב שבת שהתמיד נשחט בשש ומחצה[ל].

מלא נרצע

לרבא דקאמר שרבי ישמעאל למיכמר בישרא חייש - חושש הוא לחימום הבשר, אם יקדימו את שחיטת הפסח, ופירש את דברי רבי ישמעאל שאמר 'כסידרו בחול', 'כסידרו בחול בעלמא' קאמר, שכוונתו לזמן הקרבת התמיד בשאר ימות השנה שהוא בשמונה ומחצה, אם כן קשה, הא קתני הכא - הרי בברייתא זו כתוב 'כחל להיות בשני בשבת', ומשמע שמדובר על ערב פסח שחל בחול.

מלא מיעבד כשני בשבת

ביום שני בשבת שאינו ערב הפסח, דהיינו - וזמן שחיטת התמיד בו הוא בשמונה ומחצה, דחיישינן למיכמר בישרא - משום שחוששים אנו לחימום בשר הפסח אם יקדימו את שחיטתו.

כקדר כל השנה

היינו בשמונה ומחצה, והטעם שאין מקדימים הוא משום דחיישינן למיכמר בישרא.

כל השנים

לדעת רבי ישמעאל זמן השחיטה בערב פסח שחל בשבת הוא כמו בכל השנים שערב הפסח חל בהם בחול, דשחטינהו - ששוחטים את התמיד בשבע ומחצה. ורבי עקיבא אמר, זמן שחיטת התמיד בערב פסח שחל בשבת הוא כסידרו - כסדר זמן שחיטת התמיד בערב הפסח שחל להיות בערב שבת שהוא בשש ומחצה.

מניין שלא יסא דבר

נקטר במערכה גדולה של עצים משנערכה שחרית[לא], קודם לתמיד של שחר, תלמוד לומר (ויקרא ו ה) 'וערך עליה העולה', ופסוק זה בתר [-לאחר] 'ובער עליה הכהן עצים בבקר בבקר' כתיב, שכך נאמר בפסוק (שם) 'והאש על המזבח תוקד בו לא תכבה ובער עליה הכהן עצים בבקר בבקר וערך עליה העולה והקטיר עליה חלבי השלמים' דהוא - ש'וביער עליה הכהן' הוא סידור המערכה.

מאי מלמד

מנין לנו דהאי העולה - ש'העולה' האמורה כאן אתמיד של שחר קאי - הכוונה לתמיד של שחר.

העולה עולה למצוה

מדלא כתיב 'וערך עליה עולה' בלא ה"א, אלא 'וערך עליה העולה' בה"א, אנו למדים, שהכי קאמר - שכך היא כוונת הפסוק לומר, 'וערך עליה' - על גבי המערכה, מיד, את העולה החשובה, שהיא האמורה תחלה לכל העולות, והיינו עולת תמיד של שחר, דפרשת קרבנות דקרבן תמיד כתיב ברישא - שקרבן התמיד כתוב ראשון בפרשת הקרבנות שבפרשת פנחס (במדבר כח)[לב].

ומקטיר עליה

אתמיד קאי - 'והקטיר עליה' נאמר על התמיד, דסיפיה דקרא הוא - שהוא המשך הפסוק, שנאמר

ציונים והערות

כא. התוספות (ד"ה מייצין) ביארו, שהוא מפני שהדחת קרביים אינה דוחה שבת (להלן שם). וראה בצל"ח (פסחים שם) בביאור הטעם שמיאנו בפירוש רש"י. **כב. וכן** פירש רש"י בבראשית (מג ג) מה שנאמר על יוסף 'וימהר יוסף כי נכמרו רחמיו אל אחיו ויבקש לבכות', ש'נכמרו' הוא לשון חימום. **כג. כך** הוא בפירוש הריב"ן (ד"ה כך סידרו) שכתב כלשון רש"י. **כד. מפשטות** לשון רש"י משמע שנדרים ונדבות הקרבים אחר התמיד הרי הם פסולים. אבל בדברי רש"י בהוריות (ד. ד"ה ספק מפסיקה) מבואר, שקרבן הנשחט אחר תמיד של בין הערביים אינו נפסל אף אם עברו על עשה דהשלמה, וראה ברעק"א (שם פסחים ד"ה שהניח) שביאר כך את דברי רש"י שם. וכן כתבו התוספות (כאן ד"ה העולה, עירובין ג. ד"ה שלמים, יומא כט. ד"ה שלא ונמצאת מט. ד"ה תלמוד) שמן התורה הקרבן כשר ורק מדרבנן פסול. ויש שפירשו גם בכוונת רש"י כאן שיפסלו מדרבנן. ובקרני ראם (נרס"י) העיר, שודאי לא יקריבוהו אחר התמיד ואם כן לא יפסל כלל. ולכך ביאר שכוונת רש"י שיפסלו מלהקריבם באותו היום, וכעין מה שכתב רש"י לעיל (ע"ב ד"ה עליה) שתיקנו לאחר התמיד כדי שיביאו נדריהם ונדבותיהם ויהא כשר להקריבם. עוד כתב שיתכן שיפסל על ידי שאי אפשר להקריבו, כגון באומר הרי עלי כבש שצריך להביא כבש בן שנתו, וכבש זה שהביא להקרבה היה ביומו האחרון של שנתו הראשונה, ואם לא יוכלו להקריבו באותו היום יפסל מלהקריבו לגמרי. **כה. כאן** לא פירש שיש להקדים מחמת הפסחים כמו שפירש לעיל (ד"ה מי), משום שכאן מדובר על כל שבתות השנה שאין מקריבים בהן פסחים. **כו. כן** פירש רבינו חננאל (ד"ה מימיה). **כז. פסיקתא זוטרתא** (ויקרא שמור סג: ד"ה שלש). **כח. התוספות** (ד"ה כשלש) העירו, שהלא אף אז היו נזהרים שלא יצא פסח בימים אלו, כמבואר במסכת ר"ה (כ.) שהיו נזהרים שלא יחול יום הכיפורים סמוך לשבת, ולכך 'לא אד"ו ראש', כלומר, קבעו שראש השנה לא יחול בימים ראשון רביעי ושישי, וכמו כן נזהרו בכלל ש'לא בד"ו פסח'. והצל"ח (ברכות יט.) כתב ליישב דברי רש"י, שעיקר הטעם לכך שאמרו ש'לא בד"ו פסח' הוא מפני שרצו שראש השנה לא יצא בימים 'אד"ו' משום שעל ידי זה יהיה יום הכיפורים סמוך לשבת, ואם פסח חל ב'בד"ו' גם ראש השנה חל ב'אד"ו', וכן כתב רש"י בסנהדרין (יג: ד"ה ולינגרה), וכל זה הוא בזמן שסידור קביעת חודשי הקיץ קבועה היא, אבל כשהיו מקדשים החודש על פי הראיה היו יכולים לשנות את קביעות חודשי הקיץ, ואפשר לסדר שאף אם פסח יחול ב'בד"ו' ראש השנה לא יחול ב'אד"ו'. **כט. כלומר**, שלא פירש אם מדובר על ערב פסח סתם, או על ערב פסח שחל בשבת, או על ערב פסח שחל בערב שבת. **ל. כלומר**, שבדברי רבי ישמעאל משמע שישנם שלשה זמנים שערב פסח חל בהם, שהרי אמר חל להיות בשבת הרי הוא כחל בשני בשבת, ומשמע שישנו זמן נוסף, שלכך אמר שחל להיות בשבת אינו כחל בזמן הנוסף אלא כחל בשני בשבת. והזמן הנוסף הוא חל בערב שבת, ולכך מתפרשים דברי רבי עקיבא שסתם ואמר ערב פסח, שכוונתו לזמן הנוסף שהוא ערב שבת. מצור דבש. **לא. שהיו** מסדרים את המערכה על גבי מזבח החיצון בכל בוקר, כמבואר במסכת תמיד (כט.). **לב. הרש"ש** (נרס"י) כתב שיש לגרוס 'והיינו עולת תמיד דקרבן תמיד כתיב

תחילה 'וערך עליה העולה' ולאחר מכן 'והקטיר עליה חלבי השלמים', **והכי קאמר** - וכך היא כוונת הפסוק, 'והקטיר עליה', היינו, **והקטיר על העולה הזאת** [-היא עולת התמיד], **כלומר אחריה**[לג], את **חלבי** [-אברי] **השלמים**.

לקטורת

של בין הערבים. וכולהו יליף טעמא - ובכולם הגמרא לומדת לקמן (נט.) את הטעם מהפסוקים.

נט.

ימוסר לכך כו'

טעמא דרישא קא מפרש - הברייתא מפרשת את טעם הדין הראשון ששנינו, והוא, **תמיד קודם לפסח**, ומפרשת הברייתא, **דדין הוא** - שראוי להיות **שיאוחר הפסח שנאמר בו** גם **'בערב'** וגם **'בין הערבים'**, שנאמר 'כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלוהיך לשכן שמו שם **תזבח את הפסח בערב'** (דברים טז ו), ועוד נאמר בו 'ושחטו אותו וגו' כל קהל עדת ישראל בין הערבים' (שמות יב ו), לקרבן התמיד **שלא נאמר בו אלא 'ואת הכבש השני תעשה בין הערבים'** (במדבר כח ד).

מי מכי קטרת וגרוס נמי ליקדמו לפסח

משום האי טעמא גופיה - מטעם זה עצמו שאמרנו לגבי תמיד ופסח, **שיאוחר דבר** כו' שנאמר בו גם 'בערב' וגם 'בין הערבים' לדבר שלא נאמר בו אלא 'בין הערבים' בלבד, **דבקטרת ונרות** - שהרי בקטורת ונרות רק חד - לשון אחד והוא **'בין הערבים' כתיב** [-כתוב][לד], שנאמר **'ובהעלות אהרן את הנרות בין הערבים יקטירנה'** (שמות ל ח), **ו'בין הערבים'** זה **אתרוייהו קאי** - מוסב הוא על שניהם, גם על הדלקת הנרות וגם על הקטרת הקטורת ששניהם נאמרו בפסוק.

סופו מערב ופד נקר ומיץ ממר מערב ופד נקר[לה]

ואין לך עבודה אחרת שתהא **כשירה אחריה להתחילו**[לו].

מן לא מדמה

חצי לוג שמן לכל נר[לז], דבשיעור זה **אין לך** ליל אפילו **הארוך** ביותר, כמו לילי טבת, **שלא יהא לך בה כשיעור**.

ומפקם קטרת לנרות

מה נרות אין עבודה כשירה אחריה, אף קטרת אין עבודה כשירה אחריה[לח].

ממיד קודם לקטרת וקטרת קודם לנרות

טעמא - הטעם שתמיד קודם לקטורת, **מפרש** בגמרא **בסדר** [-במסכת] **יומא בפרק אמר להן הממונה** (לד.)[לט].

סתם למעוטי עבודה שנפסים

ההוא 'אותו' לאו למעוטי פסח אתא - לא בא למעט את פסח שלא יקרב לאחריו, משום **שהיא** - הקרבת הפסח **עבודת חוץ** היא, שהיא קריבה על מזבח החיצון. והטעם שודאי לא בא למעט פסח משום **דמסתברא דכי קא ממעיט עבודת פנים דכוותה קממעיט** - שכשהפסוק בא למעט דבר, הוא ממעט דבר הדומה לו, ולכך מסתבר שבא למעט את הקטורת משום **שנרות עבודת פנים** היא, שהרי המנורה בתוך ההיכל עומדת[מ], **וקטרת** גם כן **עבודת פנים** היא, שהרי נקטרת על מזבח הפנימי.

מין לך כל דכר

באשים - על גבי מערכה על אש[מא], שהוא **קודם לתמיד של שחר, אלא קטורת בלבד, מפני שנאמר בה בפרשת ואתה תצוה** (שמות ל ז) 'והקטיר עליו אהרן קטורת סמים **בבקר בבקר** בהיטיבו את הנרות יקטירנה', **ובתמיד לא כתיב** [-כתוב] **אלא חד בקר** - רק בקר אחד, שנאמר (במדבר כח ד) 'את הכבש אחד תעשה בבקר'.

ומסופל כפורים

כגון מצורע או זב[מב] **ששכח**[מג] **ולא הביא כפרתו קודם לתמיד, ואם לא יביאנה לא יאכל פסח,**

ציונים והערות

ברישא דפרשת קרבנות'. ובבארות המים כתב שיתכן לגרוס 'דבפרשת קרבנות קרבן תמיד כתיב ברישא'. וכן פירש רש"י בכתובות (קו: ד"ה העולה), שלומדים ממה שנאמר 'העולה' שהכתוב מדבר על העולה שנאמרה ראשונה בסדר הקרבנות בפרשת פנחס. אבל במסכת יומא (לד. ד"ה מלמוד) ובמסכת בבא מציעא (נה. ד"ה העולה) פירש רש"י את דברי רבא שאמר 'העולה עולה ראשונה' שמהאות ה"א יש ללמוד שקרבן העולה תהא הראשונה לעלות על גבי המערכה. ולפי זה ביאור שאלת הגמרא 'מאי תלמודא' הוא, מנין שכוונת התורה ללמדנו שיש להקריב את העולה תחילה, שמא לא באה אלא לומר שיש להקריב את העולה על גבי מערכה זו של עצים. וכן ביאר השפת אמת (ד"ה העולה). והתוספות ביומא (לד. ד"ה העולה - השני) ובבבא מציעא (נה. ד"ה העולה) פירשו בדרכים נוספות. **לג. בשונה** ממה שדרשו לעיל 'וערך עליה העולה', ששם פירושו 'על' ממש, שיערוך על המערכה של עצים את העולה תחילה, אבל כאן אין פירושו 'על' ממש, שהרי אינו מקטיר את כל הקרבנות על העולה ממש, אלא פירושו כמו 'על' בסמוך, שיקריב הכל לאחר העולה. אבני שיש (נרמ"י). **לד. התוספות** (ד"ה קטורת) הקשו, שהרי לגבי הדלקת הנרות נאמר גם 'וערוך אתו ובניו מערב עד בקר לפני ה'' (שמות כז כא), ואם כן הרי היא שוה לקרבן פסח שאף בו נאמר גם 'בין הערבים' וגם 'ערב'. ותירצו, שבפסוק זה שנאמר 'מערב עד בקר' הוצרכה התורה להשמיענו את שיעור השמן הניתן לכל נר, והוא כשיעור שידלק מערב ועד בוקר, והיינו חצי לוג וכמובא בברייתא להלן, ולכך אין ללמוד מזה איחור. והמאירי (ד"ה וכן) פירש שקושיית הגמרא היא, שמאחר ובקטורת לא נאמר אלא 'בין הערבים', והדלקת נרות הוקשה לקטורת וכלהלן, לכך יש להקדים את שניהם אף שבהדלקת נרות נאמר גם 'מערב'. ומלשון רש"י שכתב שגם בנרות לא נאמר אלא לשון אחד, משמע כתירוץ התוספות ולא המאירי. ובחידושי רבי משה מאימראן (נרמ"י) רצה לפרש שמה שכתב רש"י 'חד בין הערבים כתיב' אין כוונתו שנאמר רק לשון אחד ולא שנים, אלא כוונתו למה שכתב בסוף דבריו ש'בין הערבים' זה מוסב על שניהם, וכוונתו ליישב בזה קושיית התוספות באופן אחר, שמאחר ועל שניהם נאמר אותו 'בין הערבים', אין לנו לומר ששל נרות מאוחר יותר מחמת שכתוב בו גם 'בערב' מפני שלגבי הקטורת לא כתוב 'בערב', אלא שדחה זאת, שאדרבה נאמר שנרות ילמד על הקטורת שגם היא מאוחרת, עיין שם. **לה. בדפוסים** ישנים דיבור זה אינו דיבור בפני עצמו אלא המשך לדיבור הקודם ומדברי רש"י הם, והמהרש"ל בדפוס ראשון חילקם לשני דיבורים כמו שהוא לפנינו, אבל הגירסא ישנה נראית יותר, משום שבגמרא הובא לשון זה להלן, לאחר 'תן לה מדתה' המובא בדיבור הבא, ולכך נראה שהוא מפירוש רש"י ולא דיבור חדש. הגהות וציונים בשם דק"ס. **לו. רש"י** בא ליישב את קושיית התוספות במנחות (פט. ד"ה מין), הלא הקטרת חלבים ואברים של קרבנות שקרבו מבעוד יום נקטרים כל הלילה. והרשב"א (שו"ת, ח"ו סי' עט) תירץ, שהטעם שכשירה בלילה הוא משום שהיא גמר עבודת היום, וכמו שאמרו במסכת יומא (מ:), ואינה בכלל מה שאמרו אין לך עבודה שכשירה מערב עד בקר. וזה מה שכתב רש"י 'אין לך עבודה כשירה אחריה להתחיל', אבל עבודה שהיא גמר עבודות היום אינה בכלל זה. עזרת ישראל (נרמ"י). **לז. כמבואר** במסכת מנחות (פח.). **לח. אמנם** הנרות נעשים אחריה, משום שבנרות נאמר דין זה בפירוש, ובקטורת אין זה אלא היקש. **לט. כתב** המהרש"א (נרמ"י) שאחר העיון לא מצא שם. והצל"ח (נרמ"י) תמה על דברי המהרש"א, שבמסכת יומא (לד.) מבואר, שלגבי תמיד של בין הערבים נאמר (במדבר כח ח) 'ואת הכבש השני תעשה בין הערבים כמנחת הבקר וכנסכו תעשה אשה ריח ניחוח לה'', ולמדו ממה שנאמר 'כמנחת הבקר וכנסכו' שכשם שבתמיד של שחר הקטורת קודמת לנסכים, אף בתמיד של בין הערבים הקטורת קודמת לנסכים. והקשו בגמרא, שאם כן יש לה לקדום גם לאברי התמיד שכך הוא גם בתמיד של שחר. ותירצו, שמכך שלא נאמר 'כאברי הבקר' אלא 'כמנחת הבקר' יש ללמוד שרק בסדר מנחת הנסכים שוה היא לבוקר, שהם נעשים לאחר הקטורת, אבל לגבי אברי התמיד חלוקים הם, ששל בקר קרבים לאחר הקטורת ואילו של ערב לפני הקטורת, הרי שתמיד קודם לקטורת. ואם כוונת המהרש"א שלענין הדלקת הנרות אין מבואר שם, הרי הוקשו הדלקת הנרות והקטרת הקטורת זה לזה, וכשם שהקטרת הקטורת מאוחרת לתמיד כך גם הדלקת הנרות. ועוד, שמאחר ותמיד קודם לקטורת ודאי שהוא קודם אף לנרות, שהלא אף הקטורת קודמת לנרות. והשפת אמת (נרמ"י) כתב ליישב את דברי המהרש"א, שסבר שהדרשה במסכת יומא שם אינה דרשה גמורה, שהרי לא נאמר בפירוש בפסוק שאינה כאברי הבקר, ועיקר כוונת הגמרא שם היא שאין להוכיח מ'כמנחת הבקר' שהקטורת קודמת לאברים, אבל אין זה דרשה להקדמת האיברים. עוד כתב, שיתכן שדברי הגמרא שם לא נאמרו אלא לפי מסקנת סוגייתנו שיודעים אנו שתמיד קודם לקטורת מפסוק אחר שנאמר 'אותו', עיין שם. וכתב המהרש"א, שמה שהוצרך רש"י לפרש שהטעם מבואר במסכת יומא הוא רק לדעת התנא של הברייתא השניה הסובר ש'אותו' אינו ממעט אלא עבודות הנעשות בפנים, אבל לדעת התנא של הברייתא הראשונה שלומד מ'אותו' שהדלקת הנרות לאחר הפסח, כמו כן היא לאחר התמיד. **מ. לעיל** (נח: ד"ה וגרוס) פירש רש"י ש'נרות' הכוונה להדלקת הנרות. והעירו האחרונים מדברי הרמב"ם (ניחמ מקדש פ"ט ה"ז) שכתב שיכולים להוציא המנורה לחוץ ולהדליקה שם ואחר כך להכניסה, ואף שבספרא (פ' תמור פרשה יג פי' יג) אמרו 'יערוך את הנרות לפני ה' שלא יתקן מבחוץ ויכניס', פירשו האחרונים שדין זה נאמר לענין הטבת הנרות, אבל ההדלקה כשירה בחוץ. ולפי זה העירו האחרונים על דברי רש"י שפירש לעיל הדלקה, וכאן פירש שהיא עבודת פנים. ויש שפירשו, שאף שמעשה ההדלקה כשר בחוץ, אבל עיקר הדין הוא שהנרות יהיו דלוקים בפנים, ולכך חשובה היא כעבודת פנים. **מא. כתב** הצל"ח (נרמ"י) שכוונתו ליישב בזה הערת התוספות (ד"ה מין) מדוע לא הזכירה הברייתא את דישון מזבח הפנימי ושני גזרי עצים והטבת הנרות. ועל זה תירץ רש"י שהברייתא אינה עוסקת אלא בדברים הנעשים על גבי האישים וכמו שכתבו התוספות (שם). **מב. ולא** הזכיר זבה ויולדת, משום שלגבי אשה נחלקו תנאים לקמן (פח:) אם חייבת כרת כשלא הקריבה פסח, ולפי הדעות שאינה חייבת כרת לא ידחה עשה של פסח אצלה את העשה של השלמה מפני שאין בו כרת. מהרש"א (נרמ"י). והצל"ח (ד"ה מלמד) כתב, שהלשון שנאמר בברייתא 'שטובל ואוכל את פסחו לערב' משמע שמדברים על זכר. וראה עוד בהמשך הסוגיא שמוכח שהגמרא פירשה שמדובר במצורע. ובבית יצחק (שמלקים, שו"ת, שו"ת סי' יח סק"ח ד"ה ודע) ובהגהות מהרש"ם (נרמ"י) פירשו על פי מה שכתבו התוספות (שבת ד. ד"ה וכי) בענין מה שאומרים לכהנים לעבור על עשה של השלמה כדי שיזכה זה המחוסר כפורים, ופירשו שרק במקום שלא פשע אומרים כן, ובטעם הדבר שאכן אומרים לאדם חטא איסור קל כדי שיזכה חברך בעשה חמור, ביארו שהוא משום דין ערבות, שכל ישראל ערבים זה לזה (סנהדרין מ:), וכיון שחברו מחויב במצוה אף הוא מחויב בה מדין ערבות, ולפי מה שכתב הרא"ש (נרכות פ"ג סי' יג) שנשים אינם בכלל ערבות, נמצא שלגבי נשים אין אומרים לאדם חטא כדי שתזכה אשה, ולפי זה יש לומר שלכך השמיט רש"י יולדת, מפני שאין לכהנים לעבור על עשה של השלמה כדי שתקיים את מצות הפסח. אלא שהעיר הבית יצחק מדברי רש"י לקמן (סג: ד"ה מלמד המולק) שנקט גם יולדת. **מג. כתבו** הברוך טעם (עשה דומה לפ מעשה, דין שיטי פ"ד ד"ה יעויין) והרש"ש (מגיגה נ: במוס' ד"ה כופין), שמדברי רש"י שכתב שמדובר בשכח, יש להוכיח שלא כדברי התוספות (שבת ל. ד"ה וכי) שכתבו שהטעם שאומרים לכהנים לעבור על עשה של השלמה כדי שמחוסר כפורים זה יוכל לאכול הפסח הוא רק משום שלא פשע, ואם נאמר ששכחה הרי היא כפשיעה [וכמו שהביא המגן אברהם (או"ח סי' קח ס"ק יא, סי' תקמו סק"ו) מדברי הפוסקים, והביא המגן אברהם (סי' תקמו שם) בשם המהרש"ל ששכחה מחמת עצלות חשובה כפשיעה, ושכחה שלא מחמת עצלות חשובה כאונס], אם כן אין לפרש כמו שתירצו התוספות שכאן לא פשע. אלא שהבית יצחק (שמלקים, שו"ת, שו"ת סי' יח סק"ח) כתב, שמאחר ולדעת רבי ישמעאל בכל ימות השנה יכול המחוסר כפורים להביא את קרבנותיו לאחר התמיד, אף לדעת חכמים אין כאן פשיעה [שהרי יתכן שסבר שמותר להביא]. והתוספות שם הוכרחו לפרש שמדובר בלא פשע משום שהוקשה להם מה שנאמר בגמרא שבת (שם) שאין

דמחוסר כפורים אסור בקדשים, כמו שלמדו במסכת יבמות (עד:), **ועגוש כרת**[מד].

שמואל

ואף על פי שטבל אתמול ביום השביעי שלו, צריך לטבול שוב אחר שהביא כפרתו, דתנן בפרק חומר בקודש (חגיגה כא.) 'האונן והמחוסר כפורים צריכים טבילה לקודש'.

נשמר יום השמיני

אם הביא שלמי נדבה[מה] קודם התמיד, **והוא היה מחוסר כפורים, ואם לא יביא** את קרבנות **כפרתו לא יאכל את שלמיו**, ומצוה היא לאכול את בשר השלמים, **כדכתיב** - כמו שנאמר (שמות כט לג) לגבי קרבנות המילואים 'ואכלו אותם אשר כופר בהם'[מו], **אלמא** - מוכח, **שאכילת קדשים** מצות **עשה היא, בין** החלקים **הנאכלים לכהנים, בין** החלקים **הנאכלים לישראל**[מז].

דשמלמה

הנלמד לעיל (נח:) מ'והקריב עליה חלבי השלמים' (ויקרא ו ה), 'עליה השלם כל הקרבנות כולם'.

הני עשה

(דהשלמה)[מח].

מהני עשה

(דאכילת קדשים).

הכא

דקאמר רבי ישמעאל שאף מחוסר כפורים בשאר ימות השנה מקריבים את קרבנותיו, **במצורע עני קאמר** - לא אמר כן אלא במצורע עני, **שמביא חטאת העוף, ונאכלת לכהנים ואין בה הקטרה כלל. ועשה דהשלמה גבי הקטרה כתיב** - נאמר לגבי הקטרה על המערכה, שהרי דין זה נלמד ממה שנאמר (ויקרא ו ה) 'והקטיר עליה חלבי השלמים', אבל שחיטה וזריקה בלבד אין בהם איסור.

עתה מפרש רש"י שהקרבת החטאת מעכבת היא את כפרת המצורע, **וטהרה של מחוסרי כפרה תלויה גם בחטאת**[מט], **כדכתיב** (ויקרא יג ז) 'והקריבו לפני ה' וכפר עליה', **ובחטאת קאי ביולדת** - והפסוק מדבר בחטאת של יולדת.

מעלה ומליה נרמז סמוכה

כדכתיב (שם) 'והקריבו לפני ה' וכפר עליה'[נ], ולמחר יקטירנה לאחר תמיד של שחר. **ולינה אינה** פוסלת חלבים המונחים **בראש המזבח, כדאמר** בזבחים **בפרק המזבח מקדש** (פז.), שאף שנחלקו רבה ורבא (שם) אם יכולים להעלותם כשירדו, אבל **לדברי הכל דלא ירדו** - שכל זמן שהם בראש המזבח לא ירדו[נא].

והא מיכף מסיים מצורע

דלא אתי - שאינו בא **עוף** אפילו אם הוא עני, אלא כבש בלבד, כמבואר בתורה (ויקרא יד כא).

ציונים והערות

אומרים לאדם לחטוא כדי שיזכה חבירו. ובדעת רש"י אם נאמר שאף בפשיעה הדין כן, יישב הבית יצחק (שם סוף סק"ג), שכל מה שאמרו שם שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך הוא רק כשאינו מקיים עתה מצוה כלל, מה שאין כן כאן שהכהנים בעת הקרבתם הלא ודאי מקיימים הם מצוה, אלא שעוברים הם גם על איסור עשה של השלמה, ועל זה אומרים להם שכדי שיזכה חברם בעשה גדול יותר, יש להם לבטל העשה שלהם, אך כל זה הוא רק משום שיש להם קיום מצוה של הקרבת קרבן במעשה זה. והדבר שמואל (ד"ה יג) כתב, שלדעת רש"י יש לתרץ כתירוץ הרמב"ן (שבת שם ד"ה וכי), שהכהנים עושים את שליחות הבעלים הישראלים שהבעלים עצמם אין יכולים לעשות, ולכך צריכים הם לדחות כמו שהבעלים היו דוחים. **מד. נחלקו** האחרונים בביאור דברי רש"י. הברוך טעם (עשה דוחה לא תעשה, דין שמי פ"ד ד"ה יעויין) פירש, שכוונת רש"י לומר שאם לא יקריב את קרבנות כפרתו ולא יוכל לאכול בפסח יתחייב כרת. וכן משמע מלשון רבינו חננאל (ד"ה ומתירין) שכתב 'ואי לא מקריב כפרתו ועביד פסח אתי לידי כרת'. אבל הבית יצחק (שמלקים, סו"ס, סו"ס סק"ג ד"ה ומתם) כתב בשם רבי מאיר נבנצל, שאין כוונת רש"י שאם לא יביא פסח יתחייב כרת, אלא שאם יאכל קדשים קודם הבאת כפרתו מתחייב כרת. והברוך טעם למד מדברי רש"י אלו לפי פירושו, שהדחיה מחמת הפסח שעל זה אמרה הגמרא 'יבא עשה של פסח שיש בו כרת וידחה' וכו' הוא רק באופן שאם לא יביא את הפסח יתחייב כרת, ורק באופן זה חשוב הוא עשה שיש בו כרת שדוחה את העשה של השלמה, אבל במקום שלא יתחייב כרת כגון אם נאנס במה שלא הביא את קרבנות כפרתו אין הדחיה משום עשה שיש בו כרת, אלא כמו שכתבו התוספות במסכת ביצה (ה. ד"ה ומלקלן) בשם רבינו פרץ, שבמקום שאי אפשר, יכולים להקריב לאחר התמיד, עיין שם. אבל הבית יצחק דחה את דבריו, שאף אם לא יתחייב כרת יש לדחות את העשה של השלמה מחמת הפסח, משום שמצות הפסח מצוה שיש בה כרת היא ולכך חמורה היא יותר מעשה של השלמה, אף אם באופן זה עצמו לא יתחייב כרת גם אם לא יביא את הפסח היום. **מה. הרש"ש** (נכרס"י) העיר על דברי רש"י, מדוע אכן דוחים את העשה של השלמה, הרי יכול לקיים שניהם על ידי שימתין עד למחר ואז יביא קרבנותיו ויאכל בשר שלמיו, ומדוע לא פירש רש"י שהביא קרבן תודה שאינה נאכלת אלא ליום ולילה. ותירץ על פי דברי הספרא (צו פרק יג ה"ח) שיש מצוה לאכול מהשלמים ביום הראשון. עוד תירץ, שאין אומרים לאדם לדחות המצוה ולקיימה למחר, ואין זה בכלל דין 'אפשר לקיים שניהם', ולכך יכול לאכול ביום הראשון. והוסיף, שלפי מה שהעמידו רב חסדא ורב פפא באופן שאין עוברים על העשה של השלמה כלל ואין זה אלא גזירת חכמים, ודאי שמשום מצות אכילת הקדשים יכול לשחוט ולזרוק. והעירו האחרונים שכבר נחלקו בזה הבעל המאור (ד"ה והם) והראב"ד (בהשגות על הבעל המאור ד"ה שחט), שהבעל המאור אכן העמיד שמדובר בשלמים שהביאם אתמול שזמן אכילתם הוא רק היום, אבל הראב"ד כתב שמדובר בין בשלמים שהביא אתמול בין שהביאם היום, לפי שאף שיש לו זמן לאכלם למחר דוחה מצות אכילתם את העשה של השלמה. והצל"ח (נכרס"י) הקשה על דברי רש"י שהביא שלמים, שהלא שלמים טעונים סמיכה, וכיצד סמך עליהם, והרי סמיכה בעזרה היא סמוך לשחיטה כמבואר במסכת זבחים (נג.), ומחוסר כפורים אסור להכנס לעזרה. וציין שכעין זה הקשו התוספות לקמן (שם. ד"ה ערל) לענין טמא שמשלח קרבנותיו, כיצד סומך והלא אסור לו להכנס לעזרה. ותירצו, שמדובר בעופות שאינם טעונים סמיכה, או בבכור ומעשר שאינם טעונים סמיכה. עוד הביאו התוספות שם שגם קרבן נשים אינו טעון סמיכה. אבל על דברי רש"י שפירש שהביא שלמי נדבה, הלא אינם לא עופות ולא בכור ומעשר, ואף בקרבן יולדת אין לפרש, כמבואר להלן בסוגיא שהגמרא נקטה שמדובר במצורע. וכתב, שלולי דברי רש"י היה מפרש שהביא בכור ומעשר שאינם טעונים סמיכה. ובאהל דוד (על הגלי"ח ד"ה והנה) הביא דברי התוספות במסכת גיטין (כח: ד"ה והם) שהקשו גם הם על טמא המשלח קרבנותיו כיצד מביא בלא סמיכה. ותירצו, שמדובר באופן שאם לא יביא את שלמיו מיד יעבור על בל תאחר. וכתב, שכמו כן יש לפרש כאן, שמדובר באופן שהוצרך להביא את שלמיו באותו היום, שאם לא כן יעבור על בל תאחר. **מו. רש"י** בברכות (מח: ד"ה כי הוא) כתב לענין מה שמברכים קודם אכילת הזבח 'אשר קדשנו במצותיו וציונו לאכול את הזבח', והיכן ציונו, 'והבשר תאכל' (דברים יב כז). וראה ביראים (פי' לז) שהביא שני הפסוקים הללו, גם 'והבשר תאכל' וגם 'ואכלו אותם אשר כופר בהם'. **מז. הצל"ח** (ביצה יט. ד"ה ומדי עסקי) הסתפק האם מצות אכילת קדשים היא רק בקדשי קדשים או גם בקדשים קלים. ובמנחת חינוך (מצוה קנ אות ו) תמה על דבריו שנשמט ממנו פירוש רש"י בסוגייתנו שמפורש שאף באכילת הבעלים יש מצות עשה גמורה. אכן הרמב"ם (ספר המצוות עשה פט, מעשה הקרבנות פ"י ה"ח) לא הזכיר מצות עשה של אכילת קדשים אלא על הכהנים, ודנו האחרונים בדעתו, ראה בילקוט ביאורים. **מח. בגליון** הובא שיש לשנות הגירסא, וכאן בדיבור 'האי עשה' צריך לומר 'דאכילת קדשים', ובדיבור הבא 'מהאי עשה' צריך לומר 'דהשלמה', שהרי ודאי כך הוא פירוש דברי הגמרא שהקשו 'מאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה', מהי העדיפות בעשה של אכילת קדשים יותר מהעשה של השלמה שאמר רבי ישמעאל שעשה של אכילת קדשים דוחה את העשה של השלמה. ובבית שערים (שו"ת, ח"ג סי' מה ד"ה ועי' בשמגמ חריה) כתב לבאר את הגירסא הישנה, על פי מה שכתב שעל ידי שלא מקריבים לאחר התמיד מקיימים מצות עשה של השלמה, ובהקדם דברי הטורי אבן (ר"ה כמ: ד"ה הרי הוא - השני) שעשה שבמקדש אינו דוחה לא תעשה שחוץ למקדש, וביאר הבית שערים בטעם הדבר, שעשה שבמקדש בא לרצות, ובדבר הבא לרצות אין ראוי שייעשה על ידי דחיית איסור אחר, ולכך אין מקיימים מצות עשה שבמקדש אם על ידי זה יידחה עשה אחר, ולפי זה ניתן היה לומר שעשה של אכילת קדשים אינו עשה שבמקדש, שהרי שלמים נאכלים בכל העיר, ואילו עשה של השלמה עשה שבמקדש הוא, ואם כן יש סברא לומר שלא לקיים את העשה של השלמה אם על ידי קיום העשה נדחה עשה של אכילת קדשים, ועל כן יקריב את קרבנות כפרתו. ועל זה מקשה הגמרא 'מאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה', והיינו כגירסת רש"י, מהי העדיפות של עשה של השלמה שחשוב עשה שבמקדש יותר מהעשה של אכילת קדשים, כלומר, שגם עשה של אכילת קדשים הרי הוא עשה שבמקדש, מפני שגם עשה זה לרצות בא, ולכך לא ידחה עשה זה את העשה של השלמה. וכל זה הוא רק לפי מה שכתב שעל ידי שאין מקריבים לאחר התמיד מקיימים מצות עשה של השלמה, אבל אם אין זה קיום העשה אלא שאם מקריבים לאחר התמיד מבטלים העשה, והרי זה כלאו הבא מכלל עשה, ודאי אין שייך לומר בזה שבא לרצות, ואם נעשה על ידי דחיית עשה אחר יש לבטל העשה. **מט. אבל** תלוי הוא גם באשם, וכמו שכתב להלן (ד"ה וכי תימא שם). ואף בעולה לדעת רבי ישמעאל וכדלהלן בגמרא, אלא כוונת רש"י שגם בחטאת תלויה הכפרה. אור חדש (נכרס"י). **נ. לכאורה** כוונתו, שעל ידי השחיטה וזריקת דם החטאת מתקיים 'והקריבו וכו' וכפר עליה'. **נא. במשנה** למלך (תמידין ומוספין פ"ג ה"ג ד"ה ומעתה נמצר) תמה על דברי רש"י, שהרי הטעם שלא ירדו כשהם בראש המזבח, מבואר בגמרא (שם) שהרי הם כאברים שלנו בעזרה שודאי נפסלו בלינה ואף על פי כן דין הוא בכל הפסולים שאם עלו על המזבח לא ירדו, ואם כן כיצד פירש רש"י שאף לדעת הסוברים שאם ירדו לא יעלו מותר להעלותם לראש המזבח, והרי אברים אלו נפסלים בלינה ועובר הוא ב'לא ילין חלב חגי עד בקר' (שמות כג יח), ומדוע נדחה איסור 'לא ילין'. ואכן התוספות (רעק"א השנה ג: ד"ה ומתקלקלו, יומא סט. ד"ה אלא, מנחות מט. ד"ה תלמוד) כתבו, שרק לדעת רבה הסובר שאף אם ירדו יעלו, מותר להלינם על ראש המזבח, אבל לדעת רבא הסובר שאם ירדו לא יעלו אין להלינם בראש המזבח מפני שנפסלים בלינה. והובאו דבריהם במשנה למלך (שם) ובגליון הש"ס לרעק"א (נכרס"י). ובטורי אבן (רעק"א השנה ג: ד"ה ומתקלקלו) כתב בדעת רש"י, שכיון שבשעת ההעלאה לא נפסל, מותר להעלותם לראש המזבח אפילו שלאחר זמן יפסלו משום שהפסול בא מאליו. ובאור חדש (נכרס"י) ובמנחת חינוך (מצוה ל אות ו) כתבו, שהעשה של אכילת קדשים דוחה לא תעשה של 'לא ילין', כדין עשה דוחה לא תעשה, שעשה של אכילת קדשים דוחה את האיסור להביאם לידי פסול. אלא שהמנחת חינוך הקשה על זה מהמבואר במסכת זבחים (סו:) שאין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש. עוד הקשה (שם אות ג), שהלא המלין אברים עובר הוא גם על עשה שנאמר (ויקרא ו ג) 'כל הלילה עד הבקר', ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה. ויש מהאחרונים [שיח השדה (שער הכללים כלל ה נו. ד"ה זמחים), חזון איש (זמחים סי' יט ס"ק מד ד"ה ויש לעיין) וחידושי רבי שמואל (סי' טו אות ז)] שכתבו בדעת רש"י, שאף לדעת רבא שאם ירדו לא יעלו, אין הפירוש שהם נפסלים ורק המזבח מקדש שלא ירדו, אלא גדר הדין הוא, שכל זמן שהם על המזבח אין בהם פסול כלל, והלינה אף שהיא בראש המזבח גורמת היא שאם ירדו יחול בהם פסול ולכך אם ירדו לא יעלו, ונמצא שכל זמן שהם בראש המזבח אין עוברים על 'לא ילין'. והטעם שרש"י לא פירש כתוספות שהסוגיא סוברת כרבה שאין לינה מועלת בראש המזבח, המנחת חינוך (שם) ביאר שהוא משום שלהלכה פוסקים כרבא, שלינה מועלת בראש המזבח, וכמו שפסק הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ג ה"ח), ולכך לא רצה רש"י להעמיד את סוגייתנו כדעת רבה שאינה להלכה. ובספר שאלת הכהנים תורה (מנחות ק. כג. מדפי הספר ד"ה ורמאה) ביאר, שהטעם שהוצרך רש"י לפרש שמעלה ומלינה הוא לדעת כולם, וכוונתו לדין אם עלה לא ירד, משום שסבר שאף לדעת הסובר אין לינה מועלת בראש המזבח אין דין זה אלא

וכי תימא פשט לה מעכב

לא גרסינן - לא גורסים 'וכי תימא אשם לא מעכב' כפי שהקשתה הגמרא להלן לגבי העולה, משום דהיכי תימק **אדעתין דלא מעכב** - כיצד יעלה בדעתנו לומר שאשם לא יעכב, והרי **עיקר** הטהרה של המצורע תלויה **בו** [-באשם], **שהרי נותן מדמו על גבי בהונות**, כמו שנאמר (ויקרא יד יד) 'ולקח הכהן מדם האשם ונתן הכהן על תנוך אזן המטהר הימנית ועל בהן ידו הימנית ועל בהן רגלו הימנית'[נב].

בחטאת ואשם פשיטא לן - פשוט לגמרא **דמעכבי טהרה לאכילת קדשים** - שהם מעכבים את הטהרה לענין אכילת קדשים, כלומר, שכל שלא הקריבום אינו ראוי לאכול בקדשים. והטעם הוא: **חטאת, כדאשכחן** - כמו שמצאנו **ביולדת** שנאמר בה (ויקרא יב ז) 'והקריבו לפני ה' וכפר עליה', **ואשם, שהרי ממנו נותנים לבהונות.**

ומה השתי

בתריה דההוא קרא כתיב בשבועת ביטוי - פסוק זה 'ואת השני יעשה עולה כמשפט' (ויקרא ה יג) נאמר בפרשת קרבן עולה ויורד המביא מי שעבר על שבועתו, לאחר שנאמר (שם ח) 'והקריב את אשר לחטאת ראשונה', **וממילא ידעינן, שמכיון דהאי שני הוא עולה, אם כן חטאת הוה ראשון.**

זה נגה פי

הבנין הזה - הלימוד הזה **בנה הכתוב אב** - עשה הכתוב כלל כדי **ללמד לכל חטאות שיקדמו לעולות הבאות עמהן.**

וקיימא לן

בזבחים בפרק כל התדיר (5.), **דהאי בנין אב** - שהלימוד הזה מ'והקריב את אשר לחטאת ראשונה' **לא איצטריך** - לא הוצרכה תורה להשמיענו, **אלא לענין חטאת העוף הבאה עם עולת בהמה, כגון יולדת עשירה שמביאה עולתה בהמה וחטאתה עוף, שתקדים** - שצריך להקדים את **החטאת לעולה.**

אוצר התכלת

נט:

והעלה הכהן אם העולה ואם המנחה וגו'

(בפר) [בתר][נג] חטאת כתיב - פסוק זה נאמר לאחר שנאמר דין הבאת חטאת המצורע, שכך כתוב בפסוק (ויקרא יד יט) 'ועשה הכהן את החטאת וכפר על המטהר מטומאתו ואחר ישחט את העולה', ולאחר מכן נאמר 'והעלה הכהן את העולה ואת המנחה המזבחה' וגו', **ומדהוה ליה למיכתב** - והלימוד הוא מכך שהיה הפסוק צריך לכתוב 'ואת **העולה יעלה**' בלשון עתיד, שהרי חטאת קודמת לעולה, **וכתיב** - ובפסוק כתוב 'והעלה' שהוא לשון עבר[נד], **משמע, שאפילו** אם **הביא** את **העולה קודם לחטאת יכפר** בדיעבד.

לקבעי דיומא היא

כשמקטירים הכהנים במשך כל הלילה **אברים שניתותרו מקרבנות שנשחטו ונזרק דמן קודם לתמידה, ויראו את האברים הללו** מונחים בראש המזבח, **יהו סבורין שגם אלה ניתותרו** מקרבנות ששחטום וזרקו את דמם קודם התמיד, **וראויין להקטירם היום, ויקטירם**[נה], **ועברי אעשה דהשלמה** - ויעברו על איסור עשה של השלמה, שהרי קרבנות אלו נשחטו אחר התמיד ואסור להקטירם היום אלא רק למחר לאחר תמיד של שחר.

וריזין סן

והמעלן שם יודיע לאחיו הכהנים שאין להקטירם היום, **ויזהרו בהן.**

אמר ליה רב פפי כו'

אדרב פפא פריך דאמר מלינן - קושיית רב אשי היא על רב פפא שפירש לעיל (ע"ח) בדברי רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה, שאינו מקטיר את האימורים אלא מעלם ומלינם בראש המזבח עד למחר.

מכדי כל כמה דלא מקטרי אמורין

הרי כל זמן שלא מקטירים את האימורים **דחטאת** - של החטאת, **כהנים בשר החטאת לא מצי אכלי** - אין הכהנים יכולים לאכול את בשר החטאת, **ובעלים לא הויא להו כפרה** - וממילא אין לבעלים כפרה, **ועדיין מחוסר כפורים הוא, והיאך יאכל בקדשים**[נו].

נמזה ונזוק

הנתונים לכהנים מן השלמים[נח].

ומכלו מותם

בקרבן המלואים כתיב - נאמר פסוק זה (שמות כט לג).

מאכל כופר נתכפר

כתב כפרה גבי אכילה - כתבה התורה כפרה לענין האכילה שנאמר 'ואכלו אותם אשר כופר בהם', **למימרא** - לומר לנו, **דאף באכילה תלויה כפרה**[נט].

כיון דלא מפסר

לאקטורינהו האידנא - כיון שאי אפשר להקטירם עתה, **משום עשה דהשלמה** - שאסור להקטיר לאחר התמיד של בין הערבים, **עשאום** [-החשיבום] **כמי שנטמאו או שאבדו** האימורים, **ומשתרו כהנים באכילת בשר** - ומותרים הכהנים לאכול את הבשר אף בלא הקטרה, **והויא כפרה לבעלים** - ועל ידי אכילת הכהנים נשלמת כפרת הבעלים.

מה כל הלילה יהין

למטה מן המזבח, **ומעלן ומקטירן** במשך כל **הלילה, ואינו נפסל אלא אם כן מצאן בעלות השחר כשהוא למטה, אלמא** - מוכח, שכל הלילה **ראוי להקטיר.**

והכתיב עליה הזלפס

דמשמע מהפסוק שנאמר 'והקטיר עליה חלבי השלמים', ודרשו 'עליה השלם כל הקרבנות כולם', **שלא יתעכב דבר אחר תמיד של בין הערבים.**

כשנפסרו

כשנשארו אימורים **מקרבנות שנזרק דמן קודם התמיד, ולא הספיקו להקריב** את האימורים קודם הקרבת התמיד, **מותר להקטירם לאחר התמיד, משום דכיון דנראה להקרבה קודם לכן** - שהיה ראוי להקריבם קודם הקטרת אברי התמיד, שהרי נשחטו ונזרק דמם קודם לתמיד, **על תמיד של שחר הוא מושלם** - הרי הם חשובים כאילו נגמרה הקרבתם על התמיד של שחר, ולא על תמיד של בין הערבים.

ומן ניקו כו'

קושיא היא[סא].

מנקים לקרא דהוו דמיק ומוקי מנפשיה

מדקשו קראי אהדדי - מכך שלולי תירוץ זה יש קושיא וסתירה בין הפסוקים, **על כרחיך, קראי גופייהו מוקמי אנפשייהו הכי** - הפסוקים עצמם מעמידים ומפרשים שמדובר רק בשחל ארבעה עשר להיות בשבת.

ספסם שמעו שלא לשמו

וכגון ששחטו **לשם שלמים.**

או קיבל או הלך או זרק שלא לשמו

הטעם שהזכיר התנא ארבע עבודות אלו הוא משום **שבארבע עבודות הללו הפסח נפסל במחשבתן** [-על ידי מחשבה שאינה ראויה בשעה שעושה עבודות אלו], **אם לפסול** - בין במחשבה שמחמתה הקרבן נפסל אך אין האוכלו מתחייב כרת, והיינו מחשבת 'חוץ למקומו', **אם לפגל** - ובין במחשבה שמחמתה הקרבן נפסל ונעשה פיגול

ציונים והערות

כשמעלה לראש המזבח בשעה שראוי להקטרה, אבל אם מעלה בשעה שאינו ראוי להקטרה, לדעת כולם לינה מועלת, ולאחר התמיד שאין ראוי להקטרה לדעת כולם לינה מועלת, ועל כרחך שכוונת רב פפא לדין אם עלה לא ירד, ולכך פירש רש"י שדין זה הוא לדעת כולם, משום שאם עלה, כולם מודים שלא ירד. **נב. אמנם** רבינו חננאל (ד"ה אלא) גרס גם לגבי אשם 'וכי תימא אשם לא מעכב', והתשובה על זה היא מדברי רבי ישמעאל בברייתא להלן שכשם שחטאת ואשם מעכבים וכו'. ובדעת הרמב"ם נחלקו האחרונים האם אשם מעכב או לא, וראה בילקוט ביאורים. **נג. הגהות** מהר"ב רנשבורג (פוס ג) ורש"ש (נדפ"י). ובדפוס וילנא ישן הגירסא היא 'בפרשת חטאת'. **נד. הרש"ש** (זבחים 5: נמוס' ד"ה מון, ד"ה ומגב) והמלבי"ם (פ' מצורע סי' סב) העירו, שמצינו בהרבה מקומות בתורה שהוי"ו בתחילת התיבה מהפכת את התיבה ללשון ציווי לעתיד. וביאר הרש"ש, שכוונת רש"י שמכל מקום היתה התורה צריכה לכתוב 'יעלה' שהוא לשון עתיד ברור, ולא לשון 'והעלה' שמשמש גם לשעבר. אלא שהעיר, מדוע לא דורשים גם מהפסוק הקודם (ויקרא יד יט) 'ועשה הכהן את החטאת' ולא נאמר 'יעשה' שאם הקדים את החטאת לאשם כשר, ואילו במסכת מנחות (ה.) מבואר שאם הקדים החטאת לאשם פסולה היא אפילו בדיעבד. וכתב, שיתכן שרק לגבי עולה דורשים כך, משום שכבר התחיל לכתוב קודם לכן בלשון עתיד ברור שנאמר (שם) 'ואחר ישחט את העולה'. אבל כתב שלולי דברי רש"י היה מפרש שעיקר הדיוק הוא מכך שנאמר שוב 'והעלה את העולה' ש'העולה' מיותרת היא, שהרי כבר הוזכר קודם ששוחט את העולה, והיה צריך לומר 'והעלה אותה' או 'והעלה' במפיק ה"א, ומזה למדו שהכוונה לעולה שהקריבוה כבר. וראה עוד במלבי"ם מה שביאר הפסוקים לפי דרכו. **נה. כמבואר** להלן בדברי רב כהנא שקרבנות שנשחטו ונזרק דמם קודם לתמיד מותר להקטירם אף אחר התמיד. **נו. צריך** לומר 'ויקטירום'. הגהות וציונים. **נז. שהטעם** שמחוסר כיפורים מקריב כפרתו לאחר התמיד הוא כדי שיאכל את בשר שלמיו שהביא קודם לכן, וכמו שכתב רש"י לעיל (ע"ח ד"ה נמצאו). **נח. כמו** שנאמר בתורה (ויקרא ז לא-לג). **נט. האכילה** אינה עיקר הכפרה, אלא הזריקה היא עיקר הכפרה, אלא שאין הכפרה נשלמת אלא על ידי האכילה. וכן כתב רש"י ביבמות (מ. ד"ה הכי קאמר) 'ואכלו אותם את הקדשים אשר כופר בהם כי היכי דתהוי כפרה שלימה'. **ס. בגמרא** הגירסא היא 'וכתיב והקטיר עליה חלבי השלמים עליה השלם כל הקרבנות כולם', לפי שבפסוק לא נאמר 'עליה השלם' וכו', אלא דרשה היא שדרשו חז"ל לעיל (נח:). **סא. כיצד** מעמידים אנו את הפסוק שנאמר בסתם, על ארבעה עשר שחל

והאוכלו חייב כרת, והיינו מחשבת 'חוץ לזמנו', כדיליף **בשמעתא קמייתא** - כפי שנלמד בסוגיא הראשונה דמסכת **זבחים** (ז.).

או לשמו ושלא לשמו

בגמרא בסמוך **מפרש, אי במחשבת עבודה אחת קאמר** - האם כוונת התנא היא לאופן בו שתי המחשבות היו בעבודה אחת, **אי במחשבת שתי עבודות** - או ששתי המחשבות היו בשתי עבודות נפרדות, **וכגון שקיבל** את הדם **לשמו וזרק שלא לשמו.**

פסול

משום **דכתיב** לגבי קרבן פסח (שמות יב מג) 'ואמרתם **זבח פסח הוא**', ודרשו חכמים (זבחים ז:) מלשון הפסוק, **שתהא זביחתו לשם פסח**, וממה **דכתיב** בפסוק זה לשון 'הוא', דרשו חכמים **למעוטי** קרבן פסח **שנשחט שלא לשמו**, שהוא פסול.

נעבודה אחת מן

וחישב בה [-באותה העבודה] **לשמו ושלא לשמו, ואפילו הכי קתני** - שנינו במשנתנו, שהקרבן **פסול**, ומבואר מדין זה שמשנתנו בשיטת **רבי יוסי היא, דאמר במסכת תמורה** (כה.) **שאף בגמר דבריו אדם נתפס** ודבוקס"ב, ומשום כך חלים שני חלקי דבריו, ונמצא שהפסח נשחט אף שלא לשמה.

דמי רבי מאיר האמר אפשר לגמרן לעצמן

מקור המחלוקת הוא במשנה **במסכת תמורה** (כה:), **לגבי האומר הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים, שרבי מאיר אומר הרי זו תמורת עולה, ורבי יוסי אומר** שכל **דבריו קיימים**, ונמצא שהבהמה חציה תמורת עולה וחציה תמורת שלמים, ולכך **תרעה עד שתומם** [-שתיעשה בעלת מום], **ותמכר** לחולין, **ויביא בדמי חציה עולה ובדמי חציה שלמים.**

ס.

מן דילמא נסתי עבודות מכן

שבעבודה **אחת חישב לשמו, ובשניה חישב שלא לשמו, והכא** - וכאן, באופן זה, **ליכא למימר** 'תפום **לשון ראשון**' ורק מחשבת לשמו הועילה, **שהרי ארבעתן** [-ארבעת] **העבודות חשובות זו כזו ליפסול את הזבח** במחשבה פסולה **באחת מהן**, ואין צריך שיחשוב מחשבת פסול בכולן. **ואפילו לרבי מאיר** הסובר 'תפוס לשון ראשון' **מיפסיל** הקרבן, אם חשב מחשבת פסול באחת מהעבודות העיקריות בקרבן.

ומהדר - וחוזרת **הגמרא** ומבררת, **אהייא מהני לישני דסיפא דמתניתין קיימא הך בעיא** - על איזה דין מדינים אלו ששנינו במשנה, נאמר ספק זה של רב פפא.

מי נימא מחלף לשמו

שברישא [-בתחילה] חשב מחשבת שלא לשמו, **והדר** - ואחר כך חזר וחשב מחשבת **לשמו, הא בין לרבי מאיר ובין לרבי יוסי, אפילו** אם חשב את שתי המחשבות **בעבודה אחת מיפסיל** - נפסל הקרבן, שהרי **לרבי מאיר** הקרבן נפסל, **דהא אמר** 'תפום **לשון ראשון**', וכאן מחשבתו הראשונה היתה שלא לשמו, **ולרבי יוסי נמי מיפסיל** - גם כן נפסל הקרבן, **דהא רבי יוסי 'אף' בגמר אית ליה** [-הוא סובר], **כלומר**, בין בתחלת דבריו **של אדם** ובין בסופן, **בכולן דעתו נתפסת, וכולן מתקיימין.**

מלשמו ושלא לשמו

דאי באופן שחשב שתי מחשבות אלו **בעבודה אחת נמי** [-גם כן] **פסיל ליה מתניתין**, הרי **תו לא מיתוקמא** - לא ניתן עוד להעמיד את משנתנו **כרבי מאיר דאמר** 'תפום **לשון ראשון**' ואילו **לשון אחרון לא חייל** [-אינה חלה], שהרי לשיטתו חלה רק מחשבתו הראשונה שהיא מחשבת לשמו, ואין הקרבן נפסל.

מי נימא כדקאמי

אם נעמיד את דברי המשנה 'שחט וקיבל והלך וזרק' כפשוטה, שאת **כולן עשה שלא לשמו, ולאו או קאמר** - ואין כוונת התנא ששחט או קיבל או הוליך או זרק שלא לשמו, אם כן יש להקשות, למה **לי בכולהו** - מדוע צריך שיחשוב מחשבת פסול בכל ארבעת עבודות אלו, **הא בחדא** - הרי אף אם חשב מחשבת פסול רק בעבודה אחת, **קיימא לן בזבחים** (ד.) **בשמעתא קמייתא** - בסוגיא הראשונה, **דהובח נפסל** מחמת מחשבה זו.

לעולם

סיפא נמי - גם החלק השני של המשנה, דקתני - ששנינו בה, שאם חשב **לשמו ושלא לשמו** נפסל הקרבן, מדובר באופן שחשב כן **בשתי עבודות, ודקשיא לך** - ומה שהוקשה לך מתחילה, הרי **היינו** הדין ששנינו **ברישא** ומדוע הוצרך התנא לכופלו, **לא תיקשי**, משום **שברישא מירי** [-מדובר באופן] **דכי שחט חישב בה** ששוחט **לשמו, וכשזרק חישב בה** שזורק **שלא לשמו**, ואילו **הסיפא מירי, דכשעת שחיטה חישב תרתי** [-שתי] **מחשבות, חדא** - מחשבה אחת, **על השחיטה לשמו, וחדא** - ומחשבה אחת, **על הזריקה** שיזרוק אחר כך, שתהיה **שלא לשמו.**

למאי הריני שומע לשמו

בחלק השני של המשנה מדובר באופן שאמר הריני שוחט לשמו **על מנת** לזרוק **שלא לשמוס"ג, והכא** - וכאן, באופן זה, **ליכא למימר** 'תפום **לשון ראשון**', **דהא אעבודה אחריתי קאי לשון שני** - שהרי מחשבתו השניה היא על עבודה אחרת ולא על אותה עבודה עליה חשב את מחשבתו הראשונה, וממילא היא אינה סותרת את המחשבה הראשונה, **וקא משמע לן מתניתין, דמחשבין** - שמועילה מחשבה **מעבודה לעבודה, כלומר, דמחשב בשעת עבודה זו על חברתה לעשותה במחשבת פסול**, הרי הקרבן **נפסל מיד, ואפילו שלבסוף לא עשה** את העבודה השניה **במחשבת פסול כמו** שחשב בשחיטה אלא עשאה במחשבה ראויה.

וסיינו נעים דלא ספק

דאמר רב פפא שיתכן **שמחשבים מעבודה לעבודה**, והוא **בשחיטת קדשים** [-במסכת זבחים] **בפרק קמא** (י.), **דאמרינן התם** - ששנינו שם, 'מתקיף לה [-הקשה] **רב פפא, דילמא הא קא משמע לן דמחשבין מעבודה לעבודה**' - אולי מה שהתורה פירטה מחשבת פסול אף בזריקה ולא סמכה על מה שנאמר בשחיטה וקבלה, הוא כדי ללמדנו שהקרבן נפסל אף אם חשב את מחשבת הפסול על הזריקה בזמן עבודה אחרת, וכגון שבשעת השחיטה חשב שיזרוק שלא לשמוסד.

מלמ למו נעבודם מסם

אלא ודאי יש להעמיד את משנתנו שחשב את שתי המחשבות בעבודה אחת, **ותנא** - ושנה התנא בדין של **לשמו ושלא לשמו** שהוא פסול, כדי **לאפוקי** [-להוציא] **משיטתו דרבי מאיר, דאמר** 'תפום **לשון ראשון**', **ותנא** - והוסיף התנא ושנה בדין **שלא לשמו ולשמו** שהוא פסול, כדי ללמדנו **דלא תימא** - שלא תאמר, **תפום** רק **לשון אחרון, דהא הדר ביה מקמא** - שהרי חזר בו זה ממחשבתו הראשונה, **וכי שחיט, אהאי בתרא קא שחיט** - הוא שוחט על דעת מחשבתו האחרונה שהיא לשמו, **קא משמע לן** - לכך משמיענו התנא, דמשנה זו בשיטת **רבי יוסי הוא, דאמר בכל דבריו אדם נתפס**, ובדבריו השניים **לא הדר ביה** - לא חזר בו, **אלא אתרוייהו איכוין** - כוונתו היתה שיתקיימו כל דבריו.

ומדקתני

ומכך שבהמשך המשנה שנינו 'שלא לשמו ולשמו פסול', ועל כרחך **שבעבודה אחת קאמר**, דהרי אם מדובר שחשב כן **בשתי עבודות, לא איצטריך** - לא הוצרך התנא ללמדנו כן.

ליסם

אם כן, תחילת המשנה בה שנינו דאם חשב **לשמו ושלא לשמו, נמי** - גם כן נפסל הקרבן, הוא **אף** באופן שחשב כן **בעבודה אחת**, וכשיטת **רבי יוסי היא.**

לפולס נסתי עבודות

ומה **דקשיא** לך, הרי דין זה הוא **פשיטא, הא איפסיל ליה מעבודה קמייתא** - הרי הקרבן נפסל כבר בעבודה הראשונה בה חשב מחשבת פסול.

מלמ למוכלין

לחולה ולזקן **שאין יכולין לאכול בזית**, ומדובר באופן **שאין בו מנויין אחרים אלא הזס"ה.**

פסול

משום **ד'איש לפי אכלו' כתיב** בלשון הפסוק (שמות יב ד), ומשמע, ששוחטים רק עבור איש **הראוי לאכול.**

ציונים והערות

בשבת בדווקא. **סב. כך** היא הגירסא ברש"י בכתב יד ובדפוסים ישנים. אך בפירוש הריב"ן [המיוסד על דברי רש"י] (ד"ה ורבי) הגירסא היא 'נדבוק', ולכאורה הוא פירוש של תיבת 'נתפס'. וראה בדברי רש"י לעיל (נג: ד"ה רבי שמעון - הגני) שכתב 'אף בגמר דבריו אדם נדבק ונתפס'. **סג. רבינו חננאל** (ד"ה סיפא) הוסיף, שבשעת השחיטה חשב שיזרוק את הדם על הקרנות בזריקת 'שתים שהן ארבע' לשם שלמים, ולא בזריקה אחת כנגד היסוד כדין קרבן פסח. **סד. התוספות** (ד"ה והיינו) הקשו על רש"י, מדוע תלתה הגמרא דין זה ברב פפא שהקשה 'שמא' לכך כוונת הכתוב, ולא בדברי רבי יוחנן שאמר במפורש שמחשבים מעבודה לעבודה. לכך פירשו התוספות בשם ריב"א, שעל כרחך מוכח שהגירסא בתחילת הסוגיא היא 'בעי רב פפא' [ולא 'בעי רבא' כגירסת המהרש"ל (לעיל עט: ד"ה נעי), והמהרש"א (שם גמוס' ד"ה לימ) בשיטת התוספות שם], ועל כך מסיימת הגמרא כאן, שכיון שנדחתה הראיה מהמשנה הרי מובן מדוע הסתפק רב פפא ולא פשט את הספק מלשון המשנה, וכן ביאר רבינו חננאל (ד"ה סיפא) [על פי הגהת הדבר שמואל, כמובא בהגהות וציונים]. **סה. הקשו** התוספות (ד"ה שמעון) על דברי רש"י, אם מדובר באופן שרק אנשים אלו נמנו על הקרבן, הרי הוא פסול אף אם נשחט בסתם, כיון שאין מי שיאכל קרבן זה, ופסח נפסל אם נשחט לשם אנשים שאינם יכולים לאכול ממנו כזית, כגון זקנים וחולים, כמו שנלמד לקמן (סה.) מלשון הפסוק (שמות יב ד) 'איש לפי אכלו'. ולכך ביארו שמדובר שיש מנויים נוספים

נעלים

אין הכוונה לנכרים אלא לישראל שלא מלו אותו כיון שמתו אחיו מחמת מילה, והן [-וישראלים ערלים אלו], פסולין מלאכול פסח, משום דכתיב 'וכל ערל לא יאכל בו' (שם יב מח).

ממעט

טמאים נמי פסולים מלאכול פסח[סו] שהרי הם אסורים באכילת קדשים, ובכרת הן נענשים על אכילתן.

הכא פשיטא נעבוד ממש קק אה"ת 19/06/2018

דהא חדא מחשבה הוא דאיכא - שהרי חשב רק מחשבה אחת, ששוחט לשם מי שאינו ראוי לשחוט עבורו[סז].

ריבה נמי נעבוד ממש

כלומר, מדובר אפילו בעבודה אחת, ומשנתנו שמבואר בה שאם שחט לשמו ושלא לשמו הקרבן פסול, היא דלא כרבי מאיר הסובר 'תפוס לשון ראשון', שהרי כאן המחשבה הראשונה היתה כראוי.

מידי מירים

כלומר, וכי ראיה היא זו מה שהמשנה לקמן עוסקת באופן שחשב שתי מחשבות בעבודה אחת.

פירש

המשנה לקמן ששנינו בה 'שלא לאוכליו', דבמחשבה אחת מיירי - שעוסקת באופן שחשב רק מחשבה אחת הפוסלת, ליכא לאוקומה - לא ניתן להעמידה אלא כשחשב כן בעבודה אחת.

ריבה

הדין הראשון דמיירי [-שעוסק] באופן שחשב שתי מחשבות, איכא לאוקומא - ניתן להעמידו בשני אופנים, אי - אם תרצה תוכל להעמידו אף בעבודה אחת, וממילא משנה זו היא דלא כרבי מאיר, שהרי הוא סובר 'תפוס לשון ראשון', ואילו מדין זה מוכח שאף בסוף דבריו אדם נתפס.

מי נשפי עבודים

ואם תרצה תוכל להעמידו באופן שחשב שתי מחשבות אלו בשתי עבודות ולא בעבודה אחת, וממילא ניתן להעמידו אף כרבי מאיר שבאופן זה הוא מודה שמחשבתו השניה מועילה.

סיכי דמי מי ממש נשפי עבודים

וכגון ששחטו לאוכליו על מנת לזרוק שלא לאוכליו, ואשמעינן - ולימדתנו המשנה דכשר הקרבן.

ומעמא מאי משום דמין מחשבת אוכלין

אין מחשבת פסול האוכלין - אין שחיטה לשם אלו שאין יכולים לאכול, וכגון חולה וזקן, פוסלת בזריקה, משום דבשחיטה הוא דכתיבי פסול זה של אוכלין, שנאמר 'לפי אכלו תכוסו', ולשון 'תכוסו' היינו תשחוט, כדמתרגמינן - כמו שאנו מתרגמים את לשון הפסוק (ויקרא ו ה) 'ושחט את בן הבקר' וגו', 'ויכום ית בר תורי'.

הכי גרסינן נעבוד ממש כגון נשחטו למטמא נפ מחשבת אוכלין פסול[סח]

ומחשבה זו מועילה לפסול אפילו כהאי גוונא [-באופן זה] דאמר לאוכליו ושלא לאוכליו.

מקשה אוכלין

כגון הכא, דנימנו בו גם אותם שאינם ראויים לאכול ממנו כזית וגם אחרים שראויין לאכול ממנו כזית, ושחטו את הקרבן לשם כולן, הקרבן כשר, ואין אומרים שחצי שחיטה כשרה וחציה פסולה, דהא כולה שחיטה נמי - שהרי השחיטה כולה, ואף חלק זה של הבהמה שנשחט 'שלא לאוכליו', משום אוכלין צריכה - נצרכת עבור אותם שראויים לאכול ממנו כזית לבדם, משום דאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה ראויה, ולכך גם למקצת שהם אוכלים זקוקים לכל מעשה השחיטה. ולקמן (סה:) מפרש מאי שנא - מה החילוק דמחמתו אם שחט לשמו ושלא לשמו הקרבן פסול כיון ששחטו במחשבת פסול, ואילו בשחיטה לאוכליו ושלא לאוכליו הקרבן כשר על אף ששחט גם לשם מי שאינו ראוי לשחוט עבורו.

ם:

מלא לשמו נעבוד ממש

אף אם חשב את שתי המחשבות הסותרות בעבודה אחת, הקרבן כשר, ומתניתין ניתן להעמידה בין שחשבן בעבודה אחת ובין שחשבן בשתי עבודות קאמר, והיינו, בין שחשבן בעבודה אחת, וכגון שחשב את שתיהן בשחיטה, שמחשבתו מכשר ליה - מכשירה את הקרבן, דהרי משום שחשב בשחיטתו על מקצת אוכלין שאינם ראויים לאכילת הקרבן, לא פסלי - הם אינם פוסלים את הקרבן, כיון שכל השחיטה נצרכת עבור אותם המקצת שכן ראויים לאכילת הקרבן[סט]. ובין שחשבן בשתי עבודות, וכגון ששחט לאוכליו וזרק שלא לאוכליו, דאף על גב דכולה זריקה היתה שלא לאוכליו, הקרבן כשר משום דאין מחשבת אוכלים פוסלת בזריקה, וכמבואר לעיל (ע"ב).

ומדקתני אף נעבוד ממש קתני ריבה נמי אף נעבוד ממש קתני

והיינו, דבשחיטה לשמו ושלא לשמו הקרבן פסול, משום דאף בגמר דבריו אדם נתפס, ועל כרחך שמשנה זו, בשיטת רבי יוסי היא שנויה, ולא בשיטת רבי מאיר הסובר תפוס לשון ראשון.

סיפא לף נעבוד ממש

אכן ברישא אימא לך, אי [-אם] רצונך לבאר כן, תוכל להעמיד שמדובר אף בעבודה אחת, ורבי יוסי היא שסובר שאף בגמר דבריו אדם נתפס, ולכן הוא פסול, ואי [-ואם] רצונך לבאר באופן אחר, תוכל להעמיד שבשתי עבודות קאמר ולא בעבודה אחת, ואף כרבי מאיר, דלשיטתו, אי חשבן בעבודה אחת, הקרבן כשר בלשמו ושלא לשמו, משום דתפום לשון ראשון, ומחשבתו הראשונה היתה לשמו.

פשיטא נשחט יומו הכשר

כגון שהפרישו קודם לכן ימים רבים, וקיימא לן דכשר לשלמים, כמו שהתבאר בפירקין [-בפרק] דלקמן (ע:)[ע], ואם שחטו לשם פסח פסול, משום דלאו זמניה - שאין זה זמנו להישחט, ואי לשם שלמים שחטו, הוא כשר. והסתפקה הגמרא, היכא דשחטו לקרבן זה קודם זמנו לשמו ושלא לשמו, מהו - מה דינו של קרבן זה[עא].

ממריבה למעשה

למילף [-ללמוד] מדין בנין אב, דקרבן זה פסול.

מין מוציאו מידי שלא לשמו

שנוכל לתפוס לשון אחרון לבדו, ובזה להכשיר את הנשחט שלא לשמו ולשמו.

אף שלא לשמו כו' מין מוציאו מידי לשמו

שנוכל לתפוס לשון אחרון, ובכך להכשירו.

שכן נוסג

שכן נוהג פסולו בכל הזבחים, או לפסול לגמרי בקרבן פסח ובקרבן חטאת, או רק לפסול את הקרבן מעלות לבעלים לשם חובה בשאר זבחים, כדתנן (זבחים ג.), 'כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרין', והיינו, שכשרים לענין שחייבים להמשיך לזרוק ולהקטיר את האימורים ולאכול את בשרן כדינם, ומכל מקום, 'לא עלו לבעלים לשם חובה', אלא עליהם להביא קרבן אחר תחתיו, 'חוץ מקרבן פסח וקרבן חטאת' שפסולין לגמרי. אלמא - הרי מוכח ממשנה זו, שנוהג פסול זה בכל הזבחים, הלכך כששוחט את הפסח שלא לשמו ולשמו, לא אתי - לא באה מחשבת לשמו, ומפיק לה מידיה לגמרי - ומוציאה לגמרי מידי מחשבת שלא לשמו, והפסח פסול.

מתקיף

בפסול דמחשבת לשמו בפסח שנשחט שלא בזמנו, שאינו נוהג אלא בקרבן פסח בשאר ימות

ציונים והערות

על הקרבן שיכולים לאכול כזית, אולם המחשבה היתה לשחוט לשם אלו שאינם יכולים לאכול כזית מהקרבן. והרא"מ הורוויץ (נמוק' שם) כתב ליישב כוונת רש"י במה שכתב 'ואין בו מנויין אחרים', שאכן מנויים על הקרבן גם אחרים שראויים לאכול ממנו כזית, אולם מחשבתו של השוחט אינה עליהם כלל. **סו. היינו** כשבא בטהרה, אולם אם רוב הקהל טמאים, מקריבים את הפסח בטומאה ומותר לטמאים לאכול ממנו, שהרי כל עיקרו לא בא אלא כדי שיאכלוהו. ע"פ משנה (לקמן עו:). **סז. תמה** הרא"מ הורוויץ (נמוק"י), לדברי רש"י מה ההכרח מהמשנה לקמן למשנתנו, הרי לקמן מדובר שחשב רק מחשבה אחת [או שחשב רק לאוכליו או שחשב במחשבה אחת ששוחט לאוכליו ושלא לאוכליו], ולכך בודאי חשבה בעבודה אחת, ומה ההכרח לומר שגם במשנתנו שעוסקת באופן שחשב שתי מחשבות [שקודם חשב ששוחט לשמו ושוב חשב ששוחט שלא לשמו], מדובר באופן שחשב את שתיהן באותה העבודה. **סח. רש"י** בא להדגיש שכך היא הגירסא בגמרא, ולא כגירסא שהביא הדקדוקי סופרים (הערה ז) 'הא בעבודה אחת פסול'. **סט. וכפי** שהתבאר לעיל (ע"ב), שאף לאוכליו לבדם צריך את כל השחיטה, שהרי 'אין שחיטה לחצאין'. **ע. ראה** בצל"ח (נדפ"י) שהעיר על דברי רש"י, שמשמעות דבריו שכוונתו לקרבן פסח ששחטו קודם זמנו וכפי שביארו התוספות (ד"ה נשמר), אולם מה שציין רש"י לסוגיא לקמן היינו הסוגיא של מותַר הפסח, והיינו קרבן פסח שעבר זמנו ונשחט, ואילו הסוגיא העוסקת בקרבן פסח שנשחט קודם זמנו היא במסכת זבחים (ט:), עיי"ש. **עא. וכן** פירשו התוספות (ד"ה נשמר), שמדובר באופן שהפרישו לפני פסח, ושחטו לפני זמן שחיטתו. והוסיפו התוספות, שההכרח לפרש כך הוא, משום שפסח שעבר זמנו יש ספק בגמרא לקמן (מד.) האם לאחר זמן שחיטת הפסח נעקר שם פסח מהקרבן מאליו. אמנם המאירי (ד"ה פסח) כתב, שמדובר באופן שהפריש בהמה לקרבן פסח ואבד פסחו והפריש אחר תחתיו, ולאחר הפסח מצא את הראשון ושחטו, אם שחטו לשם פסח הוא פסול, אולם אם שחטו שלא לשמו כשר. וראה בהערה בביאורי הפשט על דברי הגמרא בסמוך, שהובא המשך דברי המאירי.

השנה, וכיון דקיל - שמחשבת פסול זו היא קלה, שאינה נוהגת בכל הזבחים, **אתי** - באה מחשבת **שלא לשמו ומפיק ליה מידיה** - ומוציאה מידי מחשבת לשמו.

מסיקנ דלמ ממר

דאף על גב דהיכא [-שבאופן] **דלא אמר ברישא לשמו, ואמר** רק **שלא לשמו**, הקרבן **כשר**, **היכא דאמר** בתחילה ששוחט לשמו, הקרבן **פסול**.

דהמ שלמ לאוכליו פסול

ואף על גב דסתמיה - שסתמו של הקרבן **לאוכליו קאי** - עומד להישחט לשם אוכליו, **אתי** מחשבת **שלא לאוכליו ומפיק ליה מסתמיה** - ומוציאה מסתם זה. ולכך, **כי אמר ברישא** [-בתחילה] ששוחט **לאוכליו**, **והדר** - ושוב חזר וחשב ששוחט **שלא לאוכליו, לא אתי** מחשבת **שלא לאוכליו, ומפיק ליה** [-ומוציאה] **מידי** מחשבת לאוכליו, ולכך הקרבן **כשר**.

סכי סממ

ומי דמי סתמא דלאוכליו - מה שסתם קרבן פסח עומד להישחט לשם אוכליו, **לסתמא דלשמו** - למה שסתם קרבן פסח עומד להישחט לשם פסח, דמחמת השוואה זו **תילפינהו מהדדי** - תלמד מזה לזה, **הרי התם** - שם, בענין שחיטה לשמו, **הסתמא דלשמו אלים טובא** [-חזק מאד], **דכל כמה דלא איעקר ליה שם פסח מיניה** - שכל זמן שלא חשב במפורש ששוחט שלא לשמו, **סתמא לשמו קאי** - הוא עומד להישחט לשם פסח, **ואפילו הכי**, כי [-כאשר] **אמר** ששוחט **שלא לשמו, מפיק ליה מסתמיה** - הוא משנה ממה שעומד בסתם להישחט לשמו, והקרבן כשר, **והלכך כי אמר לשמו ברישא** [-בתחילה], **נמי יליף מיניה** - גם כן ניתן ללמוד ממחשבה זו, **דאתי** - שבאה מחשבת **שלא לשמו, ומפיק ליה מידיה** - ומוציאה מידי מחשבה זו ומכשירה את הקרבן, משום **דלא שאני לן** - שאין לנו לחלק, **בין היכא דאמר מהיכא דלא אמר** - בין אופן בו חשב מתחילה ששוחט לשמו לאופן שלא חשב כן במפורש, שהרי בכל אופן הוא עומד להישחט לשם פסח. **אבל** מחשבת **לאוכליו, מי אלים סתמא דידיה דסתמא ליקו להני אוכלין** - האם ה'סתם' חזק כל כך לומר שסתמו של הקרבן עומד להיות נשחט לשם אלו שנמנו עליו לאוכלו, **הא** - הרי אותם שמנויים עליו ועומד להיות נשחט לשמם, **אי בעי מימשכו הני מיניה** - אם ירצו הם יכולים למשוך את ידיהם מקרבן זה, **ומוברין אותו לחבורה אחרת** שיתמנו עליו, ושוב לא יהיה עומד להישחט לשם אותם המנויים עליו עכשיו[עב].

דמן נמנין עליו ומוסכין ידיהן ממנו עד שישמט

הבא לִמָּנוֹת עליו, יִמָּנֶה, **והרוצה** למשוך את **ידיו ממנו** לאחר **שכבר נמנה עליו, מושך**, אם לא נשחט עדיין. **הלכך, לא אלים סתמא דלאוכליו** - אין 'סתם' זה שקרבן פסח נשחט לאותם המנויים עליו לאוכלו, חזק כל כך, שהרי ניתן לבטל את המינוי. **ואף על גב דאתיא מחשבת שלא לאוכליו ומפקא ליה מסתמא ופסל ליה** - שמחשבת שלא לאוכליו באה ומוציאה ממה שסתמו עומד להישחט לשם אוכליו, אולם **שאני לן היכא דאמר לאוכליו ברישא** - שונה האופן בו חשב בתחילה ששוחט לשם אוכליו ולאחר מכן חשב ששוחט שלא לאוכליו, **מהיכא דלא אמר** - מאופן בו לא חשב מתחילה ששוחט לאוכליו, אלא חשב רק ששוחט שלא לאוכליו, משום **דהתם** - שם, באופן שלא חשב מתחילה לאוכליו, **טעמא** - הטעם שמחשבת שלא לאוכליו מבטלת את הסתם שעומד להישחט לאוכליו, **משום דלא אלים סתמיה הוא** - הוא משום שאין סתמו חזק כל כך, **ואיכא למימר** - ואפשר לומר בזה, **אימשכו להו קמאי** - שמשכו הראשונים את ידיהם מקרבן זה, **ואימנו עליה חולה וזקן** - ונמנו עליו רק חולים וזקנים שאינם ראויים לאכול ממנו, ונמצא **דאישתחיט כוליה** - שכל הבהמה נשחטה רק **שלא לאוכליו**, ולכך יש לפוסלה. **וכי אמר** - ומה שאמר התנא, שאם שחט **לאוכליו ושלא לאוכליו** הקרבן כשר, על אף שמחשבת שלא לאוכליו באה להפקיע מה שחשב במפורש ששוחט לאוכליו, הוא משום דהוו להו **מקצת אוכלין** - שהיו מקצת המנויים עליו ראויים לאכול כזית מהקרבן, וכיון ששחט אף לשמם, **לא פסלי** - אותם שאינם ראויים לאכול כזית מהקרבן אינם פוסלים אותו, שהרי אף אוכליו לבדם צריכים את כל השחיטה.

סכי גרסינן פסח ששמטו בשמל ימות סשנה בשינוי בעלים מהו

ולא גרסינן לשמועע.

אם **שחטו** לקרבן הפסח **סתם** ולא חשב לשמו ולא שלא לשמו, אלא שחט **בשינוי בעלים**, כלומר, שקרבן זה, **של ראובן היה, ושחטו לשם שמעון, אבל לא שעקר שם פסח ממנו** על ידי מחשבה במפורש ששוחט שלא לשם קרבן פסח.

כשינוי קודש

שינוי קודש היינו מחשבת **שלא לשמו**.

שינוי בעלים פוסל

מחשבת שינוי בעלים פוסל בקרבן **פסח בזמנו** לגמרי, **וכן בחטאת** מחשבת שינוי בעלים פוסל לגמרי, ואילו **בשאר זבחים**, מחשבת שינוי בעלים **מונען מלעלות לשם חובה, וכל תורת שינוי קודש עליהן**, כמבואר **בשמעתא קמייתא דזבחים** - בסוגיא הראשונה במסכת זבחים (ג.).

פסולו בגופו

שהרי מחשבתו היא **על עצמו** של קרבן.

ושמו בשמל עבודות

אם **שחט או** קיבל דמו (**או** זרק **או הלך**) [**או הלך או** זרק][עד] **שלא לשמו**, הקרבן **פסול**, משום **דבכל ארבע עבודות** הנעשות **בדם**, אם חשב בהן שלא לשם פסח, **ילפינן ליה לפוסלה** - אנו לומדים לפסול את הקרבן, **בפרק קמא דזבחים** (ז:), דין **שחיטה** נלמד מלשון הכתוב (שמות יג ח) 'ואמרתם **זבח פסח** הוא לה'', **שתהא זביחתו לשם** [-לשהא] דין **שאר העבודות** נלמד מלשון הכתוב (דברים טז ו) 'ועשית **פסח** לה' אלהיך', והיינו, **שיהו כל עשיותיו** של הקרבן **לשם פסח**.

סא.

ושנו לממר מיפס

שאם **מת, בנו מביא** את **קרבן אביו. ואם** כשהביאו הבן **שחטו שלא לשמו, לא עלה לשם חובה, ואחריות הקרבן מוטל על נכסי המת, וצריך** הבן **להביא** קרבן **אחר** מנכסי המת תחת הקרבן שנפסל. וכן ישנו לפסול זה **בקרבן צבור כקרבן יחיד**.

סכל נשינוי נעלים

מחשב בדבר אחר הוא ולא בגוף הקרבן. וכן **אינו בארבע עבודות**, שהרי **בשאר זבחים דלאו** [-שאינם] **פסח, דלאו עיקרן לאכילה אתי** - שעיקר הבאתם אינו לשם אכילה **אלא לכפרה, לא שייך** פסול מחמת **שינוי בעלים אלא בזריקה**, שהרי **אין** לו **בקרבן אלא כפרתו, וכפרה ליתא אלא בזריקה, וכי מרבינן שאר עבודות לפוסלה בשינוי בעלים בפרק קמא דזבחים** (ד.), **לא מרבינן אלא שוחט להתכפר אחר בזריקת דמו, או מוליך או מקבל** על מנת **לזרוק לשם אחר או שזרק ממנו לשם אחר. אבל שוחט לשם אחר**, וכוונתו **שתהא השחיטה לבדה לשם אחרים, אבל בשעת שחיטה אין דעתו** על **הזריקה אלא** שתהיה לשם **בעליו, כשר** הקרבן. **והכי אמרינן התם** (י.), **אמר רב אשי**, יש לדון קל וחומר, **ומה אם במקום שאמר הריני שוחט לשם פלוני**, דהקרבן **כשר**, מכל מקום, אם **יזדמנו** לזרוק **לשם פלוני**, הקרבן **פסול, מקום שאם אמר כו'. שמע מינה מיהא** - הרי שעל כל פנים מוכח מלשונו של רב אשי, **דאין מחשבת שינוי בעלים** פוסלת **בשאר עבודות** מלבד בזריקה, **אלא אם כן מחשבין באחת מהן על מנת לזרוק** בשינוי בעלים. **אבל בשינוי קודש**, אם **שחט שלא לשמו, פסול**, משום **דכתיב** (ויקרא ג ו) 'ואם **זבח שלמים** קרבנו', ודרשו חכמים (סס ד.) מלשון הכתוב, שתהיה **הזביחה לשם שלמים. וכן בחטאת** דרשו חכמים כן (סס ה.) מלשון הכתוב (ויקרא ד לג) 'ושחט **אותה לחטאת**'. **וכן** לגבי **פסח** דרשו חכמים (סס ז:) מלשון הכתוב (שמות יג ח) 'ואמרתם **זבח פסח הוא**', שצריך שתהיה זביחתו לשם פסח.

ומיהו **ודאי פסח** שעיקרו **לבעליו ליאכל בא**, אם **שחטו שלא לשם בעליו** אלא כדי **להאכילו למנויין אחרים, הוא פסול**[עה], **כדקתני מתניתין** - כמו ששנינו במשנה בסמוך, שאם **שחטו שלא למנויו פסול, ועל כרחך שבחישב** שלא **למנויו השחיטה לחודא** [-לבדה] **קאמר, ולא** שחשב בשחיטה **על מנת** לזרוק שלא למנויו, ומוכח כן **מדאיפלגו בה אמוראי** - ממה שנחלקו אמוראים

ציונים והערות

עב. התוספות רי"ד (ד"ה המס) הוסיף, שמחשבת לשמו אינה נעקרת בחייה של הבהמה אלא אם בשעת שחיטה יחשוב במפורש ששוחט לשם שלמים, אולם מחשבת לאוכליו נעקרת אף בחייה של הבהמה אם המנויים משכו ממנה את ידיהם. **עג. לכאורה** יש לפרש את שיטת רש"י שאין גורסים 'לשמו' בספק זה, שהטעם שקרבן פסח שנשחט שלא בזמנו שלא לשמו כשר, הוא משום שאמנם סתמו עומד להישחט לשם פסח, אולם המחשבה שלא לשמו עוקרת את שם 'פסח' מהקרבן. וכאן הסתפקה הגמרא, האם שחיטה בסתם [-שלא לשם פסח או לשם קרבן אחר] אך לשם בעלים אחרים היא כשחיטה שלא לשמו שעוקרת את שם 'פסח' מהקרבן. אולם אם חשב במפורש ששוחט לשם פסח, לא תועיל מחשבת שינוי בעלים לעקור שם פסח מהקרבן, וממילא הקרבן יפסל ככל פסח שנשחט לשמו שלא בזמנו. וראה בהמשך דבריו שתמה על ביאור זה. שפת אמת (ד"ה ויגעש - הגני). **עד. הגהות** וציונים על פי גליון. **עה. ראה** בשפת אמת (נרס"י) שהאריך לדון בביאור דברי רש"י.

בגמרא (ע"ב) בדין שחטו למולין - לשם ישראלים שמהולים כדין, על מנת שיתכפרו בו ערלים שאסורים באכילת הפסח, מכלל - ומשמע ממה שנחלקו בדין זה, דדין שחטו לערלים דשנינו במתניתין, במחשב על השחיטה עצמה קאמר. ודין ח"ל ששנינו שאם שחט שלא למנויו הוא פסול, על כרחך דומיא דלערלים - מדובר באופן הדומה לדין השוחט לשם ערלים, כלומר שבשחיטה חשב ששוחט לשם ערלים או שלא למנויו, דהא גבי חדדי קתני להו - שהרי נשנו שניהם באותה המשנה, ואין לחלק ביניהם.

ומינו לגמר מיפה

אין פסול מחשבת שינוי בעלים לאחר מיתה, משום דאין שם בעליו עליו עוד, מאחר שמת בעליו, ולכך אם שינה את שמו, כשרים.

ומינו נגעול

דהרי לשם מי ישנה אותו ושלא יהא אותו אדם בעליו של הקרבן, אם לשם נברים יחשוב שמקריבו, לא מיפסיל הקרבן, כדאמרינן התם (זבחים ד:) ולקמן בשמעתין [-בסוגייתנו] (ע"ב), דאין שינוי בעלים פוסל אלא אם כן שינהו לשם מי שמחויב בפרה כמותו, משום דפסול שינוי בעלים יליף - גלמד מלשון הכתוב (ויקרא ז ד) 'ונרצה לו לכפר עליו', ודרשו חכמים (לקמן סב.) 'עליו ולא על חבירו', אלמא - הרי שמוכח מלימוד זה ששינוי בעלים פסול בחבירו דומיא דידיה [-הדומה לו] ומחויב בכפרה כמותו, ואי לא - ואם אינו מחויב בכפרה כמותו, לא פסיל - לא נפסל הקרבן בזה.

ואף על גב דפרכי

ואף על פי ששתים מהנך פירכי - מפירכות אלו שהובאו על דברי רב פפא.

לאו דווקא

כלומר, לאו פירכי נינהו - ניתן ליישב פירכות אלו, וממילא אינם פירכא וסתירה לדברי רב פפא, תרתי מיהא דווקא - אולם שתי פירכות אחרות הם כן דווקא כפי שאמר רבא, ומפרש ואזיל הי תרתי לאו דווקא - והגמרא ממשיכה ומבארת אלו פירכות הן דווקא ואלו אינן דווקא.

ולרב פנחס

בפרק קמא דזבחים (ז:) אמרה - אמר את דבריו, לגבי מחלוקת עם רבא שם.

יש בעלים לגמר מיפה[עז]

ואם שחטו לשם בעלים אחרים, צריך היורש להביא קרבן אחר תחתיו.

כמי שמין לו בעלים

כמי ששחטו בזמנו שלא לשם בעלים, שבאופן זה נפסל הקרבן.

מוסיף רש"י, ואני שמעתי בביאור הפירכא 'ואינו בארבע עבודות', שמחשבת שינוי בעלים אינו פוסל בזריקה, כדאמרינן (לקמן ע"ב) שאין מחשבת אוכלים פוסלת בזריקה.

אולם רש"י דוחה ביאור זה, ואי אפשר לומר כן, משום דמחשבת שלא לאוכליו מדובר על זקנים וחולים שמנויין עליו הן, ובשחיטה הוא דגלי רחמנא - ודווקא לגבי השחיטה גילתה התורה שפוסלת מחשבה זו ולא בשאר עבודות[עח], אבל מחשבת שלא למנויו דהיינו שינוי בעלים, כל עיקרה בזריקה הוא, כדיליף לקמן בשמעתין - כפי שנלמד בסוגיא לקמן (סב.) בזריקה (וכפר) [מלשון הפסוק (ויקרא ו ד) 'ונרצה לו לכפר עליו'][עט], ודרשו חכמים שיכול לכפר רק עליו ולא על חבירו.

ציונים והערות

עו. והתוספות (ד"ה ויצאו) הוסיפו, שאפשר שכיון שפסול של שינוי בעלים נלמד מלשון הפסוק (ויקרא ו ד) 'ונרצה לו לכפר עליו', ודרשו חכמים (לקמן סב.) 'עליו ולא על חבירו', לא שייך פסול זה במת, כיון שכבר אינו בן כפרה גמורה, אלא שיש חיוב להביא את הקרבן מנכסיו, וכן כתב רש"י להלן (ד"ה ממי). וראה שם בתוספות בהמשך דבריהם, שלפי ביאור אחר מותר אף לכתחילה לשחוט שלא לשם הבעלים. **עז. לפנינו** הגירסא היא "יש שינוי בעלים לאחר מיתה', אולם רש"י גרס כלשון הגמרא בזבחים (ז:) "יש בעלים לאחר מיתה'. **עח. שהרי** דין זה נלמד (ע"ב) מלשון הפסוק (שמות יג ד) 'איש לפי אכלו תכוסו על השה'. **עט. כך** הגיה הבארות המים (נדפ"י), והוא על פי דברי הגמרא לקמן (סב.).

אוצר החכמה

סא.

לאוכליו ושלא לאוכליו כשר

דמקצת **אוכלין** - שמקצת מחשבת שלא לאוכליו **לא פסלי**, ולקמן (סג:) **מפרש טעמא**[א].

ממרס בדמו

הטעם שצריך למרס בדמו **שלא** יקרוש, **כדי שיהא ראוי לזריקה**[ב].

ומה מרק

אם נזרק הפסח קודם לתמיד כשר, **דאף על גב דאמרן** (לעיל נט.), **יאוחר דבר שנאמר בו גם 'בערב'** (דברים טז ו), **וגם 'בין הערבים' וגו'** (שמות יב ו), דהיינו פסח, לדבר שנאמר בו רק 'בין הערבים' (במדבר כח ד), דהיינו תמיד, דין זה אינו אלא למצוה, אבל בדיעבד **לא מיפסיל בהכי** אם הקדים את הפסח לתמידו[ג].

מכסה

'מכסת' הוא **לשון מנויין, כמו** שנאמר **'את מכסת הערכך'** (ויקרא כז כג), שמשמעותו, סכום דמי ערכו[ד].

סורסי

סורסי הוא לשון **ארמי. וחכמי האומות** קורין לו **'לינגא שורייא'** - לשון סורית[ה].

כוס

'כוס' בארמית הוא **שחוט, למימרא** - ללמדנו **דבשעת שחיטה צריך להתכוין למנויו.**

לפי אכלו

הפסח נשחט **על הראוי לאכול, פרט** לחולה ולזקן שאינם יכולים לאכול כזית, ופרט **לערל** שאסור לאכול בפסח[ז], **ואפילו** אם הן **מנויין**[ח].

סא:

שחטו

שחט את הפסח כדינו **על מנת להאכילו** למולין שהם **מנויין** עליו, **אבל** חשב בשעת השחיטה על מנת **שיתכפרו בו בוריקתו אנשים ערלים, או מנויין** - בין שאותם ערלים שחשב עליהם הם מן המנויים על הפסח, **או שאינן מנויין** - ובין שהם אינם מנויים עליו[ט].

מין משהנח ערלים בזריקה

לא מהני - מחשבת ערלים אינה מועילה לפסול בזריקה. **וטעמא מפרש לקמיה** - וטעמו של רבה מפרשת הגמרא להלן.

מנח ממינח לה כו'

רישא דברייתא - בפתיחת הברייתא מובא הכתוב 'וכל ערל לא **יאכל בו'** (שמות יב מח).

כמי שכורת הכשרין עמו

שאם נמנו עליו [-על פסח אחד] גם מולין וגם **ערל שמתו אחיו מחמת מילה**[י], **ושחט** את הפסח **לשם כולם**, יכול **יפסל** הפסח בגלל שנשחט גם לשם ערל.

סומיל ומומשה פוסלת

אם שחטו לטמאין, הפסח פסול. **דבעינן** - שצריך לשחטו **על הראוי לאוכלו, כדכתיב** (שמות יב ד) **'איש לפי אכלו תכוסו** על השה', והכתוב מדבר על שעת השחיטה, שכן 'תכוסו' היינו **'תשחטו'** בלשון סורסי. כן פירש רבי בברייתא (לעיל ע"ב). ולפי **תנא קמא דלית ליה** - שאינו דורש את 'תכוסו' בלשון **סורסי**, המקור לכך שהכתוב 'איש לפי אכלו' מדבר על שעת השחיטה, הוא משום **דבתריה כתיב** - שבכתוב שאחריו נאמר **'ושחטו אותו'** (שם יב ו)[יב].

ופלה פוסלת

מהאי טעמא נמי - מאותו טעם שהובא לעיל (ד"ה הומיל) לענין מחשבת טמאים, גם מחשבת ערלים פוסלת, **דראוי לאכילה בעינן** - שצריך לשחוט את הפסח עבור הראוי לאכילה, וערל אינו ראוי לאכילה.

מה טומאה לא פשה בה מקצת טומאה

כגון שאם שחט **לטמאים ולטהורים** כשר, שאין זה אלא מקצת טומאה.

ככל טומאה

אין דינו של הנשחט לשם מקצת טמאים **כאילו נשחט כולו רק לשם טמאים. ולקמן** (שם.) **פריך** - מקשה הגמרא, **מאי שנא טומאה דפשיטא ליה ומאי שנא ערלה דמספקא ליה** - מדוע במחשבת טומאה פשוט לתנא שאין מקצת טמאים ככל טמאים, ואילו לענין מחשבת ערלה מסתפק התנא ונזקק ללומדו מטומאה.

חמן פוסל

שחטו [-את הזבח] **על מנת לאכול הימנו כזית** חוץ **לזמנו**[יג], **נעשה כולו פיגול**, והאוכל ממנו חייב כרת. **והיינו** מחשבת **'מקצת זמן', שלא חישב אלא על כזית הימנו**, ועשאו הכתוב ככל זמן, שכל הקרבן נעשה פיגול. **כדכתיב** - ודבר זה אנו לומדים מהכתוב (ויקרא ז יח) **'ואם האכל יאכל** וגו' מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה', **ותניא בתורת כהנים** (צו פרשתא ח ה"ח) **ובזבחים** (כט.), **כוף** [-הַטֵּה] **אזנך לשמוע, שבמחשב** בשעת עבודות הזבח על

ציונים והערות

א. **הגמרא** להלן (שם) מבררת מה טעם החילוק שלשמו ושלא לשמו פסול ואילו לאוכליו ושלא לאוכליו כשר. ולעיל (ס. ד"ה מקצת) פירש רש"י הטעם שלאוכליו ושלא לאוכליו כשר, משום שאף כזית אחד אי אפשר לאכול בלא שחיטה, ולכן הרי זה נחשב שכל השחיטה היא בעבור אותו כזית שיאכל כדין. ב. **ראה** בילקוט ביאורים האם דם קרוש פסול לזריקה, או שרק לכתחילה צריך שלא יהיה קרוש. ג. **בחידושי רבי** שמואל (סי' יד סק"ח) ובעבודת הפסח (עמ' פג ד"ה ומש, נשם הגרי"מ פיינשטיין) כתבו, שברש"י כאן מבואר שלא כדברי השאגת אריה (סוף סי' יז ד"ה וכזה) והאור שמח (ק"פ פ"ח ה"ד), שפירשו שדין 'יאוחר דבר' לא נאמר אלא על השחיטה, ולא על הקדמת הזריקה של התמיד לזריקת הפסח, שכן לדבריהם לא היה רש"י צריך לבאר שהטעם שאם הקדים זריקת הפסח לתמיד הוא משום ש'יאוחר דבר' אינו אלא למצוה, ואת זה היה לו לבאר על דברי המשנה שאם שחטו קודם לתמיד כשר, אלא מוכח שהוא סובר שגם הקדמת הזריקה של התמיד לזריקת הפסח הוא מדין 'יאוחר דבר'. וכבר דייק כן המרומי שדה (ד"ה ומש). וראה שם שביאר שמחלוקת תנאים היא בקידושין (מ:), האם 'ושחטו אותו' (שמות יב ו) האמור בפסח מדבר דווקא על השחיטה, או על כל עשיות הפסח כולל הזריקה, וביאר שם מנין ידע רש"י שסוגייתנו סוברת שזה נאמר על כל עשיות הפסח. ד. **כתר** יונתן (שם). ה. **אוצר** לעזי רש"י. וכן מבואר בתוספות (ב"ק פג. ד"ה לשון, ב"ב ג: ד"ה לפורייא) וערוך (ערך סרס ג), שהיא ארמית שהיתה מדוברת בסוריא, ונקראת סורסי על שם סוריא. ורש"י בסוטה (מט: ד"ה לשון) כתב, שנראה לו שלשון סורסי הוא לשון גמרת הירושלמי. ו. **בעבודת** הפסח (סי' יד סק"ח) כתב, שמלשון רש"י כאן משמע כדברי המקדש דוד (קונטרס מעניני קדשים ס"ד אות ג), שעיקר מחשבת שלא למנוייו הוא שלא חשב לשם המנויים, ולא דווקא באופן שחשב לשם אחרים, ולכן גם אם לא אמר ששוחט לשם חבורה אחרת, אלא שאמר שאינו שוחט לשם המנויים, פסול. אלא שהעיר, שעדיין צריך ביאור לשון רש"י 'שצריך להתכוין למנויו', הלא גם אם שוחט בסתמא ללא כל מחשבה הרי זה כשר, משום שמסתמא השחיטה היא לשם מנוייו [כמבואר במקדש דוד (שם)]. ז. **ראה** עוד ברש"י להלן (ע"ב ד"ה הומיל), שאף טמא הוא בכלל שלא לאוכליו. ח. **ביאר** בעבודת הפסח (עמ' פו), שכוונת רש"י לבאר, שהפסול של שלא לאוכליו הוא לא מטעם שמכיון שאינם ראויים לאכילה לא חל המינוי שלהם, אלא שאף שהם מנויים הפסח פסול מכיון שאינם ראויים לאכילה [ולא כפי שביאר בחידושי הגר"ח (קונטרס פסחים פ"ג ה"ו - הנמצא) בדעת הרמב"ם, שבערל המינוי שלו אינו חל כלל. ראה בילקוט ביאורים להלן (שם. בענין מי שמינו יכול לאכול הפסח מינויו חל)]. ט. **מלשון** רש"י כאן משמע שגדר מחשבת שלא למנוייו הוא, שאותם שאינם מנויים יאכלו את הפסח. אולם כתב בחידושי מרן רי"ז הלוי (הל' קרבן פסח עמ' נב), שאין הכוונה שחושב על מעשה האכילה עצמה, כמו במחשבת פיגול שהמחשבה היא לאכול את הזבח לאחר זמנו, שמחשבה כזו על האכילה עצמה לא מצאנו אלא בחוץ לזמנו וחוץ למקומו בלבד, אלא הכוונה היא שבקרבן פסח יש דין של 'מינוי', דהיינו שצריך שלכל אחד מהמנויים יהיה בעלות על אכילת בשר הפסח, ומחשבת שלא למנוייו היינו שהוא שוחט על מנת שהבעלים על האכילה הם אנשים שאינם מנויים עליו [וזה כעין מחשבת שינוי בעלים, אלא שבשינוי בעלים המחשבה היא לשנות את הבעלים של כפרת הקרבן, וכאן המחשבה היא לשנות את הבעלים של אכילת הקרבן. ביאור הדברים, שבשאר הקרבנות די שיהיה לבעלים זכות כפרה בקרבן, ולא צריך שיהיה להם בעלות ממונית בבשר הקרבן, כמו שמצאנו בבהמה של קרבן תודה שהזיקה, שבשרה מוחלט ועובר לבעלותו של הניזק, ומבואר בגמרא (ב"ק יג:), שאף שהניזק אוכל את בשר התודה, המזיק מתכפר בה, משום שעל הכפרה הוא נשאר בעלים, אמנם בפסח צריך שיהיה לבעלים זכות ממונית לאכילת הבשר]. י. **בפתח** הבית (לעיל ע"ב נמוס' ד"ה שמטו) הקשה, כיצד ניתן לומר שרבה מכשיר גם בחשב על ערלים שאינם מנויים, הלא מחשבת שלא למנוייו היא שינוי בעלים [כמבואר בתוספות לעיל (שם)], ובשינוי בעלים הדין הוא שמי שחשב בשחיטה על מנת לזרוק לשם אחרים פסול [כמבואר ברש"י לעיל (ע"ב ד"ה הנך)]. ותירץ על פי המבואר בגמרא להלן (שם.) ששינוי בעלים אינו נוהג אלא אם חשב לשם מי שהוא בר כפרה באותו קרבן, ולפיכך ערלים שאינם יכולים להקריב פסח אין בהם פסול שינוי בעלים. והאור חדש (נרש"י) כתב, שמה שכתב רש"י 'או מנויין או שאינן מנויין', כוונתו שיש שני פירושים במחלוקת רבה ורב חסדא, לפי הסלקא דעתך המחלוקת היא בערלים מנויים [ובערלים שאינם מנויים לדברי הכל פסול או לדברי הכל כשר], ולפי המסקנא המחלוקת היא בערלים שאינם מנויים. ובענין המבואר ברש"י שמינוי של הערל חל, אף שאינו יכול לאכול מהפסח, ראה מה שהובא בענין זה על דברי רש"י להלן (שם. ד"ה נהמי). יא. **המנחת** יצחק (ח"ג סי' מט) ביאר, שלפיכך פירש כאן רש"י שמדובר בערל שמתו אחיו מחמת מילה, משום שאם מדובר במומרים שלא מלו, לא מסתבר שישראל כשרים נמנו עמהם לפסח, שהלא הדבר מפורסם שהם מומרים, לכן פירש שמדובר בערל שמתו אחיו מחמת מילה, ולא נודע ברבים שהוא ערל ונמנו עמו. והקשה בהעמק שאלה (שמלמת י אות ג), מדוע רק כאן פירש רש"י שמדובר בערל שמתו אחיו מחמת מילה, ולא על 'ערלים' שכתוב במשנה [ואמנם בדקדוקי סופרים (אות ס) כתב שהתיבות 'שמתו אחיו מחמת מילה' אינן מופיעות ברש"י כתב יד כאן. ובמנחת חזקיה (עמ' נ) העיר, שהרי רש"י פירש את המשנה לעיל (ס.), ושם (ד"ה לערלים) כתב גם על הדין של משנתנו שמדובר בשמתו אחיו מחמת מילה]. ותירץ, שרש"י סובר שאת הדין שמקצת שלא לאוכליו אינו פוסל לומדים מסברא, כמבואר בגמרא להלן (שם:), ולא מהדרשה המובאת בסוגייתנו לענין ערלה [ולא כמו שכתבו התוספות (להלן שם ד"ה מה) שאת כל מקצת אוכלין לומדים מהכתוב של מקצת ערלה], והוקשה לרש"י, שלכאורה גם ערל הוא בכלל שלא לאוכליו, ומדוע צריך לימוד מיוחד. ולפיכך פירש, שאמנם ערל שיכול למול וטמא שיכול לטבול הרי הם כמו חולה וזקן, והם נחשבים לכל הפחות בני אכילה, אבל ערל שמתו אחיו מחמת מילה הוא אינו בכלל שלא לאוכליו, ואינו פסול אלא משום 'וכל ערל', ומכיון שאינו בר אכילה כלל היינו סבורים לומר שאף מקצתו פוסל. יב. **כתב** החתם סופר (נסוגי' דמולין ועלים), שהטעם שרבי לא רצה ללמוד מהכתוב 'ושחטו אותו' משום שזה נכתב במרחק של שני פסוקים מהכתוב 'איש לפי אכלו', וסובר רבי שמקרא נדרש לפניו ולא לפני פניו [וציין שבמסכת שבת (נג:) משמע שרבי לא דורש לפני פניו], לפיכך הוזקק לדרוש בלשון סורסי, אבל חכמים סוברים שמקרא נדרש לפניו ולפני פניו. יג. **היינו** לאחר שנגמר זמן אכילתו, כל זבח לפי דינו, שלמים לאחר שני ימים, ושאר זבחים לאחר יום

מנת לאכול מזבחו ביום השלישי הכתוב מדבריד, **וכתיב** - וממה שכתוב בלשון 'האכל יאכל' אנו לומדים ששיעור המחשבה לפסול את הזבח הוא בכזית, שסתם **אכילה בכזית.**

פסול **ערלה וטומאה אינה נוהגת בשאר זבחים כמו בפסח, שכן ערל וטמא משלחיןטז קרבנותיהן** להקרבה, ו[19/06/2018]**אינם** יכולים לאכול מהזבח, **דלא מעכבא בהו** - שבכל הקרבנות [מלבד פסח] לא מעכב **אכילת הבעלים.**

ערלה לא הותרה מכללה, שאין שום קרבן שהוא **נאכל לערליםיז, דילפינן ביבמות** (עד.) **דערל אסור** לאכול **בכל הקדשים, דאתי** - שזה נלמד **בקל** [אוצר החכמה] **מפסח הקליח** שאסור לערל, כל שכן שאר הקדשים החמורים יותריט. ופסול 'זמן' נמי - גם כן **לא הותר לשום קרבן לאוכלו חוץ לזמנו** - לאחר סוף זמן אכילתויט. ואילו **טומאה הותרה מכללה, כדמפרש לקמן** (סג:) **שהפסח שבא בטומאה,** כגון שהיו רוב הציבור טמאים, אף **נאכל בטומאה.**

מלמד לומר זאת

בתחילת הפרשה נאמר 'זאת חקת הפסח' (שמות יב מג), **וכתיב בהיא פרשתא** - וכתוב באותה פרשה, 'כל ערל לא יאכל בו' (שם יב מח), לפיכך דורשת הברייתא את התיבה 'זאת' על הדין של ערל.

מאי זאת

היכי - כיצד **משמע** מתיבת **'זאת'** דהערל **אינו פוסל בני חבורה הבאין עמויכ.** אלא **על כרחיך** צריך לפרש, **דמילתא אחריתי קאמר** - שכוונת התנא לומר דבר אחר, **והכי קאמר** - וכך ביאור דברי יכול יפסול בני חבורה הבאין עמו, **תלמוד לומר** 'וכל ערל', **דעד דאיכא כולה ערלות** לא פסול.

ותיבת **'זאת' אתא** - באה **ללמדנו דלא תימא** - שלא תאמר **שהוא הדין לזריקה דכולה ערלות מיהא פסלה ביה,** כגון **אם שחטו למולין על מנת** לזרוק **דמה** רק **לערלים לבדיכא,** לכך נאמר 'זאת' ללמדנו שבזריקה אין מחשבת ערלים כלל.

מלמד לומר זאת

דמשמע מתיבת 'זאת' שרק **בעבודה אחת הוא דפסלה ערלות, והיינו** - ועבודה זו היא **שחיטה,** והטעם שאנו מעמידים את הדין של מחשבת ערלים על שחיטה [אף שבכתוב 'וכל ערל' לא מפורש שמדובר בשחיטה], משום **דהשחיטה היא תחלה לעבודות,** ומסתמא שעליה דיבר הכתוב, וגם **שהשחיטה היא שהוזכרה** בכתוב **אצל** הדין של **מנויין ואוכלין**יכ, ולפיכך מסתבר שגם הכתוב 'וכל ערל' מדבר על השחיטה, **וכדמפרש** הגמרא להלן שמטעם זה אנו מעמידים את הכתוב על שחיטה ולא על זריקה.

וכי מימא מאי קולא דזריקה

דתימא - שאתה אומר **דהאי 'זאת' אשחיטה קאי** - מדבר על השחיטה, **ולמעוטי זריקה** - והוא ממעט את הזריקה לקולא, שמא נאמר להיפך, שאין הכתוב מדבר אלא על הזריקה וממעט את השחיטה שאין בה פסול ערליםיג. על כך משיבה הגמרא, **היינו קולא** - זאת הקולא של זריקה, **דהא לא אתרבי** - שהרי לא התרבה **מחשבת אוכלין אצל זריקה,** כלומר, הכתוב 'איש לפי אכלו' שממנו למדנו את דין מחשבת אוכלין (לעיל ע"ח), לא נאמר על הזריקה אלא על השחיטה, **דשחיטה גלי בה רחמנא** - שהרי גילתה התורה באותו כתוב 'תכוסו' דהיינו תשחטויד, **הלכך מסתברא ד'זאת' דפסול כולה ערלות** - לפיכך מסתבר לומר שגם הכתוב 'זאת' שבא ללמדנו באיזו עבודה פוסל כולה ערלים, **אשחיטה קאי ולאו אזריקה** - מדבר על השחיטה ולא על הזריקה. ומכיון שסובר רבה שהכתוב **'זאת' משמע מיעוטאיכה** - משמעותו למעט, אם כן צריך לומר שבזריקה אין מחשבת ערלים כללויכ.

ורבי יוסי

דאמר לעיל יש מחשבת (אוכלין) [ערלים] **בזריקה, אמר לך** בביאור הברייתא, **דהאי 'זאת' לאו** לקולא **לגבי זריקה הוא** בא, לומר שאין בו מחשבת ערלים, **אלא לאחמורי עליה אתא** - אלא להחמיר על הזריקה בא, **והכי קאמר** - וכך ביאור דברי הברייתא, **זאת היא** השחיטה **דמקצת ערלה לא פסלה בה, אבל בזריקה אפילו מקצתה פסלה.**

וכי מימא מאי מומרא דזריקה

במה חמורה זריקה יותר **משחיטה, דמוקמית** - שלכן העמדת את הקולא **דמקצת ערלה לא פסלה** רק **אשחיטה, אבל** זריקה חמורה יותר **ואפילו מקצתה פסלה,** שמא נאמר ש'זאת' מדבר על זריקה שמקצת ערלה אינה פוסלת בה, וממעט את השחיטה לחומרא שאפילו מקצת ערלה פוסלת בהכי. ומשיבה הגמרא, **היינו חומרא דילה** - זאת החומרא של זריקה, **דלא מקיים** - שלא נקבע דין **פיגול** על הזבח **אלא בזריקה, שאם חישב באחת מארבע עבודות** הזבחכח **על מנת לאכול הימנו כזית חוץ לזמנו, פיגול הוא וחייבין עליו** [-על אכילתו] **כרת, ואפילו** אם **אכל ממנו תוך זמנו חייב כרת, כדכתיב** (ויקרא ז יח) **'והנפש האוכלת ממנו עונה תשא'. ובלבד** - ואין הפיגול נקבע אלא באופן **שיעשו את כל העבודות שלאחריה** [-לאחר העבודה שחשב בה

ציונים והערות

ולילה. **יד. ולא** מדובר במי שאוכל את הזבח ביום השלישי, שנאמר 'המקריב אותו', היינו שבשעת הקרבה הוא נפסל. תורת כהנים (שם). **טו. כלומר,** שהם אינם רשאים להיכנס למקדש, אולם יכולים לשלוח קרבנותיהם על ידי אחרים. ראה תוספות (להלן סב. ד"ה ערל). **טז. לעיל** לגבי הסברא שערלה אינה נוהגת בכל הזבחים, פירש רש"י שהכוונה לענין האיסור של הערל לשלוח קרבן, שאיסור זה אינו אלא בפסח, אמנם כאן לענין הסברא של לא הותרה מכללה פירש רש"י שהכוונה לענין שאסור לערל לאכול בקדשים. וביאר השפת אמת (נרס"י), שלפיכך לא רצה רש"י לבאר גם לגבי לא הותרה מכללה שמדובר לענין להקריב עבור הערל, משום שהרי בשאר הזבחים מותר להקריב עבורו, ואם כן איסור זה נחשב שהותר מכללו, לפיכך פירש כאן על איסור האכילה של הערל, ואיסור זה לא הותר בשום קרבן. אלא שהקשה השפת אמת, מדוע לעיל לגבי הסברא שערלה אינה נוהגת בכל הזבחים אין אנו אומרים שערלה נוהגת בכל הזבחים, שהרי אסור לו לאכול את כל הזבחים. לפיכך כתב, שיותר היה נראה לפרש שלא דיברה הברייתא אלא לענין האיסור להקריב עבור הערל, וכוונת הברייתא כאן שלא הותרה מכללה היינו שבקרבן פסח עצמו שבה נאסר להקריב לערלים לא הותרה כלל, מה שאין כן טמא שאף שאסור להקריב עבורו פסח, מכל מקום הותר מכללו בטומאת ציבור [וכן משמע ברש"י להלן (שם. ד"ה דיון) כפירוש השפת אמת. וצריך עיון שזה סותר את פירושו כאן. מנוחת אהרן (סי' רס סוף סק"ד)]. וראה עוד בהערה להלן לענין זמן. **יז. לא** פירש רש"י במה קל הפסח יותר משאר זבחים. ושמא מפני שהוא נאכל בטומאה כשרוב הציבור טמאים [כמובא ברש"י בסמוך]. **יח. מלשון** רש"י משמע שקל וחומר זה מבואר ביבמות בפרק הערל. אך העיר בכתר המלך (מעשה הקרבנות פ"י ה"ט), שלא מצאנו שם דבר זה. והדובב מישרים (מ"ח סי' קלד) תמה על רש"י, שבירושלמי (יבמות פ"ח ה"ח) נאמר שאי אפשר ללמוד את שאר הקדשים בקל וחומר מפסח, משום שבפסח יש חומרא יותר משאר קדשים, שאסור לשבור בו עצם. אלא לומדים זאת בגזירה שוה, נאמר בפסח 'ממנו' (שמות יב ט), ונאמר בקדשים 'ממנו' (ויקרא ז יז), מה פסח הערל אסור בו אף קדשים הערל אסור בהם. **יט. בטל** תורה (ד"ה דיון) ביאר, שלפיכך פירש רש"י שאיסור אכילת פיגול לא הותר מכללו, ולא פירש שעיקר פסול מחשבת חוץ לזמנו לא הותר מכללו, משום שמצאנו כמה קרבנות שאין מחשבת זמן פוסלת בהם, וכמו שכתבו תוספות (יומא ז: ד"ה הא), שמחשבת חוץ לזמנו הותרה במנחת כהנים ושאר דברים שאסורים באכילה, שכלל הוא שאין מחשבת פיגול נוהגת בדבר שאין לו מתירים [דהיינו שבסתם קרבן יש בו דבר מסוים שמתיר את שאר בשרו לאכילה או להקטרה, כגון דם שמתיר את שאר הזבח, וכן במנחה הקומץ מתיר את שיירי המנחה, אבל מנחת כהנים שמוקטרת בשלימותה אין בה שום מתיר], ולכן פירש רש"י שכוונת הברייתא כאן שלא מצאנו שום פיגול שהותר באכילה, שהרי כל הדברים שאין להם מתירים הם ממילא אסורים באכילה, ואילו טומאה הותרה מכללה אף באכילה. ובשערי יצחק (פלקסר, מהדורה תניינא סי' ו) כתב, שלפי זה מובן מדוע לא רצה רש"י לפרש בערל שלא הותר מכללו היינו לגבי פסול המחשבה [כמו שפירש השפת אמת שהובא בהערה לעיל], משום שבענין פסול מחשבה הרי זמן הותר מכללו, אלא ודאי שכל הנידון כאן הוא לענין איסור אכילה שבין בערל ובין בפיגול לא הותר מכללו. **כ. הקשה** השפת אמת (נרס"י), מדוע פירש רש"י בשונה מפשטות לשון הגמרא, שמשמע שבאמת ניתן ללמוד מ'זאת' למעט מקצת ערלה, אלא שהוקשה לגמרא שזה כבר מתמעט מ'וכל ערל'. והוסיף, שכן מוכח מדברי רב אשי להלן, שפירש ש'כל ערל' משמעותו אפילו מקצת ערלה, ו'זאת' ממעט שכדי לפסול צריך דווקא כולה ערלה, הרי שאפשר למעט מקצת ערלה מ'זאת'. וכתב שאפשר קצת ליישב, שדווקא לדעת רב אשי ש'כל' משמעותו לרבות אפילו מקצת ערלה, שייך על זה המיעוט של 'זאת' שלא נדרוש כן, אבל לפי מה שסברה עכשיו הגמרא ש'כל' אינו ריבוי, לא שייך לפרש ש'זאת' ממעט מקצת ערלה, שמתיבת 'זאת' לבד אין כל משמעות לכך. **כא. ממה** שמדגיש רש"י כאן [וכן להלן (שם. ד"ה נהמ"ו)], שהנידון הוא בשוחט למולים על מנת לזרוק לערלים, משמע שהוא סובר כדעת ר"י (נמוק' לעיל ע"ח ד"ה שחטו) שאף רב חסדא מודה שאם חשב בזריקה עצמה לשם ערלים כשר. וכן הבין החזון איש (או"ח סי' קכד לסוגייתנו סק"ג) בדעת רש"י. אולם התוספות רי"ד (ד"ה מימר) כתב להוכיח מרש"י להלן (שם. ד"ה נהמ"ו) שהוא סובר כדעת הריב"א (נמוק' שם), שרב חסדא דיבר גם בחושב בזריקה עצמה. ואמנם השפת אמת (שם. ד"ה נהמ"ו) דחה את ראייתו מרש"י שם, אך הוא סובר שיש ללמוד זאת ממקום אחר ברש"י (ד"ה וכי תימא - הלמעלה) שדעתו כפירוש ריב"א [ולהלן תתפרש כל ראיה במקומה]. ואף המהר"י קורקוס (קרנן פסח פ"ג ה"ו סוף ד"ה שחטו וכו') כתב, שלפי דעת רש"י רב חסדא פוסל גם בחושב בזריקה עצמה. **כב. היינו** דרשת הברייתא (לעיל ע"ח) מהכתוב 'איש לפי אכלו תכוסו', שצריך לשחוט את הפסח לשם מנויו ולשם הראויים לאוכלו, ובגמרא לעיל התבאר שכתוב זה מדבר על השחיטה. ראה ברש"י לעיל (ד"ה הומיל). **כג. צריך** ביאור, שהרי לעיל (ד"ה תלמוד) פירש רש"י שעל השחיטה בודאי דיבר הכתוב, שהיא תחילה לעבודות, אם כן כיצד רוצה הגמרא לומר שאין הכתוב מדבר אלא על הזריקה. **כד. כן** דרש רבי בברייתא (לעיל ע"ח). ואף לפי חכמים הכתוב מדבר על שחיטה, שהרי בהמשך הכתוב נאמר 'ושחטו אותו'. רש"י לעיל (ד"ה הומיל). **כה. בדקדוקי** סופרים (הוספות פ) כתב, שברש"י כתב יד לא כתוב התיבות 'וזאת משמע מיעוטא'. **כו. כתב** השפת אמת (להלן סב. ד"ה נהמ"ו), שלפי דעת הר"י (נמוק' לעיל ע"ח ד"ה שחטו) שלא פסל רב חסדא אלא ואין הפיגול נקבע אלא באופן **שיעשו את כל העבודות שלאחריה** [-לאחר העבודה שחשב בה בשחשב בשעת השחיטה שיזרוק לשם ערלים, יש לפרש את סברת הגמרא כאן בפשיטות, שמכיון שבזריקה עצמה לדברי הכל אין מחשבת אוכלין וערלים, לפיכך מסתבר לומר שהמיעוט של 'זאת' הוא על מי שחשב בשחיטה על מנת לזרוק לערלים. וממה שלא פירש כן רש"י משמע שהוא אינו סובר כדעת הר"י, אלא כדעת הריב"א (נמוק' שם) שרב חסדא פוסל גם בחושב בזריקה עצמה [אמנם ראה בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה רבה) שהקשה על פירוש הר"י, שמכיון שעיקר הפירכא הוא שבזריקה עצמה אין מחשבת אוכלין וערלים, אם כן מדוע לא נקטה הגמרא 'דאין מחשבת ערלים בזריקה', הלא עד עכשיו עסקנו בערלים. ואולי מטעם זה פירש רש"י פירוש אחר]. וראה עוד מה שהובא על רש"י לעיל (ד"ה מאי). **כז. על** פי לשון רש"י בכתב יד, 'ולא אמרת זאת אזריקה הוא, דמקצת ערלה לא פסלה, אבל שחיטה אפילו מקצתה פסלה', הובא בדקדוקי סופרים (הוספות ק). וכתב, שכן הוא בכמה דפוסים ישנים. וכן כתוב בפירוש הריב"ן (ד"ה ומי - הגהות) [שדרכו להעתיק את לשון רש"י]. **כח. ארבע** העבודות הן, שחיטה, קבלת הדם, הולכתו וזריקתו. ראה זבחים (יג. כט:).

חוץ לזמנו] **שלא בפסול אחר, אלא** או שיעשה את שאר העבודות **בשתיקה** ללא כל מחשבה, **או** שיעשה אותם **בכשרות**, דהיינו **על מנת** לאכול את הזבח **בתוך זמנו, או** שגם את שאר העבודות יעשה **על מנת פיגול כמותה** - במחשבת חוץ לזמנו כמו שחשב בעבודה הראשונה, **אבל** אם **חישב באחת מעבודות שלאחריה פסול אחר**, כגון שחשב על מנת לאכול מן הזבח חוץ למקומו[ט], מכיון שיש בו פסול נוסף מלבד הפיגול, **שוב אין בו כרת.**

וטעם הדבר, **כדאמרינן בזבחים** (כמ:) **ובמנחות בפרק שני** (טז:), ש'**הרצאה**' **כתיבה בפיגול, נאמר** '**לא ירצה**' (שם) **בפיגול, ונאמר בכשר** 'מיום השמיני **והלאה ירצה**' (ויקרא כב מ), **ללמדנו שבהרצאת כשר כך הרצאת פיגול, מה הרצאת כשר** אינו מועיל **עד שיקרבו כל מתיריו** [-כל העבודות המתירות את הקרבן] **בכשרות, אף הרצאת פיגול** אינו חל **עד שיקרבו כל מתיריו או במחשבת פיגול או בכשרות.**

אלמא - מוכח אם כן **שלא מיקבע וודאי של פיגול אלא בזריקה שהיא סוף העבודה, דכל שעתא קאי בספק** - שכל זמן שלא נזרק עדיין עומד הדבר בספק **שמא יחשב פסול אחר בעבודה הבאה ויפקיע שם פיגול ממנו**, וזו היא החומרא של זריקה[ל].

ממקיף לס רב מסי

לפי מה שביארה הגמרא **בין לדעת רבה ובין לדעת רב חסדא** קשה, **ממאי דהאי** - מנין שהכתוב '**וכל ערל', עד דאיכא כולה ערלה משמע** - משמעותו שאינו פסול אלא **אם חשב** רק **לשם** ערלים, **דנייתי** - שלכן יש לפרש שבא '**זאת**' **למעוטי זריקה, למר** - לרב חסדא בא למעט את הזריקה, שיהיה בה הדין **לחומרא** שגם מקצת ערלים פוסל בה, **ולמר** - ולרבה ממעט **לקולא** שאין מחשבת ערלים בזריקה כלל, **ותלמוד לומר זאת דקתני תנא מילתא אחריתי קאמר** - ולפי זה מה שאמר התנא 'תלמוד לומר זאת' אין כוונתו להשיב על השאלה שבה פתח, מנין שאין הערל פוסל בני חבורתו [דהיינו מנין שמקצת ערלה אינה פוסלת ככל ערלה], אלא דבר אחר בא לבאר, מנין שבזריקה הדין שונה [שאין הערלה פוסלת בה כלל או שאפילו מקצתה פוסלת], **דילמא** '**זאת**' **דקתני תנא אמילתיה קאי** - שמא נפרש שמה שאמר התנא 'תלמוד לומר זאת' להשיב על דבריו בא, **ומינה יליף** - ומהכתוב 'זאת' הוא לומד דערל **אינו פוסל בני חבורה הבאין עמו, ומשום ד'כל ערל' כל דהו משמע** - ולפיכך הוצרך התנא למיעוט זה, משום שהכתוב 'כל ערל' משמעותו אפילו כל שהוא ערלה, **והכי קאמר** - וכך ביאור הברייתא, **יכול יפסול הערל בני חבורה** הבאין עמו, **ד'כל ערל' כל דהו משמע** ואפילו אם אחד מאלו שנשחט הפסח עבורם הוא ערל, הפסח פסול, **ושוב לא יאכל בו שום אדם.**

תלמוד לומר זאת

לכך נאמר 'זאת' למעט **שעבודה שלימה בעינן בערלות** כדי לפסול, **ולעולם לא שנא שחיטה ולא שנא זריקה**, שתיהן שוין לפסול במחשבה שכולה לשם ערלים, ובמקצת ערלים כשר.

סב.

נחמי קרע עליהן

ו'על מנת **שיתכפרו בו ערלים' דקאמר** - שאמרה הגמרא במחלוקת רבה ורב חסדא, בערלים **שאין מנויין עליו קאמר, ומשום מחשבת שלא למנוייו קאמרי** - ונידון הפסול הוא מפני שחשב על מי שאינם מנויים עליו[לא]. **אבל** בערלים שהם **מנויין עליו, ושחטו למולים שהן נמי** [-גם כן] **מנויין עליו על מנת לזרוק דמו רק למנוייו הערלים שבהם לבדם, דהויא כולה זריקה לערלים מנוייו** - שבאופן כזה כל הזריקה היא לשם ערלים מנויים, **דכולי עלמא פסול** - לדברי הכל פסול, משום שיש מחשבת ערלים בזריקה. **והמחלוקת היא בערלים שאינן מנויין עליו, ומשום מחשבת שלא למנוייו פליגי** - והמחלוקת היא משום מחשבת שלא למנוייו [כלומר, מחשבת שינוי בעלים[לב]].

ובהאי קרא - ובכתוב זה של 'לכפר עליו' נחלקו[לג], **דשלא למנוייו בזריקה**[לד] **מהכא נפיק בכל הקרבנות** - שדין 'שלא למנוייו' [כלומר, שינוי בעלים] הנוהג בזריקה בכל הקרבנות מכאן הוא נלמד, ומנין שמדובר בזריקה, משום שכתוב '**לכפר עליו**', וכפרה היינו זריקה[לה], ללמדנו שהכפרה היא רק **עליו** - על הבעלים, **ולא** - ואינו מכפר על הזורק **לשם חבירו.**

כגס קנה מנירו

חבירו **דפסול** - שהמחשבה אודותיו פוסלת **משום שינוי בעלים, דומיא דידיה בעינן** - צריך שיהיה דומה לבעל הקרבן, **מה הוא דבר כפרה כו'**, אף חבירו בר כפרה.

סומל ומי מיקלעי ליה מורמים מי ליה לם לקי

ואף על גב דאיהו השתא לא סעד ליה - שעכשיו ביום טוב הוא אינו עומד לסעוד את מה שאפה[לי], **ולא צריך למידי** - ואינו צריך עוד לשום מאכל ביום טוב.

אהח 19/06/2018

מלם דרך מסדם קמים

השתא היכא - ומה עתה במקום **דלא מחוסר מעשה, כגון זימון אורחים** ביום טוב **דלאו מעשה הוא** - שהזמנת אורחים אינה נחשבת מעשה, **לית ליה** - אף על פי כן לא סובר רב חסדא **הואיל**, אם כן איך יתכן **דהכא** - שכאן לגבי ערל, דמחוסר מעשה מילה הוא, **אית ליה הואילי**.

לקולם

לפוטרו ממלקות באופה מיום טוב לחול.

למומרם

לפסול **בפסחים** ששחטם לשם ערלים שאינם מנויים.

נמומלם גמרי

שנמנו עליו - על הפסח אנשים **טמאים** ואנשים **טהורים, וכדפרישית לעיל** (פג: ד"ה מה).

לם פסלי להן מממן

לפסח - הטמאים אינם פוסלים את הפסח, ואין מעכבים **על** הטהורין מלצאת בו ידי חובתם.

ערל וממם מחלמין קרבנותיהן

הערל והטמא משלחים את שאר קרבנותיהם להקריבם **בעזרה, חוץ מפסח**, והטעם שאינם שולחים את הפסח, **דבעינן** - שבפסח צריך שיהיה המקריב **ראוי לאוכלו, שאכילת בעליו מעכבת בו** - בעשיית הפסח[לח], **דכתיב** (שמות יב ד) 'איש **לפי אכלו תכוסו**', דהיינו שצריך שישחוט לשם מי

ציונים והערות

אוצר החכמה

כט. דהיינו חוץ למקום המותר לאכילתו. **ל. כתב** השפת אמת (ד"ה ומא), שלפי פירוש רש"י כאן, צריך לומר שהסוגיא כאן סוברת כדעת חכמים (זבחים כט:), שבין אם קדמה מחשבת חוץ לזמנו למחשבת חוץ למקומו ובין שקדמה מחשבת חוץ למקומו למחשבת חוץ לזמנו, אינו פיגול, שכן רבי יהודה חולק וסובר שאם קדמה מחשבת חוץ לזמנו למחשבת חוץ למקומו, הרי זה פיגול, אף שחשב אחר כך מחשבת חוץ למקומו, ואם כן אין הפיגול נקבע דווקא בזריקה. עוד הקשה, מה החומרא בזה שעד הזריקה לא נקבע הפיגול, הלא אין זה אלא שבמציאות לאחר הזריקה אין עוד עבודה שיוכל לפסול בה את הקרבן במחשבת פסול אחרת. וראה בביאורי הפשט מה שכתב השפת אמת לפרש בגמרא. **לא. אבל** משום מחשבת ערלים אין כאן, שאין מחשבת ערלים אלא במנויים עליו. צל"ח (נמוס' ד"ה כי). החזון איש (או"ח סי' קכד לסוגיימנו סק"ח) תמה, מה שייך מינוי במי שאינו במצות הפסח כלל. ותירץ (שם סק"ז), שבאמת אין המינוי שלהם חל, אלא שמחשבת אוכלין אינה פוסלת אלא אם כן מינה אותם על הפסח, כדי שיהא נראה שהמחשבה שהוא חושב עליהם היא מחשבה אמיתית, אף שהמינוי לא מועיל כלום. וראה תירוץ נוסף בילקוט ביאורים. וכן הובא שם שיש שפירשו בדעת הרמב"ם שמינוי של ערלים אינו כלום. התוספות רי"ד (פג: ד"ה מימר) כתב, שאפשר לפרש שאמנם אף בערלים שאינם מנויים שייך פסול ערלה, ואם חשב בשחיטה על מנת לזרוק לערל שאינו מנוי לדברי הכל הוא פסול מדין מחשבת ערלים, אלא שרב אשי מפרש שהמחלוקת היא באופן שלא חשב בשעת השחיטה אלא רק בשעת הזריקה, ובאופן כזה מצד הערלה אינו פוסל שאין מחשבת אוכלין וערלים בזריקה, ולא נשאר לדון אלא מצד שינוי בעלים שפוסל בזריקה. וכתב, שממה שרש"י לא פירש כן מוכח שהוא סובר שגם החושב בזריקה עצמה לשם ערלים פסול. אמנם השפת אמת (ד"ה נהמ) כתב, שאין זו ראיה, משום שלפי פירושו צריך לומר שרב אשי מתקן את הגירסא במחלוקת של רבה ורב חסדא, שהרי לפי מה שמובא לעיל הם נחלקו במפורש ב'שחטו למולין על מנת שיתכפרו בו ערלים בזריקה', ואם כן אפשר לומר שלפיכך לא פירש כן רש"י מפני שלא רצה לשנות הגירסא [אלא שכתב להוכיח כן מרש"י לעיל (פג: ד"ה וכי תימא - הרמתון), ראה מה שהובא שם, וכן מה שהובא לעיל (שם ד"ה מאי)]. **לב. ראה** במהרש"א (לעיל פג. נמוס' ד"ה ומיתקף) שכתב, שהתוספות הבינו בדברי רש"י שמחשבת 'שלא למנוייו' ו'שינוי בעלים' דבר אחד הוא, ונוהג בכל הזבחים רק בזריקה, ובפסח נוהג גם בשחיטה. אמנם התוספות (שם) פירשו ששני דינים נפרדים הם. וראה בעבודת הפסח (פי' כ) שהאריך לבאר סברת המחלוקת בזה. **לג. פירשנו** על פי הגהות מראה כהן (נרש"י), שגורס 'ובהאי קרא פליגי', והוא ציטוט לשון הגמרא. וכן הוא בפירוש הריב"ן (ד"ה נהמ). **לד. בהגהות** וציונים מובא שהבארות המים גורס, 'דשלא למנוייו בזריקה **כתיב**, ומהכא נפיק' וכו'. **לה. שינוי** בעלים נוהג רק בזריקה. דהיינו בין שחושב בזריקה עצמה, ובין שחושב באחת מהעבודות על מנת לזרוק שלא לשם הבעלים. רש"י לעיל (פג. ד"ה מנה). **לו. בדקדוקי** סופרים (גוס ב) כתב, שברש"י כתב יד הגירסא היא, 'הא סעד ליה', ופירושו שהוא כבר סעד את סעודת יום טוב, ולפיכך הוא בודאי אינו צריך עוד למאכל. וכן כתוב בפירוש הריב"ן (ד"ה הומיל) 'ואע"ג דאיהו השתא קסעד ליה'. וכדברים האלו כתב רש"י לעיל (מו: ד"ה המופה), 'לאחר שאכל וגמר סעודתו, דפשיטא לן דלא חזיא ליה מידי האידנא עד אורתא שהוא חול', וכן כתב רש"י בביצה (כג. ד"ה מי"ט). **לז. במשיב** נפש (נרש"י) הקשה, לשם מה הוצרך רש"י לכתוב את הקל וחומר, ולא ביאר בפשטות שדברי רב חסדא בענין הואיל סותרים זה לזה. וביאר, שלכאורה ניתן ליישב שבאופה ביום טוב אין כל כך הואיל מכיון שאין זה בידו שיבואו אורחים, אבל מילה שהיא בידו וגם הוא מוזהר כל שעה באיסור כרת עד שימול, בזה אומרים הואיל [וכמובא סברא זו בתוספות ישנים (יומא סג. ד"ה ממוסר)]. לפיכך כתב רש"י, שמכל מקום מכיון שבאופה אינו צריך לעשות מעשה, אם כן יש בו יותר סברא לומר הואיל, ואם אפילו בלא מעשה לא סובר רב חסדא הואיל, אם כן גם במילה שהוא מחוסר מעשה, בודאי שלדעתו אין אומרים הואיל. **לח. מהטעם** שכתב כאן רש"י, דייק המנחת ברוך (פי' כג ענף ג), שרש"י סובר שאת שאר הקרבנות אף טמא מת משלח, כי אם הוא סובר כשיטת

שראוי לאוכלו [שכן 'תכוסו', היינו תשחטו (לעיל סח.)].

ומיבעיא ליה

לעולם אף הסיפא מדברת **בטומאת בשר**, ומאי - ומה הפירוש שטומאת בשר **אינו נוהג בכל הזבחים**, היינו **שאין מנהגא** [-המנהג] **בשאר זבחים שוה למנהגא** [-למנהג] **בפסח, דאילו בשאר זבחים**, אף **לרבי יהושע דאמר בכיצד צולין** (לקמן עז.), **שאם אין בשר אין דם**, לא צריך שישאר בשר דווקא, אלא **אם** כזית **בשר קיים לאכילת אדם, או** שכזית **חלב קיים לאכילת מזבח, זורק את הדם**[לט], **ואילו בפסח לא מהניא** - לא מועיל אם נשאר כזית חלב **לאכילת מזבח**, כדי לזרוק דם עליה, **אלא** דווקא **אם נשתייר כזית בשר** זורק את הדם. **כדתנן** - וכמו ששנינו חילוק זה **במשנה** בפרק **כיצד צולין** (להלן עח:).

דמן דבר שלא הותר מכללו

פסול **ערלה במקום שאסרה** הכתוב, **דהיינו בפסח, לא הותרה** - לא מצאנו אופן שבו הותרה מכללה[מ].

מדבר שלא הותר מכללו

זמן לא הותר מכללו, שאין שום קרבן שהותר לאוכלו לאחר זמנו[מא].

היכא משמרמי[מב]

היכן הותרה **טומאת בשר לאכילה**, הלא **אפילו** קרבן **ציבור שדוחה טומאה** באופן שרוב הציבור טמאים, **הני מילי** - היתר זה אינו אלא **להקרבה, אבל למיכלה** - לאכול את בשרו **בטומאה לא** הותר, **דתנן** - כמו ששנינו **בפרק כיצד צולין** (להלן עו:), **חמשה דברים** שהם קרבנות ציבור, **באין בטומאה** כשרוב הציבור טמא, **ואין נאכלין בטומאה** כו'.

שלא פשיטא נמומשא גברי

שאפילו פסח, שלא הותר ליחיד טמא לשלח פסחו לעזרה לשחוט, הותר לציבור טמאין להביא פסחיהן בטומאה, אם רובן טמאין, נמצא שטומאת אנשים הותרה מכלל איסורה.

פסחים סב. - סב:

סב:

שמעלמו לא נא

לא נאמרה הבאת עיקר[מג] **פסח** - עיקר מצות הבאת פסח לא נאמר **אלא לאכילה**, ולפיכך **כי שרייה רחמנא לאיתויי** - כאשר התירה התורה להביא קרבן פסח **בטומאה ברוב ציבור, כדכתיב** - כמו שנאמר בענין פסח שני (במדבר ט י) **'איש איש כי יהיה טמא' וגו'**, ודרשו חז"ל (להלן סו:) מהכתוב 'איש', **שאיש נדחה לפסח שני, ואין ציבור נידחין** לפסח שני אלא מקריבים בפסח ראשון בטומאה, כשהתירה זאת התורה, על כרחך **אדעתיה למיכליה שרייה** - על דעת שיאכלו את הפסח בטומאה התירתו, כיון שעיקר מצות הפסח היא האכילה.

שמנרס שנמו

כגון **שנולד** השה **אשתקד** [-בשנה שעברה] **קודם ראש חודש ניסן**[מד], **והפרישו לשם פסח** אך לא הקריבו בזמנו[מה], **וכי מטא** - וכאשר הגיע **ראש חדש ניסן** של שנה זו **ועברה שנתו, תו לא חזי** - שוב אינו ראוי עוד **לפסח, דכתיב** (שמות יג ה) 'שה תמים **זכר בן שנה', וקאי לשלמים** - ודינו של פסח זה שעברה שנתו שיקרב לשלמים, **כדילפינן בפירקין** דלקמן - וכפי שדרשה הגמרא להלן (ע:) מפסוק[מו], **שפסח בשאר ימות השנה שלמים הוא.**

ושמנו בזמנו לשמו

גרם - כן יש לגרוס 'ושחטו בזמנו לשמו'. **דהוה ליה** - שהשוחט פסח שעברה שנתו בזמנו לשמו, הרי הוא **שוחט שלמים לשם פסח בזמנו**, מכיון שהפסח שעברה שנתו שלמים הוא.

רבי אליעזר פוסל

טעמא - טעמו של רבי אליעזר **מפרש בפרק קמא דזבחים** (יח.), אמר רבי אליעזר, **ומה פסח שמותרו בא שלמים** - שאם אינו ראוי להקרבה הוא קרב לשלמים, ואף על פי כן **אם שחטו לשם שלמים בזמנו פסול, שלמים שאין מותרן בא פסח** והם רחוקים מלהיות פסח, **אם שחטן לשם פסח בזמן פסח אינו דין שפסול.**

ורבי יוסנא מכשיל

דכל זבחים שנזבחים שלא לשמן כשרין חוץ מפסח וחטאת (זבחים ג.). **ואי** - ואם תאמר לפוסלן משום **דנשחטו לשם פסח**, אדרבא קל **וחומר הוא** שיש להכשירן, **ומה שלא בזמנו, שאינו כשר לשמו** - שאם שחט פסח לשם פסח שלא בזמנו פסולמז, ומכל מקום **אחרים כשירים לשמו** [כמבואר בגמרא שרבי אליעזר מודה בזה], **בזמנו, שהוא** - הפסח **כשר לשמו, אינו דין שיכשרו** גם **אחרים לשמו. וכל טעמייהו התם מפרש** - ושם במסכת זבחים מפורש כל טעמיהם ומה השיבו כל אחד על הקל וחומר של השני.

שלא בזמנו

לא פסיל ליה רבי אליעזר אם שחטו לשם פסח שלא בזמנו. והראיה לכך, **כדאמר ליה רבי יהושע** בזבחים [הובא בדיבור הקודם], **'ומה שלא בזמנו שאינו כשר לשמו אחרים כשירים לשמו', ולא מיהדר** - ולא השיבו **רבי אליעזר, לדידי** - לדעתי **שלא בזמנו נמי** - גם כן **אחרים פסולים לשמו,** אלא מוכח שהוא מודה שאינו פוסל שלא בזמנו[מח].

ומקשה הגמרא, **אמאי** מודה רבי אליעזר שאם הקריב אחרים לשם פסח שלא בזמנו כשר, **לרב חסדא דאמר** לעיל (ע"ח) **דלחומרא אמרינן הואיל, נימא הכא** - אף כאן נאמר **הואיל ואלו זמנו הוה** ושחיט אחרים **לשמו מיפסיל, הכא הכי נמי ליפסיל** - אף כאן שלא בזמנו גם כן יפסול, **כדקאמר** רב חסדא **לגבי** פסח שזרקו **לשם ערל** שאינו מנוי, **הואיל ואי הוה מל פסיל** - שאם היה נימול היה הפסח נפסל במחשבה זו [משום שינוי בעלים], **השתא נמי פסיל** - אף עכשיו שלא מל הפסח פסול.

שלא בזמנו שהוא כשר לשם אחרים

דנפקא לן לקמן - שלמדנו להלן (ע:) מהכתוב **'וזבחת פסח** לה' אלהיך **צאן ובקר'** (דברים טז ב), והלא אין פסח בא מן הבקר רק מן הכבשים ומן העזים, אלא מלמדנו הכתוב **דפסח שניתותר לאחר הפסח קרב שלמים**, שהוא דבר הבא מן הצאן ומן הבקרמט.

ואף השוחט את הפסח **קודם הפסח** שלא לשמו, **נמי נפקא לן** - גם כן למדנו **בפרק קמא דזבחים** (ח:) **מקרא אחרינא** - מפסוק אחר, שדינו כשלמים[נ], מהכתוב **'ואם מן הצאן קרבנו לזבח שלמים'** (ויקרא

ציונים והערות

הרמב"ם (גזילה מקדש פ"ב ה"ג), שרק טמא שרץ משלח קרבנותיו, צריך לומר בהכרח שכוונת הגמרא לחלק בין שאר קרבנות לפסח היא רק בטמא שרץ [שהרי טמא מת אינו יכול לשלח שום קרבן], ואם כן לא שייך הטעם שכתב רש"י משום שאכילת הפסח מעכבת, שהרי טמא שרץ יכול לאכול את הפסח בערב, כשיטבול מבעוד יום ויעריב שמשו, והיה צריך רש"י לתת טעם אחר מדוע טמא שרץ אינו מקריב פסח. אמנם רש"י במועד קטן (טו. ד"ה זו) כתב, שטמא מת אינו משלח שום קרבן [והמנחת ברוך גם כן הביאו בסימן שאחריו (סי' כג ענף ו)], וצ"ע. ושמא אפשר לתרץ, שרש"י פירש את הברייתא על טמאים אחרים שטומאתם נמשכת יותר מיום אחד, כגון זב וזבה וכדו', שהם רשאים לשלוח את שאר הקרבנות, ובפסח אינם שולחים מטעם שאינם יכולים לאכול בלילה. **לט. ורבי** אליעזר (סח עז:) אף אם אין לא בשר ולא חלב מותר לזרוק את הדם בשאר הקרבנות מלבד פסח. **מ. משמע** מדברי רש"י, שאף שאת שאר הקרבנות מותר לערל לשלוח, אין זה נחשב שהותר מכללו, משום ששם לא נאסר הערל כלל, ולא מצאנו שנאסר אלא בפסח, ובפסח עצמו לא מצאנו שום אופן שהותר מכלל איסורו. ומבואר, שרש"י מפרש שהכוונה לפסול ההקרבה עבור ערל. וכן פירש השפת אמת (סח: נרס"י ד"ה עלה) בדברי הברייתא. אמנם לעיל פירש רש"י (סח: ד"ה וזמן) על דברי הברייתא, שערלה לא הותרה מכללה, היינו ששום קרבן לא הותר לערל באכילה, ולפי זה אין הברייתא מדברת על פסול ההקרבה עבור ערל, אלא על איסור אכילה לערל. וצריך עיון שלכאורה פירושו סותרים. מנוחת אהרן (סי' רס סוף סק"ד). ובחידושי רבינו משה מאימראן (נרס"י) תירץ, שכאן פירש רש"י לפי ההוה אמינא, שמה שטומאה לא הותרה מכללה זה בטומאת גברי, דהיינו האיסור שיש על הטמא לשלוח פסח, וממילא גם לגבי ערל הכוונה לאיסור של הערל לשלוח קרבנות, לכן פירש שבפסח שבו מצאנו שהערל אסור לשלוח לא הותר מכללו, אבל לעיל פירש רש"י לפי המסקנא, שמה שטומאה לא הותרה מכללה זה בטומאת בשר, דהיינו באיסור אכילת בשר טמא, וממילא אף בערל יש לפרש שהכוונה לענין איסור אכילת כל הקדשים לערל, ולכן פירש שלא מצאנו שום קרבן שהותר לו לאכול ממנו. **מא. רש"י** לעיל (סח: ד"ה וזמן). **מב. החל** מדיבור זה שייך לדברי הגמרא שבעמוד הבא. **מג. בדקדוקי** סופרים (גוסס ס) הביא שבכתב יד הגירסא היא 'עיקר הבאת פסח'. **מד. מה** שנקט רש"י קודם ראש חודש ולא העמיד באופן שנולד בסמוך לארבעה עשר דאשתקד. ביארו היעב"ץ ורא"מ הורוויץ (נרס"י), שרש"י רצה לפרש גם כדעת רבי (יומא סה:) הסובר ששנה האמורה בקדשים היא כשנת החמה דהיינו שס"ה ימים, והרי אנו מונים את החדשים לשנת הלבנה שהיא רק שנ"ד ימים, נמצא לדבריו שאם הפסח נולד בסמוך לארבע עשר דאשתקד, נמצא שבארבעה עשר של שנה זו עדיין לא עברה שנתו [ובשנה חסרה שיש בה רק ארבעה חדשים מעוברים, נמצא שחסר מימות החמה שלשה עשר יום, ואי אפשר להעמיד אלא באופן שנולד בראש חודש], לפיכך פירש רש"י שנולד קודם ראש חודש. עוד תירץ היעב"ץ, שאם נולד בסמוך לארבעה עשר, לא יתכן שהקדישו קודם פסח דאשתקד, שאי אפשר להקדיש עד שיעברו עליו שמונה ימים [כאמור בכל הקרבנות 'ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה לה'' (ויקרא כג יז)], ולכן צריך להעמיד שנולד כבר לכל הפחות בו' ניסן, ולפיכך נקט רש"י ראש חודש שהוא זמן יותר מוגדר. **מה. רש"י** מפרש שהקדישו לשם פסח קודם שעברה שנתו, משום שאם הקדישו לאחר שעברה שנתו אינו קרב בעצמו לשלמים, אלא ירעה עד שיסתאב, וכמבואר במשנה להלן (סו:). **מו. וכפי** שמביא רש"י להלן (ד"ה שלא - הזכיר). **מז. כמבואר** במשנתנו (סח.) שחטו קודם חצות פסול, שנאמר 'בין הערבים', וכמה פעמים שנה הכתוב שזמנו בארבעה עשר בין הערבים, לפיכך מעכב. רש"י בזבחים (מ: ד"ה נשחר, יח. ד"ה סח). **מח. מבואר** בצל"ח (ד"ה טעמא), שרש"י כאן בא ליישב מה שלכאורה קשה, מנין דקדקה הגמרא שרבי אליעזר מכשיר שלא בזמנו, שמא הוא פוסל גם שלא בזמנו, ומה שנקטה הברייתא בזמנו הוא כדי להודיעך כחו של רבי יהושע שמכשיר אפילו בזמנו. לפיכך תירץ רש"י שדבר זה מוכח ממה שלא השיב רבי אליעזר בזבחים (יח.), שהוא פוסל אחרים לשמו גם בשאר ימות השנה. אך כתב הצל"ח, שלפירוש זה העיקר חסר מן הספר, שהרי הגמרא לא הזכירה כלל את המשא ומתן ביניהם. וראה בביאורי הפשט את ביאורו של הצל"ח בגמרא. **מט. דהיינו** ששלמים כשרים לבא מכל צאן ומכל בקר, זכר ונקבה. רש"י להלן (סח ד"ה לדנפקא). **נ. ואף**

ג ו), ללמדנו שדבר הבא רק מן הצאן, דהיינו פסח, יהא לזבח שלמים[נא].

ספר יוחסין

מתניתא [-ברייתא] **דדברי הימים** - על ספר דברי הימים[נב].

מן זומן ספר יוחסין לפ נלוחים כו'

לדחוייה איכוון - רבי יוחנן נתכוין לדחותו, ומפני כן אמר לו כך[נג].

לשון אחר, הטעם שאין שונים להם ספר יוחסין, **לפי שאינן מיוחסין**[נד].

שקל קלפ

קלא היינו **מוט"א** - גוש אדמה.

כהדי דקפ שקיל ומזיל פ"ל

כשהמשיך ללכת, אמר לו **רבי שמלאי לרבי יוחנן**.

פסולו בגופו

מחשבה של שלא לשמו היא **בגופו של קרבן** - שחושב בשחיטה שתהיה לשם קרבן אחר כגון שלמים. **אבל מחשבת אוכליו פסול דבר אחר הוא** - שחושב שיאכלו ממנו שאינם ראויים לאוכלו, אבל הקרבן עצמו נשאר בכשרותו.

מי מפקר לגרר

במחשבת לשמו ושלא לשמו לא ניתן לברר ולציין, **דמה חלק לשמו ומה חלק שלא לשמו** - שאיך יברר שזה החלק של 'לשמו' וזה של 'שלא לשמו', הרי מחשבתו היא על השחיטה שתעשה גם לשם חטאת, **אבל** מחשבת **לאוכליו** ושלא לאוכליו, **אפשר לברר** ולציין, **חלק אוכליו לצד זה וחלק חולה וזקן בצד אחר**, שהרי בהכרח מתחלק הפסח בין המנויים עליו, וכל אחד מקבל את חלקו[נה].

אי נמי - ביאור אחר, 'אפשר לברר' היינו **לברר אם אמת מחשבתו אם אין בה ממש** - אם מה שחשב שיאכילנו לשאינם ראויים התכוין לכך באמת, או שחשב כך כדי לצער את המנויים על הקרבן, **כגון** אם לבסוף **יאכילנו לראויין, ונמצאת מחשבתו בטילה למפרע** - הרי מגלה בכך שמה שחשב שיהיה הקרבן גם לצורך שאינם אוכלין אין בזה ממש, שהרי עתה אין אוכלים ממנו שאינם ראויים, **ולשאינן ראויין יחזור דמיהן** - יחזיר הדמים ששילמו עבור חלקם בקרבן[נו], מה שאין כן מחשבת שלא לשמו, לעולם אינה ניתנת להתברר, כי גם אם בהקרבת הקרבן ינהגו בו לפי דיני קרבן פסח בלבד, אין בכך בירור על מה שחשב בתחילה לשחוט לשם חטאת, שיתכן שמחשבתו היתה שגם אם ינהגו בו כפסח מכל מקום שחיטתו גם לשם חטאת, אולם מחשבת שלא לאוכליו, היתה מחשבתו **להאכיל** את שאינם אוכליו, והרי אינו מאכילם[נז]. **וכך שמעתי.**

מינו נמרצפ עבודות

דאין מחשבת אוכלין [-שלא לאוכליו] פוסלת **בזריקה**[נח], משום שהדין שמחשבת 'שלא לאוכליו' פוסלת, נלמד (ועיל פח.) מ'איש לפי אכלו תכוסו על השה' (שמות יב ד), ו'תכסו' הוא לשון שחיטה[נט].

מחשבת אכילה לא שייכא בקרבן ציבור דלא שייכא אלא בפסח, כי רק בפסח נאמרה גזירת הכתוב של 'איש לפי אכלו'.

נגמ

נשתכח[ס].

מפנ לפנ

שני מקראות הן, ופרשה גדולה ביניהן, שבמקרא הראשון (דה"י ג' ח ט) נאמר 'ולאצל ששה בנים', **וקא חשיב ואזיל הבנים** - ובהמשך הפסוק הוא מונה את בניו, כמו שנאמר 'ואלה שמותם עַזְרִיקָם בִּכְרוֹ וְיִשְׁמָעֵאל וּשְׁעַרְיָה וְעֹבַדְיָה וְחָנָן, כל אלה בני אָצֵל', **וסיפא דפרשתא** - ובסוף הפרשה (שם ט מד) נאמר שוב, **'אלה בני אצל'**. ובין שני פסוקים אלו יש פרשה גדולה העוסקת ביחוסים אחרים. וכוונת מר זוטרא כאן לכל הפרשה שבין שני פסוקים אלו[סא].

סג.

עדיין היא מחלוקת

דברי רבא שאמר 'עדיין היא מחלוקת' נאמרו לגבי הסוגיא של **'תפום לשון ראשון', דאיפלגי בה רבי מאיר ורבי יוסי** (תמורה כה:), **באומר** על בהמת חולין **'הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים'**, הדין הוא, **הרי זו תמורת עולה, דברי רבי מאיר**, וטעמו, **דתפום לשון ראשון** - יש לתפוס את הלשון הראשון שאמר. **רבי יוסי אומר, דבריו קיימים**, וחציה תמורת עולה וחציה תמורת שלמים[סב], וטעמו של רבי יוסי, שסובר **דאף בגמר דבריו אדם נתפס. ואיבעיא להו** - ונסתפקו בני הישיבה, **אמר חציה** תמורת **עולה וחציה** תמורת **שלמים**[סג], **מי מודה בה רבי מאיר** שבאופן זה הולכים גם אחר סוף דבריו, **או לא**, וחולק גם באופן זה. וצדדי הספק הם, **מי אמרינן טעמא דרבי מאיר משום דנמלך הוא** - האם טעמו של רבי מאיר באומר תמורת עולה תמורת שלמים שהולכים אחר לשון ראשון, משום שמתחילה נתכוין לתמורת עולה וחזר בו מכך, **וכיון דחל שם עולה** על ידי דיבורו הראשון, **תו** [-שוב] **לא פקע**, שכבר נתפס בבהמה קדושת עולה, **אבל כי אמר לחצאין** - אבל כשאומר חציה תמורת עולה וחציה תמורת שלמים, **ליכא למימר הכי** - אין לומר שנתכוין לחזור בו מדיבורו הראשון, שהרי מתחילה אמר חציה וחציה, ובודאי נתכוין שיחולו שתי הקדושות כאחת. **או דילמא** - או שמא גם באופן זה רק קדושת עולה חלה, כי כוונתו שיחולו שתי הקדושות זו אחר זו[סד], **וכיון דפשטא ביה קדושת עולה ברישא** - ומכיון שחלה מתחילה קדושת עולה על מחצית הבהמה, הרי נתפשטה הקדושה בכולה[סה], **ותו** [-ושוב] **לא חיילא** בה **קדושת שלמים.**

ואמר אביי, בהא ודאי מודי רבי מאיר ששתי הקדושות חלות, שטעמו של רבי מאיר משום חזרה, ובאופן זה אינו חוזר. **רבא אמר עדיין היא מחלוקת** - גם באופן זה נחלקו.

ואותביה רבא לאביי ממה ששנינו במשנה (זבחים

ציונים והערות

אם שחט הפסח לשם עולה אינו נהפך לעולה, אלא דינו כשלמים שנשחט לשם עולה, וכל דיני שלמים עליו. **נא. ועל** כרחך שלא מדובר בזמנו, שהרי בזמנו מפורש בכתוב [ראה בגמרא להלן] שהשוחט פסח לשם אחרים פסול. רש"י בזבחים (מ: ד"ה ומס). **נב. טעמו** של רש"י שלא פירש 'ספר יוחסין' כפשוטו, משפחות המיוחסות שבישראל, משום שדבר זה אין מוסרים אלא אחת לשבע שנים (קידושין עמ.), ולהלן מבואר שבוריה אשתו של רבי מאיר למדה 'ספר יוחסין' מפי חכמים במשך שלש שנים. מהרש"א (מ"ל ד"ה ניתני). וראה ברבינו חננאל (ד"ה ניתני) שפירש שספר יוחסין הכוונה לספר דברי הימים. **נג. בהערות** הרב אלישיב (ד"ה ל"נ) כתב בשם הירושלמי, שהיו שם הרבה דברי אגדה, ובהם סודות ודברים עמוקים. ולפי זה ביאר שם את טעמו של רבי יוחנן שלא רצה ללמדם, משום שסבר שאינם ראויים ללמוד דברים עמוקים אלו [ראה בהקדמת הרמב"ם על המשניות (מהדורת עוז והדר עמ' מ ד"ה וזה]. וכמ"ש עוד (ד"ה מיוס), שלפי זה יש לבאר הטעם שספר זה נגנז (כמובא להלן), ופירש רש"י (ד"ה נגנז) שנשתכח, שמחמת עומק הדברים היה קשה ללומדו ולא עסקו בו ונשתכח. **נד. הטעם** שתלה הדבר ביחוס, יש לבאר על פי מה שאמרו (קידושין ע:) שאין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו אלא על משפחות מיוחסות שבישראל, ואם אין נבואה אין חכמה, מפני שהיא עדיפה על נבואה (נ"ב יב.), ובספר יוחסין היתה טמונה חכמה רבה [כמבואר להלן בגמרא, שמשנגנז ספר יוחסין תשש כחן של חכמים], ובני נהרדעא לא היו מיוחסים [כמבואר בקידושין (שם) שנתערבו בהם עבדים]. על פי מהרש"א (מ"ל ד"ה וכמה). **נה. ראה** ברש"י לעיל (ס. ד"ה מקנח) וברבינו חננאל (ד"ה לשמו - הרמתון) ובתוספות רי"ד (ד"ה מה), ומשמע שמשמעות חילוק זה היא, שהשחיטה נחשבת לשחיטה הראויה, רק כשהיא מתירה את הבהמה לאכילה [אף שבקדשים היא חלק מעבודות הקרבן, מכל מקום כדי שיהיה עליה שם שחיטה הראויה צריכה שתתיר לאכילה], לפיכך, במחשבת לשמו ושלא לשמו, שלא ניתן לחלק את הקרבן ולברר איזה חלק לשמו ואיזה חלק הוא שלא לשמו, נמצא שלא התירה השחיטה את הבהמה לאכילה, מה שאין כן במחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו, שניתן לחלק את הבהמה לפי המנויים, התירה השחיטה את הבהמה לאכילת הראויים לאכילת הפסח. ואף שחשב בה גם לצורך שאינם ראויים, אין מחשבה זו פוגמת בשחיטה, ואינה נחשבת על ידי כך לחצי שחיטה, לפי שהשחיטה **כולה** הוצרכה לצורך הראויים, שאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה. על פי הראשונים הנ"ל ובתוספת ביאור הערות הרב אלישיב (נרס"י). **נו. באור** החמה (נרס"י) דקדק, הרי הדין הוא שאין נמנים ואין מושכים את ידיהם לאחר שחיטה [ראה להלן פט. במשנה], ואיך מסתלק כאן זה שאינוי ראוי על ידי שמקבל דמים לאחר שחיטה. ראה שם מה שתירץ. מה שהצריך בלשון זו להחזיר את הדמים, מפני שצריך הקרבן כולו להאכל. מראה אש (פוינקי, ירושלמי שקלים פ"ג ה"ד). וראה שם עוד (עמ' נ ד"ה וגס) שהעיר שאם לדעת רש"י בטלה המחשבה למפרע, אם כן גם במחשבת שלא לאוכליו בלבד, היה צריך להיות כשר, שהרי מחשבה זו ניתנת לבטלה למפרע. וראה באור שמח (קרנן פסח פ"ג ה"ו) שמשמע מדבריו שברור הדבר שבשעת השחיטה צריכה שתהיה מחשבת השוחט על מנת שיאכלו ממנו הראויים, שהרי נאמר (שמות יב ד) 'איש לפי אכלו תכוסו', אלא שבפירוש השני סובר רש"י שצריך שיאכל **כל הקרבן**, ולכך צריך שתתבטל מחשבתו שחשב גם שלא לאוכליו, כדי שיוכל הקרבן כולו להאכל, ומאחר שאין זו מחשבה הפוסלת [כפי שדייק במראה אש הנ"ל ובשבט הלוי (ח"ו ח"ל סי' קס אות ט)] ניתנת מחשבה זו לבטלה על ידי שיסלקם מהקרבן על ידי שישלם להם דמים. **נז. על** פי דבר שמואל (ד"ה וגרמה) וישא ברכה (נרס"י). **נח. לשון** הגמרא להלן (עמ:). **נט. רש"י** להלן (עמ: ד"ה אין). **ס. ראה** הערה לעיל (נרס"י ד"ה אין). רש"י מבאר על פי שיטתו (ג"מ נג. ד"ה ומינה), שאף לאחר שסידר רבי את המשניות עדיין לא הותר לכותבן, רק לשנותן על פה [משום דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבם (גיטין ס:)], עד הדורות המאוחרים שנתמעטו הלבבות והותר לכותבן [משום 'עת לעשות לה'' (גיטין שם)], וכיון שלא היה ספר יוחסין כתוב, אין לומר שגנזו אותו כפשוטו, אלא ששכחוהו. צל"ח (נרס"י) [אמנם הרמב"ם בהקדמה ליד החזקה סובר, שרבי כתב את המשניות בספר]. והריב"ן (ד"ה ספר) כתב, שספר יוחסין היה כתוב בימיהם אף שאת שאר התלמוד היו גורסים בעל פה. **סא. אמנם** הערוך (ערך מנה) פירש, שהכוונה לפסוק הראשון שמתחיל ב'אצל' ומסיים ב'אצל', ומשמיענו מר זוטרא שעל פסוק זה בלבד היו דרשות כמשא של ארבע מאות גמלים. **סב. ותרעה** עד שיפול בה מום, ותימכר, ויביא בדמי חציה עולה ובדמי חציה שלמים. גמרא (תמורה כו.). **סג. התוספות** (ד"ה לימא, וזמיס ל. ד"ה למעוט) כתבו, שרש"י לא דקדק בלשונו, שכן בתמורה (כו.) מפורש בברייתא שנחלקו בזה רבי מאיר ורבי יהודה, וצריך לומר 'לחצותה מהו' [ראה בשיטה מקובצת (בתוספות וזמיס שם) טעם החילוק], וכך היא הגירסא בזבחים (נ.). **סד. על** פי דבר שמואל (ד"ה למימר). **סה. כדין** המקדיש אבר שהנשמה תלויה בו, שדינו שהקדושה מתפשטת בכל הבהמה. תמורה (יג:). וראה רדב"ז (מעשה הקרבנות פט"ו ה"ג) שהאומר חציה עולה נחשב כדבר שהנשמה תלויה בו.

כט:) 'השוחט את הזבח במחשבה לאכול כזית מבשר הקרבן בחוץ - חוץ למקומו, וכזית בשר למחר, דהיינו חוץ לזמנו, דקא פליג רבי יהודה אדרבנן שאמרו 'פסול ואין בו כרת'[סי], ואמר כרבי מאיר, תפום לשון ראשון, דקאמר רבי יהודה (שם), 'זה הכלל, כל שמחשבת זמן [-מחשבת חוץ לזמנו] קדמה למחשבת מקום [-למחשבת חוץ למקומו], פיגול וחייבין עליו כרת', לא שנא בעבודה אחת ולא שנא בשתי עבודות - אין הבדל בין אם שתי המחשבות היו בעבודה אחת[סז] ובין אם היו בשתי עבודות[סח] [כגון שחיטה וקבלת דם[סט]], שחישב בעבודה שניה מחשבת פסול [-חוץ למקומו] בתר [-אחרי שחשב בתחילה] מחשבת פיגול [-חוץ לזמנו], לא מפקע ליה - אין מחשבת הפסול מוציאה מיד פיגול, דתפום לשון ראשון, וכבר חל עליו שם פיגול[ע]. ורבנן סברי, אף בגמר דבריו הוא נתפס, והויא לה בחדא עבודה - ויש כאן בעבודה אחת עירוב מחשבות[עא], ולא קרב המתיר כמצוותו - והקרבן שחשב בו מחשבת פיגול לא קרב כמצוותו, שהרי נתערבה בו גם מחשבת פסול מלבד מחשבת פיגול. ואנן בעינן - ואנו צריכים כדי שיחול פסול פיגול, דלא ליהוי ביה פסול אחרינא - שלא יהיה בקרבן פסול אחר מלבד פיגול, דהרצאה כתיב ביה - שנאמר בפיגול (ויקרא ז יח) 'לא ירצה', ודרשו מזה (זבחים כח:) שאין פיגול חל אלא כשאין בקרבן פסול אחר מלבד פיגול [כקרבן כשר שאין בו שום פסול].

אלמא - הרי מוכח מדברי רבי יהודה, דמאן דאית ליה תפום לשון ראשון, אפילו באופן שהוא 'לחצאין' אית ליה - סובר כך, דהא זיתי טובא יש [-שהרי בזבח ישנם הרבה שיעורי זית של בשר, ואין שום סתירה וחזרה בין מחשבתו שחשב לאכול כזית למחר ובין מחשבתו שחשב לאכול כזית חוץ למקומו, ומכל מקום פליג רבי יהודה ואמר 'תפוס לשון ראשון', ויש להוכיח מכאן לחציה עולה וחציה שלמים, שגם בזה סובר רבי מאיר 'תפוס לשון ראשון' [וטעמו, משום שדעתו של אדם שיחול תחילה מה שאמר מקודם, ולא משום שחזר בו מדיבורו הראשון].

ואמר ליה אביי לרבא, מי סברת [-וכי סבור אתה] אינה לשחיטה אלא לבסוף - שאין השחיטה קרויה שחיטה אלא בסופה, ואין מחשבה מועילה אלא אם חשבה בגמר השחיטה, וחדא מחשבה היא - וממילא המחשבה שחשב על שני הזיתים היתה בבת אחת, והלא ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף כו' - השחיטה נחשבת כבר מתחילתה כששוחט את הסימן הראשון, ויש לפרש דברי רבי יהודה, כגון דאמר סימן ראשון אני שוחט על מנת לאכול כזית חוץ לזמנו, ובסימן השני אמר הריני שוחט על מנת לאכול כזית חוץ למקומו, ואין טעמו משום 'תפוס לשון ראשון', אלא משום שהיו כאן שתי מחשבות, אחת בתחילת השחיטה ואחת בסופה, ורבי מאיר סבר [-ורבי יהודה שהולך בשיטת רבי מאיר סובר כמוהו בדין נוסף שאמר רבי מאיר] מפגלין בסימן אחד - המחשב מחשבת פיגול בסימן אחד, התפגל הקרבן, ואף שלא פיגל בכל עבודת השחיטה, הלכך אם אמר בשחיטת הסימן הראשון ששוחטו על דעת לאכול כזית למחר, נתפגל כבר הקרבן בשחיטת הסימן ואין מחשבתו השניה מוציאתו מידי כך.

מכלל - משמע מזה דרבא דאותביה מהא - שהקשה מזה על אביי, סבירא ליה אליבא דרבי מאיר ורבי יהודה דאינה לשחיטה אלא לבסוף, וכולה מחשבה בסוף שחיטה הואי - אין מחשבתו אלא בסוף השחיטה, והוה ליה חדא מחשבה - ואין כאן אלא מחשבה אחת שחשב בסוף השחיטה, ועל כן מוכח מדברי רבי יהודה שאף שחשב את שתי המחשבות ביחד אומרים תפוס לשון ראשון. ונמלך ליבא למימר - ואין לומר בזה שהטעם משום שכוונתו לחזור בו בדיבורו השני ממה שאמר בדיבורו הראשון ואינו יכול לחזור, משום שהדיבור הראשון כבר חל, דהא בשני זיתים חישב - שהרי מחשבתו היתה על שני זיתים ואין סתירה בין שתי המחשבות, ואין כאן חזרה, ואם כן היה צריך הדיבור השני לחול, ואפילו הכי פליג - ומכל מקום רבי יהודה חולק וסובר שהוא פיגול, ומוכח שגם בחציה תמורת עולה וחציה תמורת שלמים יסבור כך.

והיינו דאמרינן הכא - וזהו מה שאמרו כאן 'לימא קסברי אחרים אינה לשחיטה אלא לבסוף', וכל מחשבת שחיטה לא מהניא אלא אם כן חישב בגמרה - וכל מחשבות שחושב בשחיטה אינן מועילות אלא אם חשבם בסוף השחיטה, וכדרבא דאמר התם עדיין היא מחלוקת באומר לחצאין, ועל כרחך לדעת רבא אית ליה לרבי מאיר אינה לשחיטה אלא לבסוף, ואחרים היינו רבי מאיר (הוריות יג:), הילכך בגמר שחיטה אין שהות לומר שני דברים, והיכא [-ובאופן] דהקדים מולין לערלים בסוף שחיטה, מולין חיילי כולה - נחשבת כל השחיטה שהיא במחשבת מולין, ואם הקדים ערלים למולין, ערלים חיילי כולה - חלה כל השחיטה במחשבת ערלים, והוה ליה - והרי היא [-השחיטה] כולה במחשבת ערלה ופסלה.

והכא נמי מקטר

כאן בברייתא דקתני 'הקדים ערלים למולין פסול' במה המדובר, כגון שגמר בלבו להוציא מולין אחר ערלים ולומר לערלים ולמולין.

כל מחשבה דקדשים מוציא בפיו הוא - כל מחשבה האמורה בקדשים כגון פיגול וכדומה, אינה חלה במחשבה אלא בהוצאת מחשבתו בשפתיו[עב].

לא צפין פיו ולבו שוין

רבי מאיר סובר אין צריך שיהא פיו ולבו שוין, והלך אחר דיבור פיו, ואיכא כולה ערלה - והרי זה כמו שנשחט הקרבן על דעת שיאכלוהו ערלים בלבד, ואף על פי שלא היה בלבו אלא למקצתה, שבלבו חשב גם למולים, אולם הולכים אחר פיו, ובפיו אמר לערלים.

לא אמר כלום

ומתם משנה היא, ורבי מאיר היא, ולפיכך מקשה הגמרא משם על רבה שאמר שלדעת אחרים, שהוא רבי מאיר, לא צריך שיהא פיו ולבו שוים.

סימן שני אף לערלים

'סימן שני אף לערלים' גרסינן. כלומר, בסימן ראשון לא היה דעתו אלא למה שהוציא בפיו, דהיינו 'מולים', ובסימן שני כשאמר 'לערלים' היה מוסיף על מחשבתו - כוונתו היתה להוסיף על מה שאמר בתחילה, כלומר, שבסימן שני דעתו למולים ולערלים, הילכך בסיפא כי הקדים ערלים למולין דעתו בסימן הראשון לערלים בלבד, ולפיכך פסול, משום שנגמר סימן ראשון בערלים[עג].

ורבי מאיר למעמיס דמר

רבי מאיר הולך לשיטתו במנחות (עז.) שמפגלין בחצי מתיר, דתנן (שם) 'פיגל בקומץ ולא בלבונה, בלבונה ולא בקומץ', כלומר חישב בהקטרת האחד

ציונים והערות

סו. וטעמם, משום שנתערבה כאן מחשבת 'חוץ למקומו', שהיא מחשבה שפוסלת את הקרבן, והדין הוא שלא חל שם פיגול על הקרבן כשיש בו פסול אחר, כמבואר במשנה שם. **סז. מה** שהוסיף רש"י לבאר שאין הבדל בין אם היו שתי המחשבות בעבודה אחת ובין אם היו בשתי עבודות אלא לבסוף, ואין מחשבה מועילה אלא אם חשבה בגמר השחיטה, הוא דעת רבי יוחנן (זבחים כט:), ודלא כדעת אילפא (שם) הסובר, שרבי יהודה נחלק עם חכמים רק כשחשב בשתי עבודות, אבל בעבודה אחת, אף לדעתו אינו פיגול, משום שיש כאן עירוב מחשבות של פיגול ופסול. והטעם שנקט רש"י כאן כדעת רבי יוחנן, משום שהוכחתו של רבא [מובאת בהמשך דברי רש"י] שהוכיח מדברי רבי יהודה [ההולך בשיטת רבי מאיר] שרבי מאיר נחלק גם ב'חציה עולה וחציה שלמים', היא רק לפי שיטת רבי יוחנן שרבי יהודה נחלק גם בחשב בעבודה אחת [ראה בהערה הבאה]. **סח. מדברי** רש"י שכתב שרבי יהודה וחכמים נחלקו בין בעבודה אחת ובין בשתי עבודות עולה, שרבי יהודה וחכמים נחלקו בשני דברים: א. בעבודה אחת נחלקו אם יש בזה עירוב מחשבות, שרבי יהודה סובר 'תפוס לשון ראשון', ולא נחשב עירוב מחשבות, ואם הקדים את מחשבת חוץ לזמנו נעשה הקרבן פיגול. ב. אם היו שתי המחשבות בשתי עבודות, ובעבודה הראשונה היתה מחשבת פיגול, דעת רבי יהודה שחל שם פיגול, ואם חשב בעבודה שלאחריה מחשבת פסול, אין בכוחה להפקיע שם פיגול שכבר חל על הקרבן, ודעת חכמים שאין נקבע שם פיגול על הקרבן רק בזריקת הדם [ולמדו זאת (זבחים כח: והובא ברש"י לעיל סג: ד"ה וכי) מפסוק], ולכן אפילו אם חשב את מחשבת הפסול בעבודה אחרת, לא נעשה הקרבן פיגול, משום שגם אופן זה נחשב כעירוב מחשבות. **סט. ע"פ** רש"י בזבחים (כט: ד"ה נסמי). וראה שם בתוספות (ד"ה מחלוקת). **ע. דברי** רש"י תמוהים, שבאופן שחשב בשתי עבודות, אין ענינו ל'תפוס לשון ראשון', שדין זה נאמר רק כשאמר את שתי הלשונות בבת אחת, כמבואר במשנה בתמורה (כה ע"ב ועי"ש). וצריך לומר שטעם זה של 'תפוס לשון ראשון' שכתב רש"י, מוסב על מה שאמר קודם לכן, שרבי יהודה חולק גם בעבודה אחת, ושם צריכים לסברת 'תפוס לשון ראשון', שבלא סברא זו אינו נעשה פיגול, משום שיש כאן עירוב מחשבות. עבודת הפסח (נרש"י). **עא. כפי** שנתבאר בהערות הקודמות, רבי יהודה וחכמים נחלקו בין בעבודה אחת ובין בשתי עבודות, ודברי רש"י כאן מתייחסים למחלוקתם בעבודה אחת, כשחשב בה שתי מחשבות, ובשאר עבודות לא חשב עוד מחשבת פסול, שלדעת רבי יהודה הקרבן פיגול, משום שאומרים 'תפוס לשון ראשון', ותופסים רק את מחשבתו הראשונה שהיתה מחשבת פיגול, וחכמים סוברים שדעתו מתחילה היתה גם על סוף דבריו, ויש כאן עירוב מחשבות של פיגול ופסול, ולא נעשה פיגול. יש להעיר בדברי רש"י, מדוע הוצרך לנמק את טעמם של חכמים שאף בגמר דבריו אדם נתפס ויש כאן עירוב מחשבות, הרי גם אם יסברו 'תפוס לשון ראשון' לא יהיה פיגול, שהרי לדעתם גם מחשבת פסול בעבודה אחרת מוציאה מידי פיגול, כפי שנתבאר בהערה לעיל. ויש לומר, שאם היו חכמים סוברים 'תפוס לשון ראשון' לא היתה המחשבה השניה נתפסת כלל, לפי שחשב אותה באותה עבודה עצמה שחשב את המחשבה הראשונה, וכבר כלתה העבודה במחשבה ראשונה. חזון איש (זבחים סי' ז סק"ח). ראה עוד ברווחא שמעתתא (זבחים עמ' פד). **עב. ולא** כמו תרומה שחלה במחשבה. וראה רש"י בקידושין (מו: ד"ה שכן) שכתב שפסול קדשים ופיגול על ידי מחשבה הם באים. ועמד על סתירה זו בתפארת ישראל (כריתות פ"ו נועז אות נ) והניח בצ"ע. אמנם בהגהות מהרש"ל (נרש"י שם) כתב שיש למחוק תיבות אלו. התוספות (ד"ה רבי) הוכיחו זאת מסוגייתנו, שהגמרא העמידה את דברי רבי מאיר שפסל הקדים ערלים למולים באופן שהתכוין לומר ערלים ומולים ולא הספיק ואמר רק ערלים, שאין צריך שיהיו פיו ולבו שוין, ואם נאמר שמחשבות הקדשים חלים גם במחשבה, מדוע פסל רבי מאיר, הלא בלבו התכוין אף למולים, והרי זה כמו שאמר לערלים ומולים. וראה הערה בביאורי הפשט. **עג. התוספות** (ד"ה וסימן) הוסיפו לבאר, שכשהוסיף לומר לערלים אחרי שאמר למולים, אנו מפרשים את דיבורו, שנתכוין לומר **אף** לערלים,

[-הקומץ או הלבונה] **על מנת לאכול מן השיריים** של המנחה **למחר**, דהיינו לאחר זמן אכילתו, **רבי מאיר אומר פיגול, וחכמים אומרים אין בו כרת עד שיפגל בכל המתיר.**

פיגול אוצר החכמה

יש פיגול **במחשבת חצי מתיר, והאי** [-סימן אחד] **חצי מתיר הוא, דשחיטה בשני הסימנין היא.**

הטומט פם הפקס על הממן עובר בלא מעשה

עובר בלא תעשה ד'**לא תשחט על חמץ** וגו' דם **זבחי'** (שמות לד כה)[עד].

לפ הממיד

אף תמיד של **בין הערבים** דערב הפסח **ששחטו על החמץ**, עובר בלאו של 'לא תשחט על חמץ'. **וטעמא יליף** - וטעמו של רבי יהודה למדו **בגמרא.**

לשמו מיב 19/06/2018 מהרש"א

אם שחטו לשם פסח, חייב מלקות משום 'לא **תשחט על חמץ', דפסח כשר הוא, ושחיטה ראויה היא** (ושמה שחיטה).

ושלא לשמו פטור

אם שחטו בערב פסח שלא לשם פסח, פטור ממלקות על הלאו של 'לא תשחט', **דפסול הוא** הקרבן, **ושחיטה שאינה ראויה לאו שמה שחיטה**[עה]. **והכי אית ליה לרבי שמעון בכל דוכתי** - וכך סובר רבי שמעון בשאר מקומות, כגון **בכיסוי הדם**[עו] (חולין פה.), שאם שחט ונמצאת טריפה, או שחט לעבודת כוכבים וכיוצא בו, שהשחיטה לא התירה את הבשר לאכילה, הרי הוא פטור מכיסוי הדם. וכן **באותו** אף שבפיו אמר רק 'לערלים', ומובן על פי זה החידוש שבדינו של רבי מאיר, שאף שהוציא בפיו רק 'ערלים', הקרבן כשר. וכן בסיפא שפתח ב'ערלים' והוסיף 'למולים' אנו מפרשים שדעתו להוסיף על מה שאמר בתחילה 'לערלים', דהיינו שבסימן שני מתכוין 'אף למולים', אולם בסימן ראשון שאמר 'לערלים' דעתו דווקא לערלים ולכן פסול. ומשמיענו, שאף שבסימן השני דעתו גם למולים וגם לערלים, אין אומרים שגם בסימן הראשון כך דעתו, למולים ולערלים, ויהיה כשר. **עד. מה** שהביא רש"י פסוק זה ולא הפסוק 'לא תזבח על חמץ דם זבחי' (שמות כג יח) שהוא מוקדם לו, לפי שבפסוק זה מפורש ש'לא תשחט' מוסב על קרבן פסח, שנאמר בסופו 'ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח'. צל"ח (ברכ"י) [וראה תירוץ נוסף בילקוט ביאורים]. אמנם רבינו חננאל (ד"ה ממני') הביא הפסוק 'לא תזבח על חמץ דם זבחי'. ובאור חדש (ברכ"י) ביאר בטעמו של רש"י שהביא את הפסוק המאוחר, כיון ששני לאוין אלו ניתקים לעשה של 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם', כלומר, שאחר שתשבית את החמץ תשחט את הפסח, ולאו הניתק לעשה אין לוקים עליו (שמואל ד:), ומשום במקום שני לאוין לוקים אף כשניתקים לעשה (שם), ומשום כך נקט רש"י את הפסוק 'לא תשחט' המאוחר, שמחמתו לוקים על איסור זה. **עה. התוספות** בחולין (פה. ד"ה ומין) הקשו על רש"י שפירש טעמו של רבי שמעון מפני שהיא שחיטה שאינה ראויה, שהרי הטעם שרבי שמעון אינו לומד משחוטי חוץ שבה גם שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, הוא מפני שאין למדים חולין מקדשים, אולם כאן לגבי פסח שהוא קדשים הדין נותן שילמד משחוטי חוץ ששחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, והניחו בקושיא. השער המלך (קרבן פסח פ"ג ה"ה) כתב, שמדברי רש"י עולה, שלדעת חכמים הסוברים שגם שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, חייב גם השוחט את הפסח שלא לשמו. וכמו כן לדעת רבי שמעון, אין לפטור אלא את השוחט, אבל הזורק או המקטיר את הפסח על החמץ, שמבואר להלן בגמרא שגם הם מוזהרים על כך, אם עשו שלא לשמו יתחייבו, שלא שייך בהם הטעם של שחיטה שאינה ראויה. אמנם הרמב"ם (פיה"מ פ"ה מ"ד) כתב, שהטעם שהשוחט את הפסח שלא לשמו פטור, הוא משום שהקרבן פסול ואינו נחשב קרבן פסח. וכעין זה כתב המאירי (ד"ה וכ' שמעון) שכיון שהקרבן פסול אינו קרוי זבח [ובשפת אמת (ד"ה רס"ל) דקדק כן מלשון הכתוב 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' שצריך שיהיה עליו שם זבח, ואם נפסל אינו נקרא 'זבחי']. וסברא זו הובאה גם בליקוטי הלכות (זבח מוקדם ד"ה ר"ס). וכתב שם שמטעם זה פטור השוחט שלא לשמו אף לדעת חכמים. והוסיף, שמה שנקטה המשנה דין זה בשם רבי שמעון, הוא משום שאר הדינים שאמר, שבהם חכמים חולקים. וראה עוד בזה בילקוט ביאורים. **עו. נאמר** בתורה (ויקרא יז יג) 'ואיש איש מבני ישראל ומן הגר הגר בתוכם אשר יצוד ציד חיה או עוף וגו' ושפך את דמו וכסהו בעפר'. **עז. נאמר** בתורה (שם כג כח) 'ושור או שה אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד', שאסור לשחוט ביום אחד בהמה עם ולדה. **עח. נאמר** בתורה (שמות כב יט) 'כי יגנוב איש שור או שה וטבחו או מכרו חמשה בקר ישלם תחת השור וארבע צאן תחת השה'. **עט. ראה** בצל"ח (ברכ"י) שהאריך לבאר מה ראה רש"י להאריך ולציין שאר המקומות שסובר בהם רבי שמעון כך. **פ. הטעם** שנקט רש"י 'לאחר חצות', משום שאזהרת 'לא תשחט על חמץ' נאמרה בעיקרה על קרבן פסח, וזמן שחיטת הפסח הוא בין הערבים (שמות יב ו), והיינו מחצות (רש"י לעיל ה. ד"ה על דם שחטתם), ובגמרא להלן (סה.) מבואר שטעמו של רבי שמעון שפוטר שאר זבחים בערב פסח, משום שבזמן שחייבים על פסח משום 'לא תשחט' אין חייבים על שאר זבחים, וכשם שבפסח עובר על 'לא תשחט' מחצות, כך פטור בזמן זה בשאר זבחים. מדיוק לשון רש"י משמע שמיד לאחר חצות נוהג פטור הקרבת שאר זבחים על החמץ, שהוא זמן הקרבת הפסח, ואף שלכתחילה יש להקדים את הקרבת תמיד של בין הערבים לקרבן פסח, כמו ששנינו לעיל (סה.) במשנה, מכל מקום מאחר שבדיעבד אם הקריב אז קרבן פסח הוא כשר בדיעבד, חל כבר הפטור בשאר זבחים. אמנם מהתוספות ביומא (כט. ד"ה אלא) משמע שהפטור של שאר זבחים בערב פסח אמור רק לאחר הקרבת תמיד של בין הערבים, שהקשו, מאחר שהמקריב אחר תמיד של בין הערבים הקרבן פסול, מה הוצרך רבי שמעון ללמוד מדרשת הכתובים ששאר כל הזבחים ששחטן בערב פסח על חמץ אינו עובר על 'לא תשחט', והרי היא שחיטה פסולה. ומכך שלא תירצו קושייתם שהדרשה הוצרכה ללמד על שחיטתם מחצות קודם הקרבת תמיד של בין הערבים, משמע שלדעתם נאמר הפטור בשאר קרבנות, לאחר הקרבת תמיד של בין הערבים [ובתוספות רע"א על המשנה, אכן תמה בכך על התוספות]. וראה באור חדש (להלן ע"ב ברכ"י ד"ה מגל המולק) שדייק מדבריו, שהפטור בשאר זבחים נאמר כששחטם אחר התמיד. וראה עוד בילקוט ביאורים. **פא. ודרש** זאת מפסוק [כמבואר להלן (סה.)]. **פב. התוספות** יום טוב (פ"ה מ"ד) והמנחת חינוך (מצוה יח אות ו) דייקו מכך שרק כאן הוסיף רש"י שעובר גם ב'בל יראה', ולא ברישא לענין שוחט על חמץ בערב פסח, שסובר שאיסור 'בל יראה' נאמר רק בשבעת ימי הפסח ולא בערב פסח. ובמנחת חינוך כתב, שכן משמע מלשון החינוך (שם). אמנם הצל"ח (ד"ה ונראה) והחתם סופר (לעיל ו: ד"ה ומקן) כתבו, שמפירוש רש"י במקומות אחרים משמע שסובר שאיסור 'בל יראה' נאמר גם בערב פסח משש שעות ולמעלה, ומה שנקט רש"י איסור 'בל יראה' רק לגבי שוחט על החמץ בפסח, נימוקו עמו, כמו שביארו שם, והובאו דבריהם בילקוט ביאורים. וראה עוד שם בענין זה. וראה עוד בשפת אמת (ברכ"י שם) שמוכיח מכאן שדעת רש"י שהעובר על 'בל יראה' לוקה, ולא נחשב לאו הניתק לעשה מצד מצות 'תשביתו' [ובהגהות הגרי"מ הוסיף שכך היא דעת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ג)]. אך העיר, שלהלן (לה. ד"ה ל"מ) משמע שרש"י סובר כדעת התוספות (לעיל כט: ד"ה רב אחי) שהלאו של 'בל יראה' ניתק לעשה [כמו שהעירו התוספות להלן (לה. ד"ה נפרטיה)]. ועוד העיר בהגהות שם, שהרי באופן שלא עשה מעשה כגון שהיה לו חמץ בביתו אינו לוקה עליו, משום שהוא לאו שאין בו מעשה, וכמבואר ברמב"ם (שם), ומנין לרש"י שכאן מדובר באופן שעושה מעשה. וראה עוד בילקוט ביאורים. בדובב מישרים (סו"מ מ"ג סי' סו אות ג) תמה על מה שרש"י ראה צורך לומר שחייב על 'לא תשחט' ביחד עם 'לא יראה', הרי פשוט הוא שאם יש לו חמץ בביתו בשעת שחיטת הפסח שהוא לוקה גם משום 'לא יראה'. וכתב בשם חתנו רבי שלמה גאלדשטוף, שרש"י בא להשמיענו שאינו עובר בלאו של 'לא תשחט' אלא באופן שיש לו חמץ כזה שעובר עליו בבל יראה ובבל ימצא [למעט חמץ נוקשה לדעות הראשונים הסוברים שאינו עובר עליו]. והביא, שכעין סברא זו מצינו בירושלמי (פ"ה ה"ד) שנסתפק [לענין שיעור האיסור החמץ שעובר ב'לא

ציונים והערות

ואת בנו[עז] (שם פה:), שאם שחט שחיטה שאינה ראויה, אינו מוזהר על איסור 'אותו ואת בנו'. וכן סובר **בתשלומי ארבעה וחמשה**[עח] (ב"ק ע.), שאם שחט שחיטה שלא התירה את הבשר לאכילה, פטור מתשלומי ארבעה וחמשה, לפי שאין שמה שחיטה[עט].

ושלא לשמו פטור

ושאר כל הזבחים **ששחטן בארבעה עשר לאחר חצות**[פ] **על החמץ, בין לשמן ובין שלא לשמן, ואף על גב שכשירין הן, כדתנן** (זבחים ג.) **כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשירין.**

פטור

כדמפרש בגמרא (סד.), שרבי שמעון סובר, **בעידנא** [-בזמן] **דמחייב אפסח** משום 'לא תשחט' **לא מיחייב אשאר זבחים**[פא].

וכמופנ

ואם **בתוך הפסח** שחטו, **אם לשמו שחטו לפסח על החמץ, פטור מ'לא תשחט', דפסח שלא בזמנו לשמו פסול, והויא לה שחיטה שאינה ראויה.**

מיב

דלהכי קאי - שלכך עומד קרבן הפסח במועד, שמאחר ועבר זמן הקרבת הפסח, הרי הוא עומד להקרב בתורת שלמים, **והויא לה שחיטה ראויה, וחייב משום 'לא תשחט', בהדי** [-ביחד] **לאו ד'לא יראה ולא ימצא'**, שהרי השהה חמץ בביתו במועד לאחר זמן ביעורו, **ואיכא מלקות נמי דשחיטה** - ולוקה אף על השחיטה בנוסף למלקות שלוקה על לאו של 'לא יראה'[פב].

בין לשמן בין כ' מיב

בין לשמן בין שלא לשמן חייב, **דהא כשירין הן. ובגמרא** (להלן סד.) **מפרש, דקרא** - הפסוק 'לא תשחט על חמץ', **אשאר זבחים נמי אזהר** - הזהיר גם על שאר זבחים.

מון מן הממפם שממפה שלפ לשמה

דפסולה היא, כדתנן בזבחים (ג.) 'כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשירין וכו', **חוץ מן הפסח והחטאת', ומעמא** שחטאת שנשחטה שלא לשמה פסולה, **משום דכתיב בשחיטה** של חטאת (ויקרא ז כ) 'חטאת **היא' מעוטא** - שהוא לשון מיעוט, ודרשו (זבחים י:) 'היא' **ולא הנשחטת שלא לשמה.**

פד שיפפ הממן לשופפ כ'

ואף על גב דכתיב 'על חמץ' סתמא - אף שבפסוק נאמר 'לא תשחט על חמץ' סתם, שמשמעו כל חמץ שהוא, ואפילו אם אינו של השוחט או של הזורק או של אחד מבני החבורה, מכל מקום **אם היה חמץ לאחד שאינו מבני חבורה, ואפילו ישנו החמץ עמו בעזרה, ואלו השוחטין פסחיהן רואין אותו, והתרו בהן שלא ישחטו, אין עוברין** על 'לא תשחט', **כדמפרש לקמיה** - כמו שפירשו להלן (ע"ג), **מדכתיב 'לא תשחט** על חמץ דם זבחי **ולא ילין', ומכך שנסמכו שני לאוין אלו דרשו, כל שישנו באיסור הלנה ישנו בשחיטה** - הוא בכלל האיסור של 'לא תשחט על חמץ', ונכללו בזה רק בני החבורה, שעוברים ב'לא ילין' על הבשר, שאם שחטו על חמץ שלהם עוברים ב'לא תשחט', ולא על חמץ של שאר בני אדם שאינם עוברים על 'לא ילין' בקרבן זה. **ואם יש לאחד מהן** - מבני החבורה

או השוחט או הזורק, כולן עוברין על 'לא תשחט'[פג].

לזורק

לזורק הדם, דזריקה על חמץ נמי איתרביא במכילתא מ'דם (זבחי) [זבחי'][פד].

סג:

נעל בסמוך

כל היכא - כל מקום דכתיב 'על' משמע בסמוך, והכא [-וכאן] ד'לא תשחט על חמץ' כתיב, משמעו כמו 'ועליו מטה מנשה' (במדבר ג כ) הנאמר בסידור השבטים לפי דגלים במדבר, שהכוונה סמוך לו[פה].

לחמי תודה משהוקדשו בפה קדשו קדושת דמים ליאסר באכילה ובהנאה, אבל לא קדשו קדושת הגוף, ואם נטמאו[פו], נפדין ויוצאין לחולין.

ושחיטת הזבח מקדשתן לגופן - שיהיו קדושים קדושת הגוף, להיות נפסלין במגע טבול יום[פז] ובמגע מחוסר כפורים[פח] ובלינה - שעבר עליהם לילה, ואם נטמאו אין להם פדיון אלא ישרפו. והמקור לכך שלחמי תודה מתקדשים על ידי שחיטת התודה, הוא כדכתיב בענין קרבן תודה (ויקרא ז יג) 'והקריב על זבח התודה חלות' - שצריך להביא חלות ביחד עם קרבן התודה, ואמר מר במנחות (עמ:) על הפסוק הסמוך לו (שם ז יג) 'על חלות לחם חמץ יקריב קרבנו על זבח תודת שלמיו', ודרשו מהתיבות 'קרבנו על זבח', מלמד שאין הלחם קרוי קרבן - להתקדש בקדושת הגוף כקרבן, אלא בזביחה - בשחיטת קרבן התודה.

בית פאגי

'בית פאגי' היינו מקום חיצון שבירושלים[פט], כלומר בקצה העיר. (התם הוא[צ]) דחוץ לחומת בית

פאגי שאמר רבי יוחנן, חוץ לירושלים הוא, ואינו מקום אכילת קדשים קלים, וכן אם יצאו לחמי תודה שם לאחר שנתקדשו בקדושת הגוף, נפסלין בפסול 'יוצא', ולכן התם [-שם, מחוץ לירושלים] ודאי לא מקדשא ליה שחיטה - אין מקדשת אותו שחיטת הזבח[צא], אבל אי חוץ לחומת עזרה קאי - אם הלחם בתוך ירושלים, אך מחוץ לחומת העזרה, אף על גב דלאו גבי זבח קאי בשעת זביחה - אפילו שאינו סמוך לזבח בשעת השחיטה, הואיל ובמקום הכשירו - במקום שראוי לאכילה היה עומד, שפיר דמי - טוב ויפה להתקדש שם על ידי שחיטת התודה, ולא בעינן 'על בסמוך'.

נחלקו בענין

נחלקו בענין התראת ספק, דמלקות ליתא אלא בהתראה, וכי מתרינן ביה 'לא תשחט על החמץ', אי חזינן חמץ גביה ומתרין ביה - אם ראינו חמץ אצלו ואנו מתרים בו, הויא התראת ודאי, ואי לא ראינו חמץ אצלו, התראת ספק היא, ואפילו אשתכח דהוה ליה בביתיה - ואפילו אם נמצא אחר כך שהיה לו חמץ בביתו בשעת השחיטה, כיון דאנן לא הוי ידעינן - מאחר שאנו [-המתרים] לא ידענו מכך בשעת ההתראה, לאו התראה היא - אינה התראה[צב]. ורבי יוחנן סבר התראת ספק שמה התראה, ואי אישתכח דהוה ליה - ואם נמצא שהיה לו חמץ, מיחייב - הרי הוא חייב מלקות.

פטור ממלקות

דלא תשא - פטור ממלקות על הלאו של 'לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא' (שמות כ ו).

היום פן תעבור על השבועה', ואחרי ההתראה אנו רואים שלא אכל את הככר, עדיין ספק הוא שמא יעבור שמא לא יעבור על התראתנו, דעדיין יש לו שהות ביום לאכול את הככר[צג].

מידי דהוה מכלי שרת

כמו בקידוש כלי שרת דמקדשי לגופה - שמקדשים בקדושת הגוף את הנוגע בהם, כדכתיב (שמות ל כט) 'כל הנוגע בהם יקדש', ומכל מקום אין מקדשין אלא הנכנם לתוכן (זבחים פח.)[צד].

רב מתנים

הא דפשיטא לריש לקיש לעיל - מה שהיה פשוט לריש לקיש לעיל שאם יש לאחד מבני חבורה חמץ בשעת השחיטה, עובר עליו השוחט, הוא [-רב אושעיא] מיבעיא ליה - נסתפק בזה.

מפי למד סמוך הסולם

אפילו לאחד בסוף העולם שאינו מבני חבורה נמי [-גם], אם ישנו חמצו עמו - עם השוחט בעזרה[צה], יעבור השוחט הזה עליו אם התרו בו[צו] שלא ישחט, משום שלפלוני הנמצא בעזרה יש חמץ.

כל בני חבורה בכלל אזהרת 'לא ילין' מן הבשר הן, כלומר, גם בני החבורה מוזהרים שלא להלין את הבשר, שהרי הם מוזהרים ב'בבל תותירו' - 'ולא תותירו ממנו עד בוקר' (שמות יב י).

גם משמע וגם ילין

בחד קרא נינהו - בפסוק אחד הם אמורים, שנאמר 'לא תשחט על חמץ דם זבחי ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח'.

הסרגם ספק

וכי מתרינן ביה - כאשר אנו מתרים בו 'אכלהו

המקטיר פת כמנ

המקטיר את החלב של פסח על החמץ שיש לו

ציונים והערות

תשחט'] אם הולכים אחר איסור אכילתו שהוא כזית, או אחר חיוב ביעורו שהוא ככותבת לבית שמאי. **פג. מבואר** בדבריו שאף בני החבורה עוברים אם יש חמץ ברשותם בשעת השחיטה. אולם התוספות (להלן ע"ב ד"ה לו, לפי דרך מהרש"ם) ועוד ראשונים [תוספות רי"ד (ד"ה לו), וכן משמע מהמאירי (ד"ה מתני' המאירי)] כתבו, שאין עובר על לאו זה רק השוחט או הזורק, משום שבפסוק נאמר 'לא תשחט' [וכן הזורק שנתרבה מ'זבחי']. התוספות רי"ד הבין בדעת רש"י, שלכך בני החבורה עוברים, משום שנחשב שהם שחטו את הפסח, שכן השוחט הוא שלוחם. אלא שהקשה על זה, שהרי אין שליח לדבר עבירה לחייב את המשלח. וראה בהערות הרב אלישיב (ד"ה לו) שכתב ליישב שיטת רש"י, שאין זה בכלל שליחות לדבר עבירה, משום שהשליחות היא על שחיטת הפסח, ולא על שחיטתו על החמץ, אלא שבמקרה זה נצטרפו שני הדברים. וכעין זה כתב בנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת להעמ"ז סי' קיב). **פד. ע"פ** הגהות וציונים בשם גליון ורש"ש. **פה. במנחות** (לו.) מובא שאבא שאול הביא פסוק זה כהוכחה לשיטתו שבזיכי הלבונה הונחו סמוך ללחם הפנים [ולא על הלחם כשיטת חכמים], משום שנאמר (ויקרא כד ז) 'ונתת על המערכת לבונה זכה', ו'על' משמעו סמוך, כמו 'ועליו מטה מנשה'. **פו. רש"י** נקט כלשון פשטה של המשנה (מנחות ק:) שרק אם נטמאו נפדים, ובגמרא שם (ק: קא.) נחלקו בזה אמוראים, והלכה כדברי האומר שטהורים אינם נפדים, משום שכל דבר שראוי למזבח אין לו פדיון. **פז. היינו** מי שטבל לטומאתו ועדיין לא העריב שמשו. **פח. שיש** מהטמאים שצריכים להביא קרבן לטהרתם, כמו זב וזבה ויולדת, וכל זמן שלא הביאו את כפרתם, אם נגעו באוכל של קדשים, פסלוהו במגעם. בתפארת ציון (קונטרס, אות ט, לט) כתב לדקדק מדברי רש"י שנקט פסול 'מגע' רק לגבי מחוסר כפורים ולא לגבי טבול יום שבו סתם וכתב נפסלין בטבול יום, שמחוסר כפורים פוסל רק במגעו ולא על ידי צירוף כלי, מה שאין כן טבול יום פוסל קדשים גם ללא מגע, כגון על ידי צירוף כלי [דין טומאה על ידי צירוף כלי מבואר במשנה (מנחות כ:), והיינו שאם יש חתיכות אוכלים הרבה בכלי אחד, ונגע הטמא באחד מהן, הכלי מצרפן להיות כולן כחתיכה אחת ונטמאו כולן. ובכל מקום שהוזכר דין צירוף כלי מדובר בטמא או בטבול יום, ראה בברייתא (שם כג:) שאם נגע טבול יום במקצתו וכו', ובמנחות (כד.) הושיט טבול יום את אצבעו וכו']. **פט. אמנם** רש"י במנחות (עמ: ד"ה מון) פירש, ש'חוץ לחומת בית פאגי' היינו חוץ לחומת הר הבית, ומבואר מדבריו שגם לדעת רבי יוחנן אם היה הלחם בירושלים חוץ לחומת הר הבית, לא נתקדש. וכן היא דעת הרמב"ם (פיהמ"ש מנחות פ"ז מ"ג). וכתב בקרן אורה (מנחות עמ: ד"ה השותט) שלדבריהם צריך לומר, שגם לדעת רבי יוחנן למדים מ'ועליו מטה מנשה' שצריך שיהיה בסמוך, אלא שסובר שלא צריך שיהיה סמוך ממש, אלא די בכך שלא יהיה במקום רחוק. **צ. ע"פ** הגהות וציונים בשם מראה אש. **צא. בזרע** אברהם (סו"ס סי' מ אות כג) דייק בדברי רש"י, שיש שני טעמים מדוע לא יתקדש הלחם מחוץ לירושלים: א. משום שאינו ראוי שם לאכילה. ב. משום שנפסל שם ב'יוצא' [ולא מסתבר שיתקדש על מנת ליפסל מיד. ע"פ הערות הרב אלישיב (ד"ה מידי)]. והביא מקור לסברת 'יוצא' מהירושלמי (יומא פ"ו ה"ו) שביאר את טעמו של ריש לקיש הסובר שאם הלחם מחוץ לעזרה אין שחיטת התודה מקדשתו, משום שריש לקיש לשיטתו (זבחים פט:) שבשר קדשים קלים שיצא מן העזרה קודם זריקת הדם [זריקת הדם מתירה את הבשר באכילה, ולאחר הזריקה הרי הוא נאכל בכל ירושלים] נפסל ביוצא, וכמו כן הלחם של תודה קודם שהותר באכילה יש עליו פסול יוצא אם הוא חוץ לעזרה. אמנם מהבבלי מוכח שאינו סובר כן, שהרי ביאר את טעמו של ריש לקיש משום 'על בסמוך', וכתב ששני התלמודים נחלקו בשתי סברות אלו, ולדעת הבבלי אין קידוש הדבר נמנע משום פסול יוצא. והטעם על פי דברי הרשב"א (מנחות נ. ד"ה עריכתן - נלפענ"ד זקניס) שפסול 'יוצא' הוא רק בדבר שהיה בפנים ויצא, אבל לא אם נתקדש בחוץ. ולדעת הבבלי צריך לומר כסברא השניה ברש"י, שחוץ לירושלים אינו ראוי לאכילה. וראה בחידושי הגרי"ז (מנחות עמ: ד"ה נמצא) מה שכתב בזה. **צב. ואף** שהתראה אינה לצורך המתרה אלא לצורך המותרה, שלא יוכל לומר שוגג הייתי (סנהדרין ח:), והרי יודע הוא אם יש לו חמץ בביתו או לא, כתבו התוספות (ד"ה המרחם) בכוונת רש"י, שמכיון שהעדים אינם יודעים בבירור שיש לו חמץ בביתו, ממילא יוכל המותרה לומר שהיה סבור שאין לו חמץ. **צג. וכשעבר** היום ולא אכל, יכול הוא לומר שהיה שוגג, כיון שבסוף היום שכח מהשבועה ומההתראה. רש"י בתמורה (ג: ד"ה משום) ואפילו אם התרו בו סמוך לסוף היום, הרי זו התראת ספק, כיון שאינו לוקה אלא אם כן עבר על שבועתו תוך כדי דיבור מההתראה, והמתרה אינו יכול לצמצם ולכוין את התראתו באופן שלא ישאר 'כדי דיבור' עד סוף היום [כלומר כדי שיעור זמן בצמצום הראוי לאכילת כזית]. על פי רש"י בשבועות (כא. ד"ה המרחם). **צד. הדמיון** לכלי שרת תמוה, שהרי הדין בכלי שרת הוא שאינם מקדשים אלא את מה שבתוכם, ואילו כאן הנידון הוא ששחיטת התודה לא תקדש אלא את הלחם שבעזרה. לכך נחלקו התוספות (ד"ה מידי) על רש"י, וביארו שכוונת הגמרא לדין המבואר בזבחים (פח.) שכלי שרת אינם מקדשים את הבא לתוכם אלא בעזרה, ולענין זה עולה יפה הדמיון לשחיטת תודה שלא תקדש את הלחם שמחוץ לעזרה. וראה בדבר אברהם (מ"ג סי' ו אות לו) שרש"י מיאן בפירוש זה, משום שלדעתו העיקר הוא שהדבר המקדש יהיה בעזרה [בענייננו קרבן התודה], והתוספות סוברים שגם הדבר המתקדש צריך להיות בעזרה. **צה. צריך** ביאור מדוע נקט רש"י כשיטת ריש לקיש הסובר שצריך 'על בסמוך', הרי הלכה כרבי יוחנן לגבי ריש לקיש (יבמות לו.). וראה בפני שלמה (גרש"י) שביאר דבריו על פי התוספות (ד"ה לפ) שכשישנה סברא לומר שצריך סמוך, מודים כולם שצריך 'על בסמוך', וכאן סברא היא שאין לחייב על חמץ שיש לאחד בסוף העולם, שהרי מנין לו לדעת זאת, ואם חששת לכך לא יוכל לשחוט את הפסח, ובהכרח שאינו עובר אלא אם הוא סמוך לו בעזרה. ובעבודת הפסח (ד"ה פ"ל) כתב, שמסתבר שלא הזהירה התורה על 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' רק אם ישנה שייכות כל שהיא בין החמץ לקרבן, ולפיכך כשהחמץ של בעל הקרבן, לא צריך שיהיה החמץ סמוך לקרבן, שהרי קיימת שייכות של החמץ לקרבן מצד בעל החמץ, אולם כאשר בעל החמץ אינו בעל הקרבן צריכה השייכות להיות מצד קרבת המקום, שהוא סמוך לו בעזרה. **צו. צריך** ביאור, מה ראה רש"י להוסיף זאת כאן, הרי כך הוא הדין בכל מקום שאין מלקים בלא התראה. לחמי

בשעת הקטרה. **אי לא היה לאחד מבני חבורה**[צז] **חמץ בשעת שחיטה**[צח] **ויש לו לכהן המקטיר**[צט] חמץ **בשעת הקטרה, עובר הוא** בהקטרתו על הלאו, **ואף על גב דלא כתיב אלא 'לא תשחט'.** ובזריקה עובר הזורק אם זרק על חמץ, משום **דמתרביא במכילתא** (משפטים פרשה כ) **מדם [זבחיך]**[קא]. ומשמיענו רב פפא **דאתי נמי הקטרה** - גם הקטרה היא בכלל הלאו של 'לא תשחט', **מדסמכיה** - שכן יש ללמוד ממה שהסמיך הכתוב איסור שחיטה על חמץ לאיסור **'לא ילין',** משמע **שכל שישנו בעבודה שלהן**[קב] **באזהרת הלנה, ישנו נמי באזהרת חמץ** - שלא יהיה לו חמץ בשעת עשיית העבודה, **הילכך מקטיר נמי** [-גם] **עובר.**

הומיל ושנו נהלנם שמורין

דכתיב בהו - בהלנת אימורים נמי 'לא ילין חלב **חגי** עד בוקר'[קג].

אבל המולק אם העוף

אבל המולק את העוף של **מחוסר כיפורים, דאמרן בפירקין** (נט.) **דכשר** להקרבה **אחר התמיד** של בין הערבים[קד], **שהוא זמן שחיטת פסח, אינו עובר עליו משום 'לא תשחט על חמץ'.**

ולקמן (סד.) **מוקי לה** - העמידה הגמרא ברייתא זו **כרבי שמעון, דמחייב נמי אשאר זבחים** ששחטן על חמץ **במועד** - בתוך הפסח, **והבא טעמא לפטורה** - והטעם שפוטר כאן, **משום דארבעה עשר לא מיחייב עליה אשאר זבחים** - שסובר שאין חייבים על שאר זבחים שנשחטו על החמץ בארבעה עשר.

ועוף דנקט - ומה שנקט 'המולק את העוף' הוא **לאו דוקא,** כי גם השוחט על החמץ שאר זבחים בארבעה עשר פטור, **אלא משום דאין דרך לשחוט שום קרבן בזמן שחיטת פסח דהיינו אחר חצות**[קה], **אלא קרבן של מחוסר כיפורים, כדי שיאכל פסחו לערב, ורובייהו עוף מיתין** - ורוב הקרבנות של מחוסרי כיפורים הם עופות, כגון **זב וזבה ויולדת אפילו עשירים ומצורע עני,** לפיכך נקט 'עוף'.

אם השוחט

אחד השוחט **את הפסח ואחד הזורק את דמו ואחד המולק חטאת העוף דמחוסר כיפורים**[קו].

ואחד המזה

ואחד המזה **מדמה** של חטאת העוף, **כדכתיב** (ויקרא ה ט) **'והזה מדם החטאת' וגו', ובחטאת העוף קאי** - פסוק זה מדבר בחטאת העוף. **והך סיפא** - והסיפא של הברייתא **דמשמע דעובר** ב'לא תשחט על חמץ' **אף אשאר קרבנות, רמי לקמן אדישא** - מקשה הגמרא להלן, מהרישא **דקתני** - ששנינו **'לא אמרו אלא פסח בלבד',** שמשמע שרק בשחיטת קרבן פסח על חמץ עובר ב'לא תשחט'.

אבל הקומץ מנחה

אבל הקומץ מנחה **במועד על החמץ**[קז].

אינו עובר

דקמיצה **ודאי לאו שחיטה היא** ואינה בכלל 'לא תשחט על חמץ', ואינה דומה למליקה שנחשבת כשחיטה לענין זה.

דומיא דשאר קרבנות - ודינה כשאר קרבנות שעובר בהם משום 'לא תשחט על חמץ'. **ועוד, דקא חשיב ליה בשחיטה** - ועוד שמענו מהברייתא שמליקה נחשבת כשחיטה, ולפיכך שייך גם בה איסור 'לא תשחט'[קח].

ס"ג ולמעמיך פיקחי לך היא גופא דקתני ריבה לא תמרו אלא פסח בלבד

לדבריך שאתה מקשה סתירה משתי הברייתות זו על זו, תקשה מברייתא זו עצמה, ששנינו ברישא 'לא אמרו אלא פסח בלבד', **אבל אשאר קרבנות לא מחייב,** והדר תני **'אחד** המולק **ואחד** המזה חייב', שחייב גם בשאר קרבנות.

אלא היא ושא

תרוייהו הנך מתניתא - שתי ברייתות אלו, הם כדעת **רבי שמעון דמתניתין** - של משנתנו, **דפטר אשאר קרבנות בארבעה עשר, ומחייב עלייהו במועד.**

מליקה ממליקה לא קתני

ולא קשה ממליקה על מליקה, שכן קמייתא

ציונים והערות

פסחים (נרס"י). **צז. צריך** עיון מדוע הזכיר רש"י בדבריו רק שלא היה חמץ לבני החבורה, הרי גם לשוחט אסור שיהא חמץ ועיקר האזהרה נאמרה בו. **צח. וביאר** הצל"ח (נרס"י) כוונתו, שאם היה חמץ לאחד מבני החבורה בשעת השחיטה, הפסח נפסל משום שנשחט על חמץ, ואין המקטיר חייב על פסח פסול. ולפי זה מבואר, שרש"י חולק על התוספות לעיל (ע"ב ד"ה המוקט) שכתבו שפסח שנשחט על החמץ אינו נפסל. והביא שם, שסברת רש"י מבוארת בירושלמי (פ"ה ה"ד). **צט. בספר** גור אריה יהודה (ומצא, עניני המועדים סי' ג סק"ח) דייק מלשון רש"י, שהמקטיר אינו עובר אלא על חמץ שברשותו ולא על חמץ של בני החבורה. אמנם ברמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ה) מבואר שעובר גם על חמץ שברשות בני החבורה. וביאר שם, שנחלקו אם הקטרת אימורין היא חובת הבעלים או חובת הקרבן, שרש"י סובר שלאחר זריקת הדם נגמר הריצוי של הבעלים, ואין לבעלים עוד שייכות לקרבן, אלא שהכהן מצווה להקטיר את האימורין מחובת הקרבן, לפיכך אין לחייב את המקטיר על חמץ שברשות בני החבורה. אבל הרמב"ם סובר שההקטרה היא גם כן ממצוות הבעלים, ולפיכך הכהן המקטיר עובר גם על חמץ שברשותם. ובעבודת הפסח (נרס"י) כתב בטעמו של רש"י, הרי כל הטעם שהמקטיר עובר על 'לא תשחט' הוא משום שישנו בהלנת אימורים, והרי בני החבורה אינם מוזהרים כלל על הלנת אימורים, ומאיזה טעם יעברו על 'לא תשחט' בהקטרתם על חמץ. וראה גם בדבר שמואל. **ק. על** פי הגהות וציונים בשם בארות המים. **קא. כוונת** רש"י שאף שבפסוק לא נזכר אלא איסור שחיטה שנאמר 'לא תשחט', מכל מקום על זריקה לא דנה הגמרא, משום שנתרבה לאיסור במכילתא ממה שנאמר 'דם זבחי'. הצל"ח (נרס"י) העיר מדוע באמת הוצרכו במכילתא ללמוד מ'דם זבחי' ולא למדו מההיקש שדרשו בסוגייתנו 'הנך דקיימי עליה משום לא ילין', שהרי גם בדם ישנו איסור לינה, כמבואר בזבחים (נו.). וראה שם מה שיישב. אמנם בעבודת הפסח (נרס"י) דייק מהרמב"ם והירא שאין איסור לינה בדם. וראה עוד בהערה בביאורי הפשט בשם 'זכר יצחק'. בהערות הרב אלישיב (נרס"י) כתב לבאר הטעם שהוסיף רש"י דבר זה שלא היה לאחד מבני החבורה חמץ, רק לגבי איסורו של המקטיר ולא לעיל לגבי הזורק, משום שכלל הוא בעבודת הקרבנות, שאם עשה אחד פסול בקרבן ואחריו עשה אחר מעין אותו פסול שניהם לוקים, אף שמעשהו של השני היה לאחר שכבר נפסל הקרבן, כמבואר במנחות (נו:) שהמחמץ אחר המחמץ חייב [כגון שאחד לש עיסה שנתחמצה וחבירו אפאה, לפי ששניהם עברו על 'לא תעשה חמץ' ו'לא תאפה חמץ'] אולם המחמץ עיסה פסולה פטור (שם נו.), לפי שהשני לא עשה מעין הפסול הקודם. ויש לדון משם לענייננו, שהזורק שנתרבה מ'דם זבחי' הוא מעין הפסול של השוחט, ששניהם נתרבו מאותו הלאו, מה שאין כן המקטיר שנתרבה מ'לא ילין' אינו נחשב מאותו מין פסול כשוחט, ומאחר שכבר נפסל הקרבן אינו עובר. **קב. קצת** צריך עיון לשון רש"י 'כל שישנו בעבודה שלהן וכו'', הרי בני החבורה אין איסור הלנה שלהם ב'עבודת הפסח' ומכל מקום הם בכלל הלאו של 'לא תשחט'. עבודת הפסח (נרס"י). **קג. מדברי** רש"י נראה, שהלימוד האוסר לשחוט את הפסח כשיש חמץ לאחד מבני החבורה, והלימוד שממנו אסר רב פפא להקטיר אימורי הפסח כשחמץ ברשותו, אינם מאותו פסוק. שכן הלימוד האוסר לשחוט כשיש חמץ ברשות אחד מבני החבורה הוא מהפסוק 'לא תשחט על חמץ דם זבחי ולא ילין לבקר זבח חג הפסח' האמור בפרשת כי תשא [כמו שמבואר כן בפירוש מדברי הגמרא], ואילו לימודו של רב פפא הוא מהפסוק האמור בפרשת משפטים שנאמר בו 'לא תזבח על חמץ דם זבחי ולא ילין חלב חגי עד בקר'. וביאר המהרש"א, שטעמו של רש"י הוא, משום שלדעתו הפסוק 'לא תשחט על חמץ דם זבחי ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח', נאמר לענין איסור הלנת בשר הפסח ולא לענין הלנת חלבי הפסח, ולכך אין ענינו לכהן המקטיר את החלבים, ולכך הוצרך לפרש שלימודו של רב פפא הינו מהפסוק האמור בפרשת משפטים שבו מפורש שהלאו נאמר על הקטרת החלבים, שכן נאמר בו 'ולא ילין חלב' וגו'. [והוסיף המהרש"א, שהתוספות (לעיל נט: ד"ה ולמ) נחלקו על רש"י, ולדעתם הפסוק 'לא תשחט וגו' ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח', עוסק בין בהלנת בשר ובין בהלנת אימורים. וכן מבואר גם בפירושו של רש"י על התורה (שמות לד כה), עיין שם]. **קד. האחרונים** [רש"ש, אור חדש (נרס"י)], תמהו על רש"י שתלה את זמן הפסח בהקרבת התמיד, שאינו כן, שהרי בדיעבד זמנו מחצות עוד קודם הקרבת התמיד [כמבואר במשנה לעיל (סה.), ואז ראויים גם שאר קרבנות להקרבה. ובהערות הרב אלישיב (סד. ד"ה ממ) כתב שאף שבדיעבד אם שחט את הפסח קודם התמיד כשר, אולם עיקר זמנו נקבע אחר התמיד [ואפילו אם לא היתה להם בהמה להקריבה לתמיד] ומכאן שאיסור 'לא תשחט' הוא רק לאחר זמן הקרבת התמיד, ולפיכך נקט התנא 'מליקה' מפני שמחוסר כיפורים מותר להקריב לכתחילה אחר הפסח כדי שיהיה ראוי לאכול את הפסח לערב, מה שאין כן שאר קרבנות שאסור להקריבם לכתחילה אחר תמיד של בין הערבים. **קה. במהרש"א** (נרס"י) ביאר מה שכתב רש"י **שאין דרך** להקריב שום קרבן בזמן שחיטת הפסח לאחר חצות, דהיינו לאחר חצות **קודם הקרבת התמיד,** משום שלאחר הקרבת התמיד יש גם **איסור** עשה של 'השלמה'. וראה בשער המלך (קרבן פסח פ"ג ה"ט הו"ד בילקוט יוסף) מה שכתב לבביאור שיטת רש"י במקום אחר, ועל פי דבריו יש ליישב גם דברי רש"י כאן. הצל"ח (נרס"י) תמה על מה שכתב רש"י שאין דרך לשחוט שאר קרבנות אחר חצות, הלא לעיל (נח.) מבואר שהטעם שלא היה התמיד קרב בחצות אלא מאוחר יותר, כדי שיוכלו להספיק להקריב ונדרים ונדבות לפני הקרבתו [מפני שלאחר מכן אי אפשר להביאם משום ה'עשה' של 'השלמה']. **קו. לכאורה** מה שכתב רש"י ש'המולק את העוף' הכוונה לחטאת העוף של מחוסר כיפורים [אף שחטאת העוף ישנה גם בקרבן עולה ויורד] משום שפירש לפי ההוה אמינא, שברייתא זו מדברת בארבעה עשר, ולפיכך יש לתת טעם מדוע נקט התנא חטאת העוף, ולא השמיענו דינם של שאר קרבנות אם עובר עליהם, לכך פירש שהכוונה לחטאת העוף של מחוסר כיפורים, ומובן שנקט חטאת העוף, משום שהדרך להקריב חטאת העוף של מחוסר כיפורים אחר חצות ולא קרבנות אחרים, כמו שכתב רש"י לעיל (ד"ה אנן). אולם למסקנת הגמרא שדין זה מדבר במועד, אין צורך לומר שהכוונה לחטאת העוף של מחוסר כיפורים, אלא הכוונה לחטאת העוף סתם, ומשמיענו שאף שאין בה שחיטה אלא מליקה עוברים עליה, כמו שכתב רש"י להלן (סד. ד"ה מליקה), ואכן שם לא פירש שהכוונה לחטאת העוף של מחוסר כיפורים. **קז. רש"י** נקט 'במועד' משום שבערב פסח אחר חצות אינו זמן של הקרבת מנחות [ראה רש"י לעיל (ד"ה אנן המולק)]. **קח. כלומר,** שמענו ממנה שני

דפטר - הברייתא הראשונה שפטרה את המולק, **בארבעה עשר קאי** - מדברת בארבעה עשר, **כדתני בה בהדיא** - כמו ששנינו בה בפירוש ׳המולק את העוף בארבעה עשר׳ וכו׳, **ותנא** - ושנה התנא **עוף** שאינו עובר עליו, **והוא הדין לשאר זבחים, אלא משום דאורחיה לעכוביה בו ביום** - משום שהדרך לעכב את הקרבת העוף של מחוסר כיפורים ביום ארבעה עשר **לאחר התמיד**קט, **נקט ליה** - נקט עוף.

ורישא דמתניתא בתרייתא - והרישא של הברייתא השניה **דקתני נמי ׳לא אמרו אלא פסח בלבד׳, רבי שמעון אומרה, ואארבעה עשר קאי** - ומוסב על ארבעה עשר, ולפיכך אינו עובר משום ׳לא תשחט׳ רק על הפסח. **ואחד השוחט כו׳** ואחד המולק ואחד המזה חייב, **דסיפא** - השנוי בסיפא של הברייתא, **בחולו של מועד קאמר, ואשמעינן חיובא** - ומשמיענו חיוב לזורק ולמולק כשוחט, **דלא תימא** - שלא תאמר **שחיטה דווקא** נאסרה, משום שנאמר ׳לא תשחט׳.

תנאי סיפא

הני תרתי סתמי - שתי הברייתות שסתמו [בלא הזכרת שם התנא], שבאחת מהן שנינו שהמקטיר על חמץ עובר, ובאחת שנינו שאינו עובר, **תנאי** - מחלוקת תנאים **היא ואליבא דרבי שמעון**קי, **מר** - התנא של הברייתא הראשונה המחייב את המקטיר על חמץ, **מקיש הקטרה לעבודת הדם** [-לשחיטה וזריקה], **הואיל וישנו בהלנת אימורין** - שכיון שהמקטיר הוא בכלל ׳לא ילין׳ הנאמר בסמיכות ללאו של שחיטה על חמץ, שנאמר (שמות כג יח) ׳לא תזבח על חמץ דם זבחי, ולא ילין חלב חגי עד בוקר׳, לכן דינו כשוחט, וכשם שהשוחט מוזהר על השחיטה כשיש לו חמץ, כך גם המקטיר את החלבקיא. **ומר** - והתנא של הברייתא השניה הפוטר את המקטיר על חמץ, **לית ליה הא היקישא** - אינו דורש היקש זה, **דשחיטה קאמר רחמנא** - שהתורה אסרה רק לשחוט על חמץ, שנאמר ׳לא תשחט על חמץ חמץ׳ ׳לא תזבח על חמץ׳, וגם זריקה נאסרה **דמתרבי בהדיא** - שכן נתרבית בפירוש מ׳דם זבחי׳קיב, **אבל הקטרה לא.**

וכמי וכמי תרי זימני

אהרון 19/06/2018

תרי קראי כתיבי - שני כתובים נאמרו בענין שחיטת הפסח על חמץ, ׳לא תזבח על חמץ דם זבחי׳ (שם) ו׳לא תשחט על חמץ דם זבחי׳ (שם לד כה), **שקיל** - טול **אות יו"ד דחד מינייהו** - של ׳זבחי׳ האמור באחד מהם, **ושדי אאידך** - והטילהו על ׳זבחי׳ האמור בפסוק השני, **וקרי ביה** - ואתה קורא את אחד מהם ׳**זבח**׳ **דהיינו פסח**קיג, **וקרי ביה** - ואת ׳זבחי׳ השני אתה קורא ׳**זבחיי**׳ בלשון רבים, **לשאר זבחים.**

ומתני פלגינהו לתנא

ומדוע חילקה אותם התורה **ולא כתב ׳זבחיי׳ בחד קרא** - בפסוק אחד, **והכל במשמע, בין בפסח בין בשאר זבחים.**

לומר לך בזמן דאיכא זבח

בזמן שיש ׳זבח׳ **דהיינו פסח**, כלומר **בארבעה עשר** שהוא זמן הקרבת הפסח, **לא מחייב אשאר זבחים** כששחטם על חמץ.

הא קמשמע לן

אבל אם שחטו סתם על חמץ, פטור מ׳**לא תשחט׳, דאמרינן, כל כמה** - כל זמן **דלא עקר שם פסח מיניה, הוא פסח** - שם פסח עליו, והרי הוא כפסח **ששחטו בשאר ימות השנה ופסול, ושחיטה שאינה ראויה היא** ואין שמה שחיטהקיד, ואין עוברים בה על ׳לא תשחט׳.

בעי עקירה

צריך עקירה, **ולא אמרינן סתמיה** [-סתמו] **שלמים הוא.**

ולשון **בעיא הוא** - וכוונת הגמרא לומר זאת בלשון שאלה, **כלומר, פשטינן לה מהכא** - האם יש לפשוט מכאן שפסח בשאר ימות השנה צריך עקירה, **או לא**קטו.

מאי מצורה

כולם הודו **בדבר זה, לאוקומי מתניתין דמשמע דבעי למעקר שם פסח מיניה** - להעמיד את משנתנו שמשמע שצריך לעקור שם פסח ממנו, **כגון שהיו בעליו מאין בארבעה עשר** בניסן, **דסתמיה לשם פסח שני קאי** - עומד, **משום הכי בעי** - צריך עקירה.

קסבר מסתם כשלם למיפוי

אין כוונת התנא באומרו ׳הפסח׳ לכל פסח ופסח שבעולם, אלא לפסח שהוקרב בזמן שהוא ראוי להקרב, שיש לשחטו בשלש כתות, אלא כוונתו **לפסחי צבור**, שהיו הציבור מביאיםקטז. ובא התנא להשמיענו [**שבין כשהצבור מרובין**קיז] **ובין כשהצבור מועטין ויכולין לישחט כולן בבת אחת, מצוה ליחלק לשלש כיתות** שישחטו פסחיהם זו אחר זו.

שמע יניחום

שמא יניחום כהנים **על גבי קרקע עד שיקבלו דם אחר** - כדי לקבל דם מפסח אחר, **מחמת שהן** [-הפסחים] **מרובין, וישכחום** [-את הבזיכים], **ויקרוש הדם ולא יהא ראוי** עוד לזרוקקיח.

שמע יצרמל

שחט ישראל **אם** ירצהקיט, **שהשחיטה כשירה בזרים בכל הקרבנות.**

וקיבל כהן

וקיבל כהן הדם **בכוז מצואר** המזלחקכ.

וזריק ממש

בכוז עצמו זורק, ולא מתנה - ואינו נותן הדם על המזבח **באצבע, שאין לך קרבן טעון אצבע אלא חטאת לבדה, כדכתיב** (ויקרא ד כה) ׳ולקח הכהן מדמה **באצבעו** ונתן על קרנות המזבח׳.

כנגד היסוד

זורק זריקה אחת **ברוחות שבמזבח שהיה יסוד תחתיהן, וזורק לזקיפתו של מזבח והוא** [-והדם] **נופל ליסוד. ולפי שאין היסוד מקיף את המזבח אלא את הצפון ואת המערב כדרתנן במסכת מדות** (פ״ג מ״ח), **לכך הוצרך לומר ׳כנגד היסוד׳.**

קלמו ממש ההלל

אכל כיתות קאי - מה שאמר שקראו את ההלל, מוסב על כל הכיתות, ולא רק על השניה והשלישית שהזכירם עכשיוקכא.

ממש גמרו שנו

כשהיו מתחילין לשחוט מתחילין לקרות את ההלל, ואם רבו הפסחים ומשך זמן שחיטתן עד

ציונים והערות

דברים: א. שגם השוחט שאר קרבנות עובר משום ׳לא תשחט׳. ב. שמליקה נחשבת כשחיטה לענין לאו זה. קט. **על** פי רש״י לעיל (סג: ד״ה מנל המולק). הרש״ש (לעיל נרס״י שם) העיר, שלעיל (נט.) משמע שלכתחילה יש להקריב את הקרבן של מחוסרי כיפורים קודם תמיד של בין הערבים [שמבואר שם שהטעם שמותר להקריב את קרבנו של מחוסר כפורים לאחר תמיד של בין הערבים, הוא משום שמתיר את אכילת הפסח, שהוא עשה שיש בו כרת ודוחה את עשה ד׳השלמה׳ שאין בו כרת, וזה רק בדיעבד, אבל לכתחילה יש להקריב קודם שלא לבוא לידי דחיית העשה. והוסיף הרש״ש, שמהגמרא שם מוכח שגם חטאת העוף שאין בה מצות עשה של השלמה, אין להקריבה לכתחילה לאחר תמיד של בין הערבים]. קי. **לכאורה** מה שכתב רש״י זאת אינו משום שיש הכרח לומר שנחלקו דווקא לשיטת רבי שמעון, אלא לפי שהעמדנו את שתי הברייתות כדעת רבי שמעון, נמצא שמחלוקתם לדעת רבי שמעון. קיא. **על** פי רש״י לעיל (סג: ד״ה המקטיר - הרמב״ן). קיב. **מכילתא** (משפטים פרשה כ). קיג. **שסתם** ׳זבח׳ האמור בענין איסור חמץ הוא פסח. קיד. **כדעת** רבי שמעון, הסובר כך, ומשנתנו שנויה לדעתו [ראה רש״י לעיל (סג. ד״ה ונמוענ)]. קטו. **התוספות** (ד״ה טעמא) הקשו על גירסת הגמרא לפי גירסת רש״י, שאם אתה מדייק מהסיפא שפסח צריך עקירה, תדייק מהרישא להיפך, שברישא שנינו שהשוחט את הפסח במועד לשמו פטור, משמע אבל סתמא חייב, הרי שאינו צריך עקירה, אלא ודאי שאין לדייק כן. לפיכך גורס רבינו תם, ׳לשמו אמאי פטור, שלמים לשם פסח קשחיט׳, כלומר, שאם אומרים שאינו צריך עקירה, גם אם שוחטו לשם פסח, צריך להיות דינו כשלמים ששחטם לשם פסח, ויהיה חייב משום שהקרבן כשר. ובקרן אורה (זבחים ח. ד״ה ונילושלמי) כתב, שדעת רש״י היא שאף אם אומרים שפסח בשאר ימות השנה אינו צריך עקירה וסתמו שלמים, אבל אם שחטו בפירוש לשם פסח הוא פסול, ולפיכך לא היה רש״י יכול לפרש כפירוש רבינו תם. וראה עוד בצל״ח (ד״ה טעמא) מה שיישב את קושיית התוספות. קטז. **ע״פ** דבר שמואל (תניינא, נרס״י). וראה במזבח אבנים (סי׳ מו אות ג) שכוונת רש״י למעט פסח שני שהוא קרבן פסח של יחידים [שאין ציבור נדחים לפסח שני] ולא של ציבור, וכך מבואר בתוספתא (פ״ד ה״ט ופ״ח ה״ג). וראה עוד בהערות הרב אלישיב (להלן ע״ב ד״ה מי). קיז. **הגהות** וציונים. קיח. **ראה** מנחות (כח.) שדם קרוש אינו נחשב ׳בר הזאה׳. ואף אם יחזור וימחהו לא יועיל מפני כבר נדחה. על פי שפת אמת (שם ד״ה נמחה). קיט. **בשפת** אמת (ד״ה שמט) כתב, שהיה אפשר לומר הטעם שאמרה המשנה שישראל שוחט, לפי שכך נהגו, כדי שיוכלו הכהנים לעסוק בהקרבת הקרבנות, אמנם לא משמע כך מלשון רש״י שכתב שאם רצה ישראל לשחוט, וכך משמע גם מדברי הגמרא (להלן ע״ב) שתמהה, וכי לא אפשר בלא שחיטת ישראל, והשיבה שבא להשמיענו שמקבלה ואילך מצות כהונה, הרי שלא היה בכך שום מנהג לכתחילה. אמנם בהגהות הגרי״מ (שם) העיר, שברש״י בדברי הימים (כ׳ ל טו) משמע שלכתחילה מצוה על הבעלים לשחוט את קרבנם [וכן מבואר ברש״י לעיל (ז: ד״ה פסח), ועיי״ש ברש״ש. אך אפשר שכוונת המשנה ׳ישראל׳ אפילו שאינו בעל הקרבן]. וראה במאירי (ד״ה וכילד) שדייק מהגמרא (סה:) שהיתה סבורה שהמפשיט היה גם מקטיר, ותמהה שהרי לא היה כהן, משמע שנקטה בפשטות שההפשט נעשה על ידי ישראל, אף שבודאי כשר על ידי כהן, אלא מכיון שאפשר שיעשה ההפשט על ידי ישראל, נעשה על ידם משום שהכהנים היו טרודים בהקרבת הפסח. קכ. **אף** שהפסח בא גם מן העזים, רוב פסחיהם היו משל כבשים, כמבואר בתוספות לעיל (ג: ד״ה מלויה). ישא ברכה (נרס״י). קכא. **מלשון** רש״י משמע שקריאת ההלל היתה על ידי בעלי הקרבן. אמנם התוספות (ד״ה קרמו, סוכה נה. ד״ה שייר) כתבו ע״פ התוספתא (פ״ד ה״ט) שהלויים קראו אותו. וראה בשושנים לדוד ובית דוד (על המשניות פ״ה מ״ה) שכתבו ליישב שיטת רש״י, שהלויים היו קוראים את ההלל, ואנשי הכתות היו עונים אחריהם ראשי פרקים, ונמצא שגם אנשי הכתות היו קוראים את ההלל. ובחדושי מרן רי״ז הלוי (הלכות קרבן פסח) כתב גם שהן בעלי הקרבן והן הלויים קראו הלל [אלא

שנמרו לקרות את ההלל, **ועדיין רבים**[קכב] שוחטין, חוזרין וקורין שניה.

ומה זה

ואם שנו **ועדיין לא** גמרה שחיטת **פסחי אותה** הכת, שילשו, וכן כת השניה וכן השלישית, **ואף על פי שלא אירע** מעולם ששילשו[קכג], לפי שהיו שם כהנים מרובין ומהירין במלאכתן[קכד].

לא הגיעו לאהבתי

לא הגיעו ל'אהבתי' **אפילו פעם ראשון** שקראו את ההלל.

מלא שהכהנים מדשין בעזרה

שאמת המים מהלכת **בעזרה**, וכשהן רוצין להדיח **העזרה פוקקין** [-סותמים] **את נקב יציאתה**, והמים **פושטין** והולכין על גדותיה, ומדיחין **את כל העזרה, שרצפה של שיש היתה כולה**, ולכן מועילה פקיקת הנקב להדחתה. **ואחר כך פותחין** הנקב והמים **יוצאים. ובערב הפסח מתוך שהדמים מרובים**, היו מדיחין **אותה**, והכהנים היו מדיחין **אותה** גם בערב פסח שחל להיות **בשבת שלא** ברצון חכמים.

נעמודין

אלו עמודין קטנים הרבה, וקרויין **ננסין** [-נמוכים], **כדאמרינן במסכת תמיד** (פ"ג מ"ה), דתנן, **בית המטבחיים** היה **לצפונו של מזבח**[קכה], **ועליו שמונה עמודין וקרויין ננסין, וקורות של ארז** על גביהן של העמודים, **ואונקליות של ברזל** היו קבועין בהן - באותן קורות, ושלשה **סדרים** של אונקליות היו בכל קורה וקורה, **שבהן** [-באונקליות] **תולין ומפשיטין**.

וקבועים

וקבועים העמודים[קכו] **בעזרה במקום בית המטבחיים**.

מלקין

מחולקין, מפוצלות - מקולפות[קכז] **קליפתן**.

פסחים סד. - סד:

סד:

שמל להיום נשנש

ואינו יכול לתקן המקלות **ולהחליקם** בשבת[קכח].

ידו על כתף חבירו

ותולה **אותו** בגידי **ארכובותיו בזרועו**[קכט].

ומנה לה נהר חניא

מה ששנינו במשנה שבני הכתות לא היו שבים לבתיהם לאחר שחיטת הפסח, **בשבת קאמר, שלא** היו **יכולין להוליך פסחיהן לבתיהן** משום איסור טלטול ארבע אמות ברשות הרבים[קל].

נמיל

מקום ה'חיל' **לפני**[קלא] **הסורג הוא**, בין הסורג לחומת **עזרת נשים בתחלת עליית ההר**[קלב].

שלשים

שלושים בני אדם היו **בכל כת וכת**, משום שנאמר לגבי שחיטת הפסח (שמות יב ו) 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל', קהל משמע **עשרה** ועדה משמע **עשרה וישראל** משמע **עשרה**[קלג].

מפקפק ליה

ספק הוא **דילמא בבת אחת** [-שיהיו הקהל העדה וישראל בבת אחת] **צוה לשוחטו, ויהיו בה שלשים**.

מי כתיב מכל זה

שלש כתות של עשרה עשרה. הלכך שלש כתות **בעינן, דילמא בזה אחר זה קאמר**, ושל **שלשים** בכל כת **בעינן** - צריכים, **דילמא בבת אחת קאמר** - שמא כוונת התורה שיהיו שלושים בבת אחת, **ואינו יכול לשוחטו בפחות משלשים**.

נכ' קני מילי שלמים

נכנסים שלושים **ברישא** - בתחילה, **ושוחטים פסחיהן, ונפקי** [-ויוצאים] **עשרה** מינייהו, **ועיילי עשרה חדשים, דאי בהדדי קאמר, הא איכא** - שאם כוונת התורה שיהיו הקהל העדה וישראל בבת אחת, הרי ישנם כאן שלושים איש **בבת אחת, ואי שלש כתות קאמר** - ואם כוונת התורה שיהיו שלש כתות, **הא איכא** - הרי גם זה יש כאן, שהרי נתחלקו לשלש כתות[קלד].

ננעלין מנן

'ננעלין' תנן, ומשמע **מאליהן, ומעשה נסים** היה שננעלו הדלתות מאליהן.

סמכינן סמיכה

סומכים על הנס, **וכל זמן שאין** הדלתות **ננעלין מאליהן מניחין אותם ליכנס, ולא חיישינן דלמא עיילי בולהו** - ואין חוששים שמא יכנסו כולם **ואין כאן שלש כיתות**[קלה].

סם ושלוש כת

במסכת עדיות (פ"ה מ"ו) **תנן** - שנינו, **ארבעה דברים העיד עקביא בן מהללאל כו'**, וקתני **התם** בין אחד מארבעת הדברים, **הוא** [-עקביא] היה **אומר, אין משקין מים** מארדים של סוטה, **לא את** הגיורת **ולא את** השפחה **המשוחררת. אמרו** לו חכמים, **מעשה בכרכמית** - כך שמה, או שנקראת על שם מקומה[קלו], **שפחה שהיתה בירושלים** והשקוה **שמעיה ואבטליון, אמר להם דוגמא** השקוה, כלומר, דומין לה היו **אותן** שהשקוה, ששמעיה ואבטליון עצמם גם היו גרים, שהיו מבני בניו של סנחריב (גיטין נז:), לכן השקוה להראות שהגרים דינם כישראל. ונידוהו על שזלזל בכבודם של שמעיה ואבטליון. **אמר רבי יהודה חם ושלום שעקביא נתנדה, שאין עזרה ננעלת כו', כשהיתה ננעלת על כל אדם בערבי פסחים** שהקהל גדול **ורב, אין בהם אחד בחכמה וביראת חטא כעקביא.**

פסם מעוכין

מלשון **עכ, על שם שהעם רב.**

שיסע כולו כאחד

כל האימורין של קרבן יהיו קרבים ביחד[קלז].

ציונים והערות

שלא חילק לומר שבעלי הקרבן היו עונים אחריהם ראשי פרקים]. וראה עוד בילקוט ביאורים. **קכב. לכאורה** משמע מלשונו שאם רק מעטים שוחטים אין חוזרים וקוראים. וצ"ע. וברמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ו) הלשון 'אם גמרו את ההלל ועדיין **לא שלמה** הכת מלהקריב'. **קכג. רש"י** בסוכה (נד: ד"ה קלו) כתב, שמה ששנינו שלא שילשו מימיהם, הכוונה שלא גמרו את כל ההלל בפעם השלישית, אולם התוספות (שם ע"ב ד"ה שנים) פירשו, שלא התחילו כלל לקרוא בפעם שלישית. **קכד. אף** ש'הלל' נאמר בשעת השחיטה [כפי שכתב רש"י בדיבור הקודם] ושחיטה כשרה גם בזרים, וכך לשון המשנה לעיל 'שחט ישראל', ומה בכך שהיו שם כהנים מרובים, מכל מקום רוב פעמים היתה השחיטה על ידי כהנים. קול סופר (פ"ה מ"ז). וראה בתוספות (קידושין עו: ד"ה לוין) ומהרש"א שם, שאף ששחיטת קדשים כשרה בזרים, אולם לכתחילה היתה נעשית על ידי כהנים. וכן הוא בריטב"א (יומא כה. ד"ה הרמב"ם). והאחרונים ציינו הפסוק בדברי הימים (ב' כט כב) 'וישחטו הבקר ויקבלו הכהנים את הדם' ויותר מפורש שם בענין שעירי החטאת (שם כט כד) 'וישחטום הכהנים'. וראה גם בהגהות יעב"ץ על הרא"ש (מועד קטן פ"ק ס"ג) ושאילת יעב"ץ (ח"ב סי' קנז). והרחבת הדברים בזה בספר שבילי הקודש (לינצמן סי' ל אות ז-י). **קכה. המטעם** שקבעוהו בצפון המזבח, משום שקדשי קדשים נשחטים בצפון. תפארת ישראל (מדות פ"ג מ"ה יכין אות ג). **קכו. על** פי פירוש רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה אונקליות). **קכז. תרגום** 'ויפצל' (בראשית ל ג) 'וקליף'. **קכח. ואיסורו** משום ממחק [ראה שולחן ערוך (או"ח סי' שג ס"ח)]. וראה בצל"ח (ברכות יט.) שתמה, שהרי היו יכולים לתקנם בערב שבת. ועוד, שבמסכת שבת (קכג:) מבואר שלא השתמשו במקלות בשבת משום איסור מוקצה. ואכן כך פירשו הרמב"ם (פי"ה מ"ט) והרע"ב (שם), וראה בהערות הרב אלישיב (ד"ה מניח). ובהגהות וציונים הובא שאחרונים הגיהו אף בדברי רש"י שאיסורו משום טלטול. והטעם שאסורים בטלטול אף שהיו מוכנים לכך מערב שבת, שהרי היו דקים וחלקים, משום שנחשב טלטולם שלא לצורך, כיון שאפשר להפשיט גם ללא השימוש במקלות, על ידי שיניח ידו על כתף חבירו, כמבואר בהמשך המשנה. שער הציון (סי' שם אות יג). וראה עוד בילקוט ביאורים. **קכט. לא** נתבאר בדברי רש"י כיצד היה אופן התלייה. וראה ברבינו יהונתן (ד"ה ר"מ) שכתב שהיו מניחים ירך של רגל אחת של הבהמה בתוך גידי הירך של הרגל השניה, ומניח ידו על כתף חבירו ויד חבירו על כתיפו, ותולה ומפשיט. ולכאורה כוונתו שתקעו רגל אחת של הבהמה בתוך גידי הרגל השניה, ונוצרה מעין טבעת, ואז הניחו פושטי עור הבהמה את ידיהם זה על כתף חבירו, בתוך אותה טבעת, ונמצאת הבהמה תלויה בידיהם. **קל. מלאכת** שלמה (פ"ה מ"י). ואף שירושלים אינה רשות הרבים גמורה, שכן דלתותיה ננעלו בלילה [ולא אמרו לעיל (יט:) עזרה כרשות הרבים אלא לענין טומאה, שיש לרשויות דינים מיוחדים לענין ספק טומאה, ולא לענין טלטול בשבת], מכל מקום נידונת ככרמלית [ראה עירובין (קא.)], ויש בטלטול בה איסור דרבנן. ואף שאין שבות במקדש, מכל מקום מן העזרה ולחוץ יש איסור שבות. ומכל מקום רשאין לטלטל פסחיהם להר הבית, כי כל מקום זה הוקף במחיצות [ואף איסור שבות אין בו]. מאירי (ד"ה ומה). **קלא. בכת"י** הגירסא היא 'לפנים מן הסורג'. הגהות וציונים ע"פ דקדוקי סופרים. **קלב. מדת** חומת הר הבית היתה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה, לפנים מחומה זו היתה מחיצה גבוהה עשרה טפחים הנקראת סורג [על שם שהיתה עשויה כעין סריגת מיטה מעצים המורכבים זה על זה באלכסון], ולפנים מהסורג היה שטח פנוי ברוחב עשר אמות, והוא נקרא 'חיל', לפנים מהחיל היתה חומת עזרת נשים, לפנים מחומת עזרת נשים היתה חומת עזרת ישראל. על פי מסכת מדות (פ"ב מ"ג-ה"ג). **קלג. ראה** בהערה בביאורי הפשט. **קלד. האור** זרוע (פסחים סי' רכו) נחלק על רש"י, ולדעתו אם כבר יצאו הראשונים ידי חובתם לא תועיל הצטרפותם למנין הכת השניה, ולכן כתב שלא יעשו כל בני הכת הראשונה את פסחם, רק עשרה מהם, כדי שיוכלו העשרים הנותרים להשלים את מנינה של הכת השניה. **קלה. משמע** מדברי רש"י שסיבת נעילת הדלתות היתה כדי שישחט הפסח בשלש כיתות. ויש לתמוה לדעתו, **אם** כן מה נסתפק רבי יצחק אם צריך שלש כיתות או העיקר שיהיו שלושים איש, הרי נס זה הוכיח שצריך שלש כיתות, שאם לא כן לשם מה נעשה נס בנעילת הדלתות. מהרש"א (ד"ה מנין). ובאור חדש (ד"ה מניין) ביאר באופן אחר [וכעין זה בצל"ח (ד"ה וגוף), וכבר הקדימום רבינו חננאל (ד"ה ויש) ורבינו יהונתן (ע"פ ד"ה הפסח)], שאפשר לומר שלא נעלה העזרה מחמת מצות 'שלש כיתות' אלא מפני שלא היה די מקום בעזרה, וננעלו הדלתות כדי שלא ידחקו זה את זה. **קלו. רש"י** בברכות (יט. ד"ה נכרכמית). **קלז. קצת** משמע מרש"י, שצריך להקטיר את כל האימורין בבת אחת ממש [וכך כתב המאירי (ד"ה אימורי)]. אבל מדברי הראב"ד בפירושו לתורת כהנים (ויקרא מצורע פרשתא יד) נראה שאין צריך להקטיר ממש בבת אחת, רק שלא יפסיק באמצע הקטרת אימורין של קרבן אחד

תפיסם כעלמא

תופס הכהן גדול **כוליא, ומראה לשליח** [-של הכהן גדול] **והוא** [-השליח] **נותן פול או אבן כנגדה.**

מי ימא דילמא

אם נאמר שמא **כשהוא** מחזיר הריקן ומקבל **המלא, זימנין דמחזיר ריקן של זהב ומקבל מלא של כסף והוה ליה 'מורידין בקודש', שהקרבן** הקודם התקבל בנזרק בשל זהב וזה בשל כסף[קלח].

מוך מדזמי לגופה של נתס ספנים

שהיו מניחין אותן [-את הבזיכין] **אצל הלחם**[קלט] **על השולחן, והתקינו להם מושב שוליים רחב כדי שלא יסמכו על הלחם שאצלם ויפרסו דופנותיו, שהיה עשוי דפנות כמין תיבה פרוצה משני רוחותיה** - ששני ראשיו היו נכפפים כלפי מעלה לגובה טפחיים ונעשים כדפנות [כמבואר במנחות (נד: נו.)], ושני צדדיו האחרות נשארו פרוצות[קמ].

מקבלה ומילק כו'

דכתיב (ויקרא ו ה) **'ושחט את בן הבקר והקריבו בני אהרן' וגו', ואמר מר במסכת חגיגה** (יז.), **'והקריבו' זו קבלת הדם, לימד על הקבלה שטעונה כהונה,** שהרי נאמר 'והקריבו בני אהרן'.

קמשמע מינה הולכה שלא ברגל

שמענו מכאן שהולכה שלא ברגל **כי הא** - כמו **זו שהעבירו הדם מיד ליד, הויא** [-נחשבת] **הולכה, ופלוגתא היא בשילהי פרק קמא דזבחים** (יד:).

ארבע עבודות נאמרו בדם, שחיטה וקבלה והולכה וזריקה. קבלה והולכה מ'והקריבו' נפקי - שתיהן נלמדות מהמילה 'והקריבו', כמבואר **בשילהי פרק קמא דחגיגה** (יז.), שמשמעות המילה 'והקריבו' היא הולכה, אך מאחר שהיא נזכרת מיד אחר השחיטה, שנאמר 'ושחט את בן הבקר והקריבו בני אהרן', בהכרח שהכוונה גם לקבלת הדם, שהרי כיצד אפשר להוליך את הדם בלא שיקבלוהו תחילה[קמא]. ומאחר שהולכה מפורשת בכתוב, **מאי אשמעינן מתניתין דאיכפל למיתני סדר הולכתן היאך** - מה בא להשמיענו התנא של המשנה בכך שטרח לפרש כיצד נעשית ההולכה[קמב], **אי לאו הא אתא לאשמעינן** - אם לא שבא להשמיענו דבר זה שהולכה שלא ברגל שמה הולכה[קמג].

נרע עס סדרת מלך

הדרתו של מלך היא בכך **שהיו כולן עסוקין בעבודה**[קמד].

מאכל מיפכח

מחזיר את הריקן ברישא [-בתחילה] **לא, דמכי מושיט ליה האי** - שכאשר מושיט לו חבירו את המלא, **מיד בעי לקבולי** - מיד צריך לקבלו, **דאין מעבירין על המצוה מאחר שבאת לידו.**

מאן תנא פסח זריקה

מי הוא התנא שסובר שדם הפסח ניתן על ידי זריקה **למרחוק, ולא בשפיכה בנחת שמקריב הכלי לכותל המזבח. דאיכא למאן דאמר בפרק בתרא** - שיש הסובר לקמן בפרק האחרון (קכא.) שדם **פסח** ניתן **בשפיכה, ורבי ישמעאל היא** - ותנא זה הוא רבי ישמעאל, **דמפיק ליה** - שדורש מתן דמים בפסח מהפסוק 'ודם זבחיך ישפך' **במסכת זבחים בפרק בית שמאי** (נ.).

אין לך קרבן שצריך מתנה באצבע אלא חטאת בלבד, אבל כל שאר קרבנות מתן דם על ידי זריקת כל הכלי - כל הדם שבכלי[קמה].

דמו נמי נאמר

בבכור כתיב (במדבר יח יז) **'אך בכור שור וגו'** את דמם תזרוק על המזבח ואת חלבם תקטיר'.

מאי דמס

אלמא - מכך שכתוב בלשון רבים מוכח, **דאחריני נמי מישתמעי** - שמדבר גם על קרבנות אחרים, **לימד על הפסח ומעשר בהמה, שלא מצינו להם מתן דמים** [-לא נכתבה בהם נתינת דם] **בתורה אלא כאן, וכתיב** - ונאמר בפסוק 'תזרק' **ולא כתיב תשפך,** משמע שהם נזרקים ולא נשפכים.

סה.

ומולס גופא מנלן

ועולה עצמה מנין **שמתן דמה במקום שיש תחתיו יסוד, למעוטי** - למעט צד **מזרח ודרום** של המזבח שלא היה שם יסוד, **חוץ מאמה** אחת לצד **מזרח אצל צפון** - הסמוכה לצד צפון, **ואמה** אחת לצד **דרום אצל מערב** - הסמוכה למערב, שהיה שם יסוד. **דהכי תנן** - שכך שנינו (מדות פ"ג מ"ו) 'והיסוד היה מהלך על פני כל הצפון ועל פני כל המערב, **ואוכל** [-ותופס] **במזרח אמה אחת ובדרום אמה אחת'.**

מל יקוד מזבח העולה

גבי חטאת [נשיא] כתיב (ויקרא ד כה) **'ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו ונתן על קרנות מזבח העולה ואת דמו ישפך אל יסוד מזבח העולה', והוה ליה למיכתב** - והיה לו לכתוב **'אל יסוד המזבח',** שהרי כבר נזכר בפסוק 'מזבח העולה', **למה לי דכתיב** שוב **'מזבח העולה', אלא הכי קאמר** - כך כוונתו, **אל יסוד מזבח תעשה** ותזרוק את דם העולה.

והא נמי מגי למאן דכי

והרי אין די בלא שלש כיתות, **דמצוה לשלש כתות.**

מאי נרעון רבי מליעזר

שלא ברצון רבי אליעזר **דאמר בעלמא** - במקום אחר **גבי מכבד** את הבית, **דהיינו דומיא דהדחה** - שדומה להדחה[קמו], **איכא חיוב חטאת, הלכך במקדש כשכבר נעשה צורך גבוה** - שכבר הוקרבו הקרבנות, **אסור,** שאין הפסח דוחה שבת אלא בדברים שהם צורך הקרבן[קמז].

ציונים והערות

בהקטרת דבר אחר. זרע אברהם (שו"ת סי' ד אות יג). **קלח. התוספות** רי"ד (ד"ה מילמא) כתב שאין פירושו נראה [וסתם דבריו ולא פירש, ואפשר שכוונתו לסברת השפת אמת (ד"ה מילמא) שבשני קרבנות אינו נחשב הורדה בקדושה. גם אפשר שכוונתו לסברת הדבר שמואל (מגילת נרש"י) שאף שיש כאן הורדה בשיווי הדמים, אולם אינה הורדה בקדושה]. וכתב, שהטעם שלא היו מערבים בזיכי כסף ובזיכי זהב בשורה אחת, משום שיש לחוש לכהן רמאי שיביא בזך העשוי מכסף מביתו ויחליפו בבזך העשוי מזהב. ואם היו מעורבים כסף וזהב בשורה אחת לא היה ניכר שהחליף את הבזיכים, אבל כשכל שורה היא משל כסף או זהב, ניכר הדבר. והוסיף, שכך משמע בירושלמי (פ"ה ה"ה). **קלט. כך** הוא לדעת אבא שאול (מנחות נו.). אולם חכמים נחלקו עליו (שם), ולדעתם ניתנו הבזיכין על הלחם. ומשמע מרש"י שברייתא זו שחששה שמא יפרוס הלחם, שנויה לדעת אבא שאול, וכן כתב בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה מזן). וביאור דבריהם כתב בהר המוריה (תמידין ומוספין פ"ה ה"ג סק"ט), שלדברי האומר שהיו מונחים על הלחם, היו מונחים **בתוך הלחם ממש** [נראה כוונתו שהיו תוקעים אותם בתוך הלחם], כמו שמבואר במנחות (נד:), ולא היו צריכים סמיכה. **קמ. במנחות** (נד:) נחלקו אמוראים באופן צורתו של לחם הפנים, דעת רבי חנינא שהיה כמין תיבה פרוצה, ורבי יוחנן סובר שהיה כמין ספינה רוקדת [משולש שחודו כלפי מטה ולא היה ללחם שוליים]. ורש"י כאן סתם כדברי רבי חנינא. וטעם הדבר, שלדברי האומר 'כמין תיבה פרוצה' היו ללחם דפנות שעולות כלפי מעלה, ויש לחשוש שאלו ישתברו על ידי הישענות הבזיכין עליהם, אולם לדברי האומר 'כמין ספינה רוקדת' לא היו ללחם דפנות ואין לבזיכין על מה להיסמך. הרש"ש (נרש"י) תמה על מה שכתב רש"י שהחשש הוא שמא יפרסו 'דופנותיו', הרי לא היו מניחים את הבזיכים סמוך לדפנות, שכן הדפנות היו זקופות בשפת השולחן, והבזיכים הונחו על השולחן בין שתי המערכות בצד שולי הלחם שהיו מונחים על השולחן, ומה החשש שישברו הדפנות. **קמא. רש"י** בחגיגה (יז. ד"ה והקריבו). **קמב. המילה** 'איכפל' שבדברי רש"י משמעה לשון טירחה, ראה רש"י בשבת (ה. ד"ה איכפל). **קמג. הצל"ח** (ד"ה שמעת) תמה, מדוע הוצרך רש"י להאריך ולפרש את הוכחת הגמרא שהולכה שלא ברגל שמה הולכה מזה שטרח התנא לבאר סדר ההולכה, ולא מזה עצמו שהיתה ההולכה באופן שהועבר הדם מיד ליד ולא ברגל. וכתב, שרש"י סבר שסתם הולכה מיד ליד נעשית באופן שגם מתנועעים מעט ברגליהם, והוקשה לו על מה שהיתה הגמרא סבורה מתחילה להוכיח שהולכה שלא ברגל אינה הולכה, היכן מוכח זאת במשנה, אדרבה, הלא סתם הולכה מיד ליד היא בהנעת הרגל, לכך פירש שההוכחה היא מכך שהתנא טרח לפרש אופן ההולכה, ובהכרח שרצה להשמיענו שאף אם אינם נדים ברגליהם נחשב הולכה. **קמד. יש** לדון בתשובת הגמרא 'דלמא הוא נייד פורתא' אם צריך כל אחד מהכהנים להניע את רגליו, משום שצריך שכל ההולכה תהיה שלא ברגל, או די בכך שאחד מהם יניע את רגליו, שעל ידי כך נתקיימה הולכה ברגל. במאירי (לעיל ע"ב ד"ה שמעת) מבואר שדי בכך שאחד מהכהנים יניע את רגליו, וכך כתב גם רבינו יהונתן מלוניל (לעיל ע"ב ד"ה וומתנו). אמנם המשנה למלך (פסולי המוקדשין פ"ג הכ"ג) הסתפק בדין זה והביא ראיות לשני הצדדים, ובסוף דבריו (ד"ה גרסינן) דעתו נוטה להכריע שצריך שכל עבודת הולכת הדם תיעשה ברגל, ואם עשה אפילו מקצתה בהושטת יד צריך לחזור ולהוליך ברגל. **ויש** שרצו לדייק מלשון רש"י שכתב 'שיהיו כולם עסוקים **בעבודה**', שצריך שכל הכהנים יניעו את רגליהם. **קמה. ברש"י** מבואר שמצוה לזרוק את כל הדם שבכלי. ואף שבזבחים (לז.) מבואר שכל הקרבנות טעונים שפיכת שיירי דמם ליסוד המזבח, ואם כן לכאורה צריך לשייר מהדם בשעת הזריקה לקיום מצות שפיכת השיריים, סובר רש"י שאין בכך מצוה חיובית, ורק אם נשאר מן הדם מצוה לשופכו ליסוד המזבח. וכך מדוקדק בלשונו (שם ד"ה מגין) שכתב, 'שכל הדמים של כל הקרבנות טעונים מתן דם ליסוד **אם נשאר מן הדם בכלי**' [וכעין זה כתב גם (שם נא. ד"ה אל יסוד)], משמע שאין זה מצוה חיובית. אמנם בתוספות (שם נג: ד"ה העולה) משמע שנחלקו בזה שני בעלי התוספות. **קמו. בדבר** שמואל (ד"ה שלא נרצון) ובבית ישראל (טויסיג, מגילת נרש"י ד"ה שלא) העירו על רש"י שדימה את הדחה לכיבוד ולא לריבוץ, שלכאורה יותר דומה לריבוץ, שבשניהם נעשית המלאכה על ידי שפיכת מים. ואמנם בריב"ן (ד"ה נמוזג) מדמה לריבוץ. וכך מוכח ברשב"א (שבת נה. ד"ה והמידנע, הו"ד בהערה בציוני הפסק, בדברי הגמרא 'מיהו מלא מפוש שנוש') [ויתכן שטעמו של רש"י שדימה הדחה לכיבוד, משום שבשניהם מסלק את העפר]. ובבית ישראל (שם) יישב, שמכיון שבגמרא מבואר שלדעת חכמים אין איסור בהדחת העזרה, ואם היינו מדמים הדחה לריבוץ, היה מקום לומר שבריבוץ אמרו חכמים שאינו אלא שבות, שהוא זילוף בלבד ללחלח העפר, אבל הדחה שהיא שפיכת מים, אפשר שבזה הם מודים שיש בכך איסור תורה, לפיכך כתב רש"י שהדחה דומה לכיבוד, וכלפי כיבוד שממלא הגומות בדרך כיבודו, אין לומר שהדחה חמורה ממנו. **קמז. יש** לדקדק בדברי רש"י שפתח בחיוב חטאת ['איכא חיוב חטאת'] וסיים באיסור ['הלכך במקדש שכבר נעשה צורך גבוה אסור'], וגם מה כוונתו 'דאמר **בעלמא**', הרי המשיך לפרש שכיבוד והדחה הם דבר אחד, והיה לו לומר שלרבי אליעזר שמחייב בכיבוד בשבת חייב גם על הדחה. ועוד, שאם חייב על הדחה לדעת רבי אליעזר, אם כן גם טרם שנעשה צורך גבוה צריך להיאסר, שהרי רק עבודות הקרבן עצמן הותרו ומכשיריהן שמעכבים את עבודתן. וראה בשלמי תודה (נמוקפות ד"ה המכנד) שכתב, שנראה שכוונת רש"י לדברי התוספות, שהואיל ובמקדש היתה רצפת אבנים

אוצר החכמה

ממנן

מעמיד ומקשה **החלב, ועושה ממנו חביצין** שקורין **מטונ"ש** - גושים[קמח].

ממל זס ומסל זס

מה ששנינו בברייתא בדברי חכמים 'אחד זה ואחד זה אינו אלא משום שבות', הכוונה ל**מכבד ומרבץ** ורודה השנויים בסיפא, **אבל מאידך** - משאר המלאכות שנזכרו ברישא, דהיינו חולב, מחבץ ומגבן, **לא קאמרי** - לא דברו עליהם לומר שאינם מן התורה, **דתולדות אב מלאכה** נינהו - שהרי הם תולדות של אבות מלאכות, **כדאמרינן בפרק המצניע** (נה.).

רבי אליעזר משום הכי מחייב, חולב משום מפרק, מגבן משום בונה, מחבץ משום בורר[קמט], **בהמצניע**[קנ], **ומרבץ ומכבד** שחייב רבי אליעזר, **מפרש התם משום אשווי גומות** - שמשוה וממלא את הגומות שבקרקע, והרי זו תולדה של מלאכת בונה[קנא].

ורוחס[קנב]

הטעם שרודה חלות דבש חייב, **מדכתיב** (שמואל ב' יד כז) **'ויטבול אותה ביערת הדבש'**[קנג], ודרשו בגמרא (שבת נה.), מה ענין יער אצל דבש, כלומר, לשם מה נקט הפסוק הלשון 'יער' שאינו לשון הרגיל לומר בדבש, והיה לו לומר 'בצפיחית הדבש'[קנד], אלא להקיש דבש ליער, מה יער התולש ממנו בשבת חייב חטאת, אף חלות דבש הרודה ממנו בשבת חייב, משום שעוקר אותם ממקום גידולן.

רב פפי ממר

אהרח19/06/2018

לעולם משנתנו שנויה לדעת רבנן, דאמרי

פסחים סה.

[-הסוברים] **בעלמא נמי שבות הוא** - כיבוד בכל מקום אינו אסור אלא משום שבות, **ומתניתין** - ומשנתנו ששנינו שלא הותרה הדחה במקדש, **כרבי נתן** היא, **דאמר, שבות שאינה צריכה לא התירו במקדש**, וכאן היא שבות שאינה צריכה, שהרי כבר השלימו הכהנים את עבודת הקרבנות.

נמנם כוס זס מכשירו

יכול להכשירו על ידי כוס זה, **שהרי מעורב בו** מן הדם של הקרבן **שנשפך**.

שמא לא נתקבל בכלי

אותו קרבן **שאתה רוצה להכשיר, שמא לא נתקבל דמו בכלי** קודם שנשפך, **ותו לא מהניא** ליה זריקה - ושוב לא תועיל לו זריקה, **דתנן, נשפך מצואר בהמה על הרצפה ואספו פסול, בזבחים בפרק שני** (נה.)[קנה].

ומנם ידע

מנין ידע רבי יהודה **אם נתקבל** הדם **בכלי**, **והא חששא בעלמא הוא דקאמר** - הרי לא אמר למלא כוס מהדם שברצפה, אלא כדי להוציא מידי חשש **שאם ישפך דמו** של אחד מקרבנות הפסח, **וכיון דלתקוני ספיקי אתא** - ומאחר שכל תקנתו באה כדי להוציא מידי ספק, **היכי מיתקני בהכי** - איך נתקן הספק בכך, הרי עדיין יש לחשוש **שמא** הדם של אותו קרבן **לא נתקבל בכלי**[קנו].

כהנים זריזין סן

כהנים זריזין הן, **וליכא למיחש לשמא לא קיבלוהו.**

לישנא אחרינא, שאלת חכמים לרבי יהודה היא, **שמא לא נתקבל בכלי (כל) [כום]**[קנז] **זה שאתה**

רש"י

שואב מארץ, ונמצאת זורק דם פסולקנח. והשיב רבי יהודה, **אף אני לא אמרתי למלאות אלא ממקום שיודעין שנשפכו שם דמים שנתקבלו בכליקנט.**

ואי משום דמיערב בהו - ואם משום שמעורב בהם **מהאי דלא נתקבל** - גם דם שלא נתקבל בכלי, **כגון דם התמצית** שאינו ראוי למזבחקס, **הא קא פריך ליה בסיפא** - הגמרא מקשה זאת להלן. ופירוש **הראשון עיקר**[קסא].

מי זריזין סן

אי זריזין הן **היכן**[קסב] **נשפכין** - כיצד נשפכו, כלומר, מדוע נחשוש שנשפכו, **הא זריזין הן וידעי** להיזהר.

מגב זריזותייהו

מתוך זריזותם **שממהרים לרוץ ולקרב ולזרוק**, מיתשיד מידייהו - הושלך ונשפך מידם.

והלא דס סממנים

והלא דם התמצית **של פסחים הרבה מעורב בו**, שהרי דם זה לא נאסף משום שאינו ראוי לזריקה, אלא מניחים אותו שיזוב לרצפה, **ואי נשפך דם של אחד כולו**, הרי הוא **בטל במיעוטו, ומה תועיל** לו זריקה, **שהרי בטל** בדם התמצית המרובה.

דס סממנים

דם התמצית **של** חולין **ושל** [-או של] **קדשים.**

נמזסרס

בלאו ולא כרת, דכתיב (ויקרא יז יד) **'כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא'** וגו' **עד** [-סיומו של הפסוק] **'כל אוכליו יכרת', יצא דם התמצית שאינו דם**

ציונים והערות

אין בהדחתה איסור מן התורה גם לדעת רבי אליעזר, משום שלא שייך בה השואת גומות, וכוונת הגמרא, שלדעת רבי אליעזר שמחייב 'בעלמא' דהיינו ברצפת עפר, גם כאן במקדש יש לגזור משום רצפת עפר. ואף שאין שבות במקדש, מכל מקום מאחר שהיא שבות שאינה צריכה [-שאין בה צורך לעבודה, שנעשית לאחר שכבר הוקרבו הקרבנות] גזרו עליה, וכל זאת לדעת רבי אליעזר שבכיבוד גמור ישנו איסור מהתורה, אולם לדעת חכמים שגם בכיבוד גמור אין איסור תורה, לא גזרו אף כשאין בה צורך גבוה. כן היא דעת רב חסדא. ורב אשי (להלן) חולק וסובר, שאף לדעת חכמים שכל הדחה היא שבות ואין לגזור בה משום איסור תורה, מכל מקום מאחר שאין בה צורך להקרבה, גזרו עליה, שלא התירו שבות במקדש אלא כשיש בה צורך עבודה. **קמח. ופירוש** הדבר ראה בהערות לביאורי הפשט. ורש"י **בשבת** (נה. ד"ה ממנן) כתב פירוש נוסף, שלאחר שנעשה החלב גושים גושים על ידי נתינת הקיבה בתוכו, נותנו בכלי מנוקב כדי שיזובו ממנו שאריות המים המעורבים בו, ויהיו הגושים יבשים וראויים לעשות מהם גבינה. **קמט. ראה** ביאור הדברים בהערות לביאורי הפשט. **קנ. אחר** שכתב רש"י שלא נחלקו חכמים על רבי אליעזר ברישא, מביא את הרישא שבה ביאר רבי אליעזר את טעם החיוב של שלשת המלאכות, חולב מחבץ ומגבן. **קנא. אמנם ראה** רש"י **בשבת** (נה. ד"ה אחד) וכן כתבו ראשונים אחרים [רמב"ן (שבת שם ד"ה מולג, לפי דרך אחת), רשב"א (שם ד"ה והמידגת), המיוחסים לר"ן (שם ד"ה מולג)], שהתיבות 'אחד זה ואחד זה' משמען אחד שבת ואחד יום טוב, ואינן מוסבות על שלושת המלאכות שהוזכרו בסוף דברי רבי אליעזר, ועל פי זה כתב הרשב"א, שלא נחלקו חכמים אלא על 'מרבץ', אולם במכבד מודים שחייב [ולשיטה זו צריך לומר, שהדחה דומה לריבוץ, וכך מבואר בריב"ן (ד"ה והייגו)]. ובמיוחסים לר"ן כתב, שחכמים חולקים על כל המלאכות שנזכרו בדברי רבי אליעזר, ובכללן גם שלושת הראשונות, כי לדעתם אין דישה אלא בגידולי קרקע, ולכך מן התורה אין איסור דישה בחליבה שהיא מפרק תולדת דש. וכן אין איסור תורה בחיבוץ וגיבון, לפי שאין דרך ברירה ואין דרך בנין בכך. **קנב. ברש"ש** (נרש"י ד"ה מחד) כתב שדיבור זה הוא דיבור אחד עם הדיבור הקודם. **קנג. במלחמת** שאול עם פלשתים השביע את העם שלא יטעמו כלום עד הערב שישלים את נקמתו בפלשתים, ויונתן בנו לא ידע מכך, וכשראה ביער דבש זב מכוורת דבורים הושיט את מטהו וטעם ממנו. **קנד. רבינו** גרשום (ב"ב פ: ד"ה ניערמת). **קנה. רש"י** להלן (ד"ה ומנם) הוסיף בזה דברים, שמאחר שטעמו של רבי יהודה בזריקת כוס זו כדי להוציא מידי חשש שמא יש קרבן שלא נזרק דמו על המזבח, אין לתקן דבר שגם הוא לא יוציא מידי ספק לגמרי. התוספות (ד"ה זמנם) הקשו על רש"י, שמכל מקום יזרוק, ותועיל הזריקה לכל הפחות לאותו דם שנתקבל בכלי, ומה טענת חכמים לרבי יהודה. ולכן פירשו באופן אחר, שהואיל והוא ספק שמא הוא דם שלא נתקבל בכלי, אסור לזורקו מספק, שדם פסול אסור להעלותו על המזבח. וכן כתב רש"י להלן (ד"ה כהנים) בלישנא אחרינא. ובביאור לשון ראשון של רש"י כתב בעולת שלמה (זבחים נה. נמוס' ד"ה מין), שמכיון שאינו אלא חשש בעלמא, ומן הדין אין לחוש כלל שמא נשפך הדם, לכן רק אם היתה תקנה זו מוציאתו לגמרי מידי ספק היו מתקנים אותה, ולא כשאינה מוציאתו מידי ספק, שהרי עדיין יש לחשוש שמא נשפך הדם קודם קבלה, וכעין מה שמצינו ברבי עקיבא אייגר (שו"ת קמא סי' עו), שגם לדעות המחמירות ב'ספק ספיקא' שאפשר לבררו [ראה שו"ע (יו"ד סי' קי ס"ט) ובש"ך שם (ס"ק סו)], זה דווקא אם בידו לברר את שני הספיקות, אבל אם בידו לברר רק ספק אחד ויאסר מחמת הספק הנותר, אינו חייב לברר ומותר. **קנו. ראה** לעיל (ד"ה זמנם) שהובא ביאורו של העולת שלמה. **קנז. הגהות** וציונים בשם דקדוקי סופרים. **קנח. וכך** ביארו התוספות (ד"ה זמנם). **קנט. בהערות** הרב אלישיב (נרש"י) פירש, שמדובר באופן שידוע לכהנים שנשפך רק דם כשר שנתקבל בכלי. אמנם להלן כתב רש"י שפירוש זה דחוק, משום שמהגמרא משמע שמפני סברת 'כהנים זריזים' תולים לומר שנשפך דם שנתקבל בכלי, ולדבריהם הוא משום שיודעים שנתקבל, ונצטרך לדחוק שכוונת הגמרא שמפני שהם זריזים לכן הם יודעים שהדם שנשפך הוא דם שנתקבל, וזו כוונת רש"י שכתב על פירוש זה שהוא דוחק, משום שמלשון הגמרא משמע שתולים לומר שנשפך דם שנתקבל בכלי, הוא מטעם סברת 'כהנים זריזים'. דוחק נוסף ישנו בפירוש זה, שהגמרא אומרת להלן 'אגב זריזותייהו מישתפיך', והרי לפירוש זה מדובר באופן שיודעים שנשפך. ונצטרך לומר לדבריהם, שהגמרא עתה חוזרת בה ממה שנתפרש בתחילה, ומה שנאמר שמדובר באופן שיודעים, הכוונה שיודעים שנשפך אך לא ידעו כיצד, אם זה היה אחר שנתקבל או קודם שנתקבל, על כך אומרת הגמרא שבודאי היה אחר שנתקבל משום שכהנים זריזים הם, אלא שהדם נשפך מחמת מהירות ריצתם לזורקו על המזבח. אך כל זה הוא דוחק והוא בכלל דברי רש"י שאמר שפירוש זה דחוק. וראה עוד במעיל שמואל (שפירא, נרש"י) ובברכת אברהם (פילא, ד"ה זמנם). **קס. מה** שתלה רש"י את דם התמצית בכך שלא נתקבל בכלי, והרי דם התמצית אינו ראוי לעלות למזבח גם אם נתקבל בכלי, משום שדבריו מוסבים למה שכתב שמילא רק ממקום שידוע שנשפך שם דם שנתקבל בכלי, ועל זה הוסיף, שמכל מקום מוכרח הדבר שיש שם גם דם שלא נתקבל בכלי, שהרי דם התמצית אינו מתקבל בכלי מחמת היותו פסול למזבח. **קסא. בעבודת** הפסח (ד"ה זמנם) כתב, שלכאורה הלשון הראשון של רש"י סובר שדם שלא נתקבל אינו נחשב דם פסול, ולכך אין איסור לזרקו, וכל המשא ומתן בין רבי יהודה לחכמים הוא רק האם ברור שיש בכוס דם שנתקבל בכלי ונשפך קודם שנזרק. וביאר [ע"פ דברי הגר"ח והגרי"ז], ששני הלשונות ברש"י נחלקו אם דם שנשפך נפסל, או שרק אי אפשר לקדשו ולהכשירו להיות ראוי לזריקה, שהלשון השני סובר שהוא פסול בעצם, ולכן יש איסור להעלותו על המזבח, והלשון הראשון סובר שאין פסול בעצם הדם, ולפיכך אין איסור להעלותו על המזבח. רש"י בזבחים (נה. ד"ה זריזין) פירש, שמאחר שכהנים זריזים תולים אנו שקיבלו את כל הדם בכלי, והיינו שלא נשפך שום דם קודם שנתקבל בכלי, ולכן אין זה דם פסול. וכתב בשיעורי רבינו משולם דוד הלוי (זבחים שם ד"ה כהנים), שמזה מוכח שהדין הנלמד בזבחים (שם.) מן הפסוק האמור לגבי חטאת (ויקרא ד ז) 'ואת כל דמו ישפך' שצריך לקבל את כל הדם, שייך אף בקרבן פסח ולאו דווקא בחטאת. וראה שם עוד מה שחקר בענין זה והובאו דבריו בילקוט ביאורים. **קסב. ביברך**

הנפש - שאין הנפש יוצאת בו ואין חייבים עליו כרת. **ובמסכת כריתות** (ד:) **מפרש טעמא** - הטעם של חכמים שאמרו שאף שנתמעט מכרת, יש לאו על אכילתו, והוא משום **שחמשה לאוין בתיבי בדם** - חמש פעמים נאמר בתורה איסור לאו על אכילת דם, **ומייתיר חד** - וייתור הפסוק של אחד מהם, בא לרבות **דם התמצית**.

לענין כפרה

מודה רבי יהודה לענין כפרה, **שאינו ראוי לזריקה**.

סה:

דם שהנפש יוצאה בו

דם שהנפש יוצאה בו הוא דם שיוצא על ידי קילוח, **שחמשה דמים הם** שיוצאים בשעת השחיטה[קסג], כמבואר **בפרק דם שחיטה** (כריתות כג.).

מלמד רבי יהודה למעמיה דאמר מין דם מבטל דם

רבי יהודה הולך לשיטתו, שאין דם מבטל דם, **הלכך לא בטיל ההוא דאישתפיך** - לא בטל אותו דם שנשפך, **ובכל פורתא דמטי מיניה למזבח** - בכל מעט שמעלה ממנו למזבח, זריקה היא ומיתכשר. ומילתיה [-דינו] דרבי יהודה בזבחים **בפרק כל הזבחים שנתערבו** (עז:), **דקתני** במשנה **גבי** הדינים העוסקים בענין תערובות של **דם זבחים, דם שנתערב במים, אם יש בו מראית דם, כשר** לזריקה. **נתערב בדם בהמת חולין או בדם חיה, רואין את הפסול כאילו היה מים, ואם יש בכשר כדי להיות בהן מראית דם, כשר, ואם לאו פסול. רבי יהודה אומר אין דם מבטל דם.**

תניא גרסינן[קסד].

לדבריכם למה פוקקין

לדבריכם למה פוקקין **את נקב חומת העזרה, שהדמים המתערבין באמה יוצאים בו לחוץ העזרה, והיו פוקקין אותו בכל ערבי פסחים. בשלמא** - מובן הדבר **לדידי, כדי שלא יצא כל דם הנשפך, וכשמילא כום התערובות, נמצא מכולם** - מכל קרבנות הפסח **בתוכו**[קסה], **ואם נשפך אחד מהן בלא זריקה, נמצא זורק ממנו.**

והמ"ק סוי מלינם

והרי ישנה חציצה **בין רגליהן** של הכהנים **לרצפה, דתנן בזבחים** (טו:), **עומד** בשעת קבלת הדם **על הכלי או על גבי רגל חבירו, פסול, דבעינן** - שצריך **'לעמוד לשרת'** (דברים יח ה), וכשיש דבר המבדיל בין רגליו לרצפה **אין זה נחשב עמידה**[קסו].

מוכן

הדין שהובא כאן שהדם והדיו והחלב והדבש כשהם יבשים חוצצים, כשהם לחים אינם חוצצים, **לענין טבילה תנן.**

כמלמו

שתהיה הכתונת **שוה לארץ**, לא נגררת ולא מוגבהת מהארץ[קסז].

נהולכם מנכים למו עבודה היא

בהולכת אברים שאינה עבודה, **מצו מדלן להו** - היו יכולים להגביה את הבגדים כדי שלא יתלכלכו. **ולקמיה פריך** - ולהלן תקשה הגמרא, **ושאר עבודות היכי עביד** - כיצד עשה את שאר העבודות [שצריכות בגדי כהונה].

זו הולכת מנכים

שנינו בברייתא, שכוונת הפסוק (ויקרא ו יג) 'והקריב הכהן את הכל המזבחה' הוא להולכת האברים למזבח, **דנכייהו כתיב האי קרא** - שעליהם נאמר פסוק זה, שכן תחילתו של הפסוק הוא **'והקרב והכרעים'** וגו'[קסח].

למקנו ממינמי

איצטבאות של בנין היו שם והרי הן כרצפה, ולפיכך אינן חוצצות, שבנין מחובר אינו חוצץ[קסט].

והקמינן סלקא דעתך הוא גופיה מקמל להו

הגמרא מקשה, וכי עלה על דעתך שהמפשיט עצמו הקטירם, **בתמיה, והא זר הוא** [-המפשיט], **דבזר קיימינן** - שהרי עד עכשיו עסקנו בזר, **כדתני** - כמו ששנינו במשנתנו, **'נותן על כתיפו ועל כתף חבירו ותולה ומפשיט', וכהנים לא היו מפשיטין קדשים קלים, דמה (לי ולהן)** [להוקע] - מה להם לעסוק בהפשטם הרי אין בכך שום מצוה. **ואפילו הפשט וניתוח של עולה שהוא מצוה**[קעא], **כשר בזר, כדאמרינן בשילהי פרק שני דיומא** (סו:).

ואית דמפרשי - ויש שפירשו את קושיית הגמרא באופן אחר, וכך גירסתם **'אטו במגס גופיה מקטר להו'**, פירוש, מהלשון 'נתן במגס והקטירם' משמע שנתנם במגס כדי להקטירם בו, ועל כך **תמהה** הגמרא, וכי היה מקטיר בתוך המגס, הרי אינו כלי של הקטרה[קעב]. רש"י דוחה פירוש זה, **ולאו מילתא היא** - אין גירסא זו נכונה, **דודאי אורחיה למתני הקטרה בכלי שרת** - כך דרך הש"ס לומר לשון זו, ואין הכוונה שהקטירו בתוך המגס, אלא שהוליכום בתוך המגס על מנת להקטירם, ובשאר מקומות שכתוב בלשון זו, הגמרא לא הקשתה כלום[קעג], משום שהיה ברור שזו הכוונה.

כל אמד ואמד

כשהיו הולכין לבתיהם היה נותן פסחו בעורו ומפשילו **לאחוריו**[קעד].

הדרן עלך תמיד נשחט

פרק שישי - אלו דברים

אלו דנכים דומין אם המגס

לקמיה **בגמרא** (סו.) **מפרש מנא לן** שקרבן פסח דוחה שבת.

שמיטתו וריקתו דמו

אי אפשר לעשותן **אלא ביום, דכתיב** (ויקרא ז לח) **'ביום צוותו להקריב את קרבניהם'**, ודרשו מזה (זבחים לח.) שאין הקרבנות קרבים אלא **ביום ולא בלילה**[א].

מיפוי קרניו

מפרש בגמרא (להלן סח.) מהו, **וטעמא** שהותר בשבת כדי **שלא יסריחו המעיים**[ב].

נלייתו והדסת קרניו מין דומין

דאפשר לעשותם **משתחשך**[ג].

סלקנמו

על כתף האדם להביאו לעזרה דרך רשות הרבים, אף על פי שאינו אלא איסור שבות דרבנן,

ציונים והערות

ישראל (ד"ה ולא) הגיה 'היאך נשפכין'. וראה בעקבי יעקב (נרס"י) מה שכתב בזה. **קסג. הרש"ש** (נרס"י) העיר, שבכריתות (כג.) משמע ברש"י שהיו רק ארבעה מיני דמים. ונראה שכוונתו לרש"י שם בד"ה הדם שכתב שתחילה שותת דם שחור ואחריו אדום ואחר כך מקלח, ואחר כך שוב שותת, הרי כאן ארבעה מיני דם בלבד. אמנם רבינו גרשום (סס ד"ה ריס לקים) הוסיף, שבדם השותת בסוף גם כן ישנם שני מיני דמים בתחילה אדום ואחר כך שחור. **קסד. בזבחים** (לה.) גם כן הובאה סוגיא זו, והושמטה תיבת 'תניא'. ויתכן שזו כוונת רש"י, שיש לגורסה. **קסה. שבדבר** לח אומרים 'בילה' [ראה זבחים (פ:)], כלומר, שבכל מקצת שנוטל מהתערובת יש בו מכל הדברים שנתערבו בה. **קסו. דברי** רש"י טעונים ביאור, וכי החיסרון הוא בעמידתו, והלא הוא עומד, אלא שאינו עומד על הרצפה. והרש"ש (נרס"י) העיר עוד, שבזבחים (מד.) פסלו את העומד כשחציצה בין רגליו לרצפה מטעם אחר, 'הואיל ורצפה מקדשת וכלי שרת מקדשין, מה כלי שרת לא יהא דבר חוצץ בינו לבין כלי שרת, אף רצפה לא יהא דבר חוצץ בינו לבין הרצפה'. וכתב בעבודת הפסח (ד"ה ויהא) בשם רבי יחיאל מיכל פיינשטיין, שהואיל והתורה החשיבה את העמידה בשעת ההקרבה כחלק מהעבודה, שנאמר 'לעמוד לשרת', לפיכך קיים החיסרון של חציצה מהרצפה, אבל בלא כך לא היה מקום ללמוד מכלי שרת [ולכאורה דבריו מדויקים ברש"י (סס ד"ה הואיל) שכתב 'הואיל ורצפה מקודשת לעמוד לשרת שהרי דוד קדשה בשתי תודות' וכו']. וראה במשאת משה (מכתבי סי' פח) שהאריך בביאור דברי רש"י. **קסז. הרמב"ם** (כלי המקדש פ"ח הי"ז) כתב, שאורך הכתונת עד למעלה מן העקב. וכתב הקרית ספר (שם) שכוונתו לאחר חגירת האבנט, ואינו סתירה לדברי רש"י. **קסח. שנאמר** 'והקרב והכרעים ירחץ במים, והקריב הכהן את הכל והקטיר המזבחה' וגו'. **קסט. ניתן** לפרש את דברי הגמרא בשני אופנים: א. שהאיצטבאות לא נתקדשו בקדושת רצפת העזרה, אך אינן חוצצות. ב. שנתקדשו, והרי הן כרצפת העזרה ממש, ולכן לא שייך בהן חציצה. ובנתיבות הקודש (זבחים לה. ד"ה ולעמודה) פירש כפירוש השני. וכך לכאורה משמע ברש"י בזבחים (לה. ד"ה מלינטני) שכתב, 'ואינן חוצצין דמן הרצפה הן'. **קע. הגהות** וציונים (ע"פ נמלות המים). **קעא. משנה** (זבחים נג:), שנאמר (ויקרא ו ו) 'והפשיט את העולה'. **קעב. על** פי מאירי (ד"ה הולכת). **קעג. ראה** בתוספות (ד"ה מעלו). **קעד. בקרבן** תודה (נרס"י) ביאר כוונת רש"י שהוסיף 'כשהיו הולכין לבתיהם', שהוקשה לרש"י בדברי רב עיליש מה בא להשמיענו במה שאמר 'טייעות', אלא שכוונתו לומר, שמכיון שנשיאת השה באופן זה שמפשילו לאחוריו הוא דרך סוחרים, אין לעשות כך בשבת, משום שנראה כמו שהולך לסחור בו בשבת [כמו שמצינו במסכת שבת (מד ע"ב ועי"ש), שגזרו שלא לצאת בשבת בדברים שנראה בהם כמו שהולך לשוק], ומה ששנינו בברייתא שכל אחד נותן פסחו בעורו ומפשילו לאחוריו, בהכרח לא היה זה בעת שנשאו את הפסח בערב פסח שחל בשבת, כמו ששנינו 'יצתה כת ראשונה וישבה לו בהר הבית', שהואיל והיה זה בשבת לא היו יכולים אז לשאת את הפסח על כתפיהם, רק משחשיכה שיצאה שבת והלכו לביתם, אז נשאוהו באופן הנזכר, וזו כוונת רש"י שכתב 'כשהיו הולכים לביתם'. **א. יש** להקשות, מדוע לא הביא רש"י את הפסוק שנאמר בקרבן פסח עצמו, 'ושחטו אותו וגו' בין הערבים' (שמות יב ו) [והיינו משש שעות ביום עד תחילת הלילה. רש"י (שם)]. ויתכן שטעמו משום שבפסח נאמר גם (דברים טז ו) 'שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש', והיה מקום לומר שניתן להקריבו גם לאחר השקיעה. רש"ש (נרס"י). ויש שכתב ליישב על פי דברי השאגת אריה (סו"ת, סי' יז) בדעת הרמב"ן (שמות שם), שרק על שחיטת הפסח הקפידה התורה שתיעשה בין הערבים, אך את שאר עבודותיו ניתן לעשות גם לאחר שקיעת החמה עד צאת הכוכבים, ולפיכך הביא רש"י את הפסוק של 'ביום צוותו', כדי להשמיענו שמשם לומדים שאת כל עבודות הפסח צריך לסיים עד שקיעת החמה. עוד הקשו האחרונים, שאף אם היה מותר להקריב בלילה, הלא מצד זמן השחיטה שהוא בארבעה עשר לחודש, אי אפשר לדחות שחיטתו ללילה שהוא כבר ליל חמשה עשר לחודש. וראה בילקוט ביאורים מה שדנו בזה המפרשים. **ב. לפי** שאף הם נאכלים לבעלים, ככתוב (שמות יג ט) 'אל תאכלו ממנו וגו' כי אם צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבו'. ריב"ן (ד"ה מחוי). **ג. לעיל** (מח. ד"ה נלייתו) כתב רש"י לגבי פסח שחל בשבת שצליית הפסח אסורה בשבת מפני שהיא צורך הדיוט ויכול לצלות מבעוד יום.

כיון דקיימא לן (שבת נ"ד.) שהחי נושא את עצמו ואינו נחשב שהאדם נושאו[ד], מכל מקום אין דוחה שבת משום דהוה ליה למיעבד מאתמול. וכן הבאתו מחוץ לתחום שאסורה רק משום שבות[ה] ומכל מקום אינה דוחה שבת משום שיכל להביאו משם לפני שבת.

ומפיכך יכלמו

ורוא"ה בלע"ז. וכאשר חותכה בצפרניו או בשיניו אינה אלא שבות, דמלאכה כלאחר יד היא[ו], ואף על פי כן אין זה דוחה שבת[ז].

יום טוב יוכיח שהפילו בו

שחיטה ובשול שהוא אב מלאכה משום אוכל נפש[ח], ומותרין להדיוט, ואף על פי כן אסרו בו להביא דבר מחוץ לתחום ולאכלוט, הואיל והוה אפשר לן מאתמולי, ואף על גב דתחומין דרבנן.

מה לימים לשום למנוה

אכילת הדיוט ביום טוב רשות היא, וצורך גבוה בקרבן פסח מצוה היא, ואם העמידו חכמים איסור שבות שלהן במקום רשות, האם יעמידוהו אף במקום מצוה, בתמיה.

חזקה מוכיח שהיו מנוס

בטמא מת שחל היום השביעי לטהרה שלו להיות בשבת ערב פסחיא, שאם לא יזה לא יעשה פסחו, ואפילו הכי אינו דוחה שבת. דהכי שמע(ינן) ליה (ל)רבי עקיבא מרבי אליעזר עצמו (להלן סט.)יב דלא דחיא ההזאה את השבת. והרי הזאה שבות הוא, דמאי מלאכה היא, אלא נאסרה רק מדרבנן משום דמתחזי כמתקן גבראיג.

וכי פסח שמד יש לנו שדוחה את הצבור והלא יומר כך שמעתייכב.

ציונים והערות

וביאר בכלי חמדה (נהעלותך עמ' מג), שאין מדובר בשני טעמים נפרדים, אלא כוונת רש"י לבאר שאף אליעזר שמכשירי מצוה דוחים שבת אף כשניתן לעשותם בערב שבת, מכל מקום היינו דווקא כשהם צורך גבוה, אך לצורך הדיוט אינם דוחים. ומה שהצלייה נחשבת צורך הדיוט הוא רק מפני שניתן היה לעשותה מערב שבת, שהרי לגבי פסח הבא בטומאה שנינו (להלן עו:) שאף נאכל בטומאה, וזאת מפני שהפסח בא בעיקרו לאכילה, ומאחר שאם לא יהיה ראוי לאכילה יפסל, ממילא אף האכילה היא צורך גבוה. ואם כן לגבי הצלייה, אם לא ניתן היה לעשותה מערב שבת היתה נחשבת אף היא צורך גבוה, שכן נצרכת לכשרות הקרבן, אך מאחר שניתן היה לצלות מבעוד יום הרי כבר נעשה הפסח בכשרות, וממילא הצלייה לצורך האכילה בפועל כבר אינה צורך גבוה. והוא הדין בנידון כאן, שודאי אין הצלייה בשבת צורך גבוה מאחר שניתן לצלות משתחשך ויהיה הפסח ראוי לאכילה, ולכך אינה דוחה שבת. **ד. משמע** מדבריו שירושלים היא רשות הרבים, שאם לא כן הרי היה לו לומר שמביאו דרך רשות הרבים לירושלים. ועוד, שאם ירושלים היא כרמלית לא היה צריך לומר את הטעם שזה רק שבות משום ש'חי נושא את עצמו'. אלא שבעירובין (קפ.) משמע שירושלים נחשבת כרמלית משום שדלתותיה ננעלות בלילה, וצריך לומר שכאן מדובר לאחר שנפרצו בה פרצות שנעשתה רשות הרבים, וכפי שתירצו התוספות להלן (סו. ד"ה תומצ) על פי דברי הגמרא בעירובין (סה). תוספות יום טוב (פ"ו מ"ו). אמנם המאירי (ד"ה ואפילו) כתב, שאין בהרכבתו של הקרבן איסור דאורייתא כיון שירושלים לא נחשבה רשות הרבים אלא כרמלית. ואילו הטעם של 'חי נושא את עצמו' אינו שייך בבעלי חיים כי אם באדם. **ה. כדעת** חכמים החולקים על רבי עקיבא, כמבואר בסוטה (כז: ב:). אמנם הרמב"ם (פירוש המשניות) נקט, שדעת תנא קמא שהבאתו חוץ לתחום אינה דוחה שבת, היא משום שסבר כרבי עקיבא שתחומין דאורייתא. **ו. שאין** הדרך לחותכה אלא בסכין, ואז הוא אסור מן התורה משום מתקן ומשום חותך מבעלי חיים שהוא תולדה של גוזז. רש"י בעירובין (קג. ד"ה אם). **ז. ומדבריו** להלן (סה: ד"ה הא והא) מתבאר, שמה שאסרה המשנה באופן זה, אף שכל שבות [איסור שבת מדרבנן] הותרה במקדש [כמבואר לעיל (ע"ב)], הוא משום שדין זה לא נאמר כשניתן לעשות זאת מאתמול. אך המאירי (ד"ה ומתיכה) כתב, שהמשנה אסרה את חיתוך היבלת רק כשהיא לחה וחותכה בכלי שאז יש בזה איסור תורה, אך כשהאיסור רק מדרבנן מותר לחותכה לצורך הקרבה, מפני שהותרה שבות במקדש. ולגבי הרכבתו והבאתו חוץ לתחום כתב המאירי (ד"ה אפילו), שאמנם איסורם רק מדרבנן, אך מכל מקום לא הותרו מחמת שהם שבות במקדש, משום שזה נאמר דווקא בתוך העזרה ומלאכות אלו הלא נעשות עוד קודם בואו לשם. ולהלן (סה:) יבואר בגמרא שנאמרו בזה שני תירוצים, כאשר לפי הראשון מדובר כאן באיסור שבות, ולפי השני מדובר באיסור תורה [וראה רש"י שם (ד"ה הפ)]. **ח. כמו** שנאמר בו (שמות יג טז) 'אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם'. **ט. כמבואר** במשניות (ביצה פ"ה מ"ד-ו) שדברי מאכל קונים שביתה ביום טוב כבעליהם ואסור להביאם מחוץ לתחום. **י. וכן** ביאר רש"י בביצה (כג: ד"ה אין זדין) לגבי צידה שנאסרה ביום טוב, שלא התירו משום אוכל נפש אלא מלאכות שאי אפשר לעשותן מערב יום טוב. **יא. אולם** הרמב"ם (פירוש המשניות) כתב, שמדובר כשחל השביעי לטהרה ביום י"ג ניסן שחל בשבת, וזאת משום שסובר (קרבן פסח פ"ו ה"ב) שכאשר חל השביעי בערב פסח עצמו, אף כשיזו על הטמא ויטבול לא יוכל להקריב את הפסח. **יב. ההגדה** והפירוש על פי המהרש"א (נרש"י). **יג. כעין** זה ביאר רבא את טעם האיסור להטביל כלים בשבת, כמובא בביצה (יח.). אמנם יש לתמוה על רש"י, שהרי מפורש בגמרא (להלן סט.) שהזאה אסורה בשבת מחשש שיעביר את מי ההזאה ארבע אמות ברשות הרבים. והתפארת ישראל (מ"ג אות יז) כתב לבאר בכוונת רש"י, שאין כוונתו שההזאה אסורה משום שנראה כמתקן, אלא כוונתו למבואר בגמרא להלן (סה:), שהקשו לשיטת רבי אליעזר שמכשירי מצוה דוחים את השבת, מדוע אסור להזות בשבת לצורך הקרבת קרבן פסח מחשש שמא יעביר המים ברשות הרבים, והלא לשיטתו מותר לכתחילה להעבירם ברשות הרבים שמכשירי מצוה הם. ותירצו, שדווקא כשהאדם המחויב במצוה ראוי לקיימה, אז דוחים מכשירי מצוה את השבת לשיטת רבי אליעזר, אך כאן מדובר הרי בטמא שאינו ראוי עתה להקריב את הפסח, ורק בהזאה זו הוא יתוקן ויוכשר לכך, ובזה אף רבי אליעזר מודה שמכשירים אלו אינם דוחים את השבת, וזו כוונת רש"י 'מתחזי כמתקן גברא'. וראה בילקוט ביאורים מה שהובא בזה בשם הצל"ח. **יד. משום** שרק מכשירים של הקרבן עצמו, כגון חתיכת יבלתו, הותרו כשלא ניתן לעשותם מערב שבת [כפי שמשמע מדברי רש"י כאן], אבל ההזאה על הבעלים אינה ממכשירי הקרבן, אלא מכשירה את האדם שיהיה ראוי להקרבה, וזה לא הותר כלל. מקדש דוד (קדמיס סי' כה סק"ג). **טו. והמהרש"א** (מ"ק ד"ה מנני) כתב שבודאי רק אחד מהם היה נשיא. **טז. רש"י** השמיט את קרבנות עצרת וראש השנה כשחלו בשבת, ונראה שהוא משום שלא נקט כי אם את המועדים שחלים בשבת בכל שנה. צל"ח (נרש"י). וראה בילקוט ביאורים שהובא טעם נוסף שכתב בזה. **יז. ובערוך** (ערך קמר) פירש מלשון כעס. **יח. כלומר**, שהיה להם פשוט שהבאת הסכין אינה דוחה שבת, אלא רק שאלו מה תקנתו של מי ששכח. שאם נאמר שהסתפקו בעצם הדין אם מכשירי מצוה דוחים את השבת, היה להם לשאול כן בכללות על כל המכשירים. ועוד, שאם הספק היה על עצם הדין, כיצד השיבם 'הנח להם לישראל', הלא יתכן שמחמת כן יכשלו באיסור טלטול דאורייתא, אלא מאחר שזה היה פשוט להם שאסור, ורק שאלו אם יש תקנה, לא חשש שיבואו להכשל. רבינו משה מאימראן (נרש"י). ובראש משביר (נרש"י) הבין בדעת רש"י, שהם הסתפקו בעצם הדין אם הבאת הסכין דוחה שבת, וביאר שכוונת רש"י כאן לבאר מדוע הסתפק הלל בדין זה, הלא פשוט מסברא שאין זה דוחה, שהרי אפילו הרכבתו והבאתו מחוץ לתחום אינם דוחים, וכל שכן זה שהוא איסור תורה. ועל כך אמר שלקמן (ע"ב) מפרש את הטעם במה הסתפק. **כ. איסור** זה נלמד ממה שנאמר (דברים ה יד) 'לא תעשה כל מלאכה וגו' וכל בהמתך'. רש"י בעבודה זרה (טו. ד"ה גזרה). ומבואר במסכת שבת (קנג.). **כא. אמנם** יש להעיר, שהגמרא שם דנה באיסור 'מחמר' [שנלמד מהכתוב (שמות כ י) 'לא תעשה כל מלאכה אתה וגו' ובהמתך', כמבואר במסכת שבת (קנג:)] ולא באיסור שביתת בהמתו. **כב. לכאורה** אינו מובן, ראה מה שהובא מהראש משביר בהערה הבאה. **יט. כלומר**, הגמרא להלן (ע"ב) תבאר שהלל הגיע לידי שכחה מפני שהתייהר כשקינטרם. ובזה מיושב לשם מה האריכה הברייתא בכך שבתחילה שכח דין זה, שמכך שסיפרה שבתחילה היה דורש כל היום ולא הסתפק בשום דבר, אך כיון שקינטרם שכח הלכה זו, למדנו את עונש המתייהר. רבינו משה מאימראן (נרש"י). ובראש משביר (נרש"י) הבין בדעת רש"י, שהם הסתפקו בעצם הדין אם הבאת הסכין דוחה שבת, וביאר שכוונת רש"י כאן לבאר מדוע הסתפק הלל בדין זה, הלא פשוט מסברא שאין זה דוחה, שהרי אפילו הרכבתו והבאתו מחוץ לתחום אינם דוחים, וכל שכן זה שהוא איסור תורה. ועל כך אמר שלקמן (ע"ב) מפרש את הטעם במה הסתפק. **כ. איסור** זה נלמד ממה שנאמר (דברים ה יד) 'לא תעשה כל מלאכה וגו' וכל בהמתך'. רש"י בעבודה זרה (טו. ד"ה גזרה). ומבואר במסכת שבת (קנג.). **כא. אמנם** יש להעיר, שהגמרא שם דנה באיסור 'מחמר' [שנלמד מהכתוב (שמות כ י) 'לא תעשה כל מלאכה אתה וגו' ובהמתך', כמבואר במסכת שבת (קנג:)] ולא באיסור שביתת בהמתו. **כב. לכאורה** אינו מובן,

קץ מקובלני

שכך הלכה שמותר לטלטל את הסכין באופן זה[כג], **כמו שעשו אלו.**

פסק נמי כסיב דים במועדו

ודאי אין ללמוד שהתמיד דוחה שבת מ'במועדו', שהרי גם בפסח כתוב 'במועדו' ואף על פי כן **לא שמעת ליה מיניה** - לא למדת ממנו שדוחה שבת, **ומתמיד ילפת ליה, אלא על ברחיך מדבעית** - ממה שהיית צריך למילף פסח מתמיד מוכח שלא **משתמע** [-נשמע] להו דחיית שבת מתיבה זו, וזה משום **דאמרי** [-שניתן לומר], שה'במועדו' דקאמר **בזמן התירא קאמר**, דהיינו בימות החול, **ואם כן הכא בתמיד נמי לא משמע** להו ללמוד דחיית השבת מתיבה זו, וממילא קשה **מנא ליה** שדוחה שבת.

מלא מאי קמ"ל

בפרשת המוספין כתוב (במדבר כח י), **'עולת שבת בשבתו על עולת התמיד'**, דהיינו שקרבן המוסף קרב **לבד מעולת התמיד** שגם קרבה בשבת, **אלמא תמיד נמי דחי שבת.**

אמר מר ופתח קל ומומר כו' ופרכוס

בתחילה אמר את הקל וחומר, והפריכוהו **מהא פירכא, שכן** התמיד **כליל ושכן** הוא **תדיר.**

וכי מפסר דגמיר

מאחר שהלל למד **מרבותיו שגזירה שוה** זו לבך [-לדין זה] **באה**, דקיימא לן **אין אדם דן גזירה שוה מעצמו אלא אם כן נתקבלה ובאה מסיני**, כיון **דדילמא קרא** - שמא הפסוק ממנו רוצה לדון **למילתא אחריתי אתא** - דבר אחר בא ללמדנו, **וכיון דהוא כך קיבל מרבותיו את הגזירה שוה, הרי הוא כמו שנכתב בגופו של** פסוק **בפירוש, ולמה** ליה - לשם מה נזקק לקל וחומר **שהוא דבר סברא מדעתו ומלבו.**

הכי קאמר נהי דגזירה שוה לא גמריתו

אף שאת הגזירה שוה לא למדתם **מרבותיכם**, שכן **גזירה שוה צריכא רב** ללומדה ממנו, משום **דאין אדם דן גזירה שוה מעצמו אלא אם כן למדה מרבו** כמו שנתבאר לעיל, **אלא** קל וחומר **כו'.**

אמרו לו קל ומומר

דאית ביה לא דיינינן, דפריכא הוא, בדאמרן שכן קרבן התמיד **תדיר**[כד].

סו:

והא עניד מלאכה בקדשים

ועובר בזה משום **'לא תעבוד בבכור'** (דברים טו יט) שאיסור זה ישנו בכל הקדשים[כה].

לא מעל

מעולם לא מעל אדם בעולתו של הלל, מפני **שלא היה שהות בין הקדישה** של הבהמה **לשחיטה, שיבאו** [-שיוכלו אז לבוא] **בה** לידי מעילה.

לסגן לא מקדישין וכו'

משנה זו שנויה **במסכת ביצה** (לו:). ולפי משנה זו קשה, **היאך הקדישו פסחיהן אלו בשבת.**

מוכח הקנאת להן זמן

לבו ביום, שפיר דמי - מותר להקדישם, **דהואיל ונשחטין היום** והקרבתם דוחה שבת ויום טוב[כו], **יכול** אף להקדישן היום.

פסקו

רבי יוחנן נקט דווקא 'פסחו בשבת' ו'חגיגתו ביום טוב', משום שפסחו **ליכא למימר** שקרב **ביום טוב, דהרי אין פסח קרב ביום טוב**, שזמנו קבוע לארבעה עשר בניסן. **וחגיגה ליכא למימר בשבת** כיון שאינה קריבה בה, כמו ששנינו להלן (סט:).

מתמר

לא קרי - לא נקרא 'מחמר' **אלא בבהמה הנושאת משוי והוא מנהיגה**[כז], הוא אשר קרי ליה 'מחמר' **ומוזהר עליו**, כמבואר **בפרק** מי **שהחשיך** (שבת קנג:)[כח].

כלאמר יד

שאין דרך טלה לשאת משוי[כט].

שיש לו היתר מן הסורה

כגון זה שאינו מחמר גמור **אלא כלאחר יד ואין כאן אלא שבות, ואפילו שבות דידיה לא חמיר כשאר שבות, דכל** מלאכה **כלאחר יד לא שביחא** - אינה שכיחה[ל].

דמקום מלוה

כי האי גוונא דמעכב אותו איסור השבות מהקרבת **פסח.**

עד שתמסי דבולה

יוחרא [היא[לא]], **שהיתה משפלת המנהיגים שלפניה**, שבזמנם בני ישראל חדלו לשבת בערי הפריזי שאין להם חומה, מפחד האויבים, **ומתפארת לעצמה**, שכשהיא קמה להנהיג את ישראל הפסיקו לפחד[לב].

19/06/2018 אהח

ופתי עליו יד

מכך שנאמר שעתה היתה עליו יד ה' [היא רוח הנבואה], **מכלל** - משמע **דאסתלק** ממנו נבואתו לפני כן.

ציונים והערות

שהרי לפי הגירסא שלפנינו הלל אמר 'כך מקובלני' ולא 'כך שמעתי'. וראה בהגהות וציונים, שיתכן שרש"י גרס בגמרא 'כך שמעתי' כגירסת הירושלמי (פ"ו ה"ח), ולפי זה התיבות 'ונזכר הלכה' הן סיום ד"ה 'ראה', והתיבות 'כך שמעתי' הן ד"ה חדש, ו'כך מקובלני' וכו' הוא פירוש לזה. **כג. בגמרא** להלן (ע"ב) יבואר מה היה הצד לאסור אף באופן זה. **כד. הטעם** שנקט כאן רק פירכא זו ולא את הפירכא 'שכן כליל', משום שבא לבאר בדברי בני בתירא שהשיבו לו בדברים אלו לא רק על הקל וחומר שניתן ללמוד מתמיד, אלא גם על מה שלא דנו קל וחומר ממוספי פסח וסוכות שיש בהם שעירי חטאת שאינם כליל ואף על פי כן קרבים בשבת, ועל כך יש רק את הפירכא 'שכן תדיר' שהם קרבים בכל ימות הרגל ואילו פסח רק פעם אחת בשנה [וראה בדבריו עוד ביאור בפירכא זו]. אמנם לעיל (ד"ה ממר) הביא רש"י את שתי הפירכות, משום ששם מבאר את מה שבני בתירא הפריכו את הקל וחומר שלמד הלל מתמיד, שלגבי זה ודאי שייכת גם הפירכא 'שכן כליל'. צל"ח (נדה"י). **כה. כך** מבואר מדבריו כאן, וכן כתב המאירי (ד"ה ממה). וכן מצינו בספרי (רמ"ה פי' קכ"ד). אמנם רבינו חננאל (ד"ה ומקשין) פירש, שכאן האיסור הוא רק מדרבנן, **שנראה** כעושה מלאכה בקדשים [ויתכן שכוונתו כפי שהביאו התוספות (ד"ה הא) מהירושלמי (פ"ו ה"ח), שכיון שמביא את הסכין לצורך הקרבן אין בזה איסור עבודה בקדשים, וסבר שמכל מקום מדרבנן אסור]. **כו. עֹל** פי רש"י בשבת (קמח: ד"ה ומגיגתו). ומדבריו עולה לכאורה, שכל קרבן שדוחה שבת אף הקדשתו דוחה. אך הקשה התוספות רי"ד (סס ד"ה מקדיש), שהרי נדרים ונדבות, אף לסובר שמותר להקריבם ביום טוב [כמבואר בביצה (יט.)], מכל מקום אין הקדשתם דוחה יום טוב. ולפיכך כתב, שדווקא קרבנות שיש **חובה** להקריבם בו ביום הותרה הקדשתם בשבת ויום טוב, מה שאין כן נדרים ונדבות שאינם חובה. אכן השפת אמת (שבת סס ד"ה אמ"י) כתב שזו גם דעת רש"י, וביאר שכוונתו רק לקרבנות **שדוחים** שבת, כלומר, שהטעם שפסח קרב בשבת משום שחיובו **דוחה** אותו, ולפיכך הותרה אף הקדשתו, אך לסובר שנדרים ונדבות קרבים ביום טוב, היינו משום שיש בהקרבתם צורך אוכל נפש **שהותר** בו, ולא משום שדוחים אותו, ועל כן אין היתר להקדישם בו ביום. וראה בהערה בילקוט ביאורים מה שהעירו על דבריו. **כז. בלומר**, שהולכת בהמה כשלעצמה אינה נחשבת 'מחמר', ולא היה איסור בעצם הבאת הבהמות לבית המקדש בשבת. נר דוד (נרש"י). **כח. איסור** זה נלמד שם מהכתוב 'לא תעשה כל מלאכה אתה וגו' ובהמתך' (שמות כ י), וביאר רש"י (שבת סס ד"ה ורחמנא), שסתם מלאכה העשויה על ידי אדם ובהמה יחד, היינו כשהיא טעונה והוא מחמר אחריה. אמנם רבינו חננאל (ד"ה ומקשין) כתב שהאיסור כאן הוא משום **שנראה** כמחמר, וביאר בדעתו הגר"יפ פערלא (ספר המצוות לרס"ג עשה לו ד"ה ולמימי לרבינו), שאיסור מחמר מהתורה הוא רק כשמנהיג בהמה לצורך המשא שעליה, אבל כאן שמנהיגה כדי לשוחטה לחובת פסחו ומניח עליה סכין מחמת שצריך להביאו לצורכה, נמצא שהבהמה עיקר והסכין טפל לה ואין זה בכלל האיסור. **כט. יש** להקשות, הלא אף על חיה ועוף חייבים משום שביתת בהמתו, וכפי ששנינו בבבא קמא (נד:), והרי אף הם ודאי אין דרכם לשאת משאות, ולדבריו הרי זה נחשב כלאחר יד. ובתוספות ישנים (יומא סו. ד"ה מוקף) מצינו שכתב, שנטילת הלשון של זהורית של השעיר לעזאזל מחוץ לתחום לא דחתה את יום הכיפורים, אלא היה מביאו על ראש השעיר, ולא היה בזה משום מחמר, משום שזה נחשב כלאחר יד כמבואר בסוגייתנו. ומשמע ממה שכתב שהניחו על 'ראש' השעיר, שדווקא משום כן הרי זה כלאחר יד, אבל אם היה מניחו במקום שרגילים להניח משאות, היה עובר משום מחמר, אף שגם שעיר אין דרכו לשאת משאות. ולפי זה צריך לומר שכמו כן בסוגייתנו [שממנה הוכיח את דבריו], נחשב כלאחר יד רק משום שתחבו את הסכין בצמרו או בין קרניו, שאין הדרך לשאת שם משאות. טל תורה (נרש"י). ובראש משביר (נרש"י) כתב, שמה שרש"י לא ביאר כן, הוא משום שמבואר בהמשך הגמרא שעל דין זה של 'כלאחר יד' היתה שאלתם של בני בתירה להלל, ואילו באמת שאלוהו האם מותר להביא את הסכין באופן זה של תחיבתו בצמר וכדומה, הרי שמיד היה נזכר שכך שמע משמעיה ואבטליון, ואילו בגמרא מבואר שנזכר רק לאחר שראה את העם נוהגים כן. וראה עוד טעם לכך בהערה הבאה. **ל. בפשטות** רש"י בא לפרש בזה את הכפילות שבלשון הגמרא, שאמרו שהוא 'דבר שיש לו היתר מן התורה', ושוב אמרו 'לעקרו כלאחר יד', שמה שהוא כלאחר יד לכאורה הוא רק טעם הדבר שאינו אסור מן התורה. ובדבריו מבואר שיש בכך הוספה, שמלאכה כלאחר יד היא שבות יותר קל משאר שבותים. ובמהרש"א (גמוס' ד"ה הגמ) מבואר, שרש"י בא ליישב בכך את קושיית התוספות (סס), שהלא במשנתנו מבואר שאסרו אף שבות כשניתן לעשותו בערב שבת, ואם כן מה בכך שזה שבות. ותירוצו הוא שכאן השבות קל יותר הואיל ואינו שכיח [וכך כתב המאירי (ד"ה ומתמ) ליישב קושיא זו]. אולם התוספות עצמם כתבו ליישב בזה, ששבות זה קל יותר מאחר שנעשה על ידי בהמה ולא על ידי אדם. וכתב המהרש"א (סס), שהתוספות סוברים ששבות של כלאחר יד אינו קל יותר משאר השבותים. ובטל תורה (נרש"י) הקשה על רש"י ממה שכתב במשנה (לעיל סה: ד"ה ומתיכת), שמה ששנינו שחתיכת יבלתו לא דוחה שבת היינו [אפילו] כשחותכה בשיניו שהוא כלאחר יד, הרי שאף שבות כזה לא התירו. ונשאר בצריך עיון. ובחידושי רבינו משה מאימראן (גמוס' ד"ה הגמ) משמע, שרש"י יתרץ שהשבות שבמשנה שכיחה יותר. ויש מי שתירץ, שלפי רש"י חלוק כלאחר יד זה משל חתיכת יבלתו, ששם השינוי הוא רק בצורת החיתוך שלא נעשה בכלי אלא בשיניו, אך כאן עשתה הבהמה מלאכה שכלל אינה רגילה לעשותה וזה שינוי גדול יותר, ולפיכך הקילו בזה במקום מצוה [והוסיף, שרש"י לשיטתו בדיבור הקודם, שביאר שהטעם שזה כלאחר יד מחמת שאין דרכו של טלה לשאת משוי. ולפי זה אפשר לומר שהתוספות סברו כהתוספות ישנים [הובא בהערה הקודמת] שהשינוי הוא רק בצורת נשיאת המשוי, והרי שינוי כזה לא התירו, ולפיכך ביארו שהטעם ששבות זה קל יותר מפני שנעשה על ידי בהמה]. **לא. הגהות** וציונים. **לב. עֹל** פי רש"י בשופטים (ה ז). אולם המהרש"א (מ"ח ד"ה עורי) כתב, שהיוהרא היתה בכך שתלתה את שבח הנצחון בעצמה ולא הזכירה את ברק בן אבינועם שנלחם בסיסרא ונצחו. ומשום

לפ זמר

ממה שנאמר אצל שאר בני ישי 'לא בזה בחר ה'' **משמע שמעולם** לא נבחרו למלוך. **אבל** 'מאסתיהו' שנאמר אצל אליאב **משמע השתא מאסתיהו, שמפני שהוא רגון מאסו** ה', **מכלל** - ומשמע **שמתחלה** הוא **נבחר** למלוך.

מקשה רש"י, **ואף על גב דהאי מעשה דמשיחה** - שבא שמואל למשוח את אחד מבני ישי, **קדים לרגונות** של אליאב, שכן המשיחה כתובה בשמואל א' פרק ט"ז ואילו הרגזנות בפרק י"ז, ואם כן כיצד ניתן לומר שמחמת רגזנותו מאסו ה' מלמלוך. **מיהו לא מצינו בו דופי** [-גנאי] **אלא זה בלבד**, ועל כן צריך לומר, **שמפני שגלוי לפניו יתברך שהוא רגזן**[לג], **מאסו**[לד].

דדמו מומאה מנא ן

מנין שהתמיד והפסח דוחים טומאה, **הואיל** ו'מועדו' שנאמר בהם **לא משמע** (להו) [ליה][לה] לדרוש שקרבים בזמנם בכל אופן ואפילו בטומאה, אם כן **מנא לן דדחו** טומאה וקרבים אף כשרוב הציבור טמאים. והרי **אנן קיימא לן** דאכן הם דחו **טומאה, בכיצד צולין** (להלן עו:)[לו].

פסח אקרי קרבן ציבור כיון דאתי בכנופיא [-באסיפת העם][לז], כמבואר **באידך פירקין** (להלן עו:)[לח].

זבין ומצורעין

חמורין הם מטמאי מתים, שהרי טומאה יוצאה עליהן מגופן. ואם כן מדוע נכתב בפסוק שצריך לשלחם מהמחנה, הרי ניתן ללמוד זאת בקל וחומר מטמאי מתים. **אלא על כרחיך כי איצטריך** - לצורך מה הוצרך הכתוב להשמיענו שילוח **זב ומצורע, להיכא** - לאופן **דאין טמא מת משתלח איצטריך.**

סז.

נטומאה

כשרוב ציבור טמאין במת עושין פסח בטומאה, אהח 19/06/2018

וזבין ומצורעין שבהן נדחין לפסח שני ומשתלחין מן העזרה.

מצורע חמור מזב, ולפיכך אם היה נכתב רק שזב משתלח היה ניתן ללמוד מכך אף למצורע, ולקמן (ע"ג) **מפרש חומריה.**

ומיהו זס כו'

בתמיה, כלומר, וכי שייך לדרוש כן ולומר שאף הזב עושה את הפסח בטומאה כשרוב הציבור טמאים.

נמ יאכלו ממנו

דכי דייקינן בפסוק ש'איש' **נדחה ואין ציבור נדחין, בטמא נפש** [-טמא מת] **הוא דדייקינן, דגבי 'איש כי יהיה טמא' לא כתיב אלא 'לנפש',** דהיינו טמא מת, **ובדידה דייקינן 'איש ולא ציבור',** אך דיוק זה לא נאמר לגבי טמאים אחרים, וממילא הם לא הותרו בהקרבת הפסח אף כשרוב הציבור טמאים. **אלמא** - מוכח, **דמהתם** [מהפסוק של 'איש איש כי יהיה'] **יליף שהפסח בא בטומאה, דאי מ'וישלחו' כדריש לקיש, זב נמי לישתרי** - יש לו להיות מותר בפסח זה, וכפי שמוכיח אביי בגמרא.

סלא לעולם מקרש קמץ

וכדדייקינן שאיש נדחה ואין ציבור נדחין. **ודקשיא** לך מה שהקשה ריש לקיש, **אימא** - אמור [אבני החכמה] ותדייק **שציבור כלל לא** מקריב, התירוץ הוא, **דאם כן דדיוקא דממעטינן ציבור מהאי דינא לחומרא ממעטינן, למאי הילכתא** - לגבי איזו הלכה **כתב** הפסוק **'לנפש' למעוטי זבין ומצורעין, לכתוב טומאה סתם, דנשמע** ממילא **דבכל טומאות, יחיד נדחה לפסח שני וציבור לית להו תקנתא. דעל כרחך 'לנפש' למעוטי זבין ומצורעין אתא** [-בא] **ולאחמורי עלייהוט, ואי לגבי ציבור לא מחמירו עלייהו, ולמימר דבטומאת מת הוא דאין ציבור נדחין אלא עושין פסחיהן בטומאה, אבל בטומאת זיבה וצרעת אפילו ציבור נמי נדחין, לגבי מאן** [-איזה ענין] **מחמיר עלייהו.**

וכי תימא - ואם תאמר, **שלגבי יחיד מחמיר** הפסוק **עלייהו** [על זב ומצורע], **וקאמר דטמא נפש הוא דאית ליה תשלומין לשני, אבל זב ומצורע אפילו נטהר בשני לית ליה תקנתא בתשלומין,** על זה מקשה הגמרא, **והתניא יכול לא יהו חייבין לפסח שני אלא טמא נפש כו',** שמבואר בברייתא שאף זבין ומצורעין עושים פסח שני.

פ"ל מים מים

'איש איש **כי יהיה טמא', שמשמע** שהוא טמא **בכל טומאה** שהיא, **מדלא כתיב 'לנפש' ברישא** - בתחילה, דהיינו 'איש איש כי יהיה לנפש טמא', **אי נמי,** שהיה נכתב **'איש כי יגע במת',** אלא **שמע מינה למידרשיה באנפיה נפשיה הוא,** כלומר, שה'איש איש כי יהיה טמא' נדרש בפני עצמו, שכולל את כל הטמאים שכולם עושים פסח שני[מ].

ואם כן שלענין זה לא נדרש ה'לנפש', חוזרת השאלה **'לנפש' למה לי, אלא על כרחך מיעוטא דציבור לאקולי אתא** - להקל בא, **ולמימרא דאין נדחין לפסח שני אלא עושין בטומאה. ומשום הכי כתיב 'לנפש',** למימר **דבטומאת מת הוא דאקיל עלייהו** לעשות את הפסח בטומאה, **אבל** בטומאת **זיבה וצרעת לא.**

לפנים ממשיכתו

מחיצה **שנאסר ליכנס בה,** דהיינו לפנים מחומת מטמאי מתים. **אלא על כרחיך כי איצטריך** - לצורך מה הוצרך הכתוב להשמיענו שילוח **זב ומצורע, להיכא** - לאופן **דאין טמא מת משתלח איצטריך.**

נפקו לעזה

ואף על גב דלאו בתר - שלא לאחר איסור **הלאו כתיב** העשה, שהרי הלאו כתוב בחומש במדבר (ה ג), ואילו העשה כתוב בחומש ויקרא (יג

ציונים והערות

כך כשביקשה שתשוב אליה נבואתה תלתה את השבח בו, כמפורש בהמשך הפסוק שמובא בסמוך 'קום ברק ושבה שביך בן אבינועם' (שופטים ה יב). **לג. בראש** משביר (נרש"י) מדייק מלשון רש"י, שרק מאחר שהיה גלוי לפניו שהוא 'רגזן', כלומר שהוא רגזן בטבעו ולא כעס רק במקרה, לפיכך הורידוהו מגדולתו. ובזה יישב שמשה ואלישע אף שכעסו, לא היה זה בטבעם כי אם לפי שעה, ולכך לא ירדו מגדולתם. **לד. אך** קשה, שמאחר שהיה ידוע לה' שאליאב הוא רגזן, מדוע בחר בו בתחילה למלוך. ויש לומר, שכאשר נפסקה לאליאב המלוכה עדיין לא הוטבעה בו מדת הרגזנות, ודנוהו לפי אותה שעה [כמבואר בראש השנה (טז:)], אך לאחר מכן נעשה רגזן עוד לפני שעת המשיחה למלכות ולפיכך נמאס. ראש משביר (נרש"י). וכן תירץ בחידושי רבינו משה מאימראן (נרש"י), והוסיף, שאף שבשעה שמאסו כבר היה בו טבע הרגזנות, מכל מקום הכתוב לא גילה טעם מאיסתו אלא לבסוף. וביאר, שלפי זה מה שכתב רש"י 'שגלוי לפניו' אין הכוונה שגלוי לפניו העתידות, שהרי כבר באותה שעה היה רגזן, אלא ענינו כלשון הפסוק שם (שמואל א' טז ז) 'וה' יראה ללבב', כלומר, שמאחר שגלוי לפניו מה שבלב האדם לפיכך מאסו. והרש"ש (נרש"י) תירץ, שאף שהוא כבר היה מתחילה כעסן בטבעו, מכל מקום הרי אין דנין לאדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה, ולפיכך כל זמן שלא כעס בפועל, אהבו. ואמנם לפני שבא שמואל למשחו כבר הספיק אליאב לכעוס בפועל ונמאס מחמת כן, אך מאחר שהדבר לא נכתב בנביא [שאין כותבים כל מעשה שאירע באדם פרטי], הוצרכו להוכיח זאת ממה שנכתב שכעס על דוד. **לה. הגהות** וציונים. וכן כתב הצל"ח (ד"ה שנכמן) שצריך לגרוס, וביאר שהכוונה להלל, וכמבואר לעיל (ע"ב) שלא רצה ללמוד משם שקרבנות אלו דוחים את השבת. ועיין בילקוט ביאורים במה שביאר הצל"ח בהכרח לומר שכך סובר הלל. **לו. במשנה** שם מפורטים קרבנות ציבור שדוחים את הטומאה, וכן הפסח. אמנם יש להעיר שהתמיד עצמו אינו מפורש שם. **לז. כוונת** רש"י לבאר במה שדורש רבי יוחנן שפסח דוחה את הטומאה כי 'איש נדחה לפסח שני ואין ציבור נידחין'. שלכאורה קשה, מדוע הרבה טמאים נקראים 'ציבור', הלא בפשטות קרבן פסח הוא קרבן יחיד ויש להחשיבם כהרבה 'יחידים' שנכללים גם כן ב'איש' שנדחה. ועל כך מבאר רש"י, שהפסח נחשב קרבן ציבור מחמת ה'כנופיא' שיש בו. **לח. יש** להעיר, ששם זה מבואר לגבי קרבן חגיגה, ולגבי קרבן פסח זה מבואר ביומא (נ.). **לט. כוונת** רש"י לבאר, שאין לומר ש'לנפש' בא למעט זב ומצורע ולהקל עליהם, שרק טמא מת נדחה לשני, אבל זב ומצורע עושים בראשון אפילו יחידים, ולפי זה אכן נוכל לומר שציבור אינם עושים כלל בשום טומאה. שזה אינו, שכן ברור שהמיעוט של 'לנפש' מלמדנו שזב ומצורע חמורים יותר, מאחר שטומאתם יוצאת מגופם. ואף שלהלן רצתה הגמרא לומר שיש חומרא בטמא מת שטעון הזאה שלישי ושביעי, היינו דווקא לפני שהתבאר שטמא מת משתלח רק ממחנה שכינה ואילו הטמאים האחרים משתלחים משנים או שלושה מחנות, אך לאחר שהתבאר דין זה, בהכרח שטמא מת קל יותר מהטמאים האחרים. צל"ח (ד"ה נפש) ורבינו משה מאימראן (נרש"י). והוסיף רבינו משה מאימראן להקשות על רש"י מדברי התוספות (מגיגה ד: ד"ה דכמיב), שטמאים כמו מצורע וזב שטהרתם תלויה ברפואה ואפשר שלא יתרפאו לעולם, כשהתחייבו בקרבן טוב לנו שיביאום עתה בלא סמיכה מאשר שנמתין עד שיתרפאו ויביאום עם סמיכה. ולכאורה אף כאן יש לומר, שמאחר שיתכן שלא יתרפאו לעולם חסה התורה על המצורע והזב שיעשו את הפסח בטומאה, מה שאין כן טמא מת שטהרתו תלויה בימים, ואף אם לא יעשה את הפסח בשנה זו ודאי יעשנו בשנה אחרת, שלא התירה לו התורה לעשותו בטומאה. והסיק, שסברת התוספות שייכת דווקא בטמא שכבר מחויב קרבן, שמאחר שיתכן שלא יתרפא לעולם ולא יוכל לקיים את חיובו טוב לנו שיביאנו עתה בלא סמיכה, אך אין לומר שמחמת סברא זו תטיל התורה חיוב על טמאים אלה שטומאתם חמורה [כמבואר בגמרא] ותפטור מחיוב זה טמא מת שטומאתו קלה. **מ. לולי** דברי רש"י היה נראה לפרש כפשוטו, שהריבוי הוא ממה שכתוב בפסוק פעמיים 'איש', וכפי שדרשו כעין זה בחולין (יג:), שלפירושו הלא העיקר חסר מן הספר. אלא שלהלן (נג:) מבואר שלא רק טמא ומי שהיה בדרך רחוקה עושים פסח שני, אלא גם אם שגג או נאנס או הזיד ולא עשה את הפסח עושה פסח שני, ובהכרח נלמד דין זה מהכפילות של 'איש', ועל כן הוצרך רש"י לפרש שהריבוי שהובא כאן לרבות רק את כל הטמאים נלמד מ'כי יהיה טמא'. וכן מבואר בירושלמי (פ"ט ה"ח), שממה שכתוב 'טמא' לומדים שכל הטמאים בראשון חייבים לעשות את השני, ומ'איש איש' לומדים שאם שגג או נאנס או הזיד עושה פסח שני. רש"ש (ד"ה ת"ל). אמנם ראה בירושלמי שם, שאמרו שזה רק לרבי עקיבא שסובר שדורשים כפל הלשון שבתורה, אך רבי ישמעאל שסובר 'דיברה תורה כלשון בני אדם' ואין לדרוש מהכפילות [ראה ירושלמי (שבת פי"ט ה"ג)], למד בצד השוה מטמא ומי שהיה בדרך רחוקה, ששניהם לא עשו בראשון ועושים בשני, שהוא הדין לכל מי שלא עשה בראשון, כגון שגג וכדו'. וראה בגנזי יוסף (נרש"י) שכתב, שמטעם זה לא נקט רש"י את הלימוד מכפל הלשון, משום שאפשר לומר 'דיברה תורה כלשון בני אדם'. **מא. מבואר** בדבריו שמצורע משתלח גם מערי חומה, משום שאף הם בכלל מחנה ישראל. וכן מבואר ברש"ש וברא"ש (כלים פ"ו מ"ז) שאף הביאו כן מהספרי. אמנם מדברי הרמב"ם (גירושין פ"ג ה"ח) נראה שסובר שערי חומה אינן בכלל מחנה ישראל, ומטעם אחר משתלח משם המצורע, וראה בילקוט ביאורים אריכות בזה.

מו)מב, מכל מקום על כרחך לנתוקי לאוי אתא [-בא] העשה, והכוונה לְמה דקיימא לן לאו שניתק לעשה אין לוקין עליומג. דאי - שאם תאמר שבא לאתעוניה - להטיל עליו עשה ולא תעשה, הא - הרי כבר כתב ביה עשה אחרינא 'וישלחו מן המחנה', ולא מסתבר שבא להוסיף עוד עשה. אבל זבין וטמאי מתים לא נתקו לעשה, ואף על גב דעשה יתירי - מיותרים כתיבי - נכתבו בהם, כל חד וחד למילתיה מדריש [-נדרש] בספרי (נשא פ"ו), וממילא אינם מיותרים לניתוק הלאו.

ועוד טעם לכך שהעשה ודאי בא לנתק את הלאו אף שהוא מרוחק ממנו, דבהאי פסוק של העשה כתיב 'כל ימי אשר הנגע בו וגו' יטמא, טמא הוא בדד ישב מחוץ למחנה מושבו', ומשמע, ש'כל ימיו' ב'בדד ישב' קאי, כלומר, דאם עבר ונכנם למחנה ישראל, יחזור ויצא, ואם יעשה כן אין בו עונש אחר של מלקות, כדדרשינן 'ולו תהיה לאשה וגו' לא יוכל שלחה כל ימיו' (דברים כב כט) דאונם את הנערה במסכת מכות (טו.), ש'כל ימיו' בעמוד והחזר קאי - שמצווה להחזירה אם גירשהמד, ומנתקינן ליה ללאוי - וזה מנתק את הלאו שנאמר בומה.

זב

מחיצתו שנאסר להכנס בה היא הר הבית, דאסור לו לכנס במחנה לויה, כדלקמן בסמוך. שכל הטמאין אין משתלחין אלא מן העזרה לבדה שהיא מחנה שכינה, חוץ מזב ובעל קרי שמשתלחין אף מהר הבית, ומצורע משתלח אף ממחנה ישראל, דהיינו כל העיר.

מנמי סיפא

דאיכא תנא דלא מייתי ליה קרא - שאינו מעמיד את הפסוק 'בדד ישב' ללמדנו עשה שינתק את הלאו, אלא ליתן לו [למצורע] מחנה שלישית.

שלח יסו טמאין מתים יצאין עמו

כגון זבין וטמאי מתים, למדנו לשלוחו של מצורע שהוא חמור מכולן, שהוא משתלח אף ממחנות לויה וישראל שהם מותרים בהמהמו.

יכול יהו זבין וטמאי מתים משתלחין למחנה אחת תלמוד לומר ולא יטמאו את מחניהם הן מחנה לזה ומחנה לזה

מדלא כתיב (מחנה) [מחנם]מז, משמע מחנה לכל אחד ואחד מהטמאים, כלומר, שאינם משולחים מאותו מחנה, והתם תרתי [-שני] מחנות כתיבי 'וישלחו מן המחנה' ו'מחוץ למחנה תשלחום', ומשמע שיש שני שילוחים משני מחנות שונים, והאי 'מחוץ למחנה מושבו' דמצורע מלמדנו ליתן לו מחנה שלישית לשילוחו, יותר משאר הטמאים, וזב וטמא מת משתלח כל אחד מהם ממחנה אחרמח.

מינו נריך

האי 'מחוץ למחנה מושבו' ליתן לו [-למצורע] מחנה שלישית להוציאו, דכולהו מהתם נפקי - שכולם נלמדים מהפסוק של 'וישלחו'. דעל כרחך כולן חמורים זה מזה בטומאותיהן כמבואר בגמרא להלן, (דאי) [ואי]מט כולהו שוו לענין דין שילוח המחנות, לכתוב שילוח בקל ואנא ידענא כל שכן דחמור בעי שילוח, ומדכתבינהו כולהו בפירוש, שמע מינה שילוחו של זה לא כשילוחו של זה, וכפי שמבואר בהמשך הברייתא.

נרסום סמס שרץ

לשילוח, והוא הדין לנוגע בנבילה וכל טמאי מגע. וכיון דכתב רבוייא לטמאי מגע לא איצטריך למיכתב זב, דחמיר מטמא שרץ, שהרי טומאה יוצאה עליו מגופו, וממילא ניתן ללמדו בקל וחומר מטמא שרץ.

זב אינו מטמא מחמת אונם, דהיינו אם ראה מחמת מאכלנ ומשתהינא או חולי או קפיצה, כדאמר במסכת נדה בפרק בנות כותים (לה.), שלומדים זאת ממה שנאמר (ויקרא טו ג) 'איש כי יהיה זב מבשרו' ולא מחמת אונסו.

ומשנינן (להלן ע"ג), כי האי גוונא, כלומר, זב הנטמא בטומאה כזו הדומה לטומאת שרץ, זב טמויי נמי מטמא באונס, דהיינו בראייה ראשונה שלו שדינה כגון טומאת טמאי שרץ שאינו אלא טומאת ערב.

אוניברסיטת בר-אילן 19/06/2018

סז:

זב נמי מטמא נאונס

כגון בראיה ראשונה שאין בה אלא טומאת ערב, והמקור לכך הוא ממה דאיתקש לשכבת זרע [שטמא רק טומאת ערב כאמור בתורה (ויקרא טו טז)], דכתיב (שם טו יג) 'זאת תורת הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע', והיינו - הזב שמוזכר בפסוק זה הוא כשראה ראיה ראשונה, והראיה לכך היא מזה דלא מנה ביה בהאי קרא אלא חדא זיבה - שלא הוזכרה בפסוק 'זיבה' אלא פעם אחת, דאולינן בתר מניינא דקרא - שמספר הראיות בהם מדובר בפסוק הוא כפי מספר הפעמים שנזכרת בו זיבה, כדאמרינן במגילה (ח.), מנה הכתוב שתים - שתי זיבות הוזכרו בפסוק (שם טו ג) והיינו שראה שתי ראיות, וקראו הכתוב לזב טמא הוא', ובפסוק שאחריו הוזכרו שלש זיבות והיינו שראה שלוש ראיות.

מממא נאונס

מהאי היקש גופיה של זב שראה ראייה אחת לבעל קרי, הנזכר בדיבור הקודם, נפקא ליה לרב הונא - למד רב הונא דבר זה (נדה לה.), מה קרי מטמא באונס, אם ראה מחמת רוב מאכל ומשתה, דנבי קרי לא כתיב מיעוטא למעט אונס כמו שמיעטו לגבי זבנב, אף ראיה ראשונה של זב מטמאה באונסנג.

מבאר רש"י, זוב דומה ללובן ביצה המוזרת - שאינה ראויה שיצא ממנה אפרוחנד, ושכבת זרע דומה ללובן ביצה שאינה מוזרת.

פריעה

פריעת הראש, דהיינו גידול שיער.

ומקור נמטמא טמא

כדכתיב (ויקרא יד ח) 'וישב מחוץ לאהלו', ואין אהלו אלא אשתונה.

מבאר רש"י, למאן דאמר במועד קטן (ז:) שאמנם איסור זה נאמר בימים שסופר לטהרתו אך קל וחומר לימי חלוטו שהאיסור נוהג בהם, איכא חומרא טובא במצורע מבזב. וגם למאן דאמר בימי ספרו [-ספירת טהרתו] דוקא אסור, אפילו הכי חומרא מיהא היא במצורע, דאילו זב לא מיתסר מידי - לא נאסר כלל בתשמישיו.

זב

עושה משכבו ומושבו אב הטומאה לטמא אדם הנוגע בו טומאה חמורה, לטמא בגדים שעליו אף על פי שלא נגעו הבגדים במשכב, אבל מצורע אף על גב דתניא בתורת כהנים (מצורע פ"ו) שעושה משכב ומושב, לאו שנעשים אב הטומאה לטמא אדם לטמא בגדים, אלא המשכב ומושב טמאים רק כראשון לטומאה שדינו לטמא אוכלין ומשקיניז.

ציונים והערות

מב. **נראה** לומר בכוונתו, שאף על פי שמצאנו לאו הניתק לעשה שאין העשה כתוב אחר הלאו אלא קודם לו, מכל מקום היינו דווקא כשחיוב העשה שייך רק לאחר שעברו על הלאו. אך כאן ששייך לקיים את העשה אף ללא שעברו על הלאו, ובנוסף לכך גם אין העשה סמוך במקרא ללאו, לכאורה אין מקום לומר שבא לנתקו. מג. **משום** שמשמע שזו תקנתו, שאם עבר על הלאו יקיים את העשה ולא יענש. ועוד, שלאו כזה אינו דומה ללאו של 'לא תחסום שור בדישו' (דברים כה ד) שבו לא נאמר עשה שמנתקו, וכל שאינו דומה ללאו זה אין לוקים עליו, מפני שבסמוך אליו נאמרה פרשת מלקות [מקור טעם זה במכות (יג:)]. רש"י לקמן (פד. ד"ה נא). מד. **ופירש** רש"י (שם ד"ה אלא), שכך מתפרש הפסוק, 'ולו תהיה לאשה', שמצווה לקחתה, ואם שילחה, שלא יהיו שילוחיה לכל ימיו אלא יחזירנה. ואילו התוספות (שם ד"ה כל) הביאו בשם רש"י בקידושין שפירש, שכל ימיו הוא מצווה ב'ולו תהיה לאשה', ולפיכך עליו להחזירה אם גירשה [אמנם ברש"י בקידושין לא נמצא פירוש זה, והערוך לנר (נמוק' שם) כתב, שרש"י בגיטין (ל. ד"ה לא יוכל) פירש כך]. מה. **אך** קשה, שאם כן היה לו לרב חסדא להביא את תחילת הפסוק 'כל ימי אשר הנגע בו'. ועוד, שאינו דומה לאונס, כיון שמ'לא יוכל לשלחה כל ימיו' אכן משמע שאינו עובר על לאו אלא כשמשלחה כל ימיו ואינו מחזירה, אך כאן לא משמע כעין זה מהפסוק לגבי שילוח המצורע ממחנה ישראל. ולפיכך נראה לפרש, שאין כוונת רב חסדא ללאו הניתק לעשה, שכן רק כאשר העשה כתוב אחר הלאו ובסמוך לו ניתן לומר שמנתקו, אלא שמאחר שנכלל המצורע עם שאר הטמאים בלאו של 'ולא יטמאו', ובא הכתוב ופרט בו בפני עצמו שני מצוות עשה באותו פסוק, 'בדד ישב' ו'מחוץ למחנה מושבו', על כרחך שכוונתו להוציאו מכלל הלאו ולהעמידו על עשה בלבד. תוספות (ד"ה הכתוב). מו. **אך** אין לומר ששילוחו קל משלהם, שהוא נכנס למחנה לויה והם לא, הואיל ומצינו שמשה הכניס את עצמות יוסף למחנה לויה, כמבואר בברייתא המובאת בגמרא, הרי שטמא מת מותר להכנס למחנה לויה. ריב"ן (ד"ה שלח). מז. **הגהות** וציונים בשם הרש"ש. מח. **ומוכח** מעצמות יוסף שטמא מת משתלח רק ממחנה שכינה, וממילא הזב הוא זה שמשתלח אף ממחנה לויה. ריב"ן (ד"ה ת"ל). משמע מדברי רש"י שלמדו גם ממשמעות 'מחניהם' דהיינו שני מחנות, וגם מכך שכתוב פעמיים 'מחנה'. וכתב הריב"ן (שם), שאין לומר ש'מחניהם' בא ליתן מחנה למצורע ומחנה לזב וטמא מת, שהרי כבר לפני כן נזכרו שני מחנות ['וישלחו' ו'אל מחוץ'], וודאי נכתבו לגבי זבים וטמאי מתים [שהרי במצורע כבר כתוב 'בדד ישב'], וממילא 'מחניהם' הכתוב מיד לאחר מכן בא ללמד על שני מחנות אלו, של זב ושל טמא מת, שמחנהו של זה אינו כשל זה. והרא"ם (ויקרא יג מו) מצטט כלשון הריב"ן בשם רש"י עצמו, וכנראה היתה לו גירסא כזו ברש"י, או שסבר שהריב"ן בא לפרש דברי רש"י. ואף בראש משביר (נרס"י) ביאר כריב"ן, וכן פירש בחידושי רבינו משה מאימראן (נרס"י) במסקנת דבריו. מט. **הגהות** וציונים בשם מהרש"א (נרס"י) על פי דפוס ישן. נ. **אם** אכל אכילה גסה או אכל דברים המביאין לידי זיבה, ואפילו כל שהן. רע"ב (זבים פ"ג מ"ג). נא. **בריבוי** שתיה. רע"ב (שם). נב. **כמבואר** ברש"י לעיל (ע"פ ד"ה זב פינו). ובנדה (לה. ד"ה מטמא) ביאר רש"י, שההוכחה שקרי מטמא באונס היא, שהרי כל קרי אינו בא אלא מחמת אונס. נג. **והמיעוט** שנאמר בזב למעט אונס, על כרחך נאמר לגבי הראייה השניה שלו. רש"י (נדה שם). נד. **על** פי רש"י (שם לה: ד"ה מוחלת). נה. **כך** דורשת הגמרא במועד קטן (ז:) מכך שנאמר (דברים ה כז) 'לך אמור להם שובו לכם לאהליכם' [וראה בשבת (פז.) שהכוונה שם שהותרו להם נשותיהם]. נו. **אולם** התוספות (ד"ה ומקור) כתבו, שהגמרא כאן נוקטת כסובר שאף מצורע מוחלט אסור בתשמיש המטה. וביאר השפת אמת (ד"ה שכן) בדעת רש"י, שמאחר שכל מצורע צריך לספור כדי להיטהר, הרי שודאי יאסר בתשמיש, ולפיכך נחשב שבכל מצורע ישנה חומרא זו. נז. **וכתבו** התוספות (יומא ו: ד"ה שמטמא), שרש"י חזר בו ממה שכתב כאן וכתב (שם ד"ה לטמא) שמצורע מטמא מושבו ומשכבו לטמא אדם וכלים. והביאו מהרב משה מפונטייז"א, שלפי דברי רש"י שם יש להעמיד סוגייתנו במצורע בימי ספירת טהרתו, שאינו מטמא כלל משכב ומושב כמבואר בתורת כהנים (מצורע פ"ו). אך התוספות

ומטמא כלי חרס נסיסא

דכתיב (ויקרא טו יב) 'וכלי חרס אשר יגע בו הזב **ישבר'**, והכוונה להיסט כמו דתניא **בתורת כהנים** (מצורע פרשא זביס פ"ג), **יכול אפילו נגע בו הזב מאחוריו** [-בדפנותיו] **יהא טמא, תלמוד לומר 'אשר יגע בו'**, ולהלן (ויקרא ו כא) **הוא אומר 'אשר תבושל בו' מה 'בו' האמור להלן מאוירו, שהרי מבשלים בתוכו, אף 'בו' האמור כאן אינו מטמא במגע אלא מאוירו** [-שהכניס ידיו לאויר הכלי]. **אם כן מאחר שלמדנו שמטמא אותו מאוירו מה תלמוד לומר 'אשר יגע בו'**, פירוש, ומה חלק בו ומה הוסיף בו **בכלי חרס בטומאת הזב מבשאר טומאות**, שהרי בכולן הוא נטמא מאוירו, אלא מדובר **במגעו שהוא בכולו**, דהיינו, מגע כזה ששייך בכולו, **הוי אומר זה היסטו** - שמזיז אותו, שכל הכלי זז.

ומשמין זב וכל זב לרבות

בעל קרי **כזב. וכיון דאיתרבי בעל קרי לישתלח חוץ לשתי מחנות כדין הזב, לא איצטריך** - לא הוצרך הפסוק לכתוב **מצורע**, דחמור מבעל קרי וניתן ללמדו ממנו בקל וחומר.

ופרכינן מאי טומרא כדמתרן[נח]

וכיון **דלא איצטריך וכתביה רחמנא ליתן לו מחנה שלישית אדרבא** כו'[נט].

במשמעו

בעין גרגיר **חרדל ובפחות מכאן**, כמבואר **במסכת נדה** (מ.). ואילו **מצורע שיעורו כגרים**, כמבואר **בתורת כהנים** (מוריע פ"ג).

כמפיסת פי הסמה

כדי שתימת נקב פי אמתו, ויליף לה מ'החתים **בשרו (את זובו) [מזובו'ס]** (ויקרא טו ג), **במסכת נדה** (מג:).

ומיפקע נעל קרי לזב

כדכתיב (שם טו לג) 'זאת (תהיה[סא]) **תורת הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע', מה זב צריך כחתימת פי האמה אף בעל קרי. אלמא מצורע** חמור מבעל קרי שהוא טעון פריעה ופרימה ואסור בתשמיש, ואילו בעל קרי אינו חמור ממנו **דאזלא ליה** [-הסתלקה] **פירכא דכל שהוא**, שהרי אף בעל קרי אינו מטמא במשהו, ואם כן ניתן היה ללמוד את שילוח המצורע בקל וחומר מבעל קרי, **וכי איצטריך** - ומה שהוצרך מצורע להיכתב הוא כדי ליתן לו **מחנה שלישית** לשילוחו.

וכל

דכתיב גבי מצורע, מאי (כל) מרבי - מה מרבים ממנו **גבי דין מצורע.**

מפיל קתמר ר' שמעון

דמפיק ליה **מההוא קרא** של 'וישלחו מן המחנה' דין שילוחין לכל הטמאים, **ולמה לי קרא אחרינא.**

מסוף

מה שנכתב בפסוק **צרוע וזב לכדרבי אליעזר אתי**[סב], **לאקשינהו** [-להקישם] **לטמא מת לפוטרו** מן **ההיכרת בפסח הבא בטומאה** אם הם נכנסו לעזרה, **ואף על גב דלא אישתרי להו** - שלא הותר להם **לכתחלה בביאת מקדש**, וכפי שיבואר להלן.

מין ממאי מפיס משמלמין

כגון פסח הבא בטומאה, דאישתרו [-שהותרו] **(טמאי מתים לכתחלה כשרוב הציבור טמאי מתים כדכתיב איש וכו')**, כדלעיל בשמעתין - כמבואר בסוגיא לעיל (ע"ח).

מין זבין ומצורעין משמלמין

כלומר, אין **שילוחן הראשון** [ממחנה שכינה[סג] **בעונש כרת. ומיהו לכתחלה לא אישתרו** - לא הותרו להכנס למקדש, **דהא** בפסוק 'איש איש כי יהיה **טמא לנפש' גלי רחמנא דאין ציבור נדחין** אלא עושים את הפסח בטומאה, **הא בשאר טומאות** אף ציבור **נדחין** לפסח שני, **מיהו אהני** [-הועיל] **היקישא** לטמא מת **לפוטרן** מן ההיכרת.

מסילום לא נתקדשו

הני תרתי מילי - שני דינים אלו **שמעינהו כי הדדי** [-ביחד] **מרבית**, ולפיכך **כי הדדי אמרינהו**[סד].

אוצר החכמה

סח.

מלורע ממור מזב

למחנותיו, **כדאמרן**, שמשולח חוץ לג' מחנות, ואילו זב משולח חוץ לב' מחנות, **וכן זב** חמור **מטמא מת** שמשולח רק מחוץ למחנה שכינה.

לא יצא מכלל ממא מת כו'

והכי משמע, יצא בעל קרי **מכלל זה**, דהנך [הטמאים האחרים] **לפי חומר טומאתן חומר שלוחן, יצא בעל קרי שאף על פי שטמא מת חמור ממנו, שהוא טומאת שבעה וזה טומאת ערב, אפילו הכי לענין מחנות בעל קרי חמור. דעל כרחיך כי כתיב 'וכל זב', לרבויי בעל קרי אתא לכלל זב**, שמשולח כמותו חוץ לב' מחנות, ו'וכל **טמא', לרבויי טמא שרץ לכלל טמא מת אתא**, שמשולח כמותו מחוץ למחנה שכינה, דכל חד וחד מהטמאים **למאי דדמי ליה מדמינן ליה** - לטמא שדומה לו מדמים אותו, **ובעל קרי דומה לזב שהטומאה יוצאה עליו מגופו.**

אמר ליה מכאי לא מפילמיה מפיקמיס

עדיין לא הכנסתו למחנה לויה וכבר הוצאתו ממנה. מבאר רש"י, **דמדקאמרת לא יבא לתוכה** [למחנה לויה], **מכלל** - משמע מזה **דעומד** עתה **חוצה לה וקאמר** הפסוק **שלא יכנס**, וקשה, **הא אכתי לא אישתעי** - עדיין לא דיבר **בזה שיצא ממחנה שכינה ועומד במחנה לויה, לשלחו ממנה, וקא מזהר ליה** - מזהיר אותו הפסוק **שלא יכנס לתוכה כאילו כבר יצא.** וזו כוונת הגמרא, **אכתי** והדין הראשון הוא, **מחילות ומערות שלתחת העזרה לא נתקדשו בקדושת עזרה.**

וכעל קרי מסמלמ כו'

והיינו כפי מה שהתבאר בדברי רבי שמעון **בברייתא, דהא איתקש** בעל קרי **לזב**[סה].

מוממס ערב נהדיס[סו] **כמיב ניס**

בבעל קרי, שנאמר (ויקרא טו טז) 'ואיש **כי תצא** ממנו **שכבת זרע ורחץ במים וגו'** וטמא עד הערב'.

ציונים והערות

כאן (ד"ה שכן עושה) כתבו, שאין להעמיד סוגייתנו במצורע כזה, שהרי כלל אינו משתלח משלש מחנות וכן אינו בפריעה ופרימה. אמנם בשער המלך (טומאת צרעת פ"י ה"ח) כתב בכוונת רש"י כאן, שאמנם מושבו ומשכבו של המצורע נעשים אב הטומאה, אך אינם מטמאים אדם באופן שממילא יטמאו הבגדים שעליו [אף בלי שיגעו בהם] כדין מושב ומשכב של זב, אלא הם מטמאים את האדם שנעשה ראשון לטומאה ומטמא אוכלין ומשקין. ומה שכתב ביומא שמושבו ומשכבו של מצורע מטמאים כלים, כוונתו שמטמאים כלים במגעם, וכדין אב הטומאה. ויש מן האחרונים שפירש בדברי המהרש"ל (גמוס' ד"ה שכן) שהבין כך את רש"י כאן, אך השיג עליו מסוף דברי רש"י 'אלא לטמא אוכלין ומשקין', שלכאורה משמע מהם שמושבו ומשכבו אינם מטמאים כלים כלל. והוסיף להקשות גם על ההבנה הפשוטה ברש"י שמצורע אינו עושה את משכבו ומושבו אב הטומאה כלל אלא נעשים ראשון לטמא אוכלין ומשקין, שאם כן לענין מה נקראו 'משכב ומושב', הלא כל כלי שמצורע נוגע בו כך דינו. אלא שהביא מרש"י ביומא (שם ד"ה שמטמא) שהחידוש הוא שמטמא עשרה משכבות אף שלא נגע בכולם. **נח. לעיל** (ע"ח) כששאלה הגמרא מהי חומרתו של זב מטמא שרץ ואמרה 'כדאמרן', לא הביא רש"י את השאלה והקדים לכך 'ופרכינן' כמו שעשה כאן. ויתכן לומר, ששם לא נאמרו הדברים באופן של קושיא אלא בדרך של בירור, ששאלו מהי החומרא שיש בזב מטמא שרץ והשיבו על כך 'כדאמרן', שאף שיש כמה ענינים שבהם חמור זב מטמא שרץ [שאינם שייכים כלפי טמא מת שדובר לפני כן, כגון שזב טמא טומאת שבעה], אין לתמוה מדוע הביאה הגמרא רק את הענין של טומאה יוצאת מגופו, מאחר שזו חומרא שישנה גם בבעל קרי שנידון שם בהמשך. אך כאן לא ניתן לפרש כך, שאם כן מדוע מתוך כל מה שחמור מצורע מבעל קרי בחרו להביא רק מה שאמרו לפני כן כלפי זב שמצורע טעון פריעה ופרימה ואסור בתשמיש, ולא נקטו שהוא אב הטומאה וטמא טומאת שבעה. ולפיכך ביאר רש"י שאין כוונת הגמרא לברר את החומרות, אלא הכל נאמר בדרך קושיא 'ומאי חומרא, כדאמרן, אדרבא' וכו', ולכן רק הביאה בקצרה את החומרות שכבר הוזכרו כדי להקשות מיד שאדרבה, יש דין שבו בעל קרי חמור ממצורע. רבינו משה מאימראן (נרש"י). **נט. אינו** מובן מה בא לומר בזה. ובהגהות וציונים הובא בשם בארות המים שהתיבות של ד"ה אין מקומם כאן, והתיבות 'וכיון דלא איצטריך וכתביה רחמנא ליתן לו מחנה שלישית' הן המשך ד"ה הקודם, והכוונה היא למצורע שלא הוצרכו לכותבו, וממשיך רש"י ומביא את דברי הגמרא 'ופרכינן מאי חומרא כדאמרן אדרבא' כו'. **ס. רש"ש. סא. רש"ש. סב. מכך** שנקט כאן גם את הצרוע שנכתב בפסוק, משמע לכאורה שהכוונה בקושיית הגמרא היתה גם מדוע לא למד את דין שילוח המצורע ממחנה ישראל מכך ששילוחו נכתב בפירוש ולא נלמד מבעל קרי, ולא כפי שכתב השפת אמת (ד"ה וי"י) שאין זה בכלל הקושיא מאחר שהתבאר לעיל שלימוד זה שייך רק לשיטת רבי נתן ומסתבר שרבי יהודה סובר כחכמים שחולקים. ואכן מפורש בריב"ן (ד"ה שפיל) שהקשו גם מהלימוד לגבי מצורע. **סג. שהשילוח** ממחנות לויה וישראל ממילא אינו בכרת, ולא צריך את ההיקש לפוטרן. נר דוד (נרש"י). **סד. היינו** שהוקשה לרש"י שאין שייכות לשני דינים אלו זה לזה. משנה למלך (טומאת מקדש פ"ג ה"ג). אמנם מדברי רש"י להלן (פו. ד"ה כי ממרה) משמע שאכן יש קשר בין שני הדינים, וכוונת רבי יוחנן לומר, שאף על גב שבעל קרי משתלח מהר הבית שהוא 'מחנה לויה', מכל מקום הוא רשאי להכנס במחילותיו הואיל ולא התקדשו. וביאר המהרש"א (נרש"י שם), שדברי רש"י כאן נאמרו לפי ההוה אמינא בגמרא שם שכוונת רבי יוחנן למחילות הפתוחות לעזרה שהיא 'מחנה שכינה', וכיון שבעל קרי אסור במחנה זה הרי שאינו רשאי להגיע לפתחן כדי להכנס אליהן. אך שם פירש רש"י לפי המסקנא שכוונת רבי יוחנן למחילות הפתוחות להר הבית, ועל כן כתב שכיון שלא התקדשו בקדושת מחנה לויה שבעל קרי אסור בו, הוא רשאי להכנס בהן כשפתחן סמוך לצד ירושלים. וראה בילקוט ביאורים מה שכתב השער המלך לפרש בדעת רש"י, וכן מה שהובא מהמפרשים דרכים נוספות לבאר את הקשר בין שני הדינים. **סה. קשה**, הרי לעיל למדו דין זה ממה שכתוב 'וכל זב' ולא מהיקש לזב. ועוד קשה, שהרי בעל קרי הוקש רק לראייה ראשונה של זב, כמבואר לעיל, ומנין שזב בראייה ראשונה משתלח חוץ למחנה לויה. אלא שרש"י סבר, שמ'וכל זב' אכן מרבים זב בראייה ראשונה, אלא שמאחר שבעל קרי הוקש אליו ממילא לומדים שאף הוא משתלח ממחנה לויה, וזו כוונת הגמרא לעיל שמ'וכל זב' מרבים בעל קרי. רש"ש (נרש"י). וכן כתב במנחם משיב נפש (נרש"י). **סו. תיבה** זו

ביאורי

לא אעילתיה, כלומר, עדיין לא דיבר הפסוק על כניסתו למחנה לויה מה תהא עליה, האם רשאי להישאר שם, וכבר אפיקתיה, כלומר, ודיבר עליו כאילו כבר יצא ממנה.

מביא רש"י את הלשון השניה של הגמרא, לישנא אחרינא, גרסינן אכתי לא אפיקתיה אעילתיה. מבאר רש"י, עדיין לא הוצרכתו [-הצרכת אותו] לצאת ממחנה לויה וכבר הזהרתו שלא יכנס לתוכה, והיינו 'אעילתיה', כלומר, כבר אתה מדבר בכניסתו.

מלא מימא סכי ויצא מל מסוך למסנה זו מסנה לויה

וכשבא לצאת ממנה אל יכנס במחנה שכינה. מבאר רש"י, ואי לא הוו כתיבי שתי מחנות, הוה מוקמינא ליה - היינו מעמידים את הפסוק בעומד במחנה שכינה ומשרתיהו הכתוב לצאת ממנה, אבל העומד במחנה לויה היינו אומרים שאין משתלח, והשתא דכתבינן שתי מחנות, על כרחיך הכי תוקמא, שמשתלח משתיהן[סז].

מם כן

נימא '(וישלחו מן המחנה) [ויצא אל מחוץ למחנה][סח] ולא יבא אל תוך' ולישתוק.

מנקטן נסכין

שיצא הרעי, שאם יניחנו בתוכן יסריחו קודם שתחשך.

מבאר רש"י, ולשון מיחוי הוא מצד שמוציא פרש רכה דנמחת - נמיסה בתוכה [בתוך המעיים], דשנפרי"ר בלע"ז, כמו 'וממחה ושופך' (מעשר שני פ"ה מ"ח), וכמו 'המחהו וגמעו' (נעיל לה.).

לישנא אחרינא, מיחוי לשון נקיבה וחיבול - חבלה, כמו שנאמר 'תמחה את זכר עמלק' (דברים כה יט)[סט].

שירקע דמעיו

ליחה האדוקה במעים שיוצא מהן בדוחק בסכין, ובלעז לימו"ן - רפש, ומיחוי לשון דבר בזוי, כדמפרש טעמא שמצינו שנאמר 'וחרבות מחים', והיינו נכסי הרשעים, כפי שתרגם רב יוסף, הרי שנקראו הרשעים 'מחים' על שם שהם בזויים[ע].

ורעו כבשים כדברם

כבשים [אלו][עא] ישראל[עב].

מאי כמדובר בם

מה היא אותה הבטחה, ומפרש לה סיפא דקרא, היינו ההבטחה של 'וחרבות מחים גרים יאכלו' 'גרים' היינו הצדיקים, [שחיו][עג] עד הנה כגרים ותושבים.

מי כמיכ מרבות ממים

הוה אמינא דסיפא דקרא הוא הפירוש לרישא כדקאמרת, אבל השתא דכתב 'וחרבות' לאו פירושא דרישא הוא, אלא מילתא אחריתי [-דבר אחר] היא.

מלא

כמדובר בם דרישא היינו כרב חננאל, שכמדובר באליהו ואלישע שהחיו את המתים כך יחיו כל הצדיקים את המתים, שנכתב 'ירעו' ו'ורעו' לגזירה שוה[עד].

ומעם מאמנמי

באלישע כתיב, (על) [עת][עה] - בזמן שהחיה בן השונמית[עו].

ומלא סמוס

יבולע מלאך המות, שלא ישלוט[עז].

כיסרמל

כתיב, 'ובלע המות' וגו'[עח] (ישעיה כה ח).

ומוסם סממם

שלא תאיר[עט].

יסיס שבעמיס כמור שבעם סימיס

שבעתים היינו שבע פעמים שבע והן ארבעים ותשע, וכתיב 'כאור שבעת הימים', כלומר, ארבעים ותשע פעמים כאור שבעת ימים של עכשיו, נמצא עודף על אור של יום אחד של עכשיו שלש מאות וארבעים ושלשה פעמים, דהיינו ארבעים ותשע פעמים שבע[פ].

נעולם שנם

וחפרה הלבנה ובושה החמה, כיון שלא יהא בעולם הבא אלא זיו זוהר ומראה שכינה[פא].

כמיכ מני מתים ומתיה מתמי ומני מרפא

כיון שאמר שהמתים הוא מחיה, פשיטא דהמחוצים יכול לרפאות. אלא הא אתא לאשמועינן, דלא תימא שבאומרו 'אמית ואחיה' לאו דמתים עצמם חיים קאמר, אלא אני אמית את המתים, ואני מחיה וזן את החיים, ובורא את הנולדים, להכי כתיב בתריה - לכך נכתב לאחר מכן 'מחצתי ואני ארפא', ללמדנו שכשם שאת מה שמחצתי אני ארפא, דאין רפואה אלא במי שמוכה, כך את אותו עצמו שאני ממית אני מחיה[פב].

סכי גרסינן דבר מסר נמסלם מס שמני ממים מני מתים ומדל מס שמני מסלמי מני מרפא

שכדרך שהן מתים חגרים סומים ואלמים, כך הן חיין לעתיד לבא במומן, ורק אחר כך מתרפאים, כדכתיב 'אז ידלג כאיל פסח' (ישעיה לה ו).

רש"י

סח:

סם וסם ניד

שחותכה בידו ולא בסכין, דאין בה אלא משום שבות, ואפילו הכי אסור בלחה הואיל ומצי למיעבד - יכול היה לעשות זאת מאתמול, והיא דעירובין (קג.) ביבלת יבשה דאפילו שבות ליכא, ולפיכך מותר לחותכה על אף שהיה יכול לעשות זאת מאתמול[פג].

מבאר רש"י, וכרבי אליעזר לא מצי לאוקמא [-להעמיד] להיא דעירובין, ונימא רבי אליעזר היא דאמר במתניתין שדוחין את השבת גם פעולות שניתן לעשותן מאתמול, משום דקתני התם 'ואם בכלי', דהוי מלאכה גמורה, 'כאן וכאן [-במקדש ובמדינה] אסור', ואי רבי אליעזר היא, הא אמר, מכשירי מצוה דוחין את השבת אפילו במלאכה גמורה, כמבואר במסכת שבת (קל.), דתנן, רבי אליעזר אומר, אם לא הביא כלי למול את התינוק מערב שבת, מביאו בשבת.

סם

דעירובין ביד, ומתניתין בכלי דהוי מלאכה גמורה.

מביא רש"י, ובעירובין בפרק בתרא (קג.) איתא נמי כולה הך סוגיא, ומקשינן התם - ומקשה שם הגמרא, והא גבי שבות תני לה לחיתוך היבלת, דקתני במשנתנו בדברי רבי אליעזר, אלו שמשום שבות לא אידחו כו', אלמא - ומוכח דלאו בכלי קאי, אלא ביד.

ציונים והערות

אינה בגמרא, והיא ביאור של רש"י. **סז. נראה** שהוקשה לרש"י מדוע הוצרך הפסוק לומר שלא יכנס למחנה שכינה, שכיון שהצריכוהו לצאת ממחנה לויה כל שכן שאסור במחנה שכינה. ולפיכך כתב שאכן אין בזה חידוש, אלא שאם לא היה הפסוק כותבו לא היינו יודעים שהנטמא במחנה שכינה חייב לצאת אף ממחנה לויה. חסדי דוד (כלים ג"ק פ"ו ה"מ ד"ה הא). **סח. רש"ש** (נרש"י). **סט. יש** מן האחרונים שדייק מכאן שבמצות מחיית עמלק יש ענין מיוחד של 'נקיבה וחיבול', דהיינו שמצווים לייסר אותם ביסורים ולא רק על עצם יציאת נשמתם. **ע. ולפי** זה מתפרש ה'מיחוי' שבמשנה כסילוק הליחה המאוסה והבזויה ממעי הקרבן. אמנם בישעיה (ה יז) פירש רש"י שהרשעים נקראים 'מחים' משום שהם שמנים [ולא מלשון דבר בזוי כפי שכתב כאן]. וביאר הרד"ק (שם), שהרשעים נקראים כך משום שעושקים את העניים ומשמינים מגזילתם. ולפי זה נראה, שמחמת ש'שירקא דמעייא' הוא שומן הנדבק בדופני המעים, נקראת הוצאתו 'מיחוי'. **עא. הגהות** וציונים בשם בארות המים. **עב. אמנם** בהמשך הסוגיא משמע שהכוונה דווקא לצדיקים, וכן פירש רש"י בישעיה (שם). **עג. הגהות** וציונים. **עד. לכאורה** דחוק לומר שב'כמדובר בם' היינו אליהו ואלישע, שהרי אינם נזכרים שם לפני כן כלל. ולולי פירושו היה נראה לומר, ש'כדברם' היינו כ'דַבָּר' שלהם, דהיינו מנהיגם, שכפי שמנהיגי ישראל [אליהו ואלישע] החיו מתים, כך יזכו לכך גם ה'כבשים', דהיינו הצדיקים. איי הים (ד"ה עמידיס). **עה. הגהות** וציונים. **עו. מה** שכתב 'באלישע כתיב' כוונתו לומר, שההוכחה היא מהציווי של אלישע להחיות את הנער על ידי המשענת, ואף על פי שגיחזי לא הצליח בכך מפני שפרסם את הדבר ואף לגלג עליו, כמבואר בירושלמי (סנהדרין פ"י ה"ג). הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה וכמיכ). **עז. שמאחר** שיחיו בתחיית המתים שוב לא ימותו. רש"י בסנהדרין (נא: ד"ה נגע). **עח. כוונתו** לומר, שמסוף הפסוק 'וחרפת עמו יסיר מעל כל הארץ' משמע שחרפת המות תוסר רק מישראל ולא מאומות העולם, ונקרא המות 'חרפה' כיון שבמותו הולך האדם למקום רימה ותולעה, ומחמת כן כבר בחייו הרי הוא ככלי מלא בושה וכלימה. רבי משה מאימראן (נרש"י). **עט. אמנם** בסנהדרין (נא:) כתב רש"י (ד"ה ומפרה) שיהיה אורם כהה, ומשמע שעל כל פנים יאירו. ובישעיה (כד כג) ביאר רש"י על פי התרגום, שהכוונה שיחפרו פני העובדים ללבנה ויתביישו פני העובדים לחמה. **פ. והמהרש"א** (סנהדרין שם מ"ח ד"ה ומפרה) והתורת חיים (שם ד"ה ומור) פירשו, שאור השמש יהיה חזק כמו האור שהיה בשבעת ימי בראשית. **פא. ובסנהדרין** (שם) כתב רש"י (ד"ה כמן לימות) שלעתיד לבא החמה והלבנה יבושו מרוב נגהם [אורם החזק] של הצדיקים. **פב. אך** קשה, מה שייך לומר לשון 'רמי', הרי אין כאן סתירה מהרישא לסיפא אלא שסוף הפסוק מיותר. ונראה לבאר, שלרבא היה כאן דקדוק נוסף, שכיון שיש כלל שאין ה' מייחד את שמו על הרעה [כמבואר בתוספות (תענית ג. ד"ה ומילו)] לכאורה הפסוק תמוה, שעל המיתה שהיא רעה חמורה ייחד ה' את שמו ואמר 'אני אמית ואחיה', ואילו על המכה הקלה לא ייחד את שמו, שלא אמר 'אני מחצתי', וזהו הלשון 'רמי', שהדברים בפסוק הפכיים, שעל המיתה ייחד ה' את שמו, ובמכה הקלה לא ייחד. ותירץ רבא, שהפסוק בא לומר שה' יחיה דווקא את מי שהמית, כלומר, רק את מתי ישראל שמתים מיד ה' [שאין אדם מישראל מת עד שרואה פני השכינה, כפי שנאמר (שמות לג כ) 'כי לא יראני האדם וחי'] ולא את מתי הגוים. הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה ומני) ובאיי הים (ד"ה ומני) הקשה עוד, שלפי דברי רש"י תירוצו של רבא הוא ממש כדברי הברייתא המובאת בסמוך, וזה דוחק. ולפיכך כתב, שלולי דברי רש"י היה נראה לומר, שרבא הקשה שתחילת הפסוק ['אמית ואחיה'] היא בלשון עתיד, ואילו סופו ['מחצתי' וגו'] בלשון עבר, ותירץ בכוונת הפסוק, שכשם שרואים עכשיו שה' מרפא את המוכים, כך לעתיד לבא ה' יחיה את המתים. **פג. ובעירובין** (שם) ביאר רש"י (ד"ה מתניתין), שמה שאסרה שם המשנה לחתוך

מפרך פריכא
ולא קרי לה 'חתיכה' מאחר שנפרכת מאליה[פד].

מאי מעמא לא אמר הא ניד הא נכלי
ונוקמא [-ונעמיד] למתניתין דעירובין נמי בלחה[פה].

הא קמשמע
בעירובין דאסור, ולמה לי למיהדר למסתמא - לחזור ולשנות זאת הכא בפסחים.

ור' יהושע
דמפיק - שלמד משמחת יום טוב דאיה לפסח, אזיל לטעמיה - הולך בזה על פי שיטתו, דאמר שמחת יום טוב מצוה היא, ואפילו הכי לא דחיא - לא דחתה איסור שבות הראוי לעשות [-להיעשות] מבעוד יום.

כל הסוכל וסומא כו'
בפרק בתרא דנזיר[אוצר החכמה] (פג:) מוקמינן להא דרשא - מעמידים דרשה זו אליבא דמאן דאמר - לפי מי שאומר, אין אדם מוזהר על תוספת עינוי, להתחיל ולהתענות מבעוד יום של ערב יום כיפור[פו]. ואפילו למאן דאית ליה [-שסובר] (רמב"ם שבת ט.) מוסיפין מחול על קודש, מקרא אחרינא נפקא ליה - הוא למד זאת מפסוק אחר, מ'בחריש ובקציר תשבות' (שמות לד כא), הילכך כי אתא האי 'בתשעה' להכי אתא - כשנכתב פסוק זה של 'ועניתם את נפשותיכם בתשעה' לכך נכתב, והכי קאמר - וכך משמעותו, מה שאתם עושים בתשעה, דהיינו אכילה ושתיה, אני קורא עינוי.

אהח 19/06/2018

מילתא
שלישי לבטן אמו, ומובחר הוא[פז].

מי נמו הני יומא
לולי יום זה שמחמתו למדתי תורה וממנה נתרוממתי, הרי אנשים הרבה יש בשוק ששמן 'יוסף', ומה היה ההבדל ביני לבינם.

לך קרמי לך מנמי
בשבילך ולצורכך שניתי בתורה שבעל פה, וקריתי בתורה שבכתב.

מים ליה פירכא
יש דחייה למילתיה - לדבריו, דאמר מלאכת מצוה דוחה את השבת, כל שכן שבות דמצוה דוחה

את השבת, ושפיר מהדר ליה - כראוי ענה לו רבי יהושע יום טוב יוכיח. אבל לא ממה שהוכיח במשנה, אלא מקל וחומר, והדחייה היא, ומה שמחת יום טוב שהיא רשות והתרתה בו משום עשיית מלאכה, אף על פי כן לא התרתה בו דבר האסור משום שבות, שבת שלא התרתה בה אלא מלאכת מצוה, כגון שחיטת קרבנות צבור, האם אינו דין שלא תתיר [-שתאסור] בה שבות אפילו של מצוה.

סט.

ורבי אליעזר
אמר לך, האי - מה שביאר רב אשי בדעת רבי יהושע (לעיל סח:), לאו קל וחומר הוא, משום דשבות דמצוה עדיפא משבות דרשות. הלכך יום טוב דשמחתו רשות, גזרו על שבות שלה, אבל שבת דדחיית מלאכה שבו משום מצוה של הקרבת הפסח היא, לא גזרו חכמים בה על השבות כשיגרום הדבר לדחות את המצוה.

שלמסר שמיטה
דהיינו מיחוי קרביו[פח], ואף על גב דאיתעביד ליה - כבר נעשה צורך גבוה, שכבר נשחט הפסח.

לא ידעו כו'
בתמיה, וכי לא ידחו מכשירין אלה את השבת למיעבד - כדי שניתן יהיה לעשות צורכי גבוה, דהיינו להקריב את הפסח.

דמה לי
כלומר, דין הוא - ראוי שיהיה כן ומה יש לי לתמוה, שהרי דחתה שחיטה כבר את השבת במצותה, הלכך, הואיל וניתנה שבת לדחות כבר, לא גזרו בה שוב על שבות הצריך לעבודות הקרבן.

נרשם
בתחילה אמר ליה רבי עקיבא האי טעמא [-טעם זה] של שמא ימצא זבח פסול.

ופרכים
ואמר ליה רבי אליעזר, אם כן וכי משחט נמי לא נשחוט.

נשמעה מינאי
השבת לי בדבר שחוק וניחוך, שאמרת או חילוף - או אני אחליף את הדין, בקל וחומר מהזאה, ומה אם הזאה שהיא שבות אינה דוחה, שחיטה שהיא מלאכה גמורה לא כל שכן שלא תדחה, ובאת לעקור את מה שכתוב בו [-בפסח] (במדבר ט ג), 'ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו', ויודע היית שאין זה קל וחומר[פט].

אל תכפירני
אל תכפור במה שלימדתני, שהזאה אף על פי שהיא שבות אינה דוחה שבת. ולכך דנתי קל וחומר זה לפניך אף על פי שאינו כדאי [-נכון], אלא כדי שתשים אל לבך, אחרי שבא זה [רבי עקיבא] לדון שחיטה מהזאה בקל וחומר, מכלל - משמע דבהזאה פשיטא ליה דלא דחיא - פשוט לו שהזאה אינה דוחה שבת, ומתוך כך תזכור מה שלימדתני דהזאה לא דחיא שבת, ותחזור בך ממה שאתה אומר ועליה [-על ההזאה] אני דן לומר שתדחה שבת.

ומסתר למגמריס
ומאחר שלימדו רבי אליעזר גופיה [-בעצמו] דלא דחיא - שההזאה אינה דוחה שבת, מאי טעמא פריך - סתר זאת ואמר עליה אני דן[צ] שתדחה שבת.

מזמה למכומתה
דהיינו, הבא כדי להזות עליו [-על הכהן] ליטהר כדי לאכול תרומה, אגמריה - לימדו רבי אליעזר דלא דחיא שבת, דהא הפרשת תרומה גופא [-עצמה] לא דחיא שבת[צא].

מזמה ממה מה כו'
אלמא - מוכח דבהזאת פסח השיבו רבי עקיבא וקאמר שאינה דוחה שבת, אלמא - ומוכח דאגמריה רבי אליעזר - שרבי אליעזר שהוא רבו של רבי עקיבא, הוא זה שלימדו דאינה דוחה הזאה זו את השבת, מדפשיטא ליה כולי האי - מזה שהיה הדבר כל כך פשוט לרבי עקיבא.

מלא ולמי מזמה פסח מגמריס
ומאי [-ואיזו] גזירת שבות איכא [-ישנה] בהזאה, גזירה שמא יעבירנה בידו ארבע אמות ברשות הרבים[צב], וכשהיה רבי אליעזר דן עליה עתה עם רבי עקיבא שכח דבר זה מלמודו. והכי נמי

ציונים והערות

יבלת יבשה בכלי אף במקדש [על אף שאפילו מדרבנן אין בזה איסור], הוא משום שמכל מקום מתקן את היבלת ועושה ענין מלאכה. פד. **אולם** התוספות (ד"ה מפרך) כתבו, שמאחר שהיבלת נפרכת מאליה לא היתה המשנה בעירובין אוסרת לחותכה בכלי, ושכן מבואר בגמרא (עירובין סה). פה. **לכאורה** אינו מובן מה חידש בזה, הרי כך נאמר בקושיא בפירוש. אלא יתכן שבא לומר מדוע אופן זה יותר מיושב, משום שלשון 'חותכין' שבמשנה בעירובין מתאים ליבלת לחה ולא ליבשה. ראש משביר (נרש"י) [אמנם מלשון רש"י בדיבור המתחיל כאן, נראה שלא גרס בקושיא 'אידי ואידי בלחה', שהרי דילג על תיבות אלו, ולפיכך ביאר זאת בפירושו]. פו. **הרש"ש** (נרש"י) מעיר שלא מצאנו בגמרא שם מי שחולק על חיוב התענית מבעוד יום, אלא שיש מי שסובר שם שלומדים זאת ממקום אחר. פז. **מפני** שהבהמה בקטנותה עדיין אינה בכחה, והולד הראשון והשני אינם בריאים וטובים כל כך כשלישי. רש"י בשבת (יח. ד"ה עיגלא). אמנם בעירובין (סג.) דחה רש"י (ד"ה עגלא) פירוש זה, משום שבסנהדרין (סה:) מובא שרב חנינא ורב אושעיא היו רגילים לברוא 'עיגלא תילתא' על ידי ספר יצירה, ושם ודאי אין פירושו שלישי לבטן שכן לא היה בבטן מעולם. ובסנהדרין פירש רש"י (סה ד"ה עיגלא), שעגלא תילתא היינו עגל שהגיע לשליש שניו ונגמרה גדילתו, שמשובח ביותר לאכילה. והתוספות (גיטין נו. ד"ה עגלא) כתבו, שתילתא פירושו בריא וטוב [בלי קשר למספר שלש]. פח. **התוספות** הקשו (ד"ה סח), שאין להוכיח ממיחוי הקרביים מאחר שלא ניתן לעשותו מאתמול. ולפיכך פירשו, שהכוונה להקטרת החלבים שדוחה את השבת על אף שניתן לעשותה בלילה שלאחר מכן, וכמבואר לעיל (סח:). וכתב הקובץ שיעורים (חות יי) בביאור שורש מחלוקתם, שלפי רש"י מה שסובר רבי עקיבא שמכשירין אינם דוחים שבת, אינו משום שניתן לעשותם מערב שבת, אלא משום שרק גוף המצוה דוחה שבת ולא מכשיריה. ולפיכך פירש שרבי אליעזר הוכיח כשיטתו ממיחוי הקרביים, שאינו מגוף מצות הקרבן ואף על פי כן דוחה שבת. אך התוספות נקטו, שלפי רבי עקיבא מכשירין אינם דוחים שבת משום שניתן לעשותם מערב שבת, וממילא לא יתכן לומר שרבי אליעזר הוכיח כשיטתו ממיחוי הקרביים, כיון שלא ניתן לעשותו מערב שבת. ועל כן פירשו שהוכיח מהקטרת החלבים, שדוחה שבת על אף שניתן להקטיר לאחר השבת. וראה בילקוט ביאורים מה שהביא בקובץ שיעורים שם מהירושלמי. פט. **לרבי** אליעזר היה ברור שרבי עקיבא יודע את הדרשה של 'במועדו', שכן הזכיר אותה בסוף דבריו [באומרו 'הבא לי מועד לאלו' וכו']. ריב"ן (הובא בקובץ שיטות קמאי, ד"ה נשמיטה). צ. **ואף** על גב שמה שאמר 'ועליה אני דן' וכו' אינו קושיא אלא לימוד בקל וחומר, מכל מקום כל קל וחומר שבתלמוד נקרא 'פירכא' משום שהוא נאמר בלשון תימה. על פי רש"י בעבודה זרה (מו: ד"ה פרכינן). צא. **כמבואר** בביצה (לו:). ובפשטות הכוונה היא, שמאחר שמצאנו שהחמירו חכמים בהפרשת תרומה שהיא מכשיר למצות אכילתה [אמנם היא גם מצוה בפני עצמה] שלא תדחה שבת, הוא הדין לשבות של הזאה, שאף היא מכשיר לאכילת תרומה. אמנם ראה בילקוט ביאורים מה שהתקשה בזה הדבר שמואל. צב. **ואסור** מן התורה, שנאמר (שמות טז כט) 'שבו איש תחתיו', ומזה למדו חכמים (עירובין מה.) שמותר לאדם לטלטל חפצים ברשות הרבים רק כשיעור 'תחתיו', שהוא ארבע אמות [שלש אמות כאורך גופו, ואמה

אמרינן במסכת עבודת אלילים [-עבודה זרה][צג], בפרק כל הצלמים (מו:), רבי אליעזר גמריה איעקר ליה - תלמודו נעקר ונשכח ממנו, ואתא [-ובא] רבי עקיבא לאדכוריה גמריה - להזכיר לו את תלמודו.

דומין מם המנם

אפילו במלאכה גמורה, כמבואר במסכת שבת (קנ).

סיכם דגברם מי

היכן שהאדם ראוי לקיום המצוה, כגון להביא איזמל למילה[דף] רשות הרבים, שכבר התינוק [אוצר החכמה] 19/06/2018 אירח למול אז מוטל עליו חיוב המצוה, אבל היכא דגברא לא חזי - היכן שהאדם אינו ראוי לקיום המצוה, כגון האי טמא - טמא זה, שרוצים להזות עליו כדי לטהרו, לא רמיא חיובא עליה - לא מוטל עליו חיוב המצוה, ואין אלו מכשירי מצוה.

מתר רבם לדבני רבי מליעזר

דאמר כל היכא דגברא לא חזי - היכן שהאדם לא ראוי לקיום המצוה, ליכא חיובא עליה - לא מוטל עליו חיוב המצוה.

הכל מגל מילה מולין הן

כל התינוקות נחשבים כחולים לגבי מילה, כל זמן שלא נרחצו בחמין, ואפילו לרבי אליעזר שסבר שמכשירי מצוה דוחים את השבת, צריך להיות לו מחמי חמין - לחמם עבורו מים מערב שבת, ואין לחממם בשבת, לפי שאינו ראוי למילה, ובאופן זה אין מכשירי המצוה דוחים שבת.

ענוס כרם

חייב כרת, בשביל [-מפני] שהיה ראוי לתקן עצמו על ידי מילה, להקרבת הפסח, משש שעות, מזמן דשחיטת הפסח ולמעלה - משעה שישית בערב הפסח עד סוף היום, שאז הוא זמן שחיטת הפסח, ולא ניתקן. מבאר רש"י, ולא דמי לטמא ולמי שהיה בדרך רחוקה, שאין יכולין לתקן עצמן באותן שש שעות של זמן שחיטת הפסח, ומיקמי הכי - ולפני כן [קודם שש שעות] לא רמיא חיובא עלייהו - לא היה מוטל עליהם חיוב מצות שחיטת הפסח, ולפיכך אינם נענשים בכרת כשלא עשו את הפסח[צי]. אלמא - מוכח, שאף על גב דלא חזיא - שהערל אינו ראוי לקיום מצות הפסח, רמיא מצוה עליה - חובת המצוה מוטלת עליו היכא דאפשר למיתקן - היכן שיכול למול ולתקן עצמו להיות ראוי למצוה, ואם כן הואה נמי תדחה שבת, דהא מצוה רמיא עליה ליתקן לכך - שהרי הוא מחויב במצוה, ואם כן מוטל עליו לתקן את עצמו להיות ראוי לקיימה.

מקשה רש"י, ואי קשיא, הא דקיימא לן [-הלכה זו שיש לנו] (לקמן נג.) הפורש מן הערלה [-נימול] דינו כפורש מן הקבר [-טמא מת], וצריך הואה בימים שלישי ושביעי למילה כדי להיטהר, כדין טמא מת, ואם כן אפילו מל הערל בערב פסח אינו ראוי להקרבת הפסח, שהרי עדיין הוא צריך להיטהר. מתרץ רש"י, הא אוקמינן להא - הרי העמדנו הלכה זו, שערל שנימול דינו כטמא מת, בערל נכרי שנתגייר, בפרק האשה (סז), אבל כאן הסוגיא עוסקת בערל יהודי, שאינו צריך להיטהר לאחר מילתו.

סט:

הכי גרסינן, אמר רבה, קסבר ר' אליעזר מין עומדין חולקין על טמא ארץ, וכל שכיסוי נדמה כו'

והכי פירושא, היינו טעמא דרבי אליעזר שסבר דלא רמיא [-מוטל] חיובא דפסח אטמא מת בשביעי שלו הואיל ולא חזי - אינו ראוי לקיום המצוה, ואערל רמיא חיובא ואף על גב דלא חזי, ומשום דלא דמיא מצות הואה למצות מילה. דמצות הואה כדי לעשות פסח לא רמיא אציבור, שהרי ציבור מותרין לעשות הפסח בטומאה, אף על פי שיכולין ליטהרצה. דקסבר רבי אליעזר אין שוחטין וזורקין על יחיד טמא שרץ שלא טבל, ואף על פי שראוי לאכול הקרבן בערב, שעד אז ייעשה טהור, וכן הדין שאין שוחטין וזורקין על טמא מת שחל שביעי שלו להיות בערב הפסח, שראוי נמי לערב, וטמא שרץ נקט - ורבה נקט את הדין של טמא שרץ, משום דפלוגתא גביה הוא - שלגביו נחלקו רב ועולא בפרק האשה (לקמן 5:). וכיון דקא סבר אין שוחטין וזורקין על היחיד אלא נדחה לפסח שני, על כרחיך ציבור עושין את הפסח הראשון בטומאה אם ירצו, דכל שביחיד נדחה, ציבור עושין בטומאה, דכתיב (במדבר ט י) 'איש איש כי יהיה טמא', ודורשים איש נדחה לפסח שני, כשנטמא, ואין ציבור נדחין אלא עושין פסח ראשון בטומאה. אלמא - ומוכח, מזה ש'איש נדחה ואין ציבור נדחים', דלא רמיא מצות הואה דפסח אציבור, ומילתא דליתיה בציבור ליתיה ביחיד, משום דמצות פסח, יחד לכל ישראל נאמר. אבל ערילות דלא נדחה אצל ציבור ולא הותרו לעשות פסח ערלים, ואילו כולהו ציבור ערלים, אמרינן להו קומו מהולו, יחיד נמי אמרינן ליה בערב פסח החל בחולצי, קום מהול, כפי שאומרים לציבור הערלים. והואה, דציבור לא אמרינן להו קומו אזו על עצמכם והיטהרו.

יסיד נמיצז

לא רמיא חובה עלויה להזות, משום שדבר שאין מחויבים בו בציבור אין מחויב בו היחיד, וכיון דלא רמיא עליה החובה להזות, לא ניתנה, לדעת רבי אליעזר, שבת לדחות אצלה אף אם רוצה להזות ולהיטהר, אלא ידחה טמא השרץ לפסח שני.

מוסיף רש"י, אבל אי הוה סבירא ליה לרבי אליעזר כמאן דאמר שוחטין וזורקין על טמא שרץ שלא טבל, כיון דלא קרינא ביה - כיון שאין אנו למדים לגביו את הדין ש'איש נדחה', לא הוה קרינא נמי - לא היינו למדים גם את הדין ש'אין ציבור נידחין' למישרינהו - להתירם לעשות את הפסח בטומאה, אלא אמרינן להו קומו אזו, ומדרמיא - ומתוך שהיתה מוטלת הואה אציבור, הוה רמיא - היתה מוטלת נמי איחיד כדי להתירו באכילה, ודחיא שבת כשאר מכשירי הפסח לפי רבי אליעזר.

מתר ליס

התם האי דאיתיה ביחיד - מה שחייב היחיד בפסח שני, משום דעבוד ציבור את הפסח בראשון הוא, ונחשב כדבר שישנו בציבור, ולכן ישנו גם ביחיד, ואי לא עבוד ציבור בראשון, כגון כאשר רוב ציבור זבין, דלא הותרה טומאת זיבה בציבורצח, ומיעוטן טמאי מתים, אין עושין טמאי המתים כלל את הפסח, לא את הראשון, משום שאין מיעוט טמאים עושים את הפסח, ולא את השני, אף על פי שכבר טהורים הם, משום שאין עושים פסח שני, אלא היכן שעשו ציבור את הראשוןצט.

מכל ומתם ארץ ושתר

הדומין לו, כגון כל טמאי טומאת ערב שראויין ליתקן ולהיטהר עד הערב, ובגון טמא מת שחל שביעי שלו בערב הפסח שאז הוא זמן הזאתו, וראוי להיטהר עד הערב על ידי הזאה וטבילה.

מדקת מיסדר מתם ארץ

מכך שחיזר התנא על טמא שרץ, לאיתויי מקרא יתירא - לרבותו מהייתור שבפסוק, שמע מינה - מוכח מכך דסבירא ליה להאי תנא אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ כל זמן שלא טבל, דאי סבירא ליה שוחטין וזורקין עליו אף שלא טבל, למה לי לאהדורי עליה - לחזר אחריו ללומדו מקרא יתירא לחיוביה, הרי ממילא הוא עומד בכרת אף ללא לימוד זה, שהרי הוא כטהור גמור, מאחר שראוי לעשות פסחו על ידי שליח לשולחו בעורה, דכי פטר קרא מכרת, הנך דלא יכלו לעשות פסח פטר. אלא ודאי אין שוחטין וזורקין

ציונים והערות

נוספת לידיו ורגליו כשהן פשוטות], ויותר מזה הוא איסור מן התורה. ונחלקו הראשונים האם שיעור זה הוא לכל אדם הרוצה לטלטל ברשות הרבים, כדברי הרמב"ם (שבת פי"ז ה"ו) והשולחן ערוך (או"ח סי' שמט ס"ו), או רק ליוצא מחוץ לתחום אלפיים אמה, כדעת הראב"ד (על הרמב"ם, שם). צג. מסכת עבודה זרה נזכרת בלשון המפרשים גם בשם ע"א [-עבודת אלילים] או ע"ג [-עבודת גילולים]. צד. בוודאי אין כוונת רש"י שקודם זמן חיוב המצוה אין חובה על האדם לתקן עצמו שיוכל לקיים המצוה, שהלא פשוט שאין אדם רשאי שלא לקנות לולב לפני סוכות ושופר לפני ראש השנה, וכשיגיע החג יחשב אנוס מאחר שאינו בנמצא. אלא כוונת רש"י שכל שבשעת המצוה לא יכל לתקן עצמו, אף שקודם הזמן יכל לתקן עצמו ולא תיקן, אם לא עשה כן אינו מתחייב בכרת, ורק אם לאחר שהתחייב במצוה היה יכול לתקן את עצמו ולא תיקן מתחייב בכרת. מנחת חינוך (מצוה ה ס"ק יג).

ועיין בילקוט ביאורים מה שדנו בזה עוד האחרונים. צה. ובפשטות, הסיבה שאינם חייבים להיטהר, היא משום שהסוגיא כאן סוברת כדעה ש'טומאה הותרה בציבור' [כלומר, ציבור הטמאים הותרו לגבי קרבן ציבור, ונחשבים כטהורים גמורים. רש"י בסנהדרין (יג: ד"ה ממר)]. דבר שמואל (ד"ה דמ"ר). אמנם ראה בילקוט ביאורים בשם האבן האזל, שביאר את הסוגיא גם לפי הדעה ש'טומאה דחויה היא בציבור' [כלומר, בקושי הותרה טומאה בציבור, ויש להשתדל ככל האפשר כדי לעשות את הקרבן בטהרה. רש"י בסנהדרין (יג: ד"ה דמויה)]. צו. הקשה המהרש"א (נרס"י, נפ"ד), הרי דנים כאן בשיטת רבי אליעזר שלפיו דוחים מכשירי הפסח את השבת [אפילו באיסור דאורייתא], ואם כן מדוע שלא ימול הערל אף בערב פסח שחל בשבת, כדי שיוכל להקריב את הפסח. ותירץ בנר דוד (נרס"י), שלפי רבי אליעזר דוחים מכשירי מצוה את השבת רק כשהאדם כבר מחויב במצוה, אלא שעליו לעבור איסור כדי לקיימה, וכגון שצריך להעביר סכין ברשות הרבים כדי למול. אך בערב פסח שחל בשבת, מאחר שהתורה אסרה בה מילה שלא בזמנה ממילא נפטר הערל מן הפסח, שהרי אינו יכול למול כדי להתחייב בו. והחלקת יואב (או"ח סי' יח) תירץ, שאף על פי שהמילה כאן היא מכשיר למצות הפסח, מאחר שנעשית גם לצורך מצות מילה שלא בזמנה שאינה דוחה שבת, על כן לא נדחית השבת מפניה. וראה בילקוט ביאורים עוד מה שתירצו בזה האחרונים. צז. נראה שתיבות אלו אינן דיבור המתחיל חדש, אלא המשך דיבור המתחיל הקודם. רש"ש (נרס"י). צח. כמבואר לעיל (סו.). צט. כמבואר להלן (פ.) בשיטת רב, אמנם שמואל שם נחלק עליו וסבר שטמאי המתים עושים את השני, משום שסבר כמסקנת הגמרא כאן שאף חיוב שאינו נוהג בציבור נוהג ביחיד. מהרש"א (נרס"י). וטמאי הזיבה אינם עושים את הפסח השני, משום שאין ציבור נדחה לפסח שני, כמבואר לעיל (סו.).

עליו סבירא ליה, ואפילו הכי מיחייב ליה כרת משום דיכול לטבול וליתקן משהגיע זמן שחיטה. ואף על גב דציבור כי האי גוונא - הטמאים כמותו בשרץ, לא אמרינן להו זילו טבולו, דכיון דיחיד נדחה, ציבור עבדי בטומאה.

אלא אמר רבא

אי הוה סבירא ליה אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, דמעכבא ליה הואתו משחיטת פסחו, ודאי היתה הזאתו דחיא שבת לרבי אליעזר, אף על גב דליתא בציבור - שאינה מעכבת בציבור משחיטת הפסח, ועושים בטומאה. אלא קסבר שוחטין וזורקין, הלכך הואה למאי אתיא - למה היא נחוצה, על כרחך לאכילה, דהא לא מיעכבא לה לשחיטה ולזריקה.

לאכילת פסחים לא מיעכבא

והא דכתיב (שמות יב ד) 'איש לפי אכלו', למצוה לכתחילה בלבדקא.

וצריכא

לרב לאשמעינן הלכה כרבי עקיבא בתרוייהו - בשניהם, גם בפסח וגם במילה.

דליכא כרת

לבו ביום, אם ימול למחרקב.

עמו

עם הפסח בארבעה עשר בניסן[קג], כדילף בגמרא (להלן ע.)[קד].

בזמן שנתן נסול ונמסרס

דאף על גב דפסח דחי שבת וטומאה, חגיגה לא דחיא שבתקה.

ונמושע

שהיה הפסח מועט לאכילת בני החבורה, ואוכלין החגיגה תחלה כדי שיהא פסח גמר שביעתן - שיהיה נאכל בשעה שהם שבעים, וכך יהנו באכילתו ותיחשב להן אכילה - תהיה להם אכילה חשובה כדרך שהמלכים אוכלים[קו].

נמרפה

שהיתה חבורה מועטת ודי להם בפסח לבדו, שכן יש בו הרבה בשר, ויכולים לשבוע ממנו לבדו.

מתני' הרוכבין כו'

וקאמר נמי בדרך אגב בהך סיפאקז אימתי מביאין כו', ואשמעינן דחגיגה נמי לא דחיא שבת, ולא רק מכשיריה, כגון, הרכבתה והבאתה מחוץ לתחום, אלא אפילו שחיטה דילה.

ע.

על הטבח

שיאכלוהו לאחר ששבעו מן החגיגה, כדי שיהו נהנין באכילתו ותיחשב להן - תהיה להם אכילה חשובה כדרך המלכים[קח].

(ונאכלם לשני ימים[קט])

חגיגת חמשה עשר (ד)נפקאקי לן במסכת חגיגה (ט.) מ'וחגותם אותו' (ויקרא כג מא).

יולא בה משום שמחה

אם עיכבה עד למחר ושחטה, יוצא בה משום שמחה, כלומר, משום שלמי שמחה, ואף על גב שמופרשת ועומדת היא כבר לקרבן חגיגה, ושלמי שמחה חובה הן[קיא].

והא דקיימא לן (לקמן עמ.) כל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, כדתניא בסיפרי (רמה פ' קכט), נאמר (דברים טז ג) 'וזבחת פסח כו' עד צאן ובקר', וקשה, הלא אין פסח בא אלא מן הכבשים ומן העזים[קיב]. וביארו, אם כן למה נאמר 'בקר', להקיש כל קרבן הבא מצאן ובקר לפסח, מה פסח דבר שהוא חובה, ואינו בא אלא מן החולין ולא מבהמה שהוקדשה כבר לקרבן, אף (כאן) [כל][קיג] קרבן שהוא חובה, (ו)אינו בא אלא מן החולין. ואם כן קשה, כיצד יוצא בחגיגה משום שלמי שמחה. מבאר רש"י, אין זו קושיא, משום דהני מילי - דברים אלה שביארנו שקרבנות חובה אינם באים אלא מחולין, הוא רק בחובות דעלמא - שאר קרבנות חובה, אבל שלמי שמחה איתרבי - נתרבו במסכת חגיגה (ח.), מדתניא בסיפרי (רמה פ' קמח), נאמר (דברים טז יד) 'ושמחת', לרבות כל מיני קרבנות שניתן לצאת בהם ידי חיוב שמחה בבשר[קיד], יכול הייתי לומר שאף בעופות ומנחות יוכל לצאת ידי חובת שמחה, שהרי אף הם בשר, תלמוד לומר 'בחגך' (שם), מי שחגיגה באה מהן, יצאו עופות ומנחות שאין החגיגה באה מהן[קטו]. מכל מקום יוצא שכל בשר הכשר לחגיגה אפשר לצאת בו ידי חובת שמחת יום טוב, מכאן אמרו, ישראל יוצאים ידי חובתן בנדרים ונדבות כו', אף על גב דמחויב ועומד הוא - שכבר מחויב להקריבם לקיום הנדר והנדבה.

הלילה הזה כולו גלי

מתניתין היא בפרק בתרא (לקמן קטז.)[קטז], ומשמע כולו צלי ואפילו החגיגה.

למידי דמכילה

דאזהרת לינה, דהיינו הפסוק של 'ולא ילין' שהובא בגמרא לעיל, צווי אכילה היא, שבא לצוות על זמן ואופן האכילה.

הלי קברא

שהחגיגה אינה נאכלת אלא ליום ולילה.

שמע מינה כולהו למיין[קיז]

מוכח שיש ללמוד דכולהו מילי דפסח - שכל דיני הפסח אתיין [-באים] בחגיגה בההוא היקשא.

שונה ומטביל

כלומר, אף על פי שספק שמא הטבילה הבעלים, זה שונה [-חוזר] ומטבילה מספק, שמא עדיין לא הטבילוה, מאחר שהיה להן שהות ביום להטבילה ולהעריב שמשה[קיח].

קופין

סכין גדול הוא, ורובן אינן לשחיטה, אלא לחיתוך בשר ולשבירת עצמות[קיט].

מאי שנא סכין למטביל

שאנו מניחים דמטביל לה בעליה מאתמול, ומוקמינן לה - ומעמידים אותה השתא בחזקת טהרה למוצאה, משום דחזיא ליה לבעלים בארבעה עשר לפסח לשחוט, הילכך אטבלה מאתמול דניחוי ליה הערב שמש.

מוסיף רש"י, והא לא חיישינן שמא אבדה לו זה ימים רבים כשהיא טמאה, עוד לפני שהספיק להטביל אותה, דודאי היום נפלה ממנו, דמתוך

ציונים והערות

ק. ונדחה לפסח שני. מנחם משיב נפש (נרש"י). קא. הקשו התוספות (ד"ה אמילא), שלעיל (סא.) למדו מפסוק זה שהאכילה מעכבת את כשרות הפסח, ולא נאמרה למצוה לכתחילה בלבד. ולפיכך כתבו, שרק באופן זה שבידו לתקן את עצמו לערב אין אכילת הפסח מעכבתו, כגון טמא שרץ או טמא מת ביום השביעי, אך בטמא גמור שאינו יכול לתקן עצמו לערב, כגון טמא מת שלא ביום השביעי, בודאי מלמדנו 'איש לפי אכלו' שאכילת הפסח מעכבת. והמהר"ם (שמות שם) פירש לפי רש"י, שמה שהקשתה הגמרא להלן בסמוך מפסול הפסח שנשחט שלא לשם אוכליו, כוונתה שלכתחילה על כל פנים אין לשחוט עבור מי שאינו עתיד לאכלו. וכן כתב המהרש"ל (שמות שם) [וראה בדבר שמואל (ד"ה אמילא) שהתקשה בהבנה זו בדעת רש"י, שהרי רש"י (ד"ה אמילא) כתב במפורש, שקושיית הגמרא היא מכך ששנינו (לעיל סא.) 'שחטו שלא לאוכליו פסול', ומשמע שגם לדעת רש"י, קושיית הגמרא היא שאין לשחוט כלל עבור מי שאינו עתיד לאוכלו]. קב. לכאורה קשה, הרי אינו חייב כרת עד שיגדל ולא ימול את עצמו [כמבואר בקידושין (כט.)], ועל כן צריך לדחוק בדבריו ש'מחר' היינו לאחר זמן. נימוקי הגרי"ב (נרש"י). אמנם בשבת (קלג. ד"ה מילה) ביאר רש"י באופן אחר, שמאחר שמדובר במילה בזמנה, שרק היא דוחה שבת, אם כן, התינוק אינו ראוי להיענש כלל, ואילו האב שמצווה על מילת בנו, אינו חייב כרת על ביטולה, ונמצא שבמילה זו אין חיוב כרת. והריב"ן (הוספת נקודת שיטות קמא, ד"ה ליכא) כתב, שאינו חייב כרת על מה שלא נימול בזמנו, ובלבד שימול למחרת או ביום אחר לפני שיגיע לגיל עשרים, שבו נעשה 'בר עונשין' [להיענש בדיני שמים]. קג. צריך ביאור מה בא להוסיף בזה. ויתכן, שהיה ניתן להבין בכוונת התנא שהחגיגה קריבה בזמן הקרבת הפסח לאחר התמיד, ולפיכך פירש רש"י ש'עמו' היינו בי"ד ניסן, אך לא בשעת הקרבת הפסח, אלא קריבה לפני התמיד. צל"ח (נרש"י). וכן כתב המהר"ם שיק (ד"ה ממילא), והוסיף שזו כוונת רש"י 'כדילף בגמרא', שדווקא לגבי פסח למדים (לעיל שם) שקרב לאחר התמיד. קד. לשון זה משמע שלמדוה מפסוק, ואם כן אינו מדוקדק, שהרי מבואר לקמן (ע.) שלפי התנא של משנתנו חגיגת י"ד אינה דאורייתא. צל"ח (נרש"י, נפ"ד). וראה בהערה לעיל מה שכתב בזה המהר"ם שיק. קה. צריך ביאור מדוע לא כתב רש"י גם לגבי חגיגה שאינה דוחה טומאה. ואפשר שהטעם הוא, כדי שלא יטעו לחשוב שדווקא שבת וטומאה ביחד אינה דוחה, אך כל אחד מהם בנפרד כן נדחה מפניה. תוספות יום טוב (ד"ה נמוכ). וראה בילקוט ביאורים מה שכתב בזה הצל"ח. קו. רש"י להלן (ע. ד"ה על, פו. ד"ה אין). ודין זה שיאכל כדרך המלכים הוא דין בכל הקרבנות, כפי שלמדו בחולין (קלב:) מכך שנאמר לענין מתנות כהונה (במדבר יח ח) 'לך נתתים למשחה', ו'למשחה' פירושו 'לגדולה'. רש"י לקמן (פו. ד"ה אין). והביאור בזה שיאכלוהו לבסוף וכך יהנו באכילתו, הוא שאכילה שבסוף הסעודה יש בה הנאה, משום שאדם האוכל מתוך רעב, אוכל להשביע רעבונו ואינו חש בטעם האוכל כאדם ששבע כבר [אמנם יש להם להיזהר שלא יהיו שבעים לגמרי, כדי שלא תהיה אכילתם אכילה גסה, כמבואר בתוספות (להלן קז: ד"ה דילמא) ובמאירי (ד"ה מאימתי)]. חידושי משנה (להלן ע. נרש"י ד"ה על). קז. רש"י מכנה את משנתנו 'סיפא' של המשנה הקודמת. קח. [שדרך המלכים לאכול צלי בקינוח סעודה. אור זרוע. (מ"ב הלכות פסחים רנו)]. רש"י לקמן (פו. ד"ה אין). וראה הערה לעיל (סט: נרש"י ד"ה ונמושע). קט. הגהות וציונים על פי דקדוקי סופרים. קי. הגהות וציונים על פי מנחם משיב נפש. קיא. והמאירי (ד"ה חגיגת) כתב, שלמסקנת הגמרא יוצא בה אף כשהקריבה מאתמול. קיב. ככתוב (שמות יג ה) 'שה תמים זכר בן שנה יהיה לכם מן הכבשים ומן העזים תקחו'. קיג. הוגה כאן וכסמוך על פי הגהות וציונים. קיד. שבזמן שבית המקדש קיים, שמחת החג היא דווקא בבשר, כמבואר לקמן (קט.). קטו. שהרי בחגיגה מוזכר חֵלֶב, ככתוב (שמות כג יח) 'ולא ילין חלב חגי', ובעוף אין חלב. רש"י בחגיגה (ח: ד"ה ילמ). קטז. נראה שהיה קשה לרש"י, מדוע לא הוכיחה הגמרא מהברייתא להלן בה מפורש שהחגיגה נאכלת דווקא צלי, ולכך כתב שמדובר במשנה, שנוח לגמרא להוכיח ממשנה מאשר מברייתא. משחת אהרן (זעליג, נרש"י). קיז. נוסח הגמרא הוא 'כולהו מילתא בעינן'. קיח. אך התוספות בחגיגה (כא. ד"ה והמוכן) כתבו, שאף כשיודע שהבעלים הטבילוה אינו רשאי לשחוט בה בי"ד, שחוששים שלא שמרוה בטהרה מאחר שניתן להטבילה פעם נוספת לפני השקיעה. קיט. בוונתו שעומדת לחיתוך בשר דווקא כשיש שם גם שבירת עצמות, אך לחיתוך בשר בלבד די בסכין, כמבואר בתמיד (לג.). ולפיכך נאמר בגמרא שאין הבעלים זקוקים לה לקרבן שאסור לשבור בו עצמות, מאחר שלצורך חיתוך הבשר ניתן להשתמש בסכין. רש"ש (נרש"י).

שבשעת הרגל העם רב אין שוהה שם [-הסכין] במקום נפילתה באופן שלא תמצא זמן רבקב.

אל מרצפה עשר להיות כשכח שופט

בקופיץ זה מיד ואין צריך להטביל. דאף על גב דשמא בעלים היה להן סכין לשחוט ולא היתה קופיץ זו להן אלא לשבירת עצמות, והיום אין שבירת העצם בשבת, אפילו הכי כיון דצריכה להן ביום טוב אחר שבת לצורך חגיגת חמשה עשר, כבר הטבילוה מערב שבת, דהא בשבת לא מצו לאטבולה, כדאמרינן במסכת ביצה (יז:), חל יום טוב להיות אחר שבת מטבילין את הכל מלפני השבת.

הרי היא כסכין

ואפילו נמצאת בארבעה עשר שחל להיות בחול שוחט בה מיד, דודאי הוטבלה עם הסכין בשלשה עשר הואיל וקשורה עמו, ואין אדם קושר סכין טמאה עם טהורה, שהרי תחזור ותיטמא.

לפו כשכח עפקיץ

דאם לא כן קשיא רישא אסיפא. ואפילו הכי [-שמדובר בי"ד החל בחול] קאמר דאין בו [-בי"ד] שבירת עצמות, אלמא אסור לשבור עצמות בחגיגת ארבעה עשר.

ע:

גמלוכה

כלומר, בחבורה מועטת, שהפסח מרובה להן ולא יביאו חגיגה.

מנה ידעי

הבעלים בשלשה עשר בניסן שתהא חבורתו מועטת, הרי כל שעה באין ונמנין עליו אנשים מעלמא וקונים להן בו חלק מן הבעלים עד שעת שחיטה. הלכך לא קים ליה - לא ברור לו שתהא חבורה מועטת, ומטביל לקופיץ שמא יביאו חגיגה ויצטרכו לה לשבירת עצמות.

שכח כמומאה

דהיינו, שרוב ציבור טמאין, ותנן במשנתנו, בזמן שבא בטומאה אין מביאין עמו חגיגה, ומדובר באופן שזה המוצאה טהור, וממילא כשיטביל את הקופיץ לא תחזור ותיטמא ממנו אלא תישאר בטהרתה, ולפיכך יש טעם לדון בהטבלתה. מקשה רש"י, ואף על פי שאף הטהורים עושין בטומאה עם הציבור, ואם כן לכאורה אין כל סיבה שיטבילנה. מתרץ רש"י, מכל מקום מטבילה כדי לשבר בה עצמות חגיגת חמשה עשר שאינה באה בטומאה.

מנה ידעי

הבעלים בשלשה עשר כשמטבילין סכיניהם שיהו רוב ציבור טמאין בי"ד.

סכין למה ליה לאמבולי

למריה - למה לו לבעליה להטבילה, הרי יודע שהיא עתיד[ה] ליטמא כשיחתכו בה את הפסח שיבא בטומאה, ואם כן זה המוצאה, אם טהור הוא למה מחזיקה בטהורה ושוחט בה שלמי חגיגתו ביום טובקבא.

לא נריכא דנשיא גופא כשלמי עשר

מבאר רש"י, ולא גרסינן 'ומת בארבעה עשר', דמה לי מת ומה לי לא מת, כלומר, לענינינו אין הבדל אם מת הנשיא לבסוף או שלא מת.

סכין למד קפיקא סום

דאיכא למימר, שמא ימות הנשיא ויעשו פסח בטומאה, משום הך ספיקא לא אימנע - ימנע הבעלים מלאטבולה, ואטבלה - ומן הסתם הטבילה, משום דחייש שמא לא ימות הנשיא ויעשה פסח בטהרה, ויצטרך לשחיטתו את הסכין כשהיא טהורה.

אגל קופין דמי קפיקי

אית ליה, מסלקי ליה מתורת טבילה - לא חוששים הבעלים להטבילה. וסברתם היא, שמא ימות הנשיא ולא יביאו חגיגות לא בארבעה עשר ולא בחמשה עשרקבב, או אפילו לא ימות, שמא אני לא אצטרך לחגיגת ארבעה עשר, משום שתהא חבורתי מועטת ויבא פסח במרובה, שבאופן זה אין מביאים חגיגה עמו. ואי משום שזקוק לקופיץ עבור חגיגת חג הבאה בחמשה עשר, הרי עדיין יש שהות להטבילה בי"ד, הלכך לא אטבלה מרה בשלשה עשר.

כן דורמי פירש

מן החכמים ונבדל מהם, מפני שהיו אומרים אין חגיגת ארבעה עשר דוחה שבתקבג.

ומצ לו כדלוס

רחוק מירושלים, שלא לעלות לרגל ויתחייב בפסח ובחגיגהקבד, דקסבר חגיגה חובה ואפילו באופן שהפסח מרובה.

ומנן מעמא דפרוסים וכו'

וכי לכך הוצרכנו, לדרוש המקראות אחר טעמי המבדילים עצמם מן החכמים.

מוסר הפסח

היינו בין שהפריש פסחו ואבד, ונתכפר באחר - והפריש אחר תחתיו והקריבו, ואחר כך נמצא זהקבה, בין שהפריש מעות לפסחו וחלה קדושת פסח על כולן, והוזלו טלאים וניתותרו מן המעות לאחר שקנה בהן את פסחו.

לדבר הבא מן הנמן ומן הנקר

היינו שלמים, שכשירין לבא מכל צאן ומכל בקר, זכר ונקבהקבו.

ממעי לא דמיא שבת

ואפילו חגיגת חמשה עשרקבז, הא ודאי קרבן ציבור הוא, דהא אתי בבינופיא [-באסיפת הציבור] כי פסח, וזמן קבוע לה [-להקרבתה].

ומגומס פומו

בחג הסכות כתיב, דתשלומין דידיה כל שמונה,

ציונים והערות

קכ. **לפי** המבואר בפירוש המשניות לרמב"ם וברע"ב (שקלים פ"ח מ"ג) מדובר כאן בירושלים, ואם כן קשה מדוע לא פירש רש"י בפשטות שלא חוששים שנפלה אתמול מאחר ששווקי ירושלים עשויים להתכבד בכל יום, ואם נפלה לפני זמן רב ודאי מצאוה, כמבואר לעיל (ז.) שמטעם זה מניחים שמה שנמצא בירושלים לא נפל לפני זמן רב. אלא שודאי לא כיבדו את שווקי ירושלים כל שעה אלא רק פעם ביום, וממילא אם היו רגילים לכבדם בשעה השניה של היום והוא מצאה בי"ד בשעה הראשונה, יתכן שנפלה אתמול לאחר השעה השניה, ושוב יש לחשוש שלא הטבילוה עדיין. ולפיכך פירש רש"י שבשעת הרגל שהעם רב מה שנופל נמצא מיד, וממילא מה שנמצא בי"ד ודאי אבד בי"ד. רש"ש (נרס"י). ובשושנים לדוד (שקלים פ"ח מ"ג) כתב, שלא את כל שווקי ירושלים כיבדו, אלא רק את אלה שהלכו בהם בני אדם, ומאחר שמהמשנה משמע שבכל מקום שנמצא בירושלים תולים שנפל היום, הוצרך רש"י לטעם הנזכר. **קכא. כפי** שמשמע מהמשנה בשקלים שהובאה לעיל (ע"ח). ריב"ן (הוספ נקופן שיטות קמאי, ד"ה סכין). **קכב. הכוונה** היא לאותם שנטמאו, אך מי שנשאר טהור בודאי מביא חגיגה בט"ו, וכפי שפירש רש"י עצמו לעיל (ד"ה שנח). מהרש"ל (נרס"י). לקמן (פד.) שנינו שהשובר עצם בפסח טמא, אינו לוקה, ואם כן לכאורה יש להם להטביל את הקופיץ משום שאם ימות הנשיא יבא הפסח בטומאה ויוכלו לשבור את עצמותיו, אלא שיתכן שעל כל פנים מדרבנן יש בזה איסור. אך באמת אין אנו צריכים לסברה זו, שהרי מדובר כאן כשבא הפסח בטומאה, וממילא אין סיבה להטביל את הקופיץ שיהיה טהור. רש"ש (נרס"י). **קכג. כתבו** התוספות (ד"ה ממאי), שמזה שאמר רב אשי שאין לפרש שחגיגה דוחה שבת כבן דורתאי, משום שהוא מהפורשים מדברי חכמים, משמע שסברא זו שחגיגת י"ד דוחה שבת היא רק לדעת בן דורתאי, אך לדעת בן תימא (לעיל ע"ח) והברייתא להלן (עח.) אף על פי שחגיגת י"ד הוקשה לפסח, אינה דוחה שבת. והקשו התוספות, שהרי לעיל (ע"ח) אמר רב אשי שאם חגיגת י"ד חובה היא צריכה לדחות את השבת, ונמצא, שלדעת רב אשי, בן תימא והברייתא להלן (עח.) הסוברים שחגיגת י"ד חובה סוברים גם שדוחה שבת, ואם כן מה יש לו לתמוה ולומר שאין לנו לפרש שחגיגת י"ד דוחה שבת כבן דורתאי שפרש מן החכמים. ועיין בילקוט ביאורים במה שכתבו המפרשים ליישב שיטת רש"י. אמנם התוספות עצמם וכן רבנו חננאל (ד"ה ח"כ) פירשו, שבן דורתאי נחלק על חכמים לגבי חגיגת ט"ו. ואילו מדברי הריב"ן (הוספ נקופן שיטות קמאי, ד"ה נקר) משמע, שנחלק הן לגבי חגיגת י"ד והן לגבי חגיגת ט"ו. וכן משמע מרש"י (ד"ה ממאי), אלא שלדעת רש"י בן דורתאי הלך לדרום דווקא משום חגיגת י"ד ולא משום חגיגת ט"ו, מאחר שאת חגיגת ט"ו ניתן להשלים בשאר ימי החג [אמנם מתוספות משמע שלרש"י מדובר רק בחגיגת י"ד]. מגיני שלמה (נמוס' סס). **קכד. וכתב** במנחת חינוך (מצוה ה אות יג) ש'דרום' היינו חוץ לארץ, שהשוהה שם בערב פסח נפטר ממצות עליה לרגל וכן מן הפסח והחגיגה. **קכה. אך** אם הפריש שה תחתיו ומצא את השה האבוד **לפני** שהקריב את זה שתחתיו, הדין הוא שיקריב איזה מהם שירצה לשם פסח, אך יש לחלק בזה, שאם הקריב את השה האבוד לשם פסח, מקריב את השני לשלמים, אך אם הקריב את השני לשם פסח שוב אינו מקריב את האבוד לשלמים אלא 'ירעה עד שיסתאב' [כלומר, מניחו לרעות עד שיפול בו מום] וימכר ויביא בדמיו שלמים, משום שכעת אינו נחשב 'מותר פסח' אלא 'פסח דחוי'. רש"י לקמן (לו: ד"ה הפסח). **קכו. מה** שאין כן עולה ואשם שאינם באים אלא מן הזכרים, חטאת יחיד שאינה באה אלא מן הנקבות, וחטאת נשיא שאינה באה אלא מזכרים. רש"י בזבחים (ז: ד"ה לזכר). ונראה שרש"י למד שכשכתוב 'צאן ובקר' משמע כל סוגי צאן ובקר, בין זכרים ובין נקבות. על פי תוספות (זבחים ז: ד"ה ומפי). אך במנחות (פג: רס"י כמ"י, ד"ה לזכר) פירש רש"י שדבר הבא מן הצאן ומן הבקר היינו שלמים ולא עולה, משום שהרי קרבן פסח זה הפרישו לשם אכילה, ולכן יקריב ממותרו קרבן שלמים הנאכל ולא קרבן עולה הנשרף כליל על גבי המזבח [ולכאורה כוונתו לומר שאף חטאת ואשם אין אכילתם כאכילת הפסח, שהפסח נאכל לכל אדם ואילו חטאת ואשם אינם נאכלים אלא לכהנים]. ובתוספות (זבחים ז: ד"ה ומפי) ביארו, שמשמע דווקא שלמים ולא עולה או אשם וחטאת, משום שקרבן פסח הוא 'קדשים קלים' וכן קרבן שלמים, ואילו עולה ואשם וחטאת הם 'קדשי קדשים', והדין הוא שדוחים 'קדשים קלים' אצל 'קדשים קלים' ולא אצל 'קדשי קדשים'. **קכז. גם** לדעת רש"י, שבן דורתאי נחלק על רבנן בחגיגת י"ד, הגמרא מקשה כעת בדעת רבנן רק על חגיגת חמשה עשר, משום שחגיגת י"ד לשיטתם אינה חובה מן התורה אלא מדברי חכמים [כדעת רב אשי לעיל (ע"ח)], ולכן אין כל סיבה שתדחה שבת לשיטתם, אך על חגיגת ט"ו שהיא מן התורה, קשה מדוע לשיטתם אינה דוחה שבת. על פי תוספות רי"ד (תלמיד, ד"ה ורבנן) מכאן רצה להוכיח המגיני שלמה (נמוס' ד"ה ממאי), שלדעת רש"י בן דורתאי חלק על חכמים בין בחגיגת י"ד ובין בחגיגת ט"ו, שהרי אם נפרש שבן דורתאי חלק רק

שבעת ימי חג הסוכות ושמיני עצרת, הלכך קשה, הרי **שמונה** ימים הוי. **אלא לאו שמע מינה** - בהכרח משמע מזה, **שאין לך חגיגה שדוחה שבת, הלכך לא משכחת שמונה לעולם**, שהרי יש לכל הפחות שבת אחת בשמונה ימים אלו.

כגון שחל יום טוב הראשון של חג להיות בשבת

דמטי [-חל] נמי שמיני **עצרת בשבת, דאין כאן אלא ששה** ימים שניתן להביא בהם חגיגה.

עא.

והיום לך שמח

קרא **יתירא הוא** - פסוק זה מיותר לדרשה, **דכתיב לעיל מיניה** - לפני כן (דברים טז יג) 'חג **הסוכות תעשה לך שבעת ימים', וסמיך ליה** - ובסמוך לו נאמר (שם טז יד) 'ושמחת בחגך', ואם כן כבר נצטוו לשמוח בשבעת ימי החג, **והדר כתיב** - ולאחר מכן שוב נכתב לשמוח, בפסוק (שם טז טו) 'שבעת ימים תחוג וגו' **והיית אך שמח**', וממילא הוא מיותר.

לרבות לילי יום טוב הסמוכין

לחיוב שמחה, **ואין שמחה אלא באכילת שלמים**[קכח].

מבאר רש"י, **ויום טוב האחרון** [-עצמו] **לא** - אינו בחיוב זה, **דהא תרי זימני 'שבעת ימים' כתיב גבי** מצות השמחה **כדפרישית** (לעיל ד"ה והיית), **וממילא אימעיט** ממצוה זו היום השמיני[קכט].

מה טעם לרבות לילי יום טוב הסמוכין

ואף על פי שאין קרבן קרב בלילה, נלמד מהפסוק **שהטעינו הכתוב לשחוט שלמים מערב יום טוב לצורך שמחת לילי יום טוב** הראשון, ויאכלם בלילות אלו.

הך (שמח) מלך

כל אכין ורקין - כל תיבות 'אך' ו'רק' שבתורה, **מיעוטין** - באות למעט.

ממי מעטם

משוינן מיעוטא ללילי יום טוב **ראשון**, לומר שפטור משמחה, **וריבויא ללילי** יום טוב **אחרון** להשמיענו שחייב בה, **ולא אמרינן איפכא**, שיתרבה ליל יום טוב ראשון ויתמעט ליל יום טוב אחרון, **לאו** - האם לא **משום דאמרינן שאין לו במה ישמח** - אין לו אפשרות לקיים את חיוב השמחה בליל יום טוב ראשון, והיינו משום **דשלמים הנשחטין מבערב** [-ערב יום טוב] **לאו שמחה היא** - אין יוצאים בהם ידי חובת שמחה, מאחר **דבעינן 'זביחה בשעת שמחה'.**

מגיגת י"ד כו'

קא **סלקא דעתך דרב יוסף, בששחטה בארבעה עשר** קאמר התנא ששנה את הברייתא.

הם ממיעטם

בן תימא אמרה לעיל (ע.), **ולבן תימא איפסילא** לה חגיגת י"ד ביום ט"ו בלינה, **דהא אמר** בן תימא **שאין היא נאכלת אלא ליום** י"ד **ולילה שאחריו.**

שמע יום טוב[קל] **נשמע**

ומבערב [-ערב יום טוב] **אין יכול לשחוט, דהא בשעת שמחה בעית** - הצריכו שתהיה הזביחה.

שמע מינה

ודאי מקרבן שלמי שמחה ליכא שמחה **אלא** שבעה ימים, **אלא הא דקתני 'השמחה שמונה'**, הכוונה **שמשמחו בשעירי הרגלים**, דהיינו **שעיר החטאת האמור** בתורה שקרב ביום טוב **ראשון**[קלא]. **שבכל יום מימי החג היה שעיר בא משל ציבור**[קלב], **וכל חטאות החיצונות נאכלות**[קלג], **וכל קרבן ציבור הקבוע לו זמן דוחה שבת**[קלד].

מי נאכלין

אם בא לאוכלו בשבת לא יאכלנו כי אם חי - שאינו מבושל כלל, **דאין צלייתו ובישולו דוחה שבת, ובשר הנאכל חי אין כאן שמחה.**

ועוד

נהי נמי - אף אם נאמר **דיש שמחה בבשר חי, הרי חטאות אין נאכלות אלא לכהנים**, והן אמנם **אוכלין**, אך עדיין קשה, **וישראל במה ישמחו.**

למימרי מגיגת ט"ו שנפסלין בלינה

ואף על פי שזמן אכילת בשרה כל יום המחרת[קלה].

ופמיך ליה לעצים ביכורי וגו'

ודרוש **ביה** 'בוקר ראשית', דהיינו **בקר ראשון.**

דנאמר מיפקיל ליה מעורפא[קלו]

דהיינו **משחשכה ועבר יום ששה עשר, ואימורין יכשרו עד בקר** של יום **שבעה עשר, דאי** מפרשים ש'בקר' זה **בקר שני** אם כן היינו **בקר** של יום **שבעה עשר.**

הכי קאמר ליה

לרב יוסף, **אף על גב דאותיב מלתא אחריתי**[קלז].

ומי מיכא מידי

כלומר, [איך][קלח] **אפשר להיות** [-שתהיה] **משמעות המקרא בקר שני, [והא] אנן חזינן תנא דמתניתא דלקמן, דאפילו לבשר** הקרבן **שהוא** קל **מאימורין לא בעי** - נזקק לסמיכותה של התיבה 'ראשית' כדי ללמוד את זמן פסילתו, ו'בקר' **דכתיב ביה משמע ליה לתנא** ללא שום לימוד מיוחד שהיינו **בקר ראשון**, ואילו **רב כהנא באימורין דחמירא** קדושתיהו מן הבשר, **לא משמע ליה** ש'בקר' **דכתיב** גבייהו היינו **בקר ראשון בלא** הסמיכות של **'ראשית'.**

מאי קאמר נערב

בחגיגת ארבעה עשר מירי, דנשחטת עם הפסח בערב של יום י"ד לפני השקיעה[קלט]. מבאר רש"י, **דהא ליכא למימר שבערב** של **יום טוב הראשון עצמו קאמר קרא** שישחטנה, ומדובר בחגיגת ט"ו, **דאם כן מאי 'בערב', הלא שחיטתן** של קרבנות חגיגת ט"ו כשרה **במשך היום כולו**[קמ].

שנאכלם לשני ימים[קמא]

דהאי 'בקר', בוקרו של יום **ששה עשר קאמר קרא.**

עא:

כשסוף סומך ליום טוב הראשון (לבקר)

מכלל - משמע **דנאכלת** חגיגת י"ד כל יום **הראשון** של **יום טוב, וקאמר** הפסוק **'לבקר'**, וכוונתו **דלא תלין** - שאסור להותיר מבשרה **עד בקר שני**, דהיינו ט"ז.

אוצר החכמה
אהח 19/06/2018

ציונים והערות

בחגיגת י"ד, אינו מובן מדוע הגמרא שואלת על חגיגת ט"ו בשעה שלא הוזכרה כלל. **קכח. כמבואר** לקמן (קט.). **קכט. לבאורה** מוכח בסוגיא כרש"י שיום השמיני לא התרבה לשמחה, שהרי אם לא כן יקשה, מדוע נכתב 'שבעה' ונצרכו לריבוי עבור השמיני ולא נכתב מלכתחילה 'שמונה'. צל"ח (ד"ה לימא). ועיין שם שהאריך לבאר שיטתו. אך התוספות (ד"ה לילי) כתבו, שכוונת הברייתא לרבות גם את יום שמיני עצרת. וכן כתב רש"י בסוכה (מח. ד"ה לרבות), וביאר, שמאחר שהתרבה הלילה שהוא טפל, כל שכן שהיום שהוא העיקר חייב בשמחה. ובישוב סתירת דברי רש"י כתב החתם סופר (שם בהגה"ה תוס' ענ), שבחיוב שמחה יש שני חלקים, שמחה באכילת קרבן, ושמחה בכסות נקיה. ונראה שאת חיוב אכילת הקרבן אין ללמוד מליל יום טוב ליומו, מאחר שבקדשים הלילה הולך אחר היום, אך לענין השמחה בכסות נקיה אין לחלק ביניהם, ואם בלילה חייב כל שכן שחייב ביום. ולפי זה תירץ, שדברי רש"י כאן הם לענין חיוב שלמי שמחה, וכו אין ללמוד מהלילה ליום, אך דבריו בסוכה נאמרו לענין כסות נקיה, ולפיכך כתב שיש ללומדו בקל וחומר מהלילה ליום. וראה בילקוט ביאורים תירוצים נוספים. והתוספות הקשו על רש"י כאן ממה שנינו בסוכה (מב:) ההלל והשמחה שמונה, שעל כרחך כוונתה לשמונה ימים ולא לשמונה לילות, שהרי בליל יום טוב ראשון אין חיוב שמחה. ועוד, שהרי המשנה כללה את השמחה עם ההלל, ואם כן משמע שכמו שההלל חיובו בימים כך גם השמחה. ועוד הקשו, שלהלן משמע שמשנה זו קשה רק לפי הסובר שצריך שתהיה הזביחה של שלמי השמחה בשעת שמחה, אך לשיטת רש"י לפי כולם קשה כיצד נוהגת השמחה שמונה לילות כשחל יום טוב אחרון ביום ראשון, הרי לא ניתן לאכול שלמי שמחה בלילו, שכן בשבת אין שוחטים, ואם ישחטו בערב שבת יפסל הבשר בלינה, ובליל שמיני לא שוחטים מאחר שאין שוחטים קרבן בלילה. וראה בילקוט ביאורים מה שכתב הצל"ח ליישב שיטת רש"י. **קל. בגמרא** נוספה כאן התיבה 'הראשון'. **קלא. כפי** שנאמר לגבי יום טוב ראשון של סוכות (נמדבר כט טז) 'ושעיר עזים אחד חטאת'. **קלב. כפי** שנאמר בהמשך אותו פרק (נמדבר כט) אף לגבי שאר ימי החג. **קלג. לזכרי** כהונה, כמבואר בזבחים (נג.). חטאות החיצונות הן אלו שמזים את דמן על המזבח החיצון הנמצא מחוץ להיכל [ישנן גם חטאות פנימיות שמזים את דמן על המזבח הפנימי הנמצא בהיכל, ואינן נאכלות, כמבואר שם (מז.)]. **קלד. כמבואר** לעיל (ע:). **קלה. כדין** שלמים הנאכלים לשני ימים ולילה אחד, כמבואר בזבחים (נה.). **קלו. בהגהות** הב"ח (תוס' ח) גרס כך את סדר הדברים ברש"י, **מאי בקר בקר שני. בקר של שבעה עשר, דבשר איפסיל ליה מאורתא**, דהיינו **משחשכה ועבר יום ששה עשר, ואימורין יכשרו עד בקר** של יום **שבעה עשר. קלז. הצל"ח** (ד"ה תמר ונח) תמה, שהרי רב יוסף הקשה שלא יתכן שהבשר יפסל לפני האימורים, ואיך יתכן שהתכוון לקושיא אחרת. והוסיף, שגם לדברי רש"י שזו היתה כוונתו, עדיין קשה מדוע הקשה קושיא אחרת ממה שהוקשה לו. וביאר, שרב יוסף לא הקשה בפירוש את קושיית רבא, משום שהיה ניתן לדחות ולומר, שאכן סתם 'בוקר' הוא בוקר ראשון, אך בחגיגת ט"ו שלמדנו (להלן ע"ב) שבשרה אינו נפסל בבוקר ראשון, יש סברא לומר ש'בוקר' האמור בה אינו בוקר ראשון, שכשם שבקדשי קדשים דין הבשר והאימורים שוה שנפסלים בבוקר, כך גם בחגיגת ט"ו שהיא קדשים קלים יש להשוות את זמנם, וכשם שהבשר אינו נפסל בבוקר ראשון כך גם האימורים לא יפסלו בבוקר ראשון. ולכך הקדים רב יוסף וטען, שאף אם נאמר ש'בוקר' האמור בחגיגת ט"ו הוא בוקר שני עדיין לא נוכל לדמות את חגיגת ט"ו לקדשי קדשים, שהרי בקדשי קדשים זמן הבשר והאימורים שוה שנפסלים בבוקר, ואילו בחגיגת ט"ו לעולם אין זמנם שוה, שכן הבשר נפסל בלילה שלאחר היום השני ואילו האימורים נפסלים רק בבוקר שלאחריו. ואם כן כבר אין סיבה להוציא את תיבת 'בוקר' מידי פשוטה, ושוב קשה מדוע הוצרכנו ללימוד של 'ראשית'. **קלח. נוסף** כאן ובסמוך ע"פ הגהות הב"ח (תוס' ג). **קלט. מלשון** רש"י משמע שסובר שחגיגת י"ד קרבה לאחר תמיד של בין הערבים, יחד עם הפסח. רבינו משה מאימראן (נרש"י). וראה מה שהתבאר בענין לעיל (ע.) בהערה. **קמ. למסקנת** הגמרא (להלן ע"ב) אין צורך בסברא זו, שכן לגבי חגיגת ט"ו כבר לומדים דין זה ממקום אחר, ורק להוה אמינא כתב כך רש"י. שלמי תודה (נרש"י). **קמא. שייך** לעמוד ב'.

פו מינו מלמ נקר למשון

לקמיה פריך, היכי תיסק אדעתין למימר תו שכוונת הפסוק לבוקר הראשון, **הא אמרת** שדורשים בו 'ביום **הראשון' חד** - שנאכל כל יום הראשון, דהיינו ט"ו, ו'לבקר' **תרי** - שנעשה נותר רק בבוקר יום השני, דהיינו ט"ז.

ומה למי מקיים מגיגה מנאכלת לשני ימים

דנפקא לן מקרא אחרינא דיש חגיגה נאכלת לשני ימים. ולקמן **מפרש היכא אשכחן** - מהיכן למדנו זאת, **ובאיזו חגיגה אני מקיימה** - שייך להעמיד את הפסוק **בשאר** חגיגות חוץ מזו.

כשמש מומר מס נדר

באכילת שלמים שני ימים, 'אם נדר או נדבה זבח קרבנו ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת' וגו' (ויקרא ז טז), **הרי שני ימים ולילה שבינתיים, והוה ליה למיכתב 'נדר ונדבה'**קמב, **'אם נדר' למה לי**, אלא **ריבה** הכתוב **אף שלמי חובה לאכילת שני ימים.**

לימד על מגיגת י"ד כו'

ולקמן **מפרש במאי מישתמע ליה** - כיצד משמע שהפסוק 'אם נדר' מלמד על חגיגת י"ד. **והשתא מפרש לה למתניתא, והדר** - ולאחר מכן **אסיק אתקפתיה** - מסיים לבאר את קושייתו של רב יוסף (לעיל ע"ח) **'דתנא לבשר לא בעי ראשית'.**

סכי קממר מו מינו

או אפשר שאין חגיגת י"ד נאכלת **אלא** ליום ולילה, **והאי דכתב 'ביום הראשון לבוקר' מילתא אחריתי היא** - דבר אחר הוא, ולא המשך האמור קודם לכן, **ובשתי חגיגות דיבר הכתוב, חגיגת ארבעה עשר וחמשה עשר, זו לבוקרה וזו לבוקרה,** כלומר, בוקר של כל אחת הוא כפי ענינה. **והכי משמע קרא, לא** ילין **מבשר חגיגת י"ד אשר תזבח בערב, וסתם לינה לבוקרה** - לבוקר שלאחר יום הזביחה **משמע**קמג, דהיינו בוקר ט"ו, **ומאותה שתזבח ביום הראשון**, דהיינו **חגיגת חמשה עשר**, לגביה אומר הפסוק **שלא** ילין בשרה **לבוקר של ששה עשר.**

הלל למר

וחזר ואמר **התנא** ששנה את הברייתא, **ומה אני** מקיים חגיגה הנאכלת לשני ימים חוץ מזו. כלומר, קשה אם כן, **באיזו חגיגה חוץ מזו אני מקיים את אשר אני מוצא** בפסוק שמלמדני שיש חגיגה **שנאכלת לשני ימים, הרי השווית את כולן** בדרשת הפסוק 'לא ילין' ואמרת ששתי החגיגות נאכלות ליום ולילה. ומבאר התנא, **והיכן אני מוצא** לימוד שחגיגה נאכלת לשני ימים, **כשהוא אומר 'ואם נדר** או נדבה זבח קרבנו, ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת והנותר ממנו יאכל', **הרי מצאתי** בדרשת פסוק זה **שיש חגיגה שנאכלת לשני ימים, ואיזו היא**, שהלא פירשנו שהפסוק 'לא ילין' מלמד ששתי החגיגות נאכלות רק ליום אחד, אלא **על כרחיך לימד** הפסוק דלעיל ['לא ילין' וגו'] **על חגיגת י"ד כו'** שנאכלת לשני ימים ולילה אחד, ולא כפי שחשבנו לומר שהפסוק מתחלק לשנים, ובשתי חגיגות מדבר הכתוב, ושתיהן נאכלות רק ליום ולילה.

מבאר רש"י, **והאיך** [-כיצד] **לימד** זאת, **דעל כרחיך אי נמי** - גם אם את **'אם נדר'** המלמדנו שחגיגה נאכלת לשני ימים, **בחגיגת ט"ו משות ליה** - העמדת אותו, מאחר **דקילא** [-שחגיגת ט"ו קלה מחגיגת י"ד] **דאינה באה עם הפסחקמד, שמעת בה** [-בחגיגת ט"ו] **מיהא דנאכלת לשני ימים**, וממילא סוף הפסוק דלעיל **'ביום הראשון לבקר' על כרחיך לאו אחגיגת ט"ו קאי**, שהרי למדנו מ'אם נדר' שנאכלת לשני ימים, **אלא** בהכרח שעולה סיום הפסוק **א'אשר תזבח בערב'** שבתחילת הפסוק, שמדבר על חגיגת י"ד, **ולימד** על חגיגת י"ד **שתאכלנה כל יום הראשון עד בקר שניקמה.**

והמיך כולים

ו'ביום הראשון', כדפרישית (לעיל ד"ה הלל).

ומעמם לכמיב כו'

השתא מפרש אתקפתיה - את קושייתו של רב יוסף (לעיל ע"ח) **'דאילו תנא לבשר לא בעי ראשית'.** שהרי לפי התנא של הברייתא, **אי לא כתיב 'ביום הראשון לבקר' דמשמע תרי** - הבוקר השני, **הוה אמינא ש'בקר' היינו הבקר הראשון, ואף על גב דבבשר קאי** דקיל - שקל יותר מאימורים, **ואם כן כל שכן** הוא **ש'בקר' דכתיב גבי 'חלב חגי'** (שמות כג יח) **דלא בעי 'ראשית'** בסמוך לו כדי ללמדנו שהוא הראשון, ועל כרחך **שהאי דסמכינהו קרא** - מה שהסמיך הפסוק (שם) את תיבת 'ראשית' לתיבת 'בקר', **מילתא אחריתי דרוש בה.**

ספסם שמשמו כשכם שלם לשמו

וכסבור, כשם שמותר לשחוט קרבן פסח **לשמו, כך מותר** לשחטו **שלא לשמו**קמו.

סס מינן למוין

אם הזבחים ששחט אינם ראויים **לפסח, כגון עגל, או איל בן שתי שנים, או נקבהקמז, חייב עליו חטאת אם נעלמה ממנו שבת** [-ששכח ששבת היום], **או כסבור שמותר לשחוט** קרבנות **אחרים לשם פסח בשבתקמח.** ואף ששחט לשם קרבן פסח,

ציונים והערות

קמב. בהגהות הב"ח (שם ס) הגיה 'נדר **או** נדבה', וכוונתו שרק התיבה 'אם' מיותרת, אך התיבה 'או' אינה מיותרת. **קמג. אולם** הרש"ש (נרש"י) כתב, שמלשון הגמרא משמע שה'בוקר' שבסוף הפסוק אמור גם לגבי חגיגת י"ד, ולגביה הכוונה לבוקר יום ט"ו. **קמד. ולפיכך** אין לומר שהוקשה לפסח ותיפסל כמוהו בבוקר הראשון שלאחר הקרבתה. מנחם משיב נפש (נרש"י). **קמה. מהפסוק** של 'אם נדר' יש ללמוד שהפסוק של 'לא ילין' מדבר בחגיגת י"ד, ומשם יש ללמוד שהיא נאכלת לשני ימים ולילה. דבר שמואל (ד"ה שם). **קמו. והיינו** שסבר שכמו שהותר לשחוט בשבת קרבן זה לשם פסח, כך מותר לשחטו אף כשעוקר ממנו שם פסח ושוחטו לשם שלמים, ואינו יוצא בו ידי חובתו. על פי מאירי (ד"ה **המצנה הקלישים**) ושרביט הזהב (ד"ה הפסח). ולא פירש רש"י שידע ששבת היום, וטעה בכך שחשב שקרבן שלמים הוא, כיון שמסקנת הגמרא להלן (שם) היא, שעקירה בטעות אין שמה עקירה, ולכך באופן שטעה וחשב שהוא קרבן אחר, העקירה לשם אותו קרבן אינה נחשבת עקירה, ופסח כשר הוא ולא חילל שבת כלל. ועל פי זה העמידה הגמרא את הרישא של משנתנו בעוקר בכוונה, והיינו שידע שהוא קרבן פסח ועקרו לשם קרבן אחר. ולכן הוכרח רש"י לומר ששגגתו היתה בכך שהיה סבור שמותר לשחוט קרבן פסח שלא לשמו, ולכן חייב חטאת. מהרש"א (נרש"י) ואור חדש (ד"ה הפסח) [ובגנזי יוסף (נרש"י) הקשה על דברי המהרש"א, שאף אם מדובר באופן שטעה וסבר שקרבן אחר הוא, בהכרח לומר ששגג בכך שהיה סבור שהקרבן ההוא מותר לשחטו בשבת, כיון שמדובר כאן באופן ששינהו לדבר האסור כפי שמבואר בהמשך דברי המשנה]. אך העיר המהרש"א, למה לא פירש רש"י ששגג בכך שנעלמה ממנו שבת, וכפי שפירש להלן (ד"ה שם) לגבי שאר כל הזבחים ששחטם לשם פסח, עיין שם. ובמעיל שמואל (שפירא, נרש"י) תירץ, שרש"י רצה להשמיענו, שאף שידע ששבת היום, ושחט לשם קרבן מוסף שהוא מצוה כיון שסבר שהדבר מותר, חייב, כיון שמדובר בעוקר, ולא בטועה שהוא קרבן פסח [כמבואר בגמרא להלן (שם). אמנם בהמשך המשנה משמע בפשטות שמדובר כאן כששחט לשם קרבן שאסור לשחטו בשבת, שהרי רבי יהושע השיב לרבי אליעזר 'אם אמרת בפסח ששינהו בדבר האסור' וכו'. אך בגמרא (להלן שם) מבואר, שתשובת רבי יהושע לרבי אליעזר כך היא, לשיטתי, הרי מדובר ברישא בעוקר ולעולם חייב אף אם שינה לשם אימורי ציבור שהוא דבר המותר, אך אף לשיטתך שאין להבדיל בין עוקר לטועה, הרי מדובר ברישא ששינה לדבר האסור, ולכן יש לחלק בין הפסח ששחטו שלא לשמו ובין שאר כל הזבחים ששחטם לשם פסח. וכוונת המעיל שמואל היא, לפי האמת שברישא מדובר בעוקר, הרי חייב אף אם שינה לשם קרבנות ציבור המותרים בשבת]. ובאור חדש (ד"ה הפסח) תירץ, שהגמרא להלן (שם) מבארת שהרישא של משנתנו ['הפסח ששחטו שלא לשמו' וכו'] אין בה חידוש, אלא נשנתה אגב האופן השני ['ושאר כל הזבחים' וכו'] שבו נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע. וכיון שמחלקותם היא בטועה בדבר מצוה, לכן משמיענו התנא ברישא, שבפסח ששחטו שלא לשמו, לדברי הכל חייב, כיון שטעה בדבר האסור בשבת. ובאופן ששחטו מפני ששכח ששבת היום, אין שום סברא לפטרו, מאחר שלא טעה כלל מחמת עשיית מצוה [ולכן מפרש רש"י שטעה וחשב שמותר להקריב קרבן פסח אף שלא לשמו, שבכך יש מקום לומר שטעותו בדבר מצוה, שהרי חשב כשם שמותר לשחטו לשמו מחמת מצותו, כך מותר לשחטו שלא לשמו]. אך להלן בזבחים אחרים ששחטם לשם פסח, פירש רש"י (ד"ה שם) שמדובר באופן שנעלמה ממנו שבת, כדי להשמיענו שאף שעשה מצוה כל שהיא, שהרי הזבחים כשרים, מודה רבי יהושע שחייב באופן שאינם ראויים לפסח, ודברי רש"י שם [שפירש בשני אופנים, האחד שנעלמה ממנו שבת, והשני שהיה סבור שמותר לשחוט אחרים לשם פסח בשבת] הם בדרך 'לא זו אף זו', דהיינו, שאין צריך לומר באופן שנעלמה ממנו שבת, אף שעשה מצוה, מכל מקום לא טעה בדבר מצוה, שהרי טעותו היתה בכך שנעלמה ממנו שבת, אלא אפילו ידע ששבת היום אלא שטעה וסבר שמותר בשבת להקריב קרבן זה לפסח, אינו חשוב טועה בדבר מצוה, כיון שהכל יודעים שאין זה כשר לפסח [בגמרא (להלן שם) מבואר שהסיפא עוסקת בטועה, דהיינו שסבר על קרבן אחר שפסח הוא. אך רש"י לא ביאר כן במשנה. ראה להלן מה שנתבאר בזה]. אבל ברישא בפסח ששחטו שלא לשמו, אם היה בהעלם שבת אין כאן שום צד חידוש, דהיינו שאין שום צד לפוטרו, שהרי לא עשה כלל מצוה, וגם טעותו אינו בדבר מצוה. וראה עוד מה שפירש בנחלת יעקב (להלן שם. הגה"ט שם ו). אבל הצל"ח (ד"ה ועוד) פירש, שאין כוונת רש"י לומר שהיה סבור שמותר לשחוט **בשבת** שלא לשמו. שהרי כאן לא כתב רש"י 'כסבור כשם שמותר לשמו כך מותר **בשבת** שלא לשמו' כפי שכתב להלן (ד"ה שם) לגבי שאר כל הזבחים 'כסבור שמותר לשחוט אחרים לשם פסח **בשבת**', אלא כתב סתם 'כסבור כשם שמותר לשמו כך מותר שלא לשמו'. ולעולם אפשר שלענין שבת היה שוגג ושכח ששבת היום, וכוונת רש"י לומר שהיה סבור שמותר לשנות הפסח לכתחילה לשם קרבן אחר, שאם היה יודע שדבר זה אסור ועובר על 'לא יחשב' (ויקרא ז יח) [ראה זבחים (כט:) ורמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ג ה"ח, ופי"ח ה"ג)] ואף על פי כן היה עושהו, אם כן אינו טועה בדבר מצוה כלל, שהרי יודע שעושה איסור, ופשוט הוא שחייב משום חילול שבת בשוגג אם אינו יודע ששבת היום. לכן כתב רש"י **שבנוסף** לכך שנעלמה ממנו שבת, סבר שמותר לשחוט קרבנות שלא לשמן, ואף על פי כן חייב. וראה עוד מה שתירץ הגנון והציל (שם כה), הובאו דבריו להלן בהערה (נרש"י ד"ה שם). **קמז. הפסח** בא מן הכבשים או מן העזים, זכר בן שנתו. כפי שנאמר (שמות יב ה) 'שה תמים זכר בן שנה יהיה לכם, מן הכבשים או מן העזים תקחו'. אבל עגל, שהוא מן הבקר, או כבשה, או איל בן שנתיים [דהיינו שנכנס הכבש לשנה השניה. ראה רמב"ם (קרבנות פ"ו ה"ד)] אינם כשרים לקרבן פסח. **קמח. ראה** לעיל בהערה (נרש"י ד"ה הפסח) בשם האור חדש (ד"ה הפסח) שדברי רש"י כאן הם בדרך 'לא זו אף זו'. הקשו האחרונים [מהרש"א (נרש"י ד"ה הפסח), רבי עקיבא איגר (תידושים, ד"ה הפסח) ועוד], הרי הגמרא להלן (שם) מעמידה אופן זה בטועה, דהיינו שסבר על הקרבן ששחט שקרבן פסח הוא, ואם כן, אפשר לומר שידע ששבת היום, ואף ידע שאסור לשחוט אחרים לשם פסח בשבת, אלא שהוא סבר שקרבן זה פסח הוא שמותר לשחטו בשבת, וכפי שפירש רש"י בהמשך (ד"ה ואם) לגבי קרבנות הראויים לקרבן פסח, 'ולא נזכר שהקדישו לשם דבר אחר'. ובמעיל שמואל (נרש"י ד"ה שם) כתב, שמה שהגמרא להלן מעמידה משנתנו בטועה, זהו רק על אופן של קרבנות הראויים לקרבן פסח ['ואם ראויין הן'], אבל בקרבנות שאינם ראויים לפסח, מדובר בעוקר ולא בטועה, וכפי שמשמע מדברי

אינו פטור, כיון דהאי - אדם זה, לאו טועה בדבר מצוה הוא, דהכל יודעין שאין זה כשר לפסח[קמט].

רבי אליעזר מתיר מטמא

אף על פי שטעה בדבר מצוה[קנ].

ורבי יהושע פוטר

דקסבר, טעה בדבר מצוה ועשה מצוה כל דהו[קנא], פטור מחיוב חטאת שבה. ואדם זה, עשה מצוה, שהרי הקריב קרבן, ואף שהקריבו שלא לשמו, הרי כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשירין (זבחים ג.), ואף הזבחים הנשחטין לשם הפסח, רבי יהושע מכשיר להו בפרק תמיד נשחט[קנב] (לעיל סב:).

מה מת פסח שמומר

מה קרבן פסח שמותר ומצוה לשוחטו בשבת לשמו, אם שינה את שמו מודית לי - אתה מודה לי דחייב חטאת, כדקתני לעיל - כפי ששנה התנא בתחילת המשנה, 'הפסח ששחטו שלא לשמו בשבת חייב עליו חטאת'.

שמינ נדנר המפור

אם אמרת בפסח ששחטו שלא לשמו שהוא חייב, שכן שינה לדבר האסור, כלומר, ששחטו לשם קרבנות אחרים שאסורין לשוחטן בשבת.

שמינן נדנר המומר

תאמר בשאר זבחים ששינן לדבר המותר, שהרי שחטן לשם פסח שמותר לשוחטו בשבת.

אימורי ציבור

קרבנות האמורין בציבור בשבת[קנג], כגון תמידין ומוספין, יוכיחו, שמותרין לשוחטן בשבת לשמן, ואף על פי כן השוחט שאר זבחים[קנד] לשמן בשבת, חייב, ואם כן אף השוחט שאר כל הזבחים לשם פסח, יש לו להתחייב.

אית להן קננה

שאינו רואה אחרים הרבה עסוקין בשחיטתן, וכיון שנשחט התמיד, יודע הוא שאין צריך לשחוט עודקנה, הלכך אין זה טועה, אלא שוגג, דלא היה לו לטעות בדבר.

מתמר נפקא שמין לו קננה

שהכל צריכין לכך, והרי הוא רואה (את) אחרים הרבה עוסקין בכך, ותרוד אף הוא להתעסק במצוה זו. ואפילו שחט הוא פסחו כבר, ומצא זבח זה עומד בעזרה וכסבור שהוא פסח, ושחטו לשם מי שהוא בעליו, וטעה על כך[קנו]. הלכך טועה בדבר מצוה הוא.

רבי מאיר אומר

אף השוחט זבחים אחרים כל שבתות שנה לשם אימורי ציבור, פטור.

שמעו נשנם שלא לשוכליו

דפסח פסול הוא, ועשה זאת בשוגג, כגון שנעלמה ממנו שבת, או כסבור הוא שהקרבן כשר בכך.

מתמר נפקא שמין לו קננה

שהכל צריכין לכך, והרי הוא רואה (את) אחרים הרבה עוסקין בכך, וטרוד אף הוא להתעסק במצוה זו. ואפילו שחט הוא פסחו כבר, ומצא זבח זה עומד בעזרה וכסבור שהוא פסח, ושחטו לשם מי שהוא בעליו, וטעה על כך[קנו]. הלכך טועה בדבר מצוה הוא.

רבי מאיר אומר

אף השוחט זבחים אחרים כל שבתות שנה לשם אימורי ציבור, פטור.

שמעו נשנם שלא לשוכליו

דפסח פסול הוא, ועשה זאת בשוגג, כגון שנעלמה ממנו שבת, או כסבור הוא שהקרבן כשר בכך.

שלא לשוכליו

לחולה ולזקן, שאינם יכולים לאכלו.

מיי

חטאת, דלא ניתנה לידחות שבת אצל שחיטה זו, שהרי קרבן פסול הוא.

לשוכליו ושלא לשוכליו וכו' פטור

דהא פסח כשר הוא, כדתנן בתמיד נשחט (לעיל סא.), דמקצת אוכלין לא פסלי - שאם חלק מהאנשים ששחט את הקרבן לשמם ראויים לאכלו, אין הקרבן פסול אף אם שחטו גם לשם אנשים שאינם ראויים לאכלו.

שמעו ונמלא נעל מוס מיי

דשוגג הוא, ולא אנוס, דהוה ליה לבקוריה - שהיה לו לבקרו ממומים קודם שחיטה[קנז].

או שמעו או שנממלו

דעכשיו לא ניתנה לידחות שבת אצלו[קנח].

פמור

שאנוס הוא, דלא היה יודע שכן הוא, ולא היה לו לבדוק על כך[קנט].

עב.

מי ימת נטועה

אם נאמר שמשנתנו עוסקת בטועה, דהיינו

ציונים והערות

רש"י, שבזה אין אנשים טועים. אמנם מדברי רש"י להלן (עג. ד"ה סיפא) משמע שכל הסיפא עוסקת בטועה, בין ראויין בין אינם ראויין. ובליקוטי הלכות (זבח מזבח ד"ה סמ) כתב כעין זה, שאף שבמקריב קרבנות הראויים בהכרח מדובר בטועה, שאם לא כן אין רבי יהושע פוטר, מכל מקום מה שהמשנה מחייבת באינם ראויים, כולל את שניהם, דהיינו שסבור שזהו הפסח, או שסבור שמותר לשחוט אחרים לשם פסח. ורש"י נקט אופן ששגג בכך שמותר לשחוט אחרים לשם פסח, כדי לדמות מקרה זה לרישא, דהיינו הפסח ששחטו שלא לשמו, ששם פירש שהיה סבור כשם שמותר לשמו כך מותר שלא לשמו. ובגנון והציל (מום כה) כתב, שאף רש"י מודה שמדובר באופן שטועין שסבר שהוא פסח, אלא שבבהמות שאינם ראויים אין אנו מאמינים לו שטעה בכך, אלא אנו אומרים שהוא ידע שאינו פסח, ואם כן איך נחייבו חטאת, הרי לפי מה שאין אנו מקבלים טענתו שטעה, הרי הוא מזיד, ומזיד לא שייך לחייבו חטאת. לכן ביאר רש"י שמשנתנו עוסקת באופן שהוא טוען שטעה וסבר שקרבן פסח הוא, וגם נעלם ממנו שבת, או ששגג בכך שמותר לשחוט שאר זבחים לשם פסח בשבת. ולדברינו שאין מאמינים לו שטעה, אינו טועה בדבר מצוה, ומכל מקום חייב חטאת משום שנעלמה ממנו שבת, או משום שגגתו שמותר לשחוט שאר זבחים לשם פסח בשבת. ועל פי דבריו תירץ גם קושיית המהרש"א שהובאה לעיל (נרש"י ד"ה הפסח), למה לא פירש רש"י בתחילת המשנה ['הפסח ששחטו שלא לשמו'] שמדובר באופן שנעלמה ממנו שבת. כיון ששם אין הכרח לפרש כן, אבל כאן שמפשטות לשון המשנה משמע שחייב חטאת על כך ששחט קרבנות שאינם ראויים לשם פסח, הוכרח רש"י לומר שמדובר באופן שטועין גם שנעלמה ממנו שבת, שאם לא כן לא נוכל לחייבו חטאת כיון שאין אנו מאמינים לו שסבר שקרבן פסח הוא. **קמט. הדברים** צריכים עיון, שהרי רש"י ביאר אופן זה בעוקר, דהיינו שידע שקרבן זה שלמים הוא, ובכוונה עקר ממנו את שמו ושחטו לשם פסח, ושגגתו היתה באחד משני אופנים: א. ששכח משבת וסבר שיום חול הוא ומותר לשחוט בו שלמים. ב. שסבר שמותר לשחוט שאר זבחים לשם פסח בי"ד ניסן החל בשבת. ובשני האופנים אין שייך לומר שאינו נחשב ל'טועה בדבר מצוה' משום שהכל יודעים שאין זה כשר לפסח, שהרי לא טעה בכך שקרבן פסח הוא, אלא ידע ששלמים הם. ועל פי דברי הגנון והציל (מום כה) שהובאו בהערה הקודמת שאף רש"י סובר שמדובר כאן באופן שטועין שטעה בכך שסבר שהוא פסח, הערה זו מיושבת, עיין שם.

קנ. לכאורה היה אפשר לפרש, שרבי אליעזר מחייב חטאת משום שלא עשה מצוה כלל [ובאופן זה גם רבי יהושע סובר שחייב, ורק משום שסובר שבאמת באופן זה קיים מצוה הוא פוטרו, כדלהלן], שהרי לדעתו השוחט אחרים לשם פסח הקרבן פסול (לעיל סב:), אך לפי סוגיית הגמרא (להלן עג.) שמעמידה אופן זה בטועה, דהיינו שהוא סבר שקרבן זה פסח הוא [אבל אם 'עקר', דהיינו שידע שקרבן זה לא הוקדש לפסח ונתכוין לעקרו לשם פסח, אף רבי יהושע מחייב, שאינו חשוב 'טועה בדבר מצוה'], ועקירה בטעות אין שמה עקירה, ואם כן קרבן זה כשר לשלמים, ולכן באמת עשה מצוה כל שהוא, אלא שרבי אליעזר סובר שהטועה בדבר מצוה אף אם עשה מצוה חייב, וכפי שיתבאר בגמרא (להלן עג.) לגבי שכח ומל את של ערב שבת בשבת שחייב אף שעשה מצוה. מהרש"א (נרש"י). **קנא. דהיינו** מי שטעותו היתה על ידי שרצה לקיים מצות קרבן פסח כהלכתו, ו'עשה מצוה כל שהוא', דהיינו שהקריב שלמים, שהרי הקרבן כשר בדיעבד, אך עשה זאת בשבת שאסור להקריבו [שאין מקריבים בשבת אלא קרבנות שזמנם קבוע, כגון תמידים ומוספים, וקרבן פסח, אך לא נדרים ונדבות, כפי שנתבאר לעיל (סו. ונרש"י ד"ה וכי, סו: רש"י ד"ה תוכנות)], פטור. **קנב. כלומר**, אף שהפסח ששחטו שלא לשמו פסול (לעיל נט:), אך שאר כל הזבחים ששחטם לשם פסח, כשרים לדעת רבי יהושע. יש להקשות, הרי הגמרא מעמידה אופן זה בטועה, ואם כן אף לרבי אליעזר כשר קרבן זה לשלמים, שהרי 'עקירה בטעות אין שמה עקירה', ואם כן למה כתב רש"י שהקרבן כשר רק לשיטת רבי יהושע. ויש לומר, שרש"י כתב זאת כדי שלא יקשה למאן דאמר עקירה בטעות שמה עקירה, שלשיטתו יש כאן עקירה לשם קרבן פסח, ולרבי אליעזר פסול ולא עשה מצוה כלל [אמנם אין זה סיבתו של רבי אליעזר לחייבו, כפי שנתבאר לעיל בשם המהרש"א שאף באופן שעשה מצוה מחייב רבי אליעזר], אך לרבי יהושע הקרבן כשר אף למאן דאמר עקירה בטעות שמה עקירה, כיון שסובר שקרבנות אחרים שנשחטו לשם קרבן פסח כשרים, והרי הוא טועה בדבר מצוה ועשה מצוה. מעיל שמואל (נרש"י). **קנג. משמע** שרש"י מפרש 'אימורי' מלשון אמירה, והיינו קרבנות שנאמרו לציבור לשחטם. **קנד. הרמב"ם** (פירוש המשניות) ביאר, שהוכחת רבי אליעזר היא משוחט את הפסח בי"ד ניסן שחל בשבת לשם קרבן תמיד או קרבן מוסף. וראה מה שהורחב בדבריו בילקוט ביאורים. **קנה. כפי** שיתבאר במסקנת הגמרא (להלן עג.), המשנה עוסקת דווקא באופן שכבר נשחט התמיד, אבל אם עדיין לא נשחט התמיד, וטעה ושחט זבח אחר לשמו, פטור לדעת רבי יהושע. **קנו. יש** לתמוה, הרי מה שיכול לשחוט קרבן פסח עבור חבירו היא מדין שלוחו של אדם כמותו [כמבואר בקידושין (מו: מג.)], והרי לא מינהו, והיאך יכול לשחוט עבור בעליו שלא מדעתו. ותירץ בזרע אברהם (סי' ו סק"ח) על פי דברי האור זרוע (ח"ב סי' רכמ), שאפשר לשחוט קרבן פסח של חבירו שלא מדעתו, כיון שזכות היא לו וזכין לאדם שלא בפניו [ועיין שם באור זרוע מה שביאר בסוגיית הגמרא בקידושין שם]. עוד תירץ בזרע אברהם, שיתכן ליישב על פי דברי הר"ן (נדרים לו. ד"ה גופא), שאם נאבד הקרבן, דעת בעליו שכל כהן שירצה יקריבו. וכיון שמדובר כאן בקרבן שנאבד כמו שכתב רש"י להלן (עג. ד"ה נפקא), נמצא שגם כאן דעת בעליו שמי שירצה ישחטנו, ואם כן השוחט הוא שלוחו של בעל הקרבן. ועיין עוד מה שכתב בזה בקובץ הערות (סי' טו סק"ז). **קנז. מדברי** המשנה ומרש"י משמע, שאם לא נמצא בעל מום, הקרבן כשר אף על פי שלא ביקרוהו. שאם לא כן, אף באופן שלא נמצא בעל מום חייב חטאת כיון שהקרבן פסול ללא ביקור, והיה לו לתנא להשמיענו שאם שחטו בלא ביקור חייב. ואפשר לומר שמשנתנו עוסקת באופן שביקר, אך לא ביקר היטב, ורש"י נתכוין לומר שהיה לו לבקרו היטב [אבל אם לא ביקר כלל הקרבן פסול], אך הדעת נוטה שאם לא ביקר היטב אינו חשוב ביקור כלל, ואם כן מוכח שאין הביקור מעכב, ובדיעבד אם לא ביקר ונמצא שאינו בעל מום הקרבן כשר. אור זרוע (ח"ב סי' רכמ). אמנם התוספות (סוכה מג. ד"ה שאינו) נקטו שביקור מעכב בדיעבד. והמלבי"ם (התורה והמצוה ויקרא פ כג) והתורת חסד (שו"ת שו"ת סי' כג אות ג) הוכיחו מברייתא השנויה בתורת כהנים (ויקרא פ"פ יג), שדבר זה אם ביקור מעכב שנוי במחלוקת תנאים, וחכמים סוברים שאין ביקור מעכב, ומשנתנו שנויה כדעת חכמים. ועיין עוד בזרע אברהם (סי' ו אות כ) מה שכתב בזה. **קנח. גדר** הפסול באופנים אלו יבואר להלן (עג: ונרש"י שם ד"ה יכרף, ונמוק' שם ד"ה שמטו). ועיין מקדש דוד (קונטרס קדשים סי' ד סק"ג), הובאו דבריו בילקוט ביאורים (להלן שם). **קנט. רש"י** פירש שטעם הפטור במשכו הבעלים את ידם או במתו או בנטמאו, הוא משום אונס. ולכאורה לפי דבריו, לדברי הכל פטור, ואף שלא עשה מצוה, כיון שהוא אנוס. אך הקשה הלחם משנה (שגגות פ"נ ה"י), שמדברי הגמרא להלן (עג:) שמקשה שאי אפשר לומר שאופן זה של 'שחטו ונמצא שמשכו הבעלים את ידם' וכו' נשנה כדעת רבי אליעזר, שאם כן היה צריך לחייבו, כיון שרבי אליעזר מחייב את הטועה בדבר מצוה, מוכח שטעם

כסבור היה על קרבן הפסח שהוא זבח אחר, ולכן שחטו שלא לשמו.

שמעת מינה

יש לך ללמוד מדקתני - מכך שהתנא שונה על השוחט את הפסח שלא לשמו שהוא חייב חטאת משום חילול שבת, אלמא - מוכח שהקרבן פסול הוא[קס], שאם כשר הוא לקרבן פסח, הרי הוא דוחה שבת, ואין עליו חיוב חטאת.

אוצר החכמה 19/06/2018

עקירה בטעות

'עקירה בטעות' היינו שלא נתכוון לעקור שם פסח ממנו [אלא סבור היה שהוא קרבן אחר ולכן שחטו לשם הקרבן ההוא], הויא - חשובה עקירה, בעוקר מדעת - כמי שיודע שקרבן פסח הוא, ועוקר ממנו בכוונה שם פסח, ושוחטו לשם קרבן אחר.

מה לי שמין לשמין

והלא 'עוקר' לאו טועה בדבר מצוה הוא, ואמאי פטר ליה רבי יהושע בראויין לקרבן פסח, והלא לא טעה בו, שהרי יודע שאינו פסח, ועוקרו בכוונה לשם זבח אחר[קסא].

רישא

רישא היינו 'הפסח ששחטו שלא לשמו'.

סיפא

סיפא היינו 'ושאר כל הזבחים ששחטן לשם פסח' וכו'.

אוכלוסא

חבורה גדולה מאד[קסב].

הא נמ דמי

הרי אינה דומה רישא לסיפא, דרישא בעוקר מדעת את הפסח לשם קרבן אחר ולאו טועה הוא, ולכן יש לחייבו, אבל בסיפא מדובר בטועה.

לרבי אליעזר

לרבי אליעזר דאין האי קל וחומר - שדן קל וחומר זה, לא שאני ליה - אין הבדל לדעתו בין עוקר לטועה.

ומקשין רבי יהושע דמי ליה

רבי יהושע שמחלק בין עוקר לטועה, לימא ליה - יאמר לו לרבי אליעזר, דלא דמי טועה לעוקר, אמאי אהדר ליה טעמא - ולמה השיב לו שברישא חייב משום ששינה בדבר האסור כו'[קסג].

נפקא שמין לו קנסא

אין חשבון [-מספר] לפסחים שצריכים להקריב, ואף אם כבר הקריב פסחו, זה שמצא טלה זה עומד בעזרה, כסבור שהוא אבוד מבעליו, ושחטו לשם מי שהוא[קסד].

מיעוטא דיש להן קנסא

מי שיש לו שני תינוקות, אחד למול בשבת ואחד למול באחד בשבת[קסה], יודע הוא שאין לו למול בשבת אלא אחד[קסו].

ושכח ומל שם של שמר כשנה נשנה מיד

דבאופן זה טעה בדבר מצוה [שטרוד למול את התינוק שזמנו היום, ומתוך כך טעה ומל את זה שזמנו מחר], ולא עשה מצוה הוא, דעדיין לא הגיע זמנו של תינוק זה, ומילה שלא בזמנה אינה חשובה מצוה[קסז], ומודה רבי יהושע דחייב באופן זה, ורק באופן שטעה בדבר מצוה, וגם קיים מצוה במעשה זה שעשה פטר רבי יהושע.

שם של ערב שבת בשבת

מל את של ערב שבת בשבת משום שקסבור שהוא של שבת. מוסיף רש"י, וזה של ערב שבת, היה אתמול חולה, או שנאנס ולא יכל למולו[קסח], וחילל שבת בכך, שהרי מילה שלא בזמנה אינה דוחה את השבת, דהואיל ועבר זמנה, ימתין עד למחר[קסט].

ציונים והערות

הפטור במשנתנו הוא משום טועה בדבר מצוה, וכפי שהוכיחו התוספות (להלן עג. ד"ה שמטו) מדברי הגמרא שם אף לגבי 'שחטו ונמצא טריפה', שאי אפשר לומר שטעם פטורו הוא משום אונס, שאם כן למה אי אפשר להעמידו כרבי אליעזר, הרי אפשר שאף רבי אליעזר מודה באופנים אלו שהוא פטור משום אונס [וכתבו התוספות, שאופנים אלו במשנה הם המשך דברי רבי מאיר הפוטר את הטועה בדבר מצוה אף כשלא עשה מצוה]. ונשאר בקושיא על רש"י, ועיין בדבריו מה שביאר בדעת הרמב"ם, הובאו דבריו בילקוט ביאורים. ובמרומי שדה (ד"ה שמטו) הקשה על דעת התוספות, היאך יעלה על הדעת שרק לדעת רבי מאיר פטור בשחטו ונמצא טריפה בסתר, ולדעת רבי שמעון בן אלעזר [ראה שבת (קלו.) ולהלן (עג.) בהערה] או לדעת רבי מאיר בדעת רבי אליעזר יתחייב חטאת, והלא אנוס גמור הוא. ובהכרח לפרש כדעת רש"י שטעם הפטור בנמצא טריפה הוא משום אונס [אמנם רש"י לא כתב כלום על דברי המשנה 'שחטו ונמצא טריפה', אך אפשר לדייק כן מדבריו (ד"ה שמטו ומלמ)]. ומה שהקשו התוספות מסוגיית הגמרא להלן (עג:) יש לתרץ כך. הגמרא שם מביאה ברייתא המבארת על שחטו ונודע וכו' שבחול ישרף מיד [כלומר, אם חל ערב פסח ביום חול, ואירע בו ששחט קרבן פסח ונודע שמשכו הבעלים את ידם או שמתו או שנטמאו, הואיל ויום חול הוא, ישרף מיד, ואין צריך להמתין שתתעבר צורתו. עיין שם], ובאחת האוקימתות שם מעמידה הגמרא ברייתא זו כרבי אליעזר הפוסל שאר זבחים ששחטם לשם פסח (לעיל סב:). ולפי זה עוסקת הגמרא באופן שפירש ששוחטו לשם פסח, וכן פירש רש"י שם (ד"ה שלמ), מפני שאם שחטו סתם, כשר הוא ואין לשורפו מיד, שהרי סברת הגמרא שם היא, שפסח שבעליו משכו ידיהם ממנו או שנטמאו, סתמו עומד לקרבן שלמים, ואינו צריך עקירה [ובזה מתורצת קושיית המהרש"א (נרס"י סה), עיין שם]. ומאחר ששחטו בפירוש לשם פסח, ואת זה לא עשה ברשות, שהרי יכול היה לשחטו סתם, ואם היו הבעלים קיימים הרי הוא פסח כשר, ואם משכו הבעלים את ידם או שמתו או שנטמאו הרי הוא קרבן שלמים, ואף שעל הצד שמשכו וכו' ושלמים הוא אינו רשאי לשוחטו בשבת, מכל מקום הרשוהו חכמים שלא לחקור, ולסמוך על הרוב, מפני דוחק הזמן, אך למה לו לפרש ששוחטו לשם פסח, שבאופן זה אם משכו הבעלים את ידם או שמתו או שנטמאו נפסל הזבח, ולזה לא נתנו חכמים רשות בלי חקירה כיון שאין בזה הכרח. והרי זה דומה לאשה שנתנו לה חכמים רשות להינשא [כפי ששנינו ביבמות (פז:)], והלכה וזינתה, שחייבת [כפי שמבואר בגמרא (שם נג.) לדעת רבי אלעזר], ואף שהותרה להינשא ולסמוך שמת בעלה, מכל מקום לא התירו לה לזנות ולסמוך על הרוב, והיה לה לחקור בשביל כך. וכן כאן אם נתנו חכמים רשות משום טורח וריבוי פסחים שלא יוצרך לחקור, לא התירו לו לשחוט בפירוש לשם פסח שבאופן זה אם מתו בעליו או שנטמאו נפסל, ולכן הרי הוא טועה בדבר מצוה בלבד [ולא אנוס] וחייב חטאת לרבי אליעזר, או לרבי שמעון בן אלעזר בדעת רבי יהושע [עיין עוד בדבריו]. אך כל זה אינו אלא בנודע שמשכו הבעלים את ידם או שמתו או שנטמאו, ושם אינו אנוס כפי שנתבאר, אבל בנמצא טריפה ודאי שפטור משום אונס. ובזה ביאר המרומי שדה, שלעיל ב'נמצא טריפה' פשוט שאונס הוא, ולכך לא ביארה המשנה את טעם פטורו, אך באופנים אלו אינו אנוס כל כך, שהרי היה אפשר לו לחקור אם בעליו חיים ולא משכו ידיהם ואם טהורים הם, לכך סיים התנא 'מפני ששחט ברשות', כלומר, לא חייבוהו חכמים לחקור דבר זה, והתירו לו לסמוך על החזקה. והחמדת שלמה (סו"פ יו"ד סי' ח) תירץ, שהנה במשנה בתרומות (פ"ח מ"ח) נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע באשת כהן שאכלה תרומה ונודע שמת בעלה בשעה שאכלה, שלרבי יהושע פטורה מחומש, ולרבי אליעזר חייבת. ובירושלמי (תרומות פ"ח ה"ח) מבואר שטעמו של רבי יהושע הוא שהיא אנוסה, כיון שאם היתה שואלת את בית דין האם מותר לה לאכול היו מתירים לה. ולפי זה מוכח ממה שרבי אליעזר מחייב, שסובר שגם אם עשה דבר שבית דין היו מתירים לו לעשותו, והתברר שהוא עבירה, לא נחשב שהוא אנוס. ולפי זה מיושבת שיטת רש"י, משום שמה שביאר רש"י שאם שחט ונודע שמשכו הבעלים את ידם הוא אנוס הוא משום שאם היה שואל את בית דין היו מתירים לו לשחוט, והרי לפי הנתבאר רבי אליעזר חולק על סברא זו וסובר שגם באופן זה לא נחשב אנוס. ולכן הגמרא אומרת שרבי אליעזר חולק על דין זה, משום שמדין טעה בדבר מצוה אי אפשר לפוטרו לשיטתו שטעה בדבר מצוה חייב, ומדין אונס אי אפשר לפוטרו לשיטתו שלא נחשב אונס גם כשעשה דבר שבית דין היו מתירים לו לעשות. ועיין עוד מה שהרחיב בזה, הובאו דבריו בילקוט ביאורים. ובזבח תודה (ד"ה שמטו) תירץ, שהגמרא להלן שמקשה שלרבי אליעזר יש לחייבו כיון שהוא מחייב את הטועה בדבר מצוה, היינו כיון שבתוספתא (פ"ה ה"ו) שנינו [בדעת תנא קמא] ששחטו ונודע שמשכו הבעלים את ידם או שמתו או שנטמאו חייב, להיפך ממשנתנו הפוטרת, ולא מצינו מי שמחמיר בענין טועה בדבר מצוה כמו רבי אליעזר, ומבינה הגמרא שרבי אליעזר מחייב אף באונס, והוא זה שסובר בתוספתא שחייב. אך לעולם משנתנו שפוטרת טעמה הוא משום אונס. ועיין עוד מה שתירץ בתוספות הרשב"א משאנץ (להלן עג. ד"ה שמטו) על קושיית התוספות.

קס. ואם כן יש לפשוט מכאן שעקירה בטעות שמה עקירה, וכפי שרש"י ממשיך בדיבור הבא [הטעם שהקרבן פסול, הוא משום שהפסח ששחטו שלא לשמו פסול, אך אילו עקירה בטעות אין שמה עקירה, אינו חשוב כשוחט את הפסח שלא לשמו, ורק אם עקירה בטעות שמה עקירה, הרי הוא שוחט את הפסח שלא לשמו]. **קסא. ואף** שגם אם נעמיד המשנה בעוקר, בודאי מדובר באופן שטעה וסבר שמותר לשחוט קרבנות אחרים לשם פסח בי"ד ניסן שחל בשבת, שהרי אם לא כן אינו חשוב שוגג אלא מזיד, ואינו חייב חטאת, מכל מקום אינו נחשב טועה בדבר מצוה אלא כשטעה וחשב שהקרבן ששוחט פסח הוא, ולפי מחשבה זו יש לו לשוחטו בשבת, ולא כשטעה בדין. ובדומה לדין 'תינוקות' המובא להלן בסוגיא, שמדובר שטעה וחשב על התינוק של ערב שבת שהוא של שבת, ולכך מלו בשבת [ולא כשחשב שמותר למול של ערב שבת בשבת]. מהרש"א (נרס"י). ובטעם הדבר יש לומר, שכשטעה בדין וסבר שמותר לשחוט שלמים לשם פסח בשבת, הרי לא נגרמה טעותו מחמת מצוה המוטלת עליו, ואין שייכות בין טירדת המצוה לטעות זו. ורק באופן שטעותו נגרמה מחמת המצוה המוטלת עליו, וכגון שמחמת טירדתו בשחיטת הפסח טעה וחשב על קרבן אחר שזהו קרבן הפסח, חשוב הוא 'טועה בדבר מצוה'. על פי עונג יו"ט (סו"ס סי' כג ד"ה ומלמ). **קסב. וראה** ריב"ן (ד"ה אוכלוסא) וברש"י בברכות (מ. ד"ה אוכלוסי) שכתבו שאין אוכלוסא פחות משישים ריבוא בני אדם. ובסדר הדורות (הובא בהגהות וציונים) הגיה 'אוכלוסא דאושא', דהיינו חבורת בני אדם שהיתה בעיר אושא. קסג. **התוספות** (ד"ה הא) כתבו כדברי רש"י אלו על דברי הגמרא 'הא לא דמי', דהיינו שמיד בתחילת הקושיא הקשו על רבי יהושע ולא על רבי אליעזר. ראה במהר"ם טעם לזה, הו"ד בביאורי הפשט. ואפשר שרש"י לא סבר כן, אלא בתחילה הקשו על רבי אליעזר היאך הוא מדמה עוקר לטועה, ומשיבה הגמרא שלרבי אליעזר אין חילוק בין עוקר לטועה, ומקשה הגמרא שלרבי יהושע שכן סובר מחילוק זה, היה לו להשיב כן. ומדברי המהרש"א (ד"ה ליתני) אפשר לדייק שאף התוספות לא נתכוונו לבאר דברים אלו אלא על מסקנת הקושיא, אך לא על דברי הגמרא 'הא לא דמי', עיין שם.

קסד. **ראה** מה שנתבאר בזה בהערה לעיל (עב: נרס"י ד"ה מלמ). קסה. **דברי** רש"י כאן תמוהים, שהרי באופן זה שמל את של אחר השבת בשבת, חייב לדברי הכל, כיון שלא עשה מצוה, וקושיית הגמרא היא מדברי רבי יהושע על מל את של ערב שבת בשבת, ולא ממל את של אחר השבת בשבת. ואולי טעות סופר הוא, וצריך לומר אחד למול בשבת ואחד למול בערב שבת. הר המוריה (שגיונות פ"ה אות יז). וראה ביאור נוסף בגנזי יוסף (נרס"י). קסו. **עתה** מבינה הגמרא, ש'יש לו קצבה' היינו שיש לו מספר קצוב, כגון בתינוקות, שיודע שרק תינוק אחד זמנו למול היום, ו'אין לו קצבה' היינו שאין לו מספר קצוב, וכגון בפסחים, שאין ידוע כמה פסחים צריכים להביא היום, שהרי כל ישראל צריכים להביא קרבן פסח. קסז. **משמע** שקטן הנימול קודם זמנו לא נתקיימה בו מצות מילה. וראה מה שהובא בזה בביאורי הפשט. קסח. **אך** אין המשנה עוסקת באופן שנתחלף לו לגמרי בין שני התינוקות, ומל את של שבת בערב שבת, שבאופן זה לדברי הכל חייב כיון שלא ניתנה שבת לידחות אצלו, כמבואר בגמרא להלן.

קסט. **כן** מבואר בשבת (קלג:).

רבי אליעזר מסייע מתני'

דלית ליה - רבי אליעזר אינו סובר שהטועה בדבר מצוה ועשה מצוה פטור מחטאת.

רבי יהושע פוטר

משום דסבר שאם טעה בדבר מצוה ועשה מצוה פטור מחטאת, **ואף על גב** דחילל **שבת ועשה שלא כדת**, שהרי מילה שלא בזמנה אינה דוחה את השבת, **מכל מקום מצות מילה קיים**, ונחשב 'עשה מצוה'. **והכא נמי** - ואף כאן, בשחט שאר קרבנות לשם אימורי ציבור, **אף על גב דאית להו** [-שיש להם] **קצבה**, **ליפטר** - יש לפוטרו, **דמכל מקום עשה מצות, דכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשירין** כמבואר בזבחים (ג.), **וזה שמצא זבח אחד בעזרה ושחטו לשם תמידי ציבור, כשר לזבחו הראשון**, כלומר לזבח שלשמו הוקדש, ונמצא שאף שעשה שלא כדת, שהרי זבח זה שלשמו הוקדש אינו דוחה שבת, מכל מקום מצות הקרבת קרבן קיים.

הכא נמי עסקינן כגון שקדש ומל ליה של ערב שבת בשבת

מדובר באופן **שבשעה שמל את** זה **של** ערב שבת, **עדיין שניהן עומדים** לפניו קודם מילתם, **דמשום הכי פטור** מחטאת **על** מילתו **של** זה שזמנו היה אתמול, **דטרוד היה באחד מהן** [בתינוק שזמנו בשבת], **דיודע הוא שהיום חובת האחד עליו**, ולכן פטר רבי יהושע, כיון שבא לידי עבירה מחמת טירדה של מצוה. **ומתניתין** - ומשנתנו המחייבת את השוחט שאר זבחים לשם אימורי ציבור, עוסקת **בכגון דקדים ושחטינהו** - שקדם ושחט **לאימורי צבור**, ואחר כך טעה ושחט שאר זבחים לשמם, **דהשתא** - שכעת בשעה ששחטם, **לא הוה טרוד ועסוק בשחיטתן** של אימורי ציבור, וכיון שלא בא לידי עבירה [לשחוט קרבנות שאינם דוחים את השבת] מחמת טירדה של מצוה, אינו 'טועה בדבר מצוה' ואף רבי יהושע מודה שחייב[קע].

[מתני' ערב

שם מקום[קעא]].

על מה נסלקו כו'

וקא סלקא דעתיה השתא - הגמרא סברה עתה, **שברישא**, דהיינו במל את של ערב שבת בשבת **מחייב רבי מאיר כשמל את שניהם** בחושבו ששניהם זמנם היום, ובא לידי טעות זו **על ידי** [**שסבור**[קעב]] **ששניהן כבר הגיע זמנן** למול, שהרי גם השני כבר הגיע זמנו מאתמול, **ומל של שבת תחלה שזמנו היום, ואחר כך מל את של אתמול. ואף על גב דעשה מצוה** בכך שמל את זה שזמנו אתמול, שהרי גם מילה ביום התשיעי מצוה היא [אלא שאינה דוחה שבת], מכל מקום **כיון דלא רמיא טירדא עליה בתר דמהליה** - כיון שאין טירדא מוטלת עליו לאחר שמל לשל **שבת**[קעג], נמצא שבשעה שמל את זה שזמנו אתמול **לאו טועה בדבר מצוה הוא. וסיפא** במל את של אחר השבת בשבת, **פטור, משום דטריד בשל שבת** שמוטל עליו למולו, **והוחלף לו בשל מחר**[קעד]. **דהא ודאי לא קאמר** - שזה ודאי שאין רבי מאיר עוסק בסיפא באופן שמל **את שניהם בשבת, דהא לא טעי בהכי** - שהרי אין מצוי שיטעו לחשוב על זה שזמנו למחרת, שכבר הגיע זמנו היום[קעה]. **אלמא היכא דלא טריד האידנא** - ומוכח שבאופן שכבר אינו טרוד היום בדבר מצוה, **לרבי מאיר** [בשיטת רבי יהושע] **חייב**, ואם כן אי אפשר לומר שרבי מאיר פוטר את השוחט שאר זבחים בשבת לשם אימורי ציבור, באופן שכבר שחטו את אימורי הציבור קודם לכן.

ומקשינן

וכי אפשר לסבור **דטעמא משום הכי הוא** - שטעמו של רבי מאיר המחייב ברישא משום כך הוא, הרי **השתא סיפא** במל את של אחר השבת בשבת **דלא עבד מצוה, דעדיין לא הגיע זמנו** למול, **פטור, רישא** במל את של ערב שבת בשבת **דעבד מצוה**, וכי מחייב.

אמרי דבי רבי ינאי ריש"ג כגון

הרישא במל את של ערב שבת בשבת עוסקת בכגון **שנתחלף לו אתמול** התינוק **של שבת בשל ערב שבת, ומלו בערב שבת, ועדיין לא נודע טעותו, וסבור** היה בשבת, **שזה העומד** לפניו למולו **של שבת הוא**, ולכך מלו בשבת. **ואף על גב דטריד ביה, דרמיא מצוה עליה** - שהרי מצוה עליו למולו **כפי מחשבתו** שהוא התינוק שזמנו היום, **וגם עשה מצוה** [שגם מילה ביום התשיעי מצוה היא], **אפילו הכי חייב, משום דלא ניתנה שבת לידחות אצלו** [-אצל אדם זה], שכיון שמל את של שבת בערב שבת, הרי אין מוטלת עליו מצות מילה בשבת. **וסיפא** במל את של אחר השבת בשבת, הרי **ניתנה שבת לידחות אצל** התינוק **של שבת**, ולכך כשטעה ומל את זה שלאחר השבת הרי **טעה בדבר מצוה, ופטור, ואפילו שלא עשה מצוה** בכך שמל את זה שזמנו למחרת, **לרבי מאיר פטור** הוא, שסובר רבי מאיר שהטועה בדבר מצוה פטור אף כשלא עשה מצוה[קעו].

וכמו כן **השוחט לשם אימורי צבור, ניתנה שבת** זו **לידחות אצל קרבן צבור** שזמנו היום, **ואף על גב דקדים שחטינהו** - שקדם ושחט **לאימורי צבור**, ורק אחר כך שחט קרבן אחר לשמם[קעז], הרי שכח מזה, **ועל ידי שטרוד בזבח זה בימים שעברו** להקריבו[קעח], **ויודע שזבח זה עומד ליקרב**[קעט], **נבהל ושכח שכבר נשחטו אימורי צבור, ושחטן לשמן** - ושחט זבחים אלו לשם אימורי ציבור, וכיון שניתנה שבת זו לידחות בשביל הקרבת אימורי ציבור, זה ששחט קרבנות אחרים לשמם, לדעת רבי מאיר טועה בדבר מצוה הוא, ופטור מחטאת.

עב:

פסור

הואיל וטרוד במחשבת לבו מאז שהופרשו ויודע שעליו להקריבם, טועה ושוחטן בשבת לשם קרבן **פסח**[קפ].

על שמין לעיין שמיע

דלאו טועה הוא[קפא].

אפילו עגל

דסלקא דעתך אמינא ליכא דמעי בה - היה עולה על דעתנו לומר שאין מי שטועה ומחליף בין עגל לשה[קפב].

לא מריך נהו

אין מחשבת הקרבתן בלבו עד הנה, שהרי אינם עומדים להקרבה כלל.

הכי מריך ניהו

עגל זה של שלמים, **היה טרוד בו כל ימי הפרשתן בלבו, ועסוק בו ואומר מתי אפנה ואקריבנו.**

ציונים והערות

קע. **למסקנת** הגמרא, 'אין לו קצבה' היינו שבשעה שטעה עדיין היה מוטל עליו לקיים מצוה, ו'יש לו קצבה' היינו שבשעה שטעה כבר לא היה עליו לקיים מצוה. ולפי זה, דווקא אם בשעה ששחט את הקרבן עדיין לא הקריבו את אימורי הציבור, חשוב הדבר כאין לו קצבה ופטור, כיון שבשעה ששחט היה טרוד להקריב את אימורי הציבור. **קעא. דיבור** זה נוסף על פי המהרש"ל. וראה הגהות וציונים (על הגמרא). ובבעל העיטור (הלכות מילה ח"ו) כתב שצריך לומר 'מאור ערב', והוא סימן שרבי 'מאיר' [המרומז בתיבת 'מאור', כן נראה כוונתו שם] אמר הלכה זו שלא נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע על שהיו לו שני תינוקות אחד למול 'ערב' שבת וכו'. **קעב. כפי** שנתבאר לעיל (נדה"י ד"ה מה) בשם המהרש"א (נדה"י שם), כשטועה בדין אינו נחשב 'טועה בדבר מצוה'. ועל פי זה יש לבאר דברי רש"י כאן, שטעותו היתה שסבר ששניהם זמנם היום, ובא לידי טעות זו כיון ששניהם כבר הגיע זמנם. אך לא שטעה וסבר שמותר למול את שניהם היום כיון שכבר הגיע זמנם, ויודע הוא שהאחד כבר הגיע זמנו אתמול, שהרי אופן זה טעות בדין הוא. ואם כן תיבת 'ששבור' מוקשית קצת. **קעג. אמנם** הוא טועה וסבור ששניהם יש למולם היום, אך לפי האמת אין טירדת מצוה מוטלת עליו. **קעד. ולרבי** מאיר אם טרוד בדבר מצוה פוטר רבי יהושע אף על פי שלא עשה מצוה. **קעה. נראה** שכוונת רש"י לבאר בזה, שהרי לכאורה קשה, אם עיקר ההבדל בין הרישא לסיפא הוא שברישא מדובר שבשעה שמל את זה שאין זמנו היום כבר לא היה טרוד בדבר מצוה, ובסיפא עדיין היה טרוד, אם כן מדוע הוצרך רבי מאיר לחלק בין אם התינוק שאין זמנו היום זמנו היה בערב שבת לבין אם היה זמנו למחרת השבת, והלא בשני האופנים יש לחלק ולומר, שאם הקדים למול את זה שזמנו היום, ואחר כך מל את זה שאין זמנו היום, פטור, ונמצא שעיקר החילוק בין האופנים לא הוזכר בדברי רבי מאיר. ולכן ביאר רש"י, שחילוקו של רבי מאיר מרומז באופן שנתן לכל דין, שברישא שרצה לצייר אופן שבשעה שמל את התינוק שאין זמנו היום כבר לא היתה מוטלת עליו מצות מילה, נקט שהתינוק השני זמנו מאתמול, שבאופן זה כיון שכבר שניהם הגיע זמנם, מצוי שיטעה לחשוב ששניהם זמנם היום, ואז אם מל קודם את זה שזמנו היום, נמצא שכשמל את השני וחילל את השבת, כבר לא היתה מצוה מוטלת עליו. ובסיפא שרצה לצייר אופן שבשעה שמל את התינוק שאין זמנו היום עדיין היתה מצות מילה מוטלת עליו, נקט שהתינוק השני זמנו למחרת, שבאופן זה אין מסתבר שיטעה למול בשבת את שני התינוקות, שכיון שזמנו של אחד מהם רק למחרת, לא מצוי שיטעה ששניהם זמנם היום, והטעות היחידה המצויה באופן זה היא, שיחליף בין התינוקות וימול רק את זה שזמנו למחרת, ונמצא שבשעה שמל את של אחר השבת, באמת היה טרוד בדבר מצוה, והיינו בתינוק של שבת. **קעו. ובזה** חולק על התנא קמא במשנתנו, הסובר שרבי יהושע לא פטר אלא באופן שטעה בדבר מצוה ועשה מצוה. **קעז. שהרי** הגמרא כאן חוזרת לפרש שדברי רבי מאיר אמורים גם באופן שכבר קרבו אימורי הציבור וכבר אינו טרוד בהקרבתם. **קעח. כלומר**, בזבח ששחט לשם האימורי ציבור, היה טרוד להקריבו [וכגון אם הוא שלמים, היה טרוד להקריבו לשם שלמים]. **קעט. אמנם** יודע שאין הקרבתו דוחה שבת, אך מכל מקום מצות הקרבתו מוטלת עליו וטירדתו עליו גם בשבת. **קפ. ולדעת** רבי מאיר די בטירדא זו המביאתו לידי טעות, כדי להחשיבו כטועה בדבר מצוה, ואף שאינם ראויים לקרבן פסח, ולא מצוי שיטעה בהם שהוקדשו לפסח. **קפא. שהרי** הכל יודעים שאין אלו כשרים לפסח. רש"י לעיל (עא: ד"ה סם). **קפב. והיינו** אומרים שדווקא באיל בן שנתיים [שהוא כבש שנכנס ל"א יום לשנתו השניה] פטר רבי מאיר, שהוא עלול להתחלף בכבש בן שנה, לכך השמיענו רב ביבי שאף בעגל פטר רבי מאיר, שאנו אומרים שמתוך טרדתו בהקרבתו נתחלף

מולין לטמא פסח מה לי אמר רבי מאיר

כלומר, מה רבי מאיר אמר לנו בו, האם פוטר אותו משום טועה בדבר מצוה.

מדה היה רבי מאיר נאצלי מומין

הואיל ולאו בני קרבן נינהו, לא יכול לומר טועה הוא, וחייב. ואם כן, הכא נמי - אף כאן בחולין ששחטם לשם פסח יהא חייב, הואיל ולאו בני קרבן נינהוקפג ואינו טועה בהם.

סני מיחלפי

חולין בקדשים מיחלפי, שהרי אין הבדל במראיתם, ויכול לומר טעיתי וסבור הייתי שקדשים [הדוחים את השבת] הן, ומשום הכי פטור.

סני לא מיחלפי

בעלי מומין בקדשים אינם מתחלפים, ולא יכול לומר טעיתי וכסבור הייתי שקדשים [הדוחים את השבת] הן, ומשום הכי חייבקפד.

אלמא מעמא משום מירדא

הרי שטעמו של רבי מאיר לפטור הוא משום שטרוד בדבר מצוה, ולאו משום איחלופי - ואין הדבר תלוי אם מתחלפים בו או לא. והרי בבהמות חולין, לא טריד בהקרבתן, ויש לחייבו.

אקילעא

'קילעא' היינו חדרקפה שלפני הבית, כעין בית שער שעושים בפתחי החצירות ובפתחי הבתיםקפו, וקורין אותו בלע"ז פוריי"א.

נשפוך על גבי

צלי של קודשקפז הראוי - בשר קדשים הראוי לאכילה. ואכילת קדשים מצוה היא, דכתיב (שמות כט לג) 'ואכלו אותם אשר כופר וגו' בהם', וכפי שדורשת הגמרא לעיל (נט:) מפסוק זה, 'כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים'קפח.

מיב

דטעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה, שהרי אין שום מצוה בזה שאכל את הנותר. ונותר חייבים על זדונו כרת, ושגגתו חטאתקפט, דכתיב (ויקרא יט ח) 'ואוכליו עונו ישא כי את קדש ה' חלל ונכרתה הנפש ההיא מעמיה'קצ.

אמטו נמי נעל מיב

כדמוקי לה לקמיה - כפי שהגמרא תעמיד מקרה זה להלן, דהיינו בסמוך לווסתה - יום הווסת שעלולה לראות בו, ובמעוברת, דלאו מצוה היא - שאין עליו שום מצוה בבעילה זוקצא.

ולקמיה מפרש ואזיל - ולהלן מפרשת הגמרא אם חלוק הוא רבי יוחנן על ריש לקיש, או מוסיף על דבריו.

דממיב

דאין שָׁם [-באכילת נותר] לחלוחית מצוה. אבל הכא - כאן בבועל אשתו נדה, אף על גב דמבואר בגמרא להלן שמדובר כשהיא מעוברת, ולא שייך בה מצות פרו ורבוקצב, מיהו מצות שמחת אשתו איכא.

נשפוך

ליכא למאן נישיליה - אין לו את מי לשאול אם הבשר מותר באכילהקצג.

ורבי יוחנן מאי טעמא יבמתו

במה שונה יבמה דפטור אם בא עליה בנידותה, ואף על גב דהוה ליה לשיולי - שהיה לו לשאלה אם מותרת היא לו.

דקא עביד

שהרי הוא מקיים בביאתו עליה מצות יבום, ולכך פטור משום שהוא 'טועה בדבר מצוה'.

מבאר רש"י, בביאה ראשונה שבא על יבמתו קאמר - אמר רבי יוחנן את דינו, שבביאה זו מקיים מצות יבום.

אטמו

הרי גם באשתו הוא מקיים בבעילתה מצות פריה ורביה.

עומס

שחייב אדם לפקוד את אשתו כל אחד לפי מה שהוא, אם חמרקצד [אחת בשבוע], או גמלקצה [אחת לשלשים יום], או טיילקצו [בכל יום], או תלמיד [מליל שבת לליל שבתקצז], כדמפרש בבתובות (סה:).

לטמא מת מטמו

אפילו שלא בשעת עונתה, אם רואה שמתאוית לוקצח.

ומטי נסמוך לווסתה

דמוזהרין ישראל לפרוש מנשותיהן סמוך לזמן ווסת נדותיהן, כדאמרינן בשבועות (יח:), נסמך הכתוב 'והזרתם את בני ישראל מטומאתם' (ויקרא טו לא) לכתוב 'והדוה בנדתה' (שם פסוק לג), ומכאן למדים אזהרה לבני ישראל, שיהו פורשין מנשותיהן כו' סמוך לוסתן.

מי סכי יכמתו נמי

סמוך לווסתה לא רמיא מצוה עליה - אין מצוה מוטלת עליו, שכיון שאסור לבעול אותה בזמן זה, אינו מצווה אז במצות יבום.

כזז מינה

בוש ממנה לשואלה אם סמוך לווסתה הואקצט.

ורבי יוחנן

דאמר פטור באופן שבא על יבמתו, כמאן - כדעת איזה תנא אמר זאת.

נרמוס

של מצוה, שהיה טרוד בה ומחשב ועסוק וממהר לעשותה.

דמנח נסול

שקבוע לה מצוותה היום, וטרוד ב'אם לא עכשיו אימתי', והולך אצל בקי ללמדו כיצד מקיימים מצות נטילת לולבי.

דנמים

דפטור במתניתין בשוחט שאר זבחים לשם פסח, משום דטעה בדבר מצוה ועשה מצוה.

זמנו

של פסח בהול הוא וקצוב להיום, וצריך למהר פן יעבור זמנו.

כן גרוסה

כהן חלל זר גמור הוא, דכתיב בכהן הנושא גרושה (ויקרא כא טו) 'לא יחלל זרעו', ולמדו מכך, שמחללו מדין כהונה.

ציונים והערות

לו בשה. ריב"ן (ד"ה ומפילו). **קפג. אפור** להקריב קרבן אלא אם כן מקדישו קודם לכן. ראה נדרים (ט:). **קפד. מפשטות** לשון רש"י משמע אף אם אומר שטעה אינו נאמן [וכן משמע מרש"י לעיל (ד"ה מודה)], וחייב בקרבן [כיון שברור הדבר שלא טעה אלא שגג בענין אחר, וכגון ששכח שאין בעל מום כשר לקרבן]. אך לכאורה דבר זה תלוי במחלוקת רבי מאיר וחכמים במסכת כריתות (יא:) באופן שאמרו לו שנים אכלת חלב וחייב אתה קרבן, והוא אומר לא אכלתי, אם נאמן אדם על עצמו כמאה עדים לענין קרבן, או לא. אשל אברהם (נרמ"י). **קפה. רש"י** בברכות (כג: ד"ה נקילעא), וז"ל: כניסת הבית, חדר שלפני טרקלין, שקורין פורטיג"ו בלע"ז. **קפו. 'בית** שער' היינו 'בית קטן שלפני פתח טרקלין, וקורין לו פורק"א בלע"ז'. רש"י בבבא בתרא (יא: ד"ה בית שער). 'בית קטן שעושין בצד שערי חצירות ויושב שם שומר הפתח'. רש"י במנחות (לג: ד"ה בית שער). וראה עוד רש"י בסוכה (ג: ד"ה מכפלה) ובמנחות (לג: ד"ה מכפלה). **קפז. מפשטות** דברי הגמרא ומדברי רש"י משמע שהגמרא עוסקת בנתחלף לו שפוד של נותר בשפוד של כל בשר קודש. אך הרמב"ם (שגגות פ"ג הט"ז) כתב 'מי שהיה לפניו בלילי הפסח צלי של פסח ונותר מן הקדשים, ונתכוין לאכול צלי שהוא מצוה ושגג ואכל הנותר, הרי זה חייב חטאת, שהרי לא עשה מצוה באכילה מסולקים ואין בה חובת פרישה סמוך לווסת. **קצב. וכן** מבואר להלן שמדובר כאן בסמוך לווסתה שאין בה מצות עונה. **קצג. בהגהות** הב"ח גורס בדברי רש"י 'ליכא מאן דניסיליה', והיינו, שאין כאן אדם שהיה לו לשאלו דבר זה [לכאורה הכוונה היא, שאף אם היו שם בני אדם שיכל לשאלם אם בשר זה מותר באכילה, אך אינו דומה לאשתו נדה שיש לו לשאלה כיון שאף היא חלק ממעשה המצוה]. **קצד. 'חמר'** היינו שיוצא לכפרים להביא תבואה למכור בשוק. רש"י בכתובות (סה ד"ה החמריס). **קצה. הגמלים** מביאים חבילות על הגמלים ממקום רחוק. רש"י בכתובות (סה ד"ה הגמלין). **קצו. טיילים** היינו בני אדם המעונגים במאכל ובמשתה, ולכך הם בריאים ובעלי כח לתשמיש. רש"י בכתובות (סג. ד"ה מפנקי) [זו דעת רבין שם, ועיין שם עוד בסוגיית הגמרא]. **קצז. כן** מפורש בכתובות (סה:), ועיין שם עוד במשנה ובגמרא (סו:). **קצח. שמכיר** בה שהיא משדלתו ומרצה אותו לכך, ומקשטת עצמה לפניו כדי שיתן דעתו עליה. שולחן ערוך (או"ח סי' רמ ס"ו). **קצט. כיון** שאין לבו גס בה עדיין [שהרי מדובר בביאה ראשונה שבה מקיים מצות יבום, כפי שביאר רש"י לעיל (ד"ה נמחלף)]. רבינו חננאל (ד"ה ומניח נזיר). **ר. ואבן** הגמרא בסוכה (מב:) מבארת שטעם תקנת חכמים שלא ליטול לולב בשבת, הוא משום שחששו שיעבור זו'. וראה שבת של מי (שמא קלו. ד"ה מני) מה שכתב בדעת רש"י ובדעת הרמב"ם, וראה עוד צל"ח (ד"ה נמחלף). **קפח. וכפי** המבואר ברש"י לעיל (נט. ד"ה נמחלף), שגם קדשים קלים הנאכלים לישראל, נכללים במצוה זו, וראה בביאורי רש"י (לעיל שם) מה שהובא בזה. **קפט. כל** שבזדונו חייב כרת, בשוגג חייב חטאת, כמבואר בכריתות (ב.) ובהוריות (ח.). **קצ. אמנם** מפשטות הכתובים שם לא משמע שהפסוק עוסק בנותר, אך דרשו זאת (כריתות ה.) מגזירה שוה 'קדש קדש', נאמר כאן 'קדש' ['כי את קדש ה' חלל'], ונאמר לגבי נותר (שמות כט לד) 'ושרפת את הנותר באש לא יאכל כי קדש הוא', מה קדש האמור שם בנותר הכתוב מדבר, אף קדש האמור כאן בנותר הוא מדבר. וראה עוד ברש"י שם (מד"ה הפגול עד ד"ה ונפ). **קצא. מדברי** רש"י משמע שאף לפי המסקנא שדברי רבי יוחנן עוסקים בסמוך לווסתה, לא חזרה בה הגמרא מכך שהעמידה זאת במעוברת. אך צריך עיון לפי זה, מהי קושיית הגמרא 'אי הכי ביבמתו נמי', הרי כמו שבאשתו פטור בשעת וסתה אם אינה מעוברת משום שמקיים מצות פרו ורבו, כך ביבמה פטור גם בשעת וסתה משום מצות יבום, ובהכרח שלמסקנת הגמרא אין רבי יוחנן עוסק במעוברת. סדרי טהרה (פ' קפ"ד סק"ד). והרא"ש (נדה פ"ו סי' ד) כתב, שלפי מסקנת הגמרא אין צורך להעמיד במעוברת, שהרי מעוברת דמיה

קרן ומומז

שהרי **אכלה** בשוגגיא.

דמיקרי עבודה

אכילתה - אכילת תרומה נקראת עבודה, כדלקמן.

ועבודה

של חלל **בשוגגיב**, **רחמנא אכשרה** - התורה הכשירתו, **דתנן** כו'.

נרך ס' מילו

פסוק זה **בבהנים כתיב**, וקודם לכן נאמר (דניס ג ט) 'ישימו קטורה באפך וגו' וכליל על מזבחיך', **וסמיך ליה** - וסמוך לו נאמר 'ברך ה' חילו', ודרשו ש'חילו' היינו **חללים שבו**, שעבודתם המוזכרת בפסוק הקודם, כשירה.

עג.

פשיטא כיון דספס

כיון ששם **בפרק תמיד נשחט** (לעיל סג.) **תנן** דפסח ששחטו **שלא לאוכליו פסול**.

הכא

הכא **דבשבת קאי** - כאן שהמשנה עוסקת באופן ששחטו בשבת, **ממילא שמעינן דחייב**.

משום דבעי למיתנא סיפא - מאחר ורצה התנא לשנות בסיפא 'לאוכליו ושלא לאוכליו **פטור**', **תנא** - שנה אגב זה ברישא 'שלא לאוכליו חייב'.

לדבני ספומר

במסכת שבת (קו.)ג.

מקלקל בשבועה

העושה **חבורה בשבת** לקלקלה, **שאינו מתקן** בכך כלום, **פטור**, **ואין החובל חייב משום חילול שבת אלא שוחט שמתקן**, שהרי מתיר את הבהמה לאכילה, **או חובל בבהמה וצריך לדם להאכילו לכלבו**, כמבואר בשבת (סה)יד.

שלש לאוכליו מיבע

'שחטו שלא לאוכליו' **דקתני מתניתין** - ששנינו במשנתנו **שחייב**.

מה מיקן

הא פסליה - הרי פסל את הקרבן בכך ששחטו שלא לשמו, והבהמה אסורה באכילהיה, ונמצא שאינו אלא מקלקל.

מיקן

דכל הקרבנות שנפסלו בעזרהיו, תנן במסכת זבחים (פד.), **שאם עלו למזבח אימוריהן** כדי להקטיר אותם, **שוב לא ירדו**, אלא מקטירים אותם.

בעלי מומין

לגבי בעלי מומים **תנן התם, שאם עלו ירדו**, כיון **שלא היה פסולן בקודשיז**.

בדוקין שבעין

'דוקין שבעין' הוא הנקרא בלע"ז **טליי"א**, והוא קרום דק המכסה את עינה של הבהמה, ונקרא 'דוק' כגון [-כמו] 'הנוטה כדוק שמים' (ישעיה מ כב)יח. **וגבי קרבן מום הוא, כדכתיב** (ויקרא כא כ) **'או דק או** תבלול בעינו'יט.

ומליבע דרבי עקיבע

במסכת זבחים (פד.) **תנן, רבי עקיבא מכשיר**

ציונים והערות

על מלאכת הוצאה כשילך לחכם כדי שילמדנו [סדר הנענועים, או את נוסח הברכה. רש"י (שם ד"ה לעמוד)]. **רא. אבל** האוכל תרומה במזיד, אינו משלם אלא קרן [וחייב מיתה בידי שמים]. **רב. כן** היא דעת רש"י, שרבי יהושע מכשיר רק את העבודה שעבד החלל בשוגג, וכן משמע מלשון הברייתא העוסקת ב'כל הקרבנות שהקריב על גבי מזבח', דהיינו לשון עבר. אך הרמב"ם (גירסת מקדש פ"ו ה"י) הכשיר בדיעבד אף מה שעבד החלל לאחר שנודע פסולו. וביאר הכסף משנה (שם) בדעתו, שכיון שהגמרא להלן דורשת מהפסוק שעבודתו כשירה, מניין לנו לפסול מה שעבד במזיד, הרי לא מצינו שהתורה חילקה בזה. ומה שהברייתא מכשירה רק את העבודה שעבד עד שנודע פסולו, הוא משום 'אורחא דמילתא' [-דרכו של דבר], שאין מצוי שיעבוד החלל לאחר שנודע פסולו, שהרי עבירה היא. **רג. התוספות** (ד"ה לדברי) דנו למי מתכוונת הגמרא באומרה 'לדברי האומר מקלקל בחבורה פטור'. עיין בדבריהם, וברמב"ן (שבת קו. ד"ה והא), הו"ד בילקוט ביאורים. **רד. ואף** שמקלקל הוא אצל נחבל, מתקן הוא אצל כלבו. רש"י בשבת (שם ד"ה נגרין). **רה. קרבן** שנפסל אסור באכילה, ויש לשרפו. ראה רמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ט הלכות ג-ג). **רו. במשנה** שם שנינו 'כל שפסולו בקודש מקבלו'. ופירש שם רש"י (ד"ה שהיה), ש'פסולו בקודש' היינו שנפסלה הבהמה מהקרבה לאחר שנכנסה לעזרה. אך התוספות (שם סח: ד"ה אמר) הקשו על פירושו, ופירשו ש'פסולו בקודש' היינו שאירע בה פסול משנשחטה ונתקדשה בקדושת כלי. ובאופן נוסף כתבו התוספות במסכת נדה (מג. ד"ה שהיה), שהכוונה בזה לסוג של פסול שאינו יכול להיפסל עד לאחר הקדשו [אך ראה שם שהקשו על פירוש זה ודחוהו]. והובא בשם הגרי"ז הלוי (חידושי רבינו הגרי"מ עמ' קיח), שיש לפרש באופן כזה אף את שיטת רש"י, שאינו מתכוין לומר שכל שנפסל קודם ביאתו לעזרה אינו בכלל 'פסולו בקודש', אלא כוונתו שכל פסול שיכול לחול אף קודם ביאתו לעזרה הרי הוא בכלל 'אין פסולו בקודש' [ופסול מום יכול לחול אף קודם ביאתו לעזרה]. **רז. ראה** מה שנתבאר בהערה הקודמת. **רח. פירוש** הכתוב הוא, הלא הקדוש ברוך הוא נוטה [-פורש] את השמים כאדם הנוטה יריעה. ראה רש"י ומצודות שם. **רט. כמבואר** בבכורות (לח.). אמנם פסוק זה נאמר במומי אדם, אך דרשו (שם מג.) בגזירה שוה שהמומים המוזכרים באדם פוסלים אף בבהמה. **רי. כמבואר** בחולין (עב:), שששחיטת טריפה, אף שאינה מתירתה באכילה, מטהרתה מלטמא בטומאת נבילה. **ריא. מסכת** חולין קרויה אצל הראשונים 'שחיטת חולין' [לעומת מסכת זבחים הקרויה 'שחיטת קדשים']. **ריב. [ט]ומאת** אהל היינו שאם נמצאו תחת גג אחד תקרובת עבודה זרה ושאר דברים המקבלים טומאה, כגון אדם וכלים אוכלים ומשקים, נטמא כל מה שנמצא באהל] כמבואר בעבודה זרה (נב:), 'רבי יהודה בן בתירה אומר, מניין לתקרובת עבודת כוכבים שמטמא באהל, שנאמר (מהלים קו כח) 'ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים', מה מת מטמא באהל, אף תקרובת עבודה זרה מטמאה באהל. אמנם בחולין (יג:) נחלקו אמוראים בדין זה [אם תקרובת עבודה זרה מטמאה באהל], אך לדברי הכל אין טומאתה פחותה מנבילה ומטמאה במגע ובמשא, ואם כן לא תיקן כלל. **רבנו חננאל** (ד"ה והמקפה). הקשה הצל"ח (סוף ד"ה שמטו), הרי במסכת חולין (מ:) מבואר שברייתא זו עוסקת בחטאת העוף, ונבלת עוף טהור מטמאה בבית הבליעה, ואם כן עדיין תיקנו בשחיטתו שלא יטמא בבית הבליעה [כשלא נגע בו ולא נשאו, שאם לא כן, הרי טמא משום מגע ומשא. וכגון שתחב לו חבירו חתיכה בבית בליעתו, ולא זז עד שבלעו. ראה רש"י בחולין (כ: ד"ה מלק)]. ופירש הצל"ח קושיית הגמרא באופן אחר [הו"ד בביאורי הפשט]. והמלא הרועים (נמוסי ד"ה מיקן) והבית שערים (שו"ת יו"ד סי' קיג) תירצו, שכיון שאי אפשר לבא לידי טומאה זו אלא על ידי אכילה, והרי ממילא אסור לאוכלו, אינו חשוב תיקון מה שהועיל שאם אוכלו אינו נטמא. ורק לגבי טומאת מגע ומשא שאינה באה לו על ידי איסור, שייך לומר שתיקן [וכתב הבית שערים עוד, שלכאורה יש להקשות, הרי כיון שהברייתא עוסקת בחטאת העוף, למה הוצרך רש"י לומר שלא תיקנו מטומאת נבילה כיון שטמאה משום תקרובת, הרי אף אם לא שחטו לא היה כאן טומאת נבילה, שאין נבילת העוף מטמאה במגע ובמשא, ונמצא שלא תיקן לגבי טומאת נבילה. אלא שרש"י מבאר זאת לפי ההוה אמינא בחולין, שהברייתא עוסקת בבהמה, שבה לא תיקן משום טומאת נבילה כיון שטמאה משום תקרובת. אך באמת לפי המסקנא שמדובר בעוף, ממילא לא היתה טמאה משום נבילה, ואף טומאת בית הבליעה לא נחשב תיקון כפי שנתבאר]. והבאר יצחק (סי' יט) תירץ, שאם תקרובת עבודה זרה מטמאה מן התורה, נמצא שבשחיטתו הוא גרם שעכשיו העוף יטמא במגע ובמשא, ואם כן אי אפשר לומר שתיקן שלא יטמא בבית הבליעה, שהרי כמו כן קלקל שיטמא במגע ומשא, וכיון שתיקונו הוא לא יותר מקלקולו, לא נחשב שמתקן. **ריג. לכאורה** יש לתמוה, הרי גם לישראל תיקן להוציאו מידי אבר מן החי, ואם משום שלישראל ממילא אסורה משום קדשים, אך באופן שהתרו באדם שבא לאוכלו [אחר השחיטה] משום אבר מן החי ולא התרו בו משום איסור אכילת קדשים, יפטר על איסור אכילת קדשים, כיון שלא התרו בו על לאו זה. ואם כן, יש תיקון בכך שהוציאו מידי אבר מן החי ויש לחייבו משום חילול שבת. אלא שכוונת רש"י היא לפי דברי הגמרא (חולין קג.) שבהמה בחייה לאו לאיברים עומדת, והיינו שאיסור אבר מן החי חל רק כשתולש את האבר מהבהמה [ראה רמב"ם (מאכלות אסורות פ"ג ה"ה)], ואם היתה טריפה קודם לכן לא חל איסור אבר מן החי על איסור טריפה [כיון שאין איסור חל על איסור], וכן אין איסור אבר מן החי חל על איסור אכילת קדשים, ואם כן לא תיקן לישראל כלום, שהרי אף ללא שחיטתו אין כאן איסור אבר מן החי לישראל. אבל לבן נח לא היה איסור לאוכלו עד עתה שהרי הוא אינו מוזהר על אכילת קדשים, ולגביו אפשר שיחול כאן איסור אבר מן החי, ובשחיטתו תיקנו. צל"ח (ד"ה שמטו). עיין שם מה שהאריך, הו"ד בביאורי הפשט. והבית שערים (שו"ת יו"ד סי' קיג) השיג על תירוץ זה, שהרי איסור אבר מן החי הוא איסור מוסיף, כיון שנוסף בו איסור גם לבן נח, והוא חל על איסור קדשים. ולכן תירץ שאין זה נחשב תיקון, כיון שהתיקון הוא רק לאופן כזה שיעבור איסור [של אכילת קדשים, ואז הוא מתקן שלא יעבור עוד איסור, שאם לא היה שוחטו, היה עובר גם על איסור אבר מן החי, ועכשיו ששחטו, תיקן שלא יעבור על איסור זה], וזה לא נחשב תיקון, וכפי שביאר לעיל לגבי טומאת בית הבליעה. והבאר יצחק (סי' יט) תירץ על פי דבריו שהובאו לעיל, שכיון שעל ידי שחיטתו לעבודה זרה נאסר שגם אם לא יתרו בו על אבר מן החי אלא על איסור תקרובת עבודה זרה ילקה, נמצא שלא תיקן, משום שכמו שתיקן שאם יתרוהו רק על איסור אבר מן החי לא ילקה, גם קלקל שאם יתרוהו רק על איסור תקרובת עבודה זרה ילקה, שהרי קודם לכן לא היה לוקה אם היו מתרים בו משום תקרובת. וכיון שתיקונו לא יותר מקלקולו לא נחשב שמתקן. **ריד. שלא** הוזהרו בני נח שלא לאכול מבשר קרבן פסול וכן מתקרובת עבודה זרה [אבל אבר מן החי מבואר בסנהדרין (נו.) שהוא משבע מצוות בני נח.

חטאת ואשם אינן באין נדבה[ריט], וכמו כן **משנתכפרו** בעליו **באשם אחר**[ריט], אינו ראוי ליקרב **לאשם**[ריי], **ואין תקנה** לקרבן זה. **ולגבי חטאת**, שמתו בעליה או נתכפרו, **הילכתא גמירי לה** - קיבלו חכמים הלכה למשה מסיני (תמורה כא:), **דמתהרייח** על ידי שנועלים אותה בכיפה בלא מזון[ריט], **ובאשם גמירי הילכתא** - ולגבי קרבן אשם קיבלו חכמים הלכה למשה מסיני (סס ים.), **כל שבחטאת מתה באשם רועה** - כל סיבת פסול שמביאה קרבן חטאת לידי מיתה, מחייבת בקרבן אשם ניתוק לרעייה[ריכ].

ואם ניתקו את הקרבן **מעליו**[ריכא] לרעייה על פי הוראת בית דין[ריכב], **והשליכו**[ריכג] **לאַפָּר**[ריכד] - לאחו[ריכה] שגדלים בו עשבים[ריכו], **לרעות** שם עד **שיסתאב ויפול בו מום** ויפסל להקרבה, כדי **שיוכל לפדותו** בדמים **ולהוציאו לחולין. וכל הרועים** - כל הקרבנות שדינם להינתק לרעייה, אם נמסרו לרועה ונפל בהם מום ונמכרו, נתפסת **בדמיהם** קדושת קרבן **ונופלים לנדבה.**

אוצר החכמה
ומה היא נדבה, ששה שופרות - שש קופות העשויות כמין שופר שפיו צר וסופו רחב **היו במקדש**, **והיה כתוב עליהן נדבה**[ריכז], **ושם** - לתוך הקופות **היו נותנין כל מותר דמי חטאת** ומותר דמי **אשם**[ריכח], **ומביאין משם** - הכהנים[ריכט] היו קונים מהממון שבקופות, קיץ **המזבח** - בהמות להקריב על המזבח בשעה שאין קרבנות שאין קרבים עליו, כדי שלא יהא המזבח בטל מקרבנות[ריל], והן מוקרבות **כעולות נדבה**, **שבשר** הקרבנות מוקרב כליל **להשם**, **ועורות** שלהן ניתנים במתנה **לכהנים. שזהו מדרשו של יהוידע הכהן** הגדול בבית המקדש הראשון, שדרש מלשון הפסוק (ויקרא ה יט) 'אָשָׁם הוא אָשֹׁם אָשֵׁם לה'', שדמי מותר חטאות ואשמות מוקרבים לקיץ המזבח, כמבואר **במסכת תמורה** (כג:)[רילא].

ובעל קרבן **זה** שניתק לרעייה **לא המתין עד שיומם** - שיפול בו מום, **ומשניתקו לרעייה** הקדים **ושחטו בעזרה סתם** - שלא לשם קרבן 'אשם', הרי הוא **כשר** ליקרב **לעולת קיץ המזבח, הואיל וסוף** סוף **דמיו** של הקרבן **לכך היו עומדים** - שיקנו בהם עולת נדבה לקיץ המזבח.

נמי עקירה

מאחר שהוא - הקרבן שניתק לרעיה, **עומד לכך** - ליקרב לשם קרבן 'עולה', **אין צריך לעקור שם** קרבן **אשם ממנו.**

מי הכי כי נמי ניתק נמי

מאחר ועקירה אינה מעכבת, **אם כן משעה שנתכפר באשם אחר** גם אם לא ניתקו לרעיה יהיה כשר לעולה, הואיל **וסתמיה לקיץ המזבח קאי** - סתמו עומד להיות מוקרב [לשם 'עולה'] לקיץ המזבח.

גזירה לשמא כפרה שמו קודם שנשחט

קודם שהבעלים נתכפרו **דסתמיה לאשם** - שסתמו של קרבן עומד לשם 'אשם' ואסור להקריבו לעולה, ולכן גזרו חכמים לא להקריב אשם שלא ניתק לרעיה, כדי שלא יבואו להחליף בין קרבן שבעליו נתכפרו לבין קרבן שבעליו עדיין לא נתכפרו. **אבל משניתק** הקרבן לרעיה, **לא מיחלף** - אין חשש שמא יחליפו בין אשם שבעליו לא נתכפרו לבין אשם שבעליו נתכפרו, ואם שחטו סתם כשר לעולה.

ומנא מימרא

ומנין **להא מילתא דאמר לך דגזרינן הכי** - דבר זה שאמרה הגמרא שגוזרים כך [שלא להקריב קרבן שבעליו נתכפרו מחשש שמא בעלי קרבן אשם יבואו לעשות כן גם לפני כפרה].

לנדבה

לשופרות, היינו לקופות בצורת שופר שהיה רשום עליהן 'נדבה' [ויקנו הכהנים בדמיו עולת נדבה].

רבי אליעזר אומר יומם

כל צדדיו של רבי אליעזר - בכל צד שנמצא את דברי רבי אליעזר[רלב], **היה עושה אשם כחטאת לכל דברי**[רלג], מפני שגם חטאת וגם אשם באים

ציונים והערות

עוד מבואר שם (מ.) שבן נח שעבר על אחת משבע מצוות חייב מיתה]. וכתב הבית שערים (שו"ת יו"ד סי' קיג), שכוונת רש"י היא שאף מותר לנכרי לאכול לכתחילה, ולא רק שאינו נהרג. אלא שלא נאמר שתיקון איסור אינו חשוב תיקון רק לגבי ישראל, משום שנזהר באיסורים, ולא היה אוכלו באופן האסור, ונקרא תיקון מה שתיקנו לאכילה, אבל בן נח שאינו נזהר באיסורים כלל [שאף בז' מצוות בני נח אינו נזהר, כמבואר בבבא קמא (שם.)] והוא אוכל גם אבר מן החי, אם כן אין כאן תיקון לאכילה, רק תיקון איסור שאינו עובר איסור באכילתו, ויש מקום לומר שאין זה תיקון, לכך משמיענו רש"י שגם בבן נח תיקון איסור חשוב תיקון, ודי בכך שאינו נהרג כדי להחשיבו תיקון, אף שממילא היה אוכלו [ובאופן שממילא יש איסור, אלא שהוא תיקן שלא יהיה איסור נוסף, אין זה חשוב תיקון וכפי שנתבאר בהערה הקודמת]. אמנם רבינו חננאל (ד"ה ומצינו) נקט, שכוונת הגמרא שיש ברשתיטתו תיקון גם לישראל, והיינו שקודם שחיטה אף אם היה אוכל ממנה כזית המורכב מבשר גידים ועצמות היה חייב משום אבר מן החי [ראה רמב"ם (מאכלות אסורות פי"ב ה"ג)]. ומשנשחטה או נתנבלה אינו חייב אלא אם כן אוכל כזית מן הבשר, משום שאין גידים ועצמות מצטרפים לשיעור כזית לענין שאר איסורים, ונמצא שזה ששחטה תיקנה לענין זה שמעתה אם יאכל ממנה אדם לא יתחייב משום קודש פסול ותקרובת עבודה זרה אלא כשיאכל כזית בשר. וכתב הפלתי (סי' סנ סק"ג), שרש"י לא פירש שתיקן לגבי האוכל כזית מבשר גידין ועצמות, כיון שסובר כשיטת התוספות (ד"ה לנכרי) שקושיית הגמרא ['לדברי האומר מקלקל בחבורה פטור', שלדבריו הקשו כל הקושיות שבסוגיא] היא לשיטת רבי שמעון, והרי רבי שמעון סובר במסכת מכות (יג.) שבכל האיסורים לוקים בכל שהוא [ולא נאמר שיעור כזית אלא לגבי חיוב קרבן], ואם כן אי אפשר לפרש שתיקן לישראל שלא ילקה על כזית של בשר גידים ועצמות, כיון שגם עכשיו לוקה על כל שהוא מהבשר. אבל רבינו חננאל יפרש כדעת הרמב"ן (שבת קו. ד"ה והא), שקושיית הגמרא היא לשיטת רבי יהודה [עיין שם ברמב"ן, הו"ד בילקוט ביאורים], ואם כן אפשר לפרש שתיקן לישראל שלא ילקה על כזית של בשר גידים ועצמות. **רטו. במבואר** במשנה (חולין מה:), שהשוחט חולין מחוץ למקדש לשם חטאת או לשם אשם ודאי, שחיטתו כשירה מפני שקרבנות אלו 'אינו נידר ונידב' [והרואה אותו יודע שהוא משקר, מה שאין כן בקרבנות נדר ונדבה, שחיטתו פסולה מפני חשש של מראית העין שיאמרו ששוחט קדשים בחוץ]. ובטעם הדבר כתב הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד ה"ח), שחטאת ואשם אינם באים אלא על חטא. והנה מלשון רש"י כאן משמע שקרבן חטאת אינו ראוי להקרבה כקרבן נדבה, אמנם רש"י בנדרים (ו. ד"ה דנכיון) כתב, שאדם שראה בהמה עוברת לפניו ואמר 'הרי זו עלי חטאת הרי זו עלי אשם', אפילו אם לא נתחייב חטאת או אשם, דבריו קיימים. ומשמע שחטאת באה נדבה. וביישוב סתירה זו הביא שער המלך (מעשה הקרבנות שם) בשם מהר"י אירגס שהוכיח שלדעת רש"י אין חטאת מוקרבת בתורת עולת נדבה, אולם אפשר להחיל חלות קדושת חטאת על בהמה בנדר או נדבה, ודינה כחטאות המתות [ראה להלן]. ועיין עוד בתוספות (נדרים שם ד"ה הרי - הגמי) ובקהילות יעקב (נדרים סי' ה). **רטז. או** שמתו, ואין כפרה למתים על ידי קרבן מפני שמיתתם היא כפרתם. זבחים (ט:), רש"י מעילה (י: ד"ה ולא). **ריז. קרבן** כפרה אינו קרב למזבח כשאינו בא לכפר. חזון איש (מע"ע סי' קלו [מהר כח. סק"ד]). ועיין עוד מש"כ בזה הגרי"ז (זבחים לח: ד"ה ונמות). **ריח. במשנה** בתמורה (כא:) נמנו חמש חטאות שמתות, וביניהן חטאת שמתו בעליה וחטאת שנתכפרו בעליה בחטאת אחרת. והאוכל בשרן עובר בלאו, כפי שלומדת הגמרא בבכורות (טו.) מהפסוק (ויקרא יט ד) 'וממפריסי הפרסה וגו' טמא'. **ריט. קידושין** (נה: ורש"י שם ד"ה והיא). **רכ. לדעת** רש"י **בתמורה** (יח. ד"ה והא) הלכה למשה מסיני היא שאשם שאינו קרב למזבח צריך לנתקו לרעיה עד שיסתאב ויפול בו מום וימכר וינתנו דמיו לנדבת ציבור. אמנם לדעת התוספות (ד"ה מאי, שם ד"ה ניתק) הלכה למשה מסיני היא שקרבן אשם שאינו קרב לשם 'אשם' מקריבים אותו לשם 'עולה', ועיקר דין רעיה באשם אינו אלא מדרבנן. **רכא. בדקדוקי** סופרים הגירסא 'בעליו'. **רכב. מדברי** רש"י (זבחים ה: ד"ה שניתק, שם קיב. ד"ה מדרש, שם קטו: ד"ה מדרש) מבואר ש'ניתוק' היינו שהדיינים בבית דין מורים לבעל הקרבן [או לשליחו אם בעליו מתו] לנתק את הבהמה מ'דין הקרבה' [כלומר, שאינה נחשבת מעתה 'בהמת קרבן'], להוציאה ולמסור אותה לידי רועה בהמות חולין. **רכג. רש"י** בתמורה (שם ד"ה ואם) כתב שניתק לרעיה היינו 'אם השלים לרועה', אכן ר"ש סיניגאליא (מתן נסתר תמורה שם) הגיה שצריך לומר 'אם השליכו לרועה', והיינו שהשליך את הבהמה לרעות עם שאר הבהמות שאצל רועה, וככוונת רש"י לפנינו. **רכד. עד** עתה היתה הבהמה מיועדת להקרבה על המזבח, ובעליה היה נזהר בשמירתה שלא יפול בה מום ולא היה משלחה לרעות אנה ואנה בלא שמירה מעולה, ומעתה ואילך היא מושלכת לרעות בלי שמירה מעולה. ע"פ רבינו תם (ספר הישר [התמימים] סי' תקיד). **רכה. רש"י** לעיל (מז: ד"ה מאפר). **רכו. רש"י** (סנהדרין קה: ד"ה נרטיפא, לעיל ד יב ד"ה נדמפא). **רכז. היינו** לפי דעת חזקיה ורבי יוחנן (נמצאת קז:-קח.) ששת השופרות היו כולם לנדבה, וקבעו מנינם ששה כנגד ששה בתי אבות הכהנים שהיו במשמר ששת ימי השבוע, או מפני שדמי הנדבה מרובים והוצרכו להתקין עבורם שש קופות. אמנם לפי דעת זעירי, בר פדא, שמואל ורבי אושעיא (שם), היה רשום על כל שופר את שם הנדבה שמנדבים לתוכו [לפי זעירי, על קופה א' היה רשום 'פר', קופה ב' 'עגל', קופה ג' 'איל', קופה ד' 'כבש', קופה ה' 'גדי' וקופה ו' 'שעיר', ומי שהקדיש קרבן לעולה היה נותן את דמי מין הבהמה לקופה הראויה. לפי בר פדא, על קופה א' היה רשום 'פרים' לדמי פרים של חטאת ציבור שניתקו לרעייה, על קופה ב' היה רשום 'אילים' לדמי אילי אשם גזילות ואשם מעילות שניתקו לרעייה, על קופה ג' 'כבשים' לדמי אשם נזיר ואשם מצורע שניתקו לרעייה, על קופה ד' 'שעירים' לדמי שעירי חטאת של ציבור של רגלים, על קופה ה' 'מותרות' לדמי מותר חטאת ומותר אשם ושאר מותרות, ועל קופה ו' 'מעה' שהוא הקולבון הבא עם מחצית השקל. ולפי שמואל ורבי אושעיא, קופה א' למותר חטאת, קופה ב' למותר אשם, קופה ג' למותר אשם נזיר, קופה ד' למותר אשם מצורע, קופה ה', לדעת שמואל 'מותר מנחת חוטא' ולדעת רבי אושעיא 'מותר קיניו', קופה ו' לדעת שמואל 'מותר עשירית האיפה של כהן גדול' ולדעת רבי אושעיא 'מותר מנחת חוטא'. **רכח. ראה** בהערה הקודמת שלפי דעת בר פדא (שם) היתה קופה אחת שרשום עליה 'מותרות' ולתוכה נתנו דמי מותר חטאת מותר אשם ושאר קרבנות, אמנם לדעת שמואל ורבי אושעיא היתה קופה אחת שרשום עליה 'מותר חטאת' ועל קופה אחרת 'מותר אשם'. **רכט. ע"פ** רש"י במנחות (קז: ד"ה כנגד פר). **רל. רש"י** במנחות (ג. ד"ה לקיץ). **רלא. יהוידע** הכהן דרש מהכתוב 'אָשָׁם הוא אָשֹׁם אָשֵׁם לה'', שקרבן 'אשם' קרב לה', אולם 'מותר אשם' [וכן 'מותר חטאת'], היינו, אדם שהפריש מעות לקנות קרבן אשם ואחר הקניה נותר בידו עודף מהמעות, לפי תקנת יהוידע, הכהנים קונים בו עולת נדבה, ועור הבהמה ניתן להם, וזהו שכתוב (מלכים ב' יב יז) 'כסף אשם וכסף חטאות לא יובא בית ה' לכהנים יהיו'. כלומר, אין הכסף מובא לבדק בית ה' אלא 'לכהנים יהיו'. ע"פ תמורה (כג:), שקלים (פ"ו מ"ו). **רלב. בארות** המים (שבועות). **רלג. לקמן** (פג:) מובא בגמרא שרבה למד קל וחומר מהלכה למשה מסיני, ומקשה הגמרא מברייתא מפורשת 'אמר לו רבי אליעזר, עקיבא, עצם כשעורה הלכה, רביעית דם קל וחומר, ואין דנין קל וחומר מהלכה', ואיך למד רבה קל וחומר מהלכה למשה מסיני, ומתרץ רבא שנידון זה אינו נלמד בקל וחומר אלא מגזירה שוה. והקשה הצל"ח (שם ד"ה אלא), הלא כל י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן אין למדים אותן מהלכה למשה מסיני, וגם על תירוצו של רבא קשה איך דנים גזירה שוה מהלכה למשה מסיני. ותירץ הצל"ח, שאין למדים מהלכה רק כשהמלמד אינו מפורש בכתוב, אבל כשהמלמד מפורש בכתוב למדים ממנו את הדבר המפורש, ולאחר שלמדים ממנו את המפורש אפשר

לכפר על החטאיל"ה, ולמד רבי אליעזר דבר זה בבנין אב **שנאמר** (ויקרא ז ז) **'כחטאת כאשם', וכן** מצינו (זבחים ג.) **לגבי** קרבן שנתערב **שלא לשמו,** שבחטאת הקרבן פסול ולפי רבי אליעזר גם באשם פסול, **וכן לגבי חטאת** שדמיה ניתנים בארבע מתנות על קרנות מזבח החיצון, **שאם נכנס דמה לפנים** - לתוך ההיכל, הקרבן פסול, ולפי רבי אליעזר הוא הדין גם באשם שדמיו ניתנים שתי מתנות על מזבח החיצון, שאם הכניס דמיה לפנים הקרבן פסול, כמבואר **במסכת זבחים** (י:)רלה.

רבי יהושע אומר ימכר

לאחר שנסתאב הקרבן ונפל בו מום שפוסלו למזבח מוכרים אותו.

וידיח בדמיו עולה

בעל האשם יביא בדמי קרבנו עולת **נדבה לעצמו. ובמסכת תמורה** (כ:) **מסיק להא מילתא** - מסכמת המשנה מחלוקת זו כך, **והלא אף הנדבה** קרבן **עולה היא,** ואם כן **מה** חילוק יש **בין דברי רבי יהושע** שאמר 'ימכר ויביא בדמיו עולה' לבין **דברי חכמים** שאמרו 'יפלו דמיו לנדבה', הלא נדבה ועולה היינו הך. **אלא** החילוק הוא, שלפי רבי יהושע זו עולת יחיד הבאה לחובתו, ולפי חכמים זו עולה הבאה לנדבת ציבור, וכך הדין **שבזמן שהיא** - העולה **באה לחובתו,** מוטל על בעל הקרבן להקריבהרי"ף, **והוא סומך** ידיו **עליה ושוחטהרי"ף, ונסכיה קריבין משלורי"ף,** ואילו **כשהיא באה לנדבת ציבור, אינו סומך עליהרי"ף טז' ['ואינו מביא עליה** נסכים, ונסכיה משל ציבור'רמ].

דמיו מין

דמי קרבן אשם מביאים בהם עולה, **אבל איהו גופיה** - קרבן אשם גופו **לא אמר** רבי יהושע **דיקרב לעולה, ואף על פי** שבעל הקרבן **מקריבו לעצמו,** מכל מקום מחייבים אותו למוכרו ולקנות בדמיו בהמה אחרת לקרבן. **אלמא** - מוכח מדבריו, **שגזרו גזירה לאחר כפרה,** דהיינו אחר **שנתכפר** הבעלים **באשם אחר, אטו** [-משום] **לפני כפרה.** וטעם הגזירה, משום **דאי שרית ליה השתא טעי ואי מיצטריך ליה עולה נמי קודם כפרה מקריב ליה להאי והדר מייתי אחר לאשם** - שאם יתירו לבעל קרבן 'אשם' לאחר כפרה להקריב קרבנו לשם 'עולה', יטעה בדבר זה, ואם יצטרך להביא קרבן עולה ויהיה ברשותו קרבן אשם שהוא קודם כפרה, יקריב את בהמת קרבן 'אשם' לשם 'עולה' על מנת להביא בהמה אחרת לשם 'אשם', והרי אסור לעשות כן, הואיל **ואי אפשר לשנות זבח** - בהמה המוקדשת לשם קרבן אחד **לזבח** - לשם קרבן **אחר, כל זמן שהקרבן עומד לשמו,** אלא רק לאחר שיעקור שמו אפשר לשנותו ולהקריבו לשם קרבן אחר.

עג:

ומי פלא

דמתניתין, כלומר, למדנו בברייתא השנויה על נידון זה שבמשנתנו.

נמול כי כסי גופא

בשבת אסור לשרוף את הקרבן, אמנם כשחל ערב פסח ביום חול, **הואיל** ויכול **לשורפו.**

ישרף מיד

ואין צריך להמתין לשריפת הקרבן **עד שתעובר צורתו.**

ואף על גב דמותר הפסח - עודף הנשאר ביד אדם שהקדיש מעות לקניית קרבן פסח, או מי שהפריש בהמה לקרבן פסח ואבדה, והקריב בהמה אחרת לפסח, ואחר כך מצא קרבנו, הרי זה **קרב** לשם קרבן **שלמים**רמא, ומאחר שפסח עומד לשם שלמים, **אם היה שוחטו לפסח זה שמתו בעליו לשם שלמים, היה** הקרבן **כשר** בתורת שלמים, ואם כן קשה מדוע שורפים אותו, אין זו קושיא, הואיל ומכל מקום **עכשיו שהשוחט לא עקר שם פסח ממנו** - מן הקרבן, שהרי לא ידע שמשכו הבעלים את ידם או נטמאו או מתו, לפיכך **ישרף מיד, דהוה ליה** - מפני שהוא קרבן **פסח שנשחט שלא למנויו,** ופסול הוא.

מי שמרת נשלמא

אם תאמר שקרבן פסח שאין לו מנויים, **אף על** **גב דסתמיה לשם שלמים קאי** - שסתמו עומד לשם שלמים, מכל מקום **בעי עקירה** - צריך עקירת שם 'פסח' כדי להכשיר שחיטתו בתורת קרבן שלמים, **וכל כמה** - וכל זמן **דלא עקר** את שם הפסח מן הקרבן, **הוי** - יש **שם פסח עליו,** מובן הדבר **שמשום הכי** הקרבן **ישרף מיד, ולא בעי** - ואין צורך להמתין עד **עיבור צורה,** והטעם, **דהוה ליה פסולו בגופו** - מפני שיש לקרבן פסול הגוף **שהוא נשחט שלא למנויו.**

אלא מי אמרת אם כן נמי עקירה

אלא אם תאמר שקרבן פסח שאין לו מנויים אינו צריך עקירת שם פסח ממנו, **וסתמיה** - וסתמו **שלמים הוא,** אם כן יקשה, **פסולו מחמת מאי הוי** - פסול קרבן זה מחמת מה הוא, **הואיל ושלמים הוא,** שהרי אין צורך בעקירת שם פסח מהקרבן ונעשה שלמים מאליו, אם כן אין פסולו אלא **משום דנשחט אחר תמיד בין הערבים** עם שאר הפסחים, דזמן **שחיטת פסח אחר התמיד היא, כדאמר בתמיד נשחט** (נט.)רמב, ונמצא שהשוחט **עבר** על מצות **עשה** דהשלמהרמג.

כל שפסולו בגופו

פסול שבגוף הקרבן, **כגון פיגול** - שהקריבוהו במחשבת פיגולורמד, **נותר** - שנשאר מבשרו לאחר הזמן הקצוב לאכילתו, **טמא** - שנגע בטומאה, **ויוצא** - בשרו יצא חוץ למקומורמה, בכל אלו דין הקרבן **שישרף מיד, ואין צריך להמתין** עד שתתעבר צורת הבשר.

דם ובעלים

פסול בדם, **כגון נשפך הדם** מצואר הבהמה לרצפת העזרה ואספו כהן לתוך כליר"מ, ופסול בבעלים, **כגון פסח שמתו בעלים, או נטמאורמז אחר זריקהרמח, דעבשיו פסח כשר הוא,** הואיל ובשעת עבודות הקרבן היו מנוייו כשרים, **אלא שאין** לו **אוכלין** מחמת שמתו או שנטמאו ואינם ראויים לאכול בשר הפסח.

מעובר צורתו

ימתינו לו, עד שתעובר ממנו צורת בשר - עד

ציונים והערות

ללמוד ממנו גם דבר שהוא הלכה למשה מסיני. ולפי זה מובנים דברי רש"י, שהרי אפשר להקשות כיצד למד רבי אליעזר מיתה באשם בלימוד 'בנין אב' [מי"ג מדות] מחטאת, הלא 'חמש חטאות מתות' הלכה למשה מסיני היא [כמבואר לעיל], ולפי רבי אליעזר אין למדים מהלכה למשה מסיני. לפיכך כתב רש"י 'כל צדדיו של רבי אליעזר היה עושה אשם כחטאת לכל דבר', ומאחר שאשם שוה לחטאת לכל דבר, והיינו גם לדברים המפורשים בכתוב, אם כן אפשר ללמוד ממנו גם דין מיתה אף על פי שמקורו אינו מן הכתוב אלא הלכה למשה מסיני. מהר"ם שפירא (שו"ת מור המקיר מ"ק סי' ו ס"ו). **רלה. זבחים** (כ.). **רלה. לפי** רבי עקיבא כל דמים הניתנים על המזבח החיצון אם הכניסום לתוך ההיכל כדי לכפר, פסולים הם, ולפי חכמים רק חטאת פסולה, ורבי אליעזר מוסיף עליהם גם קרבן אשם. זבחים (י:). **רלו. רש"י** בתמורה (כ: ד"ה נזמן). **רלז. במשנה** (שם) מובא שבעל הקרבן סומך עליה ומביא נסכים משלו. אמנם רש"י (כאן, שבועות יג. ד"ה רבי יהושע, זבחים קג. ד"ה לנדבת יחיד) הוסיף, שבעל הקרבן גם שוחט את קרבנו, והיינו כשיטתו (לעיל ז: ד"ה פסח) ששחיטת קדשים נעשית על ידי הבעלים של הקרבן, ומקורו על פי הכתוב (ויקרא ג ב-ה) 'וסמך ידו וגו' ושחט'. וביאר השפת אמת (זבחים נרסה"י שם), שבעל הקרבן זוכה לשחוט את קרבנו, כיון שהשחיטה כשרה בזר ומצוה בו יותר מבשלוחו [וראוי לציין שסמיכה אינה כשרה על ידי שליח אף על פי ששלוחו של אדם כמותו, וכמבואר בגמרא (מנחות נג:), אמנם שחיטה כשרה על ידי שליח]. וכן ביאר הרש"ש (ז: נרסה"י ד"ה פסח) שכוונת רש"י (שם) שבשחיטה מוטל על בעל הקרבן להשתדל ששחיטת קרבנו תיעשה או על ידו או על ידי שליחו. **רלח. במשנה** (שם) נאמר עוד, שאם בעל הקרבן הוא כהן, כל עבודות הקרבן שלו ועור הבהמה ניתן לו. **רלט. קרבנות** ציבור אין בהם סמיכה, מלבד פר העלם דבר של ציבור ושעיר המשתלח לעזאזל, ולפי רבי שמעון אף שעיר עבודה זרה של ציבור. מנחות (נג.). **רמ. תמורה** (שם). ועוד נאמר במשנה (שם), שאפילו אם בעל הקרבן כהן הוא, כל עבודות הקרבן [מלבד סמיכה ושחיטה] נעשות על ידי כהני המשמר והעור ניתן להם ולא לו. **רמא. מותר** הפסח נעשה שלמים הואיל ושניהם קדשים קלים. שקלים (פ"ג מ"ה ופירוש הרמב"ם שם). ודרשו זאת חז"ל (לעיל ע: זבחים ט.) ממה שנאמר (דברים טז ג) 'וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר', והפסח עצמו אינו בא אלא מן הצאן, אלא לרבות את מותר הפסח שמביאים ממנו קרבן שלמים הבא מן הצאן ומן הבקר. **רמב. לגבי** זמן שחיטת קרבן פסח נאמר בתורה גם 'בערב' (דברים טז ו) וגם 'בין הערבים' (שמות יב ו), ואילו לגבי זמן שחיטת התמיד נאמר רק 'בין הערבים' (במדבר כח ד), מכאן למדו שזמן שחיטת הפסח הוא מאוחר מזמן שחיטת תמיד של בין הערבים. גמרא (שם.) ורש"י (שם ד"ה ימומר). **רמג. חכמים** דרשו ממה שנאמר (ויקרא ו ה) 'וערך עליה העולה והקטיר עליה חלבי השלמים', שמצוה להשלים הקרבת הקרבנות בכל יום לאחר תמיד של שחר, קודם הקרבת תמיד של בין הערבים שלאחריו אין מקריבים קרבנות. לפיכך איחרו את הקרבת קרבן תמיד של בין הערבים מחצות ומחצה לשמונה ומחצה, כדי שיספיקו להקריב את קרבנות היום, נדרים ונדבות, כהשלמה לתמיד של שחר ולא לאחר תמיד של בין הערבים. רש"י לעיל (נח. ד"ה עליה). **רמד. קרבן** שבשחיטתו, קבלת דמו, הולכת דמו או זריקת דמו, חישבו עליו לעשות עבודותיו או לאוכלו לאחר הזמן. **רמה. הוצאת** בשר קרבן חוץ למחיצתו פוסלת אותו, ושלש מחיצות הן: א. בשר קדשי קדשים שיצא חוץ לחומת העזרה. רש"י (לד: ד"ה רבי יהושע). ב. בשר קדשים קלים שיצא חוץ לחומת ירושלים. רש"י (מט. ד"ה שיצא). ג. בשר הפסח שיצא מחוץ למקום החבורה בזמן האכילה. רמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ג). **רמו. הקרבן** פסול משום שהדם לא נתקבל לתוך כלי. רש"י בזבחים (כה. ד"ה נשפך). **רמז. לא** הזכיר רש"י את האופן שמשכו בעלים ידיהם, כיון שלאחר שהפסח נשחט אין הבעלים יכולים למשוך ידיהם ממנו כמבואר במשנה (לקמן פט. ועיין רמב"ם קרבן פסח פ"ג ה"ד) [וכן במשנה לעיל (עח: ד"ה שמשכו) פירש רש"י שמשכו בעלים ידיהם היינו קודם שחיטה, ובאופן זה אם נשחט הקרבן, ישרף מיד]. ואפילו לדעת רבי שמעון (שם) שיכולים הבעלים למשוך ידיהם לאחר שחיטה, היינו רק עד זריקת הדם, ואילו כאן מפרש רש"י שהפסול אירע אחר זריקת הדם. **רמח. התוספות** (ד"ה נדם) דחו דברי רש"י שפירש שמדובר בברייתא בפסח שבעליו נטמאו או מתו אחר זריקת הדם, על פי הגמרא להלן (פג:) שמדייקת מדברי הברייתא שכשם שפסול 'דם' היינו שהקרבן נפסל קודם זריקת הדם [מחמת שנשפך לרצפה], כמו כן בפסול של 'בעלים' מדובר שקרבן נפסל [מחמת שבעליו נטמאו או מתו] קודם שנזרק הדם. ולפי דברי התוספות מדובר שהם נטמאו או מתו אחר השחיטה וקודם זריקה. נמצא לפי זה שיש שלשה אופנים: א. נטמאו או מתו בעלים קודם שחיטה, ישרף מיד. ב. נטמאו או מתו בעלים אחר שחיטה וקודם זריקה, לפי

שתעבור מראה לחלוחית בשר מהקרבן[רמט], דכיון **דאין פסולו חמור**, שהרי אינו פסול בגופו אלא רק משום דבר אחר, **לא שרפינן קדשים בבזיון**, ולכן אסור לשרוף את הקרבן קודם שיפסל בלינת לילה[רי], **ועיבור צורה הוא פסול לינה** של לילה אחד[רנא], והבשר נחשב נותר[רנב], **דהוה ליה** - שאז יש לו לקרבן **פסולו בגופו**, ודינו שישרף ואין בשריפתו משום בזיון קדשים[רנג].

ולרבי מאיר גם גמלא

דאמר בתמיד נשחט (סד.) **גבי מתניתא דקתני התם** - במשנה ששנינו שם (סג.), השוחט פסח לשם שלמים[רנד] במועד ויש חמץ בביתו, עובר על 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' (שמות לד כה). ודייקה הגמרא, שדווקא שוחט 'לשם שלמים' עובר, אבל 'סתם' אינו עובר, והטעם משום שעדיין שם 'פסח' עליו, ובמועד אין זה זמן זביחתו ואינה שחיטה ראויה, ומוכח **דפסח בעי עקירה**, ולכן קרבן זה נחשב קרבן פסח אפילו לאחר ערב פסח. **ואוקמה** - והעמיד רבי חייא בר גמדא את המשנה באופן שאין להוכיח ממנה שפסח צריך עקירה, **כגון שהיו בעלים טמאי מתים כו'**, ונדחים לפסח שני, וקרבנם שם פסח עליו, ולכן אם שחטו במועד 'סתם', הרי זה פסח שנשחט שלא בזמנו, ואם יש חמץ בביתו לא עבר על איסור 'לא תשחט' הואיל ואין זו שחיטה ראויה.

הכא

מדייקת הגמרא, הא בעלמא, כלומר, קרבן **אחר דלאו סתמא קאי** - שסתמו אינו עומד לשם **פסח**[רנה], **לא בעי עקירה** - אינו צריך עקירה.

מאי מיכא למימר

כלומר, מתניתא דהכא תיובתיה - הברייתא כאן היא פירכא לדברי רבי חייא בר גמדא, **דקתני** - ששנינו בברייתא **ישרף מיד, ולא מיתוקמא** - ואי אפשר להעמידה, **אלא** אם נבאר שטעם התנא בברייתא הוא **משום** שסובר שקרבן צריך **עקירה**, ולכן, הואיל ושם פסח לא נעקר ממנו, אינו נחשב שלמים, וישרף מידי[רנו].

פסחים עג:

אלא ממר דג הוא נריס דרב יוסף

אין לשנות את הגירסא במאמרו של רב, אלא **לעולם כדקאמר** - כגירסא האמורה בתחילת הסוגיא, **שחטו סתם כשר לעולה**, וטעם הדבר, **דכיון דקאי** - שכיון שעומדים הדמים של אשם הניתק לרעיה לשם **עולה**, **סתמיה** - סתמו של קרבן זה **עולה הוא**, ולכן שחטו 'סתם' כשר לעולה **אף על פי שתחלתו אשם**. **וכן** הדין לגבי **מותר הפסח**, **כיון דלשלמים קאי** - שדמיו עומדים לשלמים, **סתמא כי שחיט ליה** - סתמו של קרבן פסח זה כששחטו, **שלמים הוא**, **והכא** בברייתא דקתני **ישרף מיד**, **לאו משום עקירה** - אין זה משום שלא נעקר ממנו שם פסח, **אלא** מדובר באופן שנפסל מן המזבח לגמרי, **כגון שהפרישו** לשם פסח בערב פסח **קודם חצות** היום, **וכי מטא חצות קבעתיה חצות** - וכאשר הגיעה שעת חצות, קבעה אותו חצות בתורת קרבן פסח, **שחצות הוא זמן שחיטתו** של הפסח, והרי זה קרבן **שנראה** למזבח לשם **פסח**.

וממו נעלים ממר מלוס

מחמת מיתת הבעלים, הקרבן שהיה נראה לפסח חזר **ונדחה מפסח**, והדין הוא דכיון שנדחה **שוב אינו** חוזר **ונראה** למזבח כלל ואפילו **לשלמים**. **והא דקיימא לן** - ומה שמקובל בידינו, **מותר הפסח אחר הפסח קרב שלמים**, אין מדובר בקרבן שנראה למזבח לשם פסח, אלא מדובר **כגון שאבד** קרבן פסח של בני החבורה **קודם חצות**, והפרישו בהמה אחרת לפסח ושחטוה, **ונמצא** הקרבן הראשון **לאחר שחיטת הפסח**, באופן **דלא אתא חצות עליה למיקבעה** - שלא באה שעת חצות לקובעו בתורת קרבן פסח, שהרי בשעה זו לא היה הקרבן מצוי בידם, והרי זה **לא נראה לשחיטת פסח מעולם**, ולפיכך אינו נחשב 'דחוי', וכשר הוא לקרבן שלמים.

מידי הוא דאמרת מלא נרא

האי תירוצא - תירוץ זה, **רב מתריץ ליה** - על ידו מתורצת דעת רב **דאמר לא בעי עקירה**.

והאמר רב

בפרק שני שעירי (יומא סד.)[רנז].

נעלי מיס מינן נמסן

ואין דין **דיחוי** בקרבן **אלא** כשאירע פסול **בדם** או **בבעלים**, **כגון שעיר של שם שנשחט**, וקודם **זריקת דמו** - לפני הזאת דמו אחת למעלה ושבע למטה בקודש הקדשים, **מת** השעיר **המשתלח** לעזאזל, ומאחר שאם אין השעיר המשתלח עומד חי אין דם השעיר של שם מכפר[רנח], הדין הוא **שישפך הדם** של השעיר של שם, ומטילים גורל חדש על שני שעירים אחרים. והטעם שהשעיר המשתלח החדש אינו מכשיר את דם שעיר של שם מהגורל הראשון, היינו מפני שהשעיר כבר נשחט, וקרבן שנפסל לאחר שחיטה נעשה 'דחוי', **אבל כל זמן שהקרבן חי, אינו נפסל משום דיחוי**.

מלא ממר רב ספא

לעולם סובר רב **שלא בעי עקירה**, וקרבן פסח שמתו בעליו **סתמיה** - סתמו עומד לשם **שלמים**, **והא דקתני** בברייתא השנויה **עלה דמתניתין בחול ישרף מיד**, דעת **רבי אליעזר הוא**, **והקרבן נפסל משום דשלמים הוא**, ומדובר כאן **בכגון דשחטיה בהדיא** - ששחטו במפורש **לשם פסח**[רנט], **ורבי אליעזר לטעמיה דאמר בפרק תמיד נשחט** (סג:) **שלמים ששחטן לשם פסח פסולין**.

ומי רבי אליעזר

אמאי תנן מתניתין - למה שנינו במשנה [שעליה נשנתה הברייתא], שאם שחט בשבת **פטור**, **לחייב** - שיתחייב חטאת **משום שבת**, שעבר על מלאכת שוחט, **דהא ליה כו'**.

וכפטורי

לגבי זה שיפטר מחטאת, מן הטעם **דטועה בדבר מצוה**.

סבר לה

רבי יוסף בן חונאי כרבי יהושע שהטועה בדבר מצוה פטור מחטאת.

רב אסי אמר, רב דאמר

רב שאמר **לעיל לא בעי עקירה, ליה דהאי תנא** - אינו סובר כדעת התנא בברייתא **דאמר בחול ישרף מיד, אלא**[רסא] **קסבר** [-סובר] **רב**, דהתנא **במתניתין לענין צורה** - לגבי עיבור צורה, **כי**[רסב]

ציונים והערות

רש"י ישרף מיד, ולפי התוספות טעון עיבור צורה. ג. נטמאו או מתו בעלים אחר זריקה, טעון עיבור צורה [ועיין בגמרא (סס) שהובאה מחלוקת אמוראים בדעת תנא קמא ורבי יוחנן בן ברוקה במשנה (סס ע"ב), לגבי אופן זה, אם טעון עיבור צורה או ישרף מיד]. **רמט. רש"י** במנחות (ה. ד"ה מעובר). **רנא. רש"י** לעיל (לד. ד"ה ומעובר). אמנם רבינו חננאל (סס ע"ב ד"ה נדס) פירש, שממתינים כמה ימים עד שהבשר מאבד את צורתו מתקלקל ומסריח. **רנב. רש"י** (סס). **רנג. החתם סופר** (שו"ת או"ח סי' קנה) כתב, שמדברי רש"י משמע שהטעם של פסול לינה הוא משום שבשר שעבר עליו לילה אינו משובח, וכן כתב המקדש דוד (קדשים סי' י ס"ד), שלפי דעת רש"י פסול לינה טעון עיבור מראית הדבר, ובלי עיבור הצורה אין הבשר נפסל ואינו נעשה נותר. וכן ביאר רי"י טרונק מקוטנא (קובץ בית אהרן וישראל ג-ג עמ' 9) במה שכתב רש"י (מנחות ק. ד"ה ליקדוש) לגבי לחם הפנים שאחרי שבעה ימים נפסל בלינה, והנה במאירי (נקמן עו: ד"ה אמר) מבואר ששבעה ימים הוא שיעור זמן שבו הלחם עומד לאכילה ראויה, ואם כן מוכח שלפי רש"י פסול לינה הוא משום איבוד חשיבות הדבר. ולפי דבריהם, מובן מדוע בשריפת בשר כזה אין חשש ביזוי קדשים. **רנד. במשנה** נאמר 'שלא לשמו', והיינו 'לשם שלמים'. רש"י לעיל (סג. ד"ה שלא). **רנה. כלומר**, רק בנידון של המשנה הנ"ל, בקרבן פסח שנטמאו בעליו בערב פסח והרי הוא עומד להיקרב לשם 'פסח' בפסח שני, צריך עקירה של שם 'פסח' שיש בו כדי להקריבו לשם קרבן אחר. **רנו. מפני** שהוא קרבן פסח שנשחט שלא למנוייו. **רנז. במשנה** שם (סג.) נאמר לגבי שני שעירי יום הכפורים שאם אחד השעירים מת אחר הגורל, וכגון אם מת השעיר לעזאזל, יביאו זוג שעירים חדש ויטיל עליהם הכהן גורל אחר, ויאמר הכהן 'זה שעלה עליו הגורל לעזאזל יתקיים תחתיו', ומסיימת המשנה שהדין הוא 'השני ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה'. לפי רב (סס סד.) כוונת התנא לשעיר השני מהגורל החדש, והיינו מפני שרב סובר ש'בעלי חיים אינן נדחין', והשעיר שנשאר מהגורל הישן היה דחוי רק עד שהטילו גורל חדש הואיל ולא היה שעיר לעזאזל יחד עמו, אבל לאחר שהטילו גורל חדש מעמידים על ידו שעיר חדש לעזאזל, והרי הוא חוזר ונראה למזבח. ואילו השעיר לה' מהגורל החדש, אין לו תקנה, ולפיכך ירעה עד שיסתאב. **רנח. שנאמר** (ויקרא טז י) 'והשעיר וגו' לעזאזל יעמד חי לפני ה' לכפר', ללמד שהשעיר המשתלח לעזאזל צריך להיות עומד חי עד שעת מתן דמים של השעיר לה' שהכהן מכפר בהם, ואם מת השעיר המשתלח קודם לכן, אין הדם מכפר, ומטילים גורל חדש על שני שעירים אחרים. גמרא (יומא סה.). **רנט. המהרש"א** העיר שלשון רש"י מגומגם קצת, ומדוע הוצרך לומר 'דשחטיה בהדיא' לשם פסח, הלא מדובר בקרבן שנשחט בערב פסח יחד עם כל הפסחים בשעת הקרבתם, ובודאי שהשוחט שחטו 'לשם פסח', שהרי עדיין לא נודע לו שבעליו משכו ידיהם או מתו. והחכם צבי (שו"ת מ"ע סי' קס) ביאר, שבסוגיית הגמרא עד כאן מדובר בששחטו סתם, והנידון הוא אם הקרבן נחשב פסח פסול או שלמים פסולים, ולכן אין צורך כלל לומר שהזכיר בפירוש ששחטו לשם פסח, אמנם רב פפא מחדש בתירוצו שמדובר שאומר בפירוש ששוחט לשם פסח, והרי זה כשוחט שלמים לשם פסח, ולכן הקרבן פסול, ובאמת אם ישחוט סתם יהיה הקרבן כשר בתורת שלמים. הקרן אורה (זבחים יג. ד"ה והרן) כתב בביאור דברי רש"י, שלפי הדעה שאין צורך בעקירה, אם שחטו סתם יהיה הקרבן כשר, ולכן פירש רש"י שטעם הפסול הוא משום ששחטו בפירוש 'לשם פסח'. ועיין בחזון איש (סי' קכד, עג: ד"ה הא) שכתב כעין זה, וראה שם מש"כ על דברי החכם צבי, ועיין עוד ברש"ש (נזיר סס). **רס. לפי** דעת רבי אליעזר, השוחט כבש שהופרש לשם קרבן אחר, ובשחיטתה התכוין 'לשם פסח', הרי זה קרבן שפסולו בגופו. **רסא. בהגהות** וציונים הובא ע"פ מצור דבש להשמיט ה' תיבות הבאות, ולפי זה כך לשון רש"י 'אלא כי האי תנא סבר לה דאמר בעי עיבור צורה'. ולפי זה כוונת רש"י שרב לא סבר כדעת התנא בברייתא שקרבן פסח שמתו בעליו ישרף מיד, אלא כדעת רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה שהקרבן טעון עיבור צורה [ועיין בהערות הבאות]. **רסב. בגמרא** דפוס ונציה כאן הוא תחילת דיבור חדש ברש"י. ובדקדוקי סופרים הביא, שגירסת הגמרא בכתב יד 'רב אשי אמר, רב דאמר כי

האי תנא סבר לה - סבר כמו אותו תנא[ריסג], **דאמר**, שקרבן פסח שנשחט בערב פסח שחל בחול, אינו נשרף מיד, אלא **בעי עיבור צורה**.

אם הוא

לזה ששחט פסח זה **בשבת**, היה לו שהות עד השחיטה **לבדוק אם מתו בעלים כו'** [או משכו ידיהם או נטמאו] **ולא שאל, לא טועה בדבר מצוה הוא אלא שוגג, וחייב חטאת.**

שוגג קרי את הקרוב לפושע[ריסד].

ומעובד צולתו

אם הוא ערב פסח שחל ביום חול, **דאילו** חל **בשבת לא אצטריך ליה** - לא היה צריך להורות כן, שפשוט הוא שלא ישרף מיד, **דהא בשבת** אסור להבעיר **ולא שריף ליה, ולמחר ביום טוב**, אף על פי שהותרה הבערה לצורך, **נמי לא שריף ליה**, משום שאין שורפים קדשים ביום טוב[ריסה].

מאי מעמא

מה טעמו של רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה שסובר שהקרבן **בעי עיבור צורה**.

לאו משום דקסבר לא בעי עקירה

וזה מאחר ונעקר ממנו שם 'פסח'[ריסו] **סתם נשחט**, והרי הוא **שלמים כשרין, אלא שנשחטו** בזמן שחיטת הפסח **אחר התמיד** של בין הערבים, **ופסול מחמת דבר אחר הוא** ואין פסולו בגופו.

וממאי דלמא

לעולם סובר רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה שקרבן **בעי עקירה**, ופסח זה **פסולו בגופו, והאי דבעי עיבור צורה**, ואסור לשורפו לאלתר, היינו **משום דרבי ישמעאל סבר לה כתנא דבי רבה בר אבוה, דאמר, אפילו פיגול** - קרבן ששחיטתו, או קבלת דמו, הולכת דמו וזריקת דמו, נעשו במחשבת פיגול, **שפסולו בגופו**, מכל מקום לא ישרף מיד, אלא **טעון עיבור צורה**.

ולא איתפריש לי עיקר מילתיה [-עיקר דבריו] **דתנא דרבה בר אבוה היכא אתמר** - היכן נשנוריסז, **ואמנם בכמה מקומות מייתי לה** [-הביאום] **בגמרא** (לעיל לד: לקמן פב: מנחות נ:).

לאו משום דקסבר

אם לא תאמר[אהה 19/06/2018] **דטעמא** של רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה **משום דקסבר פסול הגוף טעון עיבור צורה, אלא** תאמר שטעמו **משום דלא בעי עקירה, הא תינח** - זה יהיה מובן, באופן שהבעלים **מתו, או נתכפרו** - שהביאוריסח קרבן אחר לשם פסח, **אבל** באופן **שנטמאו** הבעלים, **מי איכא** - האם יתכן **דלא בעי עקירה, הא סתמיה לפסח שני קאי** - הרי סתמו עומד להיקרב לשם פסח, שהרי נדחו הבעלים לפסח שני, **ורבי ישמעאל** בדבריו שהובאו בברייתא, **או שנטמאו נמי קתני** - כלל גם את האופן של נטמאו שבזה ודאי צריך עקירה, וכיון שכן, על כרחך טעמו שקרבן פסח שמתו בעליו או משכו ידיהם טעון עיבור צורה, אינו משום שלא צריך עקירה, אלא שסובר כתנא דבי רבה בר אבוה.

מאי מעמא

דטעמא דרבי ישמעאל הוא **משום דקסבר** שקרבן שיש בו **פסול הגוף טעון עיבור צורה, ותנא** דברייתא שאמר לגבי פסח שנשחט ונודע שמשכו בעליו ידיהם או מתו, **ישרף מיד, סבר** שקרבן הפסול בגופו **לא בעי עיבור צורה, ואי לתרוצי בעית** - ואם תרצה לתרץ דעת התנא בברייתא **דלא תיקשי** - שלא יקשה **לרב, הכי תרצת** - כך תתרץ, **דפסול הגוף דידה** - של קרבן זה, **לגבי** האופנים **שמתו** בעליו **או משכו ידם**[רסט], היינו **משום דשחטיה לשם פסח בהדיא** - ששחטו לשם פסח במפורש, **ואיהו לשלמים קאי בלא עקירה כרב** - והקרבן עומד לשם שלמים, הואיל ולפי רב אין צורך בעקירה והקרבן נעשה שלמים מאליו, **והוו להו** - והרי זה קרבן **שלמים** שנשחט **לשם פסח, ופסול** הקרבן נשרף לאחר עיבור צורתו, אף הפיגול ישרף רק לאחר עיבור צורה. **רסח. נקט** רש"י לשון כפרה לגבי קרבן פסח, אף על פי שפסח עיקרו לאכילה ושאר זבחים באים לכפרה [עיין רש"י לעיל (פב. ד"ה מנלן)], וכן מצינו עוד בלשונו לקמן (לו: ד"ה ושלמים לז. ד"ה קרנ). [ויצוין שרבינו בחיי (ויקרא ג יז) כתב שקרבן פסח היה כפרה על עבודה זרה שעבדו ישראל במצרים]. **רסט. אמנם** לגבי האופן שנטמאו בעליו, מבואר ברש"י (נדרים הקודש) שפסולו בגופו משום שבעליו חייבים בפסח שני, והרי זה קרבן פסח שנשחט שלא למנוייו. **א. וכן** הוא ברש"י על התורה (שם), 'לשון על כרעיו ועל קרבו כלשון (שמות ו כו) 'על צבאותם', כמו בצבאותם, כמות שהן, אף זה כמות שהוא, כל בשרו משלם'. וכלומר, שצולה אותם יחד, ולא הכבש לבדו וראשו עם כרעיו וקרבו לבדם. ר"א מזרחי (שם). וכן כתב הרמב"ם (קרבן פסח פ"י ה"ח) שאין מחתכים את הקרבן אלא צולין אותו שלם. ובדיעבד אם חתכו יבואר להלן (עה. ברש"י ד"ה מתכו) [ועיין תוספתא (פ"ה ה"י) וחסדי דוד שם]. **ב. וברש"י** על התורה (שם) כתב 'ובני מעיו נותן לתוכו לאחר הדחתן'. ותמה על כך ר"א מזרחי, שהרי אין זה אלא לדעת רבי יוסי הגלילי, אבל לדעת רבי עקיבא כמין בישול הוא זה וצריך לתלותן חוצה לו, ואיך הניח דברי רבי עקיבא שהלכה כמותו ותפש דברי רבי יוסי הגלילי. והצל"ח (ד"ה שם) תירץ, שאין האיסור לדעת רבי עקיבא אלא משום שבדרך צלייה כזו אין הדם יוצא מהכרעיים והבני מעיים, אבל רש"י על התורה ביאר את מה שהיה בפסח מצרים שזה היה קודם שנצטוו על הדם, ולכן פירש כפשוטו שנותן כרעיו ובני מעיו לתוכו. ובהגהות ברוך טעם על הצל"ח (שם שו"ת ג) תירץ, שרש"י פסק הלכה כרבי יוסי הגלילי, משום שרבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא נחלקו אם צלי קדר בפסח אסור או מותר, שהרי אף אם נותן קרבו וכרעיו בתוכו אין זה אלא בישול בלי מים והרי זה כצלי קדר שחכמים מתירים (לעיל מא.), ורבי עקיבא שסבר שהרי זה דרך בישול, היינו משום שסבר כרבי (שם) שאסר צלי קדר בפסח, וכיון שהלכה כחכמים שצלי קדר בפסח מותר, לכך נקט רש"י כרבי יוסי הגלילי. ובשפת אמת (ד"ה רע"ק) תירץ, שאף רבי עקיבא לא אמר אלא שרק נראה כבישול ואסור מדרבנן, אולם מן התורה אין זה דרך בישול אלא צלי, וכיון שמן התורה אף רבי עקיבא מודה לרבי יוסי הגלילי שאין זה דרך בישול לכך נקט רש"י בפירושו לתורה את דעת רבי יוסי הגלילי. **ג. וכן** כתב רש"י להלן (ד"ה מקולס), ועיין שם בהערה. **ד. היינו** רשת של גריל, וכן כתב בפירוש הריב"ן (ד"ה מאקלא) שהיא גראיל"ה. וכן פירש הערוך (ערך מאקלא) שהיא עשויה כעין מעלות. וכתב במוסף הערוך שהוא כעין סולם שיש לו שלבים העשוי לצלות עליו מיני מאכל. ומבואר בגמרא (להלן עה.) שאם היתה אסכלא מנוקבת מותר, ופירש רש"י (שם ד"ה מנוקבת), שההיתר הוא באסכלא מנוקבת כיון שאין הטלה נוגע כלל בבריחים של האסכלא, ולפי זה במקום שהטלה נוגע באסכלא אפילו במעט הרי זה אסור. ואם כן האיסור כאן באסכלא הוא שאפילו שהיא רשת של ברזל מנוקבת, כיון שהטלה נוגע בה, הרי זה אסור שאינו צלי אש. אמנם המאירי (ד"ה ומתוכו) פירש, שאסכלא זו היא חתיכה אחת שטוחה, ואיסורה מפני שאין האור צולה את הבשר אלא באמצעות הברזל, כלומר, שהברזל מתחמם וצולה את הבשר. וכלומר שמה שאמרו בגמרא באסכלא שאינה מנוקבת, היינו שאינה מנוקבת כלל. וכן נראה מדברי הרמב"ם (קרבן פסח פ"י ה"ט), וכן פירש הצל"ח (ד"ה מין) בדעתו. ועיין בחתם סופר (ד"ה כמין) שכתב בדעת הרמב"ם, שאפילו אם הבשר נוגע בבריחים, כיון שהאש מגיעה מן הצדדים היא נוצחת את החום המגיע מן הבריחים ואין זה צלי מחמת דבר אחר. **ה. אפשר** שבא בדבריו לומר, שאין מדובר באסכלא הגוף הוא כדעת **יוסף בן חונאי**, שקרבנות אחרים שנשחטו לשם פסח פסול הגוף הוא, ולפיכך ישרף מיד בלא עיבור צורה.

הדרן עלך אלו דברים

פרק שביעי - כיצד צולין

עד.

כיצד צולין. שפוד של רמון

כדכתיב (שמות יב ט) **'צלי אש ראשו על כרעיו וגו'** ועל קרבו', **כולו כאחד משמע**[א].

כמין בישול הוא זה

שמבשל בני מעיו בתוכו, והרי זה **כמו** שהם מתבשלים **בתוך הקדירה** שאסור משום 'מבושל'[ב].

צולין אותה לו

תוחבן בשפוד למעלה מפיו של טלה[ג].

לא על הגחלים

של ברזל. והטעם לכך כדמפרש בגמרא, **שהמתכת כשמתחמם מקצתו מתחמם כולו, ונצלה הפסח מחום השפוד שבתוכו**, כיון שחלקו הפנימי של השפוד **מתחמם על ידי קצתו החיצון**, והוה ליה **פסח צלי מחמת דבר אחר**, ורחמנא **אמר** (שמות יב ט) **'צלי אש'**.

מתקלא

גראיל"ש, **וכולה חד טעמא** - ומאותו הטעם שנאסר צליית הפסח בשפוד נאסר צליית הפסח על האסכלא[ה].

ציונים והערות

האי תנא, דתניא' וכו'. ונראה שגירסא זו בגמרא עמדה לפני רש"י, וכן מוכח מפירושו של רבינו חננאל (ד"ה רבי). **רסג. רבי** ישמעאל בן[אוצר החכמה] רבי יוחנן בן ברוקה, המובא בברייתא. **רסד. רי"א** ספקטור (עין יעקב מ"ע סי' סז) ביאר, שעל כן אמרו חכמים (נ"ק כו.) שאדם מועד לעולם בין במזיד ובין בשוגג, ומשום שסתם שוגג באדם קרוב לפשיעה הוא. **רסה. אסור** לשרוף קדשים פסולים ביום טוב. בגמרא (שם מ:-מא.) הובאו ארבע דעות למקור האיסור: א. לפי חזקיה מקורו מאיסור שריפת נותר קרבן פסח ביום טוב, שנאמר (שמות יב י) 'ולא תותירו ממנו עד בוקר והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו', וכפלה התורה 'עד בוקר' ללמד בוקר ראשון לאיסור נותר ובוקר שני לשריפת נותר, שאין שורפים את הנותר בבוקר של יום טוב אלא בבוקר של חול המועד. ב. לפי אביי מקורו מאיסור הקטרת קדשים כשרים, שנאמר (במדבר כח י) 'עולת שבת בשבתו', ללמד שאין מקריבים עולת חול [כגון איברי קרבן תמיד של ערב שבת ויום טוב] בשבת ויום טוב, ואם הקטרת קדשים כשרים אסורה כל שכן שריפת קדשים פסולים. ג. לפי רבא, כשם שמצות מילה שלא בזמנה אינה דוחה יום טוב, כך מצות שריפת קדשים אינה דוחה אותו, שהרי אין לה זמן קבוע. ד. לפי רב אשי, נאמר על שביתת יום טוב 'שבתון' [בפסוקי ראש השנה, סוכות ושמיני עצרת (ויקרא כג כה, לט), והוקשו כל המועדות זו לזו (רמב"ן ויקרא כג מד)], הרי זו מצות עשה ומצות לא תעשה, ואין שריפת קדשים שהיא מצות עשה בלבד דוחה לא תעשה ועשה. **רסו. כשמשכו** הבעלים ידיהם ממנו, או נטמאו או מתו, קודם שנשחט. **רסז. רש"י** לקמן (פב: ד"ה מנלן) ביאר, שתנא דבי רבה בר אבוה למד בגזירה שוה, 'עון' שנאמר בפיגול (ויקרא ז יח) 'והנפש האוכלת ממנו עונה תשא' ו'עון' שנאמר בנותר (שם יט ח) 'ואוכליו עונו ישא', ללמד שכשם שהנותר מבשר הקרבן נשרף לאחר עיבור צורתו, אף הפיגול ישרף רק לאחר עיבור צורה. **רסח. נקט** רש"י לשון כפרה לגבי קרבן פסח, אף על פי שפסח עיקרו לאכילה ושאר זבחים באים לכפרה [עיין רש"י לעיל (שם. ד"ה מנלן)], וכן מצינו עוד בלשונו לקמן (לו: ד"ה ושלמים לז. ד"ה קרנ). [ויצוין שרבינו בחיי (ויקרא ג יז) כתב שקרבן פסח היה כפרה על עבודה זרה שעבדו ישראל במצרים]. **רסט. אמנם** לגבי האופן שנטמאו בעליו, מבואר ברש"י (נדרים הקודש) שפסולו בגופו משום שבעליו חייבים בפסח שני, והרי זה קרבן פסח שנשחט שלא למנוייו. **א. וכן** הוא ברש"י על התורה (שם), 'לשון על כרעיו ועל קרבו כלשון (שמות ו כו) 'על צבאותם', כמו בצבאותם, כמות שהן, אף זה כמות שהוא, כל בשרו משלם'. וכלומר, שצולה אותם יחד, ולא הכבש לבדו וראשו עם כרעיו וקרבו לבדם. ר"א מזרחי (שם). וכן כתב הרמב"ם (קרבן פסח פ"י ה"ח) שאין מחתכים את הקרבן אלא צולין אותו שלם. ובדיעבד אם חתכו יבואר להלן (עה. ברש"י ד"ה מתכו) [ועיין תוספתא (פ"ה ה"י) וחסדי דוד שם]. **ב. וברש"י** על התורה (שם) כתב 'ובני מעיו נותן לתוכו לאחר הדחתן'. ותמה על כך ר"א מזרחי, שהרי אין זה אלא לדעת רבי יוסי הגלילי, אבל לדעת רבי עקיבא כמין בישול הוא זה וצריך לתלותן חוצה לו, ואיך הניח דברי רבי עקיבא שהלכה כמותו ותפש דברי רבי יוסי הגלילי. והצל"ח (ד"ה שם) תירץ, שאין האיסור לדעת רבי עקיבא אלא משום שבדרך צלייה כזו אין הדם יוצא מהכרעיים והבני מעיים, אבל רש"י על התורה ביאר את מה שהיה בפסח מצרים שזה היה קודם שנצטוו על הדם, ולכן פירש כפשוטו שנותן כרעיו ובני מעיו לתוכו. ובהגהות ברוך טעם על הצל"ח (שם שו"ת ג) תירץ, שרש"י פסק הלכה כרבי יוסי הגלילי, משום שרבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא נחלקו אם צלי קדר בפסח אסור או מותר, שהרי אף אם נותן קרבו וכרעיו בתוכו אין זה אלא בישול בלי מים והרי זה כצלי קדר שחכמים מתירים (לעיל מא.), ורבי עקיבא שסבר שהרי זה דרך בישול, היינו משום שסבר כרבי (שם) שאסר צלי קדר בפסח, וכיון שהלכה כחכמים שצלי קדר בפסח מותר, לכך נקט רש"י כרבי יוסי הגלילי. ובשפת אמת (ד"ה רע"ק) תירץ, שאף רבי עקיבא לא אמר אלא שרק נראה כבישול ואסור מדרבנן, אולם מן התורה אין זה דרך בישול אלא צלי, וכיון שמן התורה אף רבי עקיבא מודה לרבי יוסי הגלילי שאין זה דרך בישול לכך נקט רש"י בפירושו לתורה את דעת רבי יוסי הגלילי. **ג. וכן** כתב רש"י להלן (ד"ה מקולס), ועיין שם בהערה. **ד. היינו** רשת של גריל, וכן כתב בפירוש הריב"ן (ד"ה מאקלא) שהיא גראיל"ה. וכן פירש הערוך (ערך מאקלא) שהיא עשויה כעין מעלות. וכתב במוסף הערוך שהוא כעין סולם שיש לו שלבים העשוי לצלות עליו מיני מאכל. ומבואר בגמרא (להלן עה.) שאם היתה אסכלא מנוקבת מותר, ופירש רש"י (שם ד"ה מנוקבת), שההיתר הוא באסכלא מנוקבת כיון שאין הטלה נוגע כלל בבריחים של האסכלא, ולפי זה במקום שהטלה נוגע באסכלא אפילו במעט הרי זה אסור. ואם כן האיסור כאן באסכלא הוא שאפילו שהיא רשת של ברזל מנוקבת, כיון שהטלה נוגע בה, הרי זה אסור שאינו צלי אש. אמנם המאירי (ד"ה ומתוכו) פירש, שאסכלא זו היא חתיכה אחת שטוחה, ואיסורה מפני שאין האור צולה את הבשר אלא באמצעות הברזל, כלומר, שהברזל מתחמם וצולה את הבשר. וכלומר שמה שאמרו בגמרא באסכלא שאינה מנוקבת, היינו שאינה מנוקבת כלל. וכן נראה מדברי הרמב"ם (קרבן פסח פ"י ה"ט), וכן פירש הצל"ח (ד"ה מין) בדעתו. ועיין בחתם סופר (ד"ה כמין) שכתב בדעת הרמב"ם, שאפילו אם הבשר נוגע בבריחים, כיון שהאש מגיעה מן הצדדים היא נוצחת את החום המגיע מן הבריחים ואין זה צלי מחמת דבר אחר. **ה. אפשר** שבא בדבריו לומר, שאין מדובר באסכלא

שיני
קנלי"ר - חריצים, **שעשוי שורות שורות** שורותי.

ממלמל
כעץ של ערבה ושל אגוז שיש להן מוח מבפניםז.

מידי דמים נפו קימלי
ובעי למישעינהו בסכינא - כיון שיש בו קשרים רוצה להחליקו בסכין כדי שיכנס בנקל בבשר, **מפיק מיא** - מוציא מים דרך מקום חתך הסכין, **והוה ליה פסח מבושל.**

שיני קימריס
ואין צריך להעביר סכין עליהם להחליקם.

דמפיק לכי פיפקי לכר
חוץ לפי הפסח, דאי מפקי מיא - שאם יוציא מים **לא עיילי לפסח** - לא יבואו על הפסח.

כשם שמשפחת על עץ
כשתולין אותו בתנור כשהוא תחוב **ומכוסה בבשר הטלה, אין מה** [-חלק השפוד] **שבתוך הטלה נשרף** מפני **שהטלה מגין עליו, כך שפוד של מתכת אין מה שבתוך הטלה מרתיח מחמת חום** מקצתו של השפוד **היוצא חוץ לטלה**ח.

ממרו לו
אף על פי שאין פנימי של עץ נשרף, אבל פנימי של מתכת מרתיח, שזה - השפוד של עץ, **חם מקצתו לא חם כולו, והוה ליה הבשר 'צלי**

אש', וזה - השפוד **של מתכת, חם מקצתו חם כולו, ואפילו מה שמכוסה ממנו** - מן השפוד מתחמם, **הלכך הוה ליה 'צלי שפוד' ולא 'צלי אש'.**

רבי ישמעאל קוריסו פון פון
דנותן לתוכו סבירא ליה - שסובר כדעת רבי יוסי הגלילי שנותן כרעיו ובני מעיו לתוכו, **ובשמרתיחין ומתבשלין בתוכו, נשמע קול רתיחתן 'תוך תוך', והוא** בקול הדבר המתבשל בתוך הסיר.
לישנא אחרינא כתב בספרים ישנים, רבי ישמעאל קוריהו 'תכבר', והוא מלשון 'תוך' ו'בר' [-חוץ], **כלומר, ממולא מבפנים ונראה מבחוץ, כעין שממלאין גדיין ותרנגולין שלנו**, והיינו משום שהטלה ממולא מבפנים בכרעיו ובני מעיו. **ודוגמא** לזה מצינו **גבי אביגיל ששלחה לדוד** (שמואל ב' כה יח) **'חמש צאן עשויות', ומתרגמינן 'חמש עאן תכברנין'**, הרי ש'תכבר' היינו 'עשוי', כלומר, מתוקן וממולא בבשר. ופירוש זה **משם רבי קלונימוס.**

מקולס
לשון **כובע נחשת, דמתרגמינן קולסא דנחשא** (שם ב' י ה), **דסבירא ליה** לרבי טרפון **שתולין את** כרעיו ובני מעיו **למעלה בראשו, ונראים ככובע נחשת על ראש גבורי.**

מיתי גדי מקולס
דתנן **בפרק** מקום **שנהגו** (נג.) **שאסור לאכול צלי (בערבי) [בלילי**יא **פסחים בזמן הזה, במקום שלא נהגו כן, משום שנראה הוא כאוכל קדשים** בחוץיב.

כמא
דדמי לקרבן פסח, ונראה כאוכל קדשים (בחוצה לארץ) [בחוץ]יג - מחוץ לירושלים, ומקום אכילת הפסח אינו אלא בירושלים.

נשלק מיבעיא
קא סלקא דעתך - כעת הגמרא סבורה בקושייתה, שנשלק האמור בברייתא, היינו **דנחתך והדר נשלק** - שבתחילה חתכוהו ואחר כך בשלוהו, **ומשעה שחתכו קודם צלייתו, תו** [-מכאן ואילך] **לא הוי מקולם.**

סמי מוליימא
אינפלדור"א [-מילוי] בלע"ז, **כמו שאנו ממלאין** הטלאין **והתרנגולין בין בשר לעצמותיד.**

שריא
מותר **ואפילו לא (בישלו) [מלחו] את הבשר שנותנים לתוכו (מותר ואפילו מלחו) [אלא] כמליחת צליטו. דאי במליחה כל צורך לקדירה** - שאם מלח את המילוי כפי שצריך למלוח בשר בשביל שיהיה מותר לבשל אותו אחר כך בלא צלייה, **פשיטא** שמולייתא זו מותרת, שהרי אין החשש במולייתא אלא משום שיצא הדם מן המילוי ויבלע בחיצוניז.

וסא קא נלע
הטלה - הבשר החיצון, **דם היוצא מן הבשר הכנום בתוכויז.**

ציונים והערות

שכולה סגורה [וכמו שהובא בהערה לעיל לדעת המאירי], וטעם האיסור משום שאין האש מגעת כלל לפסח והפסח נצלה מחמת האסכלא, אלא שמדובר באסכלא מנוקבת, ואפילו הכי אסור כיון שהפסח עומד על הבריחים, ואע"פ שהאש שולטת מן הצדדים הרי זה אסור מאותו טעם שאסרו בשפוד, שבמקום שיש את הברזל הוא מבשל יותר מן האש שאינה מגעת לאותו מקום בחזקה כל כך. **ו. וכיון** זה פירש רבינו חננאל בשבת (עד: ד"ה הטומן) על דברי הגמרא האי מאן דסלית סילתי, שהם עצי דקלים שעומדין שיבי שיבי, פירוש נימין נימין. אמנם רבינו חננאל כאן (ד"ה ושמיה) פירש תיבת שיבי מלשון שאיבה, וכן כתב במוסף הערוך (ערך שב ד) בשם ר"ח. **ז. מחלחל** פירושו רך וחלול [ראה יומא (נת. ורש"י שם ד"ה סיג). ורמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ו הכ"ו)], וכלומר, מתוך שיש בו מוח שהוא רך וחלול, יוצאים ממנו המים לחוץ. **ח. מלשון** רש"י נראה שמפרש שרבי יהודה אינו חולק לגמרי על כלל זה שחם מקצתו חם כולו, שהרי דבר הנראה לעינים הוא שברזל המתחמם קצתו באש אף במקום שאינו כנגד האש הוא חם, אלא שרבי יהודה סובר שכיון שיש על השפוד את בשר הטלה שהוא מפסיק בין השפוד לאש הרי הוא גם מגין על השפוד של ברזל שלא ירתיח, ואין זה כסתם שפוד העומד באויר שאם קצתו עומד באש אף חלקו האחר רותח [ואפשר שטעמו מפני שרטיבות הטלה מצילתו מפני החום, כמו שכתב הרשב"א (מסורת הש"ס ד ע"ד קף לו:)]. **ט. כגירסא** זו גרס הר"י מלוניל (ד"ה יש) שהיה גורס 'תוך ובר', אלא שהיה מפרש שהבני מעיים שהיו בתוך בטנו כשהיה חי עכשיו הם על הבטן. וכלומר שבחייו היו בתוכו וכעת הם מבחוץ. וכתב המאירי (ד"ה ומתר), שלדעת המפרשים כך, רבי ישמעאל סובר כרבי עקיבא, וזה אינו כפירוש רש"י כאן שרבי ישמעאל סובר כרבי יוסי הגלילי. **י. אמנם** רש"י לעיל (נג. ד"ה מקולסין) כתב שהיה תולה את כרעיו חוצה לו בצדו, כנושא כל זיינו בצדו [וכן כתב בפירושו לביצה (כב: ד"ה מקולס)]. והחתם סופר (ד"ה מיתי) יישב את הדברים, שכאן משנתנו עוסקת במצות צליית פסח, ולכך רש"י מפרש שמצותו היא להניחו על פיו, כדי שיהיה בשעת צלייתו ראשו על כרעיו ועל קרבו ממש. אבל שם הגמרא עוסקת בדין איסור עשיית גדי מקולס בזמן הזה, ועל כך כותב רש"י שאסור לצלות את כרעיו ובני מעיו אפילו סמוך לו, משום שכשמביאים אותו לשולחן אין היכר שצלו את כרעיו שלא כדרך צליית קרבן פסח, כי גם בזמן שבית המקדש היה קיים היו מביאים כך את הפסח לשולחן, כשכרעיו ובני מעיו מונחים בצד הקרבן, ולכן כתב רש"י שאסור לעשות כן בזמן הזה. אמנם הרמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"י) כתב, 'תוחבו מתוך פיו עד בית נקובתו בשפוד של עץ, ותולהו לתוך התנור והאש למטה, ותולה כרעיו ובני מעיו בתנור חוצה לו'. ודייק מדבריו המהר"י קורקוס שאינו נותן הכרעיים והבני מעיים על השפוד אלא בחלל התנור סמוך לקרבן, וטעמו, משום ש'על' האמור בתורה היינו סמוך. ועיין רמב"ם בפירוש המשנה (פ"ג מ"ו) שפירש תיבת 'מקולס' שהוא מלשון מהודר. **יא. כן** הוגה בגליון. הגהות וציונים. **יב. מדברי** רש"י אלו דייק האור זרוע (הלכות פסחים מ"ג סי' לג) שאף במקום שנהגו שלא לאכול צלי בליל פסח, לא נאסר אלא גדי מקולס אבל גדי שאינו מקולס לא אסרוהו. והאחרונים [ראה צל"ח ורש"ש (פסחים קיד:) ומנחת חינוך (מצוה ז אות טו)] תמהו על דברי רש"י, שהרי גדי מקולס אסור לאכול מדינא אף במקום שלא נהגו שלא לאכול צלי, כמו ששנינו במשנה (ביצה כב:) 'ועושין גדי מקולס בלילי פסחים, וחכמים אוסרים', והלכה כחכמים. והחתם סופר (ד"ה איזהו) יישב, שודאי ההלכה היא שגדי צלוי כשהוא שלם אסור לאוכלו בפסח מן הדין, אבל הברייתא אינה עוסקת בזה, אלא עיקר כוונת הברייתא בשאלתה, איזהו גדי מקולס שנהגו שלא לאוכלו ומכל מקום יש בו היתר. כלומר, שאם יש בפנינו חתיכת בשר צלויה, זו היא שאסרוה לאכול במקום שנהגו כך שמא יאמרו שהוא אוכל חתיכה מן הפסח, אבל אם היה אוכל מן הגדי שהוא נצלה כולו כאחד ונחתך ממנו אבר או נשלק ממנו אבר, בזה אין איסור לאכול כך את הגדי אפילו במקום שנהגו שלא לאכול צלי כיון שניכר בו שאינו כקרבן פסח שהרי הוא חתוך או מקצתו שלוק. **יג. כן** הגיה התוספות יו"ט (פ"ד מ"ד), וכן לעיל (נג.) לענין אכילת גדי מקולס במקום שלא נהגו לאכול, פירש רש"י (שם ד"ה שלא נהגו לאכול) משום דמיחזי כאוכל קדשים בחוץ. וראה הגהות וציונים. **יד. והרמב"ם** (מאכלות אסורות פ"ו ה"ז) פירש במולייתא, שמילא את חללו. וביאר החתם סופר (ד"ה אלו), שבדווקא כתב רש"י שמילאהו בין בשר לעצמות, שהנה דעת הסמ"ג (לאוין קלז) שאין לצלות שום עוף שלם בלי מליחה לקדרה והודח כדינו, משום שהדם נוטף בחלל העוף מדופן לדופן. והקשה עליו הבית יוסף (יו"ד סי' עט ד"ה כתב סמ"ג), שהרי במולייתא אומרים כבולעו כך פולטו, ואם כן אף אם יבלע הדופן השני של העוף את הדם הוא יפלוט אותו, ומדוע אם כן יש לאסור צליית עוף שלם. אלא צריך לומר שהסמ"ג מחלק בין מולייתא לעוף חלול, משום שבמולייתא נתמלא כל חלל העוף והרי זה כחתיכה אחת עבה, מה שאין כן עוף חלול. אמנם להלכה לא קיימא לן כהסמ"ג. ואם כן מתחילה קודם שהשמיע רבה כלל זה של כבולעו כך פולטו, לא היה צריך רבה להשמיענו את החידוש שהדם הנבלע נפלט בצלייה במולייתא דווקא, אלא היה יכול להשמיענו בעוף חלול שמותר לצלותו בלא מליחה, ולאפוקי מסברת הסמ"ג. אלא הטעם שלא השמיע דין זה בעוף חלול משום שרצה להשמיענו חידושו אפילו אם נמלח העוף כמו שהיה דרכם למלוח, ולכן אמר את דין המולייתא שלא נמלח ומלאוהו בין עור לבשר שהוא כשר, אבל לא השמיענו כשמילא את כל חללו שזה הוא ודאי כשר כיון שהכל כחתיכה אחת עבה. **טו. כן** הוגה בגליון. הגהות וציונים. **טז. מבואר** בדבריו שמולייתא שהבשר שבתוכה נמלח כל צרכו וצולה אותה מותרת, ומשמע עוד שאף לכתחילה רשאי לעשות כן [וכן דקדק בדבריו בספר שארית יעקב (וויינר, יו"ד סי' עז ד"ה ולפ"ז), והוסיף להסתייע במה שכתב רש"י להלן (ע"ב ד"ה והילכתא) שעיקר הרבותא הוא בבשר החיצון שאינו נאסר מחמת הפנימי]. ויש לעיין בדבר, שהרי דם הבשר החיצוני נבלע בפנימי ומה הועילה מליחתו, ואדרבה, כיון שהוא נמלח יש לחוש שהדם הנבלע בו לא יצא עוד כיון שאין לו דם עצמו כדי שיפלט יחד עמו הדם שבולע [עיין דין בשר שנמלח להשהותו עם בשר שלא נמלח בשולחן ערוך (יו"ד סי' ע ס"ו)]. ועיין רבינו דוד (ד"ה אמר רבה) שכתב שיש חילוק בין מליחה לצלייה, שאף שבמליחה יש לומר שדם הנבלע בחתיכה שנמלחה כבר אינו יוצא, מכל מקום בצלייה הוא יוצא מפני שגדול כוח האש שמוציא אף דם שאינו יוצא על ידי מליחה [ומה שכתב ברבינו דוד שם שלדעת רש"י אין אומרים כבולעו כך פולטו אלא על הבשר החיצוני שרואה פני האור אבל לא על הבשר הפנימי כיון שאינו רואה פני האור, אין זה אלא בקושיית הגמרא לדעת אביי וכמו שפירש רש"י להלן (ד"ה והא קא נלע), שבשר החיצון בולע מדם הפנימי, אבל לתשובת רבה שאמר לו כבולעו כך פולטו, הוא הדין שבשר הפנימי פולט בצליה דם שבלע]. אמנם באיסור והיתר הארוך (כלל ט דין ה) כתב, שאם נמלח הבשר הפנימי והחיצון לא נמלח אין היתר אלא בדיעבד. ועיין ברמ"א (יו"ד סי' עו ס"ה) שפירש דעתו משום שהאש שואב את הדם מהבשר החיצון ואינו נבלע בפנימי. ואפשר שזה טעם רש"י כאן שמתיר אף לכתחילה כיון שאין דם הבשר החיצון נבלע כלל בבשר המולייתא שבפנים. ועיין ש"ך (שם סק"ג) שחולק על דברי הרמ"א. **יז. משמע** שהנידון לאסור הוא מטעם שהבשר החיצון בולע מדם הבשר הפנימי, ולא שהבשר הפנימי יבלע מבשר החיצון, וראה הטעם לכך והנידון בכל

19/06/2018 אתחה

אהח19/06/2018

פולטו

לחוץ מן הבשר, ושואבו חום האור.

עד:

מידג דייני

לפי שבשנתלה הפסח בתנור, ופי בית שחיטתו למטה"ח, הדם יוצא דרך חלל הצואר, שקורין פורציל"א"יט, ושותת דרך מקום בית השחיטה.

לממר ביטולו

קא סלקא דעתך, שמה ששנינו 'לאחר בישולו', בישול דרך צלי קאמר[כ], ואף שכתוב בישול הוא לאו דווקא, דצלי נמי קרי בישול, כדכתיב בדברי הימים (ד' לה יג) גבי הפסח שעשה יאשיהו 'ויבשלו הפסח באש כמשפט'[כא].

דקיע אוצר החכמה

ולא בלע, ואפילו בישלו בקדירה נמי שרי, ואף על גב דליכא למימר כבולעו כך פולטו[כב].

מפלים

בעיסה, שקורין פשטיד"א[כג].

מי מעלי מפלים

אם יש טעם יפה בלחם[כד].

סג לי למיכול

ומייעתא לרבה שאמר לעיל (ע"ח) כבולעו כך פולטו.

דמיפריך

לשון פירורין[כה].

דזיג[כו]

לשון זכוכית לבן וצלול מראה, והיינו מוחל הבשר שזב בלחם הוא לבן וצלול.

כי זחא מיזמא

צרוף, כלומר, שאין בו אדמימות דם, ואי לא - ואם לא שהיה צלול אלא היה בו אדמימות, לא אכל מיניה - לא היה אוכל ממנו.

דקריר

קשה, ובולע את הדם ואינו פולטו.

בין מסמיק

בין אסמיק מוהל שבתוך הלחם בין לא אסמיק שרי - בין אם יש בו אדמימות ובין אם אין בו הוא מותר, שהדם ודאי יוצא, ואודם זה ודאי לא דמות דם הוא[כז].

והילכתא מולייתא שריא ומפילו פומא למיל

כשהיא תלויה בתנור - שבשעה שהיא תלויה בתנור פיה כלפי מעלה, ואף על גב דעכשיו אין נקב לצאת הדם, שרי, משום שכבולעו בשר החיצון כך פולטו, וחום האור שואבו.

מומנא דיתי ומיחרקי

אומצא דאסמיק, חתיכות בשר אישקנטור"א בלע"ז - שנצרר בהם הדם, וכן ביצי זכר דאסמיק - שנצרר הדם בתוכן[כח], וכן מיזרקי, חוטין [-צינורות] גסין שהן ורידין שבבית השחיטה[כט].

סליגי בה

כדמפרש פלוגתייהו לקמיה - להלן בגמרא מבואר שמחלוקתם בדאנחיה אגומרי - שהניח חתיכות בשר אלו על גבי גחלים.

נכל הסורא כולא

כל היכא דחזית פלוגתייהו - בכל מקום בו ראית שנחלקו רב אחא ורבינא, ואיתמר סתמא - ונאמרה מחלוקתם בסתם, חד אמר לקולא וחד אמר לחומרא, ולא פירש מי המיקל ומי המחמיר, דע שרב אחא לחומרא ורבינא לקולא, והלכתא כבולן כדברי המיקלל.

מידג דייני

ושפיר דמי - ומותר אף במלח מעט כמליחה מועטת שעושים בתורת צלי, ואין צריך לזה מליחה מרובה כדרך שמולחים לקדירה.

מסיבי ליה

הגחלים שואבים את הדם.

מלייה

מוהל היוצא ממנו [-מן הבשר] בשחותבו.

לישנא אחרינא, שחולטין אותו בחומץ לאחר צלייתו, ודמו נסחט לתוכו[לא].

מסמיק מלייה מסיל

לא גרס 'הוא וחלייה' דהיינו הבשר והמוהל, אלא 'חלייה' לבד, דהיינו שהבשר אינו אסור[לב], ורב אחא קאמר לה - ודעה זו בגמרא היא דעת רב אחא דמיקל וסובר שהבשר מותר, ובחלייה מודי דאסיר.

מגמע לה

לההוא חלא[לג].

מלח

חומץ דחלט ביה צלי האידנא כדי להוציא דמו - שחלט בו צלי פעם אחת כדי להוציא את דמו, לא חליט ביה זימנא אחריתי - אינו חולט בו פעם נוספת, לפי שאין בו כח עוד.

מסמסא

חומץ חלש מעקרו, דחלטינן ביה - שאנו חולטים בו.

עה.

לקיומא דפירא

אינדו"ר - חמיצות, טעם הפרי עומד בו, שלא הוציאו ממנו - מכוחו כלום, ואף על פי שהוחלש

ציונים והערות

זה בהערה לעיל (ד"ה שריא). **יח. כמו** ששנינו לעיל (ע"ח) שתוחב את השפוד מפיו עד בית נקובתו, וראה שם בתוספות (ד"ה כיוד), שהשפוד עבה בתחתיתו, ולכך תוחב את השפוד דרך פיו, כדי שכשמעמיד את השפוד יהיה פיו למטה. **יט. מקום** שתי הצלעות הקטנות העליונות שהן משני צידי הקנה. רש"י בחולין (מה. ד"ה למעלה). **כ. אמנם** לדחיית הגמרא שהלב הוא שיע ולא בלע, אם כן אף בבישול אינו בולע, וכמו שמפרש רש"י להלן (ד"ה דקיע). **כא. ממה** שנאמר 'כמשפט' היינו שעשו אותו כהלכות צליית הפסח, כלומר צלי אש, ומכל מקום הכתוב אומר 'ויבשלו', הרי שצלייה גם היא נקראת בישול. **כב. היינו** אף לדעת הסובר שאין אומרים כבולעו כך פולטו, מכל מקום הלב מותר כיון שאינו בולע כלל. **כג. ובעין** זה פירש הערוך (ערך טפל ג), שהדביק את הגוזל בין שני בצקות. והתוספות (ד"ה טפלו) פירשו שהיא טיחה [מועטת. ע"פ סמ"ג (לאוין קלז)] של עיסה רכה על הבשר. וכתבו שאי אפשר לפרש שהוא פשטידא, שבפשטידא ודאי אין אומרים כבולעו כך פולטו, שהרי אנו רואים שאין היא פולטת כלום, שאותו מקום שמניחים אותה בתנור נשאר יבש. ובאור זרוע (הל' פסח סימן סי' תסד) כתב ליישב את דעת רש"י, שיש לומר שאף שאנו רואים את מקום הפשטידא בתנור שהוא יבש, מכל מקום יש לומר שבאמת הפשטידא פולטת, אך מה שפלטה נבלע בתנור ונשרף ואינו ניכר, ומשום כך מקומו יבש. **כד. זהו** לפי פירושו לעיל (ד"ה טפלייה) שעשה עיסה ממש, ולכן מפרש כאן שאמר לו תן לי מן הלחם. אמנם לשיטת התוספות [הובא בהערה לעיל] אין כאן אלא טיחה מועטת. **כה. ובן** פירש רבינו חננאל (ד"ה ומתירין). ויש גורסים 'דמפריד' בדל"ת והוא מלשון ויפרדו. ראה הגהות וציונים. **כו. הב"ח** (סק"ח) חיבר דיבור זה עם הבא אחריו וגורס כך, **דזיג כי זוזא חיורא**. לשון זכוכית, לבן וצלול מראה, מוהל הבשר שזב בלחם צרוף, שאין בו אדמימות דם, ואי לא לא אכל מיניה. **כז. השפת אמת** (ד"ה ומ) הקשה על פירוש רש"י, שאם עדיין יש מוהל כיצד מותר לאכול את הלחם והרי יש לחוש שמא יש בו דם. ופירש, שמדובר כשאין רואים מוהל אדום, אלא שאין ברור לנו שהמוהל היוצא הוא צלול כגון שאינו יכול לבדקו, או כגון שנתלכלך בדם של היתר וכיוצא בזה. **כח. והתוספות** (ד"ה וכן) כתבו שאפילו לא האדימו חייב לחותכן, משום שיש עליהן קרום האסור משום דם כמבואר במסכת חולין (נג.), וכפי שפירש רבינו חננאל (ד"ה ביצים) שמדובר בביצים עם הקרום שעליהן. והטעם שרש"י לא פירש כך, כתב השפת אמת (ד"ה וכן), משום שסבר רש"י שהקרום שעל הביצים אסור לגמרי, ולא מועיל לו חיתוך ומליחה או צלייה, רק צריך לקלפו ולהשליכו, ובגמרא כאן מדובר בביצים עצמן שהאדימו. אך הוסיף השפת אמת, שקצת קשה לפירוש זה, הרי כבר נאמר דין בשר שהאדים, ומדוע הוצרכו הדברים להישנות לענין ביצים שהאדימו. וראה ביאור נוסף באור הישר (חולין נג: ד"ה וכן), והובאו דבריו בילקוט ביאורים. **כט. רש"י** כאן ובחולין (נג: ד"ה מיזרקי) פירש שמיזרקי הם חוטים גסים [-ורידים] שבבית השחיטה. וכן פירש רבינו גרשום (סס ד"ה וכן מיזרקי), שהם גידים גדולים שבצואר, והוסיף שהם מלאים דם. אמנם הריטב"א (סס ד"ה מסמיה) כתב, שמיזרקי אינם ורידים [-חוטים גסים], אלא חוטים [דקים] שבצואר [וכתב שם שכן פירש רש"י]. וכן פירש המאורות (סס ד"ה מומנא) שהם חוטי הצואר, והוסיף שיש בהם קצת דם. **ל. אבל** במקום שמפורש מי המחמיר ומי המיקל, לא נאמר כלל זה שהלכה כדברי המיקל. מאירי (סנהדרין עו: ד"ה כסס). **לא. התוספות** (ד"ה מסמיק) הקשו על פירוש הראשון של רש"י, שאם מדובר שצלאה כל צרכה הרי היא מותרת כמו ששנינו לעיל באומצא דאסמיק שאם חתכה ומלחה מותר לבשלה בקדירה, ואם כן הוא הדין בצלאה כל צרכה, ומדוע יאסר המוהל היוצא ממנה. ואם מדובר שלא צלאה כל צרכה אף היא עצמה צריכה להיות אסורה, ומדברי רש"י (להלן ד"ה מסמיק) שגרס 'חליה אסור' ולא 'הוא וחליה אסור' משמע שהחתיכה עצמה מותרת ורק המוהל היוצא ממנה אסור. וכן הקשו על פירושו השני של רש"י שאם החומץ אסור אף החתיכה צריכה להיות אסורה. ולכן פירשו התוספות בשם בעל הלכות גדולות, שמדובר בבשר חי שנתנו לתוך חומץ, וכשמניחו זמן מועט בתוך החומץ הדם שבחתיכה נצמת ולא נפלט, ומותר החומץ וכן החתיכה עצמה משום שהדם שבתוכה הוא כדם האיברים שלא פירש ומותר, אבל אם מניחו זמן מרובה בתוך החומץ, עד שהסמיק החומץ, הרי שיצא מן החתיכה דם לתוך החומץ, ולכך אסורה החתיכה עצמה וגם החומץ [וגורסים כך בדברי הגמרא 'אסמיק, הוא וחליה אסור', וכלומר, אין מדובר בחתיכה שהסמיקה כבר, אלא שאחר שמניחה זמן מרובה בחומץ היא מתאדמת, ואז אסור לאוכלה וכן את החומץ שהיתה בתוכו]. וביד יהודה (סי' סז נפיה"פ ס"ק טו) ביאר סברת רש"י, שסבר רש"י שמדובר בבשר שלא נצלה כל צרכו ויש בו עדיין דם, ומה שהוקשה לתוספות שאם כן מדוע הבשר מותר, באמת אין כוונת רש"י שהבשר מותר באכילה כמות שהוא שאינו צלוי לגמרי, אלא שימשיך לצלותו עד שיהא צלוי כל צרכו ויצא ממנו כל דמו ויהא מותר. מיהו כל זה מועיל דווקא לרב אחא, אבל לרבינא הסובר שמצמית צמית, הבשר נאסר ואין לו עוד תקנה. **לב. יש** גורסים 'הוא וחלייה' ראה רבינו חננאל (ד"ה הפי) ותוספות (ד"ה מסמיק). אמנם רש"י לא גרס כן, ולגירסתו אין האיסור אלא על המוהל או על החומץ שחלטו בו את הבשר. **לג. לפירוש** ראשון ברש"י לעיל (ד"ה מלייה) נראה שחלא משמעו כאן כחלייה דלעיל, והיינו המוהל הזב מן הבשר,

מאליו ונתקלקל טעמו, מכל מקום הוא מוציא דם משום שכחו בקרבו.

הכא ליכא לקיומא דשירא נמיהי

אבל חומץ שחלטו בו פעם אחת כבר אין בו חמיצות, מאחר שבלעו צלי הראשון.

מנוקבת

עשויה כבריחים כעין שלנו [שאינה אלא מסגרת ומוטות ברזל נתונים בה מצד לצד לרחבה], ויש חלל גדול בין בריח לבריח, ונותן את השפוד העשוי מעץ של רימון[ד] התחוב בפסח, לרוחבו של האסכלא, וכיון שהחלל שבין הברזלים גדול כל הטלה נצלה באויר שבין שני בריחים, באופן שאין בשרו נוגע בברזל[ה].

לדנהי סמוכה

לעיל בפרק כל שעה (לו:) הביאה הגמרא ברייתא שאמרה, תנור שהסיקו בקליפי ערלה וכו', אפה בו את הפת, רבי אומר, הפת אסורה.

מסו

שהרי הבא - כאן בתנור שאפה בו את הפת שגרפו מן הגחלים, אין שבח עצים בפת[ו], אהח 19/06/2018 שהרי אפיית הפת היתה אחר שגרפו את העצים מהתנור[ז].

נני מה

אם לא היתה התורה כופלת לגבי קרבן הפסח אחר שצלאו כבר. ולפירושו השני שם שמדובר בבשר שהניחו בחומץ, אם כן חלא היינו חומץ. **לד. תוספות** יום טוב (מ"ג). כמבואר במשנה (לעיל עד.), שהפסח נצלה בשפוד של רימון ולא של ברזל. וביאר רש"י (סס ד"ה לפי), שאין צולים בשפוד של ברזל כיון שחלק השפוד הבולט מגוף הפסח מתחמם מהאש, ומחמתו מתחמם גם חלק השפוד התחוב בגוף הקרבן, ונמצא שנצלה הפסח מחום השפוד שבתוכו ולא מחום האש. אמנם, החתם סופר (לעיל עד. ד"ה כמין וד"ה והשתא) כתב, שכוונת רש"י היא לשפוד של ברזל, שהרי כתב שפוד סתם, וסתם שפוד הוא שפוד של ברזל, כמבואר במשנה (לעיל סה). וביאר, שהשפוד ניתן על האסכלה באופן שאין קצה השפוד שמחוץ לפסח, רואה את פני האש, אלא מונח על גבי האסכלה, והאסכלה מפרידה בינו לבין האש, ובאופן זה אין הברזל מתחמם כל כך, ואין הפסח נצלה מחמת הברזל. **לה. מפשטות** דברי רש"י נראה, שהחילוק בין אסכלה מנוקבת לאינה מנוקבת הוא, שבאינה מנוקבת בשר הפסח נוגע בברזל, ובמנוקבת אין בשר הפסח נוגע בברזל. וכן מבואר בראב"ד (קרבן פסח פ"ח ה"ט). אמנם החתם סופר (לעיל עד. ד"ה כמין) והברוך טעם (נהגהות על הגל"מ סס ד"ה מין) כתבו בכוונת דברי רש"י, שהחילוק בין מנוקב לאינו מנוקב הוא, שבאסכלה שאינה מנוקבת, הברזל של האסכלה עומד בין הפסח לאש, ובאסכלה מנוקבת אין שום ברזל שמפסיק בין הפסח לאש, אלא שהוסיף רש"י, שאף באסכלה מנוקבת אסור שיגע בשר הפסח בברזל. וכן מבואר במאירי (לעיל עד. ד"ה ומ"כ), אלא שהוא כתב, שהאיסור באינה מנוקבת, הוא רק באופן שהברזל מפסיק בין כל הפסח לאש, אבל אם הברזל מפסיק רק בין קצת מהפסח לאש, הרי זו אסכלה מנוקבת. וביאר החתם סופר (סס), שהראב"ד והמאירי סוברים שאין איסור במה שיש ברזל שמפסיק בין קצת מהפסח לאש, שכיון שהאש שולטת בפסח, כח האש מנצח את כח חום הברזל, והפסח נצלה מחמת האש ולא מחמת הברזל, ורק כשאין הפסח רואה כלל את פני האש, שהאסכלה מפרידה בין הפסח לאש, אז אין האש מנצחת את כח הברזל, והוא נצלה מחמת חום הברזל. ורש"י סובר, שאף כשהאש שולטת בפסח, אין כח האש מנצח את כח חום הברזל, וכל שיש ברזל שמפסיק בין הפסח לאש, הפסח נצלה גם מכח חום הברזל. ובדברי הרמב"ם (סס) משמע, שמותר לצלות באסכלה מנוקבת אף אם הוא נוגע בברזל. והשיג עליו הראב"ד, שהרי מבואר במשנה להלן (ע"ג) שאסור שיגע הפסח אף בחרסו של התנור, וכמו כן יש לאסור אם נוגע הפסח באסכלה. וכתב הכסף משנה, שהרמב"ם סבר, ששונה דין האסכלה מדין חרסו של תנור, שבאסכלה האש שולטת יותר

'צלי אש' 'צלי אש', הייתי אומר שגם אם צלאו בתנור גרוף 'צלי אש' קרינא ביה - הייתי קורא לו. ואם כן, לגבי עצי איסורא - תנור שהוסק בקליפי ערלה, מיהא ניתסר - מכל מקום יש לנו לאסור את הפת, דהתם - שהרי שם, בעצי ערלה, לא כתיב מיעוטא - לא נאמר בתורה מיעוט, ללמד שתנור שנגרף בטל ממנו האיסור.

סמא קפיד רחמנא

וחום התנור תולדת אש הוא, כלומר, שהוא חום שנוצר מהאש, ולא מחרס התנור, ואף שעתה אין שלהבת בוערת בתנור, מכל מקום כיון שאם תתן בו [-בתנור] בגד, הרי הוא נשרף ונעשה פחם ואש, נחשב חום זה לאש.

סמכו

חתכו לפסח, ולא הבדיל, כלומר, אין כוונת הברייתא שאמרה 'חתכו' שהפרידו לכמה חלקים[ח], אלא כוונתה שחתכו בשנים ושלשה מקומות, כדי למהר צלייתו. אינקרני"ר בלע"ז.

גפסים

מין סיד הוא[ט].

מניין

מהיכן למדנו שנגע הנראה בהתרפאות כויה מגחלת ומשאר דברים האמורים בברייתא, נידון משום צרעת מכוה, ולא משום צרעת שחין[מ]. ואף בפסח, והיא מתגברת על כח החום של האסכלה, אבל בתנור אין האש שולטת כל כך בפסח, ואם הוא נוגע בתנור, הוא נצלה מחמת התנור. וכתב שהרמב"ם למד דין זה מדברי הגמרא כאן, שסבר שאם היה אסור שיגע הפסח באסכלה, היה לגמרא להזכיר דין זה. **לו. לעיל** (פו:-מ.) הביאה הגמרא שתי דרכים לבאר את מחלוקת רבי וחכמים: א. שרבי סובר שזה וזה גורם אסור, וחכמים סוברים שמותר. ב. לכולי עלמא זה וזה גורם מותר, אלא שסובר רבי שפת זו אסורה, משום שיש שבח עצים בפת. ונראה מדברי רש"י, שספיקו של רב חיננא בר אידי, הוא רק לפירוש שטעמו של רבי הוא משום שיש שבח עצים בפת. וכן מבואר מדברי המאירי (ד"ה כגון), שאם זה וזה גורם אסור, אין להסתפק בתנור שנגרף, שאף אם נגרף התנור, עדיין נחשב הוא כזה וזה גורם. **לז. מבואר** ברש"י, שאף שידע רב חיננא בר אידי, שבתנור שנגרף אין שבח עצים בפת, שהרי הפת נאפית אחר שנסתלקו העצים, בכל זאת הסתפק האם יש לאסור את הפת, משום שנאפתה בחום שנוצר על ידי עצי איסור. וביאר החזון איש (סי' קיט סק"ג), שהספק הוא, אם חום השלהבת הבלוע בתנור, נחשב כנמצא בעולם, ואז הוא דבר האסור, ואוסר את הפת, או שאינו נחשב כדבר הנמצא בעולם, ואז אין עליו כלל שם איסור, שדיני התורה לא נאמרו אלא על הנמצאים בעולם. וראה בזה עוד בהערות בביאורי הפשט. **לח. שהרי** מבואר לעיל (עד.) שצריך לצלות את הפסח כולו כאחד, שנאמר בפסח (שמות יב ט) 'צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבו', ומשמע שצריך לצלות כולו כאחד. רש"י לעיל (סס ד"ה וטוען) אמנם התוספות (לעיל סס ד"ה נמחך) פירשו, ש'חתכו' שאמרו כאן בברייתא, היינו שחתכו לגמרי, והוכיחו מכאן, שאף שמצוה לצלות את כולו כאחד, מכל מקום אם לא צלאו כאחד, אינו נפסל בכך. **לט. ופירש** הרע"ב (כלים פ"י מ"ג) שהוא לבן יותר מסיד רגיל. **מ. שתי** פרשיות שוות בדיניהן נאמרו בפרשת נגעים (ויקרא יג יח-כח), צרעת מכוה וצרעת שחין, צרעת מכוה היא נגע הנראה במקום שהיתה בו מכוות אש, או כויה מגחלים ומשאר דברים האמורים בברייתא, וצרעת שחין היא נגע הנראה במקום שהיתה בו מכה שבאה מחמת חום שאינה כלולה בפרשה של צרעת מכוה. הברייתא בסוגייתנו דנה מנין שכויה מגחלים ומשאר דברים האמורים בברייתא, נכללת בצרעת מכוה ולא בצרעת שחין. **מא. ששתיהן** שונות מצרעת רגילה בכך שאם אחר הסגר ראשון לא פשה הנגע ולא נראה בו סימן טומאה, מטהרו הכהן. **מב. כגון**, אם היו באדם מכות אש ומכת שחין, ונראית בו צרעת בשיעור גריס, שחציה על המקום שהיתה בו מכות אש, וחציה על

על פי שצרעת מכוה וצרעת שחין שוין בדיני טומאתן[מא], יש נפקא מינה אם צרעת הנראית במקום כויה מגחלים דינה כצרעת מכוה או כצרעת שחין, דשיעור של חצי גרים של צרעת במקום שהיתה בו מכת מכוה מחמת אור - אש, ושיעור של חצי גרים של צרעת במקום שהיתה בו מכת שחין, שהוא לקות - מכת חום אחר, שלא היה מחמת האור, אין מצטרפין יחד לשיעור גריס, שהוא השיעור שמטמא בנגעים[מב]. בחולין בפרק הכל שוחטין (מ.) מפרש - מבואר דין זה.

מסקנא

תיבת 'תשרף', כל מיני שריפה משמע - יש במשמעותה לרבות כל דבר ששורף. ודרשה זו, היא משום שתיבת תשרף מיותרת היא[מג], מדלא כתיב 'באש', ונשתוק[מד].

וכל שכן סס

לשון קושיא הוא, ואינו המשך הדרשה שלפני כן[מה].

נני מהכן שריפה נשמע ונוף קיים סוף

בסנהדרין (נג.) הביאה הגמרא ברייתא, אבא יוסי בן דוסתאי אומר, כמין שני חוטין של אש יצאו מבית קודש הקדשים, ונחלקו לארבעה, ונכנסו להן בחוטמיהן, שנים בחוטמו של זה ושנים בחוטמו של זה, והרגום, וגופם לא נשרף[מו].

ציונים והערות

המקום שהיתה בו מכת שחין, טהור הוא. **מג. כלומר**, שאף שתיבת תשרף יש במשמעותה כל מיני שריפה, כשנאמר 'באש תשרף', אין במשמעותו אלא שריפה באש, ורק כיון שתיבת 'תשרף' מיותרת היא, יש לרבות כל מיני שריפה כמשמעות תיבת תשרף. **מד. בפשטות** כוונת רש"י היא, שתיבת 'תשרף' מיותרת לדרשה, שלא היתה צריכה התורה לכותבה כלל, והיה די שתכתוב התורה 'באש'. ותמה המשחת אהרן (נגש"י), שהרי ודאי צריך הפסוק לפרש מה יש לעשות לה באש, ותיבת 'תשרף' אינה מיותרת. ופירש, שכוונת רש"י היא, כדברי רבי זירא להלן, וכמו שפירש רבינו חננאל (ד"ה מ"ר), שאם כוונת הפסוק היא שצריך לשורפה דווקא באש, היה לו לומר בסדר הפוך 'תשרף באש', שאז היה משמע ששריפתה תהיה דווקא באש, וממה שלא כתב הפסוק כן, אלא כתב 'באש תשרף', יש ללמוד שאפשר לשורפה אף בשאר דברים. ומה שכתב רש"י 'באש ונשתוק', כוונתו, שתיבת 'באש' תכתב בסוף הפסוק. ובמנחם משיב נפש (נגש"י) כתב, שנראה שכוונת רש"י היא כמו שפירשו התוספות (ד"ה נמחך), שלא היה לפסוק לכתוב 'תשרף', אלא היה לו לכתוב באש תמות, וכוונתו שיכתוב 'באש' וישתוק מ'תשרף'. **מה. כלומר**, שאין לפרש את דברי הגמרא 'וכל שכן אש עצמה', כהמשך לדרשה שנאמרה קודם לכן, דהיינו, שאחרי שדרשו מתיבת 'תשרף' לרבות כל מיני שריפה, הוסיפו, וכל שכן שאפשר לשרוף באש עצמה. אלא הגמרא באה להקשות, שאף שנתרבו כל מיני שריפה, כיון שודאי אפשר לשורפה גם באש עצמה כפשטות הפסוק, מדוע אין שורפים אותה באש ממש. **מו. בסנהדרין** (סס) ביארה הגמרא שנחלקו אמוראים אם גופם של בני אהרן נשאר קיים, או שאף גופם נשרף, ואמרה שם הגמרא, שמי שסובר שגופם לא נשרף, דרש כן ממה שנאמר בהם (ויקרא י ג) 'וימותו לפני ה'', וממה שנאמר בהם לשון מיתה ולא לשון שריפה, יש ללמוד ששריפתם היתה דומה למיתה, שניטלה נשמתם, אבל גופם נשאר קיים. ומי שסובר שאף גופם נשרף, סובר שהטעם שנאמר בהם לשון מיתה, הוא משום שהתחילה השריפה מתוך גופם כעין מיתה, ששני חוטין של אש נכנסו בחוטמיהן ושרפום. ובפשטות משמע שרק מי שסובר שאף גופם נשרף סובר שנכנסו חוטין של אש בחוטמיהן, אבל מי שסובר שגופם נשאר קיים, אינו צריך לומר ששריפתם היתה על ידי חוטין של אש. אמנם בדברי רש"י כאן מבואר, שאף למי שסובר שגופם נשאר קיים, שריפתם היתה על ידי חוטין של אש. וכן מבואר ברש"י על התורה (ויקרא י ה). וראה במהרש"א (סנהדרין סס ד"ה ומיתן) שתמה, מנין לו לרש"י לפרש כן. וראה בערוך לנר (סס ד"ה דלמחיל) שפירש, שודאי אף לדעת הסובר

ממי סמוך

מים רותחין שהוחמו על ידי אש. דהוי נמי - שאף מיתה כזו היא שריפת נשמה וגוף קיים[מז].

גזירה שוה

אוצר החכמה

הגזירה שוה מבני אהרן, למה לי - למה היא נצרכת, תיפוק מהכא - והרי יש ללמוד מהדרשה של רב נחמן דלא מקפינן חבילי זמורות - שאין שורפין את החייב שריפה על ידי היקף של חבילי זמורות, דהא ברור ליה מיתה יפה בעינן - שהרי יש לברור לו מיתה יפה, ואם יקיפוהו בחבילי זמורות וישרפוהו, יתנוול, ואין זו מיתה יפה.

מי לימא גזירה שוה הוה ממינה

אם לא היתה התורה משמיעה לנו בגזירה שוה מבני אהרן, שאף שריפת נשמה וגוף קיים נחשבת לשריפה, היינו אומרים שעל כרחך באש ממש, כגון להקיף אותה בחבילי זמורות ולהציתם, בעינן - צריך לשורפה, דאילו שריפת נשמה וגוף קיים, לאו שריפה היא, וקרא שריפה אצרכה - ובפסוק נאמר 'באש תשרף', שצריך להמיתה דווקא בשריפה. ואי משום דרב נחמן - ואם נרצה אף לקיים את דרשתו של רב נחמן, דבעינן - שצריך לברור לה מיתה יפה, הוה אמינא - הייתי יכול לומר, דנפיש לה חבילים טובא, היינו שירבו לה חבילי זמורות רבות, ויעשו לה היסק גדול, כדי שתמות מהר[מח].

קמ"ל משמע ן

משמיעה התורה בגזירה שוה מבני אהרן, דשריפת נשמה וגוף קיים, נמי - גם כן שריפה היא, וכיון דשריפה היא, אהני - מועילה דרשתו דרב נחמן לענין שיש לברור לה מיתה יפה, לאפוקי - למעט שאין להמיתה לא על ידי חבילי זמורות, ולא על ידי רותחין[מט].

מאי נפקא למה לי

כיון דסופינו לרבות מ'תשרף' כל שריפות, ולאו דווקא שריפה באש, אם כן די היה שתכתוב התורה 'תשרף'.

מאי מעיקרו

אבר [-עופרת] כשמוציאין אותו מן הקרקע, רותח הוא בלא תולדת אש, ואין לשרוף בו בת כהן כיון שאינו בכלל 'באש תשרף'.

וכל היכא דכמיב סג

וכי בכל מקום בתורה שנאמר 'אש', וכתב נמי שריפה בהדיה - ויחד עמה נאמר גם לשון שריפה, לרבויי כל שריפות אתא - בא הפסוק לרבות כל מיני שריפות. דברי הגמרא אלו בלשון תמיה נאמרו.

הכא

בפרים הנשרפים, כיון דכתיב שריפה ברישא - בתחילת הפסוק ומשמע מלשון זו שיכול לשרוף בכל מיני שריפות, ואחר כך הדר [-חזר] וכתב 'אש', משמע, שבא הפסוק ללמדנו, שמה שאמר בתחילה 'ושרף' דוקא באש קאמר.

עה:

על גפן סדמן יזרף

סיפא דההוא קרא דכתב (בהו) [ביהי] באש הוא - זהו המשך אותו פסוק שנאמר בו 'ושרף וגו' באש'.

קף על פי שמין שם דמן

דלא תימא - שלא תאמר אדשן קפיד רחמנא - שהקפידה התורה שיהיה מונח אפר במקום ששורף את הפר, שמצות הפר היא לשורפו על מקום שהיו מוציאין לשם את דשנו של מזבח החיצון, כשהיה מתרבה אפר הקרבנות בתפוח שבמזבח, והוא מחוץ לירושלים, כדכתיב (ויקרא ו ד) 'והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה', ואם ניטל הדשן משם לא ישרפנו שם, קא משמע לן ישרף מכל מקום - משמיעה התורה ב'ישרף', שאף על פי שאין שם דשן, ישרוף שם את הפר.

רבינא אמר

הא דפרכת לעיל לרבי - מה שהקשית לעיל (ע"ח) על רבי שאמר שמותר לצלות את הפסח על גחלים, מהברייתא שאמרה דאיצטריך מכוה מכוה לרבויי גחלת - שהוצרכה התורה לכתוב שתי פעמים 'מכוה' לרבות שכויה של גחלת דינה ככויה מאש, ומבואר, שבמקום שלא נאמר ריבוי, גחלים אינם נחשבים אש, לא תיקשי - אין זו קושיא, דמתניתא משבשתא היא - שברייתא זו משובשת היא, וגחלת לאו מריבוייא דמכוה אתא לתנא - דינה של גחלת לא ממה שכתבה התורה שתי פעמים 'מכוה' למד התנא בברייתא, אלא ממשמעותא דלשון 'אש' למד כן, וכרוך ותני - ועליך לחבר ולשנות בברייתא גחלת בהדי - יחד עם אש, במשמעות דרישא - בלימוד הנזכר בתחילת הברייתא, שבו לומדים ממשמעות 'מכות אש', וכך צריך לשנות בברייתא, אין לי אלא אש וגחלת כו', וריבוייא דמכוה מכוה - והריבוי שכתבה התורה שתי פעמים 'מכוה', לרמץ וסיד אתא - בא ללמד שגם כויה מאפר רותח וסיד רותח, דינה ככויה מאש והיא בכלל צרעת המכוה. ונמצא, שגחלים הם בכלל 'אש' לענין צרעת המכוה, והוא הדין לענין קרבן הפסח, ולא קשה לרבי.

גמלי

נאמר בפסוק 'ולקח מלא המחתה גחלי אש' וגו' (ויקרא טז יג), ואם היה נאמר בפסוק רק 'גחלי' ולא היה נאמר 'אש', הייתי יכול לומר, שצריך להביא גחלים עוממות, כלומר, כבויות, אבל לא יביא גחלים לוחשות, כלומר, בוערות, דהנך - שאלו [הגחלים הלוחשות] לאו גחלים הוא סתמא - אינם נקראים גחלים סתם, אלא נקראים אשנא, תלמוד לומר 'אש' בתר [-אחר שנאמר] 'גחלי', להביא - לרבות את הגחלים הלוחשות, ואי [-ואם] היה נאמר בפסוק רק 'אש' ולא היה נאמר 'גחלי', יכול הייתי לומר, שצריך להביא שלהבת ולא גחלים לוחשות, דלאו אש סתמא נינהו - שגחלים לוחשות אינם נקראים אש סתם, תלמוד לומר 'גחלי אשנב, וכי כתבינהו לתרוייהו - וכשנאמרו שניהם, משמע גחלים שיש להן אש, דהיינו גחלים לוחשות.

סמ גופא קשיא ממרא גמלי יכול עוממות

ברייתא זו מצד עצמה קשה היא, שבתחילה אמרה שאם היה נאמר רק 'גחלי' הייתי אומר שיביא גחלים עוממות ולא גחלים לוחשות, ומדלא משתמע ליה לוחשות - וממה שבמשמעות של 'גחלי' לא כלולים גם גחלים לוחשות, מכלל - משמע מכך דגחלים לוחשות לאו גחלים איקרו - אינם קרויים גחלים, ומאי מיקרו - ומה הם נקראים, על כרחך שהם נקראים אש, והדר תני - וחזרה וכתבה הברייתא, שאם היה נאמר 'אש' בלבד, בלי 'גחלי', רק שלהבת היה משמע, ולא גחלים לוחשות, ומוכח שגחלים לוחשות אינם נקראים אש.

ציונים והערות

שגופם נשאר קיים, שריפתם היתה על ידי חוטין של אש. **מז. רש"י** לא פירש באיזה אופן המים הרותחים ישרפוה. אבל הריב"ן (ד"ה ממי הסמוך) כתב שישליכו עליה מים רותחים עד שתפרח נשמתה. עוד כתב (ד"ה מימה), שיש אופן אחר, שיזרקו מים רותחים לתוך פיה. **מח. מבואר** בר"ן בסנהדרין (נב. ד"ה ומי), שודאי אין כוונת הגמרא שאם לא היה ניתן לקיים 'ואהבת לרעך כמוך' בחבילי זמורות, היה לנו לשורפה בפתילה של אבר, שכיון שהיינו סוברים ששריפת נשמה וגוף קיים אינה שריפה, ודאי יש לנו לשורפה בחבילי זמורות, אף שאי אפשר לקיים את ה'ואהבת לרעך כמוך'. אלא שבאה הגמרא לומר, שאף בשריפה בחבילי זמורות, אפשר לקיים 'ואהבת לרעך כמוך'. וכן פירשנו אף בדברי רש"י אלה. **מט. בפשטות** משמע מדברי רש"י, שמהגזירה שוה אנו למדים שגם שריפת נשמה וגוף קיים נחשבת שריפה, ומה ששריפת בת כהן היא דווקא על ידי פתילה של אבר, ולא על ידי חבילות של ענפים ולא על ידי רותחים הוא משום הדרשה של רב נחמן שיש לברור מיתה יפה, ועל ידי פתילה של אבר זוהי מיתה יפה, כיון שמתה מהר יותר מאשר על ידי חבילי זמורות, ואינה מנוולת כרותחים. ותמה המהרש"ל (נרס"י), שהרי לעיל הקשתה הגמרא מדוע בת כהן שזינתה אינה נשרפת על ידי חבילי זמורות, ותירצה שדבר זה נלמד בגזירה שוה מבני אהרן, ושם עדיין לא הביאה הגמרא את דברי רב נחמן, ומשמע שאף בלא דברי רב נחמן אנו יודעים מהגזירה שוה שאין בת כהן נשרפת על ידי חבילי זמורות, ומוכח שהגזירה שוה מלמדת ששריפת בת כהן היא דווקא באופן של שריפת נשמה וגוף קיים. ולכך פירש, שמהגזרה שוה לומדים ששריפת בת כהן היא דווקא באופן של שריפת נשמה וגוף קיים, ומהגזירה שוה לבד אנו יודעים שאין לשורפה על ידי חבילי זמורות. וכן פירש בהגהות הב"ח (שם ס) בכוונת דברי רש"י, וביאר, שמה שכתב רש"י 'אהני דרב נחמן לאפוקי זמורות ורותחין', היינו שמתוך הגזירה שוה ודרשתו של רב נחמן, אנו למדים שיש לשורפה דווקא על ידי פתילה של אבר, ולא על ידי זמורות ולא על ידי רותחין, שמהגזירה שוה אנו יודעים שאין לשורפה בזמורות, ומרב נחמן אנו יודעים שאין להמיתה ברותחים. המהרש"א (נרס"י) כתב בישוב קושיית המהרש"ל, שצריך לומר, שמי שתירץ לעיל שמה שבת כהן נשרפת בפתילה של אבר נלמד מהגזירה שוה, סבר שידע המקשן ששאל 'ונקיף לה חבילי זמורות' את הדרשה של רב נחמן, ושאלתו היתה רק מנין שאף שריפת נשמה וגוף קיים נחשבת שריפה, ועל זה השיב לו שדבר זה נלמד מהגזירה שוה [ומה שהקשתה הגמרא אחרי זה שימיתוה ברותחין, ולא הקשתה מנין לנו שממיתים אותה דווקא בפתילה של אבר, ושאי אפשר להמיתה גם בחבילי זמורות, הוא משום שהיה עדיף לגמרא להקשות מתוך מה שתירצה, שיש להמיתה בשריפת נשמה וגוף קיים, שמיתה ברותחין אף היא שריפה נשמה וגוף קיים]. ובדברי רש"י בסנהדרין (נב. ד"ה קמ"ל) מבואר כפירוש המהרש"א. כתב הרש"ש (נרס"י), שרש"י למד לפרש שמהגזירה שוה לומדים רק שגם שריפת נשמה וגוף קיים נחשבת שריפה, ולא ששריפת בת כהן היא דווקא באופן של שריפת נשמה וגוף קיים [לפי פירוש המהרש"א], מדברי המדרש (נרס"י פרשה סה סי' נג), שיקום איש צרורות קיים בעצמו ארבע מיתות בית דין, ושריפה קיים על ידי שנפל לאש שהצית בעצים, ואם היינו למדים מהגזירה שוה ששריפה היא דווקא באופן של שריפת נשמה וגוף קיים, לא היה מקיים בזה מיתת שריפה של בית דין, ומוכח שלומדים מהגזירה שוה, רק שגם שריפת נשמה וגוף קיים נחשבת שריפה. **נ. עי'** פי הרש"ש. הגהות וציונים. **נא. כלומר**, נקראים 'גחלי אש' ולא גחלים סתם, ולכן אין לרבותם אם היה כתוב רק 'גחלי'. **נב. מדברי** רש"י נראה שגרס 'תלמוד לומר גחלי אש'. שכבר מבואר בתחילת הברייתא שלא היה ניתן לכתוב רק 'גחלי', ועתה מבארת הברייתא מדוע היה צריך לכתוב גם 'גחלי' וגם 'אש'. וכן היא הגירסא בירושלמי ביומא (פ"ד ה"ו) ובתורת כהנים (אמרי משה פרשה ג פ"ג). אמנם הגירסא שלפנינו היא 'תלמוד לומר גחלי', כלומר, שאי אפשר לומר שיביא שלהבת, שהרי נאמר 'גחלי'.

ביאורי

ומר רב ששת
גרסינן.

יכול בין עוממות בין לוחשות
הייתי יכול לומר שאיזה שירצה יביא, או עוממות או לוחשות, דתרווייהו גחלי מיקרו - ששניהם נקראים גחלים. **תלמוד לומר** - לכך נאמר **'אש' בתר** [-אחר] **'גחלי', לאפוקי** - למעט שלא יביא גחלים **עוממות.**

ומי סם
ואם היה נאמר רק 'אש' **בלא 'גחלי'**, הייתי **יכול** לומר, שצריך להביא דווקא **שלהבת, דודאי אש סתמא** - כשנאמר אש סתם, ולא נאמר גחלי אש, **אין גחלים לוחשות במשמע. תלמוד לומר 'גחלי אש'**[נד], כלומר, **להכי כתב תרווייהו** - משום כך כתבה התורה את שניהם גם 'גחלי' וגם 'אש', ללמד שצריך להביא גחלים לוחשות.

מכל מקום לרבי קשיא
דמדאיצטריך - שממה שהוצרכה התורה לכתוב 'גחלי' כדי ללמד שצריך להביא גחלים לוחשות, **שמע מינה** - מוכח, שכשנאמר **'אש' סתמא, אין גחלת במשמע** - אין לשון זה כולל גחלת, שגחלת אינה קרויה אש.

למר סבר מרין הכי, גחלי, יכול עוממות ולא לוחשות
כך יש לפרש בברייתא, שאילו היה נאמר רק 'גחלי', היינו יכולים ללמוד שצריך להביא דווקא גחלים, וגחלים לוחשות **לאו** גחלי נינהו - אינם נקראים גחלים **אלא אש, תלמוד לומר** - לכך נאמר גם **'אש'**, ללמד שהגחלים שנאמרו בפסוק הם גחלים שיש בהם אש, **דהיינו גחלים לוחשות, אבל בסיפא, לא תימא** - אין לומר בכוונת הברייתא, **אי אש יכול שלהבת** - שאם היה נאמר רק 'אש', הייתי סבור שיכול להביא רק שלהבת **ולא גחלת, אלא** יש לומר בכוונת הברייתא, **אי** - שאם היה נאמר רק **'אש'**, הייתי **יכול** לומר, שאם **רצה** להביא **גחלים לוחשות**, יביא, ואם **רצה** להביא **שלהבת בלא גחלים**[נה], יביא, **ותרווייהו** - ושניהם [גחלים לוחשות

פסחים עה:

ושלהבת] **אש** מיקרו - נקראים אש, **תלמוד לומר** - לכך נאמר **'גחלי אש'**[נו], **למעוטי שלהבת גרידתא** למעט שלהבת שאינה אחוזה בגחלים.

מפני שהוא מעלה עשן
אם היה נאמר בפסוק רק 'אש' הייתי אומר שיביא מחצה גחלת ומחצה שלהבת, **כגון אוד** [-עץ שאכלה אש את חלקו[נז]] **שהוצת האור** - שנתפסה האש ברובו, **יטול ממזבח החיצון, דבין גחלת ובין שלהבת מיקרו** - נקראים **אש, וכי מטי התם ממזבח החיצון לפני ולפנים** - ועד שיגיע מהמזבח החיצון לקודש הקדשים, תכבה השלהבת, **והוה ליה** - ותהיה **כולה גחלת.** משמיעה התורה 'ולקח מלא המחתה גחלי אש', שכבר משעת לקיחה מעל המזבח צריך להיות כולו גחלת. ואין לומר שכוונת הפסוק למעט שלא יכניס לקודש הקדשים אוד בשלהבתו, **דאילו לעיולי הכי לא איצטריך מיעוטא** - שכן כדי להשמיענו שאסור להכניס לקודש הקדשים אוד בוער באש, אין צריך דרשה, דהלא אפילו **לפני מלך בשר ודם אין מביאין אוד בשלהבתו, מפני שהוא מעלה עשן**, וודאי שאין מביאים כן לפני מלך מלכי המלכים, ועל כרחך **כי איצטריך מיעוטא** - מה שהוצרכה התורה למעט שלא יביא אוד שהוצת האור ברובו, **לשעת לקיחה איצטריך** - להשמיענו שכבר בשעה שלוקח מן המזבח, לא יטול אוד בשלהבתו, אלא גחלים.

מ"ל כו'
מה שאנו לומדים מהפסוק הוא, **שמשעת לקיחה** מה שנוטל **להוי** - יהיה **'גחלי אש', ואין שלהבת משמע 'גחלי אש'** - והרי שלהבת אינה קרויה 'גחלי אש', אלא אש סתם.

מרחיס לא עממוהו
כל הארזים שבעולם **לא הכהו את מראיתו, לפי שהיה נאה מכל האילנות. ועל חירם מלך צור נאמר** משל זה[נח].

יקלוף
יקלוף **מן הפסח** את המקום **שנגע בתנור. כדמפרש בגמרא**[נט], **שהחלק** שנגע בתנור אסור

רש"י

משום **שנתבשל שם** מחום התנור, **ולא צלי אש הוא, כדאמרן לעיל** (ע"ה), **שמשום שנאמר** בקרבן פסח **'צלי אש' 'צלי אש' שני פעמים**, למדו שבא הפסוק **למעוטי תנור שגרפו**, שאסור לצלות בו את הפסח, **וחרם הדפנות גרוף ועומד הוא**, כלומר, שדפנות התנור, חומן הוא חום האש, אבל אינן אש בעצמן, והרי הוא כתנור שנגרף[ס].

נמף
בתנור רותח[סא] **מרוטב** הפסח **על החרם.**

ימול סם מקומו
דלא סגי ליה בקליפה - שאין די במה שיקלוף את המקום שנגע בו הרוטב, **אלא** תיקונו **בנטילה יפה יפה בעוביס**[סב], **דשומן נבלע בתוכו** [-בתוך הבשר] **הרבה, ואותו שומן, מבושל מן החרם הוא**, ואסור באכילה משום שאינו 'צלי אש' **(היה).**

נמף מרוטבו על הסולם
מפרש בגמרא (להלן עו.), שהמשנה מדברת **בסולת רותחת**[סג], דנטף לתוכה מרוטבו של הפסח ומטוי [-ונצלה] **רוטבו מחום הסולת, והוי** - והרי הוא **צלי מחמת דבר אחר, ואסור למיכליה להחוא רוטב שבתוך הסולת, משום** שנאמר בפסוק (שמות יג ט) **'אל תאכלו** וגו' **כי אם צלי אש'**, כלומר, שאסור לאכול מהפסח אם אינו צלי אש, **הילכך יקמוץ את מקומו** - ולכן יקח בידו את הסולת מהמקום שבו נטף הרוטב על הסולת, **וישרוף** את **אותו קומץ, כדין שאר קדשים פסולין**, שדינם בשריפה, כמבואר לעיל (כה.)[סד].

נלי
בעי קליפה - צריך לקלוף את בשרו החיצון, **משום דבלע** מהשמן של התרומה.

מן מוכרין[סה] **מעשר שני בירושלים**
ואפילו על מנת **לאוכלו שם** [-שיאכלנו הלוקח בירושלים] **בקדושה, ד'כי ירבה ממך הדרך** וגו' **ונתתה בכסף' כתיב** - נאמר (דברים יד כד-כה), כלומר, שרק העומד מחוץ לירושלים, יכול לפדות את המעשר במעות, אבל בתוך ירושלים, אסור[סו].

ציונים והערות

נג. נראה שרש"י בא לשלול את הגירסא המובאת בדקדוקי סופרים 'אמר רב ששת'. וכתב, שיש לגרוס 'ואמר', שהכל הוא מדברי רבא, וקודם שביאר רבא את קושייתו הביא את דברי רב ששת שמבאר את דברי הברייתא. **נד. ראה** הערה לעיל (ד"ה גמלי). **נה. מבואר** ברש"י, שלדברי אביי, 'שלהבת' האמורה בברייתא, היינו שלהבת בלא גחלים. וכן מוכח בקושיית רבה על אביי. וכתב המהרש"א, שדבר זה מבואר בדברי אביי, שאם כוונת אביי היתה שבא הפסוק לומר שלא יכניס עצים שאחזה האש ברובם, לא היה צריך להגיה ולהוסיף בברייתא 'רצה גחלת יביא', שהרי בעץ שאחז האש ברובו, נכללים בין שלהבת ובין גחלים, ואין הברייתא צריכה לומר שוב בפירוש 'רצה גחלת'. **נו. ראה** הערה לעיל (ד"ה גמלי). **נז. רע"ב** במכשירין (פ"ה מ"ו). **נח. תמה** הרש"ש (נדפ"י), שהרי נבואה זו הצטוה יחזקאל לאמרה לפרעה, ועוסקת באשור, וכמפורש בתחילתה (יחזקאל פרק לא) 'אשור ארז בלבנון'. וכתב, שאפשר שבגירסת הגמרא שהיתה לפני רש"י הובא הפסוק (יחזקאל פרק ג) 'כל סתום לא עממוך' שזה נאמר על מלך צור, אך אם כן צריך להגיה בדברי רש"י, שהרי הפסוק שם אינו עוסק באילנות. **נט. בגמרא** (עו.) פירשו כן לגבי נטף מרוטבו על החרס 'וכי הדר רוטב אפסח קא מטי פסח מחמת חמימותא דחרס ורחמנא אמר 'צלי אש' ולא צלי מחמת דבר אחר'. **ס. מבואר** ברש"י, שחרס התנור אינו דומה לשפוד של מתכת המבואר לעיל (עד.), ששפוד של מתכת אינו נכלל במשמעות של 'צלי אש', שחלק השפוד שבתוך השה, אינו מתחמם מהאש, אבל חרס התנור חומו הוא חום האש, ואינו מתמעט משמעות 'צלי אש', ורק כיון שריבתה התורה וכתבה 'צלי אש' שתי פעמים, אנו לומדים שאין צולים את הפסח בחום האש, אלא באש עצמה, וכשם שמיעטו תנור שנגרף, אף שחומו הוא חום האש. **סא. ראה** הערה להלן (ד"ה נטף מרוטבו). **סב. רש"י** כתב 'בעובי' סתם, ולא פירש מהו השיעור שצריך ליטול. הרא"ש (חולין פ"ז סי' כד) כתב ששיעור נטילה הוא כעובי אצבע, וכן פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' קו ס"ק ו). אבל הר"ן על הרי"ף בחולין (קיח: ד"ה נמוך) כתב, שנטילה היא שנוטל מעט יותר מקליפה. וכתב התפארת ישראל (יכין יג) שכדברי הר"ן נראה גם בדברי רש"י כאן. וראה במהרש"ל שהביא שיש שגורסים בדברי רש"י 'בעובי אצבע', וכתב שטעות הוא, ואין זה מדברי רש"י. **סג. כתבו** הצל"ח והרש"ש, שהטעם שרק בנטף על הסולת פירש רש"י שהיא רותחת, ואילו לגבי נטף על החרס לא הזכיר רש"י שהוא רותח, אף שבגמרא ביארו על שניהם שרותחים הם, הוא משום ששם כתב רש"י שנטף בתנור, וממילא אנו יודעים שנטף על חרס התנור שהוא רותח, ורק כאן בנטף על הסולת הוצרך רש"י לפרש שהיא רותחת. **סד. מבואר** בתוספות יום טוב (מ"ג), שמה שכתב רש"י שצריך לשורפו רק כאן לגבי נטף מרוטבו על הסולת, ולא כתב כן לגבי נטף מרוטבו על החרס, ולא לגבי נגע בתנור, אף שגם בהם הדין הוא שצריך לשרוף את מה שהוא קולף ונוטל, הוא משום שלא הוצרך לפרש דין זה אלא בסולת, שאף על פי שהסולת היא חולין, יש חיוב לשורפה מחמת רוטבו של הפסח הבלוע בה שהוא מן הקדשים. וראה בצל"ח שפירש באופן אחר מדוע כתב רש"י כן רק לגבי נטף מרוטבו על הסולת. **סה. רש"י** גרס במשנה 'אין מוכרין', אמנם הגירסא שלפנינו היא 'אין פודין', וראה בהערה הבאה. **סו. מבואר** ברש"י, שאיסור מכירת מעשר בירושלים, הוא אף כשאינו מחלל את המעשר מקדושתו, ומקור הלכה זו הוא מהפסוק 'וכי ירבה ממך הדרך'. והקשו עליו התוספות (ד"ה נפי), שהרי פסוק זה עוסק בחילול מעשר שני, שבו קדושת המעשר שני עוברת מהפירות למעות, ואין לומדים ממנו אלא שבירושלים אין מחללים מעשר שני על מעות, אבל אין ללמוד ממנו שאסור בירושלים למכור מעשר שני כשנשאר המעשר שני בקדושתו. ומשום כך פירשו התוספות, שאיסור מכירת מעשר שני בירושלים הוא איסור דרבנן, שגזרו שלא למכור מעשר שני בירושלים כדי שלא יבוא לפדותו. ובשם הרשב"א כתבו, שאסרו חכמים על מכירת מעשר שני בירושלים, משום בזיון מצוה. והביאו התוספות, שיש גורסים במשנה 'שאין פודים', ולדבריהם המשנה מדברת במי שרוצה ליטול מעות מבני החבורה ולחלל עליהם את השמן, כדי שיצא השמן לחולין, ואמרו שאסור לעשות כן משום שאין פודים מעשר שני בירושלים. וכגירסא זו מבואר בירושלמי (ה"ג), שבמשנה שבירושלמי הגירסא היא 'שאין מוכרים', ואמרו שם שיש לגרוס במשנה 'שאין פודים'. וביארו הקרבן העדה והפני משה, שטעם הירושלמי הוא, משום שבמשנה מבואר שהוא דין מיוחד בירושלים, ואם כן ודאי שהמשנה מדברת בפדיה שאינה אסורה אלא בירושלים, אבל מכירת מעשר שני אסורה אף חוץ לירושלים, שהרי שנינו

מס לתוך מס

בשר רותח שנפל לתוך חלב רותח, או מאכל אחד של איסור ומאכל אחד של היתר, שהיו שניהם רותחים ונפל אחד לתוך השני.

אוצר החכמה 19/06/2018

עו.

מקור

דבלע היתר מאיסורי[ס].

פילפם גבר

העליון נוצח [-מנצח]. הלכך, אם נפל חם לתוך צונן, אסור, שהעליון החם, מחממו לתחתון, ומעתה הרי שניהן חמין, ובלעי מהדדי - ובולעים זה מזה, ואם נפל צונן לתוך חם, מותר, שהעליון הצונן, מצננו לתחתון, ומעתה שניהם צוננים, ולא בלעי - ואינם בולעים זה מזה.

ושמואל אמר מספה גבר

התחתון מנצח, הלכך, אם נפל חם לתוך צונן, מותר, שהתחתון הצונן, מצנן את העליון, ומעתה שניהם צוננים, ואינם בולעים זה מזה, ואם נפל צונן לתוך חם, אסור, שהתחתון החם מחמם את העליון הצונן, ובולעים זה מזה.

ואף על גב דהילכתא כרב באיסורי - אף על פי שבמחלוקות רב ושמואל בדיני איסור והיתר, הלכה כרב, **בהא** - במחלוקת זו **הילכתא כשמואל, דהא תניא תרתי מתניתא כוותיה כדלקמן** - כיון שנשנו שתי ברייתות כשיטתו, כמו שמביאה הגמרא להלן[סח].

והדר פרש ומסתם ליה לרומנ

דהוי - ובחימום זה נעשה הרוטב 'צלי מחמת **דבר אחר**'[סט], כלומר, שנצלה שלא על ידי אש, שהרי נצלה מחום החרס.

מקולי מיקל ליה

ואמאי - ומדוע אמרה המשנה שיטול **את מקומו**, והלא אין הרוטב נצלה מחמת החרס, ואינו נאסר מטעם 'צלי מחמת דבר אחר', וכשחוזר אל הפסח אינו אוסרו כדי נטילה. **ולא גרסינן** אחרי לשון 'אמאי יטול את מקומו', **'בקולף את מקומו סגיא'**, שאם גורסים תיבות אלו, מתפרשת קושיית הגמרא, שאמנם מובן מדוע נאסר הפסח, אך לא מובן מדוע נאסר הפסח בשיעור של כדי נטילה, ולא בשיעור של כדי קליפה. ואינו נכון, שכיון שהחרס מצנן את הרוטב, לא נצלה הרוטב כלל מהחרס, והפסח מותר לגמרי.

סדר הדרשים

לשון **סחור סחור ליה**[ע] - סביב סביב, כלומר, הסולת המקיפה את הרוטב מכל צדדיו.

ומסתי יקמוץ

והכא נמי לא גרם - ואף כאן[עא] אין גורסים אחרי לשון 'למה לי יקמוץ את מקומו', **'ביטול את מקומו סגיא'**[עב].

[לוקן סוף]

ומשום כך אין השמן אוסר את הפסח, דהשמן שהוא העליון, **אקורי קא מיקר ליה** - מצנן את הפסח, ואינו נבלע בכולו. ואף שאין השמן נבלע בכל הפסח, **קליפה מיהא בעיא** - מכל מקום צריך לקלוף את הפסח, כיון **דאפילו** אם **צונן גמור הוא הפסח**, מכל מקום, **מאחר שנצלה ויבש** הוא, **שאי אפשר** באופן כזה **דלא עייל ביה** - שלא תכנס בו **סיכת השמן פורתא** - מעט.

עד דמיקל ליה

קודם **שיצטנן**[עג] העליון, ודאי **בלע** המאכל המותר כל דהו - כל שהוא מהאיסור.

ככוס

בחומץ[עד].

סרי סוף כמנושל

כבישה היא כבישול, ומשום כך, **אם נכבשו איסור והיתר יחד, (כולן אסורין) [כולו אסור]**[עה].

שמין נאכל מחמת מלחו

שהמליחו **הרבה עד שמקדיח** [-שנפגם][עו] **טעמו מחמת מלחו קצת, ואינו ראוי לאוכלו אלא אם כן היה מדיחו.**

והאי - וזה שאמרו **שאין נאכל** מחמת מלחו, **לאו לגמרי קאמר** - אין הכוונה שאי אפשר לאוכלו כלל, **שאין שום אדם יכול לאוכלו, אלא כיון שנתקלקל טעמו, אינו נאכל מחמת מלחו קרי ליה** [-הוא נקרא], והרי הוא כרותח, ואף אם נפל צונן לתוך צונן, **אסור**[עז].

כמכש

דהיינו **כותח** והוא מאכל מלוח[עח], **ואית ביה** - ויש בו **נסיובי דחלבא** - מי חלב שנשארו אחרי עשיית הגבינה[עט].

ולא שמין

דצלי בקליפה סגי ליה - שאם היה הבר גוזלא צלוי ונפל לכותח די במה שקולפים אותו, **אלא דלית ליה פילי** - שאין בו בקעים[פ].

פילי היינו קרבנ"ש - בקעים[פא].

ציונים והערות

במעשר שני (פ"ו מ"ה) 'מעשר שני אין מוכרים אותו', ואם כן לא שייך שתאמר המשנה 'שאין מוכרים מעשר שני בירושלים', שהרי לא רק בירושלים אסור למוכרו. אמנם בתוספות (סה) ובריב"ן (ד"ה אין מוכריס) מבואר, שאף הדין האמור במשנה שם, שאין מוכרים מעשר שני, אינו אלא בירושלים. **סז. וכן בשר** וחלב בלעו זה מזה, ונאסרו שניהם. **סח. הצ"ח** (נרס"י) הקשה, שהרי רש"י פרשן הוא ולא פסקן, ולמה פסק כאן הלכה כשמואל. ועוד, שאם בא לפסוק הלכה מדוע לא המתין עד סוף הסוגיא, וכבר בתחילתה פסק שהלכה כשמואל, וראה מה שפלפל בנידון זה. **סט. ומה** שאמרו בהמשך הגמרא, 'וכי הדר רוטב אפסח קא מטוי פסח מחמת חמימותא דחרס, ורחמנא אמר צלי אש ולא צלי מחמת דבר אחר', הוא כמו שכתבו התוספות (ד"ה נמלמח), ש'מטוי פסח' הכוונה היא שנצלה הרוטב. **ע. בהגהות** הב"ח (סוס ס) כתב שתיבת 'ליה' אינה שייכת לדיבור זה, אלא שייכת לתחילת הדיבור הבא, וגורסים בתחילת הדיבור הבא, 'אקורי קא מקיר ליה ואמאי יקמוץ'. **עא. דהיינו**, כשם שלעיל אין גורסים 'בקולף את מקומו סגיא', כמו שכתב רש"י לעיל (ד"ה אקורי), אף כאן אין גורסים 'ביטול את מקומו סגיא'. **עב. שאם** גורסים תיבות אלו, מתפרשת קושיית הגמרא, שאמנם מובן מדוע נאסרה הסולת בכדי נטילה, אך לא מובן מדוע צריך לקמוץ [וראה בהמשך ההערה מהי קמיצה ומהי נטילה]. וביארו התוספות (ד"ה נמלמח), שרש"י לא גרס כן, משום שסבר, שכיון שהסולת הצוננת מקררת את הרוטב, אין לנו שום טעם לאסור את הרוטב, וממילא כל הסולת מותרת. אמנם הביאו התוספות שרבינו תם מקיים גירסא זו, וביאר, שאף בסולת צוננת ואף לדעת שמואל שתתאה גבר, יש איסור ברוטב, שהרי ודאי הרוטב שנטף, לא נצלה כל צרכו באש קודם שנטף, שאם היה כבר צלוי כל צרכו, לא היה נאסר אף אם היה נצלה שוב מחום הסולת, וכיון שעדיין לא נצלה כל צרכו, צריך להשלים את צלייתו, שאם לא כן הוא אסור מדין 'נא', וכיון שנתערב בסולת אי אפשר לצלותו, שאם נצלה אותו יחד עם הסולת, הרי יצלה על ידי חום הסולת, ונמצא שהוא צלוי על ידי דבר אחר, ולא על ידי אש. וקושיית הגמרא היא, שאף שודאי הרוטב אסור מדין 'נא', וצריך ליטול את מקומו, מכל מקום כיון שהסולת צוננת, והיא מצננת את הרוטב, די במה שיטול את מקומו, ואין צריך לקמוץ. וביאר החזון איש (סי' קכד סק"ב ד"ה עו.) את כוונת התוספות, ש'יטול את מקומו' האמור לגבי סולת, היינו שצריך ליטול מעט מהסולת שסביב המקום שנטף הרוטב, וכמו קליפה האמורה לגבי רוטב שחזר על הפסח. ו'יקמוץ', היינו שיטול נטילה יפה יותר, וכמו 'יטול את מקומו' האמור לגבי רוטב שחזר על הפסח [שבבשר שייך לשון קליפה, ומשום כך נקטו לשון קליפה על שיעור מועט, ונטילה על שיעור מרובה, אבל בסולת, לא שייך לשון קליפה, ומשום כך נקטו לשון נטילה על דבר מועט, ולשון קמיצה על נטילה מרובה]. וביאור דבריו הוא, שהרי מבואר בגמרא בסמוך, שאף לדעת שמואל שתתאה גבר, קודם שמצנן התחתון את העליון, בולע הוא ממנו מעט, וכמו כן, הרוטב מרתיח את הסולת מעט, אלא שברתיחה זו אין הסולת יכול לצלות את הרוטב ולחזור ולבלוע ממנו, רק בשיעור מועט, ולא בשיעור מרובה. **עג. רש"י** פירש ש'אדמיקר' הוא מלשון קור, כלומר, קודם שיצטנן. אבל הט"ז (יו"ד סי' נפ סק"ו) הביא, שהאיסור והיתר (כלל כט סי' ו) פירש, שכיון שהעליון רותח והוא מכביד על התחתון, ודאי נבלע מעט מהאיסור בהיתר. ולפירושו 'אדמיקר' הוא מלשון כובד. **עד. מבואר** ברש"י, שכבישה הנחשבת כבישול, אינה אלא כבישה בחומץ [והוא הדין בדברים הדומים לחומץ כציר וחרדל, ראה רש"י בשבת (קי: ד"ה דמגמ) ובסוכה (לו. ד"ה נגוס)]. אמנם בתוספות (עבודה זרה סה: ד"ה ההוא) מבואר, שאף כבישה בשיכר היא כבישול. והמרדכי (ביצה רמז תרעד) כתב, שכבישה בכל המשקים היא כבישול. **עה. הגהות** הב"ח (סוס ג). **עו. פגימת** המאכל על ידי מליחה מרובה נקרא הקדחה, ראה בברכות (לד.) 'תבשיל שהקדיחתו מלח', וכתב רש"י (שם ד"ה שהקדימתו) שהוא מלשון שריפה, כמו שנאמר (דניאל ג נב) 'כי אש קדחה באפי', כלומר שהמלח פוגם את טעם התבשיל. **עז. בחולין** (קיב. ד"ה לימנו) פירש רש"י, שאינו נאכל מחמת מלחו, היינו כעין מליחה שעושים לבשר כדי לשומרו לימים רבים. והתוספות (שם ד"ה הני) הביאו שה"ר יעקב ישראל פירש, שרק במליחה כעין שעושים לעיבוד כשמעבדים את העורות שהיא מליחה מרובה, נקרא שאינו נאכל מחמת מלחו. ורבינו תם (בתוספות שם) פירש, שמליחה שרגילים למלוח את התבשיל להכשירו לקדרה, הרי זה אינו נאכל מחמת מלחו. וכתב הרמב"ן בחולין (שם ד"ה ופירש רבינו שם), שכוונת רבינו תם שאינו נאכל מחמת מלחו, היינו עד שינפץ ממנו את המלח וידיחנו. והוסיף (שם ד"ה ונהלכות), שמה שפירש רש"י בסוגייתנו, שאינו נאכל מחמת מלחו היינו שהתקלקל טעמו ואין אוכלים אותו בלא שידיחנו במים, ואפשר שזהו גם כן השיעור שפירש רבינו תם [ולפי זה דברי רש"י בסוגייתנו, הם שלא כמו פירושו בחולין, שהשיעור הוא כמו שמולחים בשר להצניעו]. והר"ן על הרי"ף בחולין (שם ד"ה ההוא) פירש, שישנם שני אופנים שאינו נאכל מחמת מלחו, האחד כמו שפירש רבינו תם שהוא שיעור מליחה לקדירה, והשני הוא כמו שפירש רש"י, שהוא כמו שמולחים בשר שיעמוד ימים רבים, אך אין שני שיעורים אלו שוים בדינם, שמליחה לקדירה, אם הדיח את המאכל במים, אינו נחשב עוד כרותח, ובמליחת בשר שיעמוד ימים רבים, אף אם הדיח את המאכל במים, עדיין הוא נחשב כרותח. **עח. רש"י** בחולין (קיב. ד"ה שמייה). **עט. ראה** רש"י בשבת (נה. ד"ה המחזן). **פ. משמע** ברש"י, שמה שאמרו שבשר שיש בו בקעים נאסר כולו, היינו בשר צלוי, אבל בשר חי, אף אם יש בו בקעים אינו נאסר כולו, ולשון 'ולא אמרן' מוסבת על 'צלי בעי קליפה' ולא על מה שנאמר לפני כן 'והני מילי חי'. ומבואר ברבינו ירוחם (נתיב טו ח"ה סוף כח) בדעת רש"י, שאף שבשר חי שיש בו בקעים או תבלין, אינו נאסר כולו, מכל מקום אין דינו כשאר בשר צונן, אלא נאסר בכדי קליפה. וכן במה שחילקה הגמרא בין בשר מתובל בתבלין לבשר שאינו מתובל, מבואר ברבינו ירוחם (שם), שלדעת רש"י, חילוק זה אינו אלא בצלי, אבל בשר חי אף אם הוא מתובל לא נאסר כולו. אולם בספר התרומה (סי' סג) מבואר, שמה שאמרה הגמרא 'ולא אמרן', אינו מוסב על מה שאמרה הגמרא שבשר צלי נאסר כדי קליפה, אלא הוא חוזר לדין של בר גוזלא שנפל לכותח, ואמרה הגמרא, שמה שאמרו שאם הוא חי לא נאסר כולו, אין זה אלא כשאין בו בקעים ואינו מתובל בתבלין, אבל אם יש בו בקעים, או שהוא מתובל בתבלין, נאסר כולו. וכתב רבינו ירוחם (שם), שבמה שחילקה הגמרא בין בשר שיש בו בקעים לבשר שאין בו בקעים, נראה כפירוש רש"י, שהוא דווקא בבשר צלי, אבל במה שחילקה הגמרא בין מתובל בתבלין לבין שאינו מתובל בתבלין, נראה כמו שפירש ספר התרומה, שהוא בין בחי ובין בצלוי. **פא. כן**

ומי מימכל

ואם **הבר גוזלא** מתובל **בתבלי** [-בתבלינים], כולו **אסור, דתבלי מרככי ליה** - שהתבלינים מרככים אותו, **ומייצי ובלעי לכותחא** - ועוד שהם שואבים את הכותח ומבליעים אותו בכל הבשר[פב].

ובר גוזלא צונן הוה - היה[פג], **כדמפרש** בגמרא[פד].

עו:

כשלה בתנור שמן שנשלמו

כשצלה **בתנור** אחד בשר שחוטה ובשר נבילה **בשני שפודים**, אף שזה רחוק מזה, **אסור**, שהריח מן בשר השחוטה השמן, **נכנס** לבשר הנבילה **הכחוש ומפטמו** - ומבשמו, ועל ידי כך חוזר זה - בשר הנבילה הכחוש, **ומוציא ריח גם הוא**, ונבלע ריחו בבשר השחוטה.

וכל שכן שאם היתה השחוטה **כחושה ונבילה שמינה**, שנאסר בשר השחוטה, שהרי אז הנבילה מעצמה מוציאה ריח, ונבלע הריח בבשר השחוטה. **ורבותא אשמעינן** - וחידוש השמיענו **רב** במה שנקט שחוטה שמינה ונבילה כחושה, **דלא נימא** - שלא נטעה לומר שאם היתה **הנבילה כחושה, הואיל ואין ריחה נודף, לא אסרה לה לשחוטה, ואשמעינן** - ובא רב להשמיענו, שאף באופן זה נאסר בשר השחוטה, **דשומן** בשר השחוטה **שמוציא ריח, מפטם לנבילה בריחא, והדר מפקא איהו ריחא** - וחוזרת הנבילה ומוציאה ריח[פה].

עכד עוכדא

לוי הורה הלכה למעשה בגדי ודבר אחר **שנצלו** יחד **בתנור, ובא המעשה לפניו, והתיר**[פו].

מין נולין שמי פסחים למאי מפני הטערובת

כיון שיש חשש **שיתערבו** הפסחים זה בזה, **ונמצא פסח נאכל שלא** למנוייו. ומוסיפה הברייתא, **שאפילו** באחד **גדי** ואחד **טלה, שאין מתחלפין זה** בזה כיון שמראם שונה זה מזה, גם כן יש לאסור מפני התערובת.

מאי לאו מפני הטעמים

דפטמי מהדדי - שמתבשמים הם זה מריחו של זה, וריח הבשר הוא כטעמו של הבשר, **ונמצא פסח נאכל שלא** למנוייו, שהאוכלים את פסחם נחשבים כאוכלים גם מהפסח שאינם מנויים עליו, כיון שריחו נבלע בפסחם.

לא, מפני מערובת גופים

חכמים אסרו לצלות שני פסחים יחד כדי **שלא יתערבו** הפסחים **זה בזה**, ותיטול כל חבורה את הפסח של חברתה. **ואפילו** באחד **גדי** ואחד **טלה**, ששונים הם זה מזה במראם, גם כן יש חשש שיתחלפו זה בזה, **דזימנין דלאו אדעתייהו ואיחלפי** - שלפעמים לא יתנו בני החבורה את דעתם להבחין ביניהם, ותיטול כל חבורה את הפסח של חברתה.

סלק מאי על כרחיך

מדקתני **ביה** - ממה שנאמר בברייתא 'ואפילו **גדי וטלה' שמעינן מינה** - מוכח מכך ד'מפני התערובת' שאמר התנא, **מפני תערובת גופים קאמר, אבל לתערובת טעמים לא חייש** - אינו חושש, ואם כן **נימא תיהוי תיובתא דרב** - האם נאמר שתהיה מברייתא זו פירכא לרב.

סכנ נמאי עסקינן

במה דיברה הברייתא **דקתני** - כשאמרה שאפילו **גדי וטלה** אסור לצלותם יחד, שמוכח מכך **דלא חייש** - שאין התנא חושש **לתערובת טעמים**, באופן **שצלאן בשתי קדירות.**

שמי קדירום סלקא דעתך

וכי צולין פסח בקדירה[פז].

כעין שמי קדירום

שצלה את הפסחים **בשני שפודים** נפרדים, והניח **שפוד מכאן** - בצד אחד של התנור, **ושפוד מכאן** - בצד השני של התנור, והיה **תל גדול של גחלים או אפר באמצע** התנור והפריד ביניהם.

מוסר

רבי מאיר אוסר את הפת באכילה **לזרים** [-שאינם כהנים], **מפני שנכנם לה ריח התרומה**, והרי זה כמו שנתערב בה טעם התרומה, ותרומה אינה נאכלת אלא לכהנים.

שומנום

את הריח[פח].

נגוי

לוי **דאמר ריחא לאו מילתא היא**, ואין ריח של איסור אוסר, **ודאי מילתיה כתנאי אמרה** - ודאי סובר שדין זה שנוי במחלוקת תנאים, וסובר כשיטת תנא אחד, **דעל כרחיך רבי מאיר** שאוסר את הפת שנכנס בה ריח היין של תרומה, ודאי **אית ליה** - סובר **שריחא מילתא היא**, וכן היא ודאי דעת **רבי יוסי** שאוסר בפת של שעורים[פט], **ואי איכא דקאי כוותיה** - ואם יש במשנה זו תנא שסובר כדעת לוי, **רבי יהודה הוא דקאי כוותיה** - הסובר כמוהו.

סלק רב מי ליתא סנמי היא

כלום צריך לאוקומי למילתיה כתנאי - וכי צריך רב להעמיד שדין זה שנוי במחלוקת תנאים, **ולמימר אנא דאמרי** - ולומר שאני אמרתי דין זה **כדעת רבי מאיר ורבי יוסי**, שסוברים שריחא מילתא היא, **אבל דרבי יהודה לית ליה** - אבל רבי יהודה אכן אינו סובר כמותי בהלכה זו, אלא סובר שריחא לאו מילתא היא, **או דילמא** - שמא יכול רב לומר, **שרבי יהודה נמי קאי כוותיה** - גם הוא סובר כמוהו, שריחא מילתא היא, **ומעמא דשרי** - והטעם שהתיר רבי יהודה את הפת הוא **משום דקא סבר לא עייל בה ריחא** - שלא נבלע ריח היין בפת כלל.

סמר לך רב לכולי עלמא ריחא מילתא

ומעמא דרבי יהודה שהתיר את הפת, הוא **משום** שהברייתא באופן **דפת צוננת** וחבית פתוחה, **(וחבית) [או חבית**[צ] **מגופה** [-סתומה] ופת חמה **היא** מדברת, ובאופנים אלו סובר רבי יהודה **דלא עייל בה ריחא** - שלא נכנס ריח היין בפת, **דמי לאו איתמר עלה כו'** - שהרי האם לא נאמר על ברייתא זו בשם ריש לקיש, שלא נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה ורבי יוסי, אלא בפת חמה וחבית סתומה, או בפת צוננת וחבית פתוחה.

ואף על גב דלפי האופן שמעמיד ריש לקיש את המחלוקת במשנה בתרומות, **קיימי תנאי כוותיה דרב** - כל התנאים שבמשנה סובריים כדעת רב,

ציונים והערות

פירש רש"י בחולין (קיב. ד"ה ומי מימכל). **פב. רש"י** בחולין (קיב. ד"ה ומי מימכל) כתב שתבלין האוסר את כל הבשר, הוא כשנצלה הבשר יחד עם התבלין. וביאר, שהטעם שנאסר כל הבשר, הוא משום שהתבלין מרכך את הבשר ואז הבשר נוח לבלוע. אולם לדעת ספר התרומה ורבינו ירוחם (רמה הערה לעיל) שתבלין אוסר גם בבשר חי, אי אפשר לפרש שהוא משום שהתבלין ריכך את הבשר כשנצלה עמו, שהרי בחי לא נצלה הבשר. ולדבריהם צריך לפרש כמו שפירש הר"ן על הרי"ף בחולין (קיב. ד"ה ומי), שהתבלינים מושכים את הכותח ומבליעים אותו בכל הבשר. ורש"י כאן כתב לשני הטעמים, שהתבלין מרכך את הבשר, וגם מושך את התבלין ומבליעו בכל הבשר. **פג. ראה** בהגהות וציונים, שדברי רש"י אלו הם דיבור נפרד, והם שייכים לעיל על דברי הגמרא 'ההוא בר גוזלא', ומפרש רש"י, שצונן היה. **פד. שהרי** אמרו בגמרא שדין זה הוא רק אם היה הבר גוזלא חי ולא צלי. וראה בש"ך (יו"ד סי' נו ס"ק כו) שכתב, שמדברי רש"י אלו מוכח שסובר שחילוק הגמרא בין חי לצלי, הוא בין צונן לרותח, שאם לא כן, לא מפורש בגמרא שהבר גוזלא היה צונן [וראה בהערות בביאורי הפשט, שנחלקו בזה הראשונים. אמנם אין זו ראיה כל כך, כיון שאף אם חילוק הגמרא הוא בין חי לצלי, ואף בצלי צונן נאסר כדי קליפה, על כרחך 'חי' מלבד שאינו צלוי, הוא גם צונן, שהרי אם היה רותח, היה נאסר כדי קליפה, כדין חם שנפל לצונן, ואם כן ניתן לומר שמבואר בגמרא שהבר גוזלא צונן היה]. וראה בים של שלמה (חולין פ"ח סי' סט) שכתב, שממה שלא פירש רש"י שצלי היינו רותח, מוכח שסובר שצלי אף כשהוא צונן בולע, שאם לא כן לא היה נמנע רש"י מלבאר כן. **פה. מלשון** רש"י 'והדר מפקא איהו ריחא' משמע שסובר שאחרי שהבשר הכחוש האסור התבשם מריח הבשר השמן המותר, הוא מוציא ריח מצד עצמו כבשר שמן, וריח זה נבלע בבשר השחוטה. אמנם התרומת הדשן (הגהות לשערי דורא סי' לה) ביאר, שאף אחרי שהתבשם הבשר הכחוש האסור מריח הבשר השמן, אין ריחו נודף, אלא שריחו מתערב עם ריח הבשר השמן המותר שנכנס בו, וריח הבשר השמן נאסר, משום שנתערב בו ריח הבשר האסור, וריח זה הוא שנכנס בבשר השחוטה. וביאר, שאף שחתיכה של היתר שנתערב בה טעם איסור, אינה אוסרת חתיכה אחרת, אלא באופן שטעם האיסור הבלוע בה יכול מצד עצמו להיבלע בחתיכה השניה, אבל אם אינו יכול להיבלע בה רק על ידי טעם החתיכה הראשונה, אינו אוסר, אין זה אלא בטעם של איסור, אבל ריח של איסור, אף שאינו יכול להגיע למאכל ההיתר מעצמו, כיון שהוא מגיע על ידי העירוב בריח המותר, אוסר. **פו. ממה** שפירש רש"י ששאלו את לוי מה דין הגדי, אחרי שכבר נצלו הגדי והדבר האחר יחד, ולא פירש שהורה לוי שמותר לצלות גדי ודבר אחר יחד, הוכיחו התוספות (ד"ה מאי, על פי המהרש"ל), שרש"י סובר שאף לוי סובר שלכתחילה אין לצלות בשר היתר עם בשר איסור, ורק בדיעבד אחרי שכבר נצלו, מתיר לוי את הבשר באכילה. וכן כתב הרי"ף בחולין (נג:), והוכחתו ממה שאמר לוי 'שצלאו' ולא אמר 'צולין'. וטעם האיסור לכתחילה מבאר השפת אמת (ד"ה ולוי), שהוא משום שיש לחשוש שמא כשיצלה אותם יחד בתנור יגעו זה בזה, ויכנס טעם האיסור בהיתר. עוד כתב השפת אמת, שיש לאסור לכתחילה משום מראית העין, שמי שירגיש את ריח הבשר האסור בבשר המותר, יהיה סבור שנכנס בבשר המותר גם טעם הבשר האסור [וראה ברבי עקיבא איגר (ד"ה מעמה) שכתב טעם אחר]. אמנם הרמב"ן במלחמת ה' (ד"ה ומה) כתב, שבירושלמי (תרומות פ"י ה"ג) מבואר, שלדעת לוי מותר לכתחילה לצלות בשר שחוטה עם בשר נבילה. וראה בצל"ח (ד"ה פלא) שכתב, שלדעת הרי"ף בחולין (נג:), שרב לא אסר בשר שחוטה שנצלה עם בשר נבילה רק כששניהם ממין אחד, על כרחך צריך לפרש שמה שהורה לוי בבית ריש גלותא הוא שלכתחילה מותר לצלות גדי ודבר אחר יחד, שהרי בדיעבד אף רב מודה שמותר לאכול את בשר הגדי כיון שאינו מין אחד עם בשר הדבר אחר. **פז. ביאר** המנחת חינוך (מצוה ז סוס"ה יח), שהטעם שאין צולים את הפסח בקדירה, הוא משום שאז נצלה הפסח על ידי חום הקדירה ולא על ידי חום האש, וכמבואר במשנה לעיל (עד.) שמשום כך אין צולים את הפסח בשפוד של מתכת. **פח. מבואר** ברש"י שלרבי יוסי האיסור בפת שעורים, הוא משום שפת של שעורים שואבת את ריח היין, וסובר שריחא מילתא היא. אמנם הרי"ף בחולין (נג:) פירש, שרבי יוסי סובר שריחא לאו מילתא היא, ופת של שעורים אסורה מפני שהיא שואבת מלחלוחית היין, אבל פת של חטים אף שקולטת את ריח היין, מותרת, מפני שאינה שואבת מלחלוחית היין. **פט. היינו** לפי מה שפירש רש"י לעיל (ד"ה שומנום) שלרבי יוסי פת של שעורים שואבת את ריח היין, וסובר שריחא מילתא היא. אמנם ראה בהערה שם שהרי"ף פירש שלרבי יוסי שעורים שואבות מהיין עצמו, ולפירושו רבי יוסי סובר שריחא לאו מילתא היא. **צ. עי' פי**

שריחא מילתא היא[צא], מכל מקום, הילכתא כוותיה דלוי - ההלכה היא כלוי, שריחא לאו מילתא היא, **דהא איפליגו בה** - שהרי בדין זה נחלקו **אביי ורבא לגבי** חבית של יין נסך שעשו בה **בת תיהא** - נקב להרחת היין, **במסכת עבודה זרה** (סו:), **ושם קם ליה** - עמד **רבא בשיטתיה דלוי, ואמר ריחא לאו מילתא היא**, ומותר לישראל להריח את היין, ואביי אמר שריחא מילתא היא, ואסור לישראל להריח את היין. ובמחלוקות **אביי ורבא, הילכתא כרבא**[צב], ואף כאן עלינו לפסוק כרבא שסובר כלוי שריחא לאו מילתא היא. **וכן הוא בתשובות הגאונים, ואף משמו של רבי אליעזר בן יצחק נאמר לי דלא חייש לה** - שאינו חושש לאסור דבר של היתר שנכנס בו ריח של איסור[צג].

מקרא רבץ מפרזיקץ למיכלה נכומצמץ

שכותח **יש בו חלב**[צד]. והטעם שאסר, הוא **משום דקסבר ריחא מילתא היא**, וכדעת רב[צה].

ממצה לכרים נמין נמומצמ וכו'

אין לך [**בציבור**[צו]] **קרבן נאכל אלא אלו** שהזכיר משה השנויים במשנה, ששאר קרבנות ציבור אין בהם חלק הנאכל. **וקרבן ציבור דוחה את הטומאה**[צז], **ואשמעינן מתניתין דאף על גב דקרב בטומאה לאפוקי** [-כדי להוציא] **ציבור ידי חובתן**, מכל מקום **אין נאכלין בטומאה**[צח]. ולקמיה בגמרא **פריך, ליתני נמי שעירי הרגלים**, שהרי גם בהם יש חלק הנאכל.

ממצה מצנ נמומצמ

כגון[צט] כשרוב **ציבור טמאין**.

שמממילמו לנ נמ מלנ נמכילמ

שמתחילה **כשנצטוה עיקר** מצות **פסח, לאכילה נצטוה, דכתיב** בציווי הבאת הפסח (שמות יב ד), 'איש **לפי אכלו** תכוסו על השה'[ק], ולפיכך **כי שרייה רחמנא למיתי בטומאה** כשרוב הציבור טמא, כפי שנדרש מהפסוק 'איש איש כי יהיה טמא' וגו', **'איש' נדחה ואין צבור נדחין**[קא], **אדעתא למיכליה שרייה** - ההיתר הוא על דעת שיאכל בטומאה, שהרי זו היא עיקר מצוותו, ולא רק ההקרבה עצמה הותרה בטומאה.

ממצה למעומי ממי

כלומר, **מניינא למה לי** - מה הצורך לומר שהם חמשה[קב], **ליתני, קרבנות ציבור באין בטומאה ואין נאכלין בטומאה**[קג].

מגיגמ ממצה מצר

חגיגת חמשה עשר בניסן שהיא חגיגה של פסח, **והוא הדין לחגיגת עצרת וסוכות**[קד], **אלא חדא** מינייהו נקט.

כיון דקרבן ליבול סומ

קרבן חגיגה הוא קרבן ציבור, **אף על גב דכל יחיד ויחיד מיחייב** בקרבן זה[קה], **קרי ליה קרבן ציבור משום דאתיא בכינופיא**, כלומר, **באסיפת חברים**[קו] **ברגל** - בשעה שכל ישראל מתקבצים יחד בעלייתם לרגל, כמבואר **בממכת יומא בפרק הוציאו לו** (נח.) שמשום כך נחשב לקרבן ציבור.

מצלומין כל מצמצ[קז]

יש לחגיגה תשלומין כל שבעה, **כדנפקא לן בפרק קמא דמסכת חגיגה** (ט.), מהפסוק האמור בחיוב קרבן חגיגה (ויקרא כג מ) **'וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים**'[קח].

הם מי ליס זנמי שלמי ליגור

הא **תני ליה** זבחי שלמי ציבור **שהן מיני דמים**[קט], **ואשמעינן דאין נאכלין בטומאה, והוא הדין לשאר מיני דמים**, כגון שעירי הרגלים.

עז.

סם נם כמיב נהו מומד

הרי לא כתיב 'מועד' בשעירי ראשי חדשים, ולכן **לא לידחו טומאה, דהא כל קרבנות ציבור מ'מועד'** הנאמר בהם, **נפקי לן** [-משם למדנו] שדוחים את הטומאה, **כדלקמן** בברייתא בסוגייתנו.

קרם עלי מומד

הפסוק 'קרא עלי מועד' הנאמר בקינת ירמיהו על החורבן (מיכה ו טו) נדרש שחודש **תמוז** בשנה השניה לצאת בני ישראל מארץ מצרים, דהיה בארבעים יום של **שילוח המרגלים, מלויי מליוה** - עיברוהו בית דין לעשותו חודש מלא של שלושים יום, **ועל ידי כך כלו הארבעים** יום **דידהו** [-של הליכתם] **בט' באב**, שהרי הם חזרו בח' באב ביומו, ולעת ערב בליל ט' באב בכו העם על דבריהם[קי], כמבואר **בפרק בתרא דתענית** (כט.), **והוקבעה להם בו** [-ביום תשעה באב], כיום **בכיה לדורות** על חורבן בית המקדש הראשון והשני, כעונש על בכיית חינם שבכו עם ישראל בחזרת המרגלים. ואם כן **יום עיבור החדש** קרי [-נקרא] 'מועד' בכתוב.

ציונים והערות

המהרש"ל והגליון. **צא. כך** סוברת גם הברייתא שמביא רב כהנא בריה דרב חיננא בגמרא בסמוך, שאסרה לאכול פת שנאפתה עם בשר יחד עם כותח [לדעת רש"י בד"ה אסרה, וראה בהערה שם]. **צב. מלבד** שש מקומות שסימנם הוא יע"ל קג"ם. **צג. וראה** ברי"ף בחולין (נג:) שביאר, שאין להקשות על לוי ורבא, שלדברי ריש לקיש, כל התנאים שבמשנה בתרומות סוברים כדעת רב, שיש לומר שהם חולקים על ריש לקיש וסוברים שיש להעמיד את מחלוקת התנאים במשנה גם בפת חמה וחבית פתוחה, ולדעת רבי מאיר ריחא מילתא היא ולדעת רבי יהודה ריחא לאו מילתא היא, והלכה כרבי יהודה כנגד רבי מאיר. אמנם התוספות בעבודה זרה (סו: ד"ה רבא) ביארו, שהמחלוקת של אביי ורבא בעבודה זרה אינה תלויה במחלוקת רב ולוי, שאביי שאמר שאסור להריח יין של איסור, אמר כן אף לדעת לוי, שכיון שהוא נהנה ומריח את היין בעצמו, מודה לוי שזה כמו ששותה את היין, ואין זה דומה לבשר שנכנס בו ריח בשר נבילה, והוא אוכל את ההיתר. ורבא שאמר שמותר להריח יין של איסור, אמר כן אף לדעת רב, שאף שרב סובר שריח של נבילה שנכנס בבשר אוסר אותו, בריח של יין, שנכנס לגוף האדם ומריח אותו ומזיק לו, מודה רב שאין בו איסור. וכתבו התוספות (כאן ד"ה מקרה, ובעבודה זרה שם), שרבינו תם פסק להלכה כרב. **צד. ראה** רש"י לעיל (ע"ב ד"ה כמכא). **צה. מבואר** ברש"י, שלדעת לוי שריח אינו אוסר, מותר לאכול דג שנצלה עם בשר, יחד עם חלב. אמנם הרי"ף בחולין (נג:) כתב, שאף לוי מודה לדין זה, שאף שסובר לוי שריחא לאו מילתא היא, מכל מקום מודה לוי שלכתחילה אין לצלות בשר שחוטה עם בשר נבילה, וכמו כן פת שנאפתה יחד עם בשר, לכתחילה אין לאוכלה עם חלב, שאכילתה עם חלב, היא כהיתר לערב לכתחילה את ריח הבשר בחלב [וראה בהערה לעיל, שדעת הרמב"ן היא, שלוי סובר שאף לכתחילה מותר לצלות בשר שחוטה עם בשר נבילה. וראה עוד בהערה לעיל שנתבארו כמה טעמים מדוע יש לאסור לצלות לכתחילה בשר שחוטה עם בשר נבילה, אמנם הטעמים המבוארים שם, אינם שייכים בפת שנאפתה עם בשר]. עוד טעם כתב הרי"ף שמחמתו מודה לוי שאסור לאכול פת זו בכותח, שכיון שמותר לאוכלה בלא כותח, הרי זה כדבר שיש לו מתירים, ודבר שיש לו מתירים אפילו באלף אינו בטל, ודבר שנתערב באלף כמותו, אינו אלא כריח, ויש ללמוד מכך שבדבר שיש לו מתירים גם ריח אוסר. **צו. הגהת** הרש"ש (נרס"י), וכן הוא ברע"ב. הגהות וציונים.

צז. כפי שיבואר בגמרא להלן (עז.) המקור לכך. ולאו דווקא קרבן ציבור, כי דין דחיית הטומאה תלוי רק בקביעות זמן, שקרבן הקבוע לו זמן דוחה, כמבואר בגמרא יומא (ג.). **צח. הוקשה** לרש"י, מדוע נקט התנא רק חמשה קרבנות אלו, הלא יש עוד הרבה קרבנות ציבור שקרבים בטומאה, כמו התמידים והמוספים. **לכך** ביאר רש"י, שהתנא לא בא להשמיענו שקרבן ציבור דוחה טומאה, אלא להשמיענו שאף על פי שקרב בטומאה אינו נאכל בטומאה, ולכך נקט רק חמשה אלו, כיון שאין עוד קרבנות ציבור הנאכלים מלבדם. על פי ראש משביר ומשמרות כהונה (נרס"י). **צט. כלומר**, זהו אחד מהאופנים, שכן יש אופנים נוספים בהם הפסח בא בטומאה, כמבואר להלן (עט.). **ק. פסוק** זה נאמר בדין המינוי על הפסח, שיש למנות על הפסח רק מי שראוי לאכלו, ולא חולה וכיוצא בו שאינו ראוי לאכול ממנו כזית. על פי רש"י (שמות יב ד). **קא. כמבואר** בגמרא לעיל (סו:). קשה, מדוע רש"י נקט לימוד זה שאמרו רבי יוחנן, ולא את הלימוד המבואר בברייתא בגמרא בסמוך (עו.) ממשמעות 'במועדו' (נמדבר ט ג) האמור בפסח, במועדו ואפילו בטומאה [שכן מבואר בתוספות לעיל (סו. ד"ה מה) שברייתא זו חולקת על הדרשה של רבי יוחנן]. כסא רחמים (נרס"י). וראה בשושנים לדוד (על המצוות, פ"ז מ"ד) שהקשה כן על הרע"ב שכתב כרש"י. ויישב, שהרע"ב סובר שאין מחלוקת בדבר, וגם הברייתא בסמוך לומדת זאת מ'איש' כרבי יוחנן, ולא מ'במועדו', וה'במועדו' האמור בברייתא הוא לצורך לימוד גזירה שוה לתמיד מפסח [אולם אין ליישב כן ברש"י, שכן מדבריו להלן (עז. ד"ה במועדו) משמע שהלימוד בברייתא הוא ממשמעות 'במועדו']. **קב. שהלא** כשנמנה את הדברים המפורטים במשנה נמצא שהם חמשה, ומה צורך יש לתנא להודיע זאת. על פי רש"י בשבת (עג: ד"ה מניינא). **קג. ואחר** כך יפרט התנא את חמשת הקרבנות, אך אין כוונת רש"י שהקושיא היא שהתנא לא יפרט את הקרבנות, שהרי אין ללמוד זה מזה כמבואר בגמרא להלן (עז.). ועוד, שהלשון 'מנינא למה לי' שכתב רש"י בתחילת דבריו משמעו שהקושיא היא רק על כך שנקט התנא 'חמשה'. ראש משביר (נרס"י). וכן ביאר בכסא רחמים (נרס"י) בכוונת רש"י. אולם בתולדות יצחק (מלאכי, נרס"י) כתב בדעת רש"י, שכוונתו לפרש שהקושיא היא מפירוט הדברים העומר ושתי הלחם וכו' שמנה אותם התנא אחד אחד, ורש"י בא לומר שאין לפרש שקושיית הגמרא מהלשון 'חמשה', כי הלא אף מפירוט הדברים יש למעט חגיגה ואין צורך למנין בשביל למעט, ואם כן ודאי הקושיא מהפירוט. וכן נקט בפני אפרים (נרס"י) בדעת רש"י, אולם מקשה על פירוש זה שאם כן עדיין לא יתיישב מדוע נקט התנא 'חמשה', וראה בדבריו קושיא נוספת. הרמב"ם (פיה"מ, פ"ז מ"ד) מפרש שקושיית הגמרא על המנין 'חמשה דברים' כמו שנתבאר ברש"י, אולם מבאר שהקושיא היא שהיה לתנא לנקוט 'אלו הדברים באין בטומאה'. ורש"י בלשונו שכתב 'ליתני קרבנות ציבור באין' וכו' שולל פירוש זה, והטעם, שרש"י סובר שתירוץ הגמרא אינו מיישב קושיא זו, שכן אף אם היה שונה 'אלו' וכו' יש בלשון זו משמעות מיעוט למעט קרבן חגיגה ואין צורך לשנות 'חמשה'. כסא רחמים וראש משביר (נרס"י). **קד. שאין** לפרש שחגיגת חמשה עשר היינו חגיגת פסח וסוכות, שהלא אף יום טוב של סוכות הוא בחמשה עשר לחודש, שאם כן היה לגמרא לנקוט חגיגת יום טוב, ומכך שנקטה חגיגת חמשה עשר מוכח שכוונתה לחגיגת יום טוב של פסח, ונקטה 'חמשה עשר' שלא נאמר שהכוונה לחגיגה של ערב פסח הקרויה 'חגיגת ארבעה עשר' [ראה פרטי דין חגיגה זו לעיל (סט:), וזו אין צריך למעט, כפי שהתבאר בהערות לביאורי הפשט בשם הריב"ן], ולכך כתב רש"י שהגמרא נקטה אחד מחגיגות הרגלים והוא הדין לשאר. חידושי אבר"ח (נרס"י). אולם הריב"ן (ד"ה מגיגת) פירש, שחגיגת חמשה עשר היינו של פסח וסוכות, והוא הדין לחגיגת עצרת. **קה. ואינו** חוב על הציבור להביא אחד עבור כולם, כמו שאר קרבנות ציבור, תמידים ומוספים וכיוצא בהן. **קו. כנופיא** היא לשון אסיפה. וכן כתב רש"י ביחזקאל (ז ז) 'בדברי רבותינו קורין לאסיפת העם כנופיא'. **קז. התוספות** (ד"ה ה"ג) אינם גורסים 'כיון דאית ליה תשלומין כל שבעה' וכו', אלא 'קא משמע לן כיון דלא דחיא שבת לא דחיא טומאה', וראה הרחבה בביאור הגרסאות בהערה בגמרא ובילקוט ביאורים. **קח. יכול** יהא חוגג והולך כל שבעה [שיביא כל יום ויום קרבן חגיגה. על פי רש"י (סט ד"ה כל)], תלמוד לומר 'אותו' [מוסב על היום הראשון הנזכר בפסוק הקודם, ראה מלבי"ם (ויקרא כג מז)], אותו אתה חוגג ואי אתה חוגג כל שבעה, אם כן למה נאמר 'שבעה' לתשלומין'. גמרא חגיגה (סט). **קט. כלומר**, קרבנות מבעלי חיים שנזרק דמם על המזבח, אבל הקרבנות השנויים במשנה קודם להם, העומר וכו' אינם מבעלי חיים ואין בהם זריקת דם. **קי. אחר** דברי המרגלים שהוציאו דיבת הארץ לרעה, נאמר (נמדבר יד ו) 'ותשא כל העדה ויתנו את קולם ויבכו העם בלילה ההוא'.

וידבר משה וגו'

דתנו רבנן 'וידבר משה' וגו', ברייתא **בתורת כהנים** (ספרא אמור פי"ג פרק יג) **הוא, גבי** מנחת **העומר ושתי הלחם.**

נמועדו

משמע, לא יעבור זמנן של קרבן התמיד וקרבן פסח, **ואפילו הן** [-המקריבים[קיא]] **טמאין, ואפילו הוא** - יום מועד הקרבתם, **חל בשבת**[קיב].

אלא מעתה וגו'

בפרשת פינחס (במדבר כט לט) **כתיב, גבי המוספים** של המועדים.

מניין לרבות עומר והקרב עמו

קרבן עולה קרב עם מנחת העומר, כמו שכתוב 'ועשיתם ביום הניפכם וגו' את העומר כבש תמים בן שנתו לעולה לה'. ומנחתו שני עשרונים סולת בלולה בשמן אשה לה' ריח ניחוח ונסכה יין רביעית ההין' (ויקרא כג יג-יג).

ושתי הלחם

וכן שתי הלחם **והכבשים הקרבין עמהן**, שאלו [עומר ושתי הלחם והקריבים עמם] נזכרים רק בענין מוספי המועדים **האמור בתורת כהנים** (שם כג יז-יט) **ואינם אמורים** בענין מוספי המועדים **שבפרשת פינחס** (במדבר כח-כט) שבהם כן כתוב (שם כט לט) 'במועדיכם'.

כל שני למה לי

לכתוב חד - שתכתוב התורה 'מועד' באחד מקרבנות הציבור, ונלמד מזה שדוחה את השבת והטומאה, **וליתי הנך מיניה** - וילמדו שאר קרבנות הציבור ממנו, ומדוע הוצרך לכתוב 'מועד' בכולם.

שאר קרבנות ציבור

שאר קרבנות ציבור דהיינו **המוספין** של המועדים שקרבים עולה ובאים לכפר, **דעולה מכפרת אעשה** - על המבטל מצות עשה, **כדתניא ביומא** (לו.) **אין עולה באה אלא על עשה, ולא תעשה שניתק לעשה**, שאין לוקים עליהם ואין להם כפרה אחרת[קיג].

עומר ושתי הלחם מין במין מלמ להמיר

מנחת העומר ושתי הלחם, אינן באין אלא להתיר **את החדש** [-התבואה החדשה], **זה** - מנחת העומר שקריבה ביום הראשון של חול המועד פסח מתירה את התבואה החדשה **במדינה** לאכילת הדיוט, **וזה** - ושתי הלחם שקרבים בחג השבועות, מתירים את התבואה החדשה למנחות **במקדש**.

קנאים

האמוראין בני ישיבה היו סבורין כן [-שלדעת כל התנאים טומאה דחויה בציבור], **ולפיכך הוצרך להם לישאל, הא דבעי לקמיה** - את מה ששאלו להלן, **לימא מתניתין** - האם משנתנו היא **דלא כרבי יהושע.**

לפוים

אף על גב דאכשרה רחמנא למיתי - שהכשירה התורה לקרבנות ציבור להביאם **בטומאה, לאו היתר גמור הוא, אלא** שאמרה התורה **היכא** - שבמקום **דלא מישתכחי** - שאין מצויים **טהורין**[קיד], אפשר להקריב בטומאה. **וכיון דלאו היתר גמור הוא, בעינן ציץ לרצויי** - צריכים אנו שירצה הציץ על הקרבנות כדי להקריבם בטומאה.

כן שיצנו על מצחו

בשעה שאירעה טומאה בקרבנות[קטו].

כתן גדול ביום הכפורים יכנס

בשעת עבודת פנים - עבודה הנעשית בקודש הקדשים.

אחרי תל מלמו

דהא אין כהן גדול **נכנס שם** [-בקודש הקדשים] **בבגדי זהב, כדאמרינן [בראש השנה]** (כו.), **דאין קטיגור נעשה סניגור**, שישראל חטאו במדבר כשעשו את העגל מזהב, ואין ראוי שיבוא הכהן גדול לכפר עליהם כשהוא לבוש בבגדי זהב[קטז].

ומרלה

ומרצה הציץ על קרבנות יום הכיפורים **אם באו בטומאה, דהא קיימא לן** - שהרי מקובל בידינו (יומא ג.) **שכל קרבנות הציבור**[קיז] **הקבוע להן זמן דוחין את הטומאה**, ואף הקרבנות הקרבים ביום הכיפורים הם קרבנות ציבור הקבוע להם זמן, **ורבי שמעון הרי אית ליה** [-סובר] **שטומאה דחויה היא בציבור**, כמבואר בהמשך הגמרא, **ואי לאו משום דציץ מרצה אטומאה** - על טומאת הקרבנות, **לא הוו מיתכשרי** - לא היו קרבנות יום הכיפורים הנעשים בטומאה כשרים[קיח], ומוכח שאף על קרבנות יום הכיפורים הציץ מרצה, ויש להוכיח מכך שאף בשעה שאין הציץ מונח על מצח הכהן גדול, הרי הוא מרצה[קיט].

ולכולי עלמא

כלומר, הנך רבנן דסתם מתניתין - אותם תנאים ששנו את הדין האמור במשנתנו השנויה סתם ולא מפורש בה מיהו התנא השונה אותה[קכ], **סברי** - סוברים, **שאין הציץ מרצה על אכילות**, כלומר, **על טומאה שנגע בבשר ובשירי מנחה הנאכלים** לאדם, **אלא** הציץ מרצה רק **על טומאת הדם** הנזרק על

ציונים והערות

ועיין ברמב"ן (שם) שאחר שדיברו לפני משה ביום חזרתם, לעת ערב היה זה שבאו לאהליהם ובכו כל העדה על דבריהם. **קיא. כן** מבואר גם ברמב"ם (הלכות מקדש פ"ד ה"ג) שכתב, הגיע זמנו של אותו קרבן והיו רוב הקהל שמקריבין אותו טמאין למת, או שהיו הקהל טהורים והיו הכהנים המקריבין טמאים למת, הרי זה יעשה בטומאה ויתעסקו בו הטמאים והטהורים כאחד ויכנסו כולן לעזרה. **קיב. רש"י** מפרש כאן שתיבת 'מועדו' משמעותה שדוחה שבת וטומאה. אולם בברייתא לעיל (סו.) מבואר שאין משמעות 'מועדו' שדוחה שבת וטומאה, אלא שיש פסוק אחר בתמיד שדוחה שבת, וכן פסוק בפסח שדוחה טומאה, ו'מועדו' הנאמר בשניהם לגזירה שוה בא, שילמד פסח מתמיד שדוחה שבת, ותמיד מפסח שדוחה טומאה. וכתבו התוספות (שם ד"ה מה מועדו), שמלשון הברייתא בסוגייתנו נראה שחולקת בזה על הברייתא לעיל, שהרי מדברי הברייתא בסוגייתנו מוכח שממשמעות תיבת 'מועדו' נלמד שדוחה שבת וטומאה. והוסיפו, שאף מדברי הגמרא בסוגייתנו מוכח שסוברת שהלימוד שקרבנות ציבור דוחים את השבת והטומאה הוא ממשמעות תיבת 'מועדו', עיי"ש. **קיג. שאין** העולה באה לכפר על עבירה שמפורש עונשה כגון כרת או מיתת בית דין, וכן על שאר מצוות לא תעשה שלוקים עליהן, שבאלו העונש הוא הכפרה. אלא באה לכפר על עבירה שאין עונשה מפורש, וזו היא המבטל מצות עשה, וכן העובר על לא תעשה שניתק לעשה, כלומר לאו שנאמרה בו מצות עשה הבאה לתקן הלאו [כגון איסור גזילה שנאמרה בו מצות עשה והיא השבת הגזילה]. רש"י ביומא (לו. ד"ה כי עקיבא). ובהגהות הגרא"מ הורוויץ (ברש"י כאן) הקשה, שהרי אף התמיד קרבן עולה הוא ומכפר, וכן מבואר במדרש (במ"ר כא יט) שמעולם לא לן אדם בירושלים ובידו עון כיון שהתמיד כיפר לו, ואם כן גם בתמיד יש חומרת המוספים שבאים לכפר, ולמה הוצרך לכתוב בו 'מועד' ולא למדוהו מהם. וכתב, שלולי דברי רש"י נראה לפרש מה שאמרו שכן באים לכפר, היינו, שבקרבנות המוספים יש גם שעירי חטאת שבאים רק לכפרה, ולכן היינו אומרים שרק מוספי הרגלים דוחים כיון שיש בהם חטאת שמכפרת, אבל קרבנות ציבור אחרים שאינם אלא עולות בלבד אינם דוחים, ואף שגם עולה מכפרת כמבואר ברש"י, מכל מקום אין כפרתה חמורה ככפרת חטאת. **קיד. כמבואר** ביומא (ו:), שאם טומאה דחויה בציבור, אין להניח לכהנים טמאים להקריב קרבנות ציבור רק באופן שלא ניתן למצוא כהנים טהורים. **קטו. כן** פירש רש"י גם במסכת יומא (ז: ד"ה ין) ובמסכת סנהדרין (יב: ד"ה ין). ובפשטות מבואר מדבריו, שלדעת רבי יהודה שהציץ מרצה רק בעודו על מצחו, אם היה הציץ מונח על מצח הכהן גדול בשעה שאירעה הטומאה, אין צריך שיהיה מונח על מצחו גם בשעת ההקרבה, ולהיפך, אם לא היה עליו הציץ בשעת הטומאה, אינו מרצה על הקרבתו אף שבשעת הקרבה היה על מצחו. ובגבורת ארי (יומא ז: ד"ה ין) תמה, שהרי הציץ צריך לרצות על מה שמקריבים בטומאה, ואם כן מדוע די במה שריצה הציץ בשעה שנטמא הקרבן, ומדוע אין מועיל מה שהציץ מרצה בשעת ההקרבה. אולם בכתבי הגרי"ז (זבחים ריש ין) ביאר, שלדעת רש"י, צריך ריצוי ציץ גם בשעה שנטמא הקרבן וגם בשעת ההקרבה, וראה שם הטעם בזה, הובאו דבריו בילקוט ביאורים. אמנם היד רמ"ה (סנהדרין יג: ד"ה אמר - הרמתון) חולק על רש"י ופירש שריצוי הציץ הוא בשעה שמקריבים את הקרבן שנטמא. ובאבני נזר (או"ח, מו"מ סי' ג) הוכיח כדעת רש"י מהמבואר בירושלמי (חגיגה פ"ב ה"ד) שהכהן גדול לבש בגדיו בכל יום, ואמרו שם שהיינו כדעת הסוברים שרק בעוד הציץ על מצחו הוא מרצה, ולכן נהג כן כדי שאם תארע טומאה ירצה הציץ. ואם די בכך שהציץ יהיה מונח עליו בשעת ההקרבה, מדוע היה צריך ללבוש בכל יום, והלא די בכך שאם תארע טומאה ילבש בגדיו כדי שירצה הציץ בשעת הקרבה. ובהכרח שמרצה רק כשהיה על מצחו בשעה שאירעה הטומאה, ולכן לבש בגדיו בכל יום שמא תארע טומאה [וראיה זו קיימת בין להבנת הגבורת ארי בדעת רש"י ובין להבנת הגרי"ז]. **קטז. תמה** רבי עקיבא איגר (גליון הש"ס), שמלשון רש"י משמע, שהמקור שאין הכהן גדול לובש את הציץ בשעה שהוא נכנס לקדש הקדשים, הוא מדברי הגמרא בראש השנה שאין קטיגור נעשה סניגור, ובאמת דבר זה מפורש בתורה שעבודת פנים נעשית בארבעת בגדי לבן, אלא שהגמרא בראש השנה נתנה טעם בזה. ובחזות קשות (ברש"י) כתב ליישב, שמהפסוקים בתורה אין הכרח שאסור לכהן להכנס לקודש הקדשים בעוד הציץ על מצחו, שלא נאמר בהם אלא שדי בארבעת בגדי לבן, אך אפשר שאם הקרבן נעשה בטומאה מותר הכהן ליתן הציץ על מצחו כדי לרצות על טומאת הקרבן [ויש להטעים הדברים על פי מה שכתב במקדש דוד (קדמיס סי' לו מק"מ ד"ה אמרינן ביומא), שמה שאמרה התורה שהכהן גדול ילבש ארבעה בגדים כשהוא נכנס לקודש הקדשים, אין זה מעכב שלא ילבש גם את הציץ, שציץ אינו מלבוש, והלובש אותו במקום שאינו חייב, אינו עובר משום מרובה בגדים], ולכך ביאר רש"י שמה שאין הכהן גדול לובש את הציץ בקודש הקדשים, הוא משום שאין קטיגור נעשה סניגור. אך הוסיף לציין, שביומא (ז:) ובסנהדרין (יג:) הוזכרה ברייתא זו, ושם לא הזכיר רש"י טעם זה. **קיז. ראה** ביומא (שם) שמבואר שאף קרבנות יחיד שקבוע להם זמן דוחים את הטומאה, וראה עוד בהערות לביאורי הפשט לעיל (סוף עו:) על דברי הגמרא 'דסלקא דעתך אמינא כיון דקרבן ציבור הוא'. **קיח. מבואר** ברש"י, שראיית רבי שמעון מיום הכיפורים היא, שאם אין הציץ מרצה כשאינו על מצח כהן גדול, לא היו יכולים להקריב קרבנות יום הכיפורים בטומאה, אף אם אין יכולים להקריב בטהרה. אמנם התוספות ביומא (ו: ד"ה מכלל) כתבו, שודאי ביום הכיפורים כיון שאין הציץ יכול להיות על מצח כהן גדול, דוחים הקרבנות את הטומאה אף בלא ריצוי הציץ, אלא שראיית רבי שמעון היא ממה שאם נטמא הקרבן שביד הכהן, אפילו אם יש קרבן אחר טהור, אין צריך להביאו, ומקריב את הקרבן שבידו. **קיט. מבואר** ברש"י שהראיה שהציץ מרצה גם ביום הכיפורים הוא ממה שהקרבנות הקרבים ביום הכיפורים באים בטומאה. אמנם היד רמ"ה (סנהדרין יג: ד"ה אמר - הרמתון) פירש, שסברא היא שאף ביום הכפורים הציץ היה מרצה על הקרבנות שבאים בטומאה, שאם אין הציץ מרצה עליהם מי ירצה עליהם, וכי משום שאותו יום הוא יום הכפורים יגרע הדבר ולא יהיה לאותו קרבן תקנה. **קכ. [אף** לעיל כשאמרה הגמרא 'סברוה דכולי עלמא טומאה דחויה בציבור', הפירוש הוא שסברה הגמרא שאף התנא של משנתנו סובר שטומאה דחויה בציבור, ונראה שמה שכתב כן רש"י כאן ולא לעיל, הוא משום שבא רש"י לבאר כאן שלא נטעה לפרש שמה שאמרה הגמרא כולי עלמא, היינו רבי

המזבח, ועל הקמצים של המנחות הנקטרים על המזבח (ואימורין[קכא]).

לימא מתניתין

האם יש לומר שהתנא במשנתנו, **דאמר** שעומר **ושתי הלחם באין בטומאה, ואף על גב דבעינן** - שכדי להקריב בטומאה צריך **ריצוי ציץ, וציץ אאכילות לא מרצי, ונמצא שאין כאן שיריים** [-חלק בקרבן, שנשאר אחר הקרבת החלק הקרב על המזבח] **הנרצין** על ידי הציץ, **אלא הקומץ לבדו הוא מה שהציץ מועיל לרצות, וכן במיני דמים** [-בבהמות הקרבות לקרבן] **לא הועיל ריצוי הציץ לבשר, אלא** רק **לדם, וקתני** - ואף על פי כן אמר **דהקרבנות באים בטומאה, והדם נזרק**, היא דלא כרבי יהושע.

נו

אויר יש בין כבש למזבח, שלא היה ראש הכבש מחובר למזבח, שיש אויר מעט[קכב] **בינתים, והמסדר את האברים** על המזבח, **עומד על הכבש, וזורקן על מערכת העצים**, כדי לקיים **מצות זריקה**[קכג].

סם כמיצ גציה והכשר מאכל

אוצר החכמה **אלמא** - ומוכח מכך, **דבשר קיים בעינן** - שכדי לזרוק את הדם, צריך שיהיה הבשר קיים.

עז:

וכמי מרי קרמי

לדעת **רבי יהושע** ששני חלקי הפסוק באים ללמד שאין זורקים את הדם כשאין הבשר ראוי, קשה **למה לי** - למה הוצרכו שתי דרשות בשביל כך.

ומד נשלמים

מה שנאמר בפסוק 'ודם **זבחיך**', היינו קרבנות **שלמים**[קכד].

שכן כליל

הילכך - כיון שעולה קרבה כולה על המזבח, **חשיבא** - חשובה היא, **ומחמרינן בה** - ומסתבר שיש להחמיר בה יותר.

סם כן

דכולי אתא למימר - שכל הפסוק בא ללמד **דדם מתיר את הבשר באכילה, ולאו למימר** - ולא בא הפסוק לומר שאפשר לזרוק את **הדם אף על פי שאין בשר.**

לכתוב ובשר זבחיך תאכל והדר והדם יישפך

ואף אם היה הפסוק כותב ובשר זבחיך תאכל קודם, **הוי משמע נמי** - גם כן היינו למדים שצריך לקיים 'והדם **ישפך' תחלה, קודם לאכילה** [כלומר, שהבשר אסור באכילה קודם שיזרק הדם], **דהא לא כתיב** - שהרי לא נאמר **והדם תשפוך**, שיהיה משמע מכך שזמן זריקת הדם הוא אחר שמותר לאכול מהבשר, אלא נאמר 'והדם ישפך', שמשמעו הוא שישפך הדם קודם אכילת הבשר[קכה], **ומאי שנא דאקדמיה לדם זבחיך ישפך ברישא** - ומדוע הקדימה התורה וכתבה 'ודם זבחיך ישפך' בתחילת הפסוק קודם 'והבשר תאכל'.

שמע מינה

ויש ללמוד מכך שנכתב הפסוק כדי **למדרש** - לדרוש ממנו **ודם זבחיך ישפך מכל מקום**, כלומר, שאפשר לזרוק את הדם אף כשאין הבשר ראוי.

מימורים דכי ליתנהו לא מעכבי

שאימורים כשאינם ראויים להקרבה, **וכגון שנטמאו או אבדו, לא מעכבי** - אינם מעכבים את **אכילת הבשר, כדאמרן** לעיל **בפרק תמיד נשחט** (נט:)[קכו].

כי מיתנהו מעכבי

כשהאימורים ראויים להקרבה, הם מעכבים את **אכילת הבשר**, שאסור לאכול את הבשר קודם הקרבת האימורים, **כדאמרן התם** - כמבואר שם בסוגיית הגמרא[קכז].

דם דכי ליתיה מעכב

דהא תרווייהו מודו - שהרי רבי אליעזר ורבי יהושע שניהם מודים, **שאם אין הדם** ראוי לזריקה, **אין הבשר** נאכל [ונחלקו רק אם יש דם כשאין בשר]. והטעם בזה הוא, **דמתחלת הקדשן** - שכל הקרבנות משעה שהקדישו אותם לקרבן, **הן נאסרין** בהנאה משום שהקדש הם, **וכפרה אינה באה אלא** בזריקת הדם[קכח], **וכהנים משולחן גבוה קא זכו** - והכהנים האוכלים את בשר הקרבן, הטעם שמותר להם לאכול מהקרבן, הוא משום שהתירה להם התורה לאכול מהחלק שהיה קודם לכן שייך להקדש אחר שנתכפר הקרבן, וכשנאבד הדם, **כיון דכפרה** ליתיה - שאין מה שיכפר, **איסורא להיכא אזל** - איך ניטל האיסור מבשר הקרבן[קכט].

לימא דלמ כרבי יהושע

אמילתיה קא מהדר - הגמרא חוזרת לקושיא שהתחילה בה לעיל (ע"ב), **דאמרן** - שאמרה הגמרא לעיל, לימא **מתניתין דלא כרבי יהושע**, ועתה אחר שנתבארו דברי רבי יהושע, חוזרת הגמרא לבאר את השאלה אם משנתנו מתאימה עם דבריו.

נעיין מרמי

שצריך שיהיו **דם ובשר** שניהם ראויים.

ולין מאכילום לם מרמי

והשתא - ועתה, כיון שהבשר טמא הוא, **בשר ליכא** - הרי זה כמו שאין הבשר קיים, שהרי אין הציץ מרצה עליו, **אלא דם לחודיה דמרצי ציץ עלה** - אלא רק על הדם מרצה הציץ, **הכי נמי דלא אתו בטומאה** - האם אכן לדעת רבי יהושע אין קרבנות שקבוע להם זמן קרבים בטומאה.

סלין מרמם על הסולן

הציץ מרצה **על טומאת הנקטרין על האשים, דהיינו האימורין** [וכן בשר העולה], ודי במה שהציץ מרצה על האימורים כדי להתיר לזרוק את הדם, שהרי **מודי רבי יהושע דאי איכא** - שאם נשאר **כזית חלב לאכילת מזבח, זורק את הדם, כדאמר לקמן בברייתא בפירקין** (עט.), **רבי יהושע אומר, כל הזבחים שבתורה, שנשתייר מהן או כזית בשר** הראוי לאכילה, **או כזית חלב** הראוי להקרבה, **זורק הדם.**

עומר ושמי הלמם לליכם עולן

שבמנחת העומר אין חלק הקרב במזבח **לבד** [-חוץ] **מהקומץ שהוא** עומד **במנחה כנגד זריקת דם בזבחים, אבל בשיריים ליכא הקטרה** - אין שום חלק הקרב למזבח, **וכיון דבעי** - שמצריך **רבי יהושע תרתי** - שיהיו שני חלקים ראויים בקרבן כדי לזרוק את הדם, כלומר, שמלבד הדם צריך שיהיה עוד חלק ראוי, אף במנחה אין די במה שהקומץ ראוי להקטרה אלא צריך שיהיה עוד חלק ראוי, ולכן **צריך להיות קומץ ושיריים** שניהם **קיימין, והכא** - וכאן, במנחת העומר הבאה בטומאה, **שיריים ליכא** - הרי זה כמו שאין השיריים קיימים, ואיך אפשר להקטיר את הקומץ.

ושתי הלחם, דכוליה אכילות - שנאכלים

ציונים והערות

שמעון ורבי יהודה שהובאו לעיל שנחלקו אם טומאה בציבור הותרה או דחויה]. קכא. **המהר"ם** מוחק תיבת 'ואימורים'. וכן מוכח בגמרא להלן (ע"ב), שסברה הגמרא שאם אין הציץ מרצה על האכילות אף על האימורים אינו מרצה. והטעם לחלק בין דם וקמצים לאימורים, מבואר ברש"י לעיל (טו: ד"ה מאי וד"ה נמ), שבקרבנות הנשחטים כפרת הקרבן תלויה בזריקת הדם על המזבח [כמבואר ביומא (ה.)], ובמנחות הקרבת הקומץ על המזבח היא כנגד זריקת הדם, ובה תלויה כפרת המנחה, וקרבן הקרב בטומאה, כדי שיעלה לרצון, צריך שיכפר הציץ על הדם או הקומץ, אבל האימורים, אף אם לא יכפר עליהם הציץ, יעלה הקרבן לרצון. קכב. **מבואר** ברש"י שבין הכבש למזבח היה רק רווח מועט, וכן הוא לשון הרמב"ם (בית הבחירה פ"ב ה"ג). אמנם התוספות בזבחים (סב: ד"ה מויר) כתבו, שהיה שם אויר גדול, כדי שיהא ניכר שהוא לצורך אויר. ובחידושי רי"ז הלוי (על התורה פרשת כי תשא) הקשה על התוספות, שמפורש בילקוט (פקודי רמז מיט) שהיה רק רווח של משהו בין הכבש למזבח. קכג. **לכאורה** דברי רש"י 'לקיים מצות זריקה', יכולים להתפרש לשני פנים. א. שאמר כן על מה שכתב בתחילה שלא היה הכבש מחובר למזבח, וכתב שעשו כן כדי לקיים מצות זריקה, וכמו שנראה מדברי הרמב"ם (בית הבחירה פ"ב ה"ג), שמצות הזריקה אינה מתקיימת אלא כשיש רווח בין הכבש למזבח. ב. שכתב כן על זריקת האברים למזבח, שהיו זורקים כדי לקיים מצות זריקה. ולפי זה דבריו מתאימים עם דברי התוספות (ד"ה מויר) שכתבו, שאת מצות הזריקה אפשר לקיים גם בלי האויר שבין הכבש למזבח, ומה שהיה שם אויר, הוא כדי שעל ידי כך יזכור הכהן לזרוק את הבשר. קכד. **בכל** מקום שנאמר בתורה לשון זבח לגבי קרבנות, הכוונה היא לקרבן שלמים. וראה ברש"ר הירש (ויקרא ג ו) שפירש, שלשון זבח משמעותו הוא שחיטה לצורך אכילה, ומשום כך כשנאמר זביחה לגבי קרבנות, הכוונה היא לשלמים הנאכלים לבעלים. קכה. **שאילו** היה נאמר 'ודם זבחיך תשפוך', היה משמע שאף באותו הזמן שבו אמרה התורה 'הבשר תאכל', יכול אתה לשפוך את הדם, אבל כיון שנאמר 'ודם זבחיך ישפך', אם היה נאמר קודם לכן 'הבשר תאכל', כך היתה משמעות הפסוק, שבאותו הזמן שבו אמרה התורה 'הבשר תאכל', דם זבחיך כבר יהיה שפוך על מזבח ה'. קכו. **שדרשו** שם ממה שנאמר (ויקרא ז לו) 'והקטיר הכהן את החלב המזבחה, והיה החזה לאהרן ולבניו', שאסור לכהנים לאכול את החזה, שהוא החלק הניתן לכהנים מקרבן השלמים, עד לאחר הקטרת החלבים והאימורים למזבח, משום שבשר הקרבן אסור באכילה עד הקטרת האימורים, ומכל מקום ממה שנאמר 'והיה החזה לאהרן ולבניו' דרשו, שאם נאבדו האימורים או נטמאו, מותר הבשר באכילה [בעמודי אור (סו"ס, סי' קכ סוס י) ביאר, שהדרשה שאם נאבדו או נטמאו מותר לאכול את הבשר, הוא ממה שנאמר 'והיה החזה לאהרן ולבניו', ולא נאמר 'והיה החזה לו', שאילו היה נאמר 'לו' היה משמע שיהיה לאותו כהן המקריב את האימורים, והיינו יודעים שכל כהן הרוצה לאכול את הבשר, יש לו להקריב קודם את האימורים, אבל כשנאמר 'לאהרן ולבניו', משמע שאכילת הבשר אינה תלויה בהקרבת האימורים, אלא יכול הכהן לאכול את הבשר גם כשאין האימורים קיימים]. קכז. **ראה** הערה קודמת. קכח. **כמבואר** ביומא (ה.). קכט. **תמה** השפת אמת (נמוק' ד"ה שמין), אם מה שאסור לאכול מהבשר כשאין דם, הוא משום שלא ניטל מהבשר האיסור שהיה עליו משום שהוא הקדש, אם כן מדוע אנו צריכים לדרשה כדי לאסור לאכול מהבשר קודם זריקה, הרי כיון שלא נזרק הדם, לא היה דבר שהתיר את הבשר מאיסורו הראשון. ותירץ [וכן מבואר במשך חכמה (דברים יג מ)], שלולי הדרשה, היינו סבורים שמותר לאכול את הבשר כיון שדם העומד להיזרק הרי הוא כמו שנזרק כבר [כמו שאמרו בתמורה (כג:)],

בשלימותם לכהנים, ואין בהם שום חלק הקרב על המזבח, מאחר שאין הציץ מרצה עליהם, **אפילו חדא נמי ליכא** - אין בהם אפילו חלק אחד ראוי, ואיך אפשר להקריבם בטומאה.

ובשלמא - ומובנת המשנה לדעת **רבי אליעזר דאית ליה** - שהוא סובר **שהציץ מרצה על אכילות**[קל], כיון שמחמת ריצוי הציץ, **כולהו כמאן דלא איטמו נינהו** - העומר ושתי הלחם כולם נחשבים כמו שלא נטמאו[קלא], אבל לרבי יהושע הסובר שאין הציץ מרצה על האוכלים [שכך הבינה הגמרא כעת], קשה איך ניתן להקריב את העומר ושתי הלחם.

כי אמר רבי יהושע

דבעינן תרתי - שצריך שיהיו הבשר והדם שניהם ראויים.

כמדמ"ר אליעזר

לדעת רבי אליעזר **שהיה אומר בזבחים** - בבהמות הנשחטות לקרבן[קלב], שזורקים את **הדם אף על פי שאין הבשר** ראוי, מנחה זו שנטמאו שיריה, **כשירה היא להקטיר את קומצה, ונפטרו הבעלים.**

ומאן דמי מנח"כ

היכא אשכחן תנא דאמר הכי - היכן מצינו תנא שסובר כרבי יהושע בזבחים שאם אין הבשר ראוי אין זורקים את הדם, ומחמיר אף במנחות שאין מקטירים את הקומץ אם אין השיריים קיימים. כלומר, כיון שלא מצאנו שום תנא שסובר כן, אין לנו להעמיד את המשנה בדעת תנא אחר, אלא יש לנו לומר שאכן לרבי יהושע במנחות צריך שיהיו השיריים ראויים.

מילתיה - דבריו **דרבי יוסי** בברייתא, הנראים כסותרים זה את זה, **מיפרשא לקמן בשמעתין** - מבוארים להלן (עמ.) בהמשך סוגיית הגמרא.

מנח קמנכ רבי יהושע סציץ מרצה על אכילות

ומיתוקמא מתניתין אליבי"ה - ואפשר לפרש את משנתנו גם לשיטתו, **דהא איכא תרתי** - שהרי כיון שהציץ מרצה על האכילות, במנחת העומר יש שני חלקים ראויים, הקומץ והשיריים, **וגבי שתי הלחם נמי** - גם כן מובן לדבריו כיצד הוא קרב בטומאה, ואף שאין בהם שני חלקים ראויים, שהרי כולם נאכלים לכהנים, **כיון דציץ מרצה על אכילות, הוה ליה כמעיקרא** - הרי הם עומדים בדין שהיו בתחילה קודם שנטמאו, **ומתירין הם במקדש** את הקרבת המנחות מהתבואה החדשה.

מי סכי נטמאו שיריים

אם אכן סובר רבי יהושע שהציץ מרצה על האוכלים, (**כיון דנטמאו**[קלג]) כשנטמאו שיריה של המנחה, לדעת **רבי יהושע אמאי פסולין** - מדוע המנחה פסולה, והרי ריצוי הציץ מחשיב את השיריים כאילו לא נטמאו לענין שיוכלו להקטיר את הקומץ. **ומשני** - ומתרצת הגמרא, **כי קתני** - שמה שאמרה המשנה כמדת רבי יהושע **פסולה**, היינו רק על האופנים האחרים שמדברת בהם המשנה, **אאכדו שיריה ונשרפו שיריה.**

מנח נטמאו שיריה

כיון דרבי יהושע לא עלה פליג - אינו חולק על אופן זה.

למאן קאמי להו לרבי אליעזר וכו'

אלא **להודיע לנו דברי מי שנאה** - כדי להשמיענו מהי דעת איזה תנא אמרה המשנה אופן זה של נטמאו שיריה, כדי **להודיענו בה** - להשמיענו בזה **דברי** - את דעת **רבי אליעזר, דלמדתו** [-שלשיטתו] כשנטמאו השיריים **כשירה** המנחה, ודברי הגמרא אלו נאמרו **בלשון תמיה**, שלא ניתן לומר כך, שהרי **פשיטא** - פשוט הוא שלרבי אליעזר כשנטמאו השיריים המנחה כשרה, **דהשתא יש לומר כו'**, וממשיכה הגמרא, **אלא פשיטא**, כלומר, **על כרחיך** יש לפרש **שרבי יהושע פליג עלה** - חולק על רבי אליעזר גם כשנטמאו השיריים, **ולאשמעינן דרבי יהושע פסיל בה תניא** - וכדי להשמיענו שרבי יהושע פוסל את המנחה גם כשנטמאו השיריים נקטה המשנה גם את האופן שנטמאו שיריה, **ורבותא אשמעינן** - וחידוש השמיעתנו המשנה בזה, דלדעת רבי יהושע, **אף על גב דאיתא בעינא** - שהשיריים קיימים הם, ושייך בהם ריצוי ציץ, **פסול** - המנחה פסולה, כיון שאין הציץ מרצה על אכילות.

ולמ"ד העולין

ואינו מרצה על העולין, **דהיינו חלב** הקרבן הקרב על המזבח. **דאי מרצי אחד מינייהו** - שהרי אם היה הציץ מרצה על אחד מהם, או על האוכלים או על העולים, **אמאי** - מדוע כשנטמאו הבשר והחלב הקרבן **פסול**, והרי די במה שנשאר כזית ראוי או מהחלב או מהבשר כדי לזרוק את הדם[קלד], ומה שהציץ מרצה עליו, נחשב כאילו לא נטמא.

מתניתין

מתניתין - משנתנו ודבריו **דרבי יהושע** אינם סותרים זה את זה, **דמתניתין** - שמשנתנו מדברת **בדיעבד**, שאמרה, שאם עבר והקריב את הקרבנות האמורים במשנה בטומאה, הקרבן כשר, ודבריו **דרבי יהושע** נאמרו לענין **לכתחלה**, שאמר שלכתחילה **תרתי בעי** - צריך שיהיו הבשר והדם שניהם ראויים, **ואי אייתוה מתכשר דיעבד** - אבל מודה רבי יהושע שאם זרקו את הדם כשאין הבשר ראוי, כשר הקרבן בדיעבד[קלה].

נפסל

בטבול יום - טמא שטבל לטומאתו, ועדיין לא בא הערב שלאחר טבילתו, שדינו הוא כשני לטומאה, ופוסל את התרומה ואת הקודש בטומאתו[קלו].

מלמ דפסולה דיעבד משמע כו'

אתקפתא [-קושיא כדי לפרוך את תירוץ הגמרא] **היא.**

ועוד

אי נמי - אף אם נרצה לדחוק ולומר שרבי יהושע סובר שבדיעבד הקרבן כשר, **ומשמע פסולה** - ונאמר שמשמעות מה שאמרה המשנה במנחות 'פסולה', היינו שפסולה היא **להקטיר קומצה לכתחלה**, לא נוכל לפרש שמשנתנו תתאים עם דברי רבי יהושע, כיון **דמתניתין באין לכתחלה קתני** - שמשנתנו אמרה שקרבנות אלו 'באין בטומאה', ולשון זה משמע שלכתחילה אפשר להקריבם בטומאה.

עח.

נימ"ד

דברי רבי יהושע נאמרו ביחיד, ובזה אמר רבי יהושע **שלכתחלה פסולה, ואם** זרק **הורצה**[קלז], **ומתניתין** - ומשנתנו דיברה **בציבור**, ומשום כך אמרה **שבאין לכתחלה, דטומאת ציבור הוא בהיתר**[קלח].

ציונים והערות

וכבר ניתר הבשר מאיסורו הראשון. **קל. כמבואר** בברייתא שהובאה לעיל (ע"ח). **קלא. ביאר** המהרש"א (נחמ"י), שודאי גם אם רבי אליעזר היה סובר שציץ לא מרצה על אכילות, לא היה קשה לשיטתו ממה שאמרה המשנה שמנחת העומר קרבה בטומאה, שהרי רבי אליעזר סובר שאפשר להקריב את הקומץ גם כשאין השיריים קיימים, ודי במה שהציץ מרצה על הקומץ, אלא שרש"י כתב את האמת, שגם אם היה סובר שאם אין השיריים קיימים אין מקטירים את הקומץ, לא היה קשה עליו ממשנתנו, כיון שלשיטתו ציץ מרצה על האכילות. ובאופן נוסף כתב המהרש"א, שבא רש"י לפרש, שלרבי אליעזר לא קשה גם כיצד שתי הלחם קרבים בטומאה, אף שאין בהם שום חלק הקרב למזבח, וביאר רש"י שלרבי אליעזר הטעם בזה הוא משום שהציץ מרצה על האכילות. **קלב. בגמרות** הנדפסות ציינו למסכת זבחים (קד:), אך הוא טעות, שאין כוונת רש"י שהיה רבי אליעזר אומר במסכת זבחים, אלא שהיה אומר בקרבנות שהם זבחים ולא מנחות [ובהכרח הוא כן, שהרי בגמרא בזבחים שם אין תוספת בדברי רבי אליעזר יותר ממה שיש בדבריו בסוגיא כאן]. רש"ש (נחמ"י). **קלג. נמחק** על פי הב"ח. **קלד. כמו** שכתב רש"י לעיל (ד"ה הניח). **קלה. הרש"ש** (נחמ"י) נקט בדעת רש"י, שכוונתו היא שרבי יהושע מודה שבדיעבד הקרבן כשר אף אם אין הבשר קיים. וביאר במשמרות כהונה (ד"ה יממ), שהטעם שבדיעבד אין זה מעכב, הוא משום הכלל שבקדשים אין מעכב רק דבר שנאמר בתורה שתי פעמים, אבל דבר שנאמר רק פעם אחת, אינו מעכב, והדרשה שאם אין בשר אין דם, לא נאמרה אלא פעם אחת. אמנם ראה בתוספות רי"ד (ד"ה יממ) שכתב, שהטעם שבדיעבד הקרבן כשר הוא משום שבדיעבד הציץ מרצה על האכילות. **קלו. כלומר**, שהתרומה והקודש שנגע בהם הטבול יום, הם עצמם טמאים, אך אינם מטמאים אחרים. ואף שטבול יום הוא שני, והדבר שנטמא מטבול יום הוא שלישי, ובקדשים גם דבר שהוא שלישי לטומאה, פוסל את הקודש, שונה טבול יום משאר טומאות, שאף שהוא שני הוא רק 'פוסל' ואינו 'מטמא' את הקדשים, שהדבר הנוגע בטבול יום, אף שהוא נעשה שלישי, אינו מטמא אחרים להיות רביעי, כמבואר בסוטה (כט:) לדעת חכמים. **קלז. ביאר** המהרש"א (נחמ"י), שמה שפירש רש"י שלרבי יהושע ביחיד בדיעבד הורצה, הוא משום שבברייתא שהביאה הגמרא לעיל (עז:) מבואר בפירוש שרבי יהושע מודה שבדיעבד הקרבן כשר. וביאר, שאף שהגמרא הקשתה שמלשון המשנה במנחות 'פסולה' משמע שאף בדיעבד הקרבן פסול, לא חשה הגמרא לתרץ קושיא זו, מאחר ורבי יהושע אמר בפירוש בברייתא שבדיעבד הקרבן כשר. ומדברי המהרש"א (נחמ"י ד"ה הא) מבואר, שהטעם שבדיעבד הקרבן כשר, הוא משום שהדין שאם אין בשר אין דם, אינו אלא לכתחילה, אבל בדיעבד הקרבן כשר. אולם הרש"ש (עז: נחמ"י ד"ה הא) כתב, שלמסקנת הגמרא, לרבי יהושע הדין של אם אין בשר אין דם מעכב אף בדיעבד, ומה שכתב רש"י שבדיעבד הורצה, היינו רק כשנטמא הבשר, וכמו שפירש רש"י להלן (ע"ג ד"ה הא), שבנטמא הבשר כיון שהוא קיים ולא נאבד, בדיעבד הקרבן כשר, אבל אם נאבד או נשרף, אף בדיעבד הקרבן פסול [וראה בהערות שם הטעם בזה]. ומה שאמרה המשנה במנחות 'כמדת רבי יהושע פסולה', הוא משום שנאבדו שיריה האמורים במשנה שם, ומה שנקטה המשנה גם נטמאו שיריה, הוא כדי להשמיענו שגם בנטמאה אוסר רבי יהושע לכתחילה. ומה שאמרה הברייתא שרבי יהושע מודה שבדיעבד הקרבן כשר, היינו רק באופנים שבהם דיברה הברייתא, שנטמא הבשר או נפסל או יצא חוץ לקלעים, שהוא קיים, אלא שהוא נפסל מאכילה, אבל אם נאבד הבשר או נשרף, אף בדיעבד הקרבן פסול. **קלח. התוספות** (ד"ה הא) פירשו, שכוונת רש"י היא, שרבי יהושע סובר שטומאה הותרה בציבור. והקשו על פירוש רש"י, שאם תירוץ הגמרא הוא שרבי יהושע סובר שטומאה הותרה בציבור, היה לגמרא לומר כן בפירוש, ולא לומר רק שיש חילוק לרבי יהושע בין

ליתא מתניתין דלא כרבי יוסי

דכיון דאמר רבי יוסי, שכדי לזרוק את הדם בעינן תרתי - צריך שיהיו הדם והבשר שניהם ראויים, כדמפרש ואזיל - וכמו שהגמרא הולכת ומפרשת, דמדקאמר - שממה שאמר רבי יוסי שאין הציץ מרצה על אכילות, שמע מינה - מוכח שכרבי יהושע סבירא ליה, דבעי תרתי - שמצריך שיהיו הבשר והדם שניהם ראויים כדי לזרוק את הדם, ואשמעינן הכא - והשמיענו רבי יוסי כאן, בברייתא זו, דאם ניטמא הבשר, לא מהני ליה ציץ למהוי - לא מועיל לו ריצוי הציץ שיחשב כי - כאילו הבשר קיים וראוי להקרבה, לענין שיהיה מותר לזרוק את הדם. דאי לא בעי תרתי - שהרי אם סובר רבי יוסי שאין צריך שיהיו הבשר והדם שניהם ראויים, אלא אף אם אין הבשר ראוי, זורקים את הדם, ריצוי ציץ אאכילות למה לי - לאיזה ענין צריך הציץ לרצות על האכילות, הא בלאו אכילות - הרי אף אם אין הבשר הנאכל קיים כלל, נמי מיתכשרא זריקת דם - גם כן זריקת הדם כשירה היא.

כרבי אליעזר סבירא ליה

כרבי אליעזר הוא סובר, דבחדא סגיא - שדי באחד ראוי כדי לזרוק את הדם, כלומר, שאף כשאין הבשר ראוי זורקים את הדם. ולקמן פריך - ולהלן תקשה הגמרא, שאף אם רבי יוסי סובר כרבי אליעזר, דבריו אינם מתאימים עם מה שאמרה המשנה ששתי הלחם קרבים בטומאה, שהרי כיון שאין הציץ מרצה על האכילות, בשתי הלחם שנטמאו, אפילו חדא ליכא - אין בהם אפילו חלק אחד ראוי.

למאי מין הציץ מרצה על מכילות

למאי מיבעי לן ריצוי ציץ דידהו - לאיזה ענין צריכים אנו שירצה הציץ על האכילות, אלא על כרחיך צריך לפרש לדברי רבי אליעזר, שריצוי דציץ דאכילות לאו לאכשורי - לא כדי להכשיר את הזריקה כשנטמא הבשר מיבעי לן - הוא נצרך, ולאפוקי - ושיצאו הבעלים ידי חובה בקרבן שנזרק דמו אחר שנטמא הבשר, דבלאו אכילות נמי מיתכשר - שהרי אף אם אין הבשר קיים כלל גם כן הקרבן כשר, אלא לאכילות גופייהו מיבעי לן - אלא ודאי צריכים אנו את ריצוי הציץ לענין הבשר עצמו, דהיינו, כדי שיחול על הבשר שם פיגול, ולהוציא את הבשר מידי איסור מעילה.

למיקבעינהו בפיגול

דקיימא לן - שמקובל בידינו, שאם יש פסול אחר בקרבן שחישב בו מחשבת פיגול, אינו נקבע בפיגול להתחייב כרת על אכילתוקלט, דאמר מרקמ, נאמר בפסוק לגבי פיגול (ויקרא ז יח) 'לא ירצה', ולגבי קרבנות כשרים נאמר (שם כג כז) 'ירצה', ויש ללמוד מכך שכהרצאת כשר כך הרצאת פיגול, כלומר, שאין הקרבן נעשה פיגול, רק באופן שהקרבן נעשה בכשרות, ויש ללמוד מכך שאם היה פסול אחר בקרבן, שאז בלא האיסור פיגול גם לא היה הקרבן כשר, לא חל עליו שם פיגול. כן אמרו במסכת מנחות (טו:)קמא.

ולאפוקי להאי דשר מידי מעילה

דבקדשי קדשים, זריקתן משוי בבשרן שעת היתר - זריקת דמם מתירה את בשרם באכילה לכהנים, ותו לא קדשי ה' מיקרו - שאחר זריקת הדם אינם נקראים יותר 'קדשי ה'', ונפקו - ויוצאים הם מידי איסור מעילה שהיה בהם משעה שהוקדשו.

ומשום ליה כי מסור

ואף על גב דאסור לאוכלו בטומאהקמב, מיהו - מכל מקום, לכל שאר מילי - דברים התלויים בבשר, מחמת ריצוי הציץ הוי כי טהור - נחשב בשר הקרבן כאילו הוא טהור, ומהניא ליה זריקה למיקבעיה בפיגול - ומשום כך מועילה זריקת הדם לקבוע שם פיגול על הבשר, כו'.

ורבי יוסי סבר

נהי - אף אמנם דזריקה כשירה היא אף כשאין הבשר ראוי לגבי להוציא את הבעלים ידי נדרן, דלא בעינן תרתי - שכדי לזרוק את הדם אין צריך שיהיו הבשר והדם שניהם ראויים, אלא אף אם אין הבשר ראוי זורקים את הדם, מיהו - מכל מקום להאי בשר - לבשר זה שנטמא, לא מהני - אינו מועיל ריצוי הציץ, להחשיבו כבשר ראוי, למהוי הך זריקה מהניא ליה - שתועיל לו הזריקה למיקבעה בפיגול - לקבוע עליו שם פיגול [אם עבד במחשבת פיגול], ולאפוקה - ולהוציאו מידי איסור מעילה, כיון שאין הציץ מרצה על האוכלים.

כשלמים זבחים

מובן הדין בבהמות הקרבות לקרבן דמתניתין - האמור במשנתנו, שהרי מלבד הדם שהציץ מרצה עליו, איכא עולין - יש בהם עוד חלק הקרב למזבח, דהיינו האימורים, דמרצי הציץ עלייהו, ואיכא תרתי - ונמצא שיש שני חלקים בקרבן שנחשבים ראויים מחמת ריצוי הציץקמג.

עומר נמי למיכל קומץ

דמרצי ציץ עליה, וחדא מיהא איכא - ומכל מקום יש כאן חלק אחד שנחשב ראוי מחמת ריצוי הציץ.

אוצר החכמה

ונלמד פסים מיכל בזיכין

שהבזיכים מתירין את הלחם באכילה, כשם שקומץ מתיר למנחה, דכתיב ביה - שנאמר בלחם הפנים (ויקרא כד ז) 'והיתה ללחם לאזכרה', כלומר, שהלבונה היא זכרון ללחם, שעל ידה נזכר הלחם למעלה, כקומץ שהוא אזכרה למנחהקמד.

בזיכים

היינו הלבונה של לחם הפנים, שהיתה נתונה בבזיכים, והלבונה היתה קרבה על המזבח, שהרי נאמר בלבונה שתהיה אזכרה ללחמקמה, וכתיב בקומץ מנחה (שם ג ג) 'והקטיר הכהן את אזכרתה', הרי שאזכרה היינו שמקריבים אותו על המזבח, ומשום כך הציץ מרצי עלייהו [-על הבזיכים], דהא עולים נינהו - שהרי הם עולים להיקרב על המזבחקמו.

מלמד שמפי מלמד

דכולה אכילות, שאין בהם שום חלק למזבח, ורבי יוסי הרי אין הציץ מרצה על אכילות קאמר, ואם כן מאי איכא למימר - איך ניתן לפרש כיצד מקריבים את שתי הלחם בטומאה.

וכי תימא

ואם תרצה לומר דהא דקתני מתניתין - שמה שאמרה משנתנו ששתי הלחם באין בטומאה, לאו - לא דיברה המשנה בשתי הלחם הבאות בפני עצמן, וכגון שלא היו להן כבשים, דאמרינן במנחות (מה:), דבאופן שלא היו להם כבשים, שתי

ציונים והערות

יחיד לציבור. ועוד הקשו, שבסמוך שואלת הגמרא שלכאורה משנתנו היא שלא כדברי רבי יוסי, ומשיבה שרבי יוסי סובר שטומאה הותרה בציבור, ואם כוונת הגמרא בתירוצה כאן הוא שרבי יהושע סובר טומאה הותרה בציבור, היתה הגמרא יודעת שאף לדעת רבי יוסי יש לתרץ שהוא סובר שטומאה הותרה בציבור, ואין מקום לשאלתה. ומשום כך פירשו התוספות, שאף לתירוץ הגמרא רבי יהושע סובר שטומאה דחויה בציבור [וכפי שסברה הגמרא תחילה, שמשום כך אמרו שמשנתנו שלא כדעתו], ותירוץ הגמרא הוא המשך התירוצים הקודמים, שתירצה הגמרא (לעיל עו:) שרבי יהושע סובר שהציץ מרצה על האכילות, אלא שהקשו על כך מהמשנה במנחות שלדעת רבי יהושע אם נטמאו שיירי המנחה הרי היא פסולה, וגם אמרו שאין לתרץ שרק לכתחילה פסולה, שהרי משנתנו מתירה להקריב לכתחילה, ועל כך תירצה הגמרא כעת, שבציבור אפשר להקריב לכתחילה בטומאה כיון שהציץ מרצה על אכילות, ומה שאמר רבי יהושע שאם נטמא הבשר אין זורקים הדם, היינו ביחיד, שביחיד גזרו חכמים שיחשב כאילו אין הציץ מרצה, אמנם כיון שאין זה אלא דין דרבנן, אם זרק בדיעבד הקרבן כשר, וכמו שאמר רבי יהושע בברייתא [ומה שמבואר בברייתא שגם כשיצא הבשר לחוץ מודה רבי יהושע שאם זרק את הדם הבשר כשר, ביארו התוספות לעיל (לד: ד"ה שפסל), שהוא משום שרבי יהושע סובר שזריקה מועילה ליוצא], ולשון 'פסולה' שאמרה המשנה במנחות, היינו פסולה להיקרב לכתחילה. והטעם שגזרו חכמים שיחשב כאילו אין הציץ מרצה רק ביחיד ולא בציבור, הוא משום שביחיד הציץ מרצה רק על טומאת הקרבן, ולא על טומאת הגוף של הכהנים המקריבים, ולכן גזרו שאף טומאת הקרבן יחשב כאילו אין הציץ מרצה, אבל בציבור שמקריבים בטומאה אף בטומאת הגוף, לא גזרו. וראה בילקוט ביאורים שיש אחרונים שפירשו שאף כוונת רש"י היא כפירוש התוספות.

קלט. כלומר, שודאי אף אם לא חל עליו שם פיגול, אסור הבשר באכילה, כמבואר ברש"י לעיל (עז: ד"ה שם), שכשהוקדש הקרבן נאסר כולו בהנאה, ואינו ניתר באכילה רק בזריקת הדם, וכיון שזריקת הדם אינה מתירה את הבשר, שהרי נפסל הקרבן, לא ניתר הבשר מהאיסור שהיה עליו בתחילה, אלא שיש נפקא מינה במה שחל עליו שם פיגול, שהאוכלו מתחייב בכרת.

קמא. כן הוא לשון הגמרא במנחות שציין רש"י בסוף הדיבור.

קמא. דברי הגמרא במנחות נאמרו לענין זה שלא חל על הבשר דין פיגול, רק כשיקרבו כל מתיריו, כלומר, שאם הכהן מפגל בזריקת הדם, צריך שישלמו כל שאר העבודות בכשרות. אך מבואר ברש"י, שכמו כן יש ללמוד מדרשה זו, שצריך שלא יהיה בבשר פסול אחר מלבד הפיגול כדי שיאסר הבשר באיסור פיגול.

קמב. כלומר, שמה שהציץ מרצה על האכילות, אין הכוונה שהוא מחשיב את הבשר כאילו לא נטמא לענין שיהיה מותר לאוכלו, אלא הוא מחשיבו כאילו לא נטמא לענין שאר דברים התלויים בבשר. וראה בקובץ שיעורים (מות קנט) שביאר, שהטעם שריצוי הציץ אינו מועיל להתיר את הבשר באכילה, הוא משום שאף שהציץ מכשיר את הבשר שלא יהיה פסול, מכל מקום אינו יכול להתיר את האיסור שיש באכילת בשר קדשים שנטמא.

קמג. מבואר בדברי רש"י, שסברה הגמרא בדעת רבי יוסי, שאף שאין הציץ מכפר על האוכלים, על העולים הוא מכפר, ומשום כך הוא מכפר על האימורים אף שאינו מכפר על האוכלים. אמנם כתב הרש"ש (נדפ"י), שמלשון הגמרא 'והא איכא דם' משמע, שסברה הגמרא שלרבי יוסי אף על העולים אין הציץ מרצה, שאינו מרצה רק על הדם ועל קמצי המנחות שהם כנגד הדם, ואמרה הגמרא, שבזבחים אף לרבי יוסי ניתן להקריב בטומאה כיון שהציץ מרצה על הדם. אולם ראה בדקדוקי סופרים שהביא שיש שגרסו בגמרא 'זבחים איכא עולין', והוסיף, שכן נראה גם מדברי רש"י.

קמד. רש"י על התורה (שם). **קמה. כמו** שכתב רש"י בדיבור הקודם.

קמו. רש"י פירש כן על פי דרכו (מה הערה לעיל נד"ה נשלמם) שפירש שהגמרא סברה שלרבי יוסי הציץ מרצה על העולים. אמנם ראה בהערה שם שהרש"ש כתב שמלשון הגמרא נראה שסברה שלרבי יוסי אף על העולים אין הציץ מרצה, ולדבריו הטעם שהציץ מרצה על הלבונה, הוא משום שהיא כקומץ

הלחם **באין בפני עצמן**קמז, **ובהנהו** - ובאמת בשתי הלחם אלו [הבאים בפני עצמם] **לא קאמר מתניתין** - לא אמרה משנתנו **דליתו** - שיבואו **בטומאה, אלא** משנתנו דברה רק **בבאו** שתי הלחם **עם הכבשים, ומשום הכבשים הקריבין עמהן, ששחיטתן מקדשת את הלחם, וזריקת דמם מתרת אותן** [-את הלחם], **קאמר מתניתין** - אמרה משנתנו **דבאות בטומאה**קמח, **משום דציץ מרצי עלייהו** - על דם ואימורי הכבשים הבאים עם הלחם.

ולא בעינן - ואין אנו צריכים את ריצוי **הציץ** כדי להקריב בטומאה.

מכל מקום

מכל אפרי הפרות שהיו במקדשקמט, **שאף אפר הפרה של משה לא כלתה**קנ.

כל שכמה

בפרק קמא דיומא (ח.) **מפרש טעמא** - ביארה הגמרא מהו הטעם שהיו מזים כל השבעה ימים. **שבראשון לפרישתו** היו מזים עליו, **שמא היום** הוא היום השלישי **לטומאתו**, דהיינו, **שמא היום** עברו **שלשה ימים** מאז **שניטמא במת**, ומצד הדין לא היו צריכים להזות עליו, שאין לנו לומר שנטמא, אלא **חששא בעלמא היא, ומעלה** שעשו **בכהן** גדול בכהן השורף את הפרהקנא. **וכן** ביום **השני** להפרשתו היו מזים עליו, **שמא** הוא היום **השלישי** משנטמא למת, וכן ביום השלישי להפרשתו, היו מזים עליו **שמא** הוא היום **השלישי** משנטמא למת. **ואינך** - ושאר הימים, **מספקינן** - חוששים **בכל חד** וחד מהם, **שעומד ביום השביעי לטומאה**קנב.

סומכוס נמינוי

הא - הרי קרבן **דיום הכפורים, דציבור הוא, ודוחה טומאה**קנג, **אלא שמע מינה** - מוכח מכך, **שבקושי נדחית טומאה בקרבנות, ובעי** - וצריך **לריצוי ציץ** כדי שיוכלו להקריב בטומאה, **וכיון** שסובר רבי יוסי דציץ **לא מרצי אאכילות, לא מיתוקם שתי הלחם דמתניתין** - לא ניתן להעמיד מה שאמרה המשנה ששתי הלחם קרבים בטומאה כדעת **רבי יוסי. ואפילו סבירא ליה** - אם סובר רבי יוסי **דבחדא סגיא** - שכדי לזרוק את הדם או להקטיר את הקומץ אין צריך שיהיה עוד חלק ראוי בקרבן, גם כן לא ניתן לפרש את המשנה כשיטתו, **דהא אפילו חדא ליכא** - שהרי בשתי הלחם אין אפילו חלק אחד הקרב על המזבח שירצה עליו הציץ.

מסתברא דפליגי בתרוייהו קאמר - רבי יוסי אמר שמסתבר שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו בין בזבחים ובין במנחות.

עיקר קרני

היינו הפסוק שנאמר (דברים יג כז) **'ועשית עולותיך'** וגו', שממנו דרשו רבי אליעזר ורבי יהושע את דינם (לעיל עז:).

בזבחים כתיבי

ובמנחות לא כתיבי - במנחות לא נאמרו פסוקים שיש לדרוש מהם כמו שדרשו רבי אליעזר ורבי יהושע בזבחים, **ואיצטריך לאשמעינן** - והוצרך רבי יוסי להשמיענו, **דאפילו הכי** - שאף על פי שדרשתם היא מפסוקים האמורים בזבחים, **פליגי** - נחלקו הם גם **במנחות.**

עח:

מתני'

באמת מה שאמר רבי יוסי רואה אני את דברי רבי אליעזר, ומה שאמר רואה אני את דברי רבי יהושע, **תרוייהו** - שניהם נאמרו **ביחיד**, שהרי בציבור אף רבי יהושע מודה שזורקים את הדם גם כשנטמא הבשר, וכך יש לפרש את דבריו, **הא** - מה שאמר רואה אני את דברי רבי יהושע, היינו **לכתחלה, והא** - ומה שאמר רואה אני את דברי רבי אליעזר, היינו **בדיעבד. והא דקתני** - ומה ששנינו בברייתא שמודה רבי יהושע **שאם** זרק **הורצה, ואוקימנא** - והעמידה הגמרא לעיל (ע"ב) שברייתא זו מדברת **ביחיד, הני מילי** - דברים אלו **דמודה רבי יהושע בדיעבד**, אינם אלא **כשנטמא** הבשר, **דהא עלה קאי** - שהרי דברי רבי יהושע אלו נאמרו על נטמא הבשר שבו דיברה הברייתא קודם לכן. והטעם שבנטמא הבשר מכשיר רבי יהושע בדיעבד, הוא **משום דאיתיה בעינא** - שהוא קיים כמו שהיה קודם שנטמאקנד, **אבל באבוד ושרוף, לא** אמר רבי יהושע שהקרבן כשר בדיעבד, **ורבי יוסי אפילו כשנשרפו או אבדו שיריה קאמר שאם** הקטיר קומצה **כשירה**קנה.

נטמא בשר והלב קיים אין זורק את הדם

נטמא בשר הפסח והחלב קיים, אינו זורק את הדם, **אפילו** לדעת **רבי אליעזר** הסובר (לעיל עז.) בשאר קרבנות שאף כאשר אין בשר [שנטמא או אבד], זורקים את הדם והקרבן כשרקנו, **משום דעיקר פסח לאכילת אדם קאתיקנז** [-בא], על כן מודה בו רבי אליעזר שכאשר אין בשר אין זריקת הדם.

ונמוקדמין מינו כן

בשאר קרבנות אין הדין כן, **אפילו** לדעת **רבי יהושע** הסובר (שם) שאם אין בשר אין זריקת דם**קנח**, שכן בהם הדין הוא **שאפילו נטמא בשר וחלב קיים** זורק **את הדם** מפני שאין עיקרם לאכילה כקרבן פסח. והטעם שרבי יהושע מודה שדי אף בשיור

ציונים והערות

למנחה, וקומץ הוא כנגד הדם בזבחים. **קמז. כן** הוא לדעת רבי עקיבא שם, שהלכה כמותו (רמב"ם תמידין ומוספין פ"ח הט"ו). **קמח. בפשטות**, רצתה הגמרא לתרץ, שהמשנה מדברת באופן שהוא מקריב את שתי הלחם עם הכבשים, והכבשים והלחם שניהם טמאים, וכיון שדם הכבשים מתיר את הלחם, והציץ מרצה עליו, הרי זה כמו שיש חלק בלחם שהציץ מרצה עליו, ואפשר להביא גם את הלחם בטומאה. ולפי זה מה שכתב רש"י שמשום הכבשים הקרבים עמהם אמרה המשנה שהם באים בטומאה, היינו שהטעם ששתי הלחם קרבים בטומאה, הוא משום הכבשים הבאים עמהם. אמנם החזון איש (מנחות סי' נג ס"ק לד) כתב שאין לפרש כן בגמרא, שכיון שאין הציץ מרצה על האכילות, מה שהציץ מרצה על דם הכבשים, אינו יכול להועיל להכשיר את הלחם שיוכלו להקריבו אפילו כשהוא טמא [והיינו להניפו לפני המזבח], שהרי הלחם הניתר בזריקת דם הכבשים, הרי הוא כבשר הכבשים, ואף בשר הכבשים פסול הוא, אלא שסובר רבי יוסי שהקרבן כשר אף אם הבשר פסול, אבל הלחם שהוא קרבן בפני עצמו, אסור להקריבו אף שהציץ מרצה על דם הכבשים. אלא כוונת הגמרא היא ששתי הלחם היו טהורים, ורק הכבשים הבאים עם הלחם נטמאו, וקראה המשנה לכבשים הבאים עם הלחם, שתי הלחם. ולדבריו מה שכתב רש"י שמשום הכבשים אמרה המשנה ששתי הלחם באים בטומאה, אין זה נתינת טעם מדוע באים שתי הלחם בטומאה, אלא רש"י מבאר, שלפי מה שרצתה הגמרא לתרץ, מה שאמרה משנתנו ששתי הלחם באים בטומאה אף שרק הכבשים טמאים הם, הוא מכיון ששתי הלחם ניתרים על ידי זריקת דם השלמים, והשלמים טמאים הם, והרי זה נחשב שהלחם באים בטומאה. **קמט. שמכל** פרה שהיו שורפים היו נותנים קצת מהאפר למשמרת בבית המקדש במקום הנקרא חיל, כמבואר בפרה (פ"ג מי"ח). **קנ. רבינו** אליקים (יומא ג: ד"ה זה) והריטב"א (שם ד. ד"ה מכל) בשם יש מפרשים פירשו, שאמרו שמזים עליו מכל החטאות, משום שאפר פרה שעשה משה היה קיים, והיו מערבים ממנו בכל אפר פרה שהיו עושים, ונמצא שלעולם היו במקדש לפחות שתי פרות [וראה ברש"י ביומא (שם ד"ה מכל) שאחר שפירש שהיו נותנים מאפר כל פרה למשמרת, כתב, 'ואני שמעתי אפר פרה של משה לא כלה', ונראה מלשונו שכוונתו לפירוש רבינו אליקים]. **קנא. כן** פירשה הגמרא ביומא (ד.), עיי"ש. **קנב. לא** בכל שאר הימים חששו כן, אלא רק בימים חמישי שישי ושביעי חששו שמא הוא היום השביעי, שאם ההזאה ביום הראשון להפרשתו היתה ביום השלישי לטומאתו, היום החמישי הוא היום השביעי לטהרתו, ואם היום השני להפרשתו היה היום השלישי לטומאתו, היום השישי להפרשתו הוא היום השביעי לטומאתו, ואם היום השלישי להפרשתו הוא היום השלישי לטומאתו, היום השביעי להפרשתו הוא גם היום השביעי לטומאתו, אבל ביום הרביעי להפרשתו, ביארה הגמרא ביומא (ח:) שלא היו מזים עליו, שאף אם נטמא שבעה ימים קודם לכן, כיון שלא הזו עליו ביום השלישי מטומאתו, ההזאה ביום השביעי לטומאתו אינה מועילה. ומה שנקטה הברייתא שהיו מזים עליו כל השבעה ימים, הוא לאו דווקא. **קנג. מבואר** ברש"י שראיית הגמרא היא רק ממה שאמר רבי יוסי שהיו מזים על הכהן גדול, שהרי עבודת יום הכיפורים בציבור היא, אבל ממה שהיו מזים על הכהן השורף את הפרה, אין ראיה שהוא סובר שטומאה דחויה בציבור, שהרי שריפת פרה אדומה לא הותרה בטומאה. **קנד. מבואר** ברש"י שהטעם לחלק בין נטמא הבשר לנשרף או נאבד, הוא משום שבנטמא, הבשר קיים בעולם. וביאר במשנת רבי אהרן (קדשים סוגיות סי' ו סק"ג), שהדין שאם אין בשר אין דם, יש בו שני דינים: א. שאין נקרא קרבן כשאין בשר. ב. שצריך שהדם יתיר את הבשר או באכילה או בהקטרה. וביאר, שהדין הראשון מעכב אף בדיעבד, אך כשהבשר קיים אלא שהוא פסול, אין חיסרון מצד דין זה, והדין השני אינו מעכב בדיעבד, ומשום כך כשנטמא הבשר או נפסל, בדיעבד הקרבן כשר. אמנם התוספות (ד"ה כי) פירשו הטעם לחלק בזה, שבטומאה ריצוי הציץ מועיל להכשיר את הקרבן בדיעבד, מה שאין כן בנאבד ונשרף לא שייך ריצוי ציץ. **ברייתא** זו שבה אמר רבי יהושע שמודה הוא שאם זרק בדיעבד הקרבן כשר, אינה מדברת רק בנטמא, אלא גם כשיצא הבשר חוץ לעזרה ונפסל ביוצא, ואף בזה מודה רבי יהושע שהקרבן כשר בדיעבד. ולפירוש רש"י אף בזה הטעם הוא משום שהבשר קיים בעולם, ולפירוש התוספות שבטומאה הטעם הוא משום ריצוי הציץ, טעם זה אינו שייך בפסול יוצא, ופירשו התוספות לעיל (לד: ד"ה שאם), שביוצא הטעם הוא משום שרבי יהושע סובר כרבי עקיבא (מעילה ו:) שזריקת הדם מועילה ליוצא. **קנה. בפשטות** מה שכתב רש"י שרבי יוסי מודה שאפילו אם נאבדו או נשרפו השיריים המנחה כשרה בדיעבד, אין זה דווקא במנחה, אלא הוא הדין שבקרבן שנאבד הבשר ונזרק הדם שסובר רבי יוסי שהוא כשר בדיעבד. אמנם, במרומי שדה (נזקים) דייק מדברי רש"י, שהוא סובר כמו שפירש הלחם משנה (פסולי המוקדשין פ"ו הל"ד) בדעת הרמב"ם (שם), שתירוץ הגמרא כאן לכתחילה כאן בדיעבד, הוא רק על מה שאמר רבי יוסי רואה אני את דברי רבי אליעזר ואת דברי רבי יהושע במנחות, אבל בזבחים סובר רבי יוסי כרבי יהושע שבאבוד ושרוף אף בדיעבד הקרבן פסול. **קנו. ואף** לרבי יהושע (שם) הדין כן בשאר קרבנות כיון שהחלב קיים כמבואר ברש"י בסמוך, אלא רש"י נוקט חידוש יותר גדול שאף לרבי אליעזר שבשאר קרבנות אף אם אין לא בשר ולא חלב זורק את הדם, בפסח אף אם החלב קיים אם אין בשר אינו זורק את הדם. קול מבשר (נזקים). **קנז. שעיקר** ציווי קרבן פסח הוא בשביל אכילתו, דכתיב (שמות יב ד) 'איש לפי אכלו'. רש"י לעיל (עו: ד"ה שמתמילמו). **קנח. משמע** שהדין השנוי בסיפא של המשנה הוא אף כרבי אליעזר, אלא שהחידוש בדין זה הוא לרבי יהושע. ולכאורה קשה, שמדויק מלשון המשנה שאם נטמאו שניהם הבשר והחלב אינו זורק את הדם, וזה כדעת רבי יהושע ולא כרבי אליעזר הסובר שאף באופן זה זורק את הדם, וכמבואר בגמרא (להלן עט.). ויש ליישב, שכוונת רש"י שדין המשנה שזורק את הדם אמת לא רק לרבי אליעזר, שלא יקשה עליו עצם הדין אלא רק מדוע לא נקט התנא חידוש גדול יותר, אלא אפילו לרבי יהושע גם הדין אמת. אולם התנא ודאי סובר כרבי

החלב, משום דהא תרתי איכא, מתיר ושיריים הניתרים[קנט], שהלא הדם מתיר אימורין למזבח.

גולגלא [אוצר החכמה]

הקרבן עלה לרצון ופטור מלעשות פסח שני[קס].

לא מעכבא

אכילת הפסח אינה מעכבת את הכפרה[קסא] בדיעבד[קסב].

מוכלין

אוכלין שהוקשו למנויין היינו לענין מחשבת 'שלא לאוכליו', והם חולה וזקן שאינם ראויים לאכול ממנו כזית[קסג].

רב

רב דאית ליה אכילת פסחים לא מעכבא, ומפני כך אמר שאם זרק הורצה, דאמר כרבי נתן שסובר כן[קסד].

דמי מימשכי המי

אם ימשכו מהפסח מה שיש בהן - אלו האנשים שיש בחלקם את היותר משיעור כזית לכל אחד שיש בקרבן[קסה], חזי להני הנשארים.

ומי מימשכי המי כו'

ואם ימשכו האחרים יהיה ראוי לנותרים, אישתכח - נמצא דחזי - שהפסח ראוי לכולהו, דהי מינייהו מפקת - את מי מהם תוציא ותאמר שהוא אינו ראוי לאכול מהפסח[קסו], הלכך, כיון שהפסח יכול להיות ראוי לכל אחד ואחד, אף על גב דבפועל לא אימשיך חד מינייהו - לא נמשך אחד מהם מהפסח ואין כולם יכולים לאכול ממנו, הרי הוא נחשב ראוי להם ופטורין מפסח שני[קסז], אבל ניטמא הבשר לא חזי - אינו ראוי לאכילה אפילו לחד.

נימנו עליו

נמנו על הפסח חבורה אחת עד שהיה כזית לכל אחד[קסח].

ומי לומקים דכר

מה דחק את רב לאוקמא למתניתין - להעמיד את המשנה כרבי נתן הסובר דאכילה לא מעכבא, ומפני כך למימרא [-לומר] דהאמור במתניתין 'אינו זורק את הדם' לכתחלה קאמר, הא אם עבר וזרק הורצה.

נוקמה כרבנן

נעמיד כרבנן הסוברים שאכילה מעכבת, ונימא - ונאמר דמתניתין אפילו בדיעבד אם זרק את הדם הקרבן פסול.

פסח עצמו כשר

קא סלקא דעתא - עלה על הדעת לומר, שהפסח עצמו כשר האמור בברייתא, היינו לזרוק דמו[קסט] ולהקטיר חלבו, אבל לאכילה לא, ואף על פי כן קתני ואדם יוצא בו ידי חובתו.

מין מימצם מוכלין

אין מחשבת שלא לאוכליו שהם חולה וזקן פוסלת בזריקת דם אלא בשחיטה, משום ד'איש לפי אכלו' (שמות יב ד) שממנו לומדים לפסול בחושב עבור מי שאינו ראוי לאוכלו, לגבי שחיטה כתיב, שכן נאמר בסיום הפסוק 'תכוסו על השה', ותכוסו היינו שחיטה[קע].

גבוה דמי לאכילה צמין

צריך שהבעלים יהיו ראויים לאכילת הפסח, משום דכי כתיב 'איש לפי אכלו', שממנו לומדים שהאכילה מעכבת, אגברא כתיב - על הבעלים של הפסח הוא כתוב, וללמד דליהוי גברא בר אכילה - שהבעלים יהיו ראויים לאכילה בשעת הקרבת הפסח[קעא], אבל גוף הפסח לא איכפת לן אי לא חזי - אם אינו ראוי כגון שנטמא[קעב], ולכך במשנתנו שנטמא הבשר, אם זרק הורצה כרבי נתן[קעג].

זורק נמסרס

יזרק הדם בכהנים וכלי שרת[קעד] טהורין.

ורבי נתן היא

ברייתא זו כדעת רבי נתן דאמר אכילה לא מעכבא בהקרבת הפסח, והפסח כשר אף אם אינו ראוי לאכילה, וכן לא בעי [-מצריך] רבי נתן גברא דחזי לאכילה[קעה] בשעת הקרבה, ולכך אף שנטמאו הבעלים יזרק הדם. ומתניתא קמייתא - והברייתא הראשונה ששנינו בה 'הרי שהיה חולה בשעת שחיטה' וכו', שמבואר בה שצריך שהבעלים יהיו ראויים לאכילה, והעמידה אותה הגמרא לעיל אף כרבי נתן, מוקי רבי אלעזר כרבנן הסוברים שאכילה מעכבת בהקרבת הפסח שיהיה הבשר ראוי לאכילה, וכמו כן הבעלים צריכים להיות ראויים לאכילה.

הכא נמי עסקינן בניכור

מדובר שנטמאו רוב ציבור בין שחיטה לזריקה, כגון שמת הנשיא בשעה זו, והוצרכו להתעסק בלווייתו וקבורתו ונטמאו, הילכך גברי דחזו לאכילה נינהו, כי הפסח שבא בטומאה [-כאשר רוב הצבור טמאים] נאכל בטומאה[קעו].

ומממו מסתפק

שנה שעברה מי לא היינו טמאין בשעת אכילה ואכלנו בטומאה ואף על פי ששחיטתו בטהרה היתה, הרי שאף פסח הבא בטהרה נאכל בטומאה, אם כן השתא נמי אף על פי ששחיטתו וזריקתו בטהרה ניכול בשר בטומאה. ולא ידעי שאינו דומה, דאשתקד - ששנה שעברה אף שבשעת שחיטה היו טהורים, מכל מקום בעידנא דהוי - בשעה שהיתה זריקת הדם טמאין הוו, והוה ליה פסח הבא בטומאה, אבל השנה זריקת הדם היתה בטהרה, והרי זה פסח הבא בטהרה שאינו נאכל כי אם בטהרה.

ציונים והערות

יהושע מכך שלא נקט חידוש גדול יותר. קול מבשר (נרש"י). וכעין זה כתב בפרוכת המסך (נרש"י). קנט. כלומר, טעמו של רבי יהושע שאין זריקת דם בלא בשר הוא משום שזריקת הדם מתרת הבשר באכילה, וכיון שאין בשר אין צורך בזריקה, ולכך כיון שאף אימורין ניתרים למזבח על ידי זריקת הדם, שהדם מתיר את הבשר לאדם ואת האימורין למזבח, די אף בקיומם של האימורין כדי לזרוק הדם, שהרי יש כאן דבר הניתר על ידי הזריקה. על פי רש"י במנחות (ט. ד"ה כמצ"ע). קס. אך לא הורצה לאכול את בשרו בטומאה. ואף אם הריצוי האמור כאן הוא ריצוי ציץ [ראה בביאורי הגמרא מחלוקת המפרשים בזה], מכל מקום אין מועיל ריצוי הציץ לדחות לא תעשה שיש באכילת בשר קודש טמא, 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל' (ויקרא ז יט) כמבואר ברש"י לעיל (טו: ד"ה ע"ג). קסא. לכאורה קרבן פסח אינו בא לכפר על חטא, וענין הכפרה שנאמר בו הוא מה שעולה לרצון ויוצא בו ידי חובת המצוה. על פי קהלות יעקב (פסחים סי' מז). אולם הרמב"ן (כתובות נ. ד"ה שכן) מסתפק שמא יש כפרה בפסח כיון שיש בו זריקת דם על המזבח. ולא נתפרש בדבריו על מה מכפר. ובמשנה הלכות (מלך טוב סי' קנ) דן לפרש את הכפרה האמורה כאן על פי המבואר במדרש (במד"ר יג כ) שפסח מצרים הובא לכפר על עון עבודת כוכבים, ואין חילוק בין פסח מצרים לפסח דורות בענין זה. קסב. כלומר, אף שמצות אכילת הפסח אינו מקיים, מכל מקום יצא ידי חובת קרבן פסח. מנחת שלמה (נרש"י). כי מצות האכילה ומצות ההקרבה שתי מצוות הן, כפי שנתבאר בהערות בגמרא. קסג. שהוא שיעור אכילה בתורה. על פי רש"י בזבחים (ד. ד"ה מה). ודברי רש"י הם על הנאמר בגמרא 'איתקש אוכלין למנויין'. פתחי שערים (נרש"י). קסד. לכאורה אינו מובן מדוע רש"י לא כותב 'רב דאמר אם זרק הורצה' וכו', שאלו הם דברי רב ממש, ואילו הסברא שאכילה אינה מעכבת אינה אלא מוכחת מדבריו. ובנאם יהודה (ד"ה אלא) דן לומר, שמא רש"י בא להדגיש שרב סובר כרבי נתן רק בדבר זה שאכילת פסחים אינה מעכבת, אבל אינו סובר לגמרי כרבי נתן, שרבי נתן סובר שאפילו לכתחילה אכילה אינה מעכבת וזורק את הדם, ואילו רב סובר שלכתחילה מעכבת, ולכך אינו זורק את הדם. אך עיין בדבריו שדחה פירוש זה מכמה טעמים. אולם מצאנו שיטה כזו בריב"ן (ד"ה גמרא), ומובאת בהערה להלן. קסה. כגון אם נמנו עליו מאתים אנשים ואין בו אלא מאה זיתים, אם ימשכו מאה שהם היתרים על אותם המאה שיש להם כזית לכל אחד, יהיה ראוי למאה הנשארים. מנחם משיב נפש (נרש"י). ובהערות (נרש"י) הקשה, מדוע רש"י מפרש שימשכו דווקא אלו היתרים משיעור כזית ולא שימשכו אף אלו שיש להם כזית, וראה בדבריו מה שדן לומר בכוונת רש"י. קסו. שהרי כל אחד יכול לומר שהפסח ראוי לו אם ימשכו אחרים. ונמצא שהפסח יכול להיות ראוי לכל אחד ואחד בפני עצמו, אף שאינו ראוי לכולם יחד. קסז. כלומר, שהלא די בכך שהפסח ראוי לאכילה אף שלא נאכל בפועל, וכפי שנתבאר בהערה בגמרא על השאלה 'והא בעינן אכילה'. קסח. כלומר, מספר הנמנים בחבורה היה בשיעור כזה שיש כזית מהבשר לכל אחד מהן. ובמאירי (ד"ה מתמר) פירש, שיש יותר מכזית לכל אחד. קסט. הלשון 'לזרוק דמו' תמוה לפי הגירסא שלפנינו בברייתא 'וזרקו דמו', שהלא כבר היתה הזריקה, לכך היה נראה להגיה ברש"י 'זריקת דמו'. אך אפשר שהיה לפני רש"י הגירסא בברייתא 'שחטו לאוכליו לזרוק דמו שלא לאוכליו' כגירסת רבינו חננאל, וכפי הגירסא שהביאו התוספות (לעיל סא. ד"ה שחטו), שכן לפי זה לשונו מדוקדקת כיון שהדם עדיין לא נזרק. רש"ש (נרש"י). וכן כתבו בחיי אברהם ובשלמי תודה (נרש"י) שגירסת רש"י 'לזרוק דמו'. קע. רש"י בזבחים (ד. ד"ה מה). קעא. ולא חולה וכיוצא בזה. ונכלל בזה גם שלא תהיה מחשבת השוחט על מי שאינו ראוי לאוכלו [כמבואר בגמרא לעיל], שנמצא שהבעלים שעבורו נשחט הפסח אינו בר אכילה. קעב. משמע מלשונו שלרבי נתן אין אפילו דין לכתחילה שיהיה הבשר ראוי, ומה שנאמר במשנה שבנטמא הבשר אינו זורק את הדם לכתחילה, הוא רק מדרבנן, כמבואר בתוספות (להלן פ: ד"ה וזרק) שכתבו כן בדעת רש"י, אולם התוספות עצמם סוברים שהוא מן התורה, כפי שמוכח מדבריהם בסוגייתנו (ד"ה וליכי) על פי ביאור המהרש"ל (נמוק"). רבי בצלאל רנשבורג (קונן מוריה, שנה יד גליון יא-יב). וכן דקדק האגרות משה (או"ח ח"ג סי' קיט) בדעת רש"י. ובפירוש הריב"ן (ד"ה גברא) כתב, שלרבי נתן אף זורק את הדם לכתחילה, ורב סובר כמותו רק בדין שאין האכילה מעכבת בדיעבד, ולא במה שמתיר לזרוק את הדם לכתחילה, משום שלמצוה צריך שיהיה הבשר ראוי לאכילה כפי שביארה הגמרא בתחילת הסוגיא לשיטת רב. ובכך מבאר הריב"ן מדוע הגמרא לא מיישבת לעיל שלרבי נתן צריך את ה'איש לפי אכלו' ללמד שלמצוה צריך הבשר להיות ראוי לאכילה, כפי שאמרה הגמרא בשיטת רב. קעג. לכאורה כל דברי רש"י בדיבור זה שייכים גם לעיל על תירוץ הגמרא 'דבעינן גברא דחזי לאכילה', וצריך טעם מדוע המתין רש"י מלפרש זאת עד כאן. קעד. שזריקת הדם היתה בכלי, כמבואר במשנה לעיל (סד.) וברש"י (סה ד"ה זריקה). קעה. מלשון רש"י משמע שאינו מצריך כלל שיהיו הבעלים ראויים לאכילה, אף לא בשעת שחיטה. טל לישראל (סי' מט). ולפי זה צריך לומר ש'איש לפי אכלו' מלמד שמצוה לכתחילה שהבשר יהיה ראוי, וכדעת זקני דרום שהביאו התוספות (ד"ה וליכי), וכן מבואר בפירוש הריב"ן (ד"ה וזרק). אולם התוספות (ד"ה ימים) כתבו, שלדעת רבי אלעזר רבי נתן מצריך גברא חזי בשעת שחיטה. ובשלמי מועד (נרש"י) נוקט שאף רש"י דעתו כתוספות שצריך גברא חזי בזמן שחיטה, שכן לא מסתבר לומר שיסבור רבי נתן כזקני דרום, וכמו שכתבו התוספות (ד"ה וליכי). קעו. משנה (לעיל עו:)

עט.

כרבי יהושע

כשיטת רבי יהושע **דאית ליה** - שסובר **אכילת פסחים לא מעכבא**[קעז].

שלמי[קעח] נזיר

שלמים של נזיר **תחילתן** - עיקר מצוותם[קעט] **לאכילה**, משני טעמים, אחד, **דבעי** - שצריך **שילוח שערו** של הנזיר **תחת הדוד** [-הקדירה[קפ]] **שהשלמים מתבשלין בו, כדכתיב** (נמדבר ו יח) 'ולקח **את שער ראש נזרו ונתן על האש** וגו' אשר תחת זבח השלמים'. ועוד, **בעי תנופה זרוע בשלה** מן איל השלמים[קפא], **אלמא** - מוכח **שצריך שיהא בשר טהור בשעת זריקה**, כדי **שיהא ראוי למצוה**[קפב] **האמורה בו**[קפג].

ומפסח זרק הולכה

משום דהני [-מצוות הנזיר ואכילת הפסח] **לא מעכבי** לפסול את הקרבן בדיעבד.

נמצאו נעלים נמצ

דלא חזו **למיכל לאורתא** - שאינם ראויים לאכול לערב את הפסח משום **דטומאתן שבעה** ימים[קפד].

ומפסח זרק לג הולכה

דאף על גב דאכילתו לא מעכבא לרבי יהושע,

אוצר החכמה

ולכך בנטמא הבשר אם זרק הורצה, מכל מקום **גברא דחזי** - שראוי **לאכילה בעינן**, שנאמר (שמות יג ד) 'איש לפי אכלו'[קפה]. ועוד, **דרחמנא דחייה לטמא נפש לפסח שני**[קפו].

ובנזיר נמי מעכב טומאת הנזיר, שכן **כתיב** (נמדבר ו ט-יג) בנזיר 'וכי **ימות מת עליו** וגו' והימים הראשונים יפלו כי טמא נזרו', **והיינו דסותר את נזירותו** על ידי הטומאה, וצריך למנות שוב ימי נזירות, ולכך קרבנו פסול[קפז].

מנחם מאי עבידתיה

מה ענינה של מנחה **בזריקת דם**.

מנחם נקמיץ

מדובר במנחת נסכים **הבאה עם הזבח**, שיש זריקת דמו של הזבח. **מהו דתימא** - שמא תאמר **כזבח דמיא**, **ותיהוי** - ותהיה המנחה **במקום זבח להכשיר את הדם** כאילו נשתייר מהבשר[קפח].

יפרש סכבד ושמי הכליות מנג לן

פשוט לגמרא שאף יותרת הכבד ושתי הכליות שיור, **מראיצטריך ליה למיתני** - מכך שהוצרך התנא לשנות **שמנחה** שאינה מגופו של הזבח **לא הויא שיור, מכלל** - משמע מזה **דסבירא ליה** לתנא **דהני** - יותרת וכליות, **דגופיה דזבח נינהו** - שהן מגופו של הזבח **הוי שיור**[קפט].

רש"י

ממר קלפ

בהאי קרא גופיה - בפסוק הזה עצמו שממנו למדנו שחלב חשוב שיור, נאמר 'לריח ניחוח', שכן נאמר בפסוק (שם) 'והקטיר **החלב לריח ניחוח**'.

יעשו נטומאה

אם הכהנים טמאים והקהל טהורים, יעשו הקהל את הפסח **בטומאה** מפני טומאת הכהנים המקריבים[קצ], **ואפילו טמאין יחידין** שבקהל עושים בטומאה, אף שדין יחידים טמאים להידחות לפסח שני[קצא], משום **דהא פסח דטהורין גופיה** - שהלא הפסח של הטהורים עצמו **בטומאה אתי** [-בא] **משום הכהנים** הטמאים, וכיון שאף אם הם היו טהורים היו עושים בטומאה אין דינם להידחות לפסח שני[קצב].

שמין קרבן ציבור

אין קרבן ציבור **הבא בטומאה** חלוק בהבאתו, שחלקם מביאים אותו בטומאה וחלקם לא, אלא **מאחר שקרבן רובן בא בטומאה** כי רוב ישראל או הכהנים טמאים, **אף היחיד** [-מישראל או מהכהנים] **עושה בטומאה**[קצג].

נפ שנו

לא נשנה דין זה, **דמשמע**[קצד] מהברייתא, **דמשום טומאת כלי שרת עבדי כולהו בטומאה**.

ציונים והערות

ורש"י (שם ד"ה הפסח). **קעז. והיינו** ממה שאמר רבי יהושע אם זרק הורצה כדברי רב. **קעח. לפנינו** הגירסא בגמרא רק 'נזיר'. **קעט. לשון** 'תחילה' נאמר אף על פסח במשנה (לעיל עו:) 'שמתחילתו לא בא אלא לאכילה', ושם פירש רש"י (ד"ה שממילמו) שהכוונה למצוה, שכשנצטוה עיקר פסח לאכילה נצטוה. וכאן רבי יהושע משוה שלמי נזיר לפסח, והיינו שיש בשניהם ענין זה שעיקר מצוותם לאכילה, אך חלוקים בטעמם, בפסח, האכילה עצמה היא העיקר, שנאמר (שמות יב ד) 'איש לפי אכלו', וכפי שביאר רש"י (שם), ובשלמי נזיר אין האכילה עצמה עיקר אלא בשביל שיהיה אפשר לקיים בהם דין שילוח שער ותנופת הזרוע, כפי שמבאר רש"י כאן. על פי הגהות מהרש"ם (נמוק' ד"ה נזיר, נהגהסה). **קפ. על פי** רע"ב (מדות פ"ג מ"ה). **קפא. שנאמר** (נמדבר ו יט-כ) 'ולקח הכהן את הזרוע בשלה מן האיל וחלת מצה אחת מן הסל ורקיק מצה אחד ונתן על כפי הנזיר אחר התגלחו את נזרו, והניף אותם הכהן תנופה לפני ה'' וגו'. **קפב. בריב"ן** (ד"ה כך) הלשון 'למצות האמורין בו'. **קפג. משום** שאם נטמא הבשר, הרי הוא נפסל ולא מבשלים אותו, ואי אפשר לקיים בו מצות שילוח השער ומצות תנופת הזרוע. בתוספות (ד"ה מזה) מובא שריב"א חולק על רש"י ולא גורס 'נזיר' בברייתא, שכן אין חילוק בדין ראוי לאכילה בין שלמי נזיר לשאר קרבנות. כי דין נתינת השער תחת דוד השלמים אינו אלא למצוה ואינו טעם לעכב את זריקת הדם לכתחילה, ואף דין התנופה אינו דווקא בנזיר, כי בכל שלמים יש דין תנופה לחזה ושוק, והתנופה אינה מעכבת בנזיר כי אם לרבי אליעזר (מזיר מו.). ובתוספות שאנץ (ד"ה מזה) מוסיף, שדוחק לומר שרבי יהושע סובר כרבי אליעזר, כי רבי אליעזר הוא דעת יחיד. ועוד, שבכל מקום מצינו שהתנא החולק על רבי אליעזר הוא רבי יהושע. אולם מסיק התוספות שאנץ, שליישב הגירסא 'נזיר' על כרחך צריך לומר, שרבי יהושע סובר כרבי אליעזר שהתנופה מעכבת, והטעם שבדיעבד אם זרק הורצה, כי הציץ מרצה על האכילות [ראה ביאורו בסוגיא לעיל (עג.)], ואף על תנופה השייכת לאכילה [אך אין בכך יישוב לשיטת רש"י, כי לרש"י לרבי יהושע אין הציץ מרצה על האכילות, ראה דבר שמואל (נמוק' ד"ה מזה). ואף לא מתיישבת בכך הקושיא בדין שילוח השער תחת הדוד]. ובחידושי מרן רי"ז הלוי (על הרמב"ם, מזיחות פ"ח ה"ו ד"ה וגרמה) מיישב שיטת רש"י, שכיון ששילוח השער תחת הדוד ותנופת הזרוע הם ממצוות הנזיר לכתחילה בדין תגלחת הטהרה, על כן לכתחילה אינו זורק את הדם כדי שיוכל לקיים מצותו בשלימות בהבאת שלמים אחרים, אף שאינו מעכב בדיעבד, מה שאין כן תנופה בשאר קרבנות שלמים ששם התנופה היא רק ממצות הקרבן, וכיון שאינה מעכבת על כן זורק הדם אף לכתחילה. ומוסיף, שלכך נקט רש"י רק תנופת הזרוע ולא תנופת החזה ושוק והאימורים שישנה אף בשאר שלמים, כי רק בנזיר ישנה למצות תנופת הזרוע, ולכך מעכבת לכתחילה כדי שיוכל לקיים מצותו בשלימות, מה שאין כן תנופת חזה ושוק הקיימת אף בשאר שלמים אינה אלא ממצות הקרבן ואינה מעכבת כלל. **קפד. אבל** אם נטמאו בשרץ וכיוצא בזה טומאה שאינה אלא יום אחד וראויים לאכול את הפסח לערב, זורק את הדם, שרבי יהושע סובר כמאן דאמר שוחטין וזורקין על טמא שרץ (לעיל עה:). ריב"ן (ד"ה נמצא). ומשמע מלשון רש"י, שאף טמא מת ביום השביעי לטהרתו שהוא ראוי לאכול מהפסח לערב זורקים עליו את הדם, וכשיטת הראב"ד (קרבן פסח פ"ו ה"ג), אבל לדעת הרמב"ם (שם) אין שוחטים הפסח על טמא מת אף ביום השביעי לטהרתו [ודברים אלו אמורים בפסח, אבל בנזיר בכל האופנים אין ראוי להביא קרבן טהרה כל זמן שהוא בטומאתו]. רבי מרדכי גיפטר (קול המורה, קונט נד). **קפה. על** פי גמרא לעיל (עמ:) שביארה כן בדעת רבי נתן הסובר כרבי יהושע שאכילה אינה מעכבת. ומוכח מרש"י שכוונתו לזה, כי הלא משמע מהמשך דבריו 'ורחמנא' וכו' שמביא בזה מקור נוסף לכך שגברא דחזי לאכילה בעינן, ולכאורה כוונתו בתחילת דבריו למקור אחר, והיינו המקור שמביאה הגמרא, וכיון שהמקור בסוגיא זו לא ראה רש"י צורך להביאו. **קפו. וכיון** שהאכילה אינה מעכבת, על כרחך טעם הדבר משום שצריך בעלים ראויים לאכילה, וזה מקור נוסף שמביא רש"י מלבד הפסוק, וכפי שנתבאר. ולכאורה יש להקשות, שאם אכן מוכח מדין פסח שני שגברא דחזי לאכילה בעינן, מדוע הוצרכה הגמרא לעיל (שם) ללמוד זאת מ'איש לפי אכלו'. **קפז. ואף** שבנטמא אחר שנשלמו ימי נזירותו אינו סותר את נזירותו, מכל מקום סותר מקצת נזירותו על כל פנים, לחכמים שלשים יום ולרבי אליעזר שבעה ימים (מזיר טו.), ונמצא שאינו ראוי להבאת קרבנותיו ולא הורצה. רבי מרדכי גיפטר (קול המורה, קונט נד). **קפח. רש"י** במנחות (כו. ד"ה כגופה). **קפט. דברי** רש"י מפורשים לפנינו בגמרא 'היכא אמרינן דזרקינן' וכו', וצריך לומר שרש"י לא גרס זאת בגמרא. על פי דבש תמר (ד"ה יומתם). **קצ. בלומר**, זהו חידוש אחד שיש בדין זה, וכותב רש"י חידוש נוסף, שאפילו טמאים וכו', והיינו שמשמע מלשון המשנה **שכל** הקהל יעשו בטומאה, ואם כן נכלל בזה אף טמאים יחידים. **קצא. כמבואר** בסיפא של המשנה 'נטמא מיעוט הקהל' וכו'. ואין יחידים אלו ראויים להכלל בכלל ציבור הטהורים שמביאים הפסח בטומאה מפני טומאת הכהנים, כיון שטומאתם מחמת עצמם ולא מפני הכהנים המקריבים, ולכך מבאר רש"י מדוע גם הם עושים בטומאה. **קצב. שהתורה** לא דחתה הטמא לפסח שני אלא באופן שטומאתו גורמת לו שלא לעשות פסח ראשון בטהרה, אבל כאן אף אם היה טהור אינו יכול לעשות הפסח בטהרה משום טומאת הכהנים. גליון רע"ב (פ"ו מ"ו). ובמלאכת שלמה (שם) ביאר כוונת רש"י, שאין דוחים את היחידים לפסח שני משום שאין קרבן ציבור חלוק, כמבואר בברייתא בגמרא, והיינו שכיון שרובם עושים בטומאה בפסח ראשון אף מיעוט הטמאים עושים עמם בטומאה [ובהגהות רי"א חבר כתב, שדברי רש"י אלו שייכים להלן בגמרא על דברי הברייתא שהיו הכהנים טמאים. ויש שפירש טעמו, שמפרש בכוונת רש"י כמלאכת שלמה, ולכך דברי רש"י שייכים לברייתא כי בה נתפרש הטעם שאין קרבן ציבור חלוק, שהוא היסוד לדברי רש"י כאן]. וראה מה שנתבאר ברש"י להלן בדבור הסמוך. **קצג. על** פי זבח תודה (לקוטי הלכות, ד"ה הרי), שמפרש את האמור בברייתא היו ישראל טמאין וכו' וכהנים וכלי שרת טמאין וכו', היינו רוב ישראל או רוב כהנים וכלי שרת הנצרכים לעשיית פסחי ישראל, ולכך הטעם שאין קרבן ציבור חלוק שייך על כל האופנים, לומר שמיעוט הטהורים בישראל עושים בטומאה, וכן מיעוט הכהנים הטהורים יכולים להקריב בטומאה, וביאר כן אף בכוונת רש"י. אולם מדברי העבודת הלוי (מהדו"ק, ד"ה שמין) נראה שפירש דברי הברייתא בכל ישראל וכל הכהנים ולא ברוב, ולכך ביאר בכוונת רש"י, שהטעם שאין קרבן ציבור חלוק נאמר רק על הדין הראשון בברייתא שישראל טמאים וכהנים טהורים, לומר שאף הכהנים הטהורים שהם מיעוט מישראל יעשו פסחיהם בטומאה עם ישראל הטמאים, אבל בכהנים וכלי שרת טמאים, קרבנות כולם באים בטומאה, ואין שייך בהם כלל זה שאין קרבן ציבור חלוק [ובאופנים אלו הברייתא באה לומר שגם בהם עושים פסח ראשון בטומאה כדין ציבור טמאים. אולם ראה מה שנתבאר בהערה בגמרא בשם החזון איש, שאף באופן שכל הכהנים וכלי השרת טמאים יש מקום לכלל שאין קרבן ציבור חלוק]. ובעיקר דברי רש"י, לא נתבאר בדבריו מדוע אין קרבן ציבור חלוק, אולם להלן (פ. ד"ה אלא) ביאר, שהטעם הוא משום שגנאי הדבר ליחלק כי ניכר שנזהרים הטהורים מהטמאים שלא יטמאום. ובפסקי הרי"ד (ד"ה ניטמא) מוסיף לבאר, שעל ידי כך נראה שהטמאים עושים באיסור וזהו גנאי להם. ולפי טעם זה אף יש איסור להזהר שלא להיטמא בעשייתו. אך מכך שרש"י לא פירש כן כאן ולהלן (ע"ב ד"ה כלהו), מוכח שאין דעתו לפרש כן אלא בדעת רבי יהודה (פ.) לפי הסוגיא שם, אבל כאן אין הטעם כן אלא היא סברא רק להתיר לכולם לעשותו בטומאה כיון שרובם עושים בטומאה, אבל אין איסור להזהר שלא להיטמא בעשייתו. וכן מבואר מדברי רש"י להלן (פ. ד"ה יעשו) שאם ירצו טהורים יעשוהו בטומאה, אך יכולים גם לעשותו בטהרה. שבט הלוי (מ"ח סי' קנו), וראה בדבריו שהרחיב בביאור שיטת רש"י. **קצד. בעבודת** הלוי (מהדו"ק, נרס"י) מחק תיבת 'דמשמע',

פלג שנטמא מכין נטמא מת

כשנטמא הסכין במי שנטמא במת שהוא אב הטומאה, דנעשה אף הסכין אב הטומאה לטמא אדם.

דרסמנ סמר נמלנ מרנ

התורה כתבה 'בחלל חרב' (במדבר יט טז), הקישה חרב לחללקצ"ז למידרש מיניה דכלי מתכת המיטמא בטומאת מת נעשה טמא כיוצא בזה שנגע בו, אם נגע במת עצמו נעשה אבי אבות הטומאה, ואם נגע בטמא מת הרי הוא אב הטומאה כמוהוקצ"ז.

טומאה דמויה היא נגעור

כלומר, בקושי הותרהקצ"ח, ולכך כל כמה דאפשר לאהדורי - לחזר אחרי טהרה, או אטומאה יותר קלה, מהדרינן - מחזרים.

קרינ ביה הנשר כל מסור יאכל נשר

מתקיים בו הפסוק 'כל טהור יאכל בשר' ולא טמא.

הללו עושין לעצמן

הטהורים עושים לעצמן בטהרה, והללו - הטמאים עושין לעצמן בטומאה. ואף שהפסח בא בטומאה על ידי הטמאים, מכל מקום טהורים לא עברי [-אינם עושים] בטומאה, משום דמחצה הוי כרוב, והדין הוא שרוב טהוריאוצר החכמה לא עברי - אינם עושים פסח בטומאה, וטמאין לפסח שני לא מידחו, אף שמיעוט טמאים דינם להידחות לפסח שני, משום דהמחצה טמאים הוו נמי רובא, ורובא [-ורוב טמאים] לשני לא מידחוקצ"ט.

מסורין עושין הרשמון

טהורין עושין את הראשון בטהרה, משוםר"א דאי נמי - שהלא גם כאשר הטהורים מיעוטא נינהו, והטמאים עושים את הראשון כדין רוב טמאים, מכל מקום אין הטהורים נדחים לפסח שני, אלא אית להו למעבד - יש עליהם לעשות הראשון בטומאה, כי אין קרבן ציבור חלוקר"ב, ואם כן כל שכן כי עברי - כאשר מיעוט הטהורים עושים את הראשון בטהרה [משום שאינו נעשה בטומאה על ידי רוב טמאים], שפיר דמי - יכולים לעשות הפסח אף שאינם רוב ישראל.

ומממין עושין מם השני

דכיון דמחצה אינן כרוב, נידונין כמיעוטר"ג ונידחין לשני.

עט:

ומממין מין עושין לנ מם הרמשון

טמאים אינם עושים לא את הראשון ולא את השני, דכיון דמחצה על מחצה אינו כרוב, לא עברי - אינם עושים פסח ראשון בטומאה, ובשני נמי לא עברי, דמחצה גם אינו מיעוטר"ד.

יעשו בטומאה

אף הטהורין יעשו את הפסח בטומאה.

רוכנ הוא כי'

כי איטמי רובא - כאשר נטמא רוב הקהל, אז הוא דעברי טמאין בראשון, והפסח נעשה בטומאה אף על ידי הטהורים.

אבל פלגא ופלגא לנ עברי

אבל מחצה טמאים אינם עושים לפסח ראשון כלל, כדעת רב כהנא.

כלסו

אפילו הטהורין עושים הפסח בטומאה, והיינו שאין צריכין להזהר בשמירת הטהרהר"ה.

מקשנרמ

מסתברא דפלגא ופלגא נמי טמאין עברי [-עושים] בטומאה פסח ראשוןר"ו, ולא מידחוי"ז.

נרנ

לרב דאמר הללו - הטהורים עושים לעצמן והללו - הטמאים עושים לעצמן.

וללישנא נמרמ נרנ כהנא

וללשון האחרון של רב כהנא דאמר טמאין אין עושין לא זה - פסח ראשון ולא זה - פסח שני, הא דקתני בברייתא טמאים נדחין לפסח שני, היכי מתרצא לה - היאך מתיישבת ברייתא זו.

מצלימות לטמאין

נשים משלימות לטמאים, היינו דבזכרים הוו טהורים רובא, אבל יש מן הנשים טמאות יותר מן הטהורות, עד שבצירוף הנשים לזכרים משלימות החשבון למחצה טמאים על מחצה טהורים. וקסבר האי תנא, נשים בראשון רשות וכל שכן בשני. הילכך, דל [-הסר] נשים מהכא - מהחשבון, דאינן מן המניין, וזיל בתר - ולך אחר חשבון הזכרים ורובם טהורים, והוו טמאים מיעוטא, ולכך הטמאים מדחו לשני, אבל בפלגא ופלגא יסבור התנא אי כמר - כרב שהטהורים עושים לעצמם והטמאים לעצמם בפסח ראשון, אי כמר - כרב כהנא בלשון האחרון שטמאים אינם עושים פסח כלל.

כגון שהיו ישראל

שהיו ישראל הזכרים מחצה טהורין ומחצה טמאין, וכשאתה מונה הנשים עמהן רבין [-רבים] טהורים על הטמאיםר"ח.

ברמשון רובנ

התנא של הברייתא סובר שנשים בראשון חובה, והרי הן במנין הטהורים והטמאים, ונמצאו טמאים מיעוטא.

וכמי נמיס רשום

ותנאי פליגי בהא מילתא - ותנאים חולקים בענין זה של חיוב נשים בפסחר"ט, בפרק האשה (לקמן פנ:).

וכמי לנ עברי

ואף בשני אין הטמאים עושים, משום דלגבי שני [שהנשים אינן חייבות בו] אין הנשים מן המנין למיהוי טהורין רובא - שעל ידן יהיו רובם טהורים בראשון ומיעוטם טמאים שעושים בשני, הילכך לא הוו טמאים מיעוטא אלא פלגא שכך הוא לפי מנין הזכרים לבדם, ולרב מחצה על מחצה כרוב ולא עברי הטמאים בשני.

ורב כהנא

רב כהנא דאמר [ללשון הראשון] פלגא עברי בשני, ולכך אינו יכול לתרץ את הברייתא כתירוצו של רב, מתרץ הכי כו'.

ונשים משלימות למהורין

נשים משלימות לטהורים, היינו שלא היו הטהורין של ישראל מחצה אלא על ידי צירוף

ציונים והערות

משום שמפורש בברייתא שכולם עושים בטומאה, ולשון 'משמע' אינו שייך אלא בדבר שאינו מפורש. וכן בפירוש הריב"ן (ד"ה נמ) כתוב כלשון רש"י ללא תיבת 'דמשמע'. אולם יש שכתב לבאר כוונת רש"י, שרב חסדא מדבר על הדין שאם כלי השרת טמאים גם אם יש מיעוט טמאים בקהל עושים את הפסח עם הטהורים בטומאה ולא ידחו לפסח שני, ודין זה אינו מפורש ממש בברייתא, שכן ניתן לפרש שיעשו בטומאה היינו שכולם עושים בטומאת הבשר, אבל מיעוט הטמאים מהקהל ידחו לפסח שני, ולכך כתב רש"י 'דמשמע'. קצה. **רש"י** לעיל (יד: ד"ה נמלנ). קצו. **וכן** מבואר בדבריו לעיל (יד: שם) שדין זה נאמר רק בכלי מחכות. אולם דעת הרמב"ם (טומאת מת פ"ה ה"ג, ו) היא, שכן הדין אף בשאר כלים מלבד כלי חרס, וכן הביאו התוספות (מיל נד: ד"ה ת"ש) בשם הר"י מסימפונט, אך הביאו בשם רבינו תם שסובר כדעת רש"י, וכן היא שיטת הראב"ד בהשגותיו (שם). קצז. **רש"י** לעיל (שם). קצח. **אינה** היתר גמור. רש"י לעיל (עז. ד"ה דמויה). והרמב"ם (גירושין מקדש פ"ד הט"ו) כתב, 'שהטומאה לא הותרה בציבור אלא באיסורה עומדת ודחויה היא עתה מפני הדחק, ואין דוחין כל דבר הנדחה אלא במקום שאי אפשר'. קצט. **יש** להקשות מדברי רש"י בחולין (כט. ד"ה והתם וד"ה דכמיב) שכותב בדעת רב שמחצה על מחצה אינו כרוב, והטעם שטמאים עושים בטומאה הוא משום שאין נדחים לפסח שני אלא יחידים, ומחצה אינם חשובים יחידים אף שאינם חשובים רוב, וסותר את דבריו כאן שהטמאים חשובים רוב ולכך זה אינו מפורש ממש בברייתא, שכן ניתן לפרש שיעשו בטומאה היינו שכולם עושים בטומאת הבשר, אבל מיעוט הטמאים מהקהל ידחו לפסח שני, ולכך כתב רש"י 'דמשמע'. קצה. **רש"י** לעיל (יד: ד"ה נמלנ). קצו. **וכן** מבואר בדבריו לעיל (יד: שם) שדין זה נאמר רק בכלי מחכות. אולם דעת הרמב"ם (טומאת מת פ"ה ה"ג, ו) היא, שכן הדין אף בשאר כלים מלבד כלי חרס, וכן הביאו התוספות (מיל נד: ד"ה ת"ש) בשם הר"י מסימפונט, אך הביאו בשם רבינו תם שסובר כדעת רש"י, וכן היא שיטת הראב"ד בהשגותיו (שם). קצז. **רש"י** לעיל (שם). קצח. **אינה** היתר גמור. רש"י לעיל (עז. ד"ה דמויה). והרמב"ם (גירושין מקדש פ"ד הט"ו) כתב, 'שהטומאה לא הותרה בציבור אלא באיסורה עומדת ודחויה היא עתה מפני הדחק, ואין דוחין כל דבר הנדחה אלא במקום שאי אפשר'. קצט. **יש** להקשות מדברי רש"י בחולין (כט. ד"ה והתם וד"ה דכמיב) שכותב בדעת רב שמחצה על מחצה אינו כרוב, והטעם שטמאים עושים בטומאה הוא משום שאין נדחים לפסח שני אלא יחידים, ומחצה אינם חשובים יחידים אף שאינם חשובים רוב, וסותר את דבריו כאן שהטמאים חשובים רוב ולכך עושים בטומאה. וראה יישוב לזה בילקוט ביאורים. ר. **דברי** רש"י בדיבור זה לפי פשוטם מוקשים מאד [שנראה מדבריו שבא לפרש מדוע הטהורים יכולים לעשות את הראשון בטהרה, והוא לכאורה דבר פשוט שיכולים לעשותו בטהרה מאחר שהם טהורים ואין צריך לפרשו. ועוד צריך ביאור כוונת אריכות דבריו. הערות (נרס"י)], וכבר כתב החזון יחזקאל (שם) (מהספמ, פ"ו ה"ג) שלא זכה להבין דבריו. ודברי המהרש"ל בכוונת רש"י צריכים ביאור, וכפי שכתבו החזון יחזקאל (שם) והדבר שמואל (מהדו"ת, נרס"י) ובהערות (נרס"י). וביארנו דברי רש"י על פי ספר הערות, ועיין בעבודת הלוי (מהדו"ת, נרס"י) שפירש דבריו באופן אחר. וכן בתורת מאיר ובאמת ליעקב (נרס"י) הבינו דברי רש"י בדרך אחרת. רא. **רש"י** בא להוכיח שאין צריך דווקא רוב ישראל בשביל לעשות פסח ראשון, ולכך המחצה טהורים עושים את הראשון. רב. **שאף** כשרוב הציבור טמאים ומביאים כולם בטומאה משום שאין קרבן ציבור חלוק, לא פקע ממיעוט הטהורים שם מיעוט, ואם כן מוכח שאף מיעוט מביאים פסח ראשון. רג. **שזו** היא סברת רב כהנא ללשון זה שמחצה חשוב כמיעוט [כפי שנתבאר בהערה בגמרא על פי הגהות הגרי"פ פערלא (עמה נ דף רמז)]. רד. **כי** המקור לדין דחיית הטומאה בציבור הוא מ'איש איש כי יהיה טמא' וגו' (במדבר ט י), 'איש' נדחה ואין ציבור נדחין (לעיל סו:), והמשמעות היא שהפסוק מדבר באופן שיש מיעוט וכנגדו רוב, שאם המיעוט טמא נדחה לפסח שני, ואם הרוב טמא עושים הפסח בטומאה, ולכך במחצה על מחצה שאין כאן לא מיעוט ולא רוב, אין להם לא דין דחיה ולא דין עשייה בטומאה. על פי חזון איש (זבחים סי' ד ס"ק טז). כתב בהגהות הגרי"פ פערלא (עמה נ דף רמח), שמדברי רש"י נראה שלא גרס בגמרא 'בראשון לא עברי דלא הוו רובא בשני לא עברי דלא הוו מיעוטא', כי הלא אינו מוסיף על דברי הגמרא, וכן נקט הדקדוקי סופרים (שם ג), וציין שאף אינו בגמרא מכתבי יד וברבנו חננאל. רה. **כלומר**, שאין מוטל על הטהורים לעשותו דווקא בטומאה, אלא שאינם צריכים להזהר בשמירת הטהרה ויכולים להיטמאות, מה שאין כן במחצה על מחצה שיש על הטהורים להזהר ולעשותו דווקא בטהרה. וראה מה שנתבאר בענין זה בהערה לעיל (ע"ב נרס"י ד"ה שמין) בשם השבט הלוי. רו. **כלומר**, לא רק בנטמא רוב הקהל הדין כן אלא אף במחצה על מחצה. והיינו רק לענין שהטמאים עושים בראשון בטומאה, אבל חלוקים בדין הטהורים, שברוב הקהל אף הטהורים עושים בטומאה, ובמחצה על מחצה הטהורים עושים בטהרה לבדם והטמאים לבדם. רז. **כלומר**, ולא כשיטת רב כהנא שנדחים לפסח שני לפי הלשון הראשון, או שנדחים לגמרי ואינם עושים פסח כלל לפי הלשון השני. רח. **כי** רוב הנשים טהורות. רט. **הוקשה** לרש"י, מדוע עדיף להעמיד את הברייתות באופנים אלו ונחלקו בדין חיוב נשים בפסח, ולא להשאיר את הברייתות כפשטותם ונחלקו במחלוקת רב ורב כהנא. ועל כך מיישב, כי הנידון בחיוב נשים בפסח מצינו בו כבר מחלוקת תנאים במקום אחר, מה שאין כן נידון המחלוקת

הנשים, ואי אזלינן בתר זכרים לבדם הוו טמאין רובא.

ועודפות עליהן לא גרסינן.

ופלגא נרפסון לא עבדי

מחצה טמאים אינם עושים בראשון בטומאה, ללישנא קמא דרב כהנא[ריא].

פנקי סיפ

נחלקו בכך, האי תנא של ברייתא זו ותנא דברייתא שהובא בגמרא לעיל דקאי כוותיה דרב כהנא. האי תנא סבר מחצה על מחצה הוי כרוב, ולכך עושים בראשון הטהורים לעצמם והטמאים לעצמם כשיטת רב, ותנא דלעיל סבר אינו כרוב, הלכך נידחים לפסח שני או שאינם עושים פסח כלל[ריב].

עושין נטומאה

אפילו הטהורין עושים בטומאה עם הטמאים.

פ.

לא מוכל לזגוח אם הפסח נטמא

ודורש רבי אלעזר את תיבת 'באחד', בשביל אחד[ריג], כלומר, בשביל יחיד לא תזבחנו, והיינו שלא יהא אותו היחיד גורם ומועיל בשחיטתו שום צד נטיה[ריד].

מיקרי קסל

שבט אחד נקרא קהל, ומילתא - מקור דבר זה מפרשינן בהוריות (ה:), דקאמר ליה רחמנא ליעקב (בראשית לה יא) בשובו מפדן ארם מבית לבן, 'פרה ורבה גוי וקהל גוים יהיה ממך', ובאותה שעה כבר נולדו לו כל השבטים חוץ מבנימין, ונמצא שעל בנימין לבדו נאמר 'קהל' אף שהוא שבט אחד[ריז], הילכך, שבט אחד חשוב כציבור, וציבור טמאים לא מידחי לפסח שני.

יעשו נטומאה

יעשו בטומאה אף הטהורין, אם ירצו[ריז].

מטמאין מטה מטה

מטמאים אחד מהטהורים כי היכי דניהוו - כדי שיהיו רוב טמאין, וניעבדו כולהו - ויעשו כולם [בטומאה].

שהיו מטמאין עולפין על המטהרין מטה

שהטמאים היו יתרים באחד על הטהורים, דלא חזו טהורים לעשות בראשון לעצמם בטהרה[ריז].

סדרא קושיין לדוכתיה

חוזרת הקושיא למקומה, דכיון דאין היחיד מכריע הוו להו פלגא ופלגא, ובפלגא ופלגא אמר רב הללו יעשו לעצמן[אוצר החכמה 19/06/2018] והללו יעשו לעצמן.

פלגא סכי קטמר כו'

אלא הכי קאמר רב אי איכא תנא וכו', ולעולם מחצה על מחצה דווקא קתני רבי[ריח], והכי קאמר רב, אי משכחת - אם תמצא תנא דאית ליה - שסובר כתנא קמא דאמר פלגא ופלגא לא עבדי טהורין בטומאה, כדקתני בתחילת הברייתא (לעיל עט:), הרי שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין, הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן, ותנא זה סובר גם כרבי יהודה דאמר אין קרבן ציבור חלוק, ולכך מכי עביד קהל - מאחר שיש קהל שעושה בטומאה בראשון, לא מפליג למיעבד - הציבור אינו רשאי להתחלק שיעשו טהורין בטהרה וטמאים בטומאה, דאסור ליחלקי[ריט], משום שגנאי הדבר לטמאים, דמוכחא מילתא בהדיא - שניכר בבירור כשנזהרין אלו מאלו - הטהורים מהטמאים שלא להיטמא מהם[ריכ].

סופסין חורקין על פסח שרץ

שוחטין את הפסח וזורקין את דמו על טמא שרץ אף שאינו ראוי עתה לאוכלו, הואיל וחזי לאורתא - הגאון[אוצר החכמה] וראוי לאכול את הפסח לערב[ריכא], הילכך אין מכריע את הציבור לטומאה[ריכב].

מפגיגמו

מדחהו אתה מחגיגתו של מחר[ריכג], על ידי שאתה מטמאו כל שבעה[ריכד].

ציונים והערות

של רב ורב כהנא במחצה על מחצה לא מצינו בו מחלוקת תנאים. על פי מעיל שמואל (נרס"י). **רי. כוונתו** לשלול הגירסא שנמצאת בכתב יד, וכן ברבינו חננאל (ד"ה ולישנא - הסיבה), 'ונשים משלימות לטהורים ועודפות עליהן'. ופירש רבינו חננאל גירסא זו, כגון שהיו עשרה טהורים ועשרה טמאים, והטהורים הם ארבעה אנשים ושש נשים, והטמאים הם ששה אנשים וארבע נשים, ועודפות עליהן הכוונה שמרובות הטהורות על הטהורים. ורש"י לא גורס 'ועודפות עליהן', משום שאין צורך להעמיד דווקא באופן שהנשים הטהורות מרובות במנין מהזכרים הטהורים, שכן שייך שהנשים הטהורות ישלימו למחצה אף באופן שמספרם מועט מהזכרים הטהורים. כגון, שהזכרים הטהורים הם ארבעה והטמאים ששה, והנשים הטהורות שלש ואשה טמאה אחת, שעל ידי צירוף הנשים נעשו מחצה על מחצה שבעה טהורים ושבעה טמאים, אף שהנשים הטהורות מועטות מהזכרים הטהורים. **ריא. כלומר**, רש"י בא למעט את שיטת רב שעושים בטומאה בראשון באופן זה, ולכך תירץ רב לעיל בסמוך שמדובר בברייתא שהם מיעוט טמאים בראשון, אבל לרב כהנא ללשון ראשון ניתן להעמיד אף במחצה טמאים [אבל לא בא למעט את הלשון אחרון של רב כהנא, כי הלא ללשון אחרון גם אין עושים מחצה טמאים בראשון]. **ריב. ונחלקו** בזה שתי הברייתות הסוברות כרב כהנא שהובאו לעיל, אם כלשון הראשון של רב כהנא או כלשון השני, וכל לשון מעמיד את הברייתא שכנגדו באופן שאינה סותרת לשיטתו כפי שביארה הגמרא לעיל. **ריג. על** פי ילקוט המאירי (ד"ה ולישנא בהכתב והקבלה (נרס"י ו ה) שיש אות בי"ת שהיא בי"ת הסיבה, כמו 'ויעבד ישראל באשה' (הושע יב יג) כלומר, בשביל אשה. **ריד. כלומר**, אף שהשחיטה עצמה אינה בגלל היחיד, אלא שהיחיד רק גורם להטות את דין השחיטה. כי הלא באופן זה שיש אחד טמא יותר מהטהורים, אם דינם כמחצה על מחצה, הללו עושים לעצמם והללו לעצמם, ואם יחשב מחמת היחיד שרובם טמאים יעשו כולם את הפסח בטומאה, נמצא שהיחיד גורם רק להטות דין השחיטה של הטהורים שישחטו בטומאה. ומלשון רש"י קצת משמע שיש ללמוד מהפסוק שאין היחיד מכריע בכל ענין בין לטומאה ובין לטהרה. וראה מה שנתבאר בענין זה בביאורי הגמרא לעיל (עט:). **רטו. על** פי רש"י בהוריות (ה: ד"ה מלא מהכא וד"ה מאן) ותוספות הרא"ש (סס ד"ה מלא). אך לכאורה קשה, שהלא רש"י על התורה פירש שקהל גוים האמור בפסוק זה הכוונה למנשה ואפרים, וגוי הכוונה לבנימין, ואם כן מה ההוכחה ששבט אחד נקרא קהל. ועוד קשה, שבהוריות מביאה הגמרא פסוק אחר להוכיח זאת. וראה במנחיל ליעקב (ד"ה מ"ט) שהאריך בביאור דברי רש"י וביישוב דבריו עם הסוגיא בהוריות. **רטז. משמע** שיכולים גם לעשותו בטהרה, ולהלן (ד"ה מלא) פירש, שלרבי יהודה אסור לטהורים לעשותו בטהרה משום שגנאי הדבר, וראה מה שנתבאר להלן (סס) ביישוב סתירה זו. ובספר גביעי גביע הכסף (לעיל עט: נרס"י ד"ה עושין) דן לומר שאין כאן סתירה ודברי רש"י בזה שלא במקומם, שלעיל (עט:) על דברי תנא קמא שאם טמאים יתרים על הטהורים עושים בטומאה, פירש רש"י (סס ד"ה עושין) 'עושין בטומאה אפילו הטהורין' ולא כתב 'אם ירצו', וכאן בדעת רבי יהודה כתב 'אם ירצו', ולכאורה הוא להיפך שכן לדעת רבי יהודה אינו תלוי ברצונם כי אסור לעשותו בטהרה, וכפי שכתב רש"י להלן (ד"ה מלא), אלא צריך לומר שהגירסא הפוכה, ודבריו כאן שייכים לדברי תנא קמא לעיל שלדעתו עושים בטומאה אם ירצו, ודבריו לעיל שייכים לדברי רבי יהודה כאן, שהטהורים חייבים לעשות בטומאה משום שאין קרבן ציבור חלוק. בנר דוד (גיג, נרס"י לעיל עט: ד"ה כולהו) מדקדק בלשונו של רש"י שלא פירש כאן שיעשו בטומאה היינו שאינם צריכים להזהר בשמירת הטהרה, כפי שפירש זאת לעיל (עט: סס), ומבאר הנר דוד טעם הדבר, כי לעיל מדובר ברוב הציבור טמאים, ואם הטהורים צריכים לעשות בטהרה הרי הם צריכים להישמר שלא להיטמא, על כן פירש רש"י שאינם צריכים להישמר בטהרה, מה שאין כן כאן שמדובר ברוב טהורים שהם מרוחקים מהטמאים מפני מיעוטם, על כן אי אפשר לפרש שאינם צריכים להישמר בטהרה כיון שגם בלא זה הם מרוחקים מהטמאים, לכך כתב רש"י שיעשו בטומאה אם ירצו, והיינו אם ירצו להתקרב לטמאים ולהיטמאות. **ריז. כלומר**, משום שהטמאים הם רוב, ואין קרבן ציבור חלוק שחלקם יעשו בטהרה וחלקם בטומאה. על פי נר דוד (נרס"י). וסוברת הגמרא עתה שאף בטומאה אינם יכולים לעשות כיון שהטמאים אינם יתרים על הטהורים אלא באחד, ולכך מטמאים אחד מהטהורים, וכפי שנתבאר בהערה בגמרא. **ריח. כלומר**, הגמרא חוזרת בה ממה שהעמידה קודם בהיו טמאים יתרים על הטהורים אחד, שכן מוכח מהלשון 'אלא'. ואף שהגמרא יכלה להשאר עם אופן זה ולהוסיף שרב דיבר באופן שתנא זה יסבור גם כדעת רבי אלעזר בן מתיא שאין היחיד מכריע, מכל מקום נוח לגמרא לחזור ולהעמיד במחצה על מחצה ממש כדי שדברי רב יהיו בדקדוק. ועוד, שנוח להעמיד את דברי רב כהלכה שהיחיד מכריע. קול מבשר (נרס"י). **ריט. הוזכרה** לעיל הסתירה בדברי רש"י, שלעיל (ד"ה יעשו) כתב בדעת רבי יהודה שיעשו אף הטהורים בטומאה אם ירצו, וכאן מבואר בדבריו שאסור לטהורים לעשות בטהרה. וכתב החתם סופר (נרס"י ד"ה יעשו) שבגמרא מוכח כדבריו כאן, כי הלא הגמרא אומרת שמשום שסובר התנא גם כרבי יהודה שאין קרבן ציבור חלוק לכך יטמאו אחד מהם, ואם הטהורים רשאים לעשות בטהרה אין צורך לטמאות אחד מהם, אלא ודאי שאינם יכולים לעשות בטהרה לדעת רבי יהודה, ולדעת תנא קמא גם אין הטהורים יכולים לעשות בטומאה, ולכך מטמאים אחד מהם. וראה בדבריו כיצד מיישב את הסתירה. והגור אריה (לימון, נרס"י) והקרני ראם (קונטר, נרס"י ד"ה יעשו) יישבו, שמה שכתב רש"י כאן שאסור להם לחלק היינו שאסור להם להזהר ולהתרחק אלו מאלו, אבל ודאי אינם חייבים להטמאות, ועל כך כתב רש"י לעיל אם ירצו, היינו אם ירצו להטמאות, אבל אינם רשאים לעשות בטהרה באופן שנזהרים מהטמאים ומתרחקים מהם כדבריו כאן. וכעין זה כתב בפתח הבית (טיקטין, נרס"י ד"ה מלא יעשו). וראה בהערה בסמוך יישוב נוסף מהשבט הלוי. **רכ. והגנאי** הוא שנראה כאילו הטמאים עושים באיסור טומאה שיש בו כרת. על פי פסקי הרי"ד (לעיל עט. ד"ה ויטמא). המהרש"א (נמוק' ד"ה מצלמין) למד מדברי רש"י שאין קרבן ציבור חלוק הוא דין מדרבנן, שקבעו כך משום גנאי של הטמאים. ובלוית חן אור יקרות (לויית חן, נהעלותך ד"ה נפסחים) הקשה על כך, היאך יתכן שמן התורה אסור לטהורים להיטמא וחכמים יעקרו דבר תורה ויאמרו להם לעשות הפסח בטומאה שהוא איסור שיש בו כרת. ואף הנודע ביהודה (מהדו"ת חו"מ סי' פו) הוכיח מהסוגיא במנחות (טו.) שאין קרבן ציבור חלוק הוא דין תורה, והביא שכן מתבאר מדברי הרמב"ם (פיה"מ, מנחות פ"ג מ"ג) שכתב, שדין אין קרבן ציבור חלוק קבלה הוא בידו של רבי יהודה, ולא אמר אותו מסברא או מפסוק. מבואר, שהוא מן התורה, וקיבלו רבי יהודה מרבותיו איש מפי איש עד משה בסיני. ובשבט הלוי (ח"ו סי' קנו סק"ג) מיישב דברי רש"י, שעיקר דין אין קרבן ציבור חלוק הוא מן התורה, והיינו שמן התורה כיון שיש ציבור העושה בטומאה רשאים אף הטהורים לעשות בטומאה, אלא שהדבר תלוי ברצונם אם ירצו יטמאו ואם ירצו יעשו בטהרה, אולם מדברי רב שאמר אי איכא תנא וכו' מוכח שאסור לעשות בטהרה וכפי שנתבאר לעיל, לכך פירש רש"י שיש איסור מדרבנן לטהורים לעשות בטהרה משום גנאי. ובכך גם מיישב השבט הלוי את הסתירה בדברי רש"י שהוזכרה לעיל, שמה שכתב רש"י לעיל (ד"ה יעשו) 'אם ירצו' היינו מעיקר דין תורה, כי האיסור לעשות בטהרה אינו אלא מדרבנן. **רכא. לאחר** טבילה והערב שמש, ראה להלן (ט:). **רכב. כי** יש למנותו בכלל הטהורים, הואיל וניתן להקריב עבורו על אף טומאתו. **רכג. כוונת** רש"י לפרש שהחגיגה האמורה כאן היא חגיגת חמשה עשר המחויבת משום הרגל, אבל לא חגיגת ארבעה עשר שבאה עם הפסח כדי שיאכל על השובע [ראה בסוגיא לעיל (סט: ע.)], כי הלא אף בשילוח לדרך רחוקה הרי הוא נדחה מחגיגה זו כשם שנדחה מקרבן פסח. ודחיית חגיגה זו אינה חשובה דחייה, כי אינה באה אלא לצורך הפסח, וכיון שאינו עושה פסח, ממילא גם אינו מקריב חגיגה זו. קול מבשר (ד"ה מדמהו). **רכד. אבל** על ידי שילוח לדרך רחוקה אינו נדחה מחגיגה,

מפסר דעניד

יכול לעשות חגיגתו בשביעי של פסח, שהוא יום שמיני שלו לטומאתו, דהא כל שבעה ימים של הרגל תשלומין אית ליה - לקרבן חגיגה.

קמבר כולן

כל הימים של הרגל תשלומין של היום הראשון הן, ואינן תשלומין זה לזה. ופלונתא היא בחגיגה (ט.). ומאן דאית ליה - ומי שדעתו שכולן תשלומין לראשון, סבר היכא דלא חזי לראשון - כשאינו ראוי להקריב ביום הראשון, תו לא חזי - יותר אינו ראוי להקריב בשאר ימות הרגל.

ממן ניים ך

מי ישמע לך להשתלח לדרך רחוקה.

וכי עקר מזכמיה ומיכמיה

וכי יעקור אהלו ויתדותיו[רכה] ורהיט - וירוץ, בתמיהה[רכו]. כלומר, מי ישמע לנו להטריח עצמו ללכת לדרך רחוקה, הילכך הא עדיפא לעשות כדברי רב ולטמאות אחד מהם בשרץ[רכז].

לוכן וכין

אם היו רוב ישראל זבים דלא מצו למיעבד בראשון[רכח].

רב הונא קבר טומאה למויה היא נציבור

טומאה דחויה היא בציבור, ובקושי הותר להקריבו[רכט], הלכך לא משוינן להו בטהורים[רל] למידחי טמאין לשני.

ורב מלא קבר סימר הוא נציבור

רב אדא סבר טומאה הותרה בציבור, ומשוינן לה[רלא] בטהורין, ודחו זבין לשני.

פ:

מהרה מדמיא

טהרה דוחה את הטומאה [-הטמאים] לפסח שני כי עבדי - כאשר עושים הציבור בטהרה פסח ראשון.

נרמסון נמ עבדי

בראשון אינם עושים, דהא טמאי מתים מיעוטא, ואין הפסח דוחה את הטומאה אלא כשרוב הקהל טמאים. ובשני לא עבדי, דהואיל וטהרו זבין עבשיו וראויים להקריב פסח שני, הרי הם מצטרפים למיעוט טמאי המת, ונמצאו רוב ציבור צריכין לו - לפסח שני, ורובא דציבור בשני לא עבדי[רלב].

הפסח שמרק מם דמו ומסר כך נודע שהוא ממא

ונודע שהפסח או הדם נטמאו[רלג].

הלין מרלה

ופטור מפסח שני[רלד].

נממא

בעליו[רלה] טומאת הגוף במתי[רלו].

מין הלין מרלה

וחייב לעשות פסח שני, דהא בשעת זריקה לאו בר מיעבד פסח הוא - אין הוא ראוי להקריב קרבן פסח, דרחמנא רחייה - שהרי התורה דחתה את הטמא מלעשות פסח[רלז].

סנזיר

הנזיר אינו מביא קרבן בטומאת הגוף, דכתיב ביה (במדבר ו ט, יב) 'וכי ימות מת עליו בפתע פתאום וגו' והימים הראשונים יפלו' וגו', דהיינו שאם נטמא במת קודם הבאת קרבנותיו, סותר את מנין ימי נזירותו וצריך למנות שוב מתחילה לאחר שיטהר.

הלין מרלה על טומאת הדם

ותגלחתו של הנזיר כשירה אף שנטמא הדם, ומותר לשתות יין ולטמא למתים.

ומין הלין מרלה על טומאת הגוף

ואם נטמא הנזיר בעת הבאת קרבנותיו[רלח], סותר את הכל.

נממא גופו

אם נטמא גופו של הנזיר ועושה הפסח בטומאת התהום, דהיינו בטומאת ספק[רלט] כדמפרש בגמרא,

ציונים והערות

כי יכול לשוב למחר, ראה תוספות (ד"ה ממה). רכה. 'משכניה' היינו אהלו, ו'סיכיה' היינו יתדות האהל. רכו. גירסת רש"י היא 'מאן צייית לך, וכי עקר משכניה וסיכיה ורהיט'. ופירושו, שבתחילה אומר את קושייתו על עולא, מי ישמע לך, ואחר כך מפרש טעם הדבר שלא ישמעו, וכי אדם יעקור את אהלו וכו', ולכך כתב רש"י שהוא בלשון תמיהה. אולם לגירסתנו בגמרא 'מאן צייית לך דעקר סיכיה' וכו', אין כאן אלא חלק אחד מי ישמע לך לעקור אהלו וכו', על כן אין צורך לפרש שהוא בלשון תמיהה, כי הכל המשך לשאלה מאן צייית. על פי שדה יצחק (ערכי"ת ד"ה ממן). רכז. קשה, הלא רב נחמן אינו יכול לסבור כרב, שהרי סובר (להלן נג.) ששוחטין וזורקין על טמא שרץ [וכפי שביארה הגמרא לעיל בדעת עולא הסובר כן]. ומטעם זה כתבו התוספות (ד"ה עקר), שלרב נחמן התקנה היא לטמאותו במת ולא בשרץ. ובמלכי בקדש (קרבן פסח פ"ז ה"ג ד"ה ומ"ש) מיישב דברי רש"י, כי אף שסובר רב נחמן ששוחטין וזורקין על טמא שרץ, מכל מקום דעתו שציבור טמאי שרץ עושים בטומאה, ולכך טמא שרץ מצטרף להכריע לטומאה, ראה בדבריו שהאריך בענין. וביסוד האמונה (נמוקי יוסף) כתב, שמה שכתב רש"י שעדיף לעשות כרב, היינו לטמאות ולא לשלוח לדרך רחוקה, אבל בטומאה עצמה אינו סובר כרב שיטמא בשרץ אלא במת, וכמו שכתבו התוספות. וראה יישוב נוסף במנחת יהודה (מפסטיין, נמוקי יוסף, נפ"ד). רכח. ולכך מיעוט טמאי המת אינם עושים אף פסח שני לשיטת רב, כפי שמבארת הגמרא 'כל היכא דעבדי ציבור בראשון' וכו'. רכט. כי אף על גב שהתירה התורה להקריבו בטומאה, אינו היתר גמור אלא כאשר אין אפשרות להקריבו בטהרה. על פי רש"י לעיל (עז. ד"ה דמויה). רל. צריך לומר 'כטהורים'. חק משה (נרקי"ת). ומשמע מרש"י שאם טומאה הותרה בציבור הרי הם כטהורים גמורים, וראה בשיעורי חן (סי' מ) שהעיר מהמבואר בגמרא יומא (ו:), שאף אם טומאה הותרה בציבור, מכל מקום אם יש כהנים טהורים העבודה נעשית על ידי הטהורים, משמע שאינם כטהורים גמורים, וראה בדבריו שהאריך ביישוב דברי רש"י. רלא. צריך לומר, 'כטהורין'. חק משה (נרקי"ת ד"ה רב). רלב. משמע שדווקא משום שנטהרו הזבים אינם עושים בשני, כיון שמצטרפים הזבים עם טמאי המת והרי הם רוב, אבל אם לא נטהרו הזבים, וטמאי המת אינם אלא מיעוט, עושים את השני. ולכך לעיל (ע"ב) אמר רב שטמאי המת אינם עושים בשני משום שלא נעשה הפסח בראשון בציבור, ולא אמר משום שציבור לא עושה את השני, כי בא לתת טעם גם לאופן שלא נטהרו הזבים וטמאי המת הם מיעוט. וכאן לא שייך טעמו של רב, משום שנעשה הפסח בראשון על ידי שליש הטהורים [ומה שאמר רב 'כל היכא דעבדי ציבור בראשון' וכו', לאו דווקא ציבור, אלא הוא הדין אם נעשה על ידי יחידים. על פי חזון איש (או"ח סי' קכד נקף ס. ד"ה מומן)]. אולם לדעת הרמב"ם (קרבן פסח פ"ז ה"ו) אף אם לא נטהרו הזבים אין עושים טמאי המת פסח שני, משום טעמו של רב שלא נעשה הפסח בראשון בציבור [כי לדעתו צריך שיעשה הפסח בראשון על ידי ציבור דווקא ולא על ידי מיעוט], והרמב"ם מפרש כן אף בכוונת רבי מני בר פטיש, אך לשון הגמרא 'ורובא לא מדחו לפסח שני' לא משמע כדבריו. רבי עקיבא איגר (ד"ה נלרפו). וראה הרחבה בביאור דעת הרמב"ם בילקוט ביאורים. התולדות יצחק (קמרזיווין, סי' יד) מדקדק מלשון רש"י 'ורובא דציבור בשני לא עבדי', שגם השליש זבים אינם עושים פסח שני, משום שאף ציבור זבים אינם נדחים לשני [ראה נידון זה בהערה בגמרא לעיל (ע"ב)], כי אם הזבים עושים ורק טמאי המת אינם עושים כי הם רוב בצירוף הזבים, לא היה לרש"י לסתום אלא לפרש שרוב טמאי מת אינם נדחים לשני. אולם המאירי (ד"ה היו) כתב, שרק טמאי המת אינם עושים את השני, אבל השליש זבים עושים [אף ששיטתו היא שגם ציבור זבים אינם עושים פסח שני, ראה בהערה בגמרא]. רלג. כלומר, ש'הוא' האמור במשנה היינו הפסח ודמו שהוזכרו לעיל. ולפי זה חידוש המשנה הוא שאינו חייב בפסח שני, אך לאכול את הפסח באופן שנטמא הבשר אינו יכול, כיון שאין ריצוי הציץ דוחה את איסור אכילת בשר קדשים שנטמא, כמבואר ברש"י לעיל (טז: ד"ה ע). ומשנתנו סוברת שיוצאים ידי חובה אף אם הפסח לא נאכל, כשיטת רבי נתן לעיל (עמ:). אמנם התוספות (ד"ה מרק) הקשו עליו, שלפי זה דיוק הגמרא להלן שאם נודעה הטומאה ואחר כך נזרק הדם אין הציץ מרצה, היינו שחייב להביא פסח שני, אך דין זה הרי אינו אלא מדרבנן, ומדאורייתא יצא אף בנודע ואחר כך נזרק [כפי שמוכח מדברי הגמרא שם שאם זרק בשוגג אחר שנודע הציץ מרצה], ואם כן קשה כיצד יתכן שיורו חכמים להביא קרבן פסח שאינו חייב בו מן התורה, והרי עובר בזה על איסור הכנסת חולין לעזרה, ראה קידושין (מ:). ותירץ הפני שלמה (נמוקי יוסף), שאחר שתקנו חכמים שבמזיד לא יזרוק, אם זרק אין הציץ מרצה, וחייב אף מדאורייתא להביא פסח שני. ובפתח הבית (נמוקי יוסף, נפ"ד) כתב שיש ליישב קצת, שכיון שהפקר בית דין הפקר [דהיינו שיש כח בידם להפקיר ממונו של אדם כמבואר בגיטין (לו:)], הפקירו חכמים את קרבן הפסח באופן שנודע ואחר כך נזרק, ועל כן אין הבעלים יוצא ידי חובה אף מן התורה שהרי אין הקרבן שלו. עוד הקשו התוספות, שלעיל (עמ:) שנינו 'נטמא הבשר והחלב קיים אינו זורק את הדם', דהיינו שנודעה הטומאה קודם הזריקה, ומדייק רב בגמרא שבדיעבד אם זרק את הדם הורצה, ומבואר שם שהורצה אף מדרבנן, שלא כפי המתבאר לשיטת רש"י כאן שמשנתנו עוסקת אף בנטמא הבשר, ובנודע ואחר כך נזרק אין הציץ מרצה. אכן על קושייתם זו תמה המהרש"א (נמוקי יוסף, נפ"ד), שבמשנה שם מבואר שצריך ריצוי ציץ רק כשנטמאו הבשר והחלב יחד, אך אם אחד מהם קיים אין צריך ריצוי [ומכל מקום אינו זורק את הדם כיון שלכתחילה אכילה מעכבת], ואם כך משנתנו המבארת שהציץ מרצה עוסקת באופן שנטמא הכל, ועל כן אם נודע ואחר כך נזרק אין הציץ מרצה. וראה מה שכתבו בזה המשמרות כהונה והשלמי תודה (נמוקי יוסף). ולדברי המהרש"א נמצא שלדעת רש"י נטמא אף החלב, וכן כתב החזון איש (או"ח סי' קכד, נקף פ: נמוקי יוסף). ולפי זה מבואר מדוע נקט 'הפסח או הדם' ולא כתב הבשר. אמנם במקום אחר (מנחות סי' נב ס"ק לז) כתב החזון איש, שלדעת התוספות רש"י סבר שרק הבשר נטמא אך החלב טהור, ראה הרחבה בילקוט ביאורים. והתוספות פירשו בשם הריב"א, שהמשנה אינה עוסקת כלל בנטמא הבשר, וריצוי הציץ כשנזרק ואחר כך נודע הוא להתיר את הבשר באכילה אף שנטמא הדם. ולפי זה מדייקת הגמרא שבנודע ואחר כך נזרק אין הציץ מרצה להתיר את אכילת הבשר, אך הוא פטור מפסח שני. וראה במהרש"א (שם) מה שהקשה על פירוש זה. עוד כתבו התוספות, שאף לפירוש רש"י צריך לומר שבנזרק ואחר כך נודע ריצוי הציץ הוא להתיר האימורין להקטרה, ולפי זה דיוק הגמרא הוא שבנודע ואחר כך נזרק אין הציץ מרצה ואינו יכול להקטיר האימורין, אך מכל מקום פטור מלעשות פסח שני. אך כבר כתב הפני שלמה (שם) שברש"י לפנינו (ד"ה הלין) מפורש שריצוי הציץ הוא לפטור מפסח שני. רלד. מבאן הוכיח הפני שלמה שלא כביאור התוספות בדעת רש"י, ראה הערה קודמת. רלה. אך הרמב"ם (פיה"מ ד"ה וטומאתם) פירש שנטמא הכהן המקריבו. רלו. באמת גם על ידי טומאות אחרות, כגון זב ובועל נדה נדחה אדם מלעשות פסח כמבואר לעיל (סז.), אך נקט רש"י מת מחמת דין טומאת התהום המבואר בהמשך המשנה, שנאמר רק בטומאת מת. רלז. כוונתו לבאר שאף שבכל הקרבנות אין טומאת הבעלים מעכבת, בפסח חידשה התורה שהטמא אינו יכול להקריב אלא צריך לעשות פסח שני. רלח. מלשונו משמע שנטמא באותה שעה וקודם לכן היה טהור. אמנם ודאי אין זה בדווקא, שהרי אף אם נטמא בתוך ימי נזירותו הדין כן, וכן כתב לעיל (ד"ה הנזיר) שאם נטמא 'קודם הבאת קרבנותיו' סותר. ובאמת התוספות יום טוב (ד"ה הנזיר) דקדק שאין מדובר כשנטמא בשעת הבאת הקרבנות, שהרי לכתחילה צריך להביא קרבנות לאחר תום ימי נזירותו כמבואר בנזיר (סז.), ואם נטמא אז [ולא בתוך ימי הנזירות] אינו סותר הכל אלא שלשים יום (שם), אך ברש"י כאן כתב שסותר את הכל, ואם כן צריך לומר שנטמא בתוך ימי הנזירות. ולפיכך כתב שנראה להגיה בלשון רש"י 'ואם טמא בשעת' וכו'. רלט. וכן להלן (ד"ה נקרנוסתיקן) כתב שטומאת התהום היא 'ספק טומאה'. ואין

הרי זה [-הציץ] מרצה, דהלכה למשה מסיני היא דהותרה טומאת התהום להם, כדאמר בגמרא (להלן פג:).

ובתוספתא מפרש לה הכי[ירמ], 'אם נטמא טומאת התהום הרי זה מרצה, כיצד, אמרו לו [-לעושה הפסח] קבר היה עמך בבית שנכנסת בו או תחת האבן שישבת עליה [דהיינו קבר ידוע ולא טומאת התהום], ונודע לו בין משעשה פסחו בין עד שלא עשה פסחו, צריך לעשות פסח שני. אבל אמרו לו התהום היה בבית שנכנסת בו או תחת האבן שישבת עליה, ונודע לו עד שלא עשה פסחו צריך לעשות פסח שני, משעשה אין צריך לעשות פסח שני. וכן נזיר שהיה הולך להביא קרבנותיו, אמרו לו מת היה עמך בבית שנכנסת בו או תחת האבן שישבת עליה, ונודע לו בין עד שלא הביא קרבנותיו בין משהביא קרבנותיו, צריך להביא קרבן טומאה. אבל אמרו לו קבר התהום עמך בבית שנכנסת בו או תחת האבן שישבת עליה, ונודע לו עד שלא הביא קרבנותיו צריך להביא קרבן טומאה, משהביא קרבנותיו אין צריך להביא קרבן טומאה'. ומבאר רש"י, ומהו קרבן טומאה שמביא הנזיר, אשם ושתי תורים כנאמר בתורה (במדבר ו י, יג), ולאחר שמביאו מתחיל למנות נזירות אחרת. ובריית"א זו המפרשת דין טומאת התהום היא בתוספתא (דזבחים) [דפסחים][רמא] (פ"ו ה"ה).

בין בשוגג בין במזיד

קא סלקא דעתיה - המקשן העלה על דעתו דהכי קאמר בברייתא, שזרקו הכהן בין בשוגג בין במזיד, כלומר, אף שידע שהוא טמא.

ומשני, דהאי שוגג ומזיד האמורים בברייתא אטומאה קאי, דהיינו שאף אם נטמא במזיד הציץ מרצה, אבל זריקה בעינן שוגג, ואם זרק במזיד אין הציץ מרצה וכפי שמדויק ממשנתנו.

נקרנומיסין

כהן המקריב קרבנות דנזיר ועושה פסח, האם הותרה לו טומאת התהום, דהיינו אם נטמא גופו בספק טומאה - בטומאה ודאית שלא הכיר בה איש בעולם[רמב], או לא הותרה אלא בנזיר ועושה פסח עצמם. מוסיף רש"י, וקרבן יחיד אינו דוחה שבת וטומאה ודאית של הכהן המקריב כדרך שדוחה אותם בקרבן ציבור[רמג], ועל כן יש להסתפק מה הדין בטומאת התהום.

כי גמירי

כשלמדו הלכה זו דטומאת התהום מותרת להם [לנזיר ולעושה פסח], בבעלים הוא דגמירי - האם לגבי בעלים למדוה, ואם כן יש לדייק שדווקא בהם הותר הדבר, אבל בכהן לא.

או דילמא כיוצא גמירי

או שמא לא לגבי הבעלים למדו הלכה זו, אלא בקרבנות הללו עצמם, כלומר, בפסח ובקרבנות נזיר גמירי [-למדו] דהותרה להם טומאת התהום של גוף, והילכך לא שנא בבעלים ולא שנא בכהן.

אבל שאר טומאות ספק

אבל שאר טומאות ספק - שאר טומאות שנטמא בהם האדם ולא הכיר בהם איש מעולם, לא הותרו.

ונממן

במי תארע טומאת התהום זו דשרץ, דקאמר בה רבי חייא שלא הותרה, האם בנזיר או בעושה פסח.

מי נמיר מי מהמיע ניס

וכי מועילה בנזיר אפילו טומאות דשרץ [ודאי][רמד], לסתור מניינו והבאת קרבנותיו.

וכי ימות עליו כמיב

נאמר בנזיר 'וכי ימות מת עליו בפתע פתאום', ודרשו מפסוק זה, 'פתע' זה שוגג, 'פתאום' זה מזיד, כמבואר בכריתות (ט.)[רמה].

תיפמ לממן דממר

שיטת רב היא, לקמן בפרק האשה (פ:).

לפולס נבעלים

דינו של רבי חייא אינו עוסק בכהן אלא בבעלים ובעושה פסח, ודקשיא לך, הא לא מהניא ביה טומאה אחריתי לפוסלו מעשיית הפסח, יש לומר דאיכא טומאת ויבה שהיא שבעת ימים, וזב אין שוחטים וזורקים עליו כשהוא טמא ודאי, ואשמעינן רבי חייא דטומאת התהום דזיבה, כגון זב העומד ביום שביעי שלו[רמו], דספק הוא שמא יראה היום זוב ויסתור כל מה שמנה ולא יוכל לאכול בלילה, ספק לא יראה והרי הוא עתה כטמא שרץ דחזי לאורתא - שראוי לאכול בלילה, ואף אם ראה לבסוף ונטמא למפרע הויא לה טומאת התהום, שהרי לא היה איש בעולם שהכיר בטומאה זו, ופסלא ביה - ומשמיענו רבי חייא שהיא פוסלתו מעשיית הפסח, כיון שלא נאמר היתר טומאת התהום אלא במת בלבד[רמז].

פא.

נשמי שלש

שומרת יום העומדת באמצע היום השני, עדיין ספק הוא אם היא ראויה לאכול מהפסח בלילה, שמא תראה שוב דם ביום זה, ויצטרף עם ראייתה הראשונה של אתמול, ותראה גם מחר, ואם כן הוו להו שלשה ראיות והויא לה זבה גמורה הצריכה לספור שבעה נקיים ולהביא קרבן ביום השמיני, ולצד זה אינה ראויה לאכול מהפסח[רמח]. ומצד שני, אם לא תראה היום תטהר לערב ותוכל לאכול מהפסח.

ופמומס מלמעום פסס שמי

קא סלקא דעתיה - המקשן העלה על דעתו לומר, שאף שלמעשה ראתה דם, מכל מקום כיון דבשעת שחיטה וזריקה ספק הוי אם תראה או לא[רמט], מרצה ציץ מטומאת התהום דזיבה, ואף על גב דאיגלאי מילתא למפרע שנטמאה ודאי באותה שעה בטומאת התהום.

מכאן ולהבא היא מטמאה

שומרת יום בנגד יום שספרה קצת היום[רנ] וטבלה, טהורה מטומאה של אתמול, וכי הדר חזיא [-ואם רואה שוב] בו ביום הרי היא מטמאה רק מכאן ולהבא, ותהיה מחר שומרת יום כנגד יום. הלכך בזמן זריקה ושחיטה טהורה מעלייתא הואי, ועל כן פטורה מפסח שני. ורבנן פליגי עליה דרבי יוסי, ואמרי דכי חזיא איגלאי מילתא למפרע דזיבה היא[רנא], וחדא טומאה היא. ולשיטתם בשעת שחיטה ספק הואי שמא תראה, וחייבת בפסח שני, כיון שאין הציץ מרצה על טומאת תהום דזיבה.

ולקמיה פריך הגמרא, כיון דלרבי יוסי כל חד וחד - כל ראייה וראייה טומאה באנפי נפשיה [-בפני עצמה] הוא ואינה מצטרפת לקודמת, היאך מצטרפים שלש ראיות לזיבה אחת לעשות זבה גדולה.

נעל שמי לשיום

רבי יוסי נקט בזב בעל שתי ראיות, דאילו בעל שלש ראיות הרי הוא זב גמור, דלא חזי למיכל לאורתא - שאינו ראוי לאכול בלילה עד שיביא קרבנותיו למחרת ביום השמיני, ואין שוחטים וזורקים עליו. ובשמיני נמי לא מצי למינקט - וכמו כן לא יכל רבי יוסי לנקוט דבריו בזב בעל שלש ראיות העומד ביום השמיני, ומיתני - ולשנות בו 'ואחר כך ראה מטמא משכב ומושב למפרע', דכיון דיצא מזיבה ראשונה לשעה שהיא ראויה למפרע שבשעת הזריקה לא היתה ראויה לאכול את הפסח בלילה. ותירץ בפתח הבית (נרס"י), שבאמת אם תראה רק פעם שניה אינה נעשית בכך טמאה למפרע, ועל כן כל הספק הוא שמא תראה שלש פעמים ותהיה זבה גדולה הנטמאת למפרע [ומכל מקום לא רצה המקשן לתרץ שרבי יוסי עוסק בזבה שראתה רק פעם שניה, ופטורה מפסח שני משום שלא נטמאה למפרע, כי סבר שאין בכך חידוש]. אמנם הרש"ש (נרס"י) הביא, שמהגמרא בנדה (עב:) משמע שאף ראייה שניה מטמאת למפרע, וראה דבריו וכן ביאור נוסף ברש"י בילקוט ביאורים. **רמט. בגמרא** להלן (ע"ב) יבואר שאם נודעה טומאת התהום אף קודם הזריקה, הציץ מרצה וזורק לכתחילה, אלא שכאן אם תראה שוב קודם הזריקה ודאי אין זורקים עליה, שהרי אין זו טומאת התהום אלא למפרע בזמן שעבר עד ראייה זו, אך מכאן ולהבא היא נטמאת בראייה השניה בטומאת ודאי. **רנ. אין** הכוונה ליום דווקא, אלא די בשמירת תחילת הלילה שלפניו, כמבואר בדבריו להלן (ד"ה מי). וראה הערה שם. **רנא. אולי** כוונתו שזיבה אחת היא. ויתכן לגרוס 'דזבה היא', כלומר התברר שהיא זבה ולא נטהרה בטבילתה.

ציונים והערות

הכוונה שספק הדבר אם נטמא האדם או לא, אלא הוא ודאי טמא, אך בשעה שנטמא לא הכיר בטומאה זו שום אדם. ובסוכה (כא. ד"ה מפני) ביאר מדוע טומאת התהום קרויה טומאת ספק, ש'כל שם קבר התהום וטומאת התהום שבתלמוד לשון ספק הוא, כתהום שאינו גלוי'. וברש"ש (סוטה כא. נמוק' ד"ה מיגו) ציין עוד לבאר על פי דברי רש"י להלן (פג. ד"ה פטורה), ולכאורה כוונתו שכיון שבתחילה לא ידע איש אם הם טמאים או לא, קרוי הדבר טומאת ספק. **רמ. דברי** רש"י לפנינו חסרים, והוספנו מלשון התוספתא על פי הגהות הגר"א (פוס פ) ומהר"ב רנשבורג (פוס פ-ג). **רמא. כן** הגיהו הגר"א ומהר"ב רנשבורג (פוס פ). והוסיפו שכן שנינו גם בתוספתא בנזיר (פ"ו ה"ג). **רמב. ראה** הערה לעיל (ד"ה נטמא) מהו לשון 'ספק טומאה'. **רמג. כמבואר** לעיל (עו.). ונקט רש"י שבת אגב טומאה, כיון ששניהם נלמדים מאותו הפסוק כמבואר שם. ויתכן שכוונתו לבאר שרמי בר חמא אינו סובר כזקני דרום (זבחים נב:), שלשיטתם כהן הטמא בטומאת מת לא פסל את הקרבן, וכמובא שם (מד.) שנחלק עליהם בדין זה. **רמד. לשון** רש"י עמומה. ובדקדוקי סופרים הביא גירסא מכת"י 'טומאה ודאי דשרץ'. **רמה. לכאורה** אין שייכות בין דרשה זו לסוגייתנו, ויש לעיין מדוע הביאה רש"י. ובהגהות וציונים הובא גירסא מכת"י שהגמרא מביאה את תיבות 'בפתע פתאום', ויש שרצו לפרש לפי זה שרש"י מבאר משמעות תיבות אלו. אמנם ברש"י כאן נראה שגרס 'וכי ימות עליו כתיב'. ובראש משביר (נרס"י) פירש, שכיון שהתבאר שבנזיר אפילו טומאת שרץ ודאית אינה סותרת את מנין הימים, היה מקום להקשות שמא הפסוק 'וכי ימות מת' וגו' הממעט טומאת שרץ עוסק דווקא בנטמא בשוגג, אבל אם נטמא במזיד אפילו בשרץ סותר את הנזירות, על כן הביא רש"י דרשה זו לבאר שאין חילוק בין שוגג למזיד. **רמו. נקט** 'כגון' כיון שהוא הדין בזבה השומרת יום כנגד יום, כמבואר בהמשך הסוגיא. **רמז. בזבחים** (כג. ד"ה טומאת) פירש רש"י מה היא טומאת התהום דזיבה באופן אחר. אמנם שם עוסקת הגמרא בטומאת כהן ולא בטומאת הבעלים, וראה בהרחבה בילקוט ביאורים ובביאורי רש"י שם. **רמח. לכאורה** תמוה מדוע נזקק לפרש שהספק הוא שמא תראה בשלישית, הרי גם אם תראה רק היום עליה לשמור יום נוסף בטהרה, והתברר למפרע שבשעת הזריקה לא היתה ראויה לאכול את הפסח בלילה. ותירץ בפתח הבית (נרס"י), שבאמת אם תראה רק פעם שניה אינה נעשית בכך טמאה למפרע, ועל כן כל הספק הוא שמא תראה שלש פעמים ותהיה זבה גדולה הנטמאת למפרע [ומכל מקום לא רצה המקשן לתרץ שרבי יוסי עוסק בזבה שראתה רק פעם שניה, ופטורה מפסח שני משום שלא נטמאה למפרע, כי סבר שאין בכך חידוש]. אמנם הרש"ש (נרס"י) הביא, שמהגמרא בנדה (עב:) משמע שאף ראייה שניה מטמאת למפרע, וראה דבריו וכן ביאור נוסף ברש"י בילקוט ביאורים. **רמט. בגמרא** להלן (ע"ב) יבואר שאם נודעה טומאת התהום אף קודם הזריקה, הציץ מרצה וזורק לכתחילה, אלא שכאן אם תראה שוב קודם הזריקה ודאי אין זורקים עליה, שהרי אין זו טומאת התהום אלא למפרע בזמן שעבר עד ראייה זו, אך מכאן ולהבא היא נטמאת בראייה השניה בטומאת ודאי. **רנ. אין** הכוונה ליום דווקא, אלא די בשמירת תחילת הלילה שלפניו, כמבואר בדבריו להלן (ד"ה מי). וראה הערה שם. **רנא. אולי** כוונתו שזיבה אחת היא. ויתכן לגרוס 'דזבה היא', כלומר התברר שהיא זבה ולא נטהרה בטבילתה.

לקרבן, דהיינו ליום השמיני[נב], הויא לה הך - ראייה זו הרי היא זיבה אחריתי, ומושב ומשכב שמאתמול לאחר טבילה ועד הנה טהורה למפרע, אפילו טבל בשביעי שחרית.

מתכנות ומוכנות

כל הדברים שישב או שכב עליהם לאחר טבילתו, טמאין למפרע כדין משכב ומושב של זב, שהרי סתר מניינו והרי הוא כבתחלתו, דכתיב בזב (ויקרא טו יג) 'וספר לו שבעת ימים', וכיון שראה לפני סופם הרי אינן, וכאילו לא ספר כלל. ומדקתני נמי בברייתא זו בשומרת יום שמטמאת משכב ומושב למפרע, אלמא נמי למפרע מטמאה ולא מכאן ולהבא כתירוץ הגמרא, ואפילו הכי פטר לה רבי יוסי מפסח שני[נג], משום דטומאת התהום הוי, והציץ מרצה על טומאת התהום, שלא כדברי רב יוסף[נד].

מוסיף רש"י, שבאמת הזב מטמא למפרע בכל אופני הטומאה כגון במגעו, ומשכבות ומושבות שכתב התנא לרבותא נקט להו - הזכירם לחדש שאפילו בהם מטמא למפרע, ואף על פי שדינם חמור מפני שהן נעשים אב הטומאה לטמא אדם, ולא רק ראשון לטומאה כדבר שנגע בו הזב המטמא רק כלים, ובדבר זה זב חלוק משאר טמאין שאינם מטמאים משכב ומושב[נה].

מדרבנן

מטמאים למפרע היינו מדרבנן, אבל מדאורייתא לא מטמאו אלא מכאן ולהבא, לא הזב ביום השביעי לספירתו ולא שומרת יום ביום השני, דמקצת יום אחרון עולה להן להשלים ספירתן, הילכך לגבי פסח, מן התורה טהורין מעליא הוו בשעת הקרבתו, ועל כן הם פטורים מפסח שני.

מכל הרואה זוב כו'[נה]

לא ידענינו אהיכא קאי - כלפי איזה דין נאמר כאן 'אבל'[נז].

קומר אם שלפניו

סותר את כל ספורין [-הימים הספורים] שספר מתחילה, וצריך לספור שבעה אחרים.

ומר ליה רבי יוחנן לא יספור שלא יומו

אין הוא סותר את כל הימים שספר אלא יום זה בלבד, ויחזור ויספור יום אחד.

והוינן אמילתיה דרבי יוחנן - והקשו בגמרא על דברי רבי יוחנן, מה נפשך, אי זוב ביום השביעי למפרע מטמא, כיון דאין מקצת היום עולה לו כאילו שמר כולו ולא נגמרה ספירתו, ועל כן הוא צריך להשלים יום זה, אם כן כולהו נמי וכו'.

כולהו נמי נקמור

עליו לסתור את כל ספירתו מתחילה, כיון דכתיב (ויקרא טו יג) 'וספר לו שבעת ימים לטהרתו', ודרשו מכאן שצריכה להיות טהרה אחת לכולן, כלומר, שלא תהיה טומאה מפסקת ביניהן אלא יהיו שבעה ימים נקיים ברציפות, כמבואר במסכת נדה (לג:). ואם מנה לסירוגין כי הכא - כמו באופן זה לרבי יוחנן, שיסתור יומו שראה בו וישלימנו למחר, נמצאת הפסקה ביניהם ואינם שבעה רצופים.

ולא מכאן ולהבא מטמא

ואם נאמר שזוב מטמא רק מכאן ולהבא, משום שעלתה לו מקצת היום שספר בטהרה כאילו ספר כולו, וגמרו ספורין שלו - ונמצא שסיים את ימי הספירה לטהרתו, אם כן יומו נמי וכו'.

יומו נמי לא לסמור

אף את יום זה שראה בו אינו צריך לסתור ולספור שוב, אלא זוב זה הרי הוא כראיה ראשונה של זיבה אחרת, ואם כן אין בה אלא טומאת ערב - אינו נטמא בה אלא עד הלילה, ויטבול לערב ויטהר - ויכול לטבול עתה ויטהר בערבי[נח], דקיימא לן - שנפסק להלכה כשיטת בית הלל, הסוברים שראיה ראשונה של זב קרי בעלמא הוא, כמבואר במסכת נדה (עב.), ואינו צריך ספירה כלל אלא טבילה והערב שמש, דהיינו המתנה עד הערב.

אלא

הכי קאמר רבי יוחנן, לא יסתור ולא יומו, כלומר, אפילו יומו האחרון שראה בו זיבה לא יסתור, לפי שכבר עלתה לו מקצת היום בכולו, ושלמו ספורין שלו - והשלים את ספירת שבעת הנקיים שלו, ויצא מכלל זיבה.

רבי יוסי קמי כותני

רבי יוסי סובר כשיטתך, דסבירא ליה נמי שזוב מכאן ולהבא הוא מטמא, מדפטר ליה [לזב שראה בשביעי שלו] בברייתא לעיל מפסח שני, וכמבואר לעיל בטעם הדבר שבשעת ההקרבה היה הזב טהור גמור. וכיון שאמר רבי אושעיא כן אף שרבי יוסי מטמא את הזב למפרע לענין משכב ומושב, אלמא [-מוכח] דקסבר רבי אושעיא, למפרע דרבי יוסי - דברי רבי יוסי אלו שזב מטמא למפרע, מדרבנן קאמר, אך מן התורה אינו מטמא אלא מכאן ולהבא.

והא רבי יוסי כו'

דברי הגמרא 'והא רבי יוסי' מסקנא דמילתיה הוא - הם סיום ההוכחה מדברי רבי אושעיא, ולא משום קשיא מייתי לה.

השתא לשמר מכאן ולהבא מטמא

לשיטת רבי יוסי שזב מטמא רק מכאן ולהבא, ועל כן לא משכחת - אינך יכול למצוא אופן של טומאת התהום בזיבה.

נלמד

רבי חייא דקתני לעיל 'לא אמרו טומאת התהום אלא למת בלבד' למעוטי מאי, על כרחך למעוטי טומאת שרץ תוקמא - תצטרך להעמידה, ובכהן המקריב את קרבנות הנזיר ועושה הפסח כדאמר לעיל (פ:), דאילו בבעלים לא מהני אפילו טומאת שרץ ודאית לפוסלם, שהרי נזיר אינו סותר נזירותו על טומאה זו, ואף בפסח יש הסוברים ששוחטים וזורקים על טמאי שרץ. ולפי זה קאמר רבי חייא דבטומאת התהום דמת מיהא הותרה לו לכהן, ונפשוט לרבי יוסי את ספיקו של רמי בר חמא בזה.

מין שומעין חולקין על טמא שרץ

ואשמעינן רבי חייא דטומאת התהום של שרץ נמי דחיא ליה מעשיית הפסח, שלא נאמר היתר טומאת התהום אלא למת בלבד.

היכי משכחת לה

כיון דאית ליה לרבי יוסי דמקצת היום עולה לה לספירתה, ואם רואה אחר כך מכאן ולהבא מטמאה, נמצא דהוי ליה כל יומא טומאה חדשה באנפי נפשה - בפני עצמה, שאינה מצטרפת לטומאה הקודמת, ואם כן כיצד יתכן דין זבה גדולה האמור בתורה.

נשומעם

ברואה דם כל שלשה ימים רצופין, דלא הוה לה מניינא כלל - שלא יכלה אף להתחיל ולמנות מקצת היום כדי להטהר.

מי נמי נרומם שמי בין השמשות

עוד תתכן זבה גדולה לרבי יוסי ברואה שני בין השמשות, דכל תחלות הימים היו בטומאה, דאין כאן ספירה כלל אפילו של מקצת יום כדי להטהר מהראיות הקודמות. ובשני בין השמשות סגי [-די], דאיכא - כדי שיהיה על ידי כך טומאת שלשה ימים רצופין, כגון שראתה תחלה בבין השמשות של ערב שבת, ויש כאן ראייה אחת בסוף ערב שבת דהיינו ביום שישי[נט], וראייה שניה בתחלת שבת, ושוב ראתה בבין השמשות של מחר, שהוא סוף השבת ותחלת אחד בשבת[ס], ונמצא שראתה פעם שלישית מיד בתחילת יום ראשון, הרי שלשה ימים רצופין, ואין כאן תחלת יום טהור שיעלה לספירה להטהר מראיה אחת קודם שתבוא האחרת.

ולפי הדברים האלה נמצא, שלמאן דאמר מקצת היום ככולו [שלשיטתו הוצרכנו לבאר כיצד תתכן זבה גדולה], תחלת הלילה עולה לספירתה ואין צריך עלות השחר, ויכולה לשמור מקצת הלילה ולטבול מיד והרי היא טהורה מן התורה. ומנין, מדאיצטריך למנקט שראתה בין השמשות ועל כן

ציונים והערות

רנב. **הרש"ש** (נרס"י) העיר שאין זה בדווקא, אלא אף אם ראה בליל שמיני שוב אינו נטמא למפרע כיון שנסתיימו השבעה נקיים. רנג. **מלשון** רש"י משמע, שמדין זב המטמא למפרע ואף על פי כן פטור מפסח שני אין להוכיח שציץ מרצה על טומאת התהום, אלא רק מדין שומרת יום, וראה צל"ח (ד"ה וכזה) מה שביאר בזה. רנד. **לבד** מנדה ויולדת המטמאים אף הם במשכב ומושב, ראה רמב"ם (משכ"ו ומושכ"ו פ"ו ה"ו). רנה. **בגמרא** לפנינו הגירסא 'אבל זב שראה', אך בנזיר (טו:) הגירסא כלשון רש"י כאן. רנו. **הרש"ש** (נרס"י) ציין שדברי רש"י כאן נשמטו מרבי עקיבא איגר, שהביא בברכות (כה: נרס"י ד"ה מלן) את המקומות בהם כתב רש"י שאינו יודע [אכן כאן בלבד נקט רש"י 'לא ידענו' בלשון רבים, ויתכן שלא בא לומר שנעלם ממנו הדבר, אלא שלא הובאה בגמרא בשום מקום תחילת ברייתא זו, ואין ידוע מה נאמר בה. ובאמת יש גירסאות ברש"י 'לא ידענא', ושמא כך גרס הרש"ש. אמנם ראוי להוסיף שמכל מקום ישנם מקומות רבים בהם כתב רש"י שאינו יודע, ולא הביאם רעק"א שם, ראה ראש השנה (יג: ד"ה משמיטתה), שבועות (טז. ד"ה וקידשום), ועוד. וצריך לומר שלא היתה כוונתו למנות את כולם]. רנז. **בהגהות** בן אריה (ד"ה לתניא) ועוד אחרונים ציינו למשנה בזבים (פ"ו מ"ג) הדנה אימתי שכבת זרע וזוב סותרים את ספירת הזב, ובסופה נאמר 'אבל אם ראה זוב אפילו יום שביעי סתר את שלפניו', כדין המובא כאן. ולפי זה כתב הבן אריה שצריך לגרוס 'דתנא רבי אושעיא אבל' וכו', דהיינו ששנה משנה זו בזבים, ולא 'דתניא' דהיינו בברייתא. ויתכן שלא היה נוח לרש"י בהגהה זו, שהרי גם בנזיר (טו:) הגירסא היא 'דתניא'. רנח. **לשון** רש"י 'ויטבול לערב' ודאי אינה בדווקא, שהרי יכול לטבול מיד, אלא שאינו נטהר עד הערב. והרש"ש (נרס"י) גרס 'ויטבול ויטהר לערב'. רנט. **ראיית** בין השמשות האמורה כאן היינו שראתה מעט קודם בין השמשות בזמן שהיה ודאי יום, ופסקה מלראות מעט לאחריו, כשהיה ודאי לילה. רס. **ראה** הערה קודמת. אמנם לגבי הראייה שבמוצאי שבת אין צריך לומר שהתחילה לראות מעט קודם בין השמשות, שהרי כבר ראתה בתחילת היום השני, אלא די אם ראתה מיד בתחילת בין השמשות [כדי שלא תוכל לשמור את תחילת הלילה ולהטהר כמבואר להלן], ולא פסקה עד מעט לאחריו בזמן שהיה ודאי לילה. ולפי זה צריך לבאר בדוחק שמה שנקט רש"י כאן 'שהוא סוף השבת', אין הכוונה שעל ידי ראייה זו ראתה בסוף השבת, אלא כוונתו רק להגדיר

לא יכלה לשמור את תחילת הלילה בטהרה, **ולא נקט דמשכחת לה זבה גדולה בשרואה בלילות** ועל כן לא יכלה לשמור את תחילת היום[רסא].

נסמיך

בקרבן התמיד של כל השנה. **ואליבא דמאן דאמר** (לעיל עז. יומא ז:) 'טומאה דחויה היא בציבור' קבעי [-שאל] **רב יוסף הכי**, שלשיטתו טומאה בציבור לא הותרה לכתחילה אלא בקושי ובדוחק, ועל כן יש להסתפק **אי איצטריך** לכתחילה **להדר** [-לחפש] **אכהן טהור משום טומאת התהום אי לא**[רסב].

וכן הסתפק רב יוסף רק **אליבא דמאי דאמרינן**[רסג] לקמן (ע"ב) **דטומאת התהום מרצי ציץ גבי נזיר ועושה פסח אפילו לכתחלה, כגון שנודע לו שנטמא לפני זריקה.** אך לפי סברת הגמרא בתחילה שם שטומאת התהום הותרה רק בדיעבד, דהיינו אם נודעה הטומאה לאחר הזריקה, אין להסתפק מה הדין בתמיד, שהרי בדיעבד ודאי קרבן ציבור שהוקרב בטומאה כשר.

נקרנוסיכן

דנזיר ועושה פסח[רסד].

נמקום שלא הותרה לו טומאה ידועה

שלא הותר לכהן הטמא בטומאה ודאית להקריב כלל, כגון בקרבנות נזיר ועושה פסח שהן קרבנות יחיד[רסה].

מקום שהותרה לו טומאה ידועה

בתמיד הותר לכהן הטמא בטומאה ודאית להקריב, **היכא דליכא** כהנים **טהורין**[רסו].

פא:

מינו דין שטומרה לו טומאת התהום

קל וחומר שטומאת התהום הותרה היתר גמור לכהן המקריב תמיד, **ואפילו איכא** כהנים **טהורין**[רסז].

מהלכה

כגון כאן שקבר טומאת התהום הלכה למשה מסיני היא, שהותרה **בנזיר ועושה פסח.**

ומי דיינין קל וחומר מהלכה

וכי דנים קל וחומר מהלכה, **והא טומאת התהום לא משום ספיקא מטמאין לה** בתמיד, **דנימא** שהיתר טומאה זו בנזיר ופסח **גלוי מילתא למפרע בעלמא היא** שיש להקל במקום ספק, שאם היה הדבר כן, **השתא** בתמיד ושאר קרבנות ציבור **שאפילו בודאי נטמאו** הותרה בהם טומאה, ודאי שהותרה בהם **נמי** טומאת התהום שהיא ספק[רסח]. אך באמת טומאת התהום היא טומאה ודאית, **אלא בשעה שנטמא היתה טומאת התהום,** כלומר **שלא הכיר בה אדם מעולם,** ומשום כך **מטהרין ליה** בנזיר ועושה פסח **כדלקמן,** ודבר זה הוא הלכה מיוחדת בהם, ועל כן אין ללמוד מהם לקרבן התמיד.

מחלוקת **דרבי אליעזר ורבי עקיבא** המוזכרת כאן, **במסכת נזיר** היא (ט:), **דאמרינן התם** במשנה (נד.), **רביעית דם** מן המת **אין הנזיר מגלח על מגעה ועל משאה,** ואף שנטמא בטומאת מת. **וקאמר רבי עקיבא** קל וחומר להקשות על דין זה, **ומה עצם** מן המת בשיעור **כשעורה שאין מטמא (את כל) אדם באהל** אלא במגע ובמשא, דינה **שהנזיר מגלח על מגעה ועל משאה,** אם כן **רביעית דם** המת **שמטמאה (את כל) אדם** אף **באהל,** וכי **אינו דין שהנזיר מגלח על מגעה ועל משאה. אמר לו רבי אליעזר לרבי עקיבא,** דין **עצם כשעורה שהנזיר מגלח על מגעה ומשאה,** הלכה למשה מסיני היא **ואין כתוב בתורה**[רסט], **ורביעית דם אתה בא ללמוד ממנה בקל וחומר, ואין דנין קל וחומר מהלכה אלא מדבר הכתוב** מפורש **בתורה.**

ומומאת התהום

שהותרה בנזיר ועושה פסח, היכא כתיבא.

והך בעיא - שאלה זו מה המקור להיתר טומאת התהום, **איבעיא בי מדרשא מקמי הא בעיא דרב יוסף** - נשאלה בבית המדרש לפני שהסתפק רב יוסף (לעיל ע"ח) האם הותרה טומאת התהום גם לכהן המרצה בתמיד[ער], **ובשני דרב יוסף כבר איפשיטא הך מסקנא דלקמן דטומאת התהום גמרא גמירי לה, ומשום הכי פרכינן לעיל ומי דיינינן קל וחומר מהלכה**[רעא].

לכם

נאמר בפסוק (נמדבר ט י) 'איש איש כי יהיה **טמא לנפש או בדרך רחוקה לכם** או לדורותיכם', **והאי 'לכם' קאי נמי אטמא** לנפש המוזכר בתחילת הפסוק[ערב], ועל כן דורשת הגמרא שתהיה הטומאה מחוורת לכם.

כי דרך

דין **טמא לנפש** האמור בפסוק, **דומיא דדרך רחוקה הוא,** כשם שדרך גלויה אף הטומאה גלויה.

מוסכ לרסנו של דרך

והוא עבר שם באותה הדרך, **ואי אפשר שלא נגע שם** במת ונטמא במגע, **או הסיט** אותו ונטמא בטומאת משא, **או האהיל** מעליו ונטמא באהל[רעג].

לסרומה

לאכול בתרומה[רעד].

ציונים והערות

את בין השמשות הבא, שהוא בין יום השבת לאחד בשבת. **רסא. התוספות** (ד"ה מי) הקשו עליו בשם ריב"א מדברי המשנה במגילה (כ.) ששומרת יום כנגד יום יכולה לטבול רק מנץ החמה, ומבואר בגמרא שם טעם הדבר שאין שמירה אלא ביום. ואכן בתוספות בנדה (עמ': ד"ה הרואה) מבואר, שלפי רש"י המשנה במגילה אינה כשיטת רבי יוסי, וכן כתב הרמב"ן (תורת האדם שערי תורה פג). ובמקדש דוד (קהלות יעקב סי' מח סק"ד) ביאר דעת רש"י, שלרבי יוסי הסובר במי ששמרה מקצת היום וראתה אחר כך שמטמאת רק מכאן ולהבא, אין הטעם משום שנטהרה מהטומאה הראשונה, אלא מאחר שמקצת היום ככולו, נחשב הדבר כאילו עבר יום שלם בנקיות קודם הראייה השניה, ועל כן אין היא מצטרפת לראייה הקודמת. ולפי זה, לעולם אף רבי יוסי מודה ששימור הוא רק ביום, אך מכל מקום גם מקצת הלילה חשוב ככל היום לענין שאם עבר בנקיות הרי זה כאילו עבר יום שלם בנקיות, ונמצא שאין הראיות רצופות. וכן כתב החזון איש (יו"ד סי' נב סק"ק יג-טו), וראה הרחבה בילקוט ביאורים. **רסב. כלומר,** אם לא הותרה טומאת התהום לכהן המקריב תמיד, לכתחילה יש לחפש אחר כהן שאינו טמא בה, ואם הותרה לו טומאת התהום הוא יכול להקריב אף לכתחילה ואין צריך לחפש כהן טהור. אך בדיעבד גם לשיטת הסובר טומאה דחויה בציבור, אם הקריב כהן טמא אפילו בטומאת ודאי הקרבן כשר, ואף אם יש כהנים אחרים טהורים. **רסג. הגהות** וציונים בשם המצור דבש [ברש"י לפנינו 'דמ"ד', אך אין לפתוח ראשי תיבות אלו 'דמאן דאמר', שהרי למסקנת הגמרא להלן (ע"ב) לא מצאנו מי שיחלוק בזה]. **רסד. לשון** הגמרא לפנינו 'בקרבנותיהן של נזיר ועושה פסח', ומבואר שרש"י לא גרס כן. וכן מחק תיבות אלו המהרש"ל (ד"ה שנים). **רסה. אמנם** כשאין כהנים טהורים מקריבים אף את הפסח על ידי כהן טמא כמבואר לעיל (עט.), אך באופן זה נחשב הפסח כקרבן ציבור, כי אין ההיתר אלא משום שציבור אינו נדחה לפסח שני מפני הטומאה, אבל באופן שנטמאו כל הכהנים ולא נותר אלא פסח של אדם יחיד, אין הוא דוחה את הטומאה אלא עושה פסח שני. **רסו. הוצרך** לפרש כן כיון שהספק הוא לפי הסוברים שטומאה דחויה בציבור כמבואר לעיל, ולשיטתם במקום שיש טהורים אין כהן טמא מקריב. **רסז. במקום** שהותרה טומאת התהום הרי זה ודאי היתר גמור, ורק בטומאת ודאי לפי הסובר טומאה דחויה בציבור מצאנו שצריך לכתחילה לחפש כהנים טהורים. **רסח. הראש** משביר (נרס"י) ביאר כוונתו כך, אם טומאת התהום היתה ספק טומאה, ובתמיד ושאר קרבנות ציבור היינו מטמאים בה משום ספק, אז היה מקום ללמוד מההלכה שכשם שהותרה טומאת התהום בנזיר ובפסח יש להתירה גם בתמיד, כיון שאין זה לימוד מקל וחומר, אלא יש בהלכה זו גילוי למפרע שבמקום ספק טומאה יש להקל, ובודאי שיש להקל במקום שאפילו טומאה ודאית הותרה. אמנם לפירושו דוחק לשון 'למפרע'. והרש"ש (נרס"י) כתב שיש לגרוס 'לא משום ספיקא מטהרינן לה', ומשמע שפירש כעין דברי הראש משביר, אך לגירסתו כוונת רש"י שטומאת התהום בנזיר לא הותרה משום ספק, שהרי אם כך היה מקום ללמוד מההלכה ולומר שהיא רק גילוי שיש להקל במקום ספק טומאה וכו', כפי שהתבאר. ועוד הגיה ברש"י (סס נפ"ד) ומחק תיבת 'למפרע', וכן הגיה במשמרות כהונה (ד"ה יליף) והמהרש"ל (נרס"י) פירש, שבתמיד וכדומה אין אנו מטמאים טומאת התהום משום שהיא ספק טומאה, שהרי אם כך היה לנו לטהר בנזיר ובפסח אף טומאה ודאית שנטמא בה ולא ידע עד שעת ההקרבה, כיון שאין חילוק בין אופן זה לאופן של ספק טומאה שהותר בהם אף אם נודע לאחר מכן שודאי נטמא. וכתב הרש"ש שדבריו מגומגמים. **רסט. וכן** פירש בשבת (קלג. ד"ה עקינפ). וכתב הריטב"א (סס ד"ה ענס) שרש"י דקדק לכתוב כן ולא פירש שההלכה היא מה שעצם מטמאת, כיון שבאמת עיקר דין טומאת עצם מפורש בתורה (נמדבר יט טו). והוסיף שאין לומר שהשיעור של שעורה נלמד מההלכה, כיון שכל השיעורים הם הלכה למשה מסיני כמבואר במסכת עירובין (ד:). אמנם רש"י בחולין (קכו: ד"ה ענס) כתב, שעיקר טומאת עצם כשעורה הלכה למשה מסיני היא. וראה בהערה לילקוט ביאורים שם (נענין מאיזה דין מטמא עצם כשעורה) ביישוב דבריו. **ער. רבה** ורב יוסף אכן היו כמה דורות לאחר האמוראים המוזכרים להלן בנידון זה. אך מכל מקום לשון הגמרא 'וטומאת התהום גופא' משמע שהוא המשך הסוגיא לעיל, וראה ברכת ראש (מזיר סג. ד"ה מנה"מ) מה שביאר בזה. **רעא. כלומר,** שהרי קודם שהסיקה הגמרא כן היא סברה שדין טומאת התהום נלמד מן הכתובים כמובא בגמרא להלן, ולפי צד זה אפשר ללמוד מכך בקל וחומר. **ערב. פשט** הפסוק הוא שדין זה שמי שאינו יכול להקריב נדחה לפסח שני, נאמר לכם ולדורותיכם. ומדברי רש"י מבואר שתיבת לכם נאמרה גם לגבי טומאה וגם לגבי דרך רחוקה. אכן באבן עזרא שם פירש ש'לכם' היינו טמא נפש, ו'או לדורותיכם' היינו או טמא נפש או דרך רחוקה [ולכאורה טעמו הוא שבאותו דור בו נאמרה פרשה זו היו כל ישראל יחד במדבר, ולא היה שייך בהם 'דרך רחוקה'. אך ראה להלן (נג:) שיטת רבי אליעזר שדרך רחוקה אינו בדווקא, אלא הכוונה לכל מי שהיה מחוץ לעזרה בשעת השחיטה]. **רעג. וביאר** החסדי דוד (תוספתא זבים פ"ג ה"ח), שאף שהמת טמון יש לחשוש שמא נגע בו אם היה כל שהוא ממנו מגולה, או שהסיט מעט את העפר שמעליו ועל ידי כן נדנד את המת, ואף אם לא נגע ולא הסיט ודאי האהיל מעליו. ומה שנקט רש"י שלשת אופנים אלו לכאורה הוא משום לשון הברייתא בהמשך, 'טעון או רכוב אי אפשר שלא יגע ולא יאהיל', ובנזיר (סג:) הגירסא 'אי אפשר שלא יגע ושלא יסיט ושלא יאהיל'. אכן תמה בחסדי דוד (סס) מפני מה נקט התנא את שלשתם אף שמגע והיסט הם חשש רחוק, והיה לו לכתוב רק 'אי אפשר שלא יאהיל'. ועוד תמה שכיון שמגע והיסט אינם ודאים, לא שייך לשנות בהם 'אי אפשר שלא יגע ושלא יסיט'. אכן על קושיא זו יש שכתבו, שכוונת התנא שאי אפשר שלא יטמא על ידי אחד משלשת אופנים אלו, דהיינו שאף אם אפשר שלא יגע ולא יסיט, אי אפשר שגם לא יאהיל. וראה עוד להלן (ד"ה טעון). **עדר. והוא** הדין לגעת בה. חסדי דוד (סס).

ממא

לענין תרומה העובר שם טמא, **דלא הותרה בו טומאת התהום.**

אוצר החכמה

התנא נקט בדווקא שהיה המת מושכב לרחבו של דרך, **ואילו נמצא מושכב לאורכו של דרך, אפילו טומאת התהום אין כאן,** כיון שיש מקום לעבור מן הצד והרי זה ספק טומאה ברשות הרבים, ואף לתרומה העובר טהורערה.

אמין לו מקום לעבור

שמחזיק וממלא המת את כל רוחב הדרך. אף על גב דטומאת ודאי היא, שהרי בודאי עבר הנזיר או עושה הפסח מעל המת ונטמא על ידו, מכל מקום כיון **דההיא שעתא דעבר עליה טומאת התהום הואי, שהרי לא היה שום אדם יודעו למת שנמצא שם,** וכיון **שאף לזה לא נודע דבר טומאתו עד לאחר שנשחטו קרבנותיו, הלכה למשה מסיני היא שזורקין עליו את הדמים**רעז.

נמס לנרים ממורים

דכי ממלא את כל הדרך ואין מקום לעבור הרי הוא **טמא,** שמצאו שלם וכו׳.

שמקבר מלרפו

אף שהמת משובר ומפורק, אם הוא נמצא בקבר העובר שם טמא לתרומה, כיון **שכל הקבר מטמא באהל ואפילו** מקום **ריקן שבו, דכתיב** (במדבר יט טז) ׳וכל אשר יגע וגו׳ או במת או בעצם אדם **או בקבר** יטמא שבעת ימים׳, ומשמע שאף הנוגע בקבר או מאהיל עליו טמא, ואף אם לא נגע או האהיל על המת עצמורעז.

נמס לנרים ממורים

דמשובר ומפורק **טהור**רעח.

ממון

אדם הטעון במשוי, **על כרחו הולך נע ונד לכאן** ולכאן, ומאהיל על צדדיורעט.

שנל נמומאה הידועה

שידעו שאדם נקבר שםרפ.

טמון נספר נמנן ונלרולים

כשנמצא מת מכוסה בתבן וכו׳, **טומאה מכוסה מכל אדם היא זו, שמא גל אבנים או עפר או תבן נפל עליו מעצמו**רפא, **ולא הכירו בו בני אדם מעולם,** ועל כן נחשבת טומאה זו לטומאת התהום**רפב. אבל** כשנמצא **במים ואפילה ונקיקי הסלעים,** אף שיכול להיות שלא ראהו אדם מעולם, מכל מקום אין זו טומאת התהום כיון **שאין זו הטומאה מכוסה ונעלמה, שהרי המציץ יכול לראות, ולא גמירי הלכתא למשה מסיני להתיר אלא בטומאה שהיא בתהום המכוסה מן הכל.**

ציונים והערות

ערה. יש להעיר מה הוסיף רש״י בזה, והרי הברייתא עצמה מפרשת שאם יש לו מקום לעבור הוא טהור אף לתרומה. וביאר החסדי דוד (זבים פ״נ ה״ח) כוונתו, שרק אם היה המת מושכב לרוחב הדרך יש חילוק אם ממלא את כל הרוחב או אינו ממלא, אך אם שוכב לאורך הדרך, אף אם ממלא את כל האורך, דהיינו שיש מת לכל אורך הדרך מתחילתה עד סופה, הרי הוא טהור גם לתרומה כיון שיש מקום לעבור מן הצד. **רעו. כמסקנת** מר בר רב אשי לעיל, שאף אם נודעה הטומאה קודם הזריקה הציץ מרצה וזורקים עליו לכתחילה, וכדברי התוספתא שהביא רש״י לעיל (פ: ד״ה נטמא), שאם נודעה לו הטומאה קודם השחיטה אין שוחטים עליו. **רעז. שהרי** אם עבר מעל המת עצמו הוא טמא מחמתו, ולא מחמת הקבר. ואין לומר שהפסוק מחדש שקבר מטמא אף כשאין המת בתוכו, שהרי קרקע העולם אינה מקבלת טומאה. חסדי דוד (שם). כתבו התוספות (ד״ה ונקבר) שאין פירוש רש״י נראה לר״י, שאולי הפסוק עוסק רק בקבר מכוסה ועל כן הקבר מטמא כולו מדין טומאת אהל. והמהרש״א (נמוק׳ שם) ביאר קושייתם, שהקבר האמור בברייתא כאן אינו מכוסה, שהרי מדובר באדם שנפל לשם ומת [ועל כן היא טומאת התהום]. אך השפת אמת (נמוק׳ שם, נ״ל ד״ה) הקשה על ביאורו, שבודאי אף הברייתא כאן מדברת בקבר מכוסה, שהרי אם אינו מכוסה אין זו טומאת התהום כלל. וכן הקשה במלוא הרועים (שם). וראה הרחבה בילקוט ביאורים בביאור קושיית התוספות. **רעח. כתב** בהגהות הגר״א (חום׳ ו), שבאמת כוונת הברייתא גם לדין ׳יש לו מקום לעבור׳ המוזכר לעיל, דהיינו שלא נאמר דין זה אלא במהלך ברגליו וכו׳. **רעט. לכאורה** ביאר בזה מדוע אי אפשר שלא יאהיל, אך לא ביאר מדוע אי אפשר שלא יגע. אמנם כבר ביארנו לעיל (ד״ה מוסכנ) שכוונת הברייתא ׳אי אפשר שלא יגע ולא יאהיל׳, שבודאי נטמא על ידי אחד מהם, דהיינו שגם אם לא נגע בודאי האהיל. ומכל מקום יש להעיר שלא פירש כלום לגבי רכוב. והתוספות (מיר סג: ד״ה נמה - הרמשון) כתבו, שהרוכב על גבי בהמה אינו יכול לרכב זקוף בלא שיטה עצמו לצדדים. **רפ. יש** לדקדק מדוע נקט רש״י בלשון ׳נקבר׳, והרי עיקר הברייתא עסקה במת טמון שאינו קבור. ושמא טעמו שאם ידוע שיש שם מת בודאי זהו מפני שקברוהו שם. **רפא. כלומר** ועל כן מת, או שנפל עליו וכיסהו לאחר שמת. **רפב. מבואר** בדבריו שאף כשאין זה ודאי שלא הכיר אדם בטומאה זו, אם יש להסתפק בדבר הרי זו טומאת התהום, עד שיתברר לנו בודאי שהכיר בה אדם. וכן מפורש בשיטה מקובצת (מיר סג. ד״ה טומאת) בשם הר׳ עזריאל. וראה בהערה לביאורי הפשט בשם הרש״ש בביאור הדבר. אמנם בשיטה מקובצת (שם סג: ד״ה היה) מבואר שאם יש צד שהכיר בו אדם אין זו טומאת התהום, עיין שם.

אוצר החכמה

אתר21/06/2018

ביאורי הרשב"ם

ביאור משנת הרשב"ם
על פרק 'ערבי פסחים'
על פי דברי רבותינו

פרק עשירי - ערבי פסחים

צט:

ערבי פסחים סמוך למנחה

ה'מנחה' המבוארת במשנה היא **מנחה קטנה**, והזמן הסמוך למנחה הוא קודם לזמן **מנחה קטנה** **מעט**, בשיעור **חצי שעה**, וזמן זה הוא **בתחלת שעה עשירית**, כלומר, שעברו תשע שעות שלימות מתחילת היום. **דתנן** במשנה (לעיל נח.), קרבן התמיד של בין הערביים **נשחט בשעה שמנה ומחצה, וקרב בשעה תשעה ומחצה**, כלומר, אחר שעברו תשע שעות ומחצה מן היום, **נמצאת** זמנה של תפילת **מנחה קטנה** שהיא בזמן הקרבת התמיד[א] **בתשעה ומחצה**, והזמן הסמוך ליה, היינו **חצי שעה** קודם לכן, והוא **בסוף שעה תשיעית ותחלת שעה עשירית**.

לא יאכל מאי לא

לא יאכל מסמוך למנחה, **כדי שיאכל** בלילה **מצה** של **מצוה לתיאבון**, והוא משום שאכילת מצה לתיאבון היא **הידור מצוה**[ב].

ואפילו עני שבישראל לא יאכל

לא יאכל **בערבי פסחים** - בליל פסח[ג] **עד שיסב כדרך בני חורין, במטה** ועל יד **השלחן**[ד], **זכר לחירות**, כלומר, זכר לזה שיצאנו ממצרים מעבדות לחירות.

ולא יפחתו לו

גבאי צדקה המפרנסין את העניים לא יפחתו להם מארבעה כוסות של יין.

מוכיח הרשב"ם שהלשון 'לא יפחתו' מוסב על גבאי הצדקה ולא על העני שלא יפחות מארבעה כוסות, **כדתנן** במשנה (פאה פ"ח מ"ז), **אין פוחתין** מלתת **לעני העובר ממקום** למקום, מכאן בפונדיון **כו', אלמא** - מוכח **דלישנא דלא יפחתו** - שהלשון 'לא יפחתו' **אגבאי צדקה קאי** - עומד, שכשם שבמסכת פאה מוסב הדבר על גבאי הצדקה, שהרי אין הדבר תלוי בעני כמה יקבל מן הצדקה, אף כאן יש לומר שמוסב הדבר על גבאי הצדקה[ה].

והוא הדין נמי - גם כן, **אם לא יתנו לו** גבאי הצדקה לעני יין לארבעה כוסות, **שצריך שיחזר בכל כחו אחריו, אלא** לכך נקט התנא דין זה לגבאי הצדקה, משום **דאורחא דמילתא** - דרכו של דבר נקט התנא, **שרגילין** גבאי הצדקה **ליתן** לו יין **לארבע כוסות**.

וסדרן של ארבעה כוסות אלו, כלומר, סדר מזיגתם ושתייתם והדברים הנאמרים עליהם בליל פסח, **מפורש** במשניות **לפנינו** (לקמן קיד. קטז. קיז:). **ומצינו** טעם שתיית ארבעה כוסות במדרש **בראשית רבא** (פמ ז), **רב הונא בשם רבי אבא אמר**, ארבעה כוסות הם **כנגד ארבע** לשוני **גאולה** האמורין בפסוקים **בענין** בשורת הגאולה מגלות **מצרים**, שאמר הקדוש ברוך הוא למשה רבינו (שמות ו ו-ז) 'והוצאתי **וגאלתי** ולקחתי **והצלתי**[ז] **בפרשת וארא**.

ואפילו

ואפילו **הוא** עני **המתפרנס מתמחוי** של צדקה, דהיינו שהוא **עני שבעניים**, שאפילו מזון שתי סעודות אין לו, **דתנן** במשנה **במסכת פאה** (פ"ח מ"ז), **מי שיש לו מזון שתי סעודות לא יטול מן התמחוי**[ח], **אפילו הכי** - אף על פי כן חייב במצות ארבעה כוסות, **ואם לא נתנו לו גבאי צדקה** יין לארבעה כוסות, **ימכור את מלבושו, או ילוה או ישכיר את עצמו, בשביל** לקנות **יין לארבע כוסות**[ט].

אפילו ערבי שבתות כו'

אפילו בערבי שבתות גם כן אין להתחיל לאכול מסמוך למנחה ולמעלה, **אליבא דרבי יהודה** - לשיטתו של רבי יהודה בברייתא, **כדי שיהא הקידוש וסעודת שבת חביב עליו**.

משום מיזגא דמעלי

משום חיוב אכילת מצה בלילה, **שלא תהא נאכלת על השובע** כי אם לתיאבון'. **וחיובא** דאכילת **מצה** בלילה **הראשון** של פסח הוא חובה[י], **דכתיב** (שמות יב יח) 'בראשון בארבעה עשר יום לחודש **בערב תאכלו מצות**'.

אפילו ערבי שבתות כו' ולמעלה כו'

במילתיה דרבי יהודה קתני - בדבריו של רבי יהודה שנינו בברייתא 'מן המנחה **ולמעלה**' שהוא מתשע שעות ומחצה, **ובמתניתין תנן** - ובמשנה שנינו 'סמוך **למנחה**' שהוא מתשע שעות.

מתשע שעות ולמעלה

תשע שעות היינו **חצי שעה סמוך** לזמן **מנחה קטנה**, שהיא בתשע ומחצה.

ציונים והערות

א. **כמבואר** במסכת ברכות (כו:). **ב. וכן** פירש רש"י (ד"ה עד) ובאר באבני נזר (או"ח סי' מג סק"ג) את הידור המצוה באכילה לתיאבון, שכיון שנחשבת אכילה רק כאשר נהנה [כמבואר במסכת חולין (קג:), שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש אם צריך הנאת גרונו או הנאת מעיו כדי להתחייב], לכך כאשר נהנה יותר נחשב בזה הידור מצוה. והקשה הרש"ש (נדפס"ס), שבגמרא לקמן (קז:) המבארת את טעם דין זה שאסור לאכול בערב פסח מסמוך למנחה, מבואר, שלצד שהטעם הוא משום אכילת מצה, אזי החשש הוא שמא יבוא לאכול את המצה אכילה גסה, ופירש שם הרשב"ם (ד"ה עד) שאינה אכילה, ומדוע פירש כאן שהוא משום הידור מצוה בלבד. ותירץ הרש"ש, שלפי דעת הרשב"ם יש לבאר את דברי הגמרא לקמן (שם) שאין הכוונה שיאכלנה אכילה גסה כזו המבוארת במסכת יומא (פ:) שאינה נחשבת אכילה כלל, אלא ביאורו שיאכלנה שלא לתיאבון, וכמבואר בתוספות לקמן (קז: ד"ה דילמא) שישנם שני אופנים של אכילה גסה, האופן האחד שאינה נחשבת אכילה, והשני שנחשבת אכילה אך אינה לתיאבון [אכן רש"י שם (ד"ה ומשום) ביאר את הצד שהטעם הוא משום אכילת מצה, שיכנס לה כשהוא תאוה, ולא כתב שהוא משום שאכילה גסה אינה אכילה. וכן ביאר תלמיד הרשב"א (שם ד"ה אכילה) את דברי הגמרא שם 'אכילה גסה', שהיא אכילה על השובע, שאינה לתיאבון]. וראה תירוצים נוספים בילקוט ביאורים. אמנם תוספות (להלן קז: ד"ה דילמא), רבינו דוד (ד"ה סמוך) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה נפ, להלן קז: ד"ה דילמא) ביארו את דברי הגמרא לקמן כפשוטם, שטעם משנתנו הוא כדי שלא יבוא לאכול את המצה אכילה גסה, כלומר שיהיה שבע כל כך שלא יוכל לבלוע את המצה אלא בקושי, שבאופן זה אינה נחשבת אכילה, כמבואר במסכת יומא (פ:), ואינו יוצא בה ידי חובת אכילת מצה. **ג. ובגליון** הגיה בדברי הרשב"ם 'בלילי פסחים', וכן היא הגירסא בדברי רש"י (ד"ה ואפילו). **ד. וכן** כתב רש"י (ד"ה ואפילו). כתבו בשם הגר"ח הלוי (פטנפיל סי' נג), שיש ללמוד מדברי רש"י והרשב"ם, שההסיבה דרך חרות היא דווקא על יד השלחן, אבל הסיבה על המטה בלא שלחן אינה נחשבת הסיבה. **ה. וכתבו** התוספות (ד"ה נפ - השני) [על פי הגהות הב"ח (אות ד)], שלפי פירוש הרשב"ם יש לגרוס בדברי המשנה 'לא יפחתו' בלא וא"ו, כיון שהוא דין על גבאי צדקה, ואינו המשך לדין הקודם ['לא יאכל עד שיסב'], שהוא דין על העני עצמו. אמנם בהגהות רא"מ הורוויץ (אות סב) גרס בתוספות, שכן גורסים במשנה לדעת הרשב"ם 'ולא יפחתו' בוא"ו, וכוונתם לומר, שכיון שהדין הקודם עוסק בענין עני, ואף דין זה עוסק בענין עני, ואינו חוזר לדבר על כל אדם שלא יפחות מארבעה כוסות, לכך יש לגרוס 'ולא יפחתו' בוא"ו, שהוא כהמשך לדין הקודם. **ו. אף** שבסדר הפסוקים 'והצלתי' הוא השני קודם 'וגאלתי', אפשר שלכך סידר הרשב"ם את 'וגאלתי' השני, משום שעל כוס שני אומרים ברכת 'גאל ישראל'. אמת ליעקב (נדפס"ס). טעם נוסף יש לומר, שלכך סידר הרשב"ם את גאולת 'והצלתי' לבסוף, משום שגאולת 'והצלתי' התקיימה אחר שאר הגאולות. שגאולת 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים' התקיימה תחילה, שבטלה עבודתם שעבדו למצרים, ולאחר מכן התקיימה גאולת 'וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים', דהיינו עשר המכות שהכה הקדוש ברוך הוא את המצריים, ואחר כך גאולת 'ולקחתי אתכם לי לעם' שהתקיימה על ידי מצות מילה וקרבן פסח שנצטוו וקיימו קודם יציאתם ממצרים, ועל ידי קיום המצוות נתקיימה גאולת 'והצלתי אתכם מעבודתם', דהיינו מעבודה זרה של המצריים ומנהגיהם השפלים, וכעין המבואר במכילתא (נפ מסכתא דפסחא פי"ח) לענין קרבן פסח, על הנאמר בפסוק (שמות יג כא) 'משכו וקחו לכם', משכו ידיכם מעבודה זרה והדבקו במצוה. הגדה של פסח שלשלת הזהב (על עבדים היינו). **ז. במסכת** בבא בתרא (מ:) כתב הרשב"ם (ד"ה רביעית), שארבע הלשונות הן 'והוצאתי וגאלתי ולקחתי והבאתי', אך בגליון שם הגיה בדבריו כנוסחת הרשב"ם שלפנינו. אמנם המהר"ם חלאווה (ד"ה ואפילו מן) כתב כנוסחת הרשב"ם בבבא בתרא. ובפירוש הגר"א על הגדה של פסח (ד"ה די) כתב, שאין 'ולקחתי' מלשונות הגאולה, אלא הלשון 'וגאלתי' נחשבת כשתים, משום שנאמר שם בפסוק 'וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים', שהן שתי גאולות. אבל הלשון 'ולקחתי אתכם לי לעם' אינה מן המנין, שאם כן יש למנות אף את האמור בפסוק הבא (שם ו ז) 'והבאתי אתכם אל הארץ'. והוסיף הגר"א, שבכל מקום שנמנה לשון 'ולקחתי' כאחת מארבע הלשונות, הוא טעות סופר. אמנם באבן שלמה (על הגר"ן, שם עג) הקשה על דבריו, שדבר זה מבואר גם בירושלמי (פסחים פ"י ה"א) וגם במדרש בשני מקומות (ב"ר פמ ה, שמו"ר ו ד), ואיך יתכן לומר שבכל המקומות הללו נפלה טעות סופר. ועוד שבשאילתות (פרשה לו שלמא עו), ורש"י (ד"ה מרגע) והרשב"ם לפנינו, וכן הראב"ן (ד"ה ועכשיו) ובאורחות חיים (לוויל, סדר ליל פסח שות יג) כללו את לשון 'ולקחתי' בארבע הלשונות של גאולה, ואיך יתכן לומר שטעו בדבר זה. ומה שהקשה הגר"א שלא נמנה אף 'והבאתי' כלשון חמישית, יש לתרץ שהוא משום שלא נמנו אלא הגאולות שהיו מיד בצאתם ממצרים, אך 'והבאתי' לא נתקיים אלא לאחר ארבעים שנה שהיו במדבר. **ח. ה'תמחוי'** היא קערה גדולה, שבה גובים גבאי הצדקה מאכל מבעלי הבתים, ומחלקים לעניים שתי סעודות כל יום, ומי שיש לו כבר מזון שתי סעודות, אם יטול מן התמחוי נמצא גוזל את העניים. רש"י (שבת קיח. ד"ה תמחוי וד"ה נפ). **ט. הקשה** רבינו יחיאל (הו"ד בתוספות שבת שם ד"ה ואפילו), כיצד מבאר הרשב"ם שחידוש המשנה הוא שהעני חייב לחזר אחר ארבעה כוסות, והרי דבר פשוט הוא, מה לי עשיר מה לי עני, והלא העני חייב במצוות כעשיר. ועוד הקשה, שכיון שהלשון 'לא יפחתו' מוסב על גבאי צדקה [כמבואר בדברי הרשב"ם לעיל (ד"ה נפ)], אם כן משמע שאף 'ואפילו מן התמחוי' מוסב על גבאי צדקה, שהוא המשך הדברים. לכך ביאר רבינו יחיאל, שלשון המשנה 'אפילו מן התמחוי' מוסב על גבאי הצדקה, וחידוש המשנה הוא שאם אין לעני יין לארבעה כוסות, אפילו יש לו מזון שתי סעודות ואסור לו להתפרנס מן התמחוי, יתנו לו גבאי הצדקה יין לארבעה כוסות מן התמחוי. וכן ביאר המהרש"א (שמות' ד"ה נפ - השני) בדעת התוספות. אמנם בפתח עינים (שמות' שם) כתב, שדעת התוספות כדעת הרשב"ם. ותירץ את קושייתו הראשונה של רבינו יחיאל, שאכן הגמרא לקמן מקשה על דברי המשנה, שדבר פשוט הוא שעני חייב בארבעה כוסות, ומתרצת הגמרא, שהחידוש הוא אפילו לשיטת רבי עקיבא הסובר שיש לו לאדם לעשות את שבתו כיום חול ולא יצטרך לבריות, אך כאן יש לו ללוות ולהצטרך לבריות כדי לקיים מצות ארבעה כוסות. **י. שכך** הוא הידור המצוה, כמבואר ברשב"ם לעיל (ד"ה נפ). **יא. מה** שאין כן בשאר ימי הפסח, שאכילת מצה בהם היא רשות, כמבואר בברייתא לקמן (קכ.).

ק.

לימא מסכסף הים

שמא הברייתא השניה משובשת, דהוה ליה **למיתני** - שהיה לו לתנא לשנות 'מתשע שעות ומחצה ולמעלה', **אי נמי** - אופן נוסף שהיה לו לשנות 'מן המנחה ולמעלה', **כדתניא** - כמו ששנינו **בההיא** ברייתא **קמייתא** - הראשונה, ומה ששנינו בה 'מתשע שעות ולמעלה' הוא טעות.

אמר מרימר

דברי מרימר הם להוכיח דלאו **משבשתא היא** - שאין לומר שהברייתא השניה משובשת.

תנא קמיה

אלא קשה על תירוצו של רב פפא מהך **ברייתא בתרייתא** - מזו הברייתא השניה, **דקתני** - ששנינו בה **שמתשע** שעות **ולמעלה** אסור להתחיל לאכול בערבי שבתות וימים טובים לדעת רבי יהודה, **אלמא** - מוכח **שסמוך למנחה נמי** - גם כן **קאסר רבי יהודה** להתחיל לאכול **בערבי שבתות ויום טוב**, ולא רק מזמן המנחה ממש כתירוצו של רב פפא, שהרי תשע שעות הוא הזמן הסמוך למנחה, ואם כן **ליכא לאוקומי השתא מתניתין** - אין להעמיד כעת את משנתנו, **כדעת רבי יהודה**, דאם כן **מאי שנא** - מה שונה **ערבי פסחים דנקט בהו** - שנקט בהם התנא את איסור האכילה **סמוך למנחה טפי** - יותר **מערבי שבתות וערבי יום טוב**, כקושיית הגמרא לעיל (נט:).

תנא ממורמת כרת טונא

אלא דבר ברור הוא שיש לתרץ כתירוץ רב הונא, **דלרבי יוסי איצטריך** - הוצרך התנא של משנתנו לחדש את איסור האכילה מן הזמן הסמוך למנחה בערב פסח, שהרי בערבי שבתות ושאר ימים טובים רבי יוסי אינו סובר איסור זה. ולכך צריך לומר שהלשון 'מן המנחה' **דקתני הך ברייתא** - ששנתה הברייתא הראשונה, שמשמעו מתשע שעות ומחצה, שממנה למד רב פפא שלדעת רבי יהודה אין איסור האכילה בערב שבת אלא מזמן המנחה ממש, אינו בדווקא, אלא **מסמוך למנחה קאמר** - היתה כוונתו, שמשמעו מתשע שעות, כבברייתא השניה, ואין חילוק לענין זה בין ערב שבת ושאר יום טוב לערב פסח.

מכלל דפליג רבי יוסי בתרוייהו

משמע שחולק רבי יוסי **אפילו בערב הפסח**, וסובר שמותר להתחיל לאכול עד שתחשך אפילו בערב פסח, **והיכי מוקי למתניתין** - ואיך מעמיד רב הונא את משנתנו האוסרת להתחיל לאכול בערב פסח מסמוך למנחה, **כשיטת רבי יוסי.**

מכלל דפליגי להפסקה

הא דאמר רבי ירמיה בשם רבי יוחנן 'הלכה **כרבי יהודה בערב הפסח**', **דמשמע** מזה **דפליג נמי רבי יוסי** - שחולק רבי יוסי גם כן **בערב פסח**, שאם לא כן לא היה צריך לפסוק הלכה כמותו, אינו לענין התחלת האכילה, אלא לענין **הפסקה הוא דפליג**, כלומר, **דאי** [- שאם] **התחיל לאכול, אף בערב פסח אינו מפסיק** לאכול כשהתחיל, **אבל** להתחיל לאכול בערב פסח אחר הזמן הסמוך למנחה, **מודי רבי יוסי** לרבי יהודה **דאסור.**

ומתניתין - ומשנתנו עוסקת **בהתחלה** - שאסור להתחיל לאכול בערב פסח מסמוך למנחה. **ולרבי יוסי איצטריך** - הוצרך התנא לחדש דין זה, **דקא משמע לן** - שמשמיענו בזה התנא, **דמודי רבי יוסי** לרבי יהודה **בערב הפסח, דאין מתחילין** לאכול מן הזמן הסמוך למנחה, אף שלענין ערבי שבתות וימים טובים חולק על דעת רבי יהודה וסובר שהדבר מותר, אמנם לרבי יהודה לא הוצרך התנא לחדש, משום שסובר דין זה אף בערבי שאר ימים טובים.

לפניו

ששנינו בברייתא, **דבהפסקה** - שלענין הפסקת האכילה **נמי פליגי** - גם כן חולקים רבי יוסי ורבי יהודה[א].

מפסיקין לנפשות

אם התחיל סעודתו בהיתר קודם שהגיע **המנחה, והיה אוכל והולך עד שתחשך, אפילו**[ב] לדעת **רבי יהודה, מפסיק סעודתו מיד כשיחשיך, ומקדש קידוש היום.**

וקדש עליהן

ביאור 'קדש היום' הוא, **שהחשיך היום**[ג].

הכי גרסינן בתוספתא דברכות (פ"ה ה"ג), **אמר לו רבן גמליאל**[ד] **לרבי יוסי, ברבי, רצונך שנפסיק וניחוש לדברי**[ה] **יהודה חבירנו, אמר לו, בכל יום**

אתה מחבב דברי לפני יהודה, ועכשיו אתה מחבב דברי יהודה בפני, הגם לכבוש את המלכה עמי בבית. אמר לו, אם כן לא נפסיק שמא יראו בו'. כלומר, שלא גורסים וניחוש ליהודה!.

ברבי

'ברבי', **כך קראו רבן שמעון בן גמליאל לרבי יוסי בר חלפתא, כלומר**, הכינוי 'ברבי' הוא כינוי לגדול הדור', ולא שהיה בנו של רבי[ח].

הגם לכבוש

הגם לכבוש את המלכה עמי בבית, **כלומר, בפני** כשאני עמך בבית **אתה מביישני** לפסוק הלכה שלא כדעתי[ט].

אמר לו רבן שמעון בן גמליאל אם כן לא נפסיק וכו'

שמעינן מהכא - למדנו מסוגיא זו, **דבערבי פסחים אסור** להתחיל **לאכול מסוף תשע שעות ולמעלה** שהוא הזמן הסמוך למנחה, **כסתם מתניתין. אבל בערבי שבתות וימים טובים מותר** להתחיל **לאכול מן המנחה ולמעלה**, כשיטת רבי יוסי. והראיה שהלכה כרבי יוסי, **דהא סתם לן תנא דמתניתין** - שהרי שנאה התנא של משנתנו בסתם **כשיטת רבי יוסי', מדנקט** - מכך שנקט לענין איסור התחלת האכילה מן הזמן הסמוך למנחה, דווקא **'ערבי פסחים', מכלל** - משמע מזה **דבשאר** ערבי **ימים טובים שרי** - מותר להתחיל לאכול אחרי הזמן הסמוך למנחה, כדעת רבי יוסי. ראיה נוספת שהלכה כרבי יוסי, **וקיימא לן נמי** - ומקובל בידינו גם כן (עירובין מו:) **שהלכה כשיטת רבי יוסי מחבירויא** החולק עליו.

מוכיח הרשב"ם שכן דעת רבי יוסי, **דרבי יוסי אפילו להתחיל ולאכול אחר תשע שעות שרי** - מתיר בערב שבת ושאר יום טוב, כמבואר **בהדיא** - במפורש **לקמן** (ע"ג) **בשמעתין** - בסוגייתנו, **דאמר** בגמרא, **אלא הא דתניא** - זה ששנינו בברייתא, ושוין **שמתחילין** - שמותר להתחיל לאכול, **אימת** - על איזה זמן מדובר, **אי בערב שבת** אחר הזמן הסמוך למנחה, **הא פליג** - והרי חולק על כך **רבי** יהודה וסובר שאסור להתחיל לאכול, משמע שלדעת רבי יוסי מותר להתחיל לאכול בזמן זה[י].

ומיהו - אבל **לענין הפסקה** - להפסיק את אכילתו משתחשך, **אין הלכה** כדעת **רבי יוסי בערבי פסחים**, שאם התחיל לאכול בהיתר אינו צריך להפסיק אפילו משתחשך, **אלא** כדעת **רבי יהודה**,

ציונים והערות

א. **אמנם** הברייתא אינה עוסקת לענין ערב פסח כי אם לענין ערב שבת, וראה בהערה בביאורי הפשט מה שביארו התוספות בזה, כיצד נלמד מברייתא זו שרבי יוסי ורבי יהודה חולקים לענין הפסקה בערב פסח. ובתולדות יצחק (חלמד, נעיל נט: ד"ה מ') ביאר את דברי הרשב"ם 'דבהפסקה נמי פליגי', שכוונתו לבאר, שבברייתא לא התפרש שרבי יוסי ורבי יהודה חולקים לענין ערב פסח, אלא התפרש שחולקים אף לענין הפסקה, אך ממילא נלמד שכשם שחולקים לענין הפסקה בערב שבת כך חולקים אף לענין הפסקה בערב פסח. ב. **בהגהות** הב"ח (אות ו) מחק את תיבת 'אפילו' [שזו דעת רבי יהודה לבדו, אבל רבי יוסי חולק]. אמנם במנחת יהודה ובגנזי יוסף (נרשנ"ס) ביארו, שתיבות 'אפילו לרבי יהודה' מוסבות על מה שנאמר לפניהם, שאם התחיל סעודתו קודם סמוך למנחה, אוכל והולך עד שתחשך אפילו לדעת רבי יהודה, הסובר שאסור להתחיל לאכול בזמן זה. וכן כתבו התוספות (ד"ה אין), שאף לרבי יהודה אם התחיל לאכול בהיתר אינו מפסיק כשיגיע זמן האיסור אלא כשיחשיך. ג. **נחלקו** הראשונים לקמן (קה.) אימתי הוא זמן הקידוש, אם משקיעת החמה, או משהחשיך דהיינו צאת הכוכבים, ומלשון הרשב"ם כאן משמע שהוא רק משהחשיך. וראה מה שכתבו בזה במי באר (נרשנ"ס) ובדברי אור (שו"ת מ"ו סי' טו אות ו). ד. **יש** לגרוס 'רבן שמעון בן גמליאל', וכן היא הגירסא בתוספתא. מראה כהן ורש"ש (נרשנ"ס). וכן היא הגירסא בהמשך דברי הרשב"ם. ה. **ובגוספחת** התוספתא שלפנינו, הגירסא היא 'אמר לו רבן שמעון בן גמליאל לרבי יוסי, רצונך נפסוק לשבת' וכדעת רבי יהודה, כמבואר ברשב"ם, שרצה רבן שמעון בן גמליאל להפסיק לשבת, כדברי רבי יהודה, ולא שרצה להפסיק לכבודו של רבי יהודה כדי לזמן [כדעת המאור הקטן בהערה להלן]. ו. **במאור** הקטן (ד"ה כמנ) כתב, שאין גורסים 'ניחוש לדברי יהודה', שביאורו שנחשוש לדעתו של רבי יהודה, אלא 'ניחוש ליהודה', כלומר לכבודו, וביאורו, שכיון שרבי יהודה היה מיסב עמם, והפסיק מלאכול משחשיכה וביקש לברך ברכת המזון, חשש רבן שמעון בן גמליאל לכבודו, שיהיה הוא מפסיק וממתין לברכה והם ממשיכים באכילה, ולכן רצה להפסיק כדי שיוכל לזמן, שאף שכאשר אחד סיים לאכול ושנים ממשיכים אינם צריכים להפסיק עבורו כדי לזמן, כמבואר במסכת ברכות (מה:), מכל מקום רבן שמעון בן גמליאל רצה לכבדו. אמנם רבי יוסי השיב לו, אם נפסיק יאמרו שהלכה היא שמפסיקים לשבתות, ולא יבינו שהטעם שהפסקנו הוא כדי לכבד את רבי יהודה, והסכים רבן שמעון בן גמליאל לדבריו. ז. **וכן** כל לשון 'ברבי' שבגמרא הוא כינוי לאדם גדול. רש"י (קידושין נג: ד"ה רבן). והוא לשון חכמה וחריפות. רש"י (סנ כג: ד"ה יוחנן). והוא נוטריקון 'אב רבי', שדרכם היה להשמיט האות אל"ף ממלת 'אב', כדרך שרב אבין מכונה 'רבין' בהשמטת האל"ף, וכדומה. יעב"ץ (יגמות קה: ד"ה ברבי). ח. **רש"י** (סנ כג. ד"ה רבן), על האמור שם 'רבן גמליאל ברבי'. ט. **אמנם** אם יפסוק הלכה שלא כרבי יהודה בפניו, אין בזה בושה לרבי יהודה, מפני שתמיד פוסק הלכה כרבי יוסי. שדה יצחק (ד"ה הגס). י. **והלכה** כסתם משנה, כמבואר במסכת שבת (מו.) ובמקומות נוספים. יא. **לפנינו** שם בגמרא הגירסא היא 'הלכה כרבי יוסי מחבריו', אמנם ראה מה שכתב בזה בכללי התלמוד לבעל כנסת הגדולה (כללי הגמרא אות ד). יב. **אף** שגם מן הברייתות לעיל (נט:), שמבואר בהם 'רבי יוסי אומר אוכל והולך עד שתחשך' מוכח שלדעת רבי יוסי מותר אפילו להתחיל לאכול, מכל מקום יש לומר שמן הברייתא לקמן יותר מפורש כן. מהרש"א (נרשנ"ס). ובגנזי יוסף (נרשנ"ס) כתב, שמן הברייתות לעיל אין להוכיח, מפני שאפשר לפרשן שלדעת רבי יהודה אם התחיל קודם תשע שעות, צריך להפסיק בסוף שעה תשיעית, ולדעת רבי יוסי אין צריך להפסיק, אבל להתחיל אפילו רבי יוסי מודה שאסור, כדעת בה"ג (הלכות קידוש והבדלה), לכך הביא הרשב"ם ראיה מן הברייתא לקמן, שמבואר בה שלדעת רבי יוסי מותר אף להתחיל אחר תשע שעות [וכן

שאם התחיל לאכול בהיתר קודם תשע שעות, ונמשך אכילתו עד שחשיכה, צריך לעקור את השולחן מיד כשיחשיך, ולהחזירו לשם פסח. ובערבי שבתות ובערבי ימים טובים אין הלכה כרבי יהודה, ועל כן אם התחיל לאכול בהיתר **לא יפסיק** משחשיכה, **אלא** כשיחשיך **פורס מפה** על הלחם **ומקדש, ואחר כך גומר סעודתו,** כדעת שמואל לקמן[יג], וכדעת רבי יוחנן לעיל, שלענין הפסקה, הלכה כרבי יהודה בערב פסח וכרבי יוסי בערב שבת.

לא כרבי יסודס

אין הלכה כרבי יהודה **דאמר,** שאם התחילו לאכול בערב שבת בהיתר, **מפסיקין** משתחשך, **דמשמע** שמפסיקים לגמרי על ידי עקירת השולחן.

ולא כרבי יוסי

ואין הלכה כרבי יוסי **דאמר, אין צריך להפסיק** לאכול **כלל** משחשיכה, **אלא יגמור סעודתו אפילו** משחשיכה, **ויברכו ברכת המזון, ואחר כך מביא** לו **כוס** יין שנייד לקידוש היום, **כדתניא** בברייתא לקמן **בשמעתין** (קנ.). **אלא** כך היא ההלכה, שכשקדש היום, **פורס מפה על המאכל,** ופריסת מפה זו היא **כדין כל שבתות השנה, שאם הביאו** לחם **על השולחן קודם קידוש,** צריך לפרוס מפה על הלחם כדי שיהיה ניכר שהסעודה באה לכבוד שבת[טו], **כדתניא** בברייתא לקמן (ע"ג). **אי נמי** - אופן נוסף יש לבאר את טעם פריסת המפה, שהוא **משום סילוק פתורא** [-שולחן], כלומר, כעין עקירת השולחן לדעת רבי יהודה[טז], **ואחר כך אומר קידוש היום על הכוס,** וחוזר **ואוכל וגומר סעודתו,** ואחר כך מברך ברכת המזון, ואינו צריך לברך ברכת המזון קודם הקידוש.

ונראה בעיני, דמבירא ליה לשמואל - ששמואל סובר, **דהלכה כרבי יוסי, כדקתני בברייתא** - כמו ששנינו בברייתא, שלא זזו משם עד שקבעו הלכה כמותו, **אלא שבא** שמואל **להחמיר על עצמו קצת, שלא יגמור סעודתו ויקדש אחר כך,** כמו שאמר רבי יוסי, **אלא יקדש תחילה** מיד כשתחשך, **ורק אחר כך יגמור** את **סעודתו. דאי לא תימא הכי** - שאם לא תאמר כן ששמואל אמר את דבריו כשיטת רבי יוסי, אם כן **שמואל דאמר כמאן** - כשיטת איזה תנא אמר שמואל את דבריו[יז]. ואין לומר שהוא כשיטת התנא בברייתא לקמן[יח] (ע"ג), שמבואר בה שפורס מפה ומקדש, **דהא** ברייתא **דקתני** - שהרי מה ששנינו בברייתא 'פורס מפה ומקדש', **לא קאי** - אינו הולך **אהפסקת אכילה** משתחשך **כלל, אלא באופן שבא לקדש עתה ולאכול בשבת לכתחלה מיירי** - עוסקת הברייתא, וכלל לא התחיל לאכול בערב שבת, ועל כן אין לומר שמקור דינו של שמואל שפורס מפה ומקדש הוא מברייתא זו[יט].

ק:

מתני' לפו עקירת שולחן

האם אין כוונת שמואל שמפסיקים להבדלה בעקירת השולחן, **ומדקאמר** שמואל **בשם שמפסיקין** לקידוש כך מפסיקים להבדלה, **מכלל** - משמע מזה דאף בקידוש **לא סגי** - לא די **בפריסת מפה** על המאכל, אלא יש להפסיק בעקירת השולחן[א].

סבי גרסינן לכם בר בר חנה מיקלע לבי ריש גלותא מייתו מכא לקמיה פרס מפה וקידש מניח ונמי סבי[ב]

ולא גרסינן בברייתא 'ושוין'[ג] שאין מביאין את השולחן' וכו' **אלא הכי גרסינן** - כך יש לגרוס 'אין מביאין את השולחן' כו'. **והכי פירושה** - וכך הוא פירושה של סוגיא זו, **רבה בר בר חנה איקלע** [-נזדמן] **לבי ריש גלותא** בערב שבת, **ולא היו אוכלין קודם חשיכה, ולאחר שיצאו מבית הכנסת** לבית ריש גלותא, **החשיך** והתקדש יום השבת, **אייתו תכא** לקמיה, כלומר, **הביאו את הפת על השולחן, כמו שאנו עושין קודם קידוש, פרס מפה על הלחם ואחר כך קידש.** והטעם שנהג כן, **לפי שברצונו** של רבה בר בר חנה **שלא היו מביאין את הלחם על השולחן עד לאחר קידוש, כדתניא** בברייתא **לקמיה**[ד] - לאחר שמובא בגמרא מעשה זה, **לפיכך פרס מפה על הלחם,** והיינו - פריסת מפה זו היא **כעין סילוק שולחן, וכמי שאינו דומה** - ודומה הדבר כאילו השולחן אינו כאן[ה].

וראיה לדבר שכן עושין, שאין מביאים את המאכל על השולחן עד אחר הקידוש, **דקתני מתניתין** - ששנינו במשנה (לקמן קיד.) לענין סדר ליל פסח, בתחילה 'מזגו לו **כוס ראשון**', והיינו שמוזגים את כוס הקידוש ומקדשים, ורק **אחר כך,** במשנה שאחריה שנינו, 'הביאו לפניו ירקות וחזרת' **מטבל בחזרת'** לכרפס, **מכלל** - משמע מזה **דעד השתא לא אייתי** - שעד עכשיו, כלומר עד אחר הקידוש, לא הביאו את המאכלים.

וטעמא - טעם הדבר שאין מביאים את הלחם על השולחן קודם הקידוש הוא **כדפריש בשאילתות דרב אחאי גאון בפרשת וישמע יתרו** (שמ"ע נד), **וכתוב בהו הכי** - וכתוב בשאילתות כך, וקרובי **תכא מקמי דליקדיש לקדושא דשבתא לא מקרבינן** - ולקרב את הלחם על השולחן קודם שיקדשו קידוש של שבת איננו מקרבים, **מאי טעמא** - מהו טעמו של דין זה, **כי היכי דתיתי סעודה ליקרא דשבתא** - כדי שתבוא הסעודה לכבוד השבת. **והיכי דקריבו** - ובמקום שעברו והביאו את הלחם על השולחן קודם הקידוש, **לא מסלקינן ליה**

ציונים והערות

אוצר החכמה

דחה הרא"ש (פ"י סי' ג) את דעת בה"ג מן הברייתא לקמן]. ועל פי זה ביאר בגנזי יוסף את דברי הרשב"ם לעיל (ד"ה מפסיקין), שכתב 'אם התחיל סעודתו בהיתר קודם המנחה, והיה אוכל והולך עד שתחשך, אפילו לרבי יהודה' וכו', שבא לחלוק בזה על דעת בה"ג ולומר, שאף לדעת רבי יהודה אם התחיל לאכול בזמן ההיתר אינו צריך להפסיק כשהגיע זמן האיסור.

יג. ושמואל אמר את שיטתו כדעת רבי יוסי, כמבואר ברשב"ם להלן (ד"ה ולא) ובמאור הקטן (ד"ה כמה) ברמב"ן (מלחמת ה'), בחידושי הר"ן (ד"ה ותקמ"ר) ובראב"ש (פ"י סי' ג) כתבו, שדברי שמואל הם אף לענין ערב פסח, ועל כן אף בערב פסח אינו מפסיק, אלא פורס מפה ומקדש כבכל ערב שבת וערב יום טוב. והוסיף הרמב"ן, שדין זה הוא אפילו אם התחיל לאכול באיסור אחר תשע שעות בערב פסח, או אפילו משתחשך בין בערב שבת ובין בערב פסח, שאינו צריך להפסיק אלא פורס מפה ומקדש.

יד. תחילה מביאים כוס ראשון לברכת המזון, כמבואר בברייתא לקמן (קנ:), לכך כוס הקידוש הוא כוס שני.

טו. כמבואר ברשב"ם לקמן (ע"ג ד"ה ה"ג).

טז. משמע שדעת הרשב"ם לפירוש זה, שהביאור בדברי שמואל שאין הלכה כרבי יהודה, הוא שאין צריך עקירת השולחן כרבי יהודה, אלא די בפריסת המפה, אך אף לדעת שמואל פריסת המפה היא לצורך ברכת המזון. רבינו דוד (ד"ה מלא - השני) וכן ביאר המהרש"א (נרשב"ס) בדעת הרשב"ם. והקשה בראש משביר (נרשב"ס), שמדברי שמואל שפורס מפה ומקדש, לא משמע שמברך ברכת המזון, אלא מקדש וחוזר מיד לסעודתו. לכך ביאר [וכעין זה ביאר במשמרות כהונה (להלן ע"ג ד"ה מתני')], שאף לדעת הרשב"ם אין זו הפסקה לגמרי כעקירת השולחן לרבי יהודה, שאף מברך ברכת המזון, אלא יש לפרש שסבר הרשב"ם ששמואל חשש לדעת רבי יהודה רק במקצת, ולכך הצריך פריסת מפה שהיא כעין עקירת השולחן, כדי שיהיה היכר שמפסיק לצורך הקידוש, אך לא חשש להפסיק אף בברכת המזון. אופן נוסף כתב לבאר, שאין לגרוס בדברי הרשב"ם תיבות 'אי נמי', והכל טעם אחד, שיש לפרוס מפה על המאכל כמבואר בברייתא לקמן, שהוא כעין סילוק השולחן, כדי שתבא הסעודה לכבוד שבת [כמבואר ברשב"ם להלן (ע"ג ד"ה ה"ג)]. וכעין זה ביאר בחתם סופר (ד"ה מלא), שאין הם שני טעמים חלוקים, אלא כוונת הרשב"ם היא, שפריסת המפה גורמת לשני דברים, האחד שעל ידי פריסת המפה מסתלקת סעודת החול, ולזה כיון בדבריו שהוא משום סילוק פתורא, והשני שעל ידי סילוק המפה באה הסעודה לכבוד השבת, ולזה כוונתו במה שאמר שהיא פריסת מפה כדין כל שבתות השנה.

יז. אמנם התוספות (ד"ה מלא) ביארו, ששמואל לא פסק הלכה כרבי יוסי, אלא כחכמים החולקים על רבי יוסי ורבי יהודה, כמבואר בירושלמי (פסחים פ"י ה"א). **יח. והובאה** ברשב"ם לעיל.

יט. וראה בביאורי הפשט בהערה על הברייתא לקמן, שיש ראשונים הסוברים שאכן ברייתא זו היא מקור דינו של שמואל, ואינו סובר לא כרבי יוסי ולא כרבי יהודה.

א. שכיון שלענין הבדלה אין לבאר שמפסיקים בפריסת מפה, שהרי טעם פריסת המפה הוא כדי שתבוא הסעודה לכבוד השבת, כמבואר להלן ברשב"ם (ד"ה ה"ג), וטעם זה אינו שייך בהבדלה [שהרי אין צורך שתבוא הסעודה לכבוד מוצאי שבת], אם כן בהכרח ההפסקה להבדלה היא עקירת השולחן, ומלשונו שאמר 'כשם' משמע, שההפסקה לענין הבדלה וההפסקה לענין קידוש שוים. אור חדש (ד"ה ונחלת יהושע) (נרשב"ס). וכן ביאר רבינו פרץ (הו"ד בתוספות שנמצאו ד"ה מלא) את קושיית הגמרא.

ב. כוונתו של הרשב"ם לומר, שאין לגרוס בגמרא 'תניא נמי הכי כוותיה דשמואל, ושוין שאין מביאין' וכו', שאין הברייתא ראיה לדברי שמואל כי אם למנהגו של רבה בר בר חנה [כמבואר בהמשך דברי הרשב"ם בסוף הדיבור, שאין הברייתא עוסקת באוכל מבעוד יום והחשיך, אלא בבא לאכול בליל שבת]. מהרש"א (נרשב"ס). ומשמע מדברי המהרש"א, שלא גרס כאן בלשון הרשב"ם 'ולא גרסינן ושוין אלא הכי גרסינן אין מביאין', אלא גרס 'ושוין שאין מביאין' [וכן היא הגירסא בדפוס ראשון. הגהות וציונים], ורק בדיבור הבא יבאר הרשב"ם שאין לגרוס 'ושוין'. אמנם גם לגרסתנו ברשב"ם ניתן לבאר, שכוונת הרשב"ם לשני הדברים, שתחילה מבאר שאין לגרוס 'תניא נמי הכי כוותיה דשמואל', ואחר כך מבאר שאף אין לגרוס 'ושוין', ובדיבור הבא יבאר מפני מה אמר כן. גנזי יוסף (נרשב"ס). ואף בתוספות שבמרדכי (ד"ה מניח) [וכן משמע מתוספות (לעיל ע"ב ד"ה מלא)] מבואר, שהברייתא היא ראיה למנהגו של רבה בר רב הונא ולא לדברי שמואל. אמנם שאר הראשונים [רי"ף, רבינו חננאל (לעיל ע"ב ד"ה מניח), רש"י (ד"ה ומס), המאור הקטן (לעיל נט: ד"ה כמה), רבינו יחיאל (הו"ד בתוספות שנמצאו ד"ה מניח) וכרמ"ם פ"י סי' ג), רבינו דוד (ד"ה ומס), הרא"ש (סי' ג), תלמיד הרשב"א (ד"ה ושוין) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה ומס)] גרסו ברייתא זו אחר דברי שמואל לעיל, קודם המעשה של רבה בר רב הונא, וביארו, שברייתא זו היא ראיה לדברי שמואל, שאם היה אוכל מבעוד יום והחשיך, אין הלכה כדעת רבי יוסי שמותר לסיים סעודתו, אך אינו צריך לעקור את השולחן כדעת רבי יהודה, אלא די לו שיפרוס מפה על הלחם ויקדש. וראה בהערה להלן, כיצד לא יקשה על דבריהם מה שהקשה על זה הרשב"ם להלן בסוף הדיבור.

ג. כמבואר ברשב"ם להלן (ד"ה ושוין), וראה בהערה הקודמת שיש שאינם גורסים תיבות 'ולא גרסינן אלא הכי גרסינן' בלשון הרשב"ם.

ד. ובתוספות (ד"ה מניח) מבואר, שאת השולחן עצמו עם הלחם שעליו יש להביא אחר הקידוש, כלומר, שלא היה ברצונו של רבה בר בר חנה שיביאו כלל את השולחן קודם הקידוש.

ה. 'כמי שאינו דומה' ביארו 'דומה כמי שאינו'. מצור דבש (נרשב"ס).

ו. בנוסחת המשנה שלפנינו הגירסא היא 'הביאו לפניו מטבל בחזרת'. אמנם רש"י והרשב"ם שם (ד"ה הביאו) ביארו, שהביאו את הירקות, ובגליון שם (הגהות ויועיס) הביא שיש גורסים כן אף בלשון המשנה [אמנם בדקדוקי סופרים כתב, שבכתב יד ובדפוסים ישנים אף בלשון הרשב"ם כאן לא גרסו 'ירקות וחזרת', והמהרש"ל הוא שהגיה כן בנוסחת הרשב"ם לפנינו]. אמנם התוספות שם (ד"ה הביאו) ביארו, שלא את הירקות הביאו לפניו כי אם את השולחן, משום שאת השולחן עצמו אין מביאים עד אחר הקידוש, כמבואר בתוספות בסוגייתנו (ד"ה מניח).

- אין צריך לסלקו, **אלא פורס עליו מפה ומקדש.** **דתניא** בברייתא, **ושוין שאין מביאין את השולחן אלא אם כן קידש, ואם הביא פורס עליו מפה ומקדש. והיכא דאתחיל סעודתא מדאנהר במעלי שבתא** - ובמקום שהתחיל לאכול סעודתו מבעוד יום בערב שבת, **וקדיש עליה יומא** - והחשיך עליו היום והתקדש יום השבת, לא ימשיך באכילתו, אך אינו צריך להפסיק סעודתו בעקירת שולחן וברכת המזון, אלא **פורס מפה ומקדש,** כדעת שמואל. עד כאן דברי רב אחאי גאון בשאילתות. **ומטעם זה,** שתבוא הסעודה לכבוד השבת, **נהגו לפרום מפה ללחם עד לאחר קידוש בשבתות ויום טוב**[ז].

מביא הרשב"ם פירוש נוסף, **ויש מפרשין** את המעשה המובא בגמרא באופן אחר, רבה בר בר חנה **איקלע** [-נזדמן] **לבי ריש גלותא, והיו מסובין על השלחן** ואוכלים **בערב שבת** מבעוד יום, **וקדיש יומא** - שקעה השמש והתקדש יום השבת, **ופרים מפה** על המאכל **וקדיש** קידוש היום, כדינו של שמואל[ח].

דוחה הרשב"ם פירוש זה, **ולא נהירא לי** - אין הדבר ברור לי, **דהא ברייתא דלקמיה** - שהרי הברייתא המובאת להלן, **דמסייעין ליה מיניה** - שממנה הגמרא מביאה ראיה למנהגו של רבה בר בר חנה, **לא מפרשא בהפסקה** - אינה מתפרשת באדם שאכל בערב שבת והתקדש יום השבת, וצריך להפסיק אכילתו ולקדש, **אלא בתחלת אכילת לילי שבת,** שאם בא לאכול בליל שבת אין לו להביא את הלחם על השולחן קודם הקידוש[ט].

ושוין

מקשה הרשב"ם, **לא ידענא אהיכא קאי** - איני יודע לבאר על מה מוסבים דברי הברייתא 'ושוין', כלומר, מי הם החולקים ולענין מה נחלקו, שבדין הברייתא הם שוים ואינם חולקים. מתרץ הרשב"ם, **ואיכא למימר** - ואפשר לבאר זאת כך, **ושוין רבי יוסי ורבי יהודה דפליגי** - שנחלקו (לעיל ע"ח) **בהפסקה** - האם מפסיקים מלאכול בערב שבת משתחשך, שלדעת רבי יהודה האוכל בערב שבת וחשכה צריך להפסיק אכילתו, ולדעת רבי יוסי אינו צריך להפסיק אכילתו עד שמסיים סעודתו, **הכא** - כאן במקום שלא התחיל לאכול בערב שבת, **מודי** **רבי יוסי, דלכתחלה מיהת** [-על כל פנים] **אין מביאין** את השולחן עם המאכל **קודם קידוש, אף על פי שלא אכלו** - שאין בדעתם לאכול **עד לאחר** קידושיא.

תירוץ נוסף, **ואית דמפרשי** - ויש מפרשים באופן אחר את לשון הברייתא, וכך מפרשים, **ושוין בית שמאי ובית הלל דפליגי בפרק אלו דברים** (נרכות נ"ב:), **דאמרי בית שמאי, נוטלין לידים** לסעודה, **ואחר כך מוזגין את הכוס** של יין לקידוש ומקדשים, ואחר כך אוכלים סעודתם מכח אותה הנטילהיב, **ובית הלל אומרים איפכא** - להיפך, שתחילה יש למזוג את כוס היין ולקדש עליו ולשתותויג ואחר כך נוטלים ידים לסעודה. ולענין זה מבארת הברייתא, שאף לדעת בית שמאי שיש ליטול ידים קודם הקידוש, **אפילו הכי** - אף על פי כן **היכא** - במקום **דנטל ידיו** קודם הקידוש כדינו, **מודין בית שמאי דאין מביאין את השולחן עם האוכלין אלא אם כן קידש, וכדפרישית טעמא** - וכמו שפירשתי את טעם הדבר שאין מביאין את השולחן עד אחר הקידוש, **לעיל** (ד"ה ס"ג).

מבאר הרשב"ם דעתו בענין זה, **ונראה בעיני, דאיידי דאמרינן לקמיה** - שאגב שאנו שונים בברייתות לקמן, **'תנא חדא שוין שאין מתחילין כו'** ותניא אידך שוין שמתחילין', **שיבשו** המעתיקים **למעלה את הספרים, וכתבו נמי** - גם כן בברייתא שמבואר בה שאין מביאין את השולחן 'ושוין שאין **מביאין' כו', וטעות הוא בידם, ולא גרסינן ליה** לתיבת 'ושוין' כלל בברייתא זו.

סמי מלא שוין

שוים **רבי יהודה ורבי יוסי דפליגי לעיל** (נט: ק.) **בין באכילת ערב שבת מן המנחה ולמעלה** אם הוא מותר או אסור, **בין בהפסקה** מלאכול, אם היה באמצע סעודתו וקדש עליו יום השבת, אם צריך להפסיק או לא.

שמין מפסילין

שוים בזה רבי יהודה ורבי יוסי שאין מתחילים לאכול מן המנחה ולמעלה.

משכחת לה נערב שפסח

כדקאמרת - כמו שאמר רב הונא לעיל (נט:),

דאפילו רבי יוסי מודי בערב הפסח שאסור להתחיל לאכול מן הזמן הסמוך למנחה.

כאן קודם משעה

קודם סוף השעה התשיעית, **שוין רבי יוסי ורבי יהודה שמתחילין לאכול, ומשהתחילו** לאכול **בהיתר, אוכלין עד שתחשך, אפילו לרבי יהודהיד.**

כאן לאחר משעה

אוצר החכמה

בלאחר סוף השעה התשיעית **הוא דפליגי** - נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי, **דלרבי יהודה אין מתחילין** לאכול בערב שבת אחר סוף השעה התשיעית, **כדתניא** בברייתא לעיל (נט:) **בהדיא** [-במפורש] **'לא יאכל אדם בערבי שבתות ובערבי ימים טובים מתשע שעות ולמעלה כו'** כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה, **דברי רבי יהודה, רבי יוסי אומר כו'** אוכל והולך עד שתחשך'.

שקידשו בבין הכוכבים

הוא קידוש **שמקדש שליח ציבור** על היין **בלילי שבתות וימים טובים בבית הכנסת.**

ידי קידוש יצאו

שאם יש להם יין בביתם לשתות, חייבין לברך עליו קודם שתייתו ברכת **בורא פרי הגפן, שאין פטורין** מלברך על היין שישתו **בביתם בברכת**

ציונים והערות

ז. **אמנם** אין אנו נוהגים את עיקר הדין שאין להביא את השולחן קודם הקידוש, משום שדווקא בשולחנות שלהם שהיו קטנים ומונחים בפני כל אחד מן המסובים היה להם להביאם אחר הקידוש, אבל אנו שאנו אוכלים על שולחן אחד גדול, וקשה לעורכו במקום אחר ולהביאו אחר הקידוש מבלי להפסיק הרבה בין הקידוש לסעודה, לכתחילה אנו עורכים אותו במקומו, ופורסים עליו מפה עד אחר הקידוש. תוספות (ד"ה שמין). אמנם כל זה, הוא דווקא לדעת התוספות שאת השולחן עם הלחם יש להביא אחר הקידוש, אמנם לדעת הרשב"ם שדי בהבאת הלחם על השולחן אחר הקידוש אי אפשר לתרץ כן, שהרי אין טורח להביא את הלחם אחר הקידוש. לכך יש לומר, שלדעת הרשב"ם הסוגיא במסכת שבת (קיט:) שמבואר בה שהשולחן צריך להיות ערוך קודם הקידוש חולקת על המבואר בסוגייתנו שיש להביא את הלחם על השולחן אחר הקידוש [ולא כמו שכתבו התוספות (ד"ה שמין)], ועל סוגיא זו אנו סומכים. אור החמה (נמוס' שם). וכתבו התוספות טעם נוסף לפריסת המפה על הלחם [אמנם אין זה טעם להבאת השולחן אחר הקידוש. מהרש"א (נמוס' שם)], שכיון שהמן לא ירד בשבת (שמות טז כו) וביום טוב (מכילתא נשלח מס' דויסע פ"ד), לכך אנו עושים לו זכר בשבת וביום טוב, שפורסים מפה מעל הלחם ומפה תחתיו, כעין המן שהיה טל מעליו וטל מתחתיו כמבואר במסכת יומא (עה:). ובירושלמי (הו"ד נריטב"ע לעיל ק. ד"ה כמצ, נרמב"ם פ"י סי' ג, ונטור מו"מ סי' רעח [ונקרנן נמגל (פ"י סי' ג מום ו) כתב שאינו נמצא בירושלמי]) מבואר, שהטעם הוא כדי שלא תראה הפת את בושתה שאין מברכים עליה אלא על היין, שכיון שהפת שהיא מחיטה הקודמת ליין בפסוק (דברים ח ח) 'ארץ חטה ושעורה וגפן' וגו', היה ראוי לברך עליה תחילה, כמבואר במסכת ברכות (מ.). וכן ביאר בתוספות שבמרדכי (ד"ה מניח). אמנם הרשב"ם לא כתב טעם זה שלא תראה הפת בושתה, משום שסבר שכיון שאין אומרים שירה אלא על היין [כמבואר במסכת ברכות (לה.)], אם כן היין הוא הראוי לקידוש ולא הפת, ואין לפת בושת בזה שמקדשים על היין. חתם סופר (ד"ה מיימי). ח. **כפירוש** זה פירש רש"י (ד"ה מיקנט). ט. **אמנם** רבינו יחיאל (הו"ד נמוספות שנמרדכי ד"ה מניח ונרמב"ם פ"י סי' ג) ותלמיד הרשב"א (ד"ה ושוין) ביארו, שאף שהברייתא עוסקת בהתחלת האכילה בליל שבת, יש להביא ממנה ראיה שההלכה כדעת שמואל, שאם היה אוכל מבעוד יום והתקדש יום השבת, אינו צריך לעקור את השולחן, אלא די לו שיפרוס מפה על המאכל ויקדש, שכשם שמבואר בברייתא שלענין הדין שאין מביאים את השולחן קודם הקידוש מועילה פריסת המפה כאילו לא הביא את השולחן, כך אף לענין הפסקה, תועיל פריסת המפה להחשב כאילו עקר את השולחן, אם התחיל כבר לאכול מבעוד יום. אכן רש"י (ד"ה שמין), המאור הקטן (ד"ה כמצ), רבינו דוד (ד"ה ושם) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה ושם) ביארו, שאין הברייתא עוסקת בדיני הבא לאכול בליל שבת, מתי יש לו להביא את השולחן, כביאור הרשב"ם, אלא ביארו שכל 'הבאת שולחן' ביאורה התחלת האכילה. ואם כן לפי זה הנאמר בסוף הברייתא 'ואם הביא את השולחן פורס מפה ומקדש' ביאורו, שאם התחיל לאכול מבעוד יום, אזי כשחשיכה פורס מפה ומקדש, וזהו ראיה לדעת שמואל. י. **גירסת** הרש"ש (נרשנ"ס) 'אף על פי שלא אכלי', כלומר 'אף על פי שאינם אוכלים'. יא. **וכן** כתבו התוספות (ד"ה ושוין). והטעם שהתוספות כתבו פירוש זה, ולא כפירוש השני המובא להלן ברשב"ם, ששוים בית שמאי ובית הלל לענין מחלוקתם אם נוטלים ידים תחילה או מוזגים את הכוס תחילה, משום דעת רבינו תם שהובאה בתוספות לקמן (קו: ד"ה זימנין), שלא נחלקו בזה בית שמאי ובית הלל לענין הקידוש בשבת, אלא לענין שתיית יין קודם הסעודה בימי החול. הגהות רא"מ הורוויץ (נמוס' ד"ה ושוין). יב. **רש"י** (נרכות נ"ב: ד"ה ואמר כך מוזגין). יג. **רש"י** (שם). יד. **וזהו** החידוש בברייתא, שאם התחיל לאכול בזמן ההיתר, אפילו לדעת רבי יהודה אינו צריך להפסיק לאכול כאשר תסתיים השעה התשיעית, שודאי אין חידוש בזה שמותר להתחיל לאכול קודם השעה התשיעית. מהרש"א (נרשנ"ס). ובתוספות שבמרדכי (ד"ה כמן) ביאר באופן אחר, שחידוש הברייתא הוא, שאף לדעת רבי יהודה מותר להתחיל לאכול סמוך לסוף השעה התשיעית, אף על פי שיודע שלא יסיים אכילתו קודם שתעבור השעה תשיעית. אמנם הרשב"ם לקמן (קז: ד"ה ונוסיה, ד"ה סוף) חולק על דין זה, וסובר שלדעת רבי

הכוס של שתיית יין ששתו בבית הכנסת מכוס של קידוש, מאחר שעקרו ממקומן מבית הכנסת לביתם, דהוה ליה - שהרי הוא נחשב היסח הדעת מברכה הראשונה, וצריך לברך בשנית בביתו. אבל המקדש בביתו על שולחנו בשבת, ורוצה לשתות יין בתוך הסעודה, אין צריך לברך בורא פרי הגפן על היין ששותה בתוך הסעודה, שהרי פוטרו בברכת היין שבירך בקידוש שלפני הסעודה, כדתנן - כמו ששנינו במשנה בפרק כיצד מברכין (נרכות מג.), בירך על היין שלפני המזון - ששתה קודם האכילה, פטר אף את היין ששותה לאחר המזון - לאחר האכילה קודם ברכת המזון[ט], ומוכי לה בגמרא - והעמידה הגמרא (סס ע"ג) את דברי המשנה, שעוסקת בשבתות ובימים טובים, וטעם הדבר הוא הואיל ואדם קובע סעודתו על היין[י].

רא.

מף ידי קידוש גם יצאו

דעת שמואל שהמקדשים בבית הכנסת לא יצאו ידי חובת קידוש, כדפרשינן טעמיה לקמיה - כמו שמפרשת הגמרא את טעמו להלן, שהוא משום שאין מקיימים מצות קידוש אלא במקום סעודה, דכתיב (ישעיה נח יג) 'וקראת לשבת עונג', ודרשו חכמים, במקום שאתה קורא לשבת, כלומר קרייה דקידוש, שם תהא עונג - שם תהיה אכילת הסעודה, ומדרש חכמים הוא.

טעם שני, אי נמי - אופן נוסף יש לבאר[א], סברא היא שהקידוש צריך להיות במקום הסעודה, מדאיקבע - מזה שנקבע קידוש על היין, כדתניא - כמו ששנינו בברייתא לקמן (קו.), נאמר בפסוק (שמות כ ח) 'זכור את יום השבת לקדשו', ולמדנו מפסוק זה שזוכרהו על היין - שיש לזכור ולקדש את השבת על היין, אם כן מסתמא קידוש זה על היין שבשעת סעודה הוקבע, דחשיב - משום שהוא חשוב[ב].

מין קידוש שלא במקום סעודה

אין קידוש אלא במקום סעודה, ואם קידש ולא סעד את סעודתו באותו מקום שקידש בו, לא יצא ידי חובת קידוש[ג].

הני מילי

דברים אלו דאין קידוש אלא במקום סעודה אינם אלא באופן שמשנה את מקומו מבית לבית[ד], שמקדש בבית אחד והולך לאכול בבית אחר, אבל אם שינה את מקומו ממקום למקום[ה] בבית אחד, כגון מבית לעליה, שקידש בבית ועולה לאכול בעליה, אינו נחשב ששינה את מקומו, ועדיין נחשב הקידוש במקום הסעודה, ואין צריך לחזור ולקדש במקום הסעודה.

מיפעקע ליה שרגא

נפל הנר וכבה אחר שרב הונא קידש, קודם שאכל שם.

לבי גננא דרבה בריה

ביאור 'בי גננא דרבה בריה', בית חופת רבה בנו של רב הונא, שהיו שם נרות דולקין בבית המשתה[ו], ועל כן הלך לשם כדי שיוכל לאכול סעודתו לאור הנרות.

מר

האמורא שנתכנה בדברי אביי בשם 'מר', הוא רבה[ז].

כי סוף מקדש

כאשר היה רבה מקדש, ואנו התלמידים רוצין היינו ליפטר משם - מביתו של רבה, ולילך לביתנו לאכול שם סעודת שבת[ח].

דילמא מיפעקרא לכו שרגא

שמא יכבה הנר בבית אכסנייתכם, ולא תאכלו שם, ואפילו אינכם חוששים לכך משום שאתם הולכין לישן בלא אכילה, ובדעתכם לסמוך על הקידוש ששמעתם ממני כאן[ט], אין הדבר מועיל, משום שבקידוש דהכא לא נפקיתו - בקידוש שקידשתי כאן לא תצאו ידי חובת קידוש, משום שכאן לא אכלתם, כו' ואין קידוש אלא במקום סעודה.

כל מילי דמר

האמורא שנתכנה בדברי אביי בשם 'מר', הוא רבה.

ממירין מצנד לצנד

מתירין חוטי ציצית של טלית זו, ונותנין אותם - וקושרים אותם לטלית אחרת.

מדליקין

מותר להדליק מנר חנוכה אחד לנר אחרת של חנוכה[י], ואין צריך להדליק את נר החנוכה בנר אחרת שאינה של חנוכה.

והלכה כרבי שמעון בגרירה

הלכה כרבי שמעון בגרירה, כמבואר בברייתא, גורר אדם מטה כסא וספסל כו' על גבי הקרקע בשבת, ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ, משום דדבר איסור שאין מתכוין לעשותו, אף שנגרם על

ציונים והערות

יהודה, אם יודע שתמשך סעודתו אחר שעה תשיעית, אסור לו להתחיל לאכול. **טו. רש"י** (נרכות סס ד"ה נרך). אמנם על היין ששותה אחר ברכת המזון צריך לברך בשנית, משום שברכת המזון נחשבת היסח הדעת, כמבואר בגמרא לקמן (קנ.). **טז. וכן** הדין בכל פעם שקובע את סעודתו על היין, וכגון בסעודה שאוכל אחרי הקזת דם. ברכות (מב:). וטעם הדבר הוא, שכיון שדעתו לשבת אף אחר האכילה ולשתות יין, לכך כאשר מברך קודם האכילה דעתו אף על היין שישתה אחר האכילה. אמנם בימי החול, שאינו קובע סעודתו על היין, צריך לברך על כל כוס וכוס, משום שנחשב הדבר שנמלך בדעתו ומתחיל בשתיה בכל כוס מחדש. רש"י (נרכות מב: ד"ה מלמ, ד"ה עד). **א. הטעם** שכתב הרשב"ם טעם נוסף, משום שאת הטעם הראשון יש לדחות, שמצות הקידוש על היין היא מן התורה [ראה בתוספות להלן (קו. ד"ה וזכרהו) שהסתפקו אם הקידוש על היין הוא מן התורה או מדברי חכמים], והפסוק בספר ישעיה (נח יג) 'וקראת לשבת עונג' הוא מדברי קבלה [ספרי הנביאים והכתובים מכונים בלשון הגמרא 'דברי קבלה'. רש"י (ב"ק ג: ד"ה דנרי)], ואין למדים דברי תורה מדברי קבלה [כמבואר במסכתות חגיגה (י:) ובבא קמא (סס)]. תוספות חכמי אנגליה (ד"ה מין). וראה באור חדש (ד"ה ומזה) שביאר על דרך הפלפול הטעם שהרשב"ם כתב שני טעמים. ובחתם סופר (ד"ה ומטעם) כתב, שיש חילוק להלכה בין שני הטעמים, שלטעם הראשון יש לומר, שגם אם קידש בפינה אחת בבית ואכל בפינה אחרת באותו בית, נחשב הדבר שקרא את קריית הקידוש במקום העונג, אך לטעם השני שהיין הבא בסעודה הוא החשוב, יש לומר שרק אם קידש במקום הסעודה ממש נחשב הדבר קידוש במקום סעודה, אך אם אוכל בפינה אחרת באותו בית, אין היין נחשב כבא בשעת הסעודה, ואין זה קידוש במקום סעודה. וראה בביאורי הפשט, בהערה על דברי הגמרא 'ממקום למקום בחד ביתא', שהובאה מחלוקת ראשונים בדין זה. **ב. ובט"ז** (או"ח סי' רסט סק"ח) כתב בדעת רב נטרונאי גאון (הו"ד בטור או"ח סי' רסט), שהטעם שצריך הקידוש להיות דווקא במקום סעודה הוא משום שיש בזה משום רפואה, שקבלה היתה בידי רב נטרונאי גאון שהסועד מיד אחר הקידוש רפואה היא לו. **ג. מלשון** הרשב"ם שכתב 'אם קידש ולא סעד באותו מקום לא יצא ידי קידוש' ולא כתב שאין לקדש במקום שאין סועד בו, משמע שאין איסור לקדש שלא במקום הסעודה ולשתות מן היין, לא משום ברכה לבטלה ולא משום שתיה קודם הקידוש, אלא שלא יצא ידי חובת קידוש, וצריך לחזור ולקדש בשנית במקום סעודתו. וכן משמע מהמעשה המבואר בגמרא, שאחר שרב הונא קידש כבה נרו, ועבר לאכול בבית חופת בנו, ואם היה איסור ברכה לבטלה ושתיה קודם הקידוש במה שקידש ושתה בביתו, היה מותר לרב הונא לומר לנכרי להביא לו נר דולק ממקום אחר, כדי להנצל מאסורים אלו, שאין איסור אמירה לנכרי בשבת באיסור דרבנן [כגון טלטול הנר] לצורך מצוה [כמבואר בשלחן ערוך (או"ח סי' שז ס"ה)]. אמנם לדעת התוספות שכתבו (לעיל ק: ד"ה ידי קידוש), שבמקום שאין אורחים, אין לקדש בבית הכנסת, משום ברכה לבטלה, מוכח שסוברים שאין לקדש ולשתות את היין באופן שלא יוצא בזה ידי חובת קידוש. קרבן תודה (נרשנ"ס). **ד. בכתב** יד נוסף כאן בלשון הרשב"ם 'קידש בבית זה וסעד בבית אחר דומיא דקידוש של בית הכנסת דאפליגו ביה דהיינו מבית לבית'. הגהות וציונים. וכן מבואר בדברי הר"ן (על הרי"ף, ד"ה סנור). וביאור דבריהם, שביארו הטעם שלכך היו סבורים התלמידים שלדעת שמואל רק מבית לבית נחשב הדבר ששינה את מקומו ואינו קידוש במקום סעודה, אבל ממקום למקום בבית אחד נחשב מקום הסעודה, משום שלענין הקידוש בבית הכנסת שנחלקו בו רב ושמואל, שינוי המקום בו הוא מבית הכנסת לבית דהיינו מבית לבית, ואם כן לא אמר שמואל את דבריו אלא באופן זה, אבל אם שינה מקומו ממקום למקום בבית אחד, היו סבורים שבאופן זה לא אמר שמואל את דבריו. **ה. וכן** גרסו רש"י (ד"ה ממקום) ותוספות (ד"ה מצנד) בלשונם הראשונה בדברי הגמרא 'ממקום למקום בחד ביתא', ולגירסא זו, מפינה לפינה בחדר אחד, אף למסקנת הגמרא אינו נחשב שינוי מקום. אבל רבינו חננאל (ד"ה סנור), הרי"ף, התוספות בלשונם השניה ומהר"ם חלאוה (להלן ע"ב ד"ה הא - הרמתון) גרסו 'אבל מפינה לפינה לא', ולפי זה למסקנת הגמרא אף אם שינה את מקומו מפינה לפינה בחדר אחד, נחשב הדבר שינוי מקום. והרמב"ם (שבת פכ"ט ה"ח) כתב כדעת רש"י והרשב"ם, שאם שינה מקומו מפינה לפינה בחדר אחד אינו נחשב שינוי מקום. ובמגיד משנה ביאר בדבריו, שגורס בגמרא כגירסת הרי"ף, אך מפרש כאן שאין איסור אמירה לנכרי להביא לו נר דולק ממקום אחר, משום שאין קידוש אלא במקום סעודה. **ז. כוונת** הרשב"ם באומרו 'בבית המשתה' לרמז לדברי הברייתא במסכת סנהדרין (נג:) 'אור הנר משתה שם משתה שם', דהיינו, שבמקום שדולקים הרבה נרות, הרי זה כמי שצועק 'משתה שם משתה שם' [כביאור רש"י (סס ד"ה מור)], וביאר שם רבינו חננאל (ד"ה מ"ר - הרמתון), שזהו סימן לסעודת הכנסת כלה. ואם כן מבואר בזה הטעם שהלך רב הונא דווקא לבית חופת בנו, משום שידע שכיון ששם זהו בית המשתה, אם כן ודאי ישנם שם נרות דולקים. יד אליהו (נרשנ"ס). **ז. וזהו** משום שהיה רבו, שגידלו לאביי בביתו [כיון שהיה יתום. רש"י (גיטין לד. ד"ה והלכתא)]. רש"י (ב"מ קו. ד"ה דלמר). **ח. מלשון** זו של הרשב"ם 'ואנו רוצין היינו ליפטר משם ולילך לביתנו' דקדק בפרי מגדים (משבצות זהב או"ח סי' רעג סק"ג) כדעת הט"ז (סס סק"ג), שאחר שרבה קידש והיו התלמידים רוצים ללכת לבתיהם אמר להם רבה שיטעמו במקום הקידוש דבר מה, ויחשב להם הדבר כקידוש במקום סעודה במה שיאכלו, ויצאו ידי חובת קידוש, אף שתחילה היה בדעתם לאכול במקום אכסנייתם. ומכאן הביא הט"ז ראיה לדין המבואר בבית יוסף (סס ד"ה מי) וברמ"א (סס ס"ג), שאף אם בשעת הקידוש היתה דעתו שלא לאכול במקום הקידוש, אם אחר הקידוש נמלך בדעתו ואכל במקום הקידוש, נחשב הדבר קידוש במקום סעודה ויצא ידי חובת קידוש. והקשה על הבית יוסף שכתב כן מדעת עצמו ולא הביא את הראיה מן הגמרא. אמנם בנתיב חיים (נט"ז סס) [וכן כתב בקרבן נתנאל (פ"י סי' ה אות ט)] ובאור חדש (ד"ה מ"ל) דקדקו מלשון רבה 'דילמא אדאזליתו לאושפיזא מתעקרא לכו שרגא', שמשמע שהיה בדעתם שאם לא יכבה להם הנר יקדשו במקום אכסנייתם, אם כן משמע שלא כיוונו לצאת ידי חובתם בקידוש שקידש רבה, ומה יועיל שאחר הקידוש יאמר להם לאכול במקום הקידוש, אלא בהכרח יש לומר שרבה אמר להם כן קודם הקידוש, כדי שיכוונו לצאת ידי חובת קידוש במה שמקדש, ואין מכאן ראיה אם יוצא ידי חובת קידוש באופן שבשעת הקידוש היה בדעתו שלא לאכול במקום הקידוש ואחר הקידוש נמלך בדעתו לאכול שם. **ט. כן** ביאר המכתם (ד"ה נקידושא) את דברי רש"י (ד"ה דילמא). **י. אך** לשאר צרכים אין להשתמש בנר חנוכה או באורו, שאף שאין קדושה בנר, אך להשתמש בו זהו ביזוי המצוה. שבת (כג.).

ידי מעשיו, **מותר**, והוא הרי אינו מתכוין לעשות חריץ. **והני תלת מילי** - ואלו שלשת הדברים, הן **פלוגתא** [-מחלוקת] **דרב ושמואל** המבוארת **בפרק במה מדליקין** (שבת כג.). **וכולהו** - ובכל אלו הדברים, **עביד** - היה נוהג בהם **רבה כדעת שמואל דמיקל**. וזהו ביאור קושיית הגמרא, **והכא** - וכאן לענין קידוש במקום סעודה, **אמאי עביד** - מדוע נהג רבה **כדעת שמואל, להצריך** שיהיה הקידוש **במקום הסעודה, הואיל ובכל מילי עביד כרב בר מהני תלת** - מאחר ובכל דבריו נהג כדעת רב חוץ מאלו שלושת הדברים. **ומשני** - ומתרצת הגמרא, **בחומרי דרב עביד** - להחמיר כשיטת רב החולק על שמואל שמיקל היה רבה נוהג, **בר מהני תלת** - לחד-מאלו שלושת הדברים **דעביד כשמואל לקולא** - שבהם נהג כדעת שמואל להקל, אבל באופן שרב מיקל, **וכגון**[א] במחלוקתם לענין **קידוש** במקום סעודה, **דקולי דרב** הוא, שרב אינו מחמיר שיהיה הקידוש דווקא במקום הסעודה, **לא עביד** - לא היה רבה נוהג כדעתו, אלא כדעת שמואל שמחמיר.

מקשה הרשב"ם, **ואף על גב דתניא** - ששנינו בברייתא (עירובין ו:) **העושה כחומרי בית שמאי** וכחומרי בית הלל, עליו הכתוב אומר (קהלת ג יד) 'הכסיל בחושך הולך', אלא אי כבית שמאי **כקוליהון וכחומריהון כו'**, אי כבית הלל כקוליהון וכחומריהון, ואם כן כיצד נהג רבה כרב במקום שרב מחמיר וכשמואל במקום ששמואל מחמיר. מתרץ הרשב"ם, **הא קיימא לן** - הרי מקובל בידינו (סס"ז), **דהני מילי** - שדברים אלו אינם אלא **היכא** - במקום **דמתרן אהדדי** - שסותרות החומרות זו את זו, **כגון** במה שנחלקו בית שמאי ובית הלל במסכת אהלות (פ"ב מ"ג) לענין הדין שאין שדרתו של המת מטמאת באהל אם היתה חסרה, ונחלקו **כמה** הוא שיעור **החסרון בשדרה כו'**, בית שמאי אומרים שתי חוליות, ובית הלל אומרים אפילו חוליה אחת. **ואמר שמואל** במסכת עירובין (שם), **וכן** נחלקו לענין **טריפה**, כמה יחסר משדרתה של בהמה חיה כדי שתחשב טריפה ותיאסר באכילה אף אחר שחיטתה, **דחומרא דהתם קולא הוא הכא וקולא דהתם חומרא הוא הכא** - שהחומרא של שם קולא היא כאן, והקולא של שם חומרא היא כאן, שבאופן שניטלה חוליה אחת מן השדרה, לדעת בית שמאי שאין השדרה נחשבת חסרה בכך, הרי הם מחמירים לענין טומאת אהל שעדיין מטמאת באהל, ומאידך מקילים לענין טריפה, שעדיין אין הבהמה נחשבת טריפה בכך, ואילו לדעת בית הלל שבנטילת חוליה אחת כבר נחשבת השדרה חסרה, הרי הם מקילים לענין טומאת אהל, ששוב אין השדרה מטמאת באהל, אך לענין טריפה מחמירים, שכבר בזה נחשבת הבהמה טריפה. ועל כן אין להחמיר או להקל בשתיהם משום שסותר את עצמו בזה.

פוסק הרשב"ם את ההלכה, **ומהכא שמעינן** - ומכאן למדנו[ב] **דהלכתא** - שההלכה היא **כדעת שמואל, דאין** מקיימים מצות קידוש **אלא במקום סעודה**.

מוסיף הרשב"ם, **והמקדש לאחרים חוץ מביתו**, כגון שליח הציבור המקדש בבית הכנסת, ומוציא את האורחים ידי חובתם, **נראה בעיני שאין צריך לסעוד שם** במקום הקידוש כדי שיצאו השומעים ידי חובת קידוש, **שאפילו לא סעד שם** ובעצמו לא יצא ידי חובת קידוש, **יצאו בני אותו הבית** ידי חובת קידוש, כיון **דלדידהו** - שבשבילם, לבני הבית, **הוי** - נחשב הדבר **מקום סעודה**[ג].

הכי גרסינן וכי יומן סמר סף ידי יין נמי יצאו

אף ידי יין גם כן יצאו[ד], **שאין צריך** לחזור **ולברך על היין** ששותה בביתו **בתוך הסעודה, שהרי לא הסיח דעתו** מברכת היין **ביציאתו מבית הכנסת** לביתו, מפני **שעדיין דעתו לאכול ולשתות בביתו**, וכיון שלא הסיח דעתו, אינו צריך לברך בשנית.

סמך שינוי יין

שינוי יין ביאורו, שאחרי ששתה יין מחבית אחת, **הביאו לו יין מחבית אחרת, ויש לו טעם משונה** מטעם היין של החבית הראשונה, **או** שיש לו טעם **גרוע** מן הראשון **או** שיש לו טעם **משובח** מן הראשון, ובאופן זה הדין הוא **שאין צריך לברך שנית** ברכת 'בורא פרי הגפן' **על היין** מן החבית השניה, מפני שפטר זאת בברכת היין שברך על היין מן החבית הראשונה. **אבל** ברכת **'הטוב והמטיב' מיהת** - על כל פנים **מברך** על היין מן החבית השניה, **אם משובח** הוא **מן** היין **הראשון**[ט], **כדאמרינן בפרק הרואה** (נדרים נט:), **אמר רב יוסף אמר רבי יוחנן, אף על פי שאמרו שינוי יין אין צריך לברך** ברכת 'בורא פרי הגפן' בשנית, **אבל אומר** הוא ברכת **'הטוב והמטיב'** על שינוי יין. **ושינוי יין** האמור בגמרא, **היינו** ששתה יין מחבית אחת וכעת רוצה לשתות יין **מחבית אחרת, כדאמרינן** במסכת **ברכות** בתלמוד ירושלמי **בפרק כיצד** מברכין (פ"ו ה"ח), רבי, **על כל חבית וחבית שהיה פותח** ורוצה לשתות ממנו **היה מברך עליה**, ושואל הירושלמי, **ומה היה רבי מברך עליה**, ומשיב, **אמר רבי יצחק בשם רבי, אומר ברוך הטוב והמטיב.**

קא:

ומסמך שינוי מקום

ודין אחד הוא בשינוי מקום, **לכל דבר הנאכל** [ולא רק יין], **אם** ברך **ואכל ממנו במקום זה וחוזר ואוכל** ממנו **במקום אחר, אין צריך לברך** ברכה **ראשונה שניה** במקום השני, **וכגון שלא היה לו היסח הדעת בינתים**, אבל אם הסיח את דעתו מלאכול צריך לברך ברכה ראשונה בשנית[א].

שינוי מקום צריך לברך

מבואר בברייתא ששינוי מקום צריך לברך **כדעת רב ושמואל דאמרי** לעיל (ק: קפ.) שאותם בני אדם ששתו מיין הקידוש בבית הכנסת, **ידי** חובת ברכת היין **לא יצאו**, ואם רוצים לשתות יין בביתם צריכים לברך ברכה ראשונה בשנית, משום ששינו את מקומם מבית הכנסת לבתיהם, **ותיובתא דרבי יוחנן** - ופירכא היא לדעת רבי יוחנן הסובר שאף ידי יין יצאו, משום ששינוי מקום אינו מצריך לברך ברכה ראשונה בשנית.

הכי גרסינן נמתניתא דבי רב חנן כוומיך ומו יפיב רב מסדא וקאמר משמיה דנפשיה

ולא גרסינן בלשון הגמרא את הקושיא 'ואלא רב הונא **מתניתא אתא לאשמועינן**[ב], ונוסח זה **שיבוש גמור הוא**, מפני שאין להקשות כן על רב הונא, משום **שכן הוא שיטת הגמרא להשמיענו האמורא דבר המפורש בברייתא**, משום דזימנין [-שפעמים] **שאין הכל בקיאין בברייתא**, ועל כן הוצרך האמורא לפרש כן בדבריו, **וגם האמורא עצמו וימנין דלא ידע לה להיא ברייתא, עד דמייתי ליה סייעתא מיניה** - עד שמביאים לו ראיה ממנה.

והטעם שטעו המעתיקים לגרוס קושיא זו בגמרא, הוא **לפי שראו** שמבואר בגמרא **דיתיב רב חסדא וקאמר משמיה דנפשיה** - שישב רב חסדא והיה אומר דבר בשם עצמו, **וטעו לומר**, שכיון שאמר בשם עצמו, **מכלל** - משמע מזה **שחזר בו ממה שאמר למעלה משמיה דרב הונא**, ולכך

ציונים והערות

יא. **נוסחת הב"ח** (סוס"ה ס) 'כקולי דרב כגון קידוש, לא עביד'. יב. **מכך** שרב הונא רבה ואביי סוברים כשמואל. כן כתבו התוספות (לעיל ק: ד"ה ידי קידוש). יג. **שכשם** שאחרי שיצא כבר ידי חובתו יכול להוציא אחרים ידי חובתם, אף שאינו יוצא בקידוש זה, כבכל ברכות המצוות, כמבואר בגמרא (ר"ה כט.), כך אף קודם שיצא ידי חובתו, יכול להוציא אחרים ידי חובתם, אף שאינו יוצא בקידוש זה. מהר"ם חלאווה (ד"ה ושמואל). יד. **בכתב** יד נוסף כאן בלשון הרשב"ם 'ואפלוגתא דרב ושמואל קאי ואתי איהו למימר כרב דאין קידוש אלא במקום סעודה ואף ידי יין נמי יצאו'. הגהות וציונים, דקדוקי סופרים (סוס"ה ה). ובדקדוקי סופרים כתב, שיש לגרוס אחר תיבות 'ואתי איהו למימר כרב' תיבות 'ולא כשמואל', שהמשך הדברים 'דאין קידוש אלא במקום סעודה', הם דברי שמואל. ובהגהות וציונים תיקנו הנוסחא על ידי שהוסיפו תיבת 'צריך' ומחקו תיבת 'אלא', באופן זה 'ואתי איהו למימר כרב דאין צריך קידוש במקום סעודה'. וביאור נוסחא זו, שהרשב"ם מבאר שדברי רבי יוחנן 'אף ידי יין נמי יצאו' מוסבים על מחלוקת רב ושמואל המבוארת לעיל, ובא רבי יוחנן לומר, שדעתו כרב שאין צריך לקדש דווקא במקום הסעודה, ולא כשמואל הסובר שאין קידוש אלא במקום סעודה, ומוסיף רבי יוחנן, שלענין ברכת היין אינו סובר כדעת רב שאם רוצים לשתות בבתיהם צריכים לברך בשנית על היין, אלא סובר שיצאו אף ידי חובת ברכת היין בברכת היין ששמעו בבית הכנסת, ואינם צריכים לחזור ולברך על היין בבתיהם. טו. **וכן** דעת רש"י (נדרים נט: ד"ה שינוי יין), שאין מברכים ברכת הטוב והמטיב אלא אם כן היין השני משובח מן הראשון. וביאר הטור (סי' קעה) בדעת הרשב"ם, שדווקא כאשר יודע בודאי שהיין השני משובח מן הראשון מברך עליו ברכת הטוב והמטיב, אמנם אם מסתפק בדבר, אין לו לברך. אמנם הבית יוסף (שם ד"ה הגיעו) ביאר בדעת הרשב"ם, שאף בסתם שאינו יודע אם השני משובח אם לא, מברך הטוב והמטיב. ורק כאשר יודע שהשני גרוע מן הראשון לא יברך. ובדרישה (שם אות ה) כתב בדעת הרשב"ם, שאף כאשר יודע שהשני אינו משובח מן הראשון, אך אינו גרוע ממנו כי אם שוה לו, מברך הטוב והמטיב, משום שיש כאן שינוי טעמים ורבוי יינות, ונחשב על ידי כן שיודע שהשני משובח מן הראשון. אמנם התוספות (ד"ה שינוי) והרשב"א (נדרים נט: ד"ה שינוי) כתבו, שמברך ברכת הטוב והמטיב אף אם שינה ליין גרוע מן הראשון, משום שהברכה נתקנה על ריבוי היין, אמנם אם היין השני גרוע יותר מדאי שאין יכולים לשתותו אלא בדוחק, אין מברכים. וכתב הבית יוסף (שם), שמלשון הטור משמע, שלדעת התוספות, אם היין השני גרוע מן הראשון אף במעט, שוב אין לברך עליו ברכת הטוב והמטיב. א. **וכן** כתב רבינו דוד (לעיל ע"ב ד"ה אמר). והוסיף רבינו דוד להוכיח כן, שמודה רבי יוחנן שאם הסיח דעתו חייב לחזור ולברך בשנית, שאם לא כן לא יהיה צריך אדם לברך ברכת הנהנין אלא פעם אחת, ויועיל לו לכל ימי חייו. ב. **ביאר** בדקדוקי סופרים (סוס"ה ט), שלפני הרשב"ם היתה גירסא 'ורב הונא מתניתא קא משמע לן, אלא יתיב רב חסדא וקאמר משמיה דנפשיה' וכו', שמשמע מזה שרב חסדא אמר בשם עצמו הוא תשובה לקושיא 'ורב הונא מתניתא קא משמע לן', ולא כגירסא שלפנינו שעל קושיא זו הגמרא מתרצת שרב הונא לא היה יודע את הברייתא, ואחר כך מתחילה דבר חדש 'ותו יתיב רב חסדא'. ועל הגירסא שהיתה לפניו כתב הרשב"ם שהיא טעות. אמנם רבינו חננאל (ד"ה ממרי ור"ה מלמ) גרס כגירסא שהיתה לפני הרשב"ם.

הגיהו בספרים להוסיף **קושיא** זו שבגללה חזר בו רב חסדא, **ואינה** - אין זו סיבה להגיה בדברי הגמרא, **אלא שני דברים אמר רב חסדא** בפירוש **ההיא בריית**א ששינוי מקום צריך לברך, **חדא משמיה דרב הונא** - דבר אחד בשם רב הונא, ששינוי מקום הוא דווקא מבית לבית, **וחדא משמיה דנפשיה** - ודבר אחד בשם עצמו, ששינוי מקום מצריך לברך בשנית רק בדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם.

דברים שאין טעונין ברכה לאחריהן במקומן

דברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם הם כגון **מים או פירות, שאינן טעונין ברכה** אחרונה **חשובה בפני עצמם, אלא** ברכת 'בורא **נפשות רבות**' בלבד, **הלכך אין צריך לברך במקומן אחריהן**, ועל כן אם שינה מקומו אחר אכילתם צריך לברך עליהם בשנית, משום **דודאי** כיון **דעמד** ממקום אכילתו **והלך** לאכול **במקום אחר, עמידתו זו היא גמר סעודתו**, שהרי לברך אינו צריך דווקא במקום שאכל, **והך** - וזו הסעודה שאוכל במקום השני, **סעודה אחריתי** [-אחרת] **היא**, ועל כן **צריך לברך בתחלה** ברכה ראשונה בשנית קודם שממשיך לאכול[ג].

מנל דברים המעונין ברכה לאחריהן במקומן

דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, **כלומר**, שכיון שדברים אלו טעונים **ברכה חשובה בפני עצמן**, (**והלכך**) **צריכין** שיברכו עליהם ברכה זו **במקומן**, **וכגון** פירות **משבעת המינין**[ד], **דאית בהו** - שיש בהם **ברכה אחת מעין שלש**[ה], **ועל כן הואיל ולא בירך אחריהן** ברכה אחרונה **והלך במקום אחר לסעוד**[ו], בהכרח **שעל דעת קביעות** סעודה **הראשונה הלך**, **ובכוונתו לברך ברכה** אחרונה **אחת על שתיהן** לבסוף, **ולפניהן** במקום השני **נמי** [-גם כן] **אין צריך לחזור ולברך** ברכה ראשונה.

מהכא שמעינן - מכאן שמבואר שלא על כל דבר צריך לברך ברכה אחרונה במקומו, **למדנו, דהא דתנן** - שמה ששנינו במשנה (ברכות נ"ג:), **מי שאכל ושכח ולא בירך** ברכה אחרונה **והלך** ממקומו, **בית שמאי אומרים כו'** יחזור למקומו ויברך, **ובית הלל** אומרים יברך במקום שנזכר, **ושמעינן מינה** - ולמדנו ממשנה זו, **דלכתחלה** על כל פנים **צריך לברך** ברכה אחרונה **במקומו** אף לדעת בית הלל, ורק באופן ששכח סוברים בית הלל שאינו צריך לחזור, דווקא **בשבעת המינין מיידי** - עוסקת המשנה, **דאיכא** - שיש בהם **כעין ברכת המזון, ברכה אריכתא** [-ארוכה] **וחשיבותא** [-וחשיבות] **מעין שלש**, ועל כן צריך לברך במקומו, אבל בדברים שאין מברכים אחריהם ברכה מעין שלש, אף לכתחילה אין צריך לברך ברכה אחרונה אחריהם במקום אכילתם.

לקיבעיה קמא הדר

לקיבעיה קמא הדר, **כלומר, על דעת** קביעות **סעודה הראשונה הוא אוכל עכשיו** במקום השני, **לסיים סעודתו**, ואין זו סעודה חדשה[ח].

מקשה הרשב"ם, **ואם תאמר, אמאי אותיבניה** - מפני מה פרכה הגמרא **לרבי יוחנן מהך ברייתא** [-מזו הברייתא] **תיובתא** [-פירכא], ודחתה את דבריו, **הא איכא לתרוצי** - והרי יש לתרץ את **הברייתא כדעת רב חסדא**, שעוסקת **בדברים שאינן טעונין ברכה לאחריהן במקומן**, ולכך מבואר בה ששינוי מקום מצריך לברך ברכה ראשונה בשנית, **ומילתיה** - ודבריו **דרבי יוחנן** הם **בדברים שטעונין** ברכה לאחריהם במקומם, **והלכך** מבואר בדבריו **שאין צריך לברך** עליהם ברכה ראשונה בשנית אחר שינוי מקום.

מתרץ הרשב"ם, **ליכא לתרוצי הכי** - אין לתרץ כן את הפירכא לרבי יוחנן, משום **דרבי יוחנן סתמא קאמר** - אמר את דבריו בסתם, **'שינוי מקום אינו צריך לברך'**, ומשמע מדבריו **שבכל דבר הנאכל קאמר** [-היה אומר], ולא דווקא בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, **מדלא פירש** בדבריו שעוסק דווקא בדברים אלו[ט]. ואף שגם הברייתא נשנתה בסתם, ואף על פי כן מפרש רב חסדא שעוסקת רק בדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם, אך בדברי רבי יוחנן שהוא אמורא אין לפרש כן, משום **שהאמורא יש לו לפרש** את **דבריו יותר מן התנא ששנה** את **הברייתא.**

ועוד - אופן נוסף יש לבאר מדוע אין לתרץ כן בדברי רבי יוחנן, משום **שיודעין היו האמוראין שהשיבו** - שהקשו **מההיא ברייתא לרבי יוחנן, דבכל מקום** - בכל דבר הנאכל **קאמר** [-היה אומר] **רבי יוחנן ששינוי מקום אינו צריך לברך**, משום

ציונים והערות

ג. **וכן** כתב רש"י (ד"ה נמנריס). משמע מדבריהם, ששינוי מקום מצריך לברך ברכה ראשונה בשנית קודם שממשיך לאכול, אך אינו צריך לברך תחילה ברכה אחרונה על מה שכבר אכל במקום הראשון, אלא אחרי שיגמור לאכול יברך ברכה אחרונה אחת על הכל. וכן דעת התוספות, תוספות שבמרדכי (ד"ה כשהן) והרא"ש (מולין פ"ו ס"ה). אמנם דעת הרמב"ם (ברכות פ"ד הלכה ג, ה) והתוספות רי"ד (ד"ה כשהן), שאם שינה את מקומו, צריך לברך תחילה ברכה אחרונה על מה שאכל במקום הראשון, ואחר כך יברך ברכה ראשונה בשנית וימשיך באכילתו. והראב"ד (השגות על המשנה הקטן פרק ג), הרמב"ן (מלחמת ה' ד"ה ועוד), רבינו דוד (להלן קג. ד"ה מניח) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה מנריס) ביארו, שרק בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, אם נאמר ששינוי מקום מצריך בהם לברך בשנית [כמבואר בברייתא המובאת בהמשך הגמרא], יש סברא לומר שצריך לברך ברכה אחרונה על מה שאכל במקום הראשון, קודם שיעקור ממקומו, מפני החשש שמא ישכח לשוב ולברך, ועל כן אם יצא ולא ברך צריך לברך ברכה אחרונה אחרי שיחזור למקומו, קודם שימשיך באכילתו [שכיון שאסור לו לצאת לפני שיברך, נחשב הדבר הפסק גמור. ראב"ד], אבל בדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם, אין צריך לברך אחרונה אחר האכילה הראשונה, בין אם חזר למקומו ובין במקום אחר, אלא די במה שיברך ברכה ראשונה קודם שימשיך באכילתו, ואחר כך יברך ברכה אחרונה על הכל, שאין שינוי מקום מצריך ברכה אחרונה, כי אם ברכה ראשונה לבדה.

ד. **המנויים** בפסוק (דברים ח ח), ואלו הם, חטה, שעורה, גפן, תאנה, רמון, זית ותמר. וכן דעת רש"י (ד"ה מנכל) והרמב"ם (ברכות פ"ד ה"ח), שכל הטעונים ברכה מעין שלש טעונים ברכה לאחריהם במקומם. והקשו התוספות (ד"ה מנכל), כיון שיין שהוא משבעת המינים טעון ברכה לאחריו במקומו, אם כן מה הקשתה הגמרא לעיל על דעת רבי יוחנן שהשומעים קידוש בבית הכנסת יצאו ידי ברכת היין ואינם צריכים לברך בשנית על היין בבתיהם, מן הברייתא שמבואר בה שאחרי שינוי מקום יש לברך בשנית, והרי רבי יוחנן דיבר באופן ששתו מן היין [כמבואר בתוספות (לעיל קפ: ד"ה ורבי)], וכיון שהיין טעון ברכה לאחריו במקומו, אם כן אין שינוי המקום מצריך לברך בשנית, אף לפי הברייתא, כדעת רב חסדא. עוד הקשו, שכיון שמבואר בדעת רב ושמואל לעיל שהשומעים קידוש בבית הכנסת לא יצאו ידי ברכת היין, וצריכים לברך שנית על היין ששותים בביתם, אם כן הם סוברים שאף בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם שינוי המקום מצריך לברך בשנית, וזהו שלא כדעת רב חסדא, ובסוגייתנו משמע שרק רב ששת חולק על רב חסדא [לדעת הראשונים המבוארת בהערה להלן, שהמבואר בדעת רב חסדא שאין שינוי מקום מצריך לברך בשנית בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, הוא דווקא אם חזר למקומו הראשון, אבל במקום אחר לעולם צריך לברך בשנית, לא קשה קושיא זו, משום שאותם ששמעו קידוש בבית הכנסת צריכים לברך בשנית על היין בביתם אף לדעת רב חסדא]. לכך כתבו התוספות, וכן דעת הרי"ף והרא"ש (סי' ו), שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם אלא פת ומיני מזונות מחמשת מיני דגן בלבד. והרשב"א (ברכות נג: ד"ה ממלוקת) כתב, שרק פת ממש שמברכים אחריה ברכת המזון, טעונה ברכה אחריה במקומה. אמנם באבן העוזר (סי' רעג) תירץ את דעת הרשב"ם, שכיון שמבואר דעת הגאונים בטור (או"ח סי' רעג), שאם שתה המקדש מן הכוס כדי שיעור ברכה אחרונה, נחשב לו הדבר כקידוש במקום סעודה, אם כן בהכרח שמואל הסובר שלא יצא ידי חובת קידוש משום שאין הוא במקום סעודה דיבר באופן שלא שתה כדי שיעור ברכה אחרונה, ואף רב ורבי יוחנן שנחלקו דיברו באופן שוה, אם כן כיון שלא התחייב בברכה אחרונה, אף אם שתה יין נחשב דינו כדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם, שהרי הטעם שבדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם אין צריך לברך אחר שינוי מקום מבואר ברשב"ם, שהוא משום שכיון שיצא ממקומו קודם שברך בהכרח שעל דעת קביעות סעודה הראשונה הלך, אם כן באופן שאין צריך לברך ברכה אחרונה, אין שייך טעם זה, ועל כן רבי יוחנן הסובר שאין צריך לברך שנית על היין אחר שינוי מקום אף שלא התחייב בברכה אחרונה, בהכרח אינו סובר כלל את הדין של שינוי מקום, אף בדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם. וכן כתב המגן אברהם (סי' רי סק"ח), שאם אכל מדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם שיעור שאינו חייב בברכה אחרונה, דינם כדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם. אמנם הרש"ש (ברכות נ"ג ד"ה ממלוקת) כתב בדעת הרשב"ם, שאף באופן שלא אכל מהם כשיעור ברכה אחרונה, דינם כדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, וראה סברתו בהערה לקמן. ה. **כמבואר** במסכת ברכות (מד.).

ו. **ראה** הערה להלן (ברכות נ"ג ד"ה ממלוקת), שלדעת הרש"ש (ברכות נ"ס ע"ב) אין לגרוס בדברי הרשב"ם 'הואיל ולא ברך אחריהן והלך במקום אחר לסעוד', אלא איזה תלמיד העתיקו מרש"י (ד"ה מנכל) ומהר"ן (על הרי"ף, ד"ה נמנ), אבל לדעת הרשב"ם, סברת רב חסדא אינה משום שהלך לסעוד במקום אחר קודם שברך ברכה אחרונה, אלא משום שדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם חשובים הם, ולא מתבטלת קביעות סעודתם בכך ששינה את מקומו. אמנם במהרש"א (ברכות נ"ס ד"ה קמ"ל) משמע שכן גרס כן ברשב"ם. ז. **וכן** כתב רש"י (ד"ה מנכל). ומבואר בדבריהם, שלדעת רב חסדא, שבדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, אין שינוי מקום מצריך לברך ברכה ראשונה בשנית, זהו אף אם רוצה לאכול במקום אחר. אמנם, המאירי (ד"ה כנר - הנני), המהר"ם חלאוה (ד"ה הא - הנני), רבינו דוד (ד"ה הא) ובחדושי הר"ן (ד"ה הא) כתבו, שדין זה הוא רק אם אחר שהלך חזר למקומו הראשון, אבל במקום האחר אף לדעת רב חסדא לא מועילה לו הברכה שברך במקום הראשון, ולעולם צריך לברך ברכה ראשונה בשנית, אף בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם. ח. **וכן** כתבו רש"י (ד"ה מנכל, ד"ה לקביעה) והרא"ש (סי' ו). אלא שאת הלשון 'לקיבעיה קמא הדר' ביאר הרא"ש באופן אחר, שכיון שאם לא היה אוכל כאן היה צריך לשוב למקומו הראשון כדי לברך ברכה אחרונה, הרי זה כאילו הוא עדיין במקומו, וכאן הוא גמר סעודתו ומברך כאן ברכה אחרונה [ובתוספות שבמרדכי (ד"ה הא) הביא את שני הפירושים, וכתב המהרש"ל (הו"ל נגנדי יפע מות לט), שאין חילוק בין הפירושים אלא ביאור הלשון בלבד]. ולדעת הראשונים שהובאו בהערה לעיל (ד"ה מנכל), שדין זה שבדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם אינו צריך לברך בשנית אחר שינוי מקום הוא דווקא באופן שחזר למקומו הראשון, ביאור דברי הגמרא 'לקיבעיה קמא הדר' הוא, שהרי חוזר למקומו הראשון כדי לברך שם ברכה אחרונה, ועל כן אינו צריך לברך שם בשנית. ט. **והיינו**, במה שאמר רבי חנין בר אביי אמר רבי פדת בשמו, שבמאמר זה לא פירש רבי יוחנן בדבריו שעוסק ביין. על פי הצל"ח (לקמן קג. ד"ה מניח). וכמו כן אף אם נאמר שרבי יוחנן עוסק ביין, כקושיית התוספות (ד"ה הא) שהובאה בהערה לעיל (ד"ה מנכל), שהרי דיבר בשומעים קידוש בבית הכנסת, אך אין להקשות על תירוץ הרשב"ם האומר שרבי יוחנן דיבר בסתם, משום שאף כאשר דיבר ביין, אך עסק בשותים מיין הקידוש בבית הכנסת, והם לא שתו כשיעור ברכה אחרונה, ובאופן זה אף לדעת רב חסדא אף דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם דינם כדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם, כמבואר לעיל בשם המגן אברהם (סי' רי סק"ח). אורח לחיים (סי' קעא סק"ג).

שהיו סמוכים לזמנו של רבי יוחנן וידעו למה היתה כוונתו, **אבל הברייתא** שנשנתה בימי התנאים, **שקדמה להם** בזמן הרבה, שאינם יודעים למה כוונתה, **יש להם לפרש כן וכן**, על פי הבנתם.

סמל זה ומסל זה

בין בדברים **שטעונין ברכה לאחריהן במקומן, ובין** בדברים **שאינן טעונין** ברכה לאחריהם במקום, דהיינו דברים **שאינן משבעת המינין.**

שהיו מסובין לשתות ועקרו רגליהן כו'

גרסינן, ולא גרסינן שהיו מסובין לשתות 'יין', שהרי הגמרא להלן מדייקת מלשון הברייתא 'עקרו' שמדובר בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, ואם גורסים 'יין' שהוא משבעת המינים, הרי במפורש הברייתא עוסקת בדבר הטעון ברכה לאחריו במקומו, ואין צריך ללמוד דבר זה מדיוק'.

כשהן יוצאין מן מעונין נרכה לאחריהן[א] למפרע

אין טעונים ברכה למפרע, **כלומר**, אינם צריכים **לברך ברכה שלאחריה, הואיל ועתידין לחזור** למקום אכילתם הראשונה, שהרי הניחו שם זקן או חולה[ב].

סכי גרסינן נמה דנרים סמורים כו'

ולא גרסינן בהא - בזו הברייתא 'רבי יהודה', כפי שגורסים בברייתא להלן (קג.).

מדקתני עקרו מכלל דנדנרים המעונין כו'

ממה ששנינו 'עקרו' משמע שהברייתא עוסקת בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, דהלשון 'עקירות' **משמע, דמשום מהירות** שמיהרו לצאת לקראת **חתן וכלה הן נעקרין** ממקומם, **אבל אם לא כן**, שלא היה להם צורך למהר לצאת לקראת חתן וכלה, **עדיין היו צריכין לעמוד** במקומם **ולברך ברכה שלאחריהן** קודם שיצאו ממקומם[ג].

קשיא לרב מסדא

קשה לדעת רב חסדא מן הברייתא, **דאילו** לדעת **רב חסדא**, אותם שיצאו ממקום סעודתם קודם שברכו ברכה אחרונה, **אפילו לא חזרו** למקומן, **אלא גמרו סעודתן במקום אחר, אין צריך לברך** תחלה ברכה ראשונה קודם שימשיכו לאכול במקום השני, **הואיל ועדיין לא בירך** ברכה אחרונה **אחריהן** - אחרי מה שאכל במקום הראשון, ועדיין לא נסתיימה סעודתו, **והכא** - וכאן בברייתא **מוכח, דאפילו חזרו למקומן הראשון** שבו התחילו את סעודתם, **צריך לברך** תחלה ברכה ראשונה קודם שימשיכו לאכוליה.

קב.

מאן תנא

מאן תנא להך - מי הוא התנא ששנה את זו **הברייתא דקתני** - ששנינו בה **שאף על גב דדברים המעונין ברכה לאחריהן במקומן** הם, **צריך לברך** עליהם בשנית אחר שינוי מקום, כשיטת **רבי יהודה היא** שנויה.

סכי גרסינן נמסו נמקומן ועקרו רגליהם כו'

ולא גרסינן שהיו החברים מסובים 'לשתות יין'[א].

משל לכי יהודה נמה דנרים משולים כו'

מכך שרבי יהודה נקט בלשונו 'במה דברים אמורים' **מכלל** - משמע מזה **דרבנן פליגי עליה ברישא** - שחכמים חולקים על דבריו ברישא של הברייתא, וסוברים **דאף על גב** דיצאו כולם באמצע הסעודה **ולא הניחו שם** במקום סעודתם **מקצת חברים, אין צריך לברך** בשנית ברכה ראשונה קודם שימשיכו באכילתם, וזהו **כדעת רב חסדא.** ולכך למדנו מהלשון 'במה דברים אמורים' שחכמים חולקים, משום **דאמר רבי יוחנן במסכת עירובין בפרק חלון** (פג.), **כל מקום שאמר רבי יהודה** על דברי חכמים את הלשון **'במה** דברים אמורים', כוונתו לחלוק על דברי חכמים, ואילו בכל מקום שאמר רבי יהודה על דברי חכמים את הלשון **'אימתי', לפרש** את **דברי חכמים בא.**

ומקשינן מנא מעמך דנדנרים המעונין נרכה לאחריהן

כיון שעוסקת הברייתא בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, **משום הכי** - משום כך **פליגי רבנן עליה דרבי יהודה** - חולקים חכמים על רבי יהודה וסוברים שאין צריך לברך עליהם בשנית ברכה ראשונה אחר שינוי מקום, **הא** [-אבל] **בדברים שאין טעונין** ברכה לאחריהם במקומם, **אפילו רבנן מודו** - אפילו חכמים מודים לרבי

ציונים והערות

י. תוספות (ד"ה מנא). אבל תיבת 'לשתות' אין למחוק, שעדיין אין אנו יודעים אם שתו יין שטעון ברכה לאחריו במקומו, או שאר משקים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם. גנזי יוסף (נמוס' שם). וכתבו התוספות, שאף לשיטתם, שרק פת ומיני מזונות מחמשת מיני דגן טעונים ברכה לאחריהם במקומם, אין לגרוס 'יין', משום שאינו טעון ברכה אחרונה במקומו, והרי מבואר בגמרא שהברייתא עוסקת בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, אלא מדובר שהיו אוכלים פת, או מיני מזונות שהם מחמשת מיני דגן. וביאר בגנזי יוסף, שלדעת התוספות אף את תיבת 'לשתות' אין לגרוס בלשון הברייתא, שהרי לשיטתם מדובר בברייתא שהיו אוכלים ולא שהיו שותים. **יא. בהגהות** הב"ח (שו"ת ד) מחק תיבת 'לאחריהן'. **יב. ומה** שלא יצאו כולם מועגל רב. אוצר החכמה שאחר שחזרו היוצאים אינם צריכים לברך בשנית, אבל בעודם במקום אחר צריכים לברך. מגן אברהם (או"ח סי' קעח סק"ז). ואין הדבר דומה למבואר ברשב"ם לעיל (ד"ה לקינעיה), שבדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, אף במקום השני יכולים להמשיך לאכול ואינם צריכים לברך ברכה ראשונה בשנית, מפני ששם הטעם הוא שכיון שיצא קודם שברך, על כן מוכח שאף במקום השני אוכל על דעת קביעות הסעודה הראשונה, אבל כאן, שהטעם הוא שמשום שהניחו זקן או חולה במקום הסעודה עתידים לחזור למקומם הראשון, דבר זה מועיל רק באופן שחזרו, ולא אם רוצים לאכול במקום אחר. נתיב חיים (שם). **יג. וכן** כתב רש"י (ד"ה מדקתני). וביאר בפרי מגדים (או"ח משב"ז סי' קעח סק"ח) את דבריהם, שמשום שמיהרו לצאת לקראת חתן או לקראת כלה ברכו ברכה אחרונה בדרך הליכתם, אבל אם לא היו צריכים למהר היו צריכים להשאר במקומם ולברך שם ברכה אחרונה. אמנם במאור הקטן (ד"ה דנרים) ביאר, שהדקדוק הוא מהמבואר בברייתא שיצאו לקראת חתן או כלה, וכן לקמן (קג.) שנינו בברייתא שהלכו לבית הכנסת או לבית המדרש, משמע שרק לדבר מצוה היו מותרים לצאת קודם שיברכו, אבל לדבר הרשות היו אסורים לצאת קודם שיברכו אפילו הניחו שם זקן או חולה, מחשש שמא ימשכו ולא יחזרו לברך במקום אכילתם, מוכח שמדובר בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם. והרמב"ן (מלחמת ה' ד"ה ועוד) ביאר, שהדקדוק הוא ממה ששנינו בסיפא 'כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע', משמע שקודם היציאה צריכים לברך במקומם, שאם לא כן היה צריך לשנות 'ויצאו לקראת חתן או לקראת כלה טעונים ברכה למפרע', שמשמע שאף אחר שיצאו יכולים לברך שלא במקומם, אם כן מוכח שהברייתא עוסקת בדברים שיש לברך אחריהם במקומם. אופן נוסף ביארו הרמב"ן (שם) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה מנדים) על פי דעתם שהתבארה בהערה לעיל, שדווקא בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם יש לומר ששינוי מקום מחייב לברך ברכה אחרונה על אכילה הראשונה קודם שיברך ברכה ראשונה וימשיך באכילתו, אבל בדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם אין שינוי המקום מצריך אלא ברכה ראשונה קודם שימשיך באכילתו, אם כן כיון שמבואר בברייתא שכשהם יוצאים טעונים ברכה למפרע, בהכרח שהברייתא עוסקת בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם. **יד. הקשה** המהרש"א (נרשב"ם), כיון שרב חסדא דיבר על אופן ששינה את מקומו ואכל במקום אחר, ואילו הברייתא עוסקת באוכל אחר שחזר למקומו, הרי יש לחלק בין המקרים ולומר, שדווקא אחרי שחזרו למקומם סוברת הברייתא שצריכים לברך ברכה ראשונה קודם שימשיכו לאכול, משום שכיון שצריכים לברך ברכה אחרונה, אם כן זהו גמר הסעודה, ועל כן צריכים לברך בשנית ברכה ראשונה, אבל אם עדיין לא חזרו למקומם, באופן זה אף לשיטת הברייתא אינם צריכים לברך ברכה ראשונה אם רוצים לאכול שם, שכיון שאינם יכולים לברך ברכה אחרונה משום שצריכים במקום אכילתם, אם כן עדיין לא נגמרה סעודתם, ואינם צריכים לברך ברכה ראשונה, כשיטת רב חסדא, ומה הקשתה הגמרא. והוסיף המהרש"א, שעל פי המבואר בתוספות (ד"ה כשהן), שאף כאשר חזרו אין חיוב לברך ברכה אחרונה [והמבואר בברייתא שמברכים ברכה אחרונה הוא דווקא קודם שיצאו, ועצה טובה היא שלא ישכחו לברך], לא קשה קושיא זו. ובקרני ראם (או"ת ג) דחה את קושיית המהרש"א, שאם נאמר ששינוי המקום נחשב עקירת קביעות הסעודה שמשום כך אחרי שיחזרו למקומם צריכים לברך ברכה אחרונה על אכילתם הראשונה, אם כן גם במקום השני יש להם לברך ברכה ראשונה אם רוצים לאכול שם, אף שאינם יכולים לברך שם ברכה אחרונה על אכילתם במקום הראשון, שהרי נעקרה קביעות הסעודה, ואם אין הדבר נחשב עקירה ועל כן אינם צריכים לברך ברכה ראשונה במקום השני, אם כן גם אחר שיחזרו אינם צריכים לברך ברכה אחרונה על אכילתם הראשונה, שהרי לא נעקרה קביעות סעודתם. ובגנזי יוסף (נרשב"ם) דחה את קושיית המהרש"א באופן אחר, שהרי מבואר במשנה (נרכות ג:), שלדעת בית הלל [שהלכה כמותם, כמבואר בשלחן ערוך (או"ח סי' קפד ס"ו)] רק לכתחילה יש לברך ברכה אחרונה במקומו, אבל אם שגג ולא ברך במקומו, יכול בדיעבד לברך אף במקום אחר, וביאר ברשב"ם לעיל (ד"ה מנא), שמשנה זו עוסקת בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, אם כן אף במקום השני צריכים לברך ברכה אחרונה על אכילתם הראשונה וממילא נגמרה סעודתם וצריכים לברך ברכה ראשונה קודם שיאכלו בשנית. והרש"ש (נרשב"ם) דחה את קושיית המהרש"א באופן נוסף, שיש לבאר לדעת הרשב"ם, שלדעת רב חסדא אין לחלק בין אם עדיין לא חזר למקומו ובין כבר חזר למקומו, ובכל אופן אינו צריך לברך ברכה אחרונה קודם שממשיך באכילתו, משום שסברת רב חסדא שאין צריך לברך בשנית אחר שינוי מקום, אינה משום שכיון שלא ברך עדיין ברכה אחרונה עדיין לא נסתיימה סעודתו, אלא סברתו היא משום שכיון שיש לדברים אלו ברכה חשובה, הרי הם חשובים, ואין שינוי המקום מבטל את קביעותם, ואין חילוק בזה בין מקום אחר לחזר למקומו. והוסיף הרש"ש, שהמבואר ברשב"ם לעיל (ד"ה מנא), שסברת רב חסדא היא שכיון שהלך ממקומו קודם שברך ברכה אחרונה עדיין לא נסתיימה סעודתו, לא הרשב"ם כתבה כי אם איזה תלמיד העתיקה לדברי הרשב"ם מתוך דברי רש"י (ד"ה מנא) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה מנא), אבל דעת הרשב"ם אינה כן, ואף התוספות (ד"ה מנא) שהעתיקו את דברי הרשב"ם, לא העתיקו כן בדבריו. ועוד יש להוכיח שאין כן דעת הרשב"ם, שאם סברת הרשב"ם היא שכיון שלא ברך עדיין ברכה אחרונה לא נסתיימה סעודתו, אם כן באופן שלא אכל או שתה כשיעור ולא התחייב בברכה אחרונה יהיה דינו כדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם ושינוי מקום יצריכו לברך בשנית, אם כן מדוע הקשה הרשב"ם לעיל (ד"ה לקינעיה), שלא יקשה על רבי יוחנן הסובר שהשותים מיין הקידוש בבית הכנסת שוב אינם צריכים לברך על היין בבתיהם, משום שיין הוא דבר הטעון ברכה לאחריו במקומו, והרי השותים מיין הקידוש בבית הכנסת ודאי לא שתו כל אחד כשיעור ברכה אחרונה, ובאופן זה יש שינוי מקום גם בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם. **א. שאם** היתה הגירסא 'לשתות יין', מפני מה הוצרכה הגמרא לקמן להוכיח את שיטת רב חסדא מברייתא אחרת [וכמבואר ברשב"ם להלן (ד"ה ה"ג תניא)]. כמו כן אם גורסים בברייתא 'לשתות יין' שהוא מהדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם [לדעת הרשב"ם], לא היתה הגמרא להלן צריכה לומר 'והא דקתני עקרו להודיעך כחו דרבי יהודה' שמבואר בזה שרק מן הלשון 'עקרו' למדה הגמרא שהברייתא עוסקת בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, אלא היתה לומדת זאת מכך שמפורש בברייתא שהיו שותים

יהודה **דצריך לברך פעם אחרת** [-פעם שניה] ברכה ראשונה **בתחלה** - קודם שממשיך לאכול אחר שינוי מקום.

ליתא מיהו מיוצאי דרבי יוחנן

שמא נאמר שכיון שדייקנו מברייתא זו שדעת חכמים שבדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם מברך ברכה ראשונה בשנית, תהיה פירכא לשיטת רבי יוחנן **דאמר לעיל** (קמ.), שלעולם אף אחר **שינוי מקום** בתוך הסעודה **אין צריך לברך** בשנית קודם שממשיך לאכול, **ולא מפליג** - ואינו מחלק בדין זה **בין דברים הטעונין** ברכה לאחריהם במקומם **לדברים שאינן טעונין** ברכה לאחריהם במקומם, כמו שמחלק רב חסדא.

לאו מתניתין מדמי ודמנא

וכי לא פרכנו פעם אחת את שיטת רבי יוחנן לעיל (קמ:).

ימא מיהו מיוצאי נמי מסתברא

שמא נאמר שתהיה פירכא לרבי יוחנן אף מכאן, **שאם יבא אדם** ויתרץ להך קמייתא - לזו הברייתא הראשונה, וישיב על הפירכא שפרכנו ממנה לדעת רבי יוחנן, **או ישבש אותה על ידי ברייתות אחרות** - או שיוכיח מברייתות אחרות ששיטת הברייתא ההיא משובשת ואינה נכונה, ואין לדחות ממנה את שיטת רבי יוחנן, אזי **נותביה מהך** - נקשה לשיטת רבי יוחנן מברייתא זו.

להודיעך כמו דרבי יהודה כו'

להודיעך כחו של רבי יהודה, הסובר שבשחן יוצאין הם **טעונין** לברך **ברכה למפרע כו', אבל בשאר דברים** שאינם טעונים לברך ברכה לאחריהם במקומם, **לא היה יכול** רבי יהודה **לומר** שכשהם יוצאים הם **טעונין** לברך **ברכה למפרע כו', דהא** - שהרי **אין** הם **צריכין ברכה לאחריהן במקומן**[ב].

וליכא לאקשויי - ואין להקשות, **אדרבה, לישמעינן** - ילמדנו התנא של הברייתא את דינו **בדברים שאין צריכין ברכה לאחריהן במקומן**, כדי **להודיעך** את **כחן דרבנן** החולקים על רבי יהודה, **דמקילין כל כך שאפילו (הם) [עליהם]** - על דברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם, **אין צריכין לברך** בשנית ברכה ראשונה אחר שינוי מקום, כדעת רבי יוחנן, **ומשום דכח היתרא עדיף** - שמוטב להשמיענו את גודל כחו של המתיר מכחו של האוסר[ג].

מבאר הרשב"ם, **אין לומר כך**, משום **דאין כחן** של חכמים **כח וחשיבות אם אין מצריכין לברך** אחר שינוי מקום, משום שאין בזה כל חידוש, **דסברא הוא**, דכיון **שלא** היה **היסח הדעת** מן הברכה **בינתים**, **למה יחזור ויברך** בשנית. **אבל כח דרבי יהודה עדיף טפי** [-ביותר], **שמחמיר שתי חומרות על דברי חכמים, דלא מיבעיא** - שאין צריך לומר **שבדברים שאין צריכין ברכה לאחריהן במקומן שחייב (אחריהם) לברך** עליהם ברכה ראשונה בשנית אחר שינוי מקום, **אף על פי שחביריו** של רבי יהודה דהיינו חכמים[ד] **פוטרין** בזה[ה], **אלא אפילו בדברים הצריכין ברכה אחריהן במקומן נמי** [-גם כן] **דחייב** לברך עליהם ברכה ראשונה בשנית אחר שינוי מקום, ואינו סובר את שאסורים לברך וממילא זהו כח דאיסורא, כי אם שאינם חייבים לברך, אכן אם רצונם לברך רשאים, ואין בדברי חכמים כל חומרא. **ד. מלא** הרועים (נרשב"ס). **ה. לשיטת** רבי יוחנן, שתירוץ הגמרא כאן הוא לדעתו. **ו. יש** הגורסים כאן בלשון הרשב"ם תיבת 'אלא'. הגהות וציונים. וכן הוא בדפוס ונציה. **ז. המבוארת** לעיל (קמ:). **ח. וכן** גרסו בתוספות (ד"ה מגיה) והרא"ש (סי' ו). אך גירסת רבינו ניסים (מגילת סתרים, הו"ד בנר"מ שם), המאור הקטן (לעיל קמ: ד"ה דבריס), הרמב"ן (מלחמת ה' ד"ה אמר), רבינו דוד, מהר"ם חלאוה ובחדושי הר"ן (ד"ה מגיה), 'תניא כוותיה דרבי יוחנן', וביאורו, שמן הברייתא יש ראיה לדברי רבי יוחנן (לעיל קמ.) הסובר שלעולם אין שינוי מקום מחייב לברך בשנית ברכה ראשונה. משום שסוברים אלו הראשונים, שיין הוא מן הדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם, וכיון שבברייתא שנינו 'יין', אם כן דין הברייתא כדברי רבי יוחנן הוא, שרבי יוחנן לבדו הוא שסובר שאף בדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם אין שינוי מקום מצריך לברך בשנית ברכה ראשונה. ובספר ההשלמה ובמאירי (לעיל קמ: ד"ה ומ"מ) הביאו, שיש הגורסים 'תניא כוותיה דרב ששת', ובלשון הברייתא גורסים 'צריך לברך' כדעת רב ששת. **ט. וכן** גרס רש"י (ד"ה ס"ג מגיה) 'לשתות יין'. וזהו כשיטתו, וכשיטת רש"י לעיל (קמ: ד"ה מגיה), שיין הוא מדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, ועל כן יש מכאן ראיה לרב חסדא, שבדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, אין שינוי מקום מצריך לברך בשנית [וראה בהערה לעיל, שיש ראשונים, שאף על פי שסוברים שיין אינו טעון ברכה לאחריו במקומו, גורסים בברייתא 'לשתות יין']. אמנם לדעת התוספות (לעיל קמ: ד"ה מגיה), אין לגרוס בברייתא 'לשתות יין', משום שסוברים שיין [וכן שאר שבעת המינים] אינו טעון ברכה לאחריו במקומו, אלא פת ומיני מזונות מחמשת מיני דגן בלבד, אלא הברייתא עוסקת באופן שהיו אוכלים פת או מיני מזונות, וראיית הגמרא שהברייתא עוסקת בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, מן הלשון 'עקרו', וכמו שמדייקת הגמרא לעיל (קמ:). אמנם הרא"ש (סי' ו) גרס 'לשתות יין' אף שסובר כדעת התוספות שיין אינו טעון ברכה לאחריו במקומו, וביאר את דעתו בקרבן נתנאל (פוס ז) על פי התוספות שבמרדכי (לעיל קמ: ד"ה נמי), שאף על סעודת פת ניתן לכתוב 'לשתות יין', משום שהסעודה נקראת על שם היין, כעין לשון הפסוק במגילת אסתר (ה ו) 'במשתה היין'. **י. הקשה** בצל"ח (נרשב"ס), וכי בדברי רב חסדא נזכר יין, והרי אף רב חסדא לא אמר אלא דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, וכיון שהברייתא לעיל עוסקת בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, אם כן יש ממנה ראיה לשיטת רב חסדא. אמנם הרש"ש (נרשב"ס) ובהגהות רא"מ הורוויץ (נרשב"י ד"ה ס"ג) ביארו את דברי הרשב"ם, שכיון שלא הוזכר בלשון הברייתא 'יין', אם כן היה מקום לומר שעוסקת דווקא בפת ולא בשאר דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, ושוב אין ראיה לשיטת רב חסדא בשאר דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם. אמנם לדעת התוספות (ד"ה מגיה) שלא גרסו 'לשתות יין' משום שסוברים שיין אינו טעון ברכה לאחריו במקומו, כמבואר בהערה לעיל, וביארו שאף מברייתא זו ראיית הגמרא שעוסקת בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם הוא מדיוק מן הלשון 'עקרו', אם כן קשה קושיית הרשב"ם מדוע לא הוכיחה הגמרא את שיטת רב חסדא מן הברייתא לעיל. ועל כן כתבו התוספות טעם אחר, שהוא משום שבברייתא הראשונה נוקט רבי יהודה בלשונו 'במה דברים אמורים', ולדעת רבי יהושע בן לוי במסכת עירובין (פב.) בכל מקום שנוקט רבי יהודה לשון זו, לא בא לחלוק אלא לפרש את דברי חכמים, ואם כן לדעת רבי יהושע בן לוי אף חכמים בברייתא הראשונה מודים לדעת רבי יהודה, ואין משיטתם ראיה לשיטת רב חסדא. והקשו בשער המלך (נרשב"ם פ"ד ה"ד) ורע"א (גליון הש"ס) על דברי הרשב"ם והתוספות, מפני מה לא תירצו קושיא זו באופן פשוט, שלכך לא הוכיחה הגמרא את שיטת רב חסדא מדעת חכמים בברייתא לעיל, משום שאת הברייתא לעיל אפשר להעמיד אף כדברי רבי יוחנן, כתירוץ הגמרא לעיל, ולפיכך אין להביא ממנה ראיה לדעת רב חסדא. ובשורש ישי (נמוס' ד"ה מגיה) תירץ, שמה שהגמרא לעיל תירצה להעמיד את הברייתא כדעת רבי יוחנן, זהו רק כדי שלא יהיה אף ממנה פירכא לדעת רבי יוחנן, וכדי לומר שאם תדחה הפירכא מן הברייתא הראשונה שדחתה ממנה הגמרא לעיל (קמ:) את דעת רבי יוחנן, מברייתא זו השניה לא תהיה פירכא לרבי יוחנן, אכן כל זמן שדברי רבי יוחנן דחויים מחמת הברייתא הראשונה, שוב אין להעמיד את הברייתא השניה כדעת רבי יוחנן, ואם כן יש להוכיח ממנה כשיטת רב חסדא. **יא. כמבואר** בגמרא וברשב"ם לעיל (קמ ע"ח וע"ב).

ציונים והערות

יין. ראש משביר (נרשב"ם). **ב. הקשה** הרש"ש (נרשב"ם), מדוע לא ביאר הרשב"ם את תירוץ הגמרא באופן פשוט, שחידושו של רבי יהודה הוא, שאפילו בדברים שטעונים ברכה לאחריהם במקומם, אם יצאו כולם ולא הניחו שם מקצת חברים, נחשב שינוי מקום וטעונים ברכה ראשונה בחזרתם, ולא אומרים ש'לקיבעא קמא הדר' כמו שאמר רב חסדא לעיל (קמ:). עוד הקשה, שכיון שמבאר הרשב"ם שאין לומר את הלשון 'כשהן יוצאין טעונים ברכה למפרע' על דברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם, אם כן מפני מה ביאר הרשב"ם לעיל (קמ: ד"ה מדקתני) את דיוק הגמרא מן הברייתא שעוסקת בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם מן הלשון 'עקרו', והרי היתה הגמרא יכולה להוכיח כן מן הלשון 'כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע' שבהכרח מתפרש על דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, וכפי שאכן ביאר שם הר"ן (על הרי"ף ד"ה מנריס). עוד הקשה, כיצד מבאר הרשב"ם שהלשון 'כשהן יוצאין טעונים ברכה למפרע' שייך רק בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, והרי בקושיית הגמרא על רבי יוחנן, נקטה הגמרא בלשונה שאף בדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם, 'כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע', אם כן מבואר שאף בדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם שייך לומר כן. **ג. שהחידוש** בכחו של המתיר גדול יותר, שסומך על שמועתו ואינו ירא אפילו להתיר, אבל בכחו של המחמיר אין חידוש כל כך, שהרי להחמיר הכל יכולים אף בדבר המותר. רש"י (ביצה ג: ד"ה דהמילת). הקשה המהרש"ל (נרשב"ס), שאדרבה יש לומר שכאן כח ההיתר הוא במה שרבי יהודה מיקל לברך בשנית ולא חושש לברכה לבטלה האסורה משום 'לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא' (שמות כ ז, דנריס ה יא) [כמבואר במסכת ברכות (לג.), וראה בתוספות (ר"ה לג. ד"ה הא) שהוא איסור דרבנן], ואילו חכמים הם שמחמירים שלא לברך. וכתב המהרש"א (נרשב"ס) שאין לומר כן, משום שכיון שאסור לאכול בלא ברכה, והאוכל בלא ברכה נחשב לו כאילו מעל בקדשים [כמבואר בברייתא במסכת ברכות (שם.)], אם כן חכמים הסוברים שאין לו לברך בשנית ויכול לאכול בלא ברכה, הרי הם מקילים. ובקרני ראם (פוס ס) הוסיף על דברי המהרש"א, שבמסכת ברכות (ס.) מפורש, שלומר שאין צריך לברך זהו כח דהתירא, כדברי הרשב"ם. והרש"ש (נרשב"ס) דחה באופן אחר, שמה שאמרו חכמים 'אין טעונים ברכה' אין כוונתם שאסורים לברך וממילא זהו כח דאיסורא, כי אם שאינם חייבים לברך, אכן אם רצונם לברך רשאים, ואין בדברי חכמים כל חומרא. **ד. מלא** הרועים (נרשב"ס). **ה. לשיטת** רבי יוחנן, שתירוץ הגמרא כאן הוא לדעתו. **ו. יש** הגורסים כאן בלשון הרשב"ם תיבת 'אלא'. הגהות וציונים. וכן הוא בדפוס ונציה. **ז. המבוארת** לעיל (קמ:). **ח. וכן** גרסו בתוספות (ד"ה מגיה) והרא"ש (סי' ו). אך גירסת רבינו ניסים (מגילת סתרים, הו"ד בנר"מ שם), המאור הקטן (לעיל קמ: ד"ה דבריס), הרמב"ן (מלחמת ה' ד"ה אמר), רבינו דוד, מהר"ם חלאוה ובחדושי הר"ן (ד"ה מגיה), 'תניא כוותיה דרבי יוחנן', וביאורו, שמן הברייתא יש ראיה לדברי רבי יוחנן (לעיל קמ.) הסובר שלעולם אין שינוי מקום מחייב לברך בשנית ברכה ראשונה. משום שסוברים אלו הראשונים, שיין הוא מן הדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם, וכיון שבברייתא שנינו 'יין', אם כן דין הברייתא כדברי רבי יוחנן הוא, שרבי יוחנן לבדו הוא שסובר שאף בדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם אין שינוי מקום מצריך לברך בשנית ברכה ראשונה. ובספר ההשלמה ובמאירי (לעיל קמ: ד"ה ומ"מ) הביאו, שיש הגורסים 'תניא כוותיה דרב ששת', ובלשון הברייתא גורסים 'צריך לברך' כדעת רב ששת. **ט. וכן** גרס רש"י (ד"ה ס"ג מגיה) 'לשתות יין'. וזהו כשיטתו, וכשיטת רש"י לעיל (קמ: ד"ה מגיה), שיין הוא מדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, ועל כן יש מכאן ראיה לרב חסדא, שבדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, אין שינוי מקום מצריך לברך בשנית [וראה בהערה לעיל, שיש ראשונים, שאף על פי שסוברים שיין אינו טעון ברכה לאחריו במקומו, גורסים בברייתא 'לשתות יין']. אמנם לדעת התוספות (לעיל קמ: ד"ה מגיה), אין לגרוס בברייתא 'לשתות יין', משום שסוברים שיין [וכן שאר שבעת המינים] אינו טעון ברכה לאחריו במקומו, אלא פת ומיני מזונות מחמשת מיני דגן בלבד, אלא הברייתא עוסקת באופן שהיו אוכלים פת או מיני מזונות, וראיית הגמרא שהברייתא עוסקת בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, מן הלשון 'עקרו', וכמו שמדייקת הגמרא לעיל (קמ:). אמנם הרא"ש (סי' ו) גרס 'לשתות יין' אף שסובר כדעת התוספות שיין אינו טעון ברכה לאחריו במקומו, וביאר את דעתו בקרבן נתנאל (פוס ז) על פי התוספות שבמרדכי (לעיל קמ: ד"ה נמי), שאף על סעודת פת ניתן לכתוב 'לשתות יין', משום שהסעודה נקראת על שם היין, כעין לשון הפסוק במגילת אסתר (ה ו) 'במשתה היין'. **י. הקשה** בצל"ח (נרשב"ם), וכי בדברי רב חסדא נזכר יין, והרי אף רב חסדא לא אמר אלא דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, וכיון שהברייתא לעיל עוסקת בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, אם כן יש ממנה ראיה לשיטת רב חסדא. אמנם הרש"ש (נרשב"ס) ובהגהות רא"מ הורוויץ (נרשב"י ד"ה ס"ג) ביארו את דברי הרשב"ם, שכיון שלא הוזכר בלשון הברייתא 'יין', אם כן היה מקום לומר שעוסקת דווקא בפת ולא בשאר דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, ושוב אין ראיה לשיטת רב חסדא בשאר דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם. אמנם לדעת התוספות (ד"ה מגיה) שלא גרסו 'לשתות יין' משום שסוברים שיין אינו טעון ברכה לאחריו במקומו, כמבואר בהערה לעיל, וביארו שאף מברייתא זו ראיית הגמרא שעוסקת בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם הוא מדיוק מן הלשון 'עקרו', אם כן קשה קושיית הרשב"ם מדוע לא הוכיחה הגמרא את שיטת רב חסדא מן הברייתא לעיל. ועל כן כתבו התוספות טעם אחר, שהוא משום שבברייתא הראשונה נוקט רבי יהודה בלשונו 'במה דברים אמורים', ולדעת רבי יהושע בן לוי במסכת עירובין (פב.) בכל מקום שנוקט רבי יהודה לשון זו, לא בא לחלוק אלא לפרש את דברי חכמים, ואם כן לדעת רבי יהושע בן לוי אף חכמים בברייתא הראשונה מודים לדעת רבי יהודה, ואין משיטתם ראיה לשיטת רב חסדא. והקשו בשער המלך (נרשב"ם פ"ד ה"ד) ורע"א (גליון הש"ס) על דברי הרשב"ם והתוספות, מפני מה לא תירצו קושיא זו באופן פשוט, שלכך לא הוכיחה הגמרא את שיטת רב חסדא מדעת חכמים בברייתא לעיל, משום שאת הברייתא לעיל אפשר להעמיד אף כדברי רבי יוחנן, כתירוץ הגמרא לעיל, ולפיכך אין להביא ממנה ראיה לדעת רב חסדא. ובשורש ישי (נמוס' ד"ה מגיה) תירץ, שמה שהגמרא לעיל תירצה להעמיד את הברייתא כדעת רבי יוחנן, זהו רק כדי שלא יהיה אף ממנה פירכא לדעת רבי יוחנן, וכדי לומר שאם תדחה הפירכא מן הברייתא הראשונה שדחתה ממנה הגמרא לעיל (קמ:) את דעת רבי יוחנן, מברייתא זו השניה לא תהיה פירכא לרבי יוחנן, אכן כל זמן שדברי רבי יוחנן דחויים מחמת הברייתא הראשונה, שוב אין להעמיד את הברייתא השניה כדעת רבי יוחנן, ואם כן יש להוכיח ממנה כשיטת רב חסדא. **יא. כמבואר** בגמרא וברשב"ם לעיל (קמ ע"ח וע"ב).

אהח21/06/2018

את מקומו, דינו כך, באכל שבעת המינין שטעונין ברכה לאחריהן במקומן שהיא ברכת מעין שלשיב, וכגון שהיה מברך ואוכל בבית זה, וחזר ואכל בבית אחר, קודם שבירך אחריהן - ברכה אחרונה על מה שאכל בבית הראשון, או באופן שברך ואכל בבית זה, והלך לשוק, וחזר ונמר סעודתו בבית אחריג, בכל אלו אין צריך לחזור ולברך ברכה ראשונה תחלה - קודם שממשיך לאכול במקום השני, משום דלקיבעיה קמא הדר - על דעת קביעות סעודה הראשונה הוא אוכל עכשיו במקום השני, לסיים סעודתו, ואין זו סעודה חדשהיד, כדעת רב חסדא, דהא תניא כוותיה דרב חסדא - שהרי שנינו בברייתא כדעת רב חסדאטו. אבל אם היו אלו שאר פירות ומשקין שאינן משבעת המינין, שאינן צריכין ברכה לאחריהן במקומן, וברך עליהם ואכל מהם בבית זה וחזר ואכל מהם בבית אחר, צריך לברך ברכה ראשונה עליהם תחילה - קודם שיאכל מהם בבית השני, אבל אם אחר שברך ואכל מן הפרי שינה את מקומו מפינה לפינה בבית אחדטז, אין צריך לברך עליו ברכה ראשונה בשנית קודם שממשיך באכילתו, כדתניא במתניתא דבי רב הינק - כמו ששנינו בברייתא השנויה בבית מדרשו של רבי הינק (לעיל קפ:).

מבאר הרשב"ם דבר נוסף בלשון הברייתא, ומשום דקבעי למיתני - ומשום שהיה התנא רוצה לשנות 'ועקרו רגליהן כדי לילך לבית המדרש', דהיינו ללמוד תורה בבית המדרש, הלכך נקט בלשונו 'חברים', דהיינו תלמידי חכמיםיז שדרכם ללמוד בבית המדרשיח.

הכי גרסינן מנו רבנן נמי מצוה שהיו מסובין וקידש עליהן היום מזמין לו כוס של יין ומומר עליו קדושם היום נממנע מעודמו והשמי מיד מומר עליו נרכם המזון ומפמיקיט

כראמר רבי יהודה לעיל (ק.), שאם היה אוכל בערב שבת וקדש יום השבת, אסור להמשיך לאכול וצריך להפסיק סעודתו, ומיהו - אמנם אף שכיון שסיים סעודתו צריך לברך ברכת המזון, אך הואיל והגיע שעת קידוש, צריך לקדש תחלהכ קודם שמברך ברכת המזון, ואחר שיקדש יברך.

מביא הרשב"ם גירסא נוספת, לשון אחר גרסינן בברייתא, 'ראשון אומר עליו ברכת המזון, שני אומר עליו קידוש היום'כא, כלומר, שתחילה יש לו לברך ברכת המזון כדי להפסיק את הסעודה, ורק אחר כך יקדש קידוש היום, סמוך לסעודת שבתכב. ובתוספתא דברכות (פ"ה ה"ג) מוכח כלשון ראשון, שתחילה יש לקדש ואחר כך לברך ברכת המזון, שמבואר שם 'אורחין שהיו מסובין אצל בעל הבית וקדש עליהם היום, עקרו עם חשיכה לבית המדרש, חזרו ומזגו להם את הכוס אומרים עליו קדושת היום דברי רבי יהודה', ולא הוזכר שברכו ברכת המזון, משמע שתחילה יש לקדש ואחר כך לברך ברכת המזוןכג.

רבי יוסי מומר מוכלין והולכין

ממשיכים באכילתם עד שתגמר סעודתן, אי נמיכד הולכין ואוכלין משתחשךכה. ורבי יוסי אמר דין זה לטעמיה - לשיטתו המבוארת בגמרא לעיל (ק.), משום דלדידיה - שלשיטתו אין מפסיקין כלל - המתחילים לאכול בערבי שבתות וימים טובים אינם צריכים להפסיק אכילתם כלל כשתחשך.

קב:

גמרו

גמרו לאכול סעודתן שהתחילו בה בערב שבת.

כוס לשמון מומר עליו נרכם המזון כו'

רבי יוסי קאמר לה - אמר את דברי הברייתא 'כוס ראשון אומר עליו ברכת המזון', ורבותא - וחידוש הוא שאינו צריך לקדש מיד כשקדש יום השבת, אלא יגמור סעודתו תחילה, ויברך ברכת המזון, ואחר כך יקדש. ומיהו - אכן אם לא גמר סעודתו, אלא כשהגיע זמן הקידוש פרם מפה על הלחם בתוך סעודתו וקידש, מודה רבי יוסי דכל שכן דשפיר טפי - שטוב יותר עשה, דאי לא תימא הכי - שאם לא תאמר כן אלא דוקא קאמר - היה אומר רבי יוסי שכוס ראשון מברך עליו ברכת המזון, ואין לו לקדש כלל קודם ברכת המזון אף אם הוא עדיין בתוך סעודתו, אם כן שמואל הסובר שאם היה אוכל בערב שבת והגיע זמן הקידוש, שפורס מפה על המאכל ומקדש, וממשיך באכילתו, כמבואר בגמרא לעיל (ק.), דאמר כמאן - כשיטת איזה תנא אמר את דבריו, שהרי אינם כדעת רבי

ציונים והערות

יב. **ראה** בהערה לעיל (קפ: ד"ה מנל), שיש החולקים וסוברים שאין שבעת המינים טעונים ברכה לאחריהם במקומם, אלא פת ומיני מזונות מחמשת מיני דגן, ויש הסוברים שאין טעון ברכה לאחריו במקומו אלא פת בלבד. יג. **קשה**, מה תוספת חידוש יש בזה שהלך לשוק קודם שהמשיך באכילתו בבית אחר, יותר מהמשיך באכילתו בבית אחר בלא לצאת לשוק קודם לכן. דבר שמואל (נרשנ"ס). אמנם בדקדוקי סופרים (פומ ג) כתב, שבגמרא כתב יד ובדפוסים ישנים, לא גרסו ברשב"ם תיבות 'בבית אחר', כי אם 'שאכל בבית זה והלך לשוק וחזר וגמר סעודתו' [וכן כתב באור זרוע (ח"ב סי' קמח) בשם הרשב"ם, וכן הוא בדפוס ונציה], ואם כן מדובר כאן באופן אחר, דהיינו שחזר לאכול במקום אכילתו הראשונה. יד. **שכיון** שדברים אלו טעונים ברכה לאחריהם במקומם, אם כן כיון שלא ברך אחריהם ברכה אחרונה והלך לסעוד במקום אחר, בהכרח שעל דעת קביעות סעודה הראשונה הלך, ובכוונתו לברך ברכה אחרונה אחת על שתיהן. רשב"ם לעיל (קפ: ד"ה מנל). טו. **וכן** פסקו התוספות (לעיל קפ: ד"ה כשהן), הרמב"ן (מלחמת ה' ד"ה ומני), מהר"ם חלאוה (לעיל קפ: ד"ה ורב) והרא"ש (פ' ו'). אמנם רבינו חננאל (ד"ה ומיהו), הרי"ף, המאור הקטן (ד"ה לנריס), הראב"ד (השגות על בעל המאור ד"ה ומיהו) והרמב"ם (ברכות פ"ד הלכות ג-ד) פסקו כדעת רב ששת החולק עם רב חסדא לעיל (קפ:), שהמשנה מקומו בתוך אכילתו צריך לברך בשנית בין בדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם ובין בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם. וראה בהערה לעיל, שיש הגורסים בגמרא 'תניא כוותיה דרב ששת', ועל כן סוברים הם שהלכה כמותו. טז. **רש"י** לעיל (ד"ה ממקום) גרס בלשון הגמרא [וכן גרס באור זרוע (ח"ב סי' קמח)] 'לא שנו אלא מבית לבית אבל ממקום למקום לא', וביאר שדווקא מבית לבית נחשב שינוי מקום, אבל ממקום למקום בבית אחד, אפילו שינה מקומו מן הבית לעליה, אין הדבר נחשב שינוי מקום. אבל הרי"ף, תוספות (לעיל קפ. ד"ה מנל), רא"ש (פ' ה-ו) ומהר"ם חלאוה (לעיל קפ: ד"ה הפ - הרמזון) גרסו, 'לא שנו אלא מבית לבית, אבל מפינה לפינה לא', וכן משמע מהרשב"ם לפנינו. וכתבו התוספות והרא"ש, שאם שינה מקומו מחדר לחדר בבית אחד, נחשב הדבר שינוי מקום, ורק אם שינה מקומו מפינה לפינה בחדר אחד לא נחשב הדבר שינוי מקום. וכן כתבו בבית יוסף (או"ח סי' קעח ד"ה ומ"ש מנל מס) ובלחם משנה (ברכות פ"ד ה"ה) בדעת הרמב"ם. אמנם בביאור הלכה (סי' קעח ד"ה נפיק) כתב בדעת הרי"ף, וכן כתב בדעת הרמב"ם על פי ביאור המגיד משנה (שבת פכ"ט ה"מ), שאף שגורסים 'מפינה לפינה', ביאורו, מפינה לפינה במקומם. ולהלן מביא הרשב"ם גירסא אחרת. כ. **וכן** כתב רש"י (ד"ה ומני). והתוספות (להלן ע"ב ד"ה רמזון) ביארו, שיש לקדש קודם ברכת המזון משום שאינו יכול לטעום מכוס של ברכת המזון קודם קידוש. ובמאור הקטן (ד"ה והמ) כתב, שכיון שהקידוש הוא הגורם להפסקת הסעודה, לכך צריך לקדש תחילה. ובראב"ד (השגות על המאור הקטן ד"ה והמ) ביאר הטעם שמקדש תחילה, משום שעכשיו הוא זמן הקידוש, ואין זה זמנה של ברכת המזון, וכעין המבואר במסכת ברכות (כו:), שמי שלא התפלל מנחה בשבת, וצריך להשלימה בתפילת ערבית פעמיים במוצאי שבת, אומר ברכת אתה חוננתנו בתפילה הראשונה, שכיון שהוא זמן תפילת ערבית, מתפלל ערבית תחילה שהיא מצוה בשעתה, ואחר כך מתפלל את ההשלמה למנחה. וכן מבואר בגמרא (שם מ.), שאם לא התפלל מוסף והגיע שעת תפילת מנחה, יש לו להתפלל מנחה תחילה, משום שכעת הוא זמנה, ואחר כך יתפלל מוסף. כא. **וכן** גרסו התוספות (לעיל ק. ד"ה מפסיקין, ולהלן ע"ב ד"ה רמזון) בלשונם הראשונה. כב. **תוספות** (להלן ע"ב ד"ה רמזון). כג. **וכן** ביארו התוספות (שם) את הראיה מן התוספתא. אמנם דחו התוספות ראיה זו, משום שיש לומר שקודם שעקרו האורחים ללכת לבית המדרש, ברכו ברכת המזון, כדי לעשות הפסק לסעודת החול, ולצורך כך אף עקרו ללכת לבית המדרש, וכגירסא השניה ברשב"ם, שיש לברך ברכת המזון תחילה ואחר כך לקדש. כד. **כוונת** הרשב"ם באומרו 'אי נמי', הוא 'אפילו', וביאור דבריו כך הם, ממשיכים באכילתם עד שתגמר סעודתם ואפילו הולכים ואוכלים משתחשך. מצור דבש (נרשנ"ס). ובראש משביר (נרשנ"ס) ביאר את דברי הרשב"ם, שהם שני פירושים. שתחילה מבאר שאף שנקט רבי יוסי בלשונו 'עד שתחשך' אין כוונתו לומר שמשתחשך אסורים להמשיך לאכול, אלא מותרים להמשיך באכילתם עד שתגמר סעודתם. ומה שנקט בלשון 'עד שתחשך' הוא כמבואר בר"ן (על הרי"ף ד"ה ר' יוסי), שאגב שרבי יהודה אמר שכשקדש היום מפסיקים, אמר רבי יוסי שאינם צריכים להפסיק כשקדש היום אלא ממשיכים עד שתחשך. וביאור נוסף כתב הרשב"ם, 'אי נמי' ביאור לשונו של רבי יוסי 'הולכין ואוכלין עד שתחשך' הוא 'הולכין ואוכלין משתחשך' [וכן מפורש במאירי (ד"ה נמי) שהלשון 'עד שתחשך' פירושה משתחשך עד שיגמור], וראה בהערה הבאה, מה שכתבו הראשונים בשם הרשב"ם בענין זה. כה. **המהר"ם** חלאווה (ד"ה ר' יוסי), רבינו דוד (ד"ה גרסמ) ובחדושי הר"ן (ד"ה ר' יוסי) כתבו, שהרשב"ם גרס בלשון הברייתא 'משתחשך'. אמנם כתב הר"ן, שאם גורסים 'משתחשך' לא שייך לומר את הלשון 'אוכל והולך'.

אהח 21/06/2018

יהודה שצריך להפסיק לגמרי בברכת המזון, ואינם כדעת רבי יוסי שצריך לקדש אחר ברכת המזון[א].

ולימרינהו פרוייהו ממר כמח

שיאמר את שתי הברכות על כוס אחד, גם את ברכת קידוש היום וגם את **ברכת המזון**. **ולרבי יוסי קא פריך** - מקשה הגמרא, **דאילו לרבי יהודה** אין כאן קושיא, **משום שכיון דמפסיקין** - שצריכים להפסיק את הסעודה **וצריך עקירת שלחן** לצורך ברכת המזון, אם כן ברכת המזון והקידוש שני דברים הם[ב], **וצריך** לברכם על **שני כוסות**[ג].

שני קדושות

אין אומרים שתי קדושות על כוס אחד, אף **לברכת המזון קורא 'קדושה' כשם שקידוש היום** קרוי קדושה, **כלומר** - כוונת דברי רב ששת **לשתי מצות.**

מבילות מבילות

אין עושים את המצוות כחבילות חבילות, משום אוצר החכמה **חזי עליה כמשוי** - שנראה בכך שהמצוות הם עליו כמשא[ד].

מברך על היין

על היין **מברך תחלה**, קודם לשאר ברכות ההבדלה, **לפי שהוא תדיר**, **ותדיר קודם** לשאינו תדיר, כמבואר בגמרא לקמן (קיד.).

על המאור ועל הבשמים

ברייתא זו **כשיטת בית שמאי מוקמינן לה** - העמדנו אותה **במסכת ברכות בפרק אלו דברים**[ה] (נג.), **דאמר** - שיש למבדיל לומר ברכת **מאור ברישא** - בתחילה **ואחר כך** ברכת **בשמים**. וברכת ההבדלה צריך לומר **לבסוף** לאחר כל הברכות, והטעם הוא, **לפי שאלו הראשונות**, דהיינו ברכת המאור והבשמים, ברכות **קצרות** הן, **וברכת הבדלה** ברכה **ארוכה** היא, **לפיכך אומרה לבסוף.**

משלשלן

'משלשלן' הוא **מלשון שלשלת**, וביאור הדבר, **שמחברם** לכל ברכות ההבדלה **יחד עם ברכת המזון** כשלשלת. **אלמא** - מוכח מן הברייתא, **דאמרינן שתי ברכות על כוס אחד**, ברכת **ההבדלה וברכת המזון**, וקשה על דברי רב ששת שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד.

[מין לו ממי]

הדבר שונה באופן **דלית ליה** - כאשר אין לו **יין לשני כוסות**, **ואנן** - ואנחנו [כלומר, רב ששת] **בדאית ליה עסקינן** - באופן שיש לו יין לשני כוסות אנו עוסקים, שבאופן זה אין לומר שתי קדושות על כוס אחד.

למימ ליה וקממר רב יקנ"ח

קא סלקא דעתך - הגמרא הייתה סבורה **שביום טוב הראשון של פסח שחל להיות אחר השבת עסקינן**, **דאית ליה** - שיש לו בודאי **כוסות הרבה**, **דתנן** במשנה **לעיל** (פט:), **אפילו עני שבישראל לא יפחתו לו** גבאי הצדקה **מארבע כוסות** של יין[ו], אם כן יש לו לכל הפחות יין לארבעה כוסות, ואף על פי כן **אמר רב** שמברך על כוס אחד לפי סדר יקנ"ח - יין קידוש נר הבדלה, דהיינו שאומר קידוש והבדלה על כוס אחד[ז], **אלמא** - מוכח מכאן **שקידוש והבדלה על כוס אחד מצי אמר** - יכול לומר, שלא כדברי רב ששת שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד.

ומשני מדלמ ממר רב יקנ"ח מלמד בשביעי של פסח עסקינן

בשביעי של פסח אנו עוסקים, **דשמא עני הוא, ואין לו אלא כוס אחד**, ובאופן שאין לו שני כוסות לא נאמרו דברי רב ששת שאין לומר שתי קדושות על כוס אחד.

ומעמיה דרב - טעמו של רב שמברך דווקא לפי סדר יקנ"ה, **לקמיה** בהמשך הסוגיא **אפרשנו במקומו** (ד"ה רג), **ובן** אפרש שם את טעמם **דרבא ודאביי** (לקמן קג. ד"ה ה"ג ממנ).

ומה יום טוב לממון למימ ליה

והרי ביום טוב ראשון שיש לו, **דאפילו עני שבישראל לא יפחתו לו מארבע כוסות**, כמבואר במשנה לעיל (פט:), וכפי שנתבאר ברשב"ם לעיל (ד"ה למימ).

קידוש והבדלה מדמ מילמד מימ

ברכת הקידוש וברכת ההבדלה דבר אחד הן, שהרי **תרוייהו** [-שתיהן] **משום קדושת ימים טובים נינהו** [-הינן], **ובהבדלה עצמה הוא מזכיר** את **קדושת יום טוב**, דהרי 'המבדיל בין קדש לקדש' הוא **מברך**[ח], וביאורו, שהקדוש ברוך הוא מבדיל בין קדושת שבת לקדושת יום טוב, הרי שגם ההבדלה היא משום קדושת ימים טובים[ט].

גופמ יום טוב שחל לסיום ממר מממנ

שצריך גם **להבדיל** כבכל צאת שבת, וגם לקדש את יום טוב בכניסתו. **ומשמע** מסוגיית הגמרא, **שאם לא היה** חל **יום טוב** במוצאי שבת **לא היו** חולקין **האמוראין** הללו בסדר ברכות ההבדלה של מוצאי שבת, **אלא כולי עלמא מודו** - הכל היו מודים שהסדר כך הוא, **יין, מאור והבדלה, והשתא דאיכא** - אלא שעתה שנוספה ברכת **קדושת היום פליגי** - נחלקו האמוראים. **ולפיכך צריך ליתן טעם לכל דבריהם, ולומר שהקידוש גורם לשנות את** הסדר של ברכות ההבדלה **מכמות שרגיל.**

רב ממר יקנ"ח

סבירא ליה שקדושת היום עדיפא מהבדלה, ועל כן יש להקדימה'.

אי נמי - או שסבר טעם אחר לכך שיש להקדים את הקידוש להבדלה, **דכי מבדיל ברישא מיחזי דהוי עליה קדושת היום כמשוי** - שאם יקדים את

ציונים והערות

א. **אמנם** התוספות (לעיל ק. ד"ה מלמ) כתבו, שאכן דברי שמואל אינם לא כדעת רבי יהודה ולא כדעת רבי יוסי, אלא הם כדעת חכמים החולקים על רבי יהודה ורבי יוסי, כמבואר בירושלמי (פסחים פ"י ה"א). וראה בהערה לעיל (ק: נרשנ"ס ד"ה הכי), שהרי"ף (לעיל ק:), רבינו חננאל (לעיל ק. ד"ה מניין), רש"י (לעיל ק: ד"ה ומס), המאור הקטן (לעיל נט: ד"ה כמנ), רבינו יחיאל (הו"ד במופסות שנמרדכי לעיל ק: ד"ה מניין ונרשנ"ס פ"י סי' ג), רבינו דוד (שם ד"ה ומס), הרא"ש (סי' ג), תלמיד הרשב"א (שם ד"ה ומיון) והר"ן (על הרי"ף, שם ד"ה ומס) ביארו, שדברי שמואל הם כדעת התנא של הברייתא המובאת בגמרא לעיל (ק:). אמנם הרשב"ם שם ביאר בדברי הברייתא שעוסקת בענין אחר, וממילא אין ממנה ראיה לדברי שמואל. ב. **כן** משמע במהרש"א (נרשנ"ס). ובנר דוד (נרשנ"ס) ביאר, שכיון שלדעת רבי יהודה צריך להפסיק בעקירת השולחן, אם יברך ברכת המזון ויקדש על כוס אחד, לא יהיה ניכר ההפסק. ג. **והתוספות** (ד"ה ומימרינהו) ביארו כעין זה, שדווקא לשיטת רבי יוסי יש להקשות, משום שכיון שהסעודה עולה לו לסעודת שבת [כמבואר בתוספות לעיל (ק. ד"ה רבי)], לכך היה מקום לומר שיאמר את הקידוש וברכת המזון על כוס אחד, אבל לדעת רבי יהודה שאת ברכת המזון מברכים על סעודת החול, ואילו את הקידוש אומר על הסעודה הבאה, לכך ודאי אין לומר את שניהם על כוס אחד. הקשה המהרש"א (נרשנ"ס), מפני מה הוכרחו הרשב"ם והתוספות לבאר שהגמרא מקשה רק על דברי רבי יוסי, שמא המקשן שלא ידע את הטעם המבואר בתירוץ הגמרא שאין עושים מצוות חבילות חבילות, אף לא ידע לחלק בין דבר אחד שניתן לברכו על כוס אחד, לשני דברים שאין לברכם על כוס אחד, והקשה אף על דברי רבי יהודה. ותירץ ביגל יעקב (נרשנ"ס), שרק בדעת רבי יוסי יש לומר שהמקשן לא ידע לחלק, שכיון שגם ברכת המזון וגם הקידוש הם צורך השבת, שהרי לשיטתו עולה לו סעודה זו לסעודת שבת, לכך היה סבור המקשן שהם דבר אחד, אבל בדעת רבי יהודה אין לומר כן, שהרי ברכת המזון היא כדי להפסיק את סעודת החול, והקידוש הוא לצורך שבת, אם כן הרי הם כמכחישים זה את זה, ובזה אין לומר שהיה סבור המקשן שניתן לאומרם על כוס אחד. ד. **שנראה** שרוצה להיפטר מהן במהרה כאדם שממהר לפרוק משאו. רש"י (סוטה ח. ד"ה תכילות). ה. **וכן** מבואר בגמרא לקמן (קו.). ו. **הקשו** התוספות (ד"ה למימ), הרי כל אחד מארבעה הכוסות נצרך למצותו, אחד לקידוש אחד להגדה אחד לברכת המזון ואחד להלל, ואם כן מנין לו כוס להבדלה. עוד הקשו, אם הטעם שהגמרא סבורה שביום טוב ראשון יש לו די יין לשני כוסות הוא משום שהוא ליל יום טוב ראשון של פסח, אם כן כשהגמרא לקמן מוכיחה מכך שמזכיר ברכת שהחיינו שהוא יום טוב ראשון, יכלה הגמרא לתרץ שהוא שמיני עצרת, שמברך בו ברכת שהחיינו אך אין בו חיוב ארבעה כוסות [הקשה המהרש"א (נמוקפות שם), מדוע לא הקשו התוספות כבר על קושייתה הראשונה של הגמרא שהבינה שמדובר ביום טוב ראשון, שתתרץ שמדובר ביום טוב ראשון של סוכות ויום טוב של שבועות שאין לו בהם יין לארבעה כוסות. וראה בבגדי ישע (על המרדכי פוס נד) ובגנזי יוסף (נמוקפות שם) מה שתירצו]. עוד הקשו, שאם כן לא היה לגמרא להלן לומר שעד שביעי של פסח אכל כל מה שיש לו, אלא ששתה כל מה שיש לו, דהיינו ששתה את ארבעה הכוסות, ולא היה לה להזכיר לשון אכילה. על כן ביארו התוספות באופן אחר, שבכל יום טוב ראשון מן הסתם אדם מכין הרבה מאכל ומשקה לצורך החג [טעם נוסף, שמן הסתם יש לו די יין, משום שנאמר בפסוק (דברים טז יד) 'ושמחת בחגך', ומבואר בגמרא (לקמן קט.) ששמחה זו מתקיימת בשתיית יין. תוספות שבמרדכי (ד"ה והמ)], וכן לכבוד שמיני עצרת שהוא רגל בפני עצמו רגילים להכין הרבה, כמתבאר במשנה במסכת חולין (פג.), ועל כן רק לענין שביעי של פסח יכולה הגמרא לתרץ שאכל ושתה כל מה שהכין ולא נותר לו יין אלא כדי כוס אחד. אמנם בחידושי הר"ן (ד"ה והמ) תירץ את קושיית התוספות, שכל אחד מארבעה הכוסות נצרך למצותו, שאילו היה הדין שאין לומר קידוש והבדלה על כוס אחד, אזי כאשר יום טוב ראשון של פסח חל במוצאי שבת, כיון שכדי לקיים מצות ארבעה כוסות היה צריך חמשה כוסות, שהרי אחד נצרך להבדלה, אם כן היו גבאי הצדקה נותנים לעני חמשה כוסות, כדי שיוכל לקיים מצות ארבעה כוסות. ז. **קשה**, מנין לגמרא שלדעת רב יש לומר את הקידוש וההבדלה על כוס אחד, הרי לא מבואר בדברי רב רק סדר הברכות, ושמא אומרם על שני כוסות. ואין לומר שהוא משום שמבואר בדבריו שיש לברך על היין רק פעם אחת, שהרי מבואר בתוספות (ד"ה שמין), שאף שעבור שבע ברכות של נישואין מביאים כוס נוסף לבד מכוס ברכת המזון, אך אין מברכים ברכת בורא פרי הגפן אלא פעם אחת, שאין נכון לברך פעמיים, אם כן מבואר בדבריהם שניתן לברך ברכת היין פעם אחת על שני כוסות. וצריך לומר, שכיון שהטעם בדברי האמוראים החולקים על דעת רב לקמן (קג.) וסוברים שיש לסמוך את ברכת היין לברכת ההבדלה, הוא משום שאם לא כן אין נראה שמבדיל על היין, אם כן מוכח שאין מדובר שאומר את הקידוש וההבדלה על שני כוסות, שאילו היה מברכם על שני כוסות, בהכרח היה ניכר שמבדיל על היין. שמן רקח (ד"ה והמ). ח. **כמבואר** בגמרא לקמן (קג.), שבברכת הבדלה זו חותם בה 'ברוך אתה ה' המבדיל בין קדש לקדש'. ט. **ורבינו** חננאל (ד"ה ופריק) ביאר הטעם שקידוש והבדלה דבר אחד הם, משום שאת שניהם יש לומר קודם האכילה, לכך אומרם על כוס אחד, אבל קידוש וברכת המזון אין לברכם על כוס אחד, משום שהקידוש הוא קודם האכילה, ואילו ברכת המזון היא אחר האכילה. והמהר"ם חלאווה (ד"ה מלמ) ביאר, שכיון שאי אפשר לקידוש בלא הבדלה ולהבדלה בלא קידוש, שאם יצאה השבת נכנס היום טוב, ואם נכנס היום טוב יצאה השבת, על כן דבר אחד הם ואומרם על כוס אחד, מה שאין כן קידוש וברכת המזון שאינם תלויים כלל זה בזה, על כן יש לאומרם על שני כוסות. י. **ובמהר"ם** חלאוה (ד"ה רג) כתב, שטעם הדבר שקידוש קודם להבדלה הוא משום ד'עיולי יומא עדיף', כלומר, שעדיף

ההבדלה לקידוש נראה הדבר שקדושת היום היא כמשא עליו, שחפץ להיפטר הימנו[יא].

ולפיכך ברכת היין **קודם** לקידוש, לפי שסובר רב **כשיטת בית הלל** (נרסת גפ:), שנחלקו בדבר עם בית שמאי, וטעמם הוא משום שכלל הוא בידינו **ד'תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם**', ולפיכך יש להקדים את ברכת היין שהיא תדירה ומצויה, לברכת הקידוש שאינה תדירה כל כך[יב]. **ואחר** הקידוש אומר ברכת הנר **והבדלה, כשאר מוצאי שבתות שהנר קודם להבדלה.**

וסמ"ל סמ"ר יפ"ק

שמואל סבירא ליה שברכת **הבדלה** קודם לברכת קידוש, **כדמפרש טעמא** לקמיה - וכפי שמפרשת הגמרא להלן (קג.) את טעם הדבר, ואומרת, **משל** לבאר את המימרא **דרבי יהושע בן חנניא** [הסובר שברכת הבדלה קודמת לברכת הקידוש], **למה הדבר דומה, למלך שיצא** מן העיר, ובאותה שעה **אפרכום** [-שר] **נכנס** לעיר [ואף כאן שבת המלכה יוצאת, ואילו יום טוב, שקדושתו פחותה הימנה, נכנס], אזי בני העיר **מלוין** תחילה **את המלך**, דהיינו את **השבת**, **להבדיל** בינה לבין יום טוב, **ואחר כך יוצאין לקראת אפרכום**, דהיינו, **לקראת יום טוב, לקדשו. ועל מלתיה** [-ועל דבריו] **דשמואל אמר לה בהדיא** - מביאה הגמרא טעם זה במפורש משמו, **במסכת ברכות, בירושלמי, בפרק אלו דברים** (פ"ח ה"ו), וכך נאמר שם, **רבי חנינא אמר ינה"ק, ואתי רבי חנינא כשמואל, דאמר רבי חנינא בשם שמואל, משל למלך יוצא** מן העיר, **ושלטון** [-שר, מושל] **נכנס** לעיר, **מלוין** בני העיר **את המלך** תחילה, **ואחר כך מכנסין את השלטון.**

הלכך - ולפיכך סובר שמואל שברכת היין **תחלה**, כשיטת בית הלל הסוברים שברכת היין קודמת לברכת היום, **ואחר כך** מברך **על המאור, ואחר כך הבדלה**, דכיון שסובר שמואל **דהבדלה קודם לקידוש, יעשה כל סדר הבדלה כדין מוצאי שבתות דעלמא**, דהיינו, יין, נר, הבדלה, **ואחר כך יקדש.**

ונתקשה הרשב"ם, מדוע אין נזכרת בסוגיא זו ברכת הבשמים הנאמרת בהבדלה בכל מוצאי שבת. ומבאר, **ומה שאין נותנין האמוראין סימן** לברכת **הבשמים, לפי שאין מברכין על הבשמים ביום טוב** שחל במוצאי שבת, **שהרי גם ביום טוב יש לנו נשמה יתירה כשבת.** כלומר, טעם הדבר שמריחים בשמים בכל מוצאי שבת הוא כדי להשיב את הנפש מאיבוד ה'נשמה יתירה' של שבת, אבל ביום טוב שחל במוצאי שבת אין צריך לזה, שכן גם ביום טוב יש לאדם 'נשמה יתירה'[יג].

קג.

ורמ"ה סמ"ר יסנ"ק

בענין אחד **סבירא ליה** לרבה **כרב**, **דמשוי** - שקבע את ברכת **המאור בין קידוש להבדלה** כדי שתפסיק ביניהם, **שאין נבון בעיניו של רבה לסמוך הבדלה לקידוש, שזה מכחיש כחו של זה, הקידוש עושהו** [-את היום] **קודש** [חמורא], **ואילו ההבדלה עושהו קודש קל**, שכן קדושת יום טוב פחותה מקדושת שבת. **ובענין אחר סבירא ליה לרבה כשמואל, דהבדלה קודם לקידוש**, ועל כן קבע את הסדר כך, הבדלה, נר, קידוש. **ומיהו** ברכת היין **בראש כולן** היא, כשיטת בית הלל במסכת ברכות (גפ:), **ד'תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם'.**

ומביא הרשב"ם ראיה לכך שרבה סובר בענין אחד כרב ובענין שני כשמואל. **והכי נמי** אמרינן **במסכת ברכות שבירושלמי** (פ"ח ה"ו), **יום טוב שחל להיות במוצאי שבת, רבי יוחנן**[ב] **אמר יקנ"ה, רבי חנינא**[ג] **אמר ינה"ק, ולוי**[ד] **אמר יהנ"ק. מסתברא דלוי דאמר מעין שניהן** - מעין שתי השיטות הראשונות. והיינו כפי שנתבאר.

ומוסיף הרשב"ם, **ונראה לי דהכא גרסינן** [נמי] **'ולוי אמר יהנ"ק, רבה אמר קני"ה', שכן דרך** הגמרא כשהיא מביאה דברי **האמוראין, רב ולוי ושמואל חברים הם**, ומביאה הגמרא דבריהם בזה אחר זה, **ורבה אחריהן.** ולפיכך נראה אף כאן להפוך את שמות האמוראים, ולהחליף את לוי ברבה[ה].

הרשב"ם

קנ"ס

סבירא ליה ללוי דקידוש **קודם להבדלה, כרב.** ולמה **אינו רוצה לומר** את ברכת היין **ברישא**, כשיטת בית הלל ש'תדיר קודם', **לפי שאם כן אינו** נראה הדבר **שמבדיל על היין, הואיל ומרחיק** את ברכת **ההבדלה מעל ברכת היין**, והרי עיקר הבדלה **לא תיקנו אותה אלא על היין, אבל קידוש אפילו על הפת יכול לקדש, כמתבאר** בסוגיית הגמרא דלקמן (קו:)[ו], **הלכך** יאמר את ברכת הקידוש **ברישא, והדר** - ולאחריה את ברכת **המאור, לפי שאנו רוצין לסמוך** את ברכת היין **להבדלה. והבדלה על ברחך לבסוף תהיה, כשאר כל מוצאי שבתות.**

והאי דלא מקדים את ברכת היין מקמי - קודם ברכת **המאור, כשאר מוצאי שבתות**, שאין חוששים בהם לסמוך היין להבדלה, טעם הדבר הוא, **שאם** יעשה **כן** להקדים היין למאור, **היה נראה** שהיין בא **על הקידוש ולא על ההבדלה**, ולפיכך חייבים לסמוך את ברכת היין להבדלה בלא שום הפסק ביניהם[ז], **אבל במוצאי שבת דעלמא** - בסתם מוצאי שבתות, **דליכא** - שאין בהם קידוש, ואין חשש שיראה הדבר שהיין אינו בא מחמת ההבדלה, **מקדמי ליה** - אז מקדימים את ברכת היין לברכת הנר.

קינ"ס

סבירא ליה כרב, דקידוש **קודם להבדלה**, ורוצה **נמי לסמוך** את ברכת היין לברכת ההבדלה **טפי** [-יותר] **מקידוש**[ח], **הלכך** מברך ברכת הקידוש **ברישא** - בתחילה, **והדר** - ולאחר מכן אומר את **כל סדר הבדלה, של סדר כל מוצאי שבת**, דהוי - דהיינו, יין, **מאור והבדלה.**

אי נמי - ובאופן אחר יש לבאר, שטעמם של רבנן שאמרו 'קינ"ה' הוא משום שרוצין **להבדיל בין קידוש להבדלה בכל היכולת**, ועל כן קבעו את ברכת הקידוש בתחילה, ואת ברכת ההבדלה בסוף, וביניהם את ברכת היין והמאור[ט].

נקי"ס

קידוש קודם להבדלה, כרב, ואת ברכת היין **נמי**

ציונים והערות

להכניס תחילה את יום טוב, מלהוציא את השבת [וכתב בביאור הגר"א (סי' תפט סק"ט), שמאחר והרשב"ם לא נקט טעם זה, יש ללמוד שהוא סובר ד'אפוקי יומא עדיף']. **יא. כלומר**, אפילו אם אין די בטעם הראשון, לפי שכנגד זה יש טעם להקדים הבדלה לקידוש, כמבואר בדברי הגמרא להלן (קג.) 'משל למלך שיוצא ואפרכוס נכנס, מלוין את המלך ואחר כך יוצאים לקראת אפרכוס', מכל מקום סובר רב שחייב להקדים את הקידוש, כדי שלא תראה עליו קדושת שבת כמשאוי. תוספות חכמי אנגליה (ד"ה יקנ"ה). **יב. נקט** בזה הרשב"ם טעם אחד משני טעמים, שכן במסכת ברכות שם מבואר שני טעמים בדעת בית הלל הסוברים שיש להקדים את ברכת היום לברכת היין, האחד, ש'היין גורם לקדושה שתאמר', דהיינו, שאם אין יין לא מקדשים [וכשמקדשים על הפת עומדת היא במקום יין ומברכים עליה תחילה], והשני, 'תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם', כלומר, מאחר וברכת היין תדירה יותר מקידוש היום, יש להקדימה. **יג. התוספות** (ד"ה רב) תמהו עליו, שאם כן היה מן הדין לברך על הבשמים בכל מוצאי יום טוב, כמו במוצאי שבת, מפני איבוד ה'נשמה יתירה'. ועל כן פירשו, שאכן ביום טוב אין לאדם 'נשמה יתירה', ועל כן אין מברכים על הבשמים בכל מוצאי יום טוב, ומכל מקום אין צריך להם ביום טוב שחל במוצאי שבת, שכן שמחת יום טוב ואכילה ושתיה שבו מועילים להשיב את הנפש כמו הרחת בשמים. וכן כתבו התוספות במסכת ביצה (ג: ד"ה כי הוינן), והוסיפו, שאין לפרש שטעם הדבר שאין מברכים על בשמים ביום טוב שחל במוצאי שבת הוא משום שחוששים שמא יקטום אותם, שכן מוכח בדברי הגמרא שם שאין בכך איסור [כלומר, מאחר ותלושים הם, אין איסור בקטימתם ביום טוב]. וכתבו עוד, שיש המפרשים שטעם הרחת בשמים בכל מוצאי שבת הוא משום שאז חוזר ודולק אש של גהינום ששבת במשך השבת, והוא שורף ומסריח, ולפיכך אין צריך לזה ביום טוב שחל במוצאי שבת, שהרי גם ביום טוב שובת הגהינום. אך הקשו על כך כקושייתם הראשונה, שאם כן צריך היה לברך על הבשמים בכל מוצאי יום טוב, שאז חוזר הגהינום לדלוק. וראה כמה תירוצים בקושיית תוספות על רשב"ם בילקוט ביאורים. בהגהות רא"מ הורוויץ (להלן קג. ד"ה מרחפ) כתב, שיתכן לומר שאכן מברכים על הבשמים במוצאי יום טוב שחל בשבת, אלא שאין אומרים ברכה זו על הכוס, לפי שברכה זו אין לה ענין ליום טוב אלא לשבת, ולפיכך היא מפסקת בין יין לקידוש, או בין קידוש לשתיה, ואינה דומה לברכת הנר שהיא שייכת גם ליום טוב [שיש מצוה להדליק נר לכבוד יום טוב]. **א. על** פי הגהת הב"ח. **ב. אצלנו** בבבלי הגירסא 'רב'. **ג. בבבלי** הגירסא 'שמואל'. **ד. בבבלי** הגירסא 'רבה'. וראה המשך דברי הרשב"ם. **ה. אמנם** התוספות (ד"ה ינה) כתבו שאין הכרח לומר כן, לפי שהגמרא סידרה את שיטות האמוראים בקבוצות, תחילה הביאה את דעת הסוברים שברכת היין תחילה, 'יקנ"ה, ינה"ק, יהנ"ק', לאחר מכן הביאה את דעת הסוברים שברכת הקידוש קודמת לכולם 'קני"ה, קינ"ה', ולבסוף הביאה את דעת הסוברים שיש לפתוח בברכת הנר תחילה 'נקי"ה, ניה"ק. ולפיכך לא כתבה אותם הגמרא על פי סדר הדורות, כפי הרגילות בכל מקום. אמנם כתבו התוספות, שבירושלמי משמע כדברי הרשב"ם. **ו. כתבו** התוספות (ד"ה קני"ה), שהרשב"ם כתב כן לפי שיטתו (להלן קו: ד"ה דמקנח) שניתן לקדש אף על הפת, אבל לשיטת רבינו תם (סס ד"ה מקדש) שאין מקדשים אלא על היין, צריך לבאר שאם היה מרחיק את ברכת היין מברכת ההבדלה יאמרו שאינו בא אלא מחמת הקידוש, שהוא לכבוד יום טוב, ולפיכך קבעוהו סמוך להבדלה, ללמד שהוא בא גם לצורכה [אולם בהבדלה, שאינה לכבוד יום טוב, אין חשש שלאחר שהורחק היין מהקידוש יאמרו שהיין בא מחמת הבדלה ולא מחמת קידוש]. **ז. ואין** להקשות, שאם היה הדבר כן, שברכת היין באה רק מחמת הקידוש, צריך היה להקדימה לפני ברכת הקידוש, שכן ניתן לדחות קושיא זו, שרוצים אנו להבדיל ככל האפשר בין ברכת קידוש לברכת הבדלה. מהרש"א (נרשנ"ס). **ח. אף** שגם עתה הוא סמוך לקידוש לאחריו, מכל מקום עיקר הסמיכות הוא לפניו, ולפיכך באופן זה שמברך תחילה על הקידוש ואחר כך על היין ואחר כך על הנר וההבדלה, עיקר סמיכות ברכת היין הוא להבדלה ולא לקידוש. **ט. כלומר**, נתקשה הרשב"ם מדוע לשיטה זו מקדימים את היין לנר, הרי מאחר ורוצים לסמוך את היין להבדלה היה להם לומר תחילה את ברכת הנר ורק לאחריה את ברכת היין, סמוך לברכת הבדלה. ועל כך תירץ, שמאחר ובשאר מוצאי שבת אומר את ברכת היין לפני ברכת הנר, אינו משנה מסדר זה גם עתה. ולאחר מכן הוסיף, שאפילו אם תאמר שאין תירוץ זה נכון, שכן אם לומדים משאר מוצאי שבתות צריך היה לברך על היין בתחילה, מכל מקום אין מקדימים את היין בראש כדי שיפריד בין קידוש להבדלה. תוספות חכמי אנגליה (ד"ה קני"ה).

רוצה לסמוך להבדלה, **כמו שפירשתי** לעיל (ד"ה קי"ה), **הלכך נקי"ה בעינן** - לפיכך צריך לעשות בסדר זה, נר, קידוש, יין, הבדלה. **ומאור משוי ברישא מקמי קידוש** - וטעם הדבר שמקדים את ברכת הנר לברכת הקידוש, אף שקידוש קודם להבדלה, **דהא** - שהרי **בכל מוצאי שבת** ברכת הנר קודם לברכת **הבדלה**, וטעם הדבר הוא **לפי שנהנה בו תחלה**, דהיינו, מיד כשרואהו נהנה בו ומתחייב בברכה, **הכא נמי** - ומטעם זה הוא קודם גם כן **לקידוש, שהרי נהנה בו תחלה. והרי אי אפשר** לאומרו לברכת הנר בין ברכת היין לברכת **הבדלה, כדין שאר מוצאי שבת, שהיין** קודם לו [-לנר] **בשביל שהיין 'תדיר', דאם כן יש כאן הפסק** בין יין **להבדלה** בברכת הקידוש'.

סבי גרסינן, שמע [משום] רבי יהושע בן פנחס נסי"ק

וטעמא כדמפרש בגמרא לקמן בסמוך, דהבדלה קודם לקידוש, והלכך מברך על הנר תחלה, לפי שרוצה ליתן את היין סמוך גם להבדלה וגם לקידוש, ששניהן נתקנו על היין, **אבל** ברכת המאור **אומרו בלא יין, אם אין לו כוס**[יא].

הכי גרסינן, משל דרבי יהושע בן חנניה כו'[יב]

אביי ורבא סבירא להו כרב, דאמר שסדר הברכות ביום טוב שחל במוצאי שבת הוא יקנ"ה. [אוצר החכמה] **ובברכת 'זמן'** [-'שהחיינו'] **הוא דפליגי** - נחלקו אביי ורבא בדעת רב, היכן יש לאומרה. **אביי סבירא ליה** שסדר הברכות לשיטת רב הוא יקוז"ה - 'יין', 'קידוש', 'זמן', 'נר', 'הבדלה'. וטעמו הוא, **שמאחר** שמתחיל לקדש יגמור תחילה את כל סדר הקידוש, **ויאמר 'זמן', שהרי אם אין כאן קידוש** [-קדושת היום] **אין כאן** ברכת **'זמן', אבל** ברכת **הבדלה אינה** גורמת לומר 'זמן'[יג]. **ורבא** שסובר בדעת רב שסדר הברכות הוא 'יקנה"ז', **סבירא ליה** - טעמו כך הוא, **מה** - כשם **שמצינו בכל מקום** [-בשאר ימים טובים שאינם חלים במוצאי שבת] שברכת 'זמן' נאמרת **לבסוף, הכא נמי** - אף כאן יש לומר את ברכת 'זמן' **לבסוף**, לאחר ברכת הבדלה. **וטעמו של דבר** שניתן לקבוע את ברכת 'זמן' אחר ברכת הבדלה, אף שיש כאן הפסק בין הקידוש לברכה זו, משום **ד'זמן' אומרו אפילו בשוק, ועיקרו** - עיקר תקנתו **אינו על הכוס** בדווקא, **הלכך אומר לבסוף**[יד].

והלכתא כרבא

דאמר יקנה"ז. דקידושא והדר הבדלה - שתחילה יש לקדש ולאחר מכן להבדיל, וטעם הדבר הוא[טו], **דכי מבדיל ברישא מיחזי דהוי עליה קדושת שבת כמשוי** - שאם מבדיל תחילה הדבר נראה כאילו קדושת שבת היא כמשא עליו וחפץ הוא לפורקה ממנו[טז].

לא סוגין דר יהודה מיקלע לבי רבא

במוצאי שבת של חול, כלומר, במוצאי שבת סתם, ולא ביום טוב שחל במוצאי שבת.

נריך מבשמים נריש

כמנהג שלנו, שברכת הבשמים קודמת לברכת הנר.

אמר ליה

רב הונא לרבא, לאחר שגמר את **ההבדלה**, והא בין בית שמאי כו'.

ולא פליגי **לא גרסינן**[יז].

גר ומזון מבשמים והבדלה

היכא דאין לו אלא כוס אחד, והוא צריך גם להבדיל וגם לברך ברכת המזון.

זו דכרי רבי מאיר

דהכי הוו תני לפלוגתייהו - שכך היה רבי מאיר שונה את מחלוקתם **דבית שמאי ובית הלל**. ומנין שזו דברי רבי מאיר, משום שמשנה זו נשנית בסתם, וכלל הוא בידינו (סנהדרין פו.) **ד'סתם מתניתין רבי מאיר'**[יח].

נריך מבשמים נריש

כמנהג שלנו, שברכת הבשמים קודמת לברכת הנר.

אמר ליה

רב הונא לרבא, לאחר שגמר את **ההבדלה**, והא בין בית שמאי כו'.

ולא פליגי **לא גרסינן**[יז].

גר ומזון מבשמים והבדלה

היכא דאין לו אלא כוס אחד, והוא צריך גם להבדיל וגם לברך ברכת המזון.

זו דכרי רבי מאיר

דהכי הוו תני לפלוגתייהו - שכך היה רבי מאיר שונה את מחלוקתם **דבית שמאי ובית הלל**. ומנין שזו דברי רבי מאיר, משום שמשנה זו נשנית בסתם, וכלל הוא בידינו (סנהדרין פו.) **ד'סתם מתניתין רבי מאיר'**[יח].

על המזון שסוף נמפלה

דכיון דגמר את **סעודתו בההוא מחייב ברישא** - נתחייב מתחילה בברכת המזון, קודם שנתחייב בהבדלה, **'ואין מעבירין על המצות'** (לעיל סד:). **ואמר רבי יוחנן נהגו כו'.**

לא יעקב גר מסך מיקלע לבי רבא

שבת הוה - ביום השבת אירע מעשה זה, **כדאמרינן לקמיה** (ע"ב) **כי מטא לאבדולי כו'** - כפי שמתארת הגמרא להלן את המשך המעשה, שהגיע זמן הבדלה, **אלמא** - ומוכח מכך, **דמעיקרא** - שמתחילה **סעודת שבת ביום היו אוכלין.**

מכסף דנרכסף

כוס של **ברכת המזון, בירך עליו רבא לבסוף 'בורא פרי הגפן', כמו שאנו עושין.**

נמ הוו ידעינן מי משקו לכו מו נמר כמס קמס מי נמ[יט]

וכי ברכיתו אקמא - וכאשר ברכתם 'בורא פרי הגפן' על כוס היין הראשונה, **לא הוה דעתייכו אכסא אחרינא** - לא היה בדעתכם לשתות כוס נוספת, **והוה ליה כל חד** - וממילא נידונת כל כוס **כתחלת סעודתו, ומשום הכי בעיתו למיהדר וברוכי** - ולפיכך צריכים הייתם לחזור ולברך על כל כוס[כ].

קג:

קמי עלייהו

היה **משמש עליהן**. וכפי שמצינו שאת התיבות **'והוא עומד עליהם'** (בראשית יח ח) **מתרגמינן 'והוא משמש'.**

מסקו לכו למישמי

אלמא - מוכח מכך, שאמירת **ברכת המזון אסוחי דעתא** - הסחת דעת מן הסעודה **הוא**, ולפיכך **צריך** המברך ברכת המזון לחזור ולברך 'בורא פרי הגפן' על היין ששותה **לאחר ברכת המזון. והכי נהינן** - וכך אנו נוהגים.

ומוסיף הרשב"ם, **ואף על גב דשמעינן מהכא דברכת המזון אפסוקי סעודתא הוא** - אף שלומדים אנו מכאן שאמירת ברכת המזון מפסיקה את הסעודה, מכל מקום **לא בעי ברוכי** - אין צריך לברך **על היין לאחריו** ברכת 'מעין 'שלש' **מיקמי דנבריך** - קודם שיברך **ברכת המזון, לפי שברכת המזון פוטרתו ליין**[א]. ו'קל וחומר' הוא, **דהשתא אחת מעין שלש סגי להו** - שהרי די לברך על היין ברכה 'מעין שלש', שהיא ברכה שתקנו חכמים מעין ברכת המזון דאורייתא שיש בה שלש ברכות, **וכל שכן** שאם מברך **שלש ברכות עצמן**, דהיינו ברכת המזון, שודאי פוטרת היא את ברכת היין לאחריו[ב]. **וב'הלכות גדולות' נמי כתב** כן, **דלא בעי לברוכי**

ציונים והערות

י. לכאורה יש לתמוה, כיצד סבר הרשב"ם שיש מקום לומר את ברכת הנר בין ברכת היין לברכת ההבדלה, והרי הוא ביאר מתחילה שיש להקדימה לכל שאר הברכות מפני שנהנה בנר תחילה. וביאר המהרש"א (נרשנ"ס), שכוונת הרשב"ם היא שאפילו בלא הטעם של 'נהנה בו תחילה' אי אפשר לומר את ברכת הנר בין יין להבדלה, שאם כן יש כאן הפסק בין היין להבדלה, ונראה הדבר שברכת היין באה רק מחמת הקידוש [אמנם בשאר מוצאי שבתות, שאין בהם קידוש, מקדימים את ברכת היין לברכת הנר]. **יא. יכול** היה הרשב"ם לפרש שטעם הדבר שמברך על הנר תחילה מפני ש'נהנה בו תחילה', וכפי שפירש לעיל בשיטת הסובר 'נקי"ה'. מהרש"א (נרשנ"ס ד"ה נקי"ה). **יב. כוונתו** להוציא מגירסא שהיתה בספרים 'משל למה הדבר דומה'. ראה דקדוקי סופרים. **יג. והצל"ח** (ד"ה מניין) כתב, שלולי דברי הרשב"ם היה מפרש, שטעמו של אביי הוא משום שרוצה להפסיק בין ברכת הקידוש לברכת הבדלה ככל האפשר [וכעין שכתב הרשב"ם לעיל (ד"ה קי"ה)]. **יד. בהגהות** ראי"מ הורוויץ (נרשנ"ס ד"ה מסך) תמה על כך, שהרי ודאי לכתחילה מצוה לומר אף את ברכת 'זמן' על הכוס, שאם לא כן לא היה לאביי לחלוק ולומר שמפסיק ואומרה בין קידוש להבדלה. ועל כן כתב, שלולי דברי הרשב"ם היה נראה לפרש את טעמו של רבא באופן אחר, שמאחר וההבדלה באה מזמן לזמן, ראוי לסדר את ברכת ה'זמן' אחריה, שתחול אף עליה. **טו. עתה** בא הרשב"ם לפרש את טעם הדבר שפוסקים הלכה כרב הסובר שהסדר הוא 'יקנה"ז', דהיינו, שקידוש קודם להבדלה, ואינו מפרש את טעם הדבר שהלכה כרבא לגבי אביי, והרי זה כעין מה שכתבו התוספות (ד"ה והלכתא), שלא הוצרכה הגמרא לפסוק הלכה כרבא לגבי אביי, שהרי כלל הוא בכל הש"ס שהלכה כרבא במחלוקותיו עם אביי [חוץ מי"ע"ל קג"ם], אלא כוונת הגמרא לפסוק בזה הלכה כרב, הסובר 'יקנה"ה'. **טז. לעיל** (קנ: ד"ה כתב) כתב הרשב"ם בתחילה טעם אחר להקדמת קידוש להבדלה, משום ש'קדושת היום עדיפא מהבדלה'. אך כאן נקט רק את הטעם השני שהביא שם, שלא תראה קדושת היום עליו כמשא, לפי שהוא טעם פשוט ומסתבר יותר. בית אפרים (סו"ס, סו"ת סי' סג). **יז. כוונתו** להוציא מגירסת כתבי יד 'הא בית שמאי ובית הלל מאור ברישא ואחר כך בשמים לא פליגי, דתנן' וכו'. ראה דקדוקי סופרים. **יח. אמנם** התוספות (ד"ה ומאי) כתבו, שיש הגורסים בדברי המשנה שם במפורש 'דברי רבי מאיר', שאם לא כן תקשה סתירה בדברי רבי יוחנן, שמחד גיסא הוא פוסק בסוגייתנו [להלן בסמוך] כדעת בית הלל לפי ביאורו של רבי יהודה, ומאידך הוא נוקט בכל מקום ש'הלכה כסתם משנה'. אלא בהכרח צריך לומר שהוא סובר שאין זו 'סתם משנה', אלא היה שונה בה במפורש 'דברי רבי מאיר'. וראה באור חדש (ד"ה עני) מה שכתב בביאור שיטת הרשב"ם, מדוע פוסק רבי יוחנן כרבי יהודה, אף ששיטתו היא כנגד 'סתם משנה'. **יט. גירסת** הגמרא שלפנינו היא 'תינח בי ריש גלותא דהכי עבדינן, דספק מייתי לן ספק לא מייתי לן', אבל הרשב"ם גירסא אחרת היתה לו, וכן גרסו רש"י והתוספות. **כ. מבואר** מדברי הרשב"ם, שהיו נוהגים בבית ראש הגולה לברך על כל כוס, לפי שלא היו יודעים אם יתנו להם עוד יין. והתוספות (ד"ה לא) תמהו על כך, שהרי מדברי רבא משמע שהיו נוהגים בבית ראש הגולה לברך על כוס ראשונה ואחרונה, כפי שעשה הוא עצמו, ולא שהיו מברכים על כל כוס [ודוחק לומר שלא היו שותים שם יין כלל באמצע הסעודה]. ולפיכך פירשו באופן אחר, שאכן לא היו מברכים בבית ראש הגולה על הכוסות ששתו באמצע הסעודה, אלא על הכוס הראשונה בלבד, לפי שיודעים היו מתחילה שיתנו להם עוד יין לשתות, אבל בברכת המזון לא היו נותנים כוס אלא לאותו שבירך, והיו שאר המסובים מסתפקים אם יגיע אליהם יין מאותה הכוס [לפי שהיו מסובים שם אנשים רבים. תוספות שבמרדכי (ד"ה לא)], ועל כן לא פטרו כוס זו בברכתם הראשונה, והוצרכו לחזור ולברך עליה אחר ברכת המזון. **א. כלומר**, אם ברכת המזון אינה 'הפסק', אזי פשוט הדבר שאין צריך לברך על היין לאחריו קודם ברכת המזון, מאחר וברכת 'מעין שלש' שמברך על היין של ברכת המזון פוטרת גם את היין ששתה בתוך הסעודה. אבל מאחר ונתבאר שברכת המזון מפסקת, נמצא שברכת 'מעין שלש' שאחר ברכת המזון אינה פוטרת את היין שבתוך הסעודה, ואם כן היה הדין נותן שצריך לברך 'מעין שלש' קודם ברכת המזון, ועל כן הוצרך הרשב"ם להשמיענו שאף על פי כן אין צריך לברך, מאחר וברכת המזון פוטרת את ברכת 'מעין שלש'. דבר שמואל (נרשנ"ס). **ב. אמנם** התוספות

- שאין צריך לברך את **ברכת** היין **לאחריו, עד לאחר ברכת** המזון[ג].

סוו ימני נמעודמע

דחול - והיה זה בימות החול[ד].

ומכמע דנמרע

כוס של **ברכת** המזון, **דסבירא** ליה **כרבא, דבריך נמי** - שבירך אף הוא, במעשה שהביאה הגמרא **לעיל** (ע"ח), **אבסא קמא ואבסא דברכתא** - על הכוס הראשונה, וכן על הכוס של ברכת המזון.

נמלך מני

בכום שני של יין **ששתיתי נמלכתי** בדעתי **לשתות, שכבר הוי לי היסח הדעת משתיתי כוס ראשון,** שכן מתחילה סברתי לשתות רק כוס אחת, **וכן כל פעם ופעם ששתיתי** חשבתי שלא לשתות עוד, ולאחר מכן **נמלכתי** בדעתי לשתות עוד כוס אחת.

כמלמידי דרב

כי ההוא עובדא דלעיל - כמו המעשה שהביאה הגמרא לעיל, שאירע עם תלמידי רב, **דיליף רבא מיניה** - שלמד רבא מהנהגתם, **דמיבעי לברוכי אבסא דברכתא** - שצריך לשוב ולברך 'בורא פרי הגפן' על כוס של ברכת המזון, **אף על פי שכבר** בירך **איין** שבתוך המזון.

לים הלכתא כמלמידי דרב

כלומר, **כעובדא** דתלמידי דרב[ה], שהביאה הגמרא **לעיל** (ע"ח), שמהנהגתם התבאר שברכת המזון, או אפילו אמירת 'הב לן ונבריך' הן הסחת דעת מן הסעודה, שרב אשי סובר שאין הלכה כן, אלא **דברכת המזון לאו אסוחי דעתא הוא** - אינה הסחת דעת משתיית היין, ואין צריך לשוב ולברך לאחריה 'בורא פרי הגפן', וכל שכן שאם לא בירך אין הסחת דעת, **ואף על גב דאמר** 'הב ונבריך **שרי למישתי** - רשאי הוא להמשיך לשתות.

ומסיק הרשב"ם, **ואפילו הכי לית הילכתא כרב אשי,** דקמו להו [-עומדים] **רבא ומר זוטרא בחד שיטתא** - בשיטה אחת שלא כדבריו, אלא סוברים הם שברכת המזון מפסקת הסעודה, **וצריך לחזור ולברך על היין של ברכת המזון** 'בורא פרי הגפן', **כמנהג שלנו.** ואפילו אם עדיין לא בירך, **כיון דאמר** 'הב ונבריך' **אסור למישתי** - אסור לו לשוב ולשתות, **עד לאחר ברכת המזון**[ו].

ועוד יש להוכיח שאין הלכה כרב אשי, **מדקא מייתי רב אשי סייעתא ממילתיה דרב** - שהרי רב אשי הביא ראיה לדבריו משיטת רב שאמר 'יקנ"ה', כדי **להקשות על תלמידי דרב, ולהכחישן מתוך דברי רב רבן, וקא מהדר** - והשיבה על כך הגמרא 'ולא היא', דהיינו, שאין ראייתו נכונה, **מכלל דלית הילכתא כרב אשי.**

וממר רב יקנ"ס

ולא בעי לברוכי - ואינו מצריך לברך את **ברכת** 'בורא פרי הגפן' **תרי זימני** - שתי פעמים, **חד אקידוש וחד אהבדלה** - פעם אחת על הקידוש ופעם אחת על ההבדלה, ובהכרח, שאין הקידוש מפסיק בין ברכת 'בורא פרי הגפן' לברכת הבדלה, וממילא יש לומר שכך **הוא הדין לתרי כסי** - לשותה שתי כוסות של יין, אחת כוס דקידוש היום קודם הסעודה, ואחת כוס של **ברכת המזון** אחר הסעודה, שאין הוא צריך לברך על כל כוס בפני עצמה, אלא הכוס שקודם הסעודה פוטרת את הכוס שלאחריה, **וקשיא** - ויש להקשות מכך **לרב ייבא סבא, דאמר** להו לרב ברונא ורב חננאל, **'הכי אמר רב, הב ונבריך אסור לכו למישתי', דאם כן,** שכך באמת אמר רב, **קשיא דרב אדרב** - יש להקשות סתירה בדברי רב, שמצד אחד סובר שברכת המזון מפסקת, ומצד שני סובר שברכת קידוש אינה מפסקת בין ברכת היין להבדלה[ז].

סכמ

גבי יקנ"ה [-'יין', 'קידוש', 'נר', 'הבדלה'] **לא עקר דעתיה ממישתיא** - אין המקדש עוקר דעתו, באמירת הקידוש וההבדלה, מלשתות, **שהרי עדיין לא שתה כלל, וכל דעתו היא לשתות** היין בסוף כל הברכות.

ומוסיף הרשב"ם, **ונראה לי דלא גרסינן 'כולהו חדא ברכתא אריכתא נינהו'** - כל ברכות הקידוש וההבדלה ברכה ארוכה הן, **שריבוי לשון שלא לצורך הוא, שכבר פירש את טעמו יפה,** שטעם הדבר שאין ברכות הקידוש וההבדלה מפסיקות בין ברכת היין לשתיה **משום דלא עקר דעתו ממישתיא** - שלא עקר דעתו מלשתות, **שהרי עדיין לא שתה, וכל דעתו לשתות**[ח].

כי ממע רנע לנמדולי

לעיל קאי - הגמרא חוזרת למעשה שהובא לעיל (ע"ח), **אהא** - על כך **דרב יעקב בר אבא איקלע** [-נזדמן] **לבי** [-לבית] **רבא, וההוא עובדא** - ואותו מעשה **בסעודת** יום **השבת אוקימנא** - העמדנו אותו לעיל (סס, נרשנ"ס ד"ה רב יעקב), **משום הא מילתא דהכא** - משום המשך המעשה שנתבאר כאן, **דמשמע** ממנו **שלמוצאי שבת אתחיל רבא לברך ברכת הבדלה,** ויש ללמוד מכך שתחילת המעשה היתה ביום השבת. **ואגב גררא** - ואגב אותו מעשה, שעסק בתחילתו בדין ברכת 'בורא פרי הגפן' על כוס של ברכת המזון, **אייתי להא עובדא** - הביאה הגמרא לעיל בסמוך את המעשה שאירע עם אמימר ומר זוטרא ורב אשי, שמתבאר משם **דאמימר ומר זוטרא אית ליה דרבא** - סוברים את דינו של רבא, שיש לברך על כוס ראשונה ואחרונה, **ואילו רב אשי לית ליה** - אינו סובר דין זה, אלא דעתו היא שיש לברך על הכוס הראשונה בלבד. ולאחר שסיימה הגמרא לדון בענין זה, חזרה לבאר את המשך המעשה שאירע עם רב יעקב בבית רבא, העוסק בענין הבדלה, שלשמו הביאה הגמרא את מעשה זה.

ציונים והערות

(לעיל ע"ח ד"ה מנח) כתבו שאין זה 'קל וחומר', לפי שמצינו אופנים שאין ברכת המזון פוטרת ברכת 'מעין שלש', ומכל מקום הסכימו לדעת הרשב"ם, שברכת המזון פוטרת את היין שבסעודה מברכה אחרונה. אך הביאו שרש"י בתשובה (סי' פז) נחלק בזה, וסובר שצריך לברך ברכה אחרונה אחר שתיית יין שבתוך הסעודה, ואין ברכת המזון פוטרת ברכה זו. וראה עוד שם שהאריכו להקשות עליו ולדחות דבריו. ג. **משמע** מדברי הרשב"ם, שלדעת בעל הלכות גדולות אין צריך לברך ברכה אחרונה על היין קודם ברכת המזון, אך מכל מקום צריך לברך עליו לאחר ברכת המזון. והמהרש"א (נרשנ"ס) תמה שאין הדין כן, אלא אין צריך לברך כלל, וכפי שכתב הרשב"ם עצמו. ובגנזי יוסף (נרשנ"ס) כתב, שכוונת הרשב"ם היא, שלדעת הבה"ג שכל מה ששותה עד לאחר ברכת המזון אין צריך לברך על היין לאחריו כלל, מאחר והוא נפטר בברכת המזון, אלא באופן ששותה את היין אחר ברכת המזון, אז ודאי חייב לברך ברכה אחרונה על היין. ד. **במצפה** איתן (נרשנ"ס) תמה על כך, שכן במסכת ברכות (מב:) מבואר שהשותה יין בסעודה בימות החול מברך על כל כוס, מאחר שאין דרך לקבוע סעודה על היין אלא בשבת, ואילו במעשה זה מבואר בדברי הגמרא בסמוך שסמכו האמוראים על הברכה שברכו מתחילה לגבי כל היין ששתו במשך הסעודה. ובדבר שמואל (נרשנ"ס) יישב הקושיא על פי דברי התוספות לעיל (ק: ד"ה ידי יין), שכתבו שאין כוונת הגמרא שדווקא בשבת אדם קובע סעודה, אלא שאז הרגילות לעשות כן, אך כך הוא הדין אף בימות החול, אם דעתו לשתות יין בתוך הסעודה. אמנם כתב, שמכל מקום אינו יודע מה הכריחו לרשב"ם לפרש שהיתה סעודה זו בימות החול דווקא. ה. **נתקשה** הרשב"ם על לשון רב אשי 'לית הלכתא כתלמידי דרב', שהרי לא תלמידי רב הם שאמרו דין זה משמו, אלא רב ייבא סבא הוא שאמר כן. ועל כן פירש שהכוונה היא למעשה שאירע עם תלמידי רב, ששם אמר רב ייבא סבא דין זה משמו של רב. ו. **מבואר** מדברי הרשב"ם, שאחר שאומרים 'הב לן ונברך' אסור לשתות יין עד שמברכים תחילה ברכת המזון [ולאחר מכן 'בורא פרי הגפן']. כלומר, שפירש את דברי רב ייבא סבא לעיל 'הכי אמר רב, כיון דאמריתו הב לן ונבריך איתסרא לכו למשתי', שאסורים הם בשתיה עד אחר ברכת המזון. אמנם התוספות לעיל (ק: ד"ה כשהן) כתבו, שכוונת רב ייבא סבא היתה שמאחר והסיחו דעתם מן השתיה אינם רשאים לשוב ולשתות עד שיברכו תחילה 'בורא פרי הגפן', אבל מכל מקום רשאים הם לשתות קודם ברכת המזון. וכן כתב רש"י במסכת חולין (פו: ד"ה כיון דאמר) [וכתב הב"ח (או"ח ריש סי' קעט), שרש"י שם חזר בו משיטתו כאן]. וכן היא דעת הרי"ף והרבה ראשונים בסוגייתנו. הרשב"א (נרכות מב. ד"ה ולימ) הביא בשם הראב"ד להוכיח מסוגייתנו כדעה הראשונה, שמאחר ואמרו 'הב לן ונברך' צריכים הם לברך ברכת המזון תחילה, שאם לא כן מדוע אמר להם רב ייבא סבא 'כיון דאמריתו הב לן ונבריך איתסרא לכו למשתי', הרי אינם אסורים בשתיה, אלא שצריכים לברך תחילה 'בורא פרי הגפן', ובהכרח שהיתה כוונתו שאסורים הם בשתיה עד שיברכו תחילה ברכת המזון. אמנם התוספות לעיל (ק: ד"ה כשהן) דחו ראיה זו, ופירשו שכוונתו היתה להורות להם שאסורים לשתות קודם שיברכו 'בורא פרי הגפן'. ורבינו דוד (ד"ה כיון) פירש, שהכיר רב ייבא סבא בהם שסבורים הם לשתות בלא לברך תחילה 'בורא פרי הגפן', שאם לא כן היו ממתינים עד לאחר כוס של ברכת המזון, שצריכים הם ממילא לברך עליה קודם שתייתה, ולא היו מברכים בחינם שתי פעמים. ז. **מבואר** מדברי הרשב"ם, שדיוקו של רב אשי היה ממה שלא הצריך רב לומר ביום טוב שחל במוצאי שבת את ברכת 'בורא פרי הגפן' שתי פעמים. וכן מבואר מדבריו, שדיוקו של רב אשי הוא שרואים שלדעת רב אין הפסק בין ברכת היין לברכת ההבדלה ביקנ"ה [שהרי הבדלה טעונה ברכה על כוס יין, ואף על פי שקידוש מפסיק באמצע, נחשבת ברכת היין לדעת רב כשייכת גם להבדלה], ואם כן גם ברכת המזון לא תהווה הפסק לדעתו בין ברכת היין לשתייתו [ומשמע בדברי הרשב"ם שברכת הבדלה אינה מהווה הפסק בין ברכת היין לשתיה. וכעין מה שמבואר בדברי הר"ן (על הרי"ף, ד"ה והא) לגבי קידוש, שברכת הקידוש נידונת כברכה אחת ארוכה יחד עם ברכת היין, ומה שאין כן ברכת המזון אינה נידונת כברכה אחת עם ברכת היין, שהרי היין אינו מעכב לגבי ברכת המזון, אך מעכב לגבי קידוש והבדלה. על פי דבר שמואל (ד"ה וגרסה)]. אמנם התוספות (ד"ה כיון דאמר) תמהו על פירושו, שהרי לא מצינו בשום מקום שמברכים על כוס אחת 'בורא פרי הגפן' שתי פעמים. ועל כן פירשו באופן אחר, שדיוקו של רב אשי היה ממה שלא קבעו את ברכת היין בסוף כל הברכות [או מכך שלא תקנו שתי כוסות, אחת לקידוש ואחת להבדלה. תוספות הרא"ש (ד"ה והא)], ובהכרח שאין ברכת הקידוש וההבדלה מפסיקות בין ברכת 'בורא פרי הגפן' לשתיית היין. וכן ביאר הר"ן (על הרי"ף, ד"ה והא). ובביאור דברי הרשב"ם, כתב בראש הכרמל (נמוס' ד"ה וקאמר), שרב דיבר באופן שיש לו שתי כוסות, ודיוקו של רב אשי לדעת הרשב"ם הוא, שאם היו ברכות הבדלה וקידוש הפסק לדעת רב, היה צריך לברך 'הגפן' על כוס אחת ולקדש עליה, ולאחר מכן לברך 'הגפן' על כוס שניה ולהבדיל עליה. וראה ביאור נוסף בילקוט ביאורים. ח. **אמנם** הרי"ף ורבים מן הראשונים גרסו את התיבות 'כולהו חדא ברכתא'. וראה רבינו דוד (ד"ה והא) שביאר, שצריך להוסיף טעם זה כדי לבאר שגם הבדלה שב'יקנ"ה' היא ברכה אחת עם הקידוש והיין, ואינה מפסיקה, כמו בקידוש של כל ליל שבת שאין ברכת הקידוש מפסקת בין ברכת היין לשתייתו משום שהיא חלק מחובת הברכה על הכוס, ראה שם שהאריך בביאור הענין.

וליכא לפרושי - ואין לפרש את המשך המעשה המובא כעת [׳כי מטא לאבדולי׳] **אההוא עובדא קמא** - על המעשה הראשון שהובא לעיל (ע״ב), **דרב הונא בר יהודה איקלע** [-נזדמן] **לבי רבא, אייתי לקמייהו כסא דאבדלתא** - הביאו לפניהם כוס הבדלה, **ובריך** רבא על **המאור** תחילה ואחר כך על **הבשמים** וכו׳, משום **דלא שייך למימר** במעשה זה, **כי מטא לאבדולי קם שמעיה** וכו׳ - שכאשר בא רבא להבדיל קם שמשו והדליק אבוקה וכו׳, **והרי כבר אמרנו שהיה** רבא **מבדיל** על הכוס, **ובירך כבר אבשמים ואמאור. ועוד,** אם נאמר שהגמרא ממשיכה עתה את המעשה שאירע עם רב הונא בר יהודה, אם כן יש לתמוה, **הא** - מעשה זה **דרב יעקב בר אבא, אמאי מפסיק בינתים** - בין שני חלקי המעשה של רב הונא בר יהודה. אלא בהכרח שהגמרא ממשיכה עתה את המעשה שאירע עם רב יעקב, שנזדמן לבית רבא ביום השבת, ודן עמו על ברכת ׳בורא פרי הגפן׳ שאחר ברכת המזון, ועתה כשיצאה שבת ופנה רבא להבדיל על הכוס דן עמו בדיני הבדלה.

קס סמים

קם שמשו **דרבא אדליק אבוקה בשרגא** - הדליק אבוקה מן הנר.

אמר ליה

אמר לו **רבי יעקב בר אבא לרבא, לאחר שהבדיל, למה ליה למר דעביד כולי האי** - מדוע הוצרכת לכל זה, להדליק אבוקה מן הנר, **הא איכא שרגא** - הרי יש כאן נר לפנינו, וניתן לברך עליו ברכת ׳בורא מאורי האש׳.

מלעמיס לנפשיס

מעצמו עשה השמש דבר **אשר לא צויתיו** לעשות.

ו׳הא דקאמר ליהט רבא׳ לא גרסינן - אין גורסים ׳לא סבר ליה למר הא דקאמר רבא, אבוקה להבדלה׳ וכו׳, **דהא** [-שהרי] **רבא עצמו הוא דקא מהדר** - הוא המשיב **לרב יעקב בר אבא׳.**

הכי גרסינן ממדיל בין קודש לחול בין מור למוסף[א] **זו היא הבדלתו כו׳**

ולא היה רבי יהודה הנשיא **אומר** ׳הבדלות׳ יותר.

על שנא

מפרשינן לקמיה - הגמרא לקמן (קד.) מפרשת היכן מצינו שבעה עניני הבדלה.

קד.

ומי מר נמי שלש אמר ולמ שנא אמר

דארבעה עניני ׳הבדלה׳ **אמר,** ׳בין קודש לחול, בין אור לחושך, בין ישראל לעמים, בין יום השביעי לששת ימי המעשה׳, **ומה ראית** לומר ארבעה עניני ׳הבדלה׳, הרי **אם לתפוש את המועט** באת, דייך **בשלשה, ואם לרבות באת,** היה לך לומר את כל **שבע** ה׳הבדלות׳[א].

מעין הממימם

ולאו ממנינא הוא - ואין הוא נידון במנין ׳ההבדלות׳ שבברכה זו, ונמצא שלא אמרתי אלא שלשה עניני ׳הבדלה׳.

ומי ניימינן

דהא - שהרי **בברכת הבדלה** כשהוא אומר בסופה ׳בין יום השביעי׳ וכו׳, **מעין פתיחתן ומעין חתימתן איכא** - יש בזה, שהרי בשתיהן הוא מזכיר ׳המבדיל בין קודש לחול׳, **וכן** הוא **ברוב הברכות,** שפתיחתן וחתימתן עוסקות בענין אחד.

יום מוב שמל להיום מפר הזכרם

דבעי למיחתם - שצריך לחתום בסוף הברכה ׳ברוך אתה ה׳, המבדיל **בין קודש לקודש׳.**

הכי גרסינן מתן דתמר מעין מתימתן תמוך למתימתן כדי למימר בין קדושת שבת לקדושת יום מוב הבדלת[ב]

והכי עבדינן - וכך אנו עושים, כדי **לאפוקי נפשין מפלונתא** - להוציא עצמנו מן המחלוקת. כלומר, שאנו מחמירים כדעת שני הצדדים, ואומרים גם ׳מעין הפתיחה׳, וגם ׳מעין החתימה׳.

מתל לן נמומתי יום מוב לשבת

משום **דאפרכום** - כאשר שר **יוצא** מן העיר, ובאותה שעה **המלך נכנס** אליה, **אין דרך ללוות** את **האפרכום,** לפי **שהכל נמשכין אחר המלך,** ואף כאן כאשר נכנסת שבת אנו מקבלים פניה בקידוש, אך איננו מלוים את היום טוב בהבדלה.

הרגיל

מי **שבקי בהן,** ויודע לומר כמה עניני ׳הבדלה׳.

הכי גרסינן מנמי סיס לתמר רבי יוסנן כשן של קדושים כו׳

והיינו תנאי - וזו היא מחלוקת התנאים בענין זה, **שבשן של קדושים שהוא תנא** היה אומר אחת.

ונסגו שנם

ואילו שאר **תנאים שהיו בימיו נחלקו עליו,** וסברו שיש לומר שלש ׳הבדלות׳, **ועושין העם על פיהן,** הרי כאן **תנא אחר** החולק בדבר.

רבי מנחס בר רבי חימתי

ואמרינן במסכת עבודת גילולים [-עבודה זרה][ג] בפרק **רבי ישמעאל** (נ.) **׳אמאי קרי ליה בנן של קדושים, משום דלא אסתכל בצורתא דזוואי׳.**

ולים סלכמס כומים

גמרא קאמר ליה - הגמרא היא שאומרת כן[ה].

סממוקם נמוכה

כגון הנך דלקמן - ה׳הבדלות׳ המנויות בברייתא להלן.

מדר סבדלות

היינו שבע ׳הבדלות׳ ששנינו לעיל בברייתא, ׳המוסיף לא יוסיף על שבע׳. **ואף על גב דאיכא** בברייתא זו **שמונה** ׳הבדלות׳, אין לומר שברייתא זו היא שלא כפי ששנינו, לפי שהבדלת **׳בין יום השביעי לששת ימי המעשה׳ לא חשיב** - אינה נחשבת ממנין ה׳הבדלות׳, משום **דמעין חתימה היא** - שהוסיפוה רק בכדי לסיים בדבר שהוא מעין חתימת הברכה.

ומוסס נסדר נרמזים

אוהח 21/06/2018

אומר **׳ברוך אתה ה׳, סודר בראשית׳**[ו]. וטעם הדבר שחותמים כן בהבדלה, לפי **שבמוצאי שבת**[ז] **התחיל הקדוש ברוך הוא לסדר מעשה בראשית.**

עתה מביא הרשב״ם מקור מן התורה לכל אלו ה׳הבדלות׳ שנמנו בברייתא. **וכולהו הנך כתיבי** - וכל אלו ה׳הבדלות׳ כתובות הן בתורה, לגבי קודש וחול וטמא וטהור נאמר (ויקרא י י) **׳ולהבדיל בין הקדש ובין החול ובין הטמא ובין הטהור׳,** ולגבי אור וחושך נאמר (בראשית א ד) **׳ויבדל אלהים בין האור ובין החשך׳,** ולגבי מים עליונים ותחתונים נאמר (שם א ז) **׳ויבדל בין המים** ו**גומר** אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע׳, ולגבי ישראל והעמים נאמר (ויקרא כ כו) **׳ואבדיל אתכם מן העמים׳. אבל הבדלה דשבת,** דהיינו ׳בין יום השביעי לששת ימי המעשה׳, **לא כתיבא** בתורה, **דמעין חתימה חשיבא לקמן** - הוסיפוה כדי לסיים בדבר שהוא מעין חתימת הברכה, כמבואר בגמרא להלן, **ולאו ממנינא הוא** - ואינה ממנין שבע ׳הבדלות׳.

נתקשה הרשב״ם, מאחר והבדלת ׳בין יום השביעי לששת ימי המעשה׳ היא ׳מעין חתימה׳, אם כן מדוע מונה אותה הברייתא באמצע ה׳הבדלות׳ ולא בסופן. ועל כך הוא מיישב, **והאי דלא חשיב לה לבסוף** - טעם הדבר שאין הברייתא מונה ׳הבדלה׳ זו בסוף כל ה׳הבדלות׳, **משום דלגבי שלש קתני לה** - לפי שרצתה לשנות ׳הבדלה׳ זו אחר שלש ה׳הבדלות׳ הראשונות, שהן, ׳בין קודש לחול׳, ׳בין אור לחושך׳ ו׳בין ישראל לעמים׳, **דכי לא עביד** - שכן כאשר אין אדם אומר **אלא שלש ׳הבדלות׳** אלו, **קאמר לה** - אזי אומר הוא את הבדלת ׳בין יום השביעי לששת ימי המעשה׳ מיד לאחריהן, **סמוך לחתימה** של הברכה[ח].

כין סיס למרכה

לקמן מסמי לה מברייתא - להלן מוחקת הגמרא ׳הבדלה׳ זו מגירסת הברייתא.

ציונים והערות

ט. הרש״ש (נרשנ״ס) מוחק תיבה זו. **י. כן** ביאר הרש״ש (נרשנ״ס) את דברי הרשב״ם, שכוונתו להוציא מגירסא משובשת זו שהיתה בספרים. וראה בדקדוקי סופרים שיש שהביאו גירסא זו, אך גרסו ׳לא סבר לה מר להא דרבה׳ [ולפי זה מיושבת תמיהת הרשב״ם על כך שרבא עצמו הוא שאמר לו כן]. אך כתב שגירסא זו היא טעות. **יא. מדברי** הרשב״ם נראה, שהוסיף כאן התיבות ׳בין אור לחושך׳. אמנם בדקדוקי סופרים כתב שהוא טעות סופר. **א. ובתוספות** רבינו פרץ (ד״ה והא) כתב, שכוונת קושייתו של רב יעקב היתה, שאין לפרש בדברי רבי אושעיא שרשאי אדם לומר כמה הבדלות שירצה בין שלש לשבע, אלא שהפוחת לא יפחות משלש, ואילו המוסיף על שלש לא יוסיף יותר משבע, אבל עד שבע חייב להוסיף, ואם כן, כיצד הזכיר רבא ארבע ׳הבדלות׳. וכעין זה כתבו התוספות (ד״ה ומר), שתיקנו חכמים לומר בדווקא שלש ׳הבדלות׳ או שבע, כנגד איזה דבר. **ב. נראה** שבכוונתו להפוך סדר הגמרא, ולגרוס קודם ׳מאן דאמר מעין חתימתן סמוך לחתימתן בעי למימר בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת׳, ולאחר מכן ׳ומאן דאמר מעין פתיחתן סמוך לחתימתן לא בעי למימר בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת׳. וכעין זה הגירסא ברבינו חננאל (ד״ה מיבפ) ומהר״ם חלאוה (ד״ה מנפ). **ג. מסכת** ׳עבודה זרה׳ נזכרת בלשון המפרשים גם בשם ע״ג [-עבודת גילולים], או ע״א [-עבודת אלילים]. **ד. מבואר** מדברי הרשב״ם שלא גרס בגמרא את התיבות ׳ואמאי קרו ליה בנן של קדושים׳ וכו׳. הגהות וציונים ע״פ גליון. **ה. כוונתו** שלא נטעה לפרש שרב שמואל בר אידי אמר בשם חנניא אחיו שיש לומר ׳הבדלה׳ אחת, והוסיף על כך שאין הלכה כאחיו, אלא הוא הביא רק את הדין משמו, ואילו הגמרא הוסיפה שאין הלכה כן. **ו. כתב** בדקדוקי סופרים, שמדברי הרשב״ם יש ללמוד שגרס בגמרא ׳וחותם בסודר בראשית׳. **ז. כלומר,** ביום ראשון שהוא זמן מוצאי שבת כיום [שהרי בזמן בריאת העולם עדיין לא היתה שבת]. **ח. כלומר,** מאחר וברוב פעמים אין אומרים אלא שלש ׳הבדלות׳, ומיד לאחריהן ׳בין יום השביעי לששת ימי המעשה׳ וחתימה, לפיכך סידרה הברייתא את ׳הבדלה׳ זו אחר שלש ה׳הבדלות׳ הראשונות, אבל אכן באופן שאומר את כל שבע ה׳הבדלות׳, אזי אינו אומר ׳בין יום

בין כמים ולוש ושרמלים

גרסינן - כך יש לגרוס[ט]. ולקמן בסמוך **מפרש ליה** - מפרשת הגמרא את ענין 'הבדלה' זו.

מקדש ישראל

מכל עולמו שיצר הקדוש ברוך הוא בששת ימי המעשה, **לא קידש אלא** את עם **ישראל. ולפי פירוש זה מבואר דשייכא חתימה זו במוצאי שבת,** שכן אז התחיל הקדוש ברוך הוא ביצירת מעשה בראשית'.

מעין מתימה היא

דקאמרת - שהרי נאמר בברייתא 'וחותם **בסדר בראשית', ונמצא דהויא לה** 'בין **יום השביעי לששת** ימי [illegible]' **מעין החתימה** של הברכה, ואינה ממנין ה'הבדלות', ואם כן, **בצרו להו** - פחתו ה'הבדלות' ממנין **שבעה**[יא].

רב אמר מקדש ישראל

כשיטת רבי יוסי ברבי יהודה בברייתא לעיל.

ושמואל אמר המבדיל בין קדש לחול

נתקשה הרשב"ם, כיצד נוקט שמואל שיש לחתום 'המבדיל בין קודש לחול', הרי נתבאר לעיל בברייתא שיש מחלוקת תנאים אם לחתום 'סודר בראשית', או 'יוצר בראשית', או 'מקדש ישראל', אך אף אחד מן התנאים אינו סובר שיש לחתום 'המבדיל בין קודש לחול'. ועל כן הוא מבאר, **שמואל לא סבירא ליה ככל הנך תנאי דלעיל** - שמואל אינו סובר כשיטת כל התנאים שהובאו לעיל בברייתא, **אלא כשיטת רבנן סבירא ליה,** דתנן **בסוף פרק קמא** דחולין (סו:), **לגבי יום טוב שחל להיות במוצאי שבת, כיצד מבדילין** בו, אומר 'ברוך המבדיל **בין קדש** (לחול) [לקודש'[יב]] **כו', ואמרינן** שם **בגמרא, היכא אמר** לה **להך ברכה** - היכן אומרים את ברכת 'המבדיל **בין קדש לקדש', אמר רב יהודה, בחתימתה** של ברכת 'הבדלה'. **רב שישא בריה דרב אידי אמר,** אף[יג] **בפתיחתה** של הברכה,

קד:

ולית הלכתא כוותיה - ואין הלכה כמותו, **אלא כרב יהודה,** שמזכירים כן רק בחתימת הברכה.

ועתה מבאר הרשב"ם כיצד יש ללמוד משם שלרבנן חותמים 'המבדיל בין קודש לחול'. **ומדהתם** - ומתוך כך ששם, בהבדלה שאומרים **במוצאי שבת ליום טוב, חתמינן** - חותמים 'ברוך המבדיל **בין קדש לקדש',** יש לנו ללמוד, **דהכא במוצאי שבת לחול, חתמינן** 'ברוך המבדיל **בין קדש לחול',** ולפיכך נקט שמואל להלכה כן. **כך נראה בעיני. דאי לא תימא הכי** - שאם לא תאמר כן, יש לתמוה, **שמואל דאמר כמאן** - כשיטת מי מן התנאים סובר שמואל, **ואנן היכי קיימינן כוותיה כדלקמן** - וכיצד נוהגים אנו כמותו בזה, כמבואר בדברי הגמרא להלן בסמוך.

ולים הלכתא כותיה

אין הלכה **כרבי יהושע בן חנניה, לפי שאין חותמין** ברכה **בשתים** - בשתי חתימות, כמבואר **בפרק שלשה שאכלו** (ברכות מט.), **אלא** הלכה **כשמואל,** שחותמים רק 'ברוך המבדיל בין קודש לחול', **דהא לייטי עלה דרב** - שהרי קיללו (לעיל ע"ו) את הנוהג לחתום 'מקדש ישראל' כדעת רב.

זיל תמני ליה

לך הבא לו **לעולא** את סל הפירות, **ובעלילה** - ועל ידי סיבה זו **תראה היאך** הוא **מבדיל.**

תמדיל בין קדש לחול

הוא דאמר - כך אמר עולא, **ותו לא** - ולא יותר[א].

קלסתים למר

כעם רב **יהודה עליו** - על רב יצחק בנו, **על שלא הלך הוא בעצמו** לראות כיצד מבדיל עולא[ב].

לא מיגמר תמעמים מפומים

שלא יאמרו הלכה זו מפיו **דרב יצחק**[ג], **אלא מפומיה** [-מפיו] **דאביי, ואמרינן** (יבמות נז.), 'כל תלמיד חכם **שאומרים דבר שמועה מפיו שפתותיו דובבות בקבר'**[ד].

נרכם תמנים

כגון ברכת 'להתעטף **בציצית',** וברכת 'על נטילת לולב'. **וטעמו של דבר** שאין חותמים בהן ב'ברוך', **לפי שאין בהן ריבוי דברים,** וממילא 'פתיחתן זו היא חתימתן'[ה].

וברכה תמסוכה לחבירתה

כגון אותן הברכות של 'שמונה עשרה **ברכות'** [-תפילת 'שמונה עשרה'] שכולן נחשבות כסמוכות לברכה הראשונה, ברכת 'אבות'[ו].

וברכה תמסוכה תנקרים שמע

אף על פי שאין ברכה אחרת למעלה הימנה [-קודם לברכה זו] **שהתחיל בה ב'ברוך', שהרי הפסיק קרית שמע** בין הברכות שקודם הקריאה לברכת 'אמת ויציב' שלאחריה, **אף על פי כן אינו מתחיל בה ב'ברוך', וחשבינן לה** - לברכת 'אמת ויציב' כ**'ברכה הסמוכה לחבירתה', לאותה** ברכה **שלפני קריאת שמע'**[ז]. וטעם הדבר הוא, **שהרי מחובר 'אמת ויציב' על סופו** של **קריאת שמע** - לתיבות 'אני ה' אלהיכם' שבסוף קריאת שמע, **וכדאמרינן במסכת ברכות** (יד:) **שצריך לסמוך** את התיבות **'אמת ויציב' אחר** התיבות **'אני ה' אלהיכם', כדכתיב** (ירמיה י י) 'וה' **אלהים אמת', הלכך כחדא ברכתא אריכתא דמיא** - ולפיכך נידונת ברכת 'אמת ויציב' כברכה אחת ארוכה עם 'קריאת שמע', וממילא נפטרת היא בפתיחתה של הברכה שקודם קריאת שמע, מדין 'ברכה הסמוכה לחברתה'[ח].

ים

מאלו הברכות **שהזכרנו, שפותח בהן ב'ברוך' ואינו חותם בהן ב'ברוך', כגון ברכת הפירות** וברכת **המצות.**

ים מסן

שחותמין בהן ב'ברוך' ואינו פותח ב'ברוך', כגון ב'ברכה הסמוכה לחבירתה', שהרי פוטרתה הברכה **הראשונה** [-הקודמת לה] **שנפתחה ב'ברוך'**[ט].

וברכה תמוך וממניך

דברכת המזון - שמסדר ברכת המזון, **אף על גב** דהיא 'ברכה הסמוכה **לחבירתה', שהרי התחיל**

ציונים והערות

השביעי לששת ימי המעשה' אחר שלש ה'הבדלות' הראשונות, אלא רק בסוף כולן, סמוך לחתימת הברכה. ט. **נראה** שכוונתו להוציא מגירסא שלפנינו 'ללוים'. י. **בתוספות** רבינו פרץ (ד"ה מקדש) כתב, שפירושו של הרשב"ם דחוק [שכן לפירושו אין זה 'מעין החתימה']. ועל כן פירש, ש'מקדש ישראל' היינו שישראל מקדשים את יום השבת על ידי ששומרים אותו ושובתים בו, ולפיכך מה שמסיימים 'בין יום השביעי' וכו' הוא 'מעין החתימה'. והרמ"ע מפאנו (שו"ת, סי' יח) כתב, שהיה מקום לסבור שכשם שבשעת יציאת השבת פוקעת קדושת השבת, כך פוקעת גם קדושת ישראל [שכן קדושת השבת היא יסוד קדושת ישראל. בית האוצר (ס"ת סי' כ)], ועל כן חותם בה 'מקדש ישראל', ללמד שאין הדבר כן. יא. **מדברי** הרשב"ם משמע שדווקא לדעת הסובר שיש לחתום 'סדר בראשית' [או 'יוצר בראשית'] אזי 'בין יום השביעי' וכו' נחשב 'מעין החתימה', אך לדעת הסובר שיש לחתום 'מקדש ישראל' אין זה 'מעין החתימה', וראה בהערה לעיל בסמוך שמשום כך כתב תוספות רבינו פרץ, שפירוש הרשב"ם ב'מקדש ישראל' דחוק, וראה שם שפירש באופן אחר. יב. **הגהות** וציונים על פי גליון. יג. **כך** מבואר בגמרא בחולין (מח), שלרב שישא בריה דרב אידי יש לומר זאת אף בפתיחתה של הברכה. א. **כלומר,** שלא חתם בברכה זו. אך אין מבואר מדברי הרשב"ם אם אמר שאר 'הבדלות'. אמנם בכתבי יד הנוסח ברשב"ם הוא כך 'ותו לא אמר שאר הבדלות, ולא חתם בה, והכי מוכח לקמן'. וכעין זה ברש"י (ד"ה המבדיל). ומה שכתב 'והכי מוכח לקמן', לכאורה כוונתו לדברי הגמרא להלן (קה.), שם מבואר שעולא סובר שיש לדון את ברכת הבדלה כברכה קצרה, כמו ברכת הפירות והמצוות, ש'פתיחתן זו היא חתימתן'. וענין זה מבואר יותר אם נאמר שלא הוסיף בה 'הבדלות' כלל. אמנם התוספות להלן שם (ד"ה קמיפ) כתבו להוכיח מכך להיפך, שמאחר והקשתה הגמרא על עולא שהיה לו לחתום בברכה זו בהכרח שהיתה זו ברכה ארוכה, והיינו משום שאמר גם שאר 'הבדלות'. וראה עוד להלן שם בהערה. ב. **בשו"ת** מהר"י ברונא (סי' קלט) כתב, שיש להוכיח ממעשה זה שרשאי אדם לקרוא לבנו 'מר', ואין בכך פחיתות בכבוד האב. ומבואר מדבריו, שאף על פי שכעס רב יהודה על רב יצחק בנו וגער בו, מכל מקום פנה אליו בלשון כבוד. אמנם בדבש תמר (נרשב"ם) ביאר, שהוקשה לרשב"ם מדוע חזר רב יהודה וקרא לבנו 'מר' שלש פעמים, ועל כך פירש הרשב"ם 'כעס עליו על שלא הלך הוא בעצמו', דהיינו, שלא קרא לו כן דרך כבוד, אלא אדרבה, בדרך תוכחה על שנוהג בהתנשאות. ג. **כלומר,** שאמר לבנו שלא יאמרו הלכה זו מפיו. וראה הגהות וציונים כמה גירסאות בדברי הרשב"ם. ד. **שיש** מכך הנאה למת, כמבואר בשקלים (פ"ג ה"ה) וברש"י בבכורות (לא: ד"ה דונגוס). ולכן כעס רב יהודה על רב יצחק בנו, שמאחר ולא יאמרו הלכה זו מפיו, הפסיד את הענין של 'שפתותיו דובבות בקבר', לגבי הלכה זו. ה. **כך** לשון התוספות (ד"ה מון) בשם ר"ת. ו. **שכן** לפי שיטת הרשב"ם (ד"ה יש - השני) פתיחת הברכה היא הפוטרת את פתיחת הברכה הסמוכה לה לאחריה. אמנם לשיטת התוספות (ד"ה מון) שחתימת הברכה פוטרתה, יהיו ברכות שמונה עשרה נפטרות כל אחת מחמת חתימת הברכה הסמוכה לה לפניה. דבר שמואל (ד"ה ונרכה). ז. **ברכת** 'יוצר אור'. וראה הערה לעיל בסמוך בשם הדבר שמואל, ודבריו שייכים גם כאן. ח. **אמנם** בחידושי הר"ן (ד"ה ונרכה) הביא בשם הרא"ה (נרכות מו. ד"ה ממר), שטעם הדבר שאין קריאת שמע מפסקת בין הברכה שלפניה לברכה שלאחריה, לפי שמצוה אינה מפסקת לענין דין 'ברכה הסמוכה לחברתה'. ותמה עליו הר"ן, שאם כן, לא היה לנו לפתוח ב'ברוך' בברכה שאחר קריאת המגילה, לפי שהיא סמוכה לברכה שקודם הקריאה, ואין מצות הקריאה מפסקת ביניהן. ועל כן נחלק עליו, וכתב שאכן מצוה מפסקת בין הברכות, וטעם הדבר שאין קריאת שמע מפסקת הוא כדברי הרשב"ם. ט. **מבואר** מדבריו, שפתיחת הברכה הראשונה היא הפוטרת את פתיחתה של ה'ברכה הסמוכה לחברתה'. אמנם התוספות (ד"ה מון) כתבו, שחתימת הברכה הראשונה היא הפוטרת את פתיחתה של הברכה שלאחריה. ולכאורה היה מקום לחלק בין השיטות, לענין ברכה קצרה הפותחת ב'ברוך' ואינה חותמת ב'ברוך', אם פוטרת את פתיחת הברכה שלאחריה, שלדברי הרשב"ם פוטרת היא, מאחר ופותחת ב'ברוך', אך לדברי התוספות אינה פוטרת, מאחר שאינה חותמת ב'ברוך'. אך יש לדחות שגם לדברי התוספות תהיה פוטרת, משום שברכות קצרות 'פתיחתן זוהי חתימתן' [כדברי התוספות (סח) בשם

כבר **בברכת המזון**, ואמר שלש ברכות', **אף על פי כן פותח בה ב'ברוך', משום דברכה באנפי נפשה איתקן** - לפי שברכת 'הטוב והמטיב' נתקנה כברכה בפני עצמה, ואינה המשך של שלש הברכות של ברכת המזון, ותיקנוה **משום הרוגי ביתר שניתנו לקבורה**יא, ולכך קבעו להודות בה בלשון 'הטוב והמטיב', **'הטוב'** על כך **שלא** הסריחו הרוגי ביתר, על אף הזמן הרב שעמדו בלא קבורה, **'והמטיב'** על כך **שנתנו** לבסוף **לקבורה**.

ונתקשה הרשב"ם, שאמנם נתבאר טעם הדבר שפותחים את ברכת 'הבוחר' **והמטיב ב'ברוך'**, על אף שהיא 'סמוכה לחברתה', אך עדיין יש לתמוה מדוע אין חותמים בה ב'ברוך', הרי 'ברכה ארוכה' היא, שיש בה כמה ענינים. ועל כך הוא מבאר, שברכה זו נתקנה מעיקרה כ'ברכה קצרה'יב, **אבל אנו מאריכין בה קצת, כדי לומר בה שלש מלכיות** - להזכיר בה 'מלכות' שלש פעמים'יג, **כדמפרש בפרק שלשה שאכלו** (ברכות מט.), **הלכך כולה חדא הודאה היא** - ולפיכך נידונת כולה כ'ברכה קצרה' שיש בה הודאה אחת, **כברכת הפירות וכברכת המצות, ולא בעיא חתימהיד**.

קדה.

קמיפלגי

שפתח את ברכת הבדלה ב'ברוך', **ולא חתם** בה ב'ברוך'.

הא נמי תיפלגו בה

ואין בה הפסק של **דבר אחר, לא הפסק** תחנה - אמירת תחנונים, **ולא הפסק** אמירת דברי רצוי, **הלכך בפתיחתן סגי** - ולפיכך די בכך שפותח בברכת המצוות וברכת ה'הבדלה' ב'ברוך', ואין צריך לחתום ב'ברוך. **ולא דמי לברכת** קידוש, שיש בה אריכות דברים, **שצריך לספר בה בשבח שבת**, ולפיכך חותם בה ב'ברוך', וכן לא דמי **לברכת** 'יוצר אור' **שיש בה הפסק תחנה** - אמירת תחנונים, **כגון 'ברחמיך הרבים רחם עלינו'**, וכן **ברכת** 'אבות' שבתחילת 'שמונה עשרה' **יש בה דברי רצוי**, ולפיכך **צריך** גם **לפתוח** וגם **לסיים בשבחו של מקום**.

ונפסיק

ונפסיק את הסעודה **בעקירת שלחן**.

דקתני היפך קתני

השבת קובעת עצמה **לסעודתה, דמאחר שהיא** [-השבת] **אוסרת עלינו לאכול מעתה בלא** קידוש, **אין לך הפסק גדול מזה, ומעצמה סעודת שבת חשיבא** [-נחשבת] **נבדלת מסעודת חול**, ולכן די **לכם בפריסת מפה** וקידוש בלא עקירת השולחן.

כמה שקונפת למעשר

פירוש, אכילת עראי דשבת, חשבי אותה - מחשיבים אותה חכמים כאכילת קבע **למעשר במסכת ביצה** (לד:), **דמשום דהוי** אכילת שבת **עונג**, לכך **אפילו סעודת כל שהוא דידה** [-של השבת] **קבע הוא**, ולכן אף שמבואר במשנה (מעשרות פ"ו מ"ה) שמותר לאכול מפירות טבל אכילת עראי עד שיכניסם מן השדה לבית, מכל מקום באכילת שבת אין הדין כך, **ואין אוכלין בשבת אפילו עראי מתבואה שלא נגמרה מלאכתה למעשרא אלא אם כן עישר מערב שבת**, כיון שאכילת שבת קבע היא.

כך קונפת לסבלה

כך יציאתה קובעת להבדלה, שאם היו **יושבין** בסעודה **על השלחן וחשיכה במוצאי שבת, אסור** להם להמשיך ולאכול **עד שיבדילו, ואף על פי שלא הפסיקו סעודתן** בעקירת השולחן, **פורם מפהב ומבדיל, מפני שיציאת שבת אוסרתן** באכילה וקובעתן להבדלה.

והני מילי

ודין זה דהבדלה **אינה קובעת** אין זה אלא **לאפסוקי סעודתא** - שאין צריך להפסיק הסעודה, **אבל לאתחולי** - להתחיל סעודה לאחר שחשיכה **לא מתחלינן**.

והני מילי

ודין זה **דלא מפסקי** אין זה אלא **לאכילה, אבל לשתיה** [שלא בתוך הסעודהג] **לאו דבר חשוב הוא ומפסיק ומבדיל**.

ולא אמרן

אתחולי לא - ודין זה שלא יתחיל בשתיה לפני הבדלה, אין זה **אלא בחמרא ושיכרא, אבל מיא לית לן בה** - אין לנו בהם דין זה, ומותר אף להתחיל לשתות מים אחר שחשיכה קודם שיבדילד.

לא קפדי תמיד

לא הקפידו על שתיית מים קמי הבדלה - לפני הבדלה, **אבל קמי קידושא** - לפני קידוש **קפדי**, **משום כבוד שבת. והכי הלכתא** [-וכך ההלכה]. **ושמעינן נמי** - ולמדנו גם **שאם היו סועדים בשבת** והחשיך, **גומרין כל סעודתן ומזמנין ורק אחר כך מבדילין**.

מיין נסך קדושה על הכוס

אין אומרים בהם ברכת קידוש היום על הכוס כי **אם** ברכת **בורא פרי הגפן** לבד.

כנוד יום וכנוד לילה

אם אין לו יין הרבה **לסעודה או מיני מגדים יניחם עד** סעודת **היום**.

קה:

קידוש היום

היינו קידוש הלילה, **שמקדשין את היום על הכום בלילה, קודם לכבוד יום, שאם אין** לו **אלא** כוס יין אחד, **לא ישתה אותו באמצע** הסעודה ביום, **אלא יקדש בו בלילה קודם אכילה**.

ולעניך ניה מרמי

שיברך על כוס זה קידוש היום, וממילא הוי **נמי** כבוד היום **קצת אף על פי שאינה בתוך** הסעודה.

סניגה מלוס נשמעה

כדאמר בפרק **אלו דברים** (לעיל סמ:), **שהרי הקטר חלבים ואברים כשרים כל הלילה, ואין ממתינין להם בשבת עד שתחשך** להקטירם במוצאי שבת, אלא מחללים שבת עליהן ומקטירם בשבת, **שנאמר** (במדבר כח י) **'עולת שבת בשבתו'**, והיינו משום שחביבה מצוה בשעתה, **הלכך** מטעם זה כשיש לו כוס אחד **יקדש בו בלילה ולא ימתין בו עד מחר**.

ומצלצלן כולן למפריו

מברך את כל הברכות **לאחר ברכת המזון**, דהיינו ברכת היין **נר בשמים והבדלה כשיטת בית שמאי אליבא דרבי יהודה, והכי מפרשינן לקמיה** (קו.), **ולא אמר חביבה מצוה בשעתה, דלא מבדיל מקמי מזון דהויא שעת הבדלה** - שהרי אינו מבדיל לפני ברכת המזון על אף ששעת הבדלה היא.

לא מכיסא מנא

לא אמינא לה מדעתאי - לא חכם אני שאומַר מדעתי **להא דחביבה מצוה בשעתה**.

ציונים והערות

ר"ת], ואם כן נחשבת פתיחתה כחתימה, ותהיה פוטרת את הברכה שלאחריה. דבר שמואל (ד"ה ונרכה). **י. ראה** הערה לעיל (נד"ה ונרכה) בשם הדבר שמואל, ודבריו שיכים גם כאן, שלרשב"ם היתה צריכה להיפטר משום פתיחת הברכה הראשונה ['ברכת הזן'] של ברכת המזון [שהרי הברכות השניה והשלישית אינן פותחות ב'ברוך']. **יא. בכתבי** יד נוספו כאן התיבות 'ולא הויא מדאורייתא כגון ראשונות, והכי לא תקנו יותר, אלא ברוך הטוב והמטיב, כדמפרש התם' וכו'. **יב. ראה** בהערה לעיל גירסת כתבי יד, שמלכתחילה לא תיקנו אלא 'ברוך הטוב והמטיב'. **יג. 'מלך'** העולם, 'מלכנו' ו'המלך' הטוב. **יד. והתוספות** (ד"ה הטוב) כתבו, שאף על פי שמאריכים קצת בברכה זו, מכל מקום אינה נידונת כברכה 'ארוכה', מאחר ואין בה כמה ענינים, אלא הכל ענין אחד, שמזכיר שם שמים בהרבה לשונות, 'מלכנו, יוצרנו, קדושנו, קדוש יעקב, רועינו' וכו'. ועל כן אין ראוי לחתום בה ב'ברוך'. **א. בהגהות** מהר"ב רנשבורג הקשה מהמבואר בביצה (לה.) ששבת אינה קובעת אלא בדבר שנגמרה מלאכתו. וכתב 'ולולי דמסתפינא אמינא דצריך להיות שנגמרה מלאכתו וצ"ע'. ושוב כתב ליישב בזה על פי דברי המשנה למלך (מעשר פ"ה הכ"ג) שכתב שיש חילוק בין מה שנאמר (ניה סה) ששבת קובעת רק בדבר שנגמרה מלאכתו, לבין הדין שאכילת עראי אסורה בשבת אפילו בדבר שלא נגמרה מלאכתו, שהדין ששבת קובעת בדבר שנגמרה מלאכתו, היינו שהיא קובעת גם לאחר השבת שאסור באכילה בלא לעשר, וטעם הדבר ששבת לענין זה דינה כראיית פני הבית שקובעת למעשר, ולכן אף לאחר השבת אסור לאכול בלא לעשר, ומכל מקום דין זה לא נאמר אלא בדבר שנגמרה מלאכתו. אבל הדין שבשבת אסור לאכול אכילת עראי אף בדבר שלא נגמרה מלאכתו, הוא מטעם אחר שכיון שסעודת שבת נקראת עונג, כל אכילתה הוא קבע, ולכן דין זה הוא רק בשבת עצמה, אבל במוצאי שבת שכבר אין אכילתה קבע, שוב יכול לאכול עראי בלא לעשר. **ב. בתוספות** הרא"ש (ד"ה כך קונפת) הקשה מדוע צריך שתהיה פריסת מפה, בשלמא לענין קידוש מובן שצריך פריסת מפה להפסיק ולסלק סעודת חול, שיבוא הקידוש לסעודת שבת, אבל בהבדלה מה צריך להפסיק בין סעודת שבת לסעודת חול. ולכן כתב שהעיקר שלא צריך פריסת מפה. וכן בהגהות הב"ח (סוף ג) כתב למחוק תיבות אלו מדברי הרשב"ם. ובדבר שמואל (נרשב"ס) העיר שהרי"ף גרס 'פורס מפה', וביאר שאפשר לתלות נידון זה בשני הטעמים של פריסת מפה שהביא הרשב"ם (לעיל ק. ד"ה ולא כר' יוסי), א. כדי שהסעודה תבוא לכבוד שבת, וטעם זה אינו שייך בהבדלה. ב. שפריסת מפה היא במקום עקירת שולחן, וטעם זה שייך גם בהבדלה. ג. **תוספות** (ד"ה אלא) **ד. המהרש"א** (נרשב"ס) תמה, מי הכריחו לרשב"ם לפרש את דברי הגמרא 'ושתיה נמי לא אמרן אלא בחמרא ושיכרא אבל מיא לית לן בה' שזה עולה על הדין שאין מתחילים בשתיה לפני הבדלה שהוזכר קודם, ולא פירש שעולה על הדין שמפסיקים בשתיה שהוזכר באחרונה. וכתב שאפשר שלא שייך במים ענין 'הפסקה' [שהרי אין רגילות לקבוע שתיה על מים, ראה מהרש"ל (סס)]. והרש"ש (נרשב"ס) כתב, שהרשב"ם דייק כך ממה שהגמרא כתבה 'אבל מיא לית לן בה' [ולא כתבה 'אבל מיא לא' על דרך שכתבה הגמרא לעיל 'אבל בשתיה לא'], שמשמע מזה שגם לכתחילה מותר להתחיל לשתות מים, ולא רק שאין צריך להפסיק. ובחתם סופר (ד"ה ס"מ) ביאר, שהרשב"ם למד כן ממה שאמרה הגמרא 'ופליגא דרב הונא', שרב הונא שאסר שתיית מים לפני הבדלה חולק על רב עמרם שהתיר שתיית מים, ומנין לגמרא שרב הונא חולק, הרי אפשר שרב הונא מדבר רק לענין התחלה, שלא יתחיל לשתות מים, וזה אסור גם לרב עמרם, אבל אם התחיל בהיתר הכל מודים שמותר להמשיך, ובהכרח שלרב עמרם מותר גם להתחיל.

ולמ מחמס למנמ

אינני מגידא שאומַר סברא זו בנבואה.

ולא אמינא לה משמיה דגברא יחידאה - ולא אמרתיה בשם דעת יחיד.

וסדרנמ למנמ

מסדר שמועתי לפני רבותי, כך מפרש רבינו שלמה.

ובתלמידי רבינו יצחק כתב, הכי גרסינן לא חכימא ולא גמרנא אנא אלא מסדרנא אנא. ונראה לי פירוש הדבר כן, 'לא חכימא אנא', איני חכם לומר מה שאמרתי מעצמי מקדש והולך כל היום כולו וגם לתרץ חביבה מצוה בשעתה, 'ולא גמרנא אנא', לא למדתי דבר זה מרבותי בסדר קידוש, 'אלא סדרנא אנא', כל סדרי ברכות קידוש והבדלה נתתי לב בהן לברר את כולן, לא נתישבתי עד שעמדתי על עיקרן ועל סדרן להורות לעולם כן.

פיולי יומנ

להכניס את השבת בקידוש היום **מחבבינן** ליה **ועבדין קידושא מאורתא** - אנו מחבבים זאת ולכך עושים קידוש מיד בלילה, **כי היכי דלינקטי עילוון הייא**ב - כדי שהשבת תופיע עלינו מהר, **דחביבה מצוה בשעתה** וזריזין מקדימין למצוה.

מפוקי יומנ

כגון הבדלה, **מאחרינן ליה היכא דאשכחן שום** עלילה [-סיבה] **לאחוריה, כגון היכא דאין לו אלא כום** יין **אחד דמאחרינן ליה** - שמאחרים אנו מלהבדיל עליו **עד לאחר המזון.**

למנ מינה נרכה מעונה כום

למדים אנו מן הברייתא **שברכת** אהח"ת 21/06/2018 **המזון** צריך לברכה על כוס יין.

ולמנ מינה כום של נרכה נריך שיעור

רביעית לוג, דאי לא תימא הכי - שאם לא תאמר כך **דצריך שיעור, לחלקיה לתרי** - היה לו לחלקו לשני כוסות[ג], ויהיה לו שני כוסות להבדלה ולברכת המזון.

ולמנ מינה המנרך נריך שימעום

צריך שיטעום **או הוא או אחד מן השומעים, ובשתיית אחד מהן יצאו כולן, כדאמר בעירובין בפרק בכל מערבין** (מ:), שהגמרא דנה שם אם צריך לומר ברכת שהחיינו על כוס, **דאמר התם,** שאם נאמר שצריך לברך על הכוס, כיצד אומר ברכת שהחיינו על הכוס ביום הכיפורים שאסור באכילה ושתיה, **ליברך עליה ולינחיה** - אם נאמר שיברך ברכת שהחיינו על הכוס ויניחהו ולא ישתה ממנו, **ומשני המברך צריך שיטעום** - משיבה הגמרא לא שייך לומר כן, שהרי המברך על הכוס צריך שיטעום הוא או אחר. **וליתביה לינוקא** - ואם תאמר שיתן את הכוס לתינוק לשתותו, **לית הלכתא כרב אחא בר יעקב** - אין הלכה כרב אחא בר יעקב שסבר שאפשר לתת לתינוק, **דאתי למיסרך** - שמא ימשך התינוק אחר מנהג זה לשתות ביום הכיפורים גם אחר שיגדל, ולא ידע ששנה שעברה נתנו לו לשתות רק מפני שהיה קטן. **וביום הכפורים קאי** - עוסקת הגמרא שם. **ושמע מינה, דהמברך צריך שיטעום לכתחלה** הוא עצמו, **ואם לא טעם כי אם אחד מהן, יצאו כולן ידי חובתן. אבל אין מברכין על הכום אם לא ישתה אחד ממנו, ואפילו בשתיית תינוק שפיר דמי** - טוב הדבר. מסיים רשב"ם, **ומברייתא** זו של 'הנכנס לביתו במוצאי שבת' **שמעינן** - למדים אנו **דצריך שיטעום, דאי לא טעים ליה** - שאם אין צריך שיטעום **ליברך עליה תרי זימני** - שיברך על כוס זו שני פעמים, פעם אחת **הבדלה בשעתה בלא שתיה**, ושנית **ברכת המזון בשעתה וישתה.**

ושמע מינה טעמו פגמו

אם טעם מן הכוס, פגמו, ואינו ראוי **לברכת המזון, מדלא מבדיל ברישא** [-בתחילה] קודם **אכילה**, ושותה, ומשייר המותר **לברכת המזון.**

ושמע מינה טעם מבדיל

אף על פי שאכל מבדיל, ולא ימתין עד למחר קודם אכילה. דאיכא למאן דאמר לקמן (קו:) **טעם אינו מבדיל.**

הכא לא גרסינן טעם אינו מקדש, כמו שמובא להלן (קו:) בדברי שמואל 'טעם אינו מקדש טעם אינו מבדיל'.

קו.

ושמע מינה מומרים ד' קדושות על כום אמד

אומר שתי ברכות הטעונות כוס על כוס יין אחד, **היכא דלית ליה אלא כום אחד כי הכא** - היכן שאין לו אלא כוס יין אחד לשניהם, כמו בסוגייתנו שאין לו אלא כוס אחד להבדלה ולברכת המזון, **אף על גב דאמר לעיל** (קנ:) **אין אומרים שתי קדושות על כום אחד, היכא דלית ליה שאני** - שונה הדין היכן שאין לו, **כדמתרצינן** - כמו שתירצנו בגמרא לעיל (סז) 'אין לו שאני'. אוצר החכמה

ושמע מינה בית שמאי היא ואליבא דרבי יהודה

ולמדים אנו מברייתא זו שהיא כבית שמאי אליבא דרבי יהודה **דאמר לעיל** (קנ.) שמברכים קודם על **המאור ואחר כך** על **הבשמים, דאילו לבית הלל ברישא בשמים ואחר כך מאור.**

הרשב"ם בא לשלול שלא נאמר שברייתא זו כרבי מאיר אליבא דבית הלל, **והא ליכא למימר רבי מאיר ואליבא דבית הלל** - ואין לומר שברייתא זו כבית הלל בשיטת רבי מאיר שמברך על הנר ואחר כך על הבשמים, **כדאמר לעיל** (קנ.) בברייתא **ובית הלל אומרים נר ובשמים מזון והבדלה, ועני רבא** - ואמר רבא על ברייתא זו, **זו דברי רבי מאיר הוא. דהכי נמי פרכינן** - שכך גם שואלת הגמרא **במסכת ברכות פרק אלו דברים** (נג.) **ששמא** ברייתא זו כבית הלל ואליבא דרבי מאיר, **ומשני לא סלקא דעתך** - ועונה הגמרא אל תעלה בדעתך לומר כן, **שמדקתני** בברייתא **'ומשלשלן לאחר המזון'**, הרי מבואר שבראשונה מברך על המזון ולאחריו את שאר הברכות, **ומאן שמעת ליה דאית ליה האי סברא דמזון ברישא** - וממי שמעת שסובר שמברך ברכת המזון בתחילה ורק לאחר מכן ברכות נר בשמים והבדלה, **רבי יהודה היא, כדאמר לעיל** (קנ.) **רבי יהודה אומר לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על המזון שבתחלה ועל הבדלה שבסוף כו', אלמא** - הרי מוכח שהברייתא של 'הנכנס לביתו וכו' משלשלן כולן לאחריו' **רבי יהודה היא ואליבא דבית שמאי, דאילו לרבי מאיר מי תנא לה משלשלן לאחר המזון** - וכי רבי מאיר שונה 'משלשלן לאחר המזון', דהיינו שאומר את כל הברכות לאחר ברכת המזון, **דלדידיה מאור ברישא בין לבית שמאי בין לבית הלל ולא מזון** - הרי לשיטת רבי מאיר בין לבית שמאי ובין לבית הלל בתחילה מברך על המאור, **כדאמר לעיל** (קנ.) בית שמאי אומרים נר ומזון בשמים והבדלה, ובית הלל אומרים נר ובשמים ומזון והבדלה, ואמר רבא זו דברי רבי מאיר.

קפיד מכמנ פגימנ

לקידוש ולהבדלה ולברכת המזון ולכל ברכות **שתקנו לסדרן על היין הקפיד שלא יברך על כום פגום, אבל אם רוצה לשתות יין צריך לברך בורא פרי הגפן, שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה. ומיהו אם אין לו אלא יין פגום מקדש עליו**, דהלשון 'קפיד' לכתחלה משמע.

מפילו מכנימנ

דווקא **חביות קטנות, אבל אם חבית של עץ גדולה, אין להקפיד.**

הכי גרסינן, תנו רבנן, 'זכור את יום השבת לקדשו', זוכרהו על היין, אין לי אלא ביום בלילה מנין, תלמוד לומר 'זכור את יום השבת'. בלילה מנין, אדרבא, עיקר קידושא בליליא הוא, דכי קדיש [תחלתב] יומא בעיא לקדושי. ותו, בלילה מנין, תלמוד לומר 'זכור את יום השבת', תנא מהדר אלילה ונסיב לה קרא ליממא. הכי קאמר, 'זכור את יום השבת לקדשו', זוכרהו על היין בכניסתו, אין לי אלא בלילה בו'ג.

לקדשו

משמע בשעה שמתקדש היום בכניסתו.

מין לי מלמ ניום

ולקמן בסמוך פריך, אדרבה, עיקר קידושא בליליא הוא [דכניסתו היאד] קדושתו. כלומר, שעת כניסת השבת היא השעה הראויה לקידוש.

סכי קממר כו'

נתקשה הרשב"ם, מאחר והגמרא הוצרכה לשנות את לשון הברייתא, מדוע אם כן אינה נוקטת בלשון 'חסורי מיחסרא והכי קתני', כפי הדרך במקומות רבים. ועל כך הוא מיישב, **אף על גב דאין לפרש** את הלשון השנוי **בברייתא בענין זה** שהגמרא רוצה ליישבו **אלא על ידי שאנו מסרסין** [-מהפכים] **אותה למפרע, אפילו הכי לא שייך למימר** בה את הלשון **'חסורי מיחסרא', שהרי אין חסר ממנה כלום, אלא ששנויה למפרע** - בהיפוך, **דבמקום**

ציונים והערות

א. 'חוזה' ו'מגיד' הם כינויים לנביא הרואה ואומר עתידות. על פי רש"י (ישעיה מג כו, עמוס ז יב). ב. **ראה** רש"י בשבת (קיט. ד"ה הייא) שפירש 'הייא' מהר. ג. **שודאי** לא שייך שלא ימצא כלי אחר בביתו, שמסתמא לא מדובר באדם עני כל כך. תוספות (ד"ה ומ"מ). א. **אמנם** רבינו יואל (הו"ד נטור מו"מ סי' קפב) כתב, שאין לברך על יין פגום אפילו אין לו יין אחר. ובשו"ע (סס ס"ז) נפסק שבשעת הדחק מברכים על כוס פגום. ב. **על** פי הגהת הב"ח. ג. **יתכן** שכוונת הרשב"ם בהביאו את גירסת הגמרא שלפנינו להוציא מגירסת הרא"ש (סי' טו), המהפך את סדר הקושיות בגמרא, וגורס תחילה את הקושיא 'תנא מהדר אלילה ונסיב לה קרא דיממא', ורק לאחר מכן את הקושיא 'ותו עיקר קידוש בלילה'. ד. **על** פי הגהת

שהיה לו לתנא לומר 'אין לי אלא בלילה ביום מנין', **מעה התנא בשמועתו ושנה 'אין לי אלא ביום בלילה מנין', הלכך לא שייך למימר** בזה 'חסורי מיחסרא'.

כיוס מלי מכרך

דאי אמרת קידוש מרישא - שאם תאמר שיברך את ברכת הקידוש שאומרים בתחילת השבת[ה], **והתניא** - והרי שנינו בברייתא (נעיל קה.) 'לילי שבת ולילי יום טוב יש בהן קדושה על הכוס וכו', **שבת ויום טוב אין בהן קדושה על הכוס**'. דהיינו, שאין אומרים ביום השבת את נוסח הקידוש שאומרים בליל שבת.

למר רב יהודה בורא פרי הגפן

כלומר, שאין אומרים ברכת קידוש כלל, אלא **אתאי כמא דחמרא** - מביאים כוס של יין, **ומברוכי** - ומברכים עליו 'בורא פרי הגפן', **ומשתי** - ושותים. וטעם שתיה זו היא **משום כבוד שבת**, כדי לחלק **בין מדת שבת למדת חול**, שבחול אוכלים תחילה פת ואחר כך שותים יין בתוך הסעודה, ואילו בשבת מקדימים את שתיית היין לסעודה, **שהוא ענין שיר, שאין אומרים שירה אלא על היין** (נדרים לה.). **והכי מפרש בשאילתות דרב אחאי, בפרשת וישמע יתרו** (סי' נד).

קידוש רבה

כוונתם היתה שיברך על הכוס '**בורא פרי הגפן**'. וקרי ליה - וקראו לכך 'קידושא רבה', משום **דאכולהו קידושי קאמרי ליה** - שבכל הקידושים מברכים תחילה ברכה זו[ו].

ומגיד דיה

האריך בו [-בברכת 'בורא פרי הגפן'] **לדעת אם יסרהב** [-ימהר] **אחד מהם לשתות, ובכך הוא יבין ד'בורא פרי הגפן' הם רגילין לומר בקידוש היום ותו לא, שאם לא כן**, אלא רגילים היו להוסיף ברכה בקידוש היום כבקידוש הלילה, **היה אומר** (לו) [להם[ז]] רב אשי [לקדש[ח]] **קידוש גדול של לילה כמנהגנ[ט]**.

עד לציי בשבת

ולא עד בכלל, דהיינו שניתן להשלים את ההבדלה עד סוף יום שלישי, **אבל מיום רביעי ואילך גבי שבת הבאה מתחשב** - נחשבים הימים אחר השבת הבאה.

לענין גיטין

אם אמר לה 'הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז אחר השבת', אזי אם נתנה לו עד יום שלישי, הרי היא מגורשת, שעד אז נקרא לאחר השבת. **או** אם אמר לה 'הרי זה גיטך **על מנת שתתנם לי קודם השבת'**, ונתנה אותם מיום רביעי עד השבת הרי זו מגורשת'.

מכל מקום על המזון

אם לא בריך על הנר 'בורא מאורי האש' במוצאי שבת, שוב אינו מברך עוד בהמשך השבוע. כך נראה לי[י]. **וטעם הדבר, כדתניא בפרק מקום שנהגו** (נעיל נד.) **'אין מברכין בו אלא בליל מוצאי שבת, הואיל ותחלת ברייתו הוא'**. כלומר, מאחר והאש נוצרה במוצאי שבת, לפיכך מברכים עליה באותו הזמן דווקא, ואי אפשר להשלים הברכה לאחר מכן.

קו:

נטל ידיו לא יקדש

אלא אדם **אחר יקדש, והוא** [-זה שנטל ידיו] **יצא ידי חובתו בשמיעה ושתיה**, דבאופן כזה **אין כאן היסח הדעת** מן הנטילה, **מאחר שהוא עצמו אינו מברך** על היין. **אבל הוא עצמו לא יקדש, אם נטל ידיו כדי שיאכל פת על סמך נטילה דלפני קידוש**, משום דקידוש **מפסיק** בין נטילה לאכילה, **והוי כהיסח הדעת** - כאילו הסיח דעתו מן הנטילה. **ואם קידש אחר הנטילה, בעי נטילה אחריתי בתר קידושא** - צריך הוא ליטול ידיו שנית אחר הקידוש, ולברך עליה שנית, משום **ד'תכף לנטילת ידים סעודה'**, כלומר, צריך לסמוך את הנטילה לאכילה, ולא להסיח דעתו בינתיים.

ומוסיף הרשב"ם, **ובשביל** שתיית יין של קידוש **לא בעי** [-אין צריך] **נטילה**, דהרי כך שנינו (חולין קו.), **'הנוטל ידיו לפירות הרי זה מנסי הרוח'**.

והא קא משמע לן - ודין זה בא רב להשמיענו, **דנטילה שלפני קידוש אינה עולה לו לצורך הסעודה**, מאחר והקידוש מפסיק בין הנטילה לסעודה, **ולפיכך יקדש תחלה על היין ואחר כך נוטל ידיו.**

ומוסיף הרשב"ם, **וכל שכן דהנוטל ידיו לא יבדיל על הכוס בין נטילה לאכילה, דהא אפילו לענין קידוש, דבמקום סעודה הוא** - שהדין הוא שצריך הקידוש להיות במקום הסעודה, **ואיכא למימר** - ולפיכך היה מקום לומר, **דליכא** - שאין בקידוש משום **היסח הדעת** מן הנטילה, **אפילו הכי אין יכול לממוך על נטילה דלפני קידוש**, מאחר והקידוש מפסיק בין נטילה לאכילה, וכל שכן לגבי הבדלה, שאינה צריכה להיות במקום סעודה, שודאי היא מפסיקה בין הנטילה לאכילה[יא].

והא דקאמר - ומה שאמר רב ברונא בשם רב 'נטל ידיו **לא יקדש', ולא אמר** 'מקדש וחוזר ונוטל ידיו אחר הקידוש', **היינו משום דלא בעינן** - שאין אנו רוצים **שתהא נטילת ידים תרי זימני** - שתי פעמים, **דחדא מינייהו** - שהרי באחת מהן יש **ברכה לבטלה, הלכך לא יקדש הוא לעצמו, אבל חבירו** יקדש לו.

למכיגא ליה ריפתא

כשהיה רעב היה **מקדש אריפתא** - על פת, **אלמא** - יש להוכיח מכך, שהנוטל ידיו קודם קידוש **לא בעי נטילה אחריתי** - אינו צריך לשוב וליטול ידיו אחר הקידוש, **אלא מעיקרא משי ידיה** - מתחילה נוטל ידיו, ומקדש על הפת, **ואכיל נהמא** דקידוש - ואוכל את הלחם שקידש עליו. **אלמא קידוש שלאחר נטילה לא חשיב היסח הדעת.**

הרשב"ם מביא את פסק ההלכה בדין זה: **וכן הילכתא, דמי שנטל ידיו קודם קידוש, אין צריך לחזור וליטלן אחר קידוש, ולא אפליגו רבנן בין מקדש אריפתא למקדש אחמרא** - ולא חילקו חכמים בין המקדש על פת לבין מקדש על יין, אלא כשם שבקידוש על פת אין כאן היסח הדעת בין נטילה לאכילה, כן הדין גם במקדש על היין[יב]. והראיה לזה שאין חילוק בין פת ליין, **מדלא קא מהדר ליה** - מכך שלא השיב לו רב ברונא **לרב יצחק בר שמואל מידי** - מאומה על קושייתו, שאילו היה חילוק בין פת ליין היה רב ברונא משיב שאין להוכיח לענין קידוש על היין מן המעשה של רב שהיה לגבי פת. ומאחר ולא השיב כן בהכרח שאין חילוק בדבר.

ומיהו, לכתחלה מודה רב **שמוזגין** תחילה את הכוס ומקדשים עליו ושותים אותו, **ואחר כך נוטלין לידים, כשיטת בית הלל במסכת ברכות** (נא:)[יג].

ומדרב שמעינן - יש ללמוד מדברי רב, **שמקדשין בשבת על הפת, ואומר** תחילה 'ויכולו',

ציונים והערות

הב"ח. **ה. העמק שאלה** (ירמו שמילמך מ"ד מות ג). **ו. ובתוספות** רי"ד (ד"ה ליקדים) כתב, שקידוש היום נקרא כן בדרך כבוד, לפי שקטן הוא מקידוש הלילה, וכדרך שקוראים לסומא 'סגי נהור' [-מרובה באור]. ורבינו דוד (ד"ה הא) כתב בשם רבו, שטעם הדבר שקוראים אותו 'קידושא רבא' הוא 'סוד נעלם'. **ז. על** פי הגהת הב"ח. **ח. הב"ח** אינו גורס תיבה זו, וראה להלן בהערה בענין זה. **ט. נמצא** לפי גירסת הב"ח בדברי הרשב"ם, שאילו לא היה אותו זקן שותה מכוסו היה רב אשי 'אומר להם קידוש גדול של לילה כמנהגם'. ובהגהות רא"מ הורוויץ (נרשנ"ס) תמה על כך, כיצד היה מברך להם ברכת קידוש של לילה, הרי לפי דעתו היא ברכה לבטלה. וכתב, שאולי סבור היה שהם נאנסו ולא קידשו בלילה, שבאופן כזה צריכים הם לקדש את קידוש הלילה ביום, ועל כן הם קוראים לו 'קידושא רבה', ובוש היה לשאול מהם מה היא כוונתם. ומתבאר מדבריו, שפשוט היה לו הדבר שאף אם באותו מקום נהגו לברך ברכת קידוש של לילה, מכל מקום לא היה רב אשי רשאי לברך להם, מאחר והוא אינו נוהג כן. אמנם בשו"ת חיים שאל (להמיל"מ, מ"מ סי' נט) כתב להוכיח ממעשה זה, שאדם שאינו נוהג באיזו ברכה והוא מגיע למקום שנהגו לברך רשאי לברך להם. ובשו"ת הר צבי (מו"מ מ"מ סי' קנב) כתב לדחות ראייתו, על פי הגירסא בדברי הרשב"ם שלפנינו 'היה אומר לו לקדש קידוש גדול' וכו', דהיינו, שאילו היה רב אשי רואה שהם נוהגים בברכת קידוש הלילה, היה אומר לאדם אחר להמשיך הקידוש [אמנם בר"ן (על הרי"ף, ד"ה ומגיד) הגירסא היא כמו שהגיה הב"ח 'היה אומר להם קידוש גדול של לילה כמנהגם']. **י. הרש"ש** (נרשנ"ס) תמה על פירוש זה, שהרי באופן שאומר לה הבעל שמגרשה על מנת שתתן לו מאתיים זוז קודם השבת, אין כוונתו שתתן דווקא מיום רביעי ואילך, אלא כל שכן אם תתן לו מקודם לכן [וראה במסכת גיטין (עו.), שם מביאה הגמרא מימרא זו לענין אדם האומר לשלוחיו 'כתבו גט לאשתי אם לא באתי קודם השבת', או 'אם לא באתי אחר השבת']. **יא. כוונתו** להוציא משיטת הכלבו (הל' הבדלה סי' מג), שביאר דברי הגמרא 'אבל לא על האור' לענין אדם שבירך על האור במוצאי שבת בלא הבדלה, שמעתה אם מבדיל אינו חוזר ומברך. אבל באופן שעדיין לא בירך, יברך בשעה שמבדיל, אף בימי השבוע. **א. מבואר** מדברי הרשב"ם, שדין זה ש'הנוטל ידיו לא יקדש' נאמר אף לדעת הסובר שצריך שיהא הקידוש במקום סעודה. והמהרש"א (נרשנ"ס) תמה על כך, שהרי בעל מימרא זו הוא רב, הסובר (לעיל ק:) שאין צריך קידוש במקום סעודה. ואכן הרא"ש (סי' טז) כתב, שרב שאמר דין זה סובר כשיטתו ש'יש קידוש שלא במקום סעודה', ונמצא שאין הקידוש שייך לסעודה, ועל כן הוא מפסיק בין נטילה לאכילה, כן הדין **גם** במקדש על היין. והראיה לזה שאין חילוק בין פת ליין, **מדלא קא מהדר ליה** - מכך שלא השיב לו רב ברונא **לרב יצחק בר שמואל מידי** - מאומה על קושייתו, שאילו היה חילוק בין פת ליין היה רב ברונא משיב שאין להוכיח לענין קידוש על היין מן המעשה של רב שהיה לגבי פת. ומאחר ולא השיב כן בהכרח שאין חילוק בדבר. **ב. התוספות** (ד"ה מקדש) תמהו על כך, שהרי ודאי יש מקום לחלק ביניהם, שכן המקדש על היין מפסיק בקידוש בין הנטילה לברכת המוציא, אבל המקדש על הפת מברך מיד בתחילת הקידוש [בסמוך לנטילה] 'המוציא לחם מן הארץ', אלא שהוא מפסיק בין ברכת 'המוציא' לאכילת הפת באמירת הקידוש, והפסקה כזו מותרת, שכן צורך סעודה היא, וכמבואר במסכת ברכות (מ.) [ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה זימנין) הוסיף בזה, שכאשר אדם מקדש על הפת הוא נוטלה בידיו, וממילא אינו מסיח דעתו ממנה. וראה שם שהוסיף עוד כמה קושיות על שיטת הרשב"ם]. וכתבו התוספות, שיש ליישב קושיא זו, שפעמים שהיתה דעתו של רב לקדש על הפת, והיה נוטל את ידיו, ולאחר מכן נמלך בדעתו ומקדש על היין, והיה סומך על נטילה ראשונה שנטל קודם הקידוש, ובהכרח שאין זה הפסק. **ג. הר"ן** (על הרי"ף, ד"ה נטל) תמה על כך, אם כן מדוע קידש רב על הפת והוצרך ליטול ידיו

ולאחר מכן מברך 'המוציא', ועדיין אינו אוכל, גם לא יפרום עדיין את הפת[ד], עד שיקדש אחרי כן, דהיינו, שיאמר את ברכת הקידוש, ואז יבצע את הפת ויאכלנה[ה].

ודוקא קידוש ניתן לעשות על הפת, אבל הבדלה אינה אלא על הכוס של יין, כדאמרינן (סח ג.), שמתחילה היו מבדילים בתפילה, ולאחר שהעשירו קבעוה חכמים על הכוס. ולפיכך מי שאין לו כוס יין, במקום שרגילין לשתות בו יין, אל יבדיל על הפת, ודי לו בהבדלת תפלה. כן כתב בסידור רב עמרם גאון.

טעם

אם אכל בלילה קודם קידוש, **לא** יקדש כל הלילה, **אלא** רק למחר קודם סעודה[ז].

מי אומר טעם מבדיל

ואף על גב דלגבי קידוש אמינא - אמרתי שאם טעם קודם קידוש שוב אינו מקדש, בהבדלה אין להחמיר כל כך[ח].

שנקיט כרביה קמיה ליה

דסבירא ליה לרב ירמיה **כרב.**

נתקשה הרשב"ם, היכן מצינו שהיה רב סובר כן. ומבאר, אחת[21/06/2018] **הונא** שאמר לעיל 'טעם מבדיל' לא מדעת עצמו אמר כן, אלא **משמיה דרב היה אומר. וכך פירש רש"י** (ד"ה כרביה)[ט].

כל שטעם כולם

היינו **כדאמרן לעיל** (קו.) **עד יום רביעי**, ולא עד בכלל. **והכי קיימא לן כרבא דאמר 'טעם מקדש', ואם שכח ולא** קידש בליל שבת **מקדש למחר** במשך **כל היום כולו. וכן** נוקטים אנו להלכה ש'**טעם מבדיל', ואם לא הבדיל** במוצאי שבת **מבדיל והולך עד יום רביעי**[א].

קז.

כל שטעם כולם

היינו **כדאמרן לעיל** (קו.) **עד יום רביעי**, ולא עד בכלל. **והכי קיימא לן כרבא דאמר 'טעם מקדש', ואם שכח ולא** קידש בליל שבת **מקדש למחר** במשך **כל היום כולו. וכן** נוקטים אנו להלכה ש'**טעם מבדיל', ואם לא הבדיל** במוצאי שבת **מבדיל והולך עד יום רביעי**[א].

וכמ מוזמ

לן כשהוא **מעונה** מחמת **שלא אכל. וקרא הוא בדניאל** (ו יט)[ב].

שמעת מינה פלג

שלשה דברים בסידרי הבדלה.

נתקשה הרשב"ם, מדוע אין הגמרא מונה דין נוסף, שמותר להבדיל על השכר, אם הוא 'חמר מדינה'. ועל כך הוא מיישב, **ואף על גב דשמעינן מינה דמבדילין על חמר מדינה, אף על פי שאינו יין**, מכל מקום **לא חשיב** דין זה בכלל הדינים שלומדים ממעשה דאמימר, **דלא איירי** - לפי שאין הגמרא עוסקת **אלא** בדינים של **סדר הבדלה. אי נמי** - ובאופן נוסף יש לתרץ, **דמילתא דפשיטא הוא**, דכיון דאין יין **אחר בעיר**, ודאי **טוב** לו **שיבדיל** על השכר **משלא יבדיל כלל.**

מהו לקדושי מזכרת

במקום שאין יין מצוי[ג].

ומפני

שעושין שכר מפרי של סנה - שיח קוצני, **כגון תותין**[ד], **והללו** - אלו הנעשים משעורים או תאנים או סנה, **חשובין יותר מסתם שכר שלהם, שהיה של תמרים.**

מכל מבדולי מבדלין

אליבא דרב - לשיטת רבה[ה].

מליסל מגמי

שנתן המים על תמרים, ואחר כך חזר ו**נותנן** לאותם מים **על תמרים אחרים, וכן הביא** עוד תמרים **אחרים, עד שלש עשרה פעמים.**

ו'מגני' נראה שהוא לשון הכתוב **'אשר מגן צריך בידך'** (נחמיה יד כ), **ומתרגמינן 'ומסר', והוא לשון מסר** - סכין גדול, שמשתמשים בו לכתישה **ושבירה**[ו], **כך לצורך השיכרא היה כותש גם כן ומשבר התמרים חדשים שלש עשרה פעמים.**

נמרים

צער זה הוא שלשול, **דתמרים** משלשלין הן, **כדאמרינן בכתובות** (י:).

מיסרן ומפיס

בתמיה - בלשון שאלה, **וכי מי שמצער** לאדם **ראוי הוא לפיים** ולרצות **להקדוש ברוך הוא** ולומר **עליו קידוש**[ז].

מדול נרכים

לפי שסבר שנדר שבפני רבים הוא **נדר שאין לו הפרה.**

מי זוליז

מי משרת [-ששורים בהם] **פשתן.**

מיהו מקיומים מיכרא

עני יהיה, שלא יוכל **לקנות יין**, ויוצרך לקנות שכר, והרי זה **מדה כנגד מדה**, שמאחר והוא לא קנה יין לקידוש בשעה שהיתה היכולת בידו, שוב לא יהא באפשרותו לקנותו.

מקדש מזיכרא

ואף על פי שהיה יין בעירו של רב, מכל מקום היה מקדש על שכר[ח]. **וטעמו** של רב בזה, **משום דחביב ליה** - היה חביב לו[איצו' חיכמן] טעם השכר, וסובר רב שיש לאדם לקדש על מה שחביב לו יותר, **כדאמר** לעיל (קו:) **'זימנין דחביבא ליה ריפתא מקדש אריפתא'** - לעתים כשהיתה הפת חביבה עליו, מקדש היה עליה.

שרי ליה מנמ

התחיל [-התחלת] **לעשות שכר ולהשתכר בו, ולפיכך יפה הוא בעיניך, ומקדש אתה עליו.**

ומין מנרכין

היינו כוס של **ברכת המזון, כדמפרש לקמן.**

הני מילי דלא קבע עליה, אבל קבע עליה לית לן בה, לא גרסינן כללי[ט].

ציונים והערות

תחילה. וכתב, שיתכן שמשום חביבות הפת היה מקדש עליה, אף שמשום כך לא היה מקיים מצות נטילה מן המובחר. אמנם התוספות (ד"ה זימנין) נחלקו על הרשב"ם, וכתבו שדווקא שם סוברים בית הלל שיש להקדים המזיגה לנטילה, אבל לגבי קידוש מודים הם שמותר להקדים את הנטילה לקידוש, אפילו לכתחילה. וביארו החילוק בשני אופנים: א. מזיגת יין שהיא במים חמים צריכה דקדוק שלא לחסר ולא להותיר, ובאופן כזה יש היסח הדעת מן הנטילה. ב. בשם רבינו תם כתבו, שהסוגיא שם עוסקת בימות החול, שבהם יש לחוש שאם יתעסק במזיגה בין הנטילה לברכה יבוא להתעסק גם בשאר דברים ולא יאכל מיד, אבל בשבת אין לחוש לכך, מאחר והשולחן ערוך לפניו ויאכל מיד. ד. **לפי** שצריך לקדש על פת שלימה. ה. **אמנם** התוספות (ד"ה מקדש) הביאו את שיטת רבינו תם, הסובר שאין מקדשין על הפת כלל. וביאר את סוגיית הגמרא כך. שרב ברונא אמר בשם רב ש'הנוטל ידיו לא יקדש', לפי שיש לחוש שמא יפנה אחר הקידוש לעיסוקיו, מאחר ודעת רב היא שאין צריך שיהא הקידוש במקום סעודה. ועל כך אמר לו רב יצחק, שפעמים היה רב 'מקדש אריפתא', כלומר, מקדש על היין על דעת לאכול פת מיד, והיה נוטל ידיו קודם קידוש. ו. **אבל** במקום שאין רגילים ביין, נעשה השכר 'חמר מדינה' וניתן להבדיל עליו. מהרש"א (נרשב"ס). ז. **וכן** כתבו התוספות (ד"ה טעם). וראה בדבר שמואל (ד"ה טעם) שדן לשיטה זו כיצד עקרו חכמים מצות קידוש שהיא מן התורה. אמנם במהר"ם חלאוה (ד"ה זימנין) הביא קושיית הראב"ד, כיצד ימשיך אותו אדם לאכול בלא קידוש, וכי 'מי שאכל שום וריחו נודף, יחזור ויאכל שום אחר כדי שיהא ריחו נודף' (נרשום נמ.). ולכן פירש שהכוונה היא שאסור לו לקדש בעצמו, מפני שנראה כמבזה את המצוה, אבל אחרים מקדשים לו ומוציאים אותו ידי חובתו. וכתב בדבר שמואל (שם), שלשיטה זו צריך לומר שאם אינו מוצא מי שיקדש לו, רשאי לקדש בעצמו. ח. **לדעת** הסוברים שחיוב הבדלה הוא מדברי חכמים, מבואר מדוע יש להחמיר בקידוש שחיובו מן התורה יותר מבהבדלה, אמנם לדעת הסוברים שגם הבדלה חיובה מן התורה, צריך לתת טעם בדבר מדוע מחמירים בקידוש יותר. דבר שמואל (ד"ה מי). ט. **התוספות** (ד"ה שנקיה) הקשו על דבריהם, שהרי רב אסי גם היה תלמידו של רב, ואילו מהלשון 'כרביה סבירא ליה' משמע שהיה זה רבו של רב ירמיה ולא רבו של רב אסי. ועל כן פירשו ש'כרביה סבירא ליה' היינו רב הונא, שהיה רבו של רב ירמיה. א. **כן** היא הגירסא בדברי הגמרא שלפנינו, וכן גרסו התוספות (ד"ה מימר). אמנם הגאונים, וכן הרי"ף, מהפכים את גירסת הגמרא, וגורסים בדברי רבא 'מבדיל והולך כל היום כולו', ובדברי אמימר 'כל השבת כולו'. ועל כן הם נוקטים להלכה שאי אפשר להבדיל אלא ביום ראשון. ב. **כך** הוא לשון הפסוק בדניאל (ו יט) 'אדין אזל מלכא להיכליה ובת טות' [אז הלך המלך אל היכלו ולן בלא אכילה. מצודת דוד (שם)]. ג. **הרא"ש** (סי' יז) נוקט בדעת הרשב"ם שהספק הוא במקום שהשכר 'חמר מדינה'. אמנם הרא"ש עצמו נוטה לפרש שהספק הוא במקום שהשכר אינו 'חמר מדינה', וכן כתבו התוספות לעיל (קו: ד"ה מקדש). וברש"ש (נרשב"ס ד"ה מקדש) כתב, שניתן לפרש כן אף בדעת הרשב"ם, שאין כוונתו להעמיד הספק באופן שאין יין בעיר כלל, שאז השכר הוא 'חמר מדינה', אלא באופן שאין היין מצוי כל כך, אך עדיין ניתן להשיגו, ולפיכך אין השכר נעשה 'חמר מדינה'. ד. **'סנה'** הוא שם כללי לשיחים קוצניים, ויש מהם שגדלים בהם תותים, ועושים מהם שכר. ה. **טעם** הדבר שנקט הרשב"ם לשיטת רב, אף שרב שאל מרבי חייא ורבי חייא מרבי, לפי שרב חסדא אומר להלן בסמוך משמו של רב 'כשם שאין מקדשין עליו כך אין מבדילין עליו'. ו. **כן** פירש המהרש"ל ברשב"ם. אמנם הרש"ש גרס בדברי הרשב"ם 'והוא לשון שבר', דהיינו ש'מגיני' הוא לשון שבירה. והביא על כך ראיה מדברי הכתוב (מיכה ג סה) 'מגינת לב', שפירש רש"י שם שהכוונה היא 'שברון לב'. ז. **ורבינו** חננאל פירש, ש'מיסרן' היינו שמסיר את הדעת, כמו מסית שבא בדברים רכים, כך השכר הוא מתוק ומפתה בני אדם לשתותו, ו'מפיס' הכוונה מצער, מלשון 'המפיס מורסא' (שבת ג.). ולפי פירוש הרשב"ם ופירוש רבינו חננאל משמע שהיתה מסקנתו של רבי שאין לקדש עליו. אמנם רש"י (ד"ה מיסרן) פירש באופן אחר, שכוונת רבי היתה שאף על פי שהשכר מצער את האדם לאחר שתייתו, מכל מקום בשעת השתיה הוא מפייסו, כלומר, שהוא טוב וראוי לומר עליו קידוש והבדלה. ח. **שאם** לא היה יין מצוי בעירו אם כן היה השכר 'חמר מדינה', ובאופן כזה מותר לקדש עליו לדעת הכל. מהרש"א (נרשב"ס). וברש"ש (שם) תמה עליו, שהרי לעיל כתב הרשב"ם (ד"ה מהו) שספק הגמרא 'מהו לקדושי אשיכרא' הוא במקום שאין יין, וביאר הרא"ש (סי' יז) את כוונתו, שהכוונה היא במקום שהשכר הוא 'חמר מדינה', ונמצא שמסקנת הגמרא שם היא שאף במקום שהשכר הוא חמר מדינה אין מקדשים ומבדילים עליו, ואם כן, כיצד כתב המהרש"א שאם השכר 'חמר מדינה' מותר לקדש עליו לדעת הכל. אמנם כתב הרש"ש, שמלשון הרשב"ם לעיל אין הכרח שכוונתו שהספק הוא כשהשכר 'חמר מדינה', שהרי לא כתב שם שאין יין בעיר, אלא שהיין אינו מצוי, ואם כן יתכן לפרש דבריו שאין היין מצוי כל כך, אבל הוא מצוי קצת, ולפיכך אין השכר 'חמר מדינה', ועל כן מסיקה הגמרא שם שאין מקדשים ומבדילים עליו, אבל באופן שהוא 'חמר מדינה' מודים הכל שמקדשים ומבדילים עליו. ט. **אבל** הרי"ף [ועוד ראשונים רבים] גרסו תיבות אלו, וביארו, שדין זה שאין אומרים ברכת המזון על כוס שכר נאמר רק באופן שלא קבע את שתייתו בסעודה זו על השכר, אבל אם קבע בה שתייה על השכר רשאי הוא ליטלו גם בתורת כוס של ברכת המזון

ומעמס מלמ לומנמס יכמ ומס למו למ יכמ

והכי הילכתא, שאם לא טעם לא יצא, והוא - והיינו באופן שלא טעם מן היין אף אחד מכל המסובין, אבל אם טעם אחד מהם יצאו כולן ידי חובתן, ואף על פי שלא טעמו הם בעצמם'.

למר רכ נממן כר יכמך למכ מנינ למ

אני שניתי להיא מתניתא משמיה [-בשמו] דרב גידל (דמנרש), אבל אינו מזכיר - לא נזכר מי הוא רב גידל ששנה ברייתא זו, שמא גידול בר מנשיא, או גידול בר מניומי דמן נרשיא.

מנמה גדולה

זמן 'מנחה גדולה' הוא משש שעות ומחצה ולמעלה - והלאה, דהיינו תחילת זמן עשיית תמיד הערב כשאתה בא להקדימו, כגון בערב הפסח שחל להיות בערב שבת, שאז נשחט התמיד בשש שעות ומחצה, וקרבן הפסח נשחט מיד לאחריו, כדאמרינן בפרק תמיד נשחט (לעיל נח.).

ומעוס פסמ

שמא (ישב) [ימשך] בסעודה, ויפשע וימנע מעשות פסח.

קז:

מו דילמ סמוך למנמה קטנה

תחילה מבאר הרשב"ם אימתי הוא הזמן של 'סמוך למנחה קטנה. והיינו - זמן זה הוא בגמר תשע שעות - בסוף שעה תשיעית של היום, (דמתשע) [דבתשעא] שעות ומחצה מתחילת היום, דהיינו באמצע השעה העשירית, הוי סוף זמן דהקרבת תמיד של בין הערביים של כל השנה, כשהוא מאוחר, כלומר, כאשר אין צריך להקדימו לצורך הקרבת קרבן פסחב, וזה הוא זמן 'מנחה קטנה', וחצי שעה קודם לכן, דהיינו בתחילת השעה העשירית הוא 'סמוך' למנחה קטנה.

עתה מבאר הרשב"ם מדוע נקטה הגמרא שסמוך למנחה קטנה יש לחוש רק שלא יאכל מצה לתיאבון, ולא חששה שמא ימנע מעשיית הפסח. דהשתא משום אימנועי מפסח ליכא - ועתה בשעה זו כבר אין חשש שימנע מעשיית הפסח, דערב הפסח היה התמיד קרב [-גמר הקרבתו] בשמונה ומחצה, דהיינו, באמצע השעה התשיעית, והפסח היה נשחט אחריו מיד, לפיכך אם בא לאכול סמוך למנחה קטנה, דהיינו בגמר תשעה - בסוף השעה התשיעית, וכבר נשחט הפסח חצי שעה קודם לכן, ולפיכך אין כאן לחוש שימנע מעשיית הפסח, אלא רק משום אכילת מצה, שלא יאכלנה אכילה גסה.

נתקשה הרשב"ם, מדוע נקטה הגמרא שהחשש הוא רק משום שמא יאכל את המצה אכילה גסה, הרי יש לחוש גם שיאכל את הפסח אכילה גסה. ועל כך הוא מיישב, ונהי נמי דמשום פסח איכא למיחש - אף שמשום אכילת פסח גם היה מקום לחוש לאכילה גסה, דאף על גב דהוא נאכל בסוף הסעודה על השובע, אבל מכל מקום צריך שיהא עליה שם 'אכילה', ואילו אכילה גסה מיהא אינה אכילה, והאוכל אכילה גסה בקדשים, מזיק הוא דחשבינן ליה - דנים אותו כאילו מזיק את הקדשים, כמבואר במסכת יבמות (מ.)ג, אלא טעם הדבר שנקטה הגמרא אכילה גסה דווקא לגבי מצה, משום דלגבי אכילת לחם הויא אכילה גסה באכילה מועטת, לפיכך נקט מצה. כלומר, יתכן הדבר שיאכל אדם קודם הסעודה אכילה מועטת, ומעתה כבר לא יחפוץ באכילת מצה כלל, ואם יאכלנה תהיה זו אכילה גסה, אבל עדיין יחפוץ באכילת בשר, ואם יאכלנו תהיה זו אכילה גמורה, ולפיכך חששו חכמים יותר לאכילה גסה לענין המצה מלענין הפסח.

אי נמי - ובאופן שני יש ליישב מדוע נקטה הגמרא החשש דווקא לגבי מצה, רבותא קאמר - לפי שרצתה הגמרא להשמיענו דבר חידוש, והכי קאמר - וכך כוונתה לומר, או דילמא סמוך למנחה קטנה שנינו במשנה, ואפילו בזמן הזה דליכא פסח - שאין אנו מקריבים את הפסח, דליכא למיחש לעשייתו - שאין מקום לחוש שאם יאכל בערב הפסח יבוא להימנע מעשיית קרבן פסח, ולא לאכילתו - וכמו כן אין לחוש שאם יאכל בערב פסח יאכל את הקרבן פסח אכילה גסה, מכל מקום משום אכילת מצה מיהא איכא - עדיין יש מקום לחוש, דלא ליהוי אכילה גסה חיישינן - שלא יבוא לאכול המצה לערב באכילה גסהד.

מגריפס סמלך

מלך כשר היה, ממלכי בית חשמונאיה, ולא היה אוכל סעודה ראשונה ביום עד שעה תשיעית.

רנופים למגריפס

כלומר, היינו רבותא - זה הוא החידוש דקתני בברייתא, ש'אפילו אגריפס' אסור באכילה בערב פסח, דאף על גב דעדיין לא אכל היום, וזמן איסורא לא מטא אכתי - ואילו זמן איסור האכילה עדיין לא הגיע בשעה תשיעית של היום עד לאחר תשעה, כלומר, עד תחילת שעה עשירית, אפילו הכי לא יאכל, משום דמשיך ליה - לפי שהיתה סעודתו נמשכת עד זמן איסור, ויתענה כל היום ולא יאכל.

מלמ מי ממרת

אך אם תאמר שכבר מזמן מנחה גדולה ולמעלה אסור לאכול בערב הפסח, אם כן מאי 'אפילו אגריפס', הא מטא כבר זמן איסוריה - הרי כבר הגיע זמן האיסור משש שעות (ומחצה) ואילך, וצריכא למימר - והאם צריך לומר דאסור לאגריפס לאכול, בתמיה, דאטו משום דלא אכל בעי למיעבד איסורא - וכי משום שהוא לא אכל מתחילת היום יש להתיר לו לעשות איסורים.

'כדבעינן למימר לקמן' לא גרם ליהח.

קוף קוף מלי רנופיה למגריפס הפ ממע ליה מידן מיסוריה

הרי מגיע זמן האיסור קודם שיגמור את סעודתו, וממילא נאסר עליו אף להתחיל. דאפילו רבי יוסי, דפליג בהפסקת אכילה ערב הפסח בריש פירקא (לעיל נט:), ואמר שמי שהתחיל לאכול בערב פסח קודם זמן האיסור לא צריך להפסיק סעודתו כשהגיע זמן האיסור, מאחר שהתחיל לאכול בהיתר, מכל מקום הכא מודי - כאן הוא מודה דאסור לו לאגריפס להתחיל סעודתו קודם זמן האיסור, דהרי מעיקרא לדעת כן הוא היה אוכל בתשע שעות על דעת (שגמר) [שיגמורט] סעודתו בתוך זמן איסוריה, ובאופן כזה כמתחיל לאכול אחר זמן איסורו דמי, ואסיר - ואסור לעשות כן לדעת הכל.

אוצר החכמה

מהו למימס מטמ למגריפס כמרנע לידין דמי

דכיון דלמוד - רגיל הוא לאכול בתשע שעות ביום, ואף על פי כן הוא אוכל את סעודת הערב לתיאבון, ממילא יש לומר שאכילתו בתשע שעות היא כאכילה בארבע שעות לדידן דמי - דומה לאכילתנו את סעודת השחרית בשעה רביעית, וכשם

21/06/2018 אהח

ציונים והערות

[והיינו בשכר דווקא, אבל מים, אפילו אם קבע שתייתו עליהם, אין נוטלים אותם לכוס של ברכת המזון. ועל כן גורסים 'קבע עילויה' ולא 'קבע עלייהו'. רבינו דוד (ד"ה מנלן). ובטעם הרשב"ם שאינו גורס כן, כתב הרא"ש (סוף פ' יז), שסברתו היא שאין הדבר תלוי כלל בקביעות סעודה, אלא מאחר וברכת המזון טעונה כוס דינה כשאר כוס של ברכה, וכשם שאין מקדשים על השכר כך אין נוטלים אותו לכוס של ברכת המזון. **ו. מבואר** מדברי הרשב"ם, שאין צריך שיטעום המקדש בעצמו. אמנם במהר"ם חלאוה (ד"ה המקדש) כתב בשם הגאונים, שדווקא בשאר כוסות של ברכה יכול אחר לטעום, אבל בכוס של קידוש צריך שהמקדש עצמו ישתה. **יא. כך** גרס בחכמת מנוח. **יב. כן** גרס בהגהות דברי נחמיה. **יג. תיבה** זו נוספה בכתבי יד. **א. כן** הגיה הרש"ש. **ב. כמו** ששנינו (לעיל מ.) 'תמיד נשחט בשמונה ומחצה וקרב בתשעה ומחצה, בערבי פסחים נשחט בשבע ומחצה וקרב בשמונה ומחצה'. **ג. לא** נזכר שם הענין של 'מזיק', אלא רק הדין שאכילה גסה אינה אכילה, ואילו הדין של 'מזיק' נזכר במסכת יומא (פ:) לגבי זר האוכל תרומה. **ד. מבואר** מדברי הרשב"ם, שאם טעם האיסור לאכול בערב פסח היה רק משום אכילת הפסח לתיאבון, מותר היה בזמן הזה לאכול, ורק משום שיש לחוש גם לאכילת מצה לתיאבון אסור לאכול גם בזמן הזה. אמנם התוספות (ד"ה דילמא) תמהו על תירוץ זה, שכן מתבאר מדברי הגמרא להלן (קמ.) שאף אם איסור האכילה בערב פסח הוא משום שמא ימנע מהקרבת הפסח, מכל מקום נוהג איסור זה גם בזמן הזה [וכפי שמצינו בגזירות רבות של חכמים, שאף שאינן שייכות אלא בזמן המקדש, מכל מקום הן נוהגות גם בזמן הזה, מטעם 'מהרה יבנה המקדש']. החתם סופר (ד"ה אכילה) כתב ליישב שיטת הרשב"ם, שאי אפשר לומר שאסרו חכמים את האכילה גם בזמן הזה, לפי שאף בזמן המקדש לא אסרו זאת אלא משום 'גזירה', שמא ימשך באכילתו וימנע מעשיית הפסח, ואם יגזרו כן גם לאחר החורבן, הרי זו 'גזירה לגזירה'. ואי אפשר לומר שהכל גזירה אחת, שהרי כשגזרו לאסור אכילה בערב פסח בזמן המקדש לא העלו על דעתם לאסור אף אחר חורבנו [ועיין שם מה שביאר ביישוב סוגיית הגמרא להלן שהוכיחו משם התוספות]. המהרש"א (נמוק' שם, נד"ה ופי' אמר) מתרץ את קושיית הרשב"ם [מדוע נקטה הגמרא משום אכילת מצה ולא משום אכילת פסח] באופן נוסף, על פי דברי התוספות שם, שהאוכל את קרבן הפסח באכילה גסה אינו נקרא רשע, שאף על פי שלא קיים מצות אכילה, מכל מקום קיים את מצות הקרבת הפסח, ואכילת הפסח אינה מעכבת. ועל פי זה מבואר היטב מדוע נקטה הגמרא שהחשש הוא משום שמא יאכל את המצה באכילה גסה, ולא משום אכילת הפסח, כיון שהאוכל את המצה אכילה גסה לא קיים מצוה כלל, בעוד שהאוכל את הפסח באכילה גסה קיים לכל הפחות מצות הקרבה. **ה. התוספות** (ד"ה אפי') כתבו, שלא דייק הרשב"ם בדבריו, שהרי מצינו במסכת סוטה (מ.) שכאשר הגיע אגריפס בקריאת 'משנה תורה' ב'הקהל' [אחת לשבע שנים בחג הסוכות שאחר שנת השמיטה מקהילים את העם לעזרה, וקורא המלך בפניהם ספר דברים] אל המקרא (דברים יז טו) 'מקרב אחיך תשים עליך מלך, לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא' זלגו עיניו דמעות, והיינו לפי שלא היה אביו מישראל. ואכן רש"י שם (ד"ה אגריפס) כתב, 'מלך ישראל היה, מזרעו של הורדוס [שהיה עבד כנעני לבית חשמונאי, ומרד בהם והרגם, כמבואר במסכת בבא בתרא (ג:)], והוא שנחרב בית המקדש בימיו'. **ו. נתקשה** הרשב"ם על הלשון 'רבותיה דאגריפס', שמשמע מכך שאגריפס עצמו עשה איזה דבר חידוש, ועל כן הוא מפרש שהכוונה בזה היא על החידוש שנקטה הברייתא שיש בדינו של אגריפס, שאף הוא אסור באכילה. **ז. הרש"ש** מוחק תיבה זו [לפי שאמנם זמן מנחה גדולה הוא משש שעות ומחצה, אך האיסור אכילה מתחיל חצי שעה קודם לכן]. **ח. גירסה** משובשת היתה בספרים, 'אי אמרת בשלמא סמוך למנחה קטנה תנן היינו רבותיה דאגריפס, כדבעינן למימר לקמן'. **ט. על** פי הגהות וציונים.

שאנו רשאים לאכול בערב פסח בשעה רביעית, לפי שאין אכילה זו מונעת מאיתנו לאכול בערב לתיאבון, כך יהא רשאי אגריפס לאכול את סעודתו בשעה תשיעית, **ויאכל גם הוא בערב מצה לתיאבון גם הוא כמותינו שאוכלין בארבע שעות ביום, והלכך, הואיל ואכתי לא מטא זמן איסורא** - מאחר ועדיין לא הגיע זמן האיסור עד סוף שעה תשיעית, **נישרי** - נתיר לו **לאכול בתחלת תשע, אף על פי שתמשך סעודתו לאחר תשע, קא משמע** לן הברייתא **דאסור** לו **לאכול. אבל אי הוה תנינן** במשנה שזמן האיסור הוא **סמוך למנחה גדולה, ליכא רבותא כלל** - אין חידוש כלל לגבי אגריפס, **ולא הוה שייך למיתני** בברייתא **'אפילו** אגריפס', **דכיון דטעמא משום דילמא אתו לאימנועי מפסח** - שמאחר וטעם איסור האכילה סמוך למנחה גדולה הוא משום החשש שימנע מעשיית הפסח, **ולא משום אכילה גסה דמצה, מעתה ליכא למימר הכי** - אי אפשר לומר כך **'מהו דתימא תשע לאגריפס כארבע לדידן דמי'**, שהרי לענין החשש של מניעה מעשיית פסח אין שום חילוק בין אגריפס לשאר בני אדם. **הלכך שמעינן מינה** - ולפיכך יש לפשוט הספק מדברי הברייתא, **דמנחה קטנה תנן** - שכוונת המשנה לאסור האכילה סמוך למנחה קטנה, ומשום החשש שיאכל את המצה אכילה גסה, ובזה היה מקום לחלק בין אגריפס לשאר בני אדם, כמו שנתבאר, והוצרכה הברייתא להשמיענו שאין לחלק בזה.

פרגימא

פירות ובשר בלא לחם'. והא דנקט בלשון **'מטבל'**, לפי שכל **מאכלם** היה **על ידי טיבול.**

נירקא

היה אוכל ירק מן המנחה ולמעלה, לפי שאינו משביע, ואין לחוש שיאכל מצה אכילה גסה.

ונראה בעיני, דמגרר ליבא למיכל - שאכילת הירק גוררת הלב לאכול, **(ואכל)** [ואוכלי"א] על ידי כן **מצה לתיאבון יותר, ולפיכך היה אוכל** [ירק] בערב פסח. **ולא היה נוהג כן** לאכול ירק בכל השנה, **כי אם בערב הפסח, כדי להמשיך** את הלב **ולאכול בלילה לתיאבון, כדאמרינן במסכת שבת בפרק תולין** (קמ:), **אמר רב חסדא, בר בי רב לא ליכול ירקא משום דמגרר ליבא כו'** - תלמיד חכם שאין לו די למאכלו לא יאכל ירק, לפי שהוא גורר הלב לאכילה. **וכדאמר נמי בסמוך, רבא הוי שתי חמרא במעלי יומא דפסחא כי היכי דנגריר לליביה** - רבא היה שותה יין בערב פסח כדי שיגרר לבו לאכילת מצה לתיאבון. **ודברים הללו כגון מיני תרגימא וירקות ממשיכין את הלב לאכול, כדמוכח נמי במסכת ברכות** (מב.), **שהיו רגילין לאכול פרפרת** בתחילת הסעודה קודם **אכילת הפת, כדי לגרר את הלב** לאכילת הסעודה, **כדתנן 'בירך על הפת פטר את הפרפרת, על הפרפרת לא פטר את הפת', אלמא** - ומוכח משם דיש גם **פרפרת** שהיא קודם לפת.

סממ מטביל נמי מעיס

כלומרי"ב, בבני מעים של בהמות הנשחטות לצורך **סעודת יום טוב"י, וגם נותן מהם** [-מבני המעיים] **לפני האורחין המנויין יחד עמהם על הפסח, כדי שיאכלו** בערב **מצה ופסח לתיאבון. ובערב הפסח קאי** - ומדובר שם לגבי אכילה בערב הפסח, **בתוספתא דפסחים** (פ"י ה"ה), **ואפילו מן המנחה ולמעלה** רשאים הם לאכול, **דלעיל מינה** - שכן קודם לדין זה **תניא** (שם ה"ח) **'ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל כו'**, ואחר כך נתבאר ש'השמש מטביל בבני מעים'.

ומפ על פי שמין למים לדבר

אף שאין ראיה גמורה לדבר **דאכילה** אחת **מושכת אכילה** אחרת, מכל מקום **זכר לדבר יש קצת, דכתיב 'נירו לכם ניר'. הראה לנו הנביא דוגמא שחורשין את הקרקע** תחילה **כדי לקבל את הזריעה** לאחר מכן, **ואם אינה חרושה מתחילה אינה מקבלת את הזריעה. אף אדם האוכל דברים שאין משביעין את האדם,** הרי הם **פותחים** לו **את בני המעים ומרחיבין אותן, ויקבל המאכל של סעודה אחרי כן לתיאבון"י. כך נראה בעיני שיטה זו ועיקרה.**

ורבינו שלמה זקיני [-רש"י] **פירשה כן** - פירש הסוגיא כך, **בני מעיים, הואיל** והשמש **עסוק** בהכנת **הסעודה יכול הוא לאכול מן בני המעיים, מה שדרך השמש לאכול** בדרך כלל כשהוא מכין הסעודה, **רשאי הוא לעשות כן** גם בערב פסח **מן המנחה ולמעלה, דהואיל** והוא **עסוק בהן, מצערי ליה אי לא אכיל** - יש לו צער אם לא יאכל מהם, **ואי אכיל לא משבעי ליה** - ואם אוכל מהם אין הם משביעים אותו, ואין לחוש שלא יאכל המצה לתיאבון.

נירו לכם ניר

הרשב"ם ממשיך לפרש את הגמרא לפי המהלך של רש"י, שמהפסוק 'נירו לכם ניר' יש ללמוד, **שכשאתם טורחים** באיזה דבר, כגון בזריעה, **תטרחו** בו באופן **שתוכלו ליהנות ממנו** לאחר מכן, דהיינו על ידי שתחרשו השדה תחילה. ויש ללמוד משם לסוגייתנו, **ששמש זה שעסוק בהכנת הסעודה, או בבית המטבחים, אם אינו נהנה** מן הדבר שהוא **טורח בו, הרי זה מצער ליה.**

וכותב הרשב"ם על פירושו של רש"י **'ולא נהירא'**ט. **עוד יש לשון אחר ואין בו ממש.**

קח.

בין סכוסם סלנו

בין הראשון לשני, וכן **בין השני לשלישי,** רשאי הוא לשתות. וטעם ההיתר בזה, **משום דחמרא מגרר ליה הוא** - מאחר ששתיית יין גוררת את התיאבון, **כדמפרש ואזיל** - כפי שהגמרא הולכת ומפרשת בסמוך.

בין שלישי לרביעי לא יסמס

כוס **שלישי** הוא כוס **דברכת המזון, דכיון דלא חיישינן עוד לגרירי ליבא** - שמאחר ואין אנו צריכים עוד לכך שיגרור את תאבונו, שהרי הוא מסיים עתה את סעודתו, **לא שרינן ליה** - אין אנו מתירים לו לשתות בין כוס שלישי לרביעי, משום **דנראה כמוסיף על ארבעה כוסות** שתיקנו חכמים[א].

ובגמרת ירושלמי (ה"ו) **נמצא** כתוב כך, **למה** אסור לשתות בין כוס שלישי לרביעי, **כדי שלא ישתכר, דתו לא חזי למיגמר הלילא** - שאם ישתכר לא יוכל לגמור את ההלל. **ופריך התם** - ומקשה הגמרא שם, **הלא כבר משוכר** [-שיכור] **הוא, שהרי שתה כבר יין הרבה בסעודתו. ומשני** - ומשיבה הגמרא שם, **יין שבתוך המזון לא משכר,** ולפיכך אף אם שתה בתוך הסעודה יין הרבה אינו נעשה שיכור בכך, אבל יין **שלאחר המזון משכר,** ואם ישתה בין כוס שלישית לרביעית יש לחוש שמא ישתכר ולא יגמור ההלל.

נימא קסבר רב ששת קמן למנסה גדולה מנן ומסוס פסח

וקסבר לה - וסובר רב ששת בדין **שחיטת הפסח** כשיטת **רבי יהודה בן בתירא, דאמר כוליה יומא** - שכל יום ארבעה עשר בניסן **זמן שחיטה הוא,** אפילו בבוקר, **ומאי** - ומה היא כוונת התיבות **'בין הערבים' דכתיב** בהקרבת **הפסח, בין ערב דהאידנא** [-של היום] **לערב דאתמול,** כלומר, שזמן הקרבת הפסח הוא **משכלה** [-משעה שהסתיים] **ערב דאתמול, דהיינו משיעלה עמוד השחר** של ארבעה

ציונים והערות

י. **התוספות** (ד"ה מיני) תמהו עליו, שהרי מבואר בתוספתא ברכות (פ"ד ה"ד) שעל 'מיני תרגימא' מברכים 'בורא מיני מזונות', ובהכרח שהכוונה היא לדבר מאכל העשוי מחמשת מיני דגן. אמנם כתבו התוספות, שהגמרא במסכת יומא (עט:) נוקטת בתירוץ אחד ש'מיני תרגימא' היינו פירות. **יא. עי'** פי כתבי יד, ראה הגהות וציונים. **יב. נתקשה** הרשב"ם, כיצד ניתן להטביל בבני מעיים של קרבן פסח, הרי אסור לאוכלו עד הלילה. ולפיכך הוא מפרש שהכוונה למעיים של בהמות אחרות. וראה בהערה הבאה. **יג. כוונתו,** שדווקא בני מעיים של סתם בהמות ניתן לאכול מהם בערב פסח, אבל בני מעיים של קרבן פסח אסורים באכילה עד הלילה. וכן כתב בספר המכתם (ד"ה השמ). אמנם במחצית השקל (סי' תעג סק"ג) פירש, שהיה אוכל בני מעיים של הקרבן פסח שהיה מתעסק בו. וכן כתב בצפנת פענח (ערכין פ"ג ה"ג). וביאר, שדינם של בני מעיים הוא כדינם של גידים רכים, שאינם נידונים כחלק מן הקרבן, ועל כן מותר לאוכלם מבעוד יום. **יד. התוספות** (ד"ה נימו) תמהו עליו, שאין המשל דומה לנמשל, שכן חרישה וזריעה שני עניינים שונים הם, ואילו שתי אכילות ענין אחד הן. ועל כן פירשו באופן אחר, עיין שם. ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה וכן) פירש, שהיו רגילים לחרוש את השדה פעמיים, פעם אחת כדי להמית את שרשי הזרעים שבקרקע, ופעם שניה כדי לזרוע, ועל כך אמר הכתוב 'נירו לכם ניר ואל תזרעו אל קוצים', שעל ידי החרישות הללו היתה הזריעה מצלחת. ובכך מבוארת היטב הדוגמא שמביאה הגמרא בסוגייתנו, שכשם שהחרישה הראשונה היתה גורמת שהחרישה השניה תועיל לזריעה, כך האכילה הראשונה שקודם הסעודה גורמת להרחבת המעיים, שיוכלו לקבל את המאכל של הסעודה שלאחר מכן בתיאבון. **טו. יתכן** שכוונתו לדברי התוספות חכמי אנגליה (ד"ה השמ), שתמהו על פירושו של רש"י, שאף אם השמש רשאי לאכול מפני שמצטער, אך מדוע יתן לאורחים לאכול עמו, הרי הם אינם עוסקים בהכנת צרכי הסעודה ואינם מצטערים אם לא יאכלו. **א. מבואר** מדברי הרשב"ם, שמעיקר הדין צריך היה לאסור על האדם לשתות אף בין הכוסות הראשונות, לפי שנראה הדבר כאילו הוא מוסיף על ארבע כוסות שתיקנו חכמים, אלא שהתירו חכמים את השתיה בין הכוסות הראשונות כדי לעורר את תאבונו לאכילת מצה, שכך טבע היין שהוא גורר את התיאבון, אך מכוס שלישי ואילך אין צריך לכך, שהרי כבר בירכו על המזון, ולפיכך נאסרה השתיה בין כוס שלישי לרביעי. על פי ביאור החזון איש (או"ח סי' קכד סק"ח). אמנם מדברי רבינו דוד מבואר שאינו סובר כן, שכתב (לעיל קז: ד"ה מנמ) שאף על פי שנקט רבא בדבריו 'מנא אמינא לה דחמרא מיגרר גריר', מכל מקום אין כוונתו להוכיח משם שהיין גורר התיאבון, אלא רק שאינו משביע, שזה ניתן ללמוד ממה שמותר לשתות בין הכוסות, ואין חוששים שמא יאכל את המצה אכילה גסה, וכפי שנקטה הגמרא בלשון 'ואי אמרת מסעד סעיד הא קא אכיל למצה אכילה גסה', אבל אין הוכחה משם ששתיית יין גוררת התיאבון. ומבואר מדבריו, שנקט בפשיטות שאין מקום לאסור את השתיה בין הכוסות, אלא מטעם שלא יאכל המצה אכילה גסה, ומאחר שהיין אינו סועד ממילא מותר לשתות.

עשר בניסן, ועד **לערב דהאידנא** - של היום, דהיינו, עד שקיעת החמה של יום ארבעה עשר. **ומשום הכי** היה רב ששת **מתענה כוליה יומא** - כל היום, שכן גזרו חכמים שלא לקבוע סעודה בזמן הראוי להקרבת הפסח. **ואף על פי שלא היה** קרבן **פסח** נוהג **בימיו** של רב ששת, שהרי אחר חורבן הבית היה, מכל מקום **הואיל ואיתסר איתסר** - מאחר ונאסרה האכילה בזמן המקדש, נאסרה לעולם, ואפילו אחר חורבן.

ומי טעם מידי נפקרא

אילו היה טועם דבר מה בבוקר, **לא מצי למיכל מצה לתיאבון לאורתא** - לא היה יכול לאכול מצה לתיאבון בערב.

מנה צריכה סמיכה

כשאוכל מצה של מצוה בלילה הראשון, יש לאכלו בהסיבה **כבני חורין, שהוא זכר לגאולה.**

מרור מין צריך הסיבה

הטעם שאין מרור צריך הסיבה, **שהוא זכר לעבדות**, ואין להתנהג בזה כבני חורין.

דסמיך שעמא מסעפי נמילות

שהוא עוסק בחירות ובגאולה, **שהוא אומר הגדה.**

מסכם הרשב"ם את הדינים, **השתא**[ב] **שמעינן מינה**, דבעת שתית **ארבעה כוסות צריך הסיבה**, ובעת אכילת **מרור אין צריך הסיבה.**

פרקדן

פניו כלפי מעלה ושוכב על אחוריו[ג].

סמיכת ימין למה סמיכה

הטעם שאין הסיבה על צד ימין, **שהרי ביד ימינו הוא צריך לאכול**, ואם יטה על צדו הימני לא יוכל לאכול עמה.

שמע יקדים

החשש שמא יקדים קנה לושט **אפרקדן קאי** - הולך על השוכב פרקדן, **שמתוך** שהוא שוכב על **גבו וצוארו שוחה לאחוריו**, נגרם מכך **ששפוי כובע הסותם את פי הקנה** [-מכסה הצינור של הנשימה] **נפתח ומתקפל למעלה** באמצע אכילתו, וממילא **הקנה פושט** ומתרחב **לצד מעלה** לכיוון הפה, **והמאכל נכנס לתוכו ונחנק. כך פירש רבינו שלמה**[ד].

וקשיא **לי**, אם האמת כדברי רש"י שטעם זה הוא על השוכב פרקדן, **אמאי לא סמכיה להאי** - מדוע לא סמך את הטעם הזה לדין של פרקדן, **ולא** היה צריך לסמכו **אהסיבת ימין** - לאיסור של הסיבת ימין.

ורבותי פירשו, שפירוש טעם **שמא יקדים קנה לושט**, משום **דושט הוי על (דרך) [צד] ימין** של הגרון, **ונפתח הכובע שעל פי הקנה מאיליו כשהוא מטה** את עצמו **כלפי צד ימין, ואם יכנס בו** [-בקנה] **המאכל**, הרי יכנס **לסכנה** שיכול להיחנק מכך, **שאין אוכלין ומשקין נכנסין** [-צריכים להכנס] **אלא דרך הושט. ולכך**[ה] **נראה בעיני** דהטעם של שמא יקדים קנה לושט **אהסיבת ימין קאי**, וההוכחה לכך, **מדסמכיה לדידיה** - מכך שהגמרא הביאה טעם זה בסמוך לדין של הסיבת ימין.

טעם מינה צריכה הסיבה

הטעם שאין אשה צריכה הסיבה, **מפני אימת בעלה** וכן היא **כפופה** לו. **ומפרש בשאילתות דרב אחאי** (פר' לו שאילתא עז) טעם אחר מדוע נשים אינן חייבות בהסיבה, משום **דלאו דרכייהו דנשי למיזגא** - אין דרך הנשים להסב, ואין זה חירות בשבילן[ו].

כן מנהל מביו צריך הסיבה

אף על פי שבן חייב בכבודו ומוראו של אביו, מכל מקום חייב בהסיבה בפניו משום **דלא הוי כפוף** לו **כל כך** כאשה אצל בעלה[ז].

כי ממיין לבי רב יוסף

דרבה מָלַךְ [-היה ראש ישיבה] מקמי **דרב יוסף.**

כמותא שמיט

מורא רבך כמורא שמים נלמד **מדכתיב** (דברים ו יג) **'את ה' אלהיך תירא'**[ח], ודרשו חז"ל לעיל (כב:) **לרבות תלמידי חכמים**, והיינו **שהשוה מורא רבו למורא שמים** - שכשם שיש לו לירא מה' כך יש לירא מרבו, שהרי מתרבה מורא רבו מהפסוק שנאמר בו מורא שמים.

שמע שמכל כיסי מנה

אחר תיבות אלו **לא גרסינן** תיבת **'באחרונה'**[ט].

קח:

שמף הן סיו נמומו הנם

מצינו שנשים שייכות היו בסיבת ניסי גאולת מצרים, **דאמר במסכת סוטה** (יא:) **בשכר נשים צדקניות שהיו באותו הדור** [אהח"ם 21/06/2018] **נגאלו** ישראל ממצרים[א]. **וכן** במסכת מגילה (ד.) **לגבי מקרא מגילה אמר הכי** - שנשים חייבות במקרא מגילה מטעם 'שאף הן היו באותו הנס', **משום** שאף נס פורים אירע על ידי אשה, **דעל ידי אסתר** הוה הנס. **וכן גבי חנוכה במסכת שבת** (כג.) אמרו שנשים חייבות בנס חנוכה, מטעם 'שאף הן היו באותו הנס', משום שאף נס חנוכה נעשה על ידי אשה, דהיינו יהודית שהרגה למלך יון[ב]. **לשון מורינו הלוי.**

ממר רב יהודה ממר שמואל ד' כוסות הללו צריך שיסמוך

צריך שיהא **בכל אחד** מארבעת הכוסות **כדי שיהא בהן מזיגת כוס יפה**, שהוא כוס של **ברכה**, **ששיעורו** של כוס ברכת המזון **רובע רביעית לוג** של יין חי, **כדי שימזגנו** עם שלשה חלקים של מים כנגד החלק של היין, **ויעמוד על רביעית לוג** יין מזוג, שהוא שיעור כוס של ברכה. והטעם שזהו שיעור המים לעומת היין, משום **דכל חמרא דלא דרי על חד תלת מיא** - כל יין חי שאינו נושא על כל חלק אחד ממנו שלשה חלקים של מים, **לאו חמרא הוא** - אין לו דין יין. **הכי מפרשינן לה במסכת שבת בפרק המוציא יין** (עז.), שהמוציא משקין בשבת שיעורם ברביעית, ואילו יין שיעורו רובע רביעית, כיון שראוי לעשות ממנו רביעית אחר שימזגנו. אמנם כל זה הוא לפי האמת[ג], ואולם **השתא** קא סלקא דעתין - עלה בדעתנו לומר שכוונת שמואל היא **דמזיגת כוס יפה ורובע רביעית לאו חד שיעורא הוא**, ולכן מקשה בסמוך על דברי רב יהודה אמר שמואל מהברייתא בה שנינו שצריך שיהיה רובע רביעית.

מוסיף הרשב"ם, **כוס יפה** היינו **כוס של ברכת המזון**, ונקרא כוס יפה **משום** שצריך לייפותו, **דעשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה כו'**, **כדאיתא במסכת ברכות** (נא.)[ה].

שמען מי

שלא מזגן [-את כוסות היין] **במים, יצא**, וכגון **שיש בו** [-ביין החי שבכוס] **רביעית לוג**, ואף על פי שיין חי אפשר למזגו ולהוסיף על כמות היין, אף על פי כן אינו יוצא ידי חובה רק אם יש בו רביעית, משום **דכבציר** [-שבפחות] **מרביעית לאו**

ציונים והערות

ב. **כאן** מתחיל דיבור חדש, ואין זה המשך לנאמר קודם לזה. רש"ש. ג. **וכן** פירשו התוספות (ד"ה פרקדן). והרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ח) כתב, המיסב על ערפו או על פניו. וביאר המגיד משנה (שם) שכל שאינו מוטה על צדו קרוי פרקדן. ד. **רש"י** (ד"ה שמא). ה. **צ"ל** 'וכך'. והיינו כפירוש רבותיו. בארות המים. ו. **והנפקא** מינה בין הפירושים, שלפירוש הרשב"ם אלמנה וגרושה צריכות להסב, שהרי אין אימת בעלה עליה, ולפירוש השאילתות אינן צריכות להסב, שסוף סוף אין דרכה להסב. רא"ש (סי' כ). ז. **והמאירי** (ד"ה נן) פירש, שנוח לאביו בכך ומוחל על כבודו כדי שיסב בנו. והמהר"ל (גבורות ה' פמ"ח) כתב, שאין הבן חייב במורא אביו רק שלא לעשות דבר שכשעושהו נראה כמיקל בכבוד אביו, אבל להסב דרך כבוד מותר. ח. **והרע"ב** (מסורת פ"ד מי"ב) פירש, שנלמד ממה שאחר שהתנבאו אלדד ומידד במחנה, ואמרו חז"ל שנבואתם היתה שמשה מת ויהושע מכניס את ישראל לארץ ישראל, אמר יהושע למשה 'אדוני משה כלאם' (במדבר יא כח), ודרשו שהכוונה 'כלם', כיון שמרדו בך ונחשב כאילו מרדו בה' חייבים כליה, הרי שמרידה ברבו הרי היא כמרידה בה'. ובמדרש (שמו"ר פרשה ג פי"ז) דרשו ממה שאמר ה' למשה על אהרן, 'ואתה תהיה לו לאלהים' (שמות ד טז), אף על פי שהוא אחיך הגדול ממך יהיה מוראך עליו משום שרבו אתה, מכאן אמרו מורא רבך כמורא שמים. ט. **'באחרונה'** היינו הכזית של אפיקומן, וגירסת 'באחרונה' היא כדעת התוספות להלן (קכ. ד"ה נממרונה) שעיקר אכילת מצה היא הכזית אפיקומן, אולם הרשב"ם לשיטתו שסובר שעיקר אכילת מצה הוא הכזית הראשון, כמו שכתב לעיל (ד"ה מנה), ולכן יש לשמש לאכול מהכזית הראשון, ולכן לא גרס הרשב"ם תיבת 'באחרונה' [לכאורה צריך ביאור בדבריו, שהרשב"ם להלן (קיט. ד"ה מין) כתב בפירוש 'וזו היא מצה הבצועה שאנו אוכלין באחרונה לשם חובה. ועל כרחינו אנו מברכין על אכילת מצה בראשונה אף על פי שאינה לשם חובה']. או יש לומר, שאפילו אם המצוה היא בכזית של האפיקומן, מכל מקום כיון שמברך על הכזית הראשון, צריך בו הסיבה. נתן פריו. א. **ראה** בסוטה שם מה היתה צדקתם. והקשו התוספות (ד"ה היו), שהלשון 'אף' משמע שאין הנשים עיקר, ואילו לפירוש זה שהגמרא עוסקת בסיבת הנס, הן עיקר, שהנס נעשה בסיבתן. ולכן פירשו, שאין הגמרא עוסקת בסיבת הנס אלא בהצלה שבאה על ידי הנס, שאף הנשים היו בסכנה במצרים, ונגאלו. ובכפות תמרים (סוכה לח: ד"ה ממנס) תירץ שהלשון 'אף' מתיישב גם לשיטת הרשב"ם, משום שבאמת לא נגאלו רק בזכות נשים צדקניות בלבד, שהרי אמרו במדרש (שמו"ר טו ג-ד) שנגאלו בזכות האבות, וכן בזכות משה ואהרן, וכאן אמר רבי יהושע בן לוי 'שאף' נצטרפה להם זכות הנשים הצדקניות, אבל אינה עיקר, אלא זכות האבות היא העיקר. ועוד תירץ, שאף הרשב"ם מודה לפירוש התוספות שהנשים היו בסכנה במצרים, אלא שסבר שאין די בטעם זה כדי לחייב את הנשים במצוה זו, ולכך אמרו טעם נוסף, שלא די שהיו בסכנה במצרים אלא 'אף' הן היו באותו הנס, והיינו שבזכותן נגאלו, ולפי זה 'אף' אינו עולה על 'נשים' [כפי שמתפרש לפירוש התוספות, שמלבד האנשים 'אף הנשים' היו באותו הנס. ולפירושו הראשון של הכפות תמרים בדעת הרשב"ם, היינו שמלבד זכות האבות אף זכות הנשים הביאה את הגאולה], אלא הכוונה, שמלבד שהיו הנשים באותו הנס 'אף' הצטרפה זכותן להביא את הגאולה. אולם השפת אמת (מגילה ד. ד"ה שמף) ביאר, שהרשב"ם לא רצה לפרש כפירוש התוספות שהכוונה שגם הנשים היו בסכנה במצרים, משום שגזירת השעבוד לא היתה על הנשים, כמו שמוכח בפסוקים. וכן אמרו במדרש (שמו"ר פ' יג) [וכן מבואר בסוטה (שם)] שהיו מכינות לבעליהן חמין ודגים. וכן גזירת היאור היתה רק על הזכרים. ב. **תוספות** (ד"ה היו) בדעת הרשב"ם. ומעשה יהודית ראה באוצר המדרשים (אייזנשטיין, מעשה יהודית). ג. **שכל** מה שביאר עד כעת הוא לפי מסקנת הגמרא, אולם כעת לא הבין המקשן כן, וכפי שיבאר עתה. עבודת הלוי (מהדו"ת). ד. **ובפסקי** הרי"ד (ד"ה שפי') פירש, משום שצריך שטיפה והדחה. ה. **זה** לשון הגמרא שם: אמר רבי זירא אמר רבי אבהו, ואמרי לה במתניתא תנא, עשרה דברים נאמרו בכוס

כלום הוא, דכי היכי דבעינן רביעית בכוס בין הכל, כלומר, היין והמים יחד, הכי נמי בעינן שיהיה רביעית בכוס. וכיון שיש כאן רק יין צריך רביעית מהיין לבד.

נגמ מסמ

עירה ארבעתן [-את ארבעת הכוסות] בתוך כום אחד. כך פירש רבינו שלמה.

מקשה הרשב"ם, ולא נהירא, דאפילו שותה הרבה רביעיות בכלי אחד, לא חשיב אלא כום אחד, דהאי רביעית יין שאמרו שצריך להיות בכוס, אינו אלא למעוטי שאינו יוצא בפחות מרביעית, אבל אם יהיה טפי מרביעית בכום אחד, עדיין חשוב כום אחד, ומה החידוש בדין שאמרו בסמוך שאינו יוצא ידי חובת ארבע כוסות[ז].

ומפרש הרשב"ם באופן אחר, ונראה לי דהכי פירושו, כבת אחת היינו ששתה את ארבעת הכוסות בכוסות נפרדים, אלא שלא שתאן כל כוס בזמנה על פי הסדר השנוי להלן במשנתינו (קיד. קטו. קיז:), אלא שתאן רצופין.

מסקס מסן

השקה מכל כום וכום לבני ביתו, שלא שתה כולו, אלא כדמפרש לקמן באיזה אופן יוצא ידי חובתו אם השקה לבני ביתו.

ידי יין יצא

ששתה וקיים מצות ארבעה כוסות[ח].

ידי מילום לא יצא

בלומר[ט], שאין זו מצוה שלימה, שאין חשיבות אלא ביין מזוג. והני מילי ביינות שלהן שהיו חזקים מאד, דמחמת זה דרו על חד תלת מיא - מזגו חלק אחד של יין בשלשה חלקים כנגדו של מים, כדי להחליש את חזקו, אבל יינות שלנו שהם חלשים, לא בעי מזיגה, ושותה מהם רביעית יין חי לכתחילה.

ידי יין יצא

משום חובת שמחת יום טוב[י], כדתניא לקמן (קט.), שחז"ל דרשו על הפסוק (דנריס טז יד) 'ושמחת בחגך', במה משמחו, ביין. כלומר, שמקיימים מצות שמחת יום טוב על ידי שתיית יין.

מכל ידי מרכפה כוסות לא יצא

וכיון שלא שתאן על פי הסדר, כולן חשובין כום ראשון ולא יותר, וכדי לקיים מצות ארבעה כוסות, צריך להביא עוד שלשה כוסות ולשתותם על פי הסדרי[יב].

צריך שיהא בהן כדי רביעים

כלומר[יג], צריך שיהיה בכל אחד ואחד מן ארבעת הכוסות יהיה בו כדי רביעית לוג.

ממד מי

גם ביין חי צריך שיהיה רביעית בכוס, משום דכציר מרביעית לא חשיבא שתייה, כדנפקא לן מ'כל משקה אשר ישתה' (ויקרא יא לד)[יד].

ומממ מזוג

גם במזוג לא יצא ידי חובתו אלא אם שתה מכוס שהיה בו רובע רביעית יין ושלשה רבעין מים, דהוי בין כולהו רביעית.

ומממ יין

יוצא ידי חובתו אף ביין ישן, אף על פי שאין בו טעם יין כל כך, שכבר נעשה חלש.

אי נמי, החידוש הוא שיוצא ידי חובתו בחדש שאין בו עדיין טעם יין[טו].

צריך שיהא בו מעם יין

לפי הפירוש השני לעיל שחדש אין בו טעם יין, בא רבי יהודה למעוטי חדש שאין יוצאים בו ידי חובה אם עוד אין בו טעם יין, ולפי הפירוש הראשון שיין ישן נחלש טעמו, בא למעט ישן[טז].

ומרממ

שיין ארבע כוסות צריך שיהא אדום.

קממי מיסם כדי רביעים

כתוב בברייתא שצריך שיהא רביעית לכל אחד ואחד - לכל כוס וכוס, ואת [-רב יהודה אמר שמואל] אמרת כדי מזיגת כום יפה לכל אחד ואחד. וסלקא דעתין דשני שיעורים הן. וההוכחה לכך, מדלא קאמר שמואל 'כדי רביעית' בלשון הברייתא.

סכי גרסינן כמו שכתוב בספרים מידי ומידי מד שיעורא כדי מזיגת כום יפה היינו רביעית

תירוצא היא, לומר שהלשון שאמר שמואל 'כדי מזיגת כוס יפה', ולשון הברייתא 'כדי רביעית', שיעור אחד הן. ובדי מזיגת כום יפה דקאמר שמואל היינו רובע רביעית יין כדי שימזגנו עם שלש רביעיות של מים ויעמוד יחד על רביעית, כדאמר בהמוציא יין (מנח עו:) שזו הכוונה בשיעור מזיגת כוס יפה. כך נראית שיטה בעיני, ועיקר.

ורבינו פירש, שכך מקשה הגמרא, דקא סלקא דעתין דשמואל דקאמר כדי מזיגת כוס יפה דהיינו רביעית, כוונתו רביעית בין כולן - בין כל הכוסות, כלומר רובע רביעית לכל כוס, ואילו ברייתא דקאמר כדי רביעית, עלה בדעתנו לומר שכוונתה רביעית יין חי בין כולם, והיינו רובע רביעית יין חי לכל אחד ואחד, דהיינו רביעית יין מזוג לכל כוס. ועל כך הקשו מהברייתא על דברי שמואל. ותירץ הגמרא, דשמואל נמי דקאמר כדי מזיגת כוס יפה, כוונתו רובע רביעית יין חי לכל כוס, שאחר המזיגה יעלה לרביעית לכל אחד ואחד, והיינו כדברי הברייתא[יז].

וקשיא לי, והלא ברייתא סתמא קתני 'צריך שיהא בהן כדי רביעית', ואיכא לפרושי נמי שכוונתה כדברי שמואל דרביעית צריך שיהיה בין כולן קאמר, ואם אכן הבינה הגמרא בדברי שמואל שכוונתו שדי ברביעית לכל הכוסות יחד, מדוע צריך לפרש שכוונת הברייתא שצריך רביעית לכל אחד ואחד ולהקשות על דברי שמואל[יח]. ולכן יש לפרש כמו הפירוש הראשון.

אל תרם יין

פירוש הפסוק הוא, אל תחמוד להיות רגיל בו כי יתאדם, והוא נחמד ומשובח[יט]. ממה שהדגיש 'כי יתאדם', מכלל דיין נמי מראה בעי. ומעמא נמי בעי, כדמוכח ממה דמזהר עליה שלא להשתכר בו, שכיון שטעמו ערב עשוי להימשך אחר היין ולהשתכר.

ומממ המיוקום

הטעם שתינוקות חייבים בארבע כוסות, שגם הם נגאלו[כ].

וכי מה מועלם יש למיוקום

הלא פטורין מן המצות[כא].

קט.

קליות

בדרך כלל 'קליות' עשויות מחיטים חדשות

ציונים והערות

של ברכה: א. טעון הדחה. ב. ושטיפה. ג. חי. ד. ומלא. ה. עיטור. ו. ועיטוף. ז. נוטלו בשתי ידיו. ח. ונותנו בימין. ט. ומגביהו מן הקרקע טפח. י. ונותן עיניו בו. ויש אומרים, אף משגרו במתנה לאנשי ביתו. יא. רש"י (ד"ה שמלן נגמ) ביאר את מחלוקת רש"י והרשב"ם, שרש"י סבר שבכוס גדול די אם שותה רביעית אחת, ולכן היה מקום לומר שאם שותה ארבע רביעיות יעלה לו לארבע כוסות. אולם הרשב"ם סבר שאף בכוס גדול יש לשתות רוב כוס, וממילא אין צד שיעלה לו לארבע כוסות. ובשיירי קרבן (על הירושלמי, שנת ריש פ"ח ד"ה הדא) כתב, שהחידוש לדעת רש"י, שאף שהיו בתחילה בארבעה כוסות נפרדים נחשב רק לכוס אחד. יב. וכדברי הרשב"ם מדויק ממה שלא אמרו 'ידי ארבע כוסות לא יצא', וכלשון הגמרא לקמן. רבינו דוד (ד"ה שמלן מי). והרי"ף והרא"ש (סי' כמ) גרסו במפורש 'ידי ארבע כוסות יצא' במקום 'ידי יין יצא'. יג. בא להוציא שלא נפרש שלא יצא כלל מצות ארבע כוסות, שאם כן לא יובן מה הפירוש ידי יין יצא. אבני שיש. יד. ובפסקי הרי"ד (ד"ה שפי') כתב, שלא שתה כדרך בני חורין אלא כדרך שכרות. יא. והחידוש הוא, שלא נאמר שכיון שתיקנו ארבע כוסות אינו יוצא ידי שמחה עד שיצא ידי ארבע כוסות. תוספות (ד"ה ידי). יב. הקשה רבינו דוד (ד"ה שמלן נגמ), וכי עם הארץ שאינו יודע את הסדר לא יצא ידי חובת ארבעה כוסות. ולכן פירש, ששתה אותם בזה אחר זה בלי לשהות בינתים, והטעם, משום שנראה כשתיה אחת, שכן דרך הצמא לשתות כמה כוסות בזה אחר זה. יג. בא להוציא מפירוש רש"י שצריך שיהא בכולם יחד כדי רביעית, וכמו שחולק עליו להלן (ד"ה ה"ג). יד. בתורת האשם (סי' ה סוס ס ד"ה ונדרך) תמה, היכן מצינו בחז"ל שדרשו דרשה זו. וכתב, שיש מימרות שהיו לפני הראשונים ואינם לפנינו. וראה עוד ברשב"ם לעיל (ד"ה שמלן) שפירש שפחות מרביעית אינו כלום, ולא הביא הדרשה מהפסוק הנ"ל. טו. התוספות (ד"ה ממד) הבינו ברשב"ם שהם שני פירושים. והוסיפו, שהעיקר כפירוש השני. אולם בחסדי דוד (תוספמא פ"י ה"ח) דייק מדברי הרשב"ם להלן [ראה הערה הבאה] שאין זה שני פירושים, אלא שני הדברים אמת, והחידוש הוא גם בחדש וגם בישן, בחדש משום שאין טעמו חזק כל כך, ובישן משום שנחלש טעמו [ומדובר בישן ביותר, שכבר נחלש טעמו]. טז. דבר שמואל (מלינעוסוכ). אולם בחסדי דוד (שם) דייק מלשונו שבא למעט 'חדש וישן' ולא 'חדש או ישן', שרבי יהודה ממעט גם חדש וגם ישן, והיינו משום שאין הפירושים חולקים, וכמבואר בהערה הקודמת [ולפי זה החידוש בדברי תנא קמא הוא גם בחדש וגם בישן]. וכן פירש הרי"ץ גיאות (הל' פסמיס ד"ה ממד) בדברי רבי יהודה. וכתב הטעם, שפעמים שאין בחדש וישן טעם ומראה יין, חדש שעדיין לא הגיע לכלל יין, וישן שפג טעמו ומראהו. יז. ראה בתוספות (ד"ה ומם) שזהו פירוש הגמרא לפי הגירסא 'מאי כדי מזיגת כוס יפה לכל אחד ואחד'. יח. התוספות (ד"ה ומם) הקשו עוד, איך שייך לומר שדי לכל הכוסות יחד רביעית, הרי בין הכוסות יש גם כוס של ברכת המזון, ובזה ודאי שצריך רביעית בפני עצמו, שהרי הוא ה'כוס יפה' שנאמר עליו ששיעורו ברביעית. ולכן פירשו כגירסת הרשב"ם. והחתם סופר (ד"ה כדי) תירץ את קושיית התוספות, שהמקשן סבר שברכת המזון ביחיד אינה טעונה כוס, ואף שבליל הפסח מחמירים שצריך כוס ביחיד, אבל אין צריך לכך שיעור גדול של רביעית לכוס זה בפני עצמו. יט. עפ"י מצודת דוד (מצלי כג לא). והמהרש"א (ח"א ד"ה מ"ט) פירש, שעל ידי שרואה אדמימות היין מתגבר אצלו תאות השכרות. כ. ורבינו דוד (ד"ה ממר) פירש, שהתינוקות חייבים מדין חינוך. וראה הערה הבאה. כא. הקשה רבינו דוד (שם), לדעת תנא קמא מה שייך לחייב קטנים, ואף שנגאלו גם הם, הלא אין שייך לחייבם במאום. ולכן פירש, שתנא קמא מחייב קטנים מדין חינוך. ועל כך אמר רבי יהודה, שכל המצוות זמן חינוכן הוא משעה שיודע לעשותה כמות שהיא, כמו ששנינו בסוכה (מג.) קטן היודע לנענע חייב בלולב, להתעטף חייב בציצית, לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין, יודע לדבר אביו לומדו תורה וקריאת שמע וכו'. ואילו כאן כיון שאין הקטנים שמחים ביין ואין זה להם דרך חירות, אין צריך לחנכם לכך. וכן פירש

שעדיין לבית, ומייבשים אותן בתנור[א], ומבאר רשב"ם שכאן בודאי לא מדובר בזה, אלא הכוונה לקלי מחטים ישנים - חטים קלויות בתנור, מהתבואה הישנה שגדלה בשנה שעברה, דחדש אסור עדיין בלילה הראשון של פסח[ב], ואין ליתן ממנו לתינוקות[ג]. ומביא הרשב"ם שגם מחיטים ישנות הדרך לעשות קליות, ומקומות יש בספרד שמייבשין חטים ישנים במחבת על גבי האור - האש, ואוכלין אותם עם אגוזים בקינוח סעודה, ועליהם כוונת רבי יהודה שמחלקים לתינוקות. כך שמעתי מפי רבינו שמואל החסיד.

מוסיף הרשב"ם, וגם במשנה מצינו שעושים קליות מחטים ישנים, ושנויה במסכת תרומות (פ"ה משנה ח-ג) אגב גררא - בדרך אגב, דתנן, סאה תרומה טהורה שנפלה לפחות ממאה סאין חולין טמאין [כו'. סאה תרומה טמאה שנפלה למאה חולין טהורין[ד], רבי אליעזר אומרי] תירום [-תעלה סאה] ותישרף, כיון שאומרים שהסאה שעלתה היא הסאה של התרומה הטמאה שנפלה לכאן, ולכך דינה כתרומה טמאה שנשרפת. (רבי אליעזר אומר) [וחכמים אומרים[ה]], תעלה סאה מהתערובות, ותנתן לכהן, ומותרת לו באכילה, כיון שבטלה בחולין לגמרי, אמנם כיון שיש לתלות שבסאה זו מעורב מקצת מן התרומה הטמאה, והשאר חולין טהורים, והואיל ונותנים אותה לכהן לשם תרומה, צריך הכהן להזהר בה שלא תטמא [ומדובר באופן שמאה סאה החולין עדיין לא הוכשרו לקבל טומאה], ולכן תאכל סאה זו לכהן דווקא נקודים [-ביובש], או קליות [-חטים קלויים בתנור], או תלוש סאה זו במי פירות שאינם מכשירים לקבל טומאה. ומכך ששנינו שיש עצה לאכול את התרומה 'קליות', משמע שמדובר בחטים ישנות, שהרי אסור לקלות חטים לחות, שהרי הוא ממעיטו, כמו ששנינו בתרומות (פי"ח מ"ח) 'אין מבשלין יין של תרומה, מפני שהוא ממעיטו'[ז].

חופפין מצה

מגביהין את הקערה שבה המצות בשביל תינוקות שישאלו.

ואית דמפרשי, 'חופפין מצה', היינו שאוכלין מהר וממהרים בעריכת הסדר כדי שיספיקו התינוקות וישאלו טרם ישנו. **שני לשונות הללו פירש רבינו**[ח].

ויש שמפרשים כפירוש הראשון, אלא שגורסין 'חופפין מצות', והיינו מגביהין את הקערה שיש בה כמה מצות, שהם מצה ומרור ושני תבשילין.

ולי נראה, שחופפין מצה פירושו שמסלקין את הלחם - המאכל מיד התינוקות שלא יהו ישנים מתוך מאכל הרבה כדרך התינוק שנרדם אחר אכילתו, ואם הם ישנו שוב לא ישאלו מה נשתנה, אבל עכשיו כשחופפים מהן לא ישנו, וישאלו. כלומר, לא ישנו כיון שלא אכלו כדי שבען, וישאלו כשיראו השינויים שאנו עושין היכירא לתינוקות כדלקמן[ט]. וכן מוכח לשון התוספתא (פ"י ה"ו), דתניא, רבי אליעזר אומר, חופפין מצה לתינוק כדי שלא יישן. רבי יהודה אומר משמו, אפילו לא אכל אלא חזרת אחת ולא טיבל אלא פרפרת אחת, חופפין מצה לתינוק כדי שלא יישן. כלומר גוזלין[י].

ורבינו פירש, שכן עיקר אותו הלשון שפירשתי לעיל בשמו, שחופפין הכוונה ממהרין לאכול, וההוכחה לכך, מדקתני הא דרבי עקיבא בתרה - ממה ששנתה הגמרא מיד אחר ברייתא זו את הברייתא שרבי עקיבא מימיו לא אמר שהגיע זמן לעמוד בבית המדרש, חוץ מערבי פסחים. ומבאר שהוא כדי שלא ישנו התינוקות. כלומר מיהרו להגיע לסעודה כדי שעדיין לא ישנו התינוקות. ומוכח שגם הברייתא שאמר רבי אליעזר שחופפין מצה היינו שממהרים לאכול כדי שיספיקו התינוקות לשאול קודם שישנו, ואין הכוונה שעצם הדבר שחופפין גורם להם שלא ישנו.

אולם אפשר לדחות ראיה זו, **ואיבא למימר, דאגב גררא דקאמר** רבי אליעזר שחופפין מצה **כדי שלא יישן, קא מייתי נמי להא עובדא דרבי עקיבא** שאמר לעמוד בבית המדרש משום **דחייש שלא ישנו**, אולם אין הכוונה בשני המקומות שאמרו 'שלא ישנו' שוה, **ותרי מילי נינהו, רבי אליעזר איירי לחטוף מן התינוקות אחר שאכלו מעט כדי שלא יישנו** מחמת ריבוי האוכל. **ורבי עקיבא איירי שצריך למהר לעשות הסדר טרם יישנו.**

מתן מערכי פסחים

בערב פסח עמדו לצאת מבית המדרש בצהרי היום, **כדי שיישנו את התינוקות ביום**, ועל ידי כך **לא** ישנו **בלילה בשעת** אמירת ההגדה[יא].

פירוש נוסף, **אי נמי**, עמדו בערב פסח כדי ללכת לערוך את הסדר מבעוד יום, משום שכשמעכבין עד הלילה **לאחר** שהחשיך, כבר **ישנים** התינוקות, ונמצא שישנו בשעת ההגדה[יב].

מנהיג נרמז להם ניין

אין זה מדברי הברייתא, אלא **גמרא** קאמר לה.

קיסמא דמוריקא

כלי מדה שמודדים ומוכרין בה את המוריים - שמן של דגים[יג].

וכמה משערין רביעית של פסמ

האופן שמשערין רביעית על ידי הקיסתא שמדתה לוג, הוא על ידי שממלאין אותה כולה, ומחלקין אותה **לארבע כוסות** שוות, דמדת לוג היא **ארבע רביעיות**, ואם מחלקים אותה לארבע כוסות נמצא שיש בכל כוס רביעית.

פמניתא

'תמניתא' שם מדה היא הנקראת 'תומן', **והיינו תומן ועוכלא** דנזכרו **במסכת סוטה** (מ:)[יד].

סווס יפילס על דס

'דא' היינו **התמניתא** שבימינו.

וכמה משערין רביעית של פסמ

הדרך לשער רביעית בתמניתא הקדומה, **שהיו ממלאין אותה** במים, **ומערין** את המים **לתוך אותה** תמניתא **של עכשיו עד שהיא מלאה, ומים הנשארים בתומניתא** הקדומה, זו **היא** מדת **רביעית.**

[רביעית] של סורס

ישנם מקומות שנזכר בהם דין רביעית מן התורה[טו], **כגון רביעית יין של נזיר** הנלמד מהלכה **למשה מסיני** (סוכה ו.)[טז], **ורביעית דם הבאה משני מתים דנפקא לן מקרא** - שלמדנו מפסוק שמטמאה באהל (מיר לח.)[יז], **וכגון רביעית שמן** לרקיקי **נזיר** המביא את קרבנותיו ביום מלאת ימי נזירותו, **דאיכא דיליף לה מקראי במנחות** (פט.)[יח]. **ומדת** חלל הכלי המכיל רביעית **בריבוע, הוי אצבעים אורך על אצבעים רוחב, ברום** [-בגובה] **אצבעים** ועוד **חצי אצבע** וחומש **אצבע, ומנא לן** שזו המדה, **נלמד משיעור מקוה**, וכמו שיבואר להלן (ע"ב).

ציונים והערות

הר"ן (ד"ה מה מועלת) את דברי רבי יהודה. ובתורת רפאל (מ' עט) כתב, שרבי יהודה סבר שאין חיוב חינוך במצוות דרבנן. **א. כמבואר** ברש"י (ויקרא כג יד) ש'כרמל' האמור בתורה הן קליות. וכתב רש"י (שם ג יד) שכרמל היינו בעוד שהכר מלא, כלומר, שהתבואה לחה ומלאה בקשין שלה. ומוכח שכרמל שהיא קליות היינו תבואה לחה [שמייבשים אותה בתנור]. נתן פריו (נרשב"ם). **ב. מצוה** מן התורה (ויקרא כג יא-יד) להקריב ביום ט"ז בניסן את מנחת העומר. ועד לאותה שעה אסורה תבואה חדשה של שנה זו באכילה, והקרבת העומר מתירה אותה באכילה, כמפורש בפסוק (שם כג יד), וכפי שהתבארו פרטי הדינים במסכת מנחות (שם. ומילן), וכן מבואר שם אימתי ניתר החדש בזמן שאין בית המקדש קיים. **ג. אכן** הראב"ן (ד"ה ולמיעוטא) כתב שאין לפרש שהכוונה לקלי, שהרי חדש אסור בליל פסח [וקלי עושים בתבואה חדשה ולחה], ולכן פירש, ש'קליות' האמורות כאן הן פרי כעין אגוזים הגדלים על ארזים. **ד. תרומה** שהתערבה בחולין אינה בטלה אלא במאה, ולכן אם התערבה בפחות ממאה הכל קדוש בקדושת תרומה, ואינו נאכל אלא לכהן. אבל אם התערבה במאה הרי היא בטלה, אלא שצריך 'להעלות' ממנה, כלומר, ליטול מהתערובות כשיעור התרומה שהתערבה, וליתן זאת לכהן לאכלו כתרומה. **ה. הוגה** עפ"י בארות המים (נרשב"ם). וראה בהגהות מהר"ב רנשבורג וברש"ש (נרשב"ם) שתמהו על הגירסא שלפנינו שאין משנה כצורה זו בכל המשניות. **ו. הוגה** עפ"י בארות המים (שם). **ז. בארות** המים (שם). ובהגהות מהר"ב רנשבורג כתב, 'יפלא קצת ראית הרשב"ם משם, וזה יש ליישב בדוחק'. **ח. היינו** רש"י (ד"ה חופפין). והמאירי (ד"ה המיעוטא) פירש, שמתעסקים במצוות דרך חטיפה, כדי שישתעשעו התינוקות ולא ישנו. **ט. כלומר**, לא שישאלו מחמת שחופפים להם את הלחם, אלא שמכיון שלא ישנו יראו אחר כך את השינויים וישאלו. **י. דהיינו** שאין לפרש שהכוונה ממהרים כמו שפירש רש"י. אבני שיש. **יא. התוספות** (ד"ה חופפין) הקשו על פירוש זה, שהרי יכולים התינוקות לישן ללא אביהם. וכעין זה הקשה בתוספות הרא"ש (ד"ה חופפין) [הובא בקובץ שיטות קמאי], שהילדים לא ישבו לפני רבי עקיבא שהיה צריך לומר להם לעמוד מבית המדרש. ותירץ, שאפשר שכוונת הרשב"ם שרבי עקיבא אמר למלמדי תינוקות שיעמדו מבית המדרש כדי שהילדים ישנו ביום. **יב. התוספות** (שם) הקשו על פירוש זה, שהרי אף אם ילכו מיד אחר שיחשך גם לא ישנו התינוקות. ולכן גרסו 'לילי פסחים', והיינו שהיו רגילים ללמוד בבית מדרש בליל יום טוב, ובליל פסח היו הולכים מיד לבתיהם כדי שלא ישנו התינוקות. **יג. רש"י** (ע"ז כט: ד"ה המוריים). **יד. והקשו** התוספות (ד"ה תמניתא), שהרי בבבא בתרא (פט:) מנו גם כן את כל השיעורים שמנו בסוטה, ומוכח שם שכל אחד יותר קטן מקודמו, ושם שנו את תומן אחרי רביעית הלוג, והיינו שמדתה פחותה מרביעית, ואילו כאן משמע שהיא יותר מרביעית, שהרי לא מסתבר שהתוספת שהיתה בטבריה [שהיא שיעור רביעית] היתה יותר מכל מדת התומן שבימינו. אלא מוכח שאין זו מדת התומן האמורה שם אלא מדה אחרת היא. **טו. בבבא** בתרא (פט:) כתב הרשב"ם (ד"ה רביעית) עוד, שכל רביעית נקראת רביעית של תורה משום ארבע כוסות ששיעורם ברביעית, ומצאו להם סמך מן התורה מארבע לשונות של גאולה האמורים בפרשה. **טז. המקבל** על עצמו נזירות, אסור לו לשתות יין [וכן אסור לו לאכול כל דבר היוצא מן הגפן, כגון ענבים זגים חרצנים עלים ולולבים]. ונאמר בהלכה למשה בסיני שאינו לוקה עד שישתה רביעית יין. רש"י (עירובין ד. ד"ה רביעית). וראה עוד מה שפירש רש"י בסוכה (שם ד"ה כדי) ובתוספות (שם ד"ה גפן). **יז. רביעית** דם מן המת מטמאה באהל, דהיינו הנכנס לאהל שיש שם רביעית דם מן המת הוא נטמא בטומאת מת. ודבר זה נלמד מהפסוק שנאמר בכהן גדול (ויקרא כא יא) 'ועל כל נפשות מת לא יבא', והיינו שיעור שנפש האדם תלויה בו, שהוא רביעית. ודרשו ממה שנאמר 'נפשות' בלשון רבים שהכוונה אפילו דם של שני מתים, וממה שנאמר 'מת' בלשון יחיד משמע שאף אם יש משני מתים שיעור של מת אחד מטמא באהל. **יח. היינו** רבי עקיבא שלמד מן הפסוקים שנאמרו בפרשת קרבן תודה

כדמים ולמן נמים עם כל נשרו נמים נמי מקוה

נאמר בפסוק 'בַּמים' בפתח תחת הבי"ת, שמשמעותו **מים** הידועים **והמיוחדים** בכך **שנקוו מתחלה מעצמן, מדלא כתב** 'בְּמים' בשוא תחת הבי"ת[יט] **שמשמעותו מים סתם, למעוטי** שאין מועילה טבילה **במים שאובין, דאזיל השתא ומייתי וטביל** - שבשאובים הוא הולך כעת ומביא את המים וטובל, ואינם מוכנים לכך[כ].

כל נשרו

מדלא כתב 'ורחץ במים את בשרו' לבד, אלא כתוב 'את כל בשרו', **משמע שכל גופו עולה בהן, דהיינו שאינו נראה, אלא כולו מכוסה בהן**[כא].

דהיינו אמה על אמה ברום שלש אמות

צריך שיהא הכלי של אמה על אמה ברום שלש אמות **מלא מים שיטבול בו האדם. ושיערו חכמים** דהמים שבכלי בגודל זה **היינו ארבעים סאה, ומינה** ילפינן **לרביעית** של תורה. **כיצד**, חלקהו לשיעור זה מתחלה כולו לרומו, שרומו של מקוה שלש **אמות דהיינו שמונה עשר טפחים**[כא], וחלקם את שמונה עשר טפחים **לששה עשר חלקים, ותמצא בכל** חלק וחלק **טפח** ועוד **חצי אצבע** גובה[כב], **ברוחב אמה על אמה** שהוא אורך ורוחב המקוה. וכעת כל חלק מחזיק **אחד משה עשר** בארבעים **סאה, דהיינו שני סאין וחצי סאה.**

כעת נחשב **טפח וחצי אצבע** כמה חומשי **אצבעות** הן, **עשרים ושנים** ועוד **חצי חומש, דהיינו** מהטפח שהוא ד' **אצבעות** שכנחלקם לחמשה חומשים נקבל **עשרים חומשין, ומחצי אצבע** הנותרת על הטפח נקבל עוד ב' חומשין וחצי. **חלקם להני כ"ב חומשין וחצי לחמשה חלקים, ותמצא בכל חלק וחלק ארבעה חומשין וחצי, השלך מהן שני חלקים שהן תשעה חומשין**[כג], **ועכב** בידך שלשה חלקים שהן שלשה עשר חומשין **וחציד** של רום הכלי, **דהיינו** אם נחבר שוב את החומשים לאצבעות שלמים נקבל **רום אצבעים וחצי אצבע וחומש אצבע**[כד]. **וכאשר** 21/06/2018 **מיעטת רום הכלי שני חלקים מתוך חמשה, ונשארו** בידך **שלשה חלקים, כן תמעיט** באותו היחס **את המשקין** של המקוה, **שנשארו בידינו** בחלוקה הקודמת **מתוך הארבעים סאה שני סאין וחצי, דהיינו חמשה חצאין** של סאה, **השלך השני חלקים** שהם סאה אחת, **ועכב** בידך השלשה חלקים שהן **סאה וחצי, נמצא כלי של אמה** אורך ורוחב **מרובע, ברום (אצבע) [אצבעים**[כה]**] וחצי אצבע וחומש אצבע, מחזיק סאה וחצי.**

כעת חלקהו לארכו ולרחבו של **האמה על אמה** לששה חלקים לארכו וששה חלקים לרחבו, יש בו **ששה ושלשים חתיכות של טפח על טפח**[כו]. וכנגד זה נחלק את מי המקוה שנשארו בידינו לשלושים וששה חלקים, **הסאה וחצי יש להם שלשים וששה לוגין**[כז]. **נמצא כלי של טפח על טפח ברום אצבעים וחצי אצבע וחומש אצבע, מחזיק לוג, דהיינו ארבע רביעיות.**

כעת חלקהו לכלי של טפח על טפח לארכו ולרוחבו **שתי וערב** לארבעה רבעים[כט], **ותמצא בו ארבע פעמים אצבעים על אצבעים, כנגד ארבע רביעיות, נמצא כלי של אצבעים על אצבעים ברום אצבעים וחצי אצבע וחומש אצבע, מחזיק רביעית, דהיינו ביצה ומחצה**[לא]. כל זה הוא לשון קצר **ששמע רבינו מרבי יעקב בר יקר רבו זצ"ל.**

וחשבון השיעורים הוא כך, **באיפה** יש **שלש סאין, ובסאה** יש **ששה קבין, ובקב** יש **ארבע לוגין, ובלוג** יש **ששה ביצים, דהיינו ארבע רביעיות** הלוג.

'פירושא דקבא' וכו' **לא גרסינן כלל עד אמר רב אשי**[לב], **ופירוש הוא מהלכות גדולות של רב יהודאי**, ואינו מגוף דברי הגמרא.

כעת מבאר הרשב"ם את מה שהתבאר שבאמה על אמה יש שלשים ושש חתיכות של טפח על טפח, **אמה על אמה יש בה שלשים וששה טפחים בטפח על טפח**, והחשבון הוא כך, **שהאמה ו' טפחים, וכשתחלקנו לאורכו ברצועות שהן רחבות [טפח], תמצא בו ו' [רצועות] כל אחת ואחת רחבה טפח וארכה ו' טפחים, ואח"כ חלק כל רצועה לארכה לששה, תמצא בה ששה פעמים טפח על טפח, וכן** תחלק לכל הששה **רצועות**, הרי ל"ו **טפחים** מרובעים.

שולחן של מקדש

שולחן **של זהב שעשה משה, וכתיב ביה** (שמות כה כג) **'אמתים ארכו ואמה רחבו ואמה וחצי קומתו'**, הרי שרחבו היה אמה[לג].

של פרקים הוה

שיכולין לפרק רוחבו שהיה אמה, **לשנים, וכן רגלי השלחן** שהיה גבהן אמה וחצי **אינן מחוברין יפה, ויכולין לפרקן**[לד].

סיכי מלי ממציל ליה

הואיל ורחבו אמה איך יכנס **בכלי שהוא אמה על אמה**, הרי צריך שיהיה קצת יותר מאמה כדי שיכנס בו אמה. **דמקוה היה שם בעזרה** שגודלו היה אמה על אמה, **כדאיתא בסדר יומא** (נג.). **אי נמי** - אופן נוסף יש לפרש את שאלת הגמרא, איך היו מטבילים את השלחן **באמת המים שבעזרה, שבה מטבילין כלי שרת שנטמאו, והיתה רחבה אמה, ועל שם כך נקראת אמה, כדתנן** (יומא נח:) **אלו ואלו מתערבין באמה.**

מבאר הרשב"ם, ולשון **ראשון** לשון **רבינו (יעקב) [ועיקרי**[לה]**]**, וההוכחה לכך, **מדאמר רב אשי למלתיה גבי מקוה** - ממה שאמר רב אשי את דבריו אחר שדברו על מדת המקוה, אם כן מסתבר שגם מה שאמר על טבילת השלחן, היינו טבילתו במקוה ולא באמת המים.

אוצר החכמה

השלחן **מקבל טומאה** אף על פי שהוא כלי עץ העשוי לנחת, **כדאמרינן בחומר בקודש** (מגיגה כו:) **דאמר ריש לקיש מאי דכתיב** (ויקרא כד ו) **'השלחן הטהור'** שמשמע השלחן שאמרתי שיהיה טהור, **מכלל שהוא** יכול להיות **טמא.**

ממזיק מפס וממזיק מקוה מסרס

במסכת עירובין (יד:) **מפרש מנא לן**[לז].

ציונים והערות

הבאה עם ארבעה מיני לחמים, עשרה לחמים מכל מין, שלשה מהם באים מצה ואחד בא חמץ, ועל מין החמץ אינו מביא שמן, ועל השלשה מיני מצה נאמר בתורה (ויקרא ז יג) 'אם על תודה יקריבנו והקריב על זבח התודה חלות מצות בלולות בשמן ורקיקי מצות משוחים בשמן', ואם לא היה נאמר כלל תיבת 'בשמן' היינו אומרים שיש להביא לוג שמן כשיעור כל המנחות, וממה שנאמר שני פעמים 'בשמן' דרש רבי עקיבא שאין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט, ויש להביא רק חצי לוג לשלושת מיני החלות. אולם אין לחלק את השמן בשוה בין שלושת המינים, כיון שהנאמר (שם) בהמשך הפסוק 'וסולת מורבכת חלות בלולות בשמן', בא ללמד שיש לרבות שמן לרבוכה יותר משאר המינים, והיינו שלוקח חצי לוג וחוצה אותו לשנים, רביעית לחלות ולרקיקין ורביעית לרבוכה. וכיון שנזיר מביא רק חלות ורקיקין ככתוב (נמדבר ו טו) 'וסל מצות סולת חלות בלולות בשמן ורקיקי מצות משוחים בשמן', אם כן די לו ברביעית הלוג. רש"י (מנחות פח. ד"ה שמן). ואילו רבי אלעזר בן עזריה חולק על רבי עקיבא, וסובר שחצי לוג שמן לתודה ורביעית שמן לנזיר הם מהלכה למשה מסיני. והעיר הרש"ש (נרשב"ם) על דברי הרשב"ם, שאף לדעת רבי אלעזר בן עזריה שם היא רביעית של תורה, שאמר שם שהיא מהלכה למשה מסיני, ולא גרעה מרביעית יין של נזיר שגם היא הלכה למשה מסיני, והזכירה הרשב"ם, ומדוע סייג הרשב"ם את דבריו שרביעית שמן של רקיקי נזיר אינה מן התורה אלא למי שלמד זאת מן הפסוקים. **יט. בארות** המים. **כ. ובן** פירש רש"י (מגיגה יג. ד"ה נמים). והקשו תוספות (שם ד"ה נמי), הרי בתורת כהנים (שמיני פ"ט) דרשו למעט מים שאובים מהפסוק (ויקרא יא לו) 'אך מעין ובור מקוה מים'. ופירשו, ש'מי מקוה' היינו שהמים עומדים על מקומם, ובא למעט אם המים זוחלים ממקומם. **כא. הריב"ש** (סי' לנד) ביאר, ש'עולה' הוא מלשון ביטול, וכמו שמצינו בתרומה 'עולה באחד ומאה', והיינו שצריך שיהיה שיעור מים שהאדם בטל בהם. וביאר החתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' לט) את דבריו, שגובה האדם הוא שלש אמות כגובה המקוה, ורוחב גבו קרוב לאמה, ועוביו קרוב לחצי אמה, יוצא ששיעור האדם הוא פחות מחצי שיעור המקוה, ובטל האדם ברוב המים. **א. אמה** היא ששה טפחים, נמצא ששלש אמות הן שמונה עשר טפחים. **ב. טפח** הוא ארבע אצבעות, ואחר שנחלק לכל חלק ששה עשר החלקים טפח אחד ישאר בידינו שני טפחים, דהיינו שמונה אצבעות, וכשנחלקם לששה עשר החלקים נמצא לכל חלק חצי אצבע. ובסך הכל טפח וחצי אצבע. **ג. כשנכפיל** ארבע וחצי כפול שתים נקבל תשע. **ד. כשנכפיל** ארבע וחצי כפול שלש נקבל שלש עשרה וחצי. **ה. היה** בידינו שלשה עשר וחצי חומשי אצבעות, נצרף עשרה חומשי אצבעות ונקבל שתי אצבעות, כעת נצרף עוד שנים וחצי חומשי אצבעות שהם חצי אצבע. נשאר עוד חומש אצבע. וכשנצרף הכל יחד נמצא שתים וחצי אצבעות ועוד חומש אצבע. **ו. ע"פ** הגהות הב"ח (פוס ג') והגהות מהר"ב רנשבורג (פוס ה), וכך הובא בחשבון לעיל. **ז. אמה** היא ששה טפחים, וכשנכפיל ששה טפחים אורך כפול ששה טפחים רוחב נקבל שלושים וששה חלקים של טפח על טפח. **ח. בסאה** יש ששה קבין, ובקב יש ארבעה לוגין, נמצא שבסאה יש עשרים וארבעה לוגין, וממילא בסאה וחצי יש עוד שנים עשר לוגין, וביחד הם שלושים וששה לוגין. **ט. כלומר**, חלק את ארכו לשני חלקים ואת רחבו לשני חלקים, ויעלו בידך ארבעה רבעים מרובעים. **י. שכל** טפח הוא ארבע אצבעות, נמצא שחצי ממנו הוא שתי אצבעות. **יא. לוג** הוא שש ביצים, נמצא שרביעית הלוג הוא ביצה וחצי. **יב. בכ"י** קודם דברי רב אשי הובא הגירסא כך: 'פירושא דקבא מנלן דארבעה לוגי הוו, דתנן, הילל אומר, מלא הין מים שאובין פוסלין את המקוה, וכמה הן שנים עשר לוג. שמאי אומר, תשעה קבין שהם שלשים ושש לוג. אלמא קב ארבעה (ל"ל לוגין) הוו. ומנלן דלוג ארבע רביעיתא הוי, דתניא הין וחצי הין ושלישית הין ורביעית ההין ולוג וחצי לוג ושלישית לוג ורביעית הלוג. אלמא דלוג ארבע רביעיתא הוי'. וכתב בדקדוקי סופרים (פוס ד), שהרשב"ם מחקו לפי שאין לו הבנה. **יג. והטעם** שלא רצו להרחיב את רוחב המקוה יותר מאמה, ולהמעיט את גובהו, כתב הריב"ש (שו"ת, סי' לנב), כדי שלא לדחוק את העזרה. ותוספות (יומא נג. ד"ה עין) כתבו, שרצו להקל על כהן גדול ביום כפור משום חולשתו, ויותר קל לטבול בעמידה. **יד. הקשה** הריב"ש (שם), אם הרגלים היו מתפרקות, מדוע היה צורך לפרק את השולחן, הרי יכול להטבילו באלכסונו של המקוה, שבכל אמה על אמה יש אמה ושתי חומשים באלכסון, כמבואר בסוכה (ה.). ותירץ, שעובי השולחן היה טפח, ויש עוד את עובי המסגרת והזר, ואם כן הוא מתרחק מהזוית יותר מטפח וחצי, ולא נכנס באלכסון. אולם בברית שלום (פרי תרומה על הפסוק ועשית שלחן) האריך לחלוק על הרשב"ם, ופירש, ששולחן של פרקים אין הכוונה שהיו יכולים לפרק את הטבלא, אלא רק את הרגלים. ועוד כתב, שאת המסגרת והזר ודאי היו יכולים לפרק, ואכן היו מטבילין אותו באלכסונו של מקוה. **טו. כן** הוא בכתב יד. דקדוקי סופרים (פוס ה). **טז. שם** מבואר שהחשבון הוא כך, גודל הים היה עשר אמות על עשר אמות ברום חמש

מי מפקי

ארבע כוסות שהן זוגות דאתי בהו לידי סכנה, דאפילו למאן דאמרי לקמן (קי.) דארבעה כוסות אין בו משום זוגות, משום ש'וישמרך' מצטרף רק לטובה ולא לרעה, כמבואר לקמן, וכל החשש אינו אלא בתרי, לענין כשפים מיהא חיישינן אף באוצר החכמה, כמבואר לקמן בשמעתין (קי:).

תרי

שנים הם זוגות, ואמנם אין זה דווקא בשנים, אלא הוא הדין לארבעה.

נרכין

תשמישי.

רבא אמר כוס של נרכא ממזון

שהוא שלישי מן הארבע כוסות של ליל פסח, לרעה אינו מצטרף, דהיינו להשלים זוגות לסכנה אם שותה כוס רביעי אחריו. וכי האי גוונא אמרינן לקמן (קי.), 'וישמרך' שהוא תיבה שלישית בברכת כהנים, לרעה אינו מצטרף ואין הכוס הבא אחריו נחשב לזוגות[יט].

קי.

מלוה נמנפי נפשיה היא

ואין מצטרפין הכוסות זה לזה.

נמלך הוא

דאחר תשמיש ראשון גמרה ביאתו ובטל תאותו, ומה שמשמש שוב הוא תאוה חדשה.

סכי קאמר נמי יאכל תרי

לא יאכל תרי ויעשה צרכיו אפילו פעם אחת, כלומר, אדם שאכל זוגות יזהר בעצמו שלא ישמש מטתו אחרי כן עד זמן מרובה, שיש לחשוש דילמא חליש [-יחלה] מחמת תשמיש, ואיידי דבזוגות קאי מיתרע מזליה - וכיון שבזוגות הוא עומד הורע מזלו[א].

כפליס

כמו זוגות, דהיינו שתים או ארבע וכן הלאה.

ולא ממרן

דמרעי ליה זוגות, אלא אם כוונתו לצאת לדרך, אבל אם כוונתו לעמוד בביתו, לית לן בה, ואינו צריך לחשוש מזוגות.

תני כשותי

כששותה כוס זה [-ראשון] מסתכל בקורה זו [הראשונה בשורה], וכששותה כוס שני מסתכל בקורה שאצלה, ולפי חשבון הקורות ידע כמה כוסות שתה, ויזהר בזוגות. ובכל פעם ופעם עושה כן שהיה מסתכל בקורות בשעת שתייתו, ואף על פי שאינו יוצא לדרך[ב].

מני כי הוה שמי מד כסא מנקטא ליה מימיה מרי כסי

דהוי להו יחד תלתא - שלשה כוסות, ולכך היו מזמנים[ג] אותם ביחד, כדי שלא יבוא הדבר לידי שכחה, ובטעות ישתה רק שני כוסות ויעמוד בזוגות[ד].

אבי, כאשר עיברתו אמו, מת אביו. וכאשר ילדתו אמו, מתה אמו. ומה שנאמר כאן שאמו אחזה לו כוסות בשעת שתייתו, אין הכוונה לאמו אלא לאומנתו שגידלה אותו[ה]. וכן הא דאמר אבי אמרה לי אם, אין הכוונה לאמו, אלא החיא מרבינתיה [-אומנתו שגידלה אותו כאם] הוא, בקדושין (לג:).

מלס מסוב שמי

דמסרי שדים נפשייהו לאווקי.

עשרה כוסות מין כנגן מסוס זוגות

וכל שכן טפי - יותר מעשרה[ז].

פעמים טומאה מיקנו נביא מסכל

בפרק קמא דכתובות (ח:) מפרש טעמא[ח].

שלוש

תיבה שביעית היא בפסוק השלישי של ברכת כהנים, דכתיב (במדבר ו כו) 'ישא ה' וגו' פניו אליך וישם לך שלום', ולכך הכוס השביעי לטובה מצטרף, דהיינו אם שתה ששה כוסות ואחריהם שתה את הכוס השביעי, מצטרף הכוס השביעי לששה הקודמים כדי לבטל הזוגות.

מכל מקום לרעה

דהיינו שאם ישתה כוס שמיני אחריו - אחרי הכוס השביעי, אין שמיני מצטרף על השביעי שיחשב ששתה זוגות ולהזיק. וסברא הוא שאין השביעי מצטרף לרעה, כיון שבירכן בשלום, שהוא תיבה שביעית, מסתבר שאין בו יותר שום היזק בעולם.

רבה ורב יוסף

כמו [-כמה] שהיו הדורות זו אחר זו, דהיינו כמה שהיו הדורות יותר מאוחרות, היו מקילין יותר בזוגות, והמזיקים של זוגות היו הולכין ופוחתין[ט].

רבא מפקינהו נמרנפה

פעמים הרבה כשהיו נפטרין ממנו היה משקן, ופעמים שלא היה משקן אלא ארבעה כוסות, ומיד אחר כך היו נפטרין ממנו ויוצאים לדרך. ומוכח מכאן שרבא לא חשש לזוגות בארבעה כוסות, משום שהכוס השלישי לא מצטרף לרעה.

מקשה הרשב"ם, ואף על גב דתריץ (רבה) [רבא'] לעיל (קט:) שחכמים לא חששו לתקן ארבע כוסות בליל פסח משום שכום של ברכה כו' מצטרף לטובה ולא לרעה, אלמא סבירא ליה דארבע יש בהן משום זוגות או לאו משום כום של ברכה. מתרץ הרשב"ם, איכא לתרוצי, דנהי דארבע להזיק ליכא למיחש - אמנם בארבע אין לחשוש משום זוגות, מכל מקום לכשפים מיהא איכא למיחש, כמו דמבואר לקמן (ע"ג) שלכשפים יש לחשוש אף בהרבה. וכיון שיש לחשוש לכשפים, הלכך איצטריך רבא לתרוצי לעיל הכי - שתקנו ארבע כוסות משום שכוס של ברכה לא מצטרף לרעה, משום דלית להו לרבנן לתקוני מילתא דאתי בה לידי סכנה, ואפילו סכנת כשפים[יא].

נמ מיקרי מזיק

אין רגיל בכך, דמלך גנאי הוא לו להזיק, ולכן לא חיישינן לזוגות, דמילתא דלא שכיחא היא,

ציונים והערות

אמות, כמבואר בפסוקים (מלכים ו' פרק ז). שלש האמות התחתונות היו מרובעות ושתי האמות העליונות היו עגולות. ואם כן בשלש אמות התחתונות ברוחב עשר אמות על עשר אמות כשנחלקם לעשר רצועות, נקבל עשר רצועות של אורך עשר אמות ברוחב אמה בגובה שלש אמות, וכשנחלק כל רצועה לעשר חלקים, נקבל מאה חלקים של אמה על אמה בגובה שלש אמות, הרי מאה מדות מקוה [שמדת מקוה היא אמה על אמה ברום שלש אמות]. ושתי אמות העליונות של הים, כשנחלקם לאמות מרובעות, נקבל מאה חלקים של אמה על אמה בגובה שתי אמות. עתה יש להוריד מה שהריבוע יותר על העיגול [משום הקרנות של הריבוע שאין בעיגול], שהוא רבע [שכל עיגול שהוא ברוחב אמה על אמה, יש בהיקפו שלש אמות, ובריבוע יש בהיקפו ארבע אמות], כשנוריד רבע ממאה, שהוא עשרים וחמש, ישאר בידינו שבעים וחמש חלקים של אמה על אמה בגובה שתי אמות. וכשנניח אותם אחת על השניה, נקבל אמה על אמה בגובה מאה וחמישים אמות. כעת נחלקם לחלקים של גובה שלש אמות שהוא מדת המקוה, הרי חמישים חלקים. אם כן יש בידינו עוד חמשים מדות מקוה נוספות, ויחד עם מאה מדות המקוה שהיו בשלש אמות התחתונות, הרי מאה וחמשים מדות מקוה. יז. **היינו** אביי ורבא. יח. **זהו** דווקא אם אין כוונתו לשם שמים, אבל אם כוונתו לשם שמים, כמו שמצינו (עירובין ק:) שאמר רבא, הרוצה לעשות כל בניו זכרים, יבעול וישנה. באופן זה אינו ניזוק. פנים מסבירות (ד"ה נמ). יט. **להלן** (קי.) הקשה הרשב"ם (ד"ה נמ), שכאן אמר רבא שאין חשש בארבע כוסות רק משום שכוס של ברכה אינו מצטרף לרעה, ומשמע שלולי זה היה חשש בארבע כוסות, ואילו להלן (סמ) אמר רבא שאין חשש בארבע כוסות. ותירץ, שאמנם אין חשש לזוגות, אבל לסכנת כשפים יש לחשוש, וקושיית הגמרא שחכמים היו צריכים לחשוש גם לכשפים ולא לתקן שישתו ארבע כוסות בליל פסח [וכן פירש לעיל (ד"ה מי)]. ועל כך תירץ רבא שכוס של ברכה אינו מצטרף לרעה אף לענין סכנת כשפים. א. **והרש"ש** (ד"ה דילמא) ביאר, שגם 'מיתרע' היינו שיחלה, מלשון קצירי ומריעי שהכוונה לחולים. ב. **במשחת** אהרן (ד"ה ונניחו) הקשה, מנין ידעו שלא היה דעתו לצאת לדרך. וביאר, שלכאורה קשה, מדוע לא אמר לשמשו שיחזיק לו עוד שני כוסות, כמו שמובא בסמוך שעשתה אמו של אביי לאביי, אלא מוכח שבזמן ההוא לא היו לו משרתים, ומטעם זה גם אין לומר שהיה בדעתו לצאת לדרך, שהרי אסור לאדם חשוב לצאת לדרך בלי שני מלוים [ראה רש"י (בראשית כד ג)]. ועל כך תירצו שאכן היה דעתו לצאת לדרך, ומה שאמרת שלא היה לו משרתים, 'אדם חשוב שאני', שכשיוצא לדרך הרבה באים ללוותו. ג. **צריך** לומר 'מזמנת'. בארות המים. וכן הוא בכתב יד. דקדוקי סופרים (אות פ). ד. **אמנם** בקרבן תודה (ד"ה ומכיר) פירש, שאצל אביי לא היה חשש שכחה, ומטעם זה לא נאמר שכאשר שתה שני כוסות עמדו לפניו עם כוס אחד, כמו שהיה אצל רב נחמן בר יצחק בסמוך, אבל כששתה כוס אחד חשש אולי ימלך מלשתות עוד כוס, ואם אחר כך ישתה עוד כוס, כיצד יעשה, שאפשר שלא היה נמלך גמור, וממילא הוא עומד בזוגות, ולשתות עוד כוס אינו יכול, כיון שאולי הוא נמלך, ואז יצטרפו רק שני הכוסות האחרונים ויעמוד בזוגות. ולכן עמדה אמו עם עוד שני כוסות, שיראה אותם ולא ימלך מלשתות עוד כוסות. אבל רב נחמן בר יצחק חשש לשכחה. ה. **מה** שהוצרך הרשב"ם לבאר דבר זה, כדי שלא יקשה איך לא חשש לכבוד אמו להשתמש בה, לכן הדגיש שלא היתה זאת אמו. קרבן תודה. ו. **בכתב** יד הגירסא 'לאזוקיה'. דקדוקי סופרים (אות ל-ק). ופירושו, להזיק אותו. ז. **וכן** מוכח בכתובות (ח:) שאמרו עשרה כוסות תקנו חכמים בבית האבל וכו', הוסיפו עליהם ארבעה. פתח עינים (ד"ה ממר). ח. **שם** מבואר 'שלשה קודם אכילה, כדי לפתוח את בני מעיו, שלשה בתוך אכילה, כדי לשרות אכילה שבמעיו, וארבעה לאחר אכילה, אחד כנגד הזן, ואחד כנגד ברכת הארץ, ואחד כנגד בונה ירושלים, ואחד כנגד הטוב והמטיב'. ט. **כתב** בפתח עינים (קט: ד"ה ממנס), שלכן לא קשה על רבא מהברייתא לעיל 'השותה כפליים דמו בראשו', שכולל גם ארבע, משום שזה היה בזמן התנאים, אבל בימי רבא כבר לא חששו בארבע. י. **על** פי גליון. יא. **לכאורה** קשה, מדוע לא חשש רבא להוציאם אחר ארבעה כוסות משום כשפים. וצריך לומר שבמקומו של רבא לא היו שכיחות נשים כשפניות, ולכן לא חשש לכשפים. מלא הרועים. או שתלמידי רבא היה זכותם רב ואין הכשפים מזיקים להם. חתם סופר (השגות, ד"ה ונמ). או שרבא הוציאם בארבע רק באקראי ואז אין לחשוש לכשפים, ורק בתקנה קבועה כמו ארבע כוסות יש לחשוש לכשפים, ולכן הוצרך רבא לתרץ שאין כשפים משום כוס של ברכה. ועוד תירץ במלא הרועים על קושיית הרשב"ם, על פי מה שכתב הרשב"ם לעיל (ד"ה ונמ), שכמה שהדורות מאוחרים יותר היו מקילים יותר בזוגות, ולפי זה ביאר, שתירוץ רבא

אהח 21/06/2018

ומיהו זימנין דאדם ניזוק ממנו[יב], ולכן הרוצה להחמיר ולעשות נטירותא יתירתא - שמירה יתירה, עבידי[יג].

מיקרי ונפק

בוגות, מהו תקנתיה כדי להנצל.

וקפץ

גודל - אגודל.

מי שמע

ואפילו אם שומע קול אדם או קול אשה דאמר תיבת ד', נימא איהו - שיאמר הוא תיבת חמשה[יד], כדי שלא יעמוד בוגות.

עד מטה ומד

שהיה שד מונה זוגות והוא היה מוסיף אחת על מה שאמר השד, כדי שלא לעמוד בוגות.

פקע שידא

מרוב צערו[טו].

ריסמיכי דנשים כשפיות

גבירתן של נשים בשפניות שהיא השולטת עליהן ומלמדתן, היא אמרה לי דבר זה.

מרי ממימי בדיקולי בזייא

צואה חמה בסלים קרועין ונקובין[טז].

קרס קרסייכו

יהי רצון שיעשו אתכן קרחות על ידי שימרטו אותן שערות שלכם שאתם מכשפין בהן.

פרס פרסייכו

הרוח ינשא אותם פירורי לחמ[יז] שאתם מכשפות בו[יח].

פירוש אחר, ונראה לי, דהאי דכתיב בנשים כשפניות ביחזקאל (יג כ) 'הנני אל כסותיכנה אשר אתנה מצודדות שם את הנפשות לפורחות', 'לפורחות' היינו אחד מכלי אומנות של כשוף.

קי:

סשמע לפמים לגו קרסנני ומננני

השתא [-עכשיו] שבאתי ביניכם, יודע אני שנתקררו עלי רחמיכם, וגם רחמי נתקררו[א] שלא חסתי על עצמי.

מביא רשב"ם ביאור נוסף על האמור לעיל, לשון אחר, גרסינן חרי חמימי בדיקולי בזייא, דהיינו צואה רותחת בסלים קרועין[ב], ומה שאמר יהא לפומייכו נשי חרשייתא, היינו אותן חרי יהא מזונות לפיכם כשפניות, כך היא הגירסא בתשובות הגאונים.

קפיד מרומא דסניפא

כשמוכרים יין חוקקין פגימות בחבית למספר האיפות - כדי שיודעו כמה קנה הלוקח. ורב דימי מנהרדעא קפיד עלייהו שלא יצאו מספר הרשימות בזוגות.

כל דקפיד

כל המקפיד יותר מדאי על זוגות, כמו כן קפדי בהדיה [-עמו] השדים להזיקו. ודלא קפיד כל כך שלא יעמוד בזוגות, לא קפדי המזיקים בהדיה להויקו[ג], ולא יזיקוהו אף אם יעמוד בזוגות. ומיהו אין לומר שיעשה זוגות בלי לחשוש כלל, דלמיחש מיבעי אפילו מאן דלא קפיד דלא קפדינן המזיקים בהדיה, שיכול להיות לפעמים שיזיקוהו. דאי תימא דמי שלא מקפיד לא קפדי המזיקים בהדיה כלל, אם כן זוגות למה נזכרו בגמרא לחשוש להם, כך היה להם לחכמים לומר, לא יזהר אדם בזוגות דלא ליקפדו בהדיה.

ודכר מסר

עדיין יש פרי אחד שלא הוזכר קודם, שמקפידין המזיקים בזוגותיו.

סלכה למסס מסיסי[ה]

דמזקי.

ומס דממרת למיל עסרס מין נסן מסוס זוגות

הני מילי היכא דליכא נשים כשפניות, שבאופן זה אין לחשוש לא לזוגות כמבואר לעיל, וגם אין לחשוש לכשפים.

נס ניס

פגע בו - פגש בו. לשון אחר, 'גס ביה' היינו שהבין בו שהיה מסוכן.

מזל מנקיס לדקלס

מתוך חולי ודאגה על מה שאמר לו ההוא טייעא, נסמך אותו אדם עליו - על הדקל.

הכי גרסינן נוס ליקלס ופקע נו'

והדקל יבש מכח הכשפים.

קערום

אם אכל שתי קערות של תבשיל[ז].

גמרו בידי שמים

רק על גמרו בידי שמים חיישינן, משום דההוא [-אותו] 'דבר אחר' שהוזכר בהלכה למשה מסיני ולא התפרש מהו, דגזרו בשבילו כל זוגות שמא זהו הדבר אחר שמקפידים עליו, גמרו בידי שמים הוי, והיינו פירות וכל דדמי ליה שלא נעשה על ידי אדם.

מנוס מין נס מסוס זוגום

פירוש ראשון, אם שתה בשתי חניות אינן מצטרפות, ולא אמרינן כשני כוסות דמי.

פירוש שני, לשון אחר ועיקר[ח], חנות אחת השותה בו [-בחנות] זוגות, לא קפדי מזיקין עליה, משום דלאו קביעותא היא.

מקשה הרשב"ם, וההוא עובדא דלעיל דההוא גברא דשתה זוגות בחנות של בעל גרושתו וניזוק, היאך ניזוק, הלא מעשה זה היה בחנות. מתרץ הרשב"ם, כשפים שאני, ששם עשתה לו גרושתו כשפים כדי להזיקו, וזה מזיק גם בשותה בחנות.

סורס מין נו מסוס זוגום

כיון דאינו יודע אם ישקוהו עודט, הלכך אכל כמא הוה ליה כנמלך, ואינו מצטרף עם הכוסות הקודמים[י].

מנוס

אשה שאינה חשובה, כאורח דמיא, משום דאינה קבועה לשתות, ובכל כוס הרי היא כנמלך[יא].

מספרגוס

בלשון פרסי קורין לכרוב אספרגום, וזהו ששנינו (נדרים נג:) הנודר מן הכרוב אסור באספרגום. ואספרגוס זה משקין הוא שעושין מכרוב ומיין, ורגילין היו לשתותו בכל בוקר לרפואה קודם אכילה[יב]. והלכך מצטרף לטובה לבטל זוגות ולא לרעה לעשות זוגות, דמידי דרפואה הוא.

למוכס

אם שתה שנים, ושתה זה [-אספרגוס] שלישי, הוא מצטרף לשני הכוסות הראשונים לאפוקי [-להוציא] מזוגות.

לרעס

אם שתה כוס אחד וזה שני, לא יצטרף לכוס הראשון שיחשב זוגות.

זוגי למומרס

אם אינו יודע אם שתה זוגות אם לאו, יחמיר וישתה עוד כוס, וממה נפשך לא ינזק, שאם שתה קודם לכן זוגות, הואיל ודעתו לצרפן את שני הכוסות הראשונים עם כוס זה, מצטרפין לטובה.

ציונים והערות

לעיל הוא על תקנת ארבע כוסות שבמשנה, ואז חששו יותר לזוגות, אבל בימי רבא לא חששו לזוגות בארבע אף בלי כוס של ברכה. וכן כתב בפתח עינים (קט: ד"ה ונהכי). **יב. אמנם** התוספות (ד"ה ומלכא) כתבו, שהניזוקים הם מהכשפים. **יג. פירש** כן משום שרב יוסף עצמו אמר לעיל ש'ויחנך' אינו מצטרף לרעה, אבל ארבע יש בו משום זוגות, ואיך אמר כאן 'מלכא לא אקרי מזיק', אלא על כרחך שלפעמים הוא מזיק. אבל אין לפרש שהכריחו משום ששנינו לעיל בברייתא 'לא יאכל תרי' וכו', משום ששם אפשר לפרש שהחשש הוא משום כשפים. קרבן תודה. **יד. מדברי** הרשב"ם נראה שלא גרס תיבות 'אתון ואנא הא חמשה', וכן להלן. וכן הוא בכתב יד. דקדוקי סופרים (מו"ס כ). **טו. והמהרש"א** (מ"ס ד"ה עד) ביאר, שאף הסובר שבעשרה יש משום זוגות, מכל מקום במאה אין משום זוגות שהוא כולל את כל המספרים בכח אחד. ועוד, שהוא נחשב קודש קדשים, שהוא מעשר מן המעשר שנותן הלוי לכהן. **טז. כתב** בבניהו (ד"ה מרי), שיש לגרוס ברשב"ם 'קורעין ונוקבין', והיינו שהסלים יקראו את הפה שלהם. **ג. ובלשמוע** בלמודים (ד"ה כל) פירש, שקפיד היינו מי שחושב בשעת מעשה שיש כח בשדים להזיקו, ואף על פי כן שותה זוגות, שאומר שאינו חושש להם, אותו הם מזיקים כדי שיכיר כחם. ולא קפיד היינו שאינו חושב עליהם כלל. **ד. צריך** לומר 'קפדי'. מצור דבש. **ה. ראה** בהגהות וציונים שמתיבת 'הלכה' מתחיל דיבור חדש. **ו. בגליון** הובא גירסת הערוך 'וצוו דיקלא', וראה להלן (קי:). שפירש הרשב"ם 'וצוו הרשב"ם להלן (ע"ב ד"ה השתא). **יז. ביד** אליהו (סולזינגר) העיר, שמשמע בעירובין (סד:) שהן עושות את הכשפים רק בשלמים, ואילו את הפתיתין הן לוקחות בשכרן. **יח. ובערוך** (ערך מר - השמיני) פירש, יפרח פרח שלכם. וכתב הרש"ש, שנראה שגירסת הרשב"ם היתה 'פרח פרכייכו'. והעיר במצור דבש, שלפי הפירוש השני שהוא כלי אומנות של כשפים אכן גורסים 'פרחייכו'. **א. דרש** 'קרחנני' לשתי תיבות 'קר חנני', והיינו נתקררו הרחמים. בארות המים. **ב. בגליון** העיר שפירוש זה הוא ממש כפירוש הראשון שפירש הרשב"ם לעיל (ע"ב ד"ה מרי). ובבניהו (לעיל ע"ב ד"ה מרי) כתב, שיש לגרוס ברשב"ם (שם) 'קורעין ונוקבין', והיינו שהסלים יקראו את הפה שלהם. **ג. ובלשמוע** בלמודים (ד"ה כל) פירש, שקפיד היינו מי שחושב בשעת מעשה שיש כח בשדים להזיקו, ואף על פי כן שותה זוגות, שאומר שאינו חושש להם, אותו הם מזיקים כדי שיכיר כחם. ולא קפיד היינו שאינו חושב עליהם כלל. **ד. צריך** לומר 'קפדי'. מצור דבש. **ה. ראה** בהגהות וציונים שמתיבת 'הלכה' מתחיל דיבור חדש. **ו. בגליון** הובא גירסת הערוך 'וצוו דיקלא', וראה להלן (קי:). שפירש הרשב"ם 'וצוו כרעיה, יבשו רגליו'. ובגירסת הגמרא שלפנינו הובא 'ופקע האילן. אמנם בכ"י הגירסא גם ברשב"ם 'ופקע הוא'. **ז. בבניהו** (ד"ה מ"ר) כתב, שכוונת הגמרא שתי קערות של שני מיני תבשילים, וכן שתי ככרות אחת של חיטים ואחת של שעורים. **ח. משום** שהפירוש הראשון כבר כלול במה שאמר רבי יהודה לעיל (ע"ב) שאם ראה את פני השוק בין כוס לכוס אין בו משום זוגות, ואם שתה בשתי חנויות ודאי ראה את פני השוק ביניהם. שדה יצחק. **ט. אבל** אם יודע שיתנו לו כל צרכו, יש לו לחשוש לזוגות. תוספות הרא"ש (ב"מ פו. ד"ה והלכך). **י. מה** שלא פירש גם באורח הטעם משום שאין לו קביעות כמו בחנות, משום שבחנות אין כלל קביעות אף לבעל החנות, ומטעם זה פטור ממזוזה, אבל אורח בטל כלפי בעל הבית שהוא קבוע. קול שמחה. **יא. העיר** באוצר מקור ישראל, שמשמע מטעם זה שהוא דווקא ביין, אבל בדברים אחרים גם באשה יש לחשוש לזוגות, וקצת קשה מדוע לא אמרו שהוא דווקא ביין, וצ"ע. **יב. ובערוך** (ערך מספרגוס) פירש שאספרגוס בלשון יון הוא יין של בוקר.

ואם לא שתה קודם לכן זוגות, הרי הוא נמלך[יג], שבשעת שתיית הכוסות הראשונים לא חשב לשתות עוד כוס, ולכן אינו מצטרף לרעה.

אהח 21/06/2018

ומתרי לה זוגי לקולא

עדיף שלא ישתה, דכיון דשתי - שותה עוד כוס כדי לא לעמוד בזוגות, גלי אדעתיה דקפיד אזוגות, ולכך אי מעיקרא לא בזוגות הוה קאי - אם בשתייתו הקודמת לא עמד בזוגות, והשתא שתי, מצטרפי להו בהדי הדדי. הלכך עדיף שלא ישתה, דאפילו אי בזוגות הוה קאי, דילמא כיון דלא קפיד לא קפדי בהדיה, כמבואר לעיל[יד].

אוצר החכמה

כל המסובב לו

גבי טומאות מדרס קאי, דתנן (כלים פכ"ז מ"ג) מפץ חמש על חמש מחצלת ששה על ששה[טו]. והכי קאמר, אם יש מחצלת חמשה, וחמשה במחצלת עדיין אינו מקבל טומאה, ויש לו עוד טפח ממפץ מחובר לו, הואיל והמפץ חמור ממנו - ממחצלת, שהמפץ מקבל טומאה בשיעור יותר קטן, לכן מצטרף לו, ומקבל טומאה. אבל להיפך, אם יש מפץ ארבע שעדיין לא ראוי לקבל טומאה, ויש לו עוד טפח מחצלת מחובר לו, הואיל והמחצלת קל ממנו - מהמפץ, אין מצטרף לו. הכא נמי, הואיל ושתי תרי שיברא, והדר שתי חד חמרא, מצטרף כוס היין להם - לשתי הכוסות שכר, הואיל והיין חשוב יותר מהשכר.

סכי גרסינן אמר רב נחמן מרי מקמי מכא ומר אמכא מצטרפין מר מקמי מכא ומרי אמכא לא מצטרפי

הואיל ושתי אתבא - על שלחנו זוגות, לא מהני ליה צירוף מה ששותה קודם סעודתו.

ותיובתי אלמא

אפילו לרב משרשיא שאמר שכוס אחד קודם הסעודה ושתים בסעודה מצטרפים, מכל מקום אם שתה תרי אתבא וחד בתר תבא - שתים על שלחנו ואחד אחר שלחנו, לא מצטרפי, משום מעשה דרבה בר נחמני דהשקוהו שני כוסות, ולקחו את השלחן מלפניו, וחזר פרצופו לאחור מחמת הזוגות. שאלו אותו מה לעשות. ואצרכינהו תבא לאהדורי קמיה - והצריכם להחזיר את השלחן לפניו כדי שיחשב עדיין בתוך סעודתו, ושישקוהו עוד כוס, כמבואר בבבא מציעא בהשוכר את הפועלים (פו.). ומוכח משם שאין הכוס של אחר הסעודה מצטרף לשני הכוסות ששתה בסעודה, דאי חד דבתר תבא מצטרף לתרי דתבא - שאם הכוס של אחר הסעודה מצטרף לשני הכוסות ששתה בסעודה, לשקינהו[טז] כום שלישי בתר תבא בלא אהדורי תבא - שישקו את רבה בר נחמני כוס נוסף בלא להחזיר את השלחן לפניו, אלא ודאי שאם לא היו מחזירים את השלחן לא היה הכוס הזה מצטרף עם הכוסות ששתה בסעודתו.

קיא.

מוך

חוץ ממים קרירי המזוגים במים חמימי, וכן מים חמימי המזוגים במים קרירי. והטעם שאין זה מצטרף למשקה אחר שמזוג, דהא לא מזיגא היא - שאין זה נחשב מזיגה, משום דמים חמים ומים קרים מין במין נינהו - הם מין אחד, ומה לי קרירי ומה לי חמימי מכל מקום מין אחד הוא ושם אחד הוא, ולכן אם שתה בתחלה יין מזוג, ואחר כך שתה מים חמים וקרים מזוגים יחד, אין אלו מצטרפות לו.

אמר רב פפא לא אמרן כו'

דברי רב פפא אדרבי יוחנן קאי, דאמר אפילו מים מזוגים מצטרפים למשקה מזוג, ובא רב פפא לפרש, לא אמרן דמצטרפין, אלא מים קרירי בחמימי וחמימי בקרירי, דההיא חשיב רבי יוחנן מזוג, אבל אם מוזג חמימי לגו [-לתוך] חמימי וקרירי לגו קרירי, דלכולי[יא] עלמא לא מיקרי מזוג ולא מצטרפי למשקה אחר המזוג.

אלמא דבריס כו'

משום רוח רעה שמזיקתו, ולקמן מפרש להו חדא חדא.

אלא לעם סוי אצטרפי אמות

מכיון דלא שבק רווחא לשידא - שאינו מניח רווח לשד לעבור בין דקל לבותל, משום הכי מזקא ליה.

אלא לישנא דירכא אמרינא

אין דרך אחרת שתהא יבולה שידא להלך בו, דעכשיו בא זה בגבולה והפסידה את דרכה, ואהכי מזקא ליה - ועל כך היא מזיקה אותו.

אבל פפקמינהו

כיון דשכיחי רבים ברשות הרבים לית ליה רשות להזיק שם, שאין לו - לשד רשות לגזול את הרבים.

ולא אמרן

דשורה רוח רעה על המים השאולין, אלא בשדה דלא שכיחי מיא - שלא מצויים שם מים, ולכן מסרה נפשה כדי לשתות[יב].

לעם פפקינהו בספרא

שלא פיזר עליהן [-על המים השפוכים] עפר.

עד ממנין

לא יעברו בין שני אנשים.

ולא מפמנין

ולא יעבור איש אחד בין שני כלבים, או בין שתי נשים, או בין שני דקלים[יג].

נפסם נעל ונמיס נעל

יאמר את הפסוק הפותח בתיבות 'אל מוציאם ממצרים' וגו', וימשיך את הפסוק שאחריו 'כי לא נחש ביעקב' וגו', עד סוף הפסוק שנגמר 'מה פעל אל' (במדבר כג כג-כג)[יד].

נפסם נעל ונמיס נעל

יאמר את הפסוק הפותח בתיבות 'לא איש אל ויכזב' וגו' עד 'ולא יקימנה' (שם כג יט)[טו].

הורגם עמד מתן

שמזיקתן במה שעברה ביניהן.

ממקמלין נמיק קנל

כבר הרוגים הן בחצים, כמו שמצינו לשון 'קבל' בפסוק (יחזקאל כו ט) 'ומחי קָבְלוֹ', שפירושו זריקת אבנים גדולות לנפץ את החומה[טז]. כך שמע רבינו מרבו, ורבו שמע מפי רבינו גרשום זצ"ל[יח].

מגרם

היא אגרת בת מחלת[יט], שם של שידא.

נעלה של לבנה

אי נמי, ההולך בלילה כשהלבנה זורחת, והוא הולך בצל הכתלים[יא]. והטעם שהוא מקום סכנה, משום שדרך השדים להלוך בלילה, ובזמן שהלבנה זורחת הם מתיראין לילך במקום האור, והולכין במקום הצל, ופוגעים במי שהולך שם.

נאלר

שהמקום צר שאין לה דרך לנטות ימין ושמאל, ולכן שורה עליו ומזיקתו.

ונעלה של לבנה לא אמרן אלא נמערבא

היינו בסוף החודש שהלבנה זורחת במזרח, ואם שוכב אצל כותל לצד המערב, הרי הוא שוכב בצל הלבנה, שהרי הוי הצל במערב.

אבל נמדינתא

היינו בתחלת החדש, שהלבנה זורחת במערב ועושה צל במזרח, וכגון ששוכב אצל כותל מצד המזרח.

קיא:

למפני מגילת דליקנא

דקל קצוץ[א].

רוח סערה

מוורשי"ן בלע"ז, דהיינו חולי השיתוק[ב].

נרדא

כאב חצי הראש[ג].

מי מקמל קמיל

אם נקצץ האילן בברזל, נהרג האיש גם בברזל, ואם נעקר האילן משורשו, האיש מת מיתה טבעית[ד].

הכי גרסינן הני מילי היכא דלא מנח כרעיה עילויה[ה].

ציונים והערות

יג. **בבארות** המים כתב שיש לגרוס 'נמלך הוא'. יד. **ובתשובות** הגאונים (מרפ"ט, עמ' 109) כתבו, שנחלקו האם חוששים לספק זוגות או לא. טו. **בגליון** העיר, שבמשנה שם שנינו שהעור חמשה על חמשה ומפץ ששה על ששה. וכן העיר הרש"ש. טז. **צריך** לומר 'לישקיניה' בלשון יחיד. יברך ישראל. א. **צריך** לומר 'לכולי'. בארות המים.

ב. **מכאן** מוכח שאם יש לרוח רעה לעשות צרכיה במקום שאינה צריכה להזיק, אינה עושה במקום שצריכה להזיק. רב פעלים (סוי"מ, מ"ג יו"ד סי' לח). ג. **דווקא** אם הם מכוונים זה כנגד זה, אבל אם אחד עומד ואחד יושב אין חשש. וכן אם יש ארבע אמות ביניהם אין חשש. בן איש חי (שנה שניה פרשת פנחס סוף יז). ד. **ואף** שאסור להתרפאות בדברי תורה, אבל להגן על עצמו בדברי תורה מותר. תוספות (ד"ה נפסם) בביאור דברי הרשב"ם. אך בשם רבינו חננאל פירשו, שיאמר 'אל אלהים ה' הצילנו מכל רע ומכל נזק אשר בידך כח וגבורה כי אתה אל', שזהו תפילה ולא פסוק. ה. **והתוספות** (שם) פירשו, שיאמר תפילה בלשון זה 'לא תטשני אלהי ולא תעזבני שמרני כאישון בת עין טרם אקרא תעננו ואל תאמר לא'.

ממזה מולי סוו
חמשה מיני צל שהרוח רעה שורה תחתיהן.

מולם כנדא
כנדא הוא שם אילן.

מולם דפרמם
צל של אילן צלף.

זולדם
שונבי"ר - עץ עוזרדין.

מולם דמרכם
צל של ספינה.

מולם דערבמם
צל של אילן ערבה.

נופים
ענפיו.

דכי פרמי לומי
אותן שדים דנמצאים בי פרחי - באילן צלף, שמן הוא רוחי. ולקמן מפרש למאי נפקא מינה.

למיכמב קמיעם
לכתוב קמיע בשם אלו, כגון אם הווק תחת בי פרחי, יכתוב לו החכם קמיעא בשם רוחי.

למאי נפקא מינה לגוופי מינה
לברוח מפניה ולא תזיקו, לפי שאין לה עינים ואינה רודפתו.

סכי גרסינן פקא היא ולוא דקלא[ח]
יבש הדקל.

בר קמא
שוטר העירט.

פסחים קיא: - קיב.

דקא סלו ניה מינגא נגויה
תלו מחול בתוכו דאילן.

הכי גרסינן מחדיה דמר כלוכא מרכן בדיקנא ליה למר ולא ידע למימר ברוך
שאינו יודע לברך על הסודר ברוך עוטר ישראל בתפארהי.

נמזא נקדלא[יב] **וסדר נכדא דכמכא**[יג]
מתגלגל בתוך כד של כותח.
ואהדריה [-העבירו] לרב הונא שיעמוד מימיניה, ולרב פפא משמאליהיד.

ממי מנא
כי אתה מעבירני לשמאלך ואינך חושש בי אם אזוק.

מעמא קיימא לך
עשיר אתהטו ויש לך מזל טוב, ולא תיזוק.

ומקמכמא בטולא דמלוכא
הם מצויים בצל החצב, והוא עשב שתיחם בו יהושע את הארץ לישראל, כמבואר בבבא בתרא (נו.)טז.

ומתי מיף מיף
השותה מיין המטפטף מן החבית.

מלמי נכימיה
התולה פתו באויר בתוך סל אחדיז.

מלא סילמיה
התולה סל ופת בתוכו.

פמרי
מורסן[יח].

נקיד זמיה
'נקיד' הוא לשון נקיות, לפיכך אינו רוצה שיהו פירורין נשלכין על הארץ לידרם ברגל.

הרשב"ם

מיקרא דעמיומא נבל זמיה
'נבל' הוא לשון לכלוך, ושמאי נכנם בבית שהוא רואה שאין נוהגין מנהג נקיון בפת.

מפמיד
ואינו יודע למה הוא מפחד.

קיב.

מפומא
על המצח.

גלילי רציעיות
בלא נרא, שהרוח רעה שורה רק באישון לילה ואפילהב.

זנבריי
הוא מכת עורון, כמו שמצינו שעל הפסוק 'סנורים' (בראשית יט יא) מתרגמינן כן 'בשבררייא'.

ליתא ליה למינא מיא נכתי מיזרי
שהשד של מכת עורון ממונה על כוסות של חרסג.

הוי עז כנמר
התחזק במצות יותר משהיכולת בידךד.
רבי יהושע בן קרחה הוא בן של רבי עקיבא, וקראו לו בן קרחה לפי שרבי עקיבא קרח היה, כדאמרינן במסכת [בכורות] (נח.), שאמר בן עזאי, כל חכמי ישראל דומין לפני בקליפת השום חוץ מן הקרח הזה, וכוונתו היתה לרבי עקיבאה.

מל מקמ נגופמה מל מיל ומקמה
גובהה של עיר היינו מקום שבני העיר עוברין ושבין שם, ואם תשנה שם יבטלוך העוברים ושבים ויפסיקוך ממשנתךו.

ומל מדור נעיל מרקמים מלמידי מכמים
משום דתלמיד חכם טריד בגירסא - בלימודוז,

ציונים והערות

ו. **וכן** כתב בבן יהוידע (ד"ה מס). והוסיף, שזהו דווקא אם עובר שם מזיק באותה שעה. והתוספות (ד"ה מס) כתבו, שזהו דווקא אם היא עושה להם כשפים. ז. **על** פי רש"י ומצודת ציון שם. ח. **ראה** רש"י (ד"ה מיק) ובהגהות מהר"ב רנשבורג שם. ט. **וכתב** המהרש"א להלן (קיב: ד"ה מגרמ), שאולי היא בת מחלת אשת עשו שהולידה רוחות ושדים, ולכן נאמר בה (בראשית כו לה) 'ותהיין מורת רוח' וגו'. י. **הכוונה** שאין זה המשך של הישן בצל דקל יחידי, אלא הוא דבר בפני עצמו. יא. **הרשב"ם** לא רצה לפרש גם כאן שהכוונה שהוא ישן בצל הכתלים, שאם כן מדוע נאמר בפסוק 'גם כי אלך'. ולכן פירש 'גם כי אלך בגיא', דהיינו ההולך בצל הכתלים מאור הלבנה, ו'גיא' הכוונה לצל, כמו שיש לעמק צל מההרים שמסביב. ו'צלמות' היינו הישן בצל דקל יחידי. בארות המים. א. **ובערוך** (ערך גרד הרמשון) פירש, שנפנה על קליפת העץ. ב. **על** פי לעזי רש"י. וכן פירש בחידושי המאירי (ד"ה רוח). ובערוך (שם) פירש, כאב חצי הראש. ג. **ובערוך** (ערך נרדה השני) פירש, שחוזר פרצופו לאחוריו. ובבן יהוידע (מוהר"ן קה: ד"ה משוס) פירש, שהוא חולי עקימת האצבעות, ונקראת צרדא, מלשון צרא לדא, והיינו שהיא צרה לחברותיה, שאינה שוה עמם. ד. **על** פי עבודת הלוי. ה. **ובהלכות** גדולות (סוף סי' עד) הגירסא, 'דעבר על דיקלא יחידאה, אי קטיל מיקטל, אי איתעקורי מיתעקר ומיית, מאי תקנתיה, לדרוך ביה'. ולא גרס תיבות אלו. דקדוקי סופרים (סוף מ). ו. **בנוסחת** הגמרא שלפנינו כתוב במפורש 'ענפיה'. ז. **ובערוך** (ערך גז - הרמיזי) פירש, לעקל את הדרך שלא תתפוס אותו. ח. **בגמרא** שלפנינו הגירסא 'צווח דיקלא ופקעה היא'. ט. **ובבבא** בתרא (קי: ד"ה נר) פירש הרשב"ם, מושל העיר. ורש"י בשבת (ק. ד"ה נר) פירש, ממונה למלך. י. **בדקדוקי** סופרים (סוף ג) הביא שגירסת הכ"י היא 'ולא ידענא ביה למימר ברוך'. יא. **מה** שנקט דווקא ברכת עוטר ישראל בתפארה, ביאר בדברי תורה (מונקאטש, ד"ה סוף לו), שברכה זו מכוונת על תפילין של ראש, כמבואר בטור (או"ח סי' כה) בשם הרא"ש, ועל תפילין של ראש נאמר (דברים כח י) 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך', כמבואר במנחות (לה:). ואמרה השידה, שאם לא הצליח לגרש את השדים, כנראה שאינו יודע טוב לברך ברכת עוטר ישראל בתפארה. יב. **צריך** לומר 'כף קדרה', והוא סוף הדיבור, ואחר כך מתחיל דיבר חדש 'והדר' וכו'. וכן הוא ברש"י. בארות המים. וגירסתם היתה 'ודמי לבחשא והדר ביה בכדא דכמכא'. דקדוקי סופרים (סוף ו). יג. **בגמרא** שלפנינו הגירסא 'ומיחזי בי כדא דכמכא, והדר ביה בחשא'. יד. **בגמרא** שלפנינו הגירסא 'אהדרא לרב פפא לשמאליה, ולרב הונא בריה דרב יהושע לימיניה'. טו. **כמבואר** לעיל (מט.) ולהלן (קיג.) שהיה עשיר. רש"ש. ובחידושי המאירי (ד"ה קיימא) פירש, שטבעך חזק ואינך מתיירא. טז. **שהוא** יונק רק מתחתיו ולא מן הצדדים. רשב"ם (ב"ב סח ד"ה שכן). יז. **ובשולחן** ערוך הרב (שמירת הגוף והנפש פ"ט) כתב, שאף אם תולה בלי סל. יח. **היא** הקליפה העליונה שמוציאין מחיטין הכתושין במכתשת. רשב"ם (ב"ב נג: ד"ה מורסן). יט. **מה** שכתב לשון זה, משום שהיה קשה לו אם אמרו שהשר של מזונות אינו בא למקום שיש פירורים מפוזרים בבית, אם כן ממילא יש עניות שאין לו מזונות, ומדוע צריך לבא שר של עניות, ולכן כתב דשמא בא שר עניות למהר להביא לשם עניות. בארות המים. והב"ח (סוף ו) גרס 'ואינו נכנס בבית שהוא רואה שאין נוהגין מנהג בזיון בפת'. א. **למד** זאת מכך שהטעם הוא משום מזיקים, כמו שאמרו להלן (ע"ב) 'שבק לה לילי שבתות ולילי רביעיות', ואמרו בברכות (מג:), לשנים נראה ואינו מזיק, ואבוקה כשנים, אם כן כששותה עם נר אינו ניזוק. דבר שמואל (ד"ה לא יסמה). אולם פקפק על כך, שאפשר שדווקא אבוקה כשנים ולא די בנר. ועוד, מדוע לא אמרו לא ישתה אדם מים ביחיד, וצ"ע.

ב. **פרי** חדש (יו"ד סי' קטז סק"ט). ג. **בפשטות** הכוונה שכיון שכבר נתמעט שד זה אין צריך לחשוש ממנו, ויכול לשתות בכוסות חרס שהוא ממונה עליהם. ד. **שהנמר** אף שאינו גיבור כמו האריה, אבל מחמת עזותו הוא קופץ לעשות דברים יותר מכחו. נתן פריו (ד"ה הוי). ה. **הקשו** התוספות (ד"ה לוה), שלא מסתבר שקראו לו קרחה דרך גנאי. ומה שבן עזאי קרא לו כך, היה זה דרך בדיחותא. ובשבת (קנ.) הסיקו התוספות (ד"ה ורבי), שהיה אדם שקראו לו קרחה והוא נולד הרבה קודם רבי יהושע בנו של רבי עקיבא, עי"ש. וברמת שמואל (נמוס' ד"ה לוה) תירץ את דברי הרשב"ם, שקראו לו קרחה על שם שבימיו נעשה קרחה, והיינו שנפטרו לו עשרים וארבע אלף תלמידים. ולא נמנעו מלקרוא לו כך, מפני שזה גנאי הבא לידי שבח, שהיו לו תלמידים כה רבים, וגם כדי ששמו יהיה לזיכרון לכל התלמידים שצריך לנהוג כבוד זה בזה. ו. **ורש"י** בנדה (טז: ד"ה והמוציא) פירש, שהלומד בגובה ההר נראה מגסי הרוח. ובעיון יעקב (ד"ה מל) פירש, שהתורה נמשלה למים שיורדים למקום נמוך. ובבן יהוידע (ד"ה ומל תמצ) הקשה על פירוש הרשב"ם, שהיה צריך לומר אל תשב במקום עוברים ושבים. ולכן ביאר, שעיר הבנויה על ההר, אין בתיה שוים בגובהם, ובבתים שבתחתית ההר יש חסרון, ששם נאסף כל הזבל והעיפוש של העיר, ויש שם ריח לא טוב, אולם גם בגובה ההר יש חסרון, שאם באה רוח קשה, היא מבלבלת את דעתם של הגרים שם. והטוב ביותר לגור באמצע ההר, ששם אין את ריח העיפוש, וכן אין הרוח הקשה. ועל תחתית ההר לא היה צריך לצוותו, כיון שכל אחד רואה שאין טוב לגור שם, אלא בגובה ההר ששם יש צד שירצה לגור, שיש שם אויר טוב, ציוהו שלא יגור שם מפני הרוח סערה. ז. **ומה** שלא צוהו על עיר שראשיה רופאים, כמו שצוה רב את רב אסי להלן (קיג.), וגם שם הטעם משום שטרוד ברפואתו, ביאר בשו"ת הרשב"ש (סי' תקמה), משום שתלמיד

ולא טריד במילי דציבורא - ואינו טרוד בעניני הציבור[ח].

ולא מכנס בניתן פתחום

אלא השמע את קולך להם קודם בואך, דילמא עבדי מילתא דצניעותא - אולי הם עושים דבר צניעות, ויפסיקו כשישמעו את קולך. וכן מצינו **[בויקרא רבה]** (פכ"ח), **רבי יוחנן כי הוה עייל לביתא** - כשהיה נכנס לביתו, **מנענע** בגרונו ומשמיע קול[ט], והביא לכך סמך מן הפסוק, **משום שנאמר** (שמות כח לה) 'ונשמע קולו בבואו אל הקודש'.

ולא ממנע מנעלים מרגלין

שגנאי הדבר לתלמיד חכם שילך יחף, כדאמרינן **התם** (שבת קכט.) **ימכור אדם כל מה שיש לו ויקח מנעלים לרגליו**[י].

המכס ומכול כו'

דבר זה שעל ידי שישכים ויאכל לא תזיקנו השמש, **מקראי נפקא לן** - למדנו מפסוקים **בבבא קמא** (נב:), או מהפסוק (ישעיה מט י) 'לא ירעבו ולא יצמאו, ולא יכם שרב ושמש'. **אי נמי, מדכתיב** (שמות כג כה) 'וברך את לחמך ואת מימיך', והדר - מכאן ואילך 'והסירותי מחלה מקרבך'.

לא למיחזן מיניה ולא לזבוני ליה

דאיידי דהעדיף[יב] **מוליה** - שכיון שמזלו טוב מאחרים, **נצח וזכי ליה להאי** - הוא ינצח וירויח בעסק זה מהשני שמתעסק עמו.

כמסיס מנום נגים סמסורין

כראיתא בברכות (שם:) שחבשו אותו מחמת שהקהיל קהילות ברבים[יג].

אמר לו רבי שמעון בן יוסי ומי נמכנס

והלא **עגל בסכנה**, **ומה לך** [-רבי עקיבא] סכנה בכך אם תלמדני.

ומה נקמם ליתנך היתה נמילן גדול

ליחנך היינו לומר דבר שישמע לבריות ויקבלו ממך. מוסיף הרשב"ם, **ומשום דנקט לישנא דחניקה לכן נקט היתלה באילן**[יד], ששם שייך חניקה. חוזר הרשב"ם לבאר, אם רצונך שישמעו דבריך לבריות, **למוד בפני רב, ואמור שמועותיו משמו**[טו].

נמדמם

כשהתינוק מתחיל ללמוד מחדש[טז].

מרגע דיעות

בשעת תשמיש, זה [-האיש] **לבו לאשתו הראשונה, וזאת** [-האשה] **לבה לבעלה הראשון. ותניא, לא ישמש אדם עם אשתו ויתן עיניו באשה אחרת**, ואם יעשה כן, יהיו **בניו קרובין לממזרין הנקראין בני גרושת הלב, במסכת נדרים** (כ:)[יז].

קיב:

שמין כל המלכעות שוות

אבר תשמיש, ומתוך שאין תשמישו של זה [-בעלה השני] **נוח לה כשל ראשון, זה יגרום שתשנא אותו.**

מוכל פירות ולמא שכר

הלוה מעות לחבירך על קרקע לאכול פירות בנכייתא בזול, דהיינו **[שתנכה] לו דבר מועט מן הדמים** בכל חודש, **כדין משכנתא דסורא** (ב"מ סז:), **והיינו ריוח גדול בכך שאוכל פירות בזול**[יב], **וגם מצוה היא** בהלואתו, **שהרי יש לו ללוה שכר ריוח, שהוא צריך למעות לסחורה.**

לא מיבני נלא קריתא שמע

מה שצוה רבינו הקדוש 'אל תשב על מטת ארמית', כוונתו שלא ישכב בלא קריאת שמע, **שזהו מנהג דארמאין**, לשכב בלא קריאת שמע[יג].

ומיכם למחרי

על מטה ארמית ממש, משום מעשה דרב פפא, שהיתה ארמית אחת חייבת לו מעות, ונכנם בביתה לגבות הימנה, ורצתה להעליל עליו עלילה כדי שלא יתבענה, **חנקה את בנה ונתנתו על המטה, וכשנכנם רב פפא** לבקש מעותיו, **אמרה לו שב על המטה עד שאביא מעותיך, וכן עשה**[יד], **כשבאתה, אמרה לו המתה את בני**, ומחמת הפחד מהעלילה **ברח לו מן המדינה**[טו].

לא מינקוט גיוקמא

משום שישאר עדיין רושם מהוריה הגויים על הבנים שתלדו', כמו **דאמרינן 'גיורא, עד עשרה דרי לא תבוי ארמאה באפיה'** (סנהדרין נד.), הרי שעד עשרה דורות נשאר עדיין רושם מההורים הגויים[יז].

מפני שמשתן מרקד

מה שנאמר שהשטן מרקד בין קרניו הוא **לאו דווקא, אלא** הכוונה שהשור **משונע** - לבו גס, **כדמפרש** לקמן.

וביומי ניסן

שבתקופה הזאת **הצמחים עולין**, וכשרואה אותם **גם לבו, ונוגח**[יח].

ריש פורס נדיקולא

רבותא היא - חידוש הוא, **שאפילו בשראש השור בתוך הסל שהוא אוכל בו ומרוד באכילתו**, אף על פי כן יש לחשוש שינגח.

ציונים והערות

חכם טרוד תמיד בלימודו, אבל רופא טרוד רק לעיתים, ורבי עקיבא חשש רק לטרדה שכיחה, ורב חשש אף לטרדת רופא. ח. **ובבן** יהוידע (ד"ה ולא תדור) פירש, שיש חשש שימנו אותו לראש עליהם ויתבטל מלימוד תורה. ועוד פירש, שהדרך הוא שראשי העם מוכיחים את בני העיר, והעם שונאים אותם, ואם ראשיה הם תלמידי חכמים, נמצא שבמקום זה שונאים את התלמידי חכמים. ט. **כמו** כיחו וניעו, דהיינו שמוציא קול בגרונו להשליך הניעה. בארות המים. י. **הקשה** בפנים מסבירות (ד"ה ז'), על מה שכתב הרשב"ם לעיל (ד"ה רני) שבנו של רבי עקיבא הוא רבי יהושע בן קרחה, הרי מצינו בשבת (קנג.) דההוא גוזאה ראה שרבי יהושע בן קרחה לא סיים מסאניה, ואיך עבר על ציווי אביו. ותירץ, ששם היתה לו סיבה שהיה צריך לישב בתענית, והלך יחף כדרך היושבים בתענית. וכעין זה ביאר בהגהות יעב"ץ (שבת שם), שהיתה לו מכה ברגלו. והמהרש"א (שם ד"ה ד"ה ואמר מוטב) ביאר, שהיה ביום שאסור בנעילת הסנדל, כגון יום הכפורים או תשעה באב [אולם ראה בבן יהוידע (ד"ה ולא ממנע) שכוונת הצוואה היתה שגם ביום הכפורים שאסור בנעילת הסנדל, מכל מקום שלא ילך יחף לגמרי]. ובקרבן אש"ה (ד"ה ו') תירץ, שהמעשה שם היה לפני שציוהו, ואדרבה משום כך היה צריך לצוותו. יא. **והמאירי** (ד"ה מגדולי) כתב, שציוה לו כן כדי שלא ינזק ברגלו. והמהרש"א (שבת קכט. ד"ה ד"ה ויקח) פירש, שהוא כדי שלא יצטנן. יב. **בכתב** יד הגירסא 'דעדיף'. יג. **זה** לשון הגמרא: תנו רבנן, פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה, בא פפוס בן יהודה ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהלות ברבים ועוסק בתורה. אמר ליה, עקיבא, אי אתה מתירא מפני מלכות. אמר לו, אמשול לך משל, למה הדבר דומה, לשועל שהיה מהלך על גב הנהר, וראה דגים שהיו מתקבצים ממקום למקום, אמר להם, מפני מה אתם בורחים. אמרו לו, מפני רשתות שמביאין עלינו בני אדם. אמר להם, רצונכם שתעלו ליבשה, ונדור אני ואתם כשם שדרו אבותי עם אבותיכם. אמרו לו, אתה הוא שאומרים עליך פקח שבחיות, לא פקח אתה, אלא טפש אתה, ומה במקום חיותנו אנו מתיראין, במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה. אף אנחנו, עכשיו שאנו יושבים ועוסקים בתורה, שכתוב בה (דברים ל כ) 'כי הוא חייך ואורך ימיך', כך, אם אנו הולכים ומבטלים ממנה, על אחת כמה וכמה. אמרו, לא היו ימים מועטים עד שתפסוהו לרבי עקיבא וחבשוהו בבית האסורים, ותפסו לפפוס בן יהודה וחבשוהו אצלו. אמר לו, פפוס, מי הביאך לכאן. אמר ליה, אשריך רבי עקיבא שנתפסת על דברי תורה, אוי לו לפפוס שנתפס על דברים בטלים. יד. **בגליון** הובאה גירסא הפוכה, 'ומשום דנקט לישנא דהיתלה באילן נקט לישנא דחניקה'. וכך מסתבר, שהרי ביאר שאילן גדול מרמז על רב גדול שילמד בפניו. טו. **ורש"י** (ד"ה שם) ביאר, שאם רצונך שיתקבלו דבריך אמור זאת בשם אדם גדול. וכעין זה ביאר בעיון יעקב (ד"ה שם), שאם אתה רוצה לחנק את חבריך שלא יוכלו לענות על דבריך, תאמר זאת בשם אדם גדול. בבן יהוידע (ד"ה שם נקטם) הקשה על פירוש רש"י [וכן קשה לפירוש הרשב"ם], איך יתכן שיכנה את דברי תורה בשם חניקה. ולכן פירש [בדרך השניה], שכיון שרבי עקיבא דימה במשל את לימוד התורה בסכנה להנקת העגל בסכנת חניקה, לכן כשראה שמוסר נפשו על התורה, אמר לו, התורה הזאת שבמקום גזירה משולה לסכנת חנק, יתלה באילן גדול, כלומר, השתדל ללמוד בשעת הסכנה מאדם גדול שזכותו תגן עליך. טז. **וכן** פירש רש"י (ד"ה נמדמם). והקשה המהרש"א (מ"ח ד"ה דמנמדמם), שלשון 'חדתא' לא משמע שהתינוק לומד מחדש. ועוד, שבפרק לא יחפור (נ"ב כא.) אמרו 'שבשתא כיון דעל על' ולא אמרו שהוא דווקא 'בחדתא'. וכתב, שלולי פירושם היה נראה לפרש, שהכוונה לספר חדש שלא הוגה מעולם. יז. **הקשה** המהרש"א (מ"ח ד"ה ד'), שמה שנאמר שם בני גרושת הלב, היינו אשה שבלבו לגרשה, ולא על הנושא גרושה. וביאר בבארות המים, שכשם שכאשר בלבו לגרשה בניו קרובים לממזרים, משום שחוטא בלבו, כך הנושא אשה וחושב על אשתו הראשונה הוא חוטא בלבו, ובניו קרובים לממזרים. א. **כתב** במנחם משיב נפש (ד"ה שם), שלפי פירוש הרשב"ם מוכח שהיתה גירסתו 'ולו שכר'. וכן היא הגירסא ברבינו חננאל (ד"ה מלוה) ובערוך (ערך גף - כרכיעי). וכן כתב היעב"ץ (ד"ה שם). והוסיף, שאפשר לדחוק ולפרש את הגירסא 'ולא', והיינו שאין לו שכר מהסחורה שבמעותיו, אלא השכר ללוה. ב. **והערוך** (שם) פירש, שממונו נשמר, שהמעות יכולות ליגנב, ואילו הקרקע אינה נגנבת. ג. **הקשה** המהרש"א (נדרים ח: ד"ה שיכפ), מדוע נקטו במי שלא מקיים מצות קריאת שמע שהוא נוהג מנהג ארמאין יותר מכל מצוה אחרת. ולכן פירש, שאין לומר קריאת שמע שעל המיטה בלשון ארמית, כיון שהיא נאמרת ביחיד, וכדי להנצל מהמזיקים, ואין מלאכי השרת מכירים בלשון ארמית ואינם נזקקים לתפילתו, לכן יש לאמרה דווקא בלשון הקודש, ואם אמרה בלשון ארמית נחשב כאילו לא אמרה. ובן יהוידע (ד"ה שם) פירש, שאם לא קורא קריאת שמע נדבקים בו החיצונים, ולכן קרא לזה רבי מטה ארמית. ד. **מה** שלא חשש לצוואת רבי שלא לישב על מטת ארמית, משום שסבר שהוא חשש רחוק, ורבי ציוה לבניו לחשוש גם לחשש רחוק. או שרב פפא פירש כמו הפירושים האחרים. פתח עינים (ד"ה שם). ה. **ובברכות** (מ:) הגירסא היא 'אמר לה, איני יושב עד שתגביהי את המטה. הגביהה את המטה, ומצאו שם תינוק מת'. וכתב בפתח עינים (ד"ה ומיכפ), שגירסת רש"י בגמרא שם היתה כמו כאן 'משום מעשה דרב פפא', ומה שכתב רש"י שם (ד"ה מעשה) 'והיתה רוצה להעליל' [שמשמע כגירסא שם שלא הצליחה להעליל עליו], משום שבסוף ברח ממנה ולא העלילה עליו. והביא בשם ספר הדורות שאולי היו שני מעשים. ו. **הגהות** יעב"ץ (נדרים ח: ד"ה ומ"ד). ז. **והיעב"ץ** (נדמצ"ס) פירש, משום שקשים גרים לישראל כספחת, לפי שאינם מדקדקים במצוות, ויש חשש שתכשילהו באיסורים בדברי מאכל. ח. **הקשה** בפנים מסבירות (ד"ה ולא), שלפי זה היה צריך יותר לנגוח בימי אייר, שאז הצמחים גודלים יותר. ולכן פירש, שבחודש ניסן מזל שור עולה אחר שתי שעות ביום עד סוף ארבע שעות, ואז הם עיקר שעות אכילת השור, וגם מזלו שולט בעולם, ולכן הוא מסוכן ביותר. אבל באייר מזל שור עולה בשתי שעות הראשונות ביום, וכיון שלא

שלי לרגע

תשליך את הסולם מתחתיך **פן יעלה אחריך**.

ניהם דמורע

לחש **על השור שלא ינגחנו. כך פירש רבינו**.

מפרש הרשב"ם באופן אחר, **ונראה בעיני שאינו לחש, אלא גערה שגוער בו בלשון הזה להבריחו מעליו, או כדי שיעשה מלאכה**, וכן כולן המנויים בהמשך.

ניהם דמרנע

גערת הספינה **כדי** לזרז את הספנים[ו] **למושכה בחבל ולהוליכה לנהר**.

ממר מנוי עור ודג כו'

לקמן מפרש להו ואזיל מה הכוונה בכל הדברים האלו.

מסכם דלנע

חישן על העור קודם שתגמר עבודתו[א]. ומבאר הרשב"ם, **צללא הוא עבדן** העושה עורות[ב], **כדאמרינן בבבא בתרא** (ה.) **ארבעה לצלא וארבעה לצללא**[ג].

מנן דממור לנוסים

ולבוש להו מקמי [-לפני שעברו] **שמנה יומי, דאכתי לא מטו** [-שעדיין לא הגיעו] **שמנה יומי מיום שכיבסן**[ד], **הנהו כנים הדרי** - חוזרים אלו הכינים שהיו שם קודם, **ואיכא בהו חיותא** - ויש בהם חיות, **וקשין לדבר אחר, דהיינו צרעת**.

דמ סוי נעל דיך

והיינו שיתחלקו ביניהם, אחד יתבע אותך, **ותרי לסהדו עלך** - והשנים האחרים יהיו העדים ויעידו עליך שאתה חייב, **ויחלקו את הממון בין שלשתן**. **ומתוך שנאה שנחלקת עמהן יעשו עליך קנוניא זו לתבוע ממך**.

אל תעמוד על המקח

לסחור, והמוכר ישראל הוא, ואין לך דמים לקנות המקח, ומשום שאם תעמוד על המקח נמצא שאתה מפסידו חנם, שהרי לא יקחנו אחר מאחר שאתה מהפך בו ויחשבו שאתה רוצה לקנותו[ט].

נמלא דמוריפא

קודם **שהחמירו על עצמן לישב שבעה נקיים**[ז], והדין הוא מדאורייתא **שאפילו רואות כל שבעה, טובלות בליל שמונה, ומשמשות**. ואמר רבי ישמעאל ברבי יוסי לרבי, **אל תזקק באותו הלילה** - בליל שמיני, **הואיל והיום** [-ביום שביעי] **ראתה, והוחזק מעין פתוח**.

שמע מפפם

ותחתיה חלל מלא מים שנשפכו ממי הרחיצה[ז].

נמממי

היינו **אביי**, ולפי שגידלו רבה בר נחמני קרוי כן על שם אביו[ח].

קיג.

גזיפם

כשהולכין המזיקים **במבואות שבילי כרמים**[א], ולפעמים סוסיהן משתמטין מהם **ובורחין ביישוב**.

לריפם סמים

רופא, מפני שהרופא טרוד ברפואותיו ואינו עוסק **בצרכי ציבור**[ב].

ולם מדור דממם דלם ניף נה סוסים

כלומר, **שאין בה סוס**[ג], והטעם שלא ידור שם, **משום** דעל ידי הסוס הוי **נטירותא דקרתא מגנבי** - שמירת העיר מגנבים[ד], שעם הסוסים אפשר לרדוף **אחריהן** [-אחרי הגנבים] **ולתופשן**.

ולם מנמוס מרמי נמי

שלא תתיעצנה שתי הנשים יחד **עליך רעה**[ה].

נמיב מלם

שאם תתיעצנה השתים עליך רעה, האשה השלישית מגלה לך.

סלקם למיגרע שילופן ניך

כשתצא לדרך **אפילו במקום קרוב** כגון ביתך, **יהיו מזונותיך עמך**[ו].

מלא קרי מחת מופי כנפיך להוי

אפילו המזונות בזול, מכל מקום בצאתך לדרך **יהיו עמך**[ז].

לם מסמי סמם

אל תשתה סמים, מפני שנקבע להם ווסת - הגוף מתרגל אליהם להצטרך אותם בקביעות, **ויהא לבך שואלך לשתות עוד סמים, ועל ידי כך תפסיד מעותיך**[ח]. **ואפילו לרפואה לא תישתי סמים אם אפשר להשתמש ברפואה אחרת**.

לם מסוור מיגרע

אל תפסע **פסיעה גסה**, משום שהיא **נוטלת מאור העינים**[ט].

פירוש אחר, **ואית דמפרשי, ניגרא** היינו **אמת המים, ורגילין בני אדם לקפוץ מעבר זה לעבר זה** כדי לקצר דרכן, ואמר לו שלא יעשה כך.

לם מעקר ככם

שן ממש[י], וצוה לו שלא יעקור משום חולי, כיון **שסופו תרפא**[יא], ואם יעקרנה יפסידה לגמרי[יב].

דמלכומייסו מסורי מודמייסו קיימין

כלומר, **עתידין ליגדלי**[יג], **ותגדל אימתן, וינקמו** ממך על כך שהתגרית בהם בקטנותם.

מדמלם מכרעך זכיך זכין

בעוד החול **על רגליך כשבאת** לעיר מן הדרך, **מכור מה שהבאת** למכור בעיר, **כדי שתחזור מהרה** לדרך, **ותקנה שוב סחורה, ותביא** לעיר **ותמכרנו**.

זכין ומיסרע

כלומר, **אם יוקיר** הסחורה אחרי שמכרת[יד], **יכול אתה להתחרט בלבך**[טו] **על שמהרת למכור**.

נר מממרע

דשמא אילו לא מכרו היה מחמיץ, והיה מפסיד את כל היין.

שרי כיפך ופפם זקיך

כשאתה מוכר תבואה, **קבל המעות תחלה ותנם בתוך כיסך, ואחר כך פתח השק ותנם** [-את התבואה] **ללוקח**[טז].

ציונים והערות

אכל עדיין כל צרכו אין לבו גס עליו. **ט. היינו** רש"י (ד"ה ניהם). ובהגהות הב"ח (אות ו) כתב גם בדעת רש"י ש'ניזהא' היינו געירה, וכאן הכוונה שהלחש בא לגעור ולהתריס נגד המזיק שלא יזיקנו. **י. כך** צריך לבאר לפי פירוש הרשב"ם לעיל (ד"ה ניהם דמורע). **יא. ורש"י** (ד"ה ממסכם) פירש, שישן על העור בבית העבדנים. **יב. כתב** בבארות המים, שגירסת הרשב"ם היתה 'משכא דצללא', ולכן פירש שצללא הוא עבדן. **יג. שם** מסופר שרוניא קנה קרקע על מיצר רבינא, ורצה רבינא לסלקו מדינא דבר מצרא, ואמר לו רב ספרא לרבינא שלא יסלקו, דאמרי אינשי, ארבעה לצלא, ארבעה לצללא. ופירש רש"י (סס ד"ה מרנעה), שרוניא היה רצען, והיה נותן עורות לעבדנין לעשות מהן מנעלין למוכרן בשוק, ואמר לו רב ספרא, שעני זה שכרו מועט ויש לו הרבה הוצאות, שצריך לשלם עבור מקח העור ארבעה זוזים, וכן צריך לשלם לעבדנים ארבעה זוזים, ולכן עשה עמו ישר וטוב ותשאיר לו את השדה לפרנסת ביתו. וראה שם ברש"י פירושים נוספים. **יד. ורש"י** (ד"ה מלן) פירש, שלא עברו שמנה ימים מיום שהפשיטם. אבל אם עברו מיום שהפשיטם שמנה ימים יכול ללבשם אף אם כבסם באותו יום. מלא הרועים. **טו. ורבינו** חננאל (ד"ה שלשה) פירש, שכשעומד על המקח בלא דמים הוא מפחית את המקח בעיני המוכר. ובבן יהוידע (ד"ה אל) פירש, שאם יעמוד אדם אצל המוכר ויראה שאדם זה בא גם לקנות, יעלה את המחיר כדי לגמור את המקח, ויגרום הפסד ללוקח בחינם. אולם בחידושי המאירי (ד"ה שלשה) פירש, שיצער את עצמו כשלא יוכל לקנותו. **טז. כמאמר** רבי זירא בנדה (סו.), בנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבות עליה שבעה נקיים. **יז. על** פי רש"י (נדרים

ס. ד"ה מתומיה). **יח. וכן** פירש רש"י (גיטין לד: ד"ה והלכתא), והיינו ששמו היה אביי, וקראו נחמני על שם אביו. אולם בספר יוחסין (ערך אביי) כתב להיפך, ששמו היה נחמני, ורבה בר נחמני לא רצה לקרוא לו בשם אביו, ולפי שהיה יתום מאביו ומאמו, לכן קרא לו אביי, שהוא ר"ת אשר בך ירוחם יתום. **א. וכעין** זה פירש בערוך (ערך גז - הממיתין) 'גזייתא' היינו מבואות ושבילים. אולם בבן יהוידע (שם) פירש, ש'גזייתא' הוא מלשון בידול, דהיינו שהסוסים נבדלו ונשמטו ממקום החייל. **ב. וכן** פירש רש"י (ד"ה שרמסנה) ועוד פירש רש"י, שלא ידור בעיר שראשה תלמיד חכם. וגם לפירוש זה הכוונה שהוא עסוק בלימוד ולא בצרכי העיר. ומה שלא פירש להיפך, שכיון שעול הציבור עליו לא יעיין בעניני רפואתו, והכוונה שאין לדור בעיר שאין בה רופא. משום שאם כן היה צריך לומר שזהו דווקא אם אין שם רופא אחר. קרבן תודה (ד"ה אל תדור). **ג. כוונתו** שמה שאמרו 'צניף' הוא לאו דווקא, אלא העיקר שיש שם סוס. ונקטו 'צניף' משום שדרך הסוס לצנוף. אבני שיש. **ד. ורש"י** (ד"ה סוסיא) הוסיף, שהם שמירה גם מאויבים. **ה. וביפה** תלמוד (ד"ה ולא) פירש, שלא ישא שתי נשים משום זוגות, ולכן אם נשא שתים צריך לישא שלישית, שלא יעמוד בזוגות. **ו. ובעיני** יצחק (ד"ה אי) פירש, שאם אתה הולך לסעוד לפני מי שגדול ממך שתבייש לומר לו שאתה רעב, תהא סעודתך אתך, כדי שלא תסבול חרפת רעב. אבל אם סועד אצל אנשים כמותו, אין צריך לכך. **ז. כלומר**, לפירוש הרשב"ם מאמר זה הוא המשך לנאמר לפני זה 'סלקת לאיגרא שירותך בהדך'. אולם רבינו חננאל (ד"ה אמר - הרמתון) פירש שהוא דבר נוסף, שאף כשהמזונות בעיר בזול שמוכרים מאה דלועים בזוז, מכל מקום אל תזלזל בהם, ואם מצאת דלעת בשדה הביאהו עמך. וכן פירש הערוך (ערך כנף). **ח. וכן** פירש רש"י (ד"ה לם מסמי). עוד פירש רש"י, אל תהא רגיל לשתות סממנים, שמה שטוב לדבר אחד קשה לדבר אחר, כמבואר לעיל (מג:). **ט. כמבואר** בברכות (מג:) פסיעה גסה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם. **י. בא** להוציא ממה שפירש רש"י בעבודה זרה (כח. ד"ה ככי) ש'ככי' היינו מושב השיניים, שכאן הכוונה לשן ממש. דבר שמואל (ד"ה לם מעקר). **יא. בכתב** יד הגירסא 'שסופה להתרפאות'. דקדוקי סופרים (אות ו). **יב. ורבינו** חננאל (ד"ה ומלן) פירש שהכוונה לשן טוחנת [וכן פירשו התוספות בחולין (נט: ד"ה נמוך)], שאם יעקרנה שמא יכחש מאור עיניו. **יג. היה** קשה לו, וכי כולם עתידים להיות מלכים, ולכן פירש שתגדל אימתן וינקמו בו. אבני שיש. **יד. העמיד** באופן שהוקיר, משום שהיה קשה לו, וכי בכל פעם אדם מתחרט ממכירתו. ועוד, שאמר לו בצוואה הקודמת שימהר למכור את סחורתו אפילו כשהחול עדיין על רגליו. אבני שיש. **טו. בפשטות** הכוונה שמתחרט בלבו על המכירה, וכשיזדמן לך שוב למכור סחורה זו תהיה יותר מתון. אולם אינו יכול לחזור מן המכירה אחר שמכר. וכן פירש במנחת יהודה. אולם בפתח עינים (ד"ה כל) פירש שחוזר בו קודם המכירה, וביאר, שרב לשיטתו שסובר (ב"מ מט.) דברים אין בהן משום מחוסרי אמנה. ובדברי הרשב"ם ביאר, שמה שביאר דווקא כשהתייקר, משום שפירש שהורה לבנו כדעת כולם, וכמו שכתב הבעל המאור (סס ד"ה פסק), שבאופן שנתייקר השער, כולם מודים שיכול לחזור בו ואין בו משום מחוסרי אמנה. **טז. הקשה** בקרבן תודה (ד"ה שרי), איך צוה לו שלא יהיה גומל חסד עם הלוקחים. וביאר, שהדין הוא שאם היה אונאה במקח, והמתין הלוקח בכדי

קצת מפרצת ולא כורע מפיגרת
מוטב שילך למקום קרוב להשתכר, אף שישתכר רק דבר מועט, מלהשתכר הרבה במקום רחוק[יז].

ממרי נפלוך לבי מודעת ליהוד
אם יש תמרים בחלוזך, שהוא אותו כלי שנותנין בו תמרים, מהר לעשות מהם שכר, שאם תמתין מלעשותם שכר, תאכלם, ובין כך ובין כך תפסיד את כל התמרים ולא יהיה לך במה לעשות שכר.

קוד נפש
עצה טובה היא לעשות שכר, שהרי מתעשרין הימנה.

וגמילות חסדים
גמילות חסדים היינו שיכול לתת הימנה [-מהתמרים[יח]] לעניים[יט], ולעשות מהן צדקה וחסד, שהרי אין צריך בה קרן גדול, שדי במעט תמרים לעשות שכר, ויכול להרויח אף במה שנשאר.

כל מגב גביים נמיס
כל דבר שצריך לכתוב שטר עליו, כגון מלוה ומכירה באמנה - בהקפה, גביא בעי, כלומר, עדיין הוא צריך לגבות, ויש בו טורח.

מעות רעות
כגון דפרע ליה ניהליה זווא זווא, שאינם נשמרים כמו סכום גדול.

כדי שמכנס נרפשוטה
אם תנום מהמלחמה[כ].

משום מעשה דסיס
משום המעשה דדוד ובת שבע[כא], דכתיב (שמואל

ב' יא ג) 'וירא (והנה) אשה רוחצת מעל הגג', שמשום שבת שבע רחצה על הגג, דוד ראה אותה, ומחמת כן גרם להרוג את אוריה החיתי בעלה כדי לשאת אותה.

משום ממון
שמבוזבת לו [-עבורו] ממונך.

דמשייל מקידושם
שיש לו מעט יין, ומונע שתייתו בשביל שישאר לו להבדלה[כב].

קיג:

סני סנם
להך מתניתא ששנינו לעיל (ע"ח), שלשה הקדוש ברוך הוא מכריז עליהן לשבח, ואחד מהם הוא רווק הדר בכרך ואינו חוטא.

ומומחייסו
שבועה שלהן[א].

שם רע סוע דקא מפקת עילויס
מאחר שאין אתה נאמן בעדות, כיון שאתה רק עד אחד, ולא יתקבל עדותך, (אין לך) [ואין[ב]] עליך מצוה להעיד, אם אתה מעיד, הרי אתה עובר על לאו ד'לא תלך רכיל' (ויקרא יט טז), ועל כך יש לך ללקות[ג].

דכמיב לם יקום עד אחד וגו'
כלומר, המקרא מעיד שאי אתה נאמן בעדות זו[ד].

מופר לשנאתו
הרואה יחידי דבר ערוה בחבירו, אף על פי שאינו רשאי להעיד לו [-עליו], מכל מקום מותר לו לשנאתו, שהרי הוא יודע בודאי שהוא רשע, שעבר על דברי תורה.

מאי סונא
כלומר[ה], את מי הוא שונא, שעליו אמר הכתוב בפסוק (שמות כג ה) 'כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו עזב תעזוב עמו'.

הכי גרסינן מי ימא סונא ישראל
כלומר, שהוא שונא ישראל. ועל זה שואלת הגמרא, מי שרי למיסנייה. ומסתמא לאו ברשיעי אירי קרא, שלא מצינו שנאמר בתורה דינים לרשע שיעשה על כל פנים מצוה קלה[ז].

הרממין
יותר מדאי[ח]. ומה שנקט שלשה אלו, משום דהני [-אלו] שלשה מילי הם דבר התדיר [-השכיח] בהן כל שעה, וכיון דהוא מקפיד עליהן, אין חייו חיים, שאין לו מנוחה.

מין הדעת סובלתן
אין דעתן של בריות סובלתן[ט].

הממגמה על הליבול נמנס
נוהג עליהם שררה ואינו עומד עליהן בשעת דוחקן, ומחמת כן נחשב שהשררה שנוהג בהם הוא בחנם[י].

לוס כנען לם בניו
מבאר הרשב"ם, שאין כוונת הגמרא ממש כך שצוה כנען את בניו, אלא כלומר, מנהגן של צאצאי כנען בן הוא[יא], עד שנראה כאילו צוה עליהן אבותיהן[יב]. ופרסמה הגמרא את מנהגיהם הרעים, משום שיש בכך נפקא מינה, שצריך אדם ליזהר מהן.

ציונים והערות

שיר השירים רבה (ורשא) פרשת ויגש 21/06/2018 או לקרובו, שוב אינו יכול לתבוע את המוכר, אמנם הסכימו הפוסקים שזהו דווקא באופן שכבר נתן את המעות, אבל אם עדיין לא נתן את המעות, נאמן הלוקח לומר שלא ידע שהתאנה, במיגו שהיה מכחיש את המכירה. ולכן אמר לו שקודם יקח את המעות ורק אחר כך יתן את הסחורה, ונפקא מינה לענין זה. **יז. והמהרש"א** (ד"ה קנם) פירש, שלימד אותו שעדיף לו לזרוע בקרקע שלו יותר מלקנות תבואה בשוק, ואף שאין לו בזריעה רווח יותר מקניית תבואה. וכמו שאמר רב פפא ביבמות (סג.), משום שהזריעה מתברכת, ואינו כלה מהר. **יח. והמהרש"א** (ד"ה קוד) פירש, שעל ידי שיתעשר יהיה יכול לגמול חסדים. **יט. ובעיון יעקב** (ד"ה וגמילות) כתב, שנקטו גמילות חסדים ולא צדקה, משום שגמילות חסדים היא אף לעשירים. ופירש, שעל ידי שמתעשר מכניס אורחים ועושה עמם גמילות חסדים. ובפנים מסבירות (ד"ה מפי) פירש, שהוא גמילות חסדים לעשירים, משום שבלא שהיה עושה שכר היו צריכים לשתות יין, והיה קשה להם לתת עיניהם בכוס, וכן משום שיש שכר היין בזול. וכן הוא גמילות חסדים לעניים, שבלא זה היו צריכים לשתות מים, שלא היה להם להוציא מעות לקנות יין. **כ. הקשה** המהרש"א (ד"ה תנח), אם הטעם שאמר לו כך הוא משום סכנה, היה צריך לפרש שלא יצא ראשון למלחמה משום שיש סכנה להיות ראשון מול פני המלחמה, ששם הוא המקום המסוכן ביותר. ועוד, אם כולם ילכו בסוף, מי ילך בראשונה. ותירץ בבן יהוידע (ד"ה כשמתה), שאין הכוונה שיצא בסוף הגדוד, שהרי אין באפשרותו לעשות דבר זה, שדבר זה מחליטים ראשי הצבא, ואת הגיבורים והפקחים הם שמים ראשונים, אלא הכוונה שבודאי אין כל החיילים יוצאים בגדוד אחד, אלא מחלקים אותם לכמה גדודים, ועל זה יעץ לו שישמיט עצמו ויתחבר לגדוד שיוצא אחרון. ובשדה יצחק (כרם"י ד"ה נח) פירש, שמדובר על היוצא מעצמו ומרצונו למלחמה, שאין בו סכנה, אבל בעלי המלחמה עצמם, אף היוצא באחרונה אינו יכול לנוס מעצמו, שהעמידו זקיפים המקפחים את הבורחים מן המלחמה. **כא. ובפנים** מסבירות (ד"ה מלא) פירש, אל תרבה בגנות אחרים, משום מעשה שהיה שאמרו לרב יהודה על אדם שהיה קורא לאנשים עבדים, וקרא עליו רב יהודה שהוא עבד, משום שכל הפוסל במומו פוסל, כמבואר בקידושין (ע.). **כב. התוספות** (ד"ה דמסייר) כתבו גם כן לשון זה 'שמונע שתייתו בשביל הבדלה', וביאר המהרש"א את דברי התוספות, שהכוונה שמונע שתייתו בסעודה בשביל הבדלה, אבל קידוש עצמו קודם להבדלה. אולם הביא, שדעת הטור (או"ח סוף סי' רלו) היא, שאם יש לו יין רק לכוס אחת, אינו מקדש על היין אלא על הפת, ומשייר את היין להבדלה. **א. לא** מבואר בדברי הרשב"ם שבועה של מי. ובפשטות הכוונה על אנשי דורם. ובדקדוקי סופרים (אות ט) הביא, שבמנורת המאור הגירסא 'יימא בהון רבנן הכי', ופירש, שהחכמים היו נשבעים בשם רב חנינא ורב אושעיא שנקראו קדושים. ובבן יהוידע (ד"ה הכי) פירש, שהכוונה לשבועת רב חנינא ורב אושעיא, שאף על פי שהיו כל כך נזהרים בגדרי הקדושה, עדיין סברו שאינם ראויים להקרות קדושים, אלא החכמים הגדולים מהם, ולכן היו נשבעים בשמם. או שכוונתם שכל גבורתם בקדושה היא בזכות החכמים הגדולים שבארץ ישראל. **ב. הגהות** וציונים על פי בארות המים. **ג. אבל** לא פירש שלקה משום הלאו של 'לא יקום עד אחד', משום שהרשב"ם סבר שדין זה הוא מצוה על בית דין שלא יקבלו עד אחד, אולם אין המצוה על העד. וכן מדויק מלשון הגמרא 'שם רע בעלמא קא מפקת ביה', ובפסוק 'לא יקום' לא נאמר על שם רע. שו"ת בית דוד (או"מ סי' ו ד"ה ולפיכך). ובגליוני הש"ס (ד"ה נגדי') כתב עוד, שאפשר שאינו כלל לאו של מצוה, אלא בא להורות שאין עד אחד נאמן. אולם ביראים (סי' רד, רה) כתב, שלקה משום הלאו של 'לא יקום עד אחד באיש'. אולם הסיק שלא לקה כלל מדאורייתא, שהרי אין מלקות מדאורייתא בזמן הזה, אלא הכוונה מלקות מדרבנן. וכן כתב הרשב"א (שו"ת, מ"ע סי' קפד). והרי"ף (שו"ת, מ"ע סי' מ) כתב, שלקה משום שהוציא שם רע, ונאמר שם 'ויסרו אותו' (דברים כה ג), דהיינו מלקות. **ד. כוונת** הרשב"ם כאן שהפסוק המובא בגמרא 'לא יקום עד אחד' אינו האיסור שעובר, אלא פסוק זה מלמד שאינו נאמן, ולכך אם מספר עובר משום 'לא תלך רכיל', וכמו שכתב הרשב"ם לעיל (ד"ה שם), וראה בהערה לעיל. **ה. הוקשה** לרשב"ם, שאין השאלה מה הכוונה שונא, אלא השאלה את מי הוא שונא, ומבאר שזו כוונת השאלה. אבני שיש. **ו. כתב** בזרע יצחק, שלא היה נוח לרשב"ם בגירסתינו 'אילימא שונא נכרי, והא תניא שונא שאמרו שונא ישראל, ולא שונא נכרי', משום שהגמרא בבבא מציעא (נג:) הקשתה מברייתא זו על השיטה הסוברת שצער בעלי חיים דאורייתא, מדוע אין מצות פריקה בבהמת גוי משום צער בעלי חיים. ותירצו, שאין כוונת הברייתא על ה'שונא' שנאמר בפסוק, אלא על מה שנאמר בברייתא אוהב לפרוק ושונא לטעון, מצוה בשונא, כדי לכוף את יצרו, וכפיית היצר לא שייך בשונא גוי, אבל השונא שנאמר בפסוק שיש מצוה לפרוק משאו, הכוונה גם לשונא גוי. ומטעם זה לא גרס ברשב"ם 'אילימא שונא גוי' וכו', שכאן הגמרא מדברת על שונא של הפסוק, ויקשה לשיטה הסוברת צער בעלי חיים דאורייתא. **ז. מהרי"ל** דיסקין (שו"ת מנחת פי' כ אות ג). ועוד פירש, שאם מדובר סתם ברשע השונא את חבירו, לא היה שום צד לפוטרו מחיוב פריקה, ואין שום חידוש בדבר. וכתב, שאין לפרש הכוונה שכיון שהוא רשע לא ישמע כלל שאומרים לו לפרוק את משא חבירו, שאף שאינו יכול לכוף את יצרו לשנוא את חבירו, מכל מקום יכול לכוף את יצרו לשעה לפרוק את משאו. **ח. שהרי** ודאי שמדת הרחמנות היא מהמדות הטובות, אלא שהמרחם יותר מדאי אינו טוב. מהרש"א (מ"ח ד"ה הרחמנין). **ט. ורש"י** (ד"ה מין) פירש, שהם נבזים בעיני עצמם, שאחר זמן הם מתחרטים על מעשיהם. **י. והיעב"ץ** (ד"ה ופרנסם) פירש, שבכל אופן גאוותו נחשבת בחנם, כיון שגדולתו לא באה מחמת מעלתו, אלא מחמת הציבור, כמו שמצינו (נרכות נג.) שאמר ה' למשה 'כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל'. **יא. לא** רצה לפרש שצוה להם ממש, שאפילו אדם הגרוע ביותר לא יצוה לאחרים לעשות גזל וזימה, ואף שהוא עצמו עובר עליהם. אבני שיש. **יב. ובלקוטי** רבנו בצלאל אשכנזי (נרכ"י ד"ה נוהג) הביא בשם תוספות כ"י, שכנען עצמו צום. וכן כתב במחזור ויטרי (הלכות פ"ב מ"ו), שכנען עצמו צוה להם לטובתם, שמחמת מנהגיהם הרעים ישחררו אותם אדוניהם מעבדותם.

נמכורם מלוה

כגון משתה של ברית מילה[יג], או סעודת נישואי בת כהן לכהן[יד].

כלדיים

בעלי אוב, כך פירש רבינו[טו].

ולא נהירא, דקרא כתיב בהדיא - שהרי איסור זה נאמר מפורש בפסוק (ויקרא יט לא) 'אל **תפנו אל האובות**'[טז]. **ואני שמעתי** שכלדיים הם חוזים **בכוכבים** לדעת עתידות, וכן עיקר.

היזקם על דס מסור

אשה שכלו ימי טוהר שלה[יז], והניע ליל **ארבעים ואחד** ליולדת **זכר**, **או** ליל **שמונים ואחד** ליולדת **נקבה**, **שאם תראה** עכשיו **תהא נדה**, **אסורה לשמש** בכל אופן, **ואף על פי שלא ראתה** דם. והטעם שאסרו זאת, דהואיל ולמודה היא עד **עכשיו להיות משמשת עם ראייתה**, כיון שבימי טוהר אינה נטמאת בראייתה, גזרו חכמים **גזירה שמא** היא **תראה** דם עתה, ואף על פי כן מתוך הרגלה לא תפרוש **ותשמש**, ולכן גזרו שאף אם אינה רואה אסורה לשמש[יח].

עומס

יום ולילה, כך פירש רבינו[יט].

ולא נהירא, **אלא** עונה הכוונה לילה אחד, דהיינו ליל **ארבעים ואחד** בלידת זכר, ובנקבה ליל שמונים ואחד. וראיה לכך, **כדמפרש רבה** (נדה סג:) את המימרא ששנינו **אוהרה לבני ישראל שיפרשו מנשותיהן סמוך לווסתן**, ושאלו שם, **וכמה** הוא סמוך, וביאר רבה, **עונה. ומפרש שם** (סה:), שעונה היינו **או** יום **או** לילה הסמוך לעונת וסתן. וכן בעניינו שאמר רב עונה, הכוונה רק ללילה הראשון שאחר ימי הטוהר[כ].

קיד.

רבי יצחק בר' אחא דשמעתא

מבאר הרשב"ם, **מילתא באנפי נפשה היא** - מימרא בפני עצמה היא, ואין זה המשך לנאמר לפני כן. ופירושו, **כל רבי יצחק סתם הנזכר בשמעתא** [-בהלכות], **הוא רבי יצחק ב"ר אחא**, **ורבי יצחק סתם** הנזכר **באגדתא**, **הוא רבי יצחק בן פנחס**.

שמעו נא אחיי[א]

הסימן 'שמעו נא אחיי' הוא לזכור דסתם רבי יצחק הנאמר **בשמעתא** הוא רבי יצחק **בן אחא**.

אכול בצל וכו' בצל

אכול בצל או ירקות, ועל ידי כך **תשב בצל ביתך**, **ואל תצטרך למכור ביתך**.

ולכן רודף עליך

לבך רודף **ומתאוה לאכול כל שעה** את המאכלים הטובים **שהורגלת** לאוכלם[ב].

דאכיל עליפא

אליתא היינו **אליה**[ג]. **כלומר**, מי שאוכל **בשר שמן תמיד**[ד].

מאי נעילפא

כשבאין לתובעו הקפותיו, **הוא נסתר** בעליה, כיון **שאין** בידו **מה לפרוע**[ה].

ררקולי

ירקות[ו].

מקיקלי דמפא

על אשפות (הנהר) [העירז], שהוא מקום **ששאר בני העיר יושבין**, וגם **הוא יושב** שם, **ואין תובעין** לו כלום[ח].

על היין

והוא הדין למקדש **על הפת**, שגם בזה נחלקו בית שמאי ובית הלל **אם** ברכת היום קודמת או ברכת הפת[ט]. **ומעמא** - טעמם של בית שמאי ובית הלל **מפרש בגמרא**.

דנרים שנין בים שמני וכים הלל נמעוטי

מלשון הברייתא מוכח שנחלקו בהלכות סעודה בכמה ענינים, **והכא לא חשיב** - הגמרא כאן לא מונה **אלא חדא מפלוגתייהו** - רק מחלוקת אחת, **אבל במסכת ברכות** (נח:) **איכא טובא** - ישנן מחלוקות רבות ביניהם בהלכות סעודה שהובאו בברייתא זו.

גורס ליין קיבא

רק מחמת קדושת השבת בא היין קודם **סעודה**.

וכגר קידש היום

טעם אחר נותן לדבריו מדוע ברכת היום קודמת לברכת היין, **דמשקיבלו** עליו - משעה שקיבל על עצמו קדושת שבת, או[יא] **מיציאת הכוכבים**, כבר קידש **היום**, ובאותה שעה **עדיין לא בא** יין לשלחן, שהרי אינו מקדש מיד. **וכשם שקודם** יום השבת **לכניסה** - שהוא נכנס קודם ביאת היין, **כך** ראוי **שיהא קודם לברכה**.

שהיין גורס לקידוש שמיימר

שאם אין לו יין או פת אינו מקדש[יב]. **והמקדש על הפת** גם כן שייך בו טעם זה, שהפת גורמת לקידוש שתאמר, ועל כן דינו **כמקדש על היין**, **וברכת הפת** קודם לברכת היום.

מדיל קדש

בממכת זבחים (פט.) **נפקא** לן דין זה **מהאי קרא דכתיב** בקרבנות **המוספין** (במדבר כח כג) 'מלבד **עולת הבוקר אשר לעולת התמיד** תעשו את אלה', 'מלבד' משמע **שלאחר שהקרבת** את קרבן **התמיד תקריב המוספין**. **וקא דרשינן** ממה שהוסיפה תורה את תיבות 'אשר לעולת התמיד', **קרא יתירא הוא**, **דאתא** למילף - שבא פסוק זה ללמד **דבשביל שהוא תדיר הקדימו הכתוב**, וכך משמעות הכתוב, הקרב את המוספין לאחר עולת הבוקר, מפני שעולת הבוקר היא עולת תמיד, ודין הוא להקדים את הבא תמיד ותדיר. **ומכאן אתה** דן לכל **התדירין** שצריך להקדימם[יג].

דמפ נפקא נמ קול

כמבואר **במסכת** עירובין **בפרק קמא** (יג:).

וכי יסומא היא

בבבא מציעא בפרק הזהב (עט:) **גבי תנור שחתכו חוליות** שנחלקו רבי אליעזר וחכמים בדינו לענין הלכות טהרות, ואמר רבי אליעזר 'אם הלכה כמותי מן השמים יוכיחו', יצאתה בת קול ואמרה 'מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום', **עמד רבי יהושע ואמר 'אין (משתמשין)**

ציונים והערות

יג. **כמו** שאמרו במדרש שניצול על ידי כך מדינה של גיהנם. תוספות (קיד. ד"ה ומין). והטעם שהוא מנודה לשמים, כתב במגן אבות לתשב"ץ (מצות פ"ג מ"ג), משום שהיה מנהגם לומר דברי תורה בסעודה. **יד. וכן** שנינו לעיל (מט.) 'כל סעודה שאינה של מצוה וכו', אמר רבי יוחנן כגון בת כהן לישראל'. **טו. רש"י** (ד"ה נכלדיים). **טז. ובתשובות** המיוחסות לרמב"ן (סי' רפג, הובא בב"י יו"ד סי' קעט) ביאר את דעת רש"י, ש'אל תפנו אל האובות' היינו לשאול בהם שיעשו מעשה, אבל המעלה אוב ובא חבירו ושואלו איזה חידוש יש בעולם, בזה יש רק משום 'תמים תהיה'. **ובשדה יצחק** (ערך"י סם) **הביא**, שרש"י בשבת (קיט. ד"ה כלדאי, קנו: ד"ה כלדאי) כתב שהם חוזים בכוכבים. ולכן פירש, שכוונת רש"י שהכלדאי הם גם בעלי אוב, וכשהם אומרים דבר מעצמם הם נקראים חוזים בכוכבים, אולם כששואלים אותם שיאמרו להם עתידות, הם נקראים בעלי אוב, לפי שלא מצאנו לשון שאלה בחוזים בכוכבים אלא בבעלי אוב, כמו שכתוב (דניאל יח יא) 'ושואל אוב וידעוני', וכיון שכאן אמרו מנין שאין שואלים בכלדיים, לכן ביאר רש"י בעלי אוב. **וסבר** רבי יוסי איש הוצל שהלימוד הוא מסמיכות הפסוקים של 'שואל אוב וידעוני' ל'תמים תהיה'. ומה שנאמר 'אל תפנו אל האובות' מדבר בעושה מעשה שהוא בסקילה. **יז. יולדת** אחר לידתה טמאה לבעלה, אם ילדה זכר טמאה שבעה ימים, ואם ילדה נקבה טמאה שבועיים. אחר ימים אלו באים ימי טוהר, דהיינו שאם תראה בימים אלו אינה נטמאת מחמת ראיה זו, והם שלשים ושלשה ימים לזכר, וששים וששה ימים לנקבה. ונמצא, שבלידת זכר מסתיימים ימי הטוהר אחר ארבעים יום, ובלידת נקבה אחר שמונים יום. **יח. ובהלכות** גדולות (סי' מג) כתב הטעם, משום שנכנסת מימי טהרה לימי טומאה, הרי היא כתחילת נדה, וצריכה לפרוש עונה אחת. **והראב"ד** (בעלי הנפש שער תיקון הוספות סוף סי' ד) כתב, שעונה זו היא להיכר שהתחילו ימי טומאה ויפרוש ממנה בנדתה כראוי. **יט. רש"י** (ד"ה עונה). **כ. ראה** ספר הפרדס לרש"י (סוף ענייני נדה) שכתב גם כן שצריכה לפרוש עונה אחת דהיינו או יום או לילה. **וכן** פירש רש"י בנדה (סג: ד"ה מסוכה) לענין הפרישה סמוך לוסתה, שעונה היינו או יום או לילה. **וכתב בשדה יצחק**, שאם לא מסתפינא הייתי אומר שטעות סופר נפלה ברש"י וצריך לומר או יום או לילה. **א. בגליון** כתב שצריך לגרוס 'שמעוני אחי ועמי', **והוא** פסוק בדברי הימים (א' כח ב). **ב. ובעין** אליהו (ד"ה מרנינן) פירש, שכיון שהוא להוט אחר תאוותיו צריך הוא לרדוף אחר הפרנסה במדינות רחוקות. **ג. שהוא** זנב הכבש, ומלא שומן. **ד. ורבינו** חננאל (ד"ה מלין) הוסיף שקונה את הבשר באשראי. **ה. ובבן** יהוידע (ד"ה דמקיל) פירש, שאין האדם יכול לסבול הרבה שומן, ויגרום לו לחולי מעיים, ויצטרך להסתגר בעלייתו, שיציאתו מזיקה לו. **ו. ובחדושי** המאירי (ד"ה דמקיל) הביא, שיש מפרשים שהכוונה לדגים קטנים כעין תולעים המצויים בזול. **ז. קיקלי** היינו אשפה, כמו שפירש רש"י (ע"ז כח. ד"ה ניקרפ, נ"ק כח. ד"ה מקילקלתא) שעל הפסוק (מלכים קיג) 'מאשפות ירים אביון' מתרגמים 'מקלקלתא מרים חשוכא'. גליון. **ח. ובבן** יהוידע (ד"ה דמקיל) הוסיף, שהדרך היתה שהאשפות היו בקצה העיר, ושם היה מקום הקצבים, וכיון שאדם זה אין לו חוב לקצבים, יכול להיות ביתו ליד האשפות שהוא בסמוך לקצבים. אבל הרגיל לאכול בשר אינו יכול לגור שם כיון שחייב ממון לקצבים. **ט. כן** כתבו גם שאר הראשונים, ראה רש"י (ד"ה מנרך), רשב"א (נרכות נג: ד"ה שמיין), מאירי (ד"ה ממר) ועוד. אלא שיש שדנו האם הטעם שהזכירו בית שמאי לדבריהם 'שהיום גורם ליין שיבא' שייך גם במקדש על הפת, ראה עוד להלן. **י. כן** פירש גם רש"י (סוכה נו. ד"ה שהיום). וביאר התוספות הרא"ש (ד"ה שהיום) בשיטתם, שאף על פי שהיה דרכם לשתות יין קודם הסעודה גם בימות החול [כמבואר בברכות (מג.)], מכל מקום היום גורם שתהיה הבאת היין קודם הסעודה חובה. אך הקשה, שלשיטתם טעם זה אינו שייך בפת, שהרי גם לולי קדושת היום הפת באה קודם הסעודה. וראה שם כיצד פירש באופן אחר. **והצל"ח** בברכות (נח: ד"ה מאי) כתב, שבאמת בית שמאי לא אמרו טעם זה לגבי מקדש על הפת, שהרי חיוב אכילת פת בשבת הוא חיוב בפני עצמו, ולא מכח חובת קידוש, ועל כן נזקקו לתת טעם שני לדבריהם. **יא. כך** הגיהו המלא הרועים והרש"ש ברשב"ם, וכן הוא ברש"י בברכות (נח: ד"ה וכגר). **יב. אף** על פי שמקדש בתפילה, אך שלא בשעת תפילה אינו מקדש אלא על היין או על הפת, ולכן היין גורם לאותו קידוש שיאמר. תוספות רי"ד (ד"ה שהיין, ובפסקיו ד"ה מ"ר) [ודבריו אמורים אפילו לדעת הסוברים שקידוש דאורייתא אינו על הכוס], רשב"א (נרכות נח: ד"ה שהיין), מאירי (ד"ה ממר). **יג. פסוק** זה הובא גם ברש"י בברכות (נח: ד"ה מדיל) בפירוש ברייתא זו. וביאר השלמי תודה (נרכות שם ד"ה ה"נ), שרש"י

[משגיחין"] **בבת קול'**. הרי שלדעת רבי יהושע אין כח בבת קול להכריע כדעת מי ההלכה, והלכך לדידיה הוצרך לומר במחלוקת זו דהילכתא כבית הלל, משום שבשאר מחלוקת דבית שמאי ובית הלל שבהן לא הוקבע בפירוש על ידי החכמים שהלכה כבית הלל, סבירא ליה לרבי יהושע שהרוצה לעשות כדברי בית שמאי עושה, והרוצה לעשות כדברי בית הלל עושה, כדתניא באלו טריפות (חולין מד.), שכל אדם רשאי לנהוג כבית שמאי או כבית הלל, ומוקמינן לה - והגמרא שם מעמידה ברייתא זו אליבא דרבי יהושע, שלדעתו אין משגיחים בבת קול שהכריעה הלכה כבית הלל.

סבימו לפמי אוצר החכמה

מביאים לפניו את הירקות לצורך טיבול ראשון[ט], אחר שבירך על היין וקידש ושתה כוס ראשון.

מטבל בחזרת

זהו לשון הרגיל בגמרא שאכילת מאכל נקראת 'מטבל', כדתניא לעיל (קז:) 'השמש מטבל בבני מעיים'[יז], והיינו שרשאי לאכול את בני המעיים, ורגילות לשון זו היא לפי שכל מאכלם היה בדרך כלל על ידי טיבול.

והאי טיבול שמוזכר כאן לענין החזרת, לאו טיבול בחרוסת הוא, כדקתני לקמן בהמשך משנה זו 'הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת', מכלל דעד עתה עדיין לא הביאו לו חרוסת[יז].

והך 'חזרת' שהזכיר התנא, לאו דוקא הוא, כי בודאי עדיף לטבל בשאר ירקות, ולא בחזרת שהיא ממיני המרור[יח], אלא כוונת התנא, שאם (כן) אין שם ירק אחר לטיבול ראשון, מטבל אפילו בחזרת ואוכל.

עד שמגיע לפרפרת הפת

הטיבול בחזרת הוא קודם שיגיע לאותה חזרת שהוא אוכל אחר אכילת המצה[יט], שעל אותה חזרת הוא מברך 'על אכילת מרור'. והטעם שמברך דווקא על החזרת הנאכלת לאחר המצה הוא כדכתיב 'על מצות ומרורים' (במדבר ט יא), ומפסוק זה יש ללמוד שהסדר הנכון הוא שבתחלה יאכל מצה ורק אחר כך את המרור. וטיבול ראשון זה שהוא מטבל בחזרת אף על פי שעדיין לא הגיע זמן אכילת מרור הוא כדי שיכיר תינוק בשינוי וישאל, לפי שאין בני אדם רגילין לאכול ירק קודם סעודה[כ].

סבימו לפמי

אחר אותו טיבול[כא].

הביא את הפסוק כדי לבאר מדוע הורו בית הלל להקדים את ברכת היין, הלא גם להקדמת ברכת הקידוש יש שני טעמים וגם להקדמת ברכת היין יש שני טעמים, ואם כן היה מן הראוי להורות שינהג כפי שיחפוץ. על כן הביא רש"י שיש עדיפות לטעם 'תדיר ושאינו תדיר', שהוא דין הנלמד מפסוק.

יד. הגהות וציונים ע"פ גליון. **טו. כך** פירש גם רש"י (ד"ה הניחו - הלחמנון). והקשו התוספות (ד"ה הניחו - הלחמנון), שאם כן היה התנא נוקט בפירוש 'הביאו לפניו חזרת', כשם שפירש בהמשך המשנה, בהבאה השניה, מה מביאים לפניו. על כן פירשו, שלאחר הקידוש הביאו לפניו את השולחן לסעודה [כמבואר לעיל (ק:)], ועל השולחן מונח החזרת. וכן פירשו רבינו חננאל והרמב"ם (ממן ומלה פ"ח ה"ח). ובדומה לזה פירש המאירי (ד"ה והניחו) שהביאו לפניו את הסל שבו סדרי עניניו מונחים [ובהגהות וציונים הובאה גירסא במשנה 'הביאו לפניו ירקות וחזרת']. **טז. יש** מקום לפרש בדברי הרשב"ם, שכוונתו ליישב מדוע אמרו 'מטבל בחזרת' ולא 'מטבל את החזרת', ולכן פירש שכך היא רגילות הלשון בגמרא. אלא שאם כן, יש קושי בהמשך דבריו שסיים 'לפי שכל מאכלם על ידי טיבול'. אמנם מדברי הראשונים מוכח שהבינו בדברי הרשב"ם שכוונתו ליישב מדוע כינו את אכילת החזרת 'טיבול', ראה בהערה הבאה. **יז. רבינו** דוד (ד"ה הניחו) ומהר"ם חלאווה (ד"ה מזגו) הבינו בדברי הרשב"ם, שלדעתו אין צריך עתה לטבל את החזרת לא בחרוסת ולא בשום מין טיבול, וזהו שהאריך הרשב"ם לפרש ש'מטבל' הוא לשון הרגיל בגמרא על אכילה, אך אין הכוונה שיאכל דווקא בטיבול. וכתבו עוד בשם רשב"ם, שהלשון 'מטבל' מתפרשת כמו 'מטפל', דהיינו שמתעסק באכילת החזרת, אך לא דווקא בדרך טיבול. אך פירוש זה אינו מפורש לפנינו ברשב"ם, כי אם ברמב"ם (פירוש המשניות) שפירש את הלשון 'מטבל' כמו 'מטפל', ומכל מקום נקט שצריך לאכול את הירקות בטיבול ראשון דווקא בדרך טיבול בחרוסת [הר"ן (חידושים ד"ה הניחו) כתב פירוש זה בשם רש"י, אך לפנינו מפורש ברש"י (ד"ה מטבל - השני) שצריך לטבל עתה את החזרת בחרוסת]. על פי הבנתם ברשב"ם הקשו עליו רבינו דוד ומהר"ם חלאווה, שבגמרא מוכח שיש דין לטבל שני טיבולים, כמו שאמרו (לקמן ע"ב) ששני טיבולים הם משום היכר לתינוקות. ועוד אמרו (קטו:), 'נטל ידיו בטיבול ראשון נוטל ידיו בטיבול שני'. אלא בודאי 'מטבל בחזרת' היינו טיבול ממש. מכל מקום מפורש בדברי הרשב"ם שאין צריך לטבל עתה בחרוסת, ושלא כרש"י (ד"ה מטבל - השני) ורבינו חננאל שכתבו שטיבול ראשון הוא בחרוסת. והרשב"ם הוכיח שיטתו ממה ששנינו בהמשך המשנה 'הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת', משמע שבטיבול הראשון עדיין לא הובאה לפניו החרוסת. התוספות (ד"ה מטבל) דחו ראייתו, מפני שכשם ששנינו שם הביאו לפניו חזרת אף על פי שכבר אכל ממנה בטיבול הראשון, כך אפשר שטבל כבר בחרוסת ומכל מקום שנו בסיפא 'הביאו לפניו חרוסת'.

ציונים והערות

עוד הקשו התוספות, שבגמרא (קטו:) מבואר שאכילת חזרת שאינה מטובלת בחרוסת עלולה לגרום לנזק ומחלה לאדם, מפני שמצויה בה תולעת מזיקה (רמה לקמן קטו: נרשב"ם ד"ה נירין, נסס רביעו מממל), וכיצד אפשר שבטיבול ראשון לא יזדקק לטבל בחרוסת למנוע סכנה. והרא"ש (סי' כה) תירץ בשם רבינו יונה, שבכל ימות השנה אנשים רגילים לאכול חזרת בלי טיבול ואינם חוששים שינזקו ממנה, אלא שבאכילת מרור לשם מצוה תקנו חכמים לטבל בחרוסת כדי שלא יהיה בה שום חשש נזק, אבל בטיבול ראשון שאינו חיוב, אלא להיכר בלבד, לא תקנו חכמים טיבול בחרוסת, וינהגו בו כשם שנוהגים בכל ימות השנה. ומהר"ם חלאווה (ד"ה מזגו) תירץ, שהתולעת שבחזרת אינה סם המות שממית מיד, ועל כן אף אם יאכל חזרת בטיבול ראשון ללא חרוסת, תבא אחר כך החרוסת שיטבל בה טיבול שני ותמית את התולעת במעיו. ומסקנת התוספות לחלק, שאם הביאו לו ירקות אחרים יטבול אותם בחומץ או במים ומלח, ואין צורך בחרוסת, אך אם אין לו אלא חזרת, צריך לטבול בחרוסת כבר בטיבול הראשון. ודעת רבי יוסף טוב עלם (יוסלוות לספת הגדול ד"ה מלקי הרומות) והרמב"ם (ממן ומלה פ"ח ה"ג), שטיבול ראשון הוא בחרוסת אפילו כשיש לו שאר ירקות. **יח. ראה** בגמרא (ע"ג). **יט. הרשב"ם** מפרש ש'פרפרת הפת' היינו המרור הבא לאחר אכילת הפת [המצה], וכן הוא ברש"י (ד"ה עד). ופירשו התוספות (ד"ה עד), שהירקות מושכים את הלב לאכילה, ולכן החזרת נקראת 'פרפרת הפת', כעין ששנינו (מכות פ"ג מי"ח) 'תקופות וגמטריאות פרפראות לחכמה', על שם שהן מושכות את הלב לחכמה. וכן פירשו הרבה ראשונים. אמנם הר"ן (על הרי"ף ד"ה עד) כתב בשם הרמב"ן [עיין לשון הרמב"ן במלחמת ה' (לעיל קו: ד"ה ועוד)], ש'פרפרת הפת' היינו המצה, ונקראת כך כיון שעשויה כרקיק דק כעין פרפראות, וכן פירשו המאירי (ד"ה והניחו), הריטב"א (הלכות סדר ההגדה ד"ה ויהיו מצות) ומהר"ם חלאווה (ד"ה עד). ורבינו דוד הקשה, שהרי אין חובה לעשות את המצה כרקיק דק, ואפשר לעשותה כגלוסקה [עוגה], ובלבד שלא יעשנה כאשישה [גלוסקה גדולה], כמבואר לעיל (לו:) [וכן כיון הרש"ש (ד"ה עד) לקושיא זו]. **כ. כך** פירש גם רש"י (ד"ה עד). וכוונתם, שההיכר לתינוקות הוא מהטיבול הראשון עצמו, משום שהוא שינוי מהרגילות בשאר ימות השנה, ואף אם לא יהיה טיבול שני לאחר מכן, עדיין יש היכר שינוי לתינוקות במה שאכלו קודם הסעודה. אך רבינו דוד (ד"ה הניחו) הקשה, שבנוסח שאלת 'מה נשתנה' המבואר במשנה (לקמן קטו.) השאלה היא מדוע בלילה זה מטבילים שתי פעמים, ולפירוש רש"י ורשב"ם השאלה צריכה להיות מדוע אוכלים ירק קודם הסעודה. והמהר"ל (גבורות ה' פ"ג ד"ה ומטו) הקשה עוד, שאם השאלה היא מדוע אוכלים ירק קודם הסעודה, אין אנו משיבים על כך לתינוקות מאומה. והפרי חדש (או"ח סי' תעג ס"ו) תירץ, שאף על פי שאין בידינו תשובה לשאלה זו, מכל מקום על ידי שאלה זו יתעוררו לשאול על שאר השינויים הנעשים בלילה זה, ונשיב להם כהלכה. ורבינו דוד פירש, שבטיבול הראשון עדיין אין היכר לתינוקות, אך כאשר מביאים לאחר הטיבול הראשון חזרת וחרוסת לצורך טיבול שני, מתעוררים התינוקות לשאול מדוע בלילה זה מטבילים שתי פעמים. והמהר"ל פירש, שההיכר לתינוקות הוא רק בשעת אכילת המרור, שבאותה שעה הם שואלים מדוע טיבלו בלילה זה שתי פעמים. ועיין פרי חדש (שם) שהשיג על פירושו. **כא. מה** שפירש הרשב"ם שהמשך דברי המשנה 'הביאו לפניו' היא הבאה שניה לאחר הטיבול הראשון, אינו מוסכם, דעת הרמב"ם (ממן ומלה פ"ח הלכה ח-ד) [ומשמעות דברי הראב"ן (פסחים ד"ה ומטבל)] שכל המשנה הבאה אחת היא, שמביאין לפניו שלחן ערוך ועליו מרור וירק אחר ומצה וחרוסת ושני תבשילים, ורק לאחר הבאה זו הוא מתחיל בסדר הפסח בטיבול ראשון. וכתב הרמב"ם, שלאחר טיבול ראשון עוקרים את השולחן מלפני מי שקורא את ההגדה, ואין מחזירים אותו עד שיגיעו בהגדה לאמירת 'מצה זו' 'מרור זה' וכו'. אך הרבה ראשונים פירשו כרשב"ם שהבאה זו היא הבאה שניה, והטעם שבראשונה לא התפרש מה יביאו לפניו ועכשיו פירשה המשנה כל מה שמביאים לפניו, ביארו רבינו דוד והר"ן (ד"ה הניחו), שבתחילה, כשמביאים לפניו ירקות לטיבול הראשון שיעשה עתה, אין צורך לפרט מה מביאים לו, אלא די לשנות 'מטבל בחזרת', ואנו מבינים שהביאו לו חזרת ודבר שיטבל בו. אך בהבאה השניה, כשמביאים לפניו דברים שאינם נאכלים אלא לאחר ההגדה, מן ההכרח לפרט מהם הדברים שצריכים להיות לפניו עתה. **כב. הגהות** וציונים על פי כתב יד, וכן הגיה הרש"ש. **א. רשב"ם** לעיל (ע"ב ד"ה עד). בדברי הרשב"ם מבואר שראיית ריש לקיש שמצוות צריכות כוונה היא משום שהבין שהטעם שצריך שני טיבולים הוא מפני שבטיבול הראשון אינו מכוין לקיים מצות מרור, ולכן עליו לטבל שנית לצאת ידי חובה. ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה שם כן) הקשה, שהרי בהכרח גם ריש לקיש מודה שהטעם שעושים שני טיבולים הוא כדי שיהיה היכר לתינוקות, שאם לא כן הלא היה די אם יאכל מרור אחרי אכילת המצה ולא היה צורך בטיבול הראשון כלל, ואם כן נדחתה ראייתו, שהרי גם אם מצוות אינן צריכות כוונה, מכל מקום צריך שני טיבולים משום היכר התינוקות. ותירץ, שבודאי ידע ריש לקיש ששני הטיבולים הם לצורך היכר, אך סבר שאם מצוות אינן צריכות כוונה, היה התנא צריך להשמיענו את דין שני הטיבולים כשיש לו ירק אחר לטיבול הראשון, אבל כשאין לו אלא חזרת אין לטבל שני טיבולים כדי שלא תתקיים מצות מרור לפני אכילת המצה. ומכיון שהתנא הזכיר שני טיבולים בחזרת, בודאי טעמו משום שמצוות צריכות כוונה, ואינו יוצא ידי חובת מרור בטיבול הראשון [ולפירושו, הגמרא בסמוך עומדת על ביאור דברי ריש לקיש בדרך שאלה ותירוץ]. בתוספות (ד"ה ומצה) ובשאר הראשונים נאמרו ביאורים נוספים בראיית ריש לקיש [וביאר

ביאורי

היכר מרובה כדי לעורר את התינוקות לשאול[ב], **ומיהו** [-ומכל מקום] **ממרור קמא** - מהטיבול הראשון שטיבל בחזרת כבר **יצא ידי חובתו**, מפני שמצוות אינן צריכות כוונה[ג].

ומהדר [-ומשיב] **ריש לקיש**[ד], **אם כן דמשום היכירא דתינוקות לחוד נקט תרי טיבולי** - אם אכן כתב התנא שמטבלים שני טיבולים רק כדי שיכירו התינוקות וישאלו, **ולאו לאשמועינן** - ולא היתה כוונתו להשמיענו גם את ההלכה **שמצות צריכות כוונה, לישמעינן** - שישמיענו את דינו באופן שמטבל **שאר ירקות** שאינם כשרים למרור **בטיבול ראשון, ומרור בטיבול שני**, דבזה **איכא נמי היכר לתינוקות**, על ידי שני הטיבולים.

הגמרא דוחה את דברי ריש לקיש, שאילו היה התנא משמיענו שני טיבולים בשאר ירקות, היה עולה על הדעת שרק באופן זה מטבל פעמיים, **אבל במרור לחודיה**[ה] - כשיש לו רק מרור, **לא בעינן תרי טיבולי** - אין צורך לטבל פעמיים, **דכולי האי לא עבדינן משום היכירא דתינוקות** - שאין לנו לעשות לצורך היכר התינוקות כל כך **להקדים** את **אכילת המרור קודם זמנו** הראוי[ו]. ועל כן הוצרך התנא להשמיענו באופן שיש לו רק חזרת, שאפילו באופן זה צריך לטבל שני טיבולים.

ועוד אמינא

בהדיא דמצות אין צריכות כוונה, ובריית זו היא **תיובתא דריש לקיש**[ז].

מכאן דמתי יצא

הטעם מבואר בגמרא [לעיל (לה:) לענין מצה], משום שדמאי מותר לעניים, ולכן גם מי שאינו עני יוצא ידי חובה בדמאי, כיון **דאי בעי מפקר לנכסיה והוי עני וחזי ליה** - שאם ירצה, יפקיר נכסיו ויהיה עני, ואז יהא הדמאי ראוי לו, **השתא נמי** - גם עכשיו, שלא הפקיר את נכסיו, **חזי ליה** - ראוי לו הדמאי לענין שיוצא בו ידי חובה[ח].

מכאן מצמן

אכל שיעור **חצי זית בפעם ראשון** ושיעור **חצי זית בפעם שני**, ובריית זו **במרור מירי** - מדברת באכילת מרור.

מנהי היא

דהאי תנא בברייתא לעיל האומר שאכלן בלא מתכוין יצא, **לית ליה מצות צריכות כוונה**, ועל כן יוצא ידי חובה גם אם לא כיון, **ורבי יוסי** המובא עתה בברייתא **אית ליה** שמצוות צריכות כוונה, וריש לקיש פוסק כמותו[ט].

מצוה להביא כו'

כלומר, מה ששנינו 'מצוה להביא לפניו חזרת' היא מצוה **מן התורה**', משום **דאכתי** [-שעדיין] **לא קיים מצות אכילת מרור, הואיל ולא נתכוון** בטיבול הראשון לקיום מצוה, וכיון **דמצות צריכות כוונה** לא יצא ידי חובתו באכילה שלא במתכוין.

מי הכי ממי מצוה להביא כו'

'**מביאין**' **הוה ליה למיתני** - היה לו לרבי יוסי לנקוט לשון 'מביאין לפניו חזרת', כדי שיהיה במשמע שראוי לעשות כך כדי שיהיה היכר לתינוקות, אבל הלשון 'מצוה' אינו שייך לגבי היכר תינוקות[י].

פסחים קיד:

סילקא

סילקא הם ירק הנקרא 'תרדין'. **ורבותא היא** שמועיל תבשיל של ירק, ואין צורך בתבשיל של בשר, **וכל שכן** שאפשר לקחת **שני מיני בשר** לשני תבשילים[יב].

הומיל ונפק מפומיה דרב הונא

אף על פי שגם רב הונא מודה שאפשר לקחת שני מיני בשר או שני מינים אחרים, מכל מקום חיזר רבא דווקא אחר תרדין ואורז **בשביל חיבתו** לדברי רב הונא, **להראות** שהלכה כמותו.

שמע מינה

מדקאמר רב הונא שמבשלין אורז בפסח, שהרי אמר שמביאים תבשיל של אורז, **ולא חייש** [-ולא חשש] **לחימוץ**, יש ללמוד דלית דחש לדרבי יוחנן בן נורי הסובר שאורז הוא מין דגן, והרי הוא מתחמץ על ידי בישול.

אפילו דג וביצה שעליו

שהיו **רגילין להטיח את הדג בביצים**[יג], **והיינו הרבותא** בדברי חזקיה, **דאף על גב דדמי לתבשיל אחד**, מכל מקום חשיב **שני תבשילין**[יד].

ומאד זכו

לחגיגת ארבעה עשר הבאה עם הפסח[טו].

שני מיני בשר

צלי, כנגד הפסח שדינו דווקא בצליה, **ומבושל, כנגד החגיגה** שאינה טעונה צליה[טז]. **כך פירש רבינו חננאל מרומי**[יז].

הרשב"ם

סילקא הם ירק הנקרא 'תרדין'. **ורבותא היא** שמועיל תבשיל של ירק, ואין צורך בתבשיל של בשר, **וכל שכן** שאפשר לקחת **שני מיני בשר** לשני תבשילים[יב].

הומיל ונפק מפומיה דרב הונא

אף על פי שגם רב הונא מודה שאפשר לקחת שני מיני בשר או שני מינים אחרים, מכל מקום חיזר רבא דווקא אחר תרדין ואורז **בשביל חיבתו** לדברי רב הונא, **להראות שהלכה כמותו**.

שמע מינה

מדקאמר רב הונא שמבשלין אורז בפסח, שהרי אמר שמביאים תבשיל של אורז, **ולא חייש** [-ולא חשש] **לחימוץ**, יש ללמוד דלית דחש **לדרבי יוחנן בן נורי** הסובר שאורז הוא מין דגן, והרי הוא מתחמץ על ידי בישול.

אפילו דג וביצה שעליו

שהיו רגילין להטיח את הדג בביצים[יג], **והיינו הרבותא** בדברי חזקיה, **דאף על גב דדמי לתבשיל אחד**, מכל מקום **חשיב שני תבשילין**[יד].

ומאד זכו

לחגיגת ארבעה עשר הבאה עם הפסח[טו].

שני מיני בשר

צלי, כנגד הפסח שדינו דווקא בצליה, **ומבושל, כנגד החגיגה** שאינה טעונה צליה[טז]. **כך פירש רבינו חננאל מרומי**[יז].

ציונים והערות

המהרש"א (גמוס') שמפני קושיית תוספות רבינו פרץ נטו מפירוש הרשב"ם]. **ב. כן** כתב גם רש"י (ד"ה דילמא) 'ועבדינן היכירא טובא'. והיינו שלא די בהיכר העיקרי שהוא בטיבול הראשון, אלא עושים היכר נוסף בטיבול שני [שהרי גם בו יש היכר, שהרי מטבילים את המרור מיד אחרי המצה, ובכל ימות השנה אין רגילות לטבל קודם עיקר הסעודה, ראה בהערה הבאה]. העמק שאלה (פרשת כי תצא, שמיטת קנד). **ג. לעיל** (ע"ש בהערה) הובאו דברי רש"י ורשב"ם שההיכר לתינוקות הוא בטיבול הראשון, על ידי עצם השינוי שיש בטיבול קודם הסעודה. אך יש לדון מהו ההיכר לדעת הסובר 'מצוות אינן צריכות כוונה' כאשר מטבל טיבול ראשון בחזרת, שהרי בטיבול זה הוא יוצא ידי חובת אכילת מרור, ואם כן לכאורה אינו משום היכר, אלא לקיום המצוה. ביאר המאירי (ד"ה כגר - הרמתון), שלדעה זו ההיכר הוא על ידי ריבוי הטיבולים שלא בתוך עיקר הסעודה, שהרי גם הטיבול השני הוא מיד לאחר אכילת המצה וקודם עיקר הסעודה. ובאופן אחר ביאר, שההיכר הוא בטיבול הראשון, מפני שאף על פי שמקיים בו מצות מרור, אך עיקר המצוה הוא במרור שנאכל בטיבול השני לאחר המצה, והטיבול הראשון הוא משום היכר, אלא שמכל מקום יוצא בו ידי חובה. **ד. משמעות** דברי הרשב"ם שאינו גורס בגמרא את התיבות 'וכי תימא', אלא גורס מיד 'אם כן לישמעינן שאר ירקות', ולגירסתו דברים אלו הם תשובת ריש לקיש על דחיית הגמרא. מראה כהן (ד"ה וכי). וכך היא הגירסא בכתבי יד. הגהות וציונים. **ה. כתבו** המראה כהן והרש"ש (נרשנ"ס) שתיבות אלו הן תחילת דיבור המתחיל חדש, והדברים מוסבים על דחיית הגמרא 'אבל חזרת לחודא לא בעי תרי טיבולי'. **ו. בחידושי** מהרי"ל דיסקין (נמוס' ד"ה זמ) הקשה, כיצד באמת מותר להקדים אכילת מרור קודם עיקר זמנה משום היכר התינוקות. ותירץ, שמאחר שאוכל אחר כך מרור נוסף לאחר אכילת המצה, מתקיים בזה ההידור של קיום מצות מרור לאחר המצה, וכיון שאינו עוקר הידור זה מכל וכל, אין להקפיד במה שהקדים לקיים המצוה קודם המרור [ועיין לעיל בשם המאירי (ד"ה כגר - הרמתון), שגם כאשר מקיים את המצוה בטיבול הראשון, עיקר המצוה מתקיים בטיבול השני, אלא שמכל מקום יוצא ידי חובה כבר בטיבול הראשון]. **ז. כלומר**, קושיית הגמרא הראשונה באה לסתור את ראיית ריש לקיש, וקושיא זו באה לסתור את עיקר דינו מברייתא מפורשת. **ח. בדיעבד**. רש"י (לעיל לה: ד"ה טבול) לענין מצה. [וראה שם בתוספות (ד"ה יוצאין) שהסתפקו לענין מצה שמא אף לכתחילה יוצאים בו. והשפת אמת (לעיל לט. ד"ה ויוצאין) דן אם ספק התוספות שייך אף לענין מרור]. ומבואר עוד ברש"י בברכות (מז. ד"ה הא), שטעם זה, שאם ירצה יפקיר נכסיו, מועיל גם לענין שלא תהא אכילת דמאי זו בגדר 'מצוה הבאה בעבירה' (ועיין שם בהערות). **ט. ולאחר** שריש לקיש מצא תנא הסובר בפירוש 'מצוות צריכות כוונה', הרי הוא מפרש כך גם את משנתנו, שמה שמטבלים שני טיבולים הוא מפני שמצוות צריכות כוונה, ולא כדי שיהיה היכר לתינוקות. על פי תוספות (ד"ה אכתי). **י. הרש"ש** (נרשנ"ס) העיר, שדבריו אינם בדווקא, שהרי מרור בזמן הזה מדרבנן. אך בספר מלא הרועים (ערך מצוות צריכות כוונה אות ו) הבין שדברי רבי יוסי נאמרו בזמן שבית המקדש קיים [והדבר שמואל (ד"ה תגלי) ביאר, שלדעתו גם בזמן הבית היו נוהגים בשני תבשילים, מלבד הפסח והחגיגה]. ולהבנתו דברי הרשב"ם אמורים בדווקא, שהרי בזמן הבית מצות מרור היא מן התורה. הפרי מגדים (מו"ח סי' ס"ו ס"ק ג) הסתפק אם דין 'מצוות צריכות כוונה' הוא מהתורה או מדרבנן. אמנם השדי חמד (מערכת ס"מ כלל ס"ו ד"ה ודע ודו"ק גס אות ב) והביאור הלכה (סי' ס ס"ב ד"ה וי"ש) כתבו, שבדברי הרשב"ם הללו מפורש שהוא מהתורה, שאם לא כן אין מצוה מן התורה להביא לפניו חזרת אחרי שכבר אכל חזרת בטיבול ראשון, ויצא באכילה זו ידי חובת המצוה מן התורה, אלא על כרחך שאפילו מן התורה אינו יוצא כשאינו מתכוין לקיום המצוה. וראה עוד בשדי חמד שם באריכות. **יא. ר"ן** (על הרי"ף ד"ה מצוה). והיינו משום שהיכר התינוקות אינה מצוה אפילו מתקנת חכמים. ב"ח (או"ח סי' תפד אות ו). וראה גמרא לקמן (קטז. ורשנ"ס שם ד"ה מיומא) שעל דברים הנעשים משום היכר התינוקות לא שייך לשון 'חיוב'. **יב. כוונת** רשב"ם שלא תאמר שלדעת רב הונא צריך דווקא תרדין ואורז וכיוצא בהם, שהם שני מינים נפרדים, אבל שני מיני בשר יחשבו כתבשיל אחד לענין זה. על כן משמיענו הרשב"ם שכוונת רב הונא שאפילו תרדין ואורז מועילים, וכל שכן שני מיני בשר. והרש"ש (נרשנ"ס) כתב, שלולי דבריו היה מקום לומר שלדעת רב הונא אי אפשר להביא שני מיני בשר, מפני שנראה כאוכל קדשים בחוץ, כאילו שני מיני הבשר הם מבשר קרבנות ממש. **יג. במאירי** (ד"ה כגר - הרמתון) ובר"ן (על הרי"ף ד"ה אפי') הלשון הוא 'שהיה דרכם ליתן ביצים טרופות בתבשיל של דגים קטנים'. ובשו"ת רבי אברהם בן הרמב"ם פירש [על דברי המשנה בביצה (טו:) שהוזכר בה דג וביצה שעליו], שהיו נוהגים לבשל הדג עם הביצה, והיתה ביצה עולה על חתיכת דג ונדבקה בה בזמן הבשול, וחתיכת הדג הזאת שעליה הביצה תחשב כשני תבשילין בשביל שיש בה שני מינים, דג וביצה, אף על פי שנתחברו ונעשו חלק אחד. והמאירי הביא פירוש נוסף שדג וביצה שעליו היינו ביצה שבמעי הדגה. וכעין זה מובא בתוספות רי"ד (ביצה יז: ד"ה ושוין). **יד. הרש"ש** (נרשנ"ס) הקשה, מה החידוש בזה, הלא משנה מפורשת היא (ביצה טו:) שדג וביצה שעליו נחשב כשני תבשילים, לענין דין עירובי תבשילין. וכתב, שאמנם יש לתרץ שבדיני עירוב הקלו ביותר, ולכן אין להוכיח מהמשנה העוסקת בדין עירוב לענייננו. אלא שיש לפרש בסוגייתנו באופן אחר שעוקר את הקושיא מתחילתה, שמה שאמר חזקיה 'אפילו' דג וביצה שעליו, כוונתו לחדש שאין צריך דווקא מיני בשר, אלא אפילו דג וביצה. ואף על פי שדברי חזקיה מסודרים בגמרא לאחר דברי רב הונא שכבר חידש זה, שהרי התיר בתבשילי תרד ואורז, אין דברי חזקיה מוסבים על דברי רב הונא, שהרי חזקיה קדם לרב הונא, כי אם על גוף דברי המשנה. **טו. שענינה** מבואר לעיל (פסו:). **טז. התוספות** (ד"ה שני) הקשו על פירוש זה, שהרי הלכה כדעת בן תימא הסובר שחגיגת ארבעה עשר דינה כפסח ואינה נאכלת אלא צלי, ואף המשנה לקמן (קטו.) סוברת כך. ולכן כתבו, ששתי חתיכות הבשר הבאות כנגד הפסח והחגיגה הינן מבושלות, כלשון המשנה 'ושני תבשילין'. וביאר המהרש"א (נמוס' שם), שאין מקפידים כלל לצלותם מפני שאינם אלא לזכר בעלמא. אמנם הרמב"ם (קרבן פסח פ"י ה"ג) פוסק שאין הלכה כבן תימא, ואם כן לדבריו הפסח בא צלי והחגיגה מבושלת. אך עיין צל"ח (לעיל ע: ד"ה ממר רב) שפירש שלדעת הרמב"ם גם חכמים מודים לבן תימא שחגיגת ארבעה עשר אינה נאכלת אלא צלי, ונחלקו עליו רק בשאר דיני חגיגה זו. **יז. בנוסח** רבינו חננאל הנדפס לפנינו [וכן בנדפס מכתב יד] אין הכרח לפרש שמין אחד צלי ומין אחד מבושל. על כן הגיה החשק שלמה בדבריו כפי שהביא הרשב"ם בשמו.

גרמא וכשולא

חתיכת בשריח, ומרק שנתבשלה בו.

פשימא היכא דליכא שאר ירקות

כאשר יש ירק אחר לטיבול ראשון, **מברך מעיקרא בטיבול ראשון אשאר ירקות 'בורא פרי האדמה'**, שהיא ברכת הנהנין שלהם, **דאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכהי**, דכיון שיש לו שאר ירקות, **הכי שפיר טפי** [-כך טוב יותר], **שיברך 'בורא פרי האדמה' תחלה**, דהיינו ברכה הראויה להן, **ויפטור את המרור מברכת פרי האדמהכ**, **ואחר כך יברך על החזרת 'על אכילת מרור'**.

קטו.

ולכסוף מכיל

אף על פי שכבר יצא ידי חובת מרור בטיבול הראשון, לאחר אכילת המצה יאכל חזרת בשנית **ובלא ברכה, משום דבעינן תרי טבולי** - כדי להתמיה את התינוקות שמטבלים שני טיבוליםא.

מנה זמן הזה לתורייתא ומרור לרבנן

וטעמא - טעם הדבר שמצה בזמן הזה דאורייתא ואילו מרור אינו אלא מדרבנן, **מפרש בשילחי פירקין** (קכ.), על פי דרשת הכתוביםב.

משילו למאן דאמר כו'

הסובר שמצוות אינן מבטלות זו את זו, טעמו, **דכיון** דשני המאכלים שהוא כורך יחדיו **כי הדדי נינהו** - הם שוים, שהרי **כולהו קיום מצות נינהו** - כולם הם קיום מצות ה', **ולא מבטלי אהדדי** - על כן אין הם מבטלים זה את זהג.

ומצמל ליה

המרור שמצוותו מדרבנן, והוא נחשב כמאכל הרשות לגבי המצה, מבטל **לטעם מצה** שהיא מצוה **מדאורייתאד**.

כורכן נמי מצה

(**מצה**) הלל היה כורך יחדיו את **הפסח, מצה ומרורה**. ותיבת **'כורכן'** פירושה שמצרפן **בכרך אחד** - בצירוף אחד, **כמו 'כורכו בגמי'** (עירובין קג:), שפירושו שמחבר ומצמיד גמי על גבי מכתו.

יאכלוהו

בתיבת 'יאכלוהו' יש יתור לשון שמלמדנו שכל **אחד** מהמוזכרים בפסוק זה נאכל **בפני עצמו**, ואין צורך לצרפם יחד. והיתור הוא **מדלא כתיב** ומצות על מרורים **'יאכלו' (אותו), ואנא ידענא דאפסח קאי** - ובכך כבר הייתי יודע שתיבת 'יאכלו' מוסבת על קרבן הפסח, דהא **כתיב לעיל** בפסוק זה עצמו (שמות יב ח) **'ואכלו את הבשר** בלילה הזה צלי אש', ובהכרח שסיום הפסוק 'ומצות על מרורים יאכלו' מוסב גם כן על בשר הפסח.

מתקיף לה רב פפי כו'

ואף שרב אשי דוחה את הראיה שהביא רבי יוחנן, **מיהו** [-מכל מקום] בודאי מודה ש'חולקין **עליו חביריו** על הלל' וסוברים שאסור לכרוך, **כפי שאמר רבי יוחנן**, שהרי רבי יוחנן שאמר כך, קבלה היתה בידוח, ורב אשי אינו חולק על קבלתוט, **אבל** רק דוחה **דמהכא** - מברייתא זו **לא שמעינן** - אין לנו הוכחה לקבלת רבי יוחנן.

והשתא דלא מיתמר הילכתא לא כהלל ולא כרבנן

הטעם שאין בידינו להכריע את ההלכה במחלוקת זו, אף על פי שיחיד ורבים הלכה כרבים, הוא משום **דהא רבנן דברייתא מודו להלל דכריכה נמי שפיר דמי** - שהרי דעת חכמים בברייתא שאף שאין חובה לכרוך כהלל, מכל מקום מותר לאכול בכריכה, ואין

אוצר החכמה

21/06/2018 אהח

ציונים והערות

יח. **הרשב"ם** מפרש 'גרמא' חתיכת בשר, ואמנם בלשון תורה 'גרם' הוא עצם (בראשית מט יד, שמות ו יב, מלכי ז ב, כה טו), ואף בלשון הגמרא 'גרמא' הוא עצם (ברכות ה: לעיל קיב: גיטין סח: ב"ב כג. ועוד), אך פעמים רבות מתפרש 'גרמא' לענין חתיכת בשר (שבת יח: ביצה יא: ועוד). והר"ן (חידושים ד"ה רבינא) בסוגייתנו כתב, שעצם לבדה בודאי אינה מועילה [שאינה קרויה 'תבשיל', כפי שביארו הדרכי משה (או"ח סי' תעג סק"ח)], אלא מדובר כשכרוך עליה מעט בשר, ואף זו נקראת 'גרמא'. וכן פירש האור זרוע (הקמיס סי' רנו) שגרמא ובשולא היינו 'עצם שבו בשר, והמרק'. יט. **כמבואר** בברכות (לה.). כ. **שני** חידושים נאמרו כאן בדברי הרשב"ם: א. המרור שנאכל לאחר המצה טעון ברכת הנהנין, ואינו נפטר בברכת 'המוציא' שבירך על המצה. ב. ברכת 'בורא פרי האדמה' שמברך בטיבול ראשון מועילה לפטור את המרור מחיוב ברכת הנהנין. גדולה מזו דעת רבי יוסף טוב עלם (יומרות לספר הגדול ד"ה מלקי הרומות) שכתב שכל עיקר הטעם שעושים את הטיבול הראשון הוא כדי שלא יצטרך לברך שתי ברכות בטיבול השני, ויש בזה משום 'אין עושין מצוות חבילות', לכן הזקיקוהו לטיבול ראשון כדי לפטור את הטיבול השני מברכת בורא פרי האדמה. אך תוספות לקמן (קטו. ד"ה והלל) כתבו, שאין ברכת בורא פרי האדמה של טיבול ראשון פוטרת את המרור, מפני שההגדה היא הפסק. והרא"ש (סי' כו) תירץ את שיטת רשב"ם, שאף על פי שמצינו שהגדה היא הפסק לענין נטילת ידים (לקמן קטו:), היינו שחוששים שמא הסיח דעתו ונגע במקום הטינופת, אבל לענין אכילה אין כאן הפסק או היסח הדעת, ועל כן ברכת טיבול ראשון מועילה לטיבול השני. אך דעת תוספות, שברכת המוציא של המצה פוטרת את המרור מחיוב ברכת 'בורא פרי האדמה', כיון שהמרור הוא מין ירק, וירקות מושכים את הלב למאכל, הרי הוא כדברים הבאים מחמת הסעודה [וראה בברכות (מג: תוס' ד"ה הלכתא) במחלוקת רש"י ותוספות איזה דברים נחשבים באים מחמת הסעודה להפטר בברכת 'המוציא']. ובמחלוקתם כאן תלויה מחלוקת אחרת, אם יברך ברכת 'בורא נפשות רבות' אחר אכילת הכרפס, מפני שאם ברכתו פוטרת את המרור מברכה ראשונה, אין לברך אחריו 'בורא נפשות', אך אם אינה פוטרת את המרור, יש לברך אחריו 'בורא נפשות' [ראה טור ובית יוסף (או"ח סי' תעג ס"ק ד"ה ומה שכתב ובכ"י מנוקד)]. **א. בדברי** הרשב"ם מבואר שמצות מרור מתקיימת לדעת רב חסדא בטיבול הראשון, ואילו הטיבול השני הוא כדי שישאלו התינוקות. אך לא התבאר בדבריו אם הטעם שיצא ידי חובת מרור בטיבול הראשון הוא משום שלדעתו מצוות אינן צריכות כוונה [כשיטת המאירי (קיד: ד"ה כל)], או שמא אף על פי שמצוות צריכות כוונה יוצא בו ידי חובה, משום שמוטל עליו לכוין לצאת ידי חובה בטיבול הראשון כדי שיוכל לברך עליו קודם שממלא כריסו הימנו [כדעת הרמב"ן (מלחמת ה' קיד: ד"ה ועוד הא למדת)]. **ב. שכן** הפסוק המצוה על אכילת מרור הוא 'על מצות ומרורים יאכלהו' (במדבר ט יא), וכיון שפסוק זה עוסק בדיני קרבן פסח, משמע שבזמן שאין פסח, אין חובת אכילת מרור, אבל במצה שנה הכתוב וציוה 'בערב תאכלו מצת' (שמות יב יח), וחובה זו אינה תלויה בפסח. **ג. החתם** סופר (או"ח סי' קכ) מבאר, שהרשב"ם התכוין בדברים אלו ליישב קושיא, שהרי במסכת זבחים (עח.) סובר ריש לקיש שאיסורים שנתערבו זה בזה, מבטלים זה את זה. ולכאורה יש להקשות על דבריו מדברי התנא הלל הזקן הסובר שמצוות אינן מבטלות זו את זו, וכפי שבאמת סובר שם (עט.) רבי אלעזר, שכשם שאין מצות מבטלות זו את זו כך אין איסורין מבטלין זה את זה. על כן תירץ הרשב"ם, שבמצוות כיון שיש ביניהן שוויון גמור, שכולן הן קיום מצוות ה', ומה לי אם המצוה היא מצות מצה או מצות מרור, לכן אין הן מבטלות זו את זו [שככל שהשוויון בין חלקי התערובת גדול יותר, כך היא המדה שלא יתבטלו זה בזה, וכשם שסובר רבי יהודה בזבחים (שם עח.) שמין במינו אינו בטל], מה שאין כן איסורים, כל שם איסור הוא דבר בפני עצמו, ואין השוויות ביניהם גמור, ועל כן סובר רבי אלעזר שהם בטלים זה בזה. **ד. מדברי** הרשב"ם שהזכיר כאן 'טעם מצה' משמע שהביטול האמור כאן הוא ככל שאר דיני ביטול בתערובת שנאמרו בתורה, דהיינו שהמיעוט בטל ברוב. ואף אם תהיה בתערובת כמות גדולה של מצה וכמות פחותה מהמרור, עדיין אפשר שתתבטל המצה ברוב, משום שכאשר הוא לועס את התערובת בפיו, נבלל מין לתוך חבירו, מיעוטו של זה ברובו של זה, ובטל המיעוט ברוב, והבטל בכל מין נוסף על המבטל ונקרא בשמו, ונגרע ממינו. וכיון שאי אפשר לכוין שלא יהא ממין האחד בטל בחבירו יותר ממה שבטל ממין חבירו בו, ונמצא שיתכן שנחסר על ידי זה משיעור כזית מצה [על פי לשון רש"י בזבחים (עח. ד"ה אי) לענין תערובת איסורים, והוא הדין לענין תערובת מאכלי מצוה, כפי שמדמה שם הגמרא (עט.) ביטול איסורים זה בזה לביטול מצוות זו בזו]. והטעם ששייך ביטול גם במין בשאינו מינו, ביארו התוספות (זבחים עח. ד"ה אלא) שדין מיוחד הוא בתערובת מצה ומרור, מפני שחוזק מרירות המרור מבטל את טעם המצה אף על פי שאינו מרובה כל כך בכמות [וכן דייק המנחת חינוך (מצוה ו אות ו) מדברי רש"י (זבחים עט. ד"ה הלכך)]. **ה. כן** כתבו גם רש"י (ד"ה שהיה, וזבחים עט. ד"ה הלכך) ורוב הראשונים. וכן מפורש בירושלמי (מלה פ"ו ה"ו) שהלל הזקן היה כורך שלשתם כאחד. אך הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ו) נקט שהלל היה כורך רק מצה עם מרור, אבל את הפסח לא היה כורך עמהם. ולשיטתו פירוש הפסוק 'על מצות ומרורים יאכלהו' הוא, שיאכלו את המצות והמרורים בסמוך לאכילת הפסח ['על' - בסמוך], אך לא עמו ממש. מעשה רוקח ומרכבת המשנה (על הרמב"ם שם). **ו. כתב** בהגהות מהר"ב רנשבורג (אות ג), שמכאן מוכח שלפי גירסת הרשב"ם הגמרא מביאה את הפסוק 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלהו' (שמות יב ח), האמור בפסח ראשון, ולא את הפסוק 'בחודש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אתו על מצות ומרורים יאכלהו' (במדבר ט יא), האמור בפסח שני. וכן כתב המרכבת המשנה (חמץ ומצה פ"ח ה"ו) [והוסיף, שמיושב בכך מה שקשה לפי גירסתנו, כיצד לומדים הלל וחכמים מפסוק אחד שני דינים הפכיים], וכן הסכים האבני נזר (או"ח סי' שפג אות ג). וכעין זה כתב הבני יששכר (ניסן מאמר ד דרוש י על דרך הפשט), שאף על פי שהגמרא מביאה את הפסוק 'על מצות ומרורים', מתוך הרגל הלשון הוא, אך בהכרח הכוונה לפסוק 'ומצות על מרורים'. ובהעמק דבר (שמות יב ח) כתב על פי דברי הרשב"ם שצריך לגרוס בגמרא, 'תלמוד לומר ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות', שהוא תחילת הפסוק הנ"ל 'ומצות על מרורים יאכלהו'. אמנם במדרשים ובראשונים הביאו את הפסוק הכתוב לפנינו 'על מצות ומרורים יאכלהו' [ראה מכילתא דרשב"י (פי"ג פ"ח), ילקוט שמעוני (בא רמז קלז), רבינו חננאל, רי"ף, ספר העיטור (הל' מצה ומרור קלד:), רא"ש (סי' מ), אבודרהם (סדר ההגדה) ועוד]. **ז. הכתב** סופר (או"ח סי' פו) הבין בדברי הרשב"ם, שמשמעות תיבת 'יאכלהו' היא שכל אחד מהמינים הנזכרים בפסוק זה, דהיינו פסח, מצה, מרור, נאכל בפני עצמו. והוכיח מכאן שנאמר בתורה לשון 'אכילה' לגבי מרור, ועל כן צריך לאכול ממנו כזית [אך סיים שלהלל הסובר ש'יאכלהו' מוסב רק על הפסח, אין צריך כזית באכילת מרור מדין 'אכילה']. אך האבני נזר (או"ח סי' שפג) כתב שלא כך כוונת הרשב"ם, אלא שמאחר שנאמר בפסוק 'ואכלו את הבשר צלי אש ומצות', יש לפרש ש'יאכלהו' האמור בסיום הפסוק היינו שיאכלו כל מין מהמינים המוזכרים תחילה על מרורים, כלומר, שיאכלו פסח בפני עצמו על מרורים ומצה בפני עצמה על מרורים, ודי בזה כדי לגלות שאין מצוה לכרוך את שלשתם יחדיו, ומכל מקום במרור עצמו לא נאמר לשון אכילה, שהרי אי אפשר לפרש 'על מרורים יאכלהו' שיאכלו את המרור עצמו על מרורים. **ח. כך** ביאר תוספות רבינו פרץ (ד"ה תלמוד) בדברי הרשב"ם, שקבלה היתה ביד רבי יוחנן. וכן דעת בעל המאור (ד"ה כמצוה). **ט. ביאר** בלשון ערומים (חמץ ומצה פ"ח ה"ו), שהרשב"ם הוכרח לומר שגם רב אשי מודה לדברי רבי יוחנן שחכמים חולקים על הלל ואוסרים לכרוך, מכח שלש קושיות: א. אם רב אשי חולק על רבי יוחנן מכל וכל, כיצד זה מסיימת הגמרא 'השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן', והגמרא מבארת כיצד יש לנהוג כדי לצאת ידי חובת כולם. ב. אם לדעת רב אשי כולם מודים לדברי הלל, כיצד אמרה הגמרא לעיל בסתם 'מאן תנא דשמעת ליה מצות אין מבטלות זו את זו, הלל היא'. ג. לשונו של רב אשי עצמו מוכיחה, שהרי הוא אומר 'אלא אמר רב אשי, האי תנא הכי קתני', ואילו היתה כוונתו שאין מי שאוסר לכרוך היה לו לומר בקצרה 'אלא אמר רב אשי הכי קתני', אלא בהכרח גם הוא מודה שיש תנא שמחמיר יותר, ואך בדברי התנא של הברייתא הוא מפרש שמותר לכרוך.

הם חוששים שהמצוות יבטלו זו את זו, ואם כן רבים מודים להלל על כל פנים בכך שאין איסור לכרוך. **אבל** מצד שני, אין בידינו להכריע להלכה שיהיה מותר לכרוך, שהרי **רבי יוחנן קאמר דפליגי עליה** - שחבריו של הלל חולקים עליו, דהיינו שיש גם **רבנן שלגמרי לית להו כריכה כלל** - ולדעתם אסור לכרוך, מפני שמצוות מבטלות זו את זו, ונמצא שמחלוקת זו היא מחלוקת רבים ורבים, ואין אנו יכולים להכריע כדעת מי ההלכה'.

אוצר החכמה

מנחן

אמצה לחודא [-על המצה בפני עצמה] ברכת 'על אכילת מצה' **כו'**, מבלי להזכיר עמה את המרור.

זכר למקדש כהלל

כמו שהיה עושה הלל בזמן שבית המקדש קיים שהיו אוכלים פסחים, ואז היה גם מרור מן התורה, שהרי חובת מרור מן התורה תלויה בקרבן הפסח, ולכן באותו זמן היתה חובת כריכה לדעת הלליא.

כל שמיטתו במקין

כגון ירקיב שמטבלו **בכותחיג או בחומציד, צריך נטילת ידים** קודם אכילתו, **משום המשקה** שעל גבי המאכל, **מפני שהידים שניות**, כלומר, גזרו חז"ל (זבים פ"ה מ"ג) ש'סתם ידים' שלא נשמרו בטהרה, אך גם לא ידוע שנגעו בטומאה, הן טמאות כ'שני לטומאה'. ועוד גזרו חז"ל (פרה פ"ח מ"ו), **שכל דבר טומאה הפוסל את התרומה** - שאם נגע בתרומה פסלה [עשאה כשלישי לטומאה להפסל], אם יגע דבר זה במשקים, הרי הוא **מטמא** את אותם **משקים להיות תחלה** - שדרגת הטומאה של משקים אלו תהיה 'ראשון לטומאה', אף על פי שהמטמא אותם היה רק 'שני לטומאה'. שמאחר שמשקים עלולים יותר לקבל טומאה, שאינם זקוקים ל'הכשר' כדי לקבל טומאה, החמירו בהם חכמים. ועל כן, כיון שידים הן שניות לטומאה ופוסלות את התרומה, הרי הן עושות את המשקים ראשונים לטומאה, וכדי שלא יטמאו הידים את המשקים ואת המאכל, חייבו חכמים ליטול את ידיו לפני אכילת דבר שטיבולו במשקהטו.

קטו:

צריך לנקויה נמרוסא מסוס קפא

קפא הוא **ארם**, משום **שחזרת יש בו ארם**, כדרך שיש ארס במיני **הכצלים**. והטיבול בחרוסת מבטל את אותו ארס. וכיון שצריך לשקע את החזרת כולה בחרוסת, **הלכך צריך נטילת ידים לטיבול הראשון**, כדלקמן[א], **שהרי נוגע** בידיו **במשקין כשמשקע את החזרת בחרוסת**, ואם לא יטול ידיו כדין, הרי יטמאם בנגיעתו.

ורבינו חננאל פירש, שקפא היא **תולעת** המצויה בחזרת, ויש סכנה באכילת תולעת זו כשהיא חיה, ולכך צריך לטבל בחרוסת, והחומץ שבחרוסת ממית את התולעת[ב]. וראיה לכך שקפא היא תולעת, **דתניא בתוספתא** במסכת **תרומות** (פ"ז ה"ג), 'האוכל את **התולעים שגדלים בעיקרי האילנות** - בתוך גזע העצים, **ואת הקפא שגדלים בירק**, ואת **היבחושין** - מיני שרצים **שבחומץ ושביין**, כל אלו **מותרין** [מפני ששרצים אלו מעולם לא שרצו על הארץ]. אבל אם **סיננם** - הפריד את היבחושים מהחומץ ומהיין **במסננת**, הרי הם **אסורין** מכאן ולהבא. **והטעם שכשסיננם נאסרו הוא דכיון דפריש ממקום רביתיה** - על ידי הסינון יצאה התולעת ממקום יצירתה וגידולה, **על כן הוי ליה** - היא נחשבת מעתה **כ'שרץ השורץ על הארץ'** (ויקרא יא מב), **כדאמר בשילחי אלו טריפות** (חולין סז.), שכל תולעת שפרשה ממקום גידולה, נחשבת כשורצת על הארץ. ועל כל פנים מוכח מברייתא זו שקפא היא מין תולעת המותרת באכילה כל עוד לא פרשה ממקומה. אך מחמת שיש סכנה באכילתה כשהיא חיה, יש לטבול את החזרת בחרוסת כדי שהתולעת תמות, ואז יהיה רשאי לאכול את החזרת ללא חששג.

ופירוש רבינו חננאל הוא **העיקר** לענין ביאור סוגייתנו.

הם לם נגע

ידו **במשקה**, שהרי רק קצה החזרת נוגע בחרוסת, וידו אוחזת בקצה השני.

מגד מוליה

בחרוסת יש מתיקות, לפי **שנותנין בו תפוחיד**, **כדמוכח** בגמרא **לקמן** (קטז.) שהחרוסת היא **זכר**

ציונים והערות

י. **כך** ביאר הלשון ערומים (סמ) בדברי הרשב"ם. **יא. כן** כתב גם רש"י (ד"ה זכר). והגרי"פ פערלא (גיליון על ספר המצוות להרמ"ג עשה נח) דייק מלשונם שגם בזמן בית המקדש מודה הלל שמי שאינו אוכל פסח, כגון שהיה ערל או טמא או בדרך רחוקה, אינו זקוק לכרוך את המצה עם המרור, שאין חובת כריכה אלא עם אכילת הפסח. **יב. הפרי מגדים** (או"ח סי' קנח משב"ז סק"ד) כתב שחידוש גדול השמיענו הרשב"ם במה שנקט 'רק', שהרי לדעת הרשב"ם נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה היא משום 'סרך תרומה', כדי שלא יבואו לאכול תרומה שטיבולה במשקה ויטמאוה, וכפי שיבואר בסמוך. ואם כן היה עולה על הדעת לומר שדווקא אכילת פרי שטיבולו במשקה תהא טעונה נטילה, מפני שיש חיוב תרומה בפירות, ויש לחשוש שמא יבא לאכול תרומה שטיבולה במשקה ללא נטילה, אך בירק יתכן שאין חיוב תרומה אפילו מדרבנן [שלא תיקנו בו אלא מעשר, ולא תרומה], ואם כן היה מקום לומר שאין לחוש בו משום 'סרך תרומה', על כן משמיענו הרשב"ם שאפילו בירק קיימת חובת נטילה. **יג. הוא** מין תערובת שמטבלים בה את המאכל, כמוזכר לעיל (מג.). ומערבים בו מי חלב [כמבואר שם], ועל כן הוא נחשב 'משקה' לענין טומאה, כמו ששנינו במסכת מכשירין (פ"ו מ"ה) 'מי חלב כחלב' לענין דין משקה. פרי מגדים (או"ח סי' קנח ס"ק ז) בביאור דברי הרשב"ם. **יד. חומץ** הוא אחד משבעת מיני המשקים, מפני שהוא יין שהחמיץ, ולא יצא מכלל משקה מחמת חימוצו (רמב"ם מכשירין פ"ג מ"ג). הרדב"ז (שו"ת ח"ד סי' עמ) דייק מדברי הרשב"ם, שדווקא מאכל שהדרך לטבלו מתחייב בנטילה מדין 'דבר שטיבולו במשקה', כגון ירק שדרך לטבלו בכותח או בחומץ, אך מאכל שאין דרך לטבלו ובא זה וטיבלו, אינו טעון נטילה. ובטעם הדבר ביאר הרדב"ז, מפני שלדעת הרשב"ם חיוב נטילה לדבר שטיבולו במשקה הוא משום 'סרך תרומה', דהיינו שחששים שמא יבא לאכול תרומה טבולה במשקה ויטמאנה על ידי ידיו, ולכן אין לגזור אלא במצוי, אך בדבר שאין דרך לטבלו, בטלה דעתו אצל כל אדם ולא גזרו בו חכמים [מה שאין כן לשיטת תוספות (ד"ה כל) שחיוב נטילה זו הוא מחמת המשקים עצמם, שאסור לשתותם לאחר שנטמאו, אין חילוק בין דבר שדרך לטבלו לדבר שאין דרכו בטיבול, מאחר שסוף כל סוף המשקים שעל גביו טמאים]. והוסיף הרדב"ז, שהוא הדין שלדעת הרשב"ם הטובל אצבעו במשקה ומוצצה אין עליו חיוב נטילה, כיון שאין לגזור בו משום סרך תרומה. **טו. התוספות** (ד"ה כל) הביאו בשם פירוש הקונטרס, שנטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה היא כמו נטילת ידים לפת, כי מאכל שטיבולו במשקה הוא כמו פת, שהרי הוא עלול לקבל טומאה מהידים על ידי המשקים הנעשים 'ראשון לטומאה', ועל כן שייכת בו תקנת נטילת ידים שתיקנו לפת משום סרך תרומה ומשום נקיות וקדושה. וכתב המהרש"א (חמוס' שם), שאין זה פירוש רש"י או רשב"ם שלפנינו. והיינו שרש"י ורשב"ם לא הזכירו אלא פרט זה שהמשקים עלולים להיות ראשון לטומאה על ידי הידים, אך לא כתבו שטעם תקנת הנטילה הוא מחמת המאכל שעלול לקבל טומאה על ידי המשקים הללו. וראה לעיל בשם הרדב"ז שדייק מדברי הרשב"ם שאין חיוב נטילה אלא במאכל שדרכו בטיבול, וביאר שם שהרשב"ם לשיטתו שחיוב הנטילה הוא משום סרך תרומה. ובמרדכי (סי' תריח) ישנן חילופי גירסאות אם הרשב"ם סובר כפירוש הקונטרס שהביאו תוספות, או כדעת תוספות עצמם. התוספות כתבו, שבגמרא מוכח שאין צורך ליטול ידים לדבר שטיבולו במשקה אלא אם יגע במשקה בידיו, אבל אם לא יגע אין חיוב נטילה. והקשו מכאן על פירוש הקונטרס, שאם דבר שטיבולו במשקה דינו לענין נטילת ידים כמו פת ממש, הלא בפת הדין הוא שאף אם לא יגע בה כלל [כגון שאדם אחר מאכילו], אף על פי כן טעון נטילה באכילתה (חולין קו:), ומדוע האוכל דבר שטיבולו במשקה אינו טעון נטילה כשאינו נוגע. והחזון איש (או"ח סי' קכד לקמ קטו. ד"ה כל שכן) כתב לתרץ את פירוש הקונטרס, שבתקנת נטילת ידים לאכילת פת ישנה חומרה מיוחדת, שהרי הנוגע בפת חולין בסתם ידים אינו גורם לה טומאה כלל, והנוגע בפת תרומה בסתם ידים פוסל אותה, וכיצד חששו באכילת חולין לסרך תרומה מאחר ואין דמיון בדיניהם, אלא בהכרח [מתוך שהתרומה מצויה בפת] החמירו חכמים לגזור אפילו על אכילת חולין בטהרה גזירה משום אכילת תרומה בטומאה, ועל כן אין חילוק בין אם נגע במאכל או לא, כיון שממילא הגזירה היא אף אכילה בטהרה. מה שאין כן באכילת פירות, לא גזרו חכמים על אכילתם בטהרה, שהרי האוכל פירות נגובים אינו טעון נטילה [מפני שאין תרומה מצויה בפירות מן התורה], וכל עיקר הגזירה היה רק על האוכל פירות רטובים, מפני שהנוגע בפירות רטובים אפילו הם של חולין, נטמאו בנגיעתו, וגזרו על אכילת פירות חולין בטומאה משום אכילת פירות תרומה בטומאה. אך מטעם זה אין לגזור אלא כשנגע במשקים בידיו וטימאם, אבל כשלא נגע במשקה, אין מקום לגזירה זו מאחר ואין שם טומאה. **א. לקמן** בגמרא נאמר, אדבריה רב חסדא לרבנא עוקבא ודרש, נטל ידיו בטיבול ראשון נוטל ידיו בטיבול שני. ומדבריו למדנו על הצורך בנטילת ידים לטיבול הראשון. **ב. רבינו** חננאל. **ג. מדברי** הרשב"ם משמע שגירסתו בתוספתא היא שקפא מותרת באכילה, וכן היא גירסת התוספות (ד"ה קפא), וכן מפורש בראב"ן (ד"ה ויקח המקפא), וראה גם במאירי (לעיל קיז. ד"ה והניחו). ולפי גירסתם מובן היטב פירושו של רבינו חננאל שקפא היא תולעת, ואף על פי כן אין איסור באכילתה מצד הלכות תולעים, אלא מפני הסכנה, והסכנה נפתרת על ידי טיבול בחרוסת. אלא שהתוספות הקשו משיטת שמואל במסכת חולין (סז.) הסובר שאכילת תולעים שגדלו בפירות אסורה [ולדעתו יש מחלוקת תנאים בדין זה], ואם כן כיצד מותר לשיטתו לאכול חזרת למרור [ואם יבדוק שאין בחזרת זו תולעים, אם כן מדוע צריך לטבל בחרוסת, הלא אין עוד סכנה באכילתה]. ותירצו, שאף על פי שאכילת קפא אסורה, אין לחשוש מן הסתם להימצאותה בחזרת, ומותר לאכול חזרת ללא בדיקה, ואך לענין סכנה חששו גם לחשש רחוק והצריכו טיבול בחרוסת להוציא מכל אפשרות של סכנה. אמנם בדברי רבינו חננאל עצמו מבואר, שגרס בדברי התוספתא שאכילת קפא שבירק אסורה. וכך היא הגירסא בתוספתא לפנינו, וכך משמע גם בתורת כהנים (פרשת שמיני פ"י פי"ב). ויש לפרש לדבריו בטעם הדבר שמותר לאכול את החזרת לאחר טיבול בחרוסת, ולא חששו לתולעת המתה המעורבת בה, משום שאין לחשוש מן הסתם להמצאות תולעת בחזרת, אם לא מפני חשש סכנה [כדברי תוספות לדעת שמואל]. או משום שאין חשש התלעה בחזרת במחובר, כי אם לאחר תלישתה מן הקרקע, ופירות שהתליעו בתלוש מותרים לדעת כולם, כל עוד לא פירשו התולעים לאויר העולם (רמב"ם חולין סו:), ועל כן לא חששו לה אלא משום סכנה [כפירוש המאירי (לעיל קיז. ד"ה והניחו)]. **ד. בספר** כרוב ממשח (ממן ומלח פ"ז ה"ח) כתב, שמדברי הרשב"ם הללו מוכח שלא גרס בגמרא כגירסתנו 'דילמא אגב חלייה דתבלין מבטיל ליה למרייה', שאילו היה גורס כן, כיצד פירש שמתיקות החרוסת היא מחמת התפוחים שנותנים בה, והלא תפוחים אינם קרויים תבלין [וכפי שפירש רשב"ם עצמו (לקמן קטז. ד"ה מנלן)], שהתבלין שבחרוסת הם הבשמים שמטילים בה זכר לתבן]. ואף הרי"ף והרא"ש (סי' כמ) לא גרסו לתיבת 'תבלין' בענייננו. וראה בפסקי ריא"ז (הלכה ג אות יח) שפירש 'חלייה' האמור כאן דהיינו 'חומץ', שהחומץ שבחרוסת מבטל מרירות המרור. וכפי שתרגם אונקלוס על הפסוק (במדבר ו ג) 'חומץ יין וחומץ שכר לא ישתה', 'חל דחמר חדת וחל דחמר עתיק לא ישתי' [ואף בדבריו צריך לומר שאינו גורס בגמרא חלייה דתבלין].

לעץ התפוח[ה] שהיו יולדות בנות את ישראל את בניהן תחתיו בשעבוד מצרים[ו].

למיכול לשמן

הטיבול הראשון לכתחילה הוא של שאר ירקי - שמטבל שאר ירקות ולא חזרת.

למיכול שני

הטיבול השני הוא של חזרת, שמטבלה בחרוסת לקיום מצות מרור.

הא בעלמא מיתמר

דין זה נאמר בשאר טיבולין שבשאר ימות השנה, מפני שאינן טיבולים של קבע, ועל כן כשנוטל ידיו לטיבול הראשון, לא היה יודע שסוף שני לבוא, ולכן הסיח דעתו משמירת ידיו בטהרה[ז].

דמי מלקא דעתך הכא

כאן לגבי מרור איתמר - נאמר דין זה, אמאי - מדוע יצטרך ליטול ידיו לטיבול שני, הא משא ליה ידיה חדא ומנא - והלא כבר נטל ידיו פעם אחת, בטיבול ראשון, וכיון שידע שסוף השני לבא, לא הסיח דעתו משמירת ידיו.

מקמיס לדעמיס

ויתכן שנגע בשום דבר טינוף[ח], ועל כן דין ידיו כדין 'סתם ידים', שטעונות נטילה.

בלע מצה

ולא לעכה, יצא ידי חובת אכילת מצה, שהרי קיים את מצות 'בערב תאכלו מצות' (שמות יב יח), שהרי אכילה היא לוט אף על פי שלא לעס.

מוסיף הרשב"ם, ומיהו דין זה שבליעת מצה מועילה לקיום המצוה הוא רק בדיעבד', אבל לכתחלה טעם מצה בעינן - צריך שילעס את המצה וירגיש בטעמה.

בלע מרור לא יצא

דבעינן טעם מרור וליכא - שצריך להרגיש טעם מרור, ובבליעה אינו מרגיש טעמו, דמשום הכי קפיד רחמנא - שמשום כך הקפיד הכתוב לחייב באכילת מרור כדי למרר את פיו של האוכל, זכר למרירות שהיתה בשעבוד מצרים, כמו שנאמר 'וימררו את חייהם' (שמות א יד). כך מצאתי כתוב בכל הספרים [-כך היא הגירסא בכל ספרי הגמרא] ובפירוש רבינו חננאל.

ורבינו [-רש"י] גרס בגמרא באופן אחר, ועל פי גרסתו פירש כך (ד"ה בלע - השני והשלישי), בלע מרור יצא, משום שאי אפשר שלא יהא בו טעם מרור אפילו כשבולעו ללא לעיסה. אבל אם בלע מצה ומרור יחד, ולא אכל עדיין לא מזה ולא מזה, ידי חובת אכילת מצה יצא, מפני שאכילה היא אף אם לא חש בטעמה, אך ידי מרור לא יצא, הואיל ויש באכילתו שני חסרונות, שלא לעסו, וגם שאכל מצה עמו, על כן אין לו שום טעם, והרגשת טעם מרור מעכבת.

ולפי הנוסח הכתוב בספרים שלפנינו, שגם הבולע מרור בפני עצמו אינו יוצא ידי חובה, אם כן קשה, לאיזה צורך חזרה הגמרא וכתבה שהבולע מצה ומרור יחדיו, ידי מצה יצא וידי מרור לא יצא, והלא הדברים קל וחומר, אם הבולע מרור לבדו לא יצא, כל שכן שכשבלעו עם מצה לא יצא. על כן צריך לפרש שהחידוש הוא שכאשר בלע מצה ומרור יחדיו, ידי מצה מיהו יצא, דלא תימא [-שלא תאמר] שאף ידי מצה לא יצא באופן זה, דאיכא תרתי לריעותא - שהרי ישנם שני חסרונות, שלא טעם טעם מצה בבליעתו, וגם שלא נגע המצה בגרונו, שהרי המרור חוצץ בינתיים[יא].

כרך

את המצה והמרור, שניהן יחדיב, בסיב הגדל סביב הדקל, לא יצא, שהרי לא היה ממש בפיוג לא זה ולא זה [-לא מצה ולא מרור], וכזורק אבן לחמת דמי - והרי הוא דומה כאדם הזורק אבן לתוך חמת המיועדת למשקים[יד], שאין בזריקתו כל תועלת[טו], אף אדם זה לא הרגיש בפיו ממשות אכילה כלל, ולא קיים מצות אכילת מצה[טז].

מנא לפני כל אחד ואחד

המנהג שלהן בזמן חכמי התלמוד היה להסב על המטות, והיה שלחן קטן לפני כל אחד ואחד מהמסובים. הלכך צריך מצה ומרור לפני כל אחד ואחד על שולחנו, כדי שלא יצטרך לשהות בין ברכת המצה והמרור לאכילה[יז]. אבל לדידן, שאנו מסובים כולם בצוותא ליד שולחן אחד גדול, אין צריך להניח מצה ומרור כי אם לפני מי שעושה הסדר, והוא יחלק לכל אחד מצה ומרורי[יח].

ומין פוקר פם הסלמן

שמצוה היא לעקור את השלחן לאחר הטיבול הראשון כדלקמן, והטעם הוא, כי היכי דליהוי הכירא לתינוקות - כדי שיהא היכר ושינוי לתינוקות, ויבואו לשאול על כך.

מוסיף הרשב"ם, והני מילי - ודברים אלו, שעוקרים שולחן מלפני מי שאומר את ההגדה, נאמרו לדידהו, בזמן חכמי התלמוד, דהוי להו שלחן קטן לפני מי שאומר הגדה לבדו, וכן היה שולחן קטן לכל אחד. אבל אנו שמסובים בצוותא ליד שולחן גדול, ויש טורח גדול בעקירתוי, אין אנו עוקרים את השולחן, אלא מסלקין את הקערה שבה מצה ומרור ושני תבשילין לסוף השלחן, כדי שיהא נראה לתינוקות כאילו אינם רוצים לאכול יותר, ודי לנו בכך[כ].

ויש שנוהגין כשמסלקים את הקערה, להגביה את הקערה על (הכף) [חנם][כא], וכך מסלקים אותה כשהיא מוגבהת. וכיון שנזקקו להגביהה, הרי הם

ציונים והערות

ה. **בספר** כרוב ממשח (סס) תמה על דברי הרשב"ם, שהרי רב פפא עצמו אמר לעיל שטיבול מרור בחרוסת הוא מפני הקפא שבמרור, ואם כן דעתו כדעת תנא קמא במשנתנו (לעיל קיד.) הסובר שחרוסת אינה מצוה, וכיצד אם כן הניח שיש מתיקות בחרוסת מפני שנותנים בה תפוחים זכר לתפוח, והלא נתינת התפוחים אינה נוהגת אלא לדעת רבי אלעזר ברבי צדוק הסובר שחרוסת מצוה זכר לתפוח. ותירץ, שגם רבי אלעזר ברבי צדוק מודה שיש חשש קפא במרור, והחרוסת מבטלת את הקפא, ומכל מקום הוא סובר שיש בהבאת החרוסת גם מצוה בפני עצמה, מחוץ לענין ביטול הקפא. ועל כן מיושב, שרב פפא פוסק כרבי אלעזר ברבי צדוק, ולעיל אמר שצריך לשקע את המרור בחרוסת כדי שתתבטל הקפא, ועם זאת אסר כאן להשהותו בחרוסת, מפני שיש בה מתיקות של תפוחים הבאים למצוה זכר לתפוח, ויש לחשוש שמא המתיקות תבטל את טעם המרור. ו. **עיין** רשב"ם לקמן (קטז. ד"ה זכר). ז. **כן** הוא גם לשון רש"י (ד"ה הא בעלמא). ובחידושי מהרי"ל דיסקין (ד"ה נוטל) כתב, שגם בשאר נטילות ידים, משנטל פעם אחת אין צורך לחזור וליטול ידים שנית, אלא כאשר צריך לחזור ולברך ברכת הנהנין על האכילה השניה, שכבר פסקה האכילה הראשונה לגמרי. ולכן גם כאן יש לפרש 'הא בעלמא איתמר', דין זה נאמר בשאר טיבולים באופן שצריך לברך שנית ברכת הנהנין, 'דאי סלקא דעתך הכא איתמר', הלא אין צריך לחזור ולברך על המרור שאוכל בטיבול השני [ראה תוספות לעיל (ע"ב ד"ה והלכך)], ולמה יצטרך נטילת ידים שנית. ומסקנת הגמרא שאף על פי כן לענין נטילת ידים נחשבים ההגדה וההלל כהיסח הדעת. וכתב שרש"י נדחק בזה. ח. **ורש"י** (ד"ה מקמיס) כתב 'ונגע בבשרו', והיינו במקומות המכוסים בבשרו, שנחשבים כמטונפים לענין זה, ראה שו"ת הרשב"א (המיוחסות לרמב"ן סי' קנה) שכתב, 'איזה מקום הטנופת לדבר זה, מסתברא, שלא במקום הטנופת ממש, אלא אפילו שוק וירך ומקומות המכוסים באדם, לפי שיש מלמולי זיעה, וכן מחכך בראשו. אבל מקומות מגולים בפניו, ומקומות מגולים שבזרועותיו, אין זה מקום הטנופת, שאין שם מלמולי זיעה

ט. **בשו"ת** משנה הלכות (מט"ו סי' קנט) מצדד לפרש מה שהוסיף הרשב"ם תיבת 'לו', שכוונתו שאף על פי שבעלמא אין בליעה נחשבת כאכילה, אך כיון שהוא החשיב אותה לקיים בה את חובתו לאכול מצה, הרי היא אכילה לגביו. י. **כמשמעות** לשון הגמרא 'בלע מצה יצא', שמשמע דיעבד. וראה מאירי (נזיקות לח: ד"ה ולענין) שכתב שאינו יוצא בבליעת מצה אלא משום שמצה זו ראויה על כל פנים לאכילה שיש בה טעם, אך אם יאכל מצה שאין לה טעם מצה כלל, אינו יוצא בה ידי חובה אף בדיעבד. יא. **אמנם** המאירי (ד"ה מי שנגע) סובר, שאם יבלע את המצה באופן שאינה נוגעת כלל בגרונו אינו יוצא בה, וזהו דין 'כרכן בסיב' המבואר בסמוך, והטעם שהכורך מצה ומרור ובלעם יצא, הוא משום שאי אפשר שלא נגע משהו מהמצה בפיו, מפני שכאשר המרור כרוך סביב המצה, אין הכריכה מתקיימת אלא מתפרקת. יב. **כן** כתב גם רש"י (ד"ה כרכן). והרש"ש (נרשם"ס) העיר, שלכאורה גם אם כרך כל אחד מהם בפני עצמו בסיב ואכלן, לא יצא. יג. **המגדל** עוז (ממן ומלה פ"ו ה"ג) העתיק 'שלא מישש בפיו'. יד. **על** פי לשון הגמרא בשבת (יג:). טו. **ראה** שבת שם ברש"י (ד"ה כורכן), ובמהרש"א (סס מ"ב ד"ה כורכן). טז. **בספר** חלקו של יוסף (מלכות מסורות פ"ג ה"ז) הקשה, מדוע פירש הרשב"ם כך, ולא פירש כפשוטו, שכריכה בסיב אינה דרך אכילה [וכפי שפירש הר"ן (על הרי"ף ד"ה גרסי')]. וביאר, שמאחר שמבואר בגמרא שבלע מצה יצא, ואם כן בהכרח קיום המצוה נעשה בהנאת מעיו, שוב אין מקום לחלק בין בליעה סתם לבין כרכן בסיב, שהרי גם בכרוך בסיב יש הנאת מעיים. על כן נזקק הרשב"ם לפרש שדין הוא שהאכילה צריכה להיות בבית הבליעה דווקא ולא במעיו, וכשבולע מצה, יש כאן אכילה בבית הבליעה, אך כשאוכל מצה כרוכה בסיב, שסיב אינו אוכל, והוא חוצץ בין בית הבליעה למצה, אין זה נחשב כבולע מצה אלא כבולע סיב, והמצה לא נגעה כלל בבית הבליעה, ולכן כרכן בסיב לא יצא שאין זה נחשב כאכילת מצה. אמנם ראה לשון הלבוש (סי' תעה ס"ג) שצירף את דברי הרשב"ם עם דברי הר"ן, וכתב, 'כרכן בסיב ובלען, אף ידי מצה לא יצא, שאין גרונו נהנה ממנו כלל, שאין דרך אכילה בכך, והוי כזורק אבן לחמת'. יז. **תוספות** (ד"ה מנא). יח. **והיינו** גם לפי הטעם שכתבו התוספות שנתינת מצה ומרור לפני כל אחד היא כדי למנוע הפסק בין הברכה לאכילה, אך למנהגנו שאוכלים על שולחן גדול אין צורך בכך, שמאחר שכולם מסובים על שלחן אחד יש אפשרות נוחה שעושה הסדר יחלק ויתן לכל אחד ואחד מצה ומרור לפניו, וכשיברך את הברכה כל המסובין יטעמו תכף לשמיעת הברכה. שו"ת גינת ורדים (מו"ח כלל ו סי' מג). והוסיף, שמדברי הרשב"ם הללו מוכח שלא גרס בהמשך הגמרא 'והלכתא כרב הונא', שהרי הרשב"ם נזקק ליישב מדוע אין אנו מניחים מצה ומרור לפני כל אחד, וביאר שהטעם הוא מפני שדינו של רב שימי בר אשי שצריך להניח מצה ומרור לפני כל אחד ואחד, לא נאמר בשולחנות גדולים כשלנו. ואילו היתה הלכה כרב הונא החולק על רב שימי וסובר שאין מניחים מצה ומרור אלא לפני מי שאומר את ההגדה, מדוע נזקק הרשב"ם ליישב את מנהגנו עם דינו של רב שימי, והלא גם בשולחנות קטנים אין צריך להניח מצה ומרור לפני כל אחד. עוד כתב, שכן מוכח גם מדברי התוספות (ד"ה מצה) שביארו בטעמו של רב שימי שיש חילוק בין ברכות של חובה לברכות של רשות לענין הפסק בין הברכה לאכילה, ובפסקי התוספות (סי' קיז) נפסק חילוק זה להלכה. ואילו לא היתה הלכה כרב שימי, לא היה מקור להלכה לחילוק זה. והלחם משנה (ממן ומלה פ"ח ה"ג) נקט כן גם בדעת הרמב"ם, שלא גרס הלכה כרב הונא. ורבים דנו בדבריו, אם יש להוכיח כן מדברי הרמב"ם [ראה מעשה רוקח, כרוב ממשח ומרכבת המשנה (על הרמב"ם סס)]. יט. **תוספות** (ד"ה למה). כ. **ואף** סילוק הקערה אינו אלא מלפני הגדול שבהם שעושה הסדר ואומר ההגדה. רש"י (ד"ה ומין). והיינו שלדעת רש"י היתה קערה לפני כל אחד ואחד מהמסובים, וסילקוה רק מלפני מי שאומר את ההגדה. כרוב ממשח (ממן ומלה פ"ח ה"ג). אך הרשב"ם כתב לעיל, שבשולחן גדול שלנו אין מניחין קערה אלא לפני עושה הסדר. כא. **הגהת** דקדוקי סופרים על פי

מוציאין את הבשר [-שני התבשילים] מן הקערה, וטעמם הוא על פי האמור בגמרא לקמן (קטז:) 'בשר אין צריך להגביה'[כב].

ולאו מלתא היא - ואין מנהגם נכון, משום **דהא דאמר לקמן 'בשר אין צריך להגביה', הני מילי בשעה שאומר בהגדה 'פסח שהיו אבותינו** אוכלים בזמן שבית המקדש היה קיים על שום מה' כו', שבאותה שעה אין צריך להגביה את הבשר, (ו)**ביון**[כג] **דלא מצי למימר** - מאחר שאינו יכול לומר 'פסח זה', שהרי הבשר הזה הוא רק זכר לקרבן פסח. [ו]יתר על כן **אם**[כד] **היה מגביהו לתבשיל שהיה בידו**, הרי היה **נראה כמקדיש בהמתו מחיים** - כאילו הקדיש את הבהמה עוד בחייה לקרבן פסח, והרי הבשר הזה בשר הקדש. **אבל** כאן, **כשמגביה הקערה כדי שיכיר תינוק וישאל, היאך נראה כמקדיש קדשים**, והרי אינו מזכיר על התבשיל הזה שם פסח בשום ענין. **לפיכך** גם אם מגביה עתה את הקערה, **אין צריך להוציא ממנה התבשיל.**

ועוד טעות יש במנהגם, כי **גם עצם הגבהתה חנם**, שהרי כל כוונתנו בעקירת הקערה היא כדי לעשות היכר לתינוקות, ובמה שיגביה הקערה **אין כאן** שום **היכר לתינוק** שיבחין בשינוי כל שהוא **וישאל**[כה]. **אבל עוקרין הקערה לגמרי** בלא הגבהה[כו], **ויניחנה בקרן זוית, בסוף השולחן**[כז], **כאילו כבר אכלו, כדי שיכיר התינוק וישאל** מדוע לא אוכלים, דסילוק זה **דמי לעקירת שלחן** שנהגה בזמן בעלי הגמרא.

פמליה מלומר מה נשתנה

דתניא לקמן (קטז.), **אם חכם בנו** - אם בנו חכם ויודע לשאול, **שואלו, ואם לאו** - שאין הבן יודע לשאול, **שואל הוא לעצמו מה נשתנה.** וכאן, כיון **ששאלו לנו 'מה נשתנה'** הלילה הזה שעוקרים בו את השולחן קודם האכילה, **אין אנו צריכין** עוד **לומר 'מה נשתנה', אלא להשיב** מיד **על דבריו (של בנו), שלפי שנשתעבדנו במצרים אנו עושין כל הדברים הללו**[כח].

קטז.

מן כמן נפרוסה

כשם שעני רגיל באכילת פרוסה, אף במצה יש **לברך** את ברכת **'על אכילת מצה'** על מצה פרוסה[א]. מוסיף הרשב"ם, ועוד **שתי** מצות נוספות **שלימות מייתינן** [-אנו מביאים] לשלחן הסדר, **משום** ברכת **'המוציא'** שצריך לברך אותה על לחם משנה, **דלא גרע** פסח **משאר ימים טובים שצריך לבצוע** [-לברך בהם] **על שתי ככרות** שלימות[ב], **ובוצע** להמוציא **מאחת משתי השלימות**[ג].

דרכו של עני הוא מסיק ומשמו מופס[ד]

בשעה שהעני מסיק את התנור אשתו לשה את הבצק, והוא **נותנו מיד לתנור כשנגמר היסקו.** והטעם הוא, משום **שירא שמא יצטנן התנור קודם שיזדמן** [**הלחם**][ה] - קודם שיהא הלחם מוכן להכנסתו לתנור, ואין לו עצים אחרים להוסיף על היסק התנור[ו], על כן **עוסקין שניהם יחד, זה בהיסק התנור וזו בעיסה**[ז].

אף כאן לענין מצה, צריך שיהא **הוא מסיק** את התנור, **ובאותה עת אשתו מכינה ואופה** את המצה, וכאן הטעם הוא **כדי שלא תחמיץ** העיסה בינתיים[ח].

מצוש קפא

קפא הוא **שרף החזרת**, וקשה **הוא** ומזיק לאוכלו, **והרי הוא כארם**[ט].

קפא דממא

מי שאכל חזרת, וחלה בשביל [-מחמת] **הקפא**, **יאכל צנון וירפא** מחוליו.

קפא דממא כרתי

מי שאכל צנון, וקשה לו מחמת אכילה זו, **יאכל כרתי** שהם **כרישים** וירפא.

ממימי

ישתה מים חמין.

קפא דכולהו ממימי

ארם של כל הירקות, שתיית מים חמין **רפואה** להם.

זכר למפוס

במסכת סוטה (יא:) אמרו בגמרא **שהיו** נשות ישראל שבמצרים **יולדות שם** את **בניהם** מתחת לעצי התפוח, ולידתן היתה **בלא עצב** הלידה[י], כדי **שלא יכירו בהן מצריים** וישליכו את בניהם ליאור[יב]. וכל זה רמוז בפסוק **דכתיב 'תחת התפוח עוררתיך** שמה חבלתך אמך שמה חבלה ילדתך' (שיר השירים ח ה)[יג].

לממוכים

צריך **לכתוש בו** - בחרוסת ירקות הרבה, **כדי שיהא עבה**[יד].

וצריך לקהויים

צריך **להטיל בו תפוחין, דאית ביה קיוהא** - שיש בתפוחים חמיצות[טו].

ציונים והערות

אוצר החכמה כוונב"ידי: וכוונת הדברים שהיו שנהגו להגביה את הקערה בשעת עקירתה, ובאמת הגבהה זו היא חינם, ללא תועלת, כמו שמפרש הרשב"ם. **כב. וכן** הביאו התוספות (ד"ה למה) מדברי רבי יוסף טוב עלם (יוהרות נספת הגדול ד"ה מלהי הרומות) שצריך להגביה הקערה ולהסיר ממנה את שני התבשילים [וכן נהג מהרי"ל (מנהגי מהרי"ל סדר ההגדה)]. **כג. כך** הגיה הרש"ש (נרשב"ס). **כד. הרש"ש** (נרשב"ס) הגיה 'ואם'. ועל פי דברי הרשב"ם לקמן (קטז: ד"ה ה"ג). אמנם בספר האורה (מ"מ סי' ל סדר הפסח) מובא כלשון הרשב"ם שלפנינו. **כה. ובספר** לקט יושר (מ"מ עמ' פט ענין ג) כתב, שענין הגבהת הקערה לאותו מנהג לא נעשה להיכר התינוקות, אלא הוא מנהג של שמחה. **כו. כמו** שכתב גם בהגהות רבינו פרץ על הסמ"ק (מצוה קמד אות ג) ש'אין צריך להגביה הקערה כי אם מעקרה ממקום למקום'. **כז. והריטב"א** (הלכות סדר ההגדה ד"ה מ"כ) כתב, שצריך לסלק את הקערה מן השולחן לגמרי. והוסיף, שמנהג הרמב"ן היה, שכשהיו תינוקות בבית היה אומר לשמש לאחר סילוק הקערה 'הב ונברך' [-הבה ונברך], כי הרבה אכלנו' כדי שיראו התינוקות וישאלו. **כח. התוספות** (ד"ה כלי) כתבו, שבודאי הוסיף אביי לשאול על שאר השינויים הנוהגים בלילה זה, והגמרא לא הביאה אלא את תחילת דבריו. אבל השאלה על עקירת השולחן לבדה, אינה פוטרת מאמירת 'מה נשתנה'. אמנם המהרי"ל (מנהגים, סדר ההגדה) הקשה, מה מועילה שאלת התינוק 'למה עוקרין השולחן', וכיצד נשיב לו על שאלה זו את דבר סיפור יציאת מצרים. והשיב, שאנו עונים לתינוק שאין לנו לאכול עד שנודה להקדוש ברוך הוא על שעשה לנו נסים. ואז חוזר התינוק ושואל, מה הם הנסים, ומשיבים לו 'עבדים היינו', ואת כל סיפור יציאת מצרים [והובאו דבריו בקצרה במגן אברהם (סי' תעג ס"ק טו)]. והעיד המהרי"ל על חמיו מהר"ר משה כץ, שפעם אחת שאלה אותו בתו, 'אבא, למה הגבהת הקערה', והתחיל 'עבדים היינו' ולא אמר מה נשתנה. **א. משמעות** דברי הרשב"ם שמדין 'לחם עוני' חובה לברך 'על אכילת מצה' על פרוסה דווקא. אמנם דעת רב האי גאון (תשובות הגאונים [מוסאפיה] סי' קנ, הו"ד בנמק"ן נרכות לט: ד"ה הא) היא, שאין חובה לקיים מצות אכילת מצה בפרוסה, ולא אמרו 'מה דרכו של עני בפרוסה' אלא לענין שאם הביאו לפניו מצה פרוסה ומצה שלמה רשאי לברך על הפרוסה, כדרכו של עני, אך אם אין פרוסה לפניו, אין צורך לפרוס, אלא יברך על השלמה. ומכל מקום כתב שהמנהג לפרוס מצה בתחילת הסדר [יחץ], כדי שכשיגיע לאכילת מצה ימצא פרוסה לפניו ויניחה בתוך השלמה ויברך. **ב. מבואר** ברשב"ם שבכל יום טוב צריך לבצוע על לחם משנה. אך ראה תוספות (ד"ה מה) שהקשו, שהרי לחם משנה הם זכר למן שהיה יורד כפול בערב שבת, ובשבת לא היה יורד, ואילו ביום טוב יש משמעות במדרש שהיה יורד מן. וראה תוספות בביצה (ג: ד"ה והיה) שכתבו שמדרשים חלוקים יש בענין זה. וראה עוד באגודה (לעיל קטו: ד"ה אמר) שמתרץ קושייתם. ומכל מקום הלכה ברורה בקרב הראשונים והאחרונים [תשובות רב נטרונאי גאון (סי' קנט), סדר רב עמרם גאון סדר שבתות, רבינו חננאל, הרי"ף, הרמב"ם (שבת פ"ל ה"ט) והשולחן ערוך (או"ח סי' תקכט ס"ק, ועוד)] כמו שכתב הרשב"ם שישנה חובת לחם משנה גם ביום טוב [וראה חתם סופר (או"ח או"ח סי' קנג), שיש לתלות בנידון התוספות את השאלה אם איסור תחומין נוהג ביום טוב מן התורה, מפני שאם לא ירד בו מן, הרי אף עליו נאמר 'אל יצא איש ממקומו' (שמות טז כט)]. ודעת הרי"ף שהגם שבכל יום טוב צריך לבצוע על לחם משנה, אך בפסח דין 'לחם עני' מלמד שאין צריך שני לחמים שלמים, אלא אחת שלמה ואחת פרוסה. **ג. מבואר** ברשב"ם שברכת 'המוציא' מברך על השלמה, וברכת 'על אכילת מצה' על הפרוסה. אך בתוספות (ד"ה מה, נרכות לט: ד"ה הכל) יש כמה דעות, אם מברך ובוצע רק על הפרוסה, או מברך 'המוציא' על השלמה ו'על אכילת מצה' על הפרוסה, ובוצע משתיהן יחד. או מברך את שתי הברכות על השלמה ועל הפרוסה יחד, ובוצע משתיהן. ובמהר"ם חלאווה (ד"ה הנמצי) הובאה דעה שמברך המוציא על הפרוסה ועל אכילת מצה על השלמה. **ד. הגירסא** בכתב יד 'ואשתו לשה את העיסה'. דקדוקי סופרים. **ה. גירסת** כתב יד. דקדוקי סופרים. **ו. פירוש** ריבב"ן (ד"ה שעורין). **ז. אמנם** יש מפרשים בטעם הדבר שהעני מסיק ואשתו אופה, משום שהוא רעב ובהול לאכול את פיתו. מאירי (קטו: ד"ה זה) ור"ן (על הרי"ף ד"ה ואין) ועוד. **ח. אף** על פי שמעיקר הדין אפשר להמתין מעט בין לישת הבצק לאפיית המצה, מצוה מן המובחר שיהא הוא מסיק ואשתו אופה מיד, ללא שיהוי כלל. תוספות רי"ד (ד"ה מלף). **ט. וראה** ברשב"ם לעיל (קטו: ד"ה צריך) שכתב, שהעיקר הוא כפירוש רבינו חננאל (שם) שקפא היא תולעת מזיקה שנמצאת בחזרת. ואף על פי כן העתיק כאן את פירוש רש"י (ד"ה מצוש), שקפא הוא שרף החזרת. **י. פתם** 'חמין' בכל הש"ס הם מים חמים (רמה רש"י שבת לה: קיט: גיטין ע. ד"ה חמין, ע"ז לח: ד"ה והחמין). וכן כתב הערוך (ערך קף טו). אמנם האור זרוע (הלכות פסחים סי' רג) הבין שלאו דווקא מים חמים מועילים לקפא דכולהו, אלא גם מאכל חם, ועל כן כתב שאלו שנהגו לאפות מצות טריות אפילו בליל יום טוב שני, טעמם הוא כדי שחום המצות יועיל לרפא את הקפא שבחזרת. וכתב הדרכי משה (או"ח סי' תנח אות ג), שמדבריו למדנו שטוב לשמור את המצות חמות, אם אפשר, כדי להשמר מן הקפא. **יא. כמו** שנאמר לחוה 'בעצב תלדי בנים' (בראשית ג טז). **יב. כך** הם דברי הגמרא (שם), בשכר נשים צדקניות שהיו באותו הדור נגאלו ישראל ממצרים, בשעה שהולכות לשאוב מים, הקדוש ברוך הוא מזמן להם דגים קטנים בכדיהן, ושואבות מחצה מים ומחצה דגים. ובאות ושופתות שתי קדירות, אחת של חמין ואחת של דגים. ומוליכות אצל בעליהן לשדה, ומרחיצות אותן וסכות אותן ומאכילות אותן ומשקות אותן, ונזקקות להן בין שפתים (מהלים סה יד) 'אם תשכבון בין שפתים' וגו'. וכיון שמתעברות באות לבתיהם, וכיון שמגיע זמן מולדיהן הולכות ויולדות בשדה תחת התפוח, שנאמר 'תחת התפוח עוררתיך' וגו', והקדוש ברוך הוא שולח משמי מרום מי שמנקיר ומשפיר אותן, כחיה זו שמשפרת את הולד וכו'. **יג. לשון** הר"ן (על הרי"ף ד"ה זכר למפוח), שהיו הולכות לילד תחת התפוח כדי שלא ירגישו בהן מצרים, והיו יולדות שם בלא עצב, והיינו דכתיב תחת התפוח עוררתיך. וכך גם כוונת הרשב"ם. **יד. אמנם** בירושלמי (פ"י ה"ג) נשנו בזה שתי דעות, יש אומרים שתהא החרוסת עבה זכר לטיט, ויש אומרים שתהא רכה זכר לדם [-מכת דם, שבאה על המצרים ראשונה. פני משה (שם ד"ה ופירש)]. וכתבו התוספות (ד"ה צריך), שמנהג העולם כשתי הדעות, לעשותה עבה מתחילה זכר לטיט, ובשעת אכילה מוסיפים לה יין וחומץ עד שנעשית רכה. **טו. וברש"י** (ד"ה למוכיח) כתוב, שצריך להטיל בו תפוחים ויין ודבר שיש בו חמיצות. ויש שגורסים כן אף בדברי הרשב"ם (דקדוקי סופרים).

מבאר הרשב"ם, [צריך לקהויה"ט], **וכר לתפוח, וגם צריך לסמוכיה** - לעשותה עבה, **זכר לטיט** כדי לצאת ידי חובת שתי הדעות"י.

אוצר החכמה

מגלין

בשמים [-תבלינים]"ח **שמטילין בחרוסת זכר לתבן, (וחרם) [וחרוסת"ט] שכותשין (בו) [אותו"כ] הדק**, הוא כדי שתהא **זכר לטיט"כא.**

מגרי מרך

חרך הוא חלון, **כמו** 'משגיח מן החלונות **מציץ מן החרכים'** (שיר השירים ב ט), שפירושו 'חלונות'"כב. **ותגרי חרך הם חנוונים היושבים אצל (חנויותיהן) [חלונותיהם"כג] ומוכרין"כד.**

וכמן הכן שואל עם מכיו

כאן, במזיגת כוס שני, הבן שואל את אביו, אם הבן הוא חכם, מה נשתנה עבשיו שמווגין כוס שני קודם אכילה"כה.

ורבינו [-רש"י] קבל מרבו רבי יעקב בן יקר שצריך לגרוס 'וכן' **הבן שואל**, במקום 'וכאן'. ופירוש גירסתו הוא **כמו** 'כן **בנות צלפחד** דוברות' (במדבר כ ז), שביאורו הוא, נכון וראוי מה שבנות צלפחד דוברות, ואף בעניננו פירוש 'וכן' הוא נכון וראוי, **כלומר, מן הדין הוא שיהא הבן שואל במזיגת כוס שני 'מה נשתנה'"כו.**

פסחים קטז.

ממגילין פעם אחת

טיבול ירקות בתוך הסעודה, ובגמרא פריך לה, וכי בכל השנה צריך לטבל פעם אחת בתוך הסעודה.

שתי פעמים

טיבול ראשון הוא הטיבול **דשאר ירקות** שעושים לאחר הקידוש, **וטיבול שני** הוא הטיבול **דמרור** בחרוסת, שמטבלים בתוך הסעודה.

הלילה הזה כולו גלי

בזמן שבית המקדש היה קיים, היה שואל כן, מפני שאז אכלו בשר צלי של קרבן פסח והחגיגה, אבל בזמן הזה מותר לאכול בליל פסח בשר שלוק ומבושל, ואדרבה, יש מקומות שנהגו שלא לאכול בשר צלי בלילה זה (לעיל נג.).

ולפי דעתו של בן מכיו מלמדו

אם הבן **מבין הרבה, יפרש** לו אביו את הכל"כז.

מתחיל בגנות

מפרש בגמרא מהי הגנות שצריך להתחיל בה.

אמו כל יומי לא קגיס דלא מטבלין

וכי בכל הלילות אי אפשר לאכול מבלי להטביל פעם אחת, **דקתני 'שבכל הלילות (אין"כח) אנו מטבילין פעם אחת'**, ומשמע כביכול שבשאר הלילות חובה לטבול פעם אחת.

הרשב"ם

מוסיף הרשב"ם, **אבל אשבכל** - על הבבא 'שבכל **הלילות אנו אוכלין שאר ירקות' ליכא למיפרך הכי** - אי אפשר להקשות את אותה קושיא, וכי בכל הלילות חובה לאכול שאר ירקות. משום **דהתם הכי קאמר** - ששם כך כוונת המשנה, **בכל הלילות אין אנו מחזרין אחר מרור** דווקא, אלא אוכלים איזה ירק שיזדמן לנו, בין מרור ובין שאר ירקות"כט, והלילה הזה אנו מחזרים אחר מרור דווקא"ל.

מיומא לדרדקי

בתמיה, וכי שייך לקרותו חיוב, **הא** [-והרי] **משום הכירא דתינוקות כדי שישאלו קעבדינן** - אנו עושים זאת רק כדי שיהיה היכר לתינוקות וישאלו, ולא שייך בזה לשון חיוב.

מלא מתר רב ספרא כו'

מהכא שמעינן דהכי אית לן למימר - ממסקנת הסוגיא כאן אנו למדים שכך יש לנו לומר, **'שבכל הלילות אין אנו מטבילין [אפילו] פעם אחת', והאומר** שבכל הלילות **אין אנו חייבין לטבל, שיבוש הוא בידו,** מפני שמדבריו משמע שהטיבול בליל הסדר הוא חיוב, ובאמת אינו אלא משום היכר לתינוקות"לא.

פסח ומתר

לאחר שאילת הבן"לב התחיל לומר 'עבדים

ציונים והערות

טז. **גירסת** כתב יד. דקדוקי סופרים. וכן הוא ברש"י (ד"ה לתפוח). יז. **כן** כתב גם רש"י (ד"ה שלקהוייה) שלקהוייה הוא זכר לתפוח ולסמוכיה הוא זכר לטיט. ומתוך שהוצרכו לפרש דבר זה משמע שלא גרסו כגירסתנו בגמרא, שהרי לפי הגירסא שלפנינו, הדברים מפורשים בדברי אביי. כך ביאר דבריהם בכרוב ממשח (ממן ומנה פ"ז הי"ח). אמנם הבית יוסף (או"ח סי' תעג ס"ה) הבין בדבריהם כגירסתנו. ואמנם רבים מהראשונים גורסים בדברי אביי 'הלכך צריך לקהוייה וצריך לסמוכיה', ואת המשך הדברים 'לקהוייה זכר לתפוח וצריך לסמוכיה זכר לטיט' אינם גורסים [ראה הגהות וציונים שכך היא גירסת הרי"ף והרא"ש]. ולפי גירסא זו נחלקו הדעות אם אביי חשש לשתי השיטות, שהחרוסת היא זכר לתפוח וזכר לטיט, או שמא דבריו מוסבים אך על דברי רבי יוחנן שחרוסת זכר לטיט, ואף על פי כן הצריך לעשותה עבה וחמוצה. שהרי ברש"י ורשב"ם מפורש שאביי חושש לשתי השיטות, אך מדברי הרי"ף, הרמב"ם (ממן ומנה פ"ז הי"ח) והרא"ש (סי' ל) הוכיחו כמה אחרונים שאביי פוסק לגמרי כרבי יוחנן, ואף על פי כן הצריך 'לקהוייה', לערב בה חומץ, על שם שהיו שיניהם קהות מהעבודה הקשה בחומר ובלבנים [ראה ב"ח (או"ח סי' תעג תוס' ד), פרי חדש (או"ח שם ס"ה), ברכי יוסף (או"ח שם סק"ח). ובכרוב ממשח (ממן ומנה פ"ז הי"ח) ביאר דברי הרמב"ם בכמה אופנים, וראה עוד בקיצור פסקי הרא"ש (סי' ל) בהבדלי הגירסאות בדין זה]. יח. **ברש"י** (ד"ה מגלין) כתוב 'ירקות שמטילין בחרוסת זכר לתבן'. ויש גורסים כן גם ברשב"ם [ראה דקדוקי סופרים]. אמנם בספרי דבי רש"י (מהדורת הלי' פסח סי' ג, סידור רש"י סי' שפה, מיקור והימר לרש"י סי' לח) משמע שתבלין הם בשמים, שכן כתוב שם, 'וחרוסת שאמרו הן ירקות הרבה שכותשין יחד, ושמו חרוסת בלשון ארמי. ואמרו רבותינו שהחרוסת הזה צריך שיעשנו עב ומסומך זכר לטיט, ואף צריך לשום בו דברי קהוי זכר לתפוח, שנאמר 'תחת התפוח עוררתיך'. ועוד נותן בה מיני בשמים כעין תבלין זכר לתבן שבחומר'. ובכרוב ממשח (ממן ומנה פ"ז הי"ח) הקשה סתירה בדברי הרשב"ם, שכאן פירש שתבלין שנותנים בחרוסת הם בשמים, ואילו לעיל (קטו:) על מה שאמרו בגמרא 'דילמא אגב חלייה דתבלין מבטיל ליה למרוריה' פירש הרשב"ם (ד"ה אגב) 'אגב חולייה. שנותנין בו תפוחין', ואם כן משמע שתבלין הם תפוחים. ותירץ, שהרשב"ם לא גרס בגמרא לעיל את התיבות 'חלייה דתבלין', אלא דילמא אגב חלייה מבטיל ליה למרוריה'. יט. **לפי** הגירסא בדברי הרשב"ם 'וחרס', צריך לשחוק חרס לתוך החרוסת, וכן כתב בשבלי הלקט (סי' ריח), שיש משימין בה מעט חומר או גרידת לבינה זכר לטיט. וכן כתב הבית דוד (סי' רנג), שבעיר שלוניקי העידו הזקנים שהיו נותנין בחרוסת מין אבן כתושה. אמנם הברכי יוסף (או"ח סי' תעג ס"ק יג) הביא, שהרב המקובל מהר"ם די לונזאנו כתב על דברי השבלי הלקט, 'נבהלתי מראות שגעון כזה, אולי גם בפורים יוציאו מהם דם זכר לגזרת ההריגה, והלא צריכין להפך היגון לששון והרע בטוב'. והוסיף, שהמנהג הזה נוצר על פי דברי הרשב"ם הללו, אך באמת בכתב יד ישן נושן של פירוש הרשב"ם כתוב 'וחרוסת שכותשין בו הטב זכר לטיט', ונתחלפה תיבת חרוסת בתיבת חרס. וכן כתב בגליון (הגה נהגהות וציונים) שצריך לומר בפירוש הרשב"ם 'חרוסת' במקום 'חרס', וכפי שכתב רש"י (ד"ה מגלין). כ. **הוגה** על פי כתב יד, הובא בדקדוקי סופרים. כא. **כלומר**, את התבלינים נותנים בחרוסת זכר לתבן, והטעם שכותשים את החרוסת הדק היטב ולא משאירים את התבלינים כמות שהם, הוא משום שעל ידי הכתישה נעשית החרוסת דומה לטיט. ומבואר בדברי הרשב"ם שיש בחרוסת שני ענינים, זכר לתבן, וזכר לטיט. וכן מבואר במרדכי (הסדר נקלה) בשם הרוקח, שנותנים בחרוסת קנה וקנמון וזנגביל לפי שאי אפשר לדוכן היטב שלא יהא בהן חוטין קשין, וזהו זכר לטיט שהיה תבן מעורב עם הטיט. וכן פסק הטור (או"ח סי' תעג), שעושים את החרוסת עבה זכר לטיט, ונותנין עליו תבלין כגון קנמון וזנגביל, זכר לתבן שהיו מגבלין בו הטיט. כב. **וכן** תרגום אונקלוס על המילים 'בעד החלון' (בראשית כו ח) הוא 'מן חרכא'. כג. **הגהות וציונים.** כד. **והמאירי** (ד"ה כגון) כתב, שרק בערב הפסח היו מוכרים דרך החלונות, מפני שיום זה אסור בעשיית מלאכה, ומכירת תבלינים שאינה מלאכה גמורה, ושיש בה משום כבוד יום טוב, התירו בשינוי זה שימכרו דרך החלון. כה. **ועל** ידי שינוי זה מתעורר לשאול אף על שאר השינויים הנעשים בלילה זה, כמובא בהמשך המשנה. תפארת ישראל (פ"י יכין תוס' כה) ומשנה ברורה (סי' תעג ס"ק סט). אמנם השל"ה (מסכת פסחים פרק נר מצוה תוס' נג) כתב, שכאשר הקטן שואל על מזיגת כוס שני עונים לו שכך עושים המלכים והשרים, מאחר ששתיית יין קודם הסעודה גוררת את תאוות המאכל, והם חפצים להיות תאבים לאכילה. ועל ידי תשובה זו מתעורר התינוק לשאול, במה שונה לילה זה שאנו נוהגים בו מנהג המלכים ושרים. ואז משיבים ומספרים לו מניסי מצרים שיצאנו לחרות ביד חזקה ובזרוע נטויה. ובחידושי מהרי"ח (מסניות, פ"י מ"ד) ביאר, שלדעת הרשב"ם המשנה מחולקת לשני בנים, הבן החכם שואל כאן על שינוי מזיגת כוס שני קודם הסעודה, ואינו שואל את שאר השאלות [מפני שאינן מוכרחות כל כך, שהרי אפשר שאביו חפץ הלילה במצה דווקא, ולא מחמת חובה, וכהאי גוונא בשאר השאלות]. אבל הבן שאינו חכם ואינו שואל כאן, אביו מלמדו לשאול 'מה נשתנה' כפי הנוסח המבואר במשנה. לדעת הרשב"ם הבן מתעורר לשאול מחמת השינוי של מזיגת כוס שני קודם הסעודה, אך יש ראשונים שפירשו, שהבן מתעורר לשאול במזיגת כוס שני, מפני שעכשיו באים לעקור את השולחן [כמבואר לעיל (קטו:)]. מאירי (ד"ה וכמן), מהר"ם חלאווה (ד"ה מזגו) ור"ן (על הרי"ף ד"ה ממני'). כו. **וראה** בתפארת שלמה (מועדים, רמז פסח ד"ה וכמן) שכתב רמזים על פי סוד לגירסת 'וכאן' דווקא. כז. **כשם** שאומרים בהגדה של פסח 'כנגד ארבעה בנים דברה תורה. אחד חכם, ואחד רשע, ואחד תם, ואחד שאינו יודע לשאול. חכם מה הוא אומר וכו', אף אתה אמור לו כהלכות הפסח, אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן'. ואילו לתם אין מפרשים כל כך, אלא רק אומרים לו, בחוזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים. והרמב"ם (ממן ומנה פ"ז ה"ג) כתב, לפי דעתו של בן אביו מלמדו, כיצד, אם היה קטן או טיפש, אומר לו, בני, כולנו היינו עבדים, כמו שפחה זו או כמו עבד זה, במצרים, ובלילה הזה פדה אותנו הקדוש ברוך הוא ויוציאנו לחירות. ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו על ידי משה רבינו, הכל לפי דעתו של בן. כח. **תיבה** זו נוספה בטעות בדפוסים מאוחרים. דקדוקי סופרים. כט. **ואדרבה,** בשאר הלילות אנו מחזרים יותר אחרי שאר ירקות, מפני שהם טובים יותר מן המרור. תוספות רבינו פרץ (ד"ה מטו). ל. **כלומר,** שבענין שאר ירקות יכולים הדברים להתפרש שאין עיקר כוונתנו להזכיר מה אנו אוכלים, אלא מה אין אנו אוכלים, דהיינו שאין אנו מחזרים אחר אכילת מרור, מה שאין כן בבבא זו 'שבכל הלילות אנו מטבילים פעם אחת' משמע שצריך לטבול פעם אחת, ועל כן מקשה הגמרא שהרי בשאר הלילות אין צורך לטבול כלל. תוספות רבינו פרץ (שם). לא. **אבל** במהרי"ל (מנהגים, סדר ההגדה) כתב בשם נימוקי הר"ר שמחה, שגם יכולים לומר 'אין אנו חייבין לטבל'. כי מה שנאמר בגמרא שאין לומר 'חייבין' היינו משום הקושיא 'וכי חיובא לדרדקי', אבל לגדולים שייך חיוב, והם אכן רשאים להזכיר לשון חיוב. לב. **לפי** גירסתנו בגמרא שרב נחמן אמר 'פטרתן מלומר מה נשתנה, פתח ואמר עבדים היינו' משמע שלא שאלוהו 'מה נשתנה', ואם כן קשה מהו שכתב רשב"ם 'לאחר שאלת הבן'. ויש שדייקו מכאן שרשב"ם לא גרס בגמרא 'פטרתן מלומר מה נשתנה' [ראה שו"ת בית נפתלי (סי' מז), טל תורה (ד"ה פטרתן), דקדוקי סופרים ועוד, וכפי שמוכח גם מהמאירי (ד"ה ממילא), ראה דבר שמואל (ד"ה פתח), ועיין שם שתמה על הגירסא שלפנינו, וכגירסת כתבי יד (רשד הגהות וציונים)]. אמנם ישנה גירסא בדברי הרשב"ם 'לאחר שאלת העבד התחיל לומר' וכו' (רשד דקדוקי סופרים), ולפי גירסא זו אכן לא שאלוהו 'מה נשתנה' [וראה עוד בשו"ת בית שערים (או"ח סי' רכג) שביאר בדברי הרמ"א שקורא לשאלת העבד 'שאלת הבן', מפני שהיא שאלה שעיקר מצוותה בבן].

היינו', וגומר הגדה[לג] בשבח והודאה, כלומר, כאותו עבד שרבו שחררו ואף נתן לו כסף וזהב, כן עשה לנו הקדוש ברוך הוא, שהיינו עבדים במצרים, והוציאנו (משם) [ברכוש גדולל"ד].

קטז:

צריך שימר

צריך שיאמר פסוק זה 'ואותנו הוציא משם' (דנריס ו כג), שצריך להראות[א] את עצמו כאילו יצא משם, ומראה זאת במה שמוסיף על סיפור יציאת אבותינו ממצרים ואומר שאף אותנו גאל הקדוש ברוך הוא.

צריך להגביה

צריך להגביה המצה כשאומר 'מצה זו שאנו אוכלין', ולהגביה המרור כשאומר 'מרור זה שאנו אוכלין', כדי להראותן למסובים ותיחבב המצוה בעיניהן, וכן מבואר בתשובת הגאונים (שערי תשובה סי' רפז), דהא דאמר - שמה שאמר כאן רבא שצריך להגביה, היינו באמירת 'מצה זו' דאגדתא - שבהגדה.

נשר

בשר של שני מיני תבשילין המבוארים לעיל (קיד:) אין צריך להגביה[ב], כשהן אומרים 'פסח שהיו אבותינו אוכלין' (ו)לא[ג] יגביה הבשר שהוא זכר לפסח.

הכי גרסינן, נשר מן צריך להגביה ולא עד מצה שנאמר כמקדים נסמנו[ד]

הבשר אין צריך להגביה, דהא לא מצי למימר [-שהרי אינו יכול לומר] פסח זה, שאין בשר זה קרבן פסח[ה]. ולא עוד - ולא זאת בלבד שאין צריך להגביהו, אלא אם היה מגביהו יש בכך אף חשש איסור משום שנראה כמי שמקדיש בהמתו מחיים לפסחו.

פרע לקומין

מדכתיב (דנריס כו כ), 'בננו זה סורר ומורה' משמע שיכירוהו בראיית העין.

רב ששת ורב יוסף מאורי עינים הוו - עיורים[ז] היו.

לא אמר בר יעקב טוף למר

בסופא דהאי פירקא (קכ.) אחד זה - מצה ואחד זה - מרור, חיובם רק מדרבנן.

ציונים והערות

אגף תחבורה 21/06/2018

לג. **גירסת** כתב יד, וגמר ההגדה. דקדוקי סופרים. לד. **גירסת** כתב יד. דקדוקי סופרים. א. **משמע** מלשונו בכוונת רבא, שבמשנה נאמר שיראה עצמו כאילו יצא ממצרים, ורבא חידש שצריך לאמר בפה ולהראות זאת. ב. **תיבות** 'אין צריך להגביה' שברשב"ם הן מלשון הגמרא, ומכאן ואילך הם דברי הרשב"ם לפרשם. ג. **הרש"ש** (נרשנ"ס) מחק הוא"ו. ד. **שתי** דרכים מצינו בכוונת רש"י והרשב"ם (ד"ה ה"ג) במה שכתבו 'הכי גרסינן' וכו': א. המהרש"ל בהגהותיו (תכמת שלמה ד"ה ולא) כתב, שלא באו לשלול הגירסא בלשון הגמרא 'ונראה כאוכל קדשים בחוץ', שאף הם גורסים תיבות אלו. אלא באו לומר שיש לגרוס תיבות 'ולא עוד', שתיבות אלו באו להוסיף איסור, כלומר, לא די שאין צריך להגביה הבשר אלא אף יש איסור בזה. ובאו לשלול בזה גירסת הסמ"ג (עשין מח) וכמה ראשונים [רבינו חננאל (ד"ה אמר רבא), רי"ף, רא"ש (סי' ג), מהר"ם חלאווה (ד"ה נשר)], הגורסים 'בשר אין צריך להגביה מפני שיזובאה 21/06/2018 במקדיש בשר ואוכל קדשים בחוץ' בלא תיבות 'ולא עוד', שמשמע לפי זה, שתיבות 'מפני שנראה' וכו' אינן אלא נתינת טעם שאין צריך להגביהו ולא להוסיף שיש אף איסור בכך. וביאר המהרי"ל (שו"ת סי' נח שלמה ו), ששינוי הגירסאות תלוי במה שאמרו לעיל (נג.) שאסור לומר 'בשר זה לפסח'. וסברו הסמ"ג והראשונים שהאיסור נוהג רק בבהמה חיה שראוי להקדישה לקרבן, אבל בבשר שחוט מותר לומר בשר זה לפסח, ולכך אין איסור בהגבהת בשר שחוט באמירת ההגדה. אך רש"י ורשב"ם סברו שאסור לומר 'בשר זה לפסח' אף בבשר שחוט, כמבואר שם ברש"י (ד"ה נשר) ותוספות (ד"ה מפני), לפי שנראה שמקדישו לדמיו, או מטעם שנראה שהקדיש את הבהמה בחייה, ועל כן יש איסור להגביה הבשר אף בשעת ההגדה. כ. הפרי חדש (או"ח סי' תעג סק"ד ד"ה כתב נקפך) ביאר כוונת רש"י והרשב"ם במה שכתבו 'הכי גרסינן' וכו', שבאו לומר שאין לגרוס 'ונראה כאוכל קדשים בחוץ' כגירסתנו, אלא יש לגרוס 'שנראה כמקדיש בהמתו'. וביאר הפרי חדש החילוק בין הגירסאות, שלפי גירסתנו נראה שפשוט לגמרא שאוכלים הבשר בליל הפסח, שלכן אמרו שנראה כאוכל קדשים בחוץ, ומוכח שצריך לאכול הבשר דווקא בלילה ולא להניחו לזמן אחר. וכך פסקו המהרש"ל (שו"ת סי' פמ) והב"ח (או"ח סי' תעג ד"ה ומ"ש בגיגו) ע"פ דברי הגמרא כאן. אולם לגירסת רש"י והרשב"ם שאין לגרוס 'שנראה כאוכל קדשים בחוץ', הרי שלא הוזכר בגמרא ענין אכילת הבשר בליל הפסח, ואין להוכיח שצריך לאכול הבשר. ה. **משמע** שבזמן הבית צריך להגביה את הפסח ולומר 'פסח זה' וכו'. אך ברמב"ם (ממן ומלה פ"ח ה"ד) מבואר, שגם בזמן הבית אינו מגביה את הפסח. ו. **הוסיף** תיבת 'מחיים', משום שעתה בליל הפסח הבשר שחוט, ואי אפשר להקדיש בשר לקרבן פסח. ואף אין לחוש שיראה שמקדיש עתה הבשר לקנות בדמיו בהמה לקרבן, שהרי עתה אינו הזמן שרגיל להקדיש בהמה להקריבה לפסח, שהרי זמן הקרבתו הוא מבעוד יום. ואף שלעיל (נג.) נחלקו רש"י ותוספות על מה שאמרו שאסור לומר 'בשר זה לפסח' מפני שנראה שמקדישו ואוכל קדשים בחוץ, שרש"י פירש (סס ד"ה נשר, נג: ד"ה ה"ג) טעם האיסור משום שנראה שהקדישו לדמיו, והיינו שיקנה ממעותיו בהמה לקרבן פסח. והתוספות (נג. ד"ה מפני) ביארו, מפני שנראה שהקדיש כבר את הבהמה בחייה. מכל מקום כאן מודה רש"י שאין לחוש לכך, משום שלשון 'פסח זה' משמעו שבשר זה עצמו הוא מקרבן הפסח, ועל כן נראה הדבר שכבר הקדיש את הבהמה בחייה, שאם לא כן אין הבשר נעשה קרבן פסח. מה שאין כן הלשון 'בשר זה לפסח' האמור לעיל, משמעו שמקדיש עתה את הבשר לקרבן פסח, ועל כן בבשר שחוט מתפרשים דבריו שמקדיש עתה את הבשר לדמיו. בית ישחק (ממן ומלה פ"ח ה"ו). ז. **אמרו** בירושלמי (פסח פ"ה ה"ה) שדרך לקרוא לסומא 'סגיא נהוריא' [-רוב אורה]. והוא כדרך שאמרו (פסחים ג.) שקורים ללילה 'אור' משום לשון צח ומתוקן. תורת חיים (סס ד"ה נשמרם). ח. **נראה** מדברי הרשב"ם שמפרש תירוץ הגמרא לעיל 'קסברי רבנן מצה בזמן הזה דרבנן', שאף שרב אחא למד מהכתוב לפטור הסומא, אין זה אלא בזמן הבית שהיה החיוב מהתורה, אבל בזמן הזה שכל החיוב אינו אלא מדרבנן אף הסומא חייב, ולכן רב יוסף ורב ששת הוציאו אחרים ידי חובתם כיון שמחויבים הם על כל פנים מדרבנן. טורי אבן (מגילה כה. ד"ה מינו). אך תמה על פירוש זה, כיצד יתכן שבזמן הבית שהיו חייבים מן התורה באמירת הגדה היה הסומא פטור אפילו מדרבנן, ואילו בזמן הזה שמצות הגדה נוהגת רק מדרבנן, יהיה הסומא חייב מדרבנן. ולכן כתב לפרש, שהסומא היה חייב במצות הגדה מדרבנן אף בזמן הבית, והמתרץ לעיל חידש, שכיון שמצה בזמן הזה אינו אלא מדרבנן, לכן יכול עתה להוציא את האחרים ידי חובתם, שחיוב דרבנן מוציא את המחויב מדרבנן [וכן הובא בביאורי הגמרא בשם התוספות לפרש כן]. ומה שאמרה הגמרא כאן, 'כל דתקון כעין דאורייתא תקון', אינו לדון על עצם חיוב הסומא מדרבנן, אלא לומר, שכשם שבזמן הבית שהיה החיוב מן התורה אינו מוציא אחרים, כעין זה יש לחכמים לתקן שאינו מוציא אף בזמן הזה שהחיוב רק מדרבנן. והאחרונים תירצו שיטת הרשב"ם מקושיית הטורי אבן, שבזמן המקדש שהיו כולם חייבים מהתורה לא תקנו חכמים תקנה בפני עצמה לסומים, אלא הניחום על דין תורה שיהיו פטורים לגמרי, אבל בזמן הזה שתקנו חיוב לכל האנשים, כללו אף את הסומים שיהיו חייבים מדרבנן [ועיין רבי עקיבא איגר (מגילה ז. גמוס' ד"ה נשים) שכתב כעין סברא זו לפרש שיטת התוספות לעיל (קמ: ד"ה היו), בענין חיוב נשים מפני שהיו באותו הנס]. ובבית לוי (שפירש, פ"ג סוף סי' ט) תירץ, שבמקום שההיתר כתוב במפורש בתורה אין כח לחכמים לאסור [כמו שכתב הט"ז (או"ח סי' תקפח סק"ה)], וכיון שרב אחא בר יעקב דרש גזירה שוה לפטור את הסומים, הרי פטרתם התורה במפורש ואי אפשר לחייבם, אבל בזמן הזה, כיון שהפסוק אינו עוסק בזמן הזה, שהרי אף כל אדם פטור בו מן התורה, חייבו חכמים את הסומים. ט. **נראה** שטעות סופר הוא וצריך להגיה 'שעשה', וחוזר על ה' שעשה לי ניסים. שהרי הרשב"ם מפרש כאן הפסוק 'עשה ה'' וגו'. וכן כתב הרשב"ם בפירושו לתורה (שמות יג ח) 'בעבור זה שעשה ה' לי ניסים במצרים אני עובד עבודה הזאת' [וגם הרמב"ן (סס) פירש הפסוק כך]. י. **הרשב"ם** בפירושו על התורה (שמות יג ח) מבואר כוונת הכתוב, שבפסוק נאמר (סס יג ה-ח) 'והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני וגו' ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה. שבעת ימים תאכל מצות וגו'. בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים', ותיבת 'בעבור' חוזרת על ניסי יציאת מצרים. והיינו, עלי לאכול מצות ושאר העבודה הזאת, בעבור שעשה ה' לי ניסים בצאתי ממצרים, ועלי לעשות זכר לכך. ולכאורה זו כוונת פירושו בסוגייתנו. אך רש"י על התורה (סס) פירש באופן אחר, עיין שם, וראה שם עוד באבן עזרא וברמב"ן. יא. **ראה** בנדה (נב:), שלכל הדעות למדים גזירה שוה באופן זה, ונחלקו תנאים האם משיבים עליה. יב. **ואין** אדם דן גזירה שוה מעצמו ללא שקיבלה מרבותיו (פסחים סו.). ורק לענין זה לא קיבלו גזירה שוה מלשון 'הזה', 'זה', אבל לענינים אחרים מצינו שלמדים גזירה שוה מלשון 'הזה', כגון בשבת (פו:) וביומא (פ:). מצפה איתן (נרשנ"ס). ונראה מדברי הרשב"ם שרב אחא בר יעקב קיבל מרבותיו לדרוש גזירה שוה זו, ככל גזירה שוה שבש"ס. אולם בחידושי הר"ן (ד"ה שלמה) ורבינו דוד (ד"ה הכי) כתבו שאין זו גזירה שוה, שהרי גזירה שוה אפשר ללמוד אפילו כשאחת התיבות אינה פנויה לדרוש ממנה את הגזירה שוה (נדה נב:), ואם כן אף ש'בעבור זה' נדרש לגופו ללמד 'בעבור מצה ומרור', עדיין ניתן ללמוד ממנה גזירה שוה ל'בננו זה'. אלא על כרחך שאף רב אחא לא דרש גזירה שוה, אלא הביא את המיעוט בבן סורר ומורה לדמיון בעלמא, שכשם שתיבת 'זה' האמורה בבן סורר ומורה ממעטת סומא, אף מתיבת 'זה' האמורה בסיפור יציאת מצרים יש לנו לדרוש ולמעט סומא. ורב ששת ורב יוסף סברו שכיון שתיבת 'זה' האמורה בסיפור יציאת מצרים אינה מיותרת, על כן אינה דומה לתיבת 'זה' האמורה בבן סורר ומורה, ואינה נדרשת למעט סומא. והרש"ש (נרשנ"ס) כתב על דברי הרשב"ם, שלכאורה יש לבאר שגם רב אחא בר יעקב לא מגזירה שוה למד לפטור הסומא, אלא ממשמעות הכתוב, וכדברי הר"ן ורבנו דוד [ויש לעיין בדבריו, אם כוונתו לפרש גם דברי הרשב"ם כך, או שבא להביא פירוש אחר]. יג. **זהו** פירוש

כעין למוריסם מקום

וכשם שבזמן שבית המקדש קיים פטור הסומא מהגדה, השתא נמי - גם עתה בזמן הזה, הרי הוא פטור[ח]. ולכן אינו מוציא אחרים ידי חובתן.

נעבור מצה ומרור סוף למסם

הפסוק 'בעבור זה עשה' וגו' בא לומר, שיש לך לומר לבנך לכך אני אוכל מצה ומרור, 'בעבור זה', כלומר, בעבור ניסים אלו אשר 'עשה ה' לי בצאתי ממצרים', והיינו, שמצוות לילה זה הן זכר למה שעשוט לי בצאתי ממצרים'. ולא בא פסוק זה למעט סומא מחובת ההגדה.

הוקשה לרשב"ם, מה בכך ש'בעבור זה' משמעותו בעבור מצה ומרור, הלא רב אחא דרש גזירה שוה 'זה' 'זה' למעט הסומא, וגזירה שוה אנו דורשים אף באופן שאחד מהפסוקים אינו מופנה לגזירה שוה[י]. מיישב רשב"ם, ורב ששת ורב יוסף גזירה שוה זו לא גמרי - לא קיבלו מרבותיהם[יב].

ומוסם בגאולם[יג]

חותם בגאולה היינו, מסיים את ההגדה בברכת גאולה. והשתא [-ועתה] התנא עדיין לא מפרש היאך מברכין אותה ומהו נוסחתה. ולקמן במשנתנו פליגי בה רבי טרפון ורבי עקיבא בההיא ברכה שהזכיר תנא קמא, דלרבי טרפון פותח בברוך ואינו חותם בברוך, מידי דהוה אברכת - שכן זה דומה

לברכת **פירות** וברכת **המצות** דכולה הודאה היא בלא ענין נוסף בתוך הברכה, ואף כאן אינו מאריך בה, ולכן אינו חותם בברוך. ולרבי **עקיבא חותם בה נמי בברוך, לפי שמוסיף בה דברי ריצוי** ובקשה המבוארים להלן.

כן יגיעו וגו'[יד]

מאחר שהתבאר שאין דברי תנא קמא שיטה בפני עצמה, אלא רבי טרפון ורבי עקיבא נחלקו בפירוש דבריו, מבאר הרשב"ם מנהגנו בזה ופסק ההלכה. **והיינו דעבדינן** - וזהו הטעם במה שאנו עושים בברכה זו **כרבי עקיבא** [ומוסיפים 'כן יגיעו' וחותמים בברוך] **מחבירו** - כשחבירו היחיד חולק עליו, וכפי שאמרו בעירובין (מו:) שהלכה כרבי עקיבא מחבירו, שהרי כאן אין חולק עליו אלא רבי טרפון. **ותנא קמא דקאמר וחותם בגאולה אינו תנא שלישי** החולק גם הוא על רבי עקיבא, וכמבואר לעיל, **דאם כן** שתנא קמא חולק על רבי עקיבא, **אמאי עבדינן** [-מדוע אנו עושים] **כרבי עקיבא הואיל ורבנן פליגי עליה** - רבים חולקים עליו, כלומר גם תנא קמא וגם רבי טרפון, **הא** [-והרי] **אין הלכה כרבי עקיבא מחבריו** הרבים שנחלקו עליו, כאמור בעירובין (שם). ועל כרחך **הא דקאמר** [-מה שאמר] **תנא קמא 'וחותם בגאולה', דברי הכל היא, ולא בא למעט מילתייהו** [-את דבריהם] **דרבי טרפון ורבי עקיבא, אלא לאשמעינן** [-להשמיענו עצם הדין] **שמסיימין** ההגדה **בברכת גאולה, דלא תימא** - שלא תאמר **שאין מברכין כלל בסיום הגדה כי אם ברכת היין לבד על הכוס השני.**

וראיה לדבר שכן יש לפרש דברי תנא קמא, שכעין זה מצינו **במסכת כתובות בפרק אף על פי** (מ.), **דאיכא נמי פלוגתייהו** - שגם שם מצינו מחלוקת **דרבי טרפון ורבי עקיבא כהאי גוונא** - כעין אופן זה, **דפליגי** - שנחלקו **בפירוש של סתם משנה, דתנן** - ששנינו במשנה העוסקת בזמן שקבעו חכמים לארוס וכלתו להכין צרכי הנישואין, **'הגיע זמן** שקבעו חכמים **ולא נישאו** משום עיכוב הבעל, **אוכלת משלו** - ניזונת מנכסיו, כבעל החייב במזונות אשתו, ואם הבעל כהן והיא ישראלית, אף **אוכלת בתרומה** כדין אשת כהן, שמן התורה רשאית כבר משעת קידושין לאכול בתרומה[טו]. ובפירוש דברי 'סתם משנה' אלו בדין אכילת תרומה נחלקו התנאים, **רבי טרפון אומר, נותנין לה הכל תרומה** - רשאי הבעל לתת לה כל צורכי מזונותיה מתרומה. **רבי עקיבא אומר**, אינו רשאי לתת לה הכל מתרומה, אלא צריך לתת **מחצה** חולין, שתאכלם בימי טומאתה, **ומחצה** יכול לתת לה מתרומה, הראויה לה בימים שהיא טהורה. ומפרש הרשב"ם הדמיון למשנתנו, **וכי היכי דפליגי התם** - וכמו שנחלקו שם **רבי טרפון ורבי עקיבא בפירושא ד'אוכלת בתרומה'** שנאמר בתחילת המשנה, **ולאו תלתא תנאי הוו** - ואין דברי תנא קמא שיטה נוספת שנאמר שיש שלשה תנאים החולקים שם, **הכי נמי פליגי תרוייהו הכא** - כך גם נחלקו שניהם כאן במשנתנו **בפירושא** [-בפירוש] **'וחותם בגאולה'** שנאמרו בתחילת המשנה, **ולאו תלתא תנאי הוו** - ואין כאן שלשה תנאים שנחלקו בזה, **שבתחילה התנא סתם** [-לא פירש] **דבריו בין הכא** [-כאן] **בין בכתובות, והדר** - ושוב חוזר **ומפרש לה בפלוגתא דרבי טרפון ורבי עקיבא**[טז].

מוסיף רשב"ם, **ותיבת 'חותם'** שהוזכרה בדברי תנא קמא אין פירושה שוה לזו שבדברי רבי טרפון, **ש'חותם' דתנא קמא** פירושו **סיום בעלמא** - שמסיים ההגדה, **ו'אינו חותם' דרבי טרפון** פירושו **חתימת סוף ברכה היא.**

הללויה[יז]

'הללויה' (תהלים קד לה, ועוד) **תיבה אחת היא** ואינה מחולקת לשתי תיבות ['הללו יה'], ופירושה **כמו הילול.** ודרך הכתוב לסיים תיבה ב'יה', וסיום זה אינו משנה את פירוש התיבה עצמה, **כגון** 'וגם דוד העצמים תַּחְתֶּיהָ'[יח] (יחזקאל כד ה), וכן 'וְהַגְּוָרָה וְהַבְּנָיָה וקירותיה אורך מאה אמה'[יט] (שם מא יג). מוסיף רשב"ם, **וכמו כן 'כֶּסְיָה'** (שמות יז טז) תיבה אחת היא, ואינה מחולקת לשתי תיבות ['כס יה'], כמבואר בגמרא[כ].

ידידיה

'ידידיה' הוזכר בכתוב (שמואל ב' יב כה) **'ויקרא** את שמו **ידידיה'. נתן הנביא קרא כן לשלמה.**

מרחביה

'מרחביה' (תהלים קיח ה) פירושו **כמו מרחב.**

סתם

כלומר, תיבה אחת היא, ואין התיבה נחלקת לשנים[כא].

לרב מתי

רב שהזכיר רק 'כסיה' ו'מרחביה', **מפליג פליג** - בא לחלוק על רב חסדא שהזכיר גם 'הללויה' ו'ידידיה', **או שמא אומפי מומיף** - בא להוסיף על דבריו ולומר שאף 'מרחביה' תיבה אחת היא, ולא לחלוק עליו. מוסיף רשב"ם, **אבל רבה** שאמר 'מרחביה בלבד', **פשיטא דפליג** - פשוט שבא לחלוק על רב חסדא ורב שהזכירו עוד תיבות, **מדקאמר 'בלבד'**, ולכן לשיטתו לא הסתפקה הגמרא.

אהח 21/06/2018

מניני

דודי רבי חייא[כב].

הללו כסף גיסף

'הללו' **בסוף שיטה** [-שורה] **ו'יה' בתחלת שיטה** [-שורה] **אחרת.**

נהללויס הרבה

פירוש 'הללויה', **הללוהו בהללויה הרבה** [-בהלולים רבים]. **וכולהו 'חללויה' דריש ליה הכי** - ובכל המקומות שנאמר בהם 'הללויה' דרש רבי יהושע בן לוי כן. **אלמא** - מוכח מדבריו, ש'הללויה' **תיבה אחת היא.**

נמהלה

בתהלים נאמר לשון 'תהילה', כגון **'תהלה לדוד'** (קמה א).

נמפלה

בתהלים נאמר לשון 'תפילה', כגון **'תפלה לעני כי יעטוף'** (קב א), וכגון **'תפלה למשה'** (צ א).

נסולמה

בתהלים נאמר לשון 'הודאה', כגון **'הודו לה' כי טוב'** (קז א).

משה וישמחו כו'

שיר שבתורה משה וישראל אמרוהו. מבאר רשב"ם, **כלומר, באותו שיר פשיטא** לן דמשה **וישראל באותה שעה שעלו מן הים תיקנוהו ולא היה מקודם לכן, אבל הלל דראשי חדשים** - שאומרים בראשי חדשים **וימים טובים** יש לשאול **מי תיקנו.**

על כל פרק ופרק ועל כל רגל ורגל[כג] **ועל כל צרה שלא סבא עליהן**

מבאר רשב"ם את לשון הגמרא 'ועל כל צרה שלא תבוא עליהן', **לישנא מעליא נקט** - אחז בלשון טובה, **כלומר, שאם חס ושלום תהא צרה עליהן ויושעו ממנה אומר אותה** [-את ההלל] **על גאולתה, כגון** נס חנוכה[כד].

הלל זה

תפילת ההלל הכתובה **בספר תהלים** (פרק קיג-קיח)

ציונים והערות

המשנה, ולפני הרשב"ם משנתנו היתה מחולקת לשנים. וראה מה שכתב בדקדוקי סופרים (מות י) בענין מקומו של דיבור זה. **יד. הרש"ש** (נרשב"ס ד"ה ותותס) כתב שאינו דיבור חדש אלא המשך הדיבור הקודם [וכך פירושו, לפי שמוסיף בה דברי ריצוי ובקשה שהם כן יגיעו וכו'. ומבאר הרשב"ם את פסק ההלכה, והיינו דעבדינן וכו']. **טו. וחכמים** גזרו שלא תאכל עד שעת נישואין, וכשהבעל מעכב הנישואין העמידוהו על דין תורה, כמבואר בגמרא שם (כתובות נו:). **טז. ראה** בדורות הראשונים (מ"מ פי"ג ומ"ל) בארוכה, שביאר שעיקר קבלת המשנה ויסודיה נקבעו ונסדרו בלשונם בתקופת אנשי כנסת הגדולה עד שמעון הצדיק, והתנאים שאחר כך ביארו את יסודי המשנה הקבועים ופרטיהם, וכן מחלוקות התנאים הן בביאור המשנה הקדומה. והביא אף דברי רשב"ם אלו (שם פט"ז עמ' קיב) כראיה לדבריו, ועיין שם מה שהעיר עליו. וראה שם שהזכיר דעות נוספות בענין זה. **יז. מדיבור** זה עד סוף העמוד שייך לדף קי"ז ע"א. **יח. סדר** וערוך בסיר את העצמות תחת שאר האברים. רש"י (יחזקאל שם) שהיה לו לומר 'תחת', והוסיף 'יה' ואמר 'תחתיה', שכך דרך הכתוב. הגהות מהר"ב רנשבורג (נרשב"ס). אולם הרש"ש (נרשב"ס) ציין בדברי הרשב"ם לפסוק אחר (תהלים פו יג), 'כי חסדך גדול עלי והצלת נפשי משאול תַּחְתִּיָּה'. **יט. הכתוב** מדבר במראה בנין בית המקדש. 'הגזרה' הוא בנין ההיכל, 'והבניה' הוא התאים שסביב לו. ע"פ רש"י (שם פסוק יג). והיה לו לומר 'הגזיר והבנין', והוסיף 'יה' ואמר 'הגזרה והבניה', שכך דרך הכתוב. הגהות מהר"ב רנשבורג (נרשב"ס). **כ. הקשה** המהרש"א (מ"מ ד"ה הללויה), אם דרך הכתוב להוסיף 'יה' בסוף התיבה וסיום זה אינו משנה את פירוש התיבה, קשה, שבגמרא להלן רבי יהושע בן לוי מפרש 'מאי הללויה, הללוהו בהילולים הרבה', ולדברי רשב"ם מדוע הוצרך לפרש כן, הלא הוא כמו 'הללו' בלי התוספת, שכך דרך הכתוב. ולכן כתב לבאר בדרך אחרת, ראה הערה בביאורי הפשט. **כא. השער** המלך (גירסין פ"ד ה"ג) מבאר את דברי רשב"ם, שכיון שתיבה אחת היא, אסור לסופר לכותבה ברווח באמצע כשתי תיבות חלוקות. והוסיף, שמשמע מדברי רשב"ם שאם עשה כן, הספר פסול [אמנם מדברי הגמרא 'הללו בחד גיסא ויה בחד גיסא' דייק המשיבת נפש (שו"ת למהרח"ל ליונץ, ח"ב סי' לח אות ג) לא כן, שרק מהשינוי משורה לשורה מוכיחה הגמרא שסובר רב ש'הללויה' מחולקת לשתי תיבות, אבל אילו היה רק רווח באמצע התיבה כמו שתי תיבות חלוקות אין הוכחה, שאף אם תיבה אחת היא רשאי לעשות כן]. **כב. רבי** חייא היה דודו של רב, אח אביו מן האב ואח אמו מן האם. ראה בגמרא לעיל (ד.) וברש"י (שם ד"ה רבי). **כג. בגמרא** אין את התיבות 'על כל רגל ורגל', אלא הוא פירוש של רשב"ם על דברי הגמרא 'על כל פרק ופרק', שפירש בכל רגל, כלומר בימי מועד. ואחר כך מתחיל דיבור חדש, 'ועל כל צרה שלא תבא עליהן', ועל כך מפרש רשב"ם 'לישנא מעליא' וכו'. הגהות דבש תמר (נרשב"ס). וכן נראה מדברי הרש"ש (שם), שגרס 'על כל רגל ורגל' [ולא 'ועל' בוי"ו]. **כד. מה** שכתב רשב"ם 'כגון חנוכה', בא לומר שאין אומרים הלל אלא בנס שאירע לכל ישראל, ולא למקצתם [וכן כתבו התוספות (סוכה מד: ד"ה כמאן)]. חיים שאל (מ"ב סי' יח).

שאנו אומרים על כל פרק ופרק - בכל רגל ורגל[כה].

אתח21/06/2018

משה ובני ישראל אמרוהו

משה ובני ישראל אמרו את ההלל בשעה שעלו מן הים, **דכתיב ביה** (תהלים קיד ח-ג) 'בצאת ישראל ממצרים וגו' הים ראה וינוס'. ואחר כך קבעו דוד [-את ההלל] **בספרו**.

מפסר ישראל שומעין מפ פסמיכן

אם תאמר שרק דוד תיקן את ההלל, וכי יתכן שבני ישראל היו שוחטים את פסחיהם **מיציאת** מצרים ועד דוד **ולא אמרו** עליו הלל.

ד"ס פסלו של מיכס עומד נעכי

פסל מיכה עומד **באותו מקום** הנקרא 'בכי', **דבימי** דוד היה קיים, **דכתיב ביה** - שכן כתוב בו (שופטים יח ל) שהתקיים 'עד גלות כל הארץ'[כו], כלומר, עד ימי סנחריב[כז] [לאחר דוד], **וישראל אומרים** הלל **שכתוב בו** קללה לעובדי אלילים (תהלים קטו ח) 'כמוהם יהיו עושיהם'[כח], **בתמיה. אלא ודאי שעל הים נאמר** ההלל **תחלה** על ידי משה ובני ישראל, **ושוב לא פסק**, כלומר לא פסקו מלאומרו אף בזמן שהיו עובדי אלילים, מכיון שכבר נהגו לאומרו קודם לכן[כט]. **כך שמעתי** לפרש.

מוסיף רשב"ם, **ולי נראה** לפרש, ש'בבכי' אינו שם מקום, אלא **ביטוי הוא לגנאי, כלומר** שפסלו של מיכה **עומד בשמחה**, והפך את הלשון לגנאי ואמר 'בבכי'.

'**וישראל אמרו לפניו' לא גרסינן** בגמרא. **ואי גרס ליה** - ואם גורסים כן, **מפרשינן ליה** - יש לפרשו **כמו 'בפני הבית'** (ביכורים פ"ג מ"ג), שפירושו **בעודו קיים** ולא בפניו ממש. ואף כאן כך פירושו, וישראל אומרים את ההלל בעוד פסל מיכה קיים.

מינום ומיגון לעמיד נגמ

כל מקום שנאמר בספר תהלים לשון **ניצוח** וניגון, כגון 'למנצח בנגינות' (ד ו, ועוד), **לעתיד לבא הוא מדבר**. אומר רשב"ם, **ולא ידענא היכי משמע** - ואיני יודע היכן משמע בלשונות אלו שמדובר לעתיד לבא, **אלא הכי הוה קים להו** - כך היה מקובל בידם[ל].

ע"י סורגמן

הוא [-דוד המלך] **אומר** את המזמור, ואדם **אחר משמיע** אותו **לרבים**. מבאר רשב"ם, **והיינו** - וזהו פירוש הלשון 'משביל', לוחש **לתורגמן**.

קיז.

לדוד מזמור

במזמור שכתוב בו 'לדוד מזמור' (כד ו, ועוד), משמע כך, **תחלה** היה **לדוד רוח הקודש, ואחר כך** אמר **מזמור**.

מזמור לדוד

במזמור שכתוב בו 'מזמור לדוד' (ג ו, ועוד), משמע כך, **מתוך המזמור באה שכינה לדוד**.

נלמד מכמן כו'

מבאן [-מהכתוב (סז) 'מזמור לדוד'] **אתה למד**, שהשכינה שורה רק מתוך שמחה של מצוה, **וגם מפסוק אחר מוכיח כן, שנאמר** (מלכים ב' ג טו) 'ועתה קחו לי מנגן' וגו', כמבואר בגמרא.

שמפס של מלוס

אין השכינה שורה אלא מתוך שמחה של מצוה, **כי הך** - כגון שמחה זו ד'קחו לי מנגן', **שהיה** אלישע הנביא **מתכוין שתשרה עליו שכינה** על ידי שמחת הניגון, וזו מצוה היא להשרות על עצמו שכינה[א].

הס נרנה

ברב המלמד תורה נאמר שהוא **צריך ללמוד מתוך דבר שמחה**.

שעמדו על היס

משה ובני ישראל אמרו את ההלל **לאחר שעברו** בתוך הים, **בדכתיב** - כפי שכתוב בפסוקי ההלל מענין קריעת הים (תהלים קיד ג) 'הים ראה וינוס'. **והתפללו** 'לא לנו' וגו' (שם קטו ו), משום שחששו **פן יעבור פרעה וחילו אחריהם.**

יהושע וכל ישראל אמרוהו

רבי יהודה אומר, שיהושע וכל ישראל אמרו את ההלל כשעמדו עליהם מלכי כנען למלחמה. מבאר רשב"ם, **כלומר**, מלבד משה ובני ישראל שכבר אמרוהו על הים, **אף** בני **ישראל ויהושע אמרוהו**, ובא רבי יהודה להוסיף על דברי רבי אליעזר שאמר שמשה ובני ישראל אמרוהו. **וכן פירש רבינו** [-רש"י[ב]].

אומר רשב"ם, ופירוש זה **לא נהירא** - אינו ברור **לי, שאם כן** אף **בכולן** - בכל דברי התנאים בברייתא **אתה צריך לפרש כן**, שכל אחד מהם מודה שבמקרים שנאמרו קודם לכן, אכן אמרו הלל, שמחה של מצוה, ומועיל להשרות את השכינה עליו, וכל שכן אם עשה קודם לכן מעשה מצוה ממש ששורה עליו השכינה, ואף אם לא התכוין לשם השראת השכינה. תאוה לעיניים (פוטם קסמ). **ב. ראה** רש"י (ד"ה יהושע). **ג. נראה** לגרוס 'ואתו'. מנחם משיב נפש (נרשנ"ס). **ד. ע"פ** שרביט הזהב (נרשנ"ס). וביאר, שרשב"ם לא הקשה מדברי רבי יהודה שיהושע וישראל אמרוהו, מפני שיהושע היה קודם הנביאים, נמצא שהוא אכן מוסיף על דברי חכמים שאמרו שנביאים תקנוהו. אלא רק מדברי התנאים שדיברו במקרים שלאחר הנביאים הקשה רשב"ם מה באו לחדש. והראש משביר (נרשנ"י ד"ה יהושע) יישב את פירוש רש"י מקושיית רשב"ם, שחכמים באו לחלוק רק על רבי אליעזר, שאמר שמשה וישראל אמרוהו, ואמרו שאינו כן אלא תיקנוהו הנביאים שהיו לאחר מכן, ואכן על שאר התנאים הם אינם חולקים. **ה. כך** מבאר השרביט הזהב (נרשנ"ס) את שיטת רשב"ם, שכל תנא אמר מתי תקנו את ההלל. והקשה המהרש"א (מ"ס ד"ה ממרו), כיצד יתכן לומר ובא להוסיף עוד מקרה שבו אמרו הלל. **ואם כן** קשה, **מאי** בינייהו - מה בין התנאים שאמרו מקרים שאירעו לאחר זמן הנביאים, **ובין חכמים שאומרים** [בסוף הברייתא] **שנביאים שביניהן אמרוהו וכו'** ותיקנו שיאמרוהו על כל צרה שלא תבוא עליהם, **ואתי[ג] למימר** - ובאו חכמים לומר **דכל הני דאמרן** - שכל אלו המקרים שאמרו התנאים **לעיל** אכן **אמרוהו על צרתן, שהרי תקנוהו נביאים לבך** לומר את ההלל בכל צרה, ובודאי אמרוהו כשבאה הצרה. ואם כן, מה הוסיפו תנאים אלו, הלא אף מדברי חכמים יש ללמוד כן[ד].

לפיכך מפרש רשב"ם באופן אחר, **אלא, כל אחד מן התנאים, הכי קים ליה מרביה** - כך מקובל בידו מרבו, שבאותו מקרה עליו הוא מדבר אמרו את ההלל לראשונה, ולא קודם לכן. ונמצא שאכן נחלקו התנאים על דברי חכמים ואמרו שלא נביאים שביניהם תקנוהו, אלא באותו מקרה תקנוהו, וכל תנא אמר את המקרה שקיבל מרבו[ה].

הללויה ריש פירקא

כולהו הנך - כל אלו תיבות 'הללויה' **דספר תהלים**, באופן **שאין בו כי אם** תיבת 'הללויה' **אחת לבדו בין פרק לפרק**, נחלקו לאיזה פרק היא שייכת, האם לפרק הקודם או לפרק הבא אחריו. אומר רשב"ם, **אבל מקום שיש שני פעמים** 'הללויה' **בין פרק לפרק, לא פליגי רב חסדא ורבה בר רב הונא**, אלא כולם מודים **דחד מלעיל** וחד **מלרע** - שהאחת שייכת לפרק שלמעלה [-הקודם] והאחת שייכת לפרק שלמטה [-הבא].

קרמי מוסיפין

בעלי מקרא - הבקיאים בפסוקים **מוסיפין אף** פסוקים **אלו** שלא נחלקו בהם.

קיז:

מאי לאו נסא קמיפלגי

האם לא נאמר **דהנך תנאי** - שתנאים אלו [במשנתנו ובברייתא] ששינו לשונם **אליבא דבית שמאי, בתיבת** 'הללויה' שבין פרק לפרק **פליגי** - הם חולקים **אי סוף פירקא הוא אי ריש פירקא הוא** - האם היא סוף הפרק הקודם או תחילת הפרק הבא, **הלכך** [-לכן] **האי** - תנא זה של משנתנו **נקט מילתיה בהך לישנא** - אמר את דבריו בלשון זו, שאומר רק עד 'אם הבנים שמחה', אבל את תיבת 'הללויה' שלאחר מכן אינו אומר מכיון שהיא שייכת לפרק הבא, **והאי** - ותנא זה של הברייתא אמר **מילתיה** - את דבריו **באידך לישנא** - בלשון אחרת, שאומר עד 'בצאת ישראל ממצרים', ואף את תיבת

ציונים והערות

כה. ע"פ רשב"ם לעיל (ד"ה על כל), ראה שם בהערה. **כו. הרש"ש** (נרשנ"ס) מגיה על פי לשון הכתוב לפנינו (שם) 'עד יום גלות הארץ'. **כז. ע"פ** רש"י (שופטים שם). **כח. כלומר**, שעובדי האלילים יהיו כמו הפסלים עצמם, שנאמר בהם (שם פסוק ה-ז) 'פה להם ולא ידברו, עינים להם ולא יראו. אזנים להם ולא ישמעו, אף להם ולא יריחון. ידיהם ולא ימישון, רגליהם ולא יהלכו, לא יהגו בגרונם'. מצודת דוד (שם פסוק ח). **כט. הוקשה** לרשב"ם, אף אם משה ובני ישראל אמרו את ההלל על הים, עדיין יש לשאול כיצד יתכן שהמשיכו לאומרו בזמן דוד שהיה פסלו של מיכה קיים ועבדו אלילים. לפיכך הוסיף, שמאחר שכבר נהגו לאומרו לא פסקו. **ל. אך** המהרש"א (מ"ס ד"ה ניצוח) כתב, שיש משמעות בלשון 'ניצוח' שמדובר לעתיד לבא, משום שהלשונות 'ניצוח' ו'נצח' אחד הם, ומבואר בגמרא (ערובין נד.), שכל מקום שנאמר הלשון 'נצח' פירושו שאין לו הפסק עולמית. **א. ע"פ** רש"י (שבת נ: ד"ה קמו). ובא לומר, שאפילו דבר מועט כזה נחשב שמחזקיה תיקן את ההלל, וכן חנניה מישאל ועזריה או מרדכי ואסתר, הלא הם חיו זמן רב לאחר דוד המלך שכתב את ספר תהלים שבו כתוב ההלל. ולפירוש רש"י לא קשה, שאכן לא תקנוהו אלו אלא אמרוהו אף הם לאחר שכבר נתקן לפניהם [ומטעם זה פירש רש"י כפירושו ולא כפירוש רשב"ם. ראש משביר (נרשנ"י ד"ה יהושע)]. אולם המנחם משיב נפש (נרשנ"ס) מבאר את שיטת רשב"ם בדרך אחרת, שלא נחלקו התנאים מי תיקן את ההלל, אלא כל אחד קיבל מרבו על מקרה מסוים שאמרוהו, ובמה שהיה קודם לכן לא קיבל מרבו האם אמרו הלל או לא [ואינו כשיטת רש"י, שפירש שאף במה שהיה קודם לכן ודאי אמרוהו]. וחכמים אומרים, שכל אלו אמרוהו לאחר שתקנוהו נביאים שביניהם. וזו המחלוקת בין חכמים לשאר התנאים, שלחכמים בודאי כולם אמרוהו, ולשאר התנאים אינו ודאי אלא במקרה אחד. ולפי דרך זו בביאור שיטת רשב"ם, לא קשה קושיית המהרש"א, שהרי התנאים לא באו לומר מי תיקן את ההלל ואמרו לראשונה,

'הללויה' שלפני כן אומר מכיון שהיא שייכת לפרק הקודם.

מוסיף רשב"ם, **אבל אליבא דבית הלל, דליכא** - שאין בדבריהם תיבת 'הללויה', שהם אמרו שאומר עד 'חלמיש למעינו מים', ובלשון זו נקט התנא במשנתנו, ואילו התנא בברייתא נקט בלשונו שאומר עד 'לא לנו ה' לא לנו', **לא פליגי** (כו'א) - לא נחלקו התנאים, **אלא איידי דמיחלפי מילתיה דבית שמאי** - אגב שהחליפו לשונותם בדעת בית שמאי **משום** תיבת 'הללויה' האמורה שם, ונחלקו **אי ריש פירקא הוה אי לא** - האם היא ראש הפרק הבא או לא [אלא סוף הפרק הקודם], **מיחלפי נמי מילתייהו דבית הלל** - החליפו גם את לשונותם בדעת בית הלל, **למינקט** [-לאחוז] **האי** - תנא זה [של משנתנו] **מילתיה סוף פירקא** - בדבריו את סוף הפרק הקודם, **ואידך** - והתנא האחר [של הברייתא] בדבריו **ריש פירקא** - את ראש הפרק הבא, **כי היכי דאמרי** - כמו שאמרו **אליבא דבית שמאי** מחמת מחלוקתם.

מ"ד עד נמלח מכר עד ולח עד נכלל

התנא בברייתא שאמר בדברי בית שמאי שאומר עד 'בצאת ישראל', סבר שהלשון 'עד' אינו כולל את הדבר עצמו, ואינו אומר פסוק זה, **ואי הוה אמר** - ואם היה אומר **עד 'אם הבנים שמחה'**, הוה [-היה] **משמע ולא 'אם הבנים שמחה' בכלל**, כלומר שאינו אומר פסוק זה.

ומ"ד עד סם הבנים שמחה מכאן עד ועד נכלל[ב]

התנא במשנתנו שאמר בדברי בית שמאי שאומר עד 'אם הבנים שמחה', סבר שהלשון 'עד' כולל אף את הדבר עצמו, ואומר פסוק זה, **ואי הוה אמר** - ואם היה אומר **עד 'אם הבנים שמחה'**, הוה [-היה] **משמע ולא 'אם הבנים שמחה' בכלל**, כלומר שאינו אומר פסוק זה.

ואם היה אומר עד **'בצאת** ישראל' הוה [-היה] **משמע דאף** הפסוק **'בצאת** ישראל' **בכלל**, שאף אותו הוא אומר על כוס שני.

מוסיף רשב"ם, **ופלוגתייהו** - ומחלוקתם של התנא במשנתנו והתנא בברייתא **אליבא דבית** הלל שאמרו שאומר שני פרקים, שאף בשיטתם שינו זה מלשונו של זה, **איכא לפרושי נמי בכי האי גוונא** - יש לפרש גם כן בדרך זו, שהתנא במשנתנו נקט עד 'חלמיש למעיינו מים' [שהוא סוף הפרק השני] מפני שסבר 'עד ועד בכלל', שאף פסוק זה אומר, והתנא בברייתא נקט עד 'לא לנו' [שהוא תחילת הפרק השלישי] מפני שסבר 'עד ולא עד בכלל', שפסוק זה עצמו אינו אומר.

וימח עד סלעים

מקשה הגמרא, מכיון שתיבת 'הללויה' היא תחילת הפרק הבא, יאמר התנא שאומר עד 'הללויה'. מבאר רשב"ם, קושיית הגמרא היא **למאן דאמר** - לתנא בברייתא שסבר **'עד ולא עד בכלל'**, ואם כן היה משמע שתיבת 'הללויה' עצמה אינו אומר[ג].

קריח שמע

ברכת גאולה שאומר **אחר קריאת שמע** שחרית וערבית.

והלל

של ערבי פסחים [-ליל הסדר], **שחותם 'גאל ישראל'** כדברי **רבי עקיבא** דמתניתין (לעיל קטז:), **מפני שמספר ומשבח על גאולת ישראל שעברה**, לפיכך הוא אומר בלשון עבר[ד].

ולגומר גואל ישראל

בתפילה חותם בלשון 'גואל ישראל' ולא 'גאל ישראל', **מפני שאנו מתפללין על העתידה**[ה].

דקידוש וקדשנו[ו]

בקידוש אומר 'וְקִדְּשָׁנוּ', משום **דהודאה היא על שעבר**.

דלגומר קדשנו

בתפילה אומר 'וְקִדְּשָׁנוּ', **לפי שאנו אומרים אותה באמצע תפלה**, ראוי לאומרה בלשון בקשה.

צריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום

צריך להזכיר ענין יציאת מצרים בברכת קדושת היום, **בין** בברכה על **הכוס ובין** בברכה **שבתפלה של שבת**[ז]. ולמדו כן **בגזירה שוה דפסח**, כמבואר בגמרא. מוסיף רשב"ם, **ואף בשאר מועדים** למדו שצריך להזכיר את יציאת מצרים בברכת קדושת היום, **בדרך 'מה מצינו'ח מפסח**, שכשם שבפסח צריך להזכיר ענין יציאת מצרים כן בשאר המועדים צריך להזכיר[ט].

הכי גרסינן, כתיב הכא - כתוב כאן בפסח (דברים טז ג) **'למען תזכור את יום צאתך'**, **וכתיב התם** - וכתוב שם בשבת (שמות כ ח) **'זכור את יום השבת'**[י].

דמפטרמס

במסכת סופרים (פי"ג ה"ט-יד) **תניא** להו **לברכות דהפטרה** - שנינו את נוסח ברכות ההפטרה, **ומפרש ד'מגן דוד' אומר** בחתימת ברכה זו[יא]. **ובצלותא** [-ובתפילה] **שייך לומר טפי** [-יותר] את הלשון **'מצמיח קרן ישועה', משום דרחמי נינהו** - שהתפילה היא בקשת רחמים [כמבואר בגמרא לעיל], **ואנו מבקשין שיצמיח קרן ישועה לישראל**[יב].

מביא רשב"ם פירוש נוסף, **ורבינו שלמה** [-רש"י יג] **היה אומר, משום הכי לא שייך למימר בתפלה 'מגן דוד', מפני שכבר אמרנו** בחתימת

ציונים והערות

אלא באו לומר באלו מקרים ודאי אמרוהו. **א. נמחק** ע"פ רש"ש (נרשנ"ס). וכתב, שיש להעביר תיבה זו לפני התיבות 'לא פליגי'. **ב. ע"פ** נוסח הגמרא שלפנינו יש להפוך הסדר, שדיבור זה מקומו לפני הדיבור הקודם. **ג. ע"פ** נוסח הגמרא שלפנינו, הגמרא מקשה פעמיים את הקושיא 'ונימא עד הללויה'. בפעם הראשונה לשיטת רב חסדא ש'הללויה' שבין פרק לפרק היא סוף הפרק הקודם, שיאמר התנא במשנתנו שסובר 'עד ועד בכלל' שאומר עד 'הללויה', ובפעם השניה לשיטת רבה בר רב הונא ש'הללויה' שבין פרק לפרק היא תחילת הפרק הבא, שיאמר התנא בברייתא שסובר 'עד ולא עד בכלל' שאומר עד 'הללויה'. ורשב"ם שמבאר כאן את קושיית הגמרא למאן דאמר 'עד ולא עד בכלל', מדבר על הפעם השניה שמקשה הגמרא כן [ויש להעיר מדוע פירש רשב"ם רק את הפעם השניה ולא את הפעם הראשונה]. **ד. כתב** הרש"ש (נרשנ"ס) שיש לחלק דיבור זה, ולאחר התיבות 'כרבי עקיבא דמתניתין' הוא סוף הדיבור, ומתחיל דיבור חדש על התיבות בגמרא 'גאל ישראל', ועליהם מפרש רשב"ם 'שמספר ומשבח על גאולת ישראל שעברה', לפיכך הוא אומר בלשון עבר. **ה. לשון** הווה ['גואל ישראל'] משמשת גם לעבר ולעתיד, לפיכך יכול לומר כן בתפילה שבה הוא מבקש על העתיד, אבל בלשון עבר ['גאל ישראל'] אינו יכול לומר. ע"פ ט"ז (או"ח סי' סו סק"ו). **ו. צריך** לומר 'וְקִדְּשָׁנוּ' [בלי וי"ו], שכן אומרים בקידוש. ע"פ גנזי יוסף (נרשנ"ס). **ז. יש** להקשות, שבנוסח תפילת שבת הנוהגת היום אין מזכירים ענין יציאת מצרים. רש"ש (ד"ה ונריך). אכן בספר המחכים (ליל שבת) כתב בשם רשב"ם בפרק זה, שבתפילות שבת צריך להזכיר ענין יציאת מצרים [ולא פירש היכן ראה כן ברשב"ם, ומן הסתם כוונתו לדבריו כאן]. ובהגהות מראה כהן (נרשנ"ס) הביא שכך נוסחת הכלבו (סי' לה). וראה להלן בהערה (ד"ה ג"ג), שיש מי שגורס בדברי רשב"ם כאן 'ושל שבת' [בתוספת וי"ו], ומפרש שדברי רשב"ם 'בין בכוס בין בתפילה' אמורים בפסח. ולפי זה אין ללמוד מדברי רשב"ם שבשבת מזכיר יציאת מצרים בתפילה. **ח. 'מה** מצינו' היא מהמדות שהתורה נדרשת בהן, שכאשר נאמר דין בפרשה אחת יש ללומדו אף לפרשה אחרת, כשאין סברא לחלק ביניהן. **ט. ראה** בהערה להלן (נד"ה ג"ג), שגם מה שבפסח עצמו צריך להזכיר בפיו את יציאת מצרים למדו מהגזירה שוה המבוארת בגמרא. ויש להקשות, מדוע הזכרת יציאת מצרים בשבת הוצרך לדרוש מהגזירה שוה, כמבואר בגמרא, הלא יכול ללמוד כן בדרך 'מה מצינו', כפי שלמדו לשאר המועדים [ואמנם צריך את הגזירה שוה כדי ללמוד שבפסח עצמו צריך להזכיר בפיו את יציאת מצרים, אך אין צריך לחזור וללמוד מפסח לשבת בגזירה שוה, אלא אפשר ללמוד ב'מה מצינו']. מהרש"א (נרשנ"ס). ויש ליישב, שלולי הגזירה שוה לא היינו לומדים ב'מה מצינו' מפסח לשבת, משום שיש לפרוך שדווקא בפסח ציוותה התורה להזכיר יציאת מצרים משום שכל ענינו זכר ליציאת מצרים שהיתה באותה העת, וכל מצוות הפסח באו לשם כך, מה שאין כן בשבת, לפיכך הוצרך ללמוד בגזירה שוה. ורק לאחר שדרשנו מגזירה שוה שצריך להזכיר יציאת מצרים בשבת, שוב לומדים לשאר המועדים מפסח ב'מה מצינו', ואין לפרוך מה לפסח שכל עניינו זכר ליציאת מצרים, מה שאין כן בשאר המועדים, ששבת תוכיח שאף שאין עניינה זכר ליציאת מצרים מכל מקום צריך להזכיר בה. חידושי רבי משה מאימראן (סס). **י. וכן** גירסת רש"י (ד"ה ה"ג) והרי"ף. שלא כגירסת רבינו חננאל (ד"ה ונריך) והרא"ש (סי' לח), שהיא בסדר הפוך, כתיב הכא [בשבת] 'זכור את יום השבת', וכתיב התם [בפסח] 'למען תזכור את יום צאתך'. ולגירסת רשב"ם קשה, שדרך הגמרא בגזירה שוה להביא תחילה את הנלמד ולכנותו 'הכא' ואחר כך את המלמד ולכנותו 'התם', ואילו כאן הדברים הפוכים, שהרי פסח הוא המלמד ושבת הוא הנלמד, שלומדים מפסח שבשבת צריך להזכיר את יציאת מצרים, ומביא תחילה את פסח ומכנהו 'הכא' ואחר כך מביא את שבת ומכנהו 'התם'. ראה תורה תמימה (שמות כ ח הערה נד). וכתב התהלה לדוד (או"ח סי' רעא אות ה), שלפי גירסת רשב"ם יש לבאר, שלא למדו רק מפסח לשבת, אלא שבת ופסח שניהם מלמדים זה על זה. שבגזירה שוה משבת למדו שבפסח צריך להזכיר בפיו את ענין יציאת מצרים, כשם שבשבת צריך להזכיר בפיו את ענין קדושת יום השבת [כמבואר בגמרא לעיל (קו.), וראה תורת כהנים (תחילת פרשת נחוקותי)], ושוב חזרו ולמדו בגזירה שוה זו שאף בשבת צריך להזכיר את ענין יציאת מצרים, כפי שמזכיר בפסח, ומכאן למד רב אחא בר יעקב את דבריו שצריך להזכיר יציאת מצרים בשבת. והחיים שאל (או"ח ח"ב סי' מג אות י) כתב, שלפי גירסת רשב"ם יש לפרש דרך אחרת בסוגיא, שדברי רב אחא בר יעקב אינם אמורים בשבת אלא בפסח עצמו, ובא לומר שצריך להזכיר בו את ענין יציאת מצרים, ולמד כן בגזירה שוה משבת שבה הוא מזכיר עניינו של יום, ואף בפסח צריך להזכיר עניינו של יום שהוא יציאת מצרים. ועל כך מוסיף רשב"ם לעיל (ד"ה נריך), ששוב יש לחזור וללמוד בגזירה שוה, שאף בשבת צריך להזכיר את ענין יציאת מצרים, וכן יש ללמוד ב'מה מצינו' מפסח שאף בשאר מועדים צריך להזכיר. וכך הוא גורס בדברי רשב"ם (סס), 'בין בכוס בין בתפילה, ושל שבת בגזירה שוה דפסח, ושאר מועדים במה מצינו מפסח'. הוסיף וי"ו בתיבת 'ושל', ומשמעותו שתחילת דברי רשב"ם בפסח עצמו שזהו עיקר דברי רב אחא בר יעקב, ומוסיף רשב"ם שלמדו אף לשבת ולשאר מועדים. ומוסיף החיים שאל, שלפי זה הדרשה שאמר רב אחא בר יעקב מגזירה שוה אינה אלא אסמכתא, שהרי מצות קידוש ביום טוב אינה מדאורייתא אלא מדרבנן [ראה מגיד משנה (שבת פכ"ט ה"ח)], וכיצד יתכן שדרשו מפסוק שיזכיר ענין יציאת מצרים בקידוש של פסח. ועוד כתב, שלביאור זה בדברי רשב"ם לעיל, בשבת לא דרשו שיזכיר בתפילה אלא רק בקידוש, שדברי רשב"ם 'בין בכוס בין בתפילה' אמורים בפסח ולא בשבת [ראה בהערה לעיל קושיית הרש"ש שבנוסח התפילה שלנו אין מזכירים בתפילת שבת ענין יציאת מצרים, ולפי ביאור זה מיושב]. **יא. במסכת** סופרים שלפנינו (סס הי"ג) כתוב שחתימת ברכה זו היא 'מצמיח קרן ישועה לעמו ישראל'. ובהגהות הגר"א (סס) מובא, שעל פי הגמרא כאן החתימה היא 'מגן דוד'. **יב. ואילו** הלשון 'מגן דוד' אין משמעותה בקשת רחמים. ע"פ ערוך השולחן (או"ח סי' רפד סי"ח). **יג. ברש"י** שלפנינו לא נמצא פירוש זה.

הברכה הראשונה 'מגן אברהם', ותרי חתימות כהדדי - דומות זו לזו **לא שייך בתפלה**, לפיכך חותם 'מצמיח קרן ישועה'[יד].

כשם הגדולים שהיו בארץ

נאמר (שמואל ב' ז ט), 'ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים אשר בארץ', **נתן הנביא אמר לדוד כן מפי הקדוש ברוך הוא**, ופירושו, **שכשם שחותמים** ברכה בתפילה **בשמו** של אברהם ואומרים 'מגן **אברהם**', כך **חותמין** ברכה בברכות ההפטרה **בשמו** של דוד ואומרים 'מגן דוד'. מבאר רשב"ם, מה שאמר הכתוב 'כשם **הגדולים**', הכוונה **לאברהם** יצחק ויעקב.

מקשה רשב"ם, **ואף על גב דבשלשתן לא חתמינן** - שאין חותמים ברכה בשלשתם אלא רק באברהם, **ואם כן כיצד אמר לדוד שיחתמו בשמו** כשם שחותמים בשלשתם. מתרץ רשב"ם, **היינו לפי שאין חותמין** ברכה אחת **בשתים**[טו], **כדכתיב** - כפי שכתוב שאמר ה' לאברהם (בראשית יב ג) 'וְהְיֵה **ברכה**', ומבואר בגמרא להלן שאמר לו 'בך חותמין ואין חותמין בכולן', **מיהו** - מכל מקום **שלשתן נזכרין בברכת אבות**, ובדבר זה אמר לדוד שיעשה לו שם גדול כשם שלשתם, שיזכירוהו בברכה עצמה. ואמנם ביצחק ויעקב אין חותמים, מכיון שאין חותמים בשנים אלא רק באברהם, **אבל דוד שהוא יחיד בברכה הקבועה לו, כמי יחתומו אם לא ב'מגן דוד'**, לפיכך אף חותמים בשמו[טז].

סבי דפומבדיתא

'סבי דפומבדיתא' הם **רב יהודה ורב עינא**, כמבואר בגמרא **בסוף פרק ראשון דסנהדרין** (יז:).

יומא מכא

ביום טוב **בלא שבתא** - שלא חל בשבת אלא בשאר ימי השבוע. מבאר רשב"ם, **דאילו בשבת ויום טוב** יחד, שחל יום טוב בשבת, **חתים תרוייהו** - הוא חותם ומזכיר את שתי ההזכרות, ואומר 'מקדש **השבת** וישראל **והזמנים**', **כדמפרש** בברייתא **במסכת ביצה** (יז.).

שבשא דקניעא וקיימא

שבת שהיא קבועה ועומדת **ששת ימי בראשית, ואינה תלויה בקביעת החודש.**

דכרכים מיפס

תפילה שנאמרת ברבים, **משום כבוד רבים אומר** 'מקדש **ישראל**'.

קידוש כרכים מי ליפס

וכי אין קידוש שנאמר ברבים, כגון קידוש שמקדש שליח ציבור[יז] **בבית הכנסת**, וכן **בסעודת** חתן שרבים מסובים בה.

בין הכוסות הללו

בין שנים הראשונים לשנים האחרונים, אם רצה לשתות ישתה[יח].

בין שלישי לרביעי לא יפסק

מצאתי בגמרת ירושלמי (פ"י ה"ו) ששואלת, **למה לא ישתה** בין הכוסות. ומבארת, **כדי שלא ישתכר, דתו לא מצי למימר הלל** - ששוב לא יוכל לומר את ההלל. **ופריך התם, והלא כבר משוכר הוא, ששתה כבר הרבה בסעודתו**, ומה שונה שתיה בסעודה לשתיה אחר הסעודה. **ומשני, יין שבתוך המזון אינו משכר**, אבל יין **שלאחר המזון משכר**. ודברי המשנה 'בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה' הולכים על שתיית יין שבין כוס שני לשלישי, שביניהם הוא זמן הסעודה, ויין שבתוך המזון אינו משכר. מוסיף הרשב"ם, **והוא הדין נמי, דיין שלפני המזון אינו משכר, ולכן אם רצה לשתות בין כוס ראשון לשני, ישתה, דהא לא ממעט תנא** - שהרי לא אסר התנא במשנתנו **אלא בין כוס שלישי לרביעי**[יט].

שמע מינה צריכא המזון מעונה כוס

דהא במסכת ברכות לא מתניא בהדיא - לא נשנה הדבר בפירוש לגבי ברכת המזון **דטעונה כוס, אלא מדיוקא שמעינן ליה** - מדקדוק דברי ברייתא אנו למדים זאת, והוא, **דאמר בריש פירקא** (קה:), על דברי הברייתא, לגבי מי שלא בירך ברכת המזון קודם שיצאה השבת, ויש לו כוס אחת, שמברך על הכוס ברכת המזון וברכות ההבדלה יחד, **שמעת מינה מהא מתניתא תמני** - מוכח מדברי הברייתא שמונה דברים, ואחד מן הדברים הוא, **שמע מינה, שברכת המזון טעונה כוס**, שאם אינה טעונה כוס, מדוע צריך לכלול יחד ברכת המזון עם ההבדלה, שהרי יכול לברך בלא כוס. **ולימא נמי דממתניתין** שמעינן ליה - ומברורת כעת הגמרא שמא יש לומר גם שממשנתנו יש להוכיח כן, ולא רק מדברי ברייתא.

הכי גרסינן, מרבע כוסות תקינו להו רבנן[כ], **וכל חד וחד נעביד ניס מלוס**

כלומר, כל כוס וכוס, **ראוי שיעשה בו מצוה**, ולכן תיקנו כוס שלישי על ברכת המזון, **אבל בשאר ימות השנה, לא בעי** - אין ברכת המזון צריכה כוס, **שאף כאן**, בליל הסדר, **אין הכוס בא בשביל ברכת המזון**[כא].

קיח.

יסלנך

'ברכת השיר' היינו אמירת 'יהללוך' שבסוף ההלל, **(נשמת כל חי)** וגומרין [-וחותמים] **בו, ברוך אתה ה'** מלך מהולל **בתשבחות**. וברכה זו **היא ברכת השיר דמתניתין, כלומר** [שמשמעות 'ברכת השיר'], **'ברכת השבח'**.

ולכי יומן אמר נשמת כל מי

כלומר, אומרים **אף 'נשמת'** מלבד 'יהללוך', וחותם ב'ישתבח'[א], **דהיינו** - שזוהי **'ברכת השיר' דמתניתין, דאילו 'יהללוך' אנו אומרים בכל יום שאומרים בו את ההלל, ומאי שנא ליל פסח דנקט** - ובמה שונה ליל פסח שנקט בו התנא 'ואומר עליו ברכת השיר' מלבד מה שאמר ש'גומר עליו את ההלל', **אם לא** בשביל לומר לך להוסיף **עוד ברכה אחרת** מלבד מה שאנו אומרים תמיד, ולכן לא שייך לומר ש'ברכת השיר' היינו 'יהללוך', אלא בהכרח 'נשמת'. **והיינו (דאמר הלכה כרבי יוחנן בתרוייהו) [דאמרינן לתרוויהו דהלכתא כרבי יוחנן**[ב]] - וזהו שאנו אומרים שניהם, **גם** 'יהללוך' וגם 'נשמת', משום שהלכה כרבי יוחנן שסובר שצריך לומר את שניהם[ג]. **וקבעוהו** [לאמירת 'נשמת'] **לאחר** 'הלל הגדול' **שצריך (לאומרן)** [לאומרו] [את ההלל הגדול] **בדלקמן**, **דהשתא איכא ברכה בכל חדא וחדא** - שכך יש ברכה בכל אחד ואחד מן ההלל, אחר ההלל הרגיל היא 'יהללוך' וחיתומה, ואחר הלל הגדול היא 'נשמת' וחיתומה[ד]. **והכי הויא מילתא שפיר** - וכך עולה הדבר יפה. **כך נראה בעיני.**

ציונים והערות

יד. **הקשה** הרש"ש (נרשנ"ס), שהרי שנינו בתפילת תענית על עצירת גשמים, שמוסיף שש ברכות על ברכות שמונה עשרה שבכל יום (תענית טו.), 'על החמישית הוא אומר וכו' ברוך אתה ה' שומע תפלה', אף שבברכת 'שמע קולנו' שבשמונה עשרה כבר חתם בלשון זו, אם כן מוכח ששייך לחתום בתפילה אחת שתי חתימות דומות זו לזו. אולם בהגהות רא"מ הורוויץ (נרשנ"ס) ביאר פירוש זה, שאינו יכול לחתום 'מגן דוד' לאחר שחתם 'מגן אברהם', משום מה שנאמר לאברהם 'בך חותמין ולא באחר', כמבואר בגמרא. ולדבריו לא קשה קושיית הרש"ש מ'שומע תפילה' בתענית, שאין הכוונה שלא חותמים בתפילה שתי חתימות דומות. טו. **כמבואר** בגמרא (נרכות מט.). טז. **כלומר**, שעיקר ההבטחה לדוד שיהיה מוזכר בברכה כשם שאברהם יצחק ויעקב מוזכרים, וממילא אף חותמים בשמו מכיון שהוא יחיד בברכה, וראוי הוא שיחתמו בו כפי שאברהם יצחק ויעקב ראויים לכך, אלא שאין חותמים ביצחק ויעקב משום שאין חותמים בשנים, ואי אפשר להוסיף על אברהם שנאמר לו 'בך חותמין'. ובקושיא סבר רשב"ם, שעיקר ההבטחה לדוד שיחתמו בשמו, ועל כך הקשה הלא אין חותמים אלא באברהם ולא ביצחק ויעקב, וכיצד שייך לומר שהובטח לו שיחתמו בשמו כשם שחותמים בשלשתם. יז. **ע"פ** רשב"ם לעיל (ק: ד"ה שקידמו). יח. **ופירוש** התיבות 'בין הכוסות הללו' הולך על בין שני אלו לשני אלו, אולם כפי שיבואר בדיבור הבא, גם בין ראשונה לשניה מותר לשתות. יט. **הרשב"ם** דייק מדברי המשנה, שדווקא בין כוס שלישית לרביעית אסור, אבל בין ראשונה לשניה מותר. וכן דייק הפני משה (ירושלמי פ"י ה"ו ד"ה בין) מלשון הירושלמי 'יין שלאחר המזון משכר', ומשמע שיין שקודם המזון אינו משכר. ובשולחן ערוך (או"ח סי' תעג ס"ג) כתב, שאם רוצה לשתות כמה כוסות הרשות בידו, ומכל מקום טוב להיזהר שלא לשתות בין כוס ראשון לשני, אם לא לצורך גדול, שמא ישתכר ויימנע מלעשות הסדר ומקריאת ההגדה כראוי. וכתב על דבריו בביאור הגר"א, שאכן יש חשש שכרות בין כוס ראשונה לשניה, ומה שבירושלמי שואל רק מן היין שבתוך הסעודה ולא מן היין שקודם הסעודה, הוא משום שאין דרך בכך, לשתות הרבה קודם האכילה. ומפירוש הרשב"ם לעיל (קמ. ד"ה בין שלישי) עולה, שאדרבה, ראוי להוסיף ולשתות יין קודם הסעודה לפי שהוא מעורר התיאבון. כ. **ובא** להוציא מן הגירסא 'תקינו להו רבנן דרך חירות'. כא. **כלומר**, שאף בליל הסדר אין ברכת המזון טעונה כוס כלל, שאין הכוס באה על ברכת המזון. וראה הערה בביאורי הפשט, שנחלקו בדבר הבית יוסף והפרי חדש, האם לאחר התקנה, ברכת המזון היא חלק מן המצוה של כוס שלישי, ואם לא עשה כן לא יצא ידי חובת כוס שלישי, או שהוא רק למצוה, ואף לאחר התקנה אין היא חלק ממצוה זו, ואף אם לא עשה כן, יצא. א. **טור** (או"ח סי' תפג ס"ג). וראה הערה בהמשך האם החיתום הוא 'מלך מהולל בתשבחות' או 'מלך חי העולמים'. ב. **שינויי** הנוסחאות הם על פי ההגהות וציונים בשם נמוקי שזבנ"י ודקדוקי סופרים. וראה הערה הבאה. ג. **אמנם** המהרש"א (נרשנ"ס) מקיים הגירסא שלפנינו, אלא שמפרשה באותה הדרך, שאין זה כפשוטו, שהרי לא נפסק בשום מקום בסוגיא שהלכה כרבי יוחנן כפי שמשמע, אלא כוונתו, שמה שאנו אומרים את שני הדברים הוא כשיטת רבי יוחנן. ד. **מדברי** הרשב"ם עולה שיש שתי ברכות, אחר ההלל, ואחר הלל הגדול. ומפשטות דבריו משמע, שהיינו אף לשיטת רבי יוחנן עצמו. וכתב הרמב"ם (פירוש המשניות פ"י מ"ז), שברכת השיר היינו 'נשמת' עד סופה, ו'יהללוך' עד סופה. דהיינו, ששניהם יחד הם ברכת השיר. וכתב על זה בפירוש רבינו יהודה אלמדארי (ד"ה נשמת), שחתימת 'יהללוך' היא 'מלך מהולל בתשבחות', וחתימת 'נשמת' היא 'הבוחר בשירי זמרה מלך אל חי העולמים' [שלסוף ישתבח], ומה שכתב הרשב"ם שתי ברכות, כוונתו לשתי אלו. אולם הרא"ש (סי' נב) כתב, 'ורשב"ם פירש דעבדינן כתרוויהו וחותמין בהלל ברוך אתה ה' מלך מהולל בתשבחות, ואומר הלל הגדול ונשמת, וחותמין שנית ברוך אתה ה' מלך מהולל בתשבחות', והיינו, שמפרש דברי הרשב"ם, שאף שלשיטת רבי יוחנן אומרים שניהם, מכל מקום אין אומרים שתי ברכות [וכפי שכתבו התוספות בשם רבינו חיים. ראה בסוף ההערה], ומכל מקום נוהגים מספק גם כרבי יוחנן וגם כרבי יהודה, ולפיכך אומרים שתי ברכות. ותוספות (ד"ה רבי) הביאו בשם רבינו חיים, שאין חותמים בליל פסח באמירת 'יהללוך', אלא רק ב'נשמת', שמדברי המשנה 'אומר עליו ברכת השיר' משמע שאומר רק ברכה אחת [וכפי שאנו נוהגים להלכה].

הכי גרסינן, תנו רבנן, רביעי גומר עליו את ההלל, ואומר עליו הלל הגדולה.

אוצר החכמה

ס' רומי

על שם המזון שאכלו צריך לומר המזמור 'ה' רועי לא אחסר', שיש בו הודאה על המזון[ו].

שמקדש נרוך הוא יושב נרומו של עולם כו'

ומחלק הקב"ה מזון לכל בריה, דכתיב ביה (תהלים קלו כה) 'נותן לחם לכל בשר', והיינו דבר גדול[ז], ולכן נקרא 'הלל הגדול'.

נטובתו

בטובה שהשפיע לו הוא עצמו[ח]. והכי משמע לשון הפסוק, 'הודו לה' כי טוב, כי לעולם חסדו', כלומר, חסד הוא עושה לעולם ב'כי טוב', כלומר, בטוב שנתן לו.

פשיר נשורו פני נשיו

חסד ה' הוא בכך שמפסידו ממון ומכפר על גופו.

נעלנן

לשון 'עצבון' תרי 'עצב' משמע[ט].

נקריעת יס סוף

קשים מזונותיו כקריעת ים סוף, כלומר, גם גדול עושה לו הקדוש ברוך הוא למי שנותן לו מזונות, באשר [-כמו גודל הנס אשר] עשה לישראל כשקרע להם את ים סוף'. ונפקא מיניה - ומשמעות ענין זה שהוא נס גדול, למבעי רחמי - שצריך להרבות בתפילה ולבקש על כך[י].

נומה

'צועה' הוא לשון עצור וחנור, כמו 'צועה ברב כוחו' (ישעיה סג ו), שמשמעו חגור בכוחו הרב[יב].

כל המנה עם המועדים

מי שעושה מלאכה בחולו של מועד, הרי הוא מבזה את המועדות, שאסור לעשות מלאכה בחולו של מועד, דכתיב (שמות כג טו) 'את חג המצות תשמור שבעת ימים', ולשון 'תשמור' באה לאזהרת לא תעשה, ובא הכתוב לומר, שמור את חג המצות ממלאכה במשך שבעה ימים[יג], ונפקא לן - ולמדים מכך במסכת חגיגה (יח.) איסור מלאכה בחולו של מועד מן התורה[יד].

המקבל לשון הרע

קבלת לשון הרע היינו שמקבלו ומאמינו על חבירו. ואף על גב דלקבוליה לא מיבעי ליה - ואף שאין לו לקבל ולהאמין לדבר הלשון הרע, מכל מקום למיחש ליה מיבעי - צריך לחשוש לדבר, כדמפרש במסכת נדה (סא.), שיש חובה לשמוע ולחשוש לדבר לשון הרע בשביל למנוע נזק או סכנה[טו].

וקני נים נס פסיס

נראה בעיני דלא גרסינן ליה, לתיבות 'קרי ביה לא תשיא', שאין צריך לכך בשביל לדרוש על המספר לשון הרע ועל המעיד עדות שקר, דכולהו - שכל אלו משתמע מ'לא תשא שמע שוא', שכשמספר לשון הרע או מעיד דבר שקר, הרי הוא נושא בפיו 'שמע שוא'[טז].

כי מאמר דמיכם הלל הגדול

מאחר שיש בידינו הלל הגדול, שמשובח הוא יותר, כמו שפירש רבי יוחנן למעלה, משום דכתיב ביה (תהלים קלו כה) 'נותן לחם לכל בשר', והוא דבר גדול, אנן מאי טעמא אמרינן האי הלילא - מה הטעם שאנו אומרים הלל זה [הרגיל'ז], על כל פרק ופרק, כלומר, בכל רגל מן הרגלים'ח, ועל כל צרה שלא תבא חס ושלום על הציבור, שאומרים אותו לכשנגאלין'ט.

סמנה דנרים

מוזכרים בו חמשה דברים הללו, דמיירו נמי בגאולה, ולכן ראוי לאמרו ברגלים ובכל זמן שמודים על גאולה מצרה[כ].

סהרים רקדו כמילים

בשעת מתן תורה רקדו ההרים כאילים, דכתיב

ציונים והערות

ה. **דברי** הרשב"ם, וכן דברי רש"י (ד"ה ה"ג) ותוספות (קז: ד"ה רביעי) שכתבו כן, באים להוציא מגירסת הרי"ף שגרס בדברי רבי טרפון 'רביעי גומר עליו את הלל, חמישי אומר עליו הלל הגדול'. ולדעת הרי"ף סובר רבי טרפון שיש כוס חמישית. והמאירי (ד"ה לנה) כתב 'רצה לשתות כוס חמישי, אומר עליו הלל הגדול', והיינו שיש כוס חמישית, אלא שהיא רשות. ו. **לדברי** הרשב"ם משמע בדברי היש אומרים, שאין אומרים הלל הגדול, אלא אומרים מזמור זה בשביל להודות על המזון. אולם המהרש"א (מ"מ ד"ה שהקב"ה) כתב, שלדעת היש אומרים, מזמור זה הוא הלל הגדול, ונקרא הלל הגדול לפי שגם במזמור זה רמוז שה' משגיח וזן לכל בריותיו. ז. **פירש** בהגהות מהרש"ם (ד"ה ומ"ש) על פי דברי האלשיך על הפסוק (תהלים קיג ד) 'רם על כל גוים ה'', שעל הגוים הוא רם, כלומר, שהגוים חושבים שהוא דר למעלה ואינו משגיח בשפלים, אבל עם ישראל משבחים להקב"ה בשבח 'גדול' שהוא מורה על גדלותו, שאף שהוא למעלה מכל השגה כפי שאמר 'יושב ברומו של עולם', הרי הוא משגיח על כל בריה ובריה, בעליונים ובתחתונים, בהשגחה פרטית, ולכן אומר שהוא 'דבר גדול', ומחמת כן נקרא הלל 'הגדול'. וכן כתב המלבי"ם על הפסוק (שם לו ד) 'גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדיו'. ח. **ולדבריו**, 'טובתו' הולך על הקב"ה. ורבינו חננאל (ד"ה מלי) פירש, ש'טובתו' הולך על טובת האדם, שמשמעו, שגובה בטובתו של האדם, כל אדם כפי הישג ידו, העשיר בשורו וכו'. ט. **האות** נו"ן הבאה בסוף תיבת 'עצבון' משמעה לשון רבים בנקבה. מהרש"א (מ"מ ד"ה קטין מזונותיו). והמלבי"ם (ויקרא פז כט) כתב, שהנו"ן הנוסף בסוף השם מורה על חוזק הדבר שהשם מורה עליו. ומשמעו, שמה שהתקללה האשה לגבי צער הלידה, התקלל האדם בכפל. מהרש"א (שם). י. **כתב** באבני שיש (רוטמן, נרשנ"ס), שמלשון הגמרא היה משמע, שכביכול קשה הוא הדבר לאדם כל כך, כמו קריעת ים סוף, וכעין מה שאמר קודם לכן שקשים כפליים מצער הלידה, שהולך על הקושי שיש לאדם. ואין שייך לומר כן, שהרי קריעת הים היה נס גמור, ומה שייך שישתדל ויתאמץ בזה. ולכן פירש הרשב"ם, שבהכרח הולך על הקב"ה, שנס גדול הוא כקריעת ים סוף, וכיון שהוא נס ממילא צריך להתפלל על כך. ובספר עשרה למאה (דרוש ו פרוש ז) כתב באופן אחר, שכמו בקריעת ים סוף, אף שהתנה הקב"ה עם הים ששת ימי בראשית שייבקע לישראל, מכל מקום התמהמה, ולפי שרוצה הקב"ה בתפילת ישראל, וכך גם במזון, אף שמזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה, על מנת לקבלם צריך להתפלל עליהם תחילה. יא. **כתב** בהגהות מהרש"ם (ד"ה ולמ"ש) לגבי מה שנאמר לעיל 'שהקב"ה יושב ברומו של עולם', שהוא על פי מה שנאמר במועד קטן (כח.), בני, חיי ומזוני [בנים, חיים ומזון] אינם תלויים בזכות אלא במזל. וכתבו התוספות בשבת (קנו. ד"ה מין), שמכל מקום, על ידי זכות גדול משתנה המזל. ופירשו המפרשים, שהיינו בכח התפילה. ובברכות (ו. ונרמ"י שם ד"ה לנריס) שנינו, שתפילה היא מן הדברים העומדים ברומו של עולם. ונקטה כאן הגמרא הלשון 'ברומו של עולם' לרמוז, שעל ידי כח התפילה משתנה המזל של מזונות האדם. וזהו שכתב הרשב"ם 'למיבעי רחמי', שמזונותיו של אדם תלויים בתפילתו, שגוברת על כח מזלו והרי זה בגדר נס. יב. **כן** משמע מדברי הרשב"ם, שבפסוק שם 'צועה' הוא מלשון חגירה ועצירה. וכן הובא בשם רש"י (פרשנ-דמ"מ, על הפסוק), שהוא לשון חגירה, וכן פירש רש"י על הפסוק 'מהר צועה'. אמנם רוב המפרשים על הפסוק פירשוהו בלשון נוע וטלטול. והמהרש"א (מ"מ ד"ה קטין) פירש בגמרא, שדרשו 'צועה' בלשון 'צואה' בחילוף עי"ן באל"ף. יג. **על** פי רש"י (מגיגה יח. ד"ה מת). ועוד ברייתא מובאת שם, שאמר רבי יוסי הגלילי, נאמר בתורה (ויקרא כג לה) 'כל מלאכת עבודה לא תעשו', ובפסוק שלאחריו נאמר 'שבעת ימים' וגו', מכאן ששבעת ימי החג, ובכללם חולו של מועד, אסורים במלאכה. ורבי עקיבא אמר, נאמר בתורה (שם כג ד) 'אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אותם במועדם', ומשמעות 'מקראי קודש' היא, קדשהו ממלאכה. ויש לדרוש, שאם לענין איסור מלאכה בימים טובים, הרי כבר נאמר במקומות אחרים, אלא לענין מה הוא אומר 'תקראו אותם מקראי קודש', לומר לך, שחולו של מועד אסור בעשיית מלאכה. יד. **כתבו** התוספות (מגיגה שם ד"ה חולו), שמשמע לכאורה שאיסור מלאכה בחול המועד הוא מן התורה. והקשה רבינו תם, שאם הוא מן התורה, מדוע מלאכה שיש בה דבר האבד מותרת, וכן עוד כמה מלאכות, שהיכן מצינו חילוק באיסור דאורייתא, שמקצתו אסור ומקצתו מותר. ומדקדק מלשון הירושלמי (מו"ק פ"ג ה"ג) שכתב 'כלום אסרו מלאכה' וכו', שמשמע הוא שרבנן אסרוהו [וראה שם שהביאו ראיות נוספות]. ולכן כתב, שאין איסור זה אלא מדרבנן, וכל הפסוקים המובאים שם בענין זה אינם אלא סמך בעלמא. ומה שבכמה מקומות משוים איסור זה לאיסור דאורייתא, משום שיש לו סמך מן התורה, אבל אינו אלא מדרבנן. ועל כן אין שייך לומר כפירוש הרשב"ם כאן, שהמבזה את המועדות היינו העושה מלאכה בחול המועד, שכיון שאין זה אסור מן התורה אין שייך לומר על העובר 'מבזה את המועדות'. ומפירוש רבינו יונה (מגות פ"ג מט"ז) משמע שגורס כאן 'כל המחלל את המועדות', ולדבריו משמע, שהולך על חילול היום טוב ממש. והרמב"ם בהלכות יום טוב (פ"ו הט"ז) מבאר דין כיבוד המועדות על ידי מאכל ומשתה ועוד דברים אחרים שבכלל כיבוד, וסיים שם 'וכל המבזה את המועדות כאילו נטפל לעבודה זרה'. והרע"ב (מגות פ"ג מי"מ) פירש לגבי 'המבזה את המועדות' את שני הדברים, שעושה בהם מלאכה, או שנוהג בהם מנהג חול באכילה ושתיה. טו. **ומביאה** שם הגמרא המעשה עם גדליה בן אחיקם. ונאמר (ירמיה מ"מ ט) 'כל פגרי האנשים אשר הכה ביד גדליה', ודורשים, וכי גדליה היכם, והלא ישמעאל היכם, אלא כיון שהיה לחשוש למה שאמר לו יוחנן בן קורח, שרוצה ישמעאל להורגו, ולא חשש, ומחמת כן אירעה הצרה ההיא שנהרג הוא ועוד דברים אחרים, לכך מעלה עליו הכתוב כאילו הרגם. ומכאן שיש חובה לחוש ללשון הרע אף שאסור להאמינו לגמרי. טז. **כוונת** הרשב"ם לבאר, שהיה מקום לומר, שהלשון 'לא תשא' הולך על המקבל בלבד [כלומר, שנושא ומקבל את הדברים. ואכן דברי הפסוק בפשוטם מתפרשים על המקבל לשון הרע ועל המקבל עדות שקר], ואם כן יש צורך לדרוש 'לא תשיא', לומר שגם המשמיע לשון הרע ודבר שקר עובר בזה, שמשיא אחרים דבר שקר [כלומר, גורם שאחרים ישאו ויקבלו את דבריו הרעים], ועל זה כתב הרשב"ם שאין צריך לכך, מפני שלשון 'לא תשא' יכולה להתפרש גם על המספר, שהדיבור נישא בפיו [וכעין מה שנאמר (שמות כ ז) 'לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא', ששם ודאי אין זה מלשון 'קבלה', אלא משמעות הדבר היא ששם ה' לא יהיה נישא על ידך לשוא. תורה תמימה (על הפסוק, הערות תות מ)]. והמהרש"א במכות (כג. מ"מ ד"ה כל המקפר) כתב, שבכל הנוסחאות בכל המקומות בש"ס שמובא ענין זה, גורסים תיבות אלו, ולפי שתיבת 'תשא' אינה מלשון נשיאת כפיים [וכעין 'לא תשא את שם ה'], אלא היא מלשון קבלה, ובמקום שנאמר 'תשא' מתרגמים 'תקבל', כלומר, שהולך על השומע המקבל את דברי המשמיע, ולכן מוסיפה הגמרא ודורשת בלשון 'לא תשיא', שמשמעה אל תשיא לאחר, אל תגרום לאחר לקבל מעמך לשון הרע או דבר שקר. יז. **הובא** בערה בביאורי הפשט שקוראים אותו 'הלל המצרי'. יח. **הרשב"ם** נקט הלשון 'בכל פרק ופרק', וכן לעיל (קטז: ד"ה הלל) כתב הלשון 'שאנו אומרים על כל פרק ופרק'. ומשמעות הדבר היא כל רגל משלשת הרגלים, שקורא לרגל 'פרק'. דבש תמר (נרשנ"ס שם). והרש"ש (שם) כתב, שיש לגרוס ברשב"ם 'על כל רגל ורגל'. יט. **לשון** זו 'על כל צרה שלא תבא' היא מלשון הגמרא לעיל (קיז.). וכתבו שם רש"י (ד"ה ועל) והרשב"ם (קטז: ד"ה על), שהוא לשון נקיה, שמשמעה, שאם חס ושלום תבא עליהם צרה, ויוושעו ממנה, צריכים לומר על זה הלל. והולך הדבר על צרה של כלל הציבור, כמדויק בדבריו, ולא על צרת היחיד, וכמו שכתבו (לעיל שם), 'וכגון חנוכה'. שמה שתיקנו חכמים לומר הלל, היינו דווקא בהצלה מצרה של כלל הציבור, אבל יחיד שניצל מצרה אין אומר על כך הלל. ארחות חיים (הל' רמ"ם מודם תות ד). כ. **מנחם** משיב נפש (נרשנ"ס).

(תהלים סמ יז) 'למה תרצדון הרים וגו' גבנונים, ההר חמד אלהים לשבתו', והולך על שעת מתן תורה[כא].

גבריאל שמרו

פסוק זה אמרו גבריאל בשניצולו חנניה מישאל ועזריה מכבשן האש. והוא היה שם להצילם[כב], דכתיב (דניאל ג כה) שאמר נבוכדנצר 'הא אנה חזה גברין ארבעה, שרין, מהלכין בגוא נורא, וחבל לא איתי בהון, ורויה די רביעאה, דמי לבר אלהין', ומשמעו, הרי אני רואה שם ארבעה אנשים מהלכים מותרים בתוך האש [שהלא נזרקו לאש שלשה בלבד, וקשורים היו], וחבלה ונזק אין בהם, ותוארו של זה הרביעי, דומה למלאך אלהים. והיינו המלאך גבריאל שבא להצילם. וזכה גבריאל לכך, לפי שהקדוש ברוך הוא הבטיחו על כך שיצילם, כשנשלך אברהם לכבשן האש באור כשדים[כג], וכשקיים לו דבר זה אמר 'ואמת ה' לעולם', אמת דברו, שקיים הבטחתו.

נשמה שפיל נמרוד

שעל שם כן נקרא נמרוד אמרפל[כד], על שם שאמר, והפיל את אברהם בכבשן[כה].

קיח:

ומקדים מנמון

אבעיר את האש כלפי חוץ לשרוף את הזורקין אותן [את חנניה מישאל ועזריה] לתוך האור, כדכתיב (דניאל ג כה) 'גּוּבְרַיָּא אִילֵךְ הֵי הַפִּיקוּ לְשַׁדְרַךְ וגו' עַד קַטִּיל הֵימוֹן שְׁבִיבָא הִנּוּרָא', ופירושו, אנשים גיבורים אלו שנשאו והשליכו את חנניה מישאל ועזריה לאש, הרגו אותם הניצוצות היוצאים מן האש.

פלוע פומן ליבשה

פלט הים את המצרים ליבשה, וניתנו לקבורה שם, על שפת הים, בזכות שאמרו המצרים קודם לכן, בשעה שעברו בתוך הים (שמות יד כה) 'כי ה' נלחם להם במצרים'[א]. והיינו דכתיב (שם טו יג) 'נטית ימינך תבלעמו ארץ', שנשבע הקדוש ברוך הוא לארץ שלא תענש על קבורתן[ב].

שנטען לו רצו ממנה

המתנה שקיבל הים בטביעת המצרים היא, שיש מהם פרנסה [-מזון] לדגים[ג].

כיון דנחיתו כוכבי שמיא עלייהו

כיון שירדו עליהם כוכבי שמים וחיממום, נחיתו לאקורי נפשייהו בנחל קישון - ירדו לקרר עצמם בנחל קישון[ד].

פשטו דגים[ה]

דגים שבים אמרו 'אמת ה' לעולם', שהשיב להם הפרנסה שמנע מהם, וקיים הבטחתו.

ומתם ה' לעולם

אמת ה' ששילם לנו מתנותינו מחיל פרעה להתפרנם ממנו, וקיים הבטחתו.

שמרה כנסת ישראל

הזקנים והחשובים שבהן [-שבעם ישראל] אמרו על אלו שאינם חשובים כל כך בעם ישראל, כדמשמע מן הלשון 'אם הבנים', שהאם צועקת על הבנים, דהיינו חשובי העם על המון העם, ששמוה 'עקרת הבית'.

שמוי נמך

מרוב חטאתם בגלות[ז].

כמולדם זו הלה בעיקרי נפיש

והיינו 'עקרת הבית', מלשון 'עיקר', שמשמעו, הנמצאת ביסוד הבית.

מי מהונה לפניך

'אהבתי' משמע כמו אָהַבְתָּנִי, כלומר, אהבת אותי, ומתפרש אימתי אני אהובה לפניך וכו'.

לי נמה לסוסיע

'ולי יהושיע' פירושו, אותי ראוי[אחת: 21/06/2018] להושיע יותר מכל האומות, שהרי ישראל ייחדוך בקריאת שמע[ח].

כשמלם רבי ישמעאל ברבי יוסי שלם לו כו'

בהרבה מקומות בש"ס מצינו ששלח לו רבי לרבי ישמעאל ברבי יוסי בחליו כו"ט, והדברים שהשיב לו כאן, לא השיב לו פעם אחרת, שהשיב לו דברים אחרים בשם אביו. ושמא חלאים הרבה חלה רבי ישמעאל, ובכל פעם ופעם שלח לו רבי והוא משיב לו, בכל פעם דברים אחרים.

אי נמי, כולן [-כל הדברים האמורים בכל המקומות בש"ס] השיבן בפעם אחת, ובש"ס סידרן במסכתות כל אחת על מקומה המתאים.

לומות העולם מפי עבידמייסו

מה שייכות יש לאומות העולם לשבוחי לקדוש ברוך הוא משום דעלינו גבר חסדו, הא עלן לשבוחיה - הרי עלינו לשבח על חסדו שגבר עלינו.

לגבורות ונפלאות

על הגוים לשבח על ניסים ונפלאות דחזינן - שרואים שעשה בעולם, וכל שכן שאנו צריכים לשבחו, 'כי גבר עלינו חסדו' יותר מכל אומה ולשון.

ימיו משמנים

'יאתיו חשמנים' היינו שיביאו דורונות למלך המשיח לירושלים, כדכתיב לעיל מיניה (תהלים סח ל) בתפילת דוד על העתיד לבא כשיתגדל כבוד ה', 'מהיכלך על ירושלים לך יובילו מלכים שי', שאחר שיראו המלכים את כבוד ה' היוצא מירושלים, יובילו לשם דורון ושי.

וקנס לך עדה

'עדה' היינו ישראל.

ואית דמפרשי - ויש מפרשים, ש'קנה לך עדה' היינו מצרים וכוש, דכתיב בפסוק 'עדת אבירים', שאומר למשיח שיקבל מתנותיהם. ולא נהירא - ואין פרוש זה ברור, דסתם 'עדה' היינו ישראל.

קנס

לדרשה זו שהולך על חיה הדרה בין הקנים, דריש תיבת 'קנה' מלשון קנים[יא].

ציונים והערות

וכתב המהרש"א (מ"ק ד"ה ניח ומגלו), שמעלה יש בהלל זה, לפי שיש בו חמשה דברים אלו שיש בהם מעיקרי האמונה, שיציאת מצרים וקריעת ים סוף מורים על מציאותו יתברך ומה שמחדש את העולם, מתן תורה מורה על תורה מן השמים, וכן האמונה בתחיית המתים, וענין חבלי משיח מורה על האמונה בשכר ועונש. **כא. כפי** שהתפרש במסכת מגילה (כט.). ושם מפרשת הגמרא פסוק זה על תלונת ההרים שלא נמסרה עליהם התורה, 'למה תרצדון גבנונים', למה תרצו ההרים דין עם סיני, והלא בעלי מומים אתם לידו, שאתם גבנונים, מחמת שאתם בעלי גאוה, ועל דרך זה מבארים המפרשים על הפסוק. והרד"ק והאבן עזרא ומפרשים נוספים על הפסוק 'ההרים רקדו כאילים' מבארים, שרעשו וגעשו ההרים אשר סביבות הר סיני מחמת כבוד ה' שירד עליו בשעת מתן תורה, ובלא שייכות לפסוק הנ"ל. **כב. להלן** יבואר, שנכנס לאש וקיררה מבפנים, וחיממה בחוץ. **כג. כפי** שמבארת הגמרא והולכת. **כד. המוזכר** בפסוק (בראשית יד ח). **כה. כמבואר** בגמרא בעירובין (נג.). וסיפור פרשת אברהם אבינו בכבשן האש לא הוזכר בתורה בפירוש אלא במדרשים [ילקוט שמעוני (לך לך רמז עז) ועוד], ויש לזה סמך מן הפסוקים [ושם במדרש נדרש כן בפסוק (בראשית טו ז) 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים'], ודרשה זו היא סמך לכך שהפיל נמרוד אברהם אבינו לכבשן האש. **א. כתב** הערך ש"י (בראשית ס), שפירש הרשב"ם ענין זכותם לקבורה, משום שמצד ישראל לבדם יכול היה הים לפלוט את המצרים ליבשה בשביל שיראו ישראל שמתו, ואחר כך לשוב לבלעם, ולכן כתב שזכו לקבורה שם בזכות מה שאמרו. אלא שלפי זה יש לשאול, מדוע תולה הגמרא מה שפלטם הים בכך שאמרו ישראל 'כשם שאנו עולים מצד זה' וכו', הלא בלאו הכי היה למצרים זכות לבוא לקבורה. וביאר, שמצד זכות המצרים לבד לא היה די בשביל שיבואו לקבורה, אולם לאחר שטעו ישראל לחשוב שעולים המצרים מצד שני, שלא האמינו באופן מוחלט ותלו המקרה ביד הטבע, על ידי כן התגדלה זכות המצרים שלא תלו בטבע אלא אמרו 'ה' נלחם להם', וזכו לקבורה. ובמכילתא (בשלח מס' דויהי פ"ו) נאמר, שבזכות ארבעה דברים ראו ישראל את המצרים מתים, בכדי שלא יאמרו כשם שאנו עולים מצד אחד הם עולים מצד אחר, כדי שלא יאמרו המצרים כשם שאנו אבדנו בים כך ישראל אבדו בים, כדי שיוכלו ישראל ליטול כסף וזהב ואבנים טובות שהיו טעונים על רכבי המצרים, וכדי שיהיו ישראל נותנים בהם עיניהם ומכירים את אלו ששיעבדום. **ב. הובא** במכילתא (בשלח מס' דשירה פ"ט), באיזו זכות ניתנה להם קבורה, בזכות שאמרו ה' הצדיק [וכן כתב רש"י על הפסוק 'נטית ימינך' (שמות טו יג), שזכו לקבורה בזכות מה שאמר פרעה בשעת מכת ברד 'ה' הצדיק ואני ועמי הרשעים' (שם ט מ)], אמר הקב"ה, אתם הצדקתם את הדין, אני לא אקפח שכרכם ואתן לכם מקום קבורה שנאמר 'נטית ימינך' וגו'. דבר אחר, שאחר שזרקם הים ליבשה זרקתם היבשה חזרה לים ואמרה, ומה במקום שלא קיבלתי אלא דמו של הבל, שהיה איש אחד, נאמר לי 'ארורה', ואיך אוכל לקבל דמם של אנשים רבים. ונשבע לה הקב"ה שאינו מעמידה בדין, והסכימה לקבלם כפי שנאמר 'נטית ימינך', ואין ימין אלא לשון שבועה. **ג. כתב** הפתח עינים (ד"ה ויט), שהרי פירש המהרש"א (מ"ק ד"ה שמוען), שאף שמה שקנה עבד קנה רבו ומעיקר הדין ודאי יכול היה ליטלם בחזרה, מכל מקום אין דרך שמזונות שנותן הרב לעבד, יחזור ויטלם. ולכן פירש הרשב"ם ענין הפרנסה לדגים, שמצרים אלו, כיון שיש מהם פרנסה לדגים, אין דרך האדון לשוב ולקחת מזונות שכבר נתן. ובילקוט ביאורים הובאו פירושים נוספים בענין אותה מתנה. **ד. וכן** ברש"י (ד"ה ה"ג) הביא גירסא 'כיון דנחיתו כוכבי שמיא עלייהו, נחיתו לאקורי נפשייהו בנחל קישון', ואינם גורסים תיבת 'למסחיה' הנמצאת בגמרא שלנו. **ה. דיבור** זה הוא אחר הדיבור הבא. הגהות וציונים בשם גליון. **ו. בדקדוקי** סופרים הביא בשם כתבי יד וילקוט שמעוני שגורסים בגמרא 'פתחו דגים ואמרו' בלא תיבת 'שבים', ולדבריהם מובן מה שבא הרשב"ם לבאר, שהיו אלו הדגים שבים. **ז. משמע** מביאור הרשב"ם שהוא לגריעות ולחסרון. והקשה המהרש"א (מ"ק ד"ה שמוען), שאם כן היה לפסוק לומר 'אם הבנים תוגה' בלשון עצב ולא שמחה. ולכן פירש שהוא למעלה ויתרון, שדימוה לחולדה הדרה בעיקרי הבתים לענין שנסתרת ומכוסה היא. ובאיי הים (ד"ה מ"ד מוסיפי) ביאר ברשב"ם, שכוונת הפסוק כפי שאומר קודם לכן 'מאשפות ירים אביון', שמתחילה היתה מוטלת באשפה ובעפר, ולפי ששמוה הבנים כחולדה, אולם עתה 'מקימי מעפר דל' ולכן 'אם הבנים שמחה הלליה'. וראה עוד בילקוט ביאורים. **ח. ביאר** באיי הים (ד"ה לומתי), שאף שלא נאמר בגמרא בפירוש שהוא מחמת יחוד ה', כתב כן הרשב"ם על פי דברי הגמרא בסוטה (מב.), 'אמר להן הקדוש ברוך הוא לישראל, אפילו לא קיימתם אלא קריאת שמע שחרית וערבית אי אתם נמסרין בידם', שבזכות יחוד ה' שבקריאת שמע בלבד, ראויים ישראל להיגאל. ובעיני יצחק (ד"ה לומתי) כתב, שהוא מצד מה שאומר הפסוק קודם לכן 'שומר פתאים ה'', שזהו מורה על אמונה ביחוד ה', וזהו שאומרים, אף שאני דלה במצוות, מכל מקום ראוי להושיעני יותר משאר האומות, כיון שאני מאמינה בייחודך. **ט. כן** מצינו במסכת שבת (טו.) ובעבודה זרה (מ:). **י. מלשון** הרשב"ם משמע, שאינו הולך על ניסים שעשה להם הקב"ה, אלא על הניסים שהם רואים שעושה בעולם. ובביאורי הפשט הובא, שעל הגוים לשבח אף על ניסים שרואים שעושה לישראל. **יא. מה** שהוזכר בפסוק

בין קנים

'חית קנה' היא חיה הדרה בין הקנים **ביער** והיינו החזיר. והוא משל לרומי, **ד'חזיר ביער' זו אדום, שכתוב בה** (תהלים פ ז) בדרך משל 'אָכְלָה וּמַדְקָה וּשְׁאָרָא בְּרַגְלַהּ רָפְסָה', וביאורו, ואכלה ושחקה הדק, והנשאר רמסה ברגלהי, **וזה דרכו של חזיר.**

21/06/2018 אהרון

נכפין בקולמוס אחד

בקולמוס אחד, **כלומר, כולן פה אחד להרע לישראל, שאם בא ישראל לדין לפניהם, כולן מחייבין אותו,** שאין אפילו אחד שפוסק לזכותו. **מדכתיב** 'חית קנה' בלשון יחיד **ולא כתיב** 'חית קנים' שאז היה מתפרש כפשוטו, **משמע,** שבא לרמוז לענין 'קולמוס אחד', והיינו פה אחד.

בעגלי עמים

'עגלי עמים' פירושו, **עגלים של כל העולם, כלומר, הפקר שאין לה בעלים.**

ממרפס

מתיר פס, כלומר, **פושט ידיו**ג.

נרלי

'מתרפס בְּרַצֵּי כסף', **כלומר, מתנין עם ישראל לעשות רצונם בשוחד שהן מקבלין, ואין מקיימין דבריהן**ד.

בית מוקרומיהן

בית אוצרותיהן הם מקומות השימור של **תירוש,** דגן **ויצהר** [-יין, חטה וזיתים].

ולא יפסן

לשון 'חוסן', **זה שייך על בית גנזיהן של כסף וזהב,** שכסף וזהב הם דברים הגנוזין **ומשומנים בחוזק ובחוסן.**

קיט.

זה המכיר מקום מבירו בישיבה

מכיר מקום חבירו, היינו **שיודע לומר, זה מקום פלוני וזה מקום פלוני, דהואיל ומכיר מקום חבירו** בבית המדרש, סימן שרגיל **הוא לישב תמיד שם**א.

עתיק יומין

'עתיק יומין' **זה הקדוש ברוך הוא, דכתיב** (דניאל ז ט) כשנראה לדניאל בחזיונו 'ועתיק יומין יתיב',

שראה את הקדוש ברוך הוא יושב כדמות איש זקן בא בימיםב.

סמרי סמוס

מעשה המרכבה - תיאור מציאותו של הקדוש ברוך הוא כביכול ופירוש תאריו, **ומעשה בראשית** - ענין בריאת העולם וסוד יצירתוג. **וכן פירושו של שם** ה' הנכתב ביו"ד וה"א, אינו נמסר לרבים, **כדכתיב** (שמות ג טו) 'זה שמי לְעֹלָם וזה זכרי לדור דור', שתיבת 'לעלם' כתובה בכתיב חסר בלשון העלם ונקראת 'לעולם', ובאה לרמז שיש להעלים ולהסתיר פירושו של שמד. **והמכסה** את אלו, **היינו שאינו מוסר אותם לכל אדם, אלא למי שלבו דואג,** כלומר, שאינו מיקל ראש בכךה, **כדאמרינן בפרק אין דורשין** (מגיגה יג.).

זה המגלה דברים שכינן עמיק יומין

והכי משמע לשון הפסוק, 'למכסה עתיק', **סתרי תורה שהיו מכוסין מתחלה, ועתיק יומיא גילן, ונתן רשות לגלותן, ומי שמגלה אותן, זוכה למה שאמור בפסוק זה,** עושרה של רומיו.

למנצח

'למנצח' הוא לשון 'מפעיל', **ומדלא כתיב** 'לַנּוֹצֵחַ', שהיה במשמעו שם תואר לזה המנצח, **משמע** לשון זה על העושה שאחרים ינצחו, כלומר, **שנותן ניצוח לבריותיו שינצחוהו.**

לולי מסס נמירו

אלמא קרי ליה 'בחירו', **משום דעומד בפרץ לפניו** ומנצחו כביכול, **ומדמשבח ביה,** כלומר, ומכך שמציינו לשבח בענין זה, **משמע ששמח הוא בכך**ז.

מפני מדם סדין

שמקטרגת ואומרת, לא תקבלם, ולכן **הוא מקבלם בסתר.**

גבי מצודה גרסינן 'דגן', שדרך ליתן דגן במצודה שפורסין לפני העופות, וכשאין בה דגן אין עוף נפנה אליה, ואינו נלכד בתוכה. **וגבי מצולה, דהיינו מים, גרסינן 'דגים'.**

ויגלו

דרשינן לשון 'מצודה', שאפשר לקרות תיבה זו 'וינצדו', שהדל"ת והלמ"ד מתחלפות ביניהן**ח**.

מלחמתו של זרח במצרים גמרא, כלומר, קבלה מסורה היא בידינו, **אבל מלחמתו של זרח באסא, קראי** - מפורש הוא בפסוקים **בדברי הימים** (ב' יד).

ושיגרו להדרימון

שילח את כל העושר **להדרימון מלך ארם לעזור** לו במלחמתו **על בעשא מלך ישראל, וקראי נינהו** - ומפורש הדבר בפסוקים (שם ב' טז).

נמו בני עמון ומלוסו כו'

מלחמת בני עמון עם הדרימון בן טברימון היא מדברי **גמרא, ומלחמת יהושפט בעמונים** היא **מקראי** (שם ב' כ).

ודרך הראשונים היתה, **להביא** גנזיהן **עמם במלחמתם, כדי שימשך לבם** של הלוחמים **אחר ממונם ולא יברחו, וכשהן מנוצחין, הנוצחין נוטלים ממונן,** ולכן בכל אלו המאורעות, המנצחים היו נוטלים את כל הכסף והזהב האמורים.

מלחמת סנחריב באחז, קראי (שם ב' כח ט)ט. **וחזקיהו נטלו מסנחריב כשבא המלאך והכה המחנה** בלילה, ומתו ממחנה מלך אשור מאה שמונים וחמשה אלף איש כמובא בספר מלכים (ב' יט לה).

כשדיים מסמו סם לדקיסו

ענין תפיסת צדקיהו על ידי הכשדיים, מפורש **בקראי** (שם כה ה-ו). **ופרסיים קבלו המלכות מכשדים, דכתיב** (דניאל ה כא) כשפתר דניאל לבלשצאר פשר מה שכתבה היד על גבי הקיר 'מנא מנא תקל ופרסין', ואמר לו, 'פריסת מלכותך ויהיבת למדי ופרס' - ישבור ה' מלכותך ויתנה לפרס ומדי. **ויוונים קיבלו המלכות מפרסיים,** כמפורש **בספר יוסיפון** (פ"ט), **וגם רומיים, שקיבלו המלכות מיוונים, מפורש שם** (פרק נג-נד), **ובפרק קמא דעבודה זרה** (ח:).

זה עשרו של קרס

'עושר השמור לבעליו לרעתו', **זהו עושרו של קורח, שעל ידי רוב ממונו, נתגאה ונטרד מן העולם**יא.

משרו שלש מאות

לאו דוקא שלש מאות, וכן כל מנין שלש מאות שבש"ם הוא בדרך גוזמאיב.

וקולפי

פותחות - מנעולים.

דגילדי

מרצופין - שקים גדולים **של עור.** ובא לומר, שהיו נושאות מפתחות של מנעולים של שקי עור גדולים, שבהם היו אוצרותיו, **ואף על פי כן היה**

ציונים והערות

'קנה' בלשון יחיד ולא נאמר 'חית קנים', בא לרמז על רומי, שתחילת בנינה היה על ידי אותו קנה יחיד שנעץ גבריאל בים, ועליו נבנתה רומי כמבואר בסנהדרין (כו:), וגבריאל גם יהיה תחילת חורבנה. מהרש"א (ח"א ד"ה שדיה). **יב. מצודת** דוד (על הפסוק). **יג. פס** יד היינו כף היד, וכפי שנאמר בספר דניאל (ה ה) 'חזה פס ידא', ומפרש המצודת ציון, היינו כף היד. והביא המהרש"א (ח"א ד"ה נרלי) דברי הגמרא ביומא (פז.), שדורשים על הפסוק 'כי באת בכף רעך, לך התרפס ורהב רעיך', שאם חייב אתה לחברך ממון, התר לו פיסת יד, שלם לו. **יד. מדבריו** משמע ש'ברצי' הולך על רצון מי ששילם את השוחד. ורש"י על הפסוק פירש שהולך על ריצוי, שאין מתרצים לכל אדם אלא אם כן מרצה אותם במעות. **א. ובחידושי** המאירי (ד"ה זה) פירש, שהולך על המכיר בערך חבירו ומשתדל להתדבק בו. וכן כתב עוד המהרש"א (לעיל קיח: ח"א ד"ה כי) לפרש, שהכוונה על זה שמכיר במעלת חבירו בתורה ובחכמה שיהיה מקומו לפנים ממנו ומכובד ממנו [ולפירוש זה, אין מדובר בבית המדרש ששם יש לכל אחד מקום קבוע]. **ב. רש"י** ורס"ג (על הפסוק), שביארו שכוונת הנאמר בחזיון להקב"ה. **ג. רמב"ם** (פירוש המשניות מגיגה פ"ג מ"ח). והתוספות (מגיגה יח: ד"ה אין) כתבו, שמעשה בראשית היינו שם של ארבעים ושתים אותיות שבפסוק ראשון של בראשית ובפסוק שאחריו. **ד. כפי** שהתבאר במסכת קידושין (עא.). ועוד הובא שם, שמכך שאינו אומר 'זה שמי וזכרי' אלא אומר בלשון 'זה שמי וגו' וזה זכרי', משמע שיש שני שמות, אחד שהוא שמו המיוחד, והאחר שבו הוא נזכר בפה. רש"י (שם ד"ה כמיכן). **ה. רש"י** (מגיגה שם ד"ה שלנגו). **ו. וכלומר,** שלפי פירוש זה, 'למכסה עתיק' היינו המשך לדברי הפסוק בתחילה, שליושבים לפני ה' יהיה, לזה שמגלה דברים המכוסים בתורה. ופירש באיי הים (ד"ה ח"ד), שלפירוש הקודם שהולך על זה המכסה דברים הראויים, הרי ש'למכסה' הולך על האדם שמכסה, והוא שם תואר הרמוז בפסוק, והוא נוסף על אלו שהם בכלל 'ליושבים לפני ה'' שנהנים מעשרה של רומי. אולם לפירוש זה, הרי 'למכסה' אינו הולך על האדם אלא על דברים המכוסים, ואם כן לא הוזכר בחלק זה של הפסוק למי הולך העושר, ולכן הדגיש הרשב"ם בפירוש זה, שזהו מצטרף למה שנאמר בתחילת הפסוק 'ליושבים לפני ה'', שלאלו היושבים לפני ה' שמגלים דברים המכוסים, להם ילך העושר האמור. **ז. והאיי** הים (ד"ה מ"ד למנלח) כתב, שמעצם זה שהקב"ה נותן כח לבריותיו לנצחו משמע ששמח הוא בכך, שאם לא היה רצונו בכך לא היה נותן להם לנצחו. **ח. על** פי תוספות (ד"ה כמלודה). **ט. שנאמר** שם 'ויבא עליו תלגת פלנאסר מלך אשור ויצר לו'. ותלגת פלאסר הוא סנחריב, כמבואר בסנהדרין (לד.). מסורת הש"ס. **י. והיינו** 'פרסין' בלשון רבים, האחד רומז על פריסת המלכות, והשני רומז על נתינתה למלכות פרס. רש"י (על הפסוק). **יא. והיינו** שמחמת שהיה עשיר, היה גאה למרוד במשה. והתורה תמימה (דברים יח ו מות ח) כתב, שעל ידי רוב עושרו שיחד את אנשיו שיחלקו על משה, ונמצא שהיה עושרו סיבת תקלתו. וכתב המהרש"א (סנהדרין קי. ח"א ד"ה ומת), שזהו שנאמר 'ויקח קורח', שלקח את עדתו בממון ששילם להם, וכן דתן ואבירם אבדו מחמת עושר זה ששילם להם. **יב. בחולין** (ו:) מובא, שתפוח היה באמצע המזבח שבו היו שמים את הדשן, ופעמים שהיה עליו כשלש מאות כור. וכן לגבי הפרוכת שבבית המקדש, שהיו צריכים שלש מאות כהנים בשביל להטבילה. וכן, גפן

בהם כדי משוי של שלש מאות פרדות, שהיו האוצרות רבים מאד'יג.

מכן מלמו חכומים

זה דוד שנמשל לאבן גרועה המאוסה על הבונים, **שהיה צעיר באחיו ורועה**, והיו מזלזלים בו, ולא העלו בדעתם שינצח את גלית ושיגיע למלוכה'יד.

נפלאת בעיניו

'בעינינו' הוא **לשון רבים**, מכאן **שאמרו** זאת **אחיו**טו.

זה היום עשה ה'

שמואל היה מתנבא ואומר 'זה היום עשה ה', נגילה ונשמחה בו', **שסופן לגיל ולשמוח בו**'טז, **שיושיעם מאויביהם.**

מקרו חג בעבותים

אמר שמואל 'אסרו חג בעבותים', **הביאו זבחים ושלמים הרבה לשמוחי**ז, **ומתן דמן למזבח, שעל** זה מסיים הפסוק 'עד קרנות המזבח'.

קיט:

לכפול

במקום שנהגו לכפול **את** כל פסוקי ההלל**א**.

כופל נה דנרים

מעט מן הפסוקים **היה כופל** רבי, מהפסוק **'ברוך הבא'** (תהלים קיח כו) **ולמטה** - עד סוף ההלל**ב**.

מאודך ולמטה

ולי נראה הטעם שכופלים חלק זה בהלל, **משום כבוד ישי, ושמואל, ודוד ואחיו, שאמרוהו מ'אודך' ולמטה, כדאמרן לעיל** (ע"ח), **על כן כופלין אותו. ויש לשונות אחרות**ג, **ולא נהירא.**

ולם נמוסי

לא נכנס משה רבינו לארץ אף במותו, **שנקבר** מול **בית פעור, ולא זכו עצמותיו ליכנס בארץ כעצמות יוסף שנקברו בארץ, כדכתיב** (יהושע כד לב) **'ואת עצמות יוסף** אשר העלו בני ישראל ממצרים, **קברו בשכם', והיינו דכתיב** (דברים ד כב) **'כי אנכי מת בארץ הזאת** אינני עובר את הירדן', ודרשו חז"ל (ספרי נהעלותך פיסקא עמ), 'אנכי מת בארץ הזאת', הריני מת **בחוצה לארץ, 'איננו עובר את הירדן', שאפילו לאחר מיתה לא יעברו עצמותי את הירדן**ד.

נון ננו יהושע ננו

ממשפחת אפרים חשיב ברברי הימים (ד"ה ז כה-מ), בן אחר בן **עד יהושע, ולא משכח קרא ברא** - ולא הזכיר הכתוב בן ליהושע.

מפטירין

'מפטירין' הוא מלשון **'הנפטר מחבירו'** (נדרים סד.), **כלומר, כשנפטרין** [-נפרדים] **מן הסעודה** של קרבן פסח, **אין מסיימין אותה באפיקומן, ובגמרא מפרש** מהו 'אפיקומן'.

מתר לו שלא יעקרו מסנולה למסנולה

אחר שאכלו את הפסח בחבורה, לא ילכו בחבורה אחרת לאכול לא פת ולא שום דבר, גזירה דילמא אתי למיכל את הפסח עצמו בשני מקומות, ואנן תנן סתמא - ואנו שנינו סתם משנה כשיטת **רבי יהודה** בפרק **כיצד צולין** (לעיל פו.), דקרבן **פסח** אחד **נאכל בשתי חבורות, ואין האוכל אוכל את הפסח בשני מקומות**ה. מוסיף רשב"ם, **והך מילתא דרב** - ודבר זה שאמר רב בביאור משנתנו, שאסור לעקור מחבורה לחבורה, **אוקמיה התם** - העמידה הגמרא שם דווקא **בשעת אכילה, אבל לאחר אכילה יכול ליעקר ולומר הלל בחבורה אחרת.**

עוד מוסיף רשב"ם, **ולא קפיד אלא** שלא **לאכול בשני מקומות, אבל לאכול** לאחר אכילת הפסח **דברים אחרים** בעודם **במקומן הראשון שרי** [-התיר] **רב, ובלבד שלא יעקור** ממקומו **לאוכלן עם חבורה אחרת. והיינו דפליג עליה** - ובזה נחלקו עליו **שמואל ורבי יוחנן, ואמרי שכל דבר אסור לאכול אפילו** בעודו **בחבורתו הראשונה,** ולא רק כשעוקר ממקומו לחבורה אחרת'.

אומר רשב"ם, **וליכא לפרושי** - ואין לפרש את דברי רב **שלא יעקרו מחבורה לחבורה, דלאחר שאכלו קצת מן הפסח לא יאכלו ממנו** [-מבשר הפסח עצמו] **בחבורה אחרת**ז, **דהא** - שהרי דין זה כבר **סתם לן תנא** במשנה **בפרק כיצד צולין** (סח), שתי חבורות שהיו אוכלין בבית אחד, אלו הופכין את פניהם הילך ואוכלין ואלו הופכין את פניהם הילך ואוכלין, שהפסח נאכל בשתי חבורות, **ובשהשמש** של שתי החבורות שאוכל עם אחת מהן **עומד למזוג** לבני החבורה השניה, הוא **קופץ את פיו עד שמגיע אצל חבורתו**, כדי שלא יחשדוהו שאוכל אף עם החבורה השניה, שאסור לאדם אחד לאכול מהפסח בשני מקומות. אם כן שם כבר סתמה המשנה דין זה, **ותרי סתמי למה** - ומדוע צריך התנא לחזור ולסתום כן.

מבאר רשב"ם את הלשון 'אפיקומן' לפי רב, **ולרב הכי משמע ליה** - כך מתפרשת תיבת **'אפיקומן', אפיקו מנייכו**, כלומר, **הוציאו כליכם מכאן ונלך ונאכל במקום אחר.**

כגון מרדילמי לי וגחלים למנמ

אמר שמואל, לאחר אכילת הפסח אסור לאכול שאר דברים, כגון כמהין ופטריות לי ובשר גוזלים לרבח. **דשמואל הוה רגיל לאכול בקינוח סעודה כמהין ופטריותט, ורב** היה **רגיל לאכול אחר סעודתו גוזלות.** מבאר רשב"ם את הלשון 'אפיקומן' לפי שמואל, **ולשון 'אפיקומן'** הוא 'אפיקו מיני', כלומר, **הוציאו והביאו מיני מתיקה.**

ואתא [-ובא] **שמואל למימר** [-לומר] בביאור

ציונים והערות

של זהב היתה מודלית על פתחו של היכל והיו צריכים שלש מאות כהנים בשביל לפנותה. ועל כל אלו אומרת הגמרא שדברו חכמים בלשון הבאי. יג. **וכלומר**, שאם היו נועלים בהם תיבות קטנות, היה פשוט מדוע צריך מפתחות רבים כל כך, אולם כיון שהיו נועלים בהם שקים גדולים ובכל אופן זקוק היה לכך, סימן הוא שהיה לו ממון רב מאד. פירוש נוסף הובא ברש"י בסנהדרין (קי. ד"ה דגילדי) וביד רמ"ה שם (ד"ה ואמר) על פי הגירסא 'גילדי', שכל אלו המפתחות והמנעולים היו עשויים מעור, שאינו כבד כברזל, ואף על פי כן היה צורך בשלש מאות פרדות כדי לשאתם. יד. **משמע** מדבריו [וכן מדברי רש"י (ד"ה מנן)], שהיה מאוס מצד אחיו. והובא בביאורי הפשט באריכות סיפור ישי ושפחתו, שחשדוהו לדוד בממזרות ושמוהו רועה צאן, עד שבא שמואל ומשחו למלך והוכיח בכך שהוא בנו של ישי. והמהרש"א (ד"ה מודן) כתב, שהיה זה מצד דואג וסיעתו, שאמרו עליו שאינו ראוי לבא בקהל מחמת שהוא צאצאה של רות המואביה, עד שדרשו בשם בית מדרשו של שמואל הרמתי 'מואבי ולא מואבית', שבנותיהם מותרות לבא בקהל. טו. **כתב** בפירוש הכותב (על העין יעקב ד"ה מתר), שנראה לפרש המזמור כפי שפירש רבי יונתן, מכיון שאין הלשונות של הפסוקים מכוונות, שבתחילה אומר 'אודך כי עניתני' בלשון יחיד, ואחר כך אומר 'היא נפלאת בעינינו' בלשון רבים, וכן הלאה, ומכך נראה שלא אדם אחד אמרם כפשוטו, אלא כפי שמבאר והולך. טז. 'זה היום עשה' הוא לשון העולה על העבר, 'נגילה ונשמחה' הוא לשון העולה על העתיד. יז. **ראה** בביאורי הפשט בהערות, שבלשון 'חג' יש רמז לקרבנות, ויש רמז לריבוי בשמחה. והמהרש"א (מ"ח ד"ה מודן) פירש על פי מה שנאמר (שמואל ב' ט ח) 'התקדשו ובואתם אתי בזבח', שכשהלך שמואל אל בית ישי, חשש שמא ישמע שאול שהולך למשוח אחר במקומו ויהרגהו, ואמר לו ה' שיתרץ ביאתו לשם בכך שבא לזבוח עמהם זבח לה', ויזמין עמו לזבח את ישי ובניו, ועל זה נאמר הפסוק הנ"ל. א. **כן** משמע מדבריו, שהכוונה לכל פסוקי ההלל, וכן משמע מרש"י (ד"ה לכפול) שכתב 'כל ההלל'. אולם בסוכה (לח.) כתב רש"י (ד"ה לכפול) תחילה, שכופל כל פסוק ופסוק, אולם לאחר מכן מבאר הטעם, לפי שרבים מפסוקי ההלל כפולים במשמעותם, כגון 'הודו לה' כי טוב' שנאמר פעמיים, וכן 'יאמר נא' שנאמר שלש פעמים באופנים שונים, וכן הלאה, ומן הפסוק 'אודך כי עניתני' אינו כופל, ולכן נהגו לכפול פסוקים אלו, וזהו שאומר אביי שרבי אלעזר מוסיף בה דברים 'מאודך ולמטה'. ומשמע מדבריו, שכופל מהפסוק 'אודך' והלאה, ולא כל ההלל כולו. וכן כתב הרמב"ם (פירוש המשניות סוכה פ"ג מי"ח). ב. **ורש"י** בסוכה (לט. ד"ה כופל) כתב, שהיה כופל מ'אנא ה' הושיעה נא' (תהלים קיח כה) והלאה. וראה ביאורים נוספים בילקוט ביאורים. ג. **כתב** הכפות תמרים (סוכה לט. ד"ה מנח), שבא הרשב"ם להוציא מדברי רש"י בסוכה שכתב, שהטעם הוא לפי שפסוקים אלו נכפלו כמו הפסוקים שקודם לכן, ועל זה הוקשה לרשב"ם שהרי גם בפסוקים אלו יש מהם במשמעות כפולה, כגון 'ברוך הבא בשם ה'' ו'ברכנוכם מבית ה'', ולכן בהכרח שטעם הדבר הוא משום כבודם של הצדיקים שאמרו פסוקים אלו. ד. **ודבר** זה נדרש מכפילות הלשון, שהרי כבר אמר 'אנכי מת', וכי אפשר לו למת לעבור את הירדן, אלא מה בא לומר 'איננו עובר את הירדן', שגילה להם את שנאמר לו מן השמים, שאף עצמותיו אינן עוברות. מכילתא (נשמח מס' דעמלק פ"ג). ה. **רבינו** דוד (ד"ה מפי) כתב, שאין צריך לומר כן, אלא דברי רב מתיישבים אף כרבי שמעון החולק על רבי יהודה בברייתא (סח) והופך את הדברים, שמותר לאדם לאכול את הפסח בשני מקומות אך אסור לאוכלו בשתי חבורות, מפני שלא התיר רבי שמעון בשני מקומות אלא אם עוקרים כל בני החבורה יחד לאכול במקום אחר, אך אם רק מקצתם עוקרים למקום אחר אסור, מפני שבכך הם נעשים כשתי חבורות, ואסור לאכול את הפסח בשתי חבורות. ואם כן, אפשר לפרש את משנתנו כרבי שמעון, שאסרו לאכול אף שאר דברים במקום אחר, שמא יבוא אחד מבני החבורה לאכול את הפסח במקום אחר בלי שאר חבורתו. ו. **רשב"ם** מפרש להלן (ד"ה כגון) את טעמו של שמואל, מכיון שצריך לאכול את הפסח בסוף הסעודה על השובע. וקשה, מה סבר רב שחלק על שמואל והתיר לאכול, הלא שנינו כן בברייתא לעיל (ע.), שצריך לאכול את הפסח על השובע. ויש לבאר, שסבר רב שאם אכל את הפסח על השובע ואחר כך אוכל דברים אחרים אין איסור בכך. ונחלקו רב ושמואל האם כלול בדין שצריך לאכול על השובע גם שאסור לאכול אחריו [ראה בהערה להלן, שלשמואל חששו שיאכל את עיקר אכילתו אחרי אכילת הפסח, ואת הפסח יאכל שלא על השובע, לפיכך גזרו שלא יאכל אחריו]. פתח הבית (תום קיז). ומוסיף, שבדרך זו יש ליישב קושיא בגמרא להלן, שדנה לדעת שמואל האם אף לאחר מצה בזמן הזה אסור לאכול, ובלשון ראשונה אומרת שאסור, ומסייעת לכך מברייתא לגבי מיני מאפה שאינם בכלל 'לחם עוני' ואינו יוצא בהם ידי חובתו אף שאינם חמץ, שמותר לאוכלם בליל הסדר 'ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה', ומדייקת הגמרא, דווקא באחרונה הוא אוכל את המצה, אבל בראשונה לא, ומוכח שאסור לאכול לאחר המצה. ויש להקשות, מדוע לא הקשתה הגמרא מכאן לשיטת רב שהתיר לאכול אף לאחר הפסח, וכל שכן לאחר מצה, ובברייתא מוכח שאסור לאכול לאחר מצה. ולפי מה שהתבאר יש ליישב, שלשיטת רב לא קשה, שאמנם מוכח בברייתא שצריך לאכול את המצה בסוף הסעודה על השובע, אך אין ללמוד מכך שאסור לאכול אחריה, אלא אמרה הברייתא שצריך לאכול את המצה על השובע, ולאחריה יכול לאכול דברים אחרים, שסובר רב שלא כלול בדין אכילה על השובע שלא יאכל אחריה. והוכחת הגמרא היא רק לשיטת שמואל, שסובר שכלול בדין אכילה על השובע שלא יאכל אחריה, ולשיטתו אכן מוכח ממה ששנינו שיאכל את המצה באחרונה על השובע, שלא יאכל אחריה כלום. ז. **כן** פירש רבינו חננאל (ד"ה מין), וכן נראה מדברי התוספות (ד"ה מתר). ח. **רב** נקרא 'אבא', ראה להלן (ד"ה מנמ). ט. **כך** מפרש רשב"ם את

משנתנו, **דלא מיבעיא** - שאין צריך לומר שלא **יעקור מחבורתו** לאכול **בחבורה אחרת, אלא אפילו בחבורתו אסור לאכול כלום לאחר** אכילת **הפסח, שלא יאבד ממנו טעם הפסח**, ולפי שדינו של הפסח **ליאכל בסוף** הסעודה **על הַשֹּׂבַע**, וכן **דין כל הקרבנות, כדכתיב** - כפי שכתוב שאמר ה' לאהרן (נמדבר יח ח) 'לך נתתים **למשחה**'[יא], ופירושו **לגדולה**[יב], **כדרך שהמלכים** המשוחים **אוכלין**[יג].

מתני'

'אבא', **כך שמו של רב, אלא בלשון כבוד קורין אותו 'רב' בבבל הכי** [-כך], **כמו שקורין לרבי יהודה הנשיא בארץ ישראל** בלשון כבוד 'רבינו'. **וכן מוכיח** [-מוכח] **במסכת שחיטת חולין** (קלו:), **דאמרינן** - שאמרו ששאל רבי יוחנן את איסי בר היני שעלה מבבל לארץ ישראל, **מאן ריש סידרא** - מיהו ראש הישיבה **בבבל**, והשיב לו איסי שראש הישיבה הוא **'אבא אריכא'. וברב מירי** - והכוונה לרב ששמו 'אבא', וכינהו 'אריכא' משום **שהיה רב ארוך** [-גבוה] **בדורו, כדאמרינן במסכת נדה** (כד:).

מבאר רשב"ם את שיטת רבי יוחנן, **ורבי יוחנן כשמואל סבירא ליה**, שאף במקומו הראשון אסור לאכול לאחר אכילת הפסח, ולא בא לחלוק עליו, **אלא שהיה רגיל באלו** [תמרים קליות ואגוזים] **בקינוח סעודה**, לפיכך נקט את אלו[יד].

גמ' מין מפטירין אחר כזית מצה שבסוף

שבזמן הזה שאין קרבן פסח צריך **לאכול** את **המצה בגמר סעודתו, זכר למצה הנאכלת** בזמן המקדש **עם הפסח בכריכה**[טו] בגמר הסעודה[טז]. וזו **היא מצה הבצועה שאנו אוכלין באחרונה** - בסוף הסעודה **לשם חובה** של מצות אכילת מצה[יז]. ומכל מקום, **על כרחינו אנו מברכין 'על אכילת מצה' באכילה ראשונה** של המצה, **אף על פי שאינה לשם חובה, כדאמר רב חסדא** בגמרא **לעיל** (קטו.) **לגבי** אכילת **מרור, דלאחר שמילא כריסו ממנו היאך חוזר ומברך עליו**[יח], ואף כאן לא יוכל לברך 'על אכילת מצה' באכילה אחרונה לאחר שמילא כריסו מהמצה, **הלכך מברך אתרוייהו ברישא** - על שתי האכילות בתחילת סעודתו, **והדר אכיל** - וחוזר ואוכל **מצה באחרונה**[יט]. ואמר שמואל, **שאחר אותה מצה** שאוכל באחרונה לשם חובה, **אין נפטרין ממנה באכילת דבר אחר**, כדי **שלא לשכח טעמה**[כ].

מוסיף רשב"ם, **ובמצה בזמן הזה מירי** - עוסק שמואל, **דליכא** קרבן **פסח בהדה** - עם המצה, **דאי** - שאם תאמר שהוא עוסק **בזמן** המקדש **דאיכא** קרבן **פסח**, יקשה, **הא בהדיא תנן** - הלא במפורש שנינו במשנתנו **'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן'**, **והיינו אחר** קרבן **פסח ומצה הנאכלת עמו** [-עם הפסח], ומדוע צריך שמואל ללמדנו דין זה.

מתני' מפטירין אחר אכילת הפסח - אינו אוכל

דווקא אחר אכילת הפסח לא **אכיל** - אינו אוכל, כלומר, **בזמן** המקדש **דאיכא** קרבן **פסח, דאין אוכלין 'אפיקומן'**[כא] **אחר** אכילת **הפסח והמצה שעמו** [-עם הפסח].

גמ' מאי מצה

אבל אחר אכילת מצה **בלא פסח**, כגון בזמן הזה, **מפטירין** 'אפיקומן', כלומר אוכלים.

קופגמין

רקיקין **העשויין כספוג, מתוך שעיסתן רכה אין תורת לחם עליהן, ואנן בעינן** - ואנו צריכים במצה שתהיה בתורת לחם, **דכתיב** בה (דברים טז ג) 'לחם עני'.

דוכסתין

מטוגנין בשמן ודבש, ואינו 'לחם עוני' אלא לחם עשיר[כב].

קכ.

כרפסתא לא

לא יאכל את כזית המצה בתחילת הסעודה, משום **דאין אדם רשאי לאכול כלום אחר מצת חובה**, ולא יוכל לאכול סעודתו אחריה.

מצה בזמן הזה למוריסמא

אכילת מצה **בלילה הראשון** של פסח **היא חובה.**

ציונים והערות

'ארדילאי'. אך הר"ן (על הרי"ף ד"ה מתני') ורבינו דוד (ד"ה מתני') חולקים ומפרשים ש'ארדילאי' הם מיני עופות, ראה להלן בהערה. **י. יש** גורסים ברשב"ם 'לפי' [בלי וי"ו], וכך הביא רבינו דוד (ד"ה ושמואל), וראה להלן בהערה. **יא. מפסוק** זה למדו לאכילת כהנים בקדשים שצריך שתהיה כדרך מלכים, כמבואר בגמרא (זבחים נא:). וסבר רשב"ם שיש ללמוד ממנו אף לאכילת ישראל בקדשים, לפיכך הביאו כאן באכילת הפסח של כל ישראל. והקרית ספר (תמץ ומצה פ"ח) כתב, שיתכן שהדרשה מ'למשחה' לענין זה אינה דרשה גמורה אלא רק אסמכתא. **יב. וכן** תרגם אונקלוס 'לך יהבתינון לְרָבוּ'. רש"י (זבחים נא: ד"ה למשחה). **יג. שהמלכים** אוכלים בשר צלי בקינוח סעודה על השובע. אור זרוע (ח"ב סי' רנו). ומהר"י קורקוס (מעשה הקרבנות פי"ג הי"ח) כתב, שדרך בני אדם לאכול מאכל חשוב על השובע. יש להקשות, אמנם צריך לאכול את הפסח על השובע, אך מדוע לא יאכל אחריו שום דבר לאחר שכבר אכלו על השובע. ויש לבאר, שחששו חכמים שאם נתיר לו לאכול לאחר אכילת הפסח, יבוא לאכול רוב סעודתו באותה שעה, ואת הפסח יאכל בדרך רעבון. ר"ן (על הרי"ף, ד"ה מתני') וכן כתב הרמב"ן (מלחמת ה', ד"ה והוי) בשם הראשונים. ועדיין צריך ביאור, כיצד מתיישבים דברי רשב"ם אלו עם מה שכתב בתחילה, שטעם האיסור הוא כדי שלא יאבד ממנו טעם הפסח, ומשמע שאף דבר שאינו משביע אסור לאכול. וכן הקשה רבינו דוד (ד"ה שמע) ורבינו גרשום (על הרי"ף ד"ה מתני') השובע, אך בדבר שאינו משביע מדוע לא יאכל, ומדוע אסרו לאכול תמרים קליות ואגוזים כפי שאמר רבי יוחנן, הלא הם אינם משביעים. והר"ן (על הרי"ף, ד"ה ונפ"מ) הביא רק את סוף דברי רשב"ם, שצריך לאכול את הפסח על השובע, והקשה עליו מהמשך הגמרא שפירשה את משנתנו לפי הלשון הראשונה בדעת שמואל, שבמצה אין צריך לומר שאסור לאכול אחריה, מפני שטעמה קל לעבור באכילת אחרים, אלא אף בפסח שטעמו חזק ואינו קל לעבור באכילת דברים אחרים אסור לאכול אחריו, ולפירוש רשב"ם הלא אינו תלוי בהעברת טעמו [ולא הזכיר את תחילת דבריו, שלא יאבד ממנו טעם הפסח]. והמשמרות כהונה (נרשב"ם) מיישב, שרשב"ם פירש כאן שני טעמים נפרדים, האחד שלא יעבור טעם הפסח [שמכבוד המצוה שלא להעביר את טעמה. ע"פ חזון איש (או"ח סי' קכד לקח קכ. נתוס' ד"ה מפטירין)], והשני שצריך לאכול את הפסח על השובע, ושני הפירושים הם לפי שתי הלשונות להלן בדעת שמואל האם לאחר מצה שאוכל לבדה בזמן הזה מותר לאכול, שלפי הלשון הראשונה שאסור לאכול אחר פירש רשב"ם שהאיסור הוא כדי שלא יעביר טעם הפסח, וכן במצה לא יאכל כדי שלא יעביר טעמה, ולפי הלשון השניה שמותר לאכול אחר מצה, פירש רשב"ם שהאיסור לאכול אחר הפסח הוא מפני שצריך לאכול קרבן על השובע, ולכן במצה שאינה קרבן מותר לאכול אחריה. ומה שמבואר בגמרא להלן כדי שלא יעביר טעמו, הוא לפי הלשון הראשונה בגמרא. וכתב, שהר"ן שהקשה על רשב"ם גרס גירסא אחרת בדבריו, ולגירסתו אין ברשב"ם שני פירושים, אלא רק פירוש אחד, מפני שצריך לאכול על השובע, ולכן הקשה מהגמרא להלן. וגירסת המשמרות כהונה ברשב"ם היא 'ולפי' [עם וי"ו, ראה בהערה לעיל], אולם רבינו דוד (ד"ה ושמואל) הביא את דברי רשב"ם וכתב 'לפי' [בלי וי"ו], ולגירסא זו משמע שאין כאן שני פירושים אלא פירוש אחד. ולפי דרך זו שהכל פירוש אחד יש לבאר את דברי רשב"ם כך [על פי רמב"ן (מלחמת ה', ד"ה והוי)], שאסרו לאכול כל דבר המעביר את טעם הפסח, משום שאם יעביר את טעמו ישכח שאכלו ויאכל אחריו דברים משביעים, ואת הפסח עצמו יאכל ברעבון [ובדרך זו מיושבת קושיית הר"ן מהמשך הגמרא שמבואר שהטעם הוא שלא יעביר את טעמו, שאכן גם לרשב"ם זהו הטעם. והר"ן שהקשה כן לא הזכיר את דברי רשב"ם שלא יאבד את טעמו, כפי שהתבאר לעיל. וכן מיושבת קושיית רבינו דוד מדוע אסרו לאכול אף דברים שאינם משביעים]. **יד. ומה** שאמרה הגמרא 'תניא כוותיה דרבי יוחנן', יכולה היתה לומר 'תניא כוותיה דשמואל', שהרי בשיטה אחת הם, אך מכיון שבסדר הדברים אמר רבי יוחנן את דבריו אחרון, נקטה הגמרא את ההוכחה על שמו. ר"ן (על הרי"ף ד"ה מתני'). אך הר"ן עצמו פירש, ששמואל ורבי יוחנן חולקים, ששמואל מתיר לאכול תמרים קליות ואגוזים, ורבי יוחנן אוסר. וטעם מחלוקתם, ששניהם מודים לרב שטעם משנתנו הוא משום גזירה שמא יאכל את הפסח בשני מקומות [ולא כפי שפירש רשב"ם לעיל (ד"ה כגון) את טעמם], אלא שלרב גזרו רק שלא יאכל במקום אחר אבל במקומו יכול לאכול, ושמואל מוסיף שאף במקומו לא יאכל מיני בשר, שטעם בשר מעביר את טעם בשר הפסח, וישכח שאכל מן הפסח, ויבוא לאכול ממנו במקום אחר, ונמצא אוכל פסח בשני מקומות, ו'ארדילאי' שאמר שמואל פירושו מיני עופות [ולא כמהין ופטריות כפי שפירש רשב"ם לעיל (שם)], אבל שאר דברים מותר לאכול, שהם אינם מעבירים את טעם הפסח. ורבי יוחנן מוסיף, שלא רק מיני בשר, אלא אף שאר דברים אסור לאכול, כגון תמרים קליות ואגוזים, שאף אלו מעבירים את טעם הפסח, וישכח ויאכל ממנו במקום אחר. ועל כך הביאה הגמרא הוכחה מברייתא כרבי יוחנן, שאף תמרים קליות ואגוזים אסור לאכול לאחר הפסח. והקשה רבינו דוד (ד"ה ושמואל), שאף לפי מה שפירש רשב"ם שטעמם של שמואל ורבי יוחנן הוא משום שצריך לאכול את הפסח על השובע, ו'ארדילאי' הם כמהין ופטריות, יכול היה לפרש מחלוקתם, ששמואל אסר רק בדברים החביבים עליו, כגון כמהין ופטריות לו ובשר גוזלים לרב, שהיה ממלא כריסו ושבע מהם, לפיכך אסרו לאוכלם לאחר אכילת הפסח כדי שיאכלם תחילה, וכך יאכל את הפסח על השובע [כפי שהתבאר לעיל בהערה], אבל בדברים שאינם חביבים עליו ואינו אוכל מהם לשובע לא גזרו. ורבי יוחנן הוסיף, שאף תמרים קליות ואגוזים שאינם חביבים עליו אסור לאכול לאחר אכילת הפסח [ובדרך זו ביאר הרמב"ן (מלחמת ה', ד"ה והוי)]. **טו. ראה** בגמרא לעיל (קטו.). **טז. שהפסח** נאכל בגמר הסעודה מכיון שאסור לאכול אחריו, כפי שפירש שמואל את משנתנו, 'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן', והתבאר הטעם ברשב"ם לעיל (ד"ה כגון). ואף המצה שנכרכת עמו, נאכלת בגמר הסעודה. **יז. שאכילה** זו היא עיקר המצוה, שאוכל על השובע ולאחריה אינו אוכל. והתוספות (להלן קכ. ד"ה נמצרופה) הסתפקו בדבר זה, האם עיקר המצוה הוא מה שאוכל בסוף על השובע, או מה שאוכל בתחילה לתיאבון. כתב הרא"ש (סי' לד), לפי דברי רשב"ם נראה שצריך לאכול עם המצה שבסוף אף מרור וחרוסת, שהרי אכילה זו היא עיקר המצוה, זכר למקדש שהיה אוכל את המצה בכריכה עם הפסח, ואף היה כורך עמם את המרור, ואף לחכמים (לעיל קטו.) החולקים על הלל שאמר שחייב לכורכם יחד, מכל מקום מצוה לכורכם. והקשה, אם כן מדוע עושה כריכה קודם לכן, הלא די בכריכה זו שעושה לבסוף. **יח. באוכל** תחילה מהמרור שלא לשם מצות מרור, ולאחר מכן בא לאוכלו לשם מצוה, שאינו יכול לברך 'על אכילת מרור' באכילתו לאחר שכבר מילא כריסו ממנו, אלא יברך כבר באכילתו הראשונה. **יט. התוספות** (להלן קכ. ד"ה נמצרופה) דנים, האם עדיף שבסעודתו ימנע מלאכול מצה שיכול לצאת בה ידי חובתו, רק יאכל מצה עשירה שאינו יכול לצאת בה, ובסוף הסעודה יאכל מצה שיוצא בה, וכך יוכל לברך 'על אכילת מצה' באכילה שבסוף, שבה הוא יוצא ידי חובתו, ולא נאמר שכבר מילא כריסו ממצה, שהרי המצה שאכל לא היתה ממין מצה שיכול לצאת בה. או שאין צריך לעשות כן, ויברך באכילה הראשונה. **כ. זכר** לזמן המקדש, שבו אסור היה לאכול אחר הפסח והמצה שנכרכת עמו, שלא יעביר את הטעם, כפי שהתבאר לעיל בהערה. **כא. כלומר**, שאין אומרים 'אפיקו מיני', הוציאו והביאו מיני מתיקה לאכול, שאסור לאכול כלום. ע"פ רשב"ם לעיל (ד"ה כגון). **כב. הקשה** הרש"ש (ד"ה והמסקנה), הלא הן פטורין מן החלה [כפי ששנינו בחלה (פ"ג מ"ד), והובא בגמרא לעיל (לז.)],

סתם מצני ליה למתא ומשים בדרך רחוקה

הפסוק 'בערב תאכלו מצות' הוצרך לטמא ומי שהיה בדרך רחוקה **ובזמן שבית המקדש** קיים, ללמדנו שאף שאינם מביאים פסח מצווים באכילת מצה.

כתיב נסמי וכתיב נסמי ומריכא

כתוב (שמות יב מג, מח) 'בו' בערל ובן נכר, וכתוב (שם יב יח) 'בערב תאכלו מצות' בטמא והיה בדרך רחוקה, ללמדנו שאף אלו שאינם אוכלים בקרבן פסח מצווים באכילת מצה, וצריכים אנו את שני הכתובים, משום **דטמא** ומי **שהיה בדרך רחוקה לא יליף** - אין ללומדם **מערל ובן נכר** שנאמר בהם 'בו', **דהא אית ליה** - שהרי יש לו לקרבן פסח של טמא ושל מי שהיה בדרך רחוקה **תשלומין לפסח שני**, כמאמר הכתוב (במדבר ט י-יא), **הלכך** מסתבר לומר **שלא יאכל מצה בפסח ראשון עד שיעשה פסח שני ובו יקיים 'על מצות ומרורים יאכלוהו'** (שם ט יא), **אבל ערל ובן נכר דין הוא שיאכלו מצה בפסח ראשון, דהא לא אכלי** - שהרי אינם אוכלים **בפסח שני**[א], לפיכך כתבה התורה גם את הכתוב 'בערב תאכלו מצות', ללמדנו שאף טמא ושהיה בדרך רחוקה מצווים באכילת מצה.

ואי כתב רחמנא - ואם היתה התורה כותבת רק **'בערב תאכלו מצות'**, ולא את הכתוב 'בו' בערל ובן נכר, **הוה מוקמי לה** - היינו מעמידים שהכתוב 'בערב תאכלו מצות' מדבר **בערל ובן נכר**[ב], שבהם מסתבר לומר שמצווים באכילת מצה, **משום דליה** - שאין לקרבן פסח שלהם **תשלומין** בפסח שני לאוכלו עם מצה, **אבל טמא** והיה **בדרך רחוקה** יאכלו מצה בפסח ראשון אלא רק בפסח שני. לפיכך הוצרך הכתוב ללמדנו, שאף טמא והיה בדרך רחוקה יאכלו מצה בפסח ראשון. **ב. יש** להקשות, מדוע הוצרך רשב"ם לומר כן, הלא גם לפי האמת שהכתוב מדבר בטמא ובהיה בדרך רחוקה יש לומר, שמהם לא הייתי לומד לערל ובן נכר שאוכלים מצה, מפני שערל מאוס הוא ובן נכר אין לבו לשמים, לפיכך הוצרך הכתוב ללמדנו שאף הם אוכלים מצה, כעין דברי הגמרא לעיל (ט.) שפירשה מדוע הוצרך הכתוב ללמדנו גם בערל וגם בבן נכר שאינם אוכלים בפסח, שאין ללמוד האחד מחבירו מפני שבכל אחד יש טעם לאוסרו, ערל מפני שמאוס הוא ובן נכר מפני שאין לבו לשמים. ויש לתרץ, שסבר רשב"ם שטעמים אלו שייכים רק באיסור לאכול פסח, ולא במצוה לאכול מצה [שלא כדברי התוספות (ד"ה כל) שפירשו את הצריכותא בגמרא (שם) על המצוה לאכול מצה]. פתח הבית (אות קכג). **ג. יש** להקשות, הלא בפסוק 'בערב תאכלו מצות' כתוב רק מצה ולא מרור, אם כן, מנין שטמא ומי שהיה בדרך רחוקה אוכלים מרור. ובערל ובן נכר לא קשה, שמ'בו' לומדים 'אבל אוכל במצה ומרור', כמבואר בגמרא, אך בטמא ודרך רחוקה קשה. ויש לתרץ, שלענין אכילת מרור לומדים טמא ודרך רחוקה מערל ובן נכר. ואין לדחות שדווקא ערל ובן נכר אוכלים מרור מפני שאין להם תשלומים בפסח שני, מה שאין כן טמא ודרך רחוקה שיש להם תשלומים בפסח שני, וכדברי רשב"ם לענין אכילת מצה, שכן אכילת מצה תוכיח, שלמדנו מ'בערב תאכלו מצות' שטמא ודרך רחוקה אוכלים מצה אף שיש להם תשלומים בפסח שני, והוא הדין לאכילת מרור שיאכלו אף שיש להם תשלומים. צל"ח (הערה שם נט, ליקוטים שפוף הספר, ד"ה ומ"ר). אך יש להקשות, במה שפירש רשב"ם שאם היה כתוב רק 'בערב תאכלו מצות' הייתי אומר שמדובר דווקא בערל ובן נכר שאין להם תשלומים, מדוע הוצרך לומר כן, הלא יכול היה לפרש שמדובר אף בטמא ודרך רחוקה, אלא שהייתי לומד רק שיאכלו מצה, אבל במרור לא היה לנו לימוד לחייבם, לכן הוצרך לכתוב 'בו' לדרשה שאף מרור יאכלו. לפיכך נראה לומר, שמהכתוב 'בערב תאכלו מצות' לומדים אף מרור, שכיון שנאמרה בכל אדם גם מצות אכילת מרור, דינו כמצה, ואף אותו מצווים הם לאכול. וכן משמע מלשון הגמרא, כשפירשה את הלימוד מ'בערב תאכלו מצות', 'כיון דאית להו - שיש להם תשלומין בפסח שני ויאכלוהו עם מצה, **לא ליחייבו** - לא יתחייבו לאכול מצה בפסח **ראשון, הלכך כתב רחמנא** - לכן כתבה התורה בערל ובן נכר את הכתוב 'בו', והכתוב 'בערב תאכלו מצות' מיותר ללמדנו שאף **טמא ושהיה בדרך רחוקה** שיש להם תשלומים בפסח שני יאכלו מצה בפסח ראשון[ג].

סביעי לשום

ביום השביעי אכילת מצה רשות, **דכתיב** (דברים טז ח) 'ששת ימים תאכל מצות, **וביום השביעי עצרת', ולא כתיב** ביום השביעי **'תאכל מצות', שהרי הוציאו מן הכלל** של שאר הימים שנאמר בהם 'תאכל מצות'.

אף שמש ימים לשום

אף בששת הימים הראשונים אכילת מצה רשות, **שאם רצה לאכול בשר בלא לחם, או** רצה **להתענות**[ד], **הרשות בידו.**

סוף דבר שמים נכלל

הלימוד שאף בששת הימים הראשונים אכילת מצה רשות, הוא מפני שהיום השביעי היה בכלל מצות אכילת מצה, **דכתיב** (שמות יג ו) **'שבעת ימים תאכל מצות'**, הרי כלל הכתוב את היום השביעי עם שאר הימים, **ויצא מן הכלל בהאי קרא** - בפסוק זה, **ד'ששת ימים' כתיב** - שכן כתוב (דברים טז ח) 'ששת ימים תאכל מצות' ולא כלל את היום השביעי, **ללמד שהיא** - שאכילת מצה בשביעי **רשות, ולא ללמד על עצמו לבדו** [-רק על היום השביעי], **אלא ללמד על הכלל כולו, דהיינו כל שבעת ימים, דזו אחת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן** (תורת כהנים פרשה ו נרייתא דרבי ישמעאל), שכל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא.

מסיק רשב"ם, **מהכא שמעינן** - מכאן יש ללמוד, **דמצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן, דהא תניא כוותיה דרבא** - שהרי שנינו בברייתא כדברי רבא שאמר כן.

עוד מסיק רשב"ם, **וקיימא לן נמי** - ומקובל בידנו גם כן **כרבי יוחנן**[ה] **דאמר דאין אוכלין אחר מצת חובה** שאוכלים **באחרונה** - בסוף הסעודה **כלום, דלא ליבטיל טעם מצה מיניה** - כדי שלא יעביר ממנו טעם המצה. מוסיף רשב"ם, **אבל שתיית יין מותרת, מפני שלא מיבטליה** - אינה מעבירה את טעם המצה, **דטעם שתיה לא מבטלא** - אינו מעביר טעם **אכילה מיניה** [-ממנו][ו].

יתנו טעם לפי יאכלו

אם התחילו לאכול פסחן וישנו כולם, כשיקיצו **לא יאכלו, דנראה כאוכל פסחו בשני מקומות, דמאחר שישנו הסיחו דעתן מלאכול עוד, וחשיב ליה תנא** - ומחשיב התנא דבר זה **כאכילת שני מקומות** שאסורה[ז], **וחומרא בעלמא הוא** שהחמירו חכמים.

מוסיף רשב"ם, **וליכא לפרושי** - ואין לפרש שהאיסור לאכול כשיקיצו **משום דדמי** - שאכילה זו דומה **לאכילת** פסח אחד **בשתי חבורות**[ח], **משום דאם כן קשיא סתמא אסתמא** - קשה מסתם משנה על סתם משנה, **דהא בפרק ביצד צולין** (לעיל פו.) **סתם לן** [-לנו] התנא **כרבי יהודה** שאמר בברייתא (שם), **דפסח אחד נאכל בשתי חבורות, אבל אין**

ציונים והערות

א. בפשטות כוונת רשב"ם, שערל ובן נכר מן הסתם לא יהיו ראויים אף בפסח שני, ואילו טמא והיה בדרך רחוקה מן הסתם יהיו ראויים בפסח שני [ואף שיש טמא שאינו יודע שיטהר עד פסח שני, כגון זב ומצורע שאין הדבר תלוי בו, וכן היה בדרך רחוקה שאינו יודע שיבוא לפסח שני, מכל מקום במי שיודע שיהיה ראוי לפסח שני הייתי אומר שלא יאכלו מצה בפסח ראשון. אחרונים]. הצל"ח והאור חדש (ד"ה ומ"ר) הקשו מדברי התוספות (ד"ה כל, לעיל כח: ד"ה כל), שכתבו שהוצרך הכתוב ללמדנו שבן נכר אוכל מצה רק באופן שבשעת שחיטה היה בן נכר ולערב כבר עשה תשובה, שאינו אוכל בפסח מכיון שלא נמנה עליו, ואף על פי כן אוכל מצה. ואם כן, יהיה ראוי להביא פסח שני, שהרי כבר עשה תשובה [ואף המזיד בפסח ראשון מביא פסח שני, כפי ששנינו בברייתא (לעיל נג.)], ובמה הוא שונה מטמא והיה בדרך רחוקה. ותירץ הצל"ח (שם), שכיון שערל ובן נכר נאמרו בסמוך זה לזה (שמות יג מג, מח), וערל עתיד שלא להביא פסח שני, שהרי מתו אחיו מחמת מילה וגם בפסח שני ישאר ערל, מסתבר להעמיד אף את בן נכר בדומה לו, באופן שעתיד שלא להביא פסח שני, כגון שיחול פסח שני בשבת [וסברה הגמרא שפסח שני אינו דוחה את השבת, ראה בדבריו שהאריך לבאר את הענין], ודווקא באופן זה למדו מ'בו' שבן נכר יאכל מצה, וכן יש ללמוד לטמא ודרך רחוקה שיאכלו מצה כאשר יחול פסח שני בשבת, אבל באופן שיחול פסח שני בחול ועתידים לאוכלו על מצות ומרורים, לא יאכלו מצה בראשון, בין בבן נכר ובין בטמא ודרך רחוקה. והאור חדש (שם) תירץ, שהייתי אומר שבן נכר שאמרה התורה אין פירושו ישראל שנתנכרו מעשיו, אלא פירושו נכרי [ראה רש"י (שמות יב מג)], וסברה הגמרא כרבי נתן שאמר (לעיל נג.) שנכרי שהתגייר לאחר פסח ראשון לא יעשה פסח שני, ואם כן, בן נכר זה לא יביא פסח שני. והר"י פערלא (פירוש על ספר המצוות לרס"ג, עשה מז מח מט, עמ' ריט ד"ה וגרמה) פירש את דברי רשב"ם בדרך אחרת, שרק בטמא והיה בדרך רחוקה מפורש בכתוב שיאכל פסח שני על מצות ומרורים, ואילו בערל ובן נכר אמנם יביאו פסח שני, אך לא מפורש בהם שיאכלוהו על מצות ומרורים, לכן הייתי אומר שיש חילוק ביניהם, שערל ובן נכר יאכלו מצה בפסח ראשון ולא בפסח שני, ואילו טמא והיה בדרך רחוקה לא דפסח לא אכלי מצה (אוצר החכמה) ומרור נמי לא ניכול', משמע שאף מרור יש ללמוד מפסוק זה. פתח הבית (אות קכד). **ד. תוספות** רבינו פרץ (ד"ה מה) הקשה על דברי רשב"ם שיכול להתענות, הלא ביום טוב אסור להתענות. והוסיף, שלפי מה שפירש שיכול לאכול בשר לבדו בלא לחם, מיושב. ופירש באופן אחר, ש'רשות' האמור בברייתא פירושו שרשאי לאכול מצה עשירה [שנילושה במי פירות]. ולפירושו מסיקה הברייתא, שבלילה הראשון חייב לאכול דווקא מצה שאינה עשירה, משום שצריך לאכול 'לחם עני' (דברים טז ג). **ה. יש** להקשות, היכן אמר כן רבי יוחנן, הלא בדבר זה נחלקו שתי הלשונות לדעת שמואל, ואילו רבי יוחנן דיבר (לעיל קיט:) רק באיסור אכילה לאחר קרבן פסח ולא לאחר מצה. ויש ליישב על פי דברי התוספות (ד"ה מפטירין), שביארו את מחלוקת הלשונות באכילה לאחר מצה, שהוא תלוי בטעם מדוע אסור לאכול לאחר הפסח וצריך לאוכלו על השובע, שאם הטעם הוא כדי שלא יאכל את הפסח ברעבון ויבוא לשבור בו עצם, טעם זה אינו שייך במצה ומותר לאכול אחריה, אך אם הטעם הוא כדי שישאר טעם הפסח בפיו, שייך לומר כן אף במצה, שאסור לאכול אחריה כדי שישאר טעמה בפיו. ואם כן יש לומר, שהרי רבי יוחנן (שם) בא לחלוק על רב שהתיר לאכול אחר אכילת הפסח, ורבי יוחנן אסר את הדבר כדי שישאר טעם הפסח בפיו, אם כן מוכח ששיטתו היא שאסור לאכול אף לאחר המצה. שואל ומשיב (מגיד מ"ד סי' קמה, ד"ה עוד) [ודבריו צריכים ביאור, מנין שרבי יוחנן אוסר כדי שישאר טעם הפסח בפיו, הלא אפשר לומר שהוא אוסר משום איסור שבירת עצם, שהרי שמואל ורבי יוחנן בשיטה אחת הם במחלוקתם עם רב, כפי שפירש רשב"ם (שם ד"ה אבל), ובדעת שמואל נחלקו הלשונות בגמרא, וללשון השניה מותר לאכול לאחר מצה, משום שרק לאחר הפסח אסור לאכול משום איסור שבירת עצם, כפי שביארו התוספות, ואף לרבי יוחנן אפשר לומר כן]. **ו. הרא"ש** (סי' נג) מדייק כן מלשון הגמרא, שלא אסרו (לעיל קיט:) אלא 'אפיקומן', שמשמעותו 'אפיקו מיני', כלומר מיני מתיקה שהם מיני מאכל, אבל שתיה מותרת. והוסיף, שמכל מקום נהגו שלא לשתות יין. **ז. כפי** ששנינו (לעיל פו.), ומובא להלן בהערה. **ח. כלומר** שמחלקים פסח אחד לשתי חבורות, וסברה משנתנו שיש איסור בדבר, כפי שסובר רבי שמעון בברייתא לעיל (פו.) ודורש כן מהכתוב.

האוכל אוכל בשני מקומותט, ואילו כאן סותם התנא שאין פסח אחד נאכל בשתי חבורות. **הלכך** - לכן יש לפרש **טעמא דמתניתין** - טעם משנתנו **משום אכילת שני מקומות**, שאסורה אף לפי המשנה שם.

מוסיף רשב"ם, **והוא הדין נמי** [-גם כן] **באכילת מצה בזמן הזה** שאין עמה פסח, **לאחר שהתחיל לאכול מצת חובה** שאוכל **באחרונה** - בסוף הסעודה **וישן, הפסק אכילה היא, ושוב לא יאכל** מצה כשיקיץ, **משום דעבירא** - שעשויה אכילת מצה זו **זכר לפסח בזמן שבית המקדש קיים**, ולכן דינה כפסח לענין זה. **וכן מוכיח** [-מוכח] **בגמרא** (ע"ב), **דאפילו בזמן הזה מיירי** - עוסק **התנא** במשנתנו'.

עוד מוסיף רשב"ם, **וליכא לפרושי שטעמו** של התנא במשנתנו **משום ד'אין מפטירין אחר מצה אפיקומן'** (לעיל קיט:)יא, **דאם כן** שזהו פירוש משנתנו, **תקשי** - יקשה, **לאידך לישנא** - ללשון השניה בדעת שמואל **דאמרינן 'מפטירין** אחר מצה אפיקומן'יב, **אמאי** [-מדוע] **לא אותביניה מיניה** - לא הקשינו עליו ממשנה זו בגמרא **לעיל**יג.

קכ:

רבי יוסי אומר נפנמנמו יאכלו

רבי יוסי **אריש**א **קאי** - הולך על הרישא בדברי תנא קמא, **דקאמר תנא קמא** שאם **ישנו** מקצתן **יאכלו, ואת**א [-ובא] רבי יוסי **למימר** [-לומר] על כך, **הני מילי** - דברים אלו אינם אלא **אם** רק **נתנמנמו, אבל אם נרדמו** ממש **אפילו** רק **מקצתן, לא יאכלו לכשיעורו**א. **הכי** [-כך, כפירוש זה בדברי רבי יוסי] **מוכח בגמרא**ב.

מוסיף רשב"ם, אוצר החכמה **הילכתא** - וכך ההלכה [כדברי רבי יוסי], **דהא רבה קאי כוותיה** - שהרי רבה פוסק כמותו ומחלק בין התנמנם לנרדם ממש, **כדאמר בגמרא**ג.

הפסק אחר חצות הלילה מטמא את הידים

בשר הפסח אחר חצות הלילה מטמא את הידים, משום דהוה ליה - שהוא נחשב 'נותר' **מחצות ואילך, ורבנן גזרו על ה'נותר' לטמא את הידים, כדמפרש טעמא** - כפי שיתפרש טעם הגזירה **בגמרא.**

נפסלוני סנגא

אינו יודע להשיב סברא **במילתא דצריכא** - בדבר הצריך **סברא, כגון ששואלין אותו 'היכן הנחת כלי זה', שהוא צריך להיזכר ולחשוב היכן הניחו, אינו יודע להשיב, וכי מדכרו ליה** - וכאשר מזכירים ואומרים לו 'הנחתו במקום פלוני', **מידכר** - הוא נזכר **ואומר 'הן' או 'לאו'.**

סוס מנמנם

רבה היה מנמנם **לאחר שהתחיל לאכול מצת חובה באחרונה** - בסוף הסעודהד.

נתנמנמו יאכלו

'נתנמנמו יאכלו' **תנן** - שנינו במשנתנו בדברי רבי יוסי, ואם כן מותר לי לאכול לאחר שאקיץ. מדייק רשב"ם את דברי רבה, שדווקא משום שרק נמנם אמר רבה שמותר לו לאכול, **אבל אם הוא** ישן ונרדם ממש, **אפילו הוא לבדו** נרדם ושאר בני החבורה לא נרדמו, **שוב לא היה אוכל, דסבירא ליה** - שסובר רבה שהלכה **כרבי יוסי דאמר במשנתנו שאם נרדמו ממש, אפילו רק מקצתן, לא יאכלו**, ולא כתנא קמא שלא חילק בין נמנם לנרדם ממש, ובכל אופן שישנו מקצתם התיר לחזור ולאכולה.

מלמע מפנום סום לס"ל נופר

ממשנתנו מוכח שמחצות הלילה נחשב הפסח 'נותר', ויש לשאול על כך, **והא כתיב** - והלא כתוב בקרבן פסח (שמות יב י) 'ו**לא תותירו ממנו עד בקר', אלמא** - ומוכח מפסוק זה שעד **הבקר לא הוי** - אינו נחשב 'נותר'.

ר"מ בן עזריה סיפ

משנתנו כרבי אלעזר בן עזריה **דנפקא ליה**

ציונים והערות

ט. **כלומר**, שאמנם אפשר לחלק פסח אחד שיאכל בשתי חבורות נפרדות, אך אדם אחד לא יאכל בשני המקומות. שכן שנינו במשנה שם, 'שתי חבורות שהיו אוכלין בבית אחד, אלו הופכין את פניהם הילך ואוכלין ואלו הופכין את פניהם הילך ואוכלין, והמיחם באמצע [שמותר לחלק פסח אחד לשתי חבורות נפרדות], כשהשמש עומד למזוג קופץ את פיו ומחזיר את פניו עד שמגיע אצל חבורתו ואוכל [מכיון שאסור לו לאכול בשתי החבורות, שלאדם אחד אסור לאכול בשני מקומות]'. **י. שהגמרא** הביאה בענין משנתנו מעשה, שאביי היה יושב לפני רבה וראה שנמנם וכו'. ורבה ואביי הלא היו לאחר החורבן, אם כן מוכח שאף באכילת מצה בזמן הזה שייך דין משנתנו. והוכחת רשב"ם היא כשיטתו שפירש (שם ד"ה הוה) שהמעשה היה בליל הסדר. אולם התוספות (לעיל קיט: ד"ה חמר) חולקים על רשב"ם, וכתבו שבאכילת מצה בזמן הזה לא דיברה משנתנו, אלא רק באכילת קרבן פסח, ופירשו את המעשה של רבה ואביי בדרך אחרת, באופן שאין ראיה לדברי רשב"ם, ראה להלן (ע"ג ד"ה הוה) בהערה. **יא. כלומר**, שאין אוכלים כלום לאחר אכילת המצה. וכאשר ישנו כולם והקיצו נחשבת האכילה שאוכלים לאחר מכן כאכילה נפרדת, ונמצא שאוכלים לאחר אכילת המצה [ואמנם רשב"ם כתב 'מצה', אך כוונתו לפסח וכן מצה, שהרי עיקר דברי משנתנו בפסח והוא הדין למצה, כפי שכתב רשב"ם לעיל]. כתב המהרש"א (נרשצ"ס), שדברי רשב"ם אלו שייכים רק לשמואל ורבי יוחנן, שפירשו (לעיל קיט:) את דברי המשנה (שם) 'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן', שאסור לאכול לאחר הפסח אף במקומו הראשון, לפיכך היה מקום לפרש שאף במשנתנו הטעם הוא משום שהוא כאוכל שתי אכילות נפרדות, ולא משום שהוא כאוכל בשני מקומות, אבל לרב שפירש אף במשנה לעיל (שם) מפני שאסור לאכול בשני מקומות, אבל שתי אכילות במקומו הראשון מותר, לא שייך לומר כן. הקשה הרש"ש (נרשצ"ס), אף אם נחשבת האכילה שלאחר שיקיץ כאכילה נפרדת, מה האיסור בכך, הלא כל טעם האיסור לאכול לאחר מצה הוא שלא יעביר טעמה, וכאן הלא הוא אוכל מצה ולא דברים אחרים, ואם כן ישאר בפיו טעם מצה. ותירץ, שכיון שבאכילתו הראשונה כבר יצא ידי חובתו, נמצא שבאכילתו השניה הוא אוכל מצה של רשות ולא של מצוה, ואת טעם המצה של מצוה הוא מעביר. **יב. שדווקא** לאחר אכילת הפסח אסור לאכול כלום, אבל לאחר אכילת מצה מותר לאכול. **יג. הקשה** הרש"ש (נרשצ"ס), כיצד שייך להקשות ממשנתנו לפי פירוש זה על הלשון השניה המתירה לאכול לאחר מצה, הלא במשנה לא מפורש שמדובר גם במצה, ואפשר לפרש שמדובר דווקא בפסח, ורק מהמעשה שבגמרא (ע"ג) הוכיח רשב"ם שהוא הדין במצה [וכן הקשה המלא הרועים (נרשצ"ס)]. ותירץ, שאפשר לפרש את דברי רשב"ם כך, שאין לפרש שטעם האיסור לאכול לכשיקיץ מפני שהיא כאכילה נפרדת, והיא אסורה אף במקומו הראשון [כדעת שמואל (לעיל קיט:)], שאם כן יקשה ממשנתנו לרב הסובר (שם) שמותר לאכול לאחר אכילת הפסח בעודו במקומו הראשון, ורק לעקור ולאכול במקום אחר אסור. **א. מהר"ם** חלאווה (לעיל ע"ח ד"ה ישנו) כתב בשם רשב"ם, שאם ישנו מקצתם ונרדמו ממש, אפילו חבריהם שלא ישנו אסורים לאכול. אולם הטור (או"ח סי' תעח) כתב, שלא יאכלו אותם שישנו, אבל שאר בני החבורה יאכלו. **ב. רשב"ם** מוכיח כפירושו, מפני שיש מקום לפרש בדרך אחרת, שרבי יוסי חולק על הסיפא בדברי תנא קמא, שאם ישנו כולם לא יאכלו, ובא להקל ולומר שרק אם נרדמו ממש לא יאכלו, אבל אם רק התנמנמו כולם יאכלו. והוכחת רשב"ם היא מהמעשה של רבה ואביי המובא בגמרא, שרבה התנמנם, ומשמע שאילו היה נרדם ממש לא היה אוכל, וכדברי רבי יוסי שמחלק בין התנמנם לנרדם ממש [ראה להלן (ד"ה נתנמנמו)], אף שרבה לבדו ישן, ושאר בני החבורה לא ישנו, אם כן מוכח שרבי יוסי דיבר בישנו מקצתם. וכתב הלחם משנה (ממן ומלה פ"ח סי"ד), שמדברי הרמב"ם (שם) נראה שסובר שרבי יוסי חולק על הסיפא בדברי תנא קמא [ובא להקל שאם התנמנמו כולם יאכלו, כפי שהתבאר], ולשיטתו יש לפרש את המעשה של רבה ואביי, שרבה אכל לבדו ולא היו עמו עוד מסובים, ואביי לא אכל עמו, וכאשר ישן רבה דינו כישנו כולם, ולכן הביא רבה את דברי רבי יוסי במשנתנו שדיבר בישנו כולם. אבל לפי רשב"ם, אביי אכל עם רבה, ואם כן כשישן רבה דינו כישנו מקצתם. וכן כתב בחידושי הר"ן (לעיל ע"ח ד"ה ממני) בדעת הרשב"ם, ראה בהערה הבאה. והמלא הרועים (נרשצ"ס) כתב, שיש לדחות את הוכחת רשב"ם, שבזמן הזה שאינו אוכל פסח אלא רק מצה, אף כשישן אחד הוא נחשב כישנו כולם, שדווקא בפסח שנאכל בחבורה, אם ישנו מקצתם אינו נראה כאוכלים בשני מקומות, אבל במצה שאין צריך לאכול בחבורה, אף כשאוכל בחבורה אינם מצטרפים יחד לענין זה, וכשישן אחד נחשב כישנו כולם. ואם כן, המעשה של רבה ואביי שאירע לאחר חורבן הבית, אינו נחשב כישנו מקצתם, אלא כישנו כולם, אף אם היו שם עוד מסובים שלא ישנו. ומשמע מהטור (או"ח סי' תעח), שלפי שיטת רשב"ם שרבי יוסי דיבר בישנו מקצתם, אם התנמנמו כולם לא יאכלו, אך ראה בתפארת ישראל (פ"י מ"ח ימין אות נה) שכתב שיאכלו. **ג. במעשה** של רבה ואביי, כמובא בהערה הקודמת, וראה להלן (ד"ה נתנמנמו). והר"ן (לעיל ע"ח ד"ה ממני) מבאר, שהוכחת הרשב"ם היא מדברי אביי 'מינם קא נאים מר', שלפי תנא קמא מה בכך שהוא ישן, הלא אביי שאכל עמו לא ישן, ובישנו מקצתם מותר לאכול לכשיקיץ, אלא בהכרח שאמר כן לפי רבי יוסי, משום שסבר שהלכה כמותו. ודחה את ההוכחה, שיש לומר שרבה אכל לבדו, ואביי רק ישב לפניו ולא אכל עמו [ראה בהערה הקודמת], ואם כן אף לתנא קמא אסור לאכול לכשיקיץ, שזה נחשב כישנו כולם, ואין הוכחה מדברי אביי שהלכה כרבי יוסי [אמנם לשון רשב"ם כאן 'דהא רבה קאי כוותיה' משמע שהוכיח רשב"ם מדברי רבה ולא מדברי אביי, וכפי שמבאר רשב"ם להלן (ד"ה נתנמנמו), שמשמע מדברי רבה שיש חילוק בין התנמנם לנרדם ממש, ורק רבי יוסי חילק בדבר זה, ואילו לתנא קמא אין חילוק, ובהכרח שסבר כרבי יוסי]. **ד. שבמצה** שאוכלים בסוף הסעודה יוצאים ידי חובת האכילה [ראה רשב"ם לעיל (קיט: ד"ה חין)]. אולם התוספות (שם ד"ה חמר) פירשו [על פי הירושלמי], שהמעשה כלל לא היה בליל הסדר, אלא בליל תענית המתחילה באור היום, שמבואר בגמרא (תענית יב.) שאם ישן בלילה קיבל בכך את התענית ואינו יכול לאכול עוד אף אם הקיץ משנתו קודם אור היום, והוכיח רבה ממשנתנו מה נחשב שינה, שכשם שלענין פסח שנינו שאם התנמנם אינו נחשב ישן שיראה כאוכל בשני מקומות, כך לענין תענית אינו נחשב ישן לקבל עליו את התענית [ובפירוש זה דחו התוספות את הוכחת רשב"ם (לעיל ע"ח ד"ה ישנו) מכאן, שאף בזמן הזה אם ישן באמצע אכילת מצה לא יאכל עוד, שהרי לא מדובר על אכילת מצה. וחלקו על דבריו, ראה בהערה (שם)]. ובעל המאור (קיט: ד"ה חמר) כתב, שמעשה זה היה בשאר ימות השנה, ולא דיברו הלכה למעשה, והביאה הגמרא מעשה זה כדי לבאר את משנתנו, שיש חילוק בין שינה לנמנום, וראה בהערה הבאה. **ה. מדברי** רשב"ם מבואר שפירש שרבה אכל בחבורה ורק הוא ישן ושאר בני החבורה לא ישנו. ואם כן צריך לומר שאף מה שאמר אביי שיאסר לאכול מכיון שישן הוא כשיטת רבי יוסי, שאף בישנו מקצתם לא יאכלו, שהרי לתנא קמא בישנו מקצתם בכל אופן יאכלו. ובחידושי הר"ן (לעיל ע"ח ד"ה ממני) כתב בשם רשב"ם את ההוכחה שהביא לעיל (ע"ח ד"ה ישנו) שאף במצה בזמן הזה נאמר האיסור לאכול לאחר שישנו, ואת הוכחתו (ד"ה רבי יוסי) שהלכה כרבי יוסי, כבר מדברי אביי, שממה שאמר שיש לאסור לו לאכול לכשיקיץ מוכח שהאיסור שייך אף באכילת מצה בזמן הזה, ושסבר כרבי יוסי. אך דחה את ההוכחה שהלכה כרבי יוסי, שאפשר לפרש שאביי לא אכל עמו ורבה אכל לבדו, ואף לתנא קמא אסור לאכול, הובא בהערה לעיל (נד"ה רבי יוסי). ובחידושי רבינו דוד (ד"ה חמר) כתב, שיש שפירשו שהמעשה היה בלימוד בית המדרש בשאר ימות השנה, ולא הלכה למעשה בליל הסדר [כמובא בהערה הקודמת בשם בעל המאור], והכריחו כן מפני שאביי לא ישן, ונמצא שזהו אופן של ישנו מקצתם שאמר תנא קמא שיאכלו, ואם כן מה אמר

מקרא - שלמד מהפסוק **דאכילת פסח עד חצות, ומחצות הוי** [-נחשב] **'נותר', והאי דכתיב** - ופסוק זה שכתוב **'לא תותירו ממנו עד בקר'**, אין ללמוד ממנו שהפסח נאכל עד הבוקר ואינו נחשב 'נותר', אלא למצות **שריפה אתא** - בא הכתוב, ללמדנו **דעד בקר לאו בר שריפה הוא** - אין דינו בשריפה, אף שהוא כבר 'נותר'[ז], **כדתניא בפרק קמא דברכות** (ט.), **רבי אלעזר בן עזריה**[ח] **אומר**, נאמר בפסוק (דברים טז ו), 'שָׁם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים', ויש לדרוש, **'בערב'** - כאשר החמה נוטה למערב ביום י"ד **אתה זובח** [-שוחט] את הפסח, **ו'כבא השמש'** - משחשיכה **אתה אוכל** את הפסח, **'מועד צאתך ממצרים'** - בבוקר[ט] **אתה שורף** את הנותר.

מבאר רשב"ם, **אבל כרבי עקיבא דפליג עליה** - שחולק על רבי אלעזר בן עזריה **לא מיתוקמא** - אי אפשר להעמיד את משנתנו, משום **דלדידיה** - שלשיטתו **לא הוה ליה** - אינו נחשב 'נותר' **עד הבקר**, ולכן **לא מטמא** את הידים **אלא מבוקר ואילך**, ואילו במשנתנו שנינו שכבר מחצות מטמא את הידים כדין 'נותר'.

מוסיף רשב"ם, **ואף על גב דלדידיה** - שלשיטתו של רבי עקיבא **נמי** [-גם כן] **אכילת פסחים** רק **עד חצות, כדין לכל הנאכלין** - כל הקרבנות שדינם להאכל **ליום ולילה**, שאסור לאוכלם עד סוף הלילה אלא רק עד חצות, מכל מקום אין להעמיד את משנתנו כשיטתו, מפני שאיסור האכילה לאחר חצות לשיטתו אינה מן התורה, אלא **רבנן הוא דעבדי** - הם שעשו **הרחקה יתירא, להרחיק את האדם מן העבירה, כדתנן בפרק קמא דברכות** (ג.), **שחששו שמא יאכל ממנו לאחר שעלה עמוד השחר וניתחייב כרת** כדין האוכל 'נותר'[י], **ומוטב שיבואו קדשים לבית הפסול למעט זמן אכילתו שלא לאכול אחר חצות, משיאכל עד בקר ויבא לידי כרת**[יא]. וכיון שהאיסור אינו מן התורה, אינו בכלל 'נותר' ואינו מטמא את הידים.

שמע מפזון

אוכלים את הפסח עד השעה **שבה נחפזו** בני ישראל **לצאת** ממצרים, **והיינו עמוד השחר, דכתיב** שאמר משה לבני ישראל (שמות יב כב), **'לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר'.**

מבאר רשב"ם כיצד יפרש רבי אלעזר בן עזריה את הפסוק 'ואכלתם אותו בחפזון', **ורבי אלעזר בן עזריה סבר**, שאין כוונת הכתוב לחפזון של בני ישראל ביציאתם בבוקר, אלא **לחפזון דמצרים בשעת מכת בכורות** שהיתה בחצות הלילה, **שעל ידיה נחפזו למהר לשלחם מן הארץ, הכי מפרש** - כך מפרשת הגמרא **בברכות** (ט.) את מחלוקתם.

יכול יהא נאכל כשאר קדשים

יכול הייתי לומר שהפסח נאכל כבר **ביום שחיטתו, כדרך קרבן תודה, שאף היא** [-קרבן תודה] דומה לפסח בכך **שזמן אכילתה יום אחד, ואוכל כל יום שחיטתה והלילה עד הבוקר מן התורה, דכתיב** בקרבן תודה (ויקרא ז טו) **'ביום קרבנו יֵאָכֵל לא יניח ממנו עד בקר'.**

שלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד

שלמים נאכלים שני ימים ובלילה **שבינתים** [-שביניהם], **דכתיב** (שם יט ו) **'ביום זבחכם יֵאָכֵל וממחרת', ואף פסח נמי** [-גם כן] יש ללמוד משלמים, **והואיל ואינו נאכל אלא בלילה, נוקים** [-נעמיד] את **שני הלילות במקום שני הימים של שלמים, ויהא** הפסח **נאכל לשני לילות ויום אחד** שביניהם. מבאר רשב"ם, **לא שיאכלנו ביום** - אין פירושו שיהיה מותר לאכול מהפסח ביום ט"ו שבין שני הלילות[יג], **אלא שיהא שהות זמן שלא יפסל באכילה** [-מלאכול] **בשביל המתנת היום, ויאכלנו בליל השני. קא משמע לן** - מלמדנו הכתוב, שאינו אוכל אלא בלילה הראשון. **כן פירש רבינו** [-רש"י] **במסכת ברכות** (ט. ד"ה מה).

רשב"ם חולק על רש"י, **ולי נראה, שאף ביום שבינתים** [-שביניהם], כלומר ביום ט"ו, הייתי אומר **שיאכל, דהא** [-שהרי] הפסוק (שמות יב ח) **'בלילה הזה'**[יד] ממנו דרש רבי עקיבא שאינו אוכל ביום, **לא בא למעט אלא** שלא יאכל **ביום שחיטתו שלפני לילה הראשון של פסח, אבל מכאן ואילך** - לאחר הלילה הראשון, אינו ממעט, והייתי אומר **שיאכלנו עד עמוד השחר של ליל שני**, ואף ביום ט"ו יכול לאכול[טו]. **קא משמע לן** - מלמדנו הכתוב, שאינו אוכל אלא בלילה הראשון[טז].

מצה למימר אפקיה

שמא תאמר, הוציאה **רחמנא** [-התורה] **לחובת** אכילת **מצה בלילה הראשון מהיקישא דאקשיה רחמנא בפסח** - מההיקש שהקישה לאכילת הפסח **בהאי קרא** - בפסוק זה **ד'על מצות ומרורים יאכלוהו'** (במדבר ט יא), **ואפקיה רחמנא בהאי קרא** - והוציאה התורה ממנו בפסוק זה (דברים טז ח), **'ששת ימים תאכל (עליו) מצות וביום השביעי** עצרת', שממנו דרשו בברייתא לעיל (ע"ח), **מה** - כשם שביום **השביעי** אכילת מצה אינה חובה אלא **רשות, אף בששת ימים** הראשונים אכילת מצה **רשות, ולילה הראשון נמי במשמע** - ומשמעות הדרשה שאף הלילה הראשון של פסח בכלל זה שאכילת מצה בו רשות ולא חובה, **אלמא** - מוכח, **דאפקיה רחמנא מהיקישא ד'על מצות ומרורים' לחובת מצה לילה הראשון** - שהוציא הכתוב את חובת אכילת מצה בלילה הראשון מההיקש לפסח בפסוק 'על מצות ומרורים', **ואוקמיה ארשות** - והעמידו על כך שאינו חובה אלא רשות[יז].

קמ"ל

בא רבא ללמדנו, **דכי אהדריה קרא** - שכאשר החזיר הכתוב **לחובת מצה בלילה הראשון בזמן הזה, דכתיב** (שמות יב ח) **'בערב תאכלו מצות', דהכי נפקא לן** - שכך למדנו בברייתא **לעיל** (ע"ח), **למילתא קמייתא אהדריה** - השיבו הכתוב בדרשה

ציונים והערות

לו אביי [ולא רצו להעמיד כרבי יוסי, או שסברו שרבי יוסי דיבר בישנו כולם, ראה לעיל (ד"ה רבי יוסי) בהערה שיש הסוברים כן]. ודחה, שאפשר לומר שאביי לא אכל עמו, ואם כן זהו ישנו כולם. **ו. כפי** שביאר רשב"ם לעיל (ד"ה אלמא) בשאלת הגמרא 'מאן תנא'. **ז. כעין** זה כתבו התוספות (ברכות ט. ד"ה ר'). וביארו שכך אמר הכתוב, לא תותירו מהבשר לאחר חצות, שעל ידי כך יבוא לידי נותר עד הבוקר, מפני שאסור לאוכלו לאחר חצות, וגם אסור לשורפו בלילה, שאין שורפים קדשים בלילה, כפי ששנינו בברייתא (לעיל ג.). **ח. לפנינו** בגמרא (שם) הגירסא היא 'רבי אליעזר', שהוא רבי אליעזר בן הורקנוס. רש"ש (ברכות שם). ויש שיבוש בדברי רשב"ם במה שכתב 'רבי אלעזר בן עזריה', אך עיקר דבריו מיושבים, מכיון שהגמרא (שם) תולה שרבי אלעזר בן עזריה ורבי אליעזר בשיטה אחת הם. דבש תמר (ברכות שם). **ט. שיצאו** ממצרים בבוקר, שהרי קודם לכן היו אסורים לצאת מפתח ביתם, שכן נאמר להם (שמות יב כב), 'ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר'. **י. ע"פ** רש"י בברכות (שם ד"ה שעמ). והוסיף, ש'בבוקר אתה שורף' פירושו שהגיע זמן השריפה, ומכל מקום ממתינים מלשרוף עד בוקר שני [ט"ז בניסן], משום שאין שורפים קדשים ביום טוב (שבת מד:). **יא. כפי** ששנינו (כריתות ג.). **יב. הוקשה** לרשב"ם, הלא על ידי גזירתם מתמעט זמן אכילת הפסח, ועלול לבוא לידי פסול של 'נותר', כגון אם נשאר מהבשר לאחר חצות, שמן התורה יכול לאכול, ומחמת גזירתם לא יאכל וישאר הבשר עד עלות השחר ויפסל מן התורה כדין 'נותר', ויש להימנע מלעשות כן, כפי ששנינו (זבחים עה:). על כן פירש, שמחמת חומר האיסור לאכול לאחר עלות השחר, שבאותה שעה הבשר 'נותר' מן התורה והאוכלו חייב כרת, מוטב למעט זמן אכילתו כדי להרחיק את האדם מהאיסור. מבואר מדברי רשב"ם, שאם נשאר מהבשר לאחר חצות לא יאכלנו מדרבנן. אולם התוספות (ד"ה אמר) כתבו, שלא אסרו אלא לכתחילה שלא ישאיר לאחר חצות, אך אם עבר והשאיר יאכל לאחר חצות עד הבוקר, שחכמים לא תקנו להביא את הקדשים לבית הפסול. והקשה הפתח הבית (חות קנד), לשיטת רשב"ם שמדרבנן אסור לאכול לאחר חצות, הלא מבואר בגמרא להלן, שגזרו טומאה על הנותר משום עצלי כהונה, כדי שלא יתעצלו באכילתם ויבוא הבשר לידי נותר, ואם כן שייך לגזור לרבי עקיבא טומאה מחצות, שהרי כבר לא יאכלוהו ובודאי יבוא לידי נותר דאורייתא בבוקר, ומנין להעמיד את משנתנו דווקא כרבי אלעזר בן עזריה ולא כרבי עקיבא. ותירץ, שבמשנתנו יש לדייק, שחילקה ואמרה 'הפסח אחר חצות מטמא את הידים, הפגול והנותר מטמאין את הידים', ומשמע שרק פסח מטמא את הידים בחצות, אבל הנותר משאר קרבנות אינו מטמא את הידים אלא בבוקר, ואף שגזרו בכל הנאכלים ליום ולילה שיאכלם רק עד חצות, מכל מקום לא גזרו בהם טומאה, ובהכרח שלא גזרו טומאה כאשר איסור האכילה הוא מדרבנן. ואם כן, מה ששנינו שהפסח כבר בחצות מטמא את הידים, שלא כשאר קרבנות, הוא כרבי אלעזר בן עזריה שאסרו באכילה מדאורייתא, ולא כרבי עקיבא שאסרו מדרבנן. **יג. להלן** בהערה יתבאר הטעם, מדוע אין לפרש כן. **יד. המהרש"א** (ברכות שם) מוחק תיבת 'הזה'. וטעמו, שהרי הנידון הוא לולי תיבת 'הזה'. **טו. רשב"ם** הבין שטעמו של רש"י שלא יאכל ביום ט"ו הוא ממה שהתמעט 'בלילה' ולא ביום, וחלק עליו שמ'בלילה' לא התמעט יום ט"ו. ומבאר הרש"ש (ברכות שם), שאמנם בכל מקום שכתוב 'לילה' בא למעט כל יום שיהיה, אך כאן שיש ללמוד משלמים שנאכל לשני לילות ויום שביניהם, בהכרח ש'בלילה' אינו ממעט אלא יום שחיטתו. וכתב הצל"ח (ברכות ט. ברש"י ד"ה מה), שבחינם השיג רשב"ם על רש"י, שטעמו של רש"י אינו מ'בלילה', אלא מהדרשה בברייתא (ברכות שם) מהכתוב (דברים טז ו), 'שָׁם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים', שבמועד צאתך ממצרים, כלומר בבוקר, יפסיק מלאכול, ולכן לולי שכתבה התורה 'הזה' הייתי אומר שיפסיק מלאכול בבוקר ט"ו, ושוב יחזור לאכול בלילה השני. אך המקור הברכות (ברכות מאמר ו אות ג) מבאר, שרש"י סבר ש'בלילה' ממעט הן יום שחיטתו והן יום שלאחריו. ובדרך זו מבאר המשאת משה (פי' ו) את מחלוקת רש"י ורשב"ם, שרש"י סבר שמ'בלילה' למדנו שזמן אכילת פסח רק בלילה ולא ביום, וכפי שיש מצוות הנוהגות רק ביום, כגון מצות מילה, מצות אכילת פסח נוהגת רק בלילה, ולכן אף שלמדו משלמים שזמן אכילת הפסח לשני לילות, מכל מקום ביום שביניהם אסור לו לאכול. ואילו רשב"ם סבר, שלא התמעט שזמן האכילה דווקא בלילה ולא ביום, אלא שקבעה התורה שזמן שחיטתו ביום י"ד בין הערבים, ואם כן כאשר למדנו משלמים שזמן אכילתו לשני לילות, יכול לאכול אף ביום שביניהם, שתחילת אכילתו בליל ט"ו, למשך שני לילות ויום שביניהם. **טז. הקשה** הרש"ש (ברכות שם), לפי שיטת רשב"ם שמ'בלילה' אין למעט אלא יום י"ד, אף לאחר שכתבה התורה 'הזה', מנין ללמוד שאינו אוכל ביום ט"ו, הלא אפשר לומר ש'הזה' ממעט רק שלא יאכל בלילה השני, וכך אמר הכתוב, בלילה הזה יאכל ולא בלילה אחר, אבל ביום ט"ו יאכל. ומה שאמר הכתוב 'לא תותירו ממנו עד בוקר' (שמות יב י) פירושו בוקר שני, כמבואר בגמרא. **יז. כלומר**, שמצד ההיקש אינו חובה אלא רשות, ומכל מקום דרשו ממקום אחר שחובה לאכול מצה בלילה הראשון, כפי ששנינו בברייתא לעיל (ע"ח), בזמן בית המקדש מהפסוק (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים יאכלוהו', ובזמן הזה שאין פסח למדו מהפסוק (שמות יב יח) 'בערב תאכלו מצות'. לפיכך היה עולה על הדעת לומר, שמכיון שמצות אכילת מצה אינה נלמדת מההיקש לפסח, זמן אכילתו הוא עד הבוקר ולא רק

זו לכפי שהיה בתחילה כשסברנו להקיש אכילת מצה לאכילת הפסח, לענין **אכילה עד חצות** כדין הפסח לרבי אלעזר בן עזריה, **בזמן דאיכא פסח** - כמו דין אכילת מצה בזמן הבית שיש קרבן פסח, שאוכלה עם הפסח עד חצות[יח].

מ"ד סבר משום מצה כסופה

בגמרא לקמן (קכא.) **מפרש דאפיגול קאי** - שהטעם משום חשודים שבכהונה נאמר על טומאת הידים שעל ידי בשר פיגול.

ומ"ד סבר משום עצלי כסופה

בגמרא לקמן (שם) **מפרש דאנותר קאי** - שהטעם משום עצלים שבכהונה נאמר על טומאת הידים שעל ידי בשר נותר. ואם כן, רב הונא ורב חסדא שאמרו טעמים אלו **לא פליגי** - אינם חולקים, שלא דיברו על מקרה אחד, **אלא חד מפרש טעמא דפיגול** - אחד מהם מפרש את טעם טומאת הידים בנגיעה בבשר פיגול, **וחד מפרש טעמא דנותר** - ואחד מהם מפרש את טעם טומאת הידים בנגיעה בבשר נותר.

קבא.

משום מצה כסופה

משום כהנים חשודים **גזרו חכמים טומאה** בפיגול, **כדי שלא יפגלוהו ברצון להפסיד את הבעלים, ויאמרו שוגגין היינו**[יא].

מוסיף רשב"ם, **ורבינו** [-רש"י][ב] **פירש עוד טעם אחר** במה שאמרו 'משום חשדי כהונה', **לפי ששלמים הם ואין לכהן בהן אלא חזה ושוק**[ג] **ושאר הבשר נאכל לבעלים, וכהן חשוד ישחטם במזיד לשם חטאת כדי לאוכלן כולן** אף את הבשר, שבשר חטאת אינו נאכל לבעלים אלא לכהנים זכרים[ד], **וכדי שימנע מלעשות כן גזרו בו חכמים טומאת ידים.**

מקשה רשב"ם, ופירוש זה **לא נהירא** - אינו ברור, משום **דאין תורת פיגול אלא בשוחט על מנת לאכול ממנו חוץ לזמנו, והשוחט שלמים לשם חטאת אין כאן תורת פיגול** והקרבן כשר, **אלא שלא עלו השלמים לבעלים לשם חובה** - חובת הבאתם, שאם התחייב קרבן שלמים צריך להביא קרבן נוסף לחובתו [כפי ששנינו (זבחים ג.)], ובאופן זה לא שנינו שגזרו חכמים טומאה[ה].

משום עצלי כסופה

גזרו טומאה משום כהנים עצלים, **כדי שלא יתעצלו באכילה** ויבוא לידי נותר, **והוא הדין שחששו לישראל** עצלים, שלא יתעצלו באכילת חלקם ויבוא לידי נותר.

מ"ד סבר כזית

אחד מהם אמר ששיעור כזית **מהן** [-מפיגול ונותר] **מטמא את הידים, וחד אמר** ששיעור **כביצה** מהן מטמא את הידים, **ובהא לחוד הוא דפליגי** - ובדבר זה בלבד נחלקו רב הונא ורב חסדא[ו].

כמיקורו

כשיעור **איסור אכילתו, שהוא בכזית.**

כטומאתו

כשיעור **טומאת אוכלין, שהוא בכביצה** לענין **לטמא אחרים** הנוגעים בו[ז].

ברכת הפסח וברכת הזבח ששנינו במשנתנו **מפרש בתוספתא (זבחים**[ח]) (פ"י ה"ח), **איזה** [-מהי] **ברכת הפסח, 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו לאכול הפסח'**[ט], **אי זו היא** [-מהי] **ברכת הזבח, 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו לאכול הזבח'**[י]. מבאר רשב"ם, **והאי** - וזה **הזבח** האמור כאן היינו **חגיגת י"ד הבאה עם הפסח**[יא]. מוסיף רשב"ם, **אי נמי** - באופן נוסף יש לפרש, שזבח האמור כאן הכוונה **לנדרים ונדבות שהקריב בערב הפסח ואוכלן בלילי הפסחים**[יב].

הכי גרסינן, 'בירך על הזבח לא פטר את הפסח, בירך על הפסח פטר את הזבח, דברי רבי ישמעאל'[יג].

ס"ג, לכשפ"ל לדבי רבי ישמעאל זריקה נכלל שפיכה ולא שפיכה נכלל זריקה

במסכת **זבחים** בפרק **בית שמאי** (לז.) **שמעינן ליה** [-שמענו] **לרבי ישמעאל דאמר**, דקרבן פסח דמו ניתן על קיר המזבח **בשפיכה ולא בזריקה**[יד]. **דתניא, רבי ישמעאל אומר, מתוך שנאמר** בבכור בהמה טהורה[טו] (במדבר יח יז), **'אך בבכור שור** או בכור כשב או בכור עז וגו', את דמם תזרוק על המזבח ואת חלבם תקטיר אשה לריח ניחוח לה'', **למדנו לבכור שטעון מתן דמים ואימורין**[טז] - שצריך לתת מדמו ואימוריו **לגבי המזבח**, אבל **מעשר** בהמה[יז] וקרבן **פסח מנין** לנו שאף בהם צריך לתת מדמם על גבי המזבח, **תלמוד לומר** - מלמדנו הכתוב בכל הקרבנות (דברים יב מ), **'ודם זבחיך ישפך'**.

מבאר רשב"ם מדוע אמר רבי ישמעאל רק מעשר בהמה וקרבן פסח, **דאלו לשאר הקרבנות לא צריך** ללמוד כן, משום **דכבולהו כתיב** - שבכולם כתוב במפורש **זריקה** על גבי המזבח[יח]. וכיון שלמדנו את מתן דמו של הפסח מפסוק זה שנאמר בלשון שפיכה ['ישפך'], יש ללמוד שדמו ניתן בשפיכה ולא בזריקה. **והשתא דקאמר** - ועתה שאמר **רבי ישמעאל דפסח** דמו **בשפיכה, ושמעית ליה במתניתין דאמר** - ושמענו במשנתנו שאמר **שבברכת הפסח הוא נפטר מברכת הזבח ואינו נפטר מהברכה של פסח בברכת הזבח, אמור מעתה** שהוא סובר, קרבנות הניתנין בזריקה, כגון **שאר זבחים, שניתנו בשפיכה כפסח, יצא, כדתניא בהדיא** - כפי שאכן שנינו במפורש **בפרק בית שמאי** (זבחים שם), **מנין לקרבנות הניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא, תלמוד לומר** (דברים שם) **'ודם זבחיך ישפך'**[יט]. **אבל** קרבנות הניתנין **בשפיכה, כגון פסח, שנתנן בזריקה כשלמים וכל שאר זבחים, לא יצא. דומיא דברכת פסח והזבח דקאמר נמי**

ציונים והערות

עד חצות כפסח. יח. **ע"פ** יד דוד (נרקמ"ס ד"ה מהו). א. **יאמרו** כן כדי שלא יתחייבו לשלם לבעלים, שכהנים שפיגלו במקדש במזיד חייבים לשלם ובשוגג פטורים (גיטין נג.). שואל ומשיב (מלימ"ד מ"ק סי' תיז). ב. **ראה** ברש"י (ד"ה מצה מצדי). ג. **כמאמר** הכתוב (ויקרא ז נ) 'כי את חזה התנופה ואת שוק התרומה לקחתי מאת בני ישראל מזבחי שלמיהם, ואתן אותם לאהרן הכהן ולבניו'. ד. **כמאמר** הכתוב (במדבר יח ח-י). והוא טועה וחושב שעל ידי מחשבתו יהיה דינו כחטאת ויזכה בכל הבשר, אך באמת אינו כן, אלא דינו כשלמים. ורש"י פירש כן, מפני שהוקשה לו על הפירוש הראשון, הלא כהן שפיגל קרבן חייב לשלם לבעלים, ואם כן אין חשש שיפגלו [ראה בהערה לעיל, שמטעם זה הוסיף רשב"ם שיאמרו שוגגים היינו]. לפיכך פירש שיקריב שלמים לשם חטאת, שבאופן זה הקרבן כשר אלא שלא עלה לבעלים לשם חובתו [כמבואר להלן בדברי רשב"ם], ואינו חייב לשלם לבעלים, ויש לחשוש שיעשה כן. חתם סופר (ד"ה משום, שו"ת יו"ד סי' פח). ה. **כתב** המלאכת שלמה (פ"י מ"ט), שרש"י סבר ש'פיגול' ששנינו הוא לא דווקא דין פיגול, אלא הוא כולל אף אופן זה שהקרבן כשר אלא שלא עלה לבעלים לשם חובתו. ובהגהות רא"מ הורוויץ (נרקמ"ס) כתב, שבודאי יש טעות סופר בדברי רש"י, וצריך לומר 'ישחטם במזיד לשם פיגול', ועושה כן כדי שהבעלים לא יאכל את הבשר אלא הוא יאכלנו בסתר. ו. **שבדבר** הראשון שדיברו רב הונא ורב חסדא, בטעם גזירת טומאת הידים, לא נחלקו, כפי שפירשה הגמרא לעיל, שאחד דיבר רק על פיגול ואחד דיבר רק על נותר, אך כאן בשיעור הבשר המטמא נחלקו. ז. **משמע** מדברי רשב"ם, ששיעור כביצה בטומאת אוכלים נאמר רק לענין לטמא אחרים הנוגעים בו, אבל לענין טומאת עצמו יש בו טומאה אף בכל שהוא. וראה רש"י לעיל (נג: ד"ה נכניסה). ח. **בתוספתא** שלפנינו אינו בזבחים אלא בפסחים. ט. **אך** רש"י (ד"ה נרקמ) פירש, שמברך 'על אכילת פסחים'. י. **אך** רש"י (שם) פירש, שמברך 'על אכילת שלמים' [כפי שיתבאר להלן בהערה, שזבח ששנינו במשנתנו הוא שלמים]. יא. **כאשר** נמנו רבים לקרבן פסח אחד, וכל אחד מהמנויים יקבל לאכול רק מעט מבשרו ולא יספיק להם כדי שביעה, מביאים עמו קרבן שלמים ויאכלו מבשרו לפני אכילת הפסח וכך יאכלוהו על השובע, והוא נקרא 'חגיגת י"ד' [ראה במשנה לעיל (סט:) וברש"י שם (ד"ה ומועט)]. יב. **מבואר** מדברי רשב"ם, שאף באכילת ישראל בשלמים צריך לברך [נדרים ונדבות אלו שאוכל בליל הפסח, שלמים הם, שהרי אין נדר ונדבה אלא בעולה ושלמים, ועולה אינה נאכלת], שאף לישראל יש מצוה באכילת קדשים, כפי שפירש רש"י (לעיל נט. ד"ה נסמך), שאף אכילת ישראל למדו מהכתוב (שמות כט לג) 'ואכלו אותם אשר כופר בהם' [וכן מבואר בתוספתא (נרכות פ"ה הכ"ג), שבכל אכילת קדשים צריך לברך, ובהכרח מדובר באכילת ישראל, שהרי כהן צריך לומר בברכתו 'אשר קדשנו בקדושתו של אהרן', כמבואר ברמב"ם (נכורים פ"ו ה"ג), ולא הוזכר נוסח זה בתוספתא]. ובענין זה יש בפירוש השני ברשב"ם חידוש יותר מהפירוש הראשון, משום שלפי הפירוש הראשון היה מקום לחלק בין מיני השלמים ולומר שרק באכילה משלמי חגיגת י"ד מברך, מפני שעיקר הבאתו כדי לאוכלו לפני הפסח ולאכול את הפסח על השובע, לפיכך יש מצוה באכילתו ומברך עליה, אבל בשאר שלמים אין מצוה באכילתם, ורק מהפירוש השני יש ללמוד שאף באכילת שאר שלמים יש מצוה ומברך עליה. מקדש דוד (קונטרס מעניני קדשים, סי' ה אות ו ד"ה ממרינן). יג. **גירסא** זו שונה מהגירסא שלפנינו במשנה, 'בירך ברכת הפסח פטר את של זבח, בירך את של זבח לא פטר את של פסח, דברי רבי ישמעאל'. ולפי גירסת רשב"ם יש להקשות, הלא הפסח נאכל בסוף הסעודה ואסור לאכול אחריו כלום, כדברי שמואל ורבי יוחנן בגמרא לעיל (קיט:), ואם כן כיצד שייך דין זה שבירך על הפסח ובברכתו הוא פוטר את הזבח, הלא אסור לאכול את הזבח לאחר הפסח אלא הוא אוכל את הזבח תחילה. אך לפי הגירסא שלפנינו אפשר ליישב ולפרש את משנתנו כך, כשבא לאכול מהזבח תחילה, אם טעה ובירך עליו את ברכת הפסח יצא, ואינו צריך לחזור ולברך על הזבח, אבל אם בירך על הזבח את ברכתו כדין, כשבא לאכול אחריו מהפסח צריך לברך עליו ואין אומרים שכבר יצא בברכת הזבח שבירך בתחילה. אבל לפי גירסת רשב"ם אי אפשר לפרש כן, שהרי גרס 'בירך על הפסח', משמע שבברכה בעת אכילת הפסח אנו עוסקים. ולרשב"ם צריך לומר, שהיו אוכלים מן הפסח כבר בתחילת הסעודה, ומניחים כזית ממנו לכל אחד שיאכלנו בסוף, ובינתיים הוא רשאי לאכול מן הזבח [ראה מהר"ם חלאווה (לעיל קיט: ד"ה מין) ורבינו יהונתן מלוניל (ד"ה נרק)], ובאופן כזה דיברה משנתנו, שהקדים ובירך על הפסח בתחילת הסעודה, ובברכה זו הוא פוטר אף את הזבח שאוכל בינתיים ואינו צריך לברך עליו. חשק שלמה (ד"ה נירק), בני בנימין (ממן ומנה פ"מ ה"ו). יד. **להלן** (ד"ה ולדברי) יתבאר מהי זריקה ומהי שפיכה. טו. **בכור** זכר שנולד מבהמה טהורה, נותנו לכהן והוא מביאו לקרבן ואוכל את בשרו. טז. **'אימורים'** הם החלקים מהקרבן שמקטירים על המזבח, כגון החלב. יז. **מעשר** מבהמות טהורות שנולדו קדשים הם, כמאמר הכתוב (ויקרא כז לב). יח. **כלומר**, שבכולם כתוב שצריך לתת מדם הקרבן על גבי המזבח. ורשב"ם מבאר להלן (ד"ה ולדברי), שבכל שאר הקרבנות כתוב לשון 'זריקה', מלבד בחטאת שאינו זורק אלא נותן באצבעו על קרנות המזבח. יט. **יש** להקשות, הלא התבאר לעיל שלמדו מפסוק זה שהפסח

רבי ישמעאל במתניתין כי האי גוונא - בדומה לדין ברכות הפסח והזבח שאמר רבי ישמעאל במשנתנו כעין חילוק זה בין פסח לזבח.

אהח 21/06/2018

ומדנקי רבי עקיבא כו'

אבל לרבי עקיבא לא שפיכה בכלל זריקה ולא זריקה בכלל שפיכה, שאם שינה באחד מהם לא יצא, **כדאמרינן נמי במתניתין** - כפי שאמרנו בדומה לזה במשנתנו לרבי עקיבא **לגבי ברכת הפסח והזבח שאין זו פוטרת את זו.**

מבאר רשב"ם, **ורבי עקיבא נמי סבר** כרבי ישמעאל בענין זה **דפסח (נמי) דמו בשפיכה, דלא אשכחן** - שלא מצאנו **תנא דאמר** שהפסח דמו **בזריקה אלא לרבי יוסי הגלילי בפרק תמיד נשחט** (לעיל סד:), **דנפקא ליה** - שיצא לו כן מדרשת הכתוב (נמדבר יח יז) **'את דמם תזרוק על המזבח' דבכור** - שנאמר בבכור[ג], וכך דרש, **'את דמו** תזרוק' [לשון יחיד] **לא נאמר, אלא** 'את **דמם** תזרוק' [לשון רבים], ומכך יש לדרוש שלא רק על בכור הוא מלמדנו שטעון זריקה, אלא **לימד על בכור מעשר בהמה וקרבן פסח שכולם טעונין זריקה.**

מוסיף רשב"ם, **והיא זריקה דפסח** לרבי יוסי הגלילי, **מתנה** - נתינה **אחת היא כנגד היסוד**[בא] **מרחוק, ולא כזריקת שאר קרבנות שהן שתי מתנות שהן ארבע** - שצריך לתת שתי נתינות בשתים מזויות המזבח, באופן שיתפשט הדם לארבעת הצדדים. **ומקראי מפיק להו** - ומהכתובים למד כן **במסכת זבחים בפרק איזהו מקומן** (מ.), **מדכתיב 'סביב' בעולה** ['על המזבח סביב' (ויקרא ו ה)] **'סביב' בחטאת** המילואים ['על קרנות המזבח סביב' (שם ח טו)] **'סביב' באשם** ['על המזבח סביב' (שם ז ב)], למדנו שבפסח אינו צריך לתת את דמו סביב המזבח, **דשלש כתובין הבאין כאחד אין מלמדין** - שכלל בידינו שכאשר נכתב בשלושה מקומות דין אחד אין ללמוד משם למקום אחר[בב], אלא נותן רק מתנה אחת.

מבאר רשב"ם את ההבדל בין זריקה לשפיכה, **זריקה היא מרחוק,** וברוב הקרבנות **נותן שתי מתנות שהן ארבע** - שתי נתינות בשתים מזויות המזבח באופן שיתפשט הדם לארבעת הצדדים, **ובקרבן פסח** [לרבי יוסי הגלילי שדמו בזריקה] **נותן מתנה אחת מרחוק, כדפרישית. אבל שפיכה** היא מקרוב, **שעומד על היסוד ושופך שם** את הדם.

מוסיף רשב"ם, **בכולהו קרבנות כתיב** - כתוב בתורה לשון 'זריקה'[בג], **לבד מחטאת שמתנותיהן באצבע** - שהכהן נותן את דמה באצבעו **על הקרנות** - קרנות המזבח, **כדכתיבי קראי** - ככתוב בפסוקים (ויקרא ד ז, כה, ל, לד).

קבא:

רבי שמעון מיקלע כו'

רשב"ם מבאר מדוע הביאה הגמרא כאן את הנידון בברכת 'שהחיינו' בפדיון הבן, **משום דאיידי מתניתין** - שעוסקת משנתנו **בשני מיני ברכות באדם אחד ומעשה אחד התלוי זה בזה, כגון** אכילת **פסח וזבח, שחגיגה באה עם הפסח, משום הכי נקט נמי להאי עובדא** - לכן הביאה הגמרא גם מעשה זה, שבו התבאר **דאבי הבן מברך שתים** - שתי ברכות בפדיון בנו[א].

הדרן עלך ערבי פסחים וסליקא לך מסכת פסחים

ציונים והערות

בשפיכה, וכיצד למדו מפסוק אחד שני דברים, ראה בגמרא (זבחים שם), הובא בתוספות (ד"ה כשמעלה). **כ. כמובא** בדברי רשב"ם לעיל (ד"ה ה"ג לכשמ"ל). **כא. יסוד** המזבח. בתחתית המזבח היה חלק בולט מצדדיו אמה, בגובה אמה, ונקרא 'יסוד' (מדות פ"ג מ"ו). **כב. בשני** כתובים הבאים כאחד נחלקו האם יש ללמוד משם למקום אחר, אך בשלושה כתובים כולם מודים. גמרא (זבחים שם). **כג. בעולה** נאמר (ויקרא ו ה) 'וזרקו את הדם על המזבח סביב', בשלמים נאמר (שם ג ב) 'וזרקו בני אהרן הכהנים את הדם על המזבח סביב', ובאשם נאמר (שם ז ב) 'ואת דמו יזרוק על המזבח סביב'. וכן בבכור נאמר לשון זריקה, כמובא ברשב"ם לעיל (ד"ה ה"ג לכשמ"ל). **א. כתב** הרש"ש (ד"ה כהן), שלפי מה שביאר בגמרא, שדבר זה היה פשוט שגם הכהן וגם אבי הבן חייבים בברכת 'שהחיינו', הכהן על הנאתו ואבי הבן על המצוה שמקיים, והספק הוא מי מהם חיובו עדיף והוא יוציא את חבירו, יש לבאר בדרך נוספת מה שהביאה הגמרא נידון זה כאן, מפני שהוא דומה למשנתנו שדנה בברכת הפסח והזבח האם אחת מהן פוטרת את חברתה. אך הבן יהוידע (ד"ה ונראה) ביאר בדרך רמז מדוע הביאה הגמרא נידון זה כאן, שהגמרא חפצה לסיים מסכת פסחים בדיני פדיון הבן, על שם שפסח ה' והציל את אבותינו ופדה אותם ממצרים, שגם ענין זה נקרא פדיון הבן, שהרי חביבין ישראל שנקראו בנים למקום (תענית פ"ג מ"ד).

ביאורי התוספות

ביאור מקיף ומשולב
לכל דברי התוספות

אוצר החכמה

אוחח 19/06/2018

אור לארבעה עשר בודקין את החמץ:

יבארו מה הטעם שחייבו חכמים לבדוק את החמץ ולבערו.

תנן במתניתין, אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר. ופירש הקונטרס, שטעם הבדיקה היא כדי **שלא לעבור עליו** - על החמץ שלא נתבער מהבית **בלאו ד'בל יראה ובל ימצא'.**

מקשים התוס' וקשה לר"י, והא כיון דאף לאחר תקנת חכמים שיבדוק ויבער, עדיין **צריך** החמץ **גם ביטול** בלב, **כדאמרינן בגמ'** (דף ו:), דהבודק את החמץ לא סגי בבדיקתו אלא **צריך שיבטל** את החמץ בליבו. והא **מדאורייתא בביטול בעלמא** שמבטל את החמץ בליבו **סגי**א, דלאחר הביטול שוב אין החמץ שייך לו, ואינו עובר עליו, **ואמאי הצריכו חכמים בדיקה כלל**, כיון שאף לאחר הבדיקה צריך לבטל את החמץ בלבו.

ומיישבים, ונראה לר"י שטעם הבדיקה הוא, **דאע"ג דסגי מדאורייתא בביטול בעלמא**, שיבטל את החמץ בליבו, **החמירו חכמים לבדוק חמץ ולבערו**, כדי **שלא יבא לאכלו** אם ישאר בביתו, אף לאחר שכבר ביטל את החמץ, ויעבור על איסור כרת של אכילת חמץ בפסח.

ומייתי התוס' ראיה לטעם זה, וכן משמע לקמן (דף י:) **דבעי רבא**, המוצא ככר **בשמי קורה**, האם צריך להביא סולם ולהורידה מהתקרה או אינו צריך. ומבארת הגמרא את צדדי האיבעיא, האם כולי האי להביא סולם להוריד את החמץ מהקורה לא אטרחוהו רבנן לבערו, כיון דלא חיישינן שיפול החמץ מעצמו מהגג, וכו', **או דלמא זימנין דנפל** הככר מקורת הגג **ואתי למיכליה**. וחזינן מהא שטעם הבדיקה הוא כדי שלא יבא לאכול את החמץ, ולכן הסתפק רבא האם גם כשהחמץ נמצא במקום שלא ירד ממנו מאליו חוששים שיפול ויבא לאכלו או לא[ב].

ואומרים התוס', דה**טעם שהחמירו** חכמים **כאן** בחמץ, שהצריכו לבדוק ולבערו מהעולם כדי שלא יבאו לאוכלם **טפי מבשאר איסורי הנאה, שלא הצריכו** חכמים **לבערם** כדי שלא יבאו לאכלם, הוא **משום דחמץ מותר כל השנה** באכילה **ולא נאסר** אלא רק **בפסח**, ולכן **לא בדילי מיניה** אינשי, כמו שזוכרים לפרוש משאר איסורי הנאה שאסורים כל השנה, **כדאמרינן לקמן** (דף יא.) ולכן חייבוהו חכמים לבערו, דחיישינן שמא יבא לאכלו. **ולא דמי לבשר בחלב, וערלה, וכלאי הכרם**, האסורים בהנאה ולא חייבוהו חכמים לבערם, משום **שאיסורם נוהג איסור עולם**, ורגילים לפרוש מהם ולא חיישינן שיבא לאכלם, ולכך לא הצריכו חכמים לבערם[ג].

ולפי תירוץ זה, דטעם הביעור הוא משום שאינו רגיל לפרוש מהאיסור כל השנה, הוקשה להתוס' **אמאי נזיר נמי** שאסור לשתות יין[ד], ואין היין אסור לו אלא בימי נזירותו ואינו רגיל לפרוש ממנו, אמאי לא חייבוהו חכמים לבערו. ומיישבים, דכיון **שאיסוריה** - היינו הדברים שאסורים לו כענבים ויין **שרי לאחריני** באכילה[ה], ולכן נותן את ליבו להיזהר בהאיסור, כיון שהוא מיוחד לו עצמו, ואין צריך לחייבו לבערו כדי שלא יאכלנו[ו].

[ב] **אור לארבעה עשר בודקין את החמץ. פ"ה, שלא לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא. וקשה לר"י, כיון דצריך ביטול, כדאמר בגמ' (דף ו:) הבודק צריך שיבטל, ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי, אמאי הצריכו חכמים בדיקה כלל. ונראה לר"י, דאע"ג דסגי בביטול בעלמא, החמירו חכמים לבדוק חמץ ולבערו, שלא יבא לאכלו. וכן משמע לקמן (דף י:), דבעי רבא, ככר בשמי קורה וכו', או דלמא זימנין דנפל ואתי למיכליה. והטעם שהחמירו כאן טפי מבשאר איסורי הנאה שלא הצריכו לבערם, משום דחמץ מותר כל השנה, ולא נאסר רק בפסח, ולכן לא בדילי מיניה כדאמר לקמן (דף יא.). ולא דמי לבשר בחלב ועוצר החכמה כלאי הכרם, שאיסורם נוהג איסור עולם. ונזיר נמי, איסוריה שרי לאחריני. אי נמי, שאני חמץ שהחמירה בו תורה לעבור בבל יראה ובל ימצא, החמירו חכמים לבדוק ולבערו אפילו היכא דביטלו, משום דילמא אתי למיכליה. ונראה לרשב"א, דאפילו לפי טעם האחרון, צ"ל דהחמירו חכמים בכל חמץ, אפי' בחמץ נוקשה ועל ידי תערובת, אף על גב דליכא בל יראה, לפר"ת בריש אלו עוברין (דף מב.), דהא אמר שיאור ישרף, והיינו חמץ נוקשה, כדמוכח התם, ואיכא למ"ד נמי התם, דכ"ש חמץ גמור על ידי תערובת. משמע, דאסור להשהותו, דאי מותר להשהותו אמאי ישרף, ישהה אותו עד אחר הפסח, ויהא מותר אפילו לרבי יהודה. דלא אסר רבי יהודה חמץ אחר הפסח אלא בחמץ גמור, דאיכא ג' קראי, לתוך זמנו, ולפני זמנו, ולאחר זמנו (לקמן דף כח:). אבל בנוקשה, דליכא אלא חד קרא, אפי' ר' יהודה מודה:**

אי נמי, טעם הבדיקה והביעור שהצריכוהו חכמים וחששו שמא יבא לאכלו יותר משאר איסורי הנאה, משום **דשאני חמץ שהחמירה בו תורה** יותר משאר איסורים **לעבור** עליו **בבל יראה ובל ימצא**, ולכן החמירו בו גם חכמים יותר משאר איסורים **לבדוק ולבערו אפילו היכא דביטלו, משום דילמא אתי למיכליה.**

ומוסיפים התוס' **דנראה לרשב"א, דאפילו לפי טעם האחרון** שחייבו חכמים לבער את החמץ משום שמצינו שהחמירה בו התורה שעובר עליו בבל יראה ובל ימצא, אין לומר דחמץ שאינו עובר בבל יראה ובל ימצא לא חייבו חכמים לבער, אלא **צריך לומר דהחמירו חכמים בכל חמץ, ואפילו בחמץ נוקשה**, שאינו ראוי לאכילה כמות שהוא עכשיו, ובחמץ שהוא **על ידי תערובת, אף על גב דליכא** עליהם לאו **ד'בל יראה' לפירוש ר"ת בריש אלו עוברין** (דף מב.)[ז], מכל מקום לא חילקו חכמים והחמירו גם בהם שצריך לבדוק ולבערם.

והראיה דאף חמץ שאין בו חיוב בל יראה חייבוהו חכמים לבער, **דהא אמרינן** במשנה[ח], **ד'שיאור'**, בצק שלא החמיץ כל צרכו - **ישרף**, ושיאור היינו חמץ נוקשה כדמוכח בגמרא התם, שנחלקו תנאים מהו השיעור שנקרא 'שיאור', **ואיכא למ"ד נמי** בגמרא התם, דלא רק שיאור ישרף אלא כל שכן חמץ גמור שבא **על ידי תערובת**, ואינו בעין בפני עצמו, שצריך לשרפו. **ומשמע דאסור להשהותו** עד לאחר הפסח, **דאי מותר להשהותו אמאי ישרף, ישהה אותו עד אחר הפסח ויהא מותר** באכילה **אפילו לרבי** יהודה הסובר שחמץ אחר הפסח אסור באכילה, הכא בחמץ נוקשה מודה הוא שלאחר הפסח מותר באכילה, **דהא לא אסר רבי יהודה חמץ אחר הפסח אלא בחמץ גמור**, וטעמו משום **דאיכא ג' קראי** לאסור את החמץ, חדא **לאסור בתוך זמנו** - בתוך הפסח, וחד קרא אתא **לאסורו לפני זמנו**, וחד קרא אתא לאסור את החמץ **לאחר זמנו** (לקמן דף כח:). **אבל בחמץ נוקשה, דליכא אלא חד קרא** לאוסרו, **אפי' ר' יהודה מודה** שאינו אסור לאחר הפסח. ואפילו הכי אסור להשהותו עד אחר הפסח, אלא חייב לבערו קודם הפסח, ומהא ראיה דחלה עליו חובת ביעור מדרבנן, אף שאין בו עצמו לאו דבל יראה ובל ימצא. והטעם, משום דלא חילקו חכמים אלא חייבו לבדוק לבער את כל סוגי החמץ.

סיכום: לרש"י, חובת הבדיקה שחייבו חכמים לבער ולבדוק את החמץ היא כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא. והתוס' הקשו עליו, דהא אף לאחר תקנת חכמים לבדוק ולבער צריך גם ביטול בלב, וממילא כבר אינו עובר בבל יראה לאחר הביטול. ולכן פירשו התוס' דהבדיקה היא כדי שלא יבא לאכלו בפסח. והטעם שחייבוהו חכמים לבער את החמץ יותר משאר איסורי הנאה, כתבו בזה התוס' ב' טעמים. הא', משום שבכל השנה אינו פורש ממנו, ולכן יש יותר חשש שיבא לאכלו. ולפי"ז בנזיר שלא חייבוהו חכמים לבער את הדברים האסורים עליו אף שמותר בהם בכל השנה, הוא משום שהאיסור הוא עליו לבד ולכן לא חיישינן שיבא לאכלם. והטעם הב' שהחמירו חכמים לבער את החמץ יותר משאר האיסורים, משום שהחמירה בו התורה לעבור עליו בבל

ציונים והערות

א. כדאיתא להלן דף ד: ופירש רש"י שם (ד"ה בביטול בעלמא), דכתיב 'תשביתו' ולא כתיב 'תבערו', והשבתה בלב היא השבתה. **ב. בשפת** אמת תירץ את ראיית התוס' אליבא דרש"י, דיש לומר דאדרבה, משם משמע דעיקר הבדיקה אינו משום דאתי למיכל מהחמץ, דא"כ הו"ל למימר בקיצור 'זימנין דנפל', אלא ודאי, דעיקר הבדיקה הוא מחשש בל יראה, וע"ז פשיטא להגמ' דבספיקא דלא שכיח לא חיישינן, כמו במקום שאין מכניסים בו חמץ דאין צריך בדיקה. ולכן מבעיא להו בככר ידוע, דמכל מקום נחייביה להורידו [אע"ג דכיון שהוא בשמי קורה י"ל דהוי כחמץ שנפלה עליו מפולת דסגי בביטול, מ"מ צריך להורידו] משום חשש אכילה, דחמיר טפי. **ג. בשפת** אמת הקשה, דהא אין ניכר בפרי שהוא ערלה או כלאים, וא"כ אינו רגיל לפרוש מפרי זה. ועוד הקשה על דברי התוס', מנלן דכל איסורי הנאה אינם צריכים ביעור, וגם פשט המשנה סוף תמורה, דחשיב כל איסורי הנאה הנקברין והנשרפין, משמע דבעי קבורה מהאי טעמא גופיה, דלמא אתי למיכלינהו. וכן משמע ברמב"ם (מאכלות אסורות פ"ע ה"ח), שכתב בבשר בחלב 'וקוברין אותו', וכן בערלה וכלאים 'ושורפן', משמע דחייב לשרוף ולקבור. אבל בדיקה לא שייך בהני איסורים, דהוי כמו במקום שאין מכניסין בו חמץ. וכתב השפ"א ליישב בדוחק את כוונת התוס', דמכל מקום לפי שעה אין איסור להשהותם בבית. אבל גם על זה הקשה דמנא לן הא. ותו, דהכא שאני, דיכול לעשות שלא יבוא האיסור בביתו, כשיבער קודם פסח. וכמו כן התם, יש לומר דאסור ליקח לביתו הני איסורים. והניח בצ"ע. **ד. במהרש"א** הקשה, מה הקשו התוס' מנזיר, והלא עד כאן לא מיירי התוס' אלא מאיסורי הנאה, דומיא דחמץ, וא"כ קשה מאי קושיא מנזיר, דאינו אסור ביין אלא באכילה ולא בהנאה. ותירץ מהרש"א, דלאו דוקא מנזיר הקשו התוס', אלא כוונתם להקשות מנדר של איסורי הנאה, שאינו איסור עולם ולא בדיל מיניה אי לאו דשרי לאחריני. **ה. בבית** הבחירה למאירי כתב וז"ל, ואע"פ שהנזיר רגיל ביין ולא הצריכוהו בכך, נזיר שאני שמצות יחיד היא ולבו עליה. ועוד, שאם הוא אסור, האחרים מותרים והיאך מבערין אותו. עכ"ל. ואולי גם כוונת התוס' היא לטעם השני שכתב המאירי. **ו. בגליון** כת"י נוסף בזה"ל, ועוד נראה דלא דמי לערלה ולשאר איסורין, דחמץ איכא כרת ולא בדילי. וכן המרדכי הביא טעם זה בשם ר"י. ועיין צל"ח שדן בדבר למה לא הביאו התוס' טעם זה שחמץ החמירו בו משום חומרא דכרת. **ז. שם** בד"ה ואלו עוברין, ועי"ש דלרש"י עוברים בבל יראה על חמץ נוקשה. **ח. להלן** דף מח:

יראה ובל ימצא, לכן גם חכמים החמירו עליו לבדוק ולבערו. ומוסיפים התוס', דאף לטעם זה, החמירו חכמים גם בחמץ נוקשה או חמץ על ידי תערובת שאינו עובר עליו בבל יראה, מכל מקום חייב לבדוק ולבערו.

קא סלקא דעתך מ"ד נגהי וכו':

יישבו את לשון הגמרא 'קא סלקא דעתך'.

בגמרא נחלקו רב הונא ורב יהודה האם הא דתנן 'אור לארבעה עשר', הכוונה 'נגהי', כלומר אור היום, או הלילה. ואיתא בגמרא 'קא סלקא דעתך דמאן דאמר נגהי, נגהי ממש, ומאן דאמר לילי, לילי ממש'. ומלשון הגמרא 'ומאן דאמר לילי לילי ממש', נראה שהלשון 'קא סלקא דעתך' קאי גם על מאן דאמר שהוא לילה, דבהוה אמינא למדנו שהוא לילה ממש, ובמסקנא אינו לילה ממש. והוקשה להתוס', דבשלמא מה שהבינה הגמרא דלמאן דאמר נגהי הכוונה ליום, חוזרת בה הגמרא מזה במסקנא, אבל הא דסבר אידך מאן דאמר דהכוונה ללילה, הרי גם במסקנא סובר הוא כן, ואמאי נקטה הגמרא לשון זה ד'קא סלקא דעתך' המורה שהוא רק הוה אמינא על דעת שני האמוראים.

ומיישבים, דלא נקטה הגמרא לשון 'קס"ד', אלא משום דעת אותו מאן דאמר דהכוונה ל'נגהי', ומשום דלא קאי הכי למסקנא, ואגב אורחיה נקט נמי לשון זה על מאן דאמר דהכוונה ללילה, דקא סלקא דעתך שהוא 'לילי ממש', אף שגם למסקנא הוא לילה ממש.

ואומרים התוס', דכיון שיש ליישב את לשון הגמרא כמו שכתבנו דקאי בעיקר על מאן דאמר 'נגהי', משום הכי אין לשבש הספרים ולמחוק את הלשון 'ומאן דאמר לילי לילי ממש'.

וכדרב יהודה:

יבארו דלא קאי על דחיית הגמרא, אלא היא מימרא בפני עצמה.

בגמרא מקשינן על מאן דאמר ד'אור' הוא לילה, מדכתיב 'הבקר אור והאנשים שולחו', דחזינן ד'אור' הוא בקר דהיינו יום. ודוחה הגמרא מי כתיב 'האור בוקר', דלשון ה'אור' הוא הבוקר, הרי אור כתיב, כאדם האומר צפרא נהר, דהיינו הבוקר האיר. וכדרב יהודה אמר רב, דאמר לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב.

ולכאורה משמע מלשון הגמרא, דדברי רב יהודה אמר רב שצריך לצאת בכי טוב, הם המשך לתירוץ הגמרא דהבוקר האיר, והוקשה להתוס', והא דברי רב יהודה יכולים להיות גם אליבא דמאן דאמר דהאור הוא בוקר, וכסברת המקשן, דגם לדידיה הרי כתוב בפסוק שיצאו בבוקר ולא בלילה.

ולכן מבארים התוס', דהמשך הגמרא דמייתי לדברי רב יהודה אמר רב שצריך לצאת בכי טוב, לא קאי אמאי דמשני הגמרא קודם לכן דהאור הוא הלילה, והכוונה 'כדאמר צפרא נהר', שהבוקר האיר, אלא מילתא באפי נפשה היא, ומפרש מה השמיענו הפסוק שהאנשים יצאו כשהאיר הבוקר, לכולי עלמא, בין אם סתם אור הוא לילה ובין אם הוא יום, מ"מ קרא קמ"ל שצריך לצאת ב'כי טוב' לאחר שהאיר היום.

יכנס בכי טוב:

יבארו מה טעם שלא יצא בלילה, ולמאי צריכי תרי קראי לזה.

בגמרא אמר רב יהודה אמר רב, לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב, דהיינו שיצא ביום ולא בלילה.

ואומר ר"י, דבפרק הכונס (דף ס ועס:) **משמע, דטעם** שלא יצא בלילה, **הוי משום מזיקין ששכיחים בלילה.** והראיה, **דמפיק ליה התם מ'לא תצאו איש מפתח ביתו'**, והרי האי **קרא** שהזהיר שלא לצאת בליל יציאת מצרים מפתח הבית, **משום מזיקין קא מזהיר**, דהא **מפקינן מיניה התם דכיון שניתן רשות למשחית** אינו מבחין בין צדיקים לרשעים וכו', ומשמע דהטעם שלא לצאת בלילה הוא משום מזיקים. **ולפי טעם זה אפילו כשיוצא מעירו אדם צריך ליזהר שיצא בכי טוב**, ולא בלילה, כיון שיש מזיקים בלילה גם כשהוא בעירו.

והוקשה להתוס' אמאי נקט רב יהודה 'יכנס בכי טוב' קודם 'שיצא בכי טוב', דהא הסדר הוא דקודם יוצא האדם מביתו ולאחר מכן נכנס הוא למקום אחר. דבשלמא[ט] אם הטעם הוא מפני הסכנה, שאינו יודע את מבואות הדרכים ואת המכשולים בשבילים, שפיר נקט כניסה קודם יציאה, כיון שכשהוא בעירו אין צורך בכך שיצא ביום, שהרי רגיל הוא בעירו ויודע את מבואות העיר ומוצאיה, ואפילו בחשיכה הוא ידע ליזהר בבורות ובפחתים, ולכן רק כשכבר יצא מהעיר ורוצה להיכנס לעיר אחרת, אז צריך לדקדק שלא יכנס כי אם ביום. אבל אם הטעם הוא כטעמו של ר"י לעיל היינו מפני המזיקים, הרי צריך להיזהר מהם גם בעירו, ואמאי נקט רב יהודה שיכנס בכי טוב קודם שיצא בכי טוב.

ומיישבים, דהא **דנקט** רב יהודה **כניסה תחלה, היינו משום דאורחא דגמרא למינקט הכי**, כמו דנקטה הגמרא לשון 'מטפס ועולה' ו'מטפס ויורד' **בפרק עושין פסין** (דף כא.) - לגבי בור שעשו לו פסי ביראות שהתירו לדלות ממנו מים בשביל בהמות עולי רגלים שעומדים ברשות הרבים, ויש מסביב הבור כמין מחיצה של ארבעה עמודים שאליה מותר לו להוציא את המים מתוך הבור שהוא רשות היחיד. וקאמרינן בהגמרא שם דכל ההיתר הוא רק לבהמתם של העולי רגלים, אבל לא לעולי רגלים עצמם, דהם יטפסו וירדו לבור וישתו בו מים, ושוב יטפסו ויעלו ממנו לחוץ - **דשם נקטה הגמרא לשון עליה תחלה**, היינו מטפס ועולה מטפס ויורד אע"פ שהירידה לבור קודמת לעלייה ממנו. **ובפ' במה מדליקין** (דף לד:) נמי איתא כן בלשון הגמרא 'בין השמשות כהרף עין, זה הלילה **נכנם**. וזה - היום **יוצא**', דאף שהיום יוצא קודם שנכנס הלילה, כן הוא דרך הגמרא שלא דקדקה לכתבו כפי הסדר, והכי נמי הכא לא דקדק רב יהודה לנקוט את היציאה קודם הכניסה.

מקשים התוס' **וקשה, הא דריש רב יהודה הא דרשה גופה'** שצריך לצאת בכי טוב **מקרא אחרינא**, דכתיב '**לא תצאו** איש מפתח ביתו עד בקר', כדאיתא **בפרק הכונס** (דף ס. ועס:) ואמאי דורש כאן מפסוק של השבטים.

ומיישבים ואומר רשב"א, דצריכי תרי קראי בשביל לימוד זה, דקרא ד'הבקר אור', **צריך** כשיוצא **לעיר אחרת, ואפי' היכא דליכא למיחש למזיקין, כגון אחי יוסף דהוו י"א** איש, ואין המזיקים מזיקים לקבוצה גדולה של אנשים יחד, ואפילו הכי אסור להם לצאת בלילה, **והטעם מפני הפחתים** דהיינו הבורות והמכשולים שבדרכים, והתם היה במצרים שלא היתה הדרך מוכרת להם, ויכלו ליכשל בבורות ובפחתים. וקרא **ד'לא תצאו** איש מפתח ביתו עד בקר', **איצטריך** לזה שיוצא **בעירו** ומכיר הוא את הפחתים ויודע להזהר, ואפ"ה לא יצא יחידי בלילה **מפני המזיקין**[יא].

וכאור בקר בעולם הזה:

יבארו את כוונת הפסוק לפי דרשת הגמרא.

בגמרא אמרינן דקרא דכתיב[יב] 'וכאור בקר יזרח שמש', פירושו הוא דכעין אור הבקר בעולם הזה, כן יהיה זריחת השמש לצדיקים לעולם הבא.

אוצר החכמה

קא סלקא דעתך מ"ד נגהי וכו'. לא נקט קס"ד, אלא משום מאן דאמר נגהי, דלא קאי הכי, ואגב אורחיה נקט נמי לילי ממש. ומש"ה אין לשבש הספרים:

וכדרב יהודה. לא קאי אמאי דמשני כדאמר צפרא נהר, אלא מילתא באפי נפשה היא, ומפרש מה השמיענו הפסוק לכ"ע:

יכנס בכי טוב. אור"י, דבפרק הכונס (דף ס. וסס:) **משמע, דטעם הוי משום מזיקין, דמפיק ליה התם מלא תצאו איש מפתח ביתו, וקרא משום מזיקין קא מזהיר, דמפקינן מיניה התם כיון שניתן רשות למשחית וכו'. ולפי זה, אפילו מעירו אדם צריך ליזהר שיצא בכי טוב. והא דנקט כניסה תחלה, היינו משום דאורחא דגמרא למינקט הכי, כמו מטפס ועולה ומטפס ויורד, בפרק עושין פסין** (דף כא.), **דנקט עליה תחלה. ובפ' במה מדליקין** (דף לד:), **בין השמשות כהרף עין, זה נכנס וזה יוצא. וקשה, הא דריש רב יהודה הא דרשה גופה מקרא אחרינא דלא תצאו, בפרק הכונס** (דף ס. וסס:). **ואומר רשב"א, דצריכי תרי קראי, הבקר אור צריך לעיר אחרת, ואפי' היכא דליכא למיחש למזיקין, כגון אחי יוסף דהוו י"א, והטעם מפני הפחתים. וקרא דלא תצאו, איצטריך לעירו ומפני המזיקין:**

וכאור בקר בעולם הזה. פי' ר"ת, דהיינו עד חצי

אוחרת 19/06/2018

ציונים והערות

ט. עלמ פי בית הבחירה להמאירי. שכתב דהטעם הוא מפני הסכנה או מפני החשד, ולכן אין הדברים אמורים אלא כשיוצא מעירו, אבל לא בעירו, שאם מפני החשד, בני עירו מכירין אותו ודנין אותו לפי ענינו, ואם מפני הסכנה, הרי רגיל הוא בעירו ויודע את מבוא העיר ומוצאיה. וכתב ראייה זו דנקט רב יהודה שיכנס קודם שיצא. מיהו, גם המאירי בסוף דבריו דחה דיש מפרשים את המימרא דרב יהודה גם בעירו, 'והקדמת כניסה ליציאה אין לדקדק בה, שהרי מצינו כיוצא בו בבור, מטפס ועולה מטפס ויורד, אע"פ שהירידה קודמת'. **י. בכתב** יד מובא בד"ס, רב יהודה גופיה האי דרשה, וכן בתוס' שאנץ, והכוונה כמו שפירשנו בפנים, דהקושיא היא דרב יהודה עצמו דרש להאי דרשה מקרא אחרינא דהבוקר אור. **יא. ולפי** מסקנת התוס' יוצא דכבר אין צריך למה שכתבו בתחילת דבריהם, שהטעם שהקדים רב יהודה כניסה ליציאה הוא משום שכן הוא דרך הגמרא, דזה לא כתבו אלא לפי הטעם דמזיקים, וכמבואר לעיל. אבל השתא דהדרשה דרב יהודה הכא היא משום הבורות והפחתים, אם כן מיושב היטב מדוע נקט לשון כניסה קודם ליציאה, וכמו שכתבנו לעיל בהסבר דברי התוס'. **יב. שמואל** ב, כג, ד.

ופירש ר"ת"ג, דאור הבקר היינו עד חצי היום, כדמוכח בפ' תמיד נשחט (לקמן נח.) **דעד ו' שעות נקרא 'בקר'". ולפי"ז, כוונת הכתוב דלעתיד לבא יהא** אור החמה חזק מאד, עד שכעין אור זה של הבוקר, שהוא מאיר וגדול, יהיה האור של **תחלת זריחת השמש, דהיינו הנץ החמה לצדיקים לעתיד לבא,** וממילא מובן שאור החמה בהמשך היום, יהא אז גדול וחזק לאין שיעור מאור החמה שמאיר היום.

והא קיימא לן עד צאת הכוכבים יממא הוא:

יבארו מהיכן קיימא לן כן, וגם אמאי לא קשה מקרא דמייתי במגילה על הדעות בשיעור בין השמשות.

איתא בגמרא, ד'ויקרא אלקים לאור יום', הכוונה שמשעה שמתחיל היום להאיר, קראו ה' יום. ומקשינן, דא"כ הא דכתיב ולחשך קרא לילה, האם נימא דהכוונה כשמתחיל להחשיך קרא לו ה' לילה, והיינו משעת השקיעה, שאין החמה נראית, והרי קיימא לן דעד צאת הכוכבים הוי יממא ולא לילה.

ולא ביארה הגמרא מהיכן קיימא לן כן דעד צאת הכוכבים הוי יום. **ואומר ר"י, דפשיטא ליה להגמרא דעד צאת הכוכבים יממא, משום דמסקינן בספ"ב דמגילה** (לקמן כ:) **דמעלות השחר יום הוא, דכתיב, 'ואנחנו עושים במלאכה מעלות השחר עד צאת הכו[אוצר החכמה]כבים', ואומר, 'והיה לנו הלילה משמר והיום מלאכה'.** וראיית הגמרא דמעלות השחר הוי יום, היא מדכתיב שהיו עושים מלאכה מעלות השחר, ובפסוק השני קורא 'יום' לשעת המלאכה. וא"כ **מהתם נמי מוכח דעד צאת הכוכבים יום הוא,** דהרי מבואר בפסוק שעבדו עד צאת הכוכבים, וחזינן דעד צאת הכוכבים הוי יום.

ואומרים התוס' **דלא** יקשה **מהתוא קרא** - שמבואר בו דמעלות השחר עד צאת הכוכבים הוי יום - **לתנאי דפרק במה מדליקין** (לקמן לד: ולה.) שנחלקו בבין השמשות שהוא ספק יום ספק לילה אימתי הוא. **דקאמר** ר' יהודה דבין השמשות הוא **משתשקע החמה, כל זמן שפני מזרח מאדימין,** שנראה בעננים כמין אדמימות מהשמש. **ואיכא למאן דאמר התם** שהוא זמן הליכה של **שני חלקי מיל, שהוא לפי הנראה שעה גדולה לפני צאת הכוכבים.** ואילו בפסוק חזינן לכאורה דעד צאת הכוכבים ממש הוי יום ולא לילה, והאיך נתנו שיעור אחר בבין השמשות שהוא ספק לילה. ואומרים התוס', דהטעם שאין להקשות מפסוק זה הוא משום **דאין אנו בקיאין ב'צאת הכוכבים' כדאמרינן** בגמרא **התם, לא כוכבים גדולים הנראין ביום ולא כוכבים קטנים הנראין בלילה, אלא** כשיצאו ג' כוכבים **בינונים,** אז הוא צאת הכוכבים, וכיון שאיננו יודעים מהם כוכבים בינונים, לכן יש לומר דבין השמשות שהוא ספק לילה, הוא ספק צאת הכוכבים.

(כדתנן) הנודר מן האור:

יבארו דהיינו דווקא בלשון הכתוב ולא בלשון בני אדם.

איתא בגמרא, דקרא אתי להשמיענו דאור של כוכבים נמי נקרא אור, ונפקא מינה למי שנודר מן האור, שאסור באורם של כוכבים.

ואומרים התוס', דזהו דווקא כשלשון בני אדם הוא כלשון המקרא, או[ט] שאיננו יודעים היאך הוא לשון בני אדם, ואז אנו מכריעים כלשון המקרא. **מיהו היכא דלשון בני אדם אינו כלשון המקרא,** ובלשונם אין אורם של כוכבים נקרא אור, **אזלינן** בנדרים **אחר לשון בני אדם,** ומותר באור הכוכבים. **כדאמרינן בערכין** (ד' יט:), **גבי האומר 'משקל ידי עלי', דמדאורייתא** כל היד, ואפילו הקיבורת - מקום כינוס הבשר בגובה היד מעל המרפק **כולה הוי בכלל יד, אבל בנדרים הלך אחר לשון בני אדם, דהיינו עד האציל** כלומר עד המרפק נקרא יד, ומשם ומעלה ואילך לא נקרא יד בלשון בני אדם.

היום, כדמוכח בפ' תמיד נשחט (לקמן נח.), דעד ו' שעות נקרא בקר, כעין זה יהיה תחלת זריחת השמש, דהיינו הנץ החמה, לצדיקים לעתיד לבא:

והא קיימא לן עד צאת הכוכבים יממא הוא.

אומר ר"י, דפשיטא ליה לגמרא דעד צאת הכוכבים יממא, משום דמסקינן בספ"ב דמגילה (לקמן כ:) דמעלות השחר יום הוא, דכתיב, ואנחנו עושים במלאכה מעלות השחר עד צאת הכוכבים, ואומר, והיה לנו הלילה משמר והיום מלאכה. ומהתם נמי מוכח דעד צאת הכוכבים יום הוא. ולא קשה מההוא קרא לתנאי דפרק במה מדליקין (לקמן לד: ולה.), דקאמר ר' יהודה משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין. ואיכא למאן דאמר התם שני חלקי מיל, שהוא לפי הנראה שעה גדולה לפני צאת הכוכבים, דאין אנו בקיאין בצאת הכוכבים, כדאמר התם, לא כוכבים גדולים הנראין ביום ולא כוכבים קטנים הנראין בלילה, אלא בינונים:

(כדתנן) הנודר מן האור. מיהו, היכא דלשון בני אדם אינו כלשון המקרא, אזלינן אחר לשון בני אדם, כדאמרינן בערכין (ד' יט:), גבי האומר משקל ידי עלי, מדאורייתא, קיבורת כולה. בנדרים, הלך אחר לשון בני אדם דהיינו עד האציל:

[ב:] **אי פשיטא לך דאנפשות קאתי. אומר ר"י וריב"א, דהאי קרא באב על הבן מירי, דסתם אב מרחם על הבן ולא יהרגנו אם יעמוד נגדו להציל ממונו, ולכך לא ניתן להצילו בנפשו אלא כשיודע בברור שלהורגו בא, כדמוכח בפרק בן סורר (לקמן עג: ושם), דמוקי הברייתא דתניא אם זרחה עליו השמש, וכי עליו בלבד זרחה, אלא אם ברור לך כשמש שאין לו שלום עמך, הרגהו, ואם לאו, אל תהרגהו, באב על הבן. וההיא דתניא אם ברור לך שיש לו שלום עמך אל תהרגהו, מוקי בבן על האב:**

מאימתי י"ד אסור בעשיית מלאכה. פירש רש"י, אסור בעשיית מלאכה במקום שנהגו. ואין אמרינן כן דסתמו מרחם על אביו ולא יהרגנו אם יעמיד עצמו להציל ממונו, ולכן רק אם ברור לו שלא יהרגנו, אסור לנגנב שהוא אביו להרגו.

אי פשיטא לך דאנפשות קאתי:

יבארו דפסוק זה מיירי באב הבא על בנו במחתרת. **בגמרא** איתא, דה'אור' דכתיב בפסוק[ט] 'לאור יקום רוצח יקטל עני ואביון ובלילה יהי כגנב', אין פירושו יום אלא אור ממש, והכוונה שאם פשיטא לך מילתא כאור שזה שבא במחתרת בא על עסקי נפשות, שבדעתו להרוג את בעל הממון אם יעמוד כנגדו, אזי רוצח הוא וניתן להציל את בעל הבית בנפשו של הגנב.

ואומר ר"י וריב"א, דהאי קרא - דבעינן שיהא פשוט שבא על עסקי נפשות, ומשמע דבסתמא אסור לו להרוג את הגנב הבא במחתרת - **באב** שבא במחתרת **על הבן מיירי.** והטעם דבסתמא אסור לו להרוג את הגנב הוא משום **דסתם אב מרחם על הבן, ולא יהרגנו אם יעמוד נגדו להציל ממונו, ולכך לא ניתן להצילו בנפשו אלא כשיודע בברור שלהורגו בא,** דהא דהיתירו להציל עצמו בנפשו של גנב, היינו משום דהבא להרגך השכם להרגו, והכא דאינו בא להרגו, אין לו היתר להציל עצמו בנפשו של הגנב, אבל אם אינו יודע בבירור אסור לו להורגו כיון שלא בא להורגו אם יעמיד עצמו להציל ממונו. **כדמוכח בפרק בן סורר** (לקמן עג: ושם) **דמוקי הברייתא דתניא,** כתיב'[י] בגנב הבא במחתרת **'אם זרחה עליו השמש** אין לו דמים', **וכי עליו בלבד זרחה** וכו', **אלא אם ברור לך כשמש שאין לו שלום עמך הרגהו, ואם לאו אל תהרגהו,** ומוקי לה הגמרא דמיירי **באב** שבא **על הבן** במחתרת, ולכך בעינן שיהא ברור כשמש שאין לאב שלום עם הבן , ובלא הכי אסור לו להרגו. ואילו **הא דתניא אם ברור לך שיש לו שלום עמך אל תהרגהו,** דמשמע דבסתמא מותר לו להרוג את הגנב שבא עליו במחתרת, מוקי לה הגמרא **בבן** שבא במחתרת **על האב,** דבבן לא שבא במחתרת בא על עסקי נפשות, שבדעתו להרוג את בעל הממון אם יעמוד כנגדו, אזי רוצח הוא וניתן להציל את בעל הבית בנפשו של הגנב.

מאימתי י"ד אסור בעשיית מלאכה:

יבארו מדקאי ברייתא זו אליבא דבני גליל הסוברים שאיסור המלאכה הוא מעיקר הדין. **איתא** בברייתא, מאימתי ארבעה עשר אסור בעשיית מלאכה, רבי אליעזר בן יעקב אומר משעת האור, רבי יהודה אומר משעת הנץ החמה. **ופירש רש"י,** דהא דתניא שיום ארבעה עשר **אסור בעשיית מלאכה,** מיירי **במקום שנהגו** שלא לעשות מלאכה, כדתנן[יא] דיש מקומות שנהגו שלא לעשות מלאכה ביום י"ד ניסן אף קודם חצות היום, ויש מקומות שנהגו לעשות מלאכה אז, וכל מי שדר באותו מקום חייב לנהוג כמקומו.

ציונים והערות

יג. לפי פירוש התוס' את דרשת הגמרא יוצא דהמילים 'כאור בוקר', משמעותם כהפשטות, דהכ"ף היא כ"ף הדמיון. אבל לפי פירוש רש"י (נד"ה וכאור נקר), משמעות המילים 'כאור בוקר' היא 'כאשר', והמשמעות דהאור שיהא בעלות השחר לעתיד לבא כאשר יתחיל להאיר הבוקר, יהא כאור של זריחת השמש בעולם הזה. דאף שבעלות השחר אין אור חזק, אבל לעתיד לבא יהא אף האור של עלות השחר חזק כמו זריחת השמש בעולם הזה. **יד. שם** איתא דילפינן מדכתיב 'את הכבש אחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערביים', דמשש שעות מתחיל הזמן שנקרא 'בין הערביים'. אבל הקשה בשפת אמת, דעדיין אין ראיה דעד שש שעות הוי בכלל בקר, ואדרבה, נראה דבקר הוא רק עד ד' שעות, כמו דקיימא לן כרבי יהודה דזמן תפילת השחר עד ד' שעות מטעם זה. וצ"ע. **טו. על** פי התוס' יבמות עא. ד"ה והני מולין. ולפי"ז מיושב למאי מועיל הלימוד מהפסוק מהו אור, והלא ממילא אזלינן אחר לשון בני אדם. אבל לפי דברי התוס' הנ"ל מובן, דאיצטריך משום שאין לשון בני אדם ידוע. ועוד הוסיף בשפת אמת לבאר דנפקא מינה היכא דפירש בנדרו שלא יהנה מאור שנקרא בתורה 'אור', ואז נאסר באורן של כוכבים. **טז. איוב** כד, יד. **יז. שמות** כב, ב. **יח. להלן** דף נ.

ואין נראה לר"י דקאי ברייתא זו על אותו מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה קודם חצות היום, דהא **בפ' מקום שנהגו** (דף נה.) **מוכח בהדיא דרבי יהודה** חולק על המשנה דלהלן, **ואית ליה** דאותם מקומות שנהגו שלא לעשות אז מלאכה סברו שהוא **איסורא** לעשות מלאכה קודם חצות היום ומעיקר הדין **ולא מנהגא** גרידא, והרי רבי יהודה הוא בעל אחת השיטות בברייתא זו, וא"כ אין נראה שהברייתא קאי על אותה משנה. **ועוד** קשה על דברי רש"י, דהא בברייתא כאן **תני תנא** בלשון **'איסורא'**, דתניא מאימתי ארבעה עשר אסור בעשיית מלאכה, **ואת אמרת** שהוא **מנהגא** גרידא, בתמיה. **ועוד** קשה, דאם אמנם קאי הברייתא על המשנה במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה, הרי אם הוא דבר התלוי במנהג **ניחזי היכי נהוג**, ומאיזה זמן נהגו להתחיל את האיסור, ומה יש כאן מקום לחלוק מאימתי הוא תחילת האיסור.

ומשום הני קושיות חולקים התוס' על רש"י ואומרים, **ולכך נראה דבאיסור ודאי פליגי ומיירי בגליל**, שחכמי הגליל סברו דאסור מעיקר הדין לעשות מלאכה ביום ארבעה עשר, ובשיטתם נחלקו התנאים מאימת הוא התחלת זמן האיסור, **וכי היכי דפליגי התם** להלן בפרק מקום שנהגו[ט] **בית שמאי ובית הלל** האם ליל ארבעה עשר מותר בעשיית מלאכה אליבא דבני גליל או לא, וכמו כן נחלקו כאן רבי יהודה ורבי אליעזר בן יעקב מאימתי הוא זמן התחלת האיסור ביום ארבעה עשר עצמו אליבא דבני גליל.

נראה לר"י, דבפ' מקום שנהגו (דף נה.) מוכח בהדיא דרבי יהודה אית ליה איסורא ולא מנהגא. ועוד, תני תנא איסורא, ואת אמרת מנהגא. ועוד, ניחזי היכי נהוג. לכך נראה, דבאיסור ודאי פליגי, ובגליל, כי היכי דפליגי התם במתני' ב"ש וב"ה:

רבי אליעזר ב"י אומר משעת האור. למאי דמסקינן אור ממש, נקט ר' אליעזר בן יעקב שיעור למילתיה בתחלת היום, ור' יהודה נקט הנץ החמה משעת כניסת פועלים למלאכה, שהוא אחר זריחת השמש, כדאמר בהשוכר את הפועלים (דף פג: וסס), פועל בכניסתו משלו, ביציאתו משל בעה"ב. פי', ביציאתו מביתו למלאכה כדכתיב (תהלים קד), תזרח השמש יאספון וגו', יצא אדם לפעלו. ולא הוי ר"א בן יעקב לא כב"ש ולא כב"ה, דבית שמאי אוסרין הלילה, וב"ה מתירין עד הנץ. ולמאי דס"ד דאור אורתא, כב"ש, יאמר רבי אליעזר בן יעקב, לא נחלקו ב"ש וב"ה בדבר הזה:

היכן מצינו יום שמקצתו מות' ומקצתו אסו'.

פי', היכא דליכא סברא, כי הכא, וכן חמץ, דאקשי ליה מיניה. אבל היכא דאיכא סברא, כגון לא יאכל אדם מן המנחה ולמעלה משום תיאבון וכיוצא בו, לא מיירי:

[ג.] אם שיוה לו לטומאה. חזרו ב"ה מזה הטעם, מתשובתם של ב"ש. וטעמייהו, כדתניא פ"ק

רבי אליעזר ב"י אומר משעת האור:

יבארו את סברת המחלוקת דרבי אליעזר בן יעקב ורבי יהודה, וכן האיך היא אליבא דבית שמאי ובית הלל להלן.

בברייתא נחלקו רבי אליעזר בן יעקב ורבי יהודה מאימתי הוא זמן תחילת איסור המלאכה בארבעה עשר בניסן. וביארו התוס' לעיל[כ] דמחלוקתם היא באיסור ודאי ולא במנהג, ומיירי בגליל כדתנן להלן[כא] דיום י"ד אסור מעיקר הדין במלאכה לשיטת חכמי הגליל. ובהוא אמינא הבינה הגמרא דרבי אליעזר בן יעקב דסבר דאסור משעת האור, סבר ד'אור' לילה הוא, ובמסקנא דחתה הגמרא דגם לרבי אליעזר בן יעקב הוא יום, ו'אור' דנקט הכוונה לאור ממש, דהיינו כשמתחיל להאיר בעלות השחר. ומשווים התוס' את שיטות רבי אליעזר בן יעקב ור' יהודה אליבא דהמשנה להלן.

דלמאי דמסקינן דהכוונה בדברי ראב"י **לאור ממש**, דהיינו עלות השחר, א"כ **נקט ר' אליעזר בן יעקב שיעור למילתיה** באיסור המלאכה **בתחלת היום**, דהיינו עלות השחר, שהוא תחילת היום. ואילו **ר' יהודה נקט** שאסור במלאכה משעת **הנץ החמה**, והטעם[כב] שאסור רק משעת הנץ החמה אף שהיום מתחיל קודם לכן מעלות השחר, **משום שהיא שעת כניסת פועלים למלאכה, שהוא אחר זריחת השמש, כדאמרינן בהשוכר את הפועלים** (דף פג: וסס), **דפועל** העובד אצל בעל הבית, **בכניסתו**, היינו כשהולך לביתו בסוף היום אזי הזמן שהולך לביתו הוא **משלו**, לאחר צאת הכוכבים[כג], וצריך לעבוד במקום מלאכתו עד סוף היום, ורק אז ללכת לביתו. ואילו **ביציאתו משל בעה"ב. פי'**, בתחילת היום **ביציאתו מביתו למלאכה**, הזמן שהולך למקום המלאכה הוא משל בעל בעל הבית, **כדכתיב** (תהלים קד) **'תזרח השמש יאספון' וגו'**, ורק לאחר הזריחה אז **'יצא אדם לפעלו'** מביתו, ומתחיל לעבוד לאחר מכן בהנץ החמה. וזמן זה שמתחיל לעבוד בו בהנץ החמה הוא הזמן שמתחיל איסור מלאכה ביום ארבעה עשר. ולפי זה **לא הוי ר"א בן יעקב לא כב"ש ולא כב"ה**, שנחלקו להלן בזמן איסור המלאכה ביום ארבעה עשר לבני גליל, **דבית שמאי אוסרין את הלילה** במלאכה, **וב"ה מתירין עד הנץ**, כרבי יהודה. וזהו אליבא דהמסקנא.

ואולם **למאי דס"ד דאור אורתא**, א"כ קשה דיוצא שסבר ראב"י שכבר בליל ארבעה עשר אסור לעשות מלאכה **כשיטת בית שמאי** להלן, וזה אינו, דהרי אין לומר שיסבור ראב"י כבית שמאי, שהרי שיטת בית שמאי במקום שיטת בית הלל אינה חשובה משנה. ולכן **יאמר רבי אליעזר בן יעקב שלא נחלקו ב"ש וב"ה בדבר הזה**, וגם לבית הלל אסור לעשות מלאכה בליל ארבעה עשר.

היכן מצינו יום שמקצתו מותר ומקצתו אסור:

יבארו את הוכחת רבי אליעזר בן יעקב.

איתא בברייתא, מאימתי ארבעה עשר אסור בעשיית מלאכה, רבי אליעזר בן יעקב אומר משעת האור. רבי יהודה אומר משעת הנץ החמה. אמר ליה רבי אליעזר בן יעקב לרבי יהודה, וכי היכן מצינו יום שמקצתו אסור בעשיית מלאכה ומקצתו מותר בעשיית מלאכה.

והוקשה לתוס', הא ודאי מצינו כן כמה פעמים שמקצת היום מותר ומקצת היום אסור, כגון בגזירת חז"ל שלא יאכל אדם מן המנחה ולמעלה בערבי פסחים כדי שיאכל בלילה מצה לתיאבון.

ומבארים התוס' את דברי ראב"י, **פי'**, היכן מצינו **היכא דליכא סברא כי הכא**, היינו שאין סברא לחלק בין תחילת היום עד הנץ שמותר במלאכה, להמשך היום לאחר הנץ. **וכן בחמץ דאקשי ליה** רבי יהודה לראב"י **מיניה**, מצינו שמקצתו מותר באכילת חמץ ומקצתו אסור, אין בו סברא לחלק בין תחילת היום להמשך היום, ולכך מיירי מזה רבי יהודה וראב"י בברייתא. **אבל היכא דאיכא סברא** לחלק בין תחילת היום להמשך היום, **כגון** באיסור **דלא יאכל אדם מן המנחה ולמעלה**[כד] בערבי פסחים **משום** שיאכל מצה בלילה **לתיאבון**, **וכיוצא בו**[כה], שיש סברא לאסור משעה מסויימת, בזה **לא מיירי** רבי אליעזר בן יעקב, דפשיטא שאין לנו לאסור לאכול מתחילת היום, כיון דאכילתו לא תמנע ממנו לאכול את המצה לתיאבון.

אם שיוה לו לטומאה:

מביאים את טעם בית הלל למסקנא.

בגמרא הקשה מר זוטרא על שיטת רב הונא דאור הוא יום, ממתניתין דכריתות[כו], גבי אשה היולדת נקבה, שלאחר שמונים יום מיום לידתה מסתיימים ימי דם טוהר שלה, וחוזרת לדין הרגיל שאם רואה דם טמאה נדה. דתנן, דקיי"ל דיולדת שהפילה בתוך ימי לידתה אינה צריכה להביא ב' קרבנות, אלא קרבן אחד עולה לשניהם, ואם הפילה לאחר מלאת ימי טהרה, אע"ג דעדיין לא הביאה את קרבנה, מ"מ היא צריכה להביא ב' קרבנות, אך המפלת ב'אור לשמונים ואחד', דהיינו ליל מוצאי יום שמונים, בית שמאי פוטרין אותה מקרבן על נפל זה, דדינה כמי שהפילה בתוך השמונים יום שלאחר לידתה, ודרשינן בגמרא[כז] שאינה מתחייבת להביא קרבן על לידת נפל בימים אלו. ובית הלל מחייבים, כיון שכבר שלמו ימי טהרה, והוי ליה כהפילה לאחר מלאת. אמרו להם בית הלל לבית שמאי, מאי שנא אור שמונים ואחד שסוברים אתם שהיא פטורה מקרבן על לידת הנפל, מלמחרת אותו לילה, היינו שמונים ואחד ביום, שאז היא חייבת בקרבן על לידת נפל, דאם השוה ליל שמונים ואחד ליום שמונים ואחד לענין טומאה, שאם רואה דם באותו לילה טמאה היא לדברי הכל, לא ישוה לו לקרבן, בתמיה.

ואומרים התוס', **דחזרו ב"ה** מלחייב קרבן על הנפל שהפילה בליל שמונים ואחד **מזה הטעם, משום תשובתם של ב"ש** שהשיבו על טענת בית הלל[כח]. **וטעמייהו** דבית הלל בתחילה שחייבת בקרבן הוא **מכדתניא בפ"ק דכריתות** (דף

ציונים והערות

יט. דף נה. **כ. ד"ה** מאימתי. **כא. בדף** נה. **כב. על** פי התוס' בבבא מציעא (פג: ד"ה פועל נמייסמו). וכן מבואר במהרש"א כאן, דזהו טעמו של רבי יהודה דאינו נאסר במלאכה אלא משעת הנץ החמה ולא קודם לכן. אמנם כתב מהרש"א, דלאו סברא מעליא היא, דאל"כ לא היה ראב"י מקשה לרבי יהודה היכן מצינו יום שמקצתו כו', דהרי היכא דאיכא סברא מעליא ודאי דמצינו, כגון לא יאכל אדם מן המנחה כו' כמ"ש התוספות לקמן (ד"ה היכן). **כג. בתום'** שם ביארו דהטעם הוא לפי שהחזרה לבית אינו לצורך בעל הבית ולכך אין לו להתבטל בשביל החזרה שאינה ממלאכת בעה"ב, אבל ביציאתו למלאכה משל בעה"ב, דזמן המלאכה הוא מהנץ עד צאת הכוכבים ולא מעמוד השחר. **כד. להלן** (לעיל:). **כה. כגון** הא דתנן בשבת (ט:) לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל, לא יכנס אדם למרחץ ולא לבורסקי ולא לאכול ולא לדין. ואם התחילו אין מפסיקין. **כו. דף** ז' ע"ב. **כז. כריתות** (ט:). **כח. דביום** שמונים ואחד חייבת קרבן משום שכבר היתה יכולה באותה שעה להביא קרבן על הלידה הקודמת, לפיכך כבר נתחייבה בקרבן הראשון, ושוב אין הלידה השניה נפטרת באותו קרבן, תאמרו במפלת אור לשמונים ואחד, שעדיין לא היתה ראויה

ח.), מדכתיב[יט] 'ובמלאת ימי טהרה לבן **או** לבת', ו'או לבת' אתא **לרבות** את המפלת **באור לשמונים ואחד** שהיא חייבת בקרבן.

תלמוד לומר ביום:

יבארו אמאי איצטריך למעוטי מיעד יום' שאינו נאכל בליל שלישי.

איתא בברייתא, יכול יהא קרבן שלמים נאכל גם באור ליום השלישי, חוץ משני הימים לאחר זביחתו. ודין הוא, זבחים כגון קרבן תודה נאכלים ליום אחד ושלמים נאכלים לשני ימים. מה להלן בקרבן תודה מותר לאכלו גם בלילה שלאחר אותו היום הראשון לזביחתו, אף כאן מותר לאכול את השלמים בלילה שלאחר אותו היום. תלמוד לומר, 'ביום זבחכם יאכל וממחרת והנותר עד יום', בעוד יום הוא נאכל ואינו נאכל לאור שלישי. וכוונת הברייתא היא, דהא דכתיב 'עד יום' הוי כאילו נכתב בעוד יום, דבשר השלמים הנאכל ביום השני מותר לאכלו רק בעוד שהוא יום ולא בלילה שלאחריו. יכול ישרף מיד, כלומר בלילה מיד לאחר היום השני, תיכף לאכילתו שריפתו, כמו בקרבן תודה שצריך לשרפו מיד ביום לאחר זמן אכילתו בלילה, דהיינו תיכף לאכילתו שריפתו, תלמוד לומר 'ביום השלישי באש ישרף', ביום אתה שורפו ולא בלילה.

מקשים התוס' **ותימה, אמאי איצטריך** ללמוד איסור אכילת השלמים בליל אור ליום שלישי מדכתיב **'עד יום', ותיפוק ליה דאינו נאכל אור לשלישי מדאיצטריך** קרא לכתוב **'ביום** השלישי באש ישרף', ללמד דנשרף ביום ולא בלילה. **דאי ס"ד דנאכל** הקרבן בלילה, א"כ **הא פשיטא** הוא **דאינה נשרפת באותו** [19/06/2018 אה] **לילה**, דהא **תיכף** לגמר **האכילה** אז הוא זמן השריפה, ולא בזמן האכילה. ומדאיצטריך קרא ללמד שנשרף ביום ולא בלילה, חזינן דאינו נאכל בליל שלישי.

ומיישבים ויש לומר, דאי לאו דכתיב **'עד יום'** ללמד שנאכל ביום שני ולא בליל שלישי, **הוה אמינא שנאכל** גם בליל שלישי, **ואיצטריך** לכתוב **'ביום** השלישי באש ישרף' **כדי למעוטי שלא ישרף בלילה של אחרי כן,** אלא יישרף מיד באותו יום[כ], ואסור להשהות שריפתו לאחר מיכן[כא].

דכריתות (לקמן ח.) או לבת, לרבות אור לשמונים ואחד:

תלמוד לומר ביום. תימה, אמאי איצטריך עד יום, תיפוק ליה דאינו נאכל אור לשלישי מדאיצטריך ביום, דאי ס"ד דנאכל, פשיטא דאינה נשרפת באותו לילה, דתיכף לאכילה שריפה. ויש לומר, דאי לאו עד יום, ה"א נאכל, ואיצטריך ביום למעוטי שלא ישרף בלילה של אחרי כן:

שהרי בזב קראו מרכב וכו'. מרכב ומושב אין דינו שוה, דנוגע במרכב אין טעון כבוס בגדים, כדמוכח בתורת כהנים ובריש מסכת כלים. והשתא קשה לר"י, היכי קאמר דבאשה קרוי מושב, אם ר"ל אפי' אוכף שיש לו דין מרכב אף באשה שינה הכתוב לקרותו מושב לדבר דרך כבוד, דהא לקמן משני משום ביעותא דגמלא אורחא הוא, אלמא לשנות הדבר ממה שהוא אין לכתוב דרך כבוד. ונראה לר"י דה"פ, ובאשה קראו מושב מרבויא דקרא דמושב, דהכי איתא בתורת כהנים, אשר היא יושבת עליו, זה מושב. כלי, זה מרכב. לימדנו הכתוב לספר בלשון נקיה, שלא כתבו בהדיא כמו בזב:

[ג:] **כל היכא דכי הדדי וכו'. ולכך עקם הכתוב, ללמדנו שלעולם יספר אדם בלשון נקיה. ואם לא היה עוקם, אם כן מהיכא תיתי אפילו היכא דכי הדדי נינהו:**

רכבת כתיב. וא"ת, לכתוב נמי ישבת. ואומר ר"י, דלא מצי למיכתב ישבת, דכל היכא דכתב ישב בלא וי"ו אתא לדרשה, כדדרשינן ולוט ישב בשער סדום, אותו היום מינוהו שופט (נרפסים רנה פרשה נ):

יראים מליפול מהם, **ואורחא הוא** גם לאשה לרכב עליהם בפיסוק רגלים כדי שתוכל לאחוז בגמל היטב שלא תיפול. **אלמא דלשנות הדבר ממה שהוא באמת אין** דרך המקרא **לכתוב** דרך **כבוד** לשון מושב, ולכן כתבה התורה לשון מרכב אצל אשה, כי כן הוא באמת אצלה. ואם דין טומאת מרכב שונה מדין טומאת משכב, אין לומר ששינתה התורה לכתבו לשון מושב אצל מרכב משום שהוא דרך כבוד, כי הרי על ידי זה נשתנה הדבר מכמות שהוא באמת, מה שאינו דרך המקרא.

ומיישבים ונראה לר"י דהכי פירושו דברייתא, 'שהרי בזב קראו מרכב **ובאשה קראו מושב'**, היינו שלמדנו דין מרכב באשה שאינו מטמא בגדים, **מרבויא דקרא**, דריבתה התורה מרכב אצל דין טומאת **מושב**, ולא כתבה את דין המרכב בפירוש, משום שלא רצה הכתוב לספר בלשון מרכב לגבי אשה. **דהכי איתא בתורת כהנים[לי]**, דמלשון הכתוב[לח] **'אשר היא יושבת עליו'**, ילפינן דזה הוא טומאת **מושב**, ומדכתב **'כלי'**, ילפינן דזה הוא **מרכב**, שמטמא מרכב באשה כמו בזב, **ובזה לימדנו הכתוב לספר בלשון נקיה, על ידי שלא כתבו** את המרכב **בהדיא כמו** שכתבו להדיא **בטומאת זב**, אלא כתב 'כלי' ומיניה ילפינן מרכב באשה.

כל היכא דכי הדדי וכו':

יבארו לפי תירוץ הגמרא אמאי האריכה התורה כמה פעמים כדי לדבר בלשון נקיה.

בגמרא מסקינן, דכל היכי דהלשונות שוים באורכם, ואין צורך להאריך כדי לכתבו בלשון נקיה, אז משתמש הכתוב בלשון נקיה, אבל היכן שצריך להאריך כדי לכתבו לשון נקיה, אזי כותבת את הלשון הקצרה, אף שעל ידי זה צריך לכתוב בלשון שאינה נקיה כמו הארוכה.

והוקשה לתוס', א"כ אמאי עיקם הכתוב והאריך בלשונו כמה פעמים כדי לכתוב בלשון נקיה, כמו דאיתא בגמרא לעיל, והרי יש להעדיף את הלשון הקצרה. **ומיישבים, דלכך עקם הכתוב** כמה פעמים והאריך כדי לדבר בלשון נקיה, ומצד שני בכמה מקומות קיצר הכתוב וכתב לשון קצר שאיננו נקי כמו הלשון השניה, כדי **ללמדנו שלעולם יספר אדם בלשון נקיה**, היכן שאינו צריך להאריך בשביל זה. **ואם לא היה** הכתוב **עוקם** ומאריך כמה פעמים, **אם כן, מהיכא תיתי** היינו לומדים לדבר בלשון נקיה **אפילו היכא דכי הדדי נינהו**, לשון הנקיה והאינה נקיה, ולכן היה צורך להאריך בכמה מקומות כדי להראות את החשיבות של לשון הנקיה.

רכבת כתיב:

יישבו אמאי לא כתיב 'ישבת' חסר.

מקשינן בגמרא, וכי בכל מקום שהלשונות שוים נוקט הכתוב לשון נקיה, והלא 'רוכבת' ו'יושבת' הם לשונות שוים באורכם, ואפילו הכי נקטה התורה לשון רוכבת בפסוק[לט] 'והיא רוכבת על החמור'. ומשני, ד'רכבת' כתיב, חסר וי"ו, ולכן נקטה התורה לשון זה שהוא יותר קצר.

מקשים התוס' **וא"ת**, והא עדיין קשה **דלכתוב** קרא **נמי 'ישבת'** חסר וי"ו, שהוא לשון נקיה, והיא תיבה שוה ל'רכבת'.

ואומר ר"י, דלא מצי למיכתב 'ישבת', משום **דכל היכא דכתב** בתורה לשון **'ישב' בלא וי"ו אתא לדרשה, כדדרשינן 'ולוט ישב בשער סדום'[מ]**, ד'ישב' כתיב, **שאותו היום מינוהו שופט** (נרפסים רנה פרשה נ), ולכן כתוב חסר, שרק באותו יום נתמנה לגדולה. ולכן אי אפשר לכתוב 'ישבת', כדי שלא יבואו לדרוש מלשון זה דרשה שאינה נכונה[מא].

ציונים והערות

להביא קרבן על הוולד הראשון, שהרי אין מקריבים קרבנות בלילה. **כט. ויקרא** יב, ו. **ל. ויקרא** יט ה, ו. **לא. ע"פ** מהרש"א. **לב. בגליון** כת"י נוסף, ומשם הר"ר משה מדרוי"ש מק' דבהדיא בריש הערל ממעט שאר לילות מוהנותר. והכוונה, דהרי איכא מיעוט אחר למעט שאר לילות מאכילת שלמים, ועיין צל"ח. (ד"ק). **לג. בתום'** שאנץ נוספו תיבות אלו בגוף דברי התוס'. **לד. זבים** פרשתא ד הלכה ט"ו. **לה. פרק** א משנה ג. **לו. בראשית** כד סא. **לז. זבים** פרשתא ד הלכה ט"ו. **לח. ויקרא** טו כג. **לט. שמואל** א, כה כ. **מ. בראשית** יט א. **מא. והקשה** בספר

אין מוסקין בטהרה:

יבארו אמאי באמת נשתנה דין הבצירה מהמסיקה.

איתא בגמרא, מעשה בשני תלמידים שישבו לפני הלל, וחד מיניהו רבן יוחנן בן זכאי, ויש אומרים שישבו לפני רבי וחד מינייהו רבי יוחנן. חד אמר מפני מה כשבוצרין ענבים, מקפידים לבצרם בטהרה, דהיינו בכלים טהורים, ואילו כשמוסקין זיתים אין מקפידים למסקם בטהרה. וחד שאל את אותה שאלה בלשון אחרת, מפני מה בוצרין בטהרה ומוסקין בטומאה. ואמר רבם, מובטח אני בזה ששינה לשונו לדבר בלשון נקיה, שמורה הוראה בישראל. ולא היה ימים מועטים עד שהורה הוראה בישראל.

ומפרש ה"ר יוסף דהסיבה שנשתנתה באמת דין הבצירה מדין המסיקה, הוא משום דתרי **טעמא דבצירה**, שמקפידים לבצור בכלים טהורים דמבוארים בפ"ק דשבת (ד' יז. ושם), שניהם **לא שייכי במסיקה**. כיון דהטעם **שמא יבצרנו** את הענבים **בקופה מזופפת**, שהזפת עשויה לסתום את נקבי הקופה העשויה מנצרים, שמראה בזה שרוצה בקיומו של המשקה היוצא מהענבים לקופה, ולכך סותם נקבי הסל בזפת, כדי שהמשקה היוצא מהם ישאר ולא יפול לארץ, ולכך מכשיר המשקה את הענבים לטומאה, וטעם זה לא שייך בזיתים, כמובאר בתוס' להלן. וגם **ההיא טעמא** אחרינא המבואר בגמרא שם נמי, **דפעמים שאדם הולך לכרמו ורואה אשכול שביכרה, וסוחטו ומזלפו ע"ג ענבים, ובשעת הבצירה עדיין משקה טופח עליהן**, ועל ידי זה מתכשרים הענבים לקבל טומאה, גם זה אינו שייך בזיתים. והטעם, משום **דבזיתים אינו רגיל לעשות כן** לבצור בקופה מזופפת, או לזלף מאשכול הזיתים על שאר הזיתים, מפני שהמוחל היוצא מהזיתים בתחילה **אינו** חשוב כמשקה, **ואינו חשוב** כאחד מהשבעה משקים המכשירים את האוכלים לקבל טומאה, **כדאמר התם**[מג], ומשום **דאינו רוצה בקיומה** של המוחל הזה שיוצא בתחילה, ולכן אינו חשוב כמשקה[מג].

שמץ פסול:

יבארו מהו הלשון 'שמץ' פסול.

איתא בגמרא, שהיו שלשה כהנים שקיבלו כל אחד מהם חלק קטן מלחם הפנים, חד אמר הגיעני חלק כ'פול', וחד אמר הגיעני חלק כזית, וחד אמר הגיעני חלק כזנב הלטאה. בדקו אחריו ומצאו בו שמץ פסול.

ופירש רבינו חננאל, ד'שמץ פסול' הנוגע בדבר **עבודת כוכבים, כדכתיב** במעשה העגל (שמות לב) 'כי פרעה אהרן **לשמצה בקמיהם**', דפירושו הוא שיהיה להם מעשה זה של העגל לגנות בפי כל הקמים עליהם. ו'שמצה' הוא גנות, ולכן גנות עבודה זרה נקרא 'שמץ'. ומי שנמצא בו פסול זה ששימש לעבודה זרה **פסול לכהונה, כדתנן במסכת מנחות** (דף קט.), **כהנים ששמשו בבית חוניו** שבנה חוניו במצרים[מד], **לא ישמשו** לאחר מכן **במקדש** בירושלים, **ואין צריך לומר** כהנים ששימשו **לדבר אחר, פירוש לעבודה זרה** ממש, שאסור להם לשמש לאחר מכן בבית המקדש, **שנאמר**[מה] 'אך **לא יעלו כהני הבמות אל** מזבח ה'[מו].

אין מוסקין בטהרה. מפרש ה"ר יוסף, דטעמא דבצירה דפ"ק דשבת (ד' יז. ושם) **לא שייכי במסיקה, דשמא יבצרנו בקופה מזופפת, וההיא נמי פעמים שאדם הולך לכרמו ורואה אשכול שביכרה, סוחטו ומזלפו ע"ג ענבים, ובשעת בצירה עדיין משקה טופח עליהן. דבזיתים אינו רגיל לעשות כן, שאינו משקה ואינו חשוב כדאמר התם, ואינו רוצה בקיומה:**

שמץ פסול. פירש רבינו חננאל, דבר עבודת כוכבים כדכתיב (שמות לב) **לשמצה בקמיהם. ופסול לכהונה, כדתנן במסכת מנחות** (דף קט.), **כהנים ששמשו בבית חוניו לא ישמשו במקדש, ואין צ"ל לדבר אחר, פירוש, לע"ז, שנאמר, אך לא יעלו כהני הבמות אל מזבח ה':**

ואנא אכילנא משופרי שופרי. מכאן אין ראיה שנאמין לכל הבא לפנינו ואומר ישראל אני, דשאני הכא דרוב ישראל, היו ואזלינן בתר רובא. אך יש להביא ראיה מפרק החולץ (דף מה. ושם), **דאמר ליה זיל גלי או נסיב בת מינך. וכן מההוא דאתא לקמיה דרבי יהודה ואמר נתגיירתי ביני לבין עצמי, אמר ליה, נאמן אתה לפסול את עצמך ואי אתה נאמן לפסול את בניך. והיינו משום דמצי למימר ישראל אני. והא דאמר בהחולץ** (דף מו:), **מי שבא ואמר גר אני, יכול נקבלנו, תלמוד לומר אתך, במוחזק לך.**

ואנא אכילנא משופרי שופרי:

מייתי ראיות דנאמן אדם לומר 'ישראל אני'.

בגמרא מייתי מעשה בגוי שהיה עולה לרגל

ואכל פסחים, אמר אותו הגוי לרבי יהודה בן בתירא, כתיב[מז] 'כל בן נכר לא יאכל בו, כל ערל לא יאכל בו' ואנא, הא קאכילנא משופרי שופרי, כלומר מהחלקים המשובחים ביותר של קרבן הפסח, אע"פ שאני נכרי וערל. אמר ליה רבי יהודה בן בתירא, האם נתנו לך לאכול מהאליה. אמר ליה לא. אמר לו כאשר תעלה לרגל פעם אחרת, תאמר להם לתת לך מהאליה. כשעלה, אמר להם שרוצה לאכול מהאליה. אמרו ליה, הרי האליה עולה לגבוה. אמרו ליה מאן אמר לך הכי, אמר להו רבי יהודה בן בתירא כו', בדקו אחריו ומצאו שהוא נכרי והרגוהו.

ואומרים התוס', **דמכאן** שנתנו לו לאכול מהפסח בלי חקירה ודרישה אם הוא יהודי או לא, **אין ראיה שנאמין לכל הבא לפנינו ואומר 'ישראל אני'**, כמו שהאמינו לאותו נכרי. כיון **דשאני הכא דרוב** העולים לרגל **ישראל היו, ואזלינן בתר רובא** לומר שגם הוא יהודי. מה שאין כן כשבא ואומר שישראל הוא הרי רוב העולם אינם יהודים, וצריך בדיקה אם הוא יהודי או לא. **אך יש להביא ראיה מפרק החולץ** (דף מה. ושם), - דקתני התם עובדא במי שנולד מעובד כוכבים שבא על בת ישראל ובא לפני רבא שיורה לו למי ינשא **ואמר ליה** רבא 'זיל גלי', כלומר, צא לגלות למקום שלא יכירוך ויתנו לך בת ישראל כשרה, **'או נסיב בת מינך'**, בת ישראל מן העובד כוכבים הכשרה כמותך. וחזינן שאם ילך לגלות ולא ידעו מי הוא, ישיאו לו אשה כשרה, אלמא דאין צריך לבדוק אחר מי שאומר שהוא ישראל. **וכן** יש להביא ראיה שאין צריך לבדוק אחר מי שאומר 'ישראל אני', **מההוא דאתא לקמיה דרבי יהודה**[מח] **ואמר** לו, **נתגיירתי ביני לבין עצמי**, וממילא אינו גר עדיין דהרי צריך שלשה כדי לגייר. **אמר ליה** רב יהודה, **נאמן אתה לפסול את עצמך ואי אתה נאמן לפסול את בניך**, להחזיקם בתורת עכו"ם שלא נתגיירו. ומה שאינו נאמן לגבי בניו, **היינו משום דבנו מצי למימר 'ישראל אני'**, ולכן אין אביו נאמן לפוסלו.

ומקשים התוס' על יסוד זה שמי שאומר 'ישראל אני' נאמן. **והא דאמרינן בהחולץ** (דף מו:), **מי שבא ואמר 'גר אני', יכול נקבלנו** על סמך עדותו לבד, **תלמוד לומר**[מט] 'וכי יגור **אתך** גר בארצכם', **במוחזק לך** שהוא גר, אבל זה שאינו מוחזק לנו שהוא גר, אינו גר עד שיטיף ממנו דם ברית ויטבול. וחזינן דאין אדם נאמן לומר גר אני, ואמאי נאמן לומר 'ישראל אני'.

ציונים והערות

תורת חיים, דהא גבי אברהם ולוט דרשינן להו שלא ישבו ממש, ולכך כתיב חסר. אם כן הכא נמי, אי הוה כתיב 'ישבת', הוה דרשינן שלא היתה יושבת ממש, שהרי באמת רוכבת היתה ולא יושבת. והניח בצ"ע. **מב. שבת** דף קמד: **מג. הכי** איתא בברייתא בשבת שם, תניא רבי יעקב אומר, מוחל הרי הוא כמשקה. ומה טעם אמרו מוחל היוצא בתחלה טהור, לפי שאינו רוצה בקיומו. רבי שמעון אומר, מוחל אינו כמשקה, ומה טעם אמרו מוחל היוצא מעיקול בית הבד טמא, לפי שאי אפשר לו בלא ציחצוחי שמן. ופירוש הברייתא היא (על פי רש"י שם), דג' מיני מוחל - שהוא משקה היוצא מן הזיתים - יש, א' כשטוען את הזיתים מתחילה בכלי שקוראים לו 'מעטן', כדי להתחמם ולהתבשל מאיליהן, אזי מוחל זב מהן, והוא צלול כמים, ובו לא נחלקו דלא הוי משקה, ולאחר שעמדו הזתים כמה ימים באותו כלי, ודחקו זה את זה חוזר מוחל לזוב מהן, והוא קרוב להיות כשמן, ובו נחלקו רבי יעקב ורבי שמעון. ולאחר שעצרן להוציא שמנן בבית הבד, ומשתהה התפוח של גפת בעקלים שהוא אגוד בהן בבית הבד, חוזר מוחל וזב מהן. ואותו מוחל הוא משקה לכולי עלמא, מפני שיש בו צחצוחי שמן, כדאיתא בברייתא שם. **מד. בגמרא** מנחות קט: מייתי ברייתא המבארת מה היה בית חוניו, וז"ל הברייתא. דתניא, אותה שנה שמת שמעון הצדיק, אמר להן, שנה זו הוא מת, אמרו לו מנין אתה יודע, אמר להן כל יום הכפורים נזדמן לי זקן אחד לבוש לבנים ונתעטף לבנים ונכנס עמי ויצא עמי, שנה זו נזדמן לי זקן אחד לבוש שחורים ונתעטף שחורים ונכנס עמי ולא יצא עמי. לאחר הרגל חלה שבעת ימים ומת, ונמנעו אחיו הכהנים מלברך בשם. בשעת פטירתו אמר להם חוניו בני ישמש תחתי, נתקנא בו שמעי אחיו שהיה גדול ממנו שתי שנים ומחצה, אמר לו בא ואלמדך סדר עבודה, הלבישו באונקלי וחגרו בצילצול, העמידו אצל המזבח. אמר להם לאחיו הכהנים, ראו מה נדר זה וקיים לאהובתו, אותו היום שאשתמש בכהונה גדולה אלבוש באונקלי שליכי ואחגור בצילצול שליכי. בקשו אחיו הכהנים להרגו, רץ מפניהם ורצו אחריו, הלך לאלכסנדריא של מצרים ובנה שם מזבח והעלה עליו לשום עבודת כוכבים, וכששמעו חכמים בדבר אמרו, מה זה שלא ירד לה כך, היורד לה על אחת כמה וכמה, דברי רבי מאיר. אמר לו רבי יהודה לא כך היה מעשה, אלא לא קיבל עליו חוניו, שהיה שמעי אחיו גדול ממנו שתי שנים ומחצה, ואף על פי כן נתקנא בו חוניו בשמעי אחיו, אמר לו בא ואלמדך סדר עבודה, והלבישו באונקלי וחגרו בצילצול והעמידו אצל המזבח. אמר להם לאחיו הכהנים, ראו מה נדר זה וקיים לאהובתו, אותו היום שישתמש בכהונה גדולה אלבוש באונקלי שליכי ואחגור בצילצול שליכי. בקשו אחיו הכהנים להרגו, סח להם כל המאורע, בקשו להרוג את חוניו, רץ מפניהם ורצו אחריו, רץ לבית המלך ורצו אחריו, כל הרואה אותו אומר, זה הוא זה הוא, הלך לאלכסנדריא של מצרים ובנה שם מזבח והעלה עליו לשם שמים, שנאמר, (ישעיהו יט) (והיה) 'ביום ההוא יהיה מזבח לה' בתוך ארץ מצרים ומצבה אצל גבולה לה', וכששמעו חכמים בדבר אמרו, ומה זה שברח ממנה כך, המבקש לירד לה על אחת כמה וכמה. **מה. מלכים** ב, כג ט. **מו. במהרש"א** ביאר על פי התוס' את המשך דברי הגמרא, דכיון דפסול ביה לכהונה דהיינו לעבודה, סדר עבודה, הלבישו באונקלי וחגרו בצילצול, העמידו אצל המזבח. אמר להם לאחיו הכהנים, ראו מה נדר זה וקיים לאהובתו, אותו היום שישתמש בכהונה גדולה אלבוש באונקלי שליכי ואחגור בצילצול שליכי. בקשו אחיו הכהנים להרגו, סח להם כל המאורע, בקשו להרוג את חוניו, רץ מפניהם ורצו אחריו, רץ לבית המלך ורצו אחריו, כל הרואה אותו אומר, זה הוא זה הוא, הלך לאלכסנדריא של מצרים ובנה שם מזבח והעלה עליו לשם שמים, שנאמר, (ישעיהו יט) (והיה) 'ביום ההוא יהיה מזבח לה' בתוך ארץ מצרים ומצבה אצל גבולה לה', וכששמעו חכמים בדבר אמרו, ומה זה שברח ממנה כך, המבקש לירד לה על אחת כמה וכמה. **מה. מלכים** ב, כג ט. **מו. במהרש"א** ביאר על פי התוס' את המשך דברי הגמרא, דכיון דפסול ביה לכהונה דהיינו לעבודה, לכן פריך הגמרא שפיר והתניא אין בודקין כו', דכמו שאין בודקין אם הוא חלל, דא"כ לא היו מניחין אותו לשמש, הכי נמי אין בודקין בו על דבר ע"ז, דא"כ לא היה משמש. **מז. שמות** יב מג. **מח. שם** דף מז. **מט. ויקרא** יט לג.

אוצר החכמה

ומיישבים, דהתם מיירי במוחזק לן באבהתיה שהם נכרים, ולכן מצריכים אותו שימול ויטבול לפנינו. דאי לאו הכי, שאין מוחזק לנו שהיו אבותיו נכרים, באמת נאמן הוא שנתגייר כראוי, במיגו דאי בעי אמר 'ישראל אני'.

התם מיירי במוחזק לן באבהתיה שהם נכרים, דאי לאו הכי, נאמן במיגו דאי בעי אמר ישראל אני: מאליה מי קספו לך. אע"ג דגדי אין אליתו קריבה, **רוב פסחיהם היה טלה, או שמא הגיד לו. ורבי יהודה בן בתירא שלא עלה לרגל, י"ל שלא היה לו קרקע, או זקן היה, שאינו יכול להלך ברגליו, דפטור מפסח כמו מראיה. א"נ, נציבין חו"ל היא, כדמוכח בסיפרי בפ' ראה. ועוד בתרגום ירושלמי (נחמיה י), וארך ואכד בסיפרי בפ' ראה: והדס ונציבין וקטיספי: חקוקאה. פי' רבינו חננאל, סופר. ור"י פירש, מעיר חקוקה היה, בספר יהושע (יט):**

[ד.] **אבא קיים א"ל אבא קיים אימא קיימא א"ל אימא קיימא.** זאת גירסת פר"ח, פי', ר' חייא שאל על אביו אם הוא קיים, ורב השיב לו שאביו של רב קיים, וכן באם. ולפי גירסת הספרים, ר' חייא שאל על אביו אם הוא קיים, והשיב לו רב, אימא קיימת, פי', אימא של רב היא קיימת. ולא רצה להשיב אבא קיים, שלא יטעה רבי חייא ויסבור שמשיבו על מה ששאלו, דקרי אינשי לאבי אבא אבא. לכך פירש הגמרא דרב בר אחוה ובר אחתיה דר' חייא הוה, לפרש טעמא למה משיב כן: **שנאמר וישכם אברהם בבקר. ואם תאמר, והיכי מוכח מהאי קרא דזריזין מקדימין למצות ואין מקדימין טפי מצפרא, והא בפרק גיד הנשה** (חולין

עדיין קיים, וממילא הבין רבי חייא מתשובתו של רב, שרק אביו של רב שהוא אחיו של רבי חייא אכן קיים, אבל אביו של רבי חייא, שהוא סבו של רב, כבר נפטר מהעולם. וכן בשאלת רבי חייא על האם, ששאל 'אימא קיימת', כוונתו היתה על אמו של רבי חייא, שהיא אם אביו של רב, ורב ענהו שאמו של רב קיימת, וממילא הבין רבי חייא מתשובתו, שאמא של רבי חייא עצמו כבר נפטרה מהעולם.

וזהו פירוש הגמרא לפי גירסת ר"ח, אבל לפי גירסת הספרים, דגרסינן ששאלו רבי חייא אבא קיים, והשיב רב 'אמא קיימת', מבארים התוס', דגם לגירסא זו צריך לבאר דר' חייא שאל על אביו של רבי חייא האם הוא קיים, והשיב לו רב 'אימא קיימת', פירוש אימא של רב היא קיימת, וממילא יבין מזה שלא ענה לו על שאלתו, שאביו של רבי חייא כבר נפטר. והטעם שהשיב רב בלשון זה 'אימא קיימת', ולא רצה להשיב 'אבא קיים', כלומר, אביו של רב, וממילא יבין רבי חייא שאבי אביו של רב, שהוא אביו של רבי חייא כבר נפטר, זאת כדי שלא יטעה רבי חייא, ויסבור שמשיבו על מה ששאלו, כלומר על אביו של רבי חייא, ומה שקורא לו רב בלשון 'אבא', אף שהיה סבו, הוא משום שהרגילות היא דקרי אינשי לאבי אבא, בלשון 'אבא'. וכדי שלא יטעה לכן ענה לו בתשובה אחרת לגמרי, שאמו של רב קיימת, כדי שיבין מזה שאינו עונה לו כלל על שאלתו, ויבין שאביו של רב חייא נפטר.

ומוסיפים התוס', דלכך - מטעם זה נ היינו למה ענה רב שאמו קיימת, ולא ענה שאביו קיים, לכך פירש הגמרא דרב היה בר אחוה ובר אחתיה דר' חייא, דהוה לפרש טעמא למה משיב כן, אמא קיימת ואינו משיב 'אבא קיים', משום שהיה רב בן אחיו של רבי חייא, ואביו של רבי חייא היה זקנו, ולכן אם היה משיב בלשון 'אבא קיים', היה רבי חייא יכול לטעות שכוונתו שזקנו שהוא אביו של רבי חייא עדיין קיים, וכמו שביארנו, אבל אם לא היה בן אחיו, א"כ אף אם אומר לו אבא קיים, פשיטא דאין לו לטעות שהכוונה על אביו של ר' חייא.

מאליה מי קספו לך:

יבארו מהיכן ידע ריב"ב שיקריב טלה ולא גדי. וגם יבאר אמאי לא עלה ריב"ב לרגל.

בגמרא מייתי מעשה בגוי שהיה עולה לרגל ואכל פסחים, אמר אותו הגוי לרבי יהודה בן בתירא, כתיב 'כל בן נכר לא יאכל בו, 'כל ערל לא יאכל בו', ואנא הא קאכילנא משופרי שופרי, כלומר מהחלקים המשובחים ביותר של קרבן הפסח, אע"פ שאני נכרי וערל. אמר ליה רבי יהודה בן בתירא, האם נתנו לך לאכול מהאליה. ומסיק בברייתא דעי"ז גילו שהוא נכרי, כיון שהאליה קריבה למזבח. והוקשה להתוס', **ואע"ג דגדי אין אליתו קריבה** והוא כשר לקרבן פסח, וא"כ היו נותנים לו מאלייתו, ולא היו חושדים בו. ומיישבים, **דרוב פסחיהם היה טלה**, שאליתו קריבה למזבח. **או שמא הגיד לו** הגוי שמביא טלה לקרבן פסח, ולא גדי.

אומרים התוס', **ורבי יהודה בן בתירא שלא עלה לרגל**, כמוכח בברייתא דהכא, ואמאי באמת לא עלה והלא חיוב הוא לעלות לרגל.

ומיישבים וי"נ **שלא היה לו קרקע**, ומי שאין לו קרקע פטור מן הראייה. **או זקן היה שאינו יכול להלך ברגליו, דפטור** מקרבן פסח **כמו שפטור מעשה דראיה. אי נמי**, רבי יהודה בן בתירא היה גר בנציבין, כדאיתא בברייתא דהכא, ונציבין מחוצה **לארץ היא, כדמוכח בסיפרי בפ' ראה**נ. ועוד ראיה דנציבין היא מחוץ לארץ, שהרי **בתרגום ירושלמי** (נחמיה י) על הפסוק 'וארך ואכד וכלנה בארץ שנער', כלומר שהם בארץ בבל, **מתרגם** 'והדם ונציבין וקטיספי', אלמא נציבין היא מבבל.

חקוקאה:

יבארו על שם מה נקרא 'חקוקאה'.

בגמרא מייתי מעשה ביוחנן חקוקאה. **ופי' רבינו חננאל**, שלשון 'חקוקאה' הוא על שם שהיה **סופר**, שחוקק וכותב דברים בספר. **ור"י פירש שמעיר חקוקה היה הנזכרת בספר יהושע** (יט).

אבא קיים א"ל אבא קיים, אימא קיימא א"ל אימא קיימא:

יבארו את שאלת רבי חייא ותשובת רב על פי גירסת ר"ח וגירסת הספרים.

איתא בגמרא, דכשעלה רב - שהיה בן אחיו ובן אחותו של רבי חייאנ מבבל לארץ ישראל, שאלו רבי חייא האם אבא עדיין קיים. וכיון שלא רצה רב לאמר בשורה רעה, והשיב לו אבא קיים. ושוב שאלו רבי חייא האם אמא קיימת, והשיב לו, אמא קיימת. **זאת גירסת פירוש ר"ח, ופי' גירסא זו, דר' חייא ששאל** 'אבא קיים', כוונתו היתה **על אביו** של רבי חייא, שהוא אבי אביו של רב, **האם הוא עדיין קיים. ורב השיב לו שאביו של רב**, שהוא אחיו של רבי חייא, הוא

19/06/2018

ציונים והערות

נ. **שמות** יב מג. נא. **במשנה** למלך (הלכות קרבן פסח פרק ו) כתב לתמוה על דברי התוס' אלו וז"ל, כל הני דתנן בפ"ק דחגיגה דפטורים מראיה והביאם רבינו לקמן פ"ב מהל' חגיגה, נראה דחייבים בקרבן פסח. דהא מיעוטא דהנהו בראיה כתיבי ולא ילפינן פסח מראיה. וזהו שסתם רבינו 'וחייב הכל'. אך ראיתי להתוס' בפ"ק דפסחים (דף ג:) ד"ה מאליה שכתבו ור"י בן בתירא שלא עלה לרגל, י"ל שלא היה לו קרקע, או זקן היה שאינו יכול להלוך ברגליו דפטור מפסח כמו מראיה ע"כ. ולא ידעתי הא היכא רמיזא דהני פטירי מפסח, ובגמרא לא פטרו זקן מפסח אלא כשאינו יכול לאכול כזית. ולא ידעתי אי אליבא דתוס' לגמרי ילפינן פסח מראיה אלא דזה לא יתכן דהא נשים פטורות מראיה וחייבים בפסח. ואם נאמר דהני דוקא דכתבו התוס' ילפינן מראיה לא ידעתי מנא להו. עוד ראיתי לתוס' שם שכתבו א"נ נציבין חו"ל היא כו'. ולא ידעתי מה הועיל היותו חו"ל דאי לפוטרו מפסח ראשון כל שהיה רחוק ט"ו מיל פטור ואי ס"ל דמי שדר בחו"ל פטור לגמרי אף מפסח שני, זה לא ידעתי היכא איתיה, ואף במצות ראיה לא ראיתי שיפטרו למי שדר בחו"ל. סוף דבר שדברי התוס' מתחלתם עד סופם צריכים אצלי תלמוד. עכ"ל. ועיין בספר מנחת חינוך (מצוה ה) שכתב שלא נודע לנו דברי התוס' מנליה, והוסיף דאף שאין אנחנו יודעים לא נוכל לדחות דבריהם דודאי מצאו כן מפורש באיזה מקום. ובספר פרדס יהודה כתב, דאפשר דהתוספות למדוהו מדכתיב במצות עליה לרגל 'ולא יחמוד איש את 'ארצך' בעלותך לראות את פני ה' אלקיך שלוש פעמים בשנה', ומדכתב קרא 'ארצך' ולא כתב 'רכושך', שמע מינה שרק מי שגר בארץ ישראל ויש לו קרקע בארץ ישראל חייב בראיה. נב. **פיסקא** פ. נג. **על** ידי שאחיו של רבי חייא מאביו נשא את אחותו של רבי חייא מאמו. נד. **דלפי** גירסת ר"ח, שענה לו רב 'אבא קיים', קשה קצת למה פירשה הגמרא שהיה רב בן אחיו ובן אחותו של רבי חייא, דהלא מתשובת רב שהשיב לו על אביו של רב, מזה הבין רבי חייא שאינו משיב לו על אביו שלו כיון שנפטר, ולא בעינן לכאורה לפרש כאן שהיה רב בן אחיו ובן אחותו, דגם בלאו הכי מובן איך הבין רבי חייא שאביו נפטר. (ולכך נומר לפי גירסת ר"ח, דמגב פורסם חייא בגמרא שהיה רב בן אחיו ובן אחותו, ולכן שאלו רבי חייא על אביו ואמו של רבי חייא, מפני שהוא ודאי יודע, כיון שהוא נכדם). אבל לפירוש רש"י, דהשאלה היתה על אביו ואמו של רב, שהיו אחיו ואחותו של רבי חייא, מובן שפיר למה מספרת הגמרא שהיה רב בן אחיו ובן אחותו של רבי חייא, ולכן שאלו רבי חייא עליהם. וכל מה שהוצרכו התוס' לבאר הוא לפי פירוש ר"ח, ופירוש הגירסא האחרת שיבארו התוס' שהשאלה של רבי חייא היתה על אביו ואמו של רבי חייא עצמם. (על פי מהרש"ם). נה. **בראשית** כב ג.

אברהם בבקר', **דתלמיד חכם לא יצא יחידי בלילה**, ומשמע, דהטעם שלא הקדים אברהם אבינו לצאת בלילה קודם המצוה, הוא כדי שלא ילך יחידי בלילה ולא משום שאין צריך להקדים יותר מבוקר יום המצוה, אבל אין הכי נמי אם לא היה ת"ח הוא היה מקדים לצאת עוד בלילה.

ומיישבים ויש לומר, דהלימוד דהכא והלימוד שלא יצא יחידי בלילה למדים אותם מב' פסוקים נפרדים. **והכא מוכח מקרא דעקידה** דכתיב 'וישכם אברהם בבקר', שאין צריך להקדים יותר מבוקר יום המצוה, ואין לדחות שהטעם שלא הקדים אברהם אבינו יותר הוא משום שלא רצה לצאת יחידי בלילה מפני המזיקים, דאם אמנם יש להקדים יותר מהבוקר ולצאת בלילה, **לא היה נמנע אברהם מלצאת יחידי בלילה**, דכיון שעסק במצוה שציוהו ה' לעקוד את יצחק בנו, היה בגדר **שלוחי מצוה שאינן נזוקין. ועוד**, שהרי לא היה שייך בו את טעם זה שאין לצאת יחידי בלילה, דהרי **שני נעריו היו עמו**, ולא היה יחידי, ואין המזיקים שולטים אלא ביחיד, וממילא איכא ראיה דאין זריזים מקדימים למצוות יותר מבוקר יום המצוה.

ודחיתם, בחולין דמייתי רבי אבהו ראיה דאין לצאת בלילה יחידי, מוכח מהפסוק 'וישכם אברהם בבקר' דכתיב **גבי סדום**", **דהתם לא היה מצוה**, וגם יחידי היה, שלא לקח עמו את נעריו להשקיף על הפיכת סדום ועמורה, מפני **שלא רצה שיראו במפלתן של סדום**, ומכך שלא הלך בלילה אלא השכים בבוקר ראיה הוא שלתלמיד חכם אסור לצאת יחידי בלילה.

על המשכיר לבדוק דחמירא דידיה הוא:

יבארו את הצד שחייב המשכיר לבדוק את החמץ, ולפי"ז יבארו את ראיית ודחיית הגמרא ממזוזה.

איתא בגמרא, בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק, המשכיר בית לחבירו בארבעה עשר על מי לבדוק. האם על המשכיר לבדוק כיון דהחמץ שלו הוא, או דלמא על השוכר לבדוק

כיון דאיסורא ברשותיה קאי.

ומבארים התוס', דהא דקאמרה הגמרא דעל המשכיר לבדוק משום שהחמץ שלו הוא, **אין לפרש הטעם כיון דשלו הוא ואין אדם** אחר **יכול לבטל** את החמץ הזה **אלא הוא** עצמו וממילא מוטל עליו לבערו ולכן **חייב לבדוק**. זה אינו, **דא"כ אמאי נקט** להאיבעיא **במשכיר לחברו בי"ד** דווקא, הא **אפילו** אם השכירו **בי"ג נמי יתחייב המשכיר מהאי טעמא לבדוק**, דהא החמץ עדיין שלו הוא, ורק הוא יכול לבטלו, וממילא מוטל עליו לבדוק אחריו ולבערו.

לכך מפרש ר"י, דכוונת הגמרא שחייב המשכיר לבדוק משום **דחמירא דידיה הוא**, וכבר **חל עליו חיוב בדיקה שעה אחת קודם שהשכירה**, בתחילת ליל י"ד, וכיון שכבר נתחייב בבדיקה, אינו יכול להיפטר מחיובו, גם אם לאחר מכן השכיר את הבית לאחר. ועל זה **מייתי** הגמרא **ראיה ממזוזה**, דאיתא בברייתא דהמשכיר בית לחבירו על השוכר לעשות מזוזה, **ואע"פ דחל חיוב** מזוזה על הבית **קודם שהשכיר** לאחר, כשהיה עוד אצל המשכיר, מכל מקום **על השוכר** בלבד מוטל **לעשות מזוזה**, והוא הדין לגבי חיוב הבדיקה, שאע"פ שחל כבר החיוב על המשכיר, מכל מקום עכשיו מוטלת מצוות מזוזה על השוכר. ודחיא הגמרא ראיה זו, דמזוזה שאני **שחובת הדר הוא**, **כלומר**, **דאפילו** אם **לא היה משכירה** לאחר נמי היה יכול המשכיר **ליפטר ממזוזה**, שהרי **לא היה** המשכיר **דר ומשתמש בבית**, וכיון שלא חל על המשכיר מעולם חיוב מזוזה לכן מתחייב השוכר במזוזה, דרק עכשיו התחיל החיוב מזוזה. **אבל גבי חמץ**

אם משמסר המפתח:

יבארו אמאי מתחייב בקבלת המפתח.

בגמרא אמרינן דפשט רב נחמן בר יצחק מהברייתא, דהמשכיר בית לחבירו, אם עד שלא מסר לו מפתחות חל ארבעה עשר, על המשכיר לבדוק, ואם משמסר לו מפתחות חל ארבעה עשר, על השוכר לבדוק. **ופירש"י**, דהטעם שתולה את חיוב הבדיקה במסירת המפתחות, הוא משום **דמסירת המפתחות קונה** את השכירות, ולפני שמסר את המפתח היה הבית ברשות המשכיר וחלה עליו חובת הבדיקה.

ואין נראה לר"י דאף מסירת מפתח עושה הקנין בשכירות, **דהא אמרינן במרובה** (נ"ק עט.) **כשם שקרקע נקנית בכסף בשטר ובחזקה, כך שכירות [קרקע] נקנה בכסף** וכו', **ולא אמרינן דמהני** חוץ מקנינים אלו גם **מסירת המפתח** סתם, **אלא** אם עושה קנין חזקה בזה שמוסר לו מפתח הוי **כמאן דאמר** 'לך חזק וקני' **כדאמרינן בהפרה** (נ"ק נג. ושם), דהמחזיק בנכסי חבירו כדי לקנותם, צריך שיאמר לו המוכר 'לך חזק וקני', ואז מועילה החזקה כי הוי מדעת המוכר. והכי נמי בשכירות בעינן שיחזיק השוכר מדעת המשכיר, ובזה שמוסר לו המפתח הוי כמי שאמר לו לך חזק וקני.

ולפי זה לא מיירי כאן שהחזיק השוכר בבית לאחר מסירת המפתח לידו, אלא **מפרש ר"י דהכא מיירי שמסר לו המפתח ולא החזיק**, והטעם דתולה חיוב הבדיקה במי שיש בידו מפתח, הוא משום **דכשחל י"ד חייב לבדוק**, והחיוב חל על זה שיש מפתח בידו, **דאותו שאין בידו מפתח איך יכנס ויבדוק**, מיהו מוסיפים התוס', דווקא בשכירות חייבו חכמים את השוכר כשמקבל את המפתח, אבל **אם הפקיד אדם מפתח ביתו אצל אדם אחר, אינו חייב הנפקד לבודקו** משום שהמפתח בידו, דלא תקנו חכמים למי שיש בידו מפתח לבדוק, **אלא דוקא כשרוצה להחזיק בבית ולקנותו**, בשכירות או במכירה, אז מתחייב בקבלת המפתח. [וע"ע תו' ב"ק נב. ד"ה כיון ותו' ב"ב נב: ד"ה נעלין].

לאו משום דחזקתו בדוק:

יבארו בב' אופנים את ראיית הגמרא והקושיא דליתני כל הבתים בחזקת בדוקים.

איתא בגמרא, בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק, המשכיר בית לחבירו בארבעה עשר, האם חזקתו של הבית שהוא בדוק מחמץ, ואין צריך לחזור ולבדקו, או אין חזקתו בדוק. ופשט להם רב נחמן בר יצחק מברייתא דתניא, הכל נאמנים על ביעור חמץ, אפילו נשים אפילו עבדים אפילו קטנים. והרי נשים ועבדים וקטנים פסולים הם לכל עדות שבתורה, ומאי טעמא דהכא נאמנים, אלא משום דחזקתו של כל בית שהוא בדוק מחמץ, ולכך האמינום חכמים להעמיד החזקה. מקשים התוס' **ותימה**, **ומאי ס"ד** לפשוט מברייתא זו דסתם בית חזקתו בדוק, **דאי חזקתו**[נח] שהוא **בדוק מחמץ, אם כן מה צריך לאמירה דהני כלל**,

והא אף בלא שיאמרו שהבית בדוק מחמץ נמי חזקתו בדוק.

ומיישבים ואומר ר"י, **דמיירי** הברייתא **כגון שבעל הבית בעיר**, ואז **אע"ג** דחזקתו של הבית שהוא **בדוק**, מכל מקום **כיון דאיתיה** לבעל הבית **בעיר**, ואפשר לברר בוודאות האם בדק את הבית או לא, אין לסמוך בזה על

על המשכיר לבדוק דחמירא דידיה הוא. אין לפרש הטעם כיון דשלו הוא, ואין אדם יכול לבטל אלא הוא, חייב לבדוק. דא"כ, אמאי נקט משכיר לחברו בי"ד, אפילו בי"ג יתחייב המשכיר מהאי טעמא לבדוק. לכך מפרש ר"י, דחמירא דידיה הוא, וחל עליו חיוב בדיקה שעה אחת קודם שהשכירה. ומייתי ראיה ממזוזה, דאע"פ דחל חיוב קודם שהשכיר, על השוכר לעשות מזוזה. ודחי, דמזוזה חובת הדר הוא, כלומר, אפי' לא היה משכירה היה יכול ליפטר ממזוזה, שלא היה דר ומשתמש בבית. אבל גבי חמץ, [אילו] לא ישכיר לאחר יצטרך לבדוק:

אם משמסר המפתח. פירש"י, דמסירת המפתחות קונה. ואין נראה לר"י, דהא אמר במרובה (נ"ק עט.)**, כשם שקרקע נקנית בכסף בשטר ובחזקה, כך שכירות [קרקע] נקנה בכסף וכו', ולא אמרי' דמהני מסירת המפתח, אלא כמאן דאמר לך חזק וקני, כדאמרינן בהפרה** (נ"ק נג. ושם). **ומפרש ר"י, דהכא שמסר לו המפתח ולא החזיק, ומי שיש בידו מפתח כשחל י"ד חייב לבדוק, דאותו שאין בידו מפתח איך יכנס ויבדוק. מיהו, אם הפקיד אדם מפתח ביתו אצל אדם אחר, אינו חייב הנפקד לבודקו, אלא דוקא כשרוצה להחזיק בבית ולקנותו:**

[ד:] **לאו משום דחזקתו בדוק. תימה, מאי ס"ד, דאי בחזקתו בדוק, אם כן מה צריך לאמירה דהני כלל. ואומר ר"י, דמיירי כגון שבעל הבית בעיר, אע"ג דחזקתו בדוק, כיון דאיתיה בעיר צריך לישאל**

אינו חובת הדר, ואף **[אילו] לא ישכיר לאחר יצטרך** המשכיר **לבדוק** את הבית, וממילא כבר חל על המשכיר חיוב הבדיקה קודם שהשכיר את הבית לאחר, ולכן חייב המשכיר לבדוק את החמץ.

ציונים והערות

נו. בראשית יט כז. **נז. שם** כתבו בשם רבינו שמואל שהמוסר מיד ליד קונה במוכר ובמשכיר לחבירו, כמו לענין בדיקה. ומייתי שם שיטת ר"י שחולק דאינו מועיל אלא לעניין בדיקת חמץ, וכמו שכתבו התוס' כאן. **נח. ב"ש**, וכן הוא בתוס' שאנץ.

החזקה **וצריך לישאל הימנו** בפירוש האם בדק או לא, כדין כל מילתא דאיכא לבירורי דלא סמכינן על החזקה, **ולהכי** כיון דבירור זה אינו כדי להתיר את הבית, שהרי בלאו הכי הבית חזקתו בדוק, בזה **מהני אמירה דהני** עבדים ונשים וקטנים, דעל ידי אמירתם שהבית בדוק **לא שאלינן** את בעל הבית שנמצא בעיר. **והוקשה** להתוס', והא דצריך לשאול את בעל

הבית כשהוא בעיר האם הבית בדוק אף על פי שהבית בחזקת בדוק, **ואע"ג דגבי טבל סמכינן אחזקת חבר** ששולח לו פירות שמסתמא עישרם החבר, **ואין צריך אפילו לישאל** את החבר האם עישר את הפירות או לא[נט], ואמאי הכא גבי בדיקת חמץ דאיכא חזקה שבדק, לא סמכינן דמסתמא בדק בעל הבית אלא צריך לשאול אותו בהדיא. ומיישבים, דהתם היינו טעמא דאינו צריך לשאול את החבר אם עישר או לא, **משום דכיון ששולח לו** את הפירות **לאכול**[ס], **מסתמא** תיקנה החבר ועישרה כדי **שלא יבא** המקבל **לידי מכשול. אבל גבי בדיקה אפילו לא יהיה** הבית בדוק מחמץ **לא יהיה כל כך מכשול** למי ששכרו, כיון דמדאורייתא סגי בביטול החמץ בלב, **ולכך צריך לישאל** את בעל הבית **אם הוא בעיר** האם בדק את הבית או לא, כיון דאפשר לברר על ידי שנשאלהו על כך.

עתה חוזרים התוס' לבאר את המשך דברי הגמרא להלן בבעיא זו האם חזקתו של הבית שהוא בדוק מחמץ או לא, על פי מה שביארו כבר דגם לפי הצד שהבית חזקתו בדוק, צריך לשאול את בעל הבית כשהוא בעיר האם הבית בדוק, ומשום הכי בעינן לאמירה של הפסולי עדות שהבית בדוק[סא]. ומסיק בגמרא להלן ומקשה **דאי** חזקתו של הבית שהוא בדוק, **כל** הבתים בחזקת בדוקין מיבעי ליה, ומילא ידעינן דאמירה דהני מהני ואין צריך לישאל הימנו אפילו אם הוא בעיר. ועוד פירש ר"י, דס"ד דאירי דאמרי הני לא היה בדוק ואנן בדקנו, דאי חזקתו בדוק מהימני, מגו דאי בעי שתקי. אבל אי אין חזקתו בדוק, אמאי מהימני. ופריך, אי הכי, כל הבתים בחזקת בדוקין מיבעי ליה, דממילא ידעינן דמהימני במגו:

מדאורייתא בביטול בעלמא סגי. פי' בקונטרס, מדכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו, אלמא השבתה בלב היא. וקשה לר"י, דהאי השבתה דהכא היא, ולא ביטול, דתניא בשמעתין, רע"א אין צריך, הרי הוא אומר תשביתו, ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה. ועוד, דתשביתו אמרינן לקמן מאך חלק, שהוא משש שעות ולמעלה, ואחר איסורא לא מהני ביטול. ואומר ר"י, דמדאורייתא, בביטול בעלמא סגי, מטעם דמאחר שביטלו הוי הפקר ויצא מרשותו, ומותר, מדקאמרינן אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, ממילא גם חמץ שביטלו והוי הפקר אינו נחשב כחמץ שלך, ושוב אמירתם גם בית זה היה בחזקת בדוק.

סיכום: ביארו בב' אופנים את הוכחת הגמרא מהברייתא דבית בחזקת בדוק הוא, אף דאיתא בברייתא דבעינן שיאמרו הנשים והעבדים שהוא בדוק. הא', דמיירי כגון שבעל הבית בעיר, ואז צריכים לשאלו האם בדק את הבית, דהיכא דאיכא לברורי מברינן. ולפי"ז קושיית הגמרא דליתני 'כל הבתים בחזקת בדוקים היא', היינו דאם הוה תני כן ממילא היינו יודעים שנאמנים הם במקום זה שבעל הבית בעיר. והב', דמיירי כגון שאומרים הנשים והעבדים שהבית לא היה בדוק ואנו בדקנוהו, ולכן בעינן שיאמרו שהם בדקו. ולפי"ז קושיית הגמרא היא, דאי הוה תני כל הבתים בחזקת בדוקים הם, ממילא היינו יודעים דבמקום שאומרים שלא היה בדוק והם בדקוהו נאמנים, במיגו דאי לא היו אומרים כלום ואז גם בית זה היה בחזקת בדוק.

מדאורייתא בביטול בעלמא סגי:

יבארו אמאי סגי מדאורייתא בביטול בעלמא.

בגמרא מוקמינן להברייתא דמיירי שהבית היה בחזקת שאינו בדוק, ואמרו הפסולי עדות שהם בדקוהו, וכיון דבדיקת חמץ מדרבנן היא, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, לכן האמינום חכמים בחיוב דרבנן.

ופי' בקונטרס, דהטעם דמדאורייתא סגי בביטול בעלמא, הוא **מדכתיב** 'תשביתו שאור מבתיכם' **ולא כתיב** 'תבערו', ומדנקטה תורה לשון 'השבתה' **אלמא השבתה בלב היא** ולא בעינן שיבער בידים.

וקשה **לר"י, דהאי** 'השבתה' דכתיב בתורה לגבי חמץ **הבערה היא**, שצריך לשרוף את החמץ, **ולא ביטול** בלב, דהא להלן[סג] מייתי הגמרא ראיה לדברי רבא שצריך להשבית את החמץ כבר מערב הפסח, **מדתניא בשמעתין רבי עקיבא אומר, אין צריך** לראיית רבי ישמעאל, שהוכיח שצריך לשאור מבתיכם', והיינו שיבער את החמץ על ידי שריפה, **ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה**, והיא אסורה ביום טוב, ולכן אין לומר ד'ביום הראשון' הכוונה ליום טוב עצמו, אלא לערב יום טוב. הרי חזינן דב'תשביתו' דקרא אין הכוונה לביטול בלב אלא לשריפה. **ועוד ד'תשביתו'** דכתיב, **אמרינן לקמן** בגמרא שם שאין הכוונה שצריך להשבית את החמץ כבר מבקר יום ארבעה עשר בניסן, אלא **מדכתיב** 'אך ביום הראשון', ילפינן ד'חלק את היום, דמחצה הראשון מותר באכילת חמץ, ורק חציו השני **שהוא משש שעות ולמעלה** אסור באכילת חמץ, וא"כ יוצא ד'תשביתו' חייבה התורה רק לאחר שש שעות, ועל כרחך דה'השבתה' אינה ביטול אלא שריפה, דהא **אחר** זמן **איסורא** כבר **לא מהני ביטול**.

ומשום הני קושיות חולקים התוס' על רש"י ואומרים, ולכן **אומר ר"י**, דהא דקאמרה הגמרא **דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי**, הוא **מטעם דמאחר שביטלו**, כבר הוי **הפקר ויצא מרשותו**, וממילא מותר לקיימו בביתו, **מדקאמרינן**[סה], דחמץ שלך אי אתה רואה, **אבל אתה רואה חמץ של אחרים ושל גבוה**[סו], וממילא גם חמץ שביטלו והוי הפקר אינו נחשב כחמץ שלך, ושוב לבער את החמץ בערב פסח מפסוק אחר[סז], **שהרי הוא אומר** 'אך ביום הראשון **תשביתו** שאור מבתיכם', והיינו שיבער את החמץ על ידי שריפה, **ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה**, והיא אסורה ביום טוב, ולכן אין לומר ד'ביום הראשון' הכוונה ליום טוב עצמו, אלא לערב יום טוב. הרי חזינן דב'תשביתו' דקרא אין הכוונה לביטול בלב אלא לשריפה. **ועוד ד'תשביתו'** דכתיב, **אמרינן לקמן** בגמרא שם שאין הכוונה שצריך להשבית את החמץ כבר מבקר יום ארבעה עשר בניסן, אלא **מדכתיב** 'אך ביום הראשון', ילפינן ד'חלק את היום, דמחצה הראשון מותר באכילת חמץ, ורק חציו השני **שהוא משש שעות ולמעלה** אסור באכילת חמץ, וא"כ יוצא ד'תשביתו' חייבה התורה רק לאחר שש שעות, ועל כרחך דה'השבתה' אינה ביטול אלא שריפה, דהא **אחר** זמן **איסורא** כבר **לא מהני ביטול**.

ומשום הני קושיות חולקים התוס' על רש"י ואומרים, ולכן **אומר ר"י**, דהא דקאמרה הגמרא **דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי**, הוא **מטעם דמאחר שביטלו**, כבר הוי **הפקר ויצא מרשותו**, וממילא מותר לקיימו בביתו, **מדקאמרינן**[סה], דחמץ שלך אי אתה רואה, **אבל אתה רואה חמץ של אחרים ושל גבוה**[סו], וממילא גם חמץ שביטלו והוי הפקר אינו נחשב כחמץ שלך, ושוב אינו עובר עליו מדאורייתא.

ציונים והערות

נט. כדאיתא בעירובין לב. עיי"ש. **ס. עיין** בתוס' חולין ו: ד"ה והתיר, שהאריכו בזה בכמה פרטי דינים. **סא. דלולי** מה שביארו התוס', מקשינן בגמרא בפשטות, דאי ההיתר הוא רק על סמך החזקה, כיון שהבית חזקתו בדוק, ולא בעינן כלל את נאמנותם של הנשים והעבדים כדי להחזיק את הבית בחזקת בדוק, א"כ אמאי קתני כלל בברייתא לשון 'הכל נאמנים', הא כל ההיתר הוא רק על סמך החזקה, והוה ליה למיתני בברייתא לשון 'כל הבתים בחזקת בדוקים'. אבל לפי מה שביארו התוס' לעיל, דאף אם איכא חזקה לבית שהוא בדוק, עדיין בעינן שיאמרו הם שבדקוהו, ולולי אמירתם, כיון שעתה בעל הבית בעיר וצריך לשאלו כדי לברר בוודאות, אין להתיר את הבית על סמך החזקה, א"כ קשה לכאורה מה הקשתה הגמרא דליתני רק 'כל הבתים בחזקת בדוקים', ולא 'הכל נאמנים', הא על כרחך צריך למיתני 'הכל נאמנים' כדי לומר דבנדון כזה שבעל הבית בעיר, והבית חזקתו בדוק, יש לסמוך על נאמנותם כדי שלא לשאול את בעל הבית. ולכן ביארו התוס' דקושיית הגמרא היא דאם עיקר ההיתר הוא מחמת שחזקת הבית בדוק, הוה ליה למיתני כל הבתים בחזקת בדוקים, וממילא כבר היינו יודעים שיש לסמוך על נאמנותם של פסולי העדות כדי שלא לשאול את בעל הבית. **סב. בשפת** אמת כתב, דלכאורה נראה, דמיירי התוס' השתא כשאין הבעלים לפנינו לשאול אותם, דאז שייך מגו דבעי שתיק. אכן אפשר דמיירי גם כן אפילו היכא דהבעלים קמן, דהא דצריך לשאול לבעלים אינו אלא חומרא משום דלכתחלה יש לברר היכא דאיכא לברורי, אבל מעיקר הדין הבית בחזקת בדוק, ונמצא שייך נאמנות עליהם לענין עיקר הדין, כיון דגם אי שתקו היה הבית בחזקת בדוק, וממילא נאמנים ג"כ שהם בדקוהו ושוב א"צ לשאול כלל, דמה לנו בשאלה זו, כיון דמחזיקין שהם בדקוהו, ואנו מאמינים להם שהבעלים לא בדקוהו, רק הם. ולפי זה כתב השפת אמת, דבזה אתי שפיר חידוש הדין של התוס' מטעם מגו, דקשה למה לי כל זה, כיון דאין הקטן נאמן כלל, וממילא הוא בחזקת בדוק. אלא דהכוונה דאין צריך לשאול עוד להבעלים כנ"ל. והגם דכהאי גוונא במגו דממון אינו מגו, הואיל וטענתו דהשתא מועיל טפי מהטענה שהיה בידו לטעון, דהא אם נאמין להם עתה, לא יהיה צריך שאלה. מכל מקום הכא אינו מטעם מגו ממש, דאטו מי לא עסקינן כשאין להקטן שום נגיעה אלא שמסיח לפי תומו שהוא בדקו, ומגו שכתבו התוס' הוא לאו דוקא, רק הכוונה דאע"ג שאין להם נאמנות לשנות הדבר, מכל מקום כיון דאי הוי שתקי הוי נמי בחזקת בדוק, לכן יש לו נאמנות להיות על ידו בחזקת בדוק, וא"כ יש לומר שפיר דנאמן שהוא בדקו מעיקר הדין, ושוב הוי הבעלים כמו שליתא קמן דלשייליה. ומסיק דכן נראה לו, ועדיין צ"ע בזה לדינא. **סג. דף** ה. **סד. דלא** תשחט על חמץ דם זבחי'. **סה. בגמרא** להלן דף ה: **סו. שם** מיירי המיעוט ד'שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה וכו' לענין חמץ של נכרי או חמץ שהקדישו לבדק הבית, שאינו

והוקשה להתוס' **והא דאמרינן בנדרים** (לף מה.) דהפקר צריך להיות **בפני שלשה**, וכשמבטלו בלב אינו בפני ג', והאיך מהני הביטול להחשיבו כהפקר. ומיישבים, **דמדאורייתא אין צריך** להפקיר בפני ג', אלא סגי בהפקר בליבו, וכשביטלו אינו עובר עליו מדאורייתא[ס].

הימנוהו רבנן בדרבנן:

יבארו אימתי נשים ועבדים נאמנים באיסורי דרבנן ודאורייתא, וכן אימתי קטנים נאמנים.

בגמרא מוקמינן להברייתא דמיירי שהבית היה בחזקת שאינו בדוק, ואמרו פסולי עדות שהם בדקוהו, וכיון דבדיקת חמץ מדרבנן היא, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, לכן האמינום רבנן בחיוב דרבנן.

ומשמע דהטעם שנאמנים הנשים והעבדים הוא רק משום שחיוב הבדיקה הוא מדרבנן ולכן האמינום בה. והוקשה להתוס', **ואף על גב דכל דבר שהוא בידם** של הנשים והעבדים לעשות ולתקן את האיסור, **מהימנינן להו לנשים ועבדים** עליו, **ואפילו** אם הוא **מדאורייתא**. והראיה, **דמעשים בכל יום שאנו מאמינים לאשה ועבד על השחיטה**, שהיא מדאורייתא, מפני שבידם לשחוט, וכן מאמינים אותן **על** הניקור של הבשר מהחלב שאסור באכילה מדאורייתא, וגם **בפ' המדיר** (כתובות עב. וסס) משמע דנאמנים אף באיסורים דאורייתא משום שהוא בידם לתקן את האיסור, וזאת **גבי** הנשים שדינן לצאת בלא כתובה, דתנן שאם **מאכילתו שאינו מעושר** תצא בלא כתובה. **ומשמע**, שבסתמא **סומך עליה** - על אשתו **לענין חלה ומעשר**, ולכן אם התברר שהכשילתו לאכול שאינו מעושר תצא בלא כתובה, ומכל מקומות האלו מוכח דסומכים על הנשים אף באיסורים דאורייתא כגון מעשר וחלה וחלב, ובכל מקום דבידם לתקן את האיסור, ומאמינים לה שתיקנה אותם. וא"כ קשה אמאי איתא הכא דרק בדרבנן האמינום חכמים בדבר שבידם.

ומיישבים, דמכל מקום **גבי בדיקת חמץ אע"ג דבידם** הוא לבדוק, **מ"מ אי הוי** חיובה **מדאורייתא לא** היינו **מהימנינן להו** לנשים ועבדים שהבית בדוק, כיון שאינו מיקרי ד'בידם' לבדוק, **משום דאיכא טירחא יתירתא** בבדיקה, **וצריך דקדוק גדול** לבדוק בכל מקום שידו מגעת, **כדמוכח בירושלמי, שמפרש**[סח] דנשים אינן נאמנות כשהן עצמן בדקו, **מפני שנשים עצלניות** הן ואינן בודקות יפה, ולכן גם להעיד על הבדיקה לא היינו מאמינים להן אילו היה חיוב הבדיקה מדאורייתא, משא"כ בשאר דברים שאין בהם טירחא יתירא האמינו להם.

ומוסיפים התוס', דלהעיד על **תחומין**, לומר דעד כאן הוא תחום שבת, כיון שאיסור תחומין הוא **דרבנן**, בזה **מהימנינן להו לאשה ועבד** דווקא, **ולא** לקטן. והראיה, **מדתניא בפ' כיצד מעברין** (עילוניין נמ: וסס), **אפילו עבד ואפילו שפחה נאמנת לומר 'עד כאן תחום שבת', אבל קטנים לא** נאמנים, **דגריעי טפי, מדחשיב להו בשמעתין בסוף ובפרק שני דכתובות** (לף כמ. וסס), **'אלו נאמנים להעיד בגודלן מה שראו בקוטנן שעד כאן היינו מהלכין בשבת'**. ומלשון זה **משמע**, דדווקא להעיד כשהם גדולים על מה שראו בקטנותן נאמנים לגבי עירוב, **אבל** כשהם עדיין **בקוטנן לא** נאמנים, **והיינו** טעמא דקטנים אינם נאמנים **משום דתחומין אין בידם כלל**, שהרי אין בידם לתקן את האיסור שיהיה מקום זה בתוך תחום שבת, אלא הוא מציאות גרידא להעיד האם מקום זה הוא בתוך אלפיים אמה, **ולכך אין נאמנים** עליו כמו **בבדיקת חמץ**, דבידם לבדוק.

סיכום: נשים ועבדים נאמנים אף בדאורייתא באיסור שהוא בידם לגמרי לתקנו, ואם יש בו טורח גדול אין הנשים נאמנות עליו אף אם הוא בידם, אם הוא איסור דאורייתא, ורק באיסור דרבנן נאמנות עליו אף שיש בו טורח גדול כבדיקת חמץ, או אף כשאינו בידם לגמרי כאיסור תחומין. וקטנים אף באיסור דרבנן אינם נאמנים אלא אם כן הוא בידם, ולכן אינם נאמנים באיסור תחומין, כיון שאינו בידם.

גבוה. והא דאמרינן בנדרים (לף מה.) הפקר בפני שלשה, מדאורייתא אין צריך:
הימנוהו רבנן בדרבנן. אף על גב דכל דבר שהוא בידם מהימנינן להו לנשים ועבדים, ואפילו מדאורייתא, דמעשים בכל יום שאנו מאמינים לאשה ועבד על השחיטה ועל הניקור. ובפ' המדיר (כתובות עב. וסס) גבי מאכילתו שאינו מעושר, משמע שסומך עליה לענין חלה ומעשר. מכל מקום, גבי בדיקת חמץ, אע"ג דבידם, מ"מ אי הוי מדאורייתא לא מהימנינן להו, משום דאיכא טירחא יתירתא, וצריך דקדוק גדול, כדמוכח בירושלמי, שמפרש מפני שנשים עצלניות הן. ותחומין דרבנן, מהימנינן להו לאשה ועבד ולא קטן, מדתניא בפ' כיצד מעברין (עילוניין נמ: וסס), אפילו עבד ואפילו שפחה נאמנת לומר, עד כאן תחום שבת. אבל קטנים לא, דגריעי טפי, מדחשיב להו בשמעתין בסוף. ובפרק שני דכתובות (לף כמ. וסס), אלו נאמנים להעיד בגודלן מה שראו בקוטנן, עד כאן היינו מהלכין בשבת. משמע, אבל בקוטנן לא. היינו משום דתחומין אין בידם כלל, לכך אין נאמנים כמו בבדיקת חמץ:

המשכיר בית לחבירו בחזקת שהוא בדוק:

יוכיחו דלא מיירי ביום ארבעה עשר.

בגמרא איבעיא להו, **המשכיר** בית **לחבירו** בחזקת שהוא בדוק, ונמצא שאינו בדוק, האם הוי מקח טעות, ויכול השוכר לחזור בו מהשכירות, או לא.

ומדקאמרינן בגמרא שהשכיר את הבית 'בחזקת בדוק', לכאורה משמע הלשון שלא אמר לו כן בפירוש שבדקו, אלא שהבית הוא מעצמו בחזקת בדוק, ואם כן מיירי הברייתא שהשכירו ביום ארבעה עשר בניסן, שאז הבית הוא בחזקת בדוק, שהרי מצוה לבדוק כבר בליל ארבעה עשר, ואמרינן דמסתמא המשכיר עשה את המוטל עליו. והוקשה להתוס', דא"כ אף לאחר שכבר השכירו ונמצא שלא בדק את הבית, הרי אכתי מחוייב המשכיר לבדוק את הבית אף לאחר שהוא ברשות השוכר, כיון שכבר נתחייב המשכיר בבדיקה, וממילא אין השוכר יכול לבטל את השכירות בטענת מקח טעות, כי המשכיר הוא החייב בבדיקה.

ומיישבים, ולכן **נראה לרשב"א** דכשהשכירו **בשלשה עשר** בניסן או קודם לכן **איירי** הגמרא, ו'בחזקת בדוק' פירושו שאמר לו כן המשכיר בפירוש שהבית הוא בדוק, וכיון שנתברר שלא בדק המשכיר, תחול בליל ארבעה עשר חובת הבדיקה על השוכר, וספק הגמרא הוא האם יכול השוכר לבטל את השכירות כיון שהוא מתחייב בבדיקה, והמשכיר אמר לו שהבית כבר בדוק. דאילו אם היה משכיר לו **בארבעה עשר** בניסן, הרי **על המשכיר** נשאר החובה **לבדוק**, ואין כאן טענה של ביטול מקח[סט].

וכתיב 'אך ביום הראשון תשביתו':

יבארו את אופן הלימוד מסתירת הפסוקים.

איתא בגמרא, דכולי עלמא מיהא חמץ משש שעות ולמעלה אסור. מנלן, אמר אביי תרי קראי כתיבי, כתיב[ע] 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם', וכתיב[עא] 'אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם'. **ופי' הקונטרס**, דהראיה מהפסוק של 'אך ביום הראשון תשביתו' היא **מדמחייב ביום הראשון להשבית, מכלל דמקצתו** של היום הראשון עד שישבית את החמץ **מותר** באכילת חמץ, וא"כ אין כל היום הראשון בכלל האיסור, אלא מותר להשהותו עד זמן האיסור. הא כיצד, לרבות ארבעה עשר לביעור, ו'ביום הראשון' אינו היום הראשון של פסח אלא הוא היום הקודם לשבעת ימי הפסח.

ודוחים התוס' ואין נראה לר"י, דהא 'תשביתו' הבערה היא, וא"כ יש לומר דאף שכל היום הראשון הוא אסור באכילת חמץ, מכל מקום **לא צוה הכתוב לשורפו אלא לאחר איסורו**[עב]. **ועוד, דאי הראיה היא ממשמעות** ד'אך

ציונים והערות

עובר עליו ב'בל יראה'. **סז. הקשה** בשפת אמת, דכיון דמדרבנן לא הוי הפקר, א"כ שלו הוא, כמו בקונה חמץ בקנין דרבנן, דודאי עובר מה"ת גם כן [ואפילו להפוס' דקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא, מ"מ הכא בחמץ נראה דעובר מהתורה, כיון דעל כל פנים גורם לממון הוא, ובחמץ גם גורם לממון כממון דמי]. ותירץ, דצריך לומר אליבא דהתוס' דהתקנה דההפקר בפני ג' דווקא, היתה רק לענין חזרה, שלא יוכל אחר לזכות בו כל זמן שלא היה ההפקר בפני ג' [וכן משמע בב"ח בחו"מ (סי' רעג) ע"ש]. אבל עדיין קשה, דכיון דאין שום אדם יכול לזכות בו, א"כ אין זה הפקר. ועיי"ש בשפ"א עוד מה שכתב לפלפל בזה. **סח. דברי** הירושלמי הם בפרק ראשון דפסחים, סוף הלכה א. ובדברי הירושלמי יש ב' פירושים, ונקטנו כאן כפירוש הפני משה. אולם לפירוש הקרבן העדה, אף שהנשים אינן נאמנות לומר שהן בדקו כי עצלניות הן, אבל נאמנות להעיד שהבית נבדק שלא על ידיהן. **סט. אמנם** הר"ן מיישב דלעולם מיירי ביום ארבעה עשר, וספק הגמרא הוא באופן שאין המשכיר כבר בעיר ואיננו יכול לבדוק, או שאינו רוצה לבדוק, האם יכול השוכר לבטל את השכירות. **ע. שמות** יב יט. **עא. שמות** יב טו. **עב. במהרש"א** כתב, דקושיא זו אינה רק לפי שיטתו דרבינו תם לקמן יב:, לגבי הא דאמר רבי יהודה אימתי אין מבערים את החמץ אלא בשריפה, שלא בשעת ביעורו, אבל בשעת ביעורו, השבתתו בכל דבר, דלר"ת 'שעת ביעורו' הכוונה לשעה הששית, שאז מבערים את החמץ על פי תקנת חכמים, אבל לאחר מכן, דהיינו משעה שביעית, שחייב לבער מדאורייתא, אז אין ביעור חמץ אלא שריפה. ולפי פירוש זה, יש לומר שלא ציוה הכתוב לשורפו

ביום ראשון, דמינה **משמע שמקצת** היום **מותר** באכילת חמץ, א"כ **מה צריך** בהגמרא להלן[ע] גם **לדרשה** ד'אך ביום הראשון', לומר דמדכתיב **'אך'** נלמוד דבזה **דחלק** הכתוב את היום, ומקצתו מותר באכילת חמץ, ואין חיוב לבער את החמץ מתחילת היום, הא כבר לימדנו הכתוב שכן הוא, מזה שצריך להשבית ביום הראשון, וכפירוש רש"י.

אבל אומרים התוס' ומיהו, **לישנא שני שפירש הקונטרס**, דהלימוד מדכתיב 'אך ביום הראשון' שנאסר רק משש שעות ביום, הוא מזה דתיבת **'א"ך'** היא 'ח"ץ' **בסדר 'אח"ס בט"ע'**, כלומר, שהא' וח' וס' מתחלפות זו בזו, וכן ד' כ' וצ' מתחלפות זו בזו[ע], ובא הכתוב ללמד בתיבת 'אך' שהיא באח"ס בט"ע 'חץ', שצריך לחצות את היום לב' חלקים שוים, ולכן משש שעות ולמעלה אסור לאכול חמץ, לפי"ז **אתי שפיר** אמאי בעינן גם ללימוד ד'אך ביום הראשון', דלולי זה אף שהיינו יודעים שאין כל היום אסור באכילת חמץ, מזה שחייב להשביתו רק ביום עצמו ולא לפניו, אבל עדיין לא היינו יודעים אימתי חייב להשביתו, ולזה אתי קרא לומר שצריך לחצות את היום ולהשבית את החמץ בחצי היום דווקא.

ונראה לר"י, דאין הלימוד כפירוש רש"י, מזה שצריך להשבית רק ביום הראשון עצמו, אלא **מייתורא דקרא** קדריש, מדכתיב 'אך ביום הראשון תשביתו', ופסוק זה נראה כמיותר לכאורה, כיון דודאי שצריך להשבית את החמץ לפני שבעת הימים, ומזה שכתבה התורה פסוק זה ילפינן דביום הראשון עדיין מותר במקצתו באכילת חמץ. **ועוד** נראה להתוס' לפרש באופן אחר, **דמדכתיב 'אך** ביום הראשון', **ודרשינן לקמן** בגמרא דמדכתיב **'אך'** ילפינן **שחלק** הכתוב את היום, מכח זה **פריך** אביי דמשמע שהיום הראשון מותר בחלקו באכילת חמץ, ולא כהפסוק השני, דכל שבעת הימים אסורים באכילת חמץ.

ואימא לרבות ליל חמשה עשר לביעור:

יבארו דהיה יכול ליישב דילפינן מדכתיב 'ביום'.

בגמרא אמר אביי, דמדכתיב 'אך ביום הראשון' ילפינן לרבות את יום הארבעה עשר בניסן לביעור, ואין הכוונה לחמשה עשר בניסן, שהוא היום הראשון מימי הפסח. ומקשינן, ואימא דבא לרבות את לילי חמשה עשר בניסן לביעור, דהוה אמינא שאינו חייב לבער את החמץ עד הבוקר של חמשה עשר, ואתא קרא לומר שחייב לבערו כבר בלילה.

ואומרים התוס', **דהוי מצי לשנויי** דודאי דאין כוונת הכתוב לחייב ביעור בליל חמשה עשר בניסן, דהא **'ביום** הראשון' **כתיב**, ולא בלילה, **וכדמשני** הגמרא **בסמוך** על הקושיא דאפשר דבא הכתוב לרבות את ליל ארבעה עשר לביעור.

ומוסיפים התוס', **וכי נמי משני** הגמרא דאין צריך לרבות שליל חמשה עשר בניסן אסור בחמץ, משום **דאיתקש השבתת שאור לאכילת חמץ**, ואכילת חמץ הוקשה לאכילת מצה, וכיון דבליל חמשה עשר בניסן הוא זמן אכילת מצה, ודאי שאסור באותו לילה לאכול חמץ, לפי תירוץ זה דהגמרא **לא צריך לקרא דמייתי** אביי **'שבעת ימים שאור לא ימצא'**, ללמוד ממנו דביום הראשון הוא יום ארבעה עשר ולא יום חמשה עשר, כיון דמהיקש זה לבד **דאיתקש שאור לאכילת חמץ יכול לדרוש הכל, כמו שדורש רבי יוסי (הגלילי) לקמן**, דמזה שחילקה התורה את היום הראשון, דכתיב ביה 'אך', לומר שחציו מותר באכילת חמץ, מזה ידעינן ש'ביום הראשון' הכוונה לערב יו"ט, שהוא ארבעה עשר ולא ליו"ט עצמו, שהרי ביו"ט עצמו הוא כבר זמן אכילת מצה שהוקשה להשבתת שאור, וא"כ כבר בתחילת ליל חמשה עשר צריך החמץ להיות מושבת כמו שצריך אז לאכול מצה.

דהא איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ וכו':

יבארו אמאי לא ילפינן שיעבור בלאו דאכילת חמץ משש שעות.

בגמרא מקשינן, ואימא דהפסוק 'אך ביום הראשון' אתא לרבות לילי חמשה עשר בניסן לביעור, דהוה אמינא שאינו חייב לבער את החמץ עד הבוקר של יום חמשה עשר, כיון דכתיב 'שבעת ימים', ולא לילות, ואתא קרא לומר שחייב לבערו כבר בלילה. ומשני, דזה לא הוצרך הכתוב ללמד, משום דהוקשה השבתת שאור לאכילת חמץ, ואכילת חמץ לאכילת מצה, וכיון דבליל חמשה עשר הוא זמן אכילת מצה ידעינן מינה שכבר צריך החמץ להיות מושבת אז.

אומרים התוס', **דבפרק כל שעה** (לקמן כמ:) **יליף** ר' יהודה **לאוכל** חמץ ביום ארבעה עשר מו' **שעות ולמעלה שהוא** עובר **בלא תעשה**. ור' **שמעון פליג עליה** ואית ליה שאינו עובר בלא תעשה דאכילת חמץ אלא בלילה. והוקשה להתוס', דאם הוקשה השבתת שאור לאכילת חמץ וחייב להשבית את השאור משש שעות ולמעלה, א"כ גם יעבור באותו זמן על הלאו של אכילת חמץ.

ומיישבים, **דמהכא לא מצי למילף מידי**, כיוון **דלא הוקשה אכילת חמץ להשבתת שאור** שהיא משש שעות ולמעלה כדילפינן מ'אך ביום הראשון' **אלא להשבתת שאור של שבעת ימים**, שהרי ההיקש הוא בפסוק[ע] 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת ונכרתה', ושם מיירי בהשבתת שאור בשבעת ימי הפסח, שאם מצא חמץ באמצע הפסח, הוא מחויב לבערו, ולא בערב הפסח. ומיהו **קשה לרשב"א, אמאי לא יליף כרת להשבתת שאור**, שמי שלא ישבית שאור יתחייב גם בכרת **מדאיתקש לאכילת חמץ** בפסוק זה, והאוכל חמץ עובר בכרת, כדכתיב 'כי כל אוכל מחמצת ונכרתה'. ולא תירצו התוס' קושיא זו[ע].

למעוטי חולו של מועד:

איתא בגמרא, דהא דכתיב 'הראשון' בנטילת לולב ובאיסור מלאכה בחג, אתא למעט חולו של מועד. ומבארים התוס' דהמיעוט **אתרווייהו קאי**, בין על איסור מלאכה שאינו אלא ביו"ט הראשון ולא בחול המועד, ובין על נטילת ללולב. דאף דגם בשאר הימים איכא חיוב מדאורייתא ליטול לולב במקדש, אבל **לולב אינו ניטל במדינה אלא יום אחד**, וזה ממעטינן מדכתיב 'הראשון'.

כדתנא דבי ר' ישמעאל:

יבארו מנלן דהדרשה היא ממצוות אלו ולא מ'אך ביום הראשון'.

בגמרא יליף תנא דבי רבי ישמעאל מדכתיב שלשה 'ראשון' בתורה, גבי שביתת הרגל דפסח, ושביתת הרגל דסוכות, ונטילת לולב, ובשכר שקיימו ישראל שלשה 'ראשון', דהיינו ג' מצוות אלו, זכו לג' זכיות הרמוזות בשם 'ראשון', להכרית זרעו של עשו, לבנין בית המקדש, ולשמו של משיח.

והוקשה להתוס', הא בתורה כתוב הרבה פעמים 'ראשון', ולא רק ג' פעמים.

ומיישבים, **דאע"ג דכתיבי** 'ראשון' **טובא**, מכל מקום **בהנך ג' מצות כתיבי כולהו** לשונות 'ראשון', דהיינו איסור מלאכה דסוכות ופסח, ומצות לולב, **וכל הכתוב במצוה אחד חשיבי כחדא**, דע"י ששומרים את חג הפסח שהוא ראשון שכתוב בו כמה פעמים ראשון, ינצלו מראשון, ויזכו לראשון.

מה צריך לאך חלק. מיהו, ללישנא שני שפירש הקונטרס, דא"ך ח"ץ באח"ס בט"ע, אתי שפיר. ונראה לר"י, דמייתורא דקרא קדריש. ועוד, מדכתיב אך, ודרשינן לקמן אך חלק, פריך:

ואימא לרבות ליל חמשה עשר לביעור. הוי מצי לשנויי ביום כתיב, כדמשני בסמוך. וכי נמי משני דאיתקש השבתת שאור לאכילת חמץ, לא צריך לקרא דמייתי שבעת ימים שאור לא ימצא, דמדאיתקש השבתת שאור לאכילת חמץ יכול לדרוש הכל, כמו שדורש רבי יוסי (הגלילי) לקמן:

[ה] **דהא איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ וכו'. בפרק כל שעה** (לקמן כמ:) **יליף ר' יהודה לאוכל חמץ מו' שעות ולמעלה שהוא בלא תעשה, ור' שמעון פליג עליה. ומהכא לא מצי למילף מידי, דלא הוקשה אכילת חמץ להשבתת שאור שמשש שעות ולמעלה, אלא להשבתת שאור של שבעת ימים. וקשה לרשב"א, אמאי לא יליף כרת להשבתת שאור, מדאיתקש לאכילת חמץ:**

למעוטי חולו של מועד. אתרווייהו קאי, דלולב אינו ניטל במדינה אלא יום אחד:

כדתנא דבי ר' ישמעאל. אע"ג דכתיבי טובא, בהנך ג' מצות כתיבי כולהו, וכל הכתוב במצוה אחד חשיבי חדא. ואין להקשות, מנלן דמהני מיירי בהשבתת שאור בשבעת ימי הפסח, הוא מחויב לבערו, ולא בערב הפסח. ומיהו קשה לרשב"א, אמאי לא יליף כרת להשבתת שאור, שמי שלא ישבית שאור יתחייב גם בכרת מדאיתקש לאכילת חמץ בפסוק זה, והאוכל חמץ עובר בכרת, כדכתיב 'כי כל אוכל מחמצת ונכרתה'. ולא תירצו התוס' קושיא זו[ע].

ציונים והערות

אלא לאחר זמן איסורו. אבל רש"י פי' לקמן, אימתי הוא בשריפה בשלא בשעת ביעורו, היינו בתחלת שש, שעדיין אנו חייב לבערו מהתורה, אבל בשעת ביעורו, בשעה שביעית, שהוא חייב מדאורייתא לבערו, אז השבתתו בכל דבר. וא"כ לפי זה שפיר קאמר 'אך ביום הראשון תשביתו' דהיינו הבערה, מכלל דמקצתו שרי, דרק בשעת היתר החמץ קודם זמן האיסור דינו בשריפה. **עג. דף ה. עד. כמבואר** בספר יצירה, עיין שבת קד. ברש"י ד"ה אמר ליה. **עה. שמות** יב יט. **עו. בשפת** אמת כתב, דלכאורה היה אפשר לתרץ, דא"כ שיש כרת על ההשבתה, למה לי כרת באכילה, תיפוק ליה דנתחייב כרת מכח הראיה, שנראה חמץ ברשותו ולא השביתו, כמ"ש התוס' לקמן (כט) דכשאוכל נעשה שלו. אך נראה דזה אינו, דהא באוכל חמץ דחייב כרת על אכילתו, הרי איכא נמי חטאת בשוגג, א"כ ממה נפשך, אי נימא דאם יהי' כרת על הראיה, יהיה ג"כ חטאת בשוגג, א"כ נפקא מינה לחייבו ב' חטאות בשוגג, אחת על האכילה ואחת על ההשבתה. ואי נימא דכשנראה חמץ ברשותו ולא השביתו אינו חייב חטאת כיון דאין בו מעשה, א"כ צריך קרא לחייב חטאת מצד האכילה, כיון דמצד הראיה היה פטור כנ"ל. ועוד, דנפקא מינה בכרת בהשבתה לחייבו ב' חטאות בקנה חמץ בפסח, דהוי מעשה,

ואין להקשות מנלן דמהני ג' 'ראשון' הכתובים באיסור מלאכה דסוכות ופסח, ומצות לולב, דרשינן דרשה זו דבשכר ג' מצוות אלו זכו לג' ראשון, והפסוק ד'אך ביום הראשון' אתא לכדדרשינן, שהוא מלשון 'קודם', היינו דצריך לבער את החמץ כבר בערב פסח, דילמא ההוא דכתיב 'אך ביום הראשון' איכתיב להך דרשא, דבשכר מצוה זו דהשבתת החמץ יזכו בני ישראל לג' ראשון, וה'ראשון' האמור באחת מג' המצוות דאיסור מלאכה בפסח וסוכות ומצות לולב אתא לדרוש שהוא מלשון 'קודם'.

ומיישבים, דמסתברא דמהני ג' 'ראשון' דכתיבי בפסוקים דפרשת המועדות בפרשת אמור[עז] שמתחילה ב'אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש', מהם דרשינן כולהו 'ראשון' להך דרשא דבשכר ג' ראשון זכו לג' ראשון.

לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים:

יבארו דהלימוד הוא מדכשר הפסח בדיעבד מחצות.

בגמרא יליף רבא דזמן השבתת החמץ הוא [אוצר התכלת] בי"ד יו"ט ולא ביום הראשון של הפסח, מדכתיב 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', ופירושו הוא לא תשחט את הפסח ועדיין החמץ קיים, וכיון שזמן הקרבת הפסח הוא מחצות יום ארבעה עשר, הרי שיש לבער מקודם לכן את החמץ.

והקשה רשב"א, היכי יליף מהכא דחמץ אסור מו' שעות ולמעלה, והא זמן שחיטת הפסח אחר הקרבת קרבן התמיד הוי, ותמיד ששחטו לפני חצות פסול, וא"כ זמן שחיטה דקרבן פסח לא הוי מיד אחר חצות, אלא הוא עד לאחר כדי שהיית הקרבת תמיד, ורק לאחר זמן הקרבת התמיד מתחיל זמן שחיטת הפסח, ואז הוא זמן ביעור החמץ, ולא משש שעות.

ומיישבים וי"ל, כיון דבדיעבד אם שחט הפסח קודם התמיד, כשר כדתנן התם[עח], לכן חשיב זמן שחיטה של קרבן הפסח מחצות ואילך, כיון שהוא כשר בדיעבד, א"כ מוכח דעיקר זמנו הוא מחצות ואף קודם התמיד, דכל שכשר בדיעבד, א"כ הכי הוא עיקר הדין, אלא דיש לעשותו לכתחילה לאחר התמיד, וממילא יש ראיה שהוא גם זמן ביעור החמץ, דהרי התורה לא התירה לשחטו על החמץ.

זמן שחיטה קאמר רחמנא:

יבארו מהיכן ילפינן דזמן ההשבתה הוא בזמן השחיטה.

בגמרא מקשינן על הלימוד של רבא מדכתיב 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', דפירושו הוא לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים, דהיינו משש שעות ולמעלה. ואימא, דהקפידה התורה שכל אחד ישבית את חמצו בשעה שהוא שוחט את הפסח ואם איחר בשחיטתו עד שעה או יותר מחצות י"ד, אינו צריך להשבית את החמץ עד אותו זמן. ומשני בגמרא דזמן שחיטה קאמר רחמנא, דהיינו שהתורה הורתה לכל ישראל להשבית את החמץ בזמן שוה שהוא זמן הראוי לשחיטה, דהיינו בחצות היום.

והוקשה להתוס', ואע"ג דאמת הוא ד'לא תשחט על חמץ' הכוונה דכל חד וחד כי שחיט לא יהא ברשותו חמץ, דהכי אמרינן בפרק תמיד נשחט (לקמן סג. וסס), שהשוחט את הפסח על החמץ עובר בלאו, אבל כל שלא שחט את פסחו אינו לוקה משום לאו זה, ואם אמנם זו היא כוונת התורה ואינו עובר בלאו זה אלא כשיש ברשותו חמץ כשהוא שוחט, ולא בתחילת זמן השחיטה בחצות היום, מהיכן ילפינן דצריך לבער את החמץ בתחילת זמן השחיטה.

ומיישבים, דמכל מקום כיון דאשכחן דהזהיר הכתוב על ההשבתה, שישבית את החמץ ביום ארבעה עשר, וגם הזהיר הכתוב שלא לשחוט פסח על חמץ, והיינו שצריך להשבית את החמץ קודם השחיטה, א"כ סברא הוא שגם זמן האזהרה להשבית את החמץ קשור הוא לזמן השחיטה, ובזמן השחיטה הזהיר על השבתה.

דברי ר' ישמעאל:

יקשו דהא תני דבי רבי ישמעאל יליף מפסוק אחר. איתא בברייתא, דלרבי ישמעאל ילפינן דצריך לבער את החמץ ביום ארבעה עשר מדכתיב 'לא תשחט על חמץ דם זבחי'. ומקשים התוס' ותימה לר"י, דתנא דבי רבי ישמעאל נפקא ליה דהכוונה ב'אך ביום הראשון' היא שצריך לבער ביום ארבעה עשר מקרא אחרינא, כמבואר בברייתא דמייתי הגמרא לעיל, דמצינו ארבעה עשר שנקרא ראשון[עט], ולכן יש לפרש גם את הראשון דכתיב בהשבתת חמץ דקאי על יום ארבעה עשר, והרי בכמה דוכתין[פ] פריך בגמרא מדברי ר' ישמעאל אתנא דבי רבי ישמעאל, וחזינן דהברייתא ד'תני דבי רבי ישמעאל' היא הברייתא שנשנתה מפי רבי ישמעאל, וא"כ קשה האיך יליף רבי ישמעאל עצמו את אותה דרשה משני פסוקים נפרדים.

(ואומרים[פא]) כל מלאכה לא תעשו:

יבארו אמאי אין להעמיד את הפסוק שההשבתה היא ביו"ט עצמו לצורך אוכל נפש.

איתא בברייתא, דלרבי עקיבא ילפינן שצריך לבער את החמץ ביום ארבעה עשר ולא ביו"ט, מדכתיב[פב] 'אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם', והיינו בשריפה, וכתיב[פג] ביו"ט ראשון של פסח 'כל מלאכה לא יעשה בהם', ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה. ועל כרחך שהכוונה היא שיבער בערב יו"ט ולא ביו"ט.

ג' ראשון דרשינן, ואך ביום הראשון לכדדרשינן, דילמא ההוא איכתיב להך דרשא. דמסתברא דמהני דכתיבי במקרא קודש, דרשי' כולהו להך דרשא:

לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים. הקשה רשב"א, היכי יליף מהכא דחמץ אסור מו' שעות ולמעלה, והא זמן שחיטת הפסח אחר הקרבת התמיד הוי, ותמיד ששחטו לפני חצות פסול, וא"כ זמן שחיטה לא הוי מיד אחר חצות, אלא הוא עד כדי שהיית הקרבת תמיד, ורק לאחר זמן הקרבת התמיד מתחיל זמן שחיטת הפסח, ואז הוא זמן ביעור החמץ, ולא משש שעות.

ומיישבים וי"ל, כיון דבדיעבד אם שחט הפסח קודם התמיד, כשר כדתנן התם[עח], לכן חשיב זמן שחיטה של קרבן הפסח מחצות ואילך, כיון שהוא כשר בדיעבד, א"כ מוכח דעיקר זמנו הוא מחצות ואף קודם התמיד, דכל שכשר בדיעבד, א"כ הכי הוא עיקר הדין, אלא דיש לעשותו לכתחילה לאחר התמיד, וממילא יש ראיה שהוא גם זמן ביעור החמץ, דהרי התורה לא התירה לשחטו על החמץ.

זמן שחיטה קאמר רחמנא:

יבארו מהיכן ילפינן דזמן ההשבתה הוא בזמן השחיטה.

בגמרא מקשינן על הלימוד של רבא מדכתיב 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', דפירושו הוא לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים, דהיינו משש שעות ולמעלה. ואימא, דהקפידה התורה שכל אחד ישבית את חמצו בשעה שהוא שוחט את הפסח ואם איחר בשחיטתו עד שעה או יותר מחצות י"ד, אינו צריך להשבית את החמץ עד אותו זמן. ומשני בגמרא דזמן שחיטה קאמר רחמנא, דהיינו שהתורה הורתה לכל ישראל להשבית את החמץ בזמן שוה שהוא זמן הראוי לשחיטה, דהיינו בחצות היום.

והוקשה להתוס', ואע"ג דאמת הוא ד'לא תשחט על חמץ' הכוונה דכל חד וחד כי שחיט לא יהא ברשותו חמץ, דהכי אמרינן בפרק תמיד נשחט (לקמן סג. וסס), שהשוחט את הפסח על החמץ עובר בלאו, אבל כל שלא שחט את פסחו אינו לוקה משום לאו זה, ואם אמנם זו היא כוונת התורה ואינו עובר בלאו זה אלא כשיש ברשותו חמץ כשהוא שוחט, ולא בתחילת זמן השחיטה בחצות היום, מהיכן ילפינן דצריך לבער את החמץ בתחילת זמן השחיטה.

ומיישבים, דמכל מקום כיון דאשכחן דהזהיר הכתוב על ההשבתה, שישבית את החמץ ביום ארבעה עשר, וגם הזהיר הכתוב שלא לשחוט פסח על חמץ, והיינו שצריך להשבית את החמץ קודם השחיטה, א"כ סברא הוא שגם זמן האזהרה להשבית את החמץ קשור הוא לזמן השחיטה, ובזמן השחיטה הזהיר על השבתה.

דברי ר' ישמעאל:

יקשו דהא תני דבי רבי ישמעאל יליף מפסוק אחר. איתא בברייתא, דלרבי ישמעאל ילפינן דצריך לבער את החמץ ביום ארבעה עשר מקרא אחרינא, כמבואר בברייתא דמייתי הגמרא לעיל, דמצינו ארבעה עשר שנקרא ראשון[עט], ולכן יש לפרש גם את הראשון דכתיב בהשבתת חמץ דקאי על יום ארבעה עשר, והרי בכמה דוכתין[פ] פריך בגמרא מדברי ר' ישמעאל אתנא דבי רבי ישמעאל, וחזינן דהברייתא ד'תני דבי רבי ישמעאל' היא הברייתא שנשנתה מפי רבי ישמעאל, וא"כ קשה האיך יליף רבי ישמעאל עצמו את אותה דרשה משני פסוקים נפרדים.

(ואומרים[פא]) כל מלאכה לא תעשו:

יבארו אמאי אין להעמיד את הפסוק שההשבתה היא ביו"ט עצמו לצורך אוכל נפש.

איתא בברייתא, דלרבי עקיבא ילפינן שצריך לבער את החמץ ביום ארבעה עשר ולא ביו"ט, מדכתיב[פב] 'אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם', והיינו בשריפה, וכתיב[פג] ביו"ט ראשון של פסח 'כל מלאכה לא יעשה בהם', ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה. ועל כרחך שהכוונה היא שיבער בערב יו"ט ולא ביו"ט.

והוקשה להתוס', ואע"ג דכשישרף החמץ ויעשה גחלים הנאתו מותר, כדאמרינן בפרק כל שעה (לקמן כו:) גבי ערלה, שאם בישלה את הפת על גבי גחלים של פירות ערלה, דברי הכל הפת מותרת, כיון שלאחר שקיים באיסורי הנאה מצות שריפה[פד], פקע מהם איסורם ומותר להנות מהגחלים. וא"כ הוא הדין חמץ שמצותו בשריפה[פה], לאחר שנעשה ממנו גחלים מותר להנות מהם, וממילא הא דתנן בפ' כל שעה (ד' כא.), דלא יסיק בו בחמץ תנור וכירים, היינו מדרבנן, אבל מדאורייתא מותר לו להסיק את התנור בחמץ, ולהנות מהגחלים, וא"כ קשה האיך יליף רבי עקיבא דביעור החמץ הוא בערב יו"ט, הא אף ביו"ט מותר לבער את החמץ, כגון שמשתמש בגחלים לצורך אוכל נפש, ומנלן דצריך לבער בערב יו"ט.

ואומר ר"י, דסברא הוא דקרא ד'תשביתו' מיירי בכל ענין, ואפילו כשאינו צריך לגחלתו לבשל עליה לצורך אוכל נפש, גם אז צריך לבער את החמץ, ומשום ששריפה מלאכה היא, ולא הותרה במקום שאינו לצורך אוכל נפש, לכן על כרחך דקרא מיירי בערב יו"ט.

אי נמי, דבאמת אין להתיר לשרוף את החמץ ביו"ט אף לצורך אוכל נפש.

והטעם, כיון דמתחלת הבערה של החמץ אינו יכול להנות ממנו, דהא עדיין לא נעשה בו מצוותו כל עוד שלא נשרף לגמרי ונעשה גחלים, א"כ אע"ג שיהא לו הנאה ממנו אחר כך אסור לשרפו ביו"ט. וכמו נדרים ונדבות שאין קריבין

אתח19/06/2018

ציונים והערות

כמ"ש הרמב"ם (פ"ח מה' חו"מ הל' ג), וא"כ שוב יקשה קושיית התוס' דאמאי אינו מתחייב כרת על ההשבתה ממהיקש לאכילת חמץ. אך יש לומר תירוץ אחר, דכיון דכתיב 'לא ימצא' 'כי כל אוכל ונכרתה', ושינה הכתוב ולא כתב כי כל מי שיהיה חמץ ברשותו ונכרתה, משמע דליכא כרת רק באכילה, ולכן לא ילפינן בהיקש לחייב על הראיה. עכת"ד. **עז. ויקרא** פרק כג. **עח. להלן** דף סא. ושם תנן, שחטו קודם לתמיד כשר, ובלבד שיהא אחר ממרס בדמו עד שיזרק התמיד, ואם נזרק כשר. **עט. שנאמר** (שמות יג יח) 'בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב'. **פ. במגילה** כז. ובזבחים נב. **פא. צריך** לומר 'וכתיב'. **פב. שמות** לד כה. **פג. שמות** יב טו. **פד. דבערלה** וכלאי הכרם יש מצות שריפה. (עיין מפנה תמורה לג:). **פה. לדברי** רבי יהודה (להלן כא:) הסובר שאין ביעור חמץ אלא שריפה. אמנם לדברי חכמים החולקים שם וסוברים דהשבתת החמץ היא בכל דבר ואין מצוה בשריפה דוקא, הוי החמץ מהנקברים שאין מצוה בשריפתם, ואפרם אסור.

בי"ט לחד מאן דאמר (גיליון דף יט כ.), כיון דאינה כעולה שקבוע לה זמן ביו"ט, **ואף על פי שיש בהן מאכל הדיוט לבסוף**, שהרי הם שלמים, וא"כ הוא שוחט לצורך יו"ט, אפילו הכי אסור להקריבם ביו"ט, כיון שבתחילת המלאכה של השחיטה אינו יכול להנות מהם, אלא רק לאחר זריקת הדם והקרבת האימורים.

ואפילו **מאן דשרי** בגמרא שם להקריב נדרים ונדבות ביו"ט, **שרי** מדכתיב בקרא 'לה', דאיכא גזירת הכתוב דמותר להקריב דבר שהוא רק לה', אבל לא משום שהקרבתם היא בכלל אוכל נפש, הרי דבכלל 'אוכל נפש' הוא רק היכא שכשמתחיל במלאכה כבר יכול להנות ממנו.

בי"ט למ"ד (גיליון דף יט. כ:), אף על פי שיש בהן מאכל הדיוט לבסוף, ומאן דשרי שרי מלהנות:

[ה:] **לחלק יצאת. מדקרי לה אב מלאכה. ועוד אומר ריב"א, דלמ"ד ללאו יצאתה, לא היה אסור ביו"ט, כיון דאין שם מלאכה עליה:**

לא אמרינן מתוך. דאי אמרינן מתוך, שרי, אע"ג דבעינן צורך היום קצת, הכא מה שמבער הוי צורך:

אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. הקשה הרב ר' יעקב דאורליי"נש, דהכא לא מצריך תרי קראי למעוטי נכרי וגבוה, דמחד לך ממעטינן תרוייהו, אע"ג דתלתא לך כתיבי. ובפ' כל שעה (לקמן כג.) משמע דצריכי כולהו. ובמנחות בפרק רבי ישמעאל (דף סו. וסז) קאמר, תרי עריסותיכם כתיבי, חד למעוטי נכרי, וחד למעוטי הקדש. ומיהו, בספרים מדויקים גרס, חד כדי עריסותיכם, פירוש, כשיעור עיסת מדבר, וחד לעיסת הקדש. וכן נראה, דבראשית הגז (חולין קלה:) דרשינן מעריסותיכם כדי עיסתכם:

משום דכתיב לך לך תרי זימני. פ"ה, כיון דמייתר לך, שדייה אלא ימצא. וקשה לרשב"א, דמיתורא דלך גופיה, אפילו בלא [לא] ימצא מצינו למעוטי נכרי שכיבשתו. ואור"י, דאי לאו מלא ימצא, מלך לא ממעטינן נכרי שכיבשתו, והקשה הרב ר' יעקב דאורליי"נש, דהכא לא מצריך תרי קראי למעוטי חמץ של נכרי ושל גבוה, דמחד 'לך' ממעטינן תרוייהו, אע"ג דתלתא 'לך' כתיבי בפרשה זו של ביעור חמץ, ואין לומר דאין הכי נמי דממעטינן נכרי מחד קרא ד'לך' והקדש מיתור אחר של 'לך', דהרי בפ' כל שעה (לקמן כג.) משמע דצריכי כולהו 'לך' למעט מכל אחד מהם מיעוט אחר, ואין אחד מהם מיותר כדי לדרוש ממנו מיעוט להקדש. וגם במנחות בפרק רבי ישמעאל (דף סו. וסז) קאמר, תרי 'עריסותיכם' כתיבי, חד למעוטי עיסת נכרי מחלה, וחד למעוטי עיסת הקדש, וחזינן דאין למעט ממיעוט אחד נכרי והקדש. ומיהו בספרים מדויקים גרסינן בגמרא שם דחד 'עריסותיכם' אתא ללמד שאינו חייב אלא כדי עריסותיכם, פירוש כשיעור עיסת מדבר, שהיא עומר לגולגולת[פט], וכשלש עיסה בכמות זו מתחייב בחלה ולא כשלש פחות ממנה. וחד אתא למעט עיסת הקדש מחלה, ולפי גירסא זו יש לומר דילפינן מפסוק אחד למעט עיסת נכרי ועיסת הקדש, וכדקאמר הברייתא הכא[צ].

ומכריעים התוס' כגירסא זו, **וכן נראה** לגרוס, דמחד 'עריסותיכם' ממעטינן תרוייהו, **דבראשית הגז** (חולין קלה:) **דרשינן** מדכתיב 'עריסותיכם', דבעינן שיעור כדי **עיסתכם**, והיינו כגירסא האחרונה שהביאו התוס', וממילא ילפינן למעט עיסת נכרי ועיסת הקדש מפסוק אחד ד'עריסותיכם'.

משום דכתיב לך לך תרי זימני:

יבארו אמאי בעינן להעמיד את המיעוט של 'לך' על הלאו דלא ימצא.

איתא בברייתא, אין לי - שאסור להחזיק חמץ נכרי ישראל אלא בנכרי שלא כיבשתו ואין שרוי עמך בחצר, אבל נכרי שכיבשתו והוא תחת יד ישראל, או נכרי ששרוי עמך בחצר מנין, תלמוד לומר לא ימצא, ומקשינן כלפי לייא, כלומר, הרי הסברא היא הפוכה, דנכרי שהוא תחת ידך או שרוי עמך בחצר יש לאסור את חמצו יותר מאם אינו תחת יד ישראל. ומשני רבא דדברי הברייתא אלו אריש קאי, דתניא ברישא דברייתא, דמדכתיב 'לא יראה לך שאר' משמע דדווקא חמץ שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, ועל זה קאי הברייתא, אין לי שמותר להחזיק בגבולך חמץ של נכרי שלא כיבשתו ואין שרוי עמך בחצר, אבל נכרי שכיבשתו או שרוי עמך בחצר מנין שמותר להחזיק את חמצו, תלמוד לומר 'לא ימצא'. ומקשינן על פירוש זה, דהרי התנא רוצה למצא פסוק להתיר להחזיק בגבולו חמץ של נכרי שכבוש תחת ידו, והאיך יליף לה מקרא ד'לא ימצא' שאוסר את החמץ, ומשני משום דכתיב 'לך' 'לך' תרי זימני, **ופירש הקונטרס, דכיון דמייתר** חד 'לך' שכתוב בלאו דבל יראה, **שדייה** את המיעוט ד'לך' **א'לא ימצא'**, דרק חמץ שלך אסור להחזיק בבית, אבל חמץ של נכרי מותר, דאף אם הוא שרוי עימך בחצר, מ"מ חמצו מותר, דאם אינו ענין ללמד שאינו עובר עליו בבל יראה, תנהו ענין לאיסור דבל ימצא.

וקשה לרשב"א, דמיתורא ד'לך' גופיה שנאמר בלאו דלא יראה, **אפילו בלא** שנאמר ד'לך' דלא יראה קאי על הלאו **דלא ימצא, גם מצינו למעוטי** שאינו עובר על חמץ של **נכרי שכיבשתו**, וזאת מזה שייתרה התורה לכתוב 'לך' ב' פעמים ילפינן דאף חמצו של נכרי שתחת ידך ושרוי אצלך אינו עובר עליו משום שאינו חמץ שלך ממש, וא"כ קשה אמאי קאמרה הברייתא ד'לך' קאי על הלאו ד'לא ימצא', כיון דאינו ענין ללא יראה.

ומיישבים ואור"י, דאי לאו דאמרינן ד'לך' הוא **מ'לא ימצא'**, דקאי המיעוט ד'לך' על הלא יראה, **מ'לך'** גרידא **לא** הוה **ממעטינן חמצו של נכרי שכיבשתו** או שרוי אצלך שלא יעבור עליו, כיון שהיינו אומרים **דההוא** חמץ

לאו מלא ימצא, מלך לא ממעטינן נכרי שכיבשתו,

בשבת אסרה התורה ללאו זה ולא ביו"ט, ושוב יש לומר דצריך לבער את החמץ ביום טוב הראשון ולא בערב יום טוב. אבל אם היא מלאכה, א"כ נאסרה ביו"ט כמו שנאסרו שאר המלאכות ביו"ט מדכתיב[פו] 'כל מלאכה לא יעשה בהם'.

לא אמרינן מתוך:

יבארו האיך ילפינן כלל זה מדברי רבי עקיבא.

בגמרא אמר רבא, דמדברי רבי עקיבא דילפינן שצריך לבער את החמץ ביום ארבעה עשר ולא ביו"ט, מדכתיב[פז] 'אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם', והיינו בשריפה, וכתיב[פח] גבי יו"ט ראשון של פסח 'כל מלאכה לא יעשה בהם', ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה ומכאן יש ללמוד דלא אמרינן 'מתוך שהותרה הבערה ביו"ט לצורך אוכל נפש הותרה נמי שלא לצורך'. ומבארים התוס' האיך חזינן דלא אמרינן 'מתוך', **דאי אמרינן מתוך** שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך אוכל נפש, א"כ **שרי** לשרוף את החמץ ביו"ט ראשון, **ואע"ג** דאף למאן דאמר דאמרינן מתוך כו' הותרה שלא לצורך, אין הכוונה שהותרה אף שלא לצורך היום לגמרי, אלא **בעינן** שיהא בהבערה **צורך היום קצת, והכא מה שמבער** את החמץ **הוי צורך** היום, שהרי אם לא יבער את החמץ יעבור בכל שעה על הלאו דבל יראה.

אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה:

יבארו אימתי בעינן תרי פסוקים למעט נכרים ושל הקדש, ואימתי ממעטינן להו מחד קרא.

בברייתא אמרינן דמדכתיב 'לא יראה לך שאור', ילפינן מתיבת לך דרק חמץ שהוא שלך אסור ליראות בגבולך, אבל אתה רואה חמץ של אחרים - נכרים, ושל גבוה - חמץ שהקדישוהו לבדק הבית.

ציונים והערות

פו. שמות יב טו. **פז. שמות** לד כה. **פח. שמות** יב טו. **פט. וברש"י** בעירובין (דף פג: ד"ה מי עיסומיכם) פירש כמה הוא השיעור של עומר לגולגולת, דהאיפה היא שלשה סאין, כדילפינן במנחות (פג.), והעומר הוא עשירית של שלש סאין, שהן שמנה עשר קבין, שהן שבעים ושנים לוגין, דהקב הוא ד' לוגין, ועשירית משבעים לוגין היא שבעה לוגין, ועוד עשירית של שני לוגין, היא חומש הלוג, והוא ביצה וחומשא, והיינו 'שבעה רבעים ועוד', ד'רבעים' היינו רבעי הקב, דהיינו שבעה לוגין ועוד ביצה וחומש. ועיין שם בגמרא דעכשיו בזמן הזה הן חמשה רבעים של מדה שבציפורי. **צ. בחתם** סופר העיר, דמה שכתבו התוס' דלגירסא זו ד'עריסותיכם שיעור עיסת מדבר' אתי שפיר, הוא תמוה, דעל כל פנים תיקשי מתרומה, דלחד מאן דאמר דמרוח נכרי פוטר מן התורה, איכא תרי דגנך, למעוטי הקדש ונכרים, וחזינן דבעינן תרי קראי להקדש ולנכרים. ולמאן דמחייב מרוח נכרי, דסבירא ליה דג' דגנך כתיבי, א' למעוטי הקדש, ואידך, אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות נכרים, א"כ כל שכן דקשה, דכיון דגלי רחמנא לרבות נכרים אע"ג דממעטינן הקדש, א"כ פשיטא דמהשתא בעינן בחמץ תרי מיעוטים להקדש ולנכרים, כדי שלא נילף מתרומה לרבות נכרים. ועיי"ש עוד במה שכתב החת"ס

דההוא נמי לך חשיבא, וה"א דאתי לדרשה אחרינא. אבל השתא, דשדינא אלא ימצא, ממשמעותיה ממעטינן נכרי שכיבשתו, דלא ימצא לך, משמע אפילו במצוי בעינא לך. אבל עוד קשה לו, כיון דשדינא אלא ימצא, אמאי איצטריך ליה לעיל למדרש מה שאור האמור בגבולים וכו', אף שאור האמור בבתים שלך אי אתה רואה וכו'. ותירץ ר"י, דאי לאו דרשה דשאור שאור, הוה מוקי לה למעוטי של אחרים ושל גבוה בבתים כמו בגבולים, ולא למעוטי נכרי שכיבשתו. ודוחק. הקשה רבינו תם, דבשום דוכתא לא מצריכנא תרי קראי לכיבשתו ושלא כיבשתו, בראשית הגז (חולין קלה:) גבי ביתך דגנך שדך, וטובא דמייתי התם, בכולהו לא מצריך אלא חד קרא לכיבשתו ולשלא כיבשתו. ותי' רשב"א, דכיון דגלי לן הכא נכרי שכיבשתו לא חשיב שלך, בשום דוכתא תו לא צריך תרי קראי, וממעטינן תרוייהו מחד קרא. וכן יש לתרץ מה שהקשה ה"ר יעקב דאורלייני"ש מעריסותיכם:

[ו.] **התם דמצי מסלק ליה.** הק' ר"י, דבפ' איזהו נשך (ב"מ דף ע: ושם) אמר, דהמקבל צאן ברזל מן הנכרי הוולדות פטורים מן הבכורה אף על גב דמצי מסלק ליה לנכרי בזוזי, כדאמר התם כיון דאלו בעי נכרי זוזי ולא משכח שקיל בהמה. ותי' ר"י, דשאני התם שמתחלה היתה הבהמה של נכרי, אלא

חלקו ברווחים שיעלו בעיסקא, ולכן אמרינן דכיון דאי בעי הנכרי הזוזים שנתחייב לו הישראל מרווחי העיסקא ולא משכח, שקיל את הבהמה, לכך מעולם לא נפקא הבהמה מרשותיה דהנכרי, והא ראיה דעכשיו היא ברשותו, ולכך היא פטורה מן הבכורה, אבל כשעיקר הבהמה של ישראל היא אלא דמחויב ליתנה למלכות, ומצי מסלק ליה ליה לנכרי - למלך, בזוזי, ולהשאיר את הבהמה ברשותו, לא נכנסה לרשותו דהנכרי כלל והוי בהמת ישראל לגמרי וחייבת בבכורה[צט].

בהמת ארנונא פטורה מן הבכורה אע"ג דמצי מסלק ליה: איצר החכמה

יפרשו הברייתות.

איתא בגמ' ללישנא בתרא דסבר רבא בהמת ארנונא, מדינות שחייבה המלכות את בני המדינה ליתן עשירית מהוולדות והתבואות למלך, אף אם יכול ליתן למלך מעות תמורת הבהמה, פטורה מן הבכורה, דמיקרי דיש לנכרי שותפות בבהמה, אבל עיסת ארנונא, דהיינו עיסה שמחוייב ליתנה למלך, חייבת בחלה אף אם אינו יכול ליתן למלכות מעות ולהשאיר את העיסה אצלו וודאי שיטול המלך עיסה זו, כיון דבהמה אית לה קלא ויודעים שיש למלך חלק בה, משא"כ עיסה לית לה קלא ואין העולם יודעים שיש למלך חלק בעיסה, ויהיו סבורים דאוכל בלא הפרשה[ק]. ואומרים התוס' **והא דתניא** בברייתא דמייתינן הכא 'חייבת' סתמא, **פ"ה** דללישנא בתרא **גבי עיסה תניא**, דעיסה שמחוייב ליתן למלך, 'חייבת בחלה', ולא קאי גבי בהמה ד'חייבת בבכורה'. מקשים התוס' וק' **לרשב"א, דהא גבי בהמה** גם כן **תניא בהדיא בתוספתא**[קא] דבהמת ארנונא **חייבת בבכורה**, וסותר ללישנא בתרא דסברא דבהמת ארנונא פטורה מן המעשר, **וכן גבי עיסה תניא** בהדיא בתוספתא **דעיסת ארנונא חייבת בחלה** מפני שחייב באחריותה עד שעה שימסור את העיסה למלך[קב], ומשמע **דאע"ג** דחייב ליתן דוקא את העיסה למלך **ולא מצי מסלק ליה** במעות ולהשאיר את העיסה אצלו אפ"ה חייבת בחלה, **וא"כ** האי ברייתא דקתני סתם 'חייבת' אין לפרשה דקאי העיסה דשנינו לה כבר בברייתא אחרת. **ואית ספרים דגרסי** בלישנא בתרא **בהמת ארנונא פטורה** מן המעשר, **והוא דלא מצי** הישראל **מסלק ליה** למלך במעות תמורת הבהמה, אבל אם יכול ליתן מעות למלך ולהשאיר הבהמה אצלו מיקרי בהמת ישראל וחייבת בבכורה, **ולפי זה מתיישבות שתי הברייתות** שבתוספתא, דהברייתא דקתני חייבת סתמא, מיירי בבכורה כשיכול ליתן מעות למלך תמורת הבהמה דמיקרי בהמת ישראל, כיון שכל הזמן היא ברשותו, והברייתא גבי עיסה דקתני חייבת בחלה מיירי אף כשאינו יכול לסלק המלכות במעות, והטעם משום דעיסה לית ליה קלא ולא ידעינן דהוי עיסת ארנונא ונראה כאוכל בלא הפרשה[קג].

וכיון דאי בעי זוזי ולא משכח שקיל בהמה לא נפקא מרשותיה, אבל כשהבהמה של ישראל ומצי מסלק ליה לנכרי בזוזי, לא נכנסה לרשותו:

בהמת ארנונא פטורה מן הבכורה אע"ג דמצי מסלק ליה. והא דתניא חייבת. פ"ה דגבי עיסה תניא. וק' לרשב"א, דהא גבי בהמה תניא בהדיא בתוספתא דחייבת בבכורה. וכן גבי עיסה תניא עיסת ארנונא חייבת בחלה אע"ג דלא מצי מסלק ליה. ואית ספרים דגרסי בהמת ארנונא פטורה, והוא דלא מצי מסלק ליה. ולפי זה מתיישבות שתי הברייתות:

יחד לו בית. פ"ה דלא קיבל עליו אחריות אלא אמר ליה הרי הבית לפניך. וק' לר"י, מאי איריא יחד אפילו לא יחד נמי. והכי נמי מסיק בסמוך למימר דשכירות קניא. ופר"ת, דאפילו באחריות מיירי. ומשום הכי מפיק מלא ימצא, דלא חשיב מצוי כיון שיחד לו בית. ורב פפא אית ליה מסברא, כיון שיחד לו בית, הוי כאלו קיבל עליו אחריות על חמצו של נכרי בביתו של נכרי:

יחד לו בית: יחלוקו ארש"י דמיירי גם בקיבל אחריות.

בגמ' מייתינן לברייתא דקתני, נכרי שנכנס לחצירו של ישראל ובצק בידו, אין הישראל צריך לבער את החמץ שביד הנכרי[קד], ואם הפקיד הנכרי אצלו את החמץ צריך לבערו, ואם ייחד הישראל לנכרי מקום מסוים בביתו להניח שם את החמץ אין צריך לבערו, **ופ"ה** דמיירי **בדלא קיבל עליו** הישראל **אחריות** על החמץ, **אלא אמר ליה** להנכרי **הרי הבית לפניך** הנח את החמץ באחד הזוויות, מקשים התוס' וק' לר"י ארש"י, **דמאי איריא** לאוקמי להברייתא דווקא כשיחד לנכרי בית דאז אין צריך לבער החמץ, והרי כיון דהחמץ אינו של הישראל **אפילו** אם **לא יחד** בית לנכרי **נמי** אין צריך לבער, כדאמרינן לעיל[קה] דילפינן מקרא ד'לא ימצא לך חמץ', דחמץ שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה חמץ של 'אחרים' ושל גבוה[קו], ועוד מקשים, (והכי) [והיכי[קז]] **נמי מסיק בסמוך למימרא** דאם ייחד מקום לנכרי לא מיקרי החמץ ברשותו אלא ברשות הנכרי ואין צריך לבערו **ומשום דשכירות קניא**, דיחוד בית הוי כשכירות, ואם השכיר בית לנכרי הוי הבית רשות נכרי. והאיך מוכח כן, והרי לענין ביעור חמץ תליא באם קיבל אחריות או לא קיבל, ואם לא קיבל אחריות גם אם לא ייחד בית לנכרי אין צריך לבערו. ומשום הני קושיות חולקים התוס' על רש"י ואומרים, **ופירש ר"ת, דאפילו** באופן שקיבל עליו הישראל **אחריות** על החמץ של הנכרי אף בהא **מיירי** הברייתא, **ומשום הכי מפיק** הברייתא מקרא ד'שאור **לא ימצא** בבתיכם', דחמץ זה **לא חשיב מצוי** ברשותו דהישראל, **כיון שיחד לו בית** להניח בו את החמץ ולכן אין צריך לבערו[קח]. **ורב פפא** דמפרש דהא דילפא הברייתא מקרא ד'לא ימצא', קאי אריש, היינו דאם הנכרי הפקיד אצלו את החמץ צריך לבערו, ולא קאי אסיפא דאם יחד לנכרי בית להניח שם החמץ דאין צריך לבערו, **אית ליה דמסברא** אין צריך לבערו ולא איצטריך קרא לזה, **דכיון שיחד לו בית** להניח שם החמץ, **הוי כאלו קיבל עליו אחריות על חמצו של נכרי בביתו של נכרי** שאינו עובר עליו ואין צריך לבערו[קט].

ציונים והערות

בלשון 'צאן ברזל'. **צט. וכן** כתבו התוס' בבבא מציעא (ע: ד"ה ופי') וכעי"ז בבבא בתרא (נ. ד"ה קפנכר) צוין בגליון הש"ס. ועי' תרומת הדשן (חלק ג' סי' קנ) שהביא דברי התוס' בב"מ (שם) בתוספת ביאור, דהתם [בב"מ] הוי גוף הבהמה של הנכרי וכל כמה דאית ליה לנכרי צד זכיה באת"ל [באם תפיס לבהמה] בגזל, פטורה מן הבכורה. והשפת אמת כתב דאפשר לחדש דאם באמת מסלק לבסוף במעות חייבת בבכורה, ולפי זה יש ליישב דהברייתא דקתני חייבת מיירי כשנתן מעות לבסוף תמורת הבהמה. ע"ש. **ק. כך** פירש רש"י (ד"ה עיסת). והריטב"א מפרש, דבהמת ארנונא אית לה קלא ויבא גזבר המלך ויטול חלקו, אבל עיסה אין לה קול ומסתמא מבריחה מן הארנונא. **קא. בכורות** (פ"ג ה"ג). **קב. חלה** (פ"ג ה"ג). והמגיני שלמה מדקדק דלשון התוספתא שם דחייב באחריותה סותר לגמרא דידן דמפרש טעמא משום דלית ליה קלא, ומשמע דמדינא פטור אלא משום מראית העין חייב. וכתב דהוא אחד הטעמים דלא חשו רש"י לתוספתא שלנו. **קג. ע"פ** המהרש"א. והמגיני שלמה מיישב פירש"י, דלא חשו אתוספתא שלנו דאפשר דלא מתניא בי ר' חייא ורב אושעיא. ובס' בית ישראל [להרה"ק מקאזניץ] ביאר על פי זה קושית התוס', דלא יתכן לומר דהברייתא היא טעות, כיון דהגמ' מקשה והתניא חייבת ומשמע דברייתא דעיסה ובהמה שוים הם, וע"כ צריך לומר לרש"י דגם ברייתא דעיסה היא טעות, והוי שתי הברייתות משובשות. אבל לפי הגירסא דהביאו התוס' אתי שפיר שני הברייתות. ועי' תוס' שאנ"ץ דהביא הגירסא [על פי הגהות זהב שבא לבעל האדר"ת], בהמת ארנונא פטורה מן הבכורה ואע"ג דלא מצי מסלק לי' בזוזי, עיסת ארנונא פטורה מן הבכורה אע"ג דמצי מסלק ליה וכו', ור"ת דחה דבחנם הגיה הספרים, והביא הגירסא דמסיקים התוס' כאן. **קד. כדפרש"י** דלא חייבתו התורה להוציא את הנכרי מן הבית. ואינו עובר אחמץ של אחרים כדילפינן לעיל 'שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה'. והקשה הצל"ח, תינח שאינו עובר על בל יראה, אבל מ"מ יהיה חייב לבער מצד העשה דתשביתו, דסתמא כתיב 'תשביתו שאור מבתיכם' ולא כתיב 'לך'. **קה. דף** ה' ע"ב. **קו. והרמב"ן** כתב ליישב שיטת רש"י, דבברייתא נשנה גוף הדין, דאם הנכרי הפקיד אצלו את החמץ סתם, נעשה הישראל שומר חנם וחייב באחריותו כשומר חנם ולכן צריך לבער, ואם אמר לו הישראל הרי הבית לפניך לא נעשה לא שומר חנם ולא שומר שכר ולכן אין צריך לבער, ושמא לכך השמיט הרי"ף דין זה כיון שהוא כדין שומרים דעלמא. אמנם מקשה ארש"י קושיא ב' דהתוס', דאיך מדייקים מכאן דשכירות קניא. ועוד מקשה מדוע הביאה הברייתא קרא דלא ימצא בבתיכם ולא קרא דלא יראה לך. עוד מקשה, דנראה דגוי שהפקיד ממון ביד ישראל סתם, אין הישראל מתחייב באחריות דאין הגויים בדין ארבע שומרים דבקרא כתיב 'רעהו', ולא עדיפי גויים מן ההקדש דאמרינן גבי הקדש דרעהו כתיב, וכמו גבי נזקין שממעטינן שור רעהו ולא שור של נכרי, וכן מצינו בעוד מקומות, ורק אם קיבל עליו אחריות בפירוש מתחייב, ולכן נקט כפירוש ר"ת. ועי' מגיני שלמה. **קז. כך** איתא בתוס' שאנ"ץ וכן הוא בדפו"י. **קח. ביאר** המהרש"א דכונתם לפרש מה שהקשה הרמב"ן ארש"י מדוע הביאה הברייתא קרא דלא ימצא בבתיכם, הרי ילפינן מקרא דלא יראה לך דאם לא קיבל אחריות אינו עובר עליו. **קט. דאפילו** חמץ של ישראל לגמרי בביתו של נכרי אינו עובר עליו, כדאיתא במכילתא (פרשה פ"ג י') דילפינן מ'בכל גבולך' מה גבולך ברשותך אף ביתך ברשותך, יצא חמצו של ישראל שהוא ברשות נכרי אע"פ שהוא יכול לבערו אבל אינו ברשותו. ועי' רמב"ן דמוכח כך גם מסברא. ובהמשך כתב דזהו רק מדאורייתא אבל מדרבנן חמץ של ישראל המופקד בביתו של גוי עובר עליו. הובא בר"ן ותמה על זה. וכן הביא הרא"ש דעת ה"ר יונה (פ"ד). וכן דעת התוספות רי"ד ומבאר, דכיון שיכול להקדישו בכל מקום שהוא עומד, ואם ירצה ליקח את חמצו לא יכול הגוי לעכבו הוי שלו ועובר עליו. והא דילפינן לעיל מבכל גבולך דברה"ר וברשות הגוי אינו עובר, היינו דוקא בחמצו של גוי שקיבל עליו אחריות. דאל"כ יטמין אדם חמצו ברה"ר או ברשות הגוי ויפטר. ומפרש הברייתא כאן דדוקא חמצו של גוי וייחד לו מקום אינו עובר עליו אע"ג דקיבל אחריות, כיון דהוי כרשות הגוי דאם ירצה הגוי ליטול חמצו אין הישראל יכול לעכבו. ע"ש. וכן פסק המחבר (סי' תמ ס"ד). ובקשה לשיטתם מהמכילתא. ובחידושי הגר"ש רוזובסקי הביא מהאחרונים לבאר, דחיוב אחריות הוא חידוש מיוחד דחשבינן את החמץ כשלו לענין ביעור, לא אמרה תורה שעובר עליו אלא כשהחמץ בביתו. עוד סברא, דהגדר של חיוב אחריות אינו משום דהחפץ שלו אלא משום דהוי תחת רשותו, ולכן דוקא אם החמץ ברשותו עובר עליו, אבל ביחד לו בית אין זה תחת רשותו, ואינו עובר על בל ימצא דאין זה מצוי ברשותו. ועי' פני יהושע דהקשה דגם לרב פפא י"ל דילפינן מקרא דבבתיכם דייחד לו בית אינו עובר, ומדוע הוצרכו התוס' לומר דפשיטא ליה מסברא. ע"ש. ועי' חתם סופר שתמה אשיטת ר"ת, דא"כ יקשה לרב פפא קושית הש"ס למימרא דשכירות קניא, דהרי מיירי בבית של ישראל שיחד זאת לנכרי, ומוכח דשכירות קניא והוי בית נכרי. ע"ש. ועי' עוד בשער המלך (ריש פ"ד ממחמץ ומצה) שהאריך בביאור השיטות בנידון.

כופה עליו כלי:

ב' פירושים מדוע התירו טילטול כלי לצורך מוקצה.

איתא בגמ', אמר רב המוצא חמץ בביתו ביום טוב כופה עליו כלי, משום דאסור לטלטלו ולהוציאו, כיון שהוא מוקצה, ואינו יכול לעשות בו כלום. והוקשה להתוס' **ואע"ג דאיכא למ"ד בפ' כירה** (שבת מג.) **דאין כלי ניטל** בשבת ויו"ט **אלא לדבר הניטל**, היינו לדבר המותר בטילטול ולא לצורך דבר מוקצה כיון דהוי מבטל את הכלי מהיכנו, כלומר שהכלי היה מוכן מתחילה לטילטול במשך השבת, ועכשיו עושהו מוקצה דמניחו במקום שלא יוכל ליטלו משם[קי]. והרי חמץ בפסח אסור בטילטול וא"כ להאי מ"ד אסור ליקח כלי לכפות על החמץ, כיון שהוא מבטל את הכלי שם עד מוצאי יו"ט. ומיישבים, **דאיכא לאוקמי** להא דרב באופן **שצריך למקומו**, למקום שהיה מונח בו הכלי, דמותר לטלטל את הכלי לצורך מקומו, וכיון שהכלי בידו, אז מותר לו להניחו על החמץ, **אי נמי, הכא** גבי חמץ **שרי** ליקח כלי לכפות על החמץ אף שהוא מוקצה, **משום** דחיישינן **דילמא אתי למיכליה** ויעבור באיסורא דאורייתא, ובכה"ג לא העמידו חכמים את דיבריהם[קיא].

כופה עליו כלי. אע"ג דאיכא למ"ד בפ' כירה (שבת מג.) **אין כלי ניטל אלא לדבר הניטל. איכא לאוקמי בצריך למקומו. אי נמי, הכא שרי משום דילמא אתי למיכליה:**

שנאמר ויהי אנשים. והא דאמר בהניזקין (גיטין ד' ס. ושם) **שמונה פרשיות נאמרו ביום שהוקם המשכן. והיינו בראש חדש ניסן פרשת טמאים. לא כפ"ה דפי' פרשת טמאים ויהי אנשים. דזו הפרשה נאמרה בערב הפסח כדמשמע הכא, אלא פרשת טמאים טומאת תרומה וקדשים:**

ומזהיר על פסח שני. אע"ג שעל ידי שאילתו הוזקק לומר להן. מ"מ לא היה צריך להאריך, אלא אל תעשו פסח ותו לא:

ממאי דבריש ירחא קאי. תימה, דבשבת בפ"ר עקיבא (דף פו: ושם) **קאמר (רבה) דכ"ע בר"ח אתו למדבר סיני, כתיב הכא ביום הזה באו מדבר סיני וכתיב התם החדש הזה וגו', מה להלן ר"ח אף כאן ראש חדש. אלמא פשיטא דהחדש הזה נאמר לו בר"ח, והיינו משום דאמר בהקומץ רבה** (מנחות כט.) **שנתקשה משה רבינו בראיית הלבנה עד שאמר לו הקב"ה כזה ראה וקדש. ותי' ר"ת, אע"ג שאמר הקב"ה למשה בריש ירחא, דילמא משה לא אמר להם לישראל אלא בג' או בד' בירחא. ומסיק דיליף מדבר ממדבר, דבההיא דבאחד לחדש השני אמירת הקב"ה ואמירת משה הוי בריש ירחא, דכתיב באחד**

קודם הפסח, כדמצינו במשה רבינו שאמר בערב הפסח לאנשים שהיו טמאין בטומאת מת להקריב פסח שני שהוא שלושים יום לאחר מכן. והוקשה להתוס' **ואע"ג שעל ידי שאילתו** - שאלתם של הטמאים בזמן הקרבת פסח ראשון האם יכולים להקריב את הפסח או לא, אז הוזקק משה **לומר להן** לידחות לפסח שני, ומה הראיה דצריך לדרוש לכתחילה שלושים יום קודם הפסח. ומיישבים, **מ"מ לא היה צריך** משה **להאריך** ולדרוש להם את כל פרשת הקרבת פסח שני, **אלא** לומר להם **אל תעשו פסח** היום **ותו לאקטי**, וכשיגיע זמן פסח שני יאמר להם לעשות פסח, ומהא דלימדן בי"ד ניסן כל דיני פסח שני שיחול שלושים יום לאחר מכן, מהא מוכח דשואלים ודורשים שלושים יום קודם הפסח בהלכות הפסח[קיז].

ממאי דבריש ירחא קאי:

יקשו דהרי פרשת קידוש החודש נאמרה בר"ח.

בגמ' אמרינן דטעמא דרשב"ג דסבר שואלין ודורשין בהלכות הפסח שני שבתות קודם הפסח, דילפינן ממשה שלימד בראש חדש ניסן פרשת הקרבת הפסח שהוא בי"ד, כדאיתא בקרא 'החדש הזה לכם ראש חדשים וגו' ויקחו להם איש שה לבית אבות' וגו'. ומקשינן האיך ילפינן מהחודש 'הזה' שאמר זאת בראש חודש דילמא בד' או בה' בחודש היה, וגם בזה שייך לומר החודש 'הזה' לכם וגו'. מקשים התוס' **ותימה, דבשבת בפ"ר עקיבא** (דף פו: ושם) **קאמר (רבה) [רבא]**, **דלכ"ע בר"ח** סיון **אתו** ישראל **למדבר סיני, דכתיב הכא ביום** 'הזה' **באו מדבר סיני, וכתיב התם** בפרשת הפסח החדש 'הזה' וגו', **מה להלן** בפרשת הפסח החודש 'הזה' היינו ר"ח, **אף כאן** ביום 'הזה' שבאו למדבר סיני היינו **ראש חדש. אלמא פשיטא** דפרשת החדש הזה **נאמר לו בר"ח**, והיינו משום דאמרינן **בהקומץ רבה** (מנחות כט.) **שנתקשה משה רבינו בראיית הלבנה עד שאמר לו הקב"ה** החודש 'הזה' **כזה ראה וקדש** והיינו ראש חדש, והאיך מקשינן הכא דילמא בד' או בה' ניסן נאמרה לו הפרשה. ומיישבים **ותי' ר"ת, דאע"ג שאמר הקב"ה למשה** פרשה זו **בריש ירחא**, מקשינן **דילמא משה לא אמר להם לישראל אלא בג' או בד' בירחא**[קיח]. ומסיק הש"ס **דיליף מדבר ממדבר** בגז"ש, דכתיב בפרשת פסח שני וידבר ה' אל משה 'במדבר' סיני בשנה השנית בחדש הראשון וגו', וכתיב בריש במדבר בפרשת מניינן של ישראל 'באחד לחדש השני'. מה להלן בראש חודש אף לימוד דיני הקרבת הפסח היינו בראש חודש, **דבההיא דבאחד לחדש השני** דפקידת ישראל **אמירת הקב"ה ואמירת משה הוי בריש ירחא, דכתיב** בהמשך הפרשה (פסוק

ומזהיר על פסח שני:

יבארו דהראיה ממה שהאריך לדרוש כל הפרשה.

בגמ' אמרינן דטעמא דתנא קמא דשואלין ודורשין בהלכות הפסח שלשים יום

ציונים והערות

קי. והוי כקובע לו מקום ומחברו בטיט ודמי למלאכה. כדפירש"י לעיל (שם ד"ה כלי). **קיא. וכן** כתב הריטב"א דשרינן טלטול דרבנן כדי שלא יבוא לידי איסור תורה, כדאשכחן לקמן (קמד:) דשרינן לבטל כלי מהיכנו למ"ד צער בעלי חיים דאורייתא. והמאירי הביא די"מ דמיירי שביטל החמץ קודם זמן איסורו שאין כאן לאו דלא יראה, אלא מצות ביעור מדרבנן ואין דוחין טלטול מפניה, אבל אם לא ביטלו דוחין איסור טלטול להוציאו, כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא. ויש חולקים דאף בלא ביטל החמץ אסור לטלטלו. ותמה על זה דהרי נשמר משני לאוין ומקיים עשה דתשביתו בדחיית איסור טלטול, ואינו דומה לשופר שלא התירו לטלטל מוקצה כגון לפקח את הגל כדי לקיים המצוה, דבשופר יש רק עשה, ועוד דבשעת הפיקוח אינו מקיים את העשה, ועי' מהר"ם חלאוה שצידד דאם לא ביטל את החמץ אף שאינו יכול לשרפו יכול ליטלו ולזורקו לחוץ, ואע"ג דטילטול מוקצה אסור מדרבנן, אתי דאורייתא ומבטל דרבנן, ואין צריך לכפיית הכלי, אמנם שוב מוכיח דהעמידו חכמים דבריהם על דין תורה ואסרו טילטול מוקצה אף במקום בל יראה ובל ימצא דאורייתא. והא דהתירו כאן כפיית כלי מיירי בשצריך לגופו או למקומו כתירוץ א' דהתוס'. ולכאורה תירוץ ב' דהתוס' אינו עולה בקנה אחד לשיטתו, דכמו שלא התירו טילטול החמץ משום דהעמידו דבריהם על דין תורה, כ"ש דלא התירו טילטול כלי לכפות על החמץ שלא יבוא לאוכלו. ועי' שיעורי הגר"ד שהקשה כעי"ז אתירוץ ב' דהתוס', דכמו שהתירו גבי חמץ איסור טילטול כלי לצורך דבר שאינו ניטל דחיישינן דילמא אתי למיכליה, מדוע לא התירו טילטול החמץ גופא אף שהוא מוקצה משום דילמא אתי למיכליה. ומפרש דאיסור טילטול כלים מבואר דהיה גזירה רק על כלים ולא על אוכלים וכן לא על כלים קטנים, משא"כ איסור טילטול החמץ היינו איסור אחר דכשם שאסור לאוכלה כך אסור לטלטלו ואינה בכלל הגזירה, והוא איסור מוקצה חמור יותר, ולכן התירו רק האיסור טילטול שאסור משום הגזירה. ע"ש. ובקובץ שיעורים כתב עוד ישוב לקושיית התוס', דטילטול הכלי אינו לצורך החמץ אלא לצורך האדם להישמר מחשש תקלה, והאדם הוא דבר הניטל. **קיב. וכן** פרשת כהנים, ופרשת לויים, ופרשת שילוח טמאים, ופרשת אחרי מות, ופרשת שתויי יין, ופרשת נרות, ופרשת פרה אדומה, כדאיתא בגמ' (שם). **קיג. שם** (ד"ה פרשת טמאים). **קיד. והתוס'** שאנ"ן הוכיח עוד, מדאיתא לקמן (נ:) ובסוכה (כה.) דהאנשים הטמאים שבאו אל משה, היו עוסקים במת מצוה שחל שביעי שלהן בערב הפסח, ואמר להן משה פרשת הקרבת פסח שני. [בתוס' שאנ"ן איתא דהיו מישאל ואליצפן. ונראה דט"ס, דהם היו עוסקים בנדב ואביהוא ואיתא בגמ' (שם) דהיו יכולים להיטהר קודם הפסח]. וכן מקשים התוס' בגיטין (שם). והקשה הפני יהושע דילמא הא דרבי לוי דשמונה פרשיות נאמרו בר"ח ניסן, היינו לרשב"ג דשואלין ודורשין שתי שבתות קודם הפסח. דבלאו הכי כתבו התוס' (שם ד"ה ופרשת טמאי מת) דאינו לכולי עלמא. וגם על מה שהבינו התוס' דהיינו כחכמים קשה, דאיך מוכח דשואלין ודורשין דוקא שלושים קודם, הרי פרשת אחרי מות נאמרה בניסן ומזהיר על י' בתשרי, וא"כ י"ל דשואלין ודורשין אפילו מראש השנה, ע"ש שהאריך בזה. והחתם סופר מיישב פירוש רש"י דלשיטת התוס' קשה מדוע לא כתב רבי לוי גם כן פרשה 'ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו' שנאמרה בו ביום בראש חודש. אלא על כרחך הוי בכלל פרשת טמאים דהיינו פרשת פסח שני. ע"ש. ועי' רש"ש שהקשה מדוע לא מנה ג"כ פרשת הפסח דיש בה חידוש דין לדורות, ודרשינן לקמן (עז.) 'במועדו' אפילו בשבת ואפילו בטומאה. **קטו. וכ"ה** בתוס' שאנ"ן. ומהר"ם חלאוה כתב, טומאת מקדש 'וקדשיו'. וכן כתבו התוס' בגיטין (שם), דהיינו פרשת 'וינזרו מקדשי בני ישראל' וגו' (ויקרא כב ו - טז), דכתיב ביה טומאת שרץ ונבילה וכל הצריך לטומאת מקדש וקדשיו. **קטז. הקשה** הפני יהושע, דהרי היה צריך לומר חיוב כרת דפסח ראשון למי שהוא טהור ולא היה בדרך רחוקה. ומיישב, דכונת התוס' דלא היה צריך לומר הפסוקים דאיירי בפסח שני. **קיז. וכן** ביארו בתוס' רבינו פרץ ורבינו דוד. והר"ן כתב בשינוי קצת, דלא היה צריך לומר להם אלא בחודש השני תעשו פסח ותו לא. ודקדק הפני יהושע דילמא באמת לא האריך משה בעניני הפרשה עד אחר יו"ט כמו שכתבו התוס' בדיבור הסמוך. ומיישב, דכיון שלא נזכר שום תשובה ע"כ שכל הפרשה היא תשובתן. וכתב עוד ישוב לקושיית התוס', על פי המדרש שלא מת שום אדם באותן הימים. וממילא לא היה שום טמא לנפש ולא היה צריך לומר פרשה זו. **קיח. בגמ'** אמרינן בד' או בה', ותוס' נקטו ג' או ד', ומ"מ הוא לאו דוקא.

לחדש השני ויתילדו וגו'. ור"י מפרש, אע"ג דהחדש הזה הוה בריש ירחא, מיהו דילמא הא דקאמר דברו אל כל עדת ישראל לא הוה בריש ירחא. ואם תאמר, אמאי לא יליף התם מדבר מבמדבר כי הכא. וי"ל, דמדבר מבמדבר לא ילפינן:

אבל בחד ענייא מאי דמוקדם מוקדם. היינו דוקא היכא דליכא דרשה וטעם. דהא תנן בפ' נגמר הדין (סנהדרין מה. וסש) **דדחיית הנסקל קודם לסקילתו, אע"ג דסקילה כתיב ברישא דכתיב כי סקל יסקל או ירה יירה. היינו משום דכתיב במקום אחר סקילה בגמר מיתה, דכתיב וסקלתם באבנים ומתו:**

אבל בתרי ענייני אין דנין. והא דפריך בסוף הפרה (ג"ק ד' נד: וסש) **ואימא בהמתך דדברות ראשונות כלל שור וחמור פרט בהמתך דדברות האחרונות חזר וכלל. אע"ג דמרוחקין טובא. היינו משום דעשרת הדברות חשיבי כחד ענייא, דבדיבור אחד נאמרו:**

ודעתיה עילויה. פירוש ולא בטל מאיליו כמו פירורין. ועל פ"ה קשה, מאי פריך כי משכחת ליה ניבטלה, הא פי' ודעתיה עילויה שחס עליה לבטלה:

משש שעות ולמעלה. פ"ה מתחלת שש. ולא נהירא לר"ת, דע"כ הא דאמר לעיל חמץ מו' שעות ולמעלה אסור היינו מסוף שש. ופר"ת, דמסוף

יח) **'באחד לחדש השני ויתילדו** על משפחותם' וגו'. וילפינן דלימד משה לישראל פרשת הקרבת הפסח ג"כ בראש חודש באותו היום שאמר לו הקב"ה. עוד מיישבים, **ור"י מפרש דאע"ג דהחדש הזה הוה בריש ירחא**, כדפשיטא לן דפרשת קידוש החודש נאמרה למשה בראש חודש דנתקשה משה במולד הלבנה, והראה לו הקב"ה החודש 'הזה' כזה ראה וקדש, **מיהו מקשינן דילמא הא דקאמר** הקב"ה בהמשך **דברו אל כל עדת ישראל** להקריב קרבן הפסח הא **לא הוה בריש ירחא**, דלמא הוי ב' דיבורים שונים. מקשים התוס' **ואם תאמר, אמאי לא יליף התם** דבראש חודש סיון באו למדבר סיני בגז"ש דמדבר **מבמדבר כי הכא**, דכתיב 'ביום הזה באו מדבר סיני', וכתיב בפרשת פקידת ישראל 'במדבר סיני באהל מועד באחד לחדש השני'. מה להלן בראש חודש כדכתיב באחד לחודש השני, אף כאן ביאת ישראל למדבר סיני היתה בראש חודש. ומיישבים וי"ל, **ד'מדבר' מ'במדבר' לא ילפינן** בג"ש ורק 'במדבר' 'במדבר' מצינן עבדינן ג"ש.

סיכום: התוס' מקשים דבמסכת שבת קתני דפרשת החדש הזה נאמרה בר"ח והאיך מקשינן הכא דילמא בד' או בה' ניסן נאמרה. ותי' ר"ת, שהקב"ה אמר למשה בר"ח והקושיא היא דילמא משה אמרה לישראל רק בג' או בד' בחודש. ור"י תירץ דהחדש הזה נאמר בר"ח, והקושיא היא על המשך הפסוקים בענין הקרבת קרבן הפסח דילמא לא היה בר"ח.

אבל בחד ענייא מאי דמוקדם מוקדם:

יפרשו דהיינו דוקא כשאין טעם לדבר.

בגמ' אמרינן דבשני פרשיות לא הקפידה התורה על סדר מוקדם ומאוחר, ולפעמים הקדימה ענין שנאמר מאוחר קודם לענין שנאמר לפניו, אבל בפרשה אחת אמרינן דהקפידה התורה על הסדר. ומפרשים התוס' **דהיינו דוקא היכא דליכא** איזה **דרשה או טעם** להא דהקדימה התורה ענין זה, והראיה **דהא תנן בפ' נגמר הדין** (סנהדרין מה. וסש) בסדר מיתת הסקילה דדוחפין את הנידון מגובה ב' קומות לארץ וסוקלין אותו באבנים, **ודחיית הנסקל** מב' קומות היתה **קודם לסקילתו** באבנים, **אע"ג דסקילה כתיב ברישא** דקרא, **דכתיב** 'כי סקל יסקל **או** ירה יירה'. ואף שהוא בחד פרשה לא אמרינן דהקפידה התורה לעשות כסדר הזה דוקא, **והיינו משום** דיש טעם מיוחד בזה, **דכתיב במקום אחר סקילה בגמר מיתה, דכתיב** 'וסקלתם **באבנים ומתו**'. ומשמע דתחילה דוחפין אותו כדי לקרב מיתתו, ובגמר מיתה סוקלין אותו באבנים[קיט].

אבל בתרי ענייני אין דנין:

יקשו דמצינו בשני פרשיות מרוחקין שדנין כלל ופרט.

איתא בגמ' דאף למאן דאמר דנין כלל ופרט הכתובים בפסוקים מרוחקין זה מזה, היינו דוקא בפרשה אחת אבל בשני פרשיות אין דנין. והוקשה להתוס' **והא דפריך בסוף הפרה** (ג"ק ד' נד: וסש) בהא דשנינו דאדם מחויב בשביתת כל בהמותיו ולאו דוקא שור וחמור. ומקשינן **ואימא** דקרא **דבהמתך** דכתיב **בדברות ראשונות** הוי **כלל, שורך וחמורך**[קי] הוי **פרט**, ואין בכלל אלא מה שבפרט, דדוקא שור וחמור מחויב על שביתתם ועל שאר הבהמות אינו חייב. ומשני **בהמתך** דכתיב **בדברות האחרונות חזר וכלל**, וכלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט בעלי חיים אף כל בעלי חיים חייב להשביתם בשבת. ואמרינן כן **אע"ג דהפסוקים מרוחקין טובא**, והאיך ילפינן כן והרי אמרינן הכא דבפסוקים המרוחקין בשני פרשיות לא ילפינן בכלל ופרט. ומיישבים, **היינו משום דעשרת הדברות חשיבי כחד ענייא דבדיבור אחד נאמרו**, ולכן אף שכתובים בשני פרשיות מרוחקין ילפינן בכלל ופרט.

ודעתיה עילויה:

יפרשו הגזירה.

איתא בגמ' הבודק צריך לבטל את החמץ בלבו סמוך לבדיקה אף שמבער את כל החמץ שמצא, גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה 'ודעתיה עילויה'. **פירוש**, שהגלוסקא חשובה בעיניו **ולא בטלה מאיליו כמו פירורין** דאמרינן דלא חשיבי ובטילים מאליהם, וחיישינן דיתרשל ולא ישרפנה ויעבור א'בל יראה ובל ימצא', משעה שימצא עד שיבערנה, ולכן תקנו שיבטל בפירוש בשעת הבדיקה[קכא]. **ואומרים התוס' ועל פ"ה קשה, מאי פריך** הש"ס למה צריך לבטל החמץ משום החשש דשמא ימצא גלוסקא יפה, נימא **דכי משכחת ליה** להגלוסקא **ניבטלה**. ולרש"י מה היא הקושיא **והא פירש** שמא ימצא גלוסקא יפה 'ודעתיה עילויה', **דהיינו שחס עליה ולא יבטלה** אף כשימצא את הגלוסקא[קכב].

משש שעות ולמעלה:

יחלוקו על רש"י דהיינו מסוף שש.

איתא בגמ' דאין מבטלין את החמץ מתחילת שעה שישית אף דאסור רק מדרבנן, דחכמים עשאוהו כאיסורי הנאה דאורייתא וכבר אין החמץ ברשותו שיוכל לבטלו, ומביאין ראיה מדסבר רב המקדש את האשה בחמץ משש שעות ולמעלה, אפילו אם קידשה בחיטי קורדניתא, שהם חיטין קשין מאד שאינם מתבקעות במים ואינן באים לידי חימוץ, אלא הוי כעין חמץ ואסורים רק מדרבנן, אם קדשה בהן אין חוששין לקידושין משום דעשו אותם חכמים כאיסורי הנאה דאורייתא. **ופ"ה** דסבר רב דאם קידשה **מתחילת** שעת **שישית** שהחמץ אסור רק מדרבנן ג"כ אינה מקודשת, דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ורבנן הפקירו ממונו. והוקשה להתוס' **ולא נהירא לר"ת, דע"כ הא דאמרינן לעיל דחמץ מו' שעות ולמעלה אסור. היינו מסוף** שעה **שישית**, כדילפינן (סס) מקרא ד'אך' ביום הראשון תשביתו וגו', דתיבת 'אך' באה לחלק וללמדנו דמחצית היום מותר ומחצית אסור, ושעה שישית הוא חצי היום ועד שעה זו מותר. וכן מ'לא תשחט על חמץ' וגו', דאיסור חמץ הוא מזמן שחיטת הפסח שהוא משעה שביעית ואילך[קכד]. וא"כ גם הא דהמקדש משש שעות ולמעלה היינו מסוף שעה שישית

ציונים והערות

קיט. והתוס' שאנ"ן הוכיחו גם מסדר עבודת יום הכיפורים (יומא נב.), דקרא ד'ובא אהרן אל אהל מועד' לא נאמרה על הסדר אף שהוא בפרשה אחת, דיש טעם בזה כדמפרשינן (סס). וכן כתב הר"ן. **קכ. כך** איתא בתוס' שאנ"ן [ע"פ הגהות זהב שבא לבעל האדר"ת]. והמהרש"א גרס שור וחמור דדברות אחרונות פרט. ומפרש עוד, דהתוס' לשיטתם דבתרי ענייני דהיינו בשני פרשיות לכולי עלמא אין דנין בכלל ופרט. אבל לפירוש רש"י בשמעתין דתרי ענייני היינו תרי ענינים ממש, אבל בחד ענינא אפילו בשני פרשיות דנין, לא הוצרך לזה דדברות ראשונות ודברות אחרונות חד ענינא הם. **קכא. עי'** קרבן נתנאל (תוספות ד) שביאר כך דעת התוס' ועי' בהערה הבאה. **קכב. כתב** המהרש"א דרש"י לא פירש כך בפירוש שלא יבטלה, דפירש שישהה אותה אצלו ולא ישרפנה. אלא דממילא שמעינן דבאותה רגע שחס עליה שלא לשרפה חס עליה ג"כ שלא לבטלה. והמהר"ם חלאוה הקשה אפירושו דמשמע דרק כשנתן דעתו עליה להשהותו עובר, וזה אינו, דהרי כל שלא ביטל מסתמא עובר עליו. עוד מקשה, דבנותן דעתו עליה אפילו ביטל עובר, משום דקנה החמץ בקנין חצר. ועוד, דאחר זמן איסורו אינו יכול לבטל. ולכן מפרש כהתוס' דלא בטל כפירורין. והמאירי הביא כמה פירושים בגזירה זו, א', שמא מתוך יפיה יתן דעתו לאכלה למחר לאחר זמן איסורה, אבל אם ביטל אין לחוש לכך דעשהו כעפר והמאיסו על עצמו. והקשה על זה דאטו ברשיעי עסקינן. ועוד דאיך מקשינן כי משכח לה ליבטלה, הרי חוששין שיאכלנה או שיהנה ממנה. פירוש ב', שמא ימצא גלוסקא יפה ביום טוב שיש בו איסור בל יראה, ובשעת מציאה חס על יפיה ונותן לב להשהותה מעט וחושב אולי יש צד היתר בשהייתה, עד שייתישב דעתו עליה להכריח טבעו מצד המצוה, ובאותו שהות עובר משום בל יראה ובל ימצא, לפיכך צריך ביטול דמאחר שעשאה לעצמו כעפר, כל חמץ מאוס אצלו ואין לחוש לנתינת לב עליה אף לשהייה מועטת, ואין זו תקנה לרשעים שהרי החשש הוא רק לנתינת לב עד שייתישב דעתו על המצוה. אמנם תמה, דאיך מוצא גלוסקא יפה אחר שבדק יפה, וא"כ נמצא דהוי תקנתא לרשיעי שלא בדקו יפה. וכתב דאפשר שמצאה במקום שאין צריך לבדוק בו כגון במקום שאין מכניסין בו חמץ, שמתוך יפיה הוצנעה במקום שאין הרגל מצוי לשם. פירוש ג' כפירוש התוס', שהיא חשובה ויוצאה מכלל פירורין ויתרשל בביעורה. וכן פירשו בתוס' רבינו פרץ. פירוש ד' ועיקר, שמא ימצא אחר זמן האיסור ומתוך יפיה היה דעתו עליה מאתמול קודם בדיקת הלילה לאכלה בלילה או למחרתו בשעת סעודה אחרונה של חמץ, והצניעה במקום שאין מכניסין בו חמץ כדי להיות שמורה לו שלא לערבה עם החמץ הנמצא בלילה, ובאותו שהות עובר עליה דאחר זמן איסורו אין בידו לבטלו דאינן ברשותו, ולכן צריך להקדים ולבטל דאף אם יתעצל בביעורה לא יעבור עלי' בבל יראה. וכן פירש המגן אברהם (סי' תלד סק"ה) בדעת הרמב"ם (ממץ ומצה פ"ג ה"ח) שכתב, דאם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ 'שהיה דעתו עליו והיה בלבו' 'ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו' הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא. ועי' מחצית השקל (סס) דכן משמע ג"כ בשיטת הרא"ש. וכ"ה בתוס' רי"ד פירוש א'. ופירוש ב', שיחוס עליה כדי ליתנה לגוי. ודחה זאת, שהרי החמץ אסור בהנאה ונתינה לגוי הנאה היא. **קכג. שייך** לקמן (ז.). **קכד. עי'** מהרש"א דמוכח כן גם מסוגיין גופא דשני דברים אינם ברשותו של אדם וכו', ועל כרחך הוה בסוף שש דמתחילת שש הוי רק מדרבנן. ע"ש עוד. והמגיני שלמה מיישב פירש"י, דיפרש דשעה שישית אין הכונה לאחרי השעה השישית, אלא כל

19/06/2018 אדם

דאסור מדאורייתא. ומשום האי קושיא חולקים התוס׳ על רש״י ואומרים, ומשום כך פירש ר״ת דמסוף שעה שישית קאמר רב דאינו שלו ואינה מקודשת, והש״ס מייתי ראיה דאין מבטלין את החמץ מתחילת שעה שישית אף דאסור אז רק מדרבנן, מהא דסבר רב דאם קידש אשה לאחר שעה שישית אפילו בחיטי קורדנייתא שהן חיטין קשין שאין מתבקעות במים ולא באים לידי חימוץ, והוה חמץ נוקשה[קיה] שאינו אסור נמי אלא מדרבנן, דהוי חמץ דרבנן בשעות האסורות מדאורייתא דאינה מקודשת, וה״ה להיפך בחמץ האסור מדאורייתא בשעה האסורה מדרבנן הוי כאיסורי הנאה דאורייתא ואינה מקודשת[קיו].

לפני סוחרי בהמה לעולם מעשר:

יפרשו דתלינן דנפלו מהקונים שהם הרוב.

בגמ׳ מייתינן למתניתין דקתני דמעות שנמצאו אצל סוחרי בהמות בשוקי ירושלים, תלינן דהם מעות מעשר שני שנפלו מהקונים, דרוב אוכלי בשר בירושלים בכל ימות השנה היו קונים הבשר ממעות מעשר שני שקבלו מהעולי רגלים, מפני שלא היו מספיקים לאכול את כל מעות מעשר שני שלהן בימי הרגל, והיו נותנין אותם לאנשי ירושלים תמורת איזה טובת הנאה ושיקנו בהם מאכלים ולאוכלם במשך השנה בקדושת מעשר שני. ופ״ה, **ואע״פ** דמיירי בשוק של בהמות **ואיכא למתלי במוכר**, דהמעות נפלו מהמוכר כמו דאיכא למתלי בלוקח, דהמעות נפלו מהלוקח, ואם נתלה דנפלו מהמוכר הרי כבר נתחללו על הבהמה, ואמאי תלינן לומר שנפלו מהקונה ועדיין הם קדושים בקדושת מעשר שני, זאת משום דמספיקא **תלינן לחומרא**, דהמעות נפלו מהלוקח ואין המעות חולין. **ואין נראה לר״י** כפירוש רש״י, דהרי איכא למימר **סמוך מיעוטא דחולין**, דהיינו **שאר** המעות שביד קוני בהמות, דמיעוט אנשים קונים ג״כ במעות חולין, **לפלגא דמוכר**, דמחצה בני אדם שבשוק מוכרים הם והמעות שבידם הם מעות חולין, ונמצא דה״ל **רובא** צדדים **להיתר** דמעות חולין הם[קיז]. ולכך **אור״י**, דהלוקחים לא הוו מחצה, אלא **רובא** בני אדם הנמצאים בשוק והמוכרים הם המיעוט, דהרי **כמה בני אדם עומדים על בהמה אחת לקנות**, ולכן כשנמצא מעות בשוק תלינן דהמעות נפלו מהקונים שהם הרוב, ומעות מעשר שני הם[קיח].

בהר הבית לעולם חולין:

יקשו דאסור ליכנס להר הבית במעות.

בגמ׳ מייתינן למתניתין דקתני מעות שנמצאו בהר הבית הוי מעות חולין, ואפילו אם נמצאו ברגל לא חיישינן דנפלו מעולי רגלים שהביאו את מעות המעשר שני שנצטברו אצלם במשך השנה, משום דאזלינן בתר רוב השנה ואמרינן דקודם הרגל נפלו המעות. **ומקשה ר״י, היאך נמצאו מעות שם - בהר הבית, הא אמרינן בפ׳ הרואה** (נדרים סב:), **לא יכנס בהר הבית במעות הצרורות בסדינו.**

שש קאמר, ומייתי ראיה מחיטי קורדנייתא שהן קשין והוה חמץ נוקשה, שאינו אסור נמי אלא מדרבנן:

[ז.] **לפני סוחרי בהמה לעולם מעשר. פ״ה אע״פ דאיכא למתלי במוכר כמו בלוקח, מספיקא תלינן לחומרא. ואין נראה לר״י, דסמוך מיעוטא דחולין דשאר מעות לפלגא דמוכר וה״ל רובא להיתר. ואור״י דלוקחים הוו רובא דכמה בני אדם עומדים על בהמה אחת לקנות:**

בהר הבית לעולם חולין. מקשה ר״י היאך נמצאו שם הא אמר בפ׳ הרואה (נדרים סב:) **לא יכנס בהר הבית במעות הצרורות בסדינו. ואור״י דאינו אסור אלא היכא דנושאן בפרהסיא בסדינו דגנאי הוא דנראה כהולך שם לסחורה אבל בצינעא לא:**

עשויין להתכבד בכל יום. קשה לר״י דמסקי׳ בפרק דם הנדה (נדה ו: ושם) **גבי שרץ שנמצא במבוי אין חזקתו מתכבד אלא על ידי בדיקה. ותירץ דשרץ שהוא בכעדשה אין חזקתו כל כך מתכבד כמו במעות:**

בלבער כ״ע לא פליגי דלהבא משמע. מכאן היה מצריך רשב״א לברך לפני המילה להכניסו, דאי לאחר המילה ישקר בברכתו דלהכניסו להבא

א״כ מסתמא המעות שנמצאו של הקדש הם שנפלו מן המביאין את השקלים ללשכה בניסן[קכט]. ומיישבים **ואור״י, דאינו אסור** ליכנס במעות להר הבית **אלא היכא דנושאן בפרהסיא בסדינו**, משום **דגנאי הוא** ליכנס כך **דנראה כהולך שם לסחורה[קל], אבל** אם מכניס את המעות **בצינעא, לא** אסרינן להכניס מעות להר הבית[קלא].

עשויין להתכבד בכל יום:

יפרשו דבשרץ צריך בדיקה ובמעות אין צריך בדיקה.

בגמ׳ מייתינן למתניתין דקתני, מעות שנמצאו בשוקי ירושלים בימי הרגל הרי הם מעות מעשר שני, ולא אזלינן בתר רוב השנה לומר דקודם הרגל נפלו ומעות חולין הם, כיון שהיו מטאטאים את השווקים בירושלים כל יום, ואם נפלו המעות קודם הרגל היו נמצאים כבר קודם הרגל. מקשים התוס׳ **וקשה לר״י** דמסקי׳ **בפרק דם הנדה** (נדה ו: ושם) **גבי שרץ שנמצא במבוי**, דכל הטהרות שהיו במבוי קודם שנמצא השרץ טמאים למפרע מעת שבדקו את המבוי הזה לאחרונה ולא היה בו שרץ, או מעת שטאטאו את המבוי, שהדרך היה לבדוק את המבואות בשעת הטאטוא **דאין חזקתו מתכבד**, היינו דאין חזקה דטאטאו את השרץ אל מחוץ למבוי **אלא על ידי בדיקה**, היינו דבדקו את המבוי בשעת הטאטוא וראו שאין בו שרץ. ומדוע אמרינן הכא דהמעות שנפלו קודם הרגל היו נמצאים כבר כשטאטאו את השוק קודם הרגל אף שלא בדקו את השוק דאין בו מעות. ומיישבים **ותירץ ר״י, דשרץ שהוא** קטן כל כך **בכעדשה, אין** חזקתו כל כך שהוא **מתכבד** חוץ למבוי, **כמו במעות** שהם גדולים יותר ואם היו שם ודאי דכבר נטאטאו לחוץ, ולכן דוקא גבי שרץ צריכין לבדוק המבוי ולא סמכינן בהא אכיבוד לבד[קלב].

בלבער כ״ע לא פליגי דלהבא משמע:

ידונו בברכת ׳להכניסו׳ בבריתו של א״א אי מברכין קודם המילה או לאחריו.

איתא בגמ׳ דנחלקו אמוראים בנוסח הברכה בשעת הבדיקה, רב פפי אמר בשם רבא ׳לבער׳ חמץ, ורב פפא אמר בשם רבא ׳על ביעור׳ חמץ, ואמרינן דהנוסח ׳לבער׳ חמץ לכו״ע מועיל, משום דהוא לשון עשייה דלהבא, והוא הרי הולך לבדוק את החמץ, א״כ לשון הברכה הוא כמו המעשה שהוא עושה, וברכת המצוה מברך קודם לעשייתן, אלא נחלקו בנוסח ׳על ביעור׳ חמץ, דר׳ פפי סבר דהלשון מורה על העבר דהיינו על המצוה שעשה כבר, וכיון שהוא הולך לבדוק חמץ, אין הלשון נכון עם המעשה, ורב פפא סבר ד׳על ביעור׳ משמע ג״כ על להבא. ואומרים התוס׳ **דמכאן היה מצריך הרשב״א[קלג] לברך לפני המילה** הברכה ד**׳להכניסו׳** בבריתו של אברהם אבינו, **דאי** מברך **לאחר המילה ישקר בברכתו**, דלשון **׳להכניסו׳ להבא משמע** לכו״ע, על העשייה שהולך לעשות ולא

ציונים והערות

השעה בכלל, וכמו בדינא דמן המנחה ולמעלה, דהיינו כל שעות המנחה עד הערב, ואין הכונה לאחרי המנחה שהיא כבר לילה. ע״ש. **קכה. בחזון** איש הקשה (פ׳ קמ לדף זה), מה שייך חמץ נוקשה לכאן, הרי אם לא נתבקעו לא הוי חמץ ואי נתבקעו אפילו חוטי קודניתא הוי חמץ, ואי מיירי כשהן שיאור א״כ ה״ה בכל חיטין. וכתב דאפשר דהיינו חיטין קשין שאין ראויים לאכילה אלא בדוחק, כעין פת תבואה שלא הביאה שליש דמפרשינן לקמן (מג:) דהיינו עמילן של טבחים דהוה חמץ נוקשה. **קכו. עי׳** בית יוסף (סי׳ תמ ס״ק) שביאר דברי התוס׳ כדביארנו בפנים, וכן פירשו תוס׳ רבינו פרץ והר״ן. **קכז. כתב** המהרש״א, דאין להקשות דיש גם כן מיעוט מוכרים שיש בידם מעות מעשר שהביאו מביתם. די״ל דאין לתלות בשום מעות אלא מה שנצרך למסחר בשוק זה דהיינו דמי הבהמות, ובזה חיישינן שנפלו או מהלוקח או מהמוכר. **קכח. והתום׳** בבבא מציעא (פו. ד״ה לעולם) תירצו עוד, דמוקמינן את המעות אחזקה דלא יצאו מרשות הלוקחין ומעות מעשר הם. וביאר המגיני שלמה, דכיון שיש חזקה הוי פלגא ופלגא, דגבי לוקחין איכא חזקה דמסייע, וגבי מוכרין איכא מיעוטא דמסייע ומספק יש להחמיר. והמאירי הביא עוד ב׳ תירוצים, א, דמיירי שנמצאו צרורים שמן הסתם מן הלוקחים שהן פקדון בידם נפלו. וכן תירץ הריטב״א בב״מ (פו.) דדרך המוכר לערב מעותיו יחד. ב, דלא אמרו סמוך מיעוטא אלא לר׳ מאיר שחושש למיעוט, אבל לדעת רבנן הרי המיעוט כמי שאינו. והפני יהושע כתב עוד ליישב שיטת רש״י, דמצינו בכמה דוכתי שהחמירו חכמים במיעוט המצוי, וכל שכן הכא דאיירי בירושלים דליכא פסידא כלל אי אזלינן לחומרא. ועוד דגם אי אזלינן בתר רוב השנה יש מיעוט מעשר. ועוד, דיש לחלק בין רובא דאיתא קמן לרובא דליתא קמן. והמגיני שלמה מיישב באופן נוסף, דמיעוט דחולין הוי מיעוטי דמיעוטי דאיכא למיתלי בשאר מעות קדשים כגון מפריש מעותיו לחטאתו ולאשמו. **קכט. כך** מפרשים התוס׳ בבבא מציעא (פו. ד״ה נהר הנימ). **קל. התום׳** בבבא מציעא (שם). הוסיפו, דגנאי הוא, וכענין זה אפילו של הקדש אסור, אבל בידו אפילו הם של חולין מותר ליכנס. **קלא. בתום׳** רבינו פרץ הוכיח, דאל״כ איך היו מכניסין את השקלים ללשכה שבהר הבית. ועי׳ פני יהושע שתמה, דאפשר דמיירי במי ששכח ונכנס עם מעותיו להר הבית. וכן הקשה היעב״ץ, והקשה עוד, דהא דאיתא בברכות היינו ליהודי, אבל גויים יכלו ליכנס בהר הבית עד החיל במעותיהם. ומיישב הפ״י דעיקר קושיית ר״י הוא דהוי מצי למיתלי לחומרא למיזל בתר קורבא שנפל מיד הגזבר ומעות של הקדש הם, אלא על כרחך דרוב ורוב רוב עדיף ואזלינן בתר רובא דעלמא, ועל סברא זו מקשה ר״י, דאיך שייך לילך אחרי רובא דעלמא הרי אסור ליכנס במעות להר הבית ומסתמא נפלו המעות מהגזבר. ע״ש. ועי׳ שיירי קרבן (שקלים פ״ז ה״ב) שתירץ קושית התוס׳ די״ל דודאי לא נפלו מבני אדם אלא אמרינן דממעות הלשכה הם. ודבריו צ״ב. והמאירי כתב, דאף מעות השקלים שהביאו ישראל אינם קדושים עד שיהיו בלשכה, ורוב מעות הנמצאים שם היו מעות הלשכה שכבר חללום הגזברים על הבהמות שלקחו מהם. **קלב. בתום׳** שאנ״ן ובחידושי הר״ן תירצו עוד, דגם כשהיו מכבדים את שוקי ירושלים היה דרכן לבודקן לראות שאין טומאה במבוי, ואגב בדיקה דשרצים אם נפלו שם מעות היו נמצאים. והריטב״א בנדה (סו. ד״ה מזקמו) כתב דאין כן דעת הר״א הלוי. ומפרש באופן אחר, דאפילו אם נאמר דכבוד לחוד לא מועיל לגמרי, מ״מ מועיל לעשות את מה שהיה קודם הכיבוד למיעוטא, והמעות שנפלו אחר הכיבוד הוי רוב ואזלינן בתר רוב. אבל בשרצים שהוחזק שרץ ודאי במבוי, אין לטהר לגמרי לשעבר בכיבוד לחוד נגד חזקה. ועי׳ ריטב״א דיש מגדולי הדור שהחמירו לענין חמץ ביום י״ד דלא אמרינן חזקתו בדוק, וחוששין אקרקע הבית שנפלו שם פירורין דלא אפשר למיבדק שפיר וכובדין אותו, ומביאין שם תרנגולין לאכול את הפירורין. ודחה זאת דהא פירורין לא חשיבי וביטילים. בהגהות חכמת מנוח הביא דיש ספרים דגרסו כאן דיבור נוסף על תירוץ הגמ׳ ׳דאישתכח בגומא׳. ואע״פ דאמרינן נדה (ט:) מאן דבדק בדק נמי בגומא. הכא איירי בגומא עמוקה. וכעי״ז כתבו התוס׳ בבא מציעא (פו. ד״ה הכא) דיש גומא שהיא עמוקה או סדק שהוא עמוק שאינו נבדק ע״י כיבוד. והתוס׳ בנדה (שם ד״ה נגומא) כתבו, דמיירי בחריץ המכוסה בקרשי התיבה דההיא גומא אינה נבדקת. **קלג. הב״ש** גרס ׳רשב״ם׳. וכ״ה בראשונים.

אוצר החכמה

על מה שעשה כבר. ועוד טעם דמברך קודם המילה, משום שצריך לברך על המצוה עובר לעשייתו - קודם עשייתוקלד. ודוחים התוס' ולא נראה כן לר"ת, משום דבפרק ר' אליעזר דמילה (שבת דף קלז: ושם) תניא, דהמוהל את התינוק אומר אקב"ו על המילה, ואבי הבן אומר להכניסו בבריתו של אברהם אבינו. משמע דברכת להכניסו לאחר המילה מקומו, דבתחילה מברך המוהל על המילה ומל את התינוק ואח"כ מברך האב להכניסו. ואע"ג דלהכניסו משמע להבא והאיך שייך לברכו אחר המילה, לא קשה, דלא על המילה הזאת הנעשה עכשיו מברך אבי הבן, ואינו בכלל ברכות המצוות, אלא משבח ומודה להקב"ה שצונו על מצות המילה כשתבא לידוקלה, והוי ליה ברכת השבח, וחז"ל תיקנוה לברכו כאן בשעת המילה, לגלות ולהודיע שזו המילה נעשה לשם מצות יוצרנו ולא לשם ע"ג, ולא לשם מורנא - לרפואה מתולעת שיש לו בערלה, ולא לשם הר גרזים, כמו שהכותים מולים לשם כךקלי. ואין צריך לברך על המצוה עובר לעשייתו אלא במקום שהעושה המצוה הוא המברך, אבל כשמברך אחר לא. ותדעקלז, שהרי ברכת אירוסין אינו מברך אלא אחרי האירוסין ואין מברכו קודם האירוסין, והיינו משום דהרב מסדר הקידושין מברכו ולא האיש המקדש עצמוקלח.

כי פליגי בעל ביעור מר סבר לשעבר משמע:

יפרשו דמשמע נמי קצת להבא.

איתא בגמ' דנחלקו אמוראים בנוסח הברכה בשעת הבדיקה, רב פפי אמר בשם רבא 'לבער' חמץ, ורב פפא אמר בשם רבא 'על ביעור' חמץ, ואמרינן דהנוסח 'לבער' חמץ לכו"ע מועיל, משום דהוא לשון עשייה דלהבא, וברכת המצוה מברך קודם לעשייתן, ונחלקו בנוסח 'על ביעור' חמץ, דרב פפי סבר דהלשון משמע על העבר דהיינו על המצוה שעשה כבר, ורב פפא סבר דנוסח 'על ביעור' ג"כ משמע להבא. ופירש ר"ת דאף דלשון 'על ביעור' לשעבר משמע טפי מלהבא, אבל מ"מ משמע נמי קצת על להבא, דאי לא משמע כלל על להבא אלא על לשעבר, א"כ היכי קאמרינן בסמוך גבי ברכת המילה דנוסח הברכה הוא וציונו 'על המילה', משום דאי נימא וציונו 'למול' קשה, דמשמע דהמוהל נצטוה על מילה זו, ואינו כן, דלא סגי דלאו איהו מהיל, כלומר האם אינו מועיל שאחר ימול ולא מוהל זה דווקא, בתמיה, והלא אבי הבן נצטוה למול את בנו ולא המוהל שהוא רק שלוחו של האב. ואם נאמר דלשון 'על המילה' משמע רק לשעבר קשה, וכי בשביל שאין אנו יודעין לתקן את נוסח הברכה יאמר שקר דכבר מל.

משמע, ועוד שצריך לברך עובר לעשייתו. ולא נראה לר"ת, דבפרק ר' אליעזר דמילה (שבת דף קלז: ושם) תניא המל אומר אקב"ו על המילה, אבי הבן אומר להכניסו, משמע לאחר המילה מקומו אע"ג דלהכניסו משמע להבא. לא קשה דלא על זאת הנעשה עכשיו מברך אלא משבח ומודה להקב"ה שצונו על המילה כשתבא לידו, ותיקנוה כאן לגלות ולהודיע שזו המילה נעשה לשם יוצרנו ולא לשם ע"ג ולא לשם מורנא ולא לשם הר גרזים, ואין צריך לברך עובר לעשייתו אלא במקום שהעושה המצוה הוא מברך אבל כשמברך אחר לא, ותדע שהרי ברכת אירוסין אינו מברך אלא אחר אירוסין:

[ז:] **כי פליגי בעל ביעור מר סבר לשעבר משמע. פירש ר"ת לשעבר משמע טפי מלהבא אבל מ"מ משמע נמי קצת להבא, דאי לא משמע כלל להבא אלא לשעבר א"כ היכי קאמר בסמוך נימא למול לא סגי דלאו איהו מהיל, וכי בשביל שאין אנו יודעין לתקן יאמר שקר:**

לא סגי דלאו איהו מהיל. דעל האב מוטל כדפירש הקונטרס, אבל המל גרים מברך למול את הגרים שהמברך חייב למול כמו האב המל:

בעידנא דאגבהה נפיק ביה. וא"ת כיון דנפק היאך יברך והלא צריך לברך עובר לעשייתו. ואומר ר"י אע"ג דנפק אכתי עוסק במצוה שצריך לנענע בקריאת הלל (סוכה לז:):

לצאת יצא מיבעי ליה. לצאת משמע שלא יצא עדיין באותה נטילה ומשכחת לה כשהפכו כדאמרי' בסוכה (ד' מב.) דאינו יוצא אלא דרך גדילתו או שנטלו שלא לצאת בו באותה נטילה, וכשאדם נוטל לולב אין צריך להופכו כדפי' ר"י כיון שצריך לנענע בהלל או משום שאינו רוצה לצאת באותה נטילה:

לא סגי דלאו איהו מהיל:

יפרשו דבמילת גרים מברכים 'למול'.

בגמ' אמרינן דעל כרחך נוסח ברכת המילה הוא וציונו 'על המילה', דאם יאמר וציונו 'למול' קשה, דמשמע דהמוהל שמל את התינוק נצטוה על מילת קטן זה, ואינו כן, דלא סגי דלאו איהו מהיל, האם אינו מועיל שאחר ימול ולא מוהל זה דווקא, בתמיה, דהרי על האב מוטל למול את בנו ולא על המוהל כדפירש הקונטרס. ואומרים התוס' אבל זה המל את הגרים דאמרינן בשבת (קלז:) שהמברך אומר וצונו 'למול' את הגרים, לא קשה מדוע מברך 'למול' אף שאינו בנו, כיון שהמברך חייב למול את הגר, כמו האב המל את בנו שמברך 'למול' את בני משום שעליו מוטל החיוב למול את בנוקלט.

בעידנא דאגבהה נפיק ביה:

יפרשו דמברך אחר הנטילה דעדיין עוסק במצוה.

בגמ' מייתינן לברייתא דעל מצות לולב מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו 'על נטילת' לולב, ואף דלשון 'על נטילת' משמע לשעבר, מברך כך כיוון דמיד שנטל הלולב בידו יצא כבר ידי חובת המצוה. מקשים התוס' וא"ת, והא כיון דנפק כבר ידי חובת המצוה היאך יכול לברך עכשיו, והלא צריך לברך על המצוה עובר לעשייתו, היינו קודם עשיית המצוה, ומיישבים ואומר ר"י, דאע"ג דנפק ידי המצוה אכתי עוסק הוא במצוה, משום שצריך לנענע בקריאת הלל (סוכה לז:), וכל שהוא עדיין עוסק במצוה מותר לו לברך עליה, וכיון שבכר יצא בה, א"כ הלשון על נטילת לולב אינו שקר.

לצאת יצא מיבעי ליה:

יבארו דכשנוטל הלולב הפוך לא יצא מיד בנטילתה.

בגמ' מייתינן לברייתא דקתני דכשנוטל הלולב לצאת בו מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב. ואמרינן דאף דלשון 'על נטילת' משמע לשעבר, אפ"ה מברך כך דמיד שנטל הלולב בידו יצא כבר ידי חובת המצוה. ומקשינן, א"כ מדוע קתני בברייתא נטלו 'לצאת בו', דמשמע דעדיין לא יצא ידי חובתו, 'יצא בו' מיבעי ליה למינקט, דהא 'לצאת' משמע שלא יצא עדיין ידי חובת המצוה באותה נטילה. מפרשים התוס', ומשכחת לה שלא יצא ידי המצוה מיד בנטילתה, כשהפכו, שנטל את הלולב כשהוא מהופך ראשו למטה ועיקרו למטה, כדאמרי' בסוכה (ד' מב.) דאינו יוצא ידי חובת המצוה אלא כשנוטל דרך גדילתו, או כשנטלו ומתכוון שלא לצאת בו באותה נטילה. ואומרים התוס', דכשאדם נוטל הלולב אין צריך להופכו כדי שלא לצאת ידי חובתו מיד בנטילתה, כדפי' ר"י בתוס' הקודם, דכיון שצריך לנענע את הלולב בהלל עדיין עוסק הוא בהמצוה והוי כעובר לעשייתו, או משום דמכוין שאינו רוצה לצאת באותה נטילה, אלא במה שאוחזה בידו אחר הברכהקמ.

ציונים והערות

קלד. עי' מאירי שביאר, שנקטו לשון 'עובר' ולא 'קודם', משום דלשון 'קודם' משמע אף בריחוק זמן קצת, ו'עובר' משמע תכף למעשה. **קלה. בבאה"מ** גרס 'לידינו'. **קלו. עבודה** זרה (מ.). **קלז. הנצי"ב** ביאר דמכאן הוא תירוץ ב'. וכ"ה בתוס' שאנ"ץ. ויש נפק"מ בין שני הטעמים אם האב הוא המוהל בעצמו. אבל המהרש"א ביאר דהתוס' הוסיפו זאת, דמשום הטעם דאין מברך להכניסו אמילה זו עדיין קשה, דכיון דבשביל המילה של עכשיו מברך זאת, היה ראוי לברכו קודם המילה. והתוס' שאנ"ץ תירץ עוד, משום דחיישינן שמא תתקלקל המילה ונמצא מוציא שם שמים לבטלה. והתוס' רבינו פרץ תירץ עוד, ד'להכניסו' בבריתו קאי אשאר מצות ד'ברית' הוא בגימטריא תרי"ב, ואחר שקיים מצות מילה אחד מתרי"ג מצות מברך להכניסו בבריתו דהיינו לשאר תרי"ב מצות. **קלח. והמהר"ם** ביאר בשיטת ר"ת דמברכין אחר האירוסין, משום דיש לחוש שמא תחזור בה האשה. וכמו טעם ג' דהתוס' גבי מילה. ועי' טור (אהע"ז סי' לד ס"ק ה) שכתב טעם זה. וכתב עוד טעם, דבכל המצות לפי שמזכירים עשיית המצוה מברכין עליהן עובר לעשייתן, אבל בברכת אירוסין אין מברכין 'לקדש אשה', וכיון שאינו מזכיר עשיית המצוה, אין צריך לברך עובר לעשייתן. וכתב המהרש"ל דאנו אין נוהגין כן בגליל הזה אלא מברכין קודם האירוסין. וכ"כ המהר"ם. וכן פסק המחבר (שם) דיברך קודם הקידושין. עי' בית יוסף (שם) שכן דעת הרמב"ם והרי"ף והרא"ש (נשו"ת). וכן הוא בירושלמי (נרכות פ"ט ה"ג) דכל המצות טעונות ברכה בשעת עשייתן [עובר לעשייתן] חוץ מתקיעה וטבילה, ויש אומרים קדושין בבעילה. ועי' בנצי"ב שמיישב שיטת התוס' שהוא נגד הירושלמי. **קלט. כן** מבואר בתוס' שאנ"ץ. וכך נשנה בהדיא בברייתא (שבת קלז:) המל את הגרים אומר ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אקב"ו על המילה, והמברך אומר אקב"ו 'למול' את הגרים ולהטיף מהם דם ברית, שאילמלא דם ברית לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר 'אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי', בא"י כורת הברית. **קמ. ועי'** בריטב"א, דמכאן למדנו דתפילין וציצית וכיוצא בהן לא יברך עד שיטלנו בידו, וגם בהפיכה אינו ראוי לברך שנראה כיוצא שלא כדרך גדילתו. ועוד כתב, דאפשר דלמאן דסבר מצות אינן צריכות כוונה, הלוקח לולבו כדי ללכת לבית הכנסת, אין לו לסלקו מידו ליתנו לאחרים או להניחו בשום מקום עד שיברך, דאם יסלקו מידו נמצא דכבר יצא בהגבהתו מן התורה וכשחוזר ונוטלו אינו מברך על המצוה דאורייתא אלא על נענוע שהוא מדרבנן. וכתב דאין העולם נזהרין בזה משום דמתכוונים שלא לצאת בלקיחת לולביהם. ומסיק דצ"ע בדין זה, ומ"מ ראוי לירא מצוה לחוש לענין זה.

אהח 19/06/2018

והלכתא על ביעור חמץ:
ידונו אי הוי בדווקא או דיכול לברך כך.

בגמ' מייתינן לפלוגתא בנוסח הברכה בשעת בדיקת חמץ, האם יכול לברך בלשון 'על ביעור' חמץ, דרב פפי סבר דלשון זה משמע לשעבר וצריך לברך בנוסח דמשמעו להבא כדי לברך עובר לעשייתן, ולכן יברך 'לבער' חמץ, ורב פפא סבר דגם 'על ביעור' משמע להבא, ומסקינן להלכה לברך 'על ביעור' חמץ. ומסתפקים התוס' האם כוונת הגמ' שיכול הוא לומר כן 'על ביעור' כיון שאף זה הלשון משמע להבא, אבל עדיף לברך 'לבער' חמץ דלשון זה הוי ודאי על להבא, או שמא להלכה תקנו נוסח הברכה דוקא בלשון 'על ביעור' חמץ, ויש טעם בכל הברכות למה תקנו חלקם בלשון 'על' וחלקם בלמ"ד, (עי' הטעמים בהערות). **ור"י לא מצא טעם נכון לכל הברכות**, דיש מצות שמברכין עליהם בלשון 'על', ואינו מובן מדוע תיקנו לברך כך[קמא].

על הטבילה:
יביאו ב' שיטות האם כל חייבי טבילות מברכין אחרי הטבילה כמו גר.

בגמ' מייתינן לברייתא דקתני כל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן, חוץ מן הטבילה, דהטובל מברך אחרי הטבילה. ומפרשים התוס', **ואומר ר"ח בשם הגאון**, דדוקא **בטבילת גר** מברכין אחר הטבילה, משום **דלא** חזי לברך קודם הטבילה, **דלא מצי למימר** 'וצונו' משום **דאכתי נכרי הוא** ועדיין אינו מצווה על המצוות, **אבל שאר חייבי טבילה** כגון **בעל קרי וכיוצא בו**, מותר לו **לברך** קודם הטבילה, **כדאמרינן בפ' מי שמתו** (ד' כג.) **נהוג עלמא כתלתא סבי**, כשלשה זקנים בשלושה דינים מסוימים[קמב], ואחד מהם הוא דנוהגים כשיטת ר' יהודה בן בתירא **בבעל** קרי, דסבר שמי שנטמא בקרי יכול **להתפלל ולברך וללמוד קודם טבילה**, אף שלא נטהר עדיין מטומאתו, וא"כ מותר לו לברך על הטבילה עובר לעשייתן כמו עיקר תקנת הברכות[קמג]. ואומרים התוס' **דאעפ"כ אומר ר"י דאין לגעור בנשים** שטובלות להיטהר מטומאתן **שמברכות** דוקא **אחר הטבילה** אף שיכולות לברך גם כן קודם הטבילה כשהן טמאות, **דכיון דאיכא טבילת גר דלא מצי לברך** קודם הטבילה, **לא חילקו** חכמים ותקנו לכל חייבי טבילות שיברכו אחרי הטבילה. **וכן מצינו בנטילת ידים** דאף שיכול לברך קודם הנטילה, **לא חילקו** חכמים **בין נטילה של אחר בית הכסא דלא מצי לברך** קודם הנטילה לכל שאר הנטילות, ובכל הנטילות מברך אחר הנטילה[קמד]. ואומרים התוס', **מידו בנטילה יש טעם אחר** למה מברך דוקא אחר הנטילה, זאת כדי **לברך אחר הנטילה** קודם הניגוב, **כדאמרינן** (סוטה ד' ד:) **האוכל לחם בלא ניגוב הידים כאילו אוכל לחם טמא[קמה]**, וא"כ הוי הניגוב חלק מהנטילה ונמצא דמברך עובר לעשייתו. **וי"מ דכל** חייבי **טבילות קאמרינן** דמברכין אחרי הטבילה ולאו דוקא בטבילת גר, **דהגברא לא** חזי לברך קודם הטבילה, כיון דקודם **שירד למים אינו צריך לברך**, דחיישינן **דילמא משום ביעותא דמיא**, משום שיבהל מהמים מימנע **ולא טביל** והוי ברכתו לבטלה, **ואחר שיורד** למים **אז הוא ערום ואסור לו לברך** כך **משום דלבו רואה את הערוה**, ועל כרחך מברך רק אחר הטבילה[קמו].

והלכתא על ביעור חמץ. יכול הוא לומר כן שאף זה הלשון משמע להבא או שמא דוקא על ביעור חמץ, ויש טעם בברכות. ור"י לא מצא טעם לכל הברכות:

על הטבילה. אומר ר"ח בשם הגאון דוקא בטבילת גר דלא חזי קודם טבילה דלא מצי למימר וצונו דאכתי נכרי הוא, אבל שאר חייבי טבילה כגון בעל קרי וכיוצא בו מותר לברך כדאמרינן בפ' מי שמתו (ד' כג.) נהוג עלמא כתלתא סבי, כר' יהודה בבעל קרי שיכול להתפלל ולברך וללמוד קודם טבילה, אעפ"כ אומר ר"י דאין לגעור בנשים שמברכות אחר הטבילה כיון דאיכא טבילת גר דלא מצי לברך לא חילקו, וכן בנטילת ידים לא חילקו בין נטילה של אחר בית הכסא דלא מצי לברך קודם, מיהו בנטילה יש טעם אחר לברך אחר נטילה קודם ניגוב כדאמרינן (סוטה ד' ד:) האוכל לחם בלא ניגוב ידים כאילו אוכל לחם טמא, וי"מ דכל טבילות קאמר דגברא לא חזי דקודם שירד למים אינו צריך לברך דילמא משום ביעותא דמיא מימנע ולא טביל, ואחר שיורד אז הוא ערום ואסור לברך משום דלבו רואה את הערוה:

ונרות מנר. וקשה דהוה ליה למימר חיפוש מנר ולא נרות מנר. וי"ל דחיפוש לא קאי אנר. לכך יש לפרש דיליף חיפוש דנר מחיפוש דירושלים שהיא בנרות ואותן נרות מנר, ואתי שפיר דהשתא צריך

ונרות מנר:
יקשו מדוע לא ילפינן 'חיפוש' מ'נר'.

בגמ' אמרינן דהא דשנינו במתניתין דצריך לבדוק את החמץ דוקא לאור הנר, משום דילפינן גז"ש 'מציאה' הכתובה בחמץ דכתיב 'שאור לא ימצא' ממציאה דכתיב בבנימין 'וימצא הגביע באמתחת בנימין', ואותה מציאה ילפינן מ'חיפוש' דכתיב באותה פרשה 'ויחפש בגדול החל' וגו', וחזינן דמציאה היינו על ידי 'חיפוש', ואותו 'חיפוש' ילפינן בג"ש מ'חיפוש' דכתיב גבי ירושלים 'בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות', ואותו חיפוש ילפינן מ'נרות' דכתיב באותו פסוק ד'חיפוש' היינו בנרות, וילפינן 'נרות' בג"ש מ'נר' דכתיב בלשון יחיד, דכתיב 'נר' ה' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן', הרי דשייך חיפוש אף בנר אחד. מקשים התוס' וקשה, דהרי גבי נר יחידי נמי כתיב לשון 'חיפוש', דכתיב 'נר ה' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן', וא"כ הוה ליה למימר דילפינן 'חיפוש' מ'נר', כלומר דניליף 'חיפוש' דכתיב גבי בנימין מ'חיפוש' דכתיב גבי נר יחידי, **ולא** היה לנו ללמוד 'חיפוש' דכתיב גבי בנימין מ'נרות' דכתיב גבי ירושלים, ושוב ללמוד 'נרות' מ'נר'. ומיישבים וי"ל, דאם לא היינו לומדים תחילה 'חיפוש' דכתיב גבי בנימין מ'נרות' דכתיב גבי ירושלים, היה אפשר לומר ד'חיפוש' דכתיב 'חופש כל חדרי בטן **לא קאי אנר** דכתיב בתחילת הפסוק 'נר ה' נשמת אדם', אלא אקב"ה, ובא הכתוב לומר שני דברים, א. דנר ה' הוא נשמת האדם, ב. דה' חופש כל חדרי בטן. **ולכך יש** להש"ס **לפרש**, כלומר, ולכך הוצרך הש"ס לפרש תחילה **דיליף** 'חיפוש' דכתיב גבי 'נר' ה' נשמת אדם, **מ'חיפוש'** דכתיב גבי **ירושלים שהחיפוש היא בנרות**[קמז]. ואחר שידעינן דחיפוש פירושו על ידי נרות, ילפינן בגמ' **אותן** 'נרות' דכתיב גבי ירושלים מקרא **ד'נר'** ה' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן', היינו דחיפוש על ידי נר יחידי הוא חיפוש גדול החופש כל חדרי בטן, ומועיל אף בבדיקת חמץ לבדוק ולחפש על ידו את החמץ. **ואתי שפיר דהשתא צריך לאתויי קרא** דכתיב

ציונים והערות

קמא. הרמב"ן ושאר הראשונים פירשו בטעם שתיקנו נוסח הברכה בלשון 'על'. ובהקדם מקשים, דכיון דבנוסח 'לבער' חמץ כולי עלמא לא פליגי דמועיל, למה אנו מכניסין ראשינו בין המחלוקת ומכריעין לברך 'על ביעור'. א. הראב"ד תירץ [הובא ברמב"ן ובמאירי ועוד ראשונים], דאף דאם אמר לבער גם כן יוצא, עדיף שיברך 'על ביעור', דניכר שתלמיד חכם הוא ויודע דלשון זה משמע ג"כ על להבא. כדאיתא כיוצא בזה בברכות (לח.) בברכת המוציא לחם מן הארץ, דלשון 'מוציא' כו"ע לא פליגי דמועיל דהכונה שמוציא עכשיו ולא על לשעבר, ואעפ"כ פסקו לברך 'המוציא' דג"כ משמעותה ד'מוציא' עכשיו, ואמרינן דמברכותיו של אדם ניכר שתלמיד חכם הוא, ומי שמברך 'המוציא' נראה שיודע דלשון זה ג"כ מועיל. ועי' פני יהושע שמפרש מדוע לא ניחא להתוס' פירוש זה. ב. עוד תירץ הראב"ד, דמצוה שעשייתה היא בפעם אחת ונגמר מלאכתה, כגון ביעור חמץ ונטילת לולב ומילה ושחיטה מברכין בהן 'על מצות', ומצוה שאין לה גמר אלא חייב לעשותה תדיר כגון הנחת תפילין וציצית וכיוצא בהן מברך בלמ"ד. והרמב"ן מקשה על זה מנר חנוכה שמברך להדליק אף שעשייתה הוא גמר מלאכה. וכתב דר"ת תירץ ע"ז, דכיון דנר חנוכה צריכה שמן כשיעור שתידלק משקיעת חמה עד שתכלה רגל מן השוק, הוי כמו שאין עשייתה גמר מלאכתה. הובא ג"כ ברא"ש. וכתב ע"ז הרמב"ן דאינו מחוור. וכן הקשה המאירי על שיטה זו, דהרי ההדלקה הוא המצוה ואם כבתה אין זקוק לה. ועוד, דא"כ אף שופר היה ראוי לפי זה לברך ב'על' ולא 'לשמוע' קול שופר. ואין לומר דהיינו משום שהיא נמשכת אחר סדר הברכות, דהרי אותן שעל סדר ברכות אינן טעונות ברכת שופר כלל, ואותן שמיושב עשייתן הוא גמר מלאכתן. וכן קשה מקריאת ההלל ע"ש עוד. והמהר"ם חלאוה מקשה, דא"כ לימא הש"ס בהדיה 'אף' על ביעור חמץ. ג. והרמב"ן ודעימיה מפרשים כדמשמע פשטות הגמ', דכל מצוה שאדם יוצא בה לכתחילה על ידי אחר כגון ביעור חמץ קבעוה בלשון 'על', וכן שחיטה ומילה שאפילו אבי הבן שמצווה למול את בנו יכול לעשות מוהל אחר שליח, וכן שחיטת הפסח וקדשים אין כל אחד שוחט פסחו וקדשיו אלא עושה שליח, וכן הפרשת תרומות ומעשרות וחלה דאפשר לעשות על ידי שליח, בכולן מברכין 'על', ומצוה שאי אפשר לעשותה על ידי שליח כגון תפילין וציצית ותקיעת שופר וישיבת סוכה וכיוצא בהן במצות שמברכין עליהן עובר לעשייתן, מברכין עליהן בלמ"ד. ובנר חנוכה אף שאפשר לעשותן על ידי שליח מברכין עליה להדליק, משום דזה שמדליק הוא העושה המצוה. ועוד, כיון שהרואה נר חנוכה נמי מברך ברכת הרואה. ע"ש. והמאירי מבאר, דאיכא ד' טעמים במצות ששייך לברך בהם 'על': א. במצוה שאינה חיובית כגון שחיטה, שאם אינו רוצה לאכול אינו צריך לשחוט, אינו מברך בלשון 'לשחוט'. ב. אם אין המצוה נעשית על ידי המחויב בדבר אלא על ידי אחר הן בשליחותו הן מאליו. ג. אם הותחלה המצוה קודם הברכה. ולכן גבי ביעור חמץ כשנתן דעתו לבדוק גמר בלבו לבטל ולהוי כהותחלה המצוה. וכתב דאין הטעם נכון, שהרי אין גמר דעת לבטל עד שיבדוק ויצניע את הצריך לו. ומקשה עוד קושיות ע"ז. אמנם הרמב"ם (שם) פסק כטעם זה דמברך 'על ביעור' חמץ, ומפרש, משום דמשעה שגמר בלבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק. ועי' רמב"ם (פי"ח שם) דמשמע דפסק ג"כ טעמים הנ"ל. ד. דהמצות שמברך עליהם בלמ"ד היינו רק כהמעשה הוא תכף לברכה. ולכן בביעור חמץ מאחר שהברכה היא על הביעור והביעור נעשה רק למחר אין ראוי לברך בלמ"ד. וע"ש שהאריך לפרש טעם שאר המצות שמברכים ב'על'. **קמב. כרבי** אלעאי, דראשית הגז נוהג רק בארץ ישראל. וכרבי יאשיה, דאינו חייב אכלאים עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד. וכר' יהודה בן בתירא דהביאו התוס' כאן. **קמג. וכן** פסק הרמב"ם (נזירות פי"ח ה"ז). **קמד. עי'** מהרש"א דהא דלא אמרינן בגמ' ג"כ חוץ מנטילת ידים, דטעם אחד הוא לטבילה ולנטילת ידים, ושייך ג"כ טבילת ידים בטובל ידיו בשיעור מקוה. **קמה. משום** דהמים שנטל בהם ידיו נטמאו מחמת הידים שהם שניות לטומאה, דגזרו על הידים שיהיה בהם דין טומאה כטומאת שני לטומאה, ופוסלים את התרומה להיות שלישי לטומאה, ומטמאין את המשקין להיות ראשון לטומאה, ונמצא דהמשקין מטמאין את הלחם להיות שני לטומאה. **קמו. כתב** המצפה איתן, דמשמע מהתוס' דגם לאחר שביטלו טבילת בעל קרי יכול לברך כשטובל. ואין כן דעת התוס' בברכות (נג:) והרא"ש (פוף יומא) דהאידנא אין בעל קרי מברך כלל, והמברך הוה ברכתו לבטלה. **קמז. כך** פירשו המהרש"א והמהר"ם. והמהרש"ל פירש, דיליף חיפוש גבי חמץ

אוצר החכמה

גבי ירושלים ללמדנו ד'חיפוש' הוא על ידי נרות, ולא סגי ליה להש"ס בקרא דנר ה' נשמת אדם וגו'קמח.

מטה החולקת בתוך הבית ומפסקת:

יפרשו דהנידון הוא על הצד הפנימי של החדר ולא על המטה.

בגמ' מייתינן לברייתא דסבר רשב"ג מטה שהעמידוה באמצע הבית, ומשמשת כמחיצה לחלק את תשמישי הבית בשני צדדי החדר, ויש הפסק אויר בין המטה לקרקע, צריכה בדיקה. ומקשינן מברייתא אחרת דסבר רשב"ג מטה החולקת בתוך הבית ועצים ואבנים מונחים תחתיה אינה צריכה בדיקה. ומשני, דברייתא דקתני צריכה בדיקה, מיירי שהמטה גבוהה הרבה ונוח להשתמש תחתיה, ובברייתא דקתני אין צריכין בדיקה מיירי במטה נמוכה שאין נוח להשתמש תחתיה. ופרש"י דלענין תחתיה מיירי, כלומר דמטה הגבוהה מן הקרקע ומשתמשים תחתיה, צריכין לבדוק תחת המטה בכל מקום דשייך שיפול שם חמץ. מקשים התוס' וקשה, דלפירושו לא ה"ל להברייתא למימר מטה 'החולקת' בתוך הבית ומשמשת כמחיצה, דאין שום נפק"מ לדינא בזה שהיא חולקת את הבית, אלא הוה לה למימר מטה שהיא 'מפסקת', שיש הפסק אויר בין המטה להקרקע, צריכה בדיקה תחת המטה ותו לאקמט. ומשום האי קושיא מפרשים התוס' פירוש אחר, אלא י"ל, דהא דשנינו בברייתא מטה החולקת בתוך הבית ומפסקת, היינו שהמטה מונחת באמצע הבית ומשמשת כמחיצה, ו'חולקת' היינו שמגעת מהכותל בצד אחד לכותל בצד השני באמצע החדר, ואינו יכול לעבור מצד אחר לצד הפנימי של החדר אלא אם יעבור על גבי המטה, או אם ישוח ויעבור תחתיה, ובאופן זה קאמר רשב"ג דאין צריך בדיקה לצד הפנימי של החדר דהיינו השטח שבין המטה לכותל, דכיון שאין יכולים לעבור לשם בנקל אין לחשוש שנפל שם חמץ. וכן משמע בירושל' כאן ובתוספתאקנ (פ"ו ה"ג) דמפרשים כך, דקאמרינן שם, רשב"ג אומר מטה שהיא חוצצת (החולקת) [וחולקתקנא] בתוך הבית, שהיא מונחת באמצע החדר מכותל לכותל, ועצים ואבנים מונחים תחתיה ואינו יכול לעבור תחת המטה לצד הפנימי של החדר, בודק את הצד החיצון ואינו בודק את הצד הפנימי, דהיינו מהמטה עד הקיר שכנגדו, דאין חוששין שנפל חמץ שם כיון דטירחא היא על האדם להגיע לשם. וכן מתוך דברי הירושלמי משמע דהנידון הוא האם יש חיוב בדיקה על שטח החדר בצד הפנימי מאחורי המטה עד הכותל, ואין הנידון האם יש חיוב בדיקה מתחת להמטה, משום דבברייתא דקתני בה שהבית תדורות תחת המטה עצים ואבנים גרם אין 'צריך' בדיקה. ולא גרס אין 'צריכה' בדיקה, ומשמע דהנידון הוא על מקום החדר ולא על תחת המטהקנב. והוקשה להתוס', והא דלא משני הכא על הא דמקשינן מהברייתא השניה דקתני אינה צריכה בדיקה, ותירצו דמיירי שהמטה נמוכה שאין נוח להשתמש תחתיה, ואמאי לא משני דהתם מיירי שיש תחתיה עצים ואבנים ואינו יכול לעבור תחתיה ולכן לא חיישינן שנפל שם חמץ, ומיישבים, משום דלא משמע ליה שבשביל כך, משום שיש עצים ואבנים תחת המטה אין שטח החדר בצד הפנימי צריך בדיקה, [אלאקנג נראה יותר דהטעם הוא] משום דאין דרך לשוח ולעבור תחת המטה, ולכן משני הא, ברייתא דקתני 'צריך בדיקה' מיירי דמידליא, שהמטה גבוהה מהקרקע. פירוש, התם צריך בדיקה, היינו לפי שרגליה גבוהין הרבה מן הקרקע ויכול לעבור תחתיה לצד הפנימי של החדר בלא שחייה, ויש לחוש שנפל שם חמץ, ובברייתא דקתני 'אין צריך בדיקה', מיירי במטה שרגליה נמוכות שאין יכול לעבור לצד הפנימי של החדר. אי נמי יש לפרש להיפך, דברייתא דקתני 'אין צריך בדיקה' מיירי במידליא, שהמטה גבוהה מן הקרקע ולכן אין צריך בדיקה, משום דלא ניחא לעלות על גבה ולעבור לצד הפנימי של החדר וממילא אין לחשוש שנפל שם חמץקנד.

וי"ס דגרסי 'אין צריך' בדיקה בברייתא קמייתא, והש"ס מקשי מברייתא בתרייתא דקתני 'צריך' בדיקה, ולפי גירסא זו הא דנקט תנא דברייתא בתרייתא דמיירי שעצים ואבנים סדורים תחתיה, לרבותא נקט כן, דאף דהעצים והאבנים מונעים את המעבר לצד הפנימי של החדר, אעפ"כ קתני דצריך בדיקה. ור"ח גרס בתרוייהו 'אין צריך' בדיקה. ומפרש דהש"ס הכי פריך, מהא דבברייתא קמייתא לא בעינן שיהיו עצים סדורים תחת המטה, ואף כשאין עצים ואבנים תחת המטה המונעים את המעבר לצד הפנימי של החדר, אין המקום שם צריך בדיקה, ובברייתא בתרייתא בעינן שיהיו עצים סדורים תחת המטה, ורק באופן זה אין צריך בדיקה, אבל בלא זה צריך לבדוק את הצד הפנימי של החדר, כיון שיכול לשוח תחת המטה ולעבור לצד הפנימיקנה.

סיכום: שיטת רש"י דהנידון הוא לענין חיוב בדיקה תחת המטה. ולהתוס' הנידון הוא לענין חיוב בדיקה בשטח שבין המטה לכותל, והביאו דיש גורסין בברייתא קמייתא 'אין צריך' ובבתרייתא 'צריך', ור"ח גרס בתרוייהו 'אין צריך', ומפרשים קושיית הש"ס לב' הגירסאות.

לאתויי קרא דחיפוש נרות ולא סגי בקרא דנר ה' נשמת אדם וגו':

[ח.] מטה החולקת בתוך הבית ומפסקת. פרש"י דלענין תחתיה מיירי. וקשה, דלפי' לא ה"ל למימר החולקת, אלא מפסקת ותו לא. אלא י"ל, חולקת בתוך הבית ומפסקת, היינו שמונחת באמצע הבית, וחולקת היינו שמגעת מכותל לכותל, ואינו יכול לעבור מצד אחר אלא על גבי המטה או ישוח ויעבור תחתיה, וקאמר דאין צריך בדיקה לצד הפנימי. וכן משמע בירושל' ובתוספתא דקאמר, רשב"ג אומר מטה שהיא חוצצת החולקת בתוך הבית ועצים ואבנים מונחים תחתיה, בודק צד החיצון ואינו בודק צד הפנימי. ומתוך הירושלמי משמע, דברייתא דקתני בה עצים ואבנים, גרס אין צריך בדיקה. והא דלא משני הכא שיש עצים ואבנים. משום דלא משמע ליה שבשביל כך אין צריך בדיקה, [אלא] משום דאין דרך לשוח ולעבור תחת המטה. ומשני הא דמידליא, התם צריך בדיקה לפי שרגליה גבוהין ויכול לעבור תחתיה בלא שחייה. אי נמי, במידליא א"צ, דלא ניחא לעלות על גבה ולעבור. וי"ס דגרסי אין צריך בקמייתא ובבתרייתא צריך. ולפי גירסא זו נקט עצים ואבנים סדורים תחתיה לרבותא. ור"ח גרס בתרוייהו אין צריך, ופריך מהא דבקמייתא לא בעינן עצים סדורים ובבתרייתא בעינן:

הכא כשהכלב יכול לחפש אחריו. ולכך אינו פטור אלא מפני הסכנה. והא דמשמע גבי

הכא כשהכלב יכול לחפש אחריו:

יפרשו דרק בודאי חמץ הטריחו לפנות את המפולת.

בגמ' אמרינן דברייתא דקתני דאין צריך להכניס ידו ולבדוק בחורין ובסדקין מפני סכנת עקרב, מיירי בכותל שנפל, דמתחילה נשתמשו בה ולא היה סכנה בשעת ההשתמשות, ואח"כ נפל הכותל ומצויין שם עקרבין. ומקשינן מדתנן חמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער ואינו צריך לפנות את המפולת ולבערו. ומשני דהברייתא גבי חורין וסדקין מיירי בשאין המפולת גדולה כ"כ, והכלב יכול לחפש שם אחר החמץ, ולכך אינו פטור לבדוק שם אלא מפני הסכנה, אבל בלא טעם זה היה חייב בבדיקה. והוקשה להתוס' והא דמשמע

שהיה תדורות תחת המטה עצים ואבנים גרם אין 'צריך' בדיקה.
אחח19/06/2018

ציונים והערות

דהיינו על ידי נר, מ'חיפוש' דכתיב גבי ירושלים שהיא בנרות. **קמח. ביארנו** על פי המהרש"א. והראש יוסף פירש דהתוס' באו ליישב ב' קושיות. ע"ש. והתוס' שאנ"ץ ורבינו פרץ תירצו עוד, דהש"ס רצו לפרש מדוע לא ילפינן מקרא דכתיב גבי ירושלים בלבד, דהיינו משום דמקרא זה לא מצינן ללמוד דבדיקה גבי חמץ הוא בנר, דהיה צד לומר דהוי קולא שאין הקב"ה עושה חיפוש גדול על ידי אבוקה אלא על ידי נרות ולענין חמץ לא נקיל כ"כ ונצטרך בדיקה באבוקה. כדמפרש בגמ'. **קמט. אמנם** רש"י מיישב קושיא זו דכתב (ד"ה המולקת) דאורחא דמילתא נקט, והתוס' לא ניחא ליה לפרש כך. **קנ. ולשון** התוספתא היא [עי' בגירסאות שם], מטה שהיא חוצצת וחולקת 'את כל הבית'. ומשמע יותר כפירוש התוס'. **קנא. כן** הוא הגירסא בתוספתא, ובירושלמי ליתא 'החולקת', ולשון הירושלמי מטה שהיא 'חוצצת בתוך הבית'. **קנב. עי'** תוספות רי"ד שפירש כפירוש רש"י, ומפרש דבצד הפנימי של החדר מצניע שם חפצים יקרים כגון בגדים וכלי תשמיש, ואינו נכנס שם לאכול ולשתות ולכן אין מקום זה צריך בדיקה. ובמטה הגבוהה מן הקרקע צריכה בדיקה, אע"פ שעצים ואבנים סדורים תחתיה ולא ניחא תשמישתיה, משום דחיישינן שמא קודם שסידר שם העצים והאבנים נשתמשו תחתיה בחמץ, וצריך לפנות העצים והאבנים ולבדוק. אבל במטה נמוכה דלא ניחא תשמישתייהו תחתיה, הוה כחורי הבית התחתונים שאין צריך בדיקה. והמהר"ם חלאוה הביא פירוש נוסף, דהנידון הוא לענין המטה עצמה דצריכה בדיקה דומיא דחורין וסדקין, ותירוץ הגמ' הא דמידליא דהיינו שהמטה גבוהה מהקרקע, דאז צריכה בדיקה כיון דהוי כחורין העליונים, ואם המטה נמוכה צריכה בדיקה כחורין האמצעים. והקשה על זה, דהרי כבר נשנה הכלל כל מקום דמכניסין בו חמץ חייב בבדיקה ומקום שאין מכניסין אין צריך בדיקה, וא"כ נחזי אנן אם הדרך להשתמש במטה או לא. **קנג. כך** גרס המהרש"ל. אבל המהרש"א לא גרס תיבת 'אלא', ולפירושו הכל תירוץ אחד, דבאמת אפשר לחלק בין יש עצים ואבנים תחת המטה דאין צריך בדיקה, לאין עצים ואבנים, ולא משמע להש"ס לפרש כך משום דאין דרך לשוח ולעבור תחת המטה, ולכן מחלק הש"ס דאם המטה גבוהה הרבה מהקרקע דיכול לעבור תחתיה בלא שחייה לשטח שאחורי המטה, ושייך שיפול שם חמץ ולכן צריך בדיקה, לבין אם המטה נמוכה שאינו יכול לעבור לעבור לצד הפנימי בקלות דאין צריך בדיקה, וחדא מיניהו נקטו. וכתב דכך איתא בטור (סי' תנג) דביש עצים ואבנים תחת המטה אין צריך בדיקה, וכשאין עצים ואבנים תלוי אם המטה גבוהה או נמוכה. וביאר הבית יוסף (שם) דהיינו דברי התוס' כאן, ונראה ג"כ דגרס כהמהרש"א. וכן ביאר הבית יוסף בשו"ת (נדפס בהקדמה לטור סו"מ) ועי"ז פירש התורת חיים, דלא משמע ליה להש"ס משום דסתם מטה נמוכה הרבה, ואפילו אין עצים ואבנים סדורים אין דרך לעבור תחתיה כלל ע"ש. **קנד. וכן** פירשו התוס' רבינו פרץ ותוס' שאנ"ץ והמאירי. והר"ן מיישב, דכיון שיש עצים סדורים תחתיה, כל שכן שרגילים להשתמש שם וראוי שתהא צריכה בדיקה. **קנה. עי'** מהרש"א דגירסא זו יש לפרש רק לפירוש ראשון דהתוס' דכשהמטה גבוהה צריך בדיקה, אבל לפירוש ב' דכשהמטה גבוהה מן הקרקע אין צריך בדיקה דלא נוח לעלות על גבה ולעבור, מאי נפק"מ אם יש עצים ואבנים תחתיה או לא, הרי אינם מעכבין אותו לעבור.

במתניתין גבי חמץ שנפלה עליו מפולת, **דאם הכלב יכול לחפש** שם אחר החמץ **אינו כמבוער וצריך לבערו, ולא מיפטר** בבדיקה **מפני סכנת עקרב**, ומדוע גבי חורין וסדקין פטרינן מבדיקה משום סכנת עקרב. ומיישבים ואור"י, **דשאני התם** דידעינן **דודאי איכא חמץ** בתוך המפולת ולכן הטריחוהו חכמים **להשכיר פועלים** לסלק את האבנים **במרא וחצינא** - כלי עבודה העשוים לכך[קנו], ולבער את החמץ המונח שם[קנז], **אבל הכא** גבי חורין וסדקין דמיירי **שאין החמץ ידוע** האם נמצא בחורין ובסדקין, **לא** הטריחוהו לפנות את המפולת ולבדוק[קנח].

שיזכה[קנט] לעולם הבא הרי זה צדיק גמור:

יפרשו דהיינו דווקא כשאינו מתחרט אם לא יקבל הטובה שהוא מצפה. בגמ' מייתינן לברייתא דקתני האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני או שאהיה בן העוה"ב, הרי זה צדיק גמור. והוקשה להתוס' והדתנן (פנחס פ"ח מ"ג) **'אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס'**. ומשמע דאינו נכון לעשות מצוה אם כוונתו לקבל שכר עבור כך. ומייש אוצר החכמה **דהיינו בכה"ג שאם לא תבוא לו אותה הטובה שהוא מצפה** לקבל מהקב"ה תמורת קיום המצוה הרי הוא **תוהא ומתחרט על הצדקה שעשה, אבל מי שאינו תוהא ומתחרט** אף שהיה לו איזה פניה בקיום המצוה **ה"ז צדיק גמור. וכן משמע בריש מסכת ר"ה** (דף ז.) **ובפ"ק דב"ב** (דף י:)[קס].

מלמד שתהא פרתך רועה באפר:

יפרשו דדרשינן מתיבת 'את' ארצך.

בגמ' מייתינן בברייתא דילפינן מקרא דכתיב גבי עולי רגלים 'ולא יחמוד איש את ארצך', שלא יוזקו נכסי עולי רגלים בעירם כש[19/06/2018]ית המקדש בימי הרגל, ואף פרה הרועה בשדה מרעה בלא השגחת בעליה אין חיה מזיקתה וכיו"ב. ומבארים התוס' ומתיבת **'את'** ארצך קדריש, דתיבה זו מיותרת דהוי מצי למיכתב ולא יחמוד איש 'ארצך', ומהא דכתיב **'את' ארצך** מרבינן דגם הנכסים **הטפלים לארץ** לא יוזקו[קסא].

לכדרבי אמי:

יקשו מדוע צריך דרשא ד'את' ארצך.

בגמ' מקשינן דכיון דילפינן מקרא ד'ופנית בבוקר והלכת לאהליך', דהעולי רגלים אף בחזרתן לביתם מירושלים אין ניזוקים, כ"ש דבהליכתן אינן ניזוקים, ומדוע איצטריך קרא דלא יחמוד איש את ארצך דילפינן מיניה דאין ניזוקין בהליכתן. ומשני, דאיצטריך ללמוד מדכתיב 'ארצך', להא דאמר ר' אמי דרק אדם שיש לו קרקע עולה לרגל, ומי שאין לו קרקע אינו עולה לרגל. מקשים התוס' **ואם תאמר, והשתא** תיבת **'את' למה לי למידרש** מיניה דגם פרה הרועה בשדה לא תינזק **בהליכה** שאתה הולך לירושלים, והרי דרשינן דרשה אחרת מהפסוק דרק מי שיש לו 'ארץ' חייב לעלות לרגל. וא"כ תיבת 'את' מיותרת. ומיישבים **ואור"י, דלא נכתב** הפסוק **אלא משום דבר שנתחדש בה**, והיינו **משום חדוש ד'ארצך'** דרק מי שיש לו קרקע עולה לרגל, ואגב כך **כתב** קרא **נמי 'את'** למדרש מיניה את הטפל לארצך, דגם הבהמות הנטפלים לארץ לא יוזקו בעלית הבעלים לרגל, **ואע"ג דלא איצטריך** דרשא זו[קסב].

רב דייק חיצונות:

מפולת דאם הכלב יכול לחפש אינו כמבוער וצריך לבערו, ולא מיפטר מפני סכנת עקרב. אור"י, שאני התם דודאי איכא חמץ, הטריחוהו חכמים להשכיר פועלים במרא וחצינא, אבל הכא שאין החמץ ידוע לא הטריחוהו:

[ח:] **שיזכה לעולם הבא הרי זה צדיק גמור.**

והדתנן (פנחס פ"ח מ"ג) **אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס. היינו בכה"ג שאם לא תבוא לו אותה הטובה שהוא מצפה תוהא ומתחרט על הצדקה שעשה, אבל מי שאינו תוהא ומתחרט ה"ז צדיק גמור. וכן משמע בריש מסכת ר"ה** (דף ז.) **ובפ"ק דב"ב** (דף י:):

מלמד שתהא פרתך רועה באפר. ומאת קדריש, את ארצך הטפל לארצך:

לכדרבי אמי. ואם תאמר, והשתא את למה לי למידרש בהליכה. ואור"י, דלא נכתב אלא משום דבר שנתחדש בה, משום חדוש דארצך כתב נמי את למדרש, אע"ג דלא איצטריך:

רב דייק חיצונות. נראה לר"י דרב סבר דאיכא למידק טפי מחיצונות משום דתנן בריש, ושמואל סבר דמעליונות איכא למידק, כיון דעליונות אחיצונות קאי ומפרש מה הן חיצונות:

[ט.] **אין חוששין שמא גירה חולדה. ואם תאמר והא מרישא שמעי' דקתני כל מקום שאין מכניסין בו חמץ אין צריך בדיקה, תריץ דהוה מוקמינן בשאין חולדה וברדלס יכולין להלך שם:**

אין חוששין שמא גירה חולדה:

יבארו אמאי לא שמעינן לה מרישא.

במשנה תנן, דאחר שבדקו את החמץ במקום אחד, אין צריך לחשוש שמא גירה חולדה חמץ ממקום שאינו בדוק עדיין אל המקום הבדוק.

מקשים התוס' **ואם תאמר**, ואמאי איצטריך לתנא לאשמועינן דין זה, **הא מרישא שמעינן** לה, כלומר, מהמשנה הקודמת[קסג] **דקתני שם כל מקום שאין מכניסין בו חמץ אין צריך בדיקה**, ועל כרחך דאין חוששין שמא הוליכה החולדה חמץ ממקום למקום, דאם לא כן היה לנו לחשוש שמא גירה החולדה ממקום שמכניסין בו חמץ למקום שאין מכניסין בו חמץ.

ומיישבים, תריץ - תתרץ דמהרישא ליכא למישמע דין זה, משום דהוה מוקמינן לה לרישא דמיירי **במקום שאין חולדה וברדלס יכולין להלך שם**[קסד], ולהכי לא חיישינן שמא גירה חולדה חמץ לשם, אבל במקום שחולדה וברדלס יכולין לילך לשם הוה אמינא דניחוש שמא הוליכו לשם חמץ, להכי איצטריך למיתני במשנה הכא דלא חיישינן להכי.

ציונים והערות

קנו. בתרגום יונתן (שם) על הפסוק בישעיה (מד יג) חרש ברזל 'ומעצד' מתרגם נפחא מברזלא 'תצינא'. ועי' המתרגם בברכות (מ:). **קנז. דאין** סכנה באופן זה. תוס' רבינו פרץ. **קנח. בתום'** הרשב"א הוכיחו זאת מדבעי רבא לקמן (י:) ככר בפי נחש אם צריך לחבר להוציאה או אין צריך, והיינו נמי דכיון שהוא חמץ ידוע הטריחוהו להביא חבר. והתוס' בב"מ (מב. ד"ה שלין) תירצו עוד, דהכא יכול לפנות המפולת וחייב לפנות ולבדוק, משא"כ התם הוי מפולת גדולה אינו יכול. **קנט. בגמ'** לפנינו הגירסא בשביל שיחיה בני או 'שאהיה' בן העולם הבא. אמנם בראש השנה (ד.) ובבבא בתרא (י:) איתא, בשביל שיחיו בני ובשביל 'שאזכה' בה לחיי העולם הבא. **קס. עי'** תוס' שאנ"ץ דמבואר שם דהוא כדרך שעושין אומות העולם. וכן כתבו התוס' בראש השנה (ד. ד"ה בשביל) וכעי"ז בעבודה זרה (ית. מוס' ד"ה על מנת). והתוס' רבינו פרץ תירץ עוד, א', דגרסינן כאן הרי 'צדיק' גמור. ב', דגרסינן צדיק גמור 'בדבר הזה'. וכן איתא במהר"ם חלאוה. והר"ן תירץ, דהא דנשנה באבות, הינו לומר שמדה מעולה הוא ביותר שיהיו עובדין מאהבה, ואפילו הכי העובד כדי לזכות לחיי עולם הבא צדיק גמור הוא אבל לא חסיד. **קסא. והתום'** רבינו פרץ הביא פירוש ר' יקר, דדרשינן מתיבת 'ארצך' דפרה קרויה 'ארץ', כאמרינן מימי לא קריתי לאשתי אשתי ולשורי שורי, אלא לאשתי ביתי ולשורי שדי, ותרנגולת נפקה מתיבת 'איש' דתרנגול קרוי 'איש', וכן מהכרובים דכתיב ופניהם 'איש' אל אחיו והכרובית היינו עופות. והמהרש"א (בחידושי אגדות) כתב דהוא דחוק, ומפרש דמרבינן זאת מתיבת 'איש' דכתיב ולא יחמוד 'איש' את ארצך, דלכאורה אין דרך איש יחידי לכבוש ארץ, והיה צריך קרא למיכתב ולא יחמוד 'גוי' את ארצך, ומשמע דקאי אדבר המטלטל דשייך גם באיש יחידי, ומדכתיב 'איש' את 'ארצך' מרבינן דלא יחמוד ג"כ פרה הרועה ב'ארצך'. וכעי"ז כתב הנצי"ב (מרומי שדה כאן, ונעמק דבר שמות לד מ). והתם סופר כתב, דיש לפרש דדוקא מי שמצווה לעלות לרגל דהיינו שיש לו קרקע הוא מובטח שלא יחמוד איש את נכסיו, אבל מי שאינו מצווה ועושה אינו מזאת ההבטחה וצריך לישמר מהיזק. ע"ש. **קסב. כתב** הר"ן, דהיינו כדאיתא בסוטה (ג.) ועוד מקומות, דכל פרשה שנאמרה ונישנית לא נישנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה. וכן ציין הרע"א בגליון הש"ס. **קסג. דף ב.** **קסד. כגון** במקום סגור או גבוה, דאין החולדה יכולה ליכנס לשם וכיוצא בזה. ומה שכתבו התוס' בשאין חולדה וברדלס יכולין, הוא לאו דוקא, וכוונתם דהוא מקום שאין מצויין שם חולדה וברדלס.

כל מקום שחולדה וברדלס וחזיר מצויין שם אין צריך בדיקה:

יבארו האם מותר לכהנים ליכנס לבתי העובדי כוכבים.

במשנה באהלות תנן דבתי העובדי כוכבים טמאים, מפני שהן קוברין את הנפלים בקרקע ביתם. ואם הוא מקום שחולדה וברדלס מצויין שם הבית טהור, דתלינן שהחולדה והברדלס אכלו את הנפלים שהיו שהיו שם.

ומביאים התוס׳ ואומר ר״י, דאף דכהנים מוזהרין שלא ליטמא במת, ולכאורה יהיה אסור להם ליכנס לבתי העובדי כוכבים, מכל מקום לדידן דאנו דרים בחוץ לארץ כהנים מותרין ליכנס בבתי עובדי כוכבים אפילו במקומות שאין חזיר וחולדה מצויין שם, וזאת משום דתניא בתוספתא דאין מדורות העובדי כוכבים בחוצה לארץ, כלומר, דדין זה שבתי העובדי כוכבים מטמאין אוהל [illegible] בבתיהם שבחוץ לארץ[קסה].

כל מקום שחולדה וברדלס וחזיר מצויין שם אין צריך בדיקה. אומר ר״י דכהנים מותרין ליכנס בבתי עובדי כוכבים אפי׳ אין חזיר וחולדה מצויין שם, משום דתניא בתוספתא דאין מדורות העובדי כוכבים בחוצה לארץ:

בבשר לא משיירא. אומר ר״ת דהיינו דוקא בשר נפלים דרכיך, דהא בפרק [שני] דב״ק (דף יט: ופס) חשיב חזיר שאכל בשר אכילה על ידי הדחק:

ואם תמצא לומר הוה אימור אכלתיה. וא״ת והא מדורות העובדי כוכבים רשות היחיד הן, ותנן במסכת טהרות (פ״ו מ״ד) כל מקום שאתה יכול להרבות ספיקות וספיקי ספיקות ברשות היחיד טמא. וי״ל דלא דמי הך ספיקא לשאר ספיקי, דאמאי אית לן למימר שיהא בו נפל ודמי לספק ביאה. א״נ אימר אכלתיה עדיף משאר ספיקות, דספק הרגיל הוא וקרוב לודאי, ותדע דאפילו מידי ודאי בעי למימר שיוצא זה הספק:

כדי שתהא בהמה אוכלת. ותימה דמ״מ הוי ודאי טבל מדרבנן לענין אכילת קבע אפי׳ הכניסה במוץ שלה, כדאמר כדי שתהא בהמה אוכלת משמע אבל הוא עצמו אסור, ובתוספת׳ תניא ומייתי לה בפ״ק דביצה (דף יג.) הכניס לבית שבולין לעשות מהן עיסה אוכלת מהן עראי ופטור, וקאתי ספק ומוציא מידי ודאי דרבנן וחשיב להו בחזקת מתוקנים, גבי חמץ אמאי לא אתי ספק ומוציא מידי ודאי בדיקה דרבנן, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי. ואומר ר״י

משאר ספיקות, כיון דספק הרגיל הוא וקרוב לודאי הוא דאכלתיה חולדה. ותדע דהוא כן, דהלא אפילו מידי ודאי בעי למימר [שיוציא[קעא]] (שיוצא) זה הספק, כלומר, דבהסלקא דעתך הבינה הגמ׳ דאף כאשר ידעינן בודאות דנקבר שם נפל, אפ״ה אמרינן דהספק דשמא אכלתיה חולדה מוציא מידי ודאי דנקבר שם, והבית טהור, ולכאורה תמוה דמה הסברא בזה, ועל כרחך צריך לומר כמו שפירשנו דהספק דשמא אכלתו חולדה הוא קרוב לודאי, ולהכי הוה סלקא דעתך שהוא מוציא אף מידי ודאי.

כדי שתהא בהמה אוכלת:

יתמהו דמכל מקום הא הוי טבל דרבנן, ויישבו זאת בבי׳ דרכים.

אמרינן בגמ׳, דאם ראינו חולדה שהכניסה חמץ לתוך הבית אף דיתכן שאכלה אותו, אפ״ה הבית צריך בדיקה, משום דאין הספק שמא אכלתו מוציא מידי ודאי שהכניסה חמץ לבית. ופריך, וכי אין ספק מוציא מידי ודאי, והתניא חבר שמת שהניח פירות, ואין ידוע האם עישרן קודם מיתתו או לא, אין צריך לעשר את הפירות, והא הכא דהפירות היו בתחילה ודאי טבל וספק שמא עישרן, וחזינן דהספק שמא עישרן מוציא מידי ודאי טבל. ומשני, דהתם ספק וספק הוא, משום דיתכן שהפירות לא נתחייבו במעשרות מעיקרא, וכגון שהכניסן לבית קודם מירוח, דאמר רב הושעיא מותר להערים ולהכניס את הפירות לבית קודם מירוח ואז הן מותרין לאכילת בהמה בלא מעשר, ולהכי בא הספק שמא עישרן ומוציא מידי הספק דשמא הן טבל. אבל הכא גבי חמץ בפסח דודאי שהיה שם חמץ בתחילה, שהרי ראינו את החולדה מכניסה חמץ לבית, בהא לא אתא ספק דשמא אכלתו ומוציא מידי ודאי.

מקשים התוס׳ **ואם תאמר, והא מדורות - בתי העובדי כוכבים רשות היחיד הן, ותנן במסכת טהרות** (פ״ו מ״ד) **כל מקום שאתה יכול להרבות ספיקות וספיקי ספיקות ברשות היחיד טמא**, כלומר, דקיימא לן דכל ספק טומאה שמתעורר ברשות היחיד אזלינן ביה לחומרא, ואף שהוא ספק ספיקא ואמאי הכא אזלינן לקולא.

ומיישבים ויש לומר, דהספק הראשון דשמא נקבר נפל בבית, הוא ספק קלוש, ולא דמי הך ספיקא לשאר ספיקי דעלמא, דכיון שלא ראינו שנקבר בו נפל אין לנו לעורר סתם ספיקות מעצמנו, **דאמאי אית לן למימר שיהא בו נפל[קסז], ודמי זה לספק ביאה**, כלומר, להא דקתני לקמן[קסז] בקעה שיש קבר באחד השדות שבתוכה, ונכנס אדם לבקעה ואינו יודע האם נכנס לשדה זו שיש בה קבר או לא, דהוא טהור[קסח], דאף דהבקעה נחשבת לרשות היחיד[קסט] אפ״ה לא אמרינן דיהיה טמא מטעם ספק טומאה ברשות היחיד לפי שהספק דשמא נכנס לשדה זו דווקא, ספק קלוש הוא, דכיון דלא ראינו שנכנס למה נעורר ספיקות מעצמנו[קע]. **אי נמי** יש לומר, דמש״ה לא מחמרינן גבי מדורות העובדי כוכבים כדין ספק טומאה ברשות היחיד, משום דהספק **דאימר אכלתיה** חולדה הוא ספק **עדיף** מספק הכניסה **במוץ שלה**, כלומר, שהכניסה לבית קודם מירוח, וכמו שמשמע בדברי רב אושעיא **דאמר** ׳מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה **כדי שתהא בהמה אוכלת׳, משמע** דדוקא לאכילת בהמה שרי, **אבל הוא עצמו אסור** לאכול ממנו אכילת קבע[קעב], וכן **בתוספתא תניא, ומייתי לה** הגמ׳ להאי תוספתא **בפרק קמא דביצה** (דף יג.), **הכניס לבית שבולין לעשות מהן עיסה**, דהיינו, שהכניס תבואה במוץ שלה, **אוכל מהן עראי ופטור**, אלמא דרק אכילת עראי או אכילת בהמה שרי לאכול מהן בלא מעשר, אבל אכילת קבע אסור מדרבנן. וכיון שכן לכאורה יקשה, דהכא גבי חבר שמת אמאי תלינן שהפירות מתוקנין, והלא יש כאן מדרבנן ודאי איסור טבל לאכילת קבע לאדם, והאיך בא הספק דשמא עישרן ומוציא מידי ודאי טבל. וצריך לומר, דהא דאין ספק מוציא ידי ודאי הוא רק כשה׳ודאי׳ הוא איסור דאורייתא, אבל באיסור דרבנן ספק מוציא מידי ודאי, והכא דאיסור אכילת קבע לאדם הוא רק מדרבנן, שפיר **קאתי הספק** שמא עישרן ומוציא מידי ודאי **ומוציא מידי ודאי דרבנן, וחשיב להו בחזקת מתוקנים**. אלא דכיון שכן יקשה, דא״כ **גבי חמץ** נמי דאמרינן דהיכא שראינו חולדה שמכניסה חמץ לבית, אמרינן דהספק דשמא אכלתו לא מוציא מידי ודאי החמץ שהיה בבית בתחילה, ולכאורה קשה **דאמאי לא אתי הספק** דשמא אכלתו **ומוציא מידי ודאי** חיוב **בדיקה דרבנן**, והלא חיוב בדיקת חמץ הוא רק חיוב דרבנן, **דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי** ואין צריך לבדוק, ואמאי לא אתא ספק ומוציא מידי ודאי.

ציונים והערות

קסה. לפי שחוץ לארץ נפרדה בטומאתה בגזירה דרבנן, לשון המהרש״א בשם הרמב״ם. וכנראה כוונתו דחכמים גזרו על כל ארץ העמים שהיא מטמאה, ולא ראו צורך להחמיר שם יותר על מדורות העובדי כוכבים. **קסו. ולא** מהני האי סברא אלא בצירוף מה דאיכא הכא ב׳ ספיקות, אבל אי לא הוה אלא חד ספק, כגון במקום שאין מצויין חולדה וברדלס, לא מטהרינן אף דהא קרוב לודאי. **קסז. דף י׳.** **קסח. ראה** בתוס׳ שם (ד״ה ספק ביאה) שהביאו פירוש ר״י ורבינו תם, דהטעם לזה לפי שהוא ספק ספיקא, וכתבו דרש״י פירש טעם אחר. **קסט. היינו** בימות הגשמים דדינא הוא דאז יש לבקעה דין של רשות היחיד, היות ואסור לבני אדם לילך בתוכה מפני שמפסידין את הזרעים בהילוכן. **קע. ראה** בהערות הקודמות. וכנראה התוס׳ אזלו הכא כפירוש ר״י ורבינו תם דהוא משום ספק ספיקא, ולכך הביאו ראיה דכמו דהתם אמרינן דכיון דאחד מב׳ הספיקות הוא ספק הרגיל וקרוב לודאי, אזי בכהאי גוונא אזלינן לקולא אף ברשות היחיד, הכי נמי הכא גבי הספק ספיקא דמדורות העובדי כוכבים, דכיון דאחד הספיקות הוא קרוב לודאי אזלינן לקולא. אך לכאורה תמוה, דהלא התם גבי ספק ביאה, הא דקתני דספק ביאה טהור, הוא רק דעת רבי אליעזר, אבל רבנן שם פליגי עליה ומטמאין, ומאי מייתי התוס׳ ראיה מרבי אליעזר. וצריך לומר דעד כאן לא פליגי רבנן התם אלא משום דחשבי להו כספק אחד, אבל אי הוה ב׳ ספיקות הוה מודי דספיקו טהור אף דבעלמא ספק ספיקא ברשות היחיד טמא. **קעא. ב״ש.** **קעב. אבל** אכילת עראי שרי כמו אכילת בהמתו.

ומיישבים ואומר ר"י, דמתניתין איירי בשלא ביטלו את החמץ, דבכהאי גוונא הוי ודאי דאורייתא, ובדאורייתא אין הספק מוציא מידי ודאי.

ועוד אומר ר"י תירוץ אחר להאי קושיא, דאין הכי נמי דגבי חבר שמת אין פירותיו מותרין באכילת קבע לאדם, ומשום דהספק שמא עישרן אינו מוציא מידי ודאי טבל מדרבנן, ואינן מותרין אלא באכילת בהמה או אכילת עראי לאדם. והא דקאמרינן בההוא ברייתא דחבר שמת, דהפירות שהניח 'הרי הן בחזקת מתוקנין', דמשמע דהן מותרין לגמרי ואפילו באכילת קבע, היינו בהנך פירות דלא חזו אלא לבהמה, דלבהמה הן מותרין לגמרי ואפילו באכילת קבע. אבל באכילת קבע לאדם הן אסורין, משום דאין ספק מוציא אפילו מידי ודאי דרבנן. ולפי זה אפשר לומר דגבי חמץ מירי אף באופן שביטלו את החמץ, ואין חיוב הבדיקה אלא מדרבנן, ואפ"ה אמרינן דאין ספק מוציא מידי ודאי דרבנן.

והוקשה להתוס', והא דפריך בגמ' במנחות בפרק רבי ישמעאל (דף סו: ושם) אמאי דקאמר התם דמירוח הנכרי אינו פוטר, כלומר דתבואה שגדלה ברשות ישראל, וקודם המירוח מכרה לנכרי, ומירחה הנכרי וחזר ומכרה לישראל, דאף דמן התורה מירוח הנכרי פוטר מן המעשרות, מכל מקום גזרו חכמים שאין מירוחו פוטר משום בעלי כיסין, פירוש, עשירים שמערימין ומוכרין תבואתן לנכרי קודם מירוח והן חוזרין וקונין אותה מהן אחרי מירוח, ומפורש שם בגמ', דדוקא לגבי תרומה גזרו כן, אבל לגבי חלה דהדין הוא דעיסה שנילושה על ידי נכרי פטורה מן החלה, בהא לא גזרו חכמים משום בעלי כיסין שיערימו למכור הקמח לגוי ולחזור ולקנותו לאחר הלישה, משום שבחלה אף אם היו גוזרין חכמים שלישת הגוי אינה פוטרת מן החלה, לא היו מועילין חכמים בתקנתן, שהרי אם רצונו לפטור את העיסה יש לו דרך לעשות זאת אף בלא למוכרה לגוי, והוא על ידי שיעשה ממנה עיסות קטנות בשיעור שאינן מתחייבות בחלה[קעג]. ופריך בגמ' עלה דהא תרומה נמי אפשר לו לפוטרה מן התרומה בדרך אחרת, והוא על ידי דעביד כרבי אושעיא וכו' דמכניסה לביתו במוץ שלה, ומה הועילו חכמים בתקנתן שגזרו שמירוח נכרי אינו פוטר. והנה מדברי הגמ' אלו משמע דהמכניס במוץ שלה לגמרי הוא פטור אף באכילת קבע, דאם לא כן מאי פריך בגמ' דמה הועילו חכמים בתקנתן, הא הועילו והועילו, דהרי קודם התקנה שמירוח נכרי אינו פוטר היו מערימין לפוטרו לגמרי על ידי המכירה לגוי ואילו אחר התקנה דמירוח נכרי אינו פוטר אזי אף דלא הועילו לגמרי, דהרי עדיין יכול הוא להערים ולהאכיל לבהמתו, מכל מקום הועילו לענין אכילת קבע לאדם דלא מהני לזה ההערמה דרבי אושעיא, והשתא דגזרו דמירוח נכרי אינו פוטר, תו אין שום דרך להערים. וא"כ מאי פריך 'תרומה נמי אפשר למעבד כרבי אושעיא'. ומיישבים, דהתם הכי פירושו, 'תרומה נמי עביד להו כרבי אושעיא', וא"כ גבי מידי דמאכל בהמה ואינו ראוי למאכל אדם מה הועילו חכמים בתקנתן דמירוח הנכרי אינו פוטר, והלא יכול הוא להערים ולהכניסה במוץ שלה[קעד].

סיכום: כתבו התוס' בתירוץ הראשון, דבודאי דרבנן ספק מוציא מידי ודאי, ולכך בחבר שמת מהני הספק להוציא מידי ודאי טבל דרבנן, והכא גבי חמץ דאמרינן דאין ספק מוציא מידי ודאי, צריך לומר דמיירי בשלא ביטל החמץ והוי ודאי דאורייתא. ובתירוץ השני כתבו, דגם בודאי דרבנן אמרינן אין ספק מוציא מידי ודאי, וא"כ הכא בחמץ אתי שפיר אף באופן שביטל, דאין חיוב הבדיקה כי אם מדרבנן, והתם גבי חבר שמת צריך לומר דמיירי בפירות שאינן ראויין אלא לבהמה, דאי הוה עביד כדרבי אושעיא היו הפירות מותרין לאכילה.

דמתני' איירי בשלא ביטלו דהוי ודאי דאוריי'. ועוד אומר ר"י דהא דקאמר הרי הן בחזקת מתוקנין היינו בהנך דלא חזו אלא לבהמה. והא דפריך במנחות בפרק רבי ישמעאל (דף סו: ושם) אמאי דקאמר מירוח הנכרי אינו פוטר משום בעלי כיסין פירוש עשירים שמוכרין תבואתן לנכרי קודם מירוח וחוזרין וקונין מהן אחרי מירוח, תרומה נמי אפשר דעביד כרבי אושעיא וכו', משמע דלגמרי פטור, ה"פ עביד להו כרבי אושעיא ובמידי דמאכל בהמה מה הועילו חכמים בתקנתן:

כדי שתהא בהמה אוכלת. משמע דבטבל שראה פני הבית אפילו בהמה נמי לא אכלה. ותימה לר"י מאי שנא משאר הנאה דשרי, דלא מצינו טבל שהוא אסור בהנאה. ויש לומר דדרשינן בבמה מדליקין (שבת כו. ושם) גבי אין מדליקין בטבל טמא משום דכתיב את משמרת תרומותי בשתי תרומות הכתוב מדבר אחת טהורה ואחת טמאה מה טהורה אין לך בה אלא משעת הרמה ואילך אף טמאה כן והיינו הדלקה, והדר גמר טהורה מטמאה מה טמאה דמיתסר בהדלקה קודם הרמה אף טהורה, וכן להאכיל לבהמה וכל הנאה של כילוי, ומהכא נמי ידעינן דאין ישראל מאכיל לבהמתו כרשיני תרומה.

ורש"י לא פי' כן בשבת:

בשפחתו של מציק ובא כהן והציץ לידע אם זכר אם נקבה. מכאן אין להוכיח דשפחה מטמאה בלידה, דשמא של גבירתה היה. מיהו בת"כ אמרינן בהדיא דבר אל בני ישראל אין לי אלא בני ישראל מנין לרבות גיורת ושפחה

כדי שתהא בהמה אוכלת:

יבארו מנלן דאסור להאכיל בהמה טבל.

בגמ' אמר רב הושעיא, מותר להערים ולהכניס את הפירות לבית קודם מירוח ואז הן מותרין לאכילת בהמה בלא מעשר.

אומרים התוס', ומשמע דדוקא כשהוא מכניס הפירות לביתו קודם מירוח אז הן מותרין לאכילת בהמה, אבל בטבל שראה פני הבית, היינו שנכנס לבית אחר מירוח, דהוא טבל גמור, בהא אפילו בהמה נמי לא אכלה. מקשים התוס' ותימה לר"י, אמאי אסור להאכילה לבהמתו ומאי שנא משאר הנאה דשרי ליהנות מטבל, דלא מצינו טבל שהוא אסור בהנאה.

ומיישבים ויש לומר, דדרשינן בפרק במה מדליקין (שבת כו. ושם) גבי אין מדליקין בטבל טמא, משום דכתיב 'את משמרת תרומותי', לשון רבים ללמדינו דבשתי תרומות הכתוב מדבר, אחת טהורה ואחת טמאה, וכיון דשניהן נזכרין כאן בתיבה אחת, הרי זה היקש שהוקשו זה לזה, ודרשינן הכי, מה תרומה טהורה אתה הכהן אין לך בה היתר לאכול ממנה אלא משעת הרמה ואילך, כלומר, משעה שהרים הישראל התרומה, אבל כל זמן שהיא טבל אסור לכהן לאוכלה, אף תרומה טמאה כן, דאין בה לכהן אלא משעת הרמה ואילך, והיינו דבהיותה טבל אסורה בהנאת הדלקה, כלומר, שאסור לו ליהנות ממנה על ידי שידליק בה את הנר[קעה]. ועל כרחך הכוונה ליהנות ממנה לענין להדלקה, שהרי באכילה היא אסורה אף לאחר הרמה, שהרי תרומה טמאה אסורה באכילה. ואחר דגמיר תרומה טמאה מטהורה, הדר גמר תרומה טהורה מטמאה, דמה טמאה דינא הוא דמיתסרה בהדלקה קודם הרמה, אף טהורה אסור להדליק ממנה קודם הרמה[קעו]. וכשם דטבל אסור בהדלקה, כן אסור להאכיל ממנו לבהמה, וכל הנאה של כילוי[קעז] כלומר, כל הנאה שעל ידי הנאתו הפירות כלים מן העולם, דכל הנך דמי להדלקה שהיא הנאה של כילוי. ומה שמותר טבל בהנאה, זהו דוקא בהנאה שאין החפץ מתכלה על ידה. ומהכא נמי ידעינן דאין ישראל מאכיל לבהמתו כרשיני תרומה, דלכאורה קשה למה יהיה אסור, והלא תרומה מותרת לישראל בהנאה[קעח]. אבל לפי הנתבאר אתי שפיר, משום דלא הותרה אלא הנאה שאין בה כילוי, מה שאין כן באכילת הבהמה הרי הפירות כלים מן העולם.

ואומרים התוס', ואולם רש"י לא פירש כן בשבת[קעט].

סיכום: כתבו דמותר ליהנות מטבל הנאה שאין בו כילוי, אבל הנאה של כילוי אסור, משום דילפינן בהיקש מתרומה טמאה.

בשפחתו של מציק ובא כהן והציץ לידע אם זכר אם נקבה:

יבארו האם שפחה מטמאה בלידה.

בברייתא קתני, מעשה בשפחה אחת שהטילה נפל לתוך הבור ובא כהן והציץ בו לידע אם זכר הוא ואמו טמאה טומאת יולדת זכר, או נקבה הוא ואמו טמאה טומאת יולדת נקבה[קפ].

אומרים התוס', דמכאן אין להוכיח דשפחה מטמאה בלידה, מדחזינן שהלך הכהן לראות האם היה זכר או נקבה, דשמא נפל זה לא היה של השפחה, אלא של גבירתה היה.

ואומרים התוס', מיהו בתורת כהנים אמרינן בהדיא דשפחה מטמאה בלידה, והכי קתני התם, 'דבר אל בני ישראל אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה שבעת ימים', אין לי שאשה טמאה בלידה אלא בני ישראל דהיינו יהודיה ממש,

ציונים והערות

קעג. דהיינו עיסה העשויה פחות מחמשת רבעים קמח. **קעד. כנראה** כוונת התוס' דבגמ' פריך דבדבר שאינו ראוי למאכל בהמה לא היה להם לחכמים לגזור דמירוח נכרי אינו פוטר, אחר דבלאו הכי יש לו דרך להערים. **קעה. כגון** אם שמן היא. **קעו. אבל** בלאו ההיקש לטמאה היינו אומרים דדוקא באכילה הוא אסור קודם הרמה, אבל בהנאה שרי. **קעז. ואפילו** כהנים אסורין. **קעח. וכדתנן** (עירובין סו:) דמערבין לישראל בתרומה. תוס' בשבת שם ד"ה אין. **קעט. היינו**, דרש"י כתב שם אהא דאיתא בגמ' דאין מדליקין בטבל טמא, דכל שכן שאין מדליקין בטהור. ולפי הנתבאר אין זה 'כל שכן' אלא דילפינן זה מזה (ק"ל נמוק' שם). **קפ. דחילוק** יש בין טומאת יולדת זכר לטומאת יולדת נקבה, דהיולדת זכר אינה טמאה אלא ז' ימים, ואחר כך היא יושבת בדמי טהרה ל"ג

וכדמשמע מלישנא דקרא דכתיב 'בני ישראל', **מנין לרבות גיורת ושפחה משוחררת** ואף שפחה **שאין משוחררת** מנין דטמאין טומאת לידה, **תלמוד לומר 'אשה'**. והוקשה להתוס', **והא דפריך בפרק הערל** (יבמות עד: וסס) אהא דאמרינן שם גבי טומאת יולדת דכתיב 'וכפר עליה הכהן וטהרה', היינו שהיא טהורה לעניין שמותר לה לאכול בתרומה, ופריך **ומי מצית אמרת** דקרא לענין תרומה **כתיב הכא, והתניא 'דבר אל בני ישראל** אשה כי תזריע וילדה זכר', אין לי אלא בנות ישראל דמטמאות טומאת יולדת, **גיורת ושפחה משוחררת מנין, תלמוד לומר אשה**, ואי סלקא דעתך דקרא מיירי בתרומה, וכי גיורת ושפחה משוחררת בנות מיכל בתרומה נינהו, והרי לכאורה מדנקטה הברייתא דוקא 'שפחה משוחררת', משמע דשפחה שאינה משוחררת אינה מטמאה בטומאת לידה, והרי זה סותר למה שמפורש בתורת כהנים שהבאנו שגם שפחה שאינה משוחררת מטמאה טומאת לידה. ומיישבים, **דהא דנקט התם 'משוחררת' לאו למעוטי שאין משוחררת**, דהא בברייתא מוזכר גם 'שאינה משוחרר'[קפא], **אלא** קיצר המקשן את **הברייתא** ולא הביא את כולה, **משום דלא פריך אלא מ'משוחררת'**, כלומר, דקושיית הגמרא היתה רק ממשוחררת **וכדמסיק**, - כמו שמסיים המקשן קושייתו 'ואי סלקא דעתך דקרא דיולדת מיירי לענין תרומה וכי שפחה משוחררת בנות מיכל תרומה נינהו, וקושיא זו תקשה רק ממשוחררת, אבל משאינה משוחררת ליכא למיפרך הכי דהאיך אכלי בתרומה, דהרי שפחה **שאין משוחררת** אמנם **אכלה שפיר** בתרומה **אם היא** שפחה **של** כהן, דכך הוא הדין דשפחת כהן מותרת לאכול בתרומה.

ואומרים התוס' **ואומר ר"י**, דכהן זה שהלך לבדוק את הנפל **כהן שוטה היה**, שהרי אסור לכהן ליטמא למתים, **דאפילו אם נאמר** שנפל זה **של גבירתה היה** ולא של השפחה, ונאמר **דכהן זה קרוב** של הנפל **היה**[קפב], וכהן מותר ליטמא לקרוביו, אפ"ה הכא **לא היה לו ליטמא** אפילו היו קרוביו, **דהא אמרינן בתורת כהנים דאין כהן מטמא לנפלים**, משום דבקרא דשרי לכהן ליטמא למתים כתיב שם 'לאביו ולאמו', ודרשינן **דדומיא דאביו ואמו בעינן**, כלומר, שאין מותר ליטמא אלא למתים שהן דומים לאביו ולאמו שהן **בני קיימא**, ומעוד טעם היה אסור לאותו כהן ליטמאות, משום דלא הותר לכהן ליטמא לקרוביו אלא **לצורך המת**, כגון שנטמא לו כדי לקוברו וכיוצא בזה[קפג], **וכאן** כאשר נטמא הכהן הרי **לא היה זה לצורך המת**, ואסור היה לו ליטמאות.

ספק גררוהו ההיא שעתא:

יבארו מאי שנא משאר ספק ספיקא ברשות היחיד, ויבארו היכן היו רגלי הכהן עומדות. **בברייתא** קתני, מעשה היה בנפל שהטילוהו לבור, ובא כהן אחד והציץ בבור ולא מצאו, ואמרו חכמים שהוא טהור, מפני שחולדה וברדלס מצויין בבור ושמא גררוהו משם. ופריך בגמ', והא כיון דודאי היה שם נפל, וספק האם גררוהו או לא, א"כ נימא דאין ספק מוציא מידי ודאי. ומשני, דלא תימא 'שהפילה נפל לבור', אלא אימא שהפילה 'כמין' נפל לבור, דהיינו דיתכן שאותו הנפל היה שפיר מלא רוח שאינו מטמא באוהל, וליכא הכא ודאות דהיה שם נפל, אלא ספק וספק הוא, ספק אם היה נפל או רוח, וספק האם גררוהו חולדה וברדלס שמא לא גררוהו.

ולא חיישינן לחולדה:

יבארו דקושיית הגמ' הוי רק ממקום למקום.

במשנה תנן, דלאחר שבדק חמץ במקום אחד, אין צריך לחשוש שמא גיררה חולדה חמץ ממקום שאינו בדוק עדיין אל המקום הבדוק. שהרי אם נחוש לכך ונצריך לבדוק את כל הבית בזמן אחד[קפז], עדיין לא יצאנו מידי חשש, שהרי עדיין יש לנו לחשוש שמא גיררה החולדה חמץ מבית אחר שעדיין אינו בדוק והביאתו לכאן, וא"כ אין לדבר סוף. ופריך בגמ', וכי לא חיישינן שגררה חולדה ממקום למקום, והתנן חמץ שמשיירין אחר הבדיקה צריך להצניעו שמא תטלנו חולדה, אלמא דחיישינן לחולדה.

משוחררת ושאין משוחררת ת"ל אשה. והא דפריך בפ' הערל (יבמות עד: וסס) מי מצית אמרת תרומה כתיב הכא, והתניא דבר אל בני ישראל גיורת ושפחה משוחררת מנין ת"ל אשה, הא דנקט התם משוחררת לאו למעוטי שאין משוחררת, אלא קיצר הברייתא, משום דלא פריך אלא ממשוחררת כדמסיק ואי ס"ד לתרומה משוחררת בנות מיכל תרומה נינהו, ושאין משוחררת אכלה שפיר אם היא של כהן. ואומר ר"י דכהן שוטה היה, דאפילו אם נאמר של גבירתה היה וכהן זה קרוב היה לא היה לו ליטמא, דאמרינן בתורת כהנים דאין כהן מטמא לנפלים דדומיא דאביו ואמו בעינן בני קיימא, ועוד דכאן לא היה לצורך המת:

[ט:] **ספק גררוהו ההיא שעתא. ואם תאמר האי בור היכא קאי, אי ברשות הרבים אפי' בספיקא אחת טהור, ואי ברשות היחיד מאי משני שהטילה כמין נפל לבור, והתנן (טהרות פ"ו מ"ד) כל ספיקות וספיקי דספיקות שאתה יכול להרבות ברשות היחיד טמא. ויש לומר דגרירת חולדה וברדלס הוי ספק הרגיל כדפי' לעיל. אומר ר"י דצ"ל דרגלי הכהן היו ברשות הרבים, דע"כ בחורייהו ליכא פותח טפח, דאי איכא פותח טפח (מפני) מה מועלת גרירה והא פותח טפח מביא את הטומאה, ואי רגליו ברשו' היחיד ניחוש שמא גררוהו נגד רגליו וטומאה בוקעת ועולה. ועוד י"ל דרגלי כהן ברשות היחיד היו, וגררוהו ואכלוהו הוי ספק הרגיל:**

ולא חיישינן לחולדה. הא לא פריך דניחוש

מקשים התוס' **ואם תאמר, האי בור היכא קאי, אי ברשות הרבים** א"כ מאי פריך בגמ' דיטמא, והלא **אפילו באופן** שאין כאן אלא **ספיקא אחת**, היינו, אפילו לפי הסלקא דעתך דמיירי שהיה כאן ודאי נפל ואין כאן כי אם ספק אחד, האם גררתו החולדה או לא, אפ"ה יש לנו לומר דהוא **טהור**, דהא קיימא לן שספק טומאה ברשות הרבים טהור הוא, **ואי** קאי האי בור **ברשות היחיד**, א"כ יקשה **דמאי משני שהטילה כמין נפל לבור**, ואיכא הכא ב' ספיקות, דשמא היה שפיר מלא רוח, ואם תימצי לומר שהיה נפל ממש מכל מקום איכא למימר דגררתו החולדה, והלא ברה"י אף דאיכא ב' ספיקות יש לן למימר דהוא טמא, **דהתנן** (טהרות פ"ו מ"ד) **כל ספיקות וספיקי דספיקות שאתה יכול להרבות ברשות היחיד טמא**, כלומר, שספק טומאה ברשות היחיד, אפילו שיש כמה ספיקות הוא טמא[קפד]. **ומיישבים ויש לומר**, דאותו הבור הוה קאי ברשות היחיד, ואף דבעלמא ספק ספיקא ברשות היחיד טמא, מ"מ הכא הוא טהור, משום **דגרירת חולדה וברדלס** הוי **ספק הרגיל**, היינו, דהוא קרוב לודאי שהחולדה גררתו, וכמו **דפירשתי לעיל**[קפה]. **ואחר** שביארו התוס' שהבור עצמו היה רשות היחיד, מבארים עתה היכן היו רגלי אותו כהן עומדות. **ואומר ר"י דצריך לומר דרגלי הכהן היו עומדות ברשות הרבים**, דהלא אף לפי הצד דהחולדה גררתו, מסתמא הניחתו בחור שלה הפתוח לבור, והרי **על** כרחך **בחורייהו ליכא פותח טפח** - אורך טפח וגובה טפח, **דאי איכא** ביה **פותח טפח (מפני)** מה היה **מועלת** הגרירה שגרתו החולדה, **והא** עדיין המאהיל על הבור נטמא, משום דקיימא לן דחור הפתוח לבור או לבית **את הטומאה** לבור או לבית, ועל כרחך דמיירי הכא בחור שאין בו פותח טפח, וכיון שכן על כרחך מיירי שהיו רגליו עומדות ברשות הרבים, משום **דאי** עומדות **רגליו ברשות היחיד** מאי אהני אם גררוהו לחורן, **וניחוש שמא גררוהו** לחור **שכנגד רגליו**, ודינא הוא דכאשר אין מעל הטומאה אויר טפח בינה לבין הקרקע שמעליה, אזי **הטומאה בוקעת ועולה** ומטמאה את העומדים מעל קרקע החור[קפו], אלא על כרחך צריך לומר דרגלי הכהן היו עומדות ברשות הרבים, ולכך אף דאיכא למיחש שמא עומד הכהן על גבי החור, אפ"ה מטהרינן ליה משום דספק טומאה ברשות היחיד טהור.

ועוד יש לומר, דלעולם **רגלי כהן ברשות היחיד היו**, ואפ"ה ליכא למיחש שמא גררוהו לחורן והכהן עומד מעל החור ונטמא, משום דגררוהו **ואכלוהו הוי ספק הרגיל**, כלומר, דקרוב לודאי שהן גררוהו ואכלוהו ולא הניחוהו בחוריהן.

ציונים והערות

יום, והיולדת נקבה טמאה י"ד יום, ויושבת בדמי טהרה ס"ו יום. **קפא. וכנראה** ברייתא זו היא היא התורת כהנים שהביאו התוס' לעיל. **קפב. הא** דנקטו התוס' דהוא היה של גבירתה, משום דאם השפחה הפילתו לא יתכן במציאות שכהן זה יהיה קרובו. **קפג. ואף** אם אפשר להעשות על ידי אחר, מכל מקום כבודו של המת שיתעסקו בו קרוביו ולא אחרים. **קפד. טעם** החילוק בין רשות היחיד לרשות הרבים, משום דספק טומאה ברשות היחיד גמרינן ליה מסוטה שהוא טמא, שכשם שמצינו בסוטה שהיא טמאה לבעלה מחמת הספק דשמא נבעלה לאחר, כך יש לנו ללמוד לכל טומאה דאף ספק טומאה טמא. וכיון שהטומאה דסוטה, דהיינו המעשה סתירה דידה הוא ברשות היחיד, א"כ אין לנו ללמוד מזה אלא לענין ספק טומאה שארע ברשות היחיד, אבל ספק טומאה ברשות הרבים טהור. **קפה. עמוד** א' ד"ה ואם. **קפו. דוקא** בכהאי גוונא דאין אויר טפח בין הטומאה לקרקע שעל גבי החור דינא הכי הוא דטומאה בוקעת ועולה, אבל אם יש שם אויר טפח אין הטומאה בוקעת ויוצאת על גבי החור. ולזה הוכיחו התוס' בתחילה דעל כרחך מיירי הכי שאין בגובה החור טפח, ואם כן כל שכן שהאויר שמעל הטומאה אין בו פותח טפח, וכיון שכן יקשה דניחוש שרגלי הכהן עמדו מעל החור. ואף דמכל מקום ספיקא מיהא איכא, שהרי יתכן שהחור נמצא בצד אחר, מכל מקום תו ליכא למימר הסברא שכתבו התוס' לעיל דהספק דשמא גררה חולדה הוא ספק הרגיל וקרוב לודאי, שהרי אף שעצם הגירה הוה קרוב לודאי אבל עדיין יתכן שהוא עומד מעל החור, וא"כ הוה ליה כשאר ספק ספיקא ברשות היחיד דהוא טמא. **קפז. וכגון** שבכל זוית יבדוק אדם אחר ויצמצמו

אומרים התוס׳, והא לא פריך דניחוש לגרירת חולדה אפילו מבית לבית, דהרי אם כן אין לדבר סוף, דהרי אי אפשר שכל ישראל יבדקו חמץ ברגע אחד, ואי אפשר שלא יבדוק אחד החמץ קודם חבירוקפח, ואיכא למיחש שמא הביאה חולדה חמץ מבית שאין בדוק לבית בדוק. אלא ע״כ דממקום למקום פריך, דהיינו, שמא גררה חולדה מקום למקום באותו הבית עצמו, ואהא פריך ׳וכי לא חיישינן לחולדה׳, בתמיה, כלומר, וכי לא חיישינן לגרירת חולדה ממקום למקום באותו בית עצמוקפט.

בשלשה עשר לא משיירא:

יבארו דאביי אתי שפיר כרבי זירא.

במשנה תנן, דלאחר שבדק חמץ במקום אחד אין צריך לחשוש שמא גיררה חולדה חמץ ממקום שאינו בדוק עדיין אל המקום הבדוק. ופריך בגמ׳, וכי לא חיישינן שגררה חולדה ממקום למקום, והתנן במשנה דאת החמץ שמשיירין אחר הבדיקה צריך להצניעו שמא תטלנו חולדה, אלמא חיישינן לחולדה. ומשני אביי, דבי״ג בניסן אוכלת החולדה כל מה שהיא מוצאת ואינה משיירת, ולהכי תנן במתניתין דאין חוששין שמא גררה חולדה ממקום למקום, שהרי אם מצאה חמץ היתה אוכלתו, אבל בי״ד בניסן, כיון שהיא רואה שלא אפו לחם היום הרי היא משיירת ואינה אוכלת את כל החמץ שמוצאת, ולהכי צריך להניח החמץ בצנעא, שמא[אוצר החכמה] תבוא החולדה ותקחנו.

והוקשה להתוס׳, דהא לעילקצ אומר רבי זירא דלחם פעמים החולדה משיירת ופעמים אינה משיירת, ובשר לעולם אינה משיירת, ורבי זירא מירי שם בי״ג בניסן, וא״כ לכאורה יש כאן פלוגתא בין אביי לרבי זירא, שהרי אביי סובר שבי״ג בניסן לעולם אינה משיירת, ואילו רבי זירא סובר פעמים שהיא משיירת. ומיישבים, דהא דקאמר אביי שבי״ג אינה משיירת, אין הכוונה שלעולם אינה משיירת, אלא פירושו שבי״ג בניסן פעם - יש פעמים שאינה משיירת, ולהכי היכא דלא חזינן בעינינו שגררה לא חיישינן שמא גררה ושיירה, כיון דיש כאן ב׳ ספיקות, דשמא לא גררה כלל, ואפילו אם גררה, הרי יש פעמים שאין היא משיירת ואין כאן חמץ. אבל היכא דחזינן שגררה חיישינן שמא שיירה, כיון דפעמים שהיא משיירת, ואהא קאמר רבי זירא דבלחם משיירא וחיישינן. ובי״ד בניסן לעולם היא משיירת ואפילו לא חזינן דגררה חיישינן שמא גררה, כיון דאין כאן אלא ספק אחד דשמא גררה, אבל אין כאן ספק השני דשמא אכלה כולו, כיון דבי״ד היא ודאי משיירת. וגבי בשר אפילו חזינן שהיה שם בשר, לא חיישינן שמא נשאר שם, משום דבשר הוא ערב לחיך החיה ולעולם לא משיירת אותוקצא. ולפי זה אתא שפיר, דאביי דאמר הכא דבלחם לא משרייא אתא שפיר כרבי זירא שאמר שבלחם משרייא, דשניהן נתכוונו לדבר אחד, והיינו דפעמים משרייא ופעמים לא משרייא.

לחולדה אפילו מבית לבית, דא״כ אין לדבר סוף דאי אפשר שלא יבדוק אחד קודם חבירו ואיכא למיחש שמא הביאה חולדה מבית שאין בדוק לבדוק, אלא ממקום למקום פריך, דהיינו באותו הבית עצמו, כלומר ולא חיישינן לחולדה באותו בית עצמו:

בשלשה עשר לא משיירא. פי׳ פעם שאינה משיירת, ולהכי היכא דלא חזינן לא חיישינן כיון דאפי׳ גררה פעם שאין משיירת, אבל היכא דחזינן חיישינן כיון דפעמים משיירת. ובי״ד לעולם משיירת, ואפי׳ לא חזינן חיישינן. וגבי בשר אפילו חזינן לא חיישינן, דלעולם לא משיירת. וא״ש אביי כרבי זירא:

היינו תשע חנויות. לפי מה שפ״ה לענין בדיקה, לא נהירא לר״י, דהיכי מייתי ראיה מתשע חנויות דהוי ספיקא דאורייתא ואזלינן לחומרא, והכא ספיקא דרבנן הוא כדאמרינן בסמוך. מיהו י״ל דאיירי כגון שלא ביטל. ועוד קשה דגבי תשע חנויות ליכא חזקת היתר, אבל הכא אוקמא אחזקת בדוק, דהא בבדוק מירי, דאי לאו הכי פשיטא דבעי בדיקה. ונראה לר״י דלענין שהביא עכבר לבית ונמצא קבעי אי שרי לאכילה אי לאו. ואם תאמר כי אתא עכבר ושקל מהני ציבורין אמאי חשיב ליה קבוע, מאי שנא נמצא בפי עכבר מנמצא ביד נכרי, דבפ׳ גיד הנשה (חולין נה. ושם) פריך לרב דאמר בשר שנתעלם מן העין אסור מבנמצא הלך אחר הרוב ומשני שנמצא ביד

היינו תשע חנויות:

יבארו האם מירי לענין בדיקה או לענין איסור אכילה.

אמרינן בגמ׳, שאם היו לפנינו ט׳ צבורין של מצה ואחד של חמץ, ובא עכבר ונטל חתיכה מאחד הציבורין והכניסה לבית, ולא ידעינן האם נטל החתיכה מהחמץ או מהמצה, הרי זה דומה לדין של חנויות, דדינא הוא שאם יש ט׳ חנויות מוכרות בשר שחוטה וחנות אחת מוכרת נבילה, ולקח בשר מאחד החנויות ואינו יודע מאיזו מהן לקח, אף דרוב החנויות מוכרות בשר שחוטה אפ״ה חיישינן שמא לקח מן החנות המוכרת טריפה, והטעם לכך, משום שהחנויות הן דבר קבוע העומד במקומו, וקיימא לן דבספק המתעורר בדבר קבוע, לא אזלינן בתר רוב אלא כמחצה על מחצה דמי. והכי נמי גבי חמץ, אף דיש כאן רוב צבורין של מצה, אפ״ה הוי ליה כמחצה על מחצה ויש לחשוש שמא הוא חמץ.

ואומרים התוס׳, לפי מה שפירש הקונטרס דהנידון כאן גבי חמץ הוא לענין בדיקה, האם צריך לבדוק שוב את הבית, כיון שראינו שהעכבר הכניס לתוכו את החתיכה שהיא ספק חמץ או לא, פירוש זה לא נהירא לר״י, דהא היכי מייתי ראיה מתשע חנויות דהוי ספיקא דאורייתא דאכילת טריפה ולהכי אזלינן בה לחומרא, דכיון דקבוע הוי כמחצה על מחצה יש לנו להחמיר דספיקא דאורייתא לחומרא, ומה שאין כן הכא לענין בדיקת חמץ ספיקא דרבנן הוא וכדאמרינן בסמוך, שהרי מן התורה בביטול בעלמא סגי, ואף אי הוי כמחצה על מחצה יש לנו להקל כדין ספיקא דרבנן.

ומיישבים, מיהו יש לומר דאיירי הכא כגון שלא ביטל החמץ, דהשתא מן התורה צריך לבדוק החמץ, ודמי שפיר לתשע חנויות.

ומקשים התוס׳, ועוד קשה, דהא אכתי לא דמי נידון דחמץ לתשע חנויות, דהא גבי תשע חנויות ליכא חזקת היתר על החתיכה המסופקת, שהרי להצד שהיא טריפה היתה אסורה מעולם, אבל הכא כיון דהבית היה כבר בדוק, והשתא נתעורר כאן ספק האם עדיין עומד בבדיקתו או שצריך לבדוק שנית, א״כ נימא דאוקמא -העמידו אחזקת בדוק, דהא על כרחך בבית שהוא כבר בדוק מירי הכא, דאי לאו הכי פשיטא דבעי בדיקה אף בלא ספק שמא הכניס העכבר.

ומשום קושיא זו חולקים התוס׳ על רש״י ואומריםקצב, ונראה לר״י, דלאו לענין בדיקת חמץ קמבעיא לן הכא, ולא מירי שאיננו יודעים היכן הניח העכבר את החתיכה, אלא לענין שהביא העכבר את החתיכה מאחד הציבורים לבית והוא נמצא לפנינו, באופן זה הוא דקבעי ליה, והאיבעיא היא לענין אכילה אי שרי החתיכה לאכילה אי לאו.

והשתא לא קשיא מה שהקשינו דבתשע חנויות מירי לענין איסורא דאורייתא והכא בבדיקת חמץ הוא איסור דרבנן, שהרי גם בחמץ מירי לענין אכילה דהוא איסור דאורייתא. וכן הקושיא השניה שהקשינו דהא הכא בחמץ איכא חזקת בדוק לא קשיא, שהרי הנידון כאן אינו לענין בדיקת הבית דנימא דאיכא חזקת בדוק, אלא הנידון הוא לענין אכילת החתיכה, וחתיכה זו לית לה חזקת היתר מעולם.

מקשים התוס׳ ואם תאמר, והא כי אתא עכבר ושקל מהני ציבורין אמאי חשיב ליה ׳קבוע׳, ומאי שנא חתיכה שנמצאה בפי עכבר מבשר הנמצא ביד נכרי, היינו באופן של ט׳ חנויות הנ״ל, אבל לא לקח יהודי הבשר מן החנויות אלא דנמצא הבשר בידי נכרי, ואיננו יודעים האם לקח הנכרי הבשר מחנות הטריפה או הכשרה, דמשמע בחולין דבכהאי גוונא אזלינן בתר רובקצג, דהתם בפרק גיד הנשה (חולין נה. ושם) פריך לרב דאמר בשר שחוטה שנתעלם מן העין, היינו שנאבד ממנו הבשר ומצאו, אסור לאכלו, דחיישינן שמא אין זה הבשר שנאבד ממנו אלא בשר אחר הוא וטריפה הוא, ופריך בגמ׳, מהא דתניא גבי תשע חנויות הנ״ל, שבנמצא, כלומר שהבשר נמצא ברחוב העיר, בכהאי גוונא אמרינן דהלך אחר הרוב שמוכרין בשר שחוטה ושרי באכילה, וקשה דתיפוק ליה דאסור לאכלו משום דהוא בשר שנתעלם מן העין. ומשני, דמירי בברייתא שנמצא הבשר ביד נכרי, ואין זה בכלל ׳בשר שנתעלם מן העין׳ שהרי הוא משתמר ביד הנכריקצד. והכי נמי יש לנו לומר גבי חמץ הנמצא בפי עכבר דניזיל בתר רובא.

ציונים והערות

לבדוק כולן ברגע אחד. **קפח. כנראה** הסברא בזה, דכיון דאי אפשר לעשות כן שכל ישראל יבדקו חמץ ברגע אחד, א״כ אמרינן דלא ניתנה תורה למלאכי השרת, ובודאי לא נתכוונה התורה לכך. **קפט. דלבדוק** את כל הבית כאחד זהו דבר אפשרי, וכנ״ל בהערות שבכל זוית יבדוק אדם אחר ויצמצמו לבדוק כולן ברגע אחד. **קצ. עמוד א׳. קצא. כוונתם** לפרש בזה, את מה שאומר רבי זירא גבי בשר נפלים, דאף דהיה שם ודאי בשר, אפ״ה הבית טהור משום דתלינן שהחולדה אכלתו, דכיון דפירשו דהא דקאמר רבי זירא גבי לחם דמשיירא היינו דפעמים משרייא ופעמים לא משרייא, א״כ צריך לומר דהא דקאמר גבי בשר דלא משרייא היינו שהדבר ברור דלא משרייא. **קצב. ויתכן** דאף משום הקושיא הראשונה, דאף שהתוס׳ יישבו דמירי בשלא ביטל, מ״מ זהו קצת דוחק, ולפירוש ר״י אתי שפיר טפי. **קצג. דדין** ׳קבוע׳ נאמר רק באופן שהיהודי לקח בשר מאחד החנויות, דהשתא הספק התחיל במקום הקביעות, שהרי מיד כשהוא לקח הבשר יש ספק מהיכן לקחו, אבל כשהנכרי לקח הבשר מן החנויות הספק מתחיל רק בשעה שהבשר נמצא ביד הנכרי, ואז הבשר כבר אינו במקום הקביעות, ולהכי בכהאי גוונא לא אמרינן דין קבוע, אלא אזלינן בתר רוב. **קצד. דלא** חשיב ׳בשר

ומיישבים ואומר ר"י, דהכא גבי חמץ מירי כשראינו את העכבר שלקח מן הקבוע, כלומר שראינו אותו בשעה שהוא לקח מאחד הציבורין, אלא שלא הבחנו האם נטל מהחמץ או מהמצה, שבאופן זה נולד הספק במקום קביעות, דהיינו, שהספק התחיל כבר במקום הציבורין שהן קבועין במקומן, ולכך דיינינן ליה כדין 'קבוע', אבל אם לא ראינו העכבר כשהוא נוטל החתיכה מן הציבורין, אלא אנו מוצאים את החתיכה אחר כך בפיו ואין אנו יודעים מהיכן נטלה, בכהאי גוונא הוה ליה כמו ט' חנויות ופירשה חתיכה אחת מאחת החנויות שלא בפנינו ומצאנו אותה ברחוב, בכהאי גוונא ליכא דין 'קבוע' ואזלינן בתר רובא.

והוקשה להתוס', והא דפריך בפרק תערובות (זבחים דף עג:) גבי בהמות כשרות של זבחים שנתערבו בחטאות המתות, כלומר, בחטאות פסולות דאין מקריבין אותן למזבח אלא ממיתין אותן[קצה], או שנתערבו בשור הנסקל, ואין ידוע אלו הן הכשרות ואלו הן הפסולות, דתנן התם[קצו] דימותו כולם, והטעם בזה, כיון דבעלי חיים הן דבר חשוב, גזרו עליהן חכמים שכל בהמה שנוטל מן התערובת יש לה דין 'קבוע' וחיישינן שמא היא הבהמה הפסולה. ופריך בגמ' אמאי ימותו כולם, נכבשינהו וניידינהו, כלומר, שלא יטול את הבהמה בידים דאז אמנם דינו כלוקח מן הקבוע ותיאסר, אלא יכוף את הבהמות עד שינודו ממקומן, דהשתא כל אחת ואחת הוי ליה כמו שפירשה מן הקבוע ונימא דכל דפריש מרובא פריש, אלמא אף שכבר נולד הספק במקום הקביעות, כלומר, שהספק כבר נולד כבר קודם שפירשו, אפ"ה מהני אם פרשו אחר כך, והכי נמי נימא גבי חמץ, דאף שנולד הספק במקום הקביעות, דהיינו שראינו את העכבר בשעה שנטל את החתיכה מאחד הציבורין, היות והחתיכה פירשה מן הציבורין שלא בידי אדם. ומיישבים, שאני התם גבי זבחים שנתערבו בחטאות המתות, דלא הוי זה קבוע גמור, שהרי גדר קבוע הוא דהאיסור ניכר בפני עצמו וההיתר ניכר בפני עצמו, כגון בחנויות, דהחנות של הטריפה עומדת בפני עצמה והכל יודעים שהיא של הטריפה, ושל הכשרה הכל יודעים שהיא של כשרה, וכן גבי חמץ צבור החמץ ניכר שהוא של חמץ ושל המצה ניכר שהוא של מצה, אלא דהספק הוא על החתיכה מהיכן נטלוה, דבכהאי גוונא כיון דהאיסור עצמו ניכר ועומד הרי זה חמור יותר ולא אזלינן בתר רובא, אבל בזבחים שנתערבו שהאיסור מעורב בהיתר ואינו ניכר, בכהאי גוונא מן התורה לא חשיב קבוע, ורק מדרבנן אסרו בקבוע זה, דמדאורייתא לא חשיב 'קבוע' אלא כשהאיסור ידוע במקומו ואינו מעורב בהיתר, וכיון דהוי רק מדרבנן, הוה סלקא דעתך בגמ' דיש לנו להקל בזה יותר דליהוי סגי בכבשינהו וניידי.

והנה בגמ' שם משני, דמש"ה לא מהני בכבשינהו וניידי, משום דגזרינן שמא יקח בידים מתוך התערובת. ולפי זה אף אם פירשה הבהמה מאליה שלא בפנינו נמי לא מהני, כיון דאכתי איכא למיגזר שמא יטול מן הקבוע. ולכאורה תמוה, דמאי שנא מט' חנויות דאם נמצאת החתיכה ברחוב אזלינן בתר רוב ולא גזרינן שמא יטול מן הקבוע. ואולם לפי הנתבאר אתי שפיר החילוק בזה, דכיון דבחטאות האיסור מעורב בתערובת ואינו ניכר, להכי נמי גזרינן התם טפי שמא יקח מן הקבוע יותר מבנמצא דט' חנויות דלא גזרינן הכי, וזאת כיון שגבי זבחים שנתערבו אין האיסור ניכר וידוע, ואיכא למיחש שמא יקח מן התערובת, אבל בט' חנויות שהחנות של הטריפה ניכרת, ליכא למיחש דיקח ממנה, דהא לאו ברשיעי עסקינן.

סיכום: הביאו פירוש רש"י דהנידון כאן בגמ' הוא האם צריך לבדוק שוב את הבית. והביאו פירוש ר"י דמירי האם החתיכה מותרת באכילה. וביארו דהכא לא הוי כ'פירשי' דט' חנויות, כיון שראינו את העכבר כשהוא נוטל החתיכה.

נכרי. ואומר ר"י דהכא מירי כשראינו שלקח מן הקבוע, שנולד הספק במקום קביעות, אבל אם לא ראינו הוה ליה כפירש ואזלינן בתר רובא. והא דפריך בתערובות (זבחים דף עג:) גבי זבחים שנתערבו בחטאות המתות או בשור הנסקל אמאי ימותו כולם נכבשינהו וניידינהו ונימא כל דפריש מרובא פריש, אע"פ שכבר נולד הספק במקום קביעות, שאני התם דלא הוי קבוע גמור שהאיסור מעורב בהיתר ואינו ניכר, ומדרבנן אסרו בקבוע זה, דמדאורייתא לא חשיב קבוע אלא כשהאיסור ידוע במקומו, ולהכי נמי גזרינן התם טפי שמא יקח מן הקבוע מבנמצא, כיון שאין האיסור ידוע:

הויגו שתי קופות. הך סוגיא דמדמה בדיקת חמץ לשתי קופות לא אתי כר"ל דמוקי בשילהי הערל (יבמות פב.) להך דשתי קופות כשרבו חולין על התרומה, אלא כר' יוחנן דלא בעי התם רבייה, דלדידיה א"ש דמדמי חמץ להיא. וכולה שמעתא מירי שהככר כל כך גדול דליכא למימר אכלתיה:

[ו.] הלך באחד מהן ועשה טהרות. הא דנקט טהרות ולא קאמר אדם טהור משום דלגברי אע"ג דמוקמינן להו בחזקת טהורים מצריכין להו טבילה והזאה שלא יגעו שניהם בתרומה דאז

הויגו שתי קופות:

יבארו דהך סוגיא אתיא דלא כריש לקיש ביבמות.

אמרינן בגמ', שני ציבורין של מצה ואחד של חמץ, ולפניהם שני בתים אחד בדוק ואחד אינו בדוק, ובאו שני עכברים ונטל האחד מצה והשני חמץ, ולא ידעינן האם זה שנטל את החמץ הכניסו לתוך הבית הבדוק וזה שנטל את המצה הכניסו לבית שאינו בדוק, או להיפך. ומדמה הגמ' דבר זה לדינא דשתי קופות, דתניא שתי קופות אחת של חולין ואחת של תרומה, ולפניהם שני סאין אחד של חולין ואחד של תרומה ונפלו אלו לתוך אלו, מותרין, שאני אומר חולין לתוך חולין נפלו ותרומה לתוך תרומה נפלה. והכי נמי גבי חמץ, יש לנו להקל ולתלות שהעכבר שנטל את החמץ נכנס לבית שאינו בדוק.

והנה ביבמות[קצז] נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בביאור דין קופות, דריש לקיש סובר שאין תולין שהתרומה נפלה לתוך התרומה והחולין לתוך החולין אלא באופן שהסאה של החולין מרובה היא על הפירות שנפלו לתוכה, דהשתא אף אילו באמת נפלה קופת התרומה לתוך סאת החולין יש כאן רוב חולין נגדה[קצח], ולהכי תלינן דתרומה לתוך תרומה נפלה, אבל אם אין רוב נגד פירות הקופה, בכהאי גוונא לא מקילינן לומר שתרומה נפלה לתוך התרומה אלא חיישינן שמא נפלה לתוך החולין ונאסרו כולן. ורבי יוחנן פליג עליה וסובר שאף באופן שאין רוב בסאה נגד קופת התרומה תלינן לקולא.

אומרים התוס', דהך סוגיא דמדמה בדיקת חמץ לשתי קופות לא אתי כריש לקיש דמוקי בשילהי - בסוף פרק הערל (יבמות פב.) להך ברייתא דשתי קופות דוקא כשרבו חולין על התרומה, דהא הכא גבי חמץ ליכא רוב נגד החמץ ואפ"ה תלינן לקולא, אלא על כרחך דסוגיין אזלא כרבי יוחנן דלא בעי התם רבייה, היינו דלא בעי שיהיה רוב בסאה נגד קופת התרומה, דלדידיה אתי שפיר דמדמי חמץ להיא דינא דתרומה.

והנה לעיל מפורש בגמ', דכל היכא דאיכא ספק האם חולדה או עכבר הביאו חמץ לבית או לא, תלינן לקולא, משום דאף אילו היה כאן חמץ הלא איכא למימר שהעכבר אכלו. והוקשה להתוס', דא"כ כאן שספק לנו האם הכניס העכבר לבית חמץ או לא, אמאי בעינן לאתויי למתניתין דשני קופות, תיפוק ליה דמקלינן דאפשר דהעכבר אכל את החתיכה. וכן יקשה בכל הסוגייא כאן שמביאה הגמ' אופנים שונים שספק לנו האם העכבר הכניס חמץ לבית או לא, ואמאי לא אמרינן דיש להקל משום האי סברא דאפשר דהעכבר אכל את החתיכה. ומיישבים דכולה שמעתא מירי שהככר שהעכבר נטל הוא כל כך גדול דליכא למימר דאכלתיה לכולו.

הלך באחד מהן ועשה טהרות:

יבארו אמאי נקט 'ועשה טהרות'.

בגמ' מייתי להא דתנן בטהרות, שאם היו ב' שבילין אחד טמא ואחד טהור, והלך אדם באחד השבילין ואחר כך נגע בטהרות, ובא חבירו והלך בשביל השני ונגע גם הוא בטהרות אחרים, ואין ידוע איזה מהן הלך בשביל הטמא ואיזה בטהור, אם באו לישאל על כך אצל החכם כל אחד בפני עצמו אזי שניהן טהורין, משום דמוקמינן לתרוייהו בחזקת טהרה.

והוקשה להתוס', והא דנקט דינא גבי טהרות דאם באו לישאל כל אחד בפני עצמו הטהרות טהורין, ולא קאמר שהאדם טהור, כלומר, דאמאי לא הזכיר דין האדם עצמו האם הוא טעון טבילה במקווה או לא. ומיישבים, משום דלענין הגברי שנכנסו לשביל, אף על גב דמוקמינן להו בחזקת טהורים, אפ"ה מצריכין להו טבילה והזאה, כדי שלא יגעו שניהם בתרומה אחת, דאז

ציונים והערות

המתעלם מן העין' אלא כשהוא מונח הפקר ואפשר שהעורבים החליפוהו בחתיכה אחרת, מה שאין כן כשהוא ביד הנכרי לא חיישינן לעורבין, ואף דאפשר שהנכרי לקחו מהחנות הטריפה, מ"מ אזלינן בתר רובא דרוב החנויות כשרות הן (רש"י שם ד"ה מוסר). אבל אי החליפוהו העורבין לא מהני מה דרוב החנויות מוכרות בשר שחוטה, משום דאיכא למימר שהעורב הביא חתיכה זו ממקום אחר שרוב החנויות שם מוכרות בשר טריפה (תוס' שם ד"ה ממר). **קצה. כגון** חטאת שמתה בעליה או שנתכפרו באחרת, וכן ולד חטאת ותמורת חטאת וחטאת שעברה שנתה, דדינא הוא שמכניסין אותה לכיפה, דהיינו מין חדר סגור, ומונעין מהן מאכל עד שהן מתים מאליהן. **קצו. דף עא: קצז. דף פב. קצח. ומ"מ** לא מהני הרוב לחודא, משום דבתרומה בעינן שיהיה ק' חולין כנגד התרומה, אבל מ"מ בצירוף הסברא ד'שאני אמר תרומה לתוך תרומה נפלה וחולין לתוך חולין נפלו' מהני האי רוב.

התרומה טמאה ודאית ממה נפשך, שהרי ודאי אחד מהן טמא הוא, והאוכל תרומה זו חייב במיתה, וכן אם נגעו בני אדם אלו שניהם באדם אחד ונכנס אותו אדם למקדש הרי הוא חייב כרת, כיון דהוא טמא ודאי, ולהכי לא מיירי הכא אלא לענין הטהרות ולא לענין הגברי.

התרומה טמאה ודאית והאוכל במיתה ואם נגעו שניהם באחד ונכנס למקדש חייב:

בבת אחת ד"ה טמאים. נראה דהיינו מדרבנן דמדאוריית' אפי' בבת אחת טהורים:

ספק על ספק לא על היינו בקע'. תימה לר"י מה שייך לדמויי לבקעה דהכא אפי' ליכא אלא ספק אחד אוקמא אחזקת בדוק כדאמרינן לעיל ולעיל דימה אותו לספק טומאה ברשות הרבים והכא מדמי לספק טומאה ברשות היחיד:

ספק ביאה טהור. פר"י דבספק ספיקא פליגי וכן פר"ת במסכת ע"ז פרק בתרא (ד' ע.) אבל רש"י פירש שם בע"א ונראה לר"י דטעמא דרבי אליעזר דמטהר בספק ספיקא משום דלא גמרינן מסוטה לטמא ברשות היחיד אלא ספיקא אחת כסוטה אבל תרי ספיקי לא ורבנן סברי כיון דמן הדין אפי' בספיקא אחת היה לטהר דאוקמא אחזקת טהרה ואפ"ה טמא הוא הדין אפילו בתרי ספיקי:

על ובדק ולא אשכח פלוגתא דר' מאיר ורבנן.

תימה אפי' לר"מ דאמר לעולם היא בחזקת טומאה וכו' ונפקא מינה לטהרות שנעשו על גביו הכא גבי בדיקה כיון שבדק ולא מצא מה יעשה אם יצריכוהו לבדוק פעם שניה נמי לא ימצא ורש"י פירש דאפי' לר' מאיר אמר אימר עכבר אכליה דבדיקת חמץ אינו אלא מדרבנן וקשה דהא בהדיא אמר פלוגתא דר' מאיר ורבנן וי"ל דמיירי בשלא השדות שבבקעה היה קבר, ואינו יודע האם נכנס לאותו שדה או לא, ואם תימצי לומר דנכנס שמא נטמא בקבר שמא לא נטמא, רבי אליעזר מטהר וחכמים מטמאין.

אומרים התוס', ופר"י דבספק ספיקא פליגי, היינו, האם הכלל דספק טומאה ברשות היחיד טמא נאמר גם היכא שיש ספק ספיקא, או רק בספק אחד נאמר כלל זה, דרבי אליעזר סובר שכלל זה לא נאמר בספק ספיקא, ולכך בנידון דידן דאיכא ספק ספיקא, דספק נכנס לאותו שדה ספק לא נכנס, ואם תימצי לומר דנכנס שמא נגע בקבר שמא לא נגע, סובר בהא רבי אליעזר שהוא טהור. וחכמים אית להו שברשות היחיד אף ספק ספיקא טמא. וכן פירש רבינו תם במסכת עבודה זרה בפרק בתרא (ד' ע.) אבל רש"י פירש שם"ה בענין אחרי".

בבת אחת דברי הכל טמאים:

יבארו דהיינו מדרבנן, אבל מן התורה טהורין הן.

בגמ' מייתי להא דתנן בטהרות, ב' שבילין אחד טמא ואחד טהור, והלך אדם באחד השבילין ואחר כך נגע בטהרות, ובא חבירו והלך בשביל השני ונגע גם הוא בטהרות אחרים, ואין ידוע איזה מהם הלך בשביל הטמא ואיזה בטהור, אם באו לישאל על טומאתן בבת אחת, הרי הן טמאים.

אומרים התוס', ונראה דהיינו מדרבנן, דאילו מדאורייתא אפילו באו לישאל בבת אחת טהורים, דמוקמינן לתרוייהו בחזקת טהרה, כיון דלכל אחד ואחד מהן יש חזקת טהרה, ומאי איכפת לן אי באו לישאל כאחת או לאקצט.

ספק על ספק לא על היינו בקעה:

יקשו ב' קושיות על דברי הגמ'.

בגמ' אמרינן, דאם ראינו עכבר שנוטל חמץ בפיו ואין ידוע האם נכנס לבית הבדוק או לא, הרי זה דומה לדין בקעה, דתנן הנכנס לבקעה בימות הגשמים דאז אין רגילים בני אדם להלך בבקעה, ולכן נחשבת 'רשות היחיד' לעניין טומאה, דהיינו שבכל ספק טומאה שיש שם תלינן לחומרא כדין ספק טומאה ברשות היחיד, והיה שם בבקעה זו שדה שיש בה קבר והלך שם אדם בתוך הבקעה ואינו יודע האם נכנס לאותה שדה או לא, ואם תימצי לומר שנכנס, שמא נגע בקבר שמא לא נגע, רבי אליעזר מטהר וחכמים מטמאין. והכי נמי בנידון דידן דספק נכנס העכבר לבית ספק לא נכנס, הרי זה תלוי בפלוגתא דרבי אליעזר ורבנן הנ"ל.

מקשים התוס', ותימה לר"י, דמה שייך לדמויי נידון דידן לבקעה, דהלא התם טעם פלוגתיה דרבי אליעזר ורבנן הוא, דרבי אליעזר מטהר משום דיש שם ב' ספיקות, שמא נכנס לשדה ושמא לא נכנס, ואף אם נכנס שמא לא נגע בקבר, וחכמים סוברים דספק טומאה ברשות היחיד טמא אפילו בב' ספיקות[1], אבל הכא אפילו ליכא אלא ספק אחד[א], אפ"ה יש לנו לומר דאין צריך לבדוק את הבית, דכיון שהבית היה עד עתה בדוק מחמץ אוקמא אחזקת בדוק וכדאמרינן לעיל[ב], ואף חכמים יודו בהא דלא חיישינן שמא נכנס העכבר לבית[ג]. ועוד קשה[ד], דלעיל בסוגיא דב' שבילין דימתה הגמ' אותו - את הספיקות המתעוררות בעניין בדיקת חמץ לספק טומאה ברשות הרבים, שהרי הגמ' דימתה זאת לב' שבילין דמיירי התם בספק טומאה ברשות הרבים, והכא בבעיין דמייתי ראיה מבקעה, מדמי הגמ' ספק המתעורר לענין בדיקת חמץ לספק טומאה ברשות היחיד, שהרי מיירי התם בימות הגשמים דנחשבת הבקעה כרשות היחיד. ונשארו התוס' בתימה.

ספק ביאה טהור:

יבארו טעמייהו דרבי אליעזר וחכמים.

בגמ' מייתי למתניתין דטהרות דתנן, הנכנס לבקעה בימות הגשמים, ובאחד לא, ואם תימצי לומר שנכנס, שמא נגע בקבר שמא לא נגע, רבי אליעזר מטהר וחכמים מטמאין. והכי נמי בנידון דידן דספק נכנס

ורבנן:

יבארו מה יש לו לעשות כשלא מצא החמץ.

אמרינן בגמ', דאם ראה שעכבר מכניס חמץ לבית הבדוק, ונכנס אחריו ובדק שוב הבית ולא מצא את החמץ, דבר זה תלוי בפלוגתא דרבי מאיר וחכמים שנחלקו כהאי גוונא לענין טומאה, כשידוע לנו שבגל שלפניו טמונה טומאה, ובדק ולא מצא, דרבי מאיר אומר שהגל נשאר בחזקת טומאה, וחכמים סוברים כיון שבדק ולא מצא הרי הוא טהור, דמסתמא עכבר או חולדה אכלתו. והוא הדין הכא לעניין חמץ היכא דבדק ולא אשכח הוי פלוגתא דרבי מאיר וחכמים. מקשים התוס' **ותימה, דאפילו לרבי מאיר דאמר לעולם היא בחזקת טומאה וכו'** עד שיודע לך הטומאה היכן היא, והלא בשלמא התם איכא **נפקא מינה** בכך שהוא נשאר בחזקת טומאה, והיינו לענין **טהרות שנעשו על גביו** -שנגעו בו, דסובר רבי מאיר שנטמאו, אבל **הכא גבי בדיקה כיון שבדק ולא מצא מה יעשה**, כלומר, מה יש לו לעשות מעתה, דליכא למימר דצריך לבדוק שנית, דהלא גם **אם יצריכוהו לבדוק פעם שניה נמי לא ימצא.**

והנה רש"י פירש כאן, **דאפילו לרבי מאיר** שסובר גבי טומאה שכל זמן שלא מצא את הטומאה הרי היא בחזקתה, מ"מ גבי בדיקת חמץ מודה לחכמים **ואמר אימר עכבר אכליה**, משום **דבדיקת חמץ אינו אלא מדרבנן**, דמן התורה סגי בביטול ואין צריך לבדוק, ולכך מקילינן בו יותר.

ומקשים התוס', וקשה, **דהא בהדיא אמרינן** בגמ' דהוא **פלוגתא דרבי מאיר ורבנן**, ודלא כפירוש רש"י דרבי מאיר מודה בהא.

ציונים והערות

קצט. אבל רבנן גזרו דלא ניזיל בכהאי גוונא בתר חזקת טהרה, דכיון שאנו צריכים להורות להם בבת אחת, אי אפשר לנו להורות על שניהן שהן טהורין, כיון דהוי תרתי דסתרי, שהרי אחד מהן ודאי טמא הוא. **ר. כמו** שכתבו התוס' בסמוך. **רא. לשון** התוס' משמע קצת דבאמת יש כאן ב' ספיקות, וקושיית התוס' הוי דאף אילו היה כאן רק ספק אחד נמי הוה אזלינן לקולא כיון דאוקמה אחזקת בדוק. אבל לכאורה זה אינו, דאיזה עוד ספק יש כאן מלבד הספק דשמא לא נכנס העכבר לבית. [ואין לומר דאיכא הכא ספק דשמא אכלו העכבר (וכמו שכתב נמוס' רגיעו פרק), דהא התוס' לעיל (ד"ה היינו) כתבו דכל הסוגייא מיירי בככר גדול שאי אפשר שיאכל העכבר את כולו]. אלא שיעור דבריהם הוא כך, 'דהכא אפילו ליכא אלא ספק אחד' כמו שאכן הוא האמת, אפ"ה אוקמא אחזקת בדוק. ואפשר עוד, דכל זה נכלל בקושיית התוס', והיינו דרצונם להקשות דמאי מדמי נידון דידן לספק דבקעה, הלא התם איכא ב' ספיקות והכא ליכא אלא ספק אחד, ועל כרחך נצטרך לומר דשאני הכא דאיכא למימר אוקמא אחזקת בדוק, וא"כ עדיין יקשה מאי מייתי מבקעה, הלא הכא אפילו רבנן יודו כיון דאיכא חזקת בדוק. **רב. דף** ט: ד"ה היינו. וצ"ע דהלא גם בבקעה איכא לגברא חזקת טהרה ואפ"ה טמא הוא, ואף דשאני התם דילפינן מסוטה דספק טומאה ברשות היחיד טמא אפילו היכא דאיכא חזקת טהרה, מ"מ הלא סברת הגמ' השתא שיש לדמות בדיקת חמץ לספק טומאה ברשות היחיד. ואי נימא דזהו גופא הוה קשה להתוס' דמאי מדמה לבקעה הא שאני התם דגמרינן מסוטה דספק טומאה רשות היחיד, א"כ לא היה להם להקשות מצד דחזקתו בדוק, אלא היה להם להקשות בפשיטות דשאני התם דגמרינן מסוטה. וצ"ע. **רג. ואפילו** בלא ביטלו דהוי דאורייתא, אפ"ה מוקמינן אחזקת בדוק, וכמו שכתבו התוס' לעיל (סס). מהרש"א. **רד. כך** פירש המהרש"א דהוא קושיא אחרת. **רה. ד"ה** הוי. **רו. דפירש** דמיירי שכל השדה מלאה טומאה, ואין כאן ספק אלא האם נכנס לאותה שדה או לא, אבל אם נכנס ודאי שנטמא.

ומשום קושיא זו חולקים התוס׳ על פירוש רש״י, ובכך תתורץ גם קושייתם הראשונה דמה יש לו לעשות כשלא מצא. ויש לומר, דמיירי הכא בשלא בטלה, כלומר, שלא ביטל את החמץ, דהשתא הבדיקה היא מן התורה, ולכך דימתה זאת הגמ׳ למחלוקת רבי מאיר וחכמים, וקאמר דלרבי מאיר לא סגי בבדיקה כיון דלא אשכח והוי בספק לאו ד׳לא ימצא׳ ולכך צריך לבטלו, ובביטול זה סגי אפילו לרבי מאיר, ואין צריך לבדוק שוב, כיון דאחר שביטל שוב הוי חיוב הבדיקה רק מדרבנן, והא דקאמר רבי מאיר דכל זמן שלא מצאנו את הדבר שנאבד יש לנו לחשוש שעדיין הוא שם, לא אירי אלא בספק טומאה דאורייתא, אבל הכא דבדיקת חמץ הוי רק מדרבנן מודה רבי מאיר דשרי אחר שבדקו ולא מצאו[יז].

חולין ומעשר שני מעורבים זה בזה:

יבארו אופן החילול.

בברייתא קתני, המניח מנה של מעשר שני ומצא ב׳ מנים, תלינן שהמנה של המעשר נשאר כאן והמנה הנוסף הוא חולין. ופ״ה, שכיון דאין ידוע איזהו מנה חולין ואיזה מעשר כיצד יעשה, **יביא סלעים בשוה מנה ואומר כל מקום שהוא מעות מעשר שני**, כלומר, שהמעות שהן מעשר יהיו מחוללים על מעות הסלעים הללו. דהשתא המנה של מעשר יצא לחולין, ויכול להשתמש בשתי המנים.

ומקשים התוס׳ על פירש״י, **ובחנם פירש** הקונטרס **כן**, דלמה יש לו ליקח מעות אחרות ולחלל, והלא מינייהו גופייהו, מתוך ב׳ המנים שמצא היה יכול ליקח את השיעור מעות שיש כאן של מעשר, דהיינו מנה, **ואומר אם אלו הן מעות המעשר הרי טוב, ואם לאו כל מקום שהן המעות של המעשר הרי הן מחוללין על מעות אלו.**

דהשתא המעות שנשארו הוי מעות חולין ממה נפשך, שהרי אם הן מעות החולין הרי מוטב, ואם מעיקרא הן היו מעות מעשר, מ״מ עכשיו חיללן על המעות האחרים.

ואומרים התוס׳ **וריב״א הקשה לפרש״י**[יח], היינו על מה שפירש רש״י שמחלל את המנה על סלעים, **דהאיך יכול לחלל אסלעים, והלא בפרק הזהב** (נ״מ ד׳ מה.) **אמרינן** שאי אפשר לחלל מעשר שני אלא מטבע על פירות או פירות על מטבע, אבל **טיבעא אטיבעא** מטבע על מטבע **לא מחללין.**

ואומרים התוס׳, **ושם** בפרק הזהב **פירשתי** עניין זה[יט].

בטלה וקאמר דלר׳ מאיר לא סגי בבדיקה כיון דלא אשכח והוי בספק לאו דלא ימצא וצריך לבטלו וסגי אפילו לרבי מאיר דלא איירי אלא בספק טומאה דאורייתא אבל הכא דבדיקת חמץ דרבנן שרי:

חולין ומעשר שני מעורבים זה בזה. פ״ה שיביא סלעים בשוה מנה ואומר כל מקום שהוא מעות מעשר שני יהיו מחוללים על מעות הללו ובחנם פירש כן דמינייהו גופייהו היה יכול ליקח שיעור מעות מעשר ואומר אם אלו מעות מעשר הרי טוב ואם לאו כל מקום שהן הרי הן מחוללין על אלו וריב״א הקשה לפרש״י דאיך יכול לחלל אסלעים ובפרק הזהב (נ״מ ד׳ מה.) **אמר טיבעא אטיבעא לא מחללין ושם פי׳:**

הניח עשר ומצא תשע פלוגתא דרבי ורבנן. דר׳ לטעמיה דאמר הוא קבר שאבד הוא קבר שנמצא וכיון שמצא אחד א״צ לבדוק ולרבנן עד שמצא עשר כדפ״ה ומיירי שכל הככרות קשורים זה בזה דומיא דפלוגתא דרבי ורבנן דבפ״ק דביצה (דף י׳:) **אמר מחלוקת בכיסים קשורים אבל כשאין קשורים דברי הכל חולין ומע״ש מעורבין זה בזה ואף על גב דהשתא אין לתלות בעכברים תלינן בקטנים:**

[יז] **הניח בזוית זו ומצא בזוית אחרת פלוגתא דרבן שמעון בן גמליאל ורבנן. דלרבנן** כשאין קשורים ב׳ הארנקים יחד דברי הכל אמרינן ד[מנה אחד מתוך השנים שהניח עדיין מונח כאן, והוא המנה שנמצא לפנינו, **ומנה** אחד **מוטל** - ניטל מכאן[יי] **(חולין ומע״ש מעורבין זה בזה)**, והכי נמי גבי חמץ, אם לא היו הככרות קשורין זה בזה לכולי עלמא היינו תולין שהן הן הככרות שהניח בתחילה.

והוקשה להתוס׳, **ואף על גב דהשתא אין לתלות בעכברים** שנטלו את הכיכר, שהרי אין דרך העכברים ליטול אחד ולהניח את השאר, אלא הכל הן נוטלים[יי] וא״כ איזה חשש יש כאן. ומיישבים, דמ״מ **תלינן בקטנים** שנטלוהו והניחוהו במקום אחר בבית, ולכך צריך הבית בדיקה.

הניח בזוית זו ומצא בזוית אחרת פלוגתא דרבן שמעון בן גמליאל ורבנן:

יבארו אי אזיל כדעת רבי לענין קבר שאבד.

אמרינן בגמ׳, שאם הניח כיכר בזוית אחת ומצאו בזוית אחרת, דבר זה תלוי בפלוגתא דרבן שמעון בן גמליאל ורבנן, דתניא, המניח קרדום בזוית זו ומצאה בזוית אחרת, כל החפצים שנמצאים בבית טמאין, דחיישינן שמא אדם טמא ניכנס לכאן ונטל את הקרדום ממקומו לזוית האחרת, ויש לחשוש שמא נגע גם בחפצים אחרים שבבית. ורבן שמעון בן גמליאל מטהר, דיש לתלות שהוא עצמו נטלו לזוית אחרת ושכח.

ומבארים התוס׳, דהכי נמי בנידון דידן גבי הניח ככר בזוית זו ומצאו בזוית אחרת, דלרבן שמעון בן גמליאל תלינן שהוא עצמו נטלו לאותה הזוית ימצא עוד כיכר אחד שוב לא יצטרך לבדוק יותר. וחכמים סוברים שט׳ ככרות אלו אינן הככרות הראשונים שהניח אלא אחרים הם, וצריך לבדוק עוד עד שימצא את עשרת הכיכרות הראשונים[יי].

מבארים התוס׳, **דרבי** אזיל **לטעמיה דאמר** לגבי קבר שנאבד בשדה, ובדק את השדה ומצא בה קבר, דתלינן דהוא הקבר **שאבד הוא הקבר שנמצא, וכיון שמצא** קבר **אחד א״צ לבדוק** יותר, ולכך סובר גם בנידון דידן שאחר שימצא את הפתית העשירי סגי בהכי, ואין צריך להמשיך לבדוק את כל הבית[יא]. **ולרבנן** אפילו אי גבי קבר שאבד סבירא להו כרבי דכיון שמצא קבר אחד אינו צריך לבדוק עוד, זהו דוקא באופן שמצא כמה שהניח, כמו היכא שנאבד לו קבר אחד ומצא קבר אחד, אבל בנידון דידן כיון שהניח י׳ ככרות ומצא ט׳, אנו מניחים שאין אלו הפתיתים שהניח בתחילה, שהרי הוא הניח י׳ ככרות ואלו ט׳ הן, ולהכי עדיין צריך להמשיך לבדוק **עד [שימצא[יב]] (שמצא) עשר**, וכמו דפירש הקונטרס.

ואומרים התוס׳, **ומיירי הכא שכל הככרות היו קשורים זה בזה, דומיא דפלוגתא דרבי ורבנן** גבי מעות מעשר דמחלוקתם הוי בכהאי גוונא, **דבפרק קמא דביצה** (דף י׳:) **אמרינן** דמחלוקת רבי וחכמים גבי מעות מעשר הוא דוקא **בכיסים קשורים** כלומר, שכל מנה היה מונח בארנק אחר והיו הארנקים קשורים זה לזה, ואחר כך בדק ומצא רק ארנק אחד, וכיון שהיו קשורים סוברים חכמים שאין לתלות שהארנק הנמצא הוא אותו ארנק שהניח, שהרי הארנק הראשון היה קשור עם ארנק אחר וכיצד ניתר ממנו, ורבי סובר דיש לתלות דשמא העכברים ניתקו הקשר וארנק אחד נאבד והשני נשאר, **אבל** כשאין קשורים יחד דברי הכל אמרינן ד[מנה אחד מתוך השנים שהניח עדיין מונח כאן, והוא המנה שנמצא לפנינו, **ומנה** אחד **מוטל** - ניטל מכאן[יי] **(חולין ומע״ש מעורבין זה בזה)**, והכי נמי גבי חמץ, אם לא היו הככרות קשורין זה בזה לכולי עלמא היינו תולין שהן הן הככרות שהניח בתחילה.

והוקשה להתוס׳, **ואף על גב דהשתא אין לתלות בעכברים** שנטלו את הכיכר, שהרי אין דרך העכברים ליטול אחד ולהניח את השאר, אלא הכל הן נוטלים[יי] וא״כ איזה חשש יש כאן. ומיישבים, דמ״מ **תלינן בקטנים** שנטלוהו והניחוהו במקום אחר בבית, ולכך צריך הבית בדיקה.

דרבן שמעון בן גמליאל ורבנן. דלרבנן

הניח עשר ומצא תשע פלוגתא דרבי ורבנן:

יבארו דרבי לטעמייהו אזיל, ומיירי שהככרות היו קשורים זה בזה.

אמרינן בגמ׳, שהמניח י׳ ככרות של חמץ ומצא ט׳, הרי זה דומה למחלוקת רבי ורבנן, שנחלקו לגבי המניח ב׳ מנים של מעשר שני ובא ומצא רק מנה אחת, דרבי סובר שהמנה המונח הוא המנה שהיה כאן מקודם והרי הוא מנה של מעשר, וחכמים סוברים כיון בתחילה היו כאן ב׳ מנים ועכשיו אחד, תלינן שב׳ המנים של המעשר בא אדם ונטלן, ומנה זה הוא מנה אחר וחולין הוא. והכי נמי גבי חמץ, דלרבי תלינן שהתשעה ככרות הללו הן מאותם עשרה ככרות שהיו כאן בתחילה, ואין צריך לחפש אלא אחר אותו הכיכר העשירי, וכאשר

ציונים והערות

יז. לכאורה הוא הדין דהוה מצי התוס׳ לומר טעם אחר שרבי מאיר מודה כאן, והוא מה שכתבו בתחילת הדיבור דכיון שהוא בדק ולא מצא, מה יש לו לעשות עוד, הלא גם כשיבדוק פעם שניה הוא לא ימצא, וצריך לומר דחד מתרי טעמי נקטי התוס׳. **יח. קושיא** זו תיקשי נמי גם על העצה שכתבו התוס׳ שיחלל מיניה וביה, ולא כתבו התוס׳ עצה זו אלא אליבא דרש״י שכתב שיחלל על מעות אחרים, על זה כתבו דלדידיה בחנם דחק לפרש שיחלל על מעות אחרים דהוא הדין שאפשר לחלל מיניה וביה. ושוב הקשו, דהאיך בכלל אפשר לחלל מעות על מעות, הא אין מחללין טבעא על טבעא. **יט. כנראה** כוונתם למה שכתבו שם (ד״ה לפלגי) דהא דאין מחללין סלעים על סלעים היינו דוקא כששניהן שווים, אבל אם אחד חריף לצאת בשוק יותר מהשני מחללין. ועוד כתבו, דדבר זה דאין מחללין סלעים על סלעים הוא מחלוקת רבי מאיר וחכמים, דלרבי מאיר אין מחללין ולרבנן מחללין. ולפי זה תתיישב הקושיא על רש״י, דיש לומר דרש״י מיירי אליבא מאן דאמר מחללין, וכן להתירוץ הראשון יש לומר דהכא מיירי שאחד מהסלעים אינו חריף כל כך ולכך אפשר לחלל זה על זה. ואולי זה גופא כוונת התוס׳ במה שציינו ׳ושם פירשתי׳, ורצונם לומר דשם פירשתי תירוצים על קושיא זו. **כ. דמיירי** שהיו קשורים ביחד, וכמו שפירשו התוס׳ בסמוך, וצריך לבדוק עד שימצא י׳ פתיתים קשורים יחד. **יא. אבל** לרבן שמעון בן גמליאל הסובר שאף אחר שנמצא קבר אחד עדיין צריך לבדוק את כל השדה כולה דשמא אין זה אותו הקבר שאבד, א״כ אין שום נפקא מינה הכא נמי גבי חמץ אפילו הניח י׳ ומצא י׳ יש לו להמשיך לבדוק את כל הבית, וכל שכן בהניח י׳ ומצא ט׳. והלשון שכתבו התוס׳ ׳דרבי לטעמיה׳ הוא לאו דוקא, שהרי רבי לא דיבר כלום לענין חמץ בפסח, ורק כוונתם לומר דהא דאמרינן בגמ׳ דלרבי יהיה הדין במניח י׳ ומצא ט׳ דאין צריך לבדוק עוד, היינו בצירוף סברת רבי גבי קבר. **יב. דקדוקי** סופרים. **יג. מראה** כהן. והיינו משום דמה שנדפס בתוס׳ שלפנינו ׳חולין ומעשר שני מעורבין זה בזה׳ זה שייך על הרישא דהניח מנה ומצא מאתים, אבל בהניח מאתים ומצא מנה אין שייך לומר אלא ׳מנה מונח ומנה מוטל׳. אולם במהרש״א מיישב הגירסא שלפנינו, דהתוס׳ כתבו כן לעניין הרישא דהניח ט׳ ומצא י׳, דהרי גם הרישא לא מיירי אלא בקשורין, והוא הדין דגם בסיפא מיירי בקשורין דאם לא כן כולי עלמא מודי דאמרינן מנה מונח ומנה מוטל. **יד. מחציות** השקל.

שנמצא בו עכשיו, ולרבנן הבית כולו צריך בדיקה משום דחוששין שמא עכבר עשה זאת, ויש לנו לחשוש שמא לא זהו הכיכר שהניח בזוית הקודמת אלא ככר אחר הוא, והככר שהניח העכבר נטלו העכבר למקום אחר בבית ועדיין יש לו להמשיך לחזר ולחפש אחריו.

וצריך לומר דלית להו לרבנן הוא שאבד הוא שנמצא, כלומר, דלעיל הביאה הגמ' פלוגתא דרבי ורשב"ג גבי שדה שנאבד בה קבר ואחר כך נמצא בה קבר, דרבי אומר שתולין שהקבר הזה שנאבד הוא הקבר שנמצא ואין צריך לבדוק עוד, ורשב"ג סובר שיש לחשוש שמא הוא קבר אחר, וצריך לבדוק את השדה כולה. וצריך לומר דרבנן כאן אינן סוברים כרבי, דהא לרבי אף אי תלינן שהעכבר נטל את הככר מן הזוית הראשונה, מ"מ יש לנו לתלות שאותו הככר שמצא הוא הככר שנטלו העכבר, ולמה מצריכים חכמים לבדוק את הבית כולו, **אלא** צריך לומר דרבנן כרשב"ג סבירא להו **דאמר** גבי קבר **שתיבדק כל השדה כולה**, ולהכי סברי כיון שאנו תולין שהעכבר נטלו יש לחשוש שמא ככר זה שמצא אינו הככר שנאבד, וצריך לבדוק את הבית כולו.

אי נמי יש לומר, דרבנן דהכא **אתי אפילו כרבי**, ואפ"ה אין אומרים שהכיכר שאבד הוא הככר שמצא, משום דמיירי הכא **כגון שאין יודע כמה ככרות הניח** בזוית הראשונה, וכיוון דמצא כמה ככרות בזוית אחרת **צריך** הבית **בדיקה שמא לא מצא** את **כולם**[ריטו].

שאני אומר אדם טמא נכנס לשם:

יבארו אימתי תלינן באדם טהור ואימתי לא.

בברייתא קתני קרדום שאבד בבית, הבית טמא, דחיישינן שמא אדם טמא נכנס לבית ונטלו. ואמרינן בגמ' דכן הוא הדין באופן שהניח אדם הקרדום בזוית זו ומצאו בזוית אחרת, דחיישינן שמא אדם טמא נכנס לשם והעבירו ממקומו.

מקשים התוס' **ואם תאמר, דהכא** וכן **בפרק קמא דחולין** (דף ט:) **גבי צלוחית**, דקתני שם שאם היתה צלוחית מגולה ובא ומצאה מכוסה, הרי היא טמאה, דחיישינן שמא אדם טמא כיסה אותה, הרי דכל מקום שאנו רואים שנגע איזה אדם בחפץ ואיננו יודעים מיהו, **תלינן באדם טמא** שנגע, וקשה דהא **בפרק קמא דנדה** (דף ז.) **גבי ככר הנתון על גבי הדף** - מדף התחוב בכותל, **ומדף טמא** - בגד טמא[ריטז] **מונח תחתיה** - תחת הדף, ואחר כך מצאנו את הככר כשהוא נתון מתחת הדף ליד הבגד הטמא, הככר טהור, ואף שאי אפשר לככר הטהור ליפול מן המדף מבלי שיגע בבגד הנתון תחתיו, אפ"ה טהור דאמרינן שהככר לא נפל מעצמו, אלא בא אדם ונטלו והניחו ליד הבגד, **ותלינן באדם טהור** שנטלו, ולא חיישינן שהאדם שנטלו היה טמא, וקשה מדוע בסוגיין ובחולין כאשר איננו יודעים מי נגע בחפץ חיישינן שמא אדם טמא נגע בו.

ומיישבים ותירץ ר"ת, דיש לחלק בין כלים לאוכל, דהא **אמרינן בפרק קמא דשבת** (דף טו:) **דגזרו על ספק כלים הנמצאים**, כלומר, שהמוצא כלי בשוק ואינו יודע האם הוא טהור או טמא, חיישינן שמא טמא הוא, אולם גבי אוכלין **לא גזרו על ספק אוכלין הנמצאים**, שהמוצא אוכלין בשוק אין צריך לחשוש שמא הן טמאין[ריז], והכי נמי בנידון דידן, כשאין אנו יודעים האם האדם שנגע הוא טהור או טמא, באוכלין תלינן שאדם טהור נגע, אבל בכלים חיישינן שמא טמא נגע. ולהכי בסוגיין ובחולין דמיירי לעניין כלי חיישינן, אבל בגמרא נדה דמיירי לענין כיכר לא חיישינן.

אי נמי יש לומר דלעולם בין בכלי ובין באוכל חיישינן שאדם טמא נגע בהן, אלא דבגמרא נדה **גבי ככר** הא דלא חיישינן שמא אדם טמא הוריד את הכיכר לקרקע, משום **דרגלים לדבר שטהור הסירו**, דמסתמא לא בחינם הורידו אותו אדם לקרקע, אלא עשה זאת כדי **שלא יפול** הכיכר **על המדף** - הבגד הטמא **ויטמא**, ומסתברא דאותו אדם היה טהור, שהרי אם טמא הוא לא הועיל כלום בנטילתו, שהרי הוא עצמו מטמא להככר במגעו.

צריך בדיקה דחוששין שמא עכבר עשה ולא זהו שהניח ולית להו לרבנן הוא שאבד הוא שנמצא אלא כרשב"ג דאמר תיבדק כל השדה כולה אי נמי אתי אפי' כר' ומיירי כגון שאין יודע כמה ככרות הניח וצריך בדיקה שמא לא מצא כולם:

ובפרק קמא דחולין (דף ט:) **גבי צלוחית תלינן באדם טמא ובפרק קמא דנדה** (דף ז.) **גבי ככר הנתון על גבי הדף ומדף טמא מונח תחתיה תלינן באדם טהור ותירץ ר"ת דאמר בפ"ק דשבת** (דף טו:) **גזרו על ספק כלים הנמצאים ולא גזרו על ספק אוכלין הנמצאים אי נמי גבי ככר רגלים לדבר שטהור הסירו שלא יפול על המדף ויטמא:**

מפני שדרכו של תינוק לפרר. ומיירי שיש פירורין כדי כל הככר ולכך אין צריך בדיקה ואפי' לרבן שמעון בן גמליאל דאמר תיבדק כל השדה כולה הכא רגלים לדבר יש שהפרורים מן הככר שהרי מיד נכנס אחריו:

אוצר החכמה 19/06/2018

מי אמרינן היינו הא דעל היינו הא דנפק. ואפילו לרשב"ג דאמר תיבדק כל השדה כולה הכא רגלים לדבר שהרי הוא עם הככר:

או דילמא אחרינא הוא. ואפי' לר' דאמר הוא שנמצא הוא שנאבד הכא חיישינן דמסתמא הראשונה נשאר בבית וזהו אחר שיצא:

בממוניה לא אטרחוהו רבנן. פי' הכא דוק' דשמא

יבארו דאתיא אפילו כשב"ג.

בגמ' אמר רבא שאם נכנס תינוק לבית וככר בידו, ונכנס אחריו ומצא פירורין, תלינן שהתינוק פירר את הככר ואלו הן הפירורים שלו, ואין צריך לבדוק את שאר הבית, משום שכך דרכו של תינוק לפרר את הככר שבידו. **אומרים התוס' ומיירי שיש בפירורין שמצא** שיעור **כדי כל הככר, ולכך אין צריך בדיקה.** אבל אם הן פחות משיעור הככר עדיין עליו לחפש היכן מונח שאר הככר.

והוקשה להתוס', ואפילו לרבן שמעון בן גמליאל דאמר דשדה שאבד בה קבר, ואחר כך נמצא בה קבר, חיישינן שאין זה הקבר שאבד, **ותיבדק כל השדה כולה**, וא"כ לכאורה גם כאן, אף דמצאנו פירורים עדיין יש לנו לחשוש שמא פירורים של ככר אחר הן ואינן משל הככר שהכניס התינוק, ומיישבים, **דהכא רגלים לדבר יש שהפרורים** הן מן **הככר** שהכניס התינוק, **שהרי מיד נכנס אחריו**, ולא היה לו להתינוק שהות להטמין באיזה חור.

מי אמרינן היינו הא דעל היינו הא דנפק:

יבארו דאתיא אפילו כרשב"ג.

בגמ' בעי רבא, עכבר שנכנס לבית וככר בפיו, ואחר כך ראינו עכבר יוצא וככר בפיו, האם תלינן שעכבר זה שיצא הוא זה שנכנס.

ואומרים התוס' דבעיא זו היא **אפילו לרשב"ג דאמר** דשדה שאבד בה קבר ואחר כך נמצא בה קבר, חיישינן שאין זה הקבר שאבד **ותיבדק כל השדה כולה**, ולכאורה לדידיה היה לנו לומר דאין זה העכבר שנכנס, זה אינו **דהכא** אית לן למימר דאפילו רשב"ג מודה, משום **דרגלים לדבר** שהוא אותו העכבר שנכנס, **שהרי הוא עם הככר** בפיו, והרי זה 'סימן' שזהו אותו העכבר.

או דילמא אחרינא הוא:

יבארו דאתיא אפילו כרבי.

בגמ' בעי רבא עכבר שנכנס לבית וככר בפיו, ואחר כך ראינו עכבר יוצא וככר בפיו, האם תלינן שעכבר זה שיצא הוא זה שנכנס או דחיישינן שאחר הוא, וטעון הבית בדיקה.

ואומרים התוס' דבעיא זו היא **אפילו לרבי דאמר** גבי שדה שנאבד בה קבר ואח"כ נמצא בה קבר, דתלינן דהוא הקבר **שנמצא הוא** הקבר **שנאבד** ואין צריך לבדוק עוד, ולכאורה גם כאן היה לנו לתלות שהעכבר שנכנס הוא העכבר שיצא, ומיישבים, דאפילו לרבי **הכא חיישינן**, משום **דמסתמא הראשונה נשאר בבית וזהו אחר שיצא**[ריח].

בממוניה לא אטרחוהו רבנן:

יבארו דבעלמא פשיטא דניחא ליה איניש דלעביד מצוה בממוניה.

בגמ' בעי רבא, מה הדין כאשר נכנס נחש לבית וככר בפיו, האם צריך לשכור אדם שיוציא הככר מפי הנחש, או כיון דאיכא בהא הפסד ממון, היינו

ציונים והערות

ריטו. אבל לרבן שמעון בן גמליאל הסובר שתלינן שאותו אדם עצמו נטלן לזווית האחרת, לדידיה אין לחוש שמא מקצתן הוא הביא לזווית זו ומקצתן לזווית אחרת ועדיין ישנם ככרות אחרים שלא מצאן, כי אין דרך בני אדם לעשות כן, אלא כאשר הן מפנים את הככרות ממקום למקום הן מניחין את כולן במקום אחד. כך נראה לפי פשוטו. ובשערי תורה פירש באופן אחר, דכיון דלרשב"ג תלינן שהאדם עצמו נטלם משם, א"כ אין זה נחשב ש'נאבד' החמץ, ולא מתחיל חיוב בדיקה, ולכך לא חוששין בזה כל כך אלא תלינן דמסתמא הניח את כולן במקום אחד. אבל לחכמים דחיישינן שעכבר נטלן, חלה כאן חובת בדיקה כיון דנחשב שהככרות 'נאבדו', וכיון שחלה עליו חובת בדיקה יש עליו חובה לבדוק ולברר בבירור גמור שאין כאן חמץ, ולהכי חיישינן אפילו לחשש כל דהו. **ריטז. בתורת** כהנים קרי 'מדף' לעליונו של זב, משום ד'מדף' הוא לשון טומאה קלה, ועליונו של זב הוא טומאה קלה יותר ממדרסו, דהוא אינו מטמא אדם וכלים. **ריז. וטעם** החילוק, משום דכיון דאוכלין לית להו טהרה במקוה לא רצו חכמים להחמיר בזה, מה שאין כן כלים שיש להן טהרה במקוה. ואף על גב דכלי חרס נמי לית להו טהרה במקוה, כתב הר"ן דלא פלוג רבנן. **ריח. התוס'** לא ביארו טעם הדבר, ופירש בישא ברכה, דדרך העכבר כשחוטף ככר הוא ירא מבעל הככר ורץ אל מקום אחר לאכלו, ולכך עכבר זה שחטפו ממקום אחר והביאו לכאן מסתמא נכנס לכאן כדי לאכלו וכן עשה.

המעות שלוקח זה המוציא מפי הנחש, לא הצריכוהו חכמים לעשות זאת, אלא סגי שיבטל בלבו.

מבארים התוס' **פירוש**, **דהכא דוקא** שהככר נתון בפי הנחש, איכא צד בגמ' לומר דאין צריך להוציא ממון בשביל הבדיקה, משום דאין זה ודאי שהחמץ ישאר כאן בבית, **דשמא יוציאנה** הנחש מחוץ לבית **או יאכלנה**, **אבל היכא דאיכא** ודאי חמץ בבית, **אמרינן לעיל** בגמ' (דף ד:) **דניחא ליה לאינש דליעבד מצוה בממוניה**[ריט], וצריך להוציא ממון כדי לקיים המצוה.

ואם לא בדק בתוך המועד:

יבארו פירוש 'בתוך המועד'.

במשנה תנן, שאם לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד. **ופי' הקונטרס**, ד'בתוך המועד' היינו **בשעה ששית** שהוא מועד וזמן ביעור חמץ.

מקשה התוס' וקשה, דהא ברישא **לרבי יהודה קרי ליה לזמן זה 'שעת הביעור' ולמה שינה לשונו** בסיפא לקרוא לזמן זה 'תוך המועד'.

ומשום קושיא זו חולקים התוס' על פירוש רש"י ואומרים, **אלא 'בתוך המועד' היינו מתחלת שבע עד סוף חג הפסח**, והנה לפי זה נצטרך לפרש דהא דתנן דאם לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד, היינו שיבדוק לאחר הפסח. והוקשה להתוס', דאחר הפסח למה יבדוק, הא מה דהוה הוה. ומיישבים, והא דקתני **דלאחר המועד יבדוק**, היינו משום דחמץ שעבר עליו הפסח אסור באכילה, ולכך הצריכוהו לבדוק **כדי שלא יתערב לו חמץ של איסור בשל היתר ויאכלנו**.

והטעם שרש"י **לא רצה לפרש כן** ד'אחר המועד' היינו לאחר פסח, **מפני שהוא פירש במשנה** דכל הטעם שבודקים חמץ הוא **כדי שלא יעבור בבל יראה**, ואין הטעם שמא ימצא חמץ בפסח ויבוא לאכלו, וא"כ לדידיה לאחר הפסח אין שום טעם שיצטרך לבדוק החמץ, שהרי עכשיו כבר ליכא איסור דבל יראה[ריי]. ולכך הוצרך רש"י לפרש ד'אחר המועד' היינו אחר שעה שישית.

קוצרין בית השלחין:

יבארו את דברי רש"י בזה.

בגמ' מייתי להא דתנן במנחות[ריא], דאף דאסור לקצור את התבואה החדשה קודם הקרבת העומר, מ"מ מותר לקצור את השדות שבעמקים ומבית השלחין אף קודם העומר, דהיינו שדה שאינה מסתפקת ממי גשמים לבד, אלא צריכין להשקותה גם במים אחרים כגון מי מעיין. **ופירש רש"י** הטעם לכך, דילפינן מקרא דהאיסור לקצור קודם העומר, הוא דוקא בשדות הראויות להביא מהן עומר, אבל **ממקום** - משדה **שאי אתה מביא** ממנה עומר, **אתה קוצר וכו'** קודם לעומר, **ובית השלחין וכל הנהו**, היינו השדות שבעמקים ושאר שדות שמותר לקצור מהן קודם העומר[ריב], **אף על גב דתניא בפרק כל הקרבנות** (מנחות דף פה.) **שבדיעבד אם הביא** מהן העומר **כשר**, מ"מ **כיון דלכתחלה לא יביא** מהן, **חשבינן ליה 'ממקום שאי אתה מביא'.**

יוציאנה או יאכלנה אבל היכא דאיכא חמץ אמר לעיל (דף ד:) **דניחא ליה לאינש דליעבד מצוה בממוניה:**

ואם לא בדק בתוך המועד. פי' הקונטרס בשעה ששית וקשה דלרבי יהודה קרי ליה שעת הביעור ולמה שינה לשונו אלא בתוך המועד היינו מתחלת שבע עד סוף הפסח ולאחר המועד יבדוק כדי שלא יתערב לו חמץ של איסור בשל היתר ויאכלנו ורש"י לא רצה לפרש כן מפני שפירש במשנה דבודקים שלא יעבור בבל יראה:

[יא.] **קוצרין בית השלחין. פירש רש"י ממקום שאי אתה מביא אתה קוצר וכו' ובית השלחין וכל הנהו אע"ג דתניא בפרק כל הקרבנות** (מנחות דף פה.) **אם הביא כשר כיון דלכתחלה לא יביא חשבינן ליה ממקום שאי אתה מביא ואין לתמוה מי איכא מידי דמדאורייתא לכתחלה אסור ובדיעבד שרי דאיכא מילי טובא דבעינן שישנה הכתוב עליו לעכב כגון קדשים:**

אבל לא גודשין. דבגדישה ליכא פסידא אם ימתין אחר העומר דדוקא משום פסידא התירו קצירה שממהרין ליקצר משאר פירות ואי לא קצרי להו פסדי והא דשרי רבי יהודה קמח וקלי לעיל יש לומר משום עולי רגלים הקילו ור' מאיר אוסר בקמח ושרי קצירה לקמן בפ' מקום שנהגו (דף נ.) **דקתני במילתיה קוצרין ברצון חכמים והיינו משום פסידא וכן פי' הקונטרס במנחות ואם תאמר א"כ מאי פריך דילמא הכא שרי רבי יהודה משום פסידא אבל גבי חמץ**

והוקשה להתוס', **ואין לתמוה** דהאיך יתכן דבר זה שלכתחילה אסור להביא מהן עומר מן התורה ובדיעבד כשר, וכי **מי איכא מידי דמדאורייתא לכתחלה אסור ובדיעבד שרי**[ריג]. ומיישבים, דאין הכי נמי **דאיכא מילי טובא** דנכתבו בתורה רק לכתחילה ובדיעבד אינן מעכבין, **דבעינן שישנה הכתוב עליו לעכב**, כלומר, שיהיה כתוב בקרא דין זה ב' פעמים, דמש"ה שנה עליו הכתוב לכותבו פעם שניה ללמד שהוא מעכב, אבל בלאו ששנה עליו הכתוב הוא רק דין לכתחילה ואינו מעכב, **וכגון** מה שמצינו גבי **קדשים** בהרבה מקומות דדבר ששנה עליו הכתוב הוא מעכב ואם לא שנה הכתוב אינו מעכב[ריד].

אבל לא גודשין:

יבארו טעם החילוק בין קצירה לגדישה.

בגמ' מייתי להא דתנן במנחות[ריה], **דאף** דאסור לקצור את התבואה החדשה קודם העומר, מ"מ מותר לקצור קודם העומר מתבואה זו שקצרוה לגדישה, דאף דאסור **פסידא אם ימתין** לגדוש עד **אחר** העומר, **דדוקא משום פסידא התירו** הקצירה קודם העומר, משום **שממהרין ליקצר משאר פירות**, כלומר שדרך שדות אלו שהן מקדימין להבשיל פירותיהם קודם שאר שדות, **ואי** ימתינו עד העומר **ולא קצרי להו** מיד כשנגמר בישולן, **פסדי**, אבל בגדישה דליכא פסידא אם לא יגדוש מיד לא התירו[ריו].

והוקשה להתוס', **והא דשרי רבי יהודה** לעשות מתבואה זו שקצרוה קודם העומר קמח וקלי וכדאיתא **לעיל**, והלא אין שום הפסד אם ימתין לעשות זאת עד אחר העומר, ולמה התיר רבי יהודה לעשות זאת קודם העומר. ומיישבים, **יש לומר דמשום עולי רגלים** - כדי שיהיה מזומן להם קמח וקלי לצורך אכילתן, להכי הקילו שיהא מותר לעשות את הקמח והקלי אף קודם העומר[ריז]. **ועתה** חוזרים התוס' למה שכתבו דהא דשרי קצירה היינו משום פסידא, **ורבי מאיר** החולק על רבי יהודה **ואוסר בקמח**. היינו דאוסר לעשות קמח וקלי קודם העומר, ואפ"ה **שרי קצירה** קודם העומר וכדאיתא **לקמן בפרק מקום שנהגו** (דף נ.) **דקתני במילתיה** דרבי מאיר שם, שאנשי יריחו שהיו קוצרין קודם העומר, היו **'קוצרין ברצון חכמים'**, משום שיריחו הוא מקום שאין מביאין ממנו העומר, אלמא דלרבי מאיר שרי קצירה, **והיינו משום פסידא. וכן פירש הקונטרס במנחות.**

מקשים התוס' **ואם תאמר**, והלא כיון דהטעם דהתיר רבי יהודה לעשות קמח וקלי הוא משום עולי רגלים, **א"כ מאי** קפריך הכא בגמ' מדרבי יהודה אדרבי יהודה, דהכא גבי חמץ אוסר לבדוק חמץ בפסח דחיישינן שמא ישכח ויבוא לאכלו, ואילו התם מתיר לעשות קמח וקלי קודם העומר ואינו חושש שמא יבוא לאכלו, ומאי פריך, **דילמא הכא** היינו טעמא **דשרי רבי יהודה משום פסידא** לעשות קמח וקלי, כלומר משום הפסד עולי רגלים, **אבל גבי חמץ** דליכא פסידא אם לא יבדוק בפסח גזרינן.

ציונים והערות

ריט. שם בגמ' איתא, שהמשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק ומצאו שאינו בדוק, דלא הוי מקח טעות, משום דניחא ליה למעבד מצוה, ולא מבעיא במקום שנוהגים שכל אחד בודק את ביתו בעצמו דאמרינן דמסתמא ניחא ליה לאיניש למעבד מצוה בגופיה, אלא אפילו במקום ששוכרים אדם אחר שיבדוק ובעל הבית אינו בודק בעצמו, אפ"ה לא הוי מקח טעות, דניחא ליה לאיניש למעבד מצוה בממוניה. הרי דמחוייב להוציא הוצאות על בדיקת חמץ. **רכ. אבל** התוס' לעיל ב. ד"ה אור פירשו, דטעם הבדיקה הוא שמא יבוא לאכלו, ולכך הם יכולים לפרש כמו שפירשו, ד'אחר המועד' היינו אחר הפסח, דעדיין יש לחשוש שמא יבוא לאכלו. **רכא. עא. רכב. הא** דנקטו התוס' 'כל הנהו' לשון רבים, אף דבמשנה שם לא נזכר מלבד 'בית השלחין' כי אם דבר אחד, דהיינו העמקים, כנראה סמכו התוס' אמתניתין דתנן התם (פה.) דגם מבית הזבלים אין מביאין עומר, וא"כ הוא הדין דמותר לקצור מהן קודם לעומר. **רכג. דאילולא** פירוש רש"י היה אפשר לומר דהא דאין מביאין מהן את העומר היינו מדרבנן בעלמא, אבל מן התורה אפשר להביא מהן אף לכתחילה, ולא תיקשי מידי. אולם לפי פירוש רש"י דמש"ה שרי לקצור במקומות אלו קודם העומר משום דאין מביאין את העומר, אלמא דמן התורה אין מביאין מהן, וא"כ תיקשי האיך יתכן דבדיעבד כשר. **רכד. לשון** התוס' 'כגון קדשים' משמע דמלבד בקדשים יש עוד מקומות דבעינן שישנה עליהן הכתוב לעכב. וצריך ביאור הכוונה בזה, היכן בעינן שישנה עליו הכתוב והיכן אין צריך. ואולי דבר זה דבעינן שישנה עליהן הכתוב לעכב הוא נוהג בכל התורה כולה, אלא דכיון דלענין קדשים מצינו בש"ס בהרבה מקומות שאמרו כן, לכך נקטו התוס' 'כגון בקדשים'. וראה בישא ברכה שהעיר, שבמנחות (נ:) משמע דדוקא לעניין קדשים אמרינן הכי, אבל בכל התורה לא בעינן שישנה עליו הכתוב לעכב. ואולי הלשון שנקטו התוס' 'כגון בקדשים' הוא לאו דוקא, אלא כוונתם דבקדשים בעינן שישנה עליו הכתוב לעכב, והכי נמי חשיב עניין דקדשים כיון דאיסור הקצירה הוא מחמת העומר, וכן משמע קצת בתוס' רבינו פרץ, וצ"ע. **רכה. עא. רכו. ואף** דהטעם דשרי קצירה בהנך שדות הינו משום דאין מביאין מהן העומר, צריך לומר דמכל מקום אי לאו טעמא דפסידא, היו גוזרים עליהן חכמים אטו שדות שמא יבוא לאכלו, אבל כיון שיש בזה פסידא לא גזרו. **רכז. ודוקא** קמח וקלי שרי רבי יהודה משום עולי רגלים, אבל גדישה לא שרי [וכדאיתא לקמן נו. להדיא], משום שאין בזה צורך לעולי רגלים.

ומיישבים ויש לומר, דמשום מצות ביעור חמץ, היינו דכדי לקיים מצוות ביעור חמץ יש לנו להתיר לבדוק כמו **משום פסידא**, דהא עשיית מצוה לא נגרעה מסתם הפסד ממוני, ולהכי פריך בגמ׳ דהיה לו לרבי יהודה להתיר גם גבי בדיקת חמץ.

סיכום: ביארו החילוק בין קצירה לגדישה, דבקצירה איכא פסידא, אבל בגדישה ליכא. וביארו טעמו של רבי יהודה שמתיר לעשות קמח וקלי, כדי שיהיה מצוי מאכל לעולי רגלים.

כורך עליו פונדא:

יבארו דאף לקושרו שרי. **בברייתא** קתני, חבל דלי שנפסק בשבת לא יהיה קושרו אלא עונבו. ורבי יהודה אומר כורך עליו אזור חלול, ובלבד שלא יענבנו.

אומרים התוס׳, **דלאו** דוקא נקט ׳כורך׳, ד׳כורך׳ היינו שהוא מלפף אותו בלא קשירה, והאמת היא **דאפילו לקשור** את האזור החלול בחבל **יכול**, משום דאינו קשר של קיימא דהרי בודאי **לא מבטל ליה**, דהא אינו משאיר את האזור שם שהרי צריך הוא לו. והוקשה להתוס׳ על דבריהם, דרבי רבי יהודה אומר ׳ובלבד שלא יענבנו׳ הרי דאפילו לענוב את האזור אוסר רבי יהודה, וכל שכן שלקושרו הוא אוסר. ומיישבים, דהא דקאמר ׳**ובלבד שלא יענבנו**׳ לא קאי על האזור, אלא **אחבל קאי**, דקאמר תנא קמא דשרי לעונבו, וחולק רבי יהודה ואומר דאסור לעונבו, משום דסבירא ליה דעניבה נחשבת ׳קשר׳ ממש.

כל היכא דבדיל מיניה לא גזר ר׳ יהודה:

יבארו אמאי לא פריך מדרבי מאיר אדרבי מאיר. **בגמ׳** פריך דרבי יהודה סתר משנתו, דגבי איסור חדש סובר שמותר לעשות ממנו קמח קודם העומר, ולא חייש דילמא אתא למיכל מיניה, ואילו גבי בכור שאחזו דם סובר שאסור להקיז לו דם לרפאותו, דחייש שמא יטיל בו מום.

והוקשה להתוס׳, ודרבי מאיר אדרבי מאיר לא רצה להקשות, דלעיל גזר רבי מאיר **גבי חדש** שאסור לעשות ממנו קמח דחיישינן דלמא אתי למיכל מיניה, **וגבי בכור** שאחזו דם **לא גזר** שמא יעשה בו מום, וכדאיתא **בפרק כל פסולי המוקדשין** (זבחים נג: ופסחים) **דתניא התם בכור שאחזו דם מקיזין לו במקום שאין עושין לו מום דברי רבי מאיר, ורבי יהודה אומר** וכו׳ דשרי אף במקום שעושה בו מום. ומיישבים, דמש״ה לא פריך הכי, **משום דאיכא לשנויי דשאני בכור דאיכא פסידא** אם לא יקיז ממנו דם, שהרי יכול למות, ולהכי התיר רבי יהודה להקיז ממנו דם, מה שאין כן גבי חדש דליכא פסידא אם לא יעשה הקמח, ולהכי לא התיר רבי יהודה לעשות הקמח.

זה ידע בעיבורו של חדש:

במשנה בסנהדרין תנן, אם עד אחד מעיד שבשנים בחודש הרג פלוני את הנפש, והשני אומר שהיה זה בשלשה לחודש, עדותן קיימת ואין זה נחשב כעדות מוכחשת, דתלינן ששניהן מתכוונין לאותו יום, אלא שזה שאמר ב׳שנים בחודש׳ ידע שהחודש שעבר היה מלא, וזה שאמר ׳בשלשה בחודש׳ לא ידע שהוא היה מעובר, ולכך טעה לומר שהיה זה שלשה בחודש.

אומרים התוס׳, דהנה הגמ׳ נקטה מקרה זה באופן שהחודש שעבר היה מלא, והאחד ידע שהוא היה מלא והשני לא ידע. **והוא הדין דהוה מצי למימר** באופן שהחודש שעבר היה חסר, **וזה** שאמר ׳בשלשה בחודש׳ **ידע בחסרונו של חדש**, וזה שאמר ׳בשנים בחודש׳ **לא ידע דחדש שעבר חסר היה.** מקשים התוס׳, **והקשה ריב״א ומה אלו דייקינן בהני סהדי** - הלא אם היינו בודקים את העדים האם הן ידעו שהחודש הקודם היה מעובר, והיינו מוצאים **דתרוייהו ידעי בעיבורו של חדש**, ואז הרי הוה **ליה עדות מוכחשת** ואין מקבלים את עדותן, שהרי כל אחד מעיד על יום אחר, וא״כ השתא שאין אנו בודקים למה נתכוונו, **האיך ניקום וניקטול** את זה שהעידו עליו **מספיקא**, והלא יתכן ששניהן יודעים בעיבורו של חודש ואין עדותן עדות והאיך אפשר להרוג אדם מספק. **דהכי** - וכעין קושיא זו **פריך** בגמ׳ **בסמוך** על סיפא של המשנה שם[יכח]. **דייקא** הגמ׳ **מהכא דרובא דאינשי עבידי דטעי בעיבורא דירחא** וסבורים שלא עיברו את החודש, ולכך כל זמן שלא בדקנו יש לנו לתלות שנתכוון לאותו יום שאמר חבירו, דהוא אינו יודע שעיברו את החודש, **מכל מקום מה נפסיד אם נדקדק בהם** לדעת בוודאות האם יודעים שעיברו את החודש או לא, ומדוע הורגין אותו בלי לבדוק דבר זה מקודם.

ומיישבים ויש לומר, דהכא דייקינן בהו שפיר, כלומר, דאף דלא בדקנו האם נתכוונו לאותו יום או לא, מכל מקום הדבר ברור שנתכוונו לאותו יום, **דכיון דשיילי להו** - שאנו שואלים אותם **באיזה יום** בשבוע היה המעשה **וקמיכווני ליום אחד**, א״כ **שמע מינה** שהטעם שכל אחד אומר יום אחר בחודש, זהו משום שזה ידע בעיבורו של חודש וזה **לא ידע** בעיבורו של חודש.

והוקשה להתוס׳, והא כיוון ששניהם כיוונו לאותו יום בשבוע הדבר ברור דזה ידע בעיבורו של חודש וזה לא ידע, א״כ האיך מוכיחה הגמ׳ בסנהדרין מכאן שרוב העולם טועים בעיבור החודש, וזאת מדחזינן הכא דמקבלין עדותן אף שאינן מכוונים באותו יום בחודש, והלא אף אי נימא דרובא דעלמא לא טעו בעיבור החודש, מ״מ הכא על כרחך יש לנו לומר כאן שאחד מהם טועה ובאמת הם מתכוונין לאותו יום בחודש, כיון שהן מכוונים לאותו יום בשבוע. ומיישבים **דמכל מקום שפיר מוכיח בפרק בן סורר** (שם) **מהכא דאזלינן בתר רובא בדיני נפשות דרובא טעי בעיבורא דירחא**, וזאת משום **דאי לא אזלינן בתר רובא**, א״כ **כיון שזה אומר בשנים** בחודש **וזה אומר בשלשה** בחודש **מיד הוה ליה מוכחשין**, שהרי כל אחד אומר יום אחר, ואף **כי הדר** - כאשר הן חוזרים **ומכוונים ליום אחד** בשבוע, דהשתא נתברר ששניהם נתכוונו ליום אחד אלא שזה ידע בעיבורו של חודש וזה לא ידע, אפ״ה לא מהני, כיון **דה״ל חוזר ומגיד**, כלומר, דדינא הוא דעדים שהעידו אינם יכולים לחזור בהן ולהעיד היפך ממה שהעידו בתחילה, והכי נמי אי לאו דאזלינן בתר רובא דלא ידעי בעיבור החודש, אזי יש לנו לקבל את עדותו של האומר ׳בשלישי בחודש׳ שאכן כוונתו ליום שלישי בחודש, ואף דבסוף דבריו כאשר הוא אומר באיזה יום בשבוע אירע המעשה אז נתברר שהוא לא היה יודע בעיבור החודש, מ״מ זה נחשב ׳הגדה חדשה׳, ואין לו כח לחזור ולהעיד אחר שכבר העיד שהיה זה בשלישי לחודש. ומדחזינן הכא דמקבלין עדותן, על כרחך דאזלינן בתר רובא דאינן יודעין בעיבור החודש, ולכך מיד כאשר אומר שהיה זה בשלשה בחודש, הרי זה נחשב כאילו אמר ׳בשנים בחודש׳. ואומרים התוס׳ **ותדע** שהוא כן, דאי לאו דאזלינן בתר רובא אזי כשמתברר על ידי היום בשבוע שהוא לא ידע בעבורו של חודש הוי לה ׳חוזר ומגיד׳, **דהא באחד אומר** שאירע המעשה **בג׳** בחודש **ואחד אומר** שהיה זה **בה׳** בחודש, תנן במתניתין **דעדותן בטלה, אף על פי שמכוונים ליום אחד** בשבוע, ואמאי **לא אמרינן דטעו**, שהאומר ׳בחמשה׳ טעה באיזה יום בשבוע אירע המעשה אז נתברר שהוא לא היה יודע בעיבור החודש, א״כ האיך מוכיחה הגמ׳ בסנהדרין מכאן שרוב העולם טועים בעיבור החודש, וזאת מדחזינן הכא דמקבלין עדותן אף שאינן מכוונים באותו יום בחודש, והלא אף אי נימא דרובא דעלמא לא טעו בעיבור החודש, מ״מ הכא על כרחך יש לנו לומר כאן שאחד מהם טועה ובאמת הם מתכוונין לאותו יום בחודש, כיון שהן מכוונים לאותו יום בשבוע. ומיישבים **דמכל מקום שפיר מוכיח בפרק בן סורר** (שם) **מהכא דאזלינן בתר רובא בדיני נפשות דרובא טעי בעיבורא דירחא**, וזאת משום **דאי לא אזלינן בתר רובא**, א״כ **כיון שזה אומר בשנים** בחודש **וזה אומר בשלשה** בחודש **מיד הוה ליה מוכחשין**, שהרי כל אחד אומר יום אחר, ואף **כי הדר** - כאשר הן חוזרים **ומכוונים ליום אחד** בשבוע, דהשתא נתברר ששניהם נתכוונו ליום אחד אלא שזה ידע בעיבורו של חודש וזה לא ידע, אפ״ה לא מהני, כיון **דה״ל חוזר ומגיד**, כלומר, דדינא הוא דעדים שהעידו אינם יכולים לחזור בהן ולהעיד היפך ממה שהעידו בתחילה, והכי נמי אי לאו דאזלינן בתר רובא דלא ידעי בעיבור החודש, אזי יש לנו לקבל את עדותו של האומר ׳בשלישי בחודש׳ שאכן כוונתו ליום שלישי בחודש, ואף דבסוף דבריו כאשר הוא אומר באיזה יום בשבוע אירע המעשה אז נתברר שהוא לא היה יודע בעיבור החודש, מ״מ זה נחשב ׳הגדה חדשה׳, ואין לו כח לחזור ולהעיד אחר שכבר העיד שהיה זה בשלישי לחודש. ומדחזינן הכא דמקבלין עדותן, על כרחך דאזלינן בתר רובא דאינן יודעין בעיבור החודש, ולכך מיד כאשר אומר שהיה זה בשלשה בחודש, הרי זה נחשב כאילו אמר ׳בשנים בחודש׳. ואומרים התוס׳ **ותדע** שהוא כן, דאי לאו דאזלינן בתר רובא אזי כשמתברר על ידי היום בשבוע שהוא לא ידע בעבורו של חודש הוי לה ׳חוזר ומגיד׳, **דהא באחד אומר** שאירע המעשה **בג׳** בחודש **ואחד אומר** שהיה זה **בה׳** בחודש, תנן במתניתין **דעדותן בטלה, אף על פי שמכוונים ליום אחד** בשבוע, ואמאי **לא אמרינן דטעו**, שהאומר ׳בחמשה׳ טעה

גזרינן ויש לומר משום מצות ביעור יש להתיר כמו משום פסידא:

כורך עליו פונדא. לאו דוקא כורך דאפילו לקשור יכול דלא מבטל ליה ובלבד שלא יענבנו אחבל קאי:

כל היכא דבדיל מיניה לא גזר ר׳ יהודה. דר׳ מאיר אדר״מ לא רצה להקשות דלעיל גזר גבי חדש וגבי בכור לא גזר דבפרק כל פסולי המוקדשין (זבחים נג: ופסחים) תניא בכור שאחזו דם מקיזין לו במקום שאין עושין לו מום דברי ר׳ מאיר ורבי יהודה אומר וכו׳ משום דאיכא לשנויי שאני בכור דאיכא פסידא:

[יא:] **זה ידע בעיבורו של חדש. וה״ה דה״מ למימר זה ידע בחסרונו של חדש וזה לא ידע דחדש שעבר חסר היה והקשה ריב״א ומה אלו דייקינן בהני סהדי דתרוייהו ידעי בעיבורו של חדש וה״ל עדות מוכחשת ואיך ניקום וניקטול מספיקא דהכי פריך בסמוך אע״ג דבפ׳ בן סורר (סנהד׳ סט.) דייק מהכא דרובא דאינשי עבידי דטעי בעיבורא דירחא מ״מ מה נפסיד אם נדקדק בהם וי״ל דהכא דייקינן בהו שפיר כיון דשיילי להו באיזה יום וקמיכווני ליום אחד ש״מ שזה לא ידע ומ״מ שפיר מוכיח בבן סורר (שם) מהכא דאזלינן בתר רובא בדיני נפשות דרובא טעי בעיבורא דירחא דאי לא אזלי׳ בתר רובא כיון שזה אומר בשנים וזה אומר בשלשה מיד ה״ל מוכחשין וכי הדר מכוונים ליום אחד ה״ל חוזר ומגיד תדע דהא אחד אומר בג׳ ואחד אומר בה׳ עדותן בטלה אע״פ שמכוונים ליום אחד ולא אמרינן דטעו בשני בחסרונו של חדש, וזה שאמר ׳בשנים בחודש׳ לא ידע דחדש שעבר חסר היה.**

ציונים והערות

רכח. דתנן, דאם אחד אומר שהוא הרג את הנפש בשעה השלישית ביום, והשני מעיד שהוא הרג בשעת החמישית, רבי יהודה אומר דעדותן קיימת. ומפרש אביי, דהוא סובר שאדם עלול לטעות בשעה ומשהו, וא״כ אפשר לומר דהאי דקאמר ׳בשעה השלישית׳ כוונתו לסוף השעה השלישית, והאי דקאמר ׳בשעה החמישית׳ כוונתו לתחילת השעה החמישית, דליכא בינייהו אלא שעה ומשהו. ופריך רבא, ומה אילו דייקינן בהני סהדי האי דקאמר שלש בתחילת שעות, והאי דקאמר חמש בסוף חמש הוה ליה עדות מוכחשת ולא קטלינן ליה, ואנן ניקום ונקטול מספיקא, ורחמנא אמר ׳ושפטו העדה והצילו

אוצר החכמה

בשני עיבורים, כלומר, שלא ידע ששני החודשים הקודמים היו מעוברין, ולכאורה על כרחך מוכח שאכן טעה בב' עיבורים, שהרי הוא מכוון לאותו יום בשבוע שאמר חבירו. אלא צריך לומר דהטעם לכך הוא משום **דבתרי עיבורי לא טעו אינשי**, כלומר שרוב העולם אינם טועים בשני עיבורים, ולכך אף דמוכח שהוא כן טעה **חשבינן להו 'חוזר ומגיד'**. וזהו מה שהוכיחה הגמ' בסנהדרין מכאן דאזלינן בתר רובא ולהכי לא חשיב זה 'חוזר ומגיד'.

סיכום: יבארו הטעם דתלינן בודאי דאחד מהן לא ידע בעיבור החודש, משום דביום בשבוע שניהן מכוונין לאותו יום, וא"כ על כרחך דאחד מהן אינו יודע שנתעבר החודש. ומ"מ שפיר מוכיחה הגמ' בסנהדרין מכאן דאזלינן בתר רובא, דאם לא כן הו"ל חוזר ומגיד.

אוניברסיטת בר-אילן 19.04.2018

אחד אומר בשתי שעות:

יבארו אמאי לא אמרינן דשמא האי דקאמר 'בשתי שעות' כוונתו לתחילת שתים שהוא קודם לנץ החמה.

בגמ' מייתי להא דתנן בסנהדרין, שאם עד אחד מעיד על פלוני שהרג את הנפש בשעה שניה של היום, וחבירו מעיד שמעשה זה אירע בשעה שלישית של היום, עדותן קיימת, כי יתכן שטעו ולא ידעו לכוון את השעה המדוייקת.

מקשים התוס' **ואם תאמר, ואמאי עדותן קיימת**, והלא **אילו דייקינן בהני סהדי** - דאילו היינו בודקים את העדים מהי כוונתם המדוייקת, והיה יוצא לנו דהא - עד זה דקאמר 'שתים' כוונתו **בתחילת שתים**, ותחילת שתים הלא הוה ליה קודם הנץ החמה, וא"כ היה לנו לומר דעדותן בטלה, וכדאמרינן לקמן שאם אחד אומר שהמעשה היה קודם הנץ החמה ואחד אומר שהיה זה אחר הנץ החמה עדותן בטלה, שהרי נץ החמה הוא דבר הנראה בעין ולא שייך שיטעו בזה, וא"כ האיך אנו מקבלים את עדותן מבלי לבדוק זאת והורגים את הנפש מספק, והלא יתכן שהוא נתכוון לתחילת שתים והעדות בטילה. ואין לומר דתחילת שתים הוי כבר אחר הנץ החמה, דעל כרחך **תחילת שעה שניה קודם הנץ החמה הוא**, דהא קיימא לן **שמהלך אדם ביום הוא עשר פרסה שהן מ' מילין**[רכט], דהיינו שלוש מילין ושליש לכל שעה, **ומעלות השחר עד הנץ החמה הוא מהלך ה' מילין וכדאמרינן בפרק מי שהיה טמא** (לקמן נג:), וא"כ יוצא החשבון דשיעור זה של מהלך ה' מילין **עולה לשעה ומחצה**[רל], נמצא שבתחילת שעה שניה הוא מחצית השעה קודם הנץ החמה, ואמאי מקבלין עדותן, והלא דומה לזה אומר קודם הנץ החמה וזה אומר אחר הנץ החמה דעדותן בטלה.

ומיישבים ויש לומר, דדווקא **כשזה אומר** בפירוש שהיה זה **קודם הנץ החמה וזה אומר לאחר הנץ החמה, דמדקדקין בהנץ**, כלומר כיון שהן מזכירים בפירוש שהיה זה קודם או אחר הנץ, תלינן שהם נתנו לב להבחין האם היה זה קודם הנץ או אחריו, ובכהאי גוונא אמרינן דבין קודם לנץ החמה לאחר הנץ החמה **לא טעו אינשי. אבל הני** שלא הזכירו את הנץ, אלא אמרו בשעה 'שניה' או 'שלישית' **לא דקדקו אלא בשעות**, כלומר, שלא נתנו לב להבחין האם היה זה קודם הנץ או אחריו, אלא נתנו לב לדעת באיזו שעה היה זה[רלא], **והלא אין בני אדם בקיאין בשעות וסבורין** היו שהשעה **השניה התחילה אחר הנץ החמה**, כלומר, שיתכן שהמעשה היה לאחר הנץ החמה, והעד שהעיד שהיה זה בשעה שניה אף אם הוא יפרש שכוונתו לתחילת שעה שניה, תלינן שטעה, דבאמת היה זה בסוף שעה שניה אלא שטעה[רלב]. ולכך אף אילו היינו בודקים כוונתם והיה אומר העד שנתכוון לתחילת שעה שניה, אפ"ה היינו תולין לומר שטעה והיינו מקבלים את העדות.

אלא אמר רבא לדברי ר' מאיר אדם טועה ב' שעות חסר משהו:

עיבורים דבתרי עיבורי לא טעו אינשי וחשבינן להו חוזר ומגיד:

אחד אומר בשתי שעות. וא"ת אמאי עדותן קיימת אילו דייקינן בהני סהדי הא דקאמר שתים בתחילת שתים וה"ל קודם הנץ החמה ועדותן בטלה כדאמר לקמן דתחילת שעה שניה קודם הנץ החמה הוא דמהלך אדם ביום עשר פרסה שהן מ' מילין ומעלות השחר עד הנץ החמה מהלך ה' מילין כדאמר במי שהיה טמא (לקמן נג:) **וזה עולה לשעה ומחצה וי"ל כשזה אומר קודם הנץ החמה וזה אומר לאחר הנץ החמה דמדקדקין בהנץ לא טעו אינשי אבל הני לא דקדקו אלא בשעות ואין בני אדם בקיאין בשעות וסבורין שהשניה התחילה אחר הנץ החמה:**

[יב.] **אלא אמר רבא לדברי ר' מאיר אדם טועה ב' שעות חסר משהו. ואם תאמר א"כ אחד אומר בג' וא' אומר בה' אמאי עדותן בטילה נימא דעובדא ברביעית הוה וי"ל דסבר רבא דאין לתלות הטעות בשניהם אך יש להקשות אחד אומר בג' וא' אומר בה' אמאי עדותן בטילה אילו דייקת בהני סהדי דילמא האי דקאמר בג' בסוף ג' ויש לומר דלהחמיר ולקיים עדותן לא בדקינן להו:**

באיזה יום. תימה כיון דכבר כיוונו יום אחד לחדש למה למשיילינהו באיזה יום והלא אפי' לא כיוונו איזה יום ה"ל חוזרין ומגידין ואין יכולין מקשים התוס' **אך יש להקשות** קושייא אחרת, **דאחד אומר בג' ואחד אומר בה' אמאי עדותן בטילה**, נימא דנשאל אותם האם התכוונו לתחילת השעה או לסוף השעה, דהא **אילו דייקת בהני סהדי** - דאם תשאל את העדים למה נתכוונו, **דילמא** יתברר לך **דהאי דקאמר בג'** נתכוון שהיה המעשה **בסוף ג'**[רלד], דהשתא ליכא טעות של ב' שעות, ושפיר אפשר לקבל עדותן.

ומיישבים ויש לומר, דבשביל דנבוא **להחמיר ולקיים עדותן**, להא **לא בדקינן להו**, דרחמנא אמר 'והצילו העדה' ויש לנו לראות להציל את הנידון בכל מה שאפשר ולא להחמיר.

באיזה יום:

יבארו מה הנפקא מינה בחקירת 'באיזה יום'.

בגמ' מייתי להא דתנן, שהיו חוקרים את העדות שבע חקירות, ואחת החקירות היא באיזה יום בשבוע ארע המעשה.

מקשים התוס' **ותימה, והא כיון דאחד מן החקירות** היא 'באיזה יום בחודש' אירע המעשה, והם העידו שהיה זה ביום פלוני בחודש, ושני העדים **כבר כיוונו ליום אחד לחדש**, כלומר, ששניהן כיוונו לאותו יום, א"כ תו **למה למשיילינהו באיזה יום** בשבוע אירע המעשה, **והלא אפילו לא כיוונו** שניהם לומר **באיזה יום** אירע המעשה, וכגון שזה אומר שהיה זה ביום שלישי בשבוע וחבירו אומר שהיה זה ביום רביעי, או שהכחישו הם את עצמם, דהיינו, דאותו יום בחודש שאמרו בתחילה אינו חל באותו יום בשבוע שהם אומרים, מ"מ כיון שבתחילה אמרו שהיה זה ביום פלוני בחודש, שוב אין אנו מקבלים מה שאומרים שהיה זה ביום אחר בשבוע לפסול עדותן, דה"ל חוזרין ומגידין, כלומר, דעדים יבארו אמאי לא אמרינן דהמעשה היה בשעה רביעית.

בגמ' מייתי להא דתנן, עד אחד מעיד באדם שהרג את הנפש בשעה שניה, וחבירו מעיד שהמעשה אירע בשעה שלישית, עדותן קיימת. ואף רבי מאיר הסובר שאין דרך בני אדם לטעות הרבה בשעות, אפ"ה טעות זו בני אדם רגילים לטעות בה ואין העדות נעשית מוכחשת בשביל כך. ומפרש רבא, שרבי מאיר סובר שיתכן שאדם יטעה עד ב' שעות פחות משהו, ואף אם נאמר שזה שאמר שהמעשה אירע בשעה שניה כוונתו לתחילת ב', וזה שאמר שאירע בשעה שלישית כוונתו לסוף ג', אפ"ה אין כאן הכחשה, כי אדם טועה בשתי שעות פחות משהו.

מקשים התוס' **ואם תאמר, א"כ באחד אומר** שהמעשה אירע **בג' ואחד אומר** שאירע **בה', אמאי** סובר רבי מאיר **דעדותן בטילה, נימא דעובדא** - מעשה הריגת הנפש **ברביעית הוה**, ושניהם טעו ולא כיוונו השעה, דהשתא הוי טעות כל אחד פחות מב' שעות[רלג].

ומיישבים ויש לומר, דסבר רבא דאין לתלות הטעות בשניהם, דלא מסתבר ששני בני אדם יטעו, ולכך יש לנו לתלות שהמעשה אירע או בשלישית כדברי העד הראשון, או בחמישית כדברי העד השני, ונמצא שאחד מהן טעה ביותר משתי שעות, ולהכי עדותן בטילה.

ציונים והערות

רכט. דכל פרסה הוי ד' מילין. **רל. דשלוש** מיל ושליש הוא מהלך אדם לשעה, וא"כ מהלך חצי שעה הוי מיל ושני שלישי מיל, ומהלך ה' מילין הוא ה' שעה ומחצה. **רלא. פירשנו** ד'דקדקו' ו'מדקדקין' היינו שהן נותנין לב להבחין בשעות או בנץ. אך יתכן עוד שאין כוונת התוס' ש'מדקדקין' בשעת מעשה, אלא הכוונה שבסיפור עדותם הם מדקדקים לומר שהיה זה קודם הנץ או אחר הנץ, או שמדקדקין לומר שעות. ובין אם נפרש כך ובין אם נפרש כך הכוונה אחת היא. וראה בתוס' שאנץ שנראה מדבריו דהנך דאין מזכירין את הנץ, הן באמת ראו את הנץ, ורק שהם טועים לומר שהנץ הוא בתחילת שעה שניה או בסופה ואינן יודעים שהנץ הוא שעה ומחצה אחר תחילת היום, ואולי זהו גם כוונת התוס' כאן. **רלב. מהר"ם. רלג. במהר"ם** תמה, דהא רבא סובר דכל שאפשר לנו לומר שהם מוכחשין לא קטלינן ליה מספיקא, וא"כ מאי מקשי התוס' דנימא דמעשה כי הוה ברביעית הוה, הא אדרבה יש לנו לתלות שהיה זה בשלישית או חמישית ולא נהרגנו מספק. ותירץ, דהא דקאמר רבא 'השתא אילו דייקינן וכו' היינו דוקא באופן שצריכים אנו לפרש את דברי העדים שנתכוונו לסוף שלישית או תחילת חמישית, דלא מתרצינן לדברי העדים כדי להרגו, אבל כאן אין קושיית התוס' שנפרש את דברי העדים, אלא שנאמר שהמעשה היה ברביעית, דכיון שיתכן שהמעשה ארע ברביעית א"כ אין זה נחשב 'הכחשה'. **רלד. כנראה** כוונת תוס' דבדקינן נמי להאי עד דחמישית ואמר שהמעשה לא היה ממש בסוף חמישית אלא מעט קודם או בתחילת חמישית, דאם לא כן הא אפשר דאיכא טעות דב' שעות שלמות.

שהעידו אינם יכולים לחזור בהן ולהעיד היפך ממה שהעידו בתחילה, **ואין יכולין לחזור בהם אחר כדי דבור** מעדותן הראשונה, וא"כ אמאי עדותן בטילה. **ומיישבים ויש לומר, כיון דז' חקירות ילפינן לה מקראי בפרק היו בודקים** (סנהדרין דף מ'.) דצריכין לחקור את העדים בז' חקירות אלו, א"כ **צריך שלא יכחישו זה את זה** בכל הז' חקירות, וכן **שלא יכחישו את עצמן**, כגון הכא שאם אותו יום בחודש שאמרו בתחילה אינו חל באותו יום בשבוע שהם אומרים מתבטלת עדותן.

אי נמי יש לומר, **דנפקא מינה** במה שבודקים 'איזה יום בשבוע' להיכא **שאחד אומר** שהמעשה היה **בב' בחודש ואחד אומר** שארע **בג'** בחודש, דמפורש במשנה שעדותן קיימת דתלינן שהאומר 'בשלישי בחודש' אינו יודע שנתעבר החודש, **וכמו דפרישית** לעיל דהטעם דתלינן הכי, משום דחזינן שבחקירת 'באיזה יום בשבוע' הן מכוונין לאותו יום. אבל היכא ששניהם כיוונו לאותו יום בחודש ואחר כך כששאלנו אותם 'באיזה יום בשבוע' הכחישו עדותן עדותן קיימת, משום דכבר קבלנו עדותן והוה ליה חוזרין ומגידין במה שמכחישין עדותן בחקירת 'איזה יום בשבוע'[ילה].

לחזור בהם אחר כדי דבור ויש לומר כיון דז' חקירות ילפינן מקראי בפרק היו בודקים (סנהדרין דף מ'.) **צרי' שלא יכחישו זה את זה ושלא יכחישו את עצמן א"נ נפקא מינה לאחד אומר בב' בחודש ואחד אומר בג'**

כדפרישית:

לרבי מאיר יהבינן להו מתחילת שעה ראשונה עד סוף ה'. הקשה ריב"א אמאי לא נתלה הטעות במזימים וכשאומרים המזימים עמנו הייתם עד סוף ה' נאמר שטעו וקרו לד' ה' והמעשה היה בה' ולא יהיו מוזמים בכך ומה שהעידו אותו שמתים לא היה יכול לטעות עד ה' מ"מ מוזמים לא יהיו ואור"י דלא תלינן הטעות כלל בשני עדים כדפרישית לעיל:

[יב:] **ניכול כולה שית. לאו דוקא כולה שית דהא צריך לשרוף תוך שש:**

ולהך לישנא דאדם טועה שעה ומשהו ניכול עד סוף חמש. אפי' טועה בשתי שעות היה יכול להקשות ניכול עד סוף חמש שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב:

בשית חמה בי קרנתא קאי. הקשה ריב"א לאביי דאמר לר' יהודה דאמר אדם טועה חצי שעה ותלינן הטעות בשניהן אם כן אחד אומר בה' ואחד אומר בשבע אמאי עדותן בטלה כיון דאין הכירא בתחילת שש לז' נימא האי דקאמר ה' בסוף ה' והאי דקאמר ז' בתחילת ז' ועובדא הוה בפלגא דשית וטעה כל אחד חצי שעה וי"ל דהא דקאמר שית חמה בי קרנתא קאי וטעו בין תחילת שש לז' היינו חמץ דלכל מסור אבל עדות מסורה לזריזין

בגמ' פריך למאן דאמר בדעת רבי יהודה שדרך בני אדם לטעות בשעה ומשהו, א"כ מדוע אסר רבי יהודה לאכל חמץ כל השעה החמישית, והלא כיון דמן התורה אין אסור לאכול כי אם מתחילת שעה שביעית, א"כ לית לן למגזר אלא מסוף שעה חמישית, מפני שאדם טועה שעה ומשהו ולא קודם לכן. **אומרים** התוס', **ואפילו** אילו היה אדם **טועה**, כלומר דאפילו היה דרך בני אדם לטעות **בשתי שעות** נמי היה **יכול להקשות** קושיא זו **דניכול עד סוף חמש**, דאף דדרך בני אדם לטעות בשתי שעות, מ"מ בין שעה חמישית לשביעית אין בני אדם טועים משום **שבחמש** החמה **עומדת במזרח ובשבע עומדת** חמה **במערב**, וניכר הדבר ולא טועים, וכמו שמפורש בגמ'[ילח].

בשית חמה בי קרנתא קאי:

יבארו דא"כ אמאי בזה אומר בחמש וזה אומר בשבע מפרש, דאף דבין חמש לשבע לא טעי אינשי, משום שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב, מ"מ בין שש לשבע טעי אינשי, משום דבשש חמה בי קרנתא קאי, כלומר, שהיא עומדת באמצע הרקיע וקשה לדייק ולהבחין האם היא באמצע או במערב. ולכך אסרו חכמים לאכול חמץ בשעה שישית, דשמא יטעה בשעה השביעית לומר שהיא שעה שישית ויאכל חמץ אחר זמן איסורו.

מקשים התוס', **והקשה ריב"א דלאביי דאמר** דאליבא דרבי יהודה הסובר בעד אחד אומר שהמעשה אירע בשעה שלישית וחבירו אומר בשעה חמישית עדותן קיימת, ומפרש אביי דרבי יהודה **אמר** - סובר **דאדם טועה בחצי שעה ותלינן הטעות בשניהן** דשניהן טעו, ואמרינן דהמעשה באמת אירע באמצע שעה רביעית, וזה שאמר 'בשלוש' נתכוון לסוף שלוש, וזה שמא 'בחמש' נתכוון לתחילת חמש, דהשתא כל אחד טעה רק בחצי שעה, שהוא טעות שרגילין בני אדם לטעות בה, ולהכי עדותן קיימת. ומפורש שם במשנה, שבאופן שעד אחד אומר שהמעשה אירע בשעה חמישית וחבירו מעיד שהיה זה בשעה שביעית מודה רבי יהודה שעדותן בטילה, משום שבחמש חמה במזרח ומשבע חמה במערב ולא עבידי אינשי דטעו בהכי, וקשה, דכיון דבין שש לשבע עבידי אינשי דטעי, **אם כן** באופן זה **שאחד אומר בה' ואחד אומר בשבע אמאי עדותן בטלה**, והלא כיון **דאין הכירא** בין **תחילת שש לז'**, **נימא דהאי דקאמר** שהמעשה אירע בה' כוונתו שהיה זה **בסוף ה'**, **והאי דקאמר** שהיה זה בז' כוונתו **בתחילת ז'**, **והעובדא** באמת הוה **בפלגא דשית, וטעה כל אחד חצי שעה.** ואין לומר דלא יתכן שהאומר בשבע יטעה בין אמצע שש לשבע, משום דבשש עומדת החמה באמצע הרקיע ובשבע במערב, דהא אמרינן הכא דבין שש לשבע טעי אינשי.

ומיישבים ויש לומר, דהא דקאמר שית חמה בי קרנתא קאי וטעו בין תחילת שש לז', וכל שכן דטעי בין אמצע שש לשבע, **היינו** דוקא לענין **חמץ**, ומשום דחמץ **לכל מסור**, כלומר, שאיסור אכילת חמץ נוהג בכל עם ישראל, וישנם בני אדם שאינם יודעים להבחין כל כך בין שש לשבע, ולכך תיקנו חכמים שלא יאכלו חמץ בשש כדי שלא יבואו לאכול בשבע, **אבל עדות מסורה היא לזריזין**, כלומר, שאין אדם בא להעיד אלא אם כן בקי הוא בשעות, לפי שיודע הוא שסופו להידרש בדרישה וחקירה[ילט], והזריזין יודעין להבחין בין שש לשבע, ולכך בזה אומר בחמש וזה אומר בשבע, אף אילו אירע המעשה באמצע שש, לא יתכן שיטעה לומר שהוא שעה שביעית, ולכך מודה רבי יהודה שעדותן בטלה.

בגמ' פריך למאן דאמר בדעת רבי יהודה שדרך בני אדם לטעות בשעה ומשהו, אמאי אסרו חכמים לאכול חמץ בשעה שישית, והלא אין דרך בני אדם לטעות בשעות, וא"כ לדידיה ניכול כולה שית.

אומרים התוס', **דלאו דוקא** נקט 'כולה שית', **דהא צריך לשרוף** החמץ **תוך שש**, וא"כ צריך להפסיק קצת קודם סוף שישית, אלא כוונת הגמ' להקשות שיהיה מותר לאכול ברוב השעה השישית.

ולהך לישנא דאדם טועה שעה ומשהו ניכול עד סוף חמש:

יבארו דאפילו אי אדם טועה בשתי שעות היה יכול להקשות כן.

ציונים והערות

רלה. לכאורה באופן זה שכיוונו עדותן בחקירת 'באיזה יום בחודש' אזי אין צריך לשאל אותן כלל 'באיזה יום בשבוע', דהרי אין שום נפקא מינה בזה לפי תירוץ זה. **רלו. אבל** אם לא יעידו שהיו עמם כל הזמן לא הוו זוממין, וכגון אם לא יעידו שעמם היו בשעה הראשונה, א"כ יוכלו לטעון ולומר שטעו במה שאמרו שהיה זה בשעה שניה או שלישית, אלא בשעה ראשונה היה המעשה, דעבידי אינשי דטעי בב' שעות. וכן אם לא יעידו שהיו עמם בשעה חמישית, יוכל העד שהעיד שהיה זה בשעה שלישית להשתמט ולומר שבאמת המעשה בשעה חמישית אלא שטעה. **רלז. ד"ה** אלא. **רלח. אבל** בין שש לשבע טעי אינשי, וכמו שמפורש בגמ' דשית יומא בקרנתא קאי. **רלט. רש"י** ד"ה עדות מסורה.

אי נמי יש לומר, דהך שינויא - תירוץ זה **דקאמר** הכא דחמה בשישית **בי קרנתא קאי ליה לאביי**, כלומר, שאביי אינו סובר תירוץ זה, אלא סובר שגם בין שישית לשביעית ניכר על ידי החמה, ולכך לית לן למימר דזה שאמר שביעית טעה בין שישית לשביעית.

אי נמי הך שינויא דקאמר בי קרנתא קאי לית ליה לאביי:

אימתי שלא בשעת ביעורו. פירש הקונטרס שלא בשעת ביעורו בשש ובשעת ביעורו מכאן ואילך ופריך הואיל ובשעת ביעורו השבתתו בכל דבר ימתין עד שבע לבערו הא אסקינן לעיל (יא.) דגזר ר' יהודה בשעת איסורו לבדוק דילמא אתי למיכל מיניה ועוד שעת ביעורו דמתני' היינו בשש ועוד דמנותר יליף ר' יהודה דחמץ בשריפה ונותר אחר שיעורו טעון שריפה וכמו כן חמץ ומפר"ת דשלא בשעת ביעורו היינו אחר שש שרוב העולם מבערין בשש כתיקון חכמים וטעם משום דיליף מנותר והיינו לאחר איסורו אבל בשעת ביעורו דהיינו בשש כיון שאינה מצוה לבערו אלא מדרבנן השבתתו בכל דבר וכן איתא בירושלמי פרק כל שעה:

ארבע זמן סעודה לכל היא. לא שייך האי טעמא אלא לענין אכילה אבל לענין עדות לא:

[יג.] **רבן גמליאל לאו מכריע הוא. וקשה לר"י דלימא הלכה כר"ג דסתם לן תנא כוותיה בפ' כל שעה (לקמן כא.) מדקתני מותר, ואפי' אם מספקא ליה אם יש לדקדק בלשון מותר אם לאו, מ"מ נימא הלכה כר' מאיר או כרבן גמליאל, דממה נפשך ההיא דכל שעה כחד מינייהו אתו. וי"ל דאאיבעית אימא סמיך. ודין הכרעה אפרש בסוף פירקין בע"ה:**

אימתי שלא בשעת ביעורו:

יבארו פירוש 'שלא בשעת ביעורו'.

בגמ' מפרש רבא טעמיה דרבי יהודה הסובר שאסור לאכול חמץ בערב פסח משעה חמישית, כדי שיהיה לו פנאי ללקט עצים לשריפתו, דרבי יהודה לטעמיה דאמר דאין ביעור חמץ אלא על ידי שריפה. ופריך רבינא, מדקתני בברייתא, אמר רבי יהודה, אימתי, כלומר, אימתי אני אומר שאין ביעור חמץ אלא שריפה, שלא בשעת ביעורו, אבל בשעת ביעורו הרי ביעורו בכל דבר, כגון על ידי שמפרר וזורה לרוח או מטיל לים. **ופירש הקונטרס, ד'שלא בשעת ביעורו' היינו בשש**, כלומר בשעה שישית. **ו'בשעת ביעורו' היינו מכאן ואילך**, לאחר שעה שישית. וזהו דפריך רבינא, דהואיל **ובשעת ביעורו השבתתו בכל דבר**, למה לו לטרוח ללקט עצים, **ימתין עד שבע** ויבערנו בכל דבר.

מקשים התוס' וקשה לר"ת, והיכי פריך רבינא **דימתין עד שבע לבערו, הא אסקינן לעיל** (יא.) **דגזר רבי יהודה בשעת איסורו לבדוק**, כלומר, דזה ששכח ולא בדק עד שעה שביעית[ימ], אסור לו לבדוק את החמץ אז, דחיישינן **דילמא** בשעה שבודק **אתי למיכל מיניה** - מן החמץ[ימא], והאיך אפשר לומר שימתין מלשרוף עד שעה שביעית.

ועוד קשה, שהרי לשון זה **ד'שעת ביעורו' נזכר** גם במשנה, **ו'שעת ביעורו' דמתניתין היינו בשש**[ימב], וא"כ דוחק לומר **ד'שעת** ביעורו' דקתני בברייתא היינו בשעה שביעית.

ועוד קשה, דהלא מנותר יליף רבי יהודה[ימג] דין זה דאין ביעור חמץ אלא **בשריפה**, שכשם שנותר ביעורו בשריפה[ימד] כך חמץ ביעורו בשריפה[ימה], **ונותר הלא רק אחר (שיעורו) [איסורו**[ימו]] כלומר, רק אחר שעבר זמנו ונאסר באכילה **טעון שריפה**, וא"כ יש לנו לומר דכמו כן חמץ הנלמד ממנו, אינו בשריפה אלא בשעת איסורו ולא קודם לכן, ולהיפך ממה שפירש הקונטרס.

ומשום קושיות אלו חולקים התוס' על רש"י ואומרים, **ומפרש ר"ת דשלא בשעת ביעורו היינו אחר שש** שעות. והא דקרי ליה 'שלא בשעת ביעורו' אף דמן התורה זהו זמן ביעורו, היינו משום **שרוב העולם מבערין בשש כתיקון חכמים. והטעם** דדוקא לאחר שש שעות בעינן שריפה ולא כשמבער קודם, **משום** דהרי טעמיה דרבי יהודה דחמץ טעון שריפה היינו משום **דיליף מנותר, והיינו לאחר איסורו**, שהרי שריפת נותר הוי לאחר זמן איסורו, **אבל בשעת ביעורו דהיינו בשש, כיון שאינה מצוה לבערו אלא מדרבנן, השבתתו בכל דבר. וכן איתא בירושלמי בפרק כל שעה.**

סיכום: **הביאו פירוש רש"י ד'שלא בשעת ביעורו' היינו בשעה שישית, ו'בשעת ביעורו' היינו לאחר שעה שישית. ודחו את דבריו, ופירשו להיפך, ד'שלא בשעת ביעורו' היינו לאחר שעה שישית, ו'בשעת ביעורו' היינו שעה שישית, דדרך בני אדם לבער אז את החמץ.**

ארבע זמן סעודה לכל היא:

יבארו דגבי עדות לא שייך סברא זו.

אמרינן בגמ', דמש"ה שרי לאכול חמץ בשעה רביעית, ולא חיישינן שמא יהיה יום מעונן ולא ידעו שכבר הגיע זמן האיסור, משום דשעה רביעית הוא זמן סעודה, ואדם מרגיש בעצמו שהוא רעב ויודע ששעה רביעית היא.

והוקשה להתוס', דא"כ אמאי אמרינן גבי עדות, שאם עד אחד מעיד שפלוני הרג את הנפש בשעה שלישית, וחבירו מעיד שהיה זה בשעה רביעית העדות קיימת, ומשום דדרך בני אדם לטעות בהכי, והלא נתבאר שאין דרך בני אדם לטעות בשעה רביעית מפני שהיא זמן סעודה. ומיישבים **דלא שייך האי טעמא** דשעה רביעית היא זמן סעודה **אלא לענין אכילה**, כגון הכא לענין אכילת חמץ, דכיון שהוא בא לאכול מרגיש בעצמו האם הוא רעב או לא, **אבל לענין עדות לא** מהני טעם זה, דיתכן שאדם יהיה טרוד ולא ירגיש שהוא רעב[ימז].

רבן גמליאל לאו מכריע הוא:

יבארו אמאי לא יקשה מכל מקום כיצד פסק הלכה כרבי יהודה דלא כסתם מתני'.

מקשינן בגמרא אמאי לא פסקינן הלכה כרבן גמליאל דאמר דחולין נאכלין כל ארבע, ותרומה כל חמש, ונשרפין בתחילת שש, ונאמר דהוא מכריע במחלוקת רבי יהודה ורבי מאיר. ומשני דרבן גמליאל אינו נקרא מכריע, משום דבמחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה לא הוזכר כלל חילוק בין תרומה לחולין.

מקשים התוס' וקשה לר"י, **דלימא הלכה כר"ג** אף דלאו מכריע הוא, אבל מכל מקום יש לפסוק כמותו משום **דסתם לן תנא כוותיה בפ' כל שעה** (לקמן כא.) **מדקתני מותר**, כלומר דתנן התם 'כל שעה שמותר לאכול מאכיל', וקשה דהיה צריך לומר כל שעה שאוכל מאכיל, ומהלשון 'מותר' משמע דכל זמן שיש אדם אחר שאוכל מותר גם לחבירו להאכיל, ועל כרחך היינו כרבן גמליאל דכל זמן שהכהן אוכל התרומה היינו שעה חמישית, מותר לאדם ישראל להנות מחמץ ולהאכילה לבהמתו, ומדסתם לן תנא כוותיה שמע מינה דהכי הלכתא, **ואפי' אם מספקא ליה אם יש לדקדק בלשון מותר אם לאו**, כלומר דאין זה הכרח גמור, **מ"מ נימא דהלכה כר' מאיר או כרבן גמליאל דממה נפשך ההיא דכל שעה כחד מינייהו אתו**, כלומר דאם אין לדייק מלשון 'מותר' א"כ על כרחך דפסק התנא כרבי מאיר דכל שעה חמישית שהאדם עצמו אסור לו לאכול ולבהמתו מותר, וא"כ קשיא אמאי אמר דהלכה כרבי יהודה. ומיישבים וי"ל[ימח], **דאאיבעית אימא** דלהלן **סמיך**[ימט], דאמרינן דרב סבר כהתנא דקבע הלכה כרבי אלעזר איש ברתותא, דסבר דאף תרומה נאכלת רק בשעה רביעית, אומרים התוס' ודין הכרעה, היינו אימתי חשיב תנא כמכריע במחלוקת ואימתי לא, **אפרש בסוף פירקין בע"ה** (לקמן כא.)[נ].

סיכום: ביארו דאף דפשטות מתני' דלקמן אתיא כרבן גמליאל, ואף אם לא אתיא כר"ג מכל מקום ודאי דאינה כרבי יהודה, אלא או כר"מ או כר"ג, מכל מקום יש לומר דרב דפסק הלכה כרב יהודה סמך על האיבעית אימא דלהלן דפסקינן הלכה כרבי אליעזר דס"ל כרבי יהודה, דתרומה נאכלת רק בשעה רביעית.

ציונים והערות

רמ. אבל קודם שעה שביעית, דאין איסורו אלא מדרבנן לא חיישינן להכי. **רמא. אלא** מבטלו בלבו, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי. **רמב. דהכי** קתני התם, 'רבי יהודה אומר בודקין אור י"ד, ובי"ד שחרית, ובשעת הביעור', ועל כרחך 'בשעת הביעור' היינו קודם שבע, שהרי רבי יהודה סובר שאסור לבדוק משעה שביעית ואילך משום דדילמא אתא למיכל מיניה. **רמג. לקמן** כז: **רמד. דכתיב** 'והנותר ממנו עד בקר באש תשרופו'. **רמה. דתרוייהו** ב'בל תותירו' נינהו. **רמו. דפו"י.** **רמז. חידושי** בתרא. אולם הסברא עדיין צריכה ביאור, דאמאי לא נימא הכא גם לענין אכילה, דבשעה רביעית היה טרוד ולא הרגיש שהוא רעב עד שנתפנה מעסקיו בשעה שביעית. וראה בלחמי פסחים שנראה שרוצה לפרש שהביאור הוא כך, דבאמת מה שלגבי עדות לא אמרינן שהוא מבחין על ידי הרעב שהיא שעה רביעית, אין הכוונה שהוא טרוד ולא מרגיש שהוא רעב, אלא הכוונה ששכלו אינו אומר לו שהרעב שמרגיש הוא סימן שעכשיו שעה רביעית. וזהו דוקא לענין עדות, אבל בחמץ שהוא ענין אכילה, הוא מבין בשכלו שכיון שעכשיו הוא רעב סימן ששעה רביעית היא. **רמח. ובפנ"י** כתב דתירוצם דחוק, וראה שם מה שכתב ליישב לולי דבריהם.

רמט. אך הקשה המהרש"א דעדיין יקשה מה סבר המתרץ דקאמר האי לא סתמא היא משום דקשיא מותר, דהא ממא נפשך אותה משנה אינה כרבי יהודה. ובפרחי כהונה תירץ דכוונת המתרץ 'ההיא לאו סתמא היא', הוא רק כלפי מה דהקשו ונימא הלכה כרבי מאיר, דהמקשן החליט דמתני' כר"מ משום דסתם משנה כר"מ ועל זה השיב לו דלא מצי למימר דהלכה כרבי מאיר משום דקשיא מותר, ואף שעדיין יקשה על מה שאמר הלכה כר"י שהוא נגד סתם משנה ממה נפשך, מכל מקום בזה סמיך אאיבעית אימא דבסמוך. ובמשמרות כהונה תירץ דהמתרץ והמקשן ידעו להההיא ברייתא, אלא דהקושה להם מאי חזית דסמכת אההיא ברייתא, והא הכא סתם לן תנא כר"מ והוי מחלוקת ואחר כך סתם דהלכה כסתם, ועל זה תירץ לו דההיא לאו סתמא גמורה, ובאמת דאינו מוכרע כמו מי הברייתא הולכת, ועי"ש. וראה בפרחי כהונה מה שתמה עליו. **רנ. והתם** ביאר התוס' כרש"י הכא, דכל שלא הוזכר בתנאים החולקים החילוק שאמר התנא השלישי אין זה נקרא הכרעה, ועל כן אף הכא דרבי יהודה ורבי מאיר לא הזכירו במחלוקתם החילוק בין תרומה לחולין, ועל כן רבן גמליאל שהזכיר אינו נקרא מכריע.

ושורפין תרומות טמאות ותלויות וטהורות:

יבארו אמאי הותר לשרוף התרומה טהורה, והא מדאורייתא אפשר בביטול.

בברייתא אמר רבי אליעזר בשם רבי יהושע דאם חל ערב פסח בשבת, אזי מבערים קודם השבת את החולין ואת התרומות הטמאות והתלויות, ואף את הטהורות, אלא שמשיירין מן הטהורות מזון שתי סעודות לצורך השבת עד ד' שעות. והוקשה להתוס', דאמאי התירו לשרוף התרומות הטהורות, והרי אפשר מדאורייתא בביטול, ומיישבים, **דאפילו**רינא **אם נאמר דאסור לשרוף טהורות משום דכתיב** (נחמדנר יח) **'את משמרת תרומותי'**, ונלמד ממנה **דכמו שאסור לטמאם** משום דבעי שמירה, כך אסור לאבדם, מכל מקום **הכא שרי** לשורפם, **ואע"ג דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ואין צריך לשורפה**, כלומר, והאיך אתי דין דרבנן לשרוף החמץ ומבטל דין תורה דתרומה טהורה צריכה שמירה, **מכל מקום** יש לומר **דכיון דסופה ליאסר ולילך לאיבוד** לאחר ד' שעות, **שרי לשורפה** אף בשעה שעדיין היא ראויה לאכילה, **וכמו לטמאותה דשרי ר' מאיר בתוס' פירקין** (נקמן כ:) היינו **לשרוף** בערב פסח תרומה **טמאה עם הטהורה** כיון דבין כה גם הטהורה הולכת לאיבודרינב.

סיכום: ביארו דאף אי נימא דמדאורייתא כשם שאסור לטמאות תרומה טהורה כך אסור לשרוף תרומה טהורה, מכל מקום הכא התירו לשורפה אף דמן התורה די בביטול, וזאת משום דבין כה התרומה הולכת לאיבוד, ובמה שבודאי הולך לאיבוד אין איסור שריפה.

ומשיירין מזון שתי סעודות:

יבארו דבחולין ודאי דאפשר לשייר מזון שתי סעודות.

איתא בברייתא דצריך לשייר מזון שתי סעודות מן התרומה הטהורה.

אומרים התוס', **וכ"ש בחולין שצריך לשייר** מזון שתי סעודות משום **שאוכליהן מרובין** ודאי **דמשיירין כדמשמע בתוספת'** (פ"ג מ"ט) דדעת רבי אליעזר ברבי צדוק דאת התרומות צריך לבער קודם שבת כיון דאוכליהן מועטין, ואילו את החולין ישאיר לשבת כיון שאוכליו מרובין, והיינו דהחידוש בדעת רבי אליעזר בשם רבי יהושע הוא דאף תרומה טהורה מותר לשייר ואף שאין לה הרבה אוכלין דהא רק כהנים טהורים יכולים לאכול התרומה, אבל חולין ודאי דמותר לשייר דהא יש להם הרבה אוכלין.

מאי לאו לנכרים:

יבארו האם צריך למכור דוקא בבי"ד, ואמאי אסור למכור לעצמו.

איתא בגמרא דאף רבי סבר כרב נחמן דהלכה כרבי יהודה, משום מעשה באדם אחד שהפקיד שק עם חמץ אצל יוחנן חקוקאה, ונקבו העכברים את השק והיה החמץ מבצבץ, וכשבא לפני רבי אמר לו המתן עד שעה חמישית ואז אמר לו לצאת ולמוכרה בשוק, והבינה הגמרא דהכוונה היתה שימכור לנכרים, והיינו כרב יהודה דבשעה חמישית מותר בהנאה.

אומרים התוס' **דלהכי משמע** בפשיטות דימכור **לנכרים, משום דאי לישראל** היה יכול לומר לו **דלישקול לנפשיה** - שיקחהו לעצמו ומה צריך הוא למכור, **וכדפריך אביי בסמוך** אחר שדחו בגמרא דהכוונה למכור לישראל פריך אביי א"כ שיקח לעצמו.

ובירושלמי גרם צא ומוכרה בבית דין בשוק, משמע דאע"פ שנתן לו רשות רבי שהיה אב"ד למכור, אפי' הכי צריך ב"ד בשעת מכירה כדי לשומן, ואי אפשר למוכרן בלא שומת בי"ד. מקשים התוס' **וא"ת, ומ"ש מאלמנה** הזקוקה למזונות **דמוכרת** מנכסי בעלה **לאחרים שלא בב"ד** (כתובות נז:) כדי שיהיה לה מעות למזונות, **ובב"ד יכולה לעכב אפילו לעצמה** את הנכסים בעבור מעות המזונות, וראיה לזה דבבי"ד יכולה לעכב אפילו לעצמה, **מדאמרינן בכתובות** (ד' נח. ושם) **אלמנה ששמה לעצמה לא עשתה ולא כלום, משום דאמרינן לה מאן שם ליך**, כלומר דאין אדם יכול לזכות בקרקע חבירו בלא שיחזיקוהו בה בי"ד ואם שמה לעצמה נמצא שלא בי"ד החזיקוה בקרקע ועל כן אינה יכולה לקחתהרינג, **ומשמע דבהיתר על ידי בית דין יכולה לשום** אף לעצמה. ואילו הכא אף בבי"ד התירו למכור רק לאחר. **וקאמרינן נמי התם ההוא גברא דאפקידו גביה כיסתא** - מספוארינד דיתמי, והיה לו חוב על אביהם של יתומים, **אזל שמה לנפשיה** עבור חובו שהיה שווה ארבע מאות זוז, **לסוף אייקר** כיסתא ועמד על שש מאות זוז, ובא לפני רבי אמי **ואמר ליה מאן שם ליך**, כלומר דלא היה שומא על ידי בי"ד ועל כן לא זכה בזה כלל. וא"כ קשיא אמאי הכא שהתירו לה בי"ד למכור הוצרכו ג"כ לשום בבי"ד, ומבואר דהטעם דצריך בי"ד אינו רק משום שצריך שיחזיקוה בזה, אלא מפני החשד שמא לא שמוה כראוי. ומיישבים וי"ל, דלעולם איכא נמי חשד שמא לא שמו את הקרקע יפה, וחלוק אלמנה המוכרת מהכא, דרק באלמנה **המוכרת** למזונות התירו לה למכור **שלא בבית דין משום חינא**, כלומר כדי שיהיה לה חן בעיני האנשים שלא תצטרך להתבזות על ידי שתצטרך למכור כל דבר בבי"ד, דדבר זה בושה הוא לה, אבל בסוגיין דאיירי בנפקד לא התירו למכור שלא בבי"ד אף שהתירו בי"ד את המכירה, והיינו משום החשש שמא לא שם זאת יפה, **וגבי כיסתא דיתמי דיכול לעכב לעצמו** אם היה נעשה על ידי היתר בי"דרנה, אף דהתם לא שייך טעמא דחינא, מכל מקום יש לומר דהיינו **דוקא בדיעבד**, דאחר ששם לעצמו אם היה זה על ידי היתר בי"ד לא הצריכוהו להוציא, אבל לכתחילה אין נותנין לו לשום לעצמו אף אם יש לו היתר על ידי בי"ד. **א"נ גבי יתמי** כההיא מעשה דכיסתא, **בית דין עצמן הן המפקידים** אצלו, **ולכך יכול לעכב לעצמו על פיהם** דהוה כמו שומת בי"ד, **אבל פקדון של אחרים לא** יכול ליקח לעצמו. **והא דאמרינן באלו מציאות** (ב"מ כח:), **דשם דמיהם ומניחן גבי מציאה**, היינו גבי אבידה הנפסדת דאמרינן דשם דמיהן כמה הם שווים ויכול להשתמש באבידה ואת שווי דמיהן יניח עד שיבואו הבעלים וישיב להם, וא"כ מוכח דיכול לשום לעצמו, ומיישבים **דהתם ליכא חשד** שמא לא שם יפה, **שהרי הוא מחזיר אבידה**, ואם רוצה הוא להחזיר אבידה ודאי שאינו מתכוין לגוזלה.

סיכום: הביאו גירסת הירושלמי דאף אחר דהותר לו למכור מכל מקום הוצרך למכור את המכירה, **וגבי כיסתא דיתמי דיכול לעכב לעצמו** אם היה נעשה על ידי היתר בי"דרנה, אף דהתם לא שייך טעמא דחינא, מכל מקום יש לומר דהיינו **דוקא בדיעבד**, דאחר ששם לעצמו אם היה זה על ידי היתר בי"ד לא הצריכוהו להוציא, אבל לכתחילה אין נותנין לו לשום לעצמו אף אם יש לו היתר על ידי בי"ד. **א"נ גבי יתמי** כההיא מעשה דכיסתא, **בית דין עצמן הן המפקידים** אצלו, **ולכך יכול לעכב לעצמו על פיהם** דהוה כמו שומת בי"ד, **אבל פקדון של אחרים לא** יכול ליקח לעצמו. **והא דאמרינן באלו מציאות** (ב"מ כח:), **דשם דמיהם ומניחן גבי מציאה**, היינו גבי אבידה הנפסדת דאמרינן דשם דמיהן כמה הם שווים ויכול להשתמש באבידה ואת שווי דמיהן יניח עד שיבואו הבעלים וישיב להם, וא"כ מוכח דיכול לשום לעצמו, ומיישבים **דהתם ליכא חשד** שמא לא שם יפה, **שהרי הוא מחזיר אבידה**, ואם רוצה הוא להחזיר אבידה ודאי שאינו מתכוין לגוזלה.

סיכום: הביאו גירסת הירושלמי דאף אחר דהותר לו למכור מכל מקום הוצרך למכור

ושורפין תרומות טמאות ותלויות וטהורות.
אפילו אם נאמר דאסור לשרוף טהורות משום דכתיב (נחמדנר יח) **את משמרת תרומותי כמו שאסור לטמאם, הכא שרי, אע"ג דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ואין צריך לשורפה, מכל מקום כיון דסופה ליאסר ולילך לאיבוד שרי לשורפה, כמו לטמאותה דשרי ר' מאיר בסוף פירקין לשרוף טמאה עם הטהורה:**

ומשיירין מזון שתי סעודות. וכ"ש בחולין שאוכליהן מרובין דמשיירין כדמשמע בתוספת':

מאי לאו לנכרים. להכי משמע לנכרים דאי לישראל לישקול לנפשיה כדפריך אביי בסמוך. בירושלמי גרס צא ומוכרה בבית דין בשוק. משמע אע"פ שנתן לו רשות רבי שהיה אב"ד למכור אפי' הכי צריך ב"ד בשעת מכירה כדי לשומן. וא"ת מ"ש מאלמנה דמוכרת לאחרים שלא בב"ד, ובב"ד יכולה לעכב אפילו לעצמה, דאמר בכתובות (ד' נח. ושם) **אלמנה ששמה לעצמה לא עשתה ולא כלום דאמר מאן שם ליך, משמע דבבית דין יכולה לשום. וקאמרינן נמי התם ההוא גברא דאפקידו גביה כיסתא דיתמי אזל שמה לנפשיה, לסוף אייקר אמר ליה מאן שם ליך. וי"ל דמוכרת שלא בבית דין משום חינא, וגבי כיסתא דיתמי דיכול לעכב לעצמו היינו דוקא בדיעבד. א"נ גבי יתמי בית דין עצמן הן המפקידים ולכך יכול לעכב לעצמו על פיהם, אבל פקדון של אחרים** (ב"מ כח:) **שם דמיהם ומניחן. גבי מציאה התם ליכא חשד שהרי הוא מחזיר אבידה:**

ציונים והערות

רנא. ובלחמי פסחים ציין לדברי הר"ן בשם רבינו אפרים דמדאורייתא מותר לשרוף תרומה טהורה, ומה דכתיב 'משמרת תרומתי' יש ללמוד רק דאסור לטמאותה. ורק מדרבנן אסרו לשורפה, ולכן הכא התירו, והתוס' דכתבו 'אפילו אם נאמר' כוונתם היתה לאפוקי מדבריו ולומר דאפילו אם נימא דאסור מדאורייתא לשרוף מכל מקום הכא שרי. ובקובץ שיעורים (סוף סט) דייק מלשון התוס' דמספקא להו אם איבוד תרומה נמי בכלל 'משמרת', או דקרא איירי רק לענין איסור לטמאות. **רנב. וכתב** המהרש"א, דאף לרבי יהודה דפליג עלי דר"מ וס"ל דשורפין תלויה בפני עצמה וטמאה בפני עצמה וטהורה בפני עצמה, מכל מקום צריך לחלק דאף דלטמאות את הטהורה אסור, מכל מקום לשורפה קודם הפסח מותר כיון דלא בדילי אינשי מיניה ואתי לאוכלה בפסח. **רנג. ובתום'** (סוף ד"ה דלמרי) ביארו דאין לומר דכוונת הגמרא 'מאן שם ליך' דהיינו שאין כאן שומא, כיון דבי"ד הדיוטות יכולים הם לשום שומא, ורק לענין להחזיק בקרקע אינם יכולים. ועי"ש. אך בריטב"א הביא פירוש הגאונים שפירשו דהכוונה שמא לא דקדקת בשומא יפה. **רנד. ופירוש** אחר הביא רש"י (שם) דהיינו עצי אלמוגים. **רנה. והעיר** המהרש"א דבקושיתם הקשו התוס' ב' קושיות, א. דלאחרים אפשר למכור גם שלא בבי"ד כאלמנה, וב. דבבי"ד יכולים לעכב אפילו לעצמו. ואילו בתירוצם גבי אלמנה תירצו רק אמאי התם אפשר למכור לאחר שלא בבי"ד והכא דוקא בבי"ד, אבל לא תירצו אמאי אינו יכול למכור לעצמו, ומה שהקשו מכיסתא דיתמי תירצו רק אמאי אף בבי"ד אינו יכול למכור לעצמו, אבל לא ביארו אמאי אינו יכול למכור לאחרים בבי"ד. וראה בגנזי יוסף מה שיישב בזה. ובאור חדש כתב ליישב, דמיתמי מעיקרא כל הקושיא היתה אמאי יכולים הם לעכב לעצמם, כיון דבאמת יתכן ולא היו יכולים למכור לאחרים כלל, ומה שכתוב הלשון 'מאן שם ליך' משמע דכל החסרון כששמה לעצמה, אבל אם לאחרים שפיר דמי, אפשר שכך היה המעשה מה שמוכרים לאחרים אין ללמוד משם דהיו יכולים למכור אף שלא בבי"ד, משום דאף דהלשון הוא 'מאן שם ליך' משמע דדוקא לעצמו צריך בי"ד מכל מקום אפשר לומר דכך היה המעשה, אבל באמת גם לאחרים צריך דוקא בבי"ד. ועל כן לא היו צריכים התוס' ליישב מיתמי מדוע לאחרים אינו יכול למכור בבי"ד, ורק הוקשה אמאי

לאחרים בפני בי״ד, והקשו דמצינו גבי אלמנה דלאחרים יכולה למכור אף בלא בי״ד, וכן מצינו גבי אדם שהפקידו בי״ד אצלו חפצי יתומים, והוא תפסם בחוב שהיו חייבים לו, דמבואר שם דאם היה בבי״ד היה מועיל שומתו לעצמו. ותירצו דדוקא גבי אלמנה התירו למכור לאחרים שלא בבי״ד כדי שיהיה לה חן להנשא. ומה שמצינו שעיכב אדם לעצמו חוב היתומים, התם היה זה בדיעבד, או כיון שבי״ד הפקידו אצלו הרי זה כמו שהיה כאן שומת בי״ד ולכן יכול ליקח, אבל פקדון של אחרים אינו יכול ליקח לעצמו כיון שיש חשש שלא שם זאת כראוי, ומה שמצינו גבי מוצא אבידה הנפסדת שיכול לשומה ולהשתמש בה, התם אין חשד שלא ישום כראוי, דהא בא להשיב אבידה ואין לנו לחושדו שלא ישום יפה.

בכדי חסרונן:

יבארו מהו שיעור כדי חסרונן.

בגמרא אמר רב יוסף, דרבי דאמר למכור החמץ המופקד לנכרי, סבר כרשב״ג דאמר גבי המפקיד אצל חבירו פירות דאם הם אבודין מוכרן בבי״ד מפני השבת אבידה, והשיב לו אביי דאפשר לומר דרבי ס״ל כרבנן דכל מה שאמרו רבנן לא יגע בהן היינו דוקא כשהחסירו בכדי חסרונן, אבל החסירו יותר מכדי חסרונן אף רבנן מודו דמוכרן, והכא במעשה דרבי דמיירי בחמץ ואם לא ימכרם יהא המפקיד מופסד לגמרי, בהא מודים רבנן דצריך למוכרן בבי״ד.

ופ״ה, דמה דאמרו ׳בכדי חסרונן׳ היינו שיעור **כדרך חסרונם של פירות**, וכמו שאמרו בבא מציעא (מ.) לחטין ולאורז תשעה חצאי קבין לכור. מקשים התוס׳ וקשה לר״י, **א״כ מ״ט דרשב״ג דאמר מוכרן בב״ד**, כלומר דאחר דזהו השיעור הרגיל להתחסר מהם ועל דעת זה הפקיד המפקיד את הפירות, דהא אף אצלו היו נחסרין כן, א״כ מה טעם התיר רשב״ג למוכרן בבי״ד. ומיישבים **ואור״י, דמיירי דנחסר בחדש אחד יותר ממה שחסרון עולה לחדש**, כלומר דלפי חשבון תשעה חצאי קבין לכור לשנה, צריך שיחסר לחודש אחד חלקי שתים עשרה משיעור זה, ואירע שנחסר בחודש אחד יותר מזה, דהוא חסרון יותר מן הראוי להיות, ואפ״ה קרי לה **בכדי חסרונן לפי שעדיין לא נתחסרו יותר מכדי חסרון העולה לשנה**, דעדיין לא נחסר יותר מן הראוי לשנה[רנ״ו], **וכדמפר׳ בהמפקיד** (ג״מ מ.) **דהשיעור לשנה הוא, לחטין ולאורז תשעה חצאי קבין לכור, אבל אם נחסרו יותר מכדי חסרון העולה לשנה שלמה ד״ה מוכרן בב״ד משום השבת אבידה.**

סיכום: רש״י פירש דכדי חסרונם היינו לפי חשבון הכתוב בבא מציעא, ובתוס׳ תמהו עליו, דא״כ מה הטעם דאמר רשב״ג דמותר לו למוכרן והלא כך רגילותם להחסר. וביארו התוס׳ דכדי חסרונן היינו שחיסר בחודש אחד שיעור שאמור לחסר במשך השנה כולה, ומכל מקום נקרא בכדי חסרונן כיון דלא נחסר יותר מן השיעור שאמור להחסיר במשך השנה.

אמר רחבא אמר רבי יהודה:

יבארו אמאי קרא לו ׳רבי׳ יהודה.

הוקשה לתוס׳ דהא הכא איירי ברב יהודה האמורא, ולא מצינו דקרו לאמוראים שהיו בבבל בשם ׳רבי׳ אלא רב, דבעלמא האמוראים נקראו בשם ׳רב׳ ומדוע קרא רחבא לרבי יהודה ׳רבי׳[רנ״ז], ומיישבים, **לפי שהיה רבו מובהק קרי לי׳** רחבא לרבי יהודה רבי׳[רנ״ח].

[יג:] **בכדי חסרונן. פ״ה כדרך חסרונם של פירות. וקשה לר״י א״כ מ״ט דרשב״ג דאמר מוכרן בב״ד. ואור״י דמיירי דנחסר בחדש אחד יותר ממה שחסרון עולה לחדש, וקרי בכדי חסרונן לפי שעדיין לא נתחסרו יותר מכדי חסרון העולה לשנה, כדמפר׳ בהמפקיד** (ג״מ מ.) **לחטין ולאורז תשעה חצאי קבין לכור, אבל אם נחסרו יותר ד״ה מוכרן בב״ד:**

אמר רחבא אמר רבי יהודה. לפי שהיה רבו מובהק קרי לי׳ ר׳:

אין מביאין תודה אחרת. פ״ה ואותו לחם פודים ויוצא לחולין ויקח בדמים תודה אחרת או לחם לתודה אחרת. ואין נראה כיון דלחם גופיה לא חזי לתודה אחרת דמים נמי לא חזו לתודה אחרת דמאי שנא, ובפרק התודה (מנחות פ.) **אמר בהדיא הפריש מעות ללחמי תודה וניתותרו אין מביא בהן תודה אחרת. ואע״ג דהדמים אסורים פריך שפיר וניפרקינהו, דשמא תמצא תודה שאבדה. א״נ ניפרקינהו בשוה פרוטה, דלכתחלה יכול לחלל שוה מנה על פרוטה כשאין הפסד להקדש כדמוכח בערכין** (ד׳ כט.):

דהשתא הדר ביה ממה שאמר כשירות היו, דבי״ג איירי שנשחט הזבח כדאמר לעיל אין מביאין

אין מביאין תודה אחרת:

יבארו מה עושים עם הלחם שנשאר.

איתא בגמרא דלחמי תודה הפסולות דאיתא במתני׳, מיירי שנאבד הזבח קודם שנשחט עליהם, והרי הם לחמים שלא נשחט עליהם הזבח, ואיירי שכשהקדיש אמר ׳זו תודה וזו לחמה׳, דשוב אינו יכול להביא הלחם עם זבח אחר, וכמו דאמר רבה דהאומר זו תודה וזו לחמה אם נאבד הלחם מביא לחם אחר, אבל אם נאבדה התודה אין מביאים תודה אחרת.

ופ״ה ואותו לחם הנשאר פודים אותו ויוצא לחולין ויקח בדמים תודה אחרת או לחם לתודה אחרת, ומקשים התוס׳ **ואין נראה כפירושו, כיון דלחם גופיה לא חזי לתודה אחרת**, דהא אמר זו תודה וזו לחמה, ובאופן זה ראוי הלחם רק לתודה זו שאבדה, וכיון שהלחם עצמו אינו ראוי לתודה אחרת, **אף הדמים נמי לא חזו לתודה אחרת דמאי שנא**, דהא לדמים יש אותו הדין שמחמתו הם באים, וכיון דבאו מקדושת הלחם דינם כדין הלחם, **ובפרק התודה** (מנחות פ.) **אמרינן בהדיא הפריש מעות ללחמי תודה וניתותרו**, דהיתה התודה שווה פחות מהמעות שהפריש, ונשאר לו מעות, **אין מביא בהן תודה אחרת**, דהא הקדישם לתודה זו, ומוכח דדין המעות כדין התודה, וכיון דאין המעות ראויות לתודה זו שוב אי אפשר להביא עמהם תודה אחרת, והוא הדין בסוגיין דהלחם אף שנפדה אין משתמשים בהמעות להביא לחם או תודה אחרת.

אך הוקשה לתוס׳ דא״כ דהלחם אסור ואף פדיונו אסור, א״כ מה הקשו בגמרא ׳ונפרקינהו׳, ומיישבים, **ואע״ג דהדמים אסורים פריך שפיר וניפרקינהו**, היינו משום דחיישינן **שמא תמצא התודה שאבדה** ושוב יוכלו לקנות לחמים להאי תודה. **א״נ** קושיית הגמרא היתה **וניפרקינהו בשוה פרוטה** וירויח הלחמים, דהא הם שווים הרבה יותר משווה פרוטה[רנ״ט], ומכל מקום יכול לפדותם בשווה פרוטה דהדין הוא **דלכתחלה יכול לחלל הקדש שוה מנה אף על פרוטה כשאין הפסד להקדש**, כלומר במקום דבין כה אין הדבר ראוי להקרב **כדמוכח בערכין** (ד׳ כט.) דבזמן הזה כשאין בית המקדש שרי אף לכתחילה לפדות הקדש שווה מנה על פרוטה.

סיכום: לרש״י הלחם הנשאר פודים אותו ויוצא לחולין, ובדמים לוקחים תודה אחרת או לחם לתודה אחרת. דעת התוס׳ כיון דהלחם עצמו אינו ראוי לתודה אחרת, אף הדמים שפודין אותו בהם אינן ראויים לתודה או ללחמי תודה אחרים. ומכל מקום ביארו התוס׳ דהריוח בפדיון הוא, א. אם ימצאו את התודה שנאבדה. ב. דיכול לפדות הלחם בשווה פרוטה, והיכא שאין הפסד להקדש אפשר לפדות לכתחילה אפילו הקדש שווה מנה על שווה פרוטה.

אלא לעולם שנשחט עליהן הזבח:

יבארו דהדרינן ממאי דאמרינן לעיל דהחלות היו כשירות.

מקשינן בגמרא, דליכא למימר דהנהו חלות פסולות היו מחמת שנאבד הזבח דא״כ היה אפשר לפדותן, אלא איירי כשנפסלו מחמת שנשחט עליהם הזבח ונשפך הדם, דכיון שקדשו על ידי שחיטת הזבח שוב אי אפשר לפדותם. **ואומר ריב״א דהשתא הדרא ביה הגמרא ממה שאמרה כשירות היו**, כלומר דלעיל אמרינן דהנהו חלות כשרות היו ביום י״ד אלא שנאבד הזבח, אך עכשיו דמוקמינן שכבר נשחט הזבח על כרחך צריך לומר דהחלות היו פסולות, והיינו משום **דבי״ג איירי שנשחט הזבח כדאמרינן לעיל אין מביאין תודה**

ציונים והערות

אינו יכול לעכב לעצמו בבי״ד, דמשמע מהלשון ׳מאן שם ליך׳ שאם היה בבי״ד היתה יכולה לעכב לעצמה. **רנו. ולפי״ז** יוצא דהחסרון שבו נקרא ״יותר מכדי חסרונן׳ היינו אם נחסר י״ב פעמים יותר מן הראוי להחסר בחודש זה, ותמה בקובץ שיעורים (פרק ח׳) דזהו שיעור גדול מאד, ומנ״ל שיעור כזה דהא בגמרא לא הוזכר השיעור בצמצום. **רנז. אמנם** לקמן (נב:) ובסוכה (מה.) הגירסא היא אמר רחבא אמר ׳רב׳ יהודה. **רנח. ובתוס׳** (מולין סב. ד״ה אמר) הביאו הסבר נוסף שרחבא הסתפק האם שמע זאת מרבי יהודה התנא או מרב יהודה האמורא, אך דחו התוס׳ הסבר זה. וברש״י (לקמן נב:) כתב דרב יהודה ורבי יהודה נשיאה היו באותו דור של רחבא, והוא היה מדקדק בשמועתם לידע ממי שמע. ובמהרש״ל (שם) כתב, דיש שרצו לומר דנקט רחבא ׳רבי יהודה׳ כיון דהיה מסופק לו אם שמע מרב יהודה או מדרבי יהודה, והקשה על דבריהם דרחבה ודאי לא ראה שום רבי יהודה מימיו לא את רבי יהודה בר אלעאי ולא את רבי יהודה נשיאה, וצ״ע. וכתב המשמרות כהונה שנעלם מדברי המהרש״ל את דברי רש״י (ביצה יג: ד״ה ורפנחס) שכתב ג״כ דלא ראה רחבא את רבי יהודה נשיאה מימיו, דהא היה בפומבדיתא, ולא מצינו שעלה לארץ כלל ועי״ש. **רנט. ובקובץ** שיעורים (חוס׳ שם) הקשה, דמשמע בגמרא ממה דהקשו ׳ונפרקינהו׳ דיש ענין לפדות ההקדש, ולתוס׳ היינו בשוה פרוטה, והקשה איזה ריוח יהיה להקדש בפדיון זה, והא בין כה הדמים אסורים, ותירץ דצריך לומר דכל מאי דאפשר למעוטי בהפסד הקדש ממעטינן, דהא אם לא יפדנו יהיה צריך לאבד הקדש שוה מנה, וכשיפדנו לא יאבד הקדש אלא בשיעור שוה פרוטה, ועל כן יש ענין לעשות פדיון זה.

תודה בי"ד. והשתא מיפסלו טפי שנשפך הדם וגם נפסלו בלינה, ולכך מעמיד בנשפך הדם, שהטעם הראשון שאמר רבי חנינא מתוך שהן מרובות נפסלות בלינה נראה לו דוחק, דאיך יתכן דמפני ריבוי שלהן לא ימצא רבי חנינא גופיה משני האי שינויא, דגרס התם רבי חנינא אומר פסולות היו מפני תודותיהן מפני חמץ שבתודות, ואי אפשר שלא ישפך דמה של אחת מהן והן נפסלות, מדקאמר מפני שממהרין משמע דבי"ג מיירי דכולם היו מביאין: שחטן שלא לשמן ונזרק דמן שלא לשמן. נראה נזרק דמן שלא לשמן לאו דוקא דהוא הדין אם נזרק לשמן:

הלחם קדוש. בהתכלת (מנחות ד' מז:) **איכא מאן דאמר קדוש לתפוס פדיונו, ולא בעי למימר שיצא לחולין, אלא תופס פדיונו ואינו יוצא לחולין, דאל"כ אכתי תיקשי וליפרקינהו:**

כל העומד ליזרק כזרוק דמי. וא"ת זרק דמן שלא לשמן נימא נמי כזרוק דמי ואמאי קאמר רבי אלעזר ב"ר שמעון דאינו קדוש. וי"ל כיון שעקרן מלשמן גרע מנשפך הדם, ואיגליא מלתא דלא הוי כזרוק בשעת קבלה. וקשה דבפרק המנחות והנסכים (מנחות קכ.) אמר פיגל בזריקה מטמא טומאת אוכלים לר"ש משום דכל העומד ליזרוק כזרוק דמי, ודוחק לחלק בין פיגול לשלא לשמו. וי"ל דלגביה גופיה חשיב כזרוק אע"ג דפיגל בזריקה, אבל לגבי דברים המתקדשים עם הזבח כגון לחם לא חשיב כזרוק כשנעשה הזריקה שלא בהכשר:

כשירות היו. וא"ת מאחר דכשירות היו אמאי

דהשחיטה מקדשת דאכתי תיקשי וליפרקינהו, דהא יש להם פדיון, אלא על כרחך דאף אחר פדיון אין הלחם יוצא לחולין.

סיכום: ביארו דהלחם קדוש לענין זה שתופס פדיונו וקדושים המעות, אך אין הלחם יוצא לחולין.

בי"ד משום שאין מביאים קדשים לבית הפסול, וא"כ על כרחך דכבר נשחט הזבח ביום י"ג ונפסלו הלחמים בלינה, **והשתא מיפסלו טפי** גם משום **שנשפך הדם וגם משום שנפסלו בלינה**, אך הוקשה להתוס' דאם ממילא צריך לומר דנפסלו בלינה, א"כ אמאי צריך לאוקמי כשנשפך הדם והיה גם פסול מחמת הדם, ולא מוקמינן כתירוץ קמא דמתוך שמרובות הם נפסלות בלינה, ומיישבים, **ולכך מעמיד בנשפך הדם** ולכן נפסלו בלינה, משום **שהטעם הראשון שאמר רבי חנינא מתוך שהן מרובות נפסלות בלינה נראה לו דוחק, דהאיך יתכן דמפני ריבוי שלהן לא ימצא אוכלים והלא מותרין הן לזרים**, ועל כן הוצרך לומר דמיירי כשנשפך הדם ולכן נפסלו הלחמים בלינה.

ובירושלמי איתא **דרבי חנינא גופיה** דמשני בגמרא דידן דמתוך שהם מרובות נפסלות בלינה, הוא עצמו **משני האי שינויא** דמחמת שנשפך הדם נפסלו בלינה, **דגרס התם רבי חנינא אומר פסולות היו מפני שהיו ממהרים להביא תודותיהן מפני חמץ שבתודות, ואי אפשר שלא ישפך דמה של אחת מהן והן נפסלות**[יס] **ומדקאמר מפני שממהרין משמע**[יסא] **דבי"ג מיירי**, דהיינו שהיו מקדימין להביא, ואז היה ריבוי קרבנות משום **דכולם היו מביאין** אז, והיינו ג"כ משום דבי"ד אסור להקריב תודה דמביאה לבית השריפה.

סיכום: ביארו דעל כרחך האי אוקימתא דסברה דאיירי כשנשחט הזבח ונשפך הדם אית לה דהחלות היו פסולות, דהא אין שוחטין זבח בי"ד, ועל כרחך דנשחט בי"ג וא"כ נפסלו החלות בלינה, ונמצא שנפסלו החלות גם בלינה וגם בשפיכת דם הזבח, והוצרך לומר דאיירי כשנשפך הדם ולא רצה לומר דאיירי סתם שנפסלו בלינה, משום שנראה לו דוחק שסתם יפסלו בלינה כיון שיש להם הרבה אוכלין דהא מותרים הם לזרים.

והביאו התוס' דבירושלמי מבואר דרבי חנינא עצמו דאמר לעיל דמתוך שהם מרובות נפסלות בלינה, הוא עצמו העמיד באופן שנשפך הדם.

שחטן שלא לשמן ונזרק דמן שלא לשמן:

יבארו דאף אם נזרק דמן לשמה נפסל.

איתא בברייתא דאם שחט הקרבן תודה שלא לשמה, ואף זרק דמו שלא לשמה נפסל הלחם.

כתבו התוס' **ונראה** דהא דקתני **נזרק דמן שלא לשמן לאו דוקא הוא, דהוא הדין אף אם נזרק לשמן**, דכיון דנשחט הזבח שלא לשמה והוא פסול ונפסל אף הלחם, שוב לא איכפת לן אם נזרק הדם לשמן.

הלחם קדוש:

יבארו לגבי מה הלחם קדוש.

איתא בברייתא דדעת רבי דאם שחט הזבח לשמו, וזרק דמו שלא לשמו הלחם קדוש ואינו קדוש.

ביארו התוס' **דבהתכלת** (מנחות ד' מז:) **איכא מאן דאמר** דהא דהלחם **קדוש**, היינו **לתפוס פדיונו**, שיכול לפדותו במעות ונעשו המעות קדושות, ומה שאמרו דאינו קדוש היינו דאינו מותר באכילה. ומבארים התוס' **ולא בעי למימר שיצא לחולין**, כלומר דאין הכוונה דאחר הפדיון נעשה הלחם חולין, **אלא תופס פדיונו** והמעות קדשו, **ואינו יוצא** הלחם **לחולין**[יסב], והכרח לזה **דאל"כ אכתי תיקשי** דהאיך מוקמינן מתני' דהיו מניחים חלות פסולות כרבי, והיינו משום דס"ל

כל העומד ליזרק כזרוק דמי:

יבארו אימתי אמרינן כל העומד ליזרק כזרוק דמי.

נתבאר בגמרא דאפשר להעמיד מתני' אף כרבי אלעזר ברבי שמעון הסובר דלקדש הלחם בעינן גם שחיטה וגם זריקה, ומיירי כגון שנתקבל הדם בכוס ונשפך דבזה מודה דהלחם קדוש, כיון דאמרינן כל העומד ליזרק כזרוק דמי.

אך מקשים התוס' וקשה, **דבפרק המנחות והנסכים** (מנחות קכ.) **אמרינן** דאם שחט כראוי **ופיגל בזריקה**, שחשב בשעת זריקת הדם מחשבת חוץ לזמנו או חוץ למקומו, הבשר **מטמא טומאת אוכלים לר"ש משום** דס"ל לר"ש **דכל העומד ליזרוק כזרוק דמי**, ועל כן קודם הזריקה היה עומד ליזרק בכשרות והוכשר הבשר, ויש לו דין אוכל, ומבואר דאף דעקר אחר כך במעשה הפיגול לא אמרינן דאיגלאי מילתא דמתחילה לא היה עומד להזרק, וא"כ גם בזורק בפירוש שלא לשמו נימא הכי, ודוחק **לחלק בין פיגול לשלא לשמו. ומיישבים** וי"ל, **דלגביה גופיה דזבח**, היינו בשרו דהזבח, **חשיב** הדם **כזרוק** מדין כל העומד ליזרק **ואע"ג דפיגל בזריקה**, ועל כן הבשר מטמא טומאת אוכלין, **אבל לגבי דברים המתקדשים עם הזבח, כגון לחם** דקרבן תודה, **לא חשיב כזרוק**[יסג] לקדש הלחם **כשנעשה הזריקה שלא בהכשר** אבל בנשפך הדם אף בלחמי תודה נתקדשו[יסד].

סיכום: ביארו דאם זרק דם שלא לשמה נפסל הלחם, ואין אומרים דהוקדש הלחם כבר כשהיה ראוי ליזרק לשמה, ומשום דכל העומד ליזרק כזרוק דמי, לא אמרינן כן, כיון דזריקה שלא לשמה מפקעת הקרבן ואיגלאי מילתא דלא הוה כזרוק כבר משעת קבלה. אך כתבו התוס' דכל זה רק כלפי דברים הבאים עם הזבח, אבל בזבח עצמו אף כשעשה זריקה שלא כדין וכגון כשפיגל בזריקה, בהא אמרינן כל העומד ליזרק כזרוק דמי.

כשירות היו:

יבארו האם השאירו החלות עד זמן האיסור.

הביאה הגמרא ברייתא בשם רבי אלעזר דאותם שתי חלות כשירות היו, וכל זמן שהיו מונחות שניהם אוכלין חמץ, נטלו אחת היו תולין, לא אוכלין ולא שורפין, ניטלו שניהם היו שורפין.

ציונים והערות

רס. ובתב השיירי קרבן (ה:) דהגירסא שלנו בירושלמי היא בהיפך, דרבי חנינא קאמר דכשרות היו ולא נפסלו מעולם אלא שלא נשחט עליהן הזבח ואין מי שיפדה אותן. ועיין שם שהקשה על דברי התוס' דאם נפסלו בלינה אמאי לא שרפו אותן בבוקר בי"ד מיד, והרי לא היו משהין את הטעונין שריפה, דקי"ל אין משהין את המצוה ושריפת נותר היא מצות עשה. ועי"ש. **רסא. וביאר** בלחמי פסחים דזה ודאי דכולם מודים דלכתחילה לא מביאים קדשים לבית הפסול, ועל כן ודאי דכל העולם היו מביאים תודותיהם קודם לי"ד, אלא דהיה מקום לבאר דכיון דיתכן ואחד שכח להביא בי"ג והביא בי"ד, ועליו נאמר לעולם שנשחט עליהן הזבח וכו', אך מדקאמר בירושלמי דאיירי ביום שכולם מביאים קרבנות על כרחך איירי בי"ג ולא בי"ד. **רסב. והטעם** בזה כתב הקובץ שיעורים (חוט סג) בשם רש"י, דהיינו משום דקצת קדושת הגוף נתפס בו ועדיין לא נגמר. וחקר הקובץ שיעורים אם פדאו, שנמצא דהקדושת דמים שיש בהם נתחללה, האם יוכל לפדותן פעם נוספת שיהיה הפדיון נתפס בקדושה, או דאין זה שני קדושות חלוקות, אלא דהיא קדושה ממוצעת בין קדושת הגוף לקדושת דמים, וא"כ לעולם תופס פדיונו ואינו יוצא לחולין. **רסג. ובקובץ** שיעורים (חוט סג) כתב דלא מובן החילוק בזה. **רסד. ובתוס'** (מנחות מז. ד"ה עד) כתבו לחלק בין מקום שזרק את הדם שלא לשמה דבהאי גוונא עוקר הקרבן ועושהו אחר, לבין פסול זריקה במחשבת פיגול שאין זה עקירה.

משהין אותן עד שעת איסור. וי"ל דהיינו (כרשב"ג) דאמר לעיל (ד' יא:) תרומה כל חמש, ולחמי תודה כתרומה והיו נוטלים האחרונה בסוף חמש, וכן משמע בירושלמי:

[יד.] **שתי פרות היו חורשות. בירושלמי דייק ירושלים לא מקום שנהגו בו שלא לעשות מלאכה, כלומר סברא הוא לנהוג שם איסור כיון שמתקבצין שם אף ממקומות שנהגו בהן איסור. ומשני נראות כחורשות:**

אבל תרומה וקדשים עושין כיוצא בהן. פירש בקונטרס דנפיק מקרא דחגי אל הלחם ואל הנזיד. ולר"ת דמפרש לקמן [ד' יז.] או אל הנזיד, אור"י דנפקא ליה מוהבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל (ויקרא ז') אפי' באוכל. ותרומה נפקא לן כיון דלא מצינו למימר מקרא מלא דבר הכתוב, דהא איכא קדשים דעושין כיוצא בהן, נוקי קרא בדדמי טפי דהיינו חולין:

דאיכא משקין בהדי בשר. מכאן מדקדק ריב"א דמשקין מטמא בפחות מרביעית, דסתם משקין דבהדי בשר לית בהן רביעית, ולקמן (דף יז:) נמי אמרו גבי מים אבל פחות מרביעית טמאים. והא דאמר בפרק אין מעמידין (ע"ז דף לח. ושם) גבי יין נסך דמטמא טומאת משקין ברביעית, ובפ"ב דנדה (יט:) גבי אשה שראתה דם הירוק אחר שראתה דם אדום, דהדם הירוק מטמא בתורת משקה, ומבואר בגמרא

מקשים התוס' וא"ת, ומאחר דכשירות היו החלות אמאי משהין אותן עד שעת איסור ולא אוכלין אותן קודם. ומיישבים וי"ל, דהיינו (כרשב"ג) דאמרינן לעיל (ד' יא:) חולין נאכלין כל ארבע תרומה כל חמש, ולחמי תודה כתרומה שהיו נאכלין אף בשעה חמישית, והיו נוטלים האחרונה בסוף חמש ואוכלין אותה, וזהו הזמן שצריכין לשרוף[יסה], וכן משמע בירושלמי דאמר 'כשירות, ניטלו שוהין להן שעה אחת לאכילתן', כלומר דהיו נוטלין את הכשרות כשהיה אפשר עדיין לאוכלן[יסו].

סיכום: ביארו דלהאי תנא הסובר דהחלות כשרות היו ס"ל ג"כ כרשב"ג דתרומה נאכלת כל חמש, ועל כן היו מוציאים חלה אחת בתחילת חמש, וחלה שניה בסוף חמש והיו אוכלין אותה קודם זמן האיסור.

שתי פרות היו חורשות:

יבארו כיצד היו עושים מלאכה בי"ד ניסן.

דעת אבא שאול דהסימן שהיו עושים שידעו זמן היתר אכילת חמץ היה שתי פרות חורשות בהר המשחה, כל זמן ששתיהן חורשות כולם מותרים לאכול חמץ, ניטלה אחת מהם תולין, היינו לא אוכלין ולא שורפין, ניטלו שתיהן התחילו העם לשרוף.

כתבו התוס' דבירושלמי דייק והקשה האיך התירו לפרות לחרוש ביום י"ד ניסן, וכי ירושלים לא היה מקום שנהגו בו שלא לעשות מלאכה בערב פסח, ומבארים התוס' דכוונת הירושלמי להקשות[יסז] כלומר, דסברא הוא לנהוג[יסח] שם בירושלים איסור כיון שמתקבצין שם כל ישראל ובאים אף ממקומות שנהגו בהן איסור ועל כן היה ראוי[יסט] שינהגו איסור, ומשני בירושלמי דבאמת לא היו הפרות חורשות אלא רק **נראות כחורשות.**

סיכום: הביאו דברי הירושלמי שלא היו חורשות ממש אלא נראו כחורשות, כיון דבירושלים היו באים מכל המקומות, והיה ראוי לנהוג איסור עבודה בי"ד ניסן כמקומות שנהגו בהם איסור.

אבל תרומה וקדשים עושין כיוצא בהן:

יבארו מהיכן למדים דבקדשים אוכל מטמא אוכל.

נתבאר בגמרא דלדעת אביי הסובר דרק בחולין אין אוכל מטמא אוכל, אבל בקדשים אוכל מטמא אוכל, א"כ אפשר להעמיד דברי רבי חנינא סגן הכהנים שמדובר בבשר קודש טמא שלישי שמותר לשורפו עם בשר שנטמא באב הטומאה שהוא ראשון, אף שהוא עושה את השלישי לשני.

ופירש בקונטרס, דהא דבקדשים אוכל מטמא אוכל **נפיק מקרא** דחגי דכתיב (חגי ב יג) 'הן ישא איש בשר קדש בכנף בגדו ונגע בכנפו **אל הלחם ואל הנזיד** וגו' היקדש, ויאמרו הכהנים לא', והיינו דהלחם נטמא מהכנף שנגע בשרץ וטימא את הנזיד, ולמדנו דהאוכל מטמא אוכל. אומרים התוס' **ולר"ת דמפרש לקמן [ד' יז.]** דהכנף שנגע בשרץ נגע או בלחם **או אל הנזיד,** וא"כ אי אפשר למילף מהא דהאוכל מטמא אוכל, **אור"י דנפקא ליה** לר"ת דבקדשים אוכל מטמא אוכל מדכתיב **'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל'** (ויקרא ז') ודרשינן דאיירי קרא **אפי' באוכל[יעו]**, כלומר דהאי 'בכל טמא' אירי אפילו באוכל טמא, וא"כ נלמד דבשר קודש נטמא כשנוגע באוכל טמא, **ותרומה** דנטמאת מאוכל טמא **נפקא לן[יעא] כיון דלא מצינו למימר מקרא מלא דבר הכתוב,** כלומר דהאי קרא 'ונפל מנבלתם עליו טמא הוא' דדרשינן ד'הוא טמא ואין עושה כיוצא בו', והיינו דאין אוכל מטמא אוכל אינו בכל גוונא, **דהא איכא קדשים דעושין כיוצא בהן,** וכיון שכן **נוקי קרא** דאין אוכל מטמא אוכל **בדדמי טפי דהיינו חולין,** אבל בתרומה

אוכל מטמא אוכל.

סיכום: לרש"י למדים מקרא דכתיב 'הן ישא איש בשר קדש בכנף בגדו ונגע בכנפו אל הלחם ואל הנזיד' וגו', והיינו דהטומאה נגעה בלחם והלחם נגע בנזיד ואחר כך נגע בקודש, ומבואר דאוכל עושה כיוצא בו לטמאות קודש, להתוס' למדים דאוכל מטמא אוכל בקדש מדכתיב גבי קודש (ויקרא ז) 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל' ודרשינן דקרא איירי אפי' באוכל, והיינו דנגע הבשר קודש באוכל טמא, ותרומה ידעינן אחר דהמיעוט בפסוק דאין אוכל עושה כיוצא בו לא איירי בכל גוונא ממילא יש להעמידו רק בחולין.

דאיכא משקין בהדי בשר:

יבארו כמה שיעור משקה צריך כדי לטמאות אחרים.

אמרינן בגמרא דלדעת רבינא דאמר בשם רבא דאף בקדשים אין אוכל מטמא אוכל, מוקמינן למתני' כשהיה משקה על גבי האוכל, ונטמא האוכל מחמת המשקה, דאוכל מטמא משקה, והמשקה חוזר ומטמא את האוכל.

אומרים התוס', **דמכאן מדקדק ריב"א דמשקין מטמאין** את האוכלין אף **בפחות מרביעית, דהא סתם משקין דבהדי בשר** דהם המים הרגילים להטפיח בהם את הבשר[יעג], והוא עדיין טופח עליהם, הני משקין **לית בהן רביעית** וקאמרינן הכא דהם מטמאים את הבשר. **ולקמן** (דף יז:) **נמי אמרו גבי מים** הנמצאים בקרקע שאינן מטמאין, היינו דוקא אם יש בהם רביעית שראוין להטביל בהם מחטין וצינוריות, **אבל מים פחות מרביעית טמאים** ומטמאין.

והוקשה להתוס', **והא דאמרינן בפרק אין מעמידין** (ע"ז דף לח. ושם) **גבי יין נסך** דמטמא בכזית, וסתם יינם **דמטמא טומאת משקין ברביעית,** כלומר דאם יש בו רביעית וקיבל טומאה משרץ מטמא אחרים[יעד], משמע דבפחות מרביעית אין בו משום טומאת משקין. **ובפ"ב דנדה** (יט:) **גבי** אשה שראתה **דם** הירוק אחר שראתה דם אדום, דהדם הירוק מטמא בתורת משקה, ומבואר בגמרא

ציונים והערות

רסה. וברש"ש (לעיל ע"ח ד"ה ומימח) כתב דלדידיה היו החלות של מצה ולכן יכלו לאוכלם אף אחר זמן ביעור חמץ. אמנם במשמרות כהונה כתב דמשמע להו לתוס' דאיירי בשל חמץ ולא בשל מצה, דכיון דהיו עושים אותם סימן בכדי שידעו לבער החמץ ודאי שהם עצמם היו של חמץ. ובאור חדש תירץ דאפשר דסבירא ליה כרבי ינאי דלעיל דכשירות היו אלא שלא נשחט עליהם הזבח, ולכך קרי ליה 'כשרות'. **רסו. ובשיירי** קרבן תמה על דברי התוס', דבפשטות דעת הירושלמי שהיו נוטלין שני החלות יחד בשעה חמישית, ואף בתחילת שעה חמישית, כיון דבאותו זמן כבר אסור לאכול חמץ, ואף שמותר להשהות עדיין את החמץ לא היו צריכים לעשות לזה סימן, כיון דעיקר הקפידא היה שלא יאכלו, ואם עבר זמן היתר אכילה היו יוכלים ליקח החלות. וראה באור חדש מה שיישב קושית השיירי קרבן. **רסז. הוצרכו** התוס' לבאר דברי הירושלמי משום דבמשנה (נקמן נה.) מבואר דביהודה היו עושים מלאכה עד חצות, ורק בגליל לא היו עושין כל עיקר, וא"כ מה הוקשה לירושלמי דהא הר המשחה הוא ירושלים דהוא ביהודה. ועל כן הוצרכו התוס' לבאר דברי הירושלמי דבירושלים עצמה היו צריכים לאסור. (קונן ציעורים תום סד). **רסח. במשמרות** כהונה הקשה, לפי מה שכתבו התוס' (נקמן נ. ד"ה מקום) דהאיסור לעשות מלאכה מחצות הוא מדאורייתא, א"כ ודאי דיש לאסור שתי שעות קודם, כמו שאסור באכילה, ומה החילוק בין אכילה למלאכה כיון דשניהם אסורים מן התורה, וא"כ היה הירושלמי צריך להקשות כיצד היא חורשת בירושלים מכח הדין ולא מכח המנהג. **רסט. ובמגן** אברהם (סי' תפג סק"ו) ביאר דברי התוס' דיש לאסור משום 'לא תתגודדו', דכיון דיש כאלו הנוהגים איסור ויש כאלו הנוהגים היתר הוה איסור לא תתגודדו. ובחתם סופר בשם המעיל צדקה (סי' מט) דחה הראיה, דדוקא בסוגיין דהנדון הוא לעשות מלאכה בפרהסיא לכן אסור שיצא מזה מחלוקת. עוד כתב דהטעם דהירושלמי הוא מעיקר הדין, וכן כתב בהגהות הגר"מ סופר דיש מדינא מקום לאסור על פי דברי הגמרא (חגיגה כו.) דהחמירו בשעת הרגל משום שהוא זמן אסיפה, וכתוב בפסוק 'ויאסף כל איש ישראל את העיר כאיש אחד חברים' ובגלל זה נתנו על כולם דין חברים. **ער. ובפני** יהשע העיר דלא צריכים ללימוד זה, דהא לרבי עקיבא דסבירא ליה דשני עושה שלישי בחולין, א"כ על כרחך דעושה רביעי בקודש, כמו שכתבו התוס' (חגיגה כו.) וכדי שיעשה רביעי על כרחך צריך לומר דאוכל עושה כיוצא בו, דבלאו הכי לא שייך שיהיה רביעי. וראה בשפת אמת מה שיישב קושייתו. **רעא. כתב** הראש יוסף דרש"י סבר ד'נזיד' היינו תרומה כיון דסתם נזיד כן הוא. **ערב. וראה** במרומי שדה שציין למה שכתב בפירושו על התורה דמדכתיב 'טמא הוא' דאין עושה כיוצא בו, בהאי קרא ד'על כל זרע זרוע אשר יזרע' דעל כרחך פסוק זה איירי בחולין, כיון דבסתמא פסוק זה מיירי בזרעוני גינה שאף שסתמן לזריעה מכל מקום אם ניתן עליהם מים הוכשרו לקבל טומאה, וכיון דכן על כרחך דאיירי בחולין משום דבתרומה וקדשים אין 'זרעוני גינה', א"כ יש ללמוד למעט דדוקא בחולין 'טמא הוא' ולא בקדשים. [וכן הוא בהעמק דבר (ויקרא יא לח) ובהערה שם]. **רעג. והעיר** הפני יהושע, דא"כ מה שאמרו לקמן העיד יוסף בן יועזר על משקה דבית מטבחיא שהוא טהור מלטמא, הוא סותר למה שאמרו כאן, ונמצא דעדותו של רבי חנינא ועדותו של יוסף בן יועזר סותרים, וזה דוחק. ותירץ דעדותו של רבי חנינא היתה על קדשים קלים דוקא דההדחה והטומאה היתה בחוץ, ואילו עדותו של יוסף בן יועזר היה על מה שנטמא בפנים, דלא אמרו שהוא טהור אלא במקומן. **עדר. כך** ביאר רש"י התם, ובתוס' (שם ג: ד"ה ומטמח) תמהו על פירוש זה דא"כ מה חידוש יש בסתם יינם, דהא כל משקין דינם שאם נטמאו משרץ מטמאים אוכל. ותירצו דיתכן והחידוש הוא דאף שהם חמורים יותר מכל מקום אינם מקבלים טומאה בפחות מרביעית. ובתוס' שם ביארו דזהו טומאה שגזרו על סתם יינם ואף דלא קיבל טומאה ממקום אחר, ועל כן ג"כ דינו שיש בו טומאה

(נדה נה:) ששיעור טומאה במשקים של זב הם ברביעית[עיי]. **ובכמה דוכתין** ג"כ מצינו דשיעור משקין לטמאות הם ברביעית, ואילו הכא משמע שאין צריך רביעית. ומיישבים **ואומר ריב"א, דבפסול גוייה איירי**, כלומר לטמאות את האדם ששתה אותם, דגבי זה **שיעורו ברביעית כדאמרינן במעילה בפרק קדשי מזבח** (דף יז:) **דכל המשקים הטמאים מצטרפין לפסול הגוייה ברביעית**, כלומר דכל מיני המשקים מצטרפים, שאם יש בין כולם שיעור רביעית השותה אותם נטמא.

ור"י מפרש דהא דבעינן במשקין טמאין **רביעית**, היינו **בהנך טומאות דעיקר הטומאה לאו מדאורייתא** הוא, **כגון סתם יין כותים** דמתקנת רבנן טמאוהו, וכן **דם** הירוק דהוא טמא רק מדרבנן[ועי] **דאפי' ביתר מרביעית לא מטמא מדאורייתא**, ועל כן גזרו חכמים טומאה עליהן רק בשיעור רביעית, **אבל שאר משקין** המטמאין **מדאורייתא** שיעורן **בכל שהוא**[ועי].

ור"ת אומר דמדאורייתא בעינן רביעית כדי לטמא אחרים, אבל מדרבנן מטמא אחרים אף בכל שהוא, ולפי' צ"ל דהשתא בקושית הגמרא דלרבא אף בקדשים אין אוכל מטמא אוכל, **לא מסיק אדעתיה שאוכל יטמא אוכל אפילו מדרבנן**[ועי] כלומר, דסבר המקשן דאף מדרבנן אין אוכל מטמא אוכל, והראיה לזה **מדאיצטריך לאוקמא במשקין** ומדרבנן דהא מטמא בכל שהוא, **ולא מוקי כמסקנא דאוכל מטמא אוכל מדרבנן**, אף דגם משקין מטמאין רק מדרבנן, אלא על כרחך ס"ל דאין אוכל מטמא אוכל אף מדרבנן. **ואף על גב** דלדעת המקשן **אין אוכל מטמא אוכל אפילו מדרבנן, מכל מקום משכחנא** שיעשה האוכל טמא **שלישי ע"י עצים ולבונה**, דהתחדש בקדשים דאף דברים שאינם אוכל כגון עצי המערכה או לבונה שניתנת במנחות מקבלים טומאה, משום דחיבת הקודש מכשרתן לקבל טומאה, והנהו אינם אוכל ולכך מטמאים אוכל.[יעט] **או על ידי משקין**[יפ] שאם נגעו בראשון לטומאה ונעשו שניים לטומאה. וכשנגעו באוכל עשאוהו שלישי לטומאה, **דאכתי לא גזרו דכל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחלה**, אבל לאחר שגזרו נמצא דהמשקין נעשו ראשון, וכשיגעו באוכל יעשה האוכל שני, ולא ימצא שיטמא אוכל ממשקה ויעשה שלישי[יפא].

גבי דם הירוק ובכמה דוכתין. אומר ריב"א דבפסול גוייה איירי דשיעורו ברביעית, כדאמר במעילה בפרק קדשי מזבח (דף יז:) דכל המשקים מצטרפין לפסול הגוייה ברביעית. ור"י מפרש דהא דבעינן רביעית היינו בהנך דעיקר טומאה לאו דאורייתא, כגון סתם יין כותים ודם הירוק דאפי' ביתר מרביעית לא מטמא מדאורייתא, אבל שאר משקין מדאורייתא בכל שהוא. ור"ת אומר דמדאורייתא בעינן רביעית לטמא אחרים, אבל מדרבנן מטמא אחרים בכל שהוא. ולפי' צ"ל דהשתא לא מסיק אדעתיה שאוכל יטמא אוכל אפילו מדרבנן, מדאיצטריך לאוקמא במשקין ומדרבנן ולא מוקי כמסקנא דאוכל מטמא אוכל מדרבנן. ואף על גב דאין אוכל מטמא אוכל אפילו מדרבנן, מכל מקום משכחנא שלישי ע"י עצים ולבונה או על ידי משקין, דאכתי לא גזרו דכל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחלה:

עם בשר ומשקין מיבעי ליה. וא"ת אמאי לא פריך מאי איריא שנטמא באב הטומאה אפי' בראשון ושני נמי כדפריך לקמן על ר"ע. וי"ל משום דרבי חנינא קאמר מימיהם של כהנים, משמע שמעולם כך הוא אף קודם י"ח דבר דגזרו דכל הפוסל התרומה מטמא משקין להיות תחלה, דבפ"ק דשבת (דף יד: וסס) **מוקי האוכלין והכלים שנטמאו** סיכום: לדעת ריב"א אף משקין פחות מרביעית מטמאים אחרים מן התורה. ורק כדי לטמאות את האדם השותה אותם צריך שיהיה בהם רביעית.

דעת ר"י דבטומאה דעיקרה הוא מדרבנן, כגון סתם יין של כותים התם צריך רביעית, אבל טומאה דאורייתא סגי אף בכל שהוא כדי לטמאות.

דעת ר"ת, דמדאורייתא צריך רביעית כדי לטמאות אחרים, אלא דמדרבנן טמא אף בכל שהוא.

ולדבריו צריך לומר דהשתא סברא הגמרא דאין אוכל מטמא אוכל אף מדרבנן, דאם לא כן למה הוצרך להעמיד במשקין שעל הבשר דאף הוא טומאתו רק מדרבנן, ולא העמיד באוכל מטמא אוכל מדרבנן. אמנם בכל אופן אף שאין אוכל מטמא אוכל אפילו מדרבנן, מכל מקום שייך שיהיה טומאת שלישי על ידי שיגע בעצים ולבונה, או על ידי משקין.

עם בשר ומשקין מיבעי ליה: יבארו אמאי לא הקשו דאי איירי כשיש משקין אמאי העמיד שנטמא באב הטומאה.

בגמרא מקשינן דליכא למימר דנטמא האוכל מחמת המשקין שעליו, דא"כ היה צריך לומר לא נמנעו מלשרוף את הבשר שנטמא בולד הטומאה עם הבשר 'ומשקין' שנטמאו באב הטומאה.

מקשים התוס' **וא"ת**[יפב], **ואמאי לא פריך** דאי איירי בדאיכא משקין בהדי בשר א"כ **מאי איריא שנטמא באב הטומאה**, הא **אפי'** אם נטמא **בראשון ושני** לטומאה **נמי** צריך להשמיענו דמותר לשרוף, דהא תנן כל המטמא את התרומה מטמא משקין להיות תחילה, ונמצא איפה דהבשר נעשה שני לטומאה אף אם הבשר המטמא הוא עצמו ראשון או שני, **וכדפריך לקמן על ר"ע** דאי ס"ל דמשקין טמאין לטמאות אחרים רק מדרבנן א"כ מאי איריא אב הטומאה, והא מדרבנן אף משקין שנגעו בשני נעשים ראשון. ומיישבים **וי"ל, משום דרבי חנינא** במתני' **קאמר מימיהם של כהנים, משמע שמעולם כך הוא** הדין **ואף קודם י"ח דבר**[יפג] **דגזרו** האי גזירה **דכל הפוסל התרומה מטמא משקין להיות תחלה**[יפד], ומוכיחים התוס' דדין זה הוא אחד מי"ח דבר **דבפ"ק דשבת** (דף יד: וסס) **מוקי** להאי גזירה **דהאוכלין והכלים שנטמאו במשקין**, כלומר דגזרו דהאוכלין יקבלו טומאה ממשקין, ומקשינן בגמרא דאי איירי כשנטמאו המשקין

ציונים והערות

רק ברביעית ולא בפחות. **ערה. וראה** בחידושי מהר"י שפירא (מהע"ז גיטין סי' ק אות ז) שכתבו דמה שכתבו התוס' בפסחים דדם הירוק שיעורו ברביעית, וציינו לגמרא (יט:) אינו מובן, דשם לא הוזכר כלל שיעור רביעית, אלא ודאי כוונתם לגמרא (נדה נה:) דהשיעור הוא ברביעית. **רעו. וראה** בשו"ת בית יצחק (מהע"ז גיטין סי' ק אות ז) שתמה היכן מצינו שהוא טמא רק מדרבנן. **רעז. ובתוס'** (חולין פז: ד"ה כל) כתבו בסו"ד דדוקא לטמאות חולין בעי רביעית, אבל לטמאות תרומה וקדשים מטמאים גם פחות מרביעית. **רעח. ובמהרש"א** העיר דיש להקשות למ"ד דתרומה אינה עושה כיוצא בה, וא"כ השתא דסברינן דאפילו מדרבנן אין אוכל מטמא אוכל, א"כ מה חשו במתני' שלא לשרוף תרומה טמאה עם הטהורה, והא אין תרומה עושה כיוצא בה, ואין אוכל מטמא אוכל אפילו מדרבנן. ותירץ דבאמת היה אפשר להקשות כן, אלא דהתוס' הביאו רק את הרישא דאיירי בקדשים, ובאמת דאף מסיפא דאיירי בתרומה יש להקשות. ובצל"ח וביד דוד הקשו אמאי לא הקשה המהרש"א על המקשן הראשון שהקשה 'והא אין אוכל מטמא אוכל' ואמרו בגמרא דאף לרב אדא בר אהבה דאמר בקדשים עושה כיוצא בו ניחא, ולכאורה כיצד ניחא ליה והא בסיפא דמתני' איירי בתרומה ואמאי חשו לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה. והוסיף דאף אם נאמר דהמקשן סבר דאוכל מטמא אוכל מדרבנן ג"כ יקשה, כיון דעל כרחך המקשן רצה למצוא טומאה דאורייתא, דאל"ה לא היה מקשה מקדשים, וא"כ כיצד יישב הסיפא דהא מדאורייתא אין זה טמא, וכן הקשה באור חדש, דאין מובן מדוע תלה המהרש"א קושיתו רק למ"ד אין אוכל מטמא אוכל מדרבנן. ועי"ש מה שתירצו בזה. **רעט. ודייק** הקובץ שיעורים (אות פה) דטומאת עצים ולבונה אינה מדין טומאת אוכלין, דהא השתא ס"ל דאין אוכל מטמא אוכל, אלא טומאה אחרת היא לגמרי, והביא מדברי התוס' (חגיגה כה.) דהקשה רבינו אלחנן על שיטה זו דלא עדיפא עצים ולבונה מאוכל גמור, ועל שיטת התוס' דידן דעצים ולבונה אינם מדין טומאת אוכלים מקשים, דא"כ כל אוכל יטמא אוכל מדין עצים, ולא מדין טומאת אוכלין דמאי גרע אוכל מעצים. וכן הקשו התוס' (חולין לו: ד"ה עציס) על מה שאמרו 'משקה דבי מדבחיא דכן', דאמאי לא יטמא מדין עצים. והתם תירצו דטומאת עצים הוה רק בדבר גוש דומיא דבשר ולא בדבר לח, אבל באוכל גמור שהוא דבר גוש באמת יקשה אמאי אין לו טומאת עצים לטמאות אחרים, ועין בקובץ שיעורים דרצה לומר דבאמת אוכל מטמא אוכל בטומאת עצים אבל לא בתורת אוכל, ויש נפק"מ לענין 'משמרת' דיש איסור לטמאות קדשים משום דכתיב 'משמרת תרומותי' ולפינן לקדשים מתרומה, וא"כ בטומאת עצים דלא שייך בתרומה אי אפשר ללמוד לקדשים מתרומה ואין איסור לטמאות. [ואף דקדשים טהורים ודאי דאסור לטמאותן דהא אסור להפסידן אבל במוסיף טומאה על טומאתן דאין הפסד להקדש יהיה מותר], אך כתב דבגמרא לא משמע כן, ועי"ש.

רפ. וביאר המהרש"א, דהתוס' לא כתבו דמשכחת לה כשנטמא האוכל על ידי שנגע בכלי שנטמא במשקין דהוה טמא מדרבנן, משום דכבר כתבו התוס' (נקמן טו. ד"ה ודלמ) דכלי שנטמא במשקין אין שורפין עליו קדשים, אלא צריך עיבור צורה. ובשלמי תודה תירץ דמהלשון 'מימיהם של כהנים' משמע דהיה זה אף קודם גזירת י"ח דבר [וכן כתבו התוס' להלן ד"ה עם] ודין כלי שמקבל טומאה על ידי משקין טמאין הוא מגזירת י"ח דבר, ועל כן לא יכלו התוס' לכתוב כן. **רפא. ובצל"ח** הקשה דנהי דממה שאמר 'מימיהם של כהנים' משמע דאיירי גם על קודם גזירת י"ח דבר, אבל מכל מקום צריך שיהיה שייך עדותו גם אחר גזירת י"ח דבר, וא"כ יקשה מה שכתבו התוס' הכא, שיתכן ויעשה שלישי ע"י משקין דא"כ אחר גיזרת י"ח דבר אין כאן הוספת טומאה דהא כבר היה שני שהמשקין עצמם נעשו תחילה, והבשר נעשה שני, ותירץ דבאמת אחר י"ח דבר יש אפשרות נוספת שיעשה שלישי על ידי שיטמא מכלי שנטמא ממשקה שנגע בשרץ, אלא שקודם י"ח דבר עדיין לא גזרו על כלים שיטמאו ממשקין וע"כ לא שייך לומר כן. **רפב. וביארו** הצל"ח והרא"ש יוסף דכל קושית התוס' היא רק לדעת ר"ת דלעיל, דהכא איירי בטומאה דרבנן דעל כן אין צריך רביעית, ועל כן יקשה אמאי לא נקט ראשון ושני, אבל לדעת הר"י והריב"א בתוס' לעיל דאיירי הכא בטומאה דאורייתא ולכך לא בעי רביעית לא יקשה כלל דלכך נקט דוקא אב הטומאה לרבותו שעושה אותו שני מדאורייתא. **רפג. והוכיח** הצל"ח (ד"ה ועוד נראה לענ"ד) דודאי רבי חנינא נמי הוה אחר גזירת י"ח דבר, דהא פליג עם ר"מ ור"י (יומא מ.) וכתב דע"כ צריך לומר דכוונת התוס' דצריך שיהיה חידוש בדבריו גם במה שנוגע קודם לגזירת י"ח דבר, ועי"ש. וראה בשפת אמת מה שכתב בזה. ועוד דייק הצל"ח (על הנכי הפוסק) דמדברי רש"י (להלן ע"ב ד"ה ניימא קסבר) ביאר דר"מ סבר דהולד הטומאה דדיבר בו רבי חנינא היה בטומאה דרבנן, והיינו שנטמא הבשר על ידי כלי שנטמא ממשקין, דמדאורייתא טהור גמור הוא ומדרבנן גזרו עליו טומאה, ומבואר דס"ל דדברי רבי חנינא נאמרו אחר גזירת י"ח דבר. ועל קושית התוס' יישב רש"י דהוא ס"ל כר"י וריב"א בתוס' דלעיל דלדבריהם המים מטמאים מן התורה אף בפחות מרביעית, ולכך נקט 'אב הטומאה' להשמיענו רבותא דעושה אותו טמא שני מן התורה. אך הקשה על זה דרש"י עצמו ס"ל (לקמן יז: ד"ה מגלו) כתב דאף לטמא צריך רביעית, ועל כרחך דלא ס"ל כר"י וריב"א. אך תירץ דרש"י יסבור דהמשקין שהיו על הבשר היה בהם רביעית. ועי"ש. **רפד. וכתבו** המהרש"א והמהר"ם, דאף דרבי עקיבא נמי אמר הלשון 'מימיהם של כהנים', מכל מקום הוא ודאי איירי אחר גזירת י"ח דבר דגזרו ביה ב"ש וב"ה, דהא רבי עקיבא היה בזמן מאוחר יותר מב"ש וב"ה, ולכן הקשו עליו 'אפילו בראשון ושני נמי', והוסיף המהר"ם דהטעם דאמר ר"ע הלשון 'מימיהם של כהנים' היינו כיון דר"ח אמר בלשון זו נקט ר"ע ג"כ לשון זו.

משרץ, הרי מדאורייתא הם מטמאים את האוכל, אלא איירי במשקין הבאים מחמת ידים, כלומר שנטמאו מחמת שנגעו בידים קודם שנטלו אותם, ואין להקשות[רפה] אמאי הוצרכו לגזור כן והא תנן כל המטמא את התרומה מטמא משקין להיות תחילה, אלא על כרחך דבגזירה זו נגזר גם דין זה, והיינו לפי שגזרו דידים פוסלין התרומה, לכך עושין המשקין שנגעו בהן תחלה וזה גופא הגזירה שנגזרה בי"ח דבר.

סיכום: נתבאר בתוס' דהטעם דלא הקשה אמאי לא העמיד שנטמא בראשון או בשני, והא כיון דאיירי במשקין א"כ הדין הוא דמשקין נטמאין ונעשים תחילה. אלא משום דמלשונו דאמר 'מימיהם של כהנים' משמע דאף קודם גזירת י"ח דבר היה נוהג דבר זה, ואילו טומאת משקין שנעשים תחילה הוא מגזירת י"ח דבר, ועל כן הוצרך לומר דאיירי כשנטמאו באב הטומאה.

במשקין במשקין הבאים מחמת ידים, ולפי שגזרו דידים פוסלין התרומה עושין המשקין שנגעו בהן תחלה:

מאי קא משמע לן דשלישי מותר לעשותו שני היינו הך. למ"ד אין אוכל מטמא אוכל מדאורייתא לא פריך, דלדידיה הוסיף דמותר לעשות אף שני דאורייתא:

[יד:] **ואילו הכא פסול וטמא.עא"ג דשלישי של תרומה מטמא הקודש כמו שלישי דקודש, דתנן במסכת טהרות** (פ"ג משנה ז) **שלישי שבכולן מטמא משקה קודש ופוסל אוכלי קודש, ואתרומה קאי. מ"מ אור"י דמגע טבול יום לא חשיב כשלישי, דאפילו בקודש גופיה לא מטמא, דבמעילה בפ' חטאת העוף** (דף ח.) **תנן חטאת העוף מועלין בה משהוקדשה, נמלקה הוכשרה ליפסל בטבול יום. ודייק בגמרא לאיפסולי אין לטמויי לא. והכי סבר רבי עקיבא לקמן** (דף יט.) **בהסולת והקטורת והלבונה וכו'. מיהו תימה דשלישי דטבול יום יעשה רביעי מק"ו ממחוסר כפורים, כדמסיק רבי יוסי שלישי דעלמא, ונימא מה מחוסר כפורים שמותר בתרומה פסול בקודש, שלישי דטבול יום שפסול בתרומה אינו דין שיעשה רביעי בקודש, ואם יש שום מיעוט בשלישי דטבול יום יוכיח. ובירושלמי במסכת חגיגה פריך לה:**

אפילו בראשון ושני נמי תחלה הוי. מכאן משמע

ופוסל אוכלי קודש, דהאוכל אוכל קודש הטמא בטומאת רביעי הוא עצמו נטמא, אבל אין בכח האוכל לטמאות אוכל אחר, דאין חמישי בקודש. **ואתרומה קאי**[רפו] וא"כ עדיין יקשה מה הוסיף ר"ע, דהא אף בשמן לא הוסיף חומרא על טומאתו, דהא אף השמן שלישי בכוחו לטמאות אחרים, והוה ממש כמו בשר קודש[רפז] ומיישבים ומ"מ **אור"י, דמגע טבול יום** אף דהוא מטמא את התרומה, מכל מקום **לא חשיב כשלישי** דיטמא את הקודש להעשות רביעי, משום **דאפילו בקודש גופיה לא מטמא** את הקודש לטמאות אחרים. והראיה לזה **דבמעילה בפ' חטאת העוף** (דף ח.) **תנן, חטאת העוף מועלין בה משהוקדשה**, דמשעה דהקדישה בפה יש בה כל דיני מעילה, ואפילו אם מכרה כשהיא חיה דיצאה לחולין הרי עבר במעילה, **נמלקה** החטאת **הוכשרה ליפסל בטבול יום**, כלומר דנוסף עליה קדושה שנטמאת אם נגע בה טבול יום. ודייק **בגמרא** מהלשון 'ליפסל', **דלאיפסולי אין לטמויי לא**, כלומר דהיא עצמה נטמאת, אבל אינה מטמאת אחרים במגעה, דלשון 'פסול' הוא כשרק הדבר עצמו נטמא, ולשון 'טמא' הוא כשיש בכוחו לטמאות אחרים, הרי מבואר דאף בקודש אין מגע טבול יום מטמא אלא רק פוסל. **והכי סבר רבי עקיבא לקמן** (דף יט.) **בהסולת והקטורת והלבונה** והגחלים, דאם נגע טבול יום במקצת פסל את הכל, והוה רק פסול ולא טמא וכו'.

אך מקשים התוס' ומיהו תימה, דאמאי לא אמרינן **דשלישי דטבול יום יעשה רביעי מק"ו ממחוסר כפורים כדמסיק רבי יוסי** (לקמן יח:) דלמדים ממחוסר כפורים לשלישי לטומאה הכי, ומה מחוסר כיפורים, היינו שצריך להביא קרבן להתירו לאכילת קודש, שמותר באכילת תרומה, אסור באכילת קודש, **שלישי דעלמא** שפסול בתרומה, אינו דין שיפסול את הקודש שנגע בו, והכא נמי גבי טבול יום יקשה דנילף ממחוסר כיפורים **ונימא, מה מחוסר כפורים שמותר בתרומה פסול בקודש, שלישי דטבול יום שפסול בתרומה אינו דין שיעשה רביעי בקודש** ככל שלישי דעלמא[רפח], **ואם נימא דיש שום מיעוט בשלישי דטבול יום** דאינו עושה רביעי בקודש, **א"כ כי עביד רבי יוסי לקמן** ק"ו לשלישי דעלמא דפסול בקודש **נימא** דאיכא למיפרך **שלישי דטבול יום יוכיח** דאף דאסור בתרומה אינו פוסל את הקודש, **וביושלמי במסכת חגיגה פריך לה** הכי, אך מכל מקום מדברי הבבלי מבואר דאין זה פירכא, וקשה אמאי באמת טבול יום אינו פוסל בקודש, ונשארו התוס' בתימה.

סיכום: ביארו דעל כרחך שלישי דהכא היינו כשנטמא מטבול יום, ועל כן חשיב רק כפסול שאין בכוחו לטמאות אחרים, אבל אם היה שלישי לטומאה היה אף מטמא רביעי בקודש. והקשו מה הטעם שאין למדים ממחוסר כיפורים שיעשה טבול יום גם רביעי בקודש, ואי נימא דיש לימוד מיוחד לטבול יום שאין עושה רביעי, א"כ אפשר לפרוך הק"ו שממנו למדים לכל שלישי שעושה רביעי בק"ו ממחוסר כיפורים, שטבול יום יוכיח.

אפילו בראשון ושני נמי תחלה הוי:

יבארו האם שמן חשיב משקה.

מקשינן בגמרא דאין לומר דסבר רבי עקיבא דטומאת משקין לטמא אחרים היא מדרבנן, דא"כ אמאי נקט דהשמן נגע בנר שהוא טמא באב הטומאה, והרי אותו החידוש יש אף אם נגע בנר שהוא ראשון או שני לטומאה, כיון

ציונים והערות

רפה. וכך הוא בתוס' (שבת יד: ד"ה שלש). **רפו. הקשה** המשמרות כהונה, דנימא דמדאורייתא רק בקודש שלישי עושה רביעי אבל בתרומה מטמא רק מדרבנן, והכא איירי מדאורייתא. **רפז. הקשה** הפני יהושע, דהא כתב רש"י (חגיגה כה.) דטומאת רביעי בקודש הוא רק מדרבנן, וא"כ שפיר מקשה הכא הש"ס מה הוסיף ר"ע לענין טומאה דאורייתא. ותירץ דכיון דאנן אליבא דר"ע קיימינן, ולדידיה ודאי דרביעי בקודש טמא מדאורייתא, כיון דס"ל דשני עושה שליש בחולין, וא"כ קרינן ביה ברביעי את הפסוק 'והבשר אשר יגע בכל טמא' דהא השלישי הוא טמא מדאורייתא, ועל כן כשהקודש נוגע בו הרי מתקיים הפסוק 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל', והיינו אפילו אם נגע בשלישי דהא בכל טמא כתיב, וא"כ לדידיה גם רביעי בקודש טמא מן התורה, וכן כתבו התוס' (חגיגה כה. ד"ה מנין), ועל כן שפיר הקשו, אלא דתמה א"כ אמאי הביאו התוס' ראייה ממתני' דטהרות, היו צריכים להקשות מדר"ע גופיה (ולעיל ע"ב ד"ה אבל כהערה שם). **רפח. והעירו** הפני יהושע והמשמרות כהונה דהגמרא עצמה בסוטה (כט:) אחר דהביאו הק"ו ללמוד ממחוסר כיפורים לשלישי דעלמא הקשה רבי יוחנן דאוכל הבא מטבול יום יוכיח דאם הוא תרומה הוא נפסל, אבל אין בכוחו של האוכל לחזור ולטמאות את הקודש. ותירצו בגמרא דרבי יוסי דדרש האי ק"ו סבר כאבא שאול, דעשו מעלה גדולה בקודש שהטבול יום נקרא ראשון אצלו, ואם נגע באוכל אותו האוכל נעשה שני ומטמא את הקודש שנוגע בו. ותירץ המשמרות כהונה דהתוס' הקשו לדעת רבי עקיבא דלקמן (יח.) מבואר דס"ל כהאי ק"ו דרבי יוסי, ולכן הקשו התוס' דכיון דרבי עקיבא סבר כרבנן דאין טבול יום מטמא את האוכל לטמאות את

דמדרבנן השמן שהוא משקה נעשה ראשון אף אם נגע בשני, דכל המטמא את התרומה עושה את המשקה להיות תחילה.

אומרים התוס׳ דמכאן משמע דשמן חשוב משקה, ולהכי נעשה תחילה אם נגע בדבר המטמא תרומה, **ולקמן** (דף יז.) **נמי גבי משקה בית מטבחייא** דמבואר דיין ושמן היו בגזירה זו דכל המטמא את התרומה מטמא משקה להיות תחילה[יפט]. **וכן בכמה דוכתי** אשכחן דשמן נקרא משקה. והוקשה להתוס׳ **מהא דתנן** (טהרות פ״ג משנה ג) **ר״מ אומר שמן תחלה לעולם**, והיינו דשמן [illegible] לו דין משקה שנעשה תחילה, **וחכ״א אף הדבש** יש לו דין משקה, **ור״ש שזורי אומר היין**[יצ], **פירוש דדווקא יין** יש לו דין משקה, **אבל הנך**, שמן ודבש **לא**, **ופסקינן בהקומץ רבה** (מנחות נח.) **דהלכתא כוותיה**, הרי מבואר דלהלכה אין השמן נחשב משקה. ומיישבים **ואור״ת**, **דהתם** בטהרות **מיירי בנקרש השמן ואחר כך נמוח**, דבשעה שנקרש פקעה טומאתו[יצא], **וכדמשמע בתוספתא דקאמרינן התם, במה אמרו רבי מאיר שמן תחלה לעולם, בנקרש ואחר כך נמוח, ובלא נקרש משמע דכ״ע מודו דחשיב** משקה, והכא איירי כשלא קרש ועל כן חשיב משקה אף לדעת רבי שמעון שזורי.

וכן משמע בריש פ״ג דמסכת טהרות (משנה ה) **דקתני התם, הרוטב והגריסין וחלב ושמן שהן** נמצאים בכמות כזו שהמשקה **טופח** להטפיח, דהיינו דאם יגעו בהם ירטבו, **הרי הן תחלה**, ככל משקה שנעשה תחילה אם נגע בדבר המטמא תרומה, אבל אם קרשו **ואח״כ נימוחו הרי הן שניים**, דבשעה שקרשו היו אוכלין, ואין להם דין משקה והם טמאים טומאת שני משום דהוו כאוכלים שנגעו במשקין[יצב]. **ובתר הכי קתני עלה** (נמשנה ג) **ר״מ אומר השמן תחלה לעולם**, והיינו **לעולם אפי׳ קרשו**, דקאי על המשנה הקודמת דאיירי בקרשו, **ואהא קאי ר״ש שזורי** דדוקא יין שקרש נשאר עליו שם משקה, אבל שמן **לא, והכא משמע ליה דאיירי בלא נקרש**

ולכך כולם מודים דיש לו דין משקה[יצג].

סיכום: ביארו דמסוגיין יש להוכיח דהשמן חשיב משקה ועל כן נעשה תחילה, ומה שאמרו במשנה בטהרות שאין שמן חשיב משקה, לדעת רבי שמעון שזורי היינו כשנקרש השמן ואחר כך נימוח, אבל בשלא קרש כולם מודים שחשיב משקה, ובסוגיין איירי כשלא קרש.

דשמן חשוב משקה, ולקמן (דף יז.) **גבי משקה בית מטבחייא, וכן בכמה דוכתי. והא דתנן** (טהרות פ״ג משנה ג) **ר״מ אומר שמן תחלה לעולם, וחכ״א אף הדבש, ור״ש שזורי אומר היין. פירוש דווקא יין, אבל הנך לא. ופסקינן בהקומץ רבה** (מנחות נח.) **דהלכתא כוותיה. אור״ת דהתם מיירי בנקרש ואחר כך נמוח, כדמשמע בתוספתא דקאמר התם במה אמרו שמן תחלה לעולם בנקרש ואחר כך נמוח, ובלא נקרש משמע דכ״ע מודו. וכן משמע בריש פ״ג דמסכת טהרות** (משנה ה) **דקתני התם הרוטב והגריסין וחלב ושמן שהן משקה טופח הרי הן תחלה, קרשו ואח״כ נימוחו הרי הן שניים. ובתר הכי קתני ר״מ אומר השמן תחלה לעולם, והיינו לעולם אפי׳ קרשו, ואהא קאי ר״ש שזורי, ואהא**

הכא טהור וטמא. הקשה ר״י לוקמ׳ בז׳ דאסור מדאורייתא, והיינו מדבריהם, כי היכי דשלישי דאורייתא מותר לעשותו שני, והיינו הא דאמר רבי חנינא דמותר לשרוף בשר הנטמא בולד הטומאה עם בשר הנטמא באב הטומאה, ה״נ איסור דאורייתא, דאיסור אכילת חמץ בשעה שביעית הוא מדאורייתא ומותר לשורפו עם תרומה טמאה[יצד]. ורבי יוסי דאמר אינה היא המדה, כלומר רבי יוסי דחלק על רבי מאיר אית ליה דלית לן למילף איסור מטומאה, ועל כן אין ללמוד להתיר לטמאות את התרומה הטהורה אף שהיא אסורה מן התורה, וכמו שאפרש לקמן (טו: ד״ה למימ) **לר״ל משום בר קפרא דלא ילפינן איסור מטומאה**, וא״כ קשה אמאי לא מוקמינן הכא בחמץ בשעה שביעית שהוא אסור מן התורה. ומיישבים **ואור״י, דלא בעי לאוקמא דמירי בשעה שביעית**, משום דלשון שורפין תרומה טהורה **עם הטמאה משמע ליה** דאיירי בשריפה כדרך שבני אדם רגילין לשרוף, והיינו בשש שזהו הזמן שרגילים לשרוף בו את החמץ.

סיכום: ביארו דהטעם שלא העמידה הגמרא דברי רבי מאיר בחמץ בשעה שביעית דאז שפיר יש ללמוד שמותר לשורפו עם תרומה טמאה כיון שהוא אסור מן התורה, זאת משום דלשון 'שורפין תרומה טהורה עם הטמאה' משמע שהוא בזמן שדרך העולם לשרוף את החמץ והיינו בשעה שישית.

התם פסול וטמא והכא טהור וטמא:

יבארו דאין ללמוד להוסיף טומאה בטומאה מדרבנן מהא דמותר להוסיף טומאה מטומאה מדאורייתא.

בגמרא מקשינן דאין לומר דמה דאמר רבי מאיר 'מדבריהם' למדנו דמותר לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה, למד זאת מדברי רבי עקיבא דהתיר להדליק שמן שנפסל בטבול יום בנר שנטמא בטמא מת, כיון דרבי עקיבא איירי בשמן, שאף דלא היה טמא לטמאות אחרים, אבל מכל מקום היה פסול שהאוכלו נטמא, ואילו רבי מאיר איירי בתרומה טהורה לגמרי.

מקשים התוס׳ וקשה לר״י, דבשלמא למ״ד אוכל מטמא אוכל ונמצא שכשהוא שורף התרומה הטמאה עם הטהורה הרי היא נטמאת מן התורה, א״כ **א״ש דלא יליף רבי מאיר איסורא דרבנן בשעה ששית מפסול דאורייתא**, כלומר דאין לדמות מה שהתיר ר״ע להדליק השמן הפסול בנר הטמא, כיון דתרוויהו דאורייתא נינהו, לענין זה שמחמת שאסורה התרומה באכילה יהיה גם מותר לטמאותה, אין לדמותם, כיון דאיסור האכילה הוא רק דרבנן והטומאה

בשלמא למ״ד אוכל מטמא אוכל א״ש דלא יליף איסורא דרבנן בשעה ששית מפסול דאורייתא,

התם פסול וטמא והכא טהור וטמא. וקשה לר״י

והיינו בשש:

ציונים והערות

הקודש, א״כ כיצד סבר כרבי יוסי והא איכא למיפרך מטבול יום. ועי״ש. **רפט. דאיתא** התם בדעת רב דדוקא משקה דבי מטבחיא דהם דם ומים טיהרו רבנן, אבל משקה דבי מדבחיא דהיינו יין ושמן לא טיהרו רבנן ונשאר בהם הדין דכל המטמא תרומה עושה משקין להיות תחילה, ומקשינן התם ללוי הסובר דאף 'משקה דבי מדבחיא' טיהרו רבנן, כיצד היין והשמן נטמאו. ועי״ש. **רצ. ובמשנה** הגירסא היא 'אף היין', אלא דבגמרא (מנחות נח.) מקשינן וכי ת״ק סובר דיין לא, ולכן אמרו 'אלא אימא רבי שמעון אומר היין', והיינו דר״ש ס״ל דדוקא יין. **רצא. ובפשטות** כוונת התוס׳ דהטומאה שהיתה בו קודם שנקרש פקעה בשעה שנקרש, אבל באמת אם יקבל טומאה אחר שחזר ונמחה ודאי דיש לו דין משקה, וכן כתבו המרומי שדה והחזו״א (טהרות פ״ג ד׳ אות ז) והוכיחו כן מדברי הרא״ש (טהרות פ״ג מ״ה) דהמחלוקת היא כשקיבל טומאה קודם שנקרש ואחר כך נקרש ושוב נימוח, אבל אם קיבל טומאה אחר שחזר ונימוח ודאי דשם משקה עליו, ואפילו חלב שנימוח חשיב משקה. אמנם במגן אברהם (סי׳ קנ סק״ו) הוכיח מדברי התוס׳ דאף אחר שנימוח אין שם משקה עליו, ובמרומי שדה תמה עליו, אך כתב דמסוף דברי התוס׳ מבואר כדעת המגן אברהם, דהא סיימו התוס׳ 'דהכא משמע ליה בשלא נקרש', ולכאורה אף אם נקרש הרי כשהוא נותנו באור הוא חוזר ונימוח וא״כ הוא מקבל טומאה אחר שחזר ונימוח, ודוחק לומר דזהו רק גרמא, ועוד שהיו התוס׳ צריכים לומר דהכא מיירי כשאינו קרוש, ואמאי כתבו הלשון 'כשלא נקרש' דמשמע דלא נקרש מעולם, אלא על כרחך דהתוס׳ ס״ל כהמג״א דכל שקרש אפילו שחזר ונמחה אין לו דין משקה ואף אם נגע בטומאה אחר שנמחה הוה רק כאוכל. ועי״ש שנשאר בצ״ע. **רצב. ובדברי** יחזקאל (סי׳ ו אות ד) תמה אמאי לא אמרינן דאמנם כשקרשו חשיבי אוכל ועל כן יש להם רק טומאת שני, [ועי״ש אמאי לא מקשינן טומאת ראשון שהיתה בהם כשהיה משקה להיכן הלכה], אבל לכאורה עכשיו כשחזר ונימוח ונעשה משקה הרי זה כאילו המשקה הזה נגע בעצמו שהיה אוכל קודם, והדין הוא דכל משקה נעשה תחילה, וא״כ אמאי כשחזר ונימוח נשאר עליו טומאת שני ואין לו דין של משקה שנגע בטומאה שנעשה תחילה. ובחזו״א (טהרות סי׳ ד אות ו ד״ה מנן) דהקשה ג״כ דאף במה שהם נוגעים בעצמם עכשיו כשהם משקין זה אמור לעשותם תחילה, ועי״ש וראה עוד בקהילות יעקב (פסחים סי׳ מט ד״ה ונלמ״ד). **רצג. ובמשמרות** כהונה ובראש יוסף ביארו דרבא דייק מדרבי עקיבא דנקט 'שמן שנטמא בטבול יום' ולא דיבר על טומאת שני בעלמא, היינו משום דודאי איירי בשמן שאינו קרוש דיש לו דין משקה דנאמר בו הדין דכל הפוסל תרומה מטמא משקה להיות תחילה, חוץ מטבול יום, ולהכי נקט ר״ע דוקא טבול יום ולא שני דעלמא. אך בראש יוסף ובשלמי תודה הקשו על תירוץ זה דיתכן ור״ע נקט דוקא טבול יום בכדי להשמיענו החידוש דאפילו פסול מותר לעשותו ראשון, ועל כן כתב דמסתמא הגמרא נראה לה דאיירי בלא נקרש. וראה עוד באור חדש מה שתירץ בזה. **רצד. הקשה** המהרש״א, דלפי מה דכתבו התוס׳ (נקמן טו. ד״ה דמדפסולי״ם) דאיסור תורה הוא כמו פסול, דהיינו דאם אסור לאכול את הדבר משום איזה איסור תורה, הרי זה כמו דהדבר פסול ע״י שנטמא, וא״כ יקשה כיצד רצו למילף דמותר לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה כיון דהיא אסורה מן התורה באכילה בשעה שביעית, מהא דהותר לשרוף שלישי לטומאה עם ראשון לטומאה, והא כשם ד'טמא' דבכוחו לטמאות אחרים, ו'פסול' דרק הוא עצמו טמא אינם שווים, ה״נ 'טמא ואיסור' אינם שווים. והשלישי לטומאה בקודש הוא בגדר

אהח19/06/2018

היא דאורייתא, **אבל למ"ד דאין אוכל מטמא אוכל מדאורייתא**, ואף אם ישרוף התרומה הטהורה עם הטמאה לא תטמא התרומה מן התורה, דאין אוכל מטמא אוכל מן התורה, א"כ **אמאי לא יליף שפיר דכמו שמותר לעשות מפסול דאורייתא** דהוא השמן שנטמא בטבול יום, דמותר לעשותו **ראשון דאורייתא** ע"י שיתננו בנר שנטמא בטמא מת, כיון ששניהם אסורים מן התורה, ה"נ **מותר לעשות מאיסורא דרבנן** דהוא אכילת חמץ בשעה שישית יהיה מותר לעשותו **שני דרבנן**, דהיינו לטמאותו מתרומה טמאה, דכל הטומאה היא רק מדרבנן[יצה], **וכדקמדמי בסמוך דקאמר נימא דקסבר** ר"מ דמתני' באב הטומאה דאורייתא וולד הטומאה דרבנן **כו'**, ואם היה כן הוה ניחא הא דמדמה איסור אכילה בשישית שהוא איסור דרבנן דמותר לטמאותו מחמת כן, לוולד הטומאה דטמא מדרבנן[יצו]. ומיישבים, **ואור"י דלא דמי, דמקלקל דאורייתא**, כגון פסול של שמן שנגע בטבול יום, **שיכול לקלקלו עוד יותר** ע"י שיעשהו ראשון כשיגע בנר הטמא, **אין ללמוד שיכול לקלקל קלקול דרבנן יותר**, כגון לטמאות תרומה טהורה מדרבנן **ואפי'** שהיה כבר אסור **בקלקול דרבנן**, כגון חמץ בשעה שישית שאסור באכילה מדרבנן[יצז], **אבל בסמוך** דאמרינן 'נימא קסבר ר"מ מתני' באב הטומאה וכו', **מדמי שפיר קלקול איסור דרבנן**, דהיינו איסור אכילת חמץ בשעה שישית **לקלקול שלישי דרבנן**, דבעינן ללמוד דמהא דהותר לשרוף טומאה דרבנן עם טומאה דאורייתא, דיהיה מותר גם לטמאות את התרומה האסורה מדרבנן עם תרומה טמאה[יצח].

אבל למ"ד אין אוכל מטמא אוכל מדאורייתא אמאי לא יליף שפיר, כמו שמותר לעשות מפסול דאורייתא ראשון דאורייתא, ה"נ מותר לעשות מאיסורא דרבנן שני דרבנן, כדקמדמי בסמוך דקאמר נימא דקסבר ר"מ כו'. ואור"י דלא דמי דמקלקול דאורייתא שיכול לקלקלו עוד יותר, אין ללמוד שיוכל לקלקל קלקול דרבנן יותר, אפי' בקלקול דרבנן, אבל בסמוך מדמי שפיר קלקול איסור דרבנן לקלקול שלישי דרבנן. תדע דהא ר' יוסי דס"ל לקמן (טו.) טומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא, וה"ל וולד טומאה דר' חנינא דאורייתא, לא יליף מיניה איסורא דרבנן שיהא מותר לעשותו שני דרבנן, דלמ"ד אין אוכל מטמא אוכל כששורפו עם טמאה לא הוי אלא שני דרבנן. וא"ת למאי דמוקים לה בולד טומאה דרבנן, ר' חנינא נמי מוסיף אדר' עקיבא, דמר"ע דאמר פסול מדאורייתא מותר לעשותו ראשון, לא שמעינן שיהא שלישי דרבנן מותר לעשותו שני. ובירושלמי פריך לה, וקאמר למ"ד בולד טומאה דרבנן לא בא ר"ע אלא לפחות, תיפתר בטבול יום דבית הפרס שהוא מדבריהם. אך שמחליף דברי רבי יוחנן לבר קפרא: באב הטומאה דאורייתא. נראה לר"י דלהכי [טו.]

ומביאים התוס' ראיה לזה **תדע, דהא ר' יוסי דס"ל לקמן** (טז.) **דטומאת משקין לטמא אחרים הוא מדאורייתא, וה"ל וולד טומאה דר' חנינא דאורייתא**, דהא המשקה שעל הבשר נטמא ומטמא מן התורה, מכל מקום **לא יליף מיניה[יצט] לאיסורא דרבנן שיהא מותר לעשותו שני דרבנן**, דהא פליג רבי יוסי על רבי מאיר וסובר דאינה מן המדה, ואע"ג **דלמ"ד אין אוכל מטמא אוכל** נמצא **שכששורפו לתרומה טהורה עם טמאה לא הוי אלא שני דרבנן**, ועל כרחך משום דאין ללמוד גבי דאורייתא דאם הוא מקולקל מותר להוסיף עליו עוד קלקול, אבל לגבי איסור דרבנן לא אמרינן דכיון דכבר הוא מקולקל מותר להוסיף עליו.

יבארו אמאי לא חשיב דרבי חנינא הוסיף על דברי רבי עקיבא.

מקשים התוס' **וא"ת, דלמאי דמוקים לה בולד טומאה** והוא טמא רק **מדרבנן**, דאין אוכל מטמא אוכל מדאורייתא, א"כ נמצא דלא רק רבי עקיבא הוסיף על דברי רבי חנינא אלא אף ר' **חנינא נמי מוסיף אדר' עקיבא**, משום **דמר"ע דאמר** דמותר להדליק שמן שנפסל על ידי טבול יום בנר הטמא בטומאת מת, שמעינן **דפסול מדאורייתא מותר לעשותו ראשון**, אבל **לא שמעינן שיהא שלישי דרבנן מותר לעשותו שני**[יש], ולפי מה דנתבאר לעיל הרי אין ללמוד מקלקול דאורייתא דמותר להוסיף עליו, וללמוד לקלקול דרבנן שיהיה מותר להוסיף עליו. **ובירושלמי** באמת **פריך לה וקאמר דלמ"ד** דרבי חנינא איירי **בולד טומאה דרבנן**, א"כ **לא בא ר"ע אלא לפחות** מרבי חנינא ולא להוסיף, דהא רבי חנינא התיר לטמאות אף דבר שהוא טמא רק מדרבנן [למ"ד אוכל מטמא אוכל מדרבנן] ולעשותו טמא מן התורה, ואילו רבי עקיבא התיר לטמאות רק דבר דהיה כבר פסול מן התורה[יש א], ותירצו בירושלמי **תיפתר** דאף רבי עקיבא איירי בשמן שנטמא **בטבול יום דבית הפרס**, דהיינו שהלך בשדה שנחרש בה קבר, דמדאורייתא הוא טהור מחמת שאין חוששין שמא האהיל על עצם כשעורה, אלא **שהוא** טמא **מדבריהם** דגזרו עליו טומאה[יש ב], **אך** שהירושלמי מחליף דברי **רבי יוחנן לדברי בר קפרא**, דאיתא התם דרבי יוחנן הוא שהעמיד למתני' באב הטומאה דאורייתא ובוולד הטומאה דרבנן, ואילו בר קפרא העמיד מתני' התם באב הטומאה ובולד הטומאה דאורייתא, ואילו בבבלי איתא איפכא.

סיכום: ביארו דאף למ"ד דאין אוכל מטמא אוכל מן התורה, אין ללמוד מהא דמותר להוסיף מפסול דאורייתא לראשון דאורייתא דיהיה נמי מותר להוסיף מאיסור דרבנן לטומאת שני מדרבנן. משום דדוקא בדאורייתא שייך לומר דאחר שהוא כבר מקולקל מותר להוסיף ולקלקלו, אבל בדרבנן דאינו איסור לגבי דאורייתא ממילא עדיין מצווה הוא שלא להוי עליו שום טומאה.

עוד הקשו, דלכאורה אף רבי חנינא מוסיף על רבי עקיבא דהא לרבי עקיבא שמעינן דרק בפסול מדאורייתא מותר להוסיף עליו, אבל לא שמענו דאף בפסול דרבנן מותר להוסיף עליו טומאה, וא"כ ברבי חנינא שמענו חידוש דאף בדרבנן מותר להוסיף. והביאו התוס' דבירושלמי העמידו דאף ברבי עקיבא איירי בטבול יום שנטמא בטומאת בית הפרס דטומאתו רק מדרבנן.

עוד כתבו התוס' דבירושלמי החליפו דברי בר קפרא ודברי רבי יוחנן דבסוגיין, דאיתא התם דרבי יוחנן הוא שהעמיד למתני' באב הטומאה דאורייתא ובוולד הטומאה דרבנן, ובר קפרא העמיד מתני' באב הטומאה ובולד הטומאה דאורייתא, ואילו בבבלי איתא איפכא.

באב הטומאה דאורייתא:

יבארו כיצד משכחת לה אב הטומאה דרבנן.

הגמרא הוכיחה דסבר רבי מאיר דרבי חנינא סגן הכהנים איירי בבשר שנטמא בוולד הטומאה בטומאה דרבנן, דמותר להוסיף לו טומאה על ידי שיגע בבשר הטמא באב הטומאה שטומאתו מן התורה, ולכך הוכיח רבי מאיר דמותר

ציונים והערות

'טמא' וכיצד אפשר ללמוד פסול מטמא. ועי"ש מה שכתב בזה. **רצה. וכתב** המהרש"ל דאין לומר דהטעם הוא משום דלא מדמים איסור לטומאה, דהא בסוגיא לקמן מבואר דמודה רבי יוסי בשעה שביעית שאסור לאכול מן התורה דמותר לשרוף טהורה עם הטמאה, ועל כרחך משום דמודה הוא דשם טומאה ואיסור חד הם, והוא הדין לענין דרבנן, [לולא סברת התוס' דלהלן]. **רצו. הקשה** הפני יהושע, דנימא דבאמת קושית הגמרא היא רק למ"ד דאוכל מטמא אוכל וביותר דהתוס' (לעיל ע"פ ד"ה מפני) העמידו כל דברי הגמרא רק למ"ד אוכל מטמא אוכל. ועי"ש מה שתירץ בזה, וראה עוד בשלמי תודה. **רצז. ובטעם** הדבר איתא במהר"ם חלאווה, דבאיסור תורה כיון דהוא כבר אסור מן התורה הרי הוא מקולקל לגמרי, ועל כן אפשר להוסיף בו עוד קלקול. אבל בקלקול דרבנן כיון דמדאורייתא עדיין טהור הוא, א"כ נמצא עדיין הדין של 'משמרת תרומתי' דאסור להוסיף עליו עוד שום קלקול. ובגליוני הש"ס כתב על פי סברת האחרונים דאיסור דאורייתא הוא איסור חפצא ואיסור דרבנן הוא רק איסור גברא, לכן במקום שהוא אסור מן התורה הרי החפצא בעצמה נפסלה, והרי היא כמו פת שעיפשה דהפת כבר אינה ראויה לאכילה, אבל באיסור דרבנן דהוא רק איסור גברא על כן הפת עצמה עדיין ראויה היא לאכילה וממילא אסור להוסיף בה עוד טומאה. **רחצ. והטעם** בזה דמוכח התם דאף בדבר שהוא אסור רק מדרבנן מותר להוסיף עליו עוד קלקול. **רצט. ובפשטות** 'לא יליף מיניה' היינו מדרבי חנינא, אך הקשה המהרש"א דמה ראיה היא זו, דהא ודאי דמדרבי חנינא דהתיר לעשות משלישי דאורייתא טמא שני מדרבנן, דהא אין אוכל מטמא אוכל מן התורה, ליכא למילף דמותר לעשות דבר האסור מדרבנן טומאת שני מדרבנן, [והראיה לזה דכל קושית התוס' בתחילה היתה רק לדעת רבי עקיבא הסובר דמירי בטומאת שלישי דאורייתא דנעשה טמא ראשון מן התורה, דעל זה הקשו התוס' דנילף נמי לאיסור דרבנן דמותר לעשותו טמא מדרבנן, אבל לדעת רבי חנינא הסובר דמירי בולד טומאה הטמא מן התורה, שהתירו לעשותו שני מדרבנן ודאי דאין לדמות ולהתיר לטמאות דבר האסור מדרבנן. ועל כן ביאר המהרש"א דכוונת התוס' להוכיח מדברי רבי עקיבא, דרבי עקיבא לא למד להתיר איסור לטמאות איסור דרבנן, ובאמת זהו גופא מה שהקשו התוס' בתחילה, אלא דנקטו 'מדרבי יוסי' משום דגם רבי יוסי לא למד כן מדעת רבי עקיבא, והיינו על כרחך דאין ללמוד כן. וראה עוד במים עמוקים. והמהר"ם ג"כ פירש כן אלא דכתב דזה נראה דוחק דהתוס' מוכיחים מכח הקושיא את התירוץ. **ש. ובמהרש"א** תמה דהיה לתוס' להקשות בפשיטות, דרבי חנינא ודאי מוסיף הוא על רבי עקיבא, דהא רבי חנינא התיר ליקח דבר דמן התורה טהור גמור דהא אוכל מטמא אוכל מדרבנן, ולטמאותו טומאת שני דרבנן, ומאי קושית התוס' דלמ"ד אוכל מטמא אוכל מן התורה לעשותו שני. וזהו הביאור בפירכת הירושלמי דהביאו התוס' להלן. ותירץ דבאמת כן הוא דיש להקשות למ"ד אוכל מטמא אוכל דודאי רבי חנינא מוסיף הוא, אלא דהתוס' רצו להוסיף בקושיתם אף למ"ד דאין אוכל מטמא אוכל, מכל מקום רבי חנינא מוסיף הוא, דהא הוא התיר לטמאות דבר הטמא שלישי מדרבנן לעשותו שני דרבנן, ואי אפשר ללמוד זאת מדעת רבי עקיבא דהתיר רק בטומאה דאורייתא. **שא. וראה** במהרש"א הובא בהערה לעיל. **שב. הקשה** המהרש"א, דא"כ נאמר דרבי חנינא באמת דיבר בוולד הטומאה דאורייתא, ומה דאמר רבי מאיר 'מדבריהם למדנו' דהותר לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה, כוונתו מדברי רבי עקיבא למדנו כן, דהא התיר רבי עקיבא לטמאות דבר דהיה טמא רק מדרבנן בטומאה דאורייתא, ובזה עצמו הוסיף רבי עקיבא על רבי חנינא. ובהוראת שעה יישב דמלשון הסוגיא משמע דסברא גרועה היא להעמיד מתני' בוולד הטומאה דרבנן, ובאמת דלסברא זו יקשה קושית התוס' והירושלמי דרבי עקיבא בא לפחות, ולזה צריך ליישב דמיירי בטבול יום דבית הפרס, ואף שהוא אוקימתא דחוקה, מכל מקום אחר שרבי חנינא מיירי בוולד הטומאה דרבנן דיבר ר"ע ג"כ באותו האופן, ובאמת לפי"ז מה שאמרו לקמן 'מדבריהם' היינו מדברי רבי חנינא, הכוונה אף מדברי רבי חנינא אבל מדברי ר"ע ודאי דגם למדנו כן, אלא יש רבותא דאף מדברי רבי חנינא יש ללמוד כן, אבל באמת אם נימא דרבי חנינא מיירי באב הטומאה וולד הטומאה דאורייתא שוב אין אנו אומרין בדעת ר"ע דמיירי בטומאה דרבנן, דמהיכי תיתי לומר סברא דחוקה כזאת ברבי עקיבא, דהתינח אם הוכרחנו לומר כן מחמת הקושיא דמה הוסיף ר"ע על ר"ח שפיר צריך בדוחק לומר כן, אבל אם ר"ח מיירי בטומאה דאורייתא ושוב לא קשה קושית הירושלמי א"כ

נמי לשרוף בערב הפסח בשעה שישית תרומת חמץ טהורה עם תרומה טמאה, כיון שתרומת החמץ אסורה באכילה מדרבנן.

והוקשה להתוס׳, אמאי הוצרכה הגמרא לומר דסבר רבי מאיר דרבי חנינא איירי שהמטמא היה טמא בטומאת אב הטומאה מן התורה, והא לא יתכן באופן אחר, דהיאך יתכן שיהיה דבר הטמא באב הטומאה רק מדרבנן. ומיישבים ונראה לר״י, דלהכי **נקט דאורייתא משום דאיכא אב הטומאה דרבנן, כגון מעת לעת שבנדה**, והיינו שנדה שראתה דם הרי היא מטמאת את הטהרות שנעשו על ידה כל המעת לעת הקודם, וטומאה זו היא אב הטומאה, דהא הנדה טמאה אותם, ובכל זאת אין זה אלא רק טומאה מדרבנן, וכן טומאת **בית הפרס** דהיינו אדם שהלך בשדה שנחרש בה קבר, דגזרו חכמים עליו טומאה כאילו האהיל על המת, וטומאתו אב הטומאה מדרבנן, וכן טומאת **ארץ העמים** שנתנו חכמים דין על ארץ העמים שמטמאת, או משום מתי מבול, **והרבה כיוצא בהן** מצינו שיש טומאת אב הטומאה מדרבנן והוקשה להתוס׳, **והא דנקט** דהיה הבשר טמא בטומאה **מדאורייתא לא נפקא מינה מידי למ״ד אין אוכל מטמא אוכל**, דמ״מ **לא מטמא** את הבשר **אלא מדרבנן**ש״ג כלומר, דאף אם הבשר המטמא היה טמא מן התורה באב הטומאה, מכל מקום אין אוכל מטמא אוכל, ועל כן הבשר השני שנגע בו יהיה טמא רק מדרבנן, וא״כ מה לי בזה שהבשר היה טמא בטומאה מן התורה, ומיישבים, **ולא** נקט שהיה טמא **דאורייתא אלא משום דבעי למימר דולד טומאה דרבנן** דהתם הוי **דווקא דרבנן**, דלכן יליף מיניה רבי מאיר דמותר לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה כיון שאסורה מדרבנן באכילה.

סיכום: ביארו דנקט ׳אב הטומאה דאורייתא׳ כיון דמשכחת לה אב הטומאה מדרבנן, והיינו א. מעת לעת בנדה. ב. טומאת בית הפרס. ג. טומאת ארץ העמים. והא דנקט שהיה הבשר טמא מן התורה אין בזה שום נפקותא למ״ד דאין אוכל מטמא אוכל מן התורה, כיון דסו״ס הבשר שיטמא לא יהיה טמא אלא מדרבנן, ונקט כן רק כדי לומר דהולד היה טמא מדרבנן, דהתם הוא דוקא מדרבנן דלכך למד רבי מאיר דינו מהא.

ולד טומאה דרבנן:

יבארו כיצד נטמא הבשר בטומאה מדרבנן.

איתא בגמרא דרבי מאיר ביאר בדברי רבי חנינא סגן הכהנים דאיירי בטומאת ולד הטומאה דרבנן.

ופ״ה דמשכחת לה ולד טומאה מדרבנן, **כגון כלי שנטמא במשקין** דטומאתו מדרבנן דגזרו עליו בגזירת י״ח דבר דמשקין טמאין מטמאין כלי. מקשים התוס׳ והק׳ ה״ר **יעקב דאורלינ״ש**, **א״כ היכי יליף רבי מאיר** דמותר לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה **מדברי ר׳ חנינא** דהתיר לשרוף בשר הטמא בולד הטומאה עם בשר הטמא באב הטומאה, **הא בשר קודש שנטמא מכלי שנטמא במשקין אינו נשרף אלא בעיבור צורה**ד״ש כלומר, דצריך שיעבור לילה על הבשר קודש, ורק אחר כך מותר לשורפו, **כדמוכח במס׳ חגיגה** (דף כג. ופס) **ובפ׳ על אלו מומין** (נכורות דף לח. ופס) **דקאמר** התם **דכלי שנטמא במשקין מאחוריו**, כלומר דהמשקין הטמאין נגעו בכלי מאחוריו ולא בתוכו, הרי **תוכו** של הכלי, **ואזנו** היינו מקום התפיסה של הכלי [ידית] **ואוגנו**, היינו כשפי הכלי כפול ומתעגל לבחוץ, **וידיו**, היינו ידית ארוכה של הכלי כגון ידית המחבת **טהורין**, דכיון דכל טומאתו הוא רק מדרבנן **עבוד בהו רבנן היכרא דלא לישרוף עליה תרומה וקדשים**, דלכך לא טמאוהו לגמרי דלא יחשבו האנשים דהוא טמא מן התורה ואם יגעו בו תרומה וקדשים ישרפו אותם, ומבואר דדבר שהוא טמא רק מדרבנן אין שורפים עליו תרומה וקדשים, וכיון שכן אף הכא בשר הקודש צריך שיעבור עיבור צורה קודם שיהיה מותר לשורפו, **ומאחר** שצריך עיבור צורה, א״כ כבר עבר עליו לינת לילה, וא״כ קשה דאחר **שנעשׂ נותרה״ש אפי׳ היה טהור לגמרי מותר** היה **לשורפו עם הטמא׳**, **כדמוכח לקמן** (ע״ב) דדעת ב״ה דמותר לשרוף פיגול ונותר עם טומאה, אף שהטמא טמא מן התורה, והנותר והפיגול נתנו בהם רבנן טומאה מדרבנן, וא״כ קשה כיצד יליף מיניה רבי מאיר שמותר לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה״ו.

ומיישבים, ומיהו אי נימא **דעיבור צורה היינו לינה בעלמא״ז ואע״ג דלא הוי נותר**, וכגון שלן בלילה אף קודם שהגיע לעלות השחר, דאיסור נותר חל בעלות השחר, ועיבור צורה הוא כבר מתחילת הלילה״ח. אוש״ט בשר שלמים שנאכל לשני ימים ולילה אחד, שאינו נפסל בלינת לילה ראשון, מכל מקום לענין עיבור צורה חשיב לילה זה כעיבור צורה, א״כ **לא** קשה מידי, משום דבזה ודאי לא התירו ב״ה לקמן לשרוף עם הטמא, והכא למד רבי מאיר מדברי רבי חנינא סגן הכהנים דמותר לשרוף אף שטומאתו רק מדרבנן״, וא״כ שפיר יש ללמוד אף להא דמותר לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה בשעה שישית בערב הפסח״יא. **ולפרש״י** צריך לומר **דאינה היא מן המדה** דאמר **ר׳ יוסי** דפליג אדר״מ, **היינו דלא מדמינן איסור דרבנן לטומאה דרבנן**״יב, ועל כן אף שמצינו דדבר הטמא מדרבנן מותר להוסיף לו טומאה, מכל מקום דבר שהוא רק אסור מדרבנן כחמץ בשעה שישית אסור לטמאותו״יג.

ונראה לר״י דוולד טומאה דרבנן היינו כדמפרש ר׳ ירמיה הכא בבשר שנטמא במשקין, כלומר שהבשר עצמו נטמא ממשקין, **ור׳ מאיר לטעמיה** דטומאת משקין לטמא אחרים הוא רק מדרבנן וכו׳, **ור׳ יוסי** דפליג ואמר אינה מן המדה אזיל **לטעמיה דאמר טומאת משקים לטמא אחרים דאורייתא**, ואי אפשר ללמוד להתיר שריפת תרומה טהורה עם הטמאה, **ואע״ג דבכלי שנטמא במשקין אין שורפין קדשים אלא בעיבור צורה**, מכל מקום **בשאר טומאה דרבנן** וכגון בשר שנטמא במשקין לדעת רבי מאיר **שורפין** אף בלא עיבור צורה, **משום דלא כל הטומאות שוות.**

נקט דאורייתא, משום דאיכא אב הטומאה דרבנן, כגון מעת לעת שבנדה ובית הפרס וארץ העמים והרבה כיוצא בהן. והא דנקט דאורייתא לא נפקא מינה מידי למ״ד אין אוכל מטמא אוכל, דמ״מ לא מטמא אלא מדרבנן, ולא נקט דאורייתא אלא משום דבעי למימר ולד טומאה דרבנן, דהוי דווקא דרבנן: וולד טומאה דרבנן. פ״ה כגון כלי שנטמא במשקין. והק׳ ה״ר יעקב דאורלינ״ש א״כ היכי יליף רבי מאיר מדברי ר׳ חנינא, הא בשר קודש שנטמא מכלי שנטמא במשקין אינו נשרף אלא בעיבור צורה, כדמוכח במס׳ חגיגה (דף כג. ופס) ובפ׳ על אלו מומין (נכורות דף לח. ופס) דקאמר כלי שנטמא במשקין מאחוריו תוכו ואזנו ואוגנו וידיו טהורין, דעבוד בהו רבנן היכרא דלא לישרוף עליה תרומה וקדשים, ומאחר שנעשׂ נותר, אפי׳ היה טהור לגמרי מותר לשורפו עם הטמא׳ כדמוכח לקמן (ע״ב). מיהו אי עיבור צורה היינו לינה בעלמא אע״ג דלא הוי נותר, לא קשה מידי. ולפרש״י אינה היא מן המדה דר׳ יוסי, היינו דלא מדמינן איסור דרבנן לטומאה דרבנן. ונראה לר״י דוולד טומאה דרבנן היינו כדמפרש ר׳ ירמיה הכא בבשר שנטמא במשקין, ור׳ מאיר לטעמיה דטומאת משקין לטמא אחרים הוא רק מדרבנן וכו׳, ור׳ יוסי לטעמיה דאמר טומאת משקים לטמא אחרים דאורייתא, אע״ג דבכלי שנטמא במשקין אין שורפין קדשים אלא בעיבור צורה, בשאר טומאה דרבנן שורפין, דלא כל הטומאות

ציונים והערות

ודאי אין צריך להדחק לומר כן בדעת רבי עקיבא. **שג. הצל״ח** הביא מספר אבן העוזר דכתב דאפילו למאן דאמר דאין אוכל מטמא אוכל, היינו לטמאו, אבל פוסל הוא כיוצא בו מדברי תורה. ועי״ש שהצל״ח דחה דבריו. **דש. ובקובץ** שיעורים (פוס עג) הקשה, דלדעת רבי מאיר הסובר דקודש ההולך לאיבוד מותר לטמאותו ולשורפו א״כ בכל מקום שנפסל הדם או שהיה פסול בבעלים אמאי צריך להמתין לעיבור צורה, והרי הוא הולך לאיבוד ולר״מ צריך שיהיה מותר לשורפו מיד. ותירץ דבאמת מותר לשרוף, אלא דאת המצוה לשרוף אינו מקיים דאין מצות שריפה בלא עיבור צורה. והוסיף דיתכן ומחמת זה גופא דאינו מקיים מצות שריפה אסור לשרוף קודם עיבור צורה שלא יבטל מצות שריפה. **שה. ובקובץ** שיעורים (פוס עג) הקשה, דאיכא מ״ד (לקמן לד:) דאפילו אם נפסל הקרבן משום פיגול צריך להמתין לעיבור צורה, ואם נאמר דעיבור צורה הוא מדין נותר, א״כ בקרבן שנתפגל דאינו ראוי להקרבה אין בו כלל דין נותר וא״כ מה מועיל לו עיבור צורה. ובאחיעזר (ס״כ סי׳ כו פוס ה) תירץ, דכל מה דאמרינן דכשאינו ראוי לאכילה אין בו דין נותר זהו דוקא בדבר דלעולם אין בו דין אכילה כגיד הנשה וכדו׳, אבל בדבר שהגיע בו פסול במקרה יש בו דין נותר אף שאינו ראוי לאכילה. **שו. כתב** המשמרות כהונה דהיו התוס׳ יכולים להקשות דהרי נותר מטמא את הידים וא״כ גזרו עליו שיהיה ראשון לטומאה, וא״כ מה הוסיף עליו עוד טומאה כששרפו עם טמא באב הטומאה. **שז. ובר״ח** (לקמן לד:) כתב דעיבור צורה היינו שיסריח וישנה מצורת בשר עד שאי אפשר לאכלו כלל. **שח. כך** הבין הצל״ח, והקשה דהא בין כה אין שורפין קדשים בלילה וצריכים להמתין עד ליום, וממילא נעשה כבר נותר. והוכיח דמשמע מכאן דדוקא נותר אין נשרף בלילה, אבל שאר פסולים נשרפים בלילה. [וכן הוא במנחת חינוך מצוה קמג אות ב], אך הקשה מברייתא מפורשת דכל פסולי המוקדשים אין שריפתן אלא ביום. **שט. כן** כתב הצל״ח בתירוצו השני. **שי. ואף** דבתרומה לא שייך כלל עיבור צורה, מכל מקום סבר רבי מאיר להשוותם ודכל מה דבעי עיבור צורה הוא רק בקדשים ולא בתרומה. **שיא. ובתום׳** (לקמן פב. ד״ה נפלמ) הקשו אמאי צריך קרא בנפסל הדם דהבשר טעון שריפה, דהא כיון דצריך עיבור צורה א״כ פשיטא דישרף משום נותר. ומיישבים בשם ר״י דאיצטריך דלא ליעבד ליה קבורה קודם שיהיה נותר. אי נמי הוה אמינא אפי׳ כשיהיה נותר לא ישרף דנותר שהיה ראוי לאכילה קודם שניתותר דוקא ישרף כדמשמע דקרא דלא תותירו קאי אלא תאכלוהו, וכל שאינו ראוי לאכילה אינו צריך שריפה כשהוא נותר קמ״ל דזקוק לשריפה. **שיב. כתב** השלמי תודה דהטעם דרש״י לא פירש כתוס׳, דהמחלוקת היא כרבי ירמיה להלן האם משקין מטמאין אחרים מדאורייתא, והכא איירי כשנטמא הבשר מן המשקין עצמם, היינו משום דרצה ליישב אוקימתא זו גם למ״ד דאין אוכל מטמא אוכל, דלהאי מ״ד אי אפשר להעמיד כרבי ירמיה, וכמו שכתב רש״י (להלן ד״ה ורבי יוסי) דעל כרחך רבי ירמיה סבר כהאי מ״ד דאוכל מטמא אוכל. ולכך הוצרך לפרש דמדובר בכלי שנטמא במשקין. ורבי יוסי פליג וסבר דאין לדמות איסור לטומאה. **שיג. וכתב** המהרש״א, דלפי״ז גם בשעה שביעית דאיסור אכילת חמץ הוא מן התורה אסר רבי יוסי לשרוף טהורה עם הטמאה, כיון דלא מדמינן איסור לטומאה, אך למסקנא אינו כן, דאחר שאמר רבי יוחנן דבשעה

יבארו לדעת מי הוצרכו לעיל להעמיד דברי רבי חנינא דנטמא בולד ולד הטומאה.

ואור"י דלמ"ד אוכל מטמא אוכל לא איצטריך לאוקמא לעיל האי בשר קודש שנטמא בולד הטומאה דקאמר רבי חנינא דמותר לשורפו עם בשר הנטמא באב הטומאה דאיירי **בולד ולד** הטומאה, **אלא** רק **לרבי יוסי דאמר משקין לטמא אחרים דאורייתא** והוי **ולד** טמא בטומאה **דאורייתא**, ועל כן על כרחך צריך להעמיד בולד ולד הטומאה דלכן כל טומאתו רק מדרבנן, **אבל לרבי מאיר** דהוי האי **ולד** טומאה דרבי חנינא סגן הכהנים בטומאה **דרבנן**, א"כ אף **בלא** להעמיד **בולד ולד** נמי **איכא תוספת טומאה**, משום **דמעיקרא** היה **טמא דרבנן והשתא כששורפין** ונוגע בבשר שהיה טמא מאב הטומאה, הרי הוא נהיה **טמא דאורייתא.**

והקשה ר"י, דלמ"ד דאין אוכל מטמא אוכל מדאוריי', כלומר דמן התורה אין אוכל עושה כיוצא בו, דכתיב 'וכי יותן מים על זרע וגו' טמא הוא', ודרשינן ד'הוא' טמא, ואין עושה אחרים כיוצא בו, **א"כ לר' יוסי**יד הסובר דמשקין מטמאין אוכל מן התורה **לא משכחת שלישי טמא מדאורייתא אלא כשנגע** אוכל **שלישי במשקין שנגעו באוכל ראשון**, דהמשקין שהם שני מטמאין את האוכל מדאורייתא לדעת רבי יוסי, **וא"כ** קשה **מאי תוספת טומאה איכא כששורפו** להאי בשר הטמא שלישי **עם הבשר שנטמא באב הטומאה**, דהא **כיון דאין אוכל מטמא אוכל**, א"כ האי בשר שנטמא באב הטומאה כשיגע באותו בשר הטמא בטומאת שלישי לא יטמאהו מדאורייתא, דאין אוכל מטמא אוכל ונמצא הבשר הנטמא **לא הוי שני אלא** מדרבנן, וקשה, דאין כאן תוספת טומאה דהא **בלאו הכי הוי האי בשר טמא שני מדרבנן, כיון שנטמא מן המשקין דהוי תחלה**, דהא רבנן גזרו על משקין שיעשו תחילה, וא"כ כשנגעו המשקין בבשר נעשה טמא שלישי מן התורה, וטמא שני מדרבנן, וא"כ לא הוסיפו כלום בזה שהתירו לשורפו עם בשר שנטמא מאב הטומאה. ומיישבים **ואור"י**, דרבי חנינא מיירי בזמן **דאכתי לא נגזרה הגזירה דכל הפוסל התרומה מטמא משקין להיות תחלה כדפי' לעיל**, דמדאמר 'מימיהם של כהנים' משמע דקאי גם על קודם גזירות די"ח דבר, וא"כ שפיר הוה הוספת טומאה דהא עושהו שני מדרבנן, דעד עכשיו אמנם היה טמא מן התורה אבל היה שלישי לטומאה, ועכשיו כששורפו עם בשר שנטמא מאב הטומאה נעשה שני מדרבנן. עוד מיישבים התוס' **א"נ** י"ל, **דהאי שלישי** מיירי **כשנטמא בעצים ולבונה**ט של הקדש שנטמאוט, דאף דאין אוכל מטמא אוכל מכל מקום הנהו לא מדין טומאת אוכלין מטמאוי, ועל כן נעשה הבשר שלישי, והוה הוספה בטומאה לעשותו שני אף דהוה רק מדרבנן, **וכדפירש ר"ת לקמן** (יט. ד"ה גבי) **גבי רביעי בקדש** דמשכחת לה על ידי שנטמא מעצים ולבונה, **וסבירא ליה השתא דחיבת הקודש** דהם הגורם לטומאת עצים ולבונה, דהא הם אינם אוכל ומכל מקום טמאים משום שחיבת הקודש שהם עומדים לשמש בקודש מחשיבתם שיהיה בהם טומאה, **ומהני** חיבת הקודש **למימני ביה** טומאת **ראשון ושניש**, כלומר דהא דנטמא מחמת חיבת הקודש הרי עושה ראשון ושני אם נוגע הוא בדבר אחר, **אע"ג דר"ל בעי לה** (לקמן דף כ.) **האם חיבת הקודש מונין לו ראשון ושני ולא איפשיט.**

שוות. ואור"י דלמ"ד אוכל מטמא אוכל לא איצטריך לאוקמא לעיל בולד ולד, אלא לרבי יוסי דאמר משקין לטמא אחרים דאורייתא והוי ולד טומאה דאורייתא, אבל לרבי מאיר דהוי ולד טומאה דרבנן, בלא ולד ולד איכא תוספת טומאה, דמעיקרא טמא דרבנן והשתא כששורפין טמא דאורייתא. הקשה ר"י למ"ד אין אוכל מטמא אוכל מדאוריי', א"כ לר' יוסי לא משכחת שלישי דאורייתא, אלא שנגע שלישי במשקין שנגעו באוכל ראשון, א"כ מאי תוספת טומאה איכא כששורפו עם הבשר שנטמא באב הטומאה, דכיון דאין אוכל מטמא אוכל, לא הוי שני אלא מדרבנן, ובלאו הכי הוי שני דרבנן כיון שנטמא מן המשקין דהוי תחלה. ואור"י דאכתי לא נגזרה גזירה דכל הפוסל התרומה מטמא משקין להיות תחלה כדפי' לעיל. א"נ דהאי שלישי נטמא בעצים ולבונה, כדפירש ר"ת לקמן גבי רביעי בקדש, וסבירא ליה השתא דחיבת הקודש מהני למימני ביה ראשון ושני, אע"ג דר"ל בעי לה (לקמן דף כ.) **ולא איפשיט: דמדאורייתא טהור מעליא הוא. הקשה ר"י הניחא למ"ד אוכל מטמא אוכל יליף שפיר איסור דרבנן לעשותו שני משלישי מדרבנן, אע"ג דאיסור הוי כמו פסול, ולעיל משמע דטמא ופסול אינם שוין, דחשיב ליה הוסיף, מ"מ בטומאה כיון שנטמא מן המשקין דהוי תחלה**, דהא רבנן גזרו על משקין שיעשו תחילה, וא"כ כשנגעו המשקין בבשר נעשה טמא שלישי מן התורה, וטמא שני מדרבנן, וא"כ לא הוסיפו כלום בזה שהתירו לשורפו עם בשר שנטמא מאב הטומאה. ומיישבים **ואור"י**, דרבי חנינא מיירי בזמן **דאכתי לא נגזרה הגזירה דכל הפוסל התרומה מטמא משקין להיות תחלה כדפי' לעיל**, דמדאמר 'מימיהם של כהנים' משמע דקאי גם על קודם גזירות די"ח דבר, וא"כ שפיר הוה הוספת טומאה דהא עושהו שני מדרבנן, דעד עכשיו אמנם היה טמא מן התורה אבל היה שלישי לטומאה, ועכשיו כששורפו עם בשר שנטמא מאב הטומאה נעשה שני מדרבנן. עוד מיישבים התוס' **א"נ** י"ל, **דהאי שלישי** מיירי **כשנטמא בעצים ולבונה**ט של הקדש שנטמאוט, דאף דאין אוכל מטמא אוכל מכל מקום הנהו לא מדין טומאת אוכלין מטמאוי, ועל כן נעשה הבשר שלישי, והוה הוספה בטומאה לעשותו שני אף דהוה רק מדרבנן, **וכדפירש ר"ת לקמן** (יט. ד"ה גבי) **גבי רביעי בקדש** דמשכחת לה על ידי שנטמא מעצים ולבונה, **וסבירא ליה השתא דחיבת** הקודש דהם הגורם לטומאת עצים ולבונה, דהא הם אינם אוכל ומכל מקום טמאים משום שחיבת הקודש שהם עומדים לשמש בקודש מחשיבתם שיהיה בהם טומאה, **ומהני** חיבת הקודש **למימני ביה** טומאת **ראשון ושניש**, כלומר דהא דנטמא מחמת חיבת הקודש הרי עושה ראשון ושני אם נוגע הוא בדבר אחר, **אע"ג דר"ל בעי לה** (לקמן דף כ.) **האם חיבת הקודש מונין לו ראשון ושני ולא איפשיט.**

סיכום: לדעת רש"י נעשה הבשר טמא מדרבנן על ידי שנגע בכלי שנטמא ממשקין, והקשו התוס' דבשר שנטמא מכלי שנטמא ממשקין זקוק לעיבור צורה כדי שיותר לשורפו, וא"כ צריך לשורפו מדין תורה משום נותר, אמנם אם נימא דעיבור צורה אינו דוקא כשנעשה נותר, וכגון לילה אחד בשלמים, א"כ שפיר איכא עיבור צורה אף בלא דין נותר. ולדעת רש"י מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי הוא, דרבי מאיר סבר דיש לדמות איסור לטומאה, ולכך מותר לשרוף בשעה שישית תרומה טהורה עם טמאה, דמדמינן איסור דרבנן לטומאה דרבנן, ולדעת רבי יוסי אין מדמים איסור לטומאה.

לדעת התוס' מיירי כשנטמא הבשר ממשקין עצמן, ומחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי היא האם משקין מטמאים אוכל מן התורה או מדרבנן, דרבי מאיר סבר דמטמאים מדרבנן, ושפיר יש ללמוד לחמץ בשעה שישית, ורבי יוסי סבר שמשקין מטמאין אחרים מן התורה ואין ללמוד לאיסור דרבנן וס"ל לרבי מאיר דרק בבשר שנטמא מכלי שנטמא ממשקין עצמן צריך עיבור צורה, אבל בשאר טומאות דרבנן וכגון כשנטמא הבשר ממשקה טמא עצמו, אין צריך עיבור צורה.

ור"י אמר, דלמ"ד דאוכל מטמא אוכל מן התורה אין צריך להעמיד דהבשר שנטמא בולד הטומאה היינו בולד ולד הטומאה שנעשה שלישי, כיון דרק לרבי יוסי דמשקין מטמאים אחרים מן התורה הוצרכו לומר כן כדי שיהיה הבשר טמא רק מדרבנן, אבל לדעת רבי מאיר דאיירי בטומאה דרבנן, א"כ אף אם היה הבשר טמא רק שני מדרבנן, כיון דהשתא כשיגע בבשר שנטמא באב הטומאה יוסיף טומאה מן התורה, שפיר אפשר ללמוד דמותר להוסיף טומאה על טומאה דרבנן.

והקשה ר"י דלמ"ד דאין אוכל מטמא אוכל, צריך לומר דלרבי יוסי משכחת שלישי מן התורה רק על ידי משקה דהוא סבר דמשקין מטמאים אחרים מן התורה, וא"כ יקשה מה תוספת טומאה יש כשיטמאו את הבשר על ידי אב הטומאה, הא לא יעשה על ידי זה אלא טמא שני מדרבנן דהא אין אוכל מטמא אוכל, וטמא שני מדרבנן כבר היה קודם דהמשקין עשאהו שני מדרבנן. ותירץ, דאכתי לא נגזרה גזירה דמשקין המטמאים תרומה נעשים תחילה. או מיירי דנעשה שלישי על ידי שנגע בעצים ולבונה. וס"ל דחיבת הקודש מהני למימני ביה ראשון ושני.

דמדאורייתא טהור מעליא הוא:

יבארו האיך למ"ד אין אוכל מטמא אוכל יש ללמוד איסור מטומאה.

איתא בגמרא דרבי מאיר סבר דרבי חנינא סגן הכהנים איירי בולד הטומאה דרבנן, דמדאורייתא הוא טהור לגמרי, ובכל זאת כיון דהוא טמא מדרבנן התירו להוסיף ולטמאותו מדאורייתא.

מקשים התוס' **והקשה ר"י, דהניחא למ"ד אוכל מטמא אוכל** מדאורייתא, **יליף שפיר איסור דרבנן לעשותו שני** מן התורה, כלומר דרבי מאיר למד דמותר ליקח תרומה טהורה שהיא אסורה באכילה מדרבנן ולטמאותה בטומאת שני מן התורה על ידי שישרפוה עם תרומה טמאה, והוצרך ללימוד זה כיון דהוה טומאה דאורייתא, ולמד זאת **משלישי מדרבנן**, דהעיד רבי חנינא דמותר להוסיף עליו טומאה דאורייתא ולעשותו שני, **אע"ג** דמדמיון זה מוכח דס"ל לר"מ **דאיסור הוי כמו פסול**, ולכן יש ללמוד להוסיף טומאה על דבר שהוא אינו טמא אלא רק איסור אכילה יש בו, ואילו **לעיל משמע דטמא ופסול אינם שוין**, דהא

ציונים והערות

שביעית כולם מודים דמותר לשרוף א"כ מבואר דמדמינן איסור לטומאה, והתם פירש רש"י דאיירי כשנטמא הבשר מן המשקין, ולא מן הכלי, ומשקין מטמאין בשר לר"י מן התורה. ועי"ש. **שיד. כתב** המהרש"א, דלרבי ירמיה דביאר שנעשה שלישי מן התורה על ידי משקין טמאין שנגעו בבשר, לא קשיא לתוס' כיון דיש לומר דרבי ירמיה סבר דאוכל מטמא אוכל, וא"כ שפיר יש כאן תוספת טומאה דעושה את הבשר לשני מן התורה, אבל בדעת רבי יוסי יקשה להאי מ"ד דס"ל דאין אוכל מטמא אוכל. עוד ביאר המהרש"א דהתוס' לא הקשו על רבי מאיר דהעמיד דברי רבי חנינא דטמא בולד טומאה דרבנן, דלכאורה קשה דלא משכחת לה שלישי דרבנן רק על ידי משקין, וא"כ כבר ממילא הוה שני דהא גזרו רבנן על המשקין שיעשו תחילה, וא"כ אין כאן תוספת טומאה, כיון דאפשר לומר דמצינו שלישי דרבנן אף בלא משקין. וביאר המשמרות כהונה כוונתו, דודאי ידע דאפשר לטמויי על ידי עצים ולבונה, אלא דלא רצה לומר דנחלקו רבי מאיר ורבי יוסי במעשה שהיה אצל רבי חנינא, ולכך הקשה, אך לבסוף תירץ דבאמת בזה פליגי ועי"ש. וראה בגנזי יוסף מה שתירץ על קושיא זו. **שטו. ולפי"ז** נמצא דנחלקו רבי מאיר ורבי יוסי במציאות מה היה עדותו של רבי חנינא, דרבי מאיר סבר דהיה טומאה על ידי משקין, ורבי יוסי סבר דנטמא על ידי עצים ולבונה. וזה קשה. ועי"ש.

שטז. ואף דקושית התוס' היתה משום דס"ל לתוס' דרבי יוסי ס"ל כרבי ירמיה, דאיירי בולד הטומאה מדאורייתא ולכן אמר דאין זה המדה, ולכאורה א"כ רבי ירמיה עצמו מפרש דרבי יוסי ג"כ העמיד בולד הטומאה על ידי שנגע במשקין, וס"ל דמשקין מטמאים אחרים מדאורייתא, וא"כ מה כתבו התוס' דהוה שלישי על ידי עצים ולבונה, וצריך לומר דאין כוונת התוס' לומר דהכא הוי ממש כרבי ירמיה, אלא דאיירי בבשר שנטמא במשקין כרבי ירמיה, ואליבא דרבי מאיר דאינו טמא אלא מדרבנן, ורבי יוסי דאמר אינה היא המדה, אפשר לומר או משום דס"ל דאיירי בולד הטומאה דאורייתא ע"י נגיעה בעצים ולבונה, אבל לרבי ירמיה, ודאי דאין זה מחמת זה, אלא דס"ל דאוכל מטמא אוכל מדאורייתא, או כמו שכתבו התוס' בתחילה. **שיז. כתב** הצל"ח, דמה דפשוט לתוס' דאפילו למ"ד דאין אוכל מטמא אוכל מכל מקום עצים ולבונה מטמאים אוכל, הדבר צריך עיון, דהרי עצים ולבונה שמטמאים מרבים מדכתיב 'והבשר' ולמדים לרבות 'עצים ולבונה', ובגמרא (חולין לו:) אמרינן דחיבת הקודש משוי להו אוכל, וא"כ כיון דחיבת הקודש משוי להו אוכל א"כ אין אוכל מטמא עצים ולבונה, ולא עצים ולבונה מטמאים אוכל כמו שאין אוכל מטמא אוכל. וכתב דמצא דכן הקשה התוס' (חגיגה כה. ד"ה מינן) ונשאר בקושיא. **שיח. העיר** בפני יהושע דהתוס' (חגיגה כה. ד"ה מינן) כתבו דלמ"ד אין

להכי חשיב ליה דרבי מאיר הוסיף על דברי רבי עקיבא, מ"מ זהו דוקא בטומאה דאורייתא, אבל בטומאה דרבנן לא משמע ליה לחלק בין איסור לטומאה. אלא למאן דסבר אין אוכל מטמא אוכל מדאורייתא א"כ צריך להבין מאי קסבר, אי קסבר דיש להשוותם איסור לטומאה, א"כ בלא שום ראיה מדברי רבי חנינא צריך שיהא איסור דרבנן מותר לעשותו שני דרבנן[שיט], דהא איסור וטומאה שווים ונמצא דלא הוסיף עליו כלום כשטמאהו דהא אף עכשיו אינו טמא אלא מדרבנן בלבד, ואי קסבר דאין להשוותם איסור לטומאה, אם כן היכי יליף משלישי דהתירוהו לטמאותו ולעשותו שני, ויליף מהא לאיסור אכילת תרומת חמץ בפסח שיהא מותר לשורפה עם תרומה טמאה. ומיישבים וי"ל, דלא יליף טפי[שי]. כלומר דבאמת מדברי רבי חנינא לבד לא היה יכול ללמוד להתיר להוסיף טומאה על איסור, כיון דטמא אינו דומה לאיסור, אלא מכל מקום למד מרבי חנינא דמכיון דחזינא דשלישי שהוא מקולקל דרבנן מותר לעשותו שני אף דטומאתו היתה רק מדרבנן מכל מקום מותר להוסיף טומאה על טומאתו, דהא התירו לטמאות בשר קודש שהיה טמא מדרבנן, א"כ שוב אין סברא לחלק בין דרבנן לדאורייתא, ומהשתא יש ללמוד דמה שמותר להוסיף בטומאה דאורייתא מותר גם להוסיף בדרבנן, דהא חזינן ברבי חנינא שמותר להוסיף בטומאה דרבנן. אלא דעדיין אין ללמוד להוסיף על איסור ממה שהותר להוסיף על טומאה, ויליף איסורא דרבנן מפסול דאורייתא, כלומר דלא למדים להוסיף על איסור ממה שהותר להוסיף על טומאה, [טומאה היינו כל שבכוחו לטמאות אחרים], אלא למדים שמותר להוסיף על איסור ממה שהותר להוסיף על פסול, [פסול היינו טמא שאין בכוחו לטמאות אחרים], וכמו כן יש להשוות איסור לפסול, דכשם שמצינו לרבי עקיבא דמותר ליקח פסול מן התורה[שכא] ולעשותו טמא, דהא התיר לטמאות השמן שנטמא בטבול יום שהוא רק פסול אף שיטמא בכך שיתנוהו בנר הטמא בטומאת מת, א"כ ה"ה דמותר להוסיף טומאה על איסור, ואף דמר"ע בלחוד לא למד רבי מאיר, כיון דיש מקום לחלק ולומר דדוקא בדבר הטמא מן התורה מותר להוסיף טומאה, אבל בטומאה דרבנן לא[שכב], אבל אחר שמצינו ברבי חנינא דמותר לקלקל יותר בקלקול דרבנן, שוב אין לחלק בין דאורייתא לדרבנן, וכמו שבדאורייתא התיר רבי עקיבא להוסיף טומאה על פסול, הוא הדין שמותר להוסיף טומאה על איסור דרבנן[שכג].

ואור"י, דהא דשרי ר' יהושע במתני' לשרוף תלויה עם הטמאה לר' יוסי[שכד]

דפליג אדר"מ וסבר דאינו מן המדה, היינו על כרחך בתלויה מדאורייתא, כלומר דמיירי בספק טומאה דאורייתא, כיון דלדידיה שלישי דרבנן אסור לעשות שני, ואם היה רק ספק טומאה דרבנן ודאי דהיה אסור לשורפה עם הטמאה[שכה].

סיכום: הקשו דהתינח למ"ד אוכל מטמא אוכל מן התורה, שפיר יליף רבי מאיר מהא דהתיר רבי חנינא לטמאות שלישי דרבנן ולעשותו שני מן התורה, א"כ מותר נמי ליקח דבר האסור מדרבנן ולהוסיף עליו טומאה. אבל למ"ד דאין אוכל מטמא אוכל, א"כ אם סבר רבי מאיר דיש ללמוד איסור מטומאה, א"כ לא היה צריך ללמוד דינו מרבי חנינא, דהא אותו הסברא דמותר להוסיף בטומאה דרבנן אותה סברא קיימת גם בלהוסיף על איסור דרבנן. ואם סבר שיש לחלק, א"כ כיצד למד מדינו דרבי חנינא. ותירצו, דרבי מאיר למד דינו מרבי חנינא ור"ע יחד, דמרבי חנינא הוכיח דמותר להוסיף על טומאה אף שהוא טומאה רק מדרבנן, ומר"ע הוכיח דמותר בדאורייתא להוסיף טומאה על פסול, וסבר רבי מאיר דדין 'איסור' הוא כדין 'פסול', וכיון דבדאורייתא מצינו בר"ע דמותר להוסיף טומאה על פסול, ומצינו גם דמותר להוסיף טומאה בדרבנן, א"כ יש ללמוד דמותר להוסיף טומאה על איסור דרבנן.

עוד כתבו התוס', דהא דהתיר רבי יהושע לשרוף תרומה תלויה עם הטהורה, מיירי דוקא בתרומה טמאה בספק דאורייתא, כיון דלדעת רבי יהושע אסור להוסיף טומאה על טומאה דרבנן.

דרבנן לא משמע ליה לחלק. אלא למאן דסבר אין אוכל מטמא אוכל מדאורייתא, מאי קסבר, אי קסבר דיש להשוותם, א"כ בלא שום ראיה יהא איסור דרבנן מותר לעשותו שני דרבנן, ואי קסבר דאין להשוותם אם כן היכי יליף משלישי. וי"ל דלא יליף טפי, אלא מכיון דחזינא דשלישי שהוא מקולקל דרבנן מותר לעשותו שני, א"כ אין לחלק בין דרבנן לדאורייתא, וילפינן איסורא דרבנן מפסול דאורייתא, כלומר דלא למדים להוסיף על איסור ממה שהותר להוסיף על טומאה, ואור"י דהא דשרי ר' יהושע במתני' לשרוף תלויה עם הטמאה לר' יוסי, היינו תלויה דאורייתא, דלדידיה שלישי דרבנן אסור לעשות שני:

ולד טומאה דאורייתא. הכא דקיימינן אליבא דר"ל, לא אשכחן שלישי דאורייתא למ"ד אין אוכל מטמא אוכל אלא ע"י משקין, ואז הוי שני דרבנן, ומאי תוספת איכא. וצ"ל דלא נגזרה גזרה עדיין דכל הפוסל וכו' כדפי'. וע"י עצים ולבונה ליכא לאוקמא, דר"ל הוא דבעי בפ"ב דחולין (דף לו.) אי מהני חיבת הקודש למימני ביה ראשון ושני, ואי נימא דהכא פשיטא ליה דעל ידי עצים ולבונה נטמא הבשר בשלישי לטומאה, מוכח דיש שני ושלישי לחיבת הקודש.

דרבנן מותר לעשותו שני, וכן חמץ בשש שעות

והוקשה לתוס' אמאי דאמר ר"ל דאירי בולד הטומאה דאורייתא, דהא לדידיה לא ילפינן כלל איסור מטומאה, ולדבריו למד רבי מאיר דינו מדברי רבי יהושע, וכמו שכתבו התוס' (להלן ע"ב ד"ה ימים) דמסברא אין לדמות איסור לטומאה, וא"כ אף אם אירי בולד הטומאה דרבנן ג"כ לא היה שייך ללמוד מדרבי חנינא דהא הוה איסור מטומאה. ומיישבים, **והא דנקט ר"ל ולד טומאה דאורייתא, כלומר אפי' אם נאמר דמתני' בולד טומאה דאורייתא** דאז פשיטא דאין ללמוד מזה לאיסור דרבנן, עדיין **איכא לפרושי** דרבי מאיר למד דינו **מדבריהם דר' אליעזר ור' יהושע**, כלומר מפלוגתתם, דלדעת רבי יהושע מותר לטמאות איסור דרבנן, אבל באמת אף אם ולד הטומאה דרבנן ג"כ אי אפשר ללמוד כיון דאין לדמות איסור לטומאה. **א"נ נקט** ולד טומאה **דאורייתא לאוקמא אפי' לר"א** דמחמיר בטומאת תרומה, דאסור לטמאות איסור דרבנן, מכל מקום באיסור דאורייתא מודה דמותר לטמאותו, **אבל** באמת **לר' יהושע אפי' שלישי דרבנן מותר לעשותו שני** ולאו דוקא בטומאה דאורייתא, **וכן** איסור דרבנן לא נעשה שני בשלישי לטומאה, ואף מדרבנן לא גזרו[שכו]. **וכן ע"י עצים ולבונה** דעדיין לא גזרו[שכו].

ולד טומאה דאורייתא:

יבארו איזו תוספת טומאה יש אחר דכבר נטמא על ידי משקין ונעשה שני מדרבנן.

בגמרא אמר ריש לקיש בשם בר קפרא, דמתני' איירי באב הטומאה דאורייתא ובולד הטומאה דאורייתא.

והוקשה להתוס', דהכא דקיימינן אליבא דר"ל דאירי בולד הטומאה דאורייתא, לא אשכחן שלישי טמא מדאורייתא למ"ד (לעיל יד:) דאין אוכל מטמא אוכל אלא ע"י משקין, דנגע במשקין טמאין, ואז הוי כבר שני דרבנן, דהם גזרו על משקין שכשנטמאו יעשו תחילה, וא"כ קשה מאי תוספת איכא בזה שהתירו לשורפו עם בשר שנטמא באב הטומאה, דהא אף השתא נעשה שני מדרבנן, דהא אי אפשר שיטמא הבשר בולד הטומאה ויהיה טמא מדאורייתא אלא על ידי משקין דכבר עושים אותו שני מדרבנן. ועל כרחך צ"ל דלא נגזרה גזרה עדיין דכל הפוסל את התרומה עושה משקין תחילה, וכו', כדפי' (גמוס' לעיל) ועל כן נטמא רק בשלישי לטומאה, ואף מדרבנן לא נעשה שני דעדיין לא גזרו[שכו]. וכן ע"י עצים ולבונה ליכא לאוקמא, כלומר דנעשה הבשר ולד הטומאה על ידי עצים ולבונה, וממילא איכא חידוש בדברי רבי מאיר, דעושהו שני מדרבנן, דהא ר"ל הוא דבעי בפ"ב דחולין (דף לו.) אי מהני חיבת הקודש למימני ביה ראשון ושני, ואי נימא דהכא פשיטא ליה דעל ידי עצים ולבונה נטמא הבשר בשלישי לטומאה, מוכח דיש שני ושלישי לחיבת הקודש.

והוקשה לתוס' אמאי דאמר ר"ל דאירי בולד הטומאה דאורייתא, דהא לדידיה לא ילפינן כלל איסור מטומאה, ולדבריו למד רבי מאיר דינו מדברי רבי יהושע, וכמו שכתבו התוס' (להלן ע"ב ד"ה ימים) דמסברא אין לדמות איסור לטומאה, וא"כ אף אם אירי בולד הטומאה דרבנן ג"כ לא היה שייך ללמוד מדרבי חנינא דהא הוה איסור מטומאה. ומיישבים, **והא דנקט ר"ל ולד טומאה דאורייתא, כלומר אפי' אם נאמר** דמתני' **בולד טומאה דאורייתא** דאז פשיטא דאין ללמוד מזה לאיסור דרבנן, עדיין **איכא לפרושי** דרבי מאיר למד דינו **מדבריהם דר' אליעזר ור' יהושע**, כלומר מפלוגתתם, דלדעת רבי יהושע מותר לטמאות איסור דרבנן, אבל באמת אף אם ולד הטומאה דרבנן ג"כ אי אפשר ללמוד כיון דאין לדמות איסור לטומאה. **א"נ נקט** ולד טומאה **דאורייתא לאוקמא אפי' לר"א** דמחמיר בטומאת תרומה, דאסור לטמאות איסור דרבנן, מכל מקום באיסור דאורייתא מודה דמותר לטמאותו, **אבל** באמת **לר' יהושע אפי' שלישי דרבנן מותר לעשותו שני** ולאו דוקא בטומאה דאורייתא, **וכן**

ציונים והערות

אוכל מטמא אוכל על כרחך דלא ס"ל הך סברא דחיבת הקודש מהני למימני ביה ראשון ושני. **שיט. כתב** המהרש"א, דלא ניחא לתוס' לומר דמסברא יש להשוות איסור דרבנן לשלישי דרבנן ולא לשני דרבנן, ועל כן צריך ללמוד דכשם שמותר להוסיף טומאה על טומאה בדרבנן, הכא נמי מותר להוסיף טומאת שני על איסור דרבנן, כיון דכשם שלענין טומאה דרבנן מצינו דלא מסתבר לו שיש לחלק בין טמא כשאינו יכול לטמאות אחרים לבין טמא שיכול לטמאות אחרים, ולכך מותר להוסיף על הפסול טומאה, הכא נמי גם לענין איסור דרבנן דהוה כמו שלישי אין סברא לחלק בזה. **שכ. ביארנו** על פי דברי ההגהות מלא הרועים. **שכא. וכתב** בספר אור לישרים דאף דרבי עקיבא איירי בטומאה על ידי טבול יום דטומאתו דרבנן (דכן כתבו התוס' לעיל יד: ד"ה המס), מכל מקום בפסול דאורייתא נמי איירי. ובמעיל שמואל כתב דאין ליישב אלא אם נאמר דמוא"ת ואילך לא כתב ר"י עצמו אלא הוא מבעל התוס' אחר שהיה אחר ר"י, עוד כתב דיתכן ור"י סבר דלמ"ד דאין אוכל מטמא אוכל אין צריך לומר דרבי עקיבא איירי בטבול יום דרבנן, ועי"ש, וציין דר"י בזבחים (ג. ד"ה המוקצה) מתרץ הקושיא באופן אחר. **שכב. וכמו** שכתבו התוס' (לעיל יד: ד"ה המס). **שכג. כתב** הבית מאיר דלפי תירוץ התוס' מובן אמאי לא הקשו בגמרא אמאי קאמר 'מדבריהם' ולא קאמר 'מדבריו' כדמקשינן להלן, משום דבאמת הכא מדרבי חנינא לחוד לא למד, והוצרך ללמוד זאת גם מדברי רבי עקיבא. **שכד. כתב** המהרש"א דאין כוונת התוס' על רבי יוסי עצמו, דהא הוא עצמו סבר דאפילו תלויה אסור לשרוף עם טמאה, אלא הכוונה לרבי שמעון דהוא סובר דשלישי דרבנן אסור לעשותו שני, דהא בטהורה הודה ר"ש שאסור לשורפה עם הטמאה ולא למד מדרבי חנינא כמו רבי מאיר, ועל כרחך דס"ל דאסור, ולדבריו צריך לומר דהא דהתיר רבי יהושע היינו בתלויה דאורייתא. **שכה. כתב** הבית מאיר, דאין כוונתם לומר דלא איירי בספק טומאה דרבנן, משום דספק טומאה דרבנן דינו שהוא טהור כמו כל ספק דרבנן דאזלינן בהו לקולא, אלא כוונתם לומר דמיירי בספק אדם שנגע ברה"י דספיקו טמא מן התורה דלמדים מסוטה, וספק דרבנן היינו כגון שני שבילים דאזל בשניהם, ועי"ש. **שכו. הקשה** המהרש"א, דהא לכו"ע רבי חנינא מיירי בולד ולד טומאה דאורייתא, וא"כ יקשה לר"מ דלא מצינו בבשר ולד ולד טומאה מדאורייתא אלא על ידי משקין, ואיהו ס"ל דמשקין מטמאים אחרים רק מדרבנן, וא"כ למ"ד דאין אוכל מטמא אוכל אי אפשר שיהיה בשר

חמץ בשש שעות שהוא איסור דרבנן יליף ר"מ מדבריו של רבי יהושע דמותר לטמאותו.

סיכום: ביארו דאף דאין אוכל מטמא אוכל מן התורה, ואף אחר שישרוף עם אב הטומאה לא יהיה זה אלא טומאה דרבנן, וא"כ קשה איזו הוספת טומאה יש כאן, והלא אין הבשר טמא בולד הטומאה מדאורייתא אלא על ידי שיגע במשקין, והם כבר עשאוהו מדרבנן טמא שני. ותירצו דמשכחת לה. א. קודם שגזרו שמשקים עושים תחילה. ב. שנטמא על ידי עצים ולבונה.

וביארו התוס', דהא דנקט ר"ל יולד טומאה דאורייתא' אף דאותו הדין היה אם היה דרבנן, דהא לשיטתו אין למדים איסור מטומאה כלל. א. דכוונתו לומר אפילו אם ולד טומאה דאורייתא דאז פשיטא דאין ללמוד לאיסור דרבנן עדיין יש לפרש דרבי מאיר למד דינו מר"א ורבי יהושע. ב. נקט יולד דאורייתא' להעמיד אפילו כרבי אליעזר דמחמיר בטומאת תרומה. אבל לרבי יהושע אפילו טומאה דרבנן מותר להוסיף לה טומאה.

מדברי ר"א ור' יהושע:

יבארו אמאי נקט התנא הכא דברי רבי חנינא ורבי עקיבא.

בגמרא אמר ר"ל דלדעת בר קפרא דמתני' איירי בולד טומאה דאורייתא, למד ר"מ דינו מדברי ר"א ורבי יהושע.

והוקשה לתוס' דמלשון המשנה משמע דרבי מאיר למד דינו מדברי רבי חנינא ורבי עקיבא, ומיישבים, **והא דתני במתני' מילתיה דר' חנינא** ור"ע קודם לדברי רבי מאיר, דמשמע דרבי מאיר למד דינו מדבריהם, היינו **משום דר' יוסי** דאמר ליה 'אינה מן המדה' **קטעי וסבר דר"מ מר' חנינא סגן הכהנים קאמר כדקאמר בסמוך** (להלן ע"ב) ולכן שנאו אחר דברי רבי חנינא[שכז].

סיכום: ביארו דאף דרבי מאיר למד דינו מרבי יהושע, מכל מקום התנא הכא סבר כטעותו דרבי יוסי, דרבי מאיר למד דינו מר"ח ור"ע ולכך שנאן הכא.

חבית שנולד לה ספק טומאה:

יבארו כיצד באיזה ספק טומאה מדובר.

בגמרא רצו בתחילה לומר דרבי מאיר למד דינו מרבי יהושע שהתיר לגרום טומאה לתרומה שנולד לה ספק טומאה, משום דכבר ממילא אסורה באכילה.

ופירש הקונטרס דהאי ספק טומאה איירי **כגון שנ**[אוצר החכמה]**שם** למקום החביות **אדם טמא ולא ידעינן אי נגע בחבית אי לא נגע** ועל כן הוה החבית ספק טמאה. מקשים התוס' **וקשה לריב"א** במאי עסקינן, **אי** עומדות החביות **ברה"י**, א"כ צריך שיהיה הדין בזה ככל ספק טומאה ברה"י **שספיקו טמא** ודאי[שכח], **ואי** איירי בחביות העומדות **ברה"ר**, א"כ צריך להיות הדין ככל ספק טומאה ברה"ר **דספיקו טהור**[שכט] ודאי, ואמאי אמרינן הכא דהוה ספק[של]. ומשום האי קושיא חולקים התוס' על רש"י ואומרים, **ונראה לר"י לפרש** דמיירי **כגון שתי חביות ברה"י**[שלא] **ונגע** אדם טמא **באחת מהן ואינו יודע באיזה מהן נגע, דהשתא** שאחת מהם טמאה ודאי אלא שאין ידוע מי היא הטמאה, הדין הוא **דשתיהן תלויות דבר תורה**[שלב], **דלא ילפינן מסוטה** להאי כללא דספק טומאה **ברשות** היחיד **ספקו טמא**, ונימא דכשם שבסוטה שנסתרה אסורה בודאי לבעלה עד שתשתה, ואף דהדבר ספק אם היא נטמאה, מכל מקום התורה אסרתה בודאי, נימא כך גם בכל ספק טומאה, זה אינו, אלא דהלימוד מסוטה אינו **אלא** רק לגבי **דבר שיכול להיות אמת כעין סוטה**, דהא הסוטה נסתרה ברה"י ויכול להיות שנטמאה, ועל כן אמרינן דמספק מחשבינן לה כטמאה, כיון שהוא דבר שיכול להיות שאירע, **אבל הכא** כשנגע בחבית אחת ולא ידעינן באיזו חבית נגע, **דודאי אחת מהן טהורה אין לטמאות שתיהן מספק**, כיון דהוה דבר שאינו יכול להיות. **וכדתנן בפרק שני נזירים** (נזיר ד' מ.) **ב' נזירים שאמר להם אחד ראיתי אחד מכם שנטמא** ואיני יודע מי הוא, ממתינין עד אחר השלמת נזירותם, ומגלחין שערן **ומביאין** יחד קרבן **טומאה וטהרה** ומתנה כל אחד, דאם הוא נטמא הרי קרבן טומאה שלו, וקרבן טהרה עבור השני, ואם הוא הטהור הרי קרבן הטהרה שלו, וקרבן הטומאה של השני. **ומפרש בגמ' דהוי ספק טומאה ברה"י**, ואיירי כגון שאומר ראיתי שנזרקה טומאה ביניהם ואילו הוא עצמו לא עמד לידם, דאילו אם המעיד עמד שם בעצמו, א"כ ממילא הוו כרה"ר, דהא הם שנים והוא עמהם הוה שלשה. **ואפ"ה** דהוה ספק טומאה ברה"י מכל מקום **לא אמרי' דכל אחד יביא קרבן טומאה** כדין ודאי טמא, והיינו **משום דודאי לא נטמא רק אחד מהן** ובכהאי גוונא לא ילפינן מסוטה.

סיכום: רש"י פירש דהספק נוצר כאשר נכנס אדם טמא למקום החביות ולא ידעינן אם נגע בהם או לא. ובתוס' הקשו על פירושו דא"כ צריך להיות הדין תלוי בהלימוד מסוטה דספק טומאה ברה"י טמא, וברה"ר טהור.

ור"י פירש דמיירי בשתי חביות ברה"י ונגע טמא באחד מהם ולא ידוע באיזה מהם נגע, דבכה"ג אין למדים מסוטה לטמאות שתיהם בודאי משום דאין למדים מסוטה למקום שאין הדבר יכול להיות אמת, והכא לא יתכן ששתיהם טמאים ודאי.

שהוא איסור דרבנן, יליף ר"מ מדבריו של רבי יהושע:

מדברי ר"א ור' יהושע. והא דתני במתני' מילתיה דר' חנינא ור"ע, משום דר' יוסי קטעי, וסבר דר"מ מר' חנינא סגן הכהנים קאמר, כדקאמר בסמוך:

חבית שנולד לה ספק טומאה. פירש הקונטרס כגון שנכנס שם אדם טמא [טו:] **ולא ידעינן אי נגע אי לא נגע. וקשה לריב"א אי ברה"י ספיקו טמא ואי ברה"ר ספיקו טהור. ונראה לר"י לפרש כגון שתי חביות ברה"י ונגע באחת מהן ואינו יודע באיזה מהן נגע, דהשתא שתיהן תלויות דבר תורה, דלא ילפינן מסוטה דברשות היחיד ספקו טמא אלא דבר שיכול להיות אמת כעין סוטה, אבל הכא דודאי אחת מהן טהורה אין לטמאות שתיהן מספק, כדתנן בפרק שני נזירים** (נזיר ד' מ.) **ב' נזירים שאמר להם אחד ראיתי אחד מכם שנטמא מביאין קרבן טומאה וטהרה, ומפרש בגמ' דהוי ספק טומאה ברה"י, ואפ"ה לא אמרי' דכל אחד יביא קרבן טומאה, משום דודאי לא נטמא רק אחד מהן:**

נימא קסבר ר' יוחנן כו' מדברי ר' חנינא. פ"ה דמשמע ליה מדקאמר מחלוקת בשש, דאי מדברי יהושע מאי איריא בשש אפי' בד' וה' נמי

נימא קסבר ר' יוחנן כו' מדברי ר' חנינא:

יבארו מהיכן למד רבי זירא דסבר רבי יוחנן דהוכחת רבי מאיר היא מדברי רבי חנינא.

בגמרא אמר רבי זירא לרב אסי דשמא יש להוכיח ממה דאמר רבי יוחנן דמחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי היא בחמץ בשעה שישית, דדוקא בשעה שהחמץ כבר אסור מדרבנן התיר רבי מאיר לשורפה, אבל בשעה רביעית וחמישית אף שהולך לאיבוד מכל מקום כיון דעדיין מותר הוא לגמרי לא התיר רבי מאיר לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה, ולפי"ז יש לומר דרבי חנינא סגן הכהנים מיירי באב הטומאה דאורייתא וולד הטומאה דרבנן, ולמד רבי מאיר מדבריו דמותר להוסיף על טומאה דרבנן.

ופ"ה דמשמע ליה לרבי זירא מדקאמר רבי יוחנן דמחלוקת **בשש**, דעל כרחך 'מדבריהם' דאמר רבי מאיר היינו מדברי רבי חנינא סגן הכהנים, וסבר דאיירי בוולד טומאה דרבנן, **דאי** למד רבי מאיר דינו **מדרבי יהושע** דהתיר לטמאות כל תרומה העומדת לילך לאיבוד, א"כ **מאי איריא** דוקא **בשש** דאיכא בה איסור אכילת חמץ מדרבנן, **אפי' בד' וה' נמי כיון דאזיל לאיבוד**. מקשים

ציונים והערות

שלישי טמא מן התורה. וראה במעיל שמואל דכתב דבאמת לדעת רבי מאיר איירי ודאי בולד טומאה דרבנן, ועי"ש. **שכז. וברש"י** כתב דכיון דעסקינן בהא דמותר לטמאות את הקודש הביאו גם את דברי רבי חנינא סגן הכהנים ודברי רבי עקיבא. **שכח. הקשה** הפני יהושע, דנימא דבאמת איירי ברה"י ואף דהדין הוא כטמא ודאי מכל מקום סבר ר"א דיניחנה במקום המוצנע משום החשש שמא יבוא אליהו ויטהרנה, וזה ודאי דבכל ספק טומאה ברה"י אם יבוא אליהו או שיבורר הספק על ידי עדים יהיה טהור. ובאור שמח (פוטה פ"ג הכ"ג) פירש, דבסוטה שנטמאה בקינוי וסתירה אפילו אם היא יודעת בעצמה שהיא טהורה היא אסורה לאכול בתרומה אף בביתה, דחל עליה שם טומאה. ויש חולקין, והיינו כדברי הפני יהושע. **שכט. ובמרומי** שדה כתב ליישב דעת רש"י, דאף אם נאמר דמצד הדין ספיקו טהור מכל מקום הוי היסח הדעת דפוסל בתרומה, אך כתב דדבר זה צריך עוד ביאור. **של. ובנמוקי** הגרי"ב תירץ לישב שיטת רש"י דלפי מאי דקיי"ל (נזיר נ:) דבשלשה בני אדם הוה רשות הרבים, א"כ אפשר דזה גופא היה הספק אם היה שם בשעת מעשה שלשה אנשים וממילא הוה ספק טומאה ברה"ר וספיקו טהור, או לא היו שלשה אנשים והוה ספק טומאה ברשות היחיד וספיקו טמא, ובספק כזה אמרינן להחמיר. אך בקובץ שיעורים (חוס פ) כתב זאת בשם מהרי"ט אלגזי, אך כתב דלכאורה נראה דבכהאי גוונא טהור, דכיון דלא דמי לסוטה, דהא סוטה ודאי היתה ברה"י, ורק היה ספק אם נטמאה, אבל במקום שהספק הוא שמא לא היה זה כלל ברה"י טהור. **שלא. כתב** הצל"ח דהוא הדין בחביות ברה"ר היכא שבאו לישאל על שניהם בבת אחת, אך כתב דלדעת התוס' (לעיל י. ד"ה נגע בחתם) דכתבו דמדאורייתא אפילו בבת אחת טהורים, שפיר הוצרכו לומר דמיירי ברה"י. **שלב. וראה** במהר"ם (חולין ט: על חוס' ד"ה הספס) דהקשה דאם אין למדים מסוטה א"כ היה צריך להיות שנלך אחר חזקה ונטהר שתיהם, ותירץ דאף דאין למדים מסוטה לענין לטמאות ודאי, מכל מקום למדים שאין הולכים אחר חזקה, ונשאר בספק. והקשה המשמרות כהונה דאם הכא איירי בספק מדאורייתא א"כ כיצד למדים מכאן לתרומה בשעה שישית דהיא אסורה באכילה רק מדרבנן, ותי' דהכא אף דהוה ספק מכל מקום אין לזה הדינים דספק טומאה דלמדים מסוטה, אלא נשאר בזה הדין הכללי דספק דאורייתא, דנחלקו בו האם הוא אסור מן התורה או מדרבנן, וא"כ לפי"ז יש ללמוד מכאן דבכהאי גוונא דודאי אחד טמא אין זה נקרא איתחזק איסורא, כיון דבמקום שאיתחזק איסורא כולם מודים דספק דאורייתא מן התורה לחומרא, דהא על זה מביאים אשם תלוי. וראה בבית מאיר מה שכתב בתחילה ולאחר מיכן חזר בו. וביד דוד הביא בשם ספר בני יעקב דהקשה מכאן לסברת הרמב"ם הסובר דספק תורה להחמיר הוא רק מדבריהם, וא"כ כיצד הותר לטמאות התרומה לדעת רבי יהושע הרי כל הדין להחמיר הוא רק מדרבנן, ותירץ דלפי מה שפירשו התוס' דאיירי בשני חביות

התוס' **ואין נראה לר"י** לדייק כן, **דדילמא**[שלג] **הא דנקט רבי יוחנן שש לאו למעוטי ד' וה'** דאז אין שורפין, **אלא משום דבעי למימר אבל בז' ד"ה שורפין** כיון דאסור באכילה מן התורה. **ועוד** אפשר לומר דהטעם **דבד' וה'** אין מטמאין לאו משום דרק באיסור דרבנן מותר לטמאות לרבי מאיר, אלא משום דבשעה רביעית וחמישית **לא אזיל לאיבוד, דכיון דשרי באכילה**, דעד שעה שישית **ימצא להן אוכלין הרבה**[שלד]. לכך חולקים התוס' על רש"י ואומרים, **ונראה לר"י** דדייק מדקאמר רבי יוחנן **אבל בז' ד"ה שורפין**, כלומר דאף רבי יוסי מודה דשורפין, **ואי מדברי רבי יהושע קאמר, א"כ מנלן דבז' שורפין לרבי יוסי**, ואין ללמוד מהא דהתיר רבי יהושע לטמאות בידים את התרומה קודם שתדמע את חולין, **כיון דסבירא ליה דהתם שאני דאיכא הפסד חולין**, היינו בחבית של תרומה שנשברה בגת העליונה ויש תחתיה חולין טמאין, דוקא בהא מותר לו אף לטמאות את התרומה כדי שלא תיפול לתוך החולין ותדמע אותם ויהיה אסור לשתותם אף לכהן בימי טומאתו כדין תרומה טמאה, ולכן התיר רבי יהושע, **אבל בעלמא לא ואע"ג דאזיל התרומה לאיבוד, וא"כ אפי' בז' דהתרומה** אסורה באכילה מן התורה והולכת היא לאיבוד מכל מקום יסבור רבי יוסי **דלא ישרפו עם הטמא**[שלה].

מקשים התוס' **וא"ת**, והא עדיין אפשר דסבר רבי יוחנן דמדבריהם היינו מדברי רבי יהושע, ומתני' איירי בולד הטומאה דאורייתא, **והא דבז' שורפין אפילו לרבי יוסי**, היינו **משום דיליף מדברי רבי עקיבא** דהתיר להדליק שמן שנטמא בטבול יום בנר שנטמא בטמא מת, **דשרי לשרוף פסול**, כלומר דהשמן שנטמא בטבול יום חשיב 'פסול' והתיר לשרוף **עם הטמא**, והכא נמי מותר לשרוף דבר האסור מדאורייתא דהוא דומה לפסול יחד עם הטמא. ומיישבים **וי"ל**, **דכיון דמדברי יהושע יליף ולפי"ז לא מצינו דר"מ יליף איסור** מבחמשה עשר[19/06/2018] **הא** רבי מאיר למד מדהתיר רבי יהושע אף לטמאות תרומה טהורה לגמרי ואין צריך להגיע לדמיון בין איסור לטומאה, א"כ **מסברא אין לנו ללמוד איסור מטמא**, וממילא אין לומר דרבי יוסי התיר לשרוף בשביעי מכח דינו דר"ע, כיון דאין לדמות איסור לטומאה. **אבל א"א** [אוצר החכמה] **מדבריה'** דאמר ר"מ **היינו מדברי רבי חנינא**, וע"כ **יליף ר"מ איסור מטמא**, דהא רבי חנינא איירי בטומאה ור"מ איירי באיסור, **ורבי יוסי** דפליג על רבי מאיר **ואמר אינה היא המדה**, היינו **משום דסבירא ליה דולד טומאה דאורייתא ולא ילפינן מיניה לאיסור דרבנן דהיינו בשש, ממילא יש ללמוד אבל בז' דאיסור** אכילת חמץ הוא **מדאורייתא ילפינן מיניה** מדרבי עקיבא[שלו].

סיכום: לדעת רש"י ההוכחה היתה ממה דאמר רבי יוחנן 'מחלוקת בשש', ואם היה רבי מאיר למד מדברי רבי יהושע א"כ היה צריך להתיר לשרוף אף בשעה רביעית וחמישית כיון דאף אז התרומה הולכת לאיבוד. התוס' דחו פירושם א. שמא בא למעט שעה שביעית דכולם מודים ששורפין. ב. דבשעה רביעית וחמישית כיון דמצוי הרבה שיאכלום אסור כלל לשורפם ואינם חשובים הולכים לאיבוד.

לכך פירשו התוס' דההוכחה היא ממה דאמר דבשעה שביעית כולם מודים דשורפין,

כיון דאזיל לאיבוד. ואין נראה לר"י דדילמא הא דנקט שש לאו למעוטי ד' וה', אלא משום דבעי למימר אבל בז' ד"ה שורפין. ועוד, דבד' וה' לא אזיל לאיבוד, דכיון דשרי באכילה ימצא להן אוכלין הרבה. ונראה לר"י דדייק מדקאמר אבל בז' ד"ה שורפין, ואי מדברי רבי יהושע קאמר, א"כ מנלן דבז' שורפין לרבי יוסי, כיון דסבירא ליה דהתם שאני דאיכא הפסד חולין, אבל בעלמא לא אע"ג דאזיל לאיבוד, א"כ אפי' בז' לא ישרפו עם הטמא. וא"ת הא דבז' שורפין אפילו לרבי יוסי, משום דיליף מדברי רבי עקיבא דשרי לשרוף פסול עם הטמא. וי"ל כיון דמדרבי יהושע יליף, ולא מצינו דר"מ יליף איסור מטומאה, מסברא אין לנו ללמוד איסור מטמא, אבל אי מדבריה' היינו מדברי רבי חנינא, ויליף ר"מ איסור מטמא. ורבי יוסי דאמר אינה היא המדה משום דסבירא ליה ולד טומאה דאורייתא, ולא ילפינן מיניה איסור דרבנן, דהיינו בשש, אבל בז' איסור דאורייתא ילפינן מיניה:

ונשרפת עם הטמאה. נראה לו לדמות האי דאזיל לאיבוד לז', אבל בו' אין שורפין כיון דלא אזיל לאיבוד, אלא משום גזירה דרבנן:

רבי יוסי לטעמיה. קשה רבי יוסי גופיה אית ליה לקמן (דף יח:) טומאת משקין לטמא אחרים דרבנן, והא דאית ליה הכא דאורייתא בשיטת ר' עקיבא רבו אמר כן ואין זה לטעמיה, והאיך אמרינן הכא דרבי יוסי לטעמיה דטומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא. ועוד קשה, במה חולקין רבי יוסי ורבי מאיר, כיון דר' יוסי אליבא דרבי עקיבא אומר דאינו היא המדה, משום דהמשקין מטמאין מן התורה, וכי אינו מודה ר' מאיר דלר' עקיבא משקין לטמא אחרים מדאורייתא[שלח], וא"כ נמצא דלא פליג רבי מאיר אדרבי יוסי, ובהכרח דהכי סבר רבי עקיבא, **דהא ר' עקיבא דריש בהדיא יטמא יטמא**, דכתיב 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא', ודרשינן מדלא כתיב 'טמא' אלא כתיב 'יטמא' דהיינו לטמאות אחרים, ומזה למדים דמשקה מטמא אוכל, ודבר זה איתא לקמן (יח.) **בההיא דבו ביום** שמינו את רבי אלעזר בן עזריה לנשיא **דרש ר' עקיבא**, וזה אחד מן הדרשות.

ומיישבים ותי' ה"ר יוסף מירושלים, דסבירא ליי' לר' מאיר ד'יטמא' דכתיב גבי משקין היינו גבי הכשר טומאה, כלומר דהמשקה מכשיר את האוכלין לקבל טומאה[שלט], **ומשקה עצמו דמקבל טומאה נפקא ליה מדדריש ר' עקיבא גבי חולין** דכתיב 'וכל כלי חרש אשר יפול מהם אל תוכו כל אשר בתוכו יטמא',

ואם נאמר דמדברי רבי יהושע למד, א"כ לרבי יוסי דס"ל דאין ללמוד מרבי יהושע משום דהתם איכא הפסד חולין א"כ מנלן דבשעה שביעית מותר לשרוף.

וביארו התוס' דהא דלא אמרינן דלמד שבשעה שביעית מותר לשרוף מדברי רבי עקיבא, משום דעד כמה דרבי מאיר למד דינו מרבי יהושע א"כ לא מצינו דדימה רבי מאיר איסור לטומאה, וא"כ מסברא אין ללמוד איסור מטומאה.

ונשרפת עם הטמאה:

יבארו אמאי רק בשעה שביעית נשרפת עם הטמאה.

הגמרא הביאה ראיה דכל שאינה ראויה כלל לאכילה אף רבי יוסי מודה דמותר לטמאותה, מדקתני דהפת של תרומה שעיפשה מותר לשורפה עם הטמאה בפסח.

והוקשה להתוס', דא"כ אמאי לרבי יוסי חמץ בשעה שישית אין שורפין טהורה עם הטמאה והא אינה ראויה לאכילה, ומיישבים, **דנראה לו לדמות האי** פת שעיפשה **דאזיל לאיבוד** לתרומת חמץ בשעה ז' שנשרפת מן התורה, **אבל בשעה ו' אין שורפין** לרבי יוסי, **כיון דלא אזיל לאיבוד אלא משום גזירה דרבנן** ואין זה דומה לפת שעיפשה[שלז].

רבי יוסי לטעמיה:

יבארו דעת רבי יוסי אם משקין מטמאים אחרים מן התורה או מדרבנן.

בגמרא אמר רבי ירמיה דרבי יוסי סבר דאין ללמוד מדברי רבי חנינא, כיון דמתני' איירי דולד הטומאה נטמא על ידי משקין, ורבי יוסי לשיטתו דס"ל דמשקין מטמאין אחרים מדאורייתא, וא"כ ברבי חנינא הוה הבשר טמא, ולהכי מותר להוסיף לו טומאה, אבל בדברי רבי מאיר לא הוה אסור מן התורה בשעה שישית.

מקשים התוס' **וקשה**, דהא **רבי יוסי גופיה אית ליה לקמן** (דף יח:) **דטומאת משקין לטמא אחרים מדרבנן היא, והא דאית ליה הכא דמדאורייתא**, היינו **בשיטת ר' עקיבא רבו אמר כן ואין זה לטעמיה**, והאיך אמרינן הכא דרבי יוסי לטעמיה דטומאת משקין לטמאות אחרים דאורייתא. **ועוד קשה, במה חולקין** רבי יוסי ורבי מאיר, **כיון דר' יוסי אליבא דרבי עקיבא אומר** דאינו היא המדה, משום דהמשקין מטמאין מן התורה, **וכי אינו מודה ר' מאיר דלר' עקיבא דרש ר' עקיבא, ומיישבים ותי' ה"ר יוסף מירושלים, דסבירא ליי' לר' מאיר ד'יטמא' דכתיב גבי משקין היינו גבי הכשר** טומאה, כלומר דהמשקה מכשיר את האוכלין לקבל טומאה[שלט], **ומשקה עצמו דמקבל טומאה נפקא ליה מדדריש ר' עקיבא גבי חולין** דכתיב 'וכל כלי חרש אשר יפול מהם אל תוכו כל אשר בתוכו יטמא',

ציונים והערות

שלג. כתב המרומי שדה דיש ליישב פירוש רש"י דזהו גופא הוה הספק בגמרא לדעת רש"י (סוף ד"ה נימא). ועי"ש. **שלד. וכתב** המרומי שדה דבדבר זה נחלקו התנאים לעיל (יג.) וקי"ל כרבי אלעזר איש ברתותא, דאם ברור לנו שאין כאן כהנים שורפין ולא חיישינן שמא יבואו עוד. ועי"ש. **שלה. הקשה** בשלמי תודה, דלדברי התוס' הרי זה בהכרח דהראיה היא מדברי רבי חנינא ולא מדברי רבי יהושע וא"כ אמאי נקטה הגמרא לשון 'נימא'. ותירץ דהספק הוא דאפשר דאף ד'מדבריהם' הכוונה הוא לדברי רבי חנינא מכל מקום מה שבשעה שביעית שורפין הוא משום דלמדים מרבי מאיר דסבר דפסול מותר לעשותו טמא, ועי"ש. **שלו. כתב** המשמרות כהונה דמדרבי חנינא אין ללמוד משום דהתם בדרבי חנינא הוה טמא וטמא, ואילו הכא הוה פסול וטמא, דהא כתבו התוס' לעיל דאיסור הוה כמו פסול ולא כמו טומאה. **שלז. כתב** הגליוני הש"ס, דכאן מבוארת סברת האחרונים דאיסור דאורייתא היא איסור חפצא, ואיסור דרבנן הוא רק איסור גברא, ולכן בשעה שביעית שאסור מן התורה על כן גוף החפץ דומה שפיר לפת שעיפשה דבעצמותו אינו ראוי לאכילה, אבל בשעה שישית דאינו אסור אלא מדרבנן א"כ הוא רק איסור גברא, אבל החפץ אינו איסור ולכן לא דמי לפת שעיפשה דבעצמותו אינו ראוי. **שלח. העיר** באור לישרים, דלעיל (יז:) דדחיק רבא לומר שמע מינה דסבר ר"ע טומאת משקין לטמא אחרים מדאורייתא, דאם לא כן מה הוסיף ר"ע בנר, ולכאורה אמאי דוחק הוא הרי בהדיא דריש מדכתיב 'יטמא'. **שלט. ונמצא** דנחלקו רבי מאיר ורבי יוסי בדעת רבי עקיבא האם משקין מטמאים אחרים מדאורייתא או לא. והעיר הפני יהושע דהא רבא אמר (לעיל יז:) דרבי עקיבא על כרחך ס"ל במתני' דהכא דטומאת משקין לטמא אחרים מדאורייתא, דאל"כ לא הוסיף ר"ע טומאה בעדותו. וכתב שדוחק גדול לומר דתוס' אמרו זאת רק בדעת רבי ירמיה, אבל לדעת רבא באמת נחלקו רבי מאיר ורבי יוסי בדעת עצמם. ועי"ש עוד מה שהקשה על תוס' בזה. וראה במעיל

ודרשינן מדכתיב **יטמא** ולא כתיב 'טמא' היינו לטמאות אחרים, ומזה למדים **דשני עושה שלישי, ובחולין לכ"ע אין אוכל מטמא אוכל שלישי**, כלומר דאין אוכל יכול להעשות שלישי על ידי שיגע באוכל שני, כיון דאין אוכל מטמא אוכל, ואף אי אפשר שיטמא אוכל על ידי נגיעה בכלי שהיה טמא שני, משום דאין כלי יכול להיות שני לטומאה, דאין כלי נטמא אלא מאב הטומאה, ועל ידי משקין ג"כ אי אפשר, דאין משקין מטמאים אחרים לרבי מאיר[שמ], אלא **ע"כ היינו משקין**, כלומר דהמשקין עצמן נעשים שלישי על ידי שנגעו באוכל שנטמא מכלי, ומזה למדים דמשקין מקבלים טומאה[שמא].

סיכום: ביארו דנחלקו רבי מאיר ורבי יוסי בדעת רבי עקיבא, האם ס"ל לר"ע דטומאת משקין לטמא אחרים מדאורייתא היא או מדרבנן, דלדעת רבי מאיר היא רק מדרבנן, ודרשת רבי עקיבא מדכתיב 'יטמא' היינו לענין הכשר טומאה, ולדעת רבי יוסי היא מן התורה, והכא איירי רבי יוסי אליבא דרבי עקיבא, ועל כן אף דהוא עצמו ס"ל דטומאת משקין לטמא אחרים היא רק מדרבנן, הכא נקט אליבא דר"ע.

בשלמא לשמואל דאמר דכן מלטמא אחרים:

יבארו מהו הלשון 'כל עיקר'.

אמרינן בגמרא דהתינח לדעת שמואל דביאר עדותו של יוסף בן יועזר דמשקי בית המקדש טהורים מלטמאות אחרים, א"כ יש לומר דאף רבי אליעזר שאמר דמשקין אין להם טומאה היינו לטמאות אחרים, אבל טומאת עצמן יש להם.

והוקשה להתוס', דהאיך אפשר לומר דר"א מירי לגבי לטמאות אחרים, והא נקט 'אין להם טומאה כל עיקר', ומיישבים, **דאע"ג דרבי אלעזר קאמר אין להן טומאה כל עיקר דמשמע אף לא טומאת עצמם, היינו משום דקאי בת"כ אמילתיה דר' שמעון דאמר לאוכלין טמא**, כלומר דלטמאות אוכלין יש להם טומאה, **ולכלים טהור**, דאינם מטמאים כלים, ולזה אמר רבי אלעזר דאין להם טומאה כל עיקר, היינו לגבי לטמאות אחרים אין מטמאין כל עיקר, אבל טומאת עצמן יש להם.

סיכום: ביארו דנקט הלשון 'כל עיקר' אף דטומאת עצמן יש להם, היינו משום דדיבר על מה שחילק רבי שמעון ואמר דמשקין אינן מטמאין את הכלים ואת האוכלין מטמאין, ולזה קאמר דלגבי לטמאות אחרים אין להם טומאה כל עיקר, אבל טומאת עצמן יש להם.

חד בתלושין וחד במחוברין:

יבארו אמאי צריכים ג' פסוקים למים המכשירים.

אמרינן בגמרא דצריכים הני תרי קראי: א. 'מכל האוכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מים יטמא', ב. 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא', דשני פסוקים אלו מדברים בענין הכשר לקבלת טומאה, ומפסוק אחד למדים לענין מים תלושים שמכשירין, והפסוק השני קאי במים מחוברים דמכשירין, דהיה מקום לומר דרק מים תלושים שהחשיבם בזה שמילא אותם בדלי הם מכשירים אבל מים מחוברים לא.

והוקשה לתוס' **והא דכתיב** פסוק שלישי (ויקרא יא) 'וכי יותן מים על זרע' ולמאי נצרך האי קרא, ומיישבים, **דהא אמרינן בפ"ב דחולין** (ד' לו: ופסח) **דחד במת**, כלומר דצריך פסוק לכך דכדי שיטמא האוכל בטומאת מת צריך הכשר, **וחד בשרץ** ללמדנו דאין האוכל נטמא בטומאת שרץ אם לא הוכשר על ידי משקים, **וצריכי**, דאם היה כתוב רק בטומאת מת היה מקום לומר דבשרץ אין צריך הכשר כיון דטומאתו חמורה דהא מטמא אף בכעדשה, ואילו טומאת מת צריכה כזית, ואם היה משמיענו רק בטומאת שרץ הוה אמינא דטומאת מת אינה צריכה הכשר מחמת שחמורה דהא מטמאת טומאת שבעה, ולכך צריכים שני פסוקים, ואף דלענין מים תלושים ומחוברים אין פסוק לטומאת שרץ ולטומאת מת, מכל מקום יש לומר דכיון דגלי לן **קרא בחד מינייהו** או בטומאת שרץ או בטומאת מת **דאין חילוק בין תלושין ובין מחוברים** דהא איכא תרי קראי, א"כ ה"ה **באידך** אין חילוק בין תלושין למחוברים.

יבארו מה הם מים מחוברים.

ומים **מחוברים** דמכשירין את האוכל **פי' ריב"א**, דהיינו **דבשעת חיבורן לארץ נדבקו באוכל והעלה האוכל מן המים**[שמב], דהשתא הוכשר האוכל לקבל טומאה מן המים כשהם תלושים, ואם יגע בו שרץ יטמא, ועדיין איכא רבותא בזה, דהמחשבה שחשב על המים המחוברים שרוצה בהם, יכולים להכשיר את הפירות. ואף דלא החשיבם בהעלאה שהוא עצמו העלה אותם, מכל מקום מכשירין את האוכל[שמג], **אבל אם נגע** שרץ **באוכל בעודו במים** קודם שהעלהו מן המים **אינו מוכשר** לקבל טומאה ואינו נטמא מן השרץ, דהמים בשעה שמחוברים אינם מכשירים[שמד], **דתנן במסכת מכשירין** (פ"ד מ"ו) **צנון במערה** שיש בה מים, הרי **נדה מדיחתו והוא טהור** דכיון שהוא בתוך המים אין הנדה מטמאתו, **העלתו הנדה כל שהוא מן המים, טמא.**

סיכום: ביארו דצריכים ג' קראי, א. מים תלושים, ב. מים מחוברים, ג. לשרץ, או למת. ואין צריכים פסוק עבור שרץ ומת גם למים תלושים וגם למחוברים, דאחר שבאחד מהם מצינו דאין חילוק שוב אין לחלק גם בשני.

וביארו עוד דמים מחוברים אינם מכשירים בשעה שהפירות בתוך המים המחוברים, ואם נגע אז שרץ באוכל לא נטמא, אלא רק לאחר שיוציא הפירות מן המים.

תירגמא אדם:

יבארו אמאי לא הקשו הכא דהלשון 'משקי' משמע לשון רבים.

מקשינן בגמרא **האיך אמרינן דמים תלושים מכשירים, והא אמר רבי יוסי בן חנינא** דמשקים של בית המקדש לא דיין שאין מקבלים טומאה אלא **גם** אינן מכשירים, ומבואר דמים תלושים מכשירים רק מדרבנן, ומעיזבר[אדחח19/06/2018] דברי רבי יוסי מיירי בדם שבבית המקדש, ודם קדשים אינו מכשיר.

והוקשה להתוס', דהא **בפ"ב דחולין** (דף לו:) **פריך אהא שינויא** דרבי יוסי מיירי בדם, **והא משקי קאמר**[שמה] **ביו"ד דמשמע** לשון רבים דהיינו **ב' משקין**, וא"כ על כרחך לא מיירי רק בדם אלא גם במים שבבית המקדש, ואמאי הכא לא הקשו כן. ומיישבים, **והכא לא חיית אהאי פירכא, משום דמצי לשנויי דמאי משקי** דקאמר לשון רבים, היינו **משקה דעלמא**, ובאמת הכוונה רק על דם, **וכדאמרינן** (קדושין ד' סד:) במתני' המקדש את בתו סתם אין הבוגרות בכלל, ומקשינן בגמרא הא קטנות בכלל, כלומר דכל בנותיו הקטנות ספק מקודשות, וא"כ שמעת מינה דקידושין שאין מסורים לביאה הוו קידושין, דהא אינו יכול לישא על אף אחת מהם שמא היא אחות אשתו, ומשני, הכא במאי עסקינן כשאין שם אלא גדולה וקטנה, וכיון דאין הגדולה בכלל ממילא הקטנה מקודשת לו,

נצרך האי קרא, ומיישבים, דהא אמרינן בפ"ב דחולין (ד' לו: ופסח) **דחד במת, כלומר דצריך פסוק לכך דכדי שיטמא האוכל בטומאת מת צריך הכשר, וחד בשרץ ללמדנו דאין האוכל נטמא בטומאת שרץ אם לא הוכשר על ידי משקים, וצריכי**, דאם היה כתוב רק בטומאת מת היה מקום לומר דבשרץ אין צריך הכשר כיון דטומאתו חמורה דהא מטמא אף בכעדשה, ואילו טומאת מת צריכה כזית, ואם היה משמיענו רק בטומאת שרץ הוה אמינא דטומאת מת אינה צריכה הכשר מחמת שחמורה דהא מטמאת טומאת שבעה, ולכך צריכים שני פסוקים, ואף דלענין מים תלושים ומחוברים אין פסוק לטומאת שרץ ולטומאת מת, מכל מקום יש לומר דכיון דגלי לן **קרא בחד מינייהו דאין חילוק בין תלושין ובין מחוברים, ה"ה באידך. ומחוברים פי' ריב"א דבשעת חיבורן נדבקו באוכל, והעלה האוכל מן המים, אבל אם נגע בעודו במים אינו מוכשר, דתנן במסכת מכשירין** (פ"ד מ"ו) **צנון במערה נדה מדיחתו והוא טהור העלתו כל שהוא מן המים טמא:**

תירגמא אדם. בפ"ב דחולין (דף לו:) **פריך אהא שינויא והא משקי קאמר ביו"ד, דמשמע ב' משקין, והכא לא חיית אהאי פירכא, משום דמצי לשנויי מאי משקי משקה דעלמא, כדאמר** (קדושין ד'

ציונים והערות

שמואל מה שהאריך ליישב בזה. **שם. ועל** ידי עצים ולבונה נמי אי אפשר לומר, כיון דזה רק בקודש ולא בחולין. **שמא. וכתב** המהרש"א, דלפי דברי התוס' יתיישב נמי הקושיא הראשונה דכיון דרבי מאיר אליבא דרבי עקיבא קאמר ולא בדעת עצמו, א"כ שפיר קאמר דרבי יוסי לטעמיה דסבר אליבא דרבי עקביא דטומאת משקין דאורייתא. וכל קושית התוס' בתחילה דרבי יוסי לא ס"ל הכי היינו דוקא כשהבינו דרבי מאיר דיבר לדעת עצמו, אבל עכשיו דהסיקו דרבי מאיר אמר כן בדעת רבי עקיבא, שפיר מיושב דאף רבי יוסי דיבר בדעת רבו. **שמב. כתב** הפני יהושע דנראה לו דלמ"ד דהפסוק 'וכל משקה אשר ישתה' איירי בטומאה ממש דהמשקין מקבלים טומאה מן התורה, וא"כ לכאורה יש רק פסוק אחד לענין שרצים להכשר, ומנלן דמכשיר בין במחובר בין בתלוש, יש לומר דכיון דאף המחוברים אינם מכשירים אלא רק לאחר שהעלה את האוכל מן המים, א"כ ההוא מ"ד סבר דודאי נחשבים הם בכלל תלושים, דהרי עדיין משקה טופח עליהם כשהעלם, ועל כן לא בעי קרא. ובחזו"א (או"ח סי' קכד לדף טז.) הקשה, אמאי יפסיד דיבוקן במים מחוברין שלא יוכשר כשיהיו המים תלושין, והרי לעולם אין צריך חלות הכשר בשעת דבוק המים. עוד הקשה מה שאמרו בגמרא דצריך לימוד אף על מים תלושים, משום דאם היה כתוב רק מים מחוברין היינו אומרים דדוקא מחוברים משום דקיימא בדוכתייהו, ולכאורה הרי אינם מכשירים אלא אחר שעלו מן המים ואז כבר אין המים בדוכתייהו, וכתב דאם היה אפשר לפרש דבאמת כשהם מחוברים במים הם מתכשרים אלא שאין חלות ההכשר עד שיעלום מן המים, ונפק"מ אם נגבו בתוך המים וכרכו במטפחת והעלהו שהרי הוא מוכשר, אבל כתב החזו"א דבתוס' (חולין לג:) לא משמע כן. **שמג. וכן כתב** רש"י (חולין טז. ד"ה לענין) דהא דאמרינן בפסחים (דף מז) מחוברין מכשירין, היינו דניחא ליה שיפלו פירות לתוכן או להושיט ידיו להדיחן כשיוציא הפירות מן המים. ובחתם סופר (יו"ד סי' קנח ופו"פ יג) העיר מנליה לרש"י ותוס' לפרש דמיירי במים מחוברין, דילמא איירי בכלי מחובר, וצריך פסוק על כלי תלוש ועל כלי שהוא מחובר, דלא נימא דהוא מחובר. ועי"ש מה שכתב בזה. **שמד. וביאר** הרע"ב דטעם הדבר משום דכתיב (ויקרא יא לה) 'בכל כלי יטמא', ולמדים מה כלי מיוחד שהוא תלוש ומכשיר, אף כל שהוא תלוש מכשיר, לאפוקי מים שבבורות שיחין ומערות שאינן תלושים מן הקרקע שאינן מכשירים כל זמן שלא נתלשו. **שמה. התום'** (חולין לו: ד"ה וכי) כתבו דעיקר הדיוק אינו מדקתני משקי ביו"ד, דמנא לן דכתוב ביו"ד דלמא כתיבא משקה בה"א, דהא היו לומדים בע"פ, ואיך אפשר לדעת כיצד היה אמור, אלא א'דכן' סמיך, דמשמע לשון רבים.

ומקשינן והא בוגרות קתני ומשמע לשון רבים, ומשני מאי בוגרות **בוגרות דעלמא**, והיינו בכל מקום דהיה מעשה כזה הבוגרות אינן בכלל. והא דהתם בחולין **פריך** מהא דכתיב 'משקי' בלשון רבים, היינו **משום דאית ליה שינויא אחרינא**, דמשני התם דהבשר הוכשר בחיבת הקודש.

סיכום: ביארו דאין להקשות הכא האיך מעמידים בגמרא דברי רבי יוסי בר חנינא רק על דם והא אמר 'משקי' דמשמע לשון רבים, וכדמקשינן כן בגמרא חולין, משום דאפשר לומר דהכוונה 'למשקה דעלמא', ועל כן נקט לשון רבים, אבל באמת הכל איירי רק לענין הדם. והתם בחולין שהקשו כן היינו משום דיש תירוץ אחר לענין הסוגיא דהתם.

דם שאינו נשפך כמים אינו מכשיר:

יבארו אמאי לא ממעטינן דם חיה ועוף הצריכים כיסוי דאינם מכשירים.

בגמרא דרשינן מדכתיב 'על הארץ תשפכנו כמים', דוקא דם בהמת חולין הנשפך כמים מכשיר, אבל דם בהמת קדשים שמקבלים אותו בכלי ואין שופכים אותו כמים אינו מכשיר.

מקשים התוס' והקשה ה"ר יעקב דאורלי"ש, א"כ **דם חיה ועוף דטעונים כיסוי** דמם אחר שחיטה **לא יהיו מכשירים, דכיון דטעונים כיסוי לא חשיב נשפך כמים** דהא צריך לכסותם, ומוכיחים התוס' דכיון דבעי כיסוי אינו נחשב נשפך כמים, וכדאמרינן בפ' **כיסוי הדם** (חולין פד. ופס) דמקשינן התם **אמריתו חיה בכלל בהמה לסימנים**, דאף דסימני טהרה נאמרו בתורה אצל בהמות, מכל מקום למדים דחיה אף היא בכלל בהמה, **אימא נמי בהמה בכלל חיה לכיסוי** ואף דדין כיסוי הדם נאמר גבי חיה, מכל מקום הא למדים דאף בהמה בכלל חיה, וא"כ נימא דאף בהמה צריכה כיסוי הדם. **ומשני אמר קרא 'על הארץ תשפכנו כמים'**, כלומר דכיון דאיכא קרא דכתיב 'רק הדם לא תאכלו על הארץ תשפכנו כמים', הרי שהקישה תורה הדם למים, וכשם שמים אין צריכים כיסוי אף הדם אינו צריך כיסוי, ועל כרחך דקרא קאי על בהמה, דהא דם חיה להדיא כתיב דבעי כיסוי, ומוכיחים התוס' **אלמא דם חיה לא חשיב נשפך כמים** דהא בעי כיסוי, וא"כ קשיא, דדם חיה ועוף לא יכשירו לקבל טומאה כיון דאינם בכלל 'תשפכנו כמים' דהא צריכים הם כיסוי. ומיישבים **ולאו פירכא היא**, כיון **דכל דם הנשפך כמים לארץ ואין צריך לקבלו בכלי כגון דם חיה הוקש למים לענין הכשר**, ועל כן רק בהמות קדשים שצריך לקבל דמם בכלי התמעטו מקרא ד'על הארץ תשפכנו כמים', **וגם לענין כיסוי היה ראוי להקישו למים** ולפטור אף דם חיה מכיסוי **אי לאו דגלי קרא להדיא** דדם חיה ועוף צריכים כיסוי.

סיכום: הקשו דהא לענין כיסוי ממעטינן דם בהמה דאינו צריך כיסוי ממה דהקישה התורה דם למים בהאי קרא ד'על הארץ תשפכנו כמים', וממילא מבואר דדם חיה אינו חשיב נשפך כמים, וא"כ שלא יכשיר. ותירצו דבאמת כל דם הוקש למים, ונחשב כמים, ורק משום דדם חיה כתיב בפירוש שצריך כיסוי על כן חייב הוא כיסוי, ועל כן לענין הכשר ודאי דאף דם חיה מכשיר כיון דנחשב כמים. ורק דם הנצרך לקבלו בכלי אינו חשיב נשפך כמים.

מדרבנן ודלא כרבי יוסי בן יועזר:

יבארו אמאי לא אמרו דהאי תנא ס"ל טומאת משקין דאורייתא.

בגמרא משני לדעת רב הסובר דמשקין אין להם טומאת עצמן מדאורייתא, הא דקתני 'דם שנטמא', היינו טומאה מדרבנן, והאי תנא סבר כרבנן, ודלא כרבי יוסי בן יועזר דהעיד שלא גזרו רבנן טומאה על משקין דבית המקדש. והוקשה להתוס', דה"מ **לאוקמא** דהאי תנא סבר דטומאת הדם היא **מדאורייתא** וס"ל **כמ"ד טומאת משקין דאורייתא**[שמו], דהא איפליגו בה תנאים ועל כן הדם נטמא מדאורייתא[שמז], ומיישבים, **אלא ניחא ליה לאוקמא** לסתמא דברייתא דתסבור כרב, ומה שאמרו שהדם נטמא היינו **מדרבנן, וסבר האי תנא** דברייתא **מאי (נטמא) [יטמא]** דכתיב בקרא 'בכל כלי יטמא' היינו **הכשר**, דהמים מכשירים לקבל טומאה, **וכמו שאמר רב.**

סיכום: ביארו דניחא לה להגמרא לומר דהתנא סבר כרב דאין משקין מקבלים טומאה מן התורה, וקרא איירי לענין הכשר, ועל כן לא העמידה הגמרא דהאי תנא סבר משקין מקבלים טומאת מן התורה.

על הבשר:

יבארו דסוגיין אזלא אף לדעת ר"א דזורקים דם אף אם אין בשר קים.

איתא בברייתא דהציץ מרצה על הבשר שנטמא בין בשוגג בין במזיד בין באונס ובין ברצון, ובין ביחיד ובין בציבור. **מבארים** התוס' **דבפ' כיצד צולין** (לקמן עח.) **אמרינן לר"א דאמר יש דם אע"פ שאין בשר**, כלומר, דר"א סבר דצריך לזרוק הדם אף אם אין בשר, וכגון שנטמא הבשר או שנשרף, א"כ מה שאמרו דהציץ **מרצה על האכילות**, היינו דהציץ מרצה דלא יפסול מה שהבשר טמא, ואינו ראוי לאכילה, **למאי הלכתא**, דהא אף אם לא היה מרצה על אכילת בשר בטומאה היה צריך לזרוק הדם, דהא זורקים הדם אף אם אין בשר, וא"כ לענין איזו הלכה נפק"מ לן מה שהציץ מרצה על טומאת הבשר, דהא לאכול הבשר עצמו ודאי שאסור. ומשני, דהנפק"מ **לאקבועי בפגול**, דדין הוא דאין קרבן נעשה פיגול אם חשב עליו לאוכלו חוץ לזמנו או חוץ למקומו, אלא אם אין בו שום פסול אחר מלבד פסול מחשבת הפיגול, ועל כן מהני הא דאמרינן דהציץ מרצה על האכילות לומר דנחשב הבשר כטהור, ונמצא שאין כאן פסול אחר מלבד מחשבת הפיגול, ושפיר חלים על הקרבן דיני פיגול[שמח]. ועוד נפק"מ איכא **לאפוקי מידי מעילה**, דבשר קדשי מעילה יוצא מידי מעילה רק אחר שיש בו היתר אכילה לכהנים, ובשר טמא זה אף שאין לו שעת הכשר לאכילת כהנים דהא טמא הוא, מכל מקום אמרינן דהציץ מרצה ומחשיב ליה להאי בשר כטהור לענין זה, ושפיר יצא מידי מעילה אחר זריקת הדם. **ודלא כפ"ה** בסוגיין **דפ' דלא את'** - אתיא האי ברייתא דציץ מרצה על הבשר **אלא כר' יהושע** הסובר דכדי שיהיה מותר לזרוק הדם צריך שיהיה גם דם וגם בשר קיים, ולהכי אמרינן דאף דאם נאבד הבשר סובר רבי יהושע דאי אפשר לזרוק הדם, מכל מקום אם נטמא הבשר אמרינן דהציץ מרצה על הבשר ושפיר חשיב בשר קיים וצריך לזרוק הדם.

סיכום: לדעת רש"י סוגיין אזלא כדעת רבי יהושע הסובר דאם אין בשר אין זורקין הדם, ולהכי צריך ריצוי ציץ על הבשר דיחשב כאילו הוא טהור לענין זה שיוכלו לזרוק הדם, אבל לדעת ר"א הסובר דאף אם אין בשר יש זריקת דם, אין צריך להאי ריצוי, [דהא לאכול הבשר ודאי אסור]. אך דעת התוס' דאף לר"א צריך ריצוי לענין א. שיקבע בפיגול במחשבת חוץ לזמנו, ויחשב דאין כאן עוד פסול מלבד מחשבת הפיגול. ב. לענין להוציא הבשר מידי מעילה אחר זריקת הדם, ויחשב כמו שיש לו שעת היתר לכהנים.

ה"ג ר"ת אם עון פיגול הוא נושא הרי כבר נאמר לא יחשב, ואם עון נותר הרי כבר נאמר לא ירצה:

יביאו גירסת התוס' דעל פיגול אמרינן 'לא יחשב' ועל נותר 'לא ירצה'.

איתא בברייתא אהא דכתיב בקרא 'ונשא אהרן את עון הקדשים', על איזה עון

(טז:) **בוגרות דעלמא, והתם פריך משום דאית ליה שינויא אחרינא:**

דם שאינו נשפך כמים אינו מכשיר. הקשה ה"ר יעקב דאורלינ"ש א"כ דם חיה ועוף דטעונים כיסוי לא יהיו מכשירים, דכיון דטעונים כיסוי לא חשיב נשפך כמים אימא נמי בהמה בכלל חיה לכיסוי, ומשני אמר קרא על הארץ תשפכנו כמים, אלמא דם חיה לא חשיב נשפך כמים. ולאו פירכא היא דכל דם הנשפך כמים לארץ ואין צריך לקבלו בכלי כגון דם חיה הוקש למים לענין הכשר, וגם לענין כיסוי היה ראוי להקישו למים אי לאו דגלי קרא להדיא:

מדרבנן ודלא כרבי יוסי בן יועזר. ה"מ לאוקמא מדאורייתא וכמ"ד טומאת משקין דאורייתא, אלא ניחא לאוקמא מדרבנן, וסבר האי תנא מאי נטמא הכשר כמו שאמר רב:

על הבשר. בפ' כיצד צולין (לקמן עח.) **אמרינן לר"א דאמר יש דם אע"פ שאין בשר הציץ מרצה על האכילות למאי הלכתא, לאקבועי בפגול, ולאפוקי מידי מעילה, ודלא כפ"ה דפי' דלא את' אלא כר' יהושע:**

ה"ג ר"ת אם עון פיגול הוא נושא הרי כבר נאמר לא יחשב, ואם עון נותר הרי כבר נאמר לא ירצה. דהכי איתא במסקנא בהדיא בפ"ב

ציונים והערות

שמו. הקשה בספר גביע הכסף דמה הרויחו התוס' בזה, והרי עדיין צריך לומר דהאי תנא לא סבירא ליה כרבי יוסי בן יועזר, דהא הוא ס"ל דטומאת משקין דרבנן, דלכן לא גזרו בבית המקדש על זה. ותירץ דבאמת הריוח היה בזה שהיה אפשר להעמיד הברייתא כדעת המקשן. **שמז. אמנם** הצל"ח כתב דלמאן דאמר דטומאת משקין מן התורה, אזי ודאי דדם קדשים אין מקבל טומאה כלל ואפילו לא מדרבנן, משום דהתורה מיעטתו מדכתיב 'על הארץ תשפכנו כמים', ודם קדשים אינו נשפך כמים דצריך קבלה בכלי, וכן מבואר בתוס' (לקמן ח: ד"ה אפנ) ורק אם נימא דמדרבנן מקבל טומאה יתכן לומר דגזרו גם על דם שיקבל טומאה. וכן הקשה ברעק"א (לקמן ח:), וראה בחזו"א (או"ח סי' קכד לדף טו:) מה שכתב ליישב בזה. ובפני יהושע יישב קושית התוס' דכיון דלקמן אמרינן אליבא דרב פפא דאילו למ"ד טומאת משקין דאורייתא מכל מקום משקה דבי מטבחייא הלכתא גמירי לה שהוא טהור, וא"כ יוצא דאין מי שחולק על יוסף בן יועזר ועל כן הוצרך לומר דאיירי אליבא דרבנן ודלא כיוסף בן יועזר. **שמח. ואף** שהבשר ודאי אסור באכילה דהא טמא הוא, מכל מקום חשיב הוא כטהור לענין שאר דברים, ואף לענין קביעות הפיגול.

מדובר, אם על עון פיגול, דחשב עליו מחשבה לאוכלו חוץ למקומו, דהציץ מרצה על פסול הקרבן, הא כבר כתיב 'לא ירצה', ואם על פסול נותר דחשב עליו לאוכלו אחר זמנו, הא כתיב 'לא יחשב', אלא על כרחך דקאי על פסול טומאה.

כתבו התוס' דגירסת ר"ת היא דעל פסול פיגול אמרו דכתיב 'לא יחשב' ועל פסול נותר נאמר 'לא ירצה', וההכרח לגרוס כן משום **דהכי איתא במסקנא בהדיא בפ"ב דזבחים**, דבתורה יש שני פרשיות בענין פיגול, האחד בפרשת צו (ויקרא ז יח) דכתיב 'ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה המקריב אתו לא יחשב לו פגול יהיה והנפש האכלת ממנו עונה תשא', דזהו נקרא פרשה אריכא, כיון דהאריכה תורה בה, ויש פסוק נוסף בפרשת קדושים (ויקרא יט ז) דכתיב 'ואם האכל יאכל ביום השלישי פגול הוא לא ירצה', והיא נקראת פרשה זוטא, וקאמר רבא במסקנא דסוגיא **בזבחים דדריש תרוייהו** גם מחשבת חוץ למקומו מחד קרא **אריכא דפרשת צו**, והכי דריש, **דרישיה דקרא דכתיב 'ביום השלישי' מוקי למחשב לאוכלו חוץ לזמנו**, דחשיב פיגול בחושב לאוכלו אחר זמן אכילה שנתנה תורה. **וסיפא** דכתיב 'פיגול יהיה' היינו **במחשב לאוכלו חוץ למקומו**, דהחושב לאכול הבשר חוץ למקום המותר באכילה הרי זה מפגל הקרבן. **ובת"כ אהאי קרא** אריכא **דצו איתא האי גירסא**, דעון פיגול כתיב 'לא יחשב' ועל עון נותר כתיב 'לא ירצה'. והיינו משום דכיון דלמדים הכל מפרשת צו, א"כ יש לומר דקרא ד'לא ירצה' נאמר כלפי 'ביום השלישי' דהיינו מחשבת נותר, ואילו קרא ד'לא יחשב' נאמר על לשון 'פיגול יהיה' דהוא מחשבת חוץ למקומו. ורש"י דהגיה **איפכא** הוא **על פי ת"כ דפרש' קדושים, דהתם ודאי דריש** למחשבת חוץ לזמנו **מקרא זוטא** דפרשת קדושים, ונמצא דלשון דקרא הוא 'לא ירצה' וקאי על פסול חוץ למקומו, דלמדים באם אינו ענין לחוץ לזמנו דכבר נאמר בפרשת צו, תנהו ענין לחוץ למקומו, וא"כ אמר קרא 'לא ירצה' על פיגול דחוץ למקומו. **ואותה ברית'** דשקלינן וטרינן על איזה עון הוא נושא **נשנית לפי מה שרצתה הגמרא בזבחים בתחל' ללמוד חוץ למקומו מקרא זוטא דקדושים**, ועל כן נקטינן בברייתא לענין חוץ למקומו הלשון 'לא ירצה', ולענין מחשבת נותר 'לא יחשב'. אך מקשים התוס' **ולכל הפי' ק"ק דאמאי נקט עון פיגול בריש**א**שמט**, דהא מחשבת נותר דהיינו 'ביום השלישי' כתיבא קודם בקרא**שנ**.

סיכום: רש"י ס"ל דאת דין מחשבת פיגול דהיינו מחשבה לשחוט חוץ למקומו למדים מקרא דפרשת קדושים, והתם כתיב לשון 'לא ירצה', ולהכי גרס רש"י הכא דלענין מחשבת נותר דהיינו מחשבת חוץ לזמנו, כתיב 'לא יחשב', ולענין מחשבת פיגול כתיב 'לא ירצה' דהוא קרא דפרשת צו. אך כתבו התוס' דלמסקנא אף נותר למדים מקרא דפרשת צו, ועל כן עדיף לומר דעל פיגול דחוץ למקומו כתיב 'לא יחשב', ולענין נותר כתיב 'לא ירצה'. אלא שתמהו התוס' מדוע הזכירו עון פיגול בתחילה.

הא אינו נושא אלא עון טומאה שהותרה מכללה:

יבארו אמאי הוצרכה הגמרא להביא טעם דקאי על עון טומאה.

הוכיחה הגמרא דהאי דכתיב 'ונשא אהרן את עון הקדשים' על כרחך קאי על פסול טומאה, והטעם דמרצה הציץ על עון טומאה, משום דמצינו דהקילה תורה בענין טומאה דהותרה בציבור, ועל כן אמרינן דאף ביחיד הקילה תורה דהציץ מרצה בדיעבד.

דזבחים דדריש תרוייהו מחד קרא אריכא דפרשת צו, ורישיה דקרא דכתיב ביום השלישי מוקי למחשב לאוכלו חוץ לזמנו, וסיפא במחשב לאוכלו חוץ למקומו. ובת"כ אהאי קרא דצו איתא האי גירסא, ורש"י הגיה איפכא על פי ת"כ דפרש' קדושים, דהתם ודאי דריש מקרא זוטא, ואותה ברית' נשנית לפי מה שרצה הגמרא בזבחים בתחל' ללמוד חוץ למקומו מקרא זוטא דקדושים, ולכל הפי' ק"ק אמאי נקט עון פיגול ברישא:

הא אינו נושא אלא עון טומאה שהותרה מכללה. תימה לר"ת למ"ל שהותרה מכללה, תיפוק ליה דליכא לאוקמא לקרא אלא בהכי, כדמפרש אי עון פיגול וכו'. ואור"ת משום דקרא משמע דלא מרצה אלא דבר שיש לו היתר בשום מקום, דכתיב בסיפא דקרא לרצון להם. ופיגול ונותר נמי הותרו מכללם במנחת כהנים ובמנחת נסכים, דתנן בפ' ב"ש (זבחים מג: ושם) **דאין חייבים עליהם משום פיגול. ועוד דפיגול חוץ למקומו הותר מכללו בבמה. וכן משמע בהקומץ רבה** (מנחות כה.) **דפריך אימא עון שמאל שהותר מכללו ביום הכפורים, אמר קרא עון, עון שהיה בו ודחיתיו, והיינו משום דאלרצון סמיך, וה"ק עון שהוא לרצון. וא"ת דהתם פריך נמי ואימא עון יוצא, דהותר מכללו בבמה. ומשני לרצון להם לפני ה', עון דלפני השם הוא נושא ולא יוצא. וא"כ בפיגול דחוץ למקומו נמי נימא הכי, ומאי קאמר אם עון פיגול וכו'. וי"ל דיוצא ודאי אינו לפני ה', אבל מחשב להוציא לפני השם קרינן ביה:**

מקשים התוס' **ותימה לר"ת, למ"ל** לומר דהקולא של טומאה היא מה **שהותרה מכללה**, דהותרה בציבור, **תיפוק ליה דליכא לאוקמא לקרא אלא בהכי כדמפרש, אי עון פיגול** כבר נאמר 'לא ירצה', ואי עון נותר כבר נאמר 'לא יחשב', ועל כרחך דקאי על עון טומאה וכו'. ומיישבים **ואור"ת, משום דקרא משמע דלא מרצה הציץ אלא על דבר שיש לו היתר בשום מקום, דכתיב בסיפא דקרא לרצון להם'** ומשמע שהעון הזה הוא להם לרצון במקום אחר**שנא, ופיגול ונותר נמי הותרו מכללם במנחת כהנים**, היינו כהן שהתנדב להביא מנחה, דהמנחה כולה קריבה כליל, **ובמנחת נסכים**, כגון אדם שהתנדב להביא נסכים, **דתנן בפ' ב"ש** (זבחים מג: ושם) **דאין חייבים עליהם משום פיגול**, משום דפיגול הוא רק בדבר שיש לו מתיר, כגון בשר שיש לו מתיר דהיינו זריקת הדם שמתירו באכילה, אבל בדבר שאין לו מתירים, כהאי מנחת כהנים שאינה ניתרת דהא כולה עולה כליל, וכן מנחת נסכים דאין משהו אחר מתירה אין בה דין פיגול, וא"כ מצינו דהותר מכללו. ונותר נקט אגב פיגולשנב. **ועוד דפיגול חוץ למקומו הותר מכללו בבמה**, דקודם בנין בית המקדש דהיה מותר לשחוט בבמה, היה מותר לאכל הקרבן בכל מקום, ולא היה פסול חוץ למקומושנג. **וכן משמע בהקומץ רבה** (מנחות כה.) **דפריך** התם **אימא** דנושא הוא **עון שמאל**, דלכתחילה כל העבודות בעינן שיעשה בימין, והציץ מרצה עם עשה בשמאל, **שהותר מכללו ביום הכפורים**, כשהיה הכהן צריך ליקח הקטורת היה נוטל המחתה בימינו והכף בשמאלו, ומשני, **אמר קרא 'עון', עון שהיה בו ודחיתיו**, כלומר שנושא הוא דבר שיש בו עון לכתחילה בכל מקום, והתורה התירתו במקום אחר משום כבוד הציבור, אבל האי עבודה בשמאל דיום הכיפורים אין זה דחיה, אלא דכך הוא עבודתו לכתחילה ביום הכיפורים, ומבארים התוס' **והיינו משום ד'אלרצון להם סמיך, וה"ק עון שהוא לרצון** במקום אחר, על זה הציץ מרצה.

מקשים התוס' **וא"ת, דהתם** (מנחות כה.) **פריך נמי ואימא עון יוצא**, כלומר דאם יצא הבשר לחוץ קודם זריקת הדם**שנד** נפסל, ועל זה קאמר קרא דנושא הציץ את עון הכהנים ומרצה על פסול יוצא, ומצינו **דהותר מכללו בבמה** דמותר לאכול בכל מקום וממילא אין נפסל ביוצא. **ומשני**, דכתיב **'לרצון להם לפני ה'**, ודרשינן **עון דלפני השם הוא נושא**, כלומר עון הנעשה במקדש, כטומאה וכדו', **ולא יוצא**, דהוא עון דאינו לפני ה', **וא"כ** יקשה מאי סלקא דעתך דקאי על עון פיגול דחוץ למקומו, והא **בפיגול דחוץ למקומו נמי נימא הכי** דהיא מחשבה שלא לפני ה', **ומאי קאמר אם עון פיגול** הא כתיב 'לא ירצה' וכו'. ומיישבים **וי"ל, דיוצא ודאי אינו לפני ה'**, דהא פסולו כשהוא יוצא לחוץ, **אבל מחשב להוציא, לפני השם קרינן ביה**, דסוף סוף המחשבה נעשית בפנים.

סיכום: ביארו דמקרא דכתיב 'לרצון להם' משמע דהפסוק מיירי רק בדברים שיש להם היתר במקום אחר, ועל כן לא היה די לגמרא לומר דעל כרחך קאי על טומאה, דהא על פיגול ונותר אי אפשר לומר, אלא הוצרכו למצוא דבר שהותר מכללו, ואף פיגול הותר מכללו, דהותר בבמה, וכן במנחת כהנים ונסכים.

עוד הקשו התוס' דאף דבגמרא מנחות מבואר דרק עון דלפני ה' הוא נושא, ולכאורה עון פיגול דחוץ למקומו הוא לא לפני ה' וא"כ מאי ס"ד בתחילה דקאי על עון פיגול. ותירצו דאף דיוצא לחוץ הוא נחשב כעון שלא לפני ה', מכל מקום מחשבת פיגול הנעשית במקדש חשיבא עון הנעשה לפני ה'.

ציונים והערות

שמט. וראה בתוס' להלן (ד"ה הפ) ובהערה שם. **שנ. ובתום'** (זבחים פג: ד"ה הפ) תירצו דמה שנזכר פיגול קודם לנותר אף ע"ג דבקרא כתיב נותר ברישא דהיינו חוץ לזמנו, משום דלשון פיגול כתיב בקרא בהדיא, משא"כ לשון נותר דאינו כתוב לשון זה בפירוש. **שנא. וכן** הוא בתוס' (יומא ז: ד"ה הפ. ומנחות כה. ד"ה הפ ומינו). **שנב. כן** הוא בתוס' (מנחות כה. ד"ה הפ) וכתב המשמרות כהונה דבזה יתיישב קושית התוס' (לעיל סוד"ה ה"ג) אמאי נקט פיגול ברישא, דבאמת הוא העיקר ונותר אגב פיגול נקט. **שנג. ובקרן** אורה (מנחות כה.) תמה על דברי התוס', חדא דבפיגול אף דאין נאסר המנחת כהנים על ידי מחשבת פיגול, מכל מקום החושב מחשבת פיגול עובר איסור, והרי זה כמו מחשבת שלא לשמן דאף דלא נאסר הקרבן מכל מקום עובר איסור, וא"כ אין זה נחשב כהותר מכללו, וכן על מה שכתבו התוס' דחוץ למקומו הותר מכללו בבמה אין זה נחשב כלל הותר מכללו משום דלא שייך התם כלל מחשבת חוץ למקומו דאין לו מקום. ועי"ש מה שיישב בעיקר קושית התוס' דכוונת הברייתא לומר הטעם שהותר מכללה בטומאה, היינו מפני שרצתה לבאר מה באמת החילוק דבפיגול ונותר אינו מרצה ואילו לטומאה מרצה, ועל זה קאמר דטומאה קלה שכן הותרה מכללה. **שנד. אבל** אחר

אוצר החכמה 19/06/2018

רביעי בקודש בעא מיניהו:

יבארו האיך היה שם רביעי לטומאה.

נחלקו רב ושמואל במה בדק חגי הנביא את הכהנים, דלדעת רב שאלם על רביעי לטומאה האם הוא טמא, והם אמרו לו שהוא טהור, ונמצא שטעו, ולדעת שמואל שאלם על חמישי לטומאה, והשיבו לו שטהור, וצדקו.

ופ"ה, דהכי פירושא דקרא דכתיב 'הן ישא איש בשר קדש בכנף בגדו ונגע בכנפו אל הלחם ואל הנזיד ואל היין ואל שמן ואל כל מאכל היקדש, ויענו הכהנים ויאמרו לא', וביאר רש"י **דנגע בכנפו** דכתיב בקרא היינו **שרץ**, כלומר דנגע בשרץ עצמו, דאילו הכוונה היא דנגע בכנף הבגד דנגע בשרץ א"כ מה טעם דנקט לשון 'כנף' והלא אף אם הכנף לחוד נגעה בטומאה כל הבגד כולו טמא ואין חילוק בין הכנף לבגד עצמו, אלא הכוונה דנגע בשרץ עצמו, **אל הלחם והלחם אל הנזיד**, כלומר דנגע השרץ בלחם והלחם בנזיד והנזיד ביין והיין בשמן, נמצא שהשמן הוא רביעי לטומאה, וכו'.

וקשה לר"ת דמאי שנא ד'ואל כל מאכל' דכתיב בסיפא דקרא, יהיה פירושו **או אל כל מאכל יותר מכולם**, דהא בסיפא דכתיב 'ואל שמן ואל כל מאכל' אין הכוונה דהשמן נגע בכל מאכל דא"כ הוה ליה האי מאכל 'חמישי', אלא על כרחך דהפירוש הוא או אל שמן או אל כל מאכל, וא"כ קשה אמאי בתחילה אין לפרש או אל נזיד וכו'. **ועוד** קשה **למה דחק שמואל** שבדק אותם בחמישי לטומאה, והוקשה לו הא התם קאי על רביעי לטומאה, ונדחק **לתרץ** דהפירוש הוא **במה שנגע בכנפו**, כלומר דהדבר שנגע בשרץ נגע בלחם שנמצא הלחם שני, **לימא אל כל מאכל דוקא**, ונמצא דנגע השמן בכל מאכל והוה ליה חמישי, ועדיף טפי לומר כן משום דיהיה סיפא דקרא כתחילתו**שנה**. **ועוד קשה למה קורא הכתוב לשרץ כנף**שנו, דנגע בכנפו מפרשינן דנגע בשרץ. **ועוד קשה, דמפרש רבינא** ליישב מה דהקשו בגמרא על דעת רב מדוע טעו כששאלם חגי לכהנים מה יהיה הדין אם יגע טמא נפש בכל אלו הדברים, השיבו לו שיטמאו, ולא טעו, ותירץ רבינא **דהתם** כשטעו היה זה **בטומאת רביעי בקדש**, ואילו **הכא** איירי **בשלישי** לטומאה, **משום שהלחם נעשה אב הטומאה כשנוגע במת**, ומה שכתוב 'אם יגע טמא נפש' אין הכוונה שהטמא נפש דהוא אב הטומאה נגע בלחם, אלא דהמת עצמו נגע בלחם, נמצא דהלחם נעשה אב הטומאה. וקשה **דהא קיימא לן**שנו **בהמפלת** (נדה נמ:) **דכל דבר שאין לו טהרה במקוה אינו נעשה אב הטומאה**שנח, וא"כ אף אם נגע הלחם במת אינו נעשה אב הטומאהשנט, דהאוכלין אין להם טהרה במקוה, דלא כתיב טהרה במקוה אלא באדם וכלים**שס**. **מיהו יש לומר** על קושיא זו דמה שאמרו **דאין נעשה אב הטומאה היינו דווקא לטמא אדם וכלים, אבל לאוכלין ומשקין נעשה אב הטומאה**שסא, ועל כן הוה השמן שלישי לטומאה, כיון דכלפי אוכלים ומשקין נעשה הלחם אב הטומאה שנגע במת עצמו.

ומשום קושיות אלו חולקים התוס' על רש"י ואומרים, **ומפר"ת דהשרץ נגע בכנף ונעשה ראשון**, 'וכנפו' פירושו כפשוטו בכנף הבגד, והוא ראשון, **והכנף**שסב **נגע אל הלחם או אל הנזיד** ונעשה שני, **וחד מהנך נגע אל היין או אל השמן הרי שלשה, ואל כל מאכל הרי ארבעה**שסג, ועל כן הוה רביעי לטומאה, ולפירוש התוס' מבואר דנקט **סדר**, דהטומאה עברה מכנף **למאכל** ומהמאכל למשקה ומהמשקה שוב אל **מאכל**, ולא נקט דעבר מלחם ללחם אחר וכדו', וזאת משום **דלא בעי למינקט שיעשה כיוצא בו**שסד, כלומר דלא רצה לומר דאוכל מטמא אוכל, וכן כלי מטמא כלי, **ולשמואל** דפליג אדרב ואמר דאיירי בחמישי לטומאה **דייק מדכתיב בכנפו הרי חמש**, היינו דהיה עוד משקה**שסה** שנגע בכנף, **והשתא אתי שפיר לרבינא דאמר דהכא בטמא נפש איירי בשלישי**, משום **שהכנף הנוגע במת נעשה אב הטומאה כדין כל הכלים** שיש להם טהרה במקוה דאם נגעו במת הוו אב הטומאה.

סיכום: לדעת רש"י השרץ נגע בלחם, ונעשה הלחם ראשון לטומאה, והוא נגע בנזיד שנעשה שני, והשני נגע ביין והיין בשמן, ונמצא שהשמן היה רביעי, ומה דכתיב לבסוף 'ואל כל מאכל' היינו שנגע או בשמן או אל כל מאכל.

והתוס' תמהו עליו. א. אמאי ב'ואל כל מאכל' מבארים דהכוונה 'או', ובתחילה בלחם ונזיד מבארים דהיינו דוקא. ב. למה הוצרך שמואל להעמיד דהכנף נגע בדבר שנטמא מהשרץ ולא ביאר כפשוטו דהיינו 'אל כל מאכל' דוקא. ג. אמאי קורא לשרץ 'כנף'. ד. האיך העמיד רבינא דהלחם נגע במת ועל כן נעשה אב הטומאה, והא כל שאין לו טהרה במקוה אינו נעשה אב הטומאה. מיהו יש לומר דאין נעשה אב הטומאה היינו דווקא לטמא אדם וכלים, אבל לאוכלין ומשקין נעשה אב הטומאה. ומפר"ת דהשרץ נגע בכנף ונעשה ראשון, והכנף אל הלחם או אל הנזיד, וחד מהנך אל היין או אל השמן, הרי שלשה, ואל כל מאכל הרי ארבעה, ונקט סדר כנף מאכל משקה מאכל, דלא בעי למינקט שיעשה כיוצא בו, ולשמואל דייק מדכתיב בכנפו הרי חמש. והשתא אתי שפיר לרבינא דאמר הכא שלישי, שהכנף הנוגע במת נעשה אב הטומאה כדין כל הכלים:

ציונים והערות

זריקה הוא כשר. [מהר"ם]. **שנה. הקשה** המהרש"א, דלכאורה עדיף טפי לומר כך בכדי שיושב לדעת שמואל אמאי כששאל חגי את הכהנים ב'אם יגע טמא נפש בכל אלה' והשיבוהו שיטמא, ומשמע דכוונתו היתה במה שאמר 'בכל אלה' היינו בדברים הכתובים מפורש דהם 'לחם ונזיד ויין ושמן', ועל כן שפיר השיבו לו שיטמא משום דהוה רביעי לטומאה, אבל אם היה הפירוש לשמואל 'אל כל מאכל' היינו דוקא, א"כ גם המאכל הזה נמצא ב'כל אלה', וא"כ אף בטמא נפש הוה חמישי לטומאה ואמאי השיבוהו דיטמא. ותירץ שצריך לומר דהתוס' פירשו דמה שאמר 'בכל אלה' הכוונה על כל הנגיעות שנגע השרץ, וא"כ הכוונה גם לנגיעה שנגע בתחילה, ועל זה קאמר דבטמא נפש יהיה טמא. ועי"ש מה שביאר עוד בדברי התוס'. דהיה דוחק להם לפרש כפירוש רש"י להלן דלדעת רב האי טמא נפש איירי בטמא שנגע במת ואחר כך נגע בלחם, ולדעת רבינא היינו שהלחם נגע במת עצמו, כיון דאם העיקר בתירוץ רבינא הוא שהטמא נפש היינו המת עצמו היה צריך לומר זאת בפירוש, ואילו בגמרא רק כתוב דאמר רבינא 'התם רביעי והכא שלישי'. ועל כן פירשו התוס' דמה שאמר חגי הנביא 'אם יגע טמא נפש בכל אלה' הכוונה על כל הנגיעות שהזכיר בשרץ, וודאי אף המקשה למד דטמא נפש היינו מת עצמו, ולהכי לשמואל ניחא דלא אישתבוש כהנים במה שהשיבוהו דטמא, כיון דמשרץ דהוא עצמו אב הטומאה הוה האי מאכל חמישי לטומאה, אבל במת שהוא אבי אבות הטומאה הוה האי מאכל דלבסוף רביעי לטומאה, אבל לדעת רב דלא דרש 'מה שנגע בכנפו' א"כ בשרץ הוו כל הנגיעות 'רביעי' ולגבי טמא מת הוה 'שלישי' כיון דנגע במת עצמו. ועל זה הקשו בזה היו בקיאים ובזה לא היו בקיאים, ותירצו דבמת שהוא חמור היו בקיאים אבל בטומאת שרץ לא היו בקיאים, ואילו רבינא תירץ דבטומאת שלישי היו בקיאים ובטומאת רביעי לא היו בקיאים, ועל כן שפיר הקשו התוס' אמאי נדחק שמואל לומר דנגע בכנפו היינו דבר נוסף, ולא אמר דאל כל מאכל היינו דבר נוסף. וראה עוד במעשה חייא. **שנו. ובפני** יהושע יישב קושית התוס', דאורחא דמילתא קאמר, כיון שהכהנים זריזים הם ואם היו רואין שהשרץ נגע בלחם היו מסלקין את הלחם ושורפים אותו מיד, ואם כן לא שייך לומר שנגע השרץ בלחם והלחם בנזיד והנזיד ביין וכו', ונעלמו כל אלו הטומאות מן הכהנים ולא ידעו עד הסוף, אלא על כרחך דמדובר כשהשרץ הסתבך בכנף הבגד שלא במתכוין, ולפיכך נגע הלחם בנזיד והנזיד ביין וכו', ולאחר כל המעשים גילו שהסתבך השרץ בכנף, ועיין שם. ובספר האלף לך שלמה, כתב ליישב ד'כנפו' היינו ראש אחד של השרץ, [וכן הוא במשנה פרה פי"ב מ"ה דכנף היינו קצה] כלומר דאף אם נגע רק בקצה השרץ ג"כ נטמא, ובא להשמיענו הא דאמרינן בגמרא (פסחים יז.) דשיעור עדשה בשרץ לא כתוב מפורש אלא למדים מדכתיב 'בהם' ודרשינן יכול עד שיגע בכולן, תלמוד לומר 'מהם', יכול אף שיגע במקצתן דהיינו בכל שהוא ממש, תלמוד לומר בהם, הא כיצד, עד שיגע במקצתו שהוא ככולו ושיערו חכמים דזהו כעדשה. ויתכן שזה גופא רצה לבודקם אם ידעו דאין צריך שיגע בכולו. אך כתב דברש"י משמע ד'כנפו' קאי אבגד ולא אשרץ, ורצה לומר באותו הכנף שהשרץ בו, ועי"ש. **שנז. וראה** תוס' (נ"ק פה: ד"ה וקמ"ל) דכתבו כלל זה גבי מפץ, וכתב השיטמ"ק (סה ד"ה וז"ל הר"ר יפעיה מפץ) דכלל זה לא נמצא בכל התלמוד, ועי"ש. **שנח. ובאור** חכמים העיר, דבגמרא במהפלת שם יראה דמשמעות הגמרא היא דכלי חרס טמא שהכניסו למקדש אינו חייב עליו, ונאמרו שני גירסאות בטעם הדבר, א. משום דלא נעשה אב הטומאה, ב. משום דאין לו טהרה במקוה, ודעת שמואל (עירובין קד:) דהמכניס שרץ עצמו למקדש פטור, ומבואר דאף דהשרץ הוא אב הטומאה בכל זאת פטור, ומוכח דשמואל סבר דהפטור הוא רק משום דאין לו טהרה במקוה, ושייך טעם זה בשרץ עצמו, וא"כ שייך לומר דאף לחם נעשה אב הטומאה ואף שאין לו טהרה במקוה כשרץ עצמו. **שנט. וראה** ברש"ש שרצה לומר דבטומאה בחיבורין אף כלי חרס יכול להעשות אב הטומאה לטמאות כלים אחרים, א"כ יתכן שגם באוכלין הדין כן, והכא איירי בטומאה בחיבורין, ועי"ש. **שס. רש"י** (נדה יז. ד"ה נטהר). **שסא. ובמקדש** דוד (מ"ג סוף סימן מג) הקשה מהתוספתא (מכשירין פ"ג הי"ג) והובאו דבריו בר"ש (מכשירין פ"ו מ"ו) דדם מן המת מטמא שנים ופוסל אחד, ואפילו דדם מן המת הוא אבי אבות הטומאה מכל מקום אינו מטמא רק שנים ופוסל אחד, כיון דאין אוכלין נעשין אב הטומאה, ומוכח דאף לאוכלין אין נעשין אב הטומאה ואינו מטמא רק שנים ופוסל אחד, וצע"ג. **שסב. כתב** הפני יהושע, דלכאורה יש לתמוה מה השיבו על טענת רש"י דאם הכוונה לכנף הבגד אמאי נקט הנביא דוקא כנף הבגד, והלא אפילו אם רק הכנף נגע מכל מקום כל הבגד כולו טמא באותו מידה. וביאר הפנ"י דסברי התוס' דאם היה כתוב 'בבגדו' היה מקום לומר דלאו דוקא בגד שהשרץ מונח בו אלא אפילו בשאר בגדים שנגעו בבגד שנגע בו השרץ, וזה אינו דהא אין כלי מטמא כלי. **שסג. כתב** הדברי שלמה, דלתוס' לא היה הגירסא כבגמרא דידן, דבגירסא דידן איתא בגמרא להדיא 'היינו דכתיב ארבעה לחם ונזיד יין ושמן', אלא היה להם גירסא 'בשלמא לרב היינו דכתיב ארבעה'. וראה בפנ"י שכתב דמלישנא דגמרא משמע להדיא כדעת רש"י דהא אמרו בגמרא 'בשלמא לרב היינו דכתיב ד' 'לחם ונזיד יין ושמן', ומסתבר גם דלכן מנה הנביא דברים אלו בשמותם כי רצה להשמיענו ראשון שני שלישי ורביעי לטומאה, משא"כ 'אל כל מאכל' דלכן לא מנה התנא אותו בשמו כיון דהכוונה 'או אל כל מאכל'. ועי"ש שהאריך לבאר מדוע בדקם חגי באלו הדברים דוקא, משום דלחם ונזיד כתיבי בקרא דטומאת שרצים, ורצה לבודקם בדין אוכל מטמא אוכל, ועל כן שאלם על יין ושמן, לבודקם אם משקה עושה כיוצא בו או לא. **שסד. הקשה** הפני יהושע, דהניחא למאן דסבירא ליה דאין אוכל מטמא אוכל בקדשים מדאורייתא, אבל למ"ד דאוכל מטמא אוכל מדאורייתא א"כ יקשה אמאי הוצרך להעמיד שהאוכל טימא משקה וכו', וא"כ אין צריך לפרש כהתוס' דאיירי בזוגי זוגי, וצ"ע. **שסה. ביאר** המהרש"א, דעל כרחך דהיה זה משקה, כיון דאם היה כלי לא היה נטמא מן הכנף שנגע בשרץ, כיון דאין כלי נטמא אלא מאב הטומאה, וגם אי אפשר לומר דהיה זה אוכל, כיון דא"כ היה עושה כיוצא בו דהא נגע אחר כך בלחם.

במקוה אינו נעשה אב הטומאה. אמנם אומרים התוס׳ דאפשר דרק לענין לטמאות אדם וכלים אינו נעשה אב הטומאה, אבל לענין לטמאות אוכלין נעשה אב הטומאה.

דעת התוס׳ דהשרץ נגע בכנף ונעשה הכנף ראשון, והוא נגע בלחם או בנזיד, ואחד מהם נגע ביין או בשמן, ואחד מהם נגע בכל מאכל, דנמצא דהמאכל הוא רביעי, ולפי״ז מבואר הסדר שנקש הנביא דהיינו מכלי לאוכל ומאוכל למשקה וממשקה לאוכל, כיון דלא רצה לכתוב דהאוכל מטמא אוכל, או הכלי מטמא כלי.

אבל דם לא:

יבארו אמאי לא מקילינן בדם יותר דהא לא הוקש למים.

איתא בגמרא דדעת רבי שמעון דאף דטומאת משקין דאורייתא, הלכך טיהרו חכמים במקדש רק מים שנמצאים בקרקע, דכיון דיש להם רביעית והם מחוברים יש להם תורת מקווה מן התורה להטביל בהם מחטין וצינוריות ועל כן אינם מקבלים טומאה, אבל דם אף מחובר לקרקע נטמא.

מקשים התוס׳ **וא״ת**, והא **אדרבה בדם יש לטהר טפי אפי׳ בכלים**, כלומר בתלוש, משום דדם קדשים **לא איתקש למים כדאמרי׳ לעיל שאינו נשפך כמים** דהא צריך קבלה בכלי, ומטעם זה **אין מכשיר**, וא״כ אף יש לומר דלענין טומאה אינו טמא אלא מה שנשפך כמים, ולא דם קדשים[סז]. ומיישבים **וי״ל דהכי פי׳, אבל דם היכא דמטמא** כלומר לא בדם קדשים, דהתם באמת אינו נטמא, **אלא כגון דם חולין או דם בעלי מומין או דם זבח שנפסל** דאין בהם דין קבלה, והרי הוא נשפך כמים, **ולכך לא** טהר רבי שמעון אף בקרקע[סז].

סיכום: לדעת התוס׳ מה שאמרו דדם לדעת רבי שמעון טמא, היינו דוקא דם חולין או דם בעלי מומין דאינם כשרים לקרבן, אבל דם קדשים כשם דלא הוקש למים לענין הכשר טומאה כך גם אינו מקבל טומאה.

אלא דהוי רביעית דחזי להטביל בהו מחטין וצינורות:

יבארו דמים שאובין פוסלים את המקוה מדרבנן. **אמרינן** בגמרא דמה דאמר רבי שמעון דהמים דבקרקע טהורין ואין מקבלים טומאה, היינו דוקא שיש בהם רביעית דראויים להטביל בהם מחטין וצינוריות ולכך יש שם מקוה עליהם.

כתבו התוס׳ **דמכאן אומר ר״י שיש לדקדק דמקוה שכולו שאוב**, כלומר שהמים שבמקוה נשאבו בכלי, **אינו פסול אלא מדרבנן**[סח], דהא **משקין בית מטבחיא שהן דכן** - טהורים ע״כ **הן שאובין מדמפליג בין דם למים**, דדם טמא ומים טהורים, **ולא מפליג בין שאובין למחוברין**[סט] ואם איתא דאירי דוקא במים מחוברין, א״כ היה צריך לחלק אף במים עצמם בין מחוברין לשאובין, **ואמר** על זה דמים שיש בהם רביעית טהורים משום דחזי **להטביל בהו מחטין וצינורות**, ומבואר דאף מים שאובים ראויים להטביל בהם מחטין. **ועוד תניא בתוספתא דמסכת מקוואות** (פ״ג) **׳מקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא, כשר** מפני ספק מים שאובים למקוה׳, כלומר דאין לחוש שמא התמלא במים שאובים, **והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא**[ע], כיון שמים שאובין פוסלים רק מדרבנן, ואין לומר דבתוספתא איירי שהיתה המקוה חסרה קצת מים, ודווקא בזה אין לחוש למים שאובים ומשום ביטול ברוב[עא], משום **ד׳וריקן דקתני נמי משמע שלא היה בו כלום** והיה כולו שאוב, **מדלא קאמר שהניחו חסר**, ובכל אופן אין כאן פסול אלא מדרבנן, ועל כן בספיקא אין לחוש למים שאובין. אך הוקשה להתוס׳, **והא דתניא בת״כ** דמדכתיב **׳אך מעין ובור׳ יכול אפילו מלא בכתף** דהוה מים שאובים נמי יהיה כשר, **תלמוד לומר ׳מעין׳, מה מעין מתמלא בידי שמים אף מקוה בידי שמים**, אבל שאובין פסול. ומשמע לכאורה דפסול מן התורה. ומיישבים, **וצ״ל דאסמכתא בעלמא הוא** ובאמת הפסול הוא רק מדרבנן. מקשים התוס׳ **ואם תאמר**, והא **כיון דכולו שאוב כשר מדאורייתא, אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל**, דהתינח אם כשכולו שאוב פסול מן התורה, יש לומר דגזרו אף במיעוט שאוב שמא יהיה רובו שאוב, אבל אם אף בכולו שאוב אינו אסור מן התורה מה טעם גזרו רבנן כלל לפסול שאוב. ומיישבים **ויש לומר**, דגזרו לפסול **בשאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא**, ומשום החשש שמא יבואו להטביל במים כשהם נמצאים בתוך הכלי גזרו על כל מים שאובים, **דבתוך הכלי ודאי אסור לטבול מדאורייתא**, דמים שאינם בקרקע אין להם שם מקוה כלל, ומן התורה אי אפשר לטבול אלא במקוה.

ביארו דאף דתיקנו דמקווה מטהר רק במ׳ סאה, מכל מקום מעיין מטהר בכל שהוא.

ואור״י דכי נמי בטלו חכמים היתר רביעית דמקוה, כלומר דאסרו חכמים להטביל ברביעית מים הנמצאת במקוה, **מכל** מקום דין **כל שהוא דמעין לא בטלו**[עב] ומותר להטביל מחטין וצינוריות במעין כל שהוא, והראיה לזה **מדתנן בת״כ דמעין מטהר בכל שהוא** והמקוה **בארבעים סאה**, **והא** דמקוה מטהר דווקא **במ׳ סאה היינו לבתר**[עג] **דביטלו** דין **רביעית**, ואמרו חכמים דאף מחטין קטנים צריכים לטבול רק בארבעים סאה, **ואפילו הכי קתני דמעין מטהר בכל שהוא**,

ומוכח דאף דביטלו דין רביעית במקוה, דין כל שהוא דמעין לא ביטלו.

והקשה ר״י בשם הרב רבינו שלמה, דהא אמרינן בפרק חומר בקודש (מגיגה כג.) **גבי מקוה שחלקו בסל**, כלומר שחילק המקוה לשנים על ידי שנתן בתוכן סל, **תדע דבעי׳ כשפופרת הנוד**, כלומר דכדי שייחשב למחובר צריך שיהיה נקב בסל שגודלו כשפופרת הנוד, דהיינו אצבעים על אצבעיים ברום אצבעיים, דבאופן זה נחשבים שני חלקי המקוה מחוברים, אבל בלא נקב שגודלו כשפופרת הנוד אף שיש נקבים קטנים פסולה, **והראיה לזה דהא ארעא** כולה **חלחולי מחלחלא**, כלומר דכל מים מחוברים לנהר גדול תחת הקרקע, ובכל אופן

בתוספתא דמסכת מקוואות (פ״ג) **׳מקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא, כשר** מפני ספק מים שאובים למקוה׳, כלומר דאין לחוש שמא התמלא במים שאובים, **והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא**[עא], כיון שמים שאובין פוסלים רק מדרבנן, ואין לומר דבתוספתא איירי שהיתה המקוה חסרה קצת מים, ודווקא בזה אין לחוש למים שאובים ומשום ביטול ברוב[עא], משום **ד׳וריקן דקתני נמי משמע שלא היה בו כלום** והיה כולו שאוב, **מדלא קאמר שהניחו חסר**, ובכל אופן אין כאן פסול אלא מדרבנן, ועל כן בספיקא אין לחוש למים שאובין. אך הוקשה להתוס׳, **והא דתניא בת״כ** דמדכתיב **׳אך מעין ובור׳ יכול אפילו מלא בכתף** דהוה מים שאובים נמי יהיה כשר, **תלמוד לומר ׳מעין׳, מה מעין מתמלא בידי שמים אף מקוה בידי שמים**, אבל שאובין פסול. ומשמע לכאורה דפסול מן התורה. ומיישבים, **וצ״ל דאסמכתא בעלמא הוא** ובאמת הפסול הוא רק מדרבנן. מקשים התוס׳ **ואם תאמר**, והא **כיון דכולו שאוב כשר מדאורייתא, אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל**, דהתינח אם כשכולו שאוב פסול מן התורה, יש לומר דגזרו אף במיעוט שאוב שמא יהיה רובו שאוב, אבל אם אף בכולו שאוב אינו אסור מן התורה מה טעם גזרו רבנן כלל לפסול שאוב. ומיישבים **ויש לומר**, דגזרו לפסול **בשאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא**, ומשום החשש שמא יבואו להטביל במים כשהם נמצאים בתוך הכלי גזרו על כל מים שאובים, **דבתוך הכלי ודאי אסור לטבול מדאורייתא**, דמים שאינם בקרקע אין להם שם מקוה כלל, ומן התורה אי אפשר לטבול אלא במקוה.

ביארו דאף דתיקנו דמקווה מטהר רק במ׳ סאה, מכל מקום מעיין מטהר בכל שהוא.

ואור״י דכי נמי בטלו חכמים היתר רביעית דמקוה, כלומר דאסרו חכמים להטביל ברביעית מים הנמצאת במקוה, **מכל** מקום דין **כל שהוא דמעין לא בטלו**[עב] ומותר להטביל מחטין וצינוריות במעין כל שהוא, והראיה לזה **מדתנן בת״כ דמעין מטהר בכל שהוא** והמקוה **בארבעים סאה**, **והא** דמקוה מטהר דווקא **במ׳ סאה היינו לבתר**[עג] **דביטלו** דין **רביעית**, ואמרו חכמים דאף מחטין קטנים צריכים לטבול רק בארבעים סאה, **ואפילו הכי קתני דמעין מטהר בכל שהוא**,

ומוכח דאף דביטלו דין רביעית במקוה, דין כל שהוא דמעין לא ביטלו.

והקשה ר״י בשם הרב רבינו שלמה, דהא אמרינן בפרק חומר בקודש (מגיגה כג.) **גבי מקוה שחלקו בסל**, כלומר שחילק המקוה לשנים על ידי שנתן בתוכן סל, **תדע דבעי׳ כשפופרת הנוד**, כלומר דכדי שייחשב למחובר צריך שיהיה נקב בסל שגודלו כשפופרת הנוד, דהיינו אצבעים על אצבעיים ברום אצבעיים, דבאופן זה נחשבים שני חלקי המקוה מחוברים, אבל בלא נקב שגודלו כשפופרת הנוד אף שיש נקבים קטנים פסולה, **והראיה לזה דהא ארעא** כולה **חלחולי מחלחלא**, כלומר דכל מים מחוברים לנהר גדול תחת הקרקע, ובכל אופן

אבל דם לא. וא״ת אדרבה בדם יש לטהר טפי אפי׳ בכלים, דדם קדשים לא איתקש למים כדאמרי׳ לעיל שאינו נשפך כמים אין מכשיר. וי״ל דהכי פי׳ אבל דם היכא דמטמא, כגון דם חולין או בעלי מומין או זבח שנפסל, לא:

אלא דהוי רביעית דחזי להטביל בהו מחטין וצינורות. מכאן אומר ר״י שיש לדקדק דמקוה שכולו שאוב אינו פסול אלא מדרבנן, דמשקין בית מטבחיא שהן דכן ע״כ הן שאובין, מדמפליג בין דם למים ולא מפליג בין שאובין למחוברין, ואמר דחזי להטביל בהו מחטין וצינורות. ועוד תניא בתוספתא דמסכת מקוואות (פ״ג) **מקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כשר, והיינו משום דספיקא דרבנן לקולא, וריקן נמי משמע שלא היה בו כלום, מדלא קאמר שהניחו חסר. והא דתניא בת״כ אך מעין ובור יכול אפילו מלא בכתף, תלמוד לומר מעין, מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים, צ״ל דאסמכתא בעלמא הוא. ואם תאמר כיון דכולו שאוב כשר מדאורייתא, אמאי גזרו רבנן בשאיבה כלל. ויש לומר דגזרו שאיבה אטו דילמא אתי לאטבולי במנא, דבתוך הכלי ודאי אסור לטבול מדאורייתא. ואור״י דכי נמי בטלו רביעית דמקוה, מכל מקום כל שהוא דמעין לא בטלו, מדתנן בת״כ דמעין מטהר בכל שהוא, והמקוה בארבעים סאה, והא דמקוה במ׳ סאה היינו לבתר דביטלו רביעית, ואפילו הכי קתני דמעין מטהר בכל שהוא. הקשה ר״י בשם הרב רבינו שלמה דאמר בפרק חומר בקודש** (מגיגה כג.) **גבי מקוה שחלקו בסל, תדע דבעי׳ כשפופרת הנוד, דהא ארעא חלחולי מחלחלא, ובעינן ארבעים סאה במקום אחד.**

19/06/2018אהח

ציונים והערות

שסו. ובמהרש״א על דברי רש״י כתב דרש״י סבר דאין ללמוד טומאה מהכשר, ובגליון הש״ס הקשה מהיכן פשיטא לתוס׳ דבדם ליכא טומאה דאורייתא, ומנין להם לדמות טומאה להכשר, והא לעיל (טו:) איתא בגמרא על האי קרא ׳ונשא אהרן את עון הקדשים׳ ומוקמינן לה בדם שנטמא, ומוכח דהוא טמא מן התורה, וכן מבואר בתוס׳ (סד ד״ה מדקנן) דאפשר לומר דטומאת דם מדאורייתא למ״ד טומאת משקין דאורייתא. וצע״ג. וראה בפני יהושע דהוכיח דאף בהכשר עצמו רק הדם שהתקבל בכלי אינו מכשיר, אבל דם אחר אף שהוא דם קדשים ודאי דאיתקש למים ומכשיר. והכא מסתמא מדובר בדם שאחר זריקה וא״כ ודאי הוה כמים. ותירץ דבאמת אין כוונת התוס׳ דמסברא יש לדמות טומאה להכשר, אלא דכוונתם לומר דבדם יש לטהר יותר ממים כיון דמצינו בדם שהוא קל יותר ממים לענין הכשר, ואין זה מחמת לימוד, אלא מחמת שמצינו בו קולא. ולפי״ז אין צריך לומר כהמהרש״א דנחלקו רש״י ותוס׳ בענין זה. ועי״ש. **שסז. ומבואר** בתוס׳ דת״ק דטיהר אף דם משמע דאף דם שאינו דם קדשים הוא טהור, וכל דם הבא למקדש תקנו בו שיהיה טהור. וצל״ע. **שסח. אמנם** התוס׳ (ג״ע סו.) הביאו דעת רשב״ם ור״ת דפסול שאוב מן התורה, ועי״ש שדחו ראיית ר״י מסוגיין. וכן דייק המשמרות כהונה מדברי רש״י (לעיל טז. ד״ה יהיה) דמשמע דלמד מן הפסוק ׳אך מעין ובור׳ דשאובין פסול. ובשו״ע (יו״ד סי׳ רמ ס״ג) כתב הרמ״א דאם כל המקוה הוא שאובין, פסול מן התורה, וספיקא לחומרא אבל אם רוב המקוה כשר והמיעוט הוא שאובין, אינו אלא מדרבנן. וראה באריכות בשות הרדב״ז (חלק ו סי׳ פה). **שסט. ובתום׳** (ג״ע סו. ד״ה מכאן) הוכיחו מהא דחילקו בין קרקע לכלים, ולא חילקו בקרקע עצמה בין שאובין לאינם שאובים, ומשמע דבקרקע אפילו כולו שאוב לא נטמא. והרשב״א (נמוק׳ שם) דחה הראיה דיתכן לומר דהכוונה בכלים הנמצאים בקרקע. ועי״ש. ובשלמי תודה העיר דמה יענה הרשב״א על הוכחת התוס׳ הכא שחילקו בין דם למים ולא חילקו במים עצמם. ותירץ דהרשב״א יסבור כשיטת רש״י דלא הוקש דם למים אלא לענין הכשר טומאה ולא לענין טומאה עצמה. ולכן נקט ׳דם׳ משום דאתא להשמיענו דלא נימא דילפינן טומאה מהכשר ובדם יש סברא לטהר יותר דהא אינו נשפך כמים, קמ״ל דאין למדים דם ממים לענין טומאה. **שע. וראה** גליון מהרש״א על הש״ך (יו״ד סי׳ קי אות כ) דהוכיח מסוגיין דאמרינן ספיקא דרבנן לקולא אף במקום דאיכא חזקת טמא, והקשה על דברי הש״ך דכתב דאין אומרים ספיקא דרבנן לקולא במקום דאיכא חזקה. וראה עוד בשער המלך (מקוואות פכ״ג ה) שהאריך בענין זה. **שעא. וראה** שו״ת עונג יו״ט (סי׳ ד) ובמנחת חינוך (מצוה י אות ה) האם אמרינן בכה״ג ביטול ברוב, דצריך ליתן למיעוט דיני הרוב ואין זה רק ביטול, ושמא באופן זה אין אומרים כלל ביטול ברוב. **שעב. ובקובץ** ענינים כתב לבאר טעם החילוק דבמקוה ביטלו ובמעין לא, משום דגבי מקוה דיש שיעור מן התורה דרביעית, על כן הוסיפו חכמים לומר דהשיעור הוא מ׳ סאה, אבל במעיין דמהתורה אין לו שיעור כלל לא תיקנו חכמים שיעור לפוסלו. **שעג. ביאר** השלמי תודה דליכא למימר דמירי קודם שביטלו דין רביעית, ומה שהצריכו ארבעים סאה במקוה היינו לענין טבילת אדם דבעינן ארבעים סאה, משום דאף במעין אינו מטהר בכל שהוא דבעינן מים שכל גופו יתכסה בהם. וראה להלן בהערה מדברי התוס׳ בנזיר (נח.).

בעינן ארבעים סאה במקום אחד, ומוכח דאין חיבור הנעשה תחת הקרקע על ידי חלחול המים חשיב חיבור, והכא נמי אם אין בסל חור שהוא כשפופרת הנוד אין חיבור בין המקוואות. ומבארים התוס׳ **וארעא חלחולי מחלחלא לא שייך אלא במעין**שעד דהמים שבמעין מחוברים לנהר גדול תחת הקרקע, ואף על פי כן אמרינן **דבעינן ארבעים סאה במקום אחד**, **והתם**שעה על כרחך **מירי בדבר שכל גופו עולה בפחות** מארבעים סאה, כגון מחטין וצינוריות, **דאם לא כן מה ראיה צריך** להביא מארעא דחלחולי מחלחלה לכך שאי אפשר להטביל במקוה, ותיפוק ליה דאין הדבר הנטבל כל גופו עולה בו, אלא על כרחך דאיירי כשכל גופו עולה בהם ואפילו הכי מבואר דצריך דוקא ארבעים סאה, א״כ קשה דמוכח דכשביטלו דין רביעית ביטלו גם האי דינא דמעיין סגי בכל שהוא, וצריך דוקא ארבעים סאה גם במעיין, ונשארו התוס׳ בקשיא.

ה״ג נטמא תוכו נטמא גבו נטמא גבו לא נטמא תוכו:

יבא מהמחשב 19/06/2018 נקט התנא ׳כרים וכסתות׳. **איתא במתני׳ דכל כלים שיש להם בית קיבול** ושימוש בתוכם ובאחוריהם, אם קיבל טומאה בתוכו נטמא גם אחוריו, אבל אם נטמא אחוריו לא נטמא תוכם.

וכן גרס רש״י, אך הוקשה להתוס׳ אמאי נקט התנא דווקא הדוגמא דכרים וכסתות וכו׳, והרי כל הכלים דינם כן, ומיישבים, **ואף על גב דכל כלי שטף** כגון כוסות וקערות **נמי דינו כן, מכל מקום נקט כרים וכסתות** ושקין **ומרצופין** - שקין גדולים של עור, **משום דרבי מאיר פליג בהני כרים** וכסתות **דווקא, דקתני סיפא רבי מאיר אומר כל שיש לו תובראות** - לולאות שתפורות לאחורי הבגד, **יש לו אחורים ותוך**, כלומר דיש לו חילוק דינים בין אחורים לתוך, כיון דאין ראוי להופכו, ועל כן יש לו חילוקי דינים, דאם נטמא מאחוריו לא נטמא תוכו, אבל נטמא תוכו נטמא גבו, **ושאין לו תובראות**, כגון הני כרים וכסתות, דאפשר להופכם ולהשתמש בהם מצידם השני, אין לו אחורים ותוך, ושווה דין התוך לדין אחוריו, ואף אם נטמא מאחוריו נטמא תוכו, וכו׳, ומבארים התוס׳ **תובראות פירושו תפירות שפה לפיהן סביב כעין מכנסים, דאז אין מהפכין אותן להשתמש בצד אחר** כיון שיש שם תפירות, **ויש לו דין אחורים ותוך**, כלומר חילוקי דין בין אחורים לתוך **לענין שאם נטמא גבו לא נטמא תוכו** ואין דינו **כמו שאר כלי שטף.**

סיכום: ביארו דאף דבכל כלי שטף אם יש לו אחורים ותוך אם נטמא תוכו נטמא גבו ואם נטמא גבו לא נטמא תוכו, מכל מקום נקט התנא דוקא כרים וכסתות, כיון דבדברים אלו פליג רבי מאיר וס״ל דכל כלים שיש להם לולאות שתפורות לאחורי הבגד, דאי אפשר להפוך בגד ולהשתמש בו כשהוא הפוך בזה אמרינן דיש חילוק בין אחורים לתוך, אבל כשאפשר להופכם ככרים וכסתות שווה דין האחורים לדין התוך, ואף אם נטמא גבו נטמא תוכו.

ובראורי

ובביאור הגר״א (יו״ד סי׳ רפ אות ו) תמה על ראיית התוס׳, דהא גם במים שאובין הנתונים בבור מחלחלים הם דרך הקרקע, וא״כ אמאי כתבו התוס׳ דרק במעיין מצינו מים מחלחלים, והביא דמצינו הרבה סילונות של מים שהולכים בתוך הבור והבור לא נתמלא, והמים הלכו בגידי הקרקע. וכתבו בספרי הטבע שכמה פעמים מצאו דגים בתוך בורות מים מכונסים, ועוד כתבו שהניחו בתוכן דגים ועשו בהם סימנים בטבעות כסף ומצאום בנהרות וכמה מעשים כזה. **שעה. אמנם** בתוס׳ (מיר לח. ד״ה נר) כתבו דההיא סוגיא דחגיגה מירי באדם, דרוב גופו אינו עולה בפחות מארבעים סאה, ולכך אף במעין הצריכו ארבעים סאה. ועי״ש. וראה בשו״ע (יו״ד סי׳ רפ סי״ח) דאף מעיין בעי ארבעים סאה, וראה שם עוד בביאור הגר״א (שם אות ו) דהביא מחלוקת ראשונים האם מה שאמרו דמעיין כל שהוא הוא רק למחטים וצינוריות או גם לאדם, ודעת הרא״ש דלאדם בעינן דוקא ארבעים סאה, אך דעת התוס׳ בסוגיין דאף לאדם אין צריך ארבעים סאה במעיין. **שעו. הקשה** הרש״ש, דהא תנן במתני׳ (פרה פ״ט מ״ח) דמי חטאת שנפסלו מטמאין את הטהור לתרומה וכו׳, וכן כתב הר״ש (פ״ח מ״ג) דמי חטאת שנפסלו בהיסח הדעת מטמאין כלים. ותירץ דעל כרחך צריך לומר דהכא גרע טפי, דהכא נתבטלו ממי חטאת לגמרי דהא היו במעי בהמה, וא״כ לפי״ז לא יקשה קושית התוס׳ (לקמן ד״ה נטלו) מהא דאמרו דהמים שבפי העופות נפסלו, משום דהכא גרע טפי דנתבטלו לגמרי. אך כתב דהתוס׳ ס״ל כדעת הרע״ב דהא דמי חטאת שנפסלו מטמאים היינו רק מדרבנן, ולפי״ז שייך לומר דהכא דהוא מילתא דלא שכיחא לא גזרו בהו רבנן. **שעז. וסבר** התנא כרבי יוסי ורבי שמעון דלעיל הסוברים דמשקים טמאים טהורים הם לכלים, וטמאים הם לאוכלין. אך ראה ביד דוד דהקשה דבספרי ובתוספתא (הוספו נמוס׳ ד״ה נטלו) משמע דטומאתן מתורת מי חטאת ולא מתורת משקים טמאים, דהא דרשו זאת מדכתיב ׳למי נדה חטאת היא׳, ועי״ש שהסיק שבאמת ת״ק דמתני׳ אין זה ת״ק דספרי והתוספתא, דבאמת דעת הספרי דהוא מתורת מי חטאת, אך תנא דמתני׳ מתורת משקה מטמא אותם. ועי״ש. **שעח. הקשה** השלמי תודה, אמאי הקשו התוס׳ קושיא זו הכא ולא הקשו זאת לעיל כשהקשו בגמרא ׳טומאה קלה מיהא נטמאו׳, ותירץ דאפשר דניחא להו להקשות דר״מ אדר״מ משום דסתם מתני׳ רבי מאיר היא, ובחולין גבי בשר הפורש מן החי דאינו מטמא במגעו רבי מאיר הוא דאמר דין זה, ולכן הקשו מת״ק דהוא סתם מתני׳. **שעט. וברש״י** פירש דהטעם דמטמאים טומאה קלה היינו משום דנטמאו מחמת עצמן, דאין לך נגיעה גדולה ממה שהן נוגעין בעצמם, ולפי״ז לא קשיא קושית התוס׳, וראה בקובץ שיעורים (שם פד) דהתוס׳ מיאנו בפירוש רש״י משום דהוה נגיעת בית הסתרים, אבל בדעת רש״י מוכח דאין זה נקרא מגע בית הסתרים. ועי״ש שביאר טעם הדבר דבמשקין אין זה נחשב מגע בית הסתרים. **שפ. מהר״ם. שפא. ראה** בשלמי תודה דהעיר מה הוצרכו התוס׳ למה שהביאו מפרק טבול יום דכל שסופו לטמא וכו׳, הא עיקר קושיתם היא מההמשך שהביאו מפרק בהמה המקשה. **שפב. וכתב** החכמת מנוח, דליכא למימר דכיון דטימא טומאה חמורה, מטמא הוא טומאה קלה, כיון דכל הדין הוא דרק דבר שסופו לטמאות טומאה חמורה מטמא טומאה קלה, אבל במה שהיה מקודם מטמא טומאה חמורה אינה סיבה שיטמא טומאה קלה השתא. ובקובץ ענינים

הקשה (מולין עג:) **גבי בשר הפורש מאבר מן החי, דלא מהני ליה מה שסופו לטמא טומאה חמורה כשהיה עם אביו לשויה מוכשר, כיון דלאחר שפירש ממנו אין ראוי לטמא טומאה חמורה. וי״ל דשאני**

ובראורי

ה״ג נטמא תוכו נטמא גבו נטמא גבו לא נטמא תוכו:

יבא מהמחשב 19/06/2018 נקט התנא ׳כרים וכסתות׳. **איתא במתני׳ דכל כלים שיש להם בית קיבול** ושימוש בתוכם ובאחוריהם, אם קיבל טומאה בתוכו נטמא גם אחוריו, אבל אם נטמא אחוריו לא נטמא תוכם.

וכן גרס רש״י, אך הוקשה להתוס׳ אמאי נקט התנא דווקא הדוגמא דכרים וכסתות וכו׳, והרי כל הכלים דינם כן, ומיישבים, **ואף על גב דכל כלי שטף** כגון כוסות וקערות **נמי דינו כן, מכל מקום נקט כרים וכסתות** ושקין **ומרצופין** - שקין גדולים של עור, **משום דרבי מאיר פליג בהני כרים** וכסתות **דווקא, דקתני סיפא רבי מאיר אומר כל שיש לו תובראות** - לולאות שתפורות לאחורי הבגד, **יש לו אחורים ותוך**, כלומר דיש לו חילוק דינים בין אחורים לתוך, כיון דאין ראוי להופכו, ועל כן יש לו חילוקי דינים, דאם נטמא מאחוריו לא נטמא תוכו, אבל נטמא תוכו נטמא גבו, **ושאין לו תובראות**, כגון הני כרים וכסתות, דאפשר להופכם ולהשתמש בהם מצידם השני, אין לו אחורים ותוך, ושווה דין התוך לדין אחוריו, ואף אם נטמא מאחוריו נטמא תוכו, וכו׳, ומבארים התוס׳ **תובראות פירושו תפירות שפה לפיהן סביב כעין מכנסים, דאז אין מהפכין אותן להשתמש בצד אחר** כיון שיש שם תפירות, **ויש לו דין אחורים ותוך**, כלומר חילוקי דין בין אחורים לתוך **לענין שאם נטמא גבו לא נטמא תוכו** ואין **כמו שאר כלי שטף.**

סיכום: ביארו דאף דבכל כלי שטף אם יש לו אחורים ותוך אם נטמא תוכו נטמא גבו ואם נטמא גבו לא נטמא תוכו, מכל מקום נקט התנא דוקא כרים וכסתות, כיון דבדברים אלו פליג רבי מאיר וס״ל דכל כלים שיש להם לולאות שתפורות לאחורי הבגד, דאי אפשר להפוך בגד ולהשתמש בו כשהוא הפוך בזה אמרינן דיש חילוק בין אחורים לתוך, אבל כשאפשר להופכם ככרים וכסתות שווה דין האחורים לדין התוך, ואף אם נטמא גבו נטמא תוכו.

הא בשרה טמא קתני:

יבארו מדוע מטמאים המים טומאה קלה אחר שפרחה מהם הטומאה חמורה.

הוכיחה הגמרא דרבי יהודה חזר בו לגמרי

וס״ל דאין משקין מטמאין אף אוכלין, וזאת מהא דאמר רבי יהודה דמי חטאת בטלו במעיה של הפרה ואינה נטמאת מהם, ואין לומר דכוונתו רק לענין טומאה חמורה, דא״כ יצא דרבנן דפליגי ס״ל דאף טומאה חמורה נטמאה, ולא יתכן לומר כן, דהא קתני ׳בשרה טמא׳ **ומשמע דדוקא בשרה נטמא אבל אדם וכלים לא**, ועל כרחך דרבנן מודו דלא נטמאת טומאה חמורה, ומבארים התוס׳ הטעם דאינם מטמאים אדם וכלים אף שמי חטאת מטמאים אדם וכלים, **והיינו משום דנפסלו בהיסח הדעת**שעו, וכיון דאינם ראויים למי חטאת שוב אין להם דין מי חטאת לטמאות אדם וכלים, אלא דין משקים טמאים גרידא, ולכך מטמאים בשר דהמשקין מטמאים אוכלים**שעז**. מקשים התוס׳**שעח** **ואם תאמר**, והא כיון דפרחה מהן טומאה חמורה א״כ **אפי׳ טומאה קלה לא לטמאו**שעט, **דהא אמרי׳ בפ׳ בא סימן** (נדה נח.) **ובפ׳ טבול יום** (זבחים קה.) **דכל שסופו לטמא טומאה חמורה**, כגון נבלת עוף טהור דסופה לטמאות אדם בבית הבליעה, או פרה אדומה דסופה לטמאות את השורפה, **לא בעי הכשר שרץ** כדי שיוכלו לטמאות אחרים במגען, וכן אין צריך דהאוכל שהם נוגעים בו יוכשר במים לקבל טומאה**שפ**, **וחשיב כאילו נגעו בשרץ** ומטמאים במגעם, **והיינו דוקא בעוד שסופו לטמא טומאה חמורה**, כלומר דנגע בדבר אחר בזמן שהוא עתיד לטמאות טומאה חמורה בסופו, **אבל כשאין ראוי כבר לטמא טומאה חמורה**, כגון הכא שנפסלו המים משום היסח הדעת, א״כ **בעי הכשר** שרץ בכדי לטמאות**שפא**, **וכדאמרינן בפרק בהמה המקשה** (מולין עג:) **גבי בשר הפורש מאבר מן החי** דאינו מטמא במגעו, משום **דלא מהני ליה מה שסופו לטמא טומאה חמורה כשהיה עם אביו** דהא אבר מן החי מטמא כנבלה, ולא מהני **לשויה מוכשר** לטמאות אף בלא מגע שרץ, **כיון דלאחר שפירש ממנו שוב אין ראוי לטמא טומאה חמורה**, וא״כ הכא נמי אין להם להמים לטמאות אף לא טומאה קלה כיון דעכשיו אין סופן לטמאות טומאה חמורה**שפב**. ומיישבים וי״ל, **דשאני התם גבי בשר הפורש מן אבר מן**

ציונים והערות

שעד. ובביאור הגר״א (יו״ד סי׳ רפ אות ו) תמה על ראיית התוס׳, דהא גם במים שאובין הנתונים בבור מחלחלים הם דרך הקרקע, וא״כ אמאי כתבו התוס׳ דרק במעיין מצינו מים מחלחלים, והביא דמצינו הרבה סילונות של מים שהולכים בתוך הבור והבור לא נתמלא, והמים הלכו בגידי הקרקע. וכתבו בספרי הטבע שכמה פעמים מצאו דגים בתוך בורות מים מכונסים, ועוד כתבו שהניחו בתוכן דגים ועשו בהם סימנים בטבעות כסף ומצאום בנהרות וכמה מעשים כזה. **שעה. אמנם** בתוס׳ (מיר לח. ד״ה נר) כתבו דההיא סוגיא דחגיגה מירי באדם, דרוב גופו אינו עולה בפחות מארבעים סאה, ולכך אף במעין הצריכו ארבעים סאה. ועי״ש. וראה בשו״ע (יו״ד סי׳ רפ סי״ח) דאף מעיין בעי ארבעים סאה, וראה שם עוד בביאור הגר״א (שם אות ו) דהביא מחלוקת ראשונים האם מה שאמרו דמעיין כל שהוא הוא רק למחטים וצינוריות או גם לאדם, ודעת הרא״ש דלאדם בעינן דוקא ארבעים סאה, אך דעת התוס׳ בסוגיין דאף לאדם אין צריך ארבעים סאה במעיין. **שעו. הקשה** הרש״ש, דהא תנן במתני׳ (פרה פ״ט מ״ח) דמי חטאת שנפסלו מטמאין את הטהור לתרומה וכו׳, וכן כתב הר״ש (פ״ח מ״ג) דמי חטאת שנפסלו בהיסח הדעת מטמאין כלים. ותירץ דעל כרחך צריך לומר דהכא גרע טפי, דהכא נתבטלו ממי חטאת לגמרי דהא היו במעי בהמה, וא״כ לפי״ז לא יקשה קושית התוס׳ (לקמן ד״ה נטלו) מהא דאמרו דהמים שבפי העופות נפסלו, משום דהכא גרע טפי דנתבטלו לגמרי. אך כתב דהתוס׳ ס״ל כדעת הרע״ב דהא דמי חטאת שנפסלו מטמאים היינו רק מדרבנן, ולפי״ז שייך לומר דהכא דהוא מילתא דלא שכיחא לא גזרו בהו רבנן. **שעז. וסבר** התנא כרבי יוסי ורבי שמעון דלעיל הסוברים דמשקים טמאים טהורים הם לכלים, וטמאים הם לאוכלין. אך ראה ביד דוד דהקשה דבספרי ובתוספתא (הוספו נמוס׳ ד״ה נטלו) משמע דטומאתן מתורת מי חטאת ולא מתורת משקים טמאים, דהא דרשו זאת מדכתיב ׳למי נדה חטאת היא׳, ועי״ש שהסיק שבאמת ת״ק דמתני׳ אין זה ת״ק דספרי והתוספתא, דבאמת דעת הספרי דהוא מתורת מי חטאת, אך תנא דמתני׳ מתורת משקה מטמא אותם. ועי״ש. **שעח. הקשה** השלמי תודה, אמאי הקשו התוס׳ קושיא זו הכא ולא הקשו זאת לעיל כשהקשו בגמרא ׳טומאה קלה מיהא נטמאו׳, ותירץ דאפשר דניחא להו להקשות דר״מ אדר״מ משום דסתם מתני׳ רבי מאיר היא, ובחולין גבי בשר הפורש מן החי דאינו מטמא במגעו רבי מאיר הוא דאמר דין זה, ולכן הקשו מת״ק דהוא סתם מתני׳. **שעט. וברש״י** פירש דהטעם דמטמאים טומאה קלה היינו משום דנטמאו מחמת עצמן, דאין לך נגיעה גדולה ממה שהן נוגעין בעצמם, ולפי״ז לא קשיא קושית התוס׳, וראה בקובץ שיעורים (שם פד) דהתוס׳ מיאנו בפירוש רש״י משום דהוה נגיעת בית הסתרים, אבל בדעת רש״י מוכח דאין זה נקרא מגע בית הסתרים. ועי״ש שביאר טעם הדבר דבמשקין אין זה נחשב מגע בית הסתרים. **שפ. מהר״ם. שפא. ראה** בשלמי תודה דהעיר מה הוצרכו התוס׳ למה שהביאו מפרק טבול יום דכל שסופו לטמא וכו׳, הא עיקר קושיתם היא מההמשך שהביאו מפרק בהמה המקשה. **שפב. וכתב** החכמת מנוח, דליכא למימר דכיון דטימא טומאה חמורה, מטמא הוא טומאה קלה, כיון דכל הדין הוא דרק דבר שסופו לטמאות טומאה חמורה מטמא טומאה קלה, אבל במה שהיה מקודם מטמא טומאה חמורה אינה סיבה שיטמא טומאה קלה השתא. ובקובץ ענינים

החי דכששימש מעשה עץ שימש, כלומר דכשהיה מחובר לאבר לא טימא משום דהוא עצמו אוכל המטמא, אלא רק בתורת שומר לאוכלשפג, ועל כן עכשיו שבא לטמאות בתורת אוכל אינו מועיל לו מה שבהיותו מחובר לאביו היה ראוי לטמאות, וכדאמרינן בהעור והרוטב (סז דף קכט.) גבי החותך בשר מן אבר מן החי וחשב עליו לאכילה דהוא מטמא, ובמתני' קתני התם דהבשר צריך הכשר כדי לטמאות, ומקשינן דא"כ האיך מקבל טומאה בשעת פרישתו מן האבר והרי לא הוכשר עדיין לקבל טומאה, וליכא למימר דאין צריך הכשר מחמת שסופו לטמאות טומאה חמורה אגב אביו, דהא כשהיה מחובר לאביו שימש כמעשה עץ ולא היה בתורת אוכל שאין האבר מטמא מחמת אותו בשר אלא הוא רק חלק מן האבר, ואילו עכשיו הוא נהפך לאוכל. ולכך כשפירש מאביו בעי הכשר, אבל מי חטאת צריך שיהו ראויין מתחלה לשתיה, וכיון שכן המים האלו בתחילה גרמו לטומאה, ונמצא טומאה חמורה שלהן אינו מעשה עץ אלא מטעם שיהיו ראויין לשתיית אדם, דבע"א לא היו ראויין להזאה, ולכך אף כשנפסלו לא פרחה טומאת משקין, דבאמת אין צריך דאף עכשיו יהיה סופו לטמאות טומאה חמורה ודי בזה שהיה בתחילה סופו לטמאות טומאה חמורה, אלא שצריך דיהיה סיבת המטמא בדבר עצמו, כגון אלו המים שהיו ראויים לשתיה ולכך היו

19/06/2018

כשרים למי חטאת ומטמאים.

סיכום: ביארו דהטעם דהמים אינם מטמאים אדם וכלים, הוא משום דנפסלו בהיסח הדעת ואינם ראויים יותר למי חטאת. אך הקשו אמאי מטמאים מי חטאת טומאה קלה, והא הכלל הוא דרק מה שסופו לטמאות טומאה חמורה מטמא בלא הכשר שרץ, אבל אלו המים כיון דאין סופם לטמאות טומאה חמורה אמאי מטמאים טומאה קלה. ותירצו דמה דאמרינן דאם אין סופם לטמאות טומאה חמורה אינם מטמאים טומאה קלה זהו דוקא בדבר שנשתנה ממה שהיה בתחילה, דבתחילה היה מטמא טומאה חמורה אגב אביו ועכשיו הוא נעשה לדבר אחר, ועל כן אין מטמא יותר, אבל הכא דהמים גם בתחילה היו מטמאים מחמת עצמן, שהיו ראויים לשתיה, על כן לא נשתנה טומאה קלה שלהם אף שאינם ראויים יותר למי חטאת.

בטלו במעיה:

יבארו אמאי לא בטלו המים כבר בפה הפרה.

בגמרא משני דהכי קאמר רבי יהודה, דפרה ששתתה מי חטאת בשרה טמא בטומאה קלה, אבל טומאה חמורה אינה מטמאת משום דבטלו המים במעיה.

מדייקים התוס' אבל בעודם בפיה לא בטלו, אע"ג דאמרינן במסכת פרה (פ"ט מ"ג) **דכל העופות פוסלין**שפד **את המי חטאת**שפה אם שתו מהם, משום דכשהם שותים מהמים הם חוזרים ופולטים מפיהם לתוך הכלי, ומבואר דנפסלים המים בשעה שהם בפי העופות. ומיישבים **ואור"י, דהתם מיירי קודם קדוש**, כלומר דהמים לא נקדשו שעדיין לא נתן בתוכם את האפר, **ונפסלים כדפ"ה בהנזקין**שפו (גיטין נג) **דבעינן שתהא חיותן בכלי**שפז, דכתיב בקרא 'מים חיים אל כלי' דצריך דתהיה חיותם בכלי, כלומר דהמים יגיעו מהמעיין לכלי ושם יהיה חיותם, והמים האלו כיון דהיו בפיו של התרנגול שוב אין חיותם בכלי, דכבר עברו בפה העוף. **או** אפשר לומר דנפסלו **משום מלאכה**, דכיון דהפריש אותם לשתיה חשיב שנעשה בזה מלאכהשפח. **והכא איירי לאחר קידוש**, שכבר נתן בהם את האפר, והראיה דאיירי לאחר קידוש, **מדחשיב להו פופו לטמא טומאה חמורה**, והטעם שאינם נפסלים אחר קידוש, משום **דמלאכה אינה פוסלת אחר קידוש כדתנן במסכת פרה** (פ"ד מ"ד) **מים** של מי חטאת **מלאכה פוסלת בהן עד שיתן לתוכן אפר**, אבל אחר שנתן לתוכן אפר וקידשן אין מלאכה פוסלת בהם, **(ובסיפא) ויליף לה מדכתיב 'למי נדה' וכבר הם למי נדה**, דטעם פסול מלאכה נלמד מדכתיב 'והיתה לעדת בני ישראל למשמרת למי נדה חטאת היא', ולמדים 'מה חטאת נפסלת במלאכה כך מי פרה נפסלים במלאכה', אמנם כל זה עד דהוה 'למי נדה', אבל אחר כך אינם נפסלים. ומה שנפסלו **כשבטלו במעיה** דאמר רבי יהודה, היינו **משום היסח הדעת**שפט. **ובתוספת'** (דמקוושת פ"ח) **מפרש טעמ' דר"י** דטעם הפסול כששתתה הפרה, הוא **משום דכתיב** 'לעדת בני ישראל **למשמרת**' ודרשינן **יצאו אלו שאינם למשמרת**, כלומר דכבר אינם שמורים, **הואיל ששתתה מהן הפרה:**

משמע כן, דמשמע דמעלמא נפקא לן ממשמעות.

סיכום: ביארו דהטעם דבעופות המוצצים ממי חטאת בטלים המי חטאת כבר בפיהם, והכא רק במעי הפרה, היינו משום דבעופות מיירי קודם שנקדשו המים דעדיין לא נתן בתוכם האפר, ועל כן נפסלים בפי העופות משום שצריך דתהיה חיותן בכלי, או משום דשתיית העופות הרי היא כעשיית מלאכה במים, ואילו הכא מיירי לאחר קידוש דשוב אין מלאכה פוסלת בהם, ורק משום דבטלו במעיה נפסלו ומשום היסח הדעת, או משום דכתיב 'למשמרת' ואחר ששתתה הפרה אינם שמורים.

לא מצינו טומאה עושה כיוצא בה:

יבארו המקור דאין משקין עושין טומאה כיוצא בהן.

נתבאר בגמרא דרבי יוסי דסבר דמשקין מטמאין אוכל דרש זאת מדכתיב 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא', ומלשון 'יטמא' דרשינן לטמאות אחרים, וביאר רב פפא על כרחך דהכוונה לטמאות אוכלין ולא משקין, כיון דלא מצינו שטומאה עושה כיוצא בה.

ופי' הקונט' דהאי לא מצינו הוא **כדדרשינן לקמן** (ע"ב) דמדקרינן **יִטְמָא** דמשמע דרק הוא נטמא, מהא למדים **שאין טומאה עושה כיוצא בה**, והיינו דאין אוכל מטמא אוכל ואין משקה מטמא משקה. **ואית ספרים דל"ג** תיבת 'לקמן'שצ אלא רק כדדרשינן, ומקשים התוס' על רש"י **ולשון לא מצינו לא משמע כן** דקאי על הדרשא דבגמרא לקמן, כלומרשצא דאם כוונת רב פפא היתה דלמדים דין זה מדכתיב 'יטמא', א"כ אין זה לימוד ממקום אחר, אלא דבמשקין עצמם כתיב 'יטמא', והלשון 'לא מצינו' **דמשמע דמעלמא נפקא לן ממשמעות** דאין קידוש דשוב אין מלאכה פוסלת בהם, ורק משום דבטלו במעיה נפסלו ומשום היסח הדעת, או משום דכתיב 'למשמרת' ואחר ששתתה הפרה אינם שמורים.

ציונים והערות

העיר, דכיון דבתחילה היה סופן לטמאות טומאה חמורה, וא"כ היה להם טומאה, כיצד תיפקע הטומאה הזאת כשכבר נפסלים מלטמאות טומאה חמורה. ותירץ דדעת התוס' היא דכל דסופו לטמא טומאה חמורה אין זה סיבה לטומאה כמו נגיעת שרץ דאמרינן דכיון דנגע בשרץ נעשה טמא, וה"ה דכל שסופו לטמא טומאה חמורה הרי הוא נעשה טמא, אלא שבכל רגע ורגע שסופו לטמא טומאה חמורה חל על זה דין טומאה קלה, וזה דבר שנעשה כל רגע ורגע, וממילא בזמן שפרחה הטומאה חמורה בטל כל הטומאה דשוב אין סיבה ליצור טומאה קלה. **שפג. והוסיף** המהר"ם, דהא אף גידים ועצמות מטמאים בהיותם יחד עם האבר. **שפד. העיר** הרש"ש, אמאי לא הביא התוס' מרישא דהך מתני' דקתני 'שתת מהן בהמה וכו' פסולין'. **שפה. וראה** ברש"ש על דברי התוס' ד"ה הא בשרה. [הובא בהערות לעיל]. **שפו. ובחולין** ט: מפורש ברש"י (ד"ה סם). **שפז. כתב** השלמי תודה, דאף דלא מצינו שאין פסול חיותן בכלי פוסל אחר קידוש, מכל מקום צריך לומר דכשם שאין מלאכה פוסלת אחר קידוש אף דין חיותן בכלי לא פוסל אחר קידוש. אך כתב דלדעת רב אשי שתירץ דהטעם שבטל במעי הבהמה הוא משום דהוה משקה סרוח א"כ יש לומר דהא דקתני דכל העופות פוסלין מיירי אף לאחר קידוש. וכן הוא במהרש"א (גיטין פו:) דלשון 'פוסלין' משמע אחר קידוש. ואף דמלאכה אינה פוסלת אחר קידוש מכל מקום חיותן בכלי כן פוסל. ועי"ש. **שפח. ובתום'** (חולין ע: ד"ה סם) תמה על פירוש זה דאיזה מלאכה נעשית בשתיה. ולכך פירש דהיינו משום דאין חיותם בכלי. אמנם לבסוף פירש דטעם הפסול משום דנתערב רוק העוף במים, וכן פירש ברע"ב (פרה פ"ט מ"ג). אלא דלפי"ז ליכא חילוק בין קודם קידוש ללאחר קידוש, וכן העיר בשלמי תודה, וכתב דעל כרחך התוס' לא סברו כן ולא חששו לזה ועי"ש. ובחזו"א (פרה סי' ז סק"ד) כתב דיתכן לומר דדעת התוס' לפסול משום מלאכה והיינו משום דנפסד משם מים חיים, והיינו כדאמרינן בסוטה (טו:) דאם נעשה מלאכה במים אין זה מים חיים, וזה נוהג דוקא קודם קידוש. אך תמה עדיין מדוע אינו נפסל אף אחר קידוש משום תערובת רוק, וכתב דיתכן ולפעמים לא חשו לספק משהו. **שפט. ופסול** מלאכה אינו משום היסח הדעת, דאם פסול מלאכה גופה הוא מחמת היסח הדעת א"כ כשם שמלאכה אינה פוסלת אחר קידוש כך היסח הדעת אינו פוסל אחר קידוש. אך היד דוד הביא מדברי הראב"ד (פרה פ"י ה"ד) דכל פסול מלאכה הוא משום היסח הדעת, ועל כן כתב דאף היסח הדעת אינו פוסל אחר קידוש. ועל כרחך צריך לומר דהראב"ד סבר דהכא הפסול הוא לא משום היסח הדעת אלא מהדרשה דאיתא בתוספתא 'למשמרת', ובאמת תמה היד דוד מה הכריח את התוס' לומר דטעם הפסול הוא משום 'היסח הדעת' אחר שמצינו טעם מפורש בתוספתא. ועי"ש. **שצ. כך** ביאר המהר"ם, ובאמת לדעת רבינא הסובר דמגופיה דקרא יש ללמוד דאין טומאה עושה כיוצא בה, ושפיר יש לגרוס בגמרא לקמן דלמדים זאת מיטמא, ולבאר דאתי אליבא דרבינא דלמדים זאת מגופיה דקרא. וכוונת התוס' דל"ג תיבת 'לקמן' ובאמת לקמן גרסינן כן, אבל המהרש"א ביאר דלא גרסינן לקמן כלל כל האי סוגיא יטמא דאינו עושה כיוצא בו כיון דלא למדים זאת מיטמא. **שצא. כך** ביאר הצל"ח (חום קטו).

טומאה עושה כיוצא בה, והיינו דלמדים זאת ממקום אחר ולא ממה דכתיב במשקה גופיה. ולכך **מפר"י דלא מצינו טומאה עושה כיוצא בה**, היינו **כדדרשינן לעיל** (דף י.) מדכתיב **'טמא הוא'** דרשינן דהוא טמא ואינו עושה כיוצא **בו**שצב.

סיכום: לדעת רש"י המקור לכך דאין משקין מטמאין משקין הוא מדכתיב 'יטמא', וכדדרשינן לקמן (ע"ב) דהם טמאים ואינם עושים כיוצא בהם. ולהתוס' הטעם הוא כדדרשינן לעיל מדכתיב 'טמא הוא' דדוקא הוא טמא ואין עושה כיוצא בו.

רבינאשצג:
יבארו דברי רבינא.

רבינא אמר דמגופיה דקרא לא מצית אמרת
דקאי על משקין המטמאים משקים, משום **דאי ס"ד לטומאת משקין** הוא דאתא, כלומר דקרא ד'יטמא' הנאמר גבי משקה קאי על משקה המטמא משקה, א"כ **לא לכתוב אלא חד יטמא**, ויכתוב 'מכל האוכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מים וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא', וקאי האי יטמא גם על האוכלין וגם על המשקין, דאינם מטמאים משקה. דהא הפסוק האמור גבי אוכל דכתיב ביה 'מכל האוכל וגו' יטמא' על כרחך קאי באוכל המטמא משקה, דהא דרשינן מדכתיב 'טמא הוא' דאין אוכל עושה כיוצא בו, וכיון דאף ה'יטמא' הכתוב גבי אוכל מדבר בלטמאות משקין, ואף ה'יטמא' הנאמר אצל טומאת משקין מדבר על לטמאות משקין, א"כ 'יטמא' **תרי זימני למה לי**, אלא על כרחך דהוה כאין ריבוי אחר ריבוי אלא למעטשצד, ואתי **למעוטי שאף במשקין אין טומאה עושה כיוצא בה** ו'יטמא' הנאמר גבי משקין היינו לטמאות אוכלין ועל כן כתיב תרי 'יטמא',
חדא לאוכלין דאינן מטמאים אוכלין, אלא רק משקין, וחדא למשקין שאינו מטמאים משקים אלא אוכלין.

סיכום: ביארו דרבינא ס"ל דעל כרחך אין משקין מטמאים משקין, דא"כ אמאי כתב קרא תרי 'יטמא' חד גבי אוכל וחד גבי משקה, והרי תרווייהו מטמאים משקין, והיה לה לתורה לכלול הכל ולכתוב רק פעם אחת 'יטמא'.

ומה כלי שמטמא משקין:
יבארו אמאי אין למדים מק"ו דמשקין הבאים מחמת אוכל לא יטמאו אוכל.
מקשינן בגמרא שמא נאמר ד'יטמא' דסיפא בא לרבות שהמשקין מטמאין כלים,
ומשני דיש ללמוד בק"ו מכלים דאף שבכוחם לטמאות משקין מכל מקום אינם מטמאים כלים, כ"ש משקין הבאים מחמת כלי ודאי דאין בכוחם לטמאות כלים.
מקשים התוס' וא"ת, א"כ אף **משקין הבאין מחמת אוכל**, וכגון שהאוכל נגע בשרץשצה דהוה ליה אוכל ראשון, והמים נגעו באוכל דהוו שני **לא יטמאו אוכל מהאי** ק"ו, דנאמר ומה אוכל המטמא את המשקין אין בכוחו לטמאות אוכל, דהא אינו עושה כיוצא בו, משקין הבאים מחמת אוכל ודאי שלא יטמאו את האוכל. **וכן אוכל הבא מחמת משקין לא יטמא** מאותו ק"ו.
ומיישבים וי"ל, **דהכא עביד שפיר** ק"ו, **דמה כלי שאין מטמא כלי משום שהוא קל שאינו אב הטומאה**, דאין זה גזירת הכתוב בעלמא שהכלי לא יכול לטמאות כלי, אלא רק מחמת שטומאתו קלה לכך אינו יכול לטמאות כלי אחר, והראיה **דכשהוא אב הטומאה** הרי הוא **מטמא כלי**, ובזה שפיר יש לומר דאם קולתו של טומאת הכלי גורמת שאינו מטמא כלי אחר אף שהוא מטמא את המשקין, וא"כ **כ"ש משקין הבאים מחמת כלי דקילי טפי** דלא יטמאו כלי אחר. **אבל מה שאין אוכל מטמא אוכל** אין זה מחמת שטומאתו קלה, אלא **היינו לפי שיש דין דאין** אוכל טמא **עושה כיוצא בושצז**, וא"כ לא שייך לעשות ק"ו לדבר הבא מחמתו שלא יטמא דבר שאינו כיוצא בושצז.

ומפר"י לא מצינו טומאה עושה כיוצא בה, כדדרשינן לעיל (דף י.) מטמא הוא:
רבינא אמר מגופיה דקרא לא מצית אמרת, דאי ס"ד לטומאת משקין לא לכתוב אלא חד יטמא, תרי זימני למה לי, למעוטי שאין טומאה עושה כיוצא בה:
ומה כלי שמטמא משקין. וא"ת משקין הבאין מחמת אוכל לא יטמאו אוכל מהאי ק"ו, וכן אוכל הבא מחמת משקין לא יטמא משקין. וי"ל דהכא עביד שפיר ק"ו, דמה כלי שאין מטמא כלי משום שהוא קל, שאינו אב הטומאה, דכשהוא אב הטומאה מטמא כלי, וכ"ש משקין הבאים מחמת כלי דקילי טפי, אבל מה שאין אוכל מטמא אוכל, היינו לפי שאין עושה כיוצא בו. וא"ת משקין הבאים מחמת כלי שנגע במת מנלן דלא מטמאו כלי, דמק"ו דכלי לא אתי, דכלי שנגע במת מטמא כלי. וי"ל דהאי קרא בשרץ כתיב, אבל משקין שנגעו בכלי שנגע במת לא כתיב:
[יח:] **ולאו מק"ו קאתי ומה משקין הבאין מחמת כלי. וא"ת נילף מק"ו דאוכל, ומה אוכל הבא מחמת שרץ מטמא משקין, שרץ גופיה לא כל שכן, והשתא נימא דבין משקין ובין אוכל מטמא**

יבארו אמאי משקין הבאים מחמת כלי שנגע במת אין מטמאין כלים.
מקשים התוס' **וא"ת, משקין הבאים מחמת כלי שנגע במת מנלן דלא מטמאו כלי**, דמק"ו **דכלי לא אתי**, כיון **דכלי שנגע במת** דהוא אב הטומאה **מטמא כלי** אחר, וא"כ אף משקה הבא מחמת כלי שנגע במת יטמא כלי. ומיישבים **וי"ל, דהאי קרא** 'כל משקה אשר ישתה וגו' יטמא' **בשרץ כתיב**, כלומר דכל הדין דכלי מטמא את המשקין, נאמר רק בטומאת שרץ, **אבל משקין שנגעו בכלי שנגע במת לא כתיב** ביה כלל שהם נטמאים, אלא דלמדים זאת בק"ו ממשקין הבאים מחמת כלי שנטמא משרץ, ומה כלי שנטמא משרץ מטמא את המשקין, כלי שנטמא ממת עצמו ודאי דמטמא את המשקין, ואמרינן דיו לבוא מן הדין להיות כנידון ואין בכח המשקין שנטמאו מהאי כלי לטמאות כלי.
סיכום: ביארו דאין לומר ק"ו שמשקין הבאים מחמת אוכל לא יטמאו אוכל דהא אוכל גופיה אינו מטמא אוכל, כיון דמה שאין אוכל מטמא אוכל אין זה משום קולתו, אלא משום הדין דאין אוכל עושה כיוצא בו, אבל מה שכלי אינו מטמא כלי הוא מחמת קולתו, והראיה, דהא כלי הטמא באב הטומאה כן מטמא כלי אחר, ועל כן שפיר עבדינן ק"ו.
עוד כתבו התוס', דאף משקין שנטמאו מכלי שנגע במת אינם מטמאים כלים, ואף דבזה ליכא ק"ו דהא כלי שנטמא ממת עצמו מטמא כלי אחר, משום דהמקור לזה שכלי הנטמא במת מטמא למדים זאת משרץ, וא"כ עדיין יש לומר דיו לבא מן הדין להיות כנידון.

ולאו מק"ו קאתי ומה משקין הבאין מחמת כלי:
יבארו אמאי אין למדים ששרץ מטמא משקין בק"ו מאוכל, וא"כ לא שייך לומר דיו.
אמרינן בגמרא דאף דמשקין **שנטמאו משרץ עצמו אי אפשר ללמוד** מק"ו **דלא יטמאו כלים**, מכל מקום כיון דהא דשרץ מטמא משקין לא כתוב מפורש אלא למדים זאת ממה שכלי הנטמא משרץ מטמא משקין ק"ו דהשרץ עצמו מטמא משקין, א"כ שפיר אפשר לומר דיו לבוא מן הדין להיות כנדון, וכשם שהמשקים שבאו מחמת כלי אינם מטמאים כלי, אף משקים שנטמאו משרץ עצמו אינן מטמאים כלים.
מקשים התוס' **וא"ת**, ואמאי למדים ששרץ מטמא משקין בק"ו מכלי ואמרינן דיו לבוא מן הדין, **נילף** להא דשרץ מטמא משקין **מק"ו דאוכל** ונימא הכי, **ומה אוכל הבא מחמת שרץ מטמא משקין**, דהא דמה דאוכל מטמא למדים מדכתיב 'טמא הוא', וקאי על אוכל הנטמא מחמת שרץ, ואין סברא לומר דהאוכל הנטמא משרץ מטמא רק כלים ולא משקים דמהיכי תיתי לחלק ביניהם**שצח**, **שרץ גופיה לא כל שכן** דמטמא משקין**שצט**, **והשתא נימא דבין משקין ובין אוכל**
ומיישבים **וי"ל, דהכא עביד שפיר** ק"ו, **דמה כלי שאין מטמא כלי משום שהוא קל שאינו אב הטומאה**, דאין זה גזירת הכתוב בעלמא שהכלי לא יכול לטמאות

ציונים והערות

שצב. וביאר הלחמי פסחים דאף דדרשא זו ד'טמא הוא' כתיב גבי אוכל שאינו עושה כיוצא בו והכא מיירי במשקין, מכל מקום כוונת התוס' דלא מצינו בשום מקום דטומאה עושה כיוצא בה, ועל כן הוא הדין במשקין דאין עושין כיוצא בהם, ואף דבאדם וכלים שנגעו במת עצמו עושים כיוצא בהם דהא אדם שנגע במת מטמא אדם, יש לומר דהתם שאני דאב הטומאה הוא חמור מאד דעושה אף כיוצא בו, ואם באמת היה שייך באוכל ומשקה שיהיה אב הטומאה ג"כ היה עושה כיוצא בו. אך העיר על כן מדברי התוס' (ד"ה ומה פלי) דכתבו התוס' בתירוצם דהק"ו הוא דהא דכלי שאין מטמא כלי הוא משום קולתו ולא משום דין דאין עושה כיוצא בו, והראיה דהא מצינו באב הטומאה דכלי כן מטמא כלי, ומבואר דהכלי חשיב עושה טומאה כיוצא בו משום דמצינו דעושה כן באב הטומאה, וא"כ יקשה מהיכן ידעו התוס' דאף משקין אין עושין כיוצא בהם אחר שמצינו רק באוכל המיעוט 'טמא הוא' ומצינו מנגד באדם וכלים שמטמאים כיוצא בהם, ושמא משקה הוה כמותם. ונדחק דיתכן ועדיף לדמות משקין לאוכלין מאשר לאדם וכלים. **שצג. במהר"ם** כתב דזה המשך לתוס' לעיל. **שצד. מהרש"א.** **שצה. ביאר** המהרש"א דאין לומר דאיירי באוכל שנגע בכלי, כיון דבאופן זה האוכל הוא שני, והמשקה נעשה שלישי, ואם יטמא את האוכל יעשה האוכל רביעי, והכא איירי בחולין דאין רביעי בחולין, על כן על כרחך איירי דהאוכל עצמו נגע בשרץ. **שצו. וראה** בלחמי פסחים שהעיר דהא אף באוכלין מצינו שעושה כיוצא בהם, דהא בשר נבילה מטמא אוכלין, וכן במשקין מצינו דדם נבילה הוה משקה ומטמא משקה. **שצז. הקשה** המהרש"א, א"כ לקמן (ע"ב) דלמדים מיטמא הכתוב לגבי אוכל דקאי על זה שאינו מטמא משקין, דאין לומר דאתי ללמדנו דאין מטמא כלים, כיון דזה יש ללמוד בק"ו ממשקין, ומה משקין המטמאים אוכלין אינם מטמאים כלים, אוכל שאינו מטמא אוכל אינו דין שאינו מטמא כלים, דלכאורה איכא למיפרך דמה שאין אוכל מטמא אוכל אין זה משום קולתו, אלא משום דאין עושה כיוצא בו כדאמרינן הכא. ותירץ דכיון דהתם אין זה תחילת הדין אלא סוף הדין כלומר דהלימוד הוא ממשקין, אלא דאמרינן דמכל מקום מצינו באוכלין דהם אינם מטמאים אוכלים כיוצא בהם אין בזה חסרון מה שאין זה ראיה על קולתם. ועי"ש ובגנזי יוסף שנדחק לפרש דברי המהרש"א. וראה עוד במשמרות כהונה מה שיישב קושית המהרש"א. וראה עוד באריכות בזרעו של אברהם מה שתמה על חילוק המהרש"א בין תחילת דינא לסוף דינא. **שצח. כך** ביאר השלמי תודה, והוסיף דהא לא נתמעט אלא שאין האוכל מטמא כיוצא בו, אבל שאר דברים אין סברא לחלק בהם. **שצט. כתב** המהרש"א דהיה אפשר ללמוד ק"ו באופן אחר, ומה

הבאים מחמת שרץ **מטמאים כלי**, ורק משקים הבאים מחמת כלי אינם מטמאים כלים, וליכא דיו[ת]. ומיישבים וי"ל, **דע"כ אין אוכל מטמא כלי אפילו באה** הטומאה לאוכל **מחמת שרץ**, דיש ללמוד זאת מק"ו, **דמה משקין הבאין מחמת כלי שמטמא אוכל ואין** המשקה **מטמא כלי**, דהא משקין הבאים מחמת כלי אינן מטמאים כלי, **אוכל הבא מחמת שרץ שאין מטמא אוכל** [דממעטינן מהוא טמא דאין אוכל עושה כיוצא בו] **אינו דין שלא יטמא כלי**[יא] וודאי דאין אוכל מטמא כלי, וממילא גם אין המשקין מטמאים כלי[יב].

סיכום: הקשו מה הטעם דאין למדים ששרץ מטמא משקין בק"ו מאוכל, דנאמר מה אוכל הבא מחמת שרץ מטמא משקין, שרץ עצמו לא כ"ש, ושוב לא יהיה שייך לומר דיו כיון דאין למדים כלל שרץ מכלי, וא"כ נימא שבין משקין ובין אוכלין שנטמאו משרץ מטמאים כלים. ותירצו דיש ללמוד דאף אוכל שנטמא משרץ אינו מטמא כלי בק"ו ממשקין, דמה משקין הבאים מחמת כלי דהמשקין מטמאים אוכל ובכל זאת אין המשקה מטמא כלי, ק"ו לאוכל שנטמא משרץ שאינו מטמא אוכל דאינו מטמא כלי.

דיו לבא מן הדין להיות כנדון:

יבארו אמאי לא אמרינן דמשקין שנטמאו משרץ יהיו טמאים רק בטומאת שני.

אמרינן בגמרא דהטעם דאף משקין הבאים מחמת שרץ אינם מטמאים כלי, כיון דכל מה ששרץ מטמא משקים למדים בק"ו מהא דכלי הנטמא מהשרץ מטמא משקין, וכיון שכן יש לומר דיו לבא מן הדין להיות כנדון, ולא יהיה טומאת משקין משרץ חמור מטומאת משקין מכלי, וכיון דמשקין שבאו מחמת כלים טמאים אינם מטמאים כלים, אף משקין שנטמאו משרץ אינן מטמאים כלים.

והקשה הרב רבי יעקב דאורלינ"ש, אם כן דאמרינן דיו, ודין משקין הבאים מחמת שרץ שווים למשקין הבאים מחמת כלי, א"כ **יהיו משקין הבאין מחמת שרץ שניים** לטומאה **כמשקין הבאין מחמת כלי**, ולא תימא דלא אמרינן דיו היכא דמיפרך ק"ו, והכא אם נימא דיו אין צורך לק"ו כלל, **משום דאהני קל וחומר דמטמו**, כלומר דהמים עצמם יהיו טמאים, דבלא ק"ו לא ידעינן דהמים הנוגעים בשרץ נטמאים, **ואהני דיו דהוו שניים** לטומאה כדין מים שנטמאו מכלים. **דכה"ג אמרינן בכיצד הרגל** (נ"ק כה:) **גבי קל וחומר דמפץ** - מחצלת העשויה מקנים וכדו' שנגעה **במת** דמנין שמטמא, דבמלחמת מדין דשם נאמרו דיני טומאה, כתיב רק 'בגד וכלי עור' אבל מפץ לא כתיב שם, והוא אינו כלי, אלא למדים זאת בק"ו מפכין קטנים של חרס דאינם נטמאים מן הזב, כיון דכלי חרס אינו נטמא אלא מאוירו, וכיון שפיו צר אי אפשר שיגע הטומאה באוירו, ונמצא שאינו יכול להטמאות בטומאת מגע, ועל כן אף אינו נטמא בהיסט, ובטומאת מדרס נמי לא נטמא דאינו ראוי למדרס, ובכל אופן נטמא בטומאת מת, ק"ו למפץ שנטמא מן הזב אינו דין שיטמא בטומאת מת, ונתנו לו דין טומאת מת אף לענין טומאת שבעה, ולא כדין כלי שנטמא מן הזב שטומאתו טומאת ערב, ומקשינן **דלימא** דיו לבוא מן הדין להיות כנידון, **ואהני קל וחומר לטומאת ערב, ואהני דיו לאפוקי מטומאת ז'**, ויהי טמא רק טומאת ערב. **ואף גבי קרן בחצר הניזק** דמחייב רבי טרפון נזק שלם, דלמד בק"ו משן ורגל, דמה שן ורגל שפטורים ברה"ר, בחצר הניזק חייבים נזק שלם, קרן החייבת ברה"ר חצי נזק אינו דין שתהיה חייבת בנזק שלם בחצר הניזק. **והתם אמרינן נמי** דיו לבוא מן הדין להיות כנדון, דכשם שקרן ברה"ר אינה משלמת אלא מגופה, אף בחצר הניזק אינה משלמת אלא מגופה, **ואהני קל** וחומר **לחייב** קרן **בנזק שלם ואהני דיו לומר** שמשלם מגופו ולא מעליה, וא"כ נימא הכא ג"כ דמשקין הבאים מחמת שרץ יהיו שניים לטומאה מכח דיו.

ומיישבים ואומר ר"י דלא קשה, דהכא גבי משקין שנטמאו משרץ **לא אשכחן מידי שנגע בשרץ שלא יהיה ראשון, הלכך אין לחלק** ולומר דאף דהמשקין שנגעו בשרץ הם טמאים מכל מקום יהיו שניים לטומאה מחמת הדיו, דלא מצינו שנגיעה בשרץ לא תעשה את הנוגע טמא בראשון לטומאה, **אבל גבי** מפץ **במת** דאמרינן דיו שלא יהיה טמא כטומאת אב הטומאה הטמא שבעה, אלא כראשון לטומאה הטמא טומאת ערב, **אשכחן דבר הנוגע בו - במת שלא יהיה אלא ראשון** ויהיה טמא רק טומאת ערב, **כגון אוכלים וכלי חרס** דאינם נעשים אב הטומאה, דכל שאין לו טהרה במקוה אינו נעשה אב הטומאה. וגבי קרן בחצר הניזק דלמדים שיהיה חייב **נזק שלם** ומחמת הדיו אמרינן דישלם **מגופו** ג"כ **תרי מילי** נינהו ואין שייך דין נזק שלם לדין תשלום מגופו, ועל כן שייך שפיר לומר דיו.

אבל אין לתרץ דהטעם דלא אמרינן דיו הוא **משום דאיכא למימר** ק"ו הכי, **ומה אדם**[יג] **וכלים שאין מיטמאין מאויר כלי חרס**, דהכלי חרס טמא בראשון לטומאה ואינו מטמא אדם וכלים, ואפילו הכי **מיטמאין** משרץ, דהא האדם וכלים שנגעו בשרץ נעשו ראשון לטומאה, **משקין שמיטמאין מאויר כלי חרס**, דנעשים שניים לטומאה, **לא כל** שכן **שמיטמאין** משרץ, ואי נימא ק"ו זה לא אמרינן דיו, כיון דאין הלימוד מכלי חרס אלא מאדם וכלים, דמצינו שהם קלים מהמשקין ובכל זאת נטמאים משרץ, דוחים התוס' דאין לומר כן, משום **דהשתא נמי איכא למימר דיו**, כלומר דכיון דצריכים להשתמש בדין אויר כלי חרס כדי לעשות הק"ו, על כן שייך לומר אף בזה דין דיו, דמשקין שיטמאו משרץ יהיו רק שניים לטומאה כדין משקים שנטמאים מאויר, דכל מה שנצרך לעשיית הק"ו שייך לומר בו דיו, **וכדמוכח בכיצד הרגל** (שם) דאמרינן התם במתני' דאמר להם רבי טרפון שהוא לא בא ללמוד קרן בחצר הניזק מקרן ברה"ר דבזה שייך לומר דיו, אלא הוא למד קרן משן ורגל, דמה שן ורגל דהקל בהם דפטורים הם לגמרי ברה"ר, החמיר בהם בחצר הניזק לשלם נזק שלם, קרן שהחמיר בה ברה"ר שחייב חצי נזק, ק"ו שיחמיר בו בחצר הניזק ויהיה חייב נזק שלם, והשיבוהו רבנן דאף בזה אמרינן דיו, כיון דסוף סוף כדי לעשות הק"ו צריכים להאי דינא דקרן ברה"ר משלם חצי נזק, וכיון שכן שייך לומר דיו לבוא מן הדין להיות כנידון.

סיכום: הקשו אמאי לא נימא דמשקין הנטמאים משרץ יהיו טמאים רק בטומאת שני לטומאה מטעם דדיו לבוא מן הדין להיות כנידון, דהא כל טומאת משקה משרץ נלמד מכלי, וכיון דמשקין שנטמאו מכלי הם שני לטומאה כך גם משקין שנטמאו משרץ, ואהני ק"ו לכך שהם טמאים, ואהני דיו לכך דטמאים רק שני לטומאה. ותירצו, דלא אמרינן דיו אלא במקום דשייך שיהיה הדין שיוצא מזה, וכגון דאמרינן דיו לטומאת מפץ שנטמא ממת שיהיה טמא רק טומאת ערב, דמצינו דבר כזה שדבר נוגע במת ונטמא רק טומאת ערב כגון אוכלין וכלי חרס, אבל הכא לא מצינו שיגע בשרץ ויהיה טמא רק שני לטומאה.

וכתבו התוס' דאין לומר דהלימוד הוא ק"ו מאדם וכלים, דמה אדם וכלים שאינם מיטמאים מאויר כלי חרס, מיטמאים משרץ, ק"ו למשקין הנטמאים מאויר כלי חרס

דיו לבא מן הדין להיות כנדון. הקשה הרב רבי יעקב דאורלינ"ש אם כן יהיו משקין הבאין מחמת שרץ שניים כמשקין הבאין מחמת כלי, ואהני קל וחומר דמטמו, ואהני דיו דהוו שניים, דכה"ג אמרינן בכיצד הרגל (נ"ק כה:) **גבי קל וחומר דמפץ במת, לימא אהני קל וחומר לטומאת ערב, ואהני דיו לאפוקי מטומאת ז', וגבי קרן בחצר הניזק אמרינן נמי, אהני קל וחומר לנזק שלם, ואהני דיו למגופו. ואומר ר"י דלא קשה דהכא לא אשכחן מידי שנגע בשרץ שלא יהיה ראשון, הלכך אין לחלק, אבל גבי מת אשכחן דבר הנוגע בו שלא יהיה אלא ראשון, כגון אוכלים וכלי חרס. ונזק שלם ומגופו, תרי מילי נינהו. אבל אין לתרץ משום דאיכא למימר ק"ו הכי, ומה אדם וכלים שאין מיטמא מאויר כלי חרס מיטמא משרץ, משקין שמיטמא מאויר כלי חרס לא כל שכן שמיטמא משרץ, דהשתא נמי איכא למימר דיו כדמוכח בכיצד הרגל** (שם):

ציונים והערות

אוכל שאינו עלול לקבלת טומאה, דהא צריך הכשר בכדי לקבל טומאה, ובכל זאת מקבל טומאה משרץ, משקין דעלולין לקבל טומאה לא כ"ש שיטמאו משרץ. **ת. ובצל"ח** וכן במים עמוקים יישבו קושית התוס' דעדיין אין אנו יודעים בכלל שמשקין הבאים מחמת שרץ מטמאים אחרים, דהא מהאי ק"ו שכתבו התוס' לא ידעינן רק שמקבלין טומאה משרץ כמו שמקבלין טומאה מאוכל, אבל שמטמאים אחרים לא ידעינן, ולזה על כרחך צריך ללמוד ממה שמשקין הבאים מחמת כלי מטמאים אחרים, וא"כ שפיר יש לומר דיו. אך השלמי תודה כתב דעדיין צריך לתירוץ התוס' משום דעדיין יקשה קושית המהרש"א דהיה אפשר לעשות ק"ו אחר, ומה אוכל שאין מיטמא מאוכל מיטמא משרץ לטמא משקין, משקין שמקבלין טומאה מאוכל לא כ"ש שמקבלין טומאה משרץ לטמאות אחרים, ולקושיא זו צריך להגיע לתי' התוס'. אך כתב השלמי תודה דהיה אפשר לפרוך הק"ו שעשה המהרש"א משום דאיכא למימר דהטעם שאין אוכל מיטמא מאוכל אין זה משום קולתו של טומאת האוכלין אלא משום דאין עושה כיוצא בו, וכמו שכתבו התוס' (ד"ה ומה) ועי"ש. **תא. וראה** בהערה על דברי התוס' (לעיל ע"ב ד"ה ומה) דהובא קושית המהרש"א דלפי מה שכתבו התוס' התם דמה שאין האוכל עושה כיוצא בו אין זה משום קולתו וא"כ אי אפשר לעשות ק"ו לזה. וא"כ כיצד הכא למדים ק"ו כזה. ועי"ש. **תב. כתב** המהרש"א דהיה אפשר לעשות ק"ו פשוט יותר, דמה כלי שמטמא את האוכל אינו מטמא כלי, ק"ו לאוכל שאינו מטמא אוכל שאינו מטמא כלי, [וכן הוא בתוס' להלן ד"ה וכי תימא]. אך הטעם דלא כתבו כן כיון דאין ק"ו זה כתוב בגמרא, אבל הק"ו שכתבו התוס' מבואר הוא בגמרא, דקאמר 'ומה משקה שמטמא אוכל אינו מטמא כלים' וכו'. והיינו משקה הבא מחמת כלי דמטמא אוכל ואינו מטמא כלי, כ"ש אוכל שאפילו אם בא מחמת שרץ שאינו מטמא אוכל דהא כתיב 'טמא הוא' כ"ש שלא יטמא כלי. **תג. והעיר** המהרש"א, אמאי הביאו התוס' 'אדם' דהא בכל הסוגיא לא עביד ק"ו רק מכלים, אך בבארות המים ביאר דהטעם דכתבו התוס' גם 'אדם', משום דמכלים לחוד היה אפשר לפרוך דהטעם דאין אויר כלי חרס מטמא כלים אין זה משום קולתו, אלא משום דכל הטומאה היא מחמת הכלי חרס ואין טומאה עושה כיוצא בו ולכך לא נטמא הכלי, ולכך הביאו

שניטמאים משרץ, ובזה לא שייך למימר דיו כיון דהלימוד הוא מאדם וכלים, אין לומר כן כיון דסוף סוף צריך ללמוד גם משרץ, ואף שהוא סוף דינא אמרינן ביה דיו.

וכי תימא אוכל חמור דמטמא משקין:
יבארו דאפשר ללמוד באופן אחר דלא שייך על זה פירכא זו.

אמרינן בגמרא דהוצרכו ליתן טעם שאוכלין מטמאים משקין משום דהמשקין עלולין לקבל טומאה, ולא די בזה דאין דבר אחר שאפשר לרבות מדכתיב 'יטמא', משום דהיה מקום לומר דהאוכל מטמא משקין, ואין ללמוד בק"ו ממשקין דאינם מטמאים כלי, משום דאפשר לומר דהאוכל חמור ממשקין, דהא הוא מטמא משקין.

מבאר בגמרא דהוי מצי למילף[תד] דאין אוכל מטמא כלי מקל וחומר, ומה כלי שמטמא אוכל אין מטמא ראשון לטומאה שמטמא אוכל אין מטמא כלי, דהא אין טומאה עושה כיוצא בה, אוכל שאינו מטמא אוכל דאינו עושה כיוצא בו, אינו דין שלא יטמא כלי, ובזה לא היה שייך לפרוך דאוכל חמור ממשקה, דהא הלימוד הוא מכלים ולא ממשקין[תה].

ומהו עלילותן שמקבלין טומאה בלא הכשר:
יקשו אכתי אמאי לא למדים דהמשקין אף שעלולין הם מכל מקום אינם מקבלים טומאה ממשקין אחרים.

נתבאר בגמרא דהטעם דהמים קלים הם לקבל טומאה מן האוכלין, משום דמצינו בהם קולא שהם מקבלים טומאה בלא הכשר.

מקשים התוס' ותימה לר"י, **דאכתי** האיך אפשר ללמוד דהאוכלין אינם מטמאין את הכלים מק"ו, דמה משקין החמורים דמטמאים אוכלים אינם מטמאים כלים, אוכל הקל שאינו מטמא אוכל ודאי דאינו מטמא כלים, והא **לא הוי** קל וחומר, משום דיש לומר דבאמת אוכלין חמורים יותר ממשקין דהא מטמאים הם את המשקין, ומה שאינם מטמאים אוכלים זהו רק משום דאין אוכל עושה כיוצא בו, ואין להשיב דמה שהאוכל מטמא את המשקה אין זה מחומרתו של האוכל אלא מחומרתו של המשקה, וכמו שמצינו שמשקה מקבל טומאה בלא הכשר, משום דעדיין יש הכרח דדבר זה הוא מחומר האוכלים, והראיה **דהא עלילותן**, היינו זה שמקבלים משקין טומאה בלא הכשר **לא מהני להו לקבל טומאה ממשקין** אחרים, דאין משקה עושה כיוצא בו, **ולענין אוכל מהני להו** לקבל טומאה מאוכלין, **וא"כ** על כרחך **דאוכל** חמור ממשקה, וא"כ יש לומר דמטמא כלים.

והוקשה להתוס' אמאי לעיל למדים דמשקין אינן מטמאים כלים בק"ו מכלים, והכא למדים אוכלים ממשקין, ומיישבים, **ולעיל דיליף דמשקה לא מטמא כלי** בק"ו, דמה כלי שמטמא משקה אינו מטמא כלי, משקה הבא מחמת הכלי ודאי שאין בכוחו לטמאות כלים, **לא מצי למילף בק"ו מאוכל** דמה מצינו באוכל **שמטמא משקה ואין מטמא כלי, משקה דלא מטמא משקה לא כ"ש** דלא יטמא כלי, משום **דהיא גופא מנלן דאוכל לא מטמא כלי**, דהא כל מה דידעינן דאוכל לא מטמא כלי הוא מק"ו ממשקה כמו דאמרינן השתא, וכל זמן דלא ידענו ק"ו זה היה מקום לומר דאף אוכל מטמא כלי. **ועוד** טעם דליכא למימר האי ק"ו משום דאיכא למיפרך דמשקה כן יטמא כלי, משום **דמשקין חמורין מאוכל**, דהם **מטמאין אוכל** משא"כ אוכל דאינו מטמא אוכל.

והטעם דהכא לא מצי למיעבד ק"ו כדלעיל ולומר דמה כלי **שמטמא אוכל אין מטמא כלי אוכל הבא מחמת כלי לא כ"ש** דאינו מטמא אוכל. **משום דמ"מ** אכתי יקשה **דאוכל הבא מחמת שרץ מנלן** דאינו מטמא כלים[תו].

סיכום: הקשה ר"י, דאף לאחר תירוץ הגמרא דמים עלולים הם לקבל טומאה, עדיין שייך לומר דמה שהאוכל מטמא משקין הוא מחמת חומר האוכל ולא משום קולת המשקה, והראיה דהא מצינו דהמשקה אינו מקבל טומאה ממשקין אחרים, ועל כרחך דאין עלילותו גורם לטומאה.

עוד הקשו התוס', אמאי לעיל דלמדו דהמשקה אינו מטמא כלי בק"ו מכלי, לא למדו כדהכא בק"ו מאוכל. ותירצו דהתם עדיין לא ידעינן דהאוכל אינו מטמא אוכל, וא"כ לא היה שייך ק"ו זה. ועוד דהיה מקום לומר דהמשקה חמור מאוכל דהא הוא מטמא אוכל.

והטעם דלא אמרו הכא הק"ו דלעיל, דנלמד מכלי שמטמא אוכל ואינו מטמא כלי, כ"ש אוכל שבא מחמת כלי דאינו מטמא כלי. משום דאכתי יקשה מנלן דאוכל הנטמא משרץ אינו מטמא כלים.

ומה מחוסר כפורים:
יבארו אמאי לא אמרינן דיו דאין טומאה הבאה משרץ עושה יותר משלישי בקודש.

דעת רבי יוסי דיש ללמוד רביעי בקודש בק"ו ממחוסר כיפורים, דמה מחוסר כיפורים דהוא מותר באכילת תרומה, פוסל את הקודש, שלישי דפסול בתרומה כ"ש שעושה רביעי בקודש.

והוקשה להתוס', דאמאי לא נימא דיו לבא מן הדין להיות כנידון, דהא מחוסר כיפורים המטמא קודש עושהו שלישי לטומאה, ונימא דאף טומאה הבאה מכח שרץ אינה עושה יותר משלישי לטומאה. ומיישבים, **דאפי' מאן דאית ליה** דאמרינן דיו **אפילו היכא דמיפרך קל וחומר**, וא"כ הכא הוה ליה למימר דיו אף דמיפרך ק"ו, דהא לטמאות שלישי לטומאה אין צריך להאי ק"ו, מכל מקום **הכא מודה** הוא דלא אמרינן דיו, משום **דבמה מצינו** הוא **דלפינן** טומאת **שלישי ממחוסר כפורים**, דכשם שמצינו **במחוסר כפורים דכשלישי הוא, שהרי אינו עושה כלום בתרומה**, ואפילו לפסול התרומה אינו פוסל, **ופוסל בקודש**, ועל כרחך משום דהוא נחשב לשלישי, ולכן בתרומה הוא מותר שאין רביעי בתרומה, אבל בקודש הוא פוסל דיש רביעי בקודש, **והוא הדין בכל שלישי** דפוסל בקודש, **והלכך אלים קל וחומר דהכא** מבכל מקום, משום דהלימוד הוא מדין במה מצינו **ולא שייך למימר דיו לבא מן הדין דמה התם שלישי ותו לא אף כאן שלישי ותו לא**[תז].

סיכום: הקשו אמאי לא אמרינן דיו לבא מן הדין להיות כנידון, ועל כן שרץ המטמא אינו מטמא יותר ממחוסר כיפורים, ועל כן יהיה רק טומאת שלישי ולא רביעי בקודש. ותירצו, דהכא כו"ע מודו דלא אמרינן דיו, משום דהכא הלימוד הוא בבמה מצינו דכשם שמצינו במחוסר כיפורים דהוא נחשב שלישי דהא אינו פוסל כלל את התרומה, ומכל מקום פוסל את הקודש, א"כ יש ללמוד דכל שלישי לטומאה פוסל את הקודש ואין זה נפק"מ ממה נטמא.

למדנו שלישי מן התורה:
יבארו אמאי הוצרכו ללמוד לטומאת שלישי מקרא, והא איכא ק"ו **איתא** בברייתא דטומאת שלישי בקודש אין צריך ללמוד כלל מדין ק"ו, כיון דטומאת שלישי בקודש למדנו מן התורה.

והוקשה להתוס', אמאי הוצרך התנא ללמוד שלישי בקודש מקרא, והרי אפשר ללמוד זאת ק"ו מטבול יום. ומיישבים, **וניחא ליה להתנא להביא מקרא**

וכי תימא אוכל חמור דמטמא משקין. הוי מצי למילף דאין אוכל מטמא כלי מקל וחומר, ומה כלי שמטמא אוכל אין מטמא כלי, אוכל שאינו מטמא אוכל אינו דין שלא יטמא כלי: ומהו עלילותן שמקבלין טומאה בלא הכשר. תימה לר"י, דאכתי לא הוי קל וחומר דהא עלילותן לא מהני להו לקבל טומאה ממשקין, ולענין אוכל מהני להו, א"כ אוכל חמור. ולעיל דיליף דמשקה לא מטמא כלי, לא מצי למילף בק"ו מאוכל שמטמא משקה ואין מטמא כלי, משקה דלא מטמא משקה לא כ"ש, דהיא גופא מנלן דאוכל לא מטמא כלי. ועוד דמשקין חמור מאוכל, דמטמא אוכל. והכא לא מצי למיעבד ק"ו כדלעיל, דמה כלי שמטמא אוכל אין מטמא כלי, אוכל הבא מחמת כלי לא כ"ש, דמ"מ אוכל הבא מחמת שרץ מנלן: ומה מחוסר כפורים. אפי' מאן דאית ליה דיו אפילו היכא דמיפרך קל וחומר הכא מודה, דבמה מצינו ילפינן שלישי ממחוסר כפורים, דמחוסר כפורים כשלישי הוא שאינו עושה כלום בתרומה ופוסל בקודש, והוא הדין בכל שלישי, הלכך אלים קל וחומר דהכא, ולא שייך למימר דיו לבא מן הדין דמה התם שלישי ותו לא אף כאן שלישי ותו לא: למדנו שלישי מן התורה. ניחא ליה להביא מקרא. איתא בברייתא דטומאת שלישי בקודש אין צריך ללמוד כלל מדין ק"ו, כיון דטומאת שלישי בקודש למדנו מן התורה. והוקשה להתוס', אמאי הוצרך התנא ללמוד שלישי בקודש מקרא, והרי אפשר ללמוד זאת ק"ו מטבול יום. ומיישבים, וניחא ליה להתנא להביא מקרא מטמא כלי, אוכל הבא מחמת כלי לא כ"ש דאינו מטמא אוכל. משום דמ"מ אכתי יקשה דאוכל הבא מחמת שרץ מנלן דאינו מטמא כלים.

ציונים והערות

תד. העיר הצל"ח, מדוע המתינו התוס' עם ק"ו זה רק על דחיית הגמרא 'וכי תימא אוכל חמור', היה להם לומר זאת כבר בתחילה כשאמרו בגמרא ק"ו 'ומה משקה שמטמא אוכל' וכו', התם היו התוס' צריכים לומר דהוה מצי למילף דאין אוכל מטמא כלי מק"ו מכלי. ותירץ דבאמת אין חילוק בין אם הלימוד הוא ממשקין או שהלימוד הוא מכלי, ורק עכשיו שעל הק"ו של הגמרא יש להשיב כמו שעונה הגמרא 'וכי תימא אוכל חמור' והוכרחו לומר דהמשקין עלולין הם לקבל טומאה, על זה כתבו התוס' דהוה מצי למילף מכלי ולא היה יכול להשיב, ולא היה צריך לומר דהמשקין עלולין לקבל טומאה. ועי"ש. **תה. כתב** המהרש"א, דמק"ו זה היו יכולים ג"כ ללמוד לעיל דאין המשקה מטמא כלים, ולומר דמה כלי שמטמא את המשקה אינו מטמא כלי אחר, משקה שאין מטמא משקה אינו דין שלא יטמא כלי, ובגמרא לעיל דאמרו הטעם משום ק"ו דמה כלי עצמו אינו מטמא כלי, משקה הבא מחמת כלי דאי דאינו מטמא כלי אינו מטמא אדם, אבל אוכל הבא מחמת כלי דאי דאינו מטמא כלי מטמא אדם, דהא אוכל הבא מחמת שרץ מטמא אדם, ולכן לא היה יכול ללמוד ק"ו זה. ועי"ש. **תו. ואוכל** הבא מחמת שרץ אין צריך ללומדו מאוכל הבא מחמת כלי, וממילא אין שייך לומר הכא דיו לבוא מן הדין כדאמרינן גבי משקין. **תז. הקשה** המהרש"א, דא"כ לר"ע דיליף לקמן ממחוסר כיפורים לחמישי לטומאה, משום דס"ל דאיכא רביעי בתרומה, נימא דיו, למ"ד דאמרינן דיו אף היכא דמיפריך ק"ו, והתם א"א ליישב דהוה במה מצינו לעשות רביעי, כיון דמחוסר כיפורים הוא רק שלישי ולא רביעי. אך במשמרות כהונה ובשלמי תודה יישבו קושית המהרש"א, דבאמת עד כמה שמצינו שמחוסר כיפורים עושה פסול בחמישי בקודש ואינו פוסל תרומה, אף דאיכא רביעי בתרומה לר"ע, על כרחך דהוא נקרא רביעי, ולכך פוסל בקודש, וא"כ אפשר לעשות במה מצינו לכל רביעי בקודש שיעשה חמישי.

וה"מ למידרש שלישי לקודש קל וחומר מטבול יום. ורש"י פירש דלהכי איצטריך למימר למדנו שלישי מן התורה, דלא תימא דיו, אבל השתא דלמדנו מן התורה לא אמרינן דיו, משום דמיפרך קל וחומר:

[יט.] **ניתני נמי רביעי בתרומה. וה"ה דהוה מצי למימר אי סבר לה כר"ע אמאי איצטריך לאיתויי בקל וחומר רביעי בקודש ממחוסר כפורים, מגופיה דקרא שמעינן ליה, כיון דשלישי טמא בחולין, קרי כאן והבשר אשר יגע בכל טמא וגו', כי היכי דדרשינן השתא לענין שלישי דמקרא דרשינן דאיכא שלישי בקודש, מכיון דיש שני בחולין, ונמצא דהבשר שנגע בטמא נעשה שלישי[טט].**

סיכום: כתבו דהגמרא יכלה להוכיח דר"י לא סבר כר"ע מהא דהוצרך ללמוד בק"ו ממחוסר כיפורים דיש רביעי בקודש ולא למד זאת מגופיה דקרא, דכתיב 'והבשר אשר יגע בכל טמא', ואם שלישי בחולין טמא כר"ע א"כ הקודש שנגע בו נטמא.

לא לישתמיט תנא וליתני רביעי בתרומה וחמישי בקודש:

יבארו האם רביעי בקודש הוה דרבנן או דאורייתא, והיכי משכחת לה.

הוכיחה הגמרא דעל כרחך רבי עקיבא לא סבר האי ק"ו דרבי יוסי, כיון דא"כ היה צריך להיות איזה תנא שיאמר דיש רביעי בתרומה, וכיון דלא מצינו שום תנא כזה על כרחך דלא דרשו הק"ו דרבי יוסי, משום פירכא דמה לטבול יום שהוא אב הטומאה.

ופ"ה דלמ"ד דלר"מ ור"י דס"ל **דטומאת משקין לטמא אחרים** זהו רק מדרבנן, דהשרץ שנגע בכלי עשאו ראשון, והכלי שנגע באוכל עשאו שני, והאוכל שנגע במשקה עשאו שלישי. ואם משקין אינם מטמאים אחרים שוב אי אפשר שיעשה הקודש רביעי, א"כ **לא משכחת לה רביעי בקודש אלא מדרבנן**, כלומר דהחמירו רבנן לטמאות הקודש בטומאת רביעי אף ממשקה. אולם אומרים התוס' דאף שיש טומאת שלישי בקודש ואף דה"מ - הוה מצי למידרש שלישי לקודש קל וחומר מטבול יום[תח], דפוסל את התרומה אף שהוא עושה רק שלישי, וק"ו לקודש דיש בו שלישי. ורש"י פירש דלהכי איצטריך למימר למדנו שלישי בקודש מן התורה, משום דלא תימא דיו לבא מן הדין להיות כנידון, ונלמד אף לטומאת קודש שנעשה שלישי ולא רביעי, **אבל השתא דלמדנו לשלישי מן התורה לא אמרינן דיו משום דמיפרך קל וחומר**, דלשלישי אין צריך לק"ו, וא"כ על כרחך דאתי ק"ו ללמד על רביעי בקודש.

סיכום: נתבאר בתוס' דהטעם דלמדו לטומאת שלישי מקרא, ולא למדו זאת בק"ו מטבול יום דפוסל את התרומה, וק"ו לקודש, משום דהתנא ניחא לו ללמוד זאת מקרא. אך דעת רש"י דהטעם דהוצרך ללמוד מקרא, משום דאם היה לומד בק"ו ממחוסר כיפורים היינו אומרים דיו לבא מן הדין להיות כנידון ואין טומאת קודש אלא רק לשלישי ולא רביעי, דהא טומאת מחוסר כיפורים היא רק לשלי[אוצר החכמה]

ניתני נמי רביעי בתרומה:

יביאו הוכחה נוספת דר"י לא סבר כר"ע.

הגמרא הוכיחה דרבי יוסי לא סבר כר"ע, דאם איתא דסבר כר"ע א"כ היה לו ללמוד לכך שיש פסול חמישי בקודש, דהא יש ללמוד לפסול רביעי בתרומה בק"ו מטבול יום.

אומרים התוס', **וה"ה דהוה מצי למימר דאי רבי יוסי סבר לה כר"ע אמאי איצטריך לאיתויי בקל וחומר לרביעי בקודש ממחוסר כפורים**, והא **מגופיה דקרא שמעינן ליה**, דכתיב 'והבשר אשר יגע בכל טמא', **וכיון דשלישי טמא בחולין, קרי כאן והבשר אשר יגע בכל טמא** וגו', כלומר דהקודש נגע בדבר שהוא נקרא טמא, וכיון דיש שלישי בחולין, א"כ הטמא הוא שלישי והבשר נעשה רביעי, ואמאי הוצרך ללמוד זאת ממחוסר כיפורים, **וכי היכי דדרשינן השתא לענין שלישי** דמקרא דרשינן דאיכא שלישי בקודש, מכיון דיש שני בחולין, ונמצא דהבשר שנגע בטמא נעשה שלישי[טט].

סיכום: כתבו דהגמרא יכלה להוכיח דר"י לא סבר כר"ע מהא דהוצרך ללמוד בק"ו ממחוסר כיפורים דיש רביעי בקודש ולא למד זאת מגופיה דקרא, דכתיב 'והבשר אשר יגע בכל טמא', ואם שלישי בחולין טמא כר"ע א"כ הקודש שנגע בו נטמא.

לא לישתמיט תנא וליתני רביעי בתרומה וחמישי בקודש:

יבארו האם רביעי בקודש הוה דרבנן או דאורייתא, והיכי משכחת לה.

הוכיחה הגמרא דעל כרחך רבי עקיבא לא סבר האי ק"ו דרבי יוסי, כיון דא"כ היה צריך להיות איזה תנא שיאמר דיש רביעי בתרומה, וכיון דלא מצינו שום תנא כזה על כרחך דלא דרשו הק"ו דרבי יוסי, משום פירכא דמה לטבול יום שהוא אב הטומאה.

ופ"ה דלמ"ד דלר"מ ור"י דס"ל **דטומאת משקין לטמא אחרים** זהו רק מדרבנן, דהשרץ שנגע בכלי עשאו ראשון, והכלי שנגע באוכל עשאו שני, והאוכל שנגע במשקה עשאו שלישי. ואם משקין אינם מטמאים אחרים שוב אי אפשר שיעשה הקודש רביעי, א"כ **לא משכחת לה רביעי בקודש אלא מדרבנן**, כלומר דהחמירו רבנן לטמאות הקודש בטומאת רביעי אף ממשקה. אולם אומרים התוס' **ועל ידי עצים ולבונה משכחת לה שפיר כדפי' לעיל**[תי] (טו. ד"ה ולד) דהרביעי שהוא קודש נטמא על ידי עצים ולבונה דמטמאים אף שאינם אוכל, והיינו משום חיבת הקודש דמחשבתם לקבל טומאה אף בלא הכשר טומאה, ואף שאינם אוכלים, ועושים הקודש רביעי[תיא]. ואומרים התוס' ור"ל **דמיבעיא ליה** (נקמן כ.) **אי מהני חיבת הקודש למימני ביה ראשון ושני**, כלומר האם מה שטימאו עצים ולבונה אף שאינם אוכל, והיינו משום חיבת הקודש שמחשיבתם לקבלת טומאה האם הוא רק לפסול אותם עצמם, או גם למנות ממנו טומאת ראשון ושני, ואמאי לא פשט ספיקתו מדברי ר"ע דס"ל דיש רביעי בקודש, ולא משכחת לה אלא על ידי עצים ולבונה, וא"כ על כרחך דמונין בו ראשון ושני. וממה דלא פשט ר"ל כן מוכח דהוא **יסבור דאוכל מטמא אוכל** ועל כן שפיר שייך רביעי בקודש, דהאוכל נגע באוכל ועשאו שלישי, והאוכל שלישי נגע בקודש ועשאו רביעי.

ומה שפ"ה להוכיח דרביעי בקודש הוא רק מדרבנן, **מהא דקתני לה גבי מעלות בפרק חומר בקודש** (מגיגה כ: ושם) דמנו שם כל המעלות שיש בקודש על תרומה, ואחד מן המעלות הוא מה שיש רביעי בקודש ואין בתרומה, וס"ל לרש"י דהנהו מעלות כולם הינם מדרבנן, **ואם כן דרבנן היא.**

ודחו התוס' **ואין נראה לר"י** כפירוש רש"י, **דהא** הכא בעי **לאוקמא** להאי מתני' דהרביעי בקודש פסול והשלישי בתרומה כר"ע, כדאמרן מעדותו של ר"ע נשנית משנה זו, **ואיהו דריש לה** (לעיל יח.) מקרא דכתיב **יטמא יטמא**, חד גבי אוכל וחד גבי משקה, דלגבי אוכלין למדים מדלא כתיב 'טמא' לימד על ככר שני שעושה שלישי בחולין, וא"כ ע"כ **רביעי בקודש הוא מדאורייתא, דקרי כאן והבשר אשר יגע בכל טמא** וגו', דאחר שלמדנו מן התורה שהשלישי בחולין טמא, על כרחך דעל זה קאי ג"כ הפסוק 'והבשר אשר יגע בכל טמא', דאם נגע הבשר קודש בדבר הטמא והיינו בשלישי דחולין הוא נטמא.

וצירוף נמי, דאם היו שני אוכלי קודש בשני צידי הכלי ונגע טמא באחד מהם, אף שלא נגע בכלי נטמאו האוכלים שבצד השני, **ומדאורייתא** הם טמאים **לרבי חנין**, ורבי חנין ודאי לא חלק על המשנה[תיב], ואף דצירוף כלי אף הוא אחד מהמעלות המנויות במשנה בחגיגה, ועל כרחך דאין להוכיח מהתם דכל המעלות המנויות שם אינם אלא מדרבנן.

אך הוקשה להתוס', **והא דאמרינן בחגיגה** (שם כ:) דחמש מעלות ראשונות המנויות שם במשנה נוהגות בין בקודש ובין בחולין שנעשו על טהרת הקודש, משום שיש בהם דרא דטומאה דאורייתא, אבל **חמש מעלות אחרונות** אינן נוהגות אלא בקודש משום **דלית להו דרא דטומאה דאורייתא**, ודבר זה שיש רביעי בקודש ושהכלי מצרף מנויים הם בחמשה מעלות אחרונות, וא"כ משמע דאין בהם כלל טומאה דאורייתא, ומיישבים, **דרבינו חננאל לא גרס 'דאורייתא', ואפילו אי גרס ליה 'דאורייתא'**, מכל מקום ה"פ, **דלית להו דרא טומאה דאורייתא בחולין, כלומר שלא היה לכתוב לטמא** בהנך חמשה מעלות, **לפי שהן רחוקין מן הטומאה**, דלא שייך שיהיה טומאה כזו בחולין כלל, כיון דמן הדין היה להם להיות טהורים, והכוונה בגמרא הוא דאף דחמש מעלות אחרונות הם מן התורה לקודש, מכל מקום לחולין שנעשו על טהרת

וה"מ למידרש שלישי לקודש קל וחומר מטבול יום. ורש"י פירש דלהכי איצטריך למימר למדנו שלישי מן התורה, דלא תימא דיו, אבל השתא דלמדנו מן התורה לא אמרינן דיו, משום דמיפרך קל וחומר:

[יט.] **ניתני נמי רביעי בתרומה. וה"ה דהוה מצי למימר אי סבר לה כר"ע אמאי איצטריך לאיתויי בקל וחומר רביעי בקודש ממחוסר כפורים, מגופיה דקרא שמעינן ליה, כיון דשלישי טמא בחולין, קרי כאן והבשר אשר יגע בכל טמא וגו', כי היכי דדרשינן השתא לענין שלישי:**

לא לישתמיט תנא וליתני רביעי בתרומה וחמישי בקודש. פ"ה דלמ"ד טומאת משקין לטמא אחרים דרבנן, לא משכחת רביעי בקודש אלא מדרבנן. ועל ידי עצים ולבונה משכחת לה שפיר כדפי' לעיל. ור"ל דמיבעיא ליה אי מהני חיבת הקודש למימני ביה ראשון ושני, יסבור דאוכל מטמא אוכל. ומה שפ"ה מדקתני לה גבי מעלות בפרק חומר בקודש (מגיגה כ: ושם) **אם כן דרבנן היא, אין נראה לר"י דהא אוקמא כר"ע, ואיהו דריש יטמא יטמא, ע"כ רביעי בקודש דאורייתא דקרי כאן והבשר אשר יגע וגו'. וצירוף נמי דאורייתא לרבי חנין, והא דאמר בחגיגה** (שם כא:) **חמש מעלות אחרונות לית להו דרא טומאה דאורייתא. רבינו חננאל לא גרס דאורייתא, ואפילו אי גרס ליה, ה"פ לית להו דרא טומאה דאורייתא, שלא היה לכתוב לטמא, לפי שהן רחוקין מן הטומאה, דמן הדין היה להם להיות טהורים.**

ציונים והערות

תח. כתב המהרש"א, דהתוס' לשיטתם דהכא כו"ע מודו דלמדים ק"ו, ואף הסובר דאמרינן דיו אף במקום דמיפרך ק"ו, משום דהכא הוה דין במה מצינו דמחוסר כיפורים הוא שלישי, א"כ לא היו צריכים ללמוד מטבול יום, אלא היו יכולים ללמוד זאת מכל מחוסר כיפורים בבמה מצינו. **תט. כתב** המהרש"א, דיכלו התוס' להוכיח עוד דאם ר"י סבר לה כר"ע אמאי אמר הלשון 'שלישי שפסול בתרומה', היה צריך לומר הלשון 'שלישי שפסול בחולין'. **תי. ובתוס'** (מגיגה מ. ד"ה מנין) הקשו על פירוש ר"ת דמשכחת לה רביעי על ידי עצים ולבונה, דודאי אינם עדיפים על פני אוכל גמור, דאינו מטמא אוכל אחר. וראה עוד בצל"ח שהקשה כן, [אמנם בשיעורי רבי דוד (מוס רפ) ביאר דקושית התוס' אינה קושית הצל"ח, וכל קושית התוס' היא לענין מנין ראשון ושני, ולא לענין קבלת הטומאה בעצם דאין אוכל מטמא אוכל]. וראה בקובץ שיעורים (מוס סה) דביאר דטומאת עצים ולבונה אינה מדין טומאת אוכלין כלל אלא טומאה אחרת היא. וראה במראי מקומות להגרי"ג אדלשטיין דהוכיח מלשון הגמרא (מוס ט:) דאיתא התם 'אלא חיבת הקודש מכשרא להו ומשויא להו אוכל' ומשמע דמדין טומאת אוכלין הוא. וראה עוד בלחמי פסחים מה שהעיר על דברי התוס'. אמנם באבן האזל (מיסורי מזבח פ"ו ה"ח סק"ה) כתב דאולי נימא דהא דחיבת הקודש עושהו אוכל היינו רק דיהיה לו דיני טומאת אוכלין אבל כיון דאוכל אינו, וכל המיעוט דאין אוכל מטמא אוכל היינו רק דאין דבר שהוא אוכל במציאות עושה כיוצא בו, אבל דבר דרק דיני טומאת אוכלין יש לו שפיר מטמא אוכל אחר. **תיא. וראה** בפנ"י שתמה אמאי באמת לא אמר רש"י כן, ואף דרש"י עצמו כתב דהא דחיבת הקודש מכשרתן לקבל טומאה הוא רק מדרבנן, מכל מקום זהו דוקא לפי הסוגיא דחולין (לו:) אליבא דר"ל, אבל סוגייתנו דאפשר לומר דאיירי גם אליבא דר"ש דיש להוכיח דהוא סובר (מנחות קג:) דחיבת הקודש הוה דאורייתא. ועי"ש מה שהאריך בזה. **תיב. כך** ביאר המהרש"א, והוסיף דרבי יוחנן דאמר צירוף כלי דרבנן הוא פליג אמתני' לפי פירש"י, וראה בתוס' להלן ד"ה אלמא, ובהערה שם בשם המהרש"א. אך כתב השלמי תודה דנעלם מדברי המהרש"א דדברי רבי חנין עצמו נאמרו על המשנה, דבגמרא (מגיגה שם) איתא אהא דתנן הכלי מצרף לקודש קאמר מנא הני מילי אמר רב חנין וכו', ולהדיא דרבי

הקודש לא גזרו בהם מדרבנן, משום דאין בהם כל כך חשש טומאה שיגזרו בהם מדרבנן, משא"כ בחמשה ראשונות שגזרו בהם רבנן אפילו לחולין, משום דקרוב יותר לטומאה.

ועוד פ"ה דמאן דלא דריש יטמא יטמא היינו רבי יוסי ור"מ דלא סברי האי לימוד דר"ע דהאוכל מטמא אחרים מדכתיב 'יטמא', **נפקא ליה** האי דינא **דאוכל מטמא אחרים מדאיצטריך** למיכתב (ויקרא ה ג) 'וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו **טמא הוא**', ומדכתיב 'הוא' טמא **למעוטי** אתא **שאין טומאה עושה כיוצא בה**, ומוכח דרק כיוצא בו אינו עושה אבל דבר אחר כן מטמא, ועל כרחך דאוכל מטמא אחרים, **ואו"ר, דהניחא לאבי ולרב אדא בר אהבה** דסברי (לעיל יב.) דרק בחולין אין טומאה עושה כיוצא בה, אבל בתרומה וקדשים לאביי, או בקדשים לחודא לרב אדא, טומאה עושה כיוצא בה, ולכך אייתר 'טמא הוא' למילף מינה דבחולין או אף בתרומה לרב אדא אוכל מטמא אחרים, דרק כיוצא בו אינו עושה. **אבל לרבינא** משמיה דרבא (התם) **דאמר מקרא מלא דבר הכתוב** דאף בקדשים אין טומאה עושה כיוצא בה, א"כ **דילמא אתא 'הוא'** לרבויי **לקדשים**[תיג] דה"א דבקדשים יהיו **עושין כיוצא בהן** דנילף מדכתיב **'והבשר אשר יגע בכל טמא'**, דכל שנגע בדבר טמא אף אם יהיה זה אוכל, יטמא, ובקדשים אוכל מטמא אחרים מהאי קרא[תיד], וא"כ היה מקום לומר דאף יטמא אוכל אחר, קמ"ל 'הוא' דאף בקדשים אין אוכל מטמא אוכל, וא"כ יקשה מהיכן נלמד דאוכל מטמא משקה, ודילמא בחולין אין אוכל מטמא אחרים כלל לר"מ[תטו] כיון דסבר כרבינא דאיצטריך 'הוא' לקדשים.

סיכום: דעת רש"י דטומאת משקין לטמא אחרים זהו רק מדרבנן, וא"כ לא משכחת לה רביעי בקודש אלא רק מדרבנן, כיון דאין אוכל מטמא אוכל, ורק ע"י משקין יתכן ויהיה רביעי, וטומאת משקין לטמא אחרים הוא דרבנן.

דעת התוס' שיתכן ורביעי יהיה דאורייתא ע"י שיטמא מעצים ולבונה, דחיבת הקודש מכשרתן מן התורה לקבל טומאה. ולדעת ר"ל שהסתפק האם חיבת הקודש עושה ראשון ושני, צריך לומר דיסבור דאוכל מטמא אוכל מן התורה ועל כן משכחת לה רביעי מן התורה.

רש"י הוכיח ממתני' דחגיגה דמעלה זו שיש רביעי בקודש זהו רק מדרבנן, אך התוס' דחו ראיה זו וביארו דמה שאמרו בגמרא שם דמעלה זו אינה קיימת בחולין שנעשו על טהרת הקודש משום דאין בה דררא דטומאה דאורייתא, הכוונה היא דלא שייך כל כך שיהיה בחולין דבר כזה, ועל כן לא גזרו מעלה זו בחולין, אבל בקודש הוה מדאורייתא. עוד ביאר רש"י דהחולקים על ר"ע וסוברים דאין לדרוש 'יטמא יטמא' ללמד דאוכל מטמא אחרים, ילמדו שאוכל מטמא אחרים מדאיצטריך למעוטי 'טמא הוא', היינו שאינו עושה כיוצא בו, ועל כרחך דאחרים הוא מטמא. ובתוס' הקשו על פירושו, דלדעת רבינא דאף בקדשים אין טומאה עושה כיוצא בה, א"כ אין ללמוד מהא דאיצטריך למעוטי שאין עושה כיוצא בו, כיון דצריך מיעוט זה לקדשים, משום דבקדשים אוכל מטמא אחרים וצריך 'הוא' למעוטי שאין עושה כיוצא בו.

אלמא קסבר צירוף דרבנן:

יביאו ההוכחה דצירוף כלי מטמא רק מדרבנן.

הוכיחה הגמרא דרבי יוחנן דאמר דדין צירוף כלי למדים מדברי רבי עקיבא, מוכח דס"ל דצירוף כלי הוא רק מדרבנן, דהא ר"ע איירי גם בגחלים ולבונה דאינן נטמאים מן התורה, אלא רק מדרבנן.

אומרים התוס' דיש פי' מרש"י שמפרש דדייק הגמרא דס"ל לר"ע **דצירוף** כלי טמא רק **מדרבנן**, דהא **מדאורית' אין טומאה ללבונה וגחלים דהא לאו אוכל נינהו**, ועל כן מדאורייתא אינם יכולים לקבל טומאת אוכלין, **דמעלה דרבנן היא מה שמקבלין טומאה** דהדין דאמרו חכמים דחיבת הקודש מכשרתן לקבל טומאה אין זה אלא דין דרבנן, **ובפ' כל שעה** (לקמן לה.) **קרי לה** להא דחיבת הקודש מכשרתן לקבל טומאה **מעלה**, ומשמע דאין זה דאורייתא.

אך דחו התוס' ואין זה ראיה מה שקרו לזה 'מעלה' לכך דאין זה אלא מדרבנן, דהא **התם נמי** (לקמן לה.) **קרי לה מעלה** להאי דינא **דהביא כפרתו אוכל בקדשים**, כלומר דקודם שהביא הכפרה אף שכבר נטהר אינו יכול לאכול בקדשים, **ואף על גב** דהוי דין **דאורייתא** דרק אחר כפרה יכול לאכול בקדשים[תטז], **וכדדריש בפרק הערל** (יבמות עד:) מדכתיב 'וכפר עליה הכהן וטהרה', דרק אחר כפרה נקראת טהורה שיכולה לאכול בקדשים. ומוכח דאף דהוה מדאורייתא קראו לזה מעלה.

ועוד, דבהדיא מוכח בפרק שני דחולין (דף ו:) דחיבת הקודש מטמא מדאורייתא, דדרשינן מדכתיב 'והבשר', **לרבות עצים ולבונה והאי לאו אסמכתא היא, דמוכח התם מינה דחיבת הקודש מכשר דאורייתא,** מדקאמרינן התם דלמדים מהאי קרא דשורפין על זה את הקדשים שנטמאו בחיבת הקודש.

ומשום הני קושיות אומרים התוס' ונראה לר"י כמו שהוגה בפי' רש"י, דדייק דצירוף כלי טמא רק מדרבנן, מהא דקתני (מגיגה כג:) **ברישא דהאי ברייתא, העיד רבי שמעון בן בתירא על אפר חטאת שאם נגע טמא במקצת טימא את כולו, וזהו ודאי רק מדרבנן**[תיז], כיון **שאפר חטאת אינו קודש אלא חול** ולא שייך לומר בו חיבת הקודש מטמאתו[תיח], **וכדמוכח בפרק התכלת** (מנחות נג. וסז) **שאין מועלין באפר פרה** ועל כרחך דאינו קודש, **וקתני בסיפא דברייתא הוסיף ר"ע, ומשמע**[תיט] **דאף ההוספה דהוסיף ר"ע הוי דרבנן כמו רישא**, וממילא מוכח דס"ל דצירוף כלי מטמא רק מדרבנן[תי].

סיכום: לפי גירסא אחת ברש"י הראיה דצירוף כלי מטמא רק מדרבנן, הוא מהא דאמרינן דאף בלבונה וגחלים איכא צירוף כלי, והתם ודאי כל טומאתם רק מדרבנן, דהא דחיבת הקודש מכשיר הוא רק מדרבנן, ומוכח דכל צירוף כלי הוא רק דרבנן. אך התוס' הוכיחו דחיבת הקודש מטמא מדאורייתא. ועל כן הביאו גירסא אחרת ברש"י דהראיה הוא מהא דברישא דהאי מתני' קתני נמי אפר חטאת דמטמא בצירוף כלי, ועל זה הוסיף ר"ע כל צירוף כלי לקודש, ומשמע דההוספה היא שהכל מאותו הדין, ועל כרחך דצירוף רק מדרבנן.

ציונים והערות

חנין דיבר על המשנה. **תיג. ובפנ"י** יישב שיטת רש"י דליכא למימר ד'טמא הוא' אתא לקדשים, כיון דהכא איירינן אליבא דר"ע, ואיהו ס"ל דצריך קרא 'והבשר אשר יגע בכל טמא' ללמדנו דאיכא רביעי בקודש, וא"כ א"א ללמוד מהפסוק לזה שאוכל מטמא אוכל אחר שיש לזה מיעוט מפורש דאין טומאה עושה כיוצא בה. ועי"ש. **תיד. כך** ביאר המהרש"א דבקדשים ודאי ידעינן דאוכל מטמא אחרים, דכתיב 'והבשר אשר יגע בכל טמא', והא דממעטין מ'הוא' לרבינא הוא רק ללמדנו דאין עושה כיוצא בו. ובאור חדש תמה, דעדיין יקשה מנא לן דבקדשים אוכל מטמא אחרים דילמא 'הוא' טמא, ממעט לגמרי דרק הוא לבדו טמא ואינו מטמא אחרים כלל. עי"ש. **תטו. המהרש"א** כתב דיקשה כן לדעת רבי מאיר, וראה בדובר מישרים דביאר דלא הוקשה על דעת רבי יוסי כיון דהוא ודאי ס"ל דטומאה עושה כיוצא בה בקדשים וכמו שכתב רש"י, וא"כ ודאי דלא ס"ל כרבינא, ועל כרחך דיקשה רק לדעת ר"מ דאף הוא סובר דאין טומאה עושה כיוצא בה. ועי"ש. **תטז. ובספר** אברהם יגל כתב דאף בסוגיא בחגיגה (כג:) מבואר דהוא דין דאורייתא, דהגמרא התם רצתה להוכיח דהאי עדות הוה רק מדרבנן, מכח הרישא דאפר חטאת הוה טומאה רק דרבנן. ואם נאמר דאף מחוסר כפרה הוא מדרבנן, היו יכולים להוכיח מגופה דמתני' דאיירי בטומאות דרבנן. **תיז. כתב** המהרש"א (על מוס' ד"ה ל) דלעיל כתבו התוס' דרבי חנין דסבר צירוף דאורייתא ודאי לא פליג אמתני', ולפי דברי התוס' הכא צריך לומר דרבי חנן נחלק עם רבי יוחנן האם מוכרחים לומר דהסיפא איירי דומיא דרישא, דרבי יוחנן סבר דהסיפא דומיא דרישא והוה דרבנן, ורבי חנין סבר דלא אמרינן סיפא דומיא דרישא, וצירוף הוא מדאורייתא. ובספר אברהם יגל ציין לדברי הגמרא (מגיגה כג:) דהקשו כן להדיא על דברי רבי חנין דלמד מקרא דצירוף מטמא, דלכאורה במשנה משמע דהסיפא דומיא דרישא, ובדרישא ודאי הוה מדרבנן. ועי"ש שחילקו בין דבר שצריך לכלי דבאופן זה הכלי מצרפו מן התורה לדבר שאין צריך לכלי, דהצירוף הוא רק מדרבנן, ועי"ש. וראה עוד בדברי שלמה דכתב דלדברי המהרש"א אינו מובן כיצד הוכיחו התוס' לעיל דהוה מדרבנן. ועי"ש. **תיח. וכן** הוא בתוס' (יומא מה: ד"ה מדפסיל). וראה בטורי אבן (מגיגה כג. ד"ה ל) דהקשה מהגמרא (מנחות קנ:) שיש חיבת הקודש בפרה, וראה עוד בתוס' (נ"ק עז. ד"ה פרה) שנסתפקו אם חיבת הקודש דפרה הוה דאורייתא או דרבנן. והביא משו"ת הרשב"א (ס"ח סי' לג, ופי' מקפ"ג) דפרה מטמאת מדאורייתא משום חיבת הקודש. וראה עוד בחידושי מרן רי"ז הלוי (סוף הל' פרה מדומה, ד"ה והנה). **תיט. וראה** בטורי אבן (מגיגה כד: ד"ה וקמני) מה שביאר על דברי התוס'. **תכ. ובפנ"י** יישב דעת רש"י כיון דבאמת דברי התוס' זהו גופא דברי הגמרא בחגיגה (כג:) דהוכיחו מהרישא דאיירי באפר חטאת דדין צירוף הוא רק מדרבנן, ולרש"י הוקשה אמאי הכא לא הביאו ראיה זו, ועל כרחך דהכא לא מהאי ראיה הוכיחו דבר זה, ולכן כתב רש"י דהראיה היא מלבונה וגחלים דרבנן.

אהח19/06/2018

שאין טומאת ידים במקדש:

יבארו מהיכי תיתי היה שהידים יטמאו.

שנינו במתני׳ דהעיד רבי חנינא על מחט שנמצא בבשר הקודש, דהסכין שנגעה בה והידים שנגעו בה שהם טהורין, אבל הבשר טמא. ואמר רבי עקיבא דזכינו לזה שלא החמירו בבית המקדש לטמאות את הידים ולהצריכם נטילה מכל דבר, ואף שחוץ למקדש יש הרבה טומאות לידים, מכל מקום בבית המקדש לא החמירו בזה, ועל כן המחט שאינה מטמאה אדם אינה מטמאה גם ידים.

מקשים התוס׳ **ותימה לר״ית[כא], אמאי היה להם לידים להיות טמאים, הא אין בהן היסח הדעת**, דאילו היה כאן היסח הדעת היו הידים צריכים להטמאות משום דידים עסקניות הן, אבל כיון דלא היה היסח הדעת אמאי יטמאו, **ואי משום דאמרינן בפ׳ בתרא דחגיגה** (דף כד. וסס) **דכל הפוסל התרומה מטמא ידים להיות שניות**, וא״כ אף הכא היה לנו לומר דכיון דהבשר קודש נטמא, א״כ יטמאו הידים להעשות שניות, דיש ללמוד בק״ו דאם פוסל את אוצר החכמה[כב] מטמא את הידים, הפוסל את הקודש לא כ״ש[תכב], **א״כ מאי קא פריך בגמרא, תרוייהו**, והרי בין ידים ובין כלים דהיינו הסכין דאינו נטמא **בו ביום** גזרו, וא״כ אמאי לא אמר רבי עקיבא זכינו שאין טומאת ידים וכלים במקדש, ולכאורה אם הטעם דהידים היו צריכות להפסל הוא משום דכל הפוסל את התרומה מטמא ידים להיות שניות, א״כ יש להשיב על הפירכא ולומר **דהא הנהו ידים שפוסלות התרומה** דהם היו ביחד עם הגזירה על כלים, **איירי בסתם ידים** שגזרו עליהם שפוסלים את התרומה, ועליהם גזרו יחד עם הגזירה שגזרו על הכלים שפוסלים את התרומה אם נטמאו

שאין טומאת ידים במקדש. תימה לר״י אמאי היה להם להיות טמא, הא אין בהן היסח הדעת. ואי משום דאמר בפ׳ בתרא דחגיגה (דף כד. וסס) **כל הפוסל התרומה מטמא ידים להיות שניות, א״כ מאי קא פריך תרוייהו בו ביום גזרו, והא הנהו ידים שפוסלות התרומה איירי** [יט:] **בסתם ידים, והנהו ידים דכל הפוסל התרומה מטמא ידים להיות שניות אינו אלא לקדשים, כדמוכח בחגיגה. ותירץ ר״י דהך גזירה ודאי אינה ההיא דחגיגה, אלא מסתמא כשגזרו אסתם ידים שיהיו שניות גזרו כמו כן מסתמא על ידים הנוגעות בראשון שיהיו שניות, הלכך הני ידים שנגעו במחט שהוא ראשון היה להם להיות שניות, אלא דאין טומאת ידים במקדש:**

ונימא אין טומאת ידים וכלים במקדש. תימה לר״י ממה היה לו לכלי ליטמא, אי ממשקין הא משקין בית מטבחיא דכן. וי״ל דר״ע היא דאמר טומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא, א״כ לית ליה שיהא דכן. וזה אין נראה לו דלר׳ עקיבא יהיו דכן מלטמא כלים. וא״ת דילמא כי אמר ר״ע זכינו עדיין לא נגזרה גזירה דכלים, וגזירה דידים לקדש כבר נגזרה, כדאמרינן בפ״ק דשבת (ד׳ טו. וסס) **דשלמה גזר לקודש ואינהו גזרו לתרומה. וי״ל דגזירה דכלים היינו בי״ח דבר, וי״ח דבר קדמו לר״ע. וא״ת מנא**

הני ידים שנגעו במחט[תכו] שהוא ראשון היה להם להיות שניות מטעם הגזירה דסתם ידים פוסלים את התרומה אלא זכינו לזה דאין טומאת ידים במקדש.

סיכום: הוקשה לתוס׳ אמאי היה להם לידים שיקבלו טומאה, דהרי היסח הדעת לא היה כאן, דאם היה היסח הדעת היו צריכים להטמאות מדין סתם ידים עסקניות הם, ואם משום דאמרינן דכל הפוסל את התרומה מטמא ידים להיות שניות, א״כ מה הקשו דתרוייהו בו ביום גזרו, והרי רק הדין דסתם ידים שפוסלות את התרומה גזרו יחד עם כלים בגזירת י״ח דבר, אבל הדין דכל הפוסל את התרומה זהו דין אחר ואינו אלא לקדשים. ותירץ ר״י דמסתברא לה להגמרא דכשגזרו על סתם ידים שהם שניות, כמו כן גזרו על כל ידים שנגעו בראשון שיטמאו, ועל כן הכא דהידים נגעו במחט כלולים הם בהאי גזירה דגזרו על סתם ידים.

ונימא אין טומאת ידים וכלים במקדש:

יבארו סברת המקשן שיטמא הסכין.

מקשינן בגמרא אהא דאמר ר״ע דזכינו לזה שאין טומאת ידים במקדש, אמאי לא אמר דאין טומאת ידים ׳וכלים׳ במקדש, דהא אמרינן דאף הסכין לא נטמא.

מקשים התוס׳ **ותימה לר״י**, אהא דסבר המקשן[תכז] דהטעם דהסכין לא נטמא הוא משום שאין טומאת כלים במקדש, דממה **היה לו לכלי** - לסכין **ליטמא, אי ממשקין, הא** העיד יוסי בן יועזר **על משקין בית מטבחיא דכן**, כלומר דלא גזרו טומאה על משקין שבבית המקדש, ולא היה לסכין ליטמא מהמשקין. ומיישבים וי״ל, דההיא תנא ר״ע **היא דאמר טומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא, וא״כ לית ליה** שמשקה בבית המקדש **יהא דכן**, דאין רבנן עוקרים דבר מן התורה, ורק למ״ד דטומאת משקין לטמא אחרים הוה מדרבנן שייך לומר דטיהרו חכמים את המשקין שבבית המקדש, **וזה אין נראה לו** לומר דלר׳ **עקיבא** אף דהמשקין מטמאים אוכלים מדאורייתא מכל מקום יהיו **דכן מלטמא כלים** דלזה אהני עדותו דיוסי בן יועזר[תכח].

יבארו מדוע אין לומר דר״ע ועדותו של רבי חנינא היו קודם לגזירת כלים.

מקשים התוס׳ **וא״ת, ודילמא דכי אמר ר״ע זכינו** דאין טומאת ידים במקדש, **עדיין לא נגזרה גזירה דכלים** מקבלים טומאה אף מראשון לטומאה, **וגזירה דידים טמאים לקדש כבר נגזרה כדאמרינן בפ״ק דשבת** (ד׳ טו. וסס) דמקשינן התם מדוע אמרו דתלמידי שמאי והלל גזרו על ידים, והא כבר שלמה גזר על ידים, ומשני, **דשלמה גזר טומאת ידים לקודש**, דיטמאו קדשים כגון שלמים שנאכלים חוץ למקדש[תכט], **ואינהו** שמאי והלל **גזרו לתרומה**, וא״כ שפיר קאמר ר״ע רק דזכינו לזה שאין טומאת ידים במקדש, כיון דטומאת כלים עדיין לא גזרו[תל]. ומיישבים וי״ל, **דגזירה דכלים היינו בי״ח דבר** דגזרו בעלית חנניה בן חזקיה בן גרון, **וי״ח דבר קדמו לר״ע** וגזירות די״ח דבר היו בזמן תלמידי שמאי והלל, וזה היה קודם לר״ע[תלא], ועל כן על כרחך כבר נגזרה גזירת כלים

ציונים והערות

תכא. כתב הבית מאיר, דכל קושית התוס׳ היא רק לתירוץ ר״י בר אבין דהעמיד הכא שהידים נגעו במחט שהיתה טמא ראשון, אבל לתירוץ רב יהודה בשם רב דמדובר במחט טמא מת, והספק היה אם נגעו הידים במחט, שפיר מוכח דאין טומאת ידים במקדש, כיון דאם לא כן נהי דהכהן גופו היה טהור משום ספק טומאה ברשות הרבים, אבל הידים עצמם כיון דמסופק אם נגעו במחט ודאי דאינם בחזקת משומרים, וא״כ הוה להו לכל הפחות ככל ידים דסתמם טמאים, דהא על כרחך היה בהם היסח הדעת. ועי״ש מה שתמה לפי״ז על קושית התוס׳ א״כ מאי קא פריך תרוייהו, הא אפשר לומר דהשו״ט בגמרא היה לפי דברי רב יהודה בשם רב. **תכב. וביאר** החכמת מנוח דאפילו למ״ד להלן דמוקי לה כשאבדה לו מחט דטמא מת, והנדון הוא משום ספק טומאה ברה״ר, מכל מקום גם בזה שייך לומר כל הפוסל את התרומה מטמא את הידים, כיון דאף ספק מגע טומאת מת פוסל את התרומה ברשות היחיד, וא״כ יש לו לטמאות את הידים להיות שניות אף ברה״ר. **תכג. כך** הוא בהגהות הב״ח. **תכד. ביארנו** לפי דברי המהרש״א. **תכה. וכתב** הצל״ח (חומ קלה) בטעם הדבר, דמסתמא מה שגזרו על סתם ידים היינו משום שידים עסקניות הם, ובאמת דלא חששו שמא נגעו הידים באב הטומאה, שהרי אדם נזהר מליגע באב הטומאה שהרי הוא יודע דאב הטומאה מטמא אדם, אלא גזרו שמא נגעו בראשון דבזה אין אדם נזהר, וא״כ דכל הגזירה היתה משום החשש שמא נגעו בראשון, ממילא יש ק״ו שאם ודאי נגעו בראשון שיהיו טמאים, אבל בנגעו בשני אין הוכחה דשמא חששו רק על שמא יגעו בראשון, אבל על נגיעת שני לא חששו ואפילו ודאי נגע לא נטמא. **תכו. גירסת** הב״ח ׳שנגעו בבשר׳. **תכז. וביאר** הפנ״י דעל המשנה דקתני דהסכין טהור, לא הוקשה לתוס׳ מאי קמ״ל דמהיכי תיתי שיטמא, כיון דיש לומר דהתנא בא להשמיענו דין זה גופא דאין כלי מטמא כלי, ובפרט דאוקימתא דרב שמדובר במחט טמא מת, דזה גופא אתא להשמיענו דהסכין טהורה משום דעזרה רה״ר היא, אבל למקשן בגמרא דס״ל דהא דהסכין טהור הוא משום דאין טומאת כלים במקדש, כיון דלא היה לו מסתבר שמדובר אפילו בחולין, אלא רק במקדש דדומיא דידים דזהו משום דלא גזרו טומאה במקדש, ולפי״ז הוקשה לתוס׳ מהי״ת היה שיטמא דאם ממשקין הרי משקין דבי מטבחיא דכן. **תכח. ובמהרש״א** כתב דהטעם דאין נראה לתוס׳ לחלק בין אוכלין לכלים, משום דלא היה נראה לגמרא שהיו מתקנין במקדש טהרה למים רק משום טומאת כלים. אך ברש״ש כתב דהלשון ׳דכן׳ משמע דהוא טהור לגמרי או שהוא עצמו אינו נטמא, או לכל הפחות דאינו מטמא אחרים כלל ואף אוכלין לא. ובארות המים ביאר דההכרח של תוס׳ הוא מדאמר ר״א לעיל דהא דאין טומאת משקין כל עיקר שמענו מעדותו של יוסי בן יועזר, ולכאורה אם לדעת ר״ע אפשר לחלק בין טומאת אוכלין לטומאת כלים, א״כ כיצד אמר ששמענו דאין טומאת משקין כל עיקר, אלא ע״כ דאין חילוק בין כלים לאוכלין, ור״ע פליג אעדותו של יוסי בן יועזר. **תכט. אבל** במקדש עצמו הא אמרינן הכא דאמר ר״ע שזכינו שאין טומאת ידים במקדש. **תל. וראה** בלחמי פסחים דתמה על מי הקשו התוס׳ קושיא זו, אם על קושית הגמרא ׳ונימא אין טומאת ידים וכלים במקדש׳, א״כ קושית התוס׳ זהו ממש תירוץ רבי יהודה אמר רב, דהשיב ידים קודם גזירת כלים נאמרו. ואם על דברי רבא שאמר ששניהם בו ביום גזרו, הא הקשו התוס׳ כן לקמן (ד״ה מקוריהו) ומיישב לזה, ומה הקדימו כאן קושיא זו. **תלא. דהלל** שימש בנשיאות קודם החורבן, ואילו ר״ע היה אחר החורבן.

קודם ר"ע. אך מקשים התוס' וא"ת, **מנא ליה לגמרא** להוכיח מדאמרו דהסכין טהור לכך **שאין טומאת כלים במקדש, דילמא בי"ח דבר גזרו על כלים אף במקדש**, ובאמת אחר גזירת י"ח דבר גם הסכין היה נטמא, **והא דקתני** שהעיד רבי חנינא על **שהסכין טהור** נימא **דההיא עדות נשנית** קודם גזירת י"ח דבר, כיון **שהיה** זה **מעדותו של** ר' **חנינא סגן הכהנים** שהיה קודם לגזירת י"ח דבר, ור"ע דאמר דזכינו לזה שאין טומאת ידים במקדש, היינו אחר י"ח דבר, ובאותו הזמן כבר גזרו על כלים שהם טמאים. ומיישבים ו"ל, **דאם איתא דגזרו** בי"ח דבר **טומאה על הכלים** שבמקדש, ה"ל **למיתני בהדיא** בשום מקום כדי **לאשמועינן דההיא דקתני** בעדותו של רבי חנינא **שהסכין טהור** קודם גזירה **נשנית**, ואילו השתא אחר הגזירה אף הכלים טמאים, ומדלא השמיענו זאת, על כרחך דלא גזרו על הכלים שבמקדש אף אחר גזירות י"ח דבר.

סיכום: ביארו דסבר המקשן דהאי תנא ר"ע הוא, וס"ל דטומאת משקין לטמא אחרים הוה דאורייתא, וא"כ ודאי דהוא פליג על האי עדות דמשקה דבית מדבחיא דכן, כיון דודאי לא טיהרו חכמים דבר הטמא מן התורה, ועל כן שפיר הקשה דהיה צריך לומר 'זכינו לזה שאין טומאת כלים וידים במקדש'.

עוד ביארו התוס' דלא יתכן לומר דר"ע איירי קודם גזירת כלים ואחר גזירת ידים דשלמה גזר על הידים. משום דגזירת כלים גזרו בעליית חנניה בן חזקיה בן גרון, בזמן שגזרו על י"ח דבר וזה היה קודם לר"ע.

אך הקשו התוס' שמא עדותו של רבי חנינא סגן הכהנים שהסכין טהור היה זה קודם לגזירת כלים, ועל זה קאמר ר"ע דהידים טהורות, אף שכבר גזרו עליהם בזמן שלמה. ותירצו דאם היו גוזרים בי"ח דבר על כלים שבמקדש היה צריך להשמיענו זאת להדיא בשום מקום כדי לאפוקי מהאי עדות של רבי חנינא.

תרוייהו בו ביום גזרו:

יבארו כיצד אמר רבא דתרוייהו בו ביום גזרו והא גזירת ידים היתה בזמן שלמה.

בגמרא הקשה רבא דהא גם טומאת ידים לקודש וגם טומאת כלים גזרו באותו היום, וא"כ עדיין יקשה אמאי לא קאמר ר"ע 'זכינו שאין טומאת ידים וכלים במקדש'.

מקשים התוס' **ותימה**, דהאיך אמר רבא דתרוייהו בו ביום גזרו, והא שנינו בשבת (טו.) **דידים לקודש שלמה גזר**, וגזירת י"ח דבר היתה רק על טומאת ידים לתרומה, והכא איירי לטמאות קודש[תלב], וא"כ יתכן ור"ע דיבר על גזירת שלמה, ולזה אמר דאף דשלמה גזר על טומאת ידים, מכל מקום לא גזר על ידים במקדש. ומיישבים ו"ל, **דר"ע** ודאי **אי"ח דבר קאי**, כלומר דר"ע כשאמר 'זכינו לזה שאין טומאת ידים במקדש' דיבר על גזירת י"ח דבר, כיון **שהיתה מחדש**, כלומר דהיתה מעט קודם זמנו, ועל כן ודאי דכוונתו היתה על מה שגזרו אז וה"ק, **בי"ח דבר כשעסקו בדיני ידים לא רצו לגזור טומאת ידים במקדש**, ושלמה שגזר על ידים לקודש, גזר רק על קודש שנמצא מחוץ למקדש, ובאמת על קדשים שבמקדש לא גזר שלמה כלל, ולזה קאמר ר"ע שאף בגזירת י"ח דבר לא גזרו טומאת ידים לקודש במקדש.

סיכום: ביארו דודאי ר"ע דיבר על הגזירות שגזרו בי"ח דבר שהיו מעט קודם זמנו, ועל כן שפיר הקשו מדוע לא אמר 'זכינו לזה שאין טומאת ידים וכלים במקדש', דהא הוא דיבר על גזירת י"ח דבר והתם אמרו דאין טומאת ידים במקדש וכן גזירת כלים.

האי סכין דנגע במאי:

יבארו קושיית הגמרא.

ליה לגמרא שאין טומאת כלים במקדש, דילמא בי"ח דבר גזרו על כלים אף במקדש, והא דקתני שהסכין טהור ההיא נשנית קודם י"ח דבר, שהיה מעדותו של ר' חנינא סגן הכהנים. וי"ל דאם איתא דגזרו בי"ח דבר טומאה על הכלים במקדש, ה"ל למיתני בהדיא בשום מקום, לאשמעינן דההיא דקתני שהסכין טהור קודם גזירה נשנית:

תרוייהו בו ביום גזרו. תימה דידים לקודש שלמה גזר. וי"ל דר"ע אי"ח דבר קאי שהיתה מחדש, וה"ק בי"ח דבר כשעסקו בדיני ידים לא רצו לגזור טומאת ידים במקדש:

האי סכין דנגע במאי. וס"ל דמיירי בלא משקין: אין כלי מטמא כלי. ולית ליה דרב יהודה דמוקי לה במחט טמא מת, דההוא כלי מטמא כלי, אלא כרבי יוסי דאמר כגון שהיתה פרה חסומה:

הא ברשות היחיד ספיקו טמא. תימה הא איצטריך לאוקמא ברשות הרבים משום ידים, דספיקו ברה"י טמא:

מכדי האי מחט דבר שאין בו דעת לישאל הוא. פי' האי מחט, כלי שנגע במחט, דבטומאה לא בעינן שיהא בו דעת לישאל, אלא המיטמא לחודיה. דאם לא כן כל טומאת מת ושרץ אפילו ברה"י יהא ספיקו טהור:

מקשינן בגמרא מה היא הסלקא דעתך דיטמא הסכין דבמה נגע כדי שיטמא. מבארים התוס' וס"ל למקשן דמיירי דנטמא הסכין אף **בלא** שנגע במשקין טמאים, ולכך פריך ממה נטמא הסכין.

אין כלי מטמא כלי:

יוכיחו דהמקשן סבר כרבי יוסי.

אמרינן בגמרא דלא יתכן דהסכין נטמא משום שנגע במחט, דהא אין כלי מטמא כלי.

מבארים התוס' **ולית ליה** להמקשן הא **דרב יהודה דמוקי לה** (להלן) **במחט טמא מת**, כלומר דמיירי במחט שנגעה בטמא מת, ונעשתה המחט עצמה ג"כ אב הטומאה משום דחרב הרי הוא כחלל, משום דאי ס"ל כרב יהודה א"כ שפיר נטמא הסכין מהמחט, כיון **דההוא כלי** דטמא בטומאת אב הטומאה **מטמא כלי, אלא** ס"ל **כרבי יוסי דאמר כגון שהיתה פרה חסומה**, כלומר דאיירי בספק מחט טמאה, דאין אנו יודעים בודאי שנטמאה ואף דבירושלים עצמה לא גזרו על ספק, מכל מקום הכא איירי כשהפרה הגיעה מבחוץ והיתה חסומה, דודאי בלעה המחט מחוץ לירושלים, ועל כן גזרו טומאה מספק.

סיכום: ביארו דעל כרחך דהמקשן דהקשה האיך הסכין נטמאה והא אין כלי מטמא כלי, לא ס"ל כרב יהודה דהעמיד במחט דטמא מת, כיון דלדבריו שפיר מטמא כלי, דהא הוה מחט אב הטומאה שמטמא כלים. אלא ס"ל כרבי יוסי דהעמיד בכשבאה פרה חסומה מבחוץ ומצאו בה מחט דהיא ספק טמאה, וגזרו על טומאה זו, ועל כן הקשה דאין כלי מטמא כלי.

הא ברשות היחיד ספיקו טמא:

יקשו אמאי לא הוכיחה הגמרא דעזרה רה"ר היא מהא דלא טמאו הידים.

בגמרא דייקינן מהא דאמרינן דלרב דהעמיד דאיירי במחט שנטמאה מטמא מת, והטעם דאין אדם וכלים נטמאים מהמחט, כיון דאיירי בספק האם נגעה הסכין במחט, וכיון דהעזרה רשות הרבים היא הוה ליה ספק טומאה ברה"ר שטהור, ומשמע דאם היה ברשות היחיד היה טמא.

אחרון 19/06/2018

מקשים התוס' **ותימה, הא** בלאו האי קושיא דהמחט היא אב הטומאה שמטמאת את האדם והכלים **איצטריך לאוקמא** דעזרה **ברשות הרבים** היא, **משום** הא דטיהרו את **הידים**[תלג], **דספיקו ברה"י טמא**, ואמאי מקשינן הכי רק לדעת רב דהעמיד במחט טמא מת דמטמא האדם והכלים, ונשארו התוס' **בתימה**[תלד].

מכדי האי מחט דבר שאין בו דעת לישאל הוא:

יבארו דכוונת הגמרא להקשות דהדבר שנטמא מהמחט אין בו דעת להשאל.

מקשינן בגמרא אמאי אם העזרה הוה רה"י היינו מטמאים הסכין משום דספק טומאה ברה"י טמא, והא המחט הוא דבר שאין בה דעת להשאל, וקי"ל דכל שאין בו דעת להשאל בין ברה"ר ובין ברה"י ספיקו טהור.

והוקשה להתוס' דמה איכפת אם המחט היא דבר שאין בו דעת להשאל, הא המחט היא המטמאת, ואנו צריכים שלדבר הנטמא לא יהיה בו דעת להשאל, דהיינו הסכין, ולכך **פי' דהאי מחט** שאמרו הכוונה **לכלי שנגע במחט**, משום **דבטומאה** עצמה **לא בעינן שיהא בו דעת לישאל, אלא המיטמא** דהיינו הדבר הנטמא **לחודיה** בו יש חילוק אם יש בו דעת להשאל, **דאם לא כן** אלא גם הדבר המטמא צריך שיהיה בו דעת להשאל, א"כ **כל טומאת מת ושרץ אפילו ברה"י יהא ספיקו טהור**, דהא המת והשרץ אין בהם דעת להשאל.

סיכום: הוכיחו דודאי אין צריך דהדבר המטמא יהיה בו דעת להשאל, אלא רק הדבר הנטמא, ולכן ביארו דכוונת הגמרא להקשות דהא הכא הסכין דהוא הנטמא הוא דבר שאין בו דעת להשאל.

ציונים והערות

תלב. וביאר המהרש"א, דאף לפי מה שכתבו התוס' לעיל דר"ע היה אחר גזירת י"ח דבר, ובא לומר דלא גזרו בגזירת י"ח דבר גזירה על כלים שבמקדש, מ"מ הוקשה לתוס' דסו"ס כיצד אמרו 'תרוייהו בו ביום גזרו' אחר דלקודש כבר גזר שלמה. ועל זה תירצו דמסתמא ר"ע דיבר על י"ח דבר שאז עסקו בדיני ידים לפסול תרומה, ולא גזרו אז במקדש, ועי"ש. **תלג. הקשה** הפנ"י, דהא משנה ערוכה (טהרות פ"ח מ"ז) דבספק אם הידים נגעו בטהרות או לא, אפילו ברה"י ספיקו טהור. עוד הקשה דהכא במתני' מיירי אפילו ודאי דנגע במחט ג"כ מטהרינן משום דאין טומאת ידים במקדש וא"כ אין כאן טומאת ידים כלל. על כן כתב דצריך להגיה בתוס' 'משום אדם', ועי"ש שנדחק גם בזה.

תלד. ובנמוקי הגרי"ב וכן בחזון יחזקאל כתבו ליישב קושיית התוס' דיתכן ומדובר באופן שברור הוא שלא נגע בבשר וכל הספק הוא רק על הסכין שחתך את הבשר שמא הוא נגע במחט, ואם המחט היה טמא מת א"כ גם הסכין נעשה אב הטומאה, כדין חרב הרי הוא כחלל וממילא גם האדם שנגע בו נטמא, וזה כוונת הגמרא 'אדם וכלים נמי לטמא', והינו מחמת שנגע האדם בסכין, ועל זה אמרו דאם הסכין הוא דבר שאין בו דעת להשאל צריכים כולם להיות טהורים.

ואמר רבי יוחנן וכו':

יקשו אמאי לא הוכיחו מזעירי דטומאה הבאה על ידי אדם חשיב דבר שיש בו דעת לישאל.

בגמרא משני דהטעם דאמרינן הכא ספק טומאה ברה"י טמא, משום דהוה טומאה הבאה על ידי אדם, דהא האדם הוא המתעסק עם הסכין שנוגע במחט, ואמר רבי יוחנן דכל טומאה הבאה על ידי אדם הוה ליה כאילו יש בה דעת להשאל.

והוקשה להתוס', דה"מ **לאתויי לדזעירי דמשני** (נדה לף ה:) **התם דמעת לעת שבנדה עושה משכב ומושב ואע"ג דמשכב ומושב אין בו דעת לישאל**, דמדייקינן בגמרא (התם) דדוקא אשה שיש לה וסת דאמרינן בה דיה שעתה אין המטה שישבה עליה קודם נטמאת, אבל אם אין לה וסת דדינא דמטמאה מעת לעת, אף המטה טמאה מעת לעת, ומסייע לזעירי דאמר דהמושב והמשכב דהנדה ישבה עליו מעת לעת קודם שראתה שנטמאת מטמא אדם וכלים אף דהוה ספק טומאה, ומקשינן, דהא מטה אין בה דעת להשאל, ומשני, **כשחברותיה נושאות אותה במטה** ועל כן הוה ליה טומאה הבאה בידי אדם דהוה כמי שיש בה דעת להשאל. ואף הכא היו יכולים להביא ראיה מדזעירי[תלה].

לא דיין שהן דכן אלא שאין מכשירין:

יבארו אמאי לא מוקמינן דעדותו של יוסי בן יועזר היה רק על דם.

מקשינן בגמרא אהא דאמרינן דאם נמצא מחט בבשר, הבשר טמא, והאיך הוכשר הבשר לקבל טומאה, והרי אמר רבי יוסי בר חנינא דהמשקים שבבית המקדש לא די שהם טהורים אלא גם אינם מכשירים לקבל טומאה.

והוקשה לתוס' דהא לעיל (טז.) מקשינן בגמרא אהא דאמרינן דמים תלושים מכשירים לקבל טומאה, והא אמר רבי יוסי בר חנינא דמשקי דבי מדבחיה לא די שאינם טמאים אלא גם אינם מכשירים, ומשני, דהעדות של יוסי בן יועזר על משקי בי מדבחיא שהם טהורים, היתה על דם שאינו מכשיר ולא על מים, וקשה אמאי הכא לא תירצו כן, ומיישבים **דלא בעי לשנויי 'תרגומא אדם'**, היינו דמשקי דבי מטבחיא הכוונה רק לדם, כיון דדוחק[תלו] הוא לבאר בעדותו של יוסי בן יועזר דקאי רק על דם, משום ד'משקי' לשון רבים הוא, והא **דלעיל** (טז.) **תירץ כן הוא מחמת דוחק** אבל הכא תירצו באופן אחר.

יבארו הטעם דאין מים שבמקדש מכשירים.

מבארים התוס', **וזה שאין** משקה דבי מדבחיא **מכשירין, משום דם"ל דמים תלושים לא מכשירין**, דלעיל מרבינן אף מים תלושים להכשר משום דאיכא תרי קראי, חדא, 'מכל האוכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מים יטמא', והשני, 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא', ודרשינן דהאי קרא קאי על הא דכתיב לעיל מיניה 'כל אשר בתוכו יטמא', והכי דרשינן, דכל אשר בתוכו יטמא, אם הוא מכל האוכל אשר יבוא עליו מים, או שיבוא עליו כל משקה אשר ישתה בכל כלי, וכל אלו מכשירים את האוכל שבתוך הכלי ליטמא. אבל רבי יוסי בר חנינא סובר דמים תלושים אינם מכשירים, משום **דדריש 'יטמא' דכתי' גבי משקין דכתיב** (ויקרא יא לד) 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא' דהכוונה **יטמא ממש**[תלז] **ולא** קאי אהכשר טומאה, **וליכא אלא חד קרא בהכשר ום"ל לאוקמי טפי במחוברין מבתלושין** ועל כן לא ידעינן על מים תלושים שמכשירין[תלח].

סיכום: ביארו, דדוחק לומר דעדותו של יוסי בן יועזר היתה רק על דם, כיון ד'משקי' הוא לשון רבים. עוד כתבו, דהטעם דהמים שבמקדש אינם מכשירים, משום דס"ל לרבי יוסי בר חנינא דמים תלושים אינם מכשירים, והיינו משום דדריש מדכתיב גבי משקין 'יטמא' דקאי על טומאה ממש ויש טומאה למשקין מן התורה, ולכך איכא רק חד קרא להכשר מים, ומוקים לה במים מחוברים.

אלא דאיתכשר בחיבת הקודש:

יבארו מה הנפק"מ דמים שבמקדש טהורים ואינם מכשירים והלא הכל מקבל טומאה משום חיבת הקודש.

בגמרא בעינן לאוקמי דהוכשר הבשר לקבל טומאה על ידי חיבת הקודש. מקשים התוס' **וא"ת, אי חיבת הקודש מהניא למימני ביה ראשון ושני**, דמשום הכי אמרינן הכא דהבשר דנטמא מהסכין מטמא אחרים, אף שכל טומאתו הוא מחמת חיבת הקודש, א"כ **מאי נפקא** מינה בדברי רבי יוסי בר חנינא **דהאי משקין בית מטבחיא דכן ואין מכשירין**, הא לעולם הבשר מקבל טומאה מחמת חיבת הקודש אף בלא הכשר ומטמא אחרים ג"כ, וא"כ אין שום נפק"מ בזה שאין המים מכשירים את הבשר לקבל טומאה. ומיישבים **ואור"י, דאיצטריך לכמה דברים שמביאין בעזרה דלא שייך בהו חיבת הקודש**. דאם המים מכשירים הם היו מוכשרים לקבל טומאה, ואם אין מים מכשירים אינם מקבלים טומאה, **וכגון ביכורים, או חולין שאוכלין בעזרה כדי לאכול המנחה והזבח על השובע כדאיתא בהקומץ רבה** (מנחות כג:), דהיו אוכלים חולין בבית המקדש כדי שיאכלו הקדשים על השובע, ולכך איצטריך לומר דהמלח לאכילת החולין היה אסור ליקח מהקודש, דכל אלו הדברים אין להם דין קודש שיוכשרו משום חיבת הקודש.

אוצר החכמה

סיכום: ביארו דהנפק"מ בדברי רבי יוסי בר חנינא דהמים שבמקדש אינם מכשירים, הוא רק לגבי הדברים שאינם קדושים כגון ביכורים או חולין שאוכלים בעזרה כדי לאכול הזבח על השובע, דדברים אלו אין בהם דין חיבת הקודש. אבל שאר בשר קודש כיון דחיבת הקודש מכשרתו אינו צריך הוא כלל למים.

ובשעת שחיטה עדיין משקה טופח עליה:

יבארו כיצד הוכשר הבשר.

בגמרא מוקמינן דאיירי בפרה של זבחי שלמים שהיתה עוברת בנהר ובשעת שחיטה היו המים עדיין טופחים עליה ובמים אלו הוכשר הבשר לקבל טומאה מן המחט.

פירש הקונטרס משום **דאי אפשר שלא יפול** מים **מן העור על הבשר**, ועל כן הוכשר הבשר לקבל טומאה. מקשים התוס' **ואין נראה** כפירושו[תלט], **דאם כן** דאיירי במים שנשפכו מן העור על הבשר הוי **ליה** האי מים **תלושין, ותלושין לא מכשירין**[תמ], **כיון דדריש שמואל יטמא** הכתוב אצל משקה 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא' דהיינו יטמא **ממש**, וא"כ **ליכא אלא חד קרא בהכשר**

ואמר רבי יוחנן וכו'. ה"מ לאתויי דזעירי דמשני (נדה ד' ה:) **דמעת לעת שבנדה עושה משכב ומושב, אע"ג דמשכב ומושב אין בו דעת לישאל, כשחברותיה נושאות אותה במטה:**

[כ.] **לא דיין שהן דכן אלא שאין מכשירין. לא בעי לשנויי תרגומא אדם, דלעיל תירץ כן מחמת דוחק. וזה שאין מכשירין, משום דס"ל דתלושים לא מכשירין, דדריש יטמא דכתי' גבי משקין יטמא ממש, ולא הכשר, וליכא אלא חד קרא בהכשר, וס"ל לאוקמי טפי במחוברין מבתלושין: ואלא דאיתכשר בחיבת הקודש. וא"ת אי חיבת הקודש מהניא למימני ביה ראשון ושני מאי נפקא מינה דהאי משקין בית מטבחיא דכן ואין מכשירין. ואור"י דאיצטריך לכמה דברים שמביאין בעזרה דלא שייך בהו חיבת הקודש, כגון ביכורים או חולין שאוכלין בעזרה כדי לאכול המנחה והזבח על השובע, כדאיתא בהקומץ רבה** (מנחות כג:): **ובשעת שחיטה עדיין משקה טופח עליה. פירש הקונטרס דאי אפשר שלא יפול מן העור על הבשר. ואין נראה דאם כן הוי ליה תלושין, ותלושין לא מכשירין, כיון דדריש שמואל יטמא ממש, ליכא אלא חד קרא בהכשר, וההוא מוקי לה במחוברים.**

ציונים והערות

תלה. ובתום' (נדה ה: ד"ה כשמנדמיה) יישב דמהתם אין ראיה כל כך כיון דאף הנדה עצמה שהיא המטמאת היא דבר שיש בה דעת להשאל. עוד תירצו דהתם גם חברותיה הנושאות אותה גם הם טמאות במשא הנדה, ועל כן יותר נראה דגם המטה תטמא, אבל בסוגיין דאין האדם טמא אלא הסכין שנגע במחט על כן הוצרכו לדברי רבי יוחנן. ובשפת אמת (בסוגיין) ביאר דהכא אין שייכות בין טומאת האדם לסכין, כיון דיתכן שהסכין נגע במחט ולא האדם או להיפך, ולכך אין דנין על חשש נגיעת הסכין כדבר שיש בו דעת להשאל ע"י שהאדם אוחז בו, אבל התם אם היתה נדה בזמן שחברותיה נושאות אותה במטה א"כ על כרחך שגם הם טמאים, ואם לא היתה טמאה גם המטה טהורה, ולכך מהני מה שחבוריתה נושאות אותה דיהיה כדבר שיש בו דעת לישאל. **תלו. כך** ביאר המהרש"א. **תלז. ולפי"ז** עדותו של יוסי בן יועזר על משקה דבי מדבחיא שהוא טהור לא היה אלא רק שאינו מטמא אחרים, אבל הוא עצמו ודאי טמא, דהא דריש 'יטמא' דמן התורה יש טומאה למשקה. **תלח. וראה** בספר אברהם יגל דהקשה מדברי התורת כהנים (הוצאת פרנקל' מולין טז. ד"ה לעניין) דאיתא התם 'יכול אף שבבורות שיחין ומערות', ת"ל 'אשר ישתה בכל כלי' מה כלי מיוחד שהוא תלוש אף כל משקה בעינן תלוש ולא מחובר'. דמבואר דיותר מכשירים מים תלושים ממים מחוברים. ואין לומר דההיא ברייתא היא אליבא דמ"ד דהעמיד קרא ד'יטמא' להכשר, וממילא איכא תרי קראי, חדא למחוברים וחדא לתלושים, אבל להסוברים ד'יטמא' דסיפא היינו ממש וטומאת משקין דאורייתא, באמת צריך קרא לגופיה ואין ללמוד ממנו למים תלושים, משום דבמשנה (מכשירין פרק ד מ"ו) דצנון במערה הנדה מדיחתו הוא טהור, וטעם הדבר משום דמים מחוברים אינם מכשירים. [וכן הוא שם בפירוש המשניות לרמב"ם]. ועי"ש.

תלט. כתב המהרש"א, דהיה אפשר להקשות על רש"י דאם מיירי במים שהיו על העור ונפלו על הבשר אחר שחיטה, דמים אלו תלושים הם, א"כ הדרא קושיא לדוכתיה, דהא אמר רבי יוסי בר חנינא דהמים שבבית המקדש לא דיין שאינם טמאים אלא גם אינם מכשירים. ותירץ דהיה מקום לדחוק ולוישב דרבי יוסי בר חנינא סבר דהעדות היתה רק על דם, וס"ל דאיכא רק חד קרא להכשר מים ומוקי לה במחוברים. ובשלמי תודה וביד דוד תירצו דיש לומר דכל העדות על משקה בית מטבחים שהוא טהור זה קאי רק על המים שהדיחו בהם את העזרה, אבל מה שבא מבחוץ לא, ולפי"ז צריך לומר דהא דהוצרך להעמיד שמואל בהעבירה בנהר ולא דיבר על מים תלושים שבאו מבחוץ לבית המקדש, דעליהם לא היתה העדות, היינו משום דרצה למצוא הכשר מדאורייתא, ומים תלושין אינם מכשירים אלא מדרבנן, אבל באמת לא היה עליהם העדות שהם טהורים כיון שבאו מבחוץ.

תמ. הקשו המעיל שמואל דלכאורה תימה, דודאי מים תלושין מכשירין לכל הפחות מדרבנן דכן כתב רש"י להדיא (לעיל טז. ד"ה פשט) דלכו"ע מים תלושין מכשירין לכל הפחות מדרבנן, וכן מבואר בתוס'

אוצר החכמה

והוא מוקי לה במים מחוברים[תמא], וכן מדוייק בגמרא דלהכי נקט והעבירה בנהר ולא כתב שנשפך[תמב] עליה מים, משום דבעי הכשר מן הנהר שהוא מחובר, וא"כ היה[אהח 19/06/2018] מים דנפלו מן העור אינם יכולים להכשיר הבשר. ומשום האי קושיא חולקים התוס' על רש"י, ואומר ר"י דלעל ידי העור הוכשר הבשר ואף בלא שיגעו המים בבשר, כיון שנגעו בעור הוכשר הבשר, דבהעור והרוטב (חולין קיח:) פליגי אי יש יד להכשיר, כלומר דלענין יד כגון עצם שאין בו מוח ובצד אחד יש בו בשר, דהוה העצם יד לבשר, דבזה נחלקו רב ורבי יוחנן האם כשהוכשר היד הוכשר האוכל עצמו, דדעת רב דאין יד להכשר, ודעת רבי יוחנן דיש יד להכשר, אבל לכולי עלמא יש שומר להכשיר, כלומר דלענין שומר כגון קליפת הפרי, וכן הכא העור דעל גבי הבשר, כולם מודים דדי בזה שהשומר יוכשר לקבל טומאה כדי שיוכשר גם האוכל, ובכל[תמג] העור באו מים בעודם מחוברים, ועל כן חשיב דהוכשר הבשר במים מחוברים, ואף דההכשר חל בשעת שחיטת הבהמה ואז כבר היו המים תלושים, צריך לומר דכיון דהיו המים עליה משעה שהיו מחוברים הרי הם חשובים להכשיר אף בשעת שחיטה.

סיכום: לדעת רש"י הוכשר הבשר על ידי המים שנפלו עליו מן העור אחר השחיטה. והתוס' תמהו עליו דהא הוו מים תלושים דאינם מכשירים למאן דדריש 'יטמא' ממש. ולדעת התוס' כשהוכשר העור הוכשר גם הבשר, דהכל מודים שיש שומר להכשר.

מי אמר ר' יהושע שתיהן כאחת ורמינהו חבית:

יבארו אמאי לא חילקה הגמרא בין פסח לשאר ימות השנה.

רבי יוסי בר חנינא הקשה סתירה בדעת רבי יהושע, מתרומה על פסח, דבמתני' מבואר דסבר רבי יהושע דמותר בערב פסח לשרוף תרומה תלויה חמץ עם הטמאה שהיא חמץ אף שמטמאה, ואילו בברייתא מבואר דחבית של תרומה תלויה אסור לשורפה עם הטמאה.

ואומר ר"י דהא דלא משני פסח שאני, כלומר דדוקא בפסח דבין כה התלויה עומדת לאיבוד דהא צריך לשורפה, לכך התיר רבי יהושע גם לטמאותה, אבל בתרומה בעלמא דאינה עומדת לאיבוד אין היתר לשורפה עם הטמאה, היינו משום דמשמע ליה דהא דאירי בפסח לא מעלה ולא מוריד, והראיה מדשרי בתלויה לשורפה עם הטמאה ואסר בטהורות לשורפן עם הטמאות, ואם מה שעומד לאיבוד היה גורם להיתר, היה צריך להתיר לשרוף גם תרומה טהורה של חמץ עם הטמאה, וא"כ מוכח דמה שהיא תלויה הוי הטעם להיתר ועל כן שפיר מקשינן דשמענו דאסר לשרוף תלויה עם הטמאה.

סיכום: הוכיחו דרבי יוסי בר חנינא דהקשה מתרומה על פסח אין זאת משום דאירי בערב פסח לכך מותר לשרוף התלויה עם הטמאה ומשום דעומדת היא לאיבוד ממילא, דא"כ היה צריך להתיר גם לשרוף הטהורה עם הטמאה, אלא דהקשה מתרומה דעלמא על פסח.

הא ר' שמעון אליבא דר' יהושע:

ולהכי נקט והעבירה בנהר, משום דבעי הכשר מן הנהר שהוא מחובר. ואומר ר"י דעל ידי העור הוכשר הבשר, דבהעור והרוטב (חולין קיח:) **פליגי אי יש יד להכשיר, אבל לכולי עלמא יש שומר להכשיר, וכל העור באו מים בעודם מחוברים:**

[כ:] **מי אמר ר' יהושע שתיהן כאחת ורמינהו חבית. אומר ר"י הא דלא משני פסח שאני. דמשמע ליה דפסח לא מעלה ולא מוריד, מדשרי בתלויה ואסר בטהורות, א"כ מה שהיא תלויה הוי הטעם:**

הא ר' שמעון אליבא דר' יהושע. תימה לר"י לר' שמעון כיון דשרי תלויה לטמא ביד, א"כ שרי לשורפו, ואמאי קרי ליה תלויה, דתלויה היינו לא אוכלין ולא שורפין. וי"ל דתלויה לר"ש היינו דלא מחייב לשורפו:

יוכיחו דלעת רבי שמעון דין תלויה הוא רק בזה שאין חיוב לשרוף.

בגמרא משני דנחלקו התנאים בדעת רבי יהושע האם מותר לשרוף תלויה עם הטמאה.

מקשים התוס' ותימה לר"י, דלר' שמעון כיון דשרי תלויה לטמא ביד, דהא הותר לשורפה עם הטמאה, **א"כ שרי לשורפו** דאין איסור להפסידו, וא"כ קשה **אמאי קרי ליה תלויה[תמד],** דדין תלויה משמע דהיינו **לא אוכלין ולא שורפין** ואסור לשורפה דאסור לאבד אותה בידים. ומיישבים וי"ל, **דתלויה לר"ש היינו דלא מחייב לשורפו[תמה],** ובאמת מותר לשורפו אלא דאינו חייב[תמו].

סיכום: ביארו דלדעת רבי שמעון המתיר לשרוף תלויה עם הטמאה על כרחך צריך לומר דהדין תלויה הוא נפק"מ רק לענין שאין חיוב לשרוף, אבל אם רוצה לשרוף מותר לו.

ראוי לזילוף:

יבארו אמאי מותר לזלף היין.

מקשינן בגמרא אמאי גבי שמן של תרומה אמרינן דכיון דאף אחר שנטמא ראוי להדליק בו על כן חשיב הפסד מועט, ואילו ביין של תרומה אמרינן דאם יטמא יהיה הפסד מרובה, והלא גם היין הטמא ראוי הוא לזילוף על הגחלים שיהיה בהם ריח טוב.

והוקשה להתוס' אמאי הותר לזלף היין, הרי דין תרומה טמאה היא בשריפה, ומיישבים, **דאף על גב דתרומה טמאה דינה בשריפה[תמז]** מכל מקום **כיון דמסקינן בפ' בתרא דתמורה** (ד' ג.) **דהראוי לשריפה** כגון אוכלין, **שריפה,** צריך לשורפן, **הראוי לקבורה,** כגון משקין, **קבורה,** צריך לקוברן[תמח], **והוא הדין בכי האי גוונא** דיין שמותר לזלפו **הואיל וראוי הוא לזילוף[תמט].**

סיכום: ביארו דאף דדין תרומה טמאה בשריפה, מכל מקום אחר שאמר דכל דבר מותר לאבדו באופן דדרכו בכך, על כן מותר גם לאבד היין על ידי זילוף על הגחלים.

אין הכרעת שלישית מכרעת:

יבארו מהי הכרעה שלישית.

איתא בגמרא, דנחלקו בית שמאי ובית הלל בחבית יין של תרומה טמאה, דלבית שמאי תשפך כולה, ולבית הלל תעשה זילוף, ורבי ישמעאל הכריע להאיכא דאמרי הראשון דבשדה הלכה כבית שמאי ובבית הלכה כבית הלל, ולהאיכא דאמרי השני, בחדש הלכה כבית שמאי, ובישן כבית הלל, ואמרו לו אין דעת שלישית מכרעת, **ופ"ה** דהטעם דאין הכרעתו הכרעה, **הואיל ולא הזכירו בית**

ציונים והערות

(חולין נו: ד"ה מלמ) דמדרבנן לכו"ע מים תלושין מכשירין. ותירץ דעיקר קושית התוס' היא על מה שאמרו בגמרא (חולין שם) דהוכיחה הגמרא דחיבת הקודש מכשירה מדאורייתא, דכתיב 'והבשר אשר יגע בכל טמא', וקשה כיצד הוכשר הבשר לקבל טומאה, והוכיחה הגמרא דחיבת הקודש דאורייתא, ודוחה הגמרא שמא הוכשר על ידי שהיתה עוברת במים, ומבואר דעל זה קאי קרא 'והבשר אשר יגע בכל טמא' ומשמע דהכשר זה הוה מדאורייתא, ולכן הקשו התוס' דמים תלושים אינם מכשירים מדאורייתא.

תמא. ובצל"ח תמה דלכאורה יש לומר בדעת שמואל דס"ל דאין לחלק בין תלושים למחוברים, ועל כן אף שאין עוד פסוק אין מקום לחלק ביניהם. ועיי"ש מה שתירץ בזה.

תמב. ובצל"ח הביא דהראיה מהא דלא אמרינן דהמים ששתתה מכשירים אותה מבפנים, וכתב דזה אינו ראיה, משום דאם לא היו באים מים מבחוץ על העור אלא רק המים שבאו למעים איך יכשירו הנהו מים את הבשר אחר השחיטה, והרי אז היו כבר משקה סרוח, ואפילו על מים ששתתה עכשיו בשעת השחיטה אמר רב אשי דהם מים סרוחים.

תמג. וראה במשמר הלוי (נפלאות פ' ז) דהביא מדברי הערוך לנר (כריתות טו) דנסתפק האם בהכשר צריך שיגיעו המים לכל האוכל או לכל הפחות רובו, או דדי בזה שיגיע אפילו למיעוט מהאוכל מהמים המכשירים. ורצה להוכיח מדברי הגמרא (חולין נג.) דהשוחט בהמה הוכשר בדם שחיטה, ואף דנגע הדם רק בבית השחיטה, ומוכח דדי בזה שיגע במיעוט האוכל. ותמה המשמר הלוי אמאי לא הביא הערוך לנר מהא דאמרינן דיש יד להכשר, ואף נגיעה בעוקר הפרי מכשרת כל הפרי לקבל טומאה, וכתב דיתכן ומדברי התוס' בסוגיין מוכח דצריך שיגע בכולו, אך רצה לחלק דדוקא בכשנגע בשומר של הדבר דבזה אמרינן דהשומר מגין רק על מה שכנגדו, וא"כ אף לענין הכשר כשהוכשר השומר הוכשר רק מה שכנגדו, ועל כן הוצרכו התוס' לומר דהיה מים על כל העור, אבל כשהוכשר האוכל עצמו אף התוס' יודו דדי במיעוט. וציין לדבר שמואל בסוגיין ובהשמטות שם שהאריך בענין זה.

תמד. כתב המהרש"א, דלתירוץ הגמרא לעיל על קושית רב חסדא, דתנא דמתני' הוא ר"ש אליבא דר"י, לא הוקשה לתוס' אמאי קרי להו תלויה, כיון דיש לומר דרב חסדא דהקשה מפסח על פסח, שפיר סבר דהפסח הוא גורם ההיתר לשרוף התלויה עם הטמאה, ועל כן שפיר שייך לקרוא לזה תלויה, כיון דלולא זאת שהיה זה ערב פסח שבין כה עומד להשרף היה אסור לשורפו עם הטמאה, ורק משום פסח התירו לו לשורפו עם הטמאה, אבל השתא דפריך רב יוסי בר חנינא מתרומה דעלמא על תרומה בערב פסח, והטעם הוא כמו שכתבו התוס' לעיל דמשמע להמקשה דמה שהתרומה תלויה זה הגורם, והפסח אינו מעלה ואינו מוריד, א"כ לתירוץ הגמרא דמתני' ר"ש אליבא דר"י אם כן אפילו בתרומה דעלמא נמי שרי לטמא את התלויה, וא"כ שרי נמי לשורפו ותקשי אמאי קרי ליה תלויה.

תמה. ובקובץ ענינים תמה מדוע אינו חייב לשורפו, התינח לרבנן שיש איסור לשרוף התלויה אמרינן דמספק אין לשרוף, אבל לר"ש דליכא איסור א"כ שיהיה מחויב לשרוף משום ספק שמא היא תרומה טמאה. וציין להתוס' (שבת כה. ד"ה קן) שנסתפקו האם חיוב שריפה הוא מדאורייתא או מדרבנן, ואם נאמר דהוה דרבנן ניחא משום דספיקא דרבנן לקולא.

תמו. ובתום' (שבת כה. ד"ה קן) כתבו דתרומה טמאה ודאי חייבים לשורפה, ועי"ש שדנו התוס' האם חיוב השריפה הוא מדאורייתא או מדרבנן.

תמז. הרש"ש כתב דנלענ"ד דהפירוש זילוף האמור כאן הוא כמו שנוהגין עכשיו ללבן את הלבנים באור ומזלפין עליה יין, דזה הוה ממש כמו שריפה.

תמח. כתב המצפה איתן, דהנראה בפשיטות דתנא דמתני' דתמורה אוסר זילוף, והיינו משום דחייש לתקלה שמא ישמור היין לצורך זילוף ויטעה וישתמש בו, וכן פסק הרמב"ם (תרומות פי"ג ה"ט) דהמשקין שאין ראוין להדלקה שנטמאו כגון יין קוברין אותן.

תמט. ובתום' (שבת כה. ד"ה קן) כתבו דמה שאמרו הראוי לקבורה קבורה, קאי רק על ערלה וכלאי הכרם, אבל תרומה טמאה דשריא בהנאה מותר גם

א"כ טעמא אחרינא הוא ולא משום תקלה. ולר"י נראה אע"ג דטעמא דבית שמאי משום תקלה, לא חשיב הכרעה לפי שלא גילו הראשונים דעתן לחלק בין בית לשדה, שלא הזכירו בדבריהם אחד בית ואחד שדה, וכן פ"ה לעיל גבי ר"ג לאו מכריע הוא, וההיא דקולי מטלניות בין מן המוכן ובין שלא מן המוכן טמא דברי ר"א, ר' יהושע אומר בין מן המוכן ובין שלא מן המוכן טהור, ר"ע אומר מן המוכן טמא שלא מן המוכן טהור, וחשיב ליה בפ' כירה (שבת לט: ושם) **הכרעה, שהרי גילו ר' אליעזר ור' יהושע דשייך לחלק בין מן המוכן ובין שלא מן המוכן. וההיא דפ' כיצד מברכין** (ברכות מג:) **דקאמר ב"ש מברכים על השמן, וקאמר ר"ג אני אכריע, שמן זכינו לריחו וזכינו לסיכתו, הדס לריחו זכינו לסיכתו לא זכינו, וקאמר רבי יוחנן הלכה כדברי המכריע, לאו משום דמכריע גמור הוא, אלא מפרש ונותן טעם לדבריו, ותדע דאי מכריע הוא למה הוצרך לפסוק הלכה כמותו, הא כבר א"ר יוחנן בפרק כירה הלכה כדברי המכריע. וק"ק לפי' זה, דהכא מאי איריא הכרעה שלישית שאין הכרעה, תיפוק ליה דהכרעת תלמיד לאו הכרעה היא, כדאמר בפ' כירה** (שבת לט:) **ארבי עקיבא. ור"ח פי', הכרעת שלישית דור שלישי, דהיינו הכרעת תלמיד כדאמר בפ' כירה:**

הדרן עלך אור לארבעה עשר

שמאי ובית הלל בדבריהם בית ושדה, א"כ על כרחך דבטעמא אחרינא הוא דפליגי, ולא פליגי משום תקלה[תנ]. ולר"י נראה דהא דאמרו לו אין הכרעה שלישית מכרעת, הוא אע"ג דבאמת טעמא דבית שמאי משום דחששו לתקלה, ואפ"ה לא חשיב הכרעתו שחילק בין בית לשדה או בין חדש לישן הכרעה, לפי שלא גילו הראשונים דעתן דהיינו בית שמאי ובית הלל שקדמו לו בכמה שנים, לחלק בין בית לשדה, שלא הזכירו בדבריהם בית שמאי בדבריהם אחד בית ואחד שדה תשפך, ובית הלל תעשה זילוף, דאם היו מזכירים כן היה משמע דבית שמאי אומרים דאף דיש מקום לחלק בין בית לשדה אפ"ה בכל גווני תשפך, ובית הלל אמרי דאף דיש מקום לחלק, אך בכל גווני תעשה זילוף, ושפיר היה רבי ישמעאל מכריע, בשדה כבית שמאי, ובבית כבית הלל, אבל השתא דלא משמע מדברי בית שמאי ובית הלל לחלק בין בית לבין שדה, אין הלכה כדברי המכריע[תנא]. וכן פ"ה לעיל[תנב] גבי מחלוקת רבי מאיר רבי יהודה ורבן גמליאל במשנה[תנג], דרבי מאיר אמר אוכלים חמץ כל שעה חמישית, ושורפים בתחילת שש, ורבי יהודה אומר אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש ושורפין בתחלת שש, ורבן גמליאל אמר חולין נאכלין כל ארבע ותרומה כל חמש, ואומרת הגמרא, דר"ג דסבר כרבי מאיר בתרומה, וכרבי יהודה בחולין לאו שיטת מכריע הוא, ופירש רש"י שם דשיטת רבן גמליאל לא הוי שיטת מכריע כיון דרבי מאיר ורבי יהודה לא הזכירו חילוק בין חולין לתרומה, והיא דקולי מטלניות דהיינו בגד המשמש לשימוש בזוי[תנד], ולפיכך אין להו דין בגד לעניין קבלת טומאה, ופליגי מה הדין לאחר שהשתמש בו לשימוש הבזוי ולא השליכו, האם חוזר להיחשב כבגד רגיל ומקבל טומאה, וכך היא המחלוקת, בין מן המוכן, דהיינו שהניחו במקום שמעתה הוא מוכן לשימוש, ובין שלא מן המוכן, היינו שהניחו במקום שאינו מוכן לשימוש[תנה] טמא דברי ר"א, ר' יהושע אומר, בין מן המוכן ובין שלא מן המוכן טהור, ור"ע מכריע ואומר דמן המוכן דהיינו שהניחו במקום שמוכן לשימוש טמא, ושלא מן המוכן דהיינו שהניחו במקום שאינו מוכן לשימוש טהור, וחשיב ליה לדברי רבי עקיבא בפ' כירה (שבת לט: ושם) הכרעה, שהרי גילו ר' אליעזר ור' יהושע דעתם דשייך לחלק בין מן המוכן ובין שלא מן המוכן, שהרי הזכירו בדבריהם 'בין מן המוכן בין שלא מן המוכן', אלמא שסברו דאמנם היה סברא לחלק בין מן המוכן לשלא מן המוכן אלא שבכל זאת סברו שאין חילוק, ור"א מטמא בכל גווני, ורבי יהושע מטהר בכל גווני, ולכן הכרעתו של רבי עקיבא נחשבת הכרעה.

וההיא דפ' כיצד מברכין (ברכות מג:) דקאמר הביאו לפניו שמן שיש בו ריח טוב לסוך ידיו לאחר המזון, והדס להריח בו, ב"ש מברכים על השמן ברוך בורא שמן ערב, ואח"כ מברך על ההדס בורא עצי בשמים, וב"ה אומרים מברך על ההדס ואח"כ מברך על השמן, וקאמר ר"ג אני אכריע, שמן זכינו ליהנות ממנו גם לריחו וזכינו גם לסיכתו, הדס לריחו זכינו ליהנות ממנו, לסיכתו לא זכינו שהרי אי אפשר לסוך בו, וקאמר רבי יוחנן הלכה כדברי רבן גמליאל המכריע, אומרים התוספות דהתם, לאו משום דרבן גמליאל מכריע גמור הוא, אלא הלכה כמותו כיון דמפרש ונותן טעם לדבריו למה סובר שמברכים קודם על השמן, ותדע דאין הוא מכריע גמור, דאי רבן גמליאל שיטת מכריע הוא, למה הוצרך רבי יוחנן לפסוק הלכה כמותו, הא כבר א"ר יוחנן בפרק כירה דהלכה כדברי המכריע בכל מקום, ואם כן ודאי דהלכה כרבן גמליאל[תנו].

מקשים התוספות, וק"ק לפי' זה דהכא, דלא הוי הכרעה כיון דלא גילו החולקים דיש חילוק בין בית ובין שדה, או בין חדש לבין ישן, ולפיכך חשיב הכרעה שלישית, מאי איריא דהוי הכרעה שלישית שאין הכרעה, תיפוק ליה מטעם אחר דלא הוי הכרעה, דהרי הכרעת תלמיד לאו הכרעה היא, כדאמרינן בפ' כירה (שבת לט:) ארבי עקיבא שאין הכרעתו הכרעה בדברי רבי אליעזר ורבי יהושע כיון שהיה תלמידם, והוא הדין רבי ישמעאל הכא אינו יכול להכריע בדברי בית שמאי ובית הלל. ובאמת ר"ח פי' דהכרעת שלישית היינו הכרעת דור שלישי, דרבי ישמעאל הוא דור שלישי לבית שמאי ובית הלל, ולפיכך אינו יכול להכריע בדבריהם, דהיינו כעין הכרעת תלמיד שאין הכרעתו הכרעה כדאמרינן בפ' כירה.

סיכום: הכרעה היא רק באופן שהחולקים הזכירו את סברת המכריע, היינו שגם הם הסכימו שיש טעם בסברא זו, אלא שלמרות זאת נחלקו, אבל באופן אחר אין מכריעים כמותה. ולפירוש ר"ח הכרעה שלישית היינו הכרעת דור שלישי, דאם המכריע הוא מדור שלאחר החולקים אין הכרעתו הכרעה.

הדרן עלך אור לארבעה עשר

ציונים והערות

לזלף. **תנ. כלומר** דאי בית שמאי היו אומרים 'בין בבית ובית בשדה תשפך ובית הלל היו אומרים 'בין בבית ובין בשדה תעשה זילוף, היה משמע דפליגי האם חיישינן לתקלה, ואתי שפיר דרבי ישמעאל מכריע דבשדה חוששים, ובבית לא חוששים, אך מכיון שאינם מזכירים בית ושדה, מנין לו דפליגי בהכי. **תנא. החילוק** בין פירוש רש"י לפירוש ר"י, דלרש"י הטעם דאין הכרעתו של רבי ישמעאל הכרעה משום דלא מצאנו דסברת המחלוקת דבית שמאי ובית הלל היא האם חיישינן לתקלה, ולר"י משום דלא מצינו דבית שמאי ובית הלל חילקו בין בית לשדה. **תנב. לעיל** יג. **תנג. לעיל** יא: **תנד. נקראים** קולי מטליות דהיינו מטליות שיש להם שימוש קל, כגון לפקק בו את המרחץ, ולנער בו את הקדרה ולקנח בו את הרחיים, שהם שימושים בזויים. **תנה. מעמידה** שם הגמרא שאם תלהו במגוד, היינו על יתד עץ, מוכח שמתכוון להשתמש בו, ואם תלהו אחורי הדלת גילה דעתו שאינו חפץ להשתמש בו. **תנו. אמנם** בשבת (מ. ד"ה המכריע) הביאו התוספות דפר"ת דהויא כהכרעה שבכל הש"ס, והקשו על פירושו, דהא לא הויא הכרעה, אלא הוי פירוש אמאי מברכים על השמן, ועיין מהרש"ל ומהרש"א שם במשא ומתן בדברי ר"ת, ועיין בשפת אמת שם בביאור שיטתו.

כל שעה. עבר זמנו אסור בהנאה:

יבארו לענין מה נאסר בהנאה.

איתא בגמרא, דכשעבר הזמן דמותר לאכול חמץ, נאסר בהנאה **ואסור למכור** לגוי, **ואם עבר ומכר דמיו מותרין** בהנאה, דחמץ אין הוא **תופס את דמיו** להיות אסורים כמותו[א], **כדתנן בפ"ב** דקדושין (דף נ:) דהמקדש באיסורי הנאה אינה מקודשת, אך אם מכרן וקידש בדמיהן **מקודשת**, דאין דמיהן נאסרים.

לימא מתניתין דלא כר' יהודה:

יקשו על לשון הגמרא ויתרצו.

איתא בגמרא, דלכאורה המשנה שאומרת דלאחר הזמן שאסור לאכול חמץ, נאסר החמץ בהנאה, אינה כדברי רבי יהודה, דהרי אמר רבי יהודה דבשעה חמישית אסור לאכול חמץ, אך עדיין מותר הוא בהנאה, והוקשה להתוספות, דבדרך כלל כשנוקטת הגמרא בלשון 'לימא מתניתין', הכוונה שרק בהסלקא דעתך סברא כך הגמרא, אך למסקנא אין הגמרא סוברת כן, אך הכא שאני דאף **לפי המסקנא** מתניתין **לא אתיא כר' יהודה.** ומיישבים, **אלא** הא דנוקטת הגמרא לשון 'לימא מתניתין' דמשמע דרק להסלקא דעתך אמרינן הכי, דהכי **קאמר לימא מתני' דלא** כר' יהודה דאמר דבשעה חמישית לא אוכלין ולא שורפין, **אלא כר' מאיר** דאמר אוכלין כל חמש ושורפין בתחילת שש, **ומסיק דכר' מאיר נמי לא אתי** מתניתין[ב], ואתי שפיר דדברי הגמרא הם רק להסלקא דעתך.

ואי אשמעינן חיה משום דמצנעא לה:

יקשו על דברי הגמרא ויתרצו.

איתא בגמרא, דאי אשמעינן מתניתין רק דכל שעה שמותר לאכול מאכיל לחיה, הוה אמינא דרק לחיה מותר להאכיל, משום שחיה דרכה להצניע את שיירי מארלה[1], ואם כן אף אם תשייר[2] חמץ תצניעו ולא יעבור עליו משום בל יראה, ואף **אין עובר עליו משום בל יטמין**, דאסור להטמין חמץ בביתו, **דאיסור בל יטמין נפקא לן** מדכתיב 'שבעת ימים שאר **לא ימצא** בבתיכם', **ואין זה מצוי לו, כיון שאין ידוע לו היכן הוא, וכן משמע בפ"ק** (דף ו:) **דפריך** מדוע הבודק צריך לבטל את החמץ, ואמר רבא שמא ימצא גלוסקא יפה ויתן עליה דעתו שחפץ בה[ג], ומקשה הגמרא מדוע צריך לבטל בשעת הבדיקה, **כי משכחת לה ליבטלה**, כלומר אם ימצא יבטל, **משמע דכל כמה דלא משכחת לא עבר בל יראה**, דאם לא כן מאי מקשה הגמרא דכשימצאנה יבטלה, הרי בינתיים עובר עליה בל יראה, אלא ודאי דאינו עובר על דבר טמון בבל יראה.

הק' רשב"א, היכי שרי להאכיל לחיה שדרכה להטמין את שיירי מאכלה, **הא תנן בפ"ק** (דף י:) **מה שמשייר** לעצמו לאכול אחר בדיקת חמץ, **יניחנו בצינעא כדי שלא תטול חולדה בפניו ויהא צריך שוב בדיקה אחריו, וכ"ש שאסור ליתן בפניהם** של בעלי חיים, כיון שיצטרך בדיקה אחר שיירי מאכלם[ד]. ומישבים התוספות, **ויש לחלק בין חיה לחולדה**, דחיה **המגדלים בבתים**[ה] שניא, **דההיא חיה לא מצנעא כולי האי**, כמו חולדה הטומנת בחורים ובסדקין, ולפיכך שרי ליתן להו'.

וקאי עליה בבל יראה:

כל שעה. עבר זמנו אסור בהנאה.ואסור למכור, ואם מכר דמיו מותרין דאין תופס את דמיו, כדתנן בפ"ב דקדושין (דף נ:) מכרן וקידש בדמיהן מקודשת:

לימא מתניתין דלא כר' יהודה. אף לפי המסקנא לא אתיא כר' יהודה, אלא הכי קאמר, לימא מתני' דלא כר' יהודה אלא כר' מאיר, ומסיק דכר' מאיר נמי לא אתי:

ואי אשמעינן חיה משום דמצנעא לה. ואין עובר משום בל יטמין, דבל יטמין נפקא לן מלא ימצא, ואין זה מצוי כיון שאין ידוע היכן הוא, וכן משמע בפ"ק (דף ו:) דפריך וכי משכחת לה ליבטלה, משמע דכל כמה דלא משכחת לא עבר בבל יראה. הק' רשב"א, היכי שרי להאכיל לחיה שדרכה להטמין, הא תנן בפ"ק (דף י:) מה שמשייר יניחנו בצינעא כדי שלא תטול חולדה בפניו ויהא צריך בדיקה אחריו, וכ"ש שאסור ליתן בפניהם של בעלי חיים, כיון שיצטרך בדיקה אחר שיירי מאכלם. ויש לחלק בין חיה לחולדה המגדלים בבתים, דההיא לא מצנעא כולי האי כמו חולדה הטומנת בחורים ובסדקין:

וקאי עליה בבל יראה. פי' אם לא ביטלו, והוא הדין דהוה מצי למימר דילמא אתי למיכל מיניה:

[כא:] **רבי יהודה אומר כותח וכל מיני כותח. אור"י בשם ר"ת, דר"י אתי כב"ה ואסר בכותח משום דשם בעליו עליו, ויודעים שהוא כותח של פלוני, ויסברו שמכרו בפסח ע"י נכרי. אי נמי, יסברו שבפסח מכרו ישראל לנכרי, ולכן אוסר ר' יהודה למכור כותח לנכרי. וא"ש אף לר"ת דמפרש בריש אלו עוברים (לקמן מב.) דמותר להשהות כותח בפסח: חרכו קודם זמנו מותר בהנאה אף לאחר זמנו. וכגון שנפסל מלאכול לכלב, דבענין אחר לא הוי שרי דומיא דפת שעיפשה בפ"ק (דף טו:):**

עבר זמנו אסור בהנאה פשיטא. רש"י ל"ג פשיטא, דהא רבי יוסי הגלילי פליג ושרי חמץ בהנאה כל שבעה, ואין לפרש פשיטא דאסור בהנאה

יבארו ויעירו על דברי הגמרא.

איתא בגמרא, דאי לא קתני בהמה, סלקא דעתך דלבהמה שמשיירת אסור להאכיל, דלמא תשייר ויעבור בבל יראה, אומרים התוספות, **פי'** דיעבור בבל יראה **אם לא ביטלו** לאותו חמץ, **והוא הדין דהוה מצי למימר** דאי לא קתני בהמה הוה סלקא דעתך דאסור להאכילה כיון שמשיירת **ודילמא אתי למיכל מיניה.**

רבי יהודה אומר כותח וכל מיני כותח:

יבארו כמאן קאי רבי יהודה.

איתא בגמרא, דלרבי יהודה אסור למכור כותח לנכרי שלושים יום קודם הפסח כיון דאינו כלה אלא לזמן מרובה. **ואור"י בשם ר"ת, דרבי יהודה אתי כב"ה** שמתירים למכור חמץ לגוי כל זמן שמותר לאכול, ואפ"ה **אסר בכותח** למוכרו ל' יום קודם החג **משום דשם בעליו עליו**, כלומר דניכר על הכותח מי עשהו **ויודעים שהוא כותח של פלוני**, וכשיראו את הכותח אצל הגוי בפסח **יסברו שמכרו בפסח ע"י נכרי**, כלומר דנתן לנכרי שימכור כותח בשבילו[ז]. **אי נמי** אם יראו את הכותח אצל נכרי, **יסברו שבפסח מכרו ישראל** לאותו נכרי, **ולכן אוסר ר' יהודה למכור כותח לנכרי** ל' יום קודם הפסח[ח], **וא"ש אף לר"ת דמפרש בריש אלו עוברים** (לקמן מב.) **דמותר להשהות כותח בפסח**[ט], דאף שמותר להשהותו בפסח, אך אסור למוכרו ל' יום קודם הפסח דלא יאמרו דמוכרו לנכרי בפסח'.

חרכו קודם זמנו מותר בהנאה אף לאחר זמנו:

יבארו באיזה אופן מועילה חריכה שתהיה הפת מותרת בהנאה.

איתא בגמרא, דרבא סבר דחמץ שחרכו קודם זמנו מותר בהנאה אף לאחר זמנו, ומבארים התוספות, דהא דמותר בהנאה, היינו דוקא **כגון שמחמת החריכה נפסל מלאכול לכלב, דבענין אחר** שחרכה בלי שנפסלה מאכילת כלב **לא הוי שרי** ליהנות ממנה, דהוי **דומיא דפת שעיפשה בפ"ק** (דף טו:) שאינה ראוייה לאכילת אדם, אך ראויה לאכילת כלב, דקתני התם דבעינן לשורפה[י].

עבר זמנו אסור בהנאה פשיטא:

ידונו בשתי גרסאות בקושיית הגמרא.

בגמרא מקשינן, דפשיטא דחמץ שעבר זמן אכילתו אסור בהנאה, אומרים התוס' דרש"י **לא גרס** בדברי הגמרא '**פשיטא**', דאין זה פשיטא שנאסר בהנאה, **דהא רבי יוסי הגלילי פליג ושרי חמץ בהנאה בכל שבעה**, דהיינו אף בחג עצמו, ואם כן שפיר איצטריך תנא לאשמועינן דלא כרבי יוסי הגלילי, **ואין לפרש**

ציונים והערות

א. ודלא כפירות שביעית שאם מוכרן נתפסים דמיהם בקדושת שביעית. **ב. דאי** רבי מאיר היא הוי ליה למתניתין למימר כל שעה שאוכל מאכיל, ולא כל שעה שמותר לאכול מאכיל. **ג. ואולם** עכשיו שביטל את חמצו שוב אינו עובר עליה, כיון שקיים בה את מה שאמרה התורה 'תשביתו שאור מבתיכם'. **ד. כתב** הר"ן דאינה קשה קושיית התוספות, שכך דרכן של בעלי חיים דכשהן נוטלין שלא מדעתנו מצנעי, אבל כשאדם מאכילן אוכלין שם ולא מצנעי, ומאי דאמרינן דאי משיירא מיהת מצנעא ליה, הכי קאמר, דלית לן למיחש דילמא משיירא, דאי משיירא מצנע ליה ואינו ידוע לנו, והוה ליה כחמץ שנשאר לאחר בדיקה שלא מדעתו שאינו עובר עליו. והרא"ש כתב דדחק רבינו שמשון לפרש דמיירי בחיה שכפותה, והכי קאמר, דאי משיירא ליה בשאינה כפותה, הוי אמינא דנגזר כפותה אטו שאינה כפותה, וכתב דהפירוש הנכון דמאכיל לבהמה ולחיה ולעוף והוא עומד עליהם עד שיאכלום, ולא יעלים עיניו מהם עד שיאכלום ויבער המשוייר. **ה. עיין** הגהות וציונים עוז והדר, כיצד יש להגיה בדברי התוספות. **ו. ביאר** השפת אמת, דחיישינן שמא ימצאנו ביום טוב ויעבור עליו או שיבוא לאכלו, מה שאין כן בחיה שאינה מצנעת כל כך לא חיישינן ב' חששות, גם דשמא תצניע וגם שמא ימצאנו, כיון דהצנעה גופה לא שכיח בה, ועיין שם לביאור נוסף. **ז. ואסור** לעשות כן, כיון דהחמץ אסור בהנאה. **ח. אמנם** רש"י כתב דסבר כבית שמאי. **ט. רבינו** תם סבר דדבר שהוא תערובת חמץ אין עוברים עליו משום בל יראה ובל ימצא, אלא רק אסור באכילה מקרא (שמות יג כ) ד'כל מחמצת לא תאכלו', דלולי האי קרא הוי שרי אף באכילה, ולכך אין לומר דהאי קרא מלמד דאסור כבכל חמץ בבל יראה ובל ימצא. **י. דלמכרו** בפסח אף לרבנו תם אסור, דדוקא להשהותו בלא ליהנות ממנו מתיר. **יא. רש"י** כתב (נדה ל: ליכה) דצריך לחרכו עד שיבטל

דפריך **דפשיטא** הוא **דאסור בהנאה מדיוקא דרישא** דמתניתין, דקתני כל שעה שמותר לאכול מאכיל לבהמה לחיה ולעופות דהיינו היתר הנאה, דמשמע דדוקא בזמן שמותר לאכול מותר ליהנות מהחמץ, וכיון דכבר ידעינן מדיוקא דרישא דחמץ אסור בהנאה לאחר שנאסר באכילה, מקשה הגמרא אמאי איצטריך לאשמועינן דעבר זמנו אסור בהנאה, אין לפרש קושיית הגמרא כן, משום **דדרך התנא בכמה מקומות לכפול את דבריו** כדכפל הכא, דבזמן דמותר לאכול חמץ, מותר להאכיל ובזמן דאסור לאכול חמץ אסור נמי להאכיל, ואין לדייק מהא מידי. **ועוד** דאי קושיית הגמרא היא מדיוקא דרישא, א"כ **לא משני שפיר** להא דאיצטריך תנא לאשמועינן דבשעה דאסור לאכול חמץ מדרבנן אסור נמי להאכיל, דהא ידעינן ליה שפיר מדיוקא דרישא, דרק בזמן דמותר לאכול מותר להאכיל.

ונראה דפריך פשיטא דעבר זמנו אסור בהנאה, ואין להקשות דאין זה פשיטא משום דבעינן לאפוקי מרבי יוסי הגלילי דסבר דחמץ שרי בהנאה, **משום דתנא בפ"ק** (דף י"ח:) **דשורפין** את **החמץ, אלמא** דחמץ **אסור בהנאה**, וכבר ידעינן דאין הלכה כרבי יוסי הגלילי, **דלר' יוסי הגלילי** דס"ל דחמץ מותר בהנאה הרי **א"צ לשורפו, אלא יריצנו לפני כלבו או ימכרנו לנכרי**, וזה מה שהקשתה הגמרא דהא פשיטא הוא דאסור בהנאה לאחר זמנו"ב.

סיכום: לרש"י לא גרסינן 'פשיטא', ולהתוספות גרסינן שפיר 'פשיטא', ואין להקשות דאין זה פשיטא כיון דבעינן לאפוקי מרבי יוסי דסבר דחמץ מותר בהנאה, דזה כבר ידעינן ממתניתין דלעיל דקתני דשורפין את החמץ.

מדיוקא דרישא, דדרך התנא בכמה מקומות לכפול את דבריו. ועוד דלא משני שפיר, ונראה דפריך פשיטא משום דתנא בפ"ק (דף י"ח:) **דשורפין חמץ, אלמא אסור בהנאה, דלר' יוסי הגלילי א"צ לשורפו אלא יריצנו לפני כלבו או ימכרנו לנכרי:**

בהדי דקשריף ליה ליתהני מיניה. יבארו מדוע הסלקא דעתך דמותר ליהנות מחמץ בשעת שריפתו היא דוקא לרבי יהודה.

משום דלר' יהודה דאמר מצוות ביעור חמץ הוא בשריפה, אפרו של חמץ מותר בהנאה, כדתניא בפ' בתרא דתמורה (ד' ל.) **כל הנשרפין, כלומר כל אלו שמצוותן בשריפה אפרן לאחר שריפתן מותר, ולהכי קס"ד דבהדי דקשריף ליה נמי שרי ליתהני מיניה"ג, אבל לרבנן** דס"ל **דחמץ אין מצותו לבערו דוקא בשריפה**, ואם כן הוי **מן הנקברים"ד** דהיינו מאלו הדברים שניתן לבערם אף בקבורה, לשיטתם פשיטא דאסור להסיק בחמץ תנור וכיריים, **דהא אמרינן בפרק בתרא דתמורה** דהנקברים אם שרפן **אפרן אסור"ט, ופשיטא לדידהו** דהיינו לרבנן **דבהדי דקשריף ליה אסור ליהנות ממנו**, דהרי חמץ בפסח הוי מן הנקברים שאפרם אסור.

אין מצותו בשריפה והוי מן הנקברים, דאמרינן בפרק בתרא דתמורה אפרן אסור, ופשיטא לדידהו דבהדי דקשריף ליה אסור ליהנות ממנו:

כל מקום שנאמר לא יאכל. יקשו על דברי הגמרא.

איתא בגמרא, דלרבי אבהו כל מקום דכתיב 'לא יאכל או לא תאכל או לא תאכלו' משמע בין איסור הנאה ובין איסור אכילה, עד שיפרט לך הכתוב היתר הנאה. מקשים התוספות **וא"ת**, ואם אמנם כן דכל מקום דכתיב איסור אכילה, משמע נמי איסור הנאה, **א"כ יהא הנהנה מחמץ בפסח חייב כרת, דהא כתיב"ט** 'כי כל **אוכל חמץ ונכרתה**', ולרבי אבהו כל מקום שנאמר איסור אכילה אין חילוק בין אכילה להנאה, וכשם שחייב כרת על אכילה, יתחייב כרת על הנאה, **וכי תימא דאין הכי נמי** דלר' אבהו הנהנה מחמץ בפסח חייב כרת, זה אינו, **דא"כ לקמן** (דף כ"ג:) **דבעי** בגמרא **מאי איכא** נפקא מינה **בין חזקיה** דאמר דילפינן דחמץ אסור בהנאה מלא יאכל, **לר' אבהו** דאמר דכל מקום שנאמר בתורה איסור אכילה, משמע בין איסור אכילה ובין איסור הנאה, **לימא דאיכא בינייהו הא**, דלחזקיה דילפינן איסור הנאה מ'לא יאכל' ליכא כרת בנהנה מחמץ בפסח, דלא נאמר בזה כרת, ואילו לר' אבהו אף הנהנה מן החמץ חייב בכרת. ומיישבים **ואור"י, דלא יאכל ולא תאכל ילפינן מלא תאכלו**, שכשם דכתיב בנבילה 'לא תאכלו' והוצרכה התורה להתיר הנאתו, הוא הדין בלא יאכל ולא תאכל, דהיכא דלא קתני היתר הנאה אסירי גם בהנאה, **אבל** 'כי כל **אוכל לא ילפינן מלא תאכלו**, דלא כתיב ביה 'לא' כדכתיב בנבלה, ולהכי אף דלא קתני ביה בחמץ היתר הנאה, אי אפשר למילף מנבילה לאיסור הנאה.

ליכתוב רחמנא תתנה ואכלה ומכור. משמע דאי הוי כתב הכי לא הוה דרשינן אלא כר"מ, וכן באיזהו נשך (ב"מ פח.) **גבי נשך ותרבית. והא דאמרי' בקדושין** (ד' נ:) **ורבנן אי ס"ד כרבי יוסי הגלילי ליכתוב רחמנא מפני שיבה תקום והדרת, תקום והדרת פני זקן. היינו משום דלשון והדרת לא שייך אמפני, ולשון פני לא שייך אתקום. והנך קראי**

יבארו את הדיוק מהפסוק.

איתא בגמרא, דרבי יהודה לא סבר כרבי מאיר, משום דאי כוונת הכתוב בסמיכות של 'תתנה ואכלה' ל'או מכור לנכרי' בא לומר דמותר בין למכור ובין לתת בין לגר ובין לנכרי כדאמר רבי מאיר, היתה צריכה התורה לכתוב בלא 'או', אלא 'תתנה ואכלה ומכור לנכרי', וממה שכתבה התורה או מכור לנכרי, משמע שבאה לחלק ולומר דדברים ככתבן, דלגר בנתינה, ולנכרי במכירה. אומרים התוספות, **דמשמע דאי הוי כתב הכי** 'תתנה ומכור לנכרי' לכו"ע **לא הוה דרשינן אלא כר"מ** דבין לגר ובין לנכרי מותר בין בנתינה ובין במכירה, **וכן באיזהו נשך** (ב"מ פח.) **גבי נשך ותרבית** דכתיב"ז 'את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך', ואמר התם רבינא, דאף דכתיב בקרא איסור 'נשך' גבי ממון, ואיסור 'תרבית' גבי אוכלי"ח, אך נשך קאי גם אאוכל, ומרבית קאי גם אכסף, דכך קוראים את הפסוק, 'את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית, ובנשך ובמרבית לא תתן אכלך'. והוקשה לתוספות, **מהא דאמרי' בקדושין** (ד' נ:) דפליגי רבנן ורבי יוסי הגלילי האם צריך לקום מפני יניק וחכים, או דוקא אם הוא זקן, דלרבנן אין צריכים לקום מפני יניק וחכים, ולרבי יוסי הגלילי צריך, וקתני התם דטעמיה דרבי יוסי הגלילי, דאי ס"ד כדקאמר ת"ק דאין צריכים לקום מפני יניק וחכים, א"כ נכתוב רחמנא מפני שיבה זקן תקום והדרת, ומדוע מחלקת התורה ואומרת 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', שמע מינה דאין צריך שיהיה גם זקן וגם חכם, ורבנן סברי, **דאי ס"ד כרבי יוסי הגלילי** דצריך לקום בפני יניק וחכים, **ליכתוב רחמנא מפני שיבה תקום והדרת, תקום והדרת פני זקן**, וכך נדע דאין זה עיכובא שיהיה גם זקן וגם חכם, וקשה, דלפי מאי דאמרינן הכא ובבבא מציעא מדוע אמרו רבנן בקידושין דאי כרבי יוסי הגלילי ליכתוב קרא מפני שיבה תקום והדרת, תקום והדרת פני זקן, הרי גם השתא דכתיב 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן' קרינן ביה 'מפני שיבה תקום והדרת, תקום והדרת פני זקן'. **ומיישבים, היינו משום** דהתם לא שייך למקרי 'מפני שיבה תקום והדרת, תקום והדרת פני זקן', **דלשון** 'והדרת פני זקן' **לא שייך אמפני** שיבה תקום, **ולשון פני לא שייך אתקום**, כלומר דלא שייך למיכתב מפני שיבה והדרת, או תקום פני זקן"י, אבל במקום

ציונים והערות

טעמו ומראיתו, ויתכן דלרש"י אין צריך לחרכו עד שיפסל לאכילת כלב. **יב. כתב** המהרש"א, דמיהו אי לאו משנה יתירה דהכא, מהא דקתני לעיל שורפין בתחילת שש לא הוה שמעינן דאסור בהנאה אף בשעה ששית דרבנן, דאם לא כן אמאי שורפה ולא מריצה לפני כלבו ומוכרה לעובד כוכבים, דאימא דנקט שורפה בשש משום דלאחר שש אסור בהנאה, ולהכי שורפה קודם לכן. **יג. כתב** בשו"ת אבני מילואים (סימן יט), דלכאורה קשה דכל הנשרפין אפרן מותר היינו אחר שנעשית מצותן, כמו בתרומת הדשן דלאחר שנעשית מצותה אין מועלין בה, אבל בהדי דעביד מצותו ודאי אסור ליהנות ממנו, אלא גבי תרומה טמאה בלחוד גילה הכתוב שמותר ליהנות ממנה בהדי דעביד מצותה, אלא דלכך קאמרי התוספות דלא צריכא אלא לרבי יהודה דאמר אין בעור חמץ אלא שריפה, והוי סלקא דעתך אמינא דשוה לתרומה טמאה דליתהני בהדי דעביד מצותו. ובזה יישב האבני מילואים דאף דלרבנן נמי אפשר לבער חמץ בשריפה, אפילו הכי לדידהו ליכא סלקא דעתך דמותר להסיק בהם תנור וכירים, דלדידהו דביעור חמץ לאו דוקא בשריפה, אם כן אינו דומה לתרומה טמאה ולא הוי סלקא דעתך דמותר ליהנות ממנו בשעת ביעורו. **יד. ישנם** שתי סוגי איסורי הנאה, יש שחייבים לשורפם והם הנקראים 'הנשרפים', ויש שאין דין לשורפם אלא אפשר לכלותם באופנים אחרים, והם נקראים 'הנקברים', ובמשנה בתמורה שם מבואר אלו מאיסורי הנאה נקברים, ואלו נשרפין. **טו. דדוקא** נשרפים שמצוותם בשריפה אפרם מותר כיון שנעשה בהם מצוותם, אבל נקברים שאין מצוותם בשריפה על ידי שריפה לא נעשה בהם מצוותם ואין אפרם מותר. **טז. ויקרא** יב טו. **יז. ויקרא** כה לז. **יח. 'נשך'** הוא מה שנושך מממונו של חברו, ותרבית הוא מה שמרוויח מממונו של חברו, ומסיקה הגמרא שם (ס:) שבכל רבית יש גם נשך וגם תרבית, ונאמר בתורה נשך ותרבית בכדי לעבור עליו בשני לאוין. **יט. כתב** התוספות הרא"ש (נדפס מציעא סס), דכן מצינו בקראי, דגבי קימה כתיב בקרא (ויקרא יט יח) 'לא אוכל לקום מפניך' וגבי הידור כתיב (ויקרא ה יג) 'פני זקנים לא נהדרו'.

דאין להן הכרעה, שאת, ארור, מחר, משוקדים, וקם (יומא ד' נב.), אין ענינם לכאן, דהתם מצי קאי אדלעיל או אלתחת, אבל הכא תרוייהו לא מצי קיימי אגר לחודיה, או אנכרי לחודיה. ובפ"ב דזבחים (ד' כד.) פליגי תנאי גבי ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו ונתן, איכא דמוקי אצבעו אלקיחה ולא אנתינה, משום דפשטיה דקרא קאי אלקיחה דלפניו, ואיכא דמוקי לה אנתינה דלאחריו ולא אלקיחה, משום דמשכחת בדוכתא אחרינא ולקחת מדם הפר ונתת על קרנות המזבח באצבעך, דקאי אצבע אנתינה, ואיכא דמוקי לה אתרוייהו, משום דמשמע ליה אלקיחה כפשטא דקרא, ואנתינה נמי כדמוכח בקרא אחרינא: בשלמא לרבי מאיר. תימה, לר"מ נמי יקשה, דהא איצטריך לאקדומי נתינה דגר. ותי' ר"י, דודאי אי לא הוה כתב קרא כל עיקר הוה ידעינן מסברא לאקדומי, אבל השתא דכתב נתינה ואכלה ומכור, אי לא הוה כתב או ה"א דאתא למידרש שאין צריך להקדים נתינה דגר למכירה, כיון דכתיב כחדא 'תתננה ואכלה ומכור', להכי איצטריך למיכתב 'או', ואם כן אתי שפיר דלא תקשי אף לרבי מאיר מנלן דשאר איסורי אכילה שבתורה אסורים אף בהנאה, דמדאיצטריך להתיר מכירה ונתינה לגר ולנכרי, מוכח דבשאר איסורי אכילה אסור. וצריך ליכתב נמי גר ונכרי, ולא סגי למיכתב לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה, דאי לא הוה כתב אלא גר הוה אמינא, דהא דכתיב 'לגר אשר בקרבך תננה ואכלה', אתא למעוטי נתינה דנכרי, דלנכרי בעינן דוקא במכירה, ואי הוה כתוב נכרי לחודיה, דהיינו תתננה ומכר לנכרי הוה אמינא דאתא למעוטי מכירה דגר, דלגר בעינן ליתן במתנה דוקא, להכי איצטריך למיכתב גם גר וגם נכרי[ג].

אותו אתה משליך:

יבארו את הילפותא.

איתא בגמרא, דלרבי אבהו אליבא דרבי יהודה ילפינן דכל איסורים שבתורה אסורים בהנאה, מדכתיב גבי טריפה 'לכלב תשליכון אותו', ודרשינן, אותו אתה משליך לכלב, ואי אתה משליך לכלב כל איסורין שבתורה. ופ"ה דבלאו דאיכא יתור ד'אותו', לא מצי למידרש מגופיה דקרא דקתני דמשליכים טריפה לכלב, ונדייק מינה דדוקא טריפה משליכים לכלב ואין משליכים שאר איסורים שבתורה לכלב, כיון דהא דקתני דמשליכים לכלב איצטריך להודיע שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה, דבשכר שלא נבחו הכלבים בזמן יציאת מצרים[ד], זיכתה להם התורה את הנבלות והטרפות. והר"י דאורלינ"ש מפרש מדוע אי אפשר למילף מגופיה דקרא, משום דאיצטריך לגופא דקרא דלכלב תשליכון אותו, למישרי עובר שהוציא את ידו ממעי אמו, דכבר אינו מותר בשחיטת אמו ואסור באכילה[ה], ואתי קרא דלכלב תשליכון אותו להתירו לכלבים, דסלקא דעתך לאסרו בהנאה, משום דמקרא ד'בשר בשדה טרפה' דריש נמי לאסור קדשים שיצאו חוץ למחיצתם, דהיינו קדשי קדשים חוץ לחומת העזרה, וקדשים קלים חוץ לחומת ירושלים, כדאיתא בריש פרק בהמה המקשה (חולין סח:), והני קדשים אסורים בהנאה, והוה אסרינן נמי יד העובר בהנאה דאף הוא נמי יצא חוץ למחיצתו, מדאיתקש לקדשים דכתיבי נמי בהאי קרא, וקדש שנפסל אסור בהנאה, כדאמרינן לקמן[ו] כל דבר שבקודש פסול באש תשרף, ולכך כיון דלכלב תשליכון אותו איצטריך להכי, איצטריך למידק מ'אותו' לכל איסורים, דדוקא אותו אתה מאכיל לכלבים, ואי אתה מאכיל לכלבים שאר איסורים שבתורה[ז].

[כב.] אותו אתה משליך. פ"ה דבלאו אותו לא מצי למידרש מגופיה דקרא, דאיצטריך שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה. והר"י דאורלינ"ש מפרש, דאיצטריך למישרי עובר שהוציא את ידו, משום דמקרא דבשר בשדה טרפה דריש נמי קדשים שיצאו חוץ למחיצתם ברישׁ בהמה המקשה (חולין סח:), והוה אסרינן יד העובר בהנאה מדאיתקש לקדשים דאסור בהנאה, כדאמר' כל שבקודש פסול באש תשרף, ולכך איצטריך אותו לכל איסורים:

שהלשון מתיישב על שתי התיבות כמו הכא גבי 'תתננה או מכור', וכמו גבי 'נשך ומרבית', שפיר דרשינן האי קרא אריש ואסיפא, וכאילו הוה כתיב תרי זימני. והנך ה' קראי דאין להן הכרעה לדעת להיכן הן נוטין אי לרישא דקרא או לסיפא, א. דקאמר ליה הקב"ה לקין 'הלא אם תיטיב שאת, ואם לא תיטיב לפתח חטאת רובץ'. ב. דאמר להו יעקב אע"ה לשמעון ולוי 'וברצונם עקרו שור ארור אפם כי עז'. ג. דאמר ליה משה רבינו ליהושע בן נון 'צא והלחם בעמלק מחר אנכי ניצב על ראש הגבעה'. ד. דכתיב גבי מנורה 'ארבעה גביעים משוקדים כפתוריה ופרחיה'. ה. דקאמר ליה הקב"ה למשה 'הנך שוכב עם אבותיך וקם העם הזה וזנה'[ב] (יומא ד' נב.), אין ענינם לכאן, כלומר דאין דמיון בין התיבות האלו דאנו מסופקים בהם האם קאי למעלה או למטה, משום דהתם מצי כל התיבות הללו קאי או אדלעיל לחודיה, או אלתחת לחודיה, ולכן אנו מסופקים על מה קאי, אבל הכא המילים 'תתננה' ו'או מכור' תרוייהו לא מצי קיימי אגר לחודיה או אנכרי לחודיה, דהרי כתיב בקרא גם גר וגם נכרי, וכיצד יתכן לומר דתרוייהו קאי באחד מהנך, ובאחר לא קאי כלל. והוקשה להתוספות, דבפ"ב דזבחים (ד' מ.) פליגי תנאי גבי הא דכתיב בקרא[א] גבי קרבן חטאת 'ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו ונתן', איכא דמוקי אצבעו אלקיחה דהיינו על קבלת הדם ולא אנתינה דהיינו על ההזאה, לפיכך אם קיבל את הדם בשמאל פסול, כיון שכל מקום שנאמר בתורה אצבע אינו אלא בימין, וקשה מה שונה האי קרא מאלו הפסוקים שאין להם הכרע. ומיישבים, דהתם לא אמרינן דאין להם הכרע, משום דמדכתיב 'ולקח הכהן מן הדם באצבעו' משמע דפשטיה דקרא דאצבעו קאי אלקיחה דלפניו, ואיכא דמוקי לה לאצבעו אנתינה דלאחריו דוקא, דהיא הניתנה פסולה אם לא נתן את הדם בימין, ולא אלקיחה, משום דמשכחת בדוכתא אחרינא גבי קרבנות המילואים, דכתיב[ג] 'ולקחת מדם הפר ונתת על קרנות המזבח באצבעך', דהתם פשטיה דקרא קאי אצבע אנתינה בלבד, ואיכא דמוקי לה אתרוייהו, דגם הקבלה וגם הנתינה צריכה להיות בימין, משום דמשמע ליה גם אלקיחה כפשטא דקרא דאצבעו קאי הקבלה, ואנתינה נמי משמע להו כדמוכח בקרא אחרינא ד'ולקחת מדם הפר וכו', אך בה' הפסוקים שאין להם הכרע, אין לנו הכרע האם קאי אלמעלה או למטה.

בשלמא לרבי מאיר:

יקשו דאף לרבי מאיר לא הוי ניחא, ויתרצו.

בגמרא מקשינן, דבשלמא לרבי מאיר דאמר דבין לגר ובין לנכרי מותר בין בנתינה ובין במכירה אתי שפיר, דמדאיצטריך קרא למישרי נבלה בהנאה, מוכח דשאר איסורי אכילה אסורים אף בהנאה, אלא לרבי יהודה דאמר דאיצטריך קרא לומר דלגר דוקא בנתינה, ולנכרי דוקא במכירה, אם כן קרא לא אתא למישרי נבלה בהנאה, ומנא ליה לרבי אבהו דשאר איסורי אכילה אסורים בהנאה.

מקשים התוספות **ותימה**, דלר"מ נמי יקשה, מנא ליה דשאר איסורי הנאה אסורים לנכרי, דהא איצטריך קרא לאקדומי נתינה דגר למכירה לנכרי. ומיישבים ותירץ ר"י, דודאי אי לא הוה כתב קרא כל עיקר לא נתינה לגר, ולא מכירה לנכרי, הוה ידעינן מסברא לאקדומי נתינה לגר למכירה לנכרי, דהרי גר אתה מצווה להחיותו, אבל השתא דכתב נתינה דהיינו 'תתננה ואכלה ומכור' אי לא הוה כתב 'או מכור', ה"א דאתא למידרש שאין צריך להקדים נתינה דגר למכירה, כיון דכתיב כחדא 'תתננה ואכלה ומכור', להכי איצטריך למיכתב 'או', ואם כן אתי שפיר דלא תקשי אף לרבי מאיר מנלן דשאר איסורי אכילה שבתורה אסורים אף בהנאה, דמדאיצטריך להתיר מכירה ונתינה לגר ולנכרי, מוכח דבשאר איסורי אכילה אסור. וצריך ליכתב נמי גר ונכרי, ולא סגי למיכתב לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה, דאי לא הוה כתב אלא גר הוה אמינא, דהא דכתיב 'לגר אשר בקרבך תננה ואכלה', אתא למעוטי נתינה דנכרי, דלנכרי בעינן דוקא במכירה, ואי הוה כתוב נכרי לחודיה, דהיינו תתננה ומכר לנכרי הוה אמינא דאתא למעוטי מכירה דגר, דלגר בעינן ליתן במתנה דוקא, להכי איצטריך למיכתב גם גר וגם נכרי[ג].

ציונים והערות

כ. חמש מקראות שאין להם הכרע, א. הפסוק (בראשית ד ז) 'הלא אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב לפתח חטאת רובץ', דאי דרשינן להאי שאת אלעיל, הוי פירושו דאם תיטיב מעשיך ותעשה תשובה, יסלח לך, ושאת היינו לשון תשובה, ואי קאי על המשך הפסוק הוי פירושו 'שאת אם לא תיטיב' דאם לא תעשה תשובה, תשא עוונך, ושאת הוא מלשון נשיאת עוון, ב. הפסוק (בראשית מט ה) 'וברצונם עקרו שור ארור אפם כי עז', ואי דרשינן להאי 'ארור' אלעיל, הוי פירושו לשבח, ששמעון ולוי עקרו שור של שכם שהוא מבני כנען הארור, ואי דרשינן על המשך הפסוק הוי פירושו לגנאי, ולקללה, 'ארור אפם כי עז', ג. הפסוק (שמות ח ט) 'צא הלחם בעמלק מחר אנכי ניצב על ראש הגבעה', ואי דרשינן להאי 'מחר' אלעיל הוי פירושו דא"ל משה"ר ליהושע שילחם עם עמלק מחר, והיום אנכי ניצב על ראש הגבעה להתפלל בעדך, ואי קאי על המשך הפסוק הוי פירושו שילחם עם עמלק מיד, ומחר אנכי ניצב על ראש הגבעה להתפלל בעדך, והיום אינך צריך לתפילתי, ד. הפסוק (שמות כה לג) 'ארבעה גביעים משוקדים כפתוריה ופרחיה', ואי דרשינן האי משוקדים אלעיל, הוי פירושו דארבעה גביעים היו משוקדים פי' מצוירים, ואי קאי האי משוקדים על המשך הפסוק הוי פירושו משוקדים היו כפתוריה ופרחיה, ה. הפסוק (בראשית לט ז) 'הנך שוכב עם אבותיך וקם העם הזה וזנה' וגו', ואי דרשינן להאי 'וקם' אלעיל, הוי פירושו שאתה עתיד להסתלק מן העוה"ז ואח"כ לקום לתחיה, ומכאן רמז לתחית המתים מן התורה, כדאי' (סנהדרין נ:), ואי קאי על המשך הפסוק הוי פירושו שאחרי מיתתך עתיד העם הזה לקום ולזנות אחרי אלהי נכר הארץ. **כא. ויקרא** ד כה. **כב. שמות** כט יב. **כג. המהרש"א** הביא את דברי התוספות בחולין (קיד: ד"ה עד) שהקשו, וא"ת ולא לכתוב אלא חד מיניהו, או מכירה דעובד כוכבים או נתינה ולא יצטרך או כו', וי"ל, דה"א דאתי קרא למעוטי נתינה בעובד כוכבים, וא"ת ויכתוב נתינה דעובד כוכבים, וי"ל דה"א דאתו למעוטי נתינה דגר דלא כו', וכתב דהתוספות דהכא ליכא לפרושי ולכוין דבריהם כי התם, שהרי הכא כתבו דאי הוה כתיב עובד כוכבים לחודיה דה"א דאתי למעוטי מכירה דגר, והתם כתבו דה"א דאתי למעוטי נתינה דעובד כוכבים, ועיין עוד במהרש"א שדן במה שהקשו עוד שם ולא הקשו הכא. **כד. דכתיב** (שמות יב ז) 'ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשנו'. **כה. בהמה** שנשחטה, שחיטתה מתירה גם עובר שבמעיה, אך אם הוציא העובר ידו, נאסרה היד באכילה כיון שלא היתה במעי האם בשעת שחיטתה. **כו. כד. כז. הקשה** בספר

חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא:

יבארו לענין מה חולין שנשחטו בעזרה אינם מן התורה.

איתא בגמרא, דלרבי יהודה חולין שנשחטו בעזרה אין איסורם מהתורה, ופ"ה דהיינו **דאיסור הנאה** מהם אינו מן התורה, אך אסורים באכילה מן התורה, ואומרים התוספות דמדקתני בסתמא דחולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא, **לא משמע פשט ההלכה כן** לחלק ולומר דאיסור אכילה כן הוי מן התורה ורק איסור הנאה אינו מן התורה, **אלא לגמרי קאמר** דאיסורם **לאו דאורייתא** בין לענין אכילה ובין לענין הנאה, **וכן בסוף שמעתא גבי הא דאמרינן** דבין חזקיה דיליף דחמץ אסור בהנאה מדכתיב 'לא יאכל חמץ', ורבי אבהו דסבר דחמץ אסור בהנאה, דכל מקום דכתיב לא יאכל, לא תאכל, לא תאכלו, משמע איסור אכילה ואיסור הנאה עד שיפרט לך הכתוב היתר הנאה כמו שפירט בנבלה, **איכא ביניהו חולין שנשחטו בעזרה**, דחזקיה יליף מ'אותו' דחולין שנשחטו בעזרה אינם נאסרים, ורבי אבהו סבר דלא בעינן קרא לחולין שנשחטו בעזרה כיון דאינם אסורים מדאורייתא, **אי אפשר לפרש** את הגמרא שם **בענין אחר**, אלא רק אם נפרש דמדאורייתא ליכא בחולין שנשחטו בעזרה לא איסור אכילה ולא איסור הנאה[כח]. **ובפרק מי שאמר הריני נזיר ושמע חבירו ואמר ואני** (נזיר כט. וסס), **ופריך** מהא **למ"ד** שיכול האב להדיר את בנו קטן בנזיר **כדי לחנכו במצות**, והאיך מדירו **הא קמייתי חולין לעזרה**, דהרי מדאורייתא אין נזירותו נזירות, ונמצא דכשמביא קרבנות נזיר מביא חולין לעזרה, **ומשני**, דהאי מאן דאמר **קסבר** דאיסור חולין **שנשחטו בעזרה לאו מדאורייתא הוא**, **ואי לענין איסור אכילה הוו דאורייתא** ורק לענין איסור הנאה אינו נאכל, **אכתי תיקשי ליה** היאך הקרבן **נאכל** הרי מדאורייתא אינו חייב, ואין לומר דמביא קרבן ואינו נאכל, **דמשמע התם שנאכל**[כט]. **וקשה לרשב"א**, **דבת"כ בפ' צו גבי איסור נותר**, **דרש רבי** יהודה מדכתיב גבי נותר **'לא יאכל כי קודש הוא'**, **יכול חטאת העוף הבא על הספק**[לא], **ואשם תלוי, וחולין שנשחטו בעזרה ישרפו**, ת"ל 'הוא', דוקא נותר נשרף ואין אלו נשרפין, **ומדאיצטריך למעוטי חולין שנשחטו בעזרה שאינם בשריפה, מכלל דאסירי בהנאה מדאורייתא**, דאי אינם אסורים בהנאה מן התורה מה הוה אמינא שיהיה דינם בשריפה.

סיכום: לרש"י רק לענין איסור הנאה אמרינן דחולין שנשחטו בעזרה אינם מן התורה, אבל אסורים באכילה מן התורה, ולהתוספות בין לענין איסור אכילה ובין לענין איסור הנאה אינם אסורים מן התורה.

ורבי שמעון נמי מיסר אסר בהנאה:

ידונו בדברי רבי שמעון.

איתא בגמרא, דלרבי שמעון גיד הנשה אסור בהנאה, **אומרת הגמרא, דמשמע דההיא דהשולח ירך לנכרי** דקתני דמותר לעשות כן, **אתיא כר' יהודה** דסבר דגיד הנשה מותר בהנאה, דאילו לרבי שמעון האיך מותר ליתנו לגוי, והרי הגיד אסור בהנאה, ובמה שנותן לגוי מתנה מחזיק לו טובה ונמצא שנהנה מגיד הנשה. מקשים התוספות והק' **ריב"א**, דאי אתיא כרבי יהודה האיך מותר לשלוח לנכרי מתנה, **הא רבי יהודה אית ליה בפ"ק דמס' ע"ז** (דף כ. וסס) דמדכתיב[לב] 'לא תחנם' ילפינן **דאסור ליתן להם** לנכרים **מתנת חנם**, וכיצד מותר לשלוח לו בחינם. ומיישבים **וי"ל**, **דהא אמר** רבי יהודה **התם דאם היה** הגוי **שכינו מותר** להישראל ליתן לו מתנת חנם **מפני שהוא כמוכרו לו**, כלומר שהוא נותן לו מתנה היום, ופעם אחרת יחזיר לו שכנו הגוי טובה. **והקשה הר"י דאורלי"ש היכי מצי אתי** הא דקתני דשולח אדם גיד הנשה לנכרי **כר'** יהודה, **והא רבי יהודה אית ליה בפ' גיד הנשה** (חולין ק:) **דגיד הנשה אסור לבני נח**, והאיך שולח לו והא **קעבר משום לפני עור לא תתן וגו'. ואומר ר"י דלא קשה מידי**, דאין הכוונה בדברי רבי יהודה דלנכרים אסור לאכול גיד הנשה, **דלא קאסר** גיד הנשה **אלא לבני יעקב דוקא**, והא דקאמר דבן נח אסור בגיד הנשה, היינו דאף קודם מתן תורה נאסר לבני יעקב לאכל מגיד הנשה, וקרי להו בני נח כיון דקודם מתן תורה **איקרו** בני יעקב **בני נח**, והטעם דנאסר להם קודם מתן תורה, **דהא** איסור גיד הנשה **לא נישנית בסיני**, אלמא דאיסורו היה עוד קודם למתן תורה, מדכתיב[לג] 'על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה אשר על כף הירך עד היום הזה'.

מקשים התוס' **וא"ת**, **ותיקשי לחזקיה** דסבר דכל איסורי אכילה שבתורה אינם אסורים אלא באכילה, **דהיכא** דכתיב 'לא תאכלו', איסור אכילה גרידא משמע, ויקשה **עליה מרבי שמעון דסבירא ליה דלא תאכלו איסור הנאה משמע**, וידעינן דסבירא ליה כן **מדאסר** רבי שמעון גיד הנשה בהנאה משום דכתיב ביה 'לא יאכלו'. ומיישבים **וי"ל**, כיון **דסבר** רבי שמעון **דאין בגידין בנותן טעם**, ולכן בגיד הנשה **סברא הוא דכי אסור** האי גיד, **בהנאה נמי אסור**, דהרי **לא שייכא ביה אכילה**, ולכן דוקא התם סבר רבי שמעון 'דלא יאכלו' היינו איסור הנאה. עוד מיישבים התוספות, **א"נ** אומר לך דחזקיה אמנם **לא סבר כרבי שמעון** דאוסר גיד בהנאה, **אלא כרבי יהודה** דסבר דאית ביה איסור אכילה גרידא, דהא בלאו הכי חזקיה לא מצי קאי ככולי עלמא, דהא **לכאורה נמי לא אתיא** חזקיה דאמר דכל איסורי אכילה שבתורה אסורים באכילה ולא בהנאה **לא אתיא כרבי מאיר, דלרבי מאיר פשיטא לן לעיל**[לד] דסבר **דמדאיצטריך למישרי נבילה בהנאה**, מכלל **דכל איסורים** שבתורה **אסורים** אף **בהנאה** וכרבי אבהו, **וכן לקמן** (דף כג:) **גבי יתיב ההוא מרבנן** וקאמר משמיה דרבי יהושע בן לוי, מנין שחמץ בפסח ושור הנסקל אסורין בהנאה, ותמהה הגמרא מדוע שואל מנין שאסורין בהנאה, תיפוק ליה מנבילה, כלומר דתיפוק ליה כמו שלמד רבי אבהו דמדאיצטריך קרא להתיר נבילה בהנאה, משמע דשאר איסורי אכילה שבתורה אסורים אף בהנאה, ואומרת

חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא. פ"ה איסור הנאה, ולא משמע פשט ההלכה כן, אלא לגמרי קאמר לאו דאורייתא, וכן בסוף שמעתא גבי הא דאמר איכא בינייהו חולין שנשחטו בעזרה, אי אפשר לפרש בענין אחר. ובפרק מי שאמר הריני נזיר ושמע חבירו ואמר ואני (נזיר כט. וסס), **פריך למ"ד כדי לחנכו במצות, הא קמייתי חולין לעזרה, ומשני קסבר חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא, ואי לענין איסור אכילה הוו דאורייתא, אכתי תיקשי ליה היאך הקרבן נאכל, דמשמע התם שנאכל. וקשה לרשב"א, דבת"כ בפ' צו גבי נותר דרש רבי יהודה לא יאכל כי קודש הוא, יכול חטאת העוף הבא על הספק ואשם תלוי וחולין שנשחטו בעזרה ישרפו, ת"ל הוא, מדאיצטריך למעוטי שאינם בשריפה,**

מכלל דאסירי בהנאה מדאורייתא:

ורבי שמעון נמי מיסר אסר בהנאה. משמע דההיא דהשולח ירך לנכרי אתיא כר' יהודה.

הק' ריב"א, דהא רבי יהודה אית ליה בפ"ק דמס' ע"ז (דף כ. וסס) **דאסור ליתן להם מתנת חנם. וי"ל, דהא אמר התם אם היה שכינו מותר מפני שהוא כמוכרו לו. הקשה הר"י דאורלי"ש, היכי מצי אתי כר' יהודה, ורבי יהודה אית ליה בפ' גיד הנשה** (חולין ק:) **דגיד הנשה אסור לבני נח, וקעבר משום לפני עור לא תתן וגו'. ואומר ר"י דלא קשה מידי, דלא קאסר אלא לבני יעקב דוקא דקודם מתן תורה איקרו בני נח, דהא לא נישנית בסיני. וא"ת, תיקשי לחזקיה מרבי שמעון דסבירא ליה דלא תאכלו איסור הנאה משמע, מדאסר גיד הנשה. וי"ל, כיון דסבר אין בגידין בנ"ט, סברא הוא דכי אסור בהנאה נמי אסור, דלא שייכא ביה אכילה. א"נ, חזקיה לא סבר כרבי שמעון אלא כרבי יהודה, דלכאורה נמי לא אתיא חזקיה כרבי מאיר, דלרבי מאיר פשיטא לן לעיל מדאיצטריך למישרי נבילה, דכל איסורים אסורים בהנאה, וכן לקמן** (דף כג:) **גבי יתיב ההוא מרבנן,**

ציונים והערות

בזך לבונה, דהשתא נימא אדרבה מדגמרינן קדשים שיצאו חוץ למחיצתם מההוא קרא דבשר בשדה וכו', נימא דגלי לן קרא מדכתיב לכלב תשליכון שקדשים שיצאו חוץ למחיצתן מותרין בהנאה, והאי בקדש באש תשרף איירי בשאר פסולי קדשים. **כח. המהרש"ל** (לקמן סס) ביאר את ההכרח של תוספות, דבסוגיא דהתם אי אפשר לומר דהא דקתני דחולין שנשחטו בעזרה אינם דאורייתא היינו דוקא באיסור הנאה, אך איסור אכילה איכא מדאורייתא, דאי אפשר לפרש שאינן דאורייתא לאסור בהנאה, דמנין לו דלמא אדרבא 'אותו' בא לאסור חולין שנשחטו בעזרה כחמץ ושור הנסקל, ונימא דחמץ ושור הנסקל אינן דאורייתא, אבל הכא דאמר חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא, איכא למימר דשמא אין בהן איסור הנאה מהתורה כיון דאית ליה לרבי יהודה שום דרשה דמותרין בהנאה, אבל התם ליכא לפרש הכי, דאם כן חולין שנשחטו בעזרה לא הוי תלי בפלוגתא דחזקיה ורבי אבהו, אלא תלי בפלוגתא אחריתי, אי דרשינן להאי קרא אי לא, עיין שם מה שהאריך בזה, ועיין בשפת אמת.

אמנם המהרש"א גרס בדברי התוספות 'ואי אפשר לפרש בענין אחר בפרק מי שמת וכו', כלומר דמהגמרא לקמן לא מוכח יותר מדהכא, והא דאמרו התוספות דאי אפשר לפרש בענין אחר, קאי אפרק מי שאמר, אמנם בתוס' הרשב"א ז"ל מוכח בהדיא כמהרש"ל וז"ל, 'ולקמן בסוף שמעתין לא יתכן לפרש בע"א גבי הא דאמר חזקיה לר' אבהו חולין שנשחטו בעזרה כו' ועוד אומר ר' דבמסכתא פ' מי שאמר כו'. **כט. דקתני** התם דאי יטמא ויצטרך להביא ציפורים, כיצד יאכל הכהן את הציפור של חטאת, הרי צפורים נמלקים, וכיון שמן הדין אינו חייב לא הוי קרבן, ואם כן המליקה עושה את העוף נבלה, דדוקא בקדשים שחיטתן היא מליקתן. **ל. שמות** כט לד. **לא. כגון** אשה שהפילה ספק ולד ספק אינו ולד, שמביאה עולה וחטאת העוף, על העולה מתנה שאם אינה חייבת יהיה זה לנדבה, ואת החטאת מביאה מספק [חטאת העוף אפשר להביא מספק ואין זה נחשב חולין בעזרה כמבואר בנזיר (סט.). **לב. דברים** ז ב. **לג. בראשית** לב לג. **לד. כא:**

הגמרא דלא אמר כן משום דסבר כרבי יהודה, ומדלא אמר דסבר לה כרבי מאיר משמע דפשיטא ליה להגמרא דלרבי מאיר גמר מנבילה כרבי אבהו, והא דקאמר לקמן גבי מחלוקת חזקיה ורבי אבהו לימא כתנאי, דמשמע דעד השתא סברינן דהוי לכו"ע, וכן למסקנא הוי לכו"ע, היינו דוקא לרבי אבהו, דחזקיה לא מצי אתי כב"ע דרבי מאיר ודאי לא אתי כוותיה.

והרי דם דרחמנא אמר:

יקשו על קושיית הגמרא.

בגמרא מקשינן על כללו של רבי אבהו דכל דבר שנאסר באכילה אסור גם בהנאה אלא אם כן התירה התורה בפירוש כפי שהתירה בנבילה, וקשה דהרי דם אסור באכילה ומותר בהנאה, אומרים התוספות, דמשמע דדם לא הוי בכלל בהמה, מדלא משני כדמשני על הקושיא בגיד הנשה, דגיד הנשה מותר בהנאה משום דכשהותרה נבלת בהמה[לה] בהנאה דמה נמי הותרה, ומדלא תריץ הכי אלמא דדם אינו בכלל בהמה. וקשה לר"ת, דהא[אוצר החכמה] אמרינן בהמוציא יין (סנהדרין עג. וסס), דדם נבילה בית הלל מטמאים בטומאת נבילה, וקאמר התם ר' יוסי [ברל"] (כרבי יהודה, דלא מטמאים ב"ה אלא כשיש רביעית דם נבילה, הואיל ורביעית דם יכול לקרוש ולעמוד על כזית שהוא שיעור טומאת נבילה, אלמא חשיב ליה לדם נבילה כבשרה, וקשה דאם כן מדוע אין הגמרא מיישבת את הקושיא על רבי אבהו ונימא דכשהותרה נבלה הותר גם דמה. ומיישבים ותי' ר"י, דהתם דאמרינן דשיעור דם ברביעית דבשיעור זה הוי כזית אם יקרוש, לאו משום דחשיב ליה כבשר נבילה ששיעור טומאתו בכזית, אלא דטעמייהו דבית שמאי דיש שום פסוק דדרשינן מיניה דדם נבילות טמא, ולא ידעינן מהו שיעורו, ומסברא משערינן דטומאת[אוצר החכמה] ברביעית כדאמר התם, אבל בלא ריבוי דם נבילה מטמא, לא חשבינן לדם כבשר[לז].

וראיה נוספת דדם לא הוי כבשר, דבמעילה (דף יז. וסס) נמי מפיק דדם השרץ טמא כשרץ, מדכתיב גבי שרץ[לח] 'וזה לכם הטמא', ואילו משרץ גופיה לא ידעינן ליה דכשם שהוא טמא אף דמו טמא, אלמא דדם לא חשיב כבשר.

מועלין בהן:

ידונו בדיני מעילה בדם.

איתא בגמרא, דהדם שיצא לנחל קדרון נמכר לגננים לזבל ומועלים בו, אומרים התוספות דהא דקתני מועלין בו, היינו מדרבנן ולא מדאורייתא, דהרי בסוף הוציאו לו (יומא נט: וסס) אמרינן בגמרא דאין לך דבר שנעשה מצותו ומועלים בו, ובדם הרי כבר נעשה מצוותו במה שנזרק על גבי המזבח, וע"כ מועלים בו דקתני היינו מדרבנן. ואור"י דבמעילה בפרק ולד חטאת (דף יח.) ת"ר, מועלים בדמים דברי רבי מאיר ורבי שמעון, וחכמים אומרים אין מועלין, ופלוגתתם אף לאחר שיצא לנחל קדרון שכבר נזרק הדם ונעשה מצוותו, דאילו דם קודם זריקה קתני ר"ש התם דאין מועלין בו כלל, והיה שם כתוב בספרים 'מאי טעמא דמ"ד אין מועלין', ומביאה שם הגמרא פסוקים דמהם מוכח דאין מועלין[לט], ואומרים התוספות דל"ג 'דמ"ד', דא"כ הוה משמע, דמאן דאמר דאין מועלין יליף לה מקרא, ואם כן נמצא דלרבי מאיר ורבי שמעון לא ילפינן מהאי קרא ולפיכך מועלין בו מן התורה, אלא ה"ג 'מאי טעמא אין מועלין', ואמתני' קאי דקתני דם בתחלה קודם שנזרק אין מועלין בו, ועל האי קושיא מביאה הגמרא פסוקים דילפינן מהם דאין מועלין בדם[מ], אבל לאחר שנזרק לכו"ע הוי מדרבנן ולא איצטריך קרא להכי כיון דאין לך דבר שנעשה מצוותו ומועלין בו.

פשיטא ליה לגמרא דלרבי מאיר גמר מנבילה, והא דקאמר לקמן לימא כתנאי, היינו לרבי אבהו, דחזקיה לא מצי אתי כב"ע:

והרי דם דרחמנא אמר. משמע דדם לא הוי בכלל בהמה, מדלא משני כשהותרה בהמה דמה נמי הותרה. וקשה לר"ת, דאמר בהמוציא יין (סנהדרין עג. וסס) דם נבילה ב"ה מטמא, וקאמר התם ר' יוסי (כרבי) יהודה דלא מטמא ב"ה אלא כשיש רביעית דם, הואיל ויכול לקרוש ולעמוד על כזית, אלמא חשיב ליה כבשר. ותי' ר"י, דהתם לאו משום דחשיב ליה כבשר, אלא יש שום פסוק דדרשינן מיניה דדם נבילו' טמא, ומסברא משערינן ברביעי' כדאמר התם, אבל בלא ריבוי לא חשבינן דם כבשר, ובמעילה (דף יז. וסס) נמי מפיק דם השרץ מוזה לכם הטמא, ומשרץ גופיה לא ידעינן ליה:

מועלין בהן. מדרבנן ולא מדאורייתא, דבסוף הוציאו לו (יומא נט: וסס) אמר אין לך דבר שנעשה מצותו ומועלים בו. ואור"י דבמעילה בפרק ולד חטאת (דף יח.) ת"ר מועלים בדמים דברי רבי מאיר ורבי שמעון, וחכמים אומרים אין מועלין, ופלוגתתם אחר שיצא לנחל קדרון, דקודם זריקה קתני ר"ש התם דאין מועלין בו, והיה שם בספרים מאי טעמא דמ"ד אין מועלין, ול"ג דמ"ד, דא"כ הוה משמע דלרבי מאיר ורבי שמעון מועלין בו מן התורה, אלא ה"ג מאי טעמא אין מועלין, ואמתני' קאי, דקתני דם בתחלה אין מועלין בו:

מה מים מותרים אף דם מותר. אף על גב דדם קדשים שאין נשפך כמים לא הוקש למים, מ"מ כיון דמשמע קרא בדם חולין דשרי בהנאה, ולא תאכל דידיה היינו אכילה ולא הנאה, הוא הדין לדם קדשים, ואף על גב דאיכא תרי לאוי, חד לדם חולין וחד לקדשים, מ"מ גילוי מילתא בעלמא הוא, דכולהו לאוי דדם הוי איסור אכילה דוקא:

ואימא כמים הניסכים על גבי המזבח. לא פריך למילף שיהא דם אסור בהנאה, דממילא ידעינן מלא תאכל, אלא כלומר מהכא לא מצי למילף דשרי בהנאה:

[כב:] **ואבר מן החי לבני נח. תימה כיון דבאבר מן החי של נכרי מיירי כדאמר בפ"ק דמסכת**

מה מים מותרים אף דם מותר.

מה מים מותרים אף דם מותר:

יקשו על הילפותא ויתרצו.

משני בגמרא, דדם אף לרבי אבהו מותר בהנאה, כיון דדם הוקש למים, מה מים מותרים אף דם מותר, והוקשה לתוספות, ואף על גב דדם קדשים שאין נשפך כמים אלא נזרק על גבי המזבח לא הוקש למים, ואם כן לרבי אבהו מנלן דמותר ליהנות מדם הקדשים לאחר שיצאו לנחל קדרון. ומיישבים, דמ"מ כיון דמשמע קרא דעל הארץ תשפכנו כמים בדם חולין דשרי בהנאה, ואיסור לא תאכל דידיה היינו איסור אכילה ולא איסור הנאה, אם כן הוא הדין לדם קדשים דהלאו דאכילת דם קדשים איירי רק באכילה, ואף על גב דאיכא תרי לאוי חד לדם חולין וחד לקדשים, והוה אמינא דהלאו דחולין הוי רק לענין אכילה כיון דכתיב בהו 'על הארץ תשפכנו כמים', ובקדשים דלא כתיב בו יתאסר נמי בהנאה, מ"מ קרא דעל הארץ תשפכנו כמים גילוי מילתא בעלמא הוא דכולהו לאוי דדם בין בחולין ובין בהקדש הוי איסור אכילה דוקא ולא איסור הנאה.

ואימא כמים הניסכים על גבי המזבח:

יבארו את קושיית הגמרא.

בגמרא מקשינן, האיך ילפינן מדכתיב 'על הארץ תשפכנו כמים' מה מים מותרים אף דם מותר, ואימא דדם הרי הוא כמים המתנסכין על גבי המזבח דאסורין בהנאה, מבארים התוספות, דלא פריך בגמרא למילף ממים המתנסכין שיהא דם אסור בהנאה, דאין צריך למילף דדם אסור בהנאה, דהרי ממילא ידעינן איסור הנאה בדם מלא תאכל, אלא מקשינן בגמרא כלומר דמהכא מעל הארץ תשפכנו כמים לא מצי למילף דדם שרי בהנאה[מא].

ואבר מן החי לבני נח:

יקשו על קושיית הגמרא לרבי אבהו.

מקשינן בגמרא לרבי אבהו, דמדקתני דאסור להושיט אבר מן החי לבן נח משום לפני עור לא תתן מכשול, משמע דלולי איסור לפני עור היה מותר להושיט לנכרי, אף דיש לו הנאה בזה דמחזיק לו הנכרי טובה, וקשה לרבי אבהו דאמר דכל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכלו ילפינן דאסור בין באכילה ובין בהנאה. מקשים התוספות ותימה, והא כיון דבאבר מן החי של נכרי מיירי

ציונים והערות

לה. כן פירש המהרש"א דכוונת התוספות כשהותרה נבילה, וביאר דנקטו בהמה במקום נבילה, דדמה בכלל בשר בהמה הוא. **לו. גליון. לז. כתב** הפני יהושע, דלולי דברי התוספות היה נראה ליישב, דלענין דם לא שייך לומר כשהותרה נבילה היא ודמה הותרה, כיון דבהתירא דנבילה כתיב (דברים יב כג) 'לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה', משמע דוקא אוכל, מה שאין כן דם דמשקה ולא אוכל. ואף על גב דשתיה בכלל אכילה, כבר כתבו התוס' בפרק העור והרוטב (חולין קכ:) בסוגיא דמשקה היוצא מהם אינו כמותן, דהיכא דאיכא אוכל ומשקה בחדא מילתא מוקמינן לישנא דאכילה דקרא באוכל ולא במשקה, וכתב דלפי זה ממילא רווחא שמעתא דהכא, דדם לא הוי בכלל 'לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה'. **לח. ויקרא** יא כט. **לט. לעולא** מקרא (ויקרא ו ו) 'ואני נתתיו לכם', שלכם הוא. דבי ר' ישמעאל תנא, דכתיב בהאי קרא 'לכפר', לכפרה נתתיו ולא למעילה. ורבי יוחנן אמר, כתיב התם 'כי הדם הוא בנפש יכפר', לפני כפרה כלאחר כפרה הוא, מה לאחר כפרה אין בו מעילה, אף לפני כפרה אין בו מעילה. **מ. עיין** הערה קודמת. **מא. ביאר** המהרש"א, דכוונת התוספות לומר, דלא תימא דעל כורחך היקשא להיתרא אתי, דמה מים מותרין כו', דאי לאיסורא כמים הניסכין כו', לא לכתוב היקשא כלל, וממילא ידעינן ליה מלא תאכל, ואהא תירצו, דמכל מקום פריך שפיר, דלא מצי למילף מהיקשא להיתרא, כיון דבמשמעות ההיקש דכמים לא משמע טפי להתירא מלאיסורא.

כדאמרינן בפ"ק דמסכת ע"ג (דף ו: ושם) דמוכח דאיירי בשל נכרי מדקתני לא יושיט אבר מן החי לנכרי, ולא קתני לא יתן, דיושיט משמע שמושיט לנכרי משל נכרי, ויתן משמע שנותן לו משלו[מב], א"כ היכי דייק דאבר מן החי שרי בהנאה אי לאו לפני עור, והרי התם אין לו הנאה ממה שמושיט לו, שהרי אינו נותן לו דבר משלו שיחזיק לו הנכרי הנאה על זה, ולכן אסור רק משום לפני עור, אבל ליתן לו משלו אסור אף משום דאסור ליהנות מאיסורי הנאה. ומיישבים וי"ל, דכיון דבשכר, כלומר דאם היה נותן לו הנכרי שכר על שמושיט לו אבר מן החי לאכול, היה אסור לו להושיט, כיון דאסור להשתכר באיסורי הנאה, ואף על גב דבדיעבד שכרו מותר כדמשמע בפ' בתרא דמס' ע"ז (ל' סג.)[מג], אך מכל מקום אסור לכתחלה להשתכר באיסורי הנאה, ובחנם נמי אסור כשיש שנותנים על זה שכר, דמה שמחזיק לו העכו"ם טובה על שמושיט לו חשיב כמשתכר באיסורי הנאה[מד], ואם כן דייק שפיר דמשמע דלולי איסור לפני עור היה מותר להושיט לו, ולרבי אבהו אף לולי איסור לפני עור נמי אסור להושיט לו כדאמרן.

ע"ג (דף ו: ושם), מדקתני לא יושיט ולא קתני לא יתן, א"כ היכי דייק דשרי בהנאה אי לאו לפני עור. וי"ל, דכיון דבשכר היה אסור להושיט דאסור להשתכר באיסורי הנאה, אף על גב דדיעבד שכרו מותר כדמשמע בפ' בתרא דמס' ע"ז (ל' סג.), מכל מקום אסור לכתחלה, ובחנם נמי אסור דמה שמחזיק לו העכו"ם טובה חשיב כמשתכר. והא דאמר בסוף אלו מציאות' (ב"מ לב:) גבי אם היתה טענה יין נסך אין זקוק לה, ואי אמרת צער בעלי חיים דאורייתא אמאי אין זקוק לה, אע"ג דחשיב כמשתכר באיסורי הנאה ואסור אפילו בחנם, מ"מ כיון דאינו מתכוון שיחזיק לו טובה, ומשום צער בעל חיים חשיב כמו לא אפשר ולא מיכוון דשרי. א"נ, אין זקוק לה משמע ליה אפילו שלא בפני נכרי דאין מחזיק לו טובה: סלקא דעתך אמינא בשרו אין עורו לא. וא"ת לישתוק מעורו ומבשרו. ויש לומר, דאיצטריך בשרו אע"ג דעבדיה כעין בשר, ומאן דלית ליה הא דרשה בפ' שור שנגח ד' וה' (ב"ק מח.), אתא לדרשה אחרינא:

מנין שלא יצבע. וא"ת, כיון דנפקא לן דאסור בהנאה, אמאי איצטריך לאסור צביעה והדלקה. ואור"י, דס"ד דצביעה לא חשיב הנאה דלא הוי אלא חזותא בעלמא כדאמר בהגוזל (שם קמ. ושם) אהך מילתא גופא, וכן הדלקה סלקא דעתך דשריא כיון דהוי דרך ביעורו, ולמ"ד אין שבח עצים בפת דשרי עצים בהדלקה, הא דאסר קרא הכא היינו בשמן דהוי בעין כשדולק בנר, אבל עצים נעשה גחלים, והשלהבת בא מן הגחלים. ואם תאמר, אמאי איצטריך קרא גבי תרומה טמאה להתיר, דדרשי' לך שלך תהא להסיקה תחת תבשילך, דהכא איצטריך קרא למיסר. ויש לומר, דסלקא דעתך דנילף ממעשר הקל דאסר ביה הבער', דכתיב לא בערתי ממנו כדאמר בפ' במה מדליקין (שבת כה. ושם), ומה מעשר הקל אמרה תורה וכו':

דכיון דכתיב 'בשרו' סלקא דעתך דרק בשרו אסור ועורו מותר, להכי איצטריך למיכתב 'בעל השור נקי' לומר דאף עורו אסור. מקשים התוספות וא"ת, ולישתוק מעורו ומבשרו, כלומר דלא ליכתוב 'בשרו', ולא 'בעל השור נקי', ונדע מדכתיב 'לא יאכל', דאסור בין באכילה ובין בהנאה[מה]. ומיישבים ויש לומר, דאיצטריך למכתב 'בשרו' לומר דלאו דוקא כשהוא נסקל אסור בשרו בהנאה, אלא אע"ג דעבדיה כעין בשר, כלומר דאף דלא סקלו אלא שחטו נמי אסור בהנאה[מו], ומאן דלית ליה הא דרשה מ'בשרו לאסוב[מז] כששחטו כדאיתא בפ' שור שנגח ד' וה' (ב"ק מח.) אתא בשרו לדרשה אחרינא, וכיון דאיצטריך למכתב 'בשרו', איצטריך נמי למיכתב 'בעל השור נקי', לומר דאף עורו אסור.

מנין שלא יצבע:

יקשו על הלימוד לאסור צביעה והדלקה ויתרצו.

איתא בגמרא, דמדקתני 'ועורלתם ערלתו' 'ערלים

לא יאכל' לרבות איסור הנאה מערלה ושלא יצבע בו ולא ידליק בו את הנר, מקשים הוספות וא"ת, והא כיון דנפקא לן דערלה אסור בהנאה, אמאי איצטריך נמי לאסור אף צביעה והדלקה, והרי זה בכלל הנאה. ומיישבים ואור"י, דס"ד דאף דערלה אסור בהנאה, אך צביעה לא חשיב הנאה, כיון דלא הוי אלא חזותא בעלמא ושרי, כדאמרינן בהגוזל (שם קמ. ושם) אהך מילתא גופא[מז]. וכן אף דערלה אסורה בהנאה, אך הדלקה סלקא דעתך דשריא, כיון דהנאת ההדלקה הוי דרך ביעורו[מח], ולמ"ד דאין נחשב ששבח העצים שמסיקים בהם את התנור נכנס בפת[מט], ולהכי אם אפה פת בקליפי ערלה הפת מותרת דלדידיה שרי עצים של ערלה בהדלקה[נ], הא דאסר קרא הכא ליהנות מהדלקת ערלה, היינו להדליק בשמן של ערלה דהוי השמן בעין כשדולק בנר לפיכך אסור, אבל עצים דכשאופים בהם נעשה כבר גחלים דאז כבר אין האיסור בעין, והשלהבת באה מן הגחלים[נא].

איתא בגמרא, דלרבי אבהו ילפינן מדכתיב 'לא יאכל את בשרו' דבשרו של שור הנסקל אסור בהנאה, ומ'בעל השור נקי' ילפינן דאף עורו אסור בהנאה,

מקשים התוספות **ואם תאמר, אמאי איצטריך קרא גבי תרומה טמאה להתיר** להדליק בה, דדרשינן[נב] מדכתיב גבי תרומה 'לך נתתים', דתרומה טמאה שלך תהא להסיקה תחת תבשילך[נג], דהרי הכא גבי ערלה איצטריך קרא למיסר להדליק בערלה, ואי לאו קרא הוי שרי, ואם כן בתרומה דלית קרא לאסור פשיטא דמותר, ואמאי איצטריך קרא להתיר. ומיישבים ויש לומר, דסלקא דעתך דנילף תרומה טמאה דאסור להסיקה תחת תבשילו ממעשר שני הקל דמותר לאכילה לזרים, ואפ"ה אסר ביה רחמנא ליהנות מהבערה שלו כשנטמא כדכתיב 'לא בערתי ממנו בטמא' (דברים כו יד), וכדאמרינן בפ' במה מדליקין (שבת כה. ושם) ומה מעשר הקל שמותר בזרים אמרה תורה שאין מבערים ממנו בטמא, תרומה החמורה שאסורה לזרים לא כל שכן וכו'.

סיכום: אף דנפקא לן דערלה אסור בהנאה, עדיין איצטריך קרא דלא יצבע בו ולא ידליק בו את הנר, דסלקא דעתך דצביעה לא חשיבא הנאה דהוי חזותא בעלמא, וכן

ציונים והערות

מב. כן מבואר בתוספות שם ד"ה מנין, ועיין מהרש"א דהקשה אחרי העיון שם לא מצא דמדייק מיניה דבשל עובד כוכבים איירי מדקתני לא יושיט ולא קתני לא יתן דייק מינה דקאי בתרי עברי נהרא. וכתב הפני יהושע דהא כיון דמחלק התם דאיירי דוקא בדקאי בתרי עברי דנהרא אם כן ממילא מוכח דאיירי בשל כותי ואם כן ליכא לפני עור אלא היכא שאין הכותי יכול ליטלו מעצמו, מה שאין כן אי איירי בשל ישראל שנותן לו במתנה לא שייך לחלק בכהאי גוונא דאפילו בלאו תרי עברי דנהרא שייך לפני עור במה שהישראל נותנו לו במתנה דאם לא כן לא היה לוקחו הכותי מעצמו בעל כורחו של ישראל. **מג. קתני** התם דדוקא בנשכר לעשות ביין נסך, או חמרין שהיו עושים מלאכה בפירות שביעית, שכרו אסור, דקנס שקנסו חכמים בחמרין וביין נסך. **מד. הקשה** הקובץ שיעורים (ס"ק ז) דהחזקת טובה היא בשביל הטירחא ולא בשביל האבר. ותירץ דצריך לומר דכיון דאי לאו האבר לא היה משתכר, נמצא דנהנה בגרמת האיסור. **מה. דהרי** כל מה דאיצטריך קרא לאסור עורו, הוא משום דקתני את 'בשרו', ולולי דכתיב את בשרו היה פשוט שאף עורו אסור. **מו. מהרש"א. מז. קתני** התם דילפינן מהאי קרא דבערלה חזותא מילתא הוא כיון דהדבר הנראה לעינים אסרה תורה. **מח. בפני** יהושע מבואר דסלקא דעתך דדרך ביעורו מותר, כיון דערלה הוי מן הנשרפין שאפרן מותר, ויש שכתבו שכיון שכוונתו למצוה, וההנאה מהשריפה היא הנאה צדדית, סלקא דעתך דיש מקום להתיר. **מט. לקמן** כו: **נ. הקשה** בספר פשט ועיון, דאין שבח עצים בפת היינו דאין נאסר מה שנאפה, אבל ודאי דאסור להשתמש בעצים, דלא גרע מצבע, ומה קושיתם דעצים שרו בהנאה. וכתב דשמא סבירא להו לתוספות דאיסורם רק מדרבנן, דגרמו להנות מאיסורי הנאה, וזהו דקשיא להו דאין איסור בעצים, ומה ילפינן מקרא לאסור. **נא. בחזו"א** (סימן קמ"ד לדף כו: אות ז) כתב דצ"ב מה החילוק, הא גם בשמן השלהבת בא מן השמן שכבר כלה, אך הדבר מבואר בתוספות רבינו פרץ (לקמן כו: ד"ה הכא בשוחיפא) וז"ל, 'דלא הוי דרך כילוי אלא דוקא אותו שמן שהוא סמוך לנר שהנר מוצת ממנה, אבל שאר שמן שאינו סמוך לנר הוי בעין, ומכל מקום אית ליה הנאה מאותו שמן שהוא בעין, דעל ידי כך שיש בו הרבה שמן מאירה יותר, וכיון דאית ליה הנאה מאותו שמן בעין, אם כן לא הוי דרך כילוי, ומשום הכי קאמר ולא ידליק בו הנר'. **נב. במדבר** יח ח. **נג. דרשינן** בשבת (כה.) דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה אמר קרא (שם) 'ואני הנה נתתי

הדלקה סלקא דעתך דמותר כיון דהוי דרך ביעורו. והא דאיצטריך קרא להתיר לבער תרומה אף דבערלה נמי לא הוי אסרינן לולי דילפינן מקרא, משום דסלקא דעתך דנילף לאסור בק"ו ממעשר שני.

לכם למ"ל לכדתניא:

יקשו על דברי הגמרא.

איתא בגמרא, דאיצטריך למכתב גבי ערלה 'לכם', לתנא קמא, לרבות אילן הנטוע לרבים שאף הוא אסור, ולרבי יהודה, להוציא אילן הנטוע לרבים, דאילן הנטוע לרבים אינו נאסר. מקשים התוספות והקשה הר"י מקורבל, **אמאי איצטריך** למיכתב ג' פעמים 'ערלים' לאסור ערלה בהנאה, אחד, כגון להאכיל לבהמתו, והשני לאסור הנאת צביעה, והשלישי הנאת הדלקה, ו**ליכתוב תרי ערלים** לאסור הנאת **צביעה** והנאת הדלקה, ואיסור הנאה כגון מכירה ולהאכיל לבהמתו נילף מ'לא יאכל', ו'לכם' אתי לאילן הנטוע לרבים, ואין לומר דאיצטריך למיכתב 'ערלים' פעם שלישית כדי שלא נילף מ'לכם' דערלה שרי בהדלקה, זה אינו, דעל כרחך **אתי** 'לכם' לאילן הנטוע לרבים, **דאי** לכם להיתר הדלקה **אתא**, אם כן **לא לכתוב לכם ולא חד מהנך ערלים, ונאסור מלא יאכל** איסור **הנאה**, כדרבי אבהו דהיכא דקתני לא יאכל משמע גם איסור הנאה, **ומחד ערלים** ילפינן איסור **צביעה**, ונמצא דלאיסור הדלקה **אין** קרא **לאסור** וממילא מותר, אלא ודאי דלכם אתי לאילן הנטוע לרבים, וחוזרת הקושיה דמחד ערלים נילף לאסור הדלקה, ומהשני איסור צביעה, ושאר הנאות כגון להאכיל לבהמתו נילף מ'לא יאכל', ואמאי בעינן ג' ערלים. **ואין לומר** דלהכי בעינן ג' ערלים, **ד'מלא יאכל' משמע לאסור** את כל סוגי ההנאות **ואפילו** איסור **צביעה** והדלקה, דצביעה והדלקה נמי חשיבי הנאה, **ואי הוה כתיב לא יאכל וחד ערלים**, הוה **אסרינן** מדכתיב '**לא יאכל' כל הנאה**, ו**ערלים לשום דרשה** אחריתי[נד], ד'מלא יאכל' ליכא למשמע לאסור הנאה מסוימת כגון להאכיל לבהמתו או צביעה, אלא לאסור את כל סוגי ההנאות משמע, **והא דמצרכי קראי** לאסור **צביעה** והדלקה, היינו **משום דכתב לכם**, **דלכם משמע** דאתי **להתיר כל הנאה**, **ולהכי אי הוה כתיב** רק **תרי ערלים ולכם הוה שרינן הדלקה**[נה], דחד ערלים קאי לאסור סתם איסורי הנאה, וחד ערלים אתי לאסור צביעה, ומלא יאכל אין ללמוד סוג אחד של איסורי הנאה כפי שנתבאר, ולכך בעינן ג' ערלים, אך **אי אפשר לומר כן**, היינו דמלא יאכל ילפינן רק לאסור כל סוגי הנאות, וזאת משום **דמלא יאכל לא שמעינן** לאסור **צביעה**, **דהא צבע חזותא בעלמ' הוא כדאמרינן בהגוזל** (נ"ק קמ. ושם) וכל שכן הדלקה שאינו בעין, ואין זו הנאה רגילה שאמר רבי אבהו דכל היכא דכתיב לא יאכל ילפינן דאסורה, ואם כן דלא יאכל לא בא לאסור את כל ההנאות, וילפינן מיניה גם הנאה אחת, חוזרת הקושיא דאין צריך ג' ערלים לאסור ג' הנאות, דהרי חדא הנאה אפשר למילף מ'לא יאכל'.

נטוע לרבים:

יחלקו על רש"י בביאור מהו אילן הנטוע לרבים.

לכם למ"ל לכדתניא. הקשה הר"י מקורבל, אמאי איצטריך ג' ערלים, ליכתוב תרי ערלים לצביעה והדלקה, ועל כרחך אתי' לכם לנטוע לרבים, דאי להיתר הדלקה אתא, לא לכתוב לכם ולא חד מהנך ערלים, ונאסור מלא יאכל הנאה, ומחד ערלים צביעה, ולהדלקה אין קרא לאסור. ואין לומר דמלא יאכל משמע לאסור אפילו צביעה והדלקה, ואי הוה כתיב לא יאכל וחד ערלים הוה אסרינן מלא יאכל כל הנאה, וערלים לשום דרשה, והא דמצרכי' קראי לצביעה והדלקה היינו משום דכתב לכם, דלכם משמע להתיר כל הנאה, ולהכי אי הוה כתיב רק תרי ערלים ולכם הוה שרינן הדלקה אין קרא לאסור סתם איסורי הנאה, וחד ערלים אתי לאסור צביעה, ומלא יאכל אין ללמוד סוג אחד של איסורי הנאה כפי שנתבאר, ולכך בעינן ג' ערלים, אך אי אפשר לומר כן, היינו דמלא יאכל ילפינן רק לאסור כל סוגי הנאות, וזאת משום דמלא יאכל לא שמעינן לאסור צביעה, דהא צבע חזותא בעלמ' הוא כדאמרינן בהגוזל (נ"ק קמ. ושם) **וכל שכן הדלקה שאינו בעין, ואין זו הנאה רגילה שאמר רבי אבהו דכל היכא דכתיב לא יאכל ילפינן דאסורה, ואם כן דלא יאכל לא בא לאסור את כל ההנאות, וילפינן מיניה גם הנאה אחת, חוזרת הקושיא דאין צריך ג' ערלים לאסור ג' הנאות, דהרי חדא הנאה אפשר למילף מ'לא יאכל'.**

נטוע לרבים. ברה"י לצורך רבים, ולא כמו שפ"ה באמצע הדרך, דקתני במסכת ערלה (פ"ו מ"ג) **הנוטע לרבים חייב ורבי יהודה פוטר, והדר קתני הנוטע ברה"ר והנכרי שנטע והגזלן כו', מדקתני בתרי בבי ש"מ תרי מילי נינהו:**

מערבין לנזיר ביין. בפ' בכל מערבין (עירובין כח.) **מפרש טעמא משום דאע"ג דלא חזי להאי, חזי להאי, ולא פריך הכא אליבא דמ"ד** (שם דף לח.) **אין מערבין אלא לדבר מצוה ומצות לאו ליהנות ניתנו:**

נזרו שלו יהא. תימה, לחזקיה נזרו למאי אתא, ואית ספרים דגרסי על נזרו מגלח, ואינו מגלח על נזירות אביו:

קוצר לשחת ומאכיל לבהמה. אף על גב דהא דקוצר לשחת היינו דווקא לבהמה כדמוכח במנחות בפ' רבי ישמעאל (ד' עא:), **מ"מ ומאכיל לבהמה לא משמע ליה דקאי אקוצר לשחת, דאי על המאכיל לבהמה לא פריך מידי, דחדש שאסר הכתוב היינו תבואה**

בגמרא מייתינן דפליגי ת"ק ורבי יהודה, אי אילן ערלה הנטוע לרבים אסור, ומבארים התוספות דאילן הנטוע לרבים, היינו דנטוע **ברה"י לצורך רבים, ולא כמו שפ"ה** דהוא אילן הנטוע **באמצע** הדרך דהיינו ברשות הרבים, **דקתני במסכת ערלה** (פ"ו מ"ג) **הנוטע לרבים חייב** בערלה, **ורבי יהודה פוטר**, **והדר קתני** דהנוטע אילן **ברה"ר**, **והנכרי שנטע** והגזלן כו' חייב בערלה[נו], **ומדקתני** נוטע לרבים ואילן הנטוע באמצע הדרך **בתרי בבי, ש"מ תרי מילי נינהו**, ומוכח דלא כרש"י שפירש שהנוטע לרבים היינו ברשות הרבים[נז].

מערבין לנזיר ביין:

יביאו את דברי הגמרא בערובין.

בגמרא מקשינן לרבי אבהו דס"ל דכל איסורי אכילה שבתורה אסורים אף בהנאה, מהא דמערבין לנזיר ביין אף שהוא אסור לו, אומרים התוספות, **דבפ' בכל מערבין** (עירובין כח.) **מפרש טעמא** דמערבין לנזיר ביין, **משום דאע"ג דלא חזי היין להאי נזיר, חזי להאי**, לישראל חברו. ועוד אומרים התוספות, **דלא פריך הכא** לרבי אבהו **אליבא דמ"ד** (שם דף לח.) דאין מערבין עירובי תחומין **אלא** רק כשצריך לצאת **לדבר מצוה**, וכיון דמצות **לאו ליהנות ניתנו**, כלומר, שקיום מצוה אינו נחשב להנאה, ניתן לערב אף באיסור הנאה, כיון שאינו נחשב שנהנה מהאיסור, ולפי מאן דאמר זה לא קשה מידי לרבי אבהו, דבאמת אפשר לומר דיין נסך אסור בהנאה, ואפ"ה שרי לערב לנזיר ביין כיון דמצות לאו ליהנות ניתנו.

נזרו שלו יהא:

יקשו לחזקיה ויתרצו.

משני בגמרא, דהטעם דיין אינו אסור לנזיר בהנאה, משום דכתיב 'נזרו', וילפינן מ'נזרו' דשלו יהיה פרי הגפן לכל הנאותיו, מקשים התוספות ותימה, דלחזקיה דאית ליה דכל איסורי אכילה שבתורה אינם אסורים בהנאה, **נזרו למאי אתא**, והרי לחזקיה אף בלאו האי קרא אין נאסר יין לנזיר בהנאה. ואומרים התוספות, **דאית ספרים דגרסי** דלחזקיה ילפינן מ'נזרו', **דעל נזרו מגלח ואינו מגלח על נזירות אביו**, כלומר דבן אינו יכול להביא את קרבנות נזירותו ממעות שהפריש אביו לנזירות שלו ומת, ולגירסתם מיושבת הקושיה, דנזרו אינו מיותר.

קוצר לשחת ומאכיל לבהמה:

יבארו את קושיית הגמרא לרבי אבהו מאיסור חדש.

בגמרא מקשינן לרבי אבהו דאמר דכל מקום שנאמר לא יאכל, לא תאכל, לא תאכלו, אסור בין באכילה ובין בהנאה, יקשה, מדכתיב דתבואה שאסורה מחמת איסור חדש, מותר לקוצרה בעודה שחת ולאכילה לבהמה, אומרים התוספות, **דאף על גב דהא דקוצר לשחת היינו דווקא לבהמה**, שהרי תבואה בעודה שחת ראויה רק למאכל בהמה **כדמוכח במנחות בפ' רבי ישמעאל** (ד' עא:), **מ"מ** הא דקתני '**ומאכיל לבהמה' לא משמע ליה** להגמרא **דקאי אקוצר לשחת**, דהיינו דקוצר לשחת ומאכילו את השחת לבהמה[נח], **דא"כ** דקוצר לשחת קאי על המאכיל לבהמה **לא פריך מידי** ארבי אבהו, **דהא תבואה** מן החדש **שאסר הכתוב היינו** דווקא **תבואה גמורה**, אך שחת אינו אסור בחדש ומה קשה רבים לנטוע, ואם כן ברה"ר שייך למעוטי מונטעתם, דבשעת נטיעה מנכרא מילתא שנוטע לצורך רבים, מה שאין כן בנוטע ברשות היחיד לצורך רבים לא הוי אלא כמו דברים שבלב, ואף על גב דממעטינן הנוטע לסייג ולקורות אף על גב דתלויה נמי במחשבה, מכל מקום שייך שפיר למעט מכל עץ מאכל, מה שאין כן מונטעתם לא שייך למעט אלא מידי דתליא בנטיעה. ועוד פירש בכוונת רש"י, דלאו בנוטע ברה"ר ממש איירי, אלא במקצה מרשותו לרשות הרבים, או כגון באילן העומד על המיצר שלו ונופו נוטה לרה"ר, ואם כן מסתמא רבים שקלי להו לפירות, וכתב דכן נראה מלשון רש"י כגון באם הדרך לכל עובר. **נח. כתב** המהר"ם, דנראה דכך כוונת המקשה, דמשום דאי קאי אשחת למה לי ומאכיל לבהמה, פשיטא דסתם שחת מאכיל לבהמה ולא לבני אדם.

ציונים והערות

לך את משמרת תרומתי', בשתי תרומות הכתוב מדבר, אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה, ואמר רחמנא 'לך', שלך תהא, להסיקה תחת תבשילך. **נד. דעל** כורחך לא אתי ערלים לאיסור הנאה, דהרי ילפינן דכל איסורי הנאה אסורים מלא יאכל. **נה. ההדלקה** יש סיבה להתירה יותר משאר הנאות כיון דאינה בעין. **נו. וזה** לשון המשנה שם, 'הנוטע לרבים חייב, ר' יהודה פוטר, הנוטע ברה"ר והעובד כוכבים שנטע והגזלן שנטע והנוטע בספינה והעולה מאליו חייב בערלה'. **נז. כתב** הפני יהושע, דנראה לו דלפירש"י נמי תרי מילי נינהו, דנטוע לרבים היינו שנוטע ברה"ר לצורך רבים, והנוטע ברה"ר היינו שנוטע ברה"ר לצורך עצמו. וכתב דלכאורה מה שהכריחו לרש"י לפרש כן, היינו משום דאמרינן בסמוך 'ונטעתם' ליחיד משמע, לרבים לא משמע, והיינו כמו שפירש"י שאין דרך

לרבי אבהו מהא דמותר לאכילו לבהמה, **אלא מאכיל לבהמה** היינו דין נוסף **דאפילו חיטין גמורין** מותר להאכילם לבהמה, והיינו דאינו קוצר כדרכו אלא על ידי קיטוף ביד כפ"ה, דלקצור כדרכו תבואת חדש אסור אף בלא לאוכלה. ועוד אפשר לומר דאף אי לא איירי בתבואה גמורה עדיין יקשה לרבי אבהו, זאת מדקתני התם **בסיפא דרבי שמעון אומר יקצור [ויאכילינ"ט] (ויאכל) אף משהביא שליש**, אלמא חדש מותר בהנאה, ועל הך סיפא סמיך המקשה בקושייתו לרבי אבהו[ס].

גמורה, אלא מאכיל לבהמה היינו אפילו חיטין גמורין ועל ידי קיטוף כפ"ה. ועוד, דקתני סיפא רבי שמעון אומר יקצור ויאכל אף משהביא שליש:

קצירכם שלכם יהא. תימה לרשב"א, מנ"ל דאתא להכי, הא איצטריך לכדדרשינן במנחות בפרק ר' ישמעאל (דף עג. וסס) קצירכם ולא קציר מצוה, וחזקיה נמי לישני הכי. וי"ל, מדלא כתב ראשית קציר, והוי מצי למיכתב קצירך וכתב קצירכם שמע מינה תרתי:

אמר קרא יהיו בהוייתן יהו. וא"ת, א"כ סוסים וחמורים היכי זבנינן אף לכתחילה להשתמש בהם ולעשות בהם סחורה, והרי מינים טמאים נינהו. ומיישבים וי"ל, דבמידי דאכילה מיירי דווקא, דאותם אסור לחזר אחריהם לכתחילה, אבל במיני בעלי חיים טמאים שאין רגילות לאוכלם כגון סוסים וחמורים אין איסור לקנותם, וכדאיתא בירושלמי דמסכת שביעית

לימא שור הנסקל ושאר איסורי הנאה יוכיחו, שאינן בכרת ואפ"ה אסורין בהנאה. וי"ל דה"פ, ומה חלב שענוש כרת ואסור באכילה ומותר בהנאה כמו נבילה עצמה, גיד שאין ענוש כרת לכ"ש שיהא בכלל היתר נבילה, והשתא לא שייך למימר תוכיח. ולא מצי למיעבד נמי ק"ו מדם, דדם אינו בכלל נבילה, ואפילו טומאה אין בו מטעם נבילה כדפרישי' לעיל (דף כג.), אבל חלב הוה שפיר בכלל נבילה, דלטומאה לא הוה צריך קרא, דאדרבה לטהרו מידי נבילה מצריך קרא, והא דקאמר היא הותרה

שאני התם דאמר קרא לא יראה לך. תימה, דליכתב לא יאכל לחזקיה, ולא בעי לך:

[כג:] **ומה חלב שענוש כרת מותר בהנאה. וא"ת,**

מדאורייתא לסחור במינים טמאים, היינו להשתכר ולמכור לנכרי לאכול, אבל להשתכר במכירת שומנן או בעורן דאין זה שימוש של אכילה לא אסרה תורה, או שמגדל מינים טמאים שלא על מנת למכור, אלא למשוח עורות בשומנם ולהדליק בו את הנר מותר, אפילו הכי בחזירים אסור משום מעשה שהיה. א"נ חזירים חמירי טפי משאר מינים טמאים, דאפילו **בנזדמנו לו כגון שנפלו לו בירושה אין לגדלן**, מה שאין כן שאר מינים טמאים דאם נזדמנו לו מותר למוכרן[סג].

שאני התם דאמר קרא לא יראה לך:

יקשו על תירוץ הגמרא.

בגמרא אמרינן דלא תקשי הא דלרבי יוסי הגלילי חמץ מותר בהנאה אף דקתני גבי חמץ 'לא יֵאָכֵל' דמשמע בין איסור אכילה ובין איסור הנאה בין לחזקיה ובין לרבי אבהו, דאימא לך דהא דחמץ מותר בהנאה לרבי יוסי הגלילי, הוא משום דכתיב 'לא יראה לך', שלך יהיה החמץ לכל הנאותיו, מקשים התוספות ותימה, **דליכתב 'לא יאכל' חמץ לחזקיה** דמשמעותו רק איסור אכילה, **ולא בעי** לתיבת 'לך', להתיר בהנאה[סד], ונשארו התוס' בתימה.

ומה חלב שענוש כרת מותר בהנאה:

ידונו בדברי רבי יוסי הגלילי.

איתא בגמרא לחד איבעית אימא, דלרבי יוסי ילפינן דגיד הנשה מותר בהנאה ק"ו מחֵלֶב, מה חלב דהאוכלו ענוש כרת ואפ"ה מותר בהנאה, גיד הנשה דאין האוכלו ענוש כרת כל שכן שמותר בהנאה. מקשים התוספות **וא"ת, ולימא שור הנסקל ושאר איסורי הנאה** כגון ערלה וכלאי הכרם יוכיחו, **שאינן בכרת ואפ"ה אסורין בהנאה**, אף אני אביא גיד הנשה שיאסר בהנאה. ומיישבים וי"ל דה"פ דהאי ק"ו, ומה חלב [נבילהסה] שהאוכלו **ענוש כרת** ואפ"ה **אסור באכילה ומותר בהנאה כמו** בשר **הנבילה עצמה** שאסורה באכילה ומותרת בהנאה, **גיד** נבילה **שאין** האוכלו **ענוש כרת לא כל שכן שיהא** אף הוא **בכלל היתר נבילה** ויהיה מותר בהנאה, **והשתא לא שייך למימר** שור הנסקל ושאר איסורי הנאה **תוכיח**, דלא שייכי להיות בכלל נבילה.

ולא מצי למיעבד נמי ק"ו מדם, דמה דם נבילה דהאוכלו ענוש כרת, ואפ"ה הכי הוי בכלל נבילה ומותר בהנאה, גיד של נבילה שאין האוכלו ענוש כרת כ"ש שיהיה בכלל נבילה ויהיה מותר בהנאה, דאין זה ק"ו, **דהרי דם** התירו **אינו** משום דהוא בכלל נבילה, דהרי דם אינו **בכלל נבילה**, וראיה לכך דאינו בכלל נבילה, **דאפילו טומאה אין בו בדם מטעם נבילה, כדפרישי' לעיל** (דף כג.)[סו] דיש פסוק אחר דדרשינן מיניה דדם נבילה טמא ואין זה משום דהוי כבשר הנבילה, **אבל חלב הוה שפיר בכלל נבילה**, ומוכיחים התוספות דחלב הוי בכלל נבילה, **דהרי לענין טומאה** שחלב נבילה מטמא כנבילה **לא הוה צריך** רבי יוסי הגלילי **קרא**[סז], **דאדרבה כדי לטהרו מידי נבילה מצריך** רבי עקיבא **קרא** מיוחד דחלב נבילה טהור, אלמא דחלב נבילה כנבילה ולכן לא איצטריך רבי יוסי הגלילי קרא כדי לטמא חלב נבילה[סח], והוקשה להתוס', **והא דקאמר** רבי יוסי הגלילי דכשהותרה

חזירים משום מעשה שהיה[סג], תיפוק ליה דמדאורייתא אסור לגדל חזירים כדקתני הכא, דרק אם נזדמנו מינים טמאים מותר לסחור בהם, אך לכתחילה אסור. ומיישבים וי"ל, דאמת אף בלאו הכי היה אסור לגדל חזירים, **ונפקא מינה** במה שאמרו דמשום מעשה שהיה ארור האיש שיגדל חזירים, היינו **למיקם בארור** מלבד האיסור דאורייתא שיש בזה. **אי נמי הא דאסור**

ציונים והערות

נט. מלא הרועים. **ס. מהרש"ל. סא. מבואר** שם שמילפותא זו לומדים שמותר לקצור לצורך בית האבל שאין להם מקום פנוי לישב ברחבה לברך ברכת רחבה כדאמר בפ"ק דכתובות (דף ח:) אחינו המיוגעים כו', ומפני בית המדרש שאין מקום לישב לתלמידים, דהני קציר מצוה נינהו. **סב. איתא** שם בגמרא, בתקופת בית שני נחלקו שני אחים לבית חשמונאי על המלוכה, וצרו זה על זה, והיה הורקנוס מבפנים ואריסטובלוס מבחוץ. ובכל יום היו משלשים להם בקופה דינרין, והיו מעלים להם תמידין. והיה שם זקן אחד שהיה מכיר בחכמת יוונית, אמר להם כל זמן שעוסקין בעבודה אין נמסרים בידכם. למחר שילשלו דינרין בקופה, והעלו להם חזיר. כיון שהגיע לחצי החומה נעץ צפרניו בחומה, ונזדעזעה ארץ ישראל ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה, ובאותה שעה אמרו ארור האיש שיגדל חזירים. **סג. התרומת** הדשן (פי' ס) הביא גליון תוספות דההיא דרשה דיהיו אינה אלא אסמכתא, ועיין עוד מה שצויין בהגהות וציונים עוז והדר. **סד. משום** קושיא זו יש מהראשונים שפירשו שקושיית הגמרא אינה לחזקיה, דדבריו באמת אינם יכלים להתפרש לפי רבי יוסי הגלילי, אלא לרבי אבהו בלבד, ולרבי אבהו לא שייך להקשות את קושיית התוספות, כיון דכל לשון אכילה משמע לרבי אבהו בין איסור אכילה בין איסור הנאה. **סה. הגהות** הב"ח. **סו. בד"ה** והאי. **סז. עיין** הערה סמוכה. **סח. כן** פירש המרש"א דלרבי יוסי הגלילי חלב נבילה טמא, והקשה הפני יהושע דתמוה לפרש כן בכוונת התוספות, דכיון דלא אשתמיט שום תנא לומר דחלב מטמא, ואם כן היה לתוספות לומר בפירוש דרבי יוסי הגלילי מטמא [ועיין בסוגיין דכתב דפשטיה דקרא מוכח דחלב אינו מטמא], וכתב לפרש את דברי התוספות כפירוש המהרש"ל, דהתוספות מביאים ראיה לדבריהם דחלב הוי בכלל נבילה, דמהאי טעמא לא

נבילה היא הותרה ואולם חלבה לא הותרה, ולכך איצטריך קרא ״יעשה לכל מלאכה׳ להתיר חלב בהנאה, ולכאורה משמע מהא דלר״י חלב נבילה אינו כנבילה, ומיישבים, לאו משום דסבר דחלב לא הוי בכלל נבילה, אלא משום דלא הותרה בנבילה בהנאה אלא מה שהותר בטהורה דהיינו בשחוטה באכילה, וחלב כיון שלא הותר בטהורה באכילה לא הותר כשהותרה נבילה מקרא ד׳לגר אשר בשעריך תננה׳ וכו׳, ואיצטריך לקרא ד״יעשה לכל מלאכה׳. והשתא דאמרינן דהטעם דאיצטריך קרא לרבי יוסי הגלילי להתיר חלב הוא משום דלא הותר בטהורה באכילה, א״ש - אתי שפיר הא דקאמר ואידך, היינו דישיב רבי יוסי על דברי רבי שמעון דאסר גיד הנשה בהנאה, משום דאיכא למיפרך לק״ו מחלב, דמה לחלב שכן הותר מכללו אצל חיה, וישיב רבי יוסי דאנן בבהמה קיימינן, כלומר דלא ילפינן להתיר גיד בק״ו מחלב, אלא ילפינן שיהא גיד בכלל היתר נבילה כשם שחלב הוא בכלל היתר נבילת בהמה, ולא ילפינן בסתם דאי חלב מותר ק״ו דגיד מותר, אבל בעלמא אי בעינן למילף היתר גיד מהיתר חלב, מודה רבי יוסי הגלילי דפריך שפיר דליכא למילף מחלב כיון דהותר מכללו אצל חיה.

בבהמה מיהא לא אישתרי:

יבארו דלא יקשה על תשובת רבי יוסי הגלילי לפירכת רבי שמעון.

איתא בגמרא, דהשיב רבי יוסי הגלילי על הא דפריך עליה רבי שמעון דאין ללמוד דגיד הנשה מותר בהנאה מחלב בק״ו, שכן מה לחלב שהותר מכללו אצל חיה, והשיב לו דליכא למפרך הכי, כיון דאיירינן בבהמה, ובבהמה לא אשכחן חלב שמותר. אומרים התוספות, דאין להקשות דגיד חיה מיהא ליתסר, דליכא למיעבד ק״ו מחלב. והטעם דאין להקשות כן, דכיון דחלב של בהמה לא מיתסר בהנאה, וילפינן מיניה גיד הנשה של בהמה מק״ו דהוא נמי מותר בהנאה, אם כן ״לא יאכל׳ דכתיב גבי גיד הנשה באכילה דוקא קאמר ואינו אסור בהנאה, ומהיכא תיתי לן לאסור של חיה בהנאה, והלא אין פסוק מיוחד לגיד הנשה של חיה, אלא איסור אכילה של גיד הנשה של חיה נלמד מאותו פסוק דילפינן מיניה איסור אכילת גיד הנשה של בהמה, והאי קרא על כרחך איירי באיסור אכילה כדאמרן.

מאי בינייהו:

יקשו על קושיית הגמרא.

בגמרא בעי מאי בינייהו בין חזקיה לרבי אבהו, מקשים התוספות ותימה לרשב״א, ולימא דאיכא בינייהו דחזקיה ורבי אבהו חמץ נוקשה, דהיינו חמץ שאינו ראוי כל כך לאכילה, וחמץ דגן גמור ע״י תערובת עם מאכל שאינו חמץ, דמרבינן בריש אלו עוברין (לקמן מג.) דחמץ נוקשה וחמץ על ידי תערובת אסורים מקראסט ד׳כל מחמצת לא תאכלו׳, דלחזקיה מותר בהנאה, דאית ליה דהיכא דכתיב לשון ׳לא תאכלו׳, משמע רק איסור אכילה, ולרבי אבהו אסורים בהנאה דאית ליה דכל מקום שנאמר לשון ׳לא תאכלו׳ משמע אף איסור הנאה, וכי תימא דאף לחזקיה יאסר חמץ נוקשה וחמץ על ידי תערובת בהנאה, דכיון דמרבינן ליה לחמץ נוקשה ולחמץ על ידי תערובת לאיסור אכילה, ה״ה לאיסור הנאה, היינו דלאחר דמרבינן להו הוי כחמץ גמור שאסור בין באכילה ובין בהנאה, זה אינו, דאם כן כרת נמי ליחייב על חמץ נוקשה וחמץ על ידי תערובת, והרי הדין הוא שאין בהם חיוב כרת״.

וחלבה לא הותרה, לאו משום דלא הוי בכלל נבילה, אלא משום דלא הותרה בנבילה אלא מה שהותר בטהורה באכילה, והשתא א״ש הא דקאמר ואידך אנן בבהמה קיימינן, דלא ילפינן אלא שיהא בכלל היתר נבילה, אבל בעלמא מודה דפריך שפיר:

בבהמה מיהא לא אישתרי. אין להקשות דגיד חיה מיהא ליתסר, דכיון דשל בהמה לא מיתסר בהנאה, אם כן לא יאכל דכתיב גבי גיד הנשה באכילה דוקא קאמר, ומהיכא תיתי לן לאסור של חיה בהנאה:

מאי בינייהו. תימה לרשב״א, לימא דאיכא בינייהו חמץ נוקשה וחמץ דגן גמור ע״י תערובת, דמרבינן בריש אלו עוברין (לקמן מג.) מכל מחמצת לא תאכלו, דלחזקיה מותר בהנאה, ולרבי אבהו כל מקום שנאמר לא תאכלו משמע איסור הנאה, וכי תימא כיון דמרבינן ליה לאכילה ה״ה להנאה, אם כן כרת נמי ליחייב:

דכתיב והנה שורף:

ידונו באיזה שעיר חטאת איירי.

איתא בגמרא להא דכתיב בקרא ׳ואת שעיר החטאת דרש דרש משה והנה שרף׳, ופרש״י דהחטאת המוזכרת בהאי קרא איירי בשעיר חטאת שהקריב נחשון בן עמינדב נשיא יהודה, ביום הראשון להקרבת קרבנות הנשיאים בחנוכת המשכן, אומרים התוס׳ דבת״כ דריש בהדיא דקאי אשעיר דראש חודש, שהרי יום חנוכת המשכן שבו מתו שני בני אהרן היה בראש חדש ניסן, מדכתיב בדברי משה לאהרן ובניו לאחר שנודע לו ששרפו את החטאת ׳ואותה׳ כלומר את החטאת הזו נתן לכם לשאת את עון העדה לכפר עליהם וגו׳, והיינו שעיר של ר״ח דמכפר עון על טומאת מקדש וקדשיו.

דהא כתיב והנה שורף:

יחלקו על רש״י בביאור דברי הגמרא.

איתא בגמרא, דידעינן דחטאת חיצונית שנכנס דמה אל הקודש תשרף, מדכתיב ׳ואת שעיר החטאת דרש דרש משה והנה שרף ויקצף׳ וגו׳, ואם כן הא דכתיבעא ׳וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד לכפר בקדש לא תאכל באש תשרף׳, היינו דחטאת חיצונית שנכנס מדמה לקדש תשרף, קרא זה מיותר הוא, ואם אינו ענין לגופו, תנהו ענין לכל איסורין שבתורה, פרש״י ואמר להו משה לאלעזר ואיתמר הן לא הובא את דמה של החטאת אל הקדש פנימה, מכלל דאם הובא דמה של החטאת החיצונית פנימה שפיר עבוד דשרפוה, אלמא דחטאת חיצונה שנכנס דמה לקדש דינה להישרף, והלכך קרא ׳וכל חטאת׳ וכו׳ מיותר. מקשים התוספות לפירוש רש״י, והקשה הרב רבינו שלמה מטרויש, דהאיך מדייקינן דאי היה נכנס דמה לפנים בדין היה שתשרף, הא על כרחך לאו שפיר עבוד דשרפוה אף אם היה נכנס דמה לפנים, דהא שרפוה בלא עיבור צורה, כלומר בלי להמתין ליום המחרת כדי שישתנה צורתה, והרי אמרינן בפרק כיצד צולין (נקמן פג:) כל קרבן שפסולו בגופו, דהיינו שהקרבן עצמו נפסל, ישרף מיד, ואם היה הפסול בדם שמטעם כל שהוא אינו ראוי עוד לזריקה, וכן אם הפסול הוא בבעלים, תעובר צורתו ויצא לשריפה, ואם כן אף אם היה נכנס הדם לפנים היו צריכים להמתין מלשרוף את החטאת עד שתעובר צורתה. ואם כן פירושה דקרא ה״ק, ׳מדוע לא אכלתם את החטאת׳, כלומר דטענתו של משה לא היתה על השריפה אלא על האכילה, ואמר להם ׳הן לא הובא את דמה׳ וגו׳, ומשמע הא אם הובא שפיר עבוד דלא אכלוה, ואין לדייק דאם היה נכנס דמה לקדש פנימה שפיר שרפוה, וקשה מנין שחטאת חיצונית שנכנס דמה לפנים נשרפת. ומכח קושיא זו מבארים התוספות באופן אחר, ואומר ר״י דה״פ, אם קרא ד׳וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד לכפר בקדש לא תאכל באש תשרף׳ אינו ענין לחטאת לגופה, דהא קיי״ל בפרק כיצד צולין (גס זה סס) דהלכה למשה מסיני דכל דבר שפסולו בקדש בשריפה, ולא היתה

דאם הובא שפיר עבוד דשרפוה, הקשה הרב רבינו שלמה מטרויש, הא על כרחיך לאו שפיר עבוד דשרפוה, דהא שרפוה בלא עיבור צורה, ואמר בפרק כיצד צולין (נקמן פג:) כל שפסולו בגופו ישרף מיד, בדם ובבעלים תעובר צורתו ויצא לשריפה, וקרא ה״ק, מדוע לא אכלתם את החטאת, הן לא הובא את דמה, הא אם הובא שפיר עבוד דלא אכלוה. ואומר ר״י דה״פ, אם אינו ענין לגופה, דהא קיי״ל בפרק כיצד צולין (גס זה סס) כל שפסולו בקדש בשריפה,

ציונים והערות

הוי צריך קרא לטומאה אלא לטהרו, אלא לטהרה נמי לא איצטריך קרא לרבי יוסי הגלילי, דמפשטא יליף לה דלא משמע ליה כלל לחלק לענין טומאה דמלאכת הדיוט או מלאכת גבוה. כן נראה לי ברור. סט. שמות יב כ. ע. כתב הפני יהושע ליישב תמיהת הרשב״א, דלחזקיה נמי איכא למימר דחמץ נוקשה ועל ידי תערובת אסור בהנאה, מק״ו דשאר איסורי הנאה שאינם בבל יראה, והא דאיצטריך ליה לחזקיה למילף איסור הנאה בחמץ מלא יאכל, ולא יליף לה בק״ו, היינו משום דכתיב ׳לך׳ דמשמע היתר הנאה. אך כתב דהא דלא ניחא ליה להרשב״א בתירוץ זה והניחו בתימה, נראה דסבר כשיטת התוספות לקמן (מג. ד״ה ואלו) דבחמץ נוקשה ועל ידי תערובת ליכא בל יראה, ואם כן לא שייך האי ק״ו לגבי שאר איסורי הנאה, וכל שכן דלא שייך קל וחומר מצד כרת, דהא לכולי עלמא אימעוט נוקשה וחמץ על ידי תערובת מכרת, כדאיתא לקמן ר״פ אלו עוברין. ועוד כתב לתרץ את קושיית הרשב״א, דאכתי איכא למילף חמץ נוקשה ועל ידי תערובת בקל וחומר משאר איסורי הנאה ומחמץ גמור, דאי תיקשי מה לשאר איסורין דאין היתר לאיסורן, חמץ בפסח יוכיח, ואי תיקשי מה לחמץ גמור שכן בכרת שאר איסורין יוכיחו, וליכא למימר נמי שאר התירי הנאה יוכיחו או חלב יוכיח, דמה לכולהו שאינן בבל יראה, עיין דבריו בהרחבה. עא. ויקרא ו כג.

התורה צריכה לפרש דחטאת דאהרן שנשרפה בכדי ללמד אותנו דין מסוים, אלא התורה מזכירה זאת משום שמעשה שהיה כך היה, ואם כן דקרא ד'וכל חטאת וכו' אינו נצרך לגופיה, תנהו לכל איסורים שבתורה.

ואם אינו ענין לאכילה:

יקשו על דברי הגמרא.

איתא בגמרא, דהא דכתיב בקרא גבי חטאת 'באש תשרף' אם אינו ענין לגופו, תנהו ענין לכל התורה כולה, ואם אינו ענין לאיסור אכילה, דהרי איסור אכילה כבר קתני, תנהו ענין לאיסור הנאה, מקשים התוספות על הא דאמרה הגמרא 'ואם אינו ענין לאכילה', דהא בלאו הכי **לא אתי שפיר** לאוקמיה לקרא ד'באש תשרף' לאכילה, **דהיכי מצי לאוקמיה** להאי קרא **באיסור אכילה, דהא כתיב באש תשרף**, ומדבעינן לשורפו אלמא דאיירי באיסור הנאה.

הא אין לוקין על לאו שבכללות:

יקשו על קושיית הגמרא.

איתא בגמרא, דקרא ד'לא יאכל כי קדש הוא' האוסר קדשים פסולים מאכילה, ליכא למילף מיניה דילקו על אכילתם, כיון דהוי לאו שבכללות שהרי 'קדש הוא' כולל את כל הקדשים שנפסלו ועל לאו שבכללות אין לוקין, מקשים התוספות, והקשה הר"ר **אליעזר ממיץ, דבאלו הן הלוקין** (מכות יג.) **אמרינן דלאו דאכילת נותר ופיגול הוה בכלל הלאוין דלוקין עליהן**, וקשה **אמאי** לוקין עליהם **והא** לאו של איסור קדשים פסולים **לאו שבכללות הוא** כדאמרן, **ותירץ, דלגבי נותר שמפורש בהדיא** בו איסור אכילה **דכתיב 'ושרפת את הנותר באש לא יאכל כי קדש הוא' לא חשיב לאו שבכללות**, דהרי קתני ביה איסור אכילה במפורש, דהרי נצטוינו לשורפו, **ופיגול נמי** לא חשיב לאו שבכללות כיון דגמרינן בגז"ש עון עון מנותר. **אך קשה דבפרק בתרא דמכות** (דף יז: יח.) **גבי זר שאכל** עולה מחוץ לחומה **לפני** זריקה של דמה על גבי המזבח **לוקה חמש**[ע], **ופריך** התם **ולילקי נמי מדרבי אלעזר דאמר** דילפינן מדכתיב 'לא יאכל כי קדש הוא', **ד'כל שבקודש פסול', ומאי קושיא** דלילקי אף משום רבי אלעזר, **והא** [אהח 19/06/2018] **לאו שבכללות הוא** ואין לוקים עליו, ונשארו התוס' בקשיא.

אם אינו ענין לגופו דאתי בקל וחומר ממעשר:

יקשו על דברי רב פפא ויתרצו.

איתא בגמרא, דהא דכתיב גבי בשר קדשים שנטמא 'לא יאכל' אינו נצרך לגופו, שהרי ניתן ללמוד שקודשים טמאים אסורים באכילה בקל וחומר ממעשר שני שקל הוא מקדשים שכן אינו קרבן, ואפ"ה אסור לאכלו כשהוא טמא. מקשים התוספות **ואם תאמר, והא איצטריך** האי קרא **לרביעי בקודש**[ע], כלומר דבשר קדש שנטמא משלישי לטומאה נטמא, ואי אפשר ללמוד זאת ממעשר שני, כיון שבמעשר שני אין רביעי לטומאה, **כדאמרינן הכי בפרק קמא** (דף יט.). **וי"ל, דלא ליכתוב** קרא **לא יאכל אלא ישרף**, ונילף מיניה דרביעי בקדש טמא, ולא נכתוב 'לא יאכל' לומר דאיכא לאו באוכל בשר קדש טמא, ונילף בק"ו ממעשר, ואם אינו ענין לגופו תנהו ענין לכל איסורים שבתורה, ואם אינו ענין לאכילה תנהו ענין לאיסורי הנאה.

וחטאת דאהרן משום מעשה שהיה תנהו לכל איסורים:

[כד.] **ואם אינו ענין לאכילה. לא אתי שפיר, דהיכי מצי לאוקמי באיסור אכילה דהא כתיב באש תשרף:**

הא אין לוקין על לאו שבכללות. הקשה הר"ר אליעזר ממיץ, דבאלו הן הלוקין (מכות יג.) **אמר דלאו דנותר ופיגול הוה בכלל הלוקין, ואמאי, והא לאו שבכללות הוא. ותירץ, דלגבי נותר שמפורש בהדיא דכתיב ושרפת את הנותר באש לא יאכל כי קדש הוא, לא חשיב לאו שבכללות, ופיגול נמי גמרינן עון עון מנותר. אך קשה, דבפרק בתרא דמכות** (דף יז: יח.) **גבי זר שאכל עולה לפני זריקה לוקה חמש, פריך ולילקי נמי מדרבי אלעזר דאמר כל שבקודש פסול, ומאי קושיא, והא לאו שבכללות הוא:**

אם אינו ענין לגופו דאתי בקל וחומר ממעשר. ואם תאמר, והא איצטריך לרביעי בקודש כדאמרינן בפרק קמא (דף יט.). **וי"ל, דלא ליכתוב לא יאכל אלא ישרף:**

הקישא הוא. תימה, אמאי קרי ליה הקישא, תיפוק ליה דקודש כתיב בהדיא בקרא, ובכורות בקרך וצאנך, ואזהרה למעשר נמי יליף מהאי קרא. וי"ל, דצריך הקישא משום איסור הנאה, דלא תוקי קרא דוהבשר לאיסור הנאה שיהא בלאו, דבפ' שני דשבת (דף כה.) **לא ילפי' איסור הנאה בשמן קדש שנטמא אלא ממעשר:**

דכתיב לא תוכל לאכול בשעריך. האי לא חשיב לאו שבכללות, מדלא כתיב מעשר דגנך ובכורות בקרך לא תוכל לאכלם, ש"מ ליחודי לאו אכל חד דכתי' בקרא אתא:

[כד:] **צירעה לוקה שש. פ"ה דהא דכתיב בקדושים אל תשקצו את נפשותיכם בבהמה ובעוף ובכל אשר תרמוש האדמה וגו', לא חשיב ליה, שמע מינה ליחודי לאו אכל חד מאלו דכתי' בקרא אתא.**

הקישא הוא:

יקשו על תירוץ הגמרא לדברי רב פפא ויתרצו.

בגמרא מקשינן, דהא ליכא למילף איסור אכילת קדש מק"ו ממעשר שני, דהא אין מזהירין מן הדין, ומשני, דשפיר ילפינן ממעשר בהיקש, דכתיב 'לא תוכל לאכל בשעריך מעשר דגנך ותירשך ויצהרך, ובכרת בקרך וצאנך וכל נדריך אשר תדר ונדבתיך ותרומת ידך', אלמא הוקשו קרבנות למעשר, מקשים התוס' **ותימה, דאמאי קרי ליה הקישא** לילפותא דקדש טמא אסור באכילה מטמא, **ותיפוק ליה דקודש כתיב בהדיא בהאי קרא**, דכתיב 'ובכורות בקרך **וצאנך**', ומהאי קרא ילפינן איסור אכילה בטומאה כפי שיתבאר בסמוך, וכן **אזהרה לאכילת מעשר** בטומאה **נמי יליף מהאי קרא**, דכתיב 'לא תוכל לאכול בשעריך', ולהלן הוא אומר גבי פסולי המוקדשים שנפדו[עא], 'בשעריך תאכלנו הטמא והטהור יחדיו', דהיינו דטמא וטהור אוכלין בקערה אחת, ואומרת התורה גבי מעשר וקדשים, ההוא, כלומר פסולי המוקדשים מותר לך לאכול בטומאה, אבל בקדש ומעשר לא תאכל בטומאה, הרי שלומדים מפסוק זה איסור אכילה בטומאה גם של קדשים וגם של מעשר, ואמאי קתני בגמרא דילפינן קדש בהיקש ממעשר. ומיישבים **וי"ל, דצריך הקישא** למילף קדש ממעשר **משום איסור הנאה**, דנילף איסור הנאה מקדש טמא ממעשר, ואם כן **לא תוקי קרא** ד'והבשר דכתיב גבי הקדש לגופיה **לאיסור הנאה** ולומר שהנהנה מקדש טמא **יהא בלאו**, דמקרא ד'לא תוכל לאכול בשעריך' שמעינן רק איסור אכילה, ואם כן לולי ההיקש איצטריך למילף איסור הנאה מקרא ד'והבשר', ונמצא דאיצטריך האי קרא לגופיה לומר שאיסור הנאה מבשר קדש טמא הוא בלאו, אך לאחר דילפינן מהקישא לא איצטריך עוד לגופיה, ושפיר ילפינן מיניה לכל איסורים שבתורה, והראיה דלא ילפינן מקרא ד'לא תוכל לאכול בשעריך לאיסור הנאה מקדש טמא, **דבפ' שני דשבת** (דף כה.) **לא ילפי' איסור הנאה בשמן קדש שנטמא אלא ממעשר**[עב], אלמא דלא ילפינן מ'בשעריך' איסור הנאה מקדש טמא[עג].

דכתיב לא תוכל לאכול בשעריך:

יבארו אמאי לא חשיב לאו שבכללות.

איתא בגמרא, הקיש הכתוב מעשר שני וקדשים, שכשם שמעשר שני אינו נאכל בטומאה, אף קדשים אינם נאכלים בטומאה, אומרים התוספות **דהאי** דכתיב בחד קרא מעשר בכורות נדרים ונדבות, **לא חשיב לאו שבכללות** שאין לוקים עליו, וזאת **מדלא כתיב מעשר דגנך ובכורות בקרך לא תוכל לאכלם**, דאז הוה משמע דחזר הכתוב לכוללם יחד והוי לאו שבכללות[עד], ומדלא כתב הכי **שמע מינה ליחודי לאו אכל חד מאלו דכתי' בקרא אתא.**

צירעה לוקה שש:

יקשו על דברי רש"י, ויבארו באופן אחר.

איתא בגמרא, האוכל צירעה לוקה שש מלקיות, **ופ"ה דהא דכתיב בפרשת קדושים** תהיו 'אל **תשקצו את נפשותיכם בבהמה ובעוף ובכל אשר תרמוש האדמה**' וגו', **לא חשיב ליה** כלאו נוסף על אכילת צירעה ללקות עליו,

ציונים והערות

עב. ואלו הן: א. אכילתו מחוץ לירושלים. ב. אכילתו קודם זריקת דמו. ג. אכילתו אף שאינו כהן. ד. אכילתו חוץ לעזרה. ה. אכילת בשר עולה. **עג. כלומר** אם נגע בקדש דבר שהוא שלישי לטומאה דהיינו שנגע בדבר שנגע בראשון לטומאה, כגון במי שנגע בשרץ או בטמא מת. **עד. דברים** טו כב. **עה. קתני** התם, ואימא ממנו דהיינו משמן מעשר שני טמא אי אתה מבעיר, אבל אתה מבעיר שמן של קדש שנטמא, לאו קל וחומר הוא, מה מעשר הקל אמרה תורה לא בערתי ממנו בטמא, קדש חמור לא כל שכן. **עו. ביאר** המרש"א את תירוץ התוספות, דרצה לומר דמבאש תשרף דכתיב ביה לא הוה ידעינן אלא איסור הנאה בעלמא בטמא, ולכך אצטריך לא יאכל יתירא דתנהו ענין ללאו לאיסור הנאה לגופיה בטמא, אבל השתא דידעינן לאו לאיסור הנאה בטמא מהיקשא דלא תוכל לאכול וגו', על כרחך לא יאכל אתא באם אינו ענין לכל איסורין שבתורה לאו לאיסור הנאה. והקשה לפי זה, דלעיל בקרא דחטאת חיצונה ובקרא דנותר דבעי לאוקמא לכל איסורין שבתורה לאו לאיסורי הנאה, אימא דאתי לגופיה ללאו לאיסור הנאה, אך כתב דמיהו בהאי קרא דנותר בלאו הכי קשה, דבלאו הא דאמר ר' אלעזר לא יאכל כי קודש הם כל שבקודש כו', איכא לאקשויי דאימא לגופיה בנותר ללאו לאיסור אכילה אתי, אלא דניחא ליה למפרך מהאמת. **עז. כן** כתב המהרש"א דמשמע מכוונת דברי התוספות, ועיין מה שהביא להקשות מסוגיית הגמרא במכות.

דבגדולים מיירי, דלא כתיב שרץ, ולשון שרץ דבר שהוא נד בארץ ואינו נראה אלא ע"י שירוצו מפני קטנו. וקשה, דבפ' ד' מיתות (סנהדרין נט:) דרשינן וכל חיה הרומשת זה הנחש, משמע דרמישה הוה נמי בדבר הרוחש כמו נחש שהולך על גחונו, והוא הדין דקאי נמי קרא דכל אשר תרמוש האדמה אמיני שרצים דהיינו דבר הרוחש, ויתחייב האוכל צרעה בשבעה מלקיות. ותי' הר"י דאורלינ"ש, דההוא קרא ד'אל תשקצו את נפשותיכם וכו', לא איירי אלא בח' שרצים שטמאים הם, כדאמרינן במעילה בפרק קדשי מזבח (דף טז: ושם) האי קרא במובדלים ממך דיבר הכתוב, דהיינו בשמונה שרצים שאתה בודל מהם כיון שטמאים הם, דכתיב בסיפא דהאי קרא 'אשר הבדלתי לכם לטמא', והיינו ח' שרצים שהן טמאים.

לרבות את האימורים:

יבארו את דברי הגמרא, יקשו ויתרצו.

איתא בגמרא, דמדכתיב 'והבשר כל טהור יאכל בשר', ילפינן לרבות אימורין שאם נטמאו האוכלם עובר משום 'לא יאכל' האמור בקדשים טמאים, מבארים התוספות, דסד"א דאין חייבין עליהם - על האימורים משום טומאה, הואיל ואין ניתרים לאכילת כהנים אלא קרבים למזבח, ודרשינן במנחות בפרק הקומץ את המנחה (דף כה:), דרק דבר הניתר לאכילת טהורים חייבים עליהם משום טומאה אם אכלם לאחר שנטמאו[פא], להכי איצטריך לרבויינהו לאימורים לומר דאף דשאר דברים שאינם ניתרים לאכילת כהנים אין חייבים עליהם משום טומאה, אך אימורים האוכלם כשהן טמאים חייב משום טומאה. מקשים התוספות ומיהו קשה, דבמעילה בפ' חטאת העוף (דף י:) דריש התם מהא דכתיב 'מאשר יקרב', דאיסור אכילת קדשים טמאים בכל הקדשים הכתוב מדבר[פב], ואם מרבינן את כל הקדשים בלא יוצא מן הכלל שעל כולם חייב האוכלם משום טמא, נמצא דילף התם נמי להאוכל אימורים טמאים[פג], וכן כל שאין ניתר לטהורים נמי משמע דהאוכלו חייב משום טמא[פד]. ומיישבים, ורבינו שמשון תירץ, דאיצטריך לרבויי מ'והבשר כל טהור יאכל בשר', דאי 'מאשר יקרב' לא הוי ידעינן דהאוכל אימורים טמאים חייב משום טומאה, דסד"א דלא יבא איסור אכילת בשר בטומאה ויחול על איסור חלב, דהרי האימורים הם חלבים שאסורים באכילה גם לולי איסור קדש, להכי ילפינן מ'והבשר כל טהור יאכל בשר', דחל עליהו איסור טומאה.

פרט לאוכל חלב חי:

יקשו על דברי רבי אבהו אמר רבי יוחנן ויתרצו.

איתא בגמרא, דהא דאמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן דכל איסורים שבתורה אין לוקין עליהן אלא אם כן אכלם דרך אכילתן, אתי למיעוטי האוכל חלב שאינו מבושל. והוקשה לתוספות מהא דאמרינן בפרק גיד הנשה (חולין קג:) דאם אכל צפור טהורה בחייה חייב בכל שהוא[פה], והאוכלה במיתתה חייב בכזית משום נבלה, אלמא דחייבים אף על אכילת בשר לא מבושל ואף שאין זה דרך אכילתו. ומיישבים, שאני עוף שהוא רך וחזי לאומצא, דהיינו לאכילה בלא בישול, וחשיב שפיר כדרך הנאתו.

והוקשה לתוספות מהא דאמרינן בהקומץ רבה (מנחות כא.), דם שבשלו אינו עובר עליו[פו], ופריך אביי מהא דתניא הקפה, כלומר הקריש את הדם על ידי חום ואכלו, או שהמחה את החלב והפכו ממוצק לנוזל וגמעו חייב, וקשה דהרי שנינו שדם מבושל אינו עובר עליו, ומשני כאן שהקפה באור, אזי אינו עובר עליו, וכאן שהקפה בחמה דלא חשיב בישול לענין זה ועובר עליו, ולפי הך דאמרינן הכא דכל איסורין שבתורה בשלא כדרך אכילתן פטור, צ"ל שהברייתא לצדדים קתני, כלומר דהא דקתני דדם חייב עליו כשהקפהו בחמה, דוקא בדם איירי דהקפהו, וכך צריך לומר, הקפה את הדם בחמה, והמחה את החלב באור חייב, דאי המחה את החלב בחמה חי הוא ופטור עליו דאין זה דרך אכילתו.

אלא הכא משום דזיעה בעלמא הוא:

יקשו על טעם הגמרא דמשקין דשאר פירות אינם חייבים בערלה.

איתא בגמרא, דהא דאין חייבים משום ערלה אלא על היוצא מן הזיתים ומן הענבים ולא משאר פירות, משום דזיעה בעלמא היא, מקשים התוספות ותימה לר"י, דבהעור והרוטב (חולין קכח. ושם) יליף מקרא דאין חייב משום ערלה על המשקה היוצא מן הפירות, אלא על המשקה היוצא מזיתים וענבים, דגמר ערלה פרי פרי מבכורים, דבביכורים כתיב[פז] 'ולקחת מראשית כל פרי האדמה', ובערלה כתיב[פח] 'וערלתם ערלתו את פריו' ובכורים יליף מתרומה, דביכורים נמי נקראו תרומה, דכתיב[פט] 'תרומת ידך', ודרשינן תרומת ידך אלו הביכורים, ובתרומה כתיב תירוש ויצהר, אם כן כבר ידעינן מדרשא דרק היוצא מן התירוש והיצהר חייב בערלה, ואמאי איצטריך למימר הכא סברא דמשקין היוצאין משאר פירות זיעה בעלמא הוא. ומיישבים וי"ל, דהא דאיצטריך למילף התם ערלה פרי פרי מבכורים, לאו למעוטי שאר משקין שאינם חייבים בערלה, אלא איצטריך למילף דמן הדין אפילו תירוש ויצהר לא היה ליה ליחשב למשקין היוצאין מהן כפרי, משום דזיעה בעלמא הוא כדאמרינן הכא, והתם איצטריך למילף פרי פרי מביכורים כדי שנחשוב את המשקה של תירוש ויצהר כמו הפרי עצמו. והשתא אתי שפיר הא דאמרינן בשמעתין דמשקין היוצאין משאר פירות אין חייבים עליהם משום ערלה, כיון דזיעה בעלמא הוא, דבאמת מהאי טעמא הוא דשמעינן דמשקה הפרי אינו כפרי. אך

דבגדולים מיירי, דלא כתיב שרץ, ולשון שרץ דבר שהוא נד בארץ ואינו נראה אלא ע"י שירוצו מפני קטנו. וקשה, דבפ' ד' מיתות (סנהדרין נט:) דרשינן וכל חיה הרומשת זה הנחש, משמע דרמישה הוה נמי בדבר הרוחש כמו נחש שהולך על גחונו, ותי' הר"י דאורלינ"ש, דההוא קרא איירי בח' שרצים, דאמרינן במעילה בפרק קדשי מזבח (דף טז: ושם) במובדלים ממך דיבר הכתוב, דכתיב בסיפא דקרא אשר הבדלתי לכם לטמא, והיינו ח' שרצים שהן טמאים:

לרבות את האימורים. דסד"א אין חייבין עליהם משום טומאה הואיל ואין ניתרים, ודרשינן במנחות בפרק הקומץ את המנחה (דף כה:) הניתר לטהורי' חייבים עליהם משום טומאה, להכי איצטריך לרבויינהו. מיהו קשה דבמעילה בפ' חטאת העוף (דף י:) דריש התם מאשר יקרב, בכל הקדשים הכתוב מדבר, ויליף התם אימורים וכל שאין ניתר לטהורים. ורבינו שמשון תירץ, דאיצטריך לרבויי, דסד"א דלא יבא איסור טומאה ויחול על איסור חלב:

פרט לאוכל חלב חי. והא דאמר בגיד הנשה (חולין קג:) אכל צפור טהורה בחייה בכל שהוא, במיתתה בכזית, שאני עוף שהוא רך וחזי לאומצא, וחשיב כדרך הנאתו. והא דאמר בהקומץ רבה (מנחות כא.) דם שבשלו אינו עובר עליו, ופריך אביי מהא דתניא הקפה את הדם ואכלו, או שהמחה את החלב וגמעו חייב, ומשני כאן שהקפה באור וכאן שהקפה בחמה, ולפי הך דהכא צ"ל שהברייתא לצדדים קתני, הקפה את הדם בחמה, ואת החלב באור, דאי בחמה חי הוא ופטור:

אלא הכא משום דזיעה בעלמא הוא. תימה לר"י, דבהעור והרוטב (חולין קכח. ושם) יליף מקרא דאין חייב משום ערלה אלא על היוצא מזיתים וענבים, דגמר ערלה פרי פרי מבכורים, ובכורים מתרומה, ובתרומה כתיב תירוש ויצהר, אם כן אמאי איצטריך למימר הכא זיעה בעלמא הוא. וי"ל, דהא דאיצטריך למילף התם פרי פרי מבכורים, לאו למעוטי שאר משקין איצטריך, דמן הדין אפילו תירוש ויצהר לא היה ליחשב למשקין פרי, דזיעה בעלמא הוא כדאמרינן הכא, והתם איצטריך למילף שנחשוב משקה של תירוש ויצהר כמו הפרי, והשתא א"ש הא דאמר בשמעתין דזיעה בעלמא הוא, דמהאי טעמא הוא דשמעינן דמשקה אינו כפרי. מיהו תימה,

בעלמא הוא, דבאמת מהאי טעמא הוא דשמעינן דמשקה הפרי אינו כפרי. אך

ציונים והערות

עח. בראשית א כח. **עט. כתיב** (שם) 'ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרמשת על הארץ', ולכאורה קשה מה שייך לרדות ברמש הרומש על הארץ, ומבארת הגמרא, דההוא לאתויי נחש הוא דאתא. דתניא, רבי שמעון בן מנסיא אומר חבל על שמש גדול שאבד מן העולם, שאלמלא נתקלל נחש, כל אחד ואחד מישראל היו מזדמנין לו שני נחשים טובים, אחד משגרו לצפון ואחד משגרו לדרום להביא לו סנדלבונים טובים ואבנים טובות ומרגליות. ולא עוד אלא שמפשילין רצועה תחת זנבו, ומוציא בה עפר לגנתו ולחורבתו. **פ. דהיינו** החולד, והעכבר, והצב, והאנקה, והלטאה, והכח, והתנשמת, והחומט. **פא. ילפינן** התם מדכתיב 'כל טהור יאכל בשר והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו ונכרתה', דהניתר לטהורין חייבין עליו משום טומאה, ושאינו ניתר לטהורין אין חייבין עליו משום טומאה. **פב. ואף** בדברים שלא שייך בהם פיגול. **פג. מהרש"א.** **פד. ואף** דסתמא משמע ממנחות דאם אין ניתר לטהורים אין חייבים עליהם משום טומאה, צריך לומר דהיינו דוקא דבלא ריבוי הייתי אומר כן, שלא יחול איסור טומאה על איסור כרת שחמור טפי, וקמ"ל מריבוי ד'והבשר', דהוי בכלל כל הקדשים כדאמרינן במעילה, ועיין מהרש"א. **פה. משום** אבר מן החי. **פו. כיון** דלא חייבה התורה אלא על דם הראוי לכפרה, ודם מבושל אינו ראוי לכפרה. **פז. דברים** כו ב. **פח. ויקרא** יט כג. **פט. דברים** יב יז.

מקשים התוספות ומיהו תימה, **אמאי אמרינן** דמשקין היוצאין מן הפירות זיעה **בעלמא הוא, והא טעם** של דבר הוי **כעיקרו מדאורייתא**, וכיון שיש במשקה היוצא מן הפרי טעם הפרי מדוע אינו נאסר, ונשארו התוס׳ בתימה׳.

סיכום: הא דאיצטריך לטעם דמשקין היוצאין משאר פירות אינם אסורים בערלה, ולא אמרינן בגמרא דילפינן להו מביכורים וביכורים מתרומה כדאמרינן בחולין, דבאמת הטעם דמשקין היוצאין מן הפירות אינם נאסרין הוא משום דהוו זיעה בעלמא, אלא דילפינן ערלה מביכורים וביכורים מתרומה דתירוש ויצהר הוו כפרי ואינם זיעה בעלמא כשאר משקין של פירות.

אמרת קל וחומר:

ידונו בלימוד דבשר וחלב אסור באכילה ובהנאה. **בגמרא** אמרינן דילפינן מטריפה דבשר וחלב אסור, ואמנם מהאי דרשא מטריפה משמע דבשר וחלב מותר בהנאה כטריפה, אך ילפינן בק״ו מערלה לאפוקי מגי״ש, דהא אית לן למימר דנילף מנבילה בגי״ש שלא תאסר בשר וחלב בהנאה, וכמו נבילה שאינה אסורה אלא באכילה, ובאמת בפרק כל הבשר (חולין קטז.) **איכא תנא** דילף הכי בשר וחלב בגזירה שוה מנבילה, וסבר דבשר בחלב לא אסור בהנאה, כנבילה שאינה אסורה בהנאה אלא באכילה, והאיך אמרינן הכא דאתי ק״ו ומוציא מידי גזירה שוה. ומיישבים ואור״ת, דבההוא קרא ד׳אנשי קדש׳ דקאי בטריפה כתיב ביה נמי איסורי הנאה, דמהאי דבשר בשדה טריפה דרשינן דקדשים שיצאו חוץ למחיצה, דהיינו חוץ למחיצת העזרה דאסורים בהנאה, וגלי לן הק״ו מערלה דגמרינן בשר וחלב מקדשים שיצאו חוץ למחיצתן דאסורים בין באכילה ובין בהנאה, ולא [מטריפה] (מנבילה) דאסורה באכילה ומותרת בהנאה. מקשים התוספות על תירוצם וא״ת, אמאי איצטריך ק״ו לומר דנילף מקדשים לחומרא ולא מטריפה לקולא, והלא אף בלא ק״ו נמי הוה מקישינן לחומרא, דכלל הוא דכל היכא דאיכא לאקשויי לחומרא או לקולא מקישינן לחומרא. ומיישבים וי״ל, דהכא ס״ד לאקשויי לקולא, משום דמפורש בהדיא בהאי קרא דבשר בשדה טריפה דילפינן מיניה היתר הנאה לבשר וחלב, דכתיב בסיפא דקרא ׳לכלב תשליכון אותו׳, דהיינו היתר הנאה, לפיכך איצטריך ק״ו דנילף מקדשים לאסור בהנאה. מקשים התוספות, והקשה הר״י דאורלי״ש, אמאי לא ילפינן בשר וחלב מנותר, דבשר שנתבשל בחלב יש בו בין איסור אכילה ובין איסור הנאה, ונילף מגזירה שוה דקדש קדש, דכתיב גבי נותר ׳ושרפת את הנותר באש לא יאכל כי קדש הוא׳, וכתיב גבי בשר וחלב ׳כי עם קדוש אתה לה׳ אלהיך לא תבשל גדי בחלב אמו׳, מה נותר אסור באכילה ובהנאה, אף בשר וחלב יאסרו באכילה ובהנאה, דכבר מצינו דילפינן גזירה שוה מהאי קרא, דמההוא קרא ד׳כי קדש הוא׳ דכתיב בנותר דריש ג״ש בפ׳ לולב וערבה (סוכה מט:), ובפרק כל הזבחים (זבחים כח:). ומיישבים וי״ל, דהכא דילפינן בשר וחלב מקרא דטריפה, ׳עם קדוש׳ מ׳אנשי קדש דרשי׳ גזירה שוה, שעם קדש ואנשי קדש הן ענין אחד, דקיימא קדושה אגברי, כלומר אעם ואאנשי. **אי נמי** עדיף טפי למילף בשר וחלב מטריפה, דדנין חולין דהיינו בשר וחלב, מחולין דהיינו טריפה, **ואין דנין חולין מקדשים** היינו מנותר.

אמאי אמר דזיעה בעלמא הוא, והא טעם כעיקר דאורייתא:

אמרת קל וחומר. תימה, היכי אלים ק״ו לאפוקי מג״ש, דנילף מנבילה בג״ש שלא תאסר בהנאה כמו נבילה, ובפרק כל הבשר (חולין קטז.) **איכא תנא דיליף הכי וסבר דבשר בחלב לא אסור בהנאה. ואור״ת, דבההוא קרא דאנשי קדש כתיב ביה נמי איסורי הנאה, דמבשר בשדה דרשינן קדשים שיצאו חוץ למחיצה, וגלי לן ק״ו דגמרינן מקדשים ולא (מנבילה). וא״ת, בלא ק״ו נמי מקשינן לחומרא. וי״ל, דהכא ס״ד לאקשויי לקולא משום דמפורש בהדיא בקרא היתר הנאה, דכתיב לכלב תשליכון אותו. הקשה הר״י דאורלי״ש, אמאי לא ילפינן מנותר איסור אכילה, ואיסור הנאה מקדש קדש, דמההוא קדש דנותר דריש ג״ש בפ׳ לולב וערבה (סוכה מט:), ובפרק כל הזבחים (זבחים כח:). וי״ל, דהכא עם קדוש מאנשי קדש דרשי׳ שהן ענין אחד, דקיימא קדושה אגברי. אי נמי, דנין חולין מחולין, ואין דנין חולין מקדשים:**

(לעיל) הכל מודים בכלאי הכרם. הא דלא קאמר הכל מודים בחולין שנשחטו בעזרה, משום דכתיב בהו אכילה, דמוזבחת ואכלת נפקא לן. ועוד, דאיכא מאן דאמר לאו דאורייתא, והא דלא קאמר הכל מודים בבשר וחלב, שמא משום דאין מזהירין מן הדין:

אהה19/06/2018

אמרת ק״ו. איסור אכילה לא מצי למילף בק״ו מערלה כדאמר בכל הבשר (חולין קטו:)**, משום דאיכא למימר חורש בשור וחמור וחוסם פי פרה יוכיח, דנעבדה בהו עבירה ושרו באכילה, אבל השתא דיליף מקרא איסור אכילה, ליכא למימר תוכיח דהנהו שרו באכילה:**

[כה.] **מה לערלה שכן לא היתה לה שעת הכושר.**

(לעיל) הכל מודים בכלאי הכרם:

יבארו מדוע לא הובאו כאן איסורים נוספים שלא נאמר בהם לשון אכילה.

איתא בגמרא, הכל מודים בכלאי הכרם דלוקים עליהן אפילו שלא כדרך הנאתן, כיון שלא נאמר בהם לשון אכילה, אומרים התוספות, **הא דלא קאמר הכל מודים בחולין שנשחטו בעזרה** שלוקין עליהן אף שלא כדרך הנאתן, דהרי אף בחולין שנשחטו בעזרה נמי לא כתיב בהו לשון אכילה, **משום** דלא כתיב בהו אכילה בהדיא, אך חשיב **דכתיב בהו אכילה, דמוזבחת ואכלת נפקא לן**, דילפינן מהאי קרא דמה שאתה זובח בריחוק מקום אתה אוכל, ואי אתה אוכל מה שאתה זובח בקירוב מקום, מכאן לחולין שנשחטו בעזרה שאסורים, וכיון דבפסוק שנלמד ממנו איסור חולין בעזרה כתיב לשון אכילה, לא מייתינן הכא לומר דחייבין עליהם אף שלא כדרך הנאתן, ועוד, **דאיכא מאן דאמר** דחולין שנשחטו בעזרה איסורם **לאו דאורייתא**, ולהכי לא קתני להו הכא. **והא דלא קאמר הכל מודים בבשר וחלב** דלוקין עליהן אף שלא כדרך הנאתן, דאף בהם לא כתיב לשון אכילה, **שמא משום דאין מזהירין מן הדין**, כלומר דאין מענישים על איסור שנלמד מק״ו, והא לעיל ילפינן איסור הנאה בבשר וחלב מק״ו מערלה, ולפיכך אין לחייב מלקות על הנאה מבשר וחלב אלא על אכילה בלבד.

אמרת ק״ו:

יבארו אמאי ילפינן מק״ו דערלה רק איסור הנאה.

איתא בגמרא, דילפינן איסור הנאה בבשר וחלב מערלה, דמה ערלה דלא נעבדה בה עבירה אסורה בהנאה, בשר וחלב דנעבדה בו עבירה לא כל שכן שיאסר בהנאה. אומרים התוספות **דאיסור אכילה** בבשר וחלב **לא** מצינן **למילף** בק״ו **מערלה**, דמה ערלה שלא נעבדה בה עבירה אסור באכילה, בשר וחלב שנעבדה בו עבירה לא כל שכן, ולא נצטרך למילף מטריפה, **כדאמרינן בכל הבשר** (חולין קטו:) דליכא למילף הכי **משום דאיכא** למיפרך ק״ו ולמימר **חורש בשור וחמור** יחדיו, **וחוסם פי פרה** ודש בה יוכיחו, **דנעבדה בהו עבירה** ואפ״ה הפירות שרו **באכילה, אבל השתא דיליף מקרא** דטריפה **איסור אכילה** בבשר וחלב, **ליכא** למיפרך ולמימר חורש בשור חמור וחוסם פי פרה תוכיח, דלאו פירכא היא, דהנהו פירות דחורש וחוסם שרו **באכילה**, משא״כ בשר וחלב אסור, לפיכך שפר עבדינן ק״ו מערלה.

מה לערלה שכן לא היתה לה שעת הכושר:

יבארו דכשהעיקר מותר ורק התוספת נאסרת, לא חשיב שהיתה לה שעת הכושר.

בגמ׳ מייתינן לברייתא, איסי בן יהודה אומר, מנין לבשר בחלב שאם בשלו שהוא אסור, נאמר כאן ׳כי עם קדוש אתה לא תבשל גדי בחלב אמו׳,

ציונים והערות

צ. כתב המשמרות כהונה על קושיית התוספות מטעם כעיקר, דאף על גב דטעם כעיקר לית ביה מלקות, מכל מקום קשה להו לתוספות, דאהא דאמרינן זיעה בעלמא וכו׳, וגם אצטריך קרא דפרי פרי לאוסרה לתרוש ויצהר דלא נימא זיעה, משמע דאי לאו קרא ליכא איסורא כלל, ולכך הקשו דהרי טעם אסור כעיקרו מן התורה. **צא. מכות** יח. **צב. לפי** פשוטו הפסוק מדבר בבשר של בהמה טריפה שאסור באכילה, אך תיבת ׳בשדה׳ לכאורה מיותרת, שהרי אין זה משנה היכן נמצאת הבהמה הטריפה, ולכן דרשו חכמים שהפסוק מדבר גם על בשר שיצא חוץ למחיצתו ודינו כטריפה ואסור באכילה, והפירוש בשדה היינו מחוץ למחיצה שקבעה לו התורה, שכמו ששדה הוא מקום שאין בו מחיצות, כך דברים היוצאים מהמחיצה הקבועה להם נחשבים כשדה ואסורים באכילה. **צג. גליון**, ועיין רש״ש. **צד. שמות** כט לד. **צה. דברים** יד כא. **צו. ילפינן** התם מנותר דצריך לשרוף את היין לאחר שנתנסך על גבי המזבח, דכתיב גבי ניסוך היין (במדבר כח ז) ׳בקדש הסך נסך׳, וכתיב גבי נותר ׳ושרפת את הנותר באש לא יאכל כי קדש הוא׳. **צז. ילפינן** התם דנותר ענוש כרת, דכתיב (ויקרא יט ח) ׳את קדש ה׳ חילל ונכרתה׳, וכתיב גבי נותר ׳ושרפת את הנותר באש לא יאכל כי קדש הוא׳. **צח. לשון** הפסוק במלואו (דברים יג כח), ׳כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה׳ אלהיך לשום שמו שם ׳וזבחת׳ מבקרך ומצאנך אשר נתן ה׳ לך כאשר צויתך ׳ואכלת׳ בשעריך בכל אות נפשך׳. **צט. בקידושין** נז: **ק. היא** שיטת רבי יהודה לעיל כב.

ונאמר להלן גבי טריפה 'ואנשי קדש תהיון לי', מה להלן אסור אף כאן אסור, ואין לי אלא באכילה, בהנאה מנין, אמרת ק"ו, ומה ערלה שלא נעבדה בה עבירה אסורה בהנאה, בשר בחלב שנעבדה בו עבירה אינו דין שיהא אסור בהנאה, ומקשינן, מה לערלה שכן לא היתה לה שעת הכושר להיתר, תאמר בבשר בחלב שהיתה לו שעת הכושר להיתר, שהרי קודם שנתערבו הבשר והחלב היו שניהם מותרים, ולכך אין ללמוד איסור הנאה לתערובתם מערלה.

והקשה ריב"א, דהן אמנם ליכא למילף איסור אכילה בבשר בחלב מערלה באופן שזרע גרעין בקרקע ואסורים פירותיו בג' שנות הערלה, כיון שמעולם לא היו מותרים, מ"מ הא איכא בערלה אופן שהיתה לה שעת הכושר להיתר ואעפ"כ אסורה היא באכילה, וא"כ **נילף** איסור אכילה לבשר בחלב מאיסור האכילה שישנו **בערלה שהיתה לה שעת הכושר**, וכגון באופן שנטל ענף מאילן של **היתר** שכבר עברו עליו שנות הערלה ועדיין **לא נגמרו פירותיו**, ופירות אלו היתר הם, **והרכיבו** בעץ אחר **או נטעו** בקרקע, דחשיב כעץ חדש ופירותיו נאסרים בערלה, אע"פ שהיתה להם שעת הכושר קודם ההרכבה או הנטיעה, ונימא ק"ו הכי, מה האי ערלה שהיתה לה שעת הכושר ולא נעבדה בה עבירה ואעפ"כ אסורה היא, בשר בחלב שאמנם היתה לו שעת הכושר אך מ"מ נעבדה בו עבירה, ודאי דיאסר. ומיישבים **ואומר ר"י**, דבהאי גוונא לא חשיב שהיתה לערלה שעת הכושר להיתר, לפי שהמרכיב או נוטע ענף שיש בו פירות אע"פ שאנו מחשיבים אותו כנטיעה חדשה למנין שנות הערלה, מ"מ **אינו אוסר** בערלה **אלא** את **מה שגדל אחר שהרכיבו או נטעו**, ולא את מה שהיה בו קודם לכן, ולזה, היינו למה שגדל לאחר הנטיעה החדשה **לא היה לו שעת הכושר** להיתר, שהרי לא נוצר עדיין קודם נטיעת הערלה, **והענף עצמו**[קא] **אינו נאסר אלא מפני תערובת האיסור** שנוסף בו שאי אפשר להבדילו מן ההיתר, ואמנם **אם היה יכול להבדיל באותו הענף** את מה שהיה בו קודם הנטיעה החדשה **ממה שגדל אחרי כן, היה מותר** מה שהיה קודם לכן, וכיון שלא נאסר אלא מה שגדל אחר נטיעת הערלה, לכך לעולם לא שייך איסור ערלה בדבר שהיה מותר קודם לכן, ולעולם ליכא לערלה שעת הכושר להיתר, ושפיר דחתה הגמ' דאין ללמוד איסור הנאה בבשר בחלב מאיסור הנאה דערלה, דמה לבשר בחלב שהיתה לו שעת הכושר להיתר, משא"כ ערלה, ומבארים התוס' עוד, דזהו ג"כ הביאור בקושיית הגמ' לקמן דה"נ כלאי הכרם לא היתה להם שעת הכושר, ותירצה הגמ' דכלאי הכרם עיקרן נאסר, היינו דכמו **כן בכלאי הכרם אי לא היה עיקרו** היינו הגרעין שזרע באיסור **נאסר** בהשרשה בכלאים, **או במעביר עציץ נקוב** של מין אחד ע"ג שדה שצמח בה מין אחר שאסור לערבם מחמת איסור כלאים, אזי היה **חשוב שלא היה לו שעת הכושר**, מפני **שהאיסור הגדל אחרי כן לא היה לו מעולם שעת הכושר**, וחרצן שהוא עיקרו הלא ס"ד שאינו אסור אף עתה, ולכך ס"ד דהגמ' דכלאי הכרם לא היתה להם שעת הכושר, ורק אחר שתירצה הגמ' דכלאי הכרם עיקרן נאסר, שפיר חשיב דהיתה להם שעת הכושר, כיון שעיקרן שנאסר אח"כ, היה מותר קודם לכן.

מה לחמץ בפסח שכן ענוש כרת:

יבארו הטעם דלא אמר שור הנסקל יוכיח.

בגמ' מייתינן לברייתא דקתני, איסי בן יהודה אומר, מנין לבשר בחלב שהוא אסור, נאמר בבשר בחלב 'כי עם קדוש אתה לה' אלוקיך לא תבשל גדי בחלב אמו', ונאמר גבי טריפה 'ואנשי קדש תהיון לי', מה להלן אסור באכילה אף כאן אסור באכילה, ואין לי אלא באכילה, בהנאה מנין, אמרת ק"ו, ומה ערלה שלא נעבדה בה עבירה אסורה בהנאה, בשר בחלב שנעבדה בו עבירה אינו דין שיהא אסור בהנאה, ומקשינן, מה לערלה שכן לא היתה לה שעת הכושר, תאמר בבשר בחלב שהיתה לו שעת הכושר, ומשני, דחמץ בפסח יוכיח שהיה לו שעת הכושר ואסור בהנאה, ומקשינן, מה לחמץ בפסח שכן ענוש כרת, תאמר בבשר בחלב שאינו ענוש כרת.

הקשה ריב"א, נילף מערלה שהיתה לה שעת הכושר כגון נטל ענף מאילן של היתר שלא נגמרו פירותיו והרכיבו או נטעו. ואומר ר"י, דאינו אוסר אלא מה שגדל אחר שהרכיבו או נטעו, וזה לא היה לו שעת הכושר, והענף עצמו אינו נאסר אלא מפני תערובת האיסור, ואם היה יכול להבדיל אותו הענף ממה שגדל אחרי כן היה מותר, וכן כלאי הכרם אי לא היה עיקרו נאסר או מעביר עציץ נקוב חשוב, לא היה לו שעת הכושר, שהאיסור הגדל אחרי כן לא היה לו מעולם שעת הכושר:

מה לחמץ בפסח שכן ענוש כרת. ומשור הנסקל לא מצי למימר יוכיח, דמה לערלה ולשור הנסקל שכן לא היה להם שעת הכושר לאכילה:

כלאי הכרם יוכיחו. בפ' כל הבשר (חולין קטו:) **פריך, ונימא ערלה תוכיח, ומשני. ונראה לר"י, דהוה מצי למילף במה מצינו מכלאי הכרם לחודייהו, דמה כלאי הכרם שכן נעבדה בו עבירה ואסורה באכילה ובהנאה, אף אני אביא בשר בחלב וכו', אלא ניחא ליה למילף מכל הני בק"ו דאלים טפי:**

באכילה אף כאן אסור באכילה, אין לי אלא באכילה, בהנאה מנין, אמרת ק"ו, ומה ערלה שלא נעבדה בה עבירה אסורה בהנאה, בשר בחלב שנעבדה בו עבירה אינו דין שיהא אסור בהנאה, ומקשינן, מה לערלה שכן לא היתה לה שעת הכושר, תאמר בבשר בחלב שהיתה לו שעת הכושר, ומשני, דחמץ בפסח יוכיח שהיה לו שעת הכושר ואסור בהנאה, ומקשינן, מה לחמץ בפסח שכן ענוש כרת, תאמר בבשר בחלב שאינו ענוש כרת, ומשני, כלאי הכרם יוכיחו שאין ענוש עליהם כרת ואסורים בהנאה.

אומרים התוס', דבפ' כל הבשר (חולין קטו:) **פריך**, אמאי תירץ התרצן על הקושיא דכלאי הכרם יוכיחו שאינו ענוש כרת ואסור בהנאה, ואז לומד הוא לאיסור הנאה דבשר בחלב מתלת, היינו מערלה, ומחמץ בפסח, ומכלאי הכרם, **ונימא ערלה תוכיח** שאינו ענוש כרת ואסור בהנאה, וכשנחזור ונקשה מה לערלה שכן לא היתה לה שעת הכושר, נימא חמץ יוכיח, וכשנקשה מה לחמץ שכן ענוש כרת, נימא ערלה תוכיח, ונלמד זאת במידת במה הצד, ונאמר, לא ראי ערלה כראי חמץ, ולא ראי חמץ כראי ערלה, הצד השוה שבהן שאסורין באכילה ואסורין בהנאה, אף אני אביא בשר בחלב הואיל ואסור באכילה מגז"ש דטריפה, יהא ג"כ אסור בהנאה. והתם בגמ' **משני** לה אמאי לא מקשה הכי[קג].

ומוסיפים עוד התוס', **ונראה לר"י דהוה מצי למילף** דבשר בחלב אסור באכילה **ובהנאה מבמה מצינו מכלאי הכרם לחודייהו, דמה כלאי הכרם שכן נעבדה בו עבירה ואסורה באכילה ובהנאה, אף אני אביא בשר בחלב** שנעבדה בו עבירה[קד] שאסור באכילה ובהנאה, [וכו'], **אלא דניחא ליה למילף מכל הני** היינו מערלה ומחמץ ומכלאי הכרם **במידת** ק"ו, משום דהלימוד מק"ו **אלים טפי** מבמה הצד.

סיכום: הביאו את קושיית הגמ' בחולין אמאי תירץ התרצן על הקושיא דמה לחמץ בפסח שכן ענוש כרת, תאמר בבשר בחלב שאינו ענוש כרת, דכלאי הכרם יוכיחו, ואז יליף לה מתלת, מערלה, מחמץ, ומכלאי הכרם, ולא קאמר דערלה תוכיח שאין בה כרת, ואז הוי יליף לה מתרי, מערלה וחמץ. והתם משני, דאיכא למיפרך דמה להני שכן גידולי קרקע, והאי פירכא הויא פירכא כל דהו, שהרי אינה סיבה לקולא או לחומרא, וקי"ל

ציונים והערות

קא. ביאר הרש"ש, דכוונת התוס' לפירות שהיו על הענף בשעת הנטיעה או ההברכה ולא לענף עצמו ממש, דלא שייך ביה איסור ערלה דעץ אינו נאסר בערלה. **קב. כתב** הצל"ח, דבספר אבן העוזר הקשה, דאכתי איכא למימר דבן פקועה שנגח אדם ונעשה שור הנסקל יוכיח, דהיתה לו שעת הכושר לאכילה קודם שנגח דהא אפשר לאוכלו בלי שחיטה. ותירץ הצל"ח, דגם בן פקועה לא היתה לו שעת הכושר לאכילה, דאף דאינו צריך שחיטה מכל מקום אסור לאכול ממנו בעודו חי משום 'לא תאכלו על הדם', דמשמע בסנהדרין סג. דהוא לאו גמור אלא שאין לוקין עליו משום לאו שבכללות, אכן רש"י בחולין קכא: כתב דלא הוי לאו גמור אלא אסמכתא, ולדידיה מתרץ הצל"ח דאיכא למיפרך מה לבן פקועה שכן לא היתה לו שעת הכושר למזבח מחיים. ועי' במצפה איתן שכתב יישוב אחר על קושיא זו. **קג. הכי** משני התם, דאיכא למיפרך מה להצד השוה שבהן שכן גידולי קרקע הן, ומקשינן, דאף השתא דאמרינן דכלאי הכרם יוכיחו איכא למיפרך מה להצד השוה שבהן שכן גידולי קרקע, ומשנינן, דהאי פירכא דמה להני דגידולי קרקע הן, חשיבא פירכא כל דהו, שהרי אין מה שהם גידולי קרקע ענין לאיסור הנאה, וקי"ל דהיכא דילפינן חדא מתרתי, פרכינן אפילו פירכא כל דהו, אבל היכא דילפינן חדא מתלת, אזי פרכינן רק דבר שהוא קולא וחומרא, אבל פירכא כל דהו לא פרכינן, ולכך לא בעינן ללמוד מבשר בחלב וכלאי הכרם בלבד, דאז היה שייך למיפרך פירכא כל דהו דהני גידולי קרקע נינהו, אבל כד ילפינן מחמץ וערלה וכלאי הכרם דהוו תלת, תו ליכא למיפרך מה להני דגידולי קרקע נינהו. **קד. דהמבשלם** יחדיו עובר על לאו ד'לא תבשל גדי בחלב אמו'.

דהיכא דילפינן מתרי פרכינן אף פירכא כל דהו, אך היכא דילפינן מתלת לא פרכינן פירכא כל דהו, ולכך עדיפא לן ללמוד מתלת מללמוד מתרי, כדי שלא יוכל המקשן ליפרוך פירכא כל דהו.

ועוד נראה לר"י, דהא דלא יליף מכלאי הכרם לחודייהו, דמה כלאי הכרם שנעבדה בהם עבירה, אסורה באכילה ובהנאה, ה"ה בשר בחלב שנעבדה בו עבירה יהא אסור בהנאה, אלא דניחא ליה למילף במידת ק"ו דאלימא טפי ממידת במה מצינו.

מה לכלאי הכרם שכן לוקים עליו שלא כדרך כו':

יבארו אמאי לא ילפינן דבשר בחלב אסור שלא כדרך הנאתו מכלאי הכרם.

בגמ' אמר אביי דהכל מודים בכלאי הכרם שלוקין עליהן אפילו שלא כדרך הנאתם, מאי טעמא, משום דלא כתיב בהו אכילה, ומקשינן עליה מברייתא דילפא לאיסור אכילה והנאה בבשר בחלב בק"ו מערלה וחמץ וכלאי הכרם, ואם איתא דכלאי הכרם אסורים אף באכילה שלא כדרכה, ניפרוך מה לכלאי הכרם שכן לוקים עליהן אפילו שלא כדרך הנאתן.

מקשים התוס' **ותימה לרשב"א**, והיכי מצינן למיפרך הכי, והא איכא למימר דאדרבה, **היא גופא** דאכילה שלא כדרך נמי אסורה, **נילף** נמי במידת **במה מצינו מכלאי הכרם, שילקוקי על בשר בחלב** אף **שלא כדרך הנאה**, ונימא הכי, מה מצינו בכלאי הכרם שאסורים בהנאה ולוקין עליהם אף שלא כדרך הנאתם, אף אני אביא בשר בחלב שאסור בהנאה שילקו עליו אף שלא כדרך הנאתו, ומהיכן היה פשוט למקשן דאין בשר בחלב אסור בשלא כדרך הנאתו.

מה לכלאי הכרם שכן לוקים עליו שלא כדרך הנאה. תימה לרשב"א, היא גופא נילף במה מצינו מכלאי הכרם שילקו על בשר בחלב שלא כדרך הנאה. ואומר ר"י, דליכא למילף דאיכא למימר דשור הנסקל וחמץ שעבר עליו בבל יראה יוכיח, שנעבד בו עבירה ואסור באכילה, ואינו אסור אלא כדרך הנאתו דאכילה כתיב בהו:

עיקרן נאסרין. אומר ר"י, שגם הגבעולים והקש שגדל ממנו נאסר, כדאמרינן לקמן (ד' כו:) תנור שהסיקו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם חדש יותץ. וקשה לר"י, דבפרק האשה שנפלו (כתובות דף פ. ושם) גבי מוציא הוצאות על נכסי אשתו וכו', מפרש רב יהודה אפי' לא אכל אלא חבילי זמורות רב יהודה לטעמיה דאמר אכלה ערלה וכלאים ושביעית הוי חזקה, פי' אע"פ שבכל אלו אין יכול לאכול רק העצים, שהפירות אסורין, אלמא עצי כלאים שרו. ואומר ר"ת, דהתם מירי באותן עצים שהיו קודם זריעת כלאים וקודם שהוסיף מאתים, אבל אותן שגדילין אחרי כן אסורין מאחר שהוסיף מאתים:

הואיל והיתה לו שעת הכושר קודם השרשה.

והא דאמרינן בפ"ק דמנחות (דף ו. ושם) גבי טריפה דכלאים לא היה להם שעת הכושר, התם קאי ומיישבים ואומר ר"י, דליכא למילף בבמה מצינו מכלאי הכרם דילקו על בשר בחלב שלא כדרך הנאתו, משום **דאיכא** למיפרך **ולמימר דשור הנסקל** שנגח אדם, **או חמץ** שלא ביערו קודם הפסח **ועבר עליו באיסור בל יראה יוכיח, שנעבד בו עבירה ואסור באכילה** ואעפ"כ **אינו אסור אלא כדרך הנאתו**, דהא בתרוויהו **אכילה כתיב בהו**, ולפיכך אינם אסורין אלא כדרך הנאתן, וא"כ איסור הנאה שלא כדרך הנאתן בודאי א"א ללמוד מכלאי הכרם לבשר בחלב, ולכך קסבר המקשן דאף כלאי הכרם אינם אסורים אלא כדרכן, דאם אכן אסורים הם אף שלא כדרכם א"כ ליכא למילף מינייהו אף איסור הנאה כדרכן, לפי שמצינו בהם חומרא יתירא שאסורים הם אף בשלא כדרך, וחומרא זו בודאי אינה בבשר בחלב כמו שנתבאר, דא"א ללמדה משום דנימא דשור הנסקל וחמץ יוכיחו, וכיון דכלאי הכרם חמורין הם מבשר בחלב, לכך אף איסור כדרך הנאה ג"כ לא נוכל ללמוד מינייהו, ומהא דילפינן מינייהו איסור הנאה כדרך, היה פשוט להמקשן דכלאי הכרם אינם אסורים שלא כדרך הנאתן, וא"כ לא מצינו בהו חומרא יתירה שאינה בבשר בחלב, ושפיר איכא למילף מינייהו איסור הנאה כדרכן לבשר בחלב.

עיקרן נאסרין:

יבארו דבכלאי הכרם גם הגבעולים והקש נאסרים.

בגמ' אמר רב אדא בר אהבה דכלאי הכרם אף עיקרן, היינו מה שהיה קיים קודם עבירת הכלאיים נאסרין.

ואומר ר"י, שגם הגבעולים והקש שגדל ממנו - מן הכלאיים **נאסרין**, ואע"פ שהם עץ בעלמא ואינם פרי, **וכדאמרינן לקמן** (ד' כו:) **דתנור שהסיקו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם** אם הוא **חדש יותץ**, לפי שע"י ההיסק הראשון מתחזק התנור ע"י הערלה שאסורה בהנאה.

ומהא דאיירי התם בקשין של כלאי הכרם שמעינן דאסורין הן, ולכך הם אוסרין את התנור.

מקשים התוס' **וקשה לר"י**, דהתם משמע דקליפי ערלה וקשין של כלאי הכרם אסורין, **ובפרק האשה שנפלו** (כתובות דף פ. ושם) **גבי** מתני' **דהמוציא הוצאות על נכסי אשתו** ואח"כ גירשה וכו', אמרינן דאפילו הוציא הרבה הוצאות על נכסיה ואכל קימעא, מה שהוציא הוציא ומה שאכל אכל, **ומפרש** התם **רב יהודה, דאפי' לא אכל אלא חבילי זמורות**, מ"מ מה שהוציא הוציא ומה שאכל אכל, ואינו נוטל את הוצאותיו, ואמרינן שם **דרב יהודה** אזיל **לטעמיה דאמר** דהלוקח קרקע **ואכלה** שלש שנים, ואותם השנים היו שני **הערלה** של השדה, או שהיו פירותיה אסורין משום **כלאים**, או משום **שביעית**, **הוי חזקה**, פירוש, **דאע"פ שבכל** השנים **האלו אין** הלוקח **יכול לאכול** פירות הגדלים בקרקע אלא רק את **העצים** עצמן, וזאת מפני **שהפירות אסורין** משום ערלה, מ"מ ע"י אכילת הזמורות לבד ג"כ הוי חזקה, וכמו"כ חשיב רב יהודה לאכילת הזמורות אכילה, אף לגבי בעל שהוציא הוצאות על נכסי אשתו. ומדייקים התוס', דמדחשבינן לג' שנות אכילת העצים כשנות חזקה, וכן חשבינן לאכילת זמורות מנכסי אשתו כאכילה, **אלמא עצי כלאים שרו**, דהא אם היו אסורין לא היתה אכילתן נחשבת לשנות חזקה, כמו שאין אכילת פירות ערלה חשיבא חזקה, וזה יסתור למה שהוכחנו מהא דאין מסיקין תנור בקליפי ערלה וקשין של כלאי הכרם משום דאסורין הן. ומיישבים **ואומר ר"ת, דהתם** גבי מוציא הוצאות על נכסי אשתו, וגבי אכילת שני חזקה בשנות ערלה ע"י אכילת הקשין, **מירי באוכל את אותן העצים שהיו** שם **קודם זריעת הכלאים**, וקודם **שהוסיף** הזרע בכרם יותר מאחד **ממאתים** מהכרם[קיא], דאותן העצים שהיו קודם לאיסור הכלאים אינם אסורים, ושפיר חשיבא אכילתם אכילה להחשב לשנות חזקה, **אבל אותן** העצים **שגדילין אחרי כן**, היינו אחר נטיעת הכלאים, **אסורין**[קיב] הן **מאחרי שהוסיף** הזרע יותר מאחד **ממאתים** בכרם ונאסר הכרם, כיון שגדלו באיסור, ועלייהו אמרינן דתנור שהסיקוהו בקליפי ערלה וקשין של כלאי הכרם אסור, לפי שנהנה מן האסור באיסור הנאה[קיג].

סיכום: בנטע אילן באופן האסור משום כלאים, והוסיף א' ממאתיים, העצים שהיו קודם לכן מותרים, והעצים שצמחו באיסור אסורים.

הואיל והיתה לו שעת הכושר קודם השרשה:

יבארו דכלאים לא היתה להם שעת הכושר במשקה.

בגמ' מייתינן לברייתא דילפא איסור אכילה והנאה בבשר בחלב ק"ו מערלה ומחמץ ומכלאי הכרם, ומקשינן, וליפרוך מה לכלאי הכרם שכן לא היתה לו שעת הכושר, ומתרץ רב אדא בר אהבה, זאת אומרת כלאי הכרם עיקרן נאסרין, וכיון שכן חשיב לכלאי הכרם כדבר שהיתה לו שעת הכושר להיתר, דעיקרן היה מותר קודם השרשת הכלאים, ונאסר על ידה.

ואומרים התוס' דלכאורה יקשה **מהא דאמרינן בפ"ק דמנחות** (דף ו. ושם) **גבי טריפה** דאסורה לגבוה, **דכלאים לא היה להם שעת הכושר**, דילפינן שם דטריפה אסורה לגבוה מתלתא קראי, ועבדינן להו צריכותא, ואמרינן דאי

ציונים והערות

קה. לעיל כד: **קו. הקשה** הגרע"א בס' דרוש וחידוש, האיך הקשו התוס' דנילף מלקות בבשר בחלב שלא כדרך הנאתו במידת במה מצינו מכלאי הכרם, והא קי"ל דאין עונשין מן הדין [כמבואר בתוס' בנדרים ד: ד"ה למה לי, ובבבא מציעא סא. ד"ה אמרי], וא"כ איכא למיפרך מה לכלאי הכרם שכן לוקין עליהן. ותירץ, דהא דאין לוקין מן הדין אינו משום דאיכא איזה פגם בילפותא, אלא דגזה"כ היא שלא להלקות מק"ו, וא"כ אין זה פירכא על הילפותא, דאין לנו מניעה ללמוד מלקות לולי האי כללא דאין עונשין מן הדין, דאי הוה פרכינן הכי א"כ בכל ק"ו ובמה מצינו נפרוך מה להתם דלוקה משא"כ הכא דאינו לוקה. וכ"כ במשנה למלך (פ"ה מהל' יסודי התורה סוף הלכה ח). **קז. אע"ג** דאין העץ נאסר בערלה, מ"מ קליפות הפרי הינם בכלל הפרי והם אסורין. **קח. דהיינו** שהשביח את הקרקע שהכניסה לו בנכסי מלוג, דגוף הקרקע נשאר שלה והוא אוכל את הפירות. **קט. שם** פ. **קי. דהיינו** חזקת ג' שנים, שע"י אכילת פירות ג' שנים מחזיקין בקרקע, ותו אינו צריך להביא שטר להוכיח שהוא הבעלים, כמבואר בב"ב כח. **קיא. כדאמר** רבא דכרם שהיה זרוע ובא, אינו נאסר עד שיוסיף הזרע יותר מאחד ממאתים בכרם. **קיב. דוקא** בכלאים כך הדין דאחר שהוסיף מאתים בכרם נאסרים הפירות והעצים שיגדלו מעתה, אבל בערלה ושביעית האיסור הוא על הפירות בלבד ואין העצים נאסרים (מהרש"ם). **קיג. התוס'** בכתובות שם ד"ה אכלה, והתוס' בב"ב לו. ד"ה הכי תירצו, דהגמרא גבי קשין של כלאי הכרם איירי בכלאים שנזרעו מעיקרן דהזמורות גדלו באיסור, וההיא דכתובות גבי מוציא הוצאות על נכסי אשתו, מיירי בכרם שהיה זרוע ובא והפירות הוסיפו מאתים בכרם והזמורות לא הוסיפו מאתים, דשכיח שיהא כך שיוסיפו הפירות מאתים לפני הזמורות שהיו גדולות קודם זריעת הכלאים, והם אינן נאסרין אלא כשיוסיפו מאתים. ולכאורה פליגי על ר"י דקאמר הכא דאין העיקר נאסר בזרוע ובא אלא מפני התערובת, אבל הזמורות שהיו בתחילה מותרין, וסברי דאף בזרוע ובא אחר שהוסיפו מאתים נאסרין גם הזמורות שהיו כאן קודם שהוסיפו מאתים.

הוה ילפינן דטריפה אסורה לגבוה מקרא ד'ממשקה ישראל', דמשמע דרק מן המותר לישראל שרי להביא לגבוה, הו"א דאתי למעוטי דוקא היכא דלא היתה לה שעת הכושר דמעולם לא הותרה לישראל, והיינו כשנולדה טריפה, דומיא דערלה וכלאי הכרם שלא היתה להם שעת הכושר, אבל אם נולדה כשרה ונטרפה אח"כ שמא תותר לגבוה. ומדייקים התוס', דחזינן התם דכלאי הכרם חשיבי כלא היתה להם שעת הכושר והאיך אמרינן בסוגיין דהיתה להם שעת הכושר לפי שעיקרן נאסר. ומיישבים דלא קשיא, דהתם קאי על משקה ישראל דכתיב בקרא[קיד], דהיינו יין של נסכים, ולמשקה של כלאים לא היה לו לעולם שעת הכושר, דהא הענבים שנעשה מהן היין גדלו באיסור, והחרצן גופו אינו ראוי לנסך ממנו, ורק הענבים שצמחו ממנו ראויים לעשות מהם יין לנסך ע"ג המזבח[קטו], וע"כ התם חשיב להו שלא היתה להם שעת כושר, דאכן ליין של כלאים לא היה מעולם שעת הכושר[קטז].

חוץ מעצי אשירה:

יבארו אימתי אסור והטעם.

בגמ' אמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן, בכל מתרפאין חוץ מעצי אשירה.

19/06/2018 אהח

ונראה לר"י, דרבי יעקב מיירי כגון שאין החולה יכול להתרפא משאר עצים שאינם אסורים ואף מאותו המין אינו יכול, אלא דוקא בעץ אשירה זה, וכגון שבעץ זה יכול להתרפאות על ידי שדים, או על ידי שום דבר אחר הגורם שיוכל להתרפאות דוקא בו, ואסור להתרפאות בו משום דכיון שהוא מוכרח להתרפאות על ידי אשירה זו נראה כאילו יש בה ממשות, ואתי למיטעי בתר ע"ז, אבל אם יכול להתרפאות אף ע"י עצים אחרים שרי, דלא מיחזי שמודה שיש ממשות בעץ אשירה זה, ולא אתי למטעי בתר ע"ז.

ומבארים התוס', דההוא מעשה גבי בן דמא בן אחותו של רבי ישמעאל, בע"ז פרק שני (דף מז: ושם), שנשכו נחש ובא יעקב איש כפר סכניא לרפאותו ומין היה, ולא הניחו ר' ישמעאל לרפאותו משום דאפיקורסות משכא, אין לומר דכוונת רבי ישמעאל היתה שאסור להתרפאות ע"י מין בכל אופן, וא"כ נאסור ג"כ להתרפאות ע"י עצי אשירה אף בדאיכא עוד עצים ואינו נראה כמודה בע"ז, אין לומר כן, משום די"ל דהתם נמי איירי באופן שאם היה מתרפא היה נראה כמודה בעבודה זרה, וכדמפרש בירושלמי בפ' שמנה שרצים, שהיה המין רוצה לרפאותו ע"י שילחוש לו לחש בשם זר של ע"ז, ולכך לא הניחו רבי ישמעאל לרפאותו, אבל ע"י רפואה שאין מזכיר בה שם ע"ז כגון ע"י תחבושת בעלמא שרי להתרפאות ע"י מין, כדאמרי' התם (דף כח.), דר' אבהו חש ברגלו, ורמא הניח ליה יעקב אפיקורסא לרפואה סמא אשקיה על רגלו, אלמא שרי להתרפאות ע"י מין, ורק כשנראה שמודה בע"ז אסור, וע"כ בבא להתרפאות מעצי אשירה ואיכא עוד עצים שיכול להתרפאות מהם שפיר מתרפא בהם וכפי שפירשנו.

אף נערה המאורסה יהרג ואל יעבור:

יבררו הגירסא, וידונו בפרטי הדין דיהרג ואל יעבור בג"ע.

בגמ' מייתינן לברייתא דתניא רבי אומר, כתיב גבי אונס נערה מאורסה 'כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה', וכי מה ענין רוצח אצל נערה המאורסה, הרי זה בא ללמד ונמצא למד, מקיש רוצח לנערה המאורסה, מה נערה המאורסה ניתן להצילה מן העבירה בנפשו של האונס[קיז], אף רוצח ניתן להצילו לנרצח בנפשו של רוצח ולהרגו כדי להציל את הנרצח, וכן ילפינן נערה המאורסה מרוצח, מה רוצח יהרג ואל יעבור, אף נערה המאורסה יהרג ואל יעבור, כך היא גירסת התוס'.

על משקה ישראל, ומשקה לא דהה לו לעולם שעת הכושר:

חוץ מעצי אשירה. נראה לר"י, דמיירי כגון שאין יכול להתרפא משאר עצים אלא בזה, כגון על ידי שדים או שום דבר אחר, משום דאתי למיטעי בתר ע"ז, וגבי בן דמא בע"ז פרק שני (דף מז: ושם) שנשכו נחש ובא יעקב איש כפר סכניא לרפאותו ולא הניחו ר' ישמעאל משום דמינות משכא, ומפרש בירושלמי בפ' שמנה שרצים שהיה רוצה ללחוש לו בשם זר, אבל ע"י תחבושת שרי, כדאמרי' התם (דף כח.) דר' אבהו רמא ליה יעקב אפיקורסא סמא אשקיה:

[כה:] **אף נערה המאורסה יהרג ואל יעבור. פי' הבועל, אבל היא תיבעל ולא תיהרג, דקרקע עולם היא, כדאמר בבן סורר ומורה (סנהדרין עד:), ובריש כתובות (דף ג:) נמי פריך ולידרוש להו דאונס שרי. ור"י אומר, דשפיר גר' תיהרג, דהא דמשמע בבן סורר ומורה ובריש כתובות דאונס שרי היינו היכא שהיא קרקע עולם ולא עבדה מעשה, אבל לעשות מעשה כגון שאומר לה שתביא הערוה עליה, תיהרג ואל תעשה מעשה, דמרוצח ילפינן, ורוצח לא מיחייב למימסר נפשיה אלא כשאומר לו להרוג בידים, אבל אם אומר הנח לזרוק עצמך על התינוק או תיהרג, אינו חייב למסור עצמו כדי להציל חבירו, דאדרבה איכא למימר מאי חזית דדמיה דחבריה סומק טפי, דילמא דמא דידי סומק טפי. ומיהו**

ומבארים התוס', דגרסינן אף נערה המאורסה 'יהרג ואל יעבור', ולא גרסינן 'תיהרג ואל תעבור', משום דהא דילפינן דאף גבי נערה המאורסה יהרג ואל יעבור הכי פירושו, דהבועל יהרג ואל יעבור אם אונסים אותו לבעול את הנערה המאורסה משום דקעביד מעשה, אבל היא, אם אונסים אותה להיבעל, תיבעל ולא תיהרג, דלא קעבדה מעשה איסור משום דקרקע עולם היא, שהרי אינה עושה מעשה כלל, וזאת כדאמרינן בבן סורר ומורה (סנהדרין עד:), דמה שלא מסרה אסתר עצמה למיתה כדי שלא יבוא עליה אחשורוש היינו משום דהויא כקרקע עולם, דלא קעבדה מעשה כלל[קיח], ובריש כתובות (דף ג:) נמי שמעינן לה, דקתני גבי הא דמשעת הסכנה אין נישואות בתולות ביום הרביעי, דגזר ההגמון שבתולה הנשאת ביום הרביעי תבעל לו תחילה, וחיישינן שמא ימסרו צנועות נפשייהו ויהרגו שלא יבעלם ההגמון, אע"פ שבאונס שרי, ופריך ולידרוש להו לצנועות דאונס שרי ולא יהרגו, ומדייקים התוס', דמקושיית הגמ' חזינן נמי דאונס כהאי גוונא שרי ואין צריכה האשה ליהרג שלא יבוא עליה הערוה, כיון שאינה עושה מעשה, ולכך לא גרסינן גבי נערה המאורסה 'תיהרג ואל תעבור' דקאי על הנערה, אלא 'יהרג ואל יעבור' דקאי על הבועל, דאם אנסו אותו לבועלה צריך למסור נפשו ולא יעבור.

ור"י אומר, דשפיר גרסינן 'אף נערה המאורסה תיהרג ואל תעבור', דהא דמשמע מהראיות שהביאו התוס' מסנהדרין בפרק בן סורר ומורה ובריש כתובות דאונס שרי לאשה, היינו רק היכא שאונסים אותה להיבעל, שהיא בבחינת קרקע עולם ולא עבדה מעשה איסור כלל, אבל כשאונסים אותה לעשות מעשה, כגון שאומר לה העכו"ם שהיא תביא הערוה עליה ואם לא, יהרגנה, בהאי גוונא תיהרג ואל תעשה מעשה, דבכל אופן שמאיים הנכרי להרגה אם לא שתעבור עבירה דג"ע, אמרינן לה שלא תעשה מעשה, דכשרוצה הוא לבוא עליה והיא כקרקע עולם, אזי לא תעשה מעשה לדחותו ועי"ז יהרגנה, אלא תניח לו לבוא עליה, שהרי אינה עושה מעשה, וכשאומר להורגה אם לא שתביא עליה את הערווה אזי לא תעשה מעשה להביא את הערוה עליה אלא תניח לנכרי להרגה, וזאת לנו, משום דהא מרוצח ילפינן להא דצריך ליהרג כדי שלא לעבור על איסור ערוה, ורוצח אם אונסים אותו לרצוח לא מיחייב למימסר נפשיה בכל אופן, אלא רק כשאומר לו העכו"ם להרוג בידים דקעביד מעשה, אבל אם אומר לו העכו"ם הנח לי לזרוק את עצמך על התינוק כדי שיתמעך התינוק וימות, או אם לא תסכים לזה תיהרג אתה, אזי אינו חייב למסור את עצמו למיתה כדי להציל את חבירו היכא דלא קעביד מעשה, דהא טעמא דמי שאונסים אותו לרצוח יהרג ואל יעבור הוא משום דאמרינן ליה מאי חזית דדמא דידך סמיק טפי שתהרגהו ותינצל אתה, דילמא דמא דחברך סמיק טפי, אבל כשאומר לו העכו"ם הנח לזרוק עצמך אינו חייב לעשות מעשה ולא להניח להאנס שיזרקהו על התינוק, דאדרבה ה"נ איכא למימר מאי חזית דדמיה דחבריה היינו דתינוק סומק טפי מדמו הוא, כדי שיעשה מעשה ליהרג כדי להציל את התינוק, דילמא דמא דידי סומק טפי מדמא דתינוק, ולכך באיסור רציחה בכל אופן לא יעשה מעשה, בין להרוג את חבירו ובין שלא להניח להנכרי להרוג את חבירו, אלא לא יעשה כלום ויעשה הנכרי מה שיעשה, והוא הדין גבי איסור ערוה, דבין האיש ובין האשה מצווין למסור עצמן למיתה ולא לעשות מעשה של איסור ערוה, ורק כשאין האשה עושה מעשה אינה מצווה למסור נפשה, כיון דלא עבדה מעשה, וכמו רוצח בלא מעשה שאינו מצווה למסור נפשו. ומוסיפים התוס' ומיהו, דין זה דבלא מעשה אינו מצווה למסור נפשו באיסור ערוה הוא רק

ציונים והערות

קיד. לקמן מח. דרשינן להאי קרא על נסכים, דאיתא שם, 'ושה אחת מן הצאן מן המאתים ממשקה ישראל למנחה ולעולה ולשלמים' וגו', ודרשינן, ממשקה ישראל מן המותר לישראל, מכאן אמרו אין מביאין נסכין מן הטבל. **קטו. וא"א** לאוקמה בשנטע גפן באופן האסור בכלאיים והיו עליה כבר ענבים, שהיו מותרין קודם לכן, משום דהא דכלאי הכרם עיקרן נאסר היינו רק החרצן שהשריש, אבל לא הפירות שהיו קודם לכן (כמנואל נמוק' ומוס' הרא"ש נמוקין קטז. ד"ה והימה לכאו). **קטז. עפ"י** מהר"ם.

קיז. שנאמר בה 'ואין מושיע לה', והיינו שאם אפשר להושיעה בכל אופן מושיעין ואף ע"י נטילת נפשו. **קיח. ואף** בפרהסיא שרי, דהתם מיירי גבי פרהסיא, דקאמר שם (ע"ב) רבי יוחנן, דהא דאמרו דעל כל המצוות יעבור ואל יהרג לא אמרו אלא בצינעא אבל בפרהסיא אפילו מצוה קלה יהרג ואל

באשה, אבל **לדידיה**, היינו לאיש, **אם אומרים לו** עכו"ם **הנח** עצמך **לתקוע אותך בערוה, יהרג ואל יעבור, דאיש לא מצי למימר לא עבידנא מעשה** בהאי גוונא, **דכיון שתוקעין אותו** ע"י שהוא מתקשה וקיי"ל **דאין קישוי אלא לדעתו** ולרצונו, **כדאמרי' בריש הבא על יבמתו** (יבמות נג.), וכיון שקישויו מדעתו הוא לכך **מה שהוא מתקשה הוי מעשה**, ולכך לאיש בכל גוונא אסור בין שאומרים לו לבא על הערוה ובין שאומרים לו להניח לתקעו בערוה, כיון שבכל אופן עושה מעשה, אבל באשה היכא דלא עבדה מעשה אינה מצווה למסור נפשה והיכא דעבדה מעשה מצווה היא למסור נפשה, ולכך שפיר איכא למיגרס דאף באשה 'תהרג ואך תעבור', וזאת דהיכא שאנסוה לעשות מעשה ולהביא עליה את הערוה תיהרג ואל תעבורקיט.

לדידיה אם אומרים לו הנח לתקוע אותך בערוה, יהרג ואל יעבור, דלא מצי למימר לא עבידנא מעשה, דכיון שתוקעין אותו ואין קישוי אלא לדעת כדאמרי' בריש הבא על יבמתו (יבמות נג:), ומה שהוא מתקשה הוי מעשה:

לא אפשר ולא מיכוין כולי עלמא לא פליגי.

ללישנא קמא נראה לפרש דכ"ע קאי אאביי ורבא, ולא פליגי דשרי היינו לרבי שמעון, דרבי יהודה אסר, דהא רבא מוקי פלוגתא דרבי יהודה ור' שמעון בלא אפשר ולא מיכוון, דבאפשר קאמר דמודה רבי שמעון דאסור. ולאיכא דאמרי לא אפשר ולא מיכוין לכולי עלמא דשרי האי כולי עלמא היינו ר' יהודה ור' שמעון, וא"ש דבאיכא דאמרי לא הדר ונקיט אלא מה שמשנה מלשון ראשון, ולהכי לא נקט בדאיכא דאמרי אפשר ומיכוין לכ"ע אסור. ומיירי כגון דלא הוי פסיק רישיה, דבפסיק רישיה מודה רבי שמעון. וליכא למימר דאפילו בפסיק רישיה שרי הכא ר' שמעון, משום דהכא מיירי

לא אפשר ולא מיכוין כולי עלמא לא פליגי:

יבארו דלא הוי פסיק רישיה, והיכא דאפשר בטורח גדול חשיב לא אפשר.

איתמר, הנאת איסור הבאה לו לאדם בעל כרחו, כגון ההולך למקום פלוני ונזדמן לו שם ריח של ע"ז האסורה בהנאה, אביי אמר מותרת, ורבא אמר אסורה, ואיכא בגמ' ב' לישני במאי פליגי, דהיכא שאי אפשר לו לילך לחפצו ולא ליהנות, וגם אינו מכוין ליהנות, לכו"ע שרי לו לילך בדרך זו, דחשיב דבר שאינו מתכוין ושרי, והיכא שאפשר לו לקיים חפצו להמנע מן האיסור ומכוין ליהנות מן האיסור לכו"ע אסור, ובמאי פליגי, ללישנא קמא פליגי היכא דאפשר לו לקיים רצונו ולהמנע מן ההנאה, אך אינו מתכוין ליהנות, ואליבא דרבי שמעון דאמר דבר שאין מתכוין מותר, דלאביי שרי כשיטת רבי שמעון דחשיב דבר שאינו מתכוין, ורבא אמר דעד כאן לא אמר רבי שמעון דדבר שאינו מתכוין מותר, אלא היכא שאי אפשר לו לעשות רצונו בלא שימנע מן האיסור, אבל היכא דאפשר לו לעשות רצונו ולהמנע ממנו אף רבי שמעון אסר, דכיון שיכול להמנע ואינו נמנע חשיב שמתכוין. וללישנא בתרא, היכא דאפשר לו לקיים רצונו ולהמנע מההנאה, ולא מיכוין ליהנות, זוהי מחלוקתם של רבי יהודה ורבי שמעון, ואביי ורבא נחלקו היכא דלא אפשר לו לקיים רצונו ולהמנע מן ההנאה וקא מיכוין ליהנות, ואליבא דרבי יהודה דלא אזיל בתר כוונה אלא אסר אף דבר שאינו מתכוין אם אפשר לו לקיים רצונו ולהימנע ממנו, דאביי סבר כרבי יהודה דכל היכא שאינו יכול לקיים רצונו ולהימנע מן האיסור שרי ולא אכפת לן שמכוין ליהנות, דכיון שא"א לו להמנע מן ההנאה עדיין חשיב דבר שאינו מתכוין, ורבא אמר, דעד כאן לא אזיל רבי יהודה בתר כוונה, אלא לחומרא, והיינו שאם אפשר לו לקיים רצונו ולהימנע מן האיסור, אסור אע"פ שאינו מכוין ליהנות, אבל לקולא, היינו להתיר ליהנות היכא שאינו יכול לקיים רצונו ולהימנע, זאת לא התיר רבי יהודה ואסור אף לשיטתו, דכל היכא שמכוין ליהנות חשיב כדבר שמתכוין לו.

ואומרים התוס', דהא דאמרינן בתחילת הסוגיא דהיכא דלא אפשר לו לקיים רצונו ולהימנע מן העבירה, ולא קמיכוין ליהנות ממנה, דכולי עלמא לא פליגי דשרי, משום דחשיב דבר שאינו מתכוין, **ללישנא קמא נראה לפרש** דהלשון 'כולי עלמא' **קאי אאביי ורבא**, והא דאמרינן **דלא פליגי דשרי, היינו אליבא דרבי שמעון**, דבין לאביי ובין לרבא שרי רבי שמעון בכהאי גוונא, ואין לומר ד'כולי עלמא' היינו אף לרבי יהודה, **דלרבי יהודה אסור** אף בהאי גוונא, ועליו להימנע מלקיים רצונו, ומוכיחים התוס' דאין לומר ד'כולי עלמא' היינו כפשוטו, בין לרבי יהודה ובין לרבי שמעון ואליבא דאביי ורבא, **דהא רבא** ע"כ מוקי בלישנא קמא **לפלוגתא דרבי יהודה ור' שמעון** אי דבר שאינו מתכוין שרי או לא, **באופן דלא אפשר** לו להמנע מקיום רצונו, **ולא מיכוון** ליהנות, דהא באופן **דאפשר** לו לקיים רצונו ולהמנע, אינו יכול להעמיד מחלוקתם, דהא **קאמר** רבא דהיכא דאפשר לו לקיים רצונו ולהמנע מן ההנאה האסורה, **מודה רבי שמעון** לרבי יהודה **דאסור**, וא"כ ע"כ צ"ל דהא דפליג רבי שמעון על רבי יהודה ושרי, היינו באינו יכול להימנע ולא קמכוין ליהנות, דלרבי יהודה אסור ולרבי שמעון מותר, וא"כ עכ"פ לרבא אסר רבי יהודה בהאי גוונא, וא"א לומר דלכו"ע שריקכ, וע"כ צ"ל ללישנא קמא דהא דקאמרינן דהיכא שאינו מתכוין ליהנות ואינו יכול להמנע דלכו"ע שרי, היינו אליבא דרבי שמעון ואליבא דאביי ורבא, דבין לאביי ובין לרבא שרי רבי שמעון. **ולאיכא דאמרי**, היינו ללישנא בתרא דאמרי דבאפשר ולא מכוין נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון, ובלא אפשר וקמכוין פליגי אביי ורבא, שפיר אפשר לומר דהא דאמרינן דב**לא אפשר ולא מיכוין לכולי עלמא דשרי, האי כולי עלמא היינו** כולי עלמא ממש, דבין ר' יהודה ור' שמעון שרו בהאי גוונא בין לאביי ובין לרבאקכא. ולפי פירוש זה, ד'כולי עלמא' דקאמר לישנא קמא ו'כולי עלמא' דקאמר לישנא בתרא ב' פירושים יש להם, דללישנא קמא היינו אביי ורבא אליבא דרבי שמעון, וללישנא בתרא היינו כולי עלמא ממש, **אתי שפיר** הא דקאמרה הגמ' שוב בדברי ה'איכא דאמרי' דהיכא שלא אפשר לו להמנע ואינו מכוין ליהנות כו"ע לא פליגי דשרי, דלכאורה הא בזה לא פליגי לישנא קמא ולישנא בתרא, ומדוע נצרכה הגמ' לחזור על דין זה גם בלישנא בתרא, ואם באה הגמ' לחזור על כל הדינים מדוע לא חזרה ג"כ על הדין דהיכא דאפשר לו להמנע ומכוין ליהנות לכו"ע אסור, ולפירוש התוס' ניחא, **דבהאיכא דאמרי לא הדר ונקיט** את כל האופנים בשנית, **אלא** רק את **מה שמשנה** לשון אחרון **מלשון ראשון**, וכיון שבאופן שאי אפשר ואינו מכוין דלכו"ע שרי, לא שוו שתי הלשונות כמו שביארו התוס', לכך הדר נקיט לדין זה גם בלישנא בתרא, משום שפירוש אחר יש לו מללישנא קמא, **ולהכי**, מטעם זה **לא נקט בדאיכא דאמרי** אופן **דאפשר ומיכוין דלכ"ע אסור**, משום דבדין זה ב' הלשונות שוין, ואין חילוק ביניהם וא"צ לחזור על דין זה בשנית.

לאחר שביארו התוס' את פרטי השיטות בלא אפשר ולא קמכוין, יבארו התוס' את אופן ההיתר בלא אפשר ולא קמכוין.

והא דאמרינן דהיכא דלא אפשר ולא קמיכוין לכו"ע שרי, **מיירי בכגון דלא הוי פסיק רישיה**, היינו שאין מוכרח ממעשיו שיהנה, דאי הוי מוכרח ממעשיו שיהנה **פסיק רישיה'**, אז לא הוי חשיב דבר שאינו מתכוין, **דהא בגוונא דפסיק רישיה מודה רבי שמעון** דאסור אף כשאינו מתכוין, דכיון שא"א שלא יהיה כן חשיב כמתכוין. **וליכא למימר דאפילו בפסיק רישיה שרי הכא ר' שמעון, משום** דנימא **דהכא מיירי** באיסור דרבנן, ובאיסורים דרבנן התיר רבי שמעון דבר שאינו מתכוין אף בפסיק רישיהקכב, וכמו **בגרירה דכלים** שעושין

ציונים והערות

קיט. דעת התוס' דבין ברציחה ובין בגילוי עריות דינא הוא דע"י מעשה יהרג ואל יעבור, ובשב ואל תעשה דינא הוא דלא יהרג אלא יניח לנכרי לאנסו לעבירה. והנה בחידושי הגר"ח הלוי (פ"ה מהל' יסודי התורה הל"ח) הקשה ע"ד התוס' דמה ענין נערה המאורסה למי שמשליכין אותו על התינוק, דהא התם לא הוי רוצח כלל, דהא הוי כעץ ואבן ביד המשליכו, והמשליכו הוא הרוצח, ולכך שפיר אינו צריך למסור עצמו למיתה בשביל זה, משא"כ בנערה המאורסה, הא אף שאינה עושה מעשה, מ"מ הא עוברת היא על גילוי עריות והדין נותן דתהרג ואל תעבור. ותירץ, דהא דברציחה יהרג ואל יעבור הוא מסברא דמאי חזית דדמא דידך סומק מדמא דידיה, א"כ הא גם אי הוה ביה דין רוצח ורק לא יעשה מעשה, ג"כ היה הדין כן דאינו חייב למסור עצמו, דאדרבה, דלמא דמא דידי סומק מדמא דידיה, וא"כ הוא הדין בנערה המאורסה דילפא מיניה, אף דעוברת על לאו דגילוי עריות, כיון דלא קעבדה מעשה ג"כ ליכא בה דינא דיהרג ואל יעבור. ועיי"ש מה שהוסיף עוד בזה.

קכ. והיינו דללישנא קמא דברי הגמ' אזלו לשיטת רבי שמעון, דבלא אפשר ולא מכוין בין לאביי ובין לרבא שרי, ובאפשר ולא מכוין פליגי אביי ורבא בדעת רבי שמעון. וכתב מהרש"א, דכמו"כ יכלה הגמ' לומר אליבא דרבי יהודה דאפשר ולא מכוין בין לאביי ובין לרבא אסור, ובלא אפשר ולא מכוין פליגי, דלרבא אסור ולאביי שרי. והיינו דסבר מהרש"א דאביי פליג על רבא בהא דקאמר דבלא אפשר ולא מכוין אסור לרבי יהודה, אלא סבר דאף לרבי יהודה שרי. ותמה עליו הרש"ש, דהא מנא ליה, דאפשר דבגוונא דלא אפשר ולא מכוין אביי מודה לרבא דלרבי יהודה אסור, ולא פליג אלא בדעת רבי שמעון באפשר ולא מכוין.

קכא. דפלוגתיהו דר" ור"י היא באפשר ולא מכוין.

קכב. משמע דדעת התוס' דהיכא דהוי איסורא יעבור, ומקשינן, והא אסתר פרהסיא הואי, ותירץ אביי אסתר קרקע עולם היתה.

חריץ בקרקע דאסור משום חורש, דשרי ר"ש אע"פ שהוא פסיק רישיה, דמוכרח שיעשה חריץ בקרקע ע"י הגרירה, וזאת משום דליכא התם איסור חורש דאורייתא אלא רק איסורא דרבנן לבד, משום שהוא חופר כלאחר יד, וכדאמרינן בפרק במה מדליקין[קכג] (שבת כט[קכד]), וא"כ ה"נ נימא דאירי הכא באיסורא דרבנן, ונעמיד דהא דאמרינן הכא דבאי אפשר ולא קמכוין שרי, היינו אף באופן של פסיק רישיה, אין לומר כן, דהא בהאי בשמעתא מייתי עלה להלן מידי דאית בהו איסורי דאורייתא, כגון מעילה בצילו של היכל[קכה] ובריח הקטורת, ולובש בגדי כלאים למוכרן[קכו], ופסול פרה אדומה[קכז], דאיסורי דאורייתא נינהו, ובהו אסר רבי שמעון דברי שאינו מתכוין באופן דפסיק רישיה, ולכך צ"ל דכל הנהו גווני דמייתי בשמעתין לא הוי פסיק רישיה.

בגרירה דכלים דליכא אלא איסורא דרבנן שהוא חופר כלאחר יד, כדאמר בבמה מדליקין (שבת כט), דהא בשמעתא מייתי עלה מידי דאורייתא, כגון מעילה וכלאים ופסול פרה, וצ"ל דכל הנהו דמייתי לא הוי פסיק רישיה. ולא אפשר דכולי שמעתא, נראה לר"י דלא אפשר כדרכו אלא בטורח גדול, דהא שילשול האומנין בקופות חשיב לא אפשר. והא דאמרינן בכתובות (דף ה:) גבי מהו לבעול בתחלה בשבת דקאמר לר' יהודה דאסור משום דבר שאין מתכוון אע"ג דהוי לא אפשר ולא מיכוין, וצריך לומר דההיא סוגיא כרבי ירמיה דבמה מדליקין דאסר לר' יהודה לא אפשר ולא מיכוון, אע"ג דאיתותב במאי דאמר קטנים אסורים אפילו לר"ש (איתותב), מ"מ במאי דאסר אפילו בגדולים לר' יהודה לא איתותב:

אביי כרבי יהודה. נראה דסבר אביי, הואיל ואפשר ולא מיכוין אסור, ובלא אפשר ולא מיכוין שרי, אלמא דאיסור משום דאפשר הוא. ומה שהיה בספרים בבמה מדליקין (שבת כט:) ופליגא דעולא דאמר עולא מחלוקת בקטנים אבל בגדולים ד"ה אסור, שיבוש הוא, דבכולי שמעתא שרי טפי לא אפשר מהיכא דאפשר, וגדולים היינו לא אפשר, אלא גרס ד"ה מותר, והיינו כלישנא בתרא דהכא, דבלא אפשר ולא מיכוין כ"ע ל"פ דשרי:

הוא לצורך אומנותו, ואע"פ שאפשר להמנע מהנאת האיסור ע"י טורח גדול.

מקשים התוס', האיך אמרינן הכא דהיכא דלא אפשר ולא קמכוין ללישנא בתרא שרי אף לרבי יהודה, והא דאמרינן בכתובות (דף ה:) גבי האיבעיא מהו לבעול בתחלה[קכט] בשבת, דלכאורה יש לאסור משום דעביד חבורה בבתולים, דקאמר התם דאם נאמר דדם הבתולים כנוס וע"י קריעת הבתולים הוא יוצא ולא ע"י חבורה אלא ע"י פתיחת הפתח לבד, יש להסתפק אם להדם הוא מכוין להוציאו, או לפתוח את הפתח הוא מכוין, ואי נימא דלדם הוא מתכוין ואי"ז חבורה, דהדם כנוס שם, והפתח דקעביד ממילא עביד ליה, א"כ לר' יהודה דאסר דבר שאין מתכוין הא נמי אסור, משום דעשיית הפתח הוי דבר שאין מתכוון, ולרבי שמעון דשרי דבר שאינו מתכוין הא נמי מותר ובעי אי הלכה כרבי שמעון או כרבי יהודה, והתם קאמר דלרבי יהודה אסור אע"ג דהוי לא אפשר, דהא אי אפשר לבעול בלא לעשות פתח, והוא לא מיכוין לעשות את הפתח, והאיך אמרינן בלישנא בתרא דהיכא דלא אפשר ולא מיכוין כו"ע לא פליגי דשרי[קל]. ומיישבים, וצריך לומר דההיא סוגיא אזלא כרבי ירמיה דפליג על לישנא בתרא, ואמר בבמה מדליקין[קלא] דדבר שאין מתכוין אסור לר' יהודה אפילו היכא דלא אפשר ולא מיכוון[קלב]. ואע"ג דאיתותב שם רבי ירמיה במאי דאמר דסבר קטנים שאפשר להגביהם אסורים אפילו לר"ש, כיון דאפשר לו לגוררם ולהמנע מן האיסור, והאיך נוקים להאי סוגיא כרבי ירמיה דאיתותב, ויש לומר, (איתותב) דאכן איתותב במאי דקאמר בשיטת רבי שמעון, אך מ"מ במאי דאמר דגרירה אסורה אפילו בספסלים גדולים לר' יהודה, אע"ג דאי אפשר לגרור ספסל גדול אם לא יעשה חריץ וגם אינו מתכוין להחריץ, בזה לא איתותב[קלג], וכיון שכן אפשר להעמיד לסוגיא דכתובות דבעי מהו לבעול בשבת כר' ירמיה.

סיכום: ביארו להא דאמרינן דהיכא דלא אפשר ולא מיכוין לכו"ע שרי, ללישנא קמא היינו אביי ורבא אליבא דר"ש, וללישנא בתרא היינו ר"ש ור"י, ולכך חזרה הגמ' על דין זה גם בלישנא בתרא כיון שלישנא בתרא מפרשת דין זה באופן אחר מלישנא קמא, אבל לדינא דהיכא דאפשר וקמכוין דאסיר, דהפירוש בזה שוה לבי הלשונות לא חזרה הגמ' לשנותו בלישנא בתרא. וביארו עוד דמיירי דלא הוי פסיק רישיה שיהנה מהאיסור כדשרי רבי שמעון באיסורי דרבנן, משום דהכא איירי באיסורי דאורייתא דאסר בהו ר"ש דבר שאינו מתכוין אם הוא באופן של פסיק רישיה. ועוד ביארו, דלא אפשרי דקאמרינן היינו דאי"א לעשות הדבר בלא שיהנה ממנו אלא בטורח גדול, אבל אינו מחוייב לטרוח טורח גדול כדי שלא יהנה. וביארו עוד, דהא דאיבעיא לן ביבמות אי שרי לבעול בתחילה בשבת, משום דקעביד פתח בבעילתו ואע"פ שאינו מתכוין להפתח אלא להוציא הדם הכנוס, אע"ג דהתם הוי אי אפשר ולא קמכוין והכא אמרינן דלישנא בתרא שרי אף לרבי יהודה, היינו משום דסוגיא דהתם אזלא כרבי ירמיה דאסר לרבי יהודה דבר שאין מתכוין אף היכא דלא אפשר ולא קמכוין, ופליג על לישנא בתרא דידן, דבמאי דקאמר רבי ירמיה בשיטת רבי יהודה לא איתותב.

אדרה 19/06/2018

אביי כרבי יהודה:

יבארו את טעמו של אביי דמתיר.

איתמר, הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו, אביי אמר מותרת, ורבא אמר אסורה, ואמרינן בלישנא בתרא דהיכא דאפשר לו לעשות חפצו כדרכו ולא מיכוין ליהנות היינו פלוגתייהו דר' יהודה ור' שמעון, והיכא דלא אפשר לו לעשות חפצו כרצונו, ולא קא מיכוין ליהנות כולי עלמא לא פליגי דשרי, כי פליגי אביי ורבא הוא היכא דלא אפשר וקא מיכוין, ואליבא דר' שמעון דאזיל בתר כוונה כולי עלמא לא פליגי דאסור, כי פליגי אליבא דר' יהודה דאמר לא שנא מתכוין ולא שנא שאין מתכוין, היכא דאפשר לו להמנע מן ההנאה, אסור, דאביי דשרי סבר כרבי יהודה דלא אזיל בתר הכוונה ואם יכול להמנע מן ההנאה אסור, ולכך שרי אביי באינו יכול להמנע אף אם מתכוין ליהנות, ורבא אמר לך, עד כאן לא קאמר ר' יהודה דלא אזלינן בתר כוונתו אם מתכוין או אינו מתכוין אלא לחומרא, היינו דאם אפשר לו להמנע מן האיסור אסור אף אם אינו מתכוין ליהנות, אבל לא התיר רבי יהודה ליהנות מן האיסור אף היכא שאינו יכול להמנע ממנו.

ואומרים התוס', **ונראה דסבר אביי** אליבא דרבי יהודה, **דהואיל** והיכא **דאפשר ולא מיכוין אסור**, ובאופן **דלא אפשר ולא מיכוין שרי, אלמא** דסיבת **האיסור** רק **משום דאפשר הוא**, ואין ההנאה סיבת איסור לרבי יהודה כלל, ולכך היכא דאי אפשר לו להמנע שרי אע"ג דקמכוין ליהנות.

ואומרים התוס' עוד, דמה **שהיה** כתוב **בספרים בבמה מדליקין** (שבת כט:), דאמר שם רבי ירמיה דמודה רבי שמעון בספסלים קטנים שאפשר להגביהם, דאסור לגוררם, משום דאפשר לו לעשות חפצו לטלטלם ולהמנע מן האיסור, ולא נחלקו רבי שמעון ורבי יהודה בגרירה אלא בספסלים גדולים דא"א להגביהם, ולכך חשיבי כאי אפשר, ואמרינן דרבי ירמיה **פליגא דעולא, דאמר עולא מחלוקת בספסלים קטנים** שאפשר להגביהם, **אבל בספסלים גדולים** שא"א להגביהם **ד"ה אסור, גירסא זו שיבוש הוא, דהא בכולי שמעתא** דהכא **שרינן טפי** היכא **דלא אפשר מהיכא דאפשר, וספסלים גדולים היינו היכא דלא אפשר, אלא גרסינן ד"ה מותר, והיינו דעולא סבר כלישנא בתרא דהכא דהיכא דלא אפשר ולא מיכוין, כולי עלמא לא פליגי דשרי.**

ציונים והערות

דרבנן שרי ר"ש לכתחילה אף בפסיק רישיה. וכתב המג"א (או"ח סי' שיד סק"ז), דכן היא דעת התרומת הדשן (סי' פד) והמג"א דחה דבריו, וכתב דאף התוס' הכא לא כתבו אלא דאין לומר כן, והוכיח מתוס' שבת קג. ד"ה לא צריכא, דכתבו בסו"ד דאף באיסורא דרבנן לא שרי ר"ש אלא היכא שאינו נהנה. **קכג. הכי** איתא שם, תניא ר' שמעון אומר, גורר אדם כסא מטה וספסל ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ, ואמרינן דכל היכא דכי מיכוין איכא איסורא דאורייתא, כי לא מיכוין גזר ר"ש מדרבנן, וכל היכא דכי מיכוין איכא איסורא דרבנן, כי לא מיכוין שרי ר"ש לכתחילה. **קכד. צ"ל** שבת מו: הוגה ע"פ הגהות וציונים שבהוצאת עוז והדר. **קכה. לקמן** כו. **קכו. שם** ע"ב. **קכז. שם** ע"א. **קכח. שם. קכט. דהיינו** בבתולה דאיכא דם בתולים. **קל. ומבאר** המהרש"א, דמצו התוס' להעמיד הסוגיא שם כלישנא קמא דהכא דסברה נמי דלרבי יהודה אף כשלא אפשר ולא מיכוין אסור כמש"כ התוס' בתחילת הדיבור [והיינו כרבא לשיטת המהרש"א, ולהרש"ש אף לאביי, וכמו שנתבאר בהערה לעיל], אלא דכיון דלישנא בתרא עיקר, לכך העמידו הסוגיא כרבי ירמיה הסובר כן אף לפי האמת, דבהא לא איתותב. **קלא. שבת** כט: **קלב. הכי** איתא שם, ריש כנישתא דבצרה גרר ספסלא לעילא מר' ירמיה רבה, א"ל כמאן, כר"ש, אימר דאמר ר"ש בגדולים דלא אפשר, בקטנים מי אמר, ושמעינן מינה דפלוגתייהו בספסלים גדולים שא"א להגביהם אלא בטורח גדול דחשיב לא אפשר, ואעפ"כ קאסר רבי יהודה. **קלג. ויסבור** דפליגי ר"ש ור"י בין בספסלים גדולים ובין בספסלים קטנים.

שאני היכל דלתוכו עשוי:

יבארו הטעם דהנאה מצילו של היכל אינה אסורה.

בגמ׳[קלד] פליגי אביי ורבא בהנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו, אביי אמר מותרת ורבא אמר אסורה, וקאמר אביי מנא אמינא לה, דתניא, אמרו עליו על רבי יוחנן בן זכאי שהיה יושב בצילו של היכל ודורש כל היום כולו, והא הכא דלא אפשר לישב בלא שיהנה מן הצל, ומיכוין היה רבי יוחנן בן זכאי ליהנות מן הצל ושרי. ורבא אמר, שאני היכל דלתוכו עשוי. **ופ״ה**[קלה], ולכך **אין** מעילה **בהנאת צילו** של ההיכל מבחוץ, דכיון שדרך ההנאה מן ההיכל היא מתוכו, אין ההנאה מן הצל מבחוץ **נאסרת**, לפי **שאין זה דרך הנאתו** של ההיכל, וכל איסורין שבתורה אין לוקין עליהם אלא דרך הנאתן[קלו].

מקשים התוס׳ ואת״ת, והא קאמר אביי לעיל[קלז] דכל איסור שלא נכתב בתורה לשון אכילה באיסורו, אסור אפילו שלא כדרך הנאתו, ורק היכא דכתיב לשון ׳אכילה׳ אזי כוונת התורה לאסרו רק בדרך הנאתו, והרי גבי מעילה **לא כתיב** באיסורה לשון ׳**אכילה**׳ וא״כ **אפילו שלא כדרך הנאה יהא אסור** ליהנות מן ההיכל[קלח], והאיך היה רבי יוחנן בן זכאי נהנה מן ההיכל שלא כדרך הנאתו. ומיישבים וי״ל, דלגבי איסור **מעילה** יל**פינן**[קלט] גזירה שוה ׳**חטא**׳ ׳**חטא**׳ **מתרומה**, דכל הדינין שישנם בתרומה ישנם ג״כ במעילה, **ובתרומה כתיב** לשון ׳**אכילה**׳ דכתיב בה ׳כל זר לא יאכל קודש׳, ומיניה ידעינן דאיסור התרומה הוא רק בדרך הנאתו, ולפינן בהאי גז״ש ד׳חטא׳ חטא׳ דאף במעילה אין איסור אלא כדרך הנאתו, ולכך שפיר שרי לישב בצילו של היכל.

והוקשה להתוס׳ מהא דאסרינן בפ׳ כל הצלמים (ע״ז מח:) **לישב תחת אשירה** מפני שהוא נהנה מצילה האסור באיסור עבודה זרה, ולכאורה יקשה, מאי שנא מצילו של היכל דשרי, ומיישבים דהיינו **משום דאשירה לצל** היא **עשויה**, דכל עץ עשוי כדי ליהנות מצילו, וישיבה בצילה **היא דרך הנאתה**[קמ] ולכך אסור, משא״כ היכל אינו עשוי כדי לישב בצילו שמבחוץ. **ועוד** יש לפרש, דאמנם הנאה מצילה של אשירה אי״ז דרך הנאתה, ואעפ״כ אסור ליהנות ממנה, **דגבי** איסור ע״ז **לא כתיב** לשון ׳**אכילה**׳ ולכך אסור ליהנות ממנה בכל אופן ואף שלא כדרך הנאתה[קמא].

סיכום: ביארו דאין הנאה מצל ההיכל שמבחוץ אסורה, כיוון דההיכל לתוכו הוא עשוי וחשיבא הנאה שלא כדרך, ולפינן בגז״ש דחטא חטא מתרומה דאין אסור במעילה אלא בשנהנה כדרך ההנאה מן ההקדש.

אוצר החכמה

והא הכא דלא אפשר וקמיכוין ואסור:

יבארו דהוה מצי אביי לאוקמה להאי ברייתא כרבי שמעון.

בגמ׳ פליגי אביי ורבא בהנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו[קמב], אביי אמר מותרת ורבא אמר אסורה, וקאמר רבא מנא אמינא לה, דתנן לולין היו פתוחין בעליית בית קדשי הקדשים שבהן משלשלין את האומנים בתיבות, כדי שלא יזונו את עיניהם מבית קדשי הקדשים, והא הכא דלא אפשר שלא ירדו לתקן[קמג], ומכוונים ליהנות ואסור, ולכך עבדי להו תיבות כדי שלא יוכלו להסתכל אנה ואנה.

ואומרים התוס׳, דה״מ אביי לדחויי **ול״אוקמא** להאי מתני׳ דאסרה בלא אפשר וקמיכוין דאתיא **כרבי שמעון**[קמד], דהא לעיל[קמה] בלישנא בתרא אוקמינן דהיכי דלא אפשר וקמיכוין אליבא דרבי שמעון דאזיל בתר כוונה לכו״ע אסור, ורק **אליבא דרבי יהודה** דלא אזיל בתר כוונה **פליגי**[קמו] אביי ורבא, ואביי דשרי בשיטת רבי יהודה אמרה[קמז].

[כו.] **שאני היכל דלתוכו עשוי. פ״ה, ואין הנאת צילו נאסרת, שאין זה דרך הנאתו. וא״ת, והא לא כתיב אכילה ואפילו שלא כדרך הנאה יהא אסור. וי״ל, דמעילה ילפינן חטא חטא מתרומה, ובתרומה כתיב אכילה. והא דאסר בפ׳ כל הצלמים** (ע״ז מח:) **לישב תחת אשירה, משום דאשירה לצל עשויה והיא דרך הנאה. ועוד, דגבי ע״ז לא כתיב אכילה:**

והא הכא דלא אפשר וקמיכוין ואסור. ה״מ אביי 19/06/2018 **לאוקמא כרבי שמעון דאליבא דרבי יהודה פליגי:**

ותסברא והאמר רבי שמעון בן פזי קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה. פ״ה, וכיון דמדאורייתא שרי, כי לא אפשר אמאי אטרחוה רבנן. וקשה לר״י, הא בגרירה דליכא איסורא דאורייתא ופליג רבא ואסר בלא אפשר ומיכוון, ומאי קא מוכיח אביי לרבא. וי״ל דה״פ, כיון דלא אסירי אלא מדרבנן, א״כ כשהוא לצורך כגון לתקן בית קדשי הקדשים, סברא הוא דאפילו איסורא דרבנן ליכא:

מעילה הוא דליכא הא איסורא איכא. תימה, דבפרק החליל (סוכה נג. ושם) **תניא אשה בוררת חטים לאור של בית השואבה, והשמן והוקשה להתוס׳ מהא דאסרינן בפ׳ כל הצלמים** (ע״ז מח:) **לישב תחת אשירה** מפני שהוא נהנה מצילה האסור באיסור עבודה זרה, ולכאורה יקשה, מאי שנא מצילו של היכל דשרי, ומיישבים דהיינו **משום דאשירה לצל** היא **עשויה**, דכל עץ עשוי כדי ליהנות מצילו, וישיבה בצילה **היא דרך הנאתה**[קמ] ולכך אסור, משא״כ היכל אינו עשוי כדי לישב בצילו שמבחוץ. **ועוד** יש לפרש, דאמנם הנאה מצילה של אשירה אי״ז דרך הנאתה, ואעפ״כ אסור ליהנות ממנה, **דגבי** איסור ע״ז **לא כתיב** לשון ׳**אכילה**׳ ולכך אסור ליהנות ממנה בכל אופן ואף שלא כדרך הנאתה[קמא].

סיכום: ביארו דאין הנאה מצל ההיכל שמבחוץ אסורה, כיוון דההיכל לתוכו הוא עשוי וחשיבא הנאה שלא כדרך, ולפינן בגז״ש דחטא חטא מתרומה דאין אסור במעילה אלא בשנהנה כדרך ההנאה מן ההקדש.

והא הכא דלא אפשר וקמיכוין ואסור:

יבארו דהוה מצי אביי לאוקמה להאי ברייתא כרבי שמעון.

בגמ׳ פליגי אביי ורבא בהנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו[קמב], אביי אמר מותרת ורבא אמר אסורה, וקאמר רבא מנא אמינא לה, דתנן לולין היו פתוחין בעליית בית קדשי הקדשים שבהן משלשלין את האומנים בתיבות, כדי שלא יזונו את עיניהם מבית קדשי הקדשים, והא הכא דלא אפשר שלא ירדו לתקן[קמג], ומכוונים ליהנות ואסור, ולכך עבדי להו תיבות כדי שלא יוכלו להסתכל אנה ואנה.

ואומרים התוס׳, דה״מ אביי לדחויי **ול״אוקמא** להאי מתני׳ דאסרה בלא אפשר וקמיכוין דאתיא **כרבי שמעון**[קמד], דהא לעיל[קמה] בלישנא בתרא אוקמינן דהיכי דלא אפשר וקמיכוין אליבא דרבי שמעון דאזיל בתר כוונה לכו״ע אסור, ורק **אליבא דרבי יהודה** דלא אזיל בתר כוונה **פליגי**[קמו] אביי ורבא, ואביי דשרי בשיטת רבי יהודה אמרה[קמז].

ותסברא והאמר רבי שמעון בן פזי קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה:

יבארו הטעם דליכא אפילו איסורא דרבנן.

בגמ׳[קמח] פליגי אביי ורבא בהנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו, דאביי אמר מותרת ורבא אמר אסורה, וקאמר רבא מנא אמינא לה, דתנן לולין היו פתוחין בעליית בית קדשי הקדשים שבהן משלשלין את האומנים בתיבות כדי שלא יזונו את עיניהם מבית קדשי הקדשים, והא הכא דלא אפשר לאומנין שלא לזון עיניהם כשבאין לתקן בבית קדשי הקדשים, ומכוונים ליהנות ואסור, ודחי אביי ותסברא דהכי הוא, והאמר רבי שמעון בן פזי קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה, וא״כ שרי לאומנין לזון עיניהם מבית קדשי הקדשים, אלא מעלה עשו בבית קדשי הקדשים, ואין ללמוד מינה איסור לכל התורה. **ופ״ה**[קמט] את דחיית אביי, **וכיון דמדאורייתא שרי** לאומנין לזון את עיניהם מבית קדשי הקדשים, א״כ **כי לא אפשר** לתקן את קדשי הקדשים בלא שיזונו האומנין את עיניהם ממנו, **אמאי אטרחוה רבנן** לאומנין להשתלשל בתיבה.

מקשים התוס׳ וקשה לר״י, דפלוגתייהו דאביי ורבא קאי אפלוגתא דר״ש ור״י גבי גרירת מטה כסא וספסל בשבת, **והא בגרירה** דקעביד חריץ בקרקע והוי חופר כלאחר יד **דליכא בזה איסורא דאורייתא**, ואעפ״כ **פליג רבא ואסר** מדרבנן **בלא אפשר** ומיכוון, וא״כ קשה, **מאי קא מוכיח אביי לרבא** מהא דבמראה אין מעילה מדאורייתא, ואין ללמוד מינה דבלא אפשר וקמכוין אסור, והא אכתי איכא למימר דאע״פ שמן התורה שרי, מ״מ מדרבנן אסור, ולכך משלשלין את האומנים בתיבות, ושפיר נלמד מינה דמדרבנן אסור בדלא אפשר וקמכוין. ומיישבים **וי״ל דה״פ**, דהכי דחי אביי, **דכיון** דקול מראה וריח **לא אסירי** מדאורייתא **אלא** רק **מדרבנן, א״כ כשהוא** עושה כן **לצורך**, כגון אומן הנכנס **לתקן** את **בית קדשי הקדשים** והוא זן עיניו במראה בית קדשי הקדשים, **סברא הוא** דבה״ג **אפילו איסורא דרבנן ליכא**, דכיון שהוא לצורך י״ל דאף רבנן לא גזרו בכי האי גוונא, וא״כ ודאי דאין האיסור מחמת דין המעילה, אלא משום מעלת בית קדשי הקדשים, וא״כ אין ללמוד מזה לשאר איסורים שאין להם מעלה זו.

מעילה הוא דליכא הא איסורא איכא:

יקשו האיך שרי לברור חיטים לאור המנורות של בית השואבה.

בגמ׳ מייתינן לברייתא דתניא, אמר ר׳ שמעון בן פזי אמר ר׳ יהושע בן לוי משום בר קפרא, קול ומראה וריח אין בהם משום מעילה, ודייק מינה רבא דמעילה הוא דליכא הא איסורא איכא.

מקשים התוס׳ ותימה, דמהאי ברייתא שמעינן לרבא דאסור ליהנות ממראה של הקדש, ובפרק החליל (סוכה נג. ושם) **מייתינן לברייתא דתניא, אשה** היתה **בוררת חטים בלילה לאור** המנורות **של** שמחת **בית השואבה, ואע״ג דהשמן**

ציונים והערות

קלד. לעיל כה: **קלה. בד״ה** דלתוכו עשוי. **קלו. הכי** קאמר רבי יוחנן לעיל כד: וביאר המאירי דאף דבהנאה שלא כדרך איכא עדיין איסור לעשות כן לכתחילה, מ״מ לצורך הדרשה לרבים התיר רבי יוחנן, שמתוך שהיו אכלוסי ישיבתו מרובין לא היה בית המדרש מכילם. ורבינו חננאל ביאר דכיון דההיכל עשוי לתוכו אין כלל קדושה בצילו ושרי. **קלז. שם. קלח. אע״ג** דהכא רבא דחי דהוי שלא כדרך הנאתו, ואביי הוא דקאמר דהיכא דלא כתיב אכילה אסור אף שלא כדרך הנאתו ואיכא למימר דרבא פליג עליה, מ״מ סברי התוס׳ דבהא לא פליג רבא על אביי ולכך הוקשה להו (עפ״י מהכ״פ). **קלט. לקמן** לג. ומעילה יח: **קמ. ולפי** תירוץ זה דוקא תחת אשירה אסור לשבת, אבל תחת שאר ע״ז שאינה עשויה לצל שרי לישב וליהנות מצילה דהוי שלא כדרך הנאתה. **קמא. והיינו** דפליג על תי׳ א׳ ואסור לישב אף תחת שאר עבודה זרה ולא רק תחת אילן של אשירה, ואע״פ שאי״ז דרך הנאתו, דהא לא כתיב בה ׳אכילה׳. **קמב. לעיל** כה: **קמג. ואע״פ** שאפשר שירדו בתיבות כפי שאכן ירדו, כבר ביארו התוס׳ לעיל כה: בד״ה לא אפשר, דחשיב לא אפשר כיון שזהו טורח גדול. **קמד. הקשה** הצל״ח, האיך הוה מצי אביי למימר דר״ש פליג אהאי ברייתא, הא לכו״ע הוו לולין בעליית קודש הקדשים, דהרי צורת בית המקדש הכל מיד ה׳ בכתב על דוד המלך השכיל. ותירץ, דהלולין נעשו כדי שלא יצטרכו האומנין לילך לקודש הקדשים דרך ההיכל, ועיקר ראיית רבא היא מהא דהוצרכו האומניו להכנס בתיבות כדי שלא יזונו עיניהם, ואהא מצי אביי לדחויי דר״ש פליג. **קמה. שם. קמו. הקשה** הפנ״י, דאם באמת היה אביי יכול לתרץ כן, א״כ יקשה מה הקשה לו רבא, דהא אינהו פליגי אליבא דרבי יהודה בלבד, ומאי מקשי ליה מברייתא דאפשר לאוקמה דלא כרבי יהודה. ותירץ במצפה איתן, דקסבר רבא דמהא דאמרינן (לקמן נג.) דבמעילה עשה הכתוב שאין מתכוין כמתכוין, שמעינן דבמעילה לא אזלינן בתר כוונה, ולכך י״ל דבהא יסבור ר״ש כר״י דלא אזיל בתר כוונה בכל גווני, וא״כ אף אם נעמיד את הברייתא כר״ש מ״מ תיקשי לאביי אליבא דרבי יהודה. וע״ז כתבו התוס׳ דה״מ לתרץ דמ״מ אף בזה פליגי ר״י ור״ש, אך שפיר הקשה ליה רבא. **קמז. וכן** נמי הוה מצי אביי לדחויי אאידך ברייתות דמייתי רבא בהמשך הסוגיא ומקשה עליה מינייהו. **קמח. שם. קמט. ד״ה** אין בהם משום מעילה.

והפתילה היו של קודש, כדתנן התם[קנ] כדים של מאה ועשרים לוג הן מטילין לכל ספל וספל[קנא], ומבלאי מכנסי כהנים ומהמייניהן מהן היו מפקיעין ובהן היו מדליקין, ובירושלמי[קנב] דייק מינה מהאי ברייתא דמהא דשריא לברור לאור המנורות, ראיה דקול ומראה וריח אין בהן משום מעילה, אלמא אפילו לכתחילה שרי ליהנות ממראה של הקדש, והאיך אמרינן הכא דמעילה הוא דליכא הא איסורא איכא[קנג]. ונשארו התוס' בקשיא[קנד].

והפתילה היו של קודש כדתנן התם, ובירושלמי דייק מינה דקול ומראה וריח אין בהן משום מעילה:

לאותן העומדים בחוץ. ליכא איסורא אלא שלא יקרבו עצמן לעזרה כדי להריח יותר, דהא אמרינן (יומא דף לט:) לא היתה כלה צריכה להתבשם בירושלים מפני ריח הקטורת:

לאותן העומדים בחוץ:

יבארו דהאיסור הוא להתקרב לעזרה כדי להריח.

בגמ'[קנה] פליגי אביי ורבא בהנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו, אביי אמר מותרת ורבא אמר דאסורה, ולהאיכא דאמרי מייתי רבא ראיה לשיטתו מהא דתניא, אמר ר' שמעון בן פזי אמר ר' יהושע בן לוי משום בר קפרא, קול ומראה וריח אין בהם משום מעילה, ומשמע דמעילה הוא דליכא הא איסורא איכא, ודייק, מאי לאו לאותן העומדין בעזרה בפנים, דלא אפשר להם להימנע מלעמוד שם וקא מיכוין ואסור, דהא דייקינן דמעילה הוא דליכא הא איסורא איכא, ודחי אביי, דלעולם לא אפשר וקמכוין מותר, והא דאמרינן דאיסורא איכא, היינו לאותן העומדין בחוץ.

ומבארים התוס', דלאותן העומדין בחוץ ליכא **איסורא** להריח כשהולכים לתומם, **אלא** רק שלא יקריבו עצמן לעזרה כדי להריח יותר[קנו] ממה שהן מריחין במקומן, דאז הוי אפשר וקמכוין דאף לאביי אסור, שהרי אפשר להם שלא להתקרב, אבל במקומן שרי להם להריח, משום דהוי לא אפשר וקמכוין[קנז]. וליכא למימר דאף במקומן איכא איסורא להריח, **דהא אמרינן** (יומא דף לט:) **דלא היתה כלה צריכה להתבשם בירושלים מפני** שריח הקטורת היה מבשמה, ושמעינן דבמקומה הוה שרי לה ליהנות מריח הקטורת.

כתיב הבא ושמו וכתיב התם הערופה:

יבארו אמאי לא סגי בחד מיעוטא.

בגמ' אמר רב פפא, דריח הקטורת לאחר שתעלה תמרותו [עמוד עשנו] אין בו משום מעילה הואיל ונעשית מצותו, ומבואר בגמ' דלר' דוסא ילפינן לה משום דהוו תרומת הדשן ועגלה ערופה שני כתובין הבאין כאחד, וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין, דבתרומת הדשן כתיב 'ושמו אצל המזבח', ודרשינן שלא יפזר ולא יהנה, ובעגלה ערופה כתיב 'וערפו שם' את העגלה', ומשמע דשם תהא קבורתה ולא יהנו ממנה, ומקשינן הניחא למ"ד אין מלמדין, אלא למאן דאמר מלמדין מאי איכא למימר, ומשני, כיון דנאמר בתרומת הדשן ובעגלה ערופה לשונות של מיעוט, דבתרומת הדשן כתיב 'ושמו' אצל המזבח, ודייקינן מוא"ו אחרונה דמיותרת היא[קנח], דמיעט קרא דדוקא 'ושמו' לזה אצל המזבח, דאחר שהושם בצד המזבח ונעשתה כבר מצוותו, עדיין הוא אסור בהנאה, ולא נלמד ממנו לעניינים אחרים, ובעגלה ערופה כתיב 'הערופה' ודייקינן מה"א קמייתא[קנט] דדוקא בעגלה ערופה איכא מעילה אחר שנעשית מצוותה ולא בדבר אחר, ולכך אף למ"ד שני כתובין הבאים כאחד מלמדין, הכא דכתיב בלשון מיעוט לא ילפינן מינה.

מקשים התוס' **ותימה לר"י, דאמאי איצטריך** לרבי יוסי הני **תרי מיעוטי** ללמדנו שאין מעילה בדבר שנעשה מצותו, והא **בחדא** מיעוטא או בתרומת הדשן או בעגלה ערופה **סגי**, דנימא **דלהכי כתביה** רחמנא להאי מיעוטא בתרומת הדשן או בעגלה ערופה, ללמדנו **דלא למילף** מינייהו לכל התורה דאיכא איסור מעילה אחר שנעשית המצוה, ואמאי בעינן תרי מיעוטי, ומיישבים וי"ל, **דאי לא** הוה **כתיב אלא חדא מיעוטא** בחד מינייהו, **לא** הוה מצינן **למעוטי** מינה **אלא מילתא דלא** דמי **כל כך** לדבר שנכתב בו המיעוט, ולא מיסתבר[19/06/2018 אחה"צ] **למיסר** ביה הנאה אחר שנעשית מצוותו כמו באותו הדבר שנכתב בו המיעוט, **אבל מילתא דדמי** לדבר שנכתב בו המיעוט ומיסתבר **למיסר** ביה, **לא** הוה ממעטינן מהאי מיעוטא[קס], **להכי איצטריך** לכתוב מיעוט בתרווייהו, ללמדנו שאין ללמוד מהני דין איסור מעילה אחר שנעשית מצוותם אף למידי דדמי להו.

כתיב אלא חד מיעוטא, לא הוה מצי למעוטי אלא מילתא דלא דמי כל כך למיסר, אבל מילתא דדמי למיסר לא, להכי איצטריך תרווייהו:

הכניסה לרבקה. בתוספתא תני ליה גבי פרה:

[כו:] **הא לא דמיא אלא להא שכן עליה עוף.** מייתי לה משום דרב פפא אמר מילתיה עלה לפי שהיא משנה:

הכניסה לרבקה:

יבררו במאי איירי הברייתא.

בגמ' מייתינן לברייתא, דתניא הכניסה לרבקה היינו שהכניסה לעול של בהמות הדשות תבואה, אבל לא הכניסה כדי שתדוש, ודשה, כשירה, לפי שלא נתכוין לכך, ואם הכניסה בשביל שתינק ותדוש, פסולה שהרי נתכוין לדישה.

ואומרים התוס', דהאי ברייתא **בתוספתא**[קסא] **תני ליה גבי** דיני **פרה** אדומה[קסב], ודלא כרש"י שפירש דאיירי בעגלה ערופה.

הא לא דמיא אלא להא שכן עליה עוף:

יבארו למאי מייתינן האי מתני'.

בגמ' פליגי אביי ורבא בהנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו, אביי אמר מותרת ורבא אמר דאסורה, ואמרינן ת"ש, הכניסה לרבקה ודשה כשירה, ואם בשביל שתינק ותדוש פסולה. ודייקינן, והא הכא דלא אפשר שתינק בלא שתדוש, וקא מיכוין שתדוש וקתני פסולה, ודחינן, שאני התם דכתיב 'אשר לא עובד בה', ללמדנו דמיתסרא אף דבלעמא לא מיתסיר. ומקשינן, אי הכי אפילו בגוונא דרישא שהכניסה לרבקה ולא נתכוין שתדוש, ג"כ תיאסר מהאי קרא, דהא סו"ס דשה, ואמאי לא נפסלינה מקרא ד'אשר לא עובד בה', ומשני, הא לא דמיא אלא להא דתנן, שכן עליה עוף כשירה, עלה עליה זכר פסולה, מ"ט, אמר רב פפא דכיון דכתיב בקרא 'אשר לא עבד בה', ומהכתיב נראה לקרות עָבַד בקמץ ופתח, דמשמע שאינה נפסלת עד דעבד בה איהו עבודה, וקרינן אשר 'עוּבַּד' דמשמע דאף אם נעבדה בה עבודה ממילא, דג"כ אסורה היא, בעינן 'עובד' דומיא ד'עבד', מה עבד דניחא ליה בהאי עבודה, אף 'עובד' היינו שנעשתה בה עבודה ממילא אינה אוסרתה עד דלהוי ניחא ליה בהאי עבודה.

והוקשה להתוס', אמאי מייתינן האי מתני' דשכן עליה עוף, והא בלאו הכי מצינן לפרש דטעמא דברייתא דבדשה מאליה כשרה, הוא כדרב פפא דבעינן עובד דומיא דעבד, ואמאי בעינן להביא את דברי המשנה, ואם משום שרב פפא אמר את דבריו על הא דשכן עליה עוף, יקשה, דמדוע באמת לא אמר את דבריו על הא דהכניסה לרבקה[קסג]. ומיישבים, **דמייתי** לה למתניתין **משום דרב פפא אמר מילתיה עלה** דהאי מתני' ולא על ברייתא דידן, **לפי שהיא משנה** ועדיפא ליה למימר מילתיה על משנה מלאומרה על ברייתא.

ציונים והערות

קנ. נא. קנא. על הפתילות איתא בהדיא שהיו של קודש, וצ"ע מנ"ל שאף השמן היה של קודש. **קנב. סוכה** פרק ה הלכה ג, הכי איתא שם, תני יכולה היתה אשה לבור חיטיה לאור המערכה, ומקשה, ולא היו מועלות, ומתרץ לאו, דאמר רבי יהושע בן לוי הריח והמראה והקול אין בהן משום מעילה. **קנג. והא** דלא דמי להא דשרי לבני ירושלים להריח מריח הקטורת אם לא היו מתקרבים לשם כך, כמבואר לקמן בד"ה לאותן העומדים בחוץ, וכמו"כ הכא לישתרי לברור לאור המנורות של בית השואבה אם לא יתקרבו, היינו משום דהתם חשיב כלא אפשר כיון שאינם יכולים לדור בירושלים בלא שיריחו מריח הקטורת, אבל הכא שפיר יכולים מלהימנע מלברור לאור המנורות של בית השואבה. ולפי' התוס' הרא"ש שהובא להלן דהתם שרי משום דהוי אונס, ג"כ א"ש, דהכא אינם אנוסים לברור לאור המנורות. **קנד. המדרש"א** מבאר, דהתוס' הביאו את דברי הירושלמי כדי להוכיח דהיתה אשה בוררת ממש חיטים לאור המנורות של בית השואבה, ולהוכיח דשרי לכתחילה, ושלא נאמר דה"ק דהיתה יכולה לברור אבל לא היתה בוררת משום איסורא. וכ"כ התוס' בשבת כא. ד"ה שמחת, אבל התוס' בסוכה נג. ד"ה אשה, הביאו את הירושלמי דדייק מהאי ברייתא דקול מראה וריח אין בהם משום מעילה, והקשו ע"ז את קושיית התוס' כאן דהכא משמע דאיסורא מ"מ איכא, ותירצו דהבבלי פליג על הירושלמי, והבבלי סובר דהברייתא לאו דוקא קאמר שהיתה בוררת ממש, אלא כלומר היתה יכולה לברור מרוב אורה. **קנה. לעיל** כה: **קנו. משמע** דסברי התוס' דאף למאי דמסקינן לקמן בשמעתין דריח לאחר שתעלה תמרותו אין בו משום מעילה, מ"מ מעילה הוא דליכא, אבל איסורא איכא (מהרש"ם). **קנז. ובתוס'** הרא"ש כתב דשרי משום דהוי אונס. **קנח. רש"י** מעילה יא: בד"ה וכתיב התם. **קנט. רש"י** מעילה יא: ד"ה הערופה. **קס. והתוס'** במעילה יא. ד"ה תרי, תירצו בשם רבינו פרץ, דבאמת ילפינן רק מקרא ד'ושמו', ומיעוטא דעגלה ערופה אתי למעוטי דדוקא זו - עגלה ערופה נערפת, ואין פרה אדומה נערפת, כדאיתא בחולין כד., ולכך בעינן לקרא ד'ושמו' כדי שלא נלמד מהני קראי לענינים אחרים. והתוס' ביומא ס. ד"ה תרי תירצו, דאי הוי כתיב חדא מיעוטא, היינו אומרים דאע"ג דשני כתובין הבאין כאחד מלמדין, האי מיעוטא חשיב כקרא שלישי ושלשה כתובים אין מלמדין, וכיון דתרי מינייהו כתיבי בחד דוכתא חשיבי כמיעוט אחר מיעוט דאתי לרבות. ובחולין קיג: וקיז: ובזבחים מו. נשארו התוס' בצ"ע. **קסא. פרה** פ"ב ה"ב. **קסב. ואע"ג** דבגמ' דחינן דשאני התם דכתיב 'אשר לא עובד בה', ללמדנו דמיתסרא אף דבלעמא לא מיתסיר. ומקשינן, אי הכי אפילו בגוונא דרישא שהכניסה לרבקה ולא נתכוין שתדוש, ג"כ תיאסר מהאי קרא, דהא סו"ס דשה, ואמאי לא נפסלינה מקרא ד'אשר לא עובד בה', ומשני, הא לא דמיא אלא להא דתנן, שכן עליה עוף כשירה, עלה עליה זכר פסולה, מ"ט, אמר רב פפא דכיון דכתיב בקרא 'אשר לא עבד בה', ומהכתיב נראה לקרות עָבַד בקמץ ופתח, דמשמע שאינה נפסלת עד דעבד בה איהו עבודה, וקרינן אשר 'עוּבַּד' דמשמע דאף אם נעבדה בה עבודה ממילא, דג"כ אסורה היא, בעינן 'עובד' דומיא ד'עבד', מה עבד דניחא ליה בהאי עבודה, אף 'עובד' היינו שנעשתה בה עבודה ממילא אינה אוסרתה עד דלהוי ניחא ליה בהאי עבודה. **קסג. כך** הקשו התוס' בב"מ ל. ד"ה בשביל.

עלה עליה זכר פסולה:

יבארו אימתי חשיב דניחא ליה בעליית המשא על הפרה.

בגמ' מייתינן למתני' דקתני, שכן עליה עוף כשירה, עלה עליה זכר פסולה. מ"ט, אמר רב פפא כיון דכתיב 'עבד' דמשמע דדוקא אי עבד בה איהו מלאכה נפסלת, וקרינן עֵבַד דמשמע דנפסלת אף בשנעבדה בה עבודה ממילא, ולכך בעינן עובד דומיא דעבד, מה עבד דניחא ליה אף בשעוּבַּד בה עבודה ממילא בעינן דלהוי ניחא ליה בהאי עבודה.

מקשים התוס' **וא"ת, ואמאי** כשעלה עליה זכר **פסולה, הא בודאי לא ניחא ליה** לבעלים **להפסיד פרה** אדומה **שדמיה יקרים בשביל** שירויח ולדות שהם דבר מועט, ומאחר דלא ניחא ליה בהכי, אמאי נפסלת הפרה בשעלה עליה זכר. ומיישבים **וי"ל, דאם נאמר** דהפרה כשעלה עליה זכר, אז הוה **ניחא ליה** לבעלים בהכי, כדי שירויח את הולדות, **ולכך** חשיב דניחא ליה בכך, **ואין להכשירה** אע"ג דהשתא לא ניחא ליה לבעלים בהכי מחמת שהיא נאסרת ע"י כך, דסו"ס בעצם עלית הזכר ניחא להו[קסד].

ומקשים התוס' על פירושם, **וא"ת**, א"כ דכל היכא שאם לא היתה הפרה נאסרת במלאכה שנעבדה בה הוה ניחא ליה לבעלים בכך חשיב גם עתה דניחא להו בהכי, א"כ היכא שה**כניסה לרבקה ודשה** דאכשרינן בברייתא לעיל[קסה], **אמאי כשירה**, והא בלא האיסור ודאי הוה ניחא ליה בדישתה, ומ"ש **מעלה עליה זכר דפסולה** כיון שניחא ליה בעליית הזכר גופא אע"פ שלא ניחא ליה מחמת הפסול. **ומיישבים וי"ל, דהתם** בהכניסה לרבקה ודשה **לא ניחא ליה בדישתה** כלל ואפילו אם לא תאסר ע"י כך, לפי **שאין מרויח כלום בדישתה, דבלאו הכי** היתה **נידושה התבואה** ע"י הפרות האחרות שהיו ברבקה, וכיון שאין לו חועלת בדישתה שפיר חשיב דלא ניחא ליה ואינה נפסלת. אבל בעלה עליה זכר, דמרויח מעליה זו את הולדות שלא היו נולדים בלא העליה, שפיר ניחא ליה ונפסלת הפרה. עוד מתרצים התוס', **וה"ר יהודה פירש**, דלא ניחא לבעלים בדישתה משום **דהתם פרה** אדומה **בחורה** - קטנה **היא**[קסו], ואין בה די כח כדי לדוש, ולכך **מהתמא אין אדם רוצה להטריחה**, וע"כ שפיר חשיב דלא ניחא ליה ולכך אף אם מרויח מדישתה ג"כ אינה נפסלת, כיון שאין ניחא ליה בריוח זה.

מקשים התוס' **וא"ת, והא מהא דתנן**[קסז] **פרה מעוברת ר' אליעזר מכשיר וחכמים פוסלין**, משמע דלר"א אין הפרה נאסרת בעליית הזכר עליה, שהרי נתעברה מהזכר ואעפ"כ כשרה היא, וכי יחלוק ר"א על מתני' **דהכא דאמרה** דהיכא **שעלה עליה זכר פסולה היא**[קסח]. **ומיישבים וי"ל**, דאכן פליג ר"א על מתני' **דהכא**, דהאי מתני' דפסלה בעלה עליה זכר אזלא **כחכמים** דפליגי **התם** על ר"א **ופוסלין** פרה מעוברת, והיינו משום דהזכר שעלה עליה פסלה, אבל ר"א פליג וסבר דעליית הזכר גרידא אינה פוסלתה אלא א"כ עלה עליה מדעת הבעלים, והיכא שלא עלה עליה הזכר מדעת הבעלים שפיר מכשיר לה ר"א, **דה"נ** במתני' דהכא ר' יהודה **פליג ואמר** דדוקא **אם העלה הבעלים עליה זכר** נפסלת הפרה, **אבל עלה** עליה זכר **מעצמו כשירה** ואיהו סבר כר"א. **אי נמי יש לומר, דהאי מתני' דאמרה הכא** דעלה עליה זכר **פסולה** אזלא אף כר"א, **והיינו כשבעל הפרה רואה בשעת עלייה וניחא ליה בכך**, אבל אם לא ראו הבעלים בשעת עליה אע"ג דניחא להו בכך, לא נפסלה הפרה, **וכדאמרינן** כה"ג **גבי הכשר** זרעים ע"י משקה לקבל טומאה, (נפ"ק דחולין) (דף יג.[קסט]) דתניא, אם **עודהו הטל עליהן** וכשראה זאת הבעלים **שמח, הרי זה** בכלל 'כי יותן'[קע] דכתיב בקרא, דחשיב שניתן עליהם הטל לרצונו, **והוכשרו** הזרעים לקבל טומאה, ואם עד שלא בא הבעלים **נגבו** המשקים מן הפירות **אינן בכי יותן** ולא הוכשרו הפירות לקבל טומאה, ומפרשינן דטעמא כדרב פפא הוא דאמר **דבעינן יותן דומיא דיתן**[קעא], וכשם שכשהבעלים נותנין משקין על הפירות אזי הניחותא שלהם במציאות המשקין על הפירות היא בשעה שהמשקין על הפירות, אף כשניתנו משקין על הפירות מאליהם בעינן שיהא ניחא ליה להבעלים בכך בעוד המשקין על הפירות, ולכך **אף על פי שאם היה יודע** בעוד **שהטל עליהן היה שמח** על כך, אולם כיון שנגבו הפירות קודם שנודע לבעלים לא הוכשרו הפירות, וה"נ בעינן עֵבַד דומיא דעָבַד מה בעָבַד ניחא ליה לבעלים בשעה שנעשה בה מלאכה, אף בעובד בעינן שיהא ניחא לבעלים כשנעשה בה המלאכה, והאי מתני' דאכשרה בפרה מעוברת מיירי בשלא ראה הבעלים כשעלה הזכר על הפרה דלא נפסלה הפרה בעליית הזכר, אף אם היו הבעלים שמחים אילו היו רואים זאת, והא דאמרינן הכא דאם עלה עליה זכר פסולה, היינו כשראו הבעלים ושמחו, אבל רבי יהודה דפליג סבר דאף בשראו הבעלים את הזכר עולה עליה ושמח, ג"כ כשרה עד שיעלהו בעצמו.

והוקשה להתוס' **מהא דאמרינן בפרק עגלה ערופה**[קעב] (סוטה מו.) דעול המחרישה **פוסל** פרה אדומה **בין בשעת עבודה ובין שלא בשעת עבודה**, היינו בין אם הניח את העול לצורך עבודה ובין אם הניחו סתם, **ושאר דברים אינן פוסלין אלא בשעת עבודה** והיינו לצורך עבודה, אבל אם הניח עליה שק סתם ולא כדי להוליכו לא פסלה, **והאיך אמרינן הכא** דעליית הזכר עליה פוסלה אע"ג דלא הוי בשעת עבודה[קעג]. **ומיישבים, דעצם מה שהזכר משמש בה - עמה חשוב נמי עבודה ומיקרי בשעת עבודה**[קעד].

סיכום: הקשו דהא לא ניחא לבעלים בעליית הזכר על הפרה מפני שמפסידים ע"י זה דמים מרובים של שוי פרה אדומה, ואמאי נפסלת היא בכך. ומתרצים, דכיון שאם לא היתה הפרה נאסרת בכך הוה ניחא ליה, חשיב דניחא ליה בהכי. ומקשים על כך, א"כ אמאי בהמה שהכניסה לרבקה ודשה אינה נאסרת, והא אילו לא היתה נאסרת בכך שפיר הוה ניחא לבעליה בדישתה. ומתרצים, דבלא"ה היתה התבואה נידושה ע"י הבהמות האחרות שהיו ברבקה. וה"ר יהודה מתרץ דכיון דפרה אדומה היא צעירה, לכך אין הבעלים רוצים להטריחה בדישה, ולא ניחא להו בדישתה. ומקשים התוס' ממתני' דפליגי ר"א וחכמים בפרה מעוברת אם כשרה היא או לא, דשמעינן דאין הפרה נאסרת מחמת עליית הזכר שנתעברה ממנו, ומתרצים דמתני' דפסלה בעליית הזכר סברה כחכמים דפליגי התם ופסלי פרה מעוברת, והיינו משום שעלה עליה זכר. ועוד מתרצים, דכל היכא שלא ראו הבעלים כשנעשתה המלאכה בפרה אף דרצו בה לא נפסלה הפרה, ובהאי גוונא מכשרינן פרה מעוברת, וכמו בהכשר זרעים דכשניתנו משקין מאליהן על הפירות לא הוכשרו הזרעים אא"כ ראו הבעלים אותם בשעת נתינה, ואמאי פוסלת הפרה בעליית הזכר אף כשלא ראו הבעלים כלל, ומתרצים דכיון דבשעת נתינה לא ראו הבעלים אותם כלל, לא חשיב שפיר שעת נתינה שעת הכשר, אלא שעת ראיה שעת הכשר, ואע"ג דבשעת נתינה לא ראו הבעלים אותם כלל, מ"מ כיון דבשעת ראיה ראו אותם, שעת ראיה שעת הכשר, ה"נ בעלה עליה זכר פסולה, אע"ג דבשעת עלייה לא ראו הבעלים אותם, מ"מ כיון דבשעת ראיה ראו אותם, שעת ראיה שעת עלייה, ואע"ג דבשעת ראיה לא ניחא להו בכך, לא נפסלה הפרה, **וכדאמרינן** כה"ג **גבי הכשר** זרעים ע"י משקה לקבל טומאה, (נפ"ק דחולין) (דף יג.[קסט]) דתניא, אם **עודהו הטל עליהן** וכשראה זאת הבעלים **שמח, הרי זה** בכלל 'כי יותן'[קע] דכתיב בקרא, דחשיב שניתן עליהם הטל לרצונו, **והוכשרו** הזרעים לקבל טומאה, ואם עד שלא בא הבעלים **נגבו** המשקים מן הפירות **אינן בכי יותן** ולא הוכשרו הפירות לקבל טומאה, ומפרשינן דטעמא כדרב פפא הוא דאמר **דבעינן יותן דומיא דיתן**[קעא], וכשם שכשהבעלים נותנין משקין על הפירות אזי הניחותא שלהם במציאות המשקין על הפירות היא בשעה שהמשקין על הפירות, אף כשניתנו משקין על הפירות מאליהם בעינן שיהא ניחא ליה להבעלים בכך בעוד המשקין על הפירות, ולכך **אף על פי שאם היה יודע** בעוד **שהטל עליהן היה שמח** על כך, אולם כיון שנגבו הפירות קודם שנודע לבעלים לא הוכשרו הפירות, וה"נ בעינן עֵבַד דומיא דעָבַד מה בעָבַד ניחא ליה לבעלים בשעה שנעשה בה מלאכה, אף בעובד בעינן שיהא ניחא לבעלים כשנעשה בה המלאכה, והאי מתני' דאכשרה בפרה מעוברת מיירי בשלא ראה הבעלים כשעלה הזכר על הפרה דלא נפסלה הפרה בעליית הזכר, אף אם היו הבעלים שמחים אילו היו רואים זאת, והא דאמרינן הכא דאם עלה עליה זכר פסולה, היינו כשראו הבעלים ושמחו, אבל רבי יהודה דפליג סבר דאף בשראו הבעלים את הזכר עולה עליה ושמח, ג"כ כשרה עד שיעלהו בעצמו.

והוקשה להתוס' **מהא דאמרינן בפרק עגלה ערופה**[קעב] (סוטה מו.) דעול המחרישה **פוסל** פרה אדומה **בין בשעת עבודה ובין שלא בשעת עבודה**, היינו בין אם הניח את העול לצורך עבודה ובין אם הניחו סתם, **ושאר דברים אינן פוסלין אלא בשעת עבודה** והיינו לצורך עבודה, אבל אם הניח עליה שק סתם ולא כדי להוליכו לא פסלה, **והאיך אמרינן הכא** דעליית הזכר עליה פוסלה אע"ג דלא הוי בשעת עבודה[קעג]. **ומיישבים, דעצם מה שהזכר משמש בה - עמה חשוב נמי עבודה ומיקרי בשעת עבודה**[קעד].

סיכום: הקשו דהא לא ניחא לבעלים בעליית הזכר על הפרה מפני שמפסידים ע"י זה דמים מרובים של שוי פרה אדומה, ואמאי נפסלת היא בכך. ומתרצים, דכיון שאם לא היתה הפרה נאסרת בכך הוה ניחא ליה, חשיב דניחא ליה בהכי. ומקשים על כך, א"כ אמאי בהמה שהכניסה לרבקה ודשה אינה נאסרת, והא אילו לא היתה נאסרת בכך שפיר הוה ניחא לבעליה בדישתה. ומתרצים, דבלא"ה היתה התבואה נידושה ע"י הבהמות האחרות שהיו ברבקה. וה"ר יהודה מתרץ דכיון דפרה אדומה היא צעירה, לכך אין הבעלים רוצים להטריחה בדישה, ולא ניחא להו בדישתה. ומקשים התוס' ממתני' דפליגי ר"א וחכמים בפרה מעוברת אם כשרה היא או לא, דשמעינן דאין הפרה נאסרת מחמת עליית הזכר שנתעברה ממנו, ומתרצים דמתני' דפסלה בעליית הזכר סברה כחכמים דפליגי התם ופסלי פרה מעוברת, והיינו משום שעלה עליה זכר. ועוד מתרצים, דכל היכא שלא ראו הבעלים כשנעשתה המלאכה בפרה אף דרצו בה לא נפסלה הפרה, ובהאי גוונא מכשרינן פרה מעוברת, וכמו בהכשר זרעים דכשניתנו משקין מאליהן על הפירות לא הוכשרו הזרעים אא"כ ראו הבעלים אותם כלל, מ"מ כיון דבשעת ראיה ראו אותם, שעת ראיה שעת הכשר, ה"נ בעלה עליה זכר פסולה, אע"ג דבשעת עלייה לא ראו הבעלים אותם כלל, מ"מ כיון דבשעת ראיה ראו אותם, שעת ראיה שעת עלייה, ואע"ג דבשעת ראיה לא ניחא להו בכך, לא נפסלה הפרה,

עלה עליה זכר פסולה. וא"ת, אמאי פסולה, הא ודאי לא ניחא ליה להפסיד פרה שדמיה יקרים בשביל דבר מועט. וי"ל, דאם נאמר כשירה, הוה ניחא ליה, ולכך אין להכשירה. וא"ת, הכניסה לרבקה ודשה אמאי כשירה, מ"ש מעלה עליה זכר דפסולה. וי"ל, דהתם לא ניחא ליה בדישתה שאין מרויח כלום בדישתה, דבלאו הכי נידושה התבואה. וה"ר יהודה פירש, דסתם פרה בחורה היא, ומסתמא אין אדם רוצה להטריחה. וא"ת, והא דתנן פרה מעוברת ר' אליעזר מכשיר וחכמים פוסלין, והכא אמר עלה עליה זכר פסולה. וי"ל, דהכא כחכמים דפוסלין, דה"נ ר' יהודה פליג ואמר דוקא העלה עליה זכר אבל עלה מעצמו כשירה. אי נמי, הא דאמר הכא פסולה, היינו כשרואה בשעת עלייה וניחא ליה, כדאמר גבי הכשר (בפ"ק דחולין) (דף יג.) עודהו הטל עליהן ושמח, הרי זה בכי יותן, נגבו אינן בכי יותן, דבעינן יותן דומיא דיתן, אף על פי שאם היה יודע בעוד הטל עליהן היה שמח. והא דאמרינן בפרק עגלה ערופה (סוטה מו.) עול פוסל בין בשעת עבודה ובין שלא בשעת עבודה. שאר דברים אינן פוסלין אלא בשעת עבודה. מה שהזכר משמש בה חשוב עבודה:

אוצר החכמה 19/06/2018

ציונים והערות

קסד. והיינו שאם נאמר כן דלא חשיב ניחא ליה כיון שמפסיד את דמי הפרה, ולכך לא תיפסל הפרה, א"כ שוב ניחא ליה בהאי עליה, דהא אינו מפסיד שהרי אין הפרה נפסלת, ואי אכן ניחא ליה א"כ נפסול את הפרה, וכיון שאין לדבר סוף, ע"כ צ"ל דכוונת התורה בהא דבעינן ניחותא כדי שתפסל, היינו ניחותא מעצם המלאכה בלא שנתייחס למה שהפרה נפסלת. **קסה. ע"א.** **קסו. כדאיתא** במתני' דפרה פ"א מ"א, דלר"א היא בת שתים ולרבנן בת שלש וארבע. **קסז. פרה** פרק ב משנה ב. **קסח. ביארנו** את קושית התוס' עפ"י התוס' בב"מ ל. ד"ה אף, דהקשו וכי לית ליה לר"א הא דעלה עליה זכר כשרה. **קסט. התם** ליתא, וצ"ל בפרק ב דבבא מציעא דף כב. **קע. כדכתיב** בקרא 'וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא לכם'. **קעא. כדאיתא** שם רב פפא רמי, כתיב כי יתן וקרינן כי יותן הא כיצד, בעינן כי יותן דומיא דכי יתן. **קעב. הכי** איתא שם תניא 'עול', אין לי אלא עול, שאר עבודות מנין, ת"ל 'אשר לא עלה עליה עול' מכל מקום, והיינו דמהא דלא כתיב 'אשר לא עלה עול עליה' אלא כתיב 'אשר לא עלה עליה עול', דרשינן לרישיה דקרא לחודיה 'אשר לא עלה עליה', דכל מה שיעלה עליה פוסלה, ומקשינן, אם כן מה ת"ל 'עול', ומתרצינן דעול פוסל בין בשעת עבודה בין שלא בשעת עבודה שאר עבודות אין פוסלות אלא בשעת עבודה. **קעג. הקשה** החזו"א, דשעת עבודה מפרש רש"י התם דהיינו דעבודה זו לצורך היא ולא באקראי בעלמא, וא"כ ה"נ כיון דניחא ליה במה שהזכר עולה עליה הוי עלייה זו לצורך, ושפיר חשיב שעת עבודה ומאי קשיא להו לתוס'. ומתרץ, דהתוס' סברי כדעת הרמב"ם בפ"א מהלכות פרה ה"ז, דמפרש דהא דאמרינן דבשאר דברים אין הפרה נפסלת אלא בשעת עבודה, היינו דאינה נפסלת כשמניחין עליה משא לצורך עבודה עד שתתחיל לעבוד, והוקשה לתוס' דהא הכא העליה עצמה אינה מלאכה, וכיון שלא התחילה לעבוד האיך הפרה נפסלת, וע"ז מתרצים דמה שהזכר משמש חשיב עבודה, ולכך חשיב שפיר שהפרה התחילה לעבוד בשעה שהזכר עלה עליה. **קעד. התום'** בע"ז כג: ד"ה ש"מ מפרשים, דהמלאכה בפרה היא עצם עליית הזכר על הפרה ולא מה שהוא משמש בה, ולפי"ז הכא צ"ל דהמלאכה שהיא נאסרת ע"י היינו עליית הזכר עליה, אלא שע"י שהוא משמש הויא

אהה 19/06/2018

מגוד:

יבארו הלשון.

בגמ׳ מייתינן לברייתא דתניא, אבידה לא ישטחנה לא ע״ג מיטה ולא ע״ג מגוד. **ופירש ר״ת**, דמגוד היינו דבר שפורסין עליו[קעה], והוא מלשון פריסה, כמו **׳נגוד ליה גלימא׳**[קעו] (עירובין ד׳ נ״ד.) דקאמר שם שמואל שיפרסו גלימא על הכותל למחיצה.

חדש יותץ:

יבארו דאין שבח עצים אוסר אלא באיסורי הנאה.

בגמ׳ מייתינן לברייתא דקתני, תנור שהסיקוהו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם, אם חדש הוא יותץ, ואם ישן הוא יוצן, היינו שימתין עד שיצטנן מחומו, ואם אפה בו את הפת, רבי אומר הפת אסורה, וחכמים אומרים הפת מותרת, ואם בישלה על גבי גחלים דברי הכל מותר, ומקשינן, והתניא בין חדש ובין ישן יוצן, ומשני דלא קשיא, הא רבי והא רבנן.

ומבארים התוס׳, דלרבי טעם האיסור הוא משום דקסבר **דיש שבח עצים בפת**, דהיינו דהפת נאפית ומשבחת ע״י העצים האסורים, וה״נ תנור חדש שהוסק **יש שבח עצים בתנור**, שהתנור מתחזק ונגמר ע״י חום העצים האסורים, וכיון שנאסר התנור, אזי אפילו אם נצטנן אסור לאפות בו אף בעצים המותרים, דקסבר דזה וזה **גורם**, דהיינו דבר הנוצר מהיתר ואיסור יחד **אסור**, וה״נ הפת נאפית ע״י תנור אסור ועצים מותרים, ולכך יותץ התנור דאסור לאפות בו.

וטעמא דרבי דסובר **דיש שבח עצים בפת**, **היינו משום דסבירא ליה דהעצים כשהן בעין הם גורמים את אפיית הפת כשאבוקת האש דולקת בהם כנגדו**, היינו כנגד הפת, ולכך חשיב דע״י העצים נאפית הפת. **ורבנן** דפליגי עליה ומתירין את הפת, משום **דסברי דאין שבח העצים האסורים בפת**, **ואף על פי שהאבוקה דולקת כנגדו**, כנגד הפת ואופה אותה, **דסבירא להו דהשלהבת אינה באה מן העצים כשהן בעין, אלא מחמת** משהו הנשרף בחום השלהבת לאחר שהיא מכלה את העץ, ואין כאן כבר עץ אסור, **וא״כ** השלהבת אינה אוסרת את הפת, אלא **היא כמו גחלת** דלדברי הכל מותר לאפות בה את הפת, דאחר שכלה העץ **אין האיסור בעין. וכן פירש״י** כאן[קעז].

והקשה ה״ר אהרן, לרבי[קעח] דסבר דמשום דיש שבח עצים בפת אסורה, **מהא דאמרינן** (תרומות פ״ג מ״ג) **המבשל בשבת בשוגג יאכל, ואפילו** באותה **השבת**[קעט], וקשה, **אמאי** יכול הוא לאכול את התבשיל בשבת, ואמאי **לא נימא** דהתבשיל אסור משום **דיש שבח מוקצה בפת**, דהא **הגחלים** שנתבשל עליהם **מוקצין** הן, וכשאוכל את הפת נהנה מן המוקצה. ומיישבים **ואומר ר״י**, **דלא שייך** לאסור משום שבח עצים בפת **אלא באיסורי הנאה דווקא**, דכיון דיש שבח עצים בפת, אזי כשהוא נהנה מן הפת יש לו הנאה ג״כ מן האיסור, וכיון שאף ההנאה אסורה לכך הפת אסורה, אבל בשאר איסורים שאינם איסורי הנאה כגון מוקצה, הרי אע״פ שיש שבח עצים בפת והוא נהנה מן האיסור מ״מ שרי, דמוקצה אינו אסור בהנאה. **וכן פי׳ הקונטרס בפרק בתרא דע״ז**, (דף סו: ושם) **גבי** מתניתין דקתני **תנור שהסיקו בכמון של תרומה**, ולא איכפת לן שהתנור הוסק בתרומה, לפי שאין איסורה איסור הנאה, והיינו כדאמרינן הכא דכל שאין האיסור אסור בהנאה לא אכפת לן אם השביח את הפת או את התבשיל, דהא מותר הוא בהנאה.

מגוד. פירש ר״ת כמו נגוד ליה גלימא (עירובין ד׳ צד.):

חדש יותץ. קסבר יש שבח עצים בפת, וה״נ יש שבח עצים בתנור, וזה וזה גורם אסור. ויש שבח עצים בפת, היינו העצים שהן גורמים אפיית הפת כשאבוקה כנגדו, ורבנן סברי אין שבח עצים בפת אף על פי שהאבוקה כנגדו, דשלהבת אינה באה מן העצים אלא מחמת משהו הנשרף, וא״כ היא כמו גחלת דאין האיסור בעין, וכן פירש״י. הקשה ה״ר אהרן, לרבי הא דאמר (תרומות פ״ג מ״ג) **המבשל בשבת בשוגג יאכל ואפילו בשבת, ואמאי נימא יש שבח מוקצה בפת, דגחלים מוקצין הן. ואומר ר״י, דלא שייך אלא באיסורי הנאה דווקא, וכן פי׳ הקונטרס בפרק בתרא דע״ז** (דף סו: ושם) **גבי תנור שהסיקו בכמון של תרומה:**

בישלה על גבי גחלים. בישלה דווקא בדיעבד, אף על גב דכל הנשרפין אפרן מותר אפילו לכתחלה, יש לחלק בין אפרן לגחלים:

בין חדש בין ישן יוצן. דזה וזה גורם מותר, אף על גב דזה וזה גורם דווקא בדיעבד מותר, כדמוכח בסוף פרק כל הצלמים (ע״ז מח:) **דאמר רבי יוסי אין נוטעין אגוז של ערלה, ומודה ר׳ יוסי שאם נטע שהוא מותר, וחשיב ליה זה וזה גורם, דהכא הוי כדיעבד, דאם נאמר חדש יותץ יפסיד התנור:**

בין חדש ובין ישן יוצן. דזה וזה גורם מותר, אף על גב דזה וזה גורם דווקא בדיעבד מותר, כדמוכח בסוף פרק כל הצלמים (ע״ז מח:) **דאמר רבי יוסי אין נוטעין אגוז של ערלה, וקאמר רב יהודה אמר רב דמודה ר׳ יוסי שאם נטע שהוא מותר, וחשיב ליה זה וזה גורם, דהאגוז והקרקע מצמיחים ביחד את הנטיעה, אלמא אע״ג דבדיעבד שרי לכתחילה אסור, והאיך שרינן הכא לכתחילה לאפות בתנור כזה, והא שבח האיסור וההיתר יהיו מעורבין בפת. ומיישבים, דהא דהכא שרי לאפות בתנור זה, היינו משום דהוי כדיעבד דשרי כדי שלא יפסיד אם עשה כבר, וה״נ תנור חדש ג״כ חשיב דיעבד, דאם נאמר דתנור חדש יותץ, הלא בנתיצתו יפסיד את התנור, וכיון דאיכא ליה הפסד, חשיב כדיעבד ואינו אסור[קפב].**

בין חדש ובין ישן יוצן:

יבארו הטעם דיוצן אע״ג דמותר.

בגמ׳ מייתינן לברייתא דתניא, תנור שהסיקוהו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם בין חדש בין ישן יוצן, היינו שימתין עד שיצטנן מחומו.

ומבארים התוס׳, דהא דאמרינן דאם **בישלה** על גבי גחלים דברי הכל מותר, היינו דווקא **בדיעבד**, אבל לכתחילה אין לבשל ע״ג גחלים של איסורי הנאה, **ואף על גב** דקימ״ל דכל **הנשרפין אפרן מותר אפילו לכתחלה**[קפ], והיינו משום דע״י השריפה כבר אין כאן איסור לפי שאבד וכלה מן העולם, ואין האפר חשיב כאיסור עצמו אלא כדבר חדש, מכל מקום יש **לחלק בין אפרן, דכלו** איסורי ההנאה לגמרי ולהפכו לאפר, **לגחלים** שלא כלו לגמרי ולכך אסרום מדרבנן[קפא].

בין חדש בין ישן יוצן:

יבארו דמותר משום דחשיב כדיעבד.

בגמ׳ מייתינן לברייתא, דתנור שהסיקוהו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם בין חדש בין ישן יוצן.

ומבארים התוס׳ הטעם דלהאי תנא אף תנור חדש יוצן ואינו נאסר, משום דכשהוא אופה את הפת בעצים אחרים, הוי זה וזה גורם, דהפת נאפית ע״י עצים מותרים ותנור אסור, וסבר האי תנא דזה וזה **גורם מותר**. והוקשה להתוס׳, **ואף על גב** דאף להאי מ״ד דזה וזה **גורם** שרי, היינו **דוקא בדיעבד** דמותר אבל לכתחילה אסור, כדמוכח **בסוף פרק כל הצלמים**, (ע״ז מח:) **דאמר** התם **רבי יוסי אין נוטעין אגוז של ערלה**, וקאמר רב יהודה אמר רב דמודה ר׳ יוסי **שאם נטע שהוא מותר**, וחשיב **ליה** זה **וזה גורם**, דהאגוז והקרקע מצמיחים ביחד את הנטיעה, אלמא אע״ג דבדיעבד שרי לכתחילה אסור, והאיך שרינן הכא לכתחילה לאפות בתנור כזה, והא שבח האיסור וההיתר יהיו מעורבין בפת. ומיישבים, דהא **דהכא** שרי לאפות בתנור זה, היינו משום דהוי **כדיעבד** דשרי כדי שלא יפסיד אם עשה כבר, וה״נ תנור חדש ג״כ חשיב דיעבד, **דאם נאמר** דתנור **חדש יותץ**, הלא בנתיצתו **יפסיד** את **התנור**, וכיון דאיכא ליה הפסד, חשיב כדיעבד ואינו אסור[קפב].

בין חדש ובין ישן יוצן:

יבארו הטעם דיוצן אע״ג דמותר.

בגמ׳ מייתינן לברייתא דתניא, תנור שהסיקוהו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם בין חדש בין ישן יוצן, היינו שימתין עד שיצטנן מחומו.

אומרים התוס׳, דתנא דזה וזה גורם מותר, ואף על גב דאף להאי מ״ד דזה וזה **גורם** שרי, היינו **דוקא בדיעבד** דמותר **אבל לכתחילה אסור**, **כדמוכח בסוף פרק כל הצלמים**, (ע״ז מח:) **דאמר** התם **רבי יוסי אין נוטעין אגוז של ערלה**, וקאמר רב יהודה אמר רב דמודה ר׳ יוסי **שאם נטע שהוא מותר**, וחשיב **ליה** זה **וזה גורם**, דהאגוז והקרקע מצמיחים ביחד את הנטיעה, אלמא אע״ג דבדיעבד שרי לכתחילה אסור, והאיך שרינן הכא לכתחילה לאפות בתנור כזה, והא שבח האיסור וההיתר יהיו מעורבין בפת. ומיישבים, דהא **דהכא** שרי לאפות בתנור זה, היינו משום דהוי **כדיעבד** דשרי כדי שלא יפסיד אם עשה כבר, וה״נ תנור חדש ג״כ חשיב דיעבד, **דאם נאמר** דתנור **חדש יותץ**, הלא בנתיצתו **יפסיד** את **התנור**, וכיון דאיכא ליה הפסד, חשיב כדיעבד ואינו אסור[קפב].

בין חדש ובין ישן יוצן:

יבארו הטעם דיוצן אע״ג דמותר.

בגמ׳ מייתינן לברייתא דתניא, תנור שהסיקוהו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם בין חדש בין ישן יוצן, היינו שימתין עד שיצטנן מחומו.

אומרים התוס׳, דתנא דזה וזה גורם מותר, ואף על גב דאף להאי מ״ד דזה וזה גורם שרי, היינו דוקא בדיעבד דמותר אבל לכתחילה אסור, כדמוכח בסוף פרק כל הצלמים, (ע״ז מח:) **דאמר התם

עד שיהא בו כדי להחמיץ:

יפרשו דאיירי בשיש בשאור האסור בלבד כדי להחמיץ.

בגמ' מייתינן למתני' דתנן, שאור של חולין ושל תרומה שנפלו לתוך עיסה, ואין באחד מהם כדי להחמיצה לבדו, ונצטרפו שתיהן זה לזה וחמצו את העיסה, רבי אליעזר אומר אחר אחרון אני בא, ואם השאור האחרון שנפל לעיסה הוא של חולין העיסה מותרת, ואם של תרומה הוא הרי העיסה מדומעת, וחכמים אומרים בין שנפל השאור האסור בתחילה ובין שנפל השאור האסור לבסוף, לעולם אינו אוסר עד שיהא בו כדי להחמיץ את העיסה.

ואומרים התוס', דכך הוא הפי' בהא דאמרי חכמים דאינו אוסר עד שיהא בו כדי להחמיץ, דדוקא כשיש **בשאור האיסור** בלבד כדי להחמיץ את כל העיסה, ובשאור של היתר אין כדי להחמיץ את העיסה, אז נעשית העיסה מדומעת ונאסרת, **דאי יש גם באיסור** כדי להחמיץ את כל העיסה **וגם בהיתר יש כדי להחמיץ** את כל העיסה, אז **נראה לרשב"א** דהשאור האסור אינו אוסר את העיסה **ושרי** לאוכלה, כיון דאף בלא שאור התרומה ג"כ היתה העיסה מתחמצת ע"י השאור המותר, לכך אין השאור האסור אוסרה דהוי זה וזה גורם, ולרבנן זה וזה גורם מותר, **דהא בפ' בתרא דמסכת ע"ז** (דף סח.) **תניא**[קפג], **שאור של חולין ושל תרומה שנפלו לעיסה, ובזה לבדו יש שיעור כדי להחמיץ את העיסה, ובזה לבדו יש שיעור כדי להחמיץ את העיסה, וחימצו אותה שניהם יחד, העיסה אסורה**, מאחר שנתחמצה אף ע"י שאור התרומה, **ור' שמעון מתיר**, דהא אף בלא שאור התרומה ג"כ היתה העיסה מתחמצת ע"י שאור החולין, ולכך אין השאור האסור אוסרה, **והשתא הוי ר' שמעון** דהתם דמתיר את העיסה היכא דיש גם בשאור התרומה וגם בשאור החולין כדי להחמיץ את כולה **כרבנן דהכא**, דאסרו רק היכא שיש רק באיסור כדי להחמיץ, אבל אם יש גם בהיתר כדי להחמיץ שריא העיסה[קפד].

ומקשים התוס' על פירושם, **והא דתנן בסוף פ"ק דתמורה** (דף יג.) **אין מחמץ אחר מחמץ [אוסר**[קפה]**] אלא לפי חשבון שבה**, והיינו **שאם נפל שאור של תרומה בעיסה וחימצה, וחזרה ונפלה העיסה הזאת לעיסה אחרת גדולה מזאת** וחימצתה, **אזי אם יש בעיסה הראשונה** שיעור מן השאור של התרומה שיש בו **כדי להחמיץ** לבדו את העיסה השניה שנפלה לתוכה, אז גם העיסה השניה **אסורה**, והיא נאסרת **אע"פ שנתחמצה** עיסה זו גם **על ידי שאור של איסור** וגם **על ידי העיסה הראשונה שהיתה של היתר**[קפו], דכיון שיש בכח האיסור לבדו לחמצה נאסרת העיסה, ולא אכפת לן במה שאף בלא השאור של האיסור ג"כ היתה העיסה מתחמצת ע"י ההיתר, **ומוקמינן להאי מתני' התם כרבנן דהכא**, ומשמע דסברי רבנן דהכא דאם יש גם באיסור כדי להחמיץ וגם בהיתר כדי להחמיץ אסורה העיסה, ושלא כמו שביארו התוס' דהיכא שיש בזה ובזה כדי לחמץ שרי.

ומיישבים ואור"י, דמצינן למימר דהתם דלא איירי שיש בין בהיתר ובין באיסור כדי להחמיץ, אלא **מיירי כגון שאין בעיסה** הראשונה שנפלה לעיסה השניה שיעור **כדי להחמיץ** ללא השאור של התרומה, **ובשאור של התרומה לבדו יש שיעור בכדי להחמיץ** את העיסה השניה, כלומר דהתם איירי בשאין בהיתר כח להחמיץ לבדו ובאיסור יש כח להחמיץ לבדו, ולכך שפיר נאסרת העיסה, כיון שבאיסור לבד יש כדי להחמיץ ולא בהיתר, אבל אמנם אם יהיה בין באיסור ובין בהיתר כדי לחמץ לא תיאסר העיסה, כדפירשו התוס' הכא.

סיכום: הא דאסרי רבנן עיסה שנפלו לתוכה שאור של היתר ושאור של איסור וחימצוה, היינו רק בשיש בשאור האסור לבדו כדי לחמץ את העיסה, ובשאור של ההיתר אין בכדי לחמץ לבדו את העיסה, אבל בשיש בכל אחד משניהם כדי לחמץ את העיסה, העיסה מותרת כיון שאף בלא השאור האסור היתה מתחמצת.

נתערבו באחרות:

יבררו הגירסא.

בגמ' מייתינן למתניתין דתנן, נטל הימנה [מאשירה] עצים האסורין בהנאה, והסיק בהן את התנור ואפה בו את הפת, אסורה הפת בהנאה, נתערבה אותה הפת באחרות, ואחרות באחרות, כולן אסורין בהנאה, רבי אליעזר אומר יוליך דמים בשווי הפת[קפז] לים המלח כדי שלא יהנה מן האיסור והפת מותרת, אמרו לו אין פדיון לע"ז.

ואור"ת, דלא גרסי' במתני' 'ואחרות באחרות'[קפח], דהא **בסדר המשנה לא גרסינן ליה, לא** בהאי מתני' דמיירי באשירה **במסכת ע"ז**[קפט], **ולא במתני' דסדר זרעים** גבי תנור שהיסיקוהו בקליפי ערלה וחבילי תלתן של כלאי הכרם[קצ].

[כז.] **עד שיהא בו כדי להחמיץ. פי' באיסור, דאי יש באיסור וגם בהיתר כדי להחמיץ נראה לרשב"א דשרי, דהא בפ' בתרא דמסכת ע"ז (דף סח.) תניא, שאור של חולין ושל תרומה שנפלו לעיסה ובזה כדי להחמיץ ובזה כדי להחמיץ, וחימצו, אסור, ור' שמעון מתיר, והשתא הוי ר' שמעון כרבנן דהכא. והא דתנן בסוף פ"ק דתמורה (דף יג.) אין מחמץ אחר מחמץ [אוסר] אלא לפי חשבון שבה, שאם נפל שאור של תרומה בעיסה וחימצה, וחזרה ונפלה לעיסה אחרת גדולה מזאת, אם יש בשאור כדי להחמיץ, השניה אסורה אע"פ שנתחמצה על ידי שאור של איסור ועל ידי עיסה ראשונה שהיה של היתר, ומוקמינן לה התם כרבנן דהכא. אור"י, מצי למימר דהתם מיירי כגון שאין בעיסה כדי להחמיץ, ובשאור של תרומה יש כדי להחמיץ:**

נתערבו באחרות. אור"ת, דלא גרסי' ואחרות באחרות, דבסדר המשנה לא גרס ליה לא במסכת ע"ז ולא בסדר זרעים:

וכן היה רבי אליעזר אוסר בכל איסורין שבתורה. השתא משמע דבכל מקום אית ליה לרבי אליעזר דזה וזה גורם אסור, ותימה לרשב"א, דתיקשי מהכא לרב הונא בר חיננא, דתניא בתמורה בפרק כל האסורין (דף ל: ושם) כל האסורין לגבי מזבח כגון הרובע ונרבע ומוקצה ונעבד, ולדותיהן מותרין למזבח, והשתא הוי ר' שמעון דהתם דמתיר את העיסה היכא דיש גם בשאור התרומה וגם בשאור החולין כדי להחמיץ את כולה כרבנן דהכא, דאסרו רק היכא שיש רק באיסור כדי להחמיץ, אבל אם יש גם בהיתר כדי להחמיץ שריא העיסה.

ומקשים התוס' על פירושם, והא דתנן בסוף פ"ק דתמורה (דף יג.) **אין מחמץ אחר מחמץ [אוסר] אלא לפי חשבון שבה**, והיינו **שאם נפל שאור של תרומה בעיסה וחימצה, וחזרה ונפלה העיסה הזאת לעיסה אחרת גדולה מזאת** וחימצתה, אזי **אם יש בעיסה** הראשונה שיעור מן השאור של התרומה שיש בו **כדי להחמיץ** לבדו את העיסה השניה שנפלה לתוכה, אז גם העיסה השניה **אסורה**, והיא נאסרת **אע"פ שנתחמצה** עיסה זו גם **על ידי שאור של איסור** וגם **על ידי העיסה הראשונה שהיתה של היתר**, דכיון שיש בכח האיסור לבדו לחמצה נאסרת העיסה, ולא אכפת לן במה שאף בלא השאור של האיסור ג"כ היתה העיסה מתחמצת ע"י ההיתר, **ומוקמינן להאי מתני' התם כרבנן דהכא**, ומשמע דסברי רבנן דהכא דאם יש גם באיסור כדי להחמיץ וגם בהיתר כדי להחמיץ אסורה העיסה, ושלא כמו שביארו התוס' דהיכא שיש בזה ובזה כדי לחמץ שרי.

ומיישבים ואור"י, דמצינן למימר דההיא מתני' דהתם לא איירי שיש בין בהיתר ובין באיסור כדי להחמיץ, אלא **מיירי כגון שאין בעיסה** הראשונה שנפלה לעיסה השניה שיעור **כדי להחמיץ** ללא השאור של התרומה, **ובשאור של התרומה לבדו יש שיעור בכדי להחמיץ** את העיסה השניה, כלומר דהתם איירי בשאין בהיתר כח להחמיץ לבדו ובאיסור יש כח להחמיץ לבדו, ולכך שפיר נאסרת העיסה, כיון שבאיסור לבד יש כדי להחמיץ ולא בהיתר, אבל אמנם אם יהיה בין באיסור ובין בהיתר כדי לחמץ לא תיאסר העיסה, כדפירשו התוס' הכא.

סיכום: הא דאסרי רבנן עיסה שנפלו לתוכה שאור של היתר ושאור של איסור וחימצוה, היינו רק בשיש בשאור האסור לבדו כדי לחמץ את העיסה, ובשאור של ההיתר אין בכדי לחמץ לבדו את העיסה, אבל בשיש בכל אחד משניהם כדי לחמץ את העיסה, העיסה מותרת כיון שאף בלא השאור האסור היתה מתחמצת.

נתערבו באחרות:

יקשו דשמעינן במק"א דר"א סבר דזה וזה גורם מותר.

בגמ' מייתינן ראיה להא דקסבר רבי אליעזר דזה וזה גורם אסור, מדתנן נטל הימנה [מאשירה] עצים האסורין בהנאה, והסיק בהן את התנור ואפה בו את הפת, אסורה הפת בהנאה, נתערבה באחרות ואחרות באחרות כולן אסורין בהנאה, רבי אליעזר אומר יוליך הנאה לים המלח, אמרו לו אין פדיון לע"ז, והרי עד שיוליך הנאה לים המלח אסורה הפת לר"א, משום דהוי זה וזה גורם, דהתנור של היתר והעצים של איסור אפו יחד את הפת, וזה וזה גורם אסור. ומקשינן, אימור דשמעת ליה לר' אליעזר גבי ע"ז דחמיר איסורה, בשאר איסורין שבתורה מי שמעת ליה, ומשני, דאי נימא דאף לר"א זה וזה גורם מותר, אמאן תרמייה להא דגבי ערלה אסרינן בזה וזה גורם, דמי הוא האי תנא דאסר, ועוד, דהא תניא בהדיא וכן היה ר' אליעזר אוסר בכל איסורין שבתורה.

ואומרים התוס', דהשתא משמע דבכל מקום בתורה אית ליה לרבי אליעזר דזה וזה גורם אסור. ותימה לרשב"א, דא"כ תיקשי מהכא לרב הונא בר חיננא, דתניא בתמורה בפרק כל האסורין (דף ל: ושם) **כל** הקרבנות **האסורין לגבי מזבח**, כגון הרובע ונרבע ומוקצה ונעבד[קצא], **ולדותיהן מותרין למזבח**,

ציונים והערות

קפג. כך היא גי' המהרש"ל, ומבאר דלכך הוצרכו התוס' להביא ראיה לדבריהם, דמהכא אין הכרח לומר דשרו רבנן בה"ג, ואע"ג דסברי רבנן דזה וזה גורם מותר, מ"מ אפש"ל דהוא רק היכא שאין באף אחד מהם כדי להחמיץ, דאז שניהם גרמו לחימוץ העיסה ושרי, אבל כשיש בשניהם כדי להחמיץ אי"ז זה וזה גורם, דאפשר שהאיסור לבדו גרם לחימוץ, ולכך הביאו ראיה מההיא דע"ז, דאף בה"ג שרי, כדקאמר ר"ש דכיון דאף בלא האיסור היתה העיסה מחמצת ע"י ההיתר, לכך אינה נאסרת. והקשה מהרש"א, דהא אין הכרח מהתם דרבנן דהכא סברי כר"ש דהתם, דהא התם איירו ר"ש ורבנן בשיש בהיתר ובאיסור כדי להחמיץ, ואפשר דהתם הוא דאסרי רבנן דכיון שאף בתרומה יש שיעור כדי להחמיץ לכך לא חשיב זה וזה גורם, אבל בשאין באף אחד מהם כדי להחמיץ חשיב זה וזה גורם ושרו, וא"כ יתכן דסברי רבנן דהכא, דהיכא דיש בזה ובזה כדי לחמץ אסור כרבנן דהתם, ולכך מתקן הגירסא וגורס 'והא דבפ' בתרא דע"ז', ומפרש דהתוס' דייקי מהא דאמרו רבנן דהכא דעד שיהא 'בתרומה' כדי להחמיץ, ולא אמרו עד שיהא בשניהם כדי להחמיץ, דמשמע דאין העיסה נאסרת עד שיהא בתרומה לבדה כדי להחמיץ, אבל אם יש בשניהם כדי להחמיץ שרו, ועפי"ז מפרשים התוס' דרבנן דהכא סברי כר"ש דהתם. **קפד. התוס'** בע"ז מט. ע"א ד"ה עד, פליגי וכתבו דלרבנן היכא דיש באיסור כדי להחמיץ אסור אפילו אם יש גם בהיתר כדי להחמיץ. ולכאורה הביאור בדבריהם דאע"פ דסברי רבנן דזה וזה גורם שרי, מ"מ היינו רק היכא שאין באף אחד מהם כדי להחמיץ דשניהם גרמו ביחד, אבל היכא שיש בכ"א כדי להחמיץ, ואפשר שהאיסור גרם לחימוץ אסרי. וכתב מהרש"ל דתימה על התוס' בע"ז מהראיה שהביאו התוס' בהמשך דבריהם דאף בשיש בכ"א מהם כדי להחמיץ שרי. ועיין בהערה לעיל בקושיית המהרש"א על ראיית התוס', ובמה שתירץ, ואפשר דסברי התם כקושייתו. **קפה. במתני'** שם ליתא לתיבה זו. **קפו. וכן** פירש"י שם בד"ה ואין המחומץ, אבל התוס' שם ד"ה ואין המחומץ פירשו באופן אחר. **קפז. עפ"י** תוס' בע"ז מט. ד"ה יוליך, ועיין ברש"י שם בד"ה אפה את הפת שביאר דלרבי אליעזר סגי בהשלכת דמי העצים האסורים לים המלח, וא"צ להשליך את כל דמי הפת. **קפח. דכיון** דהוי ספק ספיקא מותר. **קפט. מט:**, ובתוס' בע"א שם בד"ה נתערבה באחרונה כתבו, דר"ת הביא ראיה לדבריו מהא דבזבחים עד. קאמר שמואל דספק ספיקא אסור, ודחיק התם לאשכוחי תנא דסבר כוותיה, ואייתי ברייתא דרימוני באדן דקאסר רבי יהודה בספק ספיקא, וקאמר דקסבר כוותיה בחדא ופליג עליה בחדא, ואי גרסינן ואחרות באחרות הו"ל לאתויי משנה זו ודמסכת ערלה, דאיתא שם בהדיא דספק ספיקא אסור. ור"י בר ברוך מקיים הגי', ומפרש דלא הוי ספק ספיקא, דה"ק דכל התערובת נתערבה באחרות דאיסורא ודאי בגוויהו קאי והוי חדא ספיקא. והחידוש בזה, דסד"א שמותר הואיל ואיכא כעין תרי רובי, וקמ"ל דאסור. וע"ע בביצה ג. בתוד"ה ואחרות. **קצ. ערלה** פרק ג משנה ה, ומשנה ו. והכי איתא שם, תנור שהסיקוהו בקליפי ערלה ואפה בו את הפת, תדלק הפת, נתערבה באחרות תעלה באחד ומאתים. מי שהיו לו חבילי תלתן של כלאי הכרם ידלקו, נתערבו באחרים כולם ידלקו דברי רבי מאיר. **קצא. הובאו** במתני' בתמורה כח.

ותניא עלה דר"א אוסר ולדותיהן למזבח, וקאמר רב הונא בר חיננא דהמחלוקת היא כשעיברו הקרבנות את הולדות כשהיו מותרות, ולבסוף בשעה שהיו מעוברות נרבעו ונאסרו, דרבי אליעזר סבר דעובר ירך אמו הוא וכגופה דמי, וחשיב דאף הוא נרבע עמה, ולכך נאסר הוא עם הבהמה ברביעתה, ורבנן סברי דעובר לאו ירך אמו הוא, ולאו כגופה דמי, ולא חשיב שנרבע עם הבהמה, ולכך שרו, אבל כשנרבעו ולבסוף עיברו דברי הכל הולדות מותרין, דכיון שנרבעה האם קודם העיבור א"כ העובר לא נרבע ולכו"ע מותר הוא למזבח, ואע"פ שולד זה בא מאם האסורה למזבח, ומאב המותר למזבח, והוי זה וזה גורם, ואעפ"כ שרי להקריבו למזבח, אלמא ס"ל לרב הונא בר חיננא דלרבי אליעזר זה וזה גורם מותר, וקשה האיך ס"ל הכי, והא בסוגיין מוכחינן דלר"א זה וזה גורם אסור בכל התורה[קצב].

ולדותיהן מותרין, ותניא עלה ר"א אוסר, וקאמר רב הונא בר חיננא, מחלוקת כשעיברו ולבסוף נרבעו, דרבי אליעזר סבר עובר ירך אמו הוא, אבל נרבעו ולבסוף עיברו ד"ה מותרין, אלמא לרבי אליעזר זה וזה גורם מותר:

ובהא אפילו מחביריו. וטעמא דרבי משום דיש שבח עצים בפת, ולא מטעם דזה וזה גורם, דשמואל פסיק בהדיא בפרק כל הצלמים (ע"ז מט.) הלכה כר' יוסי דזה וזה גורם מותר:

ובהא אפילו מחביריו:

יבארו לטעמא דשמואל דפסק כרבי ולא כרבנן.

בגמ' מייתי ר' יוסף בשם ר' יהודה אמר שמואל להא דתניא, תנור שהסיקו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם, ואפה בו את הפת, רבי אומר הפת מותרת וחכמים אומרים הפת אסורה, ומקשינן, והתניא איפכא דרבי אוסר וחכמים מתירים[קצג], ומשני, דשמואל תני להאי לברייתא איפכא, ואב"א, בעלמא קסבר שמואל הלכה כרבי מחבירו ולא מחבריו, ובהא הלכה כמותו אפי' מחבריו, וסבר למתנייה לברייתא איפכא, שמא לא ידעו העולם דבהא הלכה כרבי אף מחבריו, ויסברו דהלכה כרבנן, ולכך תני לשיטת רבי בשם רבנן כדי שיפסקו הלכה כרבים, ובאמת היא שיטת רבי.

ומבארים התוס', דהא דקסבר שמואל דהכא הלכה כרבי מחבריו דהפת אסורה,

היינו משום דסובר דטעמא דרבי דאסר פת שנאפתה ע"י עצים האסורים בהנאה הוא משום דקסבר דיש שבח עצים בפת, פירוש שהיא נאפית ומשבחת ע"י העצים האסורים בהנאה, וכשהוא נהנה מן הפת חשיב שנהנה ממש מן העצים האסורים, ולא מטעם דזה וזה גורם אסור קאסר, אף דהכא זה וזה גורם הוי, דהפת נאפתה ע"י העצים האסורים וע"י התנור שהוא מותר, דהא שמואל פסיק בהדיא בפרק כל הצלמים (ע"ז מט.) דהלכה כר' יוסי דזה וזה גורם מותר, ואי נימא דטעמא דרבי הכא הוא משום דקסבר דזה וזה גורם אסור תיקשי דשמואל אדשמואל, וע"כ צ"ל דהכא פסיק שמואל דהלכה כרבי היינו משום דסבר דיש שבח עצים בפת, וכשנהנה מן הפת חשיב שנהנה ממש מן העצים[קצד].

מכלל דרבנן שרו כשאבוקה כנגדו:

יבארו דאף לרבנן לענין שביעית הנאה מן השלהבת חשיב הנאתן וביעורן שוה.

איתא בגמ' אהא דתנן דאם הסיק את התנור בגחלים של קליפי ערלה הפת מותרת, ונחלקו רב יהודה אמר שמואל ור' חייא בר אשי א"ר יוחנן, חד אמר לא שנו דשריא הפת אלא בשאפאה בתנור שהסיקוהו בגחלים עוממות, דהיינו כבויות, אבל אם הסיקוהו בגחלים לוחשות שמתנועעות, הפת אסורה, דעדיין לא כלו העצים האסורים לגמרי, וחד אמר דאפילו אם הסיקו את התנור בגחלים לוחשות ג"כ הפת מותרת, דאף בהנהו חשיב שכבר כלה האיסור. ומקשינן, בשלמא למ"ד לוחשות אסורין, טעמיה משום דסבר דיש שבח עצים בפת, אלא למ"ד דאפילו גחלים לוחשות מותרות לפי שכבר כלה האיסור, א"כ האיך מצינו פת אסורה משום דיש שבח עצים בפת לרבי, ותירץ רב פפא, דרבי אסר בשאבוקה של אש יוצאת מן העצים כנגד הפת, דאז לא כלו העצים ונהנה מהם, ודייקינן מינה, מכלל דרבנן דפליגי עליה ושרו, שרו אפי' כשאבוקה כנגדו, א"כ באיזה אופן אסרו רבנן הנאה מעצים.

מכלל דרבנן שרו כשאבוקה כנגדו. ואם תאמר, לרבנן הואיל ובאבוקה כנגדו חשיב כמו שלהבת באה מן הגחלים, מאי פריך בסוף לולב הגזול (סוכה מ.) ובהגוזל עצים (ב"ק קג:) והא איכא עצים דמשחן שהנאתן וביעורן שוה, הא בשעת הנאה מבוערין הן כבר במקום השלהבת. ויש לומר, משום דשיעור כזה לא חשיב הנאה אחר ביעורן לענין שביעית, שהרי באכילה דמינה ילפינן התם ליכא לגמרי הנאה וביעורן שוה, ולא ממעטינן אלא שאר עצים שאין הנאתן אלא אחר שנעשו גחלים לגמרי. ולרבי, עצים דלא משחן נמי הוה ליה למיסר, דלדידיה כשאבוקה כנגדו הנאתן וביעורן שוה. ואיכא למימר, הואיל ורוב הנאה אחר ביעור, אית לן למימר דלא אסרה תורה בהן. אבל תימה, למאן דאמר

אוצר התכנה 19/06/2018

שאין הנאתן סמוך לביעורן אלא אחר זמן מרובה **כשנעשו גחלים לגמרי**, אבל בשההנאה סמוכה לביעור כמו הנאה מאור עצי שמן, שנהנה מהן מיד לאחר ביעורן, שפיר חשיב הנאתן וביעורן שוה לגבי שביעית, ולכך שפיר מקשינן התם אמאי עצים דמשחן ליתנייהו בקדושת שביעית והא הנאתן וביעורן שוה.

ומקשים התוס', והא **לרבי** אפילו **עצים דלא משחן**, דאינם של שמן אלא עצי הסקה בעלמא **נמי הוה ליה למיסר** כשנהנה מהן בשאבוקה כנגדו, **דלדידיה** דאסר בעצי ערלה שאפה בהם **כשאבוקה כנגדו** משום דחשיב שעדיין לא כלה האיסור ונהנה ממה שעדיין לא כלה, והוה צריך למיחשב להנאה מעץ הדולק בשאבוקה כנגדו כדבר שה**נאתן וביעורן שוה**, ואמאי לא מקשינן התם אלא מעצים דמשחן שעשויים להאיר בלבד, ולא מקשינן לרבי אף משאר עצים העשויים להסקה דאף בהו הנאתן וביעורן שוה, דהא לרבי כשנהנה מהם עדיין לא כלה האיסור. **ומיישבים ואיכא למימר**, דבס"ד התם אכן לא בעינן לאסור את כל העצים פרט לעצים דמשחן, היינו משום דה**והאיל ורוב ההנאה** מן שאר מיני העצים היא הנאה מהסקן לבישול וחום, והנאה זו אינה בשעה שאבוקה כנגדו, דהיא שעה מועטת, אלא עיקר ההנאה לבישול והיסק היא **לאחר ביעורן** כשנעשו גחלים, ולכך **אית לן למימר דלא אסרה תורה בהן** כלל אף היכא שנהנה בשאבוקה כנגדו, כיון שרוב הנאתן לאו בשעת ביעורן הוי, ולכך אף בס"ד לא בעינן לאוסרם, אבל על עצים דמשחן שפיר מקשינן, דבהו איכא נמי הנאה להאיר, ובהאי הנאה רוב ההנאה היא קודם שנתכלו, דאחר שנתכלו כבר אינם מאירים כ"כ, ולכך שפיר מקשינן דיש לאוסרם משום קדושת שביעית, משום שברוב הנאתן הנאתן וביעורן שוה.

ציונים והערות

קצב. התוס' בתמורה ד"ה אבל תירצו, דהכא מיירי בדברים האסורים אף להדיוט, ובהא קסבר ר"א דזה וזה גורם אסור, אבל התם מיירי בדברים האסורים לגבוה בלבד, ובה"ג מתיר ר"א בזה וזה גורם. **קצג. לעיל** כו: **קצד. ואע"ג** דלעיל בדף כו: מקשינן, אימור דשמעת ליה לרבי דאסר משום דיש שבח עצים בפת, זה וזה גורם מי שמעת ליה, וכן בשמעתין לעיל קאמר אביי, אם תמצא לומר זה וזה גורם לרבי אסור, וכו', אלמא מספק"ל אי קאסר בזו"ז גורם או לא, ולא איפשיט לן, מ"מ לשמואל פשיטא ליה. **קצה. הכי** איתא שם, רבא רמי, תנן ממין הצובעין ספיחי סטים וקוצה יש להן שביעית, ולדמיהן שביעית, יש להן ביעור, ולדמיהן ביעור, אלמא עצים יש בהן משום קדושת שביעית, ורמינהי, עלי קנים ועלי גפנים שגיבבן בחבא על פני השדה, לקטן לאכילה יש בהן משום קדושת שביעית, לעצים אין בהן משום קדושת שביעית, ומשני, אמר קרא, לאכלה, במי שהנאתו וביעורו שוין, יצאו עצים שהנאתן אחר ביעורן, והא איכא עצים דמשחן דהנאתן וביעורן שוין, אמר רבא סתם עצים להסקה הן עומדין. **קצו. עיקר** ההנאה מן העצים כשמסיקין אותם היא לאחר שנעשו גחלים, כמבואר לקמן בהמשך דברי התוס'. **קצז. כן** פרש"י, ובתוס' שם ד"ה והאיכא כתבו, דר"ת מפרש דהיינו עצים העשויים להתחמם כנגדם בשעה שהמדורה דולקת דהוי הנאתן וביעורן שוה. **קצח. הקשה** בשפת אמת, אמאי הקשו התוס' קושיא זו הכא, ולא לעיל כו: בתחילת הסוגיא לאחר שביארו שם בד"ה חדש דטעמא דחכמים המתירין הוא מפני שהשלהבת בא מן הגחלת, דהיינו מהחלק שכבר נשרף בעץ, דהו"ל לאקשויי שם מאי מקשינן בב"ק והא איכא עצים דמשחן, והא אף בשאבוקה כנגדו אסרו רבנן דחשבי שנהנה ממה שכבר כלה. ותירץ, דהתם אפשר לשנויי דבעצים דמשחן דוקא מודים חכמים דאסור, דבהם השלהבת באה מן העצים בעין ולא ממה שכבר כלה, ורק אחר דאמרינן הכא דלא אסרו רבנן אלא בשרשיפא דהיינו בכסא לישב עליו וכדומה, דשמעינן דבכל גוונא דשריפה שרו רבנן מהאי טעמא דהשלהבת באה ממה שכלה, ואף בעצים דמשחן הקשו כן.

אבל עדיין תימה, דלמאן דאמר דגחלים לוחשות לרבי אסורים בהנאה, דעדיין לא כלה האיסור לגמרי, א"כ אמאי לא אסרינן לדידיה בכל עצים בשביעית, שהרי כשנעשו גחלים הנאתן וביעורן שוה, הואיל ולא חשיב להו רבי כמבוערות כשהן לוחשות, שהרי אסר ליהנות מהן כשהן של ערלה, דבאותן גחלים הוי עיקר ההנאה מן העצים קודם שכלו, שהרי עיקר הנאתן היא כשהגחלים לוחשות, ואז לא חשיב להו רבי כמי שכלו, והיה לו לאוסרן בשביעית, ואמאי לא מקשינן לדידיה אף בכל עצים אמאי אינם קדושים בקדושת שביעית ולא רק על עצים דמשחן.

ונשארו התוס' בתימה.

הקדש אפי' באלף לא בטיל:

יקשו דהא הקדש יש לו מתירין, וכל דבר שיש מתירין לא בטיל, ואין זו חומרא מיוחדת בהקדש.

בגמ' בעא מיניה רמי בר חמא מרב חסדא, תנור שהסיקו בעצי הקדש ואפה בו את הפת, לרבנן דשרו כהאי גוונא בערלה[קצט], בהקדש מאי, א"ל הפת אסורה, ואקשי ליה ומה בין זו לערלה, וקאמר רבא דהא לא קשיא, דערלה בטילה במאתים, אבל הקדש אפילו באלף לא בטיל.

מקשים התוס' ותימה, ומה חומרא היא זו דהקדש אפילו כשנתערב באלף לא בטיל, דמשמע שדין זה הוא מחמת חומר ההקדש, והרי זה אינו, דהא הקדש דבר שיש לו מתירין הוא לפי שאפשר להתירו ע"י חילול שיחללו את קדושתו על ממון והוא יוצא לחולין, ומטעם זה אין דינו להיות בטל לעולם כשהוא מתערב באחרים, דהא קי"ל דכל דבר שיש לו מתירין דהיינו שיש אופן שאפשר להתירו, אפילו באלף אינו בטל, **ואפילו** אם הוא דבר שהוא אסור **מדרבנן, כדאמרינן בריש ביצה** (דף ז.), וא"כ דין זה אינו מחמת חומר ההקדש, והיה לה להגמרא לפרש הטעם דהוא משום שיש לו מתירין, ואינו חומרא מיוחדת בהקדש. ונשארו התוס' בתימה[ו].

בעצי שלמים:

יבארו דהוה מצי לאוקמי מילתא דרמי בר חמא בעצי הקדש במזיד וכרבי יהודה.

איתא בגמ', בעא מיניה רמי בר חמא מרב חסדא, תנור שהסיקו בעצי הקדש ואפה בו הפת, לרבנן דשרו כהאי גוונא בערלה, בהקדש מאי, א"ל הפת אסורה, והקשה עליו רבא, והלא מעל המסיק וכל היכא דמעל המסיק נפק ההקדש לחולין, וכיון דנפקי העצים לחולין נמצא שהפת נאפתה מעצי חולין, ואמאי אסורה הפת. ותירץ רב פפא, דהכא בעצי שלמים שהם קדשים קלים עסקינן, ואליבא דר' יהודה דאמר דהקדש מתחלל רק בשוגג ולא במזיד, לפי שדיני המעילה נאמרו בתורה בשמעל בשוגג בלבד[יא], וכיון דבמזיד הוה לאו בר מעילה הוא ולא נפיק לחולין, מהאי טעמא שלמים נמי לא נפקי לחולין כיון דלאו בר מעילה נינהו משום שקדשים קלים הם, וליכא מעילה בקדשים קלים[יב].

ואומרים התוס', דהכי נמי הוה מצי רב פפא לאוקמי לבעיא דבעי רמי בר חמא בתנור שהסיקוהו **בעצי הקדש** סתם ולאו דווקא בעצי שלמים, **ובכגון שמעל במזיד, ואליבא דרבי יהודה** דאמר דהקדש במזיד אינו מתחלל, וא"כ לא יצאו הנך עצים לחולין, ולכך הפת שנאפתה בהן אסורה, **אלא** משום הכי העדיך רב פפא להעמיד לבעיא דרמי בר חמא בעצי שלמים וכשמעל בשוגג מאשר בסתם הקדש וכשמעל במזיד, משום דכה"ג מצוי הוא טפי, משום **דלאו אורחא דמלתא** היא **לעבור** ולמעול **במזיד**, אבל בשוגג שכיח טפי[יג].

לוחשות לרבי אסורים, אמאי לא אסר בכל עצים בשביעית, שהרי הנאתן וביעורן שוה הואיל ולא חשיב להו מבוערות כשהן לוחשות, דבאותן הוי עיקר הנאה: הקדש אפי' באלף לא בטיל. תימה, מה חומר היא זו, הלא הקדש דבר שיש לו מתירין הוא ע"י חילול, ומטעם זה אין דינו להיות בטל אפילו באיסור קל, ואפילו מדרבנן, כדאמרינן בריש ביצה (דף ז.): בעצי שלמים. ה"מ לאוקמי בעצי הקדש ובמזיד ואליבא דרבי יהודה, אלא דלאו אורחא דמלתא לעבור במזיד: ורמינהו כל הנשרפין וכו'. ה"מ לאוקמי בעצי שלמים: חוץ מעצי אשירה. תימה לרשב"א, תיהוי כעבודת גלולים שנשתברה מאליה, דשריא, כדאמרינן בפרק כל הצלמים (ע"ז מח:). ואין לומר דהכא מיירי באשירה של ישראל דאין לה ביטול עולמית, דהא בסוף תמורה (ד' לד.) מפרש דלהכי לא עריב ותני אפר הקדש ואשירה לעולם אסורין, משום דאשירה יש לה היתר אם שורפה עו"ג דבטלה: אין ביעור חמץ אלא שריפה. נראה דהלכה כרבי יהודה, דסתם לן תנא כותיה בפרק בתרא

ורמינהו כל הנשרפין וכו':

יבארו דהוה מצי לאוקמה בעצי שלמים.

בגמ' מקשינן על הא דאמרינן דכל היכא דמעל המסיק בהקדש נפק ההקדש לחולין, והא תניא כל הנשרפין אפרן מותר חוץ מעצי אשירה, ואפר הקדש לעולם אסור, הרי דאף אחר שריפתן ומעילת המסיק עדיין קדושתן עליהן, ותירץ רמי בר חמא, דהאי ברייתא אירי כגון שנפלה דליקה מאליה בעצי הקדש, דליכא מי שימעול, וא"כ לא יצאו העצים לחולין, ולכך אפרן אסור.

ואומרים התוס', דהכי נמי הוה מצי רמי בר חמא לאוקמי להאי אפר הקדש שלא יצא לחולין, באפר של עצי שלמים, ואף בשלא נפלה דליקה מאליה, וכדאמר רב פפא לעיל[יד] דמאחר שאין מעילה בשלמים[טו] אינו מתחלל ולא נפיק לחולין, ולכך הוא לעולם אסור.

חוץ מעצי אשירה:

יקשו אמאי לא הוי כע"ז שנשתברה מאליה דשריא.

בגמ' מייתינן לברייתא דתניא, כל הנשרפין אפרן מותר חוץ מעצי אשירה שאפרם אסור, עד שישרפה גוי ויבטל את הע"ז, ואפר הקדש לעולם אסור.

מקשים התוס' ותימה לרשב"א, אמאי אשירה שנשרפה אפרה אסור, ואמאי לא **תיהוי כעבודת גלולים שנשתברה מאליה דשריא, כדאמרינן בפרק כל הצלמים** (ע"ז מח:)[טז] דכיון שנשברה מסתמא בטלה העובד כוכבים שהיא שלו[יז], ועובד כוכבים שביטל את העבודת כוכבים שלו הרי זו מותרת. **ואין לומר דהכא מיירי באשירה שהיא של ישראל** ולכן אינה בטילה, דעבודת כוכבים של ישראל **אין לה ביטול עולמית**[יח], **דהא בסוף תמורה** (ד' לד.) **מפרשינן דלהכי לא עריב** התנא הקדש ואשירה יחדיו **ותני אפר הקדש ואשירה לעולם אסורין**, אלא תני חוץ מעצי אשירה, ואפר הקדש לעולם אסור, **משום** דלא דמו לגמרי להדדי, דאיכא בינייהו דהקדש אין לו היתר כלל, אבל **אשירה יש לה היתר אם שורפה עו"ג דבטלה**, ומשמע דמיירי בהאי ברייתא בעבודת כוכבים של עכו"ם, דאי של ישראל היא, הא אין העכו"ם יכול לשורפה ולבטלה שהרי אינה שלו, וכיון דאיירי בע"ז של עכו"ם, א"כ בשנשרפה מאליה תהיה מותרת כמו ע"ז שנשתברה מאליה, ואמאי שנינו בברייתא דאפר אשירה אסור. ונשארו התוס' בתימה[יט].

אין ביעור חמץ אלא שריפה:

יפסקו דהלכה כרבי יהודה.

בגמ' מייתינן לברייתא דתניא, א"ר יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה, ויליף לה בק"ו מנותר, ומה נותר שאינו אסור בבל יראה ובל ימצא, טעון שריפה, חמץ שאסור בבל יראה ובל ימצא, לא כל שכן שטעון שריפה, אמרו לו כל דין שבתחלתו חומרא ובסופו קולא, אינו ק"ו, ובהאי ק"ו איכא קולא, דאם לא מצא עצים לשורפו, יהא יושב ובטל, והתורה אמרה 'תשביתו שאור מבתיכם', בכל דבר שאתה יכול להשביתו, וחזר רבי יהודה ודנו בבמה מצינו אחר מנותר, דנותר ישנו ב'בל תותירו', וחמץ ישנו ב'בל תותירו', מה נותר בשריפה אף חמץ בשריפה, אמרו לו, אשם תלוי וחטאת העוף הבא על הספק לדבריך יוכיחו, שהן ב'בל תותירו', שאנו אומרים שהוא בשריפה, ואתה אומר שהוא בקבורה, ולשיטתך יקשה אמאי אינו בשריפה כנותר. ושתק ר' יהודה.

ואומרים התוס', ונראה דהלכה כרבי יהודה דאין ביעור חמץ אלא בשריפה, דהא סתם לן תנא כותיה בפרק בתרא דתמורה (ד' לג:)[כ] וקי"ל דהלכה כסתם

ציונים והערות

קצט. בברייתא לעיל כו: **ק. דאיתא** שם, כל דבר שיש לו מתירין אפילו בדרבנן לא בטיל. **רא. דכתיב** ביה 'בשגגה' (ויקרא ה טו). **רב. לפי** שאינם 'מקדשי ה', שאינם מיוחדים רק לגבוה, שהרי אף הבעלים אוכלים מהם, אבל קדשי קדשים שאין בהם לבעלים כלום קרויים 'קדשי ה'. **רג. רש"י** בד"ה ואליבא כתב באופ"א, דהא דלא אוקמה במזיד, היינו משום דהלשון 'והסיקו' נאמרה בסתמא, ומשמע בין בשוגג ובין במזיד, ולכך עדיפא ליה לאוקמה בעצי שלמים דבהו בין במזיד ובין בשוגג ליכא מעילה דהוו קדשים קלים. **רד. בשמעתין. רה. לפי** שהם קדשים קלים ואינם מ'קדשי השם'. **רו. התם** פליגי בה ריש לקיש ורבי יוחנן, דר"ל אמר שהיא מותרת ורבי יוחנן אמר שהיא אסורה. והקשה בחקרי לב (יו"ד סי' ו), אמאי כתבו התוס' בפשיטות שהיא מותרת ולא הזכירו דרק לריש לקיש הדין כן, אבל רבי יוחנן פליג ואסר. ובפסקי התוס' כאן פסקו דע"ז שנשתברה מאליה מותרת כר"ל, וקשה דהא הלכה כרבי יוחנן לגבי ר"ל, וכתב ליישב, דר"י ור"ל פליגי היכא דנשברה הע"ז לחתיכות גדולות, אבל היכא דנשברה לחתיכות דקות, לכו"ע שרי, ואפר ע"ז חשיב כחתיכות דקות. **רז. דמימר** אמר דאם את עצמה לא יכלה להציל, לאחרים בודאי לא תציל, כדאיתא שם. **רח. כדאיתא** בסוכה לא: **רט. הקשו** הגרע"א והמגיני שלמה, אמאי לא תירצו התוס' דהכא מיירי בששרפה ישראל להע"ז, ואסרינן לה משום דגזרינן שמא יגביהה, ואח"כ ישרפנה דהו"ל ע"ז ביד ישראל, כדאמר רבא בע"ז מב., דהכי שנינן שם גבי ע"ז ששחקה וזרה לרוח דלא הויא כע"ז שנשתברה מאליה משום האי גזירה, ונוקי להברייתא בששרפה ישראל ולא בשנפלה דליקה מאליה. וכן כתב ג"כ הש"ך (יו"ד סי' קמג סק"ג) ליישב את קו' התוס'. ותירץ הפני יהושע, דהתוס' משמע להו דהא דאמרינן בברייתא דאפר אשירה אסור, הוא מדאורייתא, ולכך לא רצו לתרץ כן משום דהאי איסורא גזירה דרבנן הוא. ובחקרי לב כתב לתרץ עפ"י מש"כ דהכא מיירי בששבר את הע"ז לחתיכות דקות, דבזה לא גזור שמא יגביהנה ישראל, כיון שבטל ממנה שם ע"ז לגמרי. **ריא. הכי** איתא שם במתני', ואלו הן הנשרפין, חמץ בפסח ישרף.

אהח19/06/2018

משנה[ריא]. ומקשים על כך התוס' וא"ת, א"כ בהא דקאמר ר' יהודה דסיכוך סוכה אינה נוהגת אלא בעצים של ארבע מינין שבלולב בלבד, ואם סיכך בשאר מינין סוכתו פסולה, יהא נמי הלכה כמותו, דהא הכא פליגי רבנן עליה דרבי יהודה מטעמא דכל דין שאתה דן שתחלתו להחמיר וסופו להקל אינו דין, ואעפ"כ פסקינן דהלכה כותיה, והתם נמי לא פליגי רבנן עליה דרבי יהודה אלא מטעם זה דכל דין שתחלתו להחמיר וסופו להקל אינו[ריב] דין, דהא אם לא יהא לו מד' מינים לא יסכך, וא"כ היה לנו לפסוק אף התם כרבי יהודה כמו הכא, ואמאי בפ"ק דסוכה (ד' יא.) סתם לן תנא כרבנן, דקתני התם הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת אם קצצן כשירה ואע"פ שאינם מארבעת המינין שבלולב, ושמעינן דהלכה כרבנן. ומיישבים וי"ל, דהכא הא דקיימא לן כרבי יהודה אין זה מחמת הילפותא דיליף לה בקל וחומר מנותר, אלא משום דחזר ודנו בדין אחר, דיליף לה בבמה מצינו מנותר, דבתרוייהו איכא בל תותירו, ולכך תרוייהו בשריפה, ואף על גב דאמרו לו רבנן דחטאת העוף ואשם תלוי שהן בבל תותירו יוכיחו שאנו אומרים בשריפה ואתה אומר בקבורה ושתיק, ואידחי לדידיה האי במה מצינו, מ"מ לדידן דסבירא לן כרבנן דאמרי חטאת ואשם בשריפה שפיר איכא למילף האי במה מצינו דיהא ביעור חמץ בשריפה, וליכא למימר דחטאת העוף ואשם תלוי תוכיח, שהרי לדידן אף אינהו בשריפה, ולכך שפיר פסקינן כוותיה בהא, אבל בסוכה דקסבר רבי יהודה דאין סיכוך אלא מד' מינים שבלולב, אזי משום דכל דין שאתה דן שתחלתו להחמיר וסופו להקל אינו דין בזה לא פסקינן כוותיה, אלא בהא קיי"ל כרבנן ואי"ז סתירה להא דפסקינן הכא כרבי יהודה.

מה נותר בשריפה אף חמץ בשריפה:

יקשו למאן דממעט מ'הנותר' דנותר בלבד דינו בשריפה, היכי יליף רבי יהודה.

בגמ' מייתינן לברייתא דתניא, א"ר יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה, והדין נותן וכו', וחזר ר' יהודה ודנו דין אחר, נותר ישנו בבל תותירו וחמץ ישנו בבל תותירו, מה נותר בשריפה אף חמץ בשריפה.

מקשים התוס' **וא"ת**, ול**מאן דדריש ל**יל' (ד' כד.) מיתורא ד'**הנותר**' דנותר ביעורו **בשריפה ואין** ביעור **דבר אחר** האסור **בהנאה בשריפה**, **היכי יליף רבי יהודה** דביעור **חמץ בשריפה מנותר**, והא מ'הנותר' ילפינן דכל איסורי הנאה אינם בשריפה אלא נותר בלבד, וחמץ בכללם. ומיישבים **ותירץ רשב"א**, דאף למאן דדריש מ'הנותר' דנותר בלבד בשריפה, מכל מקום **ל**ית **ל**ן **ל**מעוטי **מנותר אלא שאר איסורין** דלא דמו לנותר כלל, **אבל חמץ דדמי לנותר בעונש כרת** שיש באכילתו, **ובאיסור בל תותירו** שישנו אף בחמץ דאסור בבל יראה, **לא ממעטינן** ליה[ריג].

מקשים התוס' **וא"ת**, א"כ דשאר איסורים אימעוט מ'הנותר' משום דלא דמו לנותר, אבל חמץ בפסח דדמי לנותר לא אימעוט, א"כ **ל**יל'[ריד] **היכי יליף** האי מאן דאמר ד'לא יאכל' דכתיב בנותר אתי לאסור **שאר אסורין** שנאמר לאו באכילתן **באם אינו ענין**, דאם אינו ענין לנותר, שהרי כבר כתיב ביה 'ושרפת את הנותר באש', תנהו ענין לשאר איסורים שנאמר לאו באכילתן, ואם אינו ענין בהן לאיסור אכילה, שהרי כבר נאמר בהו איסור אכילה, תנהו ענין לאיסור הנאה, וקשה, דאמאי לא נוקי לקרא ד'לא יאכל' **בחמץ בפסח** דוקא, דרק הוא אסור בהנאה, משום **דדמי ל**יה **טפי** כדאמרינן הכא גבי דין השריפה, ונילף דרק חמץ אסור בהנאה אבל שאר איסורין אינם אסורים בהנאה. ומיישבים וי"ל, דאי אפשר לומר דקרא אתא לאיסור הנאה מחמץ בפסח, **דל**חמץ **בפסח ל**א **צריך** [**לקרא** ד'לא יאכל' דאייתר] משום דאיסור הנאה בחמץ **מצי** רבי יהודה **ל**מילף **בבמה מצינו** מנותר, וכיון שאין קרא ד'לא יאכל' נצרך לאסור הנאה מחמץ בפסח, לכך מוקמינן ליה בשאר איסורים.

חלבו של שור הנסקל יוכיח:

יקשו דנילף מנותר דהוא בשריפה, ויתרצו בגמ' מייתינן לברייתא דתניא, א"ר יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה, והדין נותן וכו', וחזר ר' יהודה ודנו דין אחר, נותר אסור באכילה וחמץ אסור באכילה, מה נותר בשריפה אף חמץ בשריפה, אמרו לו נבילה תוכיח שאסורה באכילה ואינה טעונה שריפה, אמר להן הפרש יש בין אלו לנבילה, דנותר וחמץ בפסח אסורים באכילה ובהנאה, ונבילה אסורה באכילה אבל לא בהנאה ולכך אין להוכיח מינה. אמרו לו שור הנסקל יוכיח שאסור באכילה ובהנאה ואינו טעון שריפה, אמר להן הפרש יש בין אלו לשור הנסקל, שכן נותר וחמץ בפסח אסורים באכילה ובהנאה ויש בהן כרת, אבל שור הנסקל אע"פ שהוא אסור באכילה ובהנאה אין בו כרת, אמרו לו, חלבו של שור הנסקל יוכיח שאסור באכילה ובהנאה וענוש כרת על אכילתו ואין טעון שריפה.

והקשה **ריב"א**, דמה פירכא היא זו מחלבו של שור הנסקל, אדרבה **היא גופה** היינו חלב של שור הנסקל ג"כ **נ**יל**ף מנותר** בבמה מצינו **שיהא בשריפה** כמוהו משום **דדמי ל**יה, דהא תרוויהו אסורים באכילה ובהנאה ואית בהו כרת. **ותירץ** ריב"א, דלהכי לא ילפינן לחלבו של שור הנסקל מנותר, משום **דל**א **דמי ל**יה **בכל תותירו**[ריט], דבנותר איכא איסור ד'בל תותירו', ובשור הנסקל ליכא האי איסורא דבל תותירו, וכיון דלא דמיא להדדי לגמרי, לכך לא ילפי להו מהדדי בבמה מצינו.

חזר ר' יהודה ודנו דין אחר:

יבארו אמאי קרי ליה השתא 'דין אחר'.

אמרינן בגמרא **לעיל**[ריז] דרבי יהודה יליף במה מצינו מנותר דביעור חמץ הוא דוקא בשריפה, וקאמר להאי במה מצינו בכמה אופנים עד דדחי ליה[ריז], וחזר רבי יהודה ויליף לה השתא בבמה מצינו[ריח] מנותר דבתרוייהו כתיב 'לא תותירו'[ריט]. והוקשה להתוספות, **והא דקרי ל**יה דוקא **השתא** להאי דינא דיליף לה מנותר 'דין **אחר' טפי מהני דלעיל**, דאמרינן בכמה אופנים היכי יליף בבמה מצינו מנותר לחמץ[ריכ], ולא אמר בכל אופן ואופן דהוי 'דין אחר'. ומיישבים **ואומר ריב"א**, דהיינו **משום** דדוקא **השתא** כד יליף לה בבמה מצינו

השתא דין אחר טפי מהני דלעיל, אומר ריב"א משום דהשתא אין צריך לאיסור אכילה והנאה

חלב של שור הנסקל ג"כ **נ**יל**ף מנותר** בבמה מצינו **שיהא בשריפה** כמוהו משום **דדמי ל**יה, דהא תרוויהו אסורים באכילה ובהנאה ואית בהו כרת. **ותירץ** ריב"א, דלהכי לא ילפינן לחלבו של שור הנסקל מנותר, משום **דל**א **דמי ל**יה **בכל תותירו**[ריט], דבנותר איכא איסור ד'בל תותירו', ובשור הנסקל ליכא האי איסורא דבל תותירו, וכיון דלא דמיא להדדי לגמרי, לכך לא ילפי להו מהדדי בבמה מצינו.

חזר ר' יהודה ודנו דין אחר:

יבארו אמאי קרי ליה השתא 'דין אחר'.

אמרינן בגמרא **לעיל**[ריז] דרבי יהודה יליף במה מצינו מנותר דביעור חמץ הוא דוקא בשריפה, וקאמר להאי במה מצינו בכמה אופנים עד דדחי ליה[ריז], וחזר רבי יהודה ויליף לה השתא בבמה מצינו[ריח] מנותר דבתרוייהו כתיב 'לא תותירו'[ריט]. והוקשה להתוספות, **והא דקרי ל**יה דוקא **השתא** להאי דינא דיליף לה מנותר 'דין **אחר' טפי מהני דלעיל**, דאמרינן בכמה אופנים היכי יליף בבמה מצינו מנותר לחמץ[ריכ], ולא אמר בכל אופן ואופן דהוי 'דין אחר'. ומיישבים **ואומר ריב"א**, דהיינו **משום** דדוקא **השתא** כד יליף לה בבמה מצינו **שאר אסורין** שנאמר לאו באכילתן **באם אינו ענין**, דאם אינו ענין לנותר, שהרי כבר כתיב

ציונים והערות

ריא. הא דלא הביאו התוס' כמה סתמי אחרינא דביעור חמץ בשריפה הוא, כגון הא דלעיל (יפ:) שורפין בתחילת שש וכו', וכן לקמן (מח:) שיאור ישרף, נראה משום דמדרבנן לכו"ע חמץ בשריפה משום דלמא אתי למיכל מיניה, ופלוגתייהו דרבי יהודה ורבנן היא בפירוש 'תשביתו' דכתיב בקרא, דרבי יהודה יליף מנותר דהוי בשריפה ורבנן לא ילפי, והנך סתמי מיירי אליבא דהלכתא, דאף למאן דפליג על רבי יהודה חמץ בשריפה מדרבנן, ולהכי ליכא ראיה מינייהו, אבל מההיא מתניתין דתמורה שפיר איכא ראיה, משום דבהדיא אמרינן שם בגמ' (תמורה לה.) דסתם לן תנא בהאי מתניתין דהלכתא כרבי יהודה (שפת אמת) . **ריב. הוגה** עפ"י הב"ח. **ריג. וכן** כתבו התוס' לעיל כו. ד"ה כתיב, דלא ממעטינן אלא מאי דלא דמי כל כך אבל מאי דדמי לא ממעטינן. **ריד. כד. וטו. הקשה** המהרש"א, דאי כדברי התוס' דרבנן כבר ידעו האי פירכא דשור הנסקל לא דמי לנותר משום דאינו בבל תותירו, א"כ מה הוכיחו לר"י דשור הנסקל יוכיח שהוא אסור באכילה ובהנאה ואינו טעון שריפה, והא איכא למיפרך דלא דמי לנותר שישנו בבל תותירו ושור הנסקל אינו בבל תותירו. ותירץ, דסמכו עצמן על מה שאמרו לו לבסוף דאשם תלוי וחטאת העוף הבא על הספק יוכיחו שהם בבל תותירו, ולדבריך הם בקבורה ולא בשריפה. **וטז. בעמוד** הקודם. **ריז. וכגון** דיליף מהא דתרוייהו איסור אכילה, ודחי דאף נבילה הויא איסור אכילה ואינה טעונה שריפה, והדר יליף דנותר וחמץ תרוייהו אסורים אף בהנאה, מה שאין כן בנבלה ולכך הוו תרוייהו בחיוב שריפה, ודחי משור הנסקל דאסור באכילה ובהנאה ואינו טעון שריפה, ודחי דמה לנותר וחמץ דתרוייהו אף טעונים כרת ולהכי דין הוא דיתחייב לבערם בשריפה, ולהא נמי דחי דחלבו של שור הנסקל יוכיח דאף דאסור באכילה ובהנאה וענוש עליו כרת, מכל מקום אינו טעון שריפה. ובתר הכי יליף לדינא דהכא. **ריח. אף** דרש"י כתב לעיל (כו: נסוף העמוד) דהויא גזרה שוה, ואם כן כל שכן דהכא הוי גזרה שוה [דלישנא דבל תותירו משמע יותר דהוי גזרה שוה, ושפיר איכא למידן גזרה שוה כי האי גוונא, כמבואר כי האי גוונא בעירובין נא. וביומא ב:], מכל מקום בשיטת התוספות מבואר לקמן (ל"ה ממהו ט) דהלימוד דהכא הוי במה מצינו, וכל שכן דלעיל הוי במה מצינו דלישנא דגמרא משמע להדיא הכי [וגם הוא מוכרח דגם כאן וגם לעיל דהוי אותו לימוד, דאם לא כן לא מקשו התוספות מידי אמאי חזר הכא ואמר דהוי דין אחר], וכן כתב הפני יהושע בתוספות לקמן. **ריט. בנותר** כתיב בויקרא (כג ג) 'לא תותירו ממנו עד בוקר', ובחמץ ציווי ד'בל יראה ובל ימצא' הוי כ'לא תותירו' כמבואר ברש"י. **רכ. וכפי** שהתבאר בהערה הקודמת.

מאיסור נותר, דאז **אין צריך** תו **ל**הא דחמץ ונותר תרוייהו הוו **באיסור אכי**ל**ה** ובאיסור **הנאה** והאוכלם **ענוש כרת** כי היכי דאיצטריך לעיל דיליף לה בגזירה שוה[יכא], **אלא** סגי בהאי במה מצינו **בצד ד'**כ**ל תותירו'** דאיתיה בתרוייהו דמיניה **ל**חודיה **מצינו ל**מי**ל**ף לבמה מצינו מנותר לחמץ[יכב], דהאי צד דאיסור בלא תותירו **ל**יתיה **בכו**ל**הו** איסורי[יכג] אלא דוקא בנותר וחמץ, משום הכי דוקא השתא הוי 'דין אחר', דשאני הא מהדרשות דקודם לכן דילף להו מצדדים אחרים[יכד].

וחמץ הרי הוא בבל תותירו:

יבארו אי נותר איתיה נמי באיסור ד'לא יראה'.

אמרינן בגמרא דילפינן להאי דינא דביעור חמץ בשריפה בבמה מצינו מנותר, דתרוייהו הוו באיסור בל תותירו. מקשים התוספות **ותימה ל**ר"י, כיון דהאי איסור דבל תותירו בחמץ היינו איסורא דבל יראה ובל ימצא[יכה], הי**כי עביד** רבי יהודה **ל**עי**ל** בריש סוגיין **ק**ל **וחומר מנותר שאינו בבל יראה ובל ימצא** וטעון שריפה, כל שכן דחמץ דישנו בבל יראה ובל ימצא יהיה טעון שריפה, **והא חשיב הכא** איסורא **ד'בל תותירו'** דכתיב בנותר **כמו** איסורא **דבל יראה** דחמץ, דהא מחמת כן קאמר דאיכא בחמץ איסור בל תותירו[יכו], ואם כן אין הנותר חשוב כקל והחמץ כחמור דשייך בהו קל וחומר, אלא תרוייהו כי הדדי נינהו וליכא למידן להו בקל וחומר. ומיישבים **ואומר** ר"י, **דמכ**ל **מקום נראה דעביד שפיר ק**ל **וחומר** לעיל, משום דמכל מקום נותר אינו שייך באיסור **בל יראה**, כיון דמיד **שהותיר עובר** ב'לא תותירו' **ושוב אינו עובר** עוד, **אבל חמץ אפי**ל**ו ל**אחר **שהותיר** חמץ ברשותו, אין העבירה רק באותו רגע, אלא **עובר** עליו **בכל שעה בבל יראה** ובזה חמיר חמץ מנותר, וזו היא כוונת הגמרא בקל וחומר דלעיל דנותר ליתא ב'בל יראה', דהיינו בחידוש דבל יראה דעובר על החמץ בכל רגע ורגע מחדש, והא ליתא בנותר[יכז], ולהכי קיל נותר מחמץ[יכח] ושפיר איכא למילף קל וחומר.

ועבוש כרת אלא בצד דבל תותירו לחודיה מצינו למילף דליתיה בכולהו:

וחמץ הרי הוא בבל תותירו. תימה לר"י היכי עביד לעיל קל וחומר מנותר שאינו בבל יראה ובל ימצא, והא חשיב הכא בל תותירו כמו בל יראה. ואומר ר"י דמכל מקום נראה דעביד שפיר קל וחומר, דנותר אינו בבל יראה דמיד שהותיר עובר ושוב אינו עובר אבל חמץ אפי' לאחר שהותיר עובר בכל שעה בבל יראה:

אמרו לו אשם תלוי יוכיח. תימה לרשב"א לדבריהם דרבנן דאמרו שהם בשריפה אמאי לא ילפינן חמץ מנותר שהוא בשריפה, ואומר ר"י דמשמע להו הנותר בשריפה ולא כל איסורין שבתורה בשריפה ואפי' שלא כדרך הנאה:

ואפיל**ו חמץ** נכלל בהאי מיעוטא דאינו בשריפה[ילא] ולא ילפינן לה מגזרה שוה[ילב].

ואתה אומר בקבורה:

אמרו לו **אשם תלוי יוכיח.** יבארו אמאי לא ילפי רבנן באמת לשיטתם דחמץ יהיה דינו בשריפה.

איתא בגמרא דאמרו ליה רבנן לרבי יהודה, דלדבריו דאשם תלוי שניתותר וחטאת העוף הבאה על הספק דינן בקבורה ולא בשריפה, יש להוכיח מהם דהוו באיסור דבל תותירו ואף על פי כן אין דינן בשריפה, והכי נמי בחמץ לא יהיה דין ביעורו דוקא בשריפה. מקשים התוספות **ותימה ל**רשב"א, אם כן **ל**דבריהם **דרבנן** דפליגי אדרבי יהודה **ואמרו שהם בשריפה** ולא בקבורה, **אמאי** באמת **לא ילפינן** לדידיהו **חמץ מנותר שהוא בשריפה** וכפי שלמד רבי יהודה, דהא לשיטתם ליכא למפרך מאשם תלוי שניתותר, דהא אף הוא דינו בשריפה, ואמאי לא אמרו באמת דלשיטתם מוכח דביעור חמץ הוא בשריפה דוקא[יכט]. ומיישבים **ואומר** ר"י, **דמשמע ל**הו לרבנן ממיעוטא ד'ושרפת את הנותר'[יל], דממעט דדוקא **הנותר בשריפה ולא כל איסורין שבתורה בשריפה,** הוי בדרך במה מצינו, ולכך שייך לאקשויי אמאי לא יליף בהאי במה מצינו דחמץ בשריפה, אבל לשיטת רש"י לעיל (מ: נסוף העמוד) דהאי ילפותא דהתם הויא בגזרה שוה והוא הדין דסוגיין, לא קשיא מידי דהא לא נתקבלה אצלם גזרה שוה זו, ורק לדברי רבי יהודה פרכי ליה דלשיטתו טפי הוה ליה למילף להאי גזרה שוה לענין אשם תלוי וחטאת העוף דליהוו בשריפה. **פני יהושע.**

יבארו טעמא דרבי יהודה דאשם תלוי דניתותר וחטאת העוף הבאה על הספק בקבורה.

אמרינן בגמרא, דהשיבו לו רבנן לרבי יהודה משיטתו באשם תלוי דניתותר וחטאת העוף הבאה על הספק דהוו בקבורה, ומוכח דאין כל איסור הכלול באיסור בל תותירו דיהא בשריפה דוקא. ומבארים התוספות **דטעמא דרבי יהודה** דהוו בקבורה ולא בשריפה, **ד**דריש **בתורת כהנים**[ילג] מ'כי קדש הוא' דכתיב בסיפא דקרא[ילד] ד'ושרפת את הנותר באש', דדוקא **הוא** דהיינו נותר, **בשריפה, ול**א **חטאת עוף** הבאה על הספק **ואשם תלוי** הניתותר **בשריפה** אלא בקבורה[ילה].

ותנן נמי גבי ע"ז:

יבארו מאי סברי רבנן דהכא גבי איבוד עבודה זרה.

בגמרא אמרינן דאיכא לספוקי במתניתין אי לרבנן מטיל חמץ לים צריך לפרורו קודם לכן, או דיכול להטילו לים בעיניה בלא לפרורו, ובתר הכי מייתי ממתניתין דעבודה זרה גבי איבוד עבודה זרה, דאיכא לספוקי ברבי יוסי דהתם אי שוחק דקאמר היינו אף אי מטיל לעבודה זרה לים לכלותה, או דלמא נימא דאי מטיל לה לים לאבדה לא בעי שחיקה. אומרים התוספות **ואומר** ר"י, **דרבנן דמתניתין** דהכא דאית להו דביעור חמץ מהני בכל גווני, היינו כשיטת **רבי יוסי דבסוגיין**, וקתני לה בפרק **כל הצלמים** (ע"ז מג:) גבי עבודה זרה דמהני שוחק וזורה לרוח או מטיל לים, ורבנן פליגי התם ואמרו דאין לזרותה ברוח, משום דבתר הכי הויא זבל בקרקע ונמצא הזורע נהנה מעבודה זרה. והיינו, דכי היכי דרבי יוסי שרי התם לאבדה בכל מיני איבוד ולא חייש דהקרקע תזדבל על ידה, הכי נמי רבנן דסוגיין שרו לאבד את החמץ בכל מיני איבוד ולא חשו להאי[ילו]. **אי נמי** יש לפרש, **דמתניתין דהכא** דשרי ביעור חמץ בכל מיני איבוד **אתי שפיר** אף **כרבנן דהתם, דאמרו ל**ו לרבי יוסי דאי שוחק את העבודה זרה וזורה אותה ברוח **אף היא נעשה זבל ומגד**ל **צמחים** על ידה, ולאו שפיר דמי למיעבד הכי, משום **דרחמנא אמר 'לא ידבק בידך** וגו' מאומה מן החרם', והעבודה זרה אסורה בהנאה בכל גווני, ולהכי סברי דהתם אין ביעורה אלא בהטלה לים. **והא דשרו הכא** לאבד את החמץ בכל מיני ביעור ואף בהטלה לרוח דלא כשיטתם התם, **היינו משום דבחמץ כתיב** רק **'לא יאכל'** ולהכי **אינו אסור אלא כדרך הנאה** שרגילים בני אדם ליהנות ממנו, **וכי האי גוונא** דיהפך לאחר מכן לזבל ויגדל צמחים על ידו **ל**או **דרך הנאה היא,** דאין רגילים לזבל את הקרקע על ידי החמץ, ולהכי אין חשש בדבר, **אבל בעבודה זרה דלא כתיב** בה האיסור בלשון **אכי**ל**ה**, ולכך **אסור** להנות ממנה **אפי**ל**ו שלא כדרך הנאה**, שפיר סברי רבנן דאסור להנות ממנה אף על ידי זיבול הקרקע ואסור לאבדה על ידי זריה ברוח.

סיכום: כתבו בשני אופנים אי רבנן דהכא דשרו לאבד החמץ בכל גווני סבירא להו כרבי

ציונים והערות

רכא. וכמבואר בהערה לעיל. **רכב. אמנם** בחידושי מהר"ם חלוואה העיר דבלשון הברייתא [שם ציין לתוספתא, וציין המגיה שם שאינו אלא במכילתא (יב טו) ובירושלמי (כפן הלכה ח) מבואר דאין זה לימוד חדש, אלא רבי יהודה בא להוסיף על שלושת הצדדים הקודמים עוד צד ד'בל תותירו' ולהכי לא דמי חלב שור הנסקל דלית ביה 'בל תותירו' לחמץ ונותר. **רכג. דסל**ק**א** דעתך לעיל למילף מינייהו, כנבלה, שור הנסקל וחלבו של שור הנסקל. **רכד. ול**עי**ל** בכל דרשה דהתחדשה היה זקוק לאופן הדרשה דלפניה אלא דהוסיף בה עוד חלק, וכגון דבתר דקאמר דהוי איסור אכילה, מוסיף עלה דחמץ ונותר תרוייהו הוי גם איסור אכילה. תוספות רבנו פרץ בשם ריב"א. **רכה. וכמבואר** ברש"י. **רכו. היינו** דמאיסור בל יראה ובל ימצא יליף דהוי איסור דבל תותירו, והוא הדין אם כן איפכא, דאיסור ד'לא תותירו' דכתיב בנותר הוי כאילו נאמר בו בל יראה ובל ימצא, והיכי קאמר אם כן לעיל דבנותר ליכא איסור דבל יראה ובל ימצא. **רכז. והיינו** טעמא, דבנותר דנאמר האיסור 'לא תותירו' הוי האיסור במעשה שמותיר, ומעשה זה אינו אלא פעם אחת בלבד, אבל בחמץ דנאמר האיסור בדרך 'לא יראה', הוא איסור על כך שהחמץ ישנו ברשותו כל רגע ורגע, וליכא ללמוד ממנו לנותר. אמנם, כלול בבל יראה גם איסור במעשה ההותרה, ולהכי קאמר בסוגיין דחמץ נמי איתיה בבל תותירו. **רכח. ואיכא** למילף דאי נותר דקיל דינו בשריפה, כל שכן חמץ דחמיר דעובר עליו בכל רגע דיהיה דינו בשריפה. **רכט. והיינו** דוקא לשיטת התוספות דהאי ילפותא דסוגיין הנותר'[ל], דממעט דדוקא **הנותר בשריפה ולא כל איסורין שבתורה בשריפה,** הוי בדרך במה מצינו, ולכך שייך לאקשויי אמאי לא יליף בהאי במה מצינו דחמץ בשריפה, אבל לשיטת רש"י לעיל (מ: נסוף העמוד) דהאי ילפותא דהתם הויא בגזרה שוה והוא הדין דסוגיין, לא קשיא מידי דהא לא נתקבלה אצלם גזרה שוה זו, ורק לדברי רבי יהודה פרכי ליה דלשיטתו טפי הוה ליה למילף להאי גזרה שוה לענין אשם תלוי וחטאת העוף דליהוו בשריפה. **פני יהושע.** **רל. שמות** כט לד. **רלא. ואיל**ו רבי יהודה דיליף מהתם סבר, דכיון דדמי בכל צד לאיסור נותר, באכילה בהנאה ובכרת, להכי כייל בהאי דינא דנותר וליכא למעוטי ליה מיניה. תוספות רבנו פרץ. **רלב. ובתוספות** הרא"ש תירץ עוד, דאיכא למפרך מה לנותר שכן קודש, ובמהר"ם חלוואה כתב דחולין מקדשים לא ילפינן, ועיין עוד בשפת אמת מה שכתב ליישב בזה. **רלג. פרשת** צו ט ה. **רלד. שמות** כט לד. **רלה. ועוד** עיין תוספות תלמיד הרשב"א שהאריך בביאור טעמו של רבי יהודה דחטאת העוף הבאה על הספק ואשם תלוי הנותר הוו בקבורה, וכן בתוספות הרא"ש [ועיין שם עוד דמייתי מרש"י סוף תמורה (לד.) דפלוגתא דרבי יהודה ורבנן באשם תלוי היינו דנודע לו קודם זריקת דמו דלא חטא דאין זורקין את דמו, וניחא טעמיה דרבי יהודה דהוי בקבורה ולא בשריפה, דאינו קודש אלא חולין בעזרה, אמנם בסוגיין פירש רש"י דאירע בו באשם תלוי פסול או נותר, וכן מוכרח מדמייתי בסוגיין לאשם תלוי נמי דהוי פסול משום דנותר ולא משום דנתברר דהוי חולין בעזרה]. **רלו. ל**כאורה כוונתם דלא חיישו להא דתזדבל הקרקע על ידי החמץ, וכן מבואר בתירוצם השני.

אוצר החכמה

יוסי גבי עבודה זרה, או דסבירא להו נמי כרבנן דהתם דלא פליגי אלא בעבודה זרה, אבל בחמץ מודו דמותר לבער בכל אופן שהוא.

חמץ דלשאר נהרות:

יבארו אמאי פשוט לה להגמרא דדין ביעור חמץ הוא אף בשאר נהרות.

אמרינן בגמרא דרבה מחלק דדוקא בחמץ כיון שמטילים אותו לאבדו אף לשאר נהרות ולאו דוקא לים המלח, משום הכי בעי פירור קודם שיטילנו לנהר כדי שלא יבוא לידי אדם שיהנה ממנו, אבל עבודה זרה דמאבדים אותה בהטלה לים המלח דוקא, להכי לא בעיא שחיקה דלא חיישינן שיבוא לידי אדם[רלז]. ומבארים התוספות דהא דהיה פשוט לה להגמרא דבביעור חמץ לא בעינן דוקא הטלה בים המלח, אלא סגי אף בהטלה לשאר נהרות, היינו משום **דלא מצינו שהיה שונה בשום מקום גבי** ביעור חמץ דבעינן להטילו דוקא **לים המלח**, ומשמע דאף בשאר נהרות מהני. **אבל גבי עבודה** זרה פשיטא לה להגמרא דמטילים אותה לאבדה לים המלח, ולהכי לא בעיא שחיקה קודם שיטילנו דאין בו חשש שיטלנו אדם, משום **דאשכחן בכמה דוכתין כי האי** לישנא דאמרינן **לעיל דיוליך הנאה לים המלח**, ומשמע דבעי הטלה לים המלח דוקא, **הלכך סתם ים דתני גבי** איבוד **עבודה** זרה **הוי ים המלח** וביה לא בעי שחיקה. אומרים התוספות ומיהו **לרבה** אין הכי נמי **מועלת שחיקה** בעבודה זרה קודם שיטילנו **בשאר נהרות**, ולא בעי דוקא הטלה בים המלח, **וכדקאמרינן בסמוך** ביישוב סתירת הברייתות בזה, **דכאן** דקאמר דלא בעי שחיקה, היינו במטילו **בים המלח** לאבדו, **ואילו כאן** דבעי שחיקה היינו במטילו **בשאר נהרות** לאבדו, ומבואר דשרי להטילו בשאר נהרות לאבדו.

חמץ דלשאר נהרות. דלא מצינו שהיה שונה בשום מקום גבי חמץ ים המלח, אבל גבי ע"ז אשכחן בכמה דוכתין כי האי דלעיל יוליך הנאה לים המלח, הלכך סתם ים דתני גבי ע"ז הוי ים המלח. מיהו לרבה מועלת שחיקה בשאר נהרות כדקאמר בסמוך כאן בים המלח כאן בשאר נהרות: איפכא מסתברא. לשון איפכא אינו מיושב דמה שייך איפכא כיון שרבה משוה אותם חמץ ועבודה זרה למילא נאבדת על ידי שיתפררו וישחקו ולא יבואו לידי אדם, אלא דעבודה זרה ממילא נאבדת על ידי שמשליכה לים המלח דאין אדם עובר שם, ואילו חמץ שמשליכו לשאר נהרות יש לחוש שמא יבוא לידי אדם ולהכי בעי לפרר, ואילו רב יוסף מחלק בין עבודה זרה לחמץ, דעבודה זרה אינה נשחקת מעצמה וחמץ נשחק מעצמו, ולא שייך למימר בכי האי גוונא 'איפכא', כיון דכל אחד חילק באופן אחר ולא איפכא מחברו[רלט]. ע"ז דלא ממיסה בעי שחיקה: יבארו שיטת רב יוסף גבי שחיקה בים המלח ובשאר נהרות, ודין איבוד עבודה זרה בזמן הזה. רב יוסף אית ליה דבעבודה זרה דאינה נשחקת מעצמה, בעי לשוחקה קודם שישליכנה לים המלח לאבדה. ומבארים התוספות דלכאורה משמע מפלוגתא דרבה ורב יוסף דלרב יוסף דבעי שחיקה בעבודה זרה היינו אפילו בים המלח, דמסתמא אמאי דקאמר רבה דאין צריך שחיקה בעבודה זרה דהיינו במאבדה בים המלח[רמ], עלה פליג וקאמר רב יוסף דבעי שחיקה. ועוד מוכח כן[רמא], דאי נימא דבשאר נהרות דוקא קאמר רב יוסף דבעי שחיקה ולא בים המלח, והיינו דלא פליג ארבה גבי עבודה זרה אלא אית ליה דדוקא בשאר נהרות בעי שחיקה ולא בים המלח, אלא רק בחמץ פליגי אי בעי בשאר נהרות לפרר כרבה, מחשש שמא יטלנו אדם, או דסגי ליה בלא פירור כיון דנשחק וכרב יוסף, אם כן יקשה מאי קאמר לקמן בסוגיין דתניא כוותיה דרב יוסף בברייתא דעבודה זרה בעיא שחיקה, ומאי קאמר נמי דמהאי ברייתא דבעיא שחיקה בעבודה זרה יהא קשיא לרבה, הא בעבודה זרה לא פליגי כלל ולכולי עלמא בעי שחיקה דווקא בשאר נהרות ולא בים המלח, וכי היכי דמיישב רב יוסף להאי ברייתא דהא דבעיא שחיקה היינו דוקא בשאר נהרות, הכי נמי יש לומר לרבה. אלא ודאי מוכח דנחלקו נמי בעבודה זרה כשמאבדה בים המלח, דלרבה לא בעיא שחיקה ולרב יוסף אפילו בכי האי גוונא בעיא שחיקה. מוסיפים התוספות, ולפי זה דלרב יוסף אף בים המלח בעי שחיקה, אם כן ממילא משמע דבשאר נהרות לא מהני איבוד בהם אפילו על ידי שחיקה, מדקמצריך התנא בעבודה זרה להוליך אותה לים המלח לאבדה, ואי נימא דאף התם בעי שחיקה ובשאר נהרות נמי מהני שחיקה, אמאי הצריך התנא כלל להוליכה לים המלח דמשמע דיש מעלה בים המלח על פני שאר נהרות[רמב], אלא ודאי דבשאר נהרות לא מהני אף על ידי שחיקה, ולהכי בעי להוליכה דוקא לים המלח. דוחים התוספות[רמג], ואין נראה לומר כן דלא מהני שחיקה בשאר נהרות, דהא רבי יוסי סבירא ליה בסוגיין גבי עבודה זרה דבעיא שחיקה, וחכמים פליגי עליה התם במסכת עבודה זרה[רמד] וסבירא להו דלא מהני שחיקה[רמה] אלא צריך להוליכו דוקא לים המלח. ומייתי רבי יוסי התם במסכת עבודה זרה[רמו] ראיה מקרא דכתיב גבי העגל[רמז] [ואכות אותו טחון וגו' ואשליך את עפרו אל הנחל**] ('ויזר **על פני המים**') הרי דמהני לשחקו ולהשליכו למים[רמח], **ומשמע דמהניא שחיקה** אף **בשאר נהרות** ולא בעי דוקא ים המלח, דהא הנחל שהשליך לשם לא היה ים המלח. **ועוד** ראיה מביאים התוספות דבים המלח לא בעי שחיקה ודלא כמו שכתבו לעיל, דהא **בכל מקום דמזכיר** השלכה **לים המלח במסכת עבודה זרה ובשאר דוכתין לא מזכיר שחיקה**, הרי דבים המלח מהניא השלכה אף בלא שחיקה, ובשאר נהרות דוקא הוא דבעינן שחיקה. ושתי ראיות לדבר דים המלח עדיף טפי דמהני אף בלא שחיקה, ואילו בשאר נהרות מהני על כל פנים על ידי שחיקה, דהא **בכמה דוכתין מצינו דקתני ים המלח ואפילו הכי מהני השלכה בשאר נהרות**, ועל כרחך הא דמהני השלכה לשאר נהרות הוא על ידי שחיקה, א. **דבסוף כל הצלמים** (ע"ז מט:) **תנן** גבי תערובת עבודה זרה[רמט], **דרבי אליעזר אומר דיוליך** מעות בשיעור **ההנאה** מהעבודה זרה **לים המלח** ותהיה כל התערובת מותרת, ואף על פי כן **אמרינן התם בגמרא גבי חבית** של עבודה זרה שנתערבה בחביות אחרות, דפסק רב חסדא כרבי אליעזר ואמר לבעל התערובות, **שקול ארבעה** זוזי כנגד החבית האסורה **ושדי** - השלך **לנהרא סתם**, וכל התערובת תהיה מותרת, הרי דמהני השלכה לנהר דהיה שם דאינו ים המלח

חמץ דלשאר נהרות. דלא מצינו שהיה שונה בשום מקום גבי חמץ ים המלח, אבל גבי ע"ז אשכחן בכמה דוכתין כי האי דלעיל יוליך הנאה לים המלח, הלכך סתם ים דתני גבי ע"ז הוי ים המלח. מיהו לרבה מועלת שחיקה בשאר נהרות כדקאמר בסמוך כאן בים המלח כאן בשאר נהרות: איפכא מסתברא. לשון איפכא אינו מיושב דמה שייך איפכא כיון שרבה משוה אותם חמץ ועבודה זרה למילא נאבדת על ידי שיתפררו וישחקו ולא יבואו לידי אדם, אלא דעבודה זרה ממילא נאבדת על ידי שמשליכה לים המלח דאין אדם עובר שם, ואילו חמץ שמשליכו לשאר נהרות יש לחוש שמא יבוא לידי אדם ולהכי בעי לפרר, ואילו רב יוסף מחלק בין עבודה זרה לחמץ, דעבודה זרה אינה נשחקת מעצמה וחמץ נשחק מעצמו, ולא שייך למימר בכי האי גוונא 'איפכא', כיון דכל אחד חילק באופן אחר ולא איפכא מחברו[רלט].

ע"ז דלא ממיסה בעי שחיקה:

יבארו שיטת רב יוסף גבי שחיקה בים המלח ובשאר נהרות, ודין איבוד עבודה זרה בזמן הזה.

רב יוסף אית ליה דבעבודה זרה דאינה נשחקת מעצמה, בעי לשוחקה קודם

איפכא מסתברא:

יעירו על משמעות דברי רב יוסף.

בגמרא הקשה רב יוסף לרבה[רלח], דמסתבר למימר איפכא דעבודה זרה דאינה נמסה מעצמה בעיא שחיקה, אבל חמץ הנמס מעצמו לא בעי פירור. והוקשה להתוספות **דלשון איפכא** מסתברא דקאמר רב יוסף **אינו מיושב** שפיר, דמשמע מלשון זה דאתי למימר איפכא מדברי רבה, **ומה שייך איפכא כיון שרבה משוה אותם** חמץ ועבודה זרה להדדי, וסבירא ליה דתרוייהו בעו שיתפררו וישחקו ולא יבואו לידי אדם, אלא דעבודה זרה ממילא נאבדת על ידי שמשליכה לים המלח דאין אדם עובר שם, ואילו חמץ שמשליכו לשאר נהרות יש לחוש שמא יבוא לידי אדם ולהכי בעי לפרר, ואילו רב יוסף מחלק בין עבודה זרה לחמץ, דעבודה זרה אינה נשחקת מעצמה וחמץ נשחק מעצמו, ולא שייך למימר בכי האי גוונא 'איפכא', כיון דכל אחד חילק באופן אחר ולא איפכא מחברו[רלט].

ע"ז דלא ממיסה בעי שחיקה:

יבארו שיטת רב יוסף גבי שחיקה בים המלח ובשאר נהרות, ודין איבוד עבודה זרה בזמן הזה.

רב יוסף אית ליה דבעבודה זרה דאינה נשחקת מעצמה, בעי לשוחקה קודם

ציונים והערות

רלז. וכמבואר ברש"י שאין ספינה עוברת שם ולא יבוא לידי אדם. **רלח. הסובר** דבעבודה זרה לא בעי שחיקה כיון דאזלא לים המלח, ואילו בחמץ בעי פירור כיון דאזיל לשאר נהרות. **רלט. כן** מבוארת כוונת דבריהם במהרש"ל, ועיין בהערות לתוספות הרא"ש מה שהביאו עוד אופן בביאור דברי התוספות, ועיין בזה לקמן בדיבור הבא בהערה בשם רבנו דוד. **רמ. ומשום** דאין ספינה עוברת שם ולא יבוא לידי אדם, וכדברי רש"י [ורב יוסף פליג וסבירא ליה דחיישינן בכל מקום שמא יעבור שם אדם, והחילוק הוא בין עבודה זרה לחמץ אי נאבדת מהעולם בהשלכה לים או לא]. **רמא. דהא** דבעי רב יוסף שחיקה היינו אף בים המלח ולאו דוקא בשאר נהרות. **רמב. כן** ביאר מהרש"א, והיינו דבשלמא לרבה דבים המלח לא בעי שחיקה, אם כן הא דהצריך התנא להוליכה לים המלח, היינו כי היכי דיועיל האיבוד שם בלא שחיקה. **רמג. בראיתם** הראשונה ידחו התוספות את מה שכתבו בסמוך דבשאר נהרות לא מהני שחיקה, ויוכיחו דודאי מהני בשאר נהרות הלשכה על ידי שחיקה, ובראיתם השניה ידחו התוספות את מה שכתבו לעיל מינה דבים המלח בעי שחיקה, ויחזרו בהם דודאי בים המלח מהני אף בלא שחיקה, ושוב יוכיחו מכמה דוכתי האי חילוקא, דבים המלח לא בעי שחיקה ובשאר נהרות הוא דבעי שחיקה. ועל פי זה מסיקים בסמוך דדוקא בשאר נהרות בעי שחיקה לרב יוסף, ולא פליג בעבודה זרה לדינא ארבה [עיין בהערה לקמן בשם מהרש"א] אלא בשאר נהרות בחמץ אי בעי פירור קודם ההשלכה או לא. **רמד. מג:** **רמה. שחיקה** וזריה ברוח משום דמתפזר ונעשה זבל, ונמצא נהנה מעבודה זרה דמדשנת את הקרקע. **רמו. מג:** - מד. **רמז. דברים** ט כא, התיקון על פי הגהות מראה כהן. **רמח. ומבואר** שם בסוגיא, דרבי יוסי סבר דאין כולו מגיע אל המים אלא מעט ממנו מגיע אל שפת המים, ולא חיישינן למה שמגדל שם צמחים, וכדמוכח מהא דאהדרו ליה רבנן התם דשאני התם דכתיב 'ויזר על פי המים' דליכא למיחש לזבל. **רמט. דהיינו** עבודה זרה שהתערבה בהיתר, וכגון חבית של יין תקרובת לעבודה זרה שהתערבה

זאת אף דרבי אליעזר קאמר במתניתין דבעי זריקה לים המלח. ב. וכן **בנזיר** (דף מ.) **ובמעילה** (דף יא.) **תנן גבי מפריש מעות לקרבן נזיר ומת** הנזיר, ולא ניתן להביא את המעות לקרבן, דהרי מת הנזיר המחוייב בקרבן, **יוליך** את המעות **לים המלח לאבדן, אלמא** משמע דהקדש בעי הלשכה לים המלח לאבדו, ואילו **בערכין** (דף כט.) **אמרינן גבי** חילול הקדש **שקול ארבעה זוזי ושדי בנהרא** סתם, ולא בעינן שישליך דווקא לים המלח, ועל כרחך דכל הנהו השלכות לנהר מיירי על ידי שחיקה[יג].

ומשום הני קושיות אומרים התוס', **לכך נראה** לפרש **דגם לרב יוסף לא בעי שחיקה** בעבודה זרה **אלא בשאר נהרות** דוקא כמו **לרבה**, ובים המלח לא בעי שחיקה[יא], **אלא** דפליגי בפירושא דמתניתין, **דרבה סבירא ליה דמטיל לים סתם** דאמרינן גבי עבודה זרה **היינו לים המלח ובלא שחיקה, וכדתנא רישא** דמתניתין דהתם[יב] **גבי צורת לבנה וצורת חמה ובכמה דוכתי דיוליך לים המלח**, והכי נמי בסיפא דמייתי בסוגיין דקאמר רבי יוסי ד'מטיל לים' היינו לים המלח, הרי דלא בעי שחיקה, ואילו **רב יוסף מוקי לה** למתניתין **במטיל לשאר נהרות ועל ידי** אחה"ב 19/06/2018 דוקא, זאת **מדלא תני** במתניתין **בהדיא דיטיל לים המלח**, ומשמע ליה דמטיל אף לשאר נהרות והיינו על כרחך על ידי שחיקה. ולפי זה **ליכא בין רבה לרב יוסף לדינא**[יג] **אלא חמץ בשאר נהרות**, דלרבה בעי שחיקה, ואילו לרב יוסף לא בעי שחיקה אוצר החכמה כיון דממיס מעצמו[יד].

סיכום ביניים: בתחילה סברו דלרב יוסף לא מהני בעבודה זרה אלא שחיקה והשלכה בים המלח ובשאר נהרות לא מהני כלל, ולבסוף הוכיחו דסבירא ליה בזה כרבה דבים המלח מהני בלא שחיקה ובשאר נהרות על ידי שחיקה, ולא פליגי אלא בחמץ בשאר נהרות אי בעי שחיקה או לא.

מקשים התוספות ואם תאמר, ולרבנן דפליגי ארבי יוסי דסוגיין, **ולית להו בעבודה זרה (מפרר) דמהני [שוחק] וזורה לרוח**, אם כן **מה יעשו כדי למחות עבודה זרה, אטו כל שעה יוליך לים המלח** לאבדן, בתמיה. ומוסיפים לבאר הקושיא, דהא **לרבנן לא מהני שחיקה בשאר נהרות** דיועיל על ידה לאבד בהם את העבודה זרה, דהא **קתני התם** בגמרא **דאמרו לו** רבנן **דליכא משם ראיה**, היינו מהא דטחן משה רבנו את העגל וזרה אותו על פני המים **ליכא ראיה** דמהני שחיקה וזריה ברוח[טו], משום **דהרי הוא אומר** לאחר מכן 'ויזר לעגל הטחון **על פני המים**', הרי דכל האפר הגיע אל פני המים ולא נתפזר ברוח, ולהכי ליכא למיחש לזיבול, **ולא נתכוין משה** בהשלכת העגל הטחון למים **אלא לבודקן כסוטה** על ידי שישקה את ישראל מהמים האלו ומי שחטא ימות כדרך שמתה הסוטה[טז], אבל בעלמא לא מהני זריית העבודה זרה לרוח לאחר טחינתה דחיישינן שפיר לזיבול. ומוכיחים התוספות, **ומדאיצטריך להאי טעמא** דנתכוין לבודקן כסוטות, ולא אמר דהא דמהני התם השלכה לשאר נהרות הוא משום דטחן ושחק את העגל קודם לכן, **מכלל דלא מהני** זריה לרוח אף לאחר **שחיקה בשאר נהרות לרבנן, וטעמא לפי שהמים מוליכים אותו על ידות הנהר** ונמצא שדישן את שפת הנהר על ידי העבודה זרה ונהנה ממנה, והדרא קושיה לדוכתא דלרבנן היכי מבערינן כל עבודה זרה, וכי בכל פעם יוליכה לים המלח. ומיישבים **ויש לומר, דלרבנן מפרר** את העבודה זרה וזורה **לרוח במקום שאין מגדל צמחים** דליכא חשש שתזדבל הקרקע על ידו, **וכן אמרינן התם** במסכת עבודה זרה גבי נחל קדרון, דשרי להשליך שם כיון דאינו מגדל צמחים.

סיכום: לרבנן דפליגי אדרבי יוסי בעבודה זרה, יש לומר דיאבד את העבודה זרה על ידי שחיקתה וזרייתה במקום שאינו מגדל צמחים, ולא בעי דוקא הלשכה לים המלח.

רבי שמעון אומר חמץ לפני זמנו ולאחר זמנו אינו עובר עליו בלא כלום:

יבארו האם לרבי שמעון אסור החמץ באכילה קודם הפסח.

בברייתא קתני לדעת רבי שמעון דאין עובר על חמץ הנמצא ברשותו בין לפני הפסח אחר זמן איסורו[יז], ובין לאחר הפסח אם לא ביערו, ורק בתוך הפסח עובר עליו בכרת ובלאו. ומבארים התוספות **דנראה דלרבי שמעון נהי דאין עובר עליו בלאו** על עצם קיום דחמץ ברשותו **לפני זמנו** וכמפורש בדבריו, מכל מקום **מודה הוא דאסור באכילה משש שעות ולמעלה** דהוא זמן הקרבת הפסח[יח]. והראיה, **מדאמרינן בפרק** קמא (לעיל דף י.) **אין שורפין תרומה טהורה עם הטמאה** לאחר שש שעות[יט], **משמע הא** תרומה טהורה שהיא חמץ **לבדה**, דליכא איסור הגורם לה טומאה **שורפין בשש, ואי** נימא דלרבי שמעון **מותרת עדיין לאכול** לאחר שש, ואין איסור אכילת חמץ לשיטתו אלא בפסח עצמו, אמאי ישרפנה, **יאכלנה עד** הלילה דהיינו עד שיכנס חג הפסח ויאסר באכילת חמץ ורק אז יהיה מותר לשורפה. **ועוד** מוכח הכי, **מדקאמרינן** בסוגיין דהא דקתני בברייתא **דמשעה שאסור** החמץ **באכילה אסור** נמי **בהנאה**, האי בבא **אתאן** בה **לתנא קמא** דאמר ברישא דקודם הפסח אסור החמץ בלאו, ולשיטתו הוא דאסור בין באכילה בין בהנאה. ומדמוקמינן להאי בבא דוקא אליבא דתנא קמא, **מכלל דלרבי שמעון אסור באכילה אף על פי שאינו אסור בהנאה**[כ], **דהיינו** על כרחך **אחר שש**, דהא בתוך הפסח ודאי דמודה רבי שמעון דאסור בהנאה[כא].

תנן גבי מפריש מעות לנזיר ומת יוליך לים המלח אלמא הקדש בעי ים המלח, ובערכין (דף כט.) אמרינן גבי הקדש שקול ארבעה זוזי ושדי בנהרא. לכך נראה דגם לרב יוסף לא בעי שחיקה אלא בשאר נהרות כמו לרבה, אלא דרבה סבירא ליה דמטיל לים סתם דע"ז היינו ים המלח ובלא שחיקה כדתנא רישא גבי צורת לבנה וצורת חמה ובכמה דוכתי יוליך לים המלח, ורב יוסף מוקי לה בשאר נהרות ועל ידי שחיקה מדלא תני בהדיא יטיל לים המלח, וליכא בין רבה לרב יוסף אלא חמץ בשאר נהרות. וא"ת לרבנן דלית להו בע"ז (מפרר) [שוחק] וזורה לרוח מה יעשו מע"ז, אטו כל שעה יוליך לים המלח, דלרבנן לא מהני שחיקה בשאר נהרות דקתני התם אמרו לו משם ראיה הרי הוא אומר ויזר על פני המים לא נתכוין משה אלא לבודקן כסוטה, ומדאיצטריך להאי טעמא מכלל דלא מהני שחיקה בשאר נהרות, וטעמא לפי שהמים מוליכים אותו על ידות הנהר. ויש לומר דלרבנן מפרר וזורה לרוח במקום שאין מגדל צמחים

וכן אמרינן התם:

[כח:] **רבי שמעון אומר חמץ לפני זמנו ולאחר זמנו אינו עובר עליו בלא כלום. נראה דלרבי שמעון נהי דאין עובר עליו בלאו דחמץ לפני זמנו מודה הוא דאסור באכילה משש שעות ולמעלה, מדאמרינן בפ"ק (לעיל דף יד.) אין שורפין תרומה טהורה עם הטמאה משמע הא לבדה שורפין בשש ואי מותרת לאכול יאכלנה עד הלילה, ועוד דקאמר משעה שאסור באכילה אסור בהנאה אתאן לת"ק מכלל דלרבי שמעון אסור באכילה אע"פ שאינו אסור בהנאה דהיינו אחר שש. ונראה דנפקא ליה מתשביתו ומאך חלק ומשמע תשביתו שלא כדרך הנאה דהיינו אכילה, אבל להסיקו תחת תבשילו מותר לרבי**

ציונים והערות

בהרבה חביות כשרות. **רנ. תוספות** הרא"ש. **רנא. וכן** הכריח בתוספות רבנו פרץ, משום דאמאי יצריך רב יוסף בים המלח שחיקה, והא אין ספינה עוברת שם וכפי שביאר רש"י. **רנב. מב: רנג. דבפירושא** דמתניתין פליגי אי היינו לים המלח בלא שחיקה, או לשאר נהרות על ידי שחיקה וכפי שביארו התוספות עצמם, מהרש"א. ואפשר דבזה מיושבת קושית רבנו דוד על דברי התוספות, דלדבריהם אמאי קאמר רב יוסף 'איפכא מסתברא' כיון דבעבודה זרה לא פליג ארבה דבים המלח לא בעי שחיקה ואילו בשאר נהרות בעי שחיקה, ולמהרש"א הוא מיושב דעל כל פנים פליגי בה בפירושא דמתניתין [ויש שפירשו דכוונת תוספות לעיל (ד"ה מיפכפ) להקשות כקושית רבנו דוד, כן הביא המגיה לתוספות הרא"ש]. **רנד. דהיינו** דשיטת התוספות דלדינא לא פליגי רבה ורב יוסף אלא בחמץ בשאר נהרות אי בעי פירור או לא בעי פירור, אמנם בתוספות בעבודה זרה (מג: ד"ה שומק) מבואר דפליגי נמי גבי עבודה זרה, דלרבה בים המלח לא בעי שחיקה, ואילו לרב יוסף בעי שחיקה בין בים המלח ובין בשאר נהרות, וכן מבואר ברבנו דוד (עיין נהעריה הקודמת), וכן הביאו בהערות על דבריו בשם עוד ראשונים, עיין שם. **רנה. וכפי** שביארנו לעיל, דרבי יוסי סבר לאתויי ראיה מהתם דמסתמא מקצת האפר על כל פנים הגיע לשפת המים ולא חיישינן דיגדל שם צמחים. **רנו. וכדמייתי** רש"י שם בעבודה זרה מסוגיא דיומא (סו:) דמי שזיבח וקיטר לה נהרג בסייף, גיפף ונישק נהרג באסכרה, ומי שרק שמח בליבו נהרג בהדרוקן שהוא חולי מעיים כעין מיתת הסוטה. **רנז. היינו** לאחר שש שעות וכפי שמבארים והולכים, דנהי דאין עובר על קיומו בלאו אבל אסור הוא באכילה. **רנח. וכן** סבירא להו לרוב הראשונים בסוגיין, ודלא כשיטת הרז"ה לעיל (ג. מדפי הר"ף) דלרבי שמעון שרי לגמרי עד הלילה דאכילתו זוהי השבתתו, והראב"ד בהשגות שם ובמלחמות להרמב"ן שם פליגי עליה, וכן ברבנו דוד לעיל (ו.) עיין שם. **רנט. ומשום** דאסור לגרום טומאה לתרומה אף דעומדת להישרף וכמבואר שם בסוגיא באריכות. **רס. דהא** אי נימא דלשיטתו קודם הפסח מותר בין באכילה ובין בהנאה, ובתוך הפסח אסור בתרוויהו, אם כן אפשר דהאי בבא אתיא נמי אליבא דידיה, דבאמת משעה שאסור החמץ באכילה דהיינו בתוך הפסח אסור נמי בהנאה. **רסא. דרבי** יוסי הגלילי הוא דפליג והתירו בהנאה תוך שבעה. **רסב. ה'** ע"א. **רסג. ומבואר** דגדרו של האיסור הוא דמבטל באכילתו את העשה דתשביתו, אבל אין החמץ אסור בעצמותו באכילה, וכן ציין הגר"א שושנה בהערותיו בתוך הפסח ודאי דמודה רבי שמעון דאסור בהנאה[כא].

ומבארים התוספות, **ונראה דנפקא ליה** לרבי שמעון הך איסורא דאכילה קודם הפסח מקרא **ד'תשביתו' ומ'אך' דחלק**, דהיינו מדכתיב בקרא 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם', ודרשינן לעילוי[כב] ד'ביום הראשון' אתי לרבויי ערב הפסח, דצריך להשבית את החמץ כבר בו, ומ'אך' דרשינן לחלק, דרק מקצתו טעון ביעור, דהינו מחצות ואילך אבל קודם לכן אין טעון ביעור. **ומשמע** לרבי שמעון מהאי קרא, דהאי **'תשביתו'** דקאמר, היינו לאסור **שלא** יבערנו **כדרך הנאה דהיינו באכילה**[כג], ומינה יליף רבי שמעון איסור אכילה מחצות ערב פסח ומעלה, **אבל להסיקו תחת תבשילו** דאף הוא הוי הנאה **מותר לרבי שמעון,**

דלא אסר הכתוב ב'תשביתו' אלא הנאה כדרכה דהיינו אכילה[יסד]. מקשים התוספות **ואם תאמר, ולמה שורפין** אם כן **בשש** שעות **לרבי שמעון** את התרומה, וכמבואר לעיל וכפי שהביאו התוספות, **יסיקנו עד הלילה מעט מעט תחת תבשילו** ונמצא משתמש בו ואינו מכלהו מן העולם סתם[יסה]. ומיישבים **ויש לומר**, דאסרינן לעשות כן משום **דגזרינן שמא יאכלנו, וכן צריך לומר לרבי יוסי הגלילי דשרי חמץ להסיקו תחת תבשילו** ואף בתוך הפסח[יסו] ומשום דשרי חמץ בתוך הפסח בהנאה וכמבואר בסוגיין, דהא דשרי היינו דוקא כשמסיק הכל ביחד, **אבל להסיקו מעט מעט לא שרי**, דחיישינן **שמא יאכלנו** וכדחיישינן לרבי שמעון. וראיה לדבר, **דמסתמא אית ליה לרבי יוסי הגלילי נמי דאור לארבעה עשר בודקין וכו'** את החמץ, ואי שרי ליהנות בכי האי גוונא למה צריך לבדוק, אלא על כרחך דכל דשרי ליהנות אינו אלא בבת אחת, אבל מעט מעט אסור, ולכך בודק כדי שימצא את כל החמץ ויסיקנו בבת אחת[יסז].

סיכום: הוכיחו דלרבי שמעון נמי אסור באכילה אחר שש, וביארו טעמו, וכן ביארו אמאי צריך לבער תרומה מן העולם לאחר שש ולא אמרינן דיסיקנו מעט מעט תחת תבשילו.

אם כן מה תלמוד לומר לא תאכל עליו:

יבארו לישנא דגמרא ויעירו על פירושם.

אמרינן בגמרא, דבתר דמוכיח רבי שמעון מקרא ד'שבעת ימים' דלא נאמר איסור חמץ אלא בשבעת ימי הפסח ולא קודם לכן, הוקשה לו למאי קאמר קרא 'לא תאכל עליו חמץ' ד'עליו' מייתר[יסח], אלא דילפינן מיניה דאין איסור החמץ אמור אלא כשהוא בזמן אכילת מצה, דהיינו בשבעת ימי הפסח גרידא. ומעירים התוספות דהלשון בגמרא דחוק, דבתחילה יליף רבי שמעון מ'שבעת ימים' דאין חמץ אלא בפסח עצמו, ולבסוף יליף לה מ'לא תאכל עליו חמץ' דאינו אלא בזמן חיוב אכילת מצה[יסט]. ומיישבים **ונראה לרשב"א**, דגם בתחילה כד יליף לה רבי שמעון מ'שבעת ימים', היינו מכח קרא ד'לא תאכל עליו חמץ' דמייתי לבסוף, **והכי פירושו** דדברי רבי שמעון, **והלא כבר נאמר** בקרבן פסח **'תאכל עליו מצות'** כדכתיב[ער] 'צלי אש ומצות על מרורים יאכלהו', **והוא 'עליו'** דכתיב **על כרחך אאכילת פסח קאי** דביה כתיב קרא, ואם כן **הכי נמי** קרא **ד'לא תאכל עליו חמץ' קאי נמי אשעת אכילת פסח** והיינו בתוך הפסח עצמו, ולא על זמן הקרבתו דהיינו קודם הפסח, ומינה נילף דאין איסור חמץ נוהג אלא בזמן חיוב אכילת פסח ומצה. ומקשים התוס' וקשה על פירוש הרשב"א, **אמאי איצטריך קרא להכי**, ללמד דקרא ד'לא תאכל עליו חמץ' לא קאי אזמן הקרבת הפסח כי אם על זמן אכילתו, דהא **מהיכא תיתי כלל שיהא בבל תאכל חמץ בי"ד** בניסן דהיינו בזמן הקרבת הפסח, **דהא כולהו קראי** דאיכא למילף מינייהו האי איסורא **מצרכינן לקמן אליבא דרבי שמעון** למילתא אחריתי, וכיון שכן פשוט דהאי קרא לא קאי אלא אזמן אכילת הפסח ולא על זמן הקרבתו[יעא].

שמעון. וא"ת למה שורפין בשש לרבי שמעון יסיקנו עד הלילה מעט מעט תחת תבשילו, וי"ל דגזרינן שמא יאכלנו. וכן לרבי יוסי הגלילי דשרי חמץ להסיקו תחת תבשילו היינו הכל ביחד אבל מעט מעט לא שמא יאכלנו, דמסתמא אית ליה אור לארבעה עשר בודקין וכו':

אם כן מה תלמוד לומר לא תאכל עליו. הלשון דחוק, ונראה לרשב"א דהכי פירושו והלא כבר נאמר תאכל עליו מצות, וההוא עליו ע"כ אאכילת פסח קאי הכי נמי לא תאכל עליו חמץ קאי נמי אשעת אכילת פסח. וקשה אמאי איצטריך קרא להכי מהיכא תיתי שיהא בבל תאכל חמץ בי"ד, דהא כולהו קראי מצרכינן לקמן אליבא דרבי שמעון:

וחד לפני זמנו. וא"ת ולחזקיה מנלן איסור הנאה לפני זמנו דליכא אלא חד לא יאכל וההוא מסברא מוקמינן לתוך זמנו, ואור"י כיון דחד מהנהו קראי משמע איסור הנאה לא נחלק ביניהם:

מחמת דבר אחר. פי' ריב"א מחמת דבר אחר דלאו מינו דעל ידי שאור מיקרי חמץ טפי משנתחמץ מאליו כדמוכח בפרק כל המנחות (מנחות נג:), אלא כגון שנתחמץ על ידי שמרי יין שמייבשין השמרים בתנור כאשר עושין בארץ אשכנז. ול"ד לעיסה שנילושה ביין דלית ביה כרת ויש בה לאו:

ואידך נפקא לה מבערב תאכלו מצות. תימה לר"י דבפ' קמא דקדושין (ד' לז:) נפקא לן

אמרינן בגמרא, דלרבי יהודה ילפינן איסור אכילה והנאה בין קודם זמנו בין בתוך זמנו ובין לאחר זמנו, מהא דכתיב תלתא זימני 'לא יאכל'. והנה מבואר לעילע"ב דלדעת חזקיה ילפינן איסור אכילה והנאה מחמץ מהא דכתיב בקרא 'לא יֵאָכֵל' ולא כתיב 'לא יאכַל', ורק פעם אחת אמר קרא 'לא יֵאָכֵל', ואם כן מקשים התוספות **ואם תאמר, ולחזקיה** דיליף לאיסור הנאה מדכתיב 'לא יֵאָכֵל', **מנלן איסור הנאה** בחמץ **לפני זמנו**[יעג], דהא כיון **דליכא אלא חד 'לא יֵאָכֵל'** דאיכא למידק מיניה איסור הנאה, **וההוא מסברא מוקמינן** ליה **לתוך זמנו** דהיינו בתוך הפסח, דהוא עיקר זמן איסורו[יעד], ומאינך 'לא יאכל' ליכא למילף לאיסור הנאה כיון דלא כתיב בהו 'לא יֵאָכֵל'. ומיישבים **ואומר ר"י**, דכיון דחד מהנהו **קראי** ד'לא יאכל' **משמע** נמי גבי **איסור הנאה** כיון דכתיב ביה 'לא יֵאָכֵל', שוב **לא נחלק** ביניהם ואף אינך 'לא יאכַל' דכתיבי כדרכם איכא למילף מינייהו איסור הנאה נמי, בין קודם זמנו ובין לאחר זמנו.

מחמת דבר אחר:

יבארו מהו דנתחמץ מחמת דבר אחר.

אמרינן בגמרא דאיצטריך ריבויא לאסור חמץ שנתחמץ מחמת דבר אחר, **ופירש ריב"א דמחמת דבר אחר** דקאמר **דלאו מינו** דחמץ הוא, ליכא למימר דהיינו שאור ונימא דאיצטריך לרבויי חמץ שנתחמץ על ידי שאור דלא נימא דקרא מיירי דוקא בחמץ שנתחמץ מאליו, הא ליתא, דאם נתחמץ **על ידי שאור** דהוי מינו ודאי דמיקרי חמץ **טפי מחמץ שנתחמץ מאליו** בלא שאור, **וכדמוכח בפרק כל המנחות** (מנחות נג:) דקאמר התם רבי יהודה[יעה] דעיסה שנתחמצה על ידי שאור שהוציא ממנה עצמה אינה חמץ מובחר[יעו] כעיסה שהטילו לתוכה שאור מבחוץ, ואם כן ודאי לא איצטריך לרבויי לחמץ דעל ידי שאור דהוי בכלל חמץ. **אלא** מיירי **כגון שנתחמץ על ידי שמרי יין שמייבשין השמרים בתנור** ומחמיצים לאחר מכן על ידיהם את העיסה **כאשר עושין בארץ אשכנז**, ובכי האי גוונא הוא דמקרי נתחמץ מחמת דבר אחר דאיצטריך לרבויי. מוסיפים התוספות, ואף דרבינן הכא דחייב על חמץ כי האי גוונא, מכל מקום **לא דמי לעיסה שנילושה ביין** דהיינו דנילושה במי פירות דלית ביה כרת ויש בה **לאו** גרידא, ולא אמרינן דהוי בכלל ריבויא דסוגיין דחמץ מחמת דבר אחר הוי נמי חמץ, דדוקא התם על ידי שנילושית ביין הוי חימוצה רע ואינו ראוי להתחייב עליו דהויא כחמץ נוקשה, אבל אם חימצה על ידי שמרי יין הוי חימוצה יפה ושפיר חייב עליה כרת בפסח[יעז].

ואידך נפקא לה מבערב תאכלו מצות:

יעירו מסוגיא דקידושין דיליף לה באופן אחר, וכן בדברי רב אחא בר יעקב דפליג אכולהו תנאי.

אמרינן בגמרא דרבי שמעון[יעח] יליף לחיוב מצה אף בזמן הזה דליכא קרבן פסח, מ'בערב תאכלו מצות' דמייתר. מקשים התוספות **ותימה לר"י, דבפרק קמא דקדושין** (ד' לז:) **נפקא לן** חיוב אכילת מצה **בזמן הזה** מקרא אחרינא **וחד לפני זמנו:**

יבארו היכי אתי שפיר האי ילפותא אף לחזקיה לאסור בהנאה בכל גווני.

ציונים והערות

לתוספות הרא"ש לדעת רבנו דוד בזה בדף ז. אמנם בר"ן כתב (ז: מדפי הרי"ף סוד"ה ומר) דלדעת רבי שמעון אוסר בנותן טעם משש שעות ולמעלה ומשמע דהוי איסור בעצם, ועיין מה שציין בהגהות הגר"א שושנה שם. **ורסד. אמנם** שיטת הר"ן כאן וכן במהר"ם חלוואה, דחמץ אסור אף בהנאה מן התורה לרבי שמעון משש ולמעלה, אלא דהוי לאו הבא מכלל עשה ואין לוקין עליו. **רסה. והיינו** דפשיטא להו לתוספות דבתרומה דאסורה באכילה מכל מקום צריך ליהנות ממנה בדרך אחרת ולא לאבדה סתם מן העולם, והיינו הכא דיסיקנה תחת תבשילו מעט מעט ויהנה ממנה, ולא יכלנה כולה בבת אחת. **רסו. וכמבואר** בסוגיא לקמן לב. דשרי בהכי למאן דאמר דמותר בהנאה בתוך הפסח. **רסז. וליכא** למימר דבודק כדי שלא יבוא לאכלו, דהא מדשרי לקיימו וליהנות ממנו על כרחך דלא חייש דיבוא לאכול ממנו, ולא מצריך אלא ליהנות ממנו בבת אחת ולא מעט מעט, ומשום הכי נמי צריך לבדוק. **רסח. דהא** לא דריש מיניה כדעת רבי יהודה דכל זמן שחייב באכילת מצה אסור בקיום חמץ, דסבירא ליה דאין איסור בחמץ קודם הפסח. **רסט. על** פי ביאור המהר"ם, עיין שם. **ער. שמות יב ח. רעא. בחידושי** הר"ן יישב, דאיצטריך קרא להכי משום דלולי כן הוה אמינא דחד מהנך קראי אתי לאיסור חמץ לפני זמנו אף לרבי שמעון, ומשום דבלאו הכי הא מצווה אז על השבתת החמץ, ובתוספות הרא"ש יישב דלא קאמר לה רבי שמעון אלא לדברי רבי יהודה, דלדידיה באמת לא איצטריך, דהא מהיכי תיתי שיהיה אסור באכילת חמץ קודם זמנו, ועיין עוד ברש"ש מה שיישב בזה. **ערב. כא: רעג. ואף** דהוא הדין דאיכא לאקשויי הכי אאיסור הנאה לאחר זמנו, מכל מקום לסלקא דעתא דידהו סברו דאפשר שלאחר זמנו באמת מותר בהנאה, וכל דאמרינן דכל שאסור באכילה אסור בהנאה, אינו אלא גבי קודם זמנו דמשעה שנאסר באכילה אסור נמי בהנאה, ולמסקנתם באמת נאסר בהנאה אף לאחר זמנו, נימוקי הגרי"ב, ועיין עוד בצל"ח בזה. **עדר. אמנם** עיין בפני יהושע דכתב ליישב דמוקמינן להאי קרא לאחר זמנו, עיין שם הטעם, ותו איכא למילף לאיסור הנאה תוך הפסח וקודם לו מקל וחומר מאיסור הנאה דלאחר זמנו עיין שם, ועיין עוד בנימוקי הגרי"ב. **ערה. לרבי** מאיר דסבירא ליה דמחמיצים את המנחות שדינן ליקרב חמץ על ידי שנוטל מעט מהעיסה, מחמצה היטב, ומטמינה בתוך העיסה על מנת שתחמיץ את שאר העיסה. **רעו. דבעינן** ליה במנחה דדינה ליקרב חמץ. **רעז. על** פי רש"י לעיל לו. ד"ה אין לשין, וכפי שציין לו הפתחי שערים. **רעח. דאיצטריך** ליה 'שבעת ימים תאכל עליו מצות' להקיש לו איסור חמץ דאינו נוהג אלא בפסח עצמו, דהא סבירא ליה דחמץ מותר קודם הפסח, ולא יליף מיניה לחיוב מצה אף בזמן

בזמן הזה ממושבותיכם דכתיב גבי מצה, והיינו דלא כחד. ועוד תימה לרב אחא בר יעקב דאית ליה בשילהי ערבי פסחים (לקמן קכ.) מצה בזמן הזה דרבנן, ודריש התם לכולהו קראי דלא ככל התנאים:

כל ערל לא יאכל בו וכל בן נכר לא יאכל בו בו הוא אינו אוכל אבל אוכל הוא במצה ומרור. תימה גבי בן נכר שהוא מומר אמאי איצטריך קרא, פשיטא שחייב לאכול מצה דהא חייב בכל מצות האמורות בתורה. ואי קמשמע לן דמצי אכיל מצה אע"ג דאסור בפסח, הא נמי פשיטא דאטו מצה קדושה אית בה. וי"ל דאיצטריך להיכא דנשחט הפסח כשהיה מומר ועשה תשובה, דאף על גב דלא אכיל בפסח דאין נאכל אלא למנויו מכל מקום חייב לאכול מצה ומרור:

יעירו אמאי איצטריך קרא לחייבו באכילת מצה ומרור.

אמרינן בגמרא דילפינן מ'בו' דקאמר קרא גבי מומר, דדוקא פסח הוא דפסיל מלאכול, אבל אוכל מצה ומרור. מקשים התוספות **ותימה, דגבי בן נכר** שהכוונה **שהוא מומר, אמאי איצטריך קרא** לרבויי דחייב באכילת מצה ומרור, הא **פשיטא** אף בלא קרא **שחייב לאכול מצה, דהא חייב בכל מצות האמורות בתורה**, ואין נפטר מהמצוות כלל משום שהמיר דתו, ומאי שנא אכילת חמץ משאר המצוות[יפ]. **ואי קמשמע לן** קרא **דמצי אכיל מצה ואף על גב דאסור** בקרבן פסח, דלא נימא דנאסר אף במצה מחמת שהוא מומר, **הא נמי פשיטא** דשרי לאכלה, **דאטו מצה קדושה אית בה** כקרבן פסח דנימא דמדלא אכיל לקרבן פסח הקדוש בקדושת קרבן נימא דאסור אף באכילת מצה, בתמיה, ומיישבים ויש לומר, **דאיצטריך** האי ילפותא **להיכא דנשחט הפסח כשהיה מומר ועשה תשובה** לאחר מכן ובכי האי גוונא אינו יכול לאכול בקרבן הפסח מחמת שלא נמנה עליו[יפא], וקא משמע לן **דאף על גב דלא אכיל בפסח דאין נאכל אלא למנויו**, והוא לא נמנה עליו מחמת מומרותו[יפב], **מכל מקום חייב לאכול מצה ומרור** ולא אמרינן כיון דחיוב אכילת מצה ומרור חל עליו מחמת קרבן הפסח, וכיון שפטור ממנו משום שאינו מנוי עליו יהא פטור אף מהם, קמ"ל דחייב במצה ומרור.

ערל:

יבארו באיזה ערל מיירי, וגדר פסולו.

ילפינן מקרא דערל פסול לאכול בקרבן פסח אבל חייב הוא במצה ומרור, **ופירש הקונטרס** דמיירי בערל **שמתו אחיו מחמת מילה** והוי אנוס במה שלא מל, דאסור לו למול מחמת הסכנה, ומכל מקום אסור באכילת קרבן פסחיפג. אומרים התוספות **ולפירושו** דהקונטרס האי ערל דמתו אחיו מחמת מילה **פסול נמי** מלאכול **בתרומה, דהא בפרק הערל** (יבמות ע. וסס) **אף על גב דמסברא אין חייב לקרוע** את הכיסוי שעל אותו מקום על מנת למול אם ימצא זכריפז, ואם כן פטור מן המילה, ואף על פי כן פסול מלאכול בתרומה. **והוא הדין מי שמתו אחיו מחמת מילה** ואנוס מלמול, **דאינו אוכל** בתרומה **אף על גב דאינו חייב למול** מחמת אונס.

מתו אחיו מחמת מילה דאינו אוכל אף על גב דאינו חייב למול:

[כט.] **בדין הוא דאפי' תוך זמנו מותר. פרש"י מותר באכילה. וקשה דאי אפשר אם לא יהא שלו**

זמנו למול האם **פוסלת** מלאכול בתרומה **או לא**, ואמאי הכא פשיטא להגמרא בערלה דאין צריך למול מחמת אונס דפוסלת, יותר מהתם דאין צריך למול מחמת דלא הגיע זמנו דהוי ספק. ומיישבים, **דיש לחלק בין ערלה שלא בזמנה דקטן, שאין מי שחייב למול כיוצא בו**, דהא כל הקטנים קודם שמונה ימים פטורים עדיין מלמולן, להכי מיבעיא להגמרא דלמא לא מיקרי ערלה הפוסלת לבין מי שמתו אחיו **מחמת מילה** דאחרים **כיוצא בו**, דהיינו גדולים **חייבין** במילה, ולהכי פשיטא להגמרא דמקרי ערלה ופוסלת מלאכול בתרומה. ומוכיחים התוספות, **ותדע** דיש לחלק כן, **דהא טומטום**רפה קיימא לן **דאינו אוכל** בתרומה, כדאיתא **בפרק הערל** (סס עב.) מחמת שאינו מהוליפו, **ואף על גב דמסברא אין חייב לקרוע** את הכיסוי שעל אותו מקום על מנת למול אם ימצא זכריפז, ואם כן פטור מן המילה, ואף על פי כן פסול מלאכול בתרומה. **והוא הדין מי שמתו אחיו מחמת מילה** ואנוס מלמול, **דאינו אוכל** בתרומה **אף על גב דאינו חייב למול** מחמת אונס.

סיכום: ביארו דלפירוש רש"י דמיירי בערל שמתו אחיו מחמת מילה ופסול מלאכול בפסח, הוא הדין דפסול מלאכול בתרומה אף על גב דאנוס, והוכיחו כן מטומטום.

בדין הוא דאפי' תוך זמנו מותר:

יבארו אם חמץ של נכרי מותר מן התורה באכילה תוך הפסח.

שנינו לעיל במשנה (כח.), חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה, ושל ישראל אסור בהנאה. ואקשינן בגמרא, דמשנתנו דלא כחד, דהא תניא חמץ בין לפני זמנו בין לאחר זמנו עובר עליו בלאו, תוך זמנו עובר עליו בלאו וכרת, דברי רבי יהודה. רבי שמעון אומר, חמץ לפני זמנו ולאחר זמנו אינו עובר עליו בלא כלום, תוך זמנו עובר עליו בכרת ובלאו. ואם כן משנתנו דלא כרבי יהודה, דהא רבי יהודה אמר שחמץ אחר הפסח אסור בהנאה ולא חילק בדבריו, ומשמע דאף חמץ של נכרי אסור בהנאה אחר הפסח, ואי כרבי שמעון הא איהו סבירא ליה דאפילו חמץ של ישראל מותר בהנאה אחר הפסח. ומשני, אמר רב אחא בר יעקב, לעולם משנתנו רבי יהודה היא, ואף דסבירא ליה דחמץ אחר הפסח אסור בהנאה, היינו דוקא חמץ של ישראל, אבל חמץ של נכרי מותר בהנאה אחר הפסח, ומשום דיליף רבי יהודה איסור שאור דאכילה מאיסור שאור דראייה. דמה איסור שאור דראייה דוקא שאור שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, אף שאור דאכילה שלך אי אתה אוכל, אבל אתה אוכל של אחרים ושל גבוה. ובדין הוא דאיבעי ליה למתניתין לאשמועינן דחמץ של נכרי אחר הפסח אפילו באכילה נמי שרי, אלא איידי דתנא דחמץ של ישראל אחר הפסח אסור בהנאה, תנא נמי שחמץ של נכרי מותר בהנאה. וכן בדין היה למתניתין לאשמועינן דחמצו של נכרי אפילו בתוך זמנו מותר בהנאה, אלא איידי דתנא חמץ דישראל דאסור לאחר זמנו, תנא נמי חמץ דנכרי דמותר לאחר זמנו. **ופרש"י** דחמץ של נכרי **מותר באכילה** תוך הפסח, כיון דילפינן איסור אכילה מאיסור ראייה, וכשם שחמץ של נכרי מותר בראייה תוך הפסח, דדרשינן שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים, כך מותר הוא באכילה תוך הפסח. מקשים התוספות על פירושו של רש"י וקשה, **דאי**

ציונים והערות

הזה. **רעט. ובתוספות** בקידושין (לז: ד"ה בזמן דאיכא) כתבו עוד ליישב ד'מושבותיכם' איצטריך לחייב בחוצה לארץ בזמן שבית המקדש קיים, ו'בערב תאכלו מצות' איצטריך לחייב בחוצה לארץ בזמן שאין המקדש קיים. **רפ. והוסיף** במלוא הרועים, דליכא למימר דמחמת דלא התחייב בפסח אינו חייב במצות ומרורים הבאים עמו [ושאני מחיובם בזמן הזה דליכא לאף אדם פסח, אבל בזמן הבית דלכולהו אית פסח ולמומר ליכא, נימא דאינו חייב אף במצות ומרורים], דתוספות סבירא להו לקמן דמומר חייב באכילת הפסח, והגוונא בו פטור היינו דוקא כשהיה מומר בשעת המינוי ולאחר מכן חזר בתשובה, וכפי שממשיכים התוספות ומבארים, וכמבואר כל זה לקמן (קכ. ד"ה כל בן נכר). **רפא. ובתוספות** הרשב"א הוסיף דאף אי היה נמנה לא היה מועיל משום דאינו ראוי לשחוט עליו, אלא דאפשר דלשיטת התוספות דחייב לאכול בפסח [וכפי שהבאנו בהערה הקודמת] ראוי אף לימנות ולשחוט עליו. **רפב. וכפי** שהעמידו התוספות לקמן דבכי האי גוונא הוא דפטר קרא ערל, וקא משמע לן דאף דעשה תשובה לא מהני כיון דלא נמנה מעיקרא, וכמבואר בתוספות לקמן (קכ. ד"ה כל בן נכר). **רפג. ובתוספות** כאן נראה דמסכימים לפירושו, אמנם בתוספות הרשב"א הביא את שיטת רבנו תם דהאי ערל היינו מומר לערלות, ומכל מקום קיל ממומר (וכמבואר ביבמות סס) דאינו עושה להכעיס אלא מחמת כאב המילה, עיין שם. **רפד. בפסח** נאמר 'תושב ושכיר לא יאכל בו' (שמות יב מה) ובתרומה נאמר 'תושב כהן ושכיר לא יאכל קודש' (ויקרא כב י). **רפה. דערותו** מכוסה בעור ואין ידוע אם הוא זכר או נקבה. **רפו. על** הצד שהוא זכר. **רפז. עיין** בהגהות רבי עקיבא איגר על השלחן ערוך (יורה דעה סי' רסב סעי' ג) דהביא כן בשם הערך לחם וכתב שהוא פשוט ולא ביאר טעמו, אמנם בחמדת שלמה (יבמות עב:) ועוד אחרונים כתבו שהוא מחשש שמא יסתכן בזמן הקריעה. ועיין במאירי (יבמות עב. ד"ה שכמנהגו) דכתב דחייב לקרוע על מנת למול [ועיין עוד בפרי יצחק (חלק ו סימן נב) שהאריך בכל זה].

בשעת אכילה, דאם נתן לו הנכרי הרי הוא שלו, ואם גזל מנכרי הרי חייב באחריותו ולא גרע מחמץ שחייב באחריותו דהוי כשלו דחייב לבערו ואסור באכילה בפסח. ועוד, דלקמן דקאמרה הגמרא בסמוך ואזדו רב אחא בר יעקב שהעמיד למשנתנו כרבי יהודה, ורבא שהעמיד למשנתנו כרבי שמעון, לטעמייהו, דפליגי באוכל חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח אליבא דרבי יהודה אם לוקה או לא, דרבא אמר לוקה דסבירא ליה דלא יליף רבי יהודה איסור אכילה דשאור מאיסור ראייה דשאור, ורב אחא בר יעקב אמר שאינו לוקה דסבירא ליה דיליף רבי יהודה איסור אכילה דשאור מאיסור ראייה, ואי איתא דסבירא ליה לרב אחא בר יעקב אליבא דרבי יהודה דחמץ של נכרי מותר באכילה בפסח מן התורה, ליפלגו רבא ורב אחא בר יעקב בפסח גופיה, האם האוכל חמץ של נכרי בפסח לוקה מן התורה או לא, דלרבא לוקה ולרב אחא בר יעקב אינו לוקה, ומדלא נחלקו רב אחא בר יעקב ורבא בדעת רבי יהודה אלא גבי אוכל חמץ של נכרי אחר הפסח האם לוקה או לא, מוכח דבתוך הפסח אף רב אחא בר יעקב מודה דלרבי יהודה האוכל חמץ של נכרי בפסח לוקה. ומשום הני קושיות חולקים התוס׳ על

רש״י ואומרים, **ונראה לריב״א דהא דקאמרה הגמרא דבדין הוא דאיבעיא ליה למשנתנו לשנות דחמץ של נכרי אפי׳ תוך זמנו מותר, היינו בהנאה, דלרבי יהודה דיליף איסור אכילה דשאור מאיסור ראייה, חמץ של נכרי מותר תוך הפסח בהנאה, אבל באכילה אף חמץ של נכרי אסור באכילה מן התורה. והא דקאמרה הגמרא, שלך אי אתה אוכל, אבל אתה אוכל של אחרים ושל גבוה, דמשמע לכאורה כשיטת רש״י דחמץ של נכרי מותר מן התורה באכילה אף בפסח, צריך לומר דהא דקתני ׳אבל אתה אוכל של אחרים׳ לאו דוקא הוא. אי נמי אחר זמנו קאמר, כלומר דכוונת הגמרא ד׳אתה אוכל חמץ של אחרים׳ היינו לאחר הפסח, אבל תוך הפסח אי אתה אוכל חמץ של אחרים. מקשים התוספות, ומיהו בחמץ של גבוה קשה לפרש דהא דקאמר דמותר בהנאה היינו בתוך הפסח, דאם לא פדאו לחמץ מהקדש אסור בהנאה כדין כל הקדש, והאיך קאמר דמותר בהנאה, ואם פדאו לחמץ מהקדש, שוב אין זה חמץ של הקדש אלא הרי הוא חמץ שלו, והאיך משכחת לה היתר בהנאה בחמץ של הקדש בפסח. ומיישבים ושמא י״ל, דהא דקאמר אבל אתה נהנה מחמץ של גבוה, היינו שלא יהא בו איסור הנאה כדין כל חמץ סתם דאסור בהנאה, אבל איסור הנאה מחמת איסור הקדש יש.**

סיכום: שיטת רש״י, חמץ של נכרי מותר באכילה אף תוך הפסח. והתוספות הרבו להקשות עליו, וסברו דודאי חמץ של נכרי אסור באכילה תוך הפסח ורק בהנאה הוא דמותר, ומה דאמרינן בגמרא ׳אבל אתה אוכל של אחרים ושל גבוה׳, או דלאו דוקא הוא, או לאחר הפסח.

ומה דאמרינן בגמרא דחמץ של הקדש מותר בהנאה תוך הפסח, היינו מצד איסור חמץ שבו, אבל מצד איסור הקדש אסור בהנאה.

מאן יש אומרים ר׳ נחוניא:

יבארו הטעם דאיכא חיוב תשלומין בתרומה ולא אמרינן קם ליה בדרבה מיניה.

בגמרא מייתינן לברייתא דתניא, **האוכל חמץ של הקדש במועד מעל, וחייב בקרבן מעילה. ויש אומרים דלא מעל. ואמר רבי יוחנן דהיש אומרים דלא מעל רבי נחוניא בן הקנה היא. הסובר שאף מי שנתחייב כרת פטור מתשלומין מדין קם ליה בדרבה מיניה. דתניא, רבי נחוניא בן הקנה היה עושה את יום הכפורים כשבת לתשלומין. מה שבת כל שמתחייב בנפשו מיתה בידי אדם פטור מן התשלומין, מדין קם ליה בדרבה מיניה, אף יום הכפורים דמתחייב מיתה בידי שמים פטור מתשלומין. ולכך האוכל חמץ של הקדש בפסח לא מעל, כלומר אינו מתחייב בקרבן מעילה, כיון שמתחייב הוא בכרת משום אכילת חמץ בפסח. מקשים התוספות ותימה לר״י, דמאן דיליף אסון בריש אלו נערות** (כתובות ל.) דנאמר ׳אסון׳ לגבי מיתה בידי אדם, גבי אדם שהכה אשה מעוברת והפילה ולדה (שמות כא כב), ׳ולא יהיה אסון ענוש יענש׳. ונאמר אסון לגבי מיתה בידי שמים, כשמיאן יעקב לשלוח את בנימין למצרים שחשש שמא ימות בדרך, (בראשית מב לח) ׳ויאמר לא ירד בני עמכם כי אחיו מת והוא לבדו נשאר וקרהו אסון בדרך אשר תלכו בה׳. ויליף רבי נחוניא בגזרה שוה מה ׳אסון׳ האמור בידי אדם פטור מתשלומין על הולד משום קם ליה בדרבה מיניה, אף ׳אסון׳ האמור בידי שמים כגון כרת שהוא בידי שמים, פטור מן התשלומין משום קם ליה בדרבה מיניה. ומשום כך אית ליה דאף במתחייב מיתה בידי שמים כגון כרת פטור מן התשלומים לר׳ נחוניא, אם כן לרבי דאמר לקמן (דף נ.) הזיד במעילה, כלומר שנהנה מן ההקדש במזיד ומעל, דינו במיתה בידי שמים, ואף על פי כן חייב בתשלומין, דאם לא כן אין לך אדם שמועל בהקדש דהא נפטר משום קם ליה וכו׳, אם כן אמאי פוטר רבי נחוניא כרת מתשלומים, והא אע״ג דבעלמא פוטר מיתה מתשלומין משום קם ליה בדרבה מיניה, הכא גבי מעילה בהקדש לא פטר מיתה בתשלומין, כיון דגלי לן קרא דבמועל בשוגג חייב קרן וחומש כדין מעילה בשוגג, ואף דשייך התם הסברא של קם ליה בדרבה מיניה, מכל מקום גלי לן קרא בהדיא דחייב ולא אמרינן בזה קם ליה בדרבה מיניה, ואם כן הוא הדין היכא דאיכא חיוב כרת כגון אוכל חמץ של הקדש בפסח, אע״ג דבכרת הוא במזיד, מכל מקום באכל החמץ בשוגג יתחייב משום מעילה, כיון דגלי קרא להדיא גבי מעילה דלא אמרינן קם ליה בדרבה מיניה. ומיישבים ואור״י, דדוקא בהזיד במעילה דהוא במיתה, דגלי לן קרא דלא פטרה הכא מיתה מתשלומים, גלי, אבל בכרת דלא גלי קרא דאין הכרת פוטר מתשלומין, לא גלי, וכיון שנתחייב בכרת פטור מן התשלומין משום קם ליה בדרבה מיניה, דאין לך בו אלא חידושו. מקשים התוספות וא״ת, והא אמרינן לקמן (דף נ:) דהאוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש, ומוקמי׳ לה התם דדוקא באוכל בשוגג הוא דחייב קרן וחומש, אבל באכל במזיד פטור מן התשלומין, וכר׳ נחוניא הסובר דחיוב מיתה בידי שמים נמי פוטר מן התשלומין, ולכך האוכל תרומה במזיד כיון דחייב מיתה בידי שמים פטור מן התשלומין, ואפ״ה האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג מיחייב בתשלומין, ולא נפטר משום קם ליה בדרבה מיניה, משום דכי היכי דלא מיפטר מתשלומין משום חיוב מיתה דאכילת תרומה בשוגג כיון דגלי רחמנא להדיא דחייב, הכי נמי לא מיפטר מן התשלומין משום חיוב כרת של אכילת חמץ, אף דלא גלי רחמנא להדיא דאין חיוב כרת פוטר מן התשלומין, ואם כן הדרא קושיא לדוכתה האיך אמרינן בגמרא דלרבי נחוניא בן הקנה האוכל חמץ של הקדש במועד לא מעל, משום דקם ליה בדרבה מיניה, הא גלי קרא להדיא גבי הזיד במעילה דלא אמרינן קם ליה בדרבה מיניה, ואם כן הוא הדין לענין חיוב כרת. ומיישבים ואור״י, דשאני תשלומי תרומה מתשלומי הקדש, דתשלומי תרומה מחמת כפרה הם, כדמוכח במסכת תרומות (פ״ו מ״ה) דתנן, אם רצה כהן למחול על הקרן והחומש של מי שאכל תרומתו אינו יכול למחול, וכיון דכפרה הוא לכך אין כרת פוטרו משום קם ליה בדרבה מיניה, ותדע דתשלומי תרומה משום כפרה הם, דהא מאן דלא יליף אסון אסון ולא פטר מיתה בידי שמים מתשלומין, אם כן אוכל תרומת חמץ בשוגג משלם קרן וחומש, אבל באכל במזיד פטור מן התשלומין, וכר׳ נחוניא הסובר דחיוב מיתה בידי שמים נמי פוטר מן התשלומין, ולכך האוכל תרומה במזיד כיון דחייב מיתה בידי שמים פטור מן התשלומין, ואפ״ה האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג מיחייב בתשלומין, ולא נפטר משום קם ליה בדרבה מיניה, משום דכי היכי דלא מיפטר מתשלומין משום חיוב מיתה דאכילת תרומה בשוגג כיון דגלי רחמנא להדיא דחייב, הכי נמי לא מיפטר מן התשלומין משום חיוב כרת של אכילת חמץ, אף דלא גלי רחמנא להדיא דאין חיוב כרת פוטר מן התשלומין, ואם כן הדרא קושיא לדוכתה האיך אמרינן בגמרא דלרבי נחוניא בן הקנה האוכל חמץ של הקדש במועד לא מעל, משום דקם ליה בדרבה מיניה, הא גלי קרא להדיא גבי הזיד במעילה דלא אמרינן קם ליה בדרבה מיניה, ואם כן הוא הדין לענין חיוב כרת. ומיישבים ואור״י, דשאני תשלומי תרומה מתשלומי הקדש, דתשלומי תרומה מחמת כפרה הם, כדמוכח במסכת תרומות (פ״ו מ״ה) דתנן, אם רצה כהן למחול על הקרן והחומש של מי שאכל תרומתו אינו יכול למחול, וכיון דכפרה הוא לכך אין כרת פוטרו משום קם ליה בדרבה מיניה, ותדע דתשלומי תרומה משום כפרה הם, דהא מאן דלא יליף אסון אסון ולא פטר מיתה בידי שמים מתשלומין, אם כן אוכל תרומת חמץ בשוגג משלם קרן וחומש, ומוקמי׳ לה התם דדוקא באוכל בשוגג הוא דחייב קרן וחומש, אבל באכל במזיד פטור מן התשלומין, וכר׳ נחוניא הסובר דחיוב מיתה בידי שמים נמי פוטר מן התשלומין, ולכך האוכל תרומה במזיד כיון דחייב מיתה בידי שמים פטור מן התשלומין, ואפ״ה האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג מיחייב בתשלומין, ולא נפטר משום קם ליה בדרבה מיניה, משום דכי היכי דלא מיפטר מתשלומין משום חיוב מיתה דאכילת תרומה בשוגג כיון דגלי רחמנא להדיא דחייב, הכי נמי לא מיפטר מן התשלומין משום חיוב כרת של אכילת חמץ, אף דלא גלי רחמנא להדיא דאין חיוב כרת פוטר מן התשלומין, ואם כן הדרא קושיא לדוכתה האיך אמרינן בגמרא דלרבי נחוניא בן הקנה האוכל חמץ של הקדש במועד לא מעל, משום דקם ליה בדרבה מיניה, הא גלי קרא להדיא גבי הזיד במעילה דלא אמרינן קם ליה בדרבה מיניה, ואם כן הוא הדין לענין חיוב כרת. ומיישבים ואור״י, דשאני תשלומי תרומה מתשלומי הקדש, דתשלומי תרומה מחמת כפרה הם, כדמוכח במסכת תרומות (פ״ו מ״ה) דתנן, אם רצה כהן למחול על הקרן והחומש של מי שאכל תרומתו אינו יכול למחול, וכיון דכפרה הוא לכך אין כרת פוטרו משום קם ליה בדרבה מיניה, ותדע דתשלומי תרומה משום כפרה הם, דהא מאן דלא יליף אסון אסון ולא פטר מיתה בידי שמים מתשלומין, אם כן אוכל תרומת חמץ בשוגג משלם קרן וחומש, ומוקמי׳ לה התם דדוקא**

חמץ סתם דאסור בהנאה, אבל איסור הנאה מחמת איסור הקדש יש.

בגמרא מייתינן לברייתא דתניא, האוכל חמץ של הקדש במועד מעל, וחייב בקרבן מעילה. ויש אומרים דלא מעל. ואמר רבי יוחנן דהיש אומרים דלא מעל רבי נחוניא בן הקנה היא. הסובר שאף מי שנתחייב כרת פטור מתשלומין מדין קם ליה בדרבה מיניה. דתניא, רבי נחוניא בן הקנה היה עושה את יום הכפורים כשבת לתשלומין. מה שבת כל שמתחייב בנפשו מיתה בידי אדם פטור מן התשלומין, מדין קם ליה בדרבה מיניה, אף יום הכפורים דמתחייב מיתה בידי שמים פטור מתשלומין. ולכך האוכל חמץ של הקדש בפסח לא מעל, כלומר אינו מתחייב בקרבן מעילה, כיון שמתחייב הוא בכרת משום אכילת חמץ בפסח. מקשים התוספות ותימה לר״י, דמאן דיליף אסון בריש אלו נערות (כתובות ל.) דנאמר ׳אסון׳ לגבי מיתה בידי אדם, גבי אדם שהכה אשה מעוברת והפילה ולדה (שמות כא כב), ׳ולא יהיה אסון ענוש יענש׳. ונאמר אסון לגבי מיתה בידי שמים, כשמיאן יעקב לשלוח את בנימין למצרים שחשש שמא ימות בדרך, (בראשית מב לח) ׳ויאמר לא ירד בני עמכם כי אחיו מת והוא לבדו נשאר וקרהו אסון בדרך אשר תלכו בה׳. ויליף רבי נחוניא בגזרה שוה מה ׳אסון׳ האמור בידי אדם פטור מתשלומין על הולד משום קם ליה בדרבה מיניה, אף ׳אסון׳ האמור בידי שמים כגון כרת שהוא בידי שמים, פטור מן התשלומין משום קם ליה בדרבה מיניה. ומשום כך אית ליה דאף במתחייב מיתה בידי שמים כגון כרת פטור מן התשלומים לר׳ נחוניא, אם כן לרבי דאמר לקמן (דף נ.) הזיד במעילה, כלומר שנהנה מן ההקדש במזיד ומעל, דינו במיתה בידי שמים, ואף על פי כן חייב בתשלומין, דאם לא כן אין לך אדם שמועל בהקדש דהא נפטר משום קם ליה וכו׳, אם כן אמאי פוטר רבי נחוניא כרת מתשלומים, והא אע״ג דבעלמא פוטר מיתה מתשלומין משום קם ליה בדרבה מיניה, הכא גבי מעילה בהקדש לא פטר מיתה בתשלומין, כיון דגלי לן קרא דבמועל בשוגג חייב קרן וחומש כדין מעילה בשוגג, ואף דשייך התם הסברא של קם ליה בדרבה מיניה, מכל מקום גלי לן קרא בהדיא דחייב ולא אמרינן בזה קם ליה בדרבה מיניה, ואם כן הוא הדין היכא דאיכא חיוב כרת כגון אוכל חמץ של הקדש בפסח, אע״ג דבכרת הוא במזיד, מכל מקום באכל החמץ בשוגג יתחייב משום מעילה, כיון דגלי קרא להדיא גבי מעילה דלא אמרינן קם ליה בדרבה מיניה. ומיישבים ואור״י, דדוקא בהזיד במעילה דהוא במיתה, דגלי לן קרא דלא פטרה הכא מיתה מתשלומים, גלי, אבל בכרת דלא גלי קרא דאין הכרת פוטר מתשלומין, לא גלי, וכיון שנתחייב בכרת פטור מן התשלומין משום קם ליה בדרבה מיניה, דאין לך בו אלא חידושו. מקשים התוספות וא״ת, והא אמרינן לקמן (דף נ:) דהאוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש, ומוקמי׳ לה התם דדוקא באוכל בשוגג הוא דחייב קרן וחומש, אבל באכל במזיד פטור מן התשלומין, וכר׳ נחוניא הסובר דחיוב מיתה בידי שמים נמי פוטר מן התשלומין, ולכך האוכל תרומה במזיד כיון דחייב מיתה בידי שמים פטור מן התשלומין, ואפ״ה האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג מיחייב בתשלומין, ולא נפטר משום קם ליה בדרבה מיניה, משום דכי היכי דלא מיפטר מתשלומין משום חיוב מיתה דאכילת תרומה בשוגג כיון דגלי רחמנא להדיא דחייב, הכי נמי לא מיפטר מן התשלומין משום חיוב כרת של אכילת חמץ, אף דלא גלי רחמנא להדיא דאין חיוב כרת פוטר מן התשלומין, ואם כן הדרא קושיא לדוכתה האיך אמרינן בגמרא דלרבי נחוניא בן הקנה האוכל חמץ של הקדש במועד לא מעל, משום דקם ליה בדרבה מיניה, הא גלי קרא להדיא גבי הזיד במעילה דלא אמרינן קם ליה בדרבה מיניה, ואם כן הוא הדין לענין חיוב כרת. ומיישבים ואור״י, דשאני תשלומי תרומה מתשלומי הקדש, דתשלומי תרומה מחמת כפרה הם, כדמוכח במסכת תרומות (פ״ו מ״ה) דתנן, אם רצה כהן למחול על הקרן והחומש של מי שאכל תרומתו אינו יכול למחול, וכיון דכפרה הוא לכך אין כרת פוטרו משום קם ליה בדרבה מיניה, ותדע דתשלומי תרומה משום כפרה הם, דהא מאן דלא יליף אסון אסון ולא פטר מיתה בידי שמים מתשלומין, אם כן אוכל תרומת חמץ בשוגג משלם קרן וחומש, ומוקמי׳ לה התם דדוקא**

בשעת אכילה, דאם נתן לו הנכרי הרי הוא שלו, ואם גזל מנכרי הרי חייב באחריותו ולא גרע מחמץ שחייב באחריותו דהוי כשלו. ועוד לקמן דקאמר ואזדו לטעמייהו דפליגי בחמץ שעבר עליו הפסח, ליפלגו בפסח גופיה. ונראה לריב״א דהא דקאמר אפי׳ תוך זמנו מותר היינו בהנאה, והא דקאמר אבל אתה אוכל של אחרים לאו דוקא. אי נמי אחר זמנו קאמר ומיהו בשל גבוה קשה לפרש בתוך הפסח דאם לא פדאו אסור בהנאה ואם פדאו הרי הוא שלו. ושמא י״ל אבל אתה נהנה משל גבוה שלא יהא איסור חמץ אבל איסור הקדש יש:

מאן יש אומרים ר׳ נחוניא. תימה לר״י דמאן דיליף אסון אסון בריש אלו נערו׳ (כתובו׳ ל.) **ואית ליה מיתה בידי שמים פטור מן התשלומים לר׳ נחוניא, אם כן לרבי דאמר לקמן** (דף נ.) **הזיד במעילה במיתה אמאי פוטר כרת מתשלומים והא אע״ג דבעלמא פוטר מיתה מתשלומין הכא לא פטר, דגלי לן קרא דבשוגג חייב וה״ה כרת אע״ג דבכרת הוא במזיד בשוגג יתחייב. ואור״י דבמיתה דגלי לן קרא דלא פטרה הכא מתשלומים גלי, בכרת דלא גלי לא גלי. וא״ת והא אמר לקמן** (דף נ.) **האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש ומוקמי׳ לה כר׳ נחוניא ואפ״ה מיחייב בתשלומין, משום דכי היכי דלא מיפטר מתשלומין משום חיוב מיתה דתרומה הכי נמי לא מיפטר משום כרת של חמץ. ואור״י דתשלומי תרומה מחמת כפרה הם כדמוכח במסכת תרומות** (פ״ו מ״ה) **דתנן אם רצה כהן למחול אינו יכול למחול וכיון דכפרה הוא אין כרת פוטרו משום קם ליה בדרבה מיניה, ותדע דהא מאן דלא יליף אסון ולא פטר מיתה בידי שמים מתשלומין אם כן אוכל תרומת חמץ אמאי משלם, דלא שייך למימר כיון שמיתה אינה פוטרת ה״ה כרת דהא מיתה לא פטרה בשום מקום, אלא ע״כ מטעם**

אהח 19/06/2018

ע"כ מה דמשלם משום דתשלומי תרומה **מטעם כפרה הוא**, וכיון דסברא הוא דאין חיוב מיתה פוטר מתשלומי תרומה כיון דכפרה הם, אף דלא גלי רחמנא כן אלא בחיוב מיתה, ילפינן אף לחיוב כרת דאינו פוטר מתשלומי תרומה כיון דכפרה הם, מה שאין כן קרן וחומש של הקדש אינם משום כפרה, אלא משום שגזל הקדש, ולכך דוקא בחיוב מיתה דגלי רחמנא דלא אמרינן קם ליה בדרבה מיניה, גלי אבל בחיוב כרת דלא גלי בה רחמנא דאין הכרת פוטר מן התשלומין, לא גלי, ואכן חיוב הכרת פוטרו מן התשלומין. **ועוד אור"י, דהכא** דאמרינן דלרבי נחוניא בן הקנה האוכל חמץ הקדש בפסח לא מעל, **אתי אליבא דרבנן דאמרי הזיד במעילה באזהרה** ולא במיתה, ואם כן לא מצינו גבי אכילת הקדש דלא אמרינן קם ליה בדרבה מיניה.

סיכום: הקשו לרבי הסובר דגבי מעילה לא אמרינן קם ליה בדרבה מיניה משום דגלי קרא להדיא דחייב לשלם, אם כן האוכל חמץ של הקדש בשוגג במועד יתחייב משום מעילה, ומדוע איתא ברייתא דלא מעל. ותירצו, דדוקא בהזיד במעילה דהוא במיתה, דגלי לן קרא דלא פטרה מיתה מתשלומים גלי, אבל בכרת דלא גלי קרא דאין הכרת פוטר מתשלומין לא גלי, וכיון שנתחייב בכרת פטור מן התשלומין משום קם ליה בדרבה מיניה, דאין לך בו אלא חידושו. ואף דמצינו גבי תשלומי תרומה שחייב מיתה בידי שמים ואעפ"כ משלם ולא נפטר משום קם ליה בדרבה מיניה, היינו משום דתשלומי תרומה משום כפרה הם, משא"כ תשלומי הקדש.

רבי נחוניא היא:

יבארו מדוע פוטר החיוב כרת מהבאת קרבן מעילה, אף שבעלמא אין קם ליה בדרבה מיניה פוטר מהבאת קרבן.

בגמרא מייתינן ברייתא דתניא, האוכל חמץ של הקדש במועד מעל, וחייב בקרבן מעילה. ויש אומרים דלא מעל. ואמר רבי יוחנן דהיש אומרים דלא מעל רבי נחוניא בן הקנה היא, דאית ליה שאף החייב כרת פטור מתשלומין מדין קם ליה בדרבה מיניה. דתניא, רבי נחוניא בן הקנה היה עושה את יום הכפורים כשבת לתשלומין. מה שבת, כל שמתחייב בנפשו מיתה בידי אדם פטור מן התשלומין, מדין קם ליה בדרבה מיניה, אף יום הכפורים דמתחייב בנפשו מיתה בידי שמים פטור מתשלומין. ולכך האוכל חמץ של הקדש בפסח לא מעל, כלומר אינו מתחייב בקרבן מעילה, כיון שהתחייב הוא בכרת משום אכילת חמץ בפסח. והוקשה להתוספות, **ואע"ג דהכא** באכל החמץ של הקדש **בשוגג איירי, מדקתני 'מעל' ולא 'מעל'**, ובמזיד לא שייך מעילה, וכיון דמיירי באכל ההקדש בשוגג אין עליו חיוב מיתה שיפטרו מן התשלומין, **מ"מ קיימא לן כחזקיה דאמר** דאף **חייבי מיתות שוגגין** כלומר שאין עליהם חיוב מיתה בפועל אפ"ה **פטורים מן התשלומין**, וה"ה **חייבי כרת שוגגין לר' נחוניא** פטורים מן התשלומין.

מקשים התוספות והקשה ריב"א, אמאי האוכל חמץ של הקדש במועד **פטורין הכא מקרבן מעילה, ומשום דקם ליה בדרבה מיניה** מחמת החיוב כרת של החמץ. **הא אמרינן בהמצניע** (סנפ נד.) גבי **המוציא אוכלים בכלי** בשבת מרשות היחיד לרשות הרבים, **ושגג באוכלים והזיד בכלי**, כלומר דגבי הוצאת האוכלין היה שוגג, אולם גבי הוצאת הכלי היה מזיד, **חייב על** הוצאת **האוכלים חטאת, ועל** הוצאת **הכלי סקילה, אלמא קם ליה בדרבה מיניה לא פטר מקרבן**, ואם כן הכא נמי לא יפטור חיוב כרת של החמץ קרבן מעילה דהקדש. ומיישבים **ותירץ** ריב"א, **דכיון דפטר** החיוב כרת מקרן וחומש, שחיוב תשלומין ודאי פוטר, **פטר נמי מקרבן** מעילה, כיון **שאין אשם מעילות בא אלא כשיש** קרן וחומש, מה שאין כן גבי מוציא אוכלים בשבת ושגג על האוכלין והזיד בכלי, דליכא חיוב תשלומין כלל אלא רק חיוב קרבן, אין קם ליה בדרבה מיניה פוטר מחיוב הקרבן.

הכא מקרבן מעילה, ומשום דקם ליה בדרבה מיניה מחמת החיוב כרת של החמץ. **הא אמרינן בהמצניע** (סנפ נד.) גבי **המוציא אוכלים בכלי** בשבת מרשות היחיד לרשות הרבים, **ושגג באוכלים והזיד בכלי**, כלומר דגבי הוצאת האוכלין היה שוגג, אולם גבי הוצאת הכלי היה מזיד, **חייב על** הוצאת **האוכלים חטאת, ועל** הוצאת **הכלי סקילה, אלמא קם ליה בדרבה מיניה לא פטר מקרבן**, ואם כן הכא נמי לא יפטור חיוב כרת של החמץ קרבן מעילה דהקדש. ומיישבים **ותירץ** ריב"א, **דכיון דפטר** החיוב כרת מקרן וחומש, שחיוב תשלומין ודאי פוטר, **פטר נמי מקרבן** מעילה, כיון **שאין אשם מעילות בא אלא כשיש** קרן וחומש, מה שאין כן גבי מוציא אוכלים בשבת ושגג על האוכלין והזיד בכלי, דליכא חיוב תשלומין כלל אלא רק חיוב קרבן, אין קם ליה בדרבה מיניה פוטר מחיוב הקרבן.

הכא מקרבן מעילה, ומשום דקם ליה בדרבה מיניה מחמת החיוב כרת של החמץ. **הא אמרינן בהמצניע** (סנפ נד.) גבי **המוציא אוכלים בכלי** בשבת מרשות היחיד לרשות הרבים, **ושגג באוכלים והזיד בכלי**, כלומר דגבי הוצאת האוכלין היה שוגג, אולם גבי הוצאת הכלי היה מזיד, **חייב על** הוצאת **האוכלים חטאת, ועל** הוצאת **הכלי סקילה, אלמא קם ליה בדרבה מיניה לא פטר מקרבן**, ואם כן הכא נמי לא יפטור חיוב כרת של החמץ קרבן מעילה דהקדש. ומיישבים **ותירץ** ריב"א, **דכיון דפטר** החיוב כרת מקרן וחומש, שחיוב תשלומין ודאי פוטר, **פטר נמי מקרבן** מעילה, כיון **שאין אשם מעילות בא אלא כשיש** קרן וחומש, מה שאין כן גבי מוציא אוכלים בשבת ושגג על האוכלין והזיד בכלי, דליכא חיוב תשלומין כלל אלא רק חיוב קרבן, אין קם ליה בדרבה מיניה פוטר מחיוב הקרבן.

הכא מקרבן מעילה, ומשום דקם ליה בדרבה מיניה מחמת החיוב כרת של החמץ. **הא אמרינן בהמצניע** (סנפ נד.) גבי **המוציא אוכלים בכלי** בשבת מרשות היחיד לרשות הרבים, **ושגג באוכלים והזיד בכלי**, כלומר דגבי הוצאת האוכלין היה שוגג, אולם גבי הוצאת הכלי היה מזיד, **חייב על** הוצאת **האוכלים חטאת, ועל** הוצאת **הכלי סקילה, אלמא קם ליה בדרבה מיניה לא פטר מקרבן**, ואם כן הכא נמי לא יפטור חיוב כרת של החמץ קרבן מעילה דהקדש. ומיישבים **ותירץ** ריב"א, **דכיון דפטר** החיוב כרת מקרן וחומש, שחיוב תשלומין ודאי פוטר, **פטר נמי מקרבן** מעילה, כיון **שאין אשם מעילות בא אלא כשיש** קרן וחומש, מה שאין כן גבי מוציא אוכלים בשבת ושגג על האוכלין והזיד בכלי, דליכא חיוב תשלומין כלל אלא רק חיוב קרבן, אין קם ליה בדרבה מיניה פוטר מחיוב הקרבן.

אין פודין את הקדשים וכו':

יבארו דהא דאין פודין את הקדשים וכו' היינו דוקא בקדם הקדשן למומן, ויבארו דכל שהקדשים ראויים לאכילה מחמת עצמן לית בזה משום אין פודין.

בגמרא מייתינן ברייתא דתניא, האוכל חמץ של הקדש במועד מעל, וחייב בקרבן מעילה. ויש אומרים דלא מעל. וביאר רב יוסף, דיסוד המחלוקת הוא, האם פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, כלומר אוכל של הקדש שאי אפשר לפדותו לצורך אכילת בני אדם, האם מותר לפדותו לצורך אכילת כלבים, והסובר דהאוכל חמץ של הקדש במועד מעל, היינו משום שסבר דפודין את הקדשים להאכילן לכלבים, ואם כן ניתן לפדות חמץ של הקדש בפסח (אליבא דרבי יוסי הגלילי הסובר דחמץ בפסח מותר בהנאה), ונמצא אם כן שיש לחמץ שוויות ממונית, ולכך האוכלו במועד מעל, אבל הסובר דלא מעל, הוא משום דסבר דאין פודין את הקדשים להאכילם לכלבים, ונמצא דחמץ של הקדש במועד אין לו שום שוויות ממונית ולכך לא מעל. מקשים התוספות והקשה הר"ח, **דבפ"ב דבכורות** (דף יד:) **משמע דעד כאן לא פליגי תנאי אם פודין את** הקדשים להאכילן לכלבים, **אלא היכא שקדם הקדישן למומן** ומשום שחלה עליהם קדושת הגוף, **אבל אם קדם מומן להקדישן הואיל ומעולם לא קדשו קדושת הגוף, כולי עלמא מודים דפודים** את הקדשים להאכילן לכלבים, **והכא משמע דפליגי** בהאם פודין את הקדשים להאכילן לכלבים **אפי'** דקדשי רק **בקדושת דמים**, דהא חמץ של הקדש אינו קדוש קדושת הגוף אלא רק קדושת דמים, והאיך אמר רב יוסף דמאן דסבירא ליה דלא מעל הוא משום דסבירא ליה דאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, והא כיון דקדושת דמים הוא לכולי עלמא פודין. ומיישבים **ותי' ר"י דהכי קאמר**, דמאן דסבירא ליה לא מעל, משום דאית ליה **דאין פודין מדרבנן** את הקדשים להאכילן לכלבים אפילו אלו הקדושים רק בקדושת דמים, דאף דמדאורייתא קדושת דמים פודין, מכל מקום מדרבנן אין פודין. **ואין לתמוה אטו משום חששא דרבנן** דאין פודין קדושת דמים להאכילן לכלבים **נפקיע** איסור **מעילה דאורייתא** דאמרינן דלא מעל, הא לא קשיא, דכיון **דאמרו רבנן דאין פודין** דבר הקדוש בקדושת דמים להאכילו לכלבים, **שוב לא שויא מידי** ואף מדאורייתא לא מעל כיון דאינו שוה כלום.

מקשים התוספות, והא דאמרינן בהתערובות (זבחים עא:) זבחים **שנתערבו בשור שנעבדה וכו'** בו עבירה כגון רובע ונרבע וכיו"ב, או שנתערבו הזבחים **בכלאים ובטריפה, ירעו** כל בהמות התערובת **עד שיסתאבו** - שיפול בהם מום, ואחר שיפול בהם מום **ימכרו**, ויביא בדמי היפה שבהן קרבן אחר מאותו המין. **והשתא ע"כ** כשמוכר תערובת זו של זבחים שנתערבו בטריפה וכלאים וכיו"ב, היינו על מנת **שיאכיל** תערובת זו **לכלבים** ולא שיאכל הוא, דהא **לישראל טריפה אסורה ליה**, ולכאורה קשה, דהרי זבחים אלו שנתערבו קדושת הגוף והאיך מוכרין אותן על מנת להאכילן לכלבים, למאן דסבירא ליה דאין פודין את הקדשים על מנת להאכילן לכלבים. ומיישבים, דסוגיית הגמרא בזבחים **אתי שפיר אפילו למאן דאמר אין פודין** את הקדשים להאכילן לכלבים, כיון **דהא דאין פודין** את הקדשים להאכילן לכלבים היינו דוקא **היכא דלא חזו לאכילה** מחמת עצמם, שיש בהם פסול או כיו"ב, כגון חמץ של הקדש בפסח שמחמת עצמו אסור הוא באכילה בפסח, **אבל הכא** הזבחים שנתערבו בבהמות טריפה **חזו לאדם** לאכילה **אם היו ניכרים** שהן אותם הזבחים, וכל מה דאינם ראויין לאכילה הוא משום שמעורבים הם ואין אנו יודעים מי הם, **דהא רבי עקיבא שרי בבכורות** (דף נב.) **לזמן נכרי על הבכור**, כלומר דמתיר לכהן לזמן נכרי על שלחנו וליתן לו מבשר הבכור לאכול, ואכילת נכרי הוה כאכילת כלב, והיינו טעמא משום שהבכור ראוי לאכילה מחמת עצמו, הלכך לית בזה משום אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, ואילו **בזבחים בפ' טבול יום** (דף קד.) **מוכח שר' עקיבא אוסר בכור טריפה בעל מום להאכילו לכלבים, שאפילו העור אסור כשנמצא** הבכור **טריפה** קודם הפשט, ומשום שאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, הרי דאף דסבירא ליה לרבי עקיבא דאין פודין את הקדשים

אוצר החכמה
אהת8/06/2018 19

להאכילן לכלבים, היינו דוקא כגון בבכור טריפה שאינו ראוי לאכילה מחמת עצמו, אבל כל שהבכור ראוי לאכילה מחמת עצמו, מתיר אותו באכילה אף לנכרי ולכלבים, והיינו טעמא, משום דהיכא דשרי הבכור באכילה לישראל איתקש לצבי ולאיל שמותר להאכילו אף לכלבים.

סיכום: הקשו האיך העמיד רב יוסף הפלוגתא האם האוכל חמץ של הקדש במועד בשוגג מעל, אם פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, הרי מבואר בגמרא בכורות דכל שקדם מומן להקדשן דלא קדשי קדושת הגוף, לכולי עלמא פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, והכא גבי חמץ דאינו קדוש קדושת הגוף, לכו"ע צריך להיות הדין דפודין. ותירצו, דהסובר אין פודין מדאורייתא גבי דבר הקדוש בקדושת הגוף, גבי דבר הקדוש בקדושת דמים סבר דאין פודין מדרבנן, וכיון דמדרבנן אין פודין אף מדאורייתא אין לו שוויות.

טריפה קודם הפשט, והיכא דשרי לישראל איתקש לצבי ולאיל:

אין פודין. תימה לר"י אע"ג דאין פודין נמעול, דהא לאחר שנשרף ונעשה אפר יכול [כט:] **לפדותו ומותר בהנאה. ויש לומר דכיון דכמו שהוא עכשיו לא שוי מידי לא שייכא ביה מעילה, והיינו נמי טעמא דכל איסורי הנאה אין מקדשין בהן האשה אע"ג דכל הנשרפין אפרן מותר לגורם לממון. ואפילו אי דבר הגורם לממון אין לו שוויות ממונית, אלא יכול לגרום ולסבב זכות ממונית לבעליו, כממון דמי וחשוב כגופו ממון, ואם כן לרבי שמעון הסובר דחמץ לאחר הפסח מותר בהנאה, הוה דבר הגורם לממון, דאף דעכשיו אינו שוה כלום מכל מקום לאחר הפסח יהא מותר בהנאה, ולשיטתו האוכל חמץ של הקדש בפסח מעל, כיון דיש לחמץ שוויות ממונית דהוה דבר הגורם לממון דחשוב כגופו ממון, אפ"ה לא דמי למקדש באיסורי הנאה דאינה מקודשת, דהתם גבי חמץ בפסח לכך מעל, משום דחזי החמץ לאחר הפסח כמו שהוא בעין, והוה דבר הגורם לממון ומעל, מה שאין כן במקדש באיסורי הנאה שהחפץ בעצמותו כמות שהוא לפנינו אין לו שום שוויות ממונית, ואף לאחר זמן לא יהא שוה, אלא רק אחר שיקויים בו מצות שריפה יוכל ליהנות מן האפר, וכיון דהחפץ כמו שהוא אינו שוה וגם לא יהא שוה לכך אינה מקודשת. ועוד יש לומר, דהא דאין מקדשין באיסורי הנאה, היינו דוקא היכא דלית ביה שוה פרוטה לכשיהא אפר, ואין אשה מתקדשת בפחות משוה פרוטה, אבל אם לאחר שיהא אפר יהא שוה פרוטה, לרבי שמעון הסובר דדבר הגורם לממון כממון דמי אין הכי נמי דמקדשין בו. ולתירוץ קמא דכל שהחפץ כמות שהוא לפנינו אינו שוה כלום אינה מקודשת, אף אם לאחר שיעשה אפר יהא שוה פרוטה קשה, הא חזי החפץ אף בעיניה שלא כדרך הנאה, כלומר שיכול הוא להשתמש בחפץ אף קודם שנעשה אפר, כל שמשתמש בו שלא כדרך הנאתו. ונשארו התוספות בקשיא.

סיכום: הקשו אף להסובר דאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, ומשום כך האוכל חמץ של הקדש במועד בשוגג לא מעל, הרי מכל מקום יכול ליהנות מהחמץ אחר שנשרף, דכל הנשרפין אפרן מותר, ואם כן ימעול מחמת השוויות ממון שיש בו אחר שריפתו. ותירצו, דכיון דכמו שהוא בעין אין לו שוויות, אין אנו מביטים במה שיהא לו שוויות אחר שריפתו כשאינו בעין. או דמיירי דלאחר שנשרף אין בו שוה פרוטה ומשום כך לא מעל.

הדר ביה רב אחא:

הדר ביה רב אחא. תימה דבפרק קמא דחולין (דף ז:) אמר סברוה הא מני ר' יהודה דאמר חמצן של עובדי עבירה לאחר הפסח מותר מיד מפני שמחליפים, והכא מסקינן לר' יהודה אפילו חמץ של נכרי אסור אחר הפסח. ויש לומר דהתם סברוה כס"ד דהכא לרב אחא מעיקרא. ורבינו תם מפרש לאו יקשו דאיכא סתירה בדברי רבי יהודה האם חמץ של נכרי אחר הפסח מותר בהנאה או לא, ויתרצו.

בגמרא מייתינן ברייתא דתניא, האוכל חמץ של הקדש במועד מעל, וחייב בקרבן מעילה. ויש אומרים דלא מעל. וביאר רב יוסף, דיסוד המחלוקת הוא האם פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, כלומר אוכל של הקדש שאי אפשר לפדותו לצורך אכילת בני אדם, האם מותר לפדותו לצורך אכילת כלבים, והסובר דהאוכל חמץ של הקדש במועד מעל, הוא משום דאית ליה דפודין את הקדשים להאכילן לכלבים, ואם כן ניתן לפדות חמץ של הקדש בפסח (אליבא דרבי יוסי הגלילי הסובר דחמץ בפסח מותר בהנאה), ונמצא שיש לחמץ שוויות ממונית ולכך האוכלו במועד מעל, אבל הסובר דלא מעל, הוא משום שסבר דאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, ונמצא שחמץ של הקדש במועד אין לו שום שוויות ממונית, ולכך לא מעל. ורב אחא בר יעקב אמר, דכולי עלמא סברי דדבר הגורם לממון כממון דמי. אלא דנחלקו בפלוגתא דרבי יהודה ורבי שמעון האם חמץ לאחר הפסח אסור בהנאה או לא, דמאן דאמר לא מעל סבר כרבי יהודה דחמץ אחר הפסח אסור בהנאה, ונמצא דחמץ בתוך הפסח אינו אפילו גורם לממון, כיון דאף אחר הפסח יהא אסור בהנאה, ומאן דאמר מעל סבר כרבי שמעון דחמץ אחר הפסח מותר בהנאה, ולכך מעל כיון דהוה דבר הגורם לממון וכממון דמי. ואקשינן, והא רב אחא בר יעקב הוא דאמר דרבי יהודה יליף שאור דאכילה משאור דראייה, והא חמץ של הקדש מותר בהנאה אף בתוך הפסח משום דהוא חמצם של אחרים, והאיך אמר רבי יהודה דלא מעל. ומשני, דהדר ביה רב אחא בר יעקב ממה דאמר דרבי יהודה יליף שאור דאכילה משאור דראייה, וסבירא ליה דחמץ של הקדש מותר בהנאה אף בתוך הפסח, אלא סבירא ליה בדעת רבי יהודה דחמץ של הקדש אסור בהנאה אף לאחר הפסח. מקשים התוספות ותימה, דבפרק קמא דחולין (דף ז:) אמרינן, סברוה הא מני, מי הוא זה דסבירא ליה דחמצן של ישראלים עוברי עבירה מותר מיד אחר הפסח בהנאה, ר' יהודה היא, דאמר חמץ אחר הפסח אסור בהנאה מן התורה, אולם חמצן של ישראלים עוברי עבירה לאחר הפסח מותר מיד בהנאה, מפני שמחליפים הם חמצן שלהם בחמץ של עובדי כוכבים, דכיון דמצו לאכול התירא, דחמץ של עובד כוכבים שעבר עליו הפסח מותר בהנאה, לא אכלי חמץ דידהו, דהא חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור בהנאה[רפט], ומבואר אם כן דלרבי יהודה חמץ של עובדי כוכבים אחר הפסח מותר בהנאה, ואילו הכא מסקינן לר' יהודה דאפילו חמץ של נכרי אסור בהנאה אחר הפסח, דחמץ של הקדש דינו כחמץ של עובד כוכבים, ואי בחמץ של הקדש סבירא ליה לרבי יהודה דלא מעל מטעם דאסור בהנאה אחר הפסח ואינו גורם לממון, הוא הדין חמץ של עובד כוכבים דינו כן, ונמצא אם כן דסוגיות הגמרא סותרות. ומיישבים ויש לומר, דהתם האי סברוה דחמץ של עובד כוכבים מותר בהנאה אחר הפסח, היינו כדסלקא דעתך דהכא לרב אחא מעיקרא, דילף רבי יהודה שאור דאכילה משאור דראייה, וחמץ של הקדש ועובד כוכבים מותר בהנאה אפילו בתוך הפסח, אולם הדר ביה רב אחא בר יעקב מההיא וסבירא ליה דחמץ של עובד כוכבים אסור בהנאה אף לאחר הפסח. ורבינו תם מפרש, דהא דאיתא בגמרא חולין הנ"ל דלרבי יהודה חמצן של עוברי עבירה מותר

ציונים והערות

רפט. וביאר הפני יהושע, דהתוספות בזה לשיטתם שפסקו לעיל (מ: ד"ה אין) כרבי יהודה הסובר דאין ביעור חמץ אלא שריפה, וקיימא לן (לקמן נד.) דכל הנשרפין אפרן מותר. מיהו הקשה הפני יהושע, מה הוקשה לתוספות, דילמא האי תנא דאמר לא מעל סובר כחכמים דלעיל דביעור חמץ הוא בכל דבר ולאו דוקא בשריפה, וא"כ הו"ל חמץ מהנקברין שאפרן אסור, וכמ"ש הטור להדיא (נסי' תמה). ותירץ, דמוכח דסברת התוספות אינו כן, אלא דאפילו לחכמים נמי לא הוי חמץ בכלל הנקברין וא"כ לכו"ע אפרן מותר.

רפט. ואע"ג דהשתא נמי איסור הוא לגביה, דהא סוף סוף נהנה הוא מחמץ שעבר עליו הפסח, דאי לא דיהיב ליה חמצו לעובד כוכבים, לא הוה יהיב ליה העובד כוכבים חמץ דידיה, אפ"ה כל מה דמצי למעבד בהיתירא פורתא עביד. רש"י חולין שם.

לאחר הפסח ׳מיד׳, ומשום דמחליפין חמצן בחמץ של עובדי כוכבים, **לאו דווקא** ׳מיד׳ לאחר הפסח מותר חמצן של עוברי עבירה בהנאה, **דהא צריך להמתין שיהא שיעור להחליף** חמצן של אותם עוברי עבירה בחמץ של עובדי כוכבים, ואם כן יש לומר **דהוא הדין שצריך להמתין שיהא חמץ זה ראוי לעשות אחר הפסח**, דאילו חמץ של עובדי כוכבים שעבר עליו הפסח באמת אסור בהנאה.

סיכום: הקשו סתירת דברי רבי יהודה, דבסוגיין סבר דחמץ של נכרי אחר הפסח אסור בהנאה, ובגמרא חולין מבואר דסבר דחמץ של נכרי אחר הפסח מותר בהנאה. ותירצו. א. דהגמרא בחולין היא רק לפי ההוי״א של הגמרא כאן, אבל למסקנא לעולם סבר רבי יהודה דחמץ של נכרי אחר הפסח אסור בהנאה. ב. דהא דמבואר בגמרא חולין דחמץ של נכרי אחר הפסח מותר בהנאה, היינו לאחר זמן דיש לומר דהחליפו הנכרי בחמץ של ישראל שלא עבר עליו הפסח.

רב אשי אמר דכולי עלמא:

יבארו דאף דאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, קדושת דמים דרבנן פודין כדי להסיקה תחת תבשילו.

בגמרא מייתינן ברייתא דתניא, האוכל חמץ של הקדש במועד מעל, וחייב בקרבן מעילה. ויש אומרים דלא מעל. ואמר רב אשי דכולי עלמא סברי דאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, ודבר הגורם לממון לאו כממון דמי, ונחלקו בפלוגתא דרבי יוסי הגלילי ורבנן דלעיל (נעמוד ב), אי חמץ בפסח מותר בהנאה או לא, דמאן דאמר מעל, סבר כרבי יוסי הגלילי דחמץ בפסח מותר בהנאה, הלכך מעל כיון שיש לו שוויות ממונית דמותר הוא בהנאה, ומאן דאמר לא מעל, סבר כרבנן דחמץ בפסח אסור בהנאה, הלכך לא מעל כיון דאין לחמץ שום שוויות ממונית. מקשים התוספות וקשה לר״י, **היכי גרסינן** בדברי רב אשי, **אי גרסינן דכולי עלמא** סברי ד׳פודין׳ את הקדשים להאכילן לכלבים, **אם כן לרבנן אמאי לא מעל, דאף על גב דלישראל אסור** החמץ **בהנאה, מכל מקום ימכרנו לנכרי** את **ההקדש עצמו** דהא פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, ונמצא אם כן דיש לחמץ שוויות ממונית ואמאי לא מעל. **ואי גרים** דכולי עלמא סברי ׳**אין פודין**׳ את הקדשים להאכילן לכלבים, אם כן **אפילו לרבי יוסי הגלילי** הסובר דחמץ בפסח מותר בהנאה **אמאי מעל**, כיון שאף שחמץ בעלמא מותר בהנאה, מכל מקום חמץ של הקדש כיון דאסור למכרו להאכילו לנכרי או לכלבים נמצא דאינו יכול ליהנות ממנו, ואמאי מעל. ומיישבים **ויש לומר, דלעולם גרסי׳** בדברי רב אשי דכולי עלמא סברי ׳**אין פודין**׳ את הקדשים להאכילן לכלבים, **משום דאף על גב דאין פודין** את הקדשים **להאכילן לכלבים, מכל מקום שרי** לפדות את הקדשים כדי **להסיקם תחת תבשילו, וכדפרישית** (לעיל בעמוד הקודם) **דהכא דחמץ** של הקדש אינו קדוש בקדושת הגוף אלא רק **בקדושת דמים, הא דאין פודין** את הקדשים הקדושים קדושת דמים היינו רק **מדרבנן, ולא גזרו רבנן** שלא לפדותם **אלא שלא להאכילו לכלבים** דהוה בזיון הקדש, אבל כדי להסיקם תחת תבשילו לא גזרו ופודין, דאין זה בזיון הקדש כל כך. **אבל היכא דאין פודין** את הקדשים **מדאורייתא, דהיינו היכא דאיכא קדושת הגוף**, כגון בהמה שהוקדשה למזבח, **אין פודין** אותם **אפילו** כדי **להסיקה** תחת תבשילו, **דהא תניא בפ״ב דבכורות** (דף טו.) גבי כל הקדשים שקדם הקדשן למומן **אם מתו** יקברו, **וקאמר התם ממאי דהאי** דאמרינן **דאם מתו יקברו**, הוא **משום** דכל הקדשים שבאים לפדותם **בעי העמדה והערכה**, והני קדשים שמתו דלא שייך בהם העמדה והערכה לכך יקברו, **דילמא** הא דמתו יקברו הוא **משום דאין פודין הקדשים להאכילן לכלבים**, וכיון דמתו שאינם ראויים אלא לכלבים לכך יקברו, **והשתא קשה, אי נימא דטעמא** דקדשים שקדם הקדשן למומן אם מתו יקברו, הוא **משום דאין פודין** את הקדשים להאכילן לכלבים, **אמאי יקברו, והא ראוי להסיקו תחת תבשילו**, ואם כן יפדו כדי להסיקו תחת תבשילו, **אלא ודאי** דקדשים הקדושים בקדושת הגוף **מדאורייתא אין חילוק**, ובכל גווני אין פודין אפילו כדי להסיקו תחת תבשילו, ורק בקדשים הקדושים קדושת דמים מדרבנן הא דאין פודין היינו דוקא כדי להאכילן לכלבים, אבל להסיקה תחת תבשילו פודין. **וכן לעיל** (דף כג.) **דרשינן** דכל איסורים שבתורה דכתוב בהם איסור אכילה ילפינן בהם אף איסור הנאה, ממה שנאמר גבי איסור טריפה (שמות כב ג), ׳ובשר בשדה טרפה לא תאכלו לכלב תשלכון אתו׳, ודרשינן ׳אתו׳, כלומר את הטריפה אתה משליך לכלב, **ואי אתה משליך לכלב כל איסורין שבתורה שנאמר בהם** ׳לא תאכל׳ לפי שאסורים הם בהנאה, ומשמע **דאפילו** בהנאה לגמרי **אפילו להסקה** תחת תבשילו, **אלמא** דדבר האסור בהנאה **מדאורייתא אין לחלק** בהנאה ובכל גווני אסור, ואפילו להסיקה תחת תבשילו.

דווקא מיד דהא צריך שיהא שיעור להחליף והוא הדין שיהא חמץ זה ראוי לעשות אחר הפסח:

רב אשי אמר דכולי עלמא. וקשה לר״י היכי גרסינן, אי גרסינן דכולי עלמא פודין, אם כן לרבנן אמאי לא מעל אף על גב דלישראל אסור בהנאה מכל מקום ימכרנו לנכרי ההקדש עצמו, ואי גריס אין פודין אפילו לרבי יוסי הגלילי אמאי מעל. ויש לומר דגרסי׳ אין פודין, ואף על גב דאין פודין להאכיל לכלבים מכל מקום שרי להסיק תחת תבשילו וכדפרישית דהכא דקדושת דמים אין פודין מדרבנן ולא גזרו רבנן אלא שלא להאכילו לכלבים, אבל היכא דאין פודין מדאורייתא דהיינו היכא דאיכא קדושת הגוף אין פודין אפי׳ להסיק, דהא תניא (בפ״ק) דבכורות (דף טו.) אם מתו יקברו וקאמר התם ממאי דהאי אם מתו יקברו משום דבעי העמדה והערכה דילמא משום דאין פודין הקדשים להאכילן לכלבים, והשתא אי טעמא משום דאין פודין אמאי יקברו והא ראוי להסיקו תחת תבשילו אלא ודאי מדאורייתא אין חילוק. וכן לעיל (דף כג.) דרשינן ואי אתה משליך לכלב כל איסורין שבתורה ואסירי אפילו להסקה אלמא מדאורייתא אין לחלק בהנאה. ואם תאמר לרבנן אמאי לא מעל הלא הקדש יכול למכור לנכרי על מנת שיסיקנו לפניו. ויש לומר דגזרינן שמא יאכלנו הנכרי. וכהאי גוונא אמר במסכת ע״ז (דף כ:) אין מוכרין בהמה לנכרי על מנת לשוחטה וכו׳. ומכאן מוכיח ר״י שהמשהה חמץ בפסח ודעתו לבערו אינו עובר באותה שהייה דאי אמרת עובר אכתי אמאי מעל לרבי יוסי הא מיד כשיפדה אותו הוא שלו ומודה רבי יוסי דשלך אי אתה רואה, אלא ודאי לא עבר וטעמא משום דלא יראה ניתק לעשה ולכך אינו עובר כשמבערו לבסוף:

אומרים התוספות **ומכאן**, היינו מהא דיש אומרים דהאוכל חמץ של הקדש במועד מעל, מהא **מוכיח ר״י שהמשהה חמץ בפסח ודעתו לבערו** אותו מיד, **אינו עובר באותה שהייה** על בל יראה ובל ימצא, **דאי אמרת** דהמשהה חמץ בביתו בפסח על דעת לבערו מיד **עובר** בבל יראה ובל ימצא, **אכתי אמאי** האוכל חמץ של הקדש במועד **מעל לרבי יוסי** הגלילי הסובר דחמץ בפסח מותר בהנאה, **הא מיד כשיפדה אותו** אפילו על מנת להסיקה תחת תבשילו הרי **הוא שלו**, והא **מודה רבי יוסי** דאף דחמץ בפסח מותר בהנאה, אבל חמץ **שלך אי אתה רואה**, ואם כן האיך מותר לפדותו הא מיד כשפודהו נעשה שלו ועובר בבל יראה, **אלא ודאי** דאדם המשהה חמץ בפסח על דעת לבערו מיד **לא עבר** בבל יראה, **וטעמא** דלא עבר, **משום דלאו דלא יראה** הוה **ניתק לעשה** דתשביתו, **ולכך אינו עובר כשמבערו לבסוף** דהעשה דתשביתו מנתק ללאו, דהובאר הדבר למפרע אחר שביערו מן העולם שלא עבר, דהא ניתק העשה ללאו.

סיכום: ביארו דקדשים הקדושים בקדושת הגוף אין פודין אותם בכל גווני, אבל קדשים הקדושים בקדושת דמים, דהא דאין פודין אותן היינו רק מדרבנן, דוקא להאכילן לכלבים הוא דאין פודין אותם, אבל להסיקה תחת תבשילו פודין אותם.

אמר רבא הלכתא חמץ בזמנו בין במינו ובין שלא במינו אסור בכל שהוא כרב:

[ל.]

יבארו אי מין במינו להלכה אוסר במשהו או בששים.

בגמרא אמר רבא, הלכתא חמץ בזמנו, בין במינו בין שלא במינו אסור במשהו, כרב. ושלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו מותר, כרבי שמעון. אומרים התוספות, **פסק רש״י במסכת חולין** (קט. ד״ה ומן) **דמין במינו במשהו**, כלומר איסור שנתערב בהיתר ושניהם מאותו המין, אין האיסור בטל בששים אלא אוסר כל תערובתו אפילו במשהו, **וכרבי יהודה דאמר בפ׳ כל הבשר** (חולין קט.) **דמין במינו** מלאכה בשבת ויעבור הישראל על איסור שביתת בהמתו בשבת.

רבי קאמר התם נראין דברי רבי יהודה מכלל דהלכתא הכי. ועוד הביא ראיה מהא דפליגי אביי ורבא בפרק בתרא דע"ז (דף סו.) חלא דחמרא וחלא דשיכרא חמירא דחיטי וחמירא דשערי רבא אמר במשהו אביי אמר בנותן טעם, משום דמר סבר בתר שמא אזלינן ומר סבר בתר טעמא אזלינן אלמא בין לאביי בין לרבא מין במינו במשהו. ועוד פסק רבא בשמעתא מין במינו במשהו כרב. ור"ת אומר דכל אלו אינם ראיות דאין הלכה לא כר' יהודה ולא כרבי, וההיא דפ' בתרא דמס' ע"ז פלוגתא דאביי ורבא דתרוויהו סברי דמין במינו במשהו, ולא נחלקו אלא אי אזלינן בתר שמא או בתר טעמא, מצי למימר דמיירי בחמירא וחלא דטבל ויין נסך, דמודו ר' יוחנן ור"ל שהם במשהו, כדאיתא במסכת עבודה זרה (דף עג:) דאף דבעלמא סבירא להו לרבי יוחנן וריש לקיש דכל איסורין שבתורה בין במינן ובין שלא במינן בנותן טעם, מכל מקום טבל ויין נסך במינן אוסרים במשהו, ושלא במינן בנותן טעם, והיינו טעמא דיין נסך אוסר במינו במשהו, משום חומרא דעבודה זרה, וטבל, משום שכהיתרו כך איסורו, וכשם שחיטה אחת פוטרת כרי שלם מידי טבל, כך חטה אחת של טבל אוסרת כרי שלם. והא דהביא רש"י ראיה משמעתא דהלכה כרבי יהודה, מהא דאמר רבא הלכתא, חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור במשהו כרב, אי גרסינן בגמרא 'במשהו כרב', י"ל שפוסק רבא בחמץ הלכה כרב דמין במינו אוסר במשהו, אולם לא מטעמיה דרב, דרב (ד)ס"ל אף בכל איסורין שבתורה במינו דאוסרים במשהו, ורבא לית ליה בכל איסורין שבתורה דאוסרין במינן במשהו, אלא דוקא בחמץ בפסח אוסר במינו במשהו משום חומרא דחמץ. וגם רב יהודאי גאון פסק כן דכל איסורין שבתורה אינן אוסרין במינן במשהו, דדוקא בחמץ הוא דפסק רבא כרב דאוסר במינו במשהו משום חומרא דחמץ, אבל לא בשאר איסורים, דשאלו מקמיה דרב יהודאי גאון, כל איסורין שבתורה האם אוסרים במינן במשהו כרב, או בנותן טעם כרבי יוחנן, והשיב, מדאמר רבא חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו במשהו, א"כ משמע דבהא דוקא [מיהו] הלכה כרב דחמץ בפסח אוסר במשהו, אבל בשאר איסורין אין אוסר אלא בנותן טעם כר' יוחנן וכר"ל. ועוד אומר ר"ת, דלא גרסי' במשהו כרב', אלא 'חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור', והיינו בנותן טעם כרבי יוחנן, וכן משמע בה"ג דלא גרס ליה בגמרא להנהו תיבות 'במשהו כרב', וסבר רבא גם בחמץ כר' יוחנן דאינו אוסר אלא בנותן טעם. והא דלא פסק רבא בהדיא הלכה כר' יוחנן דחמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו בנותן טעם, משום דהוה אמינא דלא פסק רבא כוותיה דרבי יוחנן דאוסר בנותן טעם אלא בזמנו, אבל שלא בזמנו לא, וכדי דלא תקשי דרבא אדרבא, דהא אמר רבא קנסא הוא דקנים ר' שמעון וחמץ לאחר הפסח אוסר במשהו, כדפריך הגמרא בסמוך, להכי איצטריך לפרש.

ומביא ר"ת ראיה דבהדיא סבירא ליה לרבא בפ' גיד הנשה (חולין צז: ושם) **דמין במינו בס' ולא במשהו, דקאמר התם אמרו רבנן בטעמא וכו', כלומר שאיסור שנפל תוך תערובת היתר, משערים את התערובת בנותן טעם ואין צריך ששים דוקא, 'ואמור רבנן בקפילא', היינו שאיסור שנפל לתוך תערובת היתר בודקים את האיסור על ידי טעימת נחתום עובד כוכבים, 'ואמור רבנן בששים', שאיסור שנפל לתוך תערובת אם יש ששים בהיתר כנגד האיסור, ומבארת הגמרא, דמין במינו, כלומר איסור שנתערב בהיתר ושניהם ממין אחד, דליכא למיקם אטעמא, כיון שטעם האיסור שוה לטעם ההיתר, אי נמי מין שלא במינו, כגון בשר שנתערב בחלב וליכא קפילא, שאין מצוי נחתום עובד כוכבים שיוכל לטעום את התבשיל ולומר האם יש בחלב טעם בשר או לא, בס', צריך ששים בהיתר כנגד האיסור, הרי שסבר רבא להדיא דמין במינו אוסר בששים ולא במשהו. ואין לדחות דהא דאמר רבא מין במינו בששים, מיירי בחמרא חדתא - יין חדש של היתר, ועינבי - ענבים של איסור, שנתערבו זה בזה, דהוי טעמא אחד, ולכך הוי בס' משום דרבא בתר שמא אזיל ולא בתר טעמא, ולכך אף שטעמם שוה כיון שאין שמם שוה לא חשיב מינו, ומשום הכי סבירא ליה לרבא שאוסר בששים ולא במשהו, אין לומר כן, דא"כ דמיירי בחמרא חדתא ועינבי אמאי קרי ליה רבא מין במינו, אחר דלשיטתו חשוב כמין בשאינו מינו, ועל כרחך דסבירא ליה לרבא דמין במינו אוסר בששים ולא במשהו, ולא גרסינן הכא 'במשהו כרב'. ובהקומץ רבה** (מנחות כג. ושם) **משני רבא דסבר ר' יהודה מין במינו ודבר אחר וכו', סלק את מינו כמי שאינו, ושאינו מינו רבה עליו ומבטלו, כלומר דכאשר יש בקדרה חתיכות של איסור והיתר מעורבים, ומתערב טעמם ברוטב שבקדרה, ויש כאן מין בשר של איסור ומין בשר של היתר דהוי מין במינו, וכן יש כאן רוטב של היתר שהוא אינו מינו של הבשר האסור, אומרים אנו סלק את מין הבשר של ההיתר כמי שאינו, ושאינו מינו דהיינו הרוטב שהוא אינו מינו של הבשר האסור רבה על האיסור ומבטלו, אולם אילו לא היינו אומרים 'סלק' את ההיתר כמי שאינו, היה מין בשר של האיסור אוסר את מין הבשר של ההיתר במשהו, והיה צריך ששים ברוטב של ההיתר אף כנגד בשר ההיתר שנהפך לאיסור מחמת תערובת בשר האיסור, וכיון דאמר רבא דרבי יהודה הוא דאמר כן, מכלל דאיהו היינו רבא ליה כן, אלא סבירא ליה דמין במינו בששים ולא במשהו. ובפ' התערובת** (זבחים עט. ושם) **קסבר ר"א בן יעקב מין במינו בטל**, גבי עביט של מי רגלים שהטיל לתוכו זב מי רגלים שהם טמאים, ונבלעו בתוך חרסיו של העביט, דאמרינן התם אם נשטף חרס זה שנבלע בו המי רגלים במים שנים ושלש פעמים, טהור, אבל אם לא נשטף במים אלא שהטיל לתוכו אדם טהור מי רגלים אינו נטהר, משום דהוה המי רגלים דזב מין במינו במי רגלים של האדם הטהור ולא בטל, ורבי אליעזר בן יעקב סבירא ליה דנטהר החרס, משום דמי רגלי הזב בטלים במי רגלים של האדם הטהור, אף שהוא מין במינו, הרי דסבירא ליה לרבי אליעזר בן יעקב דמין במינו בנותן טעם ולא במשהו. ומשנת רבי אליעזר בן יעקב קב ונקי

והלכה כמותו[רצ]. ואף **סתמא דגמרא קאמרה בשילהי מסכת ביצה** (ד' לח: ושם) דמין במינו בנותן טעם ולא במשהו, דתנן התם גבי אשה ששאלה משכנתה תבלין ומלח לעיסתה ביו"ט, הרי העיסה כרגלי שתיהן לגבי תחומין לחומרא, ורבי יהודה פליג וסבירא ליה דתבלין ומלח בטלין הם לגבי העיסה, ודינן לענין תחומין כרגלי בעל העיסה, ואקשינן התם בגמרא מאי טעמא דתנא קמא דסבירא ליה דדין העיסה כרגלי שתיהם ואין בטלין המלח והתבלין בעיסה שהיא רוב, והקשה רב אבא, דלדבריכם מי שנתערב לו קב חיטים בעשרה קבים של חיטים של חבירו יפסיד אותם דבטלים הם ברוב חיטים של חבירו, ואחיכו בני הישיבה על קושייתו של רבי אבא, ואמר שם רב אושעיא **דשפיר עבוד בני הישיבה דאחיכו עליה דרבי אבא**, כיון דחיטי בחיטי נהי דלרבי יהודה **לא בטל** משום דהוה מין במינו, **לרבנן מיבטל בטיל** דסבירא להו דמין במינו בטל, **מכלל** דהכי **הלכתא** כרבנן דמין במינו בטל. **ורש"י גופיה** אף דבגמרא חולין הנ"ל פסק כרב דמין במינו במשהו ואינו בטל, מכל מקום **פסק בפרק בתרא דמס' ע"ז** (ד' סו.) **גבי פלוגתא דאביי ורבא** גבי מין במינו שנתערבו, אי אזלינן בתר שמא או בתר טעמא **דהלכתא כרבי יוחנן דסבר בנותן טעם**, הרי שחזר בו רש"י וסבר דמין במינו בטל בנותן טעם ולא במשהו. וכן בה"ג **של אספמיא פסק**, דחתיכה של איסור שנתערבה **בחתיכות** אחרות של היתר, אוסרת **בנותן טעם** אף דהוה מין במינו, ואינו אוסר במשהו. **ומייתי** בה"ג ראיה לדבריו דמין במינו אוסר בששים ולא במשהו, **מדרבא בפ' גיד הנשה** (חולין צו.) דאמר מין במינו וליכא קפילא בששים. **ויין נסך דקאמר התם** בגמרא עבודה זרה דאוסר במשהו, **אומר ר"ת** דהיינו **דוקא כשנתנסך** אותו **יין לפני עבודה זרה**, ולא בסתם יינם דאינו אסור אלא מגזירת חכמים דסתם יין זה אוסר בששים ולא במשהו, דהא **אמתני'** דיין שנתערב ביין, ומים שנתערבו במים **קאי**, ומים שנתערבו במים לא שייך שיהו אסורים אלא אם כן נתנסכו לעבודה זרה, דהא ליכא סתם מימיהם דאסורים, והלכך יין שנתערב ביין נמי מירי דוקא ביין שנתנסך לעבודה זרה ולא בסתם יינם, דיין נסך יאסור במשהו **בעי תרתי**, גם שיהא **דבר שבמנין**, כגון חבית של יין נסך שנתערבה באלף חביות של היתר, וגם שיהא **איסורי הנאה**, **אבל סתם יינן דשרי בהנאה בטל בס"**[רצא].

קאמר בשילהי מסכת ביצה (ד' לח: ושם) **שפיר עבוד דאחיכו עליה חיטי בחיטי נהי דלרבי יהודה לא בטל לרבנן מיבטל בטיל מכלל דהכי הלכתא. ורש"י גופיה פסק בפרק בתרא דמס' ע"ז** (ד' סו.) **גבי פלוגתא דאביי ורבא דהלכתא כרבי יוחנן דסבר בנ"ט. ובה"ג של אספמיא פסק דחתיכה בחתיכות בנ"ט ומייתי מדרבא בפ' גיד הנשה** (חולין צו.) **ויין נסך דקאמר התם במשהו אומר ר"ת דוקא כשנתנסך לפני ע"ז דאמתני' קאי דבעי תרתי דבר שבמנין ואיסורי הנאה אבל סתם יינן דשרי בהנאה בס'. ובתשובת הגאונים שכתב רבינו יוסף טוב עלם מצא ר"ת יין נסך שנתנסך ממנו לפני ע"ז אסור בהנאה ואינו בטל אפילו באלף כמו ששנינו אלו אסורין ואיסורן איסור הנאה בכל שהוא יין נסך וכו', מכלל דשאר איסורין וסתם יינן חוץ מטבל ויין נסך בין במינו ובין שלא במינו בנ"ט, ובחמץ בפסח לא עשה ר"ת מעשה אע"ג דבשאלתות דרב אחאי נמי איתא דרבא אית ליה גם בחמץ בנ"ט:**

[וע"ע תוס' חולין צז. ד"ה אמר רבא]:

אמר רב קדירות בפסח ישברו. בפ' בתרא דמס' ע"ז (דף סמ: ושם) **גבי עכברא משפקא ליה אי קסבר רב נותן טעם לפגם אסור או מותר ועכבר' בשיכרא אשבוחי משבח, ואי ס"ל מותר אפ"ה קאמר הכא שפיר ישברו דנ"ט לפגם דוקא בדיעבד שרי אבל לכתחלה אסור דגזרינן שאינו בת יומא אטו בת יומא. ועוד דהתם שרי לפי שפוגם טעמו כמו שהוא בעין אבל הכא אינו פוגם אלא מחמת ששהה בדופני הכלי:**

לשהינהו עד אחר הפסח וליעבד בהו שלא במינן. תימה לר"י נהי דסבירא לן דטעמא דחמץ בקדירה חשיב משהו שאין רגילין להשתמש הרבה ביחד מ"מ הא תנן אין מבטלין איסור לכתחלה, ואפי' איסורא דרבנן אין מבטלין לכתחלה, והיינו טעמא דאף איסורא דרבנן אין מבטלין לכתחלה, דאם לא כן מה הועילו חכמים בתקנתם שאסרו עד

אמר רב קדירות בפסח ישברו:

יבארו דרב דאמר קדרות בפסח ישברו היינו אפילו אי סבירא ליה דנותן טעם לפגם מותר.

איתא בגמרא, אמר רב קדירות של חרס שבישלו בהם חמץ, בפסח ישברו, משום בליעות חמץ שבהם, ואף שכבר עבר מעת לעת מזמן שבישלו בהם חמץ והוה נותן טעם לפגם, מכל מקום סבירא ליה לרב דנותן טעם לפגם אסור, הלכך ישברו, דכלי חרס אין להם תקנה בהגעלה. והוקשה להתוספות, דהא **בפ' בתרא דמס' ע"ז** (דף סמ: ושם) **גבי עכברא בשיכרא**, כלומר עכבר שנפל לתוך שכר של היתר ונתן בו טעם, ואסר רב לשכר, **ומספקא ליה** לרבא מדוע אסר רב לאותו שכר, **אי** משום **דקסבר רב דנותן טעם לפגם אסור**, ואף שהעכבר נתן טעם פגום בשכר אוסרו, **או** שלעולם סבירא ליה לרב דנותן טעם לפגם **מותר, ועכברא בשיכרא אשבוחי משבח**, כלומר שהעכבר נותן טעם לשבח בשכר ולכך אסר רב לאותו שכר. ובשלמא אי סבירא ליה לרב דנותן טעם לפגם אסור, אתי שפיר מדוע אמר הכא דקדרות של חרס שבישל בהם חמץ ישברו בפסח, ואף דהוה נותן טעם לפגם, כיון דסבירא ליה דנותן טעם לפגם אסור, **ואי ס"ל** לרב דנותן טעם לפגם מותר, **ואפ"ה קאמר הכא** רב **שפיר** דקדרות של חרס שבישל בהם חמץ בפסח **ישברו**, משום **דנותן טעם לפגם דוקא בדיעבד** הוא **דשרי, אבל לכתחלה אסור** לבשל בקדרה שבלוע בה טעם איסור אף שהוא נותן טעם לפגם, **דגזרינן** איסור בישול לכתחילה בקדרה **שאינו בת יומא** דהוה נותן טעם לפגם, **אטו** קדרה שבלוע בה טעם איסור **בת יומא. ועוד דהתם שרי** רב נותן טעם לפגם, **לפי שפוגם** האיסור **טעמו** של ההיתר **כמו שהוא** האיסור **בעין**, כלומר דהאיסור עצמו יש לו טעם פגום כגון עכבר בשכר, **אבל הכא** גבי קדרות של חרס שבישל בהם חמץ **אינו פוגם** האיסור לטעם ההיתר **אלא מחמת ששהה** האיסור **בדופני הכלי** מעת לעת, וכל ששהה מעת לעת יש לו טעם פגום, אבל האיסור עצמו אין לו טעם פגום ובזה סבירא ליה לרב בכל גווני דנותן טעם לפגם אסור[רצג].

לשהינהו עד אחר הפסח וליעבד בהו שלא במינן:

יבארו מדוע אם מבשל בקדרות לאחר הפסח שלא במינו, אין בזה משום אין מבטלין איסור לכתחילה.

איתא בגמרא, אמר רב קדירות של חרס שבישלו בהם חמץ, בפסח ישברו, משום בליעות חמץ שבהם, ואף שכבר עבר מעת לעת מזמן שבישלו בהם חמץ והוה נותן טעם לפגם, מכל מקום סבירא ליה לרב דנותן טעם לפגם אסור, הלכך ישברו, דכלי חרס אין להם תקנה בהגעלה. ובשלמא אי סבירא ליה לרב דנותן טעם לפגם אסור, אתי שפיר מדוע אמר הכא דקדרות של חרס שבישל בהם חמץ ישברו בפסח, ואף דהוה נותן טעם לפגם, כיון דסבירא ליה דנותן טעם לפגם אסור, **ואי ס"ל** לרב דנותן טעם לפגם מותר, **ואפ"ה קאמר הכא** רב **שפיר** דקדרות של חרס שבישל בהם חמץ בפסח **ישברו**, משום **דנותן טעם לפגם דוקא בדיעבד** הוא **דשרי, אבל לכתחלה אסור** לבשל בקדרה שבלוע בה טעם איסור אף שהוא נותן טעם לפגם, **דגזרינן** איסור בישול לכתחילה בקדרה **שאינו בת יומא** דהוה נותן טעם לפגם, **אטו** קדרה שבלוע בה טעם איסור **בת יומא. ועוד דהתם שרי** רב נותן טעם לפגם, **לפי שפוגם** האיסור **טעמו** של ההיתר **כמו שהוא** האיסור **בעין**, כלומר דהאיסור עצמו יש לו טעם פגום כגון עכבר בשכר, **אבל הכא** גבי קדרות של חרס שבישל בהם חמץ **אינו פוגם** האיסור לטעם ההיתר **אלא מחמת ששהה** האיסור **בדופני הכלי** מעת לעת, וכל ששהה מעת לעת יש לו טעם פגום, אבל האיסור עצמו אין לו טעם פגום ובזה סבירא ליה לרב בכל גווני דנותן טעם לפגם אסור[רצג].

ובתשובת הגאונים שכתב רבינו יוסף טוב עלם מצא ר"ת, דיין נסך שנתנסך ממנו לפני ע"ז אסור בהנאה, ואינו בטל אפילו באלף, וכמו ששנינו (עבודה זרה עה.) **אלו אסורין ואיסורן איסור הנאה בכל שהוא, יין נסך וכו', מכלל דשאר איסורין וסתם יינן חוץ מטבל ויין נסך בין במינו ובין שלא במינו אוסרים רק בנותן טעם** ולא במשהו. מיהו אומרים התוספות, **ובחמץ בפסח לא עשה ר"ת מעשה** להתיר בששים, אלא היה אומר להשהות התערובת עד אחר הפסח[רצב], **ואע"ג דבשאלתות דרב אחאי נמי איתא דרבא אית ליה גם בחמץ** דאינו אוסר אלא **בנותן טעם**, מכל מקום לא רצה ר"ת להתיר למעשה. **[וע"ע תוס' חולין צז. ד"ה אמר רבא].**

סיכום: שיטת רש"י בתחילה, דהלכה כרבי יהודה דמין במינו לא בטל ואוסר במשהו. מיהו חזר בו רש"י לאחר מכן וסבירא ליה דמין במינו בטל בששים.

שיטת רבינו תם, דכל איסורין שבתורה בין מין במינו בין מין שלא במינו בנותן טעם, מיהו בחמץ בפסח לא רצה להתיר למעשה. מלבד יין נסך וטבל דאיסורם במשהו.

ציונים והערות

רצ. כן ביארו התוספות בחולין צז. ד"ה אמר רבא. **רצא. בגליון** הש"ס הקשה, דהא סתם יינם נמי אסור בהנאה כדמוכח ברוכתי טובא. וכתב, דנלענ"ד דהוה טעות סופר בתוספות, וצריך לומר בסתמא דדוקא יין נסך אוסר במשהו אבל סתם יינם אוסר בששים. **רצב. כן** כתבו התוספות בחולין שם. **רצג. אבן** מדברי רש"י משמע דכל מה דאמר רב קדרות בפסח ישברו, הינו משום דסבירא ליה נותן טעם לפגם אסור, אבל אי היה סבירא ליה נותן טעם לפגם מותר לא היה סובר כן. **רצד. בביאור** כוונת דברי התוספות כתב הפני יהושע, דקרוב אצלו דכוונתם לומר דכיון דאיסור חמץ כחוש בטבעו, אם כן אין בליעת טעמו נרגש בקדירה אלא משהו, דעיקר איסור בליעת כלים היינו כגון בשר בלפת וכיוצא בו או מדברים חריפים, משא"כ בחמץ.

שלא במינו עד ששים, הואיל שלעולם יכול להוסיף ולבטל האיסור עד ששים, ולא דמי לעצים שנשרו מן הדקל לתנור בי"ט, שאף שהם מוקצה מרבה עליהן עצים מוכנים ומסיקן (ביצה ד:), הרי שאיסור דרבנן מבטלין אף לכתחילה, לא דמי, דהתם עצים שנשרו מן הדקל אינם אסורים אלא מדרבנן ומשום מוקצה, והואיל ואיסור מוקצה אין לו שורש מן התורה מותר להרבות עליהם עצים ולבטלן אף לכתחילה, אבל מידי דרבנן דאית ליה שורש מן התורה כגון ירושת הבעל, דעיקר דין ירושה יש לו שורש בתורה, לא, היינו דאין מבטלין אותו לכתחילה. ואם כן קשה דמה הוקשה לגמרא שישהו הקדרות עד לאחר הפסח וישתמשו בהם שלא במינן, ויתבטל טעם החמץ הבלוע בקדרה בתבשיל ההיתר שאינו מינו, הא אין מבטלין איסור לכתחילה אף באיסור דרבנן כל שיש לו שורש מן התורה. ומיישבים, ומפרש ה"ר יוסף דהואיל והכא גבי טעם החמץ הבלוע בקדרה איכא תרתי לטיבותא, אחד שטעם החמץ הבלוע בקדרה הוא נותן טעם לפגם, ועוד, דאינו אלא איסור משהו שמתערב שלא במינו, ובכה"ג מבטלין. אומרים התוספות, ולדבריו דה"ר יוסף דקושיית הגמרא היא שישהו הקדרות עד לאחר הפסח הוא משום דאיכא ביה תרתי לטיבותא, צ"ל דה"פ, ולהשהינהו לקדרות עד לאחר הפסח וליעבד שלא במינו, אי ס"ל לרב נותן טעם לפגם מותר, ובכל כהאי גוונא ליכא משום אין מבטלין איסור לכתחילה, אבל אי סבירא ליה לרב דנותן טעם לפגם אסור, אין מקום לקושיית הגמרא שישהו לקדרות וישתמשו בהם שלא במינן, דהא אין מבטלין איסור לכתחילה. ור"י מפרש, דהיינו טעמא דהמבשל בקדרה שבלוע בה חמץ שלא במינו לאחר הפסח דאין בזה משום אין מבטלין איסור לכתחילה, דכיון שהקדירות של חרס הן, אם יהיו אסורין להשתמש בהם לאחר הפסח אף שלא במינן, ומשום דאין מבטלין איסור לכתחילה ואין להם תקנה, אם כן זה חשוב דיעבד ומבטלין, ואע"ג דלענין איסור קדירה שאין בת יומא אסרינן לה לבשל בה לכתחילה גזירה אטו קדרה בת יומא, אע"פ שאין לה תקנה ואם כן נתיר לבשל בקדרה שאינה בת יומא משום שאין לה תקנה, משום דהתם בלעה הקדרה איסור הרבה לכך אסרו לבשל בה אף דאין לה תקנה, אבל הכא גבי קדרות שבישלו בהם חמץ ליכא אלא איסור משהו, והואיל ושלא במינו הוא יכול לבטל אף לכתחילה וכדיעבד דמי.

ששים הואיל שיכול להוסיף ולבטל האיסור, ולא דמי לעצים שנשרו מן הדקל לתנור בי"ט שמרבה עליהן עצים מוכנים ומסיקן (ביצה ד' ד:) דהתם איסור מוקצה אין לו שורש מן התורה אבל מידי דאית ליי' שורש מן התורה לא. ומפרש ה"ר יוסף הואיל ואיכא תרתי לטיבותא שהוא נותן טעם לפגם ומשהו שלא במינו בכה"ג מבטלין, ולדבריו צ"ל דה"פ וליעבד שלא במינו אי ס"ל לרב נותן טעם לפגם מותר. ור"י מפרש דכיון שהקדירות של חרס הן אם יהיו אסורין ואין להם תקנה זה חשוב דיעבד, ואע"ג דלענין איסור קדירה שאין בת יומא אסרינן לה אע"פ שאין להם תקנה, משום דהתם בלע איסור הרבה אבל הכא ליכא אלא משהו והואיל ושלא במינו הוא יכול לבטל וכדיעבד דמי:

דילמא אתי למיעבד במינו. לעיל לא גזר שלא במינו אטו מינו, דהא לא שכיח שיתערב לו חמץ אבל הכא להתיר לבשל בהן איכא למיגזר: ואפילו במלחא. והא דאמר בכיצד צולין (לקמן עו:) פת שאפאה עם הצלי בתנור אסור לאוכלו בכותח אבל במלח שרי, התם לא אסירא אלא מטעם ריח דליכא איסור כולי האי:

דילמא אתי למיכליה בכותח. ותימה וליכליה בכותח דהא נותן טעם בנ"ט הוא כדאמר בפ' כל הבשר (חולין קיא: ושם) דגים שעלו בקערה מותר לאוכלן בכותח. וי"ל דקאמר התם נמי צנון שחתכו בסכין אסור לאוכלו בכותח ופירש"י משום חורפא דצנון בלע טפי מדגים רותחים שעלו בקערה, ולפי זה דגים שנתבשלו בקדירה אסור לאוכלן בכותח דע"י בישול בלעי יותר מדאי, וכן נמי הכא מחום התנור בלעי טפי. ולפי' אחר שפ"ה שם דצנון אסור לפי שפעמים שהשמנונית קרוש על הסכין ואינו ניכר ואיכא בצנון טעם בשר ממש קשה הכא כיון שנתקנח התנור יפה או הוסק פעם אחרת אמאי אסור לאוכלו בכותח. וי"ל דשומן שעל החרס אינו יכול לקנח יפה:

סיכום: הקשו מה הוקשה לגמרא דקדירות של חרס שבישל בהם חמץ ישברו, והרי יכול להשהותם לאחר הפסח ולהשתמש בהם שלא במינן דטעמם בטל. והרי קיימן לן דאין מבטלין איסור לכתחילה. ותירצו, דכיון דהוה נותן טעם לפגם וגם איסור משהו דאינו אוסר שלא במינו, בכה"ג מבטלין איסור לכתחילה. ועוד תירצו, דכיון דאם לא יותר להשתמש בקדירות ישברו, הוי כמו דיעבד דמבטלין.

דילמא אתי למיעבד במינו:

יבארו אימתי גזר רב שלא במינו אטו מינו, ואימתי לא גזר.

איתא בגמרא, אמר רב קדירות של חרס שבישלו בהם חמץ, בפסח ישברו, משום בליעות חמץ שבהם, ואף שכבר עבר מעת לעת מזמן שבישלו בהם חמץ והוה נותן טעם לפגם, מכל מקום סבירא ליה לרב דנותן טעם לפגם אסור, הלכך ישברו, דכלי חרס אין להם תקנה בהגעלה. ואקשינן אמאי ישברו, הא יכול הוא להשהות הקדרות עד לאחר הפסח, ולהשתמש בהם שלא במינן, ושלא בזמנו סבירא ליה לרב דשלא במינו אינו אוסר במשהו, ואם כן יתבטל טעם החמץ הבלוע בקדרה ברוב. ומשני, דגזרינן שמא יבוא להשתמש בקדרות במינו של החמץ דאוסר במשהו. והוקשה להתוספות, דהא **לעיל** (כט:) **לא גזר** רב על תערובת חמץ **שלא במינו אטו** תערובת חמץ שנתערבה במינו, ומדוע הכא גזר רב שלא להשתמש בקדרות אחר הפסח אף שלא במינן גזירה שמא יבוא להשתמש אף במינו. ומיישבים, משום דהא לא שכיח שיתערב לו חמץ שעבר עליו הפסח דאסור בהנאה בחמץ שנאפה לאחר הפסח דהוה מינו, ובדבר דלא שכיח לא גזר, **אבל הכא** אם נבוא **להתיר לבשל** בהן בקדרות אלו תבשיל של אינו מינו, יש לחוש שמא יבוא לבשל אף תבשיל שהוא מינו, דמצוי ושכיח הוא, הלכך **איכא למיגזר** שלא לבשל בקדרות אלו אף תבשיל של אינו מינו.

ואפילו במלחא:

יבארו מדוע גזרו שלא לאכול הלחם אפילו לבדו.

מבואר בגמרא, דתנור שטחו אותו בשכבת שומן בשר ואפו בו לחם, אסור לאכול לחם זה לעולם אפילו לאוכלו במלח, שמא יבוא לאכול לחם זה במאכל של חלב ויבוא לידי איסור בשר בחלב. והוקשה להתוס', **והא דאמרינן בכיצד צולין** (לקמן עו:) **פת שאפאה** יחד **עם הצלי** באותו **תנור, אסור לאוכלו** ללחם זה **בכותח** כלומר בחלב, **אבל במלח שרי** לאכול לחם זה, ומדוע הכא גבי תנור שטחו אותו בשכבה של שומן אסור לאכול לחם זה אפילו במלח לבדו. ומיישבים, **דהתם לא אסירא** פת זו שנאפתה עם הצלי **אלא מטעם** ריח הצלי, דלא קבל הלחם טעם הבשר אלא את ריחו, דאף אם יבוא לאכול הלחם עם כותח **ליכא איסור כולי האי**, דאין זה אלא ריחא בעלמא, לכך לא גזרו אלא שלא לאכלו עם חלב, אבל לבדו יכול לאכול לחם זה, אבל הכא שקיבל הלחם טעם השומן, שאם יבוא לאכול הלחם עם חלב יבוא לידי איסור בשר בחלב, בהא גזרו שלא לאכלו אפילו לבדו.

דילמא אתי למיכליה בכותח:

יבארו מדוע אסור לאכול הככרות בכותח אף דהוה נותן טעם בר נותן טעם.

מבואר בגמרא, דתנור שטחו אותו בשכבת שומן בשר ואפו בו לחם, אסור לאכול לחם זה לעולם אפילו לאוכלו במלח, שמא יבוא לאכול לחם זה במאכל של חלב ויבוא לידי איסור בשר בחלב. מקשים התוספות **ותימה**, ומה חששא איכא, **וליכליה** לאותו לחם שאפאו בתנור שטחו אותו בשומן **בכותח, דהא נותן טעם בנ"ט הוא**, דהשומן נתן טעם בתנור והתנור בפת, ונ"ט בר נ"ט מותר לאכלו בכותח, **כדאמרינן בפ' כל הבשר** (חולין קיא: ושם) **דדגים** רותחים **שעלו בקערה** כלומר שהיו מונחים בקערה שאכלו בה בשר, **מותר לאוכלן** לאותם דגים **בכותח**, משום דהוה נ"ט בר נ"ט, דהבשר נתן טעם בקערה והקערה בדגים, ונ"ט בר נ"ט מותר לאכלו בחלב והכי נמי נימא הכי. ומיישבים **וי"ל, דקאמר התם נמי צנון שחתכו בסכין** שחתך בה בשר **אסור לאוכלו** לצנון **בכותח**, ואף דהוה נמי נ"ט בר נ"ט, דהיינו הבשר בסכין והסכין בצנון, **ופרש"י** התם דהיינו טעמא דאסור אף דהוה נ"ט בר נ"ט, **משום דחורפא דצנון בלע טפי** את טעם הבשר שבסכין, יותר **מדגים רותחים שעלו בקערה** שאכל בה בשר, שאינם בולעים כל כך טעם הבשר הבלוע בקערה, **ולפי זה** יש לומר דדגים **'שנתבשלו' בקדירה** של בשר **אסור לאוכלן בכותח** אף דהוה נ"ט בר נ"ט, דהיינו הבשר בקדרה והקדרה בדגים, משום **דע"י בישול בלעי** הדגים **יותר מדאי** את טעם הבשר הבלוע בקדרה, ודוקא דגים 'שעלו' בקערה מותר לאוכלן בכותח, **וכן נמי** יש לומר **הכא** דמחמת **חום התנור בלעי טפי** טעם השומן ואף דהוה נ"ט בר נ"ט אסור לאכלו בכותח. **ולפי' אחר שפ"ה שם** בחולין, דהיינו טעמא **דצנון** שחתכו בסכין שחתך בו בשר **דאסור** לאכול אותו הצנון בכותח, **לפי שפעמים שהשמנונית** של הבשר **קרוש על הסכין ואינו ניכר** שיש שם שמנונית **ואיכא בצנון טעם בשר ממש**, וקשה על פירוש זה **מהכא**, מדוע אסור לאכול ככרות שנאפו בתנור שטחו בשומן בכותח, והא **כיון שנתקנח התנור יפה או הוסק פעם אחרת אמאי אסור לאוכלו בכותח**, הא הוה נ"ט בר נ"ט כמו שנתבאר. ומיישבים **וי"ל, דשומן שעל החרס אינו יכול לקנחו יפה**, הלכך איכא למיחש שמא השמנונית שטחו בו התנור נגעה בככרות, ויש בככרות טעם בשר ממש.

והלכתא אידי ואידי ברותחין:

יבארו איזה סכין טעון ליבון באור ואיזה סכין די לו בהגעלה ברותחין.

מבואר בגמרא דסבר רב אשי דהכשר סכינים לפסח, להב הסכין מוכשר על ידי ליבון באש, וקת הסכין על ידי הגעלה ברותחין, אולם מסקנת הגמרא היא דבין להב הסכין ובין קת הסכין די להם בהגעלה ברותחין ואין צריכים הגעלה. מקשים התוספות ותימה, **דתניא בתוספתא דע"ז, הסכין והשפוד והאסכלא** שלקחן מן העובד כוכבים שנשתמש בכלים אלו **מלבנן באור**, ואין די להם בהגעלה ברותחין, וכן **בפרק קמא דחולין** (דף ח: ושם) **אמרינן** גבי סכין שלקחה מן העובד כוכבים **כגון שליבנה באור, אלמא** סכין **צריך ליבון** ואין די לו בהגעלה ברותחין, ואילו הכא אמרינן דסכין של חמץ די לו בהגעלה ברותחין כדי להכשירו להשתמש בו בפסח. ומיישבים **ותירץ ר"ת, דאמרינן בירושלמי** (סוף עבודה זרה) דהא דתניא בתוספתא דסכינים שלקחן מהעובד כוכבים טעונים ליבון באור, **מיירי בסכינים ארוכים שצולין בהם בשר דומיא דשפוד**, שתשמישן על ידי האור, וכיון שתשמישן על ידי האור טעונין ליבון באור, אבל סתם סכינים שאין תשמישם על ידי האור אלא ברותחין די להם בהגעלה ברותחין, **וכן ההוא דחולין** דאיתא התם דסכין שלקחה מהעובד כוכבים טעונה ליבון באור, מיירי בסכין שצולין בה בשר שתשמישה על ידי האור ולכך טעונה ליבון באור, אבל סתם סכינים די להם בהגעלה ברותחין. **ועוד יש לחלק, בין התירא בלע**, כגון סכין של חמץ שבלע דבר היתר ולכך די לו בהגעלה ברותחין, **ובין איסורא בלע**, כגון סכין של עובד כוכבים שבלע דבר איסור ולכך טעון ליבון באור, **וכדמחלק רב אשי גופיה בשילהי מסכת ע"ז** (עו.) בין התירא בלע לאיסורא בלע, **והא דמצריך להו רב אשי הכא** לסכינים של חמץ **ליבון** אף דהתירא בלע, והרי מודה רב אשי דכל שבלע התירא די בהגעלה ברותחין, מחמיר רב אשי **על עצמו היה**, אולם מעיקר הדין אף רב אשי מודה דדי בהגעלה ברותחין.

התורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם דכתיב ביה ישבר:

ידונו בדין טהרת כלי חרס.

בעו בגמרא ממרימר, כלי חרס של חמץ לבנים וחלקים האם מותר להשתמש בהם בפסח או לא. והשיב להם, שכיון שכלים אלו מזיעים בשעה שמבשלים בהם, מוכח אם כן שהם בולעים, ואסור להשתמש בהם בפסח, דאין מועיל להם הגעלה, שהרי התורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם, **דכתיב ביה 'ישבר'** ואין לו תקנה אלא שבירה. מקשים התוספות **וא"ת**, ותיפוק **ליה** שאין מועיל לכלים אלו הגעלה **דחזינן להו דמידייתי**, כלומר דכשמבשלים בהם מזיעים מדופן החיצונה של הכלי, ועל כרחך הא דאמר מרימר שכלים אלו מזיעים היינו אף **אחר הגעלה**, ומשום כך אמר שאין מועיל להם הגעלה, **דאי** הא דאמר מרימר שכלים אלו מזיעים היינו **לפני הגעלה**, הא **שאר כלים** שאינם של חרס **נמי מידייתי** ופולטים תבשיל הבלוע בדפנותם החוצה, וכיון שכלי חרס פולטים תבשיל הבלוע בהם אף אחר הגעלה, משום הכי אין מועיל להם הגעלה, ולשם מה הוצרך מרימר לגזירת הכתוב דכלי חרס אינו יוצא מידי דופיו לעולם. ומיישבים **וי"ל, דלעולם** הא דאמר מרימר שכלים אלו מזיעים **מיירי קודם הגעלה, וכמו שפ"ה בע"ז** (דף לד.) **דמידייתי בחוץ**, כלומר מהדופן החיצונית של הכלי, **וכיון דמידייתי אף מבחוץ בלעי טפי** ולכך אין מועיל להם הגעלה.

מקשים התוספות **וא"ת, והלא** כלי חרס **יוצא מידי דופיו ע"י כבשונות**, כלומר על ידי שמחזירו לכבשן האש, והראיה **דבזבחים בפ' דם חטאת** (דף נו. ושם) גבי כלי חרס של מקדש שיש בהם בליעת נותר של קרבנות דישברו, ופריך **וליהדרינהו** לאותם כלי חרס **לכבשונות** ויפליטו על ידי כך בליעת נותר שבהם, **ואמאי קדירות** של חרס שבישלו בהם בשר הקרבנות **במקדש ישברו משום** בליעת הנותר שבהם, **ומשני, לפי שאין עושין כבשונות בירושלים**, מפני כבודה של ירושלים שלא יהא בה עשן רב, ומשמע **הא** במקום **שיש כבשונות שרו** כלי חרס שיש בהם בליעת איסור ע"י **חזרה לכבשונות. וכן לעיל אמרינן (אבל) קדירה לא**, כלומר דהיינו טעמא דאין עושין הסקה לכלי חרס מתוכן, **דלמא חיים עלה** - על הקדרה ולא יסיקנה מבפנים כראוי שמא תשבר, **הא לאו הכי**, כלומר ללא חשש זה שרי קדירות של חרס שבלוע בהם איסור ע"י היסק **מבפנים, וכן אמרינן לעיל דאי מליא** לתנור של חרס גומרי - גחלים מתוכו והסיקו, **שפיר דמי**, ומותר אחר כך לאפות בו, הרי דמועיל היסק אש לכלי חרס, והאיך אמרינן בגמרא דכלי חרס אינו יוצא מדופיו לעולם. ומיישבים **ואור"ת**, דזה שכלי חרס פולט טעם איסור שבו על ידי חזרה לכבשונות, **לא חשיב יוצא מידי דופיו, דכיון שהסיקו** לכלי בכבשן **נעשה ככלי חדש**, ופנים חדשות באו לכאן, **שכן דרך** עשיית **כלי חרם, כשעושין אותו** ויוצרין אותו בתחילה **נותנין אותו בכבשן להסיקו.**

מקשים התוספות **וא"ת, והיכי מייתי ראיה** דכלי חרס אינו יוצא מידי דופיו לעולם **מדכתיב** בו 'ישבר', **דילמא גזירת הכתוב הוא** דכלי חרס שבלע טעם איסור ישבר, אפילו אם יש תקנה להגעילו, **דהא אפי' תלאו** לשפוד של חטאת **לצלותו באויר התנור בעי התם** (זבחים נה:) **רבא בר חמא אי צריך** תנור שבירה או לא. ויסוד הספק הוא, **אי קפיד רחמנא** על כל **בישול** אף **בלא בלוע**, כלומר שלא נבלע בתנור כלום, כגון שהיה השפוד של חטאת תלוי באויר התנור, ולא נבלע בדפנות התנור שום בליעת נותר, **או לא**, הרי שהיה לגמרא צד לומר דגזירת הכתוב הוא דכל כלי חרס שהיה בו איסור ישבר אף אי לא בלוע בו כלום. ומיישבים **וי"ל**, כיון **דלכלי נחושת מועיל שטיפה ומריקה אפילו בבישול ובלוע, א"כ** על כרחך מה **שהקפידה** תורה **בכלי חרס אבישול אף בלא בלוע, היינו לפי שעשאו כבישול וכבלוע**, דאי משום גזירת הכתוב הוא אין מקום לחלק בין כלי חרס לכלי נחשת[רצה].

והוקשה להתוספות, **דלר"ת** דאמר לעיל, שכלי חרס שפולט טעם איסור שבו על ידי חזרה לכבשונות, לא חשיב יוצא מידי דופיו, דנעשה הוא ככלי חדש ופנים חדשות באו לכאן, **יש להקשות** עליו מהא דתנן (כלים פ"ה מ"ז) **תנור שנטמא**, אזי כדי לטהרו חולקין אותו לשלשה חלקים ורק בכך נטהר מטומאתו, אבל אם חולקין אותו רק לשנים דבאחד מן החלקים יש את רוב הכלי אינו נטהר. וקשה, **אמאי** חולקין אותו **לשלשה**, הא **כיון דחשיב [ככלי חדש[רצו]] (כאחד)** על ידי היסק דחזרה לכבשונות, **ליעבד ליה היסק ותו לא**, ואמאי תנן דתנור שנטמא אין לו טהרה אלא בשבירה. ומיישבים **ונראה לרשב"א**, דהא דאמר רבינו תם דעל ידי היסק דכבשונות חשוב ככלי חדש ופנים חדשות באו לכאן, **מיירי דווקא בקדרה שאין דרכה להסיק** אותה מבפנים, ולכך **כשמחזירין אותה לכבשונות** ומסיקין אותה אף מבפנים **אז** חשוב **שפנים חדשות באו לכאן, אבל** תנור דרכו בכך דכל **שעה ושעה מסיקו מבפנים**, לכך כשמחזירו לכבשונות ומסיקו מבפנים **לאו כפנים חדשות דמי**, וכדי לטהרו **צריך שבירה.**

סיכום: ביארו דכלי חרס אינו יוצא מידי דופיו לעולם, ומה שמותר על ידי חזרתו לכבשן

[ל:] והלכתא אידי ואידי ברותחין. תימה דתניא בתוספתא דע"ז הסכין והשפוד והאסכלא מלבנן באור ובפרק קמא דחולין (דף ח: ושם) אמר כגון שליבנה באור אלמא צריך ליבון. ותירץ ר"ת דאמר בירושלמי דמיירי בסכינים ארוכים שצולין בהם בשר דומיא דשפוד וכן ההוא דחולין. ועוד יש לחלק בין התירא בלע ובין איסורא בלע כדמחלק רב אשי בשילהי מסכת ע"ז, והא דמצריך להו רב אשי הכא ליבון מחמיר על עצמו היה:

התורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם. דכתיב ביה ישבר וא"ת תיפוק ליה דחזינן להו דמידייתי והיינו אחר הגעלה דאי לפני הגעלה שאר כלים נמי מידייתי. וי"ל דלעולם מיירי קודם הגעלה וכמו שפ"ה בע"ז (דף לד.) דמידייתי בחוץ וכיון דמידייתי מבחוץ בלעי טפי. וא"ת והלא יוצא מידי דופיו ע"י כבשונות, דבזבחים בפ' דם חטאת (דף נו. ושם) פריך וליהדרינהו לכבשונות ואמאי קדירות במקדש ישברו, ומשני לפי שאין כבשונות בירושלים דהא יש כבשונות שרו בחזרה לכבשונות, וכן לעיל אמר (אבל) קדירה לא דלמא חיים עלה הא לאו הכי שרי קדירות בהיסק מבפנים, וכן אמר אי מליא גומרי שפיר דמי. ואור"ת דזה לא חשיב יוצא מידי דופיו דכיון שהסיקו נעשה ככלי חדש שכן דרך כלי חרס כשעושין אותו נותנו אותו בכבשן להסיקו. וא"ת והיכי מייתי ראיה מדכתיב ישבר דילמא גזירת הכתוב הוא דאפי' תלאו באויר התנור בעי התם רבא בר חמא אי קפיד רחמנא אבישול בלא בלוע או לא. וי"ל דלכלי נחושת מועיל שטיפה ומריקה אפילו בבישול ובלוע א"כ מה שהקפיד בכלי חרס אבישול בלא בלוע היינו לפי שעשאו כבישול וכבלוע. ולר"ת יש להקשות תנור שנטמא אמאי חולקין לשלשה כיון דחשיב כאחד ליעבד ליה היסק ותו לא. ונראה לרשב"א דמיירי בקדרה שאין דרכה להסיק כשמחזירין אותה לכבשונות אז פנים חדשות באו לכאן, אבל תנור כל שעה ושעה מסיקו מבפנים ולאו כפנים חדשות דמי וצריך שבירה:

ציונים והערות

רצה. מהר"ם. **רצו. הגהות** מהר"י לנדא.

אין זה משום שיוצא מידי דופיו, אלא משום שפנים חדשות באו לכאן, והרי זה כאילו עשאו מחדש. מיהו היינו דוקא בכלי שאין דרכו להסיקו מבפנים, אבל תנור שדרכו להסיקו מבפנים אין לו תקנה אפילו על ידי כבשונות.

עוד ביארו, דהא דכלי חרס אין לו הגעלה אין זה משום גזירת הכתוב דישבר אף דיוצא מידי דופיו בהגעלה, דאם כן מדוע כלי נחשת יש לו תקנה בהגעלה, והמוכח דאינו יוצא מידי דופיו בהגעלה.

באחריות:

יבארו מדוע נקט רמי בר חמא דינו דוקא במכר באחריות.

איתא בגמרא אמר רמי בר חמא, ראובן שמכר שדה לשמעון באחריות, וזקפן עליו במלוה, כלומר שלא שילם שמעון המעות לראובן בעד השדה, אלא כתב לו שטר חוב על המעות, ולאחר מכן מת ראובן, ובא בעל חוב של ראובן ורצה לטרוף את הקרקע משמעון בחובו, ופייס שמעון לבעל חוב דראובן במעות כדי שלא יטרוף ממנו הקרקע, יכולים יתומי ראובן לתבוע את מעות השדה שנתחייב שמעון לאביהם, ואין שמעון יכול לפטור עצמו בטענה שכבר שילם המעות לבעל חובו של ראובן, דאומרים לו היתומים, דמעות אלו שהיו בידך בתורת חוב על הקרקע שקנית מאבינו, מטלטלין הם, ואינם משתעבדים לבעל חוב, ולא היה לך לתתם בחוב אבינו.

והוקשה להתוספות, מדוע נקט רמי בר חמא דינו דוקא באופן שמכר ראובן השדה לשמעון באחריות, הרי עיקר חידושו של רמי בר חמא הוא שאין שמעון יכול לעכב אצלו דמי הקרקע שנשאר חייב לאביהם, ומשום דאומרים לו היתומים דמטלטלי דיתמי לבעל חוב לא משתעבדי, ודין זה שייך אף אם קנה שמעון השדה מראובן שלא באחריות, ומדוע נקט רמי בר חמא דינו דוקא באופן שמכר ראובן השדה לשמעון באחריות. ומיישבים, דכל היכא שמכר ראובן השדה לשמעון **שלא באחריות, פשיטא דיתן** שמעון מעות השדה שנתחייב לראובן **ליורשיו** של ראובן, **ואפילו** אם **לא זקפן עליו במלוה, אבל** כשמכר ראובן השדה לשמעון **באחריות**, בהא יש חידוש, דקמ"ל דאף בזה יתן שמעון מעות השדה ליורשיו של ראובן, דהוה **אמינא דיעכבם** שמעון למעות **לעצמו**, דכיון שמכר לו ראובן השדה באחריות הוה **ליה** שמעון **כתופס** המעות **מחיים**, קמ"ל **דלא חשיב ליה** שמעון **כתופס** המעות **מחיים** וחייב ליתן המעות ליורשיו של ראובן, והיינו טעמא דלא חשיב כתופס מחיים, **כיון דזקפן עליו במלוה** ואינם כמשכון המונח אצלו אלא חוב בעלמא שהוא חייב לראובן.

ופייסיה בזוזי:

יבארו דכל שכן אם לא פייסיה שמעון לבעל חוב דראובן במעות דאינו יכול לעכב המעות אצלו.

איתא בגמרא אמר רמי בר חמא, ראובן שמכר שדה לשמעון באחריות, וזקפן עליו במלוה, כלומר שלא שילם שמעון המעות לראובן בעד השדה, אלא כתב לו שטר חוב על המעות, ולאחר מכן מת ראובן, ובא בעל חוב של ראובן ורצה לטרוף את הקרקע משמעון בחובו, ופייס שמעון לבעל חוב דראובן במעות כדי שלא יטרוף ממנו הקרקע, יכולים יתומי ראובן לתבוע את מעות השדה שנתחייב שמעון לאביהם, ואין שמעון יכול לפטור עצמו בטענה שכבר שילם המעות לבעל חובו של ראובן, דאומרים לו היתומים, מעות אלו שהיו בידך בתורת חוב על הקרקע שקנית מאבינו, מטלטלין הם, ואינם משתעבדים לבעל חוב, ולא היה לך לתתם בחוב אבינו. אומרים התוספות, דהא דנקט רמי בר חמא את דינו בשפייס שמעון לבעל חוב דראובן במעות, **רבותא** הוא **דנקט**, כלומר **דאף על פי שנתן** שמעון **המעות** לבעל חוב דראובן, **לא מצי** שמעון **למימר המעות שנתחייבתי לאביכם** עבור השדה, **נתתי לו** - לבעל חובו של אביכם, וכל שכן היכא דלא פייסיה שמעון לבעל חוב דראובן במעות, דאינו יכול לעכב המעות שנתחייב לאביהם אצלו.

משתעבדנא לב"ח דאבוכון מדרבי נתן:

יבארו החילוק בין קרקע למטלטלין, ושהלכה כרבי נתן.

איתא בגמרא אמר רמי בר חמא, ראובן שמכר שדה לשמעון באחריות, וזקפן עליו במלוה, כלומר שלא שילם שמעון המעות לראובן בעד השדה, אלא כתב לו שטר חוב על המעות, ולאחר מכן מת ראובן, ובא בעל חוב של ראובן ורצה לטרוף את הקרקע משמעון בחובו, ופייס שמעון לבעל חוב דראובן במעות כדי שלא יטרוף ממנו הקרקע, יכולים יתומי ראובן לתבוע את מעות השדה שנתחייב שמעון לאביהם, ואין שמעון יכול לפטור עצמו בטענה שכבר שילם המעות לבעל חובו של ראובן, דאומרים לו היתומים, מעות אלו שהיו בידך בתורת חוב על הקרקע שקנית מאבינו, מטלטלין הם ואינם משתעבדים לבעל חוב, ולא היה לך לתתם בחוב אבינו. ואמר רבא, דאי פיקח שמעון משלם חובו ליתומים בקרקע שקנה מאביהם, וחוזר וגובה אותה מהם, וכדרב נחמן דאמר יתומים שגבו קרקע בחובת אביהם, בעל חוב חוזר וגובה אותה מהן. ואף אי סבירא לן דבעל חוב מכאן ולהבא הוא גובה, מכל מקום גובה, משום שעבודא דרבי נתן, דאמר להם כי היכי דקרקע זו משועבדת לאביכם, כך היא משועבדת לי שאני בעל חוב של אביכם מדינא דרבי נתן. מקשים התוספות **וא"ת, גבי מטלטלים נמי נימא הכי**, דיתומים שגבו מטלטלים בחוב אביהם בעל חוב וחוזר וגובה אותם מהם, משום דרבי נתן, דכשם שהשתעבדו מטלטלים אלו לאביכם כך השתעבדו לבעל חוב של אביכם משום דרבי נתן, ואמאי אמר רב נחמן דדוקא יתומים שגבו 'קרקע' בחוב אביהם בעל חוב חוזר וגובה אותה מהם ולא מטלטלים. ומיישבים **ונראה לר"י, דדוקא גבי קרקע** שייך **למימר הכי**, דכשם שמשועבדת היא לאביכם כך משעובדת היא לבעל חוב של אביכם, כיון דקרקע **בת שיעבוד היא**, וכיון שכן יש לומר **דכשהקרקע זו משועבדת לראובן חשבינן ליה כאילו היא כבר בידו, דהא אם מכרה או משכנה** לקרקע זו בעל חוב דראובן, **חוזר ראובן וגובה אותה**, הלכך חשובה כאילו היא כבר בידו, **ולכך משועבדת** היא **נמי לבעל חוב** דראובן, **אבל מטלטלים אין להחשיבם כאילו הם כבר ביד ראובן** שמשום כך ישתעבדו אף לבעל חוב דראובן, **כיון שאילו מכרם או משכנם** בעל חוב דראובן לאותם מטלטלים, **אין** ראובן חוזר וגובה מהן. אומרים התוספות, **ומכאן יש להוכיח דהלכה כרבי נתן** דהנושה בחבירו מנה, וחבירו בחבירו, שמוציאין מזה ונותנין לזה, **דהא רבא** דאמר בעל חוב מכאן להבא הוא גובה **קאי כוותיה** דרבי נתן **בשמעתין.**

אלא הב"ע שהרהינו אצלו וקמיפלגי בדרבי יצחק:

יבארו דלמאי דמוקי הגמרא דנחלקו בדרבי יצחק, אין זה ענין לפלוגתת אביי ורבא אי מכאן ולהבא הוא גובה או למפרע הוא גובה.

איתא בגמרא, ישראל שהלוה לנכרי מעות על חמצו, אין עובר הישראל אם נהנה מן החמץ לאחר הפסח, משום רבי מאיר אמרו, דאם נהנה הישראל מהחמץ של הנכרי עובר. ובעינן למימר בגמרא, דנחלקו אם בעל חוב מכאן ולהבא הוא גובה או למפרע הוא גובה, דתנא קמא סבר דמכאן ולהבא הוא גובה, ונמצא שבפסח לא היה החמץ של הישראל אלא של הנכרי, ולכך מותר לו לאחר הפסח ליהנות מן החמץ, אבל רבי מאיר סבר דלמפרע הוא גובה, והוברר למפרע שחמץ זה של הישראל היה במשך ימי הפסח, ולכך אם נהנה מן החמץ עובר. ודחינן, דלעולם כולי עלמא סברי דמכאן ולהבא הוא גובה, ולא נחלקו אלא היכא שנתן הנכרי לישראל את החמץ בתורת משכון עבור מעות ההלוואה, ופליגי בהא דאמר רבי יצחק דבעל חוב קונה משכון, דתנא קמא סבר דדוקא ישראל שלוה מישראל קונה משכון, אבל ישראל שקבל משכון מן הנכרי לא קנה את המשכון, הלכך אין החמץ חשוב שלו ומותר לו ליהנות מן החמץ לאחר הפסח, ורבי מאיר סבר דאף ישראל מנכרי קונה משכון, ונמצא שהחמץ היה של הישראל במשך ימי הפסח, ולכך אסור הוא בהנאה לאחר הפסח.

מקשים התוספות **ותימה לריב"א, דאביי** דסבירא ליה דבעל חוב למפרע הוא גובה, **היאך יתרץ הך** ברייתא דנחלקו בה תנא קמא ורבי מאיר גבי ישראל שהלוה לנכרי מעות על חמצו, האם מותר לו ליהנות אחר הפסח מן החמץ, וכי לאביי נחלקו תנאי האם בעל חוב מכאן ולהבא הוא גובה או למפרע הוא גובה, **דע"כ** תנא קמא ורבי מאיר **בדרבי יצחק קמיפלגי**, האם ישראל קונה משכון מנכרי, אבל בעלמא כולי עלמא סבירא ליה דבעל חוב מכאן ולהבא הוא גובה. וכן קשה לאביי **מסיפא** דברייתא **דקתני, נכרי שהלוה את ישראל על**

[לא.] **באחריות. שלא באחריות פשיטא דיתן ליורשיו אפילו לא זקפן עליו במלוה, אבל באחריות קמ"ל דה"א יעכבם לעצמו דה"ל כתופס מחיים קמ"ל דלא חשיב ליה כתופס מחיים כיון דזקפן עליו במלוה:**

ופייסיה בזוזי. רבותא נקט אף על פי שנתן מעות לא מצי למימר המעות שנתחייבתי לאביכם נתתי לו:

משתעבדנא לב"ח דאבוכון מדרבי נתן. וא"ת גבי מטלטלים נמי נימא הכי. ונראה לר"י דדוקא גבי קרקע שייך למימר הכי דבת שיעבוד היא דכשהקרקע זו משועבדת לראובן חשבינן ליה כאילו היא בידו דהא אם מכרה או משכנה חוזר ראובן וגובה אותה ולכך משועבדת נמי לבע"ח, אבל מטלטלים אין להחשיבם כאילו הם ביד ראובן כיון שאילו מכרם או משכנם אין גובה מהן. ומכאן יש להוכיח דהלכה כרבי נתן דהא רבא קאי כוותיה בשמעתין:

[לא:] **אלא הב"ע שהרהינו אצלו וקמיפלגי בדרבי יצחק. תימה לריב"א אביי היאך יתרץ הך דע"כ בדרבי יצחק קמיפלגי. וסיפא דקתני נכרי**

אוצר החכמה

חמצו דברי הכל אם נהנה הישראל מן החמץ עובר, ולאביי **אמאי דברי הכל עובר**, הא **אע"ג דלא קנה** הנכרי מן הישראל את החמץ בתורת משכון, אבל כיון דבעל חוב **למפרע הוא גובה** אזי הוברר למפרע שחמץ זה היה שייך לנכרי בימות הפסח ואמאי עובר. **ורישא נמי** גבי ישראל שהלוה לנכרי מעות על חמצו, **אמאי** אם נהנה הישראל מן החמץ **אינו עובר [לת"ק] (למ"ד)**, והא כיון **דלמפרע הוא גובה** הוברר שחמץ זה היה שייך לישראל בימות הפסח, ואסור חמץ זה בהנאה. ומיישבים **ומפרש ריב"א, דהשתא כי מוקי פלוגתא** דתנא קמא ורבי מאיר גבי ישראל שהלוה מעות לנכרי על חמצו דפליגי **בדרבי יצחק** האם ישראל קונה משכון מנכרי או לא, **מירי שלא בא הישראל** בסוף **לידי גבייה** של המשכון, אלא **שפדאו** הנכרי **לבסוף** למשכון והחזיר המעות שלוה, **דלא שייך השתא פלוגתא דאביי ורבא כלל** אי בעל חוב מכאן ולהבא הוא גובה או למפרע הוא גובה, כיון דהחזיר הנכרי המעות שלוה, **אלא בהא קמיפלגי** תנא קמא ורבי מאיר, **דלמאן דאמר** דאם נהנה הישראל מן החמץ לאחר הפסח **עובר, ס"ל דקני ליה ישראל** מנכרי את המשכון, והוה **ליה** החמץ **ברשות ישראל** במשך ימות הפסח, והוה חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח ואסור בהנאה, **ומאן דאמר** דאם נהנה הישראל מן החמץ לאחר הפסח **אינו עובר, ס"ל דלא קני ליה** ישראל מהנכרי למשכון, ואם כן הרי **לא** היה חמצו של הנכרי **ברשותו** של ישראל במשך ימות הפסח, ולכך אינו עובר. **ובסיפא** גבי נכרי שהלוה את ישראל על חמצו **דדברי הכל עובר**, היינו משום **דלא קני ליה** הנכרי מן הישראל **למשכון** והחזיר המעות שלוה, **דלא שייך השתא פלוגתא דאביי ורבא כלל** אי בעל חוב מכאן ולהבא הוא גובה או למפרע הוא גובה, כיון דהחזיר הנכרי המעות שלוה, **אלא בהא קמיפלגי** תנא קמא ורבי מאיר, **דלמאן דאמר** דאם נהנה הישראל מן החמץ לאחר הפסח **עובר, ס"ל דקני ליה ישראל** מנכרי את המשכון, והוה **ליה** החמץ **ברשות ישראל** במשך ימות הפסח, והוה חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח ואסור בהנאה, **ומאן דאמר** דאם נהנה הישראל מן החמץ לאחר הפסח **אינו עובר, ס"ל דלא קני ליה** ישראל מהנכרי למשכון, ואם כן הרי **לא** היה חמצו של הנכרי **ברשותו** של ישראל במשך ימות הפסח, ולכך אינו עובר. **ובסיפא** גבי נכרי שהלוה את ישראל על חמצו **דדברי הכל עובר**, היינו משום **דלא קני ליה** הנכרי מן הישראל **למשכון** לכולי עלמא, והרי היה החמץ **ברשות ישראל** במשך כל ימות הפסח, והוה חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח דאסור בהנאה לכולי עלמא.

אומרים התוספות, ומיהו מתניתין דקתני נכרי שהלוה וכו' - את ישראל על חמצו, אחר הפסח **מותר בהנאה**, על כרחך צריך לומר **דמירי שלא פדאו הישראל** לחמץ מן הנכרי שנתן בתורת משכון, **דאי פדאו** הישראל לחמץ מן הנכרי, **אע"ג דמוקי לה בסמוך בדאמר ליה** הישראל לנכרי שחמץ זה יהא קנוי לו **מעכשיו, מכל מקום** כיון שפדאו הישראל לחמץ **מאי מהני** מאי דאמר ליה מעכשיו, הא כל מה שאמר לו שיהא חמץ זה קנוי לו מעכשיו, היינו דוקא אם לא יחזיר לו המעות, ומכיון שהחזיר המעות ופדה לחמץ נמצא שלא קנה הנכרי חמץ זה מעולם.

בדרבי יצחק קמיפלגי:

יבארו דאף משכון הניטל בשעת הלוואה חשוב כשלו לענין איסור חמץ, ולענין שלא תשמטנו שביעית.

איתא בגמרא, ישראל שהלוה לנכרי מעות על חמצו, לאחר הפסח אינו עובר הישראל אם נהנה מן החמץ. ומשום רבי מאיר אמרו דאם נהנה הישראל מהחמץ של הנכרי עובר. ובעינן למימר בגמרא, דנחלקו אם בעל חוב מכאן ולהבא הוא גובה או למפרע הוא גובה, דתנא קמא סבר דמכאן ולהבא הוא גובה, ונמצא שבפסח לא היה החמץ של הישראל אלא של הנכרי, ולכך מותר להישראל ליהנות מן החמץ, אבל רבי מאיר סבר דלמפרע הוא גובה, והוברר למפרע שחמץ זה של הנכרי היה של הישראל במשך ימי הפסח, ולכך אם נהנה מן החמץ עובר. ודחינן, דלעולם כולי עלמא סברי דמכאן ולהבא הוא גובה, ולא נחלקו אלא היכא שנתן הנכרי לישראל את החמץ בתורת משכון עבור מעות ההלוואה, ונחלקו בהא דאמר רבי יצחק דבעל חוב קונה משכון, דתנא קמא סבר דדוקא ישראל שלוה מישראל קונה משכון, אבל ישראל שקבל משכון מן הנכרי לא קנה את המשכון, הלכך אין החמץ חשוב שלו ומותר לו ליהנות מן החמץ לאחר הפסח, ורבי מאיר סבר דאף ישראל מנכרי קונה משכון, ונמצא שהחמץ היה של הישראל במשך ימי הפסח, ולכך אסור הוא בהנאה לאחר הפסח.

שקונה משכון:

יבארו לענין מה בעל חוב קונה משכון.

איתא בגמרא, אמר רבי יצחק מנין לבעל חוב שקונה משכון, שנאמר 'ולך תהיה צדקה', אם אינו קונה משכון צדקה מנין, מכאן לבעל חוב שקונה משכון. **ופ"ה**, שבעל חוב **קונה למשכון לענין חיוב אונסין**, שאם יפסד המשכון אף באונס יתחייב לשלם תמורתו. **ור"י אומר דבהאומנין** (נ"מ פג.) **משמע** דבעל חוב **לא הוי אלא שומר שכר** על המשכון, דגבי הא דתנן התם **הלוהו** לחבירו מעות **על המשכון**, נעשה המלוה **שומר שכר** על המשכון, **בעי למימר התם בגמרא** משום **דסבר לה כרבי יצחק** דאמר דבעל חוב קונה משכון, ושומר שכר אינו חייב אלא בגניבה ואבידה ופטור מן האונסין. וכן **כולה שמעתא** גבי **חמצו של נכרי ביד ישראל** דאמרינן בגמרא דקונה הישראל למשכון, **אירי בשלא קבל עליו ישראל אחריות** לענין חיוב אונסין, **דאי קבל** עליו הישראל אחריות דחיוב אונסין הרי **הוא שלו** - של הישראל, **ועובר עליו** בבל יראה ובל ימצא **כדמוכח בפ"ק** (דף ה:) ועל כרחך שבעל חוב אינו קונה משכון לענין חיוב אונסין אלא רק לענין חיוב גניבה ואבידה.

שהלוה את ישראל על חמצו אמאי דברי הכל עובר אע"ג דלא קנה כיון דלמפרע הוא גובה, ורישא נמי אמאי אינו עובר למ"ד כיון דלמפרע הוא גובה. ומפרש ריב"א דהשתא כי מוקי פלוגתא בדרבי יצחק מירי שלא בא ישראל לידי גבייה שפדאו נכרי לבסוף, דלא שייך השתא פלוגתא דאביי ורבא כלל אלא בהא קמיפלגי דלמאן דאמר עובר ס"ל דקני ליה ישראל מנכרי וה"ל ברשות ישראל ומ"ד אינו עובר ס"ל דלא קני ליה נכרי לכ"ע והרי היה ברשות ישראל, ומיהו מתניתין דקתני נכרי שהלוה וכו' מותר בהנאה מירי שלא פדאו ישראל דאי פדאו אע"ג דמוקי לה בסמוך בדאמר ליה מעכשיו מכל מקום מאי מהני:

בדרבי יצחק קמיפלגי. תימה הא ר' יצחק לא קאמר דקני משכון אלא שלא בשעת הלואה כדמוכח בהאומנין (נמ מציעא פג.) **והכא ישראל שהלוה לנכרי על חמצו תנן, דמשמע דנתן הנכרי לישראל המשכון בשעת הלואה, כדמשמע בהאומנין** (נמ מציעא פג:) **דהיכא דקתני 'הלוהו על' משמע שנתן המשכון בשעת הלוואה, דקתני הלוהו לחבירו מעות על המשכון**, הרי המלוה דינו כשומר שכר על המשכון, שאם נגנב או נאבד חייב באחריותו, ואקשינן, **והתניא** דהמלוה את חבירו מעות על המשכון, הרי המלוה דינו כשומר חנם על המשכון, ואם נגנב או נאבד אינו חייב באחריותו. **ומשני, דהא** דתניא דהמלוה את חבירו על המשכון דינו כשומר חינם על המשכון, **מירי דמשכנו** המלוה ללוה **בשעת הלואתו**, כיון דאינו אלא כזכרון לחוב, **והא** דתנן דהמלוה את חבירו על המשכון דינו כשומר שכר, **מירי שמשכנו שלא בשעת הלואתו**, דכיון שניטל המשכון לשם גביית החוב המלוה, נעשה המלוה שומר שכר על המשכון. **ופריך, והא אידי ואידי** כלומר גם הברייתא דתניא דדינו כשומר חינם, וגם בהמשנה דתנן דדינו כשומר שכר בתרוייהו, 'הלוהו **על המשכון קתני**', שמשמעו שנטל המשכון בשעת ההלואה, הרי שלשון 'הלוהו על' משמעו שנתן המשכון בשעת ההלואה. **ומיישבים ויש לומר דהכי פירושו, כיון** דמשכון שניטל **שלא בשעת הלואה** קונה אותו המלוה **לגמרי**, ואינו של הלוה עד שיפדה את המשכון **וכדרבי יצחק, א"כ לענין** איסור חמץ בפסח **יש לנו לחושבו כאילו הוא שלו** - של הישראל **לעבור עליו בלא ימצא אף** דנטלו למשכון **בשעת הלואה, דחשבינן ליה מצוי** ברשותו. **וכן יש לפרש בהשולח** (גיטין לז.) **גבי** המלוה את חבירו מעות **על המשכון**, אף שהגיעה שנת השמיטה **אינו משמט** חובו, והיינו טעמא, **מדרבי יצחק** דאמר דבעל חוב קונה משכון, וכיון שהלוהו על המשכון וקנה המלוה את המשכון חשוב כאילו כבר גבה חובו קודם השביעית, ואף שם יקשה דהא לא אמר רבי יצחק דבעל חוב קונה משכון אלא במשכון הניטל שלא בשעת הלואה, ולא במשכון הניטל בשעת הלואה, ועל כרחך צריך לומר דכיון דקני ליה בעל חוב למשכון לגמרי כל שניטל **שלא בשעת הלואה**, לכך אף משכון הניטל **בשעת הלואה נמי מיקרי 'של אחיך בידך'**, כלומר דחשוב כאילו כבר גבה חובו קודם שביעית, שלא תשמט שביעית חובו.

בלא ימצא אף בשעת הלואה דחשבינן ליה מצוי. וכן יש לפרש בהשולח (גיטין לז.) **גבי המלוה על המשכון אינו משמט מדרבי יצחק כיון דקני ליה שלא בשעת הלואה נמי מיקרי של אחיך בידך:**

שקונה משכון. פ"ה קונה משכון לענין חיוב אונסין. ור"י אומר דבהאומנין (נ"מ פג.) **משמע דלא הוי אלא שומר שכר על המשכון, דגבי הא דתנן התם הלוהו לחבירו מעות על המשכון, נעשה המלוה שומר שכר על המשכון, בעי למימר התם בגמרא משום דסבר לה כרבי יצחק דאמר דבעל חוב קונה משכון, ושומר שכר אינו חייב אלא בגניבה ואבידה ופטור מן האונסין. וכן כולה שמעתא גבי חמצו של נכרי ביד ישראל דאמרינן בגמרא דקונה הישראל למשכון, אירי בשלא קבל עליו ישראל אחריות לענין חיוב אונסין, דאי קבל עליו הישראל אחריות דחיוב אונסין הרי הוא שלו - של הישראל, ועובר עליו בבל יראה ובל ימצא כדמוכח בפ"ק** (דף ה:) ועל כרחך שבעל חוב אינו קונה משכון לענין חיוב אונסין אלא רק לענין חיוב גניבה ואבידה.

ואם אמר הגעתיך עובר:

יבארו הברייתא אליבא דאביי דאמר בעל חוב למפרע הוא גובה.

תניא בברייתא, נכרי שלוה מעות מישראל והרהין - משכון תמורת המעות פת גדולה האפויה בתנור גדול, אין הפת קנויה לישראל, ולכך אינו עובר עליה בבל יראה ובל ימצא. אבל אם אמר לו הנכרי לישראל 'הגעתיך', כלומר הרי היא שלך, עובר עליה הישראל בבל יראה ובל ימצא. אומרים התוספות, ד**לאביי** דסבירא ליה דבעל חוב למפרע הוא גובה, **רישא** שמשכון הנכרי הפת אצל הישראל מה שאין הישראל עובר בבל יראה ובל ימצא, **מיירי כשפדאו** הנכרי לבסוף לפת והחזיר המעות, דאם לא פדה הנכרי לפת, אף דישראל מנכרי אינו קונה משכון, מכל מקום כיון דלמפרע הוא גובה הוברר למפרע שחמץ זה היה של הישראל ועובר עליו, **וסיפא כי אמר** 'הגעתיך' דעובר בבל יראה ובל ימצא, **היינו שאינו רוצה** הנכרי **לפדותו** לפת, ולכך כיון דאמר לו הגעתיך קנה לפת מעכשיו ולכך עובר עליו.

ואם אמר הגעתיך עובר. לאביי רישא מיירי כשפדאו וסיפא כי אמר הגעתיך היינו שאינו רוצה לפדותו:

דבר הראוי להיות קודש פרט לאוכל תרומת חמץ:

יבארו הדרשא ד'דבר הראוי להיות קודש'. וכן דהא דתרומה חלה על חמץ שהיתה לה שעת הכושר, היינו דוקא להסובר דחמץ בפסח מותר בהנאה.

בברייתא דרשינן על הפסוק 'ונתן לכהן את הקדש', דחיוב תשלומי תרומה הוא רק בדבר הראוי להיות קדש, פרט לאוכל תרומת חמץ בפסח, שפטור מן התשלומים ומדמי עצים, דברי רבי אליעזר בן יעקב. מבארים התוספות, דפי' הפסוק 'ונתן לכהן את הקדש', **משמעו שיתן לו** - לכהן **דבר הראוי להיות קודש כמו שאכל**, כלומר שחייב לשלם רק אם אכל תרומה מדבר שאילו לא היה תרומה היה יכול לעשותו תרומה, **וא"כ מה שאכל בעינן** שיהא **דבר הראוי להיות קודש**, והרי חמץ **בפסח אינו ראוי להיות קודש**, דהא אין קדושת תרומה חלה על החמץ בפסח, **כדתניא לעיל** בברייתא 'אבל מפריש תרומת חמץ בפסח דברי הכל אין קדוש'.

והוקשה להתוספות, **ואע"ג דבכל ענין פטור הכא** האוכל תרומת חמץ בפסח **מתשלומין, אפי' שהיה לה שעת הכושר**, כלומר שקרא עליה שם תרומה קודם שהחמיצה, וראויה להיות קודש, **ולקמן מוקמא להא** דמפריש תרומת חמץ בפסח **לדברי הכל אין קדוש, היינו שלא היה לה** לתרומה זו **שעת הכושר**, כגון שהפריש חמץ גמור לשם תרומה, אבל הפריש תרומה קודם שהחמיצה, שהיתה לה שעת הכושר, ואחר כך החמיצה לא פקע ממנה שם תרומה, ואם כן על כרחך הא דתניא דהאוכל תרומת חמץ בפסח פטור מן התשלומין, מיירי שחלה שם תרומה על החמץ, וכגון שהיתה לתרומה שעת הכושר והיתה ראויה להיות קודש, ואף על פי כן פטור מן התשלומין, ואם כן אין זה מטעם דבעינן 'דבר הראוי להיות קודש', דהא ראוי להיות קודש הוא. והאיך אמרינן דהטעם דפטור מן התשלומין הוא משום דבעינן דבר הראוי להיות קודש. ומיישבים **ואור"ת**, דהא דאמרינן לקמן דקדושת תרומה חלה על חמץ שהיתה לה שעת הכושר, **היינו** דוקא **לרבי יוסי הגלילי** הסובר דחמץ בפסח מותר בהנאה, דמכל מקום מודה הוא דאין מפרישים תרומה מן החמץ שלא היתה לה שעת הכושר בפסח, כיון דאין זה ראוי להיות קודש, **אבל לראב"י הואיל וסבירא ליה דחמץ בפסח אסור בהנאה**, אם כן **אפילו** תרומה **שהיה לה שעת הכושר**, אם אכלה פטור מן התשלומין מטעם **דאין** זה **ראוי להיות קודש, דאין כאן נתינה**, ובתרומה כתיב 'נתינה' כדכתיב 'תתן לו', ולכך אין זה ראוי להיות קודש, **והיינו דקאמר ליה ראב"י** לר"א חסמא, **מה הנאה יש לו בה** לאוכל תרומת חמץ בפסח שיתחייב בתשלומין, **כלומר, הואיל ואין לו הנאה בה** אם כן אין כאן 'נתינה', **ואית ליה למעוטי מקרא** ד'תתן לו' דאין זה דבר הראוי להיות קודש **כדפרישית.**

ואין נתינה פחות משוה פרוטה:

יבארו דנתינה בעלמא הוי אף פחות משוה פרוטה, ודווקא נתינה דתשלומין הויא בפרוטה.

נחלקו בגמרא חכמים ואבא שאול, גבי האוכל כזית תרומה האם משלם קרן וחומש, חכמים אומרים דמשלם אפילו אם אין בכזית שוה פרוטה, כיון דכתיב 'ואיש כי יאכל קדש בשגגה', ואכילה היא בכזית. ואבא שאול אומר דאינו חייב קרן וחומש עד שיהא בתרומה שאכל שוה פרוטה, משום דאמר קרא 'ונתן', ואין נתינה פחות משוה פרוטה. אומרים התוספות, דבעלמא אף חכמים מודים דכל היכא דכתיב 'נתינה', אין נתינה פחות משוה פרוטה, **ורבנן נמי לא פליגי אלא** גבי האוכל כזית תרומה דאף שאין בו שוה פרוטה חייב לשלם קרן וחומש, **משום דכתיב** גבי חיוב תרומה '**אכילה**', ובא לרבות שכל שאכל כשיעור אכילה דהיינו כזית חייב לשלם, אף אם אין באכילתו שוה פרוטה. מקשים התוספות **וא"ת, והא קיימא לן** (חולין דף קלו:) **דחטה אחת** של תרומה **פוטרת את** כל **הכרי** מחיוב תרומה, **אע"ג דכתיב בה** בתרומה 'נתינה', **דכתיב** 'תתן לו', הרי שאף היכא דכתיב נתינה הויא אף פחות משוה פרוטה, דהא חיטה אחת אינה שוה פרוטה. **ובפרק הזהב** (נ"מ מז.) **נמי אמרינן** דקונין קנין חליפין **בכלי אע"פ שאין בו** בכלי **שוה פרוטה** כגון מחט, **אע"ג דכתיב** בקנין חליפין 'ונתן לרעהו' לשון נתינה, הרי דאף היכא דכתיב נתינה הויא אף פחות משוה פרוטה. **וגבי גט נמי אמרינן** (גיטין דף כ.) **כתבו לגט על איסורי הנאה כשר, אע"ג דכתיב** גבי גט 'ונתן בידה', הרי דאף דכתיב ביה בגט נתינה יכול ליתנו על דבר שאינו שוה פרוטה. ומיישבים **ויש לומר, דהכא** גבי אוכל תרומה בשגגה **ודאי בעינן** שתהא אכילה שוה פרוטה כדי שיתחייב לשלם קרן וחומש, כיון ד'נתינה' הכתובה בתרומה **קיימא** אחיוב **תשלומין, והוי כמו השבת גזילה שאין בפחות משוה פרוטה, ולהכי משום דכתיב** בחיוב תשלומין דתרומה 'ונתן' **משמע שפיר נתינה חשובה**, לכל הפחות שוה פרוטה, **אבל שאר מילי** שאינם מידי דתשלומין, **אע"ג דכתיב בהן 'נתינה' לא בעינן** שיהיו **שוה פרוטה. מיהו קשה לר"י, דרבי יהודה דריש בכריתות** (דף ו:) גבי זר הנותן שמן המשחה על עצמו דאינו חייב אלא אם כן נתן כזית, ויליף לה מדכתיב גבי שמן המשחה 'ואשר יתן ממנו על זר', דהוא **בכזית**, ומשום דיליף **נתינה נתינה מתרומה**, דמה נתינה דתשלומי תרומה אינה חייב קרן וחומש אלא אם כן אכל כזית תרומה, אף נתינה האמורה גבי שמן המשחה אינו חייב אלא אם כן סך כזית. וקשה, **דאדיליף מתרומה** דאינו חייב אלא **בכזית, ליליף מכל נתינה** שאינה גבי חיוב תשלומין **לחומרא, דהוו בכל שהוא, כגון מתן דמים ומתן בהונות** דמצורע דכתיב בהו נתינה, **שאין בהן שיעור** והויא אף בכל שהוא[רצ]. **והוי** 'נתינה' דשמן המשחה **נמי דומיא** 'דסיכה' דשמן המשחה **דהוי בכל שהוא**, דכתיב גבי סך שמן המשחה (שמות ל לג) 'על בשר אדם לא ייסך וגו' ואשר יתן ממנו על זר ונכרתה', דדוקא גבי נתינה הזכיר הכתוב לשון נתינה, אבל גבי סיכה דלא כתיב בה נתינה הוי אף בכל שהוא, וכיון דסיכה הוי בכל שהוא הוא הדין דנתינה בכל שהוא[רח]. **ובשלמא למ"ד התם** דאף

ואם אמר הגעתיך עובר. לאביי רישא מיירי כשפדאו וסיפא כי אמר הגעתיך היינו שאינו רוצה לפדותו:

[לב.] **דבר הראוי להיות קודש פרט לאוכל תרומת חמץ. פי' הפסוק משמע שיתן לו דבר הראוי להיות קודש כמו שאכל וא"כ מה שאכל בעינן דבר הראוי להיות קודש וחמץ בפסח אינו ראוי להיות קודש כדתניא לעיל אבל מפריש חמץ ד"ה אין קדוש, אע"ג דבכל ענין פטור הכא מתשלומין אפי' שהיה לה שעת הכושר ולקמן מוקמא הא דלד"ה אין קדוש היינו שלא היה לה שעת הכושר. אור"ת היינו לרבי יוסי הגלילי אבל לראב"י הואיל וסבירא ליה דחמץ בפסח אסור בהנאה אפילו היה לה שעת הכושר אין ראוי להיות קודש דאין כאן נתינה, והיינו דקאמר ליה ראב"י מה הנאה יש לו בה, כלומר הואיל ואין לו הנאה בה אית ליה למעוטי מקרא כדפרישית:**

[לב:] **ואין נתינה פחות משוה פרוטה. ורבנן נמי לא פליגי אלא משום דכתיב אכילה. וא"ת והא קיימא לן** (חולין דף קלו:) **דחטה אחת פוטרת את הכרי אע"ג דכתיב בה נתינה דכתיב תתן לו, ובהזהב** (נ"מ מז.) **אמר קונין בכלי אע"פ שאין בו שוה פרוטה אע"ג דכתיב ונתן לרעהו, וגבי גט נמי אמרינן** (גיטין דף כ.) **כתבו על איסורי הנאה כשר אע"ג דכתיב ונתן בידה. ויש לומר דהכא ודאי בעינן שוה פרוטה דנתינה קיימא אתשלומין והוי כמו השבת גזילה שאין בפחות משוה פרוטה ולהכי משום דכתיב ונתן משמע שפיר נתינה חשובה, אבל שאר מילי אע"ג דכתיב בהן נתינה לא בעינן שוה פרוטה. מיהו קשה לר"י דרבי יהודה דריש בכריתות** (דף ו:) **ואשר יתן ממנו על זר בכזית ויליף נתינה נתינה מתרומה, ואדיליף מתרומה בכזית ליליף מכל נתינה לחומרא דהוו בכל שהוא כגון מתן דמים ומתן בהונות שאין בהן שיעור**

ציונים והערות

רצ. וכתב המהר"ם, דהא דהקשו התוספות דליליף נתינה דשמן המשחה ממתן דמים ובהונות דהוי בכל שהוא, ולא מנתינה דתרומה וגט שהביאו התוספות קודם לכן דהוי בכל שהוא. משום דקדשים מקדשים ניחא ליה טפי להקשות. **רח. כן** פירש מהר"ם כוונת דברי התוספות.

נתינה דשמן המשחה הוי בכלל שהוא א"ש - אתי שפיר, אבל לרבי יהודה המצריך נתינה בכזית קשה. ונשארו התוספות בקשיא[רצט].

סיכום: ביארו דכל היכא דכתיב 'נתינה' סוברים חכמים דיכול להיות אף פחות משוה פרוטה, ודוקא היכא דכתיב 'נתינה' גבי חיוב תשלומין דמשמע נתינה חשובה בעינן שיהא שוה פרוטה. מיהו הוקשה לתוספות מדוע גבי נתינה דשמן המשחה על זר אינו חייב עד שיתן כזית ומשום דילפינן מתרומה, ולא ילפינן משאר מילי דכתיב בהו 'נתינה' והוי פחות מכזית.

ההוא מיבעיא ליה לדבר הראוי להיות קודש:

יבארו דאף מתיבת 'ונתן' ילפינן דין זה דבעינן דבר הראוי להיות קודש.

נחלקו בגמרא חכמים ואבא שאול, גבי האוכל כזית תרומה האם משלם קרן וחומש, דחכמים אומרים דמשלם אפילו אם אין בכזית שוה פרוטה, כיון דכתיב 'ואיש כי יאכל קדש בשגגה', ואכילה בכזית. ואבא שאול אומר דאינו חייב קרן וחומש עד שיהא בתרומה שאכל שוה פרוטה, דאמר קרא 'ונתן', ואין נתינה פחות משוה פרוטה. ותנא קמא סבר דמה דכתיב גבי תרומה 'ונתן' זאת ללמדנו דחיוב התשלומין דתרומה יהיו דוקא על ידי 'דבר הראוי להיות קודש', כלומר פירות חולין הראויים להיעשות קודש, ולא בכסף או בשוה כסף. והוקשה להתוספות, **ואע"ג** דהא דילפינן דין זה דחיוב תשלומין דקרן וחומש צריך להיות דבר הראוי להיות קודש, ילפינן מתיבות '**את** הקודש', ולא מתיבת 'ונתן', ואם כן תיבת 'ונתן' באה ללמדנו ששיעור חיוב תשלומין דתרומה הוא דוקא בשוה פרוטה. ומיישבים, דלהא דדרשינן דחיוב תשלומין בתרומה צריך להיות **דבר הראוי להיות** קודש, **אצטריך נמי** לתיבת 'ונתן', ולא די בתיבות 'את הקודש', כיון **דאי כתב את** הקודש **לחודיה** ולא כתב 'ונתן', **הוה אמינא דלא אתא למעוטי** מתשלומין דתרומה **אלא מעות**, כלומר דאינו יכול לשלם תשלומי דתרומה במעות כיון דלא הוי ממין הראוי להיות קודש, **אבל כל פירות** דהוו ממין הראוי להיות קודש **ישלם**, אף אם אינם ראויים להיות קודש כגון לקט שכחה ופאה[ש], או חמץ בפסח[שא], **להכי כתב** 'ונתן' **דמשמע שהפירות של נתינה** עצמם **בעינן** דיהיו **ראויין להיות קודש**, ולא די שהם ממין הראוי להיות קודש.

מעילה שלא חייב בה כרת אינו דין שפטר בה את המזיד:

יקשו דמה דמעילה אין בה כרת הוה סברא לחייבו קרבן במזיד, ויתרצו.

איתא בגמרא, על הפסוק 'וחטאה בשגגה' האמור גבי מעילה בהקדש, ד'בשגגה' בא למעט מועל במזיד דפטור מקרבן. ואקשינן, למה לי קרא למעוטי מועל במזיד מקרבן, והרי יש ללמוד דין זה בקל וחומר, ומה שאר מצות שחייב בהן כרת כגון חלב ודם, האוכלם במזיד פטור מן הקרבן, מעילה שאין בה כרת, אינו דין שאם מעל במזיד יהא פטור מן הקרבן. מקשים התוספות **ותימה, ונימא דהיא הנותנת**, כלומר מטעם זה דמעילה אין בה כרת הוה סיבה לחייבו קרבן אף במזיד, דדוקא **שאר מצות שהן חמורות שהן בכרת, אין לזדונה כפרה** בקרבן, ולכך העושה אותם במזיד אין בהם קרבן, **אבל מעילה שהיא קלה שאין בה כרת יש לזדונה כפרה** בקרבן, והוה אמינא דאף המועל במזיד חייב בקרבן, לכך איצטריך קרא דהמועל במזיד פטור מן הקרבן. **וכה"ג איכא בריש מכות** (דף ג:), **דקאמרינן** התם בגמרא, עדים זוממין שהעידו בפלוני שהוא חייב גלות והוזמו, אינם גולין, משום שנאמר 'הוא' ינוס אל אחת מן הערים, ודרשינן 'הוא' ולא זוממין, ופריך והרי יש ללמוד דין זה בקל וחומר, **ומה הוא** - הרוצח **שעושה מעשה** רציחה **במזיד, אינו גולה**, דדין גלות לא נאמר אלא ברוצח בשגגה, **עדים** זוממין **שלא עשו מעשה**, אלא רק העידו בדיבור בעלמא, **אינו דין שלא יגלו** על המזיד, ולשם מה איצטריך קרא למעוטי עדים זוממין מגלות.

והוי נמי דומי' דסיכה דהוי בכל שהוא, ולמ"ד התם נתינה בכל שהוא א"ש:

ההוא מיבעיא ליה לדבר הראוי להיות קודש.

ואע"ג דמאת הקודש דרשינן דבר הראוי להיות קודש אצטריך נמי ונתן, דאי כתב את הקודש לחודיה ה"א דלא אתא למעוטי אלא מעות אבל כל פירות ישלם להכי כתב ונתן דמשמע שהפירות של נתינה בעינן ראוי להיות קודש:

מעילה שלא חייב בה כרת אינו דין שפטר בה את המזיד. תימה נימא היא הנותנת דשאר מצות שהן חמורות שהן בכרת אין לזדונה כפרה אבל מעילה שהיא קלה שאין בה כרת יש לזדונה כפרה, וכה"ג איכא בריש מכות (דף ג:) **דקאמר ק"ו ומה הוא שעושה מעשה במזיד אינו גולה עדים שלא עשו מעשה אינו דין שלא יגלו, היא הנותנת הוא שעשה מעשה במזיד לא יגלה כי היכי דלא תיהוי ליה כפרה הן שלא עשו מעשה יגלו דתיהוי להו כפרה, ועוד ארבעה המביאין על הזדון כשגגה יוכיחו דאין בהן כרת וחייבין על זדונם, הבא על שפחה חרופה ונזיר טמא ושבועת העדות והפקדון** (תוספתא דכריתות פ"ח) **ואומר ר"י דשפיר פריך בלאו הכי לא אם אמרת וכו'. ומיהו קשה לר"י אמאי איצטריך בכריתות** (דף ט.) **בשפחה חרופה אשר חטא לרבות זדון וגבי נזיר נמי דריש מפתאום לרבות זדון, דאי משום דלא נילף ממעילה דאמעיט מזדון אדרבה משבועת העדות והפקדון אית לן למילף דלחומרא מקשינן:**

[לג.] **ומינה מה תרומה בכזית. אע"ג דבסוף כל** ומשני **דהיא הנותנת**, כלומר דמטעם זה דעדים זוממין לא עשו מעשה אלא רק דיבור בעלמא, היה מקום לומר דיתחייבו גלות, דדוקא **הוא** הרוצח כיון **שעשה מעשה במזיד לא יגלה, כי היכי דלא תיהוי ליה כפרה** בגלות, אבל הן - העדים זוממין **שלא עשו מעשה** רציחה אלא רק דיבור בעלמא, הוה אמינא דיגלו אף שהעידו במזיד כי היכא **דתיהוי להו כפרה**, לכך איצטריך קרא ד'הוא', דאין עדים זוממין גולין. ואם כן יקשה, דשפיר בעינן קרא דמועל במזיד פטור מן הקרבן, ולא ילפינן לה בקל וחומר, ומה הוקשה לגמרא. **ועוד** קשה, דאי אמרת קל וחומר דמעילה כיון שאין בה כרת אינו דין שאם מעל במזיד פטור מן הקרבן, איכא למיפרך מהא דתנן (כריתות ט.) **ארבעה המביאין** קרבן **על הזדון כשגגה יוכיחו, דאין בהן כרת** ואף על פי כן **חייבין על** זדונם קרבן, ואלו הן, **הבא על** שפחה חרופה במזיד, דאין בו כרת וחייב קרבן, וכן **נזיר שנטמא** בטומאת מת, דחייב להביא קרבנותיו בין אם נטמא בשוגג ובין אם נטמא במזיד, אף שאין עליו חיוב כרת אם נטמא במזיד, **ושבועת העדות**, אדם היודע עדות לחבירו ונשבע לשקר שאינו יודע דחייב להביא קרבן עולה ויורד, וחייב בקרבן זה בין בשוגג בין במזיד, אף דאם נשבע במזיד לשקר אין עליו חיוב כרת. וכן **שבועת העדות והפקדון**, דהיינו אדם שכפר בפקדון ונשבע על כך לשקר, דחייב להביא קרבן אשם בין אם נשבע במזיד ובין אם נשבע בשוגג, אף שאם נשבע במזיד אין עליו חיוב כרת (תוספתא דכריתות פ"ח). הרי דמה דאין במעילה כרת אין זה סברא לפטור קרבן במזיד. ומיישבים **ואומר ר"י**, דאין הכי נמי דהיתה הגמרא יכולה להקשות כן, דמה דאין במעילה כרת הוה סברא לחייבו קרבן אף במועל במזיד, אלא **דשפיר פריך בלאו הכי, לא אם אמרת** וכו' בשאר מצוות שאין בהם חיוב קרבן במזיד, דמצוות קלות הם דלא חייב בהם הכתוב מיתה בידי שמים וכו'.

מקשים התוספות ומיהו קשה **לר"י, אמאי איצטריך בכריתות** (דף ט.) **בשפחה חרופה** שהבא עליה במזיד חייב קרבן, קרא **ד'אשר חטא' לרבות** חיוב קרבן אף בזדון. וכן **גבי נזיר** שנטמא למת, **נמי דריש** מקרא ד'כי ימות עליו מת בפתע פתאום', ויליף **מ'פתאום' לרבות** אם נטמא למת בזדון דחייב קרבן. דמהיכי תיתי למעטם מחיוב קרבן במזיד, **דאי משום דלא נילף** דפטורים מקרבן במזיד **ממעילה דאמעיט מזדון** בקרבן, **אדרבה משבועת העדות והפקדון אית לן למילף** דחייבים בקרבן אף במזיד, דכיון דאיכא למילף לקולא ממעילה, ולחומרא משבועות הפקדון והעדות, **לחומרא מקשינן**. ונשארו התוספות בקשיא.

סיכום: הקשו התוספות מה הוקשה לגמרא דיש ללמוד דמועל במזיד פטור מן הקרבן, בקל וחומר מחלב ודם דבמזיד פטורים מן הקרבן, הרי יש לומר דדוקא משום דזדונם בכרת לכך אין להם כפרה במזיד בקרבן, אבל מועל דאין זדונו בכרת אפשר תהא לו כפרה במזיד בקרבן, ולכך איצטריך קרא דפטור. ותירצו, דבאמת יכלה הגמרא לפרוך כן הקל וחומר, אלא דבלא"ה פריך שפיר.

ומינה מה תרומה בכזית:

יבארו מדוע אין לומר כאן דון מינה ואוקי באתרה.

נחלקו בברייתא, **גבי** המועל בהקדש **במזיד מה** דינו, **דרבי סבר** דחייב מיתה בידי שמים, משום דיליף גזירה שוה 'חטא חטא' מתרומה, דכשם שזר האוכל תרומה במזיד חייב מיתה בידי שמים, אף המועל בהקדש במזיד חייב מיתה בידי שמים. וחכמים אומרים דאינו עובר אלא על איסור לאו וחייב מלקות, מיהו אינו חייב מיתה בידי שמים. ואמרינן בגמרא, דלרבי כיון דיליף עונש המועל בהקדש במזיד בגזירה שוה מתרומה, אם כן מאותה גזירה שוה עצמה יש ללמוד דכשם דליכא חיוב מיתה לזר האוכל תרומה במזיד אלא אם כן אכל

ציונים והערות

רצט. אולם התוספות בגיטין (כ. ד"ה דילמא) תירצו קושיית התוספות, דכיון דנתינה דשמן המשחה היינו סיכה, ואפקה רחמנא בלשון נתינה, משמע דבא הכתוב לאפוקי ממשמעות דסיכה דמשמע כל שהוא, וצריך נתינה חשובה כמו 'ונתן לכהן את הקדש' (ויקרא כב) דהוי בכזית. **ש. רש"ש. שא. חמץ** בפסח.

כזית, אף חיוב מיתה במועל בהקדש במזיד ליכא אלא אם כן מעל בכזית. היינו כיון דילפינן בגזירה שוה מתרומה את עיקר הדין שחייב מיתה, אם כן יש ללמוד בגזירה שוה זו אף שאר דינים הנוהגים בתרומה. והוקשה להתוספות, **ואע"ג דבסוף כל התדיר** (זבחים נג:) **ובפרק בתרא דמנחות** (לף קו.) **איכא למ"ד דרבי סבר דון מינה ואוקי באתרה**, כלומר דבר הנלמד בגזירה שוה מחבירו, יש ללמוד מגזירה שוה זו את עיקר הדין, אבל לשאר פרטי הדין שאינם נלמדים באותה גזירה שוה, למדים את פרטיה ממקומה לפי הכללים המפורשים במקומה. ואם כן אף שלמדנו חיוב מיתה במועל בהקדש במזיד מתרומה, אין לנו ללמוד דליכא חיוב מיתה אלא אם כן מעל בכזית, דיש לנו לומר דלא למדנו מגזירה שוה זו אלא דאיכא חיוב מיתה במועל בהקדש במזיד, וכיון שלמדנו דאיכא חיוב מיתה במועל בהקדש במזיד, שוב יש לנו לומר דדין זה נוהג בכל שמעל שוה פרוטה מהקדש ואף אם הוא פחות מכזית, ומנין היה פשוט לגמרא דכיון דלמדנו בגזירה שוה מעילה מתרומה דאיכא חיוב מיתה, ליכא חיוב מיתה במועל בהקדש אלא אם כן מעל בכזית. ומיישבים, **הכא** גבי גזירה שוה זו דמעילה מתרומה, **אין לומר אוקי באתרה**, ונימא דמה מעילה דממון הרי היא בשוה פרוטה, **אף מעילה דאכילה** היא כן, וכל שמעל באכילה שוה פרוטה אף אי לית בה כזית מעל וחייב מיתה, והטעם שאין לומר כן, **דהא** איסור **אכילה** דהקדש מאיסור **אכילה** דתרומה **ליף** לה, **והיאך** יהיה בו באיסור אכילה דהקדש מיתה וכגון שמעל בשוה פרוטה ולית ביה כזית, **אם לא** אכל **כשיעור** איסור **אכילת** תרומה דהוא בכזית, אחר דמינה הוא דליף איסור אכילה. **דהא בשאר נהנה** מהקדש **ליכא** חיוב מיתה, **אלא** רק **אאכילה** דהקדש הוא דאיכא חיוב מיתה, זאת **אפילו לרבי** דאמר הזיד במעילה במיתה, כיון דאיסור מעילה דהקדש ילפינן **דומיא** דתרומה דהוה איסור אכילה[שב], וכיון דכל איסור אכילה דהקדש ילפינן מאיסור אכילה דתרומה, אין לחייב גבי מועל בהקדש בפחות מכזית.

מקשים התוספות **ואם תאמר**, דכשחזרה הגמרא לקושיית רב נחמן בר יצחק דלעיל על הברייתא, זה שהתנא דברייתא נקט בתחילת דבריו שאיסור כרת חמור יותר ממיתה בידי שמים, ובסוף דבריו נקט שמיתה בידי שמים חמור יותר מאיסור כרת, ותירצה הגמרא, דכוונת התנא לומר, דאין ללמוד דהמזיד במעילה פטור מקרבן משאר איסורי תורה כגון חלב ודם דהמזיד בהם פטור מן הקרבן, דאימא לך דהא דשאר איסורי תורה המזיד בהם פטור מן הקרבן, כיון שלא עשה בהן הכתוב אין מתכוון כמתכוון, מה שאין כן המועל בהקדש שעשה בו הכתוב אינו מתכוון כמתכוון, ואפשר שיהא חייב קרבן אף במועל במזיד, לכך הוצרך הכתוב למעט הזיד במעילה מקרבן. וקשה, **אמאי אין מפרש** התנא של הגמרא כוונת הברייתא, **לא**, כלומר דהיינו טעמא דאין ללמוד פטור קרבן בהזיד במעילה ממה דמזיד פטור מקרבן בשאר איסורי תורה, דאימא לך דמה **אם אמרת בשאר מצות** דהמזיד בהם פטור מקרבן, כיון **שלא חייב** בהם הכתוב **מיתה עד דהוי כזית בכדי אכילת פרס**, כגון האוכל כזית חלב ודם דחייב מיתה, ואינו חייב אלא אם כן אכל כזית בכדי אכילת פרס, **תאמר** באיסור **מעילה דאפי'** אי נימא **דבעינן כזית** כדי שיתחייב מיתה, מכל מקום **הא תנן בפרק הנהנה** (מעילה יח:) **צירף את המעילה אפי' לזמן מרובה** חייב מיתה, כלומר דאפילו נהנה היום בחצי זית ולמחר בעוד חצי זית, הרי אלו מצטרפין לכזית וחייב מיתה, והיה מקום לומר דחייב קרבן אף במזיד, ולכך הוצרך הכתוב למעט הזיד במעילה מקרבן. ומיישבים וי"ל, **דאיכא נמי למיפרך דניליף** מעילה **מתרומה** אף לענין זה **שלא יצטרף** מעילה לזמן מרובה, ולא יתחייב אלא אם כן מעל בכזית תוך כדי אכילת פרס, לכך לא אמר כן.

סיכום: ביארו דאף למאן דסובר דדון מינה ומינה ואוקי באתרה, הכא על כרחך אי מעילה לא יתחייב **אלא אם** כן מעל בכזית כמבואר בסוגיין. ונשארו התוספות בתימה.

נתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר:

יבארו שמה שנתכוון לחתוך הוברר שהיה מחובר.

מבואר בגמרא, שאדם שנתכוון לחתוך בשבת דבר התלוש מן הקרקע שהוא מעשה היתר, וחתך בטעות דבר המחובר לקרקע שהוא מעשה איסור בשבת, פטור הוא מן החטאת כיון דאין זה מלאכת מחשבת. אומרים התוספות, **ור"ת מפרש** דנתכוון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר היינו, **שנמצא** שמה שנתכוון לחתוך **הוא מחובר**, אלא היה סבור בטעות שהוא תלוש, ופטור משום דהוא נתכוון לחתוך תלוש ולא מחובר, **דאי** נתכוון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר היינו **שנתכוון לחתוך תלוש זה וחתך** בטעות דבר **מחובר אחר, מאי איריא** דפטור משום **דנתכוון** לחתוך את **התלוש**, הא **אפילו נתכוון לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר פטור, הואיל ולא איתעבידא מחשבתו** דלא חתך את מה שבדעתו היה לחתוך, **דתניא בהדיא בפרק ספק אכל** (כריתות כ.) **היו לפניו שתי נרות ונתכוון לכבות את זה וכבה את זה פטור**, משום דלא איתעבידא מחשבתו, ואם כן על כרחך הא דנתכוון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר דהוא פטור, היינו שנמצא שמה שנתכוון לחתוך היה מחובר, אלא היה סבור בטעות שהוא תלוש.

תתן לו ולא לאורו:

יבארו דרק רבי יוסי הגלילי הוא דאיצטריך להאי דרשא דתתן לו ולא לאורו.

התדיר (זבחים נג:) **ובפרק בתרא דמנחות** (לף קו.) **איכא למ"ד דרבי סבר דון מינה ואוקי באתרה, הכא אין לומר אוקי באתרה מה מעילה דממון שוה פרוטה אף דאכילה כן, דהא אכילה דהקדש מאכילה דתרומה יליף והיאך יהיה בו מיתה אם לא כשיעור אכילת תרומה דבשאר נהנה ליכא מיתה אלא באכילה אפילו לרבי דומיא דתרומה. ואם תאמר אמאי אין מפרש לא אם אמרת בשאר מצות שלא חייב מיתה עד דהוי כזית בכדי אכילת פרס תאמר במעילה דאפי' בעינן כזית הא תנן בפרק הנהנה** (מעילה כ.) **צירף את המעילה אפי' לזמן מרובה. וי"ל דאיכא נמי למיפרך דנילף מתרומה שלא יצטרף:**

אף מעילה בכזית. תימה לר"י דהכא משמע דמאן דיליף חטא חטא סבירא ליה דמעילה בכזית כמו תרומה, וכולהו אית להו גזירה שוה דבפרק הנהנה (גס זה סס) **יליף מעילה מתרומה למילי טובא, ורבנן לא פליגי ארבי אלא לענין מיתה משום דכתיב בו ולא במעילה ואם כן מ"ט דרבנן דלעיל דאמרי לא אמר שוה פרוטה אלא לענין מעילה אבל בתרומה עד שיהא בו כזית:**

נתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר. ר"ת מפרש נמצא שהוא מחובר, דאי נתכוון לחתוך תלוש זה וחתך מחובר אחר מאי איריא נתכוון לתלוש אפילו נתכוון לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר פטור הואיל ולא איתעבידא מחשבתו, דתניא בהדיא בפרק ספק אכל (כריתות כ.) **היו לפניו שתי נרות ונתכוון לכבות את זה וכבה את זה פטור: תתן לו ולא לאורו. אור"י דלא איצטריך למידרש**

ציונים והערות

שב. והתוספות חולקים בזה על שיטת רש"י, שכתב להדיא דבכל הנאת קודש אף במידי דלאו אכילה נמי קאמר רבי דחייב מיתה, והיינו מהאי טעמא גופא דדון מינה ואוקי באתרא, דהנאה דמעילה הוי

מבואר בגמרא, דהמפריש תרומה מחמץ בפסח לכולי עלמא אין התרומה קדושה בקדושת תרומה. וילפינן לה מדכתיב גבי תרומה ראשית דגנך וגו' 'תתן לו', ודרשינן תתן לו ולא לאורו. כלומר דאין התרומה חלה על דבר שאין ראוי לאכילה לכהן, ואין בו אלא הנאה שיכול להסיקה תחת תבשילו. אומרים התוספות **ואו"י, דלא איצטריך למידרש** מ'לו ולא לאורו' דהמפריש חמץ לשם תרומה בפסח אין תרומתו תרומה **אלא** לר' יוסי **הגלילי דאית ליה חמץ מותר בהנאה**, וקמ"ל דאף דהחמץ מותר בהנאה, מכל מקום כיון שאין החמץ ראוי לכהן לאכילה אלא רק לשריפה אין תרומתו תרומה, **דלהנך תנאי** (לעיל נ:) **דאסרי חמץ בהנאה, נפקא ליה** דאין תרומתו תרומה **מ'ונתן לכהן את הקודש', דבר הראוי להיות קודש**, כלומר מדכתב רחמנא דבעינן דבר הראוי להיות קודש, מכלל דיש פירות שאינם ראויים להיות קודש, ועל כרחך היינו איסורי הנאה, ואף חמץ בפסח אינו נעשה תרומה כיון דאינו ראוי להיות קודש[ג]. **או** דנילף מראשית דגנך וגו' 'תתן לו' **לחודיה, שאין ליתן לכהן אלא מידי דשרי בהנאה לכל הפחות, דשייכא ביה נתינה**, ודבר האסור בהנאה לא שייך בו נתינה.

ולכך משמע ליה למידרש מ'תתן לו' דבר שהוא **ראוי לאכילה ולא דבר שאין ראוי אלא לאורו**, והיינו **תרומה טמאה דלא חזיא אלא לאורו**, דלכאורה קשה, מנלן למידרש מתתן לו 'ולא ולאורו' דבעינן שהתרומה תהא ראויה לאכילה, דילמא הא דכתיב 'תתן לו' היינו למעט דבעינן ליתן לו דבר הראוי ולא דבר שאין ראוי כלל כגון איסורי הנאה. ומיישבים, **דאיסור הנאה** דאסור ליתן לכהן מ'תתן' גרידא **נפקא**[ש], ומדכתיב 'תתן לו' משמע למידרש תתן לו ולא לאורו, היינו דבעינן דבר הראוי לאכילה ולא רק להנאת שריפה.

מקשים התוספות ואם תאמר, ובעל הגמרא דבעי מנהני מילי דאין תרומה חלה על חמץ בפסח, מה הוקשה לו 'מנהני מילי', **והא הנך תנאי דהך ברייתא** דהפריש חמץ תרומה בפסח ד"ה **אינה קדושה**, כיון **דסבירא להו** דחמץ בפסח **אסור בהנאה**, הא **דבר פשוט הוא דאינו** קדוש וכמו שנתבאר דילפינן לה מדבר הראוי להיות קודש או מתתן לו, **ומאי קבעי ליה**. ומיישבים **ויש לומר, דפשיטא ליה להגמרא דלא איצטריך למיתני בברייתא** דהמפריש חמץ תרומה ד"ה אינה קדושה, **אלא לרבי יוסי הגלילי** הסובר דחמץ בפסח מותר בהנאה, **דאילו משום (ד)הנך** תנאי **דאסרי** חמץ בפסח **בהנאה לא איצטריך למיתני** דאינה קדושה, דפשיטא הוא, **ולהכי בעי מנהני מילי**, כלומר **דלרבי יוסי הגלילי** הסובר דחמץ בפסח מותר בהנאה, מנין שאם הפריש חמץ לשם תרומה בפסח אין תרומתו תרומה. **אי נמי** י"ל, **דרב נחמן גופיה דמפרש** הטעם דהמפריש חמץ תרומה בפסח אין תרומתו תרומה, משום דכתיב תתן **לו ולא לאורו, איהו קאמר מה"מ, והיינו לפי שהיה פשוט לו לרב נחמן דאליבא דכ"ע קתני הכי** דאין תרומתו תרומה, ואפילו לרבי יוסי הגלילי הסובר דחמץ בפסח מותר בהנאה, **וכה"ג איכא בכמה דוכתי.**

סיכום: ביארו דהא דילפינן מ'תתן לו' ולא לאורו דהמפריש תרומה מחמץ בפסח אין תרומתו תרומה, היינו דוקא לרבי יוסי הגלילי הסובר דחמץ בפסח מותר בהנאה, אבל להסוברים דחמץ בפסח אסור בהנאה, הא דאין תרומתו חלה ילפינן מ'ונתן לכהן את הקודש' דבר הראוי להיות קודש. וכן התנא של הגמרא שהוקשה לו מנהני מילי דאין קדושת תרומה חלה על חמץ בפסח, היינו דוקא לרבי יוסי הגלילי, דלשאר תנאי פשיטא דאינה חלה.

מלו אלא לר' יוסי הגלילי דאית ליה חמץ מותר בהנאה, דלהנך תנאי דאסרי חמץ בהנאה נפקא לן מונתן לכהן את הקודש דבר הראוי להיות קודש, או מתתן לחודיה שאין ליתן אלא מידי דשרי בהנאה לכל הפחות דשייכא ביה נתינה, ולכך משמע ליה למידרש מתתן לו דבר הראוי לאכילה ולא דבר שאין ראוי אלא לאורו והיינו תרומה טמאה דלא חזיא אלא לאורו, דאיסור הנאה מתתן נפקא. ואם תאמר ובעל הגמרא דבעי מנהני מילי והא הנך תנאי דהך ברייתא דהפריש חמץ תרומה ד"ה אינה קדושה כיון דסבירא להו דאסור בהנאה דבר פשוט הוא דאינו קדוש ומאי קבעי ליה. יש לומר דפשיטא ליה לגמרא דלא איצטריך למיתני בברייתא ד"ה אלא לרבי יוסי הגלילי דמשום דהנך דאסירי בהנאה לא איצטריך למיתני, ולהכי בעי מנהני מילי לרבי יוסי הגלילי. אי נמי רב נחמן גופיה דמפרש לו ולא לאורו קאמר מה"מ לפי שהיה פשוט לו דאליבא דכ"ע קתני הכי וכה"ג איכא בכמה דוכתי:

[לג:] **אמר קרא ראשית ששיריה ניכרים. ואם תאמר והא שיריה ניכרים דמעיקרא הוה אסירא בהנאה של כילוי כגון הדלקה וכיוצא בו מידי דהוה אטבל טמא דאין מדליקין בו ומשעת הרמה ואילך מדליקין בו. וי"ל דדוקא בטבל טמא אין מדליקין כדדרשינן את משמרת תרומותי בשתי תרומות הכתוב מדבר מה תרומה טהורה אין לך בה אלא משעת הרמה ואילך אף תרומה וכו' אבל בטבל של חמץ מדליקין דלא אירי אלא בשתי תרומות: לאימת מתכשרי לכי סחיט להו וכי סחיט להו בציר ליה שיעוריה. מכאן מקשה ר"ת לפ"ה דפירש דכל שהוא מקבל טומאה מן התורה**

אמר קרא ראשית ששיריה ניכרים:

יבארו מדוע המפריש תרומה מחמץ בפסח אין שיריה ניכרים.

נחלקו בגמרא, גבי המפריש תרומה מתבואה שהחמיצה בתלוש בפסח האם תרומתו תרומה, דרב נחמן בר יצחק סבר דתרומתו תרומה, כיון שהיתה לתבואה זו שעת הכושר, ורב הונא בריה דרב יהושע סבר דאין תרומתו תרומה, והיינו משום דאמר קרא גבי תרומה, 'ראשית', כלומר שהתרומה צריכה להתיר את השיריים באכילה או על כל פנים בהנאה, והמפריש תרומה מן החמץ בפסח לא התיר את השיריים כלום, דקודם הפרשה היתה מותרת בהנאה ואסורה באכילה משום טבל, ואף אחר הפרשה אסורה באכילה משום חמץ ומותרת בהנאה, ואין שיריה ניכרים מן התרומה. מקשים התוספות **ואם תאמר, והא** אף המפריש תרומה מן החמץ בפסח **שיריה ניכרים, דמעיקרא** קודם הפרשת התרומה הוה **אסירא** התבואה **בהנאה של כילוי**, דהיינו הנאה כזו שהטבל מתכלה מן העולם כגון הדלקה **וכיוצא בו, מידי דהוה אטבל טמא דאין מדליקין בו, ומשעת הרמה ואילך מדליקין בו** בתבואה זו שהפרישו ממנה תרומה, ונמצא אם כן ששיירה ניכרים. ומיישבים וי"ל, **דדוקא בטבל 'טמא' אין מדליקין בו** ואסור בהנאה של כילוי, **כדדרשינן** (שבת פו.) **'את משמרת תרומותי' בשתי תרומות הכתוב מדבר, מה תרומה טהורה אין לך בה** היתר אכילה **אלא משעת הרמה ואילך**, שקודם לכן הרי היא טבל והאוכלה במיתה בידי שמים, **אף** תרומה טמאה שיש לך בה היתר הנאה של שריפה, אין לך בה היתר הנאה אלא משעת הרמה ואילך וכו', **אבל בטבל של חמץ** שהוא טהור **מדליקין בו** ומותר בהנאה של כילוי, **דלא איירי אלא בשתי תרומות**[ש], דהיינו תרומה טהורה ותרומה טמאה, אבל לא מטבל של חמץ.

לאימת מתכשרי לכי סחיט להו וכי סחיט להו בציר ליה שיעוריה:

יבארו אי אוכל פחות מכביצה מקבל טומאה או לא.

נחלקו בגמרא אי משקים הבלועים בענבים 'מיפקד פקידי', כלומר שהמשקים הבלועים בענבים חשובים כמופקדים בתוך הזג, כמשקה הנתון בתוך כלי ואינם חשובים כחלק מהפרי, ומשום כך טמא הנוגע בפרי לא נטמא המשקה הבלוע בו, כיון דאינו חשוב כחלק מהפרי. או שמא משקים הבלועים בענבים 'מיבלע בליעי', דהיינו שחשובים כחלק מהפרי עצמו, והטמא הנוגע בפרי אף משקים הבלועים בתוכו נטמאו, כיון שהם חשובים כחלק מגוף הפרי. ואקשינן, להסובר דמשקים 'מיבלע בליעי' מהא דתנן, טמא מת שסחט זיתים וענבים כביצה מכוונת, כלומר שהיה בזיתים והענבים שיעור כביצה בדיוק, משקים היוצאים מהם טהורין. ובשלמא אי אמרת מיפקד פקידי לכך משקים היוצאים מהם טהורין, כיון שכשיצאו המשקים שוב אין בענבים והזיתים שיעור כביצה בכדי לטמא, אלא אי אמרת מיבלע בליעי, מדוע משקים היוצאים מהם טהורין, הרי כשסחט את הענבים נגע גם במשקים הנמצאים בתוכם כיון שהמשקים חשובים כחלק מהפרי. ומשני, דמיירי בענבים וזיתים שלא הוכשרו עדיין לקבל טומאה. ולא הוכשרו אלא כשסוחטם על ידי המשקה היוצא מהם, ומכיון שאין בהם אלא כשיעור ביצה בדיוק, הרי כשמתחיל לסוחטם פוחת שיעורם מכביצה ושוב אינם ראויים לקבל טומאה, ולכך אף שהוא נוגע בענבים בשעה שסוחטם והוכשרו לקבל טומאה, אינם מקבלים טומאה כיון שאין בהם שיעור. אומרים התוספות, **דמכאן מקשה ר"ת לפ"ה דפירש דאוכל כל שהוא**

ציונים והערות

כמו אכילה דתרומה דגזרת הכתוב הוא. פני יהושע. **שג. מהר"ם.** והוסיף, דרבי יוסי הגלילי דהוצרך ללמוד דאין תרומה חלה על חמץ בפסח מתתן לו ולא לאורו, מוקי להאי קרא דבעינן דבר הראוי להיות קודש לשאר איסורי הנאה ולא לחמץ דמותר בהנאה. **דש. דאין** נתינה פחות משוה פרוטה. כן ביארו התוספות במסכת שבת כה: ד"ה תתן. **שה. כבר** תמה המהרש"א על דברי התוספות, דהא בלאו איסור חמץ נמי בכל טבל בין טמאה בין טהורה אין מדליקין, דהנאה של כילוי אסור בטבל, כמ"ש התוס' בפ"ק בד"ה כדי שתהא בהמה כו', דהנאה של כילוי אסור בכל טבל, דהדר גמר טהורה מטמאה מה טמאה מיתסר בהדלקה קודם הרמה אף טהורה כו' וכל הנאה של כילוי. וצ"ע.

דהא מכי נפיק מינה פורתא מתכשרי ומיד מקבל טומאה כל הנשאר דמשקין מיבלע בליעי. וה"ר יוסף תירץ דאע"פ שאוכל מקבל טומאה בפחות מכביצה אין מקבל הכשר בפחות מכביצה, ואומר ר"י דהיינו טעמא דמאשר יאכל נפקא ליה לטמא אחרים בכביצה אוכל הנאכל בבת אחת ועלה קאי אשר יבא עליו מים אלמא לא מקבל הכשר בפחות מכביצה. ועוד מקשה ר"ת דאמרינן בפ' אלו עוברין (לקמן מד.) השום והשמן של תרומה ומקפה של חולין ונגע טבול יום במקצתו לא פסל אלא מקום מגעו, וכתב בכל הספרים והוינן בה מקום מגעו אמאי פסול והא לא הוי כביצה אלמא לא מקבל טומאה בכל שהוא, ורש"י מוחק שם מן הספרים ומפרש בדוחק. ועוד ה"ר אליהו מביא ראיה מת"כ דדרשינן גבי כלי חרס דכתיב ואותו תשבורו אותו אתה שובר לטהרתו ואי אתה שובר אוכלין לטהרתן ואי מקבלין טומאה בכל שהוא פשיטא דלא מהני להו שבירה, וההיא דת"כ שהביא רש"י שאוכל מטמא בכל שהוא אסמכתא היא ומילי טובא מפיק מקרא בת"כ וליתנהו אלא אסמכתא, ורש"י בעצמו חזר בו בפ' אותו ואת בנו (חולין דף פג.) בשמעתא דפרה מטמא טומאת אוכלים, דהקשה למה לה קבלת טומאה היא גופה מטמא אדם ובגדים, ותירץ רש"י דכי האי גוונא מפרש בכריתות בפ' דם שחיטה (דף כא.) כגון שחיפוה בפחות מכביצה בצק ומקבל אי משוית ליה אוכל מצטרף ליה בהדי בצק ומקבל האי בצק טומאה אם יגע בטומאה ומטמא שאר אוכלין, ואי לאו אוכל הוא לא מקבל האי בצק טומאה דלית בה שיעור וכי נגעי ביה אוכלין אחריני טהורין הן שאין נוגעין בנבילה אלא בבצק לשון רש"י: [וע"ע תוס' שבת צא. ד"ה אי לענין ותו' זבחים לא. ד"ה אמר]:

[לד.] **בשליקתא ומאיסתא. קצת נראה דוקא שהן כבר מאוסות מותר להשהותן אבל למאס אסור דבתוך כך אתי ביה לידי תקלה, כמו בדריכת ענבים דבפרק הלוקח בהמה** (נכורות דף כב.) **אמרינן סאה תרומה טמאה שנפלה לתוך מאה חולין טהורים ר"א אומר תרום ותרקב ובמס' תרומות בפ"ה גרסינן תרום ותשרף, ואומר ר"ת דבמאיסתא תשרף ויהנה ממנו בשעת שריפה:**

מקבל טומאה מן התורה, דמאי משני בגמרא דכי סחיט להו בצר ליה שיעורא, והא סוף סוף מכי נפיק מינה - מהזיתים או הענבים פורתא משקה מתכשרי, ומיד מקבל טומאה כל הנשאר, דמשקין מיבלע בליעי והרי הוא כאילו נוגע בכל המשקים, ואף שאין בהם שיעור כביצה הרי סבירא ליה לרש"י דאף אוכל כל שהוא מקבל טומאה. ומיישבים וה"ר יוסף תירץ, דאע"פ דס"ל לרש"י שאוכל מקבל טומאה אף בפחות מכביצה, מכל מקום אין מקבל 'הכשר טומאה' בפחות מכביצה, וכיון שהיה בזיתים וענבים שיעור כביצה מכוון, וכשמתחיל לסוחטם נעשה מוכשר לקבל טומאה על ידי טיפת המשקה היוצאת תחילה מן הפרי, ואז הוא פחות מכביצה ואינו מקבל הכשר. ומה דסבירא ליה לרש"י דאוכל כל שהוא מקבל טומאה, היינו אם כבר הוכשר מתחילה לקבל טומאה כגון שבא מאוכל כביצה. ואומר ר"י דהיינו טעמא דאין אוכל פחות מכביצה נעשה מוכשר לקבל טומאה, דמקרא ד'מכל האוכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מים יטמא' (ויקרא יא לד), נפקא ליה לטמא אחרים בכביצה, דהיינו אוכל הנאכל בבת א[19/06/2018]ה קאי אשר יבא עליו מים יטמא, אלמא לא מקבל אוכל הכשר בפחות מכביצה.

ועוד מקשה ר"ת על הא דסבירא ליה לרש"י דאוכל כל שהוא מקבל טומאה מן התורה, מהא דאמרינן בפ' אלו עוברין (לקמן מד.) השום והשמן של תרומה שהיו נתונים בתוך מקפה של חולין - תבשיל סמיך כמין דייסא, ונגע טבול יום במקצתו, כלומר בחלק מן המקפה ולא נגע בכולה, לא פסל אלא מקום מגעו בלבד ולא את כל המקפה, כיון שהמקפה עצמה היא של חולין ואין שייך בה פסול, והשום והשמן של תרומה המעורבים בה בכולה אינם נחשבים כדבר אחד מחובר להמקפה, לכך לא פסל הטבול יום אלא מקום מ[מגעו] בלבד, וכתוב - וגרסינן בכל הספרים בגמרא שם, 'והוינן בה מקום מגעו אמאי פסול', כלומר מדוע מקום מגעו של הטבול יום כן נפסל, והא לא הוי אותו מקום שנגע בו הטבול יום שיעור כביצה ואינו מקבל טומאה, אלמא אוכל לא מקבל טומאה בכל שהוא. ורש"י באמת מוחק שם גירסא זו מן הספרים, ומפרש בדוחק את קושיית הגמרא[ש].

ועוד ה"ר אליהו מביא ראיה מת"כ דמן התורה אוכל כל שהוא אינו מקבל טומאה, ודרשינן גבי כלי חרס שנטמא דאין לו טהרה אלא בשבירה, דכתיב ביה 'ואותו תשבורו', ודרשינן אותו אתה שובר לטהרתו, ואי אתה שובר אוכלין שנטמאו לטהרתן, ואי אוכלין מקבלין טומאה אף בכל שהוא, פשיטא דלא מהני להו שבירה, דהא אף כשנשברו עדיין ראויין לקבל טומאה, דהא אוכלין מקבלים טומאה בכל שהוא. ומדאיצטריך למידרש דאוכלין שנטמאו אין להם טהרה בשבירה, מוכח דאוכל אינו מקבל טומאה בפחות מכביצה. **והיא דת"כ שהביא רש"י** (ד"ה נכניסה נמי) דמדכתיב 'מכל האוכל' ילפינן **שאוכל מיטמא בכל שהוא, אסמכתא** בעלמא **היא.** ומצינו **מילי טובא דמפיק מקרא בת"כ וליתנהו** מדאורייתא **אלא אסמכתא** בעלמא הם. **ורש"י בעצמו חזר בו** וסבר דאוכל אינו מקבל טומאה בכל שהוא, כדחזינן **בפ' אותו ואת בנו** (חולין דף פג.) **בשמעתא דפרה מטמא טומאת אוכלים** משום דהיתה לה שעת הכושר, דהקשה **למה לה** לפרה דין **קבלת טומאה** שמטמאה טומאת אוכלין משום שהיתה לה שעת הכושר, והרי היא גופה - הפרה **מטמאה אדם ובגדים**, הרי שהיא טמאה, ואם כן אף אוכלין תטמא. **ותירץ רש"י, דכי האי גוונא מפרש בכריתות בפ' דם שחיטה** (דף כא.) **כגון** בשר נבילה **שחיפוה בפחות מכביצה בצק, דאי משוית ליה** להאי בשר המחופה כאוכל, **מצטרף ליה** הבשר **בהדי בצק** לשיעור כביצה, **ומקבל האי בצק טומאה אם יגע בטומאה, ומטמא שאר אוכלין, ואי** האי בשר המחופה **לאו אוכל הוא, לא מקבל האי בצק טומאה**, כיון דלית ביה שיעור כביצה, **וכי נגעי ביה אוכלין אחריני טהורין הן, שאין נוגעין בנבילה אלא בבצק לשון רש"י.** הרי דסבירא ליה לרש"י שאין אוכל פחות מכביצה מקבל טומאה, ומוכח שחזר בו רש"י. [וע"ע תוס' שבת צא. ד"ה אי לענין ותו' זבחים לא. ד"ה אמר].

סיכום: ביארו דאף דסבירא ליה לרש"י דאוכל כל שהו מקבל טומאה מן התורה, מכל מקום אינו מקבל 'הכשר טומאה' בפחות מכביצה, והא דאין אוכל פחות מכביצה נעשה מוכשר לקבל טומאה ילפינן לה מקרא. אכן שיטת ר"ת ורבינו אליהו דאוכל פחות מכביצה אינו מקבל טומאה, וכתבו דאף רש"י עצמו חזר בו וסבר דאוכל פחות מכביצה אינו מקבל טומאה.

בשליקתא ומאיסתא:

יבארו דהא דחיטים שנמאסו מותר לשרפן דוקא אם נמאסו קודם שנטמאו.

איתא בברייתא, מדליקין בפת ושמן של תרומה שנטמאת, ואביי ורבא אמרו דדוקא בפת שהיא נמאסת כשזורקה בין העצים מותר להדליק בה, ולא חיישינן לתקלה שמא יבוא לאוכלה, אבל גרעיני חיטה של תרומה שנטמאו שאינם נמאסים אף אם זורקם בין העצים, אסור להדליק בהם את האש, שמא יבוא לאכול מהם בשוגג. ורבי יוחנן סבר דמותר להדליק אף בגרעיני חיטה של תרומה שנטמאו, והא דלא חיישינן לתקלה, דמיירי בגרעיני חיטה שנשלקו, שאז אם זורקם לבין העצים נמאסים, וליכא למיחש שמא יבוא לאכול מהם בשוגג. אומרים התוספות, **וקצת נראה דוקא שהן כבר מאוסות** קודם שנטמאו **מותר להשהותן** כדי להדליק בהם את האש, ולא חיישינן לתקלה, **אבל** אם נטמאו החיטים קודם ששלקן, **למאן אסור**, דחיישינן דבתוך כך עד שימאסן **אתי ביה לידי תקלה, כמו בדריכת ענבים** דלעיל (לג:) דאסר רבי יוחנן לדרוך ענבים שנטמאו, שמא בתוך כך יבוא לאוכלם[ז]. **דבפרק הלוקח בהמה** (נכורות דף כב.) **אמרינן סאה תרומה טמאה שנפלה לתוך מאה חולין טהורים** בטלה בהם, דתרומה עולה באחד ומאה, מיהו צריך להרים סאה אחת ולהוציאה, **ר"א אומר תרום** אותה סאה **ותרקב**, ואי מותר למאס תרומה טמאה וליהנות ממנה בשריפה אמאי תרקב, ימאסה וישרפנה, הרי מוכח דאסור למאס תרומה שנטמאה, ורק אי נמאסה קודם שנטמאה מותר ליהנות ממנה[ח]. **ובמס' תרומות בפ"ה דגרסינן** ר"א אומר **תרום** אותה סאה **ותשרף**, וזה סותר לכאורה להא דגרסינן בבכורות תרקב. **ואומר ר"ת דבמאיסתא תשרף, ויהנה ממנו בשעת שריפה**, והא דתנן תרקב היינו כשאינה מאוסה[ט].

ציונים והערות

ש. רש"י שם גורס בדברי הגמרא 'והוינן בה מקום מגעו אמאי פסולה, הא בטלי להו תבלין ברוב'. וכוונת הגמרא להקשות שם, מדוע מקום מגעו של הטבול יום פסול, הרי התבלינים המועטים של התרומה בטלים מן התורה ברוב המקפה של החולין, והמקפה כולה צריכה להחשב כחולין ולא להפסל כלל במגע הטבול יום, דמגע טבול יום אינו פוסל את החולין. הא דכתב רש"י, דאפילו לאחר שנטמאו מותר לשלקן כדי למאסן. **שז. התוספות** באים לחלוק על **שח. מהר"ם.** **שט. כן** פירשו המהרש"א והמהר"ם כוונת דברי התוספות.

מחמין לו חמין בחיטין של תרומה:

יבארו דהיו עושין העיסה לצורך כהנים של בית רבי, דישראל אסור בהנאה של כילוי. איתא בגמרא, אבא שאול היה גבל של בית רבי, והיו מחמין לו מים חמין באש שהוסקה עם גרעיני חיטין של תרומה טמאה, כדי ללוש במים אלו עיסה בטהרה. ואו"ת, דלכהנים של בית רבי היו עושין את העיסה, ולכך היה מותר לחמם את המים בגרעיני חיטי תרומה טמאה, דלישראל לא שריא ליהנות מתרומה טמאה אלא הנאה שאינה של כילוי, כמו עירוב, דמערבין לישראל בתרומה דאין זה הנאה של כילוי, אבל הנאה של כילוי, כגון להאכיל לבהמתו של הישראל תרומה, או להדליק את הנר בתרומה, אסור לישראל, כדאמרינן בפ"ק דמס' ע"ז (טו.) כהן ששכר פרה מישראל, לא יאכילנה הכהן לפרת הישראל כרשיני תרומה, משום דנהנה הישראל מהתרומה הנאה של כילוי ואסור. ובמסכת תרומות (פי"ו מסנה י') נמי אמרי' מדליקין את הנר בבתי כנסיות ובבתי מדרשות בשמן של תרומה שנטמא, ברשות כהן, פירוש אם יש שם כהן בבית הכנסת או בית המדרש, כיון דנר לאחד נר למאה, וכיון שנהנה מזה הכהן מותר אף לישראל ליהנות מזה, אבל לצורך ישראל גרידא אסור, משום דהנאה של כילוי אסור לישראל ליהנות מתרומה טמאה, ועל כרחך הא דאיתא בגמרא דהיו מחמין לאבא שאול הגבל של בית רבי מים חמים בגרעיני חיטין של תרומה טמאה דהוה הנאה של כילוי, היינו דוקא לצורך כהנים של בית רבי"ש. ור"י אומר טעמא דישראל אסור בהנאה של כילוי, משום דדרשינן 'משמרת תרומותי', מה תרומה טהורה וכו' אין לך בה היתר אכילה אלא משעת הרמה ואילך, אף תרומה טמאה שיש לך בה היתר הנאה של שריפה, אין לך בה היתר הנאה אלא משעת הרמה ואילך, ומה תרומה טהורה מותרת באכילה דוקא לכהן, אף תרומה טמאה מותרת דוקא לכהן, והא בתרומה טמאה ליכא מינה הנאה אלא הדלקה בלבד, ואם כן מוכח דישראל אסור בהנאה של כילוי בתרומה.

טהרו מלטמא:

שנינו במשנה (תרומות פ"ט מ"ז), שתילי תרומות שנטמאו ושתלן, טהרו מלטמא. מקשים התוספות ותימה לר"י, דבפ' קמא דשבת (דף יז:) מסקינן דהיינו טעמא דגזרו דגידולי תרומה הוו תרומה, משום תרומה טמאה ביד כהן, פי' שלא ישהה הכהן לאותה תרומה טמאה לזריעה כדי לעשותה חולין, ובתוך כדי כך יבוא לידי תקלה שישכח ויבוא לאכול את אותה תרומה טמאה, והשתא כיון דאמרינן דשתילי תרומה שנטמאו ושתלן דטהרו על ידי שזרעם, אכתי איכא למיחש לתקלה דישהה אותה - את התרומה טמאה לזריעה כדי לטהרה, כדי שתהא מותרת לו באכילה. ומיישבים ואומר ר"י, דמשום ריוח פורתא שמטהר את התרומה טמאה לא ישהה אותה כדי לזורעה, מאחר שעדיין היא תרומה ולא נעשית חולין ואכתי אסורה לזרים. הקשה רבינו נסים גאון, דתניא בתוספתא (טהרות פ"ק) גידולי תרומה וגידולי מעשר שני הרי הן כחולין, ואילו בגמרא מבואר דגידולי תרומה תרומה.

מחמין לו חמין בחיטין של תרומה. אור"ת דלכהנים של בית רבי היו עושין דלישראל לא שריא אלא הנאה שאינה של כילוי כמו עירוב דמערבין לישראל בתרומה, אבל הנאה של כילוי כגון להאכיל לבהמתו או להדליק אסור לישראל כדאמרינן בפ"ק דמס' ע"ז (טו.) כהן ששכר פרה מישראל לא יאכילנה כרשיני תרומה, ובמסכת תרומות (פי"ו מסנה י') נמי אמרי' מדליקין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות בשמן של תרומה שנטמא ברשות כהן פירוש אם יש שם כהן דנר לאחד נר למאה, ור"י אומר טעמא משום דדרשינן משמרת תרומותי מה תרומה טהורה וכו' ומה טהורה דוקא לכהן אף טמאה דוקא לכהן ובטמאה ליכא אלא הדלקה:

טהרו מלטמא. תימה לר"י דבפ' קמא דשבת (דף יז:) מסקינן דהיינו טעמא דגזרו גידולי תרומה משום תרומה טמאה ביד כהן פי' שלא ישהה אותה לזריעה והשתא כיון דטהרו ישהה אותה לזריעה כדי לטהרה. ואומר ר"י דמשום ריוח פורתא לא ישהה אותה מאחר שעדיין היא תרומה ולא נעשית חולין. הקשה רבינו נסים גאון דתניא בתוספתא גידולי תרומה ומעשר שני הרי הן כחולין, ומצא תירוץ בירושלמי דמסכת תרומות דהרי הן כחולין היינו להתחייב בלקט ושכחה ופאה ועניי ישראל ועניי כהנים מלקטין אותן אלא שאסורין באכילה לזרים כיון דגידולי תרומה דינם כתרומה, והיינו דתניא עניי ישראל מוכרין את שלהן לכהנים בדמי תרומה, כיון דעניי ישראל אסורים באכילה באותם גידולים, וטעמא דחייבים הגידולים בלקט שכחה ופאה, לפי שמדאורייתא אין הגידולים חשובים כתרומה וכמעשר אלא חולין הם, וחייבין בלקט שכחה ופאה כדין כל חולין, ולא אתי גזירה דרבנן דגידולי תרומה תרומה, ומפקע ליה לגידולים מחיוב לקט שכחה ופאה.

ועוד הקשה הר"ר משה נברי"ש, דתנן במסכת בכורים (פי"ג מ"ג) יש דברים הנוהגים במעשר ובכורים, מה שאין כן בתרומה, שהמעשר ובכורים שנתערבו בחולין, וכן גידולן דהיינו אם זרעם, אסורים מלאכול בירושלים בתורת חולין את המעשר שנתערב בחולין, דאינו בטל ברוב כיון דיש לו מתירין לאכלו בירושלים, וכן אם זרע ביכורים בירושלים אסור לאכול הגידולים בתורת חולין, וכן תערובתן וגידולן אסורה אף לאכול לזרים ולבהמה, דאינו בטל ברוב כיון דיש להם מתירין לאכלם בירושלים. משא"כ בתרומה, שאם זרע תרומה גידוליה מותרים לזרים. משמע דגידולי תרומה שרו לזרים, ואילו הכא בגמרא אמרינן דגידולי תרומה תרומה. מיהו אומרים התוספות, בלאו הכי לא אתי שפיר האי לישנא דמתניתין התם וגידוליהן אסורים 'אף לזרים', דאדרבה 'אף לכהנים' מיבעי ליה למימר שאסורים הכהנים לאכול התערובת בתורת חולין. ונראה, דזרים דהתם היינו נכרים, וכוונת המשנה לומר דביכורים ומעשר שנתערבו ברוב חולין אסורים באכילה לנכרים, דאינם בטלים ברוב, כיון דיש להם מתירים לאכלן לישראלים. וכן משמע בירושלמי דהא דקתני ואסורים לזרים היינו לנכרים.

ומצא תירוץ בירושלמי דמסכת תרומות (פי"ו ה"ח), דהא דתניא גידולי תרומה הרי הן כחולין, היינו לענין להתחייב בלקט ושכחה ופאה כחולין, דאילו תרומה פטורה מלקט שכחה ופאה, ועניי ישראל ועניי כהנים מלקטין אותן, אלא שאסורין באכילה לזרים כיון דגידולי תרומה דינם כתרומה, והיינו דתניא עניי ישראל מוכרין את שלהן לכהנים בדמי תרומה, כיון דעניי ישראל אסורים באכילה באותם גידולים, וטעמא דחייבים הגידולים בלקט שכחה ופאה, לפי שמדאורייתא אין הגידולים חשובים כתרומה וכמעשר אלא חולין הם, וחייבין בלקט שכחה ופאה כדין כל חולין, ולא אתי גזירה דרבנן דגידולי תרומה תרומה, ומפקע ליה לגידולים מחיוב לקט שכחה ופאה.

ועוד הקשה הר"ר משה נברי"ש, דתנן במסכת בכורים (פי"ג מ"ג) יש דברים הנוהגים במעשר ובכורים, מה שאין כן בתרומה, שהמעשר ובכורים שנתערבו בחולין, וכן גידולן דהיינו אם זרעם, אסורים מלאכול בירושלים בתורת חולין את המעשר שנתערב בחולין, דאינו בטל ברוב כיון דיש לו מתירין לאכלו בירושלים, וכן אם זרע ביכורים בירושלים אסור לאכול הגידולים בתורת חולין, וכן תערובתן וגידולן אסורה אף לאכול לזרים ולבהמה, דאינו בטל ברוב כיון דיש להם מתירין לאכלם בירושלים. משא"כ בתרומה, שאם זרע תרומה גידוליה מותרים לזרים. משמע דגידולי תרומה שרו לזרים, ואילו הכא בגמרא אמרינן דגידולי תרומה תרומה. מיהו אומרים התוספות, בלאו הכי לא אתי שפיר האי לישנא דמתניתין התם וגידוליהן אסורים 'אף לזרים', דאדרבה 'אף לכהנים' מיבעי ליה למימר שאסורים הכהנים לאכול התערובת בתורת חולין. ונראה, דזרים דהתם היינו נכרים, וכוונת המשנה לומר דביכורים ומעשר שנתערבו ברוב חולין אסורים באכילה לנכרים, דאינם בטלים ברוב, כיון דיש להם מתירים לאכלן לישראלים. וכן משמע בירושלמי דהא דקתני ואסורים לזרים היינו לנכרים.

גידולי גידולין:

יבארו מה חשוב 'גידולי גידולין'.

איתא בגמרא, הטבל גידוליו מותרין בדבר שזרעו כלה, אבל בדבר שאין זרעו כלה, אפילו גידולי גידולין אסורין באכילה. ופירש ריב"א, דגידולים דטבל דאסורים היינו גידולי ראשון מן הזרע של טבל, ואח"כ חזר ונטע אותן גידולים שצמחו מן הטבל שזרע, וזהו גידולי גידולין דטבל דאסורין. ומביא ראיה מירושלמי דכל שחוזר ונוטע הגידולים שצמחו מן הטבל שזרע, הגדל מהם חשוב גדולי גידולים, דמסיק התם אגידולי גידולין דהיינו משיעשו שני גורנות, דהיינו בכה"ג שנזרע הטבל ונלקט שתי פעמים, ולפ"ה כל שזורע הגדולים שצמחו מן הטבל שזרע הכל הוי חשוב גידול ראשון, דרש"י פירש (נד"ה וכי תימא) דגידולי גידולין היינו אותם זרעים הנוספים על מה שזרע תחילה שלא היו תרומה מעולם. ומה שפ"ה (נד"ה ומאי קמ"ל) דשומין הוי דבר שזרעו כלה וגידולי טבל שלו מותרין, לא משמע הכי, דבמסכת תרומות תנן בפ"ט (מ"ו) איזהו דבר שאין זרעו כלה הלוף והשום והבצלים, הרי שהשום חשוב דבר שאין זרעו כלה, ואם כן אף גידולי גידוליו אסורים.**

ציונים והערות

שי. אכן רש"י כתב שהיו קונים אותם גרעיני חיטי תרומה טמאה מכהנים בזול, ומשמע שהיו עושים כן אף לצורך ישראל. וכתב הצל"ח, דאף רש"י מודה דישראל אסור בהנאה של כילוי, אלא מכיון שהכהנים נמי אכלו מעיסה זו, הותרה ההסקה אף לצורך רבי, דנר לאחד נר למאה.

פסול הגוף הוי:

יקשו על הא דמבואר בגמרא דהיסח הדעת הוי פסול הגוף.

נחלקו בגמרא, אי שתילי תרומה שהסיח דעתו מהם מלשמרם דאסורים באכילה,

אי הוי פסול הגוף, או משום חשש טומאה הוא דאסורים באכילה. מקשים

התוספות ותימה, דלעיל (דף כ:) **אמרינן גבי**

חבית של תרומה שנולד בה ספק טומאה, אמר רבי יהושע, **אם היתה במקום המוצנע יניחנה במקום התורפה**, כלומר אם היתה במקום המוצנע רשאי להניחה במקום גלוי כדי לגרום לה טומאה ודאית, **ואמרינן** התם בגמרא, **גרמא אין בידים לא**, כלומר דמותר לגרום לה שתקבל טומאה על ידי שמניחנה במקום הגלוי, אבל לטמאותה בידים אסור. והשתא קשה, **אמאי אין מותר לשורפה מיד כשמסיח דעתו ממנה**, כיון דהיסח הדעת הוי פסול הגוף בתרומה, והא כיון שנולד בה ספק טומאה ומניחה במקום התורפה הרי מסיח דעתו ממנה. ונשארו התוספות בקשיא.

למה לי עיבור צורה:

יבארו דכל שנזרק העוף בלול אף אי פסולו בדם יש בו אף פסול היסח הדעת.

נחלקו בגמרא, אי פסול היסח הדעת בקדשים

הוי פסול הגוף, או משום חשש טומאה הוא דאסור. ואקשינן, להסובר דפסול היסח הדעת הוי פסול הגוף, מהא דתניא לול קטן היה בין כבש למזבח במערבו של כבש, ששם היו זורקין פסולי חטאת העוף, ותעובר צורתן ויוצאין לבית השריפה. אי אמרת בשלמא דהיסח הדעת פסול טומאה הוי, משום הכי בעי עיבור צורה, שמא יבא אליהו ויטהרנה, אלא אי אמרת דפסול הגוף הוי, למה לי עיבור צורה, והרי תניא כל שפסולו בגופו ישרף מיד, אם פסולו בדם ובבעלים, תעובר צורתן ויוצאין לבית השריפה. מקשים התוספות וקשה לר"י, **דלמא האי פסול** דתניא בברייתא שהיו זורקין אותו בלול וממתינין עד שתעובר צורתו, **היינו פסול בדם ובבעלים דבעי עיבור צורה**, אבל פסול היסח הדעת דהוי פסול הגוף באמת אינו טעון עיבור צורה. ומיישבים וי"ל, דמ"מ אף אי מיירי בפסול בדם או בבעלים, **אחר שנזרק** אותו עוף **בלול יש בו** גם כן פסול **היסח הדעת**, ואם כן שוב אינו טעון עיבור צורה. הר"ר **אלחנן.**

פסול הגוף הוי. תימה דלעיל (דף כ:) **אמרינן אם היתה במקום המוצנע יניחנה במקום התורפה ואמרי' גרמא אין בידים לא ואמאי אין מותר לשורפה מיד כשמסיח דעתו ממנה:**

למה לי עיבור צורה. קשה לר"י דילמא האי פסול היינו בדם ובבעלים דבעי עיבור צורה. וי"ל מ"מ אחר שנזרק בלול יש בו היסח הדעת הר"ר אלחנן:

[לד:] **שאם זרק הורצה. אף על גב דאין ציץ מרצה על היוצא רבי יהושע סבר זריקה מועלת ליוצא כרבי עקיבא דריש מעילה** (דף ו:) **דאמר זריקה מועלת להוציא בשר מידי מעילה וכל שכן להרצאה דהא רבי אליעזר דאמר הכא יזרוק קאמר התם דלהוצאה ממעילה לא מהניא:**

ונתן אלמא תלושין והא מחוברין נינהו. פירוש אהיה/2018 **דונתן משמע דחשיב להו תלושין והיינו לענין קבלת טומאה אף על פי שהן מחוברין, והשתא מייתי ראיה דאין השקה להקדש מן התורה וכן בתרומה נמי עבוד רבנן מעלה ופ"ה דחוק:**

[לה.] **כוסמין מין חיטין שיבולת שועל ושיפון מין שעורין. רש"י פירש לענין דאין תורמין ממין על שאין מינו, ור"י אומר דבמנחות בפרק ר' ישמעאל** (דף ע.) **מוכח בהדיא דברייתא לענין חלה מיתני'. יש מקשין דתנן במסכת חלה** (פ"ד מ"ג) **החיטה אינה מצטרפת עם הכל חוץ מן הכוסמין, והשעורין מצטרפין עם הכל חוץ מן החיטין, אלמא כוסמין בהדי שעורין שפיר דמי. ואומר ר"י דכוסמין מין חיטין כלומר אף מין חיטין וכל שכן מין שעורין, שיבולת שועל ושיפון מין שעורין ולא מין חטין, והא דתניא התם בריש המסכת חמשה דברים חייבין בחלה** אביר המכשלה **החיטין והשעורין והכוסמין ושיבולת שועל ושיפון הרי אלו חייבין בחלה ומצטרפין זה עם זה, אומר**

ונתן אלמא תלושין והא מחוברין נינהו:

יבארו דרשת הגמרא מ'ונתן מים חיים אל כלי'.

כתיב גבי קידוש מי חטאת 'ונתן עליו מים חיים אל כלי', ודרשינן מהלשון 'מים חיים אל כלי' שתהא חיותן בכלי, כלומר שצריך לקדש את מי החטאת באותו כלי עצמו שהוא ממלאם מן המעיין, ולא שימלאם בכלי אחד ויערם לתוך כלי אחר לקדשם שם. ומאידך מדכתיב באותו פסוק 'ונתן' משמעותו שהמים יכולים להיות תלושים מן המעיין, וקשה, דהא דרשינן דצריכים להיות המים מחוברים. ומבארים התוספות את קושיית הגמרא, **פירוש ד'ונתן'** האמור בפסוק **משמע דחשיב להו** למים שנותן על האפר **כתלושין** מן המעיין ואינם חשובים כמחוברים למי המעיין, **והיינו לענין קבלת טומאה**, דמים תלושין מקבלים טומאה, ואילו מים מחוברים למעיין אינם מקבלים טומאה, **אף על פי שהן מחוברין** למעיין שממנו הוא ממלאם, שהרי מלשון הגמרא 'שתהא חיותן בכלי' משמע שהכלי נמצא בתוך המעיין, והמים שבו נחשבים 'מים חיים' על ידי חיבורם לשאר המים שבמעיין, **והשתא מייתי** הגמרא **ראיה דאין השקה להקדש מן התורה**, והמים חשובים כתלושים לענין קבלת טומאה ואין מועיל להם חיבורם למי המעיין, **וכן בתרומה נמי עבוד רבנן מעלה** שלא תועיל בה השקה. **ופ"ה דחוק.**

כוסמין מין חיטין שיבולת שועל ושיפון מין שעורין:

יבארו האם הוי הכוסמין ממין חטין.

בגמרא מייתי ברייתא דקתני דכוסומין מין חיטים הן, ושיבולת שועל ושיפון מין שעורים הן. **ורש"י פירש**, דהברייתא נשנתה **לענין דאין תורמין ממין על שאין מינו**, וע"ז אמרה דממין ה'כוסמין' מותר לתרום על מין החיטים, וכן ממין השיבולת שועל והשיפון מותר לתרום על השעורים.

ור"י אומר, דבמנחות בפרק ר' ישמעאל (דף ע.) **מוכח בהדיא**שיא, **דברייתא** זו **לענין חלה מיתניא**, והיינו, דהדין בחלה הוא, דכמה עיסות מצטרפות יחד לשיעור חלה אם הן ממין אחד, ולענין זה הוי הכוסמין ממין החטים, ושיבולת שועל ושיפון הוו ממין השעורים, ומצטרפות עיסותיהן יחד להתחייב בחלה.

שאם זרק הורצה:

יבארו דזריקת הדם מועלת להרצאה אף דאין הציץ מרצה.

איתא בגמרא, נטמא או שנפסל בשר הקרבן, או שיצא בשר הקרבן חוץ לקלעים, רבי אליעזר אומר יזרוק הכהן את דם הקרבן, ורבי יהושע אומר לא יזרוק. ומודה רבי יהושע שאם עבר הכהן וזרק את הדם הורצה הקרבן. והוקשה להתוספות, **ואף על גב דאין ציץ מרצה על** בשר **היוצא** מחוץ לקלעים להכשירו, ואם כן קשה מדוע סבר רבי יהושע שאם עבר וזרק את הדם הורצה הקרבן. ומיישבים, **דרבי יהושע סבר דזריקה** דדם הקרבן **מועלת** לבשר **היוצא** מחוץ לעזרה לרצות, **כרבי עקיבא דריש מעילה** (דף ו:) **דאמר** דזריקה דדם הקרבן **מועלת להוציא בשר** קדשי קדשים שיצא חוץ לעזרה **מידי מעילה, וכל שכן** דזריקה מועלת לרבי עקיבא לבשר שיצא חוץ לעזרה **לענין הרצאה, דהא רבי אליעזר דאמר הכא** גבי בשר קרבן שנפסל או שנטמא, שיזרוק את הדם, **קאמר התם דלהוצאה ממעילה לא מהניא** זריקת הדם, ואם כן רבי עקיבא דסבר דזריקת דם שמועלת להוציא בשר קדשי קדשים שיצא חוץ לעזרה להוציאו מידי מעילה, כל שכן דסבר דזריקת הדם מועלת להרצאה, ורבי יהושע סבר כרבי עקיבא.

אומרים התוס' ויש מקשין, דהא תנן במסכת חלה (פ"ד מ"ג), **החיטה אינה מצטרפת עם הכל חוץ מן הכוסמין, והשעורין מצטרפין עם הכל חוץ מן החיטין.** ומזה דקתני שהשעורים מצטרפין עם כל המינים חוץ מהחיטים, **אלמא** דמין הכוסמין **בהדי השעורין שפיר דמי** להצטרף יחד, ואילו הכא בברייתא איתא דהכוסמין אינם מצטרפים אלא עם החיטים ולא עם השעורים. **ומיישבים ואומר ר"י**, דהא דתניא בברייתא דה'כוסמין מין חיטין', **כלומר**, דהכוסמין **אף** ממין חיטין הן, ולכן מצטרפות עם החיטים, **וכל שכן** שנחשבים הן ממין השעורין, ולכן מצטרפים גם עם השעורים. **ואילו שיבולת שועל ושיפון מין שעורין** הן דווקא, **ולא מין חטין** הן, ולכן אינן מצטרפות עם החיטים. ולפי"ז, דין הברייתא הוא כדין המשנה, דהכוסמין מצטרפות עם החיטים, וגם עם השעורים.

והוקשה להתוס', **והא דתניא התם** בחלה **בריש המסכתשיב, חמשה דברים חייבין בחלה, החיטין, והשעורין, והכוסמין, ושיבולת שועל, ושיפון, הרי אלו חייבין בחלה, ומצטרפין זה עם זה**, ומשמע שכל מין מהם ואף החיטה בכלל מצטרפים עם שאר המינים, והרי בברייתא כאן וכן במשנה שהביאו התוס' לעיל תנן, דחיטה אינה מצטרפת אלא עם הכוסמין.

ציונים והערות

שיא. כדאיתא בתוספות שם בד"ה תנא. **שיב. פרק** א משנה א.

ומיישבים ואומר ר"י, דמשני בירושלמי"ג על קושיא זו, דכאן - בבריתא והמשנה דקתני דחיטין אינם מצטרפות אלא עם הכוסמין, מיירי בנשוך, וכאן - המשנה בריש מסכת חלה דקתני דכל חמשת המינים מצטרפים זה עם זה מיירי בבלול. ופי' הירושלמי דבנשוך', היינו שכל אחת ואחת מאותן המינים נעשה עיסה בפני עצמה, ואחר כן נשכו ונתחברו יחד, והתם ודאי אין מצטרפין כולם להתחייב בחלה אלא רק כמו שמפורשין בברייתא ובמשנה דפרק ד, דהחיטים עם הכוסמין, ושיבולת שועל ושיפון עם השעורים. אבל בבלול, דהיינו שכל הקמחים מחמשת המינים נילושים יחד, ועשו מהן עיסה אחת, בההיא כולם מצטרפים להתחייב עליהם בחלה, משום דאז כשנבלל הקמח שלהם יחד חשבינן כולם כאחד.

סיכום: כתבו דהברייתא מיירי לענין חלה, ולא לענין מעשר כפירוש רש"י. והקשו ממתניתין דחלה דתנן דהשעורים מצטרפים עם הכל חוץ מהחיטים, דהיינו שמצטרפים השעורים עם הכוסמין, ואילו הכא בברייתא איתא דהכוסמין אינם מצטרפים אלא עם החיטים. ותירצו, דהכוונה בברייתא דהכוסמין מין חיטים, היא שמצטרפים גם עם החיטים, וכל שכן עם השעורים. ועוד הקשו התוס' מהמשנה דריש חלה, דקתני דכל חמשת מיני דגן מצטרפים זה עם זה, ודלא כהברייתא דהכא דקתני דהחיטים אינן מצטרפים אלא עם הכוסמין. ויישבו בשם הירושלמי, דבנשוך, שכל אחת מהן נעשית עיסה בפני עצמה ולאחר מכן התחברו בנגיעתן, אינן מצטרפות אלא כמו שמפורש בברייתא הכא. ובבלול, כלומר שהקמח נבלל יחד, אז מצטרפים כולם.

ר"י דמשני בירושלמי כאן בנשוך וכאן בבלול, פי' בנשוך שכל אחת ואחת נעשה עיסה בפני עצמה ואחר כן נשכו ונתחברו יחד התם ודאי אין מצטרפין כולם אלא כמו שמפורשין, בבלול שכל הקמחים נילושים יחד ועשו מהן עיסה בההיא כולם מצטרפים דחשבינן כולם כאחד:

[לה:] **ומי פירות אין מחמיצין. היינו להתחייב כרת כדאמרינן בהדיא אין חייבין על חימוצו כרת אבל לאו אית ביה, ובסמוך נמי אמרינן אין לשין בין ושמן ודבש ואם לש תשרף מיד, וחכמים נמי דאמרי תאכל היינו משום שיכולין לשומרה מן החמץ כשאר עיסה אבל לכולי עלמא מחמיצין. וקשה דלקמן (מ.) מסקינן גבי קימחא דאבישונא אבל מי פירות שרי דמי פירות אין מחמיצין משמע דשרינן לגמרי, וכן פי' ר"ת דאין מחמיצין כל עיקר, והא דאמר תשרף מיד כשעירב עמהן מים דאז ממהרות יותר להחמיץ ועל הא אמר דאין בהן כרת אבל לאו אית ביה, אבל היכא דלית ביה תערובת מים כגון יין וחומץ ושאר מי פירות שרו לגמרי. וכן מוכח בסוף כל המנחות באות מצה (מנחות דף נ: ושם) דאמר אשר תקריבו לרבות מנחת נסכים לחימוץ דברי רבי יוסי הגלילי, ופריך מנחת נסכים מי פירות הן ואין מחמיצין, אמר ריש לקיש אומר היה רבי יוסי מנחת נסכים מגבלה במים והיא כשירה, והשתא אי סלקא דעתיך דריש לקיש ורבי יוחנן מיירי הכא בלא מים כלל ואפילו הכי כרת ליכא אבל מלקות איכא דחמץ נוקשה הוי, אמאי איצטריך למימר התם מגבלה במים בלא גיבול מים נמי איצטריך קרא שלא תאפה חמץ דהוי חמץ נוקשה וחמץ נוקשה פסול למנחה כדמשמע התם במנחות (דף נג.) דקאמר התם שיאור דר' יהודה לרבי יהודה דפסול למנחות, אלא ודאי היכא דליכא מים אינו מחמיץ כלל. וקשה לרשב"א דחומץ האדומי חשיב ליה בפרק אלו עוברין (לקמן דף מג.) חמץ דגן גמור ע"י תערובת, ואמאי והא חומץ האדומי מפרש התם דרמו ביה שעורים פי' משימין השעורים ביין**

הנסכים חמץ, דהא אם תתחמץ הוי חמץ נוקשה, וחמץ נוקשה פסול למנחה, כדמשמע התם במנחות (דף נג.), דקאמר התם ד'שיאור' דר' יהודה, שהוא בצק שנוצרו בו סדקים כקרני חגבים, לדברי רבי יהודה דאמר ש'שיאור' כזה אינו חייב עליו מלקות, אבל מודה הוא שהוא אסור בהנאה מדרבנן, דפסול למנחות מזה שריבתה התורה לכתוב 'מצה תהיה', דאף בדיעבד בעינן שתהא המנחה מצה ממש. וא"כ הדרא קושיא לדוכתה דאמאי הוצרכה הגמרא לומר דלרבי יוסי מותר לגבל במנחת נסכים מים, הא אף אם אסור לגבלה במים, כיון שמי פירות מחמיצים מעט, הוצרכה התורה לומר דאסור להקריבה אלא כשהיא מצה לגמרי.

אלא ודאי דהיכא דליכא במי פירות מים, אינו מחמיץ כלל.

וקשה לרשב"א, ד'חומץ האדומי', חשיב ליה בפרק אלו עוברין (לקמן דף מג.) שהוא חמץ דגן גמור ע"י תערובת, ולכן חייב עליו לאו ולא כרת. ואמאי, והא חומץ האדומי מפרש התם[שכ] את דרך עשייתו, דרמו ביה בין שעורים, דאף מי פירות מחמיצים אלא שאינו חימוץ גמור. וכן פי' ר"ת, דמי פירות אין מחמיצין כל עיקר, ודלא כפירוש התוס' דמחמיצין אבל אין חימוצם גמור. ולפירוש רבינו תם, הא דאמרינן אליבא דרבן גמליאל דעיסה שנילושה במי פירות בפסח תשרף מיד, מיירי כשעירב עמהן גם מים, דאז כשהמי פירות מעורבין יחד עם מים ממהרות יותר להחמיץ אפילו מהיכא דלש במים לבד, ולכך אמר רבן גמליאל דתשרף, משום שכשעירב עמהם מים אי אפשר לשומרם מחימוץ. ועל מי פירות כגון הא, שמעורבים עם מים, עליהם אמר ריש לקיש דעיסה שנילושה ביין ושמן ודבש אין בהן כרת, דמשמע אבל לאו אית ביה, משום[שטז] דכשהם עם מים הם ממהרים להחמיץ, ומכל מקום אינו חייב על חמץ זה כרת, כיון ד'חמץ' הוא בתערובת דגן עם מים, אבל כשהדגן התחמץ על ידי מים ומי פירות יחד, אין הוא בכלל חמץ גמור ולכן אנו חייב עליו כרת אלא בלאו גרידא הוא[שיז]. אבל היכא דלית ביה במי הפירות תערובת מים, כגון כשלש את העיסה ביין וחומץ ושאר מי פירות לבדם בלא מים, אזי שרו לגמרי, משום שאינם מחמיצים כל עיקר.

וכן מוכח בסוף כל המנחות באות מצה (מנחות דף נ: ושם) דאמרינן בברייתא שם, דמדכתיב בפסוק[שיח] 'כל המנחה אשר תקריבו', מרבינן מהתיבות 'אשר תקריבו' לרבות מנחת נסכים לחימוץ, שאף המנחה שמביאים עם הנסכים[שיט], אסור לה להיקרב חמץ אלא מצה. דברי רבי יוסי הגלילי. ופריך הגמרא, מנחת נסכים בתמיה, הא מי פירות הן, שהרי מנחת הנסכים היא סולת בלולה בשמן, שהוא מי פירות, ומי פירות אין מחמיצין. ומשני אמר ריש לקיש, אומר היה רבי יוסי מנחת נסכים מגבלה במים והיא כשירה, כלומר, דאם ירצה יכול להוסיף בה מים חוץ מהשמן, ואז היא יכולה לבא לידי חימוץ, כיון שמים עם מי פירות מחמיצים, ולכן הוצרכה התורה לרבות שאף היא אסור לה לבא לידי חימוץ. ומזה מוכיחים התוס' את שיטתם דמי פירות לבד אינם מחמיצים כלל. והשתא אי סלקא דעתיך דריש לקיש ורבי יוחנן מיירי בגמרא הכא בעיסה שנילושה במי פירות לבד ובלא מים כלל, ואפילו הכי כרת ליכא, אבל מלקות איכא על עיסה זו, כיון דחמץ נוקשה הוי, כלומר חמץ גרוע שאינו מחומץ לגמרי העיסה אף כשנילושה במי פירות לבד, א"כ אמאי איצטריך למימר התם דלרבי יוסי מגבלה במים, הא אף בלא גיבול מים נמי איצטריך קרא לרבות שלא תאפה מנחת נסכים חמץ, דהא אם תתחמץ הוי חמץ נוקשה, וחמץ נוקשה פסול למנחה, כדמשמע התם במנחות (דף נג.), דקאמר התם ד'שיאור' דר' יהודה, שהוא בצק שנוצרו בו סדקים כקרני חגבים, לדברי רבי יהודה דאמר ש'שיאור' כזה אינו חייב עליו מלקות, אבל מודה הוא שהוא אסור בהנאה מדרבנן, דפסול למנחות מזה שריבתה התורה לכתוב 'מצה תהיה', דאף בדיעבד בעינן שתהא המנחה מצה ממש. וא"כ הדרא קושיא לדוכתה דאמאי הוצרכה הגמרא לומר דלרבי יוסי מותר לגבל במנחת נסכים מים, הא אף אם אסור לגבלה במים, כיון שמי פירות מחמיצים מעט, הוצרכה התורה לומר דאסור להקריבה אלא כשהיא מצה לגמרי.

אלא ודאי דהיכא דליכא במי פירות מים, אינו מחמיץ כלל.

וקשה לרשב"א, ד'חומץ האדומי', חשיב ליה בפרק אלו עוברין (לקמן דף מג.) שהוא חמץ דגן גמור ע"י תערובת, ולכן חייב עליו לאו ולא כרת. ואמאי, והא חומץ האדומי מפרש התם[שכ] את דרך עשייתו, דרמו ביה בין שעורים,

ציונים והערות

שיג. חלה פרק א הלכה א. **שיד. וכן** היא שטת רש"י להלן לו. ד"ה אין לשין. **שטו. להלן** לו. **שטז. על** פי מהרש"א. **שיז. אבל** שיטת רש"י, דכשלשים את העיסה במי פירות לבד העיסה מחמצת אלא שאין חימוצה גמור, ואילו כשלשים את העיסה עם מי פירות ומים, אזי דין העיסה כחמץ גמור, וכמו שכתב בד"ה ביין, שמץ גמור הוא וחייבים עליו כרת. **שיח. ויקרא** ב יא. **שיט. עם** כל קרבן עולה מהבהמה וקרבן שלמים, חייבים להביא יין לנסכים, ומנחת סולת בלולה בשמן (נמדבר טו ו יג), שהיא מנחת נסכים. **שכ. דף** מב:

כדי שיחמיץ היטב והא מי פירות אין מחמיצין, ואפילו אם משימין מים עמהן אכתי לא הוי אלא חמץ נוקשה. ואומר ר"י שהשעורים שורין במים קודם שמשימין ביין. ובמי ביצים נסתפק רש"י אי חשיב מי פירות או לא לפי שאנו רואים שהעיסה נעשה עבה בהן יותר מבמים, אבל ר"ת נהג היתר בדבר והיה נוהג לאכול בערב הפסח אחר ארבע שעות עוגה שנילושה בביצים, והא דקאמרינן בירושלמי האוכל מצה בערב פסח קודם זמנה כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו היינו מצה הראויה לצאת בה ידי חובה וזו מצה עשירה היא:

יוצאין בדמאי. מסופק ר"י אי בעי למימר יוצא דוקא דיעבד כדאמרינן הואיל ומפקיר לנכסיה וחזי ליה מכל מקום עדיין לא מפקיר להו, אי נמי יוצאים אף לכתחלה הואיל ושרי לעניים ואכילת מצה נמי נקרא אכילת עניות:

אכסניא. מפרש בירושלמי נכרים: **שחילל על גב קרקע דרחמנא אמר ונתן הכסף.** תימה אי כסף משמע ליה דווקא נימעוט שוה כסף, ואי יליף מישיב דשוה כסף ככסף אפילו קרקע נמי, ונראה לר"י דילפינן בכלל ופרט וכלל ויסף חמישיתו כלל כסף פרט והיה לו חזר וכלל מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון וכו' יצאו קרקעות ועבדים ושטרות, וכן מוכח בפרק יש בכור

אוצר החכמה

יוצאין בדמאי:

יסתפקו האם הוא לכתחילה או בדיעבד.

במתניתין תנן, דיוצאים ידי חובת מצה בדמאי. ומסופק ר"י, אי בעי במשנה למימר 'יוצא' דוקא, שהוא לשון דיעבד, והטעם דרק בדיעבד יוצא בדמאי הוא כדאמרינן בגמרא, דמה שיכול לצאת ידי חובתו בדמאי אף שאינו רשאי לאכלו גם ללא איסור חמץ, והרי אין יוצאים ידי חובה אלא במצה שאילו היתה חמץ היתה אסורה באכילה משום 'בל תאכל חמץ', ואילו דמאי אילו היה חמץ היה אסור לאכלו משום איסור דמאי שבו, מכל מקום הואיל ואם היה מפקיר לנכסיה והיה עני היה הדמאי חזי וראוי ליה לאכילה, שהרי מותר לעניים לאכול דמאי. ונימא א"כ דהני מילי כשאכל בדיעבד מצה של דמאי, אבל לכתחילה אין לצאת ידי חובתו בדמאי, דהא מכל מקום הרי עדיין לא מפקיר להו ועדיין אינו עני ואסור לאכול דמאי. וזהו צד אחד בספקו של ר"י. **אי נמי**, הצד השני הוא דיוצאים אף לכתחלה במצה של דמאי, הואיל ושרי גם עכשיו לעניים לאכלו, ואף שהוא אינו עני, אבל אכילת מצה נמי נקרא 'אכילת עניות' כדכתיב 'לחם עוני', ולכן אם הדמאי ראוי לעניים יוצא בו ידי חובת אכילת מצה.

אכסניא:

איתא במשנה, מאכילין את האכסניא דמאי, היינו דמותר להאכיל חיילים החונים בעיר דמאי. ואומרים התוס' דמפרש **בירושלמי**[שכה] דמתניתין מיירי באכסניא של נכרים דוקא, אבל חיילים ישראלים אין להאכילם דמאי[שכו].

ומיישבים ואומר ר"י, שאופן עשיית 'חומץ האדומי', הוא דהשעורים שורין **במים קודם שמשימין ביין**, ולאחר שכבר החמיצו השעורים את המים ונעשו חמץ גמור נותנים אותם לתוך היין ולכן הוי דינו כחמץ בתערובת.

ובמי ביצים נסתפק רש"י אי חשיב מי פירות או לא, והצד לומר שאין דין מי הביצים כמי פירות, **לפי שאנו רואים שהעיסה נעשה עבה בהן**, כלומר, שהעיסה תופחת ממי ביצים, ואפילו עבה יותר מאשר כשלשים אותה **במים**, ואינה כמו עיסה שלשים אותה במי פירות שאינה מחמצת ותופחת. **אבל ר"ת נהג היתר בדבר, והיה נוהג לאכול בערב הפסח אחר ארבע שעות** שהוא לאחר סוף זמן אכילת חמץ, **עוגה שנילושה בביצים**[שכג]. והוקשה להתוס' מהא דקאמרינן **בירושלמי**[שכד], **דהאוכל מצה בערב פסח קודם זמנה, כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו**, והאיך היה רבינו תם אוכל עיסה זו שהיא כמצה שלא נתחמצה. ומיישבים, דכוונת הירושלמי על האוכל מצה בערב פסח, היינו דווקא כשאוכל **מצה הראויה לצאת בה ידי חובה** בליל פסח, ואילו מצה זו שעשוייה ממי ביצים **מצה עשירה היא**, ואין יוצאים בה ידי חובה בפסח דאינה 'לחם עוני', ולהכי מותר לאוכלה בערב פסח.

סיכום: כתבו בתחילה דמי פירות אינם מחמיצים לגמרי, אבל מחמיצים קצת, וחייבים על חימוצם לאו. ובזה פירשו אמאי העושה מצה ממי פירות לרבן גמליאל תישרף מיד. ואף לרבנן דתאכל, היינו משום דסוברים שיכול לשמור את העיסה שלא תבא לידי חימוץ.

והקשו על זה, דלייבש את קליות החיטים מותר, משום דמים היוצאים מהם דינם כמי פירות ואינם מחמיצים, ומשמע דאינם מחמיצים כלל. וכן פירש רבינו תם. וכתב דמה דמשמע מדברי ריש לקיש דאין חייבים על עיסה הנילושה במי פירות כרת, אבל לאו חייבים עליה, היינו באופן שעירב עמהם גם מים. ועוד הוכיחו דאין מחמיצים כלל כשהם לבדם ללא מים, מדקאמר ריש לקיש דרבי יוסי שלמד מדכתיב 'אשר תקריבו', לרבות מנחת נסכים לחימוץ, סבר דמותר לגבלה במים, ואם היו מחמיצים קצת כשהם לבדם, הא יש לומר דאתא הכתוב לרבות מנחת נסכים שלא יקריבו אותה כשנתחמצה מעט, דגם חמץ נוקשה פסול למנחות, כהוכחת התוס'. אלא ודאי דמי פירות אינם מחמיצים כלל. והקשה רשב"א אמאי חמץ האדומי שמשימין בו שעורים כדי שיתחמץ אמרינן בגמרא שהוא חמץ גמור על ידי תערובת, הא השעורים נישורים ביין שהוא מי פירות. ולכן אומר ר"י, דדרכם היתה לשרות את השעורים במים ולאחר מכן לשרותם ביין, ולהכי כשנישרו במים כבר נעשו חמץ גמור, ולאחר מכן נתערבו ביין. ובמי ביצים נסתפק רש"י האם דינם כמי פירות, אבל ר"ת נהג בהם היתר והיה נוהג לאכול בערב פסח לאחר ארבע שעות עיסה שנילושה במי ביצים. ואין בזה משום אוכל מצה בערב פסח, כיון שהיא מצה עשירה שאינו יוצא בה ידי חובתו בפסח ואין בה איסור לאכלה בערב פסח.

יבארו מהיכן ילפינן שאין פודים בקרקעות.

איתא בגמרא, דהא דתנן שאינו יוצא ידי חובתו במצה של הקדש שלא נפדה, מיירי בהקדש שפדאו שלא כהלכתו, כגון שחילל את ההקדש על גבי קרקע, ואינו מועיל להוציאו מידי הקדש, דרחמנא אמר[שכז] 'ונתן הכסף וקם לו', שצריך לפדות בכסף דווקא ולא בקרקע.

מקשים התוס' ותימה, דממה נפשך, **אי** הא דכתיב בתורה **'כסף' משמע ליה** שצריך לפדות בכסף דווקא, א"כ **נימעוט גם שוה כסף**, שאין לפדות הקדש בשוה כסף. **ואי יליף מדכתיב בתורה**[שכח] 'כסף **ישיב** לבעליו'[שכט] **דשוה כסף דינו ככסף**, א"כ **אפילו** כשחיללו על הקרקע **נמי** יהא מחולל, דהא לא בעינן כסף ממש וסגי בשוה כסף, וקרקע גם היא שוה כסף.

ומיישבים ונראה לר"י, דילפינן בכלל ופרט וכלל, דכתיב 'ויסף חמישיתו', **כלל**, **'כסף' פרט**, דדווקא בכסף פודים ולא בדבר אחר, 'וקם לו', **חזר וכלל**, ובכל מקום כלל פרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, **מה הפרט מפורש** 'כסף', שהוא **דבר המטלטל וגופו ממון וכו'**, אף בכל דבר המטלטל וגופו ממון פודים בו, **יצאו קרקעות**, שאינם מטלטלים ככסף, **ויצאו עבדים**, שהוקשו **לקרקעות, ויצאו שטרות**, שאין גופם ממון, שאין פודים בהם הקדש. **וכן מוכח שחילל על גב קרקע דרחמנא אמר ונתן הכסף:**

ציונים והערות

שכא. דיינם היה חזק ולא היה מתחמץ אלא א"כ נותנים בו שעורים. **שכב. כמו** שכתבו התוס' לעיל, דאם מי פירות לבדם אינם מחמיצים, א"כ גם כשעירב עמהם מים אין דינם כחמץ גמור. והטעם ביאר במהרש"א, דאינו נקרא חמץ דגן גמור כלל, כיון שהשעורה נתחמצה ע"י מים שמחמיצין וע"י מי פירות שאין מחמיצין. אבל אי מי פירות בלא מים נמי מחמיצין שפיר מקרי החומץ חמץ דגן גמור ע"י תערובות, כיון שהשעורה הוא חמץ גמור. ויש חילוק בין חמץ דגן גמור ע"י תערובות לחמץ נוקשה, דהא לר"א מסיק לקמן דחמץ דגן גמור ע"י תערובות הוא בלאו, וחמץ נוקשה בולא כלום. **שכג. בשפת** אמת הקשה, דלכאורה משמע מדברי התוס' שהביאו מזה ראיה דמי ביצים דינם כמי פירות. וא"כ קשה, הא אפילו אי הוי מי ביצים ככל מים, יש לומר שלא שהה שיעור חימוץ, ואפילו הכי מותר לאכלן בערב פסח משום דהוי מצה עשירה, כמו שסיימו התוס'. דאע"ג דלענין חימוץ דין מי ביצים כשאר מים, מ"מ א"י לצאת בו ידי מצה משום דהוי מצה עשירה [ודוחק לפרש, דזה פשוט לתוס' דגם מי ביצים ממהר להחמיץ ממילא אם נימא דאינו מי פירות אסור ללוש במי ביצים לעולם כמו ביין שמן ודבש, דמנ"ל הא, ותו, דגם ביין ושמן קיימא לן כחכמים דאם לש יאכל מיד, ונהי דלכתחילה אסור ללוש בהן עם מים, מ"מ בערב פסח מנ"ל להחמיר כולי האי]. וגם קשה, למה הוצרכו התוס' לסיים הטעם דמצה עשירה, ולכן מותר לאכלה בערב פסח, לפי מה דסבירא להו השתא דהוי מי פירות, ואין באין לידי חימוץ, בלאו הכי אין יוצאין בו ידי מצה [כמ"ש המג"א (סי' תעג ס"ק ה) דבמי פירות בלי מים בלאו טעמא דמצה עשירה אינו יוצא בו משום דאין בא לידי חימוץ, וכן מבואר במלחמות כאן, אך למ"ש המג"א (נרים סי' תמד) י"ל דכיון דהוא ממין הבא לידי חימוץ יוצאין בו אי לאו טעמא דמצה עשירה]. וכתב השפ"א דאפשר דאין כוונת התוס' להביא מזה ראיה דמי ביצים הוי מי פירות, אלא הם ב' ענינים, דר"ת נהג היתר בדבר ללוש במי ביצים, ותו היה נוהג היתר בדבר אחר לאכלו בע"פ משום דהוי מצה עשירה וזה קאי גם אליבא דשיטת רש"י. **שכד. לקמן** פרק י הלכה א. **שכה. דמאי** פרק ג הלכה א. **שכו. אבל** ברש"י (ד"ה מכסניא) פירש דמיירי בחיילי מלכי ישראל, דכיון שהם עניים מותר להאכילם דמאי. ואף בירושלמי שם יש בזה מחלוקת דלרבי יוסי מיירי מתניתין באכסנאי עכו"ם, ולרבי יונה מיירי באכסניה ישראלים שהם חברים, ומותרים לאכול דמאי. ויעויין בשנות אליהו להגר"א שם, שמפרש דהירושלמי סבירא ליה שאין העניים רשאים לאכול דמאי, ולרבי יוסי מותר ליתן לעני עם הארץ דמאי ולהודיעו שהוא דמאי והעני יעשרו. ואילו לרבי יונה אסור לתת לעני עם הארץ דמאי ולהודיעו, אלא רק לעני חבר. **שכז. ויקרא** כז יט. **שכח. שמות** כא לד. **שכט. כדאיתא** בבבא קמא דף ז.

בפרק יש בכור (נכורות דף נא.), **דתנן, אין פודין את הבכור לא בעבדים ולא בשטרות ולא בקרקעות ולא בהקדשות. ומפרש התם בגמרא**, ד׳ולא בהקדשות׳ אין הכוונה שאין פודים בכור בהקדש, אלא היינו דכמו שבכור אין פודים באלו, **ולא הקדשות** נמי אין פודים אותם **בכל אלו**, דהיינו בעבדים ושטרות וקרקעות. **ובכור יליף התם** שאין פודים אותו **בכלל ופרט וכלל**, **וכן נמי יש לפרש** דהטעם שאין פודים הקדשות באלו הוא משום דילפינן בכלל ופרט וכלל.

מקשים התוס׳ ומיהו **תימה**, דא״כ דילפינן הקדש בכלל ופרט וכלל מקרא ד׳ויסף חמישית ערכך עליו׳, **מאי מיבעי ליה בפ׳ הזהב** (ג״מ דף נד.), **חומש** שמוסיפים בפדיון הקדש **מהו שיתחלל ע״ג קרקע, והא עיקר המיעוט** למעט קרקע **בחומש כתיב**, ׳**ויסף חמישית כסף ערכך**׳ (ויקרא כז), וא״כ ודאי שאין לחלל חומש על גבי קרקע, ונשארו התוס׳ בתימה[ש].

האוכל נבילה ביום הכפורים:

יבארו אמאי אין איסור יום הכיפורים חל על הנבילה.

שנינו בברייתא, רבי שמעון אומר האוכל נבילה ביום הכיפורים בשוגג פטור מחטאת, משום דסבירא ליה דאין איסור חל על איסור, ואין איסור אכילה ביום הכיפורים חל על איסור אכילת נבילה. **ופירש הקונטרס, דאפילו אם נתנבלה** בהמה **ביום הכפורים** עצמו פטור אם יאכלנה בו ביום, דאכתי **לא חיילא עלה** על בהמה זו **איסור** אכילה **ביום הכיפורים**, דאע״ג דשם נבילה חל עליה רק אחר שנכנס יום הכיפורים, הרי עוד קודם שנכנס יום הכיפורים הוה **עלה איסור** אכילה משום **אבר מן החי**, וכיוון דס״ל לרבי שמעון דאין איסור חל על איסור, לא מצי איסור אכילה ביום הכיפורים לחול על איסור אבר מן החי.

מקשים התוספות **וקשה לר״י**, אמאי לא מצי איסור יום הכיפורים לחול מחמת איסור אבר מן החי, **דהא מיד כי פקע איסור אבר מן החי** בשעת השחיטה **יחולו עלה** שני האיסורים גם **איסור יום הכפורים** וגם איסור **נבילה בבת אחת**, מחמת שלא נשחטה כדין, **דהא מודה רבי שמעון בשני איסורין החלים בבת אחת** דמצו חיילי ולא אמרינן בהו אין איסור חל על איסור. ומיישבים ומיהו **י״ל, דאפילו אם נתנבלה** בהמה **ביום הכפורים לא** מצי חיילי **עלה איסור יום הכפורים** בהדי איסור נבילה, וזאת מאחר **דאיסור שאין זבוח**, היינו שהבהמה אסורה באכילה קודם שנשחטה כדין, **הוה ביה נמי מעיקרא** קודם שנשחטה **ואכתי לא פקע** איסור שאינו זבוח מינה, שהרי לא נשחטה כדין, וכיוון שעדיין איסור שאינו זבוח איכא עליה, לא מצי חייל עלה נמי איסור אכילה ביום הכיפורים[שא].

עוני קרינן ביה:

יבארו אמאי גבי לולב מודו כולי עלמא דדרשינן המסורת.

פליגי תנאי **בברייתא** אי יוצאים ידי חובת מצה **בפסח** במצה **של** מעשר **שני**, רבי יוסי סבר דאין יוצאים בה משום דכתיב ׳לחם עוני׳, **וילפינן מינה** דמצה **נאכלת באנינות**[שלב], וכיוון דמעשר שני אינו נאכל באנינות[שלג] אין יוצאים בו ידי חובת מצה, ורבי עקיבא סבר דמרבינן מדכתיב ׳מצות מצות׳ אף מצה של מעשר שני, והגמרא מבארת פלוגתתם, דרבי יוסי הגלילי סבר ׳יש אם למקרא׳[שלד] ועל כן מצינן למידרש תיבת ׳עוני׳ מלשון אנינות, אע״ג דכתיבא ׳עני׳ בלא ו״ו שהוא לשון עניות, ורבי עקיבא סבר ׳יש אם למסורת׳[שלה] ודרשינן התיבה כפי שהיא נכתבת בלא ו״ו דהוא לשון עניות, ולא מצינן למידרש ביה לשון אנינות. והוקשה להתוספות **מהא** דמקשינן **גבי** מצוות נטילת **לולב** (סוכה דף נב.) דילמא בעינן תרתי כפי דתמרי, דהיינו ליטול שני לולבים, ומשני דמדכתיב ׳כפת תמרים׳ חסר ו״ו דהוא לשון יחיד שמעינן דסגי בחדא, **והתם כולי עלמא** מודו דדרשינן המסורת וכיוון **דכפת כתיב** שמעינן דהיינו לולב אחד, **ולא** אשכחן למאן **דאמר** התם דדרשינן המקרא **וכפות קרינן** דהוא לשון רבים, ולהכי **יצטרך שני לולבים ליטול**, וקשה אמאי לא תלינן להא דלולב בפלוגתא דפליגי הכא אי יש אם למקרא או יש אם למסורת, דלמאן דסבירא ליה יש אם למקרא אית לן למימר דיטול שני לולבים[שלו]. ומישבים **ואור״י**, דהא דמודו כולי עלמא דאין ליטול אלא לולב אחד, הוא **משום דהתם** גבי לולב **סמכינן אמאי** דכתיב בהאי **קרא** ׳**פרי עץ הדר**׳, היינו אתרוג, **דלא משמע אלא** חד אתרוג, **ולכך מודו התם כ״ע** דאף גבי לולב דסמיך ליה דרשינן המסורת דכתיב ׳כפת׳ חסר ו״ו, ושמעינן מינה דסגי בלולב אחד כמו דסגי באתרוג אחד.

במקום זריזים איתא:

יבארו אמאי לא חיישינן לחימוץ המנחה.

מקשינן בגמרא אמאי גבי מצות מודו כולי עלמא דאין לשין אותן במים פושרים שמא יחמיצו[שלז], ואילו גבי מנחות שגם הן באות מצה, שרינן ללוש אותן בפושרים, ומשני, דמנחות נילושות על ידי כהנים שהם זריזים ועל כן לא חיישינן שמא יחמיצו, אבל מצות שנילושות אף על ידי אנשים שאינם זריזים חיישינן בהו טפי, ומקשינן עלה דאף במנחות רק מקמיצה ואילך מצווה בכהנים, אבל הלישה עצמה כשירה בזרים[שלח], ואם כן אית לן למיחש לחימוץ, ומשני דלישת המנחות אף שכשירה בזרים שאינם זריזים, מכל מקום נעשית בעזרה שהיא ׳מקום זריזים׳ ועל כן לא חיישינן שם לחימוץ, משא״כ מצות הנעשות בכל מקום יש לחוש בהן לחימוץ. מקשים התוספות **וא״ת**, היאך משני דכיון דמנחות נילושות בעזרה שהיא ׳מקום זריזים׳ לא חיישינן בהן לחימוץ אפילו אם יילושו בפושרין **והא הכא במנחת מאפה תנור מיירי**, שכן מכל המנחות רק היא **נילושה בפושרים, ואותה** מנחת מאפה תנור **מנלן שנבללת**[שלט] **בעזרה** דווקא, ולא דמיא מנחת מאפה תנור **לשאר מנחה שנבללת בעזרה** דווקא, **לפי** שבשאר מנחות **הבלילה היתה בכלי שרת** ולכך בעי לבוללן בעזרה, אבל מנחת מאפה תנור שאינה נבללת בכלי שרת דווקא אפשר לבוללה גם חוץ לעזרה, ואם כן אית לן למיחש בה לחימוץ אם בוללה בפושרין. ומיישבים **וי״ל, דגם מנחת מאפה תנור** אף שאינה צריכה בלילה בכלי שרת דווקא, מכל מקום היו **לשין** אותה **בעזרה** כדי שתהא הלישה **סמוך לתנור של קודש** ויוכלו לאפותה מיד עד **שלא תחמיץ**, ומאחר שהיו מקפידים ללוש מנחה זו בעזרה שהיא מקום זריזים, לא חיישינן בה לחימוץ אפילו אם תילוש בפושרין. **ורבינו אפרים בר אפרים הגבור מפרש, דע״כ** יש לנו לומר שהיו **לשין אותה** - את מנחת מאפה תנור **בעזרה** דווקא אף דלא בעיא לישה בכלי שרת דווקא, וזאת **לפי שהיו מודדין אותה בכלי**

(נכורות דף נא.) דתנן אין פודין לא בעבדים ולא בשטרות ולא בקרקעות ולא בהקדשות, ומפרש התם בגמרא ולא הקדשות בכל אלו, ובכור יליף התם בכלל ופרט וכלל וכן נמי יש לפרש הקדשות. ומיהו תימה מאי מיבעי ליה בפ׳ הזהב (ג״מ דף נד.) **חומש מהו שיתחלל ע״ג קרקע והא עיקר המיעוט בחומש כתיב ויסף חמישית כסף ערכך** (ויקרא כז):

[לו.] **האוכל נבילה ביום הכפורים. פ״ה אפילו נתנבלה ביום הכפורים לא חיילא עלה איסור יוה״כ, דהרי הוה עלה איסור אבר מן החי. וקשה לר״י דהא כי פקע איסור אבר מן החי יחול עלה איסור יום הכפורים ונבילה בבת אחת, דמודה רבי שמעון באיסור בבת אחת. ומיהו י״ל אפילו נתנבלה ביום הכפורים לא חייל עלה איסור יום הכפורים, דאיסור שאין זבוח הוה ביה נמי מעיקרא ואכתי לא פקע מינה:**

עוני קרינן ביה. והא דגבי לולב (סוכה דף לב.) **כ״ע מודו דכפת כתיב, ולא אמר כפות קרינן ויצטרך שני לולבים ליטול, אור״י משום דהתם סמכינן אקרא פרי עץ הדר דלא משמע אלא חד, לכך מודו התם כ״ע דדרשינן מסורת:**

במקום זריזים איתא. וא״ת והא הכא במנחת מאפה תנור מיירי, שהיתה נילושה בפושרים, ואותה מנלן שנבללת בעזרה, ושאר מנחה שנבללת בעזרה לפי שהבלילה היתה בכלי שרת. וי״ל דגם מאפה תנור היו לשין בעזרה סמוך לתנור של קודש שלא תחמיץ. ורבינו אפרים בר אפרים הגבור מפרש דע״כ היו לשין אותה בעזרה, לפי שהיו מודדין אותה בעשרון של קודש, כדתנן בפרק שתי

19/06/2018אהח

ציונים והערות

של. בשפת אמת יישב על פי הא דקיימא לן דאין החומש מעכב החילול. ולפ״ז יש לומר דהאיבעיא חומש מהו שיתחלל על גבי קרקע, אינה האם מותר לחלל אלא האם יוצא בקרקע חיוב תשלומי חומש, אבל ההקדש עצמו, כבר נתחלל בקרן, וא״כ שפיר מיבעיא ליה כיון דבכל תשלומי ממון שוה כסף ככסף, וגם קרקע היא ככסף, ואף כאן דמיעטו קרא, יש לומר דלא מיעט אלא את גוף החילול, שלא יחלל על הקרקע, כדמסיים קרא ׳וקם לו׳, דע״י זה הפדיון יוצא לחולין ולא בקרקעות. אבל החומש, שאין החילול תלוי בו, רק תשלומין בעלמא, לא מיעט קרא דאינו בכלל וקם לו. **שלא. וכן** תירצו התוספות בחולין (לג. ד״ה הקמץ). **שלב. דדרשינן** לה כאילו כתיב ׳לחם אוני׳ (באל״ף) שהוא לשון אנינות (רש״י). **שלג. דכתיב** גביה ׳לא אכלתי באוני ממנו׳. **שלד. כלומר** דהיכא דמשמעות הקריאה שונה ממשמעות הכתיבה אזלינן בתר הקריאה (תוספות סוכה ו: ד״ה ורבי שמעון). **שלה. כלומר** דהיכא דמשמעות המסורת ומשמעות המקרא סותרות זו לזו אזלינן בתר המסורת (תוספות שם). **שלו. כן** הקשו התוספות בסוכה (לב. ד״ה כפת כתיב) ונשארו בקשיא. **שלז. לעיל** בברייתא פליגי תנאי אי שרי ללוש את המצות ביין, שמן ודבש, ואמרינן עלה דלעניין פושרין מודו כולי עלמא דאין לשין את המצות בפושרין שמא יחמיצו. **שלח. ילפינן** הכי מדכתיב בקרא (ויקרא ג ח ג) ׳ויצק עליה שמן וגו׳ והביאה אל בני אהרן הכהנים וקמץ משם מלא קומצו׳, דמשמע דמקמיצה ואילך מתחילה מצוות כהונה. **שלט. המהרש״א** העיר, דאין כוונת התוספות לעבודת הבלילה שהיתה נעשית במנחות אחר האפיה והפתיתה, ופשיטא שהיא נעשית בעזרה, אלא כוונתם ללישה שהיא המלאכה הראשונה שהיו

מידה הנקרא 'עשרון'שמ של קודש, כדתנן בפרק שתי מדות (מנחות פז.) דאותו כלי מידת יבש הנקרא 'עשרון' שהיה במקדש למה היה משמש, בו היה מודד לכל המנחות, והיינו אף למנחת מאפה תנור, וכיוון שהיתה נמדדת בעישרון של קודש בעזרה, אף הלישה היתה בעזרה ועל כן לא חשו בה לחימוץ'שמא.

סיכום תוספות נותנים שני טעמים מדוע נהגו ללוש מנחת מאפה תנור בעזרה, אע"פ שאין חובה לבוללה בכלי שרת. א. כדי שיהא מקום לישתה סמוך למקום אפייתה, שהוא בתנור של קודש שבעזרה, כדי שלא תחמיץ בינתיים. ב. כיוון שהיו צריכים למדוד את המנחה בעשרון של קודש שהיתה בעזרה היו לשים אותה גם כן בעזרה.

מדות (מנחות פז.) עשרון מה היה משמש, בו מודד לכל המנחות:

מה מרור שאין ביכורים. וליכא למימר מרור היינו זית שהוא מר, כדדרשינן (סנהדרין דף קמ:) והנה עלה זית טרף בפיה, אמרה יונה יהא מזונותי מרורים כזית וכו', דלקמן (דף לט.) אמר מרור דומיא דמצה, מה מצה מין זרעים אף מרור כן, ועוד שזית האילן מר ולא הפרי, כדמשמע עלה זית, ואמרינן נמי (מכילתא פ' בשלח) ויורהו ה' עץ, זהו זית, שאין מר באילנות כזית:

[לו:] **אוציא חטין ושעורין שיש במינן ביכורים. א"ל אם כן נוציא כל חמשת המינין שיש במינן ביכורים, דאנו לחם בעינן דממעטינן לעיל אורז ודוחן:**

אי מצות מצות ריבה אפי' ביכורים נמי. תימה לר"י דנימא אהני ריבוי לרבות יש במינו ביכורים ואהני מיעוט למעט ביכורי'. ויש לומר דסברא הוא אי מרבינן הא מרבינן נמי הא:

דאמר ר' אליעזר. נראה לר"י דהא דאיצטריך למימר כר' אליעזר היינו אי מחיצה לקלוט אלא בירושלים, ורבי עקיבא יליף לה מדמקיש בקרא מצה למרורשמט, וכיוון דמרור אינו בא מביכורים, דהא לא אשכחן במיני המרורשנ מין הראוי לביכורים, כך גם מצה אינה באה בביכורים, דהא לא אשכחן במיני המרורשמג מין הראוי לביכורים, כך גם מצה אינה באה בביכורים. והוקשה להתוספות, ואמאי ליכא למימר דמרור שיוצאים בו בפסח היינו זית, שכן הוא מר, כדדרשינן (סנהדרין דף קמ:) אקרא דכתיב גבי שילוח היונה מהתיבה אחר המבול 'והנה עלה זית טרף בפיה', אמרה היונה לנח יהא מזונותי מרורים כזית בידי שמים ואל יהיו מתוקים כדבש בידי אדם וכו', ומוכח מהתם דזית הוא מר, ואם כן אמאי לא נימא דזית ראוי למרור ואם כן אית לן מרור שהוא ראוי לביכורים דהא זית הוא משבעת המינים שמביאים מהם ביכורים[שמה], ומיישבים דליכא למימר דיוצאים בזית למצוות מרור, דהא לקמן (דף לט.) אמרינן דמרור הוי דומיא דמצה, מה מצה באה ממין זרעים, דכל ה' מיני דגן הכשרים למצה הם מין זרעים ולא אילנות, אף מרור כן צריך להיות ממין זרעים ולא מאילן[שמו], ואין יוצאים בזית למרור שכן זית הוא אילן ואינו מין זרעים. ועוד יש ליישב שאין יוצאים בזית למרור, משום שבזית רק גוף האילן הוא מר ולא הפרי הנאכל, כדמשמע מדכתיב גבי שילוח היונה 'והנה עלה זית טרף בפיה' דדווקא העלה הוא מר ולא הפרי, דעל כן הביאה היונה עלה זית ולא את הפרי עצמו, ואמרינן נמי (מכילתא פ' בשלח) אמאי דכתיב בקרא[שמז] 'ויורהו ה' עץ' להמתיק בו את המים המרים שבמרה, דזהו עץ זית שכן אין מר באילנות כעץ הזית, ומשמע דגוף העץ הוא מר ולא הפרי, ומאחר שאין הפרי של הזית מר אין יוצאים בו למרור[שמח].

סיכום: נותנים שני טעמים מדוע אין לומר דמרור היינו זית. א. כיוון דילפינן מרור ממצה, שצריך להיות מין זרעים ולא מין אילן. ב. בזית העץ הוא מר ולא הפרי, ועל כן אין ראוי לצאת בפרי הזית למרור.

אוציא חטין ושעורין שיש במינן ביכורים:

יבארו אמאי לא מפקינן כל מיני דגן ממצה.

בברייתא אמר רבי יוסי הגלילי דאין יוצאים בפסח במצה הבאה מתבואת ביכורים, משום דכתיב במצה 'בכל מושבותיכם תאכלו מצות', וילפינן מינה דבעינן מצה הנאכלת בכל מקום, לאפוקי מצה העשויה מתבואת ביכורים שאינה נאכלת אלא בירושלים, ורבי עקיבא יליף לה מדמקיש קרא מצה למרורשמב, וכיוון דמרור אינו בא מביכורים, דהא לא אשכחן במיני המרורשמג מין הראוי לביכורים, כך גם מצה אינה באה בביכורים[שדמ]. והוקשה להתוספות, ואמאי ליכא למימר דמרור שיוצאים בו בפסח היינו זית, שכן הוא מר, כדדרשינן (סנהדרין דף קמ:) אקרא דכתיב גבי שילוח היונה מהתיבה אחר המבול 'והנה עלה זית טרף בפיה', אמרה היונה לנח יהא מזונותי מרורים כזית בידי שמים ואל יהיו מתוקים כדבש בידי אדם וכו', ומוכח מהתם דזית הוא מר, ואם כן אמאי לא נימא דזית ראוי למרור ואם כן אית לן מרור שהוא ראוי לביכורים דהא זית הוא משבעת המינים שמביאים מהם ביכורים[שמה], ומיישבים דליכא למימר דיוצאים בזית למצוות מרור, דהא לקמן (דף לט.) אמרינן דמרור הוי דומיא דמצה, מה מצה באה ממין זרעים, דכל ה' מיני דגן הכשרים למצה הם מין זרעים ולא אילנות, אף מרור כן צריך להיות ממין זרעים ולא מאילן[שמו], ואין יוצאים בזית למרור שכן זית הוא אילן ואינו מין זרעים. ועוד יש ליישב שאין יוצאים בזית למרור, משום שבזית רק גוף האילן הוא מר ולא הפרי הנאכל, כדמשמע מדכתיב גבי שילוח היונה 'והנה עלה זית טרף בפיה' דדווקא העלה הוא מר ולא הפרי, דעל כן הביאה היונה עלה זית ולא את הפרי עצמו, ואמרינן נמי (מכילתא פ' בשלח) אמאי דכתיב בקרא[שמז] 'ויורהו ה' עץ' להמתיק בו את המים המרים שבמרה, דזהו עץ זית שכן אין מר באילנות כעץ הזית, ומשמע דגוף העץ הוא מר ולא הפרי, ומאחר שאין הפרי של הזית מר אין יוצאים בו למרור[שמח].

סיכום: נותנים שני טעמים מדוע אין לומר דמרור היינו זית. א. כיוון דילפינן מרור ממצה, שצריך להיות מין זרעים ולא מין אילן. ב. בזית העץ הוא מר ולא הפרי, ועל כן אין ראוי לצאת בפרי הזית למרור.

אוציא חטין ושעורין שיש במינן ביכורים:

יבארו אמאי לא מפקינן כל מיני דגן ממצה.

בברייתא אמר רבי יוסי הגלילי דאין יוצאים בפסח במצה הבאה מתבואת ביכורים, משום דכתיב במצה 'בכל מושבותיכם תאכלו מצות', וילפינן מינה דבעינן מצה הנאכלת בכל מקום, ומצה העשויה מתבואת ביכורים אינה נאכלת אלא בירושלים, ורבי עקיבא יליף לה מדמקיש בקרא מצה למרורשמט, וכיוון דמרור אינו בא מביכורים, דהא לא אשכחן במיני המרורשנ מין הראוי לביכורים, כך גם מצה אינה באה בביכורים, דהא לא אשכחן במיני המרורשנא מין הראוי לביכורים, כך גם מצה אינה באה בביכורים ושעורין שיש במינן ביכורים. והוקשה להתוספות דאם כן נמעט לכל ה' מיני דגן שאינם ראויים למצה משום שיש במין דגן מינים הראויים לביכורים, ומיישבים דאין לומרשנא, דאם כן דממעטינן מין ביכורים ממצה נוציא לכל חמשת המינין ונימא דאינם ראויים למצה מאחר שיש במינן ביכורים, היינו דמאחר דחיטין ושעורין הם מה' מיני דגן ומביאים מהם ביכורים נימא דכל מיני דגן אינם ראויים למצה, ויוצאים בפסח רק במצה הבאה מדברים שאינם מחמשת מיני דגן, דהא אנו שם 'לחם' בעינן למצה, כדמוכח מדממעטינן לעילשנב אורז ודוחן דאין יוצאים בהם למצה משום שאינם מחמיצים ואין שם לחם עליהם, ואם כן לא ס"ד למיעוטי כל מיני דגן דאינם ראויים למצה דאם כן במאי נקיים מצוות מצה, אבל חיטין ושעורין שפיר ס"ד למיעוטינהו ממצה, משום דהם עצמם מין הראוי לביכורים, וס"ד דמצה תבוא משאר מיני דגן שאינם ראויים בעצמם לביכורים.

אי מצות מצות ריבה אפי' ביכורים נמי:

יבארו אמאי לא מרבינן חיטין ושעורין למצה.

שנינו בברייתא, לדברי רבי עקיבא דיליף להא דביכורים אינם ראויים למצה, מדמקישינן מצה למרורשנג, מה מרור שאינו ביכורים, כלומר שאינו בא ממין שמביאים ממנו ביכורים, אף מצה שאינה ביכורים, ומקשינן עלה דנימא דאף חיטין ושעורין אינם ראויים למצה כיוון שיש במינם ביכורים, ומשני דמריבויא ד'מצות מצות' מרבינן חיטים ושעורים למצה, ומקשינן עלה דאם כן דאיכא ריבויא ד'מצות מצות' נרבה אף ביכורים עצמם שיהיו ראויים למצה. מקשים התוספות **ותימה לר"י**, והא כיוון דאיכא ריבויא ד'מצות מצות' מחד גיסא, ומאידך גיסא איכא מיעוטא מהיקישא דמצה למרור דמצה אינה ממין ביכורים, א"כ **נימא דאהני ריבוי** ד'מצות מצות' **לרבות יש במינו ביכורים**, היינו דמינים שמביאים מהם ביכורים, כגון חיטים ושעורים, ראויים למצה, **ואהני מיעוטא** דהיקישא דמצה למרור **למעט דביכורים** עצמם דאינם ראויים למצה. ומיישבים **ויש לומר, דסברא הוא דאי מרבינן** מריבויא ד'מצות מצות' **הא**, כלומר דדבר שיש במינו ביכורים ראוי למצה, **מרבינן** מיניה **נמי להא** דביכורים עצמם ראויים למצהשנד.

דאמר ר' אליעזר:

יבארו אמאי לא חשיבי מעשר שני וביכורים 'נאכלים בכל מושבות'.

שנינו בברייתא, דמדכתיב 'בכל מושבותיכם תאכלו מצות' ממעטינן דביכורים אינם ראויים למצה, משום דבעינן מצה הנאכלת בכל מקום, ואילו ביכורים אינם נאכלים אלא בירושלים, ומריבויא ד'מצות מצות' מרבינן דמעשר שני ראוי למצה אע"פ שאינו נאכל אלא בירושלים, וטעמא דמרבינן מעשר שני למצה ולא ביכורים, משום דמעשר שני יש לו היתר אכילה בכל מושבות וכדרבי אליעזר, דאמר מעשר שני שנטמא, אפילו בירושליםשנה, פודים אותו במעות והוא נאכל בכל מקום. אומרים התוספות **ונראה לר"י, דהא דאיצטריך** ברייתא **למימר**

ציונים והערות

עושים בהכנת המנחה. **שמ. על** שם שמיועד למדוד בו שיעור עשירית האיפה. **שמא. כתבו** המהרש"א והיפה עיניים, דתירוץ זה אתי שפיר רק למאן דסבר דאף עישרון שהיה עומד למידת היבש נתקדש בקדושת כלי שרת, ולא רק עישרון העומד למידת הלח, דכיוון שהעישרון נתקדש גם המנחה הנמדדת בו נתקדשה ושוב אסור להוציאה חוץ לעזרה, אבל למ"ד דמידת היבש לא נתקדשה אכתי קשה דיכול להוציא את המנחה וללוש אותה חוץ לעזרה. **שמב. דכתיב** 'על מצות ומרורים יאכלוהו'. **שמג. השנויים** במתניתין להלן לט. **שדמ. והדר** מקשינן עלה דאם כן נימא דכשם שמרור אינו בא כלל ממין הראוי ביכורים, שהרי אינו בא מאחד משבעת המינים, כך גם מצה אינה באה מחיטין ושעורין שהם משבעת המינים, ומשני דמריבויא ד'מצות מצות' מרבינן דמצה באה מחיטין ושעורין לעיל דאין מצה באה מהם, ומייתי לה מדכתיב 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש' דמשמע דכל שהוא צלי אש יוצאים בו, ומשני דהתם מיירי בשלמים שנאכלים יומיים ולילה אחד, אבל הכא מיירי בפסח שנאכל בלילה אחד בלבד, ולא מצינו בשר צלי אש שנאכל בלילה אחד בלבד אלא בשר חגיגה שנאכל ביום ראשון, ומדכתיב 'בלילה הזה' משמע דבעינן שיהא נאכל בלילה, ומדכתיב 'צלי אש' משמע דבעינן שיהא נאכל כל הלילה צלי אש, ומדכתיב 'ומצות על מרורים יאכלוהו' משמע דבעינן שיהא נאכל בלילה ולא ביום, ומדכתיב 'לא תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים' משמע דבעינן שיהא נאכל צלי ולא מבושל, ומדכתיב 'כי אם

דמעשר שני יש לו היתר בכל מושבות כר' אליעזר דשרי לפדות מעשר שני שנטמא, היינו דווקא אי אמרינן דמחיצה לקלוט דאורייתא, כלומר, דמדאורייתא כל מעשר שני שנכנס לבין חומות ירושלים שוב אין פודים אותו אפילו אם חזר ויצא חוץ לחומת ירושלים, אבל אי אמרינן דמחיצה לקלוט אינה מדאורייתא אלא מדרבנן, היינו דמדאורייתא אף אם נכנס מעשר שני לבין החומות לא קלטוהו מחיצות ומותר להוציאו לחוץ ולפדותו, ורבנן הוא דאחמור דכיון שנכנס לבין החומות שוב אין לו פדיון, אי אמרינן הכי לא צריך להא דר' אליעזר דווקא כדי למימר דמעשר שני נאכל בכל מושבות, דהא בלאו הא דרבי אליעזר נמי אשכחן דמעשר שני נאכל בכל מושבות, שכן יכול להוציאו חוץ לירושלים ושם לפדותו. ומיהו רבי אליעזר גופיה מצי סבר דמחיצה לקלוט דרבנן, כלומר דמדאורייתא שרי להוציא מעשר שני שקלטוהו חומות ירושלים ולפדותו חוץ לירושלים, ואיצטריך קרא ד'כי לא תוכל שאתו' למעשר שני שנטמא למימר שיכול לפדותו אפי' הוא בתוך חומת ירושלים, ואין צריך להוציאו חוץ לחומת ירושלים כדי לפדותו[שני].

מקשים התוספות ואם תאמר, והיאך הווה ס"ד למימר לולי ריבויא ד'מצות מצות', דאין יוצאים ידי חובת מצה במעשר שני משום שאינו נאכל בכל מושבות, והא אשכחן דמעשר שני נאכל בכל ערי ישראל, כגון בזמן שהיה המשכן בנוב ובגבעון שאז הותר לאכול מעשר שני בכל ערי ישראל, כדתנן בפרק בתרא דזבחים (דף קיג:) דכאשר באו בני ישראל להקים את המשכן בנוב[שני] ובגבעון[שנח] הותרו הבמות, כלומר הותר להקריב קרבנות בבמות שבכל מקום ולא רק במזבח שבמשכן, וקדשי קדשים היו נאכלין לפנים מן הקלעים, היינו בין קלעי חצר המשכן, וקדשים קלים ומעשר שני היו נאכלין בכל ערי ישראל, ואם כן אשכחן דמעשר שני נאכל בכל מושבות, ואמאי ס"ד למימר דאין יוצאים בו מצוות מצה. וליכא למימר דלא סגי במה שבימי נוב וגבעון היה מעשר שני נאכל בכל מקום, דמכל מקום אחר שבאו לירושלים נאסר לאכול מעשר שני אלא רק בתוך חומת ירושלים ותו לא קרינן ביה 'בכל מושבות', ליכא למימר הכי, דהא לקמן[שנט] חשבינן הא נאכלין בכל מושבות גבי חלות תודה ורקיקי נזיר, דשנינו במתניתין[שס] דחלות תודה ורקיקי נזיר שעשאן לשם מצווה אין יוצאים בהם ידי חובת מצה, ובעי בגמרא למילף לה מדכתיב במצות 'בכל מושבותיכם' ואילו חלות תודה ורקיקי נזיר נאכלין בירושלים בלבד, וקאמר ריש לקיש דחלות תודה ורקיקי נזיר חשיבי נאכלין בכל מושבות שכן היו נאכלין בכל מושבות בזמן שהיה המשכן בנוב וגבעון, ולכך מפיק להו דאין יוצאים בהם בפסח מקרא אחרינא, מדכתיב 'ושמרתם את המצות'[שסא] ולא מצי מפיק להו מקרא ד'בכל מושבותיכם', ומוכח דמחמת מה שהותרו חדא זימנא להיאכל בכל מקום חשיבי כנאכלים בכל מושבות, אע"ג דהאידנא אינם נאכלים אלא בין החומות. ותו קשיא, דהא מסתברא דביכורים נמי היו נאכלין בנוב וגבעון ובכל ערי ישראל כשהיה המשכן בנוב וגבעון, דמאי שנא ביכורים ממעשר שני ושאר קדשים קלים שהיו נאכלים אז בכל מקום[שסב], ואם כן קשה היכי ממעטינן להו לביכורים דאין יוצאים בהם בפסח מקרא ד'בכל מושבותיכם', הא אשכחן בהו זימנא דהיו נאכלים בכל מקום.

דאורייתא, אבל אי מחיצה לקלוט דרבנן לא צריך דר' אליעזר, דהא נאכל בכל מושבות, שיכול להוציאו חוץ לירושלים ולפדותו. ומיהו רבי אליעזר מצי סבר מחיצה לקלוט דרבנן, ואיצטריך קרא לנטמא, שיכול לפדותו אפי' בירושלים. ואם תאמר והא מעשר שני נאכל בכל ערי ישראל, בנוב ובגבעון, כדתנן בפרק בתרא דזבחים (דף קיג:) באו לנוב וגבעון הותרו הבמות, קדשי[אוהח 19/06/2018] קדשים נאכלין לפנים מן הקלעים, קדשים קלים ומעשר שני נאכלין בכל ערי ישראל, ולקמן חשבינן הא נאכלין בכל מושבות גבי חלות תודה ורקיקי נזיר, דקאמר ריש לקיש חלות תודה ורקיקי נזיר נאכלין בנוב וגבעון, ולכך מפיק להו מקרא אחרינא, מושמרתם, ולא מצי מפיק להו מבכל מושבותיכם, וביכורים נמי נאכלין בנוב וגבעון ובכל ערי ישראל, דמאי שנא, והיכי ממעטינן להו מבכל מושבותיכם. ויש לומר דהכא לא ממעטינן להו מבכל מושבותיכם אלא לזמן בית עולמים ולא לזמן נוב וגבעון, ולקמן גבי חלות תודה ורקיקי נזיר איצטריך למידרש מושמרתם לזמן נוב וגבעון ולא לזמן בית עולמים:

מאן שמעת ליה דאמר מעשר שני נפיק ביה ר' עקיבא. אע"ג דכמה תנאי דרשי מסורת ולא מקרא, ולדידהו נפיק במעשר שני, דלא דרשינן אוני, מ"מ אע"ג דס"ל דמסורת עיקר א"א דלא דרשי המקרא לשום דרשה:

ורבי יוסי הגלילי תיפוק לי' שאינן נאכלין לאונן. ואם תאמר לר' יוסי הגלילי מעשר שני ומיישבים ויש לומר, דהכא לא ממעטינן להו לביכורים ומעשר שני מקרא ד'בכל מושבותיכם' אלא לזמן בית עולמים, כלומר אחר שנבנה בית המקדש, שאז הותרו לאכילה רק בירושלים, ועל כן אין יוצאים בהם בפסח דתו לא הוו נאכלים בכל מושבות, ולא לזמן שהיה המשכן בנוב ובגבעון, דבאותו הזמן היו יוצאים בהם בפסח כיון שהיו מותרים בכל המושבות, ולקמן גבי חלות תודה ורקיקי נזיר דאיצטריך למידרש דאין יוצאים בהם בפסח מקרא ד'ושמרתם את המצות', היינו לזמן נוב וגבעון דווקא, שאז הותרו בכל מושבות ומפקינן להו בההוא זימנא ממצה רק מדכתיב 'ושמרתם', ולא ממעטינן מהאי קרא לזמן בית עולמים, דכיוון דנאסרו באותו זמן באכילה חוץ לירושלים שפיר מצינן למיעוטינהו מקרא ד'בכל מושבותיכם'[שסג].

סיכום: התוספות הקשו היאך ממעטינן מעשר שני - אי לאו ריבויא ד'מצות מצות' - וביכורים ממצה מטעם שאינם נאכלים בכל מושבות, הא בזמן נוב וגבעון היו נאכלים בכל מושבות, ותירצו דמקרא ד'בכל מושבותיכם' מרבינן דווקא את הנאכלים בכל מושבות בזמן בית המקדש ולא בזמן נוב וגבעון, ולהכי בעינן ריבויא ד'מצות מצות' למעשר שני בזמן המקדש שלא היה נאכל אלא בירושלים.

מאן שמעת ליה דאמר מעשר שני נפיק ביה ר' עקיבא:

יבארו אמאי מוקי להאי ברייתא כרבי עקיבא דווקא.

לעיל בברייתא יליף רבי עקיבא להא דביכורים אין ראויים למצה מהיקשא דמצה למרור, מה מרור שאינו ביכורים, כלומר שאינו בא ממין שמביאים ממנו ביכורים[שסד], אף מצה שאינה ביכורים, ומקשינן עליה דאם כן אף חיטין ושעורין לא יהיו ראויין למצה כיון שיש במינם ביכורים, ומשני, דמרבינן להו מריבויא ד'מצות מצות', ומקשינן, אי הכי נרבה מ'מצות מצות' אף ביכורים עצמם, ומשני דרבי עקיבא הדר ביה מהאי ילפותא, ואף הוא ממעט ביכורים מדרשא ד'בכל מושבותיכם - יצאו ביכורים שאינן נאכלים אלא בירושלים', דתניא בברייתא דיוצאים בפסח במעשר שני, דחשיב נאכל בכל מושבות, ואין יוצאים בביכורים משום שאינם נאכלים בכל מושבות, והאי ברייתא רבי עקיבא היא דהוא סבר[שסה] דיוצאים בפסח במעשר שני[שסו]. והוקשה להתוספות היאך מוכחינן דהאי ברייתא דוקא רבי עקיבא היא והדר ביה ממאי דממעט ביכורים מהיקשא דמצה למרור, והא איכא עוד תנאי דדרשי למסורת ולא ממעטי מצת מעשר שני מקרא ד'לחם עוני', ומיישבים, דאע"ג דאשכחן כמה תנאי דדרשי מסורת ולא מקרא, ולדידהו נמי יש לומר דשפיר נפיק יד"ח מצת מצוה במעשר שני משום דלדידהו לא דרשינן 'לחם עוני' כאילו כתיב 'אוני' מלשון אנינות, מ"מ אע"ג דס"ל להנהו תנאי דמסורת עיקר, א"א דלא דרשי המקרא דכתיב 'לחם עוני' לשום דרשה, ואפשר דדרשי ליה על פי המקרא דהוא לשון אנינות כרבי יוסי הגלילי, אבל רבי עקיבא שמעינן ליה בהדיא דהוא דריש לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה[שסז].

ורבי יוסי הגלילי תיפוק לי' שאינן נאכלין לאונן:

יבארו אמאי לא ממעט רבי יוסי הגלילי מעשר שני מקרא ד'בכל מושבותיכם'.

לעילשסח בברייתא מייתינן לרבי יוסי הגלילי דיליף להא דאין אדם יוצא ידי

ציונים והערות

ירושלים שוב אינו נפדה. **שנו. ותנא** דברייתא לא מצי למימר דהאי קרא אתיא למעשר שני שנטמא בירושלים דשרי לפדותו שם בלא להוציאו, דאם כן לא אשכחן למעשר שני דנאכל בכל מושבות. **שנז. אחר** שחרב משכן שילה בימי עלי הכהן ונלקח ארון הברית ע"י הפלישתים באו לנוב והקימו שם את המשכן (רש"י שם). **שנח. בימי** שאול נחרב המשכן בנוב ובאו לגבעון והקימו שם את המשכן (רש"י). **שנט. לחם: שס. לעיל** לה. **שסא. דדרשינן** לה דיוצאים בפסח במצה המשתמרת לשם פסח בלבד ולא במצה המשתמרת לשם זבח. **שסב. התוספות** בזבחים תירצו, דביכורים לא היו נאכלים בכל מקום אף בימי נוב וגבעון, משום דבעו הנחה אצל המזבח ושוב לא הוציאום לשאר מקומות. **שסג. ביפה** עינים ציין, דהתוספות בזבחים (קיט. ד"ה נמי) פליגי על סברא זו וסבירא להו דאי אשכחן חדא זימנא דשרו בכל מושבות תו חשיב לעולם ראוי לאכילה בכל מושבות, ומתרצים שם באופן אחר דבעינן להאי ילפותא אליבא דרבי יהודה דסבר שלש בירות, כלומר דאף בזמן שהיה המשכן בנוב ובגבעון לא היה היתר אכילה בכל מקום. **שסד. שהרי** אין מביאים ביכורים אלא משבעת המינים, ואין בהם ממיני המרור. **שסה. לעיל** ע"א. **שסו. פליגי** תנאי התם במצת מעשר שני, רבי יוסי הגלילי דרש קרא ד'לחם עוני' על פי המקרא דמשמע לשון אנינות, וממעט מעשר שני שאינו נאכל באנינות [דכתיב ביה 'לא אכלתי באוני ממנו'], ורבי עקיבא פליג אהאי דרשא משום דהוא דריש המסורת דמשמע לשון 'עניות', ומריבויא ד'מצות מצות' מרבה אף מצת מעשר שני. **שסז. כתב** המהרש"א, דאע"ג דאפשר דאותם תנאים דרשי נמי 'לחם עוני' כרבי עקיבא וסבירא להו דיוצאים במעשר שני למצה בפסח, מכל מקום כיון שלא שמעינן מינייהו בהדיא היאך דרשי להאי קרא אכתי אית לן למימר דדרשי להאי קרא כרבי יוסי הגלילי. **שסח. ע"א.**

חובת מצה בביכורים מקרא ד'בכל מושבותיכם', דאתא למעט ביכורים דאינם נאכלים בכל מושבות אלא בירושלים בלבד, ומקשינן עליה דהוא מצי למעט ביכורים מדרשא ד'לחם עוני', דהוא דריש לה לשון אנינות[שסט], ואמאי לא ממעט מינה נמי ביכורים שנאכלים בשמחה ולא באנינות. מקשים התוספות **ואם תאמר**, ואמאי בעי ליה **לר' יוסי הגלילי** דרשה ד'לחם עוני' למעט **מעשר שני** שאין יוצאים בו בפסח, **תיפוק ליה** להא דאין יוצאים במעשר שני למצה מקרא ד'**בכל מושבותיכם**', דאתא למעט דבר שאינו נאכל בכל מושבות כמו **ביכורים** שנאכלים רק בירושלים, וה"נ נמעט מיניה נמי למעשר שני שאינו נאכל בכל מושבות[שע]. ומיישבים וי"ל, **דאי לאו** דרשה ד'לחם עוני' **הווה אמינא** דקרא ד'**מושבותיכם**' **אתא דוקא** למעט ביכורים ממצה, משום דלא אשכחן בהו שום צד היתר אכילה בכל מושבות, **אבל מעשר שני שיכול** להיות לו היתר אכילה **בכל מושבות**, והיינו **אם נטמא וכרבי אליעזר** דסבר דמעשר שני שנטמא פודים אותו אפילו בירושלים, **הווה אמינא** דריבויא ד'**מצות מצות**' ריבה דיוצאים בו בפסח, ועל כן בעינן למיעוטא ד'לחם עוני'.

מה תרומה מותרת לאונן אף ביכורים:

יבארו אמאי לא ילפינן ביכורים מתרומה.

בגמרא לעיל מייתינן[שעא] לדברי רבי יוסי הגלילי דיליף להא דאין אדם יוצא ידי חובת מצה בביכורים מקרא ד'בכל מושבותיכם', דאתא למעט ביכורים דאינם נאכלים בכל מושבות אלא בירושלים בלבד, ומקשינן עליה אמאי לא ממעט ביכורים מדרשא ד'לחם עוני' דהוא דריש ליה מלשון אנינות[שעב], ומצי למיעוטי מינה נמי ביכורים שנאכלים בשמחה ולא באנינות, ומשני דרבי יוסי הגלילי סבר כרבי שמעון המתיר לאכול ביכורים באנינות, מדקריא רחמנא לביכורים תרומה[שעג], מה תרומה מותרת באנינות אף ביכורים מותרים באנינות[שעד]. מקשים התוספות **ותימה לר"י**, **דבפרק בתרא דמכות** (דף י.) **קתני** בברייתא אקרא ד'**ותרומת ידך**' דדרשינן **דאלו הביכורים** דאיקרו תרומה, **אמר ר' שמעון וכי מה בא** פסוק זה **ללמדך**, **אם** בא ללמדנו דאסור **לאכלן** לביכורים **חוץ לחומה**, **פירוש** דמדכתיב **ברישא** דהאי קרא '**לא תוכל לאכול בשעריך**' שמעינן דכל הדברים המנויים בפסוק זה אינם נאכלים בכל מקום אלא בירושלים בלבד, ואף ביכורים בכללם, להא לא בעינן קרא, משום דמצינן למילף ביכורים בקל **וחומר ממעשר הקל** וכו', דהוא נמי כתיב בהאי קרא, ונימא הכי, ומה מעשר הקל[שעה] אינו נאכל אלא בירושלים, ביכורים דחמירי טפי כל שכן שאינם נאכלים אלא בירושלים, **והשתא** קשה, דאכתי **נימא דאיצטריך** למיכתב ביכורים בהדיא **בקרא** ד'לא תוכל' למילף מיניה דאינם נאכלים חוץ לירושלים, **דאי לאו** האי דכתיבי להדיא בהאי **קרא הוה אמינא דלא נילף** להו **ממעשר הקל**, דכיון ד'**תרומה**' **רחמנא כדאמרינן הכא** הווה אמרינן דנאכלים בכל מקום כתרומה.

ומיישבים ונראה לרשב"א, דמצינן למילף ביכורים ממעשר אע"פ דאיקרו נמי תרומה, משום **דלענין** אכילה חוץ **לחומה איכא למילף** ביכורים **ממעשר טפי** מתרומה, **לפי ששניהן**, ביכורים ומעשר **ענין אחד הן**, שכן **שניהן טעונין קריאה** בשעה שמביאים אותם לירושלים, ושניהן טעונין **הבאת מקום**, היינו שצריכים להביאם לירושלים ועל כן יש **לנו ללמוד** ביכורים ממעשר שני אף לענין זה דאינו נאכל בכל מושבות.

תיפוק ליה מבכל מושבותיכם כמו ביכורים. וי"ל דאי לאו עוני ה"א דמושבותיכם אתא דוקא לביכורים, אבל מעשר שני שיכול להיות לו היתר בכל מושבות אם נטמא כר"א, ה"א מצות מצות ריבה:

מה תרומה מותרת לאונן אף ביכורים. תימה לר"י דבפרק בתרא דמכות (דף י.) קתני ותרומת ידך אלו הביכורים, אמר ר' שמעון וכי מה בא זה ללמדך, אם לאכלן חוץ לחומה, פירוש דכתיב ברישא דקרא לא תוכל לאכול בשעריך קרא דאי לאו קרא הוה אמינא דלא נילף ממעשר הקל, דתרומה קרינהו רחמנא כדאמרינן הכא. ונראה לרשב"א דלענין חוץ לחומה איכא למילף ממעשר טפי, לפי ששניהן ענין אחד הן, ששניהן טעונין קריאה והבאת מקום:

פרט לחלוט. משמע דחלוט הוי לחם אלא דלא הוי לחם עוני. והא דאמרינן בסמוך מאי חלת המסרת, חלוט של בעלי בתים, משמע דלא הוי לחם, מדפטר מן החלה, לקמן מיירי בבלילתו רכה כמו שאפרש לפנים, אי נמי הכא בדהדר אפייה בתנור. אך קשה דאמרי' בהחולץ (יבמות מ.) אע"ג דחלטיה מעיקרא כיון דהדר ואפייה בתנור או באילפס לחם קרי' ביה ואדם יוצא ידי חובתו בפסח, ואומר רבינו תם דהתם נמי מיירי בבלילתו רכה, דקודם אפייה לאו לחם הוא כלל ואחר אפייתו הוא דחשיב לחם, וחשיב נמי לחם עוני כיון שבלילתו רכה:

[לז.] **ובית הלל מתירין. טעמא דבית הלל כדאמרינן (ביצה דף י.) מערמת אשה ואופה תנור מלא ככרות אע"פ שאין צריכה רק ודווקא חלוט שבלילתו עבה לא חשיב לחם עוני.**

פרט לחלוט:

יבארו באיזה אופן יוצאים בחלוט בפסח.

שנינו בברייתא דמדקריא רחמנא למצה 'לחם עוני', ממעטינן חלוט, היינו פת העשויה מקמח שנחלט במים רותחים[שעו], ואשישה[שעז]. והוקשה להתוספות דמדממעטינן חלוט ממאי דכתיב 'לחם עוני' **משמע דחלוט** על כל פנים הוי **לחם**, **אלא דלא** הוי חשיב **לחם עוני**, ועל כן אין יוצאים בו בפסח, ואילו מהא **דאמרינן בסמוך**[שעח] בברייתא דחלת המסרת פטורה מן החלה, ובעי עלה **מאי** היא **חלת המסרת**, ומשני דהיא **חלוט של בעלי בתים**[שעט], **משמע** דחלוט **לא** הוי **לחם** כלל **מדפטר** ליה מן **החלה**, ומיישבים, דלעולם חלוט הוי לחם, אלא דלקמן גבי חלת המסרת מיירי **בבצק שבלילתו רכה כמו שאפרש לפנים**[שפ], ומהאי טעמא לא חשיב לחם. **אי נמי** לעולם חלוט לא חשיב לחם ועל כן חלת המסרת פטורה מן החלה, **והכא** גבי מצה דחשיב לחם, הוא משום דמיירי **בדהדר** אחר החליטה **ואפייה בתנור**, ומחמת אפיה זו חייל עלה שם לחם.

מקשים התוספות **אך קשה**, דהא **אמרי' בהחולץ** (יבמות מ.) גבי חלוט[שפא] **דאע"ג דחלטיה מעיקרא** ברותחין, **כיון דהדר ואפייה** אחר החליטה **בתנור או באילפס** תו **לחם קרינן ביה**, **ואדם יוצא** בו **ידי חובתו בפסח**, והכא אמרינן דאין יוצאים בפסח בחלוט. ומיישבים **ואומר רבינו תם**, **דהתם נמי מיירי בחלוט שבלילתו רכה**, דמשום כך **קודם אפייה לאו לחם הוא כלל**, ועל כן אין יוצאים בו בפסח, ורק **אחר אפייתו** בתנור **הוא דחשיב לחם**, **אולם חשיב נמי לחם עוני** שיוצאים בו בפסח **כיון שבלילתו רכה**, סובר[שפד] **דמערמת אשה ואופה תנור מלא ככרות** ביום טוב **אע"פ שאין צריכה** ביום טוב עצמו **רק לכבר אחד**, ואע"פ שצריכה לטרוח בכל כיכר וכיכר להכניסו

ובית הלל מתירין:

יבארו טעמייהו דבית הלל.

פליגי בית שמאי **ובית הלל** בברייתא, דבית שמאי אוסרין לאפות פת עבה בפסח, **ובית הלל מתירין**, ומוקי לה בגמרא[שפב] דפליגי אי שרי ביום טוב לאפות בתנור פת מרובה, כלומר יותר ממה שצריך ליום טוב[שפג], דבית שמאי אוסרין משום שהוא טירחא שאינה צריכה ביום טוב, **ובית הלל מתירין**. אומרים התוספות **דטעמא דבית הלל** דשרו לאפות פת מרובה ביום טוב אע"פ שאין דעתו לאוכלה ביום טוב, הוא **כדאמרינן** (ביצה דף י.) דרבי שמעון בן אלעזר

ציונים והערות

שסט. ומדרשא זו ממעט מעשר שני ממצה שכן אינו נאכל באנינות. **שע. המהרש"א** והמהר"ם הקשו, דילמא בעי רבי יוסי לדרשא ד'לחם עוני' לאפוקי מעשר שני אפילו בזמן נוב וגבעון דהיה מותר באכילה בכל מושבות, ותירצו דמדנקט רבי יוסי הגלילי בדבריו ירושלים משמע דהוא מיירי בבית עולמים ולא בזמן נוב וגבעון. **שעא. ע"א. שעב. ומדרשא** זו ממעט מעשר שני ממצה שכן אינו נאכל באנינות. **שעג. דכתיב** (דברים יג) 'לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך וכו' ותרומת ידך' ואמרינן (מכות ח.) דתרומת ידך אלו הביכורים דכתיב בהו 'ולקח הכהן הטנא מידך' (דברים כו). **שעד. ורבנן** פליגי עליה דרבי שמעון וילפי מהיקשא דביכורים למעשר שני דביכורים אסורים לאונן כמו מעשר שני. **שעה. בגמרא** (שם ע"ב) מבואר דביכורים חמירי ממעשר שני דהא אסורים לזרים, ומיהו דחינן לה דאיכא במעשר שני חומרא טפי מביכורים שכן הוא אסור לאונן משא"כ ביכורים. **שעו. ע"פ** רמב"ם פרק ה מהל' חמץ ומצה ה"ג. **שעז. היא** גלוסקא גדולה (רש"י), ואינה דרך עניות. **שעח. לז. שעט. היינו** פת הנעשית בחליטה ולא כתיקון לחם. **שפ. להלן** לז: ד"ה דכולי עלמא. **שפא. שם** בגמרא אמר ריש לקיש דמדכתיב בקרא גבי מנחות 'לא תיאכל חמץ חלקם' שמעינן דאפילו שיירי מנחה, שהם חלקם של הכהנים, אסור לאפות חמץ, אלא יאכלם מצה או חלוט ברותחים, ומדשנה הכתוב דמצווה לאכלם מצה, שמעינן דאין לאוכלם חלוט, ומקשינן עלה ממ"נ, דאי חלוט חשיב מצה אמאי ממעט ליה קרא בתרא, ואי לא חשיב מצה הא לא בעינן למעוטיה מקרא קמא, ומשני דלעולם חשיב מצה ואעפ"כ ממעט ליה קרא משום דבעינן מצה גמורה ולא חלוט, ומקשינן דאם כן למאי אמרינן דחלוט חשיב מצה, ומשני דחשיב מצה לענין שאדם יוצא בו ידי חובתו בפסח, דאע"ג דמעיקרא חלטיה ברותחין לאחר שחזר ואפאו בתנור חשיב לחם עוני. **שפב. בהווה** אמינא סברה הגמרא דפליגי בפת שעוביה טפח, דבית שמאי סברי דיש לחוש לחימוץ ועל כן אין לאפות פת כזו בפסח [אפילו בחוה"מ ולאו דווקא ביום טוב], ובית הלל לא חיישי לחימוץ, ומקשינן עלה כמה וכמה קושיות ומסקנת הגמרא דפליגי באפיית פת מרובה. **שפג. ולאוקימתא** זו אין הפלוגתא בפסח דווקא אלא בכל יום טוב. **שפד. פליגי** התם תנאי בברייתא, לתנא קמא לא התירו טירחא שאינה צריכה ביום טוב אלא כשעושה בחדא טירחא, כגון שממלא כל הקדירה בשר אע"פ שאינו צריך אלא לחתיכה אחת, או שממלא כל החבית מים אע"פ שאינו צריך אלא לקיתון אחד, אבל כשאינו יכול לעשות במעשה אחד, כגון למלא תנור בפת שכל פת צריכה רדיה בפני עצמה אסור, מאחר ואינו משתמש בכל הפת ביום טוב, ורבי שמעון בן אלעזר מתיר אפילו למלא כל התנור בפת ביום טוב.

לתנור ולהוציאו משם, מכל מקום חשיב מילוי התנור בכיכרות כצורך יום טוב, משום שהפת נאפית יפה יותר בזמן שהתנור מלא[שפה], **אבל למלאות התנור בכיכרות פעם אחרת** כשאינו צריך להו כלל ביום טוב, בהא **ליכא** מאן דשרי משום דהוי טרחא שאין בה צורך ליום טוב כלל[שפו].

תנא בפסח קאי:

יבארו אמאי לא משני הכי גבי איסור אכילה בערבי פסחים.

שנינו בברייתא דבית שמאי אוסרים לאפות פת עבה בפסח ובית הלל מתירים, ומסקינן בגמרא דפליגי באפיית פת מרובה ביום טוב, דבית שמאי אסרי משום דהוא טירחא שאינה צריכה ליום טוב ובית הלל מתירין[שפז], ומקשינן עלה דאם כן אמאי פליגי בפסח דווקא, הא פלוגתא זו שייכא בכל יום טוב, ומשני דאין הכי נמי דפליגי בכל יום טוב, והא דנקט התנא פלוגתתם בפסח דווקא, משום דהתנא הוה קאי אזו בהלכות הפסח. מקשים התוספות **ותימה**, דאמאי **לא משני הכי**, היינו דנקט התנא במילתיה 'פסח' משום דקאי בהלכות הפסח ואע"פ דבאמת מיירי בכל יום טוב, אמאי לא משני כן אף **בריש** פרק **ערבי פסחים** (לקמן נט:), דשנינו התם דערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך, **ופריך** עלה בגמרא **מאי איריא ערבי פסחים** וכו', הא אפילו בשאר ערבי שבתות וימים טובים אסור לאכול מן המנחה ולמעלה כדי שיכנס לשבת כשהוא תאב לאכול[שפח], וקשה דאמאי לא משני התם כדמשני הכא דאין הכי נמי דבכל ערבי שבתות וימים טובים אסור לאכול סמוך למנחה והא דנקט התנא ערבי פסחים בדווקא משום דקאי בפסח. ומיישבים וי"ל, **דהתם** לא **פריך** בגמרא אמאי לא נקט תנא דמתניתין ערבי ימים טובים, אלא פריך אמאי לא נקט התנא איסור אכילה בערבי **שבתות**, ועדיף למינקט ערבי שבתות דהא אינהו הוי **בכל שבוע** ושבוע, ועל כן **לא שייך לשנויי דנקט** התנא **ערבי פסחים** דווקא **משום דתנא** בהלכות **הפסח קאי**, דלא הוי ליה לתנא לאשמועינן האי דינא בערבי פסחים דווקא אלא בערבי שבתות דשכיחי טפי[שפט].

ותנא קמא מאי שנא החליטה:

יבארו אמאי לא מוקי פלוגתת בית שמאי ובית הלל בעילאה גבר או תתאה גבר.

פליגי תנאי בברייתא בדין המעיסה, היינו עיסה העשויה מקמח שנתנוהו על גבי מים רותחים. והחליטה, היינו עיסה הנעשית מקמח שנתנו על גביו מים רותחים, לענין חיוב הפרשת חלה, דלבית שמאי המעיסה פטורה מן החלה והחליטה חייבת, ולבית הלל המעיסה חייבת בחלה והחליטה פטורה, ורבי ישמעאל ברבי יוסי אמר בשם אביו דבין המעיסה ובין החליטה פטורות מחלה, ויש אומרים דשתיהן חייבות בחלה, וחכמים מחלקים בין עשאן באילפס דפטורין מחלה, לבין עשאן בתנור דחייבות בחלה, ומקשינן אתנא קמא, כלומר אבית שמאי ובית הלל, מאי שנא לדידהו מעיסה מחליטה דזו חייבת בחלה וזו פטורה מחלה[שצ]. מקשים התוספות **ותימה לר"י, דמאי קבעי מינה** אמאי מחלקים בין מעיסה לבין חליטה לעניין הפרשת חלה, **נימא** דטעמייהו הוא משום **דמר סבר עילאה גבר**[שצא], היינו דבית הלל סברי 'עילאה גבר' ועל כן בחליטה שנותן את המים על גבי הקמח גובר כח המים וחשיב כמבושל ופטור מחלה, ואילו במעיסה שהוא נותן את הקמח על גבי המים גובר כח הקמח ולא חשוב כמבושל וחייב בחלה, **ומר סבר תתאה גבר**, היינו דבית שמאי סברי דתתאה גבר, ועל כן במעיסה שנותן את הקמח על גבי הרותחין אין זו עיסה החייבת בחלה, שכן כח המים הרותחים גובר על הקמח ומבשל אותו[שצב], ואילו בחליטה שנותן את הרותחין על גבי הקמח לא חשיב הקמח כמבושל[שצג] והעיסה חייבת בחלה. ומיישבים **ותירץ ר"י**, דמאחר **דקפסיק** תנא דברייתא **ותני** דהמעיסה חייבת בחלה לבית הלל והחליטה חייבת בחלה לבית שמאי ולא נקט בהו שיעורא, משמע **דאע"ג דלית ביה** בעיסות אלו **אלא שיעור חלה מצומצם**, שהוא חמישה רבעים קמח, מחייבים להו בחלה, **ולהכי קבעי** בגמרא מ"ש לבית שמאי ולבית הלל בין מעיסה לחליטה, **דבין** אי **נימא דעילאה גבר ובין** אי **נימא דתתאה גבר אי אפשר** שקודם שיגבר כח הקמח על כח המים **לא יתבשל** מעט **ממנו** מן הקמח[שצד], וכיון שאותו קמח שנתבשל פטור מן החלה, נמצא דחסר **ליה** לעיסה זו **משיעוריה** לעניין חיוב חלה, ומדלא נקט תנא דמיירי שיש בקמח יותר משיעור חלה מוכח דלא תליא הדין בעילאה גבר או תתאה גבר, ועל כן שפיר מקשינן אמאי מחלקים בית שמאי ובית הלל בין המעיסה לחליטה.

אמר לך רבי יוחנן תנאי היא דתניא:

יבארו כמאן סבירא ליה לרבי יוחנן.

מייתינן בברייתא פלוגתא דתנאי במעיסה, היינו שנתן את הקמח על גבי הרותחין, ובחליטה, היינו שנתן את הרותחין על גבי הקמח, לבית שמאי המעיסה פטורה מן החלה והחליטה חייבת, ולבית הלל המעיסה חייבת בחלה והחליטה פטורה, ורבי ישמעאל ברבי יוסי אמר בשם אביו דבין המעיסה ובין החליטה פטורות מחלה[שצה], ויש אומרים דשתיהן חייבות בחלה, וחכמים מחלקים בין עשאן באילפס דפטורות מחלה, לבין עשאן בתנור דחייבות בחלה, ומקשינן מדברי חכמים ארבי יוחנן דאמר[שצו] דמעשה אילפס חייבים בחלה[שצז], ומשני דרבי יוחנן סבר כתנא קמא דברייתא אחריתא, דסבירא ליה דמעשה אילפס חייבים בחלה[שצח]. אומרים התוספות **דלא איצטריך** הגמרא **לאשכוחי** פלוגתא **דתנאי** לתירוצי מילתיה דרבי יוחנן **אלא** רק **ללישנא דאמרי לה** בברייתא **דלעיל**[שצט] **דזה וזה לפטור**, כלומר דבין מעיסה ובין חליטה פטורות מן החלה, דלהאי לישנא לא אשכחן תנא דסבר דאיכא חיוב חלה בדבר שאינו מעשה תנור, **אבל ללישנא** דסבירא לה בברייתא דלעיל **דזה וזה לחיוב**, כלומר דבין מעיסה ובין חליטה חייבות בחלה, לא בעינן לאוקמי לרבי יוחנן כתנא קמא דברייתא אחריתי דהא שפיר **איכא תנאי בהך ברייתא גופא** דמקשינן מינה ארבי יוחנן, והיינו התנא דסבירא ליה דזה וזה לחיוב, ומיירי האי תנא אפילו במעשה אילפס, **דע"כ** יש לנו לומר **דהא דמחייבא** להאי תנא מעיסה וחליטה בחלה היינו במעיסה וחליטה שהן מעשה **אילפס, דאי** נימא **דבמעיסה** וחליטה שהן מעשה **תנור** דווקא סבר האי תנא דאיכא חיוב חלה, **אבל במעשה אילפס** סבירא ליה **דפטור** מחלה, **א"כ** יקשה דנמצא דר' **ישמעאל ברבי יוסי** דאמר זה וזה לפטור **היינו חכמים**, דאי נוקים ליה דהוא מיירי במעיסה וחליטה שהן מעשה אילפס אבל במעשה תנור מודה דחייבין בחלה, נמצא דסבירא ליה כחכמים המחלקים בין מעשה אילפס למעשה תנור, **אלא** ע"כ דרבי ישמעאל ברבי יוסי סבר דמעיסה וחליטה פטורות

לככר אחד, אבל למלאות התנור פעם אחרת ליכא מאן דשרי:

תנא בפסח קאי. תימה, דלא משני הכי בריש ערבי פסחים (לקמן נט:), **דפריך מאי איריא ערבי פסחים וכו'. וי"ל דהתם פריך משבת דהוי בכל שבוע, ולא שייך לשנויי דנקט ערבי פסחים משום דתנא בפסח קאי:**

[לז:] **ותנא קמא מאי שנא החליטה. תימה לר"י מאי קבעי מינה, נימא דמר סבר עילאה גבר ומר סבר תתאה גבר. ותירץ ר"י דקפסיק ותני אע"ג דלית ביה אלא שיעור חלה מצומצם, ולהכי קבעי מ"ש, דבין עילאה גבר ובין תתאה גבר אי אפשר שלא יתבשל מעט ממנו, וחסר ליה משיעוריה:**

אמר לך רבי יוחנן תנאי היא דתניא. לא איצטריך לאשכוחי תנאי אלא ללישנא דאמרי לה זה וזה לפטור, אבל ללישנא דזה וזה לחיוב איכא תנאי בהך ברייתא גופא, דע"כ הא דמחייבא היינו באילפס, דאי בתנור אבל באילפס פטור א"כ ר' ישמעאל ברבי יוסי היינו חכמים:

ציונים והערות

שפה. ובית שמאי סברי דכיון שאינו משתמש בגוף הפת ביום טוב לא חשיב צורך יום טוב מה שנאפית יותר טוב כשהתנור מלא. **שפו. התוספות** בביצה (כג: ד"ה דפסיקא) ביארו פלוגתא זו באופן אחר, דבית הלל שרו לאפות פת מרובה, היינו שאופה פת שאין צריך לה ביום טוב וגם אין בה תועלת לפת שהיא צורך יום טוב, ומכל מקום שרי משום תוספת טירחא, ובית שמאי אוסרים מאחר ואין בזה שום צורך ליום טוב. **שפז. עיין** לעיל בביאורי התוספות ד"ה ובית הלל מאי טעמייהו דבית הלל. **שפח. ומשני** עלה דתנא דמתניתין נקט ערבי פסחים דווקא משום דסבר כהאי תנא דשרי לאכול בערבי שבתות וימים טובים עד שתחשך ממש. **שפט. כן** תירצו גם התוספות להלן שם (פט: ד"ה מפני), ועוד תירצו דאי הווה סבירא ליה לתנא דבכל ערבי שבתות וימים טובים אסור לאכול מן המנחה ולמעלה, לא הו"ל למינקט ערבי פסחים דווקא, כיון דאיכא למיטעי ולמימר דדווקא בערבי פסחים אסור לאכול מן המנחה כדי שיוכל לאכול מצה לתיאבון בלילה, ולא שמעינן מינה לשאר ערבי שבתות וימים טובים. **שצ. ומשני** דלעולם לא מחלקים בית שמאי ובית הלל בין מעיסה לחליטה, אלא חד מינייהו סבר דתרוייהו חייבות בחלה ואידך סבר דתרוייהו פטורות מחלה. **שצא. להלן** בפרק כיצד צולין (עו.) פליגי רב ושמואל היכא שנתן ב' מינים זה על זה אי עילאה גבר, כלומר דכחו של העליון גובר על התחתון, ואם העליון חם נפלט טעם מן העליון לתחתון ואין העליון בולע מן התחתון, אי תתאה גבר, כלומר דכוחו של התחתון גובר על כוחו של העליון ואם הוא חם הרי הוא מבליע טעם בתוך העליון ואינו בולע ממנו. **שצב. וקמח** שנתבשל ועשה ממנו עיסה אינו חייב בחלה. **שצג. דכח** הקמח הצונן שהוא תחתון גובר על כח המים הרותחים שמעליו ואינו מתבשל מחמתם. **שצד. בגמרא** להלן (סה) מבואר דאף למ"ד עילאה גבר ואם העליון צונן אינו מתבשל מחמת התחתון החם, מכל מקום כדי קליפה ממנו מתבשל, וזאת מטעם ד'עד דמיקר ליה אי אפשר דלא בלע פורתא', כלומר עד שמצליח העליון לגבור על התחתון מצליח התחתון לבשל מהעליון כדי קליפה, וכן למ"ד תתאה גבר מ"מ אם העליון חם הרי הוא מבשל כדי קליפה מהתחתון מהאי טעמא. **שצה. להלן** בגמרא אמרינן דבית שמאי ובית הלל לא מחלקים בין מעיסה לחליטה, ומאן דמחייב מחייב בתרוייהו ומאן דפטר פטר בתרוייהו, ופליגי תנאי האי מינייהו מחייב והאי מינייהו פוטר. **שצו. לעיל** ע"א. **שצז. ופליג** אריש לקיש דסבר דרק מעשה תנור חשיב פת וחייב בחלה אבל מעשה אילפס פטורין מן החלה. **שצח. שנינו** בברייתא דתנא קמא ממעט מדכתיב 'לחם' דמעיסה וחליטה פטורות מחלה, ורבי יהודה אמר דאין 'לחם' אלא האפוי בתנור, ומקשינן דרבי יהודה היינו תנא קמא, ומשני דפליגי במעשה אילפס, דלתנא קמא מעשה אילפס חייבים בחלה וכדאמר רבי יוחנן, ולרבי יהודה מעשה אילפס פטורים. **שצט. היינו** דברי רבי ישמעאל ברבי יוסי שאמר בשם אביו.

אפילו הן מעשה תנור, ואם כן האי לישנא דאמרי זה וזה לחיוב סברה דאפילו במעשה אילפס חייבין בחלה והיינו כרבי יוחנן[ת].

דכולי עלמא מעשה אילפס פטורים:

יבארו האם להלכה מעשה אילפס חייבים בחלה.

לעילתא בגמרא מייתינן פלוגתא אי מעשה אילפס[תב] חייבים בחלה, רבי יוחנן סובר דחייבים בחלה וריש לקיש פוטר, ומקשינן ארבי יוחנן מדאמרי חכמים בברייתא גבי המעיסה[תג] והחליטה[תד] דאם עשאן בתנור חייבים בחלה, ואם עשאן באילפס פטורים מן החלה, ומשני, דדברי רבי יוחנן שנויים בפלוגתא דתנאי, דשנינו בברייתא דתנא קמא ממעט מעיסה וחליטה מדכתיב 'לחם', ורבי יהודה אומר דאין לחם אלא האפוי בתנור, ומקשינן עלה דרבי יהודה היינו תנא קמא, ומשני, דפליגי במעשה אילפס, תנא קמא סבר דמעשה אילפס חייבים בחלה ורבי יהודה פוטר, ורבי יוחנן סבר כתנא קמא, ודחינן לה דאפשר דבין תנא קמא ובין רבי יהודה סוברים דמעשה אילפס פטורים מן החלה ודלא כרבי יוחנן, אלא דפליגי במעשה אילפס שחזר ואפאם בתנור, רבנן סברי דכיון דחזר ואפאם בתנור איקרו 'לחם' וחייבים בחלה, ורבי יהודה סבר דאין חיוב חלה אלא במאי דאיקרי לחם מעיקרא[תה]. אומרים התוספות פסק ר"ח להלכה כריש לקיש דמעשה אילפס פטורים מן החלה, דמדקאמר הכא במסקנא דכולי עלמא, בין תנא קמא ובין רבי יהודה סברי דמעשה אילפס פטורין מחלה, משמע דהכי קיימא לן להלכה. ועוד ראיה דמעשה אילפס פטורים מן החלה, ממאי דמייתי לקמן בגמרא דיתיב רבי זירא קמיה דעולא, ואמר רבה לרבי זירא לשאול מעולא מה הדין בהדביק את העיסה באילפס מבפנים והרתיח האש כנגדו מבחוץ אי חשיב לחם אי לאו, והשיב לו רבי זירא דעולא ישיב לו דפשיטא דהווי מעשה אילפס, והאי בעיא דבעי רבה אליבא דריש לקיש דסבירא ליה דמעשה אילפס פטורים מן החלה מיירי, דאהא בעי רבה אי הדביק מבפנים והרתיח מבחוץ דמי למעשה אילפס או למעשה תנור, אבל אליבא דרבי יוחנן דסבירא ליה דאף מעשה אילפס חייבים בחלה לא בעי מידי, ומוכח דאף רבה סבר דהלכה כריש לקיש.

דכולי עלמא מעשה אילפס פטורים. פסק ר"ח כר"ל, מדקאמר דכולי עלמא מעשה אילפס פטורין, ועוד, דיתיב רבה ורב יוסף אחוריה דר' זירא, אליבא דר"ל מיירי. ולר"י נראה דכר' יוחנן קיי"ל, מדלא חשיב לה בהחולץ (יבמות לו.) בהדי ג' דהלכה כריש לקיש לגבי רבי יוחנן. ואומר ר"י דעל ידי משקה מודה ר' יוחנן דמעשה אילפס פטור' ואין מברך עליו המוציא, כדמוכח בירושלמי דמסכת חלה, בפרק קמא דחלה אמר ר' יוחנן כל שהאור מהלך תחתיו חייב בחלה ומברכין עליו המוציא ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח, ריש לקיש אמר אינו חייב בחלה ואין מברכין עליו המוציא ואין אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח, ואמר ר' יוחנן ובלבד שיהא על ידי משקין. ואומר רבינו תם דדווקא בבלילתו רכה פליגי, דר' יוחנן סבר אפייתו באילפס עושהו לחם וחייב בחלה, ור"ל סבר אין עושהו לחם ופטור, אבל בלילתו עבה כולי עלמא מודו דחייב בחלה אפי' על ידי משקה, דהא חיוב חלה הוי משעת גלגול כדמוכח בכמה דוכתי, וכן משמע במס' חלה (פ"ק מ"ה) דתנן עיסה שתחלתה וסופה סופגנין פטורה מן החלה, תחלתה סופגנין וסופה עיסה, תחלתה עיסה וסופה סופגנין חייבת בחלה. ונראה לרבינו תם דהכי נמי מברכין עליו המוציא, ומביא ראיה ממנחות (דף עה:) ומכיצד מברכין (נדרים לז:) דאמר היה עומד ומקריב מנחה בירושלים אומר שהחיינו, נטלו לאוכלו אומר המוציא, וקפסיק ותני כל המנחות, אפי' מנחת מחבת ומרחשת אע"פ שמטוגנת בשמן, ואין סברא לחלק בין מים לשמן, א"כ על לפנצול"י ופניטלט"י אומר בורא מיני מזונות, ועל גלטונ"י וירבל"י מברך המוציא. ועל אופלטק"י נראה שאין מברך המוציא אף על פי שעושין אותו בלא משקה, דאין עליהם

לר"י נראה דלהלכה כר' יוחנן קיי"ל דסבר דמעשה אילפס חייבים בחלה. ומייתי ראיה דממאי דלא חשיב להא דחיוב חלה במעשה אילפס בהחולץ (יבמות לו.) בהדי ג' דברים דהלכה בהו כריש לקיש לגבי רבי יוחנן[תו] משמע דקי"ל בהא כרבי יוחנן. ומכל מקום אומר ר"י דבעיסה הנעשית על ידי משקה, היינו שנילושה ביין, בשמן או במים רותחים, מודה ר' יוחנן דמעשה אילפס פטורים מן החלה, כלומר שאם אפה עיסה זו באילפס פטורה מן החלה, וכן אין מברך עליו ברכת המוציא משום דלא חשיב לחם, וכדמוכח בירושלמי דמסכת חלה בפרק קמא דחלה[תז] דאמר ר' יוחנן כל עיסה שהאור מהלך תחתיו, כלומר שנאפית באילפס שהאש מהלכת תחתיו ולא בתנור שהאש בתוכו מן הצד, חייב בחלה, דכיון דנאפית על ידי האור שם לחם עליה, וכן מברכין עליו ברכת המוציא, ואדם יוצא בה ידי חובתו של אכילת מצה בפסח כדין לחם, וריש לקיש אמר דכיון שנאפית באילפס שהאש תחתיו ולא מצידו כמו בתנור לא חשיבא לחם, ועל כן אינו חייב בהפרשת חלה ואין מברכין עליו ברכת המוציא, וכן אין אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח דלמצוות מצה בעינן 'לחם', ואמר עלה ר' יוחנן דמודה הוא לריש לקיש דמעשה אילפס פטורין מן החלה ובלבד שיהא על ידי משקין, כלומר אע"ג דסבר רבי יוחנן דמעשה אילפס חשיבי לחם, מכל מקום עיסה הנעשית על ידי משקין, כיין, שמן או מים רותחים, ואפאה באילפס מודה רבי יוחנן דלא חשיבא לחם ופטורה מן החלה ואין מברכים עליה המוציא ואין יוצאים בה בפסח.

ואומר רבינו תם דדווקא בדבר שבלילתו רכה שנאפה באילפס פליגי רבי יוחנן וריש לקיש, דר' יוחנן סבר דאפייתו באילפס עושהו לחם, דחשיב אפיה על ידי האור וחייב בחלה, ור"ל סבר דכיון דבאילפס האש מהלכת מלמטה ולא מן הצד כבתנור אין עושהו לחם ופטור מן החלה, אבל בדבר שבלילתו עבה כולי עלמא מודו דחייב בחלה אפי' נילוש על ידי משקה כיין שמן או מים רותחים, דהא חיוב הפרשת חלה הוי עליה כבר משעת גלגול העיסה כדמוכח בכמה דוכתי[תח], ובשעת גלגול העיסה נתחייבה בחלה מאחר שבלילתה עבה. וכן משמע במס' חלה (פ"ק מ"ה) דתנן, עיסה שתחלתה סופגנין, כלומר שבלילתה רכה, וסופה סופגנין, היינו שטיגנוה בשמן באילפס או בישלוה בקדירה, פטורה מן החלה, מאחר דאין עליה שם לחם, אבל אם תחלתה סופגנין, כלומר שבלילתה רכה, וסופה עיסה, היינו שנאפית בתנור, או שתחלתה עיסה, היינו בלילה עבה, וסופה סופגנין שטיגנוה באילפס או בישלוה בקדירה, חייבת בחלה, ומוכח דהיכא שבשעת הגלגול היתה בלילה עבה נתחייבה בחלה, ותו לא פקע חיוב חלה מינה אף אם אחר כך נאפית באילפס.

ועוד **נראה לרבינו תם, דהכי נמי** היכא שבלילתה עבה **מברכין עליו המוציא** אפילו אם עשאה אחר כך באילפס. **ומביא ראיה ממנחות** (דף עה:) **ומכיצד מברכין** (נדרים לז:) **דאמרינן, היה ישראל עומד ומקריב מנחה בירושלים**, כלומר שנתן לכהן להקריב עבורו מנחה, **אומר** הישראל **שהחיינו** היכא שלא הקריב מנחה ימים רבים[טי], **נטלו** הכהן לשירי המנחה כדי **לאוכלו אומר** עליהם ברכת **המוציא**, ומדקפסיק **ותני 'כל המנחות'** בסתמא, משמע **דאפי' על מנחת מחבת ומרחשת** נמי מברך המוציא, **ואע"פ שמטוגנת בשמן** ולא אפויה בתנור, וכן **אין סברא לחלק** בין פת המבושלת במים לפת המטוגנת בשמן לענין ברכת המוציא. **ואם כן על לפנצול"י ופניטלט"י** שבלילתן רכה ואינן אפויות בתנור **אומר מיני מזונות**, מאחר ואין עליהן שם לחם, **ועל גלטונ"י וירבל"י מברך המוציא**, דמאחר שבלילתן עבה שם לחם עליהם אף אם אינם אפויות בתנור. **ועל אופלטק"י נראה שאין מברך המוציא** אלא בורא מיני מזונות **אף על פי שעושין אותו בלא משקה, וזאת משום דאין עליהם**

ציונים והערות

ת. וחכמים מחלקים בין מעשה תנור דחייבים בחלה למעשה אילפס דפטורים מחלה. **תא. ע"א.** **תב. היינו** עיסה שלא אפאה בתנור אלא באילפס העומד על האש והאש מהלכת תחתיו. **תג. היינו** עיסה שנתן קמח על גבי מים רותחים. **תד. היינו** עיסה שנתן מים רותחים על גבי קמח. **תה. להלן** אמר רבא דרבי יהודה יליף לה מדכתיב 'ואפו עשר נשים לחמכם בתנור אחד', דמשמע דלחם האפוי בתנור אחד איקרי לחם אבל לחם שאינו אפוי בתנור אחד, כגון הנאפה באילפס שחזר ואפאו בתנור, לא איקרי לחם. **תו. שם** בגמרא אמר רבא דהלכתא כריש לקיש לגבי רבי יוחנן בתלת מילי, חדא, בהא דהחולץ למעוברת והפילה, דריש לקיש אמר דצריכה חליצה מן האחין, ורבי יוחנן אמר דאינה צריכה חליצה מן האחין, ואידך, במי שמחלק נכסיו שלא על פי דיני התורה דבעי לחלקן בלשון מתנה, דרבי יוחנן סבר דאם אמר תינתן שדה זו לפלוני ויירש פלוני שדה פלונית קנו שניהם, וריש לקיש אמר דלא קנו עד שיאמר פלוני ופלוני יירשו שדה פלונית שנתתי להם במתנה וייחסום, דבכה"ג קאי לשון מתנה אתרוייהו, ואידך, בהא דכותב כל נכסיו לבנו לאחר מותו, דקתני במתניתין דאם מכר הבן אין ללוקח כלום עד שימות האב, ואמר רבי יוחנן דאם מכר הבן בחיי האב ומת הבן בחיי האב אין ללוקח כלום משום דס"ל קניין פירות כקניין הגוף דמי ואין לבן כלום בחיי אביו, וריש לקיש סבר דקנה הלוקח משום דקניין פירות לאו כקניין הגוף דמי ויש לבן גוף בחיי אביו ושפיר מצי למכור חלקו לאחר. **תז. הלכה** ג'. **תח. הרא"ש** (סימן טו) הוכיח כן מדתנן בחלה (פ"ג מ"ג) דאם נולד לה ספק טומאה קודם הגלגול תיעשה בטומאה, ואם נולד הספק אחר הגלגול תיעשה בטהרה, ולפינן לה מדכתיב בקרא 'ראשית עריסותיכם'. **תט. כן** פירש רש"י בברכות (מח), והתוספות (מח ד"ה היה עומד) כתבו דמיירי בכהן המקריב ראשון במשמרתו, דכיון שכ"ד משמרות היו וכל משמרת קבוע לה זמן פעמים בשנה, היו מברכים שהחיינו בתחילת העבודה, ורש"י במנחות פירש דמיירי בכהן המקריב מנחה פעם ראשונה בחייו.

תוריתא דנהמא, היינו דאין עליהם תואר ושם לחם, מאחר שבלילתן רכה. **תדע** דאין על אופטלק"י אלו שם לחם, **שהרי אין מפרישין ממנו חלה אפילו** אם **יש ממנו הרבה בסל אחד כשיעור חלה**, היינו חמישה רבעים קמח, **דאע"פ** שאין בכל אחד ואחד שיעור חלה מכל מקום הסל **מצרפן** לשיעור חלה, וממאי דפסקינן דאע"פ שיש בצירוף סל שלהם שיעור חלה אין מפרישין מהן חלה, מוכח דאין עלייהו שם לחם, ועל כן גם לעניין ברכה ברכתו מזונות ולא המוציא.

והוקשה לתוספות על מש"כ רבינו תם דתחילתה עיסה, כלומר שהיא בלילה עבה, וסופה סופגנין, שטיגנוה בשמן, חשיב לחם לעניין חיוב חלה וברכתו המוציא, **אע"ג דלגבי טריתא**, שהיא בלילה רכה העשויה מקמח ומים שבוללין אותם בקערה ושופכים אותם על גבי הקדירה כשהיא חמה, **אמרינן בכיצד מברכין** (סח) **דחייב בחלה ומברכין עליו בורא מיני מזונות**. ומיישבים, **דהוא** טריתא היינו טעמא דמברכים עליה מזונות ולא המוציא **כדמפרש התם דגובלא בעלמא הוא**, היינו גיבול מים וקמח בעלמא הוא **ואינו סועד הלב** כלחם, ועל כן מברכים עליו מזונות ולא המוציא, אבל לעניין חלה איכא עליה חיוב חלה דסוף סוף שם לחם עליו.

ורבינו תם היה אומר דאף על מאכל הנקרא **גרימז"י אין מברך המוציא** אלא מזונות, והיינו משום **דלית בהו תוריתא דנהמא** דבלילתן רכה ביותר, **ואף על גב דמסתמא חייב** בהפרשת חלה מכל מקום לעניין ברכת המוציא לא סגי רק בשם לחם אלא בעינן נמי תוריתא דנהמא.

סיכום: הביאו פלוגתת הראשונים במעשה אילפס, ר"ח פסק כריש לקיש שמעשה אילפס פטורים מחלה, ור"י פסק כרבי יוחנן דחייבים בחלה. ורבינו תם סובר דפלוגתת רבי יוחנן וריש לקיש היא במעשה אילפס שבלילתו רכה, אבל מעשה אילפס שבלילתו עבה חייב בחלה לכולי עלמא, וכן מברכים עליו המוציא פרט למיני מאפה דליכא עלייהו תוריתא דנהמא שאין מברכים עליהם המוציא אפילו אם בלילתם עבה ונעשו ללא משקה.

תורתא דנהמא דינו דאין עליהם תואר ושם לחם, מאחר שבלילתן רכה. תדע דאין על אופטלק"י אלו שם לחם, שהרי אין מפרישין ממנו חלה אפילו אם יש ממנו הרבה בסל אחד כשיעור חלה, היינו חמישה רבעים קמח, דאע"פ שאין בכל אחד ואחד שיעור חלה מכל מקום הסל מצרפן לשיעור חלה, וממאי דפסקינן דאע"פ שיש בצירוף סל שלהם שיעור חלה אין מפרישין מהן חלה, מוכח דאין עלייהו שם לחם, ועל כן גם לעניין ברכה ברכתו מזונות ולא המוציא.

והוקשה לתוספות על מש"כ רבינו תם דתחילתה עיסה, כלומר שהיא בלילה עבה, וסופה סופגנין, שטיגנוה בשמן, חשיב לחם לעניין חיוב חלה וברכתו המוציא, אע"ג דלגבי טריתא, שהיא בלילה רכה העשויה מקמח ומים שבוללין אותם בקערה ושופכים אותם על גבי הקדירה כשהיא חמה, אמרינן בכיצד מברכין (סח) דחייב בחלה ומברכין עליו בורא מיני מזונות. ומיישבים, דהוא טריתא היינו טעמא דמברכים עליה מזונות ולא המוציא כדמפרש התם דגובלא בעלמא הוא, היינו גיבול מים וקמח בעלמא הוא ואינו סועד הלב כלחם, ועל כן מברכים עליו מזונות ולא המוציא, אבל לעניין חלה איכא עליה חיוב חלה דסוף סוף שם לחם עליו.

ורבינו תם היה אומר דאף על מאכל הנקרא גרימז"י אין מברך המוציא אלא מזונות, והיינו משום דלית בהו תוריתא דנהמא דבלילתן רכה ביותר, ואף על גב דמסתמא חייב בהפרשת חלה מכל מקום לעניין ברכת המוציא לא סגי רק בשם לחם אלא בעינן נמי תוריתא דנהמא.

סיכום: הביאו פלוגתת הראשונים במעשה אילפס, ר"ח פסק כריש לקיש שמעשה אילפס פטורים מחלה, ור"י פסק כרבי יוחנן דחייבים בחלה. ורבינו תם סובר דפלוגתת רבי יוחנן וריש לקיש היא במעשה אילפס שבלילתו רכה, אבל מעשה אילפס שבלילתו עבה חייב בחלה לכולי עלמא, וכן מברכים עליו המוציא פרט למיני מאפה דליכא עלייהו תוריתא דנהמא שאין מברכים עליהם המוציא אפילו אם בלילתם עבה ונעשו ללא משקה.

תוריתא דנהמא, תדע שהרי אין מפרישין ממנו חלה אפילו יש הרבה בסל אחד כשיעור חלה, אע"פ שהסל מצרפן לחלה. ואע"ג דטריתא אמרינן בכיצד מברכין (סח) דחייב בחלה ומברכין עליו בורא מיני מזונות. ההוא כדמפרש התם דגובלא בעלמא הוא ואינו סועד הלב. ורבינו תם היה אומר דאף על גרימז"י אין מברך המוציא, דלית בהו תוריתא דנהמא, אף על גב דמסתמא חייב בחלה:

לחם שאין אפוי בתנור אחד. ואם תאמר מנלן לחלק בין בלילה רכה ובין בלילה קשה, והלא אינו תלויה לר' יהודה אלא באפוי בתנור אחד. ואומר רבינו תם דהכי פירושו לר' יהודה לחם האפוי בתנור וכו', לחם שרגילין לאפות בתנור היינו בלילתו קשה:

הדביק מבפנים והרתיח מבחוץ מהו. לפ"ה, דמפרש דמיירי באילפס, תימה אם כן במאי סבר רבה דפליגי רבי יוחנן וריש לקיש, ע"כ בהדביק מבפנים והרתיח מבפנים, אם כן מאי מיבעיא ליה לרב יוסף בתר הכי הדביקה מבפנים ואבוקה כנגדו מהו. ונראה לר"י דהכא בהדביק בתנור מיירי, ומיבעיא ליה כיון דתנור הוא לא חשיב מעשה אילפס או דילמא לא שנא, ולרב יוסף מיבעיא כשהדביק בתנור ולא הסיקו אלא מתבשל מהיסק שכנגדו, וכן פירש רבינו חננאל:

[לח.] **אתיא לחם לחם. הקשה הר"י דאורלינ"ש כיון דילפינן לחם לחם דבעינן מצה שלכם, אמאי איצטריך לעיל למעוטי שלא יצא בטבל מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ כו', תיפוק ליה דבעי' שלכם וטבל אינו שלכם, דהא אתרוג של דמאי**

לא חשיב לחם, זהו דווקא **בלחם שרגילין לאפות בתנור** והיינו **בלילתו קשה**, דבלילה רכה בדרך כלל אין אופים בתנור אלא באילפס, ונמצא דאף לרבי יהודה איכא חילוק בין בלילה עבה לבלילה רכה.

הדביק מבפנים והרתיח מבחוץ מהו:

יבארו בעיא דרבה.

איתא בגמרא דרבא ביקש מרבי זירא שישאל לעולא על הדביק מבפנים והרתיח מבחוץ מהו לענין חיוב חלה. מקשים התוספות, **דלפירוש הקונטרס דמפרש דמיירי** בבעיא דרבה **באילפס** שהדביק את העיסה בתוכו והרתיח את האש מבחוץ כנגדו לפירוש זה **תימה, דאם כן במאי סבר רבה דפליגי רבי יוחנן וריש לקיש לעילתיג**, דהא ליכא למימר דרבה סבר דרבי יוחנן וריש לקיש פליגי בהדביק בפנים והרתיח מבחוץ, דאם כן לא הווה בעי לה מעולא, אלא **ע"כ** דסבירא ליה דרבי יוחנן וריש לקיש פליגי **בהדביק** את העיסה באילפס **מבפנים והרתיח נמי מבפנים, ואם כן קשה מאי מיבעיא ליה לרב יוסף בתר הכי הדביקה** לעיסה באילפס **מבפנים ואבוקה כנגדו**, היינו שהאש בתוך האילפס, מהו לעניין חלה, הא בהא גופא פליגי רבי יוחנן וריש לקיש. ומיישבים **ונראה לר"י**, דבעיא דרבה **הכא בהדביק** העיסה **בתנור** מבפנים והרתיחו מבחוץ כדרך שמרתיחים את האילפסתיד **מיירי**, והכי קא **מיבעיא ליה** לרבה, **כיון דתנור הוא** אם כן **לא חשיב כמעשה אילפס**, ויהיה חייב בחלה אע"פ שהרתיחו מבחוץ כדרך שעושים באילפס ולא מבפנים כדרך שעושים בתנור, **או דילמא לא שנא**, אלא כיוון שהרתיחו מבחוץ חשיב כמעשה אילפס ופטור מן החלה, **ולרב יוסף נמי מיבעיא כשהדביק** את העיסה **בתנור ולא הסיקו** בעצים כדרך שמסיקין את התנורים, **אלא מתבשל** הפת בתנור מהיסק שבתנור אחר **שכנגדו**, דילמא לא חשיב בכהאי גוונא מעשה תנור, **וכן פירש רבינו חננאל** כדפירש ר"י.

אתיא לחם לחם:

יבארו אמאי לא ממעטינן מצת טבל מגזירה שווה ד'לחם לחם'.

בגמרא לעילתטו אמר רב אסי, דלרבי מאיר דסבירא ליה דמעשר שני ממון גבוה הואתטז, עיסה של מעשר שני פטורה מחלה, ואין יוצאים בה ידי חובת מצה בפסח, וכן אין יוצאים ידי חובה בסוכות באתרוג של מעשר שני, ומקשי עלה רב פפא, דבשלמא הא דעיסת מעשר שני פטורה מחלה ילפינן מדכתיב בחלה 'עריסותיכם' דמשמע שלכם, ומעשר שני לרבי מאיר ממון גבוה הוא ולא קרינן ביה 'שלכם', וכן באתרוג של מעשר שני אין יוצאים בו יד"ח, דכתיב 'ולקחתם לכם' דמשמע משלכם, אבל גבי מצה קשה, אמאי אין יוצאים במצת מעשר שני הא גבי מצה לא כתיב 'מצתכם' דיהא משמע דבעינן 'שלכם' דווקא, ומשני רבא דילפינן דין 'שלכם' במצה בגזירה שווה 'לחם לחם' מחלהתיז. מקשים התוספות והקשה הר"י דאורלינ"ש, **כיון דילפינן** מגזירה שווה **ד'לחם לחם' דבעינן מצה שלכם** ולא מצה שהיא ממון גבוה, **אמאי איצטריך לעילתיח למעוטי שלא יצא** ידי חובתו בפסח **במצה של טבל** מדכתיב בקרא 'לא תאכל עליו חמץ', ודרשינן דדוקא **מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ** וכו' יוצאים בו ידי חובה בפסח, יצא טבל שאין איסורו משום בל תאכל חמץ אלא משום בל תאכל טבלתיט, **ותיפוק ליה** דאינו יוצא במצת טבל בפסח משום **דבעינן** שתהא המצה **'שלכם'** ואילו **טבל אינו** חשוב **'שלכם'**. ומוכיחים התוספות דטבל אינו חשוב 'שלכם' **דהא אתרוג של דמאי**, היינו אתרוג של עם הארץ שבודאי הפריש

לחם שאין אפוי בתנור אחד:

יבארו אי יש חילוק בין בלילה עבה לרכה לדעת רבי יהודה.

בגמרא מייתינן פלוגתא דתנאי בברייתא, דתנא קמא ממעט מעיסה וחליטהתי מחלה מדכתיב 'לחם', ורבי יהודה אומר דאין לחם אלא האפוי בתנור, ומקשינן רבי יהודה היינו תנא קמא, ומשני דפליגי במעשה אילפס, דלתנא קמא מעשה אילפס חייב בחלה, ולרבי יהודה פטורתיא, ודחינן לה דאפשר לומר דבין תנא קמא ובין רבי יהודה סוברים דמעשה אילפס פטורים מן החלה ודלא כרבי יוחנן, אלא דפליגי במעשה אילפס שחזר ואפאו בתנור, דרבנן סברי דכיוון דחזר ואפאו בתנור איקרי 'לחם' וחייב בחלה, ורבי יהודה סבר דאין חיוב חלה אלא במאי דאיקרי לחם מעיקרא, ורבא יהיב טעמא להא דרבי יהודה מקרא ד'ואפו עשר נשים לחמכם בתנור אחד', דדווקא האפוי בתנור אחד נקרא 'לחם' ולא האפוי בשני תנורים, היינו כמעשה אילפס שחזר ונאפה בתנור. מקשים התוספות **ואם תאמר, ומנלן לחלקתיג בין בלילה רכה** דהיא פטורה מחלה **ובין בלילה קשה** דחייבת בחלה, **והלא** חיוב חלה **אינו תלויה לר' יהודה** בצורת הבלילה **אלא באפוי בתנור אחד**, דכל שנאפה בתנור אחד שם לחם עליו וחייב בחלה ואפילו אם בלילתו רכה. ומיישבים, **ואומר רבינו תם דהכי פירושו**, דמאי דאמרינן דלר' יהודה **לחם האפוי בתנור** אחד קרוי לחם וכו', אבל מעשה אילפס

אר"ח 19/05/2018

ציונים והערות

תי. מעיסה היינו עיסה שנתן קמח על גבי מים רותחים, וחליטה היינו עיסה שנתן מים רותחים על גבי קמח. **תיא. בגמרא** בעי לאוקי פלוגתא דתנא קמא ורבי יהודה בהכי כדי ליישב מאי דמקשינן ארבי יוחנן דאמר דמעשה אילפס חייבים בחלה דהוא סבר כתנא קמא. **תיב. המדרש"א** ביאר דכוונת התוספות למתניתין בחלה (פ"ו מ"ה הניחוה המוספות נעיל ד"ה דכלי עלמא) המחלקת בין בלילה עבה שהיא חייבת בחלה אע"פ שנאפתה באילפס לבין בלילה רכה שנאפתה באילפס שהיא פטורה מחלה, דמסתמא גם רבי יהודה מודה להאי מתניתין. **תיג. ע"א. תיד. שכן** דרך התנורים להסיקן מבפנים בגחלים [ולא באבוקה] ודרך האילפס שאין האש בתוכו אלא מהלכת מתחתיו. **תטו. לז: תטז. פליגי** רבי מאיר ורבנן (נקידושין נד: ונעיר מקומות) במעשר שני, רבי מאיר סבר מעשר שני ממון גבוה הוא ואין לבעלים בו חלק אלא היתר אכילה בלבד, ולרבנן מעשר שני ממון הדיוט הוא ויש לבעלים בו חלק. **תיז. דבמצה** כתיב 'לחם עוני' ובחלה כתיב 'והיה באכלכם מלחם הארץ'. **תיח. לה: תיט. כלומר** דווקא דבר שאין שייך בו אלא איסור חמץ מצינן לקיים בו מצוות מצה, אבל טבל שאין שייך בו איסור חימוץ בלבד, שהרי יש עליו גם איסור טבל, אין יוצאים בו ידי חובה

תרומה גדולה וספק אם הפריש שאר מעשרות, דמכשרי בית הלל בפרק לולב הגזול (סוכה דף לה:) לצאת בו בסוכות, ומפרש התם דטעמא הוא משום דכיוון דאי בעי מצי מפקר לנכסיה והוי עני וחזי ליה האי אתרוג, שכן עניים מותרים בדמאי, השתא נמי אף שלא הפקיר נכסיו 'שלכם' קרינן ביה ויכול לצאת בו, ומשמע מינה דדוקא משום שהוא דמאי ושרי לעניים חשיב 'שלכם' ומצי לצאת בו, אבל אי הווה טבל גמור שלא הופרשו ממנו מתנות כלל ואינו ראוי אף לעניים לא הווה חשיב 'שלכם', ומוכח דטבל לא חשיב 'שלכם'.

ומיישבים ותי' ר"י, דדוקא גבי אתרוג אמרינן דאתרוג של טבל לא חשיב 'שלו' כדי לצאת בו בסוכות, כיון שצריך לתקן את מעשרותיו וליתן ממנו - מן האתרוג תרומה ותרומת מעשר לכהן ומעשר ראשון ללוי, ואנן בעינן שיהא כל האתרוג שלו, והיכא שצריך ליתן ממנו לכהן וללוי לא חשיב 'שלו', אבל גבי מצה של טבל שאם אכל ממנה כל כך הרבה עד שאם ננכה את שיעור מה שהיה נותן ממנו תרומה לכהן או מעשר ללוי ממה שאכל אכתי נמצא במה שנותר שאכל שיעור מצה, חשיב שפיר שאכל מצה שלו, ועל כן בעינן למיעוטי מצת טבל מקרא ד'לא תאכל עליו חמץ'.

ורשב"א תירץ, דהא דאיצטריך לעיל קרא ד'לא תאכל עליו חמץ' למיעוטי מצת טבל, ולא ממעט לה מדבעינן במצה 'שלכם', הוא דווקא להיכא שמה שיפריש מהמצה יהיה שלו, וכגון אם הוא כהן שיכול להפריש תרומה ותרומת מעשר מן המצה וליטול אותם לעצמו, או שהוא לוי שיכול להפריש מעשר ראשון וליטול אותו לעצמו, או שהוא ישראל והוא עני[תכ] ונטלו ממנו מקמח זה כבר[תכא] תרומה ומעשר ראשון[תכב], דיכול השתא להפריש ממנו מעשר עני או מעשר עני ולאכול אותם בעצמו, דהשתא 'שלכם' קרינן ביה, שכן אינו צריך ליתן ממצה זו עוד לאחרים, ועל כן ממעטינן לה מדכתיב 'לא תאכל עליו מצות'.

אבל חלתו דאי מטמיא:

יבארו אי ס"ל לסוגיין מחיצות לקלוט דאורייתא או דרבנן.

בגמרא בעי רבי שמעון בן לקיש, מהו שיצא אדם ידי חובת אכילת מצה בחלה שהופרשה ממעשר שני בירושלים, והוסיף דאליבא דרבי יוסי הגלילי דסבר[תכג] דאין יוצאים ידי חובה במעשר שני אפילו אחר שהופרשה ממנו חלה[תכד] פשיטא דבחלה של מעשר שני אין יוצאים ידי חובה, ובעיא זו היא אליבא דרבי עקיבא דסבירא ליה דיוצאים ידי חובה במצת מעשר שני[תכה], דילמא מאי דשרי רבי עקיבא מצת מעשר שני הוא דוקא בחולין, היינו במעשר שני הנותר לאחר הפרשת החלה, משום שאם נטמא יש לו היתר במושבות[תכו], אבל חלת מעשר שני שאם נטמאת לשריפה אזלא[תכז] אין יוצאים בה ידי חובה, דלעולם לית לה היתר במושבות, דהא כשהיא טהורה אי אפשר לפדותה ולאוכלה חוץ לירושלים, ואחר שנטמאה נאסרה באכילה, או דילמא לא שנא[תכח]. אומרים התוספות דזו הסוגיא אתיא כמ"ד (מכות דף כ.) מחיצה לקלוט דאורייתא, כלומר דמדאורייתא פירות מעשר שני שנכנסו לבין מחיצות ירושלים אין להם פדיון, דאי סבירא לה לסוגיין כמ"ד מחיצה לקלוט מדרבנן, נמצא דחלת מעשר שני יש לה היתר אכילה במושבות, דהא אי יצאה חוץ למחיצה של ירושלים נפדית ומותרת באכילה חוץ לירושלים אפילו היא טהורה, וכיון דיש לה היתר אכילה במושבות שפיר מצי לצאת בה ידי חובה לרבי עקיבא, ומדס"ד דרבי שמעון בן לקיש לומר דאין יוצאים בחלת מעשר שני משום שאין לה היתר במושבות מוכח דסבירא ליה דמחיצות לקלוט דאורייתא.

דמכשרי ב"ה בלולב הגזול (סוכה דף לה:) מפרש התם משום דאי בעי מפקר לנכסיה והוי עני וחזי ליה השתא נמי שלכם קרינן ביה, משמע דטבל גמור לא חשיב שלכם. ותי' ר"י אתרוג של טבל לא חשיב שלו כיון שצריך ליתן ממנו לכהן וללוי, ובעינן שיהא כל האתרוג שלו, אבל מצה, שאם אכל כל כך שאם היה נותן ממנו תרומה או מעשר ממה שאכל אכתי אכל שיעור מצה, חשיב שפיר שלו. ורשב"א תירץ דאיצטריך לעיל קרא להיכא שמה שיפריש יהיה שלו, כגון אם הוא כהן או לוי או ישראל עני ונטל ממנו ככר תרומה ומעשר ראשון, דשלכם קרינן ביה:

אבל חלתו דאי מטמיא. זו הסוגיא כמ"ד (מכות דף כ.) מחיצה לקלוט דאורייתא, דאי מדרבנן יש לה היתר מושבות, דאי יצאה חוץ למחיצה נפדית אפילו טהורה. אי נמי כיון דמדרבנן אין להם פדייה לא חשיב נאכל בכל מושבות:

או דילמא הואיל ואילו לא קרי לה שם. תימה לר"י אי אמרת הואיל א"כ בכורים נמי נאכלין בכל מושבותיכם, הואיל ולא קרי ליה שם. וי"ל דלא דמי, דשם בכורים אינו נאכל בכל מושבותיכם, אבל הכא שם חלה נאכל בכל מושבותיכם, וכן שם מעשר לחודיה נאכל בכל מושבותיכם, הלכך בחלת מעשר אמר שפיר הואיל ולא קרי לה שם. ועוד הקשה, אי אמרת הואיל, מעשר שני נמי נאכל בכל מושבותיכם

או דילמא הואיל ואילו לא קרי לה שם:

יבארו מה נחשב 'נאכל בכל מושבות'.

בגמרא בעי רבי שמעון בן לקיש, מהו שיצא אדם ידי חובת אכילת מצה בחלה שהופרשה ממעשר שני בירושלים, והוסיף דאליבא דרבי יוסי הגלילי דסבר[תכט] דאין יוצאים ידי חובת אכילת מצה במעשר שני אפילו אחר שהופרשה ממנו חלה[תל], פשיטא דאין יוצאים ידי חובה בחלה של מעשר שני, והא דמיבעיא ליה הוא אליבא דרבי עקיבא דסבירא ליה דיוצאים ידי חובה במצת מעשר שני[תלא], דילמא מאי דשרי רבי עקיבא מצת מעשר שני הוא דווקא בחולין, היינו במעשר שני הנותר לאחר הפרשת החלה, משום שאם נטמא יש לו היתר במושבות[תלב], אבל חלת מעשר שני שאם נטמאת לשריפה אזלא[תלג] אין יוצאים בה ידי חובה, דהא לעולם לית לה היתר במושבות, דכשהיא טהורה אי אפשר לפדותה ולאוכלה חוץ לירושלים, ואחר שנטמאה נאסרה באכילה, או דילמא לא היה קורא עליה שם חלה היה לה היתר במושבות אם היתה נטמאת, מצי נפיק בה אף השתא לאחר שקרא עליה שם חלה[תלד]. מקשים התוספות ותימה לר"י, אי אמרת, כלומר, דאם יש לנו צד לומר גבי חלת מעשר שני דהואיל ואם לא היה קורא לה שם היה לה היתר אכילה בכל מושבות, לכך מצי נפיק בה בפסח אף אחר שקרא לה שם, א"כ גבי בכורים נמי נימא דיוצאים בהם בפסח משום דחשיבי 'נאכלין בכל מושבותיכם', הואיל ואי לא הווה קרי ליה שם ביכורים היו נאכלים בכל מקום, ואמאי אמרינן לעיל[תלה] דאין יוצאים בהו ידי חובת מצה[תלו].

ומיישבים וי"ל, דלא דמי הא דביכורים לחלת מעשר שני, דהא שם בכורים, היינו לאחר שקרא על הפירות שם ביכורים, לעולם אינו נאכל בכל מושבותיכם ועל כן לא אמרינן ביה הואיל ויש לו היתר אכילה חשיב נאכל בכל מושבותיכם, אבל הכא גבי חלת מעשר שני מצינו שם חלה שהוא נאכל בכל מושבותיכם, היינו חלה שהופרשה מעיסת חולין, וכן מצינו שם מעשר שני לחודיה שהוא נאכל בכל מושבותיכם, היינו מעשר שני שנטמא דיש לו היתר בכל מושבות על ידי פדיון, הלכך אף בחלת מעשר שני אמרינן שפיר דאפשר דיוצאים בה ידי חובת אכילת מצה הואיל ואי לא הווה קרי לה שם היה יכול לצאת בה ידי חובה.

מקשים התוספות ועוד הקשה ר"י, דאי אמרת גבי חלת מעשר שני דהואיל ויש לה היתר אכילה בכל מושבות אי לא קרא לה שם, אף לאחר שקרא לה

אי נמי י"ל, דאף אי נימא דסבירא לה לסוגיין דמחיצות לקלוט מדרבנן, שפיר מצינן למימר דליכא היתר אכילה לחלת מעשר בכל מושבות, דכיון דמדרבנן אין להם, היינו דאין למעשר שני שנכנס לבין החומות פדייה כל זמן שהוא טהור, תו לא חשיב 'נאכל בכל מושבות', אע"ג דמדאורייתא מצינן לפדותו אם יצא חוץ למחיצתו.

ציונים והערות

בפסח. **תכ. כתב** המהרש"א, דכוונת התוספות דאף אם הוא כהן או לוי בעינן שיהא נמי עני כדי שיוכל ליטול לעצמו מעשר עני מכיכר מצה זו. **תכא. בהג"ה** בצד הגיליון גרס 'כבר'. **תכב. כתב** המהרש"א, דמש"כ התוספות דמיירי שנטל כבר ממנו תרומה או מעשר ראשון קאי אלוי ואישראל, דאם הוא כהן שפיר מצי ליטול לעצמו הן תרומה והן מעשר ראשון [ובעינן נמי שיהא עני כדי שיוכל ליטול לעצמו גם מעשר עני, וכדלעיל בהערה]. **תכג. לעיל** לו. **תכד. דהוא** דריש מאי דכתיב גבי מצה 'לחם עוני' כאילו כתיב 'אוני' מלשון אנינות, ומשמע דמצה נאכלת באנינות, ואתא לאפוקי מעשר שני דכתיב ביה 'לא אכלתי באוני ממנו'. **תכה. דהוא** פליג לעיל שם ארבי יוסי הגלילי ומרבה מ'מצות' אף מצת מעשר שני, ולא דריש 'לחם עוני' מלשון אנינות אלא ממעט מיניה מצה שנילושה ביין שמן ודבש. **תכו. לעיל** (ו:) איתא, דרבי עקיבא ממעט ביכורים מדכתיב גבי מצה 'לחם עוני' מלשון אנינות, ולא דריש 'לחם עוני' מלשון אנינות אלא ממעט מיניה מצה שנילושה ביין שמן ודבש. **תכז. דדין** חלה שנטמאת כדין תרומה שנטמאת שדינה בשריפה ואין לה היתר אכילה. **תכח. דכיוון** דאם לא קרא עליה שם חלה היה לה היתר במושבות אם נטמאת, מצי נפיק בה ידי חובה אף השתא לאחר שקרא עליה שם חלה. **תכט. לעיל** לו. **תל. דהוא** דריש מאי דכתיב גבי מצה 'לחם עוני' כאילו כתיב 'אוני' מלשון אנינות, ומשמע דמצה נאכלת באנינות, ואתא לאפוקי מעשר שני דכתיב ביה 'לא אכלתי באוני ממנו'. **תלא. דהוא** פליג לעיל שם ארבי יוסי הגלילי ומרבה מ'מצות' אף מצת מעשר שני, ולא דריש 'לחם עוני' מלשון אנינות אלא ממעט מיניה מצה שנילושה ביין שמן ודבש. **תלב. לעיל** (ו:) איתא דרבי עקיבא ממעט ביכורים מדכתיב גבי מצה 'בכל מושבותיכם', וביכורים אינם נאכלים בכל מושבות אלא בירושלים בלבד, ומכל מקום מרבה מעשר שני מריבויא ד'מצות' משום דמעשר שני יש לו היתר בכל מושבות היכא שנטמא. **תלג. דדין** חלה שנטמאת כדין תרומה שנטמאת שדינה בשריפה ואין לה היתר אכילה. **תלד. דמשום** שקרא עליה שם חלה לא נפסלה מלצאת בה ידי חובה בפסח כדתנן לעיל (לה.), משום שיש לה היתר אכילה בכל מושבות. **תלה. לו. תלו. דרבי** עקיבא ממעט התם ביכורים מאכילת מצה, משום דגבי מצה כתיב 'בכל מושבותיכם' ואילו ביכורים נאכלים בירושלים בלבד.

שם יוצאים בה ידי חובת אכילת מצה, אם כן אית לן למימר דמעשר שני נמי חשיב נאכל בכל מושבותיכם, הואיל ואי לא העלהו לירושלים היה יכול לפדותו במעות ולהעלות את המעות לירושלים ואת הפירות עצמן לאכול בכל מקום, ואם כן אמאי איצטריך לאוקמא לעיל (דף לו:) למאי דסבר רבי עקיבא דמעשר שני חשיב נאכל בכל מושבות ועל כן מרבינן ליה מ׳מצות מצות׳, ומוקמינן ליה כרבי אלעזר דאמר דמעשר שני שנטמא פודין אותו אפילו בירושלים, הא בלא רבי אלעזר נמי מצינן למימר דחשיב נאכל בכל מושבות, משום שקודם שהעלוהו לירושלים הוא ראוי לאכילה בכל מושבות על ידי פדיון. ומיישבים וי״ל, דאי לאו משום הא דר׳ אלעזר דאמר שאף לאחר שקלטוהו מחיצות ירושלים יש למעשר שני היתר בכל מושבות אם נטמא, לא הווה חשיב לן שם מעשר שני כנאכל בכל מושבותיכם רק משום האי טעמא דהואיל ואילו לא העלהו לירושלים היה נאכל בכל מושבות על ידי פדיון, כמו שאין לומר דחשיב מעשר שני נאכל בכל מושבות הואיל ואילו לא קרא לו שם מעשר היה נאכל בכל מושבות[תלז], ועל כן בעינן להא דרבי אלעזר, דכיון דלרבי אלעזר יש היתר אכילה למעשר שני בכל מושבות אף לאחר שנכנס לירושלים, שפיר מצינן לרבותו נמי לאכילת מצה מריבויא ד׳מצות מצות׳.

רבי יהודה אומר יקבר:

יבארו פלוגתת רבי יהודה ורבנן.

בגמרא בעי רבי שמעון בן לקיש אי יוצאים ידי חובה מצה בפסח בחלת מעשר שני, ואיכא דאמרי דהאיבעיא דרשב״ל היא בחלה שנלקחה בכסף מעשר שני[תלח] ואליבא דרבי יהודה דאמר מעשר שני שנטמא יקבר כיון שקלישא קדושתיה ואין פדיון תופס בו[תלט], מי אמרינן דהואיל ובמעשר שני גופיה יוצאים ידי חובה, אף פירות שנקנו במעות מעשר שני לא חמירי טפי ושפיר יוצאים בהם ידי חובת מצה, ואע״ג דהאיבעיא בחלת מעשר שני היא, ואף במעשר שני גופיה קימ״ל דאין יוצאים בחלה שלא אמרינן הואיל ואי לא קרא לה שם חלה היה יכול לצאת בה אף השתא נמי מצי נפיק בה, או דילמא חד הואיל אמרינן תרי הואיל[תמ] לא אמרינן. אומרים התוספות דטעמיה דר׳ יהודה דאמר לקוח בכסף מעשר שני שנטמא יקבר, הוא משום דדריש קרא דכתיב גבי פדיון מעשר שני ׳וצרת הכסף׳, כסף ראשון ולא כסף שני, כלומר דאפשר לפדות פירות מעשר שני בכסף רק פעם אחת, לאחר שהפריש מעשר שני, אבל פירות מעשר שני שנפדו פעם אחת בכסף ראשון וחזר וקנה בכסף זה פירות אחרים אינו יכול לחזור ולפדות את אלו הפירות השניים בכסף שני, ולכך סבירא ליה דאינו נפדה הלקוח בכסף מעשר שני כשהוא טהור אפילו אם הוא ברחוק מקום, כלומר אע״פ שאינו בתוך חומות ירושלים לא מהני ליה פדיון כיון שאינו כסף ראשון אלא כסף שני, ועוד סבירא ליה דה״ה שאין נפדה לקוח בכסף מעשר שני כשהוא טמא אם הוא בקרוב מקום, כלומר כאשר הוא בתוך חומות ירושלים, דהא דין פדיון דתרוייהו, דלקוח בכסף מעשר שני היכא שהוא טהור בריחוק מקום, והיכא שהוא טמא בקירוב מקום, שניהם מחד קרא נפקי, מדכתיב ׳לא תוכל שאתו׳, דשמעינן מהאי קרא דהיכא שאינו יכול להעלות פירות מעשר שני עצמם לירושלים, יכול לפדותם בכסף ולהעלות הכסף לירושלים ויקנה בו פירות אחרים ויאכלם בירושלים, וממיעוטא ד׳כסף ראשון ולא כסף שני׳ ממעטינן כל לקוח בכסף מעשר שני בין טהור ובין טמא.

הואיל ולא העלהו לירושלים, ואמאי איצטריך לאוקמא לעיל (דף לו:) כרבי אלעזר. וי״ל דאי לאו משום דר׳ אלעזר לא חשיב שם מעשר שני נאכל בכל מושבותיכם משום דהואיל ולא העלהו לירושלים, כמו שאין לומר הואיל ולא קרא לו שם מעשר:

רבי יהודה אומר יקבר. טעמיה דר׳ יהודה משום דדריש כסף ראשון ולא כסף שני, ולכך אינו נפדה לקוח טהור ברחוק מקום, וה״ה שאין נפדה טמא בקרוב מקום, דתרוייהו מחד קרא נפקי, מלא תוכל שאתו, ורבנן לא דרשי כסף ראשון ולא כסף שני, וסברי דלקוח טהור נפדה ברחוק מקום, וה״ה טמא בקרוב מקום. וקשה לרשב״א דבריש איזהו מקומן (זבחים דף מט.) פריך ולא מצינו שטפל חמור מן העיקר, והרי מעשר הוא נפדה ולקוח אינו נפדה, דתנן הלקוח שנטמא יפדה, נטמא אין לא נטמא לא, והיינו ברחוק מקום, דכה״ג מעשר עצמו נפדה, ובע״א לא הוי טפל חמור מן העיקר, אלמא לקוח לרבנן נמי אינו נפדה טהור ברחוק מקום. ותירץ ר״י דהתם מיירי מדרבנן:

חלות תודה ורקיקי נזיר. נראה לר״י כפ״ה דמיירי שלא נשחט עליהם הזבח ולא הוקדשו, דאי הוקדשו תיפוק ליה דבעינן מצתכם, דגמרינן לעיל לחם לחם, ועוד דקאמר למכור בשוק יוצאין בהן, משמע דבלא הוקדשו מיירי, וה״פ מצה המשתמרת ורבנן דפליגי עליה דרבי יהודה וסברי דלקוח בכסף מעשר שני יש לו פדיון, לא דרשי מקרא ד׳וצרת בכסף׳ דמיירי דוקא בכסף ראשון ולא בכסף שני, והלכך סברי דלקוח בכסף מעשר שני יש לו פדיון, והיינו שאם הוא טהור נפדה כשהוא ברחוק מקום, היינו חוץ לחומת ירושלים, וה״ה שאם הוא טמא שהוא נפדה אפילו אם הוא בקרוב מקום, כלומר אפילו בתוך חומות ירושלים.

מקשים התוספות וקשה לרשב״א, דבריש **איזהו מקומן** (זבחים דף מט.) אמרינן דלא מצינו שיהא טפל חמור מן העיקר[תמא] ופריך עלה וכי לא מצינו שטפל יהא חמור מן העיקר, והרי מעשר שני דהוא עצמו נפדה ואילו הלקוח בכסף מעשר שני, שהוא טפל למעשר שני אינו נפדה, דתנן הלקוח בכסף מעשר שני שנטמא יפדה, ומשמע דאי נטמא אין, כלומר יש לו פדיון, אבל אי לא נטמא לא, אין לו פדיון, ומאי דאמרינן דאין לו פדיון היינו דווקא ברחוק מקום חוץ לירושלים, דכה״ג מעשר שני עצמו נפדה, ובעניין אחר, היינו בקירוב מקום לא הוי טפל חמור מן העיקר, דגם מעשר שני עצמו אינו נפדה בתוך ירושלים, ואם נטמא יש לו פדיון בין למעשר שני גופיה ובין ללקוח בכסף מעשר שני, אלמא לקוח בכסף מעשר שני לרבנן נמי אינו נפדה כשהוא טהור אפילו ברחוק מקום, דאי הווה סברי דיש לו פדיון בריחוק מקום לא הוו אמרי דהוא חמיר טפי ממעשר שני עצמו.

ומיישבים **ותירץ ר״י, דרבנן סברי** דמדאורייתא יש פדיון ללקוח בכסף מעשר שני כשהוא בריחוק מקום, והתם בזבחים דאמרינן דאין לו פדיון מיירי מדרבנן, דאע״ג דמדאורייתא יש פדיון ללקוח בכסף מעשר שני משום דלא דרשי רבנן ׳כסף ראשון ולא כסף שני׳, מכל מקום רבנן אחמור ביה שלא יהיה לו פדיון כדי שלא יהיה טפל חמור מן העיקר.

חלות תודה ורקיקי נזיר:

יבארו אמאי פסלינן חלות ורקיקין למצה אף קודם שהוקדשו וקודם שנשחט עליהם הזבח.

שנינו במתניתין[תמב], חלות תודה ורקיקי נזיר שעשאן לעצמו, אין יוצאין בהם בפסח, ואם עשאם למכור בשוק יוצאים בהם, ובגמרא יליף לה מדכתיב בקרא ׳ושמרתם את המצות׳, ודרשינן דדוקא במצה המשתמרת לשם מצה בלבד יוצאים ידי חובה ולא במצה המשתמרת לשם זבח. אומרים התוספות **ונראה** לר״י לפרש **כפירוש הקונטרס דמיירי** במתניתין בחלות תודה ורקיקי נזיר **שלא נשחט עליהם הזבח**, כלומר שעדיין לא נשחט הקרבן שהם צריכים לבוא עמו, ואף **לא הוקדשו**, כלומר שלא קרא להם שם חלות תודה ורקיקי נזיר, **דאי** נימא דמיירי במתניתין בחלות ורקיקין שהוקדשו לשם קרבן, אמאי ממעטינן להו מהא דאין משתמרות לשם מצה אלא לשם זבח, **תיפוק ליה דגבי פסח בעינן** ׳**מצתכם**׳, דהיינו שלכם, כדגמרינן **לעיל** מגזירה שווה ׳**לחם לחם**׳[תמג], וחלות ורקיקין שקרא להם שם שוב אינם שלו אלא של גבוה. **ועוד** ראיה דלא מיירי במתניתין בחלות שהוקדשו לשם קרבן, **דקאמר** במתניתין דאם עשה חלות תודה ורקיקי חמץ כדי **למכור בשוק** לצורך לחמי תודה ורקיקי נזיר **יוצאין בהן** בפסח, **ומשמע דבמתניתין בלא** הוקדשו לשם קרבן מיירי. **והוקשה** להתוספות, דלמאי דאמרינן דמיירי מתניתין בחלות ורקיקין שלא בפירות שנקנו בכסף מעשר שני יוצאים ידי חובה, והואיל אי לא הווה קרי ליה שם חלה הווה מצי לקיים בה מצוות מצה. **תמא. איתא** שם בגמרא דשחיטת עולה וקבלת דמה מצוותם בצפונו של מזבח, ובעי עלה מנלן דצפון מעכב בהו [כלומר דאי לא שחט העולה וקיבל את דמה בצפון לא עלתה לו שחיטה], וקאמר עלה רב אדא בר אהבה דילפינן לה מחטאת, ומה חטאת דהא דבעינן בה צפון ילפינן מעולה וקימ״ל דצפון מעכב בה כל שכן שבעולה גופה יעכב צפון, ומבארת הגמרא להאי קל וחומר דהוא משום דלא מסתברא דטפל, היינו חטאת שהיא למידה מעולה, תהיה חמורה מהעיקר, היינו עולה שממנה למדים לחטאת, שבחטאת מעכב צפון ובעולה לא מעכב. **תמב. לעיל** לה. **תמג. לעיל** ילפינן מצה מחלה בגזירה שווה, דגבי מצה כתיב ׳לחם עוני׳, וגבי חלה כתיב ׳והיה באכלכם מלחם הארץ׳, ודרשינן דמה גבי חלה בעינן שלכם אף גבי מצה בעינן שלכם [ומהאי דרשא ממעט רבי מאיר מצות של מעשר שני דאין יוצאים בהם ידי חובת מצה בפסח].

ציונים והערות

תלז. והא דאמרינן גבי חלת מעשר שני דהואיל ואילו לא קרא לה שם היתה נאכלת בכל מושבות אף השתא יכול לצאת בה בפסח, היינו משום דשם חלה בעלמא [היכא דלא הוויא חלת מעשר שני] נאכל בכל מושבות (מהרש״ם). **תלח. דקיימא** לן דמי שאינו יכול להעלות פירות מעשר שני שברשותו לירושלים מחמת ריבוי הפירות וריחוק הדרך מירושלים, יכול לפדות את הפירות על מעות ולהוסיף חומש ולהעלות מעות אלו לירושלים ולקנות בהם דברי מאכל ולאוכלם שם בטהרה [והפירות הראשונים שפדאם יוצאים לחולין]. **תלט. פליגי** תנאי בלקוח בכסף מעשר שני שנטמא, רבנן סברי דיש לו פדיון כדין מעשר שני עצמו שנטמא, ואף דלחלת מעשר שני ליכא פדיון אמרינן הואיל ואי לא הווה קרי לה שם ואיטמי אית לה היתר במושבות ומצי נפיק בה השתא נמי נפיק בה, ורבי יהודה סבר דדוקא מעשר שני גמור שקדושתו חמורה תופס בו פדיון, אבל הלקוח בכסף מעשר שני דקלישתא קדושתיה לא תפיס ביה פדיון ועל כן יקבר. **תמ. הואיל** ובמעשר שני עצמו יוצאים בהם ידי חובה אף

הוקדשו לשם זבח, היאך נתן רבה בגמרא טעמא להאי דינא משום שאין משתמרות לשם מצה אלא לשם זבח, והא כיון שלא קרא להן שם עדיין אינן משתמרות לשם זבח. ומיישבים דהכי פירושו, דמדכתיב בקרא 'ושמרתם את המצות', ילפינן דדוקא במצה המשתמרת לעולם לשם מצה בלבד יוצאים ידי חובה בפסח, יצאה זו, היינו רקיקי נזיר וחלות תודה, דכיון שעתידה להיות משתמרת לשם זבח לכשיקדישנה אין יוצאים בה ידי חובת מצה.

וכן הוקשה לתוספות לרב יוסף דנתן טעם להא דאין יוצאים בחלות תודה ורקיקי נזיר שעשאם למכור בשוק, מדכתיב בקרא 'שבעת ימים מצות תאכלו' ושמעינן מינה דבעינן דווקא מצה הנאכלת לשבעה ימים, יצאו חלות תודה ורקיקי נזיר שאין נאכלין אלא ליום אחד בלבד, והא כיון דמיירי בחלות ורקיקין שלא הוקדשו לשם זבח ואף לא נשחט עליהם הזבח, הרי הן משתמרות לשבעה ימים ואמאי אין יוצאים בהם בפסח. ומיישבים, דרב יוסף נמי אקרא דמשתמרת[תמד] סמיך, דילפינן מהאי קרא נמי דבעינן מצה שתהא נשמרת לשם שבעה ימים, יצאו חלות ורקיקין שאין משתמרין לאחר שיוקדשו אלא לשם יום ולילה.

ועוד הוקשה לתוספות, אהא דפריך להלן בגמרא[תמה] ותיפוק ליה להא דאין יוצאים בחלות תודה ורקיקי נזיר בפסח משום שאין נאכלין באנינות, וגבי מצה כתיב 'לחם עוני' ודרשינן לה 'לחם אוני', וילפינן מינה דמצה נאכלת באנינות[תמו], ותו מקשינן, דתיפוק להא דאין יוצאים ידי חובת מצה בחלות ורקיקין משום שאין נאכלין בכל מושבות אלא בירושלים בלבד, וגבי מצה כתיב 'בכל מושבותיכם' וילפינן מינה דבעינן מצה הנאכלת בכל מושבות, וקשה, דאי מיירי בחלות ורקיקין שלא הוקדשו לשם זבח כלל, אפילו בשאר ימות השנה נמי אין יוצאים בהם משום דבעינן מצה הנאכלת לשבעת ימים, יצתה זו שאינה נאכלת לשבעת ימים אלא ליום ולילה, ומקשינן עלה דתיפוק להא דאין יוצאין בחלות תודה ורקיקי נזיר משום שאינם נאכלים בכל מושבות ואנן בעינן מצה הנאכלת בכל מושבות[תנא], ומשני ריש לקיש, דמדלא ילפינן חלות תודה ורקיקי נזיר דאין יוצאין בהן בפסח מקרא ד'בכל מושבותיכם', זאת אומרת דחלות תודה ורקיקי נזיר נאכלים בנוב ובגבעון[תנב]. ופירש הקונטרס דהיינו שקרבנות תודה ונזיר קרבים בבמה גדולה שעמדה בנוב ובגבעון אע"ג שהם חובות שאין קבוע להם זמן[תנג], ולא אתי האי דינא כרבי שמעון דאמר בפ"ק דמגילה (דף ט:) דלא קרבו בבמה גדולה שעמדה בנוב ובגבעון אלא קרבנות פסחים ושאר קרבנות שהם חובות הקבוע להם זמן, כלומר קרבנות חובה שזמנם קבוע, אבל קרבנות חובה שאין קבוע להם זמן להבאתם, כגון קרבן תודה ונזיר, סבר רבי שמעון דלא היו קרבים בבמה גדולה, ולדידיה מצינו למעט חלות תודה ורקיקי נזיר דאינם ראויים למצות מצה מקרא ד'בכל מושבותיכם'.

אומרים התוספות, וכפירושו של רש"י דסוגיין לא אתיא כרבי שמעון משמע נמי בפרק בתרא דזבחים (דף קיז.), דתניא התם גבי הבאת קרבנות בבמה קטנה[תנד] ובבמה גדולה[תנה], כל הנידר ונידב, כלומר כל קרבן שאינו חובה אלא בא בנדר או בנדבה, קרב בבמה קטנה וכל שכן בבמה גדולה, וכל קרבן שאין נידר וכו', היינו שאינו נידר ונידב אלא בא בחובה, אינו קרב בבמה בין גדולה ובין קטנה, ומנחה וקרבן נזיר נמי קרבים בבמה[תנו] דברי ר' מאיר, וחכמים אומרים לא קרבו בבמה קטנה אלא עולות ושלמים בלבד, שהם קרבנות נדבה ולא מנחות וקרבן נזיר, ובבמה גדולה קרבו רק קרבנות ציבור שהם חובה[תנז], ורבי שמעון אומר אף ציבור לא הקריבו בבמה גדולה אלא חובות הקבוע להן זמן בלבד[תנח], ומשמע דמודה ר' שמעון למה שאמרו חכמים דלא קרבו מנחה וקרבנות נזירות בבמה, שהרי הוא חלק עליהם רק לענין קרבנות חובה שאין קבוע להם זמן, וקשה, דבפ"ק דמגילה (דף ט:) תנן, אין חילוק בשעת היתר הבמות בין במה גדולה, היינו המזבח שעמד בנוב ובגבעון, לבין במה קטנה שהיא מזבח שהיה כל יחיד רשאי לעשות לעצמו בשעת היתר הבמות, אלא קרבן פסח בלבד, שהוא קרב בבמה גדולה דוקא ולא בבמה קטנה, אבל לענין קרבנות ציבור שניהם שווים שלא הוקרבו בהם כלל, זה הכלל, כל קרבן שהוא נידר ונידב ואינו קרבן חובה, קרב בבמה קטנה, וכל קרבן שאין נידר וכו', היינו שאינו נידר ונידב אלא קרבן חובה הוא, אינו קרב בבמה קטנה אלא בבמה גדולה בלבד, ואמרינן בגמרא דמאי דנקטה מתניתין קרבן פסח לאו דוקא הוא, אלא כל קרבן שהוא כעין פסח, שהוא קרבן חובה שקבוע לו זמן, נמי אינו קרב בבמה קטנה אלא בבמה גדולה בלבד[תנט], אבל קרבנות חובה שאין קבוע להם זמן[תס] אין קרבים אפילו בבמה גדולה, ומני מתניתין, ר"ש היא דאמר דאין מקריבים בבמה קרבנות חובה שאין קבוע להם זמן, ונמצא א"כ דלר' שמעון היתה קרבה מנחה בבמה, דהא מנחה דבר הנידר ונידב הוא ואינו חובה, וכן קרבן נזירות נמי מצי קרב לדידיה דרבי שמעון בבמה, משום דחשיב נמי נידר ונידב. וראיה להא דמנחה וקרבן נזירות חשיבי נידר ונידב, דהא אפילו רבי מאיר דקתני[תסא] למילתיה בהאי לישנא כל קרבן

לשם מצה, יצאה זו שמשתמרת לשם זבח כשיקדישנה, וכן שאין נאכלין אלא ליום אחד אקרא דמשתמרת סמיך, דבעינן שתהא נשמרת לשם שבעה, והא דפריך ותיפוק ליה שאין נאכלין באנינות ושאין נאכלין בכל מושבות, ה"פ שאין נעשה לאכול בכל מושבותיכם ולאכול באנינות, והא דלא פריך שאין נעשה להיות מצתכם אלא לגבוה, כיון דלא כתב בהדיא פסול דמצתכם לא שייך למיפרך הכי:

[לח:] **זאת אומרת חלות תודה ורקיקי נזיר. פ"ה דלא אתי כר"ש דאמר בפ"ק דמגילה (דף ט:) לא קרבו אלא פסחים וחובות הקבוע להם זמן, אבל שאין קבוע להם זמן לא. וכפירושו משמע בפרק בתרא דזבחים (דף קיז.) דתניא התם כל הנידר ונידב קרב בבמה, ושאין נידר וכו' דברי ר' מאיר, וחכמים אומרים לא קרבו אלא עולות ושלמים בלבד, רבי שמעון אומר אף ציבור לא הקריבו אלא חובות הקבוע להן זמן, משמע דמודה ר' שמעון לחכמים דלא קרבו מנחה ונזירות בבמה, וקשה דבפ"ק דמגילה (דף ט:) תנן אין בין במה גדולה לבמה קטנה אלא פסח, זה הכלל כל שנידר ונידב קרב בבמה שאין נידר וכו', ואמר בגמרא מני ר"ש היא, א"כ לר' שמעון קרבה מנחה בבמה, דנידר ונידב הוא, ונזירות נמי קרב לדידיה בבמה, דהא ר"מ דקתני**

קרבנות נדבה ולא מנחות וקרבן נזיר, ובבמה גדולה קרבו רק קרבנות ציבור שהם חובה[תנז], ורבי שמעון אומר אף ציבור לא הקריבו בבמה גדולה אלא חובות הקבוע להן זמן בלבד[תנח], ומשמע דמודה ר' שמעון למה שאמרו חכמים דלא קרבו מנחה וקרבנות נזירות בבמה, שהרי הוא חלק עליהם רק לענין קרבנות חובה שאין קבוע להם זמן, וקשה, דבפ"ק דמגילה (דף ט:) תנן, אין חילוק בשעת היתר הבמות בין במה גדולה, היינו המזבח שעמד בנוב ובגבעון, לבין במה קטנה שהיא מזבח שהיה כל יחיד רשאי לעשות לעצמו בשעת היתר הבמות, אלא קרבן פסח בלבד, שהוא קרב בבמה גדולה דוקא ולא בבמה קטנה, אבל לענין קרבנות ציבור שניהם שווים שלא הוקרבו בהם כלל, זה הכלל, כל קרבן שהוא נידר ונידב ואינו קרבן חובה, קרב בבמה קטנה, וכל קרבן שאין נידר וכו', היינו שאינו נידר ונידב אלא קרבן חובה הוא, אינו קרב בבמה קטנה אלא בבמה גדולה בלבד, ואמרינן בגמרא דמאי דנקטה מתניתין קרבן פסח לאו דוקא הוא, אלא כל קרבן שהוא כעין פסח, שהוא קרבן חובה שקבוע לו זמן, נמי אינו קרב בבמה קטנה אלא בבמה גדולה בלבד[תנט], אבל קרבנות חובה שאין קבוע להם זמן[תס] אין קרבים אפילו בבמה גדולה, ומני מתניתין, ר"ש היא דאמר דאין מקריבים בבמה קרבנות חובה שאין קבוע להם זמן, ונמצא א"כ דלר' שמעון היתה קרבה מנחה בבמה, דהא מנחה דבר הנידר ונידב הוא ואינו חובה, וכן קרבן נזירות נמי מצי קרב לדידיה דרבי שמעון בבמה, משום דחשיב נמי נידר ונידב. וראיה להא דמנחה וקרבן נזירות חשיבי נידר ונידב, דהא אפילו רבי מאיר דקתני[תסא] למילתיה בהאי לישנא כל קרבן

בפסח[תנ], ובגמרא פליגי רבה ורב יוסף מהיכא ילפינן להאי דינא, לרבה ילפינן לה מדכתיב 'ושמרתם את המצות', דמשמע דבעינן דווקא מצה המשתמרת לשם מצה, יצתה זו שאינה משתמרת לשם מצה אלא לשם זבח, ולרב יוסף ילפינן לה מדכתיב 'שבעת ימים מצות תאכלו', דשמעינן מינה דבעינן מצה הנאכלת לשבעת ימים, יצתה זו שאינה נאכלת לשבעת ימים אלא ליום ולילה, ומקשינן עלה דתיפוק להא דאין יוצאין בחלות תודה ורקיקי נזיר משום שאינם נאכלים בכל מושבות ואנן בעינן מצה הנאכלת בכל מושבות[תנא], ומשני ריש לקיש, דמדלא ילפינן חלות תודה ורקיקי נזיר דאין יוצאין בהן בפסח מקרא ד'בכל מושבותיכם', זאת אומרת דחלות תודה ורקיקי נזיר נאכלים בנוב ובגבעון[תנב]. ופירש הקונטרס דהיינו שקרבנות תודה ונזיר קרבים בבמה גדולה שעמדה בנוב ובגבעון אע"ג שהם חובות שאין קבוע להם זמן[תנג], ולא אתי האי דינא כרבי שמעון דאמר בפ"ק דמגילה (דף ט:) דלא קרבו בבמה גדולה שעמדה בנוב ובגבעון אלא קרבנות פסחים ושאר קרבנות שהם חובות הקבוע להם זמן, כלומר קרבנות חובה שזמנם קבוע, אבל קרבנות חובה שאין קבוע להם זמן להבאתם, כגון קרבן תודה ונזיר, סבר רבי שמעון דלא היו קרבים בבמה גדולה, ולדידיה מצינו למעט חלות תודה ורקיקי נזיר דאינם ראויים למצות מצה מקרא ד'בכל מושבותיכם'.

אומרים התוספות, וכפירושו של רש"י דסוגיין לא אתיא כרבי שמעון משמע נמי בפרק בתרא דזבחים (דף קיז.), דתניא התם גבי הבאת קרבנות בבמה קטנה[תנד] ובבמה גדולה[תנה], כל הנידר ונידב, כלומר כל קרבן שאינו חובה אלא בא בנדר או בנדבה, קרב בבמה קטנה וכל שכן בבמה גדולה, וכל קרבן שאין נידר וכו', היינו שאינו נידר ונידב אלא בא בחובה, אינו קרב בבמה בין גדולה ובין קטנה, ומנחה וקרבן נזיר נמי קרבים בבמה[תנו] דברי ר' מאיר, וחכמים אומרים לא קרבו בבמה קטנה אלא עולות ושלמים בלבד, שהם

ציונים והערות

תמד. צ"ל 'דושמרתם' (ע"פ הג"ה בגד הגליון). **תמה. לח: תמו.** היינו כרבי יוסי הגלילי דדריש הכי לעיל (ו:), אבל רבי עקיבא לא דריש להאי קרא מלשון אנינות. **תמז. דגבי** מצה כתיב 'לחם עוני', וגבי חלה כתיב 'והיה באכלכם מלחם הארץ', ודרשינן דמה גבי חלה בעינן שלכם אף גבי מצה בעינן שלכם. **תמח. הטעם** בזה, דדוקא על ילפותא דקל וחומר שכל אחד יכול ללמוד על פי סברתו איכא למיפרך ולהוכיח דאין זה קל וחומר, אבל ילפותא דגזירה שווה דאינה תלויה בדעת כל אחד ואחד אלא במסורת שקיבל מרבותיו, אין לפורכה [פרט לגזירה שווה שאינה מופנה, כלומר דמאותה תיבה דילפינן מינה קל וחומר דרשינן לה לדרשה אחריתא, דבכהאי גוונא מצינן למיפרך אף על גזירה שווה]. **תמט. לעיל** לה. **תנ. עיין** בתוספות לעיל (ע"ב ד"ה חלות תודה) שהוכיחו שאפילו אם לא נשחט עליהם הזבח ואפילו לא הוקדשו עדיין לשם זבח אין יוצאים בהם בפסח. **תנא. לעיל** (ו:) ילפינן לה מדכתיב בקרא 'בכל מושבותיכם תאכלו מצות', ורבי עקיבא ממעט דאין נאכלים בכל מושבות אלא בירושלים בלבד. **תנב. מיציאת** מצרים עד שנבנה המשכן יכל כל אחד לבנות במה ולהקריב עליה קרבנות, ואחר שנבנה המשכן נאסרו הבמות, וכשבאו לארץ ישראל ונקבע המשכן בגלגל עד שחילקו את הארץ הותרו הבמות, וכשעבר המשכן לשילה לאחר חלוקת הארץ נאסרו הבמות, וכשחרב משכן שילה ועבר לנוב ואחר כך לגבעון ולא היה שם ארון הברית, שנפל ביד פלישתים, אלא מזבח בלבד, חזרו והותרו הבמות עד שנבנה בית המקדש בזמן שלמה המלך. **תנג. וקימ"ל** דקדשים קלים שהיו קרבים בנוב וגבעון היו מותרים באכילה בכל ערי ישראל, ולהכי לא מצינן למעט חלות תודה ורקיקי נזיר מקרא ד'בכל מושבותיכם'. **תנד. שהיא** מזבח שהיה כל יחיד רשאי לעשות לעצמו כל זמן שלא נבנה המקדש. **תנה. שהיא** המזבח שעמד בנוב ובגבעון בזמן שהיה שם המשכן. **תנו. שהרי** יכול אדם לנדור ולהתנדב מנחה, וקרבן נזיר אף שהנזיר חייב להביאו חשיב נדור, כיון שעצם הנזירות, שמחמתה בא הקרבן, אינה חובה אלא נדר (ע"פ רש"י). **תנז. אפילו** שאין קבוע להם זמן, כשעירי עבודה זרה ופר העלם דבר. **תנח. אבל** קרבנות חובה שאין קבוע להם זמן, כפר העלם דבר ושעירי עבודה זרה, לא קרבו בבמה גדולה. **תנט. כגון** תמידין ומוספין (רש"י). **תס. כגון** פר העלם דבר של ציבור או שעירי עבודה זרה (רש"י). **תסא. בזבחים** קיז.

בהאי לישנא כל שנידר ונידב קרב בבמה וסבר רקיקי נזיר איכא בבמה, דאמר התם מאי טעמא דר"מ אמר קרא לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים וגו', אמר להו משה כי עליתון לארץ ישרות אקריבו חובות לא אקריבו, ומנחה ונזירות ישרות נינהו, דנזירות גופייהו נידר ונידב הוא אע"ג דהקרבנות חובה, ורבנן מפרש התם דסברי אין מנחה בבמה ונזירות, אע"ג דנידר הוא מ"מ הקרבן חובה. ונראה לר"י דה"פ דמתניתין דמגילה, דאין חילוק בין במה גדולה לבמה קטנה אלא פסחים, זה הכלל כל הנידר ונידב הקרב בבמה גדולה קרב בבמה קטנה, וכל שאין נידר וכו', ולא נחית אלא לפרש מה ששוה הגדולה לקטנה, אבל יש נידר ונידב כמו מנחה ונזירות, שאינן קריבין לא בזו ולא בזו: נאכלים בנוב וגבעון. הקשה רבינו נסים א"כ היכי ממעט ביכורים מבכל מושבות, והא ביכורים הוו חובה הקבוע להן זמן בזמן שמחה, דמעצרת עד החג מביא וקורא, א"כ קריבים בנוב וגבעון כמו פסחים שהיו קריבים לכ"ע. ויש לומר דביכורים הואיל ויש להם זמן גדול כל כך לא חשיב זמן קבוע. ורשב"א מפרש דמשום הכי הוו ביכורים חובה שאין להן זמן קבוע, כיון שאם אין לו פירות לא יביא ביכורים:

[לט.] **אצוותא דדיקלא. צ"ל דהוי מין זרעים, דהא לקמן אמרינן מה מצה מין זרעים אף מרור מין זרעים: ואימא הירדוף כי מצה וכו'. בפ' לולב הגזול (סוכה**

שהוא נידר ונידב קרב בבמה' דמשמע דאתא למיעוטי כל קרבנות חובה דאין קרבים בבמה, וכל זאת סבר דרקיקי נזיר איכא בבמה, דאמרינן התם[תסב] מאי טעמא דר"מ[תסג] דסבירא ליה דבבמות קרבים דוקא נדרים ונדבות ולא קרבנות חובה, ומשני אמר קרא 'לא תעשון, היינו דלאחר שיבואו לארץ ישראל ויקימו שם את המשכן בגלגל לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה היום, היינו במדבר, איש כל הישר בעיניו' וגו', ומפרשינן להאי קרא דהכי אמר להו משה לישראל, דדוקא במדבר מקריבים במזבח בין חובות, כלומר קרבנות חובה, ובין ישרות, כלומר קרבנות הבאים בנדר ובנדבה, אבל כי עליתון לארץ ישראל ישרות, היינו נדרים ונדבות, אקריבו בין בבמה גדולה ובין בבמה קטנה אבל חובות, כלומר קרבנות שהם חובה ולא באים בנדר או בנדבה, לא אקריבו לא בבמה גדולה ולא בבמה קטנה[תסד], ואמרינן עוד התם דלרבי מאיר מנחה ונזירות ישרות נינהו, היינו קרבנות נדבה, דאע"ג דבמלאת ימי נזירותו חייב הנזיר להביא קרבן, מכל מקום נזירות גופייהו נידר ונידב הוא, שהרי אינו חייב לנדור נזירות אע"ג דהקרבנות שמביא בסוף נזירותו הם חובה[תסה], וטעמא דרבנן דסברי דאין מנחה וקרבן נזיר קרבים בבמה, מפרש התם דסברי דאין מנחה קריבה בבמה וקרבן נזירות נמי אינו קרב בבמה, דאע"ג דנזירות עצמה נידר הוא ואין חובה להיות נזיר, מ"מ הקרבן שמביא במלאת ימי נזירותו הוא קרבן חובה ועל כן אינו קרב בבמה, ואם כן מלישנא דמתניתין דמגילה דנקטה 'כל שהוא נידר ונידב קרב בבמה' משמע דסבירא לה דאף מנחה ונזירות קרבים בבמה, וקשה דאיכא סתירה בין משנה זו דאתיא כרבי שמעון לדברי רבי שמעון בזבחים.

ומיישבים ונראה לר"י דהכי פירושו, דמתניתין דמגילה, דברישא דמתניתין קתני דאין חילוק בין במה גדולה לבמה קטנה אלא פסחים ושאר קרבנות חובה שקבוע להם זמן, שהם קרבים בבמה גדולה ולא בבמה קטנה, וקתני בסיפא דמתניתין זה הכלל, כל קרבן הנידר ונידב ואינו קרבן חובה הקרב בבמה גדולה, כגון עולה ושלמים, קרב נמי בבמה קטנה, וכל קרבן שאין נידר וכו', היינו שאינו נידר ונידב ואינו קרב בבמה גדולה אינו קרב נמי במה קטנה, ולא נחית תנא דמתניתין דמגילה אלא לפרש מה ששוה הבמה הגדולה לבמה הקטנה, שבשתיהן מקריבים קרבנות הבאים בנדר או בנדבה, אבל באמת יש קרבנות הנידרים ונידבים כמו מנחה ונזירות שעיקר הנזירות היא נדר ולא חובה, שאינן קריבין לא בזו ולא בזו, כלומר לא בבמה גדולה ולא בבמה קטנה, כדקאמר רבי שמעון בזבחים[תסה].

מדכתיב 'שבעת ימים מצות תאכלו', דמשמע דבעינן מצה הנאכלת לשבעת ימים יצתה זו שאינה נאכלת לשבעת ימים אלא ליום ולילה, ומקשינן עלה דתיפוק להא דאין יוצאין בחלות תודה ורקיקי נזיר משום שאינם נאכלים בכל מושבות, ואנן בעינן מצה הנאכלת בכל מושבות[תסו], ומשני ריש לקיש, זאת אומרת מדלא ילפינן לחלות תודה ורקיקי נזיר דאין יוצאין בהן בפסח מקרא ד'בכל מושבותיכם', ראיה היא דחלות תודה ורקיקי נזיר נאכלים בנוב ובגבעון[תסז], משום דהם קדשים קלים וקדשים קלים שהיו קרבים בנוב ובגבעון היו נאכלים בכל גבול ישראל. מקשים התוספות הקשה רבינו נסים, א"כ דסבירא לן השתא דהנאכלים בכל ערי ישראל בזמן נוב וגבעון חשיבי 'נאכלים בכל מושבות', היכי ממעט לעילתע לביכורים דאין יוצאים בהם ידי חובת מצה בפסח מקרא ד'בכל מושבות' מאחר וביכורים אינם נאכלים בכל מושבות אלא בירושלים בלבד, והא ביכורים הוו חובה הקבוע להן זמן[תעא], שכן חובה להביאם בזמן שמחה דווקא, כדקימ"ל דאם מביאם מעצרת עד החג מביא וקורא פרשת ביכורים כיון שהוא עיקר זמן הבאתם, וא"כ היו קריבים בנוב וגבעון כמו פסחים שגם הם חובה שקבוע לה זמן שהיו קריבים לכ"ע בנוב וגבעון, וכיון דקימ"ל דקדשים קלים שהיו קרבים בנוב ובגבעון היו נאכלים בכל ערי ישראל, אם כן גם ביכורים היו נאכלים באותו זמן בכל ערי ישראל, והיאך ממעטינן להו מקרא ד'בכל מושבותיכם'. ומיישבים ויש לומר, דביכורים הואיל ויש להם זמן גדול כל כך להבאתם, שכן יכול להביאם מעצרת ועד החג, לא חשיב שיש להם זמן קבוע, ולא היו מביאים אותם לבמה בזמן נוב וגבעון. ורשב"א מפרש, דמשום הכי הוו חשיבי ביכורים חובה שאין להן זמן קבוע להבאתם, דכיון שאם אין לו פירות משבעת המינים לא יביא ביכורים, ולכך חשיבי כקרבן שאין זמן קבוע להבאתו.

אצוותא דדיקלא:

יבארו דאצוותא דדיקלא מין זרעים הוא.

במתניתין שנינו חמישה מיני ירקות שאדם יוצא בהם ידי מצוות מרור. חזרת, תמכא, חרחבינא, עולשין ומרור, ובגמרא אמר ריש לקיש דחרחבינא הוא אצוותא דדיקלאתעב. והבינו התוספות דהוא סיב הגדל סביב הדקל שהוא מין אילן, והוקשה להם דאם כן היאך יוצאים בו ידי חובת מרור, הא למרור בעינן מין זרעים ולא מין אילן[תעג], ומיישבים דצ"ל דאצוותא דדיקלא הוי מין זרעים ולא מין אילן, דהא לקמן אמרינן דאין יוצאים בהירדוף[תעד] למרור משום דמהיקשא דמצה למרור[תעה] ילפינן דמה מצה מין זרעים, שהרי היא באה מה' מיני דגן שכולם מין זרעים הם, אף מרור צריך להיות מין זרעים דווקא ולא מין אילן[תעו], וע"כ צריך לומר דאף אצוותא דדיקלא הוא מין זרעים ולא מין אילן[תעז].

ואימא הירדוף כי מצה וכו':

יבארו אמאי לא משני דהירדוף פסול משום שהוא סם המות.

שנינו במתניתין דאיכא חמישה מיני ירקות שאדם יוצא בהם ידי מצוות מרור, חזרת, תמכא, חרחבינא, עולשין ומרור, ומקשינן בגמרא דאימא דאף

יבארו אמאי ביכורים לא חשיבי נאכלים בכל מושבות.

שנינו במתניתין[תסו] חלות תודה ורקיקי נזיר שעשאן לעצמו, אין יוצא בהם בפסח[תסז], ובגמרא פליגי רבה ורב יוסף מהיכא ילפינן להאי דינא, לרבה ילפינן לה מדכתיב 'ושמרתם את המצות', דמשמע דבעינן מצה המשתמרת לשם מצה, יצתה זו שאינה משתמרת לשם מצה אלא לשם זבח, ולרב יוסף ילפינן לה

ציונים והערות

תסב. שם ע"ב. **תסג. והיינו** קרבנות חובה של יחידים, שאינם קרבים לא בבמה גדולה ולא בבמה קטנה, אבל קרבנות חובה של ציבור קרבים בבמה גדולה, דהא 'איש' כתיב בהאי קרא דמשמע דמיירי בקרבנות יחיד (רש"י). **תסד. המהרש"א** העיר, שבנוסח הגמרא שלפנינו קתני להדיא בדברי רבי מאיר בברייתא שמנחה וקרבן נזיר קרבים בבמה ואין צריך להוכיח זאת מדברי הגמרא להלן שם, אלא שלגירסת התוספות לא קתני הכי בברייתא ועל כן הוכיחו זאת ממאי דקאמרה הגמרא על דברי רבי מאיר בברייתא. **תסה. וכן** תירצו התוספות במגילה (ט: ד"ה מנ"ל). **תסו. לעיל** לה. **תסז. עיין** בתוספות לעיל (ע"ב ד"ה מנ"ל מהה) שהוכיחו שאפילו אם לא נשחט עליהם הזבח ואפילו לא הוקדשו עדיין לשם זבח אין יוצאים בהם בפסח. **תסח. לעיל** (ו:) ילפינן לה מדכתיב בקרא 'בכל מושבותיכם תאכלו מצות', ורבי עקיבא ממעט מהאי דרשה ביכורים שאינם נאכלים בכל מושבות אלא בירושלים בלבד. **תסט. מיציאת** מצרים עד שנבנה המשכן יכל כל אחד לבנות במה ולהקריב עליה קרבנות, ואחר שנבנה המשכן נאסרו הבמות, וכשבאו לארץ ישראל ונקבע המשכן בגלגל עד שחילקו את הארץ הותרו הבמות, וכשעבר המשכן לשילה לאחר חלוקת הארץ נאסרו הבמות, וכשחרב משכן שילה ועבר לנוב ואחר כך לגבעון [ולא היה שם ארון הברית, שנפל ביד פלישתים, אלא מזבח בלבד] חזרו והותרו הבמות עד שנבנה בית המקדש בזמן שלמה המלך. **תע. לו. - לו:** **תעא. בחידושי** רא"מ הורוויץ הקשה, דדוקא בקרבנות ציבור מצינו חילוק בין קרבנות שקבוע להם זמן לקרבנות שאין קבוע להם זמן, אבל בקרבנות יחיד, כביכורים, לא מצינו חילוק זה, ומיישב דכיון דביכורים אתי בכינופיא חשיבי כקרבן ציבור כשם שקרבן פסח חשיב קרבן ציבור מהאי טעמא אע"פ שהוא חובת היחיד. **תעב. פירש** רש"י דהוא סיב הגדל ונכרך סביב הדקל. **תעג. כדאיתא** בגמרא להלן. **תעד. הוא** האילן המר שהשליכו משה רבינו ע"ה למי מרה כדי להמתיקן (רש"י). **תעה. בקרא** ד'על מצות ומרורים יאכלוהו'. **תעו. היעב"ץ** ביאר דהחילוק בין מין אילן למין זרעים הוא, דמין זרעים נאכל כשהוא זרע ואילו מין אילן אינו נאכל כשהוא זרע אלא רק אחר שגדל ממנו אילן. **תעז. בגמרא** סוכה (ו:) אמר רבא דסיב ועיקרא דדיקלא מין לולב הוא וכשר לאגוד בו את הלולב, אפילו לרבי יהודה דסבר במתניתין שם דאין אוגדין את הלולב אלא במינו, והתוספות שם (ד"ה דסיב) הקשו דממאי דאמרינן דסיב הוא מין לולב משמע שהוא מין אילן ודלא כרש"י בסוגיין שכתב דאצוותא דדיקלא

אוצר החכמה

בהירדוף שהוא מין אילן מרתעח, יוצאים ידי חובת מרור, ומשני דמהיקישא דמצה למרורתעט ילפינן דמרור צריך להיות דומיא דמצה, מה מצה מין זרעים, שהרי ה' מיני דגן הראוים למצה מין זרעים הם ולא מין אילן, אף מרור מין זרעים, ועל כן לא מצינן למיפק בהירדוף דהוא מין אילן. והוקשה להתוספות, דבפ' **לולב הגזול** (סוכה דף נ:) **פריך גבי נטילת הדס** לד' מינים, **ואימא** ד'ענף עץ עבות' דכתיב בקרא גבי ארבעת המינים, אינו הדס כי אם אילן הנקרא הירדוף[תפס], ומשני עלה **אמר אביי** דאין כוונת התורה להירדוף משום ד'דרכיה דרכי נועם' כתיב, והירדוף אינו 'נועם', **ופירש הקונטרס** דהירדוף **לא** הוי 'נועם' כיון דהוי **סם המות** לבהמה שאם אוכלת ממנו מתה, ולא מסתבר דציוותה התורה לקיים מצווה במין זה[תפא], וקשה, **דהכא נמי** דמקשינן דנימא דהירדוף ראוי למרור **הוה מצי הגמרא לשנויי הכי** דאינו ראוי למרור משום דאינו בכלל 'נועם' מאחר שהוא סם המות לבהמה, ומיישבים דבאמת הווה מצי לתרץ הכי **אלא דמשני** בגמרא תירוץ אחר **שפיר טפי**, דהירדוף הוא מין אילן ולמרור בעינן מין זרעים[תפב].

מקשים התוספות אבל קשה לרשב"א, דלעיל אמרינן בשם תני דבי שמואל דירק הנקרא הירדופני[תפג] **כשר לקיים בו מצוות מרור**[תפד], **ואילו בפרק אלו טרפות** (חולין דף נח:) **משמע דהירדופני הוי סם המות לבהמה, דאמרינן** התם בברייתא **דבהמה שאכלה הירדופני כשירה** לשחיטה, ובסיפא דברייתא קתני דבהמה שאכלה סם המות נמי כשירה לשחיטה[תפה], **ופריך** בגמרא **היינו הירדפוני היינו סם המות**, כלומר, אמאי כפל התנא לאשמועינן בשתי בבות דבהמה שאכלה סם המות כשירה, **ומשני** דתנא דברייתא מיירי **בתרי גווני סם המות** בהירדופני **ובשאר מיני סם המות**, וקשה, דכיון דהירדופני סם המות לבהמה הוא היאך מצינן למיפק ביה למצוות מרור, הא אין זה 'דרכי נועם'[תפו].

ערוגה בת ו' טפחים זורעין לתוכה ה' זרעים:
יבארו אמאי אינו זורע ט' מינים בערוגה.

איתא בגמרא[תפז] אמר רב הונא אמר רב, ירקות שאמרו חכמים שאדם יוצא בהם ידי חובתו בפסח, נזרעים כולם בערוגה אחת, ומקשינן עליה היאך שרי לזרוע כולם בערוגה אחת והלא יש ביניהם מינים שהם כלאיים זה בזה[תפח], ומשני, דכוונת רב דמותר לזרוע בערוגה שהיא ששה טפחים על ששה טפחים חמישה ממינים אלו, ואע"ג דשנינו להאי דינא נמי[תפט] קמ"ל רב דלא רק ה' מיני זרעים שרי לזרוע בערוגה אחת אלא אף ה' מיני ירקות שרי בערוגה אחת, אע"פ שהם יונקים טפי מזרעים. מקשים התוספות **וא"ת, הואיל** והיכא דמין ירק אחד רחוק מחבירו **ג' טפחים תו לא ינקי מהדדי, דהא** המין שזורע **באמצעית** הערוגה **אינה רחוקה** מן המינין **האחרות** שזרע בד' רוחות הערוגה **אלא ג' טפחים** בלבד, ובהא סגי כדי שלא ינק מהם, וקשה, **דבפרק ר' עקיבא** (שבת דף פה.) **משמע דמאי** דקתני דזורע ד' מינים **מארבע רוחות הערוגה לא** מיירי **בקרנות הערוגה אלא באמצע הרוחות**[תצ], דהשתא נמצא דאיכא בין הזרעים שברוחות לזרע שבאמצע ג' טפחים[תצא], **וא"כ** אמאי מצי לזרוע בערוגה זו ה' מיני זרעים בלבד, **יזרע לתוכה ט' מיני זרעים** בג' **שורות של ג' ג'** מינים בשורה, **ויהא** כל המינים **רחוקים זה מזה ג' טפחים** דלא ינקי הכי מהדדי.

ומיישבים ואומר ר"י, דטעמא דבעינן **הכא** הרחקה ג' טפחים בין המינים **אינה משום חשש יניקה** שינקו זה מזה, **אלא** טעם ההרחקה הוא **משום עירבוב** המינים **לאחר שיהיו גדולים** ויהיו ענפיהם מתפשטים, ועל כן התירו לזרוע רק ה' מינים דליכא בהו עירבוביא כולי האי, **ולא רצו חכמים להתיר** לזרוע בערוגה זו **יותר** מחמישה מינים משום דבכה"ג איכא עירבוביא טפי. **ותדע** דמשום חשש עירבוביא אסרו חכמים לזרוע יותר מה' מינים בערוגה זו, דהא **אפי' חמשה** מינים **לא** היו חכמים **מתירים** לזרוע בערוגה של ששה טפחים **אי לאו דנפקא לן** האי היתירא **בשבת בפרק ר' עקיבא** (ג"ז סה) **בהדיא מקרא**[תצב], וזאת **אע"ג** דבלאו האי קרא הווה קים להו **לרבנן דחמשה** מיני זרעים **בשיתא** טפחים **לא ינקי מהדדי**[תצג], **והיינו** טעמא דבעינן התם למיסמך אקרא, **משום** דאע"ג דליכא למיחש ליניקה **איכא למיחש לערבוביא**, וכיון דחיישינן לערבוביא לא שרינן לזרוע בששה טפחים אלא חמישה מינים ולא יותר אע"פ דלא ינקי מהדדי.

מקשים התוספות ואם תאמר, והאיך זורעים בתוכה של ערוגה שהיא ששה טפחים חמשה מיני זרעונים, **והא אין** רחוק מין זה ממין זה **שלשה טפחים, דהא איכא** בתוך שיעור שלושה טפחים נמי את **מקום הזריעה** של הזרעים עצמם דאינו עולה לשיעור ההרחקה, ואם כן נמצא שהמרחק בין הזרעים פחות משלושה טפחים, ויש לנו לחוש ליניקה זה מזה. **ומיישבים ותירץ ר"ת**[תצד], **דטפחים של** שיעורי **כלאים טפחים שוחקות** הן, כלומר שאינן מצומצמות, **כדמוכח ברישׁ עירובין** (דף ז.)[תצה], ונמצא דאף אם ננכה את מקום הזריעה אכתי נותר בין זרע לזרע ג' טפחים מצומצמים בערוגה של ששה טפחים. **ור"י אומר**[תצו], **דאפילו** נימא דהני ששה טפחים דערוגה טפחים מצומצמות הן, מכל מקום **גמירי** רבנן **דבהכי** שזורע ה' מינים בששה טפחים **לא ינקי** המינים מהדדי, **אע"פ שיש** את **מקום הזרעים** שממעט את שיעור השלושה טפחים שבין זרע לזרע.

ורבי יהודה אומר משמו שש בשש טפחים ואחד בתוכן:
יבארו מנין לו.

ורבי יוסי אומר שש בשש טפחים ושנים בתוכן:
יבארו מנין לו.

ורבי יהודה אומר משמו שש בשש טפחים ואחד בתוכן.

ערוגה בת ו' טפחים זורעין לתוכה ה' זרעים.

ואי"ת הואיל ורחוק ג' טפחים לא ינקי מהדדי, דהא אמצעית אינה רחוקה מן האחרות אלא ג' טפחים, דבפרק ר' עקיבא (שבת דף פה.) **משמע דד' מארבע רוחות הערוגה לא בקרנות אלא באמצע הרוחות, א"כ יזרע לתוכה ט' זרעים ג' שורות של ג' ג' ויהא רחוקים זה מזה ג' טפחים. ואומר ר"י דהכא אינה משום יניקה אלא משום עירבוב לאחר שיהיו גדולים, ולא רצו חכמים להתיר יותר, ותדע דאפי' חמשה לא היו מתירים אי לאו דנפקא לן בשבת בפרק ר' עקיבא** (ג"ז סה) **בהדיא מקרא, אע"ג דקים להו לרבנן דחמשה בשיתא לא ינקי, והיינו משום דאיכא למיחש לערבוביא. ואם תאמר ואיך זורעים בתוכה חמשה זרעונים, והא אין רחוק זה מזה שלשה טפחים, דהא איכא מקום זריעה. ותירץ ר"ת דטפחים של כלאים שוחקות, כדמוכח בריש עירובין** (דף ז.). **ור"י אומר דגמירי דבהכי לא ינקי אע"פ שיש מקום זרעים: לא שלוקין ולא מבושלין. משמע דשליקה הוי טפי**

ערוגה בת ו' טפחים זורעין לתוכה ה' זרעים:
יבארו אמאי אינו זורע ט' מינים בערוגה.

איתא בגמרא[תפז] אמר רב הונא אמר רב, ירקות שאמרו חכמים שאדם יוצא בהם ידי חובתו בפסח, נזרעים כולם בערוגה אחת, ומקשינן עליה היאך שרי לזרוע כולם בערוגה אחת והלא יש ביניהם מינים שהם כלאיים זה בזה[תפח], ומשני, דכוונת רב דמותר לזרוע בערוגה שהיא ששה טפחים על ששה טפחים חמישה ממינים אלו, ואע"ג דשנינו להאי דינא נמי[תפט] קמ"ל רב דלא רק ה' מיני זרעים שרי לזרוע בערוגה אחת אלא אף ה' מיני ירקות שרי בערוגה אחת, אע"פ שהם יונקים טפי מזרעים. מקשים התוספות **וא"ת, הואיל** והיכא דמין ירק אחד רחוק מחבירו **ג' טפחים תו לא ינקי מהדדי, דהא** המין שזורע **באמצעית** הערוגה **אינה רחוקה** מן המינין **האחרות** שזרע בד' רוחות הערוגה **אלא ג' טפחים** בלבד, ובהא סגי כדי שלא ינק מהם, וקשה, **דבפרק ר' עקיבא** (שבת דף פה.) **משמע דמאי** דקתני דזורע ד' מינים **מארבע רוחות הערוגה לא** מיירי **בקרנות הערוגה אלא באמצע הרוחות**[תצ], דהשתא נמצא דאיכא בין הזרעים שברוחות לזרע שבאמצע ג' טפחים[תצא], **וא"כ** אמאי מצי לזרוע בערוגה זו ה' מיני זרעים בלבד, **יזרע לתוכה ט' מיני זרעים** בג' **שורות של ג' ג'** מינים בשורה, **ויהא** כל המינים **רחוקים זה מזה ג' טפחים** דלא ינקי הכי מהדדי.

ומיישבים ואומר ר"י, דטעמא דבעינן **הכא** הרחקה ג' טפחים בין המינים **אינה משום חשש יניקה** שינקו זה מזה, **אלא** טעם ההרחקה הוא **משום עירבוב** המינים **לאחר שיהיו גדולים** ויהיו ענפיהם מתפשטים, ועל כן התירו לזרוע רק ה' מינים דליכא בהו עירבוביא כולי האי, **ולא רצו חכמים להתיר** לזרוע בערוגה זו **יותר** מחמישה מינים משום דבכה"ג איכא עירבוביא טפי. **ותדע** דמשום חשש עירבוביא אסרו חכמים לזרוע יותר מה' מינים בערוגה זו, דהא **אפי' חמשה** מינים **לא** היו חכמים **מתירים** לזרוע בערוגה של ששה טפחים **אי לאו דנפקא לן** האי היתירא **בשבת בפרק ר' עקיבא** (ג"ז סה) **בהדיא מקרא**[תצב], וזאת **אע"ג** דבלאו האי קרא הווה קים להו **לרבנן דחמשה** מיני זרעים **בשיתא** טפחים **לא ינקי מהדדי**[תצג], **והיינו** טעמא דבעינן התם למיסמך אקרא, **משום** דאע"ג דליכא למיחש ליניקה **איכא למיחש לערבוביא**, וכיון דחיישינן לערבוביא לא שרינן לזרוע בששה טפחים אלא חמישה מינים ולא יותר אע"פ דלא ינקי מהדדי.

מקשים התוספות ואם תאמר, והאיך זורעים בתוכה של ערוגה שהיא ששה טפחים חמשה מיני זרעונים, **והא אין** רחוק מין זה ממין זה **שלשה טפחים, דהא איכא** בתוך שיעור שלושה טפחים נמי את **מקום הזריעה** של הזרעים עצמם דאינו עולה לשיעור ההרחקה, ואם כן נמצא שהמרחק בין הזרעים פחות משלושה טפחים, ויש לנו לחוש ליניקה זה מזה. **ומיישבים ותירץ ר"ת**[תצד], **דטפחים של** שיעורי **כלאים טפחים שוחקות** הן, כלומר שאינן מצומצמות, **כדמוכח ברישׁ עירובין** (דף ז.)[תצה], ונמצא דאף אם ננכה את מקום הזריעה אכתי נותר בין זרע לזרע ג' טפחים מצומצמים בערוגה של ששה טפחים. **ור"י אומר**[תצו], **דאפילו** נימא דהני ששה טפחים דערוגה טפחים מצומצמות הן, מכל מקום **גמירי דבהכי** שזורע ה' מינים בששה טפחים **לא ינקי** המינים מהדדי, **אע"פ שיש** את **מקום הזרעים** שממעט את שיעור השלושה טפחים שבין זרע לזרע.

ורבי יהודה אומר משמו שש בשש טפחים ואחד בתוכן:
יבארו מנין לו.

ורבי יוסי אומר שש בשש טפחים ושנים בתוכן:
יבארו מנין לו.

ורבי יהודה אומר משמו שש בשש טפחים ואחד בתוכן.

לא שלוקין ולא מבושלין:
יבארו דשליקה הוי טפי מבישול.

ציונים והערות

דהוא מין זרעים שהרי יוצאים בו ידי חובת מרור, הוא סיב הגדל סביבות הדקל. עוד כתבו התוספות בסוכה (יג. ד"ה שפקומא) לחלק בין אפקותא דדיקלא דשרי רב התם לסכך בו, דהוא מחטים הדוקרים היוצאים סמוך למוצא הדקל מן הקרקע והוי מין אילן, לבין אצוותא דדיקלא דהוא מין זרעים כדכתבו בסוגיין. **תעח. הוא** האילן המר שהשליכו משה רבינו ע"ה למי מרה כדי להמתיקן (רש"י). **תעט. בקרא** ד'על מצות ומרורים יאכלוהו'. **תפ. דעליו** חופים את עצו והוי עבות (רש"י שם). **תפא. בגמרא** שם משני ב' תירוצים אמאי אין לומר דענף עץ עבות היינו הירדוף, אביי משני משום דליכא בהירדוף משום 'דרכיה דרכי נועם', ופירש רש"י דהוא משום שראשי עליו חדים כמחט ודוקרין את הידים, ורבא משני משום דליכא ביה משום 'האמת והשלום אהבו', ופירש רש"י דהיינו משום שהוא עשוי לסם המות, וכתבו התוספות שם (ד"ה הפמת) דהני ב' טעמים שיש בו קוצים ושהוא סם המות שייכי גם אליבא דקרא דאביי וגם אליבא דקרא דרבא. **תפב. התוספות** בסוכה (נ: ד"ה הפמת) הוכיחו מסוגיין דהעיקר כטעמא דמפרשינן התם דאין יוצאים בהירדוף לד' מינים, מאחר שאינו לא 'נועם' ולא 'שלום' משום שיש בו קוצים, דע"כ לא מצי לתרץ הכי בסוגיין לעניין מרור שהרי יכול להסיר ממנו הקוצים ולטוחנו קודם האכילה, אבל אי נימא כאידך טעמא שכתב רש"י שם דאין יוצאים בהירדוף לד' מינים משום שהוא סם המות, קשיא אמאי לא משני דמהאי טעמא לא מצינן למיפק ביה למרור. **תפג. אין** זה העץ הנקרא 'הירדוף' דמיירי בו לעיל, שהרי אין מקיימים בו מצוות מרור, אלא ירק הנקרא 'הירדופני'. **תפד. בגמרא** לעיל איתא, תני דבי שמואל. אלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח, בחזרת בעולשין בתמכא בחרבינין בחרגינין ובהרדופנין. **תפה. בגמרא** שם מקשינן סתירה מהאי ברייתא דסברה דבהמה שאכלה סם המות לא נפסלה לשחיטה אמתניתין דקתני בה דאם אכלה סם המות נפסלה לשחיטה, ומשני דמתניתין מיירי באכלה סם המות דאדם, ובברייתא מיירי באכלה סם המות דבהמה. **תפו. דהא** מהאי טעמא פסל רש"י בסוכה הירדוף למצוות הדס. **תפז. לעיל** ע"א. **תפח. דשנינו** בכלאים (פ"ו מ"ג) דחזרת וחזרת גלין לא הוו כלאים זה בזה, וכן עולשין ועולשי שדה אינם כלאים זה בזה, ומשמע דחזרת ועולשין, דשניהם מין מרור, הוו כלאים זה בזה. **תפט. שנינו** בכלאים (פ"ג מ"ו) דערוגה שהיא ששה טפחים על ששה טפחים זורעים בה חמישה מיני זרעים, ד' מינים בד' רוחות הערוגה, ומין אחד באמצע הערוגה, דבאופן זה אין הזרעים יונקים זה מזה. **תצ. כן** פירשו התוספות בשבת שם (ד"ה יקיס להו ופליגי ארש"י שפירש דהיינו שזורע ד' מינים בד' קרנות הערוגה ומין אחד באמצעה. **תצא. משא"כ** לפי פירוש רש"י בין המין שבאמצע הערוגה למינים שבקרנות יש יותר משלושה טפחים, וכל שכן שבין קרן לקרן יש יותר משלושה טפחים. **תצב. שנינו** במתניתין (שם פד:), מניין לערוגה שהיא ששה טפחים שזורעין בתוכה חמישה זרעונין ד' על ד' רוחות הערוגה ואחת באמצע, שנאמר 'כי כארץ תוציא צמחה וכגנה זרועיה תצמיח', ומפרש לה בגמרא ד'תוציא - חד, צמחה - חד, זרועיה - תרי ותצמיח - חד', והא חמישה מיני זריעה רמוזים בפסוק זה. **תצג. בגמרא** שם מבואר, דאע"ג דשיעור ה' מינים שמעינן מקרא, שיעור הערוגה ששה טפחים לא כתיב בקרא, אלא קים להו לרבנן דבשיעור ערוגה כזה תו לא ינקי ה' מינים מהדדי. **תצד. וכן** תירצו משמו התוספות בשבת (שם ד"ה ויקיס). **תצה. מייתינן** שם ברייתא דכל האמות שאמרו חכמים באמה בת ששה טפחים ובלבד שלא יהיו מכוונות, כלומר מצומצמות. **תצו. וכן** כתבו התוספות בשבת (שם ד"ה ויקיס) משמו.

שנינו במתניתין דאין יוצאים במיני המרור אם הם שלוקין או אם הם מבושלין[תצז], וכן איתא בברייתא דמייתינן בגמרא. ומדייקים התוספות דממאי דנקט התנא שלוקין ברישא והדר נקט מבושלין, **משמע דשליקה הוי בישול מרובה טפי מבישול סתם**[תצח], ואשמועינן תנא דלא מיבעיא דאם נשלקו הרבה דשוב אי אפשר לקיים בהו מצוות מרור, אלא אף אם נתבשלו בלבד אין מקיימים בהו מצוות מרור, **דאי לאו הכי** אלא נימא דמבושל עדיף למרור משליקה, יקשה, דהוי מתניתין וברייתא שנויים בדרך זו **ואין צריך לומר** זו, דבתר דאשמועינן תנא ברישא דשלוקין אין ראוין למרור פשיטא ליה דמבושלין דעדיפי משלוקין יפסלו למרור, אלא ודאי דשלוקים הם מבושלים טפי מבישול סתם, **וכן משמע בכמה דוכתין** דשלוקים הוו מבושלים טפי. והוקשה להתוספות **מהא דתנן בפרק ג' מינים** (מיר דף מה:) גבי שלמי נזיר, דהיה הנזיר **מבשל השלמים או שולקן**, והקדים התנא בישול לשליקה **ואע"ג** דאמרינן **דשליקה הוי עדיף טפי מבישול**, וקשה דאמאי **לא הוי התם** זו **ואין צ"ל** זו, דהא בתר דנקט תנא דבישול שרי פשיטא דשליקה דעדיפא היא מבישול - שרי, ומיישבים, דקמ"ל האי תנא **דבשליקה** ששלק את השלמים **אינו יוצא** הבשר **מתורת בישול**, דהווה ס"ד למימר דכיון ששלקן הרבה עד שנימוחו שוב אין שם 'מבושל' עליהם ולא קיים הנזיר מצוותו, קמ"ל האי תנא דשלוקין עדיין הם בכלל 'מבושל'.

ה"ג ר"ח, כל שאילו מניחן על פי אבוב של קלאים והם מתבקעות:

יבררו הגירסא ויבארו מהו אבוב של קלאים.

בבריתא תניא אין לותתין, פי' דאין שורין החיטים במים קודם הטחינה בפסח שמא יחמיצו, ואם לתת, אם נתבקעו אסורות, לא נתבקעו מותרות, ואמר רב חסדא לא נתבקעו נתבקעו ממש, אלא כל שאילו מניחם על פי חבית והם מתבקעים מאליהם מכוח ריח היין, הרי זה סימן שהחמיצו ואסורות, כך היא הגירסא לפנינו, ורבינו חננאל גרס, 'כל שאילו מניחן על אבוב של קלאים והם מתבקעות'. ומבארים התוס' **פירוש**, כל שאילו יניח קליות אלו על אבוב, והוא **כלי שבעלי קליות עושין בו קליות, והוא מנוקב** ובתוכו מניחים החיטים מעל האש, **כדאמרינן בפרק ר' ישמעאל** (מנחות דף סו.), גבי החטים של העומר, **דמניחין אותם בתוך אבוב של קלאים כדי שתגמור האור בכולו**, דע"י שהוא מנוקב נכנס בו חום האש ונקלים החיטים יפה, וכאן גבי חיטים אם לתתם כ"כ שאם יניחו אותם ע"ג האבוב **הם מתבקעות מכח האור הוי חימוץ** ואסורות, **וכן מצא ר"י בספר ישן בשם רבינו תם.**

תרגומא אקמחים:

יבארו דלצדדים קתני.

בגמ' אמר רבא דמותר ללתות חיטים בפסח, והביא ראיה מדתניא יוצאים ידי חובת מצה בפת נקיה, ואי אפשר לעשות פת נקיה אם לא שילתתו החיטים לפני טחינתם, הרי שמותר ללתות בפסח, והקשה לו רב פפא מדתניא הקמחין והסלתות של נכרים, של כפרים טהורים, ושל כרכים טמאים, והטעם דשל כפרים טהורים, משום שלא נשרו החיטים במים ולא הוכשרו לקבל טומאה, ואעפ"כ תניא שסולת נמי טהורה, הרי ששייך לעשות סולת שהוא קמח נקי מחיטים שלא נלתתו, ומשני, הא דתניא דטהורים קאי על קמחין ולא על סלתות. מקשים התוס' **ותימה, השתא** דאמרינן דסלתות אף דכפרים טמאות, **אמאי תני סלתות** כלל, דבשלמא אי אמרינן דאין לותתין הסלתות, קמ"ל דשל כפרים טהורים משום דלא לתתי, אבל השתא דאמרינן דסלתות אף בכפרים טמא, א"כ אמאי תני סלתות דבכפרים טמא ובכרכים נמי טמא. ומיישבים **ויש לומר דלצדדין קתני**, היינו דקמחין קאי רק על כפרים, וקמ"ל דטהורים, והסלתות קאי על כרכים וקמ"ל דטמאים[תצט].

כי מהפכיתו כיפי הפכיתו לשם מצה:

יבארו מסקנת דברי רבא.

בגמ' אמר רבא דמצווה ללתות החיטים במים קודם טחינתם לצורך מצה, משום דכתיב 'ושמרתם את המצות'[תק], ושימור היינו משעת קצירה, ואי לאו ששייך חימוץ קודם הטחינה ע"י לתיתה למה ציותה התורה לשומרם, אלא ודאי דאיכא מצווה ללתות ומשום הכי צריך שמירה. ואמרינן בגמ' שאמר רבא להנהו דמהפכי כיפי, היינו לאלו שאוספים העומרים מן השדה, שכשתאספו העומרים תאספו אותם לשם מצות מצה. מקשים התוס' **וא"ת**, והא **כיון דסבירא ליה** לרבא **דבעי שימור** לשם מצת מצווה כבר **בשעת היפוך, אם כן היכי מוכח דמצוה ללתות** מהא דאמרה תורה שהמצות צריכות שימור, **ודילמא לאו מצוה היא** ללתות, **אלא דצריך שימור מתחילתו ועד סופו** שלא יבאו עליהם מים, אבל לא שציותה תורה שיביא עליהם מים כדי שיהא צריך לשומרם מחימוץ, אלא שישמור שכלל לא יבואו עליהם מים[תקא]. ומיישבים **ויש לומר**, דעיקר השימור הוא **כדי שלא תחמיץ**, והיינו כששייך חימוץ שבאו עליהם מים[תקב], **וסבר רבא דאי לאו שיש מצוות שימור מחמץ בשעה שהוא עדיין דגן כגון לתיתה**, שבזה שייך מצוות שימור כיון שיכול להחמיץ, **לא היה מצריך שימור בשעת בי דרי מתחילת הדגון**[תקג].

לא יעשנו מרדעת לחמור:

יבארו דדוקא בכלאים אבודים אסור.

בברייתא תניא, בגד שאבד בו כלאים, היינו שנארג בו חוט שיש בו כלאים ואין ניכר היכן הוא, הרי זה לא ימכרנו לנכרי שמא יחזור הנכרי וימכרנו לישראל, ולא יעשנו מרדעת לחמור. **ואומר ר"י, דדוקא בבגד שיש בו כלאים אבודים** שאינו יודע היכן הכלאים **אסור לעשות מהן מרדעת**, אף שמרדעת אין בה איסור כלאים, כיון שאינה עשויה להציע תחתיו ואינה מלבוש, מ"מ כיון שאין ניכר הכלאים שבה, חיישינן **שמא** יקח ממנה חוטים **ויעשנו טלאי על בגדו ולא יזהר נמי שלא יגע בבשרו**[תקד] ויעבור על איסור כלאים, **אבל בכלאים ידועים שרי** לעשות מרדעת לחמור, ולא חיישינן שמא יבוא לקחת ממנה חוטים כיון שיודע שבמרדעת זו יש כלאים, **וכדאמרי' במסכת כלאים** (פ"ט מ"ד), **מרדעת החמור אין בה משום כלאים**, דמדאורייתא אין איסור כלאים אלא בלבישה, דכתיב 'ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך'[תקה], אבל מרדעת שעשויה לישיבה אין בה משום כלאים, וכן **מותר לעשות מהן**, היינו דמכלאים ידועים מותר לעשות **כר וכסת** כיון שאינו אלא מציע תחתיו, **ובלבד שלא יגעו** הכר והכסת **בבשרו**[תקו], אבל מכלאים אבודים אסור שמא יקח מהם חוט ויעשנו טלאי לבגדו. והוקשה להתוס', **ואע"ג דאמרינן בפ"ק דביצה** (דף יד:) כתיב 'ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך', אבל אתה יכול להציעו תחתיך, אבל אמרו חכמים אסור לעשות כן דחיישינן שמא תיכרך לו נימא על בשרו ויעבור על איסור כלאים, וא"ר שמעון בן פזי, **אפי' עשר מצעות זו על גבי זו** וכלאים תחתיהם **אסור** לישב

מבישול, דאי לאו הכי הוי זו ואין צריך לומר זו, וכן משמע בכמה דוכתין. והא דתנן בפרק ג' מינים (מיר דף מה:) **היה מבשל השלמים או שולקן, אע"ג דשליקה הוי טפי מבישול לא הוי התם זו ואין צ"ל זו, דקמ"ל דבשליקה אינו יוצא מתורת בישול:**

[מ.] **ה"ג ר"ח כל שאילו מניחן על פי אבוב של קלאים והם מתבקעות. פירוש, כלי שבעלי קליות עושין בו קליות והוא מנוקב, כדאמרינן בפרק ר' ישמעאל** (מנחות דף סו.) **מניחין בתוך אבוב של קלאים כדי שתגמור האור בכולו, והם מתבקעות מכח האור, וכן מצא ר"י בספר ישן בשם רבינו תם:**

תרגומא אקמחים. תימה, השתא אמאי תני סלתות.

ויש לומר, דלצדדין קתני:

כי מהפכיתו כיפי הפכיתו לשם מצה. וא"ת, כיון דסבירא ליה דבעי שימור בשעת היפוך, אם כן היכי מוכח דמצוה ללתות דילמא לאו מצוה היא אלא דצריך שימור מתחלתו ועד סופו. ויש לומר, דעיקר שימור כדי שלא תחמיץ, וסבר רבא אי לאו שיש שימור מחמץ בשעה שהוא עדיין דגן כגון לתיתה, לא היה מצריך שימור בשעת בי דרי מתחילת הדגון:

[מ:] **לא יעשנו מרדעת לחמור. אומר ר"י, דדוקא בכלאים אבודים אסור לעשות מהן מרדעת. תימה, השתא אמאי תני סלתות. ויש לומר, דלצדדין קתני:**

כי מהפכיתו כיפי הפכיתו לשם מצה. וא"ת, כיון דסבירא ליה דבעי שימור בשעת היפוך, אם כן היכי מוכח דמצוה ללתות דילמא לאו מצוה היא אלא דצריך שימור מתחלתו ועד סופו. ויש לומר, דעיקר שימור כדי שלא תחמיץ, וסבר רבא אי לאו שיש שימור מחמץ בשעה שהוא עדיין דגן כגון לתיתה, לא היה מצריך שימור בשעת בי דרי מתחילת הדגון:

[מ:] **לא יעשנו מרדעת לחמור. אומר ר"י, דדוקא בכלאים אבודים אסור לעשות מהן מרדעת. תימה, השתא אמאי תני סלתות. ויש לומר, דלצדדין קתני:**

כי מהפכיתו כיפי הפכיתו לשם מצה. וא"ת, כיון דסבירא ליה דבעי שימור בשעת היפוך, אם כן היכי מוכח דמצוה ללתות דילמא לאו מצוה היא אלא דצריך שימור מתחלתו ועד סופו. ויש לומר, דעיקר שימור כדי שלא תחמיץ, וסבר רבא אי לאו שיש שימור מחמץ בשעה שהוא עדיין דגן כגון לתיתה, לא היה מצריך שימור בשעת בי דרי מתחילת הדגון:

ציונים והערות

תצז. בגמרא מבואר דהיינו טעמא משום דאין בהם טעם מרור. **תצח. רש"י** (לעיל ע"ח) ביאר דשלוקין היינו שהם מבושלים הרבה עד שנימוחים. **תצט. כן** ביאר המלא הרועים דברי התוס'. **תק. שמות יב יז.** **תקא. כן** ביאר המהר"ם, ובתוס' הר"ש משאנץ משמע, שהקושיא היא דשמא הא דבעי רבא שימור משעת קצירה הוא משום דבעינן קצירה לשם מצת מצווה, אבל לא דבעי שימור שלא יחמיץ, ומנלן דאיכא מצוות לתיתה כדי שיקיים מצוות שימור מחימוץ. **תקב. בראשונים** תירצו, דודאי דרבא מודה שאיכא מצוות שימור לעשותם לשם מצווה, אלא דמ"מ ס"ל דכיון שאמרה תורה 'ושמרתם' מקיים מצווה מן המובחר כששומר באופן שכבר יכול לבוא לידי חימוץ. **תקג. דכיון** שכבר שייך שימור עוד לפני שנעשה לקמח [דהיינו ע"י לתיתה], אנו אומרים דכיון שעוד בעודו דגן נחת לשימור, לכך מתחיל השימור משעה שנעשה דגן שהוא משעת הקצירה [תוס' שאנץ]. **תקד. לכאורה** כוונת התוס' 'ולא יזהר נמי שלא יגע בבשרו' היינו לאחר שיעשהו בגד, דאילו מרדעת י"א דשרי אפי' נוגע בבשרו, אומנם אי סברו התוס' דאי נוגע בבשרו אסור שמא תכרך נימא, אפשר שכוונתו כאן 'ולא יזהר נמי שלא יגע', היינו שלא יזהר שלא תגע המרדעת עצמה בבשרו ויעבור על איסור דרבנן. **תקה. ויקרא** יט יט. **תקו. וכמבואר** שם במשנה ב.

על גביהם שמא תכרך לו נימא על בשרו, ואילו גבי כר וכסת שרינן אי אין בשרו נוגע, וכן במרדעת שרינן אפי' בשרו נוגע בהם. ומיישבים, דשמא כר וכסת ומרדעת כיון שקשים הם אין רגילין ליכרך כל כך על הבשר, ולא חיישינן בהו שמא תיכרך נימא על בשרו[תקז].

על בשרו, שמא כר וכסת ומרדעת אין רגילין ליכרך כל כך:

אבל עושהו תכריכין למת. וא"ת, והא איכא לועג לרש וגו', ובפרק התכלת (מנחות דף מג.) **אמר רב טובי בר קיסנא אמר שמואל כלי קופסא חייבין בציצית, (אמר רב) ומודה שמואל בזקן שעשאה לכבודו, וההיא שעתא ודאי רמינן ליה משום לועג לרש, ומהאי טעמא נמי לא יעשה כלאים למת. ואומר ר"ת, דציצית שקולה כנגד כל המצות** (סס דף מג:) **וזכרתם את כל מצות ה' מלמד ששקולה ציצית כנגד כל המצות. והא דאמר בפ' מי שמתו** (נזיר דף יח.) **רבי חייא ורבי יונתן הוו שקלי ואזלי בבית הקברות, הוי שדיא תכלת דרבי יונתן, אמר ליה ר' חייא דלייה, שלא יאמרו למחר באים אצלנו והיום מלעיגים אותנו, ואף על גב דמתים נמי יש להם ציצית. אומר ר"ת, דמכל מקום שייך בהן ליעוג לפי שמראין עצמן כמצווין במצות והן אינן מצווין, ואינו דומה מצווה ועושה למי שאין מצווה ועושה. ומה שמסירים בזמן הזה מטליתות של מתים, סומכין אהא דתניא במסכת שמחות** (פי"ג) **אבא שאול בן בטנית צוה לבניו, קברוהו תחת מרגלותיו של אבא, והתירו תכלת מפליוני, ובכמה דברים אנו סומכין על ספרים חיצונים ומניחין גמרא שלנו, דבפרק בתרא דמגילה** (דף לב:) **אמרי' ראש חודש אב שחל להיות בשבת מפטירין חדשיכם ומועדיכם דהיינו חזון ישעיה, ואנו מפטירין השמים כסאי, וכן הוא בפסיקתא. ובפר' ויחל אנו קורין בתענית שלנו, אע"ג דתנן במגילה** (גס זה שם) **שקורין בתענית בקללות וברכות, ואנן סומכין על מס' סופרים** (פי"ז ה"ז):

האילפס והקדירה שהעבירן מרותחין לא יתן לתוכן תבלין. מכאן אין להוכיח דעירוי ככלי שני מדלא אשמעינן רבותא שלא יערה על הקערה שהתבלין בתוכה, דאדרבה דוקא מסיפא מבשל את מה שניתן לתוכו, דלכאורה יש להוכיח מדלא אשמעינן רבותא שלא רק שלא יתן לתוך הכלי שהעבירו מהאש שהוא כלי ראשון, אלא גם שלא יערה על הקערה שהתבלין בתוכה, ומדלא אמרינן כן לכאורה מוכח דשרי לערות מהאילפס על התבלין, משום דעירוי מכלי ראשון אינו מבשל, אי אפשר למידק

כדי שלא יהא לועג לרש[תקיא], י"ל דלא פסקינן כהגמ' במנחות, אלא סומכין אהא דתניא במסכת שמחות (פי"ג), אבא שאול בן בטנית צוה לבניו לפני מותו, קברוהו, קברו אותי תחת מרגלותיו של אבא, והתירו תכלת מפליוני - מטליתי, הרי שציוה להסיר הציצית מבגדו, ואף שבגמ' שלנו אמרינן דלא להוריד הציצית, מ"מ מצאנו בכמה דברים שאנו סומכין על ספרים חיצונים[תקיב] ומניחין גמרא שלנו, וכגון הא דבפרק בתרא דמגילה (דף לב:) אמרינן דראש חודש אב שחל להיות בשבת, מפטירין 'חדשיכם ומועדיכם' וגו'[תקיג], דהיינו חזון ישעיה שהיא אחת מג' הפטרות דפורענות שקורין קודם תשעה באב ודוחה הפטרת שבת ר"ח, ואילו אנו אין נוהגים כן, אלא דוחין הפטרה דפורענות ומפטירין 'השמים כסאי'[תקיד] שהיא הפטרת ר"ח, וכן הוא בפסיקתא[תקטו], ועלה סמכינן אף שבגמ' דידן מבואר לא כן. ועוד מקום דאנו נוהגים דלא כהגמ' שלנו, דבפרשת 'ויחל' אנו קורין בתענית שלנו, אע"ג דתנן במגילה (גס זה שם) שקורין בתענית בקללות וברכות שבפרשת בחוקותי, ואנן סומכין על מס' סופרים (פי"ז ה"ז) דאמרינן שם שבתעניות קורין ויחל, ואף בענין ציצית למתים איננו נוהגים כהגמ' שלנו אלא כמס' שמחות.

סיכום: הקשו, למה לא חוששים בלבישת כלאים למת משום לועג לרש. ותירצו, דדוקא במצוות ציצית שחשובה היא חוששים ללועג לרש. והקשו, למה אסרינן ללבוש ציצית ליד המתים משום לועג לרש והלא אינו לועג להם שהרי אף המתים לובשים ציצית. ותי', דמ"מ כיון שאינם מחויבים חשיב לעג דגדול המצווה ועושה, וכתבו, דבזמן הזה אין אנו נוהגים להלביש המתים ציצית ודלא כהגמ' שלנו, אלא כמס' שמחות. והוכיחו דמצינו דסמכינן אברייתא חיצונית ולא אגמ' דידן גבי קריאת ההפטרות דפורענות, וגבי קריאת התורה בתענית.

האילפס והקדירה שהעבירן מרותחין לא יתן לתוכן תבלין:

ידונו האם ערוי מכלי ראשון מבשל ככלי ראשון. בגמ' מייתינן למתניתין דתנן, האילפס והקדירה שהעבירן מעל גבי האש כשהם מרותחין, הרי זה לא יתן לתוכם תבלין בשבת מפני שמבשל התבלין. אומרים התוס' דמכאן אין להוכיח דעירוי רותחין מכלי ראשון אינו מבשל ככלי שני[תקטז], היינו דלאחר שהורידו הכלי מהאש העבירו לכלי אחר, ועל ידי שהעבירו לכלי אחר נצטנן ואינו מבשל את מה שניתן לתוכו, דלכאורה יש להוכיח מדלא אשמעינן רבותא שלא רק שלא יתן לתוך הכלי שהעבירו מהאש שהוא כלי ראשון, אלא גם שלא יערה על הקערה שהתבלין בתוכה, ומדלא אמרינן כן לכאורה מוכח דשרי לערות מהאילפס על התבלין, משום דעירוי מכלי ראשון אינו מבשל, אי אפשר למידק

ציונים והערות

תקז. אמנם במרדעת שקשה היא ביותר אפי' אם בשרו נוגע במרדעת שרי, אבל בכר וכסת שאינם קשים כ"כ שרינן רק אי אין בשרו נוגע (רע"ג כלאים פ"ט מ"ד), וראה בר"ן שהביא בשם הירושלמי (כלאים פ"ט מ"ג) שכתב כדברי התוס' דמשום שקשין הם שרי. אמנם הרמב"ם (פ"י הי"ג) פסק שאף במרדעת אי בשרו נוגע אסור. ובתוס' בנדה (סס: ד"ה לס) כתבו, דכיון שמדאורייתא כל האיסור הוא בהעלאה ומדרבנן אף להציע תחתיו, במרדעת שאין הדרך להעלותה לא גזרו. **תקח. משלי** יז ה. **תקט. התום'** בנדה (סס: ד"ה שנג) כתבו ליישב בשם רשב"ם, שכיון שאין איסור כלאים אלא כשנהנה ומתחמם, וכאן אין המת נהנה וכה"ג שרי לחי, אין בו משום לועג לרש. והתוס' שם דחו, דהא ציצית נמי אם לא לובש להנאתו אינו חייב ואע"פ יש בו לועג לרש. **תקי. במדבר** טו לט. **תקיא. התום'** בברכות (יח. ד"ה לימחר) כתבו ליישב המנהג שאנו מסירים הציציות, משום דדוקא בימיהם שהיו הולכים כל ימיהם בד' כנפות עם ציצית, וגם לכל העוסקים בהם יש ציצית, הוי לעג לרש אם לא ילבשו למתים ציצית, אבל אלו שלא לובשים ציצית כל ימיהם הוי לעג להם שבמותם לובשים להם ציצית, ולכן לא רמינן להו, ואף לאלו שלבשו כל ימיהם ציצית לא רמינן, משום דהוי לעג לרש למתים אחרים. ועוד כתב, משום דציצית ביחד עם מנין ח' חוטים הוי בגימטריא תרי"ג, ואם לובש הציצית נראה כאילו קיים כל התורה כולו והוי לעג לו אם לא קיים. **תקיב. היינו** ברייתות חיצוניות [דפי' המילה ברייתא הוא חוץ מהמשנה], וברייתות אלו דמסכת סופרים ומסכת שמחות וכדו', הם חוץ מההתוספתא וברייתות של ר' חייא ור' הושעיא, או שהם חוץ לתלמוד (סס הגדולים ערך ספרים חיצוניים) [ובסנהדרין צ. במשנה יש 'ספרים חיצונים' שהם ספרי אפיקורסים, ושמותיהם שווים, אבל הם שני סוגים רחוקים]. **תקיג. ישעיה** א יד. **תקיד. ישעיה** סו א. **תקטו. התום'** במגילה (לא: ד"ה רשם) כתבו, דאנו נוהגים על פי הפסיקתא לקרוא בשבת ר"ח 'שמעו דבר ה'' (ירמיה ב ד), שלדידן היא הפטרה שניה מג' דפורענותא, ובשבת שלאחר מכן [שלפני ת"ב] קורין חזון ישעיה, וכתב המהרש"א שכוונת התוס' כאן לומר, דעפ"י הפסיקתא אנו משנים ב' דברים, א. שאין אנו קורין חזון ישעיה אלא בשבת שלפני ת"ב, ולא ב' שבתות לפני ת"ב, כדמשמע במגילה שבשבת ר"ח שהיא ב' שבתות לפני ת"ב קורין 'חזון'. ב. שאם יוצא ר"ח אב בשבת נדחית הפטרת 'שמעו' וקורין הפטרת ר"ח משום שתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, ודלא כגמ' דידן שאין קורין הפטרת ר"ח. ובתרומת הדשן סי' יט כתב, דהטעם בזה דלפי המנהג בזמן הגמ' שהיו קורין הפטרה דחזון ישעיה ב' שבתות לפני ת"ב, לא היה דוחה ר"ח כיון שמזכירים ענין ר"ח [והוא 'חדשיכם ומועדיכם'], אבל לדידן שאנו מפטירים חזון בשבת שלפני ת"ב, ובהפטרה ד'שמעו' אין נזכר ר"ח, לכן נדחית הפטרה זאת מפני ר"ח. **תקטז. כן** הוא דעת רבינו שמואל [הובא בתוס' שבת מב: ד"ה אבל].

איפכא, דקתני אבל נותן הוא לתוך הקערה, ולא קתני אבל מערה על הקערה שיש בה תבלין. ונראה, דאפילו שמואל דאית ליה תאה גבר, ותניא בכיצד צולין (לקמן דף עו.) כוותיה, אפ"ה מבשל העירוי כדי קליפה, דאמר התם תניא כוותיה דשמואל חם לתוך צונן מדיח, ואם עירו רותחין על התרנגולת צריך קליפה, וכלי שנשתמשו בכלי ראשון לא יוכל להגעילו ע"י עירוי דאין מבשל אלא כדי קליפה והוא בלע יותר מכדי קליפה. והא דאמרינן בפרק כירה (שבת דף מג.) דשרי חם לתוך צונן, יש לומר, כיון שאינו מבשל אלא כדי קליפה הואיל והצונן של מטה מים שהוא דבר המתערב אינו יכול להתבשל מחמת צנינות המים, אבל דבר שאינו מתערב לא. ובשילהי ע"ז (דף עו.) אמר מר עוקבא זבן יורה מנכרי ואהדר ליה גדנפא וכו', ומסיק כבולעו כך פולטו, מה בולעו בניצוצות אף פולטו בניצוצות, ואי עירוי ככלי ראשון הוא מאי איריא משום דבלע בניצוצות, אפילו בלע בליעה גמורה תליט בניצוצות דהיינו עירוי, אלא ודאי לא בשיל אלא כדי קליפה. והא דתנן בפרק חבית (שבת דף קמה:) כל שלא בא בחמין לפני השבת מדיחין אותו בחמין בשבת וכו', צריך לאוקמא בכלי שני, דבכלי ראשון אפילו הדחה אסורה, וקשה, דקתני דוקא מדיחין אבל שורין לא, והכא גבי תבלין קתני אבל נותן לתוך הקערה או לתוך התמחוי דהיינו אפילו שורין, ואומר ר"י, דהתם מירי במידי דבר בישול וכששורין אותו אפילו בכלי שני מיחזי כמבשל, אבל תבלין עשויין למתק הקדירה ולא מיחזי כמבשל. ובירושלמי בפרק כירה בעי, מהו ליתן תבלין מלמטה ולערות עליהן מלמעלה, ר' יונה אומר אסור דעירוי ככלי ראשון הוא, חיליה דר' יונה מן הדא, וכלי חרש אשר תבושל בו ישבר, א' שבישל בו וא' שעירה לתוכו רותח, ודחי ר' אסי, תמן כלי חרס בולע, תבלין אינו מבשל, התיב ר' אסי בר בון, והתניא אף בכלי נחשת כך, אית לך למימר כלי נחשת בלע, בתמיה:

כן, דאדרבה דוק מסיפא איפכא דעירוי מכלי ראשון מבשל, דקתני אבל נותן הוא תבלין לתוך הקערה שהיא כלי שני, ולא קתני אבל מערה מן האילפס והקדירה על הקערה שיש בה תבלין. אומרים התוס' ונראה דמ"מ ערוי מכלי ראשון אסור בשבת, משום דאפילו שמואל דאית ליה תאה גבר, היינו שדבר חם הנופל לתוך דבר קר או להפך, אמרינן שאם התחתון חם הרי הוא מבשל העליון[תקיז], ואם התחתון קר הרי שאין העליון מבשל התחתון אלא להיפך התחתון מצננו, ותניא בכיצד צולין (לקמן דף עו.) כוותיה[תקיח], אפילו הכי מודה שמואל שאף שעירוי אינו מבשל לגמרי אבל מבשל העירוי כדי קליפה, היינו שהקליפה החיצונית של התבשיל מתבשלת מכח המים אבל אינו בישול גמור על כל החתיכה, דאמרינן התם תניא כוותיה דשמואל, חם שנפל לתוך צונן קולף התחתון ומותר לאכול השאר, מפני שלא נתבשל ונבלע ע"י העליון אלא בעובי קליפה, הרי דעירוי אף לשמואל מבשל כדי קליפה[תקיט], אבל אם נפל צונן לתוך צונן מדיח, כיון שצונן אינו בולע כלל, ורק צריך להדיח שלא ישאר ממשות האיסור או ממשות החלב ע"ג הבשר, ואם עירו רותחין מכלי ראשון על התרנגולת קודם שנמלחה להוציא הדם, צריך קליפה מפני שע"י הרתיחה נבלע הדם בבשר ואינו יוצא יותר ע"י מליחה[תקכ]. וכלי שנשתמשו בו לאיסור בכלי ראשון, שבשלו בכלי זה איסור ורוצה להגעילו, לא יוכל להגעילו ע"י עירוי מכלי ראשון, משום דעירוי אין מבשל אלא כדי קליפה, ואינו יכול להפליט מן הכלי אלא כדי קליפה, ואילו הוא בלע יותר מכדי קליפה שהרי השתמשו בו בכלי ראשון. והוקשה להתוס', והא דאמרינן בפרק כירה (שבת דף מג.) דשרי לשפוך בשבת דבר חם מכלי ראשון לתוך צונן, ואמאי שרי והלא יש כאן איסור מבשל משום דמבשל כדי קליפה. ומיישבים ויש לומר, דהתם איירי ששופך נוזל חם לתוך נוזל צונן, דכיון שעירוי אינו מבשל אלא כדי קליפה, בזה אמרינן דהואיל והצונן של מטה הוא ג"כ מים שהוא דבר המתערב, לא שייך בזה כדי קליפה ואינו יכול להתבשל אפי' כדי קליפה מחמת צנינות המים, כיון שהצונן והחם מתערבים זה בזה, אבל דבר גוש שאינו מתערב לא[תקכא] תקכב. ועוד מוכיחים התוס' דכלי ראשון אינו מבשל, דבשילהי ע"ז (דף עו.) אמר מר עוקבא[תקכג] זבן - קנה יורה מנכרי שיש בה בליעות איסור, ואהדר ליה גדנפא דלישא, הדביק עיסה סביב לשפת הכלי, כדי שיוכל הכלי לקבל מים הרבה מעל לשפתו, ומלאו מים והגעילו, וע"י הרתיחה הגיעו המים עד מעל שפתו [וע"י הגדנפא הגיעו לכל מקום בשפת הכלי ולא נפלו למטה], ומסיק רבא שם דטעמו של רב עקביה דסגי בזה ולא צריך להגעילו בתוך קדירה אחרת, משום דכבולעו כך פולטו, דכפי צורת הבליעה כן אנו צריכים שיפלוט בהגעלה, מה בולעו בניצוצות, היינו שלא בלעה השפה אלא ע"י ניצוצות שניתז מתוך הכלי על השפה ע"י הרתיחה, אף פולטו בניצוצות, ממה שיותז מתוך הכלי, ואין צריך להכניסו לקדירה אחרת, ואי עירוי מכלי ראשון בכלי ראשון הוא, מאי איריא דסגי בהגעלה ע"י ניצוצות משום דבלע בניצוצות, והלא אפילו בלע בליעה גמורה, שבלע ע"י שהתבשל בתוך הכלי, ג"כ הוה פליט בניצוצות דהיינו עירוי, שהרי ערוי כוחו כמו מה שבתוך הכלי, אלא ודאי דע"י עירוי לא בשיל אלא כדי קליפה, ולכן רק משום שבלע ע"י עירוי סגי בהגעלה ע"י עירוי[תקכד]. והוקשה להתוס', והא דתנן בפרק חבית (שבת דף קמה:), כל שבא בחמין, שנתבשל בערב שבת שורין אותו בחמין בשבת, וכל שלא בא בחמין לפני השבת, שלא נתבשל בערב שבת אין שורין אותו בחמין בשבת, אבל מדיחין אותו בחמין בשבת וכו', ואמאי מותר להדיחו והלא עירוי מכלי ראשון מבשל כדי קליפה, ומיישבים, דצריך לאוקמא דמדיחו בכלי שני שאינו מבשל, דבכלי ראשון אפילו הדחה אסורה, משום דמבשל כדי קליפה. ומקשים על כך התוס' וקשה, דאי איירי דווקא בכלי שני שאינו מבשל אפי' בעירוי, אמאי קתני דוקא מדיחין, דמשמע אבל שורין לא, והא הכא גבי תבלין קתני אבל נותן תבלין לתוך הקערה או לתוך התמחוי, שכלי שני הם, דהיינו אפילו שורין, דלא קתני שמותר רק לערות מן הקערה על התבלין, הרי דשרי לשרות בכלי שני אף דבר שלא נתבשל מערב שבת[תקכה]. ומיישבים ואומר ר"י, דהתם מירי במידי דבר בישול, וכגון בשר שהדרך לבשלו, וכששורין אותו בחמין אפילו בכלי שני מיחזי כמבשל, ומשום הכי גזרו שלא לשרותו בחמין דנראה כמבשל, אבל הכא דאירי במיני תבלין דעשויין הם למתק הקדירה ולא מיחזי כמבשל, שאין הדרך תמיד לבשלם בתוך הקדירה אלא ליתנם לאחר הבישול.

ובירושלמי בפרק כירה[תקכו] בעי אמתניתין דהאילפס והקדירה מהו ליתן תבלין מלמטה ולערות עליהן מלמעלה מן האילפס והקדירה שכלי ראשון הם, ר' יונה אומר אסור, דעירוי ככלי ראשון הוא ומבשל, חיליה - כוחו, כלומר ראייתו דר' יונה מן הדא, דכתיב גבי קדשים שבושלו בכלי, 'וכלי חרש אשר תבושל בו ישבר'[תקכז], ולפינן מינה[תקכח] אחד שבישל בו ואחד שעירה לתוכו רותח טעון שבירה, משום שבולע מן הקדשים ונעשה נותר, ודחי ר' אסי דתמן איירי בכלי חרס דבולע הוא טפי אפילו מרובים, דכיון שמרובים הם לא מבשל כלל אפי' כדי קליפה. **תקכג. צ"ל** רב עקביה (גליון). **תקכד. רעק"א** בגליון הש"ס (שבת מב:) הקשה, דאף לדברי התוס' קשה למה נקט משום דבלע בניצוצות, והרי אף אי ערוי אינו ככלי ראשון, היינו כשמערה על צונן, אבל כאן שניתז על הקדרה בעת שרותחת בזה ודאי ערוי ככלי ראשון [דהא אפי' בצונן על קר קי"ל תאה גבר]. וראה בחזו"א (יו"ד סי' יט אות ז, ובאות ט' בגיליון 'ביצורים' דהגמ' בע"ז) שכתב, דעיקר כוונת התוס' להוכיח שלא מועיל הגעלה ע"י עירוי לדבר שנשתמש בו בכלי ראשון, שהרי אם שם אף ששניהם רותחים מ"מ לא היה אפשר להגעיל ע"י מה שעולים המים ע"י הרתיחה אלא משום שכך גם נבלע בהם, אבל אם היה נבלע ע"י המים הקבועים בכלי לא היה מועיל הגעלה ע"י הרתיחה, כ"ש שלא מועיל הגעלה ע"י עירוי מכלי ראשון על דבר קר. **תקכה. התוס'** בשבת (שבת ד"ה כל) תירצו, דבאמת לאו דווקא נקט מדיחין דהוא הדין דשורין, אלא נקט מדיחין לאשמועינן סיפא דבמליח הישן וקולייס האיספנין אפילו הדחה אסור. **תקכו. שבת** פ"ג ה"ה. **תקכז. ויקרא** ו כא. **תקכח. זבחים** צה. **תקכט. לכאורה** מגוף דברי הירושלמי אין ראיה האם ערוי מכלי ראשון מבשל כדי קליפה או מבשל לגמרי, אלא מכיון דתניא כוותיה דשמואל מביאים התוס' דבירושלמי פליגי בדין ערוי מכלי ראשון ומסקינן דמבשל.

ציונים והערות

תקיז. ואם הדבר התחתון הוא איסור כגון נבילה אוסר את הדבר העליון, דאמרינן שהתחתון מבשל את העליון ונותן בו טעם איסור, וכן אם נפל חלב קר על גבי בשר חם, נאסר הבשר משום שנתבשל בחלב שנפל עליו. **תקיח. דתניא** חם לתוך חם, היינו בשר חם הנופל לתוך חלב חם אסור, וכן צונן שנפל לתוך חם אסור, כיון שבישל התחתון את העליון ונתבשלו הבשר והחלב יחד, אבל בשר חם שנפל לתוך חלב צונן מותר, משום שלא בישל העליון החם את הצונן שלמטה, ולא נתבשל כאן בשר בחלב. **תקיט. הרא"ש** יוסף כתב, דהתם איירי כשנפסק הקילוח, ובזה דווקא כדי קליפה, וכוונת התוס' דאפי' בנפסק הקילוח מבשל כדי קליפה,וכ"ש הכא שלא נפסק שיבשל עכ"פ כדי קליפה. ועיי"ש שכתב, דיש לדחות הראיה מפסחים, דמה שטעון קליפה אינו משום שמבשל את הבשר, אלא משום שנבלע בתוכו, אבל משום איסור בישול ליכא. **תקכ. והוא** הדין אם עירו איסור או חלב מכלי ראשון שנאסרת כדי קליפה. **תקכא. ואילו** הא דכיצד צולין דפליגי רב ושמואל אי תאה גבר, אף שאיירי נמי בנפל לתוך חלב שהוא דבר נוזל, מ"מ הבשר אינו דבר נוזל ומתבשל עכ"פ כדי קליפה. **תקכב. התוס'** בשבת (שבת ד"ה ונימא) תירצו, דהא דשרי התם היינו כשהמים הצוננים שלמטה מרובים, דכיון שמרובים הם לא מבשל כלל אפי' כדי קליפה. **תקכג. צ"ל** רב עקביה (גליון). **תקכד. רעק"א** בגליון הש"ס (שבת מב:) הקשה, דאף לדברי התוס' קשה למה נקט משום דבלע בניצוצות, והרי אף אי ערוי אינו ככלי ראשון, היינו כשמערה על צונן, אבל כאן שניתז על הקדרה בעת שרותחת בזה ודאי ערוי ככלי ראשון [דהא אפי' בצונן על קר קי"ל תאה גבר]. וראה בחזו"א (יו"ד סי' יט אות ז, ובאות ט' בגיליון 'ביצורים' דהגמ' בע"ז) שכתב, דעיקר כוונת התוס' להוכיח שלא מועיל הגעלה ע"י עירוי לדבר שנשתמש בו בכלי ראשון, שהרי אם שם אף ששניהם רותחים מ"מ לא היה אפשר להגעיל ע"י מה שעולים המים ע"י הרתיחה אלא משום שכך גם נבלע בהם, אבל אם היה נבלע ע"י המים הקבועים בכלי לא היה מועיל הגעלה ע"י הרתיחה, כ"ש שלא מועיל הגעלה ע"י עירוי מכלי ראשון על דבר קר. **תקכה. התוס'** בשבת (שבת ד"ה כל) תירצו, דבאמת לאו דווקא נקט מדיחין דהוא הדין דשורין, אלא נקט מדיחין לאשמועינן סיפא דבמליח הישן וקולייס האיספנין אפילו הדחה אסור. **תקכו. שבת** פ"ג ה"ה. **תקכז. ויקרא** ו כא. **תקכח. זבחים** צה. **תקכט. לכאורה** מגוף דברי הירושלמי אין ראיה האם ערוי מכלי ראשון מבשל כדי קליפה או מבשל לגמרי, אלא מכיון דתניא כוותיה דשמואל

רבא מחו ליה קידרא בחסיסי:

יבארו מהו חסיסי.

בגמ' אמרינן דרב פפי התיר לנחתומים של ריש גלותא לממחה - לעבות הקדירה בחססיא, אמר רבא וכי יש מי שמתיר לעשות כן במקום ששכיחים עבדים שיבואו להתיר מכך אף דבר האסור, ואיכא דאמרי דרבא גופיא מחו ליה קדירה בחסיסי. **פי'** הקונטרס[תקל], דחסיסי הוא **קימחא דאבישונא**, והוא קמח שנתייבש וקלוי בתנור דדינו כאפוי ואינו מחמיץ, ולכן שרי להכניסה לקדירה שאינו בא לידי חימוץ. מקשים התוס' וקשה, **דהא לעיל** (דף לט:) **אסרינן** להמחות הקדירה בחסיסי משום דחייצענך, ושמא לא נאפה יפה **וליכא מאן דפליג**, ואילו הכא התיר רבא[תקלא]. ומשום האי קושיא חולקים התוס' על רש"י ואומרים, **ונראה לר"י כדפירש בערוך, בחסיסי** - קמח **של עדשים דאין דרכם לבא לידי חימוץ כל כך**, שאין חימוץ אלא מקמח העשוי מחמשת מיני דגן[תקלב].

לא שמיע לי כלומר לא סבירא לי:

במתניתין תנן, אין נותנים קמח לתוך החרוסת או לתוך החרדל, ואם נתן יאכל מיד, ור"מ אוסר לאוכלו, ובגמ' אמר רב הונא בריה דרב יהודה, הלכה כדברי חכמים, א"ל רב נחמן בר יצחק האם הלכה כחכמים בחרוסת או בחרדל, א"ל וכי למאי נפק"מ להא דאמר רב כהנא דכל מאי דפליגי חכמים הוא בחרדל, אבל בחרוסת מודים שישרף מיד, אני לא סבירא ליה כרב כהנא, אלא ס"ל דחכמים פליגי בין בחרדל ובין בחרוסת, והלכה כדבריהם. והוקשה להתוס', **ואף על גב דתניא** כוותיה דרב כהנא, דתניא אין נותנים קמח לתוך החרוסת ואם נתן ישרף מיד, לתוך החרדל ר"מ אומר ישרף מיד, וחכמים אומרים יאכל מיד קודם שיחמיץ, הרי דפליגי רק בחרדל, ומיישבים **דקסבר** רב הונא **דמתניתין פליגא** אברייתא.

מדאמר שמואל אין הלכה כרבי יוסי:

יבארו דרב כהנא פליג אדעולא לעיל.

בגמ' אמר רב כהנא דהא דפליגי ר"מ ורבנן במתניתין בדין נתינת קמח לחרוסת ולחרדל, הוא דווקא בחרדל, אבל בחרוסת לכו"ע אם נתן לתוכה קמח מחמיצה מיד ותשרף, ואמר רב אשי דמסתברא כוותיה, דאמר שמואל אין הלכה כר' יוסי שאמר שאם שרה שעורים במים בפסח שורן בחומץ והחומץ צומתן ומונע את החמצתם, ומדאין הלכה כמותו הרי דחומץ גורם להחמיץ. אומרים התוס' **דהשתא מדמי חומץ לחרוסת**, וכשם שחומץ גורם להחמיץ כך גם חרוסת וכו"ע מודו דמחמיצה, **וע"כ נראה לר"י דעולא דאמר לעיל**[תקלג] אהא דתניא אין מוללין, מכניסים קמח לקדירה בפסח, והרוצה שימלול נותן את הקמח לקדירה ואח"כ נותן את החומץ והחומץ גורם שיתבשל ולא יחמיץ, וי"א נותן את החומץ ואח"כ את הקמח, ואף שהחומץ מונע מורב מעורב ההחמצה, ואמר עולא **דבין כך**, אם חומץ קודם, **ובין כך**, אם קמח קודם, **אסור** ליתנם בקדירה **משום** ד'**לך לך אמרינן** לנזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב', והיינו כשם שאומרים לנזיר שאסור ביין שלא יתקרב כלל לכרם, כך כאן אסרינן לתת קמח בקדירה בכל אופן, שמא יבוא ליתנם בלא חומץ ויחמיץ, **ופליג** עולא **אדרב כהנא, דהא רב כהנא דאמר אבל לתוך חרוסת לדברי הכל ישרף**, ובעינן למימר דהחרוסת לא די שלאמעכבת החימוץ אלא אף גורמת להחמיץ, **ולעולא לא אסר אלא משום לך לך אמרינן** וכו'[תקלד].

רבא מחו ליה קידרא בחסיסי. פ"ה קימחא דאבישונא. וקשה, דהא לעיל (דף לט:) **אסרינן וליכא מאן דפליג. ונראה לר"י כדפירש בערוך, בחסיסי קמח של עדשים דאין דרכם לבא לידי חימוץ כל כך:**

[מא.] **לא שמיע לי כלומר לא סבירא לי. אף על גב דתניא כוותיה קסבר מתניתין פליגא:**

מדאמר שמואל אין הלכה כרבי יוסי. השתא מדמי חומץ לחרוסת, וע"כ נראה לר"י, דעולא דאמר לעיל בין כך ובין כך אסור משום לך לך אמרינן נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב פליג אדרב כהנא, דהא רב כהנא דאמר אבל לתוך חרוסת לדברי הכל ישרף, ולעולא לא אסר אלא משום לך לך אמרינן:

מאי לאו מדלא מצמת מחמע. קשה לר"י, דלעיל קאמר י"א אף נותן את החומץ ואח"כ וכו', ופריך ולוקמא כר' יוסי דאמר שורן בחומץ וחומץ צומתן, משמע דתנא קמא דיש אומרים היינו ת"ק דר' יוסי דלית ליה דחומץ צמית, ואפילו הכי קאמר נותן הקמח ואח"כ נותן את החומץ, אלמא קסבר אע"ג דלא צמית חמועי נמי לא מחמע. ואור"י, דלעיל איירי לפי המסקנא דהכא:

אין מבשלים את הפסח לא במשקין וכו'. תימה, למה שנאו כאן, אי משום דתנא ירקות שלוקות ומבושלות, א"כ מיד היה לו לשנות בסמוך אחריה:

מאי לאו מדלא מצמת מחמע:

יקשו דלעיל משמע דלת"ק דר' יוסי אע"ג דלא מצמית לא מחמע.

בגמ' אמר רב כהנא דהא דפליגי ר"מ ורבנן במתניתין בדין נתינת קמח לחרוסת ולחרדל, הוא דווקא בחרדל, אבל בחרוסת לכו"ע אם נתן לתוכה קמח מחמיצה מיד ותשרף, ואמר רב אשי דמסתברא כוותיה, דאמר שמואל אין הלכה כר' יוסי שאמר שאם שרה שעורים במים בפסח שורן בחומץ והחומץ צומתן ומונע את החמצתם, ואף שהתחילו לתפוח החומץ מונע את תפיחתם שלא יחמיצו, וס"ד דמאן דפליג אר"י סבירא ליה שלא רק שאין החומץ מצמית, אלא להפך מחמיץ, שאם יניח קמח בחומץ יתחמץ. מקשים התוס' וקשה לר"י, **דלעיל קאמרינן** ת"ר, אין מוללין את הקדרה בפסח, והרוצה שימלול נותן את הקמח בקדרה ואח"כ נותן את החומץ, וע"י כך אין הקמח מחמיץ, **וי"א אף נותן את החומץ ואח"כ וכו'** - נותן את הקמח, דס"ל שאף אחר שכבר נתן החומץ בקדרה ג"כ אינו מחמיץ, ומוקמינן להא יש אומרים כר' יהודה דס"ל גבי שבת דחומץ שבקדרה מבשל ואינו מחמיץ, **ופריך ולוקמא** להיש אומרים כר' **יוסי דאמר** דהשורה שעורים במים בפסח ורואה שנתפחו שורן בחומץ וחומץ צומתן, **ומשמע דתנא קמא** דהיש **אומרים** היינו ת"ק דפליג אדר' יוסי **דלית ליה** דחומץ **צמית, ואפילו הכי קאמר** דנותן הקמח לקדרה **ואח"כ נותן את החומץ**, ולא אמרינן שהחומץ גורם לקמח להחמיץ, **אלמא קסבר דאע"ג דלא צמית** ואינו מונע את החמצת דבר שכבר התחיל לתפוח, מ"מ **חמועי נמי לא מחמע** אם הניחו קמח בחומץ, ואילו הכא בעינן למימר דמאן דפליג אר"י ס"ל שחומץ גורם להחמיץ. ומיישבים **ואומר ר"י, דלעיל** דבעינן לאוקמא להא דנותן את הקמח ואח"כ את החומץ כת"ק דר"י, **איירי לפי המסקנא דהכא**, דמאן דפליג אר"י פליג רק בהא דלא צמית, אבל מודה הוא שאינו מחמיץ.

אין מבשלים את הפסח לא במשקין וכו'[תקלה]:

יקשו למה נשנה דין זה כאן.

במתניתין תנן אין מבשלים את קרבן הפסח במשקין ולא במי פירות, משום דאיסור 'אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים'[תקלו] כולל אף שאר משקין. מקשים התוס' **ותימה, למה שנאו** לדין זה **כאן**, והלא מתניתין איירי בדיני חמץ, **ואי משום דתנא** גבי דיני מרור דאין יוצאים **בירקות שלוקות ומבושלות**, ונימא דאיידי דאיירי בדין שלוק ומבושל קתני נמי איסור בישול של קרבן פסח, אין לומר כן, **דא"כ מיד** אחר משנה זו **היה לו לשנות** לאין מבשלים וכו' **בסמוך אחריה**, ולמה הפסיק ביניהם בדיני שריה של חיטין וקמח בפסח, ונשארו התוס' בתימה[תקלז].

ציונים והערות

דתתאה גבר ואין העליון מבשל התחתון, בהכרח לחלק ולומר דלענין בישול גמור אין ערוי מבשל, והא דאמר בירושלמי שערוי מבשל, היינו כדי קליפה, ולענין שבת הוי איסור מבשל אף בכדי קליפה [כן נראה מדברי התוס' בשבת מב: ד"ה אבל]. **תקל. בד"ה** בחסיסי. **תקלא. בחידושי** תלמיד הרשב"א כתב ליישב, דהתם איירי בשיבולים לחים, דמתוך שלחים הם חיישינן שלא לא יצא כל המים ע"י הקליה, אבל הכא איירי בחיטים רגילים שיוצא מהם כל המים ע"י הקלייה. **תקלב. ולשון** התוס' 'דאין דרכם' דחוק קצת, דהיה לו לומר שלא שייך בו חימוץ (מהרש"ל). והמהרש"ל כתב, דכוונתו דכיון שאין דרכם לבוא לידי חימוץ כלל לא גזרו בהם אטו שאר קמחים. ובצל"ח כתב, דאף לדברי התוס' קמחא דאבישונא הוא קמח אפוי, וכוונת התוס' דלא גזרו בקימחא דאבישונא מעדשים כיון שאף בקמחא דאבישונא מחיטים אינו בא לידי חימוץ כ"כ, שהרי אם אפוי היטב אינו מחמיץ. וברי"ף פי', דקמחא דאבישונא היינו קמח שעושים ממצה אפויה, דכיון שאפוי הוא אינו יכול לבוא לידי חימוץ. **תקלג. דף** מ: **תקלד. הפני** יהושע הקשה, דנימא דהא דאמר עולא לעיל שאינו אסור אלא מדרבנן קאי אשנתן את החומץ קודם דבזה אינו מחמיץ אלא מצמית. **תקלה. ד"ה** זה שייך למשנה לעיל מ: **תקלו. שמות** יב ט. **תקלז. המגיני** שלמה כתב ליישב, דכיון דמתניתין איירי בדיני חרוסת וחרדל, ודרכם היה לטבל הבשר בחרוסת ובחרדל, לכן שנה כאן לדין זה דאין מבשלים בשר הפסח בשאר משקין אבל מטבלין אותו בהם, לומר דמטבלין הפסח בחרדל ובחרוסת. ובצל"ח יישב עוד, דהא דאין מבשלין את הפסח במשקין אבל סכין ומבשלים אותו בהם, אתא לאשמועינן דאפי' אחר הצליה [דומיא דמטבילין] אסור לבשל, ולכך שנאו כאן אחר דברי ר"מ לומר שאפי' ר"מ מודה שבישול אחר צלייה אסור משום ריבויא ד'בשל מבושל' [אומנם לר"כ דס"ל דאליבא דר"מ שרי, קשה].

איכא בינייהו צלי קדר:

יבארו דאיסורא מיהא איכא.

במתניתין תנן, אין מבשלין את הפסח לא במשקין ולא במי פירות, ואמרינן בברייתא דטעמא הוא משום דילפינן מק"ו, דכתיב 'אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים' תקלח אין לי אלא מים, שאר משקין מנין, אמרת ק"ו, ומה מים שאין מפיגים טעמן אסור, שאר משקין שמפיגים טעמם, היינו שנותנים טעם אחר בבשר אינו דין שאסור, רבי אומר דטעמא הוא משום דכתיב 'ובשל מבשל' מ"מ, ואמרינן בגמ' דאיכא בינייהו צלי קדר, היינו שנתבשל בקדרה בלא רוטב, דמק"ו לא ילפינן לה, אבל מרבוי דבשל מבושל דמרבה כל צורה של בישול ילפינן לה שאסור. מבארים התוס' **פי'**, דאיכא בינייהו **אי לוקה עליו** משום איסור בישול **אי לא**, דלמאן דילף מרבויא לוקים עליו, ולמ"ד דילף מק"ו אין לוקין עליו, **אבל לכולי עלמא פסול הוי** כיון דמצוות קרבן פסח הוא צלוי ובקדרה לא חשיב צלי, ואיסור **עשה נמי אית ביה**, דכתיב 'צלי אש' וילפינן ולא צלי מחמת דבר אחר תקלט, וכאן שנצלה גם מחמת חום הקדירה **צלי מחמת דבר אחר הוא, כדאמרינן בריש כיצד צולין** (לקמן עה:) **נטף** אוצר החכמה מז-ושבו של הפסח **על** החרס של התנור וחזר הרוטב וניתז **עליו** על הפסח **יטול את** מקומו, מפני שנתבשל הרוטב ע"י החרס ונבלע בבשר, **נגע** בשר הפסח **בחרסו של תנור יקלוף את** מקומו, מפני שנתבשל הבשר ע"י החרס תקמ. **וכן** איסור בישול **בשאר משקין לא איצטריך למילף** מקרא או מק"ו שאסור **אלא לענין** לחייב מלקות, **אבל** לענין איסורא **פשיטא דלכל הפחות איכא** ביה **עשה** ד'כי **אם צלי אש'** שהרי גם בשאר משקין אינו צליה. **מקשים התוס' וא"ת**, והיכי **ילף** איסור בישול **בשאר משקין** מק"ו, **והא אין מזהירין מן הדין**, היינו שאין לומדים אזהרה לחייב עליה מלקות מקל וחומר תקמא והיכי ילפינן לחייב מלקות מק"ו תקמב. ומיישבים **ויש לומר, דהאי** קל וחומר לחייב שאר משקין משום מבושל **אינו אלא מגלה דהלאו דבישול דקרא** אינו דווקא במים, אלא **אירי אף בשאר משקין**, ולא דילפינן מק"ו דאיכא לאו בפני עצמו בשאר משקין, אלא ילפינן ששם בישול שייך אף בשאר משקין ונכללים שאר משקין באיסור בישול דכתיב בקרא.

אמר רב כהנא הא מני ר' יוסי היא:

יקשו דלר' יוסי לא צריך קרא.

בגמ' מקשינן לרבנן דילפי מק"ו שאסור לבשל הפסח בשאר משקין, למאי איצטריך ריבויא ד'בשל מבושל', ומשני דמיבעיא להו לכדתניא, בשלו לקרבן פסח ואח"כ צלאו, או שצלאו ואח"כ בשלו, חייב משום איסור אכילת בשר הפסח מבושל, ומקשינן בשלמא בשלו ואח"כ צלאו חייב, שהרי מבושל הוא, אלא צלאו ואח"כ בשלו אמאי חייב, והא צלי אש הוא ומה אכפת לי שאח"כ גם בשלו כיון שכבר צלוי הוא, ומשני רב כהנא, דאתיא כרבי יוסי דס"ל גבי מצה דבישול מבטל שם אפיה, היינו שדבר שנאפה ולאחר מכן נתבשל אינו חשוב אפוי, וה"ה דמבטל שם צליה ולכך חייב. מקשים התוס' **ותימה, דרב כהנא דמוקי לה** לברייתא דאסרינן צלאו ואח"כ בשלו **כרבי יוסי, לרבנן** אכתי יקשה **דהאי 'בשל מבושל' מאי עבדי להו**, דהא לבישלו ואח"כ צלאו פשיטא דאסור, דאין הצליה מבטלת הבישול, **ולצלאו ואחר כך בישלו נמי לא צריך קרא**, דלר' יוסי **מסברא ידעינן דבישול מבטל הצליה כדאמר רבי יוסי גבי מצה**, שאינו יוצא ידי חובה במצה שנתבשלה לאחר שנאפתה, משום שהבישול מבטל שם אפייה מינה ולא חשיבה לחם. ומיישבים **ויש לומר, דרב כהנא סבר דרבי יוסי** לאו מסברא יליף דבישול מבטל הצליה, אלא הא גופא יליף מריבויא ד'בשל מבושל' **דבישול מבטל אפייה**, ומינה גופא דמרבינן בפסח דצלאו ואח"כ בשלו חייב משום דבישול מבטל הצליה, מינה ילפינן דגבי מצה נמי בישול מבטל האפייה ולא חשיבא לחם.

איכא בינייהו צלי קדר. פי', אי לוקה עליו אי לא, אבל לכולי עלמא פסול הוי, ועשה נמי אית ביה דצלי מחמת ד"א הוא, כדאמרינן בריש כיצד צולין (לקמן עה:) **נטף מרוטבו על החרס וחזר עליו יטול את מקומו, נגע בחרסו של תנור יקלוף את מקומו, וכן שאר משקין לא איצטריך למילף אלא לענין מלקות, אבל פשיטא דלכל הפחות איכא עשה דכי אם צלי אש. וא"ת, והיכי יליף שאר משקין מק"ו, והא אין מזהירין מן הדין. ויש לומר, דהאי קל וחומר אינו אלא מגלה דבישול דקרא איירי אף בשאר משקין:**

אמר רב כהנא הא מני ר' יוסי היא. תימה, דרב כהנא דמוקי לה כרבי יוסי לרבנן האי בשל מבושל מאי עבדי להו, דצלאו ואחר כך בישלו לא צריך קרא דמסברא ידעינן דבישול מבטל הצליה כדאמר רבי יוסי גבי מצה. ויש לומר, דרב כהנא סבר דרבי יוסי יליף מבשל מבושל דבישול מבטל אפייה: אבל לא במבושל. פ"ה, דבישול מבטל ליה מתורת לחם, ולפי' מיירי בבלילתו רכה, דבלילתו עבה לא נפיק מתורת לחם כדפירש לעיל, ור"י מפרש, דמיירי בבלילתו עבה ופסולה משום מצה עשירה, ומייתי דכי היכי דסבר רבי יוסי דבישול מפיק ליה מתורת אפייה לשוויה מצה עשירה כאילו לא נאפה, ה"נ גבי פסח עקר מיניה בישול שם צליה:

עולא אמר אפי' תימא ר' מאיר וכו'. הכא מדמי פסח לבישול מצה, והיינו דלא כמסקנא דכיצד

עולא אמר אפי' תימא ר' מאיר וכו':

יבארו דעולא לא אתיא כסוגיא דברכות.

בגמ' מקשינן לרבנן דילפי מק"ו שאסור לבשל הפסח בשאר משקין, למאי איצטריך ריבויא ד'בשל מבושל', ומשני, דמיבעיא לה לכדתניא, בשלו לקרבן פסח ואח"כ צלאו, או שצלאו ואח"כ בשלו, חייב משום איסור אכילת בשר הפסח מבושל, ומקשינן בשלמא בשלו ואח"כ צלאו חייב, שהרי מבושל הוא, אלא צלאו ואח"כ בשלו אמאי חייב, והא צלי אש הוא ומה אכפת לן שאח"כ גם בשלו כיון שכבר צלוי הוא, ומשני רב כהנא, דאתיא כרבי יוסי דס"ל גבי מצה דבישול מבטל שם אפיה, שדבר שנאפה ולאחר מכן נתבשל אינו חשוב אפוי, ועולא אמר דאפילו לר"מ דפליג אר"י וס"ל דיוצאים ידי חובה במצה שנתבשלה אחר האפיה, מ"מ מודה גבי פסח דהתורה ריבתה 'ובשל מבושל' לאסור אפי' בישול אחר צליה. אומרים התוס', דבסוגיא דה**כא מדמי** עולא דין בישול **דפסח לבישול מצה**, דאמר עולא דאפי' לר"מ שאין בישול מבטל אפיה, גבי פסח מודה דבישול מבטל האפייה, **והיינו דלא כמסקנא** דגמ' **בכיצד מברכין** (גרסות דף לח:), דפליגי התם אמוראי בדין שלקות - ירקות שבישלם, דרב עוני ופסול משום מצה עשירה תקמו, **וכאילו לא נאפה**, ה"נ **גבי פסח עקר מיניה בישול שם צליה**, וחייב על אכילתו משום אכילת קרבן פסח מבושל.

ציונים והערות

תקלח. שמות יב ט. **תקלט. כתב** המהרש"א, דהא דכתבו התוס' דאיכא עשה היינו לשיטת ר"ת (לקמן ע"ב ד"ה מיבעי) דכתב ד'כי אם צלי אש' עשה הוא, ולא לרבות איסור על חי ומבושל בחמי טבריה, אמנם שיטת רש"י שם ד'כי אם צלי אש' הוא לרבות חי ומבושל [וברש"י כאן (ד"ה נלי) כתב, 'למאן דילף מק"ו הכא שרי', משמע דלמ"ד שלא ילפינן לה מק"ו שרי לגמרי וליכא אלא עשה, וראה בחשק שלמה מה שכתב בזה להעמיד דברי רש"י כשצלאו קודם שבשלו ולהכי שרי]. **תקמ. ובזה** סגי שיקלוף, ואינו כרוטב שצריך ליטול את מקומו שהוא שיעור גדול יותר, מפני שרוטב כיון שהוא שומן נבלע יותר בבשר, אבל בנגע הבשר סגי שיקלוף. **תקמא. כדאמרינן** במכות יז: **תקמב. וליכא** למימר דבאמת למ"ד דילפינן מק"ו אינו לוקה, דא"כ היה לגמ' לומר דנפק"מ ביניהם בבישול במים גופא אי לקי או לא. **תקמג. כן** פי' התוס לעיל (לז: ד"ה דכולי), דפליגי התם ר' יוחנן ור"ל בדין לחם הנעשה באילפס ולא בתנור, אי חשיב לחם לענין חיוב חלה, וכתבו שם התוס', דדוקא בבלילתו רכה פליגי האם אפייתו באילפס עושהו לחם, אבל בבלילתו עבה לכו"ע חשיב לחם משום שעצם הגילגול של עיסה שבלילתה עבה מחייב בחלה. וכוונת התוס' כאן לומר, דבבלילתו עבה אף אי נימא דהבישול מבטל שם אפיה מיניה, מ"מ הלא בבלילתו עבה אינו לחם מכח האפיה אלא מכח דכשנתגלגל לעיסה עבה חל עליו שם לחם, ולא נתבטל יותר ע"י בישול. בית מאיר. וכתב המהרש"א, שאף בבלילתו עבה, אם אין עליה תואר לחם לא חשיב לחם ולא יוצא בו ידי חובת מצה, אלא דהבינו התוס', דהכא דאירי שאף לאחר הבישול עדיין לא נימוח, מסתמא איכא עליה תואר לחם. **תקמד. לעיל** לו: **תקמה. שהוא** לחם גדול, ואינו לחם עוני באכילת לחם גדול (רש"י). **תקמו. ואף** דבלילתו עבה אכתי איכא עלה תורת לחם [כמו שכתבו התוס' בריש דבריהם], מ"מ אינה חשובה

נחמן משום שמואל אמר דלא נשתנתה ברכתם ומברכים עליהם בורא פרי האדמה, וקאמר התם עולא משמיה דר' יוחנן דשלקות ע"י שנתבשלו נשתנה ברכתם לגריעותא ומברכין עליהם שהכל, ובעינן למימר דסבר כרבי יוסי דאית ליה הכא גבי מצה דבישול מבטל האפיה, ואינו יוצא ידי חובה במצה שנתבשלה לאחר אפייתה, וה"נ בישול מבטל מהם שם ירק ומברך עליו שהכל, ודחינן, דעד כאן לא קאמר רבי יוסי דבישול מבטל אפייה, אלא גבי מצה משום דבעינן טעם מצה, וע"י הבישול מתבטל טעם מצה, אבל גבי שלקות דלא בעינן טעם הירק אלא ממשותו אף אחר הבישול מברך האדמה, הרי דמסקינן דלאו משום דבישול מבטל אפיה לכך אינו יוצא ידי חובה במצה אפויה, אלא משום דאין כאן טעם מצה, ואומנם עולא לטעמיה דאיהו מדמי הכא דין מצה לדין פסח ולא ס"ל כמסקנת הגמ' בברכות, ולהכי לא בעי לדחויא הכא ולומר דגבי פסח אפי' ר' יוסי מודה שבישול אינו מבטל אפיה, וטעמא דרבי יוסי גבי מצה דאין יוצאין במבושל הוא משום דבעינן טעם מצה, אלא ס"ל דטעמא דר"י משום דבישול מבטל אפיה, ולהכי גבי פסח נמי בישול מבטל הצליה, והתם נמי קאמר עולא דלרבי יוסי דס"ל גבי מצה דאין יוצאין במבושל, ס"ל גבי שלקות דמברך שהכל, דטעמא דר"י דבישול מבטל שמו ממנו ואינו חשוב כירק לברך האדמה[תקמז].

אכל כזית נא לוקה שתים:

יקשו דמצינו מקומות דחשבינן לה בכהאי גוונא בעשה.

איתא בגמ' אמר רבא, האוכל כזית מקרבן הפסח 'נא', לוקה שתים. מבארים התוס', דלוקה אחת משום נא דכתיב 'אל תאכלו ממנו נא', ואחת משום 'כי אם צלי אש', דאף דב'כי אם צלי' לא כתיב לאו, מ"מ הוי כאילו כתיב אל תאכלו ממנו נא ואל תאכלו כי אם צלי אש, דקאי הלאו דאל תאכלו גם על 'כי אם צלי אש'. מקשים התוס', והקשה הרר"י דאורלי"ש, אמאי חשבינן בריש אלו נערות (כתובות דף ג.) איסור בעולה לכהן גדול באיסור עשה גרידא ולא בלאו, משום ד'כי אם בתולה מעמיו[תקמח] כתיב, דמשמע עשה מדלא כתיב אזהרה בלשון לאו, והא כי היכי דחשבינן הכא הא דכתיב 'כי אם צלי אש' בלאו משום ד'אל תאכלו' דכתיב בריש קאי גם על צלי אש, לומר דאיכא לאו בכל אופן שאוכל כשאינו צלי אש, הכא נמי הוה ליה לאיחשובי לבעולה לכהן גדול בלאו, משום דכתיב ברישא דקרא 'אלמנה וגרושה וחללה זונה את אלה לא יקח', ונימא ד'לא יקח' קאי נמי 'כי אם בתולה', והוי כאילו כתיב בלשון לאו, היינו דלא יקח כי אם בתולה. ומיישבים וי"ל, דכי אם בתולה לא יתכן לומר דחשיב לאו, משום דסיפא דקרא מוכח עליו דהוי עשה, דכתיב 'כי אם בתולה מעמיו יקח אשה', ומדהוסיף קרא 'יקח אשה' משמע שאיכא עשה ליקח בתולה, ולא קאי על הלאו דרישא דקרא, אבל הכא דכתיב כי אם צלי אש, ולא כתיב כי אם צלי אש יאכל, אמרינן דקאי על ה'לא יאכל' דרישא דקרא[תקמט].

איכא דאמרי חדא מיהא לקי:

יבארו באיזה אופן לוקה.

איתא בגמ' אמר רבא, אכלו לקרבן פסח 'נא', לוקה שתים, משום איסור נא ומשום כי אם צלי אש, אכלו נא ומבושל לוקה שלש, משום נא ומשום מבושל ומשום כי אם צלי אש, אביי אמר אין לוקין על לאו שבכללות, איכא דאמרי תרתי הוא דלא לקי אבל חדא לקי, ואיכא דאמרי אפי' חדא לא לקי משום דלא מיחד לאויה כלאו דחסימה, ופ"ה, דתרתי הוא דלא לקי היינו, שאינו לוקה גם משום 'נא' וגם משום 'כי אם צלי אש', אלא כיון שלוקה משום נא או משום מבושל, אינו לוקה משום כי אם צלי אש, אבל חדא הוא דלקי, כגון באכלו חי שאין בו איסור נא, או מבושל בחמי טבריא, שאין בו איסור בישול מפני שאינו מבושל באש או בתולדות האש, בזה חייב משום כי אם צלי אש דעלה קאי קרא לאוסרם[תקנ]. מקשים התוס' וקשה לר"ת, דא"כ דבאכלו חי לוקה משום 'כי אם צלי אש' בין לאביי ובין לרבא תיקשי להו ברייתא דלעיל[תקנא], דתניא, יכול אכל כזית חי יהא חייב, ת"ל 'אל תאכלו ממנו נא', נא ומבושל אמרתי לך ולא חי, אלמא לא לקי על חי, כרבא לא אתיא, משום דלרבא דאית ליה דלוקים אלאו שבכללות, אף חי בכלל איסור כי אם צלי אש שהרי אינו צלוי[תקנב], ולאביי לוקים משום דכי אם צלי אש קאי על חי ועל מבושל בחמי טבריה. ועוד מקשים התוס', דהא אמרינן בפ' המקבל (נ"מ דף קטו:) אפלוגתא דרב הונא ורב יהודה גבי חובל ריחים ורכב, דכתיב 'לא יחבול רחים ורכב כי נפש הוא חובל'[תקנג], ואמרינן דאם חבל ריחים ורכב, רב יהודה אמר לוקה שתים משום ריחים ורכב, אבל משום 'כי נפש הוא חובל' אינו לוקה, ורב הונא אמר לוקה שלש, משום ריחים ומשום רכב ומשום כי נפש הוא חובל, ובעינן לאוקמא לפלוגתייהו בפלוגתא דאביי ורבא, דרב יהודה ס"ל כאביי דאין לוקים אלאו שבכללות, ולהכי לא לקי אלאו ד'כי נפש', ורב הונא ס"ל כרבא דלוקים אלאו שבכללות, ולהכי לקי אלאו ד'כי נפש', ומסיק רבא אנא דאמרי דלוקים אלאו שבכללות אפילו כרב יהודה, דעד כאן לא קאמר רב יהודה התם דלקי א'כי נפש הוא חובל', אלא משום דכי נפש הוא חובל לדברים אחרים הוא דאתא, שלא בא להוסיף לאו על ריחים ורכב אלא לומר שגם בשאר כלים של אוכל נפש איכא לאו, אבל הכא כי אם צלי אש למאי אתא לרבויי, ובהכרח בא להוסיף לאו על נא ומבושל אף שהוי לאו שבכללות, ולפ"ה קשה, דמאי קאמר צלי אש למאי אתא, והא איצטריך לרבות לאו לחי ולחמי טבריא, ומשום הני קושיות חולקים התוס' על רש"י ואומרים, לכן נראה לר"ת, דאחי ומבושל בחמי טבריה לא לקי לכו"ע, משום ד'כי אם צלי אש' לא משמע דאתא למלקות אלא לאיסור עשה דכי אם צלי אש תאכלו, והאוכל חי ומבושל בחמי טבריה[תקנד], אינו לוקה אלא עובר באיסור עשה[תקנה], ולא דמי לכי נפש הוא חובל שאינו רק עשה בעלמא, היינו שיקח מהלוה רק דברים שאין עושים בהם אוכל נפש, אלא דבההוא מודו כו"ע דכי

מברכין (ברכות דף לח:), דקאמר התם עולא משמיה דר' יוחנן שלקות מברכין עליהם שהכל לרבי יוסי דאית ליה הכא גבי מצה דבישול מבטל האפיה ה"נ בישול מבטל מהם שם ירק, ודחי ע"כ לא קאמר רבי יוסי אלא דבעינן טעם מצה, ועולא לטעמיה דלא בעי לדחויא הכא טעמא דרבי יוסי דבעינן טעם מצה, והתם נמי קאמר רבי יוסי דלרבי יוסי מברך שהכל:

[מא:] **אכל כזית נא לוקה שתים. משום נא ומשום כי אם צלי אש. דהוי כאילו כתיב אל תאכלו כי אם צלי אש. הקשה הרר"י דאורלינ"ש, אמאי חשבי' בריש אלו נערות (כתובות דף ג.) בעולה לכהן גדול בעשה גרידא דכי אם בתולה מעמיו כתיב, הא כי היכי דחשבינן הכא כי אם צלי אש בלאו, ה"נ ה"ל לאיחשובי בעולה לכהן גדול בלאו דהוי כאילו כתיב לא יקח כי אם בתולה. וי"ל, דכי אם בתולה לא חשיב לאו משום דסיפא דקרא מוכח עליו דהוי עשה, דכתיב כי אם בתולה מעמיו יקח אשה:**

איכא דאמרי חדא מיהא לקי. פ"ה, בחי וחמי טבריא חייב משום כי אם צלי אש. וקשה לר"ת, א"כ בין לאביי בין לרבא תיקשי להו ברייתא דלעיל דתניא נא ומבושל אמרתי לך ולא חי, אלמא לא לקי על חי. ועוד, דאמר בפ' המקבל (נ"מ דף קטו:) אפלוגתא דרב הונא ורב יהודה בחובל ריחים ורכב, דרב יהודה אמר לוקה שתים, ורב הונא אמר לוקה שלש, ומסיק רבא אנא דאמרי אפילו כרב יהודה התם אלא דכי נפש הוא חובל לדברים אחרים הוא דאתא, אבל הכא כי אם צלי אש למאי אתא, ולפ"ה, הא איצטריך לחי ולחמי טבריא. לכ"נ לר"ת, דאחי לא לקי לכו"ע, דכי אם צלי אש לא משמע דאתא למלקות אלא לעשה דכי אם צלי אש תאכלו, ולא דמי לכי נפש הוא חובל

ציונים והערות

תקמז. המהרש"א הקשה, דאפשר דדוקא גבי דין ברכה מחלק בין דין מצה לדין ברכה, דגבי ברכה במילתיה קאי שנשאר ירק, אבל גבי מצה בעינן טעם מצה וליכא, אבל כאן שפיר מדמי דין צלי לדין מצה, דאף בצלי בעינן טעם צלי ולא טעם בישול, ואף למסקנת הגמ' שם שאין לדמות פסח לשלקות מ"מ יש לדמות פסח למצה, וכתב ליישב, דהתוס' פירשו דהא דאמר התם דבשלקות מודה ר' יוסי דלא נשתנה הוא משום שהם בעין, משא"כ מצה שאינה בעין אלא נימוחה, וא"כ גבי פסח שהוא בעין לא הוה ליה לדמותו למצה ואילו בסוגיין מדמי לה. **תקמח. ויקרא** כא יד. **תקמט. השפת** אמת כתב ליישב, דהתם כתיב 'אלמנה גרושה וחללה זונה את אלה לא יקח כי אם בתולה וגו'', ומדכתב הלאו ד'את אלה לא יקח' באמצע משמע דקאי אלעיל, דדווקא על אלמה גרושה חללה וזונה, אבל על בעולה לא קאי הלאו, אלא אעשה ד'כי אם בתולה', אבל כאן דכתיב לא תאכלו ברישא דקרא קאי אכל מאי דכתיב בסיפא דקרא, וזה כולל 'כי אם צלי אש'. **תקנ. ברמב"ן** (בהשגות לספר המצוות שורש ט) ביאר, דלשיטת רש"י לפי איכא דאמרי זו, פליגי רבא ואביי בהכי, דלרבא כי אם צלי אש לא הוי לאו שבכללות, כיון שחשיב כאיסור אחד שלא לאכול מה שאינו צלוי, ולאיכא דאמרי קמא אף דעת אביי כן, אלא דס"ל דכיון שלוקה משום נא ומבושל אינו לוקה משום כי אם צלי אש, ולאיכא דאמרי בתרא ס"ל לאביי דהוי לאו שבכללות, כיון שכלול בו כמה פרטים הוי לאו שבכללות [וראה עוד ביאור ביראים סי' ע]. **תקנא. בעמוד א.** **תקנב. וכמו** שפירש רש"י עצמו לעיל (עמוד ב ד"ה יכול). **תקנג. דברים** כד ו. **תקנד. והיינו** דהא דכתיב 'צלי אש על מצוות ומרורים יאכלהו', אתא לעיקר מצוותו שאם לא אכל יעבור באיסור עשה, וכי אם צלי לחי וחמי טבריה. **תקנה. המהרש"ל** הקשה, דהרי רבא קאמר לעיל (עמוד ב), בהא דאמר רב חסדא פסח שבשלו בחמי טבריה חייב, דחייב דקאמר משום צלי אש, הרי דרבא ס"ל דלקי משום צלי אש. ותירץ, דרבא אליבא דרב חסדא קאמר וליה לא ס"ל [ועיי"ש דכתב דמ"מ מודה רב חסדא דבחי אינו חייב משום צלי אש, דלא פליג אברייתא דתניא דלא חייב, והמהרש"א כתב דדברי נביאות הם ולחלק בין חי למבושל בחמי טבריה, וראה בשפת אמת שכתב, דהתוס' כתבו 'דאחי לא לקי לכו"ע' אפויה אלא מבושלת.

נפש הוא חובל בא לרבות דלוקה אף **אשאר דברים** שאינן ריחים ורכב, **וכדקתני התם בהדיא בברייתא, חבל זוג של ספרים וצמד של פרות לוקה שתים**תקנו, והטעם דאף על שאר דברי אוכל נפש איכא לאוי כמו בריחים ורכב, **משום דכי נפש הוא חובל משמע שפיר בלשון לאו, שהוא נתינת טעם** לאיסור ריחים ורכב, ומשמע דכל **שהוא דבר נפש לא תחבול**תקנז, **ואתא שפיר** לפי' התוס' **הא דקאמר רבא התם** דטעמא דמ"ד דריחים ורכב לוקה שנים לאו משום דהוי לאו שבכללות, אלא משום **דכי נפש הוא חובל אתא** אף **לשאר דברים**, כיון דהכי הוא משמעותיה דקרא, **אבל 'כי אם צלי אש'** לא משמע דאתא לאוסופי לאו אשאר דברים, **ולא אתא אלא לעשה**, והא דפליגי רבא ואביי הכא ולרבא לוקה שלש באכל נא ומבושל, אף ש'כי אם צלי אש' אינו אלא עשה, **בנא ומבושל דווקא פליגי, דרבא סבר דלהכי סמכיה לאלו** ל'כי אם צלי אש', כדי **ללקות עליו על** צלי אש כשאוכל נא ומבושל, **דבנא ומבושל שהם בני מלקא**, עלייהו קאמר קרא דכשם שענשין בהו מלקות משום נא ומבושל, כך יש בהם מלקות משום כי אם צלי אש, אבל שאר דברים שאין בהם לאו מפורש אין לוקים עליהם משום כי אם צלי אש, **ואביי אמר אין לוקין על לאו שבכללות**, דכיון שלא מפורש בלאו זה איסור נא ומבושל אין לוקין עליו, ולהכי אין לוקים עליו גם משום נא ומבושל, **והא דקאמרינן** איכא דאמרי דלאביי **חדא מיהת מילקא לקי, הכי פי'**, דהכא בנא ומבושל כיון שנסמך 'כי אם צלי אש' לנא ומבושל, להכי **אם התרו בו משום כי אם צלי אש לבדו** לוקה עליו**תקנח**, **אבל על מלקות דנא ומבושל לא ילקה** אם לא התרו בו, **דלהכי מהני מה שכתבו בלשון כללתקנט**, לומר שאין לוקים בלאו זה כשהתרו בו משום נא ומבושל, שהרי בלאו זה לא מפורש נא ומבושל, ומיהו כשהתרו בו משום כי אם צלי אש **לבדו מיהא לקי**, כיון **שסמכו לאלו שהם בני מלקות** לומר שכשיתרה בו משום לאו זה ילקו עליו.

דבההוא מודו כו"ע דלוקה אשאר דברים, כדקתני התם בהדיא בברייתא חבל זוג של ספרים וצמד של פרות לוקה שתים, דכי נפש הוא חובל משמע שפיר בלשון לאו שהוא נתינת טעם כל שהוא דבר נפש לא תחבול, ואתא שפיר הא דקאמר רבא התם דכי נפש הוא חובל אתא לשאר דברים, אבל כי אם צלי אש לא אתא אלא לעשה, ובנא ומבושל דווקא פליגי, דרבא סבר להכי סמכיה לאלו ללקות עליו על נא ומבושל שהם בני מילקא, ואביי אמר אין לוקין על לאו שבכללות, והא דקאמר חדא מיהת מילקא לקי, הכי פי' אם התרו בו משום כי אם צלי אש לבדו, אבל על מלקות נא ומבושל לא ילקה, דלהכי מהני מה שכתבו בלשון כלל, ומיהו לבדו מיהא לקי שסמכו לאלו שהם בני מלקות:

אמר רבא אכל זג לוקה שתים. הא פלוגתא דאביי ורבא איתמר איפכא בפ' שלשה מינין (זיר דף לח:), **וכהנה רבות בגמרא:**

שאין ת"ל כי אם צלי אש. אע"ג דאיצטריך להלקות עליו משום כי אם צלי אש, היינו נמי משום דסמכיה לנא ומבושל:

אם כן לימא קרא בשל בשל או מבושל מבושל. הכא משמע דאורחיה דקרא לכפול תיבה אחת בענין אחד בשני ענינים, וכן במרובה (נ"ק דף סה.) **גבי המצא תמצא, ובהחובל** (סס דף פה:) **גבי ורפא ירפא. וקשה, דבריש היו בודקין** (סנהדרין מ:) **קאמר,** אכילת הפסח ולא מבעוד יום, מדכתיב 'כי אם צלי אש' וכתיב בהאי קרא נא ומבושל, לומר לך שבשעה שיש מצווה לאכול את הפסח צלוי איכא איסורא לאוכלו נא ומבושל, אבל בשעה שאין מצווה לאוכלו אינו חייב משום נא ומבושל. והוקשה להתוס', **ואע"ג דאיצטריך** קרא ללמד **להלקות עליו משום 'כי אם צלי אש'**, לרבא באכל נא ומבושל שלוקה עליו משום כי אם צלי אש, ולהאיכא דאמרי דלאביי נמי לוקה באכלו נא ומבושל אם התרו בו משום צלי אשתקסג, והאיך ילפינן מהאי קרא זמן איסור אכילת הפסח נא ומבושל והא איצטריך קרא למלקות. ומיישבים, דהא דלוקים עליו היינו נמי משום הלימוד דהכא דסמכיה ל'כי אם צלי אש' **לנא ומבושל**, ומדהוקש נא ומבושל לכי אם צלי אש ילפינן תרתי, גם שחיוב נא ומבושל אינו אלא בשעה שיש מצוות אכילת צלי, וגם שלוקה על לאו זה כמו שלוקים על לאו דנא ומבושל, דאין היקש למחצה וילפינן מיניה תרתיתקסד.

אם כן לימא קרא בשל בשל או מבושל מבושל:

יקשו דמצינו דדרך התורה לכפול בשני לשונות. בגמ' יליף רבי שלא רק אם בישל קרבן הפסח משחשיכה ואכלו עובר בעשה, אלא אף אם בשלו מבעוד יום ואכלו משחשיכה עובר, מדכתיב 'אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל', והיה סגי לכתוב 'ובשל' ולמה כפל קרא 'מבושל', אלא ללמד שאף אם בישלו מבעוד יום אסור לאוכלו, ומקשינן והרי רבי כבר יליף מיתורא שאסור לבשל הפסח בשאר משקין ובצלי קדר - היינו בקדרה בלא מים כלל, ומשני דהוה מצי למיכתב בשל בשל או מבושל מבושל, ומזה ששינה הפסוק בלשונו וכתב בשל מבושל ילפינן תרתי. אומרים התוס', **דהכא משמע דאורחיה דקרא לכפול תיבה אחת בענין אחד**, היינו שכשהתורה כופלת תיבה היה לה לכופלה באותו לשון, **טפי** מלכותבה **בשני ענינים**, היינו בשינוי לשון, ולכן אמרינן שמה שכתבה תורה בתחילה בשל ואח"כ שינתה וכתבה מבושל הוא יתור, **וכן משמע במרובה** (נ"ק דף סה.), **גבי** הא דכתיב גבי גנב 'אם **המצא תמצא**', דאיכא שם כמה תנאי למאי איצטריך אם המצא תמצא, ומקשינן והא איצטריך לרבות שלא רק אם נמצאה הגניבה בידו ממש אלא כל שנמצאה ברשותו חייב, ומשני, דהוה מצי למיכתב קרא המצא המצא או תמצא תמצא, ומדשני קרא ש"מ תרתי, הרי שדרך התורה היא לכפול באותו לשון, וכן משמע **בהחובל** (סס דף פה:) **גבי** הא דכתיב 'ורפא **ירפא**', דילפינן מיניה תרי מילישתקסה, דהוה ליה למיכתב או רפא רפא, או ירפא ירפא, ומדשינה הכתוב בלשונו ילפינן מיניה תרתי, הרי דרך התורה היא לכתוב לכפילות בלשון שווה. מקשים התוס', **וקשה, דבריש** פרק **היו בודקין** (סנהדרין מ:), **קאמר** דמנא ידעינן דצריך שבע חקירות, מדכתיב גבי עיר הנדחת 'ודרשת וחקרת היטב', הרי ג' לשונות חקירה, וגבי יחיד העובד ע"ז כתוב 'ודרשת היטב' הרי ב' לשונות, ובעדים זוממים כתיב 'ודרשו השופטים היטב' הרי עוד ב', והוה שבע, ואמרינן דילפינן מההדדי ולא אמרינן שכל אחד בא לגופיה לומר שבעיר הנדחת צריך ג' חקירות ובעובד ע"ז ובעדים זוממים שתים, משום

ציונים והערות

ולא הזכירו מבושל, משום דאפשר דאחר שנתרבה לאו בכי אם צלי אש למבושל, גלי לן קרא דחיוב מבושל משום שאינו צלי אש, וא"כ אפשר דדווקא מבושל בחמי טבריה לוקה דנכלל בלאו דמבושל ע"י הריבוי של צלי אש, אבל חי אינו בכלל זה ואינו לוקה]. והמהרש"א כתב, דהא דאמר רבא שם חייב היינו שעובר בעשה דצלי אש, אבל אין הכוונה חייב דחייב מלקות אלא דעובר על עשה [וכן כתב הר"ן בשם רבינו תם]. **תקנו. שהספר** עושה מלאכתו בהם, וכיון שעשוי מב' סכינים לוקה שנים על כל סכין וסכין, דהוי כריחים ורכב שהם כלי אחד שהחלק העליון של הריחים נקרא רכב והתחתון ריחים, וכן צמד של פרות שעשוי מב' פרות, או שהצמד שהוא עול, עשוי מב' חלקים לוקה שנים כריחים ורכב. **תקנז. התוס'** בב"מ (קטו: ד"ה אבל) הוסיפו, דב'כי נפש הוא חובל' הזכיר שוב האיסור שהוא מה שחובל ומשמע שהוא איסור נוסף. **תקנח. ראה** הערה לעיל בשם הרמב"ן, דלאיכא דאמרי זו מודה אביי ד'כי אם צלי אש' לא הוי לאו שבכללות [אומנם מלשון התוס' קצת משמע דהוי לאו שבכללות, ורק מדסמכו לנא ומבושל חידשה תורה שאעפ"כ לוקים עליו]. **תקנט. היינו** שכתב צלי אש ולא פי' בו נא ומבושל. **תקס. במדבר** ו ד. **תקסא. התום'** במנחות (נח: ד"ה ואיכא) הביאו הרבה מקומות שמצינו שהסוגיות הפוכות. **תקסב. וראה** בתוס' רי"ד, שהוכיח שהגירסא דסוגיין היא הנכונה. **תקסג. לפי'** התוס' (נעמוד זה ד"ה איכא). ולפי' רש"י, לאביי לאיכא דאמרי איצטריך קרא לחי ומבושל בחמי טבריה. **תקסד. כן** ביאר המהרש"א דברי התוס', וכתב דהתוס' בב"מ (קטו: ד"ה אבל) כתבו [אליבא דרבא] שאף דמייתי הכא קרא ד'כי אם צלי אש' לאו מיניה ילפינן, אלא מ'צלי אש על מצות ומרורים יאכלו', וסמיך ליה בפסוק שאחריו 'אל תאכלו ממנו נא', וראה במהרש"א שהקשה, דלשון שאין ת"ל וכו' אינו מדוייק, שהרי עיקר מצוות אכילת הפסח היא מקרא ד'צלי אש על מצות' וגו', והאיך אמרינן עליה שאין ת"ל. וראה במהר"ם, שפי' דכונת התוס' דמשום הלימוד שילקה משום כי אם צלי אש היה סגי במה שסמך הא דכתיב ברישא 'צלי אש ומצות' וגו', ומדכתב סמיכות נוספת ד'כי אם צלי אש' ע"כ ללמד על זמן איסור אכילת נא ומבושל. אמנם רש"י (נד"ה שאין) כתב, דהא כתיב לעיל מיניה צלי אש ומצות, משמע שהלימוד דהכא אינו משום שהוקש לנא ומבושל, אלא מייתורא, שהרי כבר כתיב עשה לאוכלו צלי אש, ולמה כתיב כאן שוב אלא ללמד על זמן איסורו, ורש"י לשיטתו (נד"ה אבל מזה) דס"ל דאיכא למילף מכי אם צלי אש חי ומבושל, וא"כ צ"ל דהאי תנא לא ס"ל דלוקה עליו [כתנא דברייתא בעמוד א], ומייתר ליה קרא. ראש יוסף. **תקסה. שלומדים** שהמזיק משלם ריפוי אף כשמשלם גם הנזק מדכפל קרא 'ורפא ירפא', ומקשינן והא איצטריך לכדתנא דבי רבי ישמעאל, 'ורפא ירפא' מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות, ומשני דחדא ילפינן מדכפל קרא, וחדא מדשני קרא בלישניה.

שהוקשו כל אלו להדדי, וכיון שהפסוק מיותר לדרשה לא פרכינן אהקישא, והטעם דקרא דעיר הנדחת מופנה, משום דהוי ליה למיכתב או 'דרוש תדרוש' או 'חקור תחקור', וכתב 'ודרשת וחקרת היטב' ומיתורא ד'היטב' שמע מינה לאפנויי ללמד דילפינן מיניה לעלמא, ומדלא אמרינן דהוה ליה למיכתב 'דרש דרש' או 'תדרוש תדרוש' אלא אמרינן דהוה ליה למיכתב דרוש תדרוש, משמע דאי הוה כתב הכי אף ש'דרוש תדרוש' שני לשונות הם לא הוה מופנה, ובעלמא משמע דהיכא דכתיב בשני לשונות הוי יתור. ומיישבים, ושמא התם לא חשה הגמרא לדקדק בלשון האיך היתה צריכה התורה לכתוב, דבאמת הוה למיכתב דרש דרש או תדרוש תדרוש, והגמ' לא נקטה לה הכי אלא רק להוכיח דמופנה הוא, שהרי לא היה לתורה כלל לכתוב היטב אלא לכפול הלשון[תקסו].

מדהוי ליה למיכתב דרוש תדרוש או חקור תחקור וכתב היטב, שמע מינה לאפנויי, משמע דאי הוה כתב הכי לא הוה מופנה, ושמא, התם לא חש לדקדק בלשון רק להוכיח דמופנה:

לאמר לימד על כל הפרשה שהיא בלאו:

[מב] **לאמר לימד על כל הפרשה שהיא בלאו. נראה לר"י, דהיינו דוקא בהנך דברים דאית בהו לאו הבא מכלל עשה, אבל שאר דברים לא:**

הדרן עלך כל שעה

יבארו מתי אמרינן ד'לאמר' לאו הוא.

בגמ' דייקינן מברייתא שהאוכל את הפסח צלי מבעוד יום לוקה, ומקשינן והא איסור אכילת צלי ילפינן מדכתיב 'ואכלו את הבשר בלילה', דמשמע בלילה ולא ביום, וא"כ הוי לאו הבא מכלל עשה ולאו הבא מכלל עשה, עשה הוא, ואמאי לוקין עליו, ומשני, דאתי כר' יהודה דסבר דהא דכתיב בתחילת הפרשה 'וידבר ה' אל משה לאמר', תיבת 'לאמר' מלמדת דאיכא לאו, אומרים התוס' ונראה לר"י, דהא דילפינן מ'לאמר' דהוי לאו, היינו דוקא בהנך דברים דאית בהו לאו הבא מכלל עשה, דבפרשה דכתיב בה עשה דמשמע ממנו לאו, אמרינן דלאמר דכתיב ברישא דקרא אתי למימר שלא חשיב עשה אלא לאו, אבל שאר דברים היינו בפרשה דלא כתיב אפי' לאו הבא מכלל עשה, לא אמרינן דלאמר בא ללמד על לאו[תקסז]

הדרן עלך כל שעה

ציונים והערות

תקסו. **ונקט** דרש תדרוש משום דכך היא הכפילות השכיחה בב' לשונות (מוס' נ"ק קס. ד"ה ליכמוב).
תקסז. **אלא** אמרינן ד'לאמר' אתא להא דאמרינן ביומא (ד:), מנין לאומר לחבירו דבר שהוא בבל יאמר לאחר עד שיאמר לו לך אמור, שנאמר 'לאמר', דלאמר היינו לאמור לאחרים.
תקסח. **בהגהות** מהר"ם רנשבורג ציין לתוס' במנחות (פ: ד"ה קף), דהקשו על הא דאמרינן התם בגמ' דילפינן דאיכא לאו באכילת מנחת כה"ג מהקישא למנחת כהן הדיוט, דכתיב בה 'לא תאכל', והק' התוס', אמאי לא ילפינן ליה מדכתיב ביה 'לאמר', ולדברי התוס' כאן ניחא, דלא אמרינן דלאמר לאו הוא אלא היכא דאיכא לאו הבא מכלל עשה, אבל במנחת כהן גדול לא כתיב אלא 'כליל תקטר'.

ואלו עוברין בפסח:

יבארו מהו עוברין.

במתניתין תנן ואלו עוברין בפסח, כותח הבבלי ושכר המדי וחומץ האדומי וזיתום המצרי וזומן של צבעים ועמילן של טבחים וקולן של סופרים. **ופ"ה** דאלו עוברים היינו שחייב לבערם מרשותו, ואם **לֹא** מבערם **יעבור עליהן באיסור בל יראה ובל ימצא, וגם ריב"א** מדקדק דמתניתין איירי באיסור בל יראה, מדקתני **לשון 'עוברים'**, ולא קתני עוברים עליהם באכילתם, **דמשמע עוברין מן העולם** [19/06/2018] **חייב** לבערם משום איסור 'בל יראה'[ב]. מקשים התוס' על דבריהם **ואין נראה לר"ת, דהא משמע** בגמ'[ג] **דכל הנך** מילי דמתניתין **מרבינן** לאיסורא מדכתיב 'כל מחמצת **לא תאכל**'[ד] לרבות כותח הבבלי ושכר המדי וחומץ האדומי וזיתום המצרי, וקרא אירי באיסור אכילה, ומשמע **דאפילו באכילה לא** הוה **מיחייב** האוכלם **אי לאו דרבייא קרא**, ומהיכי תיתי לאוסרם **בל יראה ובל ימצא** כיון שעל זה ליכא קרא[ה]. ומשום האי קושיא חולקים התוס' על רש"י ואומרים, **ונראה לר"ת, דאלו עוברין פי' שהאוכלין** - המאכלים הללו אסורים באכילה, **ופי'** לשון **עוברין**, היינו דהאוכלין עוברים **מעל השולחן משום דלאו בני מיכל נינהו**, כדילפינן מכל מחמצת לא תאכלו ואיכא לאו באכילתם ולא כרת, **אבל בל יראה ליכא** בהו[ז].

רבי אליעזר אומר אף תכשיטי נשים:

יסתפקו אי תכשיטי נשים הוי חמץ נוקשה, ויקשו דר"א סבר דחמץ נוקשה אין עוברין עליו.

במתניתין תנן **ואלו עוברים בפסח, כותח הבבלי, ושכר המדי, וחומץ האדומי, וזיתום המצרי**, שכל אלו יש בהם תערובת חמץ, וכן עוברין בפסח על זומן של צבעים ועמילן של טבחים וקולן של סופרים שהם חמץ נוקשה שהוא חמץ גמור ולא תערובת, אלא שאינו ראוי לאכילת אדם, ר' אליעזר מוסיף לאסור אף תכשיטי נשים. אומרים התוס', דתכשיטי נשים[ח] **היינו חמץ נוקשה**, וסבר ר"א שיש בו לאו[ט], **ואפילו** אי נימא דתכשיטי נשים אינו חמץ נוקשה אלא **הוי חמץ דגן גמור על ידי תערובת**', וכיון שאינו אלא תערובת עוברים עליו ואין בו כרת, **מ"מ מדקאמר** ר"א '**אף**', **משמע** שבא להוסיף דין תכשיטי נשים, ומודה **לת"ק** בדברים שהם חמץ נוקשה שיש בהם לאו[א]. וקשה, דהא **בגמרא אמרינן דרבי אלעזר סבר** דחמץ נוקשה **בעיניה** בלא תערובת אינו עובר עליו **בלא כלום**, ואילו במתניתין קתני שעוברים עליו. ומיישבים, **לכך נראה דגרס רבי אלעזר** בלא יו"ד **בחד מינייהו, או במתני' או בגמרא**, והתנא שאמר במשנה דחייב בחמץ נוקשה לאו היינו התנא דפטר בגמ'[י].

[מב.] **ואלו עוברין בפסח. פ"ה, לעבור עליהן בבל יראה ובבל ימצא, וגם ריב"א מדקדק מלשון עוברים דמשמע עוברין מן העולם. ואין נראה לר"ת, דמשמע דכל הנך מרבינן מכל מחמצת לא תאכלו, ואפילו באכילה לא הוה מיחייב אי לאו דרבייא קרא, ומהיכי תיתי בל יראה ובל ימצא. ונראה לר"ת, דאלו עוברין פי' האוכלין, ועוברין היינו מעל השולחן דלאו בני מיכל נינהו, אבל בל יראה ליכא: רבי אליעזר אומר אף תכשיטי נשים. היינו חמץ נוקשה, ואפילו הוי חמץ דגן גמור על ידי תערובת, מ"מ מדקאמר אף משמע דמודה לת"ק, ובגמרא אמרי' דרבי אליעזר סבר נוקשה בעיניה בלא כלום, לכך נראה דגרס רבי אלעזר בחד מינייהו או במתני' או בגמרא:**

[מב:] **הא בדרווקא והא בדפורצני. והא דאמרינן שחזקתו מן התמד, היינו מתמד דפורצני, אבל דרווקני טוב מאד ואינם נעשים לעולם חומץ: וסימניך סיסני. בבמה אשה יוצאה** (שבת מו.) **גבי הקיטע יוצא בקב גרסינן וסימניך סמ"ך. סמ"ך טוב יותר, והכא לאו מצי למימר הכי משום דשערי בשי"ן כתיב: טיפולן של בנו' עשירי'. וא"ת, א"כ היינו תכשיטי**

הא בדרווקא והא בדפורצני:

יבארו דבלוקח חומץ אין לחוש שעשוי מדווקרא.

בברייתא תניא, א"ר יהודה בראשונה היה הדין שהלוקח חומץ מעם הארץ אינו צריך לעשר, מפני שחזקת החומץ שאינו עשוי מיין גמור כיון שלא היה יינם מחמיץ, אלא היה עשוי מתמד, והוא מים ששמים על החרצנים וזגים של הענבים לאחר שסחטו מהם היין וקיבלו המים טעם יין, והחמיצו ונעשו חומץ, ואינם חייבים במעשר כיון שאין בהם ממשות של יין, ומקשינן בגמ', והתנן דרבי יהודה סובר שתמד חייב במעשרות, ומשני, דהא דאמר ר' יהודה דתמד פטור, היינו בתמד דפורצני, והיינו תמד הנעשה מחרצני הענבים ששמים עליהם מים ומקבל טעם יין, ובזה כיון שאינו אלא טעם, פטור ממעשרות, והא דאמר שחייב היינו בדדווקא, והיינו העשוי משמרי היין, דכיון שבתוך השמרים יש ממשות של יין ונתערב במים חייב במעשר. מבארים התוס', **והא דאמרינן** שהלוקח חומץ מעם הארץ פטור משום **שחזקתו** עשוי מן התמד, **היינו** דאמרינן שמסתמא חומץ זה עשוי **מתמד דפורצני** שאינו חייב במעשר, **אבל** אין לחשוש שעשוי מתמד דדווקני וחייב במעשר, משום שהוא **תמד טוב מאד ואינם נעשים לעולם חומץ**'[ג]:

וסימניך סיסני:

יבארו למה נקט סימן זה.

במתניתין תנן דזיתום המצרי הוי תערובת חמץ, ומפרש רב יוסף דזיתום המצרי הוא משקה העשוי משליש שעורים, ושליש קורטמי [כרכום], ושליש מלח, רב פפא אמר דשליש עשוי מחיטים ולא משעורים, ואומרת הגמ', שהסימן לזכור מי אמר שעשוי משעורים ומי אמר שעשוי מחיטים, הוא סיסני, והוא שם של כלי, ושם כלי זה יהא סימן בידך דרב יוסף שהוא בסמ"ך אמר שעורים שהברתם דומה לסמ"ך. אומרים התוס', דבפרק **במה אשה יוצאה** (שבת מו.) **גבי הקיטע יוצא בקב שלו בשבת, ורבי יוסי אוסר**, ופליגי אמוראי שם האם גרסינן אין הקיטע יוצא ור' יוסי מתיר או להפך, ומסקינן דגרסינן ר' יוסי אוסר, **וסימניך סמ"ך סמ"ך**, דר' יוסי שיש בו סמ"ך אמר אסור שיש בו סמ"ך, ונקט סימן זה **שהוא סימן טוב יותר, והכא לֹא מצי למימר הכי** דסימנך סמ"ך סמ"ך, **משום דשערי בשי"ן כתיב**, אלא נקט כלי שיש בו שני הברות של סמ"ך לסימן שר' יוסף שהוא בסמ"ך אמר דבר שיש בו הברה של סמ"ך, היינו שעורים[ד].

טיפולן של בנו' עשירי':

יבארו מה בין זה לתכשיטי נשים דסיפא.

ציונים והערות

א. היינו דלרש"י עוברים קאי על האדם שעובר בבל יראה, ולפי' ריב"א עוברין קאי על המאכלים שצריך לבערם מן העולם [משום איסור בל יראה]. והבית מאיר כתב, דעיקר דיוק הריב"א הוא מסיפא דקתני כל שהוא מין דגן 'עובר' עליו, ומדקתני שהמין עובר משמע דקאי על המאכל שלא יהא לו בביתו מין זה של דגן שמחויב לבערו מן העולם, וא"כ ה"ה דאלו עוברים קאי גם על האדם שלא יאכל וגם על המאכל שיבערו מן העולם. **ב. הצל"ח** הקשה, דנימא דהא דנקט אלו עוברים היינו דמדרבנן יש עליו נמי חיוב ביעור, וכתב הנימוקי הגרי"ב, די"ל דאף דכתבו התוס' לעיל (כ. ד"ה אור) בשם הרשב"א דמדרבנן אף חמץ נוקשה חייב בביעור, מ"מ אפשר דהריב"א ס"ל דמה שאמרו חכמים שחייב לבדוק ולבער הוא דווקא בדבר שהחמירה בו התורה לאוסרו בבל יראה, אבל דבר שאינו אסור אלא באכילה, לא החמירו חכמים לבדוק אחריו ולבערו דאין בו בל יראה אפי' מדרבנן, ולכן לא יתכן לומר כאן דעוברים היינו מדרבנן. **ג. לקמן** מג., אומנם שם לא מבואר להדיא ריבוי על חמץ נוקשה, אלא על תערובת חמץ, ובתערובת חמץ צריך קרא ללמד שחייב על אכילתו כשאוכל כזית מן התערובת, ללמד שאף שאין בו כזית מן החמץ עצמו חייב, כיון שהיתר מצטרף לאיסור, אבל לענין בל יראה איכא למימר דפשיטא דחייב כיון שבכל התערובת יש כזית חמץ גמור, ורא"ת דר"ת מחמץ נוקשה ואף שברייתא איירי בתערובת, מ"מ מדאמרינן התם דברייתא ר"א היא, משמע דר"מ דאסר אף נוקשה יליף מהך קרא נמי נוקשה. מהר"ם חלאוה, נימוקי הגרי"ב. **ד. שמות** יב כ. **ה. הרא"ש** (סי' ו) הוסיף להקשות בשם רבינו תם, דהרי קתני בסיפא הרי אלו באזהרה ואין בהם כרת, ואי איירי הכא באיסור בל יראה מאי קאמר ואין בהם כרת, הרי אפילו בחמץ גמור אין כרת כלל בבל יראה. **ו. המהר"ם** חלאווה כתב ליישב, דכיון שריבתה התורה לאיסור אכילה אמרינן דגילתה התורה שדינו כחמץ גמור. ועוד, דאמרינן לקמן שהוקש דין השבתת שאור לאכילת חמץ, שכל שיש בו איסור חמץ יש דין השבתת שאור, ואיסור בל יראה, ור"ת סבר דדווקא חמץ שיש בו כרת הוקש. פני יהושע. **ז. התום'** בריש מכילתין (כ. ד"ה אור) כתבו בשם הרשב"א, דאף לפי' ר"ת מדרבנן חייב בביעור, וראה בפני יהושע שכתב דר"ת עצמו שכתב שאין לבאר שעוברים היינו מן העולם ס"ל שאפי' מדרבנן אינם חייבים בביעור. ובספר אור חדש כתב, דלא היה נראה לר"ת לחלק ולומר שרישא דאלו עוברים קאי באיסור בל יראה, וסיפא דקתני הרי אלו באזהרה ואין בהם כרת באיסור אכילה [וראה הערה לעיל]. **ח. בגמ'** (מג:) מבואר, דתכשיטי נשים היינו בצק מסולת ששמים על גופם כדי להשיר השערות. **ט. והא** דקאמר 'אף' דמשמע שבא להוסיף על ת"ק, כתב המהרש"א, דת"ק לא מנה תכשיטי נשים בכלל נוקשה, משום דס"ל שאינם נחשבים חמץ נוקשה, ור"א בא לומר שאף תכשיטי נשים בכלל חמץ נוקשה הם, אמנם המהרש"ל כתב, וכן כתב בהגהות הב"ח, דת"ק מנה חמץ גמור ע"י תערובת ונוקשה בעיניה, ור"א הוסיף תכשיטי נשים שהם חמץ נוקשה ע"י תערובת. וראה במהרש"א שהוכיח דאף דהר"ן ובעל המאור ביארו כן דברי ר"א, אומנם התוס' לא ס"ל כן. **י. אומנם** רש"י לקמן (מג. ד"ה מלח מלח) כתב, 'ותכשיטי נשים בעיניה הוא אבל נוקשה הוא', הרי דס"ל דתכשיטי נשים חמץ נוקשה הוא [צל"ח שם, וכתב שם דלרש"י 'אף' דר"א בא לומר שאף תכשיטי נשים חשיבי נוקשה, וראה הערה הבאה]. **יא. ובא** ר"א להוסיף דתכשיטי נשים הוו נמי חמץ נוקשה. מהרש"א. והמהרש"ל כתב, דבא להוסיף חמץ נוקשה ע"י תערובת, אומנם המהרש"א הק', דא"כ היה להתוס' להק' ביותר דבברייתא אר"א דאפי' נוקשה בעיניה בלא כלום, והכא קאמר דאפי' בתערובת בלאו [ומלשון התוס' שרצו לפרש דר"א בא לומר אפי' חמץ דגן גמור ע"י תערובת לא משמע שבא להוסיף על ת"ק נוקשה ע"י תערובת, דא"כ למה נקטו התוס' שר"א בא לומר 'דגן גמור']. **יב. ובבעל** המאור כתב דבמשנה גרסינן ר' אלעזר בלא יו"ד. **יג. המלא** הרועים הקשה, למה הוצרכו התוס' לומר שאין לחוש שמא חומץ זה עשוי מדווקא משום שאינו מחמיץ, אפי' הוא מחמיץ מ"מ שרי ליקח משום דהוי ספק ספיקא, ספק שמא מדפורצני הוא ואינו חייב לעשר, ואת"ל מדווקא שמא הע"ה עישר, שהרי רוב ע"ה מעשרים. **יד. אומנם** רש"י (ד"ה ממ"ך) גרס כאן וסימנך סמ"ך כבמסכת שבת.

אוהח 19/06/2018

במתניתין תנן דקולן של סופרים הרי הוא חמץ נוקשה, ומבארת הגמ׳, דקולן של סופרים הוא דבק שמדביקים בו הרצענים העורות ועשוי מקמח, והוי חמץ נוקשה, רב שימי מחוזנאה אמר, שהוא טיפולן של בנות עשירים, והוא בצק העשוי מסולת ששמים אותו על השיער להשירו, וממה שמשיירות נשאר לבנות עניים שהם בנות סופרים. מקשים התוס׳ **וא״ת**, והא כיון דקולן של סופרים היינו טיפולן של בנות עשירים, **א״כ היינו** דקאמר ר׳ אליעזר אף **תכשיטי נשים**, ומפרשינן בגמ׳ שהוא טיפולן של בנות עשירים, וא״כ היינו ת״ק ומה בא ר״א להוסיף[ט]. ומיישבים **ותירץ הר״י דאורלינ״ש, דהכא** ברישא דמתניתין **מיירי בטיפול שנותנים על פנים של מעלה, דלא מאיס כל כך כשטופלים על פניהם**[י], ובזה דווקא קאמר ת״ק דהוי חמץ גמור, **ותכשיטי נשים** דקאמר ר״א דאסור משום חמץ היינו **בטיפול שנותנים על פנים של** מטה באותו מקום, **שטופלים להסיר השער, דמאיס טפי**״, ובזה פליג ת״ק וס״ל שאינו אסור משום חמץ כיון דמאיס[יא].

למה מנו חכמים את אלו:

יבארו דאין לומר שמנאם כדי להשמיענו שאינם בכרת.

שנינו במשנה, שאין לקיים בפסח כותח הבבלי, ושכר המדי, וחומץ האדומי, וזיתום המצרי, וזומן של צבעים, ועמילן של טבחים, וקולן של סופרים. רבי אליעזר אומר, אף תכשיטי נשים. שכל אלו הם חמץ נוקשה או שמעורב בהם חמץ, ובסיפא קתני, זה הכלל, כל שהוא ממין דגן הרי זה עובר עליו משום בל יראה ובל ימצא. ומקשינן בגמרא, כיון ששנה ׳זה הכלל׳ למה הוצרך לפרט את כל אלו. מקשים התוס׳ **ותימה לרשב״א, והא איצטריך למנותם** כדי **לאשמועינן שהן בלאו ולא בכרת**, כמבואר להלן בסמוך שבחמץ המעורב במאכל אחר או חמץ נוקשה בעינו אין עונש כרת. ומיישבים **ותירץ ר״י, דלא הוה ליה לאשמועינן אלא תרי מינייהו, חד לנוקשה בעיניה**, כלומר דהיה לו להשמיענו מין אחד של חמץ נוקשה בעין, וחד לחמץ **על ידי תערובת**, וממילא היינו יודעים שכל חמץ נוקשה וחומץ שעל ידי תערובת אין בהם כרת, ולא היה צריך להאריך ולפרט את כולם, ולכך הקשו בגמרא למה מנו חכמים את כל אלו.

ועוד הקשה, דהרי תנא קמא שמנאם לכל אלו ליה ליה האי כללא דכל שהוא ממין דגן עובר עליו בפסח, **דהא איכא תכשיטי נשים שהן מין דגן, ואפילו הכי לתנא קמא אין עובר עליו בפסח, אלא רבי אליעזר הוא דקאמר לה**, דרבי אליעזר הוא שהוסיף שאף על תכשיטי נשים עובר משום בל יראה ובל ימצא, ואם כן לכך הוצרך תנא קמא לפרט על אלו דברים עובר משום בל יראה ובל ימצא, ומה היא קושיית הגמרא ׳למה מנו חכמים את אלו׳.

מאן תנא חמץ גמור ע״י תערובת ונוקשה בעיניה בלאו:

יבארו דאין לומר שגם לענין לחמי תודה יש ריבוי שחמץ נוקשה מקרי חמץ, ואם כן למה אין מחמיצים אותם בתפוחים, יש לומר דהיינו **לכתחילה**, דרק לכתחילה אין מחמיצין שתי הלחם וחלות תודה בתפוחים, **אבל בדיעבד כשר** אם החמיצם בתפוחים, שגם חמץ נוקשה מקרי חמץ לענין לחמי תודה כמו שנתבאר, אלא שאין חימוצו יפה ואינו ראוי לאכילה כל כך, ולכך אין לעשות כן לכתחילה.

סיכום: התוס׳ דייקו מלשון הגמרא בקושיא שמסברא יש לומר שחמץ נוקשה וחמץ המעורב במאכל אחר אינו חמץ כלל, אלא שריבה הכתוב לענין פסח שנחשב חמץ ועוברים עליו משום בל יראה ובל ימצא. והקשו מכך שלגבי תודה היה פשוט לה להגמרא שחמץ נוקשה נחשב חמץ. ותירצו שצריך לומר שגם לענין לחמי תודה יש ריבוי שחמץ נוקשה נחשב חמץ.

ואילו נוקשה בעיניה לא קתני:

יבארו דאין לומר שלא הזכירו משום שהוא חמור יותר.

הגמרא הוכיחה שחמץ בתערובת חמור מחמץ נוקשה מדברי רבי אליעזר שאמר שהאוכל תערובת חמץ עובר בלאו, ולא אמר שהאוכל חמץ נוקשה עובר בלאו, מקשים התוס׳ **וא״ת**, והא אדרבה יש לומר שחמץ נוקשה חמור מחמץ בתערובת, **ונימא דמשום הכי לא חשיב ליה** רבי אליעזר שלוקה על חמץ נוקשה **משום דסבירא ליה דכל שכן הוא, כדאמר רב נחמן לעיל** שחמץ נוקשה חמור

תירץ הר״י דאורלינ״ש, דהכא מיירי בפנים של מעלה דלא מאיס כל כך כשטופלים על פניהם, ותכשיטי נשים היינו בפנים של מטה שטופלים להסיר השער דמאיס טפי:

[מג.] **למה מנו חכמים את אלו. תימה לרשב״א הא איצטריך למנותם לאשמועינן שהן בלאו ולא בכרת. ותירץ ר״י דלא הוה ליה לאשמועינן אלא תרי מינייהו, חד לנוקשה בעיניה וחד ע״י תערובת. ועוד הקשה, דת״ק שמנאם לית ליה האי כללא, דהא איכא תכשיטי נשים שהן מין דגן ואין עובר בפסח, אלא רבי אליעזר הוא דקאמר לה:**

מאן תנא חמץ גמור ע״י תערובת ונוקשה בעיניה בלאו. משמע בשמעתין דאי לאו דאיתרבי חמץ נוקשה למלקות אפילו איסור לא היה בו. ותימה לר״י, דבפ״ק דחולין (כג:) **בעי רבי זירא, הרי עלי לחמי תודה מן החמץ או מן המצה, והביא שיאור, מהו, שיאור דמאן, אי דר״מ לר״מ, מדלקי עליה חמץ הוא, והשתא מנא ליה דהוי חמץ לענין תודה, דילמא שאני חמץ בפסח דרבייה קרא למלקות (גרידא). ואור״י דהתם נמי איכא שום קרא דמרבינן מיניה חמץ נוקשה. והא דתניא בפרק כל המנחות באות מצה** (מנחות דף נג:) **אין מחמיצין בתפוחים, דהוי חמץ נוקשה כדמשמע התם, היינו לכתחילה, אבל בדיעבד כשר:**

ואילו נוקשה בעיניה לא קתני. וא״ת ונימא דמשום הכי לא חשיב ליה משום דכ״ש הוא

תערובת הרי הם בלאו, ומדייקים התוס׳, **משמע בשמעתין דאי לאו דאיתרבי חמץ נוקשה למלקות אפילו איסור לא היה בו**, כלומר דמלשון הגמרא בהקושיא, שהקשו מיהו הסובר שיש בו לאו ולא הקשו מיהו הסובר שאין בו כרת, משמע שמסברא היינו אומרים שאין בהם איסור כלל. מקשים התוס׳ **ותימה לר״י, דבפרק קמא דחולין** (כג:) **בעי רבי זירא**, האומר הרי **עלי** להביא **לחמי תודה מן החמץ או מן המצה, והביא שיאור**, כלומר בצק שלא נתחמץ כל צרכו והוא חמץ נוקשה, מהו, האם קיים את נדרו בהבאת שיאור זה, ואמרינן בגמרא שם, **שיאור דמאן**, כלומר איזה שיאור הביא, **אי שיאור דר״מ לר״מ**, היינו, אי איירי בשהביא בצק שלרבי מאיר נחשב כשיאור, והיינו בצק שהכסיפו פניו, ואליבא דרבי מאיר הסובר שהאוכל שיאור חייב מלקות[יט], הרי **מדלקי עליה** משום ׳בל יראה ובל ימצא׳ מוכח **שחמץ הוא**, ופשוט שקיים את נדרו. **והשתא** לפי מה שמשמע בגמרא כאן שמסברא יש לנו לומר שאינו אפילו בלאו, והיינו משום שאינו חמץ, **מנא ליה** התם דהוי חמץ גם **לענין** הנודר להביא לחמי **תודה, דילמא שאני חמץ בפסח דרבייה קרא למלקות (גרידא)** כמבואר בגמרא בסמוך[כ], אבל לעניין לחמי תודה לא מקרי חמץ[כא].

ומיישבים ואומר ר״י, דהתם נמי לענין לחמי תודה **איכא שום קרא דמרבינן מיניה חמץ נוקשה** שנחשב כחמץ[כב], ולכך הנודר להביא חמץ והביא חמץ נוקשה קיים את נדרו.

והא דתניא בפרק כל המנחות באות מצה (מנחות נג:) **דאין מחמיצין** את שתי הלחם וחלות תודה **בתפוחים**, משום דהוי חמץ נוקשה **כדמשמע התם**, ולכאורה קשה דהא נתבאר שלעניין לחמי תודה יש ריבוי שחמץ נוקשה מקרי חמץ, ואם כן למה אין מחמיצים אותם בתפוחים, יש לומר **דהיינו לכתחילה**, דרק לכתחילה אין מחמיצין שתי הלחם וחלות תודה בתפוחים, **אבל בדיעבד כשר** אם החמיצם בתפוחים, שגם חמץ נוקשה מקרי חמץ לענין לחמי תודה כמו שנתבאר, אלא שאין חימוצו יפה ואינו ראוי לאכילה כל כך, ולכך אין לעשות כן לכתחילה.

סיכום: התוס׳ דייקו מלשון הגמרא בקושיא שמסברא יש לומר שחמץ נוקשה וחמץ המעורב במאכל אחר אינו חמץ כלל, אלא שריבה הכתוב לענין פסח שנחשב חמץ ועוברים עליו משום בל יראה ובל ימצא. והקשו מכך שלגבי תודה היה פשוט לה להגמרא שחמץ נוקשה נחשב חמץ. ותירצו שצריך לומר שגם לענין לחמי תודה יש ריבוי שחמץ נוקשה נחשב חמץ.

ואילו נוקשה בעיניה לא קתני:

יבארו דאין לומר שלא הזכירו משום שהוא חמור יותר.

הגמרא הוכיחה שחמץ בתערובת חמור מחמץ נוקשה מדברי רבי אליעזר שאמר שהאוכל תערובת חמץ עובר בלאו, ולא אמר שהאוכל חמץ נוקשה עובר בלאו, מקשים התוס׳ **וא״ת**, והא אדרבה יש לומר שחמץ נוקשה חמור מחמץ בתערובת, **ונימא דמשום הכי לא חשיב ליה** רבי אליעזר שלוקה על חמץ נוקשה **משום דסבירא ליה דכל שכן הוא, כדאמר רב נחמן** לעיל שחמץ נוקשה חמור

ציונים והערות

טו. כן ביאר המהרש״א (לעיל עמוד ב על תוס׳ ד״ה ר״מ) קו׳ התוס׳, וכן הקשו הר״ן והמהר״ם חלאווה, אמנם בהגהות הב״ח כתב, דהא לא קשיא להו להתוס׳ דמה מוסיף ר״א לת״ק, דפשיטא להו דמוסיף הא דת״ק לא אסר אלא חמץ דגן גמור ע״י תערובת או חמץ נוקשה בעיניה, ור״א בא להוסיף לאסור אף חמץ נוקשה ע״י תערובת, או חמץ דגן גמור שאינו ראוי לאכילה ע״י תערובת, אלא דקשיא להתוס׳ למה לא פי׳ המשנה להדיא במה חולקים ר״א ורבנן. **טז. הב״ח** מגיה דהכא מיירי בפנים של מעלה שנותנים על פניהם דלא מאיס כ״כ. **יז. בתום׳** הר״ש משנץ דייק כן מדלא קתני התם שמשיירות מן הטיפול לבנות עניים שהרי מאוס הוא. **יח. בהגהות** הב״ח הקשה, דהרי כל מה שמאוס הוא לאחר שמשימות על פניהם, ומתניתין לא מיירי בטיפול שכבר טפלו אלא בחומר שממנו עושים הטיפול, ובזה אין הבדל בין של מעלה ובין של מטה, וביאר הב״ח תי׳ התוס׳, דהכא מיירי בתכשיטי נשים כגון צבע וסרק שמעברת על פניה, וכיון שאף בלא זה אין הפנים מאוסות, קורים לזה התוס׳ דלא מאיסי, ובזה אמר ת״ק דהוי חמץ, אבל בפנים של מטה שעשוי להעביר השיער ובלא שהיתה טופלת היה מאוס, ולכך קרי ליה תכשיט כיון שבלא זה היה מאוס, ובסוג זה של טיפול העשוי להסיר שיער אמר ר״א דהוי נוקשה ע״י תערובת ואסור ות״ק מתיר. ובאמת בר״ן בשם בעל המאור תי׳ קו׳ התוס׳, דטיפולן של בנות עשירים שמשיירות לבנות עניים הוי חמץ נוקשה בעיניה, כיון שבנות העניים מוסיפות הרבה סולת על מה שמקבלות מן העשירות עד דהוי חמץ נוקשה בעיניה, ור״א בא להוסיף על ת״ק חמץ נוקשה ע״י תערובת דהיינו טיפולן של בנות עשירים [וראה במהרש״א (לעיל עמוד ב בתוד״ה ר״מ) שלמד דהתוס׳ לא ס״ל כהר״ן]. **יט. במשנה** בפסחים (מח:) נחלקו מהו שיאור שנאמר בו שהאוכלו בפסח אינו חייב כרת, ר״מ אמר דהיינו בצק שהכסיפו [הלבינו] פניו, ולרבי יהודה שיאור הוא כשנסדק כקרני חגבים [פירוש שני סדקים, אחד לכאן ואחד לכאן]. ועוד נחלקו מה דינו של האוכל שיאור, לר״מ האוכלו חייב מלקות, ולרבי יהודה אינו לוקה. **כ. דילפינן** ליה מדכתיב ׳כל מחמצת לא תאכלו׳. **כא. ובמנחות** (נג. ד״ה אלא) הוסיפו התוס׳ להקשות, דאדרבה אם לומדים תודה מפסח יש ללמוד מכך ששיאור אינו חמץ גמור ואין חייבים עליו כרת שאינו נחשב חמץ לענין תודה. **כב. הקרן אורה** (מנחות נג. בתוד״ה אלא) הקשה, שאם יש ריבוי מיוחד בתודה שחמץ נוקשה נקרא חמץ, למה דימו זאת למחלוקתם של ר״מ ורבי יהודה לענין פסח, הרי לענין תודה יש

ונותנו לפני כלבו דר"מ לרבי יהודה:

יבארו שמדאורייתא מותר אף באכילה.

מבואר בגמרא שלרבי יהודה מותר ליתן לפני כלבו מה שנחשב שיאור לדעת רבי מאיר, והיינו שאינו חמץ ואינו אסור בהנאה, ואומרים התוס' דלרב יהודה **מדאורייתא אפילו באכילה שרי, כדאמרינן בפרק קמא דחולין** (דף יג:), דלרבי יהודה **מצה מעלייתא היא, אלא מדרבנן אסור.**

ההוא כל לאתויי נשים:

יבארו דאין לדחות שנאמר ב' פעמים 'כל'.

בגמרא הקשו לרבי אליעזר שלמד שיש לאו בתערובת חמץ מדכתיב 'כל' גבי הלאו של אכילת חמץ[כד], דאם כן יהא חייב עליו כרת, שהרי גם בפסוק שנאמר לענין חיוב כרת על אכילת חמץ כתוב 'כל'[כה]. ותירצו שלרבי אליעזר 'כל' שנאמר לגבי כרת בא לרבות שאף הנשים חייבות כרת על אכילת חמץ. מקשים התוס' **ותימה לר"י, הא תרי 'כי כל' כתיבי גבי כרת** על אכילת חמץ, דכתיב (שמות יב טו) 'כי כל אוכל חמץ ונכרתה', וכתיב (שם יב יט) 'כי כל אוכל מחמצת ונכרתה', **ונרבינן** אף **עירובו לכרת**, כלומר שמחד 'כל' נרבה את הנשים, ומחד 'כל' נרבה תערובת חמץ. **ואפילו לרבנן** דאמרינן בסמוך (לקמן ע"ג) דסברי שאין חייבים כרת על תערובת חמץ משום **דלא דרשי 'כל'**, הא 'כי כל' דרשי אף רבנן כמבואר שם[כו], ואם כן נרבה חיוב כרת לתערובת חמץ בין לרבי אליעזר ובין לרבנן. ומיישבים, **ואור"י דפשיטא ליה לגמרא** דהאי 'כי כל' **אתא לשום דרשא** אחרת ואין ללמוד ממנו לתערובת חמץ.

סלקא דעתך אמינא כל שישנו בקום אכול מצה:

יבארו הטעם שאין מקישים לחומרא.

מבואר בגמרא שצריך לדרשה ד'כי כל' אוכל חמץ ונכרתה, לרבות את הנשים אף שנשים שוות לאנשים בכל איסורים שבתורה[כז], דאם לא כן היינו אומרים שכיון שהוקש איסור אכילת חמץ למצות אכילת מצה[כח], אם כן כמו שאינן חייבות במצה, שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, כך אינן באיסור אכילת חמץ, מקשים התוס' **ותימה לר"י, דהיכי הוה סלקא דעתך למידרש הכי** ולומר שהוקש איסור חמץ לאכילת מצה והנשים אינן באיסור חמץ, הא **אדרבה איפכא יש לדרוש**, דהא בכל מקום שיש להקיש לחומרא או לקולא **מקשינן**[כט] ולא לקולא, ואם כן היה לנו להקיש ולומר שכמו שאסורות באכילת חמץ, כך חייבות במצה. ומיישבים **ואומר ר"י, דסלקא דעתיה** שיש להקיש וללמוד חמץ ממצה משום דאורחיה דקרא דסיפא מפרש לרישיה, משום הכי אמר דאיסור חמץ **באכילת** מצה תלוי משום דכתיבא **בסוף**, ולכך צריך ללמוד מ'כי כל' שנשים חייבות באכילת מצה.

ועוד יש לומר [אוצר החכמה] **הכא יש לדרוש יותר היתר לנשים** באיסור חמץ מלדרוש שיהיה נוהג בהן אף איסור חמץ, **משום גזירה** שווה דט"ו מחג הסוכות[ל], והוו מיפטרי נשים ממצה כמו שפטורות מסוכה **דפטר להו בהדיא** כדאמרינן **בפרק הישן** (סוכה כח.) שנשים פטורות מן הסוכה מהלכה למשה מסיני, ולכך צריך ללמוד מ'כי כל' שנשים חייבות באכילת מצה[לא].

אומרים התוס' דיש מקשים למה נשים אין חייבות בציצית, ונימא דמשום דהוקשה מצות ציצית לאיסור שעטנז[לב], לכך **במצות גדילים, כדדרשינן בערכין** (ג:) **גבי כהנים** שהוקשה מצות ציצית לכלאים, וכיון שהותר להם לבישת כלאים[לג] לא יהיו חייבים בציצית[לד]. **ולפירוש ר"י דפירש דמסיפא לרישא** יש **סברא לדרוש**, דהסיפא דקרא מפרש את הרישא, יקשה להפך, דנימא **שלא יהו נשים חייבות בכלאים** כמו שאינן חייבות בציצית, **וכי תימא** דאין **הכי נמי** דנשים אינן חייבות בכלאים, קשה, **והא בפרק קמא דביצה** (יד:) **משמע דכלאים לא חזו למידי**[לה], ואם נשים אינן חייבות בכלאים אם כן ראויים הם לנשים, ולמה אמרו שאינם ראויים לכלום.

ונשארו התוס' בקשיא[לו].

אין לי אלא כולו מקצתו מנין:

יבארו מהו 'כולו' ו'מקצתו'.

בברייתא דרשו שמכך שנאמר 'כי כל שאור וגו' לא תקטירו ממנו אשה לה', למדנו שאם הקומץ כולו מן השאור אין להקטירו, מנין שאסור להקטיר גם מקצת קומץ מן השאור, תלמוד לומר 'כל', ומנין שאין להקטיר אף מנחה ראויה שמעורב בה שאור, תלמוד לומר 'כי כל', ומביאים התוס' את ביאור הדברים מהגמרא במנחות, **ובפרק כל המנחות באות מצה** (מנחות נח.) **מפרש אביי, אין לי אלא כולו, דהיינו קומץ כזית** שכולו מן השאור, **מקצתו**, דהיינו קומץ של **חצי זית** מן השאור, **מניין** שאסור להקטירו, תלמוד לומר 'כל', **ורבא אמר התם דהכי קאמר, אין לי אלא** קומץ ב' זיתים שכולו מן השאור, **מקצת** קומץ, דהיינו קומץ של זית אחד, **מניין** שאסור להקטירו, תלמוד לומר 'כל'. **ומסיק התם דאיכא בינייהו** דאביי ורבא, **דאביי סבר דיש קומץ בפחות מב' זיתים, דהיינו כזית**, כלומר דאביי סבירא ליה דקומץ שיש בו כזית כשר להקטרה, **לכך מפרש** הא דאמרינן אין לי אלא 'כולו' דהיינו קומץ של **כזית**, וצריך לומר **דסבר נמי דיש הקטרה** על המזבח **בפחות מזית**, ומפרש שהריבוי של 'מקצתו' היינו לחצי זית[לח], **ואף על גב דבפרק כיצד צולין** (לקמן עט.) **א"ר יהושע, כל הזבחים שבתורה שנשתייר מהן כזית בשר** וכן אם נשתייר מהם **כזית חלב' זורק את הדם**, אבל אם נשתייר

כדאמר רב נחמן. וי"ל דאי כ"ש הוא הוה ליה למיתני לאשמועינן דלית ביה כרת:

ונותנו לפני כלבו דר"מ לרבי יהודה. מדאורייתא אפי' באכילה שרי, כדאמרינן בפ"ק דחולין (דף כג:) **דמצה מעלייתא היא, אלא מדרבנן אסור:**

ההוא כל לאתויי נשים. תימה לר"י, הא תרי כי כל כתיבי גבי כרת, כי כל אוכל חמץ ונכרתה, וכי כל אוכל מחמצת, ונרבינן עירובו לכרת, ואפילו לרבנן דלא דרשי כל, כי כל דרשי. ואור"י דפשיטא ליה לגמרא דהאי 'כי כל' אתא לשום דרשא אחרת:

[מג:] **סלקא דעתך אמינא כל שישנו בקום אכול מצה. תימה לר"י היכי סלקא דעתך למידרש הכי, אדרבה איפכא יש לדרוש דלחומרא מקשינן. ואור"י דס"ד דאורחיה דקרא דסיפא מפרש לרישיה, משום הכי אמר דבאכילת מצה תלוי דכתיבא בסוף. ועוד יש לומר דהכא יש לדרוש יותר היתר לנשים משום ג"ש דט"ו מחג הסוכות, והוו מיפטרי ממצה כמו מסוכה דפטר להו בהדיא בפ' הישן** (סוכה כח.) **מהלכה למשה מסיני. יש מקשים, למה נשים אין חייבות בציצי' משום דכל שישנו בלבישת שעטנז ישנו בגדילים, כדדרשינן בערכין** (דף ג:) **גבי כהנים. ולפירוש ר"י דפי' דמסיפא לרישא סברא לדרוש קשה להפך, שלא יהו נשים חייבות בכלאים. וכי תימא ה"נ, והא בפ"ק דביצה** (דף יד:) **משמע דכלאים לא חזו למידי:**

אין לי אלא כולו מקצתו מנין. בפרק כל המנחות באות מצה (מנחות נח.) **מפרש אביי אין לי אלא כולו, דהיינו כזית, מקצתו, חצי זית, מניין, ורבא אמר התם דה"ק, אין לי אלא קומץ כולו, מקצת קומץ מניין, ומסיק התם דאיכא בינייהו, דאביי סבר דיש קומץ בפחות מב' זיתים, דהיינו כזית, לכך מפרש כולו כזית, וסבר נמי דיש הקטרה בפחות מזית. ואע"ג דבפ' כיצד צולין** (לקמן עט.) **א"ר יהושע כל הזבחים שבתורה שנשתייר מהן כזית בשר וכזית**

ציונים והערות

לימוד מיוחד, ושמא לכולי עלמא חמץ נוקשה הוי חמץ. **כג. ואין** לומר דסבירא ליה באמת שיש חיוב כרת בחמץ נוקשה, דהא לא מצאנו שום תנא הסובר כן, כמו שכתבו התוס' לקמן (ד"ה מלקין שמעתא). **כד. שנאמר** (שמות יב כ) 'כל מחמצת לא תאכלו'. **כה. שנאמר** (שם יב יט) 'כי כל אוכל מחמצת ונכרתה'. **כו. דאמרינן** בסמוך שרבנן אינם דורשים 'כל' שנאמר לגבי הלאו של אכילת חמץ, דכתיב (שמות יב כ) 'כל מחמצת לא תאכלו', ומכל מקום דורשים 'כי כל' שנאמר לגבי כרת, דכתיב (שם יב יט) 'כי כל אוכל מחמצת ונכרתה', ומרבים שאף הנשים חייבות כרת. **כז. שלא** פטר הכתוב את הנשים אלא ממצות עשה שהזמן גרמא, אבל במצות לא תעשה חייבות כמו אנשים. **כח. דכתיב** (דברים טז ג) 'לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות'. **כט. כמבואר** ביבמות (ח.) וכתבו רבי עקיבא איגר (שו"ת המדפיס סי' יז) ובמצפה איתן שמדברי התוס' כאן מוכח דהא דלחומרא מקשינן אינו מספק אלא מדין ודאי, דאם לא כן יש לומר שצריך היקש כדי לחייבו מלקות על אכילת חמץ. **ל. ואף** שהיא מצוה שהזמן גרמא, כמו שנתבאר לעיל שלא פטר הכתוב את הנשים ממצות שהזמן גרמא אלא במצות עשה ולא במצות לא תעשה. **לא. שנאמר** לגבי פסח (ויקרא כג ו) 'ובחמשה עשר יום לחדש הזה חג המצות', ונאמר לגבי סוכה (ויקרא כג לד) 'בחמשה עשר יום לחדש השביעי הזה חג הסכות', וילפינן פסח מסוכה בגזירה שווה 'חמשה עשר' 'חמשה עשר'. ראה קידושין (לד:). **לב. ומה** שאמרה הגמרא שהיינו סבורים שנשים אינן באיסור חמץ כיון שאינן חייבות באכילת מצה שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, משום שאם לא כן היה לנו לומר שאיסור חמץ נוהג אף בנשים כיון שהשוה הכתוב אשה לאיש לכל איסורים שבתורה, ולא היה לנו ללמוד בהיקש מסוכות לפטור את הנשים. מהרש"א. **לג. דכתיב** (דברים כג יח-יט) 'לא תלבש שעטנז וגו', גדילים תעשה לך'. **לד. שבגדי** כהונה יש בהם כלאים. **לה. ושם** דחו לגבי כהנים שלא הותר להם כלאים אלא בשעת עבודה, ולכך אין לומר שיהיו פטורים מן הציצית. **לו. דקתני** התם במתניתין משלחים כלאים במועד אם הם לצורך המועד, ומקשינן בגמרא שהרי כלאים אינם ראויים לכלום, שאסור להנות מהם, ותירצו שמדובר בבגד קשה שאינו מחמם, ומותר לשבת עליו, ואם נשים אינן חייבות בכלאים היה אפשר לומר שראוי לנשים. **לז. וראה** פני יהושע מה שכתב בישוב קושית התוס'. **לח. אבל** אי סבירא ליה דאין הקטרה של חצי זית על המזבח, לא היה צריך למעט שאין להקטיר חצי זית מן השאור,

מהם חצי זית בשר וחצי זית חלב אינו זורק את הדם, שאינם מצטרפים לכזית שלם, ומשמע מהתם **דאין הקטרה בפחות מכזית**, יש לומר דהכא לגבי מנחה היינו טעמא דאביי דסבירא ליה שאפשר להקטיר מנחה שיש בה חצי זית, משום דסבר דיש קומץ בפחות מב' זיתים, כלומר דסבירא ליה שיש קומץ של זית אחד, **ואם כן כשריבה הכתוב** שאסור להקטיר חצי קומץ של שאור, **על כרחך** ריבה הכתוב שיש איסור שאור בחצי זית, משמע שמנחה שאינה מן השאור קריבה אף אם יש בה חצי זית[לט]. **ורבא סבר דאין קומץ בפחות מב' זיתים, ואין הקטרה כשרה בפחות מזית**, ולדבריו הא דאמרינן אין לי אלא 'כולו' היינו קומץ של ב' זיתים מן השאור, ו'מקצתו' היינו קומץ של זית אחד, ו'עירובו' היינו שאור פחות מכזית המעורב במנחה ראויה המשלימה אותו לכזית.

חלב זורק את הדם, משמע דאין הקטרה בפחות מכזית, הכא היינו טעמא משום דסבר דיש קומץ בפחות מב' זיתים, א"כ כשריבה הכתוב חצי קומץ ע"כ ריבה חצי זית, ורבא סבר אין קומץ בפחות מב' זיתים ואין הקטרה בפחות מזית:

סיכום: הביאו מהגמרא במנחות שלאביי הסובר שקומץ כשר בכזית והקטרה כשרה אף בפחות מכזית, אזי 'כולו' היינו שאור שיש בו כזית, ו'מקצתו' היינו שאור שאין בו כזית ('ועירובו' היינו שמעורב חצי זית של שאור במנחה כשרה ואינו[אוצר החכמה] ולרבא הסובר שהקומץ אינו כשר בפחות משני זיתים, ואין הקטרה כשרה בפחות מכזית, אזי 'כולו' היינו שאור שיש בו שני זיתים, ו'מקצתו' היינו שאור שיש בו כזית אחד ('ועירובו' היינו שמעורב חצי זית של שאור במנחה כשרה).

מאן שמעת ליה דדריש כל ר' אליעזר:

יקשו שאף רבי עקיבא דרש 'כל'.

אמרינן בגמרא שעל כרחך הברייתא שדרשה שיש לרבות שאסור להקטיר מקצת קומץ מן השאור ברייתא זו רבי אליעזר היא, דמצאנו שהוא דורש תיבת 'כל' כריבוי, ומצאנו שברייתא זו דורשת גם 'כי כל', ואם כן לרבי אליעזר נדרוש מ'כי כל' שנאמר לגבי חיוב כרת על אכילת חמץ בפסח שגם על תערובת חמץ חייבים כרת, ולמה סובר רבי אליעזר שאין חיוב כרת על תערובת חמץ, ואומרים התוס' **דאף על גב דרבי עקיבא נמי דריש 'כל' בפרק התערובות** (זבחים פג.), **גבי** הא דכתיב 'כל חמאת'[מ], ואם כן יש לומר שהברייתא שנויה כדעת רבי עקיבא, אפ"ה **לא** יקשה על קושית הגמרא, כלומר דעדיין קשה קושית הגמרא, **דאפילו יהא כרבי עקיבא מכל מקום לא מישתמיט תנא למימר (שיסבור) שיהא תערובת חמץ בכרת**, כלומר, דלא מצאנו בשום מקום תנא הסובר כן, ואי סבירא ליה לרבי עקיבא שיש חיוב כרת בתערובת חמץ היה צריך להשמעינו דין זה באיזה מקום, ואם כן עדיין יש להקשות מדוע לא נרבה כרת בתערובת חמץ מ'כי כל'.

גב דר"ע נמי דריש כל בפ' התערובות (זבחים פג.) **גבי כל חטאת, לא קשה, דאפילו יהא כר"ע מ"מ לא מישתמיט תנא למימר (שיסבור) שיהא תערובת חמץ בכרת. ועוד נראה לר"י, דאפילו לרבנן דלא דרשי הכא כל דרשי בעלמא בריש מרובה** (ז"ק סג.) **דאמר כל רבויא הוא, ובפ' שני דסוכה** (דף כז:) **גבי כל האזרח, ודווקא הכא לא דרשי בדבר שאין סברא לרבות, כגון עירובו, וכגון נשים משום היקשא, וכגון מקצת דבל תקטירו, וה"פ, כמאן, כר"א דדריש כל אפילו לדבר שאין סברא לרבות, כגון עירובו וכגון נשים, ואהא קאמר נמי דרבנן לא דרשי כל:**

חוץ מאיסורי נזיר. אע"ג דחטאת נמי קאמר לקמן לרבי יוחנן היתר מצטרף לאיסור, הכא לא חשיב חטאת, דבקדשים לא קמיירי:

וכן **בפרק שני דסוכה** (דף כח.), **גבי** 'כל האזרח'[מא], **ודווקא הכא לא דרשי רבנן** 'כל' לרבות, משום דאית להו שאין לדרוש **בדבר שאין סברא לרבות**, כגון לרבות איסור הקטרה **בעירובו** של שאור, וכגון לרבות **נשים** באכילת חמץ, **משום היקשא**, כלומר דלגבי איסור אכילת חמץ לא מסתבר לרבות את הנשים משום שיש להקיש איסור אכילת חמץ לאכילת מצה ולומר שכמו שאינן חייבות במצה שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, כך אינן אסורות באכילת חמץ, כמו שביארה הגמרא לעיל, **וכגון מקצת דבל תקטירו**, כלומר דלגבי איסור הקטרת שאור נמי לא מסתבר לרבות שאף מקצת קומץ ותערובת שאור אסורים, שאינו שיעור הראוי להקטרת קומץ[מב]. והא דאמרינן הכא דברייתא זו כרבי אליעזר **הכי פירושו, כמאן, כרבי אליעזר דדריש 'כל' אפילו לרבות דבר שאין סברא לרבות, כגון עירובו** של שאור **וכגון נשים** באכילת חמץ, **ואהא קאמר נמי דרבנן לא דרשי 'כל'**, ואם כן רבי עקיבא נמי דדריש 'כל' לגבי 'וכל חטאת', לא דריש הכא 'כל', דהכא לא מסתבר לדרוש 'כל', ואין להקשות שיש להעמיד ברייתא זו כרבי עקיבא דדריש 'כל'.

חוץ מאיסורי נזיר:

יבארו למה לא אמר גם חוץ מחטאת.

איתא בגמרא אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן, כל איסורין שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור, חוץ מאיסורי נזיר, ואומרים התוס' **דאף על גב דחטאת נמי קאמר לקמן לרבי יוחנן דהיתר מצטרף לאיסור, הכא לא חשיב חטאת, דבקדשים לא קמיירי.**

כמאן כר"א דדריש כל:

יבארו היכן משמע מדברי רבי אליעזר שהיתר מצטרף לאיסור.

בגמרא אמר זעירי שבאיסור הקטרת שאור היתר מצטרף לאיסור, ואם הקטיר חצי קומץ של שאור עם חצי קומץ של מצה לוקה, ואף שאין בשאור כזית, שהמצה מצטרפת לשאור להשלימו לכזית, ואמרינן בגמרא דזעירי אמר דבריו כרבי אליעזר דדרש 'כל', ומבארים התוס', ונראה לר"י דזעירי משמע ליה דשאור היתר מצטרף לאיסור מדקתני בברייתא 'עירובו' מניין, תלמוד לומר 'כי כל', ועירובו היינו חצי זית שאור המעורב בחצי זית מצה, ומדרבי האי תנא שלוקים על הקטרת עירובו של שאור, **אם כן** סבירא ליה דהיתר מצטרף לאיסור. **והיינו כדרבא, דלדידיה הכי פירושו, 'מקצתו' מניין, היינו זית שלם**, ו'עירובו' היינו חצי זית שאור המעורב בחצי זית מצה, והטעם שלוקים עליו הוא משום שהיתר מצטרף לאיסור, שאם אינו מצטרף אין לוקים עליו, דהא סבירא ליה דאין הקטרה בפחות מכזית[מג], **אבל לאביי דמפרש 'מקצתו' מניין** דהיינו חצי זית, ולדעתו לוקין אף על הקטרת חצי זית של שאור, **לא שייך** ללמוד מ'עירובו' **דהיתר מצטרף לאיסור, דהא אמשהו דאיסור לחודיה נמי מיחייב**, ואין צריך שיצטרף ההיתר עם האיסור לכזית כדי לחייבו, ולאביי **הא דמרבה** דחייבים על **'עירובו', היינו כשמתערב** השאור **לגמרי** ואינו ניכר[מד], וקא משמע לן **דלא אמר שיתבטל האיסור אגב ההיתר**[מה]. **והא דקאמרינן** בגמרא **כמאן** סבירא ליה לזעירי, ומשני דסבירא ליה **כרבי אליעזר דדריש 'כל'**, היינו **משום דלרבנן אף על גב דדרשי 'כי כל', לא מוקמא ליה לרבות 'עירובו' אלא לרבות 'מקצתו'**[מו], ורק לרבי אליעזר דמרבי 'מקצתו' מ'כל' יש לרבות 'עירובו' מ'כי כל'.

מאן שמעת ליה דדריש כל ר' אליעזר דדריש כל ר"ש נזיר. אע"ג דחטאת נמי קאמר לקמן לרבי יוחנן היתר מצטרף לאיסור, הכא לא חשיב חטאת, דבקדשים לא קמיירי:

כמאן כר"א דדריש כל. נראה לר"י דזעירי משמע ליה דשאור היתר מצטרף לאיסור מדקתני 'עירובו' מניין, תלמוד לומר 'כי כל', ועירובו היינו חצי זית שאור המעורב בחצי זית מצה, ומדרבי האי תנא שלוקים על הקטרת עירובו של שאור, אם כן סבירא ליה דהיתר מצטרף לאיסור. והיינו כדרבא, דלדידיה הכי פירושו, 'מקצתו' מניין, היינו זית שלם, ו'עירובו' היינו חצי זית שאור המעורב בחצי זית מצה, והטעם שלוקים עליו הוא משום שהיתר מצטרף לאיסור, שאם אינו מצטרף אין לוקים עליו, דהא סבירא ליה דאין הקטרה בפחות מכזית[מג], אבל לאביי דמפרש 'מקצתו' מניין דהיינו חצי זית, ולדעתו לוקין אף על הקטרת חצי זית של שאור, לא שייך ללמוד מ'עירובו' דהיתר מצטרף לאיסור, דהא אמשהו דאיסור לחודיה נמי מיחייב, ואין צריך שיצטרף ההיתר עם האיסור לכזית כדי לחייבו, ולאביי הא דמרבה דחייבים על 'עירובו', היינו כשמתערב השאור לגמרי ואינו ניכר[מד], וקא משמע לן דלא אמר שיתבטל האיסור אגב ההיתר[מה]. והא דקאמרינן בגמרא כמאן סבירא ליה לזעירי, ומשני דסבירא ליה כרבי אליעזר דדריש 'כל', היינו משום דלרבנן אף על גב דדרשי 'כי כל', לא מוקמא ליה לרבות 'עירובו' אלא לרבות 'מקצתו'[מו], ורק לרבי אליעזר דמרבי 'מקצתו' מ'כל' יש לרבות 'עירובו' מ'כי כל'.

ציונים והערות

דהא בלאו הכי אסור להקטירו כיון שאין בו זית. ולדבריו צריך לומר דהא דמרבינן שאסור להקטיר אף עירובו היינו שאסור להקטיר אף אם השאור אינו ניכר, שאם הוא ניכר אין צריך ריבוי לאסור, שהרי כבר נתרבה אפילו שאור בפחות מכזית. תוס' (מיר לו. ד"ה ממקון). וכן באמת פירש רש"י במנחות שם דמיירי שאינו ניכר. **לט. ואף** על פי שבשאר העניינים אין חייבים על הקטרה אלא בשיעור כזית, מכל מקום כאן סובר אביי שיש הקטרה פחותה מכזית, לפי שאחר כך גומר ומקטיר את הכל. תוס' (מנחות נמ. סוף ד"ה מניין). **מ. דכתיב** (ויקרא ו כג) 'וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד לכפר בקדש לא תאכל באש תשרף', כלומר אם נכנס דם החטאת לאוהל מועד [שצריך לזרקו על המזבח החיצון], אינה נאכלת וצריך לשרפה, ומדכתיב 'וכל' דרש רבי עקיבא שכן הדין בכל הקדשים שנזרק דמם על המזבח החיצון. **מא. דכתיב** 'כל האזרח בישראל ישבו בסכת', ודרשינן מדכתיב 'כל' לרבות את הקטנים שהם חייבים במצות סוכה. **מב. ראה** תוס' לעיל (ד"ה מין ג'). **מג. ראה** תוס' לעיל (סמ). **מד. אבל** לרבא אף שאינו מתערב לגמרי אלא כל אחד הוא בפני עצמו, גם כן יש חידוש שהיתר מצטרף לאיסור ומשלימו לשיעור כזית, ונראה שלרבא אם נתערב לגמרי ויש רוב היתר אינו עובר, שאין לנו פסוק ללמד שאינו מתבטל. דבר שמואל. **מה. ולכך** אמרו לקמן שזעירי חולק על אביי, והיינו משום דסבירא ליה כרבא כמו שנתבאר. ובמנחות (נמ. ד"ה מניין) הוסיפו התוס' לבאר, שלרבא לא צריך הפסוק להשמיענו שאין כזית מן האיסור בטל בהיתר, דלרבא מיירי שיש בשאור כזית, שהוא דבר חשוב, ופשיטא שאינו בטל בהיתר המעורב בו. **מו. דמכך** שמתחילה דרשו בברייתא לרבות 'מקצתו' ואחר כך דרשו לרבות 'עירובו', משמע שפשוט יותר לרבות 'מקצתו' מלרבות 'עירובו', ואם כן לרבנן שאין לרבות אלא אחד מהם יש לרבות 'מקצתו' ולא 'עירובו'. וכתב הנחלת דוד דאין סברא זו מוכרחת, די"ל דההדרשה דמרבה את עירובו פשוטה יותר מהדרשה דהיתר מצטרף לאיסור, ואי לא הוי אלא ריבוי אחד הוי מוקמינן ליה גם לר"א לעירובו, והא דנקיט בברייתא בתחילה דרשה דמקצתו דהיינו היתר מצטרף לאיסור, לומר דהא דמרבינן לעירובו דתני בתר הכי קאי גם אמקצתו, דאפילו על מקצתו שנתערב חייב, עיי"ש שמביא עוד מקומות שמביא את הדרשה

ורש"י פירש דזעירי משמע ליה דהא דאמרינן דמדכתיב 'כל' יש לרבות שחייב אף על מקצת שאור, היינו על הקטרת חצי זית קומץ דשאור וחצי זית קומץ דמצה, ואין מעורבין, אלא כל אחד ניכר בפני עצמו, והיינו משום שההיתר מצטרף לאיסור.

ומקשים התוס' על פירושו, וקשה לי לפירושו

אהח19/06/2018

טובא, א. חדא דלפירושו לא הוי זעירי לא כאביי ולא כרבא[מז], ולקמן אמרינן דזעירי בא לאפוקי מדאביי, ומשמע שאינו חולק על רבא[מח]. ב. ועוד מאי קאמר הכא כמאן סבר זעירי, ומשני דסבר כרבי אליעזר, הא כרבנן דלא דרשי 'כל' נמי אתיא, דהא 'כי כל' אף רבנן דרשי, ומוקמינן ליה א'מקצתו', כלומר דלרבנן דלא דרשי 'כל' לרבות מקצתו, יש לרבות מקצתו מדכתיב 'כי כל'[מט], ד'מקצתו' היינו היתר מצטרף לאיסור לפירוש הקונטרס, ואם כן אף לרבנן היתר מצטרף לאיסור לגבי איסור הקטרת שאור. ג. ועוד קשה לפירושו, בחמץ מנא ליה דאסור אף בתערובת, כיון דצריך קרא ד'כל' להיתר מצטרף לאיסור. ד. ועוד קשה, דלפירוש הקונטרס צריך לומר דהא דאמרינן בברייתא 'מקצתו מניין', פירוש חצי זית איסור וחצי זית היתר שאינם מעורבים יחד, דאי לאו הכי אלא מיירי בשהם מעורבים יחד, אם כן היינו 'עירובו' דמרבינן מ'כי כל', ואם כן סבירא ליה דהיתר מצטרף לאיסור אף היכא שאינם מעורבים, ולקמן גבי חטאת דאמרינן בה דהיתר מצטרף לאיסור, ובשר שנתערב בבשר החטאת דינו כבשר חטאת וצריך לאכלו כדין בשר החטאת שנתערב בו, ומשמע שם דאין היתר מצטרף לאיסור אם לא שיתערב האיסור וההיתר יחד, דהא אמרינן התם שאין החתיכה נאסרת עד שיבלע מהחטאת בבשרה.

סיכום: ביארו שמכך שלמדו שלוקים על 'עירובו' של שאור, דהיינו חצי זית שאור וחצי זית מצה, משמע שהיתר מצטרף לאיסור, והיינו כרבא דסבירא ליה שאין איסור בפחות מכזית, ו'מקצתו' היינו זית שלם של שאור, ולדבריו הא דחייבים על 'עירובו', היינו משום שההיתר מצטרף לאיסור ומשלימו לכזית. ורש"י פירש שמכך שלמדו שלוקים על 'מקצתו' של שאור, דהיינו חצי זית שאור וחצי זית מצה, (וזעירי לא סבירא ליה לא כאביי המפרש ש'מקצתו' היינו חצי זית של שאור בפני עצמו, ולא כרבא המפרש ש'מקצתו' היינו זית שלם של שאור בפני עצמו), משמע שהיתר מצטרף לאיסור.

לענין חמץ בפסח נמי:

יבארו מדוע לא הקשו כן לרבי יוחנן.

הגמרא שאלה על זעירי הסובר גבי איסור הקטרת שאור שהיתר מצטרף לאיסור[נא], ומשום דדריש מהא דכתיב גבי שאור 'כל' ו'כי כל'[נב] לומר שלוקים על 'עירובו' של שאור, דהיינו חצי זית שאור וחצי זית מצה, לפי שההיתר מצטרף לאיסור[נג], ומקשינן עליה אם כן לענין חמץ בפסח גם יאמר שהיתר מצטרף לאיסור, דהא לגבי חמץ נמי כתיב 'כל'[נד], ולעיל (מג.) דרש רבי אליעזר דבא לרבות שחייבים על עירובו של חמץ, דהיינו שהאוכל חצי זית חמץ המעורב בחצי זית שאינו חמץ לוקה, לפי שההיתר מצטרף לאיסור, ואומרים התוס' דלר' יוחנן דאמר לגבי איסורי נזיר שהיתר מצטרף לאיסור לא מצי פריך דנימא דהיתר מצטרף לאיסור אף לענין חמץ, דאיהו לא דריש 'כל', ורק לזעירי דאמר לגבי שאור שהיתר מצטרף לאיסור משום דדריש 'כל', יש להקשות דהכי נמי יש לומר לגבי פסח משום דרשה זו.

פירש דזעירי משמע ליה מקצת היינו חצי זית קומץ דשאור וחצי זית דמצה, ואין מעורבין אלא כל אחד ניכר. וק"ל לפירושו טובא, חדא דלא הוי זעירי לא כאביי ולא כרבא. ועוד, מאי קאמר כמאן כר"א, הא כרבנן נמי אתיא, דהא כי כל דרשי, ומוקמינן ליה אמקצתו, דהיינו היתר מצטרף לאיסור לפ"ה. ועוד, בחמץ מנ"ל תערובת כיון דצריך קרא להיתר מצטרף לאיסור. ועוד, דלפ"ה צ"ל מקצתו מניין, פי', חצי זית איסור וחצי זית היתר שאינם מעורבים יחד, דאי לאו הכי היינו עירוב, ולקמן גבי חטאת משמע דאין היתר מצטרף לאיסור אם לא שיתערב האיסור וההיתר יחד, דהא אמר עד שיבלע בבשרה:

[מד.] **לענין חמץ בפסח נמי. לר' יוחנן לא מצי פריך, דאיהו לא דריש כל. ואם תאמר והא בפרק בתרא דיומא (דף עד.) דריש רבי יוחנן מכל חלב דחצי שיעור אסור מן התורה. ואור"י דלא דריש אלא לאיסורא, אבל להתחייב מלקות כמו בכשיעור לא וכן גבי חמץ:**

ה"ג רש"י מקום מגעו אמאי פסל הא בטיל ברובא. ופירש דס"ד השתא דדימוע דרבנן. וקשה לריב"א, דמשמע שהשום והשמן בעין, מדקתני נגע במקצתן ולא קתני במקצתה. ועוד, דתני סיפא, אימתי בזמן שהן גוש בקערה, אבל אם היה מפוזר בבשרה.

סיכום: ביארו שמכך שלמדו שלוקים על 'עירובו' של שאור, דהיינו חצי זית שאור וחצי זית מצה, משמע שהיתר מצטרף לאיסור, והיינו כרבא דסבירא ליה שאין איסור בפחות מכזית, ו'מקצתו' היינו זית שלם של שאור, ולדבריו הא דחייבים על 'עירובו', היינו משום שההיתר מצטרף לאיסור ומשלימו לכזית. ורש"י פירש שמכך שלמדו שלוקים על 'מקצתו' של שאור, דהיינו חצי זית שאור וחצי זית מצה, (וזעירי לא סבירא ליה לא כאביי המפרש ש'מקצתו' היינו חצי זית של שאור בפני עצמו, ולא כרבא המפרש ש'מקצתו' היינו זית שלם של שאור בפני עצמו), משמע שהיתר מצטרף לאיסור.

לענין חמץ בפסח נמי:

יבארו מדוע לא הקשו כן לרבי יוחנן.

הגמרא שאלה על זעירי הסובר גבי איסור הקטרת שאור שהיתר מצטרף לאיסור[נא], ומשום דדריש מהא דכתיב גבי שאור 'כל' ו'כי כל'[נב] לומר שלוקים על 'עירובו' של שאור, דהיינו חצי זית שאור וחצי זית מצה, לפי שההיתר מצטרף לאיסור[נג], ומקשינן עליה אם כן לענין חמץ בפסח גם יאמר שהיתר מצטרף לאיסור, דהא לגבי חמץ נמי כתיב 'כל'[נד], ולעיל (מג.) דרש רבי אליעזר דבא לרבות שחייבים על עירובו של חמץ, דהיינו שהאוכל חצי זית חמץ המעורב בחצי זית שאינו חמץ לוקה, לפי שההיתר מצטרף לאיסור, ואומרים התוס' דלר' יוחנן דאמר לגבי איסורי נזיר שהיתר מצטרף לאיסור לא מצי פריך דנימא דהיתר מצטרף לאיסור אף לענין חמץ, דאיהו לא דריש 'כל', ורק לזעירי דאמר לגבי שאור שהיתר מצטרף לאיסור משום דדריש 'כל', יש להקשות דהכי נמי יש לומר לגבי פסח משום דרשה זו.

מקשים התוס' **ואם תאמר, והא בפרק בתרא דיומא** (עד.) **דריש רבי יוחנן מ'כל חלב'[נה] דחצי שיעור אסור מן התורה**, דמשמע שבא לחייב על כל חלב ואפילו על כל שהוא, ואם כן רבי יוחנן נמי דריש 'כל', וא"כ אף לדבריו נקשה דנימא לגבי פסח שהיתר מצטרף לאיסור, ולמה לא הקשו אלא לזעירי[נו]. ומיישבים **ואומר ר"י, דלא דריש** רבי יוחנן 'כל' **אלא לאיסורא**, היינו לומר שיש איסור בדבר, **אבל** לענין **להתחייב** עליו **מלקות כמו באכילת חלב כשיעור לא** דרש[נז], וכן גבי חמץ נמי לא דרש רבי יוחנן 'כל' לענין להתחייב מלקות, ואם כן לא שמענו שהיתר מצטרף לאיסור.

ה"ג רש"י מקום מגעו אמאי פסל הא בטיל ברובא:

יבארו אי מיירי שהשום והשמן מעורבים במקפה או שהם בפני עצמם.

הגמרא הביאה מהמשנה ששנינו שאם היתה מקפה[נח] של חולין שנתן לתוכה שום ושמן של תרומה, ונגע טבול יום במקצתה, לא פסל אלא את המקום שנגע בו[נט], והקשו בגמרא, 'מקום מגעו אמאי פסול, הא בטלי להו תבלין ברוב', כלומר הרי השום והשמן של תרומה שהם מעורבים במקפה בטלו ברוב המקפה של חולין, וכל המקפה יש לה דין חולין ולא תיפסל במגעו של טבול יום, כן היא גירסת רש"י. וקשה לגירסא זו דמיירי שהשום והשמן מעורבים במקפה[ס], שהרי בתרומה יש דין 'דימוע'[סא], דתרומה שנתערבה בחולין אינה בטלה ברוב, ורק אם יש מאה כנגדה בטלה. **ופירש** רש"י ליישב קושיא זו, **דסלקא דעתין השתא ד'דימוע' דרבנן**, אבל מדאורייתא בטלה התרומה ברוב כשאר איסורים שבטלים ברוב[סב]. וקשה **לריב"א** על פירוש רש"י שפירש שמדובר שהשום והשמן מעורבים, דהא **משמע** דמיירי **שהשום והשמן בעין** ואינם מעורבים במקפה, **מדקתני 'נגע במקצתן'**, דהיינו במקצת השום והשמן, **ולא קתני 'במקצתה'**, דהיינו במקצת המקפה.

ועוד יש להוכיח דמיירי בשאינם מעורבים, **דתני בסיפא** דההיא משנה, **אימתי פוסל טבול יום במגעו, בזמן שהן גוש בקערה**, כלומר שהשום מכונס

ציונים והערות

מז. ראה בתוס' לעיל ד"ה אין לי שנחלקו אביי ורבא אם הא דמרבינן שחייבים אף על 'מקצתו' של שאור היינו שהקטיר חצי זית של שאור בפני עצמו או שהקטיר זית שלם של שאור בפני עצמו, ולפירוש רש"י זעירי חולק על שניהם וסובר ש'מקצתו' היינו חצי זית שאור וחצי זית מצה. **מח. כן** הוסיפו התוס' במנחות (נח. ד"ה מלין). ובפני יהושע ועוד אחרונים תירצו, שבאמת זעירי חולק גם על רבא, דאביי ורבא סבירא להו כר' יוחנן דלא אמרינן היתר מצטרף לאיסור רק בנזיר, וזעירי שחולק על ר' יוחנן חולק גם על אביי ורבא דסבירא להו כוותיה, ולדבריהם צריך לומר דהא דאמרינן דלא כאביי הוא לאו דווקא, ואינו רוצה לומר דלא כאביי אלא כרבא, אלא דלא כאביי שמפרש דמקצתו דמרבה הכתוב היינו מקצתו שהוא בפני עצמו, דסבירא ליה לזעירי דאין הכתוב מרבה להתחייב על מקצתו אלא כשנצטרף ההיתר עמו, וה"ה דפליג נמי על רבא דמפרש למקצתו כאביי. ואולי יש לומר עוד, דלכך נקט דלא כאביי, משום דלרבא הא דמרבינן מ'כל' דחייב גם על מקצתו היינו רק בדאית ביה כזית, וכיון דאיכא כזית גם לזעירי חייבים עליו אפילו בלי צירוף, ולא פליג זעירי על רבא רק באופן דדרשינן לכתוב, ולדינא מודה לו, לכך קאמר דלא כאביי שמפרש למקצתו דהיינו חצי כזית כזעירי, ואומר שחייב על החצי כזית אפילו אם מקטירו לבדו, ובא זעירי לחלוק עליו מדינא, ולומר דלא אמר הכתוב שחייב על מקצתו דהיינו חצי כזית, אלא רק ע"י צירוף ולא לבדו. **מט. דלרבי** אליעזר דדריש 'כל' אמרינן ד'כל' אתא לרבות 'מקצתו', ו'כי כל' אתא לרבות 'עירובו', ואם כן לרבנן דלא דרשי 'כל', מכל מקום יש לרבות 'מקצתו' מ'כי כל'. **נ. וראה** פני יהושע בישוב קושיות התוס' על רש"י. **נא. ואם** הקטיר חצי קומץ של שאור עם חצי קומץ של מצה לוקה, ואף שאין בשאור כזית, שהמצה מצטרפת לשאור להשלימו לכזית. **נב. דכתיב** (ויקרא ג יח) 'כי כל שאור וגו' לא תקטירו ממנו אשה לה'. **נג. ראה** בתוספות לעיל (מג: ד"ה ממקום).

נד. דכתיב (שמות יג טו) 'כי כל אוכל חמץ ונכרתה'. **נה. דכתיב** (ויקרא ז כג) 'כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו'. **נו. וצריך** ביאור מה הקשו התוס', הרי יש לומר שדווקא חצי שיעור כשהוא בעין אוסר רבי יוחנן, אבל כאן לענין חצי שיעור שאור שהוא מעורב ואינו ניכר אינו אוסר. מהרש"א. **נז. וכן** כתבו התוס' בשבועות (כא: ד"ה ורבי שמעון) שלא אמר רבי יוחנן אלא לענין איסור ולא לענין מלקות, והביאו ראיה מהגמרא בחולין (נג:) דאמר רבין גבי האוכל כזית אבר מן החי דאם חלקו לב' חצאין קודם שנתנו לפיו, ואכל זה לבדו ואח"כ חציו השני, פטור ממלקות, ואם חלקו מבפנים, דלאחר שבא סמוך לבית בליעתו בלעו לחצאין, רבי יוחנן אמר חייב מלקות, שהרי נהנה גרונו בכזית, וריש לקיש אמר פטור, דכשהוא יורד לתוך מעיו צריך שיהא בו שיעור אכילה. מוכח להדיא דלר' יוחנן אין לוקה אלא על אכילת כזית, דאם לא כן בלאו הא דנהנה גרונו בכזית יש לו ללקות. וכן הוכיחו מהא דאמר רבי יוחנן לעיל (מג:) דבכל התורה אין היתר מצטרף לאיסור, שאם אכל חצי זית חלב וחצי זית בשר בבת אחת אין ההיתר משלים את שיעור האיסור לחייבו, חוץ מאיסורי נזיר, שאם אכל חצי זית ענבים וחצי זית לחם בבת אחת חייב, ואי סבר ר' יוחנן דלוקין אף על כל שהוא, אם כן למה לי צירוף. **נח. 'מקפה'** הוא תבשיל סמיך ועבה, כגון דייסא. רש"י. **נט. שהשום** והשמן המעורבים בו אינם נחשבים כדבר אחד מחובר, שהמקפה מפסקת ביניהם, ולכך לא פסל אלא את מקום מגעו. **ס. כלומר**, מכך שהקשו בגמרא שיתבטלו השום והשמן ברוב, משמע שהם מעורבים, שאם הם בעין לא שייך בהם ביטול ברוב. כן כתבו התוס' בנזיר (לו. ד"ה ממר רבה). **סא. 'מדומע'** היינו מעורב, ראה רש"י גיטין נג. ד"ה היינו מדמע, ועוד. והרמב"ם (פירוש המשניות, וכן בדמאי פ"ו מ"ג) מבאר ש'דמע' היינו תרומה [כמו שנאמר (שמות כג יט) 'מלאתך ודמעך לא תאחר'], ו'מדומע' היינו תרומה המעורבת בחולין. **סב. וכיון** שרק מדרבנן לא בטלו השום והשמן הרי הם נחשבים כחולין

בקערה והוא גוף אחד, **אבל אם היה מפוזר טהור**. ולפירוש רש"י על כרחך מירי שנגע במקפה שיש לה דין מדומע, דאי מירי שנגע בשום ובהשמן אין זה מדומע, אלא היה נפסל משום שנגע בתרומה עצמה, ולא היה צריך לומר דדימוע דרבנן, **ואי** כפירושו דהא **דפסיל מקום מגעו** היינו **משום מדומע**, אם כן **אדרבה, כי הוי** השום **והשמן מפוזר יש** לו למקפה **להיות מדומע יותר**, דאם כשנגע במקפה שאין השום והשמן של תרומה מעורב בה פסל את הכל, כיון שהמקפה נחשבת 'מדומעת', כל שכן שאם היה השום והשמן של תרומה מעורב במקפה יפסל, שאז היא נחשבת יותר מדומעת, ואמאי קתני שאם היה מפוזר טהור[סג].

טהור, ואי פסיל מקום מגעו משום מדומע, אדרבה כי הוי מפוזר יש לו להיות מדומע יותר. ועוד, אמאי פסיל מקום מגעו ותו לא, כיון דחשיב כמו כולה תרומה על ידי דימוע, יפסל הכל, או לא יפסל אפילו מקום מגעו, דבהדיא איתא במסכת טבול יום בעיסה מדומעת שנגע בה טבול יום, דלתנא קמא אינה נפסלת כלל, ולרבי יוסי ורבי שמעון נפסלת כולה, ולא חילקו שם בין מקום מגעו לשאר העיסה, אלא מי שפוסלה פוסלה לגמרי ומי שמכשיר מכשיר לגמרי, ואם כן כאן שחילקו בין מקום מגעו לשאר המקפה על כרחך מירי שהשום והשמן של תרומה בעין ואינם מעורבים במקפה.

ומשום הני קושיות חולקים התוס' על רש"י ואומרים, ולכך נראה לר"י כפירוש ר"ת, אוצר החכמה **דיש דמתניתין מירי שהשום והשמן הם בעין** ואינם מעורבים במקפה, וגרסינן בקושית הגמרא כדגרסינן **בכל הספרים, 'מקום מגעו אמאי פסל, והא לא הוי כביצה**[סד], ואינו שיעור הראוי לקבל טומאה מדאורייתא, **והואיל דלא מקבל טומאה** בפחות מכביצה **אלא מדרבנן**[סה], **אית לן למימר דבטלי אגב מקפה**, ואף מדרבנן לא יטמא, **כדפרישית בפרק כל שעה** (לעיל דף ג.)[סו].

אלא מאי היתר וכו'. נראה דלא גרס ליה, דאי גרס ליה א"כ מאי ס"ד דאביי לאקשויי, כיון דלדידיה נמי קשה, אלא לאביי א"ש דפליגי עליה רבנן, דלר"ע דווקא אית ליה היתר מצטרף לאיסור

סיכום: דעת רש"י שהשום והשמן מעורבים במקפה, וקושיית הגמרא היא שהשום והשמן של תרומה בטלו ברוב המקפה של חולין, ולא תפסל המקפה במגעו של טבול יום. ופירש שדין 'דימוע' דרבנן, אבל מדאורייתא בטלה התרומה ברוב.

דעת התוס' שהשום והשמן בעין ואינם מעורבים במקפה, וקושית הגמרא היא שאין בשום והשמן כביצה, ואוכל פחות מכביצה אינו מקבל טומאה, ומדוע נפסלת התרומה במגעו של טבול יום.

לאו משום דהיתר מצטרף לאיסור:

יבארו דאין לדחות שלוקה משום שיכול ללקטם.

בגמרא הביאו ראיה שהיתר מצטרף לאיסור מדקתני לגבי חולין ותרומה המעורבים שזר לוקה עליהם בכזית, והיינו שאם אכל כזית מהחולין והתרומה יחד לוקה להתוס' ונימא דהא דקתני שזר לוקה עליו בכזית, היינו דאם נוטל כזית מן התרומה ואוכל, אבל אם אוכל כזית מהתרומה והחולין יחד אינו לוקה[סז]. ומיישבים, **ומטעם דהואיל ואם היה מלקט מן השום או מן השמן שיעור כזית וילקה עליו, לית לן למימר שלא תבטל אגב מקפה**, ולעולם אין היתר מצטרף לאיסור, **כיון שאין דרך אכילה בכך**, ועל כרחך הא דקתני שאם יאכל כזית ילקה היינו כזית של חולין ותרומה יחד.

לאו משום דהיתר מצטרף לאיסור. ומטעם הואיל אם היה מלקט מן השום או מן השמן כזית וילקה עליו לית לן למימר שלא תבטל אגב מקפה, כיון שאין דרך אכילה בכך:

דאיכא כזית בכדי אכילת פרס. מקשין דבהשוחט (חולין דף לד:) **אמרינן הנח לנזיד הדמע דלית ביה כזית בכדי אכילת פרס, משמע דבסתמא לא הוי כזית בכדי אכילת פרס. ויש לומר דהכא קים ליה דעסקינן בדאית ביה כזית בכדי אכילת פרס. ולפירוש ר"ת דמוקי שהשום והשמן בעין אתי שפיר, דאי הוי מעורב לא הוי כזית בכדי אכילת פרס:**

דאיכא כזית בכדי אכילת פרס:

יבארו דלא קשה מהגמרא בחולין דמשמע שבסתם תערובת אין כזית בכדי אכילת פרס.

בגמרא דחינן שאין להוכיח שהיתר מצטרף לאיסור מדקתני לגבי שום ושמן של תרומה המעורבים במקפה של חולין שזר לוקה עליהם בכזית, דיש לדחות דמיירי שאוכל כזית מן התרומה בכדי אכילת פרס, כלומר שאכל מהחולין והתרומה בשיעור זמן הראוי לאכילת חצי ככר פת, כזית מן התרומה, אומרים התוס' דיש מקשין, **דבהשוחט** (חולין לד:) **אמרינן** לגבי נזיד הדמע[סח], **הנח לנזיד הדמע דלית ביה כזית בכדי אכילת פרס**, ולכך אין חייבים על אכילתו, **משמע דבסתמא** מדומע **לא** הוי **כזית בכדי אכילת פרס**, ואם כן הכא נמי מסתבר לומר דמירי שאין בו כזית בכדי אכילת פרס. ומיישבים, **ויש לומר דהכא קים ליה** להתרצן דעסקינן **בדאית ביה כזית בכדי אכילת פרס**[סט]. **ולפירוש ר"ת** (לעיל ד"ה מקום) **דמוקי שהשום והשמן בעין** ואינם מעורבים במקפה **אתי שפיר**, דלא יקשה מהא דמשמע התם דבסתם תערובת אין כזית בכדי אכילת פרס, **דאי הוי מעורב** באמת **לא הוי כזית בכדי אכילת פרס**, אבל הכא שאינו מעורב מירי שיש כזית בכדי אכילת פרס מהאיסור.

אלא מאי היתר וכו':

יבארו שאין לגרוס כן, ולאביי לא יקשה מברייתא זו.

בגמרא אמר רב דימי **ששיעור אכילת כזית** בכדי אכילת פרס אף בתערובת הוא מדאורייתא, ומקשינן עליה דאם כן למה נחלקו רבנן על רבי אליעזר בכותח הבבלי שמעורב בו חומץ ומצה, ואמרו שאין לוקין עליו משום אכילת חמץ, הא אף שרבנן אינם דורשים 'כל' לרבות תערובת חמץ, מכל מקום הרי ב'פרס' מן הכותח יש כזית מן החמץ, ואמרינן בגמרא, 'אלא מאי משום דהיתר מצטרף לאיסור, סוף סוף אמאי פליגי רבנן עליה דרבי אליעזר בכותח הבבלי', כלומר, לאביי דסבירא ליה דהא דלוקין על כזית מתערובת תרומה וחולין משום שהיתר מצטרף לאיסור נמי קשה, מדוע נחלקו חכמים על רבי אליעזר בכותח הבבלי, דהא אף שלדעתם לא נתרבה שלוקין על תערובת חמץ, מכל מקום יש ללקות משום שההיתר מצטרף לאיסור. ואומרים התוס' **ונראה דלא גרס ליה**, כלומר דאין לגרוס קושיא זו שהקשה רב דימי לאביי, **דאי גרס ליה**, דאם גורסים כן בגמרא וגם לאביי יקשה מדוע נחלקו רבנן על רבי אליעזר בכותח כמו שהקשה הוא עצמו לרב דימי, **אם כן מאי סלקא דעתיה דאביי לאקשויי, כיון דלדידיה נמי קשה, אלא** צריך לומר **דלאביי אתי שפיר** הא **דפליגי עליה רבנן** על רבי אליעזר בכותח הבבלי, **דלרבי עקיבא דווקא אית ליה היתר מצטרף לאיסור בכל**

ציונים והערות

לגבי טבול יום. ראה ר"ש (טבול יום פ"ג מ"ד). **סג. שם** במשנה קתני, אם היתה המקפה של תרומה והשום והשמן של חולין, ונגע טבול יום במקצתן, פסל את כולם, ואם היתה המקפה של חולין והשום והשמן של תרומה, ונגע טבול יום במקצתן, לא פסל אלא מקום מגעו, ואם היה השום מרובה הולכין אחר הרוב, א"ר יהודה, אימתי, בזמן שהן גוש בקערה, אבל אם היה מפוזר במדוכה טהור. וסברו התוס' דרבי יהודה קאי גם על הרישא של המשנה, ולכך הביאו ראיה מכך שאמר שאם היה מפוזר טהור, והיינו שבכהאי גוונא טהור לגמרי, שדין זה שאם נגע טבול יום במקצתן פסל מקום מגעו מירי שלא היו השום והשמן מעורבים. אבל לפירוש רש"י יש לומר בפשיטות דרבי יהודה קאי רק על על הסיפא דקתני שאם היה השום מרובה הולכים אחר הרוב ופסל את הכל, דדין זה אינו אלא בזמן שהוא גוש, אבל אם היה מפוזר טהור, ונפרש דהא דקתני טהור היינו שלא פסל את כולו אלא את מקום מגעו, וכן פירשו שם המפרשים, והיינו משום שהמקפה של חולין מפסיקה בין פירורי השום, אבל ברישא שפיר מירי הוא מפוזר. ואף שברישא לגבי מקפה של תרומה אמרינן שהשום והשמן שהם חולין טפלים למקפה ונפסלו במגע טבול יום, יש לומר דדווקא במקפה של תרומה אמרינן הכי כיון שכולה מחוברת והשום טפל לה, אבל כשהשום מפוזר, כיון שכל פירור עומד בפני עצמו לא פסל את מקום מגעו, ואף שהשום הוא רוב. דבר שמואל. **סד. ולא** כגירסת רש"י שקושית הגמרא שיתבטלו ברוב. **סה. בנזיר** (לו. ד"ה ממר רבה) כתבו התוס' שרש"י מיאן בגירסא זו לפי שהוא סובר (פסחים לג: ד"ה נכנימה, ועוד) שאוכל מקבל טומאה אפילו בכל שהוא. אמנם ראה תוס' לעיל (לג: ד"ה למימא) ובשבת (נח. ד"ה מי לענין) שכתבו בסוף דבריהם שאף רש"י חזר בו ופירש שמדאורייתא אין אוכל מקבל טומאה בפחות מכביצה. **סו. ובנזיר** (שם) פירשו התוס' את קושית הגמרא, שהלשון 'פסל' משמע שהטבול יום פסל מדאורייתא, כמו ברישא דקתני 'פסל את כולן' דהיינו מדאורייתא, ולכך הקשו בגמרא שהרי אין בו כביצה. **סז. כן** הקשו התוס' בנזיר (לו. ד"ה מקום). וראה בתוס' לעיל (ד"ה מקום) שנחלקו רש"י ותוס' אי מירי שהתרומה והחולין מעורבים או שכל אחד בפני עצמו, וכתב הר"ש (טבול יום שם) שלפירוש רש"י שמדובר שהם מעורבים זה בזה לא קשה, דכיון שהם מעורבים אי אפשר ללקטם, ורק לפירוש התוס' דמירי שהם בעין קשה דיש לומר דלוקה אם ילקט מהם כזית. **סח. 'נזיד'** פירושו תבשיל (רש"י לעיל טז: ד"ה וגמנ), ו'דמע' פירושו מעורב (רמב"ם הלכות מאכלות אסורות פ"ג ה"י), ו'נזיד הדמע' פירושו תבשיל שמעורב בו תרומה. **סט. ובחולין** (שם ד"ה הכא) כתבו התוספות להיפך, שבסתם תערובת יש כזית בכדי אכילת פרס כמו שמשמע כאן, אלא ששם רצה לומר שיש לדחות מה שהקשו

התורה, דגמר מנזיר דכתיב ביה 'משרת' לאשמועינן שהיתר מצטרף לאיסור[ע], אבל לרבנן דמוקמי האי 'משרת' דכתיב לגבי נזיר לאשמועינן שטעם האיסור נחשב כעיקר האיסור[עא], לית להו דהיתר מצטרף לאיסור בשום מקום, ולכך חולקים רבנן על רבי אליעזר בכותח וסוברים שאין לוקין עליו. ועוד דבנזיר בפרק ג' מינים (לז:) גרסינן גבי שתי קופות דמייתי בגמרא בסמוך, שבאחת מהן יש חולין ובאחת יש תרומה, ונפלו לתוכן סאה חולין וסאה תרומה ואין אנו יודעים אם של חולין נפלה לשל חולין ותרומה לשל תרומה, או של חולין נפלה לשל תרומה ושל תרומה נפלה לשל חולין, דהדין הוא שתולים שהחולין נפל לחולין והתרומה נפלה לתרומה, ולא נאסרה הקופה שהיה בה חולין, ואמר אביי התם, בשלמא לדידי דאמינא דבכל איסורים שבתורה היתר מצטרף לאיסור, אתי שפיר הא דתולים שהתרומה נפלה לתוך התרומה, משום דמיירי כגון דנפישי חולין, כלומר שבקופה של חולין שנפלה לתוכה הסאה שאנו מסופקים אם היא של תרומה או של חולין היה יותר מסאה חולין[ע], ומבארים התוס', פירוש, לאביי הא דהיתר מצטרף לאיסור היינו כשיש מן האיסור יותר מן ההיתר, או ששניהם בשוה, אבל כשהיתר רבה על האיסור אין האיסור מצטרף להיתר, ולרב דימי החולק על אביי אין היתר מצטרף לאיסור בשום מקום, כדמסיק לקמן, משום דסבירא ליה דהוי חטאת ונזיר שני כתובים הבאים כאחד[עג] ואין מלמדין[עד], ואם כן לגבי קופה דמיירי שההיתר בו הוא יותר מן האיסור, שהיה בקופה יותר מסאה חולין, מודה אביי שאין ההיתר מצטרף לאיסור. ובכותח הבבלי האיסור מועט מן ההיתר, ובזה פליגי רבנן ורבי אליעזר אי אמרינן דהיתר מצטרף לאיסור כמו שיבארו התוס'.

ולפי גירסת התוס' הכי פירושו, דאביי הקשה לרב דימי, אי הכי שכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא, אמאי פליגי רבנן כו' על רבי אליעזר בכותח הבבלי, דבשלמא לדידי דסבירא לי דכזית בכדי אכילת פרס אינו מדאורייתא, אתי שפיר הא דפליגי רבנן אר' אליעזר בדין היתר מצטרף לאיסור, משום דר' אליעזר דריש 'כל', ואתא 'כל' לרבות שהיתר מצטרף לאיסור ולוקין על תערובת חמץ אפילו כשהאיסור מועט, ורבנן לא דרשי 'כל', וסברי דכשהאיסור מועט אין האיסור מצטרף להיתר ואין לוקין עליו, כמו בשאר איסורים דאמרינן דהיכא שהאיסור מועט אין ההיתר מצטרף לאיסור, אלא לדידך, כלומר לרב דימי דאמר דהא דלוקין עליו הוא משום שכזית בכדי אכילת פרס מדאורייתא ולא משום שהיתר מצטרף לאיסור, קשה, אמאי פליגי רבנן אר' אליעזר, דהא בדין כזית בכדי אכילת פרס לא מצאנו שנחלקו בזה תנאים, ואם לרבי אליעזר לוקה אף לרבנן ילקה[עה]. וכן גבי קופה ומדוכות שהקשה אביי לרב דימי בסמוך, דמשמע התם שכזית בכדי אכילת פרס אינו מדאורייתא, נמי אתי שפיר לאביי[עו], אבל אם היה קשה משם גם לאביי לא היה אביי מקשה משם על רב דימי[עז].

סיכום: ביארו דלאביי אתי שפיר הא דפליגי רבי אליעזר ורבנן בכותח הבבלי, דלרבנן לא אמרינן היתר מצטרף לאיסור בכהאי גוונא שהאיסור מועט, ולרבי אליעזר אפילו בכהאי גוונא אמרינן דהיתר מצטרף לאיסור, אבל לרב דימי דסבירא ליה שהטעם שלרבי אליעזר לוקים על כותח הבבלי הוא משום שכזית בכדי אכילת פרס מדאורייתא, אם כן מדוע נחלקו רבנן על רבי אליעזר, והרי לא מצאנו בשום מקום שנחלקו תנאים בדין זה, ולדברי הכל כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא ולוקין עליו.

בכל התורה, דגמר מנזיר, אבל לרבנן דמוקמי משרת לטעם כעיקר לית להו היתר מצטרף לאיסור בשום מקום. ועוד דבנזיר בפ' ג' מינים (דף לז.) גרסינן גבי שתי קופות דבסמוך, בשלמא לדידי דאמינא היתר מצטרף לאיסור, דנפישי חולין, פי' לאביי הא דהיתר מצטרף לאיסור היינו כשיש מן האיסור יותר מן ההיתר, או ששניהם בשוה, אבל כשהיתר רבה על האיסור אין מצטרף, ולרב דימי אין היתר מצטרף לאיסור בשום מקום, כדמסיק לקמן דהוי חטאת ונזיר שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין, וה"פ, א"ה אמאי פליגי רבנן כו', בשלמא לדידי פליגי רבנן משום דר' אליעזר דריש כל ואתא כל לרבות אפילו כשהאיסור מועט, ורבנן לא דרשי כל דכשהאיסור מועט אין מצטרף כמו בעלמא, אלא לדידך אמאי פליגי. וכן גבי קופה ומדוכות אתי שפיר לאביי:

הנח לתרומת תבלין דרבנן. קשה לרשב"א כיון דתרומת תבלין דרבנן גבי שום אמאי פסל מקום מגעו, ויש לחלק:

איתיביה שתי קופות. ואם תאמר מאי פריך אמאי אמרינן שאני אומר, והא פשיטא דבכל מקום מדאורייתא מין במינו בטל ברוב, והכא מיירי שרבו חולין על התרומה, כיון דסבר השתא דמיירי בתרומה דאורייתא, דבדאורייתא בעי רבייה אפילו שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין, וה"פ, א"ה אמאי פליגי רבנן כו', בשלמא לדידי פליגי רבנן משום דר' אליעזר דריש כל ואתא כל לרבות אפילו כשהאיסור מועט, ורבנן לא דרשי כל דכשהאיסור מועט אין מצטרף כמו בעלמא, אלא לדידך אמאי פליגי. וכן גבי קופה ומדוכות אתי שפיר לאביי:

הנח לתרומת תבלין דרבנן. קשה לרשב"א כיון דתרומת תבלין דרבנן גבי שום אמאי פסל מקום מגעו, ויש לחלק:

איתיביה שתי קופות. ואם תאמר מאי פריך אמאי אמרינן שאני אומר, והא פשיטא דבכל מקום מדאורייתא מין במינו בטל ברוב, והכא מיירי שרבו חולין על התרומה, כיון דסבר השתא דמיירי בתרומה דאורייתא, דבדאורייתא בעי רבייה אפילו

הנח לתרומת תבלין דרבנן:

יקשו דאם כן לגבי שום ושמן של תרומה המעורבים במקפה של חולין נמי יש לומר כן.

בגמרא דחה רב דימי שאין להקשות מכך שלגבי תבלויי תרומה משמע שכזית בכדי אכילת פרס אינו מדאורייתא, כיון שמדאורייתא אין התבלינים חייבים בתרומה[עח], ולכך הקילו שם לענין כזית בכדי אכילת פרס, ומקשים התוס' וקשה לרשב"א, דהא כיון דתרומת תבלין דרבנן, אם כן במשנה שהובאה לעיל לגבי טבול יום שנגע במקפה של חולין שיש בה שום ושמן של תרומה, אמאי אמרינן דפסל מקום מגעו משום שכזית בכדי אכילת פרס מדאורייתא[עט], הא סוף סוף עיקר התרומה מדרבנן היא. ואומרים התוס', ויש לחלק[פ].

איתיביה שתי קופות:

יבארו דקשה לרב דימי אף דמיירי שיש רוב חולין. בגמרא הקשה אביי לרב דימי מהברייתא ששנינו לגבי שני קופות אחת של חולין ואחת של תרומה, שנפל לאחת חולין ולאחת תרומה, דתולין שהתרומה נפלה לקופה של תרומה והחולין נפלו לקופה של חולין, ואם כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא הוא אם כן יש כאן איסור דאורייתא, ולמה מקילים לומר דתולין שהתרומה נפלה לתוך הקופה של תרומה, דתולין שהתרומה נפלה לקופה של תרומה והחולין נפלו לקופה של חולין, מקשים התוס' ואם תאמר, מאי פריך אביי לרבי דימי אמאי אמרינן שאני אומר, והא פשיטא דבכל מקום מדאורייתא מין במינו בטל ברוב, והכא מיירי שרבו חולין על התרומה, כיון דסבר השתא דמיירי בתרומה דאורייתא, כלומר דלמה שסברה הגמרא עכשיו שתרומה בזמן הזה הוא מדאורייתא, על כרחך צריך לומר דמיירי שיש חולין יותר מהתרומה, דבדאורייתא בעי רבייה כדי שתתבטל התרומה ברוב, אפילו לר' יוחנן בהערל (ינמות פנ.)[פא], ואם אין רוב היה אסור מדאורייתא לכולי עלמא, ואף לאביי היה קשה אמאי אמרינן 'שאני

ציונים והערות

מנזיד הדמע שיש לומר דמיירי שאין בו כזית בכדי אכילת פרס. **ע. דכתיב** לגבי נזיר (במדבר ו ג) 'וכל משרת ענבים לא ישתה', כלומר שחייב על אכילת פת או דבר אחר השרוי ביין, שהפת שהיא מצטרפת לשיעור כזית יין האסור לנזיר. ואי אפשר לומר שמדובר שביין עצמו יש שיעור כזית, שאם כן פשוט שחייב מלקות על היין ואין צריך להשמיענו שחייב גם אם שרה בו את הפת. **עא. לרבנן** בפסוק זה נאמר שאם נשרו ענבים במים ['משרת'] ויש במים אלו טעם יין, נזיר השותה מים אלו לוקה כאילו אכל ענבים. והיינו משום שטעם האיסור שנבלע במים נחשב כעיקר האיסור ואוסר את היין. **עב. ונמצא** שאף אם הסאה של תרומה נפלה לתוך הקופה של חולין נמי אינו אסור מן התורה, שמן התורה בטלה התרומה ברוב החולין, ולכך אף שמדרבנן היתה התערובת אסורה, שרבנן גזרו שתרומה אינה בטלה אלא באחד במאה, מקילים אנו באיסור דרבנן ותולים שנפלה הסאה של תרומה לתוך הקופה ולא לקופה של חולין. **עג. דלגבי** נזיר ילפינן שהיתר מצטרף לאיסור כמו שנתבאר, וגם לגבי חטאת ילפינן שהיתר מצטרף לאיסור, דכתיב (ויקרא ו כ) 'כל אשר יגע בבשרה יקדש', והיינו שאם נבלע מבשר החטאת בבשר אחר, אותו בשר 'יקדש' ודינו כחטאת, שאם אותה חטאת פסולה, כגון שהיא נותר, גם החתיכה שנבלע בה מהחטאת פסולה, ואם היא כשרה, צריך לאכול את החתיכה שנבלע בה מבשר החטאת כדין חטאת, שהיא קדשי קדשים ונאכלת בעזרה לזכרי כהונה, ואינה נאכלת אלא ליום ולילה. והיינו משום שההיתר מצטרף לאיסור, ולוקה על אכילת הבשר שמעורב בו מהחטאת. וראה רש"י בזבחים (לז: ד"ה עד שיגמע) דמיירי שנבלע ממשות של החטאת בתוך בשר ההיתר, כגון שסך צלי של שלמים בשומן של חטאת, ואין צריך בזה לדין טעם כעיקר. וראה עוד בר"ן כאן. **עד. כן** הוא הכלל בכל מקום ששני כתובים הבאים כאחד אינם מלמדים, וטעם הדבר משום שלא היה צריך לכתוב דין זה אלא פעם אחת ונלמד ממנו לכל התורה, ומכך שכתבה התורה דין זה במקום אחר, שמע מינה שאין ללמוד ממנו לכל התורה, ואין דין זה נוהג אלא במקומות שנאמר בהם. **עה. נתבאר** על פי התוס' בנזיר (לו: ד"ה לא הכי). **עו. אביי** הקשה לרב דימי מהברייתא שהובאה לעיל לגבי קופות שנפל לאחת חולין ולאחת תרומה, דאם כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא אם כן יש כאן איסור דאורייתא, ולמה מקילים ותולים שהתרומה נפלה לתוך הקופה של תרומה. וכן הקשה מדקתני לגבי שתי קדירות, אחת של חולין ואחת של תרומה, והיו לפניהם שתי מדוכות שהיו בהם תבלינים, אחת של חולין ואחת של תרומה, ונפלו התבלינים לתוך הקדירות ואין אנו יודעים להיכן נפלו, דתולים שהחולין נפלו לקדירה של חולין והתרומה נפלה לקדירה של תרומה, ואם כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא, אם כן יש כאן איסור דאורייתא, ולמה מקילים ותולים שהתרומה נפלה לתוך הקופה של תרומה. ולכאורה לאביי נמי קשה, דבשני אופנים אלו יש לומר שההיתר מצטרף לאיסור והכל אסור מדאורייתא, ואם כן איך הקשה לרב דימי מברייתות אלו. ולפי מה שביארו התוס' אתי שפיר שלאביי לא קשה, דהתם מיירי שהחולין יותר מן התרומה, וסברי רבנן דבכהאי גוונא לא אמרינן היתר מצטרף לאיסור כמו שנתבאר, ואף אם נפלה התרומה לחולין לא נאסרו החולין מדאורייתא, ולכך מקילים ותולים שהתרומה נפלה לשל תרומה. **עז. קצת** קשה על מה שביארו התוס' שאין אומרים היתר מצטרף לאיסור אלא כשהאיסור יותר מן ההיתר או שוה לו, דאם כן היה לאביי לפרש שגם בכותח ומדוכות מיירי שההיתר יותר מן האיסור, כמו שאמר לגבי שני קופות דמיירי שהחולין יותר מן התרומה. ועוד קשה, דלעיל גבי מקפה של חולין ושמן ושום של תרומה הרי החולין יותר מן התרומה, ומדוע רצה אביי לומר שההיתר מצטרף לאיסור. ויש ליישב דההיא דמקפה שנתערב בה שמן ושום של תרומה אתיא כרבי אליעזר הסובר שאפילו אם האיסור מועט מן ההיתר אומרים שההיתר מצטרף לאיסור, שהוא לומד מחמץ לכל התורה. מהרש"א. **עח. דמדאורייתא** אין חיוב תרומות ומעשרות אלא מאחד מחמשת מיני דגן ומיין ושמן זית. רש"י. **עט. מבואר** בגמרא שהטעם שטבול יום פסל מקום מגעו אף שהתרומה בטלה ברוב, משום שזר לוקה עליהם בכזית, והיינו משום שכזית בכדי אכילת פרס מדאורייתא, ועל זה הוקשה לתוס', דכיון שעיקר התרומה אינה אלא מדרבנן מה מהני הא דכזית בכדי אכילת פרס מדאורייתא. דבר שמואל. **פ. ויש** לבאר החילוק, שכזית בכדי אכילת פרס הוא שיעור תורה שהוא שיעור חשוב, ואינו מתבטל אף שהאיסור הוא מדרבנן. דבר שמואל. **פא. דלר'** יוחנן דסבירא ליה דמיירי שאין רוב משני התם

אומר'[פב], ואם כן אף לרב דימי דסבירא ליה דכזית בכדי אכילת פרס מדאורייתא, מכל מקום בכהאי גוונא שיש רוב חולין מדאורייתא בטלה התרומה[פג], ואתי שפיר הא דאמרינן 'שאני אומר'.

ומיישבים ואומר ר"י, דמשמע לאביי מהברייתא דבעי למימר דבכל ענין אומרים 'שאני אומר' וכו', ואפילו אם נתערב מין בשאינו מינו, דהיינו שהסאה שנפלה לתוך הקופה לא היתה מאותו מין שהיה בקופה, שאינו בטל ברוב, כגון קמח חיטין שנתערב בקמח שעורין[פד], שאינו ניכר[פה], ולכך הקשה אביי לרב דימי דסבירא ליה דכזית בכדי אכילת פרס מדאורייתא אמאי אמרינן 'שאני אומר'[פו].

והוא הדין לערלה בשתים:

יבארו איזו חומרה אינה שייכת בערלה.

הגמרא הביאה מהברייתא שיש ללמוד שטעם כעיקר[פז] בכלאים, מנזיר, שכן בנזיר יש כמה קולות, א. שאינו אסור לעולם, ב. שאינו איסור הנאה, ג. שיש היתר לאיסורו, ומכל מקום לגבי נזיר אמרינן דטעם כעיקר, כלאים שאיסורם חמור מאיסור נזיר, א. שהם אסורים לעולם, ב. שאסורים בהנאה, ג. אין היתר לאיסורם, כל שכן שיהיה טעם כעיקר. ומוסיפה הברייתא, 'והוא הדין לערלה בשתים', כלומר שיש ללמוד ערלה מכלאים בשתים מהחומרות הנ"ל וכמו שיבואר להלן, וכן אמרינן בפרק קמא דקדושין (לח.) גבי חדש, שיש ללמוד מאיסור חדש לאיסור כלאים שיהיה איסורו נוהג בין בארץ ובין בחוץ לארץ, שבחדש יש את השלשה קולות הנ"ל כמו בנזיר, ובאיסור כלאים אין את הקולות הנ"ל כמו שנתבאר, ואמרו עוד שיש ללמוד גם ערלה מחדש בשתים מהחומרות הנ"ל, והיינו משום שאחד מהחומרות הנ"ל שיש בכלאים אינו שייך בחדש, ויבארו התוס' איזו חומרה שיש בכלאים אינה שייכת בערלה.

ופירש הקונטרס, דמה שאמרו לגבי כלאים שאסורים לעולם אינו שייך בערלה, **דערלה אין איסורו איסור עולם, דאחר שלש שנים מנטיעת האילן מותר.** ומה שאמרו שיש ללמוד ערלה בשתים היינו א. שאסור בהנאה, ב. שאין היתר לאיסורו. ומקשים התוס' לפירושו, וקשה, דהא **מה שמותר אחר שלש שנים היינו האילן, והאילן לא נאסר מעולם רק הפרי** שגדל בו בשלש שנים הראשונות, **והפרי אין לו היתר** לעולם, ואם כן חומרה זו שאסורים לעולם שייכת גם בערלה.

ור"ת פירש דהא דאמרינן **'הוא הדין לערלה בשתים'**, היינו **בשנת ארבע**, כלומר דאין כוונת הגמרא לפירות היוצאים מן האילן בג' שנים הראשונות, אלא לפירות של שנה רביעית, שהם נטע רבעי[פח], והחומרא שאמרו לגבי כלאים שאי אפשר להתיר איסורם אינה שייכת בערלה, **דיש היתר לאיסורו על ידי פדייה, או להביא לירושלים** ולאכלם שם. ומה שאמרו שיש ללמוד ערלה בשתים היינו א. שאסור לעולם, ב. שאסור בהנאה.

ור"י מפרש דהא דאמרינן לגבי נזיר וחדש **שאין איסורן איסור עולם**, היינו לפי **שהגדל מן הגפן אחר השלמת נזרו לא חל עליו איסור**, וכן לענין חדש, **היוצא מקנה השיבולת אחר הבאת העומר לא חל עליו איסור חדש**, כיון שכבר השריש, כלומר שנקלט קודם הבאת העומר, והבאת העומר התירה אותו, וכן הוא לגבי ערלה, **שאחר ג' שנים היוצא ממנו אין איסור חל עליו**, ועל חומרא זו שאסורים לעולם אמרו שאינה שייכת בערלה. ולפירושו מה שאמרו שיש ללמוד ערלה בשתים היינו א. שאסור בהנאה, ב. שאין היתר לאיסורו[פט].

יבארו הא דאמרינן 'יש היתר לאיסורו', יש לפרש כפירוש הקונטרס[צ], דנזיר וחדש יש היתר לאיסורו, לפי שנזיר תוך זמנו, כלומר דאף קודם סיום נזירותו יש לו היתר על ידי שאלה, שיכול להשאל על נזירותו ויהיה מותר ביין, וחדש נמי לר' יהודה דאמר (מנחות סח.) יום הנף כולו אסור, כלומר דיום הבאת העומר אסור באכילת חדש, יש לו היתר תוך זמנו על ידי הבאת העומר[צא], וערלה אין לה היתר תוך זמנה. עוד מוסיפים התוס' לבאר לפירוש זה, והא דאמרינן לגבי אילן ילדה, כלומר אילן צעיר שלא עברו עליו שלש שנים, שנתערב באילן זקינה, דבטלה, והפירות מותרים באכילה מיד, ואם כן קשה דערלה נמי יש לה היתר בתוך זמנה. יש לומר דהתם כשנתערב באילן אחר אין זה אילן דערלה כלל, דפנים חדשות באו לכאן, שנתבטל אותו אילן בזקינה, אבל ערלה ממש אין לה היתר בתוך הזמן.

ועוד מפרש ר"י, דהא דאמרינן לגבי חדש ונזיר שיש היתר לאיסורו, לפי שהפרי של חדש שנאסר כבר, וכן היוצא מן הגפן קודם השלמת נזירות, יש להן היתר בהשלמת זמן האיסור, דהחדש מותר כשעבר זמן האיסור[צב], והיוצא מן הגפן מותר לאחר שסיים נזירותו, אבל בערלה וכלאים הפרי שנאסר אין לו היתר לעולם. ואומרים התוס' ופירוש זה נראה עיקר, דלפי זה אין צריך להעמיד ברייתא זו כר' יהודה הסובר שכל יום ט"ז אסור בחדש[צג]. ומוסיפים התוס', ואין להקשות לפירוש זה אמאי לא חשיב 'יש היתר לאיסור' לגבי נזיר דאיכא בשאלה, ובחדש משום הבאת העומר, ויהא ג' חומרות בערלה, דלגבי ערלה נמי יש היתר לאיסורו אחר שעברו שלש שנים[צד], דיש לומר דלא סבר כר' יהודה שיום ט"ז ניסן אסור בחדש והבאת העומר קודם השלמת נזירות, יש להן היתר בהשלמת זמן האיסור, דהחדש מותר כשעבר זמן האיסור[צב], והיוצא מן הגפן מותר לאחר שסיים נזירותו, אבל בערלה וכלאים הפרי שנאסר אין לו היתר לעולם. ואומרים התוס' ופירוש זה נראה עיקר, דלפי זה אין צריך להעמיד ברייתא זו כר' יהודה הסובר שכל יום ט"ז אסור בחדש[צג]. ומוסיפים התוס', ואין להקשות לפירוש זה אמאי לא חשיב 'יש היתר לאיסור' לגבי נזיר דאיכא בשאלה, ובחדש משום הבאת העומר, ויהא ג' חומרות בערלה, דלגבי ערלה נמי יש היתר לאיסורו אחר שעברו שלש שנים[צד], דיש לומר דלא סבר כר' יהודה שיום ט"ז ניסן אסור בחדש והבאת העומר

לר' יוחנן בהערל (יבמות דף פג.). **ואור"י דבעי למימר בכל ענין אפילו מין בשאינו מינו, כגון קמח חיטין בקמח שעורין, שאינו ניכר:**

[מד:] **והוא הדין לערלה בשתים. וכן אמרינן בפ"ק דקדושין** (דף לח.) **גבי חדש. ופ"ה דערלה אין איסורו איסור עולם, דאחר שלש מותר. וקשה, מה שמותר אחר שלש היינו האילן, והאילן לא נאסר מעולם רק הפרי, והפרי אין לו היתר. ור"ת פי' הוא הדין לערלה בשתים היינו בשנת ארבע, דיש היתר לאיסורו על ידי פדייה או להביא לירושלים. ור"י מפרש דנזיר וחדש אין איסורן איסור עולם, שהגדל מן הגפן אחר השלמת נזרו לא חל עליו איסור, וכן חדש היוצא מקנה השיבולת אחר הבאת העומר לא חל עליו איסור, כיון שהשריש קודם העומר, וכן ערלה אחר ג' שנים היוצא ממנו אין איסור חל עליו. ויש היתר לאיסורו יש לפרש כפ"ה, שנזיר תוך זמנו יש לו היתר על ידי שאלה, וחדש נמי לר' יהודה דאמר יום הנף כולו אסור יש לו היתר תוך זמנו על ידי עומר, וערלה אין לה היתר תוך זמנה. וילדה בזקינה דבטלה, אין זה אילן דערלה, דפנים חדשות באו לכאן. ועוד מפר"י שהפרי של חדש שנאסר כבר וכן היוצא מן הגפן קודם השלמת נזירות יש להן היתר בהשלמת זמן האיסור, אבל ערלה וכלאים שנאסר אין להם היתר לעולם, ופירוש זה נראה עיקר, שאין צריך להעמיד ברייתא זו כר' יהודה שכל יום ט"ז אסור בחדש. ומוסיפים התוס', ואין להקשות לפירוש זה אמאי לא חשיב 'יש היתר לאיסור' לגבי נזיר דאיכא בשאלה, ובחדש משום הבאת העומר, ויהא ג' חומרות בערלה, דלגבי ערלה נמי יש היתר לאיסורו אחר שעברו שלש שנים, דיש לומר דלא סבר כר' יהודה שיום ט"ז ניסן אסור בחדש והבאת העומר**

ציונים והערות

דלכך אמרינן 'שאני אומר' כיון שתרומה בזמן הזה מדרבנן, אבל בדאורייתא מודה רבי יוחנן שצריך רוב. **פב. וכמו** שנתבאר בהערה לעיל זה, משום שמדאורייתא תרומה בטלה ברוב, ורבנן גזרו שאינה בטלה אלא אם יש מאה כנגדה. **פג. כמו** שנתבאר לעיל דמיירי שיש רוב חולין, וכשיש רוב חולין לא אמרינן היתר מצטרף לאיסור. **פד. יש** שהביאו ראיה מכאן שמין בשאינו מינו אפילו יבש ביבש אינו בטל ברוב, דהא קמח בקמח הוי יבש ביבש, ואפילו הכי כתבו התוס' שאינו בטל ברוב, ושלא כדעת ספר התרומה (הל' מיקור והיתר סי' נ), וכן פסק הרמ"א (יו"ד סי' קט ס"ו), אבל הש"ך (סס ס"ק י) דחה שקמח בקמח נחשב לח בלח. **פה. צריך** ביאור למה הוצרכו התוס' להוסיף שאינו ניכר, הרי גם אם ניכר בין קמח חיטים לקמח שעורים מכל מקום כיון שנפל קמח שעורים גם לקופה של חולין וגם לקופה של תרומה שהיה בהם קמח חיטים אין ידוע איזהו חולין ואיזהו תרומה. ואולי כתבו כן משום המשנה בתרומות (פ"ז מ"ה) שמדובר בב' קופות ונפלה סאה תרומה לתוך אחת מהן, ואם קמח שעורים היה ניכר בקמח חיטים לא היה ספק לאיזה קופה נפלה התרומה. דבר שמואל. **פו. אבל** לאביי לא קשה, כמו שנתבאר, דכיון שיש רוב אין אומרים שהיתר מצטרף לאיסור, ואף שהתרומה אינה בטלה מכל מקום אינו חייב אלא אם יאכל כזית מן התרומה עצמה ולא כשאכל כזית מן התערובת. **פז. טעם** כעיקר היינו שהיתר שנבלע בו איסור נאסר כמו האיסור שנתן בו טעם, ואף על פי שאין בו ממשות של האיסור. **פח. וביאר** הריטב"א (קידושין לח.) שנטע רבעי אסור משום ערלה כל זמן שלא פדאו. וראה שער המלך (מאכלות אסורות פי"י הט"ו) שמתחילה רצה לומר בדעת רבינו תם שנטע רבעי אסור בהנאה כערלה, ולכך שייך בו החומרה שאסור בהנאה, ואחר כך כתב שיש לומר שאף לדעת רבינו תם נטע רבעי מותר בהנאה, וכוונת רבינו תם שיש ללמוד לנטע רבעי אחר זמן הביעור, שאז הוא אסור בהנאה. וראה דבר שמואל שאם איסור נטע רבעי הוא משום איסור ערלה [כמו שפירש הריטב"א] אתי שפיר דאסור בהנאה, וראה שם מה שהאריך בענין זה. **פט. ר"י** מפרש שהחומרה שאינה שייכת בערלה היינו החומרה שאסורים לעולם כמו שפירש רש"י, אלא שהוא מפרש שהכוונה לאילן ולא לפירות ולכך לא קשה עליו מה שהקשה רבינו תם על פירוש רש"י. ולכאורה קשה, דאם כן גם פירוש רש"י נבאר דקאי על האילן ולא על הפירות. והביא הדבר שמואל בשם המהרי"ט בקידושין שכתב שמשמע מדברי רש"י דקאי על הפירות ולא על האילן. **צ. כלומר** דלרבינו תם שפירש שלגבי ערלה נמי יש היתר לאיסורו, דמיירי בשנה רביעית שיש לה היתר על ידי פדיון, אתי שפיר הא דאמרינן לגבי כלאים שאין היתר לאיסורם, דכלאים 'אין היתר לאיסורם' לפי שאין להם היתר על ידי פדיון, וערלה 'יש היתר לאיסורה' כיון שיש לה פדיון. אבל לר"י צריך לפרש באופן אחר, וכמו שמביאים התוס' מיד. **צא. דעת** רבי יהודה שכל יום ט"ז ניסן אסור באכילת חדש, אלא שהקרבת העומר מתירה את החדש. ויש אומרים שמיד כשהאיר היום החדש מותר, והא דאסור לאכול חדש עד הקרבת העומר היינו למצוה לכתחילה, ראה מנחות (סח:) שנחלקו אמוראים בדעת רבי יוחנן בן זכאי אם הוא חולק על רבי יהודה וסובר שמיד כשהאיר היום, החדש מותר, או שהוא מודה לרבי יהודה שהעומר אסור כל היום. ולפירוש זה הברייתא כאן שאמרה שהחדש יש לו היתר תוך זמנו אתיא כרבי יהודה ולא כדעת החולקים עליו, דלרבי יהודה יש היתר לחדש ביום ט"ז ניסן שהוא תוך זמן איסורו. ראה תוס' קידושין (לח. ד"ה שמעון). **צב. והיינו** או אחר שעבר יום ט"ו ניסן או אחר שעבר יום ט"ז ניסן, וכמו שנתבאר בהערה לעיל שנחלקו בזה רבי יהודה ואמוראים בדעת רבי יוחנן בן זכאי. **צג. אבל** לפירוש רש"י צריך לומר שהברייתא סוברת כרבי יהודה, כמו שנתבאר בהערה לעיל. **צד. כלומר** דלכאורה קשה לפירושו מדוע אנו דנים את הקל וחומר לפי האיסור שבאילן, ואומרים שאיסור זה אינו נוהג גם בערלה שאינה אסורה

מתירה אותו, **אלא** סבר כדעת האומרים **שהאיר** המזרח של יום ט״ז ניסן מתיר את החדשצה, **ונזיר נמי אי מתשיל** על נזירותו **אין זה היתר לדבר שנאסר, לפי שהחכם עוקר את הנדר מעיקרו, ונמצא שלא נאסר מעולם**, ולא נחשב שיש היתר לאיסורו. **אבל לפירוש קמא** שפירש רש״י שאין היתר לאיסורו, היינו שאין לו היתר בתוך זמן איסורו, ולגבי חדש ונזיר פירש דבחדש סבירא ליה כרבי יהודה שהבאת העומר מתירה אותו בתוך זמנו ובנזיר יש לו היתר כיון שיכול להשאל על נזירותו, קשה, דהוה **מצי לאחשובי** אין היתר לאיסורו **מה שהפרי עצמו נאסר לעולם, ואז היה מוצא בערלה שלש** חומרות.

סיכום: ביארו איזו חומרא אינה שייכת בערלה. רש״י פירש שהכוונה לחומרא שאסורים לעולם, שאחר שלש שנים מותר באכילה. ר״ת פירש שמדובר בפירות של שנה רביעית, והכוונה לחומרא שאי אפשר להתיר איסורים, שיכול לפדותם או להעלותם לירושלים ולאכלם. ר״י פירש שהכוונה לחומרא שאסורים לעולם, דהא דאמרינן לגבי נזיר וחדש שאינם אסורים לעולם היינו שהאילן אינו אסור[19/06/2018 אחה״צ לעדכ״ת], שהגדל מן הגפן אחר שסיים נזירותו אינו אסור, והיוצא מקנה השיבולת אחר הבאת העומר אינו אסור, וקולא זו שייכת גם בערלה, שהיוצא מהאילן אחר שלש שנים אינו אסור.

ודילמא מיין לחודיה:

יבארו לפי זה מהו ׳לצרף׳.

הגמרא הוכיחה שלדעת רבי עקיבא היתר מצטרף לאיסור, מדאמר נזיר ששרה פיתו ביין ויש בו לצרף כדי כזית חייב מלקות, ולכאורה כוונתו שיש בפת עם היין כזית, ודחו, דיש לומר שכוונתו שביין לחוד יש כזית, וצריך לבאר לפי זה מהו הלשון ׳ויש בו כדי לצרף׳, ומבארים התוס׳, **ולשון ׳לצרף׳** דאמר רבי עקיבא **אתי שפיר**, דיש לפרש **כלומר לצרף** את כל היין **הבלוע בתוכו**, דאף שהיין מפוזר בכל הפת מצטרף לשיעור כזית ללקות עליו.

ורבנן מבשר בחלב לא גמרינן דחידוש הוא:

יקשו דלאביי דסבירא ליה דבשר בחלב אינו חידוש יש ללמוד מבשר בחלב.

מבואר בגמרא שרבנן הוצרכו ללמוד שטעם כעיקר מנזיר, ולא למדו מבשר בחלב דאמרינן ביה טעם כעיקר, משום דאיסור בשר בחלב חידוש הואצו, מקשים התוס׳ **ותימה לרשב״א**, **התניד**[אוצר החכמה] **לרבא** דסבירא ליה דבשר בחלב חידוש הוא, **אלא לאביי דאית ליה בפרק כל הבשר** (חולין קח.) **דבשר בחלב לאו חידוש הואצו, אמאי איצטריך למילף מנזיר לטעם כעיקר**, הא יש ללמוד זאת מבשר בחלב, ונשארו התוס׳ בתימהצח.

אלא יליף מגיעולי נכרים:

יבארו איך למדו מגיעולי נכרים לאיסור נזיר.

מבואר בגמרא **שרבי עקיבא למד שטעם כעיקר מגיעולי נכרים, כלומר מכך שהצריכה התורה להגעיל את הכלים שנלקחו מן הנכרים משום האיסור הבלוע בהם, והקשה ה״ר יוסף, היכי יליף רבי עקיבא דטעם כעיקר בנזיר מגיעולי נכרים, הא נזיר קל מכל איסור שבתורה, שהנזיר אין איסורו איסור עולם**, ועוד שיש היתר **לאיסורו**. ותירץ ה״ר יוסף, **דבמדין נמי היו כליהן בלועות מיין, ואסורים לנזיר**, ומכך שהיו צריכים להגעיל את כליהם מיין משום שאסור לנזיר, יש ללמוד שטעם כעיקר לגבי נזירצט.

האיר המזרח מתיר. ונזיר נמי אי מתשיל אין זה היתר לדבר שנאסר, שהחכם עוקר הנדר מעיקרו, ונמצא שלא נאסר מעולם. אבל לפי׳ קמא ה״מ לאחשובי מה שהפרי עצמו נאסר לעולם והיה מוצא בערלה שלש:

ודילמא מיין לחודיה. ולשון לצרף אתי שפיר, כלומר לצרף היין הבלוע בתוכו:

ורבנן מבשר בחלב לא גמרינן דחידוש הוא. תימה לרשב״א, התניד לרבא, אלא לאביי דאית ליה בפרק כל הבשר (חולין דף קח.) **דבשר בחלב לאו חידוש הוא אמאי איצטריך למילף מנזיר לטעם כעיקר:**

אלא יליף מגיעולי נכרים. הקשה ה״ר יוסף היכי יליף רבי עקיבא טעם כעיקר בנזיר מגיעולי נכרים, הא נזיר קל מכל איסור שבתורה, שאין איסורו איסור עולם, ויש היתר לאיסורו. ותי׳, דבמדין נמי היו כליהן בלועות מיין ואסורים לנזיר:

ורבנן קדירה בת יומא נמי אי אפשר דלא פגמה פורתא. ואפ״ה אסר הכתוב, אם כן ליכא לאיפלוגי בין אסורים, ור״ע סבר קדירה בת יומא לא פגמה כלל, אבל שאין בת יומא דפגמא שרי, דנ״ט לפגם מותר, דגמר מנבילה. וה״נ סבר ר״ש בפרק בתרא דמסכת ע״ז (דף סז:)**, ור״מ פליג עליה התם וסבר נ״ט לפגם אסור, דגמר מגיעולי נכרים דאסר הכתוב אע״ג דנ״ט לפגם הוא, דאפילו קדירה בת יומא אי אפשר דלא פגמה פורתא, וגיעולי נכרים לאו חידוש הוא, ומה שהתיר הכתוב נבילה מוקי לה בסרוח מעיקרא. ולרבי מאיר מצי למילף נמי מגיעולי נכרים לטעם כעיקר כיון דלאו חידוש הוא, ואיכא השתא שלש מחלוקות בדבר:**

ורבנן קדירה בת יומא נמי אי אפשר דלא פגמה פורתא:

יבארו שיש שלש דעות בענין נותן טעם לפגם.

מבואר בגמרא שרבנן לא למדו שטעם כעיקר מגיעולי נכרים, כיון שהטעם הבלוע בקדירה נפגם, ואפילו קדירה בת יומא, כלומר שבישלו בה באותו יום, נמי נפגם מעט הטעם הבלוע בה, **ואפילו הכי אסר הכתוב**, ואם כן חידוש הוא מה שאסרה אותו התורהק, ואין ללמוד ממנו לכל התורה שטעם כעיקר, ומבארים התוס׳ שלחכמים הסוברים שטעם הנבלע בקדירה מתחיל להפגם מיד, ולכן כל בליעה שנפלטה מכלי אפילו באותו יום שנבלעה בו היה ראוי להתירה, ואף על פי כן התורה אסרה אותו, **אם כן ליכא לאיפלוגי בין בליעה בת יומא לבליעה שאין בת יומא**, שהרי אין טעם לחלק ביניהם כיון שבשניהם הטעם הבלוע פגום, **וכולהו אסורים. ורבי עקיבא** דיליף מגיעולי נכרים לשאר איסורים שטעם כעיקר, **סבר דקדירה בת יומא לא פגמה כלל, אבל** קדירה **שאין בת יומא דפגמא, שרי** האיסור הבלוע בתוכה, **דנותן טעם לפגם מותרקא, דגמר מנבילה** שטעם פגום אינו אסורקב. **והכי נמי סבר רבי שמעון בפרק בתרא דמסכת ע״ז** (סז:) כדעת רבי עקיבא. **ורבי מאיר פליג עליה התם, וסבר דנותן טעם לפגם אסור, דגמר מגיעולי נכרים דאסר הכתוב** את האיסור הבלוע בהם **אף על גב דנותן טעם לפגם הוא, דאפילו קדירה בת יומא אי אפשר דלא פגמה פורתא**, וסבר **שגיעולי נכרים לאו חידוש הוא**, ויש ללמוד מהם לכל האיסורים שבתורה שנותן טעם לפגם אסור. **ומה שהתיר הכתוב נבילה** שנפגמהקג, **מוקי לה** רבי מאיר **בסרוח מעיקרא** קודם שנעשית נבלה, שכיון שנפגמה קודם שנתנבלה לא חל עליה איסור נבלה, אבל אם נאסרה ורק אחר כך נפגמה לא פקע ממנה האיסור. **ולרבי מאיר מצי למילף נמי מגיעולי נכרים לכל התורה דטעם כעיקר, כיון דלאו חידוש הוא לפי דעתו. ואיכא השתא שלש מחלוקות**, כלומר שלש דעות בדבר.

סיכום: ביארו שיש שלש דעות בענין נותן טעם לפגם, דעת רבנן לגבי גיעולי נכרים שכל טעם פגום אסור, ולדעתם אף בקדירה בת יומא נפגם הטעם הבלוע בה, וחידוש הוא ואין ללמוד ממנו לכל איסורים שבתורה שנותן טעם לפגם אסור, ובכל האיסורים שבתורה לומדים מנבלה שטעם פגום אינו אסור. דעת רבי עקיבא כאן ורבי שמעון בעבודה זרה שטעם פגום מותר, ולגבי גיעולי נכרים אסרה התורה קדירה בת יומא שהטעם הבלוע בה אינו פגום. דעת רבי מאיר שיש ללמוד מגיעולי נכרים לכל התורה שנותן טעם לפגם אסור, שהוא סובר שאינו חידוש, שלדעתו אין ללמוד מנבלה שטעם פגום אינו נאסר.

ציונים והערות

לאחר שלש שנים, ואין אנו דנים את הקל וחומר מהאיסור שבפרי עצמו, שהפרי עצמו של ערלה אסור לעולם ככלאים, ונלמד את הקל וחומר בשלשה, שגם בערלה ׳אין היתר לאיסורו׳, ואינו דומה לנזיר וחדש שלפרי עצמו ״יש היתר לאיסורו׳. **צה. ראה** בהערה לעיל שיש אמוראים שפירשו כן בדעת רבי יוחנן בן זכאי. **צו. שאילו** שורה כל היום הבשר בחלב, אפילו שנתנו טעם זה בזה, מותר, שאינו עובר על עצם השרייה מטעם בישול בשר בחלב, ואינו עובר מן התורה אחר כך על אכילתו, וכשמבשלו אסור ועובר על בישולו ועל אכילתו. **צז. דסבירא** ליה שאם היה חידוש היתה אסורה תערובתם אף בלא נתינת טעם. **צח. כאן** הניחו התוספות בקושיא, ובחולין (קח. ד״ה מצטרף) תירצו שאחר ששמע אביי מרבא הטעם שבלי נתינת טעם אינו אסור מפני שאינו דרך בישול, חזר בו והודה שבשר בחלב חידוש הוא. פני יהושע, וראה עוד שם מה שכתב ליישב קושיא זו. **צט. התוספות** בנזיר (לז: ד״ה מגיעולי) כתבו עוד, שבכל כלי מדין הצריך הכתוב הגעלה, ואף לאותן שנבלעין מיין, שאסור לנזיר להשתמש בהם, שהפסוק נאמר בכל הכלים. וביאר הפני יהושע [בתוס׳ כאן] שכיון שבפרשת כלי מדין אמורים גם כלי כסף וכלי זהב, ובכולם נאמר ׳כל אשר יבא באש׳, ואין דרך לבשל בכלי כסף וכלי זהב אלא יין שצריך רק מעט בישול, ועל כרחך שאין הטעם אלא משום איסור נזיר, שהרי סתם יינם אינו אסור אלא מדרבנן. אבל עדיין קשה שהרי יש לומר שהיה צריך להגעילם משום יין נסך הבלוע בהם, ולא משום איסור יין לנזיר, וכן הקשו השפת אמת והשואל ומשיב (מהד״ת ח״ג סי׳ נ). ותירץ השואל ומשיב, שמעמידים את היין בחזקת היתר שלא נתנסך. **ק. שאם** לא היתה התורה אוסרת היינו לומדים מנבלה שמותר כיון שהוא פגום. ראה בהערה להלן בביאור הלימוד מנבלה. **קא. כדאמר** רבי עקיבא שלא אסרה התורה בכלי מדין אלא קדירה בת יומא, אבל קדירה שאינה בת יומא אינה אסורה, לפי שהטעם הבלוע בה נפגם ואינו אסור. **קב. דלגבי** איסור אכילת נבלה נאמר (דברים יד כא) שיש לתת את הבשר לנכרי לאכלו, וילפינן בעבודה זרה (סז:) שרק בשר הראוי לאכילה לנכרי אסור משום נבלה, אבל בשר שאינו ראוי לאכילת אדם אינו אסור משום נבלה.

קג. כמו שהתבאר בהערה לעיל.

משום דהוי נזיר וחטאת שני כתובין הבאין כאחד:

יקשו מדוע לא אמר 'נזיר וחמץ'.

מבואר בגמרא שלרבי עקיבא הלומד לגבי נזיר שהיתר מצטרף לאיסור, אין ללמוד ממנו לשאר איסורים שבתורה שהיתר מצטרף לאיסור, משום דלגבי חטאת נמי השמיענו הכתוב שהיתר מצטרף לאיסור[קד], ושני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים[קה], מקשים התוס' **ותימה לרשב"א, אמאי** [אליבא דחכמים] **אמר דהוי נזיר וחמץ שני כתובים הבאים כאחד, דהא רבי עקיבא דריש 'כל' בפרק התערובת** (זבחים פב.)[קו], ואם כן לגבי חמץ נמי סבירא ליה שהיתר מצטרף לאיסור, כדאמרינן לעיל (מד.) דלמאן דדריש 'כל' אמרינן שהיתר מצטרף לאיסור בחמץ.

ר"ח גרס כחומר שבהן:

יביאו גירסת ר"ח וביאורה, ויקשו על לשון הברייתא.

ומ[19/06/2018 אהרן]**מרא** הביאה מהברייתא ששנינו, נאמר לגבי חטאת (ויקרא ו כ) 'כל אשר יגע בבשרה יקדש', והיינו שאם נבלע מבשר החטאת בבשר אחר, אותו בשר 'יקדש' ודינו כחטאת, שאם אותה חטאת פסולה כגון שהיא נותר, גם החתיכה שנבלע בה מהחטאת פסולה, ואם היא כשרה, תאכל אותה חתיכה 'כחומר שבה', כלומר שצריך לאכול את החתיכה שנבלע בה מבשר החטאת כדין חטאת, שהיא קדשי קדשים, שהיא נאכלת בעזרה לזכרי כהונה, ואינה נאכלת אלא ליום ולילה. ורבינו חננאל גרס 'כחומר שבהן', ולגירסתו **מירי בחטאת ושלמים**[קז], והכי קאמר, **אם נבלע החטאת** שנשחטה היום **בבשר שלמים שנשחט אתמול, נאכל** אותו בשר **כחומר השלמים**, שהם נאכלים לשני ימים ולילה אחד, וכיון שנשחטו מאתמול **אינו נאכל** בלילה שאחר יום זה שאנו עומדים בו, **ואם נבלע החטאת** בבשר **שלמים שנשחט היום, נאכל** אותו בשר **כחומר החטאת**, שנאכלת ליום ולילה, **ואינו נאכל למחר.**

אומרים התוס', **ולשון הברייתא קשה, דאמר** דילפינן מדכתיב 'בבשרה' שאין החתיכה מתקדשת **'עד שיבלע בבשרה', משמע דאירי בהיתר שנבלע באיסור,** דמשמע שהבשר שנבלע אינו קדוש עד הזמן שנבלע, והיינו ד'עד שיבלע בבשרה' משמע שהבשר שנבלע באיסור, שנבלע בשר חולין בבשר החטאת, **והדר קאמר 'יקדש' להיות כמוה,** והיינו שחתיכת הבשר שבלעה מן החטאת מתקדשת להיות כמותה, **משמע שהאיסור נבלע בהיתר** ועכשיו נעשה ההיתר קדוש[קח].

ורבנן אמרי לך חטאת להיתר מצטרף לאיסור:

יביאו מהסוגיא בנזיר הסוברת ששני הכתובים נדרשים לענין טעם כעיקר.

[מה.] **משום דהוי נזיר וחטאת שני כתובין הבאין כאחד. תימה לרשב"א אמאי לא קאמר נזיר וחמץ, דר"ע דריש כל בפ' התערובת** (זבחים דף פב.)**: ר"ח גרס כחומר שבהן, ומיירי בחטאת ושלמים, ואם נבלע החטאת בשלמים שנשחט אתמול נאכל כחומר השלמים, ואינו נאכל בלילה, ואם נבלע החטאת בשלמים שנשחט היום, נאכל כחומר החטאת, ואינו נאכל למחר. תיובר בפחות מכזית. וקשה, דאמר לקמן לא אמרן אלא בעריבה, אבל בבית חייב לבער, משום דזימנין דמיכנף ונפלי אהדדי, ולפ"ה תיפוק ליה דפחות מכזית חייב לבער שלא במקום לישה. ונראה** מבואר בגמרא דלרבנן מהפסוק שנאמר לגבי נזיר ילפינן שטעם כעיקר, ומהפסוק שנאמר לגבי חטאת ילפינן שהיתר מצטרף לאיסור, **ואומר ר"י, דבנזיר בפרק ג' מינין** (ס:) **משמע שנזיר וחטאת לרבנן תרווייהו צריכי לאשמועינן דטעם כעיקר, דקאמר התם צריכא לאשמועינן דטעם כעיקר גם לגבי נזיר וגם לגבי חטאת, דאי כתב רחמנא לגבי חטאת לא הוי ילפינן לנזיר, משום שחולין מקדשים לא גמרינן, ואין למדים נזיר שהוא חולין מחטאת שהיא קדשים, ואי כתב רחמנא לגבי נזיר לא הוי ילפינן לחטאת, דחטאת מנזיר לא ילפינן, דחמיר איסוריה דנזיר, דאפילו חרצן נמי אסיר ליה, אף על פי שאינו ראוי לאכילה אלא על ידי הדחק, ובשאר איסורים פטור על דבר שראוי לאכילה רק על ידי הדחק**[קט].

בשמעתין משמע דטעם כעיקר דאורייתא:

בסוגייתנו משמע ש'טעם כעיקר' הוא מדאורייתא **דילפינן מנזיר, ודרשה זו לאו אסמכתא היא, דמדרבי עקיבא דיליף מנזיר שהיתר מצטרף לאיסור ואמר דלקי אהיתר מצטרף לאיסור בנזיר,** ואינו אסמכתא בעלמא, וממנו **נשמע לרבנן** דדרשי מהאי קרא שטעם כעיקר שאף דרשא זו אינה אסמכתא בעלמא אלא דרשא גמורה. אומרים התוס' **וקשה מפרק כל הבשר** (חולין קמ.) **וממסכת ע"ג** (דף סז:), **ושם מפורש**[ק].

כאן שלא במקום לישה[קיא]**:**

יבארו אם מותר לקיים פחות מכזית הנמצא שלא במקום לישה.

הגמרא הביאה שני ברייתות הסותרות זו את זו, בענין חתיכת בצק שאין בה כזית וסותמת סדקים שבקערה במקום שאינה עשויה להחזיק מים, האם מותר לקיימם בפסח, ותירצה הגמרא, כאן במקום לישה כאן שלא במקום לישה, **ופירש הקונטרס, דאם היה** אותו בצק **שלא במקום לישה, עובר** עליו אפילו **בפחות מכזית**[קיב]. ומקשים התוס' על פירושו, **וקשה דהא אמרינן לקמן, לא אמרן** שאין צריך לבער שני חצאי זיתים של חמץ כשאינם מחוברים על ידי חוט של בצק, **אלא** כשהם **בעריבה**, שכיון שהם קבועים במקומם לא יבואו להתחבר יחד, **אבל** אם הם מונחים **בבית חייב לבער, משום דזימנין (דמיכנף) [דמיכנש**[קיג]**] ונפלי אהדדי**, כלומר פעמים שאדם מטאטא את הבית ויפלו זה אצל זה ויצטרפו לכזית, וקשה **לפירוש הקונטרס, דתיפוק ליה דפחות מכזית חייב לבער אם הוא שלא במקום לישה**, ולמה הוצרכו לומר שהטעם הוא משום שיבואו להצטרף לכזית[קיד].

ומשום האי קושיא חולקים התוס' על רש"י ואומרים, ולכך נראה לר"י לפרש, מבואר בגמרא דלרבנן מהפסוק שנאמר לגבי נזיר ילפינן שטעם כעיקר, ומהפסוק שנאמר לגבי חטאת ילפינן שהיתר מצטרף לאיסור, **ואומר ר"י, דבנזיר בפרק ג' מינין** (ס:) **משמע שנזיר וחטאת לרבנן תרווייהו צריכי לאשמועינן דטעם כעיקר, דקאמר התם צריכא לאשמועינן דטעם כעיקר גם לגבי נזיר וגם לגבי חטאת, דאי כתב רחמנא לגבי חטאת לא הוי ילפינן לנזיר, משום שחולין מקדשים לא גמרינן, ואין למדים נזיר שהוא חולין מחטאת שהיא קדשים, ואי כתב רחמנא לגבי נזיר לא הוי ילפינן לחטאת, דחטאת מנזיר לא ילפינן, דחמיר איסוריה דנזיר, דאפילו חרצן נמי אסיר ליה, אף על פי שאינו ראוי לאכילה אלא על ידי הדחק, ובשאר איסורים פטור על דבר שראוי לאכילה רק על ידי הדחק**[קט].

בשמעתין משמע דטעם כעיקר דאורייתא:

בסוגייתנו משמע ש'טעם כעיקר' הוא מדאורייתא **דילפינן מנזיר, ודרשה זו לאו אסמכתא היא, דמדרבי עקיבא** דיליף מנזיר שהיתר מצטרף לאיסור **ואמר דלקי אהיתר מצטרף לאיסור בנזיר,** ואינו אסמכתא בעלמא, וממנו **נשמע לרבנן** דדרשי מהאי קרא שטעם כעיקר שאף דרשא זו אינה אסמכתא בעלמא אלא דרשא גמורה. אומרים התוס' **וקשה מפרק כל הבשר** (חולין קמ.) **וממסכת ע"ג** (דף סז:), **ושם מפורש**[ק].

כאן שלא במקום לישה[קיא]**:**

יבארו אם מותר לקיים פחות מכזית הנמצא שלא במקום לישה.

הגמרא הביאה שני ברייתות הסותרות זו את זו, בענין חתיכת בצק שאין בה כזית וסותמת סדקים שבקערה במקום שאינה עשויה להחזיק מים, האם מותר לקיימם בפסח, ותירצה הגמרא, כאן במקום לישה כאן שלא במקום לישה, **ופירש הקונטרס, דאם היה** אותו בצק **שלא במקום לישה, עובר** עליו אפילו **בפחות מכזית**[קיב]. ומקשים התוס' על פירושו, **וקשה דהא אמרינן לקמן, לא אמרן** שאין צריך לבער שני חצאי זיתים של חמץ כשאינם מחוברים על ידי חוט של בצק, **אלא** כשהם **בעריבה**, שכיון שהם קבועים במקומם לא יבואו להתחבר יחד, **אבל** אם הם מונחים **בבית חייב לבער, משום דזימנין (דמיכנף) [דמיכנש**[קיג]**] ונפלי אהדדי**, כלומר פעמים שאדם מטאטא את הבית ויפלו זה אצל זה ויצטרפו לכזית, וקשה **לפירוש הקונטרס, דתיפוק ליה דפחות מכזית חייב לבער אם הוא שלא במקום לישה**, ולמה הוצרכו לומר שהטעם הוא משום שיבואו להצטרף לכזית[קיד].

ומשום האי קושיא חולקים התוס' על רש"י ואומרים, ולכך נראה לר"י לפרש,

ציונים והערות

קד. דלגבי חטאת כתיב (ויקרא ו כ) 'כל אשר יגע בבשרה יקדש', והיינו שאם נבלע מבשר החטאת בבשר אחר, אותו בשר 'יקדש' ודינו כחטאת, שאם אותה חטאת פסולה, ואם היא כשרה, צריך לאכול את החתיכה שנבלע בה מבשר החטאת כדין חטאת, שהיא קדשי קדשים ונאכלת בעזרה לזכרי כהונה, ואינה נאכלת אלא ליום ולילה. והיינו משום שההיתר מצטרף לאיסור, ולוקה על אכילת הבשר שמעורב בו מהחטאת. וראה רש"י בזבחים (נ: ד"ה עד שיבלע) דמיירי שנבלע ממשות של החטאת בתוך בשר ההיתר, כגון שסך צלי של שלמים בשומן של חטאת, ואין צריך בזה לדין טעם כעיקר. **קה. כן** הוא הכלל בכל מקום ששני כתובים הבאים כאחד אינם מלמדים, וטעם הדבר משום שלא היה צריך לכתוב דין זה אלא פעם אחת ונלמד ממנו לכל התורה, ומכך שכתבה התורה דין זה במקום אחר שמע מינה שאין ללמוד ממנו לכל התורה, ואין דין זה נוהג אלא במקומות שנאמר בהם. **קו. לגבי** חטאת כתיב (ויקרא ו כג) 'וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד לכפר בקודש, לא תאכל, באש תשרף', והיינו שדם חטאת נזרק על מזבח החיצון, ואם נכנס להיכל נפסל וצריך לשרפו, ולדעת חכמים דין זה נאמר רק בחטאת, ורבי עקיבא למד מכך שנאמר 'וכל' חטאת שבא לרבות גם שאר דמים הנזרקים על המזבח החיצון שנכנסו להיכל. **קז. כלומר** דלגירסת גמרא שלפנינו 'כחמור שבה', דהיינו כחומר שבחטאת, משמע דמיירי שנבלע מהחטאת בבשר חולין, ודין הבשר כדין החטאת, אבל לגירסת ר"ח 'כחמור שבהן' בלשון רבים משמע ששניהם קודש, וצריך לאכול אותו בשר כחומרא של שניהם, וכמו שמבארים התוס'. **קח. וראה** מלבי"ם (ויקרא ו יח פתח נח) מה שכתב בביאור לשון הברייתא. **קט. וראה** תוס' חולין (נט. ד"ה גליון) שמבואר בדבריהם שהוא מחלוקת הסוגיות, בין הסוגיא כאן לסוגיא בנזיר, איך לדרוש פסוק זה. **קי. התום'** בע"ז (סו. ד"ה פ"ר יוחנן) הביאו שיטת רש"י שטעם כעיקר מדרבנן, ומה שלמדו רבנן ממשרת שטעם כעיקר אינו אלא אסמכתא בעלמא, ודחו התוס' דבריו והוכיחו התוס' שדרשה גמורה היא כמו שהוכיחו כאן, והקשו מהסוגיא בכל הבשר, דאמר רבא שאין ללמוד מבשר בחלב לשאר איסורים שטעם כעיקר, ומשמע שחולק על אביי הסובר שלומדים מבשר בחלב לכל התורה שטעם כעיקר וסובר שאינו אסור מדאורייתא. ותירצו שלעולם גם לרבא טעם כעיקר מדאורייתא, רק שאמר שאין ללמוד דין זה מבשר בחלב לשאר איסורים, אבל לעולם סבירא ליה דטעם כעיקר מדאורייתא, והיינו משום דילפינן מנזיר לכל התורה כמבואר בסוגייתנו. ועוד הקשו התוס' (שם) מהא דאמר ר' יוחנן (שם ע"ב) דטעמו ולא ממשו אין לוקים עליו, משמע שטעם כעיקר מדרבנן ולכך אין לוקים עליו. ותירצו דיש לומר דמיירי בנתערב מין במינו, דמדאורייתא בטל ברוב. ועוד תירצו בשם הר' אליהו, דמיירי שאין כזית איסור בכדי אכילת פרס, דמדאורייתא אינו אסור ולכך אין לוקים עליו. ועוד תירצו בשם הר' יוסף, שאז שטעם כעיקר מדאורייתא מכל מקום אין לוקים עליו, דאינו אלא עשה בעלמא. **קיא. שייך** לעמוד ב. גליון. **קיב. ונמצא** לפירוש רש"י שמה שמשמע בברייתא לעיל שאם נמצא הבצק במקום שאינו עשוי לחזק, דהיינו שאינו עשוי להחזיק מים, אינו חייב לבער פחות מכזית, היינו במקום שעשוי להחזיק את הבצק, אבל במקום שאינו עשוי להחזיק את הבצק, דהיינו בשפה העליונה של העריבה, חייב לבערו. דיש בקערה ג' מקומות חלוקים, א. שולי העריבה, שמקום זה עשוי להחזיק את המים לפני שלשים את הקמח לעשות ממנו בצק, ב. דופני העריבה, ששם מגיע הבצק בשעת הלישה, ג. שפת העריבה, שלשם אין הבצק מגיע בשעת הלישה. **קיג. הגהות** הב"ח. **קיד. והרמב"ן** במלחמות תירץ שחתיכות בצק שבבית דומות לבצק שבדופני הקערה ולא לבצק שבשפתה, שאף על פי שהבצק שבסדקי קרקע הבית אינו משמש את הבית, מכל מקום כשהוא פחות מכזית הוא בטל לגבי הבית, כיון שעשוי להדרס ברגלי העוברים שם, ולכך אינו אסור אלא משום שאפשר שיצטרף לכזית.

ד'מקום העשוי לחזק' היינו שעשוי לחזק את דפנות הכליקט, ובין אם נמצא במקום הלישה ובין אם נמצא שלא במקום לישה עושין אותו כדי לחזק את הכלי, אך במקום הלישה יש להחמיר יותר, משום שיש לחוש שידבק מאותה עיסה של חמץ לעיסה אחרת על ידי לישת העיסה יכולה העיסה שבדופני הכלי לצאת ולהדבק באותה עיסה, או שתבלע עיסה אחרת מן הטעם שבעיסה שבדופני הכלי, ולכך אם יש כזית במקום לישה, אפילו אם הוא עשוי לחזק את הכלי עובר עליו משום בל יראה ובל ימצא, אף על גב דודאי מבטלו בקערה, כיון דאיכא תרתי לריעותא, שיש בו כזית, וגם שהוא במקום לישהקט. ואם יש פחות מכזית, אפילו אם הוא במקום לישה, אי עשוי לחזק את הכלי לא גזרו ביה רבנן, דכיון שהוא דבר מועט יכול לשמור שלא ידבק בעיסה ולא יתן בה טעם על ידי שלא ילוש עליו. וכן אם יש כזית שלא במקום לישה, אי עשוי לחזק את הכלי אין עובר, כיון שביטלו שם ואין לחשוש שידבק או שיתן טעם בעיסה אחרת, אבל אם יש פחות מכזית ושלא במקום לישה, אפילו אם אין עשויה לחזק את הכלי מותרקיז.

כופת שאור שיחדה לישיבה בטלה:

יבארו שמותר לקיימה אף שהיא ראויה לאכילה, ויבארו עוד שדבר זה תלוי במחלוקת רבנן ורבי יהודה האם צריך שינוי מעשה.

הגמרא הביאה מהברייתא שכופת שאור שיחד אותה לישב עליה, בטלה מתורת חמץ ואינו עובר עליו בפסח משום שאור לא ימצא בבתיכם, ומבארים התוס', דאף על פי שראוי לאכילה, מכל מקום כיון שאין מקיימין אותו לאכילה בטלה, כמו לענין טומאה שאף על פי שהוא ראוי לאכילה אינו מקבל טומאה, דאמרינן בהעור והרוטב (חולין קכט.) דכופת שאור שיחדה לישיבה בטלה אף על פי שראוי לאכילה, ואמרו שם דהוא הדין לענין טומאהקיח, ומוכיחים התוס' שמדובר שעדיין ראויה לאכילה, 19/06/2018אהח נן התם, בית שסיככו בזרעים טמאים, טהרו הזרעים מטומאת אוכלין שבהם, שכיון שעשה מהם סכך בטלו מתורת אוכל ונעשו אהל לבית, והרי הם כעץ בעלמא, ואם יש טומאה באותו בית, כגון שפרחה בו צרעת, נטמאו זרעים אלו, וטומאתו, כלומר טומאה זו שנטמאו אותם זרעים לאו דאורייתא היא, דמן התורה לא בטלו הזרעים לבית, דאי סלקא דעתך שנטמאים מדאורייתא, אם כן מצינו אוכלים דמטמאים טומאה חמורה, כלומר שהם נעשים כאב הטומאה ומטמאים אדם וכלים, וקשה לתנא דבי רבי ישמעאל שאמר (סנ קכח.) שאוכלים אינם מטמאים טומאה חמורה. ומשני, דלעולם יש לומר שנטמאים מדאורייתא, ואין להקשות דאם כן מצינו אוכלים שנטמאים טומאה חמורה, דכששימש מעשה עץ שימש, כלומר שכשנתנם על הבית לסיכוך בטל מהם תורת אוכל ונעשו כעץ בעלמא, ומהא משמע דמיירי בראוי לאכילה, דאם לא כן לא היה קשה על תנא דבי רבי ישמעאל שאמר לגבי אוכלים ראויים שאינם מטמאים טומאה חמורה.

ומוסיפים התוס', ונראה לר"י דכי היכי דפליגי תנאים לענין טומאה בפרק במה בהמה (סנה נג:), דרבנן סברי דכל הכלים עולין מטומאתם בשינוי מעשה, כלומר דבמה שביטלם במחשבתו מלשמש ככלי לא בטלה ממנו תורת כלי לענין קבלת טומאה, עד שיעשה בו שינוי מעשה, וכופת שאור שיחדה לישיבה לא בטל ממנה שם כלי עד שיעשה בה שינוי מעשה, ורבי יהודה סבר דלא אמרינן שינוי מעשה לתקן אלא לקלקל, כלומר דכלל זה ששינוי מעשה מבטל את החפץ מתורת כלי, לא נאמר לגבי שינוי מעשה שיש בו משום תיקון הכלי, אלא רק בשינוי מעשה שהוא קילקול החפץ, ולא בטל מכופת שאור שם כלי עד שיעשה בה מעשה קילקול, וכמו דפליגי לענין טומאה הכי נמי פליגי רבנן ורבי יהודה לגבי חמץ, דלרבנן כל שינוי מבטל ממנו תורת כלי וחוזר לתורת חמץ, ולרבי יהודה רק שינוי של קילקול מבטל ממנו תורת כליקיט.

לר"י דמקום העשוי לחזק, היינו את הכלי, בין במקום לישה ובין שלא במקום לישה עושין לחזק, אך במקום לישה יש להחמיר יותר, שיש לחוש שידבק מאותה עיסה לעיסה אחרת על ידי לישה, או תבלע מן הטעם, ולכך כזית במקום לישה אפילו עשוי לחזק עובר, אף על גב דודאי מבטלו, כיון דאיכא תרתי לריעותא, כזית, ובמקום לישה. ופחות מכזית, אפילו במקום לישה, אי עשוי לחזק לא גזרו ביה רבנן, דכיון שהוא דבר מועט יכול לשמור שלא ילוש עליו, וכן כזית שלא במקום לישה, אי עשוי לחזק אין עובר, אבל פחות מכזית ושלא במקום לישה אפילו אין עשויה לחזק מותר:

[מה:] **כופת שאור שיחדה לישיבה בטלה. אע"פ שראוי לאכילה, כיון שאין מקיימין אותו לאכילה בטלה, כמו לענין טומאה, דאמרינן בהעור והרוטב** (חולין דף קכט.) **דבטלה אע"פ שראוי לאכילה, כדאמרינן התם, בית שסיככו בזרעים טהרו וטומאתו לאו דאורייתא, דאי דאורייתא א"כ מצינו אוכלים דמטמאי טומאה חמורה, ומשני כששימש מעשה עץ שימש, משמע דמיירי בראוי לאכילה. ונראה לר"י דכי היכי דפליגי לענין טומאה בפרק במה בהמה** (שם דף נג:)**, דרבנן סברי דכל הכלים עולין מטומאתם בשינוי מעשה ורבי יהודה סבר דלא אמרינן שינוי מעשה לתקן אלא לקלקל, הכי נמי פליגי גבי חמץ:**

[מו.] **לגבל. פי' בערוך, דבאדם המהלך בדרך מיירי, דומיא דתפלה דאם יש גבל העושה עיסתו בטהרה ברחוק ד' מילין, ימתין עד שיגיע לאותו גבל. והשתא א"ש דלא שנו אלא לפניו, קאי אכולהו:**

ולתפלה. נראה כפירוש הקונטרס. ולא כערוך, דפירש לתפלה היינו לרחוץ ידיו להתפלל. דהיכי דמי, אי בעידנא דצלותא, הא אמרינן בברכות (דף טו.) **(אביי) לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא, דכתיב, ארחץ בנקיון כפי. ואי שלא בזמן תפלה, מאי איריא ד' מילין, אפי' טובא נמי:**

לגבל:

יבארו דגם לגבל מיירי במי שהולך בדרך.

בגמרא איתא, אמר רבי אבהו אמר רבי שמעון בן לקיש, דלגבל ולתפלה ולנטילת ידים צריך ללכת ארבעה מילין. ופירש בערוך, דגם 'לגבל', באדם המהלך בדרך מיירי דומיא דתפלה, דמיירי במי שמהלך בדרך שצריך ללכת ארבע מילין בשביל להתפלל בבית הכנסת ארבעה מילין. והכי נמי 'לגבל', הכוונה דאם יש גבל העושה עיסתו בטהרה ברחוק ד' מילין, והוא בדרך הליכתו לפניו, ימתין עד שיגיע לאותו גבל ויאכל בטהרה.

והשתאקי לפירוש זה דגם לגבל מיירי במי שהולך בדרך, אתי שפיר הא דקאמרינן בגמרא ד'לא שנו אלא לפניו, אבל לאחריו אינו חוזר אפילו מיל', דהיינו שההולך בדרך אינו צריך לחזור לאחוריו אפילו מיל, ורק לפניו, דממילא יצטרך ללכת דרך זו צריך ללכת ארבעה מילין קאי אכולהו, דלכל שלשה דברים אלו שנמנו כאן שצריך ללכת בשבילם ד' מילין, וללון באותו מקום שיש שם מנין להתפלל, או מים ליטול ידיו לסעודה, או גבל העושה עיסה בטהרה, אינו אלא כשהד' מילין הם לפניו, אבל לאחריו אינו צריך לחזור.

ולתפלה:

יוכיחו כפירוש הקונטרס.

בגמרא איתא, אמר רבי אבהו אמר רבי שמעון בן לקיש, דלגבל ולתפלה ולנטילת ידים, צריך ללכת ארבעה מילין. ואומרים התוס', דהא דאמרינן 'לתפילה' נראה כפירוש הקונטרס, דמיירי במי שהולך בדרך דאז צריך ללכת ד' מילין כדי להתפלל בבית הכנסת, ולא כערוך דפירש ד'לתפלה' היינו לרחוץ ידיו להתפלל, היינו שצריך ללכת ד' מילין כדי לרחוץ ידיו לתפילה. דאי אפשר לפרש כן משום דהיכי דמי, דאי מיירי בעידנא דצלותא, שכבר הגיע זמן תפילה, הא אמרינן בברכות (דף טו.) (אביקכא) לייט - לשון קללה - אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא, על מי שמחזר למצוא מים ליטול ידיו כשכבר הגיע זמן תפילה, משום דלא כתיב 'ארחץ במים' דווקא, אלא כתיב 'ארחץ בנקיון כפי', ולכן כשיש לחוש שמא יעבור זמן תפילה אין לחזר אחר מים דוקא. ואי שלא בזמן תפלה, והכוונה דכשהוא בדרך ועדיין לא הגיע זמן תפילה, צריך ללכת שיעור ד' מילין כדי שיגיע למקום שיש שם מים ויהא שם בשעה שיגיע זמן תפילה ויטול ידיו ויתפלל, א"כ מאי איריא דווקא ד' מילין שצריך ללכת כדי להגיע לאותו מקום, אפי' טובא יותר מד' מילין נמי צריך ללכת לשם אם בדעתו ממילא ללכת לאותו מקום בהליכתוקכב.

ציונים והערות

קטו. ולא כרש"י שפירש שעשוי להחזיק את המים שנותנים בכלי, ראה בהערה לעיל. **קטז. והחסרון** במה שנמצא במקום לישה הוא כמו שנתבאר, שיכול להדבק או לתת טעם בעיסה שלשים בקערה. **קיז. ולא** כדעת רש"י שאם הוא שלא במקום לישה צריך לבער אף אם אין בו כזית. **קיח. שכיון** שיחדו לישיבה נטמא במושב הזב, דזב היושב עליו עושה אותו אב הטומאה. **קיט. מהרש"א.** **קכ. אמנם** לפירוש רש"י שפירש (פד"ה וגנגל), דמיירי במגבל עיסת אחרים בשכר, וכלי בעל הבית טמאים, ועד ארבע מילין הטריחוהו חכמים לילך למקוה לטבול כליו. דמשמע דלא מיירי דווקא במי שהולך בדרך, אלא בכל גבל העוסק לאומנותו. ולפירוש הא דאמר רבי יוסי בר חנינא דלא שנו אלא לפניו, לא קאי אלא על נטילת ידים ותפילה, אבל לא על גבל, דמסתבר דלגבל יצטרך ללכת בכל גווני ארבעה מילין, מזה שנתן בו רבי אבהו שיעור זה של ד' מילין ולא מיירי במי שהולך בדרך. **קכא. שם** איתא רב חסדא. **קכב. בתום'** כאן מבואר דכשלא הגיע עדיין זמן תפילה, ויודע שיש מקום בדרך שיש שם מים ליטול ידיו לתפילה, צריך ללכת אפילו יותר מד' מילין כדי להגיע לשם. וכן כתב גם התוס' שאנץ ובתוס' הרא"ש. ובשפת אמת הקשה מנא להו לתוס' זה, הא בפשיטות כיון

לא תקרא לה שם עד שתאפה:

יבארו אמאי אין שורפים תרומה טמאה ביו"ט.

תנן במתניתין, כיצד מפרישין חלה בטומאה ביו"ט, רבי אליעזר אומר לא תקרא לה שם עד שתאפה. ומבארים התוס', דהיינו טעמא משום **שאם** היה **קורא לה** לחלה **שם** קודם שנאפתה **לא** היה **יכול לאפותה**, דלא הותרה מלאכת אופה ומבשל ביו"ט אלא לצורך אוכל נפש, והרי אין הכהן יכול לאכול את החלה שנטמאה. וגם **לא** יכול **לשורפה** ביו"ט, כיון **דאין שורפין קדשים ביו"ט, כדיליף בבמה מדליקין** (שבת כד:) **מקראי**קכג. **והיינו נמי טעמא דהא דתנן התם אין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט**, דשמן של תרומה שנטמאת אין הכהן יכול להדליק בה ביו"ט, כיון שאין שורפין קדשים ביו"ט. מקשים התוס' **ותימה**, והאיך ילפינן מקדשים שלא לשרוף גם תרומה טמאה ביו"ט, **הא בשלמא פסול קודש**, כגון קרבן שנפסל בנותר **דאין שורפין** אותו ביו"ט, מפני **שאין יכול להנות ממנה בשעת שריפה**, דאסור בהנאה. **אבל תרומה טמאה שיכול** הכהן **להנות ממנה בשעת שריפה**, כדילפינן מקרא ד'משמרת תרומותי', שהכהן מותר להנות מתרומה טמאה, **אמאי אין שורפים** ומדליקים בה ביו"ט, **כמו שמותר להדליק בשמן של חולין להנאתו, כך ישרוף תרומה טמאה להנאתו. וכי מפני שמצוה לשרוף** את התרומה לכן **מיגרע גרע** שלא ישרפנה ויהנה ממנה ביו"ט בתמיה.

ותירץ ריב"א, דשמן של חולין מותר להדליק להנאתו כמו שמותר לאכול אותו, ולכן אף ביו"ט מותר לו להבעירו כדי להנות ממנו, כמו כל הנאת אוכל נפש שמותר לו להבעיר בשבילה. **אבל תרומה טמאה דאסורה לכהן בכל ההנאות** חוץ מהנאת הבערתה שמדליק בה, דהרי אסור לכהן לאוכלה או לסוך בה כשהיא טמאה, אין הכוונה בזה שצורת הנאה אחת התירה התורה בתרומה טמאה, דאין זה סברא לומר שרק הנאת הבערה התירה התורה. וא"כ **נמצא שההבערה** שהתירה התורה להנות ממנה **אינה** הבערה **לשם הנאה** גרידא, כי הלא להנות מתרומה טמאה אסור, **אלא** ההבערה היא **לשם מצות שריפה, ואלא** הטעם שמותר לו להנות ממנה בשעה שמבעירה, הוא משום **שהתורה לא הקפידה אם יהנה ממנה בשעת שריפה**, אבל עצם ההבערה אינה של הנאה, אלא הבערה של מצוה. **ולכך אין דוחה יו"ט**, כמו **שאר שריפת קדשים** שאינם דוחים יום טוב. ואף שסוף סוף יש בזה הנאה לשורף את התרומה, אולם כיון שעיקר השריפה היא של מצוה ולא של הנאה אינה דוחה יו"ט, **מידי דהוי אנדרים ונדבות, למ"ד שאין הם קרבים ביו"ט** (ביצה דף יט.), **אע"פ שכשנדר או נדב שלמים יש בהן היתר גם לאכילת אדם**, דהבעלים והכהנים אוכלים מהם, אולם **כיון דעיקרו של הקרבן הוא לשם גבוה**, והכהנים האוכלים חזה ושוק, וכן הבעלים האוכלים מבשר השלמים **משולחן גבוה** קזכו, כעבד הנוטל פרס מרבוקכד, לכן **אסור לשוחטן** ביו"ט. **ולמ"ד** דנדרים ונדבות **קרבים** ביו"ט, טעמו הוא משום דקסבר **דעיקר השחיטה** שלהם היא **לצורך אדם**, ולכן מותר לשחטם ביו"ט. **אבל שריפת תרומה טמאה** על כרחך עיקרה **אינה לשם הנאה**, והראיה, **מדאסר כל שאר הנאות** בתרומה טמאה. **אלא ודאי** עיקרה **לשם מצות ביעור הוא**, ולכן אסור לשרוף אותה ביו"ט, כמו שאר קדשים, אף שיש היתר לכהנים להנות ממנה בשריפתהקכה.

ור"י פירש, דודאי מדאורייתא מותר לשרוף ביו"ט תרומה טמאה לצורך אוכל נפש, דבזה **לא שייך למימר משולחן גבוה קא זכו**, שהרי אינו מבעיר את התרומה לקרבן, **אלא** הטעם שאסור מדרבנן לשרוף תרומה טמאה ביו"ט, משום דגזרינן כששורף אותה **לצורך** אוכל נפש **אטו** ששורף אותה **שלא לצורך**, דכששורף תרומה **שלא לצורך אסור מן התורה**, דאז **גמרינן מקדשים, שאין שורפין** אותם **ביו"ט**, ולכן גזרו בכל תרומה שלא לשרפה ביו"ט, אף כשהוא לצורך אוכל נפשקכו.

סיכום: כתבן בי' טעמים אמאי אסור לשרוף תרומה טמאה ביו"ט, אף שנהנה ממנה בשעה הבערה. ריב"א כתב, דכיון שעיקר השריפה היא לשם מצוה ולא לשם הנאה לכן אסור, כמו נדרים ונדבות שעיקר שחיטתם הוא לשם גבוה, ולכן אסור לשחטם אף שיש לכהנים והבעלים הנאת אכילה בהם. והוכיח דעיקר ההבערה היא לשם מצוה, כיון דחזינן ששאר הנאות לא הותרו לכהנים להנות מהתרומה, לא מסתברא שהנאת שריפה כן הותרה אלא עיקר המצוה היא השריפה, אלא שלא הקפידה תורה אם נהנה ממנה בשעת ההבערה ולכן אסורה ביו"ט. ולר"י הטעם שאסור לשרוף תרומה טמאה ולהנות ממנה ביו"ט, הוא משום דגזרינן אטו שורף אותה שלא לצורך, דאז אסורה מדאורייתא דאינו אוכל נפש.

לא תקרא לה שם עד שתאפה. שאם היה קורא לה שם לא היה יכול לאפותה ולא לשורפה, דאין שורפין קדשים ביו"ט, כדיליף בבמה מדליקין (שבת כד:). והיינו נמי טעמא הא דתנן התם אין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט. ותימה, בשלמא פסול קודש אין שורפין ביו"ט, שאין יכול להנות ממנה בשעת שריפה. אבל תרומה טמאה שיכול להנות ממנה בשעת שריפה, אמאי אין שורפים, כמו שמותר להדליק בשמן של חולין להנאתו, כך ישרוף תרומה טמאה להנאתו. וכי מפני שמצוה לשרוף תרומה לכן מיגרע גרע. ותירץ ריב"א, דשמן של חולין מותר להדליק להנאתו כמו שמותר לאכול כמו שמותר לאכול, אבל תרומה טמאה, דאסורה בכל ההנאות, נמצא שההבערה אינה להנאה אלא לשם מצות שריפה, אלא שהתורה לא הקפידה אם יהנה ממנה בשעת שריפה, לכך אין דוחה יו"ט כשאר שריפת קדשים, מידי דהוי אנדרים ונדבות, למ"ד אין קרבים ביו"ט (ביצה דף יט.), אע"פ שיש בהן היתר לאכילת אדם, כיון דעיקרו לגבוה, וכהנים משולחן גבוה קזכו, אסור לשוחטן. ולמ"ד קרבים, קסבר עיקר שחיטה לצורך אדם, אבל שריפת תרומה טמאה אינה לשם הנאה, מדאסר כל שאר הנאות, אלא ודאי לשם מצות ביעור הוא. ור"י פי', דודאי מותר לשרוף ביו"ט תרומה לצורך אוכל נפש, דלא שייך למימר משולחן גבוה קא זכו אלא דגזרינן לצורך אטו שלא לצורך, דשלא לצורך אסור מן התורה, דגמרינן מקדשים שאין שורפין ביו"ט:

עד שתאפה. אומר ר"י, אנן שרינן לקרות לה שם קודם אפייה, אע"ג דפסקינן כר"א. דהא אי איכא כהן קטן חזיא ליה, כדאמר בפרק עד כמה (נכורות כו.), אין תרומת ח"ל אסורה אלא למי שטומאה יוצאה עליו מגופו. וכן פסק בה"ג בסדר

עד שתאפה:

יבארו את דין אפיית החלה בארץ ישראל ובחו"ל.

במשנה אמר רבי אליעזר, דהאופה עיסה טמאה ביו"ט של פסח, לא יקרא לחלה שם קודם אפייתה. והטעם, כיון שאם יפריש אותה קודם אפייה, יהא אסור לאפותה, משום דחלה טמאה אסורה לכהן באכילה, ותבא לידי חימוץ.

ואומר ר"י, דאנן - בחוצה לארץ **שרינן לקרות לה לחלה שם קודם אפייה, ואע"ג דפסקינן כר"אקכז** דאין להפריש קודם אפייה, הני מילי בחלה בארץ ישראל, אבל בחלת חוץ לארץ מותר, **דהא אי איכא כהן קטן חזיא ליה לאכילה, כדאמרינן בפרק עד כמה** (נכורות מ.), **דאין תרומת חוץ לארץ אסורה אלא למי שטומאה יוצאה עליו מגופו**, והיינו כהן מתשע שנים אילך, אבל קודם לכן אינו נטמא מגופו, וממילא יכול לאכול את התרומה אף שהיא טמאה, מכיון

ציונים והערות

דסגי בכל מידי דמנקי, יש לומר שפיר דלא אטרחוהו חכמים יותר מד' מילין, אף אם עדיין לא הגיע זמן תפילה. ועוד הקשה, דלפי דברי התוס' קשה גם בנטילת ידים לאכילה, מאי אריא ד' מילין אפי' טובא נמי, דנטילת ידים לאכילה לא גרע מנט"י לתפלה. והניח בצ"ע. אמנם במהר"ם חלאווה וחידושי הר"ן כתבו דמיירי שלא הגיע זמן תפילה, ומשמע דאף אז אינו צריך ללכת יותר משיעור ד' מילין כדי ליטול ידיו. **קכג. הכי** איתא התם, מנהני מילי, אמר חזקיה וכן תנא דבי חזקיה, אמר קרא (שמות יג י) 'ולא תותירו ממנו עד בקר והנתר ממנו עד בקר', שאין תלמוד לומר 'עד בקר', מה תלמוד לומר 'עד בקר', בא הכתוב ליתן לו בקר שני לשריפתו. אביי אמר, אמר קרא (במדבר כח י) 'עלת שבת בשבתו', ולא עולת חול בשבת, ולא עולת חול ביום טוב. רבא אמר, אמר קרא (שמות יג טז) 'הוא לבדו יעשה לכם', הוא ולא מכשיריו, לבדו, ולא מילה שלא בזמנה, דאתיא בקל וחומר. רב אשי אמר, [שבת] שבתון (ויקרא כג כד). **קכד. על** פי רש"י ביצה (כה.). **קכה. הקשה** בשפת אמת, למאי דקיימא לן דאמרינן מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך היכא דאיכא צורך קצת, א"כ הכא נמי, על כל פנים מיקרי צורך קצת מה שיהיה ראוי באמת להשתמש לאורו, דאין צורך קצת יותר מזה, [ואע"ג דנדרים ונדבות אינם קרבים ביו"ט משום מתוך, היינו משום דדרשינן לכם ולא לגבוה, כמו שכתבו התוס' בביצה (יג) ד"ה השוחט, אבל בתרומה שהוא ממון כהן, לכם קרינא ביה] ומ"ט אסור לשרפן ביו"ט. והניח בצ"ע. **קכו. הנה** בתוס' שבת (מד: ד"ה לפי שאין) כתבו התוס' בשם ר"י איפכא ממש ממה שכתבו כאן. דהטעם דאמרינן בתרומה שאין שורפים אותה ביו"ט לפי שאין שורפין קדשים ביו"ט, הפירוש הוא דגזרו תרומה אטו קדשים. והקשו שם התוס' מאי איריא שגזרו אטו קדשים משום דאין שורפין קדשים ביו"ט, נגזור משום שמא ישרוף תרומה שלא לצורך, ועדיף טפי לגזור אטו שריפת תרומה שלא לצורך, כי אפילו אם שורפין קדשים ביו"ט משום דאתי עשה ודחי לא תעשה, תרומה שלא לצורך אין שורפין, דמשמע מתוך פרש"י בשבת שם דאין עשה בשריפת תרומה אלא מדרבנן, וממילא לא שייך בזה עשה דוחה לא תעשה. ותירצו בתוס' שם, דשריפת תרומה שלא לצורך לא שכיח, דשום אדם לא ישרפנה חנם, כיון שיכול ליהנות בשריפתה. ועיין בחתם סופר בסוגיין שיישב את דברי התוס' כאן עם מה שכתבו בשבת, דדווקא תרומה טמאה דעלמא לא גזרינן בה שלא לשרוף אפילו לצורך אטו שלא לצורך, דמהיכי תיתי שיבוא לשרוף שלא לצורך, וכמו שכתבו התוס' שם שלא שכיח שיעשה כן לשרפה חינם כשהוא יכול להנות ממנה. משא"כ הכא בפסח, שפיר איכא למגזר שישרוף את התרומה אפילו שלא לצורך, כדי שלא יתחמץ, ולכן שייך כאן לגזור שלא לשרוף תרומה טמאה בפסח אף לצורך אטו כששורף שלא לצורך. **קכז. כדלהלן** מח. רבי אומר הלכה כרבי אליעזר, ועיין בתוס' שם (ד"ה רבי אומר).

אהחת 19/06/2018

פסח בשם רב כהן צדק ריש מתיבתא. ואפי' ליכא כהן קטן, אי איכא כהן גדול שרי, דחזיא ליה ע"י ביטול ברוב, כדאמר התם, רבה מבטל לה ברוב ואכיל לה בימי טומאה. וא"ת, ואמאי לא שרינן לאפות חלה טמאה מטעם דאמר (ר"א בר' שמעון) בפ"ב דביצה (דף יז.), אף ממלאה אשה תנור פת אע"פ שאינה צריכה אלא לככר אחד, מפני שהפת נאפה יפה כשהתנור מלא, ואמר (רבה) התם הלכה כר"א ברבי שמעון. ואפילו נאמר דאסור לאפות מפני שאסור לטלטלה, מכל מקום כי לא קרא לה שם, אמאי צריך לטעמא דהואיל. ואור"י, דטעמא [דאמרינן] בביצה לא שייך אלא בתנור, אבל כשאופה תחת גחלים לא:

תטיל בצונן. אור"י, דר"א ורבי יהושע לא פליגי אבן בתירא שלא תועיל הטלה לצונן, והיכא שאירע שקרא לה שם, אור"ת תטיל בצונן:

[מז:] **הואיל ואי בעי מיתשיל עליה. הקשה בקונטרס, א"כ יקרא לה שם ואח"כ תאפה מטעם הואיל ואי בעי מיתשיל עלה. ואור"י, כיון שיכול לעשות בלא הואיל, אין לנו לעשות ע"י הואיל. וא"ת, א"כ אמאי שרי ר' אליעזר לאפות משום הואיל דכל חדא וחדא חזיא ליה כדלקמן, בלא הואיל יכול לעשות ע"י הטלה לצונן. ואור"י, דהכי עדיף טפי מהטלה לצונן דאיכא למיחש שלא תזהר יפה, ויבא לידי חימוץ. ועוד י"ל, הואיל ואי בעי מיתשיל עלה לא שכיח, לא אמר להתיר, כדמוכח לקמן גבי לחם הפנים ושתי הלחם, דאין אפייתן דוחה יו"ט אע"ג דאיכא למימר הואיל ואי בעי פריק ליה, שאין התנור מקדשם, שאם היה מקדשם, א"כ**

שאין טומאה יוצאת מגופו. וכן פסק בה"ג בסדר פסח בשם רב כהן צדק ריש מתיבתא, דיש להפריש את החלה קודם אפייה מטעם זה שמותר לתיתה לכהן קטן. ואפילו אי ליכא הכא כהן קטן, אי איכא כהן גדול שרי להפריש חלה קודם אפייה ולאפותה לבדה, משום דחלת חוץ לארץ חזיא ליה לכהן לאוכלה ע"י ביטול ברוב, כדאמרינן התם, רבה מבטל לה ברוב ואכיל לה בימי טומאה, וכיון שמותר לאוכלה על ידי ביטול ביו"ט, הוי צורך אוכל נפש ומותר לאפותה ביו"ט.

מקשים התוס' וא"ת, ואמאי לא שרינן לאפות חלה טמאה אף בארץ ישראל, מטעם דאמר (רבי שמעון בן אלעזר) בפ"ב דביצה (דף יז.), אף ממלאה אשה תנור פת אע"פ שאינה צריכה אלא לככר אחד, מפני שהפת נאפה יפה כשהתנור מלא, והכי נמי אף שככר אחת מהכיכרות הוא כל העיסה יחד עם הכיכר של חלה שבתוכה משום שהעיסה נאפית יפה כשהתנור מלא, וכרבי שמעון בן אלעזר.

ומיישבים ואור"י, דטעמא [דאמרינן] בביצה שהפת נאפית יפה כשהתנור מלא, לא שייך אלא כשאופה את הפת בתנור, אבל כשאופה אותה תחת גחלים לא אמרינן שיש עילוי לעיסה כשאופה הרבה פת. ולכן צריך לטעמא ד'הואיל', לומר שאף כשאופה על גבי גחלים מותר לו לאפות גם את החלה עם שאר העיסה.

תטיל בצונן:

יבארו דלכולי עלמא מהני עצת בן בתירא.

תנן במתניתין, דלבן בתירא תפריש האשה את החלה מהעיסה הטמאה ביו"ט של פסח קודם האפייה, וכדי שלא תבא לידי חימוץ תטיל אותה בצונן שלא תתחמץ. ולרבי יהושע אף אם תבוא לידי חימוץ, אינו עובר עליה בבל יראה ובל ימצא, כיון שאין היא שלו אלא של שבט הכהנים, ואין אדם עובר על חמץ שאינו שלו בבל יראה ובל ימצא.

ואור"י, דר"א ורבי יהושע לא פליגי אבן בתירא שלא תועיל הטלה לצונן, אלא דלרבי אליעזר לכתחילה לא יקרא לה שם קודם האפייה כדי שלא יבא לידי מכשול שתתחמץ העיסה, ולרבי יהושע אין הוא מוזהר עליה אף אם תתחמץ. אבל מודים הם שכשמטיל אותה לצונן מהני שלא תחמיץ החלה. ולכן אף דפסקינן כרבי אליעזר[קכט] דלכתחילה אין לקרא לה שם קודם אפייה, אבל היכא שאירע שקרא לה שם קודם האפייה אומר ר"ת דתטיל אותה בצונן כדי שלא תבא לידי חימוץ, וכעצת בן בתירא.

הואיל ואי בעי מיתשיל עליה:

יבארו אימתי אמרינן לרבי אליעזר 'הואיל'.

איתא בגמרא, דלרבי אליעזר הואיל ואם היה רוצה להישאל ולהתחרט על הפרשת חלה זו היה יכול, לכן גם עכשיו שלא נשאל הוי כממונו ועובר על בל יראה ובל ימצא אם תחמיץ, ולכן צריך להפריש רק לאחר אפייה, דאם יפריש קודם אפייה לא יוכל לאפותה משום שאינה שלו, ואם תחמיץ יעבור עליה בבל יראה כיון שהיא כממונו לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא.

והקשה בקונטרס, אם אכן איתי ליה לרבי אליעזר 'הואיל' וכו', ולכך נחשבת החלה כממונו מטעם זה, א"כ אמאי חולק כלל לומר שאינו יכול להפריש חלה קודם אפייה ומטעם שלא יוכל לאחר מכן לאפותה ביו"ט, דלא הותרה מלאכה ביו"ט אלא משום אוכל נפש, והחלה אינה שלו ואין לו בה היתר לאוכלה - נימא דיקרא לה שם ואח"כ תאפה, ויוכל הוא עצמו לאפותה ביו"ט מטעם הואיל ואי בעי מיתשיל עלה, שנחשבת כחלה שלו שמותר לו לאפותה ביו"ט משום אוכל נפש. ותירץ[קל] רש"י, דכיון שיכול לעשות להפריש חלה גם בלא ההיתר של 'הואיל', כמו דסובר שמפריש אותה רק לאחר אפייה, שאז אינו צריך להיתר של 'הואיל' כדי לאפותה, אין לנו לעשות להפריש חלה ע"י ההיתר של 'הואיל'.

מקשים התוס' וא"ת, א"כ דלכתחילה אין אליעזר רוצה לסמוך על טעם 'הואיל' בהפרשת חלה, אמאי שרי ר' אליעזר לאפות את כל העיסה אף שמעורב בה כיכר שיפרישנה לאחר מכן לשם חלה, ומשום דסומך על ההיתר דאמרינן הואיל דכל חדא וחדא מהכיכרות חזיא ליה לאכילה, כגון שיפריש חלה מכל כיכר וכיכר, כדאמר רמי בר חמא בגמרא לקמן, והרי אף בלא לסמוך על ההיתר של 'הואיל', נמי יכול לעשות בהפרשת החלה, שיאפה את העיסה בלי החלה המעורבת בה ע"י הטלה לצונן, היינו שיפריש חלה קודם אפייה ויטיל אותה לצונן כדי שלא תחמיץ, כמו שסובר בן בתירא במשנה, ואמאי סומך רבי אליעזר על 'הואיל' שיכול לאפות את כל העיסה עם החלה המעורבת בה.

ומיישבים ואור"י, דהכי עדיף טפי לרבי אליעזר להפריש לאחר האפייה, אף שסומך בהיתר האפייה ביו"ט על הואיל ואי בעי להפריש חלה מכל כיכר בפני עצמו, ובזה כל כיכר ראוי לו לאכילה, משיפריש קודם האפייה, ויסמוך על הטלה לצונן שלא תחמיץ, משום דאיכא למיחש שלא תזהר יפה להטילה בצונן מיד לאחר ההפרשה, ויבא הבצק לידי חימוץ. ולכן בכהאי גוונא עדיף לסמוך על 'הואיל'.

ועוד י"ל, דהטעם שאין רבי אליעזר סומך על האי 'הואיל ואי בעי מיתשיל עלה' להפריש חלה קודם האפייה ולאפותה, הוא משום דלא שכיח שישאל על החלה, ולכן לא אמר להאי 'הואיל' כדי להתיר מלאכת אפייה ביו"ט מחמתו. כדמוכח לקמן גבי לחם הפנים ושתי הלחם דאין אפייתן דוחה יו"ט, אע"ג דאיכא למימר בהם 'הואיל ואי בעי פריק ליה', שאם ירצה יוכל לפדות את לחם הפנים על לחם אחר, מכל מקום כיון שאינו שכיח לעשות כן לא אמרינן הואיל להתיר מחמתו לאפותם ביו"ט.

ואין לומר דהטעם דלא אמרינן בהם 'הואיל' הוא משום שכבר נתקדשו בתנור לשם לחם הפנים, ולכן אינו יכול לפדותם, ככל קדשי מזבח שאי אפשר לפדותם. זה אינו, שהרי למאן דאמר זה דאופים את הלחם מערב יו"ט, סבירא ליה שאין התנור מקדשם באפייתם לשם לחם הפנים, שהרי אם היה מקדשם, א"כ יפסלו בלינה ככל קדשי מזבח שנפסלים בלינה, כיון דאופין אותן קודם יו"ט. וכן מוכח במנחות (דף עג:), דמ"ד דאין אפייתן של לחם הפנים דוחה י"ט[קלא], ואופים אותו מערב יו"ט, קסבר דאין התנור מקדשן, ולכן אין שני הלחם נפסלים בלינה ככל קדשי מזבח. וא"כ, כיון שעדיין לא נתקדשו שני הלחם אף לאחר אפייתם בתנור, הרי יכול לפדותם ככל קדשי בדק הבית, ואמאי לא

ציונים והערות

קכח. דף מח. **קכט. כדאיתא** בתוס' לעיל ד"ה עד שתאפה. ועיין בתוס' להלן (מח. ד"ה רבי שמעון). **קל. על** פי הגהת הב"ח. **קלא. ועיין** בתוס' מעילה (ח. ד"ה קרמו פניה) שכתבו דגרסינן שם קרמו פניה של לחם הפנים הוכשרו ליפסל בטבול יום ובמחוסר כיפורים ובלינה. ומבארים התוס' שם, דלפי תנא דמתניתין דהתם, אפייתם של לחם הפנים דוחה שבת, כדילפינן מ'במועדו' שצריך להקריב לחם הפנים

יפסלו בלינה כיון דאופין אותן קודם יו"ט. וכן מוכח במנחות (דף עג:) דמ"ד אין אפייתן דוחה י"ט קסבר דאין התנור מקדשן. ורשב"א פירש, כי נ"ל שדעת רש"י, כיון שהסל מצרפן וסופו ליטול אחת על כולן, נמצא שטרח בדבר שאין ראוי לאכילה, אלא מטעם הואיל שרי, דאי בעי לא מפריש חדא לחלה, אלא בצע פורתא מכל חדא וחדא, ואל ידי זה כל חדא וחדא מהכיכורות חזיא ליה לאכילה, וכמו דקאמר רמי בר חמא להלן בגמרא לדעת רבי אליעזר. וכיון דכי נמי לא תקרא לה שם עד שתאפה לא שרי לאפות את כל העיסה אלא על ידי הואיל ואם יקרא לה לחלה שם קודם שתאפה, כדי שיוכל לאפותה בפני עצמה הוו תרי הואיל, חדא, הואיל ואם ירצה יוכל להישאל עליה ולאפותה לעצמו לאכילה, והרי אף לאחר שיישאל על החלה, יצטרך להפריש חלה אחרת, שהיא כיכר אחת מהעיסה, וכיון שהחלה מעורבת בעיסה הרי אינו יכול לאפות את כל העיסה מחמת הכיכר חלה שמעורבת בה, ושוב נצטרך לומר הואיל, שאם ירצה יוכל להפריש מעט מכל כיכר לשם חלה, ולכן כל כיכר ראוי לו לאכילה, ורק מטעם זה יוכל לאפות את העיסה, ותרי הואיל לא אמרינן כדי להתיר.

וקשה לרשב"א לפירושו דרש"י, דמשמע לדבריו שאם באמת מפריש מהעיסה לאחר האפייה מעט מכל כיכר וכיכר לחלה, הוי היתר גמור לאפות את כל העיסה ביו"ט, אף בלא הואיל, וכל מה דהוי הואיל הוא רק כשיפריש כיכר אחת שלימה לחלה על כל העיסה[קלד]. וא"כ קשה, כיון דאם יבצע ויפריש מכל חדא וחדא כיכר חלה, יהא מותר לאפות את כל העיסה אף בלא ההיתר של הואיל, כיון שכל הכיכורות ראויים לו לאכילה, א"כ היאך שרו רבנן למיעבד הפרשת חלה כיכר שלמה, ויגרום בזה להתיר את האפייה רק ע"י הואיל, כיון דאפשר לאפות ביו"ט אף בלא ההיתר של הואיל, וזאת על ידי שיפריש באמת מכל כיכר מעט חלה, ואז כל הכיכורות ראויים לו לאכילה.

ותירץ הרשב"א, שלא הטריחו חכמים לבצוע חלה מכל אחת ואחת[קלה], ולכן התירו לו לאפות את כל העיסה אף שיפריש לאחר מכן לחלה כיכר אחת שלימה על כולם, מטעם הואיל.

ור"י מקשה, דהא כי נמי בצע ויפריש חלה מכל חדא וחדא מהכיכורות, עדיין אסור לאפות ביו"ט את כל העיסה שמעורב בה חלה, כדמוכח בפ"ב דביצה (דף כא.) דאמר, עיסה של נכרי ושל ישראל אסור לאפות בי"ט, כיון דאפשר למיפלגה - לחלק את עיסת הנכרי שאין בה היתר אפייה ביו"ט מעיסת הישראל בשעת לישה. והכי נמי הכא, הרי הוא יכול להפריש מהעיסה את החלה בשעת לישה ואמאי מותר לאפות את כל העיסה שיש בה חלה שאין בה היתר אפייה ביו"ט.

ומיישבים ונראה לרשב"א לחלק, דדוקא בעיסת נכרי המעורבת בעיסת ישראל אסרו מדרבנן לאפות את כל העיסה משום שיכול לחלקה מקודם לכן. אבל גבי עיסה שמעורבת בה חלה לא אסרו לאפותה יחד, משום תיקון החלה, שאם יפריש אותה מקודם לא יוכל לאפותה ביו"ט ותבא ליד חימוץ, ולכן לא גזרו בזה רבנן[קלו].

ואומרים התוס', דאין נראה לריב"א מה שמשמע מתוך פירוש הקונטרס, שכתב לעיל במשנה[קלז] דלאחר אפייה אם רצה יפריש חלה שלימה על כולם, כיון דאית ליה לרבי אליעזר שהסל מצרפן לחלה, אף דמירי המשנה בעיסה גדולה שיש בה שעור חלה בשעת לישה. ומשמע, דאע"פ שהיה בהן כדי חיוב חלה מתחלה, אכתי בעינן צירוף סל כדי להפריש אחת על כולן. ודוחה ריב"א דאין נראה שצריך גם צירוף סל אף אם כבר היתה העיסה מצורפת יחד בשעת לישה, וכן משמע בפסק שלו - של רש"י לקמן[קלח], דלא בעינן צירוף סל לר' אליעזר, אלא כשלא היה בתחלה שיעור חלה בעיסה, ולאחר האפייה רוצה לצרפם, בזה מהני צירוף סל, דאהכי מייתי לה לקמן[קלט] בשמעתין, גבי הני נשי דאפיין קפיזי לפסחא - שיעור עיסות קטנות של שלשה לוגין כדי שלא יבואו המצות לידי חימוץ, ועל זה אמרה הגמרא שלאחר אפיית המצות מפרישות מכולם חלה על ידי צירוף סל.

והכי תניא בהדיא במס' חלה (פ"ג משנה ז), דתנן, העושה עיסתו קבין קבין פטור מן החלה עד שישוכו. ר' אליעזר אומר, אף הרודה ונותן לסל, הסל מצרפם להתחייב בחלה וכו'. ומשמע בהדיא דכל מה דבעינן צירוף סל מיירי רק היכא דלא היה מתחילה בכל אחת מהן שיעור חלה. אבל היכא דיש שיעור חלה בכל אחת מהן, אף שנתחלקו לאחר מכן באפייה, לא בעינן צירוף סל כדי להפריש מזה על זה, אלא סגי בהקפה בעלמא, דהיינו שיהיו מונחים זו לצד זו כדי לתרום מן המוקף, כמו בתרומה ומעשר דלא בעינן בהם צירוף סל כדי להפריש מזה על זה, אלא הקפה, שיהיו לפניו יחד, והכי נמי בעיסות שמפריש מהן חלה. מיהו נראה לר"י, דאף שאם היתה העיסה מצורפת יחד בשעת לישה אין צריך צירוף סל כדי להפריש חלה מכיכר אחר, אבל כשלא היו מצורפות יחד בעיסה, ומצרפם בסל, אזי עם הצירוף של נתינה לסל בעינן נמי נגיעה בהדי הדדי, משום נטילת חלה מן המוקף, דהיינו צריך שתהיה החלה מוקפת וסמוכה לעיסה קודם שמפריש ממנה, כדילפינן בספרי מקרא דכתיב

ציונים והערות

אפילו בשבת, וממילא צריך לאפותו בשבת, משום שאם יאפוהו מערב שבת, ייפסל בלינה ככל קדשי מזבח. וכתבו דמשנה דהתם חולקת על המשנה במנחות דף ק:, דלחם הפנים אין אפייתו דוחה בזה, וה' יאר עיני. עכ"ל. **קלו. בשפת** אמת הקשה, דלפי מה שכתבו התוס' לעיל (בעמוד ב ד"ה לפ"ז) בשם ר"י, דשריפת חלה ביו"ט נמי לא הוי אלא איסור דרבנן, שגזרו אטו שישרוף שלא לצורך, א"כ מאי טעמא לא התיר רבי אליעזר להפריש חלה ביו"ט, ואת איסור שריפת החלה שהוא איסור דרבנן, כמו שהתיר אפיית החלה באיסור דרבנן. והניח בצ"ע. **קלז. ד"ה** עד שתאפה. **קלח. דף** מח: ד"ה אמר, שכתב וז"ל, והאידנא קיימא לן כר' אליעזר בחלה של אור, דאין שורפין קדשים ביום טוב, ולהשהותם אי אפשר, ומשיקרא עליה שם אסור לאפותה, דהא לאו לאכילה היא, ולא קרינן עלה שם אלא עושה חררה קטנה אצל גדולה, ואופה שתיהן וכשהוא רודה נותנן לכלי והוא מצרפם, ונוטל הקטנה וקורא שם, ומברך ומצניעה ושורפה משתחשך או למחר, וכן הורה לנו רבינו יעקב בן יקר. עכ"ל. **קלט. דף** מח:

'והרמותם ממנו', שצריך ליטול מן המוקף. **וכדאמר ר' אליעזר גופיה בפ' כשם** (סוטה ל.), **שתי עיסות אחת טהורה ואחת טמאה, נותן פחות מכביצה** שאינה מקבלת טומאה ומניחה **באמצע** - ביניהם, **כדי** שאותה עיסה פחות מכביצה תצרף את העיסה הטהורה עם הטמאה כדי **ליטול** מן המוקף. **ומדלא שרי** להפריש חלה מאחת על השניה **על ידי צירוף** סל לחוד, ומצריך גם שיתן ביניהם עיסה אחרת פחות מכביצה, **משמע דבעי נמי נגיעה** כדי שיתרום מן המוקף.

הואיל אי בעי מיתשיל עלה:

יבארו אמאי לא אמרינן הואיל לגבי מצה של מעשר שני והקדש.

איתא בגמרא, דלרבי אליעזר הואיל ואם היה רוצה להישאל ולהתחרט על הפרשת חלה זו היה יכול, לכן גם עכשיו שלא נשאל הוי כממונו ועובר עליה בבל יראה ובל ימצא אם תחמיץ, ולכן צריך להפריש רק לאחר אפייה, דאם יפריש קודם אפייה לא יוכל לאפותה משום שאינה שלו, ואם תחמיץ יעבור עליה בבל יראה כיון שהיא כממונו לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא.

מקשים התוס' **ותימה לרשב"א, אמאי אמרינן בפרק כל שעה** (עיל דף נמ.) דמצת מע[19/06/2018] **שני אין יוצא בה בפסח לר"מ**, משום **דסבר דמעשר שני ממון גבוה הוא, ולכן לא חשיב 'מצתכם'. הא הואיל ואי בעי מיתשיל עלה**, על המעשר שני שהפרישו, ויחזור המעשר שני להיות חולין גמורים, משום הכי **מחשבינן [ליה] כשלוקמ**, כמו דאמרינן הכא אליבא דרבי אליעזר דהחלה הוי ממונו משום דאי בעי יכול להישאל עליהקמא. ועוד קשה, **דאמרינן לעיל** (דף ה:) דממעטינן חמץ של הקדש שאינו עובר עליו בבל יראה מדכתיב 'ולא יראה לך חמץ', שלך אי אתה רואה, **אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. והא של גבוה נמי חשיב כשלו, הואיל אי בעי מיתשיל עליה**, דהרי יש שאלה בהקדשקמב. ומיישבים ותי' ר"י, **דשאני הנהו** - מעשר שני והקדש **דכתיב בהו 'קדש לה"**קמג, ולכן **אע"ג דאי בעי מיתשיל עלה**, כיון שעדיין לא נשאל עליהם ממש **חשבם הכתוב של גבוה**, ולא אמרינן בהם 'הואיל'.

ועוד תירץ ר"י, **דהיכא דאתא הקדש ליד הגזבר לא אמרינן הואיל אי בעי מיתשיל עלה**, כיון שאז כבר אינו יכול להישאל על ההקדש, ו'**הואיל אי בעי פריק**', שהיה יכול לפדותו, ולכן שיהא דינו כשלו הא **נמי לא אמרינן, דאם כן** שהיה פודהו, הרי היה דינו כמו שקונה אותו מחדש, וזה לא אמרינן, **דאטו** האם **נחשוב חמץ של נכרי כשלו, הואיל ואי בעי קני ליה**, בתמיה, וכמו כן לא נימא דכיון שבידו לפדותו ייחשב כחמץ שלו. ועוד **תירץ, דכיון שנתחמץ שום אדם לא יפדנו**, ולכן אינו עובר עליו.

ואומרים התוס', **וצ"ע בהנהו 'הואיל' דאיבעיא לן בפרק כל שעה** (ג"ז סמ) האם אפשר לצאת ידי חובת מצה בחלה של מעשר שני. והספק הוא כיון דכדי לצאת ידי חובת מצה בעינן שיהא מותר לאכלה גם מחוץ לירושליםקמד, ומעשר שני אסור להוציאו ולאוכלו חוץ לירושלים, והצד דאפשר לצאת בו ידי חובה הוא כיון שאם נטמא מותר לאכלו חוץ לירושלים. אבל חלה, שאם נטמאת אסור לגמרי לאוכלה, א"כ אין לה היתר אכילה חוץ לירושלים. ואמרינן דאפילו הכי מותר לצאת בה ידי חובתו **'הואיל ואם לא קרא לה שם** חלה', היה יכול לצאת בה ידי חובת מצה, כי היה לה היתר לאוכלה מחוץ לירושלים, לכן גם השתא לא פקע ממנה שם חלה. והוקשה להתוס'קמה, דא"כ דכדי להתיר אמרינן גם 'הואיל' כזה, דאילו לא היה קורא לה שם חלה וכו', אמאי אמרינן הכא דלרבי אליעזר כל הטעם דמותר לו לאפות את העיסה שמעורב בה חלה, הוא משום דאי בעי מיתשיל עליה, הא אף בלא הואיל זה יכול לאפותה ביו"ט, משום הואיל ואילו לא היה קורא עליה שם חלה היה יכול לאפותה ביו"ט. וכן קשה אמאי בהקדש אינו עובר בבל יראה כיון שאינו 'שלך', הא אי בעי לא היה מקדישו.

רבה אמר אינו לוקה:

יבארו אימתי אמרינן הואיל להתיר מלאכות מדאורייתא.

איתא בגמרא, האופה מיום טוב לחול, רב חסדא אמר לוקה, רבה אמר אינו לוקה. רב חסדא אמר לוקה, לא אמרינן הואיל ומיקלעי ליה אורחים חזי ליה. רבה אמר אינו לוקה, משום דאמרינן הואיל ואם יבואו אורחים יהא אוכל זה שאפה ביו"ט ראוי לתת להם ביו"ט עצמו, ולכן אינו לוקה.

מקשים התוס' **וא"ת, דהא אמרינן בהמצניע** (שבת נה.) **המכבד** את הבית, **והמרבץקמו** את האבק במים שלא יעלה, **והרודה חלות דבש** מהכוורת, **אם שגג בשבת חייב חטאת, ואם הזיד ביום טוב סופג את הארבעים, דברי רבי אליעזר**, ומשום דסבר רבי אליעזר דבכל מלאכות אלו יש בהם איסור דאורייתא, המכבד והמרבץ משום בונה, והרודה חלות דבש חייב משום תולש. **וחכמים אומרים אין כאן אלא שבותקמז. ואמאי לוקה** ביו"ט **לר' אליעזר** על רדיית הדבש, **לימא הואיל ומיקלעי ליה אורחים** יהא צריך את הדבש לאכילה, לכן נחשב כאוכל נפש המותר ביו"ט. **ואפי' רבנן** דס"ל שאין בו איסור דאורייתא אלא מדרבנן, **לא פטרי** את הרודה חלות דבש משום תולש **אלא משום דלא חשיבי דבש בכוורתו** כמחוברקמח, אבל אינם פוטרים משום הואיל. ומיישבים ויש לומר, דמיירי שם כגון שכבר הדביש - התקלקל הדבש **ואינה ראויה לאכול**, ולכן **אפי' אי מיקלעי ליה אורחים לא חזי להו** לאכילה, ואין להתיר מטעם 'הואיל' וכו'. **אי נמי**, מיירי שם ברודה את הדבש **סמוך לשקיעת החמה, שאפילו אם יבואו אורחים, אין שהות ביום לאוכלו**, ולכן אין להתיר מטעם הואיל, אבל אין הכי נמי אם ירדה את הדבש מבעוד יום ויהא עדיין ראוי לאכילה יהא מותר מטעם 'הואיל'. **אומרים** התוס', **ובהאי שינויא אתי שפיר גם מה שהקשה ריב"א, דהא שמעינן ליה לרבה דאית ליה** איסור **הכנה**, שאסור לבשל ולאפות מיו"ט לשבת מדאורייתאקמט, כדאיתא **בריש מסכת ביצה** (דף ג:) **ובריש בכל מערבין** (עירובין מ:), **דאמר** רבה **אין יום טוב מכין לשבת. ואי אמרת** האי סברא **ד'הואיל'** ואם

גופיה בפ' כשם (סוטה ל.), **שתי עיסות, אחת טהורה ואחת טמאה, נותן פחות מכביצה באמצע כדי ליטול מן המוקף, מדלא שרי על ידי צירוף סל, משמע דבעי נמי נגיעה:**

הואיל אי בעי מיתשיל עלה. תימה לרשב"א, אמאי אמר בפרק כל שעה (לעיל דף נמ.), **דמצת מעשר שני אין יוצא בה בפסח לר"מ, דסבר מעשר שני ממון גבוה הוא, ולא חשיב מצתכם, הא הואיל ואי בעי מיתשיל עלה מחשבינן [ליה] כשלו. ועוד, דאמר לעיל** (דף ה:) **אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, והא של גבוה נמי חשיב כשלו, הואיל אי בעי מיתשיל עליה. ותי' ר"י, דשאני הנהו דכתיב בהו לה', אע"ג דאי בעי מיתשיל עלה חשבם הכתוב של גבוה. ועוד תי' ר"י, היכא דאתא הקדש ליד הגזבר לא אמרי' הואיל אי בעי מיתשיל עלה, והואיל אי בעי פריק נמי לא אמרינן, דאם כן היה קונה אותו, דאטו נחשוב חמץ של נכרי כשלו הואיל אי בעי קני ליה. ועוד תירץ, כיון שנתחמץ שום אדם לא יפדנו. וצ"ע בהנהו הואיל דכל שעה** (ג"ז סמ) **הואיל ולא קרא לה שם:**

רבה אמר אינו לוקה. וא"ת, דאמר בהמצניע (שבת נה.) **המכבד והרודה חלות דבש, שגג בשבת חייב חטאת, הזיד ביום טוב סופג את הארבעים, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים, אין כאן אלא שבות. ואמאי לוקה לר' אליעזר, לימא הואיל ומיקלעי ליה אורחים. ואפי' רבנן לא פטרי אלא משום דלא חשיבי דבש בכוורתו מחובר. ויש לומר, כגון שהדביש הדבש ואינו ראוי לאכול, ואפי' אי מיקלעי ליה אורחים לא חזי להו. אי נמי, ברודה סמוך לשקיעת החמה, שאפילו יבואו אורחים אין שהות ביום לאוכלו. ובהאי שינויא א"ש מה שהקשה ריב"א, דשמעינן ליה לרבה דאית ליה הכנה בריש מסכת ביצה** (דף ג:) **ובריש בכל מערבין** (עירובין מ:), **דאמר אין יום טוב מכין לשבת, אי אמרת הואיל, היכא**

ציונים והערות

קמ. במהרש"א כתב, דקושיא זו דהתוס' קשה אפילו לפי התירוץ שכתבו לעיל (בד"ה הואיל הרמב"ן), דלא אמרינן הואיל להתיר כיון דלא שכיח הוא, דהיינו רק לכתחילה, להתיר לאפות חלה בקריאת שם. אבל הכא, גבי מצת מעשר שני, נימא שפיר הואיל אפילו להתיר, כדי שיהיה יוצא ידי חובת מצה בדיעבד משום הואיל אי בעי מתשיל עלה. **קמא. בתוס'** הרא"ש תירץ, דבמעשר שני אם יישאל עליו, הרי תחזור העיסה לטיבלה, ואין אדם יוצא ידי חובתו בטבל. **קמב. כדאיתא** בנדרים עח. אליבא דבית הלל, ודלא כבית שמאי הסוברים דאין שאלה בהקדש. **קמג. כדאיתא** בקדושין נג. אבל בחלה אף דכתיב בה לה', לא כתיב בה קודש. **קמד. כדילפינן** מדכתיב (שמות יג כ) 'בכל מושבותיכם תאכלו מצות', דרק מה שנאכל בכל מושבותיכם יוצאים בו ידי חובת מצה, ולכן אין יוצאים ידי חובת מצה בביכורים. **קמה. על** פי מלא הרועים. ועיי"ש עוד שקושיא זו לא תתיישב לפי מה שתירצו דלא אמרינן בהקדש הואיל לאחר שבא ליד הגזבר, דכל זה הוא בהואיל שיכול לפדותו, וכשהגיע ליד גזבר כבר אינו יכול לפדותו, אבל הואיל זה דאילו לא היה מקדישו, יש לומר תמיד. אמנם כתב המלא הרועים, דעל פי מה שכתבו התוס' לעיל בדף לח. או דלמא לגבי ביכורים, דשם ביכורים אין לו היתר יתיישב זה קצת. עיי"ש. **קמו. הגהת** הב"ח. **קמז. והטעם** שגזרו חכמים שבות במכבד ומרבץ, הוא דילמא כי כניס ליה מתמלאין הגומות שבבית מאליהן, והוי בנין. **קמח. דחכמים** אינם סוברים דרשה זו להקיש יער לכוורת כרבי אליעזר, ולכן סוברים דכוורת אין דינה כמחובר, ואינו אסור אלא משום שבות. ריטב"א (שבת שם, ועיין עוד בגמרא נמרא פו.). **קמט. ויליף** רבה דין הכנה מדכתיב (שמות טז ה) 'והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו', חול מכין לשבת, וחול מכין ליום טוב, ואין יום טוב מכין לשבת, ואין שבת מכינה ליום טוב.

יבואו לו אורחים יתן להם לאכול מה שבישל או אפה, ובכך נתיר לעשות מלאכה ביו"ט, א"כ היכא **משכחת לה דין יום טוב מכין לשבת** מדאורייתא, הלא כל פעם שמכין ביו"ט מותר מדאורייתא אף כשאינו לצורך היום, משום הואיל ואם יבאו אורחים יוכל לתת להם לאכול מה שבישל. **והשתא**, לפי תירוץ זה שכתבו התוס', **משכחת לה** איסור להכנה מיו"ט לשבת כשמבשל **סמוך לשקיעת החמה** של יו"ט **כדפרישית**, דאז מודה רבה שאין להתיר מטעם הואיל.

מקשים התוס' **ואם תאמר, דאי אמנם אמרינן** סברא זו **ד'הואיל'** כדי להתיר, ושורש סברא זו היא דאם יכול להתברר לאחר מכן שהיה מותר לעשותה, אזי אף אם לא באו אורחים, כבר אינו חייב עליה מדאורייתא, **א"כ בטלת** איסור **כל מלאכת שבת**, דהא יש צד היתר במלאכה זו **הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה** שמותר לחלל עליו שבת, ולכן יהא מותר כבר עכשיו מדאורייתא לעשות את המלאכה.

ומיישבים וי"ל, כיון דחולה שיש בו סכנה **לא שכיח כלל, לא אמרינן** בזה 'הואיל' להתיר, מה שאין כן אורחים שכיחי שיבואו ולכן אמרינן בזה הואיל להתיר.

נאכל לאחד עשר יום:

יבארו דמתניתין מיירי באופן שבאו עדים מהמנחה ולמעלה.

בגמרא מייתי מתניתין במנחות דתנן, לחם הפנים פעמים שנאכל לתשעה ימים לאפייתו, היינו בכל ימות השנה, שנאפה בערב שבת ונאכל בשבת הבאה. ופעמים נאכל לעשרה ימים לאפייתו, כגון שחל יום טוב להיות בערב שבת, שאז אופים את לחם הפנים ביום חמישי שהוא ערב יום טוב, ובשבת בשבוע שלאחריו נאכל, ופעמים נאכל לאחד עשר ימים לאפייתו, כגון שחלים שני ימים טובים של ראש השנה ביום חמישי וערב שבת, שאז אופים את לחם הפנים ביום רביעי, ונאכל לשבת בשבוע שלאחריו.

עתה יבארו התוס' אימתי היו נוהגים ראש השנה שני ימים בזמן שבית המקדש היה קיים. דהא אף ראש השנה מדאורייתא הוא יום אחד, ובזמן שבית המקדש היה קיים היו מקדשים על פי הראייה וידעו אימתי הוא חל, ואף אם בתחילת ליל יום שלשים באלול שחל ביום חמישי כדברי המשנה לא ידעו האם יבואו עדים שנראתה הלבנה בליל יום חמישי ונתקדש החודש, ומחמת כן נהגו בתחילת היום כיום טוב מספק, ולא יכלו לאפות באותו יום את לחם הפנים, אבל במשך היום כשבאו העדים והעידו שנראתה הלבנה בליל חמישי, נתברר שיום חמישי הוא ראש השנה, ולמחרת ביום שישי הוא יום חול גמור, ויכולים לאפות בו את לחם הפנים. וא"כ, הא דתנן שהיו נוהגים ב' ימים ראש השנה, הוא **כגון שבאו עדים מן המנחה ולמעלה ביום חמישי**, והעידו שראו את הלבנה בליל חמישי, **דאז** תיקנו חכמים שאין מקבלים את העדים להעיד על החודש לאחר זמן המנחה[קנא], ונוהגין גם **את אותו היום** היינו יום חמישי קודש וגם **למחרתו** יום שישי הוא קודש. משום שלא קידשו בית דין את החודש ביום השלשים, וממילא נתקדש ביום השלשים ואחד. והטעם שגזרו לנהוג גם ביום חמישי קודש אף שלא קידשו בית דין את החודש ביום השלשים, הוא **כי היכי דלא לזלזלו ביה** ביום הראשון שהוא שלשים באלול **לשנה הבאה**, שאם כשלא באו עדים עד המנחה ינהגו בו מנהג חול מזמן המנחה, יבואו לזלזל גם בשנה שלאחריה ביום הראשון, כי יאמרו שגם בשנה שעברה נהגנו יום טוב בתחילתו ומהמנחה נהגנו בו חול, ואף **כשיבאו העדים קודם המנחה** ויעידו שראו את הלבנה בליל שלשים, ואז מקבלים אותם ומקדשים את החודש ועושים ראש השנה רק ביום הראשון, גם אז יבואו לזלזל בו, לכן גזרו חכמים שאף אם לא באו עדים עד המנחה ממשיכים לנהוג בראשון קודש ולמחרתו קודש, **וכדמוכח בריש ביצה** (דף ה:).

ואומרים התוס', דבכהאי גוונא שבאו עדים מהמנחה למעלה ביום חמישי ולא קיבלום לקדש על פיהם מתקנת חכמים, ומקדשים את היום שלאחריו, אזי אף שראו את הלבנה ביום חמישי, אבל יום **בתרא**, כלומר יום שישי בשבוע הוא העיקר, מפני שלא קידשו בית דין את היום הראשון, **ומיניה מנינן** עשרה ימים ליוה"כ. וא"כ, דיום שישי הוא ראש השנה, **יהא** יוה"כ **ביום א'**, שאז הוא היום העשירי מיום ששי שעבר. **ואז** - על אופן זה שבאו עדים לאחר המנחה ועשו את ב' הימים קודש, עלה תנן במשנה **שנאכל** לחם הפנים **לי"א** יום, מכיון שאפו את לחם הפנים ביום רביעי שהוא ערב ראש השנה, ואוכלים אותו לשבת בשבוע שלאחריו. **אבל אם באו עדים** ביום חמישי קודם המנחה והעידו שראו את הלבנה בליל חמישי, וקידשו בית דין את החודש על פיהם וקבעו אותו לראש השנה, **א"כ למחר ביום ו'** יום חול **גמור הוא**, **ויכולין לאפות לחם אחר ביום ו'**, כדי לערכו למחרת ביום השבת. **והלחם הראשון**, שאפו ביום רביעי קודם שידעו מתי יבואו העדים, **יפדה** כדין קדשי בדק הבית, **דאין התנור מקדשם** להיות קדשי מזבח. דהא תנא דמשנה זו על כרחך שסובר שאין התנור מקדש את לחם הפנים, כיון דקסבר דאפייתו של לחם הפנים **אינו דוחה לא שבת** וי"ט, **כדפרישית לעיל**[קנב], ואם היה התנור מקדש את לחם הפנים, א"כ היו נפסלים בלינה כשאר קדשי מזבח, והיתה אפייתם דוחה את השבת ויו"ט.

ואי אמרת צורכי שבת נעשים בי"ט:

יבארו מהי סברת רב חסדא דצורכי שבת נעשים ביו"ט.

בגמרא הקשה רבה לרב חסדא דסבר צורכי שבת נעשים ביו"ט, א"כ אמאי אין אפיית לחם הפנים שהיא לצורך השבת דוחה יום טוב.

מקשים התוס' **ותימה לר"י, דמאי פריך** רבה מדין לחם הפנים על רב חסדא, **והא רב חסדא לא פליג עליה דרבה אלא** בדבר זה, **שרב חסדא מתיר לבשל בי"ט לשבת כמו שמותר לבשל** ביו"ט **לבו ביום**, משום דשבת ויו"ט **קדושה אחת היא, כדפ"הקנג, אבל בכהאי גוונא דמייתי**, היינו לאפות את לחם הפנים, **דאפי'** אם היה צריך את האפייה **לבו ביום**, בשביל יו"ט עצמו, גם היתה **אסורה** אפייה זו, משום שהיא צורך גבוה, ולא התירה תורה אלא מלאכת אוכל נפש לצורך הדיוט, **וכדקתני סיפא גבי שתי הלחם**, דשתי הלחם מצוותם היא ביו"ט עצמו, ואפילו הכי אסור לאפות אותם ביו"ט. **ובהא**, בדבר שאסור לעשותו ביו"ט, **לא אמר רב חסדא שיעשו** מלאכה **בי"ט** בשביל השבת, **יותר מרבה**, דכל מה שהתיר רב חסדא הוא לעשות מלאכה ביו"ט לצורך השבת, כמו שהיה מותר לעשותה לצורך היו"ט, אבל לא התיר לעשות מלאכה שאסורה בשביל יו"ט לצורך השבת.

ומשום האי קושיא חולקים התוס' על רש"י ואומרים, **ולכן נראה לר"י דהכי פירושו**, דמה דאמר רב חסדא **לעיל צרכי שבת נעשים בי"ט, לאו משום דקדושה אחת היא** כמו שפירש רש"י, **אלא כלומר הואיל שהיא מצות שבת, ואם לא יעשנה בי"ט שוב לא יעשנה** לשבת, משום כך **חשיב כמו אוכל נפש דיום טוב**. ולפי זה סבר רב חסדא דמה שהתירה התורה בישול לצורך אוכל נפש, אין הכוונה דווקא לאוכל נפש, אלא כל בישול ואפייה שהוא צורך ומצוה לעשותו, מותר לעשותו ביו"ט. **והשתא פריך** ליה רבה **שפיר** מלחם הפנים,

משכחת לה דאין יום טוב מכין לשבת. והשתא משכחת לה סמוך לשקיעת החמה כדפרישית. ואם תאמר, אי אמרינן הואיל, א"כ בטלת כל מלאכת שבת הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה. וי"ל, כיון דלא שכיח כלל, לא אמרינן הואיל:

[מז.] **נאכל לאחד עשר יום. כגון שבאו עדים מן המנחה ולמעלה ביום חמישי, דנוהגין אותו היום קודש ולמחר קודש, כי היכי דלא לזלזלו ביה לשנה הבאה כשיבאו העדים קודם המנחה, כדמוכח בריש ביצה (דף ה:). ובתרא עיקר, ומיניה מנינן יוה"כ ויהא יוה"כ ביום א', ואז נאכל לי"א. אבל אם באו עדים קודם המנחה, א"כ למחר ביום ו' חול גמור הוא, ויכולין לאפות לחם אחר ביום ו', ולחם הראשון יפדה, דאין התנור מקדשם, כיון דקסבר דאינו דוחה לא שבת וי"ט, כדפרישית לעיל:**

ואי אמרת צורכי שבת נעשים בי"ט. תימה לר"י, מאי פריך, והא רב חסדא לא פליג עליה דרבה, אלא שמתיר לבשל בי"ט לשבת כמו שמותר לבשל לבו ביום, דקדושה אחת היא, כדפ"ה, אבל בכה"ג דמייתי, אפי' לבו ביום אסורה, כדקתני סיפא גבי שתי הלחם, ובהא לא אמר רב חסדא שיעשו בי"ט יותר מרבה. ונראה לר"י, דה"פ לעיל, צרכי שבת נעשים בי"ט, לאו משום דקדושה אחת היא, אלא כלומר, הואיל שהיא מצות שבת, אם לא יעשנה בי"ט שוב לא יעשנה, חשיב כמו אוכל נפש די"ט. והשתא פריך שפיר, בשלמא לדידי, דלא שריא בי"ט

ציונים והערות

קנ. בחתם סופר כתב דלפי זה נראה, שמי שיש לו חולה שיש בו סכנה בביתו, פטור אמלאכת שבת אפי' לבריא מטעם הואיל, דהרי לגבי דידיה שכיח חולה שיש בו סכנה. ולפי"ז צ"ע, הא בחולין טו: איתא דהמבשל לחולה בשבת אסור לבריא, שמא ירבה בשבילו. והשתא, אף אם מבשל לבריא פטור מטעם הואיל, ומהיכי תיתי לגזור שמא ירבה בשבילו. ומכל שכן, דלפי מה שכתבו התוס' במנחות ריש פרק רבי ישמעאל, משמע דאף אם ירבה בשבילו, ליכא אלא איסורא דרבנן. וא"כ הוי ליה תרי דרבנן, ואין נגזור שמא ירבה בשבילו, הלא קי"ל כרבה. והניח בצע"ק. **קנא. והטעם** שאין מקבלים עדות מן המנחה ולמעלה הוא כמבואר בראש השנה (ג:) דתנן התם, בראשונה היו מקבלין עדות החדש כל היום, פעם אחת נשתהו העדים מלבוא, ונתקלקלו הלוים בשיר. התקינו שלא יהו מקבלין אלא עד המנחה. **קנב. מו:** ד"ה הואיל (הרשב"ן). ועיי"ש, ובמעילה ח. בתוס' ד"ה קרמו פניה. **קנג. לעיל** דף מו: ד"ה מדאורייתא, וז"ל רש"י שם, דכתיב (שמות יג) 'אך אשר יאכל לכל נפש', ושבת ויום טוב חדא קדושה היא, דתרוייהו שבת איקרו. וכי היכי דמותר לבשל לבו ביום מותר לבשל למחר עכ"ל.

לשמחת י"ט אלא בכה"ג שיהא עיקרו משום שמחת י"ט, והכא ליכא שמחת י"ט, וגבי שתי הלחם נמי אין עיקרו לשמחת י"ט, אלא עיקרו משום זבח. אלא לדידך, דאמרת צורכי שבת נעשים בי"ט, וכל דבר שהוא מצוה וצריך לעשות בי"ט, שאין לו זמן אחר, הכא אמאי לא דחי י"ט. וכן נראה לקמן גבי שתי הלחם, דלרבה א"ש דלא שייכא הואיל, משום דההיא שעתא לא חזו עד שישחטו עליהם כבשים ויזרוק דמן. וקשה לר"י לפירושו, כיון דהגמרא אינה יודעת חילוק בין גבוה להדיוט, וכי בשביל שלא יהא עכשיו ראוי, אע"פ שיהא ראוי לבו ביום יהא אסור, הלא כשאופה העיסה לאורחים אינה ראויה עד שתאפה, ושלמי חגיגה שמותר לשוחטן, אע"פ שאסורים עד שיזרוק דמן, ושחט בהמתו נמי, בשעת שחיטה אינה ראויה. אלא, כיון שמותר אחר זמן לבו ביום, לאו חסרון הוא. וא"כ תיקשי נמי לרבה. ומיהו י"ל לפ"ה, דשתי הלחם אין להם שום חסרון בגופו:

ולר"ש ב"ג דאמר דוחה י"ט. בשלמא לדידי, דאמינא דסבירא ליה לת"ק דצורכי שבת אינן נעשים בי"ט, איכא למימר דבהא פליגי, ולא אירי אלא בדאורייתא, וקשה לך מת"ק. אי נמי, אומר רשב"א דאיכא למימר דפליגי, דמר סבר אמרי' הואיל ויכול לפדותו, ומר סבר לא אמרי' הואיל דלא שכיח, כדפרי' לעיל. אלא לדידך, דאמרת דטעמא דת"ק משום שבות רחוקה, בהא ליפלוג עליה רשב"ג:

לכם ולא לגבוה. פי', אף ולא לגבוה. ודרשינן נמי ולא לנכרי, כדמוכח בביצה (דף כ:), דמאן דסבר נדרים ונדבות אין קריבין בי"ט דריש נמי לכם ולא לנכרי, גבי אמרו להם בית שמאי לבית הלל, והלא כבר נאמר לכם ולא לגבוה:

דבשלמא לדידי דלא שריא בי"ט בישול לשמחת י"ט אלא בכהאי גוונא שיהא עיקרו משום שמחת י"ט, לכן במקום שאין בו שמחת יו"ט אסור לעשותו, והכא בלחם הפנים ליכא שמחת י"ט, וגם גבי שתי הלחם נמי אין עיקרו לשמחת י"ט, אלא עיקרו משום זבח, לכן אסור לאפותו ביו"ט. אלא לדידך דאמרת דאף דבר שאין עיקרו לשמחת יו"ט כגון צורכי שבת, גם הם נעשים בי"ט, וכל דבר שהוא מצוה וצריך לעשות בי"ט שאין לו זמן אחר מותר לעשותו ביו"ט, א"כ הכא בלחם הפנים אמאי לא דחי י"ט, הא הוא מצוה ואין לו זמן אחר לעשותו אלא ביו"ט. וכן נראה דהקושיא בגמרא לקמן גבי שתי הלחם דאין אפייתן דוחה יו"ט, לרב חסדא מקשינן, דלשיטתו היה צריך להתיר כיון שהיא מצוה ואין לו זמן אחר לאפותם.

ורש"י פי' להלן גבי הקושיא דמקשה רב מרי על רב חסדא משתי הלחם שאין אפייתן דוחה יו"ט אע"פ שהם צרכי שבת. דלרבה אתי שפיר, דלכאורה אמאי אין אפיית שתי הלחם דוחה יו"ט משום הואיל, והא כשם דאמרינן הואיל ואם יבואו אורחים יתן מהם להם לאכול, כן גם בשתי הלחם לאחר שיקריב את ב' כבשי עצרת יהיו ראויים לאכילה, ואמאי אסור לו לאפותם. ותירץ רש"י, דלא שייכא בזה 'הואיל', משום דההיא שעתא כשאופה את שתי הלחם עדיין לא חזו לאכילה עד שישחטו עליהם את ב' הכבשים של עצרת ויזרוק דמן, ולכן אינה כאפייה לצורך אוכל נפש.

וקשה לר"י לפירושו, דהא כיון דהגמרא בקושיא משתי הלחם עדיין אינה יודעת את החילוק דמשני הגמרא להלן דיש חילוק בין גבוה להדיוט דלכם ולא לגבוה, וסוברת הגמרא בהקושיא דאף לצורך גבוה מותר לאפות ביו"ט, וכי בשביל שלא יהא עכשיו בשעת אפייה ראוי לאכילה אע"פ שיהא ראוי לבו ביום יהא אסור, בתמיה, והלא בכל פעם כשאופה את העיסה לאורחים אינה ראויה העיסה לאכילה עד שתאפה, ומכל מקום מותר לאפותה, כיון שתהא צורך יו"ט שיאכלוה לאחר מכן. וכן הדין בשלמי חגיגה שמותר לשוחטן אע"פ שאסורים לאכול מהם את החזה והשוק לבעלים עד שיזרוק דמן, ואפילו הכי נחשבים כאוכל נפש. וכן בכל פעם ששוחט בהמתו, הא נמי בשעת שחיטה אינה ראויה לאכילה, ואפילו הכי מותר לשוחטה משום דהוי אוכל נפש. אלא על כרחך צריך לומר דכיון שמותר אחר זמן לבו ביום לאו חסרון הוא בדין אוכל נפש, וא"כ תיקשי נמי לרבה, אמאי אסור לאפותם ביו"ט, דאף שצרכי שבת אינם נעשים ביו"ט, אבל שיהא מותר מצד שהוא אוכל נפש. אמנם לשיטת ר"י לא יקשה אמאי לרבה לא מקשינן למה אסור לאפות את שתי הלחם ביו"ט, זאת כיון שאין עיקר אפייתם לצורך אכילה אלא לצורך הקרבן, ובכהאי גוונא לא הותרה מלאכת אוכל נפש ביו"ט, וכמו שכתבו התוס' לעיל.

ומיהו אומרים התוס' י"ל ליישב פירוש הקונטרס, דשונה הוא דין שתי הלחם מכל אוכל נפש שמותר לעשותו ביו"ט אף כשאינו ראוי לאכילה בשעה ששוחט או אופה. דשתי הלחם אין להם שום חסרון בגופו, ואפילו הכי אינם ראויים לאכילה לאחר אפייתם אלא לאחר שיזרקו דמן של שני כבשי עצרת, ולכן לא הותרו אליבא דרבה לאפותם ביו"ט מדין אוכל נפש. אבל כשאופה או מבשל דבר שאינו ראוי עדיין מצד עצמו ויהא ראוי לאכילה כשיוכשר, כגון כששוחט או אופה, אז כך הוא דרך הכנתו, ואינו נחשב כאינו ראוי לאכילה.

ולר"ש ב"ג דאמר דוחה י"ט:

יבארו את קושיית רבה על רב חסדא מרשב"ג.

בגמרא תירץ רב חסדא על הקושיא אמאי אין אפיית לחם הפנים דוחה שבת, ומשני דאף דמדאורייתא צורכי שבת נעשים ביו"ט, הני מילי שבות קרובה, אבל שבות רחוקה כגון אפיית לחם הפנים, שהאפייה אינה לאותו יו"ט או לשבת למחרתו, אלא יאכלו את לחם הפנים לשבת הבאה לאחר שבוע שלם כשיסדרו את הלחם בפעם הבאה לא התירו.

וחזר רבה להקשות מדרשב"ג דאמר משום רבי שמעון בן הסגן דאפיית לחם הפנים דוחה יו"ט ואינה דוחה את יום צום הכיפורים. והוקשה להתוס', הא על כרחך בין לרבה ובין לרב חסדא צריך לומר דנחלקו רשב"ג ותנא קמא האם מותר לאפות ביו"ט לצורך שבת, וא"כ מאי קשיא לרב חסדא יותר מרבה, הא נחלקו תנאים במחלוקתם.

ומבארים התוס' את הקושיא, בשלמא לדידי - רבה, דאמינא דסבירא ליה לת"ק דצורכי שבת אינן נעשים בי"ט, ולכן אין אפיית לחם הפנים דוחה יו"ט, איכא למימר דבהא פליגי רשב"ג ורבנן, דלרשב"ג צרכי שבת נעשים ביו"ט, ולא איירי פלוגתא דרשב"ג ורבנן לאחר תקנת חכמים דאמרינן הואיל ואם יפדה את שני הלחם יוכל לאכלם ביו"ט השתא נמי יכול לאפותם, אלא איירי בדאורייתא, קודם תקנת חכמים, דלתנא קמא אין צרכי שבת נעשים ביו"ט, ולרשב"ג צרכי שבת נעשים ביו"ט. אבל לדידך דסבירא לך דצרכי שבת נעשים ביו"ט, א"כ אם נחלקו בזה רשב"ג ורבנן, יוצא דרשב"ג סבר כוותך, ותנא קמא חולק ואומר שאין צרכי שבת נעשים ביו"ט, וא"כ יקשה לך מת"ק, דהא הלכה כתנא קמא, שהם רבים וסתם רבי את המשנה כמותם[קנד].

אי נמי אומר רשב"א, דאיכא למימר דאליבא דרבה בין רשב"ג ובין תנא קמא סברי דצרכי שבת אינם נעשים ביו"ט, וכרבה, ופליגי רשב"ג ורבנן בדין 'הואיל' בלחם הפנים. דמר - רשב"ג סבר דאמרינן בו הואיל ויכול לפדותו יכול לאפותו ביו"ט, דהוי צורך יו"ט, ומר - תנא קמא סבר דלא אמרינן 'הואיל ויכול לפדותו', כיון דלא שכיח שיפדה את לחם הפנים, ולכן לא אמרינן הואיל זה כדי להתיר בשבילו לאפות ביו"ט וכדפרישית לעילקנה. אלא לדידך, רב חסדא, דאמרת דטעמא דתנא קמא משום דבשבות רחוקה כגון מיו"ט לשבת בשבוע שלאחריו, שאז יאכלו את לחם הפנים, לזה לא הותרו צרכי שבת להיעשות ביו"ט, א"כ האם בהאי אופן ליפלוג עליה רשב"ג, בתמיה, והרי לא מסתבר שיחלוק רשב"ג לומר דאף בשבות רחוקה הותרו צרכי שבת להיעשות ביו"טקנו, דהא סברא היא שלא הותרו צרכי שבת הבאה להיעשות ביו"ט.

לכם ולא לגבוה:

בגמרא משני רב חסדא, דטעמא דרבנן דשתי הלחם אינם נאפים ביו"ט לצורך יו"ט, הוא משום דדרשינן מדכתיב 'הוא לבדו יעשה לכם', ולא לגבוה. ואילו אליבא דרשב"ג דאית ליה דשתי הלחם דוחים יו"ט, דרשינן לכם ולא לנכרים. ומבארים התוס', דאין הכוונה דלרבנן דרשינן מלכם למעט רק גבוה, אלא הפירוש דממעטינן מלכם אף ולא לגבוה, ודרשינן נמי מהאי קרא לכם ולא לנכרי. כדמוכח בביצה (דף כ:), דאף מאן דסבר נדרים ונדבות אין קריבין בי"ט משום דדרשינן לכם ולא לגבוה, דריש נמי לכם ולא לנכרי. זאת גבי אמרו להם בית שמאי לבית הלל אמאי סוברים דמקריבים עולת ראייה ביו"ט, והלא כבר נאמר ביו"ט 'לכם' ולא לגבוה. ולבית הלל דרשינן מ'לכם' ולא לנכרים, ואפילו הכי מודים הם דאין נדרים ונדבות קרבים ביו"ט, וממעטינן להו נמי מ'לכם'.

ציונים והערות

קנד. על פי חדושי רבינו דוד. **קנה. דף** מו: ד"ה הואיל (הלשון). **קנו. על** פי תוס' הרא"ש. ולפי"ז מבאר בתוס' הרא"ש, דתירוץ הגמרא הוא, דאין הכי נמי, דרשב"ג חולק שסובר דאין זה 'שבות רחוקה',

ומוקדשין:

יבארו אלו לאוים מנה התנא.

בגמרא מייתי משנה דתנן[קנז], יש חורש תלם אחד, וחייבין עליה על אותה חרישה משום שמונה לאוין. ומחשיבה המשנה בין הלאוים, שחרש בשור וחמור והן מוקדשים. **ופירש הקונטרס, דבשור וחמור מוקדשין איכא תרתי לאוין. בשור עובר משום 'לא תעבוד בבכור שורך', וחמור מיירי שהוא קדשי בדק הבית, ולכן חייב בחרישה בו משום מעילה.** והטעם שפירש רש"י שעובר משום מעילה רק על החמור ולא על השור, הוא משום דאם עובר על השור משום לא תעבוד בבכור שורך, א"כ לא מיירי בשור שהוקדש אלא בבכור שור, וא"כ אינו עובר עליו משום מעילה.

ואומרים התוס', **דבחנם** דחק רש"י להעמיד את המשנה דעובר את ב' הלאוים חדא בשור וחדא בחמור, דאם אכן מיירי התנא בלאו דמעילה, א"כ **בשור גופיה** גם יש מציאות שמיחייב עליו **משום מעילה**, וזאת **אם** השור **הוא עולה או חטאת.**

וקשה לר"י על פירוש רש"י דמיירי מתניתין בלאו דמעילה, **דבפרק בתרא דמכות** (דף כג.) **אמרינן** דהתנא שמנה רק שמונה לאוים ולא מנה עוד לאוים שיכול לעבור באותה חרישה, כגון דאמר שבועה שלא אחרוש בין בחול בין ביו"ט[קנח], הטעם הוא משום דמידי **דאיתא בשאלה לא קתני**, כגון שבועה, שיכול להישאל על השבועה ולא לעבור עליה. **ופריך**, והרי מנה התנא גם לאו דהקדש באותה חרישה, והא גם על הקדש יכול הוא להישאל. **ומשני** דמיירי **בבכור**, שהוא קדוש מרחם ואינו יכול להישאל עליו. **ופריך**, והרי מנה התנא בכלל הלאוים שעובר בחרישה גם לחורש שהוא נזיר, וחורש בשדה שהיא בית הקברות, והא גם על נזירות אפשר להישאל. **והשתא** אם אמנם מיירי שעובר על לאו דמעילה על החמור שקדוש לבדק הבית, א"כ אמאי הקשתה הגמרא מנזיר, הרי מחמור שנשנה במשנה קודם לנזיר במנין הלאוים מהא הוה ליה **לאקשויי לפ"ה, כיון דאיירי בחמור הקדש.**

ועוד קשה **לפי'** הקונטרס, אמאי מנה התנא רק שמונה לאוים, **ליחשוב** התנא **נמי** דחוץ מהלאו דכלאים בכרם שזרע זרעים בכרם בדרך חרישתו[קנט] עובר גם על לאו **דכלאי זרעים, ולוקמא כגון שזרע** בדרך חרישתו הרבה מינין של זרעים **בכרם, דכי האי גוונא פריך במסכת מכות** (דף כא.) **לחשוב כמה לאוי.**

ומשום אלו הקושיות חולקים התוס' על רש"י ואומרים, **ונראה לר"י דלא חשיב** התנא כאן בתוך ח' לאוים האלו את הלאו דמעילה כלל, לא בחמור ולא בשור. והטעם, כיון **דלא חשיב** התנא **אלא הנך לאוי דלקי עלייהו אחרישה כל שהוא, אבל אלאו דמעילה לא לקי עד שיחרוש בשוה פרוטה.** ולפי זה דלא מנה התנא כלל לאו דמעילה בחרישה זו, א"כ חסר כאן לאו אחד, ולכן הא דתנן במשנה שעובר על **'כלאי הכרם'** מפרש **ר"י דחשיב** שעבר בחרישה בכלאים בכרם **תרי לאוי**, אחד **משום כלאי זרעים**, כמו שהקשו התוס' לעיל, דמיירי כגון שזרע בדרך חרישתו כמה מיני זרעים, ואחד **משום כלאי הכרם**, משום עצם זריעת הזרעים בכרם. **וכן משמע בפ' הר"י מדלא קתני 'כלאי הכרם'**, שהוא לאו אחד, **אלא 'כלאים בכרם'**, שהוא לשון כולל לכל הלאוים שעובר כשזורע מיני כלאים בכרם, דהיינו כלאי הכרם וכלאי זרעים[קס].

ולפירוש ר"י יוצא, דכשזורע כלאי זרעים בכרם עוברים גם על כלאי זרעים וגם על כלאי הכרם. ואומרים התוס', דלפי"ז **הא דאמר רבי יאשיה**[קסא] **'אינו חייב עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד'**, כלומר, שלשתם יחד. דלכאורה משמע דרק אז עובר משום כלאים, והרי גם כשאינו זורע עם חרצן כבר עובר על כלאי זרעים. ואומרים התוס' דאין הכי נמי שאף ללא שזרע חרצן עובר על כלאי זרעים, **ולאו משום דלית ליה כלאי זרעים, אלא** בא רבי יאשיה לומר שעד שלא זרע חיטה ושעורה וחרצן יחד **אינו חייב משום כלאי הכרם קאמר**, אבל גם כשלא זרע חרצן עובר משום כלאי זרעים.

וכן משמע בירושלמי[קסב] **דקאמר, על דעתיה דר' יאשיה כתיב 'שדך לא תזרע כלאים', לאיזה דבר נאמר 'לא תזרע כרמך כלאים'.** ומבארים התוס' **פי', כיון דבלא** חרצן נמי **מיחייב** על הזריעה **משום 'שדך** לא תזרע כלאים', א"כ למאי הצריך רבי יאשיה שיזרע גם חרצן. **ומשני** בירושלמי, **שאם התרו בו** על הזריעה אזי גם **משום 'שדך** לא תזרע כלאים' **לוקה, וגם משום 'כרמך** לא תזרע כלאים' נמי **לוקה**, כלומר, דבלא חרצן לוקה רק משום כלאי זרעים, וכשהוסיף לזרוע גם חרצן עמהם, לוקה גם משום כלאי הכרם. ואומרים התוס' **דכן משמע בפ' אותו ואת בנו** (חולין פג.) **דקאמר, 'הזורע כלאים כלאים לוקה'. ופריך** בגמרא **'כלאים כלאים' למה לי**, למה ליה לתנא למיתני לשון כפולה זו. **ומסיק** דתנא **מילתא אגב אורחיה קמשמע לן דאיכא תרי גווני כלאים**, חיטה וחרצן, ושעורה וחרצן, ועל שניהם חייב משום לאו דכלאים, **ולאפוקי מדרבי יאשיה דאמר** שאינו עובר על הלאו דכלאים **עד שיזרע חטה** וכו', היינו חטה ושעורה וחרצן במפולת יד יחד. **וקא משמע לן דכי זרע חטין וחרצן, ושעורה וחרצן, נמי חייב** על כל זריעה משום כלאים. **ומדלא נקטה** הגמרא דכשזורע **'חטה ושעורה'** עובר משום כלאים, **אלא** נקטה שזורע **'חטה וחרצן', משמע דגם רבי יאשיה מודה בשזרע חטה ושעורה יחד דלוקה משום כלאי זרעים**, ולא אתא אלא לומר שעל כלאי הכרם אינו עובר אלא א"כ זרע חיטה ושעורה וחרצן יחד. והוקשה להתוס', **והא דאמרינן בפרק בתרא דבכורות** (דף נ.), **דתירוש ויצהר אין תורמין מזה על זה, מדכתיב 'כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן', דכתבה התורה 'חלב'** בכל אחד, וילפינן מינה **תן חלב לזה וחלב לזה**, דהיינו שצריך לתרום מכל אחד על מינו. **ובעי בגמרא, אשכחן תירוש ויצהר, תירוש ודגן, דגן ודגן מנין שאין תורמים מאחד על חבירו. ומשני אמרת קל וחומר וכו'**, ומה תירוש ויצהר שאינן כלאים זה בזה, אין מתעשרין מזה על זה, תירוש ודגן, דגן ודגן, שהם כלאים זה בזה, אינו דין שלא יתעשרו מזה על זה. **ולרבי יאשיה** דסבר דגם תירוש ומין דגן אחד אינם כלאים זה בזה אלא על ידי שעירב עוד מין דגן - **מייתי לה הכי** שאין מעשרים מזה על זה בקל וחומר, **מה תירוש ויצהר שאינם כלאים זה עם זה אפילו ע"י ד"א, אין מעשרין מזה על זה,**

ומוקדשין. פ"ה, דבמוקדשין איכא תרתי, בשור עובר משום לא תעבוד בבכור שורך, וחמור, שהוא קדשי בדק הבית חייב משום מעילה. ובחנם דחק, דבשור גופיה מיחייב משום מעילה, אם הוא עולה או חטאת. וקשה לר"י, דבפרק בתרא דמכות (דף כג.) **אמר, מידי דאיתא בשאלה לא קתני. ופריך, והרי הקדש. ומשני, בבכור. ופריך, והרי נזיר. והשתא, מחמור הוה ליה לאקשויי לפ"ה, כיון דאיירי בחמור הקדש. וע"ק לפי', ליחשוב נמי כלאי זרעים, ולוקמא כגון שזרע הרבה מינין בכרם, דכי האי גוונא פריך במסכת מכות** (דף כא.), **לחשוב כמה לאוי. ונראה לר"י, דלא חשיב לאו דמעילה, דלא חשיב אלא הנך לאוי דלקי עלייהו אחרישה כל שהוא, אבל אלאו דמעילה לא לקי עד שיחרוש בשוה פרוטה. וכלאי הכרם, מפרש ר"י דחשיב תרי לאוי, משום כלאי זרעים ומשום כלאי הכרם. וכן משמע כפי', מדלא קתני כלאי הכרם, אלא כלאים בכרם. והא דאמר רבי יאשיה אינו חייב עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד, לאו משום דלית ליה כלאי זרעים, אלא אינו חייב משום כלאי הכרם קאמר. וכן משמע בירושלמי, דקאמר, על דעתיה דר' יאשיה, כתיב שדך לא תזרע כלאים, לאיזה דבר נאמר לא תזרע כרמך כלאים. פי', כיון דבלא חרצן מיחייב משום שדך. ומשני, שאם התרו בו משום שדך לוקה, ומשום כרמך לוקה. וכן משמע בפ' אותו ואת בנו** (חולין פג:) **דקאמר, הזורע כלאים כלאים לוקה, ופריך כלאים כלאים למה לי. ומסיק, מילתא אגב אורחיה קמשמע לן, דאיכא תרי גווני כלאים, לאפוקי מדרבי יאשיה דאמר עד שיזרע חטה וכו', וקא משמע לן דכי זרע חטין וחרצן ושעורה וחרצן נמי חייב. ומדלא נקט חטה ושעורה, אלא חטה וחרצן, משמע, דרבי יאשיה מודה בחטה ושעורה דלוקה משום כלאי זרעים. והא דאמרינן בפרק בתרא דבכורות** (דף נ.) **דתירוש ויצהר אין תורמין מזה על זה, מדכתיב כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן, תן חלב לזה וחלב לזה, אשכחן תירוש ויצהר, תירוש ודגן, דגן ודגן, מנין. אמרת, קל וחומר וכו'. ולרבי יאשיה מייתי לה הכי, מה תירוש ויצהר שאינם כלאים זה עם זה אפילו ע"י** [מז:] **ד"א, אין מעשרין מזה על זה, תירוש ודגן, דגן ודגן, דגן ודגן מנין שאין תורמים מאחד על חבירו. ומשני אמרת קל וחומר וכו', ומה תירוש ויצהר שאינן כלאים זה בזה, אין מתעשרין מזה על זה, תירוש ודגן, דגן ודגן, שהם כלאים זה בזה, אינו דין שלא יתעשרו מזה על זה. ולרבי יאשיה דסבר דגם תירוש ומין דגן אחד אינם כלאים זה בזה אלא על ידי שעירב עוד מין דגן - מייתי לה הכי שאין מעשרים מזה על זה בקל וחומר, מה תירוש ויצהר שאינם כלאים זה עם זה אפילו ע"י ד"א, אין מעשרין מזה על זה,**

ציונים והערות

כי צריך לסדר את לחם הפנים על שולחן בשבת זו, ואם לא יסדרנו עכשיו לא יהיה נאכל לשבת הבאה ולכן חשיב ליה שבות קרובה. **קנז. מכות** כא: **קנח. ודווקא** בנוסח זה, כדמפרש בגמרא שם, שאם היה אומר שבועה שלא אחרוש ביו"ט לבד, לא היתה השבועה חלה, כיון שהוא כבר מושבע ועומד מהר סיני שלא לחרוש ביו"ט. אבל כשנשבע בלשון זו דלא אחרוש בחול וביו"ט, מגו דחלה עליה שבועה בחול, חלה עליה נמי ביו"ט. **קנט. כמו** שפירש רש"י, דבאותו מעשה של חרישה עובר על לאו דכלאי הכרם, כגון דבחרישתו חיפה זרעים שהיו מונחים בכרם וזרעם על ידי חרישה זו. **קס. בחידושי** רבינו דוד דקדק דהתנא כלל ב' לאוים דכלאי הכרם וכלאי זרעים, מדלא קתני 'כלאים' סתמא, אלא 'כלאים בכרם'. **קסא. ברכות** דף כב. **קסב. כלאים** ריש פרק ח.

תירוש ודגן, דגן ודגן, שהן כלאים ע"י דבר אחר וכו', לא כל שכן. אומרים התוס', דהא דהוי תירוש ודגן כלאים 'על ידי דבר אחר' דקאמרה הגמרא אליבא דרבי יאשיה **לא קאי אדגן ודגן. דשני מיני דגן בלאו דבר אחר נמי מיחייב בחטים ושעורים לחוד** משום כלאי זרעים כדפירשנו, אלא קאי על כלאי הכרם דתירוש ודגן.

וטעמא דר' יאשיה דכלאים בכרם לא מיחייב אלא בשלשה מינין, ובכלאי זרעים מיחייב בב' מינין, מפרש ר"י שהוא משום דזריעת כלאים שכתבה התורה 'לא תזרע כרמך כלאים', משמע שה'כלאים' קאי על הזריעה, דהיינו שעושה כלאים בב' מיני זרעים, ואילו חרצן לאו מין זריעה הוא, ואין לומר עליו לשון כלאים בזריעה, ולכן בעינן שיזרע כלאים בב' מיני זרעים חוץ מהכרם. **אבל אין לפרש משום דמשמע** מהפסוק 'לא תזרע כרמך כלאים', **דלא תזרע בהדי כרמך**, דהיינו דחוץ מהענבים בכרם שעל ידם נחשבת השדה כ'כרם' הנטוע בענבים - לא תזרע כלאים, עוד ב' מיני זרעים. **אבל** כלאי זרעים הכתובים בפסוק 'לא תזרע שדך כלאים', אינו מוכרח שכבר זרועים בשדה זרעים, וחוץ מהם זורע עוד כלאים, דהא אף **בלא שום זרע** גם קרוי 'שדה', ולכן יש לפרש דהלאו הוא על ב' מיני זרעים גרידא. ודוחים התוס' דאין לפרש כן, דא"כ, אמאי לא נימא הכי גם בכלאי בהמה, דכונת הכתוב היא שלא תרביע כלאים שהם ב' מיני בהמות על גבי בהמתך, והרי **הא לא שייך לפרש כן גבי 'בהמתך** לא תרביע כלאים'. אלא ודאי אין הדיוק מהלשון 'כרמך לא תזרע כלאים', אלא כמו שפירשנו לעיל, דמשמע דקאי ה'כלאים' על הזריעה.

ואומרים התוס', **דלפירוש ר"י דלא מנה התנא** לאו דמעילה אלא ב' לאוים בכלאים קשה, **אמאי נקט** התנא כלל שחרש בשור וחמור, הא בשור לחודיה הוה מצי **לאשכוחי** שעובר משום כלאים, כגון בשור פסולי המוקדשים, כדאמרינן בפ' בתרא דמכות (דף כג.), **דאמר רבי יצחק, המנהיג בשור פסולי המוקדשים דלוקה, משום דעשאו הכתוב ב' גופים, דאיתקש לצבי ואילקסג**. ואמנם **לפירוש הקונטרס ניחא** אמאי נקט התנא שחרש בשור וחמור דווקא, משום **דליכא בפסולי המוקדשים לאו דמעילה**, אבל לפירוש ר"י דלא מנה התנא כלל לאו דמעילה, אלא מנה ב' לאוים בכלאים, אמאי לא נקט שהנהיג בשור פסולי המוקדשין.

ואומרים התוס' **דלפר"י י"ל**, דהטעם שלא נקט התנא שחרש בשור פסולי המוקדשין הוא **משום דעיקר לאו דכלאים בשור ובחמור כתיב**, ולכן נקט 'שור וחמור'.

סיכום: הקשו על פירוש רש"י, דאם אכן מנה התנא לאו דמעילה בחמור, הא יש למנות מעילה גם בשור, אם הוא עולה או חטאת. ועוד הקשה ר"י, דהא במכות אמרה הגמרא דלא מנה התנא לאוים דאיתיה בשאלה, ואם מיירי כאן שעובר על מעילה בחמור של הקדש, אמאי לא הקשתה הגמרא מזה. ועוד הקשו, אמאי לא מנה התנא גם כלאי זרעים. ולכן פירש ר"י, דלא מנה התנא לאו דמעילה, משום שאינו עובר עליו אלא כשיחרוש שוה פרוטה. ומונים תחתיו את הלאו דכלאי זרעים. ואף רבי יאשה מודה דעובר משום כלאי זרעים כשזרע שני מיני זרעים, אלא דאינו עובר על כלאי הכרם אלא כשזרע גם חרצן עם ב' מיני זרעים כאחד. וכן הוכיחו התוס' מהא דאמרה הגמרא לאפוקי מדרבי יאשיה דאמר עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן, וקמ"ל דכי זרע חטה וחרצן ושעורה וחרצן אינו עובר, דמשמע שרק בכלאי הכרם אינו עובר בב' מינים אבל בכלאי זרעים עובר בב' מינים. ולפי"ז הא דאמרה הגמרא דעובר כלאים על ידי דבר אחר, לא קאי אלא על דגן ותירוש, אבל כשזרע דגן ודגן עובר גם ללא עוד מין אחר. וטעמו דרבי יאשיה הוא, משום ד'לא תזרע כלאים' משמע דבזריעה לבד יש כלאים, ואז עבר כשעושה כן בכרמו. אבל אין לפרש שהוא מטעם דכתיב לא תזרע כרמך כלאים, היינו דחוץ מהענבים בכרם צריך להיות עוד כלאים, דא"כ אף בכלאי בהמה נימא כן. ואומרים התוס' דלפירוש ר"י צריך להבין למה נקט התנא כלאים בשור וחמור ולא בשור פסולי המוקדשין, ובשלמא לרש"י מובן שהוא מטעם שעובר על לאו דמעילה בחמור דהקדש, אבל לר"י דעובר משום כלאים, הא בשור פסולי המוקדשין נמי עובר משום כלאים. ויישבו, דנקט התנא כן משום דעיקר כלאים כתיבי בתורה בשור וחמור.

שהן כלאים ע"י דבר אחר וכו'. ע"י ד"א דקאמר, לא קאי אדגן ודגן, דבלאו דבר אחר מיחייב בחטים ושעורים לחוד. וטעמא דר' יאשיה דכלאים בכרם לא מיחייב אלא בשלשה מינין, ובכלאי זרעים מיחייב בב' מינין, מפר"י, דזריעת כלאים משמע בב' מיני זרעים, וחרצן לאו מין זריעה הוא. אבל אין לפרש משום דמשמע לא תזרע בהדי כרמך כלאים, אבל שדך, בלא שום זרע קרוי שדה. דהא לא שייך לפרש כן גבי בהמתך. ולפירוש ר"י קשה, אמאי נקט שור וחמור, בשור לחודי' ה"מ לאשכוחי כלאים, בשור פסולי המוקדשים כדאמר בפ' בתרא דמכות (דף כג.), דאמר רבי יצחק, המנהיג בשור פסולי המוקדשים דלוקה, משום דעשאו הכתוב ב' גופים דאיתקש לצבי ואיל. ולפ"ה ניחא, דליכא בפסולי המוקדשי' לאו דמעילה. ולפר"י י"ל, דמשום דעיקר כלאים בשור ובחמור כתיב, נקט שור וחמור:

ושביעית. למ"ד בפ"ק דמועד קטן (דף ג.) חורש בשביעית אינו לוקה, מוקי הך דהכא בחורש ומחפה, דמחפה חייב משום זורע:

אחרישה לא ליחייב הואיל וחזי לכיסוי דם ציפור. אם היה דם ציפור במקום חרישה. ובכה"ג, שאם היה מבקש עפר אחר, ינגב הדם או יטשטש ע"י מים, ולא יקיים מצות כיסוי. וגם מיירי שאין יכול לקפלו וליטלו, דאם לא כן, לא שייך כאן דלידחי עשה שאין לומר שהוא חייב על חרישתו לאו, ומוקי הך מתניתין דהכא בחורש ומחפה על ידי חרישתו את הזרעים בקרקע, דכשהוא מחפה את הזרעים חייב משום זורע בשביעית.

אחרישה לא ליחייב הואיל וחזי לכיסוי דם ציפור:

יבארו דזה שראוי לכסות בחרישה את דם הציפור, מיירי באופן שאינו יכול לכסות בלי לעבור על הלאו.

בגמרא מקשה רב חסדא לרבה, דאם אמרינן הואיל, אמאי מתחייב על החרישה ביו"ט, הא יש לפטרו מטעם הואיל וראוי לכסות בחרישתו דם ציפור החייב בכיסוי[קסד]. ומבארים התוס', דהא דאמרינן בגמרא שהיה ראוי לכסות את דם הציפור בחרישתו, היינו **אם היה דם ציפור במקום** החרישה, וגם מיירי **בכהאי גוונא שאם היה** מבקש **עפר אחר** כדי לכסות את דם הציפור בינתיים **ינגב הדם** וכבר לא יוכל לקיים בו מצות כיסוי, **או** שעד שיביא עפר אחר לכסות **יטשטש** הדם **ע"י מים ולא יקיים מצות כיסוי**, ואז מותר לו לחרוש בשביל הכיסוי, **וגם מיירי שאין יכול לקפלו** את הדם מעל הארץ **וליטלו. דאם לא כן** אלא שיכול לכסות את הדם על ידי עפר אחר או לקחת את הדם למקום אחר, **לא שייך כאן דלידחי עשה** של כיסוי הדם את **הלא תעשה** של יו"ט, דהא אפשר לקיים שניהם, גם את מצות עשה של שביתה ביו"ט, וגם את כיסוי הדם, **כדאמר ר"ל [בשבת]** (דף קנ:), **כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה, אם אתה יכול לקיים שניהם מוטב. ואם לאו**, אזי ידחה עשה את **הלא תעשה**. ולכן על כרחך דהכא הא דהקשה רב חסדא שלא יעבור על הלאו דיו"ט מטעם הואיל שיכול לכסות את דם הציפור בחרישה זו, הכוונה באופן האמור, היינו שלא יוכל לכסות בדרך היתר.

באבנים מקורזלות. פי', רכות שהן ראויות לזריעה. מיהו, לא חזי לכיסוי עד שיכתוש. וגבי בית הכסא נמי, לפי שהן רכות ראויות יותר לקינוח מכשהן קשים. ולא כפ"ה, דפי' התם בפ' כירה (שבת מג.)

באבנים מקורזלות:

יוכיחו דמקורזלות היינו אבנים רכות.

בגמרא תירץ רב פפא בר שמואל, דהטעם שחורש ביו"ט עובר בלאו דשביתה ביו"ט ולא אמרינן דלא יעבור מטעם הואיל ואי בעי לכסות בו דם ציפור, משום דמיירי מתניתין שחרש באבנים מקורזלות. ומבארים התוס' **פירוש, אבנים רכות, שאף על פי שהן ראויות לזריעה**, ולכן עובר משום זורע כלאים בכרם, **מיהו לא חזי לכיסוי הדם עד שיכתוש** אותם. והוא הדין 'אבנים מקורזלות' דאיתא בגמרא **גבי בית הכסא** דאינם מוקצה ככל שאר אבנים משום דראויות לקנח בהם בבית הכסא, **נמי** מיירי באבנים רכות, **ולפי שהן רכות ראויות יותר לקינוח מכשהן קשים. ולא כפירוש הקונטרס דפי' התם בפ' כירה** (שבת מג.),

ציונים והערות

קסג. דכתיב ביה (דברים יג טו) 'הטמא והטהור יאכלנו כצבי וכאיל'. **קסד. דדם** חיה ועוף חייבים בכיסוי הדם.

ד'אבנים מקורזלות' היינו אבנים חדות, שמתוך שיש להם חוד ראויות לקנח בהם. ודוחים התוס' פירוש זה, כיון דבגמרא דהכא **לא אתי שפיר** פירוש זה ב'מקרוזלות', דאין סברא דבזה שהם חדות לעבור על החרישה בהם משום זורע כלאים בכרם או לאו אחר. ואומרים התוס' דרש"י מחקו לתיבת 'מקורזלות' כאן מן **הספרים** ולא גרס לה, כיון דלשיטתו אין קשר בין מה שהן מקורזלות לבין לעבור על החרישה בהן.

כתישה בי"ט מי שרי:

יבארו ב' מהלכים בשקלא וטריא דהגמרא.

בגמרא תירץ רב פפא בר שמואל, דהטעם שהחורש ביו"ט עובר בלאו דשביתה ביו"ט, ולא אמרינן דמותר מטעם הואיל ואי בעי לכסות בו דם ציפור, משום דמיירי מתניתין שחרש באבנים מקורזלות. ומקשינן, והא ראויות האבנים לכותשן ולכסות בהן ביו"ט דם ציפור, וממילא הדרא קושיא לדוכתא לרבה דנימא הואיל וראויים לכסות בהם דם ציפור לא יעבור עליהם משום חרישה ביו"ט. ודוחה הגמרא, וכתישה ביום טוב מי שרי, בתמיה, וא"כ אין האבנים ראויות לכסות בהם דם ציפור, וממילא ליכא 'הואיל', ולהכי חייב על החרישה ביו"ט.

והקשה **ריב"א, מאי פריך** בגמרא בתירוץ[קסה] 'וכתישה ביו"ט מי שרי', **הא** לשיטת רבה דמקשינן שיהא מותר לחרוש משום הואיל וראוי לכסות בו דם ויבא עשה דכיסוי וידחה לא תעשה דיו"ט, א"כ **ודאי דשרי** גם כתישה **כמו חרישה דשרי משום הואיל, הכא נמי כתישה** שרי מטעם הואיל וראוי לכסות בו דם ציפור שהוא עשה ודוחה את לא תעשה דיו"ט.

ועוד תימה, היכי פריך הכא **דליתי עשה** דכיסוי וידחה **לאו** דחרישה בי"ט, **הא אין** י"ט נדחה **מפני עשה, דהא תנן בכיצד צולין** (לקמן פג:), **אין שריפת קדשים** דוחה י"ט, **ובפ' במה מדליקין** (שבת כד:) **יליף מקראי** דאין שריפת קדשים דוחה יו"ט, **או משום כדמסיק רב אשי התם, די"ט עשה ולא תעשה הוא**, עשה, דכתיב ביו"ט[קסו] 'שבתון', ולא תעשה דכתיב[קסז] 'מקרא קודש יהיה לכם כל מלאכה לא יעשה בהם', **ואין עשה** דשריפת קדשים והוא הדין נמי דעשה דכיסוי הדם אינו דוחה **לא תעשה ועשה** דשביתת יו"ט[קסח].

ומכח קושיות אלו **מפרש רשב"ם**, דהא דקאמרה הגמרא דלרבה 'הואיל וחזי **לכיסוי דם ציפור**' לא יעבור על החרישה, **לא** משום דחיה **קאמר**, שידחה את היו"ט משום שראוי לכיסוי, **אלא משום דאז**, כשחורש בשביל לכסות את הדם **לא צריך** לעצם החרישה, **אלא צריך לעפרה** בלבד כדי לכסות בו, **ופטור** על החרישה, **דהחופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה פטור** עליה, **משום דהוי מלאכה שאין צריכה לגופה**. ולפי זה **השתא פריך** בגמרא **שפיר**, דאם אין האבנים ראויות לכסות בהם את הדם אלא על ידי כתישה, **כתישה בי"ט מי שרי**, בתמיה, **דכתישה הוי כטחינה**, ואף כשטוחן את האבנים בשביל שיהיה לו עפר לכיסוי הדם, מלאכה הצריכה **לגופה הוא, שמתכוון לעשות** מהאבנים **עפר** כדי **לכסות** הדם, **ואז לא משתרי** לטחון **לצורך כיסוי, דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה**. ולהכי באופן זה שחורש באבנים מקורזלות חייב על החרישה ביו"ט, כיון שאינו יכול לכסות באבנים את הדם, וגם לא על ידי כתישה, וממילא אין להתיר משום הואיל וראוי לכסות בו דם ציפור.

וקשה **לר"י**, דהרי **הא דחופר גומא** ואינו צריך אלא לעפרה **פטור** מטעם מלאכה שאינה צריכה לגופה, **היינו דוקא** כשחופר **בבית**, ואז הטעם שהוא פטור על החרישה הוא משום **דמקלקל הוא** בחפירה, שאין דרך לחפור בבית, **כדמוכח בפ"ק דחגיגה** (דף י.), ואילו **הכא** מיירי המשנה שחרש **בשדה**, שבה שייך לעבור על זריעתו באיסור כלאים כיון **דלזריעה קיימא, שמשביח את השדה בחרישה**, ובשדה אפילו כשאינו צריך אלא לעפרה נמי חייב על החרישה, משום דמתקן הוא את השדה. וא"כ **אפילו אי הוה התם דם ציפור**, נמי הוה **חייב** על חרישתו, **אי**[קסט] **חריש בארעא דיליה**[קע], וא"כ מאי מקשה הגמרא על רבה דיהא פטור על חרישתו מטעם 'הואיל', הרי אין כיסוי הדם ביו"ט דוחה את החרישה, כמו שכתבו התוס' לעיל בשם ריב"א. **ואי אמרת** דזה דאינו עובר על החרישה הוא משום **הואיל ואי הוי מלאכה שאין צריכה לגופה**, כגון שהיתה החפירה בבית היה פטור, **השתא נמי** כשחופר בשדה יהא **פטור** עליה, **א"כ ביטלת כל מלאכת שבת**, דהכי נמי נימא שלא יתחייב על כל מלאכה הצריכה לגופה הואיל ויש אופן לעשותה בלי שיעבור עליה כשאינו צריך לגופה. אלא, על כרחך דלא אמרינן הכי אפילו לרבה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מאי מקשינן על רבה שיהא פטור על החרישה מטעם 'הואיל', והלא באופן זה שחורש בשדה הוי מלאכה הצריכה לגופה ואינו פטור עליה אף כשאינו צריך אלא לעפרה.

ואומרים התוס', דר"ת מפרש דהגמרא שהקשתה על רבה שלא יעבור מטעם 'הואיל', על הלאו **בחרישה דכלאים קאי, דליכא** ביה **אלא לאו גרידא**, ועשה דכיסוי הדם דוחה את הלאו דכלאים, וכיון שיש אפשרות שלא יעבור על הלאו דחרישה בכלאים, כגון שצריך את העפר לכיסוי הדם, א"כ תמיד לא יתחייב על החרישה בכלאים מטעם 'הואיל'. **אבל אחרישה ביום טוב לא קאי** קושיית רב חסדא על רבה. והא דעשה דכיסוי הדם דוחה את הלאו דחרישה בכלאים, מירי כגון **שאם** היה הולך **לבקש עפר אחר** כדי לכסות בו, בינתיים היה הדם **נבלע בקרקע**, וכמו שפירשנו לעיל[קעא]. ומסיק בגמרא, דמירי מתניתין באבנים מקורזלות שאינו יכול לכסות בהם. ואין לומר שיכול לכסות על ידי כתישה, דהא כיון דמיירי המשנה שחורש ביו"ט, **כתישה בי"ט מי שרי**, **פירוש**[קעב], וכיון **דמשום י"ט אסור**, כמו שביארנו לעיל בשם ריב"א, **דמשום דאית ביה עשה ולא תעשה** אזי אין עשה דכיסוי הדם דוחה אותו, **גם משום כלאים לא שייך למיפטר** על החרישה **בהואיל** אם היה כותש את האבנים לכסות בהם דם, **דאפילו אם היה שם דם ציפור אסור** לכתוש את האבנים לכסות בהם משום יו"ט.

ואומרים התוס', דלפי פירוש ר"ת, דהקושיא היא מלאו דחורש בכלאים שיהא פטור עליו משום הואיל אליבא דרבה, אף כשכותש את האבנים לכסות

מג.) מקורזלות חדות, דהכא לא א"ש. ורש"י מחקו כאן מן הספרים:

כתישה בי"ט מי שרי. הקשה ריב"א, מאי פריך, הא ודאי שרי, כמו חרישה דשרי משום הואיל, הכא נמי כתישה. ועוד תימה, היכי פריך הכא דליתי עשה דכיסוי וידחה לאו די"ט, הא אין י"ט נדחה מפני עשה, דהא תנן בכיצד צולין (נקמן פג.) אין שריפת קדשים דוחה י"ט. ובפ' במה מדליקין (שבת כד:) יליף מקראי, או משום כדמסיק רב אשי התם, די"ט עשה ולא תעשה הוא, ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה. ולהכי באופן זה שחורש באבנים מקורזלות חייב על החרישה ביו"ט, כיון שאינו יכול לכסות באבנים את הדם, וגם לא על ידי כתישה, וממילא אין להתיר משום הואיל וראוי לכסות בו דם ציפור.

וקשה לר"י, דהרי הא דחופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה פטור מטעם מלאכה שאינה צריכה לגופה, היינו דוקא כשחופר בבית, ואז הטעם שהוא פטור על החרישה הוא משום דמקלקל הוא בחפירה, שאין דרך לחפור בבית, כדמוכח בפ"ק דחגיגה (דף י.), ואילו הכא מירי המשנה שחרש בשדה, שבה שייך לעבור על זריעתו באיסור כלאים כיון דלזריעה קיימא, שמשביח את השדה בחרישה, ובשדה אפילו כשאינו צריך אלא לעפרה נמי חייב על החרישה, משום דמתקן הוא את השדה. וא"כ אפילו אי הוה התם דם ציפור, נמי הוה חייב על חרישתו, אי[קסט] חריש בארעא דיליה[קע], וא"כ מאי מקשה הגמרא על רבה דיהא פטור על חרישתו מטעם 'הואיל', הרי אין כיסוי הדם ביו"ט דוחה את החרישה, כמו שכתבו התוס' לעיל בשם ריב"א. ואי אמרת דזה דאינו עובר על החרישה הוא משום הואיל ואי הוי מלאכה שאין צריכה לגופה, כגון שהיתה החפירה בבית היה פטור, השתא נמי כשחופר בשדה יהא פטור עליה, א"כ ביטלת כל מלאכת שבת, דהכי נמי נימא שלא יתחייב על כל מלאכה הצריכה לגופה הואיל ויש אופן לעשותה בלי שיעבור עליה כשאינו צריך לגופה. אלא, על כרחך דלא אמרינן הכי אפילו לרבה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מאי מקשינן על רבה שיהא פטור על החרישה מטעם 'הואיל', והלא באופן זה שחורש בשדה הוי מלאכה הצריכה לגופה ואינו פטור עליה אף כשאינו צריך אלא לעפרה.

ואומרים התוס', דר"ת מפרש דהגמרא שהקשתה על רבה שלא יעבור מטעם 'הואיל', על הלאו בחרישה דכלאים קאי, דליכא ביה אלא לאו גרידא, ועשה דכיסוי הדם דוחה את הלאו דכלאים, וכיון שיש אפשרות שלא יעבור על הלאו דחרישה בכלאים, כגון שצריך את העפר לכיסוי הדם, א"כ תמיד לא יתחייב על החרישה בכלאים מטעם 'הואיל'. אבל אחרישה ביום טוב לא קאי קושיית רב חסדא על רבה. והא דעשה דכיסוי הדם דוחה את הלאו דחרישה בכלאים, מירי כגון שאם היה הולך לבקש עפר אחר כדי לכסות בו, בינתיים היה הדם נבלע בקרקע, וכמו שפירשנו לעיל[קעא]. ומסיק בגמרא, דמירי מתניתין באבנים מקורזלות שאינו יכול לכסות בהם. ואין לומר שיכול לכסות על ידי כתישה, דהא כיון דמיירי המשנה שחורש ביו"ט, כתישה בי"ט מי שרי, פירוש[קעב], וכיון דמשום י"ט אסור, כמו שביארנו לעיל בשם ריב"א, דמשום דאית ביה עשה ולא תעשה אזי אין עשה דכיסוי הדם דוחה אותו, גם משום כלאים לא שייך למיפטר על החרישה בהואיל אם היה כותש את האבנים לכסות בהם דם, דאפילו אם היה שם דם ציפור אסור לכתוש את האבנים לכסות בהם משום יו"ט.

ואומרים התוס', דלפי פירוש ר"ת, דהקושיא היא מלאו דחורש בכלאים שיהא פטור עליו משום הואיל אליבא דרבה, אף כשכותש את האבנים לכסות

ציונים והערות

קסה. דכתישה בי"ט מי שרי הוא תירוץ הגמרא על רבה, אלא בלשון פירכא הוא, וכתישה ביו"ט מי שרי, בתמיה. (ע"פ מהרש"ם). **קסו. ויקרא** כג כד. **קסז. שמות** יב טז. **קסח. בחדושי** חתם סופר יישב קושיית התוס', דיש לומר דאף שאין העשה דיו"ט נדחה מפני העשה דכיסוי, אבל הלאו דיו"ט נדחה, ולכן אינו מתחייב מלקות על החרישה, כיון דהלאו נדחה בעשה דכיסוי. ומכל מקום פריך הגמרא כתישה בי"ט מי שרי, דכיון דלא שרינן ליה לכתוש לוקה גם על החרישה, דהרי אי אפשר לו לכסות בו. **קסט. פירוש**, והרי המשנה מיירי על כרחך בקרקע שלו, דהא המשנה מחשיבה כל כמה ששייך לרבות בלאוים, וכמו שכתבו התוס' להלן בד"ה ועייל. (עפ"י מהרש"ם), ועיין בהערה הבאה מה שכתבנו בשם חידושי חת"ס. **קע. בחדושי** חתם סופר כתב, דהא דכתבו התוס' 'בארעא דיליה', לרווחא דמילתא כתבו כן, דהוה מצי למימר אפילו בארעא דלאו דיליה, ואתיא המשנה כר' יהודה דמלאכה שא"צ לגופה חייב עליה. אלא, התוס' כתבו דמיירי בארעא דיליה לומר דאפילו כר"ש מצי אתיא, דאף דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור הכא חייב, משום דמיירי בארעא דיליה דהוה צריכא לגופה, וכדאיתא בריש פרק הבונה. אמנם בעיקר דברי התוס' כתב עוד החת"ס, דמספקא ליה טובא אי הוה שייך הכא ארעא דיליה, כיון דמיירי בכלאים ושביעית דהכל אסור בהנאה א"כ הוה ליה כארעא דלאו דיליה, וא"כ לא קשיא מידי אלא רק אם אתיא הברייתא כר"י. ואולי היינו דברי ר"ת, שכתב דמשום יגדיל תורה משני ליה בענין אחר, משום דלא הוה מצי למימר דבחורש ביו"ט איכא מלקות אלא לר' יהודה דלר"ש ליכא מלקות, דארעא דלאו דיליה היא, ולכן משני באבנים מקורזלת, דאז אתי שפיר לכ"ע. **קעא. בד"ה** אחרישה. **קעב. עפ"י** הגהת הרש"ש.

בהם, ודחיית הגמרא היא דליכא הואיל משום דמירי שחרש ביו"ט, ואין עשה דכיסוי דוחה כתישת האבנים שהיא עשה ולא תעשה דיו"ט, א"כ **בתחלה נמי** כשהקשתה הגמרא דלא ילקה על החרישה משום הואיל וראוי לכסות בעפר דם ציפור, גם אז **הוה מצי** הגמרא **לשנויי** דכיון דמירי מתניתין ביו"ט, **וחרישה בי"ט מי שרי**, דאין החרישה דוחה יו"ט משום דהוי עשה ולא תעשה, ממילא אין לומר הואיל גם לא לגבי הלאו של כלאים. **אלא** הטעם **דמשני ליה** הגמרא בתחילה לקושיא זו **בענין אחר**, דמירי באבנים מקורזלות שאינם ראויות לכיסוי, הוא **משום 'יגדיל תורה ויאדיר'**, כלומר דפעמים שמאריך התנא או האמורא בשקלא וטריא כדי להשמיענו בדרך אגב עוד חידושים והלכות[קעג].

סיכום: ריב"א הקשה, מאי מקשינן וכתישה ביו"ט מי שרי, הא כמו דבחרישה הבינה הגמרא שדוחה יו"ט משום הואיל וחזי לכסות בה דם ציפור, הכי נמי כתישה תדחה יו"ט משום הואיל. ועוד הקשה על עיקר קושיית הגמרא, דלרבה נימא הואיל וראוי לכסות דם ציפור שאז אינו עובר על החרישה, הא יו"ט הוי עשה ולא תעשה, שאינו נדחה מפני העשה דכיסוי הדם. ותירץ רשב"ם, דהא דמקשינן לרבה דמשום 'הואיל וחזי לכיסוי דם ציפור' לא יעבור על החרישה, אינו משום דידחה העשה את הלאו דיו"ט, אלא משום דכשחורש בשביל לכסות את הדם, הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, שאינו צריך אלא לעפרה ופטור על החרישה. והשתא פריך דאם אין האבנים ראויות לכסות בהם את הדם אלא על ידי כתישה, כתישה ביו"ט מי שרי, בתמיה, דכתישה הוי כטחינה, ומלאכה הצריכה לגופה היא, שמתכוון לעשות עפר לכסות, ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה.

והקשה ר"י על פירוש זה, דהרי הא דחופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה פטור מטעם מלאכה שאינה צריכה לגופה, היינו דוקא כשחופר בבית, אבל בשדה הוי מלאכה הצריכה לגופה, כיון שמכשיר את הקרקע לזריעה אפילו אי הוה התם דם ציפור, אם חורש בארעא דיליה, ושוב קשה דאין כיסוי הדם ביו"ט דוחה את החרישה דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה דיו"ט. ואין לומר דאינו עובר על החרישה מטעם הואיל ואי הוי מלאכה שאין צריכה לגופה, כגון שהיתה החפירה בבית היה פטור, השתא נמי כשחופר בשדה פטור עליה, דא"כ ביטלת כל מלאכת שבת, דנימא שלא יתחייב על כל מלאכה הצריכה לגופה הואיל ויש אופן לעשותה כשאינו צריך לגופה. ומייתי התוס' שיטת ר"ת, דהקושיא מעיקרא היתה רק על הלאו דכלאים, שהוא נדחה מפני העשה דכיסוי הדם. ועל זה משני, דמירי באבנים מקורזלות שאינם ראויות לכיסוי. ושוב מקשינן דראויות על ידי כתישה, ומשני דכיון דמירי המשנה ביו"ט שאסור לו לכותשן, אזי אין לומר הואיל דראוי לכסות בו דם ציפור. ואין הכי נמי שהיה אפשר לתרץ כן בתחילה דכיון דמירי המשנה ביו"ט ליכא הואיל על הלאו דכלאים, אלא האריך משום יגדיל תורה ויאדיר.

ולוקה משום הבערה:

יבארו דהוי צורך היום לענין 'מתוך'.

בגמרא מקשינן לרבה דאמרינן הואיל, מברייתא דקתני המבשל גיד הנשה בחלב ביו"ט ואוכלו לוקה משום חמש לאוים, ואחד מהם הוא הבערה.

ואומרים התוס', דבגמ' **דבפ"א דביצה** (דף יב:) **אמרינן, הא** ברייתא **מני, ב"ש היא, דלית להו** 'מתוך שהותרה הבערה לצורך יו"ט הותרה נמי שלא לצורך', **אבל לבית הלל**, כיון דסוברים דאמרינן מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, א"כ גם כשמבשל גיד הנשה, שאינו צורך אוכל נפש, **שרי** לבשל גיד הנשה ביו"ט. והוקשה להתוס', **ואע"ג** דאף לבית הלל דאמרינן מתוך להתיר בישול שלא לצורך אוכל נפש, מכל מקום **צריך שיהא** בבישול **צורך היום**, ואילו כאן, זה שהוא רוצה לאכול את גיד הנשה אינו נחשב לאוכל נפש, כמו כן לכאורה אינו נחשב כצורך היום. ומיישבים, **דהא נמי** - שרוצה לאוכלו חשיב **צורך היום, אע"פ שאין ראוי לאוכלו אלא באיסור.**

הוה מצי לשנויי חרישה בי"ט מי שרי, אלא דמשני ליה בע"א משום יגדיל תורה ויאדיר:

ולוקה משום הבערה. בפ"א דביצה (דף יב:) **אמר, הא מני ב"ש היא, דלית להו מתוך, אבל לבית הלל שרי, אע"ג דצריך שיהא צורך היום, הא נמי חשיב צורך היום, אע"פ שאין ראוי לאוכלו אלא באיסור:**

אהבערה לא ליחייב. מכאן מוכיח ריב"א, דרבה דאמר הואיל היינו אפילו לבית שמאי אמר:

הואיל וחזי לצורכו. בלא האי פירכא נמי קאמר במכות אפיק הבערה, משום דקשיא ליה הא דקאמר רבה חילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות ליו"ט:

ועייל עצי מוקצה. תימה לר"י, מ"מ ליתני גיד הנשה של נבילה, ולילקי נמי משום נבילה:

שה ולא הבכור. פירש בקונט', דשה משמע בין זכר ובין נקיבה. תימה, דהא בעולה איירי, דאין באה נקבה. וא"ת, אמאי איצטריך קרא שאין תמיד בא מבכור ומעשר, תיפוק ליה שאין מתנותיהן שוות. וי"ל, דהא אמר כל הניתני' במתן ד' שנתנו במתנה אחת כיפר. וע"ק, היאך יעשה תמיד מבכור, הא איתא בגמרא דלרבה האי חמש דתניא דלוקה המבשל גיד הנשה ביו"ט, אין לאו דהבערה בכללם, ובמקומו יחשיב רבה לאו דנבילה על אכילתו, דמירי בגיד הנשה של נבילה.

ואומרים התוס', דגם **בלא האי פירכא נמי קאמרינן במכות[קעד], אפיק הבערה** מחמש מלקות דברייתא זו, **משום דקשיא ליה** להגמרא על **הא דקאמר רבה 'חילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות ליו"ט'**, כלומר, דכשעשה שתי מלאכות ביו"ט במזיד אין אומרים דחלוקות המלאכות לחייבו מלקות ואינו לוקה שתים, אלא פעם אחת. וא"כ אין לחייבו שתים משום יו"ט, גם משום בישול וגם משום הבערה.

ועייל עצי מוקצה:

יקשו אמאי באמת לא תני גיד הנשה של נבילה. **מקשים התוס' ותימה לר"י, דמכל מקום** יש להקשות על הברייתא עצמה, אמאי תני רק מציאות של חמש מלקות על בישולו, **ליתני** אופן שבישל **גיד הנשה של נבילה, ולילקי משום שש לאוים, דילקה נמי משום נבילה.**

שה ולא הבכור:

יבארו האם כשמקריב תמיד מהבכור יש בזה משום 'אין מתנותיהם שוות'.

בגמרא מייתינן ברייתא דקתני דמדכתיב[קעה] 'ושה אחת מן הצאן מן המאתים ממשקה ישראל למנחה' ממעטינן שאין להביא בכור ומעשר לקרבן תמיד. **ופירש בקונטרס ד"שה' משמע בין זכר ובין נקיבה**, ואילו בכור אינו אלא זכר, ולכן ממעטינן ליה שאינו ראוי לקרבן. מקשים התוס' **ותימה, דהא בעולה איירי** האי קרא, ודינא הוא **דאין** העולה **באה נקבה**, וא"כ על כרחך 'שה' הנזכר בפסוק מיירי בזכר ולא בנקבה, ומנלן למעט בכור. ונשארו התוס' בתימה על רש"י. מקשים התוס' **וא"ת, ואמאי איצטריך** ללמוד מקרא **שאין** קרבן **התמיד בא מבכור ומעשר, תיפוק ליה שאין מתנותיהן שוות**, דבכור ומעשר ניתנים במתנה אחת, ואילו קרבן התמיד הוא עולה שניתנת בשתי מתנות שהן ארבע.

ומיישבים וי"ל, דהא אמרינן[קעו], כל הניתנים במתן ד' שנתנו במתנה אחת כיפר בדיעבד, ולכן בעינן קרא ללמד שאף אם הקריב בכור לתמיד בדיעבד ונתן מתנה אחת לא יצא.

ועוד קשה, **היאך** אית לן הווה אמינא **דיעשה** קרבן **תמיד מבכור, הא קעבר משום** דכתיב[קעז] 'כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ כי כל שאר **אהבערה לא ליחייב:**

בגמרא מקשינן על רבה, דאי אמרינן הואיל, אמאי המבשל גיד הנשה ביו"ט לוקה משום הבערה, הא הואיל וראויה הבערה זו לשאר צרכיו, לא יתחייב עליה.

ואומרים התוס', דמכאן **מוכיח ריב"א דרבה דאמר** דאמרינן 'הואיל', **היינו אפילו לבית שמאי** הסוברים דלא אמרינן מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך אף לשיטתם **אמר** רבה דאמרינן הואיל.

הואיל וחזי לצורכו.

בגמרא מקשינן על רבה, דאי אמרינן הואיל, אמאי המבשל גיד הנשה ביו"ט לוקה משום הבערה, הא הואיל וראויה הבערה זו לשאר צרכיו, לא יתחייב עליה. ומשני, דלרבה האי חמש דתניא דלוקה המבשל גיד הנשה ביו"ט, אין לאו דהבערה בכללם, ובמקומו יחשיב רבה לאו דנבילה על אכילתו, דמירי בגיד הנשה של נבילה.

ואומרים התוס', דגם **בלא האי פירכא נמי קאמרינן במכות[קעד], אפיק הבערה** מחמש מלקות דברייתא זו, **משום דקשיא ליה** להגמרא על **הא דקאמר רבה 'חילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות ליו"ט'**, כלומר, דכשעשה שתי מלאכות ביו"ט במזיד אין אומרים דחלוקות המלאכות לחייבו מלקות ואינו לוקה שתים, אלא פעם אחת. וא"כ אין לחייבו שתים משום יו"ט, גם משום בישול וגם משום הבערה.

ועייל עצי מוקצה:

יקשו אמאי באמת לא תני גיד הנשה של נבילה. **איתא בגמרא** דלרבה האי חמש דתניא דלוקה המבשל גיד הנשה ביו"ט, אין לאו דהבערה בכללם, ובמקומו יחשיב רבה לאו דנבילה. ומקשינן, דאין לומר דהברייתא מיירי בגיד הנשה של נבילה, דהא תני רבי חייא לפרש את הברייתא, דהא דקתני שלוקה חמש, היינו שתים על אכילתו, ואם איתא דמיירי בנבילה הרי צריך ללקות שלש על אכילתו. ולכן יישבה הגמרא באופן אחר, דהברייתא מיירי שמבשל בעצי מוקצה.

מקשים התוס' ותימה לר"י, דמכל מקום יש להקשות על הברייתא עצמה, אמאי תני רק מציאות של חמש מלקות על בישולו, **ליתני** אופן שבישל **גיד הנשה של נבילה, ולילקי משום שש לאוים, דילקה נמי משום נבילה.**

שה ולא הבכור:

יבארו האם כשמקריב תמיד מהבכור יש בזה משום 'אין מתנותיהם שוות'.

בגמרא מייתינן ברייתא דקתני דמדכתיב[קעה] 'ושה אחת מן הצאן מן המאתים ממשקה ישראל למנחה' ממעטינן שאין להביא בכור ומעשר לקרבן תמיד. **ופירש בקונטרס ד"שה' משמע בין זכר ובין נקיבה**, ואילו בכור אינו אלא זכר, ולכן ממעטינן ליה שאינו ראוי לקרבן. מקשים התוס' **ותימה, דהא בעולה איירי** האי קרא, ודינא הוא **דאין** העולה **באה נקבה**, וא"כ על כרחך 'שה' הנזכר בפסוק מיירי בזכר ולא בנקבה, ומנלן למעט בכור. ונשארו התוס' בתימה על רש"י. מקשים התוס' **וא"ת, ואמאי איצטריך** ללמוד מקרא **שאין** קרבן **התמיד בא מבכור ומעשר, תיפוק ליה שאין מתנותיהן שוות**, דבכור ומעשר ניתנים במתנה אחת, ואילו קרבן התמיד הוא עולה שניתנת בשתי מתנות שהן ארבע.

ומיישבים וי"ל, דהא אמרינן[קעו], כל הניתנים במתן ד' שנתנו במתנה אחת כיפר בדיעבד, ולכן בעינן קרא ללמד שאף אם הקריב בכור לתמיד בדיעבד ונתן מתנה אחת לא יצא.

ועוד קשה, **היאך** אית לן הווה אמינא **דיעשה** קרבן **תמיד מבכור, הא קעבר משום** דכתיב[קעז] 'כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ כי כל שאר

ציונים והערות

קעג. וכדאיתא בגמרא חולין סו: לענין הא שכתבה התורה שסימני דגים סנפיר וקשקשת, אף דמי שיש לו קשקשת יש לו סנפיר, וממילא סנפיר הוא מיותר, ומשני הגמרא דהוא משום יגדיל תורה ויאדיר. ובשל"ה הקדוש (כללי התלמוד טו כלל יגדיל תורה ויאדיר) ביאר כלל זה וז"ל, הענין הוא כי אף שהוא מיותר ואינו ענין להך מילתא, מכל מקום יש ללמוד ממנו איזה לימוד למקום אחר. ואין להקשות מאחר שהוא מיותר בכאן, ואין צורך אלא ללמד ממנו דבר חדש במקום אחר, יכתוב זה הדבר החדש במקום אחר. זה אינו קושיא, כי עתה שעסוק בעניני סימני טהרה דדגים, השמיענו שני הסימנים, אף על פי שסימן השני הוא ההכרח מהראשון. עכ"ל. **קעד.** דף כא: **קעה. יחזקאל** מה טו. **קעו. זבחים** לו: **קעז. ויקרא** ב יא.

וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה', וילפינן מיניה דכל **שממנו לאשים הרי הוא בבל תקטירו** (יבמות דף ק.) כלומר, כל שנקטר ממנו דבר הראוי להקטיר, הרי השירים בבל תקטירו. והכי נמי בבכור הא אין מקריבים ממנו אלא את האימורים, ולאחר מכן כבר הוכשר כל בשר הבכור לאכילה והרי הוא בבל תקטירו, ואסור להקריב את כולו לשם עולה[קעח].

ומיישבים וי"ל, **דכיון דמסיק ליה לבכור לשם** קרבן **עולה** דתמיד, **דינו כדין עולה**.

ואומרים התוס' **דמהאי טעמא** דדינו כעולה יהא **נמי ניחא** מה שהקשינו לעיל **לענין מתנה**, דאף דבכור ניתן במתנה אחת, אבל כע"א[19/06/2018] לשם עולה דינו כעולה וקרב בשתי מתנות שהן ארבע.

ור"י פירש, דהאי קרא דיחזקאל ד'שה אחת מן הצאן', **מישתעי בקרבן פסח, דכתיב ביה** [איגד תלמוד] **'שה תמים'**[קעט]. **וקאמר קרא שלא יביאנו** את קרבן הפסח **לא בכור ולא דמעשר. ואתי שפיר השתא** אמאי הוצרך הפסוק למעט שלא יביא את הפסח מבכור ומעשר, כיון **דמתנותיהן** של הפסח ובכור ומעשר **שוות**, שכולם ניתנים במתנה אחת. וגם **לא תיקשי** מה שהקשינו לעיל האיך מקריב תמיד מבכור, הא **כל שממנו לאשים** הרי הוא בבל תקטירו, דמקריב ממנו קרבן פסח, ואינו מקריב את כל הבשר הנשאר מהבכור שהותר על ידי נתינת הדם, לקרבן.

שה ולא בכור:

יבארו דהלימודים בברייתא דהכא אינם אלא אסמכתא.

בברייתא ממעטינן מדכתיב בקרא 'שה', שאינו יכול להביא בכור לקרבן תמיד.

מקשים התוס' **וא"ת, דבפרק קמא דחגיגה** (דף ח.) **דנפקא לן מדכתיב**[קפ] **'מסת ידך', דכל דבר שבא חובה אין בא אלא מן** החולין, וא"כ אמאי צריך הכא למעט שאינו יכול להביא בכור שאינו חולין לקרבן התמיד שהוא דבר שבחובה[קפא].

ומיישבים וי"ל, דהילפותא **דהכא אסמכתא בעלמא היא**, ועיקר הלימוד הוא מדכתיב 'מסת ידך'. וכן כל הלימודים בברייתא הכא הוא מהפסוק 'ושה אחת', כמו דילפינן בברייתא זו מדכתיב 'מן **המאתים' שערלה בטילה במאתים נמי אסמכתא היא**, דשיעור מאתים לערלה אינו אלא מדרבנן. **אך קשה**, דהא דילפינן בברייתא זו מדכתיב 'ממשקה **ישראל**', שצריך הקרבן להיות **מן המותר לישראל**, כלומר דרק מה שמותר לישראל לאכלו יש להביא ממנו קרבן, **דרשה גמורה היא**, דהא **מהאי קרא יליף בפ"ק דמנחות** (דף ה:) **דטריפה אסורה לגבוה**, משום שאינה 'ממשקה ישראל', וא"כ חזינן דהלימודים בברייתא כאן מפסוק ד'שה אחת' אינם אסמכתא, והדרא לדוכתא קושיית התוס' שהקשו בתחילה, אמאי צריכה הברייתא ללמוד דאין להביא קרבן התמיד מבכור, הא ילפינן כבר בחגיגה מ'מסת ידך' דכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין.

רבי אומר הלכה כר' אליעזר:

יבארו האם אמרינן הכא את הכלל דהלכה כרבי מחבירו.

במשנה לעיל[קפב] נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע בהפרשת חלה מעיסה טמאה ביו"ט של פסח. דמשום שהחלה טמאה ואי אפשר לכהן לאוכלה, אסור לאפותה ביו"ט, שלא הותרה אפייה ביו"ט אלא לצורך אוכל נפש. ולרבי אליעזר, לא תקרא האשה שם חלה עד לאחר אפיית כל העיסה, ואילו לרבי יהושע יכולה האשה להפריש את החלה קודם האפייה, ואף שתבוא לידי חימוץ, אינו עובר עליה בבל יראה ובל ימצא, כיון שאין היא שלו אלא של שבט הכהנים, ואין אדם עובר על חמץ שאינו שלו בבל יראה ובל ימצא.

ובברייתא אמר רבי דהלכה כרבי אליעזר, שאין להפריש חלה קודם אפיית העיסה הטמאה. ואומרים התוס', דה"ר **יוסף פסק כרבי** אף שנחלק רבי יצחק עליו בברייתא, **משום דקיימא לן**[קפג] דהלכה **כוותיה** דרבי **מחבירו** החולק עליו[קפד], **וכן** גם **המנהג**, לאפות את העיסה שנטמאה ורק לאחר מכן להפריש ממנה חלה.

ור"י דוחה, דשמא לא קאמרינן הכא להכלל דהלכה **כרבי מחבירו, דהא איפליגו רבה ורב חסדא בהכי**, כדקאמר רמי בר חמא לעיל, דרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו במחלוקת רבה ורב חסדא האם אמרינן את הכלל ד'הואיל'. דלרבי אליעזר, מותר לאפות את העיסה הטמאה כולה ביו"ט, אף שיש ככר אחת ממנה שיפרישו אותו לחלה, ונמצא שאפה ככר אחת שאינה ראויה לאכילה, מכל מקום אמרינן הואיל ואם ירצה יוכל להפריש מעט מכל ככר לשם חלה, הרי כל אחת מהכיכרות נחשבת כמי שראויה לאכילה, וסובר כרבה דאמרינן 'הואיל'. ואילו רבי יהושע סובר כרב חסדא דלא אמרינן 'הואיל', ומשום שהוא עתיד להפריש ככר אחת שלמה לחלה על כל העיסה, נמצא שאפה ככר אחת שאינה ראויה לאכילה, לכן אינו יכול לאפות את העיסה עד שיפריש ממנה חלה. וא"כ יש לומר דהא **ד'הלכה כרבי מחבירו, דהא איפליגו רבה ורב חסדא בהכי**, כדקאמר רמי בר חמא לעיל, דרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו במחלוקת רבה ורב חסדא האם אמרינן את הכלל ד'הואיל'. דלרבי אליעזר, מותר לאפות את העיסה הטמאה כולה ביו"ט, אף שיש ככר אחת ממנה שיפרישו אותו לחלה, ונמצא שאפה ככר אחת שאינה ראויה לאכילה, מכל מקום אמרינן הואיל ואם ירצה יוכל להפריש מעט מכל ככר לשם חלה, הרי כל אחת מהכיכרות נחשבת כמי שראויה לאכילה, וסובר כרבה דאמרינן 'הואיל'. ואילו רבי יהושע סובר כרב חסדא דלא אמרינן 'הואיל', ומשום שהוא עתיד להפריש ככר אחת שלמה לחלה על כל העיסה, נמצא שאפה ככר אחת שאינה ראויה לאכילה, לכן אינו יכול לאפות את העיסה עד שיפריש ממנה חלה. וא"כ יש לומר דהא **ד'הלכה כרבי מחבירו**, דהא **

לא שנו אלא ככרות שנושכות זו את זו:
יקשו מלשון המשנה על שיטת רבי יהושע בן לוי.
תנן במשנה דחלה[קצ], דלדברי רבי אליעזר הלש כמה עיסות שבכל אחת מהן אין שיעור חלה, ולאחר אפייתם רדה אותן מהתנור ונתנם לסל, הסל מצרפם לשיעור חמשת רבעים כדי להתחייב בחלה.
ובגמרא מייתי עלה הא דאמר רבי יהושע בן לוי, לא שנו שהסל מצרפם אלא בככרות של בבל, שהן רחבות ונושכות זו בזו בעודן בתנור, להכי מצטרפות יחד כשנתנם בסל, אבל כעכים שאינם רחבים ולא נשכו זה מזה בתנור אין הסל מועיל לצרפם לשיעור.
מקשים התוס' ותימה, **דלא משמע הכי במסכת חלה** (פ"ג משנה ז), **דתנן העושה עיסתו קבין**, כלומר דכל אחת מהן היא בשיעור קב שאינו חייב בחלה, **פטור מן החלה, עד שישוכו הכיכרות זו מזו. רבי אליעזר אומר אף הרודה ונותן לסל וכו'.** ומלשון רבי אליעזר ד'אף הרודה ונותן לסל', **אלמא** דבנתינתם לסל לבד מצטרפות הכיכרות לש[19/06/2018 אוצר החכמה]ה **ולא בעי ר' אליעזר שגם ישוכו** זו מזו, ורק לתנא קמא הצירוף הוא על ידי שנשכו הכיכרות זו מזו בעודם בתנור. ואילו הכא משמע מדברי רבי יהושע בן לוי דכל מחלוקת תנא קמא ורבי אליעזר היא, דלתנא קמא הצירוף הוא רק על ידי שנשכו הכיכרות זו מזו, ולרבי אליעזר דכדי שיצטרפו לחלה בעינן גם שישכו הכיכרות וגם שיתנם לסל.
ואומרים התוס', **דאי לא גרם** במשנה שם 'אף הרודה לסל', אלא רק 'הרודה לסל', אזי **אתי שפיר** שיטת רבי אליעזר גם על פי דברי רב יהושע בן לוי, **דמצי למימר** דפירוש המשנה כך הוא, לתנא קמא מצטרפים הכיכרות על ידי שנשכו זו מזו בתנור, ורבי אליעזר דקאמר 'הרודה ונותן לסל' **בעי תרתי**, גם שישוכו הכיכרות, וגם **יתנם לסל**, ואז מצטרפות להתחייב בחלה.

לשבות שביתת הרשות:
יבארו פירוש 'שביתת הרשות'.
במשנה תנן, היה הולך בערב פסח לשבות שביתת הרשות ונזכר שיש לו חמץ בביתו, עליו לחזור מיד לביתו ולבער את החמץ. **ופ"ה**, דהיינו **שהיה הולך להחשיך על התחום לקנות שביתה שם ולילך ד' אלפים לדבר הרשות**, כלומר, דהא דינא הוא דאסור לצאת בשבת יותר מאלפיים אמה מחוץ העיר, וכן מי שנמצא בדרך אסור לו ללכת יותר מאלפיים אמה ממקום רגליו. ומי שנמצא בעיר ורוצה ללכת בשבת לעיר אחרת הרחוקה ד' אלפים אמה מעירו, העצה לכך היא שילך בערב שבת עד סוף אלפים אמה מעירו, וישהה שם במשך זמן בין השמשות, ועל ידי כך קונה שביתה במקום זה, ומותר לו ללכת בשבת אלפים אמה לכל רוח ממקום זה, כך שהוא יכול עכשיו לחזור לעירו וללכת למחרת בשבת לעיר האחרת הרחוקה ד' אלפים אמה. ומיירי הכא במתניתין באדם שרוצה ללכת בשבת לעיר אחרת שלא לצורך מצוה, והולך בערב שבת לסוף אלפים אמה כדי לקנות שם שביתה, ובדרכו נזכר ששכח לבער את החמץ.
מקשים התוס' וקשה, **דא"כ** דזהו הכוונה 'לשבות שביתת הרשות', **תיקשי למאן דאמר בפרק בכל מערבין** (עירובין נא.) **שאין מערבין עירובי תחומין אלא** כאשר רצונו ללכת לעיר האחרת **לצורך דבר מצוה**, אבל אם רצונו לילך לשם לדבר הרשות, לא הותר לערב עירובי תחומין בשביל כך, והוא הדין דגם לא מהני אם הולך לשם וקונה שם שביתה ברגליו[קצא], וקשה דהא במשנה כאן מפורש דאף בכהאי גוונא מהני לקנות שביתה.
ומשום קושיא זו חולקים התוס' על פירוש רש"י ואומרים, **ונראה לר"י**, דהא דתנן 'לשבות שביתת הרשות' אין הכוונה שהולך לסוף אלפים אמה לקנות שם שביתה, אלא **הכי פירושו, 'לשבות שביתת הרשות', היינו שהולך לבית אוהבו או קרובו לפני פסח לשמוח בפסח בבית אוהבו או קרובו.** ואם כן אתי שפיר ולא קשיא מה שהקשינו על רש"י, שהרי לא מיירי הכא כלל שקונה שביתה כדי לילך שם בשבת עצמה.

לא שנו אלא ככרות שנושכות זו את זו. תימה, דלא משמע הכי במסכת חלה (פ"ג משנה ז), **דתנן, העושה עיסתו קבין פטור מן החלה עד שישוכו. רבי אליעזר אומר, אף הרודה וכו'. אלמא לא בעי ר' אליעזר שישוכו. ואי לא גרס אף אתי שפיר, דמצי למימר דבעי תרתי, שישוכו ויתנם לסל:**

[מט.] **לשבות שביתת הרשות. פ"ה, שהיה הולך להחשיך על התחום לקנות שביתה שם ולילך ד' אלפים לדבר הרשות. וקשה, א"כ תיקשי למ"ד בפ' בכל מערבין** (עירובין נא.) **אין מערבין אלא לדבר מצוה. ונר' לר"י דה"פ, לשבות שביתת הרשות שהולך לשמוח בפסח בבית אוהבו או קרובו:**

אם עבר צופים. פי' בקונט' שם כפר. וקשה לר"י, א"כ ה"ל למימר וכמדתו לכל רוח כדתניא בפ' מי שהיה טמא (נקמן נג:) **איזהו דרך רחוקה מן המודיעין ולחוץ וכמדתה לכל רוח. ואור"י, דבתוספתא דמכילתין מפרש בהדיא איזהו צופים הרואה ואין מפסיק, פי' כל מקום סביב ירושלים שיכול לראותו משם:**

ושורפו לפני הבירה. פ"ה, כדאמר פ' כל שעה (דף כד.) **בקודש באש ישרף במקום אכילתו שריפתו. וקשה לר"י, אי דאורייתא הוא, מה לי עבר צופים ומ"ל לא עבר צופים. וי"ל, דמן התורה יכול לשורפה בכ"מ שירצה, דבפרק כל שעה** (ג"ז סט) **לא מרבינן אלא פסולי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים, אבל שאר קדשים שנאכלים לזרים לא מרבינן, ומה שהצריכו חכמים לשרוף הני דהכא לפני הבירה היינו גזירה אטו קדשי קדשים:**

לפני הבירה. בזבחים בפ' טבול יום (דף קד:) **פליגי**

אם עבר צופים:
יבארו פירוש 'צופים'.
דינא הוא שבשר קודש פסול יש לשורפו במקדש, ותנן במתניתין, דמי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קדשים ונפסל הבשר ביוצא, אם עבר כבר את הצופים יכול לשרוף את הבשר במקומו ואינו צריך לשוב לירושלים לשורפו. **ופי' בקונטרס**, ש'צופים' **שם של כפר.**
מקשים התוס' וקשה **לר"י, דא"כ הוה ליה** למימר 'וכמדתו **לכל** רוח', כלומר, שאם הלך לכיוון אחר, אזי גם כן שיעורו כך הוא, שאם התרחק מירושלים כמו השיעור שיש מירושלים עד הצופים אינו צריך לחזור, **וכמו דתניא** כהאי גוונא **בפרק מי שהיה טמא** (נקמן נג:) **איזהו דרך רחוקה** שהנמצא שם פטור מלעשות הפסח, **מן המודיעין ולחוץ**, כלומר, אם נמצא במודיעין או יותר רחוק ממנה, **וכמדתה לכל** רוח, ואמאי הכא לא קתני 'וכמדתה לכל רוח'.
ומשום קושיא זו חולקים התוס' על פירוש רש"י ואומרים, **ואומר ר"י דבתוספתא דמכילתין מפרש בהדיא** פירוש 'צופים' דלא כפירוש רש"י, **והכי קתני התם, איזהו צופים, הרואה ואין מפסיק, פירוש, כל מקום סביב ירושלים שיכול לראותו - שאפשר לראות את ירושלים משם ואין דבר** המפסיק ביניהם שמונע את הראייה[קצב].

ושורפו לפני הבירה:
יבארו הסברא בזה.
דינא הוא שבשר קודש פסול יש לשורפו במקדש, ומי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קדשים ונפסל הבשר ביוצא, אם עבר כבר את הצופים יכול לשרוף את הבשר במקומו ואינו צריך לשוב לירושלים **לשורפו**, ואם לאו חוזר ושורפו במקדש. **ופ"ה**, דהמקור לכך דבעינן לשרוף פסולי קדשים במקדש, הוא **כדאמרינן בפרק כל שעה** (דף כד.) מדכתיב 'בקודש **באש ישרף**', ודרשינן **שבמקום אכילתו** שם **תהא שריפתו**, וכשם שהקדשים נאכלים במקום קדוש כך צריכין הן לישרף במקום קדוש.
ומקשים התוס' על פירוש רש"י, וקשה **לר"י דאי** דין זה דצריך לשרוף הקדשים במקום קדוש **מדאורייתא הוא**, א"כ **מה לי אם עבר** כבר את **הצופים ומה לי אם לא עבר צופים**, והלא מצוה היא מן התורה לשרוף אותו בקודש. **ומיישבים ויש לומר**, דבאמת **מן התורה יכול לשורפה בכל מקום שירצה**, ואפילו כשהוא עדיין נמצא בירושלים, דהא התם **בפרק כל שעה** (ג"ז סט) **לא מרבינן** מהאי קרא שצריך לשרוף במקום קדוש **אלא פסולי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים** שהן חמורין שאינן נאכלין לזרים[קצג], **אבל שאר קדשים שנאכלים לזרים לא מרבינן** מהאי קרא. **ומה שהצריכו חכמים לשרוף הני דהכא**, היינו הבשר הנזכר כאן דצריך לשורפו **לפני הבירה**, אף דמיירי בקדשים קלים, **היינו משום גזירה אטו קדשי קדשים**, וגזירת חכמים היתה רק כשעדיין לא עבר את הצופים, אבל כשעבר את הצופים לא הטריחוהו חכמים לחזור.

לפני הבירה:
יבארו פירוש 'בירה'.
במשנה תנן, שבשר קדשים שנפסל יש לשורפו לפני הבירה.

ציונים והערות

קצ. פרק ד משנה ב. **קצא. ראה** בית יוסף (או"ח סי' תטו) דדווקא לערב בפת לא התירו כי אם לדבר מצוה, אבל לקנות שביתה ברגליו שרי אף לדבר הרשות. וכתב בחידושי הב"ח (סא) דלפי דבריו לא קשה קושיית התוס', דהא הכא מיירי שהולך לקנות שביתה ברגליו. **קצב. ולפי** זה לא קשיא אמאי לא תנן 'וכמדתה לכל רוח', שהרי לפירוש זה המדה של 'מן הצופים' נאמרה לכל הד' רוחות, שכל מקום שרואים משם את ירושלים נחשב מן הצופים ולפנים. **קצג. דקרא** ד'בקדש באש תשרף' כתיב גבי חטאת (ויקרא ו כג) דהיא קדשי קדשים ואינה נאכלת אלא לזכרי כהונה, ולכך

אהח19/06/2018

מבארים התוס', דבזבחים בפרק טבול יום (דף קד:) פליגי בה אמוראי מאי בירה, והכי קתני התם, אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן מקום יש בהר הבית ובירה שמו, וריש לקיש אמר כל הבית המקדש כולו הוי בירה, שנאמר [ו'ולבנות קצ] (אל) הבירה אשר הכינותי', והכוונה שם לבית המקדש כולו קצה.

מאי בירה, אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן מקום יש בהר הבית ובירה שמו, ר"ל אמר כל הבית כולו הוי בירה שנאמר אל הבירה אשר הכינותי:

וחכמים אומרים בשר קודש בכזית וחמץ בכביצה. אומר ריב"א, דמפרש בירושלמי משום דבשר קודש לית ליה תקנה בביטול החמירו בכזית, אבל חמץ אית ליה תקנה בביטול לא החמירו עד כביצה:

וחכמים אומרים בשר קודש בכזית וחמץ בכביצה:

יבארו טעם החילוק בין חמץ לבשר איסור.

במשנה תנן, ההולך בדרך ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, צריך לחזור ולבערו. וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שיש לו בשר קודש בידו, והרי בשר קודש צריך לשורפו בבית המקדש, דינא הכי הוא, אם לא עבר את הצופים צריך לחזור ולשורפו במקדש. ומפרשים חכמים שאין צריך לחזור, אלא אם כן יש לו כזית בשר קודש, או כביצה חמץ.

אומרים התוס' ואומר ריב"א, דטעם החילוק בין חמץ לבשר איסור שזה בכזית וזה בכביצה, מפרש בירושלמי משום דבשר קודש לית ליה תקנה מן התורה בביטול בלבו, אלא צריך לשורפו, ולכך החמירו קצו דאף בכזית צריך לחזור, אבל חמץ דקיל, דמן התורה אית ליה תקנה בביטול, אזי אף דחכמים החמירו שאין מועיל ביטול וצריך לבערו, מ"מ לא החמירו בו להצריכו לחזור אלא עד שיהא בו שעור כביצה.

תניא אמר רבי יהודה:

יתמהו מדוע לא מייתי דהברייתא הוי סייעתא לרב חיסדא.

בברייתא פליגי רבי יהודה ורבי יוסי בסעודת אירוסין, דרבי יהודה סובר שהיא רשות, ורבי יוסי סובר שהיא מצוה. ומפרש רב חסדא, דמחלוקתם היא דוקא בסעודה השניה שעושין, אבל הסעודה הראשונה לכולי עלמא הוי מצוה. ואחר כן מייתי הגמ' ברייתא דתניא מפורש כדברי רב חסדא.

הכי מהך דהכא לרב חסדא:

[מט:] אמר רב כהנא אי לאו דנסיבי כהנתא לא גלאי. משמע שלא היה כהן. והא דאמרינן בפ"ק דקדושין (דף ח.) רב כהנא שקל סודרא בפדיון הבן, בשביל אשתו היה לוקח, כדאמרינן בפ' הזרוע (חולין דף קלג.) רב כהנא הוה אכיל בשביל אשתו. והא דאמר בפרק ערבי פסחים (לקמן קיג.) א"ל רב לרב כהנא פשוט נבילתא בשוקא ושקול אגרא ולא תימא כהנא [וגברא] רבא אנא, לא בשביל שהיה כהן, אלא שכך היה שמו:

מקשים התוס' ותימה, אמאי לא מייתי תניא נמי הכי מהך דהכא לרב חסדא, כלומר, מדוע כאשר הגמ' מביאה ברייתא זו, היא אומרת 'תניא' סתם, ולא אומרת 'תניא נמי הכי', והרי גם ברייתא זו תניא כוותיה דרב חסדא. ונשארו התוס' בתימה.

אמר רב כהנא אי לאו דנסיבי כהנתא לא גלאי קצז:

יבארו האם רב כהנא היה כהן.

בגמ' מפורש שסכנה הוא לישראל לישא כהנת. ואמר רב כהנא, שאם לא שנשא כהנת, לא היה נענש בעונש גלות קצח.

משמע שרב כהנא לא היה כהן, שהרי אם היה כהן היה מותר לישא כהנת.

והוקשה להתוס', והא דאמרינן בפרק קמא דקדושין (דף ח.) שרב כהנא שקל סודרא, היינו דנטל סודר בפדיון הבן במקום הה' סלעים, הרי שהיה כהן. ומיישבים, שבשביל אשתו היה לוקח, שכיון שאשתו היתה כהנת היה לו מותר לקחת בשבילה אף שהוא עצמו לא היה כהן, וכדאמרינן בפרק הזרוע (חולין דף קלג.) שרב כהנא הוה אכיל זרוע לחיים וקיבה בשביל אשתו קצט.

והוקשה להתוס', והא דאמרינן בפרק ערבי פסחים (לקמן קיג.) אמר ליה רב לרב כהנא, פשוט נבילתא בשוקא ושקול אגרא, תשכיר עצמך להפשיט נבילה בשוק וטול שכר טירחתך, ולא תימא כהנא [וגברא] רבא אנא ואין זה לפי כבודי לעסוק בכך. ולכאורה הא דקאמר 'ולא תימא כהנא אנא', היינו, שלא תאמר כיוון שאתה כהן, לכך אתה נחשב כאדם חשוב ואין זה לפי כבודך לפשוט נבלה בשוק. אלמא דהיה כהן. ומיישבים, לא בשביל שהיה כהן אמר לו כך, אלא שכך היה שמו, ורצונו לומר, שלא יאמר 'אני רב כהנא' וחשוב אני, ואין זה מכבודי לפשוט נבילה בשוק ריא.

לא מצא בת גבאי צדקה ישא בת מלמדי תינוקות:

יבארו האם גבאי צדקה עדיפי ממלמדי תינוקות.

בברייתא קתני, שמי שלא מצא לישא בת גבאי צדקה ישא בת מלמדי תינוקות.

ומשמע מכאן דגבאי צדקה עדיפי ממלמדי תינוקות, ולכך עדיף לישא את בתן, ורק מי שלא מצא בת גבאי צדקה יש לו לכל הפחות לישא בת מלמדי תינוקות.

והוקשה להתוס', והא דאמרינן בפרק השותפין (נ"ג ח:) 'והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע' אלו גבאי צדקה ריב, 'ומצדיקי הרבים ככוכבים' אלו מלמדי תינוקות ריג, אלמא דמלמדי תינוקות עדיפי מגבאי צדקה, שהרי לכאורה כוכבים מאירים יותר מזוהר הרקיע. ומיישבים, וצריך לומר דזוהר הרקיע עדיף מזוהר כוכבים ריד.

מה ארי דורס ואוכל:

יבארו הדמיון של ארי לעם הארץ.

בברייתא קתני, שכמו ארי דורס ואוכל בשר נם אוצר החכמה

הארץ מכה ובועל.

ופר"ת, שהארי דורס - מכה את הבהמה שטורף ואוכל אותה מיד ואין ממתין עד שתמות, ואף עם הארץ כשבא על אשתו אינו ממתין עד שתתפייס ותסכים, אלא בא עליה מיד.

מה ארי דורס ואוכל. פר"ת, דורס ואוכל ואין ממתין עד שתמות, אף עם הארץ אינו ממתין עד שתתפייס:

ויש אומרים אף אין מכריזין על אבידתו. וא"ת, מאין יודע שהיא של ע"ה. ואור"י, כגון ששיירא של ע"ה עוברת וראינו שנפל מהם. והשתא משמע דדוקא אין מכריזין על אבידתו, אבל לגזול בידים לא, אע"ג דלית ליה האי סברא דבסמוך אפשר שאפשר שיצא מעם הארץ בן טוב אשר יירש את נכסיו, לכך אין לנו להפסיד את עם הארץ.

ויש אומרים אף אין מכריזין על אבידתו:

יבארו האיך ידעינן שהאבידה של עם הארץ היא, וכן האם מותר לגזול מן עם הארץ בידים.

בברייתא קתני, שיש אומרים שאין מכריזין על אבידת עם הארץ. ומפרש בגמ', שהטעם של תנא שאינו סובר כן, משום

מקשים התוס' ואם תאמר, והלא המוצא את האבידה אינו יודע ממי נפלה, ומאין יודע שהיא של עם הארץ שלא יכריז עליה.

ומיישבים ואומר ר"י, דמירי הכא כגון ששיירא של עמי הארץ היתה עוברת לפנינו, וראינו שנפל מהם איזה דבר, דבכהאי גוונא אנחנו יודעים שבעלי האבידה הוא עם הארץ, ובאופן זה סוברים היש אומרים שאין צריך להכריז על האבידה.

ואומרים התוס', והשתא משמע דדוקא אין מכריזין על אבידתו, אבל לגזול אותו בידים לא שריה, ואף על גב דהיש אומרים לית ליה האי סברא

ציונים והערות

לא ילפינן מינה אלא דבר שאינו נאכל לזרים. **קצד. גליון. קצה. פסוק** זה הוא מתפילת דוד על שלמה בנו, והכי כתיב שם, 'ולשלמה בני תן לב שלם לשמור מצותיך עדותיך וחקיך ולעשות הכל ולבנות הבירה אשר הכינותי'. **קצו. היינו**, דחכמים החמירו, אבל מן התורה אין צריך כלל לשרוף בקודש כי אם בשר קדשי קדשים או אימורי קדשים קלים וכמו שכתבו התוס' לעיל (ד"ה ושורפו). **קצז. שייך** לעמוד א. **קצח. דרב** כהנא גלה מבבל לארץ ישראל, מפני שהרג את הנפש והיה ירא ששלטון המקום יענישו על כך. **קצט. דמתנות** כהונה מותרין לאכול לזרים, אלא שהן ממון כהן. וסבירא ליה דגם כהנת יכולה ליטול מתנות כהונה, והוא נטל בשבילה. **ר. תום'** בבבא בתרא (קי. ד"ה ונפ). **רא. ובקידושין** (מ. ד"ה רב כהנא) תירצו התוס', דתרי רב כהנא הוה, חד כהן וחד לאו כהן.

רב. שמשכילים אל דל מה הוא צריך (רס"ו עמ). **רג. מצדיקי** הרבים הן, שמלמדין ומחנכין אותן בדרך טובה (רס"ו עמ). **רד. דכך** הוא הדבר על פי חכמת תכונת הגלגלים, שהכוכבים מקבלין אורן מאור השמש, ולפי שהרקיע דק ובהיר מאוד אינו מקבל אורה ממנו. אבל הירח וכוכבים מתוך שהם גופים עבים מקבלים אורו, וכמו שאנו רואים שאור השמש ניכר יותר באבנים ובארץ ממה שהוא ניכר במים ובאויר, נמצא א"כ דזוהר הרקיע עדיף מזוהר הכוכבים, שהרי הרקיע יש לו אור מעצמו מה שאין כן הכוכבים. ישא ברכה על פי הר"ן. **רה. דהא** אי איתא דאפילו לגוזלו בידים שרי, לא היתה הברייתא נוקטת הדין דאין צריך להכריז על אבדתו אלא היתה משמיענו שאפילו לגזול בידם שרי, דהוא רבותא טפי.

דאמרינן בסמוך בדעת תנא קמא דאפשר דנפיק מיניה מהעם הארץ ברא מעליא - בן טוב ויירשנוי, אפ"ה לגוזלו בידים אסור, שהרי בן ישראל הואיז. מקשים התוס' ותימה לר"י, אמאי ממונו של עם הארץ אסור לגוזלו, השתא גופו של עם הארץ מותר להזיק, וכמו שאומר רבי אלעזר לעיל, שעם הארץ מותר לקורעו כדג, א"כ ממונו לא כל שכן שמותר להזיקו. דכהאי גוונא, דכעין קל וחומר זה אמרינן בפרק הגוזל בתרא (ג"ק קיט.) ובעבודה זרהיח (דף ו:) גבי מוסר - מלשין, למאן דלית ליה הסברא דאפשר דנפיק מיניה ברא מעליא, כלומר, דפליגי התם אמוראי האם מותר לאבד ממון של מוסר, חד אמר דשרי, ומשום דאם מותר לאבד את גופוית לא כל שכן שמותר לאבד את ממונו. וחד אמר שאסור לאבד את ממונו, משום דאפשר דנפיק מיניה ברא מעליא ויירש את נכסיה. אלמא דמאן דלית ליה להסברא דאפשר דנפיק מיניה ברא מעליא, לומד בקל וחומר מגופו דגם את ממונו מותר להזיק, וא"כ הכא גבי עם הארץ אמאי לא ילפינן בקל וחומר מגופו דמותר לגוזלו בידים.

ומיישבים ונראה לר"י, דלעיל שאומר רבי אלעזר דעם הארץ מותר לקורעו כדג אפילו ביום כיפורים שחל להיות בשבת, מיירי באדם שמכיר את בוראו וכופר להכעיס, דהוה ליה הריגתו כמו פיקוח נפש, שאדם זה הוא לסטין וחשוד על הדמים - שפיכות דמים. ועל כרחך זהו הטעם דשרי להורגו, דאי לאו הכי היאך מותר להורגו ביום הכפורים שחל להיות בשבת, הלא אפילו נכרי אסור להרוג. וכן משמע הלשון של רבי אלעזר במימרא השניה שאמר שם, דאסור להתלוות עם עם הארץ בדרך, לפי שהוא חשוד על שפיכות דמים, דעל חיי אינו חס בכך שאינו הולך בדרך התורה, על חיי אחרים לא כל שכן שלא יחוס, ומשמע דלא מיירי בסתם עם הארץ שלא למד תורה, דעל זה לא שייך לומר 'על חייו לא חס', שהרי אין בורותו אלא מפני חיסרון הידיעהיא, אלא מיירי בעם הארץ דמכיר את בוראו וכופר בו. דיש הרבה עניני - סוגי עם הארץ, כדמוכח בסוטה בפרק היה נוטל (דף כג.)יב. וכיון שהמימרא השניה של רבי אלעזר, דאסור להתלוות עמו בדרך, מיירי בעם הארץ שמכיר וכופר, א"כ מסתברא דהוא הדין דהמימרא הראשונה שלו דעם הארץ מותר לקרעו כדג, מיירי במכיר וכופר, אבל סתם עם הארץ אסור להורגו, וא"כ אתי שפיר דאף ממונו אסור להזיק, דלא שייך למימר הקל וחומר מגופו אלא במכיר וכופר דמותר להורגו, אבל סתם עם הארץ אסור להורגו.

ואומר ר"י, דמה שאנו בדור שלנו מקבלים עדות מעם הארץ, אף דמבואר בברייתא כאן שאין מקבלין ממנו עדות, היינו כדאמרינן בפרק חומר בקדש (חגיגה כג.), כמאן מקבלים האידנא סהדותא - עדות מעם הארץ, כרבי יוסי, דאמר מפני מה אנו מקבלין יין לנסכים מיד עם הארץ ומאמינים לו שהוא טהור, כדי שלא ירגיש העם הארץ שאנחנו פרושים מהן, וילך ויבנה במה לעצמו ויקריב עליה, וישרוף פרה אדומה לעצמו. ומהאי טעמא נמי אנו מקבלין עדות מהן, כדי שלא ירגישו שאנחנו פרושים מהן.

דנפיק מיניה ברא מעליא. ותימה לר"י, אמאי ממונו אסור, השתא גופו מותר שמותר לקורעו כדג, ממונו לא כל שכן, דכה"ג אמר בהגוזל בתרא (ג"ק קיט.) ובע"ז (דף כו.) גבי מוסר למאן דלית ליה סברא דאפשר דנפיק מיניה ברא מעליא. ונר' לר"י, דלעיל מיירי במכיר וכופר להכעיס, דה"ל הריגתו כמו פיקוח נפש שהוא לסטין וחשוד על הדמים, דאי לאו הכי היאך מותר להורגו ביום הכפורים שחל להיות בשבת, הלא אפילו נכרי אסור להרוג. וכן משמע הלשון של רבי אלעזר במימרא השניה שאמר שם, דאסור להתלוות עם עם הארץ בדרך, לפי שהוא חשוד על שפיכות דמים, דעל חייו אינו חס בכך שאינו הולך בדרך התורה, על חיי אחרים לא כל שכן שלא יחוס, ומשמע דלא מיירי בסתם עם הארץ שלא למד תורה, דעל זה לא שייך לומר 'על חייו לא חס', שהרי אין בורותו אלא מפני חיסרון הידיעה, אלא מיירי בעם הארץ דמכיר את בוראו וכופר בו. דיש הרבה עניני - סוגי עם הארץ, כדמוכח בסוטה בפרק היה נוטל (דף כג.). וכיון שהמימרא השניה של רבי אלעזר, דאסור להתלוות עמו בדרך, מיירי בעם הארץ שמכיר וכופר, א"כ מסתברא דהוא הדין דהמימרא הראשונה שלו דעם הארץ מותר לקרעו כדג, מיירי במכיר וכופר, אבל סתם עם הארץ אסור להורגו, וא"כ אתי שפיר דאף ממונו אסור להזיק, דלא שייך למימר הקל וחומר מגופו אלא במכיר וכופר דמותר להורגו, אבל סתם עם הארץ אסור להורגו.

ואומר ר"י, דמה שאנו בדור שלנו מקבלים עדות מעם הארץ, אף דמבואר בברייתא כאן שאין מקבלין ממנו עדות, היינו כדאמרינן בפרק חומר בקדש (חגיגה כג.), כמאן מקבלים האידנא סהדותא - עדות מעם הארץ, כרבי יוסי, דאמר מפני מה אנו מקבלין יין לנסכים מיד עם הארץ ומאמינים לו שהוא טהור, כדי שלא ירגיש העם הארץ שאנחנו פרושים מהן, וילך ויבנה במה לעצמו ויקריב עליה, וישרוף פרה אדומה לעצמו. ומהאי טעמא נמי אנו מקבלין עדות מהן, כדי שלא ירגישו שאנחנו פרושים מהן.

ומיישבים ונראה לר"י, דהא דאמרינן דינאי מלכא ומלכתא כרכי ריפתא בהדי הדדי, ינאי המלך והמלכה אכלו סעודתן ביחד, ובסוף הסעודה אמר ינאי, מאן יהיב לן גברא דמברך לן, מי יביא לנו לסעודה אדם גדול שיזמן ויוציא אותנו בברכת המזוניז, אייתוהו לרבי שמעון בן שטח וכו', ואמר להם שמכיון שהוא לא אכל אינו יכול להוציאן בברכת המזון, והביאו לו יין ושתה ובריך להו, וקאמרינן התם בגמ' דרבי שמעון בן שטח לגרמיה הוא דעבד, כלומר, דאין חכמים סוברים כמותו במה שהוציא אותם על ידי ששתה יין בלבד ולא אכל עמהם, דקיימא לן דלעולם אינו מוציא אחרים ידי חובה בברכת המזון עד שיאכל כזית דגן, ומשמע דאם אכל כזית דגן היה מוציא אחרים לכולי עלמא, וקשה, דאי איתא כמו שאמרנו שבאכילת כזית ליכא חיוב כי אם מדרבנן, א"כ היכי מצי מפיק להו להנך דחייבין בברכת המזון מן התורה, הא אמרינן דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא.

ומיישבים ואומר ר"י, דהא דאמרינן דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא, היינו דוקא קטן, דקטן אינו מוציא את אותו האדם שאכל שיעור אכלת זו אכילה:

יבארו דמן התורה אין צריך לברך ברכת המזון אלא כשאכל כדי שביעה.

בגמ' מייתי פליגי דתנאי, דרבי מאיר יליף מקרא 'ואכלת ושבעת' דבאכל שיעור כזית צריך לברך ברכת המזון, דסתם אכילה בכזית היא. ורבי יהודה סובר דאין צריך לברך עד שיאכל כביצה, ד'אכלת' זה כזית, ו'שבעת' זה כביצה.

אומרים התוס', ונראה דהני שיעורי דכזית וכביצה אין זה דרשא ממש, דלא הוי אלא אסמכתא בעלמא, דמן התורה אין צריך לברך אלא כשאוכל כדי שביעה. ורבנן הם שתיקנו שגם על אכילת כזית או כביצהיג צריך לברך.

וכן פירש הקונטרס בפרק מי שמתו (נדרים כ:) גבי הא דאמרינן התם דבן קטן מברך לאביו, כלומר, שמוציא את אביו בברכת המזון, ומוקי לה כגון דאכל האב שיעור דאין לברך עליו כי אם מדרבנן, דכיון דגם האב אינו חייב אלא מדרבנן יכול הקטן שחייב לברך מדרבנן להוציא את אביו שחייב מדרבנן, אבל אם אכל האב שיעור המחייב ברכת המזון מן התורה, אז אין הקטן יכול להוציאו, דקיימא לן דמי שאינו מחויב בדבר אינו יכול להוציא את מי שמחוייב בדבר, וקטן זה נחשב 'אינו מחוייב בדבר' היות ואין חיובו מדאורייתא אלא מדרבנן, ופירש הקונטרס שם דשיעור דרבנן היינו כזית וכביצה, דמדאורייתא בעינן שביעה גמורה, ורבנן הן שגזרו שיברכו אפילו על כזית או כביצה.

וכן מוכח התם בברכות, דקאמר אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא, האיך אתה נושא פנים לישראל, והלא כתבת בתורתך שאינך נושא פנים. והשיב להם הקב"ה, וכי איך לא אשא פנים לישראל, שאני כתבתי להם 'ואכלת ושבעת וברכת', היינו שאין חיוב לברך אלא כשאכלו כדי שביעה, והן מדקדקים על עצמם ומברכין אף באכילת כזית או כביצה. חזינן דשיעור דכזית וכביצה אינו אלא מדרבנן.

מקשים התוס', וקשה דבפרק ג' שאכלו (סח מח.) אמרינן דינאי מלכא ומלכתא כרכי ריפתא בהדי הדדי, ינאי המלך והמלכה אכלו סעודתן ביחד, ובסוף הסעודה אמר ינאי, מאן יהיב לן גברא דמברך לן, מי יביא לנו לסעודה אדם גדול שיזמן ויוציא אותנו בברכת המזון, אייתוהו לרבי שמעון בן שטח וכו', ואמר להם שמכיון שהוא לא אכל אינו יכול להוציאן בברכת המזון, והביאו לו יין ושתה ובריך להו, וקאמרינן התם בגמ' דרבי שמעון בן שטח לגרמיה הוא דעבד, כלומר, דאין חכמים סוברים כמותו במה שהוציא אותם על ידי ששתה יין בלבד ולא אכל עמהם, דקיימא לן דלעולם אינו מוציא אחרים ידי חובה בברכת המזון עד שיאכל כזית דגן, ומשמע דאם אכל כזית דגן היה מוציא אחרים לכולי עלמא, וקשה, דאי איתא כמו שאמרנו שבאכילת כזית ליכא חיוב כי אם מדרבנן, א"כ היכי מצי מפיק להו להנך דחייבין בברכת המזון מן התורה, הא אמרינן דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא.

ומיישבים ואומר ר"י, דהא דאמרינן דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא, היינו דוקא קטן, דקטן אינו מוציא את אותו האדם שאכל שיעור

ציונים והערות

ו. דבשלמא אי הוה סבר האי סברא דאפשר דנפיק מיניה ברא מעליא, א"כ שפיר לא ילפינן קל וחומר ממונו מגופו, דהא שאני ממונו שיתכן שיהיה לו בן טוב והוא יירשנו, אבל כיון דהיש אומרים לא סברי האי סברא, א"כ קשה דאפילו לגזלו בידים יהיה מותר. **ז. אבל** כשאינו מכריז על אבידתו לא עושה מעשה בידים להפסידו, ומש"ה שרי. **ח. בבבא** קמא אמרינן כן לענין מוסר, אבל בעבודה זרה אמרינן הכי גבי מומר. **ט. דמותר** להוריד אותו לבור וימות שם. **י. ובשלמא** לחכמים דסבירא להו דצריך להכריז על אבדתו, ומשום דסברי הסברא דאפשר דנפיק מיניה ברא מעליא, לדידהו אתי שפיר דלא ילפינן קל וחומר ממונו מגופו, משום דבממונו איכא טעמא רבה דשמא נפיק מיניה ברא מעליא. אבל ליש אומרים דסבירא להו דאין מכריזין על אבידתו, וא"כ על כרחך דלא חייש לטעמא דאפשר דנפיק מיניה ברא מעליא, א"כ ניליף בקל וחומר מגופו דאף להזיק ממונו ולגוזלו בידים שרי. **יא. ראה** ברש"י (ד"ה מי היפ), שפירש 'על חייו לא חס' דאף ללמוד תורה ולחיות, ומשמע דמיירי אף בסתם עם הארץ, דבעצם מה שאינו לומד תורה נחשב שאינו חס על חייו. אולם התוס' הבינו שמשום כך עדיין אין לומר שהוא לא חס על חייו, אלא מיירי במכיר וכופר. **יב. שם** בגמ' נחלקו תנאים מהו גדר עם הארץ. דיש אומרים שהוא מי שקרא ושנה ולא שימש תלמידי חכמים. ויש אומרים, כל שאינו קורא קריאת שמע שחרית וערבית בברכותיה. ויש אומרים, כל שאין לו ציצית בבגדו, ויש אומרים כל שאינו מניח תפילין, ויש אומרים כל שיש לו בנים ואינו מגדלן לתלמוד תורה. **יג. היינו**, לרבי מאיר בכזית ורבי יהודה בכביצה. **יד. ואף** דאין זימון בפחות משלשה, צריך לומר דאכלו עמו עוד בני אדם. והא דהוצרכו לאחר שיזמן להם ולא יכלו לזמן בעצמם, בפשטות נראה דהם היו בורים ולא ידעו לברך בעצמם. אולם בצל"ח שם תמה, דדוחק לומר כן שהם היו בורים כל כך שלא ידעו לברך ברכת המזון בעצמם, עיי"ש מה שפירש.

כו	ביאורי	פסחים מט:	התוספות
דאורייתא, היות ולא משכחת אצל הקטן חיובא דאורייתא כלל, דאף אם יאכל כדי שביעה אינו חיב אלא מדרבנן, אבל גדול	שאכל שיעור דאורייתא, אבל גדול אפילו לא אכל כלל יכול להוציא אחרים מדאורייתא: הדרן עלך אלו עוברין		אפילו לא אכל כלל יכול להוציא אחרים מדאורייתא"ש. הדרן עלך אלו עוברין

ציונים והערות

דטו. כיון דמחויב בעלמא כשאוכל כדי שביעה. אלא דעדיין תמוה, דא"כ אמאי בעינן שיאכל כזית דגן. וצריך לומר כמו שכתבו התוס' בברכות (מח. ד"ה עד) דאף דגדול יכול להוציא את חבירו גם כשלא אכל כלל, מ"מ אינו יכול לומר 'שאכלנו משלו', שהרי לא אכל כלום ונמצא שקרן בברכתו.

אוצר החכמה
אהח19/06/2018

מקום שנהגו:

יבארו טעם האיסור.

במשנה תנן דמקום שנהגו לעשות מלאכה בערב פסח עד חצות היום עושין, ומקום שנהגו שלא לעשות אין עושין. אבל לאחר חצות בכל מקום אסור.

אומרים התוספות ואומר ר"י בשם ריב"א, דמפרש בירושלמי מאי שנא ערבי פסחים דאסור לעשות מלכה אחר חצות, **משאר י"ט** דאין איסור לעשות מלאכה בערב יום טוב, זאת משום דזמן הקרבת הפסח הוא מחצות ואילך, וכיון שמקריבין אז קרבן נחשב כיום טוב ואסור בעשיית מלאכה, שהרי אף יחיד קאמר התם[א] שבשאר ימות השנה כל אחד ואחד ביום שהוא מביא קרבן הרי זה נחשב כיום טוב אצלו ואסור במלאכה. ופריך בירושלמי שם, דאם כן יהא כל היום של ערב פסח אסור בעשיית מלאכה כמו יחיד שמביא קרבן, שבכל אותו היום הוא אסור בעשיית מלאכה, ואמאי קודם חצות שרי בעשיית מלאכה מעיקר הדין. ומפרש התם בירושלמי דלא קשיא, דשאני יחיד שמביא קרבן דאסור במלאכה כל היום משום דאף אם מקריבו בערב מכל מקום ראוי להקריב הקרבן כבר משחרית, אבל פסח אינו יכול להקריבו אלא אחר חצות וכדנפקא לן מכדכתיב 'בין הערבים', וכיון שאינו ראוי להקריב בבוקר, אין זמן זה נחשב כיום טוב. ופריך אם כן דמשום הכי אסור לעשות מלאכה בערב פסח אחר חצות, הלא קרבן תמיד שהוא קרב לשם כל ישראל, וקרב בכל יום, אם כן יהא בכל יום אסור במלאכה, כלומר, שיהיו כל ישראל אסורין בעשית מלאכה כל הימים, מפני שבכל יום מקריבים עבורם את קרבן התמיד. ומשני התם, דשאני תמיד שהתורה הוציאה מן הכלל, שכתבה בפירוש שמותר לעשות מלאכה בכל הימים, דכתיב 'ואספת דגנך', ואם כל אוצר החכמה יושבים ובטלים מי יאסוף להן דגן. ואומרים התוספות, ומשמע התם בירושלמי דמדאורייתא אסורה עשיית מלאכה לאחר חצות, שהרי מפורש שם דטעם האיסור הוא משום דהוי יום טוב אצלו[ב] ונראה דאף בזמן הזה דליכא הקרבה דקרבן פסח, ואם כן לכאורה ליתא לטעם הירושלמי, מכל מקום כיון שיום זה נאסר אז בעשיית מלאכה, נשאר אסור לעולם[ג].

סיכום: ביארו דאיסור עשיית מלאכה בערב פסח הוא מן התורה, משום דיום הבאת קרבן הוא יום טוב. ואף דבזמן הזה ליכא קרבן, מכל מקום כיון שנאסר אז נשאר האיסור לעולם.

(נ.) מקום שנהגו. אור"י בשם ריב"א דמפרש בירושלמי מאי שנא ערבי פסחים משאר י"ט משום דזמן הפסח מחצות ואילך ואף יחיד קאמר התם בשאר ימות השנה ביום שמביא קרבן אסור במלאכה ופריך אם כן יהא כל היום אסור כמו יחיד שמביא קרבן ומפרש התם משום דראוי להקריב משחרית אבל פסח אינו יכול להקריבו אלא אחר חצות כדנפקא לן מבין הערבים ופריך אם כן קרבן תמיד שהוא לכל ישראל וקרב בכל יום יהא בכל יום אסור במלאכה ומשני שאני תמיד שהתורה הוציאה מן הכלל דכתיב ואספת דגנך ואם כל ישראל יושבים ובטלים מי יאסוף להן דגן ומשמע התם דמדאורייתא אסורה ונראה דאף בזמן הזה דליכא הקרבה כיון שנאסר אז אסור לעולם.

(נ:) העושה מלאכה במוצאי שבתות. אור"י דאיתא בירושלמי הכי, הני נשי דנהיגי דלא למעבד עבידתא באפוקי שבתא לאו מנהגא, עד דתיתפני סידרא מנהגא, פי' שישלים התפלה מנהג כשר, ובהא אירי נמי הכא:

וכאן בעושים שלא לשמה וכדרב יהודה. תימה, (דרב) גופיה אמר בפ"ב דברכות (ז' י.) כל העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא. ואור"י דהתם מירי כגון שלומד כדי להתיהר ולקנטר ולקפח את חביריו בהלכה ואינו לומד ע"מ לעשות, אבל הכא מירי דומיא דההיא דלעיל יש שפל ונשכר דלא עביד כוליה שבתא ולא במעלי שבתא, שאין מתכוון לשום רעה אלא מתוך עצלות, אפ"ה גדול עד שמים חסדו: מתקולתא. מטוה, לכך קורא אותה מתקולתא לפי שנשכרת לשיעור משקל מטוה, כדתנן בכתובות (ד' סד:) כמה היא עושה לו משקל ה' סלעים. ופר"ח שהיא מתבזה על כך שהיא מגלה זרועותיה בשעת טוויה:

ומגדלי בהמה. וקשה לר"ת, דאמר (נחולין ד' פד:) שישלים הציבור את התפלה של מעריב, אבל לאחר מכן עושין מלאכה, זהו מנהג כשר[ה]. **ובהא אירי נמי הכא**, כלומר, דהא דאמרינן הכא דהעושה מלאכה במוצאי שבת אינו רואה סימן ברכה היינו שעושה מלאכה קודם שגמרו התפילה.

וכאן בעושים שלא לשמה וכדרב יהודה:

יבארו דיש ב' מינים בלומד תורה שלא לשמה. בגמרא אמר רבא, דגם העוסקים בתורה שלא לשמה יש להם שכר, ומתקיים בהן הפסוק 'כי גדול עד שמים חסדך', כלומר, שהחסד שעושה ה' עם יראיו מגיע עד השמים. מקשים התוספות ותימה, **[דהא רבא"ן] (דרב)** גופיה אמר בפרק ב' דברכות (ז' י.) כל העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא, הרי שהלימוד שלא לשמה הוי עבירה ולא מצוה.

ומיישבים ואומר ר"י, דהתם דאמר רבא דהוא עבירה, מיירי כגון שלומד כדי להתיהר ולקנטר ולקפח את חביריו בהלכה ואינו לומד על מנת לעשות, אבל הכא מיירי דומיא דההיא דקתני בגמרא לעיל יש שפל ונשכר, כלומר, יש אדם עצלן שיש לו ריוח בזה שהוא עצל, והיינו אדם דלא עביד מלאכה כוליה שבת - בכל השבוע מחמת עצלותו, וכהרגלו לא עושה מלאכה גם במעלי שבתא - בערב שבת, דאדם זה מקיים מצוה בכך שאינו עושה מלאכה בערב שבת, שאדם זה אין מתכוון לשום רעה, ולכן אין זה עבירה, ולא עוד שזה גם נחשב לו מצוה, ואף דאינו עושה זאת לשם שמים אלא מתוך עצלות אינו עושה מלאכה, אפילו הכי נאמר עליו 'גדול עד שמים חסדו'.

מתקולתא:

יבארו מהו 'מתקולתא', ואמאי אינו רואה סימן ברכה.

בברייתא קתני שהמצפה לשכר אשתו אינו רואה סימן ברכה. ומפרש בגמרא, דהיינו שאשתו עושה במלאכת מתקולתא.

ומבארים התוספות דהיינו מטוה, כלומר, שהיא טווה חוטים ועושה מהן בד. ולכך קורא אותה בשם 'מתקולתא' שהוא לשון 'משקל', לפי שדרך העולם שכאשר שוכרין את האשה לטוות, היא נשכרת לשיעור משקל מטוה, כלומר, שהיא מקבלת שכרה לפי משקל הצמר שטוותה, וכדתנן בכתובות (ד' סד:), כמה היא עושה לו, כלומר, דדינא הוא שאשה נשואה חייבת לעשות מלאכה לפרנסת הבית, ומפורש בגמרא כמה צמר היא חייבת לטוות, משקל ה' סלעים, אלמא דכך היה דרכן לשער את מלאכת הטויה לפי משקל הצמר שטווין. ופירש ר"ח דהטעם שמי ששתו עושה מלאכה זו אינו רואה סימן ברכה, מפני שהיא מתבזה על כך - על מלאכה זו, שהיא מגלה זרועותיה בשעת טוויה[ז].

ומגדלי בהמה:

יבארו אימתי מגדלי בהמה דקה רואין סימן ברכה.

בברייתא קתני, שמגדלי בהמה דקה אינן רואין סימן ברכה, מפני שעין הכל שולטת בהם[ח].

ציונים והערות

א. כנרא כוונתם לירושלמי שם, [דהתוספות אינן מצטטים את לשון הירושלמי מילה במילה, אלא מביאים את תוכן דבריו]. **ב. לכאורה** כוונת התוספות דמעצם הטעם דמפורש שם בירושלמי דהיינו משום דהוא יום טוב, אם כן שמעינן דהוא דאורייתא. וצריך עיון, דהא גופא מנלן דהאיסור לעשות מלאכה ביום הבאת הקרבן הוא מדאורייתא, הלא לכאורה לא מצינו בתורה שום רמז לזה. ואולי יש לומר, דכיון דהטעם לאיסור זה הוא מסברא דאינו בדין שיהיה קרבנו קרב והוא עסוק במלאכתו וכמו שהביאו הראשונים כאן, אם כן הוי ליה דאורייתא, וכמו דמשמע בבבא קמא (מו:) דכל דבר הנלמד מסברא הוא דין דאורייתא. עוד יש לומר, דילפינן לה מדכתיב גבי תמיד 'תשמרו' דילפינן מיניה שיהיו ישראל עומדין על גביו, והיינו המעמדות וכמו שמפורש בירושלמי שם, הרי דיום ההקרבה אסור בעשיית במלאכה, דעיקר העניין במה שעומדין על גביו, שתהיה מחשבתם עסוקה בקרבן ולא יפנו לדברים אחרים. עוד יש לומר, דמה שכתבו התוספות דמשמע מהירושלמי דהוא דין דאורייתא, כוונתם להא דפריך בירושלמי מ'ואספת דגנך', ואי נימא דכל האיסור לעשות מלאכה ביום הבאת הקרבן הוא רק מדרבנן מאי פריך מ'ואספת דגנך', הלא מדאורייתא אין אסור כלל בעשיית מלאכה, אלא על כרחך דהוא דין דאורייתא. **ג. דכך** הוא הכלל, דכל דבר שנאסר כבר, אזי אף שכבר בטל טעם האיסור, הרי הוא נשאר באיסורו לעולם, וכמו שמפורש בביצה (ה:). וכך הוא שיטת שאר הראשונים, זולת שיטת בעל המאור, הסובר דבזמן הזה אין האיסור אלא מדרבנן. **ד. דאין** שום טעם לא לעשות מלאכה כל מוצאי שבת. **ה. כנראה** הטעם משום תוספת שבת. **ו. גליון. ז. והא** דאיתא בכתובות שם דדרך כל הנשים לטוות, היינו שעושות בביתם ויוצאות ומוכרות בשוק, דבכהאי גוונא ליכא בזיון, אבל הכא מיירי שנשכרות לטוות בבית של אחרים וכדאיתא בגמרא. **ח. כך** משמע

ומקשים התוספות וקשה לר"ת, דהא אמרינן בחולין (נמולין ד' פד:) הרוצה שיתעשר יעסוק בבהמה דקה, ואמרינן נמי דמשום הכי בהמה דקה קרויה בשם 'עשתרות' מפני שהן מעשרות את בעליהן, הרי דיש סימן ברכה בגידולן.

ומיישבים ויש לומר, דהתם מירי שרועין בחורשין - ביערות, שאין רואין אותן בני אדם ולא שלטא בהו עינא בישא, אבל הכא מירי שרועין ביישוב.

כותבי ספרים:

יבארו אחרונים כותבי סופרים מתעשרין. 19/06/2018

אמרינן בגמרא שכותבי ספרי תורה אינן רואים סימן ברכה, מפני שחכמים התענו והתפללו עליהן שלא יתעשרו, דאם יתעשרו יפסיקו לכתוב.

ואומר ר"י בשם ריב"א, דדוקא הכותבים ספרי תורה כדי למכור אותן בשוק עליהן בקשו שלא יתעשרו, היינו שתמיד יהיה בידם מעות רק כדי חייהם ולא יותר, משום דהללו לעולם ימצאו לוקחין שיקנו מהן את הספרים בכל יום, ובדקתני בהאי ברייתא ד'הן ותגריהם אינן רואין סימן ברכה', דהיינו דגם הסוחרים שקונים את התפילין מן הסופרים ומוכרין אותם לאחרים אינן רואים סימן ברכה, ואם כן חזינן דמירי הכא בסופרים שכותבין ומוכרין [ט]. אבל על המשכירים עצמן לבעלי בתים לכתוב להם ספרים ואינן מוכרין בשוק, עליהן לא בקשו שלא יתעשרו, שהרי ודאי לא היו חכמים מקפחים פרנסתן שלא ימצאו כל כך להשתכר, כלומר, שסופרים אלו אין מצוי להם בכל יום מי שישכור אותם, ופעמים שהם יושבים בביתם ואינם עושים כלום, ולכך אם היו מרויחים בכל יום רק כדי חייהם לאותו יום, הרי באותן הימים שאינן עובדים לא היה להם ממה להתפרנס, לכך הניחו להם חכמים להרויח בכל יום אף יותר מכדי חייהם לאותו יום ולא התפללו עליהן שלא יתעשרו אלא על הסופרים הכותבים למכור בשוק.

הרוצה שיתעשר יעסוק בבהמה דקה, ואמר נמי עשתרות שמעשרות את בעליהן. וי"ל, דהתם בחורשין: כותבי ספרים. אור"י בשם ריב"א, דדוקא הכותבים כדי למכור עליהן בקשו, דלעולם ימצאו לוקחין, כדקתני הן ותגריהם, אבל על המשכירים עצמן לבעלי בתים לא בקשו, שלא היו מקפחים פרנסתן: דילמא אתי לאפרושי מן הפטור על החיוב. וא"ת, והיכי אתי למיטעי, תיפוק ליה דמפריש ממין על שאין מינו. וי"ל, דבבלול איכא למיטעי, דלית ביה משום מין על שאין מינו כדפי' בפ' כל שעה (לעיל לה.), ואיכא למיחש שתהא עיסה רובה אורז במקום אחד ויפריש מאותו צד על צד אחר:

[נא.] **אי אתה רשאי להתירן בפניהן. תימה א"כ היאך התיר ר' בית שאן בפ"ק דחולין (דף ו:). ותירץ רבינו נסים במגילת סתרים, דהאי דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור היינו שיודעים שהן מותרים והם רוצים להחמיר על עצמן, וכן משמע לישנא דברים המותרים, אבל דברים שנוהגים מחמת טעות שסבורים שהוא אסור והוא מותר יכול להתיר בפניהם. וכן משמע בהדיא בירושלמי. וא"ת א"כ אמאי קאמר דילמא אתי לאפרושי מן הפטור על החיוב, כיון דידעי שהוא פטור. וי"ל דלאו כ"ע ידעי. וא"ת דמשמע דווקא בבני המדינה או בכותאי אינו רשאי להתיר אבל בפני חכמים או שלא בפניהם מותר, ואמאי והא תנן נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם ושהלך לשם. ואור"י דמתניתין איירי במנהג חשוב שהנהיגו ע"פ ת"ח, והכא מירי שנהגו בני**

אי אתה רשאי להתירן בפניהן:

יבארו מה הדין כשנהגו כן מחמת טעות. וכן יבארו שלא יקשה על סוגיין ממתניתין.

בגמרא איתא דבני חוזאי היו מפרישין חלה מאורז, ורצה אביי לומר, דאף דמדינא אורז פטור מחלה, מכל מקום כיון שהן נהגו בזה איסור, אסור להתירו בפניהן, וכדקתני בברייתא, שדברים שעל פי הדין הן מותרים, אבל ישנם בני אדם שנהגו בהן איסור, אי אתה רשאי להתירן בפניהם.

מקשים התוספות ותימה, אם כן היאך התיר רבי בית שאן, כלומר, שבבית שאן היה מנהגם להפריש מעשרות, ובא רבי ואכל בפניהן עלה של ירק בלי לעשרו, מפני שסבר שבית שאן הוא חוץ לארץ וכדאיתא בפרק קמא דחולין (דף ו:), וקשה דכיון דהן נהגו איסור בדבר, האיך התיר להן רבי, הא אמרינן הכא דדברים המותרין ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהן.

ומיישבים, ותירץ רבינו נסים ב'מגילת סתרים' שחיבר"ב, דהאי דינא ד'דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהן', היינו דוקא באופן שאותן שנהגו בו איסור יודעים שהן מותרים והם רוצים להחמיר על עצמן, וכן משמע לישנא ד'דברים המותרים', דלשון זה משמע שגם לאותן האנשים שנוהגים בו איסור הם יודעים שהן דברים המותרין"ג, אבל דברים שנוהגים מחמת טעות, שסבורים שהוא אסור ובאמת הוא מותר, דבר זה יכול להתיר בפניהם, וכן משמע בהדיא בירושלמי"ד. ובההוא מעשה דבית שאן התם נהגו הן מנהגם בטעות, ולכך היה יכול רבי להתירו בפניהן. אבל בסוגיין גבי אורז, היו יודעים בני מחוזא דאורז פטור מחלה, אלא שהן רצו להחמיר על עצמן, ולכך רצה אביי לומר דאסור להתיר להם.

מקשים התוספות ואם תאמר, אם כן דבני מחוזא ידעו שאורז פטור ממעשרות, אמאי קאמרינן במסקנא, דשאני הכא גבי אורז דצריך להתירו בפניהם, משום דחיישינן דילמא אתי לאפרושי מן הפטור על החיוב, מעיסת אורז על עיסת דגן החייבת בחלה מדינא, והאיך אפשר שיטעו בכך, כיון דידעי שהאורז הוא פטור מעיקר הדין.

ומיישבים ויש לומר, דהא דאמרינן דמירי הכא שהן יודעים שאורז פטור, היינו שרוב אנשי המקום יודעים זאת, אבל מכל מקום לאו כולי עלמא ידעי זאת, ויתכן שיהיו בני אדם שיטעו לומר שהוא חייב מדינא, והם יבואו להפריש מן החיוב על הפטורט.

מקשים התוספות ואם תאמר, דהנה מסקנת הגמרא כאן דכל הדין ד'דברים המותרין ואחרים נוהגין בהן איסור אי אתה רשאי להתירו בפניהן', מירי דוקא כאשר אותן האנשים שנהגו בו איסור הן כותים או בני מדינהטז, דהיינו המון העם שאינן בני תורהיז, ומשמע דדווקא בבני המדינה או בכותאי אינו רשאי להתיר דבר שנהגו בו איסור, אבל בפני תלמידי חכמים או שלא בפניהם, כלומר, בינו לבין עצמו מותר לנהוג בו היתר, אף דמנהג המקום להחמיר בזה, וקשה דאמאי שרי, והא תנן במתניתין דההולך ממקום למקום נותנין עליו את חומרי המקום שיצא משם וחומרי המקום שהלך לשם, והכי נמי נימא דכיון שמנהג אנשי המקום שהלך לשם להחמיר יש לו לעשות כמנהגם. ומיישבים ואומר ר"י, דמתניתין דתנן שיש לנהוג כמנהג המקום שהלך לשם איירי במנהג חשוב שהנהיגו על פי ת"ח, ולכך חובה על כל הנמצא במקום לנהוג מנהג זה, ומה שאין כן הכא מירי במנהג שנהגו בני המדינה מעצמם שלא על פי תלמידי

דילמא אתי לאפרושי מן הפטור על החיוב:

יבארו אמאי לא חשיב הכא שתורם ממין על שאינו מינו.

אמרינן בגמרא, דאסור להחמיר ולהפריש חלה מאורז', דילמא יטעו לומר שהאורז חייב בחלה מדינא, ויבואו להפריש ממנו על עיסה העשויה מה' מיני דגן, ונמצא שמפריש מן החיוב על הפטור.

מקשים התוספות ואם תאמר, והיכי אתי למיטעי להפריש מן האורז על דגן, והלא אף אם יטעו לומר שאורז חייב בחלה מן התורה, מכל מקום תיפוק ליה דלא אתי להפריש ממנו על דגן משום דמפריש ממין על שאין מינו.

ומיישבים ויש לומר, דבבלול היינו עיסה שבלולה מדגן ואורז כאחד איכא למיטעי להפריש מאורז על הדגן, משום דדינא הוא דאם עשו מב' מינים עיסה אחת ליה ביה משום מין על שאין מינו, ואף היכא שהעיסה לא נבללה יפה, כשבצד אחד ישנו רוב ממין אחד ובצד השני הרוב הוא מהמין השני, אפילו הכי שרי להפריש מצד אחד על צד אחר, ולא הוי ממין על שאינו מינוי, וכמו דפירשתי בפרק כל שעה (לעיל לה.), ואם כן בכהאי גוונא איכא למיחש שמא תהא עיסה רובה אורז במקום אחד, ויפריש מאותו על צד אחר שרובו דגן, דהוי ליה מפריש מן החיוב על הפטור, ומשום הכי אמרינן דאסור להפריש חלה מן האורז.

ציונים והערות

בראשונים שהטעם הוא מפני עינא בישא, ולא מפני שמרעין אותן בשדות אחרים. אולם ברש"י כתב דהכל צווחין עליהן, וצ"ב. **ט. עוד** יש לומר, דכוונת התוס' להוכיח שמצויים הרבה קונים לספרי תורה, מדחזינן שיש תגרין שמתעסקין בזה, דדבר שאינו מצויין לו הרבה לקוחות לא שכיח שיתעסקו בזה תגרים. **י. היינו**, במקום שרוב אכילתן הוא דגן, וכמו שמפורש בגמרא. **יא. דכיון** דהן בלולין באותה עיסה הכל נחשב למין אחד. **יב. ראה** בשם הגדולים (ערך מגילת סתרים) שרבי ניסים גאון חיבר 'מגילת סתרים'. **יג. הוכחת** התוספות צריכה ביאור, דהאיך משמע להו הכי מלישנא ד'דברים המותרין', הא שפיר לישנא זו משמע נמי 'דברים המותרים' היינו דאליבא דאמת הם מותרים, וצ"ע. **יד. הכי** איתא שם, ר"א בשם רבי אבון, כל דבר שאינו יודע שהוא מותר וטועה בו באיסור, נשאל והן מתירין לו. וכל דבר שהוא יודע בו שהוא מותר והוא נוהג בו באיסור, נשאל אין מתירין לו. **טו. פירשנו** כפי הנראה לכאורה, דהיינו שבאותו המקום עצמו ישנם מקצת בני אדם שיכולין לטעות בזה. ואולי אפשר לפרש עוד, דכוונת התוספות דאף דבני אותו המקום יודעין שאורז פטור, מכל מקום חיישינן שמא יבוא לשם אדם ממקום אחר, והוא יטעה לומר דמדינא הן מפרישין חלה, ואתי לאפרושי מן החיוב על הפטור. אך בתוספות רבינו פרץ לא משמע כן. **טז. ראה** בהגהות וציונים אות ה. **יז. משום** דאם נתיר

חכמים, ולכך אין חובה למי שבא ממקום אחר לנהוג כמנהגם. וכן כל הנהו מנהגים דמייתי בגמרא לקמן, דדוקא משום שבני המקום אינן בני תורה אסרו להתיר בפניהם, מיירי במנהגים שנהגו מעצמם.

והוקשה להתוספות, דהא בגמרא לקמן איתא דרבה בר בר חנה הגיע למקום שנהגו שלא לאכול אייתרא, דהיינו השומן הנמצא בכפיפת הקיבה[יח], והוא לא נהג כמנהגם, אלא אכל שם את האייתרא. ופריך בגמרא דהאיך הוה שרי ליה לאכול אייתרא, והא תנן דההולך ממקום למקום נותנין עליו חומרי המקום שהולך לשם. וקשה, דאמאי לא משני דמנהג זה לא נהגו על פי חכמים. ומיישבים, ודאייתרא דקתני לקמן דאכלו רבה בר בר חנה הוה קים ליה להגמרא דהוי מנהג חשוב שנהגו על פי חכמים, ולהכי פריך האיך אכל רבה בר בר חנה אייתרא במקום שנהגו בו איסור.

ואומרים התוספות, ור"י מסתפק במנהג שאינו חשוב דפירשנו דיכולין להתיר בפני ת"ח, האם יכול הרואה אותן נוהגין מנהג זה להתיר להם לבטל מנהגם[יט], וכפי דמשמע בגמרא לקמן דקתני שבניו של רבן גמליאל הגיעו למקום וראו שהיו נוהגין איסור בדבר המותר מעיקר הדין, ולא רצו לומר להם מותרים אתם משום דבני המדינה - המון העם חשוב להו כחותאי[אוצר החכמה], דדינא הוא דאי אתה רשאי להתיר בפניהן דבר שנהגו בו איסור, ומשמע מהאי לישנא דדוקא לבני המדינה אסור לומר 'מותרין אתם', אבל לתלמידים, כלומר, אם אותן שנהגו איסור היו תלמידי חכמים, משמע שהיו אומרים להן 'מותרין אתם', אלמא דמותר לומר להן שהן מותרין, או דילמא דהא דאמרינן דבתלמידי חכמים ליתא לדינא ד'אי אתה רשאי להתירן בפניהן', היינו שהרואה אותן נוהגין מנהג זה אינו חייב לנהוג כמנהגם, אלא יכול הוא להתיר לעצמו בפניהם, אבל להם אינו יכול להתיר. ואף דהוכחנו מדקאמר גבי בני רבן גמליאל 'ולא אמרו להן מותרין אתם', דמשמע דאם היו תלמידי חכמים היו אומרים להם 'מותרין אתם', יש לומר דאין זה ראיה, דהתם הכי קאמר, ולא רצה לומר להם 'מותרים אתם', ומה שהחמרתם לא מחמת איסור אלא מחמת מנהג שטות, ולכך אנחנו שלא החזקנו במנהג זה איננו צריכין לנהוג כמנהגכם, אבל אתם שכבר החזקתם במנהג זה אסורין אתם לנהוג בו היתר, ודוקא להם לא אמרו כן, מפני שאינן בני תורה, אבל לתלמידים היה מתיר 'לעצמו' בפניהם, אבל מכל מקום לא היה מתיר להם עצמן לנהוג בו היתר, דכיון שכבר נהגו בו איסור, אסורין הם לעולם. והתוספות לא פשטו ספיקם.

והנה לעיל הקשו התוספות אהא דאמרינן דבפני תלמידי חכמים מותר לנהוג היתר בדבר שנהגו בו איסור, דהא תנן ההולך ממקום למקום צריך לנהוג את חומרי המקום שהלך לשם. והביאו התוספות את תירוצו של ר"י לזה. ועתה מיישבים התוספות תירוץ נוסף ואומרים, ורשב"א[כ] אומר, דלא קשה ממתניתין דתנן דנותנין עליו חומרי המקום שבא לשם, דהא לקמן איתא דרב אשי דמוקי[כא] לקמן 'מתני' באדם שאין דעתו לחזור למקום שהלך לשם, ואם כן יש לומר דהא דאמרינן דבתלמידי חכמים שרי להתירו בפניהן, היינו כשדעתו לחזור למקום שבא משם. ובכותאי אפילו דעתו לחזור אסור להתיר בפניהן. וכן לאבי לקמן דמוקי מתניתין דנותנין עליו חומרי המקום שהלך לשם, דהני מילי במי שהלך מבבל לארץ ישראל דעליו להחמיר כמנהגי ארץ ישראל[כב], אבל בני ארץ ישראל ההולכין מארץ ישראל לבבל עבדינן כוותייהו, מותר להם לעשות כמנהגם, ואם כן יש לומר דהא דאמרינן דבתלמידי חכמים מותר להתיר בפניהן, מיירי בהולכין מארץ ישראל לבבל, ובכותאי או המון העם שאינן בני תורה אפילו בהולכין מארץ ישראל לבבל אסור להתיר בפניהן. והנהו נמי דמייתי כלומר, מה שמפורש בגמרא לקמן שהיו תנאים שהלכו למקום שאינן בני תורה וראו שהן נוהגים איסור בדברים המותרים ולא רצו לומר להן מותרים אתם משום דהן אינן בני תורה, ומשמע דאי הוו בני תורה היו מתירין בפניהן, התם הוו מארץ ישראל לבבל דבכהאי גוונא אי הוו תלמידי חכמים הוה שרי להתיר בפניהן[כג].

המדינה מעצמם, וכן הנהו דמייתי. ודאייתרא דלקמן קים ליה דהוי מנהג חשוב. ור"י מסתפק במנהג שאינו חשוב דיכולין להתיר בפני ת"ח, אם יכול להתיר להם, כדמשמע לקמן ולא רצו לומר להם מותרים אתם משום דבני המדינה חשוב להו ככותאי אבל לתלמידים משמע שהיו אומרים מותרין אתם, או דילמא יכול להתיר לעצמו בפניהם, אבל להם אינו יכול להתיר, וה"ק לא רצה לומר להם מותרים אתם ומה שהחמרתם לא מחמת איסור אלא מחמת מנהג שטות, ולתלמידים היה מתיר לעצמו בפניהם אבל לא להם. ורשב"א אומר דלא קשה ממתני', דרב אשי דמוקי מתני' באין דעתו לחזור, ובכותאי אפילו דעתו לחזור אסור. ולאביי דמוקי ה"מ מבבל לא"י אבל מא"י לבבל עבדינן כוותייהו, ובכותאי אפילו מא"י לבבל אסור, והנהו נמי דמייתי הוו מא"י לבבל:

כיון דאנן כייפינן להו וכו'. קשה לר"ת, דבפ"ק דסנהדרין (דף ה.) אמר פשיטא מהכא להתם מהני דהכא שבט והתם מחוקק, משמע דבני בבל עדיפי. ותירץ דה"מ לאפקועי ממונא, אבל לענין איסור והיתר וסמיכה בני א"י עדיפי שלומדים תורה ברבים, ואמרינן (ב"ב דף קנח:) אוירא דארץ ישראל מחכים: עבדינן כוותייהו. לא עבדי כוותייהו ה"ל למימר, ואזי עצתו היא שיבקש רשות מן הנשיא לדון, ואמרינן התם, דפשיטא שאלו שהולכין מהכא להתם מבבל לארץ ישראל, מהני הרשות שקיבלו מהנשיא שבבבל אף לדון בארץ ישראל, משום דהכא בבבל איקרי הנשיאות 'שבט', והוא לשון שררה רבה, והתם איקרי 'מחוקק', שהוא שררה מועטת[כד], כלומר, שהנשיא שבבבל יש לו יותר שררה מאשר לנשיא שבארץ ישראל, ולכך מי שקיבל רשות מהנשיא שבבבל כל שכן שהוא מועיל גם לארץ ישראל, ומשמע דבני בבל עדיפי מבני ארץ ישראל, ואילו בסוגיין אמרינן להיפך, דבני ארץ ישראל עדיפי.

ומיישבים ותירץ רבינו תם, דהני מילי דבני בבל עדיפא, לענין לאפקועי ממונא, כלומר ליתן רשות לדון ולהוציא ממון מן החייב, דדבר זה תלוי בכח השררה, וכח הנשיאות שבבבל אלים טפי משל א"י, אבל לענין איסור והיתר, כגון הכא דבן ארץ ישראל שבא לבבל אינו צריך לנהוג כמנהג בבל, וכן לענין סמיכה, דאין סמיכה כי אם בארץ ישראל ולא בבבל, לעניין זה בני ארץ ישראל עדיפי, לפי שלומדים תורה ברבים ומחכימים יותר, ועוד טעם אחר יש לכך שהם חכמים יותר, משום דאמרינן (ב"ב דף קנח:) דאוירא דארץ ישראל מחכים.

עבדינן כוותייהו:

יבארו דהוה ליה למינקט 'לא עבדי כוותן'.

אמרינן בגמרא, דאף דקיימא לן דההולך ממקום למקום צריך לנהוג כחומרי המקום שבא לשם, מכל מקום בני ארץ ישראל שבאו לבבל עבדינן כוותייהו, כלומר שהן יכולין לנהוג כמנהגן, ואינן צריכין להחמיר כבני בבל. אומרים התוספות, דהלשון 'עבדינן כוותייהו' קשה קצת, דלשון זה משמע שאנו בני בבל עושין כוותייהו, כלומר כבני ארץ ישראל, וזה אינו, דהרי כאן אנו אומרים שבני ארץ ישראל עושין כמנהגם, ולא שאנו בני בבל עושין כבני ארץ ישראל, ו'לא עבדי [כוותן'[כה]] (כוותייהו) הוה ליה למימר, דהיינו דבני ארץ ישראל לא עושין כמונו, כלומר כבני בבל. והטעם שאכן הגמרא נקטה לשון

כיון דאנן כייפינן להו וכו':

יבארו דלא יקשה מסנהדרין דמפורש שם איפכא. בגמרא מפרש, דאף דתנן שמי שהולך ממקום למקום, צריך לנהוג כחומרי המקום שהלך לשם, מכל מקום בן ארץ ישראל שהולך לבבל אינו צריך לקיים מנהגם, מפני שהן כפופים לארץ ישראל.

מקשים התוספות וקשה לר"ת, דהא בפרק קמא דסנהדרין (דף ה.) אמרינן דמי שרוצה לדון ואם יטעה בדין לא יצטרך לשלם, אזי עצתו היא שיבקש רשות מן הנשיא לדון, ואמרינן התם, דפשיטא שאלו שהולכין מהכא להתם מבבל לארץ ישראל, מהני הרשות שקיבלו מהנשיא שבבבל אף לדון בארץ ישראל, משום דהכא בבבל איקרי הנשיאות 'שבט', והוא לשון שררה רבה, והתם איקרי 'מחוקק', שהוא שררה מועטת[כד], כלומר, שהנשיא שבבבל יש לו יותר שררה מאשר לנשיא שבארץ ישראל, ולכך מי שקיבל רשות מהנשיא שבבבל כל שכן שהוא מועיל גם לארץ ישראל, ומשמע דבני בבל עדיפי מבני ארץ ישראל, ואילו בסוגיין אמרינן להיפך, דבני ארץ ישראל עדיפי.

ומיישבים ותירץ רבינו תם, דהני מילי דבני בבל עדיפא, לענין לאפקועי ממונא, כלומר ליתן רשות לדון ולהוציא ממון מן החייב, דדבר זה תלוי בכח השררה, וכח הנשיאות שבבבל אלים טפי משל א"י, אבל לענין איסור והיתר, כגון הכא דבן ארץ ישראל שבא לבבל אינו צריך לנהוג כמנהג בבל, וכן לענין סמיכה, דאין סמיכה כי אם בארץ ישראל ולא בבבל, לעניין זה בני ארץ ישראל עדיפי, לפי שלומדים תורה ברבים ומחכימים יותר, ועוד טעם אחר יש לכך שהם חכמים יותר, משום דאמרינן (ב"ב דף קנח:) דאוירא דארץ ישראל מחכים.

עבדינן כוותייהו:

יבארו דהוה ליה למינקט 'לא עבדי כוותן'.

אמרינן בגמרא, דאף דקיימא לן דההולך ממקום למקום צריך לנהוג כחומרי המקום שבא לשם, מכל מקום בני ארץ ישראל שבאו לבבל עבדינן כוותייהו, כלומר שהן יכולין לנהוג כמנהגן, ואינן צריכין להחמיר כבני בבל. אומרים התוספות, דהלשון 'עבדינן כוותייהו' קשה קצת, דלשון זה משמע שאנו בני בבל עושין כוותייהו, כלומר כבני ארץ ישראל, וזה אינו, דהרי כאן אנו אומרים שבני ארץ ישראל עושין כמנהגם, ולא שאנו בני בבל עושין כבני ארץ ישראל, ו'לא עבדי [כוותן'[כה]] (כוותייהו) הוה ליה למימר, דהיינו דבני ארץ ישראל לא עושין כמונו, כלומר כבני בבל. והטעם שאכן הגמרא נקטה לשון

ציונים והערות

להן דבר זה, הן ילמדו לזלזל גם בדברים שאסורים מדינא. **יח. דהיינו** שהוא נמצא במקום שהקיבה כפופה ועשוייה כקשת (רש"י). דמדינא שומן זה מותר באכילה ואינו חלב שאסרה תורה, אבל בבבל נהגו בו איסור. **יט. לכאורה** לא בעינן שאדם אחר יתיר להן, אלא הוא הדין שהן עצמן אם רוצים להפסיק מנהגם מותרין הן להפסיק, כיון שהוא אינו מנהג חשוב. **כ. הוא** אחד מבעלי התוספות, ואין זה רבינו שלמה בן אדרת מחבר ספר 'חידושי הרשב"א'. **כא. אולי** יש כאן טעות דפוס וצריך לומר 'מוקי'. **כב. משום** דבני בבל כפופין לארץ ישראל, דאין סמיכה אלא בארץ ישראל. רש"י.

כג. במהרש"א תמה, דמכל מקום עדיין קשה מדוע המקשן הקשה מהברייתא על רבה בר בר חנה, ולא הקשה דהמשנה והברייתא סתרי אהדדי, שהרי הוא עדיין לא ידע החילוק דאביי ורב אשי. וראה במהר"ם שגם הוא נתקשה בזה, ותירץ דאין הכי נמי לסברת המקשן אי אפשר לתרץ כן, אלא נצטרך לומר כתירוץ ר"י דלעיל. ותירוץ הרשב"א הוי רק לפי סברת התרצן. **כד. לישנא** דקרא נקט, דכתיב 'לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו', ודרשוהו ש'שבט' אלו ראשי הגולה שבבבל, ו'מחוקק' הם הנשיאים של ארץ ישראל, כגון רבן גמליאל והלל. **כה. הגהות** הב"ח.

זה ד׳עבדינן כוותיהו׳, משום דפרק קמא דחולין (דף ימ:) מובא לשון זה על ענין דומה, ושם מתאים לשון זה, משום הכי נקט הכי לשון זו גם כאן. והיינו דקאמר התם בחולין, כי סליק רבי זירא, כאשר עלה רבי זירא מבבל לארץ ישראל, אכל מוגרמת דרב ושמואל, כלומר, שישנם טבעות בצוואר הבהמה שנחלקו עליהן בחולין האם אפשר לשחוט שם או לא[כו], דרב ושמואל אוסרין ויש שמתירין, ובבבל נהגו להחמיר כדעת רב ושמואל, ובארץ ישראל נהגו להקל בזה, ואיתא בגמרא שם שכאשר עלה רבי זירא מבבל לארץ ישראל נהג כמנהג המקום ואכל בשר בהמה שנשחטה בטבעות אלו, ופריך, וכי ליה לרבי זירא הא דתנן במתניתין דההולך ממקום למקום נותנין עליו חומרי מקום וכו׳ שיצא משם, ומשני אביי הני מילי וכו׳ מי שהולך ממקום אחד בבבל למקום אחר בבבל, או ממקום אחד בארץ ישראל למקום אחר בארץ ישראל או שהולך מארץ ישראל לבבל, אבל ההולך מבבל לארץ ישראל, כיון דאנן בני בבל כייפינן להו, כפופין לבני ארץ ישראל, אזי כאשר אנו נמצאים בארץ ישראל עבדינן כוותייהו אף כקולות שלהן. והנה שם שייך לשון זה ד׳עבדינן כוותיהו׳ שמשמעו שאנו בני בבל עושין כמו בני ארץ ישראל, ואגב לשון זה הנזכר שם, נקטה הגמרא אותו הלשון גם בסוגיין, אף דהכא שייך יותר לומר ׳לא עבדי כוותן׳.

ומשום פ״ק דחולין (דף ימ:) נקט הכי, דקאמר התם כי סליק רבי זירא אכל מוגרמת דרב ושמואל, ופריך ולית ליה לרבי זירא נותנין עליו חומרי מקום וכו׳, ומשני אביי הני מילי וכו׳ אבל מבבל לארץ ישראל כיון דאנן כייפינן להו עבדינן כוותייהו:

רבה בר בר חנה דעתו לחזור הוה. אתרע 19/06/2018
ובחולין נמי מתרץ רבי זירא אין דעתו לחזור הוה. קצת קשה דהשתא לצדדין קתני, וחומרי מקום שיצא משם בדעתו לחזור, וחומרי מקום שהלך לשם באין דעתו לחזור:

רבה בר בר חנה דעתו לחזור הוא:

יתמהו דלפי זה יוצא דמתניתיו לצדדין קתני. אמרינן בגמרא, דרבה בר בר חנה הגיע למקום שנהגו שלא לאכול אייתרא, דהיינו השומן הנמצא בכפיפת הקיבה[כז], והוא לא נהג כמנהגם, אלא אכל שם את האייתרא. ופריך בגמרא דהאיך הוה שרי ליה לאכול אייתרא, והא תנן ההולך ממקום למקום נותנין עליו חומרי המקום שהולך לשם. ומשני, דההוא דינא דההולך ממקום למקום נותנין עליו חומרי המקום שהולך לשם, מיירי בשאין דעתו לחזור למקומו, אבל רבה בר בר חנה דעתו היה לחזור למקומו, ובכהאי גוונא אין צריך לנהוג כחומרי המקום שנמצא לשם.

והוקשה להתוספות, דהנה בגמרא בחולין שהבאנו לעיל[כח], דאיתא שם שרבי זירא עלה מבבל לארץ ישראל, ולא נהג כחומרי בני בבל, ופריך ממתניתין דתנן, ההולך ממקום למקום צריך לנהוג כחומרי המקום שהלך משם, התם נמי מחלקת הגמרא בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור, ומתרץ דרבי זירא אין דעתו לחזור הוה, וקצת קשה דהשתא יוצא דהמשנה לצדדין קתני, כלומר, דהא דקתני שצריך לנהוג כחומרי המקום שהלך משם והא דקתני שצריך לנהוג כחומרי המקום שהלך לשם, לא מיירי באותו אופן, [דהא דקתני שנותנין עליו חומרי[כט] (וחומרי) מקום שיצא משם, מיירי דוקא בדעתו לחזור וכדאיתא בחולין, והא דקתני שנותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם מיירי דוקא באין דעתו לחזור וכמו שמפורש בסוגיין, והוא דבר תמוה ששני הדינים שנזכרו במשנה לא מיירי באותו אופן. ונשארו התוספות בקושיא.

אני ראיתי את רבי שמעון שאכל:

יבארו האם רבי שמעון נהג למעשה כפי שיטתו.

בגמרא מייתי פלוגתא דרבי שמעון וחכמים לעניין ספיחי כרוב בשביעית[ל], דרבי שמעון מתיר וחכמים אוסרים. ואמרינן בגמרא דרבי שמעון נהג למעשה כפי שיטתו ואכל ספיחי כרוב. מקשים התוספות ותימה לר״י, דהא אמרינן בירושלמי שרבי שמעון חזא להוא גברא, ראה אדם אחד שמלקט ספיחי כרוב בשביעית, אמר ליה רבי שמעון לאותו אדם מאי האי, כלומר, מדוע אתה עובר על דברי חכמים שאסרו זאת. אמר ליה אותו אדם, ולאו את הוא דשרית, וכי לא אתה הוא המתיר דבר זה, אמר ליה רבי שמעון ולאו חבראי פליגי עלי, וכי אין חברי חולקין עלי, וכיצד אתה מניח דברי הרבים ועושה כדברי היחיד, קרי עליה - קרא רבי שמעון על אותו אדם את המקרא ׳פורץ גדר ישכנו נחש׳, וכן הוות ליה לאותו אדם שבא נחש ונשכו. והשתא קשה, דכיון שרבי שמעון בעצמו נהג למעשה כפי שיטתו והיה אוכל מספיחי כרוב, אם כן למה היה כועס על אחרים שהיו אוכלין ומומכין על הוראתו. ומיישבים ויש לומר, דאף דרבי שמעון נהג כפי שיטתו, לפי שידע שהוא צודק בדבר, מכל מקום זה לא היה רוצה שעמי הארץ[לא] יסמכו עליו כל זמן שלא פסקו הלכה כמותו, כדי שלא יבואו לזלזל בדברי חכמים גם בשאר דברים, ולכך כעס על אותו אדם.

כל הספיחים אסורין חוץ מספיחי כרוב:

יבארו מחלוקת רבי שמעון וחכמים בספיחי כרוב.

בגמרא מייתי פלוגתא דרבי שמעון וחכמים לעניין ספיחי כרוב בשביעית[לב], דרבי שמעון מתיר וחכמים אוסרים. ומפרש בגמרא, דתרוייהו סבירא להו כרבי עקיבא, דדריש הא דכתיב ׳הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתנו׳, דלכאורה קשה דכיון שלא יזרעו אם כן ודאי שלא יאספו, שהרי לא צמח להם כלום, ואמאי כתיב ׳ולא נאסוף׳, אלא מכאן לספיחין, דהיינו מה שצמח מאליו בלא שזרע אדם, גם הוא אסור בשביעית. וסברי חכמים, דאף דספיחי כרוב לא מתרבי מהאי קרא מהטעם שיתבאר להלן, מכל מקום גזרו חכמים אטו שאר ספיחין. ורבי שמעון סובר שלא גזרו.

אני ראיתי את ר״ש שאכל. תימה לר״י, דאמר בירושלמי ר״ש חזא להוא גברא מלקט ספיחי כרוב בשביעית, א״ל מאי האי, א״ל ולאו את הוא דשרית, א״ל ולאו חבראי פליגי עלי, קרי עליה פורץ גדר ישכנו נחש, וכן הוות ליה, והשתא כיון שבעצמו היה אוכל, למה היה כועס על אחרים שהיו אוכלין וסומכין על הוראתו. וי״ל דמ״מ לא היה רוצה שעמי הארץ יסמכו עליו כל זמן שלא פסקו הלכה כמותו:

כל הספיחים אסורין חוץ מספיחי כרוב. פי׳ רש״י דלאחר ביעור מיירי, ואין ביעור נוהג בכרוב, לפי שאין השורש כלה בארץ ולא קרינן ביה כלה לחיה מן השדה. וקשה לר״י א״כ אמאי איצטריך קרא דלא נאסוף, תיפוק ליה דכתיב ולבהמתך. ועוד, מאי שנא דלא מפיק אלא ספיחי כרוב, ה״ל למעוטי כל הני דפ״ז דשביעית (משנה ג) דתנן עיקר הלוף השוטה ונרבינה אין להן ביעור. ועוד מאי שנא דרבנן גזרי הכא ספיחי כרוב אטו שאר ספיחים, ובכל הנהו דהתם לא גזרי. ועוד הקשה רבי שמעון וחכמים האם בכרוב נוהג מצוה זו או לא. וסברת רבי שמעון דאין ביעור נוהג בכרוב, לפי שאין השורש של הכרוב כלה בארץ, ולא קרינן ביה ׳כלה לחיה מן השדה׳, שהרי עדיין נשאר הקלח[לג].

ומקשים התוספות וקשה לר״י, דאם כן דפלוגתתם הוי לענין ביעור, אמאי איצטריך בגמרא לאתויי קרא ד׳לא נאסוף׳ ללמוד ממנו האיסור דשאר ספיחין, תיפוק ליה דמצות ביעור מפורשת בקרא דכתיב ׳ולבהמתך ולחיה אשר בארצך׳ ודרשינן שהבהמה שדרכה להיות בבית אינה אוכלת בפירות שביעית כי אם בזמן שיש בשדה פירות למאכל החיות, אבל כאשר כלה לחיה בשדה צריך לבער הפירות מן הבית[לד].

ועוד קשה, דכיון דטעמיה דרבי שמעון הוי משום דהקלח של הכרוב נשאר קיים, אם כן מאי שנא דלא מפיק רבי שמעון שאינו חייב בביעור אלא ספיחי כרוב בלבד, והא ה״ל למעוטי גם לכל הני מינין דמפורשים בפרק ז׳ דשביעית (משנה ג) שאינן חייבין בביעור, מפני שהקלח שלהן נשאר קיים, דתנן, עיקר הלוף השוטה, שורש של ירק הקרוי ׳לוף׳ שגדל בלי זריעה, וכן מין ירק הקרוי ׳נרבינה׳ אין להן ביעור.

ועוד קשה, מאי שנא דרבנן גזרי הכא ספיחי כרוב אטו שאר ספיחים, ובכל הנהו מינין דתנן התם בשביעית שאין ביעור נוהגת בהן, דהיינו עיקר הלוף ונרבינה, לא גזרי בהן אטו שאר ספיחים[לה].

ציונים והערות

כו. היינו, כל הטבעות מלבד הטבעות העליונה. וצדדי המחלוקת, משום דכל הטבעות מלבד הטבעת העליונה אינן מקיפות את הקנה בכל צד, אלא ישנה רצועת בשר שפוסקת בהן, ולכך סוברים רב ושמואל שאין לשחוט בהן, ואין לשחוט אלא בטבעת העליונה שמקיפה את הקנה בכל צד, או בין טבעת לטבעת. ופסול ד׳מוגרמת׳ היינו שחתך שלא במקומו, והכי נמי כששוחט בטבעות הקטנות, לדעת רב ושמואל, הוי ליה שחיטה שלא במקומה. **כז. דהיינו** שהוא נמצא במקום שהקיבה כפופה ועשוייה כקשת (רש״י). דמדינא שומן זה מותר באכילה ואינו חלב שאסרה תורה, אבל בבבל נהגו בו איסור. **כח. בדיבור** הקודם. **כט. הגהות** הב״ח. **ל. יבואר** בדיבור הבא באורך מהן ׳ספיחי כרוב׳. **לא. דווקא** על עם הארץ הקפיד רבי שמעון, אבל על תלמידי חכמים לא הקפיד אם יעשו כמותו, וכמו שמצינו בגמרא שתלמידו רבי שמעון בן רבי יוסי בן לקוניא נהג כמותו. **לב. יבואר** בדיבור הבא באורך מה הן ׳ספיחי כרוב׳. **לג. ואף** דבכל האילנות נשאר הגזע והענפים ואפילו הכי הן חייבין בביעור, מכל מקום שאני הכא דהגזע וענפים אינן ראויין למאכל, מה שאין כן בכרוב דהקלח ראוי למאכל. **לד. ועל** כרחך קרא זה מיירי בספיחין, שהרי אין זריעה בשביעית ומהיכן אסף הפירות לבית. **לה. שהרי** במשנה שם לא פליגי חכמים לומר דביעור נוהגת בהנך מינין. וגם בסוגיין לא נזכר מחלוקתם אלא לענין כרוב בלבד.

ועוד הקשה **ריב"א** על רש"י דפירש דמירי לענין ביעור, דהא **לעיל** קתני, אמר רבי יוחנן בן אלעזר, פעם אחת הלכתי עם רבי שמעון בן רבי יוסי בן לקוניא **ונכנסתי לגינה אחריו, ונטל ספיחי כרוב ואכל**, ומפורש שם דהיינו כדעת רבי שמעון המתיר ספיחי כרוב, ומדקאמר שנכנס לגינה ואכל, **משמע שתלשן מן הקרקע**, ואם כן מירי הכא קודם שעת הביעור, שהרי עדיין היה כרוב בגינה, ואין לומר דכרוב זה היה הכרוב האחרון שנשאר בגינה, וכשלקטו מיד התחיל חובת הביעור, דודאי דוחק הוא, ומסתמא היה מהן הרבה ספיחין שעדיין נשארו מחוברין בגינה, **ואם כן אירי קודם שעת הביעור**, ואם כן האיך שייך זה למחלוקת רבי שמעון וחכמים דמירי לאחר הביעור.

ועוד הקשה **רבינו תם** על פירוש רש"י דמירי לאחר הביעור. דהא **אמרינן בפרק קמא דמנחות** (דף ה:) דילפינן דטריפה פסולה לקרבן מדכתיב 'מן הבקר', ופריך הא למה לי קרא, וליליף זאת בקל וחומר מאכילת הדיוט, דהלא טריפה אסורה באכילה אפילו להדיוט וכל שכן שלמזבח היא אסורה, ומשני מנחת העומר תוכיח, שהיא באה מן החדש, וחדש אסור באכילה להדיוט ואפילו הכי לגבי מזבח היא קרבה. ודחי, **מה למנחת העומר שכן מתיר** את החדש לאכילה, תאמר בטריפה שאינה מתרת שום דבר. ומשני דמנחת העומר **בשנה השביעית** תוכיח, שהיא אינה מתרת כלום, שהרי כל הגידולין של שביעית אסורין באכילה, ואפילו הכי מותרת לגבוה אף דהיא אסורה להדיוט, ואף בטריפה יש לומר דאף דהיא אסורה להדיוט אפשר דלגבוה היא מותרת, ולהכי איצטריך 'מן הבקר'. ופריך, והא אף בשביעית מנחת העומר מתרת, שהרי היא מתירה את **הספיחים** שעלו מאליהן דהן מותרין באכילה. ומשני דאתיא **כרבי עקיבא דאמר דספיחים אסורים**. והנה הגמרא שם בעומר הקרב בפסח **של שביעית היא** מירי, ואז עדיין קודם שעת הביעור, שהרי **אז** - בפסח של שביעית **התבואה** עדיין **אינה** כלה בשדה, **ואדרבה אז היא** עומדת **במילואה** בשדה, **והביעור** של התבואה **לא** היה **אלא בשמינית כשהיא כלה לחיה מן השדה**, ואם כן מה שייך רבי עקיבא להכא, והלא הוא מירי לאחר זמן הביעור.

ועוד קשה, דקאמרינן הכא בסוגיין, ותרוייהו, היינו בין רבי שמעון ובין חכמים הסוברים ששאר ספיחין מלבד ספיחי כרוב אליבא דרבי שמעון אסורין, אזלי **אליבא דרבי עקיבא** דדריש מ'לא נאסוף' דספיחין אסורין, ומשמע דדוקא אליבא דרבי עקיבא אתיא, אבל אליבא דרבנן דפליגי עליה דרבי עקיבא לא אתיא שפיר. וקשה, דהלא **רבנן** דפליגי אדרבי עקיבא הן **נמי לא פליגי אדרשה** ד'כלה **לחיה בשדה כלה** לבהמתך מן הבית', **ומודו רבנן דספיחים אסורים אחר ביעור**, ומה שהתירו ספיחין היינו קודם שעת הביעור, והראיה לכך, דהא **בסיפרי קאמר אמילתא דרבנן דפליגי אדרבי עקיבא**, שמפרשים את הפסוק 'וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתנו' הכי**לו**, אומרים ישראל לפני הקב"ה, **אמרת לנו 'לא תזרעו'** וגם **מה שאנו אוספים** בלא שזרענו, דהיינו הספיחין שגדלו מאליהן, גם אותן **אין מכניסו לקיום, פירוש שאסור אחר** הביעור **שאמרת לנו בערו, ומה אנו אוכלין מן הביעור ואילך**. אלמא, דגם רבנן דפליגי עליה דרבי עקיבא מודו דאחר הביעור אסורין, ואם כן אמאי מוקמינן דרבי שמעון ורבנן אזלי דוקא אליבא דרבי עקיבא, הלא כיון דרבי שמעון ורבנן מיירי לאחר הביעור, בכהאי גוונא אף רבנן מודי דהספיחין אסורין.

ומשום קושיות אלו חולקים התוספות על פירוש רש"י ואומרים, **לכך נראה לרבינו תם**, דפלוגתא דרבי שמעון ורבנן, וכן הך מילתא דרבי עקיבא **בשביעית קודם ביעור מירי**, וכמו **דמשמע קרא ד'לא נאסוף' דמייתי** הכא, דמשמע דמירי קודם הביעור **דכתיב ביה** ברישא דהאי קרא 'וכי תאמרו **מה נאכל בשנה השביעית'**, הרי דשאלת בני ישראל היא מה יאכלו בשנה השביעית, ואם כן על כרחך דאף קודם הביעור אסור, שהרי זמן הביעור של תבואה אינו אלא בשנה השמינית, אבל בשביעית עדיין מותרין הן באכילת הספיחין. **ודריש רבי עקיבא מהאי קרא** ד'לא נאסוף' **דספיחים אסורים בשביעית** אף קודם הביעור. **ורבנן פליגי עליה ודרשי** דכוונת בני ישראל לומר, דכיון **שלא נאסוף** התבואה **להכניסו לקיום**, אלא צריכין אנו לבער בשעת הביעור, אם כן מה נאכל לאחר הביעור**לי**, **ולא אסרי** רבנן ספיחין **אלא אחר ביעור. ורבי שמעון ורבנן פליגי הכא אליבא** דר"ע האוסר ספיחין אף קודם הביעור, **ומתיר רבי שמעון ספיחי כרוב**, משום **דלא אסרה תורה אלא ספיחים דומיא דזריעה**, כלומר, ספיחין של דבר הדומה לזרעים, **דכתיב** 'הן **לא נזרע** ולא נאסוף', הרי דלא אסרה התורה ב'לא נאסוף' אלא דבר שהוא דומה לזריעה, **אבל ספיחי כרוב** הן גדולים ודמו **לאילן**, וכדאמרינן בכתובות (כתובות קיא:) אמר רבי שמעון בן תחליפא, **כרוב הניח לנו אבא** בירושה, וכל כך היה גבוה עד שהיינו **עולים בו בסולם**, כלומר שהיינו צריכין לעלות בסולם כדי ללקט את עליו העליונים. וסובר רבי שמעון **דלא גזרינן ספיחי כרוב אטו שאר ספיחים. ורבנן גזרי** אטו שאר ספיחין. **ודוקא אליבא דר"ע** הסובר **דאיסור ספיחים** קודם הביעור הוא **מדאורייתא**, דוקא אליביה **פליגי** רבי שמעון ורבנן, **אבל לרבנן דפליגי עליה דר"ע וסברי איסור ספיחים** קודם הביעור הוא רק **מדרבנן, ליכא למיגזר** ספיחי כרוב אטו שאר ספיחין, כיון דאפילו שאר ספיחין אין איסורן אלא מדרבנן.

מקשים התוספות **והקשה רבינו נסים גאון**, דבסוגיין אמרינן דרבי שמעון אוסר כל הספיחין חוץ מספיחי כרוב, וקשה, דהא **איפכא שמעינן (לה'ו) [ליה"ל]** לרבי שמעון **במסכת שביעית בפרק ט'** (משנה ו), **דקתני התם רבי שמעון אומר כל הספיחים** 'מותרין' חוץ **מספיחי כרוב שאין כיוצא בהן בירק השדה**, כלומר, שהוא אינו דומה לשאר ירק השדה, וכמו שיתבאר בסמוך, אלמא דרבי שמעון מתיר כל הספיחין וספיחי כרוב הוא אוסר, ואילו הכא אמרינן איפכא דכל הספיחין הוא אוסר וספיחי כרוב הוא מתיר. **וליכא למיגרם התם** כמו בסוגיין דכל הספיחין 'אסורין' חוץ מספיחי כרוב, דהא **בירושלמי מוכח בהדיא דגרסינן התם** 'מותרין'**לט**.

ומיישבים ותירץ רבינו ניסים, דהתם מיירי בספיחים שגדלו בששית בהיתר[מ] **ונכנסו בשביעית**, ונקצרו בתחילת שביעית[מא] **ונשתהו עד לאחר הביעור**[מב], דמעיקר הדין הן פטורין מן הביעור שהרי גדלו בשישית, **ולכך שאר**

ריב"א דלעיל קתני ונכנסתי לגינה אחריו ונטל ספיחי כרוב ואכל, משמע שתלשן מן הקרקע והיי' מהן הרבה מחוברין, וא"כ איירי קודם ביעור. ועוד הקשה ר"ת, דאמרינן בפ"ק דמנחות (דף ה:) **מה למנחת העומר שכן מתיר חדש בשביעי' ספיחים כר"ע דאמר ספיחי' אסורים, ובפסח של שביעית היא קודם ביעור שאז תבואה אינה כלה בשדה ואדרבה היא במילואה, וביעור לא היה אלא בשמינית כשהיא כלה לחיה מן השדה. ועוד, דקאמר ותרוייהו אליבא דר"ע, ורבנן נמי לא פליגי אדרשה דכלה לחיה בשדה, ומודו רבנן דספיחים אסורים אחר ביעור, דבסיפרי קאמר אמילתא דרבנן דפליגי אדר' עקיבא, אמרת לנו לא תזרעו ומה שאנו אוספים אין מכניסו לקיום, פי' שאסור אחר ביעור, אמרת לנו בערו, מה אנו אוכלין מן הביעור ואילך. לכך נראה לר"ת, דבשביעית קודם ביעור מיירי, כדמשמע קרא דלא נאסוף דמייתי דכתיב ביה מה נאכל בשנה השביעית, ודריש ר"ע מהאי קרא דספיחים אסורים בשביעית, ורבנן פליגי עליה ודרשי לא נאסוף להכניסו לקיום, ולא אסרי אלא אחר ביעור. ור"ש ורבנן פליגי הכא אליבא דר"ע, ומתיר ר"ש ספיחי כרוב, דלא אסרה תורה אלא ספיחים דומיא דזריעה דכתיב הן לא נזרע, אבל ספיחי כרוב דמו לאילן כדאמר** (כתובות קיא:) **כרוב הניח לנו אבא והיינו עולים בו בסולם, ולא גזרינן אטו שאר ספיחים. ורבנן גזרי. ודוקא אליבא דר"ע דאיסור ספיחים מדאורייתא פליגי, אבל לרבנן דפליגי עליה דר"ע וסברי איסור ספיחים דרבנן ליכא למיגזר. הקשה רבינו נסים גאון, דאיפכא שמעינן להו במסכת שביעית בפ"ט** (משנה ו) **דקתני התם ר"ש אומר כל הספיחים מותרין חוץ מספיחי כרוב שאין כיוצא בהן בירק השדה, וליכא למיגרס התם אסורין, דבירושלמי מוכח בהדיא דגרס התם מותרין. ותירץ דהתם מיירי בספיחים שגדלו בששית בהיתר ונכנסו בשביעית ונשתהו עד לאחר הביעור, ולכך שאר ספיחים שרו, במסכת שביעית בפרק ט'** (משנה ו), **דקתני התם רבי שמעון אומר כל הספיחים** 'מותרין' חוץ **מספיחי כרוב שאין כיוצא בהן בירק השדה**, כלומר, שהוא אינו דומה לשאר ירק השדה, וכמו שיתבאר בסמוך, אלמא דרבי שמעון מתיר כל הספיחין וספיחי כרוב הוא אוסר, ואילו הכא אמרינן איפכא דכל הספיחין הוא אוסר וספיחי כרוב הוא מתיר. **וליכא למיגרם התם** כמו בסוגיין דכל הספיחין 'אסורין' חוץ מספיחי כרוב, דהא **בירושלמי מוכח בהדיא דגרסינן התם** 'מותרין'**לט**.

ומיישבים **ותירץ רבינו ניסים, דהתם מיירי בספיחים שגדלו בששית בהיתר**[מ] **ונכנסו בשביעית**, ונקצרו בתחילת שביעית[מא] **ונשתהו עד לאחר הביעור**[מב], דמעיקר הדין הן פטורין מן הביעור שהרי גדלו בשישית, **ולכך שאר**

ציונים והערות

לו. דכיון דרבנן פליגי אדרבי עקיבא ואינן סוברים הדרשא דידיה דאתי לאסור ספיחין, להכי איצטריך לפרש האיך יפרשו רבנן קרא דלא נאסוף. **לז. וצריך** לומר דרבנן לא חיישי להאי דיוקא שכתבו התוספות דלעיל מדכתיב 'מה נאכל בשנה השביעית', דהלא הביעור הוי רק בשמינית. וצריך לומר דרבנן לא חיישי להאי דיוקא. **לח. רש"ש. לט. היינו** מדברי רבי יצחק שהביאו התוספות בסמוך, שמפרש טעם הגזירה בספיחי כרוב דאסורין, ואם כן חזינן דגריס דשאר ספיחין 'מותרין' וספיחי כרוב אסורין. **מ. ראה** בתוספות רבינו פרץ, דהיינו כל שהיה רוב גידולן בשישית. **מא. מהרש"א.** דאם לא כן תו ליכא להבחין בין ישן לחדש, שהרי גם החדש כבר גדול הוא. **מב. הטעם** דהוצרכו לזה, משום דאי לא הגיע זמן הביעור, לא היה אוסר רבי שמעון ספיחי כרוב, שהרי אפילו בגדלו בשביעית סבירא ליה דספיחי כרוב מותרין, אבל בהגיע זמן הביעור מודה רבי שמעון דאסור, וכמו שפירש רבינו תם. כך פירשו המהרש"א והמהרש"ל. ועיין שם שכתבו דתיבות אלו הן מדברי התוספות, ואינם מדברי רבינו ניסים עצמו, דרבינו ניסים עצמו מפרש בסמוך דהכא בסוגיין מיירי בספיחין של שביעית שיצאו למוצאי שביעית, ורק אז מתיר רבי שמעון ספיחי כרוב, אבל בשביעית אף ספיחי כרוב אסור, ואם כן לדידיה שפיר מצינו לאוקמי למתניתין דשביעית אף כשלא הגיע זמן הביעור.

ועיין מה שנכתוב בהערות הבאות.

ספיחים שרו דלא אתו לאיחלופי בהנהו פירות שגדלו בשביעית, דהרי הפירות של ערב שביעית הן גדולים, ושל שביעית הן קטנים שהרי עדיין לא הספיקו לגדול כל צרכן[מג], אבל ספיחין של כרוב שדרכן שהן גדילים הרבה בזמן מועט, אין היכר בין הגדל בערב שביעית להגדל בשביעית, ולכך גזר רבי שמעון שהן חייבין בביעור אף דגדלו בשישית, ומהטעם שיתבאר בסמוך. **וכן איתא בירושלמי, אמר רבי יצחק, טעמיה דרבי שמעון הוא משום דכל הירקות אתה יכול לעמוד עליו -להבחין בו בין חדש ובין ישן, ולכך לא גזרו עליו שיצמחו לבערן, ברם הכא** - אבל כאן, **פירוש בספיחי כרוב**, אין ניכר בין חדש לישן ולכך גזרו חכמים שאף הישן אסור, כדי **שלא ילך** אדם **ויביא** עלין **מן האיסור ויאמר מן האמהות** - הישנות של שישית **הבאתי** אותן והן פטורין מביעור. כך פירש רבינו ניסים את המשנה בשביעית. **והך[מד] דשמעתא** - וסוגיין **אירי בשביעית עצמה**, כלומר במה שגדל בשביעית, **וכמו דמפרש רבינו תם.** ואם כן לא קשיא מידי מהמשנה דשביעית אסוגיין.

ואומרים התוספות, ורבינו ניסים פירש נמי[מה] שמעתא בענין אחר, כלומר דהוא אינו מפרש כפירוש רבינו תם דסוגיין מיירי בשביעית עצמה, דסובר רבינו ניסים דבשביעית עצמה אסורין ספיחי כרוב לכולי עלמא[מו], אלא יש לו פירוש אחר לסוגיין[מז], והיינו שהוא **פירש דהכא** בסוגיין מיירי **בספיחים של שביעית שיצאו למוצאי שביעית[מח]**, ואליבא דרבי עקיבא הסובר דספיחין אסורין בשביעית, אבל מכל מקום אין האיסור אלא כשקצרן בשביעית עצמה, אבל אם קצרן במוצאי שביעית אינן אסורים מן התורה, אבל מכל מקום דינא הוא דהן **אסורין מדרבנן עד כדי שיעשו כיוצא בהן**, כלומר עד שיעבור שיעור זמן כדי שיוכל ליזרע ולצמוח בשמינית, והטעם האיסור הוא משום מראית העין, שיטעו לומר שהן נלקטו בשביעית, אבל אחר שעבר שיעור 'כדי שיעשו' שכבר יש הרבה פירות מגידולי שמינית, יתלו לומר שהן גידולי שמינית, ותו ליכא למיחש למראית העין. **וסבר רבי שמעון** דדוקא **שאר ספיחים אסורין במוצאי שביעית** משום מראית העין, משום **דכשיראו אותם** שהן **גדולים** יבינו הרואים שהן גדלו בשביעית, **ויסברו** לומר שהוא גם **לקטן בשביעית** ואסורין באכילה, **אבל בספיחי כרוב שאין כיוצא בהן בירק השדה**, דהיינו שהן גדלים מהר ליכא למיגזר הכי וכמו שיתבאר בסמוך, וסובר רבי שמעון **דלא גזרו בהן חכמים אטו שאר ספיחים**, ולכך הן מותרין באכילה מיד, והטעם דבספיחי כרוב ליכא חששא דמראית העין, משום **דכשיראו אותם גדולין לא יסברו שלקטן בשביעית, דדרכם ליגדל הרבה בזמן מועט**, ולא יאמרו שהן גדלו בשביעית[מט].

דלא אתו לאיחלופי בהנהו שגדלו בשביעית, דשל ערב שביעית גדולים ושל שביעית קטנים, אבל של כרוב שגדילים הרבה בזמן מועט, אין היכר בין הגדל בערב שביעית לגדל בשביעית. וכן איתא בירושלמי, א"ר יצחק כל ירק אתה יכול לעמוד עליו בין חדש ובין ישן, ברם הכא, פי' ספיחי כרוב, שלא ילך ויביא מן האיסור ויאמר מן האמהות הבאתי. והך דשמעתא איירי בשביעית עצמה כדמפר"ת. ורבינו נסים פי' נמי שמעתא בע"א, ופי' דהכא בספיחים של שביעית שיצאו למוצאי שביעית, דאסורין מדרבנן עד כדי שיעשו כיוצא בהן, וסבר ר"ש ספיחים אסורין במוצאי שביעית, דכשיראו אותם גדולים יסברו שלקטן בשביעית, אבל ספיחי כרוב שאין כיוצא בהן בירק השדה לא גזרו בהן אטו שאר ספיחים, דכשיראו אותם גדולין לא יסברו שלקטן בשביעית, דדרכם ליגדל הרבה בזמן מועט. וכשאכל ר"ש בן [רבי] יוסי בן לקוניא ספיחי כרוב, במוצאי שביעית הוא דאכל כר"ש בן יוחי, ולא משמע הכי. ורבנן גזרי היתירא אטו איסורא, וכולן אסורין. ובגמרא דדמאי בפרק שני גרס, לענין ספיחים מר"ה ועד חנוכה איסור ספיחים, ומחנוכה ועד ר"ה היתר ספיחים. ותניא בתוספתא בפ"ה בצלים שיצאו משביעית למוצאי שביעית אם עשו כיוצא בהן מותרין ואם לאו אסורין, ותרוייהו אליבא דר"ע דאסר ספיחים מדאורייתא בשביעית, אבל לרבנן דפליגי

סיכום ביניים: הביאו פירוש רבינו ניסים דמתניתין דשביעית דתנן דכל הספיחין 'מותרין' חוץ מספיחי כרוב, מיירי בפירות שגדלו בשישית ונכנסו לשביעית, דספיחי כרוב אסורין משום דגדלים בזמן מועט, וחיישינן שמא יאכל מהעלין שגדלו בשביעית, אבל שאר ספיחין מותרין דהן ניכרין שהן משל שביעית, שאינן גדולים כשל שישית.

ובפירוש הסוגיא דהכא הביאו ג' שיטות, א. פירוש רש"י, דמיירי לאחר זמן הביעור. והא דכרוב שרי מפני שהקלח שלו אינו כלה. ב. פירוש רבינו תם דמיירי קודם זמן הביעור, והא דשרי בכרוב משום דדמי לאילן, אבל אחר הביעור אף כרוב אסור. ג. פירוש רבינו ניסים, דמיירי בפירות שביעית שיצאו לשמינית, דשאר ספיחין בעינן להמתין כדי שיעשו משום מראית העין, ובכרוב אין צריך מפני שהן גדלים מהר. אבל בשביעית עצמה אף כרוב אסור.

והוקשה להתוספות על פירוש רבינו ניסים דבשביעית עצמה אסורין ספיחי כרוב לכולי עלמא, דהלא מצינו בגמ' לעיל שרבי שמעון בן רבי יוסי בן לקוניא אכל ספיחי כרוב, ובפשטות נראה דהיה זה בשביעית, ומיישבים, וצריך לומר שכשאכל רבי שמעון בן [רבי] יוסי בן לקוניא ספיחי כרוב, במוצאי שביעית הוא דאכל, דסבירא ליה כרבי שמעון בן יוחי[נ] דלא גזרו על ספיחי כרוב במוצאי שביעית. ואומרים התוס' ואולם **לא משמע הכי** דמיירי במוצאי שביעית, ואם כן יקשה על פירוש רבינו ניסים מהגמרא שם. והתוספות ממשיכים לבאר את מחלוקת רבי שמעון ורבנן בסוגיין ואומרים, **ורבנן גזרי היתירא אטו איסורא**, ולכך סוברים דכולן **אסורין במוצאי שביעית**, ואף ספיחי כרוב אסורין, דגזרינן אטו שאר ספיחין[נא].

ומביאים התוספות מקורות לדברי רבינו ניסים שפירות שגדלו בשביעית אסורין אף בתחילת השנה השמינית, **ובגמרא** ירושלמי **דמאי בפרק שני גרס** - איתא התם הכי, **דלענין ספיחים** דינא הוא **דמראש השנה** של שמינית **ועד חנוכה** עדיין יש **איסור ספיחים, ומחנוכה ועד ראש השנה** של תשיעית, כלומר מחנוכה ואילך **היתר ספיחים**, כלומר דליכא איסור ספיחין[נב]. **וכן תניא בתוספתא בפ"ה** דשביעית, דיש איסור בספיחין בתחילת השנה השמינית, דהכי קתני התם, **בצלים שיצאו משביעית למוצאי שביעית**, שגדלו בשביעית ויצאו למוצאי שביעית, **אם עשו כיוצא בהן**, היינו שאם עבר כבר די זמן כדי שיגדל כמוהן הרי הן **מותרין, ואם לאו אסורין.**

וממשיכים בביאור שיטת רבינו ניסים דסוגיין מיירי במוצאי שביעית ואומרים, ולפי זה הא דקאמרינן בגמרא **ותרוייהו** - רבי שמעון ורבנן, אזלי **אליבא דר"ע דאסר ספיחים מדאורייתא בשביעית**, היינו דכיון דאליבא דרבי עקיבא ספיחין אסורין בשביעית, אם כן במוצאי שביעית נמי יש לאסור משום מראית העין, ובזה נחלקו חכמים ורבי שמעון האם גם בספיחי כרוב גזרו או

אוצר החכמה

ציונים והערות

מג. דהא מיירי שנקצרו בתחילת שביעית וכמו שפירשנו לעיל, ואז הפירות של שביעית עדיין לא הספיקו לגדול הרבה. אך קשה, דהא כיון דמיירי הכא שנשתהו הפירות עד אחר הביעור, וכמו שכתב התוספות לעיל, אם כן בשעה זו גם הפירות שגדלו בשביעית הינם גדולים, ואם כן ניחוש שמא יאכל הפירות שגדלו בשביעית בלי ביעור, ויאמר שהן הפירות של שישית שנלקטו בתחילת שביעית, דזהו הרי החשש בכרוב, וכמו שכתבו התוספות בסמוך. וצריך לומר דאפשר להבחין בפרי האם הוא נלקט מקרוב או לפני זמן רב. או אפשר דלהא לא חיישינן שמא יביא פירות שנלקטו עכשיו ויאמר שלקטן כבר בתחילת שנה השביעית, שהרי אנו רואים אותו כשהוא מלקט, וכל החשש בכרוב הוא דכיון שהוא גדל מהר, אזי אף אם נראה אותו לוקט בתחילת שביעית, אין אנו יודעים האם הוא גדל בשישית או בשביעית, וצ"ע עוד. **מד. נראה** במהרש"א ומהרש"ל, דמכאן ועד תיבות 'ורבינו ניסים' הוא מדברי התוספות ולא מדברי רבינו ניסים, שהרי רבינו ניסים עצמו מפרש דסוגיין לא מיירי בשביעית אלא במוצאי שביעית וכמו שהביאו התוספות בסמוך. וראה בהערה הבאה. **מה. לשון** 'נמי' שכתבו התוספות היינו, שכשם שבמתניתין דשביעית יש לו פירוש אחר, ואינו מפרש דמיירי בשביעית, כך גם בסוגיין הוא מפרש דלא מיירי בשביעית. וראה בהערות הבאות. **מו. דלית** ליה הסברא דרבינו תם דשאני כרוב דדמו לאילן. **מז. פירשנו** כפי הנראה במהרש"ל ומהרש"א, דלרבינו ניסים אין כאן אלא פירוש אחד, והוא מה שהביאו התוספות כאן דמיירי בתבואה היוצאת למוצאי שביעית, ולפי זה מה שכתבו התוספות לעיל דסוגיין מיירי בשביעית עצמה וכדמפרש רבינו תם, אין זה מדברי רבינו ניסים וכמו שכתבנו בהערה שם. אולם אילולא דברי המהרש"ל ומהרש"א היה אפשר לפרש, דמה שכתבו התוספות לעיל דסוגיין איירי בשביעית עצמה, גם זה הוא מדברי רבינו ניסים, ורבינו ניסים ב' פירושים קאמר. דבתחילה פירש כרבינו תם, ופירש עוד דאפשר לומר דסוגיין מיירי במוצאי שביעית, אבל בשביעית עצמה אף ספיחי כרוב אסורין. ואם נפרש כך, לא יקשה מה שנתקשו לעיל המהרש"ל והמהרש"א על מה שפירש רבינו ניסים, דהמשנה בשביעית מיירי לאחר הביעור (הוגה בהערות לעיל), דהא השתא בתירוץ זה סובר רבינו ניסים כפירוש רבינו דדווקא אחר הביעור ספיחי כרוב מותרין. **מח. אבל** בשביעית עצמה אף ספיחי כרוב אסורין, דהא איסור ספיחין בשביעית דאורייתא הוא, ומאי שנא כרוב משאר ספיחין. ולא סבירא ליה סברת רבינו תם דלעיל דכיון דדמו לאילן לית בהו איסור ספיחין. אבל לאחר שביעית מן התורה ליכא איסור ספיחין, ואין איסורו אלא משום מראית העין, ובכרוב דליכא מראית העין לא גזרו וכמו שביארו התוספות בסמוך. **מט. כך** נראה לכאורה, דמה שכתבו התוספות 'לא גזרו בהן אטו שאר ספיחין' לא באו לפרש בזה אמאי ליכא בכרוב חששא דמראית העין, אלא הטעם בזה הוא כמו שכתבו אחר כך דהיינו משום דהוא גדל בזמן מועט, ומה שכתבו 'לא גזרו בהן אטו שאר ספיחין' הוא ענין אחר, וכוונתם לומר דאף דבכרוב עצמו ליכא משום מראית העין, מכל מקום היה לנו לגזור אטו שאר ספיחין, ולזה כתבו דרבי שמעון לא גזר ספיחי כרוב אטו שאר ספיחין. אולם לשון התוספות מאוד דחוק לפרש כן. וגם צריך ביאור לפי זה הסברא דכרוב גדל בזמן מועט, דהא כיון דספיחי כרוב דשרי היינו אפילו תוך כדי שיעשה שלהן, דהיינו ימים מועטין, מאי אהני הא דגדלין בזמן מועט, הלא עדיין לא עבר הזמן המועט הזה. וכתב החזון איש (שביעית סי' ט ס"ק נ) ליישב, דאין בני אדם יודעים לשער כל כך הזמן דכדי שיעשו, וכיון שהן יודעין שכרוב גדל בזמן מועט לעולם הן יתלו שהוא מן החדש. וכתב עוד, שמצא ברבי שמעון שמפרש דאין הכי נמי מיירי הכא שכבר עבר שיעור כדי שיעשה דכרוב, והא דקאמר רבי שמעון דאין צריך להמתין כדי שיעשה בכרוב, היינו שאין צריך להמתין כדי שיגדלו שאר מינים. אבל חכמים סברי דצריך להמתין שיעור שיגדלו שאר מינים, גזירה אטו שאר ספיחין שאינן גדלים כל כך מהר. ואם נאמר כן יתיישב לשון התוספות שפיר במה שכתבו ד'לא גזרו בהן אטו שאר ספיחין', שהרי זהו גופא הנידון כאן ועל זה בא הטעם שכתבו דכרוב גדל בזמן מועט. **נ. היינו**, רבי שמעון דסוגיין דסבר דלא גזרי בספיחי כרוב. **נא. עוד** אפשר לפרש דמה שכתבו 'וכולן אסורין', היינו כל הספיחין חוץ מכרוב, וגזרו ספיחי כרוב אטו שאר ספיחין. **נב. ראה** בחזון איש (שביעית סי' ט ס"ק יג) דהיינו אפילו במינים שלא

עליה ליכא למיגזר. ומה שפי' רבינו נסים דמה שגדל בששית ונכנסה לשביעית היכא דאיכא למיטעי שמא גדל בשביעית אסור, קשה לרשב"א דתניא בפ"ק דר"ה (דף טו.) ר"ש בן יהודה משום ר"ש אומר אתרוג בת ששית שנכנסה בשביעית פטור מן המעשר ומן הביעור, והשתא ביעור לא הוי אלא בזמן שהפירות כלים ואפ"ה קאמר פטור מן הביעור, ואע"ג דאיכא למיטעי ולמימר שזה האתרוג גדל בשביעית. וי"ל דהתם מירי מדאורייתא. א"נ, כשלקטן בתחילתה של שביעית, דליכא למיטעי. מיהו הא קשיא לר"י, דבשמעתא משמע לכ"ע דירקות הגדילין בשביעית אסורין באכילה, ובמסכת שביעית משמע דשרו דתנן (פ"ח מ"ד) האומר לפועל הילך דינר זה ולקט לי בו ירק היום, ובפרק בתרא דע"ז (דף סג.) מייתי לה. ותירץ ר"י דבשל ערב שביעית מיירי, ומה שיש בהן דין שביעית לענין סחורה ושאר דינים לפי שנלקט בשביעית, דבירק אזלינן בתר לקיטה:

כגון אנא דידענא בקביעא דירחא. ולא בסוד העיבור קאמר, דהא בני בבל בקיאי בעיבורא דירחא כדאמרינן בריש ביצה (דף ז:) ועבדי תרי יומי, אלא מפרש ר"ת שהיה במקום ששלוחי בית דין מגיעין ושם אין עושין אלא יום אחד, והיינו בקביעא דירחא שהיה יודע מתי נקבע החודש, דהתם ליכא למיגזר שמא יעשה מלאכה בי"ט ששומעין קידוש החודש:

[נב.] **ביישוב לא עבדינן. אפילו בצינעא, ואפילו דעתו לחזור, דלא אפשר למלאכה בצינעא כמו שאר דברים:**

ממקום שכלו למקום שלא כלו חייב לבער. תימה לר"י, והלא אסור לשנות מפני המחלוקת אפילו לקולא, כדאמר לעיל אין בזה מפני שינוי המחלוקת דמימר אמרי כמה בטלני איכא

לא, **אבל לרבנן דפליגי עליה** דרבי עקיבא וסברי דאפילו בשביעית שרי ספיחין מן התורה, אם כן **ליכא למיגזר** במוצאי שביעית כלל, וליכא למימר דפליגי רבי שמעון ורבנן במידי.

ומקשים התוספות על פירוש רבינו ניסים, ומה שפירש רבינו נסים דמה שגדל **בששית ונכנסה לשביעית, היכא דאיכא למיטעי שמא גדל בשביעית**, כגון בכרוב, הרי הוא אסור לאחר הביעור, קשה על זה **לרשב"א**[נג], דהא **תניא בפרק קמא דראש השנה** (דף טו.) **רבי שמעון בן יהודה משום רבי שמעון אומר, אתרוג בת ששית שנכנסה בשביעית**, כלומר שחנטתו היתה בשישית ולקיטתו בשביעית, הרי הוא **פטור מן המעשר ומן הביעור**[נד], ומדקאמר 'פטור מן הביעור' משמע דהוא לוקטו רק בשעת הביעור, **והשתא** קשה, דהא **הביעור לא הוי אלא** בשמינית או בסוף שביעית **בזמן שהפירות כלים** מן השדה, ואז הרי גם הפירות של שביעית הם גדולים, **ואפילו הכי קאמר דפטור מן הביעור, ואף על גב דאיכא למיטעי ולמימר שזה האתרוג גדל בשביעית**, שהרי בשעה זו כבר אין ניכר בין של שישית לשל שביעית, דתרוייהו גדולים נינהו.

ומיישבים **ויש לומר, דהתם** דקתני דפטורין מן הביעור **מירי מדאורייתא**, אבל אין הכי נמי דמדרבנן חייבין משום דאתי למיטעי בפירות של שביעית, וכמו שפירש רבינו ניסים.

אהח 19/06/2018

אי נמי יש לומר, דבראש השנה שם **כשלקטן בתחילתה של שביעית** והשהן עד שעת הביעור דבכהאי גוונא **ליכא למיטעי** בשביעית, שהרי בשעת הקצירה הפירות שגדלו בשביעית עדיין קטנים הן.

ומקשים התוספות **מיהו הא קשיא לר"י, דבשמעתא** - בסוגיין משמע **דלכולי עלמא דירקות הגדילין בשביעית אסורין באכילה**, שהרי לא התיר רבי שמעון אלא ספיחי כרוב, ואילו **במסכת שביעית משמע** דירקות שגדלו בשביעית שרו באכילה, **דתנן** (פ"ח מ"ד) התם, **האומר לפועל הילך** - טול דינר זה **ולקט לי בו** - בעבורו ירק משדי היום, דינא הוא דהדינר שנוטל בשכרו הרי הוא קדוש בקדושת שביעית[נה], **ובפרק בתרא דעבודה זרה** (דף סג.) **מייתי לה** להאי משנה, ומשמע דמכל מקום הירק עצמו אינו אסור באכילה.

ומיישבים ותירץ ר"י, דהתם בשל ערב שביעית מירי, כלומר שהירק גדל בשישית, ורק הקצירה הוא עושה בשביעית, ומה שיש בהן דין **שביעית** היינו **לענין סחורה ושאר דינים** שיש בפירות הקדושין בקדושת שביעית[נו], **לפי שהוא נלקט בשביעית, דבירק אזלינן בתר** זמן **הלקיטה** שלו, וכיון שהוא נלקט בשביעית יש בו קדושת שביעית, אבל מכל איסור 'ספיחין' לאסור הירק באכילה, ליכא אלא בדבר שגדל בשביעית[נז].

כגון אנא דידענא[נח] **בקביעא דירחא:**

יבארו פירוש 'ידענא בקביעא דירחא'.

אמרינן בגמרא, רב ספרא שאל את רבי אבא, מה הדין באדם כמוני שאני יודע בקביעא דירחא (יפורש להלן), ויודע אני באיזה יום חל יום טוב, האם אף על פי כן צריך לעשות יום טוב שני של גלויות או לא[נט].

מבארים התוספות, והא דקאמר 'ידענא בקביעא דירחא', **לא בסוד העיבור קאמר**, כלומר דאין הכוונה שהוא יודע את החשבון של סדר מולד הלבנה, ויודע מתי חל ראש חודש, **דהא בני בבל בקיאי בעיבורא דירחא** - בסוד העיבור **וכדאמרינן בריש ביצה** (דף ז:) ואפילו הכי **עבדי תרי יומי** משום דחיישינן שמא ישתכח מהן סוד העיבור. **אלא מפרש ר"ת**, ד'ידענא בקביעא דירחא' היינו שהיה גר **במקום ששלוחי בית דין מגיעין** לשם להודיע מתי קידשו בית דין את החודש, **ושם אין עושין אלא יום אחד**, **והיינו** דקאמר 'ידענא **בקביעא דירחא**' כלומר שהיה יודע מתי נקבע החודש על ידי השלוחין שבאו לעירו, **דהתם ליכא למיגזר שמא יעשה מלאכה בי"ט ששומעין קידוש החודש**, ושאלתו היתה מה הדין אם הולך למקום רחוק יותר שאין השלוחין מספיקים לבוא לשם, שעושים שם שני ימים יום טוב, האם צריך הוא לנהוג כמותם, או כיון שהוא בא ממקום שעושין יום אחד ויודע הוא אימתי חל יום טוב אזי אין לו לעשות כי אם יום אחד[ס].

ביישוב לא עבדינן:

יבארו דאפילו בצינעא ואפילו דעתו לחזור אסור.

אמרינן בגמרא, דהיודע בעיבור החודש, ויודע מתי חל יום טוב, והוא נמצא עתה במקום שאינן יודעים בעיבור החודש והן עושין ב' ימים, אסור לו לעשות מלאכה אף ביום השני שהוא חול אצלו, כדי שלא לשנות ממנהגם.

אומרים התוספות, ואפילו בצינעא אסור לו לעשות מלאכה. **ואפילו שדעתו לחזור** למקומו, ודינא הוא דההולך ממקום למקום ודעתו לחזור אינו חייב לנהוג כחומרי המקום שנמצא שם כאשר הוא עושה זאת בצינעא, מ"מ מלאכה אסור לו לעשות אפילו בצינעא, משום דמלאכה הוא דבר המשמיע קול, **ולא אפשר למלאכה לעשותה בצינעא כמו שאר דברים**[סא].

ממקום שכלו למקום שלא כלו חייב לבער:

יבארו אמאי צריך לבער נגד מנהג המקום שנמצא שם עכשיו.

במשנה תנן, המוליך פירות שביעית ממקום שכלו שם פירות של אותו המין, דחלה עליהן חובת ביעור, והוליכם למקום שעדיין לא כלה שם אותו המין צריך לבער. מקשים התוספות **ותימה לר"י, והלא** ההולך ממקום למקום **אסור לשנות** מהמקום שהוא נמצא בו עכשיו **מפני המחלוקת, ואפילו לקולא** אסור לו לשנות ולהחמיר, כגון אם במקום שנמצא שם עכשיו נוהגים להקל באיזה דבר, יש לו לנהוג כמנהגם אף שבמקום שיצא משם נהגו להחמיר בדבר הזה, **וכדאמרינן לעיל** שההולך ממקום שנוהגים שלא לעשות מלאכה בערב פסח קודם חצות והלך למקום שעושים מלאכה, יחמיר כמנהג המקום שיצא משם ולא יעשה מלאכה, ומפורש שם בגמרא **דאין בזה מפני שינוי המחלוקת**, כלומר, שאין לחשוש שיתקוטטו עמו אנשי המקום על שאינו נוהג כמנהגם, כיון שאין

ציונים והערות

עבר עליהן כדי שיעשו, והטעם משום דכבר הוסח דעת הבריות מן השביעית, ותו ליכא למיחש שמא יתירו הנלקטין בשביעית. **נג. הוא** אחד מבעלי התוספות, ואינו רבינו שלמה בן אדרת מחבר 'חידושי הרשב"א'. **נד. פטור** מן הביעור משום דאזלינן בתר חנטה והרי נחנט בשישית, ופטור מן המעשר משום דיד הכל ממשמשין בו והוי כהפקר. מהרש"ל. **נה. משום** דכיון דהוא קיבלו בשכר פעולת השביעית, הרי זה דומה למוכר פירות שביעית, דדינא הוא דהמעות קדשי בקדושת שביעית. **נו. כגון**, שאסור להפסידן, דכתיב 'לאכלה' ולא להפסד. **נז. טעם** החילוק בזה, משום דקרא דבספיחים כתיב דומיא דזריעה, דכתיב 'הן לא נזרע ולא נאסוף', דמשמע דליכא איסור ספיחין אלא בדבר הנזרע בשביעית [כך נראה בתוספות הרשב"א, עיין שם]. **נח. בגמרא** הגירסא 'ידעינן'. אולם גירסת הראשונים היא 'ידענא'. **נט. ומפורש** בגמרא, דלא מיבעיא ליה אלא כשהוא נמצא במדבר, אבל אם הוא נמצא ביישוב צריך לנהוג עם בני היישוב יום טוב שני. **ס. במהרש"א** תמה, שהרי על כרחך הוא יצא מעירו רק לאחר שבאו השלוחין, ואם כן כמו שהוא הספיק ללכת משם הגיע למקום האחר כך גם השלוחין יספיקו להגיע לאותו מקום. ומיישב הפני יהושע, דהוא היה גר במקום שהשלוחין מספיקים לבוא לשם בין בחודש תשרי ובין בחודש ניסן והוא הלך למקום שהשלוחין מספיקין להגיע רק בחודש ניסן, [דבחודש תשרי יש להן פחות ימים שמותרין ללכת בהן, שהרי בראש השנה ויום כיפורים אינן הולכין]. דדינא הוא שבמקום כזה צריכין לעשות ב' ימים טובים אפילו בחודש ניסן גזירה אטו חודש תשרי, והוא הלך לשם בחודש ניסן, דהשתא בני העיר ההיא צריכין לעשות ב' ימים טובים אף דהגיעו השלוחין לשם, אבל מי שאינו מבני אותה העיר שמא אינו חייב לנהוג כמותם בחומרא זו, ודי לו לעשות יום אחד כמנהג עירו. **סא. ואף** דיש מלאכות שאינן משמיעות קול, כגון תפירה וטוויה,

הדבר ניכר שהוא מתבטל ממלאכה מפני המנהג, **דמימר אמרי כמה בטלני איכא בשוקא** שאינן עושים מלאכה אף בשאר ימים, ומשמע דדוקא משום האי טעמא אינו צריך לנהוג כמנהג המקום שהלך לשם, **הא אי לאו האי טעמא הוה אסור לשנות מפני המחלוקת** אלא היה צריך לנהוג כמנהגם אף שהוא לקולא, ואם כן הכא אמאי צריך לבער, והלא כאן במקום זה עדיין לא מבערין את המין הזה.

ומיישבים ומיהו **יש לומר**, דהנה יש לעיין בכהאי גוונא דכלה מאותו המין רק במקום אחד, האם חיוב הביעור באותו המקום הוא מדאורייתא או מדרבנן[סב], **ואי** נימא **דמדאורייתא חייב לבער**, אפשר ליישב הקושיא, דאף שהפירות הללו באו ממקום שכלה ונתחיבו בביעור מן התורה, ופשיטא הוא דמשום חשש **מחלוקת לא יעבור על** דברי **תורה** שלא לבערן. וכל מה שאמרנו דיש לנהוג כמנהג המקום שנמצא שם אף לקולא, היינו בדבר שאינו אלא איסור דרבנן. **ועוד אומר ר"י** ליישב הקושיא, דמשום הכי לא אמרינן הכא שלא יבער הפירות מפני המחלוקת, משום **דלא שייך מחלוקת אלא בדבר שתלוי בגוף האדם**, כגון עשיית מלאכה ביו"ט פסח, שהוא מנהג התלוי בגוף האדם ולא בחפץ, **אבל בפירות שביעית לא שייך מחלוקת** אם יבערם, כיון דהוא חיוב של הפירות, וזה אנשי המקום יבינו **דאמרינן ממקום שכלו הן באו**, וצריך לנהוג בם מנהג המקום שבאו משם.

בשוקא, הא אי לאו האי טעמא הוה אסור לשנות מפני המחלוקת. ומיהו יש לומר, אי מדאורייתא חייב לבער משום מחלוקת לא יעבור על דברי תורה. ועוד אור"י דלא שייך מחלוקת אלא בדבר שתלוי בגוף האדם, אבל בפירות לא שייך מחלוקת, דאמרינן ממקום שכלו באו:

אביי אמר לעולם כדקתני. לדבריו אין חסר כלום מן המשנה, דרבי יהודה אדיוקא דמתניתין קאי:

הכובש שלשה כבשים. כגון לפת ובצל וקפלוט שאין ביעורן שוה, רבי אליעזר אומר אוכלין על הראשון שטעמו אוסר כולם ולא חשיב כמבוער, אך לרבי יהושע תימה לר"י איך מותר גוף אותם שכלו. ואומר רבינו תם דבתורת כהנים בפרשת בהר סיני פליגי בקראי, דתניא מן השדה תאכלו את תבואתה כל זמן שאתה אוכל מן השדה אתה אוכל מן הבית וכו', מכאן אמרו חכמים הכובש שלשה כבשים בחבית אחת, רבי אליעזר אומר כיון שכלה מין אחד מן השדה יבער הכל מן הבית, והיינו דאוכלין על הראשון דאיתא בשמעתין - בסוגיין. (וטעמייהו דרבי יהושע ורבן גמליאל, יבואר בתוספות בסמוך).

דלא דמי איסור דביעור לשאר איסורים דהא שרי לעניים, וה"א דניחשביה כמבוער כיון שאין כאן אלא הטעם. ור' יהושע סבר, דודאי הטעם חשיב כמבוער, והאי קרא אתי להתיר אף גוף אותו שכלה, הואיל

הכובש שלשה כבשים:

יבארו טעם מחלוקתם.

במשנה תנן, הכובש שלשה כבשין בחבית אחת (יבואר בסמוך פירוש כל המשנה), רבי אליעזר אומר אוכלין על הראשון, רבי יהושע אומר אף על האחרון, רבן גמליאל אומר כל שכלה מינו מן השדה יבער מינו מן החבית.

מבארים התוספות, דהיינו שכבש ג' מיני ירק **כגון לפת ובצל וקפלוט שאין** זמן **ביעורן שוה, רבי אליעזר אומר אוכלין על הראשון**, כלומר, כיון שהגיע זמן הביעור של אחד מהן, צריך לבער את כולן, מפני שכל אחד נתן טעם גם בשנים האחרים, **וטעמו** של זה שהגיע זמן ביעורו **אוסר** את **כולם**, ואף אין כאן אלא טעם בעלמא **לא חשיב** זה כאילו הוא כבר מבוער[סג], אלא צריך לבער את כל ג' המינים. ורבן גמליאל סובר, שכל שכלה מינו מן השדה יבער את מינו מן החבית, אבל שאר הירקות מותרין, דאף שספוג בהן הטעם של הראשון, אין צריך לבער אותם בשביל כך, מפני שהוא טעם בעלמא ואין בו ממשות[סד]. ורבי יהושע סובר, שכל זמן שלא כלה המין האחרון אין צריך לבער אף את המין שכבר כלה.

ומקשים התוספות, דהנה טעמייהו דרבי אליעזר ורבן גמליאל אתי שפיר וכמו שביארנו, **אך לרבי יהושע** הסובר שכל שלא כלה המין האחרון מותר לאכול אף מן המין שכלה דין זה **תימה לר"י**, דה**איך מותר** לאכול את הגוף של **אותם** המינים שכבר כלו, והלא כבר הגיע זמן הביעור שלהם.

ומיישבים ואומר רבינו תם, דבתורת כהנים בפרשת בהר סיני פליגי בקראי, כלומר, דשם בתורת כהנים נזכרה מחלוקת התנאים הזאת, ומפורש שם דפלוגתייהו הוי האיך דרשינן לקרא, דהכי **תניא** שם, 'מן השדה **תאכלו את תבואתה**, **כל** זמן **שאתה אוכל** מן השדה **אתה אוכל** מן הבית וכו', אבל אם כלה אותו המין מן השדה צריך אתה לבער מן הבית, ופסוק זה הוא מיותר, שהרי כבר למדנו דין זה מדכתיב 'ולבהמתך ולחיה בארצך' וגו'[סה], אלא **מכאן אמרו חכמים** שהפסוק בא ללמד **שהכובש שלשה כבשים בחבית אחת, רבי אליעזר אומר כיון שכלה מין אחד מן השדה יבער הכל מן הבית**, והיינו 'אוכלין על **הראשון**' דאיתא **בשמעתין** - בסוגיין. (וטעמייהו דרבי יהושע ורבן גמליאל, יבואר בתוספות בסמוך).

מקשים התוספות **ואם תאמר, ולרבי אליעזר לישתוק קרא מיניה** - מקרא ד'מן השדה תאכלו את תבואתה', **דהא נפקא לן מ'ולבהמתך'** דאם כלה מאותו המין צריך לבער, ואין לומר דאיצטריך קרא ד'מן השדה' ללמד דאף שאר הירק שנכבש עמו נאסר, דהא פשיטא הוא דהן אסורין, שהרי האיסור מעורב בהן[סו]. **ומיישבים ויש לומר, דסבר רבי אליעזר דאי לאו האי קרא** ד'מן השדה' **הוא אמינא דאותו המין דוקא יבער ולא יותר**, כלומר, דשאר המינים הכבושים עמו לא נאסרו, **אף על פי שטעם האיסור מעורב בהן**, ומשום **דלא דמי איסור דביעור לשאר איסורים** שהן אוסרים בנתינת טעם, דשאני איסור של ביעור **דהא** אף לאחר הביעור **שרי** הפירות **לעניים**[סז], ומשום הכי הו"א דהטעם הבלוע אינו אוסר **וניחשביה כמבוער, כיון שאין כאן** בלוע במינים האחרים **אלא הטעם** של המין הראשון.

ורבי יהושע סבר דודאי הטעם חשיב כמבוער, ולא איצטריך קרא להתיר זאת, **ואלא דהאי קרא אתי להתיר אף את הגוף של אותו** המין **שכבר כלה**

ציונים והערות

מ"מ הואיל ורוב המלאכות משמיעות קול, לא חילקו חכמים בזה. (מפלגי השקל מו"ק סי' תלו סק"ד בשם פר"ח).

סב. ראה להלן (עמוד ג) בתוספות עד, שאם כלה מאותו המין בהר, צריך לבער בהר, אף דעדיין לא כלה בעמק, וכן להיפך. ובכהאי גוונא מיירי הכא. אך יש להסתפק האם דין זה הוא מדאורייתא, או רק מדרבנן, וזהו מה שכתבו כאן התוספות דאי הוי מדאורייתא אתי שפיר. [ועיין בתוספות להלן (שם) שכתבו דמשמע דהוא מדאורייתא]. ואי אפשר לפרש דברי התוספות הכא כפשטן, דנסתפקו בעצם מצות ביעור אי הוי מדאורייתא או מדרבנן, דהא מקרא מלא דיבר הכתוב 'ולבהמתך ולחיה אשר בארצך' ודרשינן (להלן בעמוד ג) דכל זמן שחיה אוכלת מן השדה האכל לבהמה שבבית, כלה לחיה בשדה כלה לבהמתך שבבית. **סג. העניין** של 'כאילו הוא מבוער', כנראה הכוונה דאף דהוא לא ביער את הטעם הבלוע במין האחר, מ"מ כיון שאין בו ממשות כי אם טעם בעלמא, אין צריך לבערו, והוא נחשב כאילו הוא כבר מבוער. וראה בהערה הבאה. **סד. ואף** דבשאר איסורים שבתורה אפילו טעם אוסר, שאני ביעור דקיל דשרי לעניים, וכמו שיבארו התוספות בסמוך, וראה שם בהערה. **סה. דדרשינן** כל זמן שחיה אוכלת בשדה האכל לבהמתך בבית, כלה לחיה בשדה כלה לבהמתך מן הבית. **סו. וכמו** שאר איסורין שבתורה דאוסרין בנותן טעם. **סז. דברי** התוספות תמוהים לכאורה, שהרי דין זה שאיסור אוסר בנתינת טעם נאמר גם באיסורים שאין איסורם לכל העולם, וכגון

דאין צריך לבערו, **הואיל ומעורב בהן הטעם** של המינין המותרין. והוקשה להתוספות, דהלא קרא ד'מן השדה' משמע דבא להחמיר דצריך לבער, והאיך דורש ממנו רבי יהושע להקל. ומיישבים ו'מן השדה' **משמע ליה** לרבי יהושע, 'מקצת מן השדה', כלומר, **מן דבר שמקצת הטעם ממנו עדיין ישנו בשדה**, כגון כאן שהירק עצמו כבר כלה ממינו בשדה, אבל מעורב בו טעם של דבר שעדיין ישנו בשדה, אזי על סמך המקצת שקיים בשדה **תאכלו אף האיסור שעמו**, דהיינו את גוף הירק. **ורבן גמליאל סבר שהממשות של כל אחד שכלה מן השדה אסור**, וכל מין שכלה צריך לבערו, **אבל הטעם** הבלוע בשאר המינים הרי **הוא כמבוער** ואין צריך לבער את כולן[סח].

ואומרים התוספות, ובמגילת סתרים דרבינו נסים[סט] פירש מחלוקתם באופן אחר, דהא דקאמר רב אליעזר שהולכין אחר **הראשון**, אין הכוונה למין שכלה מן השדה ראשון, אלא היינו המין **שניתן ראשון בכבוש** - במי הכבישה, והא דקאמר רבי יהושע שהולכין אחר **האחרון**, היינו המין **שניתן אחרון בכבוש** - במי הכבישה (וביאור מחלוקתם יבואר לקמן). וכפירושו נראה בירושלמי, דהכי **אמרינן בירושלמי, מה טעם דרבי אליעזר** דאמר שהולכין אחר הראשון, משום שהמין שניתן **ראשון** במי הכבישה **נותן טעם** במין שניתן שם **אחרון, הלכך אם כלה מן השדה אותו שכבש** - שהכניס למי הכבישה **ראשון, אוסר** המין הראשון הכל, שהרי הוא נתן טעם באלו שנכבשו אחריו, **אבל** המין שניתן למי הכבישה **אחרון אינו נותן טעם** במין שניתן במי הכבישה **ראשון**[ע], **ואם כלה המין האחרון מן השדה אינו אוסר אותם שנכבשו קודם**. ורבי יהושע מחמיר יותר וסובר דאוכלין אף על האחרון, כלומר, שאפילו כלה רק המין שהכניס למי הכבישה אחרון, מיד צריך לבער את כל המינים, ומפרש הירושלמי, **ומעם דרבי יהושע** הוא דה**אחרון נותן טעם בראשון, פירוש**, דכל אחד נותן טעם בשני, **ואף** המין **האחרון** נותן טעם בראשון. ואף דהלשון דקתני בירושלמי 'אחרון נותן טעם בראשון' משמע קצת דדוקא האחרון נותן טעם בראשון אבל הראשון אינו נותן טעם באחרון, מ"מ זה אינו, אלא הכוונה כמו שפירשנו, דאף האחרון נותן נותן בראשון וכל שכן שהראשון נותן טעם באחרון, **וכדאמרינן הכא** בבבלי בסוגיין, רבי יהושע אומר 'אף **על האחרון**, הרי דהוא סובר שאוכלין בין על הראשון ובין על האחרון, דכל אחד נותן טעם בחבירו. **וקסבר רבי יהושע דמיד כשכלה אחד מהמינים, או המין שנכבש אחרון או המין שנכבש ראשון או האמצעי כולן אסורין משום דכל אחד נותן טעם זה בזה.**

והנה בגמרא בתניין אמרינן דרבי יהודה במתניתין מיירי בהאי גוונא דכובש ג' מיני ירק בחבית אחת, והוא סובר כהתנא המחמיר בענין זה. ולפי הפירוש הראשון הנ"ל שפירשנו דרבי אליעזר הוא המחמיר יותר מכולן, אם כן כוונת הגמרא דרבי יהודה סובר כדעת רבי אליעזר. אולם לפי פירוש רבינו ניסים יוצא דרבי יהושע הוא המחמיר יותר מכולן, ואם כן נפרש **דרבי יהודה דמתניתין** דאזיל בענין זה **לחומרא** סובר **כוותיה** דרבי יהושע.

והתוספות ממשיכים לבאר את מחלוקת התנאים לפי פירוש רבינו ניסים, **ורבן גמליאל** מיקל יותר מכולן וסובר דאף הראשון אינו אוסר את האחרון, וכל מין צריך לבערו רק כאשר מינו כלה בשדה, ואף דהראשון נתן טעם בהאחרון **סבר** רבן גמליאל **כדפרישית** לעיל בפירוש הראשון, **דבמצות ביעור דוקא הגוף שכלה מן השדה אסור, אולם הטעם שבלוע במין אחר הוי כמבוער**, ואין צריך לבער אותו.

ומעורב בהן הטעם המותרין. ומן השדה משמע ליה מן דבר שמקצת הטעם ממנו בשדה תאכלו אף האיסור שעמו. ורבן גמליאל סבר ממשות של כל אחד שכלה מן השדה אסור, אבל הטעם הוא כמבוער. ובמגילת סתרים דרבינו נסים פירש, דראשון היינו שניתן ראשון בכבוש, ואחרון שניתן אחרון בכבוש. והכי אמרינן בירושלמי, מה טעם דרבי אליעזר, הראשון נותן טעם באחרון, הלכך אם כלה מן השדה אותו שכבש ראשון אוסר הכל, אבל האחרון אינו נותן טעם בראשון, ואם כלה מין האחרון מן השדה אינו אוסר אותם שנכבשו קודם. וטעם דרבי יהושע, אחרון נותן טעם בראשון, פי' אף האחרון כדאמר הכא אף על האחרון, וקסבר ר' יהושע דמיד כשכלה אחד מהמינים האחרון או הראשון או האמצעי כולן אסורין, דנותן טעם זה בזה. ורבי יהודה דמתניתין לחומרא כוותיה. ורבן גמליאל סבר כדפרישית דהגוף שכלה אסור והטעם הוי כמבוער:

[נב:] **עד שיכלה אחרון שבה. פ"ה עד שתכלה האחרונה שבארצותיה, והשלש ארצות שבכל אחת שוות הן. ואין נראה, דאם אינם חלוקות למה שונה שלש ארצות בכל אחת. ועוד קשה לר"י דתנן בפ"ט דשביעית (מ"ג) שלש ארצות לביעור ושלש ארצות בכל אחת עד שיכלה האחרונה שבה, ר"ש אומר לא אמרו שלש ארצות אלא ביהודה, מכלל דלתנא קמא שלש ארצות חלוקות שכל אחת חלוקה לעצמה, ור"ש נמי מודה להו ביהודה. לכך י"ל**

סיכום: הביאו ב' פירושים למחלוקת התנאים בכובש ג' מיני ירק בחבית אחת. פירוש ראשון, דרבי אליעזר סובר דמיד כשכלה מין אחד כולן אסורין, דליף מדכתיב 'מן השדה' לרבות דאף טעם אסור. ורבי יהושע סובר דרק כאשר כלה המין האחרון הן אסורין, וטעמיה משום דליף מ'מן השדה' איפכא, ד'מן השדה' משמע מקצת מן השדה, היינו דאף דנשאר בשדה רק מקצת אפשר לאכול על סמך זה בבית. ורבן גמליאל אומר, שכל מין כאשר כלה ממנו בשדה צריך לבערו מן הבית, אבל הטעם חשיב כמבוער[עא].

ורבינו ניסים מפרש, דרבי אליעזר סובר, שהמין שניתן למים ראשון הרי הוא אוסר את המין שניתן למים אחריו, אבל המין שניתן למים אחרון אינו אוסר את הראשון. ורבי יהושע סובר דכולן אוסרין זה את זה. ורבן גמליאל סובר דכל מין צריך לבערו כאשר כלה מן השדה, דסבירא ליה דהטעם אינו אוסר דחשיב כמבוער.

17/06/2018

עד שיכלה אחרון שבה:

יבארו פירוש 'עד שיכלה האחרון שבה'.

במשנה תנן, שארץ ישראל מחולקת לשלש ארצות, יהודה, עבר הירדן, וגליל, ושלש ארצות בכל אחת ואחת, כלומר, דכל אחת מהן מחולקת לג' מיני מקומות, עמק, הר, ושפלה. ומפרשת המשנה, לענין מה אמרו שלש ארצות לביעור, שיהיו אוכלין בכל אחת ואחת עד שיכלה האחרון שבה. ופ"ה, דהיינו שבכל ארץ וארץ אוכלין **עד שתכלה האחרונה שבארצותיה**, וכגון פירות של יהודה אוכלין עד שיכלה מאותו המין בכל ארץ יהודה, ואף שכלו כבר הפירות מההרים שביהודה עדיין אפשר לאכול על סמך הפירות שקיימים עדיין בעמק או בשפלה שביהודה או להיפך. אבל אם כלה בכל ארץ יהודה, אין אוכלין על סמך הפירות שקיימים בגליל או עבר הירדן. **והשלש ארצות** - הר, עמק, ושפלה, **שיש בכל אחת** מהג' ארצות **שוות הן**, דאף אם כלה בהרים ביהודה עדיין יכולים לאכול על סמך הפירות שקיימים בעמק או בשפלה שביהודה.

ומקשים התוספות על פירוש רש"י, **ואין נראה** פירושו, **דאם** ג' ארצות הללו, דהיינו, הר עמק ושפלה **אינם חלוקות** זה מזה, ואפשר לאכול במקום אחד על סמך הפירות הקיימים במקום אחר, **למה שונה התנא 'ושלש ארצות בכל אחת** ואחת', והלא אין שום נפקא מינה בזה, שהרי אינם חלוקות זה מזה[עב]. **ועוד קשה לר"י, דהא תנן בפרק ט' דשביעית** (מ"ג), **שלש ארצות לביעור ושלש ארצות בכל אחת** מהן, ואין צריך לבער **עד שיכלה האחרונה שבה, רבי שמעון אומר לא אמרו שלש ארצות אלא ביהודה**, כלומר, דלא אמרו שהר עמק ושפלה חלוקין זה מזה אלא ביהודה, אבל בעבר הירדן וגליל אינן חלוקים זה מזה, **מכלל דלתנא קמא כל השלש ארצות**, היינו, יהודה עבר הירדן וגליל הינן **חלוקות** בג' ארצות, הר עמק ושפלה, **שכל אחת** היא **חלוקה לענין ביעור**[עג], שאין אוכלין בהר על סמך הפירות שבעמק ושפלה או איפכא, **ורבי שמעון נמי מודה להו** - לתנא קמא[עד] **ביהודה**, דההר עמק ושפלה חלוקים הן זה מזה. ודלא כפירוש רש"י דהן אינן חלוקים זה מזה.

ציונים והערות

תרומה שמותרת לכהן, וכן הנודר שלא יאכל איזה מאכל, דלשאר אדם מותר לאכלו, ואפילו הכי לנודר אפילו טעם אסור. וצריך לומר, שכוונת התוספות כמו שכתבו האחרונים (רמ"א יו"ד סי' רכח, ועוד) דשאני מצות ביעור דעיקר האיסור אינו איסור החפצא אלא איסור הגברא, דהמצוה היא שהאדם יבער את הפירות. ומה שכתבו התוספות 'דהא שרי לעניים' אין כוונתם לומר כפי הנראה לפי פשוטו דכיון דאין איסורו שווה בכל הוא קל יותר, ורק כוונתם לענין זה דעיקר המצוה היא הביעור כדי שיהיה לעניים לאכול, ואין עיקר האיסור בעצם האכילה, וכיון שכן מסתבר שאין המצוה רק בדבר שאפשר במציאות לבערו, דהיינו שיש בו ממשות, אבל דבר שלא שייך במציאות לבערו, דהיינו 'טעם', דלא שייך לבערו לחודיה, הרי הוא חשוב כמבוער. **סח. ודבר** זה יליף רבן גמליאל מקרא ד'מן השדה' דמשמע 'מקצת מן השדה' וכמו שדורשו רבי יהושע, אלא דבהא פליג אדרבי יהושע, דאילו רבי יהושע סובר דקרא מרבה אפילו כשהגוף איסור והטעם היתר, ורבן גמליאל סובר דאין ללמוד מן הפסוק אלא כשהגוף היתר והטעם איסור. כך משמע בתוספות הרא"ש, וכן במהרש"ל בפירוש השני. אבל בפירושו הראשון כתב המהרש"ל, דרבן גמליאל אינו דורש כלום מקרא ד'מן השדה'. **סט. כנראה** כוונתו לרבינו ניסים גאון, שחיבר 'מגילת סתרים', וכמו שמביא החיד"א בשם הגדולים (ערך מגילת סתרים). **ע. כנראה** הסברא בזה, דכיון שהראשון כבר נכבש או שספג ממי הכבישה הוא כבר אינו בולע טעם אחר, וצ"ע. וראה בירושלמי שם שאכן מקשה [לפי גירסת ופירוש הר"ש סירילאו] דהלא רואים במוחש שגם האחרון נותן טעם בראשון. **עא. ועיין** לעיל בהערות טעמו. **עב. ראה** ברש"י שהרגיש בזה, וכתב 'ושלש ארצות בכל אחת ואחת - שחלוקות במנהג קיום פירותיהן, שפירותיהן כלות של זו קודם לזו, ואף על פי כן עשינו כולן אחת לביעור', והיינו דמשום הכי שנה זאת התנא, משום דאתא לאשמועינן דאף דהן חלוקים במנהג קיום פירותיהן, אפילו הכי אינן חלוקים בדיניהן זה מזה. **עג. מה** שכתבו התוספות 'שכל אחת חלוקה לביעור' אפשר לפרשו בב' אופנים. א. דכל אחת מהג' ארצות, יהודה עבר הירדן וגליל, היא חלוקה במקומות, הר, עמק, ושפלה. ב. ד'כל אחת' היינו כל אחת מהג' מקומות, הר עמק ושפלה, חלוקה מחברתה. **עד. הא** דנקטו התוספות

ומשום קושיות אלו חולקים התוספות על פירוש רש"י ואומרים, לכך י"ל דהא דתנן 'שיהיו אוכלין בכל אחת ואחת עד שיכלה אחרון שבה', היינו, שהפירות שבהר אוכלין עד שיכלה אחרון שבהר, ופירות שבעמקים אוכלין עד שיכלה האחרון שבעמקים, וכן הפירות שבשפילה אוכלין עד שיכלה אחרון שבשפילה, אבל אין אוכלין מפירות שבהר על סמך פירות שבעמק ושפלה או איפכא[עה].

וכן משמע בירושלמי, דיש - דאיתא שם, **אמר רבי חייא ברבי עקיבא בשם רבי יוסי בר חנינא, שיערו חכמים לומר, שאין חיה שבהר גדילה בעמק, וחיה שבעמק אין גדילה בהר, ולכך אם כלה בהר אין סומכין** על הפירות שעדיין קיימים בעמק, כיון שהחיה שבהר לא הולכת לעמק, וכן איפכא. אלמא דהר ובקעה ושפלה חלוקין הן זה מזה לענין ביעור. ויש לעיין האם דין זה הוא מדאורייתא או רק מדרבנן. והנה מדקאמר התם דהטעם דהר עמק ושפלה חלוקים זה מזה הוא משום דאין חיה שבהר גדילה בעמק, לפי זה משמע דדין זה הוי מדאורייתא, דהרי כל מה שקובע במצות ביעור הוא, האם יש פירות לאכול לחיה בשדה או לא, וכיון דהחיה שבהר אינה הולכת לעמק, הרי לחיה שבהר אין מה לאכול, ומן התורה חייב לבער.

ואומרים התוספות, **ולא תיקשי הא דאמרינן בשמעתין** - בסוגיין **דאין חיה שביהודה גדילה על הפירות של גליל**, דמשמע הא חיה שבהר שביהודה גדילה על של עמק דיהודה, ודלא כמו שהבאנו. [19/06/2018 אהרון הכהן אוצר החכמה] **ראינו** דזה אינו, דהכא בסוגיין מיירי **אפילו מהר להר**, דאינה גדילה מהר זה על הר זה, משום דהן ב' ארצות נפרדות, אבל באותו ארץ היא גדילה מהר להר ומעמק לעמק.

ואומרים התוספות, ולפי מה שפירשנו דהר עמק ושפלה חלוקים זה מזה הוא משום דאין חיה שבהר גדילה בעמק, לפי זה משמע דדין זה הוי מדאורייתא, דהרי כל מה שקובע במצות ביעור הוא, האם יש פירות לאכול לחיה בשדה או לא, וכיון דהחיה שבהר אינה הולכת לעמק, הרי לחיה שבהר אין מה לאכול, ומן התורה חייב לבער.

ואומרים התוספות, ולא תיקשי הא דאמרינן בשמעתין - בסוגיין דאין חיה שביהודה גדילה על הפירות של גליל, דמשמע הא חיה שבהר שביהודה גדילה על של עמק דיהודה, ודלא כמו שהבאנו. ראינו דזה אינו, דהכא בסוגיין מיירי אפילו מהר להר, דאינה גדילה מהר זה על הר זה, משום דהן ב' ארצות נפרדות, אבל באותו ארץ היא גדילה מהר להר ומעמק לעמק.

ואומרים התוספות, ולפי מה שפירשנו דהר עמק ושפלה חלוקים זה מזה הוא משום דאין חיה שבהר גדילה בעמק, לפי זה משמע דדין זה הוי מדאורייתא, דהרי כל מה שקובע במצות ביעור הוא, האם יש פירות לאכול לחיה בשדה או לא, וכיון דהחיה שבהר אינה הולכת לעמק, הרי לחיה שבהר אין מה לאכול, ומן התורה חייב לבער

אמרינן בגמרא, שרב ספרא הוציא חבית יין של שביעית מארץ ישראל לחוץ לארץ.

מקשים התוספות והקשה ריב"א, דהאיך הוה שרי ליה להוציא יין של שביעית לחוץ לארץ, הא תנן בפרק ו' דשביעית (משנה ה) אין מוציאין שמן שריפה - שמן תרומה טמאה ופירות שביעית מן הארץ לחוץ לארץ.

ומיישבים ותירץ ריב"א, דהתם דתנן דאין מוציאין מיירי שמוציאן לאכילה - לאכלן שם, ורב ספרא אפיק לסחורה, ולצורך סחורה שרי להוציא פירות שביעית לחוץ לארץ[פ]. והוקשה להתוספות על תירוצם, דהאיך שייך לומר דהוציאן לסחורה, הא קיימא לן דאסור לסחור בפירות שביעית[פא]. ומיישבים דיש סחורה שמותרת, כגון בדבר מועט[פב].

והתוספות מיישבים תירוץ נוסף לקושיא הראשונה ואומרים, אי נמי יש לומר, דלעולם אסור להוציא פירות שביעית לחוץ לארץ, ורב ספרא שהוציא בשוגג הוציאו.

הקשה ריב"א דתנן בפ"ו דשביעית (משנה ה) אין מוציאין שמן שריפה ופירות שביעית מן הארץ לח"ל. ותירץ, דהתם מיירי לאכילה, ורב ספרא אפיק לסחורה, דיש סחורה שמותרת. אי נמי בשוגג הוציאו:

[נג.] **מפני שנראה כמקדיש קדשים בחוץ. בכולי שמעתא פירש"י שעכשיו קורא שם, ופירש נמי שלא התנדב כדרך המתנדבים היינו דמחיים לא קרא לו שם פסח, ואי נמי קרא לו שם בשעת צלייה הוי שלא כדרך המקדישין. וקשה דקאמר נראה כמאכיל קדשים בחוץ, והלא גם בפנים אין לעשות כן, דאינו קדוש אלא לדמיו, והוה ליה למימר שהוא קרוב למעילת קדשים. ועוד, בגדי מקולס לר' שמעון, נהי דליכא למיחש שמא הקדישו עכשיו שאין זה כדרך המתנדבים, מכל מקום ליתסר למיעבד הכי שלא יאמר מחיים אקדשיה, דסופו מוכיח על תחלתו שעשאו מקולס. וע"כ טעמא משום הכי הוא, דהא מוקמינן לא שנא אמר ולא שנא לא אמר. לכך נראה, דעל ידי שאומר עכשיו בשר זה לפסח, סברי אינשי דמחיים אקדשה. ורבי שמעון אפילו אקדשה מחיים [לשחוט] בחוץ לא הוי הקדש, משום שלא התנדב כדרך המתנדבים כדמוכח בתוספתא בפרק בתרא דמנחות, דקאמר הרי עלי עולה על מנת שאקריבנה בבית חוניו רבי שמעון אומר אין זה עולה, וה"נ הוי כמקדיש על מנת להקריב בחוץ הוא דאינו קדוש. והא דלא מייתי לה הכא אלא מייתי ההיא דמנחה, משום דמפרש בה בהדיא שלא התנדב כדרך המתנדבים:**

מפנ[אהח 19/06/2018 אוצר החכמה]ה כמקדיש קדשים בחוץ:

יבארו התשש דנראה כמקדיש קדשים בחוץ.

בגמרא אמר רב, שאסור לומר 'בשר זה לפסח', מפני שנראה כמקדיש קדשים בחוץ. וכן קתני בברייתא דאסור לאכול גדי מקולס בלילי פסחים, דהיינו שצולהו ראשו על כרעיו ועל קרבו כדרך צליית קרבן פסח, מפני שנראה כאילו הקדישו לקרבן פסח.

אומרים התוספות, דבכולי שמעתא פירש"י שהתשש הוא שנראה שעכשיו היינו לאחר שחיטה הוא קורא לו שם. וכן לקמן דמייתי הגמרא דלרבי שמעון הסובר גבי מנחות, דהאומר 'הרי עלי להביא מנחה מן השעורים' פטור, משום שלא התנדב כדרך המנדבים, דהיינו דכיון שאין מנחת נדבה באה אלא מן החיטין ולא מן השעורים, לא חייל דיבורו כלל ואינו חייב כלום, ולדידיה ליכא שום חשש בגדי מקולס, שהרי אף לפי טעות העולם שיאמרו שנתכוון להקדיש את הגדי, מכל מקום לא חל ההקדש כיון דלא התנדב כדרך המתנדבין, ושם פירש רש"י נמי דמקדישו לאחר שחיטה, ושלא התנדב כדרך המתנדבים היינו, דהרי מחיים לא קרא לו שם פסח, ואם כן תו ליכא למיחש שמא יאמרו שקרא לו שם לאחר צלייה, שהרי אי נמי - גם אילו קרא לו שם בשעת צלייה, הוי שלא כדרך המקדישין, כלומר, שמקדיש לקרבן דבר שאי אפשר להקדישו, שהרי אי אפשר להקדיש בהמה כי אם בחייה ולא לאחר שחיטה, ולכך לא חל ההקדש.

ומקשים התוספות על פירוש רש"י וקשה, דהא קאמר רב דטעם האיסור הוא משום דנראה כאילו הוא מתכוון להקדיש את הבהמה, וכיון שהוא אוכלה בחוץ הוה ליה כמאכיל קדשים בחוץ, ומשמע דאף לפי טעות העולם שסבורים שנתכוון להקדישו, אין כאן איסור אלא משום שאוכלו בחוץ, אבל אם היה אוכלו במקדש לא היה כאן שום איסור, וקשה דהא לפי מה שפירש רש"י שהחשש הוא שיטעו לומר שהקדישו לאחר שחיטה, אם כן הלא גם בפנים אין לעשות כן, כלומר דגם בפנים אסור לאכלו, דהרי גם אם הקדישו בפירוש אינו קדוש אלא לדמיו, כלומר שימכרו את הבשר ויקנו בדמיו קרבן פסח, שהרי אי אפשר להקדיש בהמה שחוטה שתיקרב היא עצמה לקרבן, וכיון שכן הוה ליה לרב למימר בטעם האיסור משום שהוא קרוב למעילת קדשים, שהרי הבהמה אינה קדושה אלא לדמיה, ודבר הקדוש לדמיו אסור לאכול ממנו, ואם עבר ואכלו מעל. ועוד קשה על פירוש רש"י, דהא דאמרינן בגדי מקולס דלרבי שמעון שרי, משום שאף אם הקדישו לאחר שחיטה לא חל ההקדש, וקשה, דמכל מקום אמאי התיר רבי שמעון, נהי דליכא למיחש שמא הקדישו עכשיו ומשום שאין זה כדרך המתנדבים, כלומר, שאי אפשר להקדיש בהמה שחוטה, מכל מקום ליתסר למיעבד הכי משום חשש אחר, והוא כדי שלא יאמר הרואהו שעושה גדי מקולס דכבר מחיים אקדשיה, דהרי סופו מוכיח על תחלתו שעשאו מקולס, כלומר, שכיון שהוא צולהו מקולס כדרך צליית פסחים הרי זה נראה שהקדישו מחיים. ועל כרחך טעמא דאיסור מקולס משום הכי הוא, היינו שמא יאמרו שהקדישו כבר מחיים, דהא מוקמינן בגמרא דלא שנא אם אמר על הגדי 'הרי זה לפסח'[פג] ולא שנא אם לא אמר, בין כך ובין כך אסור לעשות גדי מקולס, ועל כרחך היינו משום דחיישינן שמא כבר מחיים הוא מקדישו, שהרי עכשיו אנו רואים שהוא לא אומר כלום.

ומשום קושיות אלו חולקים התוס' על פירוש רש"י ואומרים, לכך נראה, דהחשש אינו שמא יאמרו שהוא מקדישו עכשיו באמירתו 'בשר זה לפסח', אלא שעל ידי שאומר עכשיו 'בשר זה לפסח' סברי אינשי דכבר מחיים אקדשה. ורבי שמעון סבר דאפילו אקדשה מחיים, מכל מקום כיון דנתכוון להקדישו על מנת [לשחוט] אותו בחוץ לא הוי הקדש, משום שלא התנדב כדרך המתנדבים, שהרי אי אפשר שיהיה מותר לשחוט קרבן פסח בחוץ, וכמו דמוכח בתוספתא בפרק בתרא דמנחות, שדעת רבי שמעון שהמקדיש בהמה על מנת לשוחטה בחוץ לא חל ההקדש, דקאמר התם האומר הרי עלי עולה על מנת שאקריבנה בבית חוניו, דהיינו בית המקדש שבנה חוניו במצרים[פד], דקרבנות שנשחטין שם הוי שחוטי חוץ, רבי שמעון אומר אין זה עולה, ולא חייל ההקדש כלל, כיון דלא התנדב כרך המתנדבים, ואם כן הכי נמי בנידון דידן הוי כמקדיש על מנת להקריב בחוץ הוא דאינו קדוש.

והוקשה להתוספות, והא דלא מייתי לה הכא, אלא מייתי ההיא דמנחה, כלומר, דבסוגיין כאשר רוצה הגמרא להביא מקור שרבי שמעון סובר שהמתנדב שלא כדרך כדרך המתנדבים אינו קדוש, מביאה הגמרא את המשנה במנחות דמיירי לגבי האומר הרי עלי מנחה מן השעורים, וקשה דאמאי לא מייתי את התוספתא דבית חוניו, דמיירי לענין קדשים ולא לענין מנחות, וגם שם מיירי ממש כמו הכא דמקדישו על מנת לשוחטו בחוץ. ומיישבים, דמשום הכי ניחא להגמרא טפי לאתויי למתניתין דמנחות, משום דמפרש בה בהדיא שהטעם הוא משום שלא התנדב כדרך המתנדבים, והכי נמי בגדי מקולס שייך טעם זה, אבל בתוספתא דבית חוניו לא קתני הטעם, והיה מקום לדחות דאיכא התם טעמא אחרינא דלא שייך הכא.

סיכום: הביאו פירוש רש"י דהחשש כאן שנראה כמקדישו לאחר שחיטה. וחלקו עליו ופירשו דהחשש שמא הקדישו מחיים, ואפילו הכי חשיב זה מתנדב שלא כדרך המתנדבין, משום דמקדישו על מנת להקריבו בחוץ.

ציונים והערות

פ. דברי התוספות צריכים ביאור, דמאי שנא מוציא לסחורה דמותר, ממוציא לאכילה דאסור. ועיין במשנת יוסף (סי' כז) שהביא כמה אחרונים שתירצו, דעיקר כוונת התוספות דכיון דהוא מוציא לסחורה אם כן מיירי בדבר מועט, דאם לא כן איכא איסור דלאכלה ולא לסחורה [ראה בהערה הבאה בשם החזון איש], ולכך מותר גם להוציא. ואין הכי נמי דבדבר מועט גם מוציא לאכול שרי, והא דנקטו התוספות 'לסחורה', דרבותא קא משמע לן דכיון דהוא דבר מועט אפילו לסחורה מותר. ובחזון איש (סי' יג סק"ד) כתב דיש כאן ט"ס בתוספות וצריך לומר להיפך, 'דהתם מיירי לסחורה, ורב ספרא אפיק לאכילה'. **פא. דכתיב** 'לאכלה' ולא לסחורה. **פב. חזון** איש שביעית סי' יג סק"ד. וכן על ידי הבלעה שרי. וכן הלוקט על מנת לאכול והותיר מותר למכור הנשאר (רמה תוספות נקודה לט. ד"ה ולימיכ). **פג. אין** הכוונה שמתכוון להקדישו לפסח, אלא הכוונה כמו בדברי רב שאומר 'בשר זה לפסח' וכוונתו לצורך אכילת סעודת פסח. **פד. המעשה** בשלמותו מובא במנחות (קט:) שבשעת פטירתו של שמעון הצדיק, ציוה שחוניו בני ישמש תחתי, נתקנא בו שמעי אחיו שהיה גדול ממנו שתי שנים ומחצה, אמר לו בא ואלמדך סדר עבודה הלבישו באונקלי, וחגרו בצילצול, העמידו אצל המזבח, אמר להם לאחיו הכהנים ראו מה נדר זה וקיים לאהובתו אותו היום ששתמש בכהונה גדולה אלבוש באונקלי שליכי ואחגור בצילצול שליכי, בקשו אחיו הכהנים להרגו, רק מפניהם ורצו אחריו, הלך לאלכסנדריא של מצרים ובנה שם מזבח והעלה עליו לשום עבודת כוכבים. וכששמעו חכמים בדבר אמרו, מה זה שלא ירד לה כך, היורד לה על אחת כמה וכמה. דברי רבי מאיר. אמר לו רבי יהודה, לא כך היה מעשה, אלא לא קיבל עליו חוניו שהיה שמעי אחיו גדול ממנו שתי שנים ומחצה, ואף על פי כן נתקנא בו חוניו בשמעי אחיו ואמר לו בא ואלמדך סדר עבודה, והלבישו

רבי שמעון בשיטת רבי יוסי אמרה דאמר אף בגמר דבריו וכו':

יבארו החילוק בין 'הרי עלי מנחה מן השעורים' לנידון דרבי יוסי.

במשנה במנחות סובר רבי שמעון, שהאומר 'הרי עלי להביא מנחה מן השעורים' פטור, דאין מנחת נדבה באה אלא מן החיטים. ומפרש בגמרא כאן, דרבי שמעון אזיל כשיטת רבי יוסי, דנחלקו רבי מאיר ורבי יוסי מה הדין בהאומר על בהמה, 'הרי זו תמורת עולה ותמורת שלמים', דרבי מאיר סובר תפוס לשון ראשון, והוי תמורת עולה לבד, ורבי יוסי סובר שהולכים גם אחר דיבורו האחרון[פה] וחיילי גם תמורת עולה וגם תמורת שלמים[פו]. והכי נמי לענין האומר 'הרי עלי מנחה מן השעורים', דלרבי מאיר הסובר תפוס לשון ראשון, אזי מיד כשאומר 'הרי עלי מנחה' מתחייב להביא מנחה סתם דהיינו מנחת חיטים, ולא מהני מה שמסיים ואומר 'מן השעורים', אבל רבי שמעון סובר כרבי יוסי דהולכים אף אחר הדיבור האחרון, ולכך כאשר הוא אומר 'הרי עלי מנחה מן השעורים' הולכים גם אחר דיבורו האחרון שאמר 'מן השעורים', וכיון שאין מנחת נדבה באה מן השעורים הרי הוא פטור מכלום.

והוקשה להתוספות, **ואף על גב דלרבי יוסי חיילי תרוייהו**, בין תמורת העולה ובין תמורת השלמים, ואם כן הכי נמי אף דסבר רבי שמעון כרבי יוסי, היה לו לומר דיחול גם דיבורו הראשון ד'הרי עלי מנחה' וגם דיבורו האחרון ד'מן השעורים', ואף דדיבורו האחרון ד'מן השעורים' לא שייך שיחול כאן, שהרי אין מנחת נדבה באה מן השעורים, מכל מקום דיבורו הראשון ד'הרי עלי מנחה' יחול, ויתחייב להביא מנחת חיטים. ומיישבים דלא דמי, דהתם גבי תמורה היינו טעמא דחיילי תרוייהו משום דתרי מילי **קאמר ואינם פירוש זה לזה**, כלומר, ש'תמורת שלמים' אינה פירוש ל'תמורת עולה', אלא הוא דבר נוסף שאומר, שמלבד שיהיה תמורת עולה יהיה נמי תמורת שלמים, וכיון דתפסינן גם לשון ראשון וגם לשון אחרון חיילי תרוייהו, **אבל הכא 'מן השעורים' הוא פירוש למה שאמר 'הרי עלי מנחה'**, וכיון **דאף בגמר דבריו אדם נתפס**, ואנו מתחשבים גם בדיבורו האחרון שפירש שנתכוון למנחה מן השעורים אם כן תיבות 'מן השעורים' **מבטלים להא דאמר בתחלה 'הרי עלי מנחה'**, שהרי לתיבות 'מן השעורים' מפרשים שכוונתו ב'הרי עלי מנחה' היתה להביא מנחה מן השעורים.

והנה במנחות שם פריך בגמרא, דאף לדעת הסובר דאומרים תפוס לשון ראשון, מכל מקום אמאי נתחייב להביא מנחה מן החיטים, והלא בינוי שסיים ואמר 'מן השעורים', הרי זה 'נדר ופתחו עמו', כלומר, שהרי ניכר שאינו חפץ לנדור כי אם מנחת שעורים[פז], ומשני, דמיירי שלאחר שנדר אומר שאילו היה יודע שאי אפשר להתנדב מנחת שעורים היה נודר להביא מנחת חיטים, ולכך אין כאן חיסרון ב'רצון' שלו לנדור מנחת חיטים. וכל זה הוא לדעת רבנן דסבירא להו תפוס לשון ראשון, אבל לדעת רבי שמעון **אפילו אם אמר אילו הייתי יודע שאין נודרין כך**, כלומר, אילו הייתי יודע שאי אפשר להתנדב מנחת שעורים **לא הייתי נודר כך אלא** הייתי מתנדב **כך**, כלומר הייתי אומר 'הרי עלי מנחה מן החיטין', **דאכן היינו טעמא דרבנן**, היינו דרבנן דמחייבין מיירי בכהאי גוונא, **דלהכי אלים להו** - לרבנן **לשון הראשון לחייבו מנחה מן החיטים ולא הוי זה נדר ופתחו עמו**, זאת משום דמיירי הכא **כי אמר** - כאשר הוא אומר[פח] **אילו הייתי יודע כו' שאין נודרין כך** לא הייתי נודר כך אלא כך, **וכדאמרינן בפרק המנחות והנסכים** (מנחות קג.), מכל מקום לרבי שמעון לא מהני אף אם אומר 'אילו הייתי יודע שאין נודרין כך הייתי נודר כך אלא כך', ומשום דלרבי שמעון אין כאן דיבור של נדר כלל, דכיון שהוא סובר דאמרינן תפוס לשון אחרון, אם כן כל דיבורו 'הרי עלי מנחה מן השעורים' הוא דיבור אחד, ואין כאן דיבור של נדר על מנחת חיטים, ואף שאילו היה יודע שאי אפשר להתנדב מן השעורים היה מתנדב מן החיטים, דברים שבלב אינן דברים[פט].

מה ראו חנניה מישאל ועזריה:

יבארו תמיהת הברייתא.

בברייתא מפרש 'מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו עצמן על קדושת השם. ופ"ה, דתמיהת הברייתא היא, **מה ראו** שמסרו נפשם על קידוש השם **ולא דרשו** דאינן חייבין למסור נפשם משום דכתיב 'וחי בהם' **ולא שימות בהן**, דהיינו שהמצוות ניתנו על מנת שהמקיימם יחיה על ידם, ולא שימות מחמתם, וכאשר קיום המצוה מסכן את חיי האדם הרי הוא פטור מלקיים המצוה[צ].

ומקשים התוספות **וקשה, דהא** מעשה דחנניה מישאל ועזריה **בפרהסיא הוה**, והא **מסקינן בסנהדרין** (דף עד.) **דלכולי עלמא בפרהסיא חייב למסור עצמו** למיתה **אפילו אמצוה קלה**[צא].

ומשום קושיא זו חולקים התוספות על פירוש רש"י ואומרים, **ומפרש ר"ת, דצלם זה שעשה נבוכדנצר לאו עבודה זרה הוה, אלא אינדרטא** - צורת המלך שעשה המלך **לכבוד עצמו, ולכך קאמרה** הברייתא **מה ראו** חנניה מישאל ועזריה שמסרו נפשם, והלא ליכא שום איסור להשתחות לאנדרטא. **וכן משמע מדכתיב** שם שאמרו חנניה מישאל ועזריה לנבוכדנצר 'לאלהך לית **אנחנא פלחין** - לאלהיך אין אנו עובדים, **ולצלם דדהבא לא נסגוד**' - ולצלם הזהב לא נשתחווה, **ומשמע דאלהא דידיה וצלמא תרי מילי נינהו**, דאם לא כן למה כפלו הדבר. וזהו מה שתמהה הברייתא, דאם כן אמאי רצו רצו למסור נפשם.

ולפי מה שפירשנו דלא היה זה עבודה זרה ממש, יתבאר דבר נוסף. **דאתי נמי שפיר הא דאמרינן בפרק אלו נערות** (כתובות לג:) **אלמלי נגדו לחנניה מישאל ועזריה פלחו לצלמא** - אילו היו מייסרים את חנניה מישאל ועזריה במלקות היו משתחוים לצלם, כי ייסורים זה דבר קשה יותר ממיתה, **ואי עבודה זרה הוה** זה הצלם, ח"ו **שהיו משתחוים לו**, אך כיון דלא היה זה אלא אנדרטא בעלמא, ומעיקר הדין לא היה עליהן חיוב למסור את נפשם, לכך אילו היו מייסרים אותם במלקות היו משתחוים.

ומקשים התוספות על פירושם, **ומיהו הלשון** דאיתא שם דאלמלי נגדו לחנניה מישאל ועזריה הוו 'פלחו' לצלמא **לא אתי שפיר** לפי זה, דלשון 'פלחו' היינו פולחן שעושים לעבודה זרה ממש.

ור"י מפרש באופן אחר, דתמיהת הברייתא היא, **מה ראו** חנניה מישאל ועזריה **שלא ברחו** קודם שכפו אותם להשתחוות, **שהרי קודם המעשה היו יכולים לברוח** משם, **וכמו שאכן עשה דניאל, וכמו דאמרינן בפרק חלק** (סנהדרין נג.) **ג' היו באותה עצה שדניאל ילך משם**, הקדוש ברוך הוא, דניאל ונבוכדנצר, כלומר, **ששלשתן רצו שדניאל ילך משם ולא יפול לכבשן האש יחד עם חנניה מישאל ועזריה**[צב].

סיכום: הביאו ג' פירושים לתמיהת הברייתא, א. פירוש רש"י, מה ראו שלא דרשו 'וחי

[נג:] רבי שמעון בשיטת רבי יוסי אמרה דאמר אף בגמר דבריו וכו'. אע"ג דלר' יוסי חיילי תרוייהו, היינו משום דתרי מילי קאמר ואינם פירוש זה לזה, אבל הכא מן השעורים הוא, פי' מה שאמר הרי עלי מנחה, וכיון דאף בגמר דבריו אדם נתפס מבטלים להא דאמר בתחלה הרי עלי מנחה, ואפי' אם אמר אילו הייתי יודע שאין נודרין כך לא הייתי נודר כך אלא כך, דהיינו טעמא דרבנן דאלים להו לשון ראשון, ולא הוי נדר ופתחו עמו כי אמר אילו הייתי יודע כו' כדאמרינן בהמנחות והנסכים (מנחות קג.): **מה ראו חנניה מישאל ועזריה. פ"ה מה ראו שלא דרשו וחי בהם ולא שימות בהן. וקשה דהא בפרהסיא הוה, ומסקינן בסנהדרין** (דף עד.) **דלכולי עלמא בפרהסיא חייב למסור עצמו אפילו אמצוה קלה. ומפר"ת דצלם זה שעשה נבוכדנצר לאו ע"ז הוה, אלא אינדרטא שעשה לכבוד עצמו, ולכך קאמר מה ראו. וכן משמע מדכתיב לאלהך לית אנחנא פלחין ולצלם דדהבא לא נסגוד, משמע דאלהא דידיה וצלמא תרי מילי נינהו. ואתי נמי שפיר הא דאמרינן באלו נערות** (כתובות לג:) **אלמלי נגדו לחנניה מישאל ועזריה פלחו לצלמא, ואי ע"ז הוה ח"ו שהיו משתחוים לו. ומיהו לשון פלחו לא אתי שפיר. ור"י מפרש מה ראו שלא ברחו, שהרי קודם המעשה היו יכולים לברוח כמו שעשה דניאל כדאמר בחלק** (סנהדרין נג.) **ג' היו באותה עצה:**

ציונים והערות

באונקלי וחגרו בצילצול והעמידו אצל המזבח, אמר להם לאחיו הכהנים, ראו מה נדר זה וקיים לאהובתו אותו היום שישתמש בכהונה גדולה אלבוש באונקלי שליכי ואחגור בצילצול שליכי, בקשו אחיו הכהנים להרגו, סח להם כל המאורע, בקשו להרוג את חוניו, רץ מפניהם ורצו אחריו, רץ לבית המלך ורצו אחריו, כל הרואה אותו אומר זה הוא זה הוא, הלך לאלכסנדריא של מצרים ובנה שם מזבח והעלה עליו לשם שמים. **פה. היינו**, באופן שאומר שכך היה כוונתו מתחילה, אבל בתחילה רצה לומר רק 'תמורת עולה' ואחר כן נתחרט ואמר 'תמורת שלמים', בכהאי גוונא מודה רבי יוסי שלא חלה אלא תמורת העולה. **פו. ותרעה** עד שתסתאב ותמכר ויביא בדמי חציה עולה ובדמי חציה שלמים. **פז. הא** דנקט 'נדר ופתחו עמו', היינו שדבר זה דומה למי שנודר ומתחרט על נדרו שהחכם מתיר לו את הנדר, היות והוא מגלה שלא היה רצונו בנדר, והכי נמי כאן, אף דאמרינן תפוס לשון ראשון, זה מהני רק לעצם הדיבור של הנדר, אבל ברור שכוונתו היתה לנדור מן השעורים ולא מן החיטים, ואם כן אין כאן 'רצון' בנדר, ואמאי חייב להביא מן החיטים. **פח. עוד** יתכן, דמה שכתבו 'כי אמר', 'כי' זה הוא נתינת טעם, כלומר דלא הוי נדר ופתחו עמו משום שהוא אומר 'אילו הייתי יודע וכו'. **פט. אבל** לחכמים דסבירא להו תפוס לשון ראשון יש כאן דיבור של נדר להביא מן החיטים, שהרי זה נחשב כאילו אמר בפירוש 'הרי עלי מנחה מן החיטים', ורק קושיית הגמרא היתה שיש כאן חיסרון ברצון שלו לנדור, שהרי הוא נתכוון לנדור מנחה של שעורים ולא של חיטים, ולהכי שפיר מהני מה שאומר שאילו היה יודע שאין מתנדבין מנחה מן השעורים הוא היה אומר מן החיטים, דכיון שכן ליכא הכא חיסרון ברצון שלו לנדור. **צ. ומפסוק** זה אנו לומדים שפיקוח נפש דוחה שבת ושאר מצוות התורה. **צא. היינו**, דהתם פליגי תנאי האם בעבודה זרה אמרינן יהרג ואל יעבור או לא. ומפורש שם דאפילו למאן דאמר דלא יהרג זהו דווקא בצינעא, אבל בפהרסיא אפילו על מצוה קלה אמרינן יהרג ועל יעבור. ובאמת התוספות יכלו להקשות אליבא דמאן דאמר דאף בצינעא יהרג ואל יעבור, אלא דהא הוה מצי לשנויי דהברייתא כאן סוברת כמאן דאמר דיעבור ואל יהרג, ולכך הקשו דהכי כולי עלמא מודי דיהרג ואל יעבור משום דהוי ליה בפרהסיא. **צב. דהקב"ה** אמר ניזול דניאל מהכא, דלא לימרו

בהס' ולא שימות בהן. ב. פירוש רבינו תם, דהיה זה אנדרטא בעלמא. ג. דתמיהת הברייתא שהיה להן לברוח קודם לכן.

אריה 2018 ©1908

אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת:

יבארו אמאי אין מברכין על האור בכל שעה שנהנה ממנו.

בגמרא אמר שמואל, שאין מברכין על האש אלא במוצאי שבת.

מקשים התוספות, והקשה ה"ר יוסף למה אין מברכין על האש **בכל** שעה **שנהנה** ממנו, דהלא **אסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה**[צג].

ומיישבים ותירץ ה"ר יוסף, **דהני מילי דאסור** להנות מן העולם הזה בלא ברכה, **כשגופו נהנה, אבל** על **שאר הנאה שיש** לאדם **לא** צריך לברך[צד].

והוקשה להתוספות, **ואף על גב דמברכין** 'ברכת יוצר אור' **על אור השמש בכל** יום, והלא הנאת השמש אינו הנאת הגוף עצמו. ומיישבים, דהתם היינו משום שהשמש מתחדשת **בכל** יום, והוי כשאר ברכות השחר שמברכין אותן על דבר המתחדש כל יום, כגון ברכת הנותן לשכוי בינה, שבכל בוקר התרנגול קורא, או ברכת פוקח עורים שבכל בוקר כשניעור אדם משנתו הוא פוקח עיניו ורואה[צה], אבל הדלקת האש אינו דבר המתחדש כל בוקר, ולכך אין מברכין עליה.

אלה בני שעיר החורי וכו' מלמד שבא צבעון על אמו:

יקשו על דברי הגמרא ויתרצו.

איתא בגמרא, דמדכתיב 'אלה בני שעיר החורי וכו' וצבעון וענה', מוכח דצבעון היה אחיו של ענה, ומדכתיב 'אלה בני צבעון ואיה וענה', מוכח שענה היה בנו של צבעון, ואם כן מוכח שבא צבעון על אמו והוליד ממנה את ענה שהיה גם בנו וגם אחיו מאמו, והא דכתיב דענה היה בנו של שעיר הוא משום שהיה בן אשתו, ובן אשתו נחשב לבנו. **מקשים** התוספות **ותימה, דביש נוחלין** (נ"ג קטו:) **מוכח מהאי קרא** דקתני שענה היה בנו של שעיר וקתני שהיה בנו של צבעון, הרי **דבני בנים כבנים, וא"כ מנלן שבא** צבעון **על אמו** והוליד את ענה, שמא היה בנו של צבעון ונכדו של שעיר, והנאמר בפסוק הראשון שהיה בנו של שעיר כיון שבני בנים הרי הם כבנים. **ועוד** קשה על מה שנתפרש שענה נקרא בנו של שעיר כיון שהיה בנה של אשתו, שהרי **לא מצינו בכל התורה שיקראו לבן אשתו בנו, והכא אמר דלהכי קרי ליה לענה בנו של שעיר לפי שנולד מאשתו.** ומיישבים **וי"ל**, דבאמת קרי ליה לענה **בנו** של שעיר **לפי שהיה בן בנו**, דהיינו בנו של צבעון **כדאמרינן ביש נוחלין, והכא דייק שבא** צבעון **על אמו, מדלא כתיב** גם את **איה** בין בניו של שעיר אף **שהיה כמו כן בן צבעון** ואם כן הוא בן בנו של שעיר, **ולא כתיב אלא** את **ענה לחודיה**, אלא **ש"מ שבא** צבעון על אמו והוליד ממנה את ענה, **ולפי שהיה** ענה **נמי בן אשתו של** שעיר מלבד שהיה בן בנו, להכי **כתביה קרא הכא עם שאר בני שעיר**, ואם כן מוכח שפיר שבא צבעון על אמו והוליד ממנה את ענה[צו].

אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת. הקשה ה"ר יוסף, למה אין מברכין בכל שעה שנהנה ממנו, דאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה. ותירץ דה"מ כשגופו נהנה, אבל שאר הנאה לא. ואף על גב דמברכין על אור השמש בכל יום, היינו משום שמתחדש בכל יום:

[נד.] **אלה בני שעיר החורי וכו' מלמד שבא צבעון על אמו. תימה, דביש נוחלין (נ"ג קטו:) מוכח מהאי קרא דבני בנים כבנים, וא"כ מנלן שבא על אמו. ועוד, לא מצינו בכל התורה שיקראו לבן אשתו בנו, והכא אמר דלהכי קרי ליה בנו לפי שנולד מאשתו. וי"ל, דקרי ליה בנו לפי שהיה בן בנו כדאמרינן ביש נוחלין, והכא דייק שבא על אמו מדלא כתיב איה שהיה כמו כן בן צבעון, ולא כתיב אלא ענה לחודיה, ש"מ לפי שהיה נמי בן אשתו של שעיר, כתביה קרא הכא עם שאר בני שעיר:**

[נד:] **אין תענית ציבור בבבל אלא תשעה באב. פ"ה לאכול מבעוד יום, ולאסור במלאכה, ושאר חומרי האמורים שם. וא"ת, תשעה באב מי הוי כתענית ציבור לאסור במלאכה. וי"ל דה"ק, אין תענית ציבור בבבל אפילו במקום שלא נהגו לעשות מלאכה:**

אין בין תשעה באב ליום הכפורים. הא דלא חשיב מלאכה שמותר בתשעה באב במקום שנהגו, נראה לר"י משום דבסיפא מסיק לה לשריותא דמלאכה גבי אין בין ט' באב לתענית ציבור, והא דלא חשיב תפילת נעילה דליתא בט' באב כדלקמן, משום דבברייתא לא אירי אלא במידי דאיסור והיתר:

לאו דשרי בין השמשות דידיה. תימה לר"י, אמאי קתני גבי יוה"כ ספיקו, הא אפילו ודאי דברייתא דהכא **לא אירי אלא במידי דאיסור והיתר** ולא שאר חילוקים.

אין תענית ציבור בבבל אלא תשעה באב:

יקשו על פירוש רש"י ויתרצו.

איתא בגמרא, דאין תענית ציבור בבבל, **ופ"ה** דהיינו שאין תענית ציבור בבבל שמפסיקים **לאכול מבעוד יום**, וכן שנוהגים בה **לאסור במלאכה ושאר חומרי האמורים שם** גבי תשעה באב. מקשים התוספות על פירוש רש"י **וא"ת**, דמשמע מפירושו דבתשעה באב בטלים ממלאכה, וקשה, **דתשעה באב מי הוי כתענית ציבור לאסור במלאכה**, והרי קתני במתניתין דבמקום שנוהגים לעשות מלאכה בתשעה באב עושים, אלמא דלא הוי כתענית ציבור לענין ביטול ממלאכה. **ומיישבים וי"ל דה"ק, אין תענית ציבור בבבל** לענין ביטול מלאכה **אפילו במקום שלא נהגו לעשות מלאכה** אלא רק בתשעה באב, אבל שאר תעניות אף במקום שבטלים ממלאכה בתשעה באב, אין בטלים בהם ממלאכה[צז].

אין בין תשעה באב ליום הכפורים:

יקשו על דברי הברייתא ויתרצו.

איתא בגמרא, דאין בין תשעה באב ליום הכיפורים, אלא שיום הכיפורים ספקו אסור, ותשעה באב ספקו מותר. **והוקשה** לתוספות **מהא דלא חשיב** דאיכא נמי בין תשעה באב ליום הכיפורים **מלאכה**, היינו **שמותר** לעשות מלאכה **בתשעה באב במקום שנהגו**, ואילו ביום הכיפורים ספיקו אסור. **ומיישבים ונראה לר"י, משום דבסיפא** מסיק **לה** לחילוק **דשריותא דמלאכה, גבי הא** דקתני **אין בין ט' באב לתענית ציבור**, דתשעה באב מותר במלאכה במקום שנהגו לעשות מלאכה, **ובתענית ציבור** אסור, להכי כיון דקתני לחילוק זה גבי אין בין תענית ציבור לתשעה באב, לא קתני להאי חילוק גבי תשעה באב ויום הכיפורים. **ואין להקשות מהא דלא חשיב** דאיכא בין תשעה באב לתענית ציבור **תפילת נעילה, דליתא בט' באב** וישנה ביום הכיפורים **כדלקמן**[צח], **משום דברייתא** דהכא **לא אירי אלא במידי דאיסור והיתר** ולא שאר חילוקים.

לאו דשרי בין השמשות דידיה:

יקשו על הסלקא דעתך בגמרא ויתרצו.

סלקא דעתך בגמרא, דהא דקתני דיום הכיפורים ספיקו אסור, **ותשעה באב** ספיקו מותר, היינו דבין השמשות של יום הכיפורים אסור, **ושל תשעה באב** מותר. מקשים התוספות **תימה לר"י**, אי אירי בבין השמשות **אמאי קתני גבי יוה"כ ספיקו** אסור, **הא אפילו ודאי יום** בסמוך לבית השמשות **אסור**, דהרי

ציונים והערות

דבזכותיה איתנצלי חנניה מישאל ועזריה, ודניאל אמר איזיל מהכא דלא לקיים בהו 'פסילי אלהיהם ישרפון באש', כלומר, דהוא חשש שלא ינצל מכבשן האש, מפני שנבוכדנצר השתחווה לו ועשאו אלוה, וכתיב 'פסילי אלהיהם תשרפון באש', וכן נבוכדנצר רצה שדניאל יברח, כדי שלא יצטרך לשרוף אותו וילזו עליו שהוא שרף את האלהים שלו, שהרי מקודם הוא השתחווה לו ועשאו אלוה. **צג. ובדאמרינן** בברכות (לה.) גבי ברכת המזון, דסברא הוא דצריך לברך משום דאסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה. **צד. לכאורה** מריהטא דלישנא נראה, דכוונת התוספות לחלק דלא מברכינן אלא על דבר שהוא תענוג הגוף, כגון אכילה שתיה וריח, אבל אור הוא אינו תענוג הגוף אלא שהוא מקל על האדם בעשיית מלאכתו וכו'. אך קשה לפרש כן, דאם כן עדיין יקשה מרחיצה וסיכה, דאמאי לא מברכינן עליהן, הא תענוג הגוף נינהו. ולכן נראה דכוונת התוספות, דאין מברכין אלא על הנאה הנכנסת בגוף האדם, כגון אכילה ושתיה, וכן הריח הוא הדבר שנכנס לתוך אפו של האדם. מה שאין כן האור, וכן סיכה ורחיצה, אינן נכנסין לגוף האדם. **צה. באחרונים** ביארו דיש ב' מיני ברכות, א. ברכות הנהנין, ב. ברכות השבח. וב'ברכות הנהנין' היינו הברכה הוא מטעם דאסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, וזה שייך דווקא בדבר שגופו נהנה, אבל הנאה מאור לא חשיב הנאה שיצטרך לברך עליה. אבל מכל מקום צריך לברך משום 'ברכת השבח', דהיינו כמו שאר הברכות שמברכים ומשבחים להשי"ת על עולמו המופלא, וזהו דווקא בדבר שהוא מסדרי הבריאה, כגון אור השמש, המתחדש בכל יום ויום. **צו. הקשה** החתם סופר, מנין שבא צבעון על אמו, דלמא צבעון לקח אחותו מאביו ולא מאמו שזה מותר לבן נח לחד מאן דאמר, והוליד את ענה, ולכן קחשיב ליה בבני שעיר החורי, שהיה בן בנו מאב ומאם, מה שאין כן איה שלא היה בן בנו כי אם מאב ולא מאם, ומנא לן שהיה פסול, ועיין תוספות רבינו פרץ. **צז. כתב** המהרש"א, דהכא ליכא לאקשויי דבמקום שנהגו שלא לעשות תנינא במתני' כדפרכינן בגמרא לרבי יוחנן מלאכה תנינא כו', דהכא עיקר מילתיה לאו אתשעה באב, אלא עיקר מילתיה אשאר תענית ציבור דאינן בבבל, וביאר הצל"ח את דברי המהרש"א, דאמנם אכתי לא היה רש"י צריך להזכיר מלאכה בדברי שמואל שהרי זה מפורש במשנתינו דמקום שנהגו שלא לעשות אין עושין. אך עיקר כוונת רש"י בהזכירו מלאכה, להורות דבתענית ציבור אפי' מלאכה מותר, וזה כוונת מהרש"א במה שכתב הכא ליכא לאקשויי וכו', דכוונתו לאקשויי על רש"י למה הזכיר מלאכה. **צח. בסמוך** דקתני חילוק בין תשעה באב לתענית ציבור, דבתענית ציבור יש תפילת נעילה, ובתשעה באב אין.

תוספת מן החול על הקדש בערב יוה"כ הוי חיוב מדאורייתא. ומיישבים ותירץ ר"י, דנקט ספיקו לאשמועינן דדוקא ביום הכיפורים בין השמשות שלו אסור, לאשמועינן דבט' באב אפילו ספיקו דהיינו בבין השמשות שלו מותר, דאי הוה קתני דמבעוד יום אסור ביום הכיפורים, הוה אמינא דתשעה באב מבעוד יום שרי, אך בין השמשות שלו אסור, להכי קתני ספיקו אסור[צט].

יום אסור, דתוספת יוה"כ דאורייתא. ותירץ, דנקט ספיקו לאשמועינן דבט' באב אפילו ספיקו מותר:

לקביעא דירחא. אין לפרש כגון בני בבל שאין יודעים מתי הוקבע החודש בא"י שהיו צריכים לעשות יוה"כ שני ימים, דבהדיא אמר בסוף פ"ק דר"ה (דף כא.) שאין עושין אלא יום אחד, אלא ה"פ, ספיקו אסור אם מסתפק אפילו בא"י מתי הוקבע החודש כגון שמהלך במדבר, עושה ב' ימים כדין כל ספיקות דאורייתא דאזלינן לחומרא. הקשה רשב"א, דמשמע לקביעא דירחא הן חלוקין, הא לכל דבריהן שוין, והא יום הכפורים תוספתו אסור, וט' באב תוספתו מותר. ותירץ ר"י, דלא מיירי אלא בדברים דשייכי בתענית עצמו:

והאמר ר' יוחנן ולואי שיתפלל כל היום. אע"ג דר' יוחנן איירי דוקא בספק לא התפלל, אבל ודאי התפלל אסור להתפלל כדמוכח במי שמתו (נרכות כא.), דקאמר ספק התפלל ספק לא התפלל אל יתפלל, ור' יוחנן אמר ולואי שיתפלל כל היום, וקאמר אם התפלל ומצא ציבור מתפללין, אם יכול לחדש דבר בתפלתו יחזור ויתפלל, ואם לאו אל יתפלל. מ"מ פריך שפיר, כיון דר' יוחנן על הספק מחייב להתפלל, א"כ בתשעה באב דדמי לתענית ציבור בכמה דברים, ובתענית ציבור איכא תפלת נעילה, בט' באב נמי יתפלל, ומשני התם חובה והכא רשות, פי' לא לגמרי רשות, אלא לאו חובה הוי, אלא מצוה מיהא איכא:

[נה.] **קולי קולי קתני.** בלא דר' אלעזר דאסר להושיט אצבעו במים צ"ל קולי קולי קתני, דהא בתשעה באב לכל הפחות כל גופו אסור אפילו בצונן, ובתענית ציבור מותר בצונן כדמוכח בפ"ק דתענית (דף יג.):

אמר ר' מאיר מה ראייה יהודה וגליל לכאן. לרבי מאיר דאית ליה דהוי מנהגא, קסבר דלא נחלקו ב"ש וב"ה בדבר זה, דבמנהג לא שייך פלוגתא, דליחזי היכי נהוג:

מדקאמר ר"מ מנהגא מכלל דרבי יהודה איסורא קאמר. אמתניתין ליכא למידק מקשים התוספות, ואע"ג דר' יוחנן אירי דוקא בספק לא התפלל דאז חוזר ומתפלל, אבל מי שודאי התפלל אסור לחזור ולהתפלל, כדמוכח בפרק מי שמתו (נרכות כא.), דקאמר ספק התפלל ספק לא התפלל, אל יתפלל, ור' יוחנן אמר ולואי שיתפלל כל היום, ולפיכך יחזור ויתפלל מספק, אלמא דדוקא כשמסופק יחזור ויתפלל, וכן מוכח מדקאמר אם התפלל כבר ומצא ציבור מתפללין, אם יכול לחדש דבר בתפלתו, דהינו להוסיף בקשה חדשה[קב], יחזור ויתפלל עמהם, ואם לאו אל יתפלל, אלמא דכשודאי יתפלל אינו חוזר ומתפלל.

ומיישבים, דמ"מ פריך בגמרא שפיר מדוע אומר רבי יוחנן דבתשעה באב אין תפילת נעילה, דכיון דר' יוחנן על הספק מחייב להתפלל, א"כ בתשעה באב דדמי לתענית ציבור בכמה דברים, כגון באיסור אכילה ושתיה, והא בתענית ציבור איכא תפלת נעילה, ואם כן בט' באב דדמי לתענית נמי נימא דיתפלל נעילה[קג]. ומשני, דבאמת אפשר להתפלל נעילה בתשעה באב לרבי יוחנן, ומה שחילק בין תעניות ציבור לתשעה באב, דהתם בתעניות תפילת נעילה חובה, והכא בתשעה באב תפילת נעילה רשות, ומבארים התוספות פי', דכוונת הגמרא דתפילת נעילה לא לגמרי רשות דמשמע דאין צריך כלל להתפלל, אלא הכי היינו דלאו חובה הוי, אלא מצוה מיהא איכא להתפלל נעילה בתשעה באב.

קולי קולי קתני:

יעירו על דברי הגמרא.

משני בגמרא, דהתנא שנה בברייתות רק את הקולות של תשעה באב מתעניות ציבור, ולפיכך לא הזכיר דחלוק תשעה באב משאר תעניות, דבתשעה באב אסור להושיט אצבעו במים, משא"כ בשאר תעניות, אומרים התוספות דאף בלא דברי ר' אלעזר דאסר בתשעה באב להושיט אצבעו במים, נמי צ"ל קולי קולי דיש בתשעה באב יותר משאר צומות קתני ואילו חומרות לא קתני, דהא אף בלא ר' אלעזר בתשעה באב לכל הפחות כל גופו אסור לרחוץ ואפילו בצונן, ואילו בתענית ציבור מותר בצונן כדמוכח בפ"ק דתענית (דף יג.)[קד], ואולם השתא דאמר דתני רק את הקולות שיש בתשעה באב לעומת שאר תעניות, אתי שפיר דלא תני ליה.

אמר ר' מאיר מה ראייה יהודה וגליל לכאן:

בגמרא הקשה רבי מאיר על הא דקתני בברייתא דביהודה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות, ובגליל אין עושין כל עיקר, דאין להוכיח ממנהג יהודה וגליל לשאר מקומות, אומרים התוספות, דלרבי מאיר דאית ליה דמלאכה בערב פסח הוי תלוי במנהגא של כל מקום ומקום, קסבר דלא נחלקו ב"ש וב"ה בדבר זה[קה], דבדבר התלוי במנהג לא שייך בזה פלוגתא, דליחזי היכי נהוג באותו מקום וננהג כמנהגם.

מדקאמר ר"מ מנהגא מכלל דרבי יהודה איסורא קאמר:

יבארו מדוע אין לדייק הכי במתניתין.

בגמרא דייקינן, דמדאמר רבי מאיר דאיסור מלאכה בערב פסח מנהגא הוא, מכלל

ציונים והערות

צט. בראש השנה (ט. ד"ה ורבי עקיבא) כתבו התוספות שמא משום דסגי בתוספת משהו נקיט הכי, ועוד תירצו דרבן גמליאל דפרק קמא דמועד קטן (דף ג:) לית ליה תוספת שבת כלל. **ק. הקשו** האחרונים, ולכאורה מ"ש ספקו דיחיד מספק דרבים, דכמו דבספק דכל הגולה אין צריך לעשות ב' ימים משום דסומכים דלא מצינו אלול מעובר, כמו כן ביחיד נמי לא יחוש לאלול מעובר מהאי טעמא, דהרי גם בבני בבל כל אחד מסופק בביתו, ומאי שנא מהלך במדבר. ותירצו דאפשר דהנה אמרו שם דהא דאף דאין לחוש שעברו את אלול, לא חששו דלמא חיסרו ב' חדשים לפני תשרי, ואם כן נמצא דיום הכיפורים מוקדם ביום אחד, היינו משום דאם עשו שני חדשים חסרים קלא אית להו, וסברא זו דיש קול לשני חדשים חסרים שייך רק בישוב, ולפיכך ההולך במדבר צריך לחוש. **קא. כתב** הפני יהושע, דלולי פירושם היה נראה לומר, דהא דקתני אין בין תשעה באב ליום הכיפורים, היינו לענין דברים שאסורין משום צום, מה שאין כן איסור מלאכה דביום הכיפורים גופא לאו משום צום אסור, אלא משום דמיקרי שבת שבתון, ואם כן מה ענין תשעה באב ליום הכיפורים. **קב. לכתחילה** צריך להוסיף בקשה חדשה בכל אחת מן הברכות האמצעיות מעין אותה ברכה, ובדיעבד אף אם הוסיף באחד מהם דיו (עיין רמב"ם הלכות תפילה פ"ו ט, ושו"ע או"ח קו ג). **קג. הקשו** האחרונים, דהרי רבי יוחנן לא סבר דאדם יכול להתפלל תפילה שאינה שייכת ליום זה, ואם כן כיצד יתפלל נעילה כיון דאינה שייכת לתשעה באב, ואף דדמיא תשעה באב לתענית ציבור, ויש שתירצו דהמקשה הקשה, דכמו דגבי ספק התפלל יש מצוה להתפלל, אם כן גם באופן זה כיון שיש סברא שידמה יותר לשאר תענית ציבור יהא מצוה להתפלל נעילה, ומתרץ דאין הכי נמי דיש מצוה, אלא דאמר רבי יוחנן דלא הוי חובה. **קד. קתני** התם, כל שהוא משום אבל כגון תשעה באב ואבל, אסור בין בחמין בין בצונן. כל שהוא משום תענוג, כגון תענית צבור בחמין אסור, בצונן מותר. ומוכיחה הגמרא דבתענית מותר לרחוץ בצונן, אמר רב אידי בר אבין אף אנן נמי תנינא גבי תענית ציבור, ונועלין את המרחצאות. וביאר רב שישא בריה דרב אידי את דברי אביו, מכדי תנן אסור ברחיצה, נועלין את המרחצאות למה לי, אלא לאו שמע מינה דדווקא בחמין אסור. **קה. ודלא** כדקתני במתניתין דבית שמאי אוסרין

דרבי יהודה בר פלוגתיה סבר דהוי איסור, אומרים התוספות, דאמתניתין ליכא למידק הכי כדדייקינן מדברי רבי מאיר, דליכא למידק דמדקאמר ת"ק במתניתין דריש פירקין[ק] דאיסור מלאכה בערב פסח מנהגא הוא[קז], מכלל דחכמים דאמרי דבגליל לא היו עושין כל עיקר איסורא קאמרי, דאמתני' איכא למימר דתרוייהו בין ת"ק ובין חכמים סברי דאיסור עשיית מלאכה בערב פסח מנהגא הוא, וה"ק חכמים לת"ק, למה אתה סותם דבריך ואומר בסתם דבמקום שנהגו לעשות מלאכה עושין, ובמקום שלא נהגו אין עושין, והלא אתה יכול לפרש דבריך ולבאר דבגליל אין עושין וביהודה עושין, ואמנם בברייתא לא שייך לפרש כן, דהרי רבי יהודה מפרש דבריו ומחלק בין יהודה לגליל, משמע דמאן דאמר בתר הכי מקום שנהגו וכו' בלא לחלק, משמע דתנא סבר איסורא, ואתא איהו למימר מנהגא[קח].

הכי מדקאמר ת"ק מנהגא מכלל דחכמים איסורא קאמרי, דאמתני' איכא למימר דתרוייהו סברי מנהגא, וה"ק חכמים לת"ק, למה אתה סותם דבריך, והלא אתה יכול לפרש דבריך ולבאר דבגליל אין עושין, וביהודה עושין, ובברייתא לא שייך לפרש כן:

כל הרכבה שאינה קולטת. וא"ת, א"כ למה אינו שותלה במקום הגריד, אי קלטה עד שלשה ימים שרי לה עומר, ואי לא קלטה שוב לא תקלוט ואינו צריך היתר כמו חיטי דכדא. וי"ל, דבמקום הגריד מאחרת לקלוט יותר מג' ימים. א"נ, יש לחוש כשיראה שלא תקלוט, שישתול אותה במקום הטיט אחר העומר:

ומאי אפילו אפי' הני נמי דזוטרי. ה"מ לשנויי כדבסמוך, אפי' הני נמי דלצורך המועד מיגמר אין אתחולי לא, אלא ניחא ליה למידחי שלא יפשוט מינה כלל, דהשתא מצי למימר דלצורך המועד אתחולי נמי מתחלינן:

[נה:] **עולי רגלים מתקנים מנעליהן.** מהכא משמע בהדיא דאסור לתקן מנעלים בחוה"מ, דלא התירו אלא לעולי רגלים דווקא, ואין לומר דדבר האבד הוא שמא יקרעו יותר, דהא יכול לקנות חדשים. ובפרק מי שהפך (מ"ק יג.) מייתי הך ברייתא, ופריך אלא מעתה לבלר לישתרי שכן כותב גיטי נשים ושוברים, כדתנן בפרק אלו מגלחים (סס יח:), ומשני שפיר:

ואם מתיירא שמא יגנבו. וכיון שאין יכול להניחם בביתו ולא בבית הסמוך לו, לא הזקיקוהו להניח בבית שלישי, והתירו להביאם בצינעא בביתו:

כל הרכבה שאינה קולטת:

יקשו על דברי רבי יהודה.

בגמרא סבר רבי יהודה דכל הרכבה שאינה קולטת לשלושה ימים שוב אינה קולטת, ולכן מי שנעקרה לו חטה בי"ג ניסן שותלה בקרקע לחה כדי שתספיק להיקלט קודם הבאת העומר כדי שהעומר יתירנה, אבל לא בקרקע קשה שבה אין החטה ממהרת להיקלט ולא תקלט קודם הבאת העומר. מקשים התוספות **וא"ת**, והא כיוון דסבר רבי יהודה דכל הרכבה שאינה קולטת עד ג' ימים שוב אינה קולטת, **א"כ** למה אינו שותלה אף במקום הגריד, דממה נפשך, **אי** קלטה עד שלשה ימים הרי שרי לה עומר, **ואי לא** קלטה הרי שוב **לא** תקלוט יותר, ובכהאי גוונא **אינו** צריך לה היתר כמו חיטים שלא השרישו קודם העומר דצריכים היתר של העומר הבא, והוי **כמו** חיטים דנקצרו ומונחים **בכדא** דהעומר מתירן[קט], ואם כן ממה נפשך יכול לשותלם אף בקרקע יבשה. ומיישבים וי"ל, דדוקא בקרקע לחה אמר רבי יהודה דאי לא קלטה בג' ימים שוב אינה קולטת, אבל **במקום הגריד** שהיא יבישה **מאחרת** לקלוט **יותר** אף יותר מג' ימים, ולפיכך לא ישתול כיון דלא יתירנה העומר. עוד מיישבים, **א"נ** באמת אפשר לומר דאף בקרקע גריד לרבי יהודה אם לא נקלטה לאחר ג' ימים לא תיקלט עוד, והטעם דלא ישתול, **דיש** לחוש **כשיראה שלא תקלוט**, שיוציאנה וישתול **אותה במקום הטיט אחר העומר**, ולא תותר עד העומר הבא[ק].

ומאי אפילו אפי' הני נמי דזוטרי:

יקשו אמאי לא דחינן באופן אחר ויתרצו.

איתא בגמרא, דאין להוכיח מדכתיב דביום י"ד אסור להתחיל לעשות אף צלצול קטן או שבכה קטנה, דאף לצורך המועד אסור להתחיל בי"ד, דאפשר לומר דמאי דכתיב אפילו צלצול קטן, לומר דאף דהוי מלאכה קטנה אסור להתחיל שלא לצורך המועד, אומרים התוספות דהוי **מצי לשנויי כדמשני בסמוך** על הא דבעינן לאוכוחי בסמוך מדאמר רבי מאיר דכל מלאכה שהיא לצורך המועד גומרה בי"ד בתנאי שהתחיל קודם י"ד, אבל כשלא התחיל קודם י"ד אפילו צלצול קטן לא יתחיל, וסלקא דעתך, דהא דמותר לגמור אם התחיל, היינו דוקא לצורך המועד, ועל הא קאי דאם לא התחיל קודם י"ד אף צלצול קטן אסור, אלמא מוכח דכל מה שהתירו לגמור בי"ד היינו דוקא לצורך המועד, ושלא לצורך המועד אף לגמור אסור, ודוחה הגמרא, דהוא הדין דאפילו שלא לצורך המועד מותר לגמור, והא קמ"ל דאפילו לצורך המועד אסור להתחיל, ואם כן אף הכא יכלה הגמרא לדחות את הראיה, דהא דקתני אפילו צלצול קטן, היינו **דאפי' הני נמי** דמלאכה קטנה **דלצורך המועד מיגמר** בי"ד **אין**, אך **אתחולי לא, אלא ניחא ליה למידחי** כדדחינן דאפילו מלאכה קטנה לא מתחילין, כדי **שלא יפשוט מינה כלל**, לא את הספק לענין צורך המועד האם מותר להתחיל, ולא לענין שלא לצורך המועד האם מותר לגמור, **דהשתא** דדחינן דהחידוש בצלצול קטן דאף מלאכה קטנה כזו אסור להתחיל, **מצי למימר דלצורך המועד אתחולי נמי מתחלינן**, והא דקתני דאף צלצול קטן אין מתחילין, היינו שלא לצורך המועד, אך אי דחינן כדלקמן דאפילו לצורך המועד מותר רק לגמור, נפשטה הבעיא לגבי צורך המועד דאסור להתחיל.

עולי רגלים מתקנים מנעליהן:

יביאו דין היוצא מהברייתא, ויביאו את קושיית הגמרא במועד קטן.

איתא בגמרא, דלרבי יוסי ברבי יהודה מותר לרצענין לעשות מלאכה בערב פסח, כיון דלעולי רגלים מותר לתקן נעליהם במועד, אומרים התוספות, **דמהכא משמע בהדיא דאסור** לשאר בני אדם שאינם עולי רגלים **לתקן מנעלים בחוה"מ**, דהא קתני **דלא** התירו לתקן **אלא לעולי רגלים דווקא**, **ואין לומר** דלתקן מנעלים **דבר האבד הוא**, **שמא** אם לא יתקנם יקרעו יותר, **דהא יכול לקנות חדשים** וילך בהם, ואת הישנים יתקן לאחר המועד[קיא]. **ובפרק מי שהפך** (מ"ק יג.) **מייתי הך ברייתא**, **ופריך אלא מעתה** דהתירו מלאכות בערב פסח כיון שיש שמותרים לעשות את אלו המלאכות במועד, **לבלר** נמי **לישתרי** לכתוב בערב פסח, **שכן כותב גיטי נשים ושוברים** מותר לו לכתוב גיטים ושוברים במועד, **כדתנן בפרק אלו מגלחים** (סס יח:)[קיב], **ומשני התם שפיר**, דדוקא מלאכות אלו התירו משום דהם צורך יום טוב.

ואם מתיירא שמא יגנבו:

יבארו אמאי לא הצריכוהו לחפש בית שלישי.

איתא בגמרא, דאם היו לו כלים בבית האומן ואינו מאמינו שלא ימכרם לאחר, וגם מתיירא דאם יניח בבית הסמוך יגנבו, מותר לו להביא לתוך ביתו בצנעא, ואומרים התוספות, **דכיון שאין יכול להניחם בביתו** של האומן **ולא בבית הסמוך לו, לא הזקיקוהו להניח בבית שלישי**, שהרי האיסור להביא לביתו הוא משום טרחא במועד, ולחפש בית שלישי הוי נמי טירחא שלא לצורך המועד, ולפיכך **התירו** לו **להביאם בצינעא בביתו**[קיג].

ציונים והערות

קו. לעיל נ. **קז. דקתני** לעשות מלאכה אף בליל ערב פסח, ובית הלל מתירין עד הנץ החמה. התם מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין, ומקום שנהגו שלא לעשות אין עושין. **קח. תוספות** רבינו פרץ, דהרי לא שייך לבאר כפי שביארו התוספות במשנה דאמרו חכמים לת"ק מדוע אינו מפרש היכן נהגו לאסור והיכן נהגו להתיר, שהרי רבי יהודה פירש. **קט. כלומר** דכיון דעברו ג' ימים ולא השרישו, אם כן לא ישרישו עוד, ומה שנמצאים החיטים בקרקע הוי כאילו דנמצאים בכלי. **קי. הקשה** הצל"ח, אם כן איך דקדקו בגמרא בי"ג אין בי"ד לא, ודלמא נקט י"ג לרבותא דמקום הגריד, דלא מבעיא בי"ד שאין כאן אלא ג' ימים פשיטא שאסור, אלא אפילו בי"ג שיש כאן ארבעה ימים לקליטה הוה אמינא שאפילו במקום הגריד נקלטת, קמ"ל שאפילו בד' ימים אינו שותל במקום הגריד, וכן הקשה במשמרות כהונה, ועיין תירוץ הצל"ח. **קיא. ובמועד** קטן (י. ד"ה ההדיוט) כתבו התוספות וז"ל, 'והיכא דבגדיו או מנעליו מקורעין ואם יניח אותן עד לאחר מועד יתקלקלו, ראיתי רבותי שאין מקילין כלל להתיר אפילו על ידי נכרי, כדאמרינן לקמן (לף יב.) כל שאינו עושה אינו אומר לנכרי ועושה, ושמא לא היו חושבים אותו דבר האבד, או שמא אין כל דבר האבד מותר בלא שינוי, דבפ' מקום שנהגו משמע דווקא עולי רגלים מתקנין מנעלים במועד'. **קיב. גיטין** שרי כיון דאיירי דהבעל רוצה לצאת בשיירה, ורוצה לתת גט לאשתו שמא ימות בדרך ותשאר עגונה, והוי דבר האבד. ושובר דהיינו שכותב ללוה שפרע חובו או חלק ממנו, הוי נמי דבר האבד, דלא ירצה הלוה לפרוע חובו בלא שובר, וילך לדרכו, ויפסיד המלוה את חובו. **קיג. יש** שהקשו, מה היתה הסלקא דעתך של תוספות שנחלק בין בית שני לשלישי, דהרי אין בזה טרחא יתירה בג' יותר מב', וכתבו דאפשר דהרי כתב רש"י (ד"ה לחפש) דהא דלא יביאם לביתו היינו משום שרחוק מבית האומן, ואם כן סברי התוספות דהיה תקנה דלא יוליך למקום רחוק, ורק לקרוב, אך מסקנת התוספות דקרוב מיקרי רק הסמוך, אך מכיון שהוזקק לרחוק תו אין חילוק בין רחוק מעט לרחוק הרבה כיון שנקרא רחוק. ועיין בפוסקים דיש חולקים וסוברים דצריך להניח בבית שלישי.

לא היו מפסיקין:

יבארו את דברי רבי מאיר.

איתא בגמרא, דלרבי מאיר הא דאנשי יריחו היו כורכין את שמע, היינו שהיו אומרים שמע ישראל ה' וכו' ולא היו מפסיקין, מבארים התוספות, דהיינו שלא היו מפסיקין בין שמע ישראל לשם, דכשאומר ברצף 'שמע ישראל ה', משמע דכאילו אומר להשם שישמע לישראל ויענם[קיי].

מחלוקת בשל מכבדות:

יביאו את פירוש רש"י ור"י בביאור מחלוקת חכמים ואנשי יריחו.

איתא בגמרא, דנחלקו חכמים ואנשי יריחו בתמרים שנשרו ונתפסו בגובה בין הענפים שבראש הדקל, שחכמים אסרו מחשש שכשיעלה ללקוט את התמרים התלושים יבוא לתלוש גם מהמחוברים, ואנשי יריחו לא חששו לזה, כן פירש רש"י, ופ"ה דכולה שמעתא דנחלקו אנשי יריחו וחכמים איירי בנתלשו ביו"ט, ודווקא בשל מכבדות, דהיינו שנתפסו התמרים בהעלים העליונים דאיכא נמי תמרים מחוברות, אזי גזרו רבנן שלא יעלה, דחיישינן שמא יעלה ויתלוש. וקשה, נהי דלא גזרו בני יריחו בשל מכבדות כיון דל[אהח 19/06/2018] שמא יעלה ויתלוש, תיפוק ליה דבלאו הכי אסור, כיון שמשתמש באילן מחובר לקרקע, דאסור מדרבנן להשתמש באילן שמא יתלוש, דאטו לית להו לבני יריחו הא דתנן במשנה (פיאה פה ו:) אין עולין באילן וכו' בשבת ויום טוב, ואף תמרים שבין הכיפין דהיינו התמרים שנשרו ונתפסו בענפים התחתונים, נמי אמאי לד"ה מותר ליטול, והא בזמן שנוטל קמשתמש באילן, דאמרינן בפרק כירה (שבת פה מה.), דאין מניחין נר על גבי דקל ביום טוב שמא ישתמש באילן בשעת נטילתה, כלומר דבשעה שנוטל את הנר מהעץ נמצא משתמש באילן, וכן משמע בעירובין (דף לג.)[קטו] וכן איתא בכמה דוכתי דאסור ליטול מאילן המחובר לקרקע בשבת וביום טוב. ועוד דלא גרע תמר שנשר ביום טוב מהדקל ונח בין הכיפין, מביצה שנולדה ביום טוב שהיא על הקרקע דאסרינן בביצה (דף ג.) משום פירות הנושרין, כלומר שגזרו על פירות הנושרים מן העץ בשבת מחשש שמא יעלה ויתלוש, ובכלל זה גזרו על ביצה שדומה אף היא לפירות הנושרים[קטז], ואם כן אף הכא יש לאסור את אותם תמרים שנשרו ביום טוב, וליכא לאוקמא דמיירי בשנתפסו בפחות מג' טפחים, דבפחות מג' מותר להשתמש באילן[קיז], ותתיישב בזה הקושיא הראשונה האיך התירו ליטול את התמרים מעל גבי האילן, הא קמשתמש באילן, דמ"מ אי מיירי בפחות מג' טפחים ה"ל לפלוגי בתמרים שבין הכיפין בין שנמצאים בפחות מג' טפחים ליותר מג' טפחים, ולא לומר בסתמא דבין הכיפין לדברי הכל מותר.

ומשום קושיות אלו חולקים התוס' על רש"י ואומרים, ונראה לר"י דשמעתא איירי בתמרים תלושין מעי"ט ונפלו במכבדות ובכיפים ומונחים שם בין השמשות, וקאמר דמחלוקת בשל מכבדות, כלומר בתמרים שנמצאים במכבדות, דרבנן אפרי אפילו נפלו לאחר מכן לארץ בי"ט, כיון דמכבדות איכא נמי תמרים מחוברים לעץ לפיכך גזרינן שאם נתיר לו את אלו שעל הארץ שמא יעלה ויתלוש, דכיון דבין השמשות היו על האילן גזרינן עליהו אע"פ שהן תלושים, דאם נתיר לאכול מתמרים אלו שהיו על המכבדות בבין השמשות, יבוא גם ביום טוב ליטול מן התמרים המחוברים למכבדות[קיי], ובני יריחו לא גזרו עליהם כיון דהוי תלוש מעי"ט, אבל בתמרים של בין הכיפין הואיל ולא היו שם בין הכיפין תמרים מחוברים, אף אם יבוא ליטול מתמרים שעדיין נמצאים בין הכיפין, לא יבוא לידי תלישה, שהרי בין הכיפין אין תמרים מחוברים, וליכא למיגזר אטו שמא אם נתיר לו לאכול תמרים שהיו על הכיפין בבין השמשות, יעלה ויתלוש גם מהתמרים שעל המכבדות, דלשמא יעלה ויתלוש ממקום שלא נשרו לא חיישינן, והשתא דאמרינן דאיירי בתלושים בבין השמשות, אתי שפיר דלא דמי אלו התמרים לביצה שנולדה ביום טוב, דהתם שנולד בי"ט גזרינן, כיון דבבין השמשות היה מחובר, והכא איירי בנתלשו מעי"ט ולית בהו גזירת פירות הנושרין. ומקשים התוספות על פירוש ר"י וקצת תימה, דהאיך יכירו בין אותם התמרים שנשרו אתמול שמותרים, לאותם שנשרו היום שאסורים, ובין נשר מן הכיפין שמותר, לנשר מן המכבדות שאסורקיט. ומבארים לפי פירוש ר"י את המשך דברי הגמרא, ופריך רבא והא תמרים אלו מוקצה נינהו, כיון דהיו בין השמשות על האילן, וכשהיו על האילן לא היו ראויות לינטל בכדי שלא ישתמש באילן, וכיון דהיו מוקצים בבין השמשות נאסרו לכל השבת.

[נו.] לא היו מפסיקין. בין שמע ישראל לשם, דמשמע דאומר לשם שישמע ישראל ויענם:

[נו:] מחלוקת בשל מכבדות. פ"ה כולה שמעתא בנתלשו ביו"ט, ודווקא בשל מכבדות דאיכא נמי מחוברות, גזרו רבנן שמא יעלה ויתלוש. וקשה, נהי דלא גזרו בני יריחו בשל מכבדות שמא יעלה ויתלוש, תיפוק ליה שמשתמש במחובר, דאטו לית להו הא דתנן (פיאה דף ו:) אין עולין באילן וכו', ובין הכיפין נמי אמאי ד"ה מותר, הא קמשתמש באילן כדאמר בכירה (שבת דף מה.) אין מניחין נר על גבי דקל שמא ישתמש באילן בשעת נטילתה, וכן משמע בעירובין (דף לג.) ובכמה דוכתי. ועוד דלא גרע בין הכיפין מביצה שנולדה שהיא על הקרקע דאסרינן בביצה (דף ג.) משום פירות הנושרין, וליכא לאוקמא בפחות מג' טפחים דמותר להשתמש, דמ"מ ה"ל לפלוגי בבין הכיפין בין פחות מג' טפחים ליותר. ונראה לר"י דשמעתא איירי בתלושין מעי"ט במכבדות ובכיפים, ומונחים שם בין השמשות, וקאמר מחלוקת בשל מכבדות, דרבנן אסרי אפילו נפלו לארץ בי"ט, כיון דמכבדות איכא נמי מחוברים, גזרינן שמא יעלה ויתלוש, כיון דבין השמשות היו על האילן, אע"פ שהן תלושים, ובני יריחו לא גזרו היו שם מחוברים, ליכא למיגזר אטו שמא יעלה ויתלוש ממקום שלא נשרו, והשתא א"ש דלא דמי לביצה, דהתם שנולד בי"ט גזרינן, והכא בנתלשו מעי"ט. וקצת תימה, איך יכירו בין אותם שנשרו אתמול לאותם שנשרו היום, ונשר מן הכיפין לנשר מן המכבדות. ופריך, והא מוקצה נינהו כיון דהיו בין השמשות על האילן ולא היו ראויות לינטל, שלא ישתמש באילן. ובירושלמי דס"פ פריך, במה אנן קיימין, אי בנשרו מעי"ט ד"ה מותרים, ואי בי"ט ד"ה אסורים, אלא במה קיימין בסתם, פי' דבסתם לא שייך למיגזר שמא יעלה ויתלוש, אלא דוקא בנשרו ודאי בי"ט, והיכא דנשרו ודאי בי"ט אפילו בשל בין הכיפין אסור, ופריך והא מוקצות נינהו, פי' דנשרו ודאי בי"ט אפילו בתמרים של בין הכיפין נמי אסור משום גזירת פירות הנושרין, ופריך והא מוקצות נינהו, פי' דהא לפי דברי הירושלמי דאיירי בסתם, אם כן תמרים אלו ספק מוקצות נינהו, דספק האם נשרו ביום טוב או מערב יום טוב, ומדוע התירו אנשי יריחו[קכ]. ומקשים התוספות, אבל מ"מ קשה, מדוע

לומר בסתמא דבין הכיפין לדברי הכל מותר.

ציונים והערות

קיד. ודלא כרש"י שפירש שלא היו מפסיקין בין 'שמע' ל'ואהבת', ובמנחות (עפ. ד"ה ובורכין) פירשו דלא היו מפסיקין בין ישראל לשם, שלא יהא נראה כאומר לישראל שישמע את השם, ופשטיה דקרא היינו שמע ישראל כי ה' אלהינו ה' אחד, ובירושלמי אמרינן שלא היו מפסיקין בין תיבה לתיבה, ויש מי שאומר שלא היו מפסיקין בין אחד לברוך. **קטו. דקתני** התם דהמניח עירוב תחומין על אילן בגובה למעלה מי' טפחים אין עירובו עירוב, ואסור ליטלו משם בשבת, למטה מי' עירובו עירוב ואסור ליטלו, למטה מג' מותר אף ליטלו. **קטז. כן** פירש המהרש"ל, שמפרשים טעמא לביצה שנולדה ביום טוב דאסירא משום פירות שנשרו, ואי הוי פירות שנשרו משום מוקצה אז לא הוי ראוי לגזור גבי ביצה דלא שייך איסור מוקצה, אבל מאחר שיש איסור דאורייתא בפירות שנשרו משום גזירה שמא יעלה ויתלוש, אף על גב דלא שייך שמא יעלה ויתלוש גבי ביצה, אך מכל מקום כיון דביצה דומה לפירות הנושרים, גזרינן הכל משום פירות הנושרים שלא יעלה ויתלוש שהוא איסור דאורייתא, והוי הכל כחדא גזירה כדאיתא התם. **קיז. דתוך** ג' סמוך לקרקע חשיב כקרקע ולא כאילן. **קיח. ביארו** האחרונים, דהיינו משום דמיחלף, דכולהו תמרים בין אלו שהיו על המכבדות ונפלו, ובין אלו שעדיין על המכבדות, מיקרו פירות של מכבדות, ואם נתיר לאכול את אלו, יבא לאכול כל פרי של מכבדות, אבל של כיפין כיון דאין שם לגזור שיבא להתיר איסור דאורייתא, ואף דאסור לעלות ולאכול על הכיפין מכל מקום הוי רק דרבנן, והוי גזרה לגזרה, וגם לא מיחלף בשל מכבדות. **קיט. כתב** הצל"ח ליישב קושיית התוספות, דחזו אתמול מנין פירות על המכבדות, והיום באו ומצאו על הארץ כמספר הזה, ועל המכבדות לא נמצא כלום, א"כ ודאי מן המכבדות שנשרו אתמול נשרו היום לארץ, וכן אם ראו אתמול מספר פירות בכיפין והיום מצאו כמספר זה על הארץ ובכיפין לא נמצא כלום, ידעינן שנשרו מן הכיפין. **קכ. בירושלמי** לפנינו ליתא לקושיא זו.

מקשה הירושלמי דספק מוקצות נינהו, ותיפוק ליה שאסור ליטול אף את אלו שבין הכיפין משום שמשתמש במחובר כשנוטל את התמרים מבין הכיפין.

סיכום: לרש"י איירי שנתלשו ביום טוב, ובמכבדות שישנם שם גם תמרים מחוברות גזרו רבנן שמא יתלוש, לר"י איירי שנתלשו מערב יום טוב ומונחים בבין השמשות במכבדות ובכיפים, ורבנן אסרי את התמרים שהיו במכבדות בבין השמשות אפילו נפלו לאחר מכן לארץ. ובירושלמי מבואר, שהתמרים שהיו מחוברים בבין השמשות לכו"ע אסורים, ואלו שהיו תלושים לכו"ע מותרים, ונחלקו באלו שאין ידוע מתי נפלו.

דתנן רבי יהודה אומר אם לא היתה נבילה מע"ש:

יקשו על קושיית הגמרא, ויתרצו בשני אופנים.

בגמרא מקשינן, דאין לומר דתמרים שנפלו ביום טוב הואיל דהיו מוכנים לעורבים הוו מוכנים לאדם, דהא דנבילה שנתנבלה בשבת אסורה לכלבים כיון שאינה מן המוכן, דהרי היא עומדת לאדם ולא לכלבים, וכל שכן שמוכן לבהמה לא הוי מוכן לאדם. מקשים התוספות ותימה, **הא התם** בבהמה שנתנבלה **לא הוי מוכן לאדם** בעודה חיה, כיון **דאסור לשוחטה בשבת**, ונימא דלכך אינה מוכנה לכלבים, ושמא אם היתה מוכנה לאדם היתה מוכנה אף לכלבים, והוא הדין אף דבר המוכן לכלבים הוי מוכן לאדם. ומיישבים **ומפרש ה"ר יוסף, דממשנה יתירא דייק**, דאי הטעם שאסור להאכילה לכלבים הוא משום דאינה מוכנה אף לאדם שהרי אסור היה לשוחטה, אם כן **לא ה"ל למיתני** דהטעם דאין מאכילין אותה לכלבים הוא **לפי שאינה מן המוכן, כיון דכבר תנא איסורא**, כלומר דכבר תני דאסור להאכילה לכלבים, ואמאי קתני לפי שאינה מן המוכן, **אלא** משמע **דאפילו היה מוכן** לאדם מערב שבת שאין הוא **מוקצה מחמת איסור**[קכא], **לא הוי מוכן לכלבים**, דמוכן לאדם אינו מוכן לכלבים. ומביאים תירוץ נוסף, ור"י מפרש דמוכן לאדם אין הכוונה דמוכן וראוי לאכילת אדם, אלא היינו שהבהמה עומדת **לאכילת אדם**, **ואע"ג דאין ראויה לאדם לאותה שבת** כיון דאינה שחוטה, אך מה שאינה ראויה היינו **מחמת איסור** נבלה שעליה, **ולא מחמת** הקצאה שמקצה אותה לדבר אחר **ולא היה רוצה שיהנה בה אדם**[קכב], **ולא אמרינן עמידתה לאכילת אדם** הוי **כעמידתה לכלבים, שאלו היתה עומדת לכלבים כמו שעומדת לאדם** דהיינו שהיתה מוקצת לאכילת כלבים כשם שהיא מוקצת לאכילת אדם, **היתה מותרת כשנתנבלה בשבת**, דאין בה איסור מוקצה לגביהם כיון שמה מוקצה גם לכלבים, **דלגבי כלבים ליכא מוקצה מחמת איסור**, דאין זה חסרון לגביהם מה שאינה שחוטה, **כי יש דברים שראוים לינתן לכלבים** בעודם **חיים כגון עופות וכיוצא בהן**, ומהא **דלא אמר** דכיון דמוכן לאדם הוי מוכן אף **לכלבים אע"ג דלבסוף** לאחר שמתה הוי מוכן **לכלבים**, **אלא** אדרבה **לפי שסתמא** כשהיא חיה **עומדת היא לאדם**, מקצי ליה מכלבים, לפיכך מקשה הגמרא, **דהכא נמי** דבר שהוא **מוכן לעורבים לא הוי מוכן לאדם** כיון שמקצה דעתו ממנו **ואע"ג דלבסוף הוי מוכן לאדם.**

ספק מוקצות נינהו. אבל מ"מ קשה, דתיפוק ליה שמשתמש במחובר:

דתנן רבי יהודה אומר אם לא היתה נבילה מע"ש. תימה, הא התם לא הוי מוכן לאדם, דאסור לשוחטה בשבת. ומפרש ה"ר יוסף, דממשנה יתירא דייק, דלא ה"ל למיתני לפי שאינה מן המוכן כיון דכבר תנא איסורא, אלא אפילו היה מוכן שאין מוקצה מחמת איסור, לא הוי מוכן לכלבים. ור"י מפרש, מוכן לאדם היינו שעומדת לאכילת אדם, ואע"ג דאין ראויה לאדם לאותה שבת, היינו מחמת איסור ולא מחמת הקצאה שלא היה רוצה שיהנה בה אדם, ולא אמרינן עמידתה לאדם כעמידתה לכלבים, שאלו היתה עומדת לכלבים כמו שעומדת לאדם, היתה מותרת כשנתנבלה בשבת, דלגבי כלבים ליכא מוקצה מחמת איסור, כי יש דברים שראוים לינתן לכלבים חיים כגון עופות וכיוצא בהן, ולא אמר דהוי מוכן לכלבים אע"ג דלבסוף הוי מוכן לכלבים, אלא אדרבה לפי שסתמא עומד לאדם מקצי ליה מכלבים, ה"נ מוכן לעורבים לא הוי מוכן לאדם אע"ג דלבסוף הוי מוכן לאדם:

מוכן לעורבים. אפילו אי לא שרי הכא אלא למי שיש לו עורבים, איצטריך בריש ביצה (דף ג.) למיסר פירות הנושרין מטעם גזירה שמא יעלה ויתלוש, דלא מצי למימר התם דבלאו האי גזירה הוי איסורא משום מוקצה, שהרי מעמיד שם המשנה בתרנגולת העומדת לאכילה, א"כ איסור מוקצה לא שייך בה למיגזר אי לאו משום גזרה שמא יעלה ויתלוש:

כלל אמרו בפיאה כו'. נראה לרבינו תם, דמדאורייתא לא מיחייב בפאה אלא זית וכרם ושדה דכתיבי בהדיא בקרא, ואחריני תקנתא דרבנן נינהו, ושאין מכניסו לקיום לא רצו לתקן פיאה, דאינו דבר חשוב, ותאינה וכל דדמי לה אף על גב דחשיב איכא בטול עניים לפי שאין לקיטתן כאחד, והפסד יתר על הריוח, וכמיהין ופטריות הואיל ואין במינו חיובא שאין גדל בקרקע לא תקנו. והא דדריש בתורת כהנים יכול שאני מרבה קישואין ודלועין שיהיו חייבין בפיאה, תלמוד לומר ובקוצרכם את קציר ארצכם, מה קציר שהוא אוכל ונשמר וגידולו מן הארץ, אף כל כו', יצאו ירקות כו', אסמכתא בעלמא:

מוכן לעורבים:

יבארו דאף אי שרי רק למי שיש עורבים, בעינן לגזירת פירות הנושרים.

איתא בגמרא, דלרבא בין לחכמים ובין לאנשי יריחו אין בתמרים משום מוקצה, כיון דמוכן לעורבים הוי מוכן לאדם[קכג], אומרים התוספות, **ואפילו אי לא שרי הכא אלא למי שיש לו עורבים**, דרק לגביו אמרינן דמוכנין התמרים לעורבים, דלמי שאין לו עורבים אין התמרים מוכנים עבורן, אפ"ה **איצטריך בריש ביצה** (דף ג.) **למיסר פירות הנושרין ביום** השבת **מטעם גזירה שמא יעלה ויתלוש, דלא מצי למימר התם** דבלאו האי גזירה הוי **איסורא משום מוקצה**, שהרי אוסרת שם הגמרא ביצה שנולדה ביום טוב משום גזירת פירות הנושרין[קכד], **ומעמידה שם המשנה בתרנגולת העומדת לאכילה, וא"כ איסור מוקצה לא שייך בה למיגזר לאסור ביצתה, אי לאו משום גזירה שמא יעלה ויתלוש,** דהרי הביצה מוכנה לאכילה ביום טוב אגב התרנגולת, אלמא לא סגי באיסור מוקצה בלא החשש שמא יעלה ויתלוש[קכה].

כלל אמרו בפיאה כו':

יבארו אלו מינים חייבים בפאה מהתורה, ואילו מדרבנן, מדוע לא תקנו בחלק מהמינים אף מדרבנן.

איתא בגמרא כלל אמרו בפאה, כל שהוא אוכל ונשמר ולקיטתו כאחת ומכניסו לקיום חייב בפאה, ואומרים התוספות, **דנראה לרבינו תם דמדאורייתא לא מיחייב בפאה אלא** רק **זית וכרם** וגידולי **שדה דכתיבי בהדיא בקרא**[קכו], **ואחריני** היינו שאר אילנות, חיוב פאה דידהו **תקנתא דרבנן נינהו**, ודבר **שאין מכניסו לקיום**, כלומר שאין מכניסים אותו לאוצר **לא רצו לתקן** בו **פיאה** כיון **דאינו דבר חשוב, ותאינה וכל דדמי לה** שאין כל הפירות מבשילים יחד, **אף על גב דחשיבא איכא בטול עניים לפי שאין לקיטתן כאחד**, דכל פעם לוקט את מה שמבשיל, ואין העניים יודעים מתי ילקוט בעל הפירות את פירותיו ויניח להם פיאה, ויצטרכו לישב שם כדי לידע מתי לוקט, **והפסד יתר** להם **על הריוח, וכמיהין ופטריות** לא תקנו להם פאה **הואיל ואין במינו חיובא** מדאורייתא, **שאין מין זה גדל בקרקע** דאין הוא משריש בקרקע[קכז] **ולא תקנו** בהם פיאה. ואין להקשות מהא **דדריש בתורת כהנים יכול שאני מרבה קישואין ודלועין** שיהיו אף הם חייבין בפיאה, **תלמוד לומר**[קכח] **'ובקוצרכם את קציר ארצכם'**, ודרשינן מה **קציר שהוא אוכל ונשמר וגידולו מן הארץ** חייב בפיאה, **אף כל** כו' - דבר שהוא אוכל ונשמר חייב בפיאה, **יצאו ירקות כו'** - שאינו מכניסם

ציונים והערות

קכא. ביאר המהרש"א, כגון ביום טוב דלא היה מוקצה מחמת איסור שחיטה. **קכב. כתב** השפת אמת, נראה דבסוגיא דהכא נמי מוכרחין לפרש כפירוש ר"י, דאי לאו הכי תמוה מה דאמרינן הכא מוכן לעורבין הוי מוכן לאדם, הא לא הוי מוכן לאדם מטעם איסור תלישה, ונהי דעורבין יכולין לתלוש, איך יהיה על ידי זה מוכן לאדם, ובאמת התוספות דלא דייקו הכי לשיטתם אזלי דמפרשי הסוגיא בנתלש מאתמול, אבל לפירש"י תמוה, ועל כורחך צריך לומר כסברת ר"י, דמצד האיסור לא נחשב מוקצה. **קכג. ולכי** אתי רבין אמר רבי שמעון בן לקיש, נחלקו חכמים ואנשי יריחו האם מוכן לעורבים הוי מוכן לאדם. **קכד. אף** על גב דלא שייך שמא יעלה ויתלוש גבי ביצה, אך מכל מקום כיון דביצה דומה לפירות הנושרים גזרינן הכל משום פירות הנושרים, שלא יעלה ויתלוש שהוא איסור דאורייתא, והוי הכל כחדא גזירה כדאיתא התם. **קכה. כוונת** התוספות דאמאי אמרינן בביצה טעמא דפירות הנושרין משום גזירה שמא יעלה ויתלוש, הא מהכא מוכח דאסור משום מוקצה ולא צריך להגיע לגזירה, וביארו דלא מצי למימר דביצה שנולדה ביום טוב אסורה משום מוקצה אלא משום גזירה שמא יעלה ויתלוש. **קכו. דכתיב** גבי פאת שדה, (ויקרא יט ט) 'ובקצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך לקצר ולקט קצירך לא תלקט', ודין פאה מזית וכרם כתיב בדברים (כד כ - כא) 'כי תחבט זיתך לא תפאר אחריך לגר ליתום ולאלמנה יהיה', 'כי תבצר כרמך לא תעולל אחריך לגר ליתום ולאלמנה יהיה'. **קכז. מה** שאין כן בשאר אילנות שאף שאינם חייבים מן התורה, אך מצאנו מין אילן שגדל בקרקע. **קכח. ויקרא** שם.

לקיום, ומשמע דילפינן מקרא דכל שהוא אוכל ונשמר וכו' חיובו מדאורייתא. אין להקשות כן, דאין זה לימוד גמור אלא **אסמכתא בעלמא היא, כמו שדורש שם מקרא לדין מעשר ירק אף על גב דמעשר** ירק הוי דרבנן[קכט], אלא ודאי דהוי אסמכתא בעלמא.

סיכום: תבואת השדה, זיתים וכרם חייבים בפאה מן התורה, ושאר מינים שהם אוכל ונשמר וגידולו מן הארץ ולקיטתו כאחד ומכניסו לקיום חייבים מדרבנן, והא דלא תקנו פיאה לדבר שאין מכניסו לקיום, משום דאינו דבר חשוב, והא דלא תקנו בדבר שאין לקיטתו כאחד, משום דהוי הפסד לעניים יותר מן הרווח, והא דלא תקנו לכמהין ופטריות, משום שאין במינו חיוב.

אלא מפני שאמרו חכמים אין פיאה לירק:

יקשו על דברי הגמרא, ויתרצו אליבא דב"ש וב"ה. **איתא** בגמרא, דאביו של בן בוהיין אמר לעניים שנטלו ירק מפאה שהשאיר בנו, שלא יטלו מן הירק כיון שאמרו חכמים שאין פאה לירק, ואם כן אינו נפטר מן המעשר. מקשים התוספות **ואם תאמר**, והא **מכל** מקום אף שאין הירק נפטר ממעשר כיון שאינו פאה, **ליפטר** מיהא **ממעשר מפני שהפקירם** בנו לעניים, והפקר הרי **פטור ממעשר**. ומיישבים וי"ל, דסבר **כב"ה דאמרי במס' פאה [פ"ו מ"א]** דהפקר לענין פטור מעשרות **אינו הפקר עד שיופקר** בין **לעניים** ובין **לעשירים כשמיטה**, שהכל הפקר בין לעניים ובין לעשירים, **וילפינן** (בירושלמי[קל]) הפקר שפוטר ממעשר, **משמיטה, דכתיב** גבי שמיטה 'תשמטנה ונטשתה', מה ת"ל 'ונטשתה' הרי כבר כתיב תשמטנה, אלא **יש לך נטישה אחרת שהיא כזו**, כלומר שפוטרת ממעשר כמו שמיטה, **ומה היא זו, הפקר לעניים ולעשירים**, ודוקא הפקר לעניים ולעשירים, אך בן בוהיין שהשאיר פאה מירק לא הפקירו אלא לעניים[קלא]. **א"נ אפילו בית שמאי דילפי** דהפקר פוטר ממעשר **מפיאה** שפוטרת, **וסברי דהפקר רק לעניים הוי הפקר**, (**הגה**ה מאוצר החכמה) **משום דהפקר בטעות הוה**) **וטעמא** דסברי דילפינן דהפקר לענים הוי הפקר **מפרש התם** בירושלמי, **דכתיב בפיאה** 'לעני ולגר תעזוב אותם', וכיון דכתיב לעני ולגר, **מה תלמוד לומר תעזוב אותם**, הלא ידעינן מלעני ולגר דיש להשאיר להם את הפאה, אלא ילפינן דיש **לך עזיבה אחרת שהיא כזו** שפוטרת ממעשר, **ומה היא זו הפקר לעניים ולא לעשירים** שפוטרת ממעשר. **ומיהו בפיאה גופיה כולי עלמא מודו דפטורה** אף שאינה הפקר לעשירים, **כדדרשינן בספרי** מדכתיב גבי מעשר[קלב] 'ובא הלוי **כי אין לו חלק ונחלה עמך**', דמדבר שאין ללוי חלק ונחלה עמך תתן מעשר, **יצא** זה דהיינו פאה **שיש לו ללוי חלק בהן, שאם הוא לוי עני נוטל פיאה** כעניי ישראל, ומדבר כזה אין נותנים ממנו מעשר.

דכריך ידיה בשיראי:

בעלמא היא, כמו שדורש שם מקרא מעשר ירק אף על גב דהוי דרבנן:

[נז.] **אלא מפני שאמרו חכמים אין פיאה לירק.**

ואם תאמר, מכל מקום ליפטר ממעשר מפני שהפקירם, והפקר פטור ממעשר. וי"ל, כב"ה דאמרי במס' פאה [פ"ו מ"א] אינו הפקר עד שיופקר לעניים ולעשירים כשמיטה, וילפינן (בירושלמי) משמיטה דכתיב תשמטנה ונטשתה, מה ת"ל ונטשתה, יש לך נטישה אחרת שהיא כזו, ומה היא זו, הפקר לעניים ולעשירים. א"נ, אפילו בית שמאי דילפי מפיאה וסברי דהפקר לעניים הפקר, (הכא מחייבי משום דהפקר בטעות הוה), וטעמא מפרש התם דכתיב בפיאה לעני ולגר, מה תלמוד לומר תעזוב אותם יש לך עזיבה אחרת שהיא כזו, ומה היא זו לעניים ולא לעשירים. ומיהו בפיאה גופיה כולי עלמא מודו דפטורה, כדדרשינן בספרי ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך, יצא זה שיש לו ללוי חלק בהן, שאם הוא לוי עני נוטל פיאה:

דכריך ידיה בשיראי. פירש בקונטרס וחציצה פוסלת בקדשים, דכתיב ולקח הכהן בעינן שתהא לקיחה בעצמו של כהן. וא"ת, והא גבי לולב לא אמרינן הכי בפרק לולב הגזול (סוכה דף לז.), גבי לא לינקוט אינש לולבא בסודרא, רבא אמר לקיחה על ידי ד"א שמה לקיחה. ותירץ ר"י, דהתם מיירי באוחז הלולב על ידי סודר כעין צבת, כגון שכרך הלולב בסודר ואוחז בסודר, שהסודר מסייעו להחזיק, וכי האי גוונא לא הויא חציצה. וכן משמע בההיא שמעתא דבהכי מיירי, דהא קאמר התם לא ליהדוק אינש לוליבא בהושענא דילמא נתרי טרפי והוי כחציצה, רבא אמר מין במינו אינו חוצץ, משמע דבשאינו מינו חוצץ, והיינו משום דההיא הוי כעין דשמעתין דכריך ידיה בשיראי, דכי האי גוונא שייכא חציצה:

הדרן עלך מקום שנהגו

יקשו מהסוגיא בסוכה ויתרצו.

איתא בגמרא, דצווחה העזרה שיצא יששכר איש כפר ברקאי שמכבד את עצמו וחלל קדשי שמים, ואומרת הגמרא שהיה מחלל קדשי שמים בכך שהיה כורך ידיו במשי כדי שלא יתלכלכו בבשר ודם של קרבנות, **ופירש בקונטרס** שהחיסרון במה שכרך ידיו בשיראי, שחצץ השיראי בין ידו ובין הקרבן, **וחציצה פוסלת בקדשים, דכתיב** 'ולקח הכהן'[קלג], **ובעינן שתהא לקיחה בעצמו של כהן** ולא על ידי דבר אחר. מקשים התוספות **וא"ת, והא גבי לולב** אע"ג דכתיב[קלד] 'ולקחתם לכם', **לא אמרינן הכי** דבעינן לקיחה ביד **בפרק לולב הגזול** (סוכה דף לז.), **גבי** הא דאמר רבה **לא לינקוט אינש לולבא** כשידו כרוכה **בסודרא**[קלה], ונחלק עליו **רבא ואמר** דלקיחה **על ידי ד"א שמה לקיחה**, ואמאי הוי לקיחה, והא אמרינן הכא דכיון דכתיב 'ולקח הכהן' בעינן לקיחה בלא חציצה, ואם כן גבי לולב דכתיב 'ולקחתם לכם' נמי ניבעי לקיחה בלא חציצה. ומיישבים **ותירץ** ר"י, **דהתם** לא איירי דכורך סודר על ידיו ונוטל לולב, **אלא מיירי באוחז הלולב על ידי** סודר כעין **צבת**, פירוש כגון **שכרך** את **הלולב בסודר, ואוחז בסודר**, דנמצא שהסודר מסייעו להחזיק את הלולב, **וכי האי גוונא לא הויא חציצה**, דהסודר הוא צורך הלולב להחזיקו, וכיון שהוא לצורכו מתבטל כלפי הלולב, וכשמחזיק בו נחשב כאילו מחזיק בלולב[קלו]. **וכן משמע בההיא שמעתא דבהכי מיירי** שכרך את הלולב בסודר, **דהא קאמר התם לא ליהדוק אינש לוליבא בהושענא**, כלומר שלא יתחוב את הלולב באגודת ההושענא לאחר שכבר אגד את ההדסים והערבות יחד, **דילמא נתרי טרפי**, יפלו עלים מהדסים או הערבות, והוי העלים הנושרים **כחציצה** בינן לבין הלולב, **ורבא אמר מין במינו אינו חוצץ, משמע** דדווקא משום דהוי מין במינו אינו חוצץ, ואילו **בשאינו מינו חוצץ, והיינו משום דההיא חציצה הוי כעין חציצה דשמעתין, דכריך ידיה בשיראי, דכי האי גוונא שייכא חציצה**, אבל כשכרכו להלולב ומשמש להחזיק הלולב לא הוי חציצה.

הדרן עלך מקום שנהגו

ציונים והערות

קכט. קתני התם (נמוקמי פרשה ו פי"ב ה"ט) 'זרע הארץ, לרבות שום ושחליים וגרגיר, או יכול שאני מרבה זרע לפת וצנונות ושאר זרעוני גינה שאינן נאכלים ת"ל מזרע הארץ ולא כל זרע הארץ, מפרי העץ, לרבות כל פירות האילן, או יכול שאני מרבה חרובי שקמה וצלמונה, וחרובי גרידה ת"ל מפרי העץ ולא כל פירות האילן, מגין לרבות את הירקות ולמעשר ת"ל וכל מעשר, יכול בשני מעשרות הכתוב מדבר ת"ל הוא, הוא אמור כאן והוא אמור להלן דברים מחוסרים כאן אמרן הכתוב להלן'. **קל. פאה** פ"ו ריש ה"א. **קלא. כתב** המהרש"א, דלא ניחא להו להתוספות לפרש כנראה לכאורה הכא מפרש"י משום דמפקע לה ממעשר וגוזל את הלוי, דאם כן ליתני נמי דלא יפקיר משום דמפקיע ליה ממעשר, אלא דרצונו לומר דמפקע לה ממעשר לפי טעותן דסבורין שהיא פאה גמורה ואוכלין אותה בטיבלה, וכן פרש"י במתני'. והתוספות סמכו דבריהם הכא ולא אמתניתין דקתני בה נמי ונתנו פאה לירק ומיחו בידם חכמים, משום דהכא בברייתא מפורש טפי האי טעמא דמשום טעותא הוא, כדקאמר להו השליכו מעליכם ואני נותן לכם כפלים במעושר. **קלב. דברים** יד כט. **קלג.** 'ולקח הכהן המשיח מדם הפר' (ויקרא ד ה), 'ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו' (שם כה), ועוד. **קלד. ויקרא** כג מ. **קלה. כן** סברו התוספות בקושייתם, אמנם בתירוץ ביארו באופן אחר. **קלו. יש** שביארו שדווקא משום שהיה מתכוין לכבד עצמו, אבל אם היה באמת מתכוין לכבוד הקדשים שנוי להם שיאחזו אותם בשיראי, לא הוי חשיב חציצה דהוי צורך הקדשים, וכמו שביארו התוספות בלולב, ויובן בזה מדוע היתה העזרה צריכה לצווח על זה יותר מכל פסולי העבודה שנעשו על ידי הצדוקים, משום דכאן היה מקום לטעות דלא הוי פסול, שהרי משמע מסוף שמעתין דישששכר הוי גברא רבא, שהרי מברך רב יוסף שקבל ענשו בעוה"ז, וכתבו דלכך אפשר שהוא עצמו טעה בזה שחשב שמכוין לכבוד הקדשים וממילא לא הוי חציצה, וגם לא בזיון קדשים, ורק בשמים הבחינו בזה שהיה בזה כבוד עצמו גם כן, וממילא הוי בזיון קדשים וחציצה.

תמיד נשחט. מאחרינן ליה תרתי שעי:

יבארו מדוע אין מאחרים את שחיטת התמיד יותר משתי שעות.

איתא בגמרא, דמדין תורה זמן הקרבת תמיד של בין הערבים הוא בזמן שמתחילה השמש להעריב, דהיינו בשש ומחצה, אבל כיון שצריכים להקריב את כל הקרבנות קודם לתמיד של בין הערביים, מאחרים את הקרבתו בב' שעות עד שעה שמונה ומחצה, מבארים התוספות הטעם שלא מאחרים את הקרבתו יותר כדי שיהיה זמן נוסף להקריב קרבנות, **אבל טפי** מב' שעות **לא** מאחרים את הקרבתו, מפני **שלא היו רוצין לעשות** את התמיד **כל כך בצמצום סמוך לחשיכה**. ואין להקשות מהא **דרבא דמפרש לקמן מילתיה דר' ישמעאל דכסדרו** של תמיד **בחול בעלמא**, דהיינו שנשחט בשמונה מחצה וקרב בתשעה ומחצה, כן **סדרו בשבת ערב הפסח** בתשעה ומחצה, ואז נשחט הפסח, **וקרב הפסח [בעשרה^א] (בשמונה)** ומחצה, ולא חיישינן שיעשה בצמצום סמוך לשקיעת החמה. דהתם היינו דעבדינן ליה **בדוחק משום מכמר בישרא**, כלומר מחשש שיתקלקל הבשר^ב.

מוקמינן ליה אדיניה בו' שעות ומחצה:

יביאו את סוגיית הגמרא ביומא.

איתא בגמרא, דכשחל ערב פסח להיות בערב שבת שצריכים להספיק לצלות הפסח מבעוד יום, עושים אותו כעיקר דינו בשש שעות ומחצה, מביאים התוספות, **דבריש** פרק **אמר להן הממונה** (יומא דף כח:) **פריך** בגמרא, **ונשחטיה מכי משחרי כתלי**, כלומר מיד שמשחירים הכתלים, דלאחר חצות היום הצד המזרחי של הכתלים מתחיל להשחיר, כיון שעוביו של הכותל מצל תחתיו מחמת השמש שנמצאת מעליו, ואותו הצל מחשיך את הכותלי^ג, דהיינו מיד לאחר חצות היום, **פי' מתחלת שבע'**, ומדוע ממתינים עד שש ומחצה, **ומשני** התם בגמרא, **משום דכתלי בית המקדש לא מכווני**, כלומר אינם עבים בראשם כעובי הכותל אלא נעשים צרים למעלה, ולא היו משחירים את הכותל, ולכן לא היו יכולים לדעת בבית המקדש מתי בדיוק חצות^ד.

רבי ישמעאל סבר מוספין קודמים לבזיכין:

יבארו אימתי פליגי.

איתא בגמרא, דלרבא נחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא בזמן הקרבת תמיד של בין הערביים בשבת שחל להיות בערב פסח, דלרבי ישמעאל זמנו כבחול בשמונה ומחצה, ולרבי עקיבא בשש ומחצה כערב פסח של שאר שנים, אומרים התוספות, **דדוקא בשבת דערב הפסח פליגי, דאיכא [הכירא'] (היתירא)** שמה **שמקדמים אותו הוא מפני עשיית הפסח שנעשה אחריו, ולא שייך למיגזר אטו חול** שיבואו לעשותו אף בחול בשש ומחצה ולא יספיקו להקריב לפניו את כל הנדרים והנדבות, כיון שמבינים שמקדימים אותו מחמת הפסח, **אבל בשבת דעלמא קרב** בשמונה ומחצה **כסדר** הקרבתו **בחול גזירה שבת אטו חול**, שלא יבואו להקדימו אף בחול^ז.

וקעבדינן ליה בז' ומחצה:

יקשו על דברי הגמרא, יביאו וידחו את פירושו הראשון של רש"י, ויסכימו עם פירושו השני.

[נח.] **תמיד נשחט. מאחרינן ליה תרתי שעי. אבל טפי לא, שלא היו רוצין לעשות כל כך בצמצום סמוך לחשיכה. ורבא דמפרש לקמן מילתיה דר' ישמעאל כסדרו בחול בעלמא כן סדרו בשבת ערב הפסח, וקרב הפסח (בשמונה) ומחצה, היינו בדוחק משום מכמר בישרא:**

מוקמינן ליה אדיניה בו' שעות ומחצה. בריש אמר להן הממונה (יומא דף כח:) **פריך ונשחטיה מכי משחרי כתלי, פי' מתחלת שבע, ומשני משום דלא מכווני:**

רבי ישמעאל סבר מוספין קודמים לבזיכין. דוקא בשבת דערב הפסח פליגי, דאיכא היתירא שמקדמים אותו מפני עשיית הפסח שאחריו ולא שייך למיגזר אטו חול, אבל בשבת דעלמא קרב כסדר החול, גזירה שבת אטו חול:

וקעבדינן ליה בז' ומחצה. וא"ת, וליעבדיה בתחלת שמונה, ופי' בקונטרס לפי שאין חלוק הלחם כלה בסוף השעה השביעית עד אמצע השעה השמינית. ומקשים התוספות על פירושו, ואין נראה לר"י, דהא לר"ע קאמר דזיכין מוקטרים בחמש ומוספין בשש, ואם כן משמע דלר"ע ליכא שהייה בהקטרה וחילוק לחם יחד אלא שעה ומדוע לרבי ישמעאל בעינן שעה ומחצה, ונראה לר"י כלשון אחר שפי' בקונטרס:

מידי ר"ע כסדר הפסח שחל להיות ערב שבת קתני:

יקשו על קושיית רבא ויתרצו.

בגמרא הקשה רבא לאביי דאמר דהא דאמר רבי עקיבא כסידורו בחול כך סידורו בערב פסח, היינו כסידורו בערב פסח שחל להיות בערב שבת, כך סידורו בשבת, והקשה עליו מידי רבי עקיבא כסידורו בערב הפסח שחל להיות בערב שבת קתני, כסידרו בערב פסח סתמא קתני. והוקשה להתוס', **ואע"ג דלרבא** דאמר כסידורו בחול דעלמא כך סידורו בשבת בערב הפסח דברי רבי ישמעאל, רבי עקיבא אומר כסידרו בערב הפסח, **נמי איכא למיפרך כדפריך** לרבא **בסמוך^ט רבה בר עולא, מידי כסדרו בחול בעלמא כן סדרו בשבת בערב הפסח קתני, הלא קתני** כסידורו בחול כך סידורו בשבת דברי רבי ישמעאל'. ומיישבים, **דרבא לא חשיב ליה פירכא, דהא ר' ישמעאל אמתני' קאי, דקתני** במתניתין דזמן הקרבת התמיד **בערב הפסח שוה בין בחול בין בשבת, ועליה** דמתניתין דקאי בערב פסח **פליג רבי ישמעאל, ולכך לא היה צריך להזכיר בדבריו ערב הפסח.**

חיישינן למיכמר בישרא:

יבארו מדוע חיישינן למיכמר בישרא.

איתא בגמרא, דלרבי ישמעאל בערב פסח שחל להיות בשבת מאחרים את הקרבת התמיד מחשש שמא יתחמם הבשר ויתקלקל, מבארים התוספות שהחשש הוא **הואיל ואין הדחת קרביו** מן הזוהמה שבהן **דוחה שבת, כדאמרינן בפרק [אלו דברים]** (לקמן דף סה:), לפיכך שהזוהמה נשארת בקרבם יש לחוש שעד מוצאי שבת יתקלקל הבשר'.

דברי הכל היא:

יבארו מה היא הכוונה בדברי הגמרא 'דברי הכל היא'.

איתא בגמרא, דלרבה בר עולא מתניתין דקתני דתמיד נשחט בערבי פסחים בשבע ומחצה, וקרב בשמונה ומחצה דברי הכל היא. ומבארים התוספות, **דבין בחול ובין בשבת דקתני במתני', לא קאי אריש**א דקאי בשחיטת התמיד בכל ימות השנה, **אלא** קאי **אערב הפסח**, דבערב בפסח לדברי הכל תמיד נשחט

ציונים והערות

א. עיין גליון. **ב. לרש"י** (ד"ה נמול) משום שאי אפשר לצלותו עד הערב משום שאין צלייתו דוחה שבת, ולתוספות (ד"ה מישקין) הואיל ואין הדחת קרביו דוחה שבת. **ג. רש"י** שם ד"ה מכי. **ד. כלומר** מיד לאחר שנסתיימה השעה השישית, ומדוע ממתינים עד שש שעות ומחצה. **ה. הקשה** הריטב"א שם, וכי בכתלי בית המקדש תליא מילתא, הא בחצי היום תליא מילתא. ותירץ דאנן הכי קאמרינן, דרבנן לא בעו למקבע זמן שחיטת התמיד אלא בסימן הנראה במקדש, ועוד דמשחרי כתלי בית המקדש לא משמע להו לאינשי שהוא חצי היום, ואם באנו להקדים קודם לכן סבורים לומר כי מותר לשחוט את התמיד קודם חצות, ויביאוהו לבית הפסול, ויבאו גם כן להתפלל תפלת המנחה קודם חצות, ולפיכך תלו הזמן בכותלי בית המקדש. **ו. עיין** הגהות וציונים עוז והדר. **ז. כתב** המהרש"א, דלאביי לכולי עלמא אית להו גזירה שבת דעלמא אטו חול דעלמא, דאם לא כן דפליגי בגזירה, לוקמי פלוגתייהו בפשיטות וכדמוקי בשבת דעלמא, או פליגי בבזיכין קודמין למוספין, ועוד לוקמי פלוגתייהו בפשיטות טפי כרבה בר עולא, וכן צריך לומר לרבא דמוקי פלוגתייהו בערב פסח ובמכמר בשרא, דבשבת דעלמא לא פליגי, דכולי עלמא אית להו גזירה כיון דליכא היכרא. **ח. שלא** רצו לקבוע זמן חדש לעשיית התמיד, אלא או כעיקר דינו בשש ומחצה, או כשאר ערבי פסחים בשבע ומחצה, ועיין תוספות הרשב"א לטעם נוסף. **ט. בע"ב. י. ואילו** רש"י פירש שהחשש שלקלקול הבשר

בשבע ומחצה וקרב בשמונה ומחצה בין חול ובין בשבת.

והא דקאמר דברי הכל היא, היינו כלומר דמצינו למימר דתמיד בערב פסח נשחט לדברי הכל היינו לפלוגתא דרבי ישמעאל ורבי עקיבא דהך ברייתא דקיימינן עלה, אבל איכא שני ברייתות דמייתי בסמוך דפליגי רבי ישמעאל ורבי עקיבא בהדיא בשבת דערב פסח'א, ומהנהו ודאי איכא למיפשט דערב פסח שחל להיות בשבת לאו דברי הכל היא, אלא נחלקו בזה רבי ישמעאל ורבי עקיבא.

והא דקאמר דברי הכל היא, היינו כלומר דמצינו למימר דברי הכל לפלוגתא דהך ברייתא דקיימינן עלה, אבל איכא שני ברייתות דמייתי בסמוך דפליגי בהדיא בשבת דערב פסח, ומהנהו ודאי איכא למיפשט דלאו דברי הכל היא:

כאילו חל בשני בשבת. ידונו מדוע קתני יום שני.

איתא בגמרא, דלרבי ישמעאל תמיד של ערב פסח שחל להיות בשבת הוי כאילו חל בשני בשבת, אומרים התוספות, דאין צריך לפרש דדוקא נקט שני בשבת, ולא יום אחר מימות השבוע, משום דהוא, דהיינו יום שני הוא יומא קמא בשבוע דמיקלע ביה ארבעה עשר, דבחד בשבתא לא חזי לארביסר, דלא בימים ב' ד' ו' יכול לחול יום טוב ראשון של פסח, וראיה דלא מטעם זה נקטינן שני בשבת, דהא על כורחך לרבא דמוקי לה לדברי רבי ישמעאל בשני בשבת דעלמא ולא בערב פסח, לא הוי שני בשבת דוקא דהא לא בערב הפסח מירי, ואם כן אין זה קשור לכלל שלא בד"ו פסח. וכשם שלרבא אין זה בדוקא, הוא הדין לאביי לא יקשה לן אם לא יהיה דוקא אין לחוש ולהקשות מדוע קתני יום שני, דבסתם נקט אחד מימות השבוע. ורש"י שסבר דנקט יום שני בדוקא כיון דלא בד"ו פסח, ולכן יום שני הוא היום הראשון בשבוע שיכול לחול ערב פסח, והקשה דבזמנם לא היה הכלל שלא בד"ו פסח, כיון דעל פי הראייה של עדים היו מקדשין, ואם כן לא יכולים למנוע שיחול פסח בד"ו'ב, והוקשה לו אמאי נקט שני. והקשו התוספות על קושייתו, ואין נראה לר"י קושייתו, דאע"ג דהיו מקדשין על פי הראייה, היו נזהרין שלא יבאו תרי שבי דהיינו שבת ויום הכיפורים שלשניהם יש דין שבת לענין עשיית מלאכה, בהדי הדדי, דאמרינן בהדיא פרק קמא דראש השנה (דף כ.) מאיימין על העדים על החדש שנראה בזמנו לומר שלא ראו, כדי שלא יחול פסח בד"ו. והוקשה לתוספות מהא דאמרי' בשילהי אלו קשרים (שבת דף קיג.) חלבי קרבנות השבת קריבים ביום הכפורים שלאחריה, אלמא שייך שבת ויום הכיפורים בהדי הדדי נינהו. ומיישבים דמוקי לה בהחליל (סוכה דף נ:) כאחרים דאמרי שאין מאיימים על העדים שלא יעידו, ולדבריו אין בין עצרת לעצרת אלא ד' ימים בלבד, שאם חל עצרת בשנה זו ביום ראשון, יחול בשנה הבאה ביום חמישי'ג.

כאילו חל בשני בשבת. אין צריך לפרש דדוקא נקט שני דהוא יומא קמא דמיקלע ביה ארבעה עשר, דחד בשבתא לא חזי לארביסר דלא בד"ו פסח, דהא ע"כ לרבא דמוקי לה בשני בשבת דעלמא לא הוי שני בשבת דוקא, דהא לא בערב הפסח מירי, הוא הדין לאביי אם לא יהיה דוקא אין לחוש. ורש"י שהקשה דעל פי הראייה היו מקדשין, אין נראה לר"י, דאע"ג דהיו מקדשין על פי הראייה היו נזהרין שלא יבאו תרי שבי בהדי הדדי, דאמרינן בהדיא פרק קמא דראש השנה (דף כ.) מאיימין על העדים על החדש שנראה בזמנו לומר שלא ראו, והא דאמרי' בשילהי אלו קשרים (שבת דף קיג.) חלבי שבת קריבים ביום הכפורים, אלמא בהדי הדדי נינהו, מוקי לה בהחליל (סוכה דף נ:) כאחרים דאמרי אין בין עצרת לעצרת אלא ד' ימים בלבד:

אלא לרבא קשיא. תימה, לרבה בר עולא נמי תיקשי, דלדבריו לרבי עקיבא מוספין קודמין לבזיכין, ולפי מה שהברייתא כאביי, לרבי עקיבא תמיד נשחט בשש ומחצה, וא"כ בזיכין קודמין למוספין. ותירץ רשב"א, דלרבה בר עולא לא קאי ר"ע אלא אגרישא דקתני תמיד כל השנה קרב כהלכתו, משמע ל"ש חול ולא שנא שבת, ועלה פליג ר"ע ואמר דשבת דעלמא כערב הפסח, והיינו ממש כרבה בר עולא, או יתרץ כרבא:

אלא לרבא קשיא:

יקשו דאף לרבה בר עולא תיקשי, ויתרצו.

בגמרא מקשינן לרבא מהא דמפורש בברייתא דבערב פסח שחל להיות בשבת קרב התמיד כמו בערב פסח שחל להיות בחול, מקשים התוספות ותימה, דלרבה בר עולא נמי תיקשי מהאי ברייתא, דלדבריו לרבי עקיבא מוספין קודמין להקטרת בזיכין, ולפי מה שהברייתא כאביי, אם כן הא דאמר רבי עקיבא דאם חל ערב פסח בשבת קרב כסידורו בערב פסח, הכוונה היא כערב פסח שחל להיות בערב שבת, דהיינו בשש ומחצה, ואם כן נמצא דלרבי עקיבא תמיד נשחט בשש ומחצה, ואם כן נמצא דבזיכין קודמין למוספין, דאי מוספין קודמין, היו קרבים המוספים בשש, ובזיכין בשבע, ותמיד בשבע ומחצה, הרי דקשה אף לרבא בר עולא, ואמאי מקשה הגמרא רק לרבא. ותירץ רשב"א, דלרבה בר עולא לא קאי רבי עקיבא אלא אגרישא דברייתא, דקתני תמיד כל השנה קרב כהלכתו, נשחט בשמונה ומחצה, וקרב בתשעה ומחצה, ומשמע לא שנא אי חל בחול, ולא שנא אי חל בשבת, ועלה פליג רבי עקיבא ואמר דבשבת דעלמא קרב כפי שקרב כערב הפסח, והיינו ממש כרבה בר עולא דביאר כן את שיטת רבי עקיבא. ומיישבים באופן אחר, או דרבה בר עולא יתרץ כרבא, דלא תימא כחל ערב פסח בשני בשבת, אלא אימא כשני בשבת.

העולה עולה ראשונה:

יבארו אמאי בעינן כמה פסוקים להקדים את התמיד לשאר קרבנות.

בגמרא אמר רבא דילפינן דאין דבר קודם לתמיד של שחר, מדכתיב גבי תמיד של שחר 'העולה', דהעולה היא העולה ראשונה על המזבח. מקשים התוספות ותימה, דבזבחים בפ' כל התדיר (דף פט.) מפקינן מקרא אחרינא דעולה ראשונה, דתנן, התמידין קודמין למוספין, שנאמר 'מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד', אלמא ילפינן דהעולה קריבה ראשונה מפסוק זה ולא מדכתיב 'העולה', וליכא למימר דקרא דהתם איצטריך לצבור שאין להן קרבנות גם בשביל תמידין וגם בשביל מוספין אלא רק כדי אחד מהם, וילפינן מ'מלבד עולת הבוקר' דעדיף להקריב תמיד, וקרא ד'העולה' אתי למקום שיש כדי שניהם, דאין מקריבין שום קרבן קודם קרבן התמיד, זה אינו, דהא קתני התם דדם קרבן חטאת קודם לדם עולה, אלמא איירי בקרבנות שנשחטו כבר, ודומיא דזה הוי תמידין ומוספין ששניהם נשחטו כבר, ואם כן אין להעמיד דאיירי דאין להם די קרבנות, וילפינן מקרא ד'מלבד עולת הבקר' דדם עולה קודם, ולא מקרא ד'העולה' והדרא קושיא לדוכתא דהכא ילפינן מקרא ד'העולה'. וליכא למימר נמי דאיצטריך תרי כתובים דעולת התמיד ראשונה, וקרא תנינא אתי לעכב, כלומר דאם הקריבו קרבן לפני קרבן התמיד אותו קרבן נפסל, אין לומר כן, דבהתכלת (מנחות דף מט:) אמרינן בהדיא דליכא עיכובא אם הקריב קרבן קודם

ציונים והערות

הוא משום שאין צליית הפסח דוחה שבת. **יא. בברייתא** הראשונה קתני דערב פסח שחל להיות בשבת הוי כחל להיות בשני בשבת, ולרבי עקיבא כסידורו בערב הפסח. ובברייתא השניה, רבי ישמעאל אמר דערב פסח שחל להיות בשבת כסידורו בכל השנה כולה, ולרבי עקיבא כסידורו בערב הפסח. **יב. הסיבה** שמנעו שלא יחול פסח בימים שני רביעי ושישי, הוא בכדי שלא יחול ראש השנה בימים ראשון רביעי וששי, שאם יחול ראש השנה ביום רביעי יחול יום כיפור ביום שישי ואם יחול ראש השנה ביום שישי, יחול יום הכיפורים ביום ראשון, ולא רצו שיחול שני ימים האסורים במלאכה כשבת בזה אחר זה, בסיבה לכך מצינו מחלוקת בראש השנה יט: האם מחשש שמא יכמשו הירקות, או מחשש שמא ימות מת ביום הראשון, ולא נוכל לקוברו עד לאחר היום השני. **יג. כיון** שכל חדשי לבנה הם עשרים ותשע יום ומחצה, ואם כן נמצא שכל החדשים הם אחד מלא של שלושים יום, ואחד חסר של כ"ט, ואם כן בכל שנה ישנם שלש מאות חמישים וארבע ימים שהם נ' שבועות וארבעה ימים. **יד. במדבר** כח כג. **טו. במשנה** שלאחריה.

התמיד, ואינו נפסל בכך, והא דכתיב דאין מקריבין קודם תמיד של שחר, למצווה בעלמא הוא, ואם כן קשה אמאי איצטריך תרי קראי. ומיישבים וי"ל, דהתם דילפינן מ'עולת הבוקר', **איצטריך למוספין דלא קדמי לתמיד, והכא** דילפנן מ'העולה' איצטריך **לנדרים ונדבות** שאף הם אינם קודמים לתמיד, **וצריכי** קראי

אוהח 19/06/2018

גם למוספין וגם לנדרים ולנדבות, דאי כתיב גבי מוספין לא ידעינן לגבי נדרים ונדבות, **דשמא מוספין חמירי** טפי מנדרים ונדבות, כיון שמוספין הן קרבן צבור, **או שמא** נימא **דנדרים ונדבות חמירי שרגילים ומצויים** יותר ממוספין והכלל הוא שתדיר עדיף, להכי איצטריך קרא אף גבי מוספין[ט]. **אי נמי** איצטריך תרי קראי, משום דקרא **דהכא** 'העולה', אתי **להקדמת הקטרה** של קרבן התמיד לשאר קרבנות[י], **דבהקטרה כתיב** להאי קרא דהכא 'וערך עליה העולה', וקרא דפרק כל התדיר 'עולת הבוקר' אתי להקדמת שחיטה, דסיפא דהאי קרא 'תעשו את אלה' **בעשיית הדם כתיב**, להכי בעינן תרי קראי. והוקשה להתוספות, **והא דפריך בהתכלת** (סס מט.) **גבי הא דתנן** התם במשנה **התמידין אין מעכבין את המוספין**, ואף אם לא קרב התמיד מקריבים מוספין, **וקאמר היכי** דמי דאין התמידים מעכבים, **אילימא דאית ליה** קרבנות גם עבור תמיד וגם עבור מוסף, והא דקתני דאין התמידין מעכבים את המוספין היינו **לקדם**, כלומר דאין התמיד מעכב את המוסף ויכול להקדים איזה שרוצה, זה אינו, **דהתניא מנין שלא יהא דבר** קודם לתמיד של שחר **כו' ומייתי הא דרבא** דילפינן מ'העולה' דאמרינן דקאי גבי הקדמת שחיטה, **ולא מייתי קרא ד'מלבד'** דאמרינן דקאי בהקדמת הקטרה. ומיישבים, **משום דלשון** זה הנאמר בברייתא **'שלא יהא דבר קודם'**, **משמע טפי עיכוב** מלשון המשנה דקתני 'התמידין קודמין למוספין'[יא], **[להכי] אתייה** לילפותא דהברייתא מ'העולה' **טפי מן המשנה. אי נמי** משום דרבא אתי **למימרא דאפילו** גבי הקטרה **דלא תנן** גבה **בכל התדיר שתמיד של שחר קודם** שהרי המשנה איירי בשחיטה, גם בזה תמיד של שחר קודם מדכתיב 'העולה'.

אך קשה דאמאי איצטריך לקראי **ד'העולה' 'ומלבד'** דתמיד קודם, **ותיפוק ליה דתמיד קודם למוספין**, משום **דבתמיד כתיב** 'את הכבש האחד תעשה בבקר'[יב], **ובמוספין כתיב 'ביומו'**[יג] **דמשמע דעשייתו בעיצומו של יום.** ונשארו התוס' בקשיא.

סיכום: הא דאיצטריך גם לקרא ד'העולה' וגם לקרא ד'מלבד עולת הבוקר' דאין מקריבים קרבנות קודם הקרבת התמיד, לתירוץ קמא משום דבעינן קרא למוספין, וקרא לנדרים ונדבות, ולתירוץ שני, קרא ד'העולה' אתי להקדמת הקטרה, וקרא ד'מלבד עולת הבוקר' אתי להקדמת שחיטה.

ולמאי[יד] דאמרי בהתכלת[טו] דליכא עיכובא בהקדמה לתמיד, כלומר דאין הקרבן נפסל בכך, **אתי שפיר הא דאמרינן בריש עירובין** (דף ג.) **שלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל פסולים**[טז], **שנאמר**[יז] **'ושחטו פתח אהל מועד'**, וילפינן **בזמן שהן פתוחין שוחטין, ולא בזמן שהן נעולין**, דלילפותא זו **מטעם ששחטן קודם תמיד של שחר לא הוו פסולין**, ורק משום ששחטן קודם פתיחת דלתות נפסלו, דאי הוי לעיכובא, אמאי איצטריך לפסול משום דשחט קודם פתיחת דלתות, תיפוק ליה משום דשחטן קודם תמיד של שחר.

למוספין דלא קדמי, והכא לנדרים ונדבות, וצריכי, דשמא מוספין חמירי שהן קרבן צבור, או שמא נדרים ונדבות חמירי שרגילים ומצויים יותר. אי נמי, קרא דהכא להקדמת הקטרה, דבהקטרה כתיב וערך עליה העולה, וקרא דכל התדיר להקדמת שחיטה, דתעשו את אלה בעשיית הדם כתיב. והא דפריך בהתכלת (סס מט.) **גבי הא דתנן התמידין אין מעכבין את המוספין, וקאמר היכי דמי, אילימא דאית ליה ולקדם, והתניא מנין שלא יהא דבר כו', ומייתי הא דרבא ולא מייתי קרא דמלבד. משום דלשון שלא יהא דבר קודם משמע טפי עיכוב, [להכי] אתייה טפי מן המשנה. אי נמי, למימרא דאפי' בהקטרה דלא תנן בכל התדיר תמיד של שחר קודם. אך קשה, דאמאי איצטריך העולה ומלבד, תיפוק לי' דתמיד קודם למוספין דבתמיד כתיב בבקר, ובמוספין כתיב ביום, דמשמע בעיצומו של יום. ולמאי דאמרי' בהתכלת דליכא עיכובא בהקדמה לתמיד, אתי שפיר הא דאמרינן בריש עירובין (דף ג.) שלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל פסולים, שנאמר ושחטו פתח אהל מועד, בזמן שהן פתוחין ולא בזמן שהן נעולין, דמטעם ששחטן קודם תמיד של שחר לא הוו פסולין. והא דתני בתוספתא דמכילתין [פ"ד] כל הקדשים שהקריבן קודם תמיד של שחר או שעיכבן אחר תמיד של בין הערבים פסולין, שאין לך קודם לתמיד של שחר אלא קטורת, ואין לך שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים כו', האי פסולין היינו מדרבנן. [ועיין תוס' עירובין ב'. ד"ה שלמים ותוס' יומא כט. ד"ה אלא ע"ש היטב שכתבו להדיא אבל לשון התוספתא משמע דאפי' זרק הדם בדיעבד ועשה כל מצות אפ"ה פסולין דקתני שהקריבו ולא קתני ששחטן ואי מדרבנן אמאי פסולין וכו']:**

[נט.] **יאוחר דבר כו'. אע"ג דתמיד תדיר, איצטריך למיכתב דה"א שהפסח יקדים משום עליה השלם:**

קטרת ונרות נקדמו לפסח. הקשה ריב"א, והלא בנרות כתיב נמי מערב ועד בקר, ומה לי מערב ומה לי בערב. ויש לומר, דמערב ועד בקר איצטריך ליתן לה מדתה ולא לאיחור:

בה שמן שיוכל לדלוק מערב עד בוקר, ולפיכך **לא** ילפינן מיניה **לאיחור** מנורה לאחר הקרבת הפסח.

דבגמרא מקשינן, דקטרת ונרות יקדמו לפסח, דיאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים, לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים בלבד, והקשה ריב"א, **והלא בנרות כתיב נמי מערב ועד בקר**, ואם כן הוי כפסח שנאמר בו גם בערב וגם בין הערבים, ואין לומר דלא דמי כיון דבפסח כתיב 'בערב', ובנרות כתיב 'מערב', דמה **לי** אי כתיב **מערב** ומה **לי** אי כתיב **בערב**. ומיישבים **ויש לומר**, דהא דכתיב במנורה **'מערב ועד בקר'**, **איצטריך כדי ליתן לה מדתה**, כלומר שיתן

יאוחר דבר כו':

יקשו על דברי הגמרא ויתרצו.

איתא בגמרא, דהטעם דפסח קרב אחר התמיד, דאמרינן יאוחר דבר שנאמר בו גם בערב וגם בין הערבים, דהיינו פסח, לדבר שנאמר בו רק בין הערבים, דהינו תמיד, והוקשה לתוספות, אמאי איצטריך להאי טעמא דתמיד קודם, **אע"ג** דבלאו הכי יש להקדים את התמיד כיון דתמיד **תדיר**[יט]. ומיישבים, **דאיצטריך למיכתב** דתמיד קודם, משום **דה"א שהפסח יקדים לתמיד משום** קרא **ד'עליה השלם** כל הקרבנות כולם[כ], קמ"ל דתמיד קודם.

קטרת ונרות נקדמו לפסח:

יקשו על קושיית הגמרא.

בגמרא מקשינן, דקטרת ונרות יקדמו לפסח, דיאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים, לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים בלבד, והקשה ריב"א, **והלא בנרות כתיב נמי מערב ועד בקר**, ואם כן הוי כפסח שנאמר בו גם בערב וגם בין הערבים, ואין לומר דלא דמי כיון דבפסח כתיב 'בערב', ובנרות כתיב 'מערב', דמה **לי** אי כתיב **מערב** ומה **לי** אי כתיב **בערב**. ומיישבים **ויש לומר**, דהא דכתיב במנורה **'מערב ועד בקר'**, **איצטריך כדי ליתן לה מדתה**, כלומר שיתן

ציונים והערות

טז. הקשה הפני יהושע, דהא בכולה תלמודא משמע דלאו בקדשים לחוד אמרינן דתדיר קודם לשאינו תדיר, אלא הוא הדין לכל מילי, ואם כן על כורחך היינו משום דגילוי מילתא בעלמא הוא, דאם לא כן היאך ילפינן חולין מקדשים, ולפי זה לא שייך לומר דתרווייהו צריכי, דאדרבה השתא דכתיבי תרתי קראי, הוי ליה כמו שני כתובים ואין מלמדין, ונשאר בצ"ע, אך כתב דאין להאריך כאן יותר כיון דבלאו הכי משני התוספות שינויא אחרינא דחד לשחיטה וחד להקטרה.

יז. דאף דידעינן מקרא ד'עולת הבוקר' להקדים את שחיטת התמיד לשחיטת שאר קרבנות, אך עדיין איצטריך דלאחר שחיטתו יש גם להקדים גם את הקטרתו להקטרת שאר קרבנות. **יח. כתב** המהרש"א, דזה היינו לפי דעת המקשה דבעי למימר עיכובא, דבלשון הברייתא משמע טפי עיכוב מהמשנה, אבל אביי מסיק התם דאינו אלא למצוה כדכתבו התוספות לעיל, ועיין מהרש"ל.

יט. שמות כט לט. **כ. כגון** 'וביום השבת שני כבשים בני שנה תמימם' (נמדבר כח ט). **כא. עיין** הגהת וציונים עוז והדר בשם ב"ש דמכאן הוא ענין בפני עצמו, ועיין פני יהושע ומשמרות כהונה. **כב. שם. כג. נחלקו** בזה רש"י ותוספות האם דין זה נאמר רק בשלמים, או אף בשאר קרבנות, לרש"י (זבחים סח ד"ה ושני) נאמר דין זה דווקא בשלמים, ולתוספות (סס ד"ה קודם) אף בשאר קרבנות. **כד. ויקרא** ג ב. **כה. עיין** שם דפליגי תנאי גבי מחוסרי כפרה אימתי מביאים קרבנותיהם. **כו. הביא** המהר"ם דמקשין העולם, אם כן למה לי לעיל קרא שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר, תיפוק ליה משום דתדיר קודם, מהכא ילפינן מתמיד של שחר דהוא קודם לכל הקרבנות. **כז. כדאמר** רבא לעיל (נח:).

אין לך דבר שמתעכב כו' אלא קטרת:

יביאו את גירסת ר"י.

איתא בגמרא, דאין לך דבר שמתעכב אחרי תמיד של בין הערבים אלא קטורת ונרות, אומרים התוספות ונראה לר"י, דלא גרם 'ונרות', דע"כ לא חשיב הש"ס אלא מידי דהוא בר הקטרה, דבה הקפידה תורה לאחר את התמיד אחר כל ההקטרות, כדכתיב והקטיר עליה חלבי וגו', והדלקת נרות לא חשיבה הקטרה, דאי לא תימא הכי אלא חשבינן נמי דבר שאינו הקטרה, ליחשוב נמי בריש דקתני אין לך שקודם לתמיד של שחר אלא קטרת ודישון מזבח הפנימי ושני גזרי עצים והטבת נרות, דקודמין לתמיד כל הני, כדאמרינן באמר להן הממונה (יומא דף לג.)[כח], אלא ודאי דלא חשיב אלא מידי דהקטרה, ובתוספתא נמי ליתא לתיבת נרות.

אתי עשה דפסח דאית ביה כרת ודחי כו':

יקשו על דברי הגמרא דעשה דפסח ידחה עשה של השלמה, ויתרצו בי תירוצים.

איתא בגמרא, דלת"ק מחוסר כיפורים מביא קרבנו אחר תמיד של בין הערבים, דאמרינן יבוא עשה שיש בו כרת דהיינו אכילת פסח, וידחה עשה שאין בו כרת דהיינו עשה דהשלמה. מקשים התוספות והקשה ריב"א, **הא בעידנא דמיעקר עשה דהשלמה**, דהיינו בזמן הבאת הקרבן לאחר תמיד של בין הערבים, עדיין לא מיקיים עשה דאכילת פסח, דהרי אכילת פסח אינה אלא בלילה, והכלל הוא דעשה אינו דוחה אלא בעידנא, ומדוע דוחה עשה של אכילת פסח אף שאינו בעידנא. ומיישבים ותירץ ריב"א, דמיירי שישחטו פסח עליו קודם שיקריבו קרבנותיו וידחו עשה דהשלמה, דהרי שוחטין קרבן פסח וזורקין את דמו על טבול יום ומחוסר כפורים לכולי עלמא, ואפילו לא יאכל לבסוף את קרבנו, אפ"ה זורקין עליו הואיל ובידו תלוי לאכלו, וכיון דשחטו וזרקו עליו פטור מלעשות פסח שני ואפילו לא אכל לבסוף, הלכך כשמקריב כפרתו, נמצא שמקיים בכך עשה דפסח, דאז כשמקריבים כפרתו הוי ראוי לאכול, שאם לא היה יכול להקריב לא יהיה ראוי לאכול לערב, והפסח שהקריבו עליו יהיה פסול.

אוצר החכמה

ור"י מתרץ, דדוקא בעשה שדוחה לא תעשה דחמיר, בעינן דבעידנא דמיעקר הלאו דלקיים העשה, אבל בעשה שדוחה עשה, עשה דחמיר דחי את העשה הקל בכל ענין, ואפילו אי לא מקיים את העשה חמור בעידנא דקא עבר אעשה הקל[כט], כדמוכח בהשולח (גיטין דף לח:) גבי רבי אליעזר ששיחרר עבדו ועבר על עשה ד'לעולם בהם תעבודו' כדי שישלים לו העבד למנין, אף דבשעה ששחררו עדיין לא קיים את העשה[ל], ובשילוח הקן (חולין דף קמב.) דהוה דחי עשה דמצורע להביא ציפורים בשעת צרעתו, דחמיר, כיון דכל עוד שאינו מביא ציפורים אסור באשתו[לא], ודחי לעשה דשילוח הקן, דאם נטל את האם על מנת לשלחה, סלקא דעתך שיוכל לקחתה לציפורי מצורע אי לאו דאמר רחמנא[לב] 'שלח תשלח', וילפינן מהריבוי דאפי' לדבר מצוה אסור לקחת את האם אלא צריך לשלחה.

אין לך דבר שמתעכב כו' אלא קטרת. נראה לר"י דלא גרס ונרות, דע"כ לא חשיב אלא מידי דהקטרה דבה הקפידה תורה לאחר, כדכתיב והקטיר עליה חלבי וגו', דאי לא תימא הכי, ליחשוב נמי ברישא אין לך שקודם לתמיד של שחר אלא קטרת, ודישון מזבח הפנימי, ושני גזרי עצים, והטבת נרות, דקודמין לתמיד כל הני, כדאמרינן באמר להן הממונה (יומא דף לג.), ובתוספתא נמי ליתא: אתי עשה דפסח דאית ביה כרת ודחי כו'.

הקשה ריב"א, הא בעידנא דמיעקר עשה דהשלמה לא מיקיים עשה דאכילת פסח דאינה אלא בלילה. ותירץ, דמיירי שישחטו פסח עליו קודם שידחו עשה דהשלמה, דשוחטין וזורקין על טבול יום ומחוסר כפורים לכולי עלמא, אפילו לא יאכל לבסוף, הואיל ובידו תלוי, ופטור מפסח שני אפילו לא אכל, הלכך כשמקריב כפרתו מקיים עשה דפסח, דאז הוי ראוי לאכול, שאם לא היה יכול להקריב לא יהיה ראוי לאכול לערב, והפסח מתרץ, דדוקא בלא תעשה דחמיר בעינן בעידנא דמיעקר לאו דלקיים עשה, אבל עשה דחמיר דחי עשה הקל בכל ענין, אפילו לא מקיים עשה חמור בעידנא דקא עבר אעשה הקל, כדמוכח בהשולח (גיטין דף לח.) גבי רבי אליעזר ששיחרר עבדו, ובשילוח הקן (חולין דף קמב.) דהוה דחי עשה דמצורע דחמיר בעינן בעידנא דמיעקר לאו דלקיים עשה, אבל עשה דחמיר דחי עשה הקל בכל ענין, אפילו לא מקיים עשה חמור בעידנא דקא עבר אעשה הקל, כדמוכח בהשולח (גיטין דף לח.) גבי רבי אליעזר ששיחרר עבדו ועבר על עשה ד'לעולם בהם תעבודו' כדי שישלים לו העבד למנין, אף דבשעה ששחררו עדיין לא קיים את העשה, ובשילוח הקן (חולין דף קמב.) דהוה דחי עשה דמצורע להביא ציפורים בשעת צרעתו, דחמיר, כיון דכל עוד שאינו מביא ציפורים אסור באשתו, ודחי לעשה דשילוח הקן, דאם נטל את האם על מנת לשלחה, סלקא דעתך שיוכל לקחתה לציפורי מצורע אי לאו דאמר רחמנא[לב] 'שלח תשלח', וילפינן מהריבוי דאפי' לדבר מצוה אסור לקחת את האם אלא צריך לשלחה.

סיכום: הא דעשה דפסח דוחה עשה דהשלמה אף דלא הוי בעידנא, לריב"א מיירי ששחטו עליו קודם שהביא קרבנותיו, ומיד שיקריבו עליו חזי לאכול קרבן פסח, ואף אי לבסוף לא יאכל נפטר מלעשות פסח שני, ולר"י דוקא כשבא עשה לדחות לא תעשה אמרינן דבעינן דבעידנא דדחי ללאו מקיים לעשה, אך כשדוחה עשה לא בעינן דיהיה בעידנא.

זה בנה אב לכל חטאות כו':

ידונו אם הוי הסדר לעיכובא.

איתא בגמרא, דילפינן מדכתיב 'והקריב את אשר לחטאת ראשונה', דמי שחייב חטאת ועולה, מקריב את החטאת קודם לעולה, ואומרים התוספות, דדין זה דחטאת קודמת לעולה הוא אפילו לעכב קאמר, דהיינו שאם הקריב עולה קודם חטאת לא יצא, דאי רק למצוה גרידה ילפינן דחטאת קודמת, אכתי לימא דאיירי בשקרבה עולתו בדיעבד קודם חטאתו, ונשאר לו להביא רק חטאת.

הקשה ריב"א, דבת"כ[לג] משמע דליכא עיכובא, ואם בדיעבד הביא עולה קודם חטאת יצא, דקתני התם גבי יולדת שאם הביאה עולתה תביא חטאתה ממין עולתה, דהיינו דאם הביאה עולה תור, תביא אף חטאתה תור, ואם הביאה עולתה בן יונה, תביא אף חטאתה בן יונה. ובפרק כל התדיר (זבחים דף 5.) משמע דלא אצטריך האי זה בנה אב להקדים חטאת לעולה, אלא לחטאת העוף הבאה עם עולת בהמה, דאז נאמר הדין שמקדימין את חטאת העוף לעולת בהמה, וליכא גווני דיהיה חיוב להביא חטאת העוף ועולת בהמה, כי אם ביולדת עשירה דמביאה עוף לחטאת וכבש לעולה, אך לא במצורע, ואם כן אין דין הקדמה במצורע, ואמאי אמרינן הכא דכל החטאת קודמות לעולות, ובמסכת קנים (פ"ג מ"ה) נמי אמרינן האשה שהביאה חטאתה[לד] ומתה, מביאין יורשים עולתה כו', ואי הביאה עולתה ומתה לא יביאו יורשים חטאתה, משמע קצת דאם היתה האשה קיימת לא היתה מביאה אלא חטאתה, ולא היינו מצריכים אותה להביא שוב עולה, אלמא דהא דחטאת קודמת לעולה אין זה מעכב, ולא כדמשמע בתורת כהנים. ותירץ רבינו חיים כהן, דהא דפריך הכא דחטאת קודמת לעולה, והוכח דאפילו עיכובא יהא, היינו דוקא במצורע שהביא עולתו קודם לחטאתו, דכתיב ביה 'תהיה'[לה], דלשון 'תהיה' משמע עיכובא כדאמרינן בריש הקומץ רבה (מנחות דף יט.)[לו], ולהכי במצורע הסדר הוי לעיכובא דקודם מקריב את חטאתו ורק לאחר מכן את עולתו. ומשני בגמרא, דבאמת אירי דהקריב את

דהא דפריך הכא ואפילו עיכובא יהא, היינו דוקא במצורע דכתיב ביה תהיה, דמשמע עיכובא כדאמר

ציונים והערות

כח. קתני התם, אביי מסדר מערכה משמיה דגמרא, ואליבא דאבא שאול, מערכה גדולה קודמת למערכה שניה של קטורת, מערכה שניה של קטורת קודמת לסידור שני גיזרי עצים, וסידור שני גיזרי עצים קודם לדישון מזבח הפנימי, ודישון מזבח הפנימי קודם להטבת חמש נרות, והטבת חמש נרות קודם לדם התמיד. **כט. כתב** הצל"ח, דנראה דהוא הדין למאן דאמר בזבחים (פ:) דאין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש, מכל מקום עשה החמור דוחה עשה הקל אפילו במקדש. ועוד כתב הצל"ח, דאולי אפילו ריב"א דלא סבר לחלק בין לא תעשה לעשה הקל לענין בעידנא דמעקר, אבל לענין לא תעשה שבמקדש מודה שיש לחלק. **ל. ביבמות** (נג: ד"ה לענין) כתבו התוספות, דעשה שיש בו כרת חמיר טפי ודחי אף שלא בעידנא. **לא. קתני** התם בגמרא, דגדול שלום שבין איש לאשתו, שהרי אמרה תורה שמו של הקדוש ברוך הוא שנכתב בקדושה ימחה על המים בכדי להשכין שלום בין איש לאשתו. **לב. דברים** כב ז. **לג. תזריע** פ"ד ה"ג. **לד. יולדת** לאחר מ' יום ללידת זכר, ופ' יום לנקבה צריכה להביא חטאת ועולה, עשירה מביאה כבש לעולה ועוף לחטאת, ועניה מביאה שני תורים או בני יונה אחד לחטאת ואחד לעולה. **לה. הקשה** השלמי תודה, דאמאי איצטריך לאתויי זה בנה אב, הוי ליה להקשות דכתיב בגופיה דקרא 'ואחר ישחט את העולה', וכתיב 'תהיה' דמשמע עיכוב. ותירץ, דהתוספות בקידושין (יג. ד"ה הפסח) תירצו דהא דקי"ל בעלמא כשר בדיעבד, היינו דילפינן ממצורע, דכתיב ביה 'והעלה' יע"ש, והקשה דאכתי לפי הסלקא דעתך דסבירה ליה דזה בנה אב עיכובא הוא, תיקשי ליה מתניתין דקינים. ותירץ דהמקשה לא ידע להאי מתניתין, דמשניות דקדשים וטהרות לא היו בקיאים בהם. **לו. קתני** התם דאמר רב דכל מקום דכתיב 'תורה' ו'חוקה' הוי לעיכובא, והיכא דכתיב 'תהיה', הוי כאילו כתיב 'חוקה'.

חטאתו קודם לעולתו, אך אין זה מעכב כיון דכתיב 'והעלה' למעוטי מעיכובא, ולומר דאף אם כבר העלה את העולה קודם שהעלה את החטאת יצא.

דכתיב והעלה (אוצר החכמה)

איתא בגמרא, דמדכתיב 'והעלה הכהן את העולה' ילפינן דאם הקריב את העולה קודם להחטאת אינו מעכב ואומרים התוספות דלא ילפינן מהעולה דאף לכתחילה יכול להקריב את העולה קודם החטאת, אלא דוקא אם **בדיעבד** כבר הקריב את העולה קודם לחטאת יצא, **דהא כתיב בהדיא** גבי מצורע ועשה הכהן את החטאת וכפר על המטהר מטמאתו **ואחר ישחט את העולה**, אלמא לכתחילה יש להקריב את החטאת.

ברישׁ הקומץ רבה (מנחות דף יט.)**, ומשני דכתיב והעלה למעוטי מעיכובא:**

דכתיב והעלה. ודוקא בדיעבד, דהא כתיב בהדיא ואחר ישחט את העולה:

[נט:] **עשאום כמי שנטמאו אימורין או אבדו. למאן** דאמר (לקמן דף עז:) **אין הציץ מרצה על העולין ניחא הא דנקט הכא שנטמאו או אבדו אבל ברייתא דלקמן** (דף פ:) **על מה הציץ מרצה על הדם ועל החלב צ"ל הואיל ומדרבנן לא מרצה הוי כאילו אבדו האימורין:**

עשאום כמי שנטמאו אימורין או אבדו:

ידונו בלשון הגמרא 'כמי שנטמאו'.

איתא בגמרא, דלרב פפא דאמר דמעלין את אברי החטאת על ראש המזבח, כיון דאי אפשר להקטיר את האימורים, הוי כאילו נטמאו או אבדו שמותרים הכהנים לאכול את הבשר אף בלא הקטרת האימורים, אומרים התוספות **דלמאן דאמר** (לקמן דף עז:) **דאין הציץ מרצה על** אימורים טמאים העולין למזבח, **ניחא הא דנקט הכא** דעשאום כאימורים **שנטמאו או אבדו**, דאימורים טמאים אסור להקטירם, **אבל ברייתא דלקמן** (דף פ:) דקתני **על מה הציץ מרצה על הדם ועל החלב**, אלמא דאימורים טמאים הציץ מרצה עליהם, ואם כן הוקשה לתוספות אמאי קתני דנעשה כמי שנטמאו האימורים ואבדו, והלא אימורים טמאים לא הוו כאבודים, דהרי הציץ מרצה עליהם[לח]. ומיישבים, דצ"ל דהואיל ומדרבנן הציץ **לא מרצה** על אימורים טמאים[לט], הוי **כאילו אבדו האימורין**, ואתי שפיר הא דקתני 'שנטמאו האימורין או אבדו.

יכול נטמאו או שאבדו לא יהו הכהנים כו':

ידונו האם כפרת הבעלים תלויה באכילת הבשר על ידי הכהנים.

בגמרא מקשינן, דלרב פפא דאית ליה דמעלין את האימורין ומלינים אותם על גבי המזבח, והלא כיון דלא מקטירים את האימורין אין הכהנים יכולים לאכול את הבשר, וכיון דאין הכהנים אוכלים את הבשר אין הבעלים מתכפרים, ואם כן נשארים עדיין מחוסרי כיפורים, ומשני דעשאום כמי שנטמאו אימורין או אבדו, וילפינן מדכתיב 'והיה החזה לאהרן ולבניו' דאף אם נטמאו אימורין או אבדו מותרים הכהנים לאכול את החזה והשוק, אומרים התוספות **דהכי סלקא מסקנא** דסוגיין **הכא, דאי לא אכלי כהנים בשר** לא **מכפרי הבעלים, והוי מחוסרי כיפורים ולא משתרו לאכול בקדשים. ומקשה ריב"א, דבהאשה רבה** (יבמות דף 5.) **אמרינן ת"ש, דם** של קרבן **שנטמא** וזרקו, אם זרקו **בשוגג הורצה** בעליו, ואם זרקו **במזיד לא הורצה**, ושואלת שם הגמרא **והא הכא דמדאורייתא ארצויי מרצי** אפילו אם זרק במזיד, והאיך אומרים לו רבנן שלא הורצה ויביא קרבן אחר ונמצא שמביא חולין לעזרה כו', **ומשני, דמאי דאמרינן דלא הורצה** היינו **להתיר** את **הבשר באכילה, אבל בעלים מתכפרין, אלמא** מוכח **דאף על גב דבשר אינו נאכל**, דהרי אמרו רבנן דלא הורצה לענין אכילת בשר, אפ"ה **בעלים מתכפרין**, אלמא דהכפרה אינה תלויה באכילת בשר, ודלא כסוגיין[לט]. ומיישבים וי"ל, **דהיכא דחזי** בשר **לאכילה מדאורייתא מתכפרין** אף דבפועל לא אכלו כהנים, **והכא בעי למימר דכל כמה דלא חזו כהנים לאכילת הבשר אזי לא מתכפרים בעלים**, אך היכא דחזי הבשר לאכילת כהנים מתכפרים הבעלים אף דבפועל לא אכלו. ומקשים התוספות על תירוצם, ומיהו קשה מנטמא בשר דקתני דאפ"ה זורק את הדם, וקשה **היאך** זורק **את הדם, הא אין לבשר שעת היתר לכהנים**, וכיון דלא חזי הבשר לאכילת כהנים לא הורצו בעלים, ולשם מה זורק את הדם. ומשום האי קושיא מתרצים התוספות באופן אחר ואומרים, **ונראה לפרש דכל זמן דחזי הבשר לאכילה אזי לא מתכפרי בעלים עד שיאכלו כהנים** את הבשר[מ], **אבל אם נטמא אחרי כן או יצא או נעשה נותר** דאין הכהנים יכולים לאכול הבשר **מתכפרי בעלים**, ומש"ה כשנטמא הבשר ואין הכהנים יכולים לאכול הבשר, הורצו הבעלים.

יכול נטמאו או שאבדו לא יהו הכהנים כו':

סלקא מסקנא הכא דאי לא אכלי כהנים לא מכפרי בעלים ולא משתרו לאכול בקדשים ומקשה ריב"א דבהאשה רבה (יבמות דף 5.) **אמר ת"ש דם שנטמא וזרקו בשוגג הורצה במזיד לא הורצה והא הכא דמדאורייתא ארצויי מרצי כו' ומשני מאי לא הורצה להתיר בשר באכילה אבל בעלים מתכפרין אלמא אף על גב דבשר אינו נאכל בעלים מתכפרין וי"ל דהיכא דחזי לאכילה מדאורייתא מתכפרין והכא בעי למימר דכל כמה דלא חזו כהנים לאכילת בשר לא מתכפרים בעלים ומיהו קשה מנטמא בשר היאך זורק את הדם הא אין לבשר שעת היתר לכהנים ונראה לפרש דכל זמן דחזי בשר לאכילה לא מתכפרי בעלים עד שיאכלו כהנים אבל אם נטמא אחרי כן או יצא או נעשה נותר מתכפרי בעלים:**

סיכום: בתחילה כתבו התוספות דכשראוי הבשר לאכילת כהנים הורצו הבעלים אף אם בפועל לא אכלו הכהנים, ולמסקנא כתבו התוספות דלהיפך, כשראוי הבשר לאכילת כהנים, תלויה הכפרה באכילתם, אך במקום שנטמא הבשר או נעשה נותר ומשום כך אין הכהנים יכולים לאכול הבשר, אין הכפרה תלויה באכילתם.

ולא עולת חול ביו"ט:

יקשו על הדרשה ויתרצו.

בגמרא מקשינן, דהאיך כתיב דמקטירין את אימורי קרבן פסח בליל יום טוב, והרי אין מקריבים קרבן חול בשבת, והוא הדין דאין מקטירין את אימורי קרבן חול ביום טוב, הקשה **ריב"א דהא קרא** דאין מקטירין חלבי חול בשבת, **גבי שבת כתיב**, דשבת חמיר מיום טוב, **אבל ביו"ט דקיל מנא לן דלא** קרבה אימורי חול ביום טוב. ומיישבים וי"ל, דדרשה זו **אתיא כרבי עקיבא דאמר בסוף אלו קשרים** (שבת דף קיז.) 'עולת שבת בשבתו'[מא], **לימד על חלבי שבת שקרבין ביו"ט, ומשמע ליה** דכך דרשינן להאי קרא, דחלבי **עולת שבת** זו מוקטרים **בשבת אחרת**[מב], **דהיינו** דחלבים **של שבת** קרבים **ביו"ט** שחל במוצאי שבת, וכיון דהדרשה היא דמכתיב 'עולת שבת בשבתו' דעולת שבת זו קרבה בשבת אחרת, **מכלל** דחלבים **של חול ביו"ט לא** קרבה.

ציונים והערות

לז. ביאר המהר"ם את דברי התוספות, דאין מרצין על העולין היינו החלב והאימורים העולים על גבי המזבח, אין הציץ מרצה עליהם אם נטמאו ואסור להקריבן, אלא מרצה רק על הדם אם נטמא, ואפילו הכי אוכלין הכהנים הבשר אף על גב שאין החלב והאימורים קריבין, ולשיטה זו אתי שפיר דנקט נטמאו, אבל לפי הברייתא דסבירה ליה דמרצה גם כן על החלב, והוא הדין על האימורין, ואם כן קריבין בטומאה, ואם כן כדין אוכלין הכהנים הבשר, דהא קרבו החלב והאימורין, ואם כן למה נקט הכא אם נטמאו, הא גבי נטמאו אוכלין הכהנים הבשר כדינו משום דקרבו מתיריו, ומאי מייתי גם כן הכא ראיה מנטמאו. **לח. ביאר** המהרש"ל, פירוש היכא שידע שנטמא דהוי במזיד לא הורצה. **לט. כתב** השפת אמת, דהא התם פריך הגמרא גופא בתר הכי והא כתיב 'ואכלו אותם' וגו', מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים, ומשנינן שב ואל תעשה שאני, וכתב דיש לומר דפירוש הגמרא דמקשה ממש כקושית התוספות דהכא, דכיון דלא הורצה לאכילה, איך הבעלים מתכפרים, ועל זה משני שב ואל תעשה שאני, דחכמים לא עקרו אלא בשב ואל תעשה שלא יאכלו הכהנים וממילא אין הבעלים מתכפרין, ואז גם מהתורה צריכין להביא קרבן אחר, ולמאי דהוי סלקא דעתך מעיקרא דבעלים מתכפרין, הוי סבירה ליה דחכמים לא עקרו לומר שבעלים לא יתכפרו, ולפי זה נפקא מינה נמי דאי עברו כהנים ואכלו בשוגג או במזיד, אין הכא נמי דבעלים מתכפרים, ונמצא דחכמים לא עקרו בקום ועשה את הדאורייתא. וכתב דצריך לומר דהתוספות לא רצו לפרש כן בגמרא, מדלא אמר אלא שב ואל תעשה שאני, משמע דאכתי קיימי בתירוץ קמא דבעלים מתכפרין, על כן פירשו דקושית הגמרא שם לא היתה אלא איך ביטלו חכמים מצות אכילת כהנים, ומשני שב ואל תעשה שאני, אבל לפי זה קשה למה מייתי הגמרא שם בלשון הקושיא הא דכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים. וכתב דשוב עיין שם בראשונים בחידושי רמב"ן ורשב"א וריטב"א, שהביאו ב' גירסאות, ולפי גי' הר"ח באמת הפירוש בגמרא כנ"ל, ומסוגיא דהתם הוכיחו נמי הרמב"ן והרשב"א והריטב"א דבלא אכילת כהנים לא מתכפרי הבעלים, אלא שהקשו מנטמא הבשר האיך זורק את הדם כמו שהקשו התוספות בסמוך, ותירצו הרשב"א והריטב"א, כתירוץ התוספות כאן, והרמב"ן והריטב"א הביאו גם הגירסא 'סוף סוף מתעקרא אכילת בשר' כגירסא שלפנינו, דהקושיא היתה על ביטול מצות אכילה, וגם התוספות היתה להם גירסא זו, ולכן הקשו שפיר, אכן הריטב"א שם מפרש גם לפי גירסא הראשונה, דתירוץ הגמרא שב ואל תעשה שאני, היינו דחכמים אמרו דבעלים מתכפרין אף דלא אכלו הכהנים. **מ. ודלא** כדאמרו לעיל דכיון דחזי הבשר לאכילה הורצו בעלים אף דבפועל לא אכלו הכהנים את הבשר. **מא. במדבר** כח י. **מב. קרי** ליום טוב שחל במוצאי שבת, שבת.

מקשים התוספות וקשה לר' עקיבא, דתיפוק ליה לרבי עקיבא דחלבי שבת קריבין בי"ט מקרא דהכא, דכתיב 'לא ילין לבוקר זבח חג הפסח', הא כל הלילה ילין, דלכל הפחות מיתוקם בארבעה עשר שחל להיות בשבת[מג], דמוכח דקריבים חלבי שבת ביום טוב.

קריבין בי"ט מקרא דהכא דלא ילין הא כל הלילה ילין דלכל הפחות מיתוקם בארבעה עשר שחל להיות בשבת תימה לר"י הא קרא בנותר דבשר מיירי דהא לקמן (דף סג:) מחייב שוחט על חמץ אחד מבני חבורה מדכתיב לא ילין בתריה דמשמע הני דקיימינן עלי' בלא ילין וכל הלילה ילין כדר' עקיבא אוקימנא לסוגיא דהכא ושמעינן ליה לר' עקיבא דפסח נאכל כל הלילה עד שעת חפזון ואיכא למימר דמשמע ליה למסדר הש"ס דקרא בכל הזבח מיירי בין בבשר ובין באימורין ומדלא כתיב חלב כמו גבי חלב חגי ומדלא כתיב גבי אכילה דואכלו את הבשר כדכתב התם לא תותירו ש"מ דבתרווייהו משתעי:

בארבעה עשר שחל להיות בשבת עסקינן.

בירושלמי דייק מקרא דלא ילין חלב חגי כה"ג ומוקי לה נמי ר' אבהו בי"ד שחל להיות בשבת ופריך דלא מצי לאוקמי בשבת דחגי כתיב דהיינו חגיגה הבאה עם הפסח דלא דחיא שבת כדאמר לקמן באלו דברים (דף סט:) ומפרש דה"ק שמרהו שלא יבא לידי בל ילין שיקריבהו מבעוד יום בשעה הראויה לו ותימה על ירושלמי דפריך מינה דהאי קרא דחלב חגי דבחגיגת חמשה עשר מיירי כדמוכח באלו דברים הקשה רשב"א לבן תימא דדריש לקמן באלו דברים (דף ע.) חגיגה הבאה עם הפסח הרי היא כפסח דזבח חג זה חגיגה היכי מיתוק' האי קרא בשבת הא מודה דלא דחיא שבת כדמוכח התם וי"ל דבן תימא יסבור כר' ישמעאל דאמר באלו קשרים (שבת דף קיד:) דחלבי חול קריבין בי"ט אי נמי בן תימא יפרש שמרהו שלא יבא לידי בל ילין כדמפרש בירושלמי:

דאי ר' מאיר האמר תפוס לשון ראשון. אור"י דרבא לטעמיה דאית ליה דפליגי בתפוס לשון ראשון דאמרינן בפ"ב דזבחים (דף ג.) עדיין היא מחלוקת פירוש אפילו בתמורת עולה ושלמים פליג ר"מ ובלאו הכי הך דיוקא דהכא לא מיתוקם אלא אליבא דרבא דמייתי לקמן בפירקין (דף סג.) גבי אחרים אומרים הקדים מולים לערלים כו' וסבר אינה

דבאמת אין הפסוק בא לומר דבבוקר אין מקטירים את החלבים אך כל הלילה מקטירים, אלא כוונת הפסוק שמרהו לקרבן שלא יבא לידי בל ילין, דהיינו שיקריבהו מבעוד יום בשעה הראויה לו, ואין מכאן ראיה דמקטירים חלבי חול ביום טוב. מקשים התוספות על דברי הירושלמי. ותימה על ירושלמי, דפריך מינה דאין לומר דאירי בערב פסח שחל להיות בשבת, כיון דאירי בחגיגת ארבע עשר שאינה דוחה את השבת, דהרי האי קרא ד'לא ילין חלב חגי' דבחגיגת חמשה עשר מיירי, ולא בחגיגה הבאה עם הפסח כדמוכח באלו דברים[נ], ומאי קשיא ליה לירושלמי דאין להעמיד בערב פסח שחל להיות בשבת דחגיגה הבאה עם הפסח אינה דוחה שבת, הא לא קאי בהכי.

והקשה רשב"א, דלבן תימא דדריש לקמן באלו דברים (דף ע.) דחגיגה הבאה עם הפסח הרי היא כפסח ואינה נאכלת אלא ליום ולילה, דכתיב 'ולא ילין לבקר זבח חג הפסח', ו'זבח חג' זה קרבן חגיגה הבאה עם הפסח, א"כ היכי מיתוקמא האי קרא בשבת, הא מודה בן תימא דחגיגה הבאה עם הפסח לא דחיא שבת כדמוכח התם[נא], וכיצד מוקמינן בסוגיין להאי קרא בשבת דחל בערב פסח דחלבי פסח קרבים ביום טוב. ומיישבים וי"ל, דבן תימא יסבור כר' ישמעאל דאמר באלו קשרים (שבת דף קיד:) דחלבי חול קריבין בי"ט, ולכן אין צריך להעמיד שחל ערב פסח בשבת בכדי ליישב את משמעות הפסוק דמשמע דחלבי פסח קרבים בליל יום טוב. אי נמי בן תימא לא יפרש כמבואר בסוגיין דמדכתיב 'לא ילין לבקר זבח חג הפסח', דלבקר לא ילין אך בלילה ילין, אלא יפרש שמרהו את הקרבן שלא יבא לידי בל ילין כדמפרש בירושלמי שהובא לעיל.

דאי ר' מאיר האמר תפוס לשון ראשון:

יבארו דרבא לשיטתו דסבר דפליגי רבי מאיר ורבי יוסי בתפוס לשון ראשון.

בגמרא בעי, אי הא דקתני במתניתין דאם חישב שתי מחשבות מחשבת כשרות ומחשבת פסול, הפסח פסול, האם איירי בעבודה אחת או בשתי עבודות, ומעמידה הגמרא, דאם איירי בעבודה אחת אם כן המשנה רבי יוסי היא דאמר דאף בגמר דבריו אדם נתפס, דלרבי מאיר אמרינן תפוס לשון אחרון, אור"י דרבא[נב] לטעמיה דאית ליה דרבי מאיר ורבי יוסי פליגי בתפוס לשון ראשון, דאמרינן בפ"ב דזבחים (דף ג.) גבי מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי במי שאמר הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים, דלרבי מאיר הרי זו תמורת עולה, ולרבי יוסי תרעה עד שיפול בה מום, ותמכר ויביא בחצי מדמיה עולה ובחצי שלמים, ואמרינן התם דעדיין היא מחלוקת, פירוש דאפילו בתמורת עולה ושלמים פליג ר"מ ואמר דהרי היא תמורת עולה דתפוס לשון ראשון, ובלאו הכי הך דיוקא דהכא דאי בעבודה אחת תנן רבי יוסי היא, דלרבי מאיר בלשמו ושלא לשמו הקרבן כשר, לא מיתוקם אלא אליבא דרבא דאמר דרבי מאיר ורבי יוסי פליגי בתפוס לשון ראשון, דמייתי לקמן בפירקין (דף סג.) גבי אחרים דהיינו רבי מאיר, דאומרים דאם שחט פסח עבור נמולים וערלים, והקדים במחשבתו מולים לערלים כו'

פסח קרבים ביום טוב, היינו דוקא דחל ערב פסח בשבת, דחלבי הפסח הם חלבי שבת, אזי מקטירים אותם ביום טוב, אומרים התוס' דבירושלמי דייק מקרא ד'לא ילין חלב חגי' כה"ג, דעד בוקר לא ילין, הא כל הלילה ילין, ומוכח שחלבי חול קריבים ביום טוב, ומוקי לה נמי ר' אבהו בי"ד שחל להיות בשבת, ואם כן הוי חלבי שבת דקרבים ביום טוב, ופריך דלא מצי לאוקמי בערב פסח שחל להיות בשבת, ד'חגי' כתיב, דהיינו קרבן חגיגה הבאה עם הפסח דלא דחיא שבת, כדאמרינן לקמן באלו דברים (דף סט:)[מט], ומפרש בירושלמי דה"ק,

ציונים והערות

מג. כלומר דאף אי לא נוקים לקרא בערב פסח שחל להיות בחול, ונילף דאף חלבי חול קריבים ביום טוב, נוקים לה בערב פסח שחל להיות בשבת ומוכח דחלבי שבת קרבים ביום טוב. **מד. שמות** לד כה. **מה. כלומר** שנאמר עליהם הציוי 'לא ילין'. **מו. לקמן** קכ: ופליג אדרבי אלעזר בן עזריה דסבר דפסח נאכל רק עד חצות. **מז. שם** יב ח. **מח. שם** י. **מט. דקתני** התם במשנה, אימתי מביא חגיגה עמו, בזמן שהוא בא בחול, בטהרה, ובמועט. ואילו בזמן שהוא בא בשבת, במרובה, ובטומאה, אין מביאין עמו חגיגה. **נ. לקמן** עא. דקתני התם אמר רב כהנא, מנין לאימורי חגיגת חמשה עשר שנפסלין בלינה, שנאמר 'ולא ילין חלב חגי עד בקר'. **נא. דבעינן** התם לבן תימא דאין הפסח הרי היא כפסח דזבח חג זה חגיגה היכי מיתוק' האי קרא בשבת הא מודה דלא דחיא שבת כדמוכח התם וי"ל דבן תימא יסבור כר' ישמעאל דאמר באלו קשרים דחלבי חול קריבין בי"ט אי נמי בן תימא יפרש שמרהו שלא יבא לידי בל ילין כדמפרש בירושלמי. **נב. לפנינו** בגמרא הגירסא רב פפא, ותוספות גרסו רבא וכן גרס המרש"ל

כשר, ומעמידה הגמרא דאחרים סברו דאינה לשחיטה אלא לבסוף, כלומר דחלות השחיטה היא בסוף שחיטת הסימן השני, וכדרבא דאמר עדיין היא מחלוקת, כלומר דנחלקו רבי מאיר ורבי יוסי אף באומר הרי זו תמורת עולה ושלמים, ופליגי בתפום לשון ראשון, ואפילו בכי האי גוונא אף על גב דאינה לחלות השחיטה אלא לבסוף, וברגע אחרון יש לשניהם גם לנמולים וגם לערלים לחולין, וסבר ר"מ התם דתפום לשון ראשון, ואם אמר קודם נמולים הקרבן כשר אע"פ שלא חלה אמירתו בשעה שאמר אלא רק בסוף השחיטה[נ], דאילו לרבה ואביי דלקמן לא פליגי רבי מאיר ורבי יוסי בתפוס לשון אחרון, דסבירא להו לרבה ואביי דישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף, וחיילי תרווייהו גם מחשבת נמולים וגם מחשבת ערלים אפילו לר"מ, כמו שנאמר לקמן[נא], וא"כ וערלים יחד לא יכשיר הכא לר"מ לשמו ושלא לשמו אפי' בעבודה אחת, כיון דחלים מחשבות לשמו ושלא לשמו יחד, ודווקא לרבא דאית ליה דסבר רבי מאיר תפוס לשון ראשון יכשיר הכא רבי מאיר.

אבל בשתי עבודות אפי' ר' מאיר מודה:

יבארו באיזה אופן מיירי מתניתין ששוחט לשם טמאים וטהורים.

בגמרא בעי רב פפא[נב], האם מתניתין דקתני דכשחשב בפסח לשמו ושלא לשמו פסול, מיירי בעבודה אחת, ואזלא אליבא דרבי יוסי, דאף בגמר דבריו אדם נתפס, ואף מה שחשב בסוף העבודה שלא לשמו מהני לפסול. או דלמא בשתי עבודות מיירי, ואזלא מתניתין אפילו לרבי מאיר דאית ליה תפוס לשון ראשון, אפילו הכי כיון דבעבודה השניה בפסח חשב שלא לשמו פסול.

מקשים התוס' וא"ת, והיכי מיתוקמא מתני' כר' מאיר, והא קתני בסיפא דמתניתין[נג] דאם שחט את הפסח לאנשים טמאים ולטהורים כשר. והטעם, כיון דרק מקצת מהאוכלים טמאים הם ואינם פוסלים את הקרבן. ואי אזלא כרבי מאיר דרק הלשון הראשון עיקר הוא, אמאי כשר הקרבן בכהאי גוונא, נימא תפום לשון ראשון, דבתחילת מחשבתו היה לשחוט לטמאים ובזה כבר נפסל הקרבן, כיון שתחילת מחשבת השחיטה שהיא העיקר היתה לטמאים, נמצא שלא נשחט הפסח לשם אוכלים, דהא טמאים פסולים לאכול.

ואין לומר דמיירי ששחט לשם טמאים, ועבד עבודה שניה לשם טהורים, ולהכי כשר משום דמחשבת טומאה אינה פוסלת אלא כשכל עבודות הקרבן היתה בשביל טמאים, אבל כשעבד בקרבן גם לשם טהורים, כשרנ"ח. אין לומר כן, דעל כרחך בעבודה אחת היינו בשחיטה בלבד מיירי מתניתין, דהא אין מחשבת טמאים' - שעובד לשם טמאים - אלא בשחיטה. וכיון דמיירי מתניתין ששחט לשם טמאים ולאחר מכן לשם טהורים, ואפילו הכי כשר, שמע מינה דסברה המשנה כרבי יוסי דתפוס אף לשון אחרון, וכיון שיש מקצת אוכלין כשרים אין הקרבן נפסל, דאילו לרבי מאיר תפוס לשון ראשון לבדו, ונמצא ששחט לשם טמאים בלבד.

ומיישבים וי"ל, דמתני' מיירי כגון דכששוחט את הפסח קיימי קמיה טמאים וטהורים, ואמר 'הריני שוחט לאלו', דבכהאי גוונא אין כלל לשון ראשון ולשון אחרון, שהרי כלל בדבריו את כל העומדים לפניו, ולהכי כשר הקרבן משום דרק מקצת האוכלים טמאים הם ואינם פוסלים את הקרבן.

ומוכיחים התוס'[נט] דבהכי עסקינן שעומדים לפניו טמאים וטהורים, משום דבמשנה נמי תנן דאם שחט את הפסח 'לשם מולים וערלים' כשר, וזה על כרחך מיירי רק כשעמדו לפניו מולים וערלים ואמר ששוחט לשמם. דבענין אחר, כגון שלא עמדו לפניו, אלא שאמר ששוחט לשם מולים וערלים, לא משכחת לה לדינא דתניא בברייתא לקמן לכולי עלמא דדווקא אם שחט את הפסח לערלים בלבד פסול, אבל אם נשחט למקצת ערלה, שמקצת ממי שנשחט הפסח עליהם היו ערלים דלא פסלה גם לר' מאיר. והמציאות של מקצת ערלה שייכת רק באופן כזה ששחט לשם מי שעומד לפניו, ועמדו לפניו מולים וערלים, דאי איירי ששחט לשם מולים וערלים והקדים מולים לערלים, ונחשב ששחט גם לשם המולים משום דאמרינן תפוס לשון ראשון, שאמר מולים בתחילה, א"כ לא הוי 'מקצת ערלה', אלא הוי כמו ששחט רק לשם המולין. ואם אמר בתחילה ששוחט לשם הערלים, הוי כל השחיטה לשם הערלים, וא"כ באיזה ענין משכחת מקצת ערלה ממש דכשר אף לרבי מאיר. אלא על כרחך דמיירי הברייתא בכהאי גוונא שלא אמר בפירוש לשם מולים וערלים, אלא אמר ששוחט לשם מי שעומד לפניו, וכיון שמקצת היו ערלים ומקצת מולים הוי לה 'מקצת ערלה'. והכי נמי מיירי המשנה. אמנם כל ראיית התוס' היא רק אליבא דרבא, דאמר דלרבי מאיר הכלל הוא דאינה לשחיטה אלא לבסוף, דהיינו שרק בגמר השחיטה נחשבת 'עבודת השחיטה' ורק אז שייך לפגל, וממילא לא שייך שישחוט ב'מקצת ערלה' אלא באופן שציירו התוס', שעמדו לפניו מולים וערלים. אבל לרבה דאמר בגמרא להלן[ס], ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, דהיינו שמתחילת חיתוך סימני הבהמה מתחלת עבודת ה'שחיטה', ובכולה יכול לפגל, א"כ יש אפשרות שיהיה מקצת ערלה באופן שישחוט חלק מהשחיטה לשם ערלים וחלק לשם מולים.

אי בשתי עבודות היינו רישא:

יבארו אמאי לא נימא דיש חידוש בסיפא יותר ממה שיש ללמוד מהרישא.

הגמרא הוכיחה דרישא דמתניתין דקתני הפסח ששחטו שלא לשמו וקיבל הדם והלך וזרק שלא לשמו פסול, הכי קתני, הפסח ששחטו שלא לשמו, אי נמי שחטו לשמו, וקבל והלך וזרק שלא לשמו. אי נמי, שחטו וקבל והלך לשמו, וזרק שלא לשמו פסול, משום שהן שתי עבודות, שבאחת מהן חישב לשמו ובשניה חישב שלא לשמו. ומקשינן, א"כ סיפא דמתניתין דתנן לשמו ושלא לשמו פסול, אי נימא שחישב כן בשתי עבודות, היינו רישא.

מקשים התוס' וא"ת, ולימא דרישא דמתניתין איירי כששחט סתמא, דהיינו בלא שיאמר בהדיא לשם מה הוא שוחט. ולכך הוה אמינא דכשזרק שלא לשמו אמרינן דהוכיח סופו על תחלתו, שגם שחט שלא לשמו ופסול. אבל אם אמר בהדיא 'הריני שוחט לשמו', הוה אמינא דלא עקר מה שזרק לאחר מכן שלא לשמו, ואפי' דמיירי בשתי עבודות נמי כשר, להכי איצטריך סיפא לומר דאף כששחט בפירוש לשמו, כיון שזרק לאחר מכן שלא לשמו פסול. ומיישבים וי"ל, דסברא הוא דבשתי עבודות[סא] אינו מועיל כשהוא מפרש ששוחט לשמו יותר משוחט סתם, ואם כששחט בסתם פסול משום שזרק שלא לשמו, הוא הדין כשפירש ששוחט לשמו, פסול הקרבן משום שזרק שלא לשמו.

לשחיטה אלא לבסוף וכדרבא דאמר עדיין היא מחלוקת ופליגי בתפוס לשון ראשון אפילו בכי האי גוונא אף על גב דאינה לשחיטה אלא לבסוף וברגע אחרון יש לשניהם לחול וסבר ר"מ התם תפוס לשון ראשון אע"פ שלא חל בשעה שאמר דלרבה ואביי דלקמן דסבירא להו דישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף חיילי תרווייהו אפילו לר"מ כמו שנאמר לקמן וא"כ לא יכשיר הכא לר"מ לשמו ושלא לשמו אפי' בעבודה אחת:

[ס] **אבל בשתי עבודות אפי' ר' מאיר מודה. וא"ת והיכי מיתוקמא מתני' כר' מאיר הא קתני סיפא לטמאים ולטהורים כשר ואמאי נימא תפוס לשון ראשון, ובעבודה אחת מיירי דאין מחשבת טמאים אלא בשחיטה. וי"ל דמתני' מיירי כגון דקיימי קמיה טמאים וטהורים ואמר הריני שוחט לאלו, דבענין אחר לא משכחת מקצת ערלה דלא פסלה לר' מאיר אליבא דרבא דאמר אינה לשחיטה אלא לבסוף: אי בשתי עבודות היינו רישא. וא"ת ולימא דרישא איירי כששחט סתמא ולכך כשזרק שלא לשמו אמר הוכיח סופו על תחלתו, אבל אם אמר בהדיא הריני שוחט לשמו ה"א דלא עקר שלא לשמו אפי' בשתי עבודות להכי איצטריך סיפא. וי"ל דסברא הוא דבשתי עבודות אינו מועיל מפרש יותר מסתם:**

ציונים והערות

בגמרא, וכן כתב המרש"א דזו היא גירסת התוספות. **נג. ודמי** לאומר תמורת עולה ושלמים דחלים שניהם יחד. **נד. עד** כורחך צריך לומר דאינה לשחיטה אלא לבסוף, דאם חלות השחיטה היא מתחילה ועד סוף, לא היו אחרים סוברים תפוס לשון ראשון, כיון דשייך שיהיה הקרבן גם לנמולים וגם לערלים, ורק משום דאינה לשחיטה אלא לבסוף, ובמשהו אחרון של שחיטה אין יכול לומר גם לנמולים וגם לערלים, לפיכך סברו אחרים תפוס לשון ראשון. **נה. ולרבה** לרבי מאיר פטור, דאיירי כגון שגמר בלבו לתרוויהו בין למולים ובין לערלים, והוציא בפיו לערלים ולא הספיק לומר למולין עד שנגמרה שחיטה בערלים, ורבי מאיר מכשיר כיון דסבר דלא בעינן פיו ולבו שוין, ולאביי הא דמכשיר רבי מאיר דאמר שסימן ראשון למולין וסימן שני אף לערלים, והקרבן כשר כיון שלא היה שום סימן שהיתה בו מחשבת ערלים בלבד, ובשביל לפטור בעינן מחשבה לערלים בלבד. **נו. לגירסת** התוס' (להלן ד"ה והיינו), וכן הוא לפנינו. אולם לגירסת המהרש"ל גרסינן בעי רבא. **נז. להלן** דף סא. **נח. בשפת** אמת כתב דצריך לומר בכוונת התוס' דבאמת כתבו, דמיירי בעבודה אחת. אבל בלאו הכי אין מקום לפרש דמיירי המשנה בב' עבודות, דאם יהיה מחשבת אוכלין גם בזריקה, א"כ אמאי תני באמת דכשר. ואפשר דס"ד הוי לומר דנהי דמחשבת אוכלין פוסל בזריקה, מ"מ כשחישב בשחיטה לאוכלים טהורים, חשוב עכ"פ 'מקצת אוכלים' ומהאי טעמא כשר. וע"ז דחו דגם אם בשחיטה לא חישב כלל ובזריקה חישב שלא לאוכליו ג"כ לא מיפסל, דאין מחשבת אוכלים טמאים פוסלת אלא בשחיטה. **נט. עד** פי חכמת שלמה למהרש"ל. ולפירושו ראיית התוס' היא מהברייתא להלן, דמרבינן לכולי עלמא מקצת ערלה בפסח. אמנם במהרש"א פירש בדרך אחרת את ראיית התוס'. וז"ל המהרש"א, נראה דלאו היינו ברייתא דלקמן, דמייתי להכשיר מקצת ערלה מקרא, דבהך ברייתא גופא פסיקא ליה טפי להכשיר מקצת טומאה, ומיניה וביה הוי ליה לאוכחי הכי. אלא דאיכא למימר דאתיא כר' יוסי. אבל ר"ל בהך ברייתא דלקמן, דקתני אחרים אומרים הקדים מולין לערלים כשר, ערלים למולין פסול. ומדקדק תלמודא, מאי שנא מולין לערלים דכשר, דכולה ערלה בעינן וליכא. משמע, דסבירא להו לאחרים דמקצת ערלה כשר, ואחרים היינו ר"מ. וליכא לאשכוחי לר"מ אלא בכה"ג דקיימי קמיה ערלים ומולין. עכ"ל. **ס. דף** סג. **סא. במהרש"א** כתב, דבדווקא נקטו התוס' דבב' עבודות אינו מועיל מפרש יותר מסתם, אבל בעבודה אחת ודאי דמועיל מפרש יותר

והיינו בעיא דרב פפא:

יבארו על מה קאי 'בעיא דרב פפא'.

איתא בגמרא, דיש לפרש את המשנה דבין ברישא ובין בסיפא הא דתנן 'לשמו ושלא לשמו' דפסול, מיירי בשתי עבודות. וברישא מיירי שחשב בשחיטה לשם פסח, וכשזרק חשב שלא לשמו. ואילו בסיפא מיירי דבשעת שחיטה חשב שתי מחשבות, האחת ששוחט לשם פסח, והשניה שיזרוק שלא לשם פסח. ומסקינן בגמרא 'והיינו בעיא דרב פפא'. ופירש רש"י, דלפירוש זה תנן בסיפא בהדיא דכשחושב בשחיטה שהיא עבודה אחת לפגל בעבודה שניה שהיא זריקה, הוי פיגול ופסול, והיינו מה שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בזבחים[סב] האם מחשבין מעבודה לעבודה, כלומר, כשחשב בשעת השחיטה שתהיה הזריקה לעבודה זרה, נאסרה בהנאה. והטעם שנקראת מחלוקת זו בשם 'בעיא דרב פפא', הוא משום דהתם בגמרא מתקיף לה רב פפא דאין לפשוט ולהביא ראיה דאין מחשבין מעבודה לעבודה אחרת לפסול.

ואומרים התוס' **דפי' הקונט' דחוק**, דאם הכוונה למחלוקת זו דמחשבין מעבודה לעבודה, אמאי נקטה הגמרא שהיא 'בעיא דרב **פפא**' שלא נחלק במחלוקת זו, אלא רק דחה בגמרא שם דאין להביא ראיה לאחד מהצדדים, **ולא** נקטה הגמרא שהיא שיטת ר' יוחנן, **דאמר התם בהדיא** דמחשבין מעבודה **לעבודה**, ובמשנה כאן מבואר כמותו דהמחשבה שחשב בשעת השחיטה על הזריקה מהני לפסול.

ונראה לריב"א דגרסינן **לעיל** בתחילת הסוגיא, 'בעי רב **פפא** האם **בעבודה אחת תנן**', שרב פפא הוא בעל האיבעיא בסוגייתנו האם דיברה המשנה בעבודה אחת או בשתי עבודות. ולכן מסיק דהיינו **בעיא דרב פפא**, פירוש, דשפיר מתוקמא **בעיא דרב פפא** האם מיירי המשנה בעבודה אחת או בשתי עבודות, משום דלאחר שדחתה הגמרא **שאינו יכול לפושטה** מן גוף דברי **המשנה** דלשמו ושלא לשמו בעבודה אחת תנן, אפשר להעמיד את הרישא ואת הסיפא גם באופן שחשב לשמו ושלא לשמו בשתי עבודות, ולכן באמת הסתפק רב פפא במאי מיירי המשנה. **וכן מצא רבי** גירסא זו 'בעי רב פפא' **בספר** ישן, **וכן גרס ר"ח**.

ורשב"א מפרש פירוש אחר להא דקאמרה הגמרא 'והיינו **בעיא דרב פפא**', דלאחר שהעמידה הגמרא לסיפא דמתניתין בשוחט על מנת לזרוק שלא לשמו, קאמרה דגם **מה ששאל** רב פפא האם **בעבודה אחת תנן** ששחט לשמו ושלא לשמו **או בשתי עבודות**, אין הכוונה בהנך 'שתי עבודות', כגון ששחט לשמו וזרק שלא לשמו, אלא היינו **כגון שוחט לשמו על מנת לזרוק שלא לשמו**, דגם באופן זה ששחט כדי לזרוק שלא לשמו נמי פסול.

שלא לשמו ולשמו מיבעיא:

יבארו אמאי אם בעבודה אחת תנן מובן למה נקט התנא שלא לשמו ולשמו.

בגמרא פשטינן את האיבעיא דרב פפא האם המשנה מיירי בעבודה אחת או בשתי עבודות, מדקתני בסיפא 'או שלא לשמו ולשמו' פסול. ואי מיירי המשנה בשתי עבודות, השתא אם לשמו ושלא לשמו דעבודה ראשונה היתה בכשרות, אפילו הכי פסול הפסח משום עבודה שניה שהיתה שלא לשמו, שלא לשמו ולשמו מיבעיא, והרי כיון שכבר נפסל במחשבת עבודה ראשונה מהיכן יחזור ויוכשר.

מקשים התוס' **וא"ת**, והאיך יש ראיה מזה לצד השני דהמשנה מיירי בעבודה אחת, הא **כי נמי אמרינן** דמיירי המשנה **בעבודה אחת** נמי **תיקשי ליה**, הכי **השתא**, אם כששחט **לשמו** ושלא **לשמו**, **פסול**, **שלא לשמו ולשמו מבעיא**, והרי ודאי שמה שחשב בתחילת עבודה הראשונה מהני לפסול את הפסח, דהא **אפי' ר' מאיר דפליג** להכשיר את הפסח **בשחט לשמו ושלא לשמו** משום דתפוס רק לשון ראשון והולכים אחר תחילת מחשבתו שהיתה בכשרות, אבל **בשחט שלא לשמו ולשמו מודה** דפסול, **דלכולי עלמא** ואף לרבי יוסי אמרינן **תפוס** אף **לשון ראשון**, וא"כ הדרא קושיא לדוכתה למאי כתבה המשנה דכששחט שלא לשמו ולשמו פסול, הא כל שכן הוא דפסול משום דתחילת מחשבתו היתה בפסול.

ומיישבים וי"ל, **דאי בעבודה אחת מיירי** המשנה, **קא משמע לן כמו שפירש בקונטרס**[סג], **דלא אזלינן בתר לשון אחרון [דוקא]**, ולומר שהוא כשר כיון דסוף המחשבה היתה בכשרות לשמו, וצריך להשמיענו זה **לאפוקי מבן ננס דאית ליה בפרק בית כור** (ד' קה.) **תפוס לשון אחרון לגמרי** אף **לבטל** את הלשון **הראשון**, והכי נמי סובר דסוף מחשבתו שחשב על הפסח לשמו מבטלת את תחילת מחשבתו שחשב שלא לשמו, ואתי המשנה להשמיענו דלא אמרינן כמותו, אלא אזלינן אחר תחילת מחשבתו שהיתה בפסול שחשב לשחוט שלא לשמו. אבל אי מיירי המשנה בשתי עבודות, ושחט שלא לשמו, ולאחר מכן זרק לשמו, הרי כל מחשבת השחיטה היתה בפסול, ואפילו לבן ננס לא אמרינן בו תפוס לשון אחרון, כיון שהוא בעבודה אחרת לגמרי ואינה יכולה להשפיע על העבודה הראשונה.

ור"י מפרש טעם אחר בראיית הגמרא דלא מיירי המשנה בשתי עבודות. דאם מיירי **בעבודה אחת אתי שפיר** הא דקתני בסיפא שלא לשמו ולשמו, דאף שאין בזה חידוש, מכל מקום **תני** 'שלא **לשמו** ולשמו' **אגב** הא דתני ברישא 'לשמו ושלא לשמו', כיון **דשניהם** מיירי **בעבודה אחת. אבל** אי מיירי המשנה **בשתי עבודות**, א"כ הא דתנן ברישא 'לשמו ושלא לשמו', היינו ששחט לשמו וזרק שלא לשמו, **שהפסול** הוא **בזריקה**. ואילו **בסיפא** דתנן 'שלא לשמו ולשמו', היינו ששחט שלא לשמו וזרק לשמו, **והפסול** הוא **בשחיטה**, וא"כ **לא** דמו שני הדינים **אהדדי**, **ולית ליה** לתנא **למתנייה** לבבא זו **אגב רישא**, כיון שאינם דומים כלל[סד].

והיינו בעיא דרב פפא. פי' הקונט' דחוק דנקט רב פפא ולא נקט ר' יוחנן דאמר התם בהדיא מחשבין מעבודה לעבודה. ונראה לריב"א דגר' לעיל בעי רב פפא בעבודה אחת תנן ומסיק היינו בעיא דרב פפא, פי' שפיר מתוקמא בעיא דרב פפא שאינו יכול לפושטו מן המשנה וכן מצא רבי בספר ישן וכן גר"ח. ורשב"א מפרש והיינו בעיא דרב פפא מה ששאל בעבודה אחת תנן או בשתי עבודות, הנך שתי עבודו' היינו כגון שוחט לשמו על מנת לזרוק שלא לשמו:

שלא לשמו ולשמו מיבעיא. וא"ת כי נמי אמרי' בעבודה אחת תיקשי ליה הכי השתא לשמו ושלא לשמו פסול שלא לשמו ולשמו מבעיא, דאפי' ר' מאיר דפליג בלשמו ושלא לשמו בשלא לשמו ולשמו מודה דלכ"ע תפוס לשון ראשון. וי"ל דאי בעבודה אחת מיירי קא משמע לן כמו שפירש בקונ' דלא אזלינן בתר לשון אחרון, [דוקא] לאפוקי מבן ננס דאית ליה בפרק בית כור (ד' קה.) תפוס לשון אחרון לגמרי לבטל הראשון. ור"י מפרש דבעבודה אחת אתי שפיר דתני שלא לשמו ולשמו אגב לשמו ושלא לשמו כיון דשניהם בעבודה אחת, אבל בשתי עבודות דרישא הפסול בזריקה וסיפא הפסול בשחיטה לא דמו אהדדי ולית ליה למתניי' אגב רישא:

שחטו שלא לאוכליו. פי' רש"י לחולה ולזקן ואין מנויין עליו אלא הן. וקשה אם כן מאי איריא שלא לאוכליו אפי' סתם נמי פסול כיון שאין לו אוכלין. ונראה דמיירי דיש נמי מנויים אחרים:

אילימא בב' עבודות טעמא דחשיב בזריקה.

שחטו שלא לאוכליו:

יבארו האם יש גם מנויים אחרים חוץ ממי שאינו יכול לאכול.

בגמרא מייתי מתניתין דלקמן, דאם שחט את הפסח שלא לאוכליו פסול. **ופירש רש"י**, ששחטו **לשם חולה ולשם** זקן שאינם יכולים לאכול כזית, **ואין מנויין עליו אלא הן.**

ומקשים התוס' וקשה, **דאם כן** דמיירי המשנה שאין מנויים אחרים על הפסח אלא הם, **מאי איריא** ששחטו **שלא לאוכליו, אפי' סתם נמי פסול**, כיון דהוי פסח **שאין לו אוכלין**, דהא אסור להאכיל מהפסח למי שלא נמנה עליו, וכל המנויים אינם יכולים לאכול כזית. **ולכן נראה דמיירי דיש נמי מנויים אחרים**, שיכולים לאכול ואפילו הכי כששחט בפירוש לשם אותם שאינם יכולים לאכול, פסול.

אילימא בב' עבודות טעמא דחשיב בזריקה:

יבארו האם קאי הגמרא כאן אליבא דרבה דווקא, או גם אליבא דרב חסדא.

בגמרא פשטינן **דהמשנה** מיירי בשתי עבודות, **מדתנן** בסיפא **דאם** שחט את הפסח לאוכליו ושלא לאוכליו כשר. **ואי נימא** דמיירי בשתי עבודות, דהיינו ששחט לשם אוכליו וזרק לשם שלא מי שאינו יכול לאכול כחולה וזקן, אם כן

ציונים והערות

סב. דף י'. **סג. ד"ה** אלא לאו בעבודה אחת. מסתם לר"מ, דשלא לשמו גרידא מפיק ליה מסתמא דלשמו קאי, ולא מפיק ליה מידי לשמו כשהוא מפרש כמ"ש התוס' לקמן (עמוד ב' ד"ה הכי נמי).

סד. והיינו דווקא לקושיית הגמרא, אבל מכל מקום דוחה הגמרא בתירוץ דאף אם מיירי בשתי עבודות, תנן סיפא שלא לשמו אגב רישא דלשמו ושלא לשמו.

אהח 19/06/2018

יש לדייק דדווקא כשחשב במחשבת הזריקה שלא לאוכליו כשר, משום שאין מחשבת פסול האוכלים פוסלת בזריקה, דדווקא בשחיטה כתבה התורה 'לפי אכלו תכוסו'[סה] ולא בזריקה, אבל אם חשב בשחיטה עצמה לאוכליו ושלא לאוכליו פסול, והא קיימא לן דמקצת אוכלים אינם פוסלים את הפסח. אלא, על כרחך מיירי המשנה בעבודה אחת, כגון ששחט לאוכליו ושלא לאוכליו.

ואומרים התוס' דנראה לר"י, דהכא דקתני שיש להעמיד את המשנה בב' עבודות, אזי לולי הקושיא מהדיוק - איירי הגמרא אליבא דרבה, דאמר לקמן (ד' סה:) שאם שחטו את הפסח למולין על מנת שיתכפרו בו ערלים בזריקה, כלומר, דעל השחיטה עצמה חשב מחשבה כשירה, אבל חשב בשעת השחיטה על מנת שיתכפרו בו ערלים בזריקה, כשר, משום דיליף להלן שאין מחשבת ערלים פוסלת בזריקת הפסח. והכי נמי כשזרק שלא לאוכליו כשר משום דמחשבת הזריקה אינה פוסלת בזה. דלרב חסדא דאמר להלן דאף כששחט על מנת לזרוק את הדם לערלים פסול, דאף מחשבת הזריקה פוסלת, א"כ לא מצי מיירי המשנה בשתי עבודות, שזרק את הפסח שלא לאוכליו דהא בכהאי גוונא נמי פסול[סי].

ודוחים התוס' מיהו, לקמן משמע במסקנא דאף לרבה פסול כשחשב בזריקה לזרוק את הדם לערלים, ולפי"ז יש לומר דאליבא דאמת בלאו הכי אי אפשר להעמיד את המשנה בב' עבודות, דא"כ בין לרבה ובין לרב חסדא יהא הפסח פסול אם זרק את הדם שלא לאוכליו. ולפי"ז צריך לומר שהיתה הגמרא יכולה להוכיח דמיירי המשנה בעבודה אחת אף מכך, דאי מיירי בב' עבודות אין ליישב את המשנה אמאי כשר שהרי זרק שלא לאוכליו. אלא שרצתה הגמרא להוכיח דמיירי בב' עבודות ממקום אחר.

נראה לר"י דהכא איירי אליבא דרבה דאמר לקמן (ד' סה:) שחטו למולין על מנת שיתכפרו בו ערלים כשר, דלרב חסדא דאמר פסול לא מצי מיירי בשתי עבודות. מיהו לקמן משמע במסקנא דאף לרבה פסול:

[ס:] פסח ששחטו לשמו ושלא לשמו. אומר ר"י דמיבעיא ליה אפי' לר"מ דסבר בעלמא תפוס לשון ראשון דילמא הכא פסול דלשמו דאינו נוהג בכל הזבחים לא חשיב למיחל והוי עקירה או דילמא אפ"ה אמר תפוס לשון ראשון, דאליבא דר' יוסי הוה מצי למיבעי אפילו בשלא לשמו ולשמו, אלא להכי נקט לשמו ושלא לשמו משום דבעיא אפילו אליבא דר"מ:

בשאר ימות השנה. היינו קודם שהגיע זמן הפסח כדפי' בקונטרס ולכך בעי עקירה לפי שעומד לפסח כשיבא, ובכולה שמעתא חשיב ליה דקאי לשמו אבל לאחר הפסח משמע לקמן (ד' סה.) דספיקא הוי דקאמרינן ש"מ פסח בשאר ימות השנה בעי עקירה:

הכא נמי אתי שלא לשמו ומפיק מידי לשמו.

וא"ת והא לשמו ושלא לשמו כשר לר"מ ולא אמרינן אתי שלא לשמו ומפיק מידי לשמו ושלא לשמו גרידא פסול אע"ג דסתמא לשמו קאי. ואור"י

בשאר ימות השנה:

יוכיחו דהיינו דווקא קודם הפסח.

בגמרא איבעיא להו, פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו ושלא לשמו, מהו.

ומבארים התוס', דהאיבעיא היינו דווקא קודם שהגיע זמן הפסח כדפי' בקונטרס. ולכך בעי עקירה, שיחשוב בפירוש ששוחט שלא לשמו, דהיינו לשם שלמים, לפי שקרבן זה שהוקדש לשם פסח עומד להקריבו לשם פסח כשיבא, ולכן בכולה שמעתא חשיב ליה לקרבן פסח קודם שהגיע זמנו דקאי לשמו, שבסתמא הוא עומד להקריבו לשם פסח. אבל לאחר הפסח, משמע לקמן (ד' סה.) דספיקא הוי האם בסתמא הוא עומד לשם פסח או לשם שלמים, דקאמרינן שמע מינה פסח בשאר ימות השנה בעי עקירה, דהיינו שהביאה הגמרא ראיה לזה שצריך עקירה לשם שלמים. ומשמע, דיש צד לומר שמאיליו הוא עומד להקריבו לשם שלמים, ואינו צריך שישחוט אותו בפירוש שלא לשמו כדי לעקור ממנו שם פסח.

הכא נמי אתי שלא לשמו ומפיק מידי לשמו:

יבארו את החילוק בין מחשבה דלשמו בכל הקרבנות למחשבה שלא לשמו בפסח שלא בזמנו.

בגמרא אמר רבא, פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו ושלא לשמו כשר. דהא סתמו של הפסח אף בשאר ימות השנה לשמו קאי, ואפילו הכי כששחטו שלא לשמו כשר, וחזינן דאתי 'שלא לשמו' ומוציא מידי 'לשמו', הכי נמי כששחטו בפירוש לשמו, ולאחר מכן שחטו שלא לשמו, אתי ה'שלא לשמו' ומוציא מידי ה'לשמו' וכשר.

מקשים התוס' וא"ת, והא כששוחט את הפסח בזמנו לשמו ושלא לשמו נמי כשר לר"מ, משום דאמרינן תפוס לשון ראשון ועיקר המחשבה היא מה שחשב בתחילה לשמו, ולא אמרינן דאתי מחשבת השלא לשמו שחשב לאחר מכן ומפיק מידי המחשבה הראשונה דלשמו. ואילו כששוחט את הפסח בזמנו שלא לשמו גרידא, ללא מחשבה מפורשת בתחילה לשמו, פסול, ואע"ג דסתמא של הפסח 'לשמו' קאי מתחילה, לא אמרינן שהוא כשוחט לשמו ושלא לשמו. הרי חזינן ששונה דין הקרבן כשחשב מתחילה בפירוש ממחשבה דסתמא, דבמחשבת סתם אתי המחשבה השניה ומוציאה מידי המחשבה הראשונה, ואילו

פסח ששחטו לשמו ושלא לשמו:

יבארו דהספק הוא גם אליבא דרבי מאיר.

בגמרא איבעיא להו, פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו ושלא לשמו מהו.

והספק הוא מכיון שבשאר ימות השנה אם שחט את הפסח לשמו פסול, ושלא לשמו כשר, האם אמרינן שבאה המחשבה שלא לשמו ומוציאה את הקרבן מידי מחשבתו הראשונה שחשב לשמו, ומכשירה אותו או לא.

ולכאורה ספק הגמרא הוא אליבא דרבי יוסי דסבר דתפוס גם לשון אחרון, והספק הוא האם כיון ששתי המחשבות אינן יכולות להתקיים יחד, אמרינן דהמחשבה השניה ששחטו שלא לשמו ומכשירה את הקרבן מוציאה מידי המחשבה הראשונה, או לא. אבל אליבא דרבי מאיר דאמר תפוס לשון ראשון, א"כ ודאי דהפסח פסול משום שהמחשבה הראשונה היתה לשמו.

אולם אומר ר"י דמיבעיא ליה אפילו לר"מ דסבר בעלמא תפוס לשון ראשון, אפילו הכי יש צד להכשיר את הקרבן, משום דדילמא הכא הפסול ד'לשמו', היינו שאם שחטו לשם פסח בשאר ימות השנה פסול, הוא פסול קל, דהרי אינו נוהג בכל הזבחים, דהא בכל הזבחים ששחטן לשמן כשרים[סז], לכן לא חשיב למיחל על הקרבן לפסלו אם יחשוב מחשבה אחרת באותה שחיטה, וכשחושב לאחר מכן לשחטו שלא לשמו, במחשבה שניה זו הוי עקירה למחשבה הראשונה וכשר. או דילמא, אפילו הכי שהוא פסול קל אמר רבי מאיר דתפוס לשון ראשון ויפסל. ומייתי התוס' ראיה לזה שהאיבעיא היא אליבא דרבי מאיר, דהא אליבא דר' יוסי דסבר תפוס לשון אחרון, הוה מצי למיבעי אפילו כששחט את הפסח בשלא לשמו ולשמו, דהשתא נמי יש סברא לפסול אף שהתחיל את השחיטה בכשרות שחשב לשחוט שלא לשמו, כיון דלרבי יוסי תופסים גם לשון אחרון וגם לשון ראשון. ואמאי נקטה הגמרא להאיבעיא שהתחיל את השחיטה בלשמו, שיש בזה סברא גדולה יותר לפסול כיון שהתחיל בכשרות[סח]. אלא להכי נקט את האיבעיא ששחט לשמו ושלא לשמו, משום דבעיא היא אפילו אליבא דר"מ דסבר תפוס לשון ראשון, ובכל מחשבה אחרת של פסול כשהיה מתחיל בה ודאי שהיה הקרבן נפסל, אפילו הכי איבעיא לן האם במחשבה זו שהיא קלה יותר סבר רבי מאיר תפוס לשון אחרון.

ציונים והערות

סה. דתכוסו' היינו שחיטה, כדמתרגמינן 'ושחט' - 'ויכוס'. **סו. במהרש"א** הקשה, דהא ר"י עצמו פירש להלן (סה. ד"ה שחטו למולין) דרב חסדא לא פסל אלא בשחט ע"מ שיתכפרו בו ערלים, דהיינו על מנת לזרוק בשביל הערלים. אבל בזרק לשם ערלים, אפילו רב חסדא מודה דכשר דאין מחשבת אוכלין בזריקה. וא"כ מה הקשו התוס' דאין להעמיד את המשנה אליבא דרב חסדא, הא איכא לאוקמא נמי דבב' עבודות דקאמר הגמרא הכא היינו ב' עבודות ממש, ששחט לאוכליו, וזרק שלא לאוכליו, דרב חסדא נמי מודה ביה דכשר, וכמו שכתבו התוס' להלן בשם ר"י, משום דאין מחשבת אוכלין בזריקה. וכתב מהרש"א דיש ליישב, ד'שחטו לאוכליו ושלא לאוכליו' דתנן במשנה לא משמע בב' עבודות ממש, מדלא נקט התנא בלשונו רק 'שחטו' לאוכליו ושלא לאוכליו, משמע דכולה קאי אשחיטה, ובין מחשבת השחיטה לאוכליו, ובין מחשבת הזריקה שלא לאוכליו, שתיהם הוו בשעת שחיטה, מדלא נקט נמי 'וזרק' שלא לאוכליו. ולכן כתבו התוס' דלא אזלא כרב חסדא אלא כרבה. ודו"ק. **סז. ואף** בפסח עצמו, אם שחטו בזמנו לשמו כשר הוא, חוץ מפסח שלא בזמנו, שהוא המקום היחידי שהקרבן נפסל אם שחטוהו לשם מה שהקדישוהו. **סח. במהרש"א** הקשה, דא"כ לבתר דפשט רבא הך דלשמו ושלא לשמו דמפיק ליה שלא לשמו מידי לשמו כיון דמפיק ליה מסתמא, אכתי לא תפשוט הך אבעיא דשלא לשמו ולשמו אליבא דר"י, דלא שייך התם למימר מדמפיק ליה מסתמא. והניח בצ"ע. וכתב בשפת אמת, דכל קושיית המהרש"א היא מאחר דסבירא ליה דסברת רבא דלא עדיף שלא לשמו מסתמא שייך רק בלשמו ושלא לשמו, וא"כ לפ"ז הוי ליה למהרש"א להקשות טפי על דברי התוס', למה לא תירצו כפשוטו, דלכך סידרה הגמרא את האיבעיא רק על לשמו ושלא לשמו, משום דפשיטותא דרבא בהכי מיירי. אבל כתב השפת אמת, דיש לומר דסברת רבא שייכת גם בשלא לשמו ולשמו, כמו דבסתמא נמי להכי קאי ומ"מ בשלא לשמו מכשיר, [ומה"ט פשיט רבא להכשיר גם בלשמו ושלא לשמו], א"כ על כרחך בעירוב מחשבות נמי כשר, וכיון דלר"י תפיס ב' הלשונות גם בשלא לשמו ולשמו הוי עירוב מחשבות, וכשר. אך הקשה בשפ"א דקצת קשה לשיטת התוס', דטפי הו"ל למיבעי בשלא לשמו ולשמו ואליבא דר"י דהלכתא כוותיה, [ולהשמיענו רבותא דאפי' בכהאי גוונא פשיט רבא דכשר כנ"ל] אע"ג דבלשמו ושלא לשמו איכא רבותא אליבא דר"מ, דהא אנן לא קיי"ל כר"מ.

במחשבה מפורשת, אין המחשבה השניה מוציאה מידי הראשונה. וא"כ האיך מדמה רבא לגבי פסח שלא בזמנו שיהא האופן שחשב בפירוש לשמו ואחר כך שלא לשמו כמו האופן ששחט שלא לשמו לאחר מחשבת סתם, מטעם דאמרינן דסתמא לשמו קאי והוי כחשב לשמו ושלא לשמו, הא על כרחך חזינן שהדין שונה אם חשב מתחילה בפירוש לשמו[סט].

ומיישבים ואור"י, דהתם בפסח בזמנו כששחטו לשמו ושלא לשמו, היינו טעמא דכשר, משום דהכשר קרבן במחשבת לשמו נוהג בכל הזבחים. הילכך כי אמר בפירוש ששוחט לשמו, אלים מחשבת הכשר זו למיחל טפי, ולא אתי מחשבה דשלא לשמו ומפיק ליה דאמרינן בזה תפוס לשון ראשון. אבל כששוחט את הפסח שלא בזמנו דאם שחטו לשמו פסול, האי פסול דלשמו אינו נוהג בכל הזבחים, ולכן אף כששחט בפירוש לשמו, הוי כמו ששחט בסתמא לשמו, דאתי מחשבת שלא לשמו ומוציאה מידי המחשבה הראשונה להכשיר את הקרבן. ואומרים התוס', דלהכי - כיון דהכא הפסול דשלא לשמו הוא פסול מיוחד שאינו נוהג בקרבן אחר, לכך לא מקשה ליה הגמרא לרבא אלא מהשוחט לאוכליו ושלא לאוכליו, דגם פסול זה שנשחט שלא לאוכליו לא שייך אלא בפסח גרידא.

סתמו להני אוכלין קאי הני מימשכי כו':

יבארו סברת רבא דאמרינן דסתמא דהפסח קאי לשמו ולא לאוכליו.

בגמרא הקשה רב אדא בר אהבה לרבא, האיך מדמה מחשבת סתמא למחשבה בפירוש, הא כשאמר בפירוש ששוחט את הפסח שלא לאוכליו פסול, אף דמתחילה בסתמא קאי הפסח לאוכליו. ואילו כששוחט בפירוש לאוכליו ושלא לאוכליו כשר. וחזינן דיש חילוק בין כששוחט במחשבת סתם למחשבה בפירוש. ותירץ רבא, דמחשבת סתמא דלאוכליו אינה כל כך חזקה כמו מחשבת סתמא דלשמו. דמחשבת סתמא דלשמו, היא בכל אופן שהוא ואינה משתנית. אבל מחשבת אוכליו, דהיינו מנוייו, עד שלא נשחט הפסח יכולים מנוייו למשוך ידיהם ממנו ולהימנות על פסח אחר, וכמו כן יכולים מנויים אחרים להימנות על פסח זה.

מקשים התוס', והקשה ריב"א, והא אף אם ימשכו מנויי הפסח הזה את ידיהם ממנו, מה לנו אי לא קאי הפסח להני אוכלין, והא מכל מקום עדיין סתמא דפסח זה לאוכלין קאי, או להני מנויים או לאחריני, דבכל אופן שהוא סתמא לא לחולים או לזקנים קאי, וא"כ הדרא הוכחת רב אדא בר אהבה למקומה, דאפ"ה דסתם פסח עומד להישחט לאוכליו, מחשבת 'שלא לאוכליו' שחשב בסוף מפיק מלאוכליו, וא"כ, המחשבה 'שלא לאוכליו' נמי שחשב בסוף אמאי לא עקרה את המחשבה ששוחט לאוכליו דקאמר ברישא בפירוש. אלא על כרחך חזינן דאם חשב בפירוש ששונה הדין מאם שחט בסתמא. ומיישבים ואומר ר"י, דכששוחט בפירוש לאוכליו ושלא לאוכליו, אינו כשר אלא על ידי אותם אוכלין ששחט וחישב עליהן, והרי סתמיה דפסח זה לאו לאלו אוכלין דווקא קאי, אלא לכל מי שימנה עליו, והרי הוי כאילו לא קאי לאוכליו. וזו כוונת רבא ששונה המחשבה דלשמו, שהקרבן עומד להישחט לשמו בכל אופן שהוא, מהמחשבה דלאוכליו, שאין הקרבן עומד בכל אופן למי שישחוט עליו, אם אינם מנויים עכשיו עליו.

וישנו לאחר מיתה:

יבארו האם יש לפרש את הסוגיא גם אליבא דמאן דאמר שיעבודא לאו דאורייתא.

דהתם היינו טעמא דהכשר לשמו נוהג בכל הזבחים הילכך כי אמר לשמו אלים למיחל טפי ולא אתי שלא לשמו ומפיק ליה, אבל האי פסול דלשמו אינו נוהג בכל הזבחים ולהכי לא מקשה ליה אלא מלאוכליו ושלא לאוכליו דלא שייך אלא בפסח גרידא:

סתמו להני אוכלין קאי הני מימשכי כו'. הקשה ריב"א מה לנו אי לא קאי להני אוכלין מ"מ סתמא לאוכלין קאי או להני או לאחריני דסתמא לא לחולים או לזקנים קאי ואפ"ה שלא לאוכליו מפיק מלאוכליו, ושלא לאוכליו נמי אמאי לא עקר לאוכליו דקאמר ברישא. ואומר ר"י דכששוחט לאוכליו ושלא לאוכליו אינו כשר אלא על ידי אותם אוכלין ששחט וחישב עליהן וסתמיה לאו לאלו אוכלין והרי כאילו לא קאי לאוכליו:

[סא.] **וישנו לאחר מיתה. ושינוי בעלים אינו לאחר מיתה שמא משום דכתיב לכפר עליו ולא על חבירו ומת לאו בר כפרה גמורה הוא אלא שנתחייב להביאו, והך דשמעתין אתיא להדיא כמ"ד שיעבודא דאורייי וכרב אסי אמר רב בפ"ק דקדושין (ד' יג:) דמוקי הא דתנן האשה שמתה יביאו יורשין עולתה אע"פ שלא הפרישתה מחיים, אבל לרב יהוד' אמר שמואל דאמר והוא שהפרישתה מחיים אבל לא הפרישתה לא משום דשיעבודא לאו דאורייתא לכאורה אינו נפקותא בין שינוי קודש לשינוי בעלים דלאחר מיתה כיון דבשינוי קודש [נמי] אין היורש חייב להפריש אחר תחתיו. ומיהו י"ל דנ"מ אם הפרישו בעלים שתי עולות לאחריות שאם תפסל האחת יביא השניה ואם לאו תהא חולין. אי נמי שינוי קודש אסור לשנות אחר מיתה דאמר בריש זבחים (ד' ג:) ונדבה מי שרי לשנויי בה, אבל שינוי בעלים ליכא אפי' איסור כיון דאינו לאחר מיתה:**

בגמרא חילק רבא בין פסול של שלא לשמו לפסול דשלא לשם בעלים, דפסול שלא לשמו ישנו לאחר מיתה, דאם מת בעל הקרבן ובנו שחט את הקרבן שלא לשמו, צריך הבן להביא קרבן אחר מנכסי אביו. ואילו פסול דשינוי בעלים, ששוחט את הפסח שלא לשם בעליו אינו לאחר מיתה. ואומרים תוס', דשמא הטעם שאינו לאחר מיתה, הוא משום דהטעם דכששחט שלא לשם הבעלים ילפינן דפסול מדכתיב 'לכפר עליו', וממעטינן 'עליו' - על הבעלים - ולא על חבירו. והני מילי כשבעליו חי, אבל כשמת, לאו בר כפרה גמורה הוא, אלא הטעם שצריך להביא בנו את הקרבן, הוא מפני שכבר נתחייב להביאו. וכיון שהמיעוט 'עליו' ולא על חבירו הוא רק על קרבן שמכפר, לכן אף אם הקריב בנו את הקרבן שלא לשם הבעלים אינו חייב להביא קרבן אחר.

ואומרים התוס', דהך דשמעתין אתיא להדיא כמ"ד שיעבודא דאורייתא, כלומר, דמדאורייתא חל השיעבוד על נכסי מי שמתחייב ממון או דבר אחר. וכרב אסי אמר רב בפ"ק דקדושין (ד' יג:), דמוקי הא דתנן 'האשה יולדת שמתה, ועדיין לא הביאה את קרבן היולדת שנתחייבה בו - יביאו יורשין עולתה', דמיירי אע"פ שלא הפרישתה היולדת מחיים אפילו הכי כבר נתחייבו הנכסים בקרבן, דשיעבודא דאורייתא. אבל לרב יהודה אמר שמואל דאמר והוא, היינו הא דתנן 'יביאו היורשים עולתה', הוא דווקא שהפרישתה אמם היולדת מחיים, אבל אם לא הפרישתה לא יביאו את הקרבן מנכסיה, משום דסבר שיעבודא לאו דאורייתא, א"כ לכאורה כבר אינו נפקותא בין שינוי קודש - ששוחט שלא לשמו, לשינוי בעלים - ששוחט שלא לשם הבעלים בקרבן דלאחר מיתה, כיון דבשינוי קודש [נמי] אם שחט היורש את הקרבן שלא לשמו אין היורש חייב להפריש אחר תחתיו, כיון שלא נתחייבו הנכסים מדאורייתא להביא מהם קרבן, אלא על כרחך צריך לומר דסוגיא דהכא דיש נפקותא בין שינוי קודש לשנוי בעלים, אזלא כמאן דאמר שיעבודא דאורייתא.

ומיהו אומרים התוס', די"ל דגם למאן דאמר שיעבודא לאו דאורייתא יש נפקא מינה בין שינוי קודש לשינוי בעלים, זאת אם הפרישו בעלים שתי עולות ואחת מהן לאחריות, שאם תפסל האחת יביא השניה לעולה, ואם לאו תהא השניה חולין. דבשינוי קודש כששחטו שלא לשמו דפוסל לאחר מיתה, צריך בנו להביא את הקרבן השני לעולה, דאף דשיעבודא לאו דאורייתא ולא נתחייבו כל הנכסים באחריות הקרבן, אבל אותה בהמה שכבר הפרישו הבעלים לאחריות ודאי כבר חל עליה שם הקרבן אם לא יביא את השניה. אבל בשינוי בעלים, כיון דאינו פוסל לאחר מיתה אינו צריך להביא את השניה. אי נמי, בעוד אופן יש חילוק למאן דאמר שיעבודא לאו דאורייתא בין שינוי קודש לשינוי בעלים לאחר מיתה, דשינוי קודש אסור לשנות אחר מיתה, דאמרינן בריש זבחים (ד' ג:) על הא דילפינן התם שאם שחט את הקרבן שלא לשמו, דדינו כנדבה, שמותר לו לעבוד את עבודותיה, כגון קבלת הדם וזריקה שלא לשמה. ופריך בגמרא, ונדבה מי שרי לשנויי בה, והרי אף בנדבה אסור לחשוב כשעובד את עבודותיה שלא לשם הקרבן. ושם מיירי לאחר שכבר שחט את הקרבן, ואפילו הכי אסור לו לעבוד את שאר עבודות הקרבן שלא לשמו. אבל שינוי בעלים ליכא אפי' איסור לשחוט את הקרבן שלא לשמם, כיון דפסול שלא לשם הבעלים אינו שייך לאחר מיתה.

ציונים והערות

סט. בשפת אמת דקדק בקושיית התוס', דבשלמא בהא דפסח בשאר ימות השנה לשמו ושלא לשמו, דהספק היא אי עירוב מחשבות נמי חשוב עקירה, מוכיח רבא שפיר דכיון דסתמא נמי הוי כלשמו, וכל מקום כשחושב שלא לשמו מהני להכשיר, הרי דגם בעירוב מחשבות חשוב עקירה. וכמו כן בפסח בזמנו, דמיפסל כששוחט שלא לשמו, אע"ג דסתמא לשמו קאי נמי פסול משום דעירוב מחשבות פוסל. אבל לשמו ושלא לשמו לר"מ דכשר, הוא מטעם דתפוס לשון ראשון, והוי כלא חשב כלל, דהא לרבי מאיר לשון אחרון לאו כלום היא, וליכא עירוב מחשבות כלל. וכתב דאכן נראה דקושייתם

נעשה כמי שאין לו בעלים בזמנו ופסול:

יבארו מהי סברת רבא לפסול את הפסח ששחטו שלא בזמנו שלא לשם בעליו.

בגמרא אמר רבא, פסח ששחטו שלא בזמנו שלא לשם הבעלים, נעשה כמי שאין לו בעלים בזמנו ופסול. והיינו, כיון דאמר רבא לרב פפא דאין לדמות שינוי בעלים ששוחט שלא לשם הבעלים, לשינוי קודש ששוחט שלא לשמו, מחמת ארבע סיבות שמנה אותן רבא לעיל.

מקשים התוס׳ ותימה לר״י, למה ליה לרבא למימר לשון זה דנעשה כמי שאין לו בעלים בזמנו כדי לפסול, כיון דסבר רבא דתרתי מאותן פירכות דפריך שאין דומה שינוי בעלים לשינוי קודש דוקא הן, כלומר, דאין להקשות עליהן, והן נכונות לחלק בין שינוי בעלים לשינוי קודש, דשינוי בעלים אין בכוחו להכשיר את הפסח לאחר זמנו, משום דאינו עוקר את הפסח משמו כמו שינוי קודש, א״כ **לימא** רבא דכששוחט את הפסח שלא בזמנו שלא לשם הבעלים הוא **פסול** משום **דאין כאן** עקירה משם ׳פסח׳ שבו, והוא כפסח ששחטו שלא בזמנו לשמו דפסול. **ואי לא** חייש רבא כלל **לכל** הני ארבע **פירכי** לחלק בין שינוי קודש לשינוי בעלים, **וסבר** דשינוי בעלים דמי **לשינוי קודש**, **הואיל** ושינוי בעלים **פוסלו בזמנו** כמו ששינוי קודש פוסלו בזמנו, וכדאמר רב פפא לרבא, ולכן **חשיב** ליה רבא כששוחטו שלא בזמנו עקירה משם פסח שלו, והוי כפסח ששוחטו שלא בזמנו שלא לשמו דכשר, **א״כ אמאי** באמת קאמר רבא דכשמשנה אותו לשוחטו שלא לשם בעלים פסול משום דהוי **כמי שאין לו בעלים בזמנו** וייפסל, **הלא בשינוי קודש** כששוחטו שלא לשמו **לא חשבינן** כשמשנה אותו שלא בזמנו שיהא כמו ששוחטו שלא **בזמנו לפסול**, אלא אמרינן דשלא בזמנו כשר כששוחטו שלא לשמו.

ומיישבים ואומר ר״י, דהא דקאמר רבא ׳נעשה כמי שאין לו בעלים בזמנו׳, אין פירושו שהוא כמו ששוחטו בזמנו בפירוש שלא לשם בעליו, אלא **הכי פירושו**, דהגמ׳ דסבר רבא כהני פירכי שחילקה הגמרא בין שינוי בעלים לשינוי קודש, ולפי״ז בלאו הכי אין בכח שינוי בעלים להכשיר את הפסח שלא בזמנו - קאמר רבא **דאפי׳** אם **ליתנהו להנהו פירכי** לחלק בין שינוי קודש לשינוי בעלים, **מכל מקום** אין לדמותו לשוחט את הפסח שלא בזמנו שלא לשמו שהוא כשר, **ולא** הוי שינוי בעלים עקירה משם פסח להכשירו. וזאת משום **דנעשה כפסח בזמנו שמתו בעליו דאמרינן בסוף אלו דברים** (ד׳ עג:) **דבעי עקירה** לשחטו בפירוש שלא לשם פסח אלא לשם שלמים, **וכששחטו סתם פסול**, **אע״פ** שהוא כמפרש ששוחטו **שלא לשם בעליו שהרי** בעליו מתו, ואם היה בכח שינוי בעלים להכשיר את הפסח שיהא נחשב כשלמים, היה לנו לומר שהוא כשוחטו לשם שלמים, ואפילו הכי לא מהני להכשיר. **והכי נמי** כששוחט את הפסח **שלא בזמנו בשינוי בעלים, לא חשיב עקירה להכשירו**[א].

נעשה כמי שאין לו בעלים בזמנו ופסול. תימה לר״י ל״ל למימר נעשה כיון דתרתי דוקא לימא דפסול משום דאין כאן עקירה, ואי לא חייש להני פירכי וסבר דדמי לשינוי קודש הואיל ופוסלו בזמנו וחשיב עקיר׳ א״כ אמאי הוי כמי שאין לו בעלים בזמנו הלא בשינוי קודש לא חשבי׳ משנה כבזמנו לפסול. ואור״י דהכי פי׳, אפי׳ ליתנהו להנהו פירכי מ״מ לא הוי עקירה דנעשה כפסח בזמנו שמתו בעליו דאמר בסוף אלו דברים (ד׳ עג:) דבעי עקירה, וכששחטו סתם פסול אע״פ שהוא כמפרש שלא לשם בעליו שהרי מתו ה״נ שלא בזמנו שינוי בעלי׳ לא חשיב עקירה. וכן מוכיח הלשון דקאמר שאין לו בעלים ולא קאמר כמי ששחטו בשינוי בעלים:

ואומרים התוס׳, דכן **מוכיח הלשון** שדימה רבא לפסח שמתו בעליו, דקאמר נעשה כמי ׳**שאין לו בעלים**׳, והיינו שמתו, **ולא קאמר כמי ששחטו ׳בשינוי בעלים׳**, ששחטו שלא לשם בעליו, משום דאין כוונת רבא לומר דפסח ששחטו בשינוי בעלים הוא כשחטו שלא לשמו, דא״כ היה כשר שלא בזמנו, אלא דבא לומר דפסול משום שכן מצינו בפסח ששחטו כשמתו בעליו בזמנו שהוא פסול.

אראחת 19/06/2018

ציונים והערות

נמשכת אחר מה שכתבו לעיל בד״ה פסח דאיבעיא להו נמי אליבא דר״מ. וס״ל השתא דעל זה נמי פשיט רבא מכח הא דסתמא כלשמו. והיינו, דכיון דסתמא לשמו קאי, לא שני לן בין אמר בהדיא לשמו ללא אמר, כיון דבלאו הכי נמי להכי קאי, לכך אע״ג דס״ל לר״מ תפוס לשון ראשון מ״מ הכא ליכא עדיפות בדיבורו כלל. וע״ז הקשו מבזמנו, דג״כ סתמא קאי לשמו, ואעפ״כ לר״מ בפי׳ לשמו תפוס לשון ראשון. ועל זה תירצו, דע״ז לא פשיט רבא כלום, פי׳ דעיקר היא אי עירוב מחשבות הוי עקירה, ומה דבעי אליבא דר״מ הוא משום דאתי לאשמעינן דחשיב עקירה גם לר״מ, דכיון דאינו נוהג בכל הזבחים לא חשוב למיחל למימר ביה תפוס לשון ראשון, וזה סברא פשוטה לגמרא. רק דעיקר הבעיא היא האם עירוב מחשבות הוי עקירה, והא בעי רבא למיפשט, וממילא גם לר״מ לא אמרינן תפוס לשון אחרון משום דלא חשוב למיחל.

ע. במהרש״א נראה שלמד כן מלשון התוס׳, וכתב דלא ניחא להו לתוס׳ לומר בתירוצם דלא חייש רבא להני פירכי שחילקה הגמרא בין שינוי בעלים לשינוי קודש, ומשום הכי אמר טעם אחר לפסול, כיון דסתמא דתלמודא מסיק דפירכות אלו דווקא הן. ולכן למדו התוס׳ דאף שרבא מודה בעצם החילוק בין שינוי בעלים לשינוי קודש, קאמר דאף אם ליתא להני פירכי נמי יש לפסול מטעם אחר.

עא. הקשה בשפת אמת, דמהתם לא שמעינן אלא בשחטו ואח״כ נודע שמתו בעליו, דכיון דבשעת שחיטה לא ידעו שמתו לכך לא חשיב עקירה, אבל בנודע שמתו הבעלים ואח״כ שחטו, יש לומר שפיר דגם שינוי בעלים הוי עקירה לפסח ולהכשירו שיהא כשוחטו לשם שלמים.

רבי אומר לשון סורסי הוא זה:

יוכיחו דרבי אינו חולק על תנא קמא.

איתא בברייתא, 'במכסת', מלמד שאין הפסח נשחט אלא למנויו. יכול שחטו שלא למנויו יהא כעובר על המצוה וכשר, תלמוד לומר 'במכסת תכסו', הכתוב שנה עליו לעכב. רבי אומר, לשון סורסי הוא, כלומר 'כוס' לשון ארמי הוא, כאדם שאומר לחבירו כוס לי טלה זה, שפירושו הוא שחוט לי, ובא ללמד שצריך להתכוון בשעת שחיטה למנוייו.

ואומר ר"י, דאין לדקדק מהלשון 'רבי אומר' שבא רבי לחלוק על תנא קמא, אלא **רבי לא פליג את"ק, ומודה דאיכא עיכובא** מכפל לשון הפסוק 'במכסת תכוסו' בשחיטת הפסח **לאוכליו ומנויו**, דאם שחט שלא למנוייו או שלא לאוכליו פסול, **ורבי אינו אלא מפרש דבריו, דלא פסלי כוונת אוכליו ומנויו אלא בשחיטה. וכן משמע בכיצד צולין** (ד' עח:), **דמסיק** בגמרא, **דרב דאמר** בגמרא שם שאם זרק את הפסח הורצה אף על פי שלא אכל ממנו, ומזה חזינן דסבר דאכילה דפסח **לא מעכבי** את הקרבן סבר **כרבי נתן**, דאמר בברייתא שם שעיקר הכשר הפסח תלוי בזריקת הדם, **ולא קאמרה** הגמרא דרב סבר **כרבי** בברייתא זו[א], **והיינו משום דרבי** אינו חולק על תנא קמא, אלא **לפרושי אתא** דהכוונה לאוכליו ומנוייו היא בשחיטה דווקא, **כדפירשתי.**

לאוכליו מנא לן:

יוכיחו דכל הלימוד דטמא פוסל את הפסח אם נשחט לשמו, הוא מהיקש זה.

איתא בברייתא, אשכחן שלא למנוייו, שלא לאוכליו מנא לן דמעכב בשחיטת הפסח, אמר קרא 'איש לפי אכלו תכוסו', איתקש אוכלין למנויין.

ואומר ר"י, דהא דתנן שאם שחט את הפסח **לערלים וטמאים** דפסול, **כולהו נפקי** מההיקש **בהאי קרא ד'איש לפי אכלו** תכוסו', שהוקשו אוכלי הפסח למנויין, **דכיון** דהערלים והטמאים **לא מצו אכלי ליה**, לכן כששוחט לשמם **חשיבי כולהו** כמו ששחט **'שלא לאוכליו'.**

וכן משמע בפ"ב דזבחים (ד' כג:), **דקאמרה** הגמרא על הא דתנן התם דטמא מחלל עבודה כשמקריב קרבן יחיד[ב]. ואמרו זקני דרום, לא שנו דמחלל אלא טמא שרץ, אבל טמא מת מתוך שמרצה בציבור לכתחילה, מרצה נמי ביחיד. וקאמרה הגמרא התם, דהטעם שרק טומאת מת הותרה אצל ציבור הוא, משום דסוברים זקני דרום דשוחטין וזורקין על טמא שרץ, הואיל והוא ראוי לאכול את קרבנו בלילה כשיעריב שמשו, ולכן כשהציבור הם טמאי שרץ, לא הותר להם ליכנס לעזרה כשהם טמאים אלא ישלחו קרבנותיהם לעזרה ויקריבוהו כהנים טהורין, ויטבלו ויאכלו לערב, דלא הותרה להם טומאה אלא במקום שאילו לא הותרה היו נדחין. הילכך, טמא מת שאינו מותר לאכול לערב, הותר להן, אבל טומאת שרץ לא. וקאמרה הגמרא דקסברי זקני דרום דאף יחיד **טמא** מת **משלח קרבנותיו, פירוש**, שאם שילח את קרבן **פסח** שלו לעזרה ושחטו וזרקו עליו, פטור מלעשות פסח שני ואף על פי שלא יאכל ממנו, דקסברי אכילת פסחים לא מעכבת. ורק לכתחילה אמרה תורה שידחה לפסח שני. ומקשינן **והתניא 'במכסת נפשות' מכאן שאין הפסח נשחט אלא למנויו, ואיתקש אוכליו למנויו**, כלומר, מה מנויין מעכבים את הפסח, אף אוכלים מעכבים, שאם שחטו לטמאים ולערלים וחולה וזקן שאין יכולין לאכול כזית פסול, ואפילו אם הם מנויים. ומדהקשתה הגמרא רק מכח היקש זה, **משמע בהדיא** דהא **דטמא** מעכב אם נשחט הפסח לשמו, **נפקא לן מ'איש לפי אכלו'.**

[סא.] **רבי אומר לשון סורסי הוא זה. אור"י דרבי לא פליג את"ק ומודה דאיכא עיכובא באוכליו ומנויו, ואינו אלא מפרש דבריו דלא פסלי אוכליו ומנויו אלא בשחיטה. וכן משמע בכיצד צולין (ד' עח:) דמסיק רב דאמר אכילה לא מעכבי כרבי נתן ולא קאמר כר' והיינו משום דלפרושי אתא כדפי':**

לאוכליו מנא לן. אור"י דערלים וטמאים כולהו נפקי מהאי קרא דאיש לפי אכלו, דכיון דלא מצו אכלי ליה חשיבי כולהו שלא לאוכליו. וכן משמע בפ"ב דזבחים (ד' כג:) דקאמר קסברי זקני דרום טמא משלח קרבנותיו פי' פסח, והתניא במכסת נפשות מכאן שאין הפסח נשחט אלא למנויו ואיתקש אוכליו למנויו, משמע בהדיא דטמא נפקא לן מאיש לפי אכלו:

ואיתקש אוכליו למנויו. תימה לר"י א"כ מה מנויו פסלי בד' עבודות דהיינו שינוי בעלים אף אוכליו יפסלו בד' עבודות ובשאר קרבנות נמי יפסלו במנויו. וי"ל דשלא למנויו אין זה שינוי בעלים, דשינוי בעלים לא פסיל אלא בזריקה כגון שוחט או מקבל ומוליך על מנת לזרוק לשם אחרים או זורק לשם אחרים, אבל שוחט ומקבל ומוליך לשם אחרים כשר דמוכפר עליו נפקא לן, ושלא למנויו היינו שוחט שלא למנויו ולא פסיל אלא בשחיטה דווקא כדכתיב תכוסו ודווקא בפסח ולא בשאר קרבנות.

וא"ת ונימא הואיל וגלי שלא לאוכליו בשחיטה ה"ה בשאר עבודות כדאי' בפ"ק דזבחים (ד' ז:) פסח שלא לשמו מזבח פסח שאר עבודות מנא לן הואיל וגלי

ואיתקש אוכליו למנויו:

יבארו מהו הפסול דשלא למנוייו. וגם יבארו אמאי לא ילפינן לפסול שאר עבודות כשעשאם שלא לאוכליו.

בברייתא ילפינן דאם שחט את הפסח שלא לאוכליו פסול, מדאיתקש אוכלין למנויין, מה מנויים, אם שחט את הפסח שלא למנוייו פסול, אף אם שחט את הפסח שלא לאוכליו פסול.

והבינו התוס'[ג], ד'שלא למנוייו', דינו כמו ששוחט שלא לשם הבעלים, דהיינו שינוי בעלים. **וברש"י** בסוגייתנו[ד] נתבאר דעיקר פסול שינוי בעלים הוא בזריקה, דהיינו שעבד אחת מד' העבודות בשביל שיזרוק הדם לשם בעלים אחרים. אבל בשאר העבודות, כשחיטה קבלה והולכה, אין שינוי בעלים פוסל. אמנם כאן במשנה תנן דהשוחט שלא למנוייו פסול, וא"כ חזינן דבפסח פוסל שינוי בעלים לא רק בזריקה אלא גם בשחיטה. **ומזה הוציאו התוס'** דבכל ד' עבודות הקרבן פוסל שינוי בעלים בפסח. **ולכן מקשים התוס' ותימה לר"י, א"כ** דמקשינן מנוייו לאוכליו, **נימא מה מנויו פסלי בד' עבודות, דהיינו שינוי בעלים**, שאם עבד אחת מד' עבודות הפסח בשחיטה וקבלת הדם הולכה וזריקה שלא לשם הבעלים פסולה[ה], **אף אוכליו** כשחשב שלא לאוכליו **יפסלו בד' עבודות.** ועוד קשה, דאם הוקש שינוי הבעלים לשינוי אוכלים, הא קיימא לן[ו] דכל החילוק בין שינוי בעלים בקרבן פסח לשינוי בעלים בשאר הקרבנות הוא, דבכל הקרבנות שנשחטו שלא לשם הבעלים בדיעבד כשרים, ואילו בפסח[ז] פסול אף בדיעבד. אבל לכתחילה אין חילוק ביניהם, וכיון ששינוי בעלים שייך גם בשאר קרבנות, כן **בשאר קרבנות נמי יפסלו במנויו** בכל הד' עבודות כמו שפוסל שלא לשם בעלים בד' עבודות[ח].

ומיישבים וי"ל, דהשוחט שלא למנויו אין זה 'שינוי בעלים', דשינוי בעלים לא פסיל אפילו בפסח **אלא בזריקה, כגון שוחט או מקבל ומוליך על מנת לזרוק לשם אחרים, או זורק לשם אחרים. אבל שוחט ומקבל ומוליך לשם אחרים כשר**, והטעם, משום דשינוי בעלים מ'וכפר עליו' ולא על אחרים **נפקא לן**, והכפרה היא בזריקה דווקא. ואילו הדין ד'שלא למנויו פסול' בפסח היינו דווקא **בשוחט שלא למנויו, ולא פסיל אלא בשחיטה דווקא, כדכתיב** 'תכוסו' שהוא לשון שחיטה כדאמרינן בברייתא, והוא דין מיוחד דווקא **בפסח ולא בשאר קרבנות**, ואמנם בשאר העבודות כגון קבלה והולכה אין פסול אם עושה אותם שלא למנוייו. ולפי"ז מיושבות ב' הקושיות. דמה שהקשו התוס' דנילף שלא לאוכליו משלא למנוייו לפסול בכל הד' עבודות, לא קשיא, כיון דאף הדין שלא למנוייו אינו שייך אלא בשוחט ולא בשאר העבודות. וגם מה שהקשו התוס' דבכל הקרבנות נילף לפסול מפסח משום ששינוי בעלים פוסל בהם לכתחילה במה שפוסל בפסח בדיעבד, נמי לא קשיא, כיון דאין זה דין בשינוי בעלים, אלא הוא דין אחר דשוחט שלא למנוייו האמור בשחיטת הפסח בלבד ועליו לא קאי מה דקיימא לן שכל הפסול בפסח בדיעבד פסול בשאר הקרבנות לכתחילה. **מקשים התוס' וא"ת, ונימא הואיל וגלי קרא דשלא לאוכליו פסול בשחיטה**

מההיקש לשוחט שלא למנוייו, **הוא הדין דבשאר עבודות** נמי פסול כשעושה אותם שלא לאוכליו, **כדאיתא בפ"ק דזבחים** (ד' ז:), דילפינן לפסול **פסח שלא לשמו מדכתיב 'זבח פסח', שאר עבודות מנא לן** דפסולים כשעושה אותם שלא לשם פסח. ומשני, **הואיל וגלי** קרא בשחיטה שפסולה שלא לשמו, **גלי** בכל העבודות.

ציונים והערות

א. והטעם דעדיף לגמרא לומר דרב סובר כרבי משיסבור כרבי נתן, הוא משום דהתם מהדר הגמרא למצוא היכן אמר כן רבי נתן דהעיקר הוא הזריקה, ואילו רבי מובא בברייתא דהכא. ומזה הוכיחו התוס' דגם לרבי העיקר הוא בשחיטה שישחוט לשם אוכליו ומנוייו. **ב. על** כרחך בקרבן יחיד קאמר מתניתין דמחלל, ולא בקרבן צבור, דהרי קרבן ציבור קרב בטומאה (רש"י שם). **ג. ביאור** התוס' כאן הוא על פי מהרש"א, ויעויין במהרש"ל שביאר בדרך אחרת, והקשה עליו מהרש"א. **ד. ד"ה** אבל בשינוי בעלים. **ה. על** פי מהרש"א, ובגנזי יוסף הקשה איך הוה אמינא לתוס' לומר דשינוי בעלים פוסל בפסח בד' עבודות, הא בהדיא איתא בגמרא לעיל דשינוי בעלים אינו בד' עבודות. ואולי יש לומר, דהא דאיתא בגמרא לעיל דאין שנוי בעלים אלא בזריקה ולא בארבע עבודות, היינו דווקא בשאר הקרבנות ולא בקרבן פסח, וכמבואר ברש"י, דהטעם ששונה דין קרבן פסח לפסול בארבע עבודות בשינוי בעלים משאר הקרבנות שאין שינוי בעלים פוסל בהם אלא בזריקה, הוא כיון דבקרבן פסח עיקר צורך הבעלים בו הוא באכילה, ולכן אם שחטו על מנת להאכילו למי שאינו ממנוייו פסול. אבל בשאר הקרבנות עיקר צורך הבעלים הוא הכפרה, ולפי"ז רק בשאר הקרבנות אין שינוי בעלים אלא בזריקה, אבל בפסח כיון דעיקרו לאכילה לכן בכל הד' עבודות הוה אמינא לתוס' לומר דשינוי בעלים פוסל בפסח בד' עבודות, הא בהדיא איתא בגמרא לעיל דשינוי בעלים אינו בד' עבודות. ואולי

אוצר החכמה

ומיישבים ואור"י, דלא דמי הא דאיתא הכא לפסול שלא לאוכליו למה דאיתא שם לפסול שאר עבודות פסח שלא לשמו. דהתם כיון דגלי קרא בכל הד' עבודות בכל הקרבנות דלא עלו לבעלים לשם חובה, ולא חילקה התורה בכל הקרבנות בין שחיטה לשאר העבודות, וגבי פסח אשכחן פסול בחד מינייהו, כששחטו שלא לשמו, אין לנו לחלק גם בפסח בין שחיטה לשאר העבודות, ואמרינן דגם בכל העבודות דפסול אם עשאם שלא לשמו. אבל הכא כששחט שלא לאוכליו, לא גילתה לנו התורה בקרבנות אחרים כלל שהוא פסול, וממילא אין לנו ללמוד בכל שאר העבודות לפסול כשעשאם שלא לאוכליו.

שחטו למולין על מנת שיתכפרו בו ערלים:

יבארו במה נחלקו רבה ורב חסדא.

בגמרא נחלקו רבה ורב חסדא כששחט את הפסח להאכילו למולין על מנת שיתכפרו בו ערלים בזריקת הדם. לרב חסדא פסול, דמחשבת ערלים מהני לפסול בזריקה. ולרבה כשר, דאין מחשבת ערלים מועילה לפסול את הפסח בזריקה.

ואומרים התוס', דאם שחטו למנויו על מנת שיתכפרו בו שאינם מנויו, הא פשיטא דפסול לכולי עלמא, כיון דהיינו הוא הפסול ד'שינוי בעלים', היינו ששינה לכפר שלא לשם בעליו דפסול בפסח ובחטאת.

ומיהו נראה לר"י, דכמו שחולקים רבה ורב חסדא בשחט למולין על מנת שיתכפרו בו ערלים, הכי נמי פליגי רבה ורב חסדא גם בשחט לאוכליו על מנת שיתכפרו שאינם אוכלין, כגון חולה וזקן, דפסל ביה רב חסדא כמו שפסל בשוחט על מת שיתכפרו בו ערלים. ואע"ג דקראי דמייתי רבה ורב חסדא ללמוד מהם האם מחשבת ערלים פוסלת בזריקה או שאינה פוסלת בערל כתיבי, ומנלן שחולקים גם במחשבת אוכלים בזריקה, אומרים התוס' דכיון דהפסול באם חשב לערלים או למי שאינם אוכלים מחד קרא ד'לפי אכלו' נפקי, וגם חזינן דילפי מחשבת ערלים ומחשבת אוכלים מהדדי לכל מילי, דהא השוחט לאוכליו ושלא לאוכליו דכשר, היינו טעמא משום דילפינן מהשוחט למולים ולערלים דלא נפסל בזה הפסח, לכן גם לגבי הנדון בשוחט לאוכלים על מנת שיתכפרו בו שאינם אוכלים ילפינן לה ממחשבת ערלים לרבה להכשיר ולרב חסדא לפסול. אוצר החכמה

ואומרים התוסק דלפי זה דשוה דינם של מחשבת ערלים ומחשבת שלא לאוכלים, דווקא בשחט למולים ע"מ שיתכפרו ערלים פסל רב חסדא, שהמחשבה על מנת שיתכפרו הערלים היתה כבר בשחיטה, אבל אם שחט על מנת שיתכפרו בו מולים ורק לאחר מכן נזרק הדם לשם ערלים, בזה אפי' רב חסדא מודה דכשר, דהא אין מחשבת אוכלין פוסלת בזריקה אלא בשחיטה, דהא בכל מקום פשוט זה למסדר הש"ס בכולה שמעתין דמחשבת אוכלים אינה פוסלת אלא בשחיטה ולא בזריקה, וגם בריש זבחים (ד' ו.) מפורש זה בגמרא דקאמר, אשכחן זביחה שצריכה להיות לשמה, שאר עבודות הקרבן מנלן שצריכות להיות לשמה. וכי תימא נילף מזביחה, מה לזביחה שכן מצינו בה חומרא שהיא פסולה כששוחט שלא לשם אוכלין בפסח, אבל שאר עבודות לא מצינו בהן חומרא זאת. ומשמע דליכא מאן דפליג בזה דאין מחשבת אוכלין פוסלת בזריקה. וא"כ, דאין המחשבה שלא לאוכליו פוסלת אלא בשחיטה ולא בזריקה, גם המחשבה לערלים אינה פוסלת אלא בשחיטה ולא בזריקה, כמו שהוכיחו התוס' לעיל דשוה דין מחשבה לערלים למחשבה שלא לאוכלים.

ועוד, דאין לומר דהסוגיא שם שאין מחשבת אוכלים פוסלת בזריקה אזלא אליבא דרבה דווקא שסובר הכא דמחשבת ערלים לא פסלה בזריקה כלל, אפילו כשחשב בשחיטה על מנת לזרוק לשם ערלים, אבל אליבא דרב חסדא דמחשבת ערלים פוסלת כשחשב כן בשחיטה לזרוק לשם ערלים, הכי נמי אף כשחשב כן בזריקה עצמה לשם ערלים נמי תיפסל. ודוחים התוס' דזה אינו, דהא רב אשי מסיק בגמרא הכא דרבה לא פליג בהא אדרב חסדא, ולמסקנא מודה לו שאם שחט את הפסח על מנת לזרוק את דמו לשם ערלים דפסולי. ועל כרחך כמו שהוכיחו התוס', דכל הפסול הוא רק בשחט על מנת שיתכפרו בו ערלים, אבל בזריקה עצמה אין מחשבת ערלים פוסלת בה, כמו שאין מחשבת שאינם אוכלים פוסלת בה.

ולפי זה דדין מחשבת ערלים היא כדין מחשבת שלא לאוכליו, א"כ בפ' כיצד צולין (ד' עמ.) דתניא, שחטו לאוכליו לזרוק דמו שלא לאוכליו, פסח עצמו כשר ואדם יוצא בו ידי חובתו. לא גרסינן 'לזרוק דמו', דמשמע שהשחיטה היתה על מנת לזרוק דמו שלא לאוכליו, אלא גרסינן 'ונזרק דמו', כדי דלא תיקשי לרב חסדא דסבר שהשוחט על מנת להתכפר בו ערלים פסול, וכמו כן יסבור בשוחט על מנת להתכפר בו שאינם אוכלים שיהא פסול. ואומרים התוס', דאמנם כן יש גירסא זו במקצת ספרים.

וריב"א פירש, דהמחשבה שפוסלת בשחיטה אינה כמו הפסול במחשבת הזריקה, ולכן דוקא נקט רב חסדא ששחט 'על מנת שיתכפרו בו ערלים', שחישב להתכפר בו ערלים, אבל אם לא חישב להתכפר, אלא חישב לזרוק כדי להאכיל את הבשר לערלים, בזה אפי' רב חסדא מודה דכשר, דלא שייך בזריקה מחשבת פסול דאכילה, שזורק לאכילה, אלא רק פסול דכפרה. ומאידך גיסא בשחיטה דווקא אם חישב כדי 'להאכיל' שלא לאוכליו ולערלים פסול, דשחיטה ודאי בעינן שתהא לשם בעלים הראויים לאוכלו, כדכתיב 'איש לפי אכלו תכוסו', והיינו שהשחיטה תהא לשם האוכלים. והיינו הכלל ד'אין מחשבת אוכלין בזריקה', כלומר דאין המחשבה לאוכלים שפוסלת את השחיטה פוסלת את הזריקה.

רב חסדא אמר פסול:

יבארו אמאי שונה דין זה משחטו למולים וערלים דכשר.

בגמרא נחלקו רבה ורב חסדא כששחט את הפסח להאכילו למולין על מנת שיתכפרו בו ערלים בזריקת הדם. לרב חסדא פסול, דמחשבת ערלים מהני לפסול בזריקה. ולרבה כשר, דאין מחשבת ערלים מועילה לפסול את הפסח בזריקה.

מקשים התוס' ואם תאמר, ומאי שנא משחטו למולים ולערלים דכשר, משום דמחשבה שמקצתה לבלתי ראויים ומקצתה לראויים אינה פוסלת. וא"כ מדוע כששחט על מנת שיתכפרו בו ערלים בזריקה פסול, הא יש כאן מחשבה שמקצתה להאכיל למולים ומקצתה לכפר על ערלים.

ומיישבים תריץ, דהתם באותה עבודה עצמה, דהיינו השחיטה, יש גם מחשבת מולים בשחיטה. אבל הכא, לא פתיכי - מעורבים מולים בזריקה, דהא שחט על מנת לזרוק רק לשם הערלים, ולכן פסולי.

גלי. ואור"י דלא דמי כיון דגלי בכל הקרבנות דלא עלו לבעלים לשם חובה וגבי פסח אשכחן פסול בחד מינייהו אין לנו לחלק:

שחטו למולין על מנת שיתכפרו בו ערלים. אם שחטו למנויו על מנת שיתכפרו בו שאינם מנויו הא פשיטא דפסול לכולי עלמא כיון דהיינו הוא הפסול ד'שינוי בעלים' היינו ששינה לכפר שלא לשם בעליו דפסול בפסח ובחטאת. ומיהו נראה לר"י דכמו שחולקים רבה ורב חסדא בשחט למולין על מנת שיתכפרו בו ערלים הכי נמי פליגי רבה ורב חסדא גם בשחט לאוכליו על מנת שיתכפרו שאינם אוכלין כגון חולה וזקן דפסל ביה רב חסדא כמו בערלים אע"ג דקראי דמייתי בערל כתיבי דמחד קרא דלפי אכלו נפקי וילפי מהדדי לכל מילי דהא לאוכליו ושלא לאוכליו דכשר היינו משום דילפי' מלמולים ולערלים ודווקא בשחט למולים ע"מ שיתכפרו ערלים פסל רב חסדא אבל נזרק לשם ערלים אפי' רב חסדא מודה דכשר דאין מחשבת אוכלין בזריקה דהא בכ"מ פשוט זה למסדר הש"ס בכולה שמעתי'. ובריש זבחים (ד' ו.) דקאמר אשכחן זביחה שאר עבודות מנלן, וכי תימא נילף מזביחה מה לזביחה שכן פסולה שלא לשם אוכלין בפסח, משמע דליכא מאן דפליג דאין מחשבת אוכלין בזריקה. ועוד דרב אשי מסיק דרבה לא פליג בהא אדרב חסדא. ובפ' כיצד צולין (ד' עמ:) דתניא שחטו לאוכליו לזרוק דמו שלא לאוכליו פסח עצמו כשר ואדם יוצא בו ידי חובתו, לא גרסינן לזרוק דמו אלא ונזרק דמו דלא תיקשי לרב חסדא, וכן יש במקצת ספרים. וריב"א פי' דדוקא נקט על מנת שיתכפרו שחישב להתכפר בו ערלים, אבל אם לא חישב להתכפר אלא חישב לזרוק להאכיל הבשר לערלים אפי' רב חסדא מודה דכשר, דלא שייך בזריקה מחשבת פסול דאכילה אלא פסול דכפרה, ובשחיטה דווקא אם חישב להאכיל שלא לאוכליו ולערלים פסול, דשחיטה ודאי בעינן לשם בעלים הראויים לאוכלו כדכתיב איש לפי אכלו תכוסו, והיינו דאין מחשבת אוכלין בזריקה:

[סא:] **רב חסדא אמר פסול. ואם תאמר מאי שנא משחטו למולים ולערלים. תריץ דהתם יש מחשבת מולים בשחיטה אבל הכא לא פתיכי מולים בזריקה:**

ציונים והערות

ט. וכל מחלוקתם היא בשחט את פסח לשם ערלים שאינם מנויים, האם הוי 'שינוי בעלים' ופסול, או לא. י. היינו לפי האמת, דמסיק הגמרא דלרב חסדא נמי בזריקה כולה ערלה פסלה ולא מקצתה, אבל למאי דבעי למימר לקמן בגמרא מעיקרא לרב חסדא, דמקצת ערלה נמי פסלה, דהיינו שחטו למולין ע"מ שיתכפרו בו מולין וערלים, ואפילו הכי פסול לרב

רבה אמר כשר:

יבארו אמאי לא ילפינן בקל וחומר לפסול משינוי בעלים.

בגמרא נחלקו רבה ורב חסדא כששחט את הפסח להאכילו למולין על מנת שיתכפרו בו ערלים בזריקת הדם. לרב חסדא פסול, דמחשבת ערלים מהני לפסול בזריקה. ולרבה כשר, דאין מחשבת ערלים מועילה לפסול את הפסח בזריקה.

מקשים התוס' **ותימה לר"י, נילף מק"ו דפסול משינוי בעלים, דמה כשאמר 'הריני שוחט לשם פלוני כשר, ואפילו הכי כששחט לזרוק דמו לשם פלוני פסול. השוחט לשם ערלים דפסול, אינו דין דכששוחט לזרוק לערלים נמי פסול. וכי האי גוונא עביד בזבחים** (ד' י.) **קל וחומר אשלא לשמו.**

ומיישבים ותירץ ר"י, דשאני הכא דרבה יליף מקרא לקמן דכשר, וא"כ אין ללמוד מקל וחומר דפסול. **ועוד אומר ר"י, דאיכא למיפרך** על האי קל וחומר מהפסול שינוי בעלים, דמה לשינוי בעלים, שאף שהוא קל ממחשבת ערלים בדבר אחד, מכל מקום מצינו שהוא חמור לגבי דבר אחר, **שכן אם זרק לשם פלוני** - עבור מי שאינו הבעלים של קרבן דפסול הקרבן, **תאמר בשוחט לזרוק לערלים, שכן זורק לשם ערלים כשר**, דהא **אין מחשבת אוכלין בזריקה לכולי עלמא**, וכמו כן אין מחשבת ערלים פוסלת בזריקה, ואף לרב חסדא נמי אין מחשבת זריקה פוסלת אלא כששחט לשם לזרוק לערלים, **כדפרישית** לעיל"א, אבל לא בזריקה עצמה.

מקשים התוס' **ואם תאמר, והיא גופה היינו** מחשבה בזריקה **נילף משינוי בעלים שיהא זורק לשם ערלים פסול**, כמו הזורק לשם אחרים שאינו בעלים שפסול.

ומיישבים, ושמא יש איזה שהוא מיעוט למעט מחשבת **אוכלים** כשזרק לשם מי שאינו יכול לאכול, מזריקה, דהיינו שלא יפסול, וכמו כן אף הזורק לשם ערלים נתמעט שלא יפסול.

ומיהו, מדכתיב 'איש לפי אכלו תכוסו' לא משמע שום מיעוט למעט דדווקא בשחיטה פוסלת מחשבת אוכלים, דהא אין משמעות בפסוק דדווקא בשחיטה ולא בזריקה פוסלת מחשבת אוכלים. **אלא** צריך לומר **דמיעוט אחרינא איכא** למעט זריקה מפסול מחשבת אוכלים.

רבה אמר כשר. תימה לר"י נילף מק"ו דפסול משינוי בעלים, דמה הריני שוחט לשם פלוני דכשר, לזרוק דמו לשם פלוני פסול, שוחט לשם ערלים דפסול אינו דין דלזרוק לערלים נמי פסול, וכי האי גוונא עביד בזבחים (ד' י.) קל וחומר אשלא לשמו, ותירץ ר"י דשאני הכא דרבה יליף מקרא לקמן. ועוד אומר ר"י דאיכא למיפרך מה לשינוי בעלים שכן אם זרק לשם פלוני דפסול. תאמר בשוחט לזרוק לערלים שכן זורק לשם ערלים כשר דאין מחשבת אוכלין בזריקה לכ"ע כדפרישית. ואם תאמר היא גופה נילף משינוי בעלים שיהא זורק לשם ערלים פסול. ושמא יש מיעוט למעט אוכלים מזריקה. ומיהו מתכוסו לא משמע שום מיעוט אלא מיעוט אחרינא איכא. ועוד איכא למיפרך מה לשינוי בעלים שכן פסול בכל הזבחים:

וכי תימא ה"ה לזריקה. וכן רב אשי קאמר בסמוך לא שנא שחיטה ולא שנא זריקה. תימה לריב"א כיון דזריקה קילא דאין בה מחשבת אוכלין היכי נילף משחיטה ואמאי איצטריך השתא זאת:

דילמא האי כל ערל אפילו כל דהו. אע"ג דפלוגתא דתנאי הוא בסנהדרין (ד' עמ.) גבי הכוהו עשרה בני אדם בי' מקלות בכל נפש אי כולה נפש משמע או כל דהו, וכן בבכורות (ד' ג.) גבי כל בכור, רב אשי בא לסתור ראייתו של רבה ולהעמיד הברייתא כמאן דאמר כל דהו משמע. ועוד כדפי' בקונטרס דברייתא גופה מוכחא דזאת בא להתיר מקצת ערלות ולהכי פריך:

כתב רחמנא זאת עד דאיכא כולה ערלה. תימה לשתוק מכל, ועוד דנימא איפכא דזאת ודאי כולה ערלה משמע כתב רחמנא כל אפילו כל דהו. וי"ל דידע בעל הש"ס דאיצטריך כל לשום דרשה אחריתי ואיצטריך זאת לגלויי דלא נדרוש מכל כל זה אליבא דמאן דאמר 'כל' כל דהו משמע.

ומוסיפים התוס', **ועוד** יש ליישב באופן אחר אמאי לא ילפינן שתפסול מחשבת אוכלים בזריקה משינוי בעלים בזריקה בקל וחומר, משום **דאיכא למיפרך** על הקל וחומר דלעיל, **דמה לשינוי בעלים שכן פסול בכל הזבחים**, דבכל הקרבנות אם זרק לשם אחרים שאינם בעלים נפסל הקרבן, ולכן פוסל אף בזריקה לבד. מה שאין כן פסול של אוכלים או ערלים אינו פסול אלא בפסח, ולכן אין ללמוד שיפסול בזריקה.

וכי תימא ה"ה לזריקה:

יקשו על ההוה אמינא להשוות זריקה לשחיטה.

איתא בגמרא, דמדכתיב 'וכל ערל לא יאכל בו', דילפינן מיניה שאם שחט לשם ערלים פסול, זאת דווקא אם היתה המחשבה בשחיטה כולה לשם הערלים, אבל אם היתה המחשבה לשם מקצת מולים ומקצת ערלים, אין הפסח נפסל.

ומקשינן דילמא הוא הדין לזריקה, שאם חשב לשם ערלים תהא פסולה.

ומשמע, דהוה אמינא דדין הזריקה הוא כדין השחיטה, **וכן רב אשי קאמר בסמוך** בקושייתו דהא דכתבה התורה שמחשבה שכולה לשם ערלה תפסול **לא שנא בשחיטה ולא שנא בזריקה. מקשים התוס' ותימה לריב"א**, והא **כיון דזריקה קילא משחיטה**, דזריקה **אין בה מחשבת אוכלין**, כלומר, דהמחשבה שפוסלת בזריקה אינה אלא כשחשב מחשבת פסול בכפרת הדם, ולא כשחשב מחשבת פסול באכילה וכמו שכתבו התוס' לעיל"ב, ואילו בשחיטה אף אם חשב מחשבת פסול דאכילה נמי פוסלת, **היכי נילף משחיטה** לפסול אם זרק לשם ערלים כמו אם שחט לשם ערלים. וא"כ **אמאי איצטריך השתא 'זאת'** למעט וללמד דמחשבת ערלה אינה פוסלת אלא בשחיטה ולא בזריקה, הא בלאו הכי לא הוה ילפינן זריקה משחיטה, ונשארו התוס' בתימה.

דילמא האי כל ערל אפילו כל דהו:

יבארו את קושיית רב אשי על רבה להעמיד את הברייתא כשיטת תנא אחר.

בגמרא הקשה רב אשי, ממאי דהאי דכתיב 'כל ערל', משמע כולה ערלה, ואתא 'זאת' למעט זריקה, דילמא 'כל ערל' משמע אף כל שהוא ערל, ואפילו מקצת מהמנויים בחבורה שהוא ערל נמי פוסל, ואתא 'זאת' ללמד דעד שכולם הם ערלים לא נפסל הפסח.

אומרים התוס', ואע"ג דפלוגתא דתנאי הוא בסנהדרין (ד' עמ.) האם כל מקום שכתוב 'כל' הכוונה לכל הדבר, או איפכא שבא לרבות אף כל דהו ממנו, כגון **גבי הכוהו עשרה בני אדם בי' מקלות**, דפליגי תנאי התם בקרא דכתיב 'ואיש כי יכה **כל נפש', אי** 'כל נפש' **כולה נפש משמע**, וכיון דמתחילה סייעו הראשונים בהריגתו, ליכא כולה נפש במכת האחרון, שהרי לא הרג את כל הנפש אלא מקצתה, **או** ד'כל נפש' **כל** דהו משמע, ולכן האחרון שהרגו חייב. **וכן בבכורות** (ד' ג.) פליגי תנאי **גבי 'כל בכור'**, וא"כ מה הקשה רב אשי על דברי רבה דשמא 'כל ערל' כל שהוא משמע, והרי בהכרח שרבה דיבר אליבא דמאן דאמר ד'כל' כל הערלה משמע ולא מקצתה. ומבארים התוס', **דרב אשי בא לסתור ראייתו של** רבה מהברייתא שלמד בה דממעטינן מדכתיב 'זאת' מחשבת ערלה בזריקה, **ולהעמיד הברייתא** דאם אזלא **כמאן דאמר** ד'כל' **כל** דהו **משמע**, אזי אין ראיה מהברייתא למעט מחשבת ערלה בזריקה, כיון ד'זאת' אתא ללמד דדווקא אם כל המנויים ערלים נפסל הפסח. **ועוד** טעם למה הקשה רב אשי דלברייתא 'כל' כל דהוא משמע הוא **כדפירש בקונטרס דברייתא גופה מוכחא ד'זאת' בא להתיר מקצת ערלות** במחשבת שחיטה, ולא למעט מחשבת זריקה, **ולהכי פריך** רב אשי דיש ללמוד את הברייתא באופן זה אליבא דמאן דאמר 'כל' כל דהו משמע.

כתב רחמנא זאת עד דאיכא כולה ערלה:

יבארו אמאי דריש רב אשי לרבות מ'כל' ולמעט מדכתיב 'זאת' ולא איפכא.

בגמרא הקשה רב אשי, ממאי דהאי דכתיב 'כל ערל', משמע כולה ערלה, ואתא 'זאת' למעט זריקה, דילמא 'כל ערל' משמע אף כל שהוא ערל, ואפילו מקצת מהמנויים בחבורה שהוא ערל נמי פוסל, ואתא 'זאת' ללמד דעד שכולם הם ערלים לא נפסל הפסח.

ולפי פירוש זה דרב אשי בברייתא, יוצא דאיכא הוה אמינא לרבות לפסול בערלה כל דהו, ודחינן למעט מדכתיב 'זאת'. מקשים התוס', א"כ אמאי כתבה התורה כלל ריבוי ומיעוט, **לשתוק מ'כל** ערל' ושוב לא נצטרך לכתוב 'זאת' כדי למעט. **ועוד** קשה, **דמנלן** לומר דהוה אמינא לרבות לפסול אף במקצת ערלה ושוב לרבות מדכתיב 'זאת', **נימא איפכא, ד'זאת' ודאי כולה ערלה משמע**, דדווקא כשכל המנויים ערלים נפסל הפסח, ולכן **כתב רחמנא 'כל'**, לומר **דאפילו** אם איכא **כל** דהו ערלה נמי פסול.

ומיישבים וי"ל, דידע בעל הש"ס דאיצטריך לכתוב 'כל ערל' **לשום דרשה אחריתי**, ולכן **איצטריך** למיכתב **'זאת'**, כדי **לגלויי דלא נדרוש מ'כל'** חסדא, א"כ הדרא קושיית התוס' לדוכתה, מאי שנא ממתניתין ששחטו לערלים ולמולין דכשר (מהרש"ם).

ציונים והערות

יא. ע"א ד"ה שחטו. **יב. ד"ה** שחטו בסופו בשם ריב"א.

דאף כשיש כל דהו ערלה נמי פסול. וממילא מיושבות ב' הקושיות. דמה שהקשו התוס' דלא נכתוב 'כל' ו'זאת' לא קשיא, כיון דבלאו הכי איצטריך למיכתב 'כל'. וגם לא קשיא אמאי לא נימא איפכא, משום דהניחא אם דרשינן מ'כל' לרבות כל דהו ערלה פוסלת, אז איצטריך זאת למעט דדווקא אם כל המנויים ערלים נפסל הקרבן, **אבל אי הוה דרשינן איפכא**, הא אף ללא הפסוק נמי הוה אמינא דרק אם כל המנויים ערלים פסול הפסח, וא"כ **לא הוה ידעינן כלל 'זאת' למאי אתא.**

הערה החכמה

דהו, אבל אי הוה דרשי' איפכא לא הוה ידעינן כלל זאת למאי אתא:

האי מחוסר מעשה כו'. יבארו דיש מעשה דאמרינן ביה 'הואיל'. **איתא** בגמרא, דלרבה אמרינן 'הואיל' היכא דאינו מחוסר מעשה, כגון ביו"ט, הואיל ואי מקלעי ליה אורחים. אבל במקום שהוא מחוסר מעשה, כגון ערל דהואיל ואי בעי למול, לא אמרינן. **מקשים** התוס' **והקשה ריב"א, דבפ' אלו עוברין** (דף מז:) **מסיק**, דהטעם דחורש ביו"ט באבנים לוקה, ולא אמרינן דהואיל וחזי לכתוש את האבנים ולכסות בהם דם חיה ועוף, יפטר מלאו דחרישה ביו"ט, הוא מטעם דכתישה בי"ט מי שרי, בתמיה, וכיון דאסור לכתוש ביו"ט, לא אמרינן בזה 'הואיל'. ומשמע מזה, **דאי הוה שרי** לכתוש ביו"ט, אזי **אמרינן הואיל** לפטרו מהלאו דחרישה כשחורש באבנים, **ואע"ג דמחוסר מעשה** אפילו הכי אמרינן הואיל, ואמאי איתא הכא אמרינן הואיל כשמחוסר מעשה. **ותירץ ר"י**, דגם במחוסר מעשה אמרינן הואיל וזאת דווקא במעשה כגון כתישה, אבל **האי מעשה דמילה** בערל **חשיב טפי** ולא אמרינן ביה הואיל ואי בעי היה מל ולא הוה ערל.

כי לית ליה לקולא וכו': יוכיחו דהא דאית ליה לרב חסדא 'הואיל' לחומרא אינו אלא מדרבנן. **איתא** בגמרא, דלרב חסדא לא אמרינן הואיל לקולא, ולכן המבשל ביו"ט לוקה, ולא אמרינן הואיל ואי מקלעי ליה אורחים הוה חזי ליה. אולם לחומרא אמרינן הואיל, ולכן השוחט את הפסח על מנת שיתכפרו בו ערלים בזריקה פסול הפסח, דאמרינן הואיל ואם היה מל היה בר חיובא, לכן אם שחט לשם ערל הוי כמו ששחטו לשם אחר הראוי להתכפר בו. **אומרים התוס', ונראה דרב חסדא לא פסל** את הפסח ששחטו לשם ערל **אלא מדרבנן**, ואין לומר דפסול מדאורייתא משום דאמרינן הואיל, **דמדאורייתא לא שייך לחלק בין לחומרא בין לקולא, ומדאורייתא לא אמרינן הואיל כלל אפי' לחומרא.** אלא רק מדרבנן נפסל הפסח משום דאמרינן הואיל להחמיר עליו. **וכן מוכח בר"פ שני שעירים** (יומא דף נה:) דלא אמרינן הואיל מדאורייתא כלל אפילו להחמיר, **דקאמר רבינא** התם, **השתא דאמר רב חסדא מחוסר הגרלה כמחוסר מעשה דמי, פירוש, דאם שחט שעיר יום הכפורים בחוץ, היה פטור** - ואין לחייבו משום שוחט קדשים בחוץ, דהשוחט קדשים בחוץ חייב עליהם רק אם הם ראויים להקריבם'ג, ושעיר יום הכיפורים אינו ראוי עדיין להקריבו בפנים **משום דמחוסר הגרלה** שיעלה עליו הגורל לה', והיה פטור **אי לאו משום דחזי להקריבו לשעיר** חטאת החיצון של מוסף יום הכיפורים, ולכן חייב עליו כששחטו בחוץ. וקאמר רבינא התם, דלפי דברי רב חסדא דמחוסר הגרלה כמחוסר מעשה הוא, **שלמים ששחטן בחוץ**ד קודם **פתיחת** דלתות **ההיכל, פטור** על הקרבתם משום קדשים בחוץ, כיון דמחוסר **פתיחה** דדלתות ההיכל **כמחוסר מעשה דמי**, ומיקרי שאינו ראוי עדיין לפתח אוהל מועד. **אלמא לית ליה** לרב חסדא 'הואיל' מדאורייתא **אפילו לחומרא**, דלהכי פוטר אותו מלאו זה דשוחט קדשים בחוץ. ומזה ראיה דהא דאיתא בגמרא דלרב חסדא אמרינן הואיל לחומרא, היינו מדרבנן גרידא ולא מדאורייתא. **אומרים** התוס' **ואין להקשות, דאי** כל מה דאמרינן הואיל הוא רק **מדרבנן**, ומדאורייתא לא נפסל הפסח כששחטו על מנת שיתכפרו בו ערלים בזריקה, א"כ קשה, **היאך** אמרינן הואיל מדרבנן לפסול את הפסח **ויתחייב פסח אחר, הא קמייתי חולין לעזרה**, דהא מדאורייתא כבר יצא ידי חובתו בפסח הראשון.

ומיישבים דלא היא, דכיון דלאחר שנפסל הפסח מדרבנן **לא יזרוק הדם**, ממילא כבר **אינו יוצא** בו מדאורייתא, כיון שלא נזרק דמו, וממילא **מותר** לו **לצאת** בקרבן **אחר. וכן מוכח בכיצד צולין**, דכל עוד שלא נזרק הדם עליו לא יצא ידי חובת הפסח, **דאמר רב, לא זרק את הדם חייב לעשות פסח אחר כו'**, וחזינן דחובתו תלויה בזריקה.

(מקשים התוס'ט **תימה, דהשתא יוצא לדברי רב אשי דמחשבת ערלים המנויין לכולי עלמא פסל אף בזריקה.** ואילו **כשהערלים אינם מנויין איכא מאן דמכשר**, כלומר דבזה נחלקו רבה ורב יוסף האם מחשבה לשם ערלים שאינם מנויים פוסל. והרי **מהסברא משמע איפכא**, דהא כששחט בלא ערלים, גרע כששוחט לשם מי שלא למנויו מכששוחט למנויו, **והשתא כששחט לשם ערלים שאינה מנויין לא פסלה, כל שכן** כששחט לשם ערלים המנויים שלא יפסול. ואע"ג שגילתה התורה דפסול מחשבת 'שלא למנויו' אינו בערלים, דאינם בכלל עליו ולא על חבירו, מ"מ פסול דמחשבת 'ערלים' יפסול בשלא למנויו כמו שפוסל במנויין).

מאי שנא טומאה דפשיטא ליה ומאי שנא ערלה דמספקא ליה: יבארו האיך למדה הגמרא את ספק הברייתא. **בגמרא** מקשינן על מה שנסתפקה הברייתא בדין מקצת ערלה, האם ללמדו ממקצת טומאה דכשמקצת מהמנויים טמאים כשר הפסח, או ללמדו ממקצת זמן, דכשחשב בשחיטה על מנת לאכול מקצת מבשר הפסח לאחר זמנו נפסל כל הפסח. ומקשינן, אמאי פשיטא לברייתא דבמקצת טומאה כשר הפסח יותר ממקצת ערלה.

מקשים התוס' **ותימה לרשב"א, דלמא** הא **דטומאה פשיטא ליה** לברייתא דכשר הפסח בה, **משום דילפינן טומאת גברי מטומאת בשר**, דכשם שאם נטמא מקצת מבשר הפסח כשר, כן אם מקצת מהמנויים נטמאו נמי כשר הפסח, אבל לגבי ערלה אין ללמדה ממקצת טומאת בשר, ולכן פשיטא לה לברייתא לענין טומאה ומיבעיא לה לענין ערלה האם ללמדה מטומאה או מזמן.

וכי תימא דמשמע ליה להגמרא דאי בטומאת גברי דכשר ולא עשה בה מקצת טומאה ככל טומאה, משום דילפינן לה מטומאת בשר, **הוא הדין** שיהא כן **במקצת ערלה, משום** דשני הפסולים הללו טומאה וערלה שניהם מחד **קרא ד'לפי אכלו' נפקי**, דצריך הפסח להישחט לאוכליו, וערל וטמא אינם ראויים לאוכלו, וכמו שלענין טומאה סגי בזה שמקצת מהמנויים ראויים לאוכלו, כן יהיה נמי סגי במקצת אוכלים לענין ערלה, **ותו לא הוה שייך למילף** לפסול מקצת ערלה **מזמן**, וזו היא קושיית הגמרא, דאם אמנם יש סברא ללמוד להכשיר במקצת טומאת גברי מדין מקצת טומאת בשר, ממילא נימא להכשיר גם במקצת ערלה. אומרים התוס' **דמכל מקום** עדיין יקשה, **דמאי קאמרה** הברייתא 'דנין **דבר שלא הותר מכללו כו'**, - מדבר שלא הותר מכללו', דהיינו פסול ערלה מפסול זמן, ואין דנים מדבר שהותר מכללו, כפסול דטומאה, **הא על כרחך**

ציונים והערות

יג. **משום** דבעינן שיהא ראוי לפתח אוהל מועד, דכתיב בשחוטי חוץ (ויקרא יז ד) 'ואל פתח אהל מועד לא הביאו'. יד. **על** פי הגהת הב"ח. טו. **רש"ל** מחק את כל הקושיא, אבל במהרש"א ביאר את קושיית התוס', ועפי"ז מבואר בפנים.

איכא למילף טפי טומאת גברי מטומאת בשר, דהוי טומאה מטומאה, ודמי ליה בכל צד, מדנילף טומאת גברי מזמן דלא דמי ליה כלל, וכיון דפשיטא לן בטומאה דגברי דכשר כמו דכשר במקצת טומאת בשר, ממילא פשיטא לן נמי במקצת ערלה, כיון שיש להשוותם כמו שהוכיחו התוס׳ מטעם דשניהם ילפינן מדכתיב ׳לפי אכלו׳, וא״כ **היכי קבעי למילף ערלה מזמן.**

ואומר ר״י, דאין הכי נמי דספק הברייתא הוא גם על מקצת טומאה **וטומאת גברי נמי** דכשמקצת המנויים טמאים **איכא למימר דנילף טפי** לפסלו מפסול דזמן שפסול במקצת, **מדנילף** להכשיר **מטומאת בשר** אף על פי שדומה טומאת גברי לטומאת בשר, **משום דדנין פסול מחשבה מפסול מחשבה**, דגם טומאת גברי תלויה במחשבתו שחושב בשחיטה לשם חלק מהמנויים הטמאים, כמו המחשבה ששוחט על מנת לאכול כזית ממנו שלא בזמנו, **ולא תוכיח טומאת בשר דלא הוי פסול מחשבה**, אלא הוא פסול הגוף.

הא ע״כ איכא למילף טפי טומאת גברי מטומאת בשר דהוי טומאה מטומאה ודמי ליה בכל צד מדנילף טומאת גברי מזמן דלא דמי ליה כלל, וכיון דפשיטא לן בטומאה דגברי פשיטא לן נמי בערלה כיון שיש להשוותם והיכי קבעי למילף ערלה מזמן. ואומר ר״י דטומאת גברי נמי איכא למימר דנילף טפי מזמן מדנילף מטומאת בשר משום דדנין פסול מחשבה מפסול מחשבה ולא תוכיח טומאת בשר דלא הוי פסול מחשבה:

ערל משלח קרבנות וטמא משלח כו׳. כרבי עקיבא אתיא דמרבי ערל כי טמא בחגיגה (דף ד:) דאי לאו הכי לייתי איהו גופיה קרבנותיו. וקשה לר״י בריש חגיגה (סז) טמא פטור מן הראייה שנאמר ובאת שמה והבאתם שמה כל שישנו בביאה ישנו בהבאה וכל שאינו כו׳, משמע דטמא אינו משלח שום קרבן דבההוא קרא גופיה כתיבי שאר קרבנות עולותיכם וזבחיכם וגו׳. ואומר ר״י דמכל מקום דווקא בחגיגה שתלויה בביאה קפיד קרא, ואע״ג דכל הקרבנות כתיבי בקרא לא קאי אכולהו, דהא מעשרות ותרומה כתיבי נמי התם. ועוד קשה לר״י טמא איך משלח קרבנות והא בעי סמיכה, ואפילו למאן דאמר ביאה במקצת לא שמה ביאה ליכא למימר אפשר דמעייל ידיה וסמיך דהא בפרק כל הפסולים (זבחים דף נ.) אמרינן כל הסומך ראשו ורובו מכניס מאי טעמא כל כחו בעינן. ותירץ ר״י דהכא מיירי בעופות וכן משני בכל הגט (גיטין דף כח:) אי נמי בבכור ומעשר דלא בעי סמיכה כדתנן פרק שתי מדות (מנחות דף נג.) ובקרבן נשים ליכא לאוקמי משום ערל: [וע״ע תוס׳ יבמות קד: ד״ה דאמר]

[סב:] **אילימא בטומאת בשר היכא הותרה. ואם תאמר והא ודאי טומאת בשר הותרה לזרוק הדם כדאמרינן בכיצד צולין (ל׳ עז.) גבי חמשה דברים באים בטומאה ואע״ג דלא מישתריא באכילה, דבכי האי גוונא הוי השתא הותרה לטומאת גברי לזרוק הדם דאכתי לא ידע גמרא הא דפסח נאכל**

דמי שיכול לבא צריך להביא, ולא מי שאינו יכול לבא כגון טמא או ערל. אבל שאר הקרבנות שאינם תלויים כלל בביאה לבית המקדש, לא תלתה אותם התורה באם הוא ראוי לביאה. **ואע״ג דכל הקרבנות כתיבי בקרא**, אפ״ה **לא קאי** האי דרשה דמי שראוי לביאה ישנו בהבאה **אכולהו** קרבנות, והראיה **דהא מעשרות ותרומה** שניתנים לכהן בכל מקום שהוא ואינם תלויים כלל בבית המקדש, **נמי כתיבי נמי התם** בהאי קרא, ועל כרחך שלא נאמר עליהם ההיקש דביאה להבאה, ולא קאי ההיקש אלא על הקרבנות שתלויים בביאה כגון עולת ראייה ושלמי חגיגה.

ועוד קשה לר״י, טמא איך משלח קרבנות, והא בעי סמיכה בעזרה על ידי הבעלים, וכיון שהוא טמא אינו יכול להיכנס לעזרה לסמוך על קרבנו׳. **ואפילו למאן דאמר דביאה במקצת** - כגון שמכניס את ידיו בלבד **לא שמה ביאה**, ומותר לטמא להכניס את ידיו לעזרה, **ליכא למימר דאפשר דמעייל ידיה** לעזרה וסמיך, **דהא בפרק כל הפסולים** (זבחים דף נ.) **אמרינן**, ׳**כל הסומך ראשו ורובו מכניס**׳, **מאי טעמא**, סמיכה **בכל כחו בעינן**, והרי אינו יכול להכניס את ראשו ורובו לעזרה.

ומיישבים ותירץ ר״י, דהכא מיירי בעופות שאינם טעונים סמיכה. **וכן משני בכל הגט** (גיטין דף כח:). **אי נמי**, מיירי הברייתא **בבכור ומעשר** דבהם **לא בעי סמיכה, כדתנן פרק שתי מדות** (מנחות דף נג:). ומיהו אומרים התוס׳ דבקרבן נשים - שאינם חייבות לסמוך על קרבנם **ליכא לאוקמי** להברייתא דמיירי באשה טמאה, **משום דקתני גם ערל**, וערל הוא זכר, וא״כ חזינן דלא מיירי הברייתא בקרבן נשים. **[וע״ע תוס׳ יבמות קד: ד״ה דאמר״ח].**

אילימא בטומאת בשר היכא הותרה:

יבארו את דין הברייתא שדנים ערלה מזמן ולא מטומאה.

בגמרא מוכחינן מדאיתא בברייתא דטומאה הותרה מכללה, ראיה היא דמיירי הברייתא בטומאת גברי, דאי מיירי בטומאת בשר, היכן הותרה טומאת בשר אצל קרבנות, והלא אף קרבן ציבור שמקריבים אותו בטומאה אין בשרו נאכל בטומאה.

מקשים התוס׳ **ואם תאמר, והא ודאי טומאת בשר הותרה לזרוק הדם** על הבשר שנטמא, **כדאמרינן בכיצד צולין** (ל׳ עז.), **גבי** הא דתנן התם **חמשה דברים באים בטומאה**, דאף אם נטמא הבשר נזרק הדם׳ט. **ואע״ג דלא מישתריא** בשר הקרבן **באכילה**, אין לדחות דמשום הכי אמרה הגמרא כאן דלא הותרה טומאת בשר אצל קרבן, **דהא בכי האי גוונא הוי השתא**, גם מה דקאמרה הגמרא דטומאה **הותרה** מכללה **לעניין טומאת גברי**, דהכוונה היא רק לענין **לזרוק הדם** ולא לענין אכילת הקרבן. **דהא אכתי לא ידעה הגמרא הא דמייתי** לאחר מכן שמצינו **שהפסח נאכל בטומאה**, וא״כ גם בטומאת גברי לא ידעינן אלא שנזרק דם הקרבן בטומאה, והרי זה שייך גם בטומאת בשר.

ומיישבים ואומר ר״י, דמכל מקום דווקא בעולת ראייה ובשלמי חגיגהט דרשינן לתלות את חיוב ההבאה בביאה למקדש, משום **שתלויה בביאה**, דמי שעולה ליראות חייב בעולת ראייה ובשלמי חגיגה, לכן בזה דרשינן **דקפיד קרא**

ציונים והערות

טז. התוס׳ נקטו ׳חגיגה׳, אף דעולת ראייה תלויה בביאה, משום דגם שלמי חגיגה דינם כעולת ראייה, דאמרינן בירושלמי שהוקשה עולת ראייה לחגיגה, כמו שכתבו התוס׳ להלן (פ. ד״ה מתה), וכתבו שם התוס׳ דהואיל והיא חובה לבא ברגל יש לה דין כעולת ראייה. **יז. ברש״ש** הוסיף להקשות, דלעיל (דף סו.) מוכח בגמרא דבקדשים הנאכלים לבעלים כגון שלמים ותודה, איכא מצות עשה שיאכלו הבעלים דווקא ולא אחרים, וא״כ איך יכול הטמא לשלח קרבנו, הא צריך לאכלו. ועל קושיא זו לא יועיל תירוץ התוס׳ דמיירי בבכור ומעשר, דהגם שאינם טעונים סמיכה, אבל הרי יש לבעלים מצות אכילה בהם. והניח בצ״ע. [ואולי יש לתרץ, דאף שיש מצות עשה לבעלים לאכול, אבל אינה מעכבת את הקרבן, ולכן בבכור ומעשר שחייב להקריבם ואיכא בהם לאו דבל תאחר אם ישהה אותם אצלו, יכול לשלחם ויאכלו אותם אחרים. אבל בלא סמיכה, סבירא להו לתוס׳ הכא כמו שהוכיחו התוס׳ בכמה מקומות (עיין נמוס׳ יומא עד. ד״ה מיניה, ונעוד מקומות) דאין להקריב אף אם ידחה הקרבן לגמרי, ואף דאם הקריב בלי סמיכה הקרבן כשר בדיעבד, מכל מקום אסור להקריב בלי סמיכה אף במקום שיידחה הקרבן לגמרי. אמנם עיין בתוס׳ זבחים עד: ד״ה והא בעי סמיכה שכתבו באמת דלא כתוס׳ הכא, דבמקום שאי אפשר אלא בלא סמיכה, כגון בטמא שאינו יכול לבא לעזרה לסמוך, יכול להקריב קרבנו בלי סמיכה]. **יח. שם** מייתי התוס׳ את קושיית ר״י שלפנינו, ותירצו באופן אחר. וז״ל התוס׳ שם, וקשה לר״י, ערל וטמא אמאי משלחין קרבנותיהן נהי דסמיכה לא מעכבא, נימא כל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו. וי״ל, מדדרשינן בת״כ מזובו ולא מנגעו, ש״מ דטמא משלח קרבנות, דבהבאת קרבנות איירי. ועוד, מדמעטינן בפ״ק דחגיגה (דף ד: ושם), טמא מ׳ובאת שמה׳ ׳והבאתם שמה׳ כל שישנו בביאה ישנו בהבאה, ש״מ דשאר קרבנות משלחין, ולא חיישינן שיהא ראוי לסמיכה. עכ״ל התוס׳. ועיין עוד בתוס׳ זבחים עד: ד״ה והא בעי סמיכה, שכתבו גם שם כהתוס׳ הנ״ל דלא כתוס׳ הכא, דבמקום שאי אפשר אלא בלא סמיכה, כגון בטמא שאינו יכול לבא לעזרה לסמוך, יכול להקריב קרבנו בלי סמיכה. **יט. כשיטת** רבי יהושע בברייתא שם.

ומיישבים ויש לומר דה"פ דהברייתא, דנין דבר שלא הותרה מכללו בפסח - דהיינו ערלה, שלא הותר לשחוט את הפסח על הערלים, מדבר שלא הותר מכללו בפסח, דהיינו פסול זמן שגם הוא לא הותר בפסח, ולכן נלמוד ממנו דמקצת ערלה נמי פסול כמו מקצת זמן. ואל תוכיח טומאה שהותרה בשוחט למקצת מנויים טמאים, שהרי היא הותרה מכללה בפסח. ולפי זה לא יקשה מה שהקשו התוס' לעיל דמצינו שטומאת בשר הותרה בחמשה דברים הבאים בטומאה, כי הלא דברי הברייתא קאי על היתר טומאה בפסח דווקא ולא בשאר קרבנות. ולפי"ז סברת הברייתא היא כי ההיא דאיתא בברייתא לעיל, דנין דבר שאינו נוהג בכל הזבחים אלא בפסח, מדבר וכו' - שאינו נוהג בכל זבחים אלא בפסח, והכי נמי הכא בברייתא אמרינן דדנין ערלה מזמן ולא מטומאה, משום דערלה וזמן לא הותרו בפסח, ולא דנין מטומאה שהותרה בפסח. וכי מוקי לה הגמרא דמיירי הברייתא בטומאה דגברי, ומאי הותרה מכללה, היינו בשנטמא רוב צבור, והיינו בפסח דווקא כדפירש הקונטרס.

ורבי יהושע מכשיר:

יבארו דלכולי עלמא הוי דין פסח שעברה שנתו כשלמים.

איתא בברייתא, הפסח שעברה שנתו ושחטו בזמנו לשמו, דהיינו לשם פסח, רבי יהושע מכשיר, דהוי ליה כמו ששחט שלמים לשם פסח, דפסח לאחר שעבר זמנו הוי שלמים, וכל הזבחים שנשחטו שלא לשמם כשרים.

והוקשה להתוס', ואע"ג דאיכא מאן דאמר[כא] דהשוחט קרבן פסח בשאר ימות השנה, בעי עקירה מפורשת שישחוט אותו בפירוש לשם שלמים, וכאן הרי שחטו בסתמא ואמאי הוי דינו כשלמים. ומיישבים, דבעברה שנתו ששוב אינו ראוי עוד להביאו לשם פסח, מודו כולי עלמא דהיינו עקירתו, והוי דינו כשלמים גמורים, ונמצא דשלמים לשם פסח שחיט, ולהכי כשר.

לימא הואיל ובזמנו פסול כו':

יבארו את קושיית הגמרא.

איתא בברייתא, הפסח שעברה שנתו ושחטו בזמנו לשמו, דהיינו לשם פסח, רבי אליעזר פוסל, משום דיליף מקל וחומר שכל קרבן שנשחט לשם פסח בי"ד בניסן פסול. ומקשה רב הונא בריה דרב יהושע, דמשמע דדברי רבי אליעזר הם רק כששחטו בזמנו, אבל אם שחטו שלא בזמנו מודה רבי אליעזר דכשר, ואי אמרינן 'הואיל', נימא הואיל ובזמנו פוסל, שלא בזמנו נמי פוסל.

ומבארים התוס' מה שייך כאן 'הואיל', פי', שהרי יכול להמתין מלהקריבו עד זמנו, ויחול עליו שם שחיטת פסח ויפסל, הכי נמי כשאינו ממתין ושוחטו שלא בזמנו נמי יהא פסול, שהרי ראוי לחול עליו שם שחיטת פסח. ואומרים התוס', דלמאי דמסקינן בריש שני שעירים (יומא סב:) דאין פסול של 'מחוסר זמן' לדבר שזמנו בו ביום לגבי 'הואיל', לפי זה נראה לפרש באופן מרווח יותר[כב], דמשוחט את הפסח בו ביום פריך, שגם אז כשר לדברי רבי אליעזר, דהא 'שלא בזמנו' משמע אפי' בי"ד שחרית, ולהכי פריך הואיל בזמנו כששוחטו בו ביום בי"ד אחר הצהרים פסול, א"כ נימא 'הואיל', דכששוחטו שלא בזמנו נמי יהא פסול.

שאני התם דאמר קרא הוא:

יבארו מהיכן למד רבי אליעזר פסול של שלמים ששחטם לשם פסח.

בגמרא משני, דלא אמרינן 'הואיל' לרבי אליעזר לפסול כששוחט את השלמים לשם פסח שלא בזמנו, משום דמיעטה תורה דכתיב 'זבח פסח הוא', הוא בהוייתו, לא הוא לשם אחרים ולא אחרים לשמו. ולכן בזמנו, שהוא פסול לשם אחרים, אזי אחרים פסולים לשמו. שלא בזמנו שהוא כשר כששחטו לשם אחרים, אחרים כשרים לשמו.

ומשמע לכאורה מדברי הגמרא, דילפינן פסול שלמים ששחטם לשם פסח מדכתיב בפסח 'הוא'. מקשים התוס' וא"ת, והא מק"ו דריש ליה רבי אליעזר לפסול את השלמים ששחטם לשם פסח בזמן פסח, כדאיתא בפ"ק דזבחים (ד' יא.), ומה פסח שמותרו, היינו פסח שעבר זמנו בא שלמים וכו', - ואם שחטו לשם שלמים בזמנו פסול, שלמים שאין מותרן בא פסח, אם שחטן לשם פסח בזמן פסח אינו דין שפוסל, כדמייתי בקונטרס, וא"כ איך אמרה הגמרא דמיעטה התורה פסול זה ששוחט שלמים לשם פסח בפירוש מקרא דכתיב 'הוא'.

ומיישבים וי"ל, דע"י האי קל וחומר הנ"ל דאיתא בזבחים, מכח זה משמע ליה לר' אליעזר להוסיף גם את הפסול של שלמים ששחטם לשם פסח ולמעט שני דברים מדכתיב 'הוא', ד'הוא' בהוייתו יהא, לא הוא לשם אחרים ולא אחרים לשמו. ועל ידי כך שנתמעטו שני הפסולים דפסח לשם קרבנות אחרים וקרבנות אחרים לשם פסח, מהא דריש רבי אליעזר דכמו ששוחט שלא בזמנו דכשר, כששוחט את הפסח לשם אחרים, כמו כן כששוחט אחרים שלא בזמנו, כשרים כששחטם לשמו של הפסח דהא איתקוש אהדדי. כלומר, דכיון דמיעטה תורה את שני הפסולים, דהיינו שלמים ששחטם לשם פסח ופסח ששחטו לשם קרבנות אחרים מאותו מיעוט, דכתיב בקרבן פסח 'הוא', דמשמע בהוייתו וכשנעשה כדינו לשמו, אבל אינו כשר כשהקריב קרבנות אחרים לשם פסח או פסח לשם קרבנות אחרים, מזה חזינן שהקישה התורה את שני הפסולים להדדי, ונלמד מהא דכשם שפסח ששחטו לשם אחרים פסול רק בזמנו, כן כששוחט קרבנות אחרים לשם פסח פסולים רק כששחטם בזמנו. וכל זה למד רבי אליעזר למעט מ'הוא' ומכח האי קל וחומר, אבל אי לאו הקל וחומר לא הוה דרשינן מדכתיב 'הוא' אלא רק את המיעוט ד'ולא הוא לשם אחרים ותו לא היינו מוסיפים גם את המיעוט של שלמים ששחטם לשם פסח, וממילא לא היה פסול זה נלמד בהיקש לפסול דפסח ששחטו לשם שלמים.

מה בין לשמו ושלא לשמו לאוכליו ושלא לאוכליו:

יבארו את קושיית רבי שמלאי.

איתא בגמרא, ששאל רבי שמלאי את רבי יוחנן מה בין פסח ששחטו לשמו ושלא לשמו דפסול, לפסח ששחטו לאוכליו ושלא לאוכליו דכשר.

מקשים התוס' ותימה, ומאי קא בעי, הא גמר בגמרא לעיל[כג] מקרא דמקצת אוכלים לא פסלי, כמו שביארו התוס' שם[כד], דמאותו פסוק דמיעטה הגמרא שם דמחשבת ערלים פוסלת, ילפינן מינה גם מחשבת שלא לאוכליו, וכמו שמקצת ערלים לא פסלי, כן נמי מקצת אוכלים. וא"כ הרי יש לימוד מיוחד להכשיר מקצת אוכלים, מה שאין ב'מקצת לשמו', כששחטו לשמו ושלא לשמו. ומיישבים ונראה לרשב"א, דלא הקשה רבי שמלאי אמאי מכשרינן מקצת אוכלים, כי ידע דילפינן ליה ממקצת ערלים, אבל מיבעיא ליה לרבי שמלאי אמאי לא גמרינן מינה דכששחט לשמו ושלא לשמו דיהא כשר, מלאוכליו ושלא לאוכליו.

לשמו ושלא לשמו ישנו בציבור כו':

יקשו על הא דנקט רבי יוחנן דהפסול דשלא לאוכליו אינו נוהג בקרבן ציבור.

איתא בברייתא, הפסח שעברה שנתו ושחטו בזמנו לשמו, דהיינו לשם פסח, רבי אליעזר פוסל, משום דיליף מקל וחומר שכל קרבן שנשחט לשם פסח בי"ד בניסן פסול. ומקשה רב הונא בריה דרב יהושע, דמשמע דדברי רבי אליעזר הם רק כששחטו בזמנו, אבל אם שחטו שלא בזמנו מודה רבי אליעזר דכשר, ואי אמרינן 'הואיל', נימא הואיל ובזמנו פוסל, שלא בזמנו נמי פוסל.

ומבארים התוס' מה שייך כאן 'הואיל', פי', שהרי יכול להמתין מלהקריבו עד זמנו, ויחול עליו שם שחיטת פסח ויפסל, הכי נמי כשאינו ממתין ושוחטו שלא בזמנו נמי יהא פסול, שהרי ראוי לחול עליו שם שחיטת פסח. ואומרים התוס', דלמאי דמסקינן בריש שני שעירים (יומא סב:) דאין פסול של 'מחוסר זמן' לדבר שזמנו בו ביום לגבי 'הואיל', לפי זה נראה לפרש באופן מרווח יותר[כב], דמשוחט את הפסח בו ביום פריך, שגם אז כשר לדברי רבי אליעזר, דהא 'שלא בזמנו' משמע אפי' בי"ד שחרית, ולהכי פריך הואיל בזמנו כששוחטו בו ביום בי"ד אחר הצהרים פסול, א"כ נימא 'הואיל', דכששוחטו שלא בזמנו נמי יהא פסול.

שאני התם דאמר קרא הוא:

יבארו מהיכן למד רבי אליעזר פסול של שלמים ששחטם לשם פסח.

בגמרא משני, דלא אמרינן 'הואיל' לרבי אליעזר לפסול כששוחט את השלמים לשם פסח שלא בזמנו, משום דמיעטה תורה דכתיב 'זבח פסח הוא', הוא

לשמו ושלא לשמו ישנו בציבור כו':

יקשו על הא דנקט רבי יוחנן דהפסול דשלא לאוכליו אינו נוהג בקרבן ציבור.

ציונים והערות

כ. דף סא: **כא.** יומא דף סג. **כב. דלפי** מה שפירשו התוס' מתחילה יוצא, דקושיית הגמרא היא דנימא הואיל אפילו בכהאי גוונא שהזמן פוסל את הפסח עדיין רחוק, וזה חידוש לומר גם בכהאי גוונא 'הואיל'. אבל לפי מה שמבארים התוס' כאן, שהקושיא היא על אותו יום ממש, א"כ בזה יותר שייך לומר 'הואיל'. **כג.** דף סא: **כד.** דף סא. ד"ה לאוכליו.

מאי איריא דאינו בציבור תיפוק ליה דאפי' ביחיד אינו נוהג אלא בפסח גרידא:

פסולו בגופו ואי אפשר לברר איסורו חדא מילתא היא. דס"ל דאי לאו טעמא דאי אפשר לברר איסורו לא קרי ליה בגופו הואיל ומחשבה היא כדלעיל, אבל ר' יוחנן לא דייק בהכי וקרי ליה שפיר פסולו בגופו, ושינוי בעלים נמי אי אפשר לברר איסורו ולהכי לא קחשיב ליה לעיל: ערלים למולים נמי ליתיה לכולה ערלה. משמע דהוה ניחא ליה אי הוה תני בתרוייהו כשר. וא"ת אדרבה בתרוייהו הוה ליה למיפסל דהא ר"מ אית ליה מפגלים בחצי מתיר ואחרים היינו רבי מאיר. וי"ל דלא אמר פיגול בחצי מתיר אלא במפרש סימן ראשון או שני לערלים דהוי דבר מסויים כדמוכח בפ"ב דזבחים (ד' ג.) ובקונטרס הביאה אמר ליה אביי מי סברת אינה כו' ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף דאמר סימן ראשון חוץ לזמנו וסימן שני חוץ למקומו ולמה ליה לפרושי הוה ליה למימר בסתם אלא ודאי לא אמר ר' מאיר מפגלי' בחצי מתיר אלא במפרש. ועוד נראה דאפילו אמר בחצי סימן לאו כלום היא אלא דווקא בסימן שלם, דפריך התם והרי קמיצה

בגמרא חילק רבי יוחנן בין הפסול דשוחט שלא לאוכליו לפסול דשוחט שלא לשמו, דפסול שלא לשמו ישנו גם בקרבן ציבור, אבל פסול דשלא לאוכליו אינו בקרבן ציבור, אלא בקרבן פסח לבד, שהוא קרבן יחיד. מקשים התוס' **ותימה לר"י, דמאי איריא** דנקט רבי יוחנן שהפסול דשלא לאוכליו **אינו** נוהג **בקרבן ציבור**, דמשמע שיש פסול שלא לאוכליו גם בשאר קרבנות יחיד, **ותיפוק ליה דאפי' בקרבן יחיד אינו נוהג** פסול זה **אלא בפסח גרידא**, וא"כ למה חילק רבי יוחנן בלשון זה, ונשארו התוס' בתימה.

פסולו בגופו ואי אפשר לברר איסורו חדא מילתא היא:

יבארו את סברת רב אשי וסברת רבי יוחנן.

בגמרא חילק רבי יוחנן בין פסול דשלא לשמו לפסול דשלא לאוכליו, דשלא לשמו פסולו בגופו של הקרבן הוא, ואילו שלא לאוכליו אין פסולו בגוף הקרבן אלא בבעליו. ועוד חילק רבי יוחנן, דכשחשב מחשבת 'לשמו ושלא לשמו' אי אפשר לברר איסורו, כלומר אי אפשר לדעת מה הוא החלק שחישב עליו מחשבת פסול ועל מה לא חשב, אבל ב'לאוכליו ושלא לאוכליו' אפשר לברר את החלק שחישב עליו מחשבת פסול, ולומר שהחלק של הבעלים האוכלים יהיה בצד אחד של הבהמה, והחלק ששחט שלא לאוכליו יהיה בצד אחר של הבהמה. ודחה רב אשי דשני חילוקים אלו חדא מילתא הם, דהטעם ש'שלא לשמו' נחשב פסולו בגופו הוא משום שאי אפשר לברר איסורו.

והוקשה להתוס', אמאי היה רב אשי צריך לומר דכל הטעם שנחשב הפסול דשלא לשמו פסולו בגופו, הוא מחמת שאי אפשר לברר איסורו, הא בפשיטות אף אם היה אפשר לברר איסורו נמי הפסול הוא בגוף הקרבן. ומבארים, **דס"ל לרב אשי דאי לאו טעמא דאי אפשר לברר איסורו, לא קרי ליה לשלא לשמו 'פסולו בגופו', הואיל ומחשבה** גרידא **של הבעלים היא**, ולא דבר שקרה בגוף הקרבן, **וכדאיתא בגמרא כן לעיל**[כה]. אבל כיון שאי אפשר לברר את האיסור בגוף הקרבן, זה גורם שיהא קרוי 'פסול הגוף'. וכך היא סברת רב אשי. **אבל ר' יוחנן לא דייק בהכי**, וסבירא ליה דאף שהוא מחשבה של הבעלים קרי **ליה שפיר 'פסולו בגופו'**, כיון שחשבו כן על הקרבן, ולכן אף אם היה אפשר לברר איסורו היה נקרא 'פסול הגוף'. ועוד מוסיפים התוס', דלעיל שם כשחילקה הגמרא בין פסול דשינוי בעלים לפסול דשלא לשמו, לא חילקה הגמרא מטעם זה דלשמו ושלא לשמו אינו יכול לברר איסורו לטעם דשינוי בעלים, משום **דשינוי בעלים נמי אי אפשר לברר איסורו**, שהרי כולו נאסר, **ולהכי לא קחשיב ליה** הגמרא **לעיל**.

ערלים למולים נמי ליתיה לכולה ערלה:

יוכיחו דפיגול בחצי מתיר אינו אלא במפרש במה מפגל.

איתא בברייתא, אחרים אומרים הקדים מחשבת מולים לערלים, היינו שאמר למולים ולערלים, כשר, אבל אם הקדים מחשבת ערלים למולים פסול. ומקשינן, מאי שנא כשהקדים מולים לערלים דכשר, משום דכדי לפסול צריך מחשבה שהיא כולה לשם ערלים וליכא, א"כ אף כשהקדים במחשבתו ערלים למולים נמי יהא כשר, משום דליכא מחשבה שכולה ערלים.

ואומרים התוס', דמלשון קושיית הגמרא דגם כשהקדים ערלים למולים יהא כשר, **משמע, דהוה ניחא ליה** לגמרא **אי הוה תני בתרוייהו**, בין בהקדים מחשבת מולים לערלים ובין כשהקדים מחשבת ערלים למולים **כשר**, משום דמקצת מחשבת ערלה לא פסלה.

מקשים התוס' **וא"ת**, והא **אדרבה, בתרוייהו** בין כשהקדים ערלים למולים או איפכא **הוה ליה לתנא למיפסל, דהא ר"מ אית ליה**[כו] **דמפגלים בחצי מתיר**, כלומר, שהדין הוא דפיגול אינו אלא כשמפגל בדבר המתיר את המנחה או הקרבן, ואם פיגל הכהן המקריב את המנחה בקומץ שמקטירים אותו על גבי המזבח ולא בלבונה שמקטירים עמה, ששניהם יחד מתירים את המנחה, הרי פיגל רק בחצי מהמתיר את המנחה, ולרבי מאיר הוי פיגול גם בכהאי גוונא, וכמו כן גם הכא כששחט את הפסח למולים וערלים הרי חצי ממחשבתו היתה בפיגול, וכיון ד'אחרים' **היינו רבי מאיר**[כז], א"כ צריכה מחשבתו לפסול את הקרבן.

ומיישבים וי"ל, דלא אמר רבי מאיר דיש פיגול בחצי מתיר אלא במפרש שסימן ראשון או שני ששוחט מהבהמה יהא **לערלים**, דאז הוי פיגול בדבר מסויים. ומוכיחים התוס' מדברי הגמרא שם, דחצי מתיר הוא רק במפרש את מחשבתו בדבר מסויים, **כדמוכח בפ"ב דזבחים** (דף ג.), **ובקונטרס** כאן[כח] **הביאה** את הסוגיא דזבחים, דאיתא שם שנחלקו ר' מאיר ור' יוסי באומר 'הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים', דלרבי מאיר אמרינן תפוס לשון ראשון, והרי זו תמורת עולה, ולר' יוסי אמרינן דדבריו קיימים, והרי זו תמורת עולה ושלמים יחד, דאית ליה דאף בגמר דבריו אדם נתפס. ושם בגמרא איבעיא להו, כשאמר 'הרי זו חציה עולה וחציה שלמים' מי מודה בהא ר' מאיר או לא, מי אמרינן דטעמא דר' מאיר הוא משום דאמרינן שכשחזר לומר תמורת שלמים נמלך ומתחרט הוא מדבריו הראשונים, וכיון דחל שם עולה תו לא פקע, אבל כשאמר בפירוש מלכתחילה 'חציה', שיחול לחצאין, אכן חלה קדושת העולה רק לחצאין. או דילמא כיון שפשטה בבהמה קדושת עולה על ידי דיבורו הראשון, אזי אף כשאמר בפירוש 'לחצאין' לא חלה קדושת שלמים. ואמר אביי שם, דבהא ודאי מודה ר' מאיר שדבריו קיימים. ואילו רבא אמר דעדיין היא מחלוקת, וגם בזה סובר רבי מאיר תפוס לשון ראשון. והקשה רבא לאביי מדתנן בזבחים שם[כט] השוחט את הזבח לאכול כזית בחוץ כזית למחר, דקאמר רבי יהודה זה הכלל, כל שמחשבת זמן קדמה למחשבת מקום, הרי הוא פיגול וחייבין עליו כרת, מפני שכשמחשב לאכול את הזבח שלא בזמנו חייב עליו כרת, ולכן אף כשחישב בעבודה שניה מחשבת פסול לאכול שלא במקומו לאחר שחשב מחשבת פיגול, אין מחשבה זו מוציאה את הזבח מידי פיגול, דתפוס לשון ראשון, ואמרינן שם דרבי מאיר דסבר תפוס לשון ראשון סבר כן בשיטת רבי יהודה. ומזה דסבר רבי יהודה דאף כשאמר בפירוש ששוחט כדי לאכול כזית בחוץ וכזית למחר נמי תפוס לשון ראשון, אלמא דמאן דאית ליה תפוס לשון ראשון, אף לחצאין אית ליה כן, דהא יש הרבה זיתים בזבח ואפילו הכי פליג ר' יהודה. **ואמר ליה אביי** לרבא **מי סברת 'אינה** לשחיטה מתחילה ועד סוף' **כו'**, ואותם שתי מחשבות חלים בסוף השחיטה, ולפי זה יש הוכחה דאפילו הכי סבר רבי יהודה בהם תפוס לשון ראשון, זה אינו, אלא ההלכה היא **דישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף**, ומתניתין ששחט את הזבח לאכול כזית חוץ לזמנו וכזית חוץ למקומו, מיירי **דאמר** בשחיטת **סימן הראשון** ששוחט על מנת לאכול חוץ לזמנו, וכששחט את **הסימן שני** שחטו על מנת לאכול חוץ למקומו, ולכן סבירא ליה לרבי יהודה דתפוס לשון ראשון כיון דאף בחצי מתיר איכא פיגול.

ומזה מוכיחים התוס', **ולמה ליה לאביי לפרושי** שחשב בשחיטת סימן הראשון ובשחיטת הסימן השני, **הא הוה ליה למימר בסתם**, שחשב בשחיטה לאכול חוץ לזמנו וחוץ למקומו, ומשום דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף חל הפיגול אף בחצי מתיר. **אלא** מכך שפירש אביי שחשב בסימן הראשון ובסימן השני, ראיה **דודאי לא אמר ר' מאיר דמפגלים בחצי מתיר אלא במפרש** איזה חצי מתיר חושב לאכלו חוץ לזמנו, ואיזה יאכלנו חוץ למקומו.

ומוסיפים התוס' **ועוד נראה, דאפילו** אם פירש **ואמר** דמחשבתו לאכול חוץ לזמנו **בחצי סימן לאו כלום היא** ואינו פיגול, **אלא דווקא** כשחשב לפגל **בסימן שלם**. והראיה, מדפריך בגמרא **התם** על דברי אביי דכשאמר הרי זו תמורת עולה ותמורת שלמים לחצות, כיון דהוי שני הלשונות בדיבור אחד מודה בזה רבי מאיר דלא אמרינן תפוס לשון ראשון אלא פשטה קדושת שניהם בשוה, ופריך 'והרי קמיצה דכי לחצות דמי', כלומר דבמנחה אחת ישנם כמה כזיתים, וכשחשב בשעת קמיצה לאכול כזית למחר וכזית בחוץ, **פליגי** רבי יהודה ורבנן האם אמרינן בזה תפוס לשון ראשון או לא, וראיה דאף כשחושב לחצות

ציונים והערות

כה. דף סא. כו. **במנחות** טז. כז. **כדאיתא** בסוף הוריות. כח. **בד"ה** עדיין היא מחלוקת.
כט. דף כט: ל. **אבל** רבנן סברי, אף בגמר דבריו הוא נתפס, ויוצא דהוי ליה באותה עבודה עירוב מחשבות, ולא קרב המתיר כמצוותו, ולכן אינו פיגול משום דבעינן שלא יהא בפיגול פסול אחר חוץ ממנו, ד'הרצאה' כתיב ביה בפיגול.

נמי סובר רבי יהודה תפוס לשון ראשון ודלא כאביי. ומשני בגמרא, דהתם בקמיצה **נמי** מיירי **דאמרלא** כל מחשבת פסול בחלק אחר, דקומץ דמנחה על מנת לאכול כזית חוץ **לזמנו**, וקומץ **דלבונה** על מנת לאכול כזית חוץ **למקומה**, ולכן קאמר רבי יהודה דאמרינן בזה תפוס לשון ראשון. ומקשינן, והרי קומץ **דמנחת חוטאלב, דליכא** במנחה זו **לבונה**, ואפילו הכי **פליגי** רבי יהודה ורבנן האם אמרינן בזה תפוס לשון ראשון או לא. **ומשני**, דבאמת במנחת חוטא שאין בה לבונה **לא פליגי כו'**, ומודה אביי בזה דלא אמרינן ביה תפוס לשון ראשון. עד כאן הביאו התוס' את דברי הגמרא שם. והשתא מוכיחים התוס', **ואמאי לא** קאמרה הגמרא **דפליגי** רבי יהודה ורבנן בכגון **דאמר** שמקטיר **חצי** קומץ חוץ **לזמנו** וחצי קומץ חוץ **למקומו**, ונוכל להעמיד את המחלוקת במשנה גם במנחת חוטא שאין בה לבונה, **אלא על כרחיך** דאף דמפגלים בחצי מתיר, אין מפגלים בחצי סתמא, אלא **בדבר המסוים ושלם בעינן** שיפגל, כמו סימן בשחיטת הבהמה, וכמו בקומץ לבונה.

סיכום: הקשו דמלשון קושיית הגמרא משמע דבעינן שיהא כשר בכל מקצת ערלה, ואילו לרבי מאיר דאזלא הברייתא כוותיה הא הדין דמפגלים בחצי מתיר, והוה ליה לפסול בתרווייהו. ויישבו התוס' דאין פיגול בחצי מתיר לרבי מאיר אלא בדבר מסויים כגון סימן בשחיטה. ומייתי התוס' לזה ראיה מהסוגיא דזבחים, דתירץ אביי דפליגי רבי יהודה ורבנן בשוחט סימן אחד במחשבת שלא בזמנו, וסימן האחר במחשבת שלא במקומו, ומדפירש שחשב בסימנים משמע דבעינן דוקא שיפרש מחשבתו. ועוד מייתי התוס' ראיה דאף כשחשב בחצי סימן נמי אינו כלום אלא בעינן דבר שלם ומסויים, מזה דאיתא בגמרא שם דפיגול בחצי מתיר הוא דווקא כשחשב בקומץ מנחה וקומץ לבונה ולא בחצי קומץ כזית המנחה לבד.

לימא קסברי אחרים אינה לשחיטה אלא לבסוף וכדרבא וכו':

יבארו מהו 'לחצות', וגם יבארו אמאי שונה הדין כאן מהאומר 'הרי זו תמורת עולה ותמורת שלמים'.

בגמרא מקשינן על הברייתא, דאחרים אומרים שאם הקדים בשחיטת הפסח מחשבת מולים לערלים כשר, ואם הקדים מחשבת ערלים למולים פסול, ופריך, דמאי שנא הקדים מחשבת מולים לערלים דכשר, משום דכולה מחשבת ערלה בעינן כדי לפסול וליכא, א"כ גם כשהקדים מחשבת ערלים למולים יהא כשר מהאי טעמא. ואמרה הגמרא דלימא טעמם דאחרים הוא משום דסברי אינה לשחיטה אלא בסוף, ואין המחשבה מועילה אלא אם כן היתה בגמר השחיטה, שאז היא נקראת 'עבודת השחיטה', וכדרבא דאמר דמה שנחלקו רבי מאיר ורבי יוסי האם אמרינן 'תפוס לשון ראשון', עדיין היא מחלוקת גם באופן שאמר 'הרי זו חציה עולה וחציה שלמים', אף שהם שני חלקי דיבור שאינם סותרים זה את זה, וגם אז חלה רק מחשבתו הראשונה שחשב משום 'תפוס לשון ראשון'.

ומבארים התוס' היכן הם דברי רבא. **דבפ' שני דזבחים** (ד' נ.) **פליגי אביי ורבא אליבא דר"מ** דסבר דאמרינן בכל מקום תפוס לשון ראשון, **דאביי אמר** דעד כאן לא קאמר רבי מאיר אלא כשאומר הרי זו תמורת עולה ושוב אמר תמורת שלמים, דאז אמרינן תפוס לשון ראשון ופשטה קדושת עולה בכולה. אבל **ב'לחצות'**, כלומר, דאמר את שני הלשונות יחד שיחולו 'לחצאין', **מודה ר' מאיר** בהא דחלו שניהם ולא מה שאמר בראשונה דווקא. **ואילו רבא אמר** שם, דגם באופן כזה **עדיין היא מחלוקת, והתם נמי סבר ר' מאיר תפוס לשון ראשון.**

דכי לחצות דמי ופליגי ומשני התם נמי דאמרי' קומץ דמנחה חוץ לזמנו דלבונה חוץ למקומה והרי קומץ דמנחת חוטא דליכא לבונה ופליגי ומשני לא פליגי כו', ואמאי לא קאמר דפליגי דאמר חצי קומץ חוץ לזמנו וחצי חוץ למקומו אלא על כרחיך דבר המסוים ושלם בעינן:

[סג.] **לימא קסברי אחרים אינה לשחיטה אלא לבסוף וכדרבא וכו'. בפ' שני דזבחים** (ד' נ.) **פליגי אביי ורבא אליבא דר"מ דאביי אמר בלחצו' מודה ר' מאיר ורבא אמר עדיין היא מחלוקת, והתם נמי סבר ר' מאיר תפוס לשון ראשון, ולחצות מפרש בקונטרס חציה תמורת עולה וחציה תמורת שלמים. ונראה כפירוש ר"ח דמפרש לחצות לחצי היום יחולו שניהם, וקאמר אביי דהתם מודה ר"מ כיון דבשעת אמירה אינם חלים ולחצי היום יחולו שניהם, ורבא סבר דאפילו התם פליג רבי מאיר כמו בשחיטה דאינה אלא לבסוף דאין כאן אלא משהו אחד לחול לשניהם ולר' מאיר חייל קמא ולהכי לערלים ולמולים ערלים חיילי דאמרינן תפוס לשון ראשון, אבל אי ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף כיון שיש שהות לשניהם לחול חיילי תרווייהו, ולא אמרינן תפוס לשון ראשון אלא דוקא אי אמרינן אינה לשחיטה אלא לבסוף דאין להם שהות לחול לשניהם כדפרישית, וממילא חייבים לתפוס אחד משני המחשבות שחשב, ואמרינן 'תפוס לשון ראשון'לג דאז יותר אמרינן תפוס לשון ראשון דתמורת עולה' מהלשון השני דתמורת שלמים' כי לא אמר 'לחצות', שאז יש לשניהם לעולה ולשלמים שהות לחול, יותר מכי אמר 'לחצות', דאז אין לשני המחשבות שהות לחול, ולכן חלים שתיהן.**

והוקשה לתוס', אמאי אמרה הגמרא דסוברים אחרים דאינה לשחיטה אלא לבסוף, דמשמע שאם ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף יחולו שני המחשבות כשאמר ששוחט 'לערלים ולמולים' אף אם סבירא לן תפוס לשון ראשון, ואילו כשאומר הרי זו תמורת עולה ותמורת שלמים, אף אם ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף אמרינן שחלה רק מחשבתו הראשונה. ומבארים התוס', דלא דמי לאומר 'הרי זו תמורת עולה ותמורת שלמים', דהתם, כיון דאמר תמורת עולה ואפילו שנתכוון שתחול תמורת עולה על חציה, פשטה קדושת העולה בכולה ותו לא מצי חייל תמורת שלמים. אבל כשאמר ששוחט 'למולים וערלים', כי אמרי ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף כו', הואיל ויכולים לחול שני המחשבות זה אחר זה, לכן חיילי תרווייהו, אף על גב דסבירא ליה בעלמא תפוס לשון ראשון.

ולא הספיק לומר למולים כו':

יקשו על תירוץ רבא.

בגמרא אמר רבא, לעולם קסברי אחרים ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ויכולה לחול גם מחשבת ערלים וגם מחשבת מולים בשחיטה, והכא במאי עסקינן כגון דגמר בליבו לערלים ולמולים, והוציא מפיו לערלים ולא הספיק לומר למולים עד שנגמרה השחיטה, ולהכי פסול לאחרים דהיינו רבי מאיר, משום שהולכים אחר דיבור פיו שאמר לערלים בלבד, אף שחישב בליבו גם לשם מולין. מקשים התוס' **ותימה לרשב"א, דא"כ מאי איריא דקתני הקדים מולים לערלים**, הא לפי תירוץ רבא הכוונה שהספיק לומר שניהם, גם לשם מולים וגם לשם ערלים, וא"כ **אפילו הקדים ערלים נמי כשר הפסח אם הספיק לומר גם 'למולים' קודם גמר שחיטה**, ונשארו התוס' בתימה.

ליה בעלמא תפוס לשון ראשון.

ולא הספיק לומר למולים כו':

יקשו על תירוץ רבא.

בגמרא אמר רבא, לעולם קסברי אחרים ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ויכולה לחול גם מחשבת ערלים וגם מחשבת מולים בשחיטה, והכא במאי עסקינן כגון דגמר בליבו לערלים ולמולים, והוציא מפיו לערלים ולא הספיק לומר למולים עד שנגמרה השחיטה, ולהכי פסול לאחרים דהיינו רבי מאיר, משום שהולכים אחר דיבור פיו שאמר לערלים בלבד, אף שחישב בליבו גם לשם מולין. מקשים התוס' **ותימה לרשב"א, דא"כ מאי איריא דקתני הקדים מולים לערלים**, הא לפי תירוץ רבא הכוונה שהספיק לומר שניהם, גם לשם מולים וגם לשם ערלים, וא"כ **אפילו הקדים ערלים נמי כשר הפסח אם הספיק לומר גם 'למולים' קודם גמר שחיטה**, ונשארו התוס' בתימה.

ציונים והערות

לא. ע"פ גליון. **לב. כגון** מטמא מקדש או שמביא קרבן שבועה בדלי דלות, דכתיב בה (ויקרא ה יז) 'לא יתן עליה לבונה'. **לג. על** פי הגהת הב"ש, שהגיה להעביר את המלים 'ולא דמי לתמורת עולה ותמורת שלמים' לאחר תיבות 'מכי אמר לחצות'.

ביאורי פסחים סג. - סג: התוספות

רבי מאיר סבר לא בעינן פיו ולבו שוין:

יוכיחו מכאן דפיגול אינו אלא בדיבור.

בגמרא תירץ רבא, דמחלוקת רבי מאיר ורבנן היא, דלרבנן אזלינן אחר מחשבתו, וכיון שחשב לשם מולים וערלים כשר הפסח, אף שלא הוציא מפיו אלא ערלים, ואילו לרבי מאיר אזלינן אחר דיבורו, וכיון שאמר ששוחט לשם ערלים, פסול הפסח. **ואומרים** התוס', **דמכאן מדקדק ר"י דהא** דקרי בגמרא **בכל דוכתי לפיגול** 'פסול מחשבה', **לאו דוקא** שחל במחשבה גרידא, שהרי חזינן הכא **דאינו פיגול עד שיוציא בשפתיו. דאי במחשבה תליא מילתא**, א"כ **בשחשב** לשם ערלים ומולים **ולא הספיק לומר למולים, אמאי פסול לר' מאיר, והלא גמר בלבו נמי לומר למולים**, אלא על כרחך דפיגול חל בדיבורו ולא במחשבה בלבד.

המתכוין לומר תרומה כו':

יבארו אמאי לא אמרינן הכא את הכלל דברים שבלב אינם דברים.

בגמרא מייתי מתניתין דתרומות דקתני, המתכוון לומר תרומה ואמר מעשר, או שנתכוון לומר מעשר ואמר תרומה, לא אמר כלום עד שיהיו פיו וליבו שוין. ואומרים התוס', **דאפילו אי דברים שבלב לא הוו דברים**, כמו דקיימא לן **גבי ההוא גברא דזבין לניכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל**, שמכר נכסיו על דעת לעלות לארץ ישראל, **ובעידנא דזבין לא אמר** (קדושין דף מט:) שמוכר על דעת כן, אלא מכר בסתמא, ולבסוף לא עלה לארץ ישראל, ורצה לבטל את מכירתו. ואמרינן בגמרא התם דמה שחשב בליבו אינו כלום, אלא אזלינן אחר מה שאמר בפיו, וכיון שלא אמר שמוכר על דעת לעלות לארץ ישראל מכירתו קיימת. וא"כ קשה אמאי לא נימא כאן נמי כן, שנלך אחר אמירתו וכיון שאמר שרוצה לתרום תרומה תחול התרומה אף שהיה בליבו לשם מעשר.

ומיישבים, דהתם אותו אדם שמכר על מנת לעלות לארץ ישראל **אינו טועה בדיבורו**, ולכן דיבורו קיים אף שהיה בליבו למכור על מנת לעלות לארץ ישראל. **אבל הכא דברים שבלב הם**, כלומר, דכוונתו היתה על מה שחשב בליבו לשם מעשר, ומה **שהוציא בשפתיו** לשם תרומה **אינו כלום, לפי שטעה בדיבורו**, ולא רצה כלל לומר שתורם תרומה, ולהכי אזלינן אחר מחשבתו ולא אחר אמירתו.

וסימן שני אף לערלים דפתיכי מולין וכו':

יבארו את דברי הברייתא אליבא דתירוץ אביי.

בגמרא תירץ אביי את הברייתא, דמיירי שאמר ששוחט את הסימן הראשון בקרבן לשם מולין, ואת הסימן השני שוחט אף לערלים, דגם בסימן השני מעורבת מחשבת מולין ולכן כשר, כיון דבכל סימן לא היתה מחשבה לשם ערלים בלבד, ואילו בסיפא מיירי ששחט את הסימן הראשון לשם ערלים, ואת הסימן השני לשם מולים, דכיון ששחט את כל הסימן הראשון לשם ערלים להכי פסול. **מקשים** התוס' **וא"ת, א"כ אמאי קאמרה** הברייתא דכשר כיון **שהקדים מולין** לערלים, הא לפי"ז **אפילו לא הקדים נמי** מחשבת מולים למחשבת ערלים, **אלא ששחט סימן ראשון למולים ולערלים וכן** שחט גם את הסימן **השני נמי כשר.**

ומיישבים ואומר ר"י, דקמ"ל בברייתא דאפילו לא פירש ששוחט את הסימן השני אף לערלים, אלא ששחט את הסימן השני לערלים סתמא, אפילו הכי אמרינן **דכיון ששחט** את **הסימן הראשון לשם מולים, מסתמא** כוונתו היתה כשאמר בשחיטת הסימן השני ששוחט 'לערלים', **דאף לערלים קאמר** ולא רק לערלים אלא גם לשם מולים, ולהכי כשר. **וכן בסיפא** דברייתא, **דקתני** שאם הקדים **ערלים למולים פסול**, גם צריך לומר דחידוש הברייתא הוא על דרך זה, שהרי **אפילו** אם הקדים **מולין נמי פסול** הפסח **אם פירש** ששוחט את הסימן **השני לערלים דוקא**, וא"כ אמאי קתני דכשר. **אלא** על כרחך **דהא** קמ"ל הברייתא, **דאע"פ ששחט** את **הסימן הראשון לערלים סתם, לא אמרינן דכיון ששחט סימן שני למולים גלי אדעתיה דבסימן ראשון** כששחטו לשם ערלים **אף לערלים קאמר**, וכוונתו היתה לשוחטו לשם מולין ולשם ערלים **וכשר**, אלא אמרינן דכיון שהקדים ששוחט לשם ערלים בלבד ולהכי פסול.

השוחט פסח על החמץ עובר בלא תעשה:

יבארו דאינו מעכב בכשרות הפסח.

תנן במתניתין, דהשוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה ד'לא תשחט על חמץ דם זבחי'[לד].

ואומר ריב"א, דאף שעבר בלא תעשה, אבל הפסח עצמו **כשר** אף שעבר על לאו בשחיטתו, **דהא לא שנה עליו הכתוב** לכתוב פעם שניה את הלאו של שחיטת הפסח על החמץ כדי **לעכב** ולפסול את הפסח כששחטו על החמץ[לה]. ומייתי התוס' **דבתוספתא דמכילתין** (פ"ד) **תניא בהדיא** כן שאינו מעכב בדיעבד, דתניא **השוחט את הפסח על החמץ בי"ד, עובר בלא תעשה והפסח עצמו כשר, ויוצא בו ידי חובתו בפסח.**

או לאחד מבני חבורה:

יבארו דרק השוחט והזורק מתחייבים בלאו ד'לא תשחט על חמץ'.

בגמרא אמר רבי שמעון בן לקיש, דאינו חייב משום לאו זה אלא אם היה החמץ שייך לשוחט הפסח או לזורק או לאחד מבני החבורה, אבל אם היה שייך לאחד שאינו מבני החבורה, אף אם היה החמץ בעזרה אינו עובר. **ואומר ר"י**, דכשהיה החמץ שייך לאחד מבני החבורה **לא מיחייב** בעל החמץ בלאו דלא תשחט על חמץ, **אלא** השוחט **והזורק** בלבד מתחייבים בלאו[לו], **והטעם, ד'לא תשחט' אמר רחמנא**, כלומר, דהאיסור הוא לשחוט את הפסח על החמץ. **ועוד** טעם שאין לחייב את בעל החמץ, **דאיך יתחייב** בעל החמץ לשיטת רבי יוחנן דסבר שאין לוקים אלא על לאו שיש בו מעשה, **והא לאו שאין בו מעשה הוא**, שהרי בעל החמץ אינו עושה מעשה אלא השוחט בלבד.

לא אמרינן על בסמוך:

יבארו דאף רבי יוחנן מודה דאמרינן ד'על' הוי סמוך במקום שיש סברא.

בגמרא נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש האם כדי לעבור על הלאו של 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' בעינן שיהא החמץ עמו בעזרה או לא. ורצתה הגמרא לתלות מחלוקתם, דלריש לקיש הא שכתבה התורה 'לא תשחט על חמץ' הכוונה דווקא כשהחמץ בסמוך, אבל כשאינו בעזרה אינו בסמוך ולכן אינו עובר, או דאף שכתבה התורה 'על' אין הכוונה דווקא כשהחמץ נמצא בסמוך בעזרה.

מקשים התוס' **ותימה, דבפ' שתי הלחם** (מנחות נח.) **אמרינן, דלכל הפחות בעינן**

רבי מאיר סבר לא בעינן פיו ולבו שוין. מכאן מדקדק ר"י דהא דקרי בכל דוכתי פיגול פסול מחשבה לאו דוקא דאינו פיגול עד שיוציא בשפתיו, דאי במחשבה תליא מילתא בשלא הספיק לומר למולים אמאי פסול לר' מאיר הלא גמר בלבו נמי לומר למולים:

המתכוין לומר תרומה כו'. אפילו אי דברים שבלב לא הוו דברים גבי ההוא דזבין לניכסי' אדעתא למיסק לארץ ישראל ובעידנא דזבין לא אמר (קדושין דף מט:) **התם אינו טועה בדיבורו אבל הכא דברים שבלב הם ומה שהוציא בשפתיו אינו כלום לפי שטעה בדיבורו:**

וסימן שני אף לערלים דפתיכי מולין וכו'. וא"ת א"כ אמאי קאמר הקדים מולין אפילו לא הקדים נמי אלא ששחט סימן ראשון למולים ולערלים וכן שני. ואומר ר"י דקמ"ל דאפילו לא פירש אף לערלים אלא ששחט שני לערלים סתמא כיון ששחט סימן ראשון למולים מסתמא אף לערלים קאמר, וכן בסיפא דקתני ערלים למולים פסול אפילו הקדים מולין פסול אם פירש שני לערלים דוקא, אלא הא קמ"ל דאע"פ ששחט סימן ראשון לערלים סתם לא אמרינן כיון ששחט סימן שני למולים גלי אדעתיה דבסימן ראשון אף לערלים קאמר וכשר:

השוחט פסח על החמץ עובר בלא תעשה. אומר ריב"א דהפסח כשר דהא לא שנה עליו הכתוב לעכב, ובתוספתא דמכילתין (פ"ד) **תניא בהדיא השוחט את הפסח על החמץ בי"ד עובר בלא תעשה והפסח עצמו כשר ויוצא בו ידי חובתו בפסח:**

[סג:] **או לאחד מבני חבורה. אומר ר"י דלא מיחייב בעל החמץ אלא השוחט והזורק דלא תשחט אמר רחמנא. ועוד איך יתחייב לרבי יוחנן הא לאו שאין בו מעשה הוא:**

לא אמרינן על בסמוך. תימה דבפ' שתי הלחם (מנחות נח.) **אמרינן דלכל הפחות בעינן**

ציונים והערות

לד. שמות לד כה. **לה. כן** הוא הכלל בקדשים, שאם התורה כתבה דין בקדשים פעם אחת, הרי זה למצוה ואינו מעכב בדיעבד אם לא נתקיים, ואם שנה הכתוב לכתבו פעם שניה, הרי זה מעכב בכשרות הקרבן. **לו. אולם** רש"י (נעמוד 6 ד"ה עד שיהא) כתב, דאם יש חמץ לאחד מבני החבורה כולם עוברים. והטעם, משום דהריבוי של 'כל שישנו בלא תלין ישנו בשחיטה' הוא גם לעניין שהם עצמם

אוצר החכמה

היכא שכתבה התורה 'על' שיהא בסמוך לו. דפליגי תנאי בבזיכי לבונה של לחם הפנים, דאיכא למאן דאמר דהא דכתיב 'ונתת על המערכת לבונה זכה', הפירוש על המערכת של לחם הפנים ממש, ואיכא למאן דאמר דהא דכתיב 'על המערכת' הכוונה ב'על' שיתן את הלבונה בסמוך למערכת.

בסמוך, דפליגי תנאי בבזיכי לבונה של לחם הפנים דאיכא למאן דאמר ונתת על המערכת על ממש ואיכא למאן דאמר על בסמוך, וכן באלו נאמרין (סוטה לז.) פליגי בקרא דונתת את הברכה על הר גרזים אי על ממש אי בסמוך. וי"ל דהתם סברא הוא דהוי בסמוך דהא בשעת הנחת הלחם היו מניחין אותם ובשעת סילוקו נקטרים. וכן גבי הר גריזים סברא הוא דלכל הפחות סמוך בעינן דאי לאו הכי למאי כתביה. וכן משמע בסמוך דהיכא דסברא הוא לא פליגי דקאמר אבל לענין מקדש אימא מודה ליה לריש לקיש:

התראת ספק לא שמה התראה. מתוך פ"ה משמע דלא הוי התראה משום כיון דלא ידעינן לאו התראה היא. ולא נהירא לר"י דמה לנו אם ספק למתרה אלא שיהא ודאי למותרה דלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד. ולשון הקונטרס נמי יש ליישב דה"ק כיון דאנן לא הוה ידעינן לאו התראה היא שיכול המותר' להכחישנו ולומר שוגג הייתי:

לאו שאין בו מעשה לוקין עליו כו'. מפורש בהשוכר את הפועלים (ב"מ 5:):

מידי דהוי אכלי שרת. פי' בקונטרס דאין מקדשין אלא מה שבתוכן. וקשה מה שייך זה לשחיטת הזבח שלא יקדש אלא מה שבפנים לעזרה. הילכך נראה לפרש מידי דהוי אכלי שרת שאין מקדשין מה שבתוכן אלא כשהן בעזרה וכן משמע בפרק המזבח מקדש (זבחים פח.) דקאמר כלי שרת אין מקדשין אלא מתוכן ואין מקדשין אלא בפנים. וא"ת דתנן בלולב וערבה (סוכה מח:) כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת אלא שהיה ממלא חבית של זהב שאינה מקודשת מערב שבת, ופריך (שם מט:) ואמאי ניתי מקודשת,

אלא ודאי שהכוונה דהתראת ספק לא שמה התראה היא שיהא ודאי למותרה שמתרים בו שלא יעבור, דהא לא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד, דהיינו כדי שיעבור במזיד ויתחייב בלאו, אף שאין העדים יודעים בוודאות שהוא עובר. ואומרים התוס', דאף לשון הקונטרס נמי יש ליישב דבעינן שיהא ודאי למותרה ולא למתרה. ומה שכתב רש"י שהחיסרון הוא כיון שאנו איננו יודעים אם יש לו בביתו חמץ או לא הכי קאמר, כיון דאנן היינו העדים לא הוה ידעינן אם יש לו בביתו חמץ או לא, לכן לאו התראה היא, משום שיכול המותרה להכחישנו ולומר 'שוגג הייתי', ולכן לא הוי התראה לחייבו מלקות, אבל עיקר הטעם הוא משום שהעובר איננו מזיד בודאי.

לאו שאין בו מעשה לוקין עליו כו': 19/08/2018 אחז

איתא בגמרא, דהטעם שאינו לוקה לרבי יוחנן הוא משום דהוי לאו שאין בו מעשה, ואין לוקים עליו. ואומרים התוס', דכלל זה דכשאין מעשה בלאו אין לוקים עליו, מפורש בהשוכר את הפועלים (ב"מ 5:לט).

מידי דהוי אכלי שרת:

יבארו מה היה ההוה אמינא ללמוד מכלי שרת שיהיו לחמי התודה בעזרה דווקא.

איתא בגמרא, דהוה אמינא דסבר רבי יוחנן דלחמי תודה מתקדשים בשחיטת הקרבן רק אם הם סמוכים לו, כמו דמצינו בכלי שרת, ופי' בקונטרס, דכלי שרת מקדשים דברים אחרים בקדושת הגוף, ואין מקדשין אלא מה שבתוכן. והכי נמי לא יקדש הזבח אלא את הלחם שסמוך לו.

מקשים התוס' וקשה, מה שייך זה דכלי שרת אינם מקדשים אלא מה שבתוכם, לשחיטת הזבח שלא יקדש לחמי תודה אלא מה שנמצא בפנים לעזרה, ומה היתה ההוה אמינא דכיון שמצינו בכלי שרת שאינם מקדשים אלא מה שבתוכם, הכי נמי גם לחמי תודה לא יתקדשו אלא כשהם סמוכים לזבח. ולכן מבאים התוס' באופן אחר מרש"י. הילכך נראה לפרש דהא דקאמרה הגמרא 'מידי דהוה אכלי שרת' הכוונה, דכמו כלי שרת שאין מקדשין מה שבתוכן אלא כשהן בעצמם נמצאים בעזרה, הכי נמי לא יתקדש הלחם אלא כשהוא נמצא בעזרה. וכן משמע בפרק המזבח מקדש (זבחים פח.) דכלי שרת אינם מקדשים אלא כשהם בעזרה, דקאמר כלי שרת אין מקדשין אלא מתוכן, כלומר מה שהניח בתוכם דווקא, וגם אין מקדשין אלא כשהם עצמם נמצאים בפנים העזרה. מקשים התוס' וא"ת, דלגבי ניסוך המים תנן בלולב וערבה (סוכה מח:), כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת, אלא שהיה ממלא מן השילוח חבית של זהב שאינה מקודשת מערב שבת בשביל ניסוך המים למחרת בשבת. ופריך בגמרא (שם מט:), ואמאי, ניתי להמים בחבית של זהב מקודשת וימלא בה מערב

בו אם אכן הוא עובר או לא, דלא בעינן שלמתרה בו יהא ברור שעובר.

ציונים והערות

חייבים על שחיטת פסחיהם על החמץ. [עיין שיעורי הגר"ש רוזובסקי]. **לז. ויקרא** כד ז. **לח. ואף** דלמעשה אומר רבי יוחנן אף בלחמי תודה שאין הכוונה ב'על' האמור בהם שיהא סמוך, הוא מחמת שאינו סברא גמורה לומר כן אליביה, דאף שמתקדש הלחם בשחיטת התודה אינו צריך להיות סמוך לקרבן. אבל במקום שיש סברא גמורה אף לרבי יוחנן הוי 'על' סמוך. **לט. הכי** איתא התם, איתמר, חסמה בקול והנהיגה בקול, רבי יוחנן אמר חייב, ריש לקיש אמר פטור. רבי יוחנן אמר חייב, עקימת פיו הויא מעשה. ריש לקיש אמר פטור, קלא לא הוי מעשה. איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש, לא שאדם רשאי להמיר, אלא שאם המיר - מומר וסופג את הארבעים. אמר ליה, הא מני רבי יהודה היא, דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו. ובתוס' שם ד"ה ריש לקיש אמר פטור כתבו וז"ל, ואם תאמר, והא בריש אלו הן הלוקין (מכות דף יג:) אמרינן, הא דבעינן לאו שיש בו מעשה משום דכולהו לאוי גמרינן מלאו דחסימה, משום דסמיך ליה 'ארבעים יכנו לא יוסיף', וחסימה יש בה מעשה, והשתא לריש לקיש דחסמה בקול לית בה מעשה, נימא דלקי, ונילף בכולהו דלקי אלאו שאין בו מעשה, ואמאי פטר הכא בחסימה גופה כי אין בה מעשה. ויש לומר, דסבר ריש לקיש דעיקר קרא לא איירי אלא בסתם חסימה דאית בה מעשה. אי נמי, נפקא לריש לקיש כאידך שנויא דמכות (שם) דדריש מלעשות דאין לוקין אלא בלאו שיש בו מעשה. ואם תאמר, דבאלו הן הלוקין

(שם טו:) פליג רבי יוחנן וריש לקיש בשבועה שאוכל ככר זו היום ועבר היום ולא אכלה, דר' יוחנן פטר ליה משום לאו שאין בו מעשה, ור"ל פטר ליה משום התראת ספק, אבל לאו שאין בו מעשה לוקין עליו. וליכא למימר דאליבא דר' יהודה קאמר וליה לא סבירא ליה, כדמשמע בתר הכי דפליגי אמילתא דר' יהודה דאמר גבי לא תותירו ממנו עד בקר, בא הכתוב ליתן עשה אחר לא תעשה לומר שאין לוקין עליו, דדייק ר' יוחנן טעמא דבא הכתוב הא לא בא הכתוב לוקין עליו, דהתראת ספק שמה התראה, וריש לקיש דייק, טעמא דבא הכתוב, הא לא בא הכתוב לוקין, אלמא לאו שאין בו מעשה לוקין עליו. ואי אליבא דרבי יהודה קאמר, אמאי לא דייק נמי ממילתיה דהתראת ספק שמה התראה כדדייק רבי יוחנן, אלא קאמר התם דסבר לה כאידך דרבי יהודה, דאמר לא שמה התראה. אלא ודאי, משמע דסבר הכי. ובפ"ג דשבועות (דף כא.) נמי פריך מהתם דרבי יוחנן אדר' יוחנן, משמע דאליבא דנפשייהו פליגי. וי"ל, דריש לקיש לא פטר הכא אלא אליבא דמאן דבעי לאו שיש בו מעשה, ואבל איהו ודאי סבר כר' יהודה. והא דקאמר בסמוך הא מני ר' יהודה היא, ה"ק, ר' יהודה היא וסבירא ליה כוותיה. עכ"ל התוס'. **מ. דהיינו** בחבית שלא נתחנכה לעבודת המזבח, שתהא קדושה לכלי שרת. דקיימא לן (יומא יג:) כל הכלים שעשה משה משיחתן מקדשתן, מכאן ואילך עבודתן מחנכתן (ע"פ רש"י שם).

שבת. ומשני, **א"ר זעירי קא סבר** התנא **אין שיעור למים, וכלי שרת מקדשין שלא מדעת. פירוש, ואי מייתי** את המים בחבית **מקודשת**, ונתקדשו המים שנתמלאו בה, **איפסיל להו בלינה** כמו כל קדשים שעבר עליהם הלילה. **והשתא**, אם אכן אין כלי שרת מקדשים מה שבתוכם אלא אם כן היו בעזרה, **אכתי** קשיא **דנייתי** את המים בחבית **מקודשת ויניחנה חוץ לעזרה**, דהרי **לא מיקדשה** את המים **אלא בפנים** העזרה.

ומיישבים וי"ל, דיותר **טוב להביא** את המים בחבית **שאינה מקודשת ויניחנה בפנים** העזרה, מאשר להביא את המים בחבית מקודשת ויניחנה בחוץ לעזרה. אוצר החכמה

הא והא רבי שמעון:

יבארו אמאי מוקמינן ברייתא קמייתא נמי כרבי שמעון.

איתא בגמרא, דבין ברייתא קמייתא, דקתני בה דהמולק את העוף והיה ברשותו חמץ אינו עובר בלאו ד'לא תשחט על חמץ דם זבחי', ובין הברייתא השניה דקתני דהמולק את העוף עובר בלאו ד'לא תשחט על חמץ', תרוייהו אתו כרבי שמעון דאמר בברייתא השניה דחייב משום לא תשחט על חמץ בקרבנות אחרים, אלא דברייתא ראשונה דאינו עובר מיירי שמלק את העוף בערב פסח, ובערב פסח אינו עובר משום לא תשחט על חמץ אלא בקרבן פסח.

והוקשה לתוס', למה העמידה הגמרא גם את הברייתא הראשונה כרבי שמעון דמחייב על קרבנות אחרים במועד, הא אפשר להעמידה גם כרבנן דאינו עובר כלל על קרבנות אחרים בלאו ד'לא תשחט על חמץ דם זבחי'.

ומיישבים ונראה לר"י, דההיא ברייתא **קמייתא לא הוה מצי לאוקומי כרבנן**, דאינו עובר כלל על קרבנות אחרים, **משום דקתני בה 'אבל** המולק **את** העוף **בי"ד אינו עובר בולא כלום'**. ואם אכן סברה הברייתא כרבנן דאינו עובר אלא בקרבן פסח בלבד, א"כ **אמאי נקט** תנא דברייתא 'המולק עוף', **אי לאו דאתא למידק מיניה**[מא] דדווקא **בי"ד** בניסן אינו עובר על מליקת העוף כשיש לו חמץ בביתו, **אבל בחול המועד אפילו** מלק **בעוף נמי מיחייב** אם יש לו חמץ בביתו. **והיינו כר' שמעון** דאמר בברייתא השניה דהמולק את העוף במועד חייב עליו. **ובקונטרס פירש לעיל טעם אחר אמאי נקט** תנא דברייתא דווקא 'המולק **עוף** בארבעה עשר אינו עובר עליו', משום דאין דרך לשחוט שום קרבן בזמן שחיטת פסח אחר חצות ארבעה עשר בניסן אלא קרבן של מחוסר כיפורים כדי שיאכל פסחו לערב. ורוב מחוסרי כיפורים מביאים עוף[מב].

ואיכא דלא מקיש:

יבארו דאף לברייתא זו מקשינן הקטרה לשחיטה.

איתא בגמרא, דהברייתות שנחלקו האם הכהן המקטיר את חלב הפסח עובר בלאו ד'לא תשחט על חמץ דם זבחי', פליגי האם מקישין הקטרה לשחיטה, או אין מקישין **חלב לזבח**, כלומר דלא ילפינן מהיקשא דכל שישנו ב'לא ילין לבקר זבח חג הפסח', ישנו ב'לא תשחט על חמץ', ולכן אין הכהן עובר בלאו זה, אף דישנו בלא תלין את החלב. **ואומרים** התוס', דאין הפירוש דלמאן דאמר זה לא ילפינן כלל את ההיקש, **אלא נהי דלא מקיש** שחיטה **להקטרה לענין הכי**, לחייב את המקטיר בלאו דלא תשחט על חמץ, אבל מודה דמקישינן[מג] לענין **דלא אמרינן דאפילו אחד בסוף העולם** שאינו מאותה חבורה של קרבן פסח שיש לו חמץ שיעבור עליו בשחיטתו, אלא ודאי דלענין זה מקיש ללמד דאינו עובר משום דאותו אחד אינו עובר בלאו דלא ילין פסח זה. והטעם דרק לענין זה מקיש, הוא משום **דסברא הוא לאקושי להכי**, ואין סברא להקיש לחייב את המקטיר. אהח 19/06/2018

א"ר זעירי קא סבר אין שיעור למים וכלי שרת מקדשין שלא מדעת, פי' ואי מייתי מקודשת איפסיל להו בלינה, והשתא אכתי נייתי מקודשת ויניחנה חוץ לעזרה דלא מיקדשה אלא בפנים. וי"ל דטוב להביא שאינה מקודשת ויניחנה בפני' ממקודשת ויניחנה בחוץ:

[סד.] **הא והא רבי שמעון. נראה לר"י דההיא קמייתא לא הוה מצי לאוקומי כרבנן משום דקתני בה אבל המולק את העוף בי"ד אינו עובר בולא כלום, אמאי נקט עוף אי לאו דאתא למידק דווקא בי"ד אבל בחול המועד אפילו בעוף נמי מיחייב והיינו כר' שמעון. ובקונטרס פי' לעיל טעם אחר אמאי נקט עוף:**

ואיכא דלא מקיש. חלב לזבח ונהי דלא מקיש להקטרה לענין הכי מקיש דלא אמרינן אפילו אחד בסוף העולם דסברא הוא לאקושי להכי: טעמא שלא לשמו הא סתמא פטור ש"מ כו'.

זאת גירסת רש"י, ואין נראה לר"ת דהא איכא למידק מרישא איפכא. וגריס ר"ת הכי לשמו אמאי פטור שלמים לשם פסח קשחיט ש"מ בעי עקירה, פירוש דאי לא בעי עקירה אפילו שחט לשמו כשר דשלמים לשם פסח כשר דהא מכשיר לעיל ר' יהושע שוחט אחרים לשמו:

קראו את ההלל. פי' לוים דתניא בתוספתא ישראל שוחטין את פסחיהן ולוים קוראים את ההלל. קשה לר"י דאמרינן בפ' אין נערכין בערכין (ל.) **ובכיצד מברכין** (ערכין לה. ושם) **אין אומרים שירה אלא על היין והכא חזינן דאיכא שירה בלא נסכים, וכן היו מקדשין העזרות בב' תודות ובשיר. ואומר ר"י דה"פ אין אומרים שירה בשעת הקרבת קרבן אלא על היין דמשמח אלהים ואנשים דריש ליה ועיקר**

טעמא שלא לשמו הא סתמא פטור ש"מ כו':

יקשו על גירסת רש"י ויבארו גירסת רבינו תם.

תנן במתניתין, דכששחט על החמץ את הפסח במועד לשמו פטור מלאו דלא תשחט, כיון דקרבן פסול הוא, וכששחטו שלא לשמו אלא לשם שלמים, חייב עליו ככל הזבחים ששחטם בפסח על החמץ. ומדייקת הגמרא, דדווקא אם שחט את הפסח במועד בפירוש שלא לשמו, אז הוי ליה שלמים וחייב משם לאו דלא תשחט על חמץ, אבל אם שחטו סתמא, אף שהוא פסח שלא בזמנו פטור מהלאו, משום דעדיין נחשב הקרבן כפסח, שהוא פסול כששחטו בלא לזמנו.

ואומרים התוס' **זאת גירסת רש"י. ואין נראה לר"ת** גירסא זו, **דהא איכא למידק מרישא** דמתניתין **איפכא**, דדווקא כששחט את הפסח לשמו אז נחשב כקרבן פסח ואז פטור עליו מהלאו ד'לא תשחט על חמץ' אם יש לו חמץ בביתו, אבל אם שחטו בסתמא, נחשב כשלמים וחייב עליו אם היה לו חמץ בביתו מהלאו ד'לא תשחט על חמץ'.

ולכן גרים ר"ת הכי, 'שחטו במועד **לשמו** - לשם פסח **אמאי פטור** עליו מהלאו ד'לא תשחט על חמץ', הא **שלמים לשם פסח קשחיט, שמע מינה בעי עקירה'. ופירוש** הוכחת הגמרא הוא, **דאי לא בעי עקירה**, היינו שאין צריך לחשוב בפירוש ששוחט שלא לשם פסח, ואף כשלא חשב כן בפירוש נמי הוי דין הקרבן כשלמים, א"כ **אפילו** אם **שחט** את הפסח **לשמו נמי כשר** הקרבן, כיון דכבר הוי דין הקרבן כשלמים אף ממילא, **ושלמים ששחטו לשם פסח כשר, דהא מכשיר לעילמ"ד ר' יהושע כששוחט קרבנות אחרים לשמו** - לשם פסח, ואם קרבן כשר הוא אמאי אינו עובר עליו משום הלאו ד'לא תשחט על חמץ', כמו שעובר על קרבנות אחרים ששחטם במועד.

קראו את ההלל:

יבארו אימתי אמרינן דאין אומרים שירה אלא על היין.

תנן במתניתין, דבזמן הקרבת הפסח בכל ג' הכיתות, קראו את ההלל. ומבארים התוס' **פירוש, הלוים** קראוהו, **כדתניא בתוספתא**[מה], **ישראל שוחטין את פסחיהן, ולוים קוראים את ההלל.**

מקשים התוס' **וקשה לר"י, דהא אמרינן בפ' אין נערכין בערכין** (ל.) **ובכיצד מברכין** (ערכות לה. ושם), **אין אומרים שירה אלא על היין**, כלומר דרק כשמקריבים נסכים אומרים שירה. ואילו **הכא חזינן דאיכא שירה בלא נסכים, וכן** קשה נמי מהא דהיו **מקדשין העזרות בב' תודות ובשיר**[מו], אף שלא היו שם נסכים, והא אין אומרים שירה אלא על היין.

ומיישבים ואומר ר"י דהכי פירושו, אין אומרים שירה בשעת הקרבת קרבן אלא על היין, אבל שלא בשעת הקרבת הקרבן, כגון כשהוסיפו על העזרות, היו אומרים שירה אף שלא על היין. והטעם שרק בשעת הקרבת הקרבן אין אומרים שירה אלא על היין, הוא משום דבגמרא בברכות שם מקרא דיין 'משמח **אלהים ואנשים' דריש ליה** לדרשה זו, דאם אנשים משמח, אלקים במה

ציונים והערות

מא. במהרש"א הוסיף לבאר כוונת דברי התוס', דלענין עצם דין הברייתא שאינו עובר על הלאו דלא תשחט על חמץ בי"ד, אדרבה הוי ליה למנקט שאר קרבנות, דאע"ג דאית בהו שחיטה ממש, אפילו הכי אינו מתחייב עליהם. אבל לדיוק דבחול המועד מתחייב בלאו דלא תשחט, נקט עוף לרבותא, דאע"ג דלית ביה שחיטה ממש אפילו הכי עובר עליו. **מב. זב** וזבה ויולדת אפילו עשירים, ומצורע עני. **מג. בחכמת** שלמה למהרש"ל ביאר, דאת הפסוק 'ולא ילין חלב חגי' לא מקשינן ל'לא תשחט על חמץ', אבל קרא ד'לא ילין זבח פסח', דקאי על המקריבים, אותו מקשינן ללאו דלא תשחט, כדלעיל, ולהכי מי שאינו עובר בלאו זה דלא ילין זבח פסח, כמו מי שנמצא בכל העולם חוץ מבני אותה חבורה, אינו עובר עליו. **מד. דף** סב: **מה. פרק** ד הלכה ט. **מו. כדאיתא** בשבועות יד.

משמח, מכאן שאין אומרים שירה אלא על היין. וכיון דעיקר שתיה דיין ושמחה אצל 'אנשים' היינו בשעת אכילה, ודומיא דהכי נמי ילפינן לגבוה, דבשעת הקרבת קרבן שהוא כביכול זמן אכילת מזבח, לענין זה קאמר דאין אומר שירה אלא על היין. דילפינן משירה על היין באנשים שעיקרה הוא בשעת אכילה, אבל שלא בשעת הקרבה היו אומרים שירה גם שלא על היין בכמה דוכתי, כגון הכא שאמרוהו בשעת שחיטת הפסח, אבל לא בשעת אכילת המזבח את החלב, שהיה נקטר בלילה.

שתיה ושמחה היינו בשעת אכילה ודומיא דהכי נמי לגבוה בשעת הקרבת קרבן קאמר דאין אומר שירה אלא על היין אבל שלא בשעת הקרבה היו אומרים שירה שלא על היין בכמה דוכתי:

[סד:] **אתיא זריקה זריקה מעולה. בפ' איזהו מקומן (זבחים נ.) פריך ונילף מעולה מה עולה שתים שהן ארבע אף פסח כו', ומשני אמר אביי למה לי למיכתב סביב בעולה סביב בחטאת הוו להו שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין. וקשה לר"י דנהי דלא ילפינן משני כתובין הבאין כאחד במה מצינו מדלא כתב בחד מינייהו, בכור ומעשר ופסח דאיכא גזירה שוה נילף שפיר מעולה דאין גזירה שוה למחצה. ואומר ר"י דע"כ אשם וחטאת דכתיב בהו סביב דאמרינן התם דהוו שני כתובים ושלשה כתובים ילפינן בג"ש מעולה או עולה ילפא מינייהו, והשתא אתי שפיר הא דמסיק הוו להו שני כתובים הבאין כאחד דלמעוטי דלא נילף בגזירה שוה אתו, דדומיא דכתב בהו סביב קא ממעט דאית בהו גזירה שוה כדפרישי':**

אתיא זריקה זריקה מעולה.

יבארו אמאי לא ילפינן מעולה בגזירה שוה למתן דמים שתים שהן ארבע.

איתא בגמרא, דילפינן פסח ובכור ומעשר שנאמר בהם 'את דמם תזרוק' שטעונים שישפוך את דמם אל היסוד, בגזירה שוה 'זריקה זריקה' מעולה.

אומרים התוס' דבפ' איזהו מקומן (זבחים נ.) פריך, ונילף פסח מעולה באותה גזירה שוה ד'זריקה זריקה' גם לענין מתן דמים על המזבח, מה עולה נותן שתים שהן ארבע, אף פסח נמי, ואמאי נותן רק מתנה אחת כו'. ומשני, אמר אביי משום דלמה לי לתורה למיכתב 'סביב' ללמד מתן דמים שתי מתנות שהן ארבע בעולה, וגם למיכתב 'סביב' בחטאת ללמד מתן דמים בחטאת שהן שתי מתנות שהן ארבע, ומכך דלא ילפינן זה מזה הוו להו 'סביב' דעולה ו'סביב' דחטאת שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין מהם לקרבן אחר, ולכן גם אין ללמוד מהם שתי מתנות שהן ארבע בקרבן פסח בגזירה שוה ד'זריקה זריקה'.

וקשה לר"י, דנהי דלא ילפינן קרבן אחר מעולה וחטאת משום שהם שני כתובין הבאין כאחד, והטעם שאין למדים משני כתובים הבאים כאחד, הוא דמזה שהוצרכה התורה לכתוב שתי מתנות שהן ארבע בשניהם, מזה חזינן שאין ללמוד מכל אחד מהם לקרבנות אחרים מתן שתי מתנות שהן ארבע, והני מילי בלימוד של ב'מה מצינו', כלומר, שאין ללמוד מהם לכל הקרבנות בבנין אב[מז] להצריך שתי מתנות שהן ארבע, והטעם, מדלא כתב קרא בחד מינייהו דנותנים שתי מתנות שהן ארבע והיה השני לומד ממנו. אבל בכור ומעשר ופסח דאיכא בהו גזירה שוה 'זריקה זריקה', אותם נילף שפיר מעולה שיהיו בהם שתי מתנות שהן ארבע, דהא קיימא לן[מח] שאין גזירה שוה למחצה.

ומיישבים ואומר ר"י, דהכא הוו שני כתובים הבאים כאחד שבאו ללמד דאף בגזירה שוה לא נלמד מהם להצריך שתי מתנות שהן ארבע. והטעם, דעל כרחך אשם וחטאת דכתיב בהו 'סביב' שבא להצריך בהם שתי מתנות שהן ארבע דאמרינן בגמרא התם דהוו 'סביב' דאשם וחטאת שני כתובים הבאים כאחד, ועם 'סביב' שנאמר בעולה הוו שלשה כתובים, הרי אשם וחטאת אילו לא נאמר בהם סביב, הוה ילפינן להו בגזירה שוה מעולה, או אילו לא היה נאמר בעולה 'סביב', היתה עולה ילפא מינייהו להצריך שתי מתנות שהן ארבע. והשתא אתי שפיר הא דמסיק בגמרא שם, דמזה דאפילו שהיינו למדים בגזירה שוה עולה מחטאת ואשם או איפכא, כתבה התורה 'סביב' בשלשת הקרבנות, על כרחך שבאה התורה ללמד דהוו להו שני כתובים הבאין כאחד מיוחד, דאתי למעוטי דלא נילף אף לא בגזירה שוה שתי מתנות שהן ארבע, ולכך אתו הכתובים 'סביב' בכל אחד מהם, דדומיא דקרבנות אלו שכתב בהו 'סביב' קא ממעט התורה שלא נלמוד בהם שתי מתנות שהן ארבע, דהיינו אפילו בקרבנות דאית בהו גזירה שוה, גם אותם לא נילף בגזירה שוה את דין שתי מתנות שהן ארבע כדפרישית, ולכן אין ללמוד בגזירה שוה להצריך שתי מתנות שהן ארבע בקרבן פסח ובכור ומעשר.

החולב כגרוגרות:

יבארו מתי שיעורו בגרוגרת ומתי שיעורו כדי גמיאה.

הגמרא הביאה מהברייתא שהחולב את הבהמה חייב אם חלב שיעור גרוגרת, ומקשים התוס' והקשה ה"ר אפרים, דהא תנן בפרק המוציא (זבחים עו:), דשיעור המוציא חלב מרשות לרשות הוא כדי גמיאה, כלומר כמה שאדם בינוני בולע בבת אחת, והרי שיעורי שבת הן שוים לכל המלאכות, הוצאה טחינה וקצירה, וכיון שמצאנו לענין הוצאת חלב ששיעורו כדי גמיאה, אם כן החולב נמי יהא חייב רק בשיעור כדי גמיאה ולא בכגרוגרת שהוא שיעור קטן יותר.

ותירץ ה"ר אפרים, דאמנם סתם חלב שיעורו כדי גמיאה, שהוא שיעור גדול יותר משיעור גרוגרת, אבל הכא מיירי בחולב לגבינה, דכיון שהוא רוצה את החלב לאכילה ולא לשתיה אחשובי אחשביה, כלומר דאצלו חשוב הוא בשיעור הראוי לעשות ממנו גבינה, ולכך שיעורו כגרוגרות דזוטר מכדי גמיאה[מט]. אבל אי שיעור כדי גמיאה זוטר משיעור גרוגרת[נ], צריך לומר דסתם חלב עומד לגבינה, ולכך הכא שיעורו כגרוגרת, והא דמיחייב התם על הוצאת חלב בשיעור כדי גמיאה, היינו במפרש בהדיא שרוצה אותו לאכילה ולשתיה. דאי סתם חולב היינו לאכילה ולשתיה ולא לגבינה, אם כן אפילו היה מפרש בהדיא שחולב לגבינה היה לו להתחייב בכדי גמיאה דזוטר, הואיל וסתמו עומד לאכול ולשתות. ומוכיחים התוס' שחייבים על השיעור הקטן, כדאמרינן בסוף כלל גדול (זבחים עו.) המוציא תבן בשיעור כמלא פי פרה כדי להאכילו לגמל חייב חטאת, אף על גב דלגמל לא הוי שיעורא בהכי, והוא לא הוציא שיעור הראוי לאכילת גמל הואיל ותבן סתמא עומד לאכילת לפרה, מיחייב אשיעורא דפרה.

החולב כגרוגרות. הקשה ה"ר אפרים, דתנן בפ' המוציא (זבחים עו:), דשיעור המוציא חלב כדי גמיאה, ושיעורי שבת הן שוים לכל המלאכות, הוצאה טחינה וקצירה. ותירץ, דסתם חלב כדי גמיאה שהוא שיעור גדול, אבל הכא בחולב לגבינה דאחשובי אחשביה, שיעורו כגרוגרות דזוטר. אבל אי כדי גמיאה זוטר, צריך לומר דסתם חלב לגבינה, ולכך הכא שיעורו כגרוגרת, והא דמיחייב בכדי גמיאה, היינו במפרש בהדיא לאכילה ולשתיה, דאי סתם חולב לאכילה ולשתיה ולא לגבינה', אפילו היה מפרש בהדיא לגבינה היה לו להתחייב בכדי גמיאה דזוטר, הואיל וסתמו לאכול ולשתות, כדאמרינן בסוף כלל גדול (זבחים עו.), המוציא תבן כמלא פי פרה לגמל, חייב, אף על גב דלגמל לא הוי שיעורא בהכי, הואיל וסתמא לפרה מיחייב אשיעורא דפרה. ויש מפרש דכשהחלב כבר בעין מיחייב בכדי גמיאה, אבל חולב לא מיחייב אלא בכגרוגרת, דאין אדם טורח לחלוב בפחות מגרוגרת, וכי האי גוונא מפליג בהמוציא (זבחים עט.) גבי עור לעשות קמיע:

ויש מפרש דדווקא כשהחלב כבר בעין מיחייב עליו בשיעור כדי גמיאה, אבל החולב לא מיחייב אלא בכגרוגרת, דאין אדם טורח לחלוב בפחות מגרוגרת. וכי האי גוונא מפליג בהמוציא (זבחים עט.) גבי עור לעשות קמיע[נא].

סיכום: ביארו שאם נאמר ששיעור כדי גמיאה גדול משיעור גרוגרת, יש לומר שסתם חלב עומד לשתיה, ולכך שיעורו בכדי גמיאה, אבל כאן שרוצה לעשות ממנו גבינה, החשיבו בשיעור הראוי לעשות ממנו גבינה, דהיינו גרוגרת. ואם נאמר ששיעור כדי גמיאה קטן משיעור גרוגרת, צריך לומר שסתם חלב עומד לגבינה, ולכך חייבים עליו

ציונים והערות

מז. 'במה מצינו' הוא בנין אב, כדאיתא ברש"י סוכה יא: ד"ה וילפינן. ופירושו דכל דבר שהוא דומה אליו, לומדים אותו ממנו להלכותיו עד שיהא פירכא שאינו דומה אליו. **מח. מנחות** דף ד. **מט. וכמו** ששנינו (זבחים עה:) שכל דבר שאין הדרך להצניעו לפי שאינו חשוב לבני אדם, וכן דבר שאין בו שיעור הראוי להצניעו, אם יש אדם שדבר זה חשוב אצלו להצניעו והוציאו מרשות לרשות חייב חטאת, אבל לשאר בני אדם אין איסור בדבר. **נ. התוספות** בשבת (עו: ד"ה המוליך) הוכיחו בתחילה ששיעור גמיאה גדול משיעור גרוגרת, ואחר כך כתבו על הברייתא המובאת כאן שמדובר בחלב יבש, שכתוב שחייב על הגיבון בשיעור גרוגרת, ואם כן כשהיה לח היה בו יותר משיעור גמיאה [כמו שהוכיחו שם], ונמצא ששיעור גרוגרת המוזכר כאן הוא שיעור גדול יותר משיעור גמיאה. ולכך כתבו שצריך לומר שסתם חלב עומד לגבינה, וכמבואר בתוספות כאן. **נא. שבברייתא** אחת שנינו שהשיעור שחייבים על הוצאת שופכין לרשות הרבים הוא רביעית, ופירשו שראויים הם לגבל בהם את הטיט, ובברייתא אחרת שנינו לגבי טיט שכבר גיבלו במים שהשיעור שחייבים על הוצאתו הוא כדי לסתום את הנקב שבתנור הצורפים, ושיעור זה הוא קטן מהשיעור שנאמר לגבי טיט שאינו מגובל.

בשיעור גרוגרת, ובשבת שאמרו ששיעורו כדי גמיאה מדובר שפירש שרוצה אותו לאכילה ושתיה. עוד הביאו התוס' שיש מפרש שאם החלב בעין חייב עליו בשיעור גמיאה, אבל החולב אינו חייב אלא על שיעור גרוגרת, שבפחות משיעור זה אינו חשוב לטרוח לחלוב.

אה"ח 19/06/2018

המכבד והמרבץ:

יבארו במה נחלקו רבי אליעזר וחכמים, ויבארו מדוע לרבי אליעזר אסור להדיח את רצפת העזרה, ויבארו אם מותר לכבד את הבית.

הגמרא הביאה מהברייתא שהמכבד את הבית והמרבץ את הבית[נב], אם עשה כן בשוגג בשבת חייב חטאת, ואם עשה כן במזיד ביום טוב[נג], לרבי אליעזר לוקה, ולחכמים אינו אלא חייב משום בונה[נד], ולחכמים אינו לוקה. ומשנתינו ששנינו שהיו הכהנים מדיחים את העזרה בשבת שלא ברצון חכמים, היינו שלא ברצון רבי אליעזר הסובר שאסור להדיח את הרצפה בשבת, ואומרים התוס', דעל כרחך ריבוץ לאו פסיק רישיה הוא, כלומר דאינו ודאי שעל ידי מעשה זה ישווה את הגומות שבבית ויעבור משום בונה, דבפסיק רישיה לא הוה שרי רבי שמעון לרבץ לכתחלה בשילהי המצניע (שבת נה.)[נה], דהא מודה רבי שמעון בפסיק רישה שחייב[נו]. ומקשים התוס' ותימה לר"י, דאם כן דאינו פסיק רישה, אמאי מחייב רבי אליעזר מלקות, כיון דיכול להיות שירבץ בלא לעשות גומות[נז]. ודוחק לומר דבזה גופא פליגי רבי אליעזר וחכמים, אי מרבץ[נח] הוי פסיק רישיה אי לא, דלרבי אליעזר חייב כיון שהוא פסיק רישה, ולרבנן פטור כיון שאינו פסיק רישה, ורבי שמעון סובר כרבנן שאינו פסיק רישה, דלא מסתבר לומר שנחלקו בזה[נט].

ומבארים התוס' ונראה לר"י דבהא פליגי, דר' אליעזר סבר סתם מכבד ומרבץ מתכוון להשוות גומות, ולכך אף על פי שאינו צריך להשוות גומות מיחייב לרבי יהודה הסובר שחייב אף בדבר שאינו מתכוון[ס], הואיל והשוה גומות לבסוף. ורבנן סברי, דאין מתכוון אלא לכבד ולרבץ בעלמא, כדי שלא יעלה העפר ולא מתכוון להשוות את הגומות, וליכא אלא איסור שבות משום חשש שמא ישווה גומות.

מקשים התוס' ותימה לר"י, היכי מתוקמא הא דאמרינן במתניתין שהיו הכהנים מדיחים את העזרה שלא ברצון חכמים כרבי אליעזר, והא בעזרה שהיה לה רצפת אבנים לא שייך בה אשווי גומות, ואפילו לכתחלה שרי להדיחה, כדאמרינן בשילהי המצניע (גס זה סם), אמימר שרא זילחא במחוזא, כלומר התיר הרבצת מים במחוזא, ואף על גב דגזרינן בבמה מדליקין (שבת דף כט:) עיליתא דשישא אטו עיליתא דבית שיש לו רצפת אבנים כדי שלא יבואו לגרור בבית שיש לו רצפת עפר,

המכבד והמרבץ. ע"כ לאו פסיק רישיה הוא, דבפסיק רישיה לא הוה שרי ר"ש לרבץ לכתחלה בשילהי המצניע (שבת נה.). ותימה לר"י, דא"כ אמאי מחייב רבי אליעזר כיון דיכול להיות בלא גומות. ודוחק לומר דפליגי אי הוי פסיק רישיה אי לא. ונראה לר"י דבהא פליגי, דר' אליעזר סבר סתם מכבד ומרבץ מתכוון להשוות גומות, אף על פי שא"צ להשוות גומות מיחייב לרבי יהודה, הואיל והשוה גומות לבסוף, ורבנן סברי דאין מתכוון אלא לכבד ולרבץ בעלמא, וליכא אלא שבות. תימה לר"י היכי מתוקמא מתניתין כרבי אליעזר, והא בעזרה שהיה לה רצפת אבנים לא שייך בה אשווי גומות, ואפילו לכתחלה שרי, כדאמר בשילהי המצניע (גס זה סם) אמימר שרא זילחא במחוזא, אע"ג דגזרינן בבמה מדליקין (שבת דף כט:) עיליתא דשישא אטו עיליתא דבעלמא, מחוזא היתה כולה רצופה באבנים לא גזרינן אטו דעיר דעלמא. ואור"י, דבעזרה בין רובד לרובד היו גומות. אי נמי דלרבי אליעזר דאיכא איסורא דאורייתא בכיבוד דעלמא גזרינן עזרה אטו כיבוד דעלמא, דכמה שבות אשכחן במקדש בפ' בתרא דעירובין (דף קג:), אבל לרבנן דאפילו בעלמא ליכא אלא איסורא דרבנן, אין שבות כי האי במקדש, כיון דליכא איסורא דאורייתי בשום מקום. פסק בהלכות גדולות דכיבוד מותר כדאמרינן בהמצניע (דף נה.) גבי ריבוץ, האידנא קיימא לן כרבי שמעון דשרי לרבץ לכתחלה. ואין נראה לר"י, דהא מזיז עפר ממקומו אסרינן בכירה (שבת דף לט.) ובביצה (ד' ח.), ועוד בפרק כל הכלים (שבת דף קכד:) אמרינן, אמר רבי (אליעזר) אף מכבדות של תמרה מותר לטלטל, ופריך, אי מחמה לצל, בהא לימא רבי (אליעזר) כו', משמע דפשיטא דהוי מלאכתו לאיסור לכולי עלמא, ואף על גב דריבוץ שרי לכתחלה לרבי שמעון, בכיבוד אסור, דמשוי ביה גומות יותר מריבוץ:

שמא לא נתקבל בכלי. פי' בקונטרס ולא תועיל זריקה משום דנשפך מצואר בהמה. וקשה

אי נמי יש לומר, דלרבי אליעזר דאיכא איסורא דאורייתא בכיבוד דעלמא, גזרינן על כיבוד בעזרה אטו כיבוד דעלמא, ואין לדחות דלא גזרו שבות במקדש[ס], דכמה שבות אשכחן דגזרו במקדש בפרק בתרא דעירובין (קג:)[סא], אבל לרבנן דאפילו בעלמא ליכא במרבץ אלא איסורא דרבנן, דלרבנן אין בו משום משוה גומות כמו שנתבאר, אין שבות כי האי במקדש, כיון דליכא במרבץ איסורא דאורייתא בשום מקום.

מביאים התוס', ופסק בהלכות גדולות דכיבוד מותר בשבת, כדאמרינן בהמצניע (שם) גבי ריבוץ, דהאידנא קיימא לן כרבי שמעון דדבר שאינו מתכוון מותר, לכך שרי לרבץ לכתחלה, והכי נמי מותר לכבד את הבית. ואין נראה לר"י. דהא מזיז עפר ממקומו אסרינן בכירה (שבת דף לט.) ובביצה (ה.), ועוד דבפרק כל הכלים (שבת דף קכד:) אמרינן, אמר רבי (אליעזר) אף מכבדות של תמרה מותר לטלטל, ופריך אי מחמה לצל, בהא לימא רבי (אליעזר) [אלעזר[סב]] דשרי כו', דודאי אסור לטלטלו מחמה לצל, משמע דפשיטא דהוי כלי שמלאכתו לאיסור לכולי עלמא, ואף על גב דריבוץ שרי לכתחלה לרבי שמעון, מכל מקום בכיבוד שמזיז עפר ממקומו אסור, דמשוי ביה גומות יותר מריבוץ.

סיכום: ביארו שהמרבץ את הבית אינו פסיק רישא, ורבי אליעזר וחכמים נחלקו אם המרבץ את הבית מתכוון להשוות את הגומות שבבית. עוד ביארו שלדעת רבי אליעזר אסור להדיח את רצפת העזרה אף שהיתה של אבנים, כיון שבין רובד לרובד היו גומות, ועל ידי ההדחה היה העפר נכנס לגומות. או יש לומר שבאמת גם לרבי אליעזר לא היה איסור להדיח את רצפת העזרה מדאורייתא, אבל גזרו שלא ידיחו שמא יבואו להדיח בית שיש בו רצפה של עפר. עוד ביארו התוס' שאף לדידן שמותר לרבץ את הבית מכל מקום אסור לכבד את הבית, ולא כדעת ההלכות גדולות שמותר אף לכבד את הבית.

שמא לא נתקבל בכלי:

יבארו מה החשש במה שלא נתקבל הדם בכלי.

מבואר בגמרא שלדעת חכמים אין למלאות כוס של דם מרצפת העזרה לזרוק על המזבח כדי להכשיר את הפסחים שנשפך דמם על רצפת העזרה, משום שמא לא נתקבל הדם בכלי, ופירש בקונטרס, ולכך לא תועיל הזריקה

ציונים והערות

והקשו שגם לגבי המוציא עור נאמר שעור מעובד שיעורו קטן מעור שאינו מעובד. ותירצה הגמרא, שלגבי טיט יש טעם לחלק בין מגובל לשאינו מגובל, שאין אדם טורח לגבל טיט בשיעור הראוי לעשות בו פי כור, שהוא שיעור מועט, ואם צריך טיט כדי לסתום פי כור, מגבל יותר ומשתמש בו לדברים נוספים, ולכן קודם גיבולו אינו חשוב בשיעור מועט זה, ורק אם הוא כבר מגובל חייבים על הוצאת שיעור זה, כיון שראוי הוא להשתמש בו לסתום פי כור, אבל בעור, אדם טורח לעבדו גם בשיעור הראוי לתיק לקמיע, ולכן אף כשאינו מעובד, חשוב הוא בשיעור זה. וגם כאן לגבי חלב יש לחלק בין חלב בעין ששיעורו כדי גמיאה, ששיעור זה ראוי לשתיה, אבל החולב אינו חייב אלא על שיעור גרוגרת, שאין אדם טורח לחלוב פחות משיעור זה. והתוספות בשבת (עו: ד"ה המוליך) דחו פירוש זה, ששם אין המים חשובין מחמת שראוי לגבל בהן את הטיט כמו הטיט עצמו שהוא מגובל כבר, אבל כאן כשחולב להוציא מן הדד בכדי גמיאה יש לו להיות חשוב כמו במקום אחר. **נב. כלומר** שמתיז מים על הרצפה כדי שלא יעלה האבק. **נג. הטעם** שלגבי שבת נקט שוגג ולגבי יום טוב מזיד, הוא משום שלגבי שבת עדיף לנקוט שוגג שהוא מצוי יותר ממזיד, ולגבי יום טוב אי אפשר לנקוט שוגג, שהרי אין חיוב חטאת על מלאכה ביום טוב. שיטה מקובצת. **נד. רש"י** (ד"ה אמחוז).

נה. דאמרינן התם דעכשיו שאנו סוברים כר' שמעון דסבירא ליה דדבר שאינו מתכוון מותר, רשאי אדם לרבץ את ביתו בשבת, שהמרבץ אינו מתכוין להדביק עפר בגומא ולהשוות הבית, אלא עושה כן כדי שלא יעלה אבק. **נו. כן** הוסיפו התוס' בשבת (שם. ד"ה המכנד). **נז. ומפורש** בתוס' בפרק המצניע שדבר שאין מתכוין מותר מן התורה אף לר' יהודה, דלא הוי מלאכת מחשבת. מהרש"א. **נח. אבל** התוס' בשבת (שם. ד"ה המכנד) כתבו שבאמת נחלקו אי הוי פסיק רישה, ומה שאמרו שם שעכשיו שאנו סוברים כר' שמעון דסבירא ליה דדבר שאינו מתכוון מותר, רשאי אדם לרבץ את ביתו בשבת, אף על גב שאפשר שלרבי שמעון המרבץ נחשב כפסיק רישה, ומודה רבי שמעון שהוא חייב, מכל מקום לדידן שאנו סוברים כרבי שמעון הפוטר בדבר שאינו מתכוון, ואנו סוברים כרבנן שהמרבץ אינו פסיק רישה, מותר לרבץ את הבית בשבת. **נט. אבל** לרבי שמעון הסובר שדבר שאינו מתכוון פטור, אף לרבי אליעזר המרבץ אינו חייב. **ס. דאמרינן** לעיל בסמוך דאין שבות במקדש. **סא. וכיון** שהבתים שבירושלים לא היו מרוצפים באבנים, שייך לגזור בהם כמו שגזרו לגבי גרירת ספסל בעיר שיש שם בתים שאינם מרוצפים באבנים, ראה מהרש"א. **סב. גליון.** **סג. גליון.**

לאותו פסח, משום דנשפך מיד מצואר בהמה לקרקע, ולא נתקבל כלל בכלי[סי]. וקשה לר"י, דאם הטעם שאמרו שאין לעשות כן הוא משום שלא תועיל הזריקה, מכל מקום יטול כוס של דם ויזרוק, דתועיל הזריקה לאותו פסח שנשפך דמו אחר שנתקבל בכלי.

ולכן נראה לר"י דהכי פירושו, שמא לא נתקבל הדם בכלי אלא נשפך מיד לארץ ונפסל, ואסור להעלות דם פסול על גבי המזבח כדמוכח בכמה דוכתי, דדוקא אם עלו בדיעבד לא ירדו, אבל לכתחילה אין להעלות דם פסול על המזבח[סה]. וקאמר רבי יהודה לחכמים, אף אני לא אמרתי שיש למלאות כוס של דם מרצפת העזרה אלא בנתקבל, פירוש, דסמכינן אזריזות כהנים, ויש לסמוך עליהם שבודאי נזהרו לקבל דמם של כל הפסחים שנשחטו, כדמסיק. ומוסיפים התוס' לבאר, ודוקא מדם הראוי להתקבל פריך, כלומר דמה שהקשו חכמים לרבי יהודה הסובר שהיו ממלאים כוס דם מרצפת העזרה לזרקה על המזבח, היינו רק מדם הנפש[סו] שצריך לזרקו על המזבח, אבל דם התמצית[סז] כמים בעלמא חשיב, דכיון דאינו ראוי לכיסוי אינו אוסר להעלותו על המזבח. ולפי זה צריך לומר דכי פריך בסמוך 'והלא דם התמצית מעורב בו ומבטיל ליה ברוב', לא פריך מדם הראוי להתקבל ונשפך, כלומר אין[אוצר החכמה] כוונת חכמים להקשות לרבי יהודה שיהיה אסור לזרוק את הדם על המזבח כיון שמעורב בו דם הראוי להזרק על המזבח, דעולין אין מבטלין זה את זה אפילו לרבנן, כלומר שכל הדמים הראויים לעלות על המזבח אינם מבטלים זה את זה, כדאמרינן בהקומץ רבה (מנחות כג:), אלא צריך לומר דקושית חכמים היא מדם התמצית, ואין כוונתם להקשות שיהיה אסור לזרוק את הדם כיון שמעורב בו דם התמצית, שהרי הוא נחשב כמים בעלמא ואין איסור לזרקו על המזבח, אלא כוונתם להקשות שדם התמצית יבטל את דם הנפש ברוב ולא תועיל לו הזריקה[סח].

אטו במגס גופיה מקטר ליה:

יישבו גירסא זו.

שנינו במשנה, שהמקריב קרבן פסח היה קורע את בטנו ומוציא את אימוריו ונתנם במגס, כלומר בקערה של כלי שרת והקטירן על גבי המזבח, ויש ספרים שגרסו בגמרא 'אטו במגס גופיה מקטר להו', כלומר וכי היו מקטירים את הפסח בכלי שרת, והרי מקטירים אותו על המזבח, ואם כן היה יכול להעלותם בידיו, ומלשון המשנה ששנו הלכה זו בסדר הקרבת הפסח משמע שיש חובה להעלותם בכלי שרת דווקא[סט], ומביאים התוס' שרש"י מוחקו לגירסא זו, משום דבמנחות לא פריך הכי, דתניא התם בכמה דוכתי לגבי מנחות 'ומקטירה בכלי שרת' ולא הקשו כלום, והיינו משום שכן דרך התנא לשנות בלשון זו אף שבאמת היה יכול להעלותם בידיו[ע]. וכן מוחק רש"י בפרק שני שעירי (יומא סז:)[עא].

לר"י, דמ"מ יזרוק, דתועיל זריקה לאותו שנשפך אחר שנתקבל. ונראה לר"י דהכי פי', שמא לא נתקבל בכלי ואסור להעלות דם פסול על גבי המזבח, כדמוכח בכמה דוכתי, דדוקא אם עלו בדיעבד לא ירדו, וקאמר אף אני לא אמרתי אלא בנתקבל, דסמכינן אזריזות כהנים כדמסיק. ודוקא מדם הראוי להתקבל פריך, אבל דם התמצית כמים בעלמא חשיב, כיון דאינו ראוי לכיסוי אינו אוסר להעלותו, וכי פריך והלא דם התמצית מעורב בו ומבטיל ליה ברוב, לא פריך מדם הראוי להתקבל ונשפך, דעולין אין מבטלין זה את זה אפי' לרבנן, כדאמר בהקומץ רבה (מנחות דף כג:):

[סה:] **אטו במגס גופיה מקטר ליה. רש"י מוחקו משום דבמנחות לא פריך, דתניא בכמה דוכתי ומקטירה בכלי שרת, וכן מוחק בפ' שני שעירי (יומא סז:). ואין צריך להגיה הספרים, דבריש פר' שני דסוטה (ד' טו.) פריך גבי מנחות כי האי גוונא, דקתני התם ומעלה ומקטירה בכלי שרת, ופריך ובכלי שרת מקטר ליה, אימא להקטירה, ומשום דהתם פריך ומשני לא פריך לה במנחות. והא דפריך הכא גבי אימורים אע"ג דכבר פריך בפרק שני שעירי (ד' סז:), משום דהתם בפרים והכא בכבשים. ומיהו יש ספרים דגרסי בברייתא דסוטה מעלן ומקטירן בכלי שרת ומולחן ונותן ע"ג האשים, ופריך בכלי שרת מקטירן, והא לא מלחן, ומשני להקטירן, פירוש אחר מליחה, ולפי זה יתכן פרש"י. ור"ת מפרש דגבי מנחה לא שייך למיפרך, דשייך למיתני ומקטירן בכלי שרת כיון שהיא כבר בכלי שרת, שהיא נתונה שם להתקדש, אבל נתנם במגס משמע שבא לומר שבתוך המגס מקטירם:** [וע"ע תוס' יומא סז: ד"ה אטו וכו' האריכו ביתר ביאור][עג].

19/06/2018 אהרון

הדרן עלך תמיד נשחט

אומרים התוס' ומיהו יש ספרים דגרסי בברייתא דסוטה 'מעלן ומקטירן בכלי שרת ומולחן ונותן על גבי האשים', ופריך בגמרא, מקטירן בכלי שרת סלקא דעתך, פירוש וכי כמו שהוא בכלי שרת מקטירן, והא לא מלחן, ואי אפשר להקטירם קודם שמולח אותם, ומשני, אימא 'להקטירן', פירוש שמעלה אותם בכלי שרת כדי להקטירם אחר מליחה, אבל לא שמקטירם מיד בכלי שרת[עד], ולפי זה, כלומר לפי גירסא זו שגם בסוטה לא הקשו כן לענין מנחות יתכן פירוש רש"י[עה].

ור"ת מפרש שאין להביא ראיה מכך שבמנחות לא הקשו כן[עו] משום דגבי מנחה לא שייך למיפרך הכי, דבאמת שפיר שייך למיתני 'ומקטירן בכלי שרת' כיון שהיא כבר בכלי שרת, שהיא נתונה שם להתקדש, שאת המנחות מקדשים בכלי שרת, אבל הא דקתני הכא 'נתנם במגס להקטירם' משמע שבא לומר שבתוך המגס מקטירם, ולכך הקשו כאן שהרי אינו מקטירם במגס [וע"ע תוס' יומא סז: ד"ה אטו וכו' האריכו ביתר ביאור][עז].

הדרן עלך תמיד נשחט

ציונים והערות

סד. ושנינו (זבחים כה.) שדם שנשפך מצואר הבהמה לרצפת העזרה ורק אחר כך נאסף בכלי פסול לזריקה. **סה. כלומר** לדעת התוס' אין הטעם משום שלא תועיל הזריקה, אלא משום שיש בזה איסור, שאסור להעלות דם פסול על גבי המזבח. **סו. דם** הנפש הוא הדם היוצא בקילוח מיד אחרי השחיטה, שעם יציאתו יוצאת נפשה של הבהמה. **סז. כלומר** הדם שיוצא לאחר שכלה דם הנפש, ונקרא דם התמצית שמתמצה ונסחט ושותת כשיוצא. מלשון 'ונמצה דמו' (ויקרא ו טו). רע"ב (כריתות פ"ה מ"ו). **סח. דלפירוש** רש"י הקושיא הראשונה שהקשו חכמים לרבי יהודה היא 'שלא תועיל הזריקה' כיון שמעורב בו דם שאינו ראוי לזריקה, ופשוט שגם בקושיא זו הקשו 'שלא תועיל הזריקה', ולכך מבארים התוס' שאף לפי מה שפירשו הם שהקושיא הראשונה היא 'שאסור לזרוק' את הדם, מכל מקום כאן צריך לפרש שהקושיא היא 'שלא תועיל הזריקה', שהרי אין איסור להעלות את דם התמצית על המזבח, וגם אין לפרש שמעורב בו דם נפש שנפסל, דאם כן לא היו מקשים שיבטל ברוב כיון שדמים הראויים לעלות למזבח אינם מבטלים זה את זה. **סט. על** פי התוס' ביומא סז: ד"ה אטו. **ע. ורש"י** גורס 'אטו הוא גופיה הוה מקטר להו', ולגירסא זו קושיית הגמרא היא שמלשון המשנה משמע שבעל הקרבן היה מקטיר את האימורים, ועל זה הקשו שהרי הקטרת האימורים צריכה להעשות על ידי כהן ואינה כשרה בזר. **עא. שם** שנינו שהכהן גדול בא אצל פר ושעיר הנשרפין, וקרע את כריסם והוציא את אימוריהם ונתנם במגס והקטירן על המזבח, ויש ספרים שגרסו בגמרא 'אטו במגס מקטיר ליה', ורש"י מחק גירסא זו, דשפיר יש לגרוס שנתנו במגס, כיון שכך היה מעלה אותו למזבח להקטירו, וראה שם גירסתו. **עב. כמו** שהובא בהערה לעיל. **עג. על** פי התוס' ביומא סז: ד"ה אטו. **עד. כלומר** דקושית הגמרא היא מכך שמשמע שמקטירם בלא מליחה ולא מכך שמשמע שמקטירם בכלי שרת. **עה. דהתום'** ביארו שלא הקשו כן במנחות כיון שכבר הקשו כן בסוטה, אבל לגירסא זו שגם בסוטה לא הקשו כן אם כן יש לומר כמו שפירש רש"י שאין דרך הגמרא לשאול על לשון זו. **עו. כוונת** רבינו תם לדחות ראיתו של רש"י מכך שבמנחות אמרו כן בכמה מקומות ולא הקשו כלום. **עז. וביומא** (סו: ד"ה אטו) הקשו התוס' על פירושו של ר"ת מהגמרא בסוטה שהקשו כן לגבי מנחות, ולפי גירסת הספרים שהביאו התוס' שבסוטה לא גרסו קושיא זו מיושב פירושו של ר"ת.

אלו דברים:
יבארו מדוע שנה זריקת דמו שאינה מלאכה, ויבארו מדוע לא שנה הפשט עורו שהיא מלאכה.

שנינו במשנה, אלו דברים בפסח שדוחים את השבת, שחיטתו וזריקת דמו ומיחוי קרביו[א] והקטרת חלביו, ואומרים התוס' **דזריקת דמו תנא אגב שחיטתו**, שהרי אינה מלאכה ופשוט שמותר לעשותה בשבת[ב].

וקשה לר"י, אמאי לא תני נמי הפשט עורו[ג] של הפסח **דדחי שבת, כדתנן בפירקא דלעיל** (סד.), **י"ד בניסן שחל להיות בשבת** ולא היו יכולים לפשוט את העור של הפסח על גבי המקלות המיוחדים לכך, היה מניח ידו כו' על כתיפו של חברו ויד חברו על כתפו, **ותולה** את הפסח על ידיהם **ומפשיט** את העור, הרי שמותר לפשוט את העור של הפסח בשבת. ומיישבים ותירץ ר"י, שלכך לא הזכירו משום דהוי **בכלל הקטר חלביו, שאינו יכול להפשיט** את העור **אלא עד החזה לרבי יוחנן בן ברוקה בפרק כל כתבי** (שבת קטז:)[ד], והיינו לצורך הקטרת החלבים, וכיון שמותר להקטיר את החלבים בשבת אם כן מותר גם לפשוט את העור לצורך זה. ומוסיפים התוס', **ואפילו רבנן דפליגי עליה** וסוברים שמותר להפשיט את כל העור[ה], **לא שרו להפשיט** את העור **כדרכו אלא עד החזה, והשאר מפשיט וחותך בחתיכות קטנות, כדאמרינן התם** (קיז.), **לא צריכא דשקיל לה בברזי**, שאין דרך הפשטה בכך ואינה מלאכה דאורייתא, אבל עד החזה דמותר לפשוט כדרכו אף שהוא אב מלאכה היינו משום הקטרת החלבים, ולכך לא הוצרך התנא לשנותו כיון שהוא בכלל הקטרת החלבים.

מה מועדו האמור בתמיד דוחה את השבת:
יבארו שיש מחלוקת תנאים אם דין זה נלמד בגזירה שוה מתמיד או ממשמעות הפסוק 'במועדו'.

בגמרא למד **הלל שפסח דוחה את השבת** בגזירה שוה מתמיד, שנאמר לגבי פסח (במדבר ט ג) 'במועדו', ונאמר לגבי קרבן תמיד (שם כח ג) 'במועדו', וכמו שתמיד דוחה את השבת אף הפסח דוחה את השבת, ומביאים התוס', והא דתמיד דוחה את השבת **לקמן** יליף **לה מדכתיב** (שם כח י) 'עלת שבת בשבתו **על עולת התמיד**', כלומר שיש להקריב את מוספי שבת מלבד קרבן התמיד, משמע שהתמיד קרב גם בשבת. **מקשים התוס', ותימא, דבשמעתין לא דריש** שהפסח קרב בשבת **ממשמעות** ד'מועדו', והיינו משום שיש לפרש ש'מועדו' היינו דווקא בחול, **וכן הא דפסח דחי טומאה בציבור ילפינן לקמן מדכתיב 'איש איש', דאיש**, כלומר יחיד שהיה טמא **נדחה לפסח שני, ואין ציבור נדחין לפסח שני**, אלא עושים פסח ראשון בטומאה, **ולא דריש ליה מדכתיב לגבי פסח 'במועדו' דמשמע** שיהיה קרב בזמנו אפילו אם הם טמאים, **ובתמיד ילפינן** (לקמן ע"ב) שקרב אפילו בטומאה **מפסח בגזירה שוה ד'מועדו' 'מועדו'. ואילו בפרק כיצד צולין** (לקמן עו.) **משמע דדריש לה להא דפסח קרב אפילו בשבת ואפילו בטומאה ממשמעות ד'מועדו' ולא בגזירה שוה מתמיד, דתניא**, נאמר 'וידבר משה **את מועדי ה'**, **מה תלמוד לומר**, והלא כבר נאמר לעיל בתחילת הפרשה 'וידבר ה' אל משה לאמר דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם מועדי ה'' וגו', אלא **לפי שלא מצינו בכל התורה שנאמר בהן 'מועדו' אלא בפסח ותמיד, ולמדנו 'מועדו' ואפילו בשבת 'מועדו' אפילו בטומאה**, כלומר שתמיד ופסח קריבים בזמן הקבוע להם ואפילו אם הוא חל בשבת ואפילו בטומאה, **שאר קרבנות מנין** שקריבים בשבת ובטומאה, יש ללמוד ממה שנאמר לגבי מוספי המועדים (שם כט לט) 'אלה תעשו לה' במועדיכם', מניין לרבות עומר והקרב עמו, ושתי הלחם והקרב עמם שהם קרבים בשבת ובטומאה, תלמוד לומר 'וידבר משה את מעדי ה' אל בני ישראל', הכתוב קבע מועד אחד לענין כל הקרבנות שבפרשה. **משמע** מהתם דהא דפסח קרב בשבת ובטומאה **ממשמעותא** ד'מועדו' **דריש**, ולא כמו שמשמע כאן שאת הדין שדוחה את השבת לומדים בגזירה שוה מתמיד, ואת הדין שקרב בטומאה לומדים מ'איש איש'.

ועוד קשה, דקאמר התם וצריכי, כלומר דצריך את כל הלימודים האלו להשמיענו שכל הקרבנות קריבים בשבת ובטומאה, **דאי כתב רחמנא** לגבי **תמיד**, הוה אמינא דדווקא בתמיד הדין כן, **שכן הוא תדיר** ועולה **כליל** לה', **אבל פסח** שאינו תדיר ואינו עולה כולו למזבח, שגם הבעלים אוכלים ממנו, **לא** יקרב בשבת ובטומאה, לכך הוצרך הכתוב להשמיענו גם לגבי פסח שקרב בשבת ובטומאה, **ואי כתיב** לגבי **פסח**, הוה אמינא דדווקא בפסח הדין כן, **שכן** המבטלו עונשו **כרת, ואי מגזירה שוה ילפינן**, כמו שמבואר כאן שלומדים פסח מתמיד שקרב בשבת ותמיד מפסח שקרב בטומאה, אם כן **מה צריך לצריכותא** זו, **הא איצטריך** קרא לכתוב 'מועדו' **דתמיד משום טומאה**, ו'מועדו' **דפסח משום שבת, אלא ודאי ממשמעותא** ד'מועדו' **דריש** התם. ואומרים התוס', **ועל כרחך תנאי היא**, כלומר דבר זה תלוי במחלוקת תנאים בין הלל לברייתא דלקמן, האם לומדים פסח ותמיד בגזירה שוה או ממשמעות הכתוב 'מועדו'.

ועוד דבפרק ר' ישמעאל במנחות (עב.), **דריש** התם לענין **שתי הלחם דדחו שבת** מדכתיב בהו (ויקרא ג יז) '**תקריב**', דמשמע **תקריב אפילו בשבת ואפילו בטומאה, ולפי** הברייתא **דשמעתין הוה מצי למילף בגזירה שוה ד'מועדו' מפסח ותמיד, או הוה מצי למידרש ממשמעותא** ד'מועדו' **כמו דדריש בכיצד צולין** (לקמן עו.).

תוחב לו בצמרו:
יבארו שהקדישו את הסכינים, ויבארו אם יש דין רשות הרבים בירושלים.

מבואר בגמרא, שאלו ששכחו להביא סכין לשחיטת הפסח בערב שבת, תחבו את הסכין **בצמרו** או בקרניו **של הפסח**, ומקשים התוס' **וא"ת, והא בעי לשחוט בכלי שרת, כדילפינן בפרק דם חטאת** (זבחים נז:) מדכתיב '**ויקח את המאכלת**', והאיך הביא כל אחד סכין מביתו, ומיישבים **ויש לומר, שהקדישום השתא** והוו כלי שרת[ז].

אלו דברים. זריקת דמו תנא אגב שחיטתו.
וקשה לר"י אמאי לא תני נמי הפשט עורו דדחי שבת, כדתנן בפירקא דלעיל (ד' סד.) **י"ד שחל להיות בשבת מניח ידו כו' ותולה ומפשיט. ותירץ ר"י משום דהוי בכלל הקטר חלביו, שאינו יכול להפשיט אלא עד החזה לרבי יוחנן בן ברוקה בפ' כל כתבי** (שבת ד' קיז:), **ואפילו רבנן דפליגי עליה לא שרו להפשיט כדרכו אלא עד החזה, והשאר מפשיט וחותך בחתיכות קטנות, כדאמרינן התם לא צריכא דשקיל לה בברזי:**

[סו.] **מה מועדו האמור בתמיד דוחה את השבת.**
ולקמן יליף מעל עולת התמיד. תימא, דבשמעתין לא דריש ממשמעות דמועדו, וכן הא דפסח דחי טומאה ילפינן לקמן מאיש איש, איש נדחה ואין ציבור נדחין, ובתמיד ילפינן מג"ש דמועדו מועדו, ובפרק כיצד צולין (לקמן דף עז.) **משמע דדריש לה ממשמעות דמועדו, דתניא, וידבר משה את מועדי ה', מה ת"ל, לפי שלא מצינו בכל התורה שנאמר בהן מועדו אלא בפסח ותמיד, מועדו אפי' בשבת, מועדו אפילו בטומאה, שאר קרבנות מנין, משמע דממשמעות' דמועדו דריש. ועוד דקאמר התם וצריכי, דאי כתב רחמנא תמיד, שכן תדיר וכליל, אבל פסח לא, ואי כתיב פסח, שכן כרת, ואי מגזירה שוה ילפינן מה צריך לצריכותא, הא איצטריך מועדו דתמיד משום טומאה, ודפסח משום שבת, אלא ודאי ממשמעותא דמועדו דריש, וע"כ תנאי היא. ועוד בפ' ר' ישמעאל במנחות** (דף עב.) **דריש שתי הלחם דדחו שבת מתקריב, תקריב אפילו בשבת ואפילו בטומאה, ולפי שמעתין מצי למילף בג"ש דמועדו מפסח ותמיד או ממשמעותא כמו בכיצד צולין** (לקמן דף עו.):
תוחב לו בצמרו. וא"ת והא בעי כלי שרת, כדילפינן בפ' דם חטאת (זבחים דף נז:) **ויקח את המאכלת. ויש לומר שהקדישום השתא.**

ציונים והערות

א. כלומר ניקוי בני המעיים מהפרש שבתוכם. **ב. אמנם** יש שכתבו שיש בזה איסור משום מתקן מנא, שעל ידי זריקת הדם מתיר את הבשר באכילה, או משום שהדם מוקצה ואסור לטלטלו בשבת, ולכך הוצרכה המשנה להשמיענו שמותר לזרקו בשבת, עי' מרומי שדה. **ג. שהוא** אחד מאבות מלאכה. **ד. דלרבי** יוחנן בן ברוקה הפשט העור הוא משום הקטרת החלבים, שאם יוציאו אותם לפני שיפשטו את עור הבהמה ידבקו אליהם נימי צמר שעל העור ואין זה דרך כבוד להקטירם כך על המזבח, ולכך מפשיטים את הבהמה עד החזה, שדי בכך כדי להוציא את החלבים. **ה. רבנן** חולקים על רבי יוחנן בן ברוקה וסוברים שהפשט העור הוא מחמת הבשר ולא מחמת האימורים, שצריך לפשטו כדי שלא יתקלקל הבשר, או משום שאין זה כבודו של הקרבן להשאר עם העור ולהיות מונח כנבלה, ולכך מפשיטים את כל העור בשבת. **ו. שם** למדו מכך שהוזכר בפסוק 'מאכלת', שצריך לשחוט דוקא בסכין של כלי שרת, שיצחק היה עולה, שנאמר 'והעלהו שם לעולה', ולמדים מעולה לשאר הקרבנות שהוקשו לעולה, דכתיב 'זאת התורה לעולה ולמנחה ולחטאת ולאשם ולמילואים ולזבח השלמים'. ולכאורה קשה היכי משמע שהיתה המאכלת כלי שרת, וביאר הזבחי צדק (זבחים מז. ד"ה המוספות) שיש לדייק מכך שנאמר שם 'ויקח את המאכלת לשחוט את בנו', ולכאורה 'לשחוט את בנו' מיותר, אלא משמע שהמאכלת היתה מזומנת ומקודשת לשחוט את יצחק, שהקדיש את הסכין משום שצריך כלי שרת לשחיטת קדשים. אמנם ראה תוס' בזבחים (מז. ד"ה מיהו) שיש אומרים שהלימוד הוא שצריך לשחוט בכלי ולא שצריך לשחוט בכלי שרת. **ז. וצריך** לומר שהקדישום מערב שבת,

אומרים התוס׳[ח], דמשמע בשמעתין דיש איסור רשות הרבים בירושלים[ט], וקשה, דהא אמרינן בפרק קמא דעירובין (ו:), ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה היו חייבין עליה משום רשות הרבים׳, ולאו דוקא משום שננעלות בפועל, אלא כיון שראויות לנעול אעפ״י שלא ננעלו אינה רשות הרבים, כדמסיק התם, ולא כמו שמשמע כאן שיש איסור רשות הרבים בירושלים.

ומיישבים ותירץ ר״י, דהכא מיירי לאחר שנפרצו בה פרצות, דכיון שיש בה פרצות שאינן ננעלות יש בה דין רשות הרבים. וכי האי גוונא משני בפרק בתרא דעירובין (קפ.) אמילתא אחריתי׳א.

מה לתמיד שכן תדיר:

יקשו שיש ללמוד מתמיד ומילה או שתי הלחם.

מבואר בגמרא שאין ללמוד תמיד מפסח בקל וחומר שדוחה את השבת בכך שהתמיד חמור לפי שהוא תדיר והוא כליל לה׳, מקשים התוס׳ ותימה, ונילף מביניידו דתמיד ומילה או משתי הלחם (גרידא)[י] דדחו שבת, כלומר דאף שאין ללמוד מתמיד לחוד כיון שהוא תדיר וכליל, מכל מקום יש ללמוד מתמיד ומילה, דמילה נמי דוחה את השבת, או מתמיד ושתי הלחם, או ממילה ושתי הלחם, דהא שתי הלחם נמי דוחים את השבת.

ונשארו התוס׳ בקושיא.

והא קא עביד עבודה בקדשים כהלל:

19/06/2018אח ו מהירושלמי טעם אחר האיך הותר להם לתחוב את הסכין בצמרו או בקרניו של הפסח.

בגמרא מקשינן האיך תחבו את הסכין בצמרו או בקרניו של הפסח, והרי נמצאו עושים מלאכה בקרבן ומתחייבים משום מעילה, ותירצו, שלא הקדישו את הפסח עד שהביאו אותו לעזרה. ומביאים התוס׳ דבירושלמי מפרש בענין אחר, דכל עבודה של צורך הקרבן אין בו מעילה, ויליף לה מפרה אדומה, דכי היכי דהתם לא חשיב עבודה מידי דעושה לצרכה לענין לפסלה כדלהלן, אף שפרה אדומה שנעשה בה מלאכה אינה כשרה, הכי נמי לא חשיב עבודה לעניין להתחייב במעילה, ומייתי התם מהא דתנן לגבי פרה אדומה במסכת פרה (פ״ג מ״ג), רכב עליה, ותלה בזנבה ועבר בה את הנהר, כלומר אחז בזנבה והסתייע בה כדי לעבור את הנהר, קיפל עליה את המוסרה, כלומר קיפל ונתן עליה את החבל שקושר אותה בו, נתן טליתו עליה, פסולה, אבל אם קשרה במוסרה, עשה לה סנדל בשביל שלא תחליק, פירס טליתו עליה מפני הזבובים, כשירה, זה הכלל כל שהוא לצרכה כשירה, הרי שאין איסור לעשות בה מלאכה כשהיא לצרכה.

מביאה כשהיא חולין לעזרה:

בשמעתין דיש איסור רשות הרבים בירושלים, וקשה, דאמרינן בפ׳ קמא דעירובין (דף ו:), ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עלי׳ משום רשות הרבים, ולאו דוקא ננעלות אלא ראויות לנעול כדמסיק התם. ותירץ ר״י דהכא לאחר שנפרצו בה פרצות, וכי האי גוונא משני בפרק בתרא דעירובין (דף קפ.) אמילתא אחריתי:

מה לתמיד שכן תדיר. ותימה ונילף מביניהו דתמיד ומילה, או משתי הלחם (גרידא) דדחו שבת:

[סו:] **והא קא עביד עבודה בקדשים כהלל. בירושלמי מפרש בענין אחר, דכל עבודה שלצורך הקרבן אין בו מעילה, ויליף מפרה, כי היכי דלא חשיב עבודה מידי דלצרכה לפסלה, ה״נ לא חשיב עבודה להתחייב במעילה, ומייתי הא דתנן במסכת פרה (פ״ג מ״ג), רכב עליה ותלה בזנבה ועבר בה את הנהר, קיפל עליה את המוסרה, נתן טליתו עליה, פסולה, אבל קשרה במוסרה, עשה לה סנדל בשביל שלא תחליק, פירס טליתו עליה מפני הזבובים, כשירה, זה הכלל כל שהוא לצרכה כשירה: מביאה כשהיא חולין לעזרה. בפ׳ המוכר את הספינה (ג״ז דף פט:) גבי קונה שתי אילנות פריך, ליחוש דילמא לאו בכורים נינהו וקא מעייל חולין לעזרה. ובהזרוע (חולין דף קל.) נמי דקאמר טעמא דכ׳ רחמנא זה, הא לאו הכי ה״א חולין חייבין בחזה ושוק, הא בעי תנופה, והיכי ליעבד, לינפינהו, לפני ה׳ כתיב, ואי מגוואי, קא מעייל חולין לעזרה, התם ודאי אסור, שעושה בהן תנופה כדרך שעושה בקרבן, אבל הכא שמכניס טלה חולין בעזרה ואינו עושה שום דבר שעושה בקרבנות שיראה כמקרי׳ חולין לגבוה שרי, כדאשכחן בהקומץ רבה (מנחות דכ״ו:) שהיו אוכלי׳ חולין בעזרה כדי לאכול מנחות על השבע:**

מחמר כלאחר יד הוא. ה״מ לשנויי כשהוא מהלך

יבארו שאין בזה איסור של המביא חולין בעזרה.

מבואר בגמרא שהלל היה מביא את הבהמה לעזרה בעודה חולין ומקדישה שם כדי שלא יבואו למעול בה, ומקשים התוס׳, דבפרק המוכר את הספינה (ג״ז פט:) גבי קונה שתי אילנות, אמר רבה שם שחכמים הסתפקו האם הלוקח שני אילנות קנה עמהם קרקע, ולכך אמרו שמביא ביכורים ואינו קורא פרשת ביכורים, שיש ספק אם קנה קרקע וחייב בביכורים או לא קנה קרקע ואינו חייב בביכורים[יא], ופריך, וליחוש דילמא לא קנה קרקע ולאו בכורים נינהו, וקא מעייל חולין לעזרה, ואסור להכניס חולין לעזרה. ובהזרוע (חולין קל.) נמי, דקאמר, טעמא דכתב רחמנא לגבי מתנות כהונה ׳זה׳[יב], דמשמע שצריך ליתן לכהן מבהמת חולין זרוע לחיים וקיבה דווקא, הא לאו הכי הוה אמינא דחולין חייבין גם בחזה ושוק, וקשה דהא בלאו הכי נמי ידעינן שאין ליתן חזה ושוק מבהמת חולין, דהא חזה ושוק בעי תנופה[יג], והיכי ליעבד, אי לינפינהו, כלומר אם אכן יעשו בהם הנפה, הא ׳לפני ה׳ כתיב, ואי אפשר להניף מחוץ לעזרה, ואי מגוואי, כלומר ואם יעשה את התנופה בעזרה, הא קא מעייל חולין לעזרה. ומשמע שיש איסור להכניס חולין לעזרה, והאיך היה הלל מכניס את הבהמה לעזרה כשהיא חולין. ומיישבים, דהתם בבבא בתרא ובחולין ודאי אסור להכניס ביכורים וחזה ושוק לעזרה, לפי שעושה בהן תנופה כדרך שעושה בקרבן, אבל הכא שהיה הלל מכניס טלה חולין בעזרה ואינו עושה שום דבר שעושה בקרבנות שיראה כמקריב חולין לגבוה שרי[יד], דאין איסור להכניס חולין לעזרה אלא אם עושה בהם כמעשה הקרבנות[טו], כדאשכחן בהקומץ רבה (מנחות כ״:), שהיו אוכלים חולין בעזרה כדי לאכול את המנחות על השבע[טז].

מחמר כלאחר יד הוא:

יבארו שיש לתרץ עוד שמניחים את הסכין על השה כשהוא מהלך.

בגמרא תירצו דבמה שנשאו את הסכין על הפסח לא עברו משום מחמר, משום שנחשב מחמר כלאחר יד, כלומר שאינו כדרך, כיון שאין הדרך לישא משא על

ציונים והערות

דאם לא כן יקשה לו כדמקשה לקמן (ע״ב) מדקתני דאין מקדישין ביום טוב, וכל שכן בשבת, וכוונת התוס׳ שבאמת כל אחד הקדיש את הסכין ולא הביאו סתם סכינים של חול. מהרש״א. והקשה הצל״ח, שאם היו נותנים לב אתמול שיהיו צריכין למחר סכין לפסח היו מביאין אותו מאתמול, ומכך שלא הביאו מאתמול שמע מינה שלא נתנו לב מאתמול שיהיו צריכים את הסכין, ואם כן איך הקדישוהו. וכתב ליישב פירוש המהרש״א, דיש לומר שאתמול לא היו יודעין עדיין בכל העיר שפסח דוחה שבת, שעדיין לא נתפרסמו דברי הלל, והיו סבורין שלא יצטרכו סכין עד יום טוב ראשון של פסח לצורך חגיגת יום טוב, והרי אין מקדישין לא בשבת ולא ביום טוב, והוצרכו להקדיש את הסכין מערב שבת, אבל להביאו להעזרה לא היה נחוץ להם, כי יכולים להביא ביום טוב עצמו, שאין איסור הוצאה ביום טוב. אמנם הצל״ח עצמו כתב שיש לומר שהקדישו את הסכין בשבת על ידי מופלא הסמוך לאיש, וראה שם עוד מה שהאריך בענין זה.

ח. לכאורה נראה שמכאן אינו המשך לדברי התוס׳ לעיל אלא הוא ענין בפני עצמו, וראה צל״ח מה שכתב לבאר שייכות העניינים.

ט. ממה שתחבו את הסכין בצמר של הפסח אין ראיה, שאולי עשו כן משום איסור כרמלית, אבל מכך שהקשו לקמן (ע״ב) ׳והרי מחמר׳ מוכח דיש שם איסור רשות הרבים, דאיסור מחמר לא שייך רק ברה״ר. ראה מהרש״א, והקשה הצל״ח שאם כן היה לתוס׳ לכתוב דיבור זה על הגמרא שם ולא כאן. ולכך ביאר שראית התוס׳ היא מכך שהוצרכו לתחוב את הסכין בצמרו של הפסח ולא הביאוהו על ידי קטן, שהרי הוא איסור דרבנן, ומותר לתת לקטן בידים איסור דרבנן לדעת הרשב״א ביבמות, וראה שם מה שכתב עוד.

י. כיון שרשות הרבים שלה מפולש, ויש בה דריסת ששים ריבוא ורחב שש עשרה אמה. ואם לא שנועלין דלתותיה בכל לילה חייבין עליה בשבת משום רשות הרבים, אבל כיון דנעילת הדלתות הזבובים, כשירה, זה הכלל כל שהוא לצרכה כשירה, הרי שאין איסור לעשות בה מלאכה כשהיא לצרכה.

יא. דאמר רבי מאיר לא יעמוד אדם ברשות היחיד ויטול מפתח המונח ברשות הרבים, ויפתח בו פתח חנות שברשות הרבים, ואמרו לו חכמים, מעשה בשוק של פטמים שהיה בירושלים שהיו נועלין ומניחין את המפתח בחלון שעל גבי הפתח. והקשו בגמרא מה היתה תשובת חכמים לרבי מאיר, הרי ירושלים כרמלית היא ולא רשות הרבים כיון שדלתותיה ננעלות בלילה. ותירצו, שמעשה זה היה לאחר שנפרצו בה פרצות ושייך בה דין רשות הרבים.

יב. תיבת ׳גרידא׳ טעות סופר היא, דבהדיא אמרינן לקמן (עז.) שאין ללמוד מעומר ושתי הלחם משום שהם באים להתיר, אלא כוונת התוס׳ שיש ללמוד משתי הלחם ומתמיד או מילה. מהרש״א. וראה צל״ח.

יג. שנאמר בפרשת ביכורים ׳ראשית פרי האדמה אשר נתת לי׳, וזה שאין לו קרקע אינו בכלל כתוב זה.

יד. דכתיב (דברים יח ג) ׳וזה יהיה משפט הכהנים וגו׳ ונתן לכהן הזרע והלחיים והקבה׳.

טו. שנאמר (ויקרא ז ל) ׳להניף אותו תנופה לפני ה׳.

טז. והר״ן (נדרים ט:) תירץ שמה שאמרו ׳מביאה לעזרה׳ לאו דווקא הוא, אלא היה מביאה סמוך לעזרה ושם הקדישה.

יז. אבל רש״י (תמורה כג. ד״ה יפלגו, חולין קל: ד״ה קפ) סובר שאף אם אינו עושה שום מעשה אסור להכניס חולין לעזרה. וראה משנה למלך (הל׳ שחיטה פ״ג ה״ג) שהאריך במחלוקת זו, וראה שם עוד שהביא מחלוקת אם האיסור להכניס חולין בעזרה הוא מדאורייתא או מדרבנן.

יח. דילפינן התם מדכתיב לגבי מנחה ׳יאכלו׳, שאם המנחה מועטת ואין בה כדי שביעה צריך לאכול קודם חולין ותרומה כדי שתאכל המנחה על השובע. ורש״י שם פירש שיאכלו את החולין מחוץ לעזרה ואחר כך יכנסו ויאכלו את המנחה.

בהמה דקה, ואומרים התוס׳ דהוה מצי לשנויי דכשהוא מהלך מניחו עליו, כלומר בשעה שהפסח מהלך מניח עליו את הסכין, שאז אין שה הפסח עושה עקירה״ט, **וכשהוא עומד נוטלו הימנו**, כדי שכשילך שוב לא יעקור את הסכין, ואחר שיתחיל שוב ללכת מניחו עליו, דאז אינו עושה מלאכה האסורה בשבת עם בהמת הפסח ואינו עובר משום שביתת בהמתו, **דכי האי גוונא שרי** לטלטל על גבי הבהמה **בריש מי שהחשיך** (שבת קנג.).

מניחו עליו וכשהוא עומד נוטלו הימנו, דכי האי גוונא שרי בריש מי שהחשיך (שבת ד׳ קנג:):

כלאחר יד נמי אסור מדרבנן:

יבארו דיש להקשות נמי מטעם משתמש בבעלי חיים.

בגמרא מקשינן דאף שנשיאת הסכין על גבי הפסח נחשב כמחמר כלאחר יד, מכל מקום מדרבנן אסור אפילו כלאחר יד, ואומרים התוס׳ דהוי מצי למיפרך נמי דאף שנשיאת הסכין על גבי הפסח נחשב כמחמר כלאחר יד, מכל מקום **הלא משתמש בבעלי חיים, דאסור** להשתמש בבעלי חיים בשבת מדרבנן.

כלאחר יד נמי אסור מדרבנן. הוי מצי למיפרך הלא משתמש בבעלי חיים, דאסור מדרבנן:

הנח להו לישראל:

יבארו שבשבות דבהמתו התירו אף שיכול לעשות מערב שבת.

בגמרא הסתפקו בני בתירא האם מותר להביא את הסכין לשחיטת הפסח על הבהמה אף שהוא מחמר כלאחר יד ואסור מדרבנן, ומבואר בגמרא שהספק היה האם דבר המותר מן התורה וחכמים אסרו לעשות כן, האם העמידו חכמים את דבריהם גם במקום שיתבטל מן המצוה על ידי כן או לא, ואמר להם הלל הלכה זו שמעתי ושכחתי, אלא הניחו להן לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן, ולמחר כל אחד הביא את הסכין בצמרו או בקרניו של פסחו, מקשים התוס׳ **ואם תאמר, והא במתניתין אסר שבות דרבנן כיון דאפשר לעשות מערב שבת**, והאיך מותר לעשות מחמר כלאחר יד שהוא שבות דרבנן. ומיישבים ויש לומר, דשבות דבהמתו קיל משבות עצמו, ודווקא אם האדם עצמו מלאכה האסורה משום שבות לא התירו כשיכול לעשות בערב שבת, אבל כשבהמתו עושה מלאכה שהיא משום שבות לא החמירו.

הנח להו לישראל. ואם תאמר והא במתניתין אסר שבות דרבנן כיון דאפשר לעשות מערב שבת. ויש לומר שבות בהמתו קיל משבות עצמו:

ואין ציבור נדחין:

יבארו מדוע לגבי עובד עבודה זרה מיעטו מ׳איש׳ את כל העיר.

בגמרא דרשו מדכתיב גבי מי שהיה טמא בפסח ראשון ועושה פסח שני ׳איש איש כי יהיה טמא לנפש׳, שדוקא ׳איש׳ דהיינו יחיד שנטמא נדחה לפסח שני, אבל ציבור אינם נדחים לפסח שני, ואם רוב הציבור טמאים יעשו את הפסח בטומאה, מקשים התוס׳ **ותימה, דהכא לא ממעטינן מאיש אלא רוב ישראל**, **ובפרק קמא דסנהדרין** (עז:) **דרשינן** שאין עושים עיר הנדחת אלא על פי בית דין של שבעים ואחד, מדכתיב ׳והוצאת את האיש ההוא או את האשה ההיא וגו׳ אל שעריך׳, דמשמע **איש ואשה שחטאו אתה מוציא לשעריך**, דהיינו לבית דין קטנה שבכל עיר ועיר שהיא של כ״ג, **ואי אתה מוציא** את **כל העיר כולה לשעריך**, אלא לבית דין הגדול של שבעים ואחד. **ואיכא דממעט התם** דאיש ואשה אתה מוציא לשעריך, ואי אתה מוציא את **השבט** לשעריך, והתם היינו דווקא כל העיר או כל השבט ממש ולא רוב. ומיישבים וי״ל, **דשאני התם דמצינו שחלק בעיר הנדחת, אי נמי, טובא ׳איש ואשה׳ כתיבי התם**, כלומר באותה פרשה נאמר כמה פעמים ׳איש ואשה׳ ולכך מיעטו דוקא כל העיר ולא רוב העיר[י].

ואין ציבור נדחין. תימה דהכא לא ממעטינן מאיש אלא רוב ישראל, ובפ״ק דסנהדרין (עז:) **דרשינן והוצאת את האיש ההוא, איש ואשה אתה מוציא לשעריך, ואי אתה מוציא כל העיר כולה לשעריך, ואיכא דממעט התם שבט. וי״ל דשאני התם דמצינו שחלק בעיר הנדחת. א״נ טובא איש ואשה כתיבי התם:**

אלא אמר ריש לקיש וישלחו מן המחנה:

יקשו לריש לקיש דלדבריו מנא ליה לרבי שמעון שציבור שנטמאו עושים פסח ראשון בטומאה.

בגמרא דרש רבי שמעון בן לקיש, שאם נטמאו רוב הציבור מקריבים פסח ראשון בטומאה, מדכתיב ׳וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש׳, ולכאורה היה לו לומר טמאי מתים והיינו לומדים בקל וחומר לזבים ומצורעים שטומאתם חמורה מטמאי מתים, אלא משום שיש זמן שזבין ומצורעין משתלחין ואין טמאי מתים משתלחין, ואיזהו, פסח הבא בטומאה, שטמאי מתים מקריבים אותו, וזבים ומצורעים אינם מקריבים, מקשים התוס׳ **ותימה לרשב״א, דלדריש לקיש** דיליף מהאי קרא שציבור שנטמאו מקריבים פסח ראשון בטומאה, וסבירא ליה שאין ללמוד מדכתיב ׳איש איש׳, הניחא **לרבי** יהודה שלדעתו פסוק זה מיותר לדרשה זו כדלקמן, **אלא לרבי שמעון דאמר לקמן דלהכי כתב רחמנא** בהאי קרא **טמא מת זב ומצורע**, ולא כתב רק טמא מת ונלמד זב ומצורע בקל וחומר, **לפי** שבא להשמיענו **שחלוקים בשילוח מחנות**, שטמא מת משלחים ממחנה שכינה, וזב משלחים ממחנה לויה, ומצורע משלחים מחוץ לשלש מחנות, אם כן **פסח דדחי טומאה מנא ליה**. ונשארו התוס׳ בתימה.

אלא אמר ריש לקיש וישלחו מן המחנה. תימה לרשב״א, לדריש לקיש, הניחא לרבי יהודה, אלא לרבי שמעון דאמר לקמן דלהכי כתב רחמנא טמא מת זב ומצורע לפי שחלוקים בשילוח מחנות, פסח דדחי טומאה מנא ליה:

הכתוב נתקו לעשה:

יבארו מהו הניתוק לעשה במצורע.

בגמרא אמר רב חסדא, מצורע שנכנס לפנים ממחיצתו אינו לוקה, שנאמר ׳בדד ישב מחוץ למחנה מושבו׳, ׳בדד ישב׳ משמע לבדו ישב, ו׳מחוץ למחנה מושבו׳ הכתוב נתקו לעשה, **ופירש בקונטרס** (נפילים הגמי), **דכתיב** בהאי קרא ׳**כל ימי אשר הנגע בו** וגו׳ בדד ישב׳ וגו׳, **משמע דניתוק הלאו הוא**, דאמר הכתוב **שכל ימיו בדד ישב**, ומייתור הכתוב יש ללמוד **שאם עבר ונכנס** למחנה **יחזור ויצא**, שבכל יום ויום יש לו מצוה לישב בדד, **ואין בו עונש אחר**, והוא **כמו** גבי האונס נערה בתולה דכתיב ביה ׳ולו תהיה לאשה וגו׳ **לא יוכל לשלחה כל ימיו**׳, ודרשו מהייתור ׳כל ימיו׳ שכל ימיו יש לו מצוה להחזירה, שהוא לאו הניתק לעשה, ואם עבר וגירשה חוזר ונושא אותה ואינו לוקה.

הכתוב נתקו לעשה. פי׳ בקו׳ דכתיב כל ימי אשר הנגע בו, משמע דניתוק לאו הוא כל ימיו בדד ישב, שאם עבר ונכנס יחזור ויצא ואין בו עונש אחר, כמו לא יוכל לשלחה כל ימיו. וקשה לר״י, דאם כן ה״ל לאיתויי רישיה דקרא בספרים. ועוד הקשה ריב״א, דלא דמי, דלא יוכל לשלחה כל ימיו משמע דליכא לאו אלא כשמשלחה כל ימיו, אבל הכא לא משמע מקרא הכי. ואור״י דהאי נתקו לעשה לא הוי כשאר לאו הניתק לעשה שהעשה כתוב אחר הלאו בסמוך, משמע שלתקן הלאו בא, כמו לא תותירו ממנו והנותר וגו׳ (שמות יב), **וכמו לא תקח האם על הבנים, שלח תשלח** (דברים כב), **אלא ה״פ, הכתוב נתקו לעשה, דכיון דכל הטמאים היו בכלל ולא יטמאו את מחניהם, ופרט במצורע בפני**

[סז.]

ומקשים התוס׳ על פירושו, וקשה לר״י, דאם העשה הוא מה שנאמר ׳כל ימי אשר הנגע בו׳, **אם כן הוה ליה לאיתויי** להאי **רישיה דקרא בספרים**, ומדוע לא הביאה הגמרא אלא את הסיפא של הפסוק שנאמר בו ׳בדד ישב מחוץ למחנה מושבו׳. **ועוד הקשה ריב״א, דלא דמי** האי לאו דמצורע ללאו ד׳לא יוכל לשלחה׳, **ד׳לא יוכל לשלחה כל ימיו׳ משמע דליכא לאו אלא כשמשלחה לכל ימיו, אבל אם החזירה** אינו עובר בלאו, ולכך אינו לוקה כשהחזירה, **אבל הכא** גבי מצורע **לא משמע מקרא הכי.**

ומשום האי קושיא חולקים התוס׳ על רש״י ואומרים, ולכך **אומר** ר״י **דהאי נתקו לעשה** דאמרינן הכא **לא הוי כשאר לאו הניתק לעשה שהעשה כתוב אחר הלאו בסמוך, דמשמע שלתקן הלאו בא, כמו** לגבי דנותר דכתיב ׳**לא תותירו ממנו והנותר** וגו׳ באש ישרף׳ (שמות יב), כלומר שאם עבר והשאיר מהבשר עד הבוקר ישרוף אותו באש ובזה יתקן את הלאו, **וכמו** לגבי שילוח הקן דכתיב ׳**לא תקח האם על הבנים שלח תשלח**׳ (דברים כב), שלא יקח את האם על הבנים אבל יכול לשלח את האם וליקח את הבנים. **אלא הכי פירושו, הכתוב נתקו לעשה, דכיון דכל הטמאים היו בכלל** מה שנאמר ׳**ולא יטמאו את מחניהם**׳, והיינו שחייבים לצאת מחוץ למחנה, **ופרט הכתוב במצורע** בטומאה, מקשים התוס׳ **ותימה, דהכא לא ממעטינן מאיש אלא רוב ישראל**, **ובפרק קמא דסנהדרין** (עז:) **דרשינן** שאין עושים עיר הנדחת אלא על פי בית דין של שבעים ואחד, מדכתיב ׳**והוצאת את האיש ההוא** או את האשה ההיא וגו׳ אל שעריך׳, דמשמע **איש ואשה שחטאו אתה מוציא לשעריך**, דהיינו לבית דין קטנה שבכל עיר ועיר שהיא של כ״ג, **ואי אתה מוציא** את **כל העיר כולה לשעריך**, אלא לבית דין הגדול של שבעים ואחד. **ואיכא דממעט התם** דאיש ואשה אתה מוציא לשעריך, ואי אתה מוציא את **השבט** לשעריך, והתם היינו דווקא כל העיר או כל השבט ממש ולא רוב. ומיישבים וי״ל, **דשאני התם דמצינו שחלק בעיר הנדחת, אי נמי, טובא ׳איש ואשה׳ כתיבי התם**, כלומר באותה פרשה נאמר כמה פעמים ׳איש ואשה׳ ולכך מיעטו דוקא כל העיר ולא רוב העיר[י].

ציונים והערות

יט. כמבואר בשבת (ג.) לגבי הטעינו חבירו אוכלים ומשקים. רש״י (שם). **כ. ובחולין** (קט. ד״ה מיתיב) תירצו התוס׳ עוד, ששם לענין עובדי עבודה זרה מצאנו שחילק הכתוב בין יחיד למרובים לענין עיר הנדחת, דאין דנים אותם כעיר הנדחת עד שיחטאו כולם, ולכך גם אם דורשים שבא למעט שבט שחטא יש לומר דהיינו דווקא כל השבט.

בפני עצמו 'מחוץ למחנה מושבו', שיש לו עשה לצאת מחוץ למחנה, בזה **אתא** קרא **להוציאו מכלל האחרים לנתקו מן הלאו וליתנו בעשה**, כלומר דבא להשמעינו שחיובו של המצורע לצאת מחוץ למחנה הוא עשה ואינו כשאר הטמאים שהם בלאו, ולכך אינו לוקה עליו. ואומרים התוס', ודווקא הכא שהוציא הכתוב את המצורע מכלל כל הטמאים שנאמר בהם הלאו אמרינן שהעשה בא לנתק את הלאו, **אבל היכא שאינו כתוב הלאו אלא על דבר אחד** ועל אותו דבר נאמר גם העשה **לא מנתקינן את הלאו בעשה, אלא** אמרינן דהוי **בלאו ועשה**, ואם עבר עליו לוקה על הלאו. **ומקשים** התוס' על פירוש ר"י, וקשה, דאם כן **בעל קרי** שחייב לצאת מחוץ למחנה לויה **נמי לא לילקי אם נכנס לפנים ממחיצתו, שהכתוב נתקו לעשה**, שגם הוא היה בכלל מה שנאמר בכל הטמאים 'ולא יטמאו את מחניהם', ופירט בו הכתוב עשה בפני עצמו, **דכתיב** ביה 'ויצא **אל** מחוץ **למחנה**', ויש לנו לומר שבא הכתוב לנתקו מהלאו וליתנו בעשה, כדאמרינן הכא לגבי מצורע. ומיישבים וי"ל, **דהכא** לגבי מצורע **בחד קרא איכא תרי עשה**, דכתיב 'בדד ישב' ו'מחוץ **למחנה** מושבו', ומשום הכי אמרינן שניתקו הכתוב לעשה ואין לוקים עליו[א].

ומוסיפים התוס', **והאי ניתוק עשה** דמצורע **נראה דלא מהני אלא** שלא ילקה אם נכנס **במחנה שלישית**[ב], דהיינו למחנה ישראל, אבל אם נכנס למחנה לויה לוקה, **דלא גרע מזב** שצריך לצאת מחוץ למחנה לויה, ואם עבר ונכנס לוקה, **הואיל ואיכא לאוקמי ניתוק למחנה שלישית**, כלומר דיש לומר דהא דניתקו הכתוב לעשה ואינו לוקה, היינו דווקא לענין מה שנאמר במצורע לחוד שצריך לצאת מחוץ למחנה שלישית, אבל אם נכנס למחנה שניה לוקה כשאר הטמאים האסורים להכנס למחנה שניה שעברו ונכנסו[ג]. ואם נכנס **במחנה שכינה חייב כרת, דלא גרע ממחוסר כפורים** שאסור לו להכנס למחנה שכינה ואם עבר ונכנס חייב כרת. **וכן משמע בפרק כל הפסולים** (זבחים נג:) דמקשה התם רב הושעיא לעולא דאמר שהבא מקצת גופו למקדש נחשב ביאה גמורה[ד] מדקתני בברייתא דמצורע שחל יום שמיני שלו בערב פסח[ה] וראה קרי בו ביום, וטבל כדי להטהר מקריו, ועד הלילה הוא טבול יום, אמרו חכמים אף על פי שאין טבול יום נכנס להר הבית, זה נכנס כדי להשלים סדר טהרתו, שאם לא יכנס ויטהר לא יוכל לעשות את הפסח, ומוטב שיבוא עשה של פסח שיש בו כרת וידחה עשה של שילוח טבול יום מחוץ למחנה לויה, דהיינו הר הבית, שאין בו כרת, **וקאמר, ואי ביאה במקצת שמה ביאה**, אם כן **היכי מייתי** לצורך מתן **בהונות**, הא **אידי ואידי עשה שיש בו כרת הוא**, כלומר גם העשה של קרבן פסח וגם העשה שטבול יום משתלח מחוץ למחנה שכינה יש בו כרת, **אמר ליה** עולא לרב הושעיא, **ומטונך**, כלומר ממה שאתה מקשה עלי אשיב לך, אתה הקשת עלי ממצורע ואשיב לך ממצורע, דשאני מצורע ביום השמיני לטהרתו **הואיל והותר** לו איסור כרת להכניס בהונותיו לעזרה כדי **להטהר מצרעתו** אף שהוא מחוסר כיפורים ואסור לו להכנס למחנה שכינה, וגזירת הכתוב היא, **הותר נמי לקריו**, כלומר הותר לו נמי איסור כרת של טבול יום, ויוכל להכניס בהונותיו אף אם הוא טבול יום מטומאת קרי, הרי שמצורע הנכנס למחנה שכינה חייב כרת. ואומרים התוס', **ואיכא למידחי** דאין משם ראיה, דיש לומר **דההיא** ברייתא אתיא **כרבי יהודה דלא חשיב ליה לקמן ניתוק לעשה, אבל למה דאמרינן הכא שניתקו הכתוב לעשה אין ראיה שחייב כרת.**

סיכום: רש"י פירש שניתוק הלאו הוא מדכתיב 'כל ימי אשר הנגע בו בדד ישב', ומייתור הכתוב יש ללמוד שאם עבר ונכנס למחנה יחזור ויצא ואין לו עונש אחר. ור"י פירש שניתקו לעשה היינו דמכך שנאמר בו עשה 'בדד ישב' 'מחוץ למחנה מושבו' בא להוציאו מכלל שאר הטמאים שיש בהם לאו שלא להכנס לפנים ממחיצתן וליתנו בעשה, ולכך אינו לוקה. והוסיפו התוס' שניתוק זה אינו אלא לענין אם נכנס למחנה ישראל, אבל לענין מחנה לויה ומחנה שכינה דינו כשאר הטמאים, שאם נכנס למחנה לויה לוקה, ואם נכנס למחנה שכינה חייב כרת.

עצמו עשה, אתא להוציאו מכלל האחרים לנתקו מן הלאו וליתנו בעשה, אבל היכא שאינו כתוב הלאו אלא על דבר אחד לא מנתקינן את הלאו בעשה, אלא הוי בלאו ועשה. וקשה, דבעל קרי נמי לא לילקי אם נכנס לפנים ממחיצתו, שהכתוב נתקו לעשה, דכתיב ויצא אל מחוץ למחנה. וי"ל דהכא בחד קרא איכא תרי עשה, בדד ישב, מחוץ למחנה מושבו. והאי ניתוק עשה נראה דלא מהני אלא במחנה שלישית, דלא גרע מזב הואיל ואיכא לאוקמי ניתוק למחנה שלישי', ובמחנה שכינה חייב כרת, דלא גרע ממחוסר כפורים, וכן משמע בפ' כל הפסולים (זבחים נג:), **דקאמר, ואי ביאה במקצת שמה ביאה, היכי מעייל ידיה לבהונות, אידי ואידי עשה שיש בו כרת הוא, א"ל ומטונך הואיל והותר לצרעתו הותר לקריו. ואיכא למידחי דההיא כרבי יהודה דלא חשיב ליה לקמן ניתוק לעשה:**

זבין ובועלי נדות שנכנסו כו'. ריב"א לא גרס ובועלי נדות בהדי זבין, דהא אמרינן לקמן בועל נדה כטמא מת למחנות, ובתוספתא ליתיה:

מאי חומרא דזב שכן טומאה יוצאה מגופו. ה"ה דהוה מצי למימר שכן מטמא משכב ומושב וכלי חרס בהיסט, כדלקמן, אלא ניחא ליה למינקט חומרי דלא מצי למימר להו בסמוך גבי חומר בזב מבמצורע:

[סז:] **כי האי גוונא זב נמי טמוי מטמי באונס. תימה לרשב"א, אכתי שרץ חמור שמטמא בכעדשה, מה שאין כן בזב, דכר' נתן מוקמי' לה דבעי חתימת פי האמה דהוי טפי אפילו מכגריס**

זבין ובועלי נדות שנכנסו כו'.

יבארו שאין לגרוס 'בועלי נדות'.

הגמרא הביאה מברייתא דקתני, מצורע שנכנס לפנים ממחיצתו, דהיינו שנכנסו למחנה ישראל, לוקה, זבין וזבות שנכנסו לפנים ממחיצתן, דהיינו למחנה לויה, לוקין, וטמא מת מותר להכנס למחנה לויה, ויש ספרים שגרסו 'זבין ובועלי נדות שנכנסו לפנים ממחיצתן בארבעים', ואומרים התוס', **דריב"א לא גרס 'ובועלי נדות' בהדי זבין, דהא אמרינן לקמן** (סמ.) **שבועל נדה דינו כטמא מת לענין שילוח מחנות**, שאינו משתלח אלא מחוץ למחנה שכינה, וכן **בתוספתא ליתיה**, דהתם נמי לא גרסינן 'בועלי נדות'.

מאי חומרא דזב שכן טומאה יוצאה מגופו:

יבארו שהיה יכול לומר גם שחמור במה שמטמא משכב ומושב וכלי חרס בהיסט.

בגמרא אמרינן שהזב חמור מטמא מת לפי שהטומאה יוצאת מגופו, ואומרים התוס', **דהוא הדין דהוה מצי למימר** שהזב חמור מטמא מת **שכן מטמא משכב** ששכב עליו **ומושב** שישב עליו להיות אב הטומאה, וכן שמטמא **כלי חרס בהיסט** אף שכלי חרס אינו נטמא מאחוריו, **כדלקמן, אלא דניחא ליה למינקט חומרי דלא מצי למימר להו בסמוך גבי החומרות דאמרינן שיש חומר בזב מבמצורע**, דחומרה זו שהטומאה יוצאת מגופו שייכת רק כלפי טמא מת שאין הטומאה בו יוצאת מגופו ולא כלפי מצורע שגם טומאתו באה מגופו.

כי האי גוונא זב נמי טמוי מטמי באונס:

יבארו דאין לדחות ששרץ חמור שכן מטמא בכעדשה.

מבואר בגמרא שאחר שלמדו שטמא שרץ משתלח מחוץ למחנה שכינה, אין צריך פסוק ללמד שהזב משתלח מחוץ למחנה שכינה, שהזב חמור מטמא שרץ, ועל כרחך בא הכתוב ללמד שהזב משתלח מחוץ לשתי מחנות, והקשו, שהרי טומאת שרץ חמורה מטומאת הזב, שהשרץ מטמא את האדם אף אם נפל עליו באונס, והזיבה אינה מטמאה את האדם אם זבה ממנו באונס[ו], ואם כן יש להחמיר עליו לענין שילוח מחנות יותר מזב, ותירצו, שטומאה כזו שהיא כטומאת השרץ נטמא הזב אף באונס, דאמר רב הונא, ראיה ראשונה של הזב מטמאה אותו טומאת ערב אפילו אם זבה ממנו באונס, מקשים התוס' **ותימה לרשב"א, אכתי טומאת שרץ חמורה מטומאת זב, שכן שרץ מטמא בכעדשה, מה שאין כן בזב** שאינו נטמא בשיעור זה, **דהא כר' נתן מוקמינן לה** לברייתא זו בסמוך, **דבעי** שיהיה שיעור הזבה כ**חתימת פי האמה**, כלומר שיעור שיש בו כדי לסתום

ציונים והערות

כא. וראה מעיל שמואל מדוע אין אומרים לגבי בעל קרי שניתקו הכתוב לעשה כיון שיש בו על כל פנים עשה אחד. ובתוס' הר"ש משאנץ כתב, ששם צריך את העשה לגופיה להשמיענו שצריך לצאת מחוץ למחנה, אבל כאן יש שתי עשה, ולכך אפשר לומר שאחד בא לנתקו לעשה. **כב. טמא** מת משתלח מחוץ למחנה שכינה, זב ובעל קרי משתלח מחוץ למחנה לויה, והמצורע חמור מכולם ומשתלח אף מחוץ למחנה ישראל. **כג. נראה** שלא כתבו כן אלא לשיטתם שהניתוק הוא שיצא מן הלאו ונשאר עשה, אבל לרש"י שהוא לאו הניתק לעשה ממש, אם כן כל הלאו אין בו מלקות. **כד. ואם** הוא טמא הוא בכלל האזהרה שנאמרה לגבי יולדת שהיא טמאה לידה 'ואל המקדש לא תבא'. **כה. המצורע** שנרפא מצרעתו צריך לעשות כסדר הכתוב בויקרא פרק יד, וביום השביעי צריך לטבול, ועד סוף היום השביעי הוא טבול יום, שהוקלשה טומאתו ואינו מטמא חולין, אבל אסור באכילת תרומה וקדשים, ופוסלם במגעו, ומצאת הכוכבים הוקלשה טומאתו יותר והוא מותר באכילת תרומה, אבל עדיין הוא מחוסר כיפורים, שצריך להביא קרבנות המצורע לכפרה, ואסור באכילת קדשים, ואסור להכנס לעזרה עד שיביא קרבנותיו ביום השמיני, בין הקרבנות שמביא צריך להביא אשם, ומביא גם לוג שמן, ונותן הכהן מדם האשם ומהשמן על תנוך אזנו הימנית ועל בהן ידו הימנית ובהן רגלו הימנית, ואסור להוציא את הדם מחוץ לעזרה, שאם יצא יפסל, והמצורע אינו יכול להכנס לעזרה כל זמן שלא השלים כפרתו, ולכן המצורע עומד בשער נקנור שלא נתקדש בקדושת העזרה אלא בקדושת הר הבית, ומכניס תנוך אזנו ובהן ידו ורגלו לעזרה, והכהן נותן עליהם מדם האשם ומהשמן. **כו. כגון** מתוך ריבוי

את פי האמה, דהוי טפי אפילו מכגרים שהוא שיעור גדול מכעדשה, כדמוכח בסמוך[כג]. ומיישבים ואומר ר"י, דהעדשה היא עבה, ואם היו מרדדים ומפזרין את העדשה יהיה יותר מחתימת פי האמה ומגרים. ואומרים התוס', ותירוצו דוחק[כד].

ולכך מיישבים התוס', ונראה לתרץ דאיכא למימר טמא מת יוכיח, דמטמא בכזית[כה] ומשתלח מחוץ למחנה שכינה, ויש ללמוד ממנו לזב. ומוסיפים התוס' לבאר לפי זה, וכי פריך בסמוך, אדרבה בעל קרי חמור ממצורע שכן מטמא במשהו, לא שייך לומר טמא מת יוכיח דהא אין משולח אלא חוץ למחנה אחת אף ששיעורו לטמא הוא פחות ממצורע, והיינו משום ששם רוצה ללמוד שיהא מצורע משתלח מחוץ לשתי מחנות כבעל קרי, ודין זה אין ללמוד מטמא מת שאינו משתלח אלא חוץ למחנה אחת.

כדמוכח בסמוך. ואור"י דאם היו מפזרין העדשה יהיה יותר מחתימת פי האמה ומגריס, ודוחק. ונראה לתרץ, דאיכא למימר טמא מת יוכיח דבכזית, וכי פריך בסמוך אדרבה בעל קרי חמור שכן מטמא במשהו לא שייך טמא מת יוכיח, דהא אין משולח אלא חוץ למחנה אחת, ושם רוצה שיהא מצורע משתלח חוץ לשתי מחנות כבעל קרי:

שכן טעון פריעה ופרימה. תימה לר"י, אמאי לא קאמר נמי שכן מטמא במשהו, לא שייך לומר טמא מת יוכיח דהא אין משולח אלא חוץ למחנה אחת אף ששיעורו לטמא הוא פחות ממצורע, והיינו משום ששם רוצה ללמוד שיהא מצורע משתלח מחוץ לשתי מחנות כבעל קרי, ודין זה אין ללמוד מטמא מת שאינו משתלח אלא חוץ למחנה אחת.

שכן טעון פריעה ופרימה:

יקשו מדוע לא אמר שחמור במה שמטמא בביאה. מבואר בגמרא שמצורע חמור מזב שכן טעון פריעה ופרימה, כלומר שצריך לגדל שער ראשו ולהלך בבגדים קרועים, מקשים התוס' ותימה לר"י, אמאי לא קאמר נמי שהמצורע חמור משאר הטמאים שכן מטמא בביאה, הבא אל האהל, כלומר שאם בא המצורע לבית נטמא כל אשר בבית, ודין זה אינו שייך בשאר טומאות.

ואסור בתשמיש המטה:

מבואר בגמרא שמצורע חמור מזב שאסור בתשמיש המטה, ומבארים התוס' דחומרא זו היא כמאן דאמר בפרק קמא דמועד קטן (ז:) דמצורע מוחלט אסור בתשמיש המטה[לא].

שכן עושה משכב ומושב:

יבארו שמדובר במצורע בימי חלוטו. בגמרא הקשו שהזב חמור ממצורע, שכן מטמא את המשכב ששכב עליו ואת המושב שישב עליו להיות אב הטומאה, ושהאדם הנטמא מהם מטמא אף את הבגדים שהוא לבוש בהם, ופירש בקונטרס דאין להקשות על מה שאמרו כאן שבדבר זה הזב חמור מן המצורע, מהא דתניא בתורת כהנים דמצורע עושה משכב ומושב, דיש לומר דהא דעושה משכב ומושב היינו לא לעניין לטמא אדם ובגדים שעליו, אלא רק לטמא אוכלין ומשקין שנגעו בו, כלומר שהוא עושה את המשכב ומושב ראשון לטומאה המטמא אוכלין ומשקין שנגעו בהם, אבל אינו עושה את המשכב ומושב אב הטומאה לטמא אדם ובגדים שעליו כמו זב[לב].

ואומרים התוס', אבל ליכא למימר ליישב את הקושיא מתורת כהנים, דהא מיירי במצורע בימי ספרו[לג] דאינו עושה משכב ומושב, כדקתני בהדיא בהדיא בברייתא דתורת כהנים שהמצורע בימי ספורו אינו מטמא משכב ומושב, דהא אמרינן הכא דמצורע משולח חוץ לג' מחנות, ובשילהי מסכת נגעים (פי"ד מ"ג) תנן דמצורע בימי ספרו הוי כטמא שרץ, אלמא אינו משולח אפילו חוץ למחנה לויה, ואם כן אי אפשר לומר שמדובר כאן במצורע בימי ספרו. ומוסיפים התוס', והא דקתני נמי התם במסכת נגעים לגבי מצורע בימי ספרו, 'ונכנס לפנים מן החומה', דהיינו שיכול להכנס לתוך ירושלים שהיא מחנה ישראל, צריך לומר דלאו דוקא לפנים מן החומה, שהרי הוא כטמא שרץ, ויכול להכנס אף להר הבית שהוא מחנה לויה. ועוד ראיה שמדובר במצורע בימי חלוטו, דמסיק הכא דמצורע חמור שכן טעון פריעה ופרימה, והיינו במצורע מוחלט, דבימי ספירו אינו טעון פריעה ופרימה, אלא על כרחך צריך לומר כמו שתירץ רש"י שטומאת משכב ומושב של מצורע קלה מטומאת משכב ומושב של זב.

והקשה הרב משה מפוטייש"א על תירוצו של רש"י, דתניא בתורת כהנים, (אשר) ישכב כתיב לגבי הבא על הנדה (ויקרא טו כד) 'ואם שכב ישכב איש אותה', פרט למצורעת, שהבא על המצורעת אינו טמא כמותה, ואינו כבא על הנדה שנעשה טמא כמותה[לד], ואי מצורע לא מטמא משכב ומושב למה לי קרא למעוטי שהמצורעת אינה מטמאה את בועלה, דמהיכי תיתי שתטמא את בועלה, דהא מנדה לא ילפא, שהרי נדה חמורה ממצורעת שכן מטמאה משכב ומושב, אלא ודאי מצורעת נמי מטמאה משכב ומושב, והוי ילפינן לה מנדה, ולהכי איצטריך קרא למעוטי. ומיישבים ויש לומר, דהאי דרשה אסמכתא בעלמא היא, ואין ראיה משם שהמצורע מטמא משכב ומושב מדאורייתא כנדה.

ועוד הקשה הרב משה מפוטייש"א על תירוצו של רש"י, מהא דאמרינן (נדה נה.) 'לזכר לה לרבות מצורע לעניין מעיינותיו לי', שמעיינות המצורע מטמאים כמעיינותיו של הזב, ובכך שכתבה התורה דין מצורע בפרשת זב אקשיה רחמנא מצורע לזב, ללמד שמה זב ראייתו, כלומר זובו מטמא במשא כו', אף זובו של מצורע מטמא במשא"ז, והואיל ואיתקיש מצורע לזב אין היקש למחצה, ולענין טומאת משכב ומושב נמי איתקש, וקשה לרש"י שפירש שהמצורע אינו מטמא משכב ומושב לגמרי כזב. ואומרים התוס' ולאו פירכא היא, דאם כן למחנותם, כלומר לענין שילוח מחנות נמי נימא דמצורע איתקש לזב, ואם כן מאי פריך הכא שאין ללמוד מצורע מזב כיון שהזב חמור ממנו, אלא על כרחך לא הוקשו לכל דבריהם.

ועוד קשה לפירוש רש"י[לח], מהא דתנן בפרק בתרא דמסכת זבין (פ"ה מ"ו),

ציונים והערות

מאכל או מחמת חולי או מחמת קפיצה. רש"י. **כז. שאם** חתימת פי האמה הוא שיעור קטן משיעור גריס, אם כן לקמן שבעל קרי חמור שכן מטמא במשהו, ותירצו שברייתא זו סוברת כדעת רבי נתן שבעל קרי אינו מטמא במשהו אלא בשיעור חתימת פי האמה, עדיין יש להקשות שבעל קרי חמור, שכן הוא מטמא בחתימת פי האמה ואינו צריך שיעור גריס, אלא על כרחך ששיעור זה הוא יותר מגריס. תוס' שאנץ. וכתב השפת אמת שיש לדחות ששיעור זה בכל אדם הוא לפי מה שהוא, ולפעמים הוא יותר מגריס ולפעמים פחות מגריס, ואם כן אין להקשות מזה לא לקולא ולא לחומרא. **כח. התוס'** בשבת (כו. ד"ה שכן) גם תירצו כן, והקשה היעב"ץ (שם), דאם כן בכגריס נמי יש לשער במרודד, והוא יותר מכעדשה. וכן קשה הא דמשמע לפי זה דהא דשרץ מטמא בעדשה היינו שמשערים אותו בשטח ולא בעובי, דמצינו כמה מקומות לגבי טומאה שמשערים גם בשטח וגם בעובי. **כט. וכזית** הוא שיעור גדול יותר מגריס. רש"י (שבת כח. ד"ה שכנגדיס). **ל. חוץ** מטומאת מת. **לא. בפסוק** (ויקרא יד ח) נאמר על המצורע בימי ספירו [כלומר בימים שהוא מונה לטהרתו אחר שנרפא מצרעתו] 'וישב מחוץ לאהלו שבעת ימים', ופירשו חכמים (מו"ק ז:) שאהלו זו אשתו, ובא הכתוב ללמד שהמצורע בימים אלו אסור בתשמיש המטה. ונחלקו תנאים (שם) אם מצורע בימי חלוטו [דהיינו בימים שהוא מצורע גמור קודם שנרפא מצרעתו] אסור בתשמיש המטה, יש אומרים שקל וחומר הוא, שאם נאסר בימי ספירו כל שכן שאסור בימי חלוטו, ויש אומרים שגזירת הכתוב היא שבדבר זה יהיו ימי ספירו חמורים מימי חלוטו. והתוס' מבארים שמה שאמרו בגמרא כאן שהמצורע חמור במה שאסור בתשמיש המטה היינו למאן דאמר שאסור אף בימי חלוטו. אמנם רש"י כתב שדברי הגמרא כאן הם אף כמאן דאמר שהמצורע אסור בתשמיש המטה רק בימי ספירו, שהרי הזב גם הוא מונה שבעה ימים לטהרתו, ואף בימים אלו הוא מותר בתשמיש המטה, ואם כן המצורע חמור ממנו בדבר זה. **לב. וביומא** (ו: ד"ה שמטמא) כתבו התוס' שרש"י שם (ד"ה שמטמא) חזר בו ממה שכתב כאן, שכתב שגם המצורע עושה את משכבו אב הטומאה לטמא אדם וכלים. וראה שער המלך (הל' טומאת צרעת פי"י ה"ח) שפירש את דברי רש"י שלא יהיו סותרים. **לג. דהיינו** אחר שנרפא מצרעתו, וצריך להמתין שבעה ימים לטהרתו. **לד. ואינו** כשאר הטמאים שהנוגע בהם אינו טמא כמותם, שהנוגע באבי אבות הטומאה נעשה אב הטומאה, והנוגע באב הטומאה נעשה ראשון לטומאה. **לה. דכתיב** (ויקרא טו לג) 'זאת תורת הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע לטמאה בה, והדוה בנדתה והזב את זובו לזכר ולנקבה'. **לו. דהיינו** מי רגלים רוק ושאר ליחות היוצאים ממנו. **לז. זב** שראה ראיה אחת אינו נעשה זב גמור, וזובו מטמא במגע בלבד כשכבת זרע, אבל אם ראה ראייה שניה ונעשה זב גמור, זובו מטמא אף במשא, ולמדו לראיה ראשונה של מצורע שדינה כראיה שניה של זב, ומטמאה אף במשא. **לח. בתום'** שאנץ הביא שגם קושיא זו הקשה

הנוגע בזב ובזבה בנדה ביולדת ובמצורע כו', אחד הנוגע בטמאים אלו ואחד המסיטו, כלומר שמזיז אחד מטמאים אלו, ואחד הנושא אותם, ואחד הנישא על ידיהם, כולם טמאים, ו'נישא' היינו טומאת 'היסט', אלמא משמע דמצורע מטמא בהיסט, ובשמעתין משמע דמצורע בימי חלוטו לא מטמא בהיסט, דאמרינן שהזב חמור ממצורע שכן מטמא בהיסט, משמע שהמצורע אינו מטמא בהיסט[לט]. ומיישבים **ואומר ר"ת, דהא דקתני התם 'נישא' דמשמע דמטמא בהיסט, לא קאי אמצורע, אלא אשארא**, כלומר על שאר הטמאים שהוזכרו במשנה זו, דהיינו זב זבה נדה ויולדת.

דמסכת זבין (פ"ה מ"ו) הנוגע בזב ובזבה במצורע כו', אחד הנוגע אחד המסיטו ואחד הנושא ואחד הנישא, אלמא משמע דמצורע מטמא בהיסט, ובשמעתין משמע דלא מטמא, אור"ת דהא דקתני נישא דמשמע דמטמא בהיסט לא קאי אמצורע אלא אשארא:

ואיתקש בעל קרי לזב. הכא משמע דבעל קרי נמי טמא מטעם ראיה. ואומר ר"י דפליגא אההיא דריש המפלת (נדה דף נב.), דקאמר התם, בעא מיניה רבא מרב הונא, הרואה קרי בקיסם מהו, אמר ליה ותיפוק ליה דהוא עצמו אינו מטמא אלא בחתימת פי האמה, וקאמר למימרא דנוגע הוי, פירוש מדבעי חתימת פי האמה אלמא משמע התם דמטעם נגיעה טמא. ובפרק יוצא דופן (סח דף מג:) דקאמר שכבת זרע, לרואה במשהו, לנוגע בכעדשה, פליגא אדשמעתא ודהמפלת:

מחילות לא נתקדשו. וא"ת הא אמר בפ"ב דזבחים (דף כד.) נעקרה אבן ועמד במקומה מהו כו', ומסיק לעולם פשיטא ליה דכי קדיש דוד רצפה עד ארעית תהומא קדיש. וי"ל דבכיצד צולין (לקמן דף פו.) מסקינן כי א"ר יוחנן בפתוחות לחול, אבל פתוחות לקודש קודש: האי טומאת שבעה כתיב ביה והאי טומאת כו'. הוי מצי לשנויי כדמשני בפ"ק דיומא (דף ו:), דלעולם לטומאת שבעה, וסיפא איצטריכא ליה, אלא שחמור הימנו בועל נדה שמטמא משכב ומושב לטמא אוכלין ומשקין:

[סח:] **מפרך פריכא. הילכך ההוא דעירובין ליכא לאוקמא ביבשה, דהא קתני סיפא ואם בכלי כאן וכאן אסור, ויבשה כיון דמפרכא אפילו בכלי נמי שריא, והכי מוכח בפרק בתרא דעירובין (דף קג.):**

ומה שחיטה שהיא משום מלאכה דוחה את השבת אלו כו'. תימה לר"י מה קל וחומר הוא זה, דלמא שאני הני משום דאפשר לעשותן מערב שבת, ור' אליעזר גופיה אית ליה זה החילוק, דכי קדיש דוד רצפה עד ארעית תהומא קדיש, והספק הוא האם דרך עבודה היא כשעומד בשקע ועושה עבודה, הרי מכאן שנתקדשה העזרה עד התהום ולא כר' יוחנן שאמר שהמחילות שתחת העזרה לא נתקדשו. ומיישבים וי"ל, דבכיצד צולין (לקמן פו.) מסקינן, כי אמר רבי יוחנן שהמחילות לא נתקדשו, במחילות הפתוחות לחול, אבל מחילות הפתוחות לקודש קודש, והיינו משום שנתקדשה העזרה עד התהום, והולכים אחר פתח המחילות[מב].

מחילות לא נתקדשו:

יבארו דלא יקשה מהא דאמרינן דדוד קידש את העזרה עד התהום. **בגמרא** אמר רבי יוחנן, שהמחילות שתחת העזרה לא נתקדשו בקדושת העזרה[מג], והיינו שאינן קדושות בקדושת מחנה שכינה, מקשים התוס' **וא"ת, והא אמרינן בפרק ב' דזבחים** (מד.), **נעקרה אבן** מריצפת העזרה **ועמד הכהן במקומה**, כלומר שעמד בשקע שנוצר על ידי עקירת האבן, **ועשה עבודה מהו כו'**, ומבואר שם שהספק הוא האם קידש דוד רק את הריצפה העליונה, ומקום השקע אינו מקודש, או שמא קידש דוד עד התהום, **ומסיק לעולם פשיטא ליה**

השבת אלו כו':[מה]

יבארו מה הק"ו, ויבארו שלרבי אליעזר עצמו יש ללמוד כן ממכשירי פסח שדוחים את השבת, ויבארו מנא ליה לרבי אליעזר שמכשירי פסח דוחים את השבת. **במשנה** אמר רבי אליעזר, **מה שחיטת הפסח שהיא מלאכה דוחה את השבת[מז]**, הרכבתו של הפסח והבאתו מחוץ לתחום וחתיכת יבלתו שהם משום שבות כל שכן שדוחים את השבת, מקשים התוס' **ותימה לר"י ומה קל וחומר הוא זה, דלמא שאני הני משום דאפשר לעשותן מערב שבת** ולכך אין דוחים את השבת, מה שאין כן שחיטתו שאינה יכולה להעשות מערב שבת[מז], **ור' אליעזר גופיה אית ליה זה החילוק** בין דבר שיכולים לעשותו מערב שבת לדבר

האי טומאת שבעה כתיב ביה והאי טומאת כו':[מג]

יבארו דיש לדחות דסיפא איצטריכא ליה. **שנינו** בברייתא שבועל נדה הרי הוא כטמא מת, והקשו בגמרא, לענין מה אמרו כן, אם לענין חומר טומאתם, הרי בשניהם נאמרה טומאת שבעה, ואם כן פשוט שטומאתם שוה, אלא על כרחך באה הברייתא להשוותם לעניין שילוח מחנות, ששניהם משתלחים רק ממחנה שכינה, ואומרים התוס' **דהוי מצי לשנויי כדמשני בפרק קמא דיומא** (ו:), **דלעולם** מיירי **לענין טומאת שבעה, וסיפא איצטריכא ליה**, כלומר דהחידוש בברייתא הוא מה ששנינו בסיפא, **'אלא שחמור הימנו בועל נדה, שמטמא משכב ומושב לטמא אוכלין ומשקין'**, אבל טמא מת אינו מטמא משכב ומושב.

מפרך פריכא:

יבארו מנין שהמשנה בעירובין לא מיירי ביבלת יבשה. **מבואר בגמרא** שחד מאן דאמר לא רצה להעמיד את המשנה ששנינו בעירובין שחותכים יבלת ביד במקדש כדי להכשיר את הבהמה להקרבה אבל לא במדינה, דאיירי ביבלת יבשה, משום שיבלת יבשה מתפוררת מעצמה, ומבארים התוס', **הילכך ההוא דעירובין ליכא לאוקמא ביבלת יבשה, דהא קתני התם בסיפא, ואם** חותך **בכלי, כאן וכאן אסור**, כלומר בין במדינה ובין במקדש, **ויבלת יבשה כיון דמפרכא אפילו בכלי נמי שריא, והכי מוכח בפרק בתרא דעירובין** (קג.), שהסוגיא שם שוה לסוגיא כאן, ושם אמרו שאותו מאן דאמר לא רצה להעמיד את המשנה שם ביבלת יבשה דאם כן אף בכלי מותר[מד].

ומה שחיטה שהיא משום מלאכה דוחה את

ציונים והערות

לט. הר' משה מפוטייש"א פירש שכאן מדובר במצורע בימי ספירו (כן כתבו בשמו התוס' ביומא ו: ד"ה שמטמא), ולדבריו לא קשה קושיא זו, דהא דמשמע התם שמצורע מטמא בהיסט היינו מצורע בימי חלוטו, והא דמשמע הכא שאינו מטמא בהיסט היינו בימי ספירו, אבל לפירוש רש"י דהכא נמי מיירי בימי חלוטו קשה. **מ. דמומאת** בית הסתרים אינה מטמאה, ולכך קודם שיצא הזרע לפי אמתו לא נטמא, ואם כן כשראה את הזרע על ידי שהכניס קיסם חלול לפי אמתו, ויצא הזרע דרך חלל הקיסם, נמצא שלא נגע בשרו בזרע, שהקיסם חוצץ בין הזרע לבשרו. **מא. כן** ביארו התוס' שם את דברי הגמרא, אבל רש"י שם פירש שהכוונה לקיסם שאינו חלול, ומיירי שמוציא זרע על ידי הקיסם, והא דאמר רב הונא 'ותיפוק ליה דבעי חתימת פי האמה' היינו שצריך שיהיה שיעור הזרע כשיעור חתימת פי האמה, והראיה שהטומאה היא מחמת הנגיעה היא מכך שיש לו שיעור ואינו מטמא בכל שהוא, משמע שטומאת קרי אינה משום שיצא הזרע מבשרו, אלא משום שבשר האבר נוגע בשכבת זרע היוצא ממנו, והשכבת זרע מטמא במגע, ולכך צריך שיעור כטומאת כל מגעות שיש להם שיעור, כגון טומאת שרץ ונבלה ומת, שאם היתה הטומאה משום שיצא מבשרו היה נטמא אף בכל שהוא, כמו נדה שטומאתה משום יציאת הדם ואינה צריכה שיעור אלא טמאה אף בכל שהוא. **מב. רש"י** (פס ד"ה כי תניא). **מג. שייך** לקמן סח. (גליון). **מד. אמנם** ברש"י כאן מבואר שאותו מאן דאמר לא רצה להעמיד את המשנה בעירובין ביבלת יבשה משום שביבלת יבשה לא שייך לשון חתיכה. מהרש"א. **מה. שייך** לעיל במשנה סה: (גליון). **מו. כשחל** י"ד ניסן בשבת. **מז. שזמנה** בי"ד ניסן.

אוצר החכמה

שאי אפשר לעשותו מערב שבת, ומשום הכי בפרק רבי אליעזר דמילה (שבת קלב.) **מצריך** רבי אליעזר **תרי קראי**, חד לאשמועינן דמילה דוחה את השבת, וחד לאשמועינן דמכשיריה דוחין את השבת, והיינו משום דהוה סלקא דעתין שמכשירי מילה אסורים בשבת כיון שאפשר לעשותן מערב שבת, דאמרינן **התם מילה וכל מכשיריה דוחין את השבת דברי ר' אליעזר**, ואמרינן בגמרא, **מנא ליה לרבי אליעזר הא**, ומסיק, דאמר קרא 'וביום השמיני ימול בשר ערלתו', ומדכתיב 'ביום' משמע **ואפילו בשבת**, והדר קאמר התם, **עד כאן לא פליגי רבנן עליה** דרבי אליעזר ואמרו שאין דוחים את השבת **אלא במכשירים, אבל מילה** עצמה **לדברי הכל דחיא** שבת, **ומנא לן** דמילה עצמה דוחה את השבת, **והשתא מאי קבעי התם מנא לן** דלרבנן מילה עצמה דוחה את השבת, ותיפוק ליה מדהוא קרא ד'ביום' דדריש מיניה ר' אליעזר דמכשירים דוחים את השבת, **אלא על כרחך משום דבעינן תרי קראי**, חד **למילה** וחד **למכשיריה**, שאם היה רק פסוק אחד היינו אומרים שרק מילה עצמה דוחה את השבת ולא מכשירי מילה, והיינו משום שיכול לעשותם מערב שבת כדפרישית[מי], ואם כן קשה האיך למד רבי אליעזר כאן שהרכבתו של הפסח והבאתו מחוץ לתחום וחתיכת יבלתו דוחים את השבת מכך ששחיטתו דוחה את השבת.

ומיישבים ונראה לר"י, דודאי לר' אליעזר לא צריך האי קל וחומר להשמיענו שהרכבתו של הפסח והבאתו מחוץ לתחום וחתיכת יבלתו דוחים את השבת, **דהא אפילו מכשירי פסח דהוו מלאכה גמורה דחו שבת, ואף על גב דאפשר לעשותן מערב שבת, כדקאמרינן** (לקמן סט.) **בגמרא לגבי הזאה על** הטמא ממי חטאת כדי שיוכל לעשות את הפסח, דגזרו שלא להזות שמא יטלטל את מי החטאת ארבע אמות ברשות הרבים, ומקשינן לרבי אליעזר וליעבריה, כלומר מה איכפת לי שיעביר את המי חטאת ארבע אמות ברשות הרבים, **דהא שמעינן ליה לרבי אליעזר דאמר מכשירי מצוה דחו את השבת, ואמנם הא דקאמרינן הכא** דילף **לה** רבי אליעזר **בקל וחומר**, לדבריהם דרבנן קאמר, כלומר **אף על גב דאפשר לעשותן מערב שבת**, מכל מקום כיון דליכא בהם **אלא** משום **שבות בעלמא**, יותר יש להתירם משחיטה עצמה **דהיא מלאכה גמורה אף על גב דאי אפשר לעשותה מבערב**[מט].

מקשים התוס' ותימה לר"י, **מכשירי פסח מנא ליה לרבי אליעזר דדחו שבת**[נ], **דהא גבי מילה מצריך תרי קראי**, חד למילה **עצמה וחד למכשיריה**, **כלומר מה איכפת לי שיעביר את המי חטאת ארבע אמות ברשות הרבים, ומקשינן לרבי אליעזר וליעבריה**, כלומר מה איכפת לי שיעביר את המי חטאת ארבע אמות ברשות הרבים, **דהא שמעינן ליה לרבי אליעזר דאמר מכשירי מצוה דחו את השבת**, ואמנם **הא דקאמרינן הכא** דילף **לה** רבי אליעזר בקל וחומר, לדבריהם דרבנן קאמר, כלומר **אף על גב דאפשר לעשותן מערב שבת**, מכל מקום כיון דליכא בהם **אלא** משום **שבות בעלמא**, יותר יש להתירם משחיטה עצמה **דהיא מלאכה גמורה אף על גב דאי אפשר לעשותה מבערב**[מט].

ומשום הכי בפ' רבי אליעזר דמילה (שבת קלב.) **מצריך תרי קראי חד למילה וחד למכשיריה, משום דאפשר לעשותן מערב שבת, דאמר התם מילה וכל מכשיריה דוחין את השבת, דברי ר' אליעזר, מנא ליה לרבי אליעזר הא, דאמר קרא וביום השמיני, ביום ואפילו בשבת, והדר קאמר ע"כ לא פליגי רבנן עליה אלא במכשירים, אבל מילה דברי הכל דחיא מנא לן, והשתא מאי קבעי מנא לן, תיפוק מההוא קרא דביום דדריש מיניה ר' אליעזר מכשירים, אע"כ משום דבעינן תרי קראי למילה ולמכשיריה כדפרישי'. ונראה לר"י דודאי לר' אליעזר לא צריך האי קל וחומר, דהא אפילו מכשירי פסח דהוו מלאכה גמורה דחו שבת אע"ג דאפשר לעשותן מערב שבת, כדקאמר** (לקמן סט.) **בגמרא וליעבריה, דהא שמעינן ליה לרבי אליעזר דאמר מכשירי מצוה דחו, והא דקאמרינן הכא ק"ו, לדבריהם דרבנן קאמר, כלומר אף על גב דאפשר לעשותן מערב שבת כיון דליכא אלא שבות בעלמא, יותר יש להתירם משחיטה עצמה דהיא מלאכה גמורה אף על גב דאי אפשר לעשותה מבערב. ותימה לר"י, מכשירי פסח מנא ליה לרבי אליעזר דדחו שבת, דהא גבי מילה מצריך תרי קראי, וכי תימא דגמר מסוכה ולולב ומצה ושופר ועומר ושתי הלחם, דמוכח התם דדחו מכשיריהם שבת, הא איכא למיפרך דמה להנך שכן בשעת דחייתו מיד יכול לקיים מצותן, אבל פסח אינו נאכל אלא בלילה. ועוד, אי מהתם יליף, אמאי איצטריך במועדו גבי פסח, דקאמר ר' אליעזר עקרת מה שכתוב בתורה במועדו אפי' בשבת: מה ראיה רשות למצוה. משמע דמכשירי אוכל נפש שאפשר לעשותן מערב יו"ט אסירי לר' אליעזר. והקשה ר"ש כהן, דבריש תולין** (שבת ד' קלז:) **אמרינן דרבי אליעזר עדיפא מדר' יהודה, ושרי אפי' מכשירי דאפשר מערב יו"ט. ותירץ לו ר"י דלא שרי אלא דוקא במשמרת, דלא דמיא מלאכה כולי האי: הכל מודים בעצרת דבעינן לכם. תימה לריב"א א"כ מאי קאמר רבי אליעזר מה ראיה רשות** לכתוב 'במועדו' **גבי פסח** לאשמועינן שהקרבת הפסח דוחה את השבת, הא יש ללמוד שהקרבת הפסח דוחה את השבת ממצוות אלו, ואין לומר דלרבי אליעזר באמת לא ילפינן שהקרבת הפסח דוחה את השבת מ'מועדו', דהא לקמן קאמר ר' אליעזר לרבי עקיבא 'עקרת **מה שכתוב בתורה במועדו אפילו בשבת**', משמע שגם לרבי אליעזר לומדים שהקרבת הפסח דוחה את השבת מ'במועדו'[נב]. ונשארו התוס' בתימה.

מה ראיה רשות למצוה[נג]:

יבארו שלא יקשה מהא דמשמע שלרבי אליעזר התירו מכשירי אוכל נפש שאפשר לעשותם מערב יום טוב.

במשנה אמר רבי יהושע לרבי אליעזר, יום טוב יוכיח, שהתירו לעשות בו מלאכה גמורה לצורך אוכל נפש, ואסרו לעשות בו אפילו לצורך אוכל נפש דברים האסורים משום שבות אלו שאפשר לעשותם מערב שבת[נד], והשיב לו רבי אליעזר, מה ראיה מדבר הרשות לדבר מצוה, ואם העמידו חכמים את דבריהם לבטל דבר הרשות אינו ראיה שיעמידו את דבריהם אף במקום מצוה ולא יתירו שבות לצורך הפסח, ומדייקים התוס', **משמע דמכשירי אוכל נפש שאפשר לעשותן מערב יום טוב אסירי לר' אליעזר**, מדלא השיב לרבי יהושע שאף דברים האסורים משום שבות התירו חכמים ביום טוב לצורך אוכל נפש, אלא השיב לו שאין ראיה מיום טוב שהיא אכילת רשות לפסח שהוא מצוה[נה], והקשה ר"ש כהן, **דבריש תולין** (שבת ד' קלז:) **אמרינן דרבי אליעזר עדיפא מדר' יהודה, ושרי אפילו מכשירי אוכל נפש דאפשר לעשותם מערב יום טוב**[נו]. **ותירץ לו ר"י, דלא שרי רבי אליעזר אלא דוקא במשמרת**, כלומר מסננת שמסננים בה את היין, דלרבי אליעזר מותר לתלותה ביום טוב על פי הכלי של היין אף שעושה אהל, **דלא דמיא מלאכה כולי האי**, כלומר שאינה מלאכה גמורה, שאינה אלא תוספת לאהל ארעי כמבואר בגמרא שם, אבל שאר מכשירי אוכל נפש שאפשר לעשותם מערב יום טוב לא התיר רבי אליעזר, כמו שמשמע כאן.

הכל מודים בעצרת דבעינן לכם:

יבארו דלא קשה לרבי אליעזר שנלמד ממכשירי אוכל נפש דעצרת.

במשנה השיב רבי אליעזר לרבי יהושע, שאין להביא ראיה מאכילה ביום טוב שלא התירו בה שבות שהיא דבר הרשות, לפסח שהיא דבר מצוה, ואמרינן בגמרא דרבי יהושע שהוכיח מאכילת יום טוב לפסח היינו משום דסבירא ליה שגם אכילה ביום טוב מצוה היא, ונחלק בזה על רבי אליעזר הסובר שהאכילה ביום טוב אינה חובה, ועוד אמרינן בגמרא, אמר רבי אלעזר הכל מודים דבעצרת בעינן נמי לכם, דהיינו שישמח בו במאכל ובמשתה, מקשים התוס' **ותימה לריב"א**, אם אכן לדברי הכל יש אכילה ביום טוב שהיא אכילת מצוה, **אם כן מאי קאמר רבי אליעזר לרבי יהושע מה ראיה מאכילת רשות**

ציונים והערות

מח. שם במסקנא למדו חכמים שמילה דוחה את השבת מדכתיב 'ביום', ולכאורה קשה דאם כן ליכא אלא חד קרא למילה ולמכשירי מילה. וכתב בתוס' שאנץ שכבר פירש רש"י שם שלרבי אליעזר לומדים שמילה עצמה דוחה את השבת מהלכה למשה מסיני, ומה שדחו שם בגמרא שאין לומר שהיא הלכה למשה מסיני היינו רק לדעת רבנן, ואם כן לרבי אליעזר 'ביום' אתא למכשירי מילה. וראה עוד בתוס' שאנץ שפירש באופן אחר. **מט. לכאורה** עדיין יש להקשות מה קל וחומר הוא זה, דהא השחיטה היא חלק מקיום גוף מצות הקרבת הפסח, וגם אי אפשר לעשותה מערב שבת, ולכך דוחה את השבת, אבל אלו שהם מכשירי מצוה ואפשר לעשותם מערב שבת אפשר שלא ידחו את השבת. ויש לפרש שכוונת רבי אליעזר לומר שכיון שמצאנו שהחמיר הכתוב במצוה זו ואמר שהיא דוחה את השבת אפילו בדבר שהוא מלאכה גמורה, קל וחומר שלא היה להם לחכמים להעמיד את דבריהם במקום מצוה כזו אפילו במכשירים שאפשר לעשותם מערב שבת. ראה מהרש"א מהר"ם ומהרש"ל.

נ. התוס' הביאו ראיה מהגמרא לקמן שלרבי אליעזר מכשירי פסח דוחים את השבת, ועכשיו מבררים התוס' מנין לו שכן הוא. **נא. אבל** ממילה אין ללמוד, לפי שנכרתו עליה י"ג בריתות. מהרש"ל. **נב. נתבאר** על פי התוס' שאנץ, ושם סיים שהטעם שאין ללמוד שפסח דוחה את השבת ממצוות אלו, היינו משום שיש לדחות ששם מיד בשעת דחייתן יכול לקיים את המצוה, מה שאין כן בפסח שעיקר המצוה אינה אלא בלילה של מוצאי שבת שהוא זמן אכילתו, וכמו שכתבו התוס' לעיל בסמוך. **נג. שייך** למשנה לעיל סה: (גליון). **נד. כגון** הבאת בהמה מחוץ לתחום. **נה. אף** שכתבו התוספות בדיבור הקודם שלר' אליעזר לא צריך את הק"ו, ואמר כן רק לדבריהם דרבנן, מכל מקום תשובה זו ודאי לדעת עצמו השיב, שהרי לדבריהם דרבנן אין זה רשות, דהרי רבי יהושע שהוא התנא החולק עליו במשנה סובר ששמחת יו"ט מצוה היא, ולכך כתבו התוס' כאן דמשמע שמכשירי אוכל נפש אסורים לרבי אליעזר. צל"ח. **נו. כלומר**, דרבי יהודה לא התיר אלא מכשירי אוכל נפש שאי אפשר

לאכילת מצוה, דנימא עצרת תוכיח שהיא מצוה ואפילו הכי לא התירו בה שבות, ושפיר יש ללמוד לפסח שאסור לעשות מלאכה האסורה משום שבות. ומיישבים וי"ל, דהא דבעי רבי אליעזר בעצרת לכם לאו דוקא מקרא, אלא מסברא, ואינו אלא מדרבנן, ומצוה דרבנן לגבי מצוה דאורייתא נחשבת רשות, ולכך אמר רבי אליעזר שאין להוכיח לפסח מכך שלא התירו מכשירי אוכל נפש לצורך אכילת יום טוב[נז].

אוצר החכמה

למצוה, דנימא עצרת תוכיח שהיא מצוה. וי"ל דהא דבעי רבי אליעזר בעצרת לכם לאו דוקא מקרא אלא מסברא:

[סט.] **אם דחו מכשירי מצוה שלאחר שחיטה את השבת כו'. פי' בקונטרס מיחוי קרביו. ותימה לר"י מה ראיה מייתי, דילמא שאני התם משום דלא אפשר למיעבד מאתמול, וגראה לר"י דמכשירי מצוה שלאחר שחיטה דקאמר היינו הקטר חלבים, דאפשר להמתין עד הלילה ודחי שבת. וכן יש בירושלמי, דקא אמר ר' אליעזר אימורי ציבור יוכיחו, אע"פ שאפשר להמתין למוצאי שבת, מה לי מכשירין שלאחר שחיטה כו'. והא דפריך משחט נמי לא לשחוט, אע"ג דשחיטה לא אפשר, מ"מ פריך משום שכבר הוכיח שאין חילוק בין אפשר ללא אפשר, מדשרינן הקטר חלבים:**

הזאה דתרומה אגמריה. ואית לן למימר דר' אליעזר הי' סבור דבהזאה דפסח קאמר ר"ע, ולכך היה משיב ועליה אני דן שתהא מותרת, דהשתא סבירא לן דהזאה דפסח דחיא שבת, וקאמר ליה ר"ע זה חילוף, שהיה סבור שר' אליעזר היה טועה במה שלמדו דאינה דוחה:

דתרומה גופה לא דחיא שבת. וא"ת נילף דתידחי שבת מכל הנהו. וי"ל משום דיכול לקיים מצות אכילת תרומה אחר השבת:

שמא יעבירנה ארבע אמות. וא"ת ואמאי חיישינן

סיכום: רש"י פירש שרבי אליעזר למד שמכשירי מצוה דוחים את השבת מכך שמיחוי הקרביים דוחה את השבת. והתוס' הקשו עליו שיש לדחות ששם הטעם הוא לפי שאי אפשר לעשותו מערב שבת או במוצאי שבת, מה שאין כן מכשירי מצוה שקודם השחיטה שיכול לעשותם מערב שבת. ופירשו שרבי אליעזר למד שמכשירי מצוה דוחים את השבת מכך שהקטרת האימורים דוחה את השבת אף שיכול להקטירם במוצאי שבת.

אתח 19/06/2018

הזאה דתרומה אגמריה:

יבארו את המשא ומתן בין רבי אליעזר לרבי עקיבא.

מבואר בגמרא שרבי אליעזר לימד את רבי עקיבא שהזאת מי חטאת על הטמא לצורך אכילת תרומה אינה דוחה את השבת, ורבי עקיבא אמר לו 'הזאה תוכיח' שהיא משום שבות ואינה דוחה את השבת, ואם כן אף מכשירי פסח לא ידחו את השבת אף שהם משום שבות, אומרים התוס' **ואית לן למימר דר' אליעזר היה סובר דבהזאה דפסח**, דהיינו הזאה על הטמא כדי שיוכל לעשות את הפסח **קאמר רבי עקיבא** שאינה דוחה את השבת, כלומר שהיה לרבי אליעזר להשיב לרבי עקיבא שאין להוכיח מכך שהזאה לצורך אכילת תרומה אינה דוחה את השבת למכשירי פסח, שהרי גם הפרשת התרומה אינה דוחה את השבת, ולכך הזאה לצורך תרומה אינה דוחה את השבת, אבל הזאה לצורך הפסח אפשר שהיא דוחה את השבת כיון שהפסח עצמו דוחה את השבת, והוא הדין לשאר מכשירי הפסח שדוחים את השבת, אלא שרבי אליעזר טעה בדברי רבי עקיבא וסבר שהקשה לו מכך שאין מזין על הטמא ממי חטאת בשבת לצורך עשיית הפסח, **ולכך היה רבי אליעזר משיב לו, 'ועליה אני דן שתהא מותרת'**, כלומר דהזאה לצורך הפסח כן דוחה את השבת ולא כמו שאמרת שהזאה אינה דוחה את השבת, **דהשתא סבירא לן דהזאה דפסח דחיא שבת, וקאמר ליה רבי עקיבא או חילוף, שרבי עקיבא היה סבור שר' אליעזר היה טועה במה שלמדו דאינה דוחה**, כלומר דרבי עקיבא סבר שרבי אליעזר שהשיב לו שהזאה דוחה את השבת כוונתו שאף הזאה לצורך אכילת תרומה מותרת בשבת, ולכך השיב לו בקל וחומר של שחוק, שכיון שדבר ברור הוא שהזאה לצורך אכילת תרומה אינה דוחה את השבת, אם כן אף שחיטת הפסח עצמה תהא אסורה בשבת.

דתרומה גופה לא דחיא שבת:

יבארו דאין ללמוד מכל המצוות שמכשיריהם דוחים את השבת.

מבואר בגמרא שהזאה ממי חטאת לצורך אכילת תרומה אינה דוחה את השבת, לפי שאף הפרשת התרומה עצמה אינה דוחה את השבת[סא], מקשים התוס' **וא"ת, ונילף דתידחי שבת מכל הנהו**, ממכשירי מצוה דסוכה ולולב ומצה ושופר ועומר ושתי הלחם שדוחים את השבת (שבת קלג.)[סב]. ומיישבים, **וי"ל** שאין ללמוד מכל אלו, **משום דיכול לקיים מצות אכילת תרומה אחר השבת**, מה שאין כן באלו שצריך לקיים את המצוה בשבת ולכך מכשיריה דוחים את השבת[סג].

שמא יעבירנה ארבע אמות:

יבארו דאין להקשות שאם ישא אותם יטמאו.

ציונים והערות

לעשותם מערב יום טוב, ורבי אליעזר מיקל יותר ומתיר לעשות אף מכשירי אוכל נפש שאפשר לעשותם מערב יום טוב. **נז. מעי"ל** שמואל. **נח. רש"י** לעיל סה: ד"ה מיחוי. **נט. שהרי** לא נחלקו חכמים ורבי אליעזר במשנה אלא במכשירי מצוה שיכולים לעשותם מערב שבת, אבל מלאכה שאי אפשר לעשותה מערב שבת לדברי הכל דוחה את השבת, כמו שמשמע מדברי רבי עקיבא במשנה (לעיל סו.). והקובץ שיעורים (חוה"מ ח) תירץ, שזו היא דעת התוס' שאין חילוק בין גוף המצוה למכשירי מצוה, אלא החילוק הוא בין דבר שאפשר לעשותו מערב שבת לדבר שאי אפשר לעשותו מערב שבת, אבל לדעת רש"י החילוק הוא בין גוף המצוה למכשירי מצוה, ולחכמים החולקים על רבי אליעזר מכשירי מצוה אינן דוחין שבת אפילו אם לא היה יכול לעשותם מערב שבת, והא דקאמר ר"ע במשנה שיש חילוק בין מכשירי מצוה למצוה עצמה, לפי שמכשירי מצוה יכול לעשות מערב שבת ואת המצוה עצמה אינו יכול לעשות מערב שבת, כוונתו שלכך אין ללמוד מכשירין מגוף המצוה, ואפילו אם יהיו מכשירים שאי אפשר לעשותם מערב שבת גם כן אין ללמוד שידחו את השבת מכך שהמצוה עצמה דוחה את השבת, משום שברוב פעמים אפשר לעשות את המכשירים מערב שבת. **ס. ראה** בהערה לעיל בשם הקובץ שיעורים. **סא. וכשם** שאסרו להפריש תרומה בשבת אף שהיא מצוה, כך אסרו על הכהן להזות בשבת כדי לקיים מצות אכילת תרומה. **סב. נתבאר** על פי התוס' שאנץ. **סג. והתוס'** שאנץ תירץ, שאין ההזאה דוחה את השבת כיון שממילא אינה מועלת לאכול את התרומה אלא למוצאי שבת, שהרי טבול יום אסור באכילת תרומה וצריך להמתין להערב שמש, מה שאין כן הזאה לצורך פסח שהיא לצורך השבת, ששחיטת הפסח היא בשבת. וראה צל"ח מדוע התוס' כאן לא תירצו כן.

בגמרא אמר רבה, שלכך אין מזים על הטמא בשבת גזירה שמא יעביר את מי החטאת ארבע אמות ברשות הרבים לצורך ההזאה, מקשים התוס' וא"ת, ואמאי חיישינן להכי, והלא הנושא מי חטאת טמא, ואם ישא אותם יחזור ויטמא את המים[סד]. ומיישבים, ויש לומר דיש לחשוש למעביר מי חטאת בכלי אבנים ובכלי גללים דלא מקבלי טומאה.

להכי, הלא נושא מי חטאת טמא, ויחזור ויטמא את המים. ויש לומר דמעביר בכלי אבנים ובכלי גללים דלא מקבלי טומאה:

קטן בריא מחמין כו' דהא חזי. דווקא לר' אליעזר יש חילוק בין חזי ללא חזי, אבל ר' עקיבא אינו מחלק כלל, דהא קאמר במתני' הזאה תוכיח:

לא שנא חלש ולא שנא בריא אין מחמין לו חמין כו'. וכי אמר רבי אליעזר דמכשירי מילה דחו שבת, ה"מ היכא שהוחמו חמין מערב שבת, הני מילי היכא דלא חזי לאכילה, כלומר שהמביא את הפסח צריך להיות ראוי לאכלו, כדמוכח בכיצד צולין (לקמן עמ:), וכיון שאינו ראוי לאכלו אינו יכול לעשות את הפסח[סח].

ומיישבים ונראה לרשב"א, דאיצטריך קרא לאשמעינן דחייב בפסח שני, כלומר דעיקר החידוש בפסוק שנאמר בו שטמא אינו עושה פסח ראשון ונדחה לפסח שני, הוא מה שעושה פסח שני ולא מה שאינו עושה פסח ראשון, דלא נימא דמיפטר אף מפסח שני משום דשני תשלומין דראשון הוא, ודחזי בראשון חזי בשני דלא חזי בראשון לא חזי בשני, כלומר דרק מי שהיה ראוי בפסח ראשון יכול להביא פסח שני, אבל מי שלא היה ראוי בראשון אינו יכול להביא פסח שני, כדאמרינן לקמן גבי חגיגה בכיצד צולין (לקמן פ.), דמי שהיה ראוי להקריב חגיגה ביום הראשון של פסח יכול להביאו כתשלומין בשאר ימי הרגל, ומי שלא היה ראוי להקריבו ביום הראשון אינו יכול להשלים בשאר ימי הרגל.

מדקמהדר אטמא שרץ קסבר אין שוחטין כו':

יבארו לפי זה למה הוצרך הכתוב להשמיענו שטמא אינו עושה פסח ראשון.

מבואר בגמרא שלרבי אליעזר שוחטים את הפסח וזורקים את דמו על טמא שרץ שלא טבל, מקשים התוס' וא"ת, בשלמא למאן דאמר דאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ אף שבלילה יהיה טהור וראוי לאכילת הפסח, אתי שפיר דלכך צריך פסוק להשמיענו שטמא אינו עושה את הפסח, כדי להשמיענו דין זה שאין שוחטים וזורקים עליו את הפסח, אבל אי שוחטין את הפסח וזורקין את דמו על טמא שרץ, וטמא שאינו עושה את הפסח הוא דווקא מי שאף בלילה לא יהיה ראוי לאכול את הפסח, דהיינו כגון טמא מת, אם כן אמאי כתב רחמנא דטמא אינו עושה פסח, הא פשיטא הוא, דהא כתיב 'איש לפי אכלו' לעכב, דבעינן גברא דחזי לאכילה, כלומר שהמביא את הפסח צריך להיות ראוי לאכלו, כדמוכח בכיצד צולין (לקמן עמ:), וכיון שאינו ראוי לאכלו אינו יכול לעשות את הפסח[סח].

ומיישבים ונראה לרשב"א, דאיצטריך קרא לאשמעינן דחייב בפסח שני, כלומר דעיקר החידוש בפסוק שנאמר בו שטמא אינו עושה פסח ראשון ונדחה לפסח שני, הוא מה שעושה פסח שני ולא מה שאינו עושה פסח ראשון, דלא נימא דמיפטר אף מפסח שני משום דשני תשלומין דראשון הוא, ודחזי בראשון חזי בשני דלא חזי בראשון לא חזי בשני, כלומר דרק מי שהיה ראוי בפסח ראשון יכול להביא פסח שני, אבל מי שלא היה ראוי בראשון אינו יכול להביא פסח שני, כדאמרינן לקמן גבי חגיגה בכיצד צולין (לקמן פ.), דמי שהיה ראוי להקריב חגיגה ביום הראשון של פסח יכול להביאו כתשלומין בשאר ימי הרגל, ומי שלא היה ראוי להקריבו ביום הראשון אינו יכול להשלים בשאר ימי הרגל.

אי נמי יש לומר, דאיצטריך קרא למימרא דציבור עבדי בטומאה, כלומר שהפסוק בא להשמיענו שדוקא יחיד שנטמא אינו עושה פסח ראשון, אבל ציבור שנטמאו עושים פסח ראשון בטומאה, כדדרשינן 'איש כי יהיה טמא', ומדכתיב 'איש' משמע שאיש נדחה לפסח שני ואין ציבור נדחין לפסח שני.

קטן בריא מחמין כו' דהא חזי:

יבארו שלרבי עקיבא אין חילוק בין ראוי לשאינו ראוי.

בגמרא אמר רבה, דלדברי רבי אליעזר שמכשירי מצוה דוחים את השבת במי שכשר לקיים את המצוה, מותר להחם מים לרחוץ קטן בריא שראוי למולו עכשיו כדי להברותו, שהרי ראוי למולו גם בלא הרחצה וכיון שראוי למולו לכך המילה וכל מכשיריה דוחים את השבת[סה], ואומרים התוס' דדווקא לר' אליעזר יש חילוק בין חזי ללא חזי, אבל ר' עקיבא אינו מחלק כלל בדבר זה, דהא קאמר רבי עקיבא במתניתין הזאה של מי חטאת על הטמא תוכיח שאינה דוחה את השבת, ואף מכשירי מצוה לא ידחו את השבת, ואף על פי שיש לחלק בין הזאה שרוצה להזות על אדם שאינו ראוי לעשות את הפסח כדי לעשותו ראוי, לבין מכשירי הפסח שנעשים עבור מי שראוי לעשות את הפסח, אלא על כרחך שרבי עקיבא אינו מחלק בדבר זה.

לא שנא חלש ולא שנא בריא אין מחמין לו חמין כו':

יבארו לפי זה דהא דמכשירי מילה דוחים את השבת היינו כשהכינו מים חמים מערב שבת.

בגמרא אמר רבא, הכל חולין אצל מילה, שגם תינוק בריא שימולו אותו בלא לרחצו בחמין סכנה היא לו, והלכך בין בריא ובין חלש אין מחמין לו חמין בשבת, ומבארים התוס', ולפי זה כי אמר רבי אליעזר דמכשירי מילה דחו שבת, הני מילי היכא שהוחמו חמין מערב שבת, דאז חזי למולו בשבת, אבל אם לא הכינו חמין מערב שבת תדחה המילה למחרת.

מדקמהדר אטמא שרץ קסבר אין שוחטין כו'[סו]:

יבארו מה הטעם שחייב כרת אף שגם אם יטבול יהיה טבול יום ולא יוכל לעשות את הפסח.

בגמרא דייקנו מכך שהתנא מחפש מקור שטמא שרץ שלא טיהר עצמו בערב פסח כדי שיוכל לעשות את הפסח חייב כרת, ראיה היא שאין שוחטין את הפסח ואין זורקים את דמו על טמא שרץ שלא טבל, ומבארים התוס' דאף שאין שוחטים וזורקים עליו, מכל מקום חייב הוא כרת על שלא עשה את הפסח, לפי שהיה יכול לטבול ואז היו שוחטין וזורקין עליו אף שהיה טבול יום ולא היה יכול לעשות את הפסח, כדאמרינן לקמן (ג:) שוחטין את הפסח וזורקין את דמו על טבול יום אף שעדיין אינו ראוי לאכול קדשים כל זמן שלא שקעה החמה, דשימשא ממילא ערבא, כלומר השמש שוקעת מאליה, ואינו טעון עשיית מעשה כדי להטהר, ואינו דומה לטמא שרץ המחוסר מעשה טבילה כדי להטהר.

אכילת פסחים לא מעכבא[סט]. פי' בכי האי גוונא שיש בידו לתקן עצמו ואינו מתקן לא מעכבא, אבל בטמא גמור מעכבא, דהוי דומיא דחולה וזקן, ולא כפירוש הקונטרס דפי' דהא דכתיב איש לפי אכלו היינו למצוה, דהא לעיל (דף סמ.)

אכילת פסחים לא מעכבא:

יבארו שאינה מעכבת רק בטמא שיכול לתקן עצמו שיהיה ראוי לאכול.

מבואר בגמרא שלרבי אליעזר אין מזין על טמא מת בערב פסח שחל בשבת כדי שיהיה ראוי לאכול את הפסח בלילה, כיוון שאכילת הפסח אינה מעכבת, ולכך אין טהרתו דוחה את השבת, ומבארים התוס' פירוש, בכי האי גוונא שיש בידו לתקן עצמו ואינו מתקן לא מעכבא האכילה, וכמסקנת הגמרא בסמוך[סט], אבל בטמא גמור שאינו יכול לתקן עצמו שיהיה ראוי לאכילה מעכבא האכילה, דהוי דומיא דחולה וזקן שאינם יכולים לאכול כזית מן הפסח שאין שוחטים עליהם את הפסח, ולא כפירוש הקונטרס כאן (ד"ה אכילת) דפירש דהא דכתיב 'איש לפי אכלו' דמשמע שצריך שיהיה ראוי לאכילה היינו למצוה לכתחילה ואינו מעכב, דהא לעיל (סמ.) אוקימנא ליה לעכב, כלומר דילפינן דצריך שיהיה

ציונים והערות

סד. מדברי התוס' נראה שמי חטאת שנטמאו פסולים להזאה, והיינו כרבנן החולקים על רבי אליעזר בן שמוע (זבחים נג.) הסובר שמים שנטמאו כשרים להזות. ודברי התוס' קשים, דאם סוברים שאפילו אם נושא לצורך הזאה גם כן נטמא הנושא, אם כן איך שייך הזאה כלל, הרי המזה בשעת הזאה נושא המים, ואם נאמר שהנושא לצורך הזאה לא נטמא כלל, כמבואר ברמב"ם (פרה פט"ו ה"ח), אם כן גם כאן הרי הוא נושאם לצורך הזאה. וצריך לומר שדעת התוספות שנשיאת המים ארבע אמות ברשות הרבים לא מקרי לצורך הזאה, שהרי אפשר שיבוא הטמא למקום שהמים שם ויקבל כאן הזאה, ולכן מקרי טלטול שלא לצורך הזאה, ונטמא הנושא. אלא דלפי זה נסתור קושיית הגמרא, דמקשינן דאליבא דרבי אליעזר מה איכפת לן שיעבירו ארבע אמות ברשות הרבים, שהרי לדעתו מכשירי מצוה דוחים את השבת, ואם זה מקרי שלא לצורך הזאה, הא ודאי לא מתיר רבי אליעזר מה שאינו לצורך המצוה. ועוד קשה על דברי התוספות, מנין להם שדברי רבה שאסור להזות משום שמא יעביר ארבע אמות ברשות הרבים קאי על נשיאת המים, שמא כוונתו על האיזוב שמזים בו ממי החטאת, ובזה לא שייך להקשות שיטמא על ידי הנושא. והדבר צריך עיון. צל"ח. וראה רש"ש שהקשה על הצל"ח המחלק בין נושא לצורך הזאה לנושא שלא לצורך הזאה, מהמשנה בפרה (פ"ט מ"ח) שמשמע שאין חילוק בזה. והשפת אמת ביאר שהתוס' סוברים שבכל ההזאות לא היה המזה נושא את המים אחר שנתן האפר על המים, אלא טובל בו האזוב. וכתב עוד שבפשיטות יש לפרש שהחשש הוא שמא יעביר את המים חיים להביאו למקום האפר, שכל זמן שלא ניתן האפר במים אין בו טומאה. **סה. ואף** שאפשר למולו בלא רחיצה, מכל מקום כיון שהחמין מבריאים אותו מקרי מכשירי מצוה ודוחה את השבת. **סו. שייך** לקמן ע"ב. גליון. **סז. שייך** לקמן ע"ב. מהרש"ל. **סח. ובתום'** שאנץ הקשה עוד, דלמאן דאמר דאין שוחטין וזורקין עליו, למה צריך פסוק להשמיענו דין זה, הא יש ללמוד כן מכך שהוצרך הכתוב להשמיענו שטמא אינו עושה את הפסח. **סט. שאמרו** שטמא מת ביום השביעי

אהח19/06/2018

הפסח נשחט עבור מי שיכול לאכלו, ואם שחט עבור זקן או חולה שאינם יכולים לאכלו פסולע, **ומסיק בכיצד צולין** (עמ:) **דילפינן מ'איש לפי אכלו' דבעינן גברא דחזי לאכילה**, ואם כן אין לומר כפירוש רש"י שאינו אלא למצוה לכתחילה, וצריך לומר כמו שפירשו התוס' שבטמא גמור האכילה מעכבת, ודוקא בטמא שיכול לתקן עצמו שיהיה ראוי לאכילה אין האכילה מעכבת.

האי מיחזא חזי ותקוני הוא דלא איתקן:

יבארו מדוע אין שוחטים על ערל אף שיכול לתקן עצמו.

מבואר בגמרא ששוחטים את הפסח על טמא מת ביום השביעי שלו אף שלא היזו עליו מי חטאת ואינו יכול לאכול את הפסח, ואף שאין הפסח נשחט עבור מי שאינו יכול לאכלו, זאת כיון שאדם זה ראוי הוא לאכול את הפסח אם יזו עליו ויטבול, אלא שלא הכשיר עצמו לכך, והקשה ריב"א, **אם כן אמאי אמר רבי אליעזר לעיל** (ע"ח) **דערל שלא מל עצמו ענוש כרת** על שביטל מצות הקרבת הפסח, **הא מיחזא חזי אלא דלא איתקן**, שהרי יכול למול עצמו, ואם כן יכולים לשחוט עליו את הפסח כמו על טמא מת ביום השביעי שלו. ומיישבים וי"ל, **דשאני התם דמחוסר מעשה בגופו**, ואם נשחט הפסח לשמו **חשבינן ליה כנשחט שלא לאוכליו**ע**א**.

הלכה כר"ע:

בגמרא אמר רב יהודה אמר רב, הלכה כרבי עקיבא שמכשירי פסח שאפשר לעשותם מערב שבת אינם דוחים את השבת, ואומרים התוס', **הא דלא פריך** הכא וכי הוצרך להשמיענו **הלכתא למשיחא** בתמיה, דבזמן הזה אין מקריבים את הפסח, וכן הקשו בגמרא בכמה מקומות שאין צריך ללמד הלכה שאינה נוגעת למעשה אלא לימות המשיח **וכדמפורש [בפרק ד' מיתות סנהדרין]** (דף עב:)ע.

וצריכא דאי אשמעינן כו':

יבארו שהצריכותא היא על דברי רבי יהודה שפסק כרבי עקיבא ולא על דברי רבי עקיבא עצמו.

במשנה אמר רבי עקיבא, מכשירי פסח שאפשר לעשותם מערב שבת אינם דוחים את השבת, ואמר רב יהודה אמר רב הלכה כרבי עקיבא. ובגמרא הביאו שכעין זה אמר רבי עקיבא לענין מילה בשבת, דכל מלאכה לצורך המילה שאפשר לעשותה מערב שבת אינה דוחה את השבת, ואמר רב יהודה אמר רב הלכה כרבי עקיבא. ומבארת הגמרא שצריך להשמיענו ב' הלכות אלו לפי שלא היינו לומדים הלכה אחת מחברתה, ומבארים התוס' **דאדרב יהודה עביד צריכותא אמאי איצטריך למיפסק בתרוייהו כרבי עקיבא**, כלומר דהגמרא באה לבאר מדוע הוצרך רב יהודה לפסוק כרבי עקיבא בב' ההלכות ולא מדוע הוצרך רבי עקיבא עצמו לומר ב' הלכות אלו, **דאי אדר' עקיבא**, כלומר שאם כוונת הגמרא לבאר מדוע הוצרך רבי עקיבא לומר את ב' ההלכות, אם כן הוה ליה **לאצרוכי נמי ההיא דפרק שתי הלחם** (מנחות נו.) **גבי חביתי כהן גדול**, דקתני התם, דלישתן ועריכתן דוחות את השבת, טחינתן והרקדתן אינן דוחות את השבת, **ומסיק התם כלל א"ר עקיבא כו'** - כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת אינה דוחה את השבת, ושאי אפשר לה לעשותה מערב שבת דוחה את השבת, ומכך שלא ביארה הגמרא למה הוצרכה גם הלכה זו, משמע שלא באה לבאר את טעמו של רבי עקיבא אלא את טעמו של רבי יהודה שפסק כרבי עקיבא בב' ההלכות.

אוקימנא ליה לעכב, ומסיק בכיצד צולין (דף עמ:)

מאיש לפי אכלו, דבעי' גברא דחזי לאכילה:

האי מיחזא חזי ותקוני הוא דלא איתקן. הקשה ריב"א, א"כ אמאי אמר ר"א לעיל ערל שלא מל ענוש כרת, הא מיחזא חזי אלא דלא איתקן. וי"ל דשאני התם דמחוסר מעשה בגופו וחשבינן ליה שלא לאוכליו:

הלכה כר"ע. הא דלא פריך הלכתא למשיחא מפורש [בפ' ד' מיתות סנהדרין] (דף נח:)**:**

וצריכא דאי אשמעינן כו'. אדרב יהודה עביד צריכותא אמאי איצטריך למיפסק בתרוייהו כר"ע, דאי אדר' עקיבא הוה ליה לאצרוכי ההיא דפרק שתי הלחם (מנחות דף נו.) **גבי חביתי כהן גדול, דמסיק התם כלל א"ר עקיבא כו':**

אבל מילה שנכרתו עליה י"ג בריתות אימא דנידחי. תימה, מה מועיל מה שנכרתו עליה י"ג בריתות, הא איכא קרא באפי נפשיה למכשירין כדפי' לעיל. ונראה לרשב"א לפרש דאי לאו דפסק רב יהודה כר"ע גבי מילה ה"א דסבירא ליה בכל מקום כר' אליעזר, וגבי פסח דפסק כר"ע היינו להחמיר מדרבנן שלא יהו מכשירין דוחין שבת, אבל גבי מילה דנכרתו עליה י"ג בריתות לא:

(ע.) **לאו חובה היא. כלומר אינו חייב מן התורה להביאה, דאי ס"ד חובה היא מן התורה שוב אין לנו לומר שיש חילוק בין שבת לחול, דהוי קרבן הקבוע לו זמן ותיתי במרובה ובטומאה, אלא ודאי לאו חובה היא ואינה באה אלא כדי שיאכל הפסח על השבע, ואומר ריב"א דמשמע בירושלמי דהא דפסח נאכל על השבע היינו מדרבנן, גזירה משום**

אבל מילה שנכרתו עליה י"ג בריתות אימא דנידחי:

יבארו דצריך לומר שדוקא לגבי פסח החמיר מדרבנן ולא לגבי מילה.

מבואר בגמרא, שאם היה רבי יהודה פוסק כרבי עקיבא לגבי מכשירי פסח שיכול לעשותם מערב שבת שאינם דוחים את השבת, לא היינו לומדים שהלכה כמותו גם לענין מכשירי מילה שיכול לעשותם מערב שבת, שהיינו סבורים שמכשירי מילה דוחים את השבת לפי שמילה נכרתו עליה י"ג בריתות, מקשים התוס' **ותימה, מה מועיל מה שנכרתו עליה י"ג בריתות** לענין מכשיריה, דבשלמא אם היינו לומדים מפסוק אחד שמילה ומכשיריה דוחים את השבת הוה אתי שפיר, דכיון שנכרתו עליה י"ג בריתות יש לומר שכמו שהותר למול בשבת כך הותר לעשות מכשירי מילה בשבת, אבל זה אינו, **דהא איכא קרא באפי נפשיה למכשירין, כדפירישית לעיל** (סמ: ד"ה ומה), ואם כן דין זה שמכשירי מילה אינו תלוי במה שהמילה עצמה דוחה את השבת, ומה בכך שנכרתו עליה י"ג בריתות.

ומיישבים ונראה לרשב"א לפרש דאי לאו דפסק רב יהודה כרבי עקיבא לגבי מילה, הוה אמינא דסבירא ליה בכל מקום כר' אליעזר דאמר שמכשירי מצוה דוחים את השבת, וגבי פסח דפסק כרבי עקיבא שאסור לעשות מכשירי פסח שהיה יכול לעשותם מערב שבת, היינו שפסק להחמיר מדרבנן שלא יהו מכשירין דוחין שבת, אבל גבי מילה דנכרתו עליה י"ג בריתות היינו אומרים שלא החמיר, ואף מכשירי מילה שהיה יכול לעשותם מערב שבת דוחים את השבת כמו שהוא מעיקר הדיןע**ג**.

לאו חובה היא:

יבארו אי חגיגת י"ד הוי מהתורה או מדרבנן.

תנן במתני' דקרבן חגיגה הבאה בי"ד בניסן ביחד עם קרבן הפסח, אף דהפסח בא גם כשחל י"ד בניסן בשבת וגם בטומאה, דהיינו שהיו רוב הציבור או הכהנים טמאים, מ"מ החגיגה אינה באה לא בשבת ולא בטומאה ולא במרובה, דהיינו כשהיה די בבשר הפסח להשביע את כל בני החבורה דלא היה צורך יותר בבשר החגיגה, ואיתא בגמ' א"ר אשי, ש"מ ממתני' דחגיגת י"ד לאו חובה היא, דאי חובה היא תיתי בשבת ובמרובה ובטומאה, ובהא דהוכיחה הגמ' דחגיגה לאו חובה היא מבארים התוס' **כלומר, אינו חייב מן התורהע**ד **להביאה את החגיגה, דאי ס"ד חובה היא מן התורה, שוב אין לנו לומר שיש חילוק בין חל בשבת לחל בחול כדחילקה מתני', כיון דהוי החגיגה קרבן הקבוע לו זמן בי"ד, ואף תיתי החגיגה במרובה ובטומאה, ובמתני' תנן דלא מייתי, אלא ודאי לאו חובה היא, ואינה באה אלא כדי שיאכל הפסח על השובעע, ואומר ריב"א, דמשמע בירושלמי** (כמן ה"ד) **דהא דפסח נאכל על השובע היינו**

ציונים והערות

לטהרתו ראוי הוא לאכול את הפסח אלא שלא הכשיר עצמו שיהיה רשאי לאכלו, ולכך הפסח שנשחט עבורו כשר, ראה מהרש"ל. **ע. שם** ילפינן מקרא שאם שחט שלא למנויו נפסל, ואמרו שם שהוקש השוחט עבור מי שאינו יכול לאכול לשוחט עבור מי שאינו מנוי, וכמו שאם שחט עבור מי שלא נמנה עליו פסול, כך אם שחט עבור מי שאינו יכול לאכלו פסול. **עא. והתום'** רי"ד (לעיל ע"ח ד"ה מיתניה) תירץ, ששם מדובר שמפני שלא מל לא עשה את הפסח, אבל אם באמת שחטו עליו את הפסח אינו חייב כרת. וראה ספר המצוות לרס"ג (עשה מו-מט) שהקשה על דברי התוס' רי"ד. **עב. שם** תירצו התוס' שדוקא רב יוסף הוא שהקשה כן בכמה מקומות דאין לומר הלכתא למשיחא, אבל הש"ס שלנו לא קשה לו אם אומרים הילכתא למשיחא, וכמו שתירצו לרב יוסף בזבחים (מה.) שאם כן לא נשנה הלכות שחיטת קדשים. ועוד תירצו בשם הר"ר חיים, שלא הקשו בגמרא הילכתא למשיחא אלא היכא דאיכא תרתי, שהוא הילכתא למשיחא, וגם שעושה איסור, דכיון שאין נפקא מינה בהלכה זו אלא על ידי איסור אין לפסוק הלכה למשיחא, דדבר זה אינו שכיח, שאינו צריך עד ימות המשיח [וגם אז לא יהיה הדבר כיון שיהיו כולם צדיקים. תוס' ישנים יומא יג. ד"ה הלכה], ולכך לא הקשו כן אלא שם בסנהדרין דאירי בבת כהן שזינתה ובזבחים דאירי לענין פיגול, אבל בשאר מקומות לא קשה הא דאמר הלכות שאין בהם נפקא מינא לזמן הזה. וראה שם שכתבו תירוץ נוסף, ומה שהקשו המהרש"א והמהר"ם שתירוץ זה אינו מיישב אלא את הגמרא בסנהדרין. **עג. כלומר** דאם סובר כרבי עקיבא לגמרי שמעיקר הדין מכשירי מילה שיכול לעשותם מערב שבת אינם דוחים את השבת, משום שנכרתו עליה י"ג בריתות לא היינו אומרים שמותר לעשותם בשבת, שהרי מכשירי מילה לומדים מפסוק אחר ולא מהפסוק שלומדים למילה עצמה, אבל כיון שמעיקר הדין מותר לעשות מכשירי מצוה אף אם היה יכול לעשותם מערב שבת, ורק לגבי פסח החמירו, יש לומר שלגבי מילה לא החמירו. **עד. אלא** רק מדרבנן כדמוכח בהמשך התוס'. **עה. כדקאמרינן** בברייתא בסמוך.

מדרבנן[עז] גזירה[עז] משום שבירת עצם דאסורה בקרבן פסח, שאם לא היתה באה על השובע אזי מתוך שהוא רעב לאכול הבשר שסביב העצמות היה בא לידי שבירתן[עח], ולפי"ז חיוב קרבן החגיגה הוי רק מדרבנן. וקשה לר"י, דהשתא משמע דלרבנן דבן תימא דבסמוך דהוא תנא דמתני' דידן, דהחגיגה נאכלת ב' ימים ולילה הויא חגיגת ארבעה עשר מדרבנן, דהא ס"ל דאין החגיגה דוחה שבת, ואי הוי מהתורה הוי דחי שבת, ואילו לקמן (דף עא.) משמע שחגיגה היא מן התורה, דתניא, 'לא ילין מן הבשר' וגו' (דברים טז ד) לימד על חגיגת ארבעה עשר שנאכלת לשני ימים, ומדמייתי קרא ש"מ דהוי מהתורה, ומיישבים ויש לומר, דאשכחן בפ"ק דחגיגה (דף ח.) תנא דסבירא ליה שהיא מדרבנן, דקאמר רב אשי (שם דף ז:) הא קמ"ל חגיגת חמשה עשר הבאה ביו"ט ראשון של פסח אין, דאינה באה אלא מן החולין, אך חגיגת ארבעה עשר לא, דבאה גם ממעשר שני, אלמא קסבר חגיגת י"ד לאו דאוריתא[עט], דאי הוי דאוריתא אינו בא אלא מן החולין, והשתא לבן תימא דמייתי מקרא דחגיגת י"ד נאכלת ליום ולילה, ולתנא דלקמן (דף עא.) דתניא 'לא ילין' וכו' לימד על חגיגת ארבע עשר וכו', דאית להו חגיגת ארבעה עשר דאורייתא דחי שבת דכל שהוא דאורייתא דחי שבת[פ], והשתא דאמרינן דלבן תימא דחי חגיגה שבת, אתי שפיר הדיא דריש תמיד נשחט (לעיל נט:) דאיתא שם, רמי ליה ר' ספרא לרב, כתיב 'לא ילין לבקר זבח חג הפסח', דמשמע דכל הלילה מצי להלין ולהקטיר את חלבי קרבן הפסח שנשחט בי"ד דהוא חול, והכתיב 'עולת שבת בשבתו', דמשמע דאין עולת חול קריבה ביו"ט, והיכי מצי להקטיר חלבי הפסח בליל ט"ו, ושני ליה, דקרא 'ולא ילין' וכו' מיירי בארבעה עשר שחל להיות בשבת כו' וחלבי שבת קריבים ביו"ט, וקשה, דאי נימא דלבן תימא אין חגיגת י"ד דוחה שבת, האיך יעמיד קרא ד'לא ילין' וכו' בחל בשבת[פא] 'זבח' דכתיב בהאי קרא לשיטת בן תימא מיירי בקרבן חגיגה והא אין חגיגה קרבה בשבת[פא], אך לביאור התוס' דלבן תימא דהחגיגה דוחה שבת מיושב שפיר.

סיכום: לתנא דמתני' ולתנא דחגיגה (ח.) קרבן חגיגה הוי רק מדרבנן, ולבן תימא ולתנא לקמן עא. קרבן חגיגה הוי מהתורה.

והא מדקתני:

יקשו דאי מיירי די"ד חל בשבת היכי שרי להטביל הכלים.

איתא בגמ', איבעיא להו דלבן תימה דס"ל דהוקש קרבן חגיגה לקרבן פסח לגבי זמן אכילה, האם הוקשה חגיגה לפסח גם לגבי אסור שבירת עצם בחגיגה כבפסח, ומייתינן בגמ' ת"ש (ממתני' בשקלים), סכין שנמצאה בירושלים בי"ד בניסן ואין ידוע אם טמאה, שוחט בה קרבן הפסח ללא צורך בטבילה, דאמרינן דאי היתה טמאה היו בעליה מטבילין אותה כבר בי"ג, משום דבעי 'הערב שמש' דהיינו דרק כשהגיע צאת הכוכבים אחר הטבילה הסכין טהורה, והוא הרי בעי לשחוט בסכין את הפסח ביום י"ד, ולכך אמרינן דמסתא כבר הטבילה ביום י"ג, ואם מצאה ביום י"ג מטבילה, שמא עדיין לא הטבילוה משום דהיה להם זמן כל יום י"ג להטבילה ולהעריב שמשה, ואם מצא קופיץ דהוא סכין גדול דאינו מיועד לשחיטה אלא לחיתוך בשר ושבירת עצמות, גם במצאה ביום י"ד מטבילה, משום דאמרינן שמא לא הטבילה, כיון דאינו עבור שחיטת הפסח אלא מיועד ליום ט"ו ויכול להטבילה ביום י"ד לפני צאת הכוכבים, ואמרינן בגמ' מני, אי רבנן גם בקופיץ לא ליבעי טבילה, דודאי הטבילה דהא ראוי הוא לשבירת עצמות דחגיגה, אלא לאו דבן תימא היא וס"ל דאסור לשבור גם עצם דהחגיגה, ושמע מינה דלבן תימא איכא איסור שבירת עצם בחגיגה כבפסח, ודוחה הגמ' לעולם כרבנן, ומיירי דחל ערב פסח בשבת ואין חגיגה באה באם חל ערב פסח בשבת, מקשים התוס' וא"ת, ואמאי לא פריך בגמ' דאי חל בשבת היכי שרי להטביל כלים, הא קיימא לן דלא מזין[פב] מי פרה על הנטמא במת משום דמחזי כמתקן גברא[פג], ולא טובלין[פד] משום דנראה כמתקן כלי[פה], ומיישבים ולא פירכא היא[פו], דאיכא למימר דהא דתני שונה ומטביל הכוונה דיטביל לאחר י"ט, ומאי דתני י"ד וי"ג (שחל להיות בשבת)[פז] אמציאה קאי דמצא הסכין ביום י"ג או י"ד.

שבירת עצם שאם לא היתה באה על השבע מתוך שהוא רעב לאכול הבשר שסביב העצמות היה בא לידי שבירתן, וקשה לר"י דהשתא משמע דלרבנן דבן תימא דבסמוך הויא חגיגת ארבעה עשר דרבנן ולקמן (דף עא.) משמע שהיא מן התורה, דתניא לא ילין מן הבשר וגו' לימד על חגיגת ארבעה עשר שנאכלת לשני ימים, ויש לומר, דאשכחן בפ"ק דחגיגה (דף ח.) תנא דסבירא ליה שהיא מדרבנן, דקאמר רב אשי הא קמ"ל חגיגת חמשה עשר אין חגיגת ארבעה עשר לא אלמא קסבר חגיגת י"ד לאו דאורייתא, והשתא לבן תימא ולתנא דלקמן דאית להו חגיגת ארבעה עשר דאורייתא דחי שבת, והשתא אתי שפיר ההיא דריש תמיד נשחט (לעיל נט:) בארבעה עשר שחל להיות בשבת כו':

והא מדקתני סיפא חל י"ד להיות בשבת כו'.

וא"ת אמאי לא פריך אי בשבת היכי שרי להטביל כלים הא קיימא לן דלא מזין ולא טובלין, ולא פירכא היא דאיכא למימר שונה ומטביל לאחר י"ט וי"ד וי"ג (שחל להיות בשבת) אמציאה קאי:

(ע:) **מאי טעמא דבן דורתאי דכתיב וזבחת פסח וכו'. רש"י פי' דבחגיגת י"ד מיירי, ולפי' צ"ל דלבן תימא אע"ג דאית ליה היקשא אחרינא לעיל לעיל חגיגת י"ד לא דחיא שבת, אע"ג דלכל מילי אקשיה חגיגה לפסח דאפילו לשבירת עצם אקשיה, דהיינו דלא אי לאו דכתב בו, מדקאמר רב אשי בסמוך ואנן טעמא דפרושין ניקו וניפרוש, ואי בן תימא נמי ס"ל דדחי' שבת לא הוה מתמה כולי האי, וטעמא**

יהודה בן ספרא אמר קרא וחגותם וגו', ואומרים התוס' דרש"י דפי' דיהודה בן דרותאי דס"ל דחגיגה דוחה השבת בחגיגת י"ד מיירי, ולפי' צ"ל דלבן תימא אע"ג דאית ליה היקשא אחרינא לעיל (נדף ע.) 'ולא ילין לבקר זבח חג הפתח' (אוצר החכמה) 'זבח חג' זה חגיגה, מ"מ לשיטתו חגיגת י"ד לא דחיא שבת, אע"ג דלכל מילי אקשיה בן תימא חגיגה לפסח, דהא אפילו לגבי שבירת עצם, דהיינו דיהא אסור לשבור עצם בקרבן חגיגה סברה הגמ' דאקשיה לפסח, אי לאו דכתב 'בו', ודרשינן 'בו ולא בחגיגה', מ"מ לבן תימא לא דחי חגיגה שבת דלגבי הך לא הוקשה חגיגה לפסח[פח], וראיה לכך מדקאמר רב אשי בסמוך[פט] ואנן טעמא דפרושין ניקו וניפרוש, פי' וכי צריכים אנחנו לפרש את טעמו של יהודה בן דורתאי דפליג אחכמים, ואי נימא דבן תימא נמי ס"ל דדחי' שבת, לא הוה מתמה רב אשי כולי האי, דהא יהודה בן דרותאי אינו יחיד בזה[צ], וטעמא דלא אשכחן דחגיגה דוחה שבת אלא משום דחיישינן שמא יבואו לטלטל את הסכין ביום טוב ויבוא לידי חתך, ואי משום הכי אפילו בשבת נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בחול נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בחגיגה נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בפסח נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בשבירת עצם נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בשבירת עצם בפסח נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בשבירת עצם בפסח בשבת נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בשבירת עצם בפסח בשבת בבית המקדש נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בשבירת עצם בפסח בשבת בבית המקדש בפני הבית נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בשבירת עצם בפסח בשבת בבית המקדש בפני הבית בשעת הדחק נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בשבירת עצם בפסח בשבת בבית המקדש בפני הבית בשעת הדחק בלילה נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בשבירת עצם בפסח בשבת בבית המקדש בפני הבית בשעת הדחק בלילה בשוגג נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בשבירת עצם בפסח בשבת בבית המקדש בפני הבית בשעת הדחק בלילה בשוגג בזמן הזה נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בשבירת עצם בפסח בשבת בבית המקדש בפני הבית בשעת הדחק בלילה בשוגג בזמן הזה בלא כלי נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בשבירת עצם בפסח בשבת בבית המקדש בפני הבית בשעת הדחק בלילה בשוגג בזמן הזה בלא כלי בלא כוונה נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בשבירת עצם בפסח בשבת בבית המקדש בפני הבית בשעת הדחק בלילה בשוגג בזמן הזה בלא כלי בלא כוונה בלא מחשבה נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בשבירת עצם בפסח בשבת בבית המקדש בפני הבית בשעת הדחק בלילה בשוגג בזמן הזה בלא כלי בלא כוונה בלא מחשבה בלא ידיעה נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בשבירת עצם בפסח בשבת בבית המקדש בפני הבית בשעת הדחק בלילה בשוגג בזמן הזה בלא כלי בלא כוונה בלא מחשבה בלא ידיעה בלא הכרה נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בשבירת עצם בפסח בשבת בבית המקדש בפני הבית בשעת הדחק בלילה בשוגג בזמן הזה בלא כלי בלא כוונה בלא מחשבה בלא ידיעה בלא הכרה בלא הרגשה נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בשבירת עצם בפסח בשבת בבית המקדש בפני הבית בשעת הדחק בלילה בשוגג בזמן הזה בלא כלי בלא כוונה בלא מחשבה בלא ידיעה בלא הכרה בלא הרגשה בלא שום דבר נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בשבירת עצם בפסח בשבת בבית המקדש בפני הבית בשעת הדחק בלילה בשוגג בזמן הזה בלא כלי בלא כוונה בלא מחשבה בלא ידיעה בלא הכרה בלא הרגשה בלא שום דבר בלא כלום נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בשבירת עצם בפסח בשבת בבית המקדש בפני הבית בשעת הדחק בלילה בשוגג בזמן הזה בלא כלי בלא כוונה בלא מחשבה בלא ידיעה בלא הכרה בלא הרגשה בלא שום דבר בלא כלום בלא כלום נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בשבירת עצם בפסח בשבת בבית המקדש בפני הבית בשעת הדחק בלילה בשוגג בזמן הזה בלא כלי בלא כוונה בלא מחשבה בלא ידיעה בלא הכרה בלא הרגשה בלא שום דבר בלא כלום בלא כלום בלא כלום נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בשבירת עצם בפסח בשבת בבית המקדש בפני הבית בשעת הדחק בלילה בשוגג בזמן הזה בלא כלי בלא כוונה בלא מחשבה בלא ידיעה בלא הכרה בלא הרגשה בלא שום דבר בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בשבירת עצם בפסח בשבת בבית המקדש בפני הבית בשעת הדחק בלילה בשוגג בזמן הזה בלא כלי בלא כוונה בלא מחשבה בלא ידיעה בלא הכרה בלא הרגשה בלא שום דבר בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בשבירת עצם בפסח בשבת בבית המקדש בפני הבית בשעת הדחק בלילה בשוגג בזמן הזה בלא כלי בלא כוונה בלא מחשבה בלא ידיעה בלא הכרה בלא הרגשה בלא שום דבר בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בשבירת עצם בפסח בשבת בבית המקדש בפני הבית בשעת הדחק בלילה בשוגג בזמן הזה בלא כלי בלא כוונה בלא מחשבה בלא ידיעה בלא הכרה בלא הרגשה בלא שום דבר בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בשבירת עצם בפסח בשבת בבית המקדש בפני הבית בשעת הדחק בלילה בשוגג בזמן הזה בלא כלי בלא כוונה בלא מחשבה בלא ידיעה בלא הכרה בלא הרגשה בלא שום דבר בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בשבירת עצם בפסח בשבת בבית המקדש בפני הבית בשעת הדחק בלילה בשוגג בזמן הזה בלא כלי בלא כוונה בלא מחשבה בלא ידיעה בלא הכרה בלא הרגשה בלא שום דבר בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בשבירת עצם בפסח בשבת בבית המקדש בפני הבית בשעת הדחק בלילה בשוגג בזמן הזה בלא כלי בלא כוונה בלא מחשבה בלא ידיעה בלא הכרה בלא הרגשה בלא שום דבר בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בשבירת עצם בפסח בשבת בבית המקדש בפני הבית בשעת הדחק בלילה בשוגג בזמן הזה בלא כלי בלא כוונה בלא מחשבה בלא ידיעה בלא הכרה בלא הרגשה בלא שום דבר בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בשבירת עצם בפסח בשבת בבית המקדש בפני הבית בשעת הדחק בלילה בשוגג בזמן הזה בלא כלי בלא כוונה בלא מחשבה בלא ידיעה בלא הכרה בלא הרגשה בלא שום דבר בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בשבירת עצם בפסח בשבת בבית המקדש בפני הבית בשעת הדחק בלילה בשוגג בזמן הזה בלא כלי בלא כוונה בלא מחשבה בלא ידיעה בלא הכרה בלא הרגשה בלא שום דבר בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בשבירת עצם בפסח בשבת בבית המקדש בפני הבית בשעת הדחק בלילה בשוגג בזמן הזה בלא כלי בלא כוונה בלא מחשבה בלא ידיעה בלא הכרה בלא הרגשה בלא שום דבר בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בשבירת עצם בפסח בשבת בבית המקדש בפני הבית בשעת הדחק בלילה בשוגג בזמן הזה בלא כלי בלא כוונה בלא מחשבה בלא ידיעה בלא הכרה בלא הרגשה בלא שום דבר בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בשבירת עצם בפסח בשבת בבית המקדש בפני הבית בשעת הדחק בלילה בשוגג בזמן הזה בלא כלי בלא כוונה בלא מחשבה בלא ידיעה בלא הכרה בלא הרגשה בלא שום דבר בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בשבירת עצם בפסח בשבת בבית המקדש בפני הבית בשעת הדחק בלילה בשוגג בזמן הזה בלא כלי בלא כוונה בלא מחשבה בלא ידיעה בלא הכרה בלא הרגשה בלא שום דבר בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום בלא כלום נמי, ומשני דגזרינן שמא יטלטל בידים, ומקשה הגמ' אי הכי אפילו בשבירת עצם בפסח בשבת בבית המקדש בפני הבית בשעת הדחק בלילה בשוגג בזמן הזה בלא כלי בלא כוונה בלא מחשבה בלא ידיעה בלא הכרה בלא הרגשה בלא שום דבר בלא כלום

כדילפינן בסמוך מוחגותם אותו וגו' דלא דחיא שבת אע"ג דקרבן ציבור היא ה"נ לבן תימא, ואע"ג דקרא להשוות החגיגות יחד, ולהכי איצטריך לבן דורתאי למילף מוזבחת פסח שהוקשו לענין זביחה ואפי' בשבת לאפוקי שלא נקיש החגיגות יחד, ולא מצי למילף מהיקשא דבן תימא כדפי', וקשה דלעיל קאמר רב אשי דאי חובה היא תיתי בשבת משמע דלבן תימא ולתנא דלקמן דאית להו חגיגת ארבעה עשר דאורייתא דחיא שבת, א"כ מאי קמתמה רב אשי ואנן טעמא דפרושין ניקו וניפרוש, ועוד תיקשי להההוא דאמר בהוציאו לו (יומא נ.) נקוט האי כללא בידך, כל שזמנו קבוע דוחה את השבת ואת הטומאה אפי' היחיד, הא איכא חגיגת י"ד דקבוע לה זמן ולא דחיא, לכך נראה לר"י עיקר דהכא איירי בחגיגת ט"ו כדמוכח דמייתי קרא דוחגותם אותו, ואתי שפיר דלא כייל בהוציאו לו אלא דבר שקבוע לו זמן יום אחד ולא יותר, אבל חגיגת ט"ו לא חשיב כל כך זמן קבוע כיון שיש לה תשלומין כל שבעה, ומ"מ פריך שפיר הא ודאי קרבן ציבור הוא, דאף חגיגת חמשה עשר חשיבה זמנה קבוע כדאמרינן בפרק ב' דביצה (דף כ:) אמרו להן ב"ה אף זו, היינו חגיגה הוי קבוע דחי חגיגה את השבת הוא, כדילפינן בסמוך מ'וחגותם אותו' וגו' דלא דחיא שבת, ואע"ג דהחגיגה קרבן ציבור היא[צא] מ"מ ילפינן מקרא דלא דחי, ה"נ לבן תימא מהאי טעמא לא דחי שבת, ואע"ג דקרא 'וחגותם אותו' בחגיגת ט"ו כתיב, דהוא חגיגת יו"ט דהא מירי קרא בחג הסוכות והאיך ילפינן מיניה על חגיגת י"ד, מ"מ סברא הוא להשוות החגיגות די"ד וט"ו יחד, וכיון דילפינן דחגיגת ט"ו לא דחי שבת ה"ה חגיגת י"ד, ולהכי איצטריך לבן דורתאי למילף מ'וזבחת פסח' שהוקשו חגיגה לפסח לענין זביחה ואפי' בשבת קרב החגיגה כפסח, לאפוקי שלא נקיש החגיגות יחד ונימא דכשם דחגיגת ט"ו לא דחי שבת ה"ה חגיגת י"ד, והא דלא מצי למילף בן דורתאי מהיקשא דבן תימא מ'ולא ילין' וכו', ואמאי בעי למילף מ'וזבחת פסח' וכו', טעמו הוא כדפי', דהיקש דבן תימא אתי למילף רק דחגיגה באה ליום ולילה כפסח, וא"כ קשה, דהא לעיל (דף ע.) קאמר רב אשי דאי חובה היא החגיגה תיתי גם בשבת, משמע דלבן תימא ולתנא דלקמן (דף עא.) דתניא לא ילין וגו', לימד על חגיגת י"ד שנאכלת וכו' מהא דילפי ליה לחגיגת י"ד מקראי דאית להו חגיגת ארבע עשר דאורייתא והוי חובה הרי דדחיה שבת, וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה, דמאי קמתמה רב אשי ואנן טעמא דפרושין ניקו וניפרוש, והא איכא עוד תנאים דס"ל הכי, ועוד ראיה מביאים התוס' דלבן תימא דחי שבת. דתיקשי להההוא דאמר בפרק הוציאו לו (יומא נ.) נקוט האי כללא בידך, כל קרבן שזמנו קבוע דוחה את השבת ואת הטומאה, היינו דבא אף דהבעלים טמאים ואפי' דהוא קרבן יחיד, ואי נימא דלבן תימא לא דחי שבת קשה, דהא איכא חגיגת י"ד וקבוע לה זמן ולא דחיא, ושם מוכח דקאי נמי אחגיגה, ודוחק לומר דקאי התם לבן דורתאי[צב], ומיישבים, לכך נראה לר"י עיקר דלא כפרש"י, אלא דהכא דפירש בן דורתאי איירי בחגיגת ט"ו, וכדמוכח דמייתי בטעמא דרבנן דפליגי אבן דרותאי קרא ד'וחגותם אותו' דמיירי בחגיגת ט"ו, ובן תימא ס"ל דחגיגת י"ד דוחה שבת, דהא דקמתמה רב אשי 'ואנן טעמא דפרושים' אתי שפיר, דבחגיגת ט"ו הוי בן דרותאי יחידי דסבר דדוחה שבת, ולפי"ז אתי שפיר הא דהקשו התוס' לעיל לפרש"י מהא דאיתא ביומא, נקוט האי כללא בידך 'כל שזמנו קבוע דוחה את השבת', דבאמת חגיגת י"ד לבן תימא דוחה שבת, והא דחגיגת ט"ו דלא דחי שבת להחולקים על בן דרותאי שפיר הא דלא כייל בפרק הוציאו לו (יומא נ.), משום דלא כייל אלא דבר שקבוע לו זמן יום אחד ולא יותר, אבל חגיגת ט"ו לא חשיב כל כך זמן קבוע כיון שיש לה תשלומין כל שבעה דימי החג, ומשום הכי אינם בכלל זה, ומ"מ אף דחגיגת ט"ו אינו חשיב כ"כ זמנו קבוע, פריך שפיר לקמן 'הא ודאי קרבן ציבור הוא', ועיקר הקושיא היא משום דחשיב זמנה קבוע[צג] ומבארים התוס' דאף חגיגת חמשה עשר חשיבה עדיין זמנה קבוע, כדאמרינן בפרק ב' דביצה (דף כ:) אמרו להן ב"ה אף זו, היינו חגיגה הוי קבוע לה זמן, דתנן עבר הרגל ולא חג - דלא הביא קרבן חגיגה אינו חייב באחריותו, היינו דלאחר הרגל אינו יכול להביאו, ומשום הכי חשיב דזמנה קבוע, ואין להקשות א"כ אמאי הוצרך בן דורתאי לפרוש ולהתרחק, זאת כדי שיהיה בדרך רחוקה ויפטר מלעלות לרגל ומלהביא פסח וחגיגה[צד], משום דס"ל דחגיגת ט"ו דוחה שבת, והלא היה יכול להביא חגיגתו כל שבעה כדילפינן בסמוך 'וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים בשנה' דילפינן מיניה דאית ליה תשלומין[צה], ומיישבים ואומר ר"י, דדילמא יהודה בן דורתאי ס"ל דמדאיתקש חגיגת חמישה עשר לפסח כדדריש 'וזבחת פסח וגו' 'צאן' זה פסח 'בקר' זה חגיגה, שמע מינה דאין לה לחגיגה תשלומין, כמו קרבן פסח דאין לו תשלומים ולכך פרש בן דורתאי, והוקשה להתוס' והא דמוקי בן דורתאי קרא ד'וזבחת פסח' בחגיגת חמשה עשר ולא מוקי לה בחגיגת י"ד[צו] וחגיגת ט"ו לא לידחי שבת, ומיישבים, משום דסבר דחגיגת י"ד לאו דאורייתא היא כשיטת רבנן[צז] דמתני'[צח].

סיכום: בן דרותאי דס"ל דחגיגה דוחה שבת קאי אחגיגת ט"ו ודלא כפרש"י, ולכך אפשר לפרש דלבן תימא חגיגת י"ד דוחה שבת.

הא ודאי קרבן ציבור היא:

יבארו דעיקר הטעם הוא משום דזמנו קבוע ולא משום קרבן ציבור.

איתא בגמ' דרבנן סברי דאין חגיגה דוחה שבת, ומקשה הגמ' מ"ט לא דחי הא הוי קרבן ציבור ולדחי, מבארים התוס' הא דנקט 'קרבן ציבור' דלכך לידחי שבת, משום דאיכא תנא דתלי בהכי בפ' יש קרבנות (תמורה יד.), דתנן יש בקרבנות ציבור שאין ביחיד, שקרבנות ציבור דוחין את השבת ואת הטומאה, דמביאים אותם גם כשהבעלים טמאים, ומיהו בפרק הוציאו לו (יומא נ.) אמרי' כל שזמנו קבוע דוחה את השבת וטומאה אפילו ביחיד, וק"ק דהכא קרו ליה לחגיגה 'קרבן ציבור' משום דאתי בכינופיא - יחד כל ישראל, וכן ביומא [אבל בחגיגה] (דף ו.) קרי ליה לחגיגה קרבן יחיד.

סיכום: הכלל אי קרבן דוחה שבת הוא אי זמנו קבוע או לא. אולם נשארו התוס' בקושיא על זה.

הא ודאי קרבן ציבור:

יקשו דאף לפסח ותמיד ושעירי ר"ח ועומר בעי לקמן קראי שידחו שבת.

איתא בגמ' דרבנן סברי דאין חגיגה דוחה שבת, ומקשה הגמ' מ"ט לא דחי הא הוי קרבן ציבור ולדחי, מקשים התוס' ותימה לרשב"א, דמה בכך אם הוא קרבן ציבור, והא פסח ותמיד ושעירי ר"ח ועומר ושתי הלחם לכולהו מצרכינן קראי בכיצד צולין (לקמן עז.) שידחו שבת אף דהם קרבן ציבור וא"כ הכא מנא לן, ומיישבים ואור"י, דחגיגה [הוי]ק בכלל שאר קרבנות מועדות דדוחים השבת, דהאי קרא ד'וחגותם' כתיב בסוף פרשת פנחס (כט יג) 'וחגותם חג'קא דהוא יחד עם קרבנות המועדות.

אהיח19/06/2018

כדילפינן בסמוך מוחגותם אותו וגו' דלא דחיא שבת אע"ג דקרבן ציבור היא ה"נ לבן תימא, ואע"ג דקרא להשוות החגיגות יחד, ולהכי איצטריך לבן דורתאי למילף מוזבחת פסח שהוקשו לענין זביחה ואפי' בשבת לאפוקי שלא נקיש החגיגות יחד, ולא מצי למילף מהיקשא דבן תימא כדפי', וקשה דלעיל קאמר רב אשי דאי חובה היא תיתי בשבת משמע דלבן תימא ולתנא דלקמן דאית להו חגיגת ארבעה עשר דאורייתא דחיא שבת, א"כ מאי קמתמה רב אשי ואנן טעמא דפרושין ניקו וניפרוש, ועוד תיקשי להההוא דאמר בהוציאו לו (יומא נ.) נקוט האי כללא בידך, כל שזמנו קבוע דוחה את השבת ואת הטומאה אפי' היחיד, הא איכא חגיגת י"ד דקבוע לה זמן ולא דחיא, לכך נראה לר"י עיקר דהכא איירי בחגיגת ט"ו כדמוכח דמייתי קרא דוחגותם אותו, ואתי שפיר דלא כייל בהוציאו לו אלא דבר שקבוע לו זמן יום אחד ולא יותר, אבל חגיגת ט"ו לא חשיב כל כך זמן קבוע כיון שיש לה תשלומין כל שבעה, ומ"מ פריך שפיר הא ודאי קרבן ציבור הוא, דאף חגיגת חמשה עשר חשיבה זמנה קבוע כדאמרינן בפרק ב' דביצה (דף כ:) אמרו להן ב"ה אף זו קבוע לה זמן עבר הרגל ולא חג אינו חייב באחריותו, ואין להקשות א"כ אמאי הוצרך בן דורתאי לפרוש ולהתרחק כדי שיהיה בדרך רחוקה ויפטר, הלא היה יכול להביא חגיגתו כל שבעה כדילפינן בסמוך, אומר ר"י דילמא יהודה בן דורתאי ס"ל מדאיתקש חגיגת חמשה עשר לפסח שמע מינה אין לה תשלומין, והא דמוקי בן דורתאי קרא דוזבחת פסח בחגיגת חמשה עשר ולא בחגיגת י"ד, משום דסבר דחגיגת י"ד לאו דאורייתא:

הא ודאי קרבן ציבור הוא. נקט קרבן ציבור משום דאיכא תנא דתלי בהכי בפ' יש קרבנות (תמורה יד.) דתנן יש בקרבנות ציבור שאין ביחיד שקרבנות ציבור דוחין את השבת ואת הטומאה, ומיהו בפרק הוציאו לו (יומא נ.) אמרי' כל שזמנו קבוע דוחה את השבת וטומאה אפילו ביחיד, וק"ק דהכא קרו ליה קרבן ציבור משום דאתי בכינופיא וכן ביומא [אבל בחגיגה] (דף ו.) קרי ליה קרבן יחיד:

הא ודאי קרבן ציבור. תימה לרשב"א מה בכך אם הוא קרבן ציבור, והא פסח ותמיד ושעירי ר"ח ועומר ושתי הלחם לכולהו מצרכינן קראי בכיצד צולין (לקמן עז.) שידחו שבת וא"כ הכא מנא לן, ואור"י דחגיגה בכלל שאר קרבנות מועדות דהאי קרא דוחגותם כתיב בסוף פרשת פינחס:

ציונים והערות

צא. כדאמרינן בהמשך הגמ'. **צב. מהרש"א.** **צג. כדאיתא** בתוד"ה הא (מהרש"ם). וע"ע בבארות המים. **צד. רש"י** בד"ה וישב. **צה. יש ליישב** ע"פ הרמב"ם (חגיגה פ"ו ה"ה) דמצווה להקדים ולהקריב בראשון וכל המאחר הרי זה מגונה דלכך לא רצה להיות מאלו (נימוקי הגמ"ח). **צו. דהכי** משמע טפי בקרא (מהרש"ם). **צז. וכדאיתא** בתוס' (ע.) בד"ה לאו. **צח. קשה**, דנימא דבן דרותאי דרש כבן תימא וחגיגת י"ד דחי שבת ולכך נשאר לבן דרותאי ההיקש ד'וזבחת פסח' וכו' למילף על חגיגת ט"ו, וי"ל דלעיל ע. מייתי ברייתא חגיגה הבאה וכו' באה מן הצאן ואינה באה מן הבקר, ומוקי לה כבן תימא והא בן דרותאי דריש 'בקר זו חגיגה' (מהרש"ם ועי"ש נקרני רפס דלומה). **צט. מהרש"א** בתוד"ה מ"ט. **ק. הג' הב"ח.** **קא. כ' הרש"ש** בד"ה א"ק וחגותם, דמתוס' כאן נראה דגרסי בגמ' קרא ד'וחגותם חג' דפר' פנחס כט יב, אך בבארות המים דוחה את הרש"ש דהא בתד"ה מאי מיתי קרא ד'וחגותם אותו'.

שלמים ששחטן מערב יו"ט וכו':

יבארו דמיירי אף דהקדישם ושחטן לשם חגיגת ט"ו, ויבארו הדרשה מ'וזבחת ושמחת' דהא לא כתיב גבי שמחת יו"ט.

איתא בגמ' אמר עולא וכו' שלמים ששחטן מערב י"ט אינו יוצא בהן לא משום שמחה, דהיינו חובת אכילת בשר שלמים ברגל, ולא משום חובת קרבן חגיגה, משום שמחה לא יוצא דכתיב 'וזבחת ושמחת', בעינן זביחה בשעת שמחה וליכא, ומשום חגיגה אינו יוצא דהוי דבר שבחובה ואינו בא אלא מן החולין, דהיינו דבעי שיקדישם לשם כך, והא דקאמר שלמים ששחטו מערב י"ט **נראה לר"י דאפי' הקדישם לשם שלמים** ט"ו **אייריקב, דאי** בהקדישם **לשם שלמים דעלמא** ולא לשם חגיגת ט"ו **אין יוצא** בהם **משום חגיגה אפי' שחטן בי"ט, דכל דבר שבחובה כשלמים אין בא אלא** מן החולין, היינו דבעינן דהקדישן לשם אותו קרבן, **ולכך נראה** דמיירי דהקדישן **ושחטן לשם חגיגה** דט"ו, ומאי דקאמרינן טעמא בגמ' משום דהוי דבר שבחובה ואינו בא אלא מן החולין והא לפי' זה הוא בא מהחולין, אלא צ"ל דהכי פירושו[קג], **דהואיל** והוי דבר שבחובה **ואינו בא אלא** מן החולין **שצריך להקדישם לשם כך, סברא הוא שישחט נמי בשעה הראויה לחגיגה**[קד] ולכך בשחטן מערב יו"ט אין יוצא בהם, **וראיה לדבר** דאף בהקדישן ושחטן לשם שלמי ט"ו לא יצא, **מדאמרינן לעיל** לגבי הזמן דאפשר לאתויי קרבן חגיגה בחג הסוכות, אמר קרא 'וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים', ומקשה האם רק בשבעה ימי החג מצי לאתויי הא שמונה ימים הוו, דגם בשמיני עצרת הא מצי לאתויי כמבואר במתני' (מגיגה ט.), **אלא מכאן לחגיגה** וכו' דאינה דוחה את השבת, ולכך הוי רק שבעה דיום א' מח' הימים הוי שבת, **ואי** נימא **דיכול לשוחטה מערב י"ט** כששחטה לשם ט"ו, **אכתי שמונה הוו**, דחוק מז' ימי החג מצי לשחוט גם בעיו"ט[קה]. **והקשה**[קו] **ריב"א והא האי קרא** ד'וזבחת **שלמים**' דדרשינן בגמ' דבעינן זביחה בשעת שמחה ולכך בשחטן מעיו"ט לא יצא ידי שמחה, הא **לא כתיב גבי שמחת י"ט אלא גבי הר עיבל** (דנריס כ ו) **והיכי יליף מיניה** לענין י"ט, ומישבים וי"ל, **דאיכא למימר דבכל ענין קאמר קרא דבעינן זביחה בשעת שמחה**[קז].

לרבות לילי יום טוב האחרון:

יבארו דאיצטריך הרבוי גם ללילות אחרות דחג.

איתא בברייתא 'והיית אך שמח' קרא יתירא הוא[קח] ואתא לרבות לילי יו"ט האחרון דהוא ליל שמיני עצרת לשמחה, ואין שמחה אלא באכילת שלמים[קט], **ונראה לריב"א דהוא הדין ללילות אחרות של החג איצטריך ריבוי לשמחה, משום דהאי קרא** ד'**ושמחתם לפני ה' שבעת ימים**' (ויקרא כג מ) **דדרשינן מיניה** (ירושלמי ר"ה פ"ד ה"ג, וסוכה פ"ג ה"ו) מצות אכילת **שלמי שמחה, דרשינן נמי מיניה בפרק לולב וערבה** (סוכה מג.) **דבמקדש** איכא מצות **לולב** מהתורה **שבעת ימים, והתם דרשינן ימים ולא לילות**[קי], ולכך בעינן רבוי ד'שמחה' איכא גם בלילה, **ומיהו לילי יו"ט האחרון** דהוא ליל שמיני עצרת **איצטריך ריבוייא טפי** דאיתא ב'שמחה', ולכך אמרינן לרבות לילי יו"ט אחרון וכו', וזאת **משום דשמיני עצרת רגל בפני עצמו הוא** (סוכה מז:) ואינו סוף דחג הסוכות, **והו"א דלא יהא מחויב לזבוח [שלמי]**[קיא] **שמחה ביום השביעי לצורך לילה**[קיב] **שמיני כמו שאינו מחויב לזבוח שלמי שמחה בערב יום טוב לצורך הלילה הראשון של החג**[קיג].

סיכום: אף לשאר הלילות בעי ריבוי אך טפי בעי ליו"ט אחרון.

או אינו אלא לילי י"ט הראשון:

יבארו דלפי ההו"א בא למעט רק ליל שמיני.

איתא בברייתא 'והיית אך שמח' לרבות לילי יו"ט האחרון לשמחה, היינו שמיני עצרת, ואין שמחה אלא באכילת שלמים[קיד], ומקשה הגמ' או אינו אלא דבא לרבות לילי יו"ט הראשון לשמחה, היינו שהטעינו הכתוב לשחוט שלמים מערב יו"ט לשמחת לילי יו"ט[קטו], מבארים התוס' ולפי הו"א זאת **לא בא למעוטי שאר לילות** מחיוב שמחה, **אלא** ממעט רק את **לילי יום טוב האחרון**, וזאת משום דהוא רגל בפני עצמו ואינו המשך דהחג[קטז].

לאו משום דאין לו במה ישמח:

יקשו דנילף דאינו מרבה ליל יו"ט הראשון מ'וזבחת ושמחת' ואמאי בעי לקרא ד'אך'.

איתא בגמ' אמר ר"א, שלמים ששחטן מערב יו"ט אינו יוצא בהן משום אכילת בשר שלמי שמחה, משום דכתיב 'וזבחת ואכלת', בעינן זביחה - שחיטה בשעת שמחה, ובערב יו"ט עדיין ליכא שמחה, לימא מסייע ליה, כתיב 'והיית אך שמח', לרבות לילי יו"ט אחרון של חג דהוא ליל שמיני עצרת למצות שמחה דהוא אכילת שלמים, ומקשה הגמ' ונימא דבא לרבות ליל יו"ט הראשון, ומשני, תלמוד לומר 'אך', ואך בא למעט, ומקשה הגמ' ונימא איפכא, דמרבה יו"ט הראשון וממעט יו"ט האחרון, ואומרת הגמ' לאו משום דאין לו במה ישמח, פי' האם אין הטעם דלא אמרינן דבא לרבות את ליל יו"ט הראשון הוא משום דעדין אין לו בשר שלמים דאינו יכול לשחוט מערב יו"ט משום דבעינן 'זביחה בשעת שמחה' והיינו הסיוע לדברי ר"א, מקשים התוס' **וא"ת, אם כן** דס"ל לברייתא כר"א קשה, **דתיפוק ליה** דאינו בא לרבות ליל יו"ט הראשון **מאידך קרא** ד'וזבחת ואכלת', ומשום **דבעינן זביחה בשעת שמחה**, ולכך אינו יכול לקיים ה'שמחה' בליל יו"ט הראשון ואמאי בעי למעוטי מקרא ד'אך', ומיישבים וי"ל, **דאי מהתם**, מקרא ד'וזבחת ואכלת' הו"א **דלא בעינן זביחה בשעת שמחה אלא (בחגיגה) [במצוות שמחה]**[קיז] **של יום טוב, מכיון שיכול לשוחטה בו ביום** ולכך לא מהני בשחט שלא בזמן השמחה, **אבל הכא שאין יכול לשוחטה בלילה**, דלילה לאו זמן שחיטה הוא (מגילה כ:) **לא**[קיח] בעינן בזה זביחה בשעת שחיטה ויועיל לשחוט אף מערב יו"ט, **להכי איצטריך 'אך' למעט** דגם במקום דאינו יכול בעינן זביחה בשעת השמחה[קיט].

שלמים ששחטן מערב יו"ט וכו'. נראה לר"י דאפי' הקדישם מתחלה ושחטן לשם חגיגת ט"ו אייריקב, דאי לשם שלמים דעלמא אין יוצא משום חגיגה אפי' שחטן בי"ט, דכל דבר שבחובה אין בא אלא מן החולין, לכך נראה דהקדישן ושחטן לשם חגיגה דהואיל והוי דבר שבחובה ואינו בא אלא מן החולין שצריך להקדישם לשם כך, סברא הוא שישחט נמי בשעה הראויה לחגיגה ולכך בשחטן מערב יו"ט אין יוצא בהם, וראיה לדבר דאף בהקדישן ושחטן לשם שלמי ט"ו לא יצא, מדאמרינן לעיל לגבי הזמן דאפשר לאתויי קרבן חגיגה בחג הסוכות, אמר קרא 'וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים', ומקשה האם רק בשבעה ימי החג מצי לאתויי הא שמונה ימים הוו, דגם בשמיני עצרת הא מצי לאתויי כמבואר במתני' (מגיגה ט.), אלא מכאן לחגיגה וכו' דאינה דוחה את השבת, ולכך הוי רק שבעה דיום א' מח' הימים הוי שבת, ואי נימא דיכול לשוחטה מערב י"ט כששחטה לשם ט"ו, אכתי שמונה הוו, דחוק מז' ימי החג מצי לשחוט גם בעיו"ט. והקשה ריב"א והא האי קרא ד'וזבחת שלמים' דדרשינן בגמ' דבעינן זביחה בשעת שמחה ולכך בשחטן מעיו"ט לא יצא ידי שמחה, הא לא כתיב גבי שמחת י"ט אלא גבי הר עיבל (דנריס כ ו) והיכי יליף מיניה לענין י"ט, ומישבים וי"ל, דאיכא למימר דבכל ענין קאמר קרא דבעינן זביחה בשעת שמחה.

לרבות לילי יום טוב האחרון:

יבארו דאיצטריך הרבוי גם ללילות אחרות דחג.

איתא בברייתא 'והיית אך שמח' קרא יתירא הוא ואתא לרבות לילי יו"ט האחרון דהוא ליל שמיני עצרת לשמחה, ואין שמחה אלא באכילת שלמים, **ונראה לריב"א דהוא הדין ללילות אחרות של החג איצטריך ריבוי לשמחה, משום דהאי קרא ד'ושמחתם לפני ה' שבעת ימים'** (ויקרא כג מ) **דדרשינן מיניה** (ירושלמי ר"ה פ"ד ה"ג, וסוכה פ"ג ה"ו) מצות אכילת **שלמי שמחה, דרשינן נמי מיניה בפרק לולב וערבה** (סוכה מג.) **דבמקדש** איכא מצות **לולב** מהתורה **שבעת**

ציונים והערות

קב. ודלא כשי' הרמב"ם חגיגה פ"ב הי"א דמשמע בדבריו דפי' הגמ' מדמיירי בשלמים, ולפי"ז בהקדיש לחגיגה יצא גם בהקריב בי"ד (כ"י קורקוס סס וכן נפנ"י מגילה מגילה ה. נד"ה אלא דתמרת ובמנ"מ פמ ג) ועי' בראב"ד שם, ובטורי אבן מגילה ה. בד"ה חגיגה מחלק בין חל יו"ט ראשון בחול דאז כיון דהקטרת האימורין היא בליל ט"ו לכך יצא ידי חגיגת יו"ט, משא"כ בחל יו"ט ראשון בשבת, ושם גם מיישב ראיית התוס' דאי איירי בלא הקדיש לחגיגה אפי' בהקריב ביו"לא מצי עיי"ש. **קג. בתוס'** הרשב"א פי' דקמ"ל דאף אי יקריבם ביו"ט אי לא הקדישם לשם שלמי ט"ו לא יצא, ובתוס' רי"ד (מהדו' מליחמה) כתב, דמאי דקאמר ולא משום חגיגה וכו' מיירי בשחט ביו"ט. **קד. עי'** בצל"ח דמייתי סברה הפוכה וכן בטורי אבן מגילה ה. בד"ה חגיגה תמה על סברה זו. **קה. כן** ביארו את דברי התוס' הרש"ש ונימוקי הגרי"ב, ותמהו שם על הצל"ח דהתקשה בדברי התוס' עיי"ש ובפנ"י (מגילה ה. נד"ה אלא), דבאמת דוחה ראיית התוס' דאפשר דמגיע לירושלים סמוך לרגל ואינו מספיק להביאה בערב יום טוב ולכך הוי 'שבעה', ועוד כ' שם דכיון דהוי רק בדיעבד בזה לא מיירי. **קו. י"א** דמכאן הוא דיבור בפני עצמו (נ"ב) וכן הוא בתוס' הרשב"א. **קז. ע"ע** בתוס' קט. בד"ה וזבחת. **קח. רש"י** עי"ש. **קט. רש"י. קי. שם** בסוכה היא דרשת ר"א, אך רבנן ילפי ליה מרישא דקרא, 'ולקחתם לכם ביום הראשון' ביום ולא בלילה. **קיא. הג'** הב"ח. **קיב. תוס'** הרשב"א. **קיג. כמבואר** בגמ' כאן בהמשך. **קיד. רש"י. קטו. רש"י. קטז. ואף** דהשתא אמרינן דבעי לשחוט מערב יו"ט עבור יו"ט, מ"מ דוקא בזה דאיכא ריבויה משא"כ בליל יו"ט אחרון (חור ליפמ"ס). **קיז. חזו"א** סי' קכד לדף עא. **קיח. הקשה** המהרש"א, דא"כ מאי פריך רבא ההלל והשמחה וכו' נימא דדוקא שם לא בעינן זביחה בשעת שמחה משום דאינו יכול לשחוט, ויש מתרצים דדוקא אי לא מצי לשחוט בשום אופן אמרינן דמהני, אך באופן דרק בשנה זו דחל יו"ט ראשון בשבת אך בשנים אחרות מצי לשחוט כה"ג לא חשיב דלא מצי וע"ע בצל"ח. **קיט. הקשה** המהרש"א, דמאחר דאיכא קרא ד'אך' נילף מיניה דבעינן זביחה בשעת שמחה ואמאי בעי לקרא ד'וזבחת ואכלת', ומיישב דאי מהתם הו"א דאין טעמו משום דבעינן זביחה בשעת שמחה, ובצל"ח כ' ליישב דאיכא גם סברה הפוכה מסברת התוס', דבמקום

לילי יום טוב האחרון:

יבארו דליל יו"ט האחרון כולל גם את היום ודלא כפרש"י.

איתא בברייתא, 'והיית אך שמח' לרבות ליל יו"ט האחרון דהוא ליל שמיני עצרת למצות שמחה דהוא אכילת שלמים, **ופי' בקונטר' דדווקא לילה מרבה אבל יום שמיני לאקכ** מרבה, דליכא בו מצות שמחה באכילת שלמים, וקשה לריב"א דהתנן (סוכה דף מב:) מצות קריאת ההלל ומצות השמחה קיימת כל **שמונה** ימי חג הסוכות, משמע דמצוות שמחה איכא גם ביום השמיני, **וליכא** למימר ולדחות הראיה דהא דתנן דמצוות שמחה הוי בכל שמונת ימי החג **דמשום ליל שמיני** עצרת **קתני שמונה** דהיינו שמונה לילות אך ביום השמיני באמת ליכא מצווה, א"א לומר כן, דהא **ליכא שמונה לילות** דחייב בהם, דהא **ליל יום טוב ראשון לא קחשיב** דהרי ליכא בו מצות שמחה כמבואר בהמשך הברייתא, ועוד טעם דליכא למימר דקאי 'ההלל והשמחה שמונה' דקתני מתני' בסוכה על הלילות, דהא שמחה דומיא **דליל** קתני דעיקרו של ההלל **ביום** ולילה פסול בו כדתנן במגילה (דף כ:), ועוד ראיה דלא"ש אלא איכא מצות שמחה גם ביום השמיני, דהא **כי פריך לקמן** ארא"א דס"ל דבעי זביחה בשעת שמחה, דהיינו דבשר שלמים דבו מתקיים מצוות שמחה בעי שישחטנו בשעה דאיכא מצות השמחה, ומתיב רבא ממתני' 'ההלל והשמחה שמנה', ואי איתא דבעינן זביחה בשעת שמחה, הא זימנין דלא **משכחת לה לשמונה** ימי שמחה, כגון **שחל להיות יום טוב הראשון בשבת** דאסור לשחוט שלמים בשבת, ובערב יו"ט הא לר"א א"א לשחוט דאינו זמן שמחה, **ואי** נימא **כפירוש הקונט'** דמצות שמחה ביום השמיני הוי רק בלילה ולא ביום, **תיקשי נמי לכולי עלמא** גם למאן דפליג ארא"א, דהא **כשחל יום שמיני באחד בשבת אז ליכא אלא שבעה** ימי שמחה, **דמתי יוכל לשחוט למצות שמחה דליל שמיני שהוא חל במוצאי שבת** דהא בשבת אסור לשחוט **ואי שחיט בערב שבת איפסלא להקכא** דהא אינה נאכלת אלא לשני ימים ולילה אחד ולמוצ"ש כבר אסורה, **הלכך נראה לפרש** דלא כפרש"י אלא דהא דנתרבה לשמחה **לילי יום טוב האחרון** דהוא ליל שמיני עצרת **לאו דווקא** 'לילי' דה"ה 'ביום' השמיני יש חיוב שמחהקכב.

סיכום: הא דנתרבה 'לילי' יו"ט האחרון ה"ה 'ביום'.

מנין לאימורי חגיגה שנפסלים בלילה שנאמר ולא ילין וכו':

יבארו דמהכא ילפינן בכל האימורין שנפסלין בלינה.

איתא בגמ' אמר ר' כהנא, מנין לאמורי חגיגת ט"ו שנפסלין בלינה, דהיינו שאם עבר הלילה ולא הקטיר את האימורין נפסלין שוב מלהקטירן, ואפקכג דזמן אכילת בשר החגיגה הוא עד אחר יום המחרת דהוא שני ימים ולילה, מ"מ זמן הקטרת האימורין הוא רק בלילה שלאחר יום השחיטה, אומרים התוס' **דמהכא** דילפינן לאמורי החגיגה **נפקא בכל אימורין** דאף דהבשר נאכל לשני ימים ולילה מ"מ האימורין נפסלין אחר הלילהקכד.

לילי יום טוב האחרון. פי' בקונטר' דווקא לילה אבל יום שמיני לא, וקשה לריב"א דהתנן ההלל והשמחה שמונה, וליכא למימר משום ליל שמיני קתני שמונה דליכא שמונה לילות דליל יום טוב ראשון לא קחשיב. ועוד דומיא דהלל דעיקרו ביום. ועוד דכי פריך לקמן ואם איתא זימנין דלא משכחת לה שמונה כגון שחל להיות יום טוב הראשון בשבת, ואי כפירוש הקונט' תיקשי נמי לכולי עלמא דכשחל יום שמיני באחד בשבת אז ליכא אלא שבעה, דמתי יוכל לשחוט לליל שמיני שהוא מוצאי שבת דאי שחיט בערב שבת איפסלא לה. הלכך נראה לפרש דלילי יום טוב האחרון לאו דווקא דה"ה ביום:

מנין לאימורי חגיגה שנפסלין בלינה שנאמר ולא ילין בו'. מהכא נפקא בכל אימורין:

[נא:] **לימד על חגיגת י"ד שנאכלת לשני ימים ולילה אחד. תימה לר"י דתניא בסוף פרק כל הפסולים** (זבחים לו.) **ובשר זבח תודת שלמיו למדנו תודה שנאכלת ליום ולילה, מנין לרבות שלמי נזיר ושלמי פסחקכא דנאכלים ליום ולילה ת"ל 'שלמיו', ופי' בקונ' התם, 'שלמים הבאים מחמת פסח' היינו חגיגת י"ד, והשתא קשה, דהיא ברייתא דזבחים כמאן, דלתנא דשמעתין דתניא 'לא ילין' וכו' תני דנאכלת לשני ימים והתם הא תני יום אחד, ולבן תימא** (לעיל דף ע.) **נמי דס"ל דנאכלת ליום ולילה הא נפקא לה מדהוקש לפסח** ופסח הוי יום ולילה **והתם** בזבחים הא **נפקא ליה מדכתיב 'זבח תודת שלמיו'**, וא"כ לא הוי כבן תימא, ומשום האי קושיא חולקים התוס' על רש"י ואומרים, **על כן נראה לר"י** דלא כרש"י, **אלא דשלמים הבאים מחמת הפסח דקתני התם** בזבחים היינו **מותר הפסח שקרב שלמים** (לעיל דף ע:), דאי הפריש שה לקרבן פסח ואבד והביא אחר במקומו ולאחר מכן נמצא הראשון, הוי הנמצא מותר הפסח דקרב לשלמים ולא מיירי כלל בשלמי י"ד, **והשתא** דמיירי שם במותר הפסח **אתי שפיר, דלקמן פרק האשה** (דף פט.) **אמרינן דמותר הפסח נאכל ליום ולילה, ומנא לן** הא **אי לא מקרא דהתם** - דמייתינן בזבחים 'ובשר זבח תודת שלמיו', ולכך אי מוקמינן להא דזבחים דמיירי במותר הפסח הוי שפיר דהוא המקור בקרא דקרב שלמים, **ובת"כ בפרשת צו את אהרן** (פי"ג ה"ו) **משמע בהדיא כפי' ר"י, דדריש התם האי קרא ד'בשר זבח תודת שלמיו', לשלמים הבאים מחמת הפסח** דנאכלים ליום ולילה, כההיא דזבחים המובא לעיל, **ובתר הכי** (שם ה"ז) **מייתי ההיא דשמעתין ודריש מ'לא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב' וגו', דבחגיגה הבאה עם הפסח הכתוב מדבר שתאכל לשני ימים ולילה אחד, אלמא** מדדריש דחגיגת י"ד דהיא החגיגה הבאה עם הפסח דזמנה הוא שני ימים ולילה, **משמע דההיא דלעיל** דקתני דנאכלים ליום אחד ולילה **איירי במותר הפסח שקרב שלמים וכפי' ר"י.**

משמע שאינה נפסלת עד בקר שני אבל ליל בקר שני נאכלת:

סיכום: ביארו דהברייתא בזבחים דדריש ד'שלמי פסח' נאכלים ליום ולילה מיירי במותר הפסח ודלא כפרש"י.

לימד על חגיגת י"ד שנאכלת לשני ימים ולילה אחד:

יקשו על פרש"י דהברייתא בזבחים דשלמי פסח נאכלים ליום ולילה מיירי בשלמי י"ד. **איתא** בברייתא **תניא** 'לא ילין מן' וכו' **לימד** על חגיגת י"ד שנאכלת לשני ימים ולילה אחד, מקשים התוס' **ותימא לר"י, דהא תניא בסוף פרק כל הפסולים** (זבחים לו.) **'ובשר זבח תודת שלמיו'** (ויקרא ז טו) למדנו על קרבן תודה שנאכלת ליום ולילה, מנין לרבות קרבן שלמי נזירקכה **ושלמי פסחקכו** דנאכלים ליום ולילה ת"ל 'שלמיו', **ופי'** בקונ' התם, 'שלמים הבאים מחמת פסח' היינו חגיגת י"ד, **והשתא** קשה, דההיא ברייתא דזבחים כמאן, דלתנא דשמעתין דתניא 'לא ילין' וכו' תני דנאכלת לשני ימים והתם הא תני יום אחד, **ולבן תימא** (לעיל דף ע.) **נמי** דס"ל **דנאכלת ליום ולילה הא נפקא לה** מדהוקש **לפסח** ופסח הוי יום ולילה **והתם** בזבחים הא **נפקא ליה מדכתיב 'זבח תודת שלמיו'**, וא"כ לא הוי כבן תימא, ומשום האי קושיא חולקים התוס' על רש"י ואומרים, **על כן נראה לר"י** דלא כרש"י, **אלא דשלמים הבאים מחמת הפסח דקתני התם** בזבחים היינו **מותר הפסח שקרב שלמים** (לעיל דף ע:), דאי הפריש שה לקרבן פסח ואבד והביא אחר במקומו ולאחר מכן נמצא הראשון, הוי הנמצא מותר הפסח דקרב לשלמים ולא מיירי כלל בשלמי י"ד, **והשתא** דמיירי שם במותר הפסח **אתי שפיר, דלקמן פרק האשה** (דף פט.) **אמרינן דמותר הפסח נאכל ליום ולילה, ומנא לן** הא **אי לא מקרא דהתם** - דמייתינן בזבחים 'ובשר זבח תודת שלמיו', ולכך אי מוקמינן להא דזבחים דמיירי במותר הפסח הוי שפיר דהוא המקור בקרא דקרב שלמים, **ובת"כ בפרשת צו את אהרן** (פי"ג ה"ו) **משמע בהדיא כפי' ר"י, דדריש התם האי קרא ד'בשר זבח תודת שלמיו', לשלמים הבאים מחמת הפסח** דנאכלים ליום ולילה, כההיא דזבחים המובא לעיל, **ובתר הכי** (שם ה"ז) **מייתי ההיא דשמעתין ודריש מ'לא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב' וגו', דבחגיגה הבאה עם הפסח הכתוב מדבר שתאכל לשני ימים ולילה אחד, אלמא** מדדריש דחגיגת י"ד דהיא החגיגה הבאה עם הפסח דזמנה הוא שני ימים ולילה, **משמע דההיא דלעיל** דקתני דנאכלים ליום אחד ולילה **איירי במותר הפסח שקרב שלמים וכפי' ר"י.**

והאיך כוליא קרא לחגיגת י"ד:

יקשו דאי קרא ד'בבקר' היינו בקר שני, א"כ תאכל החגיגה לב' ימים וב' לילות. **איתא** בגמ' דקרא 'לא ילין מן הבשר וגו' ביום הראשון לבקר' מיירי בחגיגת י"ד, ו'בקר' הכוונה לבקר דיום השני דהיינו בקר דיום ט"ז. מקשים התוס' **ותימא לרשב"א**, והא **כיון דכולי' קרא בחגיגת י"ד איירי ומאי 'בקר' בקר שני, א"כ תאכל לשני ימים ושני לילות**, דהא **קרא משמע שאינה נפסלת עד בקר שני** דהיינו בקר דיום ט"ז, **אבל ליל בקר שני** דהיינו ליל ט"ז עדיין **נאכלתקכז**, והא דינא הוא דאינה נאכלת אלא לשני ימים ולילה אחד. ונשארו התוס' בתימה.

ציונים והערות

דמצי לשחוט הזבח עדיף דהוה לכל הפחות ראוי, ולכך הייתי אומר דרק בליל יום הראשון ליכא מצוות שמחה. **קכ. האחרונים** מעירים דרש"י עצמו בסוכה מח. בד"ה לרבות כ' דכ"ש ביום וכתוס' כאן, ועי' בצל"ח. **קכא. הקשה** במהרש"א, דתוס' מצי למפרך בפשיטות דבכל יום מחוה"מ כשחל בשבת ליכא לשמחה במוצ"ש דלילה לאו זמן הקרבה ומע"ש נפסל בלינה, ומיישב דמ"מ מצי למימר דמתקיים השמחה כל הימים וסגי או ביום או בלילה, אך ביום השמיני דחל ביום הראשון לפרש"י ליכא לשמחה לא ביום ולא בלילה, וע"ע בצל"ח, עוד מקשה המהרש"א ע"פ תוס' לעיל, דגם כשקידשו החדש ע"פ הראיה דאגו דלא יחול ר"ה ביום א' ולפי"ז גם יום השמיני של החג לא יחול ביום א', ועי' בצל"ח שמיישב. **קכב. ונקט** 'לילי' משום החידוש דאף דשמיני עצרת הוי רגל בפני עצמו מ"מ חשיב בזמן שמחה (תוי"ט לפי"ם קמד לדף עא). **קכג. רש"י**, וכן בתוס' רי"ד, אך עי' בתוס' הרשב"א דמשמע דלא חילק כך ור' כהנא בעי בכל האימורין. **קכד. עי'** בהערה הקודמת. **קכה. איל** נזיר הטעון לחם כתודה (רש"י). **קכו. אבל** שלמים בעלמא לא מצי לרבויי דהא כתיב בהו בהדיא שני ימים (רש"י). **קכז. בצל"ח** כתב ליישב דזה ליכא הו"א דנקיל דזמנו ב' ימים וב'

כל היכא דכתב בקר סתמא בקר ראשון:

יקשו מלקמן דדריש בסתם 'בקר' דהיינו בקר דיום השני.

בגמ' מייתינן ראיה דסתם 'בקר' דקרא לאיסור לינה היינו בקר דיום הראשון, **ותימה לר"י דבסוף ערבי פסחים** (לקמן קכ:) **דריש** ד'בקר' היינו בקר דיום **השני אף על גב דכתיב** 'בקר' **סתמא**[קכח].

כל היכא דכתב בקר סתמא בקר ראשון. תימה לר"י דבסוף ערבי פסחים (לקמן קכ:) **דריש בקר בקר שני אף על גב דכתיב סתמא:**

[עב.] **שמעת מינה עקירה בטעות הויא עקירה. אומר ר"י דפלוגתא היא בהתכלת** (מנחות מט.):

הא לא דמי רישא בעוקר כו'. ומאי קאמר ר' יהושע שכן שינה שמו בדבר האסור, אפילו שינה שמו לדבר המותר נמי חייב כיון שהוא עוקר: לרבי יהושע דשני ליה לימא ליה הכי. תימה לרשב"א הא אפי' אי מוקמי' כולה בטועה ע"כ רבי יהושע לדבריו דרבי אליעזר קאמר, דלדידיה רישא אפילו שינה לדבר המותר חייב כיון דלא עשה מצוה, דמתני' מוקמי' בגמרא כרבי שמעון דאית ליה היכא דלא עשה מצוה חייב לרבי יהושע בפרק רבי אליעזר דמילה בסופו (שבת קלז.), **דאמר רבי שמעון לא נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע על ב' תינוקות אחד למול אחר השבת ואחד בשבת ושכח ומל את של אחר השבת בשבת דחייב משום דלא עשה מצוה, א"כ מה שהוצרך לומר דרישא משום דשינה לדבר האסור היינו לדברי רבי אליעזר דלרבי אליעזר בסיפא נמי לא עשה מצוה דפסל לעיל אחרים לשם פסח. ואומר ר"י דבכמה מקומות מצי למימר וליטעמיך ולא קאמר, ועוד דלא דמי לתינוקות דהתם ודאי חייב כשמל של אחר השבת בשבת לפי שלא עשה מצוה וגם לא ניתנה שבת לידחות אצל אותו תינוק, אבל פסח ששינה לדבר**

הא לא דמי רישא בעוקר כו':

יבארו את קושיית הגמרא.

בגמרא מייתינן הא דהשיב רבי אליעזר לרבי יהושע במתניתין, דהא פסח שמותר לשחטו לשמו בשבת[קל], אפילו הכי אם שינה את שמו לקרבן אחר חייב חטאת, אם כן כל שכן שאר זבחים דאסור לשחטן לשמן בשבת[קלא], שאם שינה את שמן ושחטן לשם פסח יהיה חייב עליהם, ודלא כשיטת רבי יהושע דפטר בהו. ומוכחינן מינה, דאי נימא כתירוצא דגמרא דרישא דמתניתין בפסח שלא לשמו מירי בעוקר בכוונה, ואילו סיפא דשאר זבחים שלא לשמן מירי בעקירה בטעות, מאי משיב רבי אליעזר מפסח דמירי בעוקר בכוונה ולהכי חייב עליו חטאת, לסיפא דזבחים דמירי בעקירה בטעות ולהכי פטר רבי יהושע, ומשני, דרבי אליעזר לא סבירא ליה האי חילוק. והוקשה להתוספות, ומאי היא קושיא דהגמרא, הא בלאו הכי פשיטא שלא שני ליה לרבי אליעזר בין פסח לשאר זבחים, דאם לא כן היה לו לחלק דדוקא בסיפא פטור משום דטעה בדבר מצוה, דקסבר לשחוט פסח שהוא מצוה[קלב]. ומיישבים, דכוונת הגמרא להקשות **מאי קאמר** ליה **רבי יהושע** בתשובתו, דלא דמי שוחט חטאת שלא לשמו לשוחט זבחים שלא לשמן, **שכן** הא דחייב בפסח משום **דשינה שמו בדבר האסור**, דהיינו ששחטו לשם קרבן אחר שאסור לשחטו בשבת, מה שאין כן בשאר זבחים ששינה ושחטן לשם דבר המותר לשחטו בשבת דהיינו לשם פסח, ולהכי פטור עלייהו. ומקשה הגמרא, ואי איתא דפסח מירי בעוקר בכוונה וסיפא בטועה, אם כן **אפילו** מירי בפסח ששינה את **שמו לדבר המותר** לשחטו בשבת, **נמי חייב** עליה חטאת **כיון שהוא עוקר** במזיד ולא הוי טועה בדבר מצוה.

לרבי יהושע דשני ליה לימא ליה הכי:

יבארו אי דוקא עתה דמוקי לה למתניתין בתרי גווני קשה הכי.

בגמרא מקשינן, אמאי לא משני רבי יהושע לרבי אליעזר דאין להוכיח מדינא דפסח ששינהו לשאר זבחים דחייב משום דעוקרו בהדיא משם פסח, לדינא דסיפא דשאר זבחים ששינה לשם פסח, דהתם דינא הוא דפטור משום דעקר בטעות. מקשים התוספות **ותימה לרשב"א**, אמאי מקשה הכי דוקא משום דמוקמינן לרישא בעוקר וסיפא בטועה, **הא אפילו אי מוקמינן כולה** מתניתין **בטועה** ולא בעוקר ועקירה בטעות הויא עקירה, מכל מקום **על כרחך רבי יהושע** דהשיב לרבי אליעזר דפסח חייב משום ששינהו לדבר האסור מה שאין כן בשאר זבחים ששינה אותם לדבר המותר דהיינו דפסח, האי תשובה על כרחך **לדבריו דרבי אליעזר קאמר** אבל איהו גופיה לא צריך ליה להאי חילוקא, דהא **לדידיה** יש לחלק **דברישא** דמירי בפסח ששינה את שמו לשם קרבן אחר, **אפילו שינה** את שמו **לדבר** המותר לשחטו בשבת חייב עליו, **כיון דלא עשה מצוה**, דהא למעשה שחט את הפסח שלא לשמו, ופסח שלא לשמו פסול, וסיפא פטור משום דעשה מצוה, דהא שאר זבחים ששחטן שלא לשמן כשרים ועשה מצוה בהקרבתם. והיינו משום[קלג] דלמתניתין דידן כולי דינא לרבי יהושע תלי בעשה מצוה או לא עשה מצוה ולא בכוונתו לעשות מצוה, דהא מתניתין דהכא מוקמינן בגמרא לקמן[קלד] **כרבי שמעון דאית ליה** במחלוקת דרבי אליעזר ורבי יהושע דהיכא **דלא עשה מצוה חייב אף לרבי יהושע** ואף דהיה סבור לעשות מצוה, וכמבואר **בפרק רבי אליעזר דמילה בסופו** (שבת קלז.) **דאמר רבי שמעון לא נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע על ב' תינוקות שאחד היה צריך למול לאחר השבת ואחד היה זמנו למול בשבת, ושכח ומל את של אחר השבת בשבת דחייב משום דלא עשה מצוה** במילה דהא לא הגיע עדיין זמנה, **ואם כן על כרחך מה שהוצרך** רבי יהושע **להשיב לרבי אליעזר ולומר דרישא חייב משום דשינה** את הפסח **לדבר האסור** ליקרב בשבת, **היינו לדברי רבי אליעזר** משום **דלרבי אליעזר** לא מצי לחלק ולומר דברישא חייב משום דלא עשה מצוה מה שאין כן בסיפא דעשה מצוה, דהא שחט אחר לשם פסח ואחרים ששחטן שלא לשמן כשר, הא ליתא, דהא לרבי אליעזר **בסיפא נמי לא עשה מצוה** כיון **דפסל** רבי אליעזר **לעיל**[קלה] קרבנות **אחרים** שנשחטו **לשם פסח**, ונמצא אם כן דלא עשה מצוה בשחיטה זו. וכל זה לשיטתו דרבי אליעזר, אבל רבי יהושע היה יכול לחלק ולומר דברישא חייב משום דלא עשה מצוה, ואילו בסיפא פטור כיון דעשה מצוה. ואם כן מקשים התוספות, מדוע הוכרחה הגמרא לומר דלדברי דרבי אליעזר קאמר רק משום דמוקי לה לרישא בעוקר וסיפא בטועה.

ומיישבים ואומר ר"י, דאין הכי נמי דגם בלאו הכי הוצרכנו לומר דרבי יהושע לדבריו דרבי אליעזר השיב ואיהו לא נצרך לזה, אלא **דבכמה מקומות מצי למימר וליטעמיך**, דהיינו דקושיא זו קשה אף לדבריך[קלו] **ולא קאמר. ועוד** מיישבים התוספות, **דלא דמי** האי דינא **לתינוקות** דמחייב בהו רבי יהושע כל שלא עשה מצוה, **דדוקא התם בתינוקות ודאי** תלי כולי דינא בעשה מצוה ולא עשה מצוה ולהכי חייב **כשמל של אחר השבת בשבת** לכולי עלמא וכדקאמר רבי שמעון, **לפי** דאית ביה תרתי לגריעותא, **חדא שלא עשה מצוה בהאי מילה, וגם לא ניתנה שבת לידחות אצל אותו תינוק** דהא זמנו למול אינו אלא לאחר לילות. **קכח. כתב** המהרש"א, דלמסקנת הגמ' שם איתא דר"א אמר דבקר ראשון הוא, אך עי' בצל"ח דתמה דמ"מ לשיטת ר"ע הוי בקר שני ועי"ש דמיישב. **קכט. דהיינו**, דאם היה לפניו קרבן חטאת, וטעה וסבור שהוא שלמים ושחטו לשם שלמים, אי עקירה בטעות מהני הרי שנשחט הקרבן לשם שלמים ופסול [דחטאת שנשחטה שלא לשמה פסולה, וכדאמרינן בריש זבחים], ואילו אי עקירה בטעות לא מהני הוי כנשחט לשם חטאת וכשרה. **קל. דקרבן** פסח דוחה שבת. **קלא. דרק** זבחים שזמנן בשבת דוחים את השבת, וכתמיד ופסח ושאר קרבנות שקבוע להם זמן. **קלב. כן** ביאר המהר"ם. **קלג. יש** להקדים מחלוקת רבי שמעון בן אלעזר ורבי מאיר (בשבת וכעין זה בעוקצין) בביאור האי פלוגתא דרבי יהושע ורבי אליעזר בדין מי שחשב לעשות מצוה ועשה במקומה עבירה אי חייב או פטור. שיטת רבי שמעון בן אלעזר דאי היו לו שני תינוקות למול אחד בשבת ואחד ביום ראשון, ומל את של יום ראשון בשבת חייב לכולי עלמא, כיון דלמעשה לא עשה מצוה כיון דלא הגיע זמנו למול, וכל מחלוקתם אינה אלא בהיו לו שני תינוקות אחד למול ביום ששי ואחד בשבת, וטעה ומל את של יום ששי בשבת, ודינא הוא דמילה דידיה לא דחיא שבת כיון דהיא מילה שלא בזמנו [בשבת], דלרבי אליעזר חייב חטאת כיון דלא נתנה השבת להדחות עבור מילה זו, ולרבי יהושע פטור כיון דלמעשה עשה במעשה זה מצוה. רבי מאיר סובר איפכא, דבכי האי גוונא דאחד היה למול ביום ששי ואחד בשבת ומל את של יום ששי בשבת פטור לכולי עלמא כיון דלמעשה עשה מצוה במילה זו, וכל מחלוקתם אינה אלא בהיה לו למול שני תינוקות, האחד בשבת והשני ביום ראשון ומל את של יום ראשון בשבת, דרבי יהושע פוטר כיון דהיה סבור לעשות מצוה, ורבי אליעזר מחייב כיון שלא עשה בזה שום מצוה, דהא עדיין לא הגיע זמנו למול. **קלד. עמוד ב. קלה. דף** סב: **קלו. ובנידון** דידן, דגם אי נימא דכולה מתניתין מירי בטועה, מכל מקום יהיה קשה לשיטתך על דברי רבי יהושע ונצטרך לומר דלדבריו דרבי אליעזר קאמר.

ציונים והערות

השבת, **אבל בפסח ששינה לדבר המותר** דסוגיין[קלז] **פטור** לרבי יהושע אף שלא עשה מצוה, ומשום **דכיון שניתנה שבת לידחות אצל אותו פסח אם היה שוחטו לשמו** חשוב בשחיטתו כעושה מצוה ופטור לרבי יהושע, ולכך אי כולה מתניתין מירי בטועה, אתיא שפיר היטב תשובתו של רבי יהושע דמה לפסח שכן שינה את שמו לדבר האסור, דהא אם שינהו לדבר המותר פטור משום דפסח זה עומד לדחות את השבת, ורק משום דמוקי לה לרישא בעוקר קשה, הא כיון דאינו טועה בדבר מצוה[קלח] חייב אף אי משנה ליה לדבר המותר ולא רק במשנה לדבר האסור.

המותר פטור כיון שניתנה שבת לידחות אצל אותו פסח אם היה שוחטו לשמו:

לדידך לא אם אמרת בפסח כו'. תימה לרשב"א מה משיב ר' יהושע לדברי ר' אליעזר תאמר בזבחים ששינה שמן לדבר המותר, כיון לר' אליעזר לא שני בין המותר הלא לר' יהושע עוקר לדבר המותר חייב ה"ה טועה לר' אליעזר. ומפרש דה"ק ר' יהושע לר' אליעזר נהי דלא שני לך בין עוקר לטועה, מ"מ יש לחלק דרישא תרתי לגריעותא עוקר ולדבר האסור וסיפא תרתי לטיבותא דטועה ולדבר המותר: שקדם ומל של שבת בערב שבת. הוה מצי לפלוגי בדידי' בין קדם ומל ללא קדם, אלא דנקט רבותא בסיפא דמל של אחר השבת בשבת פטור אע"ג דלא עשה מצוה כיון שניתנה שבת לידחות. ורישא נמי קמ"ל רבותא דנקט ע"ש אף על גב דעשה מצוה חייב, כיון שלא ניתנה שבת לידחות:

לדידך לא אם אמרת בפסח כו':

יבארו את תשובת רבי יהושע לרבי אליעזר, דהא רבי אליעזר לא סבר לה אף להאי תשובה.

אמרינן בגמרא דרבי יהושע השיב לרבי אליעזר לשיטתו, דדוקא בפסח חייב משום דשינה את שמו לדבר האסור, מה שאין כן בשאר זבחים ששינה אותם לשם פסח דהוא דבר המותר ולכך פטור. ומקשים התוספות **תימה לרשב"א, מה משיב רבי יהושע לדברי רבי** [אוצר החכמה] בסיפא דבריו, **'תאמר בזבחים ששינה שמן לדבר המותר'** ולהכי פטור עליהם, הא כיון **דלרבי אליעזר לא שני בין עוקר לטועה** ומאי דחייב בעוקר הוא הדין בטועה, אם כן **מה מועיל** לשיטתו **מה ששינה** את שאר הזבחים **לדבר המותר** לשחוט בשבת דנימא דפטור מחמת כן, **הלא לרבי יהושע** אי הוי עוקר במזיד אף אי שינה **לדבר המותר** חייב, ולרבי אליעזר דלא שני ליה בין עוקר וטועה, ובעוקר סבירא ליה כרבי יהושע דאף אם שינה לדבר המותר חייב, ואם כן **הוא הדין בטועה** ומשנה את שאר הזבחים לדבר המותר דחייב **לרבי אליעזר**, ומאי קאמר ליה רבי יהושע דאיהו נמי מודה דמשנה לדבר המותר בשאר זבחים פטור, הא רבי אליעזר מחייב בכי האי גוונא ואם כן אכתי לא השיבו לדבריו.

ומיישבים ומפרש רשב"א, **דהכי קאמר רבי יהושע לרבי אליעזר** [אוצר החכמה] בתשובה זו, **נהי דלא שני לך בין עוקר לטועה** ומאי דחייב בעוקר הוא הדין בטועה, **מכל מקום** גם לדבריך **יש לחלק** בין פסח ששינהו לשאר זבחים ששינה אותם, דמאי דקאמרת שאין לחלק בין עוקר לטועה, היינו כשאין החילוק אלא משום עוקר וטועה, אבל היכא דאיכא בהדייהו עוד סברא לחלק, שפיר יש לומר דלא דמו[קלט]. והיינו, **דרישא** דמיירי **בפסח** ששינהו לשאר זבחים אית בה **תרתי לגריעותא** דלא עביד מצוה וחייב עלה, חדא משום דעוקר אותו בהדיא לשם זבח אחר, וכן משום דשינהו **לדבר האסור** לשחטו בשבת, ואילו **סיפא** דשאר זבחים ששחטן לשם פסח, אית בה **תרתי לטיבותא דטועה** הוי ולא עוקר ושייך ביה טועה בדבר מצוה, וכן משום דשינהו **לדבר המותר** לשחטו בשבת, ובצירוף שתי סברות אלו יש לחייב בפסח ששינהו ולפטור בשאר זבחים ששינם.

שקדם ומל של שבת בערב שבת:

יבארו אמאי נקט ברייתא בתרי גווני, של שנים למול בערב שבת ושבת, ושל שנים למול בשבת ולאחר השבת, ולא נקט לה בחדא גוונא.

בגמרא משני **רבי ינאי דהא דאמר רבי מאיר דאם היו לו שני תינוקות למול, בערב שבת ובשבת, ושכח ומל את של ערב שבת בשבת דחייב היינו בקדם ומל בטעות בערב שבת את התינוק של שבת, שלא נתנה שבת להדחות אצל האי מוהל דהא האי תינוק דשבת כבר מהול ועומד[קמ], ואילו סיפא דקאמר רבי מאיר דאי** היו שני התינוקות למול בשבת ולאחר השבת בזה פליגי רבי אליעזר ורבי יהושע, היינו משום דבכי האי גוונא נתנה שבת להידחות אצל האי מוהל משום תינוק דשבת, ולהכי פטר ליה רבי יהושע אף במל בשבת את של אחד בשבת. ואומרים התוספות דלפי זה הוה מצי רבי מאיר **לפלוגי בדידיה**, דהיינו בהאי גוונא דהיו שני התינוקות למול בערב שבת ובשבת, ובזה היה לו לחלק **בין קדם ומל** של שבת בערב שבת דבזה חייב לכולי עלמא כיון דלא נתנה שבת להידחות אצל האי מוהל[קמא], **לבין מקדם ומל** את של שבת בערב שבת, דבכי האי גוונא נחלקו ופטר ליה רבי יהושע כיון דנתנה שבת להידחות אצל האי מוהל משום האי תינוק דשבת ואף אם מל את של ערב שבת, ולא היה צריך להעמיד את מחלוקתם בשני תינוקות למול בשבת ולאחר השבת, דבזה פטר רבי יהושע כשמל את של אחר השבת בשבת, משום דנתנה שבת לידחות אצלו משום התינוק של שבת. וכן הוא הדין דהוה מצי לאוקמי כולה בהיו לו שני תינוקות, של שבת ושל לאחר השבת, וחייב לכולי עלמא אי מל את של שבת לאחר השבת ואת של אחר השבת בשבת, כיון דלא נתנה השבת להידחות אצלו דהא דשל שבת לא מל אותו אלא לאחר השבת[קמב], ונמצא שלא נתנה שבת להידחות אצלו ברשות כלל, ונחלקו אי לא מל את שניהם בשבת, דלרבי יהושע כיון דנתנה שבת להידחות אצלו לגבי התינוק של שבת פטור אף על התינוק של אחר השבת שמל בשבת[קמג]. ומבארים, **אלא** היינו טעמא **דנקט** לפלוגתייהו בכי האי גוונא דשני תינוקות אחד בשבת ואחד לאחר השבת, דאיכא **רבותא בסיפא דמל התינוק של אחר השבת בשבת דפטור אף על גב דלא עשה מצוה** כלל במילתו דהא לא הגיע זמנו למול, ומכל מקום פטור כיון **שניתנה שבת לידחות** אצלו. וכן **רישא נמי** דנקט בכי האי גוונא של שני תינוקות אחד למול בערב שבת ואחד למול בשבת, ולא בגוונא דשני תינוקות למול, של שבת ושל אחר השבת, והחילוק הוא אי מל של שבת בשבת או לאחריה, היינו משום דקא **משמע לן רבותא** בכי האי גוונא **דנקט** דהיה לו תינוק למול **בערב שבת** ומל אותו בשבת, **דאף על גב דעשה מצוה** במילתו דהא כבר הגיע זמנו למול, מכל מקום **חייב** אף לרבי יהושע כיון **שלא ניתנה שבת לידחות** אצלו, דהא את של שבת מל כבר בערב שבת וכדאוקמי רבי יהושע.

באשתו נמי קא עביד מצוה:

יבארו את קושית הגמרא, הי מצוה איכא הכא.

בגמרא מקשינן, אמאי אמר רבי יוחנן דאי בעל אשתו נדה חייב עליה מלקות, ולא אמרינן דהיה טרוד במצות פריה ורביה, **ובסמוך נמי פריך** עוד, דאף במעוברת דליכא מצוה דפריה ורביה בבעילתה, תקשי אמאי חייב, **והא איכא** בבעילתה מצוה **דשמחת עונה** דחייב לפקדה בשעת עונתה. מקשים התוספות **ותימה**, מאי מצוה איכא בפריה ורביה ועונה, **הא באשתו נדה קיימינן הכא דליכא מצוה** דפריה ורביה **ולא מצוה דשמחת עונה**, דודאי לא ציותה תורה לבוא על אשתו נדה האסורה לו בכדי לקיים מצות פריה ורביה או מצות עונה. ומיישבים **ואומר ר"י**, דהא **דפריך** היינו **אלישנא בתרא** דלעיל בביאור דברי רבי יוחנן, **דלשיטתה** רבי יוחנן **פוטר טעה בדבר מצוה** דהיה סבור דעושה מצוה **ואף על פי שבסופו של דבר לא עשה מצוה**[קמד], **והלכך פריך** הכא אמאי חייב בבועל אשתו נדה, **והא איכא** מצוה **דשמחה** דעונה **וטעה** בבעילתו **בדבר מצוה** דהיה סבור לקיים מצות עונה[קמה], ואמאי חייב[קמו]. **ומסיק** דלא מקרי טועה אלא מזיד, כיון דהוה **ליה לשיולי** לה אי היא נדה או לא, ולהכי חייב.

ציונים והערות

קלז. וכגון ששינה לשם אימורי ציבור, מהרש"ל. **קלח. דהא** עקר ליה במזיד. **קלט. גם** מחמת שחלוקים בעוקר וטועה. **קמ. ואף** דיש הפוסקים דיש חיוב להטיף ממנו דם בזמנו דהיינו בשבת, ואם כן אמאי לא מקרי מחמת כן דנתנה שבת לדחות אצלו, היינו משום דלא הותר לחלל שבת במילה אלא עבור המילה עצמה ולא עבור הטפת דם ברית, כן כתב בש"ך בהלכות מילה (יורה דעה סי' רסו סעי' ג), עיין שם. **קמא. עיין** בגליון מהרש"א מה שהעיר כאן מסוגיא דשבת. **קמב. ודומיא** דלעיל דלא מיקרי נתנה שבת להידחות אלא היכא דהתינוק של שבת לפניו ועומד למולו, עיין בחכמת מנוח. **קמג. כן** ביאר החכמת מנוח, עיין שם. **קמד. וכגון** נתחלף לו שפוד של נותר בשפוד של בשר קודש, ואכל את הנותר בחשבו שהוא הבשר קודש ומקיים באכילתו מצות אכילת קדשים, [והיינו כשיטת רבי מאיר לעיל בדעת רבי יהושע, דפטר בכי האי גוונא, עיין מהרש"א]. **קמה. ואף** שבודאי לא קיים בזה מצוה, מכל מקום כל שהתכוין לקיים מצוה פטור לשיטה זו [ומה שהאריכה הגמרא לברר אם מקיים בזה מצוה, ולא הקשתה מיד על החילוק אי הוי ליה לשיולי או לא [שהוא הגורם לו לטעות] כמסקנתה, היינו בשביל זה גופא, דלא נטעה לפרש דהחילוק הוא בין אם עשה מצוה ללא עשה מצוה, לכך מברר והולך דבתרוויהו לא עביד מצוה, ועל כרחך אין החילוק אלא בין אי הוי ליה לשיולי או לא. תוספות תלמיד הרשב"א]. **קמו. אבל** ללשון הראשון דחייב לרבי יוחנן בכל גווני

סמוך לווסתה:

יבארו היכי מיירי, ביודע שהוא סמוך לוסתה או במסופק, ואמאי נקט בכי האי גוונא. בגמרא משני דמיירי הכא סמוך לוסתה, דלא הוה ליה מצוה בבעילתה דאסורה לו משום סמוך לוסתה. ומבארים התוספות דאין לפרש דמיירי דיודע הבעל שהוא סמוך לווסתה ומספקא ליה אם נדה גמורה היא דראתה כבר דם, אם לאו דלא ראתה דם עדיין ואין איסורה אלא משום סמוך לוסתה, ולהכי חייב עלה דאינו אנוס ואינו טועה בדבר מצוה דהא בסמוך לוסתה ליכא מצוה, הא ליתא, דאם כן ביבמתו דאמרינן דאי בא עליה בנדתה פטור, תקשי אמאי פטור כיון דמיירי דיודע שהוא סמוך לווסתה אף של היבמה, דדומיא דאשתו קאמר, ואיסורא דבעילה סמוך לווסתה הוי דאורייתא[קמז] כדנפקא לן בשבועות[קמח] [מקרא[קמט] ד'והזרתם] (מוהזהרתם) את בני ישראל מטומאתן' דמהאי קרא ילפינן דצריכים בני ישראל לפרוש מנשותיהם סמוך לוסתן, ואם כן חייב אף על הבעילה דיבמה נדה, כיון דאינו חשוב כטועה בדבר מצוה דמחמת חיוב פרישה[אוצר החכמה] סמוך לוסתה ידע דאסור לו לבוא עליה. אלא מסיקים התוספות דיש לפרש דמיירי שאינו יודע הבעל אם הוא סמוך לווסתה אם לאו ושגג בזה, ואהא מסקינן דהוה ליה לשיולה אם הוא סמוך לוסתה כיון שאינו יודע, וכיון שלא שאל לא מקרי טועה בדבר מצוה ולהכי חייב, ואילו ביבמתו כיון דבוש ממנה לשאלה חשוב כטועה בדבר מצוה כיון[19:06:2018 אוצר החכמה] דלא ידע דהיא סמוכה לוסתה. ומוסיפים התוספות ומבארים, והא דאמר בפרק שני דנדה (דף טו.) דכל הנשים בחזקת טהרה לבעליהן ואין צריך לשאלן אם היא סמוך לוסתה ואי ראתה דם, היינו דוקא כשיודע שלא הגיע זמן ווסתה ובהא קא משמע לן דטהורה דלא חיישינן שמא שינתה הפעם ווסתה וכבר ראתה דם.

מבארים התוספות, והוא הדין דהוה מצי למימר דמיירי שאינו יודע אם היא נדה גמורה או לאו והתברר דהיתה נדה בביאתו, וחייב משום דהוה ליה לשואלה אם היא נדה, אלא נקט בכי האי גוונא לרבותא, דאפילו מיירי ביודע שאינה נדה דהיינו דהיה סבור שבודאי דאינה נדה[קנ] וכל שהסתפק היה שמא היא בעונה הסמוכה לוסתה, מכל מקום כיון דמספקא ליה אם הוא סמוך לווסתה או לא ולא שאלה והתברר שבא על הנדה, דינא הוא דבאשתו חייב דהוה ליה לשיולה. אמנם מעירים התוספות, ומיהו הוה מצי לאשמעינן רבותא אף בספק נדה ממש, והיינו בגוונא דמספקא ליה בה אם היא נדה גמורה וקא משמע לן דאפילו הכי ביבמתו פטור כיון דלא הוה ליה לשיולה דבזיז מינה.

סיכום: פירשו דמיירי באינו יודע אם הוא סמוך לוסתה, והיה לו לשאלה ולכך חייב, ודינא דכל הנשים בחזקת טהרה לבעליהן היינו בודאי לו שלא בא עת וסתה. והוסיפו דהוה מצי למימר בגוונא דלא ידע אם היא נדה או לא, ובפרט שיש רבותא אף בהכי ביבמתו דומיא דסמוך לוסתה באשתו, וכפי שמסיקים.

לדברי האומר מקלקל בחבורה כו':

יפרשו דהיינו ר' שמעון דפוטר במקלקל לגמרי.

במתניתין שנינו דפסח ששחטו שלא לאוכליו בערב פסח שחל בשבת חייב, דכיון דהפסח פסול נמצא דעשה מלאכה בשבת שחייב עליה חטאת.

סמוך לווסתה. אין לפרש דיודע שהוא סמוך לווסתה ומספקא ליה אם נדה גמורה היא אם לאו, דא"כ ביבמתו אמאי פטור כיון דיודע שהוא סמוך לווסתה, וסמוך לווסתה דאוריי' דנפקא לן מוהזהרתם את בני ישראל. אלא יש לפרש שאינו יודע אם הוא סמוך לווסתה אם לאו דהוה ליה לשיולה כיון שאינו יודע, והא דאמר בפ"ב דנדה (דף טו.) דכל הנשים בחזקת טהרה לבעליהן, היינו כשיודע שלא הגיע זמן ווסתה דלא חיישינן שמא שינתה ווסתה. וה"ה דהוה מצי למימר שאינו יודע אם היא נדה גמורה או לאו, אלא נקט דאפילו יודע שאינה נדה כיון דמספקא ליה אם הוא סמוך לווסתה באשתו חייב. ומיהו הוה מצי לאשמעינן במספקא ליה אם היא נדה גמורה, ואפי' הכי ביבמתו פטור:

[ענ.] **לדברי האומר מקלקל בחבורה כו'. וא"ת, והלא ר' יהודה הוא דפטר מקלקל בחבורה, ומתני' דמחייב בשאינן ראויין דהיינו מתעסק ששוחט זבח זה וסבור שהוא אחר לא אתי כר"י, דלדידיה מתעסק פטור, כדמוכח בפ' ספק אכל (כריתות יט:) דקאמר הנח לתינוקות מתוך שמקלקל בחבורה חייב מתעסק נמי חייב. אלמא משמע מאן דפטר מקלקל בחבורה פטר נמי מתעסק, וא"כ מתני' לא מתוקמא כמאן דפטר מקלקל בחבורה. וי"ל, דלדברי האומר מקלקל בחבורה פטור, היינו רבי יוחנן אליבא דרבי שמעון דפטר היכא דמקלקל לגמרי דליכא תיקון כלל, ולאפוקי מדר' אבהו. דבפ' האורג (שבת קו.) תני ר' אבהו קמיה דר' יוחנן כל המקלקלין פטורין חוץ מחובל ומבעיר, א"ל פוק תני לברא חובל ומבעיר אינה משנה, ואת"ל משנה, בחובל וצריך לכלבו ומבעיר וצריך לאפרו. והיינו אליבא דר"ש, מדמפליג בין חובל ומבעיר לשאר מקלקלין, אבל מקלקל גמור לא אפי' לר"ש. מיהו אכתי קשה לר"י, כיון דס"ד דליכא תיקון כלל לא מתוקמא כמאן דפטר מקלקל בחבורה. וי"ל, דלדברי האומר מקלקל בחבורה פטור, היינו רבי יוחנן אליבא דרבי שמעון דפטר היכא דמקלקל לגמרי דליכא תיקון כלל, ולאפוקי מדר' אבהו. דבפ' האורג (שבת קו.) תני ר' אבהו קמיה דר' יוחנן כל המקלקלין פטורין חוץ מחובל ומבעיר, א"ל פוק תני לברא חובל ומבעיר אינה משנה, ואת"ל משנה, בחובל וצריך לכלבו ומבעיר וצריך לאפרו. והיינו אליבא דר"ש, מדמפליג בין חובל ומבעיר לשאר מקלקלין, אבל מקלקל גמור לא אפי' לר"ש. מיהו אכתי קשה לר"י, כיון דס"ד דליכא תיקון כלל**

ומקשינן בגמ' דלמ"ד העושה חבורה בשבת ואין בו תיקון אלא קילקול בעלמא פטור, ורק בחובל וצריך לדם להאכילו לכלבו וכיו"ב חייב, ומדוע חייב הכא בשחטו שלא לאוכליו, הרי לא תיקן כלום בשחיטתו והוי מקלקל ופטור. מקשים התוס' וא"ת, והלא ר' יהודה הוא דפטר גבי שבת מקלקל בחבורה, כלומר עשיית חבורה ואין לו בה שום תיקון, ומתני' דהכא דמחייב שוחט לשם פסח קרבן שהוקדש לענין אחר בקרבנות שאינן ראויין לפסח, כגון עגל או איל בן שתי שנים או נקבה שאינן כשרים לקרבן פסח, דשחיטה זו היינו 'מתעסק', ששוחט זבח זה וסבור שהוא אחר, ולא הוי עשיית מלאכה בשוגג אלא טעות, לא אתי כר' יהודה דלדידיה מתעסק פטור, כדמוכח בפ' ספק אכל (כריתות יט:) גבי מי שהיו לו שני תינוקות אחד למול בשבת ואחד למול אחר השבת, ושכח ומל את של אחר השבת בשבת דהוי מתעסק שלא עשה את המלאכה שהיה במחשבתו, ר' אליעזר מחייב ור' יהושע פוטר, דקאמרינן דאין להוכיח דמתעסק בעלמא חייב[קנא], משום דהנח למילת ב' תינוקות שנתחלפו לו דמיחייב, משום דמתוך שמקלקל בחבורה חייב, מתעסק נמי חייב. אלמא משמע דמאן דפטר מקלקל בחבורה פטר נמי מתעסק, וא"כ מתני' לא מתוקמא כמאן דפטר מקלקל בחבורה, ומאי מקשינן בגמ' אמתניתין למ"ד מקלקל בחבורה פטור, הרי הכי לא שייך לאוקמי מתניתין כוותיה.

ומיישבים וי"ל, דהא דמקשינן בגמ' לדברי האומר מקלקל בחבורה פטור, אין הכוונה לר' יהודה דפוטר מקלקל בחבורה, אלא היינו לדברי רבי יוחנן אליבא דרבי שמעון דסבר מקלקל בחבורה חייב, וסבר ר' יוחנן דפטר ר' שמעון היכא דמקלקל לגמרי דליכא תיקון כלל, ולאפוקי מדר' אבהו דסבר דמחייב ר' שמעון אף במקלקל לגמרי. כדשנינן בברייתא בפ' האורג (שבת קו.) תני ר' אבהו קמיה דר' יוחנן, כל המקלקלין, כל מלאכה בשבת לשם השחתה בלא שום תיקון פטורין, חוץ מחובל ומבעיר דאף מקלקל חייב, א"ל ר' יוחנן פוק תני לברא, חובל ומבעיר אינה משנה, לא שנינו בה דמקלקל ג"כ חייב, ואת"ל שהוא משנה ששנינו כן, היינו דוקא בחובל וצריך את הדם ליתנו לכלבו, ומבעיר וצריך לאפרו, דיש לו איזה תיקון קצת במלאכה, אף שאינו צריך את המלאכה גופה דהיינו את החבלה או האש עצמם, אלא איזה תוצאה מהמלאכה דהיינו הדם והאפר, ורק בכגון זה שנינו דחובל ומבעיר חייב, אבל במקלקל לגמרי בלי שום צורך פטור. והברייתא היינו אליבא דר"ש דסבר מקלקל בחבורה חייב, מדמפליג בין חובל ומבעיר דחייב במקלקל לשאר מלאכות דמקלקלין פטורין, דאילו לר' יהודה גם מקלקל בחבורה פטור[קנב]. וכל זה היינו במקלקל שיש לו איזה תיקון קטן מהמלאכה, אבל מקלקל גמור סבר ר' יוחנן דגם בחובל ומבעיר לא מיחייב אפי' לר"ש. וממילא יש לפרש דהא דמקשינן הכא אמתניתין לדברי האומר מקלקל בחבורה פטור, היינו לדברי יוחנן אליבא דר' שמעון דסבר מקלקל בחבורה חייב, ופוטר באופן שאין שום תיקון כלל, ומקשינן מדוע שחטו שלא לאוכליו חייב, והרי אין בו שום תיקון ולר' שמעון פטור. ואין כונת הש"ס להקשות לדברי ר' יהודה דסבר מקלקל בחבורה פטור, דלא שייך לאוקמי כלל מתניתין כוותיה.

ומקשים התוס' ומיהו אכתי קשה לר"י, דכיון דס"ד דליכא תיקון כלל בדינא

ציונים והערות

דלא עשה מצוה, ודאי דחייב באשתו נדה ואין קשה ממצות פריה ורביה ומצות עונה [ועיין בשו"ת פרי יצחק (ח"ג מג) ובחזון איש (אורח חיים סימן קכד סוגיין), דכתבו דאיכא פריה ורביה גם בבא עליה בנדותה, ודלא כמשמעות התוספות, ואם כן קושית הגמרא גבי פריה ורביה היא גם ללישנא קמא, ורק הקושיא השניה דמצות עונה קשה רק ללישנא בתרא]. **קמז. אמנם** עיין בר"ן שם על הרי"ף, דכתב דהאי קרא לא הוי אלא אסמכתא ועיקר דין וסתות הוי מדרבנן, וכדמסקינן בפרק ב דנדה (עז.) דוסתות לא הוי אלא דרבנן, והדברים ארוכים ואין כאן מקום להאריך. **קמח. דף יח:** **קמט. ויקרא** טו לא. **קנ. אבל** באמת התברר דהיתה נדה, [כך פשטות הסוגיא, ועיין בתוספות רי"ד דמוקי לה דראתה דם בשעת תשמיש]. **קנא. אף** לר' יהושע שלא במקום מצוה. **קנב. ואף** דיש בה תיקון קצת דצריך לדם ולאפר, לא חשיב לר' יהודה תיקון שיתחייב בכך, כיון דאין דרך לחבול בחבירו ליתן לכלב, ולשרוף גדיש בשביל אפר. כך פירשו התוס' בשבת (קו. ד"ה מתן) ובסנהדרין (פד: ד"ה מתן).

דמתני' דהכא בשחטו שלא לאוכליו דחייב, א"כ תקשי לכ"ע בין לר' אבהו ובין לר' יוחנן, דהיכי חייב לדעת ר"ש דסבר מקלקל בחבורה חייב, והא מלאכה שאינה צריכה לגופה היא, דאינו צריך את גוף החבלה אלא איזה דבר היוצא ממנה, ובאופן זה פטור לר' שמעון אפילו בחבורה, כדמוכח בסוף כל כתבי (סנה קכא:) דפטר ר"ש התם הורג נחשים ועקרבים משום דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, דאין צריך את מעשה ההריגה עצמו אלא את התוצאה שלא יזיקו. ובריש הנחנקין (סנהדרין פד:) גמי מסיק הש"ס, מאן שמעת ליה דאמר מקלקל בחבורה חייב ר"ש, והאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה, ומדוע מקשה הש"ס רק לדברי ר' יוחנן אליבא דר' שמעון, הרי גם לר' אבהו אליבא דר' שמעון קשה[קנג].

סיכום: הקשו על קושיית הש"ס אמתניתינן דפסח ששחטו בשבת שלא לאוכליו חייב דהוי מקלקל, וקשה למ"ד מקלקל בחבורה פטור. דמ"ד זה היינו ר' יהודה ומתניתין לא שייך כלל לאוקמי כוותיה. ומיישבים, דהש"ס מקשים לר' יוחנן אליבא דרבי שמעון דסבר מקלקל בחבורה חייב, דפוטר במקלקל לגמרי, ולאפוקי מדר' אבהו דסבר דמחייב ר' שמעון אף במקלקל לגמרי. ומקשים דלר"ש יש לפטור במתניתין משום דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה.

במתני', א"כ תקשי לכ"ע היכי חייב לר"ש מקלקל בחבורה, הא מלאכה שאינה צריכה לגופה היא ופטור אפילו בחבורה, כדמוכח בסוף כל כתבי (סנה קכא:) דפטר ר"ש התם הורג נחשים ועקרבים משום מלאכה שאינה צריכה לגופה. ובריש הנחנקין (סנהדרין פד:) נמי מסיק מאן שמעת ליה דאמר מקלקל בחבורה חייב ר"ש, האמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה:

תיקן להוציאו מידי אבר מן החי. משמע דתקרובת ע"ז מטמאה מדאורייתא, מדלא קאמר תיקן להוציאו מידי נבילה, ולא מיחייב אהך טומאה אם נכנס למקדש, ובע"ז פ' ר' ישמעאל (דף נג.) משמע שהיא מדרבנן, דבעי רבי יוחנן תקרובת ע"ז של אוכלין מהו כו', או דילמא איסורא דאורייתא לא בטלה טומאה דרבנן בטלה. וי"ל, דאיצטריך הכא לשנויי תיקן להוציאו מאמה"ח, כי היכי דלא ניפשוט מהך ברייתא דטומאת תקרובת לאו דאורייתא. וכן בסוף העור והרוטב (חולין קכט.) דאמר אביי הרי אמרו תקרובת ע"ז של אוכלין מטמא טומאתה לאו דאורייתא, דאי דאורייתא מצינו לאוכלין שמטמאין טומאה חמורה, והרי שנינו בברייתא[קנז] דאם סופה לטמאות טומאה חמורה אינה צריכה הכשר, אלא ודאי דטומאת ע"ז לאו דאורייתא וא"כ אין סופה לטמאות טומאה חמורה, ולכן צריכה הכשר לענין טומאת אוכלין. ומשני דאפשר דבאמת טומאת ע"ז הוי דאורייתא, ואעפ"כ צריכה הכשר, משום דכששימש אותו שימוש שנטמא משום ע"ז מעשה עץ שימש, היינו דהבשר משמש בתורת עץ בעלמא ולא בתורת אוכל, ולא מיקרי דהאוכל סופו לטמאות טומאה חמורה. ואומרים התוס' דאין ראיה משם דסבירא ליה להש"ס דטומאת ע"ז הוי דאורייתא, דהתם נמי דיחויה בעלמא הוא, ואינו ודאי וברור להש"ס דהוי דרבנן[קנח].

שחטו ונמצא טריפה בסתר פטור[קנט]:

יפרשו טעם הפטור.

במתניתין שנינו שחט את הפסח בשבת שחל בערב פסח, ונמצא שיש בה טריפה במקום סתר שלא ידע זאת בשעת שחיטה, אף דהקרבן פסול פטור. מקשים התוס' ותימה לר"י אמאי פטור, והלא לא עשה מצוה בשחיטה זו כיון שהקרבן פסול ולא עלה אפילו לשלמים, ומתניתין אוקימנא כר"ש דמחייב אפי' לר' יהושע דסבר במתניתין דאם טעה ושחט שאר זבחים לשם פסח פטור, היינו דוקא משום דהקרבן כשר ונעשה שלמים, דכל הזבחים ששחטן שלא לשמן כשרין, ונמצא דעשה מצוה כל דהוא והוי טועה בדבר מצוה ופטור[קס], אבל היכא דלא עשה מצוה כלל גם לר' יהושע מחייב משום דלא הוי טעה בדבר מצוה[קסא], וא"כ מדוע שחט בשבת ערב פסח ונמצאת טריפה פטור, והרי הקרבן פסול לגמרי ולא עשה מצוה ולא מיקרי טועה בדבר מצוה. וליכא למימר דהטעם דהכא פטור הוא משום דחשבי' ליה כאנוס, שאינו יודע שיש בה טריפה במקום סתר ואונס רחמנא פטריה, דע"כ לאו מטעם אנוס פטרינן ליה במתניתין, אלא משום דטעה בדבר מצוה, כדמוכח בגמ' לקמן[קסב] גבי הא דקתני במתניתין פסח ששחטו ונודע שמשכו הבעלים את ידם מהפסח פטור, וקתני עלה בברייתא דהפסח ישרף מיד, ומקשינן, דאם אין צריך לעקור את שם פסח מהקרבן הוי הקרבן שלמים ומדוע ישרף, ומתרצינן בהמשך הגמ' דהיינו כר' אליעזר דסבר השוחט קרבן שאינו ראוי לפסח חייב ולכן צריך לשורפו

אמאי פטור והלא לא עשה מצוה, ומתניתין אוקימנא כר"ש דמחייב אפי' לר' יהושע היכא דלא עשה מצוה. וליכא למימר דהכא פטור משום דחשבי' ליה כאנוס, דע"כ לאו מטעם אנוס פטר ליה אלא משום דטעה בדבר מצוה, כדמוכח בגמ' דפריך אי

ומיישבים וי"ל, דאפשר דטמאה רק מדרבנן, ואעפ"כ איצטריך הכא לשנויי דדווקא שחיטה לע"ז תיקן להוציאו מאיסור אבר מן החי, ולא תירצו דהוי תיקון משום דמוציאו מטומאת נבילה ויש בה עכשיו רק טומאת ע"ז שהיא מדרבנן, זאת כי היכי דלא ניפשוט מהך ברייתא דטומאת תקרובת ע"ז לאו דאורייתא, דלא ברירה ליה להתרצן שכך הוא באמת. וכן בסוף פרק העור והרוטב (חולין קכט.) גבי בהמה שמתה, דאם לא באו על הבשר משקין מבחוץ לא הוכשרה לקבל טומאת אוכלין אף שיש בה דם מבפנים, דאמר אביי הרי אמרו תקרובת ע"ז של אוכלין מטמא באהל, וא"כ על כרחך טומאתה לאו דאורייתא, דאי נאמר דמטמאה מדאורייתא מצינו לאוכלין שמטמאין טומאה חמורה, והרי שנינו בברייתא[קנז] דאם סופה לטמאות טומאה חמורה אינה צריכה הכשר, אלא ודאי דטומאת ע"ז הוי דאורייתא וא"כ אין סופה לטמאות טומאה חמורה, ולכן צריכה הכשר לענין טומאת אוכלין. ומשני דאפשר דבאמת טומאת ע"ז הוי דאורייתא, ואעפ"כ צריכה הכשר, משום דכששימש אותו שימוש שנטמא משום ע"ז מעשה עץ שימש, היינו דהבשר משמש בתורת עץ בעלמא ולא בתורת אוכל, ולא מיקרי דהאוכל סופו לטמאות טומאה חמורה. ואומרים התוס' דאין ראיה משם דסבירא ליה להש"ס דטומאת ע"ז הוי דאורייתא, דהתם נמי דיחויה בעלמא הוא, ואינו ודאי וברור להש"ס דהוי דרבנן[קנח].

תיקן להוציאו מידי אבר מן החי:

ידונו האם תקרובת ע"ז מטמאה מדאורייתא.

בגמ' מקשינן על הא דקתני בברייתא השוחט חטאת בשבת בחוץ לשם ע"ז חייב עליה שלש חטאות, משום שבת, משום ע"ז, ומשום שחוטי חוץ. וקשה, דלמה חייב משום שבת והרי לא תיקן בשחיטתו כלום דקרבן פסול הוא, ולענין שבת מקלקל פטור. ומשני דגם שחיטה לע"ז יש בה תיקון, כיון שמוציאו מאיסור אבר מן החי שהיה בה קודם שחיטה[קנט]. והוקשה להתוס', דמשמע דתקרובת ע"ז מטמאה מדאורייתא[קנה], מדלא קאמרינן דהשוחט לע"ז תיקן להוציאו מידי טומאת נבילה, דאם תמות הבהמה בלא שחיטה טמאה מדאורייתא משום נבילה, ואדם שנגע בה ונכנס למקדש חייב משום ביאת מקדש, וע"י שחיטתו לע"ז תיקן שהנוגע בה לא מיחייב אהך טומאה דע"ז אם נכנס למקדש, כיון דאינה טמאה מדאורייתא[קנו]. אלא ודאי אף טומאת ע"ז הוי מדאורייתא, ולכן בשחיטתו לע"ז לא תיקן כלום דגם הנוגע בה עכשיו אם נכנס למקדש חייב דאכתי טמאה משום ע"ז. וקשה, דבע"ז פ' ר' ישמעאל (דף נג.) משמע שהיא טמאה רק מדרבנן, דבעי רבי יוחנן תקרובת ע"ז של אוכלין מהו כו', האם שייך בה ביטול להוציאה מידי טומאת ע"ז, כמו כלים דע"ז ששיך בהם ביטול דאם נשברו טהורים מטומאתם, וצדדי הספק הם, האם נאמר דכיון שלא פקע מהם איסור ע"ז לא פקע מהם ג"כ טומאת ע"ז, או דילמא איסורא שהיא מדאורייתא לא בטלה, אבל הטומאה שהיא מדרבנן בטלה. ודלא כדמשמע מסוגיין דתקרובת ע"ז מטמאה מדאורייתא.

ציונים והערות

קנג. ועי' מהרש"א וקרני ראם ומגיני שלמה ושפת אמת, דיש ליישב קושייתם כמו שמיישבים התוס' בשבת גבי חובל ומבעיר (קו. ד"ה נמוכל), ובסנהדרין (פד: ד"ה מלן), דאפילו במקלקל גמור משכחת לה דהויא צריכה לגופה, כגון חובל ומבעיר באיסורי הנאה שהיה סבור שיכול ליתן לכלבו ולבשל בו קדרה. וה"ה הכא כיון דלדעת העושה היה צריך לגופה דהוא סבור שעבודתו כשירה, כגון שהזקן והחולה עצמם שחטו וחשבו דחייבים בפסח וכשר הוא, וכן אם אחר שחט בשבילו בשליחותם דצריך לשחיטה זו (מגיני שלמה), נהי דבאמת מיפסיל הפסח, מכל מקום המלאכה היתה צריכה לו לגופה. ועי' תוס' (שם) שמפרשים עוד, דצריך לכלבו ולאפרו אינו דומה לחופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה דלא חשיב צריכה לגופה, משום דצריך לנטילת נשמה כדי לתת לכלבו דהיינו הדם כי הדם הוא הנפש, וכן מבעיר צריך להבערה כדי לעשות אפר, אבל חופר, הגומא נעשית מאליה ואינו נהנה ממנה כלום. **קנד. ובן** נח שאכלו אינו נהרג עליו. **קנה. אפילו** באוהל. רש"י. **קנו. וביארו** המהרש"ל והמהר"ם הוספת התוס' בזה, דאף שיש בו על כל פנים טומאה מדרבנן ואסור ליכנס למקדש מדרבנן, מכל מקום תיקן דאינו חייב אהך טומאה. וה"ה דתיקן לענין אם אכל קודם בטומאת ע"ז דאינו חייב עליו. וכן כתבו התוס' בחולין (יג: ד"ה מקרופא). והקשה המלא הרועים, דמאי תיקן בשחיטה הרי אם לא היה שוחטו לא היה פשיטא דלא היה נבילה. ואין לומר דבתחילת שחיטתו נעשה נבילה וגמר השחיטה היא התיקון וחיוב שבת הוא בגמר שחיטה, דחיוב שבת הוא בשחיטת רוב סימנים. ולא מצינו רגע אחד קודם גמר השחיטה שיהיה נבילה דנאמר שתיקן בגומרו להוציאו מידי נבילה. ע"ש. ואפשר דהתיקון הוא שלא יבוא לידי טומאת נבילה אם תמות לבסוף בלא שחיטה. וצ"ע. **קנז. דתנא** דבי ר' ישמעאל (שם קכא.). **קנח. והתוס'** בחולין (יג: ד"ה מקרופא) כתבו, דבאמת היתה הגמ' יכולה לתרץ דתיקן להוציאו מטומאת נבילה, ויש בה עכשיו רק טומאת ע"ז שהיא מדרבנן, אלא דלא רצה התרצן לדקדק מכאן שיהא טומאת התקרובת לאו דאורייתא, לפי שהגמרא בחולין רוצה לדקדק דטומאה ע"ז לאו דאורייתא ודחי לה. וכתבו דר"ת תירץ בענין אחר. ע"ש. והצל"ח הקשה, דלפי מאי דמוקמינן בחולין דמיירי בחטאת העוף, אפשר לתרץ כאן דתיקן להוציאו מידי טומאת בגדים בבית הבליעה, דנבלת עוף טהור מטמא בבית הבליעה. וכתב ע"ז המלא הרועים דלא קשיא מידי, כיון דלישראל בין כך אסור לאוכלו, ודוחק לומר דתיקן לענין דאם נכרי אכלו בגדיו טהורים, דאכילת הנכרי לא מטמא בגדים. ע"ש. **קנט. עי'** הערה בהמשך התוס' דכמה אחרונים כתבו דהדיבור קאי אשחטו ונודע שמשכו הבעלים את ידם, וטעות סופר לפנינו בד"ה דהתוס'. ודלא כדמבואר במהרש"א. **קס. והיינו** דוקא בקרבנות הראויין ג"כ לפסח, דאז הוי טועה בדבר מצוה, משום דטרוד במחשבתו להקריב את קרבן הפסח שזמן חיובו עתה, וטעה ושחט זבחים שהוקדשו לענין אחר, אבל בקרבנות שאינן ראויין לפסח, כגון עגל או איל בן שתי שנים או נקבה שאינן כשרים לפסח חייב, כדאיתא במתניתין. **קסא. כדאיתא** בתוס' לעיל (עב. ד"ה לרבי יהושע). חכמת מנוח. **קסב. עמוד** ב'.

מיד, **ופריך אי** נאמר דמתניתין היינו ר' **אליעזר** מדוע קתני במתניתין דפטור, והרי לר' אליעזר **חטאת נמי מחייב, דהא ליתי ליה** לר' אליעזר הא **דטעה בדבר מצוה פטור**, אלא סבר דאף אם הקרבן כשר בדיעבד לשלמים ועשה איזה מצוה בקרבן, לא היה לו לשחוט אלא אם ברור לו שהקרבן כשר לפסח ולא משכו הבעלים את ידם מהקרבן[קסג]. ומיישבים **ותי'** ר"י, **דכל** זה, היינו הא דקתני שחטו ונמצאת טריפה פטור הוא **מדברי** ר"מ דקתני במתניתין קודם לכן דסבר אף השוחט לשם אימורי ציבור פטור, דאית ליה דאף אם אינו טועה בדבר מצוה פטור[קסד].

אשם שניתק לרעיה ושחטו סתם כשר:

ידונו בדין ירעה עד שיסתאב האם כשר להקרבה קודם לכן מדאורייתא.

איתא בגמ' (19.06.2018 אחה"צ) אמר רב הונא אמר רב, קרבן שהופרש לאשם ומתו בעליו או נתכפרו כבר בקרבן אחר, אין תקנה לקרבן זה, משום דאשם אינו בא נדבה, וצריך לרעות עד שיסתאב ויפול בו מום ויוכל לפדותו ולהוציאו לחולין, ומדמיו מביאים קרבנות עולה לקיץ המזבח', דהיינו כשהמזבח בטל שכבר הקריבו את קרבנות היום ואין שם נדרים ונדבות מקריבים עולות אלו, ואם שחטו קודם שנפל בו מום, ג"כ כשר לקרבן עולה דקיץ המזבח', כיון שדמיו היו עומדים לכך. ומדייקת הגמ' משמע דלא בעי לעקור שם אשם מהקרבן ולהקריבו בפירוש לשם עולה, אלא הקרבן מעצמו הוי עולה כיון שעומד ליקרב ג"כ בתורת עולה. ומפרשים התוס', **דכל** עיקר דין זה **דרעיה**, שתרעה הבהמה עד שיפול בה מום הוא **מדרבנן, דמדאורייתא לא צריך רעיה כלל**, ו**להכי קאמרינן** בגמ' **אלמא לא בעי** עקירה, כיון דמדאורייתא עומד האשם לקרבן עולה דקיץ המזבח' אף קודם שיפול בו מום. ומקשינן בגמ' **אי הכי, כי לא ניתק**, כשלא העמידו לרעות עד שיפול בו מום **נמי** יוכל להקריבו לקיץ המזבח', דהרי עומד ג"כ להיקרב בתורת עולה, **אי אמרת בשלמא דבעי עקירה**, צריך לעקור שם אשם מהקרבן ולהקריבו בפירוש לעולת קיץ המזבח', אז **אתי שפיר** הא **דבעינן** שיהיה **ניתק** לרעיה, כלומר שירעה עד שיפול בו מום, משום **דעל** ידי זה **שניתק**[קסה] הקרבן לרעיה **יזכור לעוקרו**, לעקור ממנו שם אשם, **אבל** אם **לא ניתק** לרעיה **לא**, אסור להקריבו לקיץ המזבח אף אם עקר ממנו שם אשם, משום **דגזרי'** שלא יקריבו כשעוקרו **אטו לא עוקרו**, **אבל השתא** דאמרינן **דלא בעי עקירה**, דאין צריך לעקור שם אשם מהקרבן משום דעומד ליקרב ג"כ לעולת קיץ המזבח אם יפסל לאשם, א"כ **קודם ניתוק** הקרבן לרעיה **נמי ליכשר** ליקרב לקיץ המזבח אם מתו הבעלים או נתכפרו באשם אחר, **דליכא למיחש למידי**, דאין כאן חשש שמא ישכח ולא יעקור שם אשם מהקרבן דהרי באמת אין צריך לעקור. **ומשני**, דהטעם דאסור להקריבו לקיץ המזבח **קודם ניתוק** הקרבן לרעיה, **הוא משום דגזרי'** שלא יקריבו **אחר כפרת** הבעלים באשם אחר **אטו** יטעה ויקריבו **לפני כפרה**, קודם שנתכפרו הבעלים בקרבן אחר, ולכן צריך דוקא שישליך הקרבן לרעות עד שיפול בו מום דאז לא יבא לידי טעות, **ואחר ניתוק** הקרבן לרעיה ועדיין לא נפל בו מום, **נמי** רק **בדיעבד כשר** להקריבו לקיץ המזבח, **אבל לכתחלה מיהא גזרי'** שלא לשוחטו אף אחר שכבר נתכפרו הבעלים באשם אחר **אטו לפני כפרה**, וצריך להמתין עד שיפול בו מום וימכר ומהדמים יקנו עולות לקיץ המזבח. ואמרינן בגמ' **ומנא תימרא** דגזרינן כן, **דתנן אשם כו'** שמתו בעליו או שנתכפרו בעליו באשם אחר, ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה וכו'. ומדייקינן ממתניתין **בדמיו אין**, רק מדמי המכירה מקריבים עולת קיץ המזבח, **אבל הוא גופיה**, אשם זה עצמו **לא** מקריבים לקיץ המזבח, ואין לומר דטעמא דמתניתין הוא דשמא יטעה ויקריבו קודם שעקר שם אשם מהקרבן, **דהא כ"ע מודו דלאחר עקירה** וניתוק היה יכול **לשוחטו לכתחלה** לעולת קיץ המזבח, **דליכא למיגזר** שלא להקריבו אחר שעקר ממנו שם אשם וכבר השליכו לרעות עד שיסתאב **אטו** שיבוא לטעות ולשוחטו קודם עקירה, **הואיל ואיכא היכירא** דניתוק, דכיון דהעמיד הקרבן לרעיה יזכור לעוקרו ולא יבא לידי טעות, **אי לאו** דנאמר דטעמא דמתניתין הוא **משום** דגזרינן שלא לשוחטו אף **לאחר** שנתכפרו הבעלים באשם אחר ואחר **ניתוק, אטו קודם כפרה**, שמא יטעה וישחוט קודם שנתכפרו הבעלים באשם אחר. עד כאן מפרשים התוס' סוגיית הגמרא. והוקשה להתוס' **ומה שפי' ר"י**[קסו] **דאי אמרת דבעי עקירה**, דצריך לעקור מהקרבן שם אשם קודם שישחטנו לקיץ המזבח, **אתי שפיר** הא דגזרו **בשלא ניתק**, שלא לשחטו אם לא השליכו לרעות עד שיסתאב, דיש לחשוש **דילמא אתי לשחוט בלא עקירה**. וזה קשה, **דא"כ** הקדיש קרבן **לפסח בשאר ימות השנה** דקרב שלמים, **ובעי עקירה**, צריך לעקור ממנו שם פסח ולהקריבו בפירוש לשם שלמים, **אמאי לא מצריך** ג"כ **רעיה**, להשליכו לרעות עד שיסתאב, ומדוע לא גזרינן דאם השליכו לרעיה שלא יקריבו אף לאחר שעקר מהקרבן שם פסח, שמא יטעה ויקריבו קודם עקירה, וכמו דגזרינן גבי אשם[קסז].

ועוד מקשי' התוס'[קסח], **דהא אמרינן בפ"ק דמנחות** (דף ז.) **א"ר הונא אמר רב, אשם שניתק לרעיה**, קרבן שהופרש לאשם ומתו בעליו או נתכפרו כבר בקרבן אחר, דצריך לרעות עד שיסתאב ויפול בו מום, **ושחטו סתם** בלא להמתין שיפול בו מום וימכר, **כשר לעולה**, ומדייקינן **ניתק אין**, דוקא אם השליך האשם לרעות עד שיסתאב כשר לעולה, אבל אם **לא ניתק**, אם לא השליכו לרעות עד שיסתאב **לא**, אינו כשר לעולה, **מאי טעמא, אמר קרא** אשה לה' אשם 'הוא'. ודרשינן 'הוא' **בהוייתו יהא**, כלומר שישאר 'בהוייתו' ויקרב רק לשם אשם ולא לשם קרבן אחר. ומוכיחין התוס' **אלמא** דהא דבעינן **ניתוק** לרעיה **מדאורייתא הוא, והכא משמע שהוא מדרבנן** ומשום דגזרי' שלא לשוחטו אם לא השליכו לרעות עד שיסתאב, **אטו** שיבוא לידי טעות וישחטנו **קודם שנתכפרו** הבעלים באשם אחר.

ר' אליעזר חטאת נמי מחייב, דהא ליתי ליה טעה בדבר מצוה פטור. ותי' ר"י, דכל זה מדברי ר"מ: אשם שניתק לרעיה ושחטו סתם כשר. כל עיקר רעיה מדרבנן דמדאורייתא לא צריך רעיה כלל. ולהכי קאמר אלמא לא בעי עקירה, א"ה כי לא ניתק נמי, אי אמרת בשלמא בעי עקירה א"ש דבעינן ניתק, דע"י ניתק יזכור לעוקרו, אבל לא ניתק לא, דגזרי' עוקרו אטו לא עוקרו, אבל השתא דלא בעי עקירה קודם ניתוק נמי ליכשר דליכא למיחש למידי, ומשני דקודם ניתוק גזרי' אחר כפרה אטו לפני כפרה. ואחר ניתוק נמי דיעבד כשר, אבל לכתחלה מיהא גזרי' אטו לפני כפרה. ומנא תימרא, דתנן אשם כו' בדמיו אין אבל הוא גופיה לא, דהא כ"ע מודו דלאחר עקירה וניתוק היה יכול לשוחטו לכתחלה, דליכא למיגזר אטו קודם עקירה הואיל ואיכא היכירא דניתוק, אי לאו משום דגזרינן לאחר כפרה וניתוק אטו קודם כפרה. ומה שפי' ר"י דאי אמרת דבעי עקירה אתי שפיר דגזרו בשלא ניתק דילמא אתי לשחוט בלא עקירה. ק', א"כ פסח בשאר ימות השנה דבעי עקירה אמאי לא מצריך רעיה. מקשי' דאמר פ"ק דמנחות (דף ז.) א"ר הונא אמר רב אשם שניתק לרעיה ושחטו סתם כשר לעולה, ניתק אין לא ניתק לא, מ"ט אמר קרא הוא בהוייתו יהא. אלמא ניתוק דאורייתא הוא, והכא משמע שהוא מדרבנן וגזרי' אטו קודם כפרה.

ציונים והערות

קסג. עי' שיירי קרבן (ירושלמי ה"ו) שתמה אקושיית התוס' דמבואר בירושלמי שהפטור הוא משום דאנוס, ואינו ראיה מהא דר' אליעזר דהתם מיירי שמתו או שנטמאו הבעלים קודם שחיטה, דומיא דמשכו הבעלים את ידם דמיירי קודם שחיטה, ולכן אינו אנוס דהיה לו לברר הדבר, משא"כ שחטו ונמצאת טרפה בסתר אנוס גמור הוא דלא שייך לברר זאת ומאי הוה ליה למעבד. ע"ש עוד. וכן תמה הנצי"ב ע"פ מה שביאר במתניתין (לעיל עא:) דדין זה דקתני שחטו ונמצא טריפה בסתר פטור, אין בו שום חידוש דפשיטא דאנוס הוא ופטור, וכי יעלה על הדעת דהתורה מחייבו על דבר שאינו בידו, דמי ירצה לשחוט הפסח מספק שמצא ימצא טריפה ויתחייב חטאת, אלא קתני לה אגב הא דמשכו הבעלים את ידם דפטור, דשם הטעם הוא משום דשחט ברשות דלא חייבהו חכמים לחקור על כך. ולפי זה תמה אקושיית התוס' כאן דמקשים אמאי פטור וכו', איזה סברא יש לחייבו. ע"ש. ועי' ברמב"ם (שגגות פ"ג ה"י) דפסק, השוחט את הפסח ונודע לו שמשכו הבעלים את ידיהם או שמתו או נטמאו קודם שחיטה או שנמצא טריפה בסתר כגון נקוב מעיים או ריאה, הרי זה פטור מפני ששחט ברשות, ומשמע דהטעם קאי גם אנמצאת טרפה בסתר, וכן מדייק המלאכת שלמה (על המשנה), ומקשה דא"כ למה לא חילקם התנא לשני בבות, א. שחטו ונמצאת טריפה פטור, ב. שחטו ונמצאת טריפה פטור וכו' פטור מפני ששחט ברשות. ועי' בלחם משנה (שם) שהקשה על הרמב"ם כעין קושיית התוס', דהרמב"ם גופה פסק דנתכוין לעשות מצוה ולא עשה כלל חייב, ומדוע פסק בדינים אלו דפטור. ומצדד לומר דלענין שחטו ומשכו הבעלים את ידם, אפשר דעשה מצוה כיון שהקרבן כשר כדמוכיח שם, דהברייתא דקתני ישרף היינו למ"ד הנשחטים לשם פסח פסולים, והרמב"ם לא פסק כן, אבל לענין נמצאת טריפה קשה דהקרבן פסול הוא ולא עשה מצוה כלל. אמנם הר"י קרקוס (שם) והרבה אחרונים (עי' ספר המפתח) ביארו ג"כ בדעת הרמב"ם דהטעם דנמצאת טריפה דפטור, הוא משום דהוי אנוס. ומצינו לכמה אחרונים הובא בעמודי ירושלים (על הירושלמי שם) שטעות סופר לפנינו בד"ה דהתוס', והדיבור קאי על שחטו ונודע שמשכו הבעלים את ידם. ולפי זה אתי שפיר קושיית התוס'. ודלא כמהרש"א שהבין דקאי שנמצאת טרפה, וכתב דכן יש להקשות ג"כ אמשכו הבעלים את ידם.

קסד. כדאמרינן לעיל (עג.) דאם היו לו שני תינוקות, אחד למול בשבת ואחד למול אחר השבת, ושכח ומל את של אחד בשבת בשבת דעדיין לא הגיע זמן מצותו, סבר ר' מאיר דר' יהושע פוטר. מלא הרועים. והתוס' שאנ"ן תירץ עוד, דאע"ג דמיחייב ר' שמעון בשלא עשה מצוה, מודה בדין זה דפטור משום דשחט ברשות, כמו שכתבו התוס' לעיל (עב. ד"ה לרבי) דפסח שינה שמו לדבר המותר פטור אף שלא עשה מצוה, כיון שניתנה שבת לידחות אצל הפסח אם היה שוחטו לשמו. ע"ש. וכן מבואר בירושלמי (ה"ו) דמתניתין ר' שמעון הוא ולא ר' מאיר. ובשיירי קרבן (שם) הקשה אתירוץ התוס' כאן שהוא דלא כהירושלמי.

קסה. המהר"ם הגיה 'דעל ידי כן' יזכור וכו'.

קסו. היינו מה שפירשו התוס' מקודם סתם דבריהם הוא פירוש ר"י. מהרש"א. ועי' רש"י במנחות (ד.) שפירש ג"כ כעין זה. ועי' תוס' (שם ד"ה אשם).

קסז. התום' בהמשך לא מיישבים קושיא זו. אמנם התוס' במנחות (ד. ד"ה אשם) מקשים עוד, אמאי לא גזרינן בפסח אטו לפני כפרה כמו באשם. ומיישבים, דשאני פסח שאין זמנו רק בערב הפסח מחצות, ולא שייך למיגזר ביה כלל בשאר ימות השנה.

קסח. הלשון 'מקשי' אינו מובן ונראה דיש כאן איזה ט"ס, ובתוס' שאנ"ן מבואר כדפירשנו דהוא קושיא חדשה

ומיישבים ואור"י דה"פ התם, אמר קרא 'הוא' בהוייתו יהא היינו קודם כפרה,
כלומר, דקודם שנתכפרו הבעלים באשם אחר אסור להקריב הקרבן שהפריש הבעלים לאשם לשם שום קרבן אחר מדאורייתא, וכיון דמדאורייתא הוי בהוייתו קודם כפרה, גזרי' שלא להקריבו גם אחר שנתכפרו הבעלים באשם אחר אם לא השליכו לרעיה, אטו יבוא לידי טעות ויקריבו קודם כפרה, אבל אין צריך שליכו לרעיה מדאורייתא[קסט].

אוצר החכמה

תירוץ נוסף. ור"ת פי' דה"ק במנחות, ניתק **אין**, אם השליכו לרעות עד שיסתאב כשר לעולה, **לא ניתק**, אם לא השליכו לרעות עד שיסתאב, **לא** יקריבו לשם קרבן אחר, **וטעמא כדמפרש הכא, דגזרי' אטו** יבוא לידי טעות ויקריבו **לפני** שנתכפרו הבעלים באשם אחר, משא"כ אם השליכו לרעיה איכא הכירא ולא יבוא לידי טעות. **ומסיק** הש"ס **מ"ט, אמר קרא 'הוא'. כלומר** דהוקשה להש"ס **מ"ט כשר** כלל לעולה קודם שהשליכו לרעיה, **והלא הלכה למשה מסיני הוא דכל שבחטאת מתה**, קרבן שהופרש לחטאת ומתו בעליו או נתכפרו בחטאת אחר, דהדין הוא דאין לו תקנה וצריך להמית החטאת, **באשם** כעין זה שמתו או נתכפרו הבעלים באשם אחר, הדין הוא דרועה עד שיפול בו מום, ומדוע כשר כלל להקריבו קודם שירעה עד שיסתאב. ומשני, **אמר קרא** אשם **'הוא'**, **דמשמע** דבהוייתו בעצמו יקרב עולה, ומההלכה למשה מסיני גמרינן **שלבסוף כשיסתאב** ויפול בו מום וימכר, **שיהיו הדמים לנדבה** ואז **הויא עולה, ואתא קרא ללמוד על הלכה**, לפרש האי הילכתא[קע], **דהכי גמרינן, דכל שבחטאת מתה באשם** קרב נמי בעצמו **עולה**, ולא רק מדמיו אחר שיסתאב וימכר[קעא].

א"נ יש לפרש תירוץ הגמ' שם, דמדאורייתא אפשר להקריב האשם לעולה אף קודם שירעה עד שיסתאב, **וכי גמרי'** הלכה למשה מסיני **דבאשם רועה**, היינו **למצוה.**

א"נ יש לפרש התירוץ, דהא דגמרינן הלכה למשה מסיני, היינו **דבאשם** שמתו או נתכפרו הבעלים באשם אחר, **אין** אשם זה **לנדבת ציבור**, ואינה כחטאת שמתו הבעלים או נתכפרו בחטאת אחר דאין תקנה לחטאת זה כלל ותמות, **ולא ידעי'** מהאי הלכה **אי הוא עצמו** יקרב לקרבן ציבור **או** שימכר ויקנו בדמיו, **וגלי קרא דהוא עצמו** יקרב עולה, **ואי לאו** האי **הלכה** למשה מסיני, **ה"א ד'הוא' עצמו בהוייתו דמעיקרא יהא**, כלומר שישאר אשם דוקא **ולא יקרב עולה**, ורק מדמי המכירה אפשר להקריב עולות, ואשמועינן קרא דהוא עצמו יקרב עכשיו עולה[קעב].

ומביאים התוס' **ראי' לפירוש** זה, היינו לפירוש ר"ת שהביאו קודם לכן[קעג], דילפינן מהפסוק דגם הוא עצמו קרב לעולה ולא רק דמקריבין מדמיו אחר שיסתאב, **דבתמורה פרק אלו קדשים** (דף יח.) **גר' בכל הספרים א"ר הונא** קרבן שהופרש **לאשם שניתק לרעיה**, שהשליכו לרעות עד שיסתאב ויפול בו מום מחמת שמתו הבעלים או נתכפרו באשם אחר, **ושחטו סתם** בלא להמתין שיפול בו מום וימכר **כשר**, ומפרשינן **מ"ט, אמר קרא 'הוא' בהוייתו יהא**, כלומר הוא עצמו קרב לעולה. **ולא גר' התם בשום ספר ניתק אין לא ניתק לא**, כלומר אם ניתק לרעיה כשר להקרבה ואם לא ניתק יהיה אסור להקריבו אלא ימכר אחר שיסתאב ויביאו מדמיו עולה, אלא משמע דילפינן דאף הוא עצמו קרב לעולה.

ואור"י, דה"פ התם, אמר קרא הוא בהוייתו יהא קודם כפרה, וכיון דמדאורייתא הוי בהוייתו קודם כפרה, גזרי' אחר כפרה אטו קודם כפרה. ור"ת פי', דה"ק במנחות ניתק אין לא ניתק לא, וטעמא כדמפרש הכא דגזרי' אטו לפני כפרה, ומסיק מ"ט, אמר קרא הוא, כלומר מ"ט כשר הלא הלכה למשה מסיני הוא דכל שבחטאת מתה באשם רועה, אמר קרא הוא משמע בהוייתו שלבסוף כשיסתאב וימכר שהדמים לנדבה והויא עולה, ואתא קרא ללמוד על הלכה דהכי גמרינן, דכל שבחטאת מתה באשם קרב עולה. א"נ, כי גמרי' דבאשם רועה למצוה. א"נ, דבאשם אזיל לנדבת ציבור, ולא ידעי' אי הוא עצמו או דמיו, וגלי קרא דהוא עצמו, ואי לאו הלכה ה"א הוא בהוייתו דמעיקרא יהא ולא יקרב עולה. וראי' לפי' זה דבתמורה פ' אלו קדשים (דף יח.) **גר' בכל הספרים, א"ר הונא אשם שניתק לרעיה ושחטו סתם כשר, מ"ט אמר קרא הוא בהוייתו יהא, ולא גר' התם בשום ספר ניתק אין לא ניתק לא:**

[עג:] **פסולו מחמת מאי הוי ששחטו כו'. וא"ת, מאי קמדמי הך עקירה לההיא דלעיל, דאשם שכפרו בעליו באחר תו לא חזי לאשם, אבל פסח שנטמאו בעליו או משכו ידיהם אכתי חזי לפסח אם ימנו אחרים עליו, כדתנן לקמן** (דף פט.) **נימנין ומושכין ידיהם עד שישחט. וי"ל, דהני מילי כשנשאר אחד מבני חבורה עליו, שאם נשאר לגמרי בלא בעלים תו לא חזי לפסח, כדתניא בסוף מי שהיה טמא** (לקמן נמ.) **המפריש פסח ומת, אם בנו נמנה עליו יביאנו לשם פסח, אין בנו נמנה עליו יביאנו לשם שלמים: בדם ובבעלים תעובר. תימה, א"כ היכי קתני**

סיכום: שיטת הר"י[קעד] הדין דאשם שמתו הבעלים או נתכפרו באשם אחר דצריך לרעות עד שיסתאב ויפול בו מום וימכר ויקחו בדמיו עולה היינו מדרבנן, דגזרו שמא יטעה וישחוט קודם שנתכפרו הבעלים באשם אחר, ומדאורייתא לא צריך רעיה כלל, וצריך שיעקור מהקרבן שם אשם קודם שישחטנו לקיץ המזבח, ומפרשים התוס' הסוגיא כאן לפי' זה. ומקשים מהא דמנחות דמשמע דמדאורייתא אסור להקריבו קודם שיסתאב וימכר. ומיישבים בכמה אופנים לפרש הסוגיא במנחות, דהא דאיצטריך שירעה הקרבן עד שיסתאב היינו מדרבנן, ומדאורייתא קרב הוא עצמו עולה.

פסולו מחמת מאי הוי ששחטו כו':

יפרשו הראיה מפסח דצריך עקירה.

בגמרא אמר רב, דאשם שמתו הבעלים או נתכפרו באשם אחר, דצריך לרעות עד שיסתאב וימכר ויקחו בדמיו עולה לקיץ המזבח, ואם לא המתין ושחטו כשר והוי עולה. ומוכיחין בגמרא מזה דסבר רב דאין צריך לעקור מהקרבן שם אשם ולשוחטו בפירוש לשם עולה, אלא אפילו שחטו סתם הוי עולה כיון שעומד גם להקרבת עולה אם אירע שנתכפרו הבעלים באחר. ומקשינן ממתניתין דשנינו הפסח ששחטו ונודע שמשכו הבעלים את ידם מהפסח פטור, וקתני עלה בברייתא דהפסח ישרף מיד, והרי אף דהפסח עומד ג"כ ליקרב שלמים, דקרבן שהוקדש לפסח ולא הקריבו קרב שלמים, אפ"ה קתני בברייתא דישרף, ואי נאמר דאין צריך לעקור ממנו שם פסח ולהקריבו בפירוש לשם שלמים, מדוע לא יקרב לשלמים והרי עומד בסתמא ליקרב גם לשם שלמים ומדוע ישרף. מקשים התוס' **וא"ת, ומאי קמדמי הך עקירה דפסח לההיא** עקירה **דלעיל** גבי אשם, **דהרי אשם שנתכפרו בעליו באשם אחר תו לא** חזי קרבן זה **לאשם**, דקרבן אשם קרב רק עבור זה שמקדישו לכפרה, **אבל** קרבן **פסח שנטמאו בעליו או שמשכו ידיהם** מהקרבן, **אכתי חזי** להקריבו **לפסח אם ימנו אחרים עליו, כדתנן לקמן** (דף פט.) **נימנין ומושכין ידיהם** מן הפסח **עד שישחט**, וא"כ גבי פסח מובן יותר דצריך לעקור שם פסח ולהקריבו בפירוש לשם שלמים, משא"כ גבי אשם ראוי הוא עכשיו רק לעולה ולא לאשם ולכן אין צריך לעקור שם אשם מיניה[קעה]. ומיישבים **וי"ל, דהני מילי** שיכולים לימנות אחרים על קרבן פסח זה **כשנשאר אחד מבני חבורה** ממונה **עליו, שאם** כל בני החבורה משכו ידיהם מן הקרבן **ונשאר** הפסח **לגמרי בלא בעלים, תו לא חזי** להקריבו יותר **לפסח, כדתניא בסוף** פרק **מי שהיה טמא** (לקמן נמ.), **המפריש פסח ומת, אם בנו** גם כן **נמנה עליו**, על אותו הפסח, **יביאנו** בנו **לשם פסח**, ואם **אין בנו נמנה עליו יביאנו** בנו **לשם שלמים.** וא"כ גבי פסח נמי אינו ודאי דראוי הוא ליקרב לפסח מאשר לשלמים, ומהא דשנינו דהפסח ישרף ולא אמרינן דיקרב לשלמים מוכיח הש"ס דצריך לעקור שם פסח מהקרבן ולקריבו בפירוש לשם שלמים, ואם לא עקר והקריבו סתם ישרף, וקשה ארב דסבר גבי אשם להיפך, דאשם שמתו הבעלים או נתכפרו באשם אחר ושחטו סתם כשר והוי עולה, ואין צריך לעקור שם אשם מיניה ולהקריבו בפירוש לשם עולה.

בדם ובבעלים תעובר:

יקשו דמשכו הבעלים את ידם אין זה פסולו בגופו ומדוע ישרף מיד.

ציונים והערות

ואינו קשור לקושיא הקודמת. **קסט. והתוס'** שאנ"ן הביא דיש ספרים שגרסו כך בהדיא במנחות (שם), ניתק אין לא ניתק לא, מאי טעמא, אמר קרא הוא בהוייתו יהא, ומקשינן 'אי הכי לכתחילה נמי', ומתרצינן 'גזירה לאחר כפרה אטו לפני כפרה'. ודחה גירסא זו דברוב ספרים אינו. ועוד, דאי מועיל ניתוק מן התורה, מדוע לא גזרו לא להקריבו לאחר ניתוק אטו קודם ניתוק, דבזה שייך לטעות יותר מאשר קודם כפרה ללאחר כפרה. וכן מקשים התוס' במנחות (ד: ד"ה אלמא). ומקשים עוד, דמשמע דלא גמירי מהילכתא רק דצריך שיהיה ניתק לרעיה, ואחר כשר לעולה אפילו הוא בעצמו 'דשוב אין שם אשם עליו', ותימה גדול הוא לומר כך. **קע. עי'** תוס' שאנ"ן שהביא כעין זה בבכורות (טז.), דהקרא קאי אהלכה למשה מסיני. אמנם בהגהות מהרש"ם ציין לדברי התוס' בנזיר (סב: ד"ה ואימא), דאין סברא דהקרא בא למעט דבר שאינו אלא הלכה למשה מסיני. **קעא. ובתב** המהרש"א (בהמשך הפוסק'), דגם לפירוש זה אין הקרא ממעט שלא יביאו מדמיו עולה אחר שיסתאב, אלא דילפינן שיכול להביא גם הוא עצמו לעולה. **קעב. וביאר** המהרש"א, דהקרא ממעט שלא יביאו מדמיו עולה קודם שיסתאב, דאחר שנסתאב פשיטא דמביאין מדמיו עולות דהא תנינן כן בהדיא (תמורה יט:). **קעג. כן** כתב המהרש"ל ומבואר כן בראיית התוס'. **קעד. כן** כתב המהרש"א דסתם דבריהם בתחילת הדיבור הוא פירוש ר"י. **קעה. עי'** צל"ח שהקשה עוד, דלמא דוקא פסח בשאר ימות השנה שהוא זמן הקרבה שלמים לא בעי עקירה, אבל בערב פסח אחר תמיד של בין הערבים שאינו זמן שלמים בעי עקירה, ומה ענין זה לאשם. ע"ש.

בגמ׳ מייתינן לברייתא דכל קרבן שנפסל בגופו, כגון פיגול, נותר, טמא, ויוצא, ישרף מיד, ואם נפסל בדם ובבעלים, דהיינו שנשפך הדם או שמתו הבעלים או נטמאו, אסור לשורפו מיד כיון דאין פסולו חמור כל כך והוי בזיון קדשים, אלא טעון ׳עיבור צורה׳, היינו שצריך להשהותו עד הבוקר שיעבור ממנו מראה בשר, ואז נפסל בלינה[קעו] ונעשה נותר והוי פסולו בגופו וצריך לשורפו מיד. מקשים התוס׳ **ותימה**, א״כ **היכי קתני** בברייתא דפסח **ששחטו ונודע שמשכו הבעלים את ידם** מהפסח, **או שנטמאו** הבעלים, אם היה זה בי״ד שחל **בחול** ישרף הפסח מיד. **והא** הוי הפסול **בדם ובבעלים ובעינן עיבור צורה**, להשהותו עד הבוקר, ורק אחר כך מותר לשורפו ומדוע ישרף מיד. **וליכא למימר כדפי׳** הקונטרס[קעז], דהך דשנינו דאם הפסול הוא **בדם ובבעלים** בעי ׳עיבור צורה׳ **מיירי כגון שנטמאו** הבעלים **אחר** זריקה, **דעכשיו** בשעת זריקה **פסח כשר** הוא **אלא שאין לו אוכלין**, והוי הפסול בבעלים ולכן צריך עיבור צורה, משא״כ גבי משכו הבעלים ידם דהוי קודם שחיטה וזריקה, והוי פסול בגוף הפסח דנשחט שלא למנויו ולכן ישרף מיד ואינו צריך עיבור צורה. אין לומר כן, דהרי **בפרק כיצד צולין** (לקמן פג:) **מוקמינן לה** להאי ברייתא דמיירי שנטמאו הבעלים **קודם** זריקה, ומוכיחין זאת **מדקתני** בהדי הדדי כל שפסולו ׳בדם ובבעלים׳ ישרף מיד, ומפרשינן **בעלים דומיא דדם**, דכמו דהפסול בדם היינו שנשפך הדם קודם זריקה, ה״ה פסול דבעלים היינו שנטמאו קודם זריקה, ועל זה אמרינן דהוי הפסול בדם ובבעלים ובעי עיבור צורה ולא מיקרי פסול בגוף הפסח, וא״כ מדוע גבי משכו הבעלים את ידם דמיירי ג״כ קודם זריקה ישרף מיד, והרי הוי הפסול בבעלים ולא בגוף הפסח ובעינן עיבור צורה. ומיישבים **ותירץ** ר׳ **שמואל** בר׳ **שלמה**, **דההיא** דלעי[קעח] גבי משכו הבעלים את ידם, **מיירי שמשכו את ידם קודם שחיטה**, **דהוי כמו ששחטו שלא לאוכליו דחשיב פסולו בגופו** ולכן ישרף מיד, והברייתא מיירי שנטמא אחר שחיטה קודם זריקה דאין פסולו חמור כ״כ ולכן טעון עיבור צורה[קעח].

שחטו ונודע שמשכו בעלים את ידם או שנטמא בחול ישרף מיד, והא בדם ובבעלים בעינן עיבור צורה. וליכא למימר כפי׳ הקונטרס דהך דבדם ובעלים מיירי כגון שנטמא אחר זריקה, דעכשיו פסח כשר אלא שאין לו אוכלין, דבפרק כיצד צולין (לקמן פג:) **מוקמינן לה קודם זריקה דקתני בעלים דומיא דדם. ותירץ ר׳ שמואל בר׳ שלמה, דההיא דלעיל מיירי קודם שחיטה, דהוי כמו שחטו שלא לאוכליו דחשיב פסולו בגופו:**

האמר רב בעלי חיים אינם נדחין. תימא, הא מסקי׳ בפ׳ שני שעירי (יומא סד:) **אמר לך רב אליבא דר׳ יהודה לא קאמינא. וא״כ לימא דמתניתין רבי יהודה דסבר נדחין. וכמה משניות מצינו דסברי דבעלי חיים נדחין, בפ׳ מי שהיה טמא** (לקמן צא.) **ובתמורה** (דף כב.) **ובשילהי כריתות** (דף כח.), **דדייק עלייהו שמע מינה בעלי חיים נדחין, וצריך לרב לאוקמי׳ כרבי יהודה, ומתני׳ נמי אמאי לא מוקי כוותיה:**

אוצר החכמה

הדרן עלך אלו דברים

האמר רב בעלי חיים אינם נדחין:

יקשו דגם רב סבר לדעת ר׳ יהודה דבעלי חיים נידחים.

בגמ׳ מייתינן **להא דרב**, דאשם שמתו הבעלים או נתכפרו באשם אחר, דצריך לרעות עד שיסתאב וימכר ויקחו בדמיו עולה לקיץ המזבח, והוא לא המתין ושחטו, כשר והוי עולה. ומפרשינן דסבר דכיון דעומד ג״כ ליקרב עולה, אין צריך לעקור מהקרבן שם אשם ולהקריבו בפירוש לשם עולה, אלא אפילו אם הקריב בסתמא כשר. ומקשינן ממתניתין דפסח ששחטו ונודע שמשכו הבעלים את ידם מהפסח או שמתו או נטמאו פטור, וקתני עלה בברייתא דאם היה זה בערב פסח שחל בחול ישרף מיד, והרי הפסח עומד ג״כ ליקרב שלמים ומדוע ישרף, ומתרצינן בהמשך הגמ׳ דרב יפרש האי דינא דמתו הבעלים, דמיירי שהפריש הפסח קודם חצות ומתו הבעלים אחר חצות, דהוה נראה לפסח ונדחה, והכלל הוא בקדשים דקרבן שהיה ראוי להקרבה ונדחה שוב אינו חוזר ונראה. ומקשינן דהרי רב גופא סבר דבעלי חיים אינם נדחים, ואף אם לא יכלו להקריבם מאיזה סיבה אפשר להקריבם לקרבן אחר, ורק דם שנראה ונפסל סבר דאינו חוזר ונראה. מקשים התוס׳ **ותימא, והא מסקי׳ בפ׳ שני שעירי** (יומא סד:) להא דנחלקו רבנן ור׳ יהודה במתניתין דקתני שני שעירי יוה״כ שנשפך הדם של השעיר של שם[קעט], דרבנן סברו דמביאין זוג אחר ומגרילים עליה אחד לשם ואחד לעזאזל, אבל לעזאזל מקדישין את השעיר שהיה בזוג הראשון, ור׳ יהודה אומר דגם לעזאזל מקדישין את השעיר שבזוג השני והראשון ימות, ואמרינן **דאמר לך רב, אליבא דר׳ יהודה לא קאמינא** דבעלי חיים אינם נידחים, ולדידיה נדחה השעיר המשתלח שבזוג הראשון לגמרי, ורק אליבא דרבנן דפליגי סבר רב דבעלי חיים אינם נידחים. **וא״כ לימא דרב** יפרש הא **דמתניתין** דמתו הבעלים שאינו ראוי לשלמים אליבא **דרבי יהודה** היא **דסבר** בעלי חיים **נדחין** ואינן חוזרים ונראין להקרבה. וכן **כמה משניות מצינו דסברי דבעלי חיים נדחין**, כגון **בפ׳ מי שהיה טמא** (לקמן צא.) דשנינו, המפריש נקבה או זכר בן שני שנים שאינם ראויים לפסח, ירעו עד שיסתאבו ולא יקרבו אפילו לשלמים. וכן **בתמורה** (דף כב.) שנינו חטאת שנתכפרו הבעלים באחר תמות. וכן **בשילהי כריתות** (דף כח.) שנינו, עשיר שנתחייב חטאת והקדיש קן תורים שהוא קרבן עני ואח״כ נעשה עני, אינו יכול להקריבם אח״כ כשהעני. **דדייקינן עלייהו בגמרא שמע מינה** דסבר תנא דמשניות אלו **דבעלי חיים נדחין**, וכיון שנדחו מליקרב למה שהוקדשו, אינם חוזרים ונראין להקרבה לקרבן אחר[קפ], ועל כרחך רב דסבר בעלי חיים אינם נידחים, **צריך לרב** דסבר דבעלי חיים אינן נדחין **לאוקמי׳** להנהו משניות **כרבי יהודה**, וא״כ **מתני׳ נמי אמאי לא מוקי כוותיה** דר׳ יהודה[קפא].

הדרן עלך אלו דברים

ציונים והערות

קעו. כן פירש״י (ד״ה מעובר). **קעז. ד״ה** בדם. **קעח. וכן** מבואר ברש״י (ד״ה מי) דכתב, דהוה ליה פסולו בגופו ׳שנשחט׳ שלא למנויו. **קעט. שם** סב. **קפ. ולקמן** ובכריתות מדייקינן יותר דאפילו דיחוי מעיקרא, דהיינו שנדחה מלכתחילה ולא היה ראוי כלל לפסח, הוי דיחוי. **קפא. הקשה** הרש״ש, דהרי התוס׳ לעיל (ע״ב ד״ה לפנינו) כתבו, דלא אתיא מתניתין כר׳ יהודה.

כיצד צולין. ותוחבו לתוך פיו:

יפרשו למה צולין באופן זה.

במתניתין שנינו אופן צליית הפסח, דמביאין שפוד של רמון ותוחבין אותו לתוך פי השה עד בית נקובתו ותולין אותו בתוך התנור על האש. ומפרשים התוס' **ואומר ר"י, דמשום הכי תוחבו** להשפוד של רימון **דרך פיו** ולא להיפך דרך בית נקובתו עד פיו, **לפי שנותן הגס שבשפוד למטה** אצל הפה **כדי שלא יפול הפסח, ואז הוי בית השחיטה**, מקום השחיטה בצוואר **למטה, וקדייב דמא דרך שם**, ושותת הדם מחלל הצוואר למטה לחוץ.

נחתך ממנו אבר אין זה מקולס:

יפרשו דבדיעבד לא נפסל אם אינו מקולס.

בגמ' מייתינן לברייתא דאסור לאכול בליל פסח בזמן הזה גדי 'מקולס' דומיא דקרבן פסח, דהיינו גדי שלם צלוי ובני מעיו תלויין בחוץ על ראש הגדי, משום שנראה כאוכל קדשים בחוץ, ו'מקולס' היינו דוקא אם צלאו כולו כאחד, אבל אם נחתך ממנו אבר, אין זה גדי מקולס ומותר לאוכלו בזמן הזה. ואומרים התוס' **ונראה לר"י"א דמצוה לקלסו** להפסח, **אבל משום הכי**, אם לא קלסו **לא** מיפסיל, והראיה, **מדאמרינן לקמן בפרק האשה** (דף פח:) **גבי ה' חבורות שנתערבו עורות פסחיהן** ונמצאת יבלת באחד העורות, ואין ידוע מאיזה פסח הוא ואותו הפסח פסול הוא, פטורין לעשות פסח שני. **ופריך, והא איכא** חבורה חדא **דלא נפיק** ידי חובת אכילת קרבן פסח דהא אכלו פסח פסול. **ומשני, משום דלא אפשר, דהיכי נעביד, נייתי כל** חד קרבן אחר וניתנו כל חבורה עם החבורה האחרת, **אי פסח דידי בעל מום הוה להוי האי פסח, ואי הפסח שלי לא** היה בעל מום **להוי** האי קרבן **שלמים. הא איכא** חזה **ושוק** דבשלמים צריך ליתנו לכהן ואסור לזרים, ובפסח אוכלו דוקא הבעלים ולא הכהן, ואם יביאו קרבן בתנאי זה מה יעשו עם החזה ושוק. **ושוב פריך, וניתי כל** חד, כל חבורה יביאו קרבן אחר ויתנו, שאם הפסח שלהם היה בעל מום יהיה קרבן זה לפסח ואם לאו יהיה זה שלמים, ויצרפו כהן בהדיה[א], והכהן יאכל את החזה ושוק של כולם ממה נפשך, או מדין כהן או מדין אחד מבני החבורה. ומוכיחים התוס', **והשתא האיך יעשו כן, והא חזה ושוק** דשלמים **דאסורים לזרים אי אפשר לצלותן** יחד **עם** הקרבנות האלו שהם ספק **פסח** ספק שלמים, כיון שנכנס טעם מהחזה ושוק בשאר הבשר שאוכלם הזר[ב], ועל כרחך **צריך לחותכן** ולצלותן בנפרד, וא"כ **לא הוי הפסח מקולס**, דאין צולין אותו בשלמותו. **אלא** מוכח **דמשום הכי אין הפסח נפסל**, ואפשר לצלותו גם לא בשלמותו. **וכן תנא** בברייתא **לקמן** (דף עה.) **חתכו ונתנו על גבי 'גחלים'** ולא על גבי 'אש', **רבי אומר אומר אני, שזה הוי נמי צלי אש. ומשמע דחתכו לגמרי** ולא פסלינן משום דלא הוי מקולס, ומוכח דרק לכתחילה צריך להיות מקולס ואינו נפסל משום כך. **מיהו רש"י** לא סבר כן, **דפירש לקמן[ג] דחתכו** היינו **שלא הבדילו** לגמרי לכמה חתיכות, **אלא (צירמו) [חתכו][ד]** מעט **בשנים ושלשה מקומות** למהר צלייתו ולא חתכו לגמרי. ומשמע דלשיטתו אם חתכו לגמרי נפסל הפסח[ה].

[עד.] **כיצד צולין. ותוחבו לתוך פיו. אומר ר"י משה"ה תוחבו דרך פיו לפי שנותן הגס שבשפוד למטה כדי שלא יפול הפסח ואז הוי בית השחיטה למטה וקדייב דמא דרך שם: נחתך ממנו אבר אין זה מקולם. נראה לריב"א דמצוה לקלסו אבל משום הכי לא מיפסיל, מדאמר לקמן בפרק האשה (דף פח:) גבי ה' שנתערבו עורות פסחיהן ופריך והא איכא חד דלא נפיק ומשני משום דלא אפשר דהיכי נעביד, נייתי כל חד וניתנו אי דידי בעל מום הוה להוי האי פסח ואי לא להוי שלמים, הא איכא חזה ושוק, ופריך וניתי כל חד כהן בהדיה, והשתא איך יעשו כן והא חזה ושוק דאסורים לזרים אי אפשר לצלותן עם הפסח וצריך לחותכן ולא הוי מקולס אלא משום הכי אין נפסל. וכן תנא לקמן (דף עה.) חתכו ונתנו על גבי גחלים רבי אומר אומר אני שזה צלי אש משמע חתכו לגמרי, מיהו רש"י פירש לקמן חתכו שלא הבדילו אלא צירמו בשנים ושלשה מקומות: האי מוליתא שריא. פי' בקונטרס אע"פ שלא מלחו אלא לצלי. ולר"ת נראה דלצלי לא בעי מליחה כלל, דלא מיבעיא כשנצלה הבשר יפה יפה ונפלט כל הדם דשרי הבשר לאכילה, ואין צריך למלוח הבשר כלל קודם הצליה, והיינו משום דיותר מפליט הדם מהבשר ע"י כח האש מע"י המלח דמעשים בכל יום שמבשלים כבד אחר צלייתו, דיוצא דמו על ידי הצלייה, אע"פ שמחמירים שלא לבשלו אחר מליחתו, דחיישינן שלא יצא כל דמו במליחה, וחזינן דעל ידי כח האש יוצא הדם יותר מעל ידי מליחה. אלא אפילו אם לא נצלה הבשר כל צורכו דאז לא נפלט כל הדם על ידי הצלייה, גם כן סברינן דהבשר מותר באכילה, אע"ג דאמרינן בפ"ק דכריתות (דף ז: ודף כג.) דאיכא לאו בדם הנמצא באברים, דבדם הנפש דהיינו דם שבבית השחיטה שהנשמה יוצאה בו חייבין כרת על אכילתו, אבל דם הנמצא באברים יש בו רק איסור לאו לחד מ"ד. וכיון שלא נפלט כל הדם מהבשר אסור לאוכלו, אינו כן, דה"מ דיש לאו בדם האברים, דוקא כשפירש הדם מהאבר ויצא לחוץ, אבל כל זמן שהדם לא פירש ולא יצא לחוץ שרי, כדמוכח בפ' מפנין (שבת דף קכח.) דבשר טפל מותר לטלטלו משום דחזי לאומצא אלמא יכול לאוכלו בלא מליחה. ועוד דאמר בפ' כל הבשר (חולין דף קיא.) דכבד אחר שחלטוהו ברותחין או בחלא מותר לבשלו לפי שמצמיתין הדם בתוכו ואין מניחין אותו לפלוט, דקאמר התם רב הונא חלטי ליה בחלא ורב נחמן חלטי ליה ברותחין, סבר רב פפא קמיה דרבא למימר חלייה אסור, אמר ליה אי חלייה אסור איהו נמי אסור דכי היכי דפליט הדר בלע, אלא ודאי חלייה נמי שרי דמצמית הדם ואין מניחו לפלוט ואפ"ה שרי באכילה, ואין לאסור**

האי מוליתא שריא:

ב' שיטות אם צריך מליחה לצלי.

איתא בגמ' אמר רבה, 'מולייתא' פירוש עוף ממולא בחתיכות בשר שלא נמלחו כדין, מותר לצלותו ולאכלו ואין הדם שבחתיכות הבשר אוסר את העוף. **ופי' בקונטרס** דמותר לצלות העוף **אע"פ שלא** מלחו לחתיכות הבשר שבתוכו, **אלא** מליחה **לצלי**, כלומר מליחה קלה, ולא מליחה גמורה שמולחים בשר בשביל לבשלו בקדירה, ואין צריך מליחה גמורה קודם הצליה להוציא הדם, אלא מליחה קצת משום דכח האש גם כן שואב הדם. ואומרים התוס', **ולר"ת נראה דלצלי לא בעי מליחה כלל, דלא מיבעיא כשנצלה הבשר יפה יפה ונפלט כל הדם דשרי** הבשר לאכילה, ואין צריך למלוח הבשר כלל קודם הצליה, והיינו משום **דיותר מפליט** הדם מהבשר ע"י כח **האש מע"י המלח. דמעשים בכל יום שמבשלים** את הכבד **אחר צלייתו**, דיוצא דמו על ידי הצלייה, **אע"פ שמחמירים שלא לבשלו אחר מליחתו**, דחיישינן שלא יצא כל דמו במליחה, וחזינן דעל ידי כח האש יוצא הדם יותר מעל ידי מליחה. **אלא אפילו** אם **לא נצלה** הבשר כל צורכו דאז **לא נפלט כל הדם** על ידי הצלייה, גם כן סברינן דהבשר מותר באכילה, **אע"ג דאמרינן בפ"ק דכריתות** (דף ז: ודף כג.) **דאיכא לאו בדם הנמצא באברים**, דבדם הנפש דהיינו דם שבבית השחיטה שהנשמה יוצאה בו חייבין כרת על אכילתו, אבל דם הנמצא באברים יש בו רק איסור לאו לחד מ"ד. וכיון שלא נפלט כל הדם מהבשר אסור לאוכלו, אינו כן, דה"מ דיש לאו בדם האברים, דוקא כשפירש הדם מהאבר ויצא לחוץ, **אבל כל** זמן שהדם **לא פירש ולא יצא לחוץ שרי, כדמוכח בפ' מפנין** (שבת דף קכח.) **דבשר טפל** - שלא נמלח, **מותר לטלטלו** ואינו אסור משום מוקצה אף שעדיין דמו בתוכו, **משום דחזי לאומצא**, דיכול למצוץ הבשר. **אלמא יכול לאוכלו בלא מליחה** אף שלא יצא ממנו הדם, ורק דם שפירש מהבשר לחוץ אסור משום דם. ראיה נוספת דאין צריך למלוח הבשר קודם הצלייה. **ועוד, דאמרינן בפ' כל הבשר** (חולין דף קיא.) **דכבד אחר שחלטוהו ברותחין**, שנתנו עליו מים רותחין[ו], **או בחלא**, או נתנו עליו חומץ, **מותר לבשלו** אף שלא יצא הדם מהכבד, **לפי שמים רותחין וחומץ מצמיתין**, מחברין ומהדקין[ז] את **הדם בתוכו** - בתוך הבשר, **ואין מניחין אותו לפלוט** לחוץ. **כדקאמרינן התם רב הונא חלטי ליה בחלא**, חלט את הבשר בחומץ, **ורב נחמן חלטי ליה** לבשר **ברותחין. סבר רב פפא קמיה דרבא למימר חלייה אסור**, החומץ עצמו שחלטו בו הבשר אסור לשתותו כיון שנאסר מהדם שנפלט מהבשר. **אמר ליה אי** נאמר **דחלייה אסור**, א"כ **איהו נמי אסור**, הבשר עצמו ג"כ צריך לאוסרו, **דכי היכי דפליט** הבשר דם לחומץ **הדר בלע** הבשר מהחומץ את הדם המעורב בו, **אלא ודאי דחלייה נמי שרי**, והיינו משום דהחומץ **מצמית הדם ואין מניחו לפלוט** חוץ לבשר, **ואפ"ה**, שהדם מחובר בתוך הבשר **שרי** הבשר **באכילה**, וזאת משום דכל שלא פירש הדם לחוץ מותר הבשר באכילה ואין בו איסור דם. **ואין** לומר דיש **לאסור בשר צלי שלא נמלח**

ציונים והערות

א. ואין בזה משום נמנה על שני פסחים, כיון שרק קרבן אחד מהם הוא פסח והשאר הם שלמים. **ב. כתב** הצל"ח דאין להקשות דצלי אינו אוסר אלא כדי נטילה וא"כ יאכל הכהן החזה ושוק עם הכדי נטילה שאצלו. משום דבשמן אוסר כולו, וקרבן פסח אין מביאין כחושים משום 'הקריבהו נא לפחתיך'. וכעי"ז כתב להלן (עו: נמוסי' ד"ה נימא) דצריך להביא מן המובחר. וכן הקשו המנחת חינוך (מצוה ז ד"ה והנה) והפלתי (קה סקי"ל הוכח שם). ועי' רש"ש שהקשה דאפשר דמיירי בקרבן כחוש, ולהנ"ל מיושב. **ג. שם** ד"ה חתכו. **ד. גירסת** הב"ח. ולפנינו איתא 'צירמו'. פירוש חתך בבשר הפסח קצת ולא לגמרי. **ה. והתום'** שאנ"ן כתב דכך משמע מהירושלמי, דמיבעי אליבא דר' יוסי הגלילי דסבר נותן את כרעיו ובני מעיו לתוכו, חתך ממנו בשר וצלאו בו מהו, משמע דאם לא צלאו בתוכו פסול. **ו. גי'** מהר"ם אלא 'כמליחת צלי'. **ז. דחליטה** אינה אוסרת וגם אינה מחמצת כשנתנוהו על גבי חטה או קמח. ופסק השו"ע (סי' תנד ס"ג) דבזמן הזה אין בקיאין בשיעור חליטה וכל מין חליטה אסור. **ח. עי'** רש"י חולין (מז. ד"ה נומח).

קודם הצלייה **ולא נצלה הבשר כל צורכו, משום שמחמת כח האש הדם נפרש מבפנים** בתוך הבשר **מצד זה לצד זה**, והוי דם שפירש דאסור משום דם. כיון **דמה שיוצא לחוץ משרק שריק**, מתחלק ונופל חוץ לבשר, **ומה שנשאר בפנים הבשר, אע"פ שפירש** בתוך האברים **מצד זה לצד זה, לא הוי כדם האברים שפירש** ואין בו איסור דם, **והראיה, דהא איכא מאן דאסר במסכת חולין** (דף קיג.) **לאכול ככר שחתך עליה בשר, מפני דם הבשר** שיצא מהבשר בשעת החיתוך **ונכנס לתוכו**, לככר, **ואפילו הכי משמע דהבשר עצמו מותר באכילה אע"פ שלא יצא כל דמו**, ואין חוששין לאוסרו משום שפירש הדם בתוך הבשר מצד זה לצד זה[ט].

ומקשים התוס' **ודבר תימה הוא לשיטת רש"י** דצריך למלוח הבשר קצת קודם הצליה, **דמה מועלת מליחה מועטת לצלי, דהרי אין הבשר יוצא מידי דמו עד שימלחנו יפה יפה**, ומה מועיל זה שמולחו קצת קודם הצליה. ומחמת תמיה זו חולקים התוס' ארש"י ואומרים, **אלא ודאי לא בעי מליחה כלל** קודם הצליה. **וכן קבל ר"י מר"ת. והא דאיתא בהקומץ רבה** (מנחות כא.) **גבי מליחת קדשים**, דילפינן מקרא ד'וכל קרבן מנחתך' במלח תמלח' דצריך למלוח איברי הקרבן קודם הקטרתו, דקאמרינן **כיצד** הוא עושה, **מביא את האבר ונותן עליו מלח בצד אחד וחוזר והופכו ונותן עליו מלח בצד השני ומעלהו** על המזבח. **ויש דגרסו בגמ'** (סט) **בתר הכי, אמר אביי 'וכן לצלי'**. פירוש דכך צריך להיות אופן מליחת הבשר להוציא את הדם קודם צלייתו. אומרים התוס' **דלא גרסינן** וכן **'לצלי', אלא וכן לקדירה**, דכך צריך להיות אופן מליחת הבשר להוציא את דמו קודם שמבשלו בקדירה, אבל קודם הצלייה אין צריך מליחה כלל'. **וכן כתובה האי הגירסא ברוב הספרים. והא דאמרינן בפרק קמא דביצה** (ט.) **ושוין שמולחין עליו**, על עור בהמה ביו"ט **בשר 'לצלי'**, ואין חוששין שיפול קצת מלח על העור ויש בזה משום מעבד כיון שהוא מליחה מועטת. **לאו משום דהבשר בעי מליחה** קודם הצלייה מדינא, **אלא שמנהג** העולם **למולחו** קודם צלייתו, ואמרינן דמותרת מליחה זו על העור שהופשט ביו"ט. **והא דאמרינן בפרק כל הבשר** (חולין קיג.), **רב ששת מלח גרמא גרמא**, כל חתיכת בשר בפני עצמו ולא מלח את כל החתיכות יחד, ומקשינן **תרי מ"ט לא**, מדוע לא מלחם יחד, אי נימא **משום דהדם פריש מהאי חתיכה ובלע האי חתיכה**, חד נמי בחתיכה אחת נמי **פריש הדם מהאי גיסא** מצד אחד **ובלע האי גיסא**, הצד השני של החתיכה. ומפרשים התוס' **דפריש מהאי גיסא דקאמרינן, היינו שפירש הדם לגמרי לחוץ, אבל דם שפירש מבפנים**, בתוך החתיכה מצד אחד לצד השני, **שרי כדפרישית**, דדם האברים אע"פ שפירש בתוך האברים מצד זה לצד זה אין בו איסור דם[י].

סיכום: דעת רש"י דצריך למלוח הבשר קצת קודם הצלייה. ודעת ר"ת דלא בעי מליחה כלל דכח האש עדיף מכח המלח, ואפילו אם לא נצלה הבשר כל צורכו מותר, דדם שפירש בתוך החתיכה מצד זה לצד זה אין בו איסור דם. ומפרשים לפ"ז הגירסא במנחות גבי מליחת קדשים.

כבולעו כך פולטו:

צלי שלא נמלח ולא נצלה כל צורכו משום שמחמת האש הדם נפרש מבפנים מצד זה לצד זה, דמה שיוצא לחוץ משרק שריק ומה שנשאר בפנים אע"פ שפירש מצד זה לצד זה לא הוי כדם האברים שפירש דהא איכא מאן דאסר במסכת חולין (דף קיג.) לאכול ככר שחתך עליה בשר מפני דם הבשר שנכנס לתוכו ואפילו הכי משמע דבשר עצמו מותר אע"פ שלא יצא כל דמו. ודבר תימה הוא לרש"י מה מועלת מליחה מועטת לצלי דאין הבשר יוצא מידי דמו עד שימלחנו יפה יפה אלא ודאי לא בעי מליחה כלל, וכן קבל ר"י מר"ת. ובהקומץ רבה (מנחות כא.) **גבי מליחת קדשים דקאמר כיצד עושה, מביא את האבר ונותן עליו מלח וחוזר והופכו ונותן עליו מלח ומעלהו, ויש דגרס בתר הכי אמר אביי וכן לצלי, לא גרס לצלי אלא וכן לקדירה וכן כתוב ברוב ספרים. והא דאמר בפרק קמא דביצה** (ט.) **ושוין שמולחין עליו בשר לצלי, לאו משום דבעי מליחה אלא שמנהג למולחו. והא דאמר בכל הבשר** (חולין קיג.) **רב ששת מלח גרמא גרמא, תרי מ"ט לא משום דפריש מהאי ובלע האי חד נמי פריש מהאי גיסא ובלע האי גיסא, דפריש מהאי גיסא דקאמר היינו שפירש לגמרי לחוץ אבל מבפנים שרי כדפרישית:**

כבולעו כך פולטו. בפ' כל הבשר (חולין קיג.) **שרי כבדא עילויה בישרא בדיעבד משום דדם מישרק שריק, התם לא שייך להזכיר כלל טעם של כבולעו כך פולטו שהדם נופל שם מבחוץ ושריק ואינו נבלע, ומטעם כבולעו כך פולטו נמי לא הויא שריא התם גבי כבד אלא בדיעבד, ואע"ג דבא למישרי הכא גבי פסח לכתחלה אע"ג דבני מעיו בתוכו ואיכא נמי כבד, גבי פסח לא רצו להחמיר משום דכתיב** (שמות יב) **ראשו על כרעיו ועל קרבו, ואפילו מאן דאסר בכבדא עילויא בישרא לא קשה ליה מתניתין דפסח דמדרבנן אסור ובפסח לא החמירו. אי נמי הוא יעמיד כגון שמלח בני מעים מליחה גמורה דאפילו לקדירה מתירו ר"ת על ידי מליחה גמורה, ואפילו לפי מנהג העולם שאין מבשלים כבד על ידי שום מליחה, מכל מקום כיון דנמלח כמליחת קדירה נתמעט דמו ולא אסר טפי משאר בשר שלא נמלח דבשרא על גבי בשרא שרי לכתחלה לכולי עלמא. ויש ללמוד היתר במולייתא אפילו נמלח בשר** כבד שנמלח על גבי בשר שלא נמלח.

ואומרים התוס' **ויש ללמוד היתר בצליית מולייתא** דמותר באכילה **אפילו אם נמלח הבשר החיצון ושהה במלחו כדי שיעור מליחה**, וחתיכות בשר יפרשו אימתי אמרינן כלל זה.

איתא בגמ' דסבר רבה דמותר לצלות 'מולייתא', דהיינו עוף ממולא בחתיכות בשר שלא נמלחו ולאכלו, ואין הדם שבחתיכות הבשר אוסר את העוף, משום דכמו שהבשר בולע את הדם כך פולטו שוב לחוץ וחום האש שואבו. והוקשה להתוס' **דבפ' כל הבשר** (חולין קיג.) **שרי**[יב] לצלות **כבדא עילויה בישרא**, להניח כבד על גבי הבשר דוקא **בדיעבד**, ומפרשינן שם הטעם **משום דדם** שיוצא מהכבד מישרק שריק, מחליק ונופל לתוך האש ולא נבלע בבשר שתחתיו. וקשה, דמדוע לא מתירין לצלות כך לכתחילה מטעם דכבולעו כך פולטו כדאמרינן הכא. ומיישבים, **דהתם לא שייך להזכיר כלל הטעם של כבולעו כך פולטו**, משום **שהדם נופל שם** מבחוץ על הבשר ושריק, ומחליק לתוך האש, **ואינו נבלע** בבשר כלל. **ומהטעם דכבולעו כך פולטו** אם היה שייך לומר כן, **נמי לא הויא שריא התם גבי כבד** שנצלה על גבי הבשר **אלא בדיעבד**[יג], דרק הכא גבי 'מולייתא' בחתיכות בשר שלא נמלחו מתירין לכתחילה מטעם דכבולעו כך פולטו, משא"כ גבי כבד שהוא מלא דם לא התירו לצלות כך לכתחילה מטעם זה. **ואע"ג** דתנא דמתניתין **בא למישרי הכא גבי פסח** לצלות גוף הפסח **לכתחלה, אע"ג דבני מעיו כנוס בתוכו ואיכא נמי כבד** בתוך הבשר, היינו דוקא **גבי פסח לא רצו להחמיר** דיצטרך להוציא את הכבד ולצלותו לבדו, **משום דכתיב** גבי צליית הפסח (שמות יב ט) **'ראשו על כרעיו ועל קרבו'**, היינו דצולין הכל וגם דהכבד בכלל[יד]. **ואפילו מאן דאסר גבי כבדא עילויא בישרא** לצלותן כך, **לא קשה ליה** ממתניתין **דפסח** דצולין את הפסח עם הכבד בתוכו לכתחילה, משום דרק **מדרבנן אסור** לצלות כבד על גבי הבשר, **ובצליית הפסח לא החמירו** רבנן בזה[טו]. **אי נמי, הוא**, היינו המ"ד דאוסר לצלות כבד על גבי הבשר, **יעמיד** משנתינו דמיירי **כגון שמלח בני מעיים** של הפסח **מליחה גמורה**, דיצא הדם מהכבד ומותר לצלותו לכתחילה על גבי הבשר. **דאפילו לבשלו בקדירה מתירו ר"ת על ידי** שנמלח הכבד קודם **מליחה גמורה, ואפילו לפי מנהג העולם שאין מבשלים כבד על ידי שום מליחה**, כלומר אף אם נמלח מקודם מליחה גמורה, **מכל מקום כיון דנמלח כמליחת קדירה נתמעט דמו, ולא אוסר טפי משאר חתיכות בשר שלא נמלחו, דהרי בשרא על גבי בשרא שרי לכתחלה** לצלותן כך **לכולי עלמא**, וה"ה דמותר לצלות כבד שנמלח על גבי בשר שלא נמלח.

סיכום: דעת רש"י דצריך למלוח הבשר קצת קודם הצלייה. ודעת ר"ת דלא בעי מליחה כלל דכח האש עדיף מכח המלח, ואפילו אם לא נצלה הבשר כל צורכו מותר, דדם שפירש בתוך החתיכה מצד זה לצד זה אין בו איסור דם. ומפרשים לפ"ז הגירסא במנחות גבי מליחת קדשים.

ציונים והערות

ט. ואף שהדם עצמו שפירש ממקום למקום אסור, כדנפסק בטוש"ע (יו"ד סי' קז ס"ח), דדם שפירש ממקומו ונתעורר לצאת ונבלע במקום אחר הוי כדם האברים שיש בו לאו. ולעצם הוכחת התוס', כתב המהרש"א דלהמפרשים שפירשו בחולין (סט) דמיירי שהבשר נצלה כל צרכו, אין ראיה מהתם, דהרי הבשר מותר משום דיצא כל דמו והכחר אסור משום מראית העין. **י. וכן** שיטת התוס' בחולין (ד"ה וגפנין). **והתוס' בכריתות** (סט ד"ה וכן לקדירה) **הביאו גי' רבינו גרשם וכן 'לצלי', וכתבו שכן דעת רבינו חננאל דבשר לצלי צריך מליחה. ועי' לשון הרמב"ם** (מאכלות אסורות פי"ו ה"ג) **דכל דיני מליחה היינו לבשר שצריך לבשלו, אבל לצלי 'מולח' וצולה מיד. וכתב המגיד משנה** (שם), **שנראה דעתו דצריך מליחה** לצלי, **והביא שכן דעת הראב"ד. והלחם משנה** (שם) כתב דאינו מוכרח. ע"ש. **יא. עי'** רעק"א שתמה, דהרי התם החשש הוא שהדם ילך למקום אחר והמלח לא יפליטו, וא"כ כשבישלו אח"כ יצא הדם ויאסור. ע"ש מה שכתב ליישב בדרך פלפול. **יב. גירסת** הב"ח 'שרינן'. **יג. עי'** שפת אמת. **יד. עי'** שפת אמת דלשיטת ר"ת דעל ידי מליחה גמורה מותר אפילו לבשלו בקדירה, א"כ מדוע לא החמירו גבי פסח דהרי יש תקנה במליחה. **טו. הקשה** המהרש"א, דא"כ איך מייתי ראיה מפסח לצליית מולייתא, דילמא דוקא בפסח לא החמירו אפילו בכבד. ומיישב דכיון דגבי פסח ליכא איסורא אפילו בכבד, מסתברא דבחולין אין להחמיר לגבי הבשר.

החיצון ושהה כדי מליחה והפנימי לא נמלח, מדמייתי ראיה מטפילת בר גוזלא דשרי מטעם כבולעו כך פולטו אע"פ שמעשים בכל יום שאוסרים בשר שנפל בציר ומלח שנפלט ואין מותר אפילו בצלי, ועדיפא מינה היה אוסר ר"ת תרנגולת שנמלחה בקערה אף על פי שלא שהתה שם שיעור צלייה ולא פלטה אפילו חצי דמה, דלא מפליג רבא גבי אין מולחין בשר אלא בכלי מנוקב בין שהה הרבה לשהה מעט:

[עד:] **שאני לב דשיע. נראה דכל שכן דמבחוץ הוא יותר שיע. ונראה לריב"א דדוקא לגבי דם דסמיך דמסתמא אפילו לא נפלט ממנו כלום נמי אסור דלא מפליג רבא גבי אין מולחין בשר אלא בכלי מנוקב בין שהה הרבה לשהה מעט. ואפילו הכי נראה דאם נפלט ממנו כלום אסור דלא פלטי שמקום מושבם יבש בתנור. על כן נראה דהיינו מה שרגילים לטוח בעיסה שבלילתה רכה ורגילים לעשות סביב קורקבנים ובני מעיים שמשימין אותם בשפוד וטחין סביבותן בעיסה רכה כעין פרפיי"ש:**

מאן דאסר אפילו פומיה לתחת. אף על גב דאמרינן לעיל שאני בית שחיטה דמחלחל ושרי אף על גב דלא אמרינן כבולעו כך כדלעו. שאני התם שהחלל רחב ביותר ולא דמי לפומא דמולייתא: וכן ביעי. פי' בקונטרס דאסמיקו. ובחנם פי' כן בולע מדמו על ידי הבישול ונאסר, ולב שלא קרעו וצלאו מותר, דכרבה פסקינן בסמוך דמולייתא שלא נמלח הבשר שבתוכו וצלאו כך שריא, דאמרינן כבולעו כך פולטו[כג].

הפנימיים שממולא בתוכו לא נמלחו[ט]. מהא דמייתי הש"ס ראיה דאמרינן כבולעו כך פולטו מטפילת בר גוזלא, עוף שלא נמלח שעטפו אותו בבצק ואפאו בתנור, דשרי מטעם כבולעו כך פולטו, דכמו שבלע הבצק את הדם שיצא מהעוף כך פולטו שוב לחוץ ולא נאסר, וא"כ ה"ה בצליית מולייתא שלא נמלח הבשר שבתוכו מותר, משום דכמו שבולע הבשר החיצון את הדם שנפלט מהבשר הפנימי כך גם פולטו לחוץ[י]. ואע"פ שמעשים בכל יום שאוסרים בשר שנפל בתוך ציר ומלח שנפלט מבשר אחר בשעת המליחה יחד עם הדם, ואין מותר בשר זה אפילו בצלייה, כיון שהבשר בלע מהדם שנפלט מהבשר השני ואינו יוצא אפילו על ידי צלייה, ולא אמרינן בזה כבולעו כך פולטו, ועדיפא מינה מצינו שהיה אוסר ר"ת תרנגולת שנמלחה בקערה שאינה מנוקבת, אף על פי שלא שהתה שם שיעור צלייה ולא פלטה אפילו חצי דמה, סבר דנאסר הבשר ואסרה לאוכלה אפילו על ידי צלייה, ולא סבר בזה דאמרינן כבולעו כך פולטו, והיינו משום דלא מפליג רבא[יא] גבי הא דשנינו אין מולחין בשר אלא בכלי מנוקב, בין שהה הבשר הרבה בכלי ובלע שוב את הדם שיצא ממנו על ידי המליחה ונאסר, לשהה מעט ולא נבלע הדם שוב בבשר, ובכל אופן סבר דהבשר אסור באכילה. אעפ"כ בצליית 'מולייתא' שלא נמלח הבשר הפנימי, מוכח בסוגיין דאמרינן כבולעו כך פולטו ומותר[יב].

אוצר התכמה

סיכום: פירשו דבצליית כבד על גבי הבשר לא שייך הטעם דכבולעו כך פולטו כיון דהדם מתחלק ואינו נבלע, ובכבד שהוא מלא דם לא היו מתירין לכתחילה מטעם דכבולעו כך פולטו, ומוכיחין דמותר לצלות מולייתא אפילו אם הבשר הפנימי לא נמלח.

שאני לב דשיע:

יפרשו דדוקא גבי דם אמרינן כן.

בגמ' מייתינן ראיה דאמרינן כבולעו כך פולטו,

ממתניתין דקתני דלב צריך לקורעו שתי וערב ולהוציא את דמו, ורק אח"כ מותר לבשלו, ואם לא קורעו קודם הבישול יכול לקורעו גם לאחר בישולו, ולא אמרינן דנבלע הדם בבשר הלב ונאסר הבשר, משום דכמו שנבלע בבשר כך גם נפלט ממנו ולא נאסר. ודחי הש"ס שאני לב דשיע, חלק[ג] ואינו בולע, ואין מכאן ראיה דאמרינן כבולעו כך פולטו. ואומרים התוס' **ונראה** דכל שכן דהלב **מבחוץ הוא יותר שיע** - חלק, ואם נפל דם על הלב מבחוץ לא נאסר הלב דהוא חלק ואינו בולע[יג]. **ונראה לריב"א דדוקא לגבי דם דסמיך**, עב, **אמרינן** דמחמת שהוא עב לא נבלע בבשר הלב **דשיע**, חלק, אלא מתחלק ונופל לחוץ, **אבל לענין שמנונית דאיסורא** שנטף עליו או נתבשל עמו **לא** אמרינן כן, משום דשומן **מפעפע** בתוך בשר הלב **ולא אמרינן** בזה **חלק** - חלק ואינו בולע. **ולהכי גבי** מתניתין **דלב** קורעו וכו', **לא קתני שלב אוסר** דבר אחר שנתבשל עמו, **ואינו נאסר** מאיסור אחר שנתבשל עמו, **כדקתני** במתניתין[יד] **גבי כבד** שהוא פולט הרבה דם, דהוא רק אוסר בשר אחר שנתבשלו עמו ואינו נאסר מאיסור שאצלו, כיון שהוא טרוד לפלוט ואינו בולע. דלב נאסר משמנונית איסור שאצלו. **והתם** בכבד, **טעמא לאו משום** דהכבד **שיע** - חלק, **אלא** הטעם הוא דהכבד מלא דם **ואיידי שהיא טרודה לפלוט** דמה **לא בלעה** מהאיסור שאצלה. **ומיהו אור"י בשם ר"ת, דהא דמסקינן הכא שאני לב דשיע** ואינו בולע, **דיחויא בעלמא הוא**, דאין להוכיח מכאן דאמרינן כבולעו כך פולטו, ובאמת אף הלב שנבלע בו הדם כך גם נפלט ממנו ולא נאסר, משום **דשאני** פסח שצולהו בשפוד באופן שמקום **בית שחיטה דמחלחל** שהוא חלול, למטה, והדם זב דרך שם לחוץ ולא נבלע בפסח, ולכן **שרי אף על גב דלא אמרינן כבולעו כך פולטו.** וא"כ מאי שנא מולייתא דגם אם הפתח למטה אסור. ומיישבים, **שאני התם שהחלל** במקום בית השחיטה **רחב ביותר** והדם יכול לזוב דרך שם, **ולא דמי לפומא דמולייתא** שהוא פתח קטן ואין הדם זב דרך פתח זה לחוץ, אלא נבלע בבשר החיצון ונאסר.

טפלו ליה בר אווזא:

יבארו ב' פירושים בתיבת 'טפלו'.

בגמ' מייתינן לעובדא דרבא איקלע לבי ריש גלותא וטפלו ליה בר אווזא, פירוש עטפו בשר שלא נמלח בבצק ואפאו בתנור וכבדוהו במאכל זה, ולא אמרינן דנבלע הדם בבצק ונאסר המאכל, משום דכמו שנבלע בבצק כך גם נפלט ממנו ולא נאסר. **פירש בקונטרס דהיינו פשטיד"א**, שהוא מאכל בשר עטוף בבצק. **ואומר ר"ת וריב"א דלשון 'טפל' לא משמע הכי**, דיותר משמע דהיינו 'טיחה', משיחה, **כמו בנות עשירים** שצמח להן שערות ונראות כאילו הגיעו לפרקן והן לא הגיעו לכלל שנים ומתביישות מכך, היו 'טופלות' **אותן**, 'מושחות' את השערות **בסולת** (לעיל דף מג.) ומשיר את השער. **ועוד דבפשטיד"א לא אמרינן כבולעו כך פולטו**, כיון דחזינן דהבצק **לא פלטי** כלום שהרי מקום מושבם יבש בתנור, ואין שם שום לחלוחית שומן וכדומה. ולכן חולקים התוס' ארש"י ואומרים, **ועל כן נראה** ד'טפלו' היינו **מה שרגילים לטוח** - למרוח **בעיסה שבלילתה רכה, ורגילים לעשות** מאכל זה **סביב קורקבנים ובני מעיים**[כד], **שמשימין אותם בשפוד וטחין סביבותן בעיסה רכה כעין פרפיי"ש**, ורק כשהבשר עטוף בעיסה רכה אמרינן כבולעו כך פולטו, וכמו שנבלע הדם בבצק כך גם נפלט ממנו ולא נאסר, משא"כ בשר שעטוף בבצק עבה לא אמרינן כבולעו כך פולטו ונאסר הבצק.

מאן דאסר אפילו פומיה לתחת:

יפרשו דבמולייתא אין הדם זב מהפתח לחוץ.

איתא בגמ' דמאן דאסר לצלות 'מולייתא', עוף ממולא בבשר שלא נמלח, אוסר אפילו אם פתח ה'מולייתא' למטה, שהדם מהבשר הפנימי יכול לזוב לחוץ ואינו נבלע בבשר החיצון. והוקשה להתוס', **ואף על גב דאמרינן לעיל** דאין ראיה מהא דצולין את הפסח יחד עם כריעו ובני מעיו בתוכו דאמרינן כבולעו כך פולטו, ולכן אין הפסח נאסר מהדם שנפלט מהבשר שבתוכו, דכמו שנבלע בבשר החיצון נבלע בבשר הפנימי, ומשום הכי אין הדם יכול לזוב דרך שם, **ולא דמי לפומא דמולייתא** שהוא פתח קטן ואין הדם זב דרך פתח זה לחוץ, אלא נבלע בבשר החיצון ונאסר.

וכן ביעי:

יפרשו דקאי אקרום שמקיף הביצה.

איתא בגמ' דביצי זכר דינם כבשר, **ופי' בקונטרס** דהיינו ביצי זכר **דאסמיקו**, שהאדימו מדם שנצרר בהם מחמת מכה או דבר אחר, שדינו כבשר שהאדים מדם שנצרר בו, דאם רוצה לבשלם בקדירה אין המלח מוציאו אלא משא"כ התם נאסר כבר ושוב אינו פולט. ועוד, דודאי כל שנבלע על ידי צלייה שפיר יפלוט באותו הצלייה, משא"כ בליעה שעל ידי כבישה לא יפלוט בצלייה.

ציונים והערות

טז. דהשתא החיצון אינו פולט דם שלו וא"כ לא יפלוט ג"כ הדם שנבלע בו מהבשר הפנימי. מהרש"א. **יז. הקשה** הרעק"א, דלמאי דתקנו דבמונח בשר תפל אצל מליח דמותר התפל אח"כ על ידי מליחה או צלי, דאידי דיפלוט דם דידיה יפלוט דם דאחרינא, א"כ איך מוכח ממתניתין דאמרינן כבולעו כך פולטו, דילמא הטעם הוא משום דאידי דיפלוט דם דידיה יפלוט דם דאחרינא. **יח. בחולין** (קיג.) איתא 'שמואל'. **יט. וטעם** החילוק ביאר השפת אמת, דבמולייתא פולט מיד בעת שבלע, משא"כ התם נאסר כבר ושוב אינו פולט. ועוד, דודאי כל שנבלע על ידי צלייה שפיר יפלוט באותו הצלייה, משא"כ בליעה שעל ידי כבישה לא יפלוט בצלייה. **כ. מלשון** הכתוב (ישמקג טז ד) לא רחצת 'למשעי'. רעק"א. **כא. עי'** מהרש"א דהיינו אפילו לבשלו בקדירה. **כב. תרומות** (פ"י מ"ח) הובא בחולין (שם). **כג. ועי'** תוס' בחולין (קט. ד"ה הלב) שפירשו כך. **כד. בתוס'** שאנ"ן איתא של תרנגולת בפורים.

אם יחתוך קצת במקום צרירות הדם, ולצלי אין צריך כלום. ואומרים התוס' **ובחנם פי' כן, משום דנראה יותר כפירוש רבינו חננאל, דאיכא עלייהו** על **הביצים קרמא דאסור משום דמא**, קרום האסור משום דם, **כדאמרינן בגיד הנשה** (חולין נג.) ה' קרמי הוו, חמש קרומים אסורים יש בבהמה, שלשה מהם אסורים משום חלב, ושנים אסורים משום דם, **דביעי** כו' הקרום שעל ביצי זכר ושעל המוח אסורים **משום דמא**. ואמרינן הכא דביצי זכר שיש עליהם קרום זה[כה] צריכין לחותכן קודם שמבשלן בקדירה, ולצלי אין צריך כלום.

משום דפירש רבינו חננאל דאיכא עלייהו קרמא דאסור משום דמא כדאמרינן בגיד הנשה (חולין נג.) **ה' קרמי הוו דביעי כו' משום דמא:**

אסמיק חלייה אסור. פירש בקונטרס מוהל היוצא ממנו כשחותכו ולא גרסינן הוא וחלייה. וקשה לר"י דהיכי דמי אי נצלה בשר כל צרכו אף המוהל מותר, דלא גרע ממלחיה דאמרינן לעיל דאפילו לקדירה שפיר דמי, ואי לא נצלה כל צרכו אמאי בשר מותר מדלא גריס הוא משמע דבעי למימר דבשר שרי, ותימה למה יהא מותר מדאכתי לא פירש הדם, וכי שוהה בתוכו עד דאסמיק נעקר ממנו הדם ונפלט לתוכו, והיינו דקאמר אומצא דאסמיק שנשתהה בחומץ עד דאסמיק הוא וחלייה אסור אבל אי לא אסמיק שרי, וההיא דכל הבשר בדלא אישתהי, ורבינא כי לא אסמיק נמי חלייה אסיר סבירא ליה אפילו לא אישתהי בגו חלא אלא פורתא הוא נפלט מחמת השורייקי מיהו לא כ"כ שתהא הבשר נאסר בפליטה מועטת כזו, ורב אשי מגמע גמועי כמסקנא דכל הבשר דחלייה נמי שרי:

[עה.] **וגרפו ואפה בו את הפת מהו. תימה לריב"א, מאי קבעי, הא קתני סיפא בישלה ע"ג גחלים דברי הכל מותרת. ואפי' למאן דמוקי התם בגחלים עוממות. לא גרע חומו מחום חרס התנור דכבד שחלטוהו ברותחין או בחומץ מותר** לבשלו אח"כ אף שלא יצא הדם מהכבד, לפי שהם מחברין ומהדקין את הדם בתוך הבשר ואינו נפלט יותר לחוץ. ואמרינן דגם החומץ מותר, דאם נאמר דהחומץ אסור גם הבשר יש לאסור, כיון שהבשר בולע שוב מהחומץ את הדם המעורב בו. **ועוד, דהתם משמע שהחלא מצמית**, מחבר את הדם בתוך הבשר **ולא מפליט** את הדם מהבשר לתוך החומץ. ודלא כדפירש רש"י ד'חלייה' היינו חומץ שהדם נסחט לתוכו[כט].

ומשום האי קושיא אומרים התוס' **ונראה לר"י, כמו שפירש ריב"א בשם ה"ג דבבשר חי איירי, ומנהג בני אדם הוא דכשנותנים בשר חי לתוך החומץ ואינו שוהה בתוכו לא מפליט** הבשר מידי **ונצמת הדם בתוך הבשר, ולכן הכל מותר משום דאכתי לא פירש הדם** לחוץ, ודם שלא פירש מותר, **וכי שוהה הבשר בתוכו** - בתוך החומץ **עד דאסמיק, נעקר ממנו הדם ונפלט לתוכו, לתוך החומץ, והיינו דקאמרינן בגמ' אומצא, בשר חי דאסמיק**, דהיינו **שנשתהה בחומץ עד דאסמיק הוא וחלייה** גם הבשר וגם החומץ **אסור. אבל אי לא אסמיק הבשר שרי. וההיא דכל הבשר**, דכבד שחלטוהו בחומץ, מיירי **בדלא אישתהי הבשר בחומץ ונצמת הדם** בבשר ולא נפלט לחומץ, ולכן בין הבשר ובין החומץ מותר[לא]. **ורבינא** דסבר דכי **לא אסמיק הבשר נמי חלייה** - החומץ **אסיר, סבירא ליה דאפילו לא אישתהי הבשר בגו חלא** - בחומץ **אלא פורתא הוא נפלט מחמת השורייקי** צבע דם, כלומר שנפלט מהבשר לתוך החומץ מיעוט צבע דם. מיהו **לא** נפלט **כ"כ** דם **שתהא הבשר נאסרת בפליטה מועטת כזו. ורב אשי דמגמע גמועי**, היה שותה חומץ זה שהבשר נשרה בתוכו, היינו **כמסקנא דהסוגיא בפרק כל הבשר דחלייה נמי שרי.**

סיכום: שיטת רש"י בלשון א, ד'אומצא' דאסמיק היינו בשר חי שהאדים מדם שנצרר בו מחמת מכה או דבר אחר, דהמוהל היוצא ממנו כשחותכו אסור והבשר מותר. ומקשים התוס' דאי לא נצלה הבשר כל צרכו מדוע הבשר מותר. ולשון ב' פירש רש"י, דחולטים את הבשר בחומץ אחר צלייתו. וגם ע"ז מקשים מאי נפק"מ בין החומץ לבשר. ושיטת התוס' דכשנותנים בשר חי לתוך החומץ ואינו שוהה בתוכו נצמת הדם בתוך הבשר והכל מותר, ואם שהה הבשר בתוכו עד דאסמיק נפלט הדם לחומץ, ושניהם אסורים.

וגרפו ואפה בו את הפת מהו:

יפרשו דחלוק תנור שגרפו מחום גחלים.

בגמ' מיבעי למ"ד בברייתא דלעיל[לב] דפת שנאפתה בתנור שהסיקוהו בקליפי פירות ערלה[לג] הפת אסורה, מה דין פת שנאפתה בתנור שהסיקוהו בקליפי פירות ערלה וגרף את הגחלים, ואח"כ אפה בו הפת. ומסקינן דהפת מותרת. מקשים התוס' **ותימה לריב"א, מאי קבעי** הש"ס, **והא קתני בסיפא** דההיא ברייתא, **בישלה ע"ג גחלים** של ערלה **דברי הכל מותרת.** וא"כ כל שכן דאם גרף לגמרי את הגחלים מהתנור דהפת שנאפתה בו **מותרת. ואפי' למאן דמוקי** בברייתא דהתם דמיירי שאפה הפת **בגחלים עוממות**, גחלים כבויות[לד], ולכן הפת מותרת, וא"כ אפשר דתנור שגרף בו את הגחלים חומו גדול יותר מגחלים כבויות והפת שנאפה בו אסורה. אינו כן, משום **דלא גרע חומו דגחלים כבויות מחום חרס התנור שגרפו**, ואם מצינו בפת שבישלה

ציונים והערות

כה. עי' מאירי, שנראה בם מוטין אדומים לאחר שלשים יום. **כו. מאירי. כז. וביאר** המהרש"ל דאין לומר דהא דמותר לעיל היינו משום דחותכין הבשר. דלא בעו חתיכה אלא משום שכח המלח יכנס בכולו, משא"כ כשנצלה כל צורכו אין צריך כלום. **כח. ע"א** ד"ה האי. **כט. הקשה** המהרש"א, אולי היכא דאסמיק נפלט יותר אף בחומץ. והשפת אמת מיישב, דכיון דטבע החומץ להצמית, א"כ אדרבא כשאסמיק צריך יותר כח להוציא הדם שנתיבש במקום המכה, וודאי לא יצא על ידי החומץ. ועי' תוספות רי"ד שהקשה אשיטה זו עוד, דכיון דנצלה באש ומותר באכילה, למה יאסר החומץ שחולטין אותו בו. **ל. עי'** תוספות רי"ד שביאר כעי"ז, דדרך בני אדם כשרוצים למלוח בשר להתקיים לזמן מרובה, מכניסין אותו לתוך מים ומלח והבשר שואב תוך המליחות ומתקיים לזמן מרובה, וכיון שאין מולחין את הבשר אלא ע"ג כלי מנוקב, שכל דם היוצא מחמת המליחה יצא ולא יחזור ויבלע בו, וזה שרוצה להניחו בתוך מי מלח, אם הכלי נקוב יצאו כל המים, ואם אינו נקוב יאסור הבשר שיפלוט הדם ויחזור ויבלענו, ולכן צומתין אותו בחומץ עם מלח, והחומץ צומתו ואינו מניח דמו לצאת, ונותן אף בכלי שאינו מנוקב. ופירוש אומצא דאסמיק הוא וחלייה אסור. דאע"ג דחומץ כיון דאסמיק מפני רוב הדם אין כח בחומץ לצומתו שלא יצא הדם, אלא הדם יוצא וכיון שאינו מנוקב חוזר עוד ונבלע בו, ושוב אינו ניתר אפילו ע"י צלי שאין לך דבר שנאסר שיחזור ויותר, ואי לא אסמיק הוא וחלייה שרי, משום דיש כח בחומץ לצומתו שלא יפלוט דמו וכיון שלא פירש מותר. **לא. עי'** מהרש"א שדקדק בדברי הטור (יו"ד סי' סז) שמפרש גם כרש"י וגם כהתוס'. ועי' שפת אמת. **לב. דף** כו: **לג. קליפות** הפירות יש בהם גם כן איסור ערלה כהפרי עצמו, כדאיתא בברכות (לו:) דהוי שומר הפרי, וילפינן מקרא דוערלתם ערלתו 'את' פריו, את הטפל לפריו. **לד. אבל** בגחלים

ע"ג גחלים כבויות דהפת מותרת, ה"ה פת שנאפתה בתנור שגרף בו את הגחלים הפת מותרת, ומאי קמיבעי ליה בגמ'[לה]. ומיישבים ותירץ ר"י, דשאני גחלים שאין חומן בא מחמת השלהבת שהיתה בהן, אלא הן חמין מחמת עצמן ועפרא בעלמא הן, וכיון דאין חומן עכשיו מחמת קליפי הערלה ששרפן, לא נתבשל הפת על גבי איסור והפת מותרת, אבל חום התנור שגרפו, מחמת חום שלהבת האבוקה בא שהוא איסור גמור[לו], דהוא מחמת שריפת קליפי פירות ערלה, הילכך מיבעי ליה דאפשר דהפת שאפה בו נאפה מכח איסור והפת אסורה[לז].

מקשים התוס' ותימה לר"י, והא כיון דהפת אסורה כשנאפתה מחום האבוקה אסור שבא מאבוקה כנגדו[לח] וחום האבוקה מקליפי ערלה ששרפן, א"כ כשגרפו להתנור מגחלים מעצי ערלה ששרפן ואח"כ אפה בו את הפת נמי יהא אסור הפת, דהרי החום בא מכח איסור, ומאי קמיבעי בגמ', דאיזה סברא יש לומר להפך דהפת מותרת[לט]. ומיישבים ופי' ר"י, דאפילו כשנאפתה מחום שבא מאבוקה של איסור כנגדו לא אסורה הפת אלא מדרבנן, ולכן מיבעי בפת שנאפתה בתנור שגרפו האם הפת אסורה מדרבנן או לא. ואומרים התוס' דלא משמע כן בשמעתין, דמשמע דמיבעי האם הפת אסורה מדאורייתא. וגם, כלומר עוד ראיה דלא אמרינן דאסור רק מדרבנן, דא"כ לא הוה שייך לפלוגי לעיל גבי תנור שהסיקו בקליפי ערלה, אי יש שבח עצים בפת ונאסרה הפת מחמת שבח קליפי הערלה אי לא. דבאיסור דרבנן לא שייך לומר דנאסר בדיעבד.

שגרפו. ותירץ ר"י, שאני גחלים שאין חומן בא מחמת השלהבת אלא מחמת עצמן ועפרא בעלמא הן, אבל חום התנור שגרפו, מחמת חום שלהבת האבוקה בא שהוא איסור גמור, הילכך מיבעי ליה. ותימה לר"י, כיון דהפת אסור כשאבוקה כנגדו וחום אבוקה אסור, א"כ כשגרפו ואפה בו את הפת נמי יהא אסור הפת. ופי' ר"י, דאפילו כשאבוקה כנגדו לא אסור אלא מדרבנן. ולא משמע כן בשמעתין. וגם לא הוה שייך לפלוגי אי יש שבח עצים בפת אי לא. ובירושלמי דייק, כשהפסח נצלה בתנור והגחלים תחתיו, הלא חום התנור כמו כן מבשלו והוי צלי מחמת דבר אחר. ומפרש, כי איכא אש האש נוצח כח התנור והתנור מצרף חום הגחלים שלא יתפזר: אין לי אלא שנכוה באש מניין כו'. אע"ג דשחין ומכוה שוין לכל דבר, דשחין ומכוה מטמאים בשבוע אחד בשיער לבן ובפשיון, מ"מ נפקא מינה לענין צירוף, דשחין ומכוה אין מצטרפין: נכוה בגחלת בגפסים כו'. תימה, מה בין גפסיס רותח וסיד לחרסו של תנור, דאמרינן לעיל טעמא דכתב רחמנא צלי אש שני פעמים הא לאו הכי צלי אש קרינא ביה, והכא איצטריך סיד וגפסים רותח ריבוייא, אבל מאש לא הוה ידענא: הא לאו הכי גחלת לא איקרי אש. נראה לרשב"א דהוה מצי למימר גלי רחמנא במכוה וגמרינן מיניה, ולא איצטריך לשנויי בע"א אלא משום לשון אחרון דלעיל. מיהו תימה, אמאי לא משני דרבי אירי בגחלים לוחשות, והכא לא איצטריך לרבויי אלא עוממות דלא איקרי אש כדמוכח בסמוך. וי"ל,

סיכום: הקשו מאי בעי הש"ס דהפת אסורה, הא קתני בסיפא דהברייתא שם, בישלה ע"ג גחלים של ערלה דברי הכל מותרת. וא"כ כל שכן היכא שגרף את הגחלים לגמרי. ומיישבים, דגחלים חמין מחמת עצמן, ותנור שגרפו חם מחמת חום השלהבת שבא מכח האיסור. ומקשים דכיון דכשנאפתה מחום שבא מאבוקה כנגדו הפת אסורה, א"כ כשגרף התנור יהא הפת אסור, דהחום בא מכח איסור. ומייישבים, דאפילו באבוקה כנגדו אסור רק מדרבנן. אבל לא משמע כן בשמעתין. והביאו הירושלמי שמדייק גבי הפסח שנצלה בתנור וגחלים תחתיו מדוע לא נאסר הפסח שנצלה ג"כ מחום התנור ולא הוי 'צלי אש'. ומפרש, דכח האש גובר על חום התנור.

אין לי אלא שנכוה באש מניין כו':

יפרשו דנפ"מ לענין צירוף שיעור טומאה.

בגמ' מייתינן לברייתא דגבי גחלת או ברמץ או בסיד רותח או בגפסים, דהיינו מין סיד מסוים, וכל דבר הבא מן האש, דמיקרי ג"כ מכות אש ולא מכוה מחמת שחין. מקשים התוס' ותימה, ומה חילוק יש בין גפסים רותח וסיד לחרסו של תנור, דאמרינן לעיל גבי קרבן פסח טעמא דכתב רחמנא צלי אש שני פעמים ולכן ילפינן דצריך לצלות הפסח דוקא על אש ממש, אבל אם נצלה מחרסו של תנור לא מיקרי צלי אש, הא לאו הכי, אם לא כתבה התורה ב' פעמים 'צלי אש', הוה אמרינן דאם נצלה מחרסו של תנור ג"כ צלי אש קרינא ביה, והכא גבי טומאת נגעים איצטריך לסיד וגפסים רותח ריבוייא מיוחד מקרא, אבל מקרא דמכות 'אש' לא הוה ידענא, דגם סיד וגפסים רותח מיקרי 'אש', ומאי שנא מחרסו של תנור והרי שניהם חמין מכח האש, ומדוע בחרסו של תנור פשיטא להש"ס דמיקרי 'אש', וסיד וגפסים רותח לא פשיטא דמיקרי 'אש' ונשארו התוס' בתימה[מג].

19/06/2018 אחשוורוש

נכוה בגחלת בגפסים כו':

יקשו מ"ש סיד וגפסים מחרסו של תנור.

בגמ' מייתינן לברייתא גבי טומאת נגעים, דילפינן מקרא דכתיב ב' פעמים 'מכוה', דבין שנכוה באש ממש ובין שנכוה בגחלת או ברמץ או בסיד רותח או בגפסים, דהיינו מין סיד מסוים, וכל דבר הבא מן האש, דמיקרי ג"כ מכות אש ולא מכוה מחמת שחין. מקשים התוס' ותימה, ומה חילוק יש בין גפסים רותח וסיד לחרסו של תנור, דאמרינן לעיל גבי קרבן פסח טעמא דכתב רחמנא צלי אש שני פעמים ולכן ילפינן דצריך לצלות הפסח דוקא על אש ממש, אבל אם נצלה מחרסו של תנור לא מיקרי צלי אש, הא לאו הכי, אם לא כתבה התורה ב' פעמים 'צלי אש', הוה אמרינן דאם נצלה מחרסו של תנור ג"כ צלי אש קרינא ביה, והכא גבי טומאת נגעים איצטריך לסיד וגפסים רותח ריבוייא מיוחד מקרא, אבל מקרא דמכות 'אש' לא הוה ידענא, דגם סיד וגפסים רותח מיקרי 'אש', ומאי שנא מחרסו של תנור והרי שניהם חמין מכח האש, ומדוע בחרסו של תנור פשיטא להש"ס דמיקרי 'אש', וסיד וגפסים רותח לא פשיטא דמיקרי 'אש' ונשארו התוס' בתימה[מג].

הא לאו הכי גחלת לא איקרי אש:

יפרשו דסתם גחלת היינו לוחשות.

בגמ' מייתינן לברייתא דפסח שנצלה על גבי גחלים מיקרי צלי אש. ומקשינן מהא דאיתא גבי טומאת נגעים, דמרבינן מקרא דצרעת שהנכוה בגחלת מיקרי ג"כ 'מכות אש' ויש בה טומאת נגעים ומשמע דבלא ריבוי אמרינן דגחלים לא מיקרי אש. ומשני דגחלים של עץ פשיטא לן דמיקרי אש, ואיצטריך ריבוי לגחלים של מתכת. ומפרשים התוס' ונראה לרשב"א, דהוה מצי למימר דגלי רחמנא במכוה דכתיב גבי טומאת נגעים דגחלת ג"כ מיקרי אש, וגמרינן מיניה לכל התורה דגחלת מיקרי אש, ולכן אם נצלה הפסח על גבי גחלים מיקרי 'צלי אש' וכשר[מד], וכמו שמתרצת הגמ' לעיל דילפינן מקרא דצלי אש דחרסו של תנור לא מיקרי אש, וילפינן מיניה גם לענין פת שנאפתה בתנור שהסיקוהו בקליפי ערלה וגרף את הגחלים, דאינו נאפה באש של איסור והפת מותרת, ולא איצטריך בגמ' כאן לשנויי בע"א אלא משום לשון אחרון דמתרצים לעיל, דאף אם חרסו של תנור שגרף את הגחלים מיקרי צלי אש הפת מותרת, כיון שהתורה הקפידה שלא לאפות בעצים דאיסורא ובמציאות אין כאן עצי איסור, ולכן גם כאן מתרץ הש"ס תירוץ אחר לחלק בין גחלים של עץ לגחלים של מתכת. מקשים התוס' ומיהו תימה, דאמאי לא משני הש"ס דרבי דסבר דפסח שנצלה על גבי גחלים מיקרי צלי אש וכשר אירי בגחלים לוחשות, גחלים שיש בהן אש, והכא גבי נגעים לא איצטריך לרבויי דגחלת מיקרי אש אלא גחלים עוממות - כבויות, דלא

ציונים והערות

'לוחשות' שיש בהן אש הפת אסורה. **לה. ועי'** שפת אמת, דאפשר דמאן דבעי הכא מספקא ליה, דלמא הברייתא דבישלה ע"ג גחלים מיירי בגחלים שנצטננו כבר וחזר והבעירם דמותר, אף דהגחלים היה מעצי ערלה משום דהוי כמו אפר. וכ"כ בהגהות ראמ"ה. **לו. כיון** שאין בחרס התנור שום חום עצמי, דבעצמותו אין אש אוחז בו כמו גחלים, וחומו הוא רק מה שמקבל מהשלהבת. ועי' שפת אמת. **לז. כתב** המהרש"א, דרש"י בפסחים פירש דבתנור שגרפו כל שכן דהפת מותרת. ואפשר דהיינו למ"ד דאפילו בגחלים לוחשות הפת מותרת, והכא מיבעי למ"ד דרק בגחלים עוממות מותרת. אבל השפת אמת כתב, דלמאי דמסיק הכא שהפת אסורה, שוה חרס התנור כמו גחלים. וא"כ אפשר דרש"י בפסחים היינו למסקנא. ע"ש עוד. ועי' מהרש"א עוד דלכאורה סברות הפוכות הן, דלגבי ערלה בגחלים מותר ובתנור גרוף מיבעי, ולענין פסח אמרינן דתנור גרוף ודאי לא הוי וגחלים הוי אש. ע"ש. **לח. כדאיתא** לעיל (מ.). **לט. הקשה** המהרש"ל, דהא דאסרינן גבי ערלה כשאבוקה כנגדו, היינו אפילו למ"ד דבגחלים לוחשות נמי הפת מותרת, דרק כשנאפה מחום האבוקה ממש נאסר הפת אבל אם גרפו את התנור מותרת. והמהרש"א כתב, דאפשר דתנור שגרפו עדיף אפילו מגחלים לוחשות דכל החום בא מהשלהבת, משא"כ גחלים יש לו חום עצמי ג"כ. **מ. שייך** להמשך הגמ' לענין תנור שגרפו וצלה בו את הפסח. **מא. ה"א.** **מב. ולא** הוי זה וזה גורם, משום דחום התנור בטל לגבי חום האש. חזון איש (פ' קכד נקף פו). ועי' מאירי. **מג. ובהגהות** רי"א חבר מיישב, דסיד וגפסים לאחר שנצטננו ונתנו עליהם מים נתעורר בהם כח האש, ולא דמי לחרסו של תנור שעדיין לא פסק ממנו כח האש, ולהכי איצטריך ריבוי לסיד וגפסים. ובהגהות ראמ"ה מיישב, דהא דאיצטריך ר' יוחנן ריבויי גבי תנור שגרפו, היינו כשלא נגע בחרסו של תנור. ועי' שפת אמת. **מד. עי'** רעק"א וצל"ח ושפת אמת והגהות ראמ"ה ומלא הרועים שהקשו, דע"כ שאני פסח דכתיב ביה ב' פעמים צלי אש בגמ' מייתינן לברייתא, דפסח שנצלה על גבי גחלים מיקרי צלי אש. ומקשינן מהא דאיתא גבי טומאת נגעים, דילפינן מקרא דכתיב ב' פעמים 'מכוה' דבין שנכוה באש ממש ובין שנכוה בגחלת ורמץ וסיד רותח וכיו"ב, מיקרי ג"כ מכות אש שיש בה טומאת נגעים ואינה צרעת מחמת שחין. ומשמע דדוקא משום דריבה הכתוב דמיקרי מכות אש, אבל בלא ריבוי אמרינן דגחלים לא מיקרי אש.

איקרי אש כדמוכח בסמוך. ומיישבים וי"ל, נהי דגחלת דקרא יש לפרש דהיינו גחלים עוממות, מ"מ סתם גחלת דמשנה ודברייתא הוי גחלים לוחשות, ולכן אין לפרש ברייתא דנגעים דמיירי בגחלים עוממות[מה].

באש תשרף לרבות כל שריפות:

יפרשו הריבוי.

בגמ' מקשינן מקרא גבי שריפת בת כהן דכתיב 'באש' תשרף, ואעפ"כ שורפין על ידי פתילה של אבר שמתיכין וזורקין לתוך פיה, ומשמע דגם גחלת של מתכת מיקרי 'אש'. ומתרצינן דהתם מרבינן מקרא ד'באש תשרף', לכל שריפות הבאות מן האש. ומפרשים התוס', דתיבת 'תשרף' **ריבויא הוא, דהוה מצי למיכתב באש תמות**, ומדכתיב 'תשרף' מרבינן כל שריפות הבאות מן האש[מו].

למעוטי אבר מעיקרו:

יפרשו דהוי כלל הצריך לפרט.

בגמ' מקשינן דכיון דמרבינן מתיבת 'תשרף' דכתיב גבי שריפת בת כהן שזינתה לרבות כל שריפות הבאות מן האש, מדוע כתבה התורה תיבת 'באש'. ומשני ד'באש' בא למעט פתילה של אבר שהיה חם מעיקרו שלא על ידי אש, כגון שהוציאו אותו מקרקע רותחת, דאין שורפין בו. מקשים התוס' **והקשה ה"ר יוסף, נימא 'באש' פרט**, היינו דצריך לשורפה באש ממש[מז], 'תשרף' **כלל**, דאפשר לשורפה בכל דבר השורף, **ונעשה כלל מוסף על הפרט ורבי** קרא **כל מילי** דשורפין בה, **ואפילו** פתילת **אבר** שהיה חם **מעיקרו** שלא על ידי אש, **אף דלא דמי לפרט** דהיינו אש ממש. ומדוע אמרינן דממעטין אבר שהיה חם מעיקרו. ומיישבים **וי"ל, דכלל** ד'תשרף' **קאי אפרט**, כלומר דהפסוק מפרש **במה תשרף** אותה בת כהן שזינתה, **באש, הלכך לא מרבינן מתשרף אלא דומיא דאש דקאי עילויה**, והיינו כל שריפות הבאות מן האש למעוטי אבר שהיה חם מעיקרו שלא על ידי אש. **והוי כלל הצריך לפרט דאמרינן** בפרק **כיסוי הדם** (חולין דף פח:) **דאין דנין אותו בכלל ופרט**, ולא אמרינן בזה דהכלל מוסיף על הפרט ויהא אפשר לשרוף הבת כהן בכל דבר השורף, אלא רק בדבר הדומה לפרט דהיינו האש. **ריב"א.**

מקשים התוס' **והקשה רבינו יעקב דאורלי"ש, אמאי איצטריך קרא למעוטי אבר** שהיה חם מעיקרו שלא על ידי אש דאין שורפין בו, **הא שמעינן ליה** כבר **מהא דאיצטריך קרא ד'לא תבערו' למעוטי שאין** שריפת בת כהן דוחה **שבת**, מכלל **דאין יכול לשורפה באבר** שהיה חם **מעיקרו, דאי יכול לשורפה בו, א"כ פשיטא** דשריפת בת כהן **לא דחיא שבת כיון דיכול לעשות** מצות השריפה **בלא דחיית שבת**, דהיינו לשורפה באבר שהיה חם מעיקרו שלא ע"י אש דאין בזה שום מלאכה. ומיישבים **ואומר ר"י דלא פירכא היא כלל**, משום **דאיצטריך קרא** למעט דאין שריפת בת כהן דוחה שבת **היכא דליכא אבר** שהיה חם **מעיקרו, דאי לא תימא הכי, תיקשי אמאי איצטריך קרא דלא דחי שבת כיון דיכול לעשות** מצות השריפה **בלא דחיית שבת**, דהיינו לשורפה באבר שהיה חם מעיקרו שלא ע"י אש דאין בזה שום מלאכה. ומיישבים **ואומר ר"י דלא פירכא היא כלל**, משום **דאיצטריך קרא** למעט דאין שריפת בת כהן דוחה שבת **היכא דליכא אבר** שהיה חם **מעיקרו, דאי לא תימא הכי, תיקשי אמאי איצטריך קרא דלא דחי שבת כיון שיכול להרתיח פתילה של אבר מערב שבת** ולא יעשה שום מלאכה בשבת, אלא ודאי דקרא בא למעט היכא שאין לו אבר שהיה חם מעיקרו שלא על ידי אש[מח] **[ועיין תוס' יבמות ו': ד"ה טעמא].**

אהח19/06/2018

נהי דגחלת דקרא היינו עוממות, סתם גחלת דמשנה ודברייתא הוי לוחשות:

באש תשרף לרבות כל שריפות. דתשרף ריבויא הוא, דהוה מצי למיכתב באש תמות:

למעוטי אבר מעיקרו. הקשה ה"ר יוסף, נימא באש פרט תשרף כלל ונעשה כלל מוסף על הפרט ורבי כל מילי, ואפילו אבר מעיקרו דלא דמי לפרט. וי"ל, דכלל דתשרף קאי אפרט, כלומר במה תשרף באש, הלכך לא מרבינן מתשרף אלא דומיא דאש דקאי עילויה, והוי כלל הצריך לפרט דאמרינן בכיסוי הדם (חולין דף פח:) **דאין דנין אותו בכלל ופרט. ריב"א. והקשה רבינו יעקב דאורלי"ש, אמאי איצטריך קרא למעוטי אבר מעיקרו, הא שמעינן ליה מדאיצטריך לא תבערו למעוטי שאין שריפת בת כהן דוחה שבת מכלל דאין יכול לשורפה באבר מעיקרו, דאי יכול לשורפה בו א"כ פשיטא דלא דחיא שבת כיון דיכול לעשות בלא דחיית שבת. ואומר ר"י, דלא פירכא היא כלל דאיצטריך קרא היכא דליכא אבר מעיקרו, דאי לא תימא הכי תיקשי אמאי איצטריך קרא דלא דחי שבת, כיון שיכול להרתיח פתילה של אבר מערב שבת:** [ועיין תוס' יבמות ו': ד"ה טעמא]:

[עה:] **תלמוד לומר ולקח וגו' משעת לקיחה בעינן דניהוי גחלים. וא"ת, אפילו לא כתיב ולקח אלא גחלי אש ידעינן דניהוי גחלים בשעת לקיחה, דלעיולי לגיו לא איצטריך דשמעינן ליה מק"ו ומה לפני מלך כו', וע"כ מוקמינן ליה לשעת לקיחה. וי"ל, דודאי לא צריך קרא משום הכי, אלא דאי אפשר לכתוב בע"א אלא ולקח:**

יטול את מקומו. ולא סגי ליה בקליפה לפי שהרוטב נבלע יותר בתוכו. ואם תאמר, נגע בחרסו של תנור אמאי סגי ליה בקליפה, הלא הרוטב שיש באותו כדי קליפה נבלע בפסח עד כדי שיטול את מקומו כמו נטף מרוטבו וחזר אליו. וכל דבר הנאסר בצלי דקי"ל דאינו נאסר אלא כדי קליפה מחמת הרוטב שבו, יאסור עד כדי שיטול את מקומו. ואיכא לאוקמא בשאין רוטב כי אם מעט, ומעט רוטב כו'.

תלמוד לומר ולקח וגו' משעת לקיחה בעינן דניהוי גחלים:

יפרשו דלא איצטריך ללמוד מ'ולקח'.

איתא בגמ' דילפינן מקרא דכתיב גבי עבודת הכהן גדול ביום הכיפורים, ולקח מלא המחתה 'גחלי אש' מעל המזבח וגו' כדי להקטיר הקטורת שבפנים, דאינו יכול ליקח מהמזבח גחלים מעורבים עם שלהבת ועד שיכנס תיכלה השלהבת ותעשה גחלים, אלא משעת לקיחה צריכין להיות גחלת. מקשים התוס' **וא"ת**, והא **אפילו לא** הוה **כתיב** בקרא 'ולקח' **אלא** רק 'גחלי אש', דצריך להביא גחלים, נמי הוה ידעינן דניהוי **גחלים בשעת לקיחה**, משום **דלעיולי לגיו**, כלומר להכניס לפנים שלהבת ויהיה נעשה גחלת אח"כ **לא איצטריך** קרא ללמדנו שאין עושין כן, **דשמעינן ליה** מק"ו דמייתינן בגמ', **ומה לפני מלך** כו' בשר ודם אין מכניסין אודים בשלהבתו מפני שמעלה עשן[מט], לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה לא כל שכן, **וע"כ מוקמינן ליה** לקרא **לשעת לקיחה**, דצריך שיהיו גחלים משעת לקיחתן מעל המזבח. ומיישבים **וי"ל, דודאי לא צריך קרא** לכתוב תיבת 'ולקח' **משום הכי**, דפשיטא לן זאת מק"ו, **אלא דאי אפשר לכתוב** בקרא **בע"א אלא ולקח**, ולא התכוונה התורה לחדש שום דין בזה.

יטול את מקומו:

יפרשו דבנגע אינו נאסר מהרוטב המועט.

במתניתין שנינו דאם נגע הפסח בחרסו של תנור, צריך לקלוף את המקום שנגע בתנור כיון שנצלה מחרס התנור ולא מהאש, ולא הוי הבשר צלי אש אלא צלי מחמת החרס, ואם נטף מרוטב הפסח על חרס התנור וחזר ונבלע בפסח, צריך ליטול את המקום שנבלע בו הרוטב, דהרוטב נצלה מחרס התנור ולא מהאש, וכשנבלע בבשר נמצא דלא הוי הבשר צלי אש אלא צלי מחמת החרס. **ולא סגי ליה** בקליפת המקום שנבלע בו הרוטב, **לפי שהרוטב נבלע יותר בתוכו**, ולכן צריך נטילת המקום שהוא שיעור גדול יותר ולא די בקליפה. מקשים התוס' **ואם תאמר**, באופן שנגע הפסח **בחרסו של תנור אמאי סגי ליה בקליפה, הלא הרוטב שיש באותו** המקום **כדי קליפה נבלע** בתוך הפסח עד השיעור **כדי שיטול את מקומו**, כמו בנטף מרוטבו על החרס **וחזר אליו דאמרינן דנבלע הרוטב תוך** הפסח ולכן לא סגי בקליפה. וכן **בכל דבר הנאסר בצלי**, כלומר שנפל איזה איסור על בשר צלי, **דקי"ל דאינו נאסר אלא כדי קליפה**[נ]. וקשה למה סגי בקליפה, והרי **מחמת הרוטב שיש בו** במקום שנפל האיסור **יאסור** את הבשר יותר **עד כדי שיטול את מקומו. ומיישבים, ואיכא לאוקמא דמיירי בשאין רוטב** בבשר **כי אם מעט, ומעט רוטב אינו אוסר כל כך** ואוסר רק כדי קליפה[נא],

ציונים והערות

מה. עי' מהרש"ל ומהרש"א. **מו. הקשה** הצל"ח, דמאי פריך בגמ' מפרים הנשרפים הרי שם ליכא לשון אחר רק שריפה. והמהרש"א כתב דלמאי דמסיק דהיינו משום דכתיב תשרף לבסוף, אפשר דלאו ריבויא הוא. **מז. בהגהות** ראמ"ה מדייק דהכא אי אפשר לומר כן, כיון דבאש גופיה פסול. **מח. ועי'** צל"ח שהקשה, דאטו מי שלא היה לו בערב שבת סכין של מילה ולא עצים ופחמין לעשות כלי ברזל, ונזדמן לו מילה בשבת יהיה מותר לעשות בשבת כלי מילה, וא"כ גם פתילה יהיה אסור לעשות בשבת ומאי איצטריך קרא. ולכן כתב דנראה דמיירי שנגמר דינו בשבת שלא שייך לומר בזה דהוי ליה למעבד מאתמול. והיינו דאם היה שריפה דוחה שבת היה מותר לדון בשבת. ע"ש. **מט. כדפירש** רש"י (ד"ה ממנה). **נ. בס'** בית ישראל [קאזניץ] הקשה, דהתוס' בחולין (נו: ד"ה עד) מסתפקים דאפשר דבצלי צריך כדי נטילה, ומדוע פשיטא להתוס' כאן רק כדי קליפה. ומיישב, דבאמת בעלמא יש לומר דאוסר כדי נטילה, אבל למסקנה דהכא דהקליפה אינה אוסרת יותר משום דהרוטב שבו הוי דבר מועט, נמצא דלא נצלה מחמת דבר אחר אלא כדי קליפה. ע"ש. והשפת אמת כתב, דאפשר דדוקא כשנצלה עם האיסור כגון ירך שצלאו בחלבו אסור כדי נטילה, אבל בצלי שנוגע בו איסור חם בחם ס"ל דאינו אוסר אלא כדי קליפה. אמנם לא משמע כן בתוס'. ע"ש. **נא. הקשה** הפני שלמה [וכן הקשה הפלתי (י"ד סוף סי' קה)], דכיון דהרוטב אסור בעצמותו יצטרכו ב' כדי קליפות. ומיישב א. לדעת התוס' דהרוטב הוי כמו ציר בעלמא, וא"כ אפשר דהוי מעוט ואינו מתפשט חוץ למקומו. ב. לפי שיטת הפוסקים דכדי קליפה הוי רק חומרא בעלמא ולא החמירו לאסור אם נתבשל

כדאמרינן בגמ'[נב] דפסח של ישראל שסכו בשמן של תרומה צריך לקלוף את החיצון, ואף למ"ד תתאה גבר לא אמרינן דהפסח התחתון החם מחמם את שמן התרומה שעליו ונאסר הבשר לגמרי, משום דשאני סיכה דמשהו בעלמא עבדי לה, דדבר מועט הוא ואינו נבלע בתוך הצלי אלא כדי קליפה.

ואם צלי הוא יקלוף את החיצון:

יפרשו דמיירי בין חם בין צונן.

במתניתין שנינו דפסח של חבורת ישראל שסכו בשמן של תרומה, אם הפסח עדיין חי ידיחנו, ואם צלי הוא צריך לקלוף את העור החיצון. מפרשים התוס' דבכל עניין מיירי מתניתין בין אם הפסח עדיין חם בין אם כבר צונן, משום דמתוך שהוא רך בולע את שמן התרומה אע"פ שאינו חם, והראיה, משום דבמתניתין דומיא דאם הפסח חי קתני נמי אם הפסח צלי, וכמו דבפסח חי מיירי בצונן ה"ה בהא דקתני דאם צלי הוא צריך קליפה מיירי בצונן[נג].

לפי שאין מוכרין מעשר שני בירושלים:

יפרשו דאסור מדרבנן.

במתניתין שנינו דפסח שסכו בשמן של מעשר שני, אסור לזה שסך את הפסח ליקח דמים משאר בני החבורה עבור השמן שיש בבשר הפסח המגיע לחלקם, לפי שאין מוכרין מעשר שני בירושלים. ופירש בקונטרס ד'כי ירבה ממך הדרך ונתתה בכסף' כתיב בקרא גבי פדיון מעשר שני, כלומר, דרק כשאינו יכול להעלות את המעשר שני לירושלים מחמת טורח הדרך יכול לפדותו בכסף, אבל בירושלים גופה אסור לפדותו או למכרו מדאורייתא. מקשים התוס' וקשיא לר"י, דהא קרא בפדיון המעשר דוקא מיירי שמוציאו להפירות מעשר שני מקדושתו ומחללו על דבר אחר, אבל הכא אסור למכור מעשר שני בירושלים אפילו לאוכלו בקדושתו, כדפי' בקונטרס גופיה, והכי נמי משמע לישנא דמתניתין דקתני לפי שאין 'מוכרין' מעשר שני בירושלים, דאפילו אם מוכרן לאוכלן בקדושתן אסור, מדלא קתני אין 'מחללין' מעשר שני בירושלים, משמע דאפילו אם אין מחללו על דבר אחר ומוציאו מקדושתו, אלא מוכרן על מנת שישאר בקדושת מעשר שני אסור. ויש ספרים שכתוב בהן שאין 'פודין', ולגירסא זו אין ראיה, דאפשר דלמכור כדי לאוכלן בקדושתן מותר בירושלים, ורק לפדות ולחללו על דבר אחר ילפינן מקרא דאסור[נד]. אבל רש"י כתב בגירסא דמתניתין לפי שאין 'מוכרין', וקשה, דהא קרא מיירי רק בפדיון שמחללו ומוציאו מקדושתו ולא במכירה שאוכלן בקדושת מעשר שני[נה]. ומיישבים ונראה לר"י, דבירושלים גזרו מדרבנן מכירה, דאין למכור מעשר שני אטו פדייה דאסור מן התורה, ואינו אסור מדאורייתא אלא מדרבנן. תירוץ נוסף, ולרשב"א נראה דלא אסרו מכירה אלא משום בזיון מצוה, כדתנן בריש מסכת מעשר שני (פ"ק מ"ה) שאין מוכרין אותו ואין ממשכנין אותו[נו], אין נותנין אותו כמשכון כנגד החוב, ואין שוקלין כנגדו, אין שוקלין חולין כנגד מעות מעשר שני וכ"ש כנגד הפירות עצמן לראות שמשקלן שווה.

תנן נטף מרוטבו על החרס כו':

יפרשו מדוע לא מקשינן מרישא דמתניתין.

בגמ' מייתינן פלוגתא בנפל בשר חם לתוך חלב צונן או בשר צונן לתוך חלב חם, או שאר איסורים שנפלו לתוך היתר ולהיפך, אחד חם ואחד צונן, רב סבר עילאה גבר, ואם נפל חם לתוך צונן אזי העליון החם מחמם את התחתון הצונן ובלעו אחד מחבירו ונאסרו, אבל אם העליון צונן מותר, דהעליון מצנן את התחתון החם ולא בלעו כלום, ושמואל סבר תתאה גבר, ואם נפל צונן לתוך חם התחתון מחמם את העליון הצונן ונאסרו, ואם נפל חם לתוך צונן מותר. ומקשינן ממתניתין דקתני נטף מרוטב הפסח על חרס התנור וחזר ונבלע בפסח, צריך ליטול את המקום שנבלע בו הרוטב, כיון שהרוטב נצלה מחרס התנור ולא מהאש, ולא הוי הבשר צלי אש אלא צלי מחמת החרס, וקא ס"ד דמיירי בחרס צוננת, וקשה לשמואל דא"כ החרס שהיא צוננת מצנן את הרוטב שנפל עליו, ומדוע צריך ליטול את מקומו. ואומרים התוס' דמרישא דמתניתין דקתני נגע הפסח בחרסו של תנור 'יקלוף' את מקומו, ליכא לאקשויי לשמואל אפי' למאי דס"ד דמיירי בחרס צונן, מדוע צריך קליפה, והרי החרס שהיא צוננת מצנן את הבשר שנגע בו ולא נצלה הבשר כלל מהחרס. משום דכ"ע מודו דתתאה אף דהוא צונן בלע מהעליון החם כדי קליפה, וא"כ ה"ה[נז] לענין צליית הפסח, לאחר שהוחם מעט חרס התנור מהפסח החם שנגע בו, מבשל החרס בפסח כדי קליפה, ומובן שפיר מתניתין דצריך לקלוף את המקום שנגע בו החרס[נח]. תרוץ נוסף דלא יקשה מהרישא, אי נמי, כיון דקתני במתניתין 'נגע' בחרסו של תנור, אין להוכיח אם מיירי בשנגע הפסח מלמעלה והחרס היה התחתון, או שהיה הפסח מלמטה תחת החרס, ואפשר דהיה הפסח למטה, וא"כ הפסח התחתון החם מחמם את החרס העליון הצונן ונצלה הפסח מהחרס ולא הוי צלי אש. אבל הכא דקתני 'נטף' מרוטבו על החרס, משמע שהחרס היה למטה, ואם מיירי בחרס צונן קשה, דהתחתון מצנן את העליון ולא נצלה הבשר מהחרס ומדוע צריך נטילה. אי נמי י"ל, דרישא דקתני נגע בחרסו 'של תנור' ודאי דהחרס חם הוא כהתנור ונצלה הפסח מהחרס, אבל סיפא דקתני נטף 'על החרס' קס"ד דמיירי בחרס צונן אחר ולא בחרס התנור שצולין בו הפסח. ודחו התוס' תירוץ זה ולא נהירא, דמדנקט במתניתין נטף מרוטבו על ה'חרס' משמע דבחרס התנור שהפסח נצלה בו מיירי, וא"כ גם בסיפא היה בודאי החרס חם.

אינו אוסר כל כך, כדאמרינן בגמ' שאני סיכה דמשהו עבדי לה:

ואם צלי הוא יקלוף את החיצון. בכל ענין מיירי בין חם בין צונן, דמתוך שהוא רך בולע אע"פ שאינו חם, דדומיא דחי קתני:

לפי שאין מוכרין מעשר שני בירושלים. פירש בקונטרס דכי ירבה ממך הדרך ונתתה בכסף כתיב. וקשיא לר"י, דהא קרא בפדיון מיירי שמוציאו מקדושתו ומחללו על דבר אחר, אבל הכא אפילו לאוכלו בקדושתו כדפי' בקונטרס גופיה, והכי נמי משמע לישנא דמתניתין דקתני לפי שאין 'מוכרין' מעשר שני בירושלים, דאפילו אם מוכרן לאוכלן בקדושתן אסור, מדלא קתני אין 'מחללין' מעשר שני בירושלים, משמע דאפילו אם אין מחללו על דבר אחר ומוציאו מקדושתו, אלא מוכרן על מנת שישאר בקדושת מעשר שני אסור. ויש ספרים שכתוב בהן שאין 'פודין', ולגירסא זו אין ראיה, דאפשר דלמכור כדי לאוכלן בקדושתן מותר בירושלים, ורק לפדות ולחללו על דבר אחר ילפינן מקרא דאסור[נד]. אבל רש"י כתב בגירסא דמתניתין לפי שאין 'מוכרין', וקשה, דהא קרא מיירי רק בפדיון שמחללו ומוציאו מקדושתו ולא במכירה שאוכלן בקדושת מעשר שני[נה]. ומיישבים ונראה לר"י, דבירושלים גזרו מדרבנן מכירה, דאין למכור מעשר שני אטו פדייה דאסור מן התורה, ואינו אסור מדאורייתא אלא מדרבנן. תירוץ נוסף, ולרשב"א נראה דלא אסרו מכירה אלא משום בזיון מצוה, כדתנן בריש מסכת מעשר שני (פ"ק מ"ה) שאין מוכרין אותו[נו], ואין ממשכנין אותו, אין נותנין אותו כמשכון כנגד החוב, ואין שוקלין כנגדו, אין שוקלין חולין כנגד מעות מעשר שני וכ"ש כנגד הפירות עצמן לראות שמשקלן שווה.

[עו.] תנן נטף מרוטבו על החרס כו'. מרישא דקתני נגע בחרסו של תנור יקלוף את מקומו ליכא לאקשויי אפי' למאי דס"ד בחרס צונן, דכ"ע מודו דתתאה בלע כדי קליפה וה"ה לאחר שהוחם מעט מבשל בפסח כדי קליפה. אי נמי כיון דקתני נגע אין להוכיח אם נגע מלמעלה או מלמטה, אבל הכא דקתני נטף משמע למטה. אי נמי חרסו של תנור ודאי דחרס חם הוא אבל סיפא דקתני על החרס קס"ד בחרס צונן, ולא נהירא דמדנקט חרס משמע דבחרס תנור מיירי:

בשלמא למאן דאמר עילאה גבר להכי יטול את מקומו. וא"ת למאן דאמר עילאה גבר למה הפסח אינו נאסר מחמת השפוד ויהיה צריך ליטול

בשלמא למאן דאמר עילאה גבר להכי יטול את מקומו:

יפרשו דאינו נצלה מחמת השפוד.

בגמ' מייתינן לפלוגתא בנפל חם לתוך צונן או להיפך, דרב סבר עילאה גבר, ואם העליון חם מחמם את התחתון הצונן ובלעו אחד מחבירו ונאסרו, ואם העליון צונן מצנן את התחתון החם ומותר, ושמואל סבר תתאה גבר, ואם התחתון חם מחמם את העליון הצונן ונאסרו, ואם נפל חם לתוך צונן מותר. ומקשינן ממתניתין דנטף מרוטב הפסח על חרס התנור וחזר ונבלע בפסח, דצריך ליטול את המקום שנבלע בו הרוטב, כיון שהרוטב נצלה מהתנור ולא מהאש ואוסר את הבשר במקום שנבלע בו, וקא ס"ד דמיירי בחרס צוננת, ובשלמא לרב מובן אמאי נאסר משום דהפסח החם שהוא העליון מחמם את החרס הצונן התחתון, ונצלה הפסח מהחרס ולא הוי צלי אש, אבל לשמואל קשה, דהחרס שהיא צוננת מצנן את הרוטב שנפל עליו ומדוע צריך ליטול את מקומו. מקשים התוס' וא"ת, ולמאן דאמר עילאה גבר למה הפסח שמונח על השפוד אינו נאסר מחמת השפוד, והרי הפסח החם שהוא העליון מחמם את השפוד התחתון הצונן, ונצלה

ציונים והערות

בלא קליפה, ולכן לא אסרו גבי קרבן פסח להביא קדשים לידי פסול. ומפרש דכך הוא ג"כ דעת התוס' ודלא כהפלתי. ע"ש. **נב. להלן** עו. **נג. עי'** פני שלמה דפשיטא דבחם נמי מיירי, שכך הוא הדרך לסוכו כשהוא חם. ולכן לא קשה איך מקשינן לקמן מהך בבא לשמואל, כיון דחם הוא מיבלע בלע, לימא דמיירי בצונן. **נד. וכן** כתב הירושלמי דצריך לגרוס אין 'פודין' מעשר שני בירושלים. וקשה על התוס' שלא הביאו את דברי הירושלמי שהוא נגד דבריהם. יפה עינים. **נה. עי'** תוס' שאנ"ץ דרש"י מפרש דהך מתניתין אתיא כמ"ד מעשר שני ממון גבוה, ולכן לא יעשנו דמים שמא יעשה מכירה גמורה, כגון לקדש בו את האשה או לקנות קרבן בדמים אלו. ומקשה ע"ז, דבקדושין (מד:) דחק הש"ס למצוא סתם משנה כר' מאיר, ומדוע לא מייתי הך משנה. ומקשה עוד ארש"י, דאם היה אסור מן התורה מאי נפק"מ בין ירושלים לחוץ לירושלים. ומפרשים כהתוס' כאן דאסור רק משום ביזוי מצוה. **נו. אפילו** חוץ לירושלים. **נז. יש** גורסין 'ומשום הכי'. דבש תמר. **נח. עי'** פני שלמה שהביא קושיית הפלתי, דלהסוברים דהא דתתאה בלע כדי קליפה היינו מדרבנן, וכדמוכח מהא דחלב מותר לגמרי גם כשאין ס' כנגד הקליפה, א"כ איך מביאין קדשים לבית הפסול

הפסח קצת מחמת השפוד שנתחמם ולא הוי צלי אש ויהיה צריך ליטול את מקומו סביב השפודיט. ומישבים ואומר ר"י, דאין שפוד של עץ קולט חום כל כך כמו חרס וסולת שמתחממים כשנוגעים בחם, ולא נתחמם השפוד מהפסח, ורק כשנטף מרוטב הפסח על החרס או על הסולת וחזר ונבלע בפסח, נשנה במתניתין דצריך קליפהס. אי נמי י"ל, דהפסח מבפנים אינו רותח כמו שהוא בחוץ, ואינו מחמם את השפוד שתוחבין אותו בתוך גוף הפסחסא.

יפרשו דקאי ארוטב ולא אפסח.

ברוב ספרים ובפירוש ר"ח גרסינן בגמ', וכי אוצר החכמה הרוטב שנטף על החרס אפסח, מיטוי - נצלה הפסח מחמת חמימות החרס כו', ולא הוי צלי אש אלא צלי מחמת החרס. מקשים התוס' וקשה, דתיפוק ליה שצריך לקלוף הפסח משום שרוטב של איסור, דהיינו הרוטב שהוא צלי מחמת דבר אחר ולא צלי אש נבלע בפסח, ואסור לו לאכול את הפסח יחד עם הרוטב האסור שבלוע בוסב. ומיישבים, ונראה דהא דקאמרינן ומיטוי הפסח מחמת החרס, ארוטב קאי, דהרוטב נצלה מהחרס ונאסר וחזר ונבלע בפסח ואוסרתו, ולא קאי אפסח גופה, והראיה, מדקאמרינן דלא הוי צלי אש אלא צלי מחמת 'חרס', האי אפסח קאי, הוה ליה למימר דהוי צלי מחמת 'רוטב' דהרי הפסח לא נצלה ישר מהחרס אלא מהרוטב שנצלה מהחרס.

אלא למ"ד תתאה גבר אוקורי מיקר ליה:

יפרשו דהרוטב שנטף על הסולת לא נצלה כל צרכו וצריך קליפה ודלא כרש"י.

בגמ' מקשינן לשמואל דסבר תתאה גבר, ואם נפל חם לתוך צונן מותר דהתחתון הצונן מצנן את העליון החם, ויקשה עליו ממתניתין דקתני נטף מרוטב הפסח על הסולת אסור לאכלו, משום דרוטב הפסח המעורב בו לא הוי צלי אש אלא צלי מחמת הסולת, וצריך לקמוץ מהסולת את המקום שנבלע בו הרוטב, וקס"ד דמיירי בסולת צוננת, וקשה דהסולת התחתון שהיא צוננת מצננת את הרוטב שנטף עליו, ומדוע צריך לקמוץ את מקום נפילת הרוטב בסולת. ואומרים התוס' ה"ג בכל הספרים לקושיית הגמ', ובפירוש ר"ח גרס, דמקשינן למה צריך לקמוץ את מקומו והרי ביטל את מקומו סגי. כלומר דדי בנטילת המקום שנבלע בו הרוטב שהוא שיעור מועט יותר מקמיצה. ורש"י מחקו, משום דקשיא ליה כיון דהסולת הוא התחתון, אוקורי מיקר, מקרר את הרוטב העליון, ומה איסורא יש ברוטב ואין צריך אפילו נטילת המקום שנבלע בו הרוטבסג. ודוחק לומר דמירי כגון שהסולת שנטף עליו הרוטב היה של חבורה אחרת, ואסור להן לאכול את הרוטב מהפסח השייך לחבורה אחרת, לפי שאינו מנויו של אותו הפסח, ולכן צריך לקמוץ את הסולת במקום שנטף עליו הרוטב. דאוקימתא דחיקא היאסד. ולר"ת נראה דגרס ליה שפיר להא דביטול את מקומו סגי, דע"כ מיירי כגון שהרוטב לא נצלה כל צורכו, והו"ל אברנים, פירוש צלי 'נא' דהיינו מקצת צליה ולא צליה גמורהסה ואסור לאוכלו כךסו, דאם מיירי בנצלה הרוטב כל צורכו, לא הוה תו מפסיל משום דהוי צלי מחמת דבר אחר ולא הוי צלי אש, דהרי נצלה כבר מהאש לגמרי. והא דאמרינן דאם צלאו ואחר כך בישלו דאסור. היינו דוקא בבשלו במים, והטעם משום דילפינן מריבויי' דקרא 'לא תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים', דבישול מכל מקום אסור אף אם נצלה קודם כל צורכו ואח"כ נתבשל במים, כדאמרינן בסוף פרק כל שעה (לעיל דף מא.), אבל בדבר אחר לא ילפינן דאסור. ותדע דהכי הוא, דבענין אחר היה אסור לחתוך בסכין את הפסח בעוד שהוא חם, דהרי מחמם ליה להסכין והסכין מחמם לדידיה - להפסח, ונמצא דהוה ליה צלי מחמת דבר אחר ולא צלי אש. אלא על כרחך דבנצלה הפסח כל צורכו לא מיפסיל משום הכי, אם נצלה אח"כ שוב מחמת דבר אחר. והכא דאסרינן רוטב שנטף על הסולת, מיירי שלא נצלה הרוטב כל צורכו, ונשנה במתניתין דצריך לקמוץ את מקומו, ומקשינן שפיר מדוע צריך קמיצה והרי בנטילת המקום שנטף הרוטב סגי.

מקשים התוס' וא"ת, ומ"מ למה נאסור את הסולת משום זה, שנטף עליו רוטב הפסח שלא נצלה כל צורכו, דאפשר שיאפו אותו, את הסולת אחרי שנבלע בו הרוטב, ויצלה נמי הרוטב בהאי אפיה דהוי כצליה. ומיישבים וי"ל, דאם יאפו את הסולת יחד עם הרוטב הבלוע בו, אז הוי הרוטב צלי מחמת דבר אחר ולא צלי אש, שהרי על ידי חמימות הסולת הוא נצלה, ולא מחמת האש ממש.

והוקשה להתוס', ומיהו לפי זה דמפרשינן דמיירי ברוטב שלא נצלה כל צורכו, לא הוה צריך הש"ס לעיל לאסוקי דנאסר הרוטב משום דהרוטב מחמם את הסולת והדר סולת ומרתח ליה לרוטב, והוי הרוטב צלי מחמת הסולת ולא צלי אש, דמה צריך לאסוקי איסור ברוטב משום צלי מחמת דבר אחר, כיון דאית ביה איסור נא, דהרי אינו מבושל כל צורכו ואסור לאכול את הפסח כך. ומיישבים ואור"ת, דניחא ליה להש"ס לאסוקי כל איסור שיכול לומר שיש ברוטב זהסז. ומוסיפים התוס', אבל לעיל גבי הא דמקשינן מנטף מרוטבו על החרם וחזר

את מקומו סביב השפוד. ואומר ר"י דאין שפוד של עץ קולט חום כל כך כמו חרס וסולת. אי נמי מבפנים אינו רותח כבחוץ. ברוב ספרים ובפירוש ר"ח גרס וכי הדר רוטב אפסח מיטוי פסח מחמת חמימות החרס כו'. וקשה דתיפוק ליה שרוטב איסור נבלע בפסח. ונראה דהא דקאמר ומיטוי פסח ארוטב קאי מדקאמר מחמת חרס, דאי אפסח קאי הוה ליה למימר מחמת רוטב:

אלא למ"ד תתאה גבר אוקורי מיקר ליה. ה"ג בכל הספרים, ובפר"ח ביטול את מקומו סגי, ורש"י מחקו משום דקשיא ליה כיון דאוקורי מיקר מה איסורא יש ברוטב, ודוחק לומר כגון שהסולת של חבורה אחרת ואסור להן הרוטב לפי שאינו מנויו. ולר"ת נראה דגרס ליה שפיר דע"כ מיירי כגון שהרוטב לא נצלה כל צורכו והו"ל אברנים, דבנצלה כל צורכו לא הוה תו מפסיל משום צלי מחמת דבר אחר, וצלאו ואחר כך בישלו דאסור היינו דוקא במים משום ריבויי' דובשל מבושל מכל מקום כדאמר בסוף כל שעה (לעיל דף מא.) אבל בדבר אחר לא, ותדע דהכי הוא דבע"א היה אסור לחתוך בסכין פסח בעוד שהוא חם דמחמם ליה לסכין ומחמם לדידיה והוה ליה צלי מחמת דבר אחר, אלא בנצלה כל צורכו לא מיפסיל משום הכי. וא"ת מ"מ למה נאסור הסולת משום זה יאפו אותו ויצלה נמי הרוטב. וי"ל דאז הוי צלי מחמת דבר אחר שהרי על ידי חמימות הסולת הוא נצלה. ומיהו לפי זה לא הוה צריך לקמוץ את הסולת לאסוקי איסור ברוטב משום צלי מחמת דבר אחר כיון דאית ביה איסור נא. ואור"ת דניחא ליה לאסוקי כל איסור שיכול לומר, אבל לעיל גבי נטף מרוטבו

ציונים והערות

נט. הקשה המהרש"א, דהרי השפוד הוא באמצע ויש בשר הפסח למעלה ולמטה, ומדוע מקשים התוס' רק למ"ד עילאה גבר, והא למ"ד תתאה גבר נמי קשה למה אין הפסח נאסר מחמת השפוד. ומצינו בזה כמה תירוצים. א. הבית ישראל [קאזניץ] והצל"ח מתרצים, דבין אם סוברין עילאה גבר או תתאה גבר היינו רק שזה מחמם את זה, אבל אינו מחממו כל כך שיוכל שוב לבשל, וא"כ מה שמקשים כאן דהרוטב שנפל על החרס צונן יבשל שוב, היינו רק למ"ד עילאה גבר על כרחך צריך לומר דהחרס קבל מהחום ומחמם את הרוטב שיבשל שוב, אבל למ"ד תתאה גבר ומיירי שהחרס התחתון רותח, אין שום הוכחה לחדש דגובר על העליון כל כך שיוכל לבשל אח"כ שוב. ב. והפני שלמה והנימוקי הגרי"ב מיישבים, דצליית הפסח היה באופן שהפסח תלוי מלמעלה למטה ולא מושכב, כדכתבו התוס' בריש פירקין דתוחבו דרך פיו לפי שנותן הגס שבשפוד למטה כדי שלא יפול הפסח וכו'. וא"כ אין כאן לא עילאה ולא תתאה אלא זה אצל זה דמבואר שאינו גובר זה על זה, וקושיית התוס' הוא ממה שמונח על הגס שבשפוד, וזה קשה רק למ"ד עילאה גבר ע"ש. ג. השפת אמת והמלא הרועים תירצו, דבשעת הצליה חום האש נוצח את כח השפוד, וכדכתבו התוס' לעיל בשם הירושלמי (עה. ד"ה וגרפו) דחום האש נוצח את כח התנור. ובשעה שמסירין אותו מן האש אין לחשוש דנצלה עכשיו מחמת השפוד, כיון שכבר נצלה כל צרכו ע"ש. ד. החזון איש (קמ ע"ב ד"ה זה) כתב, דבשפוד הוי חם לתוך חם, כיון שהשפוד מקבל חום האש כמו הפסח, ולא נאמר דין עילאה ותתאה אלא בשהחם הוסח מעל האש והצונן מקבל כל חומו מהחם, ולא בשניהם על האש. ע"ש מה שפירש בדברי התוס'. **ס. בבית** ישראל [קאזניץ] הביא קושיית הפלתי דאפילו כלי נחושת איתא במתניתין דעירוי לתוכו רותח צריך מריקה, ומוכח דמקבל חום שמבשל, ולר"ת בישול חד הוא, וא"כ נמצא דכלי עץ לא יבשל. ומיישב הב"י, דאף דכלי עץ בולע ומבשל, סברו התוס' דלקלוט חום משל אחרים דהיינו מהפסח, אינו יכול לקלוט כל כך.

סא. והתוס' שאנ"ן תירץ עוד, דבשר אינו מרתיח כמו רוטב, וגם אם נבלע בו רוטב, אין הרוטב שבפנים רותח כמו רוטב מבחוץ. **סב. הקשה** השפת אמת, דהרי מסתמא איכא ס' כנגד הרוטב ונתבטל. ויישב, דהכא קאי אליבא דרב דסבר מין במינו לא בטיל. וקושיית התוס' כתב ליישב, דאם נאמר דהרוטב נצלה כל צרכו [דלא כהתוס' דלהלן], שוב אינו פסול ע"י צליה מחמת דבר אחר. והפני שלמה מיישב דמקרא ד'ואכלו את הבשר' ילפינן דרק על ה'בשר' יש חיוב אכילה וממילא אינו פוסל בו צלי מחמת דבר אחר, ואין הרוטב אסור מחמת עצמו, ועל כרחך כל האיסור דדנינן הכא דנצלה הפסח מחמת החרס, היינו שהרוטב נבלע בפסח ושוב נצלה 'בשר הפסח' מחמת דבר אחר. ע"ש. והחזון איש (שם) מקשה, דהרי הרוטב שהונח על החרס נעשה כלי שני, וכשחוזר על הפסח ועילאה גבר אינו אוסר אלא כדי קליפה, דבלח אף אם הוחם על האש והונח בכלי שני. ומצדד דאפשר דלא הוי הרוטב כהונח בכלי אלא כשב מאויר שדינו ככלי ראשון. ע"ש. עוד מקשה, דודאי היה ראוי להש"ס להזכיר איסור צלי מחמת דבר אחר שהוא פסול מחמת עצמו, טפי מפסול טעם כעיקר שנבלע בו רוטב האסור. ע"ש. ובהמשך הקשה עוד אתירוץ התוס', דהרי כל יד סולדת שקיבל החום מן האש מבשל, ולמה לא יצלה את הפסח. וכתב, דבנותן צונן על האש יש מקום לומר דהחום העובר דרך השפוד לבשר הפסח לא חשיב כנח בשפוד ואח"כ בא כח שני מהשפוד להפסח, אלא החום של האש עובר לבשר הפסח דרך השפוד. **סג. וביאר** המהרש"א, דאף דלכולי עלמא דהתתאה בולע כדי קליפה כדכתבו התוס' לעיל (ד"ה תנן) וא"כ יבשל הפסח כדי קליפה, ברוטב לא שייך קליפה ומותר לגמרי כדכתבו התוס' לקמן (ד"ה תניא). **סד. דלא** מיירי כאן באיסור אכילת פסח שלא למנויו אלא באיסור דאינו צלי אש. תוס' שאנ"ן. **סה. לישון** הש"ס לעיל (מח.). **סו. עי'** שפת אמת דאסור מחמת איסור דם. עוד כתב שם, דאף אם מיירי בנצלה כל צרכו, י"ל דהכא שנטף הרוטב הוי משקה והוי בישול, ובבישול מרבינן דיש בישול אחר צליה בפסח. **סז. הקשה** המהרש"א, דעל כרחך

ונטף על הפסח דנוטל את מקומו, דמיירי ג"כ שהרוטב לא נצלה כל צרכו, **לא גרסינן** בקושיית הש"ס למה צריך 'ליטול' את מקומו **ב'יקלוף' את מקומו סגי**, אלא מקשינן למה צריך כלל ליטול את המקום, **שהרי יכול לצלות** אותו מקום עכשיו **עם הרוטב** שחזר אליו, דהרוטב נבלע בבשר ונצלה יחד עם הבשר והוי צלי אש כשאר הבשר, ואינו דומה לרוטב שנטף על הסולת דאף אם נצלה אותו עכשיו אמרינן דהרוטב מתחמם מהסולת ולא מהאש.

וגם **בפי' ר"ח ליתיה**[סח].

סיכום: שיטת הר"ח דרוטב שנטף על הסולת צריך נטילה, ושיטת רש"י דאין צריך כלום. ולר"ח מיירי ברוטב שלא נצלה כל צורכו. ומקשים התוס' להר"ח שיאפו כעת את הסולת ויצלה הרוטב הבלוע. ומיישבים דהוי הרוטב צלי מחמת הסולת ולא מחמת האש. עוד מקשים, למה אמרינן דהרוטב אסור משום צלי מחמת דבר אחר ולא משום דאינו מבושל כל צורכו. ומיישבים דניחא להש"ס לומר כל איסור שיש ברוטב זה.

משום הכי סגי ליה בקליפה:

יפרשו דמיירי שלא שהה הפסח בתנור אחרי שסכו.

בשלמא אמרינן דלרב דסבר עילאה גבר מובן להא דקתני במתניתין, דאם סך את הפסח השייך לחבורת ישראל בשמן של תרומה, דצריך רק לקלוף את הפסח ולא יותר מכך, משום דהשמן שהוא העליון הוא צונן ומצנן את הפסח התחתון החם, ונבלע רק בו כדי קליפה. מפרשים התוס' **וכגון שסכו אחר שצלאו ולא נשתהא הפסח בתנור אחר סיכת** שמן התרומה **כלל, שאם לא כן** ומיירי שהבשר נשתהה קצת בתנור אחרי שסכו אותו, נמצא דע"י **רתיחת התנור היה נבלע** שמן התרומה בכל הבשר ונאסר הפסח לגמרי לישראל, **אפי' למאן דאמר עילאה גבר**[סט].

תניא אידך בשר רותח כו':

ב' שיטות בדבר שאי אפשר לקלפו האם צריך ס' כנגד הקליפה.

בגמ' מייתינן ראיה לשמואל דסבר תתאה גבר, מברייתא דקתני דאיסור צונן שנפל לתוך איסור **חם** אסור. ומוכח כשמואל דהתחתון החם אוסר את העליון הצונן. ומייתינן ברייתא נוספת דמוכח כן, דשנינו בשר צונן שנפל לתוך חלב חם אסור. מקשים התוס' **ותימה, הא תו למה לי להביאה**, מדוע הוצרכו להביא הברייתא השניה דקתני כן גבי בשר וחלב, והרי הוא ממש כברייתא הראשונה דקתני כן גבי שאר איסורים. ומיישבים **ואומר ר"ת, דקמ"ל** בברייתא השניה דבבשר חם לתוך חלב צונן **אפילו החלב שרי, דאע"ג דחם לתוך צונן בעי קליפה**, וא"כ בנידון דנן היה צריך לקלוף את החלב, וכיון דלא שייך קליפה בחלב היה צריך לאוסרו, לא אמרינן כן, דדוקא **בדבר שיכול לעשות קליפה** אמרינן דצריך קליפה, אבל **בדבר דלא שייך** ביה **קליפה כמו בחלב מותר** לגמרי, והראיה **מדלא קתני** בברייתא **איסורא גבי חלב**, שהחלב ג"כ נאסר, **כדקתני** דצריך **קליפה גבי בשר**ע. **וריב"א חולק** בזה ומצריך שיהיה בצונן התחתון **ששים כדי קליפה**, לבטל את הקליפה שנאסרה מהעליון החם[עא].

על החרס לא גרס ביקלוף את מקומו סגי שהרי יכול לצלותו עם הרוטב, ובפי' ר"ח ליתיה:

משום הכי סגי ליה בקליפה. וכגון שסכו אחר שצלאו ולא נשתהא בתנור אחר סיכה כלל שאם לא כן ע"י רתיחת התנור היה נבלע אפי' למאן דאמר עילאה גבר:

תניא אידך בשר רותח כו'. תימה הא תו למה לי להביאה. ואומר ר"ת דקמ"ל דאפילו חלב שרי, דאע"ג דחם לתוך צונן בעי קליפה בדבר שיכול לעשות קליפה בדבר דלא שייך קליפה כמו בחלב מותר, מדלא קתני איסורא גבי חלב כדקתני קליפה גבי בשר. וריב"א חולק בזה ומצריך ששים כדי קליפה:

[עו:] **מאי לאו תערובת טעמים. לפי מה שפי' בקונטרס דלוי לא שרי אלא בדיעבד קשיא, מה פריך דהכא לכתחלה קתני אבל בדיעבד הוה שרי כלוי:**

נימא תהוי תיובתא דרב. תימה מאי קושיא הא דאסר משום תערובת גופים היינו היכא דשניהם כחושים דליכא תערובת טעמים:

אסרה רבא מפרזיקיא כו'. מכאן פוסק ר"ת כרב, ורבא נמי דשרי בבת תיהא (ע"ז דף סו:) **מצי סבר כוותיה ושם מפורש. ובתנורים [גדולים] שלנו נראה דמותר לאפות לחם עם אותו פשטיד"א הואיל ושניהם כחושים דליכא תערובת טעמים**ע"ג, אבל אם אחד מהם היה בשר שמן דיש בו טעם, היו נאסרו שני הפסחים גם משום גופים וגם משום תערובת טעמים וכדעת רב, ונשארו התוס' בתימה.

מאי לאו תערובת טעמים:

יקשו דאסור רק לכתחילה.

בגמ' מקשינן ללוי דסבר בשר שחוטה כחוש שצלאו עם בשר נבילה שמן מותר, והטעם משום דלא עובר טעם מבשר אחד לחבירו, ויש רק ריח מבשר הנבלה וריח אין בו ממש, ומקשינן מהברייתא דאין צולין שני פסחים כאחד מפני התערובת. וקס"ד דהכונה לתערובת טעמים שמתערב מקרבן פסח אחד לשני, ואסור לחבורה שנמנו על פסח אחד לאכול מפסח השייך לחבורה שניה, ומוכח דפסח אחד בולע מחבירו אם נצלו יחד וקשיא ללוי. ואומרים התוס' **דלפי מה שפי' בקונטרס דלוי לא שרי לצלות בשר** נבילה שמן עם בשר שחוטה כחוש, **אלא דבדיעבד** אם נצלו יחד סבר דמותרע"ג, **קשיא**, דמה **פריך** בגמ' על לוי מהברייתא דאסור לצלות שני פסחים דמוכח דעובר טעם אחד לחבירו, דהרי **הכא** בברייתא רק **לכתחלה** קתני דאסור, **אבל בדיעבד** שנצלו שני פסחים הוה שרי כדסבר לוי.

נימא תהוי תיובתא דרב:

יקשו אולי מיירי כשאין טעם.

בגמ' מפרשינן לברייתא דקתני דאין צולין שני פסחים כאחד מפני 'התערובת'. דהיינו שלא יתערבו גוף הפסחים זה בזה, אבל לא חיישינן לתערובת טעם פסח אחד בפסח השני. ומקשינן, לימא תיהוי תיובתא דרב דסבר בשר שחוטה שצלאו עם בשר נבילה אסור, משום דהנבילה נותנת טעם בשחוטה. מקשים התוס' **ותימה**, דמאי **מאי קושיא** היא לרב, והרי יש לומר **דהא דאסרינן** בברייתא שני פסחים שנצלו יחד רק **משום תערובת גופים** ולא משום שנתערבו הטעמים, **היינו דוקא היכא דשניהם כחושים, שני הפסחים הוי כחושים דליכא תערובת טעמים**ע"ג, אבל אם אחד מהם היה בשר שמן עם טעם, היו נאסרו שני הפסחים גם משום גופים וגם משום תערובת טעמים וכדעת רב, ונשארו התוס' בתימה.

אסרה רבא מפרזיקיא כו':

יפרשו דבתנורים גדולים ריחא לאו מילתא.

איתא בגמ' דרבא אסר לאכול דג שנצלה עם בשר בתנור אחד, יחד עם תבשיל שיש בו חלב. ואומרים התוס' **דמכאן פוסק ר"ת כרב** דריח יש בו ממש, ושני דברים שנצלו או נאפו יחד עובר הטעם מזה לזה, ולכן אסרינן לאכול דג שנצלה עם בשר יחד עם חלב, כיון שנבלע בדג טעם בשר ואסור לאוכלו עם חלב. **ורבא נמי דשרי** לישראל להריח **בבת תיהא** (ע"ז דף סו:), נקב קטן במגופת חבית של עובדי כוכבים, דסבר ריחא לאו מילתא היא, נמי **מצי סבר כוותיה** דרב לענין בשר בחלב, **ושם מפורש**עד דדוקא התם שמריח חבית ע"ז דהריח מזיק לו שנכנס בגופו בהא סבר דריחא לאו מילתא היא, אבל בשאר ריחא גם לרבא מילתא היאעה.

ומוסיפים התוס', ובתנורים [גדולים] שלנו נראה דמותר לאפות לחם עם אותו פשטיד"א, בשר מכוסה בבצק, ולאכול הלחם אח"כ עם חלב, **הואיל**

ציונים והערות

הוצרכו הש"ס לכתוב איסורא דצלי מחמת דבר אחר, דבלא זה יקשה למה לא יאפה עכשיו את הסולת ויצלה הרוטב יחד עמו. **סח. והתום'** שאנ"ן כתב, דאם גרסינן ליה יש לפרש דמיירי שהפסח נצלה כל צרכו והרוטב לא, ומקשינן יקלוף את מקומו סגי כיון דלא יועיל לצלות עכשיו שוב את הפסח שנצלה כבר כל צרכו עם הרוטב שלא נצלה כל צרכו. **סט. כתב** הצל"ח דעדיפא מיניה היו יכולים התוס' להוכיח, דאל"כ איך מותר לחבורת כהנים לאכלו, הרי השמן מתחמם וחוזר ומבשל הפסח והוי צלי מחמת דבר אחר ע"ש. **ע. כתב** הצל"ח, דהיה אפשר ליישב דהוצרכו להביא הברייתא בבשר וחלב לרבותא דאפילו בבשר וחלב בעי קליפה, שהיה מקום לומר דאף דבלעו אחד מחבירו אין זה דרך בישול, וא"כ אין חשש איסור תורה בבשר וחלב רק דרך בישול אסרה תורה והו"א דבאיסור מדרבנן לא חששו לחומרא זו דקליפה. אמנם ר"ת מיאן בסברא זו ד"א מה מקשינן הש"ס על ברייתא זו דאדמיקר ליה בלע, דילמא לא חששו לבליעה זו וכנ"ל. **עא. ולשיטתו** יקשה, מדוע הוצרכו הש"ס להביא ברייתא ב' דבשר וחלב ומאי קמ"ל בזה. וכתב הנצי"ב, דלר"ת עירוי הוי ככלי ראשון וקשה מדוע הוצרכו להביא ברייתא ב' שהרי דינם שוה, אבל לריב"א עירוי הוי ככלי שני, וא"כ יש נפק"מ בין שאר איסורים לבשר וחלב, דבשאר איסורים אסור מן התורה, ובבשר וחלב הוי רק מדרבנן. ולהלכה כתב הטור (יו"ד סי' צ"ב ס"ד) דדעת הרמב"ם כר"ת, וכן פסק הרמ"א (שם) דבמקום שהבשר בעי קליפה ובישלוהו כך בלא קליפה מותר בדיעבד. והש"ך (שם סק"מ) תמה על הרמ"א, ומסיק דאם ניכר הקליפה ולא קלפהו אין להקל וצריך ס' כנגד הקליפה, ורק כשלא ניכר הקליפה מותר בדיעבד. והפתחי תשובה (שם סק"ה) הביא שיטה נוספת, דהיכא דלא נפסק הקילוח דאסור מדינא אין להקל וצריך ס' כנגד הקליפה, אבל בעירוי שנפסק הקילוח יש להקל בבשר וחלב כיון דכשאין בישול אסור רק מדרבנן, ובשאר איסורים אין להקל רק בהפסד מרובה. **עב. ודייקו** זאת מדכתב רש"י (ד"ה ענבד), **שבא** מעשה לפניו והתיר. אמנם השפת אמת מדייק מרש"י בסוף הסוגיא דמשמע דגם לכתחילה התיר לוי. ע"ש מה שפירש בדעת רש"י. **עג. כתב** הצל"ח דנראה בקרבן פסח אין מביאין כחושים, משום 'הקריבהו נא לפחתיך', וצריך להביא מן המובחר. **עד. בתום'** שם (ד"ה רבא ממכ). **עה. וכן** פסק הבעל המאור. ומפרש דהא דסבר רבא גבי עבודה זרה דריחא לאו מילתא היא, היינו משום דאינו מתכוין להנאת ריח היין אלא לבדוק את היין, ובעלמא סבר ג"כ כרב. אבל רש"י בסוף הסוגיא (ד"ה ממכ) פסק כלוי דריחא לאו מילתא היא, והוכיח מהא דסבר רבא כלוי והלכתא כרבא. וכן פסקו הרי"ף (ע"ז שם הוספת בענין המחבר) והרמב"ן (מלחמות) והרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו הל"ג), וכן פסק המחבר (יו"ד סי' קה ס"ב) דאין צולין לכתחילה בשר כשרה ובשר נבילה וכיו"ב, ובדיעבד אם נצלו יחד מותר.

ושניהם מכוסות היטב, ואין הפת מקבלת טעם מהפשטיד״א[עו], משום דהוי כעין שתי קדרות שאין קדרה אחת מקבלת טעם מהקדירה השניה, כיון שהמאכלים מכוסים בתוך הקדירות. **ואפי׳** לאפות **פלדונ״ש**, תבשיל של חלב שאינו מכוסה בבצק, עם פשטיד״א של בשר בתנור אחד, שמן הדין יש להרחיק מן העבירה ולא לאפותם יחד כדי שלא יזוב מזה תחת זה, **אין נראה לרבי שיהא אסור** בדיעבד אם נאפו יחד משום ריחא, כיון **שיש אויר מרובה בתנור וההבל מתפשט** ואין נבלע ריחא של זה בזה[עז].

ומכוסות היטב הוי כעין שתי קדרות, ואפי׳ פלדונ״ש שיש להרחיק אין נראה לרבי שיהא אסור, שיש אויר מרובה בתנור וההבל מתפשט:

ה״ג קא משמע לן כיון דלא דחיא שבת לא דחיא טומאה:

יפרשו דאין הטעם משום דיש לה תשלומין.

בגמ׳ אמרינן דמתניתין דקתני חמשה דברים באין בטומאה, העומר ושני הלחם וכו׳, בא למעט קרבן חגיגה דלא באה בטומאה, דס״ד כיון דקרבן ציבור הוא ויש לו זמן קבוע תדחי טומאה, קמ״ל דכיון דלא דחיא שבת לא דחיא נמי טומאה. ואומרים התוס׳ **ולא גרסינן כיון דאית לה תשלומין** כל שבעה לא דחיא שבת דאפשר להקריבו בחול, וממילא לא דחיא ג״כ טומאה דאפשר להקריבו בטהרה, **שאין הטעם** דלא דחיא שבת **תלוי בכך**, בזה שיש לקרבן חגיגה תשלומין כל שבעה ואפשר להקריבו בחול, דהא **לעיל בפרק אלו דברים** (דף ע:) **ילפינן דלא דחיא שבת** מקרא דכתיב בחג הסוכות ׳וחגותם אותו חג לה׳ שבעת ימים בשנה׳ וגו׳. והרי בסוכות יש תשלומין לחגיגה ׳שמונה ימים׳ גם ביו״ט האחרון של חג ולא רק שבעה ימים, ומהא ילפינן דבשבת אין מקריבין חגיגה והוי רק ׳שבעה ימים׳ לתשלומין[עח]. ועוד, דקרבן **פסח נמי אית ליה תשלומין** בפסח **שני** ואעפ״כ **דחי טומאה**, ומוכח דאף שיש תשלומין לקרבן ואפשר להקריבה בזמן אחר, אין זו סיבה לדחות הפסח ונעשית בטומאה[עט]. ועוד, דחגיגת **ט״ו איכא למ״ד בפירקין**[פ] **דלית לה תשלומין בטומאת בעלים**, כלומר **שאם נטמאו בעלים ביום ט״ו ולא חזו**, דאינן ראוים להקריב קרבן חגיגה **ביום קביעת חובתיה**, ביום ראשון של החג שאז נקבע חיוב הקרבן, **כה״ג לית לה תשלומין**[פא].

שעירי ראשי חדשים איצטריך ליה:

יקשו על תירוץ הגמרא.

[עז.] שעירי ראשי חדשים איצטריך ליה. תימה, וליתני שעירי ראשי חדשים, ולא ליתני אידך:

סלקא דעתך אמינא הא לא כתיב בהו מועד. ואע״ג דבפרשת פינחס כתיב נמי ראש חדש, ה״א דאלה תעשו במועדיכם דכתיב בסוף פרשת פינחס לא קאי אראש חדש, אלא אשאר ימים טובים דכתיבי בתריה דאיקרי רגל, דהכי נמי לא קאי אשבת ותמיד, ומצרכי׳ להו קרא בסמוך:

שכן יש בהן צד חמור. פר״ת, שכן ישנן לפני הדיבור, וכמאן דאמר (חגיגה דף ו.) **עולה שהקריבו ישראל במדבר קודם מתן תורה**[פה] **עולת תמיד הואי. ולחם הפנים אומר ריב״א דמדכתיב**[פו] ׳לחם פנים לפני תמיד׳ **ילפינן ליה** דדוחה שבת[פז], **דמשמע אפילו בשבת. ובתורת כהנים איכא מאן דדריש דתמיד דחי שבת, מדכתב** ביה ׳תמיד׳, דכתיב[פח] ׳כבשים בני שנה תמימים שנים ליום עלה תמיד׳. **ומיהו מתרי מינייהו דכל אלו** איתא בגמרא, דלא סגי לקרא למיכתב זבחי שלמי ציבור ולא ליכתוב שעירי ראשי חדשים, דאי לא כתיב שעירי ראשי חדשים הוה אמינא דכיון דלא כתיב בהו מועד לא קרבו בטומאה, מקשים התוספות **תימה, וליתני שעירי ראשי חדשים** דקריבים בטומאה, **ולא ליתני אידך** דהיינו זבחי שלמי ציבור, דהרי קתני בגמרא דסגי למיכתב דחד מקרבנות ציבור דחו טומאה, וידעינן מיניה לשאר קרבנות ציבור, ונשארו התוספות בתימה[פב].

סלקא דעתך אמינא הא לא כתיב בהו מועד:

יקשו מהו הסלקא דעתך של הגמרא ויתרצו.

איתא בגמרא, דאיצטריך למיכתב דשעירי ראשי חדשים קריבים בטומאה, דסלקא דעתך דלא יקרבו כיון דלא כתיב בראש חדש מועד, והקשה לתוספות, **אע״ג דבפרשת פינחס** שנאמרו שם כל המועדות **כתיב נמי ראש חדש**, ואם כן ידעינן שפיר דשעירי ראשי חדשים קריבים בטומאה, ומאי סלקא דעתך דלא יקרבו בטומאה. ומיישבים, דהוה **אמינא** **ד׳אלה תעשו במועדיכם׳, דכתיב בסוף פרשת פינחס, לא קאי נמי אראש חדש, אלא אשאר ימים טובים דכתיבי בתריה** דראש חדש, דסלקא דעתך דדוקא אלו **דאיקרי רגל** קריבים בטומאה, **דהכי נמי לא קאי** אלה תעשו במועדיכם **אשבת ותמיד, ומצרכי׳ להו קרא בסמוך** דקריבים בטומאה, להכי איצטריך למיכתב דשעירי ראשי חדשים קריבים בטומאה[פג].

שכן יש בהן צד חמור:

יביאו את פירוש ר״ת, ואת דברי ריב״א ור״י.

איתא בגמרא, דאי כתיב דתמיד ופסח קריבים בטומאה הוה אמינא דדוקא הני קריבים בטומאה מפני שיש בהם צד חמור, תמיד שכן תדיר, ופסח שכן יש בו כרת, אמנם ר״ת לא גרס תמיד שכן תדיר ופסח שכן ענוש כרת[פד], ולפיכך **פירש** ר״ת, דיש בהם צד חמור היינו שכן תמיד ופסח **ישנן לפני הדיבור, וכמאן דאמר** (חגיגה דף ו.) **עולה שהקריבו ישראל במדבר** קודם מתן תורה[פה] **עולת תמיד הואי. ולחם הפנים אומר ריב״א דמדכתיב**[פו] ׳לחם פנים לפני תמיד׳ **ילפינן ליה** דדוחה שבת[פז], **דמשמע אפילו בשבת. ובתורת כהנים איכא מאן דדריש דתמיד דחי שבת, מדכתב** ביה ׳תמיד׳, דכתיב[פח] ׳כבשים בני שנה תמימים שנים ליום עלה תמיד׳. **ומיהו מתרי מינייהו** דכל אלו נמי לא ליתני, דהא תנא זבחי שלמי צבור, ומאי פריך, דאימא דאי לא תנא שעירי ראש חדש הוה אמינא מה להנך שכן באין להתיר, וכי תימה דאתיא מביניהו, אכתי במה הצד פרכינן פרכא כל דהוא, אלא על כרחך דהכי כוונת הגמרא, דפריך שעירי ראש חדש לא ליתני כיון דתנא זבחי שלמי צבור, ועל כרחך הטעם משום דכתיב מועד, אם כן בשעירי ראשי חדשים נמי כתיב מועד, ולפי זה הקשו התוספות שפיר, ליתני שעירי ראש חדש ואנן ידעינן זבחי שלמי צבור, דכיון דטעמא דשעירי ראש חדש משום דכתיב בהו מועד, הכא נמי בזבחי שלמי צבור כתיב בהו מועד ודחו שבת. **פג. הקשה** המהרש״א, דנהי דמועדיכם לא קאי אראש חדש, נילף שעירי ראש חדש ממוספי רגלים דבאין נמי לכפר, ועוד הקשה, דדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן בעלמא, והכא ילפינן ליה דראש חדש דוחה שבת מדברי קבלה, דכתיב קרא עלי מועד. ותירץ דהכי קאמר, דהוה אמינא דלא הוה קאי מועדיכם אראש חדש משום דאינו זמן ומועד קבוע, דאיכא ראש חדש דנקבע ביום שלשים, ויש דלא נקבע עד ל״א יום, ומהאי טעמא לא הוה ילפינן ליה שעירי ראש חדש ממוספי רגלים, דמה לרגלים שכן קבוע להן זמן, ולהכי מייתי מדברי קבלה לגילוי מלתא. **פד. רש״ש.** **פה. שנאמר** (שמות כד ה) ׳וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עלת ויזבחו זבחים שלמים לה׳ פרים׳, ופירש רש״י בחגיגה שם (ד״ה ישנה), שאף על גב דהאי קרא כתיב בואלה המשפטים לאחר עשרת הדברות, אך קודם עשרת הדברות הוה, ואין מוקדם ומאוחר בתורה. **פו. שמות** כה ל. **פז. הקשה** המהרש״א, דהא ודאי בלחם הפנים לא אצטריך קרא דדחי שבת, דעיקר מערכת לחם הפנים מפורש דבשבת הוא, דכתיב ׳ביום השבת יערכנו׳, ועוד הקשה מה דחיית שבת איכא בהערכתן. ותירץ דאפשר שעל הקטרת בזיכין קאמר דדוחה שבת, דאינו מפורש שיהיה בשבת, ואפשר שיהיה בערב שבת כמו אפיית הלחם. אך הקשה, דאם כן מאי משמע ממלת תמיד שיהיה בכל שבת, ואימא שיהיה תמיד בערב שבת, ולא דמיא ל׳תמיד׳ דכתיב גבי תמיד, דדריש מיניה בתורת כהנים דדחי שבת, דהכי משמע תמיד בין בחול בין בשבת, אבל גבי בזיכי לחם הפנים דלא הוי רק באחד מימי השבוע, מאי משמע מתמיד טפי בשבת משאר הימים, אי לאו דהערכה שמפורש שהיה בשבת. וכתב דאין להקשות דנילף כולה מלחם הפנים דהיינו מבזיכין דדחי שבת, דיש לומר כדפרכינן בשמעתין, דבזיכין באין להתיר לחם הפנים לכהנים. **פח. במדבר** כח ג.

ציונים והערות

עו. עי׳ תוס׳ עבודה זרה (סה) דבלבד שלא יהיה פי התנור סתום. **עז. כך** מפרשים המהרש״ל והמהרש״א. וכתב המהרש״א דהוא דחוק ע״ש. והיעב״ץ כתב דיש טעות סופר בדברי התוס׳ ותחת תיבת שיש ׳להרחיק׳ צריך לגרוס שיש ׳לה ריחא׳. ופירוש התוס׳, דלא מיבעי דמותר לאפות יחד עם פשטידא כיון שהבשר מכוסה בבצק היטב והוי כמו שתי קדרות, אלא אפילו עם פלדונ״ש שהוא גוף אחד עיסה נילוש בשומן, ויש לה ודאי ריח העולה אל הפת, אעפ״כ מותר לפי שיש אויר מרובה בתנור והבל הריח מתפשט ואין בו כח לגרום נתינת טעם בפת. ע״ש. והחכמת מנוח הגיה ׳להרחיק מן הלחם׳. והחתם סופר הגיה, ׳שיש לה ריח חזק׳. **עח. הקשה** הרש״ש, דאדרבא מקרא ילפינן רק דלא דחיא שבת דחמור לענוש כרת, אבל טומאה עדיין אפשר דדחיא, ולכן צריך לומר טעם שני משום דיש לה תשלומין. **עט. הקשו** השפת אמת והרש״ש, דהרי פסח שדוחה את הטומאה היינו דוקא כשרוב הציבור טמאים, וציבור אין נידחין לפסח שני ואין להם תשלומין. והצל״ח הקשה דהרי אם נטמא במת ביו״ט הראשון של פסח טמא כל שבעה, וא״כ אין לו תשלומין לקרבן חגיגה. **פ. דף** פ. וכן בחגיגה (ט.). **פא. הקשה** הרש״ש, דמה שייך להקשות דכיון דאין לה תשלומין דחיא טומאה, הרי א״כ שוב הוי ראוי בראשון ויש לה תשלומין כל שבעה. וכעי״ז הקשה השפת אמת לענין שבת דאם לא דחיא שבת, א״כ שוב לא הוי חזי בראשון ואין לו תשלומין וצריך לדחות שבת. ומיישב, דכיון דכל מה שלא דוחה שבת הוא משום דיש לו תשלומין, מיקרי ראוי בראשון כיון דאפשר לקיים שניהם דיכול להקריב בחול, וכן כתב הטורי אבן (חגיגה ט.) ע״ש שהאריך בזה. **פב. כתב** הצל״ח, דזה פשוט שאין כוונתם רק על שלמי צבור, דעומר ושתי הלחם לא אתו משעירי ראשי חדשים, שהרי אינם באין לכפר רק להתיר, וגם לחם הפנים לא אתי משעירים לפי שאין קרב מלחם הפנים עצמו לגבוה כלום, ואם כן קושיית התוספות דלא נתני שלמי צבור אין הכוונה רק על שלמי ציבור, וכתב הצל״ח דנראה דאי לא תני בהו בהדיא שאינן נאכלין, הוה אמינא שאפילו נאכלים בטומאה, ושמא גרים שנקראו שלמים, שעושים שלום למזבח ולכהנים, קמ״ל שאפילו הכי אין נאכלים. והשלמי תודה כתב, ששמע שיש מתרצים על קושיית התוספות, דאימא מה לשעירי ראשי חדשים שכן באין לכפר, ולכך הוצרך התנא למיתני זבחי שלמי צבור, וכתב דאין זה תירוץ, דהתוספות מקשים על פי הגמרא שמתרצת לעיל הא תנא ליה זבחי שלמי צבור, ופריך עלה אי הכי שעירי ראש חדש

הקרבנות הוה מצי למילף כולהו[פט], ואומר ר"י דהא דלא ילפינן הכי, דשמא יש שום פירכא אי ילפינן מתרי מינייהו, דאי לאו הכי דיש שום פירכא קשה אמאי צריך קרא בשאר קרבנות ציבור דדוחין שבת, נילף מתרי מנייהו[צ].

וקשה, דבפרק קמא דיבמות (דף ה:) בעי למימר דעשה דוחה לא תעשה ואף לא תעשה שיש בו כרת, כדמצינו בפסח ותמיד שקריבים בשבת אף דשחיטתם והקטרתם בשבת הוא לאו שיש בו כרת, ונדחה הלאו מפני העשה, ופריך התם מה לפסח ותמיד שכן ישנן לפני הדיבור, ולהכי דוחים שבת, שאר מצוות עשה מנין שדוחים לא תעשה שיש בו כרת, ואמאי לא יליף התם דעשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת, משאר קרבנות ציבור דדחי את השבת כדמסקינן הכא.

דשמא יש שום פירכא, דאי לאו הכי אמאי צריך קרא בשאר. וקשה, דבפרק קמא דיבמות (דף ה:) בעי למימר עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת מפסח ותמיד, ופריך מה לפסח ותמיד שכן ישנן לפני הדיבור, ואמאי לא יליף משאר קרבנות ציבור דדחי שבת כדמסקינן הכא:

סיכום: לר"ת הצד החמור שבתמיד ופסח הוא שישנם לפני הדיבור. ולריב"א ילפינן דלחם הפנים דחי שבת מדכתיב ביה תמיד. ואמנם משנים מאלו הקרבנות מצינו למילף דכל שאר הקרבנות דוחים את השבת, אך אומר ר"י דשמא ישנה פירכא שלכן לא היינו יכולים ללמוד את כל הקרבנות משניים מהם. והקשו אמאי לא ילפינן ביבמות דעשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת משאר קרבנות ציבור מלבד תמיד ופסח שדוחים את השבת.

דלא אשכחן תנא דאית ליה טומאה הותרה אלא ר' יהודה:

יקשו על לשון לא אשכחן תנא וכו', ויתרצו. ויקשו מטומאת גוף, ויתרצו.

איתא בגמרא, דלכולי עלמא טומאה דחויא היא בציבור, ובעינן ציץ לרצות, כיון דלא מצינו מ"ד דטומאה הותרה בציבור אלא רבי יהודה, ורבי שמעון פליג עליה, משמע דכיון דרבי שמעון פליג אדרבי יהודה לית הלכתא כוותיה. מקשים התוספות ואם תאמר, מאי אולמא דרבי שמעון מדרבי יהודה, דאמרינן דכיון דפליג אדרבי יהודה לית הלכתא כותיה דרבי יהודה, אדרבה, אשכחן בפרק מי שהוציאוהו (עירובין דף מו:), דהיכא דפליגי ר' יהודה ור' שמעון, הלכה כוותיה דרבי יהודה[צא]. ומיישבים וי"ל, דאשכחן לקמן (דף עח.) ר' יוסי דקתני בגיטין דנמוקו עמו[צב], ולפיכך הלכה כמותו דסבר טומאה דחויה היא ודלא כרבי יהודה, ולפיכך אומרת הגמרא דליכא תנא דשמעת ליה דאמר דטומאה הותרה בציבור אלא רבי יהודה. מקשים התוספות תימה לר"י, דבשמעתין משמע דלמאן דאמר טומאה דחויה בציבור אינה דחויה אלא על ידי ריצוי ציץ, דקתני סברוה דלכולי עלמא טומאה דחויה היא בציבור ובעינן ציץ, וקשה, אמאי היא בציבור, אע"פ שאין הציץ מרצה על טומאת הגוף, כדתנן לקמן בפירקין (דף פ:)[צג], ואמאי גבי טומאת בשר בציבור בעינן ריצוי ציץ ונשארו התוספות בתימה.

דלא אשכחן תנא דאית ליה טומאה הותרה אלא ר' יהודה. ואם תאמר מאי אולמא דר"ש טפי מדרבי יהודה, אדרבה אשכחן במי שהוציאוהו (עירובין דף מו:) דר' יהודה ור' שמעון הלכה כרבי יהודה. וי"ל, דאשכחן לקמן (דף עח.) ר' יוסי דנמוקו עמו דסבר טומאה דחויה היא. תימה לר"י, דבשמעתין משמע דלמאן דאמר טומאה דחויה, אינה דחויה אלא על ידי ריצוי ציץ, ואמאי הא טומאה דגברא דדחויה בציבור, אע"פ שאין הציץ מרצה על טומאת הגוף כדתנן בפירקין (דף פ:):

רבי אליעזר אומר הציץ מרצה כו'. רבי אליעזר גרסינן ולא ר' אלעזר, דלקמן פריך וליטעמיך, כיון דאמר ר' אליעזר יש דם אף על פי שאין בשר, הציץ מרצה על אכילות למאי הילכתא:

נימא מתני' דלא כר' יהושע. משמע משום דסבירא ליה דבעינן דם ובשר. ותימה, דאפי' סבירא ליה נמי יש דם אף על פי שאין בשר, כיון דס"ד דטומאה דחויה ואין הציץ מרצה על אכילות, לא אתיא מתני' כוותיה משום שתי הלחם:

נימא דלא כר' יהושע. תימה לר"י, והא ע"כ כרבי יהושע אתיא, דקתני סיפא ובמוקדשין אף על פי שנטמא בשר וחלב קיים זורק את הדם, משמע הא נטמאו שניהם אינו זורק, והיינו כרבי יהושע כדאמר לקמן. וי"ל דה"ק, נימא דלא כר' יהושע, והא ע"כ סיפא אתיא כוותיה, ואם כן קשיא סיפא:

אויר קטן היה בין כבש למזבח. בלא אויר נמי היה יכול לקיים מצות זריקה, אלא לכך היה אויר שע"י כך יזכור לזרוק:

ואם כן קשיא דאיכא סתירה מרישא **לסיפא.**

רבי אליעזר אומר הציץ מרצה כו':

יוכיחו דגרסינן רבי אליעזר.

איתא בגמרא, דרבי אליעזר אומר דהציץ מרצה על אכילות, ואומרים התוספות **דרבי אליעזר גרסינן ולא רבי אלעזר**, וראיה לזה דלקמן דאמרינן דרבי יוסי דאמר שאין הציץ מרצה על אכילות, סבר כרבי אליעזר דזורקים דם אף שאין בשר, ומקשה שם הגמרא דאם כן למאי הלכתא סבר אין הציץ מרצה על אכילות, הלא אפשר לעשות את העבודה אף אם אין בשר, **ופריך התם וליטעמיך** יש להקשות לדעת רבי אליעזר כיון דאמר ר' **אליעזר יש דם אף על פי שאין בשר**, כלומר דזורקים דם אף שאין בשר, **הציץ מרצה על אכילות למאי הילכתא**, הרי זורקים דם אף אם אין בשר, אלמא דסבר רבי אליעזר דציץ מרצה על אכילות, ומוכח דגרסינן הכא רבי אליעזר.

נימא מתני' דלא כר' יהושע:

יקשו על קושיית הגמרא.

איתא בגמרא, דנימא דמתניתין דקתני דעומר ושתי הלחם באין בטומאה ואין נאכלין בטומאה לא אתיא כרבי יהושע, אומרים התוספות דמשמע דמתניתין לא אתיא כוותיה **משום דסבירא ליה** לרבי יהושע **דבעינן דם ובשר**, ואם אין בשר אין זורקים את הדם, ובמתניתין קתני דבעומר ושתי הלחם קרב הקמץ אף דהם אינם נאכלין, וכן בקרבנות ציבור, זורקים את הדם אף דאין הבשר נאכל, ודלא כרבי יהושע. מקשים התוספות **ותימה, דאפילו סבירא ליה** לרבי יהושע **נמי** דיש זריקת **דם אף על פי שאין בשר, כיון דס"ד דטומאה דחויה היא, ואין הציץ מרצה על אכילות, לא אתיא מתני' כוותיה משום שתי הלחם** דקתני במתניתין דקריבים בטומאה, אף דאין הציץ מרצה על החלק שנאכל, אלא רק על החלק שמקטירים על גבי המזבח, ומשתי הלחם אין מקטירים על המזבח[צד], ונשארו התוספות בתימה.

נימא דלא כר' יהושע:

יקשו על הסלקא דעתך של הגמרא ויתרצו.

סלקא דעתך בגמרא, דמתניתין אינה כרבי יהושע דאמר דאם אין בשר אין זורקין את הדם, מקשים התוספות **תימה לר"י, והא על כרחך** מתניתין **כרבי יהושע אתיא, דקתני בסיפא**[צה] **ובמוקדשין** כלומר בשאר קרבנות, **אף על פי שנטמא בשר וחלב קיים זורק את הדם**[צו], **משמע הא נטמאו שניהם** גם החלב וגם הבשר, **אינו זורק** את הדם, **והיינו כרבי יהושע כדאמר** בגמרא **לקמן**[צז], וכיצד סלקא דעתך דמתניתין אינה כרבי יהושע. ומיישבים וי"ל, דזו גופא קושיית הגמרא, דה"ק, **נימא** דמתניתין **דלא כר' יהושע**, ומקשה הגמרא **דהא על כרחך סיפא** דקתני ובמוקדשים אינו כן **אתיא כוותיה,**

אויר קטן היה בין כבש למזבח:

יבארו את דברי הגמרא.

איתא בגמרא, דרבי אליעזר יליף מדכתיב 'ועשית עולותיך הבשר והדם', דמה דם דינו בזריקה, אף הבשר בזריקה, ולכן היה אויר בין הכבש למזבח, בכדי שיעמוד הכהן על הכבש ויזרוק למזבח, ומבארים התוספות, **דבלא** אותו **אויר נמי היה יכול לקיים מצות זריקה** על ידי שיעמוד בסוף הכבש ויזרוק למזבח, **אלא לכך היה אויר** בין הכבש למזבח, **שעל ידי כך** שרואה את האויר יעמוד במקומו **ויזכור לזרוק** ולא להולין.

ציונים והערות

פט. כתב השפת אמת, זהו דוקא לגירסת ר"ת דלא גרסינן תמיד שכן תדיר, ופסח שכן ענוש כרת, דאילו לגירסא שלנו איכא למיפרך דבכל אחד איכא צד חומר, דבתמיד ופסח איכא כנ"ל, ודבר הבא במועד גם כן איכא חומר משום דהיא במועד רק שאין חומר א' בשניהם. **צ. ביאר** המהרש"א, דהש"ס לא חש לאסוקי הנך שום פירכא, דאחדא מתרתי פרכינן פירכא כל דהו, דמצינן לאשכוחי בקל פירכא כל דהו, מה שאין כן בשמעתין בחדא מחדא, הוצרך לאסוקי הפירכא דבעי פירכא גמורה. **צא. דקתני** התם אמר רבי אבא אמר רבי יוחנן, רבי יהודה ורבי שמעון הלכה כרבי יהודה. **צב. שם** סז. ופירש שם רש"י (ד"ה נמוקו), פירושו עמו לתת טעם לכל דבריו, שהיה מיישב את דבריו. **צג. תנן** התם במשנה, 'נטמא הגוף אין הציץ מרצה'. **צד. כתב** המהרש"א, דמעומר ניחא, דציץ מרצה על הקומץ שהוא במקום דם, והוי ליה יש דם, וקושיית התוספות היא רק משתי הלחם שאין מקטירים מהם. **צה. לקמן** עח: **צו. ודלא** כקרבן פסח דאם נטמא הבשר אף אם החלב קיים אינו זורק את הדם. **צז. דף** עט.

דם אף על פי שאין בשר שנאמר ודם זבחיך וגו':

יקשו על דברי הגמרא בשיטת רבי אליעזר.

איתא בגמרא, דלרבי אליעזר זורקים דם אף כשאין בשר. מקשים התוספות **תימה לרשב"א, מנא ליה** דאף **בעולה דיש** זריקת **דם אף על פי שאין בשר, אימא דווקא בשלמים** דקאי בהו האי קרא ד'ודם זבחיך ישפך' זורקים דם אף כשאין בשר, כיון דאין הבשר צורך גבוה, שהרי אינו מוקטר על גבי המזבח אלא נאכל לבעלים, **אבל עולה דכולה כליל** ומקטירים אף את בשרה, **אימא** אי **אין בשר אין דם**, וקשה דהאי דינא **דיש דם אף על פי שאין בשר** בעולה **[מנא לן]**[צח].

שאין בשר ניתר באכילה עד שיזרק הדם:

יקשו על הלימוד של רבי אליעזר ויתרצו.

איתא בגמרא, דרבי אליעזר יליף מקרא ד'והבשר תאכל', דאין הבשר ניתר באכילה עד שיזרק הדם. מקשים התוספות **תימה, אימא דווקא שלמים דאית ביה תרי אכילות**, אימורים למזבח, ובשר לבעלים, ילפינן שאין הבשר נאכל עד שיזרק הדם[צט], **אבל עולה שיש בה** רק אכילת מזבח, **מנלן** דבעינן זריקת הדם בכדי שיצא עורה מידי מעילה[ק], **דאימא כי היכי דלית בה** בעורה **מעילה לאחר שנזרק הדם, כדתנן במעילה בפרק חטאת העוף** (דף ט.)[קא], הוא הדין **דלית בה נמי מעילה קודם זריקה, דהאי קרא** 'והבשר תאכל' **בשלמים כתיב**, ומנלן דהוא הדין בעולה. ומיישבים **וי"ל, דרבי אליעזר לא חשיב הך חומרא** שיש בשלמים דאית בהו תרי אכילות, ולפיכך אין לחלק בין עולה לשלמים. **ורשב"א מתרץ דרבי אליעזר יליף עולה מקל וחומר דר' יהושע** דמה אימורין דכי ליתנהו לא מעכבי, דהבשר נאכל אף אם אבדו האימורין, אפ"ה דכשהאימורין קיימים אסור לאכול הבשר, דם דמעכב אף אם אינו, כל שכן שמעכב אם ישנו, ורבי אליעזר ילמד מהאי ק"ו לגבי מעילה בעולה, דאין העולה יצאת מידי מעילה עד שיזרק הדם, **ובשלמים** סבר רבי אליעזר דאף דילפינן מק"ו **טרח וכתב לה קרא כדאמר** בגמרא **בסמוך.**

עומר ושתי הלחם דליכא עולין מאי איכא למימר:

יקשו על דקתני דשתי הלחם באין בטומאה.

איתא בגמרא, דהא דקתני במתניתין דהעומר ושתי הלחם קריבים בטומאה, לא אתיא כרבי יהושע, דאף דסבר דהציץ מרצה על העולין על גבי המזבח, אך עומר ושתי הלחם לית בהו עולין, מקשים התוספות, **וא"ת ובשתי הלחם מה שייך באין** בו שום דבר שקרב על גבי המזבח, ומה שייך לומר בו שהוא קרב בטומאה[קב]. ומיישבים **ויש לומר, משום תנופה דאית בהו**, כלומר שדין תנופה שיש בשתי הלחם חשיב כעין עבודה והקרבה.

קסבר ר' יהושע הציץ מרצה על העולין:

יקשו על דברי הגמרא ויתרצו.

איתא בגמרא, דסבר רבי יהושע דהציץ מרצה על העולין, ולפיכך זורקים את הדם אף נטמא הבשר, מקשים התוספות **וא"ת, לענין מה מפיק קרא בעולה דאם אין בשר אין זורקים דם**, הלא אף אם נטמא הבשר זורקים את הדם **הלא הציץ מרצה** על העולין. ומיישבים, **ויש לומר, לענין אבוד ושרוף** דאין הבשר בעולם **דלא מרצה ציץ**, דאז אין זורקים את הדם:

כי אמר ר' יהושע בזבחים במנחות לא אמר:

יעירו על דברי הגמרא.

בגמרא בעי, דהא ניחא דזבחים קריבים בטומאה אף לרבי יהושע כיון דסבר דהציץ מרצה על העולין, אך בעומר ושתי הלחם שאין בהם עולין, מה איכא למימר, ומשני, דבמנחות מודה רבי יהושע דמקריבים את הקומץ אף דאין השירים מותרים, דיש לדמות את הקומץ לעולין דהיינו לאימורים שבקרבנות, אומרים התוספות, **השתא משתי הלחם לא תירץ כלום** דהרי בשתי הלחם אין שום אכילת מזבח, **ובלאו הכי פריך שפיר**, מיניה וביה, דרבי יהושע אמר את דינו גם במנחות.

אלא פשיטא ר' יהושע קתני לה:

יקשו על קושיית הגמרא.

בגמרא בעי, דאי רבי יהושע סבר דהציץ מרצה על האבוד והשרוף, אם כן הא דקתני נטמאו שיריה להודיע את שיטתו של איזה מהתנאים אתי, אי לרבי אלעזר פשיטא דמרצה, דהרי לשיטתו הציץ מרצה אף על האבוד והשרוף, אלא פשיטא דאתי לשיטתו דרבי יהושע, אלמא סבר רבי יהושע דהציץ אינו מרצה על האבוד והשרוף, מקשים התוספות **תימה לרשב"א, אמאי לא משני כדלעיל, כמדת ר' יהושע דבעי תרתי**, דהיינו ששני חלקי הקרבן צריכים להיות ראויים בכדי להכשיר את העבודה, **ולא כמדת ר' יהושע, דאיהו סבירה ליה דהציץ מרצה** אף **על אכילות**, ולכך אף אם נטמאו העבודה כשרה, **ואנן סבירא לן דלא מרצה**, ואם האכילות נטמאו העבודה פסולה.

הא לא קשיא הא ביחיד והא בציבור:

יחלקו על פירוש רש"י.

בגמרא עבדינן חילוק בין קרבן יחיד לקרבן ציבור, דבקרבן יחיד לכתחילה אם נטמא הבשר אין נזרק הדם, ובקרבן ציבור נזרק אף לכתחילה, **ופי' בקונטרס דסבירא לן טומאה הותרה בציבור**, ולכן זורקים הדם אף לכתחילה, ומקשים התוספות לפירושו. וקשה, דאם בציבור זורקים לכתחילה כיון דטומאה הותרה בציבור, **הוי ליה** להגמרא **למימר 'אלא קסבר רבי יהושע טומאה הותרה בציבור'**, כדרך שמסיקה בגמרא **לעיל** בתירוץ הקודם, **דקתני קסבר ציץ מרצה על אכילות. ועוד דהיכי קאמרינן** בגמרא **בסמוך דנימא** דמתניתין דישנם קורבנות שקריבים בטומאה **לא** הוי **כרבי יוסי דאמר דאין הציץ מרצה על אכילות**, ואם כן נמצא דהבשר אינו ראוי, וכיון דאין הבשר ראוי אי אפשר לזרוק הדם, ולפירוש רש"י קשה, **דמהאי טעמא גופיה דטומאה הותרה בציבור דאוקימנא** למתניתין **כרבי יהושע**, ולכך זורקן בציבור לכתחילה, **אתי נמי כר' יוסי**, דאף דסבר דאין ציץ מרצה על אכילות, אפ"ה זורקים את הדם כיון שטומאה הותרה בציבור, **כדקאמרינן נמי** בגמרא **לבסוף.**

ומשום הני קושיות ארש"י מבארים התוספות באופן אחר, **ונראה לר"י דלעולם**

דם אף על פי שאין בשר שנאמר ודם זבחיך וגו'. תימה לרשב"א, מנא ליה בעולה דיש דם אף על פי שאין בשר, אימא דווקא שלמים, אבל עולה דכולה כליל אימא אין בשר אין דם, יש דם אף על פי שאין בשר [מנא לן]:

[עז:] **שאין בשר ניתר באכילה עד שיזרק הדם. תימה, אימא דווקא שלמים דאית ביה תרי אכילות, אבל עולה מנלן, דאימא כי היכי דלית בה מעילה אחר שנזרק הדם כדתנן במעילה בפרק חטאת העוף (דף ט.), לית בה נמי מעילה קודם זריקה, דהאי קרא בשלמים כתיב. וי"ל, דר"א לא חשיב הך חומרא. ורשב"א מתרץ, דר"א יליף עולה מקל וחומר דר' יהושע, ובשלמים טרח וכתב לה קרא כדאמר בסמוך:**

עומר ושתי הלחם דליכא עולין מאי איכא למימר. וא"ת, ובשתי הלחם מה שייך באין בטומאה. ויש לומר, משום תנופה דאית בהו:

קסבר ר' יהושע הציץ מרצה על העולין. וא"ת, לענין מה מפיק קרא בעולה אם אין בשר אין דם, הלא הציץ מרצה. ויש לומר, לענין אבוד ושרוף דלא מרצה ציץ:

כי אמר ר' יהושע בזבחים במנחות לא אמר. השתא משתי הלחם לא תירץ כלום, ובלאו הכי פריך שפיר:

אלא פשיטא ר' יהושע קתני לה. תימה לרשב"א, אמאי לא משני כדלעיל, כמדת ר' יהושע דבעי תרתי, ולא כמדת ר' יהושע, דאיהו ס"ל הציץ מרצה על אכילות, ואנן סבירא לן דלא מרצה:

[עח.] **הא לא קשיא הא ביחיד והא בציבור. פי' בקונטרס, דסבירא לן טומאה הותרה בציבור. וקשה, דה"ל למימר אלא קסבר רבי יהושע טומאה הותרה בציבור כדמסיק לעיל, דקסבר ציץ מרצה על אכילות. ועוד היכי קאמר בסמוך נימא דלא כרבי יוסי דאמר אין הציץ מרצה על אכילות, מהאי טעמא גופיה דטומאה הותרה בציבור דאוקימנא כרבי יהושע, אתי נמי כר' יוסי, כדקאמר נמי לבסוף. ונראה לר"י, דלעולם סבירא ליה טומאה דחויה, אלא**

ציונים והערות

צח. המלב"ם (דנריס יג מ) דבספרא ויקרא (פ' יג) למד רבי אליעזר גבי עולה שהבשר אינו מעכב ממה שנכפל וזרקו את דמו גבי עולת הצאן, ומיושבת בזה קושיית התוספות. **צט. כדאמרינן** בצריכותא בגמרא, דזהו צד חומרא שיש בשלמים יותר מבעולה. **ק. כן** פירש המצפה איתן, ועיין שפת אמת. **קא. תנן** התם במשנה, העולה מועלין בה משהוקדשה, נשחטה, הוכשרה ליפסל בטבול יום, ובמחוסר כפורים, ובלינה. משנזרק דמה חייבין עליה משום פיגול נותר וטמא, ואין מועלין בעורות, אבל מועלין בבשר עד שתצא לבית הדשן. **קב. דהא** תינח עומר דיש בו קומץ שמוקטר על גבי המזבח [ואפ"ה לא חשיב שיש בו 'עולין', כיון דקומץ חשיב כזריקת דם של זבחים], אבל שתי הלחם אין עולה מהם דבר על גבי המזבח.

סבירא ליה לרבי יהושע דטומאה דחויה, אלא דסבירא ליה דהציץ מרצה על אכילות, לפיכך בציבור זורקים את הדם אף שנטמא הבשר, וטעמא דביחיד **לכתחלה לא יזרוק הוא מדרבנן**[קג], ו'נטמאו שיריה אבדו שיריה וכו' כמדת רבי יהושע **פסולה' דקתני**, היינו ביחיד **לכתחלה, הלכך** כיון דמדאורייתא סבר דציץ מרצה על אכילות, **בציבור באין** אף **לכתחלה**. מקשים התוספות **ואם תאמר**, ואם אמנא[הוצר החכמה] סבר רבי יהושע דציץ מרצה על אכילות **מאי איכא בין ציבור ליחיד, הואיל** ומהאי טעמא **מדאורייתא ביחיד נמי זורק לכתחלה**[קד]. ומיישבים **ויש לומר, דטומאת הגוף איכא** בינייהו בין ציבור ליחיד, **דבציבור דחיא**, ואם נטמאו רוב הציבור מקריבים בטומאה, **וביחיד לא דחיא** אלא דוקא טומאת בשר.

דסבירא ליה דהציץ מרצה על אכילות, וביחיד לכתחלה לא יזרוק מדרבנן, ופסולה דקתני היינו לכתחלה, הלכך בציבור באין לכתחלה. ואם תאמר, ומאי איכא בין ציבור ליחיד, הואיל ומדאורייתא ביחיד נמי זורק לכתחלה. יש לומר, טומאת הגוף איכא בינייהו, דבציבור דחיא, ביחיד לא דחיא:

סיכום: לרש"י תירוץ הגמרא דרבי יהושע סבר דטומאה הותרה בציבור. ולתוספות לעולם רבי יהושע סבר דחויה, אלא דסבר דציץ מרצה על אכילות, ואולם ביחיד מדרבנן לכתחילה אסור לזרוק הדם. והנפקא מינה בין יחיד לרבים מדאורייתא, היא לענין טומאת גוף, דרק בציבור עבדינן בטומאת גוף.

מכלל דרבי יוסי כרבי יהושע ס"ל:

יקשו על הסלקא דעתך של הגמרא.

סלקא דעתך בגמרא, דמהא דסבר רבי יוסי דאין הציץ מרצה על אכילות, מוכח דסבר דבכדי שיזרק הדם צריכים להיות ראויים גם הדם וגם הבשר, דאם לא כן מאי נפקא מינה בזה שאין הציץ מרצה על האכילות, הרי אפשר לזרוק את הדם אף אם אין הבשר ראוי. מקשים התוספות **תימה לרשב"א, מנא ליה לגמרא הא** דמדסבר רבי יוסי דהציץ אינו מרצה על האכילות מוכח דסבר נמי דבעינן דגם הבשר וגם הדם יהיו ראויים, **דילמא כר' אליעזר סבירא ליה** דזורקים דם אף שאין בשר, **ואין הציץ מרצה על אכילות נפקא מינה לשתי הלחם**, דאין בהם זריקת דם אלא רק אכילות.

לרשב"א, מנא ליה הא, דילמא כר' אליעזר סבירא ליה, ואין הציץ מרצה על אכילות נפקא מינה לשתי הלחם:

והא עיקר קראי בזבחים כתיבי:

יעירו על קושיית הגמרא מסוגיית הגמרא במנחות.

בגמרא מקשינן, דהתינח דכדקאי רב אסי בזבחים אמר דפליגי רבי אליעזר נמי במנחות[הוצר החכמה 19/06/2018], דכדקאי כדקאי במנחות אמאי איצטריך לומר דפליגי נמי בזבחים, הא עיקר קראי דפליגי בהו בזבחים איירי, ואם כן פשיטא דפליגי נמי בזבחים. מקשים התוספות **תימה לר"י, לריש לקיש דאמר במנחות פרק קמא** (דף ט.) אליבא דרבי יהושע **דשירים** דהיינו מה שנשאר מן המנחה לאחר הקמיצה, **שחסרו בין קמיצה להקטרה אין מקטיר קומץ עליהן, אם כן אדרבה קראי במנחות כתיבי**, דילפינן מדכתיב[קה] 'והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו קדש קדשים מאשי ה'', **דבזבחים כיון שנשתייר כזית בשר זורק את הדם**, אף לרבי יהושע[קו], **ומשמע התם דטעמיה מקרא דכתיב** 'המנחה'[קז], **מיהו לרבי יוחנן דפליג עליה התם** וסבר דאף לרבי יהושע אם חסרו השירים מקטירים את הקומץ, **אתי שפיר** דעיקר קרא בזבחים כתיבי.

הא אמרת מודה רבי יהושע בציבור:

יקשו על קושיית הגמרא.

בגמרא מקשינן, דאין לבאר את דברי רבי יוסי, דנראין דברי רבי אליעזר בציבור ורבי יהושע ביחיד, דהרי בציבור אמרינן דרבי יהושע נמי מודה. מקשים התוספות על קושיית הגמרא, **תימה לרשב"א מאי קושיא, דילמא הכי קאמר** רבי יוסי, **רואה אני** את **דברי רבי אליעזר** בקרבנות **ציבור, שהרי אף ר' יהושע לא אמר אלא ביחיד, דכי האי גוונא אמרי' פ"ק דחולין** (דף יג.)[קח] **ובכמה דוכתי. ואומר ר"י, דהכא לא שייך למימר הכי** דאמר רבי יוסי רואה אני את דברי רבי אליעזר בקרבנות ציבור, שאף רבי יהושע לא אמר אלא ביחיד, דהרי **לא קתני ברייתא לא בציבור ולא ביחיד**, ואם כן לא שייך לומר שאף רבי יהושע לא אמר אלא ביחיד.

דסבירא ליה דהציץ מרצה על אכילות, וביחיד לכתחלה לא יזרוק מדרבנן, ופסולה דקתני היינו לכתחלה, הלכך בציבור באין לכתחלה. ואם תאמר, ומאי איכא בין ציבור ליחיד, הואיל ומדאורייתא ביחיד נמי זורק לכתחלה. יש לומר, טומאת הגוף איכא בינייהו, דבציבור דחיא, ביחיד לא דחיא:

והא עיקר קראי בזבחים כתיבי. תימה לר"י, לריש לקיש דאמר במנחות פרק קמא (דף ט.) **שירים שחסרו בין קמיצה להקטרה אין מקטיר קומץ עליהן, אדרבה קראי במנחות כתיבי, דבזבחים כיון שנשתייר כזית בשר זורק את הדם, ומשמע התם דטעמיה מקרא דכתיב המנחה, מיהו לרבי יוחנן דפליג עליה התם אתי שפיר:**

[ענח:] **הא אמרת מודה רבי יהושע בציבור. תימה לרשב"א, מאי קושיא, דילמא ה"ק, רואה אני דברי רבי אליעזר בציבור, שאף ר' יהושע לא אמר אלא ביחיד, דכי האי גוונא אמרי' פ"ק דחולין** (דף יג.) **ובכמה דוכתי. ואומר ר"י, דהכא לא שייך למימר, הכי דלא קתני ברייתא לא בציבור ולא ביחיד:**

כי מודה בנטמא:

יבארו החילוק בין נטמא, לנשרף או נאבד.

משני בגמרא, דהא דמודה רבי יהושע בציבור, היינו דוקא בנטמא בשר, ולא בנשרף או נאבד, מבארים התוספות, שהטעם שמודה רבי יהושע בנטמא, **משום דציץ מרצה.**

כי מודה בנטמא. משום דציץ מרצה:

ולעכב לא והתניא במכסת נפשות:

יקשו על קושיית הגמרא.

בגמרא מקשינן, דאין לומר דאכילת פסחים לא מעכבא, דהרי תניא במכסת נפשות, דהפסח אינו נשחט אלא למנוייו, ומדשנא עליו הכתוב 'במכסת נפשות' ילפינן דהוי לעיכובא, ומקישינן אוכלים למנויין, דכשם דמעכב שישחט למנויין, מעכב נמי שישחט לראויים לאכלו. מקשים התוספות **תימה לר"י, והא קרא** דבמכסת נפשות **בשחיטה כתיב, ומהתם נפקא דמחשבת אוכלין** דהיינו אם שחט למי שאינו יכול לאכול **פסלה בשחיטה, אבל מחשבה בזריקה אמרן לעיל** דאין **מחשבת אוכלין** פוסלת **בזריקה, והיכי פריך משחיטה** למי שאינו ראוי לאכול דפסולה, **אזריקה** דהיינו דאין זורקים כשאי אפשר לאכול הבשר. ומיישבים **ואומר ר"י, דדווקא מחשבת אוכלין ליתא בשעת זריקה, אלא** רק **בשעת שחיטה, אבל כשאין לו אוכלין לגמרי** כגון הכא דנטמא הבשר, **אף בשעת זריקה סברא היא דפסול**, שהרי **היא** - הזריקה **עיקר העבודה** בקרבן, **דכיון דבשעת שחיטה הקפיד הכתוב אפילו אמחשבה**, בזריקה שהיא עיקר עבודה מיהא פסול כשאין לו אוכלין לגמריקט.

והא קרא בשחיטה כתיב, ומהתם נפקא דמחשבת אוכלין פסלה בשחיטה, אבל בזריקה אמרן לעיל דאין מחשבת אוכלין בזריקה, והיכי פריך משחיטה אזריקה. ואומר ר"י, דווקא מחשבת אוכלין ליתא בזריקה אלא בשחיטה, אבל כשאין לו אוכלין לגמרי אף בשעת זריקה, סברא היא דפסול, שהיא עיקר עבודה, כיון דבשעת שחיטה הקפיד הכתוב אפילו אמחשבה:

שאני התם דאי מימשכי הני כו'. תימה לרשב"א,

שאני התם דאי מימשכי הני כו':

יקשו על דחיית הגמרא ויתרצו.

איתא בגמרא, דאין להוכיח מהא דאמר רבי נתן דכל ישראל ראויים לצאת בפסח אחד אף דאין בו כזית לכל אחד ואחד, דאכילת פסחים אינה מעכבת, דשאני התם דאי ימשכו חלק מן המנויים על הקרבן ידיהם ממנו ויישארו רק

ציונים והערות

קג. כתב המהרש"א, אבל אי הוה טעמא כפרש"י דבאין בציבור משום דהותרה בציבור, אבל ביחיד לא הותרה, הוה אסור לכתחלה מדאורייתא, ומיהו בדיעבד הורצה דלא לעכב קאמר קרא. ועיין שלמי תודה שהביא דהקשה הרב נר דוד נימא דלרבי יוסי נמי, דלא אמר דאין הציץ מרצה אלא ביחיד דאסור, אלא בצבור מרצה. **קד. וקשה** לענין מה נאמר הדין שטומאה הותרה או נדחית בציבור. **קה. ויקרא** (נ ג). **קו. הקשה** העבודת הלוי, מדוע לא הקשו התוספות כן אריש דקתני, 'התינח כי קאי בזבחים אמר מסתברא כי היכי דפליגי בזבחים פליגי נמי במנחות, דעיקר קראי כי כתיבי בזבחים כתיבי', דאדרבא עיקר קרא במנחות איירי, וכתב דאין הכי נמי בהא איירי קושיית התוספות, וצריך לגרוס בד"ה בתוספות 'דעיקר קראי'. **קז. דילפינן** הנותרת מן המנחה, ולא הנותרת מן הנותרת. **קח. קתני** התם, הרי שאבדו לו גדייו ותרנגוליו והלך ומצאן שחוטים, רבי יהודה אוסר, רבי חנינא בנו של רבי יוסי הגלילי מתיר, ואמר רבי נראין דבריו של רבי יהודה שמצאן באשפה, ודברי רבי חנינא בנו של ר' יוסי הגלילי שמצאן בבית, ודנה הגמרא בדברי רבי דאמר נראין דברי רבי יהודה שמצאן באשפה, דמאי אשפה, אילימא אשפה שבשוק, הא אמרת דכולי עלמא לא פליגי דאסור, אלא לאו פשיטא באשפה שבבית, אימא סיפא, ודברי רבי חנינא בנו של רבי יוסי הגלילי שמצאן בבית, מאי בית, אילימא בית ממש, האמרת דכולי עלמא לא פליגי דשרי, אלא פשיטא באשפה שבבית, אם כן קשיא דרבי אדרבי, אלא אומרת הגמרא דהכי קאמר, נראין דברי רבי יהודה לרבי חנינא בנו של רבי יוסי הגלילי באשפה שבשוק, שאף רבי חנינא בנו של רבי יוסי הגלילי לא נחלק עליו אלא באשפה שבבית, אבל באשפה שבשוק מודי ליה. **קט. הקשו** האחרונים, דהא קמן דאין מחשבת אוכלין בזריקה, אם כן הרי התורה גזרה דאין קפידא בזריקה, וכיצד שייך לעשות ק"ו שהוא כנגד דין זה.

מעט מהם מנויים, יהיה כזית לכל אחד, מקשים התוספות תימה לרשב"א, מה מהני האי סברא דאם ימשכו חלק ידיהם ממנו יהא בו כדי אכילה לשאר, והא בשעת זריקה כבר אינם יכולים לימשך, אלא רק עד שעת שחיטה, ונמצא דהשתא בשעת זריקה לא חזי הקרבן לאכילה לכל המנויים עליו, ואם כן מהא דאפ"ה סבר רבי נתן דכל ישראל יוצאים בפסח אחד, מוכח דסבר דאכילת פסחים אינה מעכבת. ומיישבים וי"ל, דאין זה מוכח דסבר רבי נתן דאכילת פסחים אינה מעכבת, דדילמא ר' נתן סבר כר"ש דתנן לקמן בפרק האשה (דף פט.) דנמנין ומושכין ידיהם מקרבן פסח עד שיזרק הדם, ואם כן שפיר דוחה הגמרא דאין ראיה מהא דקאמר רבי נתן דכל ישראל יוצאים בפסח אחד, דאכילת פסחים אינה מעכבת, דשאני התם דאי ימשכו חלק מהמנויים ידיהם יהיה הקרבן ראוי לאכילה. אי נמי אף אי רבי נתן סבר דאין נמנין ומשכים אחר שחיטה, אכתי שייך שיהיה ראוי לאוכליו, אם נתמעטו האוכלים על ידי שנטמאו מקצתן או שמתו שוב חזי לאכילת הני הטהורים שנשארו[קי].

ולרבי נתן איש לפי אכלו למה לי, דבעינן גברא דחזי לאכילה:

יקשו על קושיית ותירוץ הגמרא ויתרצו.

איתא כאן בגמרא, דרבי נתן יליף מאיש לפי אכלו, דאף דבשר הפסח אין זה מעכב שיהא ראוי לאכילה, אך בעינן דהגברא יהיה ראוי לאכול, מקשים התוספות וא"ת, לרבנן נמי לישני הכי לעיל כי פריך על הא דסלקא דעתך דאכילת הפסח אינה מעכבת, ולעכב לא, הרי כתיב 'איש לפי אכלו', לימא כדמתרצינן הכא לרבי נתן, דכי אתא קרא לעכב, לאו היכא דאין הבשר ראוי, אלא היינו דבעינן גברא חזי לאכילה, אבל בשר לא בעינן שיהא ראוי. ומיישבים ולאו פירכא היא, דלרבנן ליכא לתרץ הכי, דרבנן בעו דיהא הבשר חזי לאכילה, כדתניא לעיל נמנו עליו חבורה אחת וחזרו ונמנו עליו חבורה אחרת וכו', אחרונים שאין להם כזית אינם אוכלין, וחייבין לעשות פסח שני, אלמא לרבנן לא סגי שיהא הגברא ראוי ובעינן דיהא גם הבשר ראוי.

והא נמי לא תיקשי אמאי לא משני לר' נתן,

דהא דקתני איש לפי אכלו למצוה, אך אין לעיכובא, כדבעי למימר לעיל לרבנן, וזאת משום דלא אשכחן תנא דלא מקיש אוכלין למנוייו וסבר דאף דשחטו שלא למנוייו הוי לעיכובא, אך שלא לאוכליו לא הוי לעיכובא, אלא זקני דרום לחודייהו בפרק שני דזבחים (דף כג.)[קיא], ואם כן לא מסתבר להעמיד את רבי נתן כשיטתם.

ולמאי דמוקי מתני' דלכתחילה אין זורקין דם על בשר טמא, אך בדיעבד אם זרק הורצה כר' נתן, נמצא דלרבי נתן נמי לכתחילה בעינן שיהא ראוי לאכילה, ואם כן צ"ל דהא דיוצאין בפסח אחד דקאמר רבי נתן היינו דוקא דיעבד, אבל לכתחילה בעינן שיהיה ראוי לאכילה[קיב].

והא בשעת זריקה אינם יכולים לימשך, ונמצא דהשתא לא חזי לאכילה. וי"ל, דדילמא ר' נתן סבר כר"ש דתנן לקמן בפרק האשה (דף פט.), נמנין ומושכין ידיהם עד שיזרק הדם. אי נמי, נטמאו מקצתן או שמתו חזי להני:

ולרבי נתן איש לפי אכלו למה לי דבעינן גברא דחזי לאכילה. וא"ת, לרבנן נמי לישני הכי לעיל כי פריך ולעכב לא, לימא כי אתא קרא לעכב, היינו דבעינן גברא חזי לאכילה, אבל בשר לא. ולאו פירכא היא, דרבנן בעו בשר חזי לאכילה, כדתניא לעיל אחרונים שאין להם כזית אינם אוכלין, וחייבין לעשות פסח שני. והא נמי לא תיקשי אמאי לא משני לר' נתן איש לפי אכלו למצוה,כדבעי למימר לעיל, משום דלא אשכחן תנא דלא מקיש אוכלין למנויין אלא זקני דרום לחודייהו בפרק שני דזבחים (דף כג.). ולמאי דמוקי מתני' כר' נתן, צ"ל דיוצאין בפסח אחד דקאמר, היינו דוקא דיעבד:

לימא ר' נתן היא כו'. תימה לר"י, והיכי מיתוקמא כר' נתן, והא ר' נתן ורבנן לא פליגי אלא בבשר, אבל בגברא לכ"ע בעינן גברא דחזי לאכילה. ועוד, א"כ אפילו שחטו שלא לאוכליו נמי, ואמאי נקט בשר לאוכליו. ועוד, היכי תיסק אדעתיה למימר השתא דיש מחשבת אוכלין בזריקה, הא פשוט בכולי גמרא דאין מחשבת אוכלין בזריקה, כדמוכח בזבחים (דף ז.), ובתמיד נשחט לעיל (דס"ה.), ושם הבאתי. ונראה לר"י, דה"פ נזרק דמו שלא לאוכליו, לא שנזרק שלא לשם אוכליו, אלא שבשעת זריקה היו הבעלים חולים, והשתא קאמר כמאן כר' נתן, דמשמע ליה כיון דר' נתן מיקל כולי האי ולא בעי שיהא בשר ראוי לאכילה, ה"נ לא חייש אם אין בעלים ראויין בשעת זריקה, אבל רבנן דמחמרי ובעו שיהא בשר ראוי לאכילה, ה"ה דבעו שיהו הבעלים ראויים לאכילה בשעת זריקה, והא"נ סבר ר' אלעזר בסמוך דלא בעי ר' נתן גברא חזי אלא בשחיטה דווקא:

[עט.] נזיר ועושה פסח נטמא בשר וחלב קיים אינו זורק כו'. ריב"א אומר דלא גרס נזיר, דאין חילוק בזה בין נזיר לשאר קרבנות. ומה שפירש רש"י דבעי שילוח שערו תחת הדוד, אין נראה שיהא

ומה שפירש רש"י דבנזיר בעינן דהבשר יהיה טהור כיון דבעי שילוח שערו תחת הדוד, כלומר דיש דין שישרוף את שערותיו לאחר התגלחת תחת הדוד שבו מתבשל בשר השלמים[קטז], ואם נטמא הבשר אינו מתבשל ואי אפשר

לימא ר' נתן היא כו':

יקשו על הסלקא דעתך של הגמרא ויתרצו.

סלקא דעתך בגמרא דברייתא דקתני שחטו לאוכליו וזרק דמו שלא לאוכליו הפסח עצמו כשר ואדם יוצא בו ידי חובתו, אליבא דרבי נתן היא, דאמר דאכילת פסחים אינה מעכבת. מקשים התוספות תימה לר"י, והיכי מיתוקמא האי ברייתא כר' נתן, והא ר' נתן ורבנן לא פליגי אלא בבשר שאינו ראוי, אבל בגברא לכ"ע בעינן דיהיה גברא דחזי לאכילה כדאמרינן בגמרא, ועוד, א"כ דלרבי נתן אף בבעלים טמאים הורצה, אפילו שחטו שלא לאוכליו נמי הורצה לשיטתו, ואמאי נקט בברייתא שחטו לאוכליו. ועוד היכי תיסק אדעתיה למימר השתא דהאי ברייתא לא מיתוקמא כרבנן כיון דיש מחשבת אוכלין בזריקה, כדמוכח בזבחים (דף ז.)[קיג], ובתמיד נשחט לעיל (דף ס"ה.) ושם הבאתי[קיד]. ומיישבים ונראה לר"י דהכי פירושו, נזרק דמו שלא לאוכליו, לא שנזרק הדם במחשבת שלא לשם אוכליו, אלא שבשעת זריקה היו הבעלים חולים ולא היו ראויים, והשתא קאמר כמאן, כר' נתן, דמשמע ליה כיון דר' נתן מיקל כולי האי דאכילת פסחים אינה מעכבת, ולא בעי שיהא בשר ראוי לאכילה, נימא דהכא נמי לא חייש אם אין בעלים ראויין בשעת זריקה[קטו], אבל רבנן דמחמרי ובעו שיהא בשר ראוי לאכילה דסברי דאכילת פסחים מעכבת, סלקא דעתך דהוא הדין דבעו שיהו הבעלים ראויים לאכילה בשעת זריקה, וה"נ סבר ר' אלעזר בסמוך דברייתא דקתני שחטו בטהרה ואחר כך נטמאו הבעלים, יזרק הדם בטהרה, ואל יאכל בשר בטומאה, רבי נתן היא דלא בעי ר' נתן גברא חזי אלא בשחיטה דווקא, אך לרבנן בעינן שיהיו הבעלים ראויים בשעת זריקה.

נזיר ועושה פסח נטמא בשר וחלב קיים אינו זורק כו':

יחלקו על רש"י בגירסת הגמרא.

איתא בגמרא, דלרבי יהושע בנזיר ועושה פסח, אם נטמא החלב ובשר קיים זורק את הדם, נטמא הבשר והחלב קיים אין זורק את הדם, ואם בדיעבד זרק הורצה. אומרים התוספות דריב"א אומר, דלא גרסינן 'נזיר', דאם נטמא בשר וחלב קיים אינו זורק את הדם, משום דאין חילוק בזה בין קרבן נזיר לשאר קרבנות, אלא 'פסח' גרסינן, דכיון שעיקר מצוותו באכילה, לכך אם נטמא בשר לכתחילה לא יזרוק הדם.

ציונים והערות

ותירצו, דאפשר לומר דהא דאין מחשבת אוכלין בזריקה, היינו דכיון דכבר חל על הקרבן שם הבעלים בשחיטה, תו מה שעושה בזריקה הוי גרירא דשחיטה, ואפילו אם חושב לשלא לאוכליו לא אכפת לן מפני שאין בכוחו לשנות את כוונתו, אבל לגבי הבשר שייך ק"ו לומר דצריך שהזריקה תתיר את הבשר לאכילה, וכשנטמא הבשר תו לא שייך זריקה, ואם כן אין זה קשה מהא דלא בעי גברא חזי בשעת זריקה, שזה נכלל בדין אין מחשבת אוכלין בזריקה דלא פסלה כהאי גוונא, ועיין מהרש"א וחזו"א. **קי. הקשה** השפת אמת, דכיון דקודם שחיטה לא היה לכל אחד כזית, נמצא דכשנטמאו אלו, זוכין הנשארים בבשר אחר שחיטה, והרי אי אפשר להמנות אחר שחיטה, ופשיטא דאי נמנה מחיים על פחות מכזית, ודאי אי אפשר אחר שחיטה להמנות עליו על השלמת השיעור. **קיא. דסברי** דשוחטים פסח על טמא שרץ שיטהר מטומאתו בערב, דלשיטתם קרבן פסח דוקא אם נשחט שלא למנוייו פסול, אך אם נשחט למי שאין ראוי עכשיו לאכלו כשר בדיעבד. **קיב. עיין** מהרש"ל ומשמרות כהונה. **קיג. דקתני** התם דאי אפשר ללמוד מדבעינן זביחה בשלמים לשם זביחה, דשאר עבודות השלמים נמי בעינן לשם שלמים, מה לזביחה שכן נפסלה שלא לשם אוכלין בפסח, מה שאין כן שאר עבודות, אלמא מחשבת אוכלין אינה פוסלת בזריקה. **קיד. עיין** שם בד"ה שחטו. **קטו. כתב** השלמי תודה, דלא כתבו התוספות האי סברא אלא לדעת המקשה, דסלקא דעתך דהא דקתני וזרקו שלא לאוכליו, היינו שלא לאוכליו ממש, ולכך הוכרח לומר דברייתא כרבי נתן, ורבי נתן לא בעי בעלים ראויין בשעת זריקה, אבל לפי מאי דמסקינן דאין מחשבת אוכלין בזריקה, ובברייתא אתיא אפילו כרבנן, אז אמרינן דרבי נתן בעי בעלים ראויין אף בשעת זריקה. ועוד כתב דיש לחלק, דלקמיה מיירי לכתחילה והכא מיירי בדיעבד. **קטז. שנאמר** (במדבר ו יח), 'וגלח הנזיר פתח אהל

יבארו אמאי אין הכהנים צריכים להיזהר מלטמא הבשר.

איתא במתניתין, דאם היו הכהנים טמאים והציבור טהורים, יעשה הקרבן בטומאה, ואומרים התוספות, **דאע"פ שיכולין** הכהנים **ליזהר שלא יגעו בבשר**, דאפשר דישראל טהור ישחט, והכהן רק יקבל את הדם[קג], וכך יוכלו ישראל לאכול בשר טהור, אך אין צורך בזה, **דכיון דאישתראי טומאת אימורים**[קנא] **אישתראי נמי טומאת בשר**, כדאמרינן בפרק מי שהיה טמא (לקמן דף נו.), **כל היכא דאישתראי טומאת בשר אישתראי טומאת אימורים**, משמע שהאימורים והבשר הם שוים, וכשם שהותרה טומאה גבי אימורים, הותרה נמי גבי בשר.

אלא שנטמא סכין בטמא מת כו':

יקשו על דברי רב חסדא.

איתא בגמרא אמר רב חסדא, הא דאמרינן דאפילו כהנים וישראל טהורים וכלי שרת טמאים יעשה בטומאה, היינו דוקא שנטמאו כלי השרת במת, אבל נטמאו בשרץ, טהורים עושים פסח, אך טמאים אינם עושים, מקשים התוספות **ותימה, אם כן** דאירי בנטמאו מטמא מת, **מאי 'אפילו** ישראל וכהנים טהורין וכלי שרת טמאין יעשו בטומאה' דקאמר רב חסדא, והא היינו **רישא ממש דקתני היו ישראל טהורים וכהנים וכלי שרת טמאים**, והא **כיון** דאירי בנטמאו כלי השרת מטמא מת **אם כן מיטמא גברא מחמת סכין**, והוו הכהנים נמי טמאי מתים דחרב הרי היא כחלל כמבואר בגמרא[קנב], ונשארו התוספות בתימה.

בטומאת הגוף דבכרת מיתעביד:

יקשו על דברי הגמרא ויתרצו.

איתא בגמרא, דכשהסכין נטמאה בטומאת מת, כששוחט בה הכהן נטמא אף הוא בטומאת מת, ונמצא דשוחט בעזרה בטומאת מת שהיא בכרת, אך כיון דאין נמצא כלי שרת טהורים מותר. מקשים התוספות **וא"ת**, ואמאי שרי לשחוט בטומאת הגוף, והרי יש אפשרות לשחוט בלא להיטמא, כגון **שישחוט בסכין** לקיים את מצוות שריפת שערותיו, **אין** זה **נראה שיהא עיכוב** אם לא ישרוף את שערותיו תחת הדוד, ולכן אין לפרש דגרסינן נזיר, דמהאי טעמא אם נטמא הבשר לא יזרוק את דם הקרבן. **ומה שפירש** רש"י **נמי** דבנזיר אם נטמא הבשר לא יזרוק את הדם **משום** דבעי להניף את קרבנו **תנופה**[קיז], מטעם זה נמי אין לחלק בין קרבן נזיר לשאר קרבנות, **דהא כל שאר** קרבנות **שלמים נמי בעו תנופה**, ואמאי דוקא בנזיר אמרינן דאם נטמא בשר אין זורקין את הדם. ואין לומר דגרסינן נזיר כיון דשאני נזיר [אהח 19/06/2018] **כל שלמים** דתנופה בנזיר מעכבת, משום **דלא אשכחן** שום **תנא דאית ליה דתנופה בנזיר מעכבת, אלא** רק **רבי אליעזר בסוף ג' מינים** (נזיר דף מו.)[קיח], **ובתוספתא**[קיט] **נמי לא גרס נזיר.**

או שהיו כהנים טמאים יעשו בטומאה:

יבארו אמאי אין הכהנים צריכים להיזהר מלטמא הבשר.

איתא במתניתין, דאם היו הכהנים טמאים והציבור טהורים, יעשה הקרבן בטומאה, ואומרים התוספות, **דאע"פ שיכולין** הכהנים **ליזהר שלא יגעו בבשר**, דאפשר דישראל טהור ישחט, והכהן רק יקבל את הדם[קג], וכך יוכלו ישראל לאכול בשר טהור, אך אין צורך בזה, **דכיון דאישתראי טומאת אימורים**[קנא] **אישתראי נמי טומאת בשר**, כדאמרינן בפרק מי שהיה טמא (לקמן דף נו.), **כל היכא דאישתראי טומאת בשר אישתראי טומאת אימורים**, משמע שהאימורים והבשר הם שוים, וכשם שהותרה טומאה גבי אימורים, הותרה נמי גבי בשר.

אלא שנטמא סכין בטמא מת כו':

יקשו על דברי רב חסדא.

איתא בגמרא אמר רב חסדא, הא דאמרינן דאפילו כהנים וישראל טהורים וכלי שרת טמאים יעשה בטומאה, היינו דוקא שנטמאו כלי השרת במת, אבל נטמאו בשרץ, טהורים עושים פסח, אך טמאים אינם עושים, מקשים התוספות **ותימה, אם כן** דאירי בנטמאו מטמא מת, **מאי 'אפילו** ישראל וכהנים טהורין וכלי שרת טמאין יעשו בטומאה' דקאמר רב חסדא, והא היינו **רישא ממש דקתני היו ישראל טהורים וכהנים וכלי שרת טמאים**, והא **כיון** דאירי בנטמאו כלי השרת מטמא מת **אם כן מיטמא גברא מחמת סכין**, והוו הכהנים נמי טמאי מתים דחרב הרי היא כחלל כמבואר בגמרא[קנב], ונשארו התוספות בתימה.

בטומאת הגוף דבכרת מיתעביד:

יקשו על דברי הגמרא ויתרצו.

איתא בגמרא, דכשהסכין נטמאה בטומאת מת, כששוחט בה הכהן נטמא אף הוא בטומאת מת, ונמצא דשוחט בעזרה בטומאת מת שהיא בכרת, אך כיון דאין נמצא כלי שרת טהורים מותר. מקשים התוספות **וא"ת**, ואמאי שרי לשחוט בטומאת הגוף, והרי יש אפשרות לשחוט בלא להיטמא, כגון **שישחוט בסכין** ארוכה **ולא יצטרך ליכנס לעזרה. אי נמי**, אפשר **שיאחוז** את **הסכין בפשוטי כלי עץ** שאינם מקבלים טומאה **וישחוט** ובכך לא יטמא בטומאת הגוף. ומיישבים **ואומר ר"י, דאין פנאי לכל הפסחים לשחוט בענין זה**, דבאופנים אלו קשה לשחוט ולוקח זמן רב, **ואף להביא סכינים אחרים טהורים אין פנאי**, ולכך שוחטים בסכינים אלו אף דשוחטים בטומאת הגוף.

עיכוב. ומה שפי' נמי משום תנופה, הא כל שאר שלמים נמי בעו תנופה, ולא אשכחן תנא דאית ליה תנופה בנזיר מעכבת אלא ר"א בסוף ג' מינים (נזיר דף מו.)**, ובתוספתא לא גרס נזיר:**

או שהיו כהנים טמאים יעשו בטומאה. אע"פ שיכולין ליזהר שלא יגעו בבשר, כיון דאישתראי טומאת אימורים אישתראי נמי טומאת בשר, דאמר במי שהיה טמא (לקמן דף נו.) **כל היכא דאישתראי טומאת בשר, אישתראי טומאת אימורים, משמע שהם שוים:**

אלא שנטמא סכין בטמא מת כו'. תימה, א"כ מאי אפי' דקאמר, היינו רישא ממש היו ישראל טהורים וכהנים וכלי שרת טמאים, כיון דמיטמא גברא מחמת סכין:

בטומאת הגוף דבכרת מיתעביד. וא"ת, ישחוט בסכין ארוכה ולא יצטרך ליכנס לעזרה. אי נמי, יאחוז הסכין בפשוטי כלי עץ וישחוט. ואומר ר"י, דאין פנאי לכל הפסחים לשחוט בענין זה, ואף להביא סכינים אחרים אין פנאי:

[עט:] **וטמאין אין עושין לא את הראשון ולא את השני. קשה לריב"א, אי פלגא מיקרו איש, לידחו לפסח שני, ואי לא מיקרו איש אלא ציבור, ליעביד בטומאה בראשון. וליכא למימר דמספקא ליה אי חשיבי איש או ציבור, דאם כן ליטמאו אחד מן הטהורים, דבשלמא אי לא מספקא ליה אתי שפיר דלמה יטמאו את הטהור לעשות בטומאה, כיון שדין של טמאין ליפטר לגמרי. ואומר ר"י, דלא מיקרו איש, ומ"מ לא יעשו הטהורים בטומאה בשבילם, כיון שאין רוב טמאים, ואין עושין נמי אלו לעצמן, ואלו לעצמן, דקסבר אין קרבן ציבור חלוק, אע"ג דלר' יהודה דאית ליה לקמן אין קרבן ציבור חלוק קאמר יעשו כולם בטומאה, רב כהנא לית ליה הך סברא, אלא קסבר דמהאי טעמא נידחין לגמרי:**

קסבר נשים בראשון רשות. משום רב איצטריך

וטמאין אין עושין לא את הראשון ולא את השני:

יקשו על האיכא דאמרי בדברי רב כהנא.

איתא בגמרא דלהאיכא דאמרי אמר רב כהנא, דאי הוו מחצה טהורין ומחצה טמאין, הטמאין אינם עושים לא פסח ראשון ולא פסח שני. מקשים התוספות וקשה **לריב"א, אי פלגא** מיקרו 'איש'[קנג] אם כן **לידחו לפסח שני, ואי** מחצה **לא** מיקרו **איש אלא חשיבו ציבור**, אם כן **ליעביד בטומאה בראשון, וליכא למימר דמספקא ליה אי** מחצה **חשיבי איש או ציבור**, ולהכי מספק אינם מביאים לא בראשון ולא בשני, זה אינו, **דאם כן ליטמאו לאחד מן הטהורים** ואז איכא רוב טמאים ויעשו בטומאה בראשון, **דבשלמא אי לא מספקא ליה** אלא סבר דמין הדין אין צריכים להביא לא בראשון ולא בשני **אתי שפיר** הא דאינם מטמאים אחד מן הטהורים, **דלמה יטמאו את** הטהור **לעשות בטומאה** בראשון כיון שדין **של טמאין ליפטר לגמרי**, אבל אי הטעם שמחצה טמאים אינם מביאים לא בראשון ולא בשני הוא מספק, מדוע לא יטמאו אחד מן הטהורים כדי שיוכלו כל המחצה טמאים להביא בראשון ולא יפסידו מצוות פסח.

ומיישבים ואומר ר"י, דבאמת מחצה לא מיקרו איש ולפיכך אינם נדחים **לפסח שני, ומכל מקום לא יעשו הטהורים** פסח ראשון **בטומאה בשבילם, כיון שאין רוב טמאים**, וכשאין רוב טמאים אסור לעשות בטומאה, **ואין עושין נמי אלו** הטהורים **לעצמן, ואלו** הטמאים **לעצמן, דקסבר אין** קרבן **ציבור חלוק**, אלא או הכל בטומאה או הכל בטהרה[קנד]. והוקשה להתוספות על פירוש זה, **ואע"ג דלרבי יהודה דאית ליה לקמן**[קנה] **דאין קרבן ציבור חלוק, קאמר** דאם שבט אחד נטמא **יעשו כולם בטומאה**, וכל שכן הכא דמחצה ישראל טמאים שיעשו הכל בטומאה, אך **רב כהנא לית ליה הך סברא** דיעשו הכל בטומאה, **אלא קסבר דמהאי טעמא** דאין קרבן ציבור חלוק **נידחין לגמרי** כפי שנתבאר, דבטומאה אינם עושין כיון דאין רובם טמאים, ואלו בטהרה ואלו בטומאה אינם עושים, כיון דאין קרבן ציבור חלוק.

קסבר נשים בראשון רשות:

ידונו באוקימתת הגמרא לרב וללישנא קמא דרב כהנא.

איתא בגמרא, דלרב וללישנא קמא הא דקתני דמחצה טמאים ומחצה טהורים, טהורים עושים את הראשון וטמאים עושים את השני, אירי כגון

ציונים והערות

מועד את ראש נזרו ולקח את שער ראש נזרו ונתן על האש אשר תחת זבח השלמים'. **קיז. שנאמר** (שם כ), 'והניף אותם הכהן תנופה לפני ה' קדש הוא לכהן על חזה התנופה ועל שוק התרומה ואחר ישתה הנזיר יין'. **קיח. סברת** רבי אליעזר מדכתיב (במדבר ו כ) 'אחר ישתה הנזיר יין', ודריש דרק אחר עשיית כל המעשים, דהיינו קרבן תגלחת תנופה, רק אז מותר הנזיר ביין. **קיט. פ"ו** ה"ד. **קכ. מהרש"א. קכא. באימורים** אין לכהנים אפשרות לא לטמאם, שהרי רק כהן כשר להקטרה. **קכב. הקשה** המהרש"א, כיון דבסכין של שחיטה משתעי כנראה מדברי התוספות בסמוך, ושחיטה כשירה בזר, אם כן דמטמא גברא שהוא זר מחמת סכין, אפשר שהכהן לא נטמא. וכתב דיש ליישב, כיון דההוא גברא שהוא השוחט נטמא בטומאת הגוף מחמת הסכין, הרי נכנס לעזרה בטומאת הגוף שהוא בכרת, ומה לי זר טמא, ומה לי כהן טמא שנכנס בעזרה, ואם כן לא הוי רבותא טפי בסכין שנטמא בטמא מת, מנטמאו כהנים וכלי שרת. **קכג. לעיל** סו: ילפינן דאם רוב ישראל טמאים אינם נדחין לפסח שני, מדכתיב (במדבר ט י) 'איש איש כי יהיה טמא לנפש', ודרשינן דאיש נדחה לפסח שני, ואין ציבור נידחין לפסח שני, אלא עבדי בטומאה. **קכד. הקשה** הצל"ח, דאם כן מדוע אמר רב כהנא מחצה על מחצה אינו כרוב, והלא בשביל זה לא היה עיכוב עלייהו מלעשות בראשון, אלא טעם אחר איכא בדבר שלא יהיה קרבן צבור חלוק, וטעם זה לא נזכר כלל בדבריו. ותירץ שהכוונה שאם מחצה היה כרוב אז היו גם הטהורים עודפים בטומאה בשבילם, ושפיר היו עושים הטמאים בראשון שכולהו עבדו בטומאה, אבל לפי שמחצה אינו כרוב ואין בכחם להכריע עמהם גם הטהורים לעשות בטומאה ועבדי הטהורים בטהרה, ולכך לא עבדי הטמאים כלל שלא יהיה קרבן ציבור חלוק. **קכה. לקמן** דף פ.

שהיו ישראל מחצה טהורים ומחצה טמאים, ונשים משלימות לטמאים, וקסבר נשים בראשון מקריבות רשות, ולפיכך דל נשים מהכא, הוו טמאין מיעוטא וידחו לפסח שני, אומרים התוספות דמשום רב איצטריך למימר הכי דנשים בראשון רשות, דאי נשים בראשון חובה, הוה אמרינן דהללו עושין לעצמן והללו עושים לעצמם כו', כיון דהוי מחצה וטמאים ומחצה טהורים, אבל לרב כהנא אפילו הוו נשים בראשון חובה אתי שפיר, דטהורין עושים את הראשון וטמאין עושין את השני, דפלגא בראשון לא עבדי כיון דליכא רוב טמאין, ובשני עבדי, דכיון דבשני נשים מקריבות רשות, הוו להו הטמאים מיעוטא ומקריבים שפיר בשני.

למימר הכי, דאי בראשון חובה, הוה אמרינן דהללו עושין לעצמן כו', אבל לרב כהנא אפילו הוו בראשון חובה אתי שפיר, דפלגא בראשון לא עבדי, ובשני עבדי כיון דבשני נשים רשות הוו להו טמאים מיעוטא. והא דאמר בפר' קמא דסנהדרין (דף יג:), גבי חזקיהו שהשיא את ישראל לעשות פסח שני, היכי דמי, אמר רב אשי כגון שהיו ישראל מחצה טמאים ומחצה טהורין, ונשים משלימות לטהורים ועודפות עליהן, מעיקרא סבר נשים בראשון חובה והוו להו טמאים מיעוטא, ומידחו לפסח שני, ולבסוף סבר נשים בראשון רשות, והוו להו טמאים רובא, ורובא בשני לא עבדי. והשתא לרב וללישנא בתרא דרב כהנא, לא הוה צריך למינקט משלימות, אלא עודפות עליהן גרידא. וללישנא קמא דרב כהנא, הוה מצי למינקט משלימות ולא עודפות, אלא נקט משלימות ועודפות, דהשתא לכולהו לישני עשה שלא כתורה, והוה מצי לשנויי דלבסוף סבר נשים בראשון חובה, ובשני רשות, ולכך לאו שפיר עבד פסח שני, אלא משום דהתם אליבא דרבי שמעון קיימינן, דאית ליה לקמן בפרק האשה (דף מז:) נשים בראשון רשות. אי נמי, ניחא ליה למידחי דאף מה שלא עשו בראשון היה שלא כדין:

נשים בראשון רשות. הוה מצי למינקט בברייתא רוב טהורים, וע"י נשים היו רוב טמאים נדחין לפסח שני, כיון דנשים בראשון רשות, והוו להו מיעוט טמאים:

ורב כהנא מתרץ לה הכי כו'. השתא נמי הוה מצי למינקט בברייתא רבותא, דאפי' רוב טהורין אין הטמאין עושין את השני, כיון שבלא נשים הוו טהורים מיעוטא, ומצינו למימר דנקט בכי האי גוונא לאשמועי' דמחצה על מחצ' אינו כרוב:

[פ.] **משלחין אחד מהן לדרך רחוקה. פירוש, אחד מן הטהורים, מדפריך ויטמאנו בשרץ. וקשה לריב"א, אדרבה ישלחו אחד מן הטמאים** שניקכו, **ולכך לאו שפיר עבד פסח שני, אלא** נקט דלבסוף סבר נשים בראשון רשות, **משום דהתם** בסנהדרין **אליבא דרבי שמעון קיימינן, דאית ליה לקמן בפרק האשה** (דף מז:) **נשים בראשון רשות, להכי נקט דלבסוף סבר נשים בראשון רשות. אי נמי, ניחא ליה למידחי נשים בראשון רשות, דאם כן הוו רוב טמאין, ואף מה שלא עשו בראשון היה שלא כדין,** שהרי ברוב טמאים הדין הוא שעושים בטומאה, מה שאין כן אי נקטינן דלבסוף סבר נשים בשני רשות, מה דלא עבדו בראשון הוי כדין, כיון דליכא רוב טמאים, ורק מה שעשו בשני היה שלא כדין, כיון דליכא מיעוט טמאיםקכז.

סיכום: הא דקתני נשים בראשון רשות, משום רב קתני הכי, דלרב כהנא אתי שפיר אף אי הוה קתני נשים בראשון חובה. והא דקתני בסנהדרין במעשה דחזקיה דהיו נמצא דהטמאים אינם מיעוט ואינם עושים פסח שני אלא נקט דלבסוף סבר נשים בראשון רשות, ואם כן מאחח 19/06/2018 בשני, ולרב וללישנא בתרא, היה לטהורים לעשות בראשון, וטמאים לא לעשות כלל. והוה מצי לשנויי דלבסוף סבר חזקיהו נשים בראשון חובה, ובשני רשות, ואם כן אלא עודפות עליהן גרידא, דכיון דהוי טמאין מיעוטא נדחין לפסח שני. וללישנא קמא דרב כהנא דבמחצה על מחצה, טהורים עושין את הראשון וטמאין עושין את השני, הוה מצי למינקט משלימות ולא עודפות, ולפיכך הוו כמחצה על מחצה, ובמחצה על מחצה טהורים עושים בראשון וטמאים עושים בשני, אלא נקט 'משלימות ועודפות' דהשתא לכולהו לישני עשה חזקיהו שלא כתורה, דללישנא קמא היה לטהורים לעשות בראשון, ולרב וללישנא בתרא, היה לטהורים לעשות בראשון, וטמאים לא לעשות כלל. והוה מצי לשנויי דלבסוף סבר חזקיהו נשים בראשון חובה, ובשני רשות, ואם כן מיעוט טמאים אינם עושים פסח שני, ולכך לאו שפיר עבד פסח שני, דהשתא לכולהו לישני עשה חזקיהו שלא כתורה, דללישנא קמא היה לטהורים לעשות בראשון, ולרב וללישנא בתרא, היה לטהורים לעשות בראשון, וטמאים לא לעשות כלל. והוה מצי לשנויי דלבסוף סבר חזקיהו נשים בראשון חובה, ובשני רשות, ואם כן נמצא דהטמאים אינם מיעוט ואינם עושים פסח שני, אלא נקט דלבסוף סבר נשים בראשון רשות, משום דהתם בסנהדרין אליבא דרבי שמעון קיימינן, דאית ליה לקמן בפרק האשה (דף מז:) נשים בראשון רשות, להכי נקט דלבסוף סבר נשים בראשון רשות. אי נמי, ניחא ליה למידחי נשים בראשון רשות, דאם כן הוו רוב טמאין, ואף מה שלא עשו בראשון היה שלא כדין, שהרי ברוב טמאים הדין הוא שעושים בטומאה, מה שאין כן אי נקטינן דלבסוף סבר נשים בשני רשות, מה דלא עבדו בראשון הוי כדין, כיון דליכא רוב טמאים, ורק מה שעשו בשני היה שלא כדין, כיון דליכא מיעוט טמאיםקכז.

סיכום: הא דקתני נשים בראשון רשות, משום רב קתני הכי, דלרב כהנא אתי שפיר אף אי הוה קתני נשים בראשון חובה. והא דקתני בסנהדרין במעשה דחזקיה דהיו נשים משלימות ועודפות, משום דבכהאי גוונא לכולי לישני עביד שלא כדין. והא דמסיק דלבסוף סבר חזקיהו נשים בראשון רשות, ולא קאמר דלבסוף סבר נשים בשני רשות, משום דסוגיא דהתם קאי אליבא דרבי שמעון דסבר נשים בראשון רשות, או דניחא ליה לש"ס לומר דלבסוף סבר נשים בראשון רשות, דלפי זה עשה שלא כהוגן בין בהא דלא עביד בראשון, ובין בהא דעשה בשני.

נשים בראשון רשות:

יעירו על דברי הגמרא.

איתא בגמרא, דללישנא בתרא דרב כהנא, דטהורים עושים את הראשון, וטמאים אינם עושים לא את הראשון ולא את השני, אזי ברייתא דקתני דטהורים עושין את הראשון וטמאין את השני, איירי כגון שהיו מחצה טהורין ומחצה טמאין, ונשים משלימות לטמאים, וקסבר נשים בראשון רשות. אומרים התוספות, דהוה מצי למינקט בברייתא דאיירי ברוב טהורים, ועל ידי צירוף נשים היו רוב טמאים נדחין לפסח שני, כיון דנשים בראשון רשות ואינם מצטרפות לרוב טמאים, ואם כן הוו להו בראשון מיעוט טמאים ואין הפסח קרב בטומאה.

ורב כהנא מתרץ לה הכי כו':

יבארו אמאי נקטינן בדוקא מחצה על מחצה.

איתא בגמרא, דללישנא קמא דרב כהנא דהטהורים עושים את הראשון, והטמאים את השני, הא דקתני בברייתא דטהורים עושים את הראשון, וטמאים אינם עושים לא את הראשון ולא את השני, איירי דהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאים, ונשים משלימות לטהורים, וקסבר נשים בראשון חובה, ובשני רשות, ולהכי בראשון לא עבדו, דמחצה טמאים אין מקריבים בטומאה, ובשני נמי לא עבדו, כיון דדל נשים מטהורים הוו הטמאים רובא, ורובא לא עבדי בשני. אומרים התוספות, דהשתא נמי הוה מצי למינקט בברייתא רבותא, דאפילו היו רוב טהורין אין הטמאין עושין את השני, כיון שבלא נשים הוו טהורים מיעוטא וטמאים רובא, ורובא טמאים אינם עושים בשני, ומצינו למימר דנקט בכי האי גוונא דאיירי במחצה טהורין ומחצה טמאין לאשמועינן דמחצה על מחצה אינו כרוב, ולהכי אינם עושים בראשון.

משלחין אחד מהן לדרך רחוקה:

יבארו אמאי אין משלחין אחד מן הטמאין.

בגמרא אמר עולא, דאם היו ישראל מחצה טמאים ומחצה טהורים, אזי משלחין אחד מהן לדרך רחוקה.

מקשים התוספות **וקשה לריב"א, דאמאי משלחין אחד מן הטהורין, אדרבה ישלחו אחד מן הטמאים לדרך רחוקה, דהשתא** על ידי כך הוו **טהורין** מבארים התוספות **פירוש, דמשלחין אחד מן הטהורים,** כדי שיהיה רוב טמאים ויעשו הפסח בטומאה. ואין לפרש דהכוונה למשלחין אחד מן הטמאין, כדי שיהיה רוב טהורים ויעשו בטהרה, דבגמרא מוכח דאינו כן, וזאת מדפריך בגמרא על עולא דאמאי משלחין אותו לדרך רחוקה, ויטמאנו בשרץ ועל ידי כך יהיו רוב טמאים, ולשון 'ויטמאנו' משמע דאותו האחד שאנו משלחין לדרך רחוקה נטמאנו בשרץ, אלמא דמיירי בטהורקכח.

ציונים והערות

קכו. שהרי לענין חיוב פסח שני אין הנשים מצטרפות לטהורים שיוצר מצב שיש יותר פטורים מפסח שני מחייבים, ואם כן אין מקריבים פסח שני, דפסח שני מקריבים רק כשיש מיעוט שמחויבים בפסח שני. **קכז. עיין** הערה קודמת. וכתב המהרש"א, דלפי זה יש ליישב נמי ללישנא בתרא דרב כהנא, הא דנקט התם משלימות ועודפות, דאף מה שלא עשו בראשון היה שלא כדין, משום עודפות גרידא. אי נמי דנשים רשות כדין עשה שלא עשה בראשון ללישנא בתרא דרב כהנא. והקשה על תירוץ התוספות, אמאי ניחא ליה למימר דאף מה שלא עשה בראשון היה שלא כדין, וכי לא סגי ליה לתלמודא דבשני גרידא עשה שלא כדין, ועל זה בקש כפרה מה'. ותירץ, דמשמע ליה לתלמודא הא דלבסוף חזר בו היינו קודם שנעשה פסח שני, דמסתמא בזמן זה דבין פסח ראשון ובין פסח שני נזכר להלכה, ואם כן על כרחך דבראשון עשה שלא כדין, ולא קאמר מעיקרא סבר כו', ומדחו לפסח שני אלא לפי מחשבתו. **קכח. עוד** יש לומר, דאין דיוק התוספות מלשון 'ויטמאנו', אלא דיוקם הוי, דהא בקושיית הגמרא 'ויטמאנו בשרץ' הא עבדינן רובא טמאים, ואם כן מסתברא דהוא הדין בהא דקאמר עולא דמשלחין לדרך רחוקה, דהכא נמי עבדינן רובא טמאים, והיינו על ידי דמשלחין מבארים התוספות **פירוש, דמשלחין אחד מן הטהורים,** כדי שיהיה רוב טמאים ויעשו הפסח בטומאה. ואין לפרש דהכוונה למשלחין אחד מן הטמאין, כדי שיהיה רוב טהורים ויעשו בטהרה, דבגמרא מוכח דאינו כן, וזאת מדפריך בגמרא על עולא דאמאי משלחין אותו לדרך רחוקה, ויטמאנו בשרץ ועל ידי כך יהיו רוב טמאים, ולשון 'ויטמאנו' משמע דאותו האחד שאנו משלחין לדרך רחוקה נטמאנו בשרץ, אלמא דמיירי בטהורקכח.

מקשים התוספות **וקשה לריב"א, דאמאי משלחין אחד מן הטהורין, אדרבה ישלחו אחד מן הטמאים לדרך רחוקה, דהשתא** על ידי כך הוו **טהורין**

לדרך רחוקה, דהשתא הוו טהורין רובא ועבדי בטהרה, דבכולה שמעתין אמרינן דמהדרי׳ אטהרה. ותירץ, דעולא גופיה אמר לקמן במי שהיה טמא (דף נג:) דרך רחוקה לטהור ואין דרך רחוקה לטמא, ולא היה מועיל שילוח טמא, דלעולם היה מצטרף לאותם שבירושלים. ואין נראה לר״י, דטעמא דאין דרך רחוקה לטמא לפי שכשהוא בירושלים היה יכול בעצמו לעשותו, אלא נראה לר״י, דמהדרינן שיעשו כולם בראשון ולא ידחו הטמאין: אתה מדחהו מחגיגתו. ואם תאמר, והא קיימא לן בתמיד נשחט (לעיל סג.) ערל וטמא משלחים קרבנותיהן. ותירץ ריב״א, הואיל והיא חובה לבא ברגל, יש לה דין עולת ראייה דדרשינן בפרק קמא דחגיגה (דף ד:) דטמא פטור מן הראייה שנאמר ובאת שמה והבאתם שמה כו׳. וכן איתא בירושלמי דאיתקש לעולת ראייה. ואם תאמר השתא כשמשלחהו בדרך רחוקה נמי מדחהו מחגיגתו, שאינו יכול לבא ביום טוב מחוץ לתחום, וכיון דלא חזי בראשון לא חזי בשני. ויש לומר דיכול לבא ולעשות ביום ראשון מה״ת, דתחומין דרבנן. ועוד, נהי דכשישלחהו בדרך רחוקה עד שעת שחיטה שלא יכול לחזור לירושלים מבעוד יום, מכל מקום יכול לבא תוך התחום ויכנס למחר. ועוד, טמא וחיגר דלא חזי בגופו בראשון לא חזי בשני, אבל הכא מיחזא חזי אלא שאינו יכול לבוא, וכי הוי יום ראשון בשבת, אף על גב דלא חזי, אמרינן באלו דברים (לעיל דף ע:) דעביד באינך יומי: עקר משכניה וסיכיה ורהיט. הך פירכא ליתא

רובא, ועבדי הטהורים בטהרה והטמאים ידחו לפסח שניקכט, דהא בכולה שמעתין אמרינן דמהדרינן אטהרה כלומר, שמחזרין לעשותו בטהרה ככל שניתן קל.

ומיישבים ותירץ ריב״א, דעולא גופיה הא אמר לקמן בפרק מי שהיה טמא (דף נג:) דרך רחוקה לטהור ואין דרך רחוקה לטמא, כלומר, דדינא הוא דטמא שרץ שוחטין בשבילו את הפסח, ובערב אחר שיטהר יאכל מפסחו, ואם הטמא שרץ נמצא בשעת שחיטה בדרך רחוקה מחוץ לירושלים, אפילו הכי יכולים לשחוט בשבילו את הפסח, דאין דרך רחוקה לטמא, וכיון שכן לא היה מועיל שילוח טמא, דאף אם ישלחו אותו לעולם הוא היה מצטרף לאותם שבירושלים, ולכך הוצרכו לשלח אחד מן הטהורים.

ומקשים התוספות על תירוץ הריב״א, ואין דאין דרך רחוקה לטמא זהו לפי שכשהוא בירושלים נמי אינו יכול לעשות פסחו אלא על ידי שילוח, ואם כן מה הנפקא מינה בין אם הוא נמצא בשעת שחיטה בירושלים או לא, אבל הכא דמיירי שהיו ישראל מחצה על מחצה, הרי כאשר נשלח אחד מן הטמאים בכהאי גוונא יש דרך רחוקה לטמא, כיון דיש כאן מחצה טמאין והותר להן לעשות הפסח בטומאה, ואם טמא זה היה בירושלים היה יכול בעצמו לעשותו, ולהכי בכהאי גוונא יש דרך רחוקה לטמא, דכיון שהוא בדרך רחוקה ואינו יכול לעשות הפסח בעצמו, אין הוא עולה למנין הטמאים, ואם כן הדרא קושיין לדוכתא מדוע משלחין אחד מן הטהורים ולא אחד מן הטמאים.

ומיישבים התוספות תירוץ אחר לקושיית ריב״א, אלא נראה לר״י, דמשום הכי אנו משלחין אחד מן הטהורין ולא אחד מן הטמאים, משום דאם נשלח אחד מן הטמאין יוצא שהטמאין לא יוכלו לעשות לא פסח ראשון ולא פסח שני, שהרי את הראשון אינן עושין כיון דרוב הנמצאים בירושלים טהורין הן, וכן את השני אינן יכולים לעשות, כיון דאותו טמא שהיה בדרך רחוקה מצטרף עם המחצה טמאין שעושין פסח שני ואם כן רוב הציבור צריכין לעשות פסח שני, וזה אי אפשר, דהא הוא דפסח שני נעשה רק במיעוט הציבור ולא ברוב הציבור קלא, הלכך מהדרינן שיעשו כולם בראשון ולא ידחו הטמאין, ולכך משלחין אחד מן הטהורים ולא אחד מן הטמאים.

אתה מדחהו מחגיגתו:

יבארו מאי אהני, הא יכול לשלח קרבנותיו. וכן יבארו אמאי כשמשלחין אחד לדרך רחוקה לא מדחינן ליה מחגיגתו.

בגמרא אמר עולא, דאם היו ישראל מחצה טמאים ומחצה טהורים, משלחין אחד מן הטהורין לדרך רחוקה, כדי שיהיה רוב טמאין ויעשו את הפסח בטומאה. ופריך, דאמאי לא מטמאינן ליה במת כדי שיהיו רוב טמאים. ומשני דאם כן אתה מדחה אותו גם מקרבן חגיגה, שהרי הוא יהיה טמא שבעת ימים. מקשים התוספות **ואם תאמר, והא קיימא לן בפרק תמיד נשחט** (לעיל סג.) **שערל וטמא** אף שאינן יכולים ליכנס למקדש, מ״מ משלחים קרבנותיהן למקדש ויקריבו אותן עבורם, ואם כן אמאי מיקרי דאתה דוחהו מחגיגתו, והלא אף דהוא נטמא במת יכול הוא לשלוח קרבן חגיגתו למקדש.

ומישבים **ותירץ ריב״א**, דחלוק הוא קרבן חגיגה משאר קרבנות, דהואיל והיא חובה לבא ברגל יש לה דין עולת ראייה וקיימא לן דטמא פטור מן הראיה, ואינו משלח קרבן ראיה, וכדדרשינן בפרק קמא דחגיגה (דף ד:) **דטמא פטור מן הראייה שנאמר** גבי עולת ראיה **׳ובאת שמה והבאתם שמה כו׳**, דמי שאינו יכול לבוא למקדש, הרי הוא פטור להביא קרבן ראיה. וכן **איתא בירושלמי דאיתקש חגיגה לעולת ראייה.**

וכיון שכאשר נטמאנו במת אנו מדחים אותו מעשיית קרבן חגיגה, לזה כי עדיף טפי לשלחו לדרך רחוקה, דאז הוא יוכל לשוב ברגל לירושלים ולעשות קרבן חגיגה.

מקשים התוספות **ואם תאמר, השתא כשמשלחהו בדרך רחוקה נמי** אתה מדחהו מחגיגתו, שהרי במשך כל היום די״ד ניסן הוא צריך לשהות בדרך רחוקה, וצריך להישאר שם גם ביום טוב עצמו, שהרי נמצא מחוץ לתחום ואינו יכול לבא ביום טוב מחוץ לתחום משום איסור תחומין, וכיון דלא חזי לעשות חגיגה ביום הראשון תו לא חזי לעשותה אף ביום השני ושאר ימים, וכמו שמפורש בגמרא דמי שאינו ראוי לעשות חגיגה בראשון אינו יכול לעשותה גם בשאר ימים, ואם כן מאי עדיפותא לשלח בדרך רחוקה מאשר לטמאותו במת.

ומיישבים **ויש לומר**, דאף דהוא נמצא בדרך רחוקה חשיב ראוי לעשות חגיגה בראשון, משום דיכול לבא ולעשות ביום ראשון מן התורה, דהרי איסור תחומין הוי רק מדרבנן.

ועוד, **נהי דכשישלחהו בדרך רחוקה עד שעת שחיטה**, כלומר, דנהי ד׳דרך רחוקה׳ פירושו שהוא נמצא בתחילת זמן שחיטה במקום רחוק שלא יכול לחזור לירושלים מבעוד יום, מכל מקום יכול הוא לבא תוך התחום מבעוד יום, ואז מותר לו להיכנס לעיר למחר, ואם כן שפיר ראוי הוא לעשות חגיגה בראשון, שהרי יכנס למחר ויעשה חגיגה.

ועוד, דמי שנמצא בדרך רחוקה לא חשיב כלל ׳לא חזי בראשון׳, משום דדוקא טמא וחיגר דהמניעה שלהם לעשות חגיגה היא בדבר שבעצם גופם, דהא לא חזי בגופו לעשות חגיגה בראשון, בהא דינא הוא דלא חזי אף בשני, אבל הכא, זה שנמצא בדרך רחוקה אין לו מניעה בעצם גופו, דגופו מיחזא חזי לעשות חגיגה, אלא שיש לו מניעה חיצונית דאינו יכול לבוא להקריב, וזה אינו נחשב ׳לא חזי׳. והתוספות מביאים ראיה למה שחידשו דכל שהמניעה אינה מצד עצם גופו לא חשיב ׳לא חזי בראשון׳ ואומרים, ותדע שהוא כן, דהא כי הוי יום ראשון של חג בשבת אף על גב דלא חזי להקריב קרבן חגיגה ביום הראשון, שהרי אין מקריבין חגיגה בשבת, אפילו הכי אמרינן בפרק אלו דברים (לעיל דף ע:) דעביד באינך יומי - שעושין חגיגה בשאר ימים, ועל כרחך היינו משום דלא חשיב ׳לא חזי בראשון׳ כיון שזהו רק מניעה חיצונית. והכי נמי הכא בדרך רחוקה לא חשיב זה ׳לא חזי׳ כיון דהיא מניעה חיצונית.

סיכום: ביארו דטמא פטור מן החגיגה כמו שהוא פטור מן הראיה. ותמהו דהא אף אי משלחינן ליה לדרך רחוקה אתה מדחהו מחגיגתו, שהרי אינו יכול לבוא בראשון משום איסור תחומין, וכיון דלא חזי בראשון לא חזי אף בשני. ויישבו ג תירוצים, א. דכיון דחזי מן התורה חשיב שפיר ׳חזי בראשון׳. ב. דיכול לחזור לתוך התחום, ולמחר יכנס לעיר ויעשה חגיגה. ג. דדרך רחוקה לא חשיב ׳לא חזי׳, כיון דהיא מניעה חיצונית.

עקר משכניה וסיכיה ורהיט:

יבארו איזו תקנה רוצה רב נחמן שיעשו.

בגמרא אמר עולא, דאם היו ישראל מחצה טמאים ומחצה טהורים, אזי משלחין אחד מן הטהורין לדרך רחוקה, כדי שיהיה רוב טמאין ויעשו את הפסח בטומאה. והקשה לו רב נחמן, דמי ישמע לנו לטרוח לישא אהלו ויתדותיו ולצאת לדרך רחוקה.

ציונים והערות

אחד מן הטהורים. דאם לא כן הוה ליה לשינוי דמשום הכי משלחין לדרך רחוקה ולא מטמאינן בשרץ משום דאנן מהדרינן למעבד הפסח בטהרה. **קכט. בצל״ח** וגליון הש״ס תמהו, דהא אם נשלח אחד מן הטמאין, תו לית להו תקנה לטמאים לא בפסח ראשון ולא בפסח שני, שהרי בפסח שני שוב יחזור אותו הטמא ששילחנוהו, ויהיו מחצה טמאין ואינן עושין בפסח שני. **קל. צריך** ביאור היכן מצאו זאת התוספות בסוגיין. ואולי כוונתם להא דאמרינן לעיל שאין היחיד מכריע את הציבור לטומאה, וכן להא דאמרינן לקמן דטומאה דחויה היא בציבור. וצ״ע. **קלא. דכתיב** ׳איש כי יהיה טמא

אומרים התוספות הך פירכא ליתא - אינה קשה אליבא דמאן דחשיב דרך רחוקה מאיסקופת עזרה ולחוץ, כלומר, דלקמן[קלב] נחלקו תנאים מה נחשב 'דרך רחוקה', ויש שם דעה הסוברת דאף מי שאינו נמצא אלא מחוץ לפתח העזרה הרי הוא נחשב כ'דרך רחוקה', ולדעה זו לא קשה מידי על עולא, דהא אין זו טירחא לצאת לחוץ העזרה.

מקשים התוספות ואם תאמר, ומה תקנה רוצה רב נחמן שיעשו, כלומר, דמדפריך רב נחמן על עולא, נראה שיש לו תקנה אחרת מה לעשות באופן זה שמחצה טמאים ומחצה טהורים[קלג], ולכאורה איזה תקנה יש לו, דעל כרחך רב נחמן גם חולק על התקנה של רב שאמר לעיל שמטמאין אחד מהן בשרץ, משום דהא רב נחמן גופיה קסבר בפרק מי שהיה טמא (נקמן נג.) שוחטין וזורקין על טמא שרץ, כלומר, שמי שטמא שרץ בי"ד ניסן שוחטין וזורקין בשבילו קרבן פסח והוא אוכלו בערב, שהרי בערב הוא כבר טהור, ולדידיה לא מהני אם יטמאו אותו בשרץ, שהרי עדיין הוא נחשב כטהור כיון שיכול להביא קרבן פסח ולאכלו בטהרה. וכן אין לומר דמטמאינן אותו במת, דהא אמרינן בגמרא שאי אפשר לעשות כן משום דאתה מדחהו שלא יוכל לעשות קרבן חגיגה.

ומיישבים ויש לומר, דלעולם סבר רב נחמן דמטמאינן ליה במת, ולא קשיא ליה דאם כן אתה מדחהו מחגיגתו, משום דקסבר רב נחמן דכל יום ויום ברגל הוא חיוב חגיגה בפני עצמו ולאו תשלומין דיום הראשון נינהו[קלד], ואם כן ביום השביעי של פסח הוא כבר טהור, אז יביא קרבן חגיגה. ולכך יכול לטמאותו במת, וביום השביעי של פסח דהוא כבר טהור אז יעשה חגיגתו.

למאן דחשיב דרך רחוקה מאיסקופת עזרה ולחוץ. ואם תאמר ומה תקנה רוצה רב נחמן שיעשו, דהא רב נחמן גופיה קסבר בפרק מי שהיה טמא (נקמן נג.) שוחטין וזורקין על טמא שרץ. ויש לומר דקסבר דלאו תשלומין דראשון נינהו, ויכול לטמאותו במת: לימא בהא קמיפלגי מר סבר טומאה דחויה ומר סבר טומאה הותרה. השתא לכולי עלמא טהרה מידחיא ולא טומאה, דאיש כי יהיה טמא משמע דהאיש לבדו טמא והציבור טהורים. ומאן דסבר טומאה הותרה, מיקרו שפיר טהורים. ומסיק דלכולי עלמא דחויה, מר סבר טהרה מידחיא כדפרישית, ומר סבר טומאה נמי מידחיא, וקרא משמע הכי, איש נדחה ואין ציבור נדחים, אלא עבדי בין בטהרה בין בטומאה:

[פ] **בראשון לא עבדי הגדילו זבין על הטהורין כו'.** נראה לר"י דס"ל כרב, ולא כשמואל דאמר ויעשו את הפסח במועדו מאי עבדת ביה, דלדידיה כיון שאין רוב טהורין לא מידחו טמאים לפסח שני:

נזרק דמו ואח"כ נודע שהוא טמא כו'. פי' בקונטרס, שהוא טמא הדם או הבשר. וקשה לריב"א, דבטומאת בשר ע"כ ציץ לא מרצה לאכילה אלא לפטור מפסח שני, וכמ"ד הציץ מרצה על סובר שמואל דהן עושים את הראשון.

אומרים התוספות, ונראה לר"י, דרבי מני בר פטיש הסובר כאן דהיכא דהיו שליש מן הציבור זבין ושליש טמאי מתים ושליש טהורים, אותן טמאי מתים אינן עושים פסח ראשון. סבירא ליה כרב הסובר לעיל שהטמאי מתים אינם עושים פסח ראשון, ודלא כשמואל דאמר 'ויעשו את הפסח במועדו מאי עבדת ביה', שטעמו של שמואל כיון שהזבים אינם בני עשיית הפסח בין אם הם רוב ובין אם הם מיעוט, הרי הם כאילו אינם לפנינו ואינם עולים למנין, ועל כן ברובם זבים ומיעוטם טמאי מתים לא נדחים הטמאי מתים לשני, כיון שהוא כמו שרק הטמאי מתים הם הציבור, ודינו כמו שכל הקהל טמאי מתים שעושים את הראשון. ואם כן גם כאן יסבור שמואל שהטמאי מתים עושים את הפסח ראשון, כיון דלדידיה - שלשיטתו הזבים אינם עולים למנין, ורק הטהורים, והטמאי מת [שעושים בטומאה אם הם רוב הציבור], עולים למנין הציבור. ונמצא שבציבור שעולה למנין יש מחצה טהורים ומחצה טמאי מתים, ובזה הלכה כרב שכיון שאין כאן רוב טהורין אלא מחצה על מחצה דינם כרוב ולא מידחו הטמאים לפסח שני, אלא הללו עושים לעצמם והללו עושים לעצמם. אבל לרב גם הזבים נחשבים ממנין הציבור, ויחד עם הטהורים הרי הם רוב, ונמצא שהטמאי מת הם מיעוט ואינם עושים פסח ראשון[קלז].

והנה לעיל הבאנו הטעם של הצד דדוקא כשרוב הציבור טהורין המיעוט עושה פסח שני, דילפינן זאת מקרא ד'איש כי יהיה טמא לנפש', דמשמע דדוקא כשאיש אחד טמא בראשון, כלומר, מיעוט הציבור רק אז הן עושים פסח שני, ולא כשרוב הציבור היו טמאין בראשון. והשתא לפי מאי דמוקמינן השתא דאיכא מאן דפליג על זה וסבירא ליה דאף כאשר רוב הציבור טמאין עבדי המיעוט פסח שני, אם כן יקשה מה הוא יענה על הדרשה הנ"ל מ'איש כי יהיה טמא'. ומיישבים, ולהאי מאן דאמר קרא ד'איש כי יהיה טמא' משמע הכי, איש נדחה כשהוא טמא, ואין ציבור נדחים מפסח כשהן טמאים, אלא עבדי את הפסח בין בטהרה בין בטומאה.

בראשון לא עבדי הגדילו זבין על הטהורין כו':

יבארו דהגמרא הכא אתיא כרב ודלא כשמואל.

אמרינן בגמרא איתמר, היו שליש מן הציבור זבין ושליש טמאי מתים ושליש טהורים, אמר רב מני בר פטיש אותן טמאי מתים אינן עושים לא את הראשון ולא את השני. את הראשון אינן עושים משום דהן רק מיעוט, והזבין אינן מצטרפין עמם משום דטומאת זיבה לא הותרה בציבור. ואת השני אינן עושים, משום דהזבין גם כן צריכים לעשות פסח שני, ונמצא שרוב הציבור יעשו פסח שני וזה אי אפשר, דדוקא מיעוט הציבור יכולים לעשות פסח שני ולא רובו.

והנה לעיל פליגי רב ושמואל, באופן שרוב הציבור היו טמאי זבין ומיעוטו טמאי מתים. דרב סובר שאינן עושים לא את הראשון ולא את השני, והקשה שמואל על רב, דלדבריו האיך יתקיים בשנה זו מצוות התורה 'ויעשו את הפסח במועדו' דהיינו מצות פסח ראשון, ולכך סובר שמואל דהן עושים את הראשון.

אומרים התוספות, ונראה לר"י, דרבי מני בר פטיש הסובר כאן דהיכא דהיו שליש מן הציבור זבין ושליש טמאי מתים ושליש טהורים, אותן טמאי מתים אינן עושים פסח ראשון. סבירא ליה כרב הסובר לעיל שהטמאי מתים אינם עושים פסח ראשון, ודלא כשמואל דאמר 'ויעשו את הפסח במועדו מאי עבדת ביה', שטעמו של שמואל כיון שהזבים אינם בני עשיית הפסח בין אם הם רוב ובין אם הם מיעוט, הרי הם כאילו אינם לפנינו ואינם עולים למנין, ועל כן ברובם זבים ומיעוטם טמאי מתים לא נדחים הטמאי מתים לשני, כיון שהוא כמו שרק הטמאי מתים הם הציבור, ודינו כמו שכל הקהל טמאי מתים שעושים את הראשון. ואם כן גם כאן יסבור שמואל שהטמאי מתים עושים את הפסח ראשון, כיון דלדידיה - שלשיטתו הזבים אינם עולים למנין, ורק הטהורים, והטמאי מת [שעושים בטומאה אם הם רוב הציבור], עולים למנין הציבור. ונמצא שבציבור שעולה למנין יש מחצה טהורים ומחצה טמאי מתים, ובזה הלכה כרב שכיון שאין כאן רוב טהורין אלא מחצה על מחצה דינם כרוב ולא מידחו הטמאים לפסח שני, אלא הללו עושים לעצמם והללו עושים לעצמם. אבל לרב גם הזבים נחשבים ממנין הציבור, ויחד עם הטהורים הרי הם רוב, ונמצא שהטמאי מת הם מיעוט ואינם עושים פסח ראשון[קלז].

נזרק דמו ואח"כ נודע שהוא טמא כו':

יבארו האם מיירי שהדם נטמא או הבשר.

במשנה תנן, שאם נזרק דם הפסח ואח"כ נודע שהוא טמא, הציץ מרצה עליו. ופירש בקונטרס, דהא דקתני 'ונודע שהוא טמא', היינו שהדם טמא או הבשר.

ומקשים התוספות על פירושו, וקשה לריב"א, דבשלמא בנטמא הדם אפשר לפרש שהציץ מרצה לעניין שהבשר יהיה מותר באכילה, אבל בטומאת בשר על כרחך הציץ הרי לא מרצה לאכילה, שהרי הבשר טמא הוא ואסור לאכלו, אלא הא דמרצה ציץ היינו דמהני הזריקה לפטור אותו מפסח שני אף שהבשר טמא, ואתיא כמאן דאמר[קלח] שהציץ מרצה על אכילות, כלומר, גם

ציונים והערות

לנפש' ולא ציבור. **קלב. דף** צג: **קלג. דאם** לא כן, מהי טענתו על עולא שאף אחד לא יסכים לטרוח, הלא זהו הדרך היחידה שיש לנו לעשות, ועל כרחנו צריכים אנו להתאמץ למצוא אדם אחד שיאות לעשות זאת. **קלד. דבר** זה הוא פלוגתא בחגיגה (כ.) האם אמרינן דמי שאינו ראוי ביום הראשון הוא נפטר מחגיגה אף בשאר ימים, או דכל יום הוי חיוב בפני עצמו, ואף מי שלא היה ראוי ביום הראשון חייב לעשות חגיגה בשאר ימים. **קלה. וכל** היכא דאפשר למהדר אטהרה מהדרינן. **קלו. מה** שכתבו 'השתא', היינו, לאפוקי מהמסקנא דמסקינן דפליגי אי טהרה מדחיא טומאה לא מדחיא, או אפילו טומאה מדחיא. **קלז. על** פי הצל"ח (עט: ד"ה ולפ"ז) והרש"ש (נמוס'). וראה עוד במהרש"ל ובמהרש"א ובמים עמוקים. **קלח. ליעל** עח.

באופן שהבשר נטמאקלט. ואף דכאשר הבשר נטמא הרי הפסח אינו ראוי לאכילה, והאיך יצאו הבעלים ידי חובתן, והלא עיקר הפסח אינו בא אלא בשביל אכילתו, יש לומר דאתיא כרבי נתן דאמרקמ אכילת פסחין לא מעכבא, ולא בעי אלא שהבעלים יהיו גברא דחזי לאכילה, כלומר, אדם שיכול לאכול קרבן פסח, ולאפוקי טמא או חולהקמא. וכיון דמיירי בטומאת בשר, והא דהציץ מרצה' היינו לפוטרו מפסח שני, אם כן יקשה הדבוי איצר הרכבה דייקינן בגמרא ממתניתין, דטעמא דנזרק הדם ואח"כ נודע לו שהוא טמא, דדוקא בכהאי גוונא הציץ מרצה, הא אם נודע לו שהוא טמא ואח"כ נזרק הדם, בכהאי גוונא לא מרצה הציץ, ועל כרחך היינו שהציץ אינו מרצה לענין לפוטרו מפסח שני, וקשה, דהאיך אפשר להיות כן דיעשה פסח שני אם נודע לו ואחר כך זרק, והלא על כרחך הא דלא מרצי ציץ בנודע ואח"כ זרק היינו רק מדרבנן, אבל מן התורה הציץ מרצה אף בהאי גוונא, והראיה לכך, מדמפליג בסמוך בין שוגג למזיד, כלומר, דהא דהציץ אינו מרצה בנודע ואח"כ זרק זהו דוקא אם היה במזידקמב, אבל בשוגג מרצה הציץ, ועל כרחך היינו משום דבמזיד קנסינן ליה, אבל בשוגג לא קנסינן ליה, ואם כן על כרחך הא דאינו מרצה הציץ במזיד זהו מדרבנן ומטעם קנס, דהא אי הוה זה דינא דאורייתא, ליכא לחלק בהא בין שוגג למזיד, וכן אמרינן בפרק האשה רבה (יבמות דף 5. וסס) להדיא, דמן התורה אפילו נודע שנטמא הדם קודם שזרק הציץ מרצה, וקשה, דהיכי מחייבי ליה רבנן בפסח שני, הלא כיון דמדאורייתא פטור, אם כן כשהוא מביא פסח שני הוי ליה חולין בעזרהקמג.

ועוד קשה, דהא לעיל (דף עמ:) תנן, נטמא בשר הפסח וחלבו עדיין קיים, אינו זורק את הדם, והיינו רק מדרבנן, אבל מדאורייתא מותר לזרוק את הדם ויצא ידי חובתו, ומשום דמוקמינן לה להאי מתניתין כרבי נתן הסובר דמן התורה אכילת פסחים אינה מעכבת, ואף דהבשר נטמא ואינו ראוי לאכילה אין זה מעכב, וכיון דהמשנה שם מדרבנן, אם כן הא דדייק רב לעיל בהאי מתניתין מדקתני 'אינו זורק את הדם' דהינו דווקא לכתחילה, אבל בדיעבד אם זרק הורצה, על כרחך היינו דהורצה אפילו מדרבנן, והא התם בנודע טומאתו קודם זריקה מיירי, וזאת מדקאמרינן התם דלכתחילה לא יזרוק את הדם, ומה שייך לומר 'לא יזרוק' אי לא נודע לו עדיין, והרי אינו יודע שהוא טמא, ואם כן על כרחך מיירי בנודע לו קודם זריקה, וקתני דבדיעבד הורצה אף מדרבנן, ואם כן יקשה על מה שפירש רש"י דהא דמשמע במתניתין דאם נודע לו קודם שזרק לא הורצה, מיירי אף בטומאת דם.

ומשום קושיות אלו מביאים התוספות פירוש ריב"א החולק על פירוש רש"י ואומרים, ונראה לריב"א, דלא מיירי מתני' אלא בטומאת דם ולא בטומאת בשרקמד. והא דדייק בגמרא דדוקא אם זרק קודם שנודע לו הציץ מרצה, הא נודע לו ואחר כך נזרק הדם לא מרצה הציץ, היינו לעניין להתיר בשר באכילה, אבל לפטור מלעשות פסח שני, משום דאם נחמיר עליו להביא פסח שני הוי ליה חולין בעזרה.

וחוזרים התוספות ואומרים, מיהו יש ליישב פירוש הקונטרס דמיירי אף בטומאת בשר, ואפילו הכי לא יקשה מה שהקשינו דאם כן האיך אפשר דבנודע לו קודם שזרק חייב להביא פסח שני, הא הוי ליה חולין בעזרה, וכן מה שהקשינו מרב, דיש לומר, דאין הכי נמי דמפסח שני הוא פטור אף בנודע קודם שזרק, והמשנה לא מיירי לענין אי חייב פסח שני, אלא הא דקאמרינן במשנה דאם לא נודע לו קודם שזרק דהציץ מרצה, היינו לענין להקטיר האימורין כאילו הוא קרבן כשר, ועל זה מדייקת הגמרא הא נודע ואח"כ נזרק לא מרצה הציץ לענין להקטיר האימורין, אולם אין הכי נמי דאף בכהאי גוונא פטור מפסח שני. והא דקאמר רב לעיל דבדיעבד אף אם נודע קודם זריקה הורצה, היינו לעניין דפטור מפסח שני, אבל את האימורין אינו יכול להקריב.

סיכום: הביאו פירוש רש"י דמתניתין מיירי בנטמא הדם או הבשר. ותמהו, דהא בנטמא הבשר על כרחך מיירי לענין פסח שני, והאיך שייך לחייבו להביא פסח שני והלא הוי ליה חולין בעזרה. וכן הקשו ממה שמשמע מדברי רב לעיל, דאף בנודע קודם זריקה הורצה. והביאו פירוש הריב"א דמתניתין מיירי רק בנטמא הדם, אבל בנטמא הבשר ליכא חילוק בין נודע קודם זריקה לנודע אחר זריקה. ויישבו פירוש רש"י, דמתניתין מיירי לענין להקטיר את האימורין, אבל לעניין פסח שני אפילו נודע קודם זריקה הורצה.

אכילות, וכר' נתן דלא בעי אלא גברא דחזי, וא"כ היכי דייק טעמא דנזרק ואח"כ נודע הא נודע ואח"כ נזרק לא מרצה ציץ, והיינו לפוטרו מפסח שני, וע"כ הא דלא מרצי היינו מדרבנן, מדמפליג בין שוגג למזיד, וכן אמר בהאשה רבה (יבמות דף 5. וסס), והיכי מחייבי ליה רבנן בפסח שני, כיון דמדאורייתא פטור הוי חולין בעזרה. ועוד, הא לעיל (דף עמ:) תנן נטמא בשר וחלב קיים אינו זורק את הדם, והיינו מדרבנן דמוקי לה כרבי נתן, וא"כ הא דדייק רב לעיל אם זרק הורצה היינו אפילו מדרבנן, ונודע קודם זריקה מיירי מדקאמר לא יזרוק. ונראה לריב"א, דלא מיירי מתני' אלא בטומאת דם, והא דדייק בגמ' הא נודע ואחר כך נזרק לא, היינו להתיר בשר באכילה, אבל פטור מלעשות פסח שני. מיהו יש ליישב פירוש הקונטרס, דהא דקאמר הציץ מרצה, היינו להקטיר האימורין, הא נודע ואח"כ נזרק לא מרצה להקטיר האימורין ופטור מפסח שני:

הוא הדין נודע ואחר כך נזרק. וא"ת א"כ מאי דוחקיה דר' שילא לחלק בין טומאה לזריקתו, כיון דלאו דווקא קתני במתניתין נזרק ואח"כ נודע. ואומר ר"י, דר' שילא לאו אהך קושיא אמרה, אלא אמאי דפריך בהקומץ רבה (מנחות דף כה:) אהך ברייתא דעל מה הציץ מרצה מברייתא דקתני דם שנטמא וזרקו בשוגג הורצה במזיד לא הורצה, והכא אסיק ליה אגב תירוצא דרבינא:

לאו למעוטי טומאת התהום דשרץ. וא"ת היכי

הוא הדין נודע ואחר כך נזרק:

יבארו מאי דוחקיה דרבי שילא לחלק בין טומאה לזריקתו.

במשנה תנן, הפסח שנזרק דמו ואחר כך נודע שהוא טמא, הציץ מרצה. ודייקינן בגמרא, דדוקא אם בשעת הזריקה עדיין לא נודע לו, אז הציץ מרצה, אבל אם נודע לו קודם זריקה שהוא טמא וזרקו במזיד אין הציץ מרצה. ופריך, והתניא דהציץ מרצה בין בשוגג ובין במזיד. ומשני רבינא, דהא דקתני בברייתא 'בין שוגג ובין מזיד' היינו בין שהוא נטמא בשוגג ובין שהוא נטמא במזיד, אבל הזריקה צריכה להיות דווקא בשוגג, אבל אם נודע לו שהוא טמא ואף על פי כן זרקו אז אין הציץ מרצה. ורבי שילא אמר, דהחילוק בין שוגג למזיד הוא בטומאה ולא בזריקה, דהיינו שאם נטמא הדמקמה בשוגג וזרקו, אזי בין אם נודע לו שנטמא ואחר כך זרקו, ובין אם זרקו ואחר נודע לו הציץ מרצה. אבל אם נטמא הדם במזיד אין הציץ מרצה. ופריך בגמרא, והא תנן במתניתין דאם נזרק דמו קודם שנודע לו הורצה, ומשמע הא נודע לו קודם זריקה לא הורצה. ומשני דהא דתנן 'שנזרק דמו ואחר כך נודע' הוא לאו דוקא, והוא הדין אם נודע לו קודם זריקה דהציץ מרצה.

מקשים התוספות ואם תאמר, אם כן דמתניתין לאו דוקא היא, מאי דוחקיה דרבי שילא לחלק בין טומאה לזריקתו, ולומר דבטומאה יש חילוק בין נטמא בשוגג לנטמא במזיד, והלא מהמשנה לא חזינן שום חילוק בין שוגג למזיד, כיון דקאמר דלאו דווקא קתני במתניתין 'נזרק ואח"כ נודע', ואם כן מדוע הוצרך רבי שילא לחלק מעצמו חילוק זה. ומיישבים ואומר ר"י, דרבי שילא לאו אהך קושיא אמרה, כלומר דרבי שילא לא אמר את דבריו על קושית הגמרא בסוגיין, אלא אמר תירוצו אמאי דפריך בפרק הקומץ רבה (מנחות דף כה:) אהך ברייתא דקאמר על מה הציץ מרצה על הדם שנטמא בין בשוגג ובין במזיד, ופריך מברייתא אחרת דקתני דם שנטמא וזרקו, בשוגג הורצה במזיד לא הורצה, אלמא דמזיד לא הורצה, ולזה הוצרך רבי שילא לומר דלעניין טומאה יש חילוק בין שוגג למזיד, דהא דתניא דבמזיד לא הורצה, מיירי בנטמא במזיד, והא דתניא דאף במזיד הורצה מיירי שהזריקה היתה במזיד, אבל הטומאה היתה בשוגג. והכא בסוגיין אסיק ליה, כלומר הביאה הגמרא את דברי רבי שילא אגב תירוצא דרבינא שחילק לענין זריקה בין שוגג למזיד, ולזה הביאה הגמרא דרבי שילא חולק וסובר דהחילוק בין שוגג למזיד הוא לענין הטומאה ולא לענין הזריקה.

לאו למעוטי טומאת התהום דשרץ:

יבארו האיך שייך טומאת התהום בשרץ.

הגמרא דנה לגבי טומאת התהום, דהיינו מת הטמון בעפר או דבר אחר, דדינא

ציונים והערות

קלט. ולאפוקי ממאן דסבר התם דהציץ אינו מרצה אלא כשהעולין נטמאו, דהינו הדם או החלב. **קמ. לעיל** עח: **קמא. ודלא** כחכמים דסבירא להו התם דאכילת פסחים מעכבא. **קמב. היינו,** לדעת רבינא דהזריקה היתה במזיד, ולדעת רבי שילא דהטומאה היתה במזיד. **קמג. ובשלמא** בלא פירוש רש"י, היה אפשר לומר דהמשנה לא מיירי כי אם בנטמא הדם לחוד, ולא מיירי לענין פסח שני, אלא לענין להתיר הבשר באכילה, דהיכא דזרק קודם שנודע לו הציץ מרצה להתיר הבשר באכילה, והיכא דנודע לו קודם שזרק הבשר אסור באכילה. אבל לפירוש רש"י דמיירי נמי בנטמא הבשר, אם כן על כרחך מיירי לענין פסח שני, ואם כן יקשה דכיון דמן התורה ריצה הציץ אם כן הוי ליה חולין בעזרה. **קמד. דבטומאת** בשר הציץ מרצה אפילו בנודע קודם שזרק, וכמו שמשמע מדברי רב, והיינו משום דבנטמא הבשר אין הנידון אלא האם הוא חייב להביא פסח שני או לא, ואם נחמיר עליו להביא הוי ליה חולין בעזרה. **קמה. ראה** בתוספות בדיבור הקודם.

הוא דספיקו טהור, וכגון אם נסתפק לאדם האם נטמא במת זה או לא, אזי הציץ מרצה על זה והוא טהורקמו. ודנה הגמרא האם דין זה נאמר רק בטומאת מת או גם בטומאת שרץ.

מקשים התוספות ואם תאמר, והיכי שייך כלל טומאת התהום בשרץ, דבשלמא בטומאת מת דהוא מטמא באוהל משכחת לה שאדם מסתפק שמא האהיל על המת הטמון, אבל בשרץ היכי משכחת לה טומאת התהום, והא השרץ לא מטמא אלא במגע, וטומאת התהום אינה בטומאה גלויה אלא דוקא במכוסה וטמון בעפר בתבן או בצרור וכדתניא לקמן (לף פפ:).

ומיישבים ויש לומר, כגון שהכניס ידו בתוך העפר ונגע בשרץ הטמון בפנים.

אי בנזיר וכי ימות מת עליו אמר רחמנא:

יבארו אמאי לא מוקמינן בנזיר, ונפקא מינה אם שחט קרבנות ונטמא.

בברייתא קתני, שלא אמרו דין טומאת התהום אלא לטומאת מת בלבד. ובגמרא בעי למימר, דכוונת הברייתא לאפוקי מטומאת שרץ דספיקו טמא אף בטומאת התהום, ואין הציץ מרצה עליו. ומפרש בגמרא, דאין הכוונה לענין נזיר, דאם נטמא בטומאת התהום דשרץ צריך לסתור נזירותו, דזה אינו, שהרי דינא הוא דאפילו טומאת ודאית דשרץ אינה סותרת הנזירות, דאין סותר אלא טומאת מת בלבד.

מקשים התוספות ותימה לר"י, דילמא לעולם מיירי **בנזיר**, ומ"מ יהיה **נפקא מינה** במה שאמרנו דבטומאת התהום דשרץ אין הציץ מרצה, כגון **אם** הנזיר עצמו **שחט** את **קרבנותיו ונטמא** קודם לכן בשרץ, דהא אף דנזיר שנטמא בשרץ אינו סותר נזירותו, מכל מקום אסור לו לשחוט קרבנותיו, שהרי אסור לטמא לשחוט בקדשים. והשתא אי הוה מרצה הציץ בטומאת התהום דשרץ היה מותר לו לשחוט, אבל כיון דבטומאת התהום דשרץ אין הציץ מרצה **לא מרצי ציץ** ואסור לו לשחוט. **ואמאי לא** משני בגמרא הכיקמז. **וכן קשה** בגמרא **בסמוך** דבעינן למימר דהא דאמרינן דאין טומאת התהום לשרץ, היינו לעניין עושה פסח, דאם נטמא בטומאת התהום בשרץ, אין הציץ מרצה עליו ואסור בהקרבת קרבן פסח, **וקאמרינן**, בשלמא למאן דאמר שטמא שרץ אינו יכול להביא קרבן פסח, **אלא למאן דאמר** דטמא שרץ יכול להביא קרבן פסח **ושוחטין וזורקין כו'** עליו, כלומר בשבילו, לדידיה אי אפשר לומר דטומאת התהום דשרץ מיירי לענין עושה פסח, דהא טמא שרץ אפילו כשהוא טמא ודאי שוחטין עליו, ואמאי בעינן לריצוי של הציץ. כך איתא בגמרא. וקשה כמו שהקשינו לגבי נזיר, **דהא מכל מקום נפקא מינה** שאין טומאת התהום בשרץ, **לאם שחט** הוא עצמו את **פסחו** אחר שנטמא בשרץ, דהשתא אי הוה מרצה הציץ בטומאת התהום דשרץ, אזי הקרבן כשר, אבל כיון דלטומאת התהום דשרץ אין הציץ מרצה, אסור לו לשחוט **וכמו דפירשתי** לעיל לענין נזיר. ואמאי לא משני בגמרא הכי.

ומיישבים ואומר ר"י, דלא בעי למימר הכי, דנפקא מינה לענין שהנזיר או העושה פסח שוחט בעצמו, משום **דאם כן תיפשוט** מה שנסתפקה הגמרא האם זאת ההלכה למשה מסיני שטומאת התהום מותרת נאמרה לגבי הזבח, כלומר, שכל מי שקשור לזבח, בין הבעלים ובין הכהן העובד את העבודה, אם נטמא בטומאת התהום הציץ מרצה עליו, או שההלכה זו נאמרה רק לגבי הבעלים שאם הן נטמאו בטומאת התהום הציץ מרצה, אבל אם הכהן העובד נטמא אין הציץ מרצה, דהרי כאן מוכח **דבזיבחא גמירי לא שנא בבעלים ולא שנא בכהן**, דאף דכאן הבעלים הם השוחטים ולא הכהן, מכל מקום כיון שהן עובדים את העבודה, לגבי זה הם נחשבים כמו הכהן, ואי איתא דלא הותרה טומאת התהום לכהן, גם כשהבעלים שוחטין לא הותר להם טומאת התהוםקמח.

לאו משום דסבר דציץ מרצה:

יבארו אמאי לא אמרינן דפטורין משום דנשים בפסח שני רשות.

בברייתא מיירי רבי יוסי לענין שומרת יום כנגד יום, דהיינו אשה שראתה דם בתקופה הנקראת 'אחד עשר ימי זיבה'קמט, דינא הוא שאם ראתה רק יום אחד, צריכה לספור רק יום אחד ולמחרת היא טהורה, ואם תראה גם ביום השני, סופרת עוד יום אחד, ולמחרת דהיינו ביום השלישי היא טהורה. ואם תראה גם ביום השלישי, הוי לה זבה גמורה וטעונה ספירת שבעה. ואומר רבי יוסי, ששומרת יום ביום השני לה, ששחטו וזרקו בשבילה קרבן פסחקנ, ואחר כך ראתה, הרי היא פטורה מלעשות פסח שני אף אם תראה גם למחר. ובגמרא בעי למימר, דטעמיה דרבי יוסי דכיון שבי"ד בניסן עדיין הוא ספק האם תראה פעם שניה ושלישית או לא, לכך הציץ מרצה על טומאה זו, ויצאה ידי חובתה בפסח הראשון ששחטו בשבילה.

מקשים התוספות ותימה לרשבא"קנא, מנ"ל דהטעם משום דהציץ מרצה, **דילמא הא דפטורין** מפסח שני **היינו משום דסבר** רבי יוסי **דנשים בפסח שני רשות**, כלומר, שאשה שהיתה טמאה בפסח ראשון, אינה חייבת לעשות פסח שני.

ומיישבים ואומר ר"י דאי אפשר לומר כן, דהא **בהדיא** מוכח **לקמן בסוף פרק האשה** (לף לפ:) **דרבי יוסי סבר נשים בפסח שני חובהקנב**, הלכך סברה הגמרא למימר דטעמיה דרבי יוסי הוי משום דהציץ מרצה.

קסבר רבי יוסי מכאן ולהבא היא מטמאה:

יבארו אמאי לא משני דאף דרבי יוסי סבר דהציץ מרצה, מכל מקום רבנן פליגי עליה.

בגמרא תנא רבי חייא, לא אמרו טומאת התהום אלא בטומאת מת בלבד. ובגמרא בעי למימר דאתא לאפוקי טומאת התהום של זיבה, דהיינו אם הבעלים היה להם ספק טומאת זיבה, כגון זב ביום השביעי שלו, שספק שמא יראה היום ולא יהיה ראוי לאכול קרבן פסח, ושמא לא יראה היום ואז בלילה יהיה ראוי לאכול קרבן פסח, וכן שומרת יום ביום השני דספק האם תראה היום ומחר ותהיה זבה גמורה או לא תראה, והלכו והקריבו בשבילן קרבן פסח, דינא הוא דהציץ אינו מרצה על זה וצריכין הבעלים לעשות פסח שני. ופריך בגמרא מהא דתניא, רבי יוסי אומר שומרת יום ביום השני לה, ששחטו וזרקו בשבילה קרבן פסח, ואחר כך ראתה, הרי היא פטורה מלעשות פסח שני, אף אם לבסוף ראתה גם היום ומחר ונהיתה זבה גמורה, אלמא דהציץ מרצה על ספק זיבה. ודחי, דיש לומר דטעמיה דרבי יוסי הוא משום דסובר דשומרת יום שראתה ביום השלישי אינה טמאה אלא מכאן ולהבא ולא למפרע, ובי"ד בניסן עדיין לא היתה טמאה טומאת זיבהקנג, ולכך שפיר יצאה בקרבן פסח שהקריבו בשבילה אז.

והוקשה להתוספות, דמאי משני, הא מכל מקום עדיין תיקשי דהא אנן אמרינן דבכהאי גוונא רבי חייא מצריך לעשות פסח שני, והיינו משום דהוא מטמא למפרע, ולא אמרינן דאינו מטמא אלא מכאן ולהבא.

ומיישבים, פירוש דדוקא רבי יוסי סובר כן, **ואנן** שאמרנו שצריך לעשות פסח שני **סבירא לן כרבנן דלמפרע מטמאה.**

מקשים התוספות ואם תאמר, אם כן למה הוצרכה הגמרא לחזור בה ממה שפירשנו לטעמו של רבי יוסי דהוא משום דהציץ מרצה, **והלא כי ס"ד נמי** - גם לפי הסלקא דעתך **דטעמא דרבי יוסי הוא משום דסבר ציץ מרצה**, נמי **מאי פריך** מדרבי יוסי, **לימא** דאף דרבי יוסי סבר דהציץ מרצה, מכל מקום זהו דעת יחיד, אבל רבנן פליגי עליה וסברי דאין הציץ מרצה, **ואנן סבירא לן כרבנן.** ואף דלא מצינו להדיא בשום מקום דרבנן סברי כן דאין הציץ מרצה, מכל מקום על כרחך הכי אית לן למימר, אחר שראינו שרבי חייא סובר כן.

ומיישבים ויש לומר, שלא רצתה הגמרא לעשות מחלוקת חדשה ולומר דרבנן פליגי **עם** רבי יוסי אי הציץ מרצה או לא, **משום שלא מצינו בשום**

שייך טומאת התהום בשרץ, והא לא מטמא אלא במגע, וטומאת התהום אינה בגלוי אלא מכוסה וטמון בעפר בתבן או בצרור כדתניא לקמן (לף פפ:). ויש לומר כגון שהכניס ידו בעפר ונגע:

אי בנזיר וכי ימות מת עליו אמר רחמנא. תימה לר"י, דילמא לעולם בנזיר, ונפקא מינה אם שחט קרבנות ונטמא דלא מרצי ציץ. וכן קשה בסמוך דקאמר אלא למ"ד שוחטין וזורקין כו', הא מכל מקום נפקא מינה לאם שחט פסחו כדפי'. ואומר ר"י, דלא בעי למימר הכי, דא"כ תיפשוט דבזיבחא גמירי לא שנא בבעלים ול"ש בכהן:

[פא.] **לאו משום דסבר דציץ מרצה. תימה לרשב"א, מנ"ל, דילמא הא דפטורין היינו משום דסבר דנשים בשני רשות. ואור"י דבהדיא מוכח לקמן סוף פרק האשה (לף לפ:) דרבי יוסי סבר נשים בשני חובה:**

קסבר רבי יוסי מכאן ולהבא היא מטמאה. פי' ואנן סבירא לן כרבנן דלמפרע מטמאה. וא"ת כי ס"ד נמי דטעמא דרבי יוסי משום דסבר ציץ מרצה, מאי פריך, לימא דס"ל כרבנן. וי"ל, שלא רצה לעשות מחלוקת חדשה, שלא מצינו תנאים

ציונים והערות

קמו. היינו, לענין נזיר ועושה פסח בלבד, ולא לענין שאר דברים. וכמו שמפורש להלן (פפ:). **קמז. גנזי** יוסף. ובפתח הבית מפרש, דמיירי שנגע הטמא השוחט בבשר בשעת שחיטה. **קמח. אבל** בקושייתם הבינו התוספות דשאני הבעלים דאף אם הם עבדו מרצה הציץ. פירשנו כל הדיבור לפי גנזי יוסף. **קמט. היינו**, דדינא הוא שאשה הרואה דם בתחילה הרי היא טמאה שבעת ימים, ובין אם היא ראתה דם בתוך ימים אלו ובין לא ראתה, מן התורה דינה שהיא טובלת בליל שמיני והיא טהורה. ומהיום השמיני עד אחד עשר יום לאחר מכן, הוא הנקרא 'אחד עשר ימי זיבה'. **קן. ואף** דהיא היתה טמאה באותו יום, כיון דלא הוי אלא טומאת יום אחד, הוי ליה כטמא שרץ דשוחטין וזורקין עליו, דבלילה הוא ראוי לאכילה. **קנא. הוא** אחד מבעלי התוספות, ואין זה רבינו שלמה בן אדרת מחבר ספר 'חידושי הרשב"א'. **קנב. דקאמר** התם רבי יוסי, שאפשר לשחוט על אשה קרבן פסח שני, אף שאין נמנה עמה גם איש זכר, ועל כרחך היינו משום דנשים בפסח שני חובה. **קנג. ראה** בהערה לעיל.

מקום **תנאים חלוקים בכך. אבל בלמפרע הוא מטמא מצינו תנאים** הסוברים כן **בשילהי** - בסוף מסכת נדה (דף עג.) **אמתני' דטבלה יום שלאחריו ושימשה**[קנד], ולכך מצינו למימר דרבנן פליגי עליה דרבי יוסי בהא וסברי דלמפרע הוא מטמא.

אי נמי כגון ראתה שני ימים בין השמשות:

יבארו האם ספירת לילה הוי ספירה.

בגמרא פריך אליבא דרבי יוסי הסובר דמקצת היום ככולו, דאם כן האיך שייך שתהיה זבה גדולה, דהיינו זבה שרואה ג' ימים רצופין דהיא חייבת בקרבן. ובפשטות כוונת הגמרא להקשות, דכיון דלרבי יוסי אמרינן דמקצת היום ככולו, אם כן כיון שבתחילת היום לא ראתה, יש לנו להחשיב תחילת היום כיום שלם, והרי זה כאילו לא ראתה יום שלם דהוי הפסקה בין ראיה אחת לשניה. ומשני, כגון שהיתה שופעת דם ג' ימים רצופין, דבכהאי גוונא לא היה כאן מקצת יום שיפסיק. אי נמי, כגון שראתה בשני הימים הראשונים בבין השמשות, דהשתא בתחילת הלילה דהיינו תחילת היום החדש כבר היתה טמאה, ולכך אין מקצת היום מפסיק ביניהם.

אומרים התוספות, והנה מדאיצטריך למימר דראתה בבין השמשות **ולא משני ברואה בלילות**, כגון שהתחילה לראות באמצע הלילה או בסופו והמשיכה לראות עד תחילת הבוקר, דהשתא תחילת הבוקר הוי בטומאה ולכך לא עלה יום זה ליום של טהרה, אם כן **משמע דספירת לילה הויא ספירה**, כלומר, שספירת ימי טהרה של הזבה הם גם בלילה, ולכך אילו היא היתה טהורה בתחילת הלילה, הרי זמן זה של תחילת הלילה היה עולה לה ליום שלם והיה מפסיק בין ימי הטומאה, ולכך הוצרכה הגמרא לומר שראתה בבין השמשות, דהשתא כבר בתחילת הלילה היתה טמאה. **וכן פירש בקונטרס.**

מקשים התוספות וקשה **לריב"א**, דהא **תנן בפרק שני דמגילה** (דף כ.) **וכן שומרת יום כנגד יום**[קנה], שהיא טובלת למחרת ראייתה, ויכולה לטבול אף בתחילת היום, משום דמקצת היום עולה לה כיום שלם, ונחשב כאילו שמרה יום שלם בטהרה, אזי דינא הוא **דלא תטבול עד הנץ החמה**, דאז יצא מכלל ספק לילה[קנו], **ומסיק בגמרא** שם, **דקא משמע לן** האי משנה דכיון **דבעי שימור**, כלומר, שהיא צריכה לספור יום אחד בטהרה, לא מהני מה שהיתה טהורה בלילה דנימא שתחשב ספירת הלילה כספירת יום שלם, משום דשימור - ספירה **ביממא הוא**, וספירת לילה לא הוי שמירה. ואם כן קשה על מה שמוכח מסוגיין דספירת לילה הוי שמירה. **וכן בשילהי** - בסוף מסכת **נדה** (דף עג.) **אמרינן**, ושוין בית שמאי ובית הלל[קנז] **באשה הרואה תוך י"א יום** של ימי זיבה[קנח], דהיינו שראתה באחד הימים מהיום הראשון עד היום העשירי[קנט], **וטבלה לערב**, ושמשה אחר טבילתה, דדינא הוא שהבעל והאשה שניהן **מטמאים** טומאת **משכב ומושב** ואם היה זה בשוגג **חייבין בקרבן** כדין בועל את הנדה, **ומשמע דאפילו לא ראתה דם אחר כך** - אחר התשמיש אפילו הכי היא נחשבת עדין טמאה, ולכאורה קשה דאמאי לא נימא דכיון דבלילה לא ראתה ייחשב כאילו כבר שמרה יום אחד בטהרה, ובשעת תשמיש הרי היא כבר טהורה, ועל כרחך צריך לומר דהיינו **משום דבלילה לא חשיב שימור**, ואם כן קשה על מה שמשמע בסוגיין דבלילה הוי שימור.

ומיישבים ויש לומר, דודאי ספירת לילה לא הויא ספירה, ואפילו הכי לא תיקשי מה שהקשינו דאמאי משני בסוגיין דמיירי ברואה בבין השמשות, ולא משני דמיירי ברואה בלילות, דהיינו שהתחילה לראות באמצע הלילה או בסופו, דיש לומר דאף דספירת לילה לא הוי ספירה, **מכל מקום לא מצי לאוקמא ברואה בלילות, משום דכיון דסבר רבי יוסי מקצת היום שספרה בשביעי הוי ככולו**, אם כן **הוא הדין אם** פסקה לראות **בחצי היום** או שעה מועטת קודם בין השמשות **שיעלה לה שימור** סוף היום **הנשאר**, ולא יצטרף עם הראיה שלמחר לעשותה זבה גמורה, **לכך מוקי בשופעת** ג' ימים רצופין, **שבאופן זה לא היה** סוף היום **בטהרה. אי נמי** משני הגמרא, דמיירי **ברואה** שני **בין השמשות**, דבכהאי גוונא נמי היה סוף היום בטומאה, ולכך לא עלה לה חצי האחרון של היום.

והוקשה להתוספות, **וליכא למימר** שאף בשופעת בבין השמשות נימא שעלה לה אותו היום לטהרה, היות ובאמצע היום לא ראתה, וכיון שסובר רבי יוסי מקצת היום ככולו **יעלה לה אמצע היום שימור. ומיישבים, דלא אמרק**[ס] **מקצת היום ככולו אלא או תחלתו** של היום **או סופו, אבל אמצע** היום **לא** חשיב ככולו.

וכן איתא בהדיא בנזיר בפרק ב' (דף טז.) דהא דבעינן שתראה כל בין השמשות או בשופעת, זהו משום דאם לא כן סוף היום מפסיק, ואין הפירוש כמו שהבנו בתחילה דתחילת היום הבא מפסיק, דהתם **קאמרינן** בגמרא כמו דאמרינן בסוגיין, **ורבי יוסי** הסובר מקצת היום ככולו, לדידיה **זבה גמורה** שראתה ג' ראיות וחייבת בקרבן היכי **משכחת לה**, והלא כל יום שרואה **כיון דחזאי בפלגא דיומא**, באמצע היום **אידך פלגא**, החצי השני **סליק לה שימור**, עולה לה לשימור, ונחשב כאילו שמרה יום שלם בטהרה, ואם כן אין לנו לצרפו לראיה של היום שלאחריו. **ומשני** התם, **כגון דחזאי תלתא יומי סמוך לשקיעת החמה, דלא הוה שהות ביום דסליק לה ממנינא**, כלומר, דכיון שבסוף היום היתה טמאה ליכא למימר שיעלה לה סוף היום לספירתה[קסא]. ואומרים התוספות, והא דאמרינן התם דחזי תלתא יומי בבין השמשות[קסב], **תלתא יומי הוא לאו דווקא, דהראיה השלישית לא חיישינן**, דאין צריך **שתהא סמוך לשקיעת החמה**, שהרי כל מה שהצרכנו בימים הראשונים שתראה סמוך לשקיעת החמה, משום דאם לא כן יהיה המקצת האחרון של היום נחשב כיום של ספירה והרי הוא מפסיק בין הראיה של יום זה לראיה של היום שלאחריו, אבל אפילו שראתה באמצע היום הרי היא נעשית זבה גמורה וחייבת בקרבן, אבל ביום השלישי אין צריך שתראה סמוך לשקיעת החמה, **מאחר שכבר ראתה שני ימים סמוך לשקיעת החמה**, ואם כן **בשלישי** אין צריך שתראה דוקא בבין השמשות אלא סגי אף אם **תראה באיזו שעה שתהיה בלילה** של ליל ג', שהרי יש כאן ג' ימים רצופים. **ובלבד שתראה** הראיה **קודם** שיאיר **היום** השלישי, **שלא יעלה לה שימור תחלת יום ג'**, כלומר, שאם לא תראה אלא לאחר שהאיר היום, אמרינן דמקצת היום של תחילת היום השלישי נחשב ככולו, והרי הוא מפסיק בין שני הראיות של הימים הקודמים.

חלוקים בכך, אבל בלמפרע הוא מטמא מצינו תנאים בשילהי נדה (דף עג.) **אמתני' דטבלה יום שלאחריו ושימשה:**

אי נמי כגון ראתה שני ימים בין השמשות.

מדלא משני ברואה בלילות, משמע דספירת לילה הויא ספירה. וכן פי' בקונטרס. וקשה לריב"א, דתנן פ' שני דמגילה (דף כ.) **וכן שומרת יום כנגד יום לא תטבול עד הנץ החמה, ומסיק בגמ' קמ"ל כיון דבעי שימור שימור ביממא הוא, וכן בשילהי נדה** (דף עג.) **אמר ושוין ברואה תוך י"א יום וטבלה לערב ושמשה שמטמאים משכב ומושב וחייבין בקרבן, משמע אפילו לא ראתה אח"כ, ומשום דבלילה לא חשיב שימור. וי"ל דודאי ספירת לילה לא הויא ספירה, ומ"מ לא מצי לאוקמא ברואה בלילות, משום דכיון דסבר רבי יוסי מקצת היום שספרה בשביעי הוי ככולו, ה"ה אם פסקה בחצי היום שיעלה לה שימור סוף הנשאר, לכך מוקי בשופעת שלא היה סוף היום בטהרה. א"נ ברואה שני בין השמשות. וליכא למימר שיעלה לה אמצע היום שימור, דלא אמר מקצת היום ככולו אלא או תחלתו או סופו, אבל אמצע לא. וכן איתא בהדיא בנזיר בפ"ב** (דף טז.) **דקאמר ורבי יוסי זבה גמורה היכי משכחת לה כיון דחזאי פלגא דיומא אידך פלגא סליק לה שימור, ומשני כגון דחזאי תלתא יומי סמוך לשקיעת החמה דלא הוה שהות ביום דסליק לה ממנינא, ותלתא יומי לאו דווקא, דראיה שלישית לא חיישינן שתהא סמוך לשקיעת החמה, מאחר שכבר ראתה שני ימים סמוך לשקיעת החמה, ובשלישי תראה באיזו שעה שתהיה בלילה ובלבד שתראה קודם היום, שלא יעלה לה שימור תחלת יום ג'. וא"ת והא אמרינן בפרק בנות כותים**

ציונים והערות

קנד. כלומר, דשם מיירי המשנה, באשה שראתה ביום האחד עשר של אחד עשר ימי זיבה [ראה בדיבור הקודם בהערות], וטבלה למחרת ושימשה, דבית שמאי סוברים דהאשה ובועלה מטמאין בטומאת משכב ומושב ובית הלל מטהרין. **קנה. היינו** שומרת יום המבואר בדיבור הקודם. **קנו. רש"י** שם. **קנז. בית** שמאי ובית הלל פליגי שם באשה שראתה ביום י"א של ימי זיבה [ראה לעיל בדיבור הקודם שביארנו עניין זה] וטבלה לערב ושימשה עם בעלה, דבית שמאי אומרים שהן מטמאין משכב ומושב וחייבין בקרבן, ובית הלל אומרים שהן פטורין מן הקרבן. וקאמר התם דשווין בית שמאי ובית הלל שאם ראתה קודם יום הי"א וטבלה לערב ושימשה דפטורין מן הקרבן. **קנח. ראה** לעיל בדיבור הקודם שביארנו עניין זה. **קנט. לאפוקי** אם ראתה ביום הי"א, דבהא פליגי בית שמאי ובית הלל, וכנ"ל בהערה הקודמת. **קס. היינו** רבי יוסי, או אפשר ד'אמר' היינו כמו 'אמרינן', וכמוהו מצינו בהרבה מקומות בתוספות שכתבו 'אמר' במקום 'אמרינן'. **קסא. צריך** ביאור, האיך ראו התוספות דבנזיר מוכח להדיא דקושיית הגמרא דסוף היום יפסיק. ובפשטות דייקו כן מהא דאמרינן 'כיון פלגא דיומא, אידך פלגא סליק לה לשימור', דמשמע דהיינו החצי האחרון. אך צריך עיון קצת, דהא מצינו נמי לפרש כוונת הגמרא דכיון דחזי פלגא דיומא השני, כלומר, דהיא ראתה ראייתה רק בחצי השני של היום, אם כן אידך פלגא, היינו החצי הראשון, סליק ליה לשימור לראיה הראשונה. וצריך לומר, שמשמעות הלשון אין משמע כן. **קסב. ודלא** כמו בסוגיין דאמרינן דראתה 'שני' ימים בין השמשות.

אוצר החכמה

(נדה דף נג.) דכותית יום שפוסקת סופרתו למנין שבעה, הא רבי יוסי נמי סבר הכא סוף היום ככולו. וי"ל, דלא אמר סוף היום ככולו בתחלת חשבון אלא דוקא בסוף חשבון כי הכא, כגון זב בשביעי, או שומרת יום כנגד יום שאין לה למנות יותר, וסוף חשבון מסוף חשבון איתי לן למילף, ולא מתחלת חשבון. ואשכחן חילוק בין תחלת חשבון לסוף חשבון בפ"ק דר"ה (דף י.) דנדה, עולה לה סוף היום בתחלתה ואין תחלת היום עולה לה בסופה, אע"ג דהתם הוי איפכא מסברתנו:

אמר רבא ק"ו כו' מקום שהותרה לו טומאה ידועה אינו דין שהותרה לו טומאת התהום. וא"ת, ונימא דיו, מה טומאה ידועה לא הותרה אלא היכא דלא אפשר, ה"נ טומאת התהום. וי"ל דעדיפא פריך, אפילו לר' טרפון דלית ליה דיו היכא דמיפרך ק"ו (נג"ק ל' כה.):

[פא:] **לריש לקיש דאמר כדרך עד דידעי בה כ"ע.**

קשה לריב"א, דבנזיר בסופו (דף סג.) איתא הך מסקנא, ולא מייתי התם מילתיה דר' יוחנן, ולא פריך נמי אלא לר"א, וקאמר בשלמא למ"ד כדרך שפיר. והיא מסוגיות החלוקות:

וטמא וטהור לכתחלה הוא. ודוקא לפני זריקה, השנה (דף י.), דאמרינן התם דנדה[קסד] **עולה לה סוף היום בתחלתה ואין תחלת היום עולה לה בסופה**, כלומר, שאם ראתה באמצע היום, אזי יום ראייתה עולה לה ליום הראשון של שבעה ימי נדה, אבל ביום השביעי אין אומרים מקצת יום ככולו שתוכל לטבול קודם שתחשך הרי דאין לדמות תחילת חשבון לסוף חשבון, **ואף על גב דהתם הוי איפכא מסברתנו**, דהתם אמרינן דבתחילת חשבון אמרינן מקצת היום ככולו יותר מסוף חשבון, והכא אמרינן בדעת רבי יוסי איפכא, מכל מקום חזינן מהתם דאין לדמות תחילת חשבון לסוף חשבון. ולכך אף דבסוף חשבון סבר רבי יוסי דאמרינן מקצת היום ככולו, איכא למימר דבתחילת חשבון לית ליה מקצת היום ככולו.

סיכום: הוכיחו דספירת לילה לאו ספירה היא. וביארו הטעם דלא מוקמינן דמשכחת לה זבה גמורה לרבי יוסי ברואה בלילות, משום דאם כן ייחשב הסוף היום כשימור, ולהכי משני דרואה בבין השמשות, דאז סוף היום היה בטומאה. וביארו עוד דאף דרבי יוסי סובר בסוף חשבון דמקצת היום ככולו, מכל מקום בתחילת חשבון אינו סובר כן.

אמר רבא ק"ו כו' מקום שהותרה לו טומאה ידועה אינו דין שהותרה לו טומאת התהום:

אוצר החכמה 19/06/2018

יבארו אמאי לא משני דדיו לבא מן הדין להיות כנידון.

בגמרא בעי, האם כהן שנטמא בספק טומאת התהום יכול להקריב קרבן התמיד או לא. וקאמר רבא דאפשר ללמוד זאת בקל וחומר מפסח, ומה פסח שלא הותרה בו טומאה ודאית[קסה], הותר בו טומאת התהום, תמיד שהותרה בו טומאה ודאית כשאין כהן טהור שיקריב, דהא קיימא לן קרבן התמיד דוחה את הטומאה, אינו דין שתותר בו ספק טומאת התהום, דהיינו שיהא מותר לכהן שנטמא בספק טומאת התהום להקריב את התמיד אף היכא שיש שם כהן אחר טהור.

מקשים התוספות **ואם תאמר, ונימא דיו** לבא מן הדין להיות כנידון, דמה **טומאה ידועה לא הותרה אלא היכא דלא אפשר** להקריב באופן אחר, דהיינו שאין שם כהן אחר טהור, **ה"נ טומאת התהום** לא הותרה אלא כשאין שם כהן אחר טהור. והאיך בעי רבא למילף מהאי קל וחומר דאף היכא דיש שם כהן אחר טהור יכול הטמא לעבוד.

מקשים התוספות **ואם תאמר, והא אמרינן בפרק בנות כותים** (נדה דף נג.) דהכותים אינן סופרות ימי טומאתן כדין תורה, בכך **דהכותית יום שפוסקת סופרתו למנין שבעה**, כלומר, שאותו היום שהיא עושה בו הפסק טהרה היא מחשבתו ליום ראשון משבעה נקיים, ואילו על פי דין תורה יום זה אינו נחשב ליום טהרה היות ותחילתו היה בטומאה, וקשה, **דהא רבי יוסי נמי סבר הכא סוף היום ככולו**, ואם כן לדידיה נמי היום שעושה בו הפסק טהרה צריך לעלות לה מן המנין, ואמאי אמרינן דבנות הכותים עושות שלא כדין.

ומיישבים ויש לומר, דלא אמר סוף היום ככולו בתחלת חשבון, כגון ביום של הפסק טהרה שהוא היום הראשון של מנין השבעה נקיים, **אלא דוקא בסוף חשבון** אומר רבי יוסי דמקצת היום ככולו **כי הכא**, כמו הכא בסוגיין, **כגון זב ביום השביעי שלו, או שומרת יום כנגד יום שאין לה למנות יותר** מיום אחד, וסוף היום הזה נחשב 'סוף חשבון' דמהני ביה מקצת היום ככולו, ולכך אמרינן בנדה דהכותים אינן עושין כדין תורה. **וסוף חשבון מסוף חשבון איתי לן למילף ולא מתחלת חשבון.** כלומר, דהנה בזב וזבה גמורים מצינו שאומרים מקצת יום ככולו ביום השביעי שלהן, שהרי מותר להן לטבול ביום השביעי ואינן צריכין להמתין עד הלילה, וכיון שכן יש לנו ללמוד שגם בשומרת יום כנגד יום אמרינן מקצת היום ככולו, שהרי גם אצלה הוא 'סוף חשבון', ויש לנו ללמוד סוף חשבון מסוף חשבון, ואין לנו ללמוד שומרת יום כנגד יום מנדה, דשם הוא 'תחילת חשבון'[קסג]. **ואשכחן** במקום אחר שיש חילוק בין **תחלת חשבון לסוף חשבון**, וזאת **בפרק קמא דראש**

ומיישבים ויש לומר, דאין הכי נמי דהוה מצי למידחי הכי, אלא **דעדיפא פריך** בגמרא אקל וחומר דרבא, דפריך דהא טומאת התהום היא הלכה למשה מסיני ואין דנים קל וחומר מהלכה למשה מסיני. ופירכא זו היא עדיפא מהפירכא דדיו, משום דהיא קשה **אפילו אליבא דרבי טרפון דלית ליה דיו היכא דמיפרך קל וחומר** (נגע קמץ דף כה.), כלומר, שסובר רבי טרפון שכל קל וחומר שאם נאמר בו 'דיו לבא מן הדין להיות כנידון' אזי יוצא שלא למדנו כלום מהאי קל וחומר, בכהאי גוונא לא אמרינן דיו. וכגון בנידון דידן, דאי אמרינן דיו אזי ליכא למילף שטומאת התהום תותר בקרבן התמיד אלא באופן שאין כהן טהור, ולאופן זה לא בעינן להאי קל וחומר, שהרי כשאין כהן טהור אפילו טומאה ודאית מותרת, הילכך לא אמרינן הכי דיו אליבא דרבי טרפון, ולהכי פריך בגמרא דאין למדים קל וחומר מהלכה ולא פריך מדיו.

לריש לקיש דאמר כדרך עד דידעי בה כ"ע:

יביאו דהסוגיא בנזיר חולקת על סוגיין.

בגמרא מפרש מהו המקור דטומאת התהום אינה מטמאה לענין נזיר ופסח. ואומר רבי אליעזר דבנזיר ילפינן לה מדכתיב 'וכי ימות מת עליו' דמשמע שאינו סותר נזירותו אלא בטומאה הברורה לו. והמקור דטומאת התהום אינה מטמאה לענין פסח פליגי בה רבי יוחנן וריש לקיש, דרבי יוחנן יליף לה מדכתיב 'לכם', דמשמע טומאה הברורה לכם. וריש לקיש לומד זאת מדכתיב בקרא 'איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה', דמשמע דטומאה מיירי דומיא דדרך, מה דרך הוא דבר הגלוי לכל, אף טומאה מיירי בטומאה הגלויה לכל. ופריך בגמרא מדתניא בברייתא, איזהו 'טומאת התהום' כל שאין מכיר בה שום אדם בעולם, אבל אם יש אדם אחד שמכירה אין זה טומאת התהום, וקשה דלר"א דיליף מ'עליו' נימא דלא הוה טומאה ידועה עד דידע בה אותו אדם עצמו שנטמא בה, ולרבי יוחנן דיליף מדכתיב 'לכם' נימא דכל זמן שלא נודעה הטומאה לשני בני אדם הרי זה בכלל טומאת התהום דהא כתיב 'לכם' לשון רבים, ולריש לקיש דיליף מ'דרך' נימא דאין מטמא עד שתהא הטומאה ידועה לכל דומיא דדרך. אלא על כרחך דטומאת התהום אינה נלמדת מקראי, אלא הלכה למשה מסיני היא.

מקשים התוספות **וקשה לריב"א, דבנזיר בסופו** (דף סג.) **איתא הך מסקנא** דהכא, ומייתי התם רק לדברי ר"א וריש לקיש, **ולא מייתי התם למילתיה דרבי יוחנן** כלל.

ועוד קשה, דהכא פריך בגמרא הקושיא מהברייתא אליבא דכולי עלמא, ואילו התם בנזיר **לא פריך נמי[קסז] אלא לר"א** שלמד המקור לטומאת התהום בנזיר מדכתיב 'עליו' דמשמע שתהיה ברורה לו, אבל לריש לקיש דיליף מ'דרך', אמרינן שם דלא קשה כלום, והכי קאמרינן התם, **בשלמא למ"ד 'כדרך'**, היינו ריש לקיש, **שפיר** סגי באחד שיודע בטומאה[קסז], אלא לר"א נימא דלא הוי טומאה ידועה עד דידע בה אותו אדם שנטמא בה.

ואומרים התוספות, **וסוגיא זו היא מסוגיות החלוקות**, כלומר, שמצינו בש"ס כמה סוגיות שסותרות זו את זו, וזו אחת מהן.

וטמא וטהור לכתחלה הוא:

יבארו דהיינו דוקא כשנודע לו אחר זריקה.

בברייתא קתני, שהמוצא מת מוטל לרחבו של דרך, באופן שאי אפשר שהעובר שם לא יאהיל עליו, ועבר שם אדם והקריב קרבן פסח, הרי זה נחשב 'טומאת התהום' דשרי לזרוק את הדם, משום דהטומאה היתה טמונה, ובשעה שעבר שם לא היתה ידועה. ואמרינן בגמרא דהא דשרי לזרוק היינו אפילו לכתחילה.

אומרים התוספות, **ודוקא** כשנודע לו אחר שחיטה **לפני זריקה** אמרינן דשרי

ציונים והערות

קסג. כך נראה בתוספות בנזיר שם. **קסד. היינו** נדה שראתה שלא בתוך י"א ימי זיבה, דדינא הוא שאינה זקוקה לז' נקיים, אלא צריכה למנות ז' ימים ובין תראה בהם בין לא תראה בהם, ביום השביעי היא טובלת בערב וטהורה. ולעיל דאמרינן דיום הראשון אינו עולה לשבעה נקיים, מיירי בזבה.

קסה. שהרי אם רוב הציבור טהורים אין עושים הפסח בטומאה. **קסו. לשון** 'נמי' שכתבו התוספות, רצונם לומר, דבהאי מילתא נמי איכא שינוי בין הסוגיא דהכא להתם, דהתם לא פריך וכו'.

קסז. דכיון שאחד יודע בה חשיב כבר 'גלוי' (המפרש שם).

לזרוק את הדם, **אבל** אם נודעה לו הטומאה **לפני** השחיטה **לא** ישחוט, וכמו **שהביא בקונטרס**[קסח] **במתניתין מתוספתא.**

אלא לפני זריקה נמי מרצה:

יבארו דמיירי קודם זריקת שום דם.

אמרינן בגמרא, שהמוצא מת מוטל לרחבו של דרך, באופן שאי אפשר שהעובר שם לא יאהיל עליו, ועבר שם נזיר ולא ידע שנטמא והביא קרבנותיו, ונודעה לו הטומאה לאחר שחיטה קודם זריקה, הרי זה נחשב 'טומאת התהום', דשרי לזרוק את הדם, ואין הנזיר צריך לסתור את נזירותו ולמנות שוב. **אומרים** התוספות, **דעל כרחך** מיירי שנודע לו **לפני זריקת שום דם, דהרי אם נזרק** כבר קודם שנודע לו **אפילו אחד מן הדמים ונטמא**, הא **תנן בפרק ג' מינים** (מיל מו.) **שיביא שאר קרבנות ויטהר אפילו בטומאה ידועה, ואינו סותר נזירותו**, ואם כן בכהאי גוונא לא בעינן לריצוי 'טומאת התהום', דהא **ריצוי דטומאת התהום דכולה שמעתין היינו** לענין זה **שהנזיר** שנטמא **בטומאת התהום אינו סותר נזירותו וכדפי'**[קסט] **לעיל**[קסט] בגמרא, דאמרינן דטומאת התהום לא הותרה אלא בטומאת מת ולא בטומאת שרץ, ומפרש בגמרא דדבר זה אינו נוגע לנזיר, דהא **אי בנזיר 'כי ימות מת עליו' כו'** כתיב, דמשמע דדוקא אם נטמא במת סותר, אבל אם נטמא בשרץ אפילו טומאה ודאית אינו סותר, אלמא דהריצוי של טומאת התהום הוא לענין שלא יסתור נזירותו, וכיון שכן על כרחך הא שהציץ מרצה על טומאת התהום היינו קודם זריקת שום אחד מן הדמים, דהא אם נזרק אחד מן הדמים אזי אפילו בטומאה ידועה אינו סותר נזירותו.

מקשים התוספות **וקשה לר"י**, דהא **בפרק בתרא דנזיר** (דף סג.) **תנן גבי נזיר שנטמא, דאם עד שלא גילח נודע לו שנטמא, אזי אפילו** אם **טומאתו היא טומאת התהום אפילו הכי סותר נזירותו, ומוקי ליה רבי יוחנן בגמרא כרבי אליעזר דאמר תגלחת הנזיר מעכבת**, ועד שיגלח נחשב עדיין 'נזיר', ולכך אם נודע לו בשעה זו הרי הוא סותר, וחזינן מהתם שהיכא שנודע לו קודם שנעשה הדבר המעכב בו, הרי הוא סותר נזירותו אפילו אם נטמא בטומאת התהום, **ואם כן יקשה דבנודע לו לפני זריקה נמי, כיון דזריקה מעכבת אמאי אינו סותר.**

ומיישבים ותירץ ר"י, דהכא כיון שכבר התחיל מעשה ההקרבה של הקרבן, שהרי כבר נשחט, לכך יש לו להשלים את מעשה ההקרבה דהיינו הזריקה, **ומרצה הציץ על טומאת התהום, ואינו סותר כאילו** שרק **לאחר זריקה הוא נטמא. ולא דמי לנודע קודם גילוח**, דכיון שעדיין לא התחיל מעשה התגלחת לא הותרה לו טומאת התהום[קעא].

והוקשה להתוספות, **ואף על גב דגילוח דנזיר הוה אחר זריקה, וכדתנן בפרק ג' מינים** (מס קף מו:) **שאם הנזיר גילח על סמך אחד מהזבחים שהוא מביא, ואחר כך נמצא אותו זבח פסול תגלחתו פסולה**, ואם כן על כרחך דהנזיר מגלח אחר זריקת הדמים, ולכך אם נמצא הזבח פסול אזי נתברר למפרע שגילח קודם זריקה ולכך תגלחתו פסולה, אבל **אי גילוח הוא לפני זריקה**, אמאי כשנמצא הזבח פסול תגלחתו פסולה, **יביא זבח אחר** במקום זה שנפסל, וכיון שגילוח של נזיר הוי לאחר זריקה, אם כן יקשה דאמאי בנודע לו קודם גילוח סותר, והלא בסוגיין מפורש דאפילו נודע לו קודם זריקה אינו סותר. **ומיישבים**, דסוגיא דהכא אתיא **לרבנן דאית להו דתגלחת לא מעכבא ולכך מרצה הכא** אפילו נודע **לפני זריקה**, אבל לרבי אליעזר הסובר דתגלחת מעכבת, לדידיה אפילו נודע לאחר זריקה סותר נזירותו אם היה זה קודם התגלחת.

אבל לפני שחיטה לא, כמו שהביא בקונטרס במתני' מתוספתא:

אלא לפני זריקה נמי מרצה. ע"כ לפני זריקת שום דם, דאם נזרק אפילו אחד מן הדמים ונטמא תנן בפרק ג' מינים (מיל מו.) **יביא שאר קרבנות ויטהר, אפילו בטומאה ידועה אינו סותר נזירותו, וריצוי דטומאת התהום דכולה שמעתין היינו שאינו סותר נזירותו, כדפי' לעיל אי בנזיר כי ימות מת עליו כו'. וקשה לר"י דבפר' בתרא דנזיר** (דף סג.) **תנן אם עד שלא גילח נודע לו אפילו טומאת התהום סותר, ומוקי ליה ר' יוחנן בגמ' כר"א דאמר תגלחת מעכבת, וא"כ נודע לו לפני זריקה נמי כיון דמעכבת אמאי אינו סותר. ותירץ ר"י, דהכא כיון שנשחט יש לו להשלים, ומרצה ציץ על טומאת התהום ואינו סותר כאילו לאחר זריקה נטמא. ולא דמי לקודם גילוח ואע"ג דגילוח הוה אחר זריקה כדתנן בג' מינים** (מס קף מו:) **גילח על זבח ונמצא פסול תגלחתו פסולה ואי גילוח הוא לפני זריקה יביא זבח אחר לרבנן אית להו דתגלחת לא מעכבא ולכך מרצה הכא לפני זריקה:**

המוצא מת מושכב כו'. בפ' בתרא דנזיר (דף סה.) **דייק על ההיא משנה דהתם, המוצא פרט למצוי, מת פרט להרוג, מושכב פרט ליושב. וקשה לריב"א, דהכא ביושב אתי שפיר טפי מבמושכב, דבמושכב לא הוי כולי האי טומאת התהום אם קברוהו שם. וי"ל דמושכב נקט בשביל תרומה שהוא תופס כל רוחב הדרך ואי אפשר שלא יאהיל עליו או יסיט, אבל יושב לא, דאיכא למימר שמא לא האהיל כנגדו:**

ובקבר אפי' כו'. וא"ת, היכי שייכא טומאת התהום בקבר, והלא נודע כשקברוהו שם. ואיכא

סיכום: ביארו דהא דאמרינן הכא דטומאת התהום מרצה בנודע קודם זריקה, היינו אפילו שלא נזרק שום דם, וזאת משום דכבר התחיל בשחיטה. אבל לרבי אליעזר הסובר דתגלחת מעכבת אפילו נודע לו אחר זריקה קודם תגלחת הרי הוא סותר, כיון שמעשה התגלחת עדיין לא התחיל כלל.

המוצא מת מושכב כו':

יבארו אמאי נקט 'יושב'.

בברייתא קתני, שהמוצא מת מושכב לרחבו של דרך, באופן שאי אפשר שהעובר שם לא יאהיל עליו, אזי כיון שבשעה שעבר שם היתה הטומאה טמונה שם ולא ידועה לעולם, הרי זה נחשב 'טומאת התהום', דדינא הוא דלענין נזיר ופסח העובר שם טהור, ולענין אכילת תרומה הוא טמא.

ואומרים התוספות, **דבפרק בתרא דנזיר** (דף סה.) **דייקינן** בגמרא **על ההיא משנה** דתנן **התם** שהמוצא מת מושכב כדרכו, מותר לו ליטלו משם ולהעבירו למקום אחר, אבל אם מצא ג' מתים אסור ליטלן משם. ומדייקת הגמרא דהא דתנן 'המוצא', דמשמע דוקא אם עד עתה לא היה ידוע שקבור שם מת, **פרט למצוי**, כלומר שידענו שיש שם מת, דבכהאי גוונא אסור ליטלו משם[קעב], והא דתנן 'מת' היינו **פרט להרוג**, דאפילו אם הן ג' הרוגים מותר ליטלן משם[קעג], והא דנקט 'מושכב' הוא **פרט ליושב**, שאם המת יושב אזי אפילו אם הן ג' מתים מותר ליטלן משם[קעד], וקשה **לריב"א**, דאמאי נקט הכא 'מושכב', והלא **הכא** בסוגיין דמיירי לענין קבר התהום, **ביושב אתי שפיר** דין 'טומאת התהום' **טפי מאשר במושכב**, דהרי **במושכב לא הוי כולי האי טומאת התהום אם קברוהו שם** (רמה בהערה[קעה]), שהרי אם קברוהו בני אדם הרי יודעים שהוא שם ואין זה 'טומאת התהום', מה שאין כן ביושב הרי ניכר שלא קברוהו שם אלא נפל שם מאליו, או שהתיישב בקבר בעודו חי ומת שם, שהרי אין הדרך לקבור בישיבה, ואם כן אמאי נקט הכא 'מושכב' ולא 'יושב'.

ומיישבים וי"ל, ד'מושכב' נקט בשביל תרומה, דתניא לענין תרומה הוא טמא, דזהו דוקא במושכב **שהוא תופס כל רוחב הדרך ואי אפשר שלא יאהיל עליו או יסיט** - יזיז אותו, **אבל ביושב לא** הוי טמא אף בתרומה, דכיון שהוא יושב אינו תופס את כל רוחב הדרך, **ואיכא למימר שמא** עבר בצידו **ולא האהיל כנגדו**[קעו].

ובקבר אפילו כו':

יבארו היכא שייכא טומאת התהום בקבר. ויתמהו על פירוש רש"י כאן.

בברייתא עסקינן במה הדין אם נטמא בקבר בטומאת התהום, דהיינו, **שבשעה** שנטמא לא היה ידוע שיש שם קבר.

מקשים התוספות **וא"ת, והיכי שייכא טומאת התהום בקבר, והלא נודע** הוא **כשקברוהו שם.**

ציונים והערות

קסח. ד"ה שאין לו. **קסט. יש** לעיין האם יש לפתוח את הקיצור 'וכדפירשתי' והיינו כמו שכתבו התוספות שם (ד"ה פ') דאין לומר דנפקא מינה לענין אם שחט הנזיר קרבנותיו, או שיש לפתוח את הקיצור 'וכדפירש' וכוונתו כמו שהגמרא פירשה לעיל, ורצונו לומר דכך משמע שם בגמרא. **קע. דף** פ: **קעא. ובסמוך** יתמהו על זה התוספות, דהא תגלחת הוי אחר זריקה. **קעב. כך** פירשו התוספות שם ד"ה מצא פרט. **קעג. וכן** לענין נוטל את תפוסתו דתנן התם, דבהרוג אין צריך ליטול תפוסתו. תוספות שם ד"ה פרט להרוג. **קעד. ראה** שם בר"ש דהטעם הוא משום דאמרינן דעובד כוכבים הוא, שכן אין דרך ישראל לקבור מת מיושב. ולפי מה שכתבנו בביאור התוספות בסמוך דביושב תלינן שנפל לתוכו מאליו או שישב בתוך הקבר בעודו חי ומת שם, יש לומר דזהו הטעם דביושב אין לו שכונת קברות הואיל ולא קברוהו שם מדעת. **קעה. ראה** בדיבור הבא שכתבו התוספות דמשכחת לה טומאת התהום בקבר כגון שהוא נפל שם בקבר מאליו, דאין אנו יודעים שהוא שם, אבל אם קברוהו בני אדם אם כן יודעים הם שהוא קבור שם ואין זה 'טומאת התהום'. וכנראה זהו כוונת התוספות גם כאן, 'דבמושכב לא הוי כולי האי טומאת התהום', כלומר, דבמושכב לאו בכל גווני הוי טומאת התהום, שהרי 'אם קברוהו שם' בני אדם אין זה 'טומאת התהום' שהרי יודעים הם שהוא קבור שם, ולא הוי טומאת התהום אלא באופן שהוא נפל לשם מאליו, ואם כן טפי הוי ליה למיתני הכא 'יושב' דמשכחת לה בכל ענין טומאת התהום, שהרי כיון שהוא יושב על כרחך לא קברוהו בני אדם, אלא נפל מעצמו לשם, דהא אין קוברין מיושב. **קעו. ואף** דמשכחת לה בשביל

ומיישבים, ואיכא למימר כגון שנפל אדם בתוך קבר ומת, ולא קברוהו אותם בני אדם שידעו שנפל שם[קע"ז].

והנה בברייתא קתני, שהעובר על הקבר הרי הוא טמא, ואפילו שהמת מפורק בתוך הקבר, ויתכן שלא האהיל על המת, אפילו הכי הוא טמא, משום דהקבר מצרפו. ופירש הקונטרס הטעם לכך, משום דבפרשת פרה אדומה, כתיב שמזים מי חטאת על הנוגע במת 'או בקבר', והיינו משום דהקבר מצרפו, כלומר, שנחשב כאילו המת תופס את כל הקבר.

ומקשים התוספות, והא דפירש בקונטרס שהקבר מצרפו משום דכתיב 'או בקבר', נראה דרצונו לומר, דגזירת הכתוב הוא דהקבר מצרפו, ואפילו כשהקבר מגולה הדין כן, ואין נראה כן לר"י, דשמא קרא מיירי בקבר מכוסה, והטעם שהוא מטמא זהו משום אוהל וכמו שיתבאר בסמוך, שהכיסוי מאהיל על המת, והוא מטמא משום אוהל.

ומניין לרש"י דאף בקבר שאינו מכוסה העובר עליו טמא.

ומשום קושיא זו חולקים התוספות ואומרים, דהטעם שהקבר מצרף אין זה גזירת הכתוב בלא טעם, אלא דקרא ד'או בקבר' מיירי בקבר מכוסה, והטעם הוא משום אוהל וכמו שיתבאר, ובברייתא דקתני דהקבר מצרף, מיירי דוקא בקבר מכוסה, ומשום הכי נמי - וזהו אכן הטעם שהקבר מצרפו, משום אהל, שהכיסוי של הקבר מביא את הטומאה עליו (רמ"ה נהעה[קעח]).

למימר כגון שנפל בקבר ומת. והא דפי' בקונטרס שהקבר מצרפו משום דכתיב או בקבר, אין נראה לר"י, דשמא קרא מיירי בקבר מכוסה, ומשום הכי נמי הקבר מצרפו משום אהל, שהכיסוי מביא את הטומאה עליו:

מצאו טמון בתבן כו'. משום דלפי מה שמצאנוהו עכשיו לא היה ראוי להכיר לאחד בסוף העולם, אבל במים ראוי להכיר:

מצאו טמון בתבן כו':

יבארו טעם החילוק בין טמון לתבן לטמון במים.

בברייתא קתני, שאם מצאו למת כשהוא טמון בתבן או בעפר, הרי זה טומאת התהום. אבל אם מצאו במים אין זה טומאת התהום.

מבארים התוספות הטעם, משום דבתבן ועפר לפי מה שמצאנוהו עכשיו, כלומר, באותו האופן שהוא לפנינו עכשיו, דהיינו שהוא טמון בתבן ועפר, אזי לא היה ראוי להכיר לאחד בסוף העולם, אינו ראוי שיכיר בו אפילו אחד בסוף העולם, אבל כשהוא נמצא במים ראוי להכיר, כלומר, אפשר להביט ולראותו אף כשהוא מכוסה במים[קעט].

ציונים והערות

צר מאוד דאפילו יושב תופס את כל רוחב הדרך, מכל מקום מילתא דלא שכיחא הוא שיהיה השביל צר כל כך. **קעז. ובגון** שלפני כן לא היה מת אחר בקבר, דאם לא כן תיפוק ליה משום מת זה. **קעח. פירשנו** כפירוש הרש"ש, וכפירושו נראה בתוספות ר"ש משאנץ. אולם למהרש"א יש דרך אחרת בזה, עיין שם דנראה דהוא מפרש דברי התוספות כך, 'ואין נראה כן לר"י, דשמא קרא מיירי בקבר מכוסה, ומשום הכי נמי - וזהו אכן הטעם שהקבר מצרפו, משום אהל, שהכיסוי של הקבר מביא את הטומאה עליו, אבל הכא על כרחך מיירי בקבר מגולה, דאם לא כן האיך נפל המת לתוכה, ואם כן מנא לן דהקבר מצרף. ולפירושו יוצא דהתוספות נשארו בקושיא על הברייתא דמנא ליה דהקבר מצרף. **קעט. בנראה** הכוונה משום דהמים הם שקופים.

נטמא רובו שורפין אותו לפני הבירה מעצי כו':

יבארו הטעם בזה.

במשנה תנן, שאם נטמא בשר הקדשים רובו או כולו, צריך לשורפו לפני המקדש בעצים של הקדש. ומפרש בגמרא הטעם דצריך לשרוף אותו דוקא לפני הבירה, דגזרו כן כדי לביישו על שלא נזהר שלא יטמא הבשר.

אומרים התוספות, **נראה הטעם** דשרי לשרפו מעצי הקדש ואין זה מעילה, **משום דלב בית דין מתנה עליהם** - על העצים בשעה שמקדישין אותן, שיוכלו להשתמש בהן לצורך זה. והטעם שהתנו כן, **לפי שהזקיקוהו לשורפו לפני הבירה כדי לביישו, לא הטריחוהו להביא עצים משלו, ויכול להנות משל הקדש. וכן בציקנין** - קמצנים, דאמרינן בסמוך שהתירו להם לשרוף מעצי הקדש, התם נמי בחנוי עליהן שיוכלו להשתמש בהן לשריפת בשר הקדשים, (**כמו כן, ולא לכל דמתוך**[א]) **[שמא מתוך] ציקנותן יהיו נמנעין מלשורפו ואתי לידי עבירה**, שיהיו אוכלים את הבשר בטעות. ולא התירו אלא דוקא **בציקנין או באכסנאי** - אורח שאינו גר בירושלים **כדאמרינן בגמרא דעשאוהו** - לאכסנאי **כציקנין**, משום שאינו במקומו וקשה לו לטרוח ולחזר אחר עצים, **אבל לאדם אחר** לא התירו לשרוף מעצי הקדש.

והוקשה להתוספות, דהא איכא מאן דאמר בעלמא דלא אמרינן לב בית דין מתנה עליהן, ולדידיה האיך שרי לשרוף מעצי המערכה. ומיישבים, **ואפילו למאן דלית ליה בפרק קמא דשבועות** (יא.) **לב בית דין מתנה עליהן, ה"מ בקרבנות דקדישי בקדושת הגוף, אבל בקדושת דמים כולי עלמא מודו** דאמרינן לב בית דין מתנה עליהן, ולהכי שפיר מצי בית דין להתנות על העצים שיהנו מהן.

אוצר החכמה 19/06/2018

רב זביד אמר לעולם כדאמר מעיקרא:

יבארו דעות האמוראים כאן.

בגמרא פריך דהמשנה בסוגיין סותרת להמשנה דלעיל, דהכא תנן דדוקא כשנטמא בשר קדשים כולו או רובו שורפין אותו מול המקדש מעצי הקדש, אבל בנטמא מקצתו לא. ואילו לעיל תנן דאפילו נטמא מקצתו שורפין מול המקדש מעצי הקדש. ומשני רב חמא בר עוקבא, דהא דתנן דדוקא בנטמא רובו מיירי בבעל הבית, דהיינו אדם שדר בירושלים, והא דתנן דאפילו במקצתו מיירי באכסנאי, כלומר באורח, דכיון שהוא אינו במקומו וקשה לו לחזר אחר עצים לכך התירו לו לשרוף מעצי הקדש. ורב פפא משני, דהא והא מיירי באכסנאי ולא קשיא, דהא דתנן דדוקא ברובו מיירי כשהוא עדיין נמצא בירושלים, והא דתנן דאפילו במיעוטו, מיירי בשהתחיל לצאת מירושלים דבכהאי גוונא התירו לו לשרוף מעצי הקדש אפילו בנטמא מיעוטו משום דהוא טרוד וקשה עליו לחזר אחר עצים. ורב זביד משני, לעולם כדאמרינן מעיקרא כאן באכסנאי וכאן בבעל הבית, ואף על גב שלא החזיק בדרך התירו לו לשרוף מעצי הקדש אפילו מיעוט, דכיון שהוא אינו במקומו ואין לו עצים, עשוהו כמו הקמצנין, דדינא הוא שהתירו לקמצנים לשרוף אפילו מיעוט מעצי הקדש[ב]. **ופירש בקונטרס, דרב זביד לא פליג אדרב חמא בר עוקבא, ואינו אלא מפרש טעמו** של רב חמא בר עוקבא דמשום הכי באכסנאי שרי לשרוף בעצי הקדש, דכיון שאין לו עצים עשוהו כקמצנין.

[פא:] **נטמא רובו שורפין אותו לפני הבירה מעצי כו'. נראה הטעם משום דלב בית דין מתנה עליהם, לפי שהזקיקוהו לשורפו לפני הבירה כדי לביישו, לא הטריחוהו להביא עצים משלו ויכול להנות משל הקדש. וכן בציקנין התנו כמו כן, ולא לכל, דמתוך ציקנותן היו נמנעין מלשורפו ואתי לידי עבירה. ודוקא בציקנין או באכסנאי כדאמרי' בגמרא דעשאוהו כציקנין, אבל אדם אחר לא. ואפילו למאן דלית ליה בפ"ק דשבועות (יא.) לב ב"ד מתנה עליהן, ה"מ בקרבנות דקדישי קדושת הגוף, אבל בקדושת דמים כולי עלמא מודו:**

[פב.] **רב זביד אמר לעולם כדאמר מעיקרא. פי' בקונטרס, דרב זביד לא פליג אדרב חמא בר עוקבא, ואינו אלא מפרש טעמו. וקשה לריב"א, דלא מצינו בשום מקום שיאמר לעולם כו' כדי לפרש. ונראה לו דרב חמא בר עוקבא ורב פפא לא פליגי, דרב חמא בר עוקבא מוקי כאן באכסנאי כאן בבע"ה, ואידי ואידי בהחזיק בדרך, אבל בלא החזיק אפי' אכסנאי הוי כבע"ה אלא דלא איירי בה. ורב פפא מוקי אידי ואידי באכסנאי, ולא פליג אדרב חמא בר עוקבא, ורב זביד פליג אתרווייהו וקסבר אכסנאי שלא החזיק עשאוהו כציקנין. אי נמי, רב פפא ורב זביד פליגי אליבא דרב חמא בר עוקבא, רב פפא סבר דרב חמא בר עוקבא איירי בהחזיק, אבל בלא החזיק הוי אכסנאי כבעל הבית. ורב זביד סבר, דאכסנאי אפי' לא החזיק עשאוהו כציקנין, ודוקא נקט רב חמא בר עוקבא בעל הבית:**

היה מעמיד את הטמאים בשער המזרח. אפילו בטומאת קריין מיירי. ונראה לר"י, דהאי שער המזרח היינו שער עזרת נשים, ואע"ג דאמר בפ"ק

נמי, רב פפא ורב זביד פליגי אליבא דרב חמא בר עוקבא, רב פפא סבר דרב חמא בר עוקבא איירי בהחזיק, אבל בלא החזיק הוי אכסנאי כבעל הבית. ורב זביד סבר, דאכסנאי אפי' לא החזיק עשאוהו כציקנין, ודוקא נקט רב חמא בר עוקבא בעל הבית:

היה מעמיד את הטמאים בשער המזרח. אפילו בטומאת קריין מיירי. ונראה לר"י, דהאי שער המזרח היינו שער עזרת נשים, ואע"ג דאמר בפ"ק

מקשים התוספות וקשה לריב"א, **דלא מצינו בשום מקום בש"ס שיאמר** איזה אמורא לשון זה ד'**לעולם** וכו' כדאמרינן מעיקרא', כאשר דבריו אינם באים אלא **כדי לפרש** דברי האמוראים הראשונים, אלא תמיד כאשר נאמר בגמרא לשון זו, אזי יש בדבריו איזה שינוי ממה שאמרנו מעיקרא.

ומשום קושיא זו חולקים התוספות על פירוש רש"י ואומרים, **ונראה לו** - לריב"א לומר דרב זביד פליג אדרב חמא בר עוקבא, וביאור הסוגיא הוא כך, **דרב חמא בר עוקבא** דמשני כאן באכסנאי וכאן בבעל הבית, **ורב פפא** דמשני כאן בהחזיק בדרך וכאן שלא החזיק בדרך **לא פליגי** לענין דינא, דתרוייהו סברי דאכסנאי שהחזיק בדרך שורף בעצי הקדש, ואכסנאי שלא החזיק בדרך אסור לשרוף בעצי הקדש, ופלוגתיהו הוי רק האיך לפרש המשניות, **דרב חמא בר עוקבא מוקי כאן** - המשנה דשרי לשרוף בעצי הקדש דאיירי **באכסנאי, וכאן** - המשנה דאסרה מיירי **בבעל הבית, ואידי ואידי בהחזיק בדרך**[ג], **אבל בלא** החזיק בדרך **אפילו אכסנאי הוי כבעל הבית** ואסור לשרוף בעצי הקדש, **אלא דלא איירי בה** בכהאי גוונא[ד]. **ורב פפא** מוקי למשניות **דאידי ואידי מיירי באכסנאי**, והא בהחזיק בדרך והא בלא החזיק בדרך. ולענין דינא **לא פליג** רב פפא **אדרב חמא בר עוקבא**. דתרוייהו מודי דאכסנאי שלא החזיק בדרך אסור לשרוף בעצי הקדש. **ורב זביד פליג אתרווייהו וקסבר** שגם **אכסנאי שלא** החזיק בדרך **עשאוהו כציקנין** ושרי לשרוף.

אי נמי יש לומר[ה], **דרב פפא ורב זביד פליגי אליבא דרב חמא בר עוקבא, דרב פפא סבר דרב חמא בר עוקבא איירי בהחזיק בדרך, אבל בלא** החזיק בדרך הוי **אכסנאי כבעל הבית**, והא דנקט רב חמא בר עוקבא 'בעל הבית', לדעת רב פפא הוא לאו דוקא, דהוא הדין באכסנאי דלא החזיק בדרך דינא הכי הוא דאסור לשרוף. **ורב זביד סבר דאכסנאי אפילו לא** החזיק בדרך **עשאוהו כציקנין**, ולדעת רב זביד **דוקא נקט רב חמא בר עוקבא 'בעל הבית'**, דדוקא בעל הבית אסור לשרוף בעצי הקדש, אבל אכסנאי בין החזיק בדרך בין לא החזיק שרי לשרוף.

סיכום: הביאו ג' פירושים בביאור דעות האמוראים בסוגיין. א. פירוש רש"י, דרב זביד אתא לפרש טעמו דרב חמא בר עוקבא. ב. פירוש ריב"א, דרב חמא בר עוקבא ורב פפא לא פליגי, ולתרוייהו אכסנאי שלא החזיק בדרך אסור לשרוף. ורב זביד פליג עלייהו וסובר דאף שלא החזיק בדרך שרי. ג. דרב פפא ורב זביד נחלקו בביאור דברי רב חמא בר עוקבא, דרב פפא מפרש דדעתו דדוקא אכסנאי שהחזיק בדרך שרי לשרוף, אבל אם לא החזיק הוי כבעל הבית. ורב זביד סובר דליכא חילוק בין החזיק ללא החזיק.

היה מעמיד את הטמאים בשער המזרח:

יבארו מהו 'שער המזרח'.

במשנה תנן, שראש המעמד היה מעמיד בכל בוקר את הטמאים בשער המזרח. **אומרים** התוספות, **אפילו** באלו שטמאים **בטומאת** קריין מיירי, דגם אותן היו מעמידין בשער המזרח[ו].

ואומרים התוספות **ונראה לר"י, דהאי 'שער המזרח' היינו שער עזרת נשים.**

ציונים והערות

א. הגהות הב"ח. **ב. ראה** לעיל בתוספות (ד"ה נטמא) שפירשו טעם הדבר. **ג. לכאורה** משמע הלשון, דרצונם לומר דבעל הבית אפילו החזיק בדרך לא מהני. אך אולי לשון זה שכתבו 'אידי ואידי' הוא לאו דוקא, ורק הכוונה דאף באכסנאי לא התירו בהחזיק בדרך. וצ"ע. **ד. יש** לעיין האם כוונת התוספות דלא איירי בה המשנה, או דכוונתם דלא איירי בה רב זביד, כלומר, דרב זביד לא הזכיר זאת, אבל אין הכי נמי דהוא מודה דהמשנה מיירי אף בכהאי גוונא. **ה. לא** ברור מדברי התוספות האם גם תירוץ זה הוא מדברי ריב"א, או לא. **ו. כנראה** כוונתם לאפוקי דלא נימא דדוקא טמא שרץ וכיוצא בו העמידו בשער המזרח, משום דהתם מותרין להיכנס למחנה לויה, אבל הטמאים בטומאת קרי דאסורין ליכנס למחנה לויה היה אסור להם לעמוד שם דלכאורה הוא נחשב 'מחנה לויה', לזה כתבו דאף בטמאים בטומאת קרי מיירי הכא, וכמו שמבארים בסמוך דשער המזרח אינו נחשב 'מחנה לויה'. עוד אפשר לומר, דכיון דכל הטעם דמעמידין אותן בשער המזרח הוא כדי לביישן

והוקשה להתוספות, **ואף על גב דאמרינן בפרק** קמא **דיבמות** (דף ז:) **וכן בעוד כמה דוכתי** בש"ס, **דטבול יום אינו נכנס במחנה לויה**, ואם כן אף אם טבלו הבעלי קריין, מכל מקום האיך הוי שרי להעמידן בשער המזרח והלא כל הר הבית נחשב 'מחנה לויה'. ומיישבים **דלא בכל מחנה לויה קאמר** דאין טבול יום נכנס, **אלא מעזרת נשים ולפנים** הוא דקאמר דאין טבול יום נכנס לשם[ח], **דהכי מוכח במסכת כלים** (פ"ק מ"ח) **דקתני התם עזרת נשים מקודשת ממנה** - מהחיל, דהיינו מקום שהיה לפנים מחומת הר הבית, **שבעזרת נשים אין טבולי יום נכנסין לשם**, אבל לחיל מותרין הן להיכנס, אלמא דרק מעזרת נשים ולפנים אסורין טבולי יום ליכנס.

דיבמות (דף ז:) ובכמה דוכתי דטבול יום אינו נכנס במחנה לויה, לא בכל מחנה לויה קאמר אלא מעזרת נשים ולפנים, דהכי מוכח במסכת כלים (פ"ק מ"ח) דקתני התם עזרת נשים מקודשת ממנה שאין טבולי יום נכנסין לשם:

בשלמא נטמא דכתיב והבשר. אין לפרש דאמיד דקתני במתניתין קאי, דכיון דכתיב בקרא ישרף אית לן למימר דהיינו מיד בלא עיבור צורה, דאי בעיבור לישתוק קרא מיניה ואנא ידענא דישרף דהוה ליה נותר, מדאמר לקמן ורבה מוסיף אף ר"י הגלילי דתניא כו', אבל לרבנן דילפי מכל חטאת אשר יובא מדמה וגו' בעי עיבור צורה אע"ג דכתיב ישרף, אלמא מישרף לא משמע מיד. מיהו יש לדחות, דההוא ישרף מוקמינן לשריפת' בקודש ואינו מיותר. אך יש להביא ראיה מדקאמר בסמוך לן דמה נשפך דמה או שיצא חוץ לקלעים מנלן, והתם לא בעי בע"כ מנלן שהם מיד בשריפה, דהתנן בדם ובבעלים תעובר צורתו, אלא מנלן בשריפה קאמר, ושריפה דמיד מסברא נפקא לן ולא מקרא. וא"ת ואמאי צריך קרא בפסול הדם דכיון דצריך עיבור צורה, פשיטא דישרף משום נותר. ואור"י, דאיצטריך דלא ליעבד ליה קבורה קודם שיהיה נותר. אי נמי, הוה אמינא אפי' כשיהיה נותר לא ישרף, דנותר שהיה ראוי לאכילה קודם שניתותר דוקא ישרף, כדמשמע לא תותירו אלא תאכלוהו. אבל קשה, דהיכי יליף יוצא בשריפה מחטאת דאהרן, דהא ע"כ

בשלמא נטמא דכתיב והבשר:
יבארו קושיית הגמרא.
במשנה תנן, שהפסח שנפסל ביוצא או שנטמא ישרף מיד, ואין צריך להמתין עד שיהיה לו עיבור צורה, דהיינו עד למחר שייפסל גם בנותר, אלא אפשר לשרפו מיד. ופריך בגמרא, בשלמא נטמא דכתיב 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף', אלא יוצא מנא לן.
מבארים התוספות, דאין לפרש דדיון הגמרא כאן אישרף 'מיד' דקתני במתניתין קאי, והיינו, דילפינן מ'באש ישרף' דטמא נשרף מיד ואינו טעון עיבור צורה, דהא כיון דכתיב בקרא 'ישרף' על כרחך אית לן למימר דהיינו מיד בלא עיבור צורה, דאי לא בא הכתוב למימר אלא דהוא טעון שריפה ודוקא בעיבור צורה, אם כן לישתוק קרא מיניה ולא ליכתוב 'באש ישרף' כלל, ואנא ידענא ממילא דלמחרת ישרף, דהרי למחרת הוה ליה נותר ונותר טעון שריפה. כך היה אפשר לפרש לכאורה. אבל באמת זה אינו, דהא מדאמרינן לקמן ורבה מוסיף אף רבי יוסי הגלילי, כלומר, דהנה במשנה תנן דבשר קדשים שנפסל, והפסול לא אירע בגוף הבשר, אלא בדבר אחר, כגון שהדם נפסל או שנטמאו הבעלים, בכהאי גוונא אין שורפין את הבשר מיד אלא טעון עיבור צורה. ובגמרא מובא שרבי יוחנן בן ברוקה ורבי נחמיה חולקים על דבר זה, וסוברים דאף בפסול שאינו בגופו שורפין מיד. וקאמר התם, דרבה מוסיף דאף רבי יוסי הגלילי סובר כדעת התנאים הללו, דתניא וכו', שרבי יוסי הגלילי אומר דקרא דכתיב 'וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד לכפר בקודש באש תשרף' מיירי בחטאות הפנימיות, דהיינו חטאות שמכניסים את דמם להזות בהיכל, דהפסוק מלמד שהן טעונין שריפה בקודש. ורבנן פליגי עליה ומפרשי דקרא זה מיירי בחטאות חיצוניות, דהיינו שאין דינם להזות מהן בהיכל, דאם עבר והכניס דמן להיכל, נפסלין בכך וטעונין שריפה. אבל רבי יוסי הגלילי לומד דין זה דחטאות החיצוניות שנכנס דמן לפנים טעונין שריפה מבני אהרן, דכתיב בקרא שמשה רבינו הקפיד עליהן למה לא אכלו מבשר החטאת, וכתיב שם שאמר להם משה 'הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה אכל תאכלו אותה בקדש כאשר צויתי', ומפרש רבי יוסי הגלילי דהיינו ששאל משה את בני אהרן, והלא לא הכניסו את דם החטאת להיכל, ואם כן למה שרפתם אותה, ומשמע דאילו נכנס דמה להיכל יפה עשו ששרפוה, אלמא דחטאת חיצונה שנכנס דמה לפנים טעונה שריפה. והנה שם בבני אהרן שרפו את החטאת מיד, וכיון דאליבא דרבי יוסי הגלילי ילפינן כל חטאת שנכנס דמה להיכל מבני אהרן, אם כן כל חטאת שנכנס דמה להיכל טעונה שריפה מיד אף דאין הפסול בגוף הבשר, אלמא דעת רבי יוסי הגלילי היא דאף פסול שאינו בגופו ישרף מיד. וכל זה הוא אליבא דרבי יוסי הגלילי, **אבל לרבנן** דלא ילפי זאת מבני אהרן, **אלא ילפי זאת מ'כל חטאת אשר יובא מדמה' וגו'**, לדידהו חטאת שנכנס דמה להיכל **בעינן עיבור צורה, אף על גב דכתיב** בקרא **'ישרף', אלמא דמ'ישרף' לא משמע מיד**, ואם כן הכי נמי יש לנו לומר ד'ישרף' הנאמר גבי נטמא הבשר לא משמע מיד, ומה שהביאה הגמרא המקור מקרא ד'ישרף' היינו דמכאן ילפינן עצם זה שהוא טעון שריפה, אבל הא דישרף 'מיד' זה לא ילפינן מהכא[ט].

ואומרים התוספות ומיהו יש לדחות ראיה זו, דהלא נתבאר לעיל דהא דשמעינן מ'ישרף' שישרף מיד, היינו משום דאי בעינן עיבור צורה לא היה צריך לכתוב כלל דישרף, דכיון דעיבר צורתו הוי ליה נותר, וטעם זה אינו שייך ב'ישרף' הנאמר בקרא ד'כל חטאת אשר יובא מדמה', משום **דההוא 'ישרף'** אף אי בעי עיבור צורה הוא אינו מיותר, דהא **מוקמינן** ליה **ללמד דשריפתו** היא דוקא **בקודש** ולא במקום אחר, והוא **אינו מיותר**, ואם כן אין להביא משם ראיה לענין 'ישרף' הכתוב בטומאה, דהרי 'ישרף' הוא מיותר אי לאו דאתי ללמד דישרף מיד. ואם כן אכתי מצינו למימר דהנידון בסוגיין מנלן דטמא ויוצא ישרפו, היינו מנלן דישרפו מיד, ושפיר מייתי קרא ד'ישרף' דשמעינן מיניה דישרף מיד וכמו שביארנו.

אך יש להביא ראיה אחרת, דהנידון בגמרא הוא על עצם הדבר מנא לן דבעי שריפה, ואין הנידון מנלן דישרף 'מיד', וזאת **מדקאמרינן** בגמרא **בסמוך, לן דמה, נשפך דמה, או שיצא חוץ לקלעים מנלן, והתם לא בעי בעל כרחך**, כלומר דעל כרחך התם לא בעי הגמרא **מנלן שהם מיד בשריפה**, דהלא פסולים אלו אין שורפין אותן מיד, שהרי פסול דידהו אינו בגוף הבשר אלא בדם, והתנן שכל שהפסול הוא **בדם** או **בבעלים** דינא הוא **דתעובר צורתו** ואז ישרף, ואין שורפין אותו מיד, **אלא** על כרחך 'מנלן בשריפה' קאמר, כלומר, שקושיית הגמרא היא על עצם השריפה, מנלן שטעונין שריפה, ולהא מייתי קרא ד'ישרף', **ושריפה דמיד**, כלומר והא דבעינן שריפה מיד, זה לא ילפינן מקרא, אלא **מסברא נפקא לן ולא מקרא**, וכמו שיתבאר בסמוך.

מקשים התוספות **ואם תאמר, ואמאי צריך קרא בפסול הדם** ללמד דטעון שריפה, הא פשיטא דהוא טעון שריפה, **דהא כיון דצריך עיבור צורה פשיטא דישרף, משום דהוא נעשה נותר.**

ומיישבים ואומר ר"י, דאיצטריך קרא ללמד **דלא ליעבד ליה קבורה**, כלומר שלא יקברנו **קודם שיהיה נותר** ויחול עליו חיוב שריפה.

אי נמי יש לומר, דאי לא הוי כתיב להדיא דבנפסל הדם טעון הבשר שריפה, אזי **הוה אמינא דאפילו כשיהיה נותר** לאחר עיבור צורה, אפילו הכי **לא ישרף**, משום דהו"א **דנותר שהיה ראוי לאכילה קודם שניתותר דוקא** הוא **ישרף, וכדמשמע** ריהטא דקרא דכתיב 'לא תותירו ממנו עד בקר והנותר ממנו עד בקר באש תשרופו', **ד'לא תותירו** משמע אל תותירו ממנו **אלא תאכלוהו**, ועלה קאמר קרא דאם הותרת ממנו צריך אתה לשורפו, אבל זה שאפילו קודם שנעשה נותר היה אסור באכילה, כגון הכא בנפסל הדם, עלה לא קאי סיפא דקרא 'באש תשרפו', להכי איצטריך קרא למיכתב בהדיא דאף בנפסל הדם טעון שריפה אחר שנתעברה צורתו.

ומקשים התוספות **אבל קשה, דהיכי יליף יוצא בשריפה מחטאת דאהרן**, כלומר, דבגמרא ילפינן דהיוצא טעון שריפה, מהא דמצינו שכאשר הוכיח משה רבינו את בני אהרן על ששרפו את השעיר, אמר להם הלא לא יצא חוץ ממחיצתו ומדוע שרפתם אותו, ומשמע הא אם יצא הבשר חוץ אזי יפה עשו ששרפוהו. וקשה דהאיך מייתי ראיה מזה שאכן כך הוא הדין דהיוצא טעון שריפה, **הא** מצינו שמשה רבינו אמר להם דכיון דדם השעיר לא נכנס לפנים למה שרפוהו, ומשמע הא נכנס דמה לפנים יפה עשו ששרפוהו, **והתם על כרחך**

ציונים והערות

על שלא נזהרו מליטמאות, אם כן הוה סלקא דעתך דטמאי קרי אין צריכין לבייש כיון דאנוסין נינהו, ולהכי איצטריך להתוספות למימר דאפילו בבעלי קרי מיירי. **ז. היינו**, טבול יום דבעל קרי, אבל טבול יום דשרץ שרי, דהרי אפילו קודם שטבל אינו משתלח אלא ממחנה שכינה בלבד.

ח. והא דכל הר הבית חשיב 'מחנה לויה', היינו לענין שאסורים ליכנס לשם בעלי קריין קודם שטבלו, אבל אחר שטבלו מן התורה הן מותרים ליכנס לכל מחנה לויה, ורק דבימי יהושפט גזרו עליהן שלא יכנסו לשם, ולא היתה הגזירה אלא מעזרת נשים ולפנים. **ט. אלא** מסברא אמרינן

לא הודה להן משה על השריפה, דהלא חטאת שנכנס דמה לפנים דפסולו הוא בדם ולא בגוף הבשר דינא הוא דבעי עיבור צורה, והם הרי שרפוה מיד, ומהו שאומר ׳הא נכנס דמו לפנים יפה עשיתם ששרפתם׳, אלא על כרחך צריך לומר דהכי קאמר להו, הא אם הובא דמה לפנים יפה עשו שלא אכלוהו, אבל בעצם השריפה לא עשו יפה. דשאלת משה רבינו היתה על האכילה, למה לא אכלוהו, ולא על השריפה, דהכי כתיב ברישיה דהאי קרא, ששאל משה רבינו את בני אהרן ׳מדוע לא **אכלתם** את החטאת׳, הרי ששאלת משה היתה על האכילה ולא על השריפה. ואם כן יקשה, דהכא גבי יוצא האיך מוכח מבני אהרן דהיוצא טעון שריפה, והלא משה רבינו לא הודה להם רק על מה שהוא פסול לאכילה ולא על השריפה.

ומיישבים, דהנה לעיל הוכיחו התוספות מהא דאמרינן לקמן ׳לן דמה, נשפך דמה, מנלן׳, דעל כרחך הנידון כאן בגמרא בסוגיין הוא על עיקר הדין דשריפה, דמנא לן דכל הנך פסולים טעונין שריפה, ואין שאלת הגמרא מנלן דישרפו מיד, שהרי ׳לן דמה ונשפך דמה׳ טעונין עיבור צורה ואינן נשרפין מיד. ומיהו **נראה לרשב״א**׳ דאין זה מוכרח, **דמצינו למימר** שפיר דהא דבעי בגמרא ׳מנלן׳ **אמיד בעי**, כלומר, **מנא לן** דישרף מיד ואינו טעון עיבור צורה. **וכולה שמעתין מסקא** - כל הסוגיא עולה **אליבא דרבי יוחנן דסבירא ליה לקמן דפסול הדם הוי פסולו בגופו, דחשיב דם ובשר כחדא מילתא**, דאם נפסל הדם הרי זה כאילו נפסל הבשר ואינו טעון עיבור צורה, **ובפסול** שאירע **בבעלים** בהא **דוקא קתני במתניתין דבעינן עיבור צורה.** ולפ״ז **שפיר מייתי השתא מחטאת דאהרן** דהיוצא טעון שריפה ולא תיקשי מה שהקשינו, דהא על כרחך בנכנס דמה לפנים הא דקאמר ״יפה עשיתם ששרפתם׳ הוא לאו דוקא, שהרי היה אסור לשרפו מיד כיון דהפסול הוא בדם ולא בבשר, ואם כן הכי נמי גבי יוצא נפרש דהוא לאו דוקא, דזה אינו, דהא לפי הנתבאר השתא דפסול בדם הוי כפסול בבשר דשורפין מיד, יוצא דהא דקאמר גבי נכנס דמה לפנים ״יפה עשיתם שהכנסתם׳ הוא דוקא, **דמשה הודה להן דאם נכנס דמה לפנים שפיר עבוד דשרפוה.** ולפי זה הוא כמו שהוכחנו לעיל, מהא דקבעי בגמרא ׳לן דמה מנלן׳ דהנידון בסוגיין הוא על עצם השריפה ולא על ׳מיד׳, וזאת משום דבלן דמה הרי טעון עיבור צורה, דזה אינו, דהא לפי הנתבאר השתא יוצא דאף לן דמה ישרף מיד, ואם כן מצינו למימר דבשאלת הגמרא ׳לן דמה׳ **נמי קבעי מנלן דישרף מיד.**

ומקשים התוספות **על** פירוש הרשב״א, **אך קשה על זה**, דהא לפי פירושו דהנידון בסוגיין הוא מנלן דישרף מיד, יוצא דתירוץ הגמרא דגמירי לה בהלכה למשה מסיני, היינו דהא דישרף מיד ידעינן לה מהלכה למשה מסיני, ומשמע דאי לאו ההלכה למשה מסיני, מסברא הוה אמרינן דכל פסול בעי עיבור צורה, ואם כן יקשה, **דכיון דמסברא לא הוה אמרינן דישרף מיד אלא בעיבור צורה, אי לאו דמסיק דהלכתא גמירי לה** דישרף מיד, אם כן **מאי קאמרה** הגמרא בסמוך **ולרבה בר אבוה** הסובר דכל פסול בעי עיבור צורה, **ואפילו פיגול בעי עיבור צורה, מנלן** הא מילתא, ומשני דיליף זאת בגזירה שווה, וקשה, דאמאי בעינן גזירה שווה, **לימא** דרבה בר אבוה סובר **דלא גמירי הלכתא** למשה מסיני, ולכך בעי עיבור צורה, שהרי כך היא הסברא הפשוטה דכל פסול בעי עיבור צורה, ואם כן מה צריך את הגזירה שוה לזה. **אלא ודאי** צריך לומר כמו שפירשנו בתחילה, דהא **דפסולו בגופו ישרף מיד מיד סברא הוא**, ופסול **שבדם ובבעלים דבעי עיבור צורה נמי סברא** הוא, ולהכי בעי רבה בר אבוה גזירה שוה, משום דאם לא כן היינו אומרים מסברא דישרף מיד. וכיון שכן על כרחך שאלת בגמרא ׳מנלן׳ קאי אעצם השריפה, דהא א׳מיד׳ לא הוה בעי מנלן, דהא סברא הוא דישרף מיד כיון דפסולו בגופו״א.

לא הודה להן משה על השריפה, דחטאת שנכנס דמה לפנים דפסולו בדם בעי עיבור צורה והם שרפוה מיד, אלא ה״ק להו הא אם הובא יפה עשו שלא אכלוהו, דהכי כתיב רישיה דקרא מדוע לא אכלתם. ומיהו נראה לרשב״א, דמצינו למימר דאמיד בעי מנא לן, וכולה שמעתין מסקא אליבא דר׳ יוחנן דסבירא ליה לקמן דפסול הדם הוי פסולו בגופו, דחשיב דם ובשר חדא מילתא, ובפסול בעלים דוקא קתני מתניתין דבעי עיבור צורה, ושפיר מייתי השתא מחטאת דאהרן דמשה הודה להן אם נכנס דמה לפנים שפיר עבוד דשרפוה. ולן דמה נמי קבעי מנלן דמיד. אך קשה על זה, כיון דמסברא לא הוה אמרינן דישרף מיד אלא בעיבור צורה אי לאו דמסיק דהלכתא גמירי לה, מאי קאמר ולרבה בר אבוה דאפי׳ פיגול בעי עיבור צורה מנלן, לימא דלא גמירי הלכתא, ומה צריך גזירה שוה. אלא ודאי דפסולו בגופו ישרף מיד סברא הוא, ובדם ובבעלים דבעי עיבור צורה נמי סברא:

בקדש היתה. רש״י פירש דדריש מפנימה, וכן ר״ח. ולר״י נראה דדריש מאכל תאכלו אותה בקודש. ובתורת כהנים דריש מבמקום הקדש:

בשלמא נטמא גלי רחמנא בקדשים קלים והוא הדין בקדשי קדשים. וא״ת והא בהדיא **בהאי קרא כתיבי קדשי קדשים, ומאי קאמר והוא הדין, כדדרשינן בכל שעה** (לעיל כד:) **והבשר לרבות עצים ולבונה. ויש לומר, דאי לאו הוא הדין, הוה אמינא דאתא לרבות קדשים קלים דלא בעו הכשר, ולא קדשי קדשים:**

בקדש היתה:

יבארו היכי משמע דבר זה בקרא.

אמרינן בגמרא, אמר משה לאהרן מדוע לא אכלתם את החטאת, שמא חוץ למחיצתה יצאה. אמר לו, לאו בקדש היתה. רש״י פירש דדריש זאת מדכתיב ׳פנימה׳׳, דמשמע דקאמר להו משה, הלא הדם היה פנימה ולא יצא לחוץ ומדוע שרפתם החטאת. וכן פירש ר״ח.

ולר״י **נראה**, דדריש זאת מדקאמר להם משה ׳**אכל תאכלו אותה בקודש**׳, והיינו דכיון דהדם נשאר ׳בקודש׳ ולא יצא, היה לכם לאכלו. **ובתורת כהנים דריש** זאת מדכתיב ׳מדוע לא אכלתם את החטאת **במקום הקדש**׳, דהיינו, שכיון שהיא במקום הקודש ולא יצאה חוץ למחיצתה, מדוע לא אכלתם אותה.

סיכום: דנו האם הנידון כאן בגמרא ׳מנלן׳ קאי אעצם השריפה או א׳מיד׳. ומסקנת דבריהם דקאי אעצם השריפה, אבל הא דישרף מיד ידעינן זאת מסברא.

בשלמא נטמא גלי רחמנא בקדשים קלים והוא הדין בקדשי קדשים:

יבארו אמאי לא קאמר דבהדיא כתיב התם בקרא בגמרא ילפינן מדכתיב ׳והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף׳, דבשר שנטמא ישרף מיד״, ואף דקרא זה מיירי בקדשים קלים, גלי רחמנא בקדשים קלים, והוא הדין בקדשי קדשים.

מקשים התוספות **ואם תאמר, והא בהדיא בהאי קרא כתיבי נמי קדשי קדשים** וכמו שנבאר בסמוך, ואם כן **מאי קאמר** דגלי קרא בקדשים קלים **והוא** הדין בקדשי קדשים, דמשמע דקרא מיירי רק בקדשים קלים אלא דבקדשי קדשים נמי הכי הוא. ואף דפשטא דקרא שם מיירי אכן בשלמים שהן קדשים קלים, מכל מקום נרמז שם גם קדשי קדשים, **וכדדרשינן בפרק כל שעה** (לעיל כד:) מ׳והבשר״ד דאתי **לרבות עצים ולבונה**, שאם נטמאו אסורין באכילה[ט], ועצים ולבונה הם קדשי קדשים ורבינהו קרא לאיסור אכילה בטומאה, ואם כן אמאי אמרינן הכא ׳גלי קרא בקדשים קלים והוא הדין לקדשי קדשים׳.

ומיישבים ויש לומר, דאי לאו דאמרינן גלי קרא בקדשים קלים **והוא הדין** לקדשי קדשים, אזי **הוה אמינא** דקרא ד׳והבשר׳ **אתא לרבות קדשים קלים דלא בעו הכשר**, כלומר, דדינא הוא דאין מאכל מקבל טומאה אלא אם כן נרטב באחד משבעה משקין קודם לכן, ולזה אתא קרא ד׳והבשר׳ ללמד דבשר קדשים מקבל טומאה אף אם לא נרטב קודם לכן[יז]. **ולא** מיירי קרא בעצים ולבונה שהן **קדשי קדשים**, דהא קרא זה מיירי בקדשים קלים, ומהיכי תיתי דגם בקדשי קדשים איכא איסור אכילה בטומאה. ומשום הכי קאמר ד׳גלי רחמנא בקדשים קלים והוא הדין בקדשי קדשים, וכיון שכן אפשר לאוקמי לקרא בעצים ולבונה אף דקדשי קדשים הן, דהא ליכא חילוק בהא בין קדשים קלים לקדשי קדשים.

ציונים והערות

כן, וכמו שכתבו התוספות בסוף הדיבור. **י. הוא** אחד מבעלי התוספות, ואין זה רבינו שלמה בן אדרת בעל חידושי הרשב״א. **יא. ומה** שמבואר בגמרא דהוא הלכה למשה מסיני, היינו עצם השריפה, אבל אחר שנתקבל בהלכה למשה מסיני דישרף, אזי ידעינן מסברא דישרף מיד. **יב. הכי** כתיב בקרא, ׳הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה׳, ובפשטות כוונת הפסוק שלא הובא דמה לפנים ההיכל. אולם הגמרא דורשת שתיבת ׳פנימה׳ הוא ענין אחר ואינו המשך ל׳הן לא הובא את דמה אל הקדש׳, רק הכוונה דאמר להם משה הרי הדם נשאר בפנים ולא יצא לחוץ ומדוע שרפתם את החטאת. **יג. ראה** לעיל בד״ה בשלמא, שדנו התוספות בארוכה האם הלימוד הוא על עצם השריפה, או על מה שישרף מיד. **יד. הכי** כתיב בקרא, ׳והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף, והבשר כל טהור יאכל בשר׳. **טו. אף** דלאו בני אכילה נינהו. **טז. בחולין** (לו:) מבואר בגמרא, דעצים ולבונה דמי לבשר שלא הוכשר, משום דבתרוייהו אמרינן דאף דמעיקרא דינא הן אינן ראויין לקבל טומאה, אלו משום דלאו בני אכילה נינהו וזה משום דלא הוכשר במים, אפילו הכי חיבת הקודש מכשרתן לקבל טומאה. וזהו מה שכתבו כאן התוספות, דמנא לן דקרא ד׳והבשר׳ דאתא לגלות לנו הדין דחיבת הקודש מכשרתן מיירי בקדשי קדשים, דהיינו בעצים ולבונה, דילמא לא אתא לרבות דין דחיבת הקודש אלא בקדשים קלים ומשכחת לה כגון שלא הוכשרו במים.

ונגמר עון עון מחטאת דאהרן:

יבארו אמאי בעינן גזירה שווה ד'עון עון', ולא ידעינן דין זה מסברא.

בגמרא מפרש טעמו דרבה בר אבוה הסובר שפיגול בעי עיבור צורה, דיליף זאת בגזירה שווה 'עון' 'עון' מנותר'. ופריך, ונילף גזרה שווה זו ד'עון' 'עון' מחטאת המילואים דהיא נשרפה מיד.

מקשים התוספות **ותימה לרשב"א**, והא על כרחך יש לנו ללמוד מנותר דבעינן עיבור צורה, ולא מחטאת אהרן דישרף מיד, דהא **אם כן** דילפינן מחטאת אהרן יקשה, **דלישתוק קרא מ'עון' דפיגול, [ומסברא"ת] (וממילא) נימא דישרף מיד**, כלומר, דמהסברא הפשוטה נדע דישרף מיד, וכמו שביארנו לעיל דדבר זה דפיגול אינו טעון עיבור צורה ידעינן מסברא פשוטה. אלא על כרחך דילפינן 'עון' 'עון' מנותר ולא מחטאת אהרן.

ומיישבים ויש לומר, דאין זה קושיא אמאי איצטריך 'עון' דפיגול, משום **דבלאו הכי איצטריך למיכתב 'עון' בפיגול**, משום **דבפרק שני דזבחים** (דף כח:) **יליף** דיש באוכל **פיגול כרת**, מגזירה שוה זו ד'עון עון' **מנותר**, שכשם שהאוכל נותר חייב כרת, כך האוכל פיגול חייב כרת, ואם כן שפיר מצינו למימר דפיגול ישרף מיד, ולא יקשה לן דאם כן 'עון' דפיגול למה לי, דהא איצטריך ליתן כרת בפיגול[יט].

אבל נטמא דאיתיה בחולין כו':

יבארו אמאי לא ילפינן כולהו מטמא או מתרומה. **אמרינן בגמרא**, דכולהו פסולים נפקא לן דישרפו מיד מהלכה למשה מסיני. אבל בבשר שנטמא כתיב בקרא בהדיא דישרף, ומשום דאי לא הוי כתיב בבשר שנטמא בהדיא, הוה אמינא דדוקא שאר פסולים בעי שריפה משום דפסולים אלו אינן כי אם בקדשים ולא בחולין, אבל טמא דאיתניהו נמי בחולין, אימא דכיון דנעשה בו מעשה חול, כלומר, שלא נזהרו בו ונטמא, אזי נתחללה קדושתו ואינו צריך לישרף, קא משמע לן קרא דגם בשר שנטמא צריך שריפה.

מקשים התוספות **ותימה לרשב"א**, דכיון דקאי קרא בבשר שנטמא, **אם כן נילף כולהו** פסולין דישרפו **מטמא, ואמאי צריך** להא **הלכתא** למשה מסיני.

ומיישבים ואומר ר"י, דבלאו ההלכה למשה מסיני לא היינו לומדים מבשר שנטמא, משום **דהו"א דמה שנוהג בחולין הוי חומרא**, דכיון דאיסורו רב יותר שהוא נוהג אף בחולין, הרי זה חומרא שישנו בבשר שנטמא מה שאין כן בשאר פסולין, הלכך לא מצינו למילף כולהו פסולין מבשר שנטמא[כ].

והתוספות ממשיכים לדון בהא דאמרינן בגמרא, דמש"ה בעינן להלכה למשה מסיני, וליכא למילף שאר פסולין מבשר שנטמא, משום דאיכא למימר שאני בשר שנטמא דטעון שריפה **הואיל ומעשה חול אתעביד ביה.**

מקשים התוספות **ואם תאמר**, ומכל מקום אמאי בעינן להאי הלכה למשה מסיני, **נילף** דכולהו פסולין בעי שריפה **בקל וחומר מתרומה שנטמאה דבעי שריפה**[כא].

ומיישבים ויש לומר, דאיכא למיפרך מה לתרומה דאסורה באכילה לזרים, תאמר בקדשים קלים דשרי לזרים. הלכך בעינן להלכה למשה מסיני לומר דכולהו פסולין הוי בשריפה. **רשב"א.**

לאחר זריקה מחלוקת[כב]:

יבארו ד'אף' לאחר זריקה קאמר.

[פב:] **ונגמר עון עון מחטאת דאהרן. תימה לרשב"א, א"כ לישתוק מעון דפיגול וממילא נימא דישרף מיד. וי"ל דבלאו הכי איצטריך למיכתב עון בפיגול, דבפרק שני דזבחים** (דף כח:) **יליף בפיגול כרת עון עון מנותר:**

אבל נטמא דאיתיה בחולין כו'. תימה לרשב"א, נילף כולהו מטמא, ואמאי צריך הלכתא. ואומר ר"י, דה"א מה שנוהג בחולין הוי חומרא הואיל ומעשה חול אתעביד ביה. וא"ת ונילף קל וחומר מתרומה דבעי שריפה. וי"ל דאיכא למיפרך מה לתרומה דאסורה לזרים, תאמר בקדשים קלים דשרי. רשב"א:

לאחר זריקה מחלוקת. פירוש, אף לאחר זריקה, דאי דוקא, בדם ובבעלים מאן קתני לה:

רבי יוחנן בן ברוקה ורבי נחמיה אמרו דבר אחד. וא"ת דילמא לעולם רבי נחמיה כרבנן ס"ל דבעו עיבור צורה, וחטאת אהרן שנשרף מיד מפני אנינות הוראת שעה היתה, דעדיין לא פירש להם עיבור צורה כדפירש בקונטרס. ואומר רשב"א, דלפי מה שפירש ר"י דסברא דפסול בעלים בעי עיבור צורה אתי שפיר, דהכא לא שייך הוראת שעה היתה, דאנינות הוי פסול בעלים ומסברא בעי עיבור צורה. ולעיל דקאמר הוראת שעה היתה, קסבר דמפני טומאה נשרפה:

במשנה פליגי חכמים ורבי יוחנן בן ברוקה באופן שנפסלו הבעלים, האם הבשר ישרף מיד או דהוא טעון עיבור צורה. ומפרש רב יוסף דמחלוקתם הוי דוקא באופן שנפסלו הבעלים קודם זריקה, אבל אם נפסלו רק לאחר זריקה כולי עלמא מודי דבעינן עיבור צורה, משום שהיה שעה אחת שהיה הבשר מותר באכילה. ורבי יוחנן אמר לאחר זריקה מחלוקת.

מבארים התוספות פירוש, ד'אף' לאחר זריקה מחלוקת, היינו דמחלוקתם הוי בין קודם זריקה ובין אחר זריקה. ועל כרחך כך הוא פירושו, דהרי **אי** נפרש כוונת רבי יוחנן **דדוקא** אחר זריקה פליגי, אבל קודם זריקה לכולי עלמא ישרף מיד, אם כן יקשה דהא דתנן במתניתין שאם אירע הפסול **בדם ובבעלים** בעי עיבור צורה, **מאן קתני לה**, והלא התם על כרחך מיירי קודם זריקה, שהרי לאחר זריקה לא איכפת לן כלל אם נפסל הדם, דהא נעשית כבר מצוותיו[כג], אלא על כרחך דבין קודם זריקה ובין אחר זריקה קאמר רבי יוחנן דפליגי.

רבי יוחנן בן ברוקה ורבי נחמיה אמרו דבר אחד:

יבארו הוכחת רבי יוחנן דרבי נחמיה סובר כרבי יוחנן בן ברוקה.

בגמרא אמר רבי יוחנן, דרבי נחמיה סובר דאפילו אם הפסול אירע בבעלים אינו טעון עיבור צורה, משום דמצינו שרבי נחמיה אומר שחטאת אהרן נשרפה מפני יחזקיה אה"ח 19/06/2018 הכהנים אוננים על מיתת נדב ואביהוא ולא יכלו לאכלה, ומצינו שם ששרפוה מיד, אלמא דאף בפסול בבעלים דינא הוא דישרף מיד, שהרי אנינות הוא פסול בבעלים.

מקשים התוספות **ואם תאמר, ודילמא לעולם רבי נחמיה כרבנן סבירא ליה דבעו עיבור צורה** בפסול בבעלים, **והא דמצינו בחטאת אהרן שנשרף מיד מפני אנינות, התם הוראת שעה היתה**, כלומר, **דעדיין לא פירש להם עיבור צורה**, שעדיין לא נצטוו לעשות עיבור צורה לפסול בבעלים, אבל אחר כך נצטוו על זה[כד], ואף רבי נחמיה מודה דהשתא בעי עיבור צורה, **וכמו דפירש בקונטרס**[כה].

ומיישבים ואומר רשב"א, דלפי מה שפירש ר"י לעיל[כו] דסברא פשוטה הוא **דבפסול בעלים בעי עיבור צורה** ולא בעינן קרא לזה, **אם כן אתי שפיר דהכא לא שייך** לומר **דהוראת שעה היתה**, היינו דמעשה דחטאת אהרן הוי קודם שנצטוו לעשות עיבור צורה ולכך שרפוה מיד, דזה אינו, דהא **אנינות הוי פסול בעלים**, ואם כן אף דלא נצטוו לעשות עיבור צורה, מעצמם היה להם לעשות זאת, דהרי **מסברא** פשוטה **בעי** פסול בעלים **עיבור צורה.**

והוקשה להתוספות, דהא לעיל הביאה הגמרא דעת רבה בר אבוה הסובר דאפילו דבר שפסולו בגופו טעון עיבור צורה, **ופריך** דנילף מחטאת אהרן דמצינו ששרפוה מיד ולא המתינו עד שתעובר צורתה, ודחינן דשאני חטאת אהרן דהוראת שעה היתה. אלמא דשייך למימר בחטאת אהרן דהוראת שעה היתה, ואם כן יקשה על מה שביארנו דלא שייך למימר הכי בחטאת אהרן. **ומיישבים ולעיל דקאמר שאני חטאת אהרן דהוראת שעה היתה, קסבר דחטאת אהרן מפני טומאה שנטמאה נשרפה[כז]**, דטומאה הוי פסול שבגופו, ובפסול שבגופו הסברא הפשוטה נותנת דישרף מיד, ולכך קודם שנצטוו לעשות עיבור צורה שרפו אותה מיד. אבל אליבא דרבי חנינא הסובר דמפני אנינות נשרפה, דהוי פסול בבעלים, אם כן אף קודם שנצטוו על עיבור צורה היו צריכים לעשות עיבור צורה, משום שכך הסברא הפשוטה נותנת. ולהכי לדידיה לא שייך למימר דהוראת שעה היתה.

ציונים והערות

יז. דנאמר בפיגול 'והנפש האוכלת ממנה עונה תשא', ונאמר בנותר 'ואוכליו עונו ישא', מה נותר נשרף לאחר שעבר זמן אכילתו, שהרי קודם כן לאו נותר הוא, אף פיגול אינו נשרף אלא למחר. **יח. מהרש"א.** **יט. ולפי** זה יוצא לכאורה דאין הכי נמי דהלימוד ד'עון' 'עון' מבני אהרן הוא לאו דוקא, והא דישרף מיד ידעינן מסברא. אך יתכן עוד, דכיון דילפינן 'עון' 'עון' מנותר לשאר דברים, אם כן על כרחך בעינן לילפותא מבני אהרן כדי לאשמועינן שלא נלמד מנותר גם לענין זה דבעינן עיבור צורה. **כ. ואף** דבגמרא אמרינן דאדרבה הא דטמא נוהג בשאר פסולין הוא קולא ולא חומרא, איכא למימר הכי ואיכא למימר הכי, וזיל הכא קמדחי ליה וזיל הכא קמדחי ליה. **כא. דנימא** הכי, ומה תרומה שהיא נחשבת כחול לעומת קדשים בעי שריפה, קדשים אינו דין דבעי שריפה. **כב. כך** היתה גירסת התוספות, ולא גרסו 'אף' לאחר זריקה 'נמי' מחלוקת כמו שהגירסא בספרים שלנו. דלפי הגירסא שלנו לא היו צריכים התוספות לפרש כאן כלום. **כג. ואף** אם נפסל קודם זריקת שיריים, הא קיימא לן דשיריים אינן מעכבין. **כד. ואין** פירושו כמו 'הוראת שעה' דעלמא, דהיינו שהיתה שם הוראה מפורשת מפי הגבורה לעשות כן. **כה. לעיל** בד"ה כי האי, ולקמן (פג.) ד"ה אמר להן. **כו. בעמוד א, ד"ה בשלמא.** **כז. דפליגי** בה תנאים מפני מה שרפו את חטאת אהרן. דיש אומרים דמפני אנינות שרפוה, ויש אומרים מפני שהיא נטמאה.

ורבה מוסיף אף רבי יוסי הגלילי:

יבארו דברי רבה.

בגמרא אמר רבי יוחנן, דרבי יוחנן בן ברוקה ורבי נחמיה אמרו דבר אחד, כלומר, דתרוייהו אזלי בחדא שיטה, דגם כאשר אירע פסול בדם או בבעלים דינא הוא דהבשר ישרף מיד ואינו צריך עיבור צורה. ורבה מוסיף ואומר דאף רבי יוסי הגלילי סובר כן, שהרי מצינו דאית ליה שחטאת שנכנס דמה לפנים תישרף מיד, אף דהוא פסול בדם ולא בבשר.

מקשים התוספות **ואם תאמר**, היכי נימא דרבי יוסי הגלילי ורבי יוחנן בן ברוקה אמרו דבר אחד, והא **פסולה דחטאת שנכנס דמה לפנים היינו לפני זריקה**, שהרי אם לא נכנס דמה אלא לאחר זריקה תו אינה נפסלת, ורבי יוחנן בן ברוקה הסובר דבנפסל הדם ישרף **אחר זריקה איירי**, וכמו שאמר רבי יוחנן לעיל. ואין לומר דרבה חולק על רבי יוחנן וסובר דרבי יוחנן בן ברוקה מיירי קודם זריקה, זה אינו, דהא **אליבא דרבי יוחנן** מסיק, כלומר, דעל כרחך דברי רבה עולים לפי שיטת רבי יוחנן, וזאת **מדקא מוסיף עליה**, כלומר, דכך משמע מלשון הגמרא, דאמרינן דרבי יוחנן אמר דרבי יוחנן בן ברוקה ורבי נחמיה אמרו דבר אחד, ורבה מוסיף ואומר דאף רבי יוסי הגלילי סובר כן, ומשמע דהוא קאי אדרבי יוחנן ומוסיף עליו דגם רבי יוסי הגלילי סבר כן, ואם כן על כרחך דהוא אזיל כאן כדעת רבי יוחנן. וכיון שכן יקשה, דהאיך קאמר רבה דרבי יוסי הגלילי ורבי יוחנן בן ברוקה אמרו דבר אחד, והלא רבי יוסי הגלילי מיירי קודם זריקה ואילו רבי יוחנן בן ברוקה מיירי לאחר זריקה[כח].

ומיישבים ויש **לומר, דרבה לא מפליג** בין קודם זריקה בין **לאחר זריקה**, כלומר, דרבה סובר שאין שום סברא לחלק בין קודם זריקה לאחר זריקה, **כי היכי דלא מפליג רבי יוחנן** בין קודם זריקה לאחר זריקה, **וכדקאמר** רבי יוחנן לעיל **דאף אחר** זריקה איכא **מחלוקת** בין תנא קמא לרבי יוחנן בן ברוקה, דרבי יוחנן בן ברוקה סובר דאף לאחר זריקה ישרף הבשר מיד. ועל כרחך משום דהוא סובר דכך הסברא הפשוטה נותנת דאין לחלק ביניהם. וכיון דמצינו דרבי יוסי הגלילי סובר דקודם זריקה דישרף מיד, אמרינן מסברא דהוא הדין דגם אחר זריקה סבירא ליה כן, ולכך אמר רבה, דרבי יוסי הגלילי ורבי יוחנן בן ברוקה אמרו דבר אחד.

אמר להן הן לא הובא את דמה:

יבארו סברת רבנן.

בברייתא יליף רבי יוסי הגלילי דחטאת שנכנס דמה לפנים ההיכל נשרפת מיד, וזאת מהא דמצינו ששאל משה את בני אהרן, מדוע שרפו את החטאת הלא לא נכנס דמה לפנים ההיכל, אלמא דאי הוה נכנס היה טעון שריפה מיד. ורבנן פליגי עליה ולא ילפי שריפת חטאת שנכנס דמה לפנים מחטאת אהרן. ופירש בקונטרים, דהטעם **דרבנן לא בעו למילף** זאת **מחטאת דאהרן**, משום דסברי **דלא גמרינן דורות משעה** (יבואר בקמון).

ומבארים התוספות, ומה שפירש רש"י כן דלא גמרינן דורות משעה, זהו לא משום דחטאת דאהרן היה לשעה, כלומר, שהיתה זו חטאת שנצטוו לעשותה רק במילואים, ואינה נוהגת לדורות, וכיון שכן יתכן שנצטוו עליה דינים אחרים מאשר בשאר חטאות, זה אינו, **דהא** חטאת זו **שעיר של ראש חדש היה** דהוא דבר הנוהג לדורות, **וכמו דפירש בקונטרס וכן איתא בזבחים בפרק טבול יום** (דף קמ:), **אלא** היינו טעמא דלא ילפי רבנן מחטאת אהרן דבנפסל הדם ישרף מיד, משום דקסברי רבנן דהוראת שעה היתה **וכדאמרינן לעיל**, והיינו, דהדין הזה דבעינן עיבור צורה נאמר רק אחר מעשה דחטאת אהרן, אבל במילואים עדיין לא נאמר דין זה והיו שורפין את כל הפסולים מיד.

ומקשים התוספות וקשה **לרשב"א**, דבשלמא **לעיל** בגמרא דאמרינן דאי אפשר למילף מחטאת אהרן דישרף מיד משום דהוראת שעה היתה, התם **שייך** לומר **דהוראת שעה היתה וכמו דפירשתי לעיל**[כט] דקסבר האי תנא דחטאת אהרן **מפני טומאה נשרפה**, כלומר, שנגע דבר טמא בבשר עצמו וטימאהו דהוי **פסולו בגופו**, ולכך **מסברא** אמרינן דישרף **מיד**, ולכך קודם שנצטוו לעשות לו עיבור צורה היו שורפין אותו מיד. **אבל הכא בחטאת שנכנס דמה לפנים דהוי פסולו בדם**, ומצד **הסברא** הפשוטה **בעי עיבור צורה** וכמו שפירשתי לעיל, אם כן **לא** שייך למימר **דהוראת שעה היתה** מה ששרפוה מיד, דהא כיון דעדיין לא נצטוו כלום מה לעשות עמה, מצד הסברא הפשוטה היה להם לעשות עיבור צורה, ואם כן אמאי לא ילפי מהתם רבנן דאף זה שפסולו בדם לא בעי עיבור צורה.

ומיישבים ונראה לר"י, דרבנן לא בעו למילף מחטאת אהרן, משום דמצינו למימר דאף דמשמע לכאורה מדברי משה שאילו היה נכנס הדם לפנים יפה עשו ששרפוהו, האמת היא דזה אינו, **דמשה לא הודה להן על השריפה דשפיר עבוד, אלא** כוונתו לומר דיפה עשו **במה שלא אכלוה, אבל על השריפה לא הודה להן**, דהאמת היא **דאפילו היה כן** שנכנס הדם לפנים, אפילו הכי **שלא כדין שרפוה בלא עיבור צורה**, דכיון דפסולו בדם ולא בבשר עצמו דינא הוא דבעינן עיבור צורה. ומזה הטעם חולקים חכמים על רבי יוסי הגלילי וסוברים דאין ללמוד מחטאת אהרן לענין דכל שפסולו בדם ישרף מיד.

ומקשים התוספות וקשה, דהא **לעילא** יליף בגמרא **מחטאת אהרן** דיש **שריפה ביוצא**, וזאת מדקאמר להו משה דכיון שלא יצא הבשר לחוץ למה שרפוהו, אלמא דאם יצא הבשר הרי הוא טעון שריפה. ואין לומר דסוגיית הגמרא שם אזלא בשיטת רבי יוסי הגלילי, זה אינו, דהא הגמרא שם **קאי אמתניתין דסבר' דכל שאינו פסולו בגופו בעי עיבור צורה, והיינו כרבנן דפליגי אדרבי יוסי הגלילי**, ואם כן יקשה דהא **אינהו - רבנן לא בעו למילף הכא** בסוגיין **מחטאת אהרן**, ואם כן האיך לענין יוצא ילפי מחטאת אהרן. ונשארו התוספות בקושיא.

סיכום: ביארו דטעמיה דחכמים שלא לומדים מחטאת אהרן, משום דמצינו למימר דמשה לא הודה להן על השריפה, כי אם על מה שלא אכלוה.

[פג.] ורבה מוסיף אף ריה"ג. וא"ת היכי נימא דריה"ג ור' יוחנן בן ברוקה אמרו דבר אחד, והא פסולה דחטאת שנכנס דמה לפנים היינו לפני זריקה, ור' יוחנן בן ברוקה אחר זריקה איירי, ואליבא דר' יוחנן מסיק מדקא מוסיף עלי'. וי"ל דרבה לא מפליג בין קודם זריקה בין לאחר זריקה, כי היכי דלא מפליג ר' יוחנן, דקאמר אף אחר זריקה מחלוקת: אמר להן הן לא הובא את דמה. פירש בקונטריס, דרבנן לא בעו למילף מחטאת דאהרן, דלא גמרי' דורות משעה. ומה שפירש כן, לא משום דחטאת דאהרן היה לשעה, דהא שעיר של ר"ח היה כדפירש בקונ', וכן איתא בזבחים בפרק טבול יום (דף קמ:), אלא דקסברי רבנן הוראת שעה היתה, כדאמר לעיל. וקשה לרשב"א, דלעיל שייך הוראת שעה כדפי' דקסבר מפני טומאה נשרפה דהוי פסולו בגופו ומסברא ישרף מיד, אבל הכא בחטאת שנכנס דמה לפנים דהוי פסולו בדם ומסבר' בעי עיבור צורה לא שייך הוראת שעה היתה. ונראה לר"י דרבנן לא בעו למילף מחטאת אהרן, משום דמצינו למימר דמשה לא הודה להן על השריפה דשפיר עבוד אלא במה שלא אכלוה, אבל על השריפה לא הודה להן, דאפי' היה כן שלא כדין שרפוה בלא עיבור צורה. וקשה דלעיל יליף מחטאת אהרן שריפה ביוצא, וקאי אמתני' דסבר' דשאינו פסולו בגופו בעי עיבור צורה, והיינו כרבנן דר' יוסי, ואינהו לא בעו למילף הכא מחטאת אהרן: בו בכשר ואפי' בפסול. ולא תיקשי ויוציא המוח ע"י גומרתא דליכא שבירת עצם, דאיכא למיחש

יצא הבשר לחוץ למה שרפוהו, אלמא דאם יצא הבשר הרי הוא טעון שריפה. ואין לומר דסוגיית הגמרא שם אזלא בשיטת רבי יוסי הגלילי, זה אינו, דהא הגמרא שם **קאי אמתניתין דסבר' דכל שאינו פסולו בגופו בעי עיבור צורה, והיינו כרבנן דפליגי אדרבי יוסי הגלילי**, ואם כן יקשה דהא **אינהו - רבנן לא בעו למילף הכא** בסוגיין **מחטאת אהרן**, ואם כן האיך לענין יוצא ילפי מחטאת אהרן. ונשארו התוספות בקושיא.

סיכום: ביארו דטעמיה דחכמים שלא לומדים מחטאת אהרן, משום דמצינו למימר דמשה לא הודה להן על השריפה, כי אם על מה שלא אכלוה.

בו בכשר ואפילו בפסול:

יבארו למה לא מוציאין את המוח על ידי גחלת.

הגמרא דנה מדוע עצמות הפסח שנותרו טעונות שריפה, והלא העצם עצמה אינה ראויה למאכל אדם, ואף שיש מוח בתוך העצם הראוי למאכל, מכל מקום כיון שהקרבן כבר נפסל בנותר לכאורה לית ביה איסור דשבירת עצם, ואם כן אפשר להוציא את המוח על ידי שבירת העצם, ומדוע העצם טעונה שריפה. ורוצה הגמרא לומר, דמשום הכי אי אפשר לשבור את העצם, משום דסובר האי תנא דאיסור שבירת עצם נוהג גם בקרבן פסול. אומרים התוספות, **ולא תיקשי** דמכל מקום אמאי צריך לשרוף את העצמות, והא אפשר **שיוציא** את **המוח על ידי גומרתא** - גחלים, כלומר, שיניח את העצם על גחלים והם ישאבו את המוח לחוץ, דבכהאי גוונא **ליכא שבירת עצם**, ומדוע לא יעשה כן.

ציונים והערות

כח. לכאורה יש להבין מה מקשים התוספות, הלא אף רבי יוחנן בן ברוקה מיירי בין קודם זריקה ובין לאחר זריקה, וכמו שפירשו התוספות לעיל (פנ: ד"ה נפסל), ורבי יוסי הגלילי נמי, אף דהוא מיירי בפסול שאירע קודם זריקה, מכל מקום לא מצאנו שהוא יסבור אחרת בפסול שאירע לאחר זריקה, ואם כן מצינו בריוח לומר דגם הוא סובר דליכא חילוק בין קודם זריקה ללאחר זריקה ותרויהו אמרו דבר אחד. וראה במהרש"א שנראה שרצונו לתרץ זאת, דמכל מקום כיון דאין הכרח לומר דרבי יוסי הגלילי מיירי אף לאחר זריקה, אם כן לא היה לו לרבה לומר בודאות שרבי יוסי הגלילי ורבי יוחנן בן ברוקה אמרו דבר אחד.

כט. דף פ"ב ע"ב (ד"ה רבי יוחנן).

ל. דף פ"ב ע"א (סוד"ה נפלמ"ם דקתני).

לא. דף פ"ב ע"א.

ומיישבים דאסור לעשות כן, משום דאיכא למיחש שמא מתוך חום הגחלים יפקע העצם וקעבר משום שבירת עצם, וכדאמרינן בגמרא לקמן[לב].

אי נמי יש לומר, דאין הכי נמי דאפשר להוציא המוח **על ידי גומרתא**, אולם **טריחא מילתא למיעבד** הכי, ויותר נח לשרוף את העצם עם המוח שבה, ולכך נקטה הגמרא דרך זו.

רבי שמעון אומר אחד זה ואחד זה אין בו משום שבירת העצם:

יבארו מאי איכא בין רבי שמעון לתנא קמא.

בברייתא קתני, כתיב 'ועצם לא תשברו בו', בו בכשר ולא בפסול. רבי יעקב אומר, אם היתה לו שעת הכושר, כגון נותר שקודם שעבר זמנו היה מותר באכילה, יש בו איסור שבירת עצם, ואם לא היתה לו שעת הכושר, כגון שנטמא קודם זריקה, אין בו איסור שבירת עצם. רבי שמעון אומר אחד זה ואחד זה אין בו משום שבירת העצם.

מקשים **התוספות ואם תאמר, רבי שמעון היינו תנא קמא**, דהא תרוייהו סברי דליכא חילוק בין היה לו שעת הכושר ללא היה לו שעת הכושר ובמאי פליגי.

ומיישבים ונראה לר"י, דרבי יעקב ורבי שמעון פליגי אליבא דתנא קמא מה היא דעתו, דרבי יעקב סובר דתנא קמא מחלק בין היתה לו שעת הכושר ללא היתה לו שעת הכושר, ורבי שמעון סובר בדעת תנא קמא דבפסול לעולם אין בו משום שבירת עצם. **וכי הדיא** - וכעין שמצינו כי האי גוונא לענין ד'**לא ירבה לו נשים**' דאיתא **פרק כהן גדול** (סנהדרין כא.)[לג], **והדיא** - וכעין שמצינו במשנה ד'חזקת הבתים חזקתן **שלש שנים**', דתנן בפרק **חזקת הבתים** (ב"ב נה:), דבתחילה המשנה שם מביאה את דברי תנא קמא, ואחר כך מביאה מחלוקת תנאים דפליגי בכוונת תנא קמא[לד]. ואם כן לא קשיא מה שהקשינו דתנא קמא היינו רבי שמעון, דהא לפי הנתבאר אכן דעת רבי שמעון אינה דעה חדשה, אלא שבאה לפרש את דברי תנא קמא.

אימור לבתר איסורא חלצינהו:

יבארו פירוש 'מפני התקלה' לפי תירוץ הגמרא.

בברייתא קתני, **שעצמות הפסח טעונות שריפה מפני התקלה**. ובתחילה הבינה הגמרא דהיינו משם המוח הנתון בהן, ולפי זה הא דיהיב **בברייתא** טעמא 'מפני התקלה', היינו דמשום הכי ליכא למימר דישבור העצמות ויוציא המוח מתוכן וישליך את הנשאר, משום דאיכא איסור ד'עצם לא תשברו בו'. ובמסקנא מפרש רב נחמן בר יצחק, דמיירי **בברייתא** שמצאנו עצם שחלצו ממנה את המוח שלה, וצריך לשרוף העצם משום שהיא שימשה את הנותר, כלומר, שקודם שחלצו את המוח מן העצם, המוח שנאסר משום נותר היה נתון בתוך העצם והיא שימשה אותו. ואין לומר דמנלן דחלצו את המוח רק לאחר שנעשה נותר, דילמא חלצוהו קודם שנעשה נותר ולא שימשה העצם את הנותר מעולם, זה אינו, דכיון דקודם שנפסל המוח נותר היה אסור לשבור העצם, תלינן שלא עשו זאת אלא לאחר שנעשה נותרלה. והוקשה להתוספות, דלפי פירוש זה האיך יתפרש הא דקתני **בברייתא** 'מפני התקלה'. **ומיישבים, ו'מפני התקלה' דקתני בברייתא, היינו דתלינן דמשום איסור שבירת עצם לא חלצינהו קודם איסורא** - קודם שנעשה נותר, **ולהכי ישרפו משום דשימשו נותר:**

שמא יפקע כדאמרי' לקמן. אי נמי, ע"י גומרתא טריחא מילתא למיעבד:

רבי שמעון אומר אחד זה ואחד זה אין בו משום שבירת העצם. וא"ת ר"ש היינו ת"ק. ונראה לר"י דר' יעקב ור"ש פליגי אליבא דת"ק, כי ההיא דלא ירבה לו נשים דפרק כהן גדול (סנהדרין כא.), **וההיא דחזקתן שלש שנים דחזקת הבתים** (ב"ב נה:): **אימור לבתר איסורא חלצינהו. ומפני התקלה דקתני בברייתא, היינו דמשום שבירת עצם לא חלצינהו קודם איסורא, ולהכי ישרפו דשימשו נותר:**

[פג:] **אי אמרת בשלמא בשר נינהו כו'. ואין להקשות אי בשר נינהו ליכלינהו, דלאו בשר גמור הוא שיהא טעמם כטעם בשר, מיהו לענין שריפה בעי למימר דליהוו בשר:**

לא נצרכא אלא לשומנו. קשה, דבריש גיד הנשה (חולין פט:) **פריך וסבר תנא דידן אין בגידין בנותן טעם, והא תנן ירך שנתבשל בה גיד הנשה אם יש בה בנותן טעם אסור, והשתא דילמא הא דקתני אם יש בה בנותן טעם משום שומנו דגיד הנשה קאמר, דהכא קרי ליה גיד. ושם פירשתי:**

ליתן בקר שני לשריפתו. וא"ת אי אסור לשורפו בליל מוצאי י"ט עד הבקר, היכי מוכח דאין שריפת קדשים דוחה י"ט, הא על כרחיך גזירת הכתוב היא, דהא אפי' בלילה שהוא חול אסור לשורפו. וי"ל דכיון דאסור לשורפו בבוקר ראשון ילפינן שפיר דאין שריפת קדשים דוחה י"ט, והא דאסור לשורפו בליל מוצאי י"ט אין תימ', שכן אי אמרת בשלמא בשר נינהו כו':

יבארו אמאי לא פריך דליכלינהו.

בגמרא מפרש הא דתנן דהעצמות והגידין של הפסח ישרפו בט"ז בניסן, מיירי בגידי צואר, דכיון דהן קשים אין הדרך לאוכלן, וצריכין שריפה כדין נותר. ומוכיחה הגמרא מכך דיש להן דין בשר, דאם לא כן למה הן טעונין שריפה.

והוקשה להתוספות, ואין להקשות דאי בשר נינהו ליכלינהו, ומדוע ניתותרו. ומיישבים, דאף דיש להם דין 'בשר' ומשום דראויין הן קצת למאכל, מכל מקום **לאו בשר גמור הוא שיהא טעמם כטעם בשר**, ולכן אין הדרך כל כך לאכלן. ומיהו **לענין שריפה בעי** בגמרא **למימר דליהוו** להו דין 'בשר' הואיל וראויין הן קצת למאכל.

לא נצרכא אלא לשומנו:

יתמהו לפי זה על הגמרא בחולין.

בגמרא מפרש רב חסדא דהא דתנן במשנה 'הגידין', הכוונה לשומן של גיד הנשה, ואין הכוונה לגיד ממש.

מקשים התוספות **וקשה, דהא בריש** פרק **גיד הנשה** (חולין פט:) רוצה הגמרא לומר בדעת המשנה שם דבגידין אין שום טעם[לו]. **ופריך וכי סבר תנא דידן דאין בגידין בנותן טעם, והא תנן ירך שנתבשל בה גיד הנשה**, דינא הוא **דאם יש בה בנותן טעם** כלומר, שהגיד נתן טעם בירך אזי כל הירך **אסור**, אלמא דהמשנה סוברת דיש בגיד טעם. **והשתא** יקשה לפי מה דמבואר כאן בגמרא דהא דתנן במשנה 'גיד' הכוונה לשומן של הגיד, אם כן מאי פריך התם, **דילמא הא דקתני** התם '**אם יש בה בנותן טעם** אסור', היינו **משום שומנו דגיד הנשה קאמר**, דלשומן שלו הרי יש טעם, ואין לומר דמשום הכי לא משני הכי, משום דבמשנה שם קתני דנתבשל הירך עם 'הגיד' ולא קתני שנתבשל עם 'שומן הגיד', זה אינו, דהא **הכא** בסוגיין חזינן דקרי **ליה** לשומן הגיד 'גיד'.

ואומרים התוספות, ושם בחולין **פירשתי** זאת[לז].

ליתן בקר שני לשריפתו:

יבארו האיך מוכח מהכא דאין שורפין נותר ביום טוב.

בגמרא מפרש חזקיה דהא דכתיב 'והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו' הכוונה היא שאין לשרוף מה שניתותר מן הפסח קודם ט"ז בניסן בבוקר. ומכאן נלמד שאין שריפת קדשים פסולים דוחה את יום טוב.

מקשים התוספות **ואם תאמר, אי אסור לשורפו בליל מוצאי יום טוב עד הבקר, היכי מוכח מכאן דאין שריפת קדשים דוחה יום טוב, הא על כרחיך** דבר זה דאין הפסח נשרף ביום ט"ו ניסן **גזירת הכתוב היא**, ולאו משום איסור הבערה ביום טוב הוא, **דהא** חזינן **דאפילו בלילה** - במוצאי יום טוב **שהוא חול אסור לשורפו.**

ומיישבים ויש לומר, דכיון דחזינן דאסור לשורפו בבוקר ראשון, דהיינו ביום ט"ו, **ילפינן שפיר דאין שריפת קדשים דוחה יום טוב**, דהטעם לכך אינו משום גזירת הכתוב, אלא משום איסור הבערה ביום טוב. **והא דאסור לשורפו בליל מוצאי יום טוב אין זה תימה, שכן מצינו גם בשלמים שאין**

ציונים והערות

לב. דף פ"ד ע"ב, וכדעת אביי שם. אבל רבא נראה שם שחולק על זה, וכנראה לכך הביאו התוספות תירוץ אחר שיתורץ גם אליבא דרבא. **לג. הכי** תנן התם, 'לא ירבה לו נשים' אלא שמונה עשרה. רבי יהודה אומר מרבה הוא לו, ובלבד שלא יהיו מסירות את לבו. ורבי שמעון אומר, אפילו אחת ומסירה את לבו הרי זה לא ישאנה, אם כן למה נאמר 'לא ירבה לו', דאפילו כאביגיל. והיינו, דפליגי רבי שמעון ורבי יהודה בביאור דעת תנא קמא. דרבי יהודה סובר דתנא קמא מיירי במסירות, ורבי שמעון סובר דהוא מיירי באינן מסירות. **לד. הכי** תנן התם, חזקת הבתים והבורות והשיחין והמערות והשובכות והמרחצאות ובית הבדין ובית השלחין והעבדים וכל שהוא עושה פירות תדיר חזקתן שלש שנים מיום ליום. שדה הבעל חזקתה שלש שנים ואינן מיום ליום. ר' ישמעאל אומר, ג' חדשים בראשונה ג' באחרונה ושנים עשר חדש באמצע הרי י"ח חדש. ר"ע אומר, חדש בראשונה וחדש באחרונה וי"ב חדש באמצע הרי י"ד חדש. והיינו, דתנא קאמר קאמר סתם 'ואינן מיום ליום' ולא פירש כמה יאכל ויהיה חזקה. ופליגי רבי ישמעאל ורבי עקיבא מהי דעתו, דרבי ישמעאל מפרש דכוונתו לומר דבעינן י"ח חודש. ורבי אומר דסגי בי"ד חודש. **לה. דבשעה** זו כבר ליכא איסור דשבירת עצם, וכדדרשינן 'ועצם תשברו בו', בכשר ולא בפסול. **לו. שם** במשנה תנן דאיסור גיד הנשה נוהג גם בקדשים. ופריך בגמרא דפשיטא הוא, וכי משום דאקדשיה נימא דפקע איסור גיד מיניה. ומשני, דהמשנה באה ללמדנו דהאוכל גיד הנשה של קדשים אינו חייב אלא משום איסור גיד הנשה, אבל משום איסור קדשים אנו חייב, משום דאין בגידין טעם והרי זה כאילו אכל עץ בעלמא. **לז. שם** בתוספות תירצו הקושיא, דיש לומר דאין להחמיר ולאסור בשומן הגיד, כיון דאפילו הגיד עצמו אינו אוסר.

נאכלים לאור - בליל שלישי, **ואפילו הכי אין נשרפין עד היום** של יום השלישי, וכמו **דאמרינן** לעיל **בריש מכילתין** - בתחילת המסכת (דף ג.).

ולא עולת חול בשבת כו':

יבארו האם איברי חול קריבין בשבת ויום טוב.

בגמרא לומד אביי מדכתיב 'עולת שבת בשבתו' דקרבן שקרב ביום חול, אין אבריו נקטרין על גבי המזבח בשבת ויום טוב. **ומשמע הכא דאיברי חול אין קריבין בשבת ולא ביום טוב.**

מקשים התוספות וקשה, דהא **בסוף פרק טרף בקלפי** (יומא מו.) **אמרינן אברי חול שנתותרו**, כלומר, שלא הקטירן בערב שבת, **עושה להן מערכה** - מדורה **בפני עצמן** על גבי המזבח, **ומודרן** עליה ומקטירן **אפילו בשבת. ואפילו לרב הונא דפליג התם** על דין זה, **היינו** דהוא סובר דבשבת **אינו עושה מערכה בפני עצמן, אבל דברי הכל מודרן על המערכה גדולה**, כלומר, דאף רב הונא מודה דמקטירן על גבי המזבח, אלא שהוא סובר דממעטינן בחילול שבת ככל שאפשר, ולכך מקטירין אותן על המערכה הגדולה הקיימת על המזבח ואין עושין לה מערכה בפני עצמה, **כן צריך לפרש שם**, ואם כן חזינן דאיברי חול קרבין בשבת. **וכן בסוף פרק קמא דשבת** (דף כ.) **דריש** קרא ד'לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת', דדוקא 'בכל מושבותיכם' **אי אתה מבעיר** אש בשבת, אבל אתה מבעיר אש בשבת במקדש, ודרשא זו **למישרי** להקריב **אברים ופדרים בשבת הוא דאתא**, אלמא דאיברי חול קרבין בשבת. ואין לדחות דהתם מיירי באיברי תמיד של שבת, זה אינו, דעל כרחך **היינו איברי חול שנתותרו**, דאילו **אברי תמיד של שבת נפקא** לן דדוחין שבת מדכתיב גבי מוסף של שבת 'על עולת התמיד שפירושו, דקרבן המוסף תעשה מלבד קרבן התמיד, אלמא דתמיד קרב בשבת, וכדדרשינן **בריש** פרק **אלו דברים** (לעיל סו.). והא דדרשינן בסוגיין דאין מקטירין איברים בשבת, **דוקא אברי עולת חול ממעט הכא** דאין נקטרין בשבת, אבל איברי תמיד של שבת נקטרין בשבת. ואם כן על כרחך הא דילפינן מ'כל מושבותיכם' שאיברים קרבין בשבת היינו איברי חול, אלמא דאברי חול קריבין בשבת, והרי זה סותר להא דמפורש בסוגיין דאינן קריבין בשבת.

ומיישבים, ותירץ ר"ת וריב"א, דהתם דאמרינן דאברי חול קרבין בשבת **דוקא במשלה בהן האור מיירי**, כלומר, שהן כבר עלו על גבי המזבח וליחכה בהן האש במקצתן, דבכי האי גוונא **נעשו כבר לחמו של מזבח**, ולכך אם נפלו מן המזבח מותר להחזירן בשבת, **שמתוך שהן לחמו של מזבח הרי הן נחשבים כקרבן היום**, כלומר כתמיד של שבת ודחו שבת מדכתיב גבי קרבן התמיד 'במועדו' דדרשינן מכאן שהוא נקרב **אפילו בשבת**[לח].

והוקשה להתוספות, דהנה ביומא שם פריך אהא דאמרינן דאיברי עולה עושין להן מערכה בפני עצמן ואפילו בשבת, דמאי קא משמע לן בהא, והלא משנה מפורשת היא שם, ומשני דאיצטריך לאשמועינן דאפילו איברים פסולין שירדו מן המזבח, מעלין אותן שוב ומקטירין אותן[לט], ודוקא כשמשלה בהן האור, אבל לא משלה בהן האור לא. ואיכא דאמרי, דבין בכשרים ובין פסולים, דוקא אם משלה בהן האור מעלין אותן, אבל אם לא משלה בהן האור אין מעלין אותן. ולכאורה הכוונה שם, דללישנא קמא דוקא בפסולין בעינן משלה בהן האור, אבל כשרים מעלין אותן בשבת אף כשלא משלה בהן האור, ואם כן יקשה על מה שכתבנו דאפילו כשרים אין מעלין אותן בשבת אלא כשמשלה בהן האור. ומיישבים, **וללישנא דאסיק נמי התם**, כלומר גם לפי הלישנא הראשונה דמסקינן שם, **דדוקא בפסולין אי משלה בהן האור אין, אי לא לא, לאו למעוטי כשירין אתא** לומר דכשירים יעלו אף כשלא משלה בהן האור, דזה אינו, **אלא** מה שאומרת שם הגמרא דוקא פסולין, קאי אהא דמקשינן דמאי קא משמע לן, **והכי קאמר**, דדוקא בפסולין איצטריך לאשמועינן דאם שלטה בהן האור יקרבו, אבל **לא איצטריך בכשירין לאשמועינן במשלה בהן האור** דיקרבו. **ומיהו** לענין דינא, **אף בכשירין לא שריא** להעלותן **אלא במשלה בהן האור.**

ואומרים התוספות, וריב"א מסופק בשאר קרבנות **דלאו תמיד**, כלומר שאר הקרבנות של חול מלבד קרבן התמיד, **ומשלה בהן האור, אי** דינייהו כמו בתמיד דנעשו **לחמו של מזבח למישרינהו** אי נפלו להחזירן למזבח **בשבת** או לא, **דדילמא דוקא בתמיד מהני האי טעמא** דנעשו לחמו של מזבח' משום **דשם תמיד דוחה שבת**, כלומר, דאף דהן אברים של חול, מכל מקום יש איזה קרבן תמיד שדוחה שבת, דהיינו תמיד של שבת, ולכך אף תמיד של חול מהני ליה הא דמשלה בו האור, אבל שאר קרבנות דאינן דוחין שבת כלל, לא מהני בהו הא דמשלה בו האור[מ], או דילמא דליכא חילוק בין תמיד לשאר קרבנות ובכולהו מהני משלה בהן האור.

ונשארו התוספות בספק.

מקשים התוספות **ואם תאמר**, דהא **ביומא** (מו.) **דריש לה** דאיברי תמיד של חול קרבין בשבת מ'במועדו', ואילו **בפרק קמא דשבת** (דף כ.) **דריש** זאת מ'**בכל מושבותיכם**' וכמו שהבאנו לעיל, ואמאי בעינן ב' קראי.

ומיישבים ויש לומר, דקרא ד'בכל מושבותיכם' גלי על 'במועדו' דאיירי אפילו באיברים ופדרים של יום חול, וכדי דלא נפרש דלא התירה התורה ב'מועדו' אלא איברים של תמיד של שבת. והוקשה להתוספות, **והא** דנקטה הגמרא ביומא הנ"ל את הדרשא מ'מועדו' **ולא נקטה ביומא קרא** ד'**בכל מושבותיכם**', דלכאורה טפי הוי ליה לאתויי קרא ד'בכל מושבותיכם' דהוא הויא עיקר הדרשה, שהרי בלא 'בכל מושבותיכם' היינו מפרשים ד'מועדו' מיירי דוקא באיברי תמיד של שבת, **ומיישבים, משום דניחא ליה למינקט דרשה ד'מועדו'**, משום **דשייכא אף גבי טומאה** כלומר, דדרשינן מיניה גם לענין דתמיד דוחה את הטומאה[מא], וכיון דהגמרא ביומא שם מיירי אף לענין טומאה לכך נקטה הגמרא שם דרשא זו, וכן משום דדרשא זו ד'במועדו' שייכת **בכל הקרבנות**, היינו, במוספין, דבמוספין כתיב 'מועדיכם'[מב], וילפינן מיניה לעיל[מג] דכל המוספין דוחין שבת וטומאה.

מצינו בשלמים שאין נאכלים לאור שלישי ואפ"ה אין נשרפין עד היום כדאמרי' בריש מכילתין (דף ג.): **ולא עולת חול בשבת כו'. משמע הכא דאיברי חול אין קריבין בשבת ולא בי"ט. וקשה דבסוף פרק טרף בקלפי** (יומא מו.) **אמר אברי חול שנתותרו עושה להן מערכה בפני עצמן וסודרן אפילו בשבת, ואפי' לרב הונא דפליג התם היינו דאינו עושה מערכה בפני עצמן אבל דברי הכל סודרן על המערכה גדולה, כן צריך לפרש שם, וכן בסוף פ"ק דשבת** (דף כ.) **דריש בכל מושבותיכם אי אתה מבעיר למישרי אברים ופדרים הוא דאתא, והיינו איברי חול שנתותרו, דאברי תמיד של שבת נפקא מעל עולת התמיד בריש אלו דברים** (לעיל סו.), **ודוקא אברי עולת חול ממעט הכא. ותירץ ר"ת וריב"א, דהתם דוקא במשלה בהן האור מיירי, דנעשו כבר לחמו של מזבח, שמתוך שהן לחמו של מזבח הרי הן כקרבן היום ודחו מבמועדו אפי' בשבת. וללישנא דאסיק נמי התם דוקא בפסולין אי משלה בהן האור אין אי לא לא, לאו למעוטי כשירין אתא, אלא ה"ק דלא איצטריך בכשירין לאשמעי' במשלה בהן האור, ומיהו אף בכשירין לא שריא אלא במשלה בהן האור. וריב"א מסופק בשאר קרבנות דלאו תמיד ומשלה בהן האור, אי נעשו לחמו של מזבח למישרינהו בשבת, דדילמא דוקא בתמיד מהני האי טעמא דשם תמיד דוחה שבת. וא"ת דביומא** (דף מו.) **דריש לה מבמועדו, ובפ"ק דשבת** (דף כ.) **דריש מבכל מושבותיכם. וי"ל דקרא דבכל מושבותיכם גלי על במועדו דאיירי אפילו באיברים ופדרים של חול. והא דלא נקט ביומא קרא דכל מושבותיכם דהויא עיקר דרשה, משום דניחא ליה למינקט דרשה דמועדו דשייכא אף גבי טומאה ובכל הקרבנות:**

[פד.] **ולא מילה שלא בזמנה דאתיא בק"ו. פירש בקונ', ומה צרעת שדוחה את העבודה ומיישבים, ותירץ ר"ת וריב"א, דהתם** דאמרינן דאברי חול קרבין בשבת **דוקא במשלה בהן האור מיירי**, כלומר, שהן כבר עלו על גבי המזבח וליחכה בהן האש במקצתן, דבכי האי גוונא **נעשו כבר לחמו של מזבח**, ולכך אם נפלו מן המזבח מותר להחזירן בשבת, **שמתוך שהן לחמו של מזבח הרי הן נחשבים כקרבן היום**, כלומר כתמיד של שבת ודחו שבת מדכתיב גבי קרבן התמיד 'במועדו' דדרשינן מכאן שהוא נקרב **אפילו בשבת**[לח].

והוקשה להתוספות, דהנה ביומא שם פריך אהא דאמרינן דאיברי עולה עושין להן מערכה בפני עצמן ואפילו בשבת, דמאי קא משמע לן בהא, והלא משנה מפורשת היא שם, ומשני דאיצטריך לאשמועינן דאפילו איברים פסולין שירדו מן המזבח, מעלין אותן שוב ומקטירין אותן[לט], ודוקא כשמשלה בהן האור, אבל לא משלה בהן האור לא. ואיכא דאמרי, דבין בכשרים ובין פסולים, דוקא אם משלה בהן האור מעלין אותן, אבל אם לא משלה בהן האור אין מעלין

ולא מילה שלא בזמנה דאתיא בקל וחומר:

יבארו לאיזה קל וחומר נתכוון רבא.

בגמרא יליף רבא מ'לבדו' דמילה שלא בזמנה אינה דוחה יו"ט, ומפרש דאי לאו האי קרא היינו לומדים בקל וחומר דמילה תדחה את היום טוב אף שלא בזמנה. **ופירש בקונטרס** דכך הוא הקל וחומר, **ומה** איסור קציצת הצרעת שהוא חמור מאיסור שבת, שהרי **צרעת דוחה את העבודה**, כלומר, שכהן שיש בו

ציונים והערות

לח. לעיל הביאו התוספות דתמיד של שבת קרב בשבת מדכתיב 'בכל מושבותיכם', ובסמוך יבארו התוספות אמאי בעינן ב' קראי לזה. **לט. ומשום** דהן כבר היו על גבי המזבח ומשלה בהן האור, ונעשו לחמו של מזבח. **מ. כנראה** הסברא בזה, כמו שכתבו התוספות לעיל דהטעם דמהני משלה בהן האור הוא משום דכיון דנעשו לחמו של מזבח הרי הם כמו קרבן של היום, ואם כן טעם זה שייך רק בתמיד דדחי שבת, אבל בשאר קרבנות דלא דחי שבת, מה יועיל מה דהוי כמו קרבנות של היום, הלא אף קרבנות של היום אינן דוחין שבת. **מא. לעיל** ס"ו ע"א. דילפינן בגזירה שוה 'מועדו' 'מועדו' מפסח. **מב. 'אלה** תעשו לה' במועדיכם' (נמדבר כט לט). **מג. דף** ע"ז ע"א.

צרעת אסור לו לקצוץ אותה כדי שיוכל לעבוד עבודה, הרי דאיסור קציצת הצרעת חמור הוא מעבודה, **ועבודה דוחה את השבת**, שמקריבין בשבת תמיד ומוסף, וכל שכן שצרעת חמורה היא משבת, שהרי צרעת דוחה את העבודה שדוחה את השבת, ואף על פי כן מילה אף שלא בזמנה דוחה את הצרעת, וכל שכן שהיא תדחה את השבת החמורה, וכל שכן דהיא תדחה את יום טוב.

ומקשים התוספות וקשה, דהא רבא ל"ל ליה האי קל וחומר, וכדאיתא בפרק רבי **אליעזר דמילה** (שבת קלב:), **דקסבר רבא דהא דצרעת דוחה עבודה זהו לא משום חומרא דצרעת, אלא משום דגברא דלא חזי**[מד], **בלומר** שבשעה שהוא בא לקצוץ את הצרעת עדיין אינו ראוי להקריב ועדיין לא חלה עליו מצות עבודה, ולכך לא התירו לו לקצוץ כדי שיוכל לעבוד, אבל בעלמא עבודה חמורה מצרעת, ואם כן ליכא למימר כדברי רש"י דהקל וחומר דמילה דוחה יום טוב הוא מצרעת.

ומשום קושיא זו חולקים התוספות על פירוש רש"י ואומרים, **ור"ח פירש** דכך הוא **הקל וחומר, ומה אוכל נפש שלא נכרתו עליו י"ג בריתות הרי הוא דוחה יום טוב כו'**, מילה שנכרתו עליה י"ג בריתות אינו דין שתדחה את יום טוב.

אומרים התוספות, ויש להשיב - להפריך קל וחומר זה, **דמה לאוכל נפש שכן המצוה של שמחת יום טוב היא מצוה עוברת, שהרי למחר לא יהיה מצוה עליה**, ולכך התירה התורה לבשל לצורך אכילת היום כדי שיוכל לקיים מצות שמחת יום טוב, אבל מילה שאפשר לעשותה גם למחר, לא התירה התורה לעשותה היום.

ומשום קושיא זו מביאים התוספות פירוש אחר, **ואומר ר"י, דאיכא למיעבד קל וחומר אחר, והוא מנדרים ונדבות דקריבין ביום טוב ודחו יום טוב אע"פ שלא נכרתו עליהן י"ג בריתות**, כל שכן מילה שנכרתו עליה י"ג בריתות דתדחה יום טוב. וצריך לומר **דסבר רבא** כמאן דאמר בביצה[מה] דנדרים ונדבות קריבין **ביום טוב**[מו]. והוקשה להתוספות על תירוצם, **וליכא למיפרך** על קל וחומר זה ולומר, **דמה לנדרים ונדבות** דהותרו ביום טוב **שכן יש בהן צורך גבוה**, שהרי הן קריבים על גבי המזבח, **וכדפריך בפרק רבי אליעזר דמילה** (שם דף קלג.) דאי אפשר למילף דלולב דוחה שבת מעומר ושתי הלחם דדחי שבת, משום **דמה לעומר ושתי הלחם כו'** שכן הן צורך גבוה. ומיישבים, **ד'צורך גבוה' חשיב דוקא קרבן שחובה להביאו, אבל נדרים ונדבות דלאו חובה נינהו לא חשיבי 'צורך גבוה'. ואפילו חטאות ואשמות לא מיקרו צורך גבוה כיון דאי לאו דחטא לא בעו לאיתויינהו.**

ואומרים התוספות, **ונראה דרבא אית ליה כהא דאמר רב אשי** בסמוך **דיום טוב אית ביה איסור עשה ולא תעשה, ולהכי איצטריך** ליה להביא **את הקל וחומר** ולפרש דמשום הכי איצטריך קרא ד'לבדו' לאסור מילה בשבת, משום דאי לאו קרא ד'לבדו' היינו למדים בקל וחומר דשרי למול בשבת, זאת **משום דאי לאו הקל וחומר לא הוה צריך** קרא ד'לבדו' **למיסר** למול בשבת, דהא מילה הוי רק מצות עשה, ואיסור יום טוב הוא עשה ולא תעשה, ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה[מז]. וכן משמע בפרק קמא דביצה (דף ח:) **דפריך גבי** הא דקתני שם **דאפר** הנמצא **בכירה מוכן לודאי** וכו', כלומר, שהוא אינו מוקצה לענין כיסוי דם של חיה או עוף דודאי חייבין בכיסוי הדם, ושרי לכסות את הדם ביום טוב באפר כירה, אבל דבר שאינו טעון כיסוי אלא מספק, כגון כוי דהוא ספק חיה ספק בהמה, אסור לכסות את דמו באפר כירה. ורוצה הגמרא לפרש הטעם דבספק אסור לכסות באפר כירה, משום דחיישינן שמא יכתוש את האפר וקעבר משום טוחן. אבל דבר שודאי חייב בכיסוי, ליכא למיחש שמא יכתוש, שהרי אף אם יכתוש אינו עובר שום איסור, משום דיום טוב הוא איסור לא תעשה, וכיסוי הדם הוא מצות עשה, ואתי עשה ודחי לא תעשה[מח]. ופריך **סוף סוף יום טוב** גם מצות **עשה הוא** מלבד הלא תעשה שלו, ואם כן אף בודאי האיך שרי לכתוש, הלא **אין עשה דוחה לא תעשה ועשה. ומשני אלא אמר רבא כו'**, דהא דבספק אסור לכסותו אין הטעם משום דאתי למעבד כתישה, אלא טעמו משום מוקצה, דכיון דהוא ספק אין דעתו של אדם עליו בבין השמשות. ומדחזינן דרבא חש לקושיית הגמרא דיום טוב איסור עשה ולא תעשה הוא, ותירץ מחמת כן תירוץ אחר, אם כן **משמע דרבא אית ליה כרב אשי דיום טוב עשה הוא** מלבד לא תעשה דידיה.

והנה בגמרא בסוגיין הביאה הגמרא את דברי רבא לענין מה שדנה כאן הגמרא מנלן דאין שורפין קדשים ביום טוב, ואהא מייתי את דברי רבא דילפי מ'לבדו' דמילה שלא בזמנה אינה דוחה יום טוב, ואם כן מסתמא הוא הדין דשריפת קדשים אינה דוחה את היום טוב. ואולם **השתא** לפי הנתבאר דרבא סובר דיום טוב הוא עשה ולא תעשה, אם כן קרא ד'**לבדו' לא איצטריך לשריפת קדשים** ללמד דאין שורפין קדשים ביום טוב, דהא פשיטא דאין שורפין קדשים ביום טוב, כיון דשריפת קדשים היא מצות עשה, ויום טוב הוא איסור עשה ולא תעשה, **אלא על מילה דאיכא קל וחומר** מנדרים ונדבות, אהא **אמר רבא בפרק [רבי אליעזר**[מט]**] (אם לא הביא)** (דף קלג.), כלומר, דדברי רבא לא נאמרו בסוגיין לענין קדשים, אלא נאמרו בשבת בפרק רבי אליעזר לענין מילה, דלענין מילה בעינן קרא ד'לבדו' ללמד דמילה שלא בזמנה אינה דוחה את יום טוב, ומשום דאי לאו קרא, הוה אמינא דניליף בקל וחומר מנדרים ונדבות דדחי יום טוב. **והא דהגמרא מייתי לה** לדברי רבא **הכא אשריפת קדשים**, אף דהוא מיירי רק לענין מילה, היינו משום **דממילא ממעטי**, כלומר, דאף דרבא מיירי לענין מילה, ממילא אפשר ללמוד מכך גם לענין שריפת קדשים דלא דחי יום טוב[נ]. ורב אשי שאמר דהטעם דשריפת קדשים אינה דוחה יום טוב הוא משום דיום טוב הוא איסור עשה ולא תעשה, הוא **לא קאי למיפלג ארבא**, שהרי גם רבא סובר שזהו הטעם בשריפת קדשים, **אלא מילתא דנפשיה קאמר**, כלומר, שהוא אינו עולה על דברי רבא, אלא אומר טעם בפני עצמו, **ואשריפת קדשים קאי**, דקאמר דמשום הכי אין שורפין קדשים ביום טוב משום דיום טוב הוא איסור עשה ולא תעשה. ובאמת **דאפילו אמילה** נמי קאי טעם דרב אשי, דכיון דיום טוב הוא איסור עשה ולא תעשה לא אתי עשה דמילה ודחי לעשה ולא תעשה דיום טוב. ואף דלרבא איצטריך קרא ד'לבדו' לענין מילה, ולא סגי ליה האי טעמא דמילה היא עשה ויום טוב הוא עשה ולא תעשה, היינו משום דרבא סובר דאי לאו ד'לבדו' איכא למילף בקל וחומר מנדרים ונדבות דמילה תדחה יום טוב, אבל רב אשי אינו סובר קל וחומר זה, **וכדמשמע בפרק אם לא הביא**[נא] **דלית ליה האי קל וחומר**[נב], ואם כן לדידיה לא בעינן קרא ד'לבדו' לענין מילה, אלא היינו טעמא דמילה אינה דוחה את היום טוב, משום דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה.

ועבודה דוחה את השבת. וקשה, דרבא לית ליה האי ק"ו בפ' ר' אליעזר דמילה (שם קלג:), **דקסבר דהא דצרעת דוחה עבודה לא משום חומרא דצרעת, אלא משום דגברא דלא חזי. ור"ח פי' ק"ו, ומה אוכל נפש שלא נכרתו עליו י"ג בריתות דוחה י"ט כו'. ויש להשיב, מה לאוכל נפש שכן מצוה עוברת, שלמחר לא יהיה מצוה עליה. ואומר ר"י, דאיכא למיעבד ק"ו מנדרים ונדבות דדחו י"ט אע"פ שלא נכרתו עליהן י"ג בריתות. וסבר רבא דקריבין בי"ט. וליכא למיפרך מה לנדרים ונדבות שכן צורך גבוה כדפריך בפ' ר' אליעזר דמילה** (שם דף קלא.) **מה לעומר ושתי הלחם כו', דלאו חובה נינהו, ואפילו חטאות ואשמות לא מיקרו צורך גבוה, כיון דאי לאו דחטא לא בעו לאיתויינהו. ונראה דרבא אית ליה הא דרב אשי די"ט עשה ולא תעשה, ולהכי איצטריך ק"ו, דאי לאו ק"ו לא הוה צריך למיסר. וכן משמע בפ"ק דביצה** (דף ח:) **דפריך גבי אפר כירה מוכן לודאי כו', סוף סוף י"ט עשה הוא ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה, אלא אמר רבא כו', משמע דרבא אית ליה די"ט עשה הוא. והשתא לבדו לא איצטריך לשריפת קדשים, אלא על מילה דאיכא ק"ו אמר רבא פרק (אם לא הביא)** (דף קלג.), **וגמרא מייתי לה הכא אשריפת קדשים דממילא ממעטי. ורב אשי לא קאי למיפלג ארבא, אלא מילתא דנפשיה קאמר ואקדשים קאי, ואפילו אמילה כדמשמע באם לא הביא דלית ליה קל וחומר:**

ציונים והערות

מד. שם בגמרא איכא ב' דעות, דיש אומרים דצרעת דוחה את העבודה משום דהיא חמורה מיניה, וכיון שכן אפשר למילף דמילה דוחה שבת בקל וחומר מצרעת, אולם רבא סובר שם דהטעם דצרעת דוחה את העבודה אינו משום חומרא דצרעת, אלא משום דאכתי גברא לא חזי. **מה. דף** י"ט ע"א. **מו. בגמרא** שם איכא פלוגתא בענין זה, דיש אומרים דדוקא עולת ראייה ושלמי חגיגה קריבין ביום טוב, אבל שאר קרבנות של נדרים ונדבות אינן קריבין ביום טוב, ויש אומרים דנדרים ונדבות קריבין ביום טוב. **מז. אבל** אי לא הוי סבירא ליה לרבא כרב אשי, אלא היה סובר דאיסור יום טוב אינו אלא לא תעשה, אם כן לא היה לו להביא את הקל וחומר, שהרי אף בלי הקל וחומר איצטריך קרא ד'לבדו' לאסור מילה בשבת, שהרי בלאו קרא הוה אמינא דמילה דוחה יום טוב כיון דיום טוב אינו אלא לא תעשה, ואתא עשה דמילה ודחי ללא תעשה דיום טוב. **מח. אבל** בספק, איכא למיחש שמא הוא אינו חייב בכיסוי הדם ואינו מקיים שום מצוה בכיסויו ונמצא שעבר על כתישה לחינם. **מט. גליון. נ. ואף** דרבא גופיה אינו צריך לכך, ומשום דסבירא ליה דיום טוב הוא איסור עשה ולא תעשה, מכל מקום נפקא מינה למאן דסבירא ליה דיום טוב אינו אלא מצות לא תעשה, דאפילו הכי שריפת קדשים אינה דוחה יום טוב משום דאיתמעטא מ'לבדו'. **נא. קלג.** והיינו פרק רבי אליעזר, וכמו שהגיה הגליון לעיל. ולכאורה גם כאן צריך להגיה כן. **נב. בברייתא** שם איתא דמילה שלא בזמנה אינה דוחה יום טוב. ומפרש שם רבא דהיינו משום דילפינן זאת מ'לבדו', ובלאו קרא ד'לבדו' הוה ילפינן מקל וחומר דמילה דוחה יום טוב. ורב אשי אמר, דהטעם דמילה אינה דוחה יום טוב זהו משום דיום טוב עשה ולא תעשה הוא, ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה. אלמא דרב אשי אינו סובר הקל וחומר, שהרי אילו היה סובר את הקל וחומר היה צריך קרא ד'לבדו' אף דהוה

גידין שסופן להקשות:

יבארו מהן גידין שסופן להקשות.

בגמרא פליגי רבי יוחנן וריש לקיש בגידין שעכשיו הן רכין אבל סופן להתקשות לאחר זמן, דרבי יוחנן אומר דנמנין עליהן בפסח, וריש לקיש אומר דאין נמנין עליהן בפסח. **ופי' בקונטרס** ד'גידין שסופן להקשות' היינו **גידי צואר**, שבתחילה הן רכים ואחר זמן הן מתקשין.

ומקשים התוספות ואין נראה לריב"א, דהא משמע דמיירי הכא בגידין דהשתא **הם רכים כבשר לגמרי**, ורק אחר זמן הן יתקשו, **ואפילו ריש לקיש לא פליג להו אלא** משום דבסוף הן מתקשין, ואילו גידי הצואר אף בתחילה הינן קשים, דהא בגמרא **לעיל קאמר**, דהיכי דמי הא דתנן במתניתין שהגידין של הפסח ישרפו בי"ז בניסן, אילימא בגידי בשר הלא הן ראויים לאכילה ולמה שורפין ולא אוכלין אותן[נג], אלא פשיטא דמיירי **בגידי צואר**, דכיון דהן קשים אין הדרך לאכלן וטעונין שריפה בי"ז בניסן, אם כן **משמע שגידי צואר הם רגילין להיות נותר, ואין ראוין ליאכל**, כמו שאין רגילות לאכול **עצמות**. ומשום קושיא זו חולקים התוספות על פירוש רש"י ואומרים, **אלא נראה**, ד'גידין שסופן להקשות' היינו הגידים של השדרה, דבתחילה הן רכין לגמרי ואחר זמן הן מתקשין. **וגידים הרכים דקתני בברייתא** דאית להו דין בשר לכולי עלמא, **אירי בגידי בשר דלכולי עלמא הוו כבשר.**

גידין שסופן להקשות. פי' בקו', גידי צואר. ואין נראה לריב"א, דהא משמע דהשתא הם רכים כבשר לגמרי, ואפי' ר"ל לא פסיל להו אלא משום בסוף, ולעיל קאמר אלא פשיטא בגידי צואר משמע שהם רגילין להיות נותר ואין ראוין ליאכל כמו עצמות. אלא נראה, דהיינו גידי שדרה, וגידים הרכים דקתני בברייתא אירי בגידי בשר דלכולי עלמא הוו כבשר:

הואיל ומתאכלי בשור הגדול בשלקא. והשתא לא אזיל רבי יוחנן בתר השתא, אלא בדבר הנאכל בשור הגדול בשלקא. וא"ת ור"ל מאי פריך ליה לר' יוחנן, אדרבה תיקשי לדידיה דמוכח בברייתא דבדבר הנאכל בשור הגדול בשלקא אזלינן בתר השתא. ויש לומר, דסבר ר"ל דראשי כנפים והסחוסין יש עליהם שם בשר יותר מבגידים, ופריך לרבי יוחנן מדלא נקט בברייתא גידים דהוי רבותא טפי. ור' יוחנן משני דאין רבותא כלל מה שאין בהן טעם בשר כל כך, דהא אם היו הרכים לעולם לא היה פוסלן, הילכך כיון דמתאכלי בשלקא נימנין עליהן כמו ראשי כנפים והסחוסים. ורשב"א מפרש טעמא דריש לקיש, דגידים לא דמו לראשי כנפים והסחוסים, דגידים סופן להקשות בגדי עצמו, אבל ראשי כנפים והסחוסים אין סופם להקשות בגדי לעולם אלא בשור הגדול דוקא, ולא שייך למיזל בהו בתר בסוף כיון דבגדי וטלה הם רכים לעולם:

הא הדר ביה ר' יוחנן. פירוש מהך דשמעתין, כדמוכח בפרק בהמה המקשה (חולין עז.). וקשה לר"י, לר"ל דאותביה לר' יוחנן מההיא שעורותיהן כבשרן, תיקשי לנפשיה, דקסבר גבי פסח בתר בסוף אזלינן, והתם אזיל בתר השתא. וי"ל שלפי שבעור ראש של עגל הרך יש לו טעם בשר הרבה מגידין. וריב"א אומר, דבירושלמי פריך דר"ל אר"ל, ומשני לגידין[נד], ולהכי פריך ריש לקיש לרבי יוחנן מהברייתא, דמדלא נקט בברייתא נמי גידים שסופן להקשות, אלמא דגידין לא חשיבי בשר, דהא אי איתא דאף גידין הוי בשר, הוי ליה לברייתא לאשמועינן זאת בפירוש, דהא גידין הוי רבותא טפי דחשיבי בשר, כיון דאין להן טעם בשר. ורבי יוחנן משני דמשום הכי לא כתבה הברייתא גם גידין, משום דאין רבותא כלל במה שאין בהן טעם בשר כל כך שבשביל כך יצטרך התנא לכותבן, דהא אם היו רכים לעולם ולא היו מתקשים לאחר זמן אזי לא היה פוסלן מאכילת פסח אף דאין להן טעם בשר, אלמא דטעם בשר אינו מעלה ואינו מוריד, ולא בעינן אלא שיהיה ראוי לאכילה, הילכך פשיטא דכיון דמתאכלי בשלקא נימנין עליהן בפסח כמו ראשי כנפים והסחוסים, ולהכי לא חשה הברייתא לנקוט גם גידין.

ואומרים התוספות, **ורשב"א[נה] מפרש טעמא** דריש לקיש דסבירא ליה דגידין גריעי מראשי כנפים וסחוסים, משום דגידים לא דמו לראשי כנפים והסחוסים, דגידים סופן להקשות בגדי עצמו, אבל ראשי כנפים והסחוסים אין סופם להקשות בגדי לעולם, ואינן קשים אלא בשור הגדול דוקא, ולא שייך למיזל בהו בראשי כנפים וסחוסים בתר בסוף, לומר דכיון דמתקשין הן לבסוף לית להו דין בשר, כיון דבגדי וטלה הם רכים לעולם ואינן מתקשין כלל. מה שאין כן בגידין שאף בגדי עצמן הן מתקשין. ולהכי פריך ריש לקיש לרבי יוחנן מהברייתא דאי איתא דגידין שסופן להקשות נמי חשיבי כבשר, הוי ליה לברייתא למינקט להו בפירוש, כיון דהוא רבותא טפי דאף שסופן להקשות אף בגדי הרך אפילו הכי הוי כבשר.

סיכום: ביארו ב' פירושים בטעמו של ריש לקיש הסובר דהיה להברייתא לנקוט בפירוש גם 'גידין'. א. משום דבגידין הוי רבותא טפי מראשי כנפים וסחוסים כיון דאין להן טעם בשר. ב. משום דבגידין סופן להקשות אף בגדי הרך, מה שאין כן בראשי כנפים וסחוסים אין סופן להקשות בגדי הרך לעולם.

הא הדר ביה רבי יוחנן:

יבארו אמאי לא תיקשי מדריש לקיש אדריש לקיש.

בגמרא פליגי רבי יוחנן וריש לקיש בגידין שעכשיו הן רכין אבל סופן להתקשות לאחר זמן, דרבי יוחנן אומר דהוי כבשר ונמנין עליהן בפסח, משום דאזיל בתר השתא, והשתא הם רכים וראוים לאכילה. וריש לקיש אומר דאין נמנין עליהן בפסח. משום דאזיל בתר לבסוף, ולבסוף סופן להקשות. ופריך בגמרא דדברי רבי יוחנן כאן סותרים לדבריו בחולין, שסובר שם שעור הראש של עגל הרך אינו מטמא כבשר, משום דאף דהשתא הוא רך אבל סופו להקשות, אלמא דלא אזיל בתר השתא. ומשני דרבי יוחנן חזר בו. **פירוש**, שחזר בו **מהך דשמעתין** - מדעתו בסוגיין, וסובר דלא אזלינן בתר השתא, **וכמו דמוכח בפרק בהמה המקשה**[נח] (חולין עז.).

מקשים התוספות **וקשה לר"י, דלריש לקיש דאותביה לרבי יוחנן קושיא זו מההיא שעורותיהן כבשרן, תיקשי לנפשיה מהתם, דהרי הוא עצמו קסבר גבי פסח דבתר בסוף אזלינן, ואילו התם גבי ראש עגל הרך אזיל בתר השתא**, וסובר דיש לו דין בשר.

ומיישבים ויש לומר, שאין להקשות מעור הראש על גידין, לפי שבעור ראש של עגל הרך יש לו טעם בשר הרבה יותר מגידין[נט].

ואומרים התוספות, **וריב"א אומר דאכן בירושלמי פריך דריש לקיש אדריש בשר יותר מבגידים**, משום דיש להן יותר טעם של בשר מאשר עשה ולא תעשה דאם לא כן היינו למדים מהקל וחומר דמילה דוחה. **נג. ואי** מיירי באופן שניתותרו, אם כן הינו 'נותר' דתנן במתניתין. **נד. דאם** לא כן יקשה אמאי לא נקטה הברייתא גידין שסופן להקשות דהוי רבותא טפי, דאף דסופן שאינן ראויין ליאכל אפילו על ידי שליקה אפילו הכי הוי כבשר. **נה. דאי** אינן יכולין להיאכל על ידי שליקה, לא הוה פליג רבי יוחנן וכמו שכתבו התוספות לעיל בסמוך. **נו. כך** משמע בתוספות בסמוך. **נז. הוא** אחד מבעלי התוספות, ואין זה רבינו שלמה בן אדרת מחבר ספר חידושי הרשב"א. **נח. שם** בגמרא פוסק רב פפא דגידין שסופן להקשות לא הוי כבשר, ופריך בגמרא מדרבי יוחנן בסוגיין דסבירא ליה דיש להן דין בשר, וקיימא לן רבי יוחנן וריש לקיש הלכה כרבי יוחנן, ומשני דהדר ביה רבי יוחנן. אלמא דמהך שמעתין הדר ביה. **נט. אבל** אליבא דרבי יוחנן פריך שפיר, דהא כל שכן הוא, דמה בעור ראש העגל דיש לו טעם בשר הרבה לא חשיב ליה רבי יוחנן כבשר, אם כן כל שכן בגידין דלא חשיבי בשר.

ציונים והערות

לקיש וכמו שהקשינו, ומשני, דלעולם סבר ריש לריש דאזלינן בתר השתא, וטעמא דריש לקיש גבי פסח דלא אזיל בתר השתא וסובר דאין לאכול גידין שסופן להקשות, זהו מקרא דכתיב 'ואכלו את הבשר' (שמות יג) דמשמע בשר ולא גידין[ס]. ובעור הראש של עגל הרך אזיל בתר דהשתא, והכא גבי פסח דלא אזיל בתר השתא הוי גזירת הכתוב.

סיכום: תמהו דיקשה דריש לקיש אדריש לקיש, דהא הכא גבי פסח הוא סובר דאזלינן בתר לבסוף, וגבי עור ראש העגל סובר דאזלינן בתר השתא. ותירצו, א. דשאני עור ראש העגל דיש לו טעם בשר. ב. דשאני הכא גבי פסח דאיכא גזירת הכתוב דכתיב 'בשר' ולא גידין.

היתה לו שעת הכושר ונפסל איכא בינייהו מאן דאמר כשר הא כשר הוא:

יבארו האיך משמע דכך סובר תנא קמא.

בברייתא פליגי תנא קמא ורבי מנלן דליכא איסור שבירת עצם בפסח פסול, דתנא קמא יליף לה מדכתיב 'ועצם לא תשברו בו', דמשמע בכשר ולא בפסול. ורבי יליף זאת מ'בבית אחד יאכל ועצם לא תשברו בו', דמשמע דליכא איסור ד'בבית אחד יאכל' אלא בדבר הראוי לאכילה. ומפרש רב יוסף, דאיכא בינייהו דבר שהיה לו שעת הכושר, כלומר שבתחילה היה כשר ואחר כך נפסל, דלתנא קמא איכא בינייהו היה איסור שבירת עצם, ולרבי לית ביה.

מבארים התוספות, דהא דאמרינן דתנא קמא סובר שדבר שהיה לו שעת הכושר אית ביה איסור דשבירת עצם, **לאו משום דדריש 'בו' בכשר ולא בפסול משמע ליה הכי**, כלומר, דאין זה משום דעצם לשון זה משמע דממעט דוקא מה שהוא פסול לגמרי, ולא מה שהיה בתחילה כשר ונפסל, דזה אינו, דהא רבי שמעון מפרש לעיל מילתיה דתנא קמא דקתני נמי 'בו בכשר ולא בפסול' כלומר, דלעילסא הביאה הגמרא ברייתא דתנא קמא שם אומר ממש אותו הלשון שאומר התנא קמא בברייתא דהכא 'בו בכשר ולא בפסול', ורבי שמעון שם מפרש את דברי תנא קמא וקאמר דלדעת תנא קמא אחד זה ואחד זה - בין שהיה לו שעת הכושר ובין לא היה לו שעת הכושר **אין בו משום שבירת עצם**, אלמא דמצד עצם הלשון של תנא קמא, אפשר לומר שפיר דאפילו בהיה לו שעת הכושר אין בו משום שבירת עצם, **אלא** היינו טעמא דרב יוסף שמפרש שדעת תנא קמא דדוקא בלא היה לו שעת הכושר אין בו איסור דשבירת עצם, משום **דרב יוסף לא מצי למישכח מידי דאיכא בינייהו**, אינו מוצא שום דבר אחר שנוכל לומר שבזה חולקים תנא קמא ורבי, **אלא** דבר זה בלבד, האם בהיתה לו **שעת הכושר ונפסל** יש בו משום שבירת עצם או לא. ולכן מניח רב יוסף שכך הוא דעת תנא קמא.

אבר שיצא מקצתו איכא בינייהו מאן דאמר כשר כשר:

יתמהו על תירוץ רב פפא.

בברייתא פליגי תנא קמא ורבי מנלן דליכא איסור שבירת עצם בפסח פסול, דתנא קמא יליף לה מדכתיב 'ועצם לא תשברו בו', דמשמע בכשר ולא בפסול. ורבי יליף זאת מ'בבית אחד יאכל ועצם לא תשברו בו', דמשמע דליכא איסור ד'בבית אחד יאכל' אלא בדבר הראוי לאכילה. ומפרש רב פפא דאיכא בינייהו היכא שאבר מקרבן פסח יצא מקצתו לחוץ ונפסל, דלמאן דיליף מ'בו' בכשר ולא בפסול, אסור לחתוך את האבר ולהפריד בין החלק שיצא לחלק שנשאר בפנים, שהרי החלק הפנימי כשר הוא ונמצא שהוא שובר עצם בכשרסב. אבל למאן דיליף מ'בבית אחד יאכל' שרי לחתוך, שהרי במקום השבירה לאו בר אכילה הוא, שהרי החלק שיצא פסול הוא.

מקשים התוספות **ותימה, אמאי חשיב ליה לאבר זה 'כשר' טפי מ'בר אכילה', הא מה שאינו ראוי לאכילה לאו כשר הוא**, ומה הסברא לומר דהוא נחשב כשר אבל לאו בר אכילה. ונשארו התוספות בתימה.

הכי גרסינן, היתה לו שעת הכושר ונפסל אין בו משום שבירת העצם:

ילבנו הגירסא בברייתא.

בברייתא פליגי תנא קמא ורבי מנלן דליכא איסור שבירת עצם בפסח פסול, תנא קמא יליף לה מדכתיב 'ועצם לא תשברו בו', דמשמע בכשר ולא בפסול. ורבי יליף זאת מ'בבית אחד יאכל ועצם לא תשברו בו', דמשמע דליכא איסור שבירת עצם בפסח פסול, ורבי מנלן דליכא איסור ד'בבית אחד יאכל' אלא בדבר הראוי לאכילה. ומפרש רב יוסף, דאיכא בינייהו דבר שהיה לו שעת הכושר, כלומר שבתחילה היה כשר ואחר כך נפסל, דלתנא קמא איכא בינייהו היה איסור שבירת עצם, ולרבי לית ביה.

מבארים התוספות, דהא דאמרינן דתנא קמא סובר שדבר שהיה לו שעת הכושר אית ביה איסור דשבירת עצם, **לאו משום דדריש 'בו' בכשר ולא בפסול משמע ליה הכי**, כלומר, דאין זה משום דעצם לשון זה משמע דממעט דוקא מה שהוא פסול לגמרי, ולא מה שהיה בתחילה כשר ונפסל, דזה אינו, דהא רבי שמעון מפרש לעיל מילתיה דתנא קמא דקתני נמי 'בו בכשר ולא בפסול' כלומר, דלעילסא הביאה הגמרא ברייתא דתנא קמא שם אומר ממש אותו הלשון שאומר התנא קמא בברייתא דהכא 'בו בכשר ולא בפסול', ורבי שמעון שם מפרש את דברי תנא קמא וקאמר דלדעת תנא קמא אחד זה ואחד זה - בין שהיה לו שעת הכושר ובין לא היה לו שעת הכושר **אין בו משום שבירת עצם**, אלמא דמצד עצם הלשון של תנא קמא, אפשר לומר שפיר דאפילו בהיה לו שעת הכושר אין בו משום שבירת עצם, **אלא** היינו טעמא דרב יוסף שמפרש שדעת תנא קמא דדוקא בלא היה לו שעת הכושר אין בו איסור דשבירת עצם, משום **דרב יוסף לא מצי למישכח מידי דאיכא בינייהו**, אינו מוצא שום דבר אחר שנוכל לומר שבזה חולקים תנא קמא ורבי, **אלא** דבר זה בלבד, האם בהיתה לו **שעת הכושר ונפסל** יש בו משום שבירת עצם או לא. ולכן מניח רב יוסף שכך הוא דעת תנא קמא.

אבר שיצא מקצתו איכא בינייהו מאן דאמר כשר כשר:

יתמהו על תירוץ רב פפא.

בברייתא פליגי תנא קמא ורבי מנלן דליכא איסור שבירת עצם בפסח פסול, דתנא קמא יליף לה מדכתיב 'ועצם לא תשברו בו', דמשמע בכשר ולא בפסול. ורבי יליף זאת מ'בבית אחד יאכל ועצם לא תשברו בו', דמשמע דליכא איסור ד'בבית אחד יאכל' אלא בדבר הראוי לאכילה. ומפרש רב פפא דאיכא בינייהו היכא שאבר מקרבן פסח יצא מקצתו לחוץ ונפסל, דלמאן דיליף מ'בו' בכשר ולא בפסול, אסור לחתוך את האבר ולהפריד בין החלק שיצא לחלק שנשאר בפנים, שהרי החלק הפנימי כשר הוא ונמצא שהוא שובר עצם בכשרסב. אבל למאן דיליף מ'בבית אחד יאכל' שרי לחתוך, שהרי במקום השבירה לאו בר אכילה הוא, שהרי החלק שיצא פסול הוא.

מקשים התוספות **ותימה, אמאי חשיב ליה לאבר זה 'כשר' טפי מ'בר אכילה', הא מה שאינו ראוי לאכילה לאו כשר הוא**, ומה הסברא לומר דהוא נחשב כשר אבל לאו בר אכילה. ונשארו התוספות בתימה.

טעמא דר"ל מקרא ואכלו את הבשר (שמות יג) ולא גידין, ובעור הראש של עגל הרך אזיל בתר דהשתא, והכא הוי גזירת הכתוב:

[פד:] **היתה לו שעת הכושר ונפסל איכא בינייהו מאן דאמר כשר הא כשר הוא. לא משום דדריש בו בכשר ולא בפסול משמע ליה הכי, דהא ר' שמעון מפרש לעיל מילתיה דת"ק דקתני נמי בו בכשר ולא בפסול וקאמר אחד זה ואחד זה אין בו משום שבירת עצם, אלא דרב יוסף לא מצי למישכח מידי דאיכא בינייהו אלא היתה לו שעת הכושר ונפסל:**

אבר שיצא מקצתו איכא בינייהו מאן דאמר כשר כשר. תימה אמאי חשיב ליה כשר טפי מבר אכילה, הא מה שאינו ראוי לאכילה לאו כשר הוא:

ה"ג היתה לו שעת הכושר ונפסל אין בו משום שבירת העצם. ול"ג יש בו, דאי גר' תיקשי לרב יוסף, ולא משכחינן כארבעה מינייהו. ואית דגרס לעיל במילתיה דרב יוסף למ"ד כשר לאו כשר הוא למ"ד יאכל בר אכילה היא, ולפי זה מיתוקמא גירסת הספרים דגר' יש בו. ואין נראה, דבכולה שמעתין טפי נפיק מאכילה מדנפיק מתורת כשרות, כי ההיא דאבר שיצא מקצתו דכשר קרי ליה ולא בר אכילה הוא:

איתמר אבר שאין עליו כזית בשר במקום זה כו'. נראה לר"י ולריב"א דאליבא דרבי

אוצר החכמה 19/06/2018

תניא אלא כתלת מינייהו.

אולם אית מאן דגרס **לעיל במילתיה דרב יוסף** איפכא, **דלמאן דאמר** דבעינן **כשר** ולא פסול דהיינו תנא קמא, לדידיה בהיה לו שעת הכושר ונפסל ליכא משום שבירת עצם, דהרי עכשיו **לאו כשר הוא**, אבל **למאן דאמר** דילפינן זאת מ'**יאכל**' דהיינו רבי, לדידיה איכא משום שבירת עצם בהיה לו שעת הכושר ונפסל, דהא מעיקרא הוה **בר אכילה היא. ולפי זה מיתוקמא גירסת הספרים דגר'** בברייתא דרבי אומר שבהיה לו שעת הכושר ונפסל **'יש בו'** משום שבירת עצם, דהרי לגירסא זו כך אמר רב יוסף בדעת רבי.

אולם אין נראה גירסא זו דגרסי בדברי רב יוסף דלתנא קמא דבעינן 'כשר' אין בו משום שבירת עצם ולרבי יש בו, דהא **בכולה שמעתין** כאן **טפי נפיק מאכילה מדנפיק מתורת כשרות**, כלומר, דלרבי דבעי 'בר אכילה' ממעטינן יותר דברים מאשר לתנא קמא דבעי 'כשר', **כי ההיא, וכמו** מה שאמרנו **דאבר שיצא מקצתו**, דלתנא קמא יש בו משום שבירת עצם, משום ד'**כשר**' **קרי ליה**, ולרבי דבעי 'בר אכילה' אין בו משום שבירת עצם **דלאו בר אכילה הוא. וכיון** שכן על כרחך דהגירסא הנכונה בדברי רבי יוסף היא דלתנא קמא יש בו משום שבירת עצם ולרבי אין בו משום שבירת עצם, ואם כן על כרחך צריך לגרוס בברייתא דדעת רבי דבהיה לו שעת הכושר 'אין בו' משום שבירת עצם, דאם לא כן יקשה דהברייתא לא אתיא כדברי רב יוסף שאמר דלדעת רבי אין בו משום שבירת עצם בהיה לו שעת הכושר ונפסל.

סיכום: הביאו דהגירסא הנכונה בברייתא היא 'אין לו'. ובדברי רב יוסף הגירסא הנכונה היא דלת"ק יש בו משום שבירת עצם ולרבי אין בו משום שבירת עצם.

איתמר אבר שאין עליו כזית בשר במקום זה כו':

יבארו דפלוגתיה היא אליבא דרבי.

בגמרא פליגי רבי יוחנן וריש לקיש באבר שיש עליו כזית בשר בצדו האחד, האם יש איסור שבירת עצם בצידו האחר שאין שם כזית בשר, דרבי יוחנן סובר דיש בו משום שבירת עצם, וריש לקיש סובר שאין בו משום שבירת עצם.

ציונים והערות

ס. ומכל מקום גידין שאין סופן להקשות הוי כבשר ממש, אבל גידין שסופן להקשות כיון שסופן להקשות תו לא דמי לבשר ואיתמעטי מקרא. **סא. דף** פ"ג ע"א. **סב. אלא** מקלף את הבשר עד שמגיע לפרק ושם הוא מפרקו.

אומרים התוספות ונראה לר"י ולריב"א, דאליבא דרבי קמיפלגי רבי יוחנן וריש לקיש, דקתני בברייתא סתמא בדעת רבי דאם יש בו באבר שיעור אכילה, כלומר כזית בשר, יש בו משום שבירת העצם, ונחלקו רבי יוחנן וריש לקיש האם זהו דוקא כששובר בצד של הבשר, או אף כששובר בצד השני, ובפלוגתא דרבינא ורב אשי המובא לעיל בגמרא קמיפלגי רבי יוחנן וריש לקיש, דרבי יוחנן סובר כדעת רבינא הסובר דדוקא בעצם שאין עליה כזית בשר כלל התיר רבי, אבל אם יש עליה כזית בשר, אוסר רבי לשבור אפילו בצד שאין בו כזית בשר, וריש לקיש סובר כדעת רב אשי שמפרש דרבי מתיר אפילו באבר שיש עליה כזית בשר דאפילו הכי שרי רבי כשהוא שובר בצד האחר, אבל אליבא דרבנן דפליגי בברייתא על רבי, אליבא דידהו לא פליגי רבי יוחנן וריש לקיש ולכולי עלמא יש בו משום שבירת עצם היכא דיש בו בשר בצד אחד.

והוקשה להתוספות, והא דמסיק בגמרא דקשה על ריש לקיש מברייתא דקתני 'ועצם לא תשברו בו', אחד עצם שיש עליו כזית בשר ואחד עצם שאין עליו כזית בשר, והיכי דמי, אילימא דאין עליו כזית בשר כלל אמאי יש בו משום שבירת עצם, אלא על כרחך מיירי שיש עליו כזית בשר בצד אחד והוא שובר בצד אחר וקתני דיש בו משום שבירת עצם, והקשו על ר"ל כן אף על גב דמצי לאוקומ' כרבנן דסבירא להו דאף באין בו בשר כלל יש בו משום שבירת עצם, ואמאי לא מוקמינן לברייתא כוותיהו. ומיישבים, דהואיל ורבי יוחנן וריש לקיש אליבא דרבי קמיפלגי, ומסתמא סבירא להו כרבי דאם לא כן לא הוו פליגי אליביה, משום הכי מוקמי למתני' - לברייתא כוותיהו, ולא בעי לאוקמה אליבא דרבנן דלית הלכתא כוותיהו.

אחד עצם שיש בו מוח ואחד עצם שאין בו מוח:

יבארו היכן מקדים את הדבר הפשוט והיכן מקדים את הדבר המחודש.

הגמרא הביאה מהברייתא ששנינו על מה שנאמר בפסח 'ועצם לא תשברו בו', שבין עצם שיש בו מוח ובין עצם שאין בו מוח אסור לשברו, ואומרים התוס' דהכא מזכיר את הדבר שאינו פשוט קודם, דהיינו עצם שיש בו מוח, ואחר כך מוסיף שכן הוא הדין גם בעצם שאין בו מוח, שבעצם שיש בו מוח מסתבר טפי שיהיה מותר לשברו כדי לאכול את המוח שבפנים, וכן בפרק החולץ (יבמות מח.), כל הנשים לא ינשאו עד ג' חדשים מהזמן שנתגרשו מבעליהן, אחד בתולות, דהיינו שנתגרשה אחר אירוסין קודם הנישואין, ואחד בעולות, דהיינו שנתגרשה אחר הנישואין, אחד גרושות ואחד אלמנות כו', כלומר דאין חילוק בין גרושה לאלמנה, דהתם תנא נמי ברישא בתולות שאינו פשוט שצריכות להמתין ג' חדשים[סג]. והיכא דאיכא פלוגתא או קאי אקרא, דרך התנא להזכיר את הדבר הפשוט קודם[סד], כההיא דראש השנה (כט:), דתנן אמר רבי אלעזר לא התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו תוקעין בראש השנה שחל בשבת אלא ביבנה[סה], אמרו לו חכמים, אחד יבנה כו' ואחד כל מקום שיש בו בית דין, דבכל מקום שיש בו בית דין תיקן שיהיו תוקעים בראש השנה שחל בשבת, כלומר, דכמו שפשוט לך שתוקעים ביבנה כך תוקעים בכל מקום שיש בית דין[סו]. וכן בבבא קמא (נ:), אחד בור אחד שיח ומערה, דקאי התם אקרא דכתיב ביה בור[סז], ורוצה לומר שכמו שחייב על הבור כמפורש בפסוק, כך חייב גם על שיח ומערה. וכן בסוטה (מג.) גבי הבונה בית חדש שאינו יוצא למלחמה[סח], דקתני, אחד הבונה בית חדש ואחד הלוקח בית כו', ורוצה לומר שכמו שהבונה בית חוזר כמפורש בפסוק, כך הלוקח בית חוזר. וכן בפרק קמא דסוכה (כ.), גבי אחת גדולה ואחת קטנה כו'[סט].

כשהוא אומר ועצם לא ישברו בו בפסח שני כו':

יקשו שהרי אינו מקיים את העשה בשעה שעוקר את הלאו, ועוד יקשו שכאן אפשר לקיים שניהם.

אוצר החכמה

מבואר בגמרא דהוה אמינא דהא דכתיב 'ועצם לא תשברו בו' מיירי בעצם שאין בו מוח, אבל בעצם שיש בו מוח שובר ואוכל, שיבא עשה של 'ואכלו את הבשר בלילה הזה' וידחה לא תעשה של שבירת עצם, ומדכתיב בפסח שני 'ועצם לא ישברו בו', אף שכבר נאמר 'ככל חקת הפסח יעשו אתו', בא הכתוב להשמיענו שאף עצם שיש בו מוח אסור לשבור, ומביאים התוס' דבפרק דם חטאת בזבחים (נ:) יליף מהכא דאין עשה דוחה לא תעשה בקדשים, מדכתב רחמנא גבי פסח 'ועצם לא תשברו בו' להשמיענו שאסור לשבור גם עצם שיש בה מוח אף שיש בה עשה של אכילת הפסח, ויש ללמוד מכאן לכל הקדשים שאין עשה דוחה לא תעשה, ומקשים התוס' וקשה, דהיכי יליף מינה דאין עשה דוחה לא תעשה בקדשים, וכן קשה אמאי נמי צריך קרא הכא לאשמועינן שאין עשה דוחה לא תעשה, הא בעידנא דמיעקר לאו לא מקיים עשה, כלומר בזמן שעוקר את הלאו ושובר את העצם עדיין אינו מקיים העשה של אכילת הפסח, ואף אם עשה דוחה לא תעשה זהו דווקא אם מקיים את העשה באותה שעה שעוקר את הלאו, ואם כן קשה שגם בלא הפסוק לא היה העשה דוחה את הלאו, וגם אין ללמוד מכאן לכל הקדשים כיון שכאן אין לומר עשה דוחה לא תעשה, ונשארו התוס' בקשיא.

קמיפלגי, דקתני בברייתא סתמא יש בו שיעור אכילה יש בו משום שבירת העצם, ובפלוגתא דרבינא ורב אשי קמיפלגי, אבל לרבנן לכ"ע יש בו משום שבירת עצם. והא דמסיק אילימא דאין עליו כזית בשר כלל אמאי יש בו משום שבירת עצם, אע"ג דמצי לאוקומ' כרבנן, הואיל ואליבא דרבי קמיפלגי וסבירא להו כרבי מוקמי למתני' כוותיה:

[פה.] **אחד עצם שיש בו מוח ואחד עצם שאין בו מוח. הכא מזכיר שאינו פשוט קודם, וכן בפ' החולץ (יבמות מח.), כל הנשים לא ינשאו עד ג' חדשים, אחד בתולות ואחד אלמנות כו', תנא נמי ברישא בתולות, שאינו פשוט, והיכא דאיכא פלוגתא או קאי אקרא דרך להזכיר פשוט קודם, כההיא דראש השנה (דף כט:), דתנן, אמר רבי אלעזר, לא התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו תוקעין אלא ביבנה, אמרו לו א' יבנה כו', כלומר כמו שפשוט לך שתוקעים ביבנה כך כל מקום שיש ב"ד. וכן בבבא קמא (דף נ:) אחד בור אחד שיח ומערה, דקאי אקרא דכתיב בור. וכן בסוטה (דף מג.), אחד הבונה ואחד הלוקח כו'. וכן בפ"ק דסוכה (דף כ.) גבי א' גדולה וא' קטנה כו':**

כשהוא אומר ועצם לא ישברו בו בפסח שני כו'. בפ' דם חטאת בזבחים (דף נ:) יליף מהכא דאין עשה דוחה ל"ת בקדשים, מדכתב רחמנא גבי פסח ועצם לא תשברו בו. וקשה, היכי יליף מינה, ואמאי נמי צריך קרא הכא, הא בעידנא דמיעקר לאו לא מקיים עשה. ועוד קשה לרשב"א,

ציונים והערות

סג. דעיקר הטעם שצריך להמתין ג' חדשים הוא כדי שאם יהיה ולד יהיה ניכר אם הוא של הבעל הראשון או של הבעל השני, ובבתולה שנתגרשה מן האירוסין לא שייך טעם זה, ומה שצריכה להמתין ג' חדשים הוא משום דלא פלוג חכמים וגזרו כן בכל הנשים, ואם כן מה שהבתולה צריכה להמתין ג' חדשים הוא חידוש יותר ממה שהבעולות צריכות להמתין ג' חדשים. **סד. קצת** קשה, שהרי ריש לקיש פירש לעיל אחד עצם שיש עליו כזית בשר מבחוץ ואחד עצם שאין עליו כזית בשר מבחוץ ויש עליו כזית בשר מבפנים במקום שבירה, והזכיר את הפשוט קודם אף שאין שם מחלוקת ולא קאי אקרא. מהרש"א. ותירץ המעיל שמואל, דהתם שייך לומר דקאי אקרא, דכתיב 'בבית אחד יאכל ועצם לא תשברו בו', ועל זה פירש שדין זה הוא בין אם יש עליו בשר שיש בו שיעור אכילה מבחוץ ובין אם יש בו שיעור אכילה מבפנים. והעוד יוסף חי תירץ, שדוקא מה שכתבו התוס' דהיכא דקאי אפלוגתא או אקרא הוא מוכרח, אבל מה שכתבו שבשאר המקומות מזכיר את הדבר שאינו פשוט קודם, אין כוונתם שכן מוכרח בכל מקום, אלא שאז אפשר לעשות כן ואין להקפיד להקדים את הפשוט קודם. **סה. חכמים** גזרו שלא לתקוע בראש השנה שחל בשבת משום שמא יעביר את השופר ארבע אמות ברשות הרבים כדי להתלמד, ובמקדש לא גזרו כמבואר בסוגיא שם, ואחר החורבן התקין רבי יוחנן בן זכאי שיתקעו אף שלא במקום המקדש, ונחלקו תנאים האם תיקן שיתקעו בכל מקום שיש שם בית דין או רק ביבנה. **סו. כוונת** התוס' שלכך הזכיר שם את הפשוט תחילה כדי לומר כמו שאתה מודה בדבר הפשוט כך תודה גם באחר. **סז. שנאמר** (דברים טו ג) 'וכי יפתח איש בור'. **סח. שנאמר** (דברים כ ה) 'ודיברו השוטרים אל העם לאמר מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו ילך וישוב לביתו פן ימות במלחמה ואיש אחר יחנכנו'. **סט. שם** במשנה (יט:) נחלקו תנא קמא ורבי אליעזר לענין סיכוך במחצלת העשויה מקנים, לתנא קמא מחצלת קטנה כשרה, ובגדולה אם עשאה לשכיבה אין מסככין בה, ואם עשאה לסיכוך מסככין בה, ובקטנה אם עשאה לשכיבה אין מסככין בה ואם עשאה לסיכוך מסככין בה. ובגמרא אמר רבא שסתם מחצלת גדולה לכולי עלמא עומדת לסיכוך וכשרה לסכך בה, ונחלקו בסתם מחצלת קטנה, לתנא קמא סתם קטנה לשכיבה ופסולה, ולרבי אליעזר סתם קטנה לסיכוך וכשרה. והקשה אביי, דאם כן שרבי אליעזר בא להשוות דין מחצלת קטנה לדין מחצלת גדולה, מדוע אמר רבי אליעזר במשנה 'אחת קטנה ואחת גדולה', היה לו לומר 'אחת גדולה ואחת קטנה', כלומר דכמו שפשוט לכם בגדולה שכשרה כך יש לומר בקטנה [ראה רש"י שם (כ.) ד"ה אי הכי], והיינו כמו שביארו התוס' שבמקום שיש מחלוקת הדרך לשנות את הדבר הפשוט תחילה, ולכך הקשה אביי שהיה לו לשנות קודם דין מחצלת גדולה שהוא פשוט ואחר כך להוסיף שכן הדין גם במחצלת קטנה שהוא החידוש. **ע. בפסקי** התוס' (זבחים דין פט) תירץ, שאם אי אפשר לקיים את העשה בענין אחר אין צריך שתהיה עקירת הלאו בשעת קיום העשה. וכתב עליו במשנה למלך (קרבן פסח פ"י ה"ח) שדבר זה הוא חידוש גדול. ובגליון מהרש"א שם הוכיח כדברי פסקי תוס' מהגמרא (גיטין מ:), שמבואר שם לגבי הטלת ציצית של צמר בסדין של פשתן שנחשב שעוקר את הלאו בשעה שמקיים את העשה, אף שבכלאים האיסור הוא בלבישה וקיום המצוה היא רק אחר העיטוף. וכן האריך לבאר בטורי אבן (מגילה ג: ד"ה ליפסק), וראה שם בהערה יב מהג"ר בונים איגר שלזה נתכוונו התוס' כאן, שהתוס' הקשו להלן עוד קושיה שכאן אפשר לקיים שניהם על ידי גומרתא וכתבו תירוץ אחד, ואינו מיישב אלא את הקושיה השניה אבל הקושיה הראשונה אינה מיושבת, ולפי מה שביאר הפסקי תוס' אתי שפיר, שמה שהקשו התוס' שאינו מקיים את העשה בשעה שעוקר את הלאו היינו משום שסברו שיכול לקיים את הלאו על ידי גומרתא, ואם כן קשה דכיון שאפשר לקיימו על ידי גומרתא, אם כן אף שבשבירת

19/06/2018 אוהח

עוד מקשים התוס׳ ועוד קשה לרשב״א, דהכא אפשר לקיים שניהם על ידי גומרתא, כלומר שיכול להביא גחלת בוערת ולהניחה על העצם עד שתינקב, ויוציא את המוח דרך הנקב, דהשורף בעצמות אין בו משום שבירת עצם, כמבואר בברייתא שהובאה לעיל (פד:), וקיימא לן דהיכא דיכול לקיים שניהם לא אתי עשה ודחי לא תעשה, והכא נמי יכול לקיים את העשה של אכילת הפסח בלא לעקור את הלאו של שבירת עצם, ואם כן פשוט שאסור לשבור את העצם כדי לאכול את המוח, ולמה הוצרך הכתוב להשמיענו כאן שאין עשה דוחה לא תעשה, וכן איך למדו מכאן לכל הקדשים שאין עשה דוחה לא תעשה, והרי כאן ודאי דאין העשה דוחה לא תעשה כיון שאפשר לקיים שניהם. ותירץ רבינו חיים לרשב״א, דלרבא שפירש לעיל בגומרתא דאסור לעשות כן משום הפסד קדשים, דעל ידי שמניח את הגחלת על העצם יש לחשוש שמא תאכל האש מהמוח[א], אתי שפיר דלא מקרי שיכול לקיים שניהם[ב].

דהכא אפשר לקיים שניהם על ידי גומרתא, דהשורף בעצמות אין בו משום שבירת עצם, וקיימא לן דהיכא דיכול לקיים שניהם לא אתי עשה ודחי ל״ת. ותירץ רבינו חיים לרשב״א, דלרבא שפירש לעיל בגומרתא דאסור משום הפסד קדשי׳ אתי שפיר:

משום חשדי כהונה. ואי״ת כמו כן לא יחושו לעשות בטומא׳. י״ל דאף לרשעים חמירא להו טומאה, כדאמרינן ביומא (דף כג.) ללמדך שחמורה עליהן טהרת כלים יותר משפיכות דמים: כלומר שיש כהנים שטומאה חמורה עליהם יותר משפיכות דמים, וכל שכן שחמורה עליהם יותר מאיסור פיגול, ולכך גזרו טומאה על הפיגול.

משום חשדי כהונה:

יבארו שאף לרשעים טומאה חמורה מאיסורים.

מבואר בגמרא שיש מאן דאמר הסובר שהטעם שגזרו טומאה על פיגול, הוא משום כהנים החשודים לפגל קרבן כדי להפסיד את בעליו, וכיון שגזרו טומאה ויהיה צריך לטרוח ולהטביל את ידיו קודם שיגע בקדשים ימנע מלפגל את הקרבן, ומקשים התוס׳ **וא״ת**, והא כיון שהם חשודים לפגל את הקרבן כמו כן **לא** יחושו **מלעשות** קרבן **בטומאה** ולא יטרחו לטבול ידיהם, ומה תקנה היא זו. ומיישבים **וי״ל, דאף לרשעים חמירא להו טומאה** יותר מאיסור, **כדאמרינן ביומא** (כג.), **ללמדך שחמורה עליהן טהרת כלים יותר משפיכות דמים**, כלומר שיש כהנים שטומאה חמורה עליהם יותר משפיכות דמים, וכל שכן שחמורה עליהם יותר מאיסור פיגול, ולכך גזרו טומאה על הפיגול.

טומאת בית הסתרים היא:

יבארו דאתי שפיר לר׳ יוסי שהלכה כמותו.

בגמרא רצו להביא ראיה שלא גזרו טומאה על יוצא, מכך ששנינו שאם יצא אבר אחד של קרבן פסח מחוץ לירושלים וצריך לחתכו בלא לשבור את העצם, חותך את הבשר שיצא עד שמגיע לעצם, וקולף מהעצם את הבשר שלא יצא, עד שמגיע לפרק שמתחברים שם שתי עצמות, וחותך את הפרק ומוציא את כל העצם עם הבשר שיצא, ואם גזרו טומאה על היוצא לא יועיל מה שיחתוך אותו, שהרי טימא במגעו את הבשר המחובר לו, ודחו, דמה שאותו אבר נוגע בבהמה הוי טומאת בית הסתרים, וטומאת בית הסתרים אינה מטמאה, מקשים התוס׳ **וא״ת, התינח לר׳ יוסי** דסבירא ליה דטומאת בית הסתרים אינה מטמאה, **אלא לר׳ מאיר דפליג עליה, ומייתי לה בפרק בהמה המקשה** (חולין עב:) **דאית ליה** דטומאת בית הסתרים **מטמא מאי איכא למימר.** ומיישבים **וי״ל, דקיימא לן כר׳ יוסי לגבי ר׳ מאיר**, ולפי דעתו אכן אין להוכיח ממשנה זו שגזרו טומאה על היוצא.

ולרבינא דאמר חיבורי אוכלין כמאן דמפרתי כו׳:

יבארו דאין לומר שנטמא מחמת שנוגע בשאר הבשר בשעה שחותכו.

בגמרא רצו לומר שלרבינא הסובר שחיבור אוכלים אינו נחשב חיבור, ואין הנגיעה ביניהם נחשבת בית הסתרים, לדידיה יש להוכיח מהמשנה שלא גזרו טומאה על היוצא, מכך שאין האבר שיצא מטמא את שאר הקרבן, מקשים התוס׳ **וא״ת**, והא **בלא רבינא** נמי יש להוכיח כן, **כיון דסלקא דעתין** השתא דמיירי **דאיכא שיעור לטמויי במה שיצא לחוץ**, כלומר שיש בו כזית או כביצה שהוא שיעור הראוי לטמא אוכלים אחרים, א״כ הוה **מצי לאקשויי** מהא **דמסקינן בפרק בהמה המקשה** (סה) אליבא דרבי יוסי דסבירא ליה שטומאת בית הסתרים אינה מטמאה, **דמודה ר׳ יוסי בשלש על שלש** אצבעות **הבאות מבגד גדול** שהיה טמא מדרס, **דבשעת פרישתו מאביו מקבל טומאה** מאביו, שבשעה שחותכו אי אפשר לצמצם שלא יגע מעט בבגד הגדול, ואז אינו טומאת בית הסתרים, ומקבל טומאה מהבגד הגדול, והכי נמי הכא, כשחותך הבשר אי אפשר שלא נגע באבר שיצא, ואם גזרו טומאה על היוצא יטמא כל הבשר, ומכך ששנינו שחותך את היוצא מוכח שלא גזרו טומאה על היוצא. ומיישבים **וי״ל, דאיכא לאוקומה בניתזות בכל כחן**, כלומר שמושך את החתיכה בכוח עד שנתלשת, דבכהאי גוונא לא נגע בשעה שפירש ואינו מקבל טומאה מהחתיכה הטמאה[ג], וכן משני בפרק אמרו לו (כריתות טו:) **גבי אבר המדולדל באדם, טהור**[ד], ולכך אין היוצא מטמא את שאר הבהמה בשעה שחותכו.

דבני חבורה זריזין הן כי קמיבעיא לן יוצא דקדשים. ואי״ת דבפ׳ המוצא תפילין (עירובין קג.) משמע איפכא, דקאמר כהנים זריזין הן אמרינן, בני חבורה זריזין הן לא אמרינן. ותירץ ר״י דלא דמי, ומשליך במעט מעט:

ודוחים התוס׳, **מיהו הכא כיון שאינו חותך** את **העצם אלא חותך** את הבשר **שסביבות העצם, אינו יכול להתיז בכל כחו**, שבאופן זה אי אפשר להתיז בכל כחו. ולכך מיישבים התוס׳ באופן אחר, **ובירושלמי מוקי בחותך ומשליך במעט מעט**, כלומר שמחתך בסכין מעט ומשליך, וחוזר ומחתך עוד מעט ומשליך, עד שמחתך את כולו, שבאופן זה אין הבשר שנחתך נוגע, שרק אם חותך הרבה נוגע מה שכבר נחתך והוא מחוץ לסכין בשאר הבשר, אבל כשחותך מעט מעט ומשליך, הסכין מפסיק בין הבשר שחותך לשאר הבשר ולא שייך שיגע, ולכך אין הבהמה נטמאת אף אם גזרו טומאה על היוצא.

דבני חבורה זריזין הן כי קמיבעיא לן יוצא דקדשים:

יבארו לאיזה ענין אמרו שבני חבורה זריזין.

מבואר בגמרא שעל היוצא בפסח ודאי לא גזרו טומאה כדי שיזהרו מלהוציאו, כיון שבני חבורה זריזים הם ונזהרים שלא להוציאו, אבל לגבי יוצא בקדשים יש להסתפק האם גזרו טומאה כדי שלא יבואו הכהנים להוציאו, ומשמע הכא שבני חבורה זריזים יותר מהכהנים, מקשים התוס׳ **וא״ת, דבפרק המוצא תפילין** (עירובין קג.) גבי פסח שחל בשבת דמותר להוריד את הפסח לתנור בערב שבת קודם שתחשך אף שאין שהות כדי שיצלה מבעוד יום, ואף על פי שמדרבנן אסור להכניס בשר לתנור כדי שיצלה בשבת שמא יחתה גחלים, מכל מקום בפסח התירו, ומהתם **משמע איפכא, דקאמר** התם דלכך לא תירץ אביי שבני חבורה זריזין הם ולכך לא גזרו שמא יחתו, משום דסבירא ליה **דכהנים זריזין הן אמרינן**, אבל **בני חבורה זריזין הן לא אמרינן**, ולא כמו שמשמע כאן שבני חבורה זריזים יותר מהכהנים.

ציונים והערות

העצם אתא עשה ודוחה לא תעשה, מכל מקום הרי אינו מקיים את העשה בשעה שעוקר את הלאו, אבל לפי מה שכתבו התוס׳ בתירוצם שאי אפשר לקיים על ידי גומרתא אתי שפיר, שאף שאינו מקיים את העשה מיד בשעה שעוקר את הלאו מכל מקום דוחה העשה את הלאו, כיון שאי אפשר לקיים את העשה בענין אחר, ולכך הוצרך הכתוב להשמיענו כאן שאין לשבור את העצם ולפינן מהכא לכל הקדשים שאין עשה דוחה לא תעשה. וראה עוד חק נתן על התוס׳ בזבחים שם. **עא. ואף** שאם לא יניח את הגחלת על העצם יפסל כל המוח משום נותר, מכל מקום מוטב שיפסל מאליו מלהפסיד חלקו בידים. רש״י (לעיל פד: ד״ה וכפה). **עב. וכתב** בהגהות הב״ח שצריך לומר שאינה סוברת לגמרי כרבא, שלרבא אינו אלא חשש שמא ישרף המוח ויהיה הפסד קדשים, והסוגיא כאן סוברת שודאי ישרף מעט מהמוח. וראה מהרש״א שכתב שיש לומר שגם לאביי שאסור להניח גחלת משום שמא תשבר העצם אתי שפיר דאי אפשר לקיים שניהם, אבל ביאר שיש לומר שלכך כתבו התוס׳ דאתי שפיר לרבא ולא כתבו דאתי שפיר נמי לאביי, משום שלאביי אינו ודאי שתשבר העצם על ידי הגחלת, ולכך מקרי שיכול לקיים שניהם על ידי הגחלת. ולכאורה דבריו צ״ב שהרי גם לרבא שם הוא ספק אם יהיה הפסד קדשים, דרבא אמר 'דילמא אכיל נורא ממוח דידיה', וכאן צריך לומר שהסוגיא אינה סוברת לגמרי כרבא וכמו שכתב בהגהות הב״ח. אמנם ראה תוס׳ בזבחים (נז: ד״ה ופסד) שכתבו דלרבא אי אפשר שלא ישרף מעט מהמוח, וכן סובר המהרש״א כאן. וראה עוד רע״א. **עג. רש״י** (כריתות טו: ד״ה בניתזין). **עד. דאבר** הנתלש מן האדם לגמרי, מטמא כמת, אבל אם הוא מדולדל, דהיינו שדבוק קצת טהור, ואמרינן התם דכשפירש האבר לא נטמא האדם, ומוקי לה בניתזין בעל כרחו, דהיינו שמשך את האבר בכוח ולא נגע באדם שפירש ממנו בשעה שפירש.

ומיישבים, ותירץ ר"י דלא דמי, דגבי בני חבורה שייך למיגזר טפי שמא יחתה מלגבי כהנים, דהא מילתא לא שייכא לפסח כלל, דהחשש שמא יחתה אינו איסור השייך לענין קרבן פסח, אבל במידי דשייך לפסח, כגון יוצא, בהא זריזין בני החבורה יותר מכהנים, ולכך לגבי יוצא בפסח לא הוצרכו לגזור טומאה[עה].

הוצאה כתיב ביה כשבת:

יבארו היכן נאמר איסור הוצאה בשבת.

בגמרא אמר רבי אמי, המוציא בשר פסח מחבורה לחבורה אינו חייב עד שיניח את הבשר במקום החבורה האחרת, משום שלגבי פסח נאמר לשון 'הוצאה' כמו שנאמר לענין שבת, וכמו שהמוציא מרשות לרשות בשבת אינו חייב עד שיעשה עקירה ברשות אחת והנחה ברשות אחרת, כך לענין הוצאת בשר הפסח אינו חייב עד שיעשה עקירה ממקום חבורתו ויניח במקום חבורה אחרת, ומבארים התוס', פירוש לפי שנאמר אצל שבת 'אל יצא איש ממקומו', והיינו אל יוציא, כלומר דאף שמשמעות הפסוק היא שאסור לאדם לצאת חוץ למקומו, דהיינו איסור תחומין, מכל מקום מפסוק זה דרשו (עירובין יז:) שאסור להוציא דבר מרשות לרשות, כאילו נאמר 'אל יוציא', דאין לומר שכוונת הפסוק לאיסור תחומין, דהא תחומים מדרבנן נינהו, ואפילו למאן דאמר תחומין דאורייתא, היינו מדשני קרא וכתב 'אל יצא' ולא כתב 'אל יוציא', ומחמת שינוי זה למדנו שגם על האדם יש איסור יציאה דהיינו איסור תחומין, אבל אף לדידיה דהאי מאן דאמר נמי עיקר קרא בהוצאה מרשות לרשות מיירי, כדמשמע בסוף פרק קמא דעירובין (יז:), דתני רבי חייא, לוקין על איסור תחומין דבר תורה, פירוש, שלמד כן מדכתיב 'אל יצא', דמשמע שיש איסור על האדם לצאת מחוץ לתחום, ופריך, והא לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין הוא, ולאו הניתן לאזהרת מיתת בית דין אין לוקין עליו[עו], משמע דלאיסור הוצאה נמי אתא האי קרא, דאם לא כן לא הוי לאו הניתן לאזהרת מיתת בית דין.

דגבי בני חבור' שייך למיגזר טפי שמא יחתה מלגבי כהנים, דהא מילתא לא שייכא לפסח כלל, אבל במידי דשייך לפסח, כגון יוצא, זריזין בני החבורה יותר מכהנים:

[פה:] **הוצאה כתיב ביה כשבת. פי' אל יצא איש ממקומו, והיינו אל יוציא, דהא תחומים דרבנן, ואפילו למ"ד תחומין דאורייתא היינו מדשני מיירי, כדמשמע סוף פ"ק דעירובין (דף יז:), דתני רבי חייא, לוקין על תחומין דבר תורה, פי' מאל יצא, ופריך לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד הוא, משמע דלהוצאה נמי אתא. וא"ת דבריש הזורק (שבת ע:) דריש הוצאה מויכלא העם מהביא. ואומר ר"י דאיצטריך חד להוצאה דעני וחד להוצאה דבעל הבית, ומשום דהוצאה מלאכה גרועה היא איצטריך למיכתב בתרוייהו. ולהכי חשיב להו נמי בריש מסכת שבת (דף ג.) בתרתי, לפי שכתובות בשני מקראות, ומסיק אבות מאי ניהו יציאות, יציאות תרתי הוין: בנגררין. אומר ר"י דלאו דוקא נגררין אלא שיהיו תוך ג' לקרקע, דאפי' לרבנן דר"ע דלית להו קלוטה כמו שהונחה דמיא בזורק, במעביר תוך ג' מודו, דהכי אמרינן בהמוציא יין (שם דף פ.), אמר רבא, הוציא חצי גרוגרת והניחה, חייב, ופריך והא אמר רבא תוך אחרת דרך עליה, חייב, ופריך והא אמר רבא תוך שלשה לרבנן צריך הנחה על גבי משהו, ומשני, לא קשיא, כאן בזורק כאן במעביר, ולאו דוקא נקט התם דרך עליה, דהוא הדין שלא דרך עליה תוך ג', אלא חשיב להו נמי בריש מסכת שבת (ג.) בתרתי, דחשיב גם הוצאה דעני וגם הוצאה דבעל הבית, לפי שכתובות בשני מקראות, ומסיק (שם ע"ב), אבות מאי ניהו, כלומר אלו אופנים שהוזכרו במשנה דהם אבות מלאכה, יציאות, כלומר האופנים של הוצאת חפץ מרשות היחיד לרשות הרבים, ויציאות תרתי הוין, ויש שתי אופנים של הוצאת חפץ לרשות הרבים, הרי ששתי ההוצאות חשובים אב מלאכה וכמו שנתבאר.**

בנגררין:

יבארו דהוא הדין אם העבירן בג' טפחים הסמוכים לקרקע, ויבארו דצריך לומר שכל הפר יצא מחוץ לחומת העזרה ורק הנושאים את אחורי המוט עדיין לא יצאו.

מבואר בגמרא דהא דקתני לגבי הנושאים את הפרים הנשרפים מחוץ לעזרה שהם נטמאים, שבשעה שהראשונים האוחזים בראש המוטות שהפר מונח עליהם יצאו מחוץ לחומת העזרה והאחרונים האוחזים בחלק האחורי לא יצאו, הראשונים מטמאין בגדים אחרונים אין מטמאין בגדים, ומשמע שנטמאים אף שעדיין לא הניחו את הפר על הקרקע, ומיירי בנגררין, כלומר שכשהוציאו את הפרים הנשרפים מחוץ לעזרה גררו אותם על גבי הקרקע, **ואומר** ר"י **דלאו דוקא נגררין** על גבי הקרקע, **אלא שיהיו בתוך** ג' טפחים **לקרקע**, דאז הם נחשבים כמונחים ומטמאים את המוציא אותם, **דאפילו לרבנן** דפליגי ארבי עקיבא לענין שבת, **דלית להו** קלוטה **כמו שהונחה דמיא** בזורק, מכל מקום **במעביר** חפץ בתוך ג' טפחים הסמוכים לקרקע מודו שנחשב כמונח על גבי הקרקע, **דהכי אמרינן בהמוציא יין** (שם פ.) **אמר רבא, הוציא חצי גרוגרת והניחה, וחזר והוציא חצי אחרת והעבירה דרך עליה**, כלומר מעל הראשונה **חייב**, ומפרש בגמרא שם דמיירי שהעביר את החצי גרוגרת השניה בתוך שלשה טפחים הסמוכים לחצי גרוגרת הראשונה המונחת על הקרקע, ואז גם היא נחשבת כמונחת על הקרקע, **ופריך, והא אמר רבא** שחפץ הנמצא **בתוך שלשה** טפחים הסמוכים לקרקע, **לרבנן** הסוברים (שם ע.) שחפץ העובר באויר אינו נחשב כאילו מונח בקרקע[פ], צריך הנחה על גבי משהו, כלומר שינוח על מקום כל שהוא כדי שיחשב כמונח[פא], וסותר לדבריו כאן שאם העביר חצי גרוגרת בתוך שלשה טפחים חייב אף שלא הניחה. **ומשני לא קשיא, כאן** שאמר רבא שצריך שינוח על גבי משהו, איירי **בזורק** החפץ מרשות לרשות, **וכאן** שאמר רבא שאם העביר חצי גרוגרת בתוך שלשה טפחים נחשב שהניחה, איירי **במעביר** הגרוגרת בידו מרשות לרשות, וכיון שהחפץ מונח בידו והיא בתוך שלשה טפחים לקרקע, נחשב שעשה הנחה על מקום כל שהוא, הרי שאף אם לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה מכל מקום במעביר את החפץ בתוך ג' טפחים הסמוכים לקרקע נחשב כמונח על גבי הקרקע. **ולאו דוקא נקט התם** דמיירי שהעביר את החצי גרוגרת השניה **דרך עליה**, כלומר מעל החצי הראשון, **דהוא הדין** אם העביר **שלא דרך עליה בתוך** ג' לקרקע **דחייב**, כמו

ציונים והערות

עה. וראה מהרש"א וצל"ח. **עו. דלא** ענש רחמנא מיתה אלא אם כן הזהיר, הלכך במקום שיש חיוב מיתה עיקר הלאו בא להזהיר שיתחייב מיתה ולא לחייב מלקות. **עז. שנאמר** בפסוק אחר שאמרו למשה שהנדבה שהביאו ישראל מספקת למלאכת המשכן (שמות לו ו) 'ויצו משה ויעבירו קול במחנה לאמר איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש ויכלא העם מהביא', היכן היה משה יושב, במחנה לויה שהיא רשות הרבים, שכל ישראל היו מצויים אצל משה רבינו לדון ולשאול, ואמר משה לישראל לא תוציאו ותביאו מאהליכם, שהם רשות היחיד, למחנה לויה שהוא רשות הרבים, ואמר להם כן משום איסור הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים. ולמדו שם שציוה להם כן בשבת משום איסור הוצאה, ולא שעמד בחול ואמר להם כן משום שהביאו די נדבה כדי להשלים את המלאכה, דילפינן ש'העברה' שהוזכרה בפסוק זה מדברת בשבת בגזירה שוה מ'העברה' הכתובה לגבי יום הכיפורים, דכתיב הכא 'ויעבירו קול במחנה', וכתיב לגבי יום הכיפורים של שנת היובל (ויקרא כה ט) 'והעברת שופר תרועה', וכשם ששם לגבי יום הכיפורים מדובר ביום שאסור לעשות בו מלאכה, אף כאן מדובר ביום שאסור לעשות בו מלאכה, דהיינו ביום השבת, וציוה להם משה שלא יביאו עוד משום איסור הוצאה, שאם אמר להם כן משום שנשלמה המלאכה לא היה הכתוב צריך להשמיענו בגזירה שוה שאמר להם כן בשבת. **עח. כתב** הרמב"ם (פירוש המשניות שבת פ"ו מ"ו), שכל הוצאה היא גם הכנסה ביחס למקום שהוצא ממנו אותו הדבר, אבל מנהג המשנה לקרוא להעברת חפץ מרשות היחיד לרשות הרבים הוצאה. ומבאר עוד דהא דנקט עני ובעל הבית ולא אמר איש אחד עומד ברשות הרבים ואיש אחד עומד ברשות היחיד הוא כדי לקצר, שלא יהא צריך להאריך ולפרש האיש העומד ברשות הרבים או האיש העומד ברשות היחיד, ולכך נקט בקיצור 'עני' דהיינו אותו שעומד בחוץ ו'בעל הבית' היינו אותו שעומד בפנים, והנה נעשית מלה אחת מורה על ענין שהיו מורים עליו ארבע מלים. **עט. וכמבואר** בתוס' בשבת (ג. ד"ה פסקו), שלא מצינו בשום מלאכה שיהיה חילוק בין אם עושה אותה במקום זה או שעושה אותה במקום אחר, ודווקא בהוצאה יש חילוק אם מוציא מרשות היחיד אחת לרשות היחיד אחרת או שמוציא לרשות הרבים. **פ. בגמרא** שם (פ.) נחלקו רבי עקיבא וחכמים האם זורק חפץ מרשות היחיד לרשות היחיד ורשות הרבים באמצע חייב, וביארה הגמרא (שם פ.) שמדובר באופן שהחפץ עבר ברשות הרבים למטה מעשרה טפחים, ונחלקו האם אומרים 'קלוטה כמו שהונחה', לרבי עקיבא אומרים שחפץ העובר באויר נחשב כאילו מונח בקרקע, וממילא נחשב כאילו הונח החפץ ברשות הרבים וחייב, ולחכמים אין אומרים שנחשב כמונח, והרי הוא כמעביר חפץ מרשות היחיד אחת לרשות היחיד אחרת ופטור. **פא. אך** אין צורך שיהיה בו ארבעה טפחים על ארבעה טפחים,

נקט דרך עליה דהשתא לא צריך שיהא תוך ג' רק שיהא תוך ג' דגרוגרת מיחייב. ואם תאמר אכתי היאך ראשונים מטמאים בגדים, הא בשבת לא הויא הוצאה כענין זה הואיל ואגד הפר ביד האחרונים שבפנים, כדמוכח בהמצניע (סח קף נא:). וי"ל דהכא מירי שכל הפר חוץ לחומת העזרה, ואפילו למאן דאמר התם אגד כלי שמיה אגד, הנ"מ כלי שיש לו תוך, דאינו חייב אם הוציא מקצתו, שע"י מה שבפנים יכול להביאו מבפנים, אבל ע"י משיכת המוט לא היו יכולים להביאו אצלו:

וכן לתפלה. פי' בקונטרס לענין צירוף. ואין נראה,

דבאלו נאמרין (סוטה קף לח:) משמע סוגיא דגמרא דהלכה כר' יהושע בן לוי דאמר אפי' מחיצה של ברזל אינה מפסקת, ובפרק כל גגות (עירובין נג:) משמע סתמא דגמרא דמחיצה מפסקת לצירוף, דקאמר ט' בקטנה ואחד בגדולה אין מצטרפין. ולענין שופר וכו'לה נמי לא מצית לפרש, דתנן בהדיא בפ' ראוהו ב"ד (ר"ה קף כו: וסס), היה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת, ושמע קול שופר או מגילה, אם כוון לבו יצא. ונראה לר"י דהכא מירי לענין לענות יחיד קדושה ויהא שמיה רבא מברך, דאין מחיצה מפסקת לריב"ל, ולרב יהודה מפסקת, כיון דהוי דבר שצריך עשרה, וכי היכי דלא מצטרף מצטרף להשלים מנין עשרה, כך לא נפיק ידי חובה של תפילה בציבור, אבל שופר לא בעי עשרה, ולכך אף העומד מבחוץ יצא.

לא נתקדשה שער ניקנור:

יבארו מדוע לא חילקו בין שער ניקנור לשאר שערי העזרה.

מבואר בגמרא דהא דקתני 'מן האגף ולפנים כלפנים', דמשמע שהאגף עצמו נחשב כלחוץ, מירי בשערי ירושלים, והא דקתני 'מן האגף ולפנים כלפנים' דמשמע שהאגף עצמו נחשב כלפנים מירי בשערי העזרה, שאת שערי ירושלים לא קידשו בקדושת ירושלים ואת שערי העזרה קידשו בקדושת העזרה, ועוד מבואר בגמרא שאת שער ניקנור[פו] לא קידשו, מקשים התוס' **וא"ת, אם כן** ששער ניקנור לא נתקדש, **בשערי עזרה גופה** הוה מצי **ליפלוג** ולומר, **דכאן** דמשמע שהאגף עצמו נחשב כלחוץ מירי **בשער ניקנור, וכאן** דמשמע שהאגף עצמו נחשב כלפנים מירי **בשאר השערים** של העזרה, ולמה הוצרך לחלק בין שערי העזרה לשערי ירושלים. ומיישבים **וי"ל, דמתניתין בקרבן פסח קאי, שאינו נפסל אלא חוץ לחומת ירושלים,** ולכך לא מסתבר לומר דמירי רק בשערי העזרה ולא מירי כלל בשערי ירושלים.

החלונות ועובי החומה כלפנים:

יבארו אם קידשו את העיר מבפנים או מבחוץ.

מבואר במשנה שהחלונות שבחומת ירושלים, ועובי ראש החומה דינם כירושלים, והיינו משום שכשקידשו את ירושלים קידשו גם את החלונות ועובי החומה, ומסתפקים התוס' בעיקר הקידוש האיך נעשה, דהכא אמרינן שהחלונות ועובי החומה קדושים בקדושת העיר, משמע שהיו מקדשים את העיר מבחוץ[פז], ולכך היה מקום החומה קדוש, שאם היו מקדשים מבפנים האיך נתקדש מקום החומה[פח], **ובפרק ב' דשבועות** (טו:) **פליגי כיצד היו מהלכים שתי התודות שהיו מקדשין בהם** את העיר, **חד אמר** שהיו מהלכים **זו כנגד** זו, כלומר זו בצד זו, **וחד אמר** שהיו מהלכים **זו אחר** זו, **ומשמע התם** דמבפנים היו **מהלכין**, כלומר שהיו מהלכים עם התודה לפנים מן המקום שהיו רוצים לקדש, ומשמע כן מדפריך התם, **בשלמא למאן דאמר** שהיו התודות מהלכות **זו אחר** זו, **אמטו להכי פנימית נאכלת**, כלומר לכך שנינו שהחלה החיצונה נשרפת והפנימית נאכלת, שהחיצונה נפסלה ביוצא כשהוציאוה למקום שאינו מקודש, אבל הפנימית נאכלת לפי **שכבר** קדשה **הראשונה** אותו מקום, **אלא למאן דאמר כו'** שהיו מהלכות זו בצד זו, הרי שתיהן מקדשות יחד, ואם אחת פסולה גם האחרת פסולה. **ואי מבחוץ היו מהלכין** עם החלות תודה, **היכי קאמר** דלמאן דאמר שהיו מהלכות זו אחר זו קדשה **הראשונה** אותו מקום שהוא חוץ לחומה, הרי לא נתכוונו לקדש את המקום שהיו מהלכים בו אלא את המקום שלפנים ממנו, אלא על כרחך שהיו מהלכים מבפנים, ולא כמו שמשמע כאן שהיו מהלכים מבחוץ.

שנתבאר שהמעביר בתוך ג' טפחים לקרקע נחשב כאילו הניחו על גבי הקרקע, והחצי השני מצטרף לחצי הראשון כיון שהוציאם בהעלם אחד, **אלא נקט דרך עליה משום דהשתא לא צריך שיהא החצי השני בתוך ג' טפחים לקרקע רק שאם יהא בתוך ג' טפחים דחצי הגרוגרת הראשונה מיחייב[פב].**

מקשים התוס' **ואם תאמר**, והא **אכתי** תקשה **היאך הראשונים** שיצאו עם הפרים הנשרפים מטמאים בגדים, **הא בשבת לא הויא הוצאה כענין זה, הואיל ואגד הפר ביד האחרונים שבפנים**, כלומר דכיון שהאחרונים אוחזים את החצי האחר של הפר בתוך העזרה לא נחשב שהוציאו את הפר מחוץ לעזרה כמו שלענין שבת לא נחשב הוצאה בכהאי גוונא, שחצי מהחפץ עדיין נמצא בפנים כדמוכח **בהמצניע** (סח קף נא:)[פג]. ומיישבים **וי"ל, דהכא מירי שכל הפר** כבר יצא מחוץ **לחומת העזרה**, ורק הנושאים את אחורי המוט עדיין לא יצאו מחוץ לחומת העזרה. **ואפילו למאן דאמר התם דאגד כלי שמיה אגד**, כלומר דאף שמה שבתוך הכלי יצא לרשות אחרת, אם מקצת הכלי לא יצא לחוץ נחשב שלא יצאו לחוץ כיון שהכלי אוגדם לפנים, **הני מילי כלי שיש לו תוך, דאינו חייב אם הוציא מקצתו, שעל ידי מה שבפנים יכול להביאו מבפנים**, כלומר יכול הוא למשוך הכל, **אבל על ידי משיכת המוט לא היו יכולים האחרונים להביאו (אצלו) [אצלן][פד]**, ולכך נחשב שיצא הפר לחוץ ומטמא את הראשונים הנושאים אותו.

וכן לתפלה:

יבארו לענין מה אמר כן.

במשנה שנינו מה הם גבולות ירושלים לענין אכילת קדשים קלים, שמן האגף ולפנים, כלומר ממקום הגפת הדלת ולפנים, נחשב כתוך העיר, ומן האגף ולחוץ נחשב כחוץ לירושלים, ובגמרא אמר רב יהודה אמר רב וכן לתפילה, ואמרו עוד שהלכה זו שאמר רב חולקת על דברי רבי יהושע בן לוי שאמר שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים, **ופירש בקונטרס** דמירי **לענין צירוף** למנין עשרה, דלרב העומדים במקום הגפת הדלת ולפנים מצטרפים, והעומדים מחוץ לפתח אינם מצטרפים, ולרבי יהושע בן לוי אף העומדים מן האגף ולחוץ מצטרפים.

ומקשים התוס' לפירושו, **ואין נראה, דבאלו נאמרין** (סוטה לח:) **משמע סוגיא דגמרא דהלכה כר' יהושע בן לוי, דאמר אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת** בין ישראל לאביהם שבשמים[פה]. **ובפרק כל גגות** (עירובין נג:) **משמע סתמא דגמרא דמחיצה מפסקת לענין צירוף** למנין עשרה, **דקאמר** בני אדם **בחצר הקטנה ואחד עומד בחצר הגדולה אין מצטרפין** למנין עשרה, שהחצר הגדולה אינה בטילה לחצר הקטנה, משמע שהמחיצה מפסקת לענין צירוף מנין עשרה, ואי מירי הכא לענין צירוף למנין עשרה כמו שפירש רש"י, נמצא שההלכות סותרות זה את זה, דבסוטה משמע שהלכה כרבי יהושע בן לוי שמחיצה אינה מפסקת, ובעירובין משמע שההלכה היא שמחיצה מפסקת. ומוסיפים התוס', וגבי צירוף למנין עשרה **לענין שופר ומגילה נמי לא מצית לפרש דהא תנן בהדיא בפרק ראוהו ב"ד** (ר"ה כו: וסס), **היה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או מגילה, אם כוון לבו יצא**, משמע שהמחיצה אינה מפסקת.

ציונים והערות

כיון שהוא בתוך שלשה טפחים הסמוכים לקרקע. רש"י (סח ד"ה לרבנן). **פב. כוונת** התוס' להשמיענו שאף ששאר דברים החוצצים בין הקרקע לדבר שמעביר עליהם, מפסיקים ונחשב שלא הונח על גבי הקרקע, כאן ששניהם מענין איסור הוצאה, מצטרפים לשיעור גרוגרת. חתם סופר (שבת פ. ד"ה והעניקה). **פג. דקתני** התם, קופה שהיא מלאה פירות ונתנה על אסקופה החיצונה, אף על פי שרוב פירות בחוץ פטור, עד שיוציא את כל הקופה. ובגמרא ביאר חזקיה שמדובר בקופה של קישואים ודלועים שהם ארוכים ואין פרי שלם שיצא לחוץ. **פד. הגהות** וציונים. **פה. שם** הביאו ראיה מדבריו לענין ברכת כהנים שהעומד מאחורי המחיצה חלה עליו ברכת הכהנים. **פו. שהיה** השער המזרחי של העזרה. **פז. כדי** לקדש את העיר היו הבית דין מהלכים והיו שני כהנים נושאים חלות תודה בידיהם ומקיפים את המקום שרוצים לקדש אותו. **פח. נופף** על פי התוס' שאנץ, עיי"ש.

חוץ לחומה. והא דקאמר התם למאן דאמר זו כנגד זו, פנימית הך דמקרבה לחומה, אע"ג דמבפנים היו מהלכים קרי לה פנימית, שהיא לצד חוץ ירושלים, מפני שהיתה בין ב"ד ובין החומה. אי נמי דמקרבה לחומת עזרות קאמר, והא דקתני הכא שנתקדשה עובי החומה, הקידוש היה תלוי בדעת ב"ד, וקדשה שפיר עובי החומה וחלונות. אי נמי למאן דמסקינן בגמרא עובי החומה בבר שורא אתי שפיר, דלשם ודאי יכולים לילך ולקדש:

[פו.] לא נצרכה אלא לאותן שתי אמות. לא בעי למימר דאותן שתי אמות היו מונחות בגגו של היכל, דהא שער מזרחי שעליו שושן הבירה צורה אחת משערי העזרה היה, אלא ה"ק, כמו שאותו שער מזרחי היה מקודש להניח שם כלי קודש, כמו כן גגו של היכל דקאמר היינו להצניע שם כלי קודש, ולא שיהיו כלי קודש צריכין מקום מקודש, כדמוכח בכמה דוכתי, אלא הך קדושה אית להו להניחם שם:

[פו:] ומר סבר יש אם למקרא. וא"ת והא שמעינן ליה לרבי שמעון בפ"ק דקדושין (דף יח:) דאית ליה גם יש אם למקרא וגם למסורת, דדריש להא דכתיב 'בבגדו בה' בבוגדו בה, היינו למידרש אלא חד דריש מקרא, וכן בפ"ק דסנהדרין (דף ז.). והא דאמר לעיל (דף פה.) המוציא בשר פסח מחבורה לחבורה הרי הוא בלא תעשה, אתי אפילו למאן דאמר פסח נאכל בשתי חבורות, דאחר שנחלק ולקחו כל חבורה חלקה אסור להוציא חלק חבורה זו לחבורה אחרת:

הכלה הופכת פניה. איצטריך לאשמעינן דלא חשבינן כשתי מקומות אע"פ שאכלה מקצת סעודה בלא הפיכת פניה. אי נמי קמ"ל דחייבת להפוך פניה, כדאמר בגמרא כלה תנן:

אין מסרבין לגדול. אמאי דיתיב אפוריא לא שייך ואין להקשות מהא דקאמרינן התם בגמרא דלמאן דאמר זו כנגד זו היו מהלכים, החלה פנימית ששנינו שנאכלת היינו הך דמקרבה לחומה, דמשמע שהיו מהלכים מבחוץ, ולכך קרי לחלה הקרובה לחומה 'פנימית' לפי שהיא החלה הסמוכה לעיר, דיש לומר דאף על גב דמבפנים היו מהלכים, מכל מקום קרי לה פנימית לאותה חלה הסמוכה לחומה אף שהיא לצד חוץ ירושלים, מפני שהיתה בין החלה (ב"ד) [השניה^פט] ובין החומה, וכיון שהיתה באמצע קרויה פנימית. אי נמי יש לומר ד'פנימית' היינו אותה חלה שהיא לצד העיר ולא החלה הסמוכה לחומה, והא דקאמר שהפנימית קרובה לחומה, דמקרבה לחומת העזרות קאמר, דהיינו שהיא קרובה לחומה של העזרה שהיא בתוך ירושלים.

והא דקתני הכא שנתקדשה עובי החומה

דמשמע שהיו מהלכים בחוץ, יש לומר דלעולם היו מהלכים מבפנים, ומכל מקום נתקדש מקום עובי החומה לפי שהקידוש היה תלוי בדעת בית דין, ונתקדש אף מקום שלא הלכו שם, וקדשה שפיר עובי החומה וחלונות^צ. אי נמי יש לומר, דלמאן דמסקינן בגמרא (לקמן פו.) דעובי החומה שנתקדש מיירי בבר שורא, כלומר בחומה נמוכה השוה לבה ריצפת העזרה, אתי שפיר, דלשם ודאי יכולים לילך עם החלות ולקדש^צא.

לא נצרכה אלא לאותן שתי אמות:

יבארו שאותן שתי אמות לא היו מונחות בגג ההיכל.

מבואר בגמרא שגגו של ההיכל היה קודש לענין אותן שתי אמות^צב, וכמו ששנינו (כלים פי"ז מ"ט) ששתי אמות היו מונחות בחדר שהיה בנוי על שער מזרחי של העזרה שהיה מצוייר עליו שושן הבירה^צג, ומבארים התוס' דהא דאמרינן הכא שגגו של היכל היה קודש לענין שתי אמות, לא בעי למימר דאותן שתי אמות היו מונחות בגגו של היכל, דהא שער מזרחי שעליו היה מצוייר [צורת] שושן הבירה (צורה) אחת משערי העזרה היה, ושם היו מונחות אותן שתי אמות כמו ששנינו במשנה בכלים, אלא הכי קאמר, כמו שאותו שער מזרחי היה מקודש לענין להניח שם כלי קודש, כמו כן גגו של היכל קודש דקאמר, היינו להצניע שם כלי קודש.

ומוסיפים התוס', ולא שיהיו כלי קודש צריכין מקום מקודש, שהרי יכול להניחם במקום של חול כדמוכח בכמה דוכתי, אלא הך קדושה אית להו לעניין להניחם שם, כלומר אף שיכולים להניחם במקום של חול נהגו להניחם במקום מקודש, והגגות היו מקודשים לענין שיניחו עליהם כלי שרת^צד.

ומר סבר יש אם למקרא:

יבארו שבמקום שאינם סותרים סובר שיש לדרוש גם את המסורת.

מבואר בגמרא שרבי שמעון סובר יש אם למקרא^צה, מקשים התוס' וא"ת, והא שמעינן ליה לרבי שמעון בפרק קמא דקדושין (יח:) דאית ליה גם יש אם למקרא וגם למסורת, דדריש להא דכתיב 'בבגדו בה' בבוגדו בה, היינו שמהמקרא 'בבגדו' מלשון 'בֶּגד' דרש שכיון שפירש האדון טליתו עליה לשם יעוד שוב אין האב רשאי למכרה, ומהמסורת 'בבָגדו' מלשון 'בגִידה' דרש דאין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר אישות ולא (לאישות) [לשפחות^צז] אחר שפחות, שכיון שבגד בה האב ומכרה לשפחות שוב אינו רשאי למכרה, ואילו מהכא משמע דדרש אם למקרא בלבד.

ומיישבים וי"ל, דהתם לא סתרי אהדדי המקרא והמסורת ויכול לדרוש שניהם, ובכהאי גוונא סובר רבי שמעון שיש לדרוש את שניהם^צז, אבל הכא דליכא למידרש אלא חד, דהיינו או מקרא או מסורת, כיון שהם סותרים זה את זה^צח, דריש רבי שמעון מקרא. וכן סבר רבי שמעון בפרק קמא דסנהדרין (ד.) שיש לדרוש את המקרא כיון שהמקרא והמסורת סותרים זה את זה^צט.

ומוסיפים התוס', והא דאמרינן לעיל (פה.) המוציא בשר פסח מחבורה לחבורה הרי הוא עובר בלא תעשה, אתי אפילו למאן דאמר דפסח נאכל בשתי חבורות, דמכל מקום אחר שנחלק הפסח לשתי החבורות ולקחו כל חבורה חלקה אסור להוציא חלק חבורה זו לחבורה אחרת, ואם הוציא עובר בלא תעשה^ק.

הכלה הופכת פניה^קא:

יבארו מדוע חזר ושנה דין זה אחר שכבר השמיענו כן בשאר בני אדם.

שנינו במשנה שהכלה שמתביישת לאכול בפני כולם, רשאית להפוך את פניה ולאכול את הפסח, לפי שהפסח נאכל בשתי חבורות, והוקשה להתוס', שהרי כבר שנינו ברישא ששתי חבורות רשאים להפוך פניהם אלו מאלו ולאכול את הפסח, ואין לאסור משום שמא יבואו לאכול במקום אחר כיון שבאמת מותר לאכול את הפסח בשתי מקומות, ולמה הוצרכה המשנה לחזור ולהשמיענו דין זה לגבי כלה. ומיישבים, דאיצטריך לאשמעינן דלא חשבינן כשתי מקומות אף על פי שאכלה מקצת סעודה בלא הפיכת פניה, דבכהאי גוונא באדם אחר שהתחיל לאכול בחבורה אחת אינו רשאי להפוך פניו שמא יבוא לאכול בשני מקומות, ואחר שהתחיל לאכול בחבורה זו אסור לו לאכול במקום אחר, אבל בכלה התירו לה להפוך פניה. אי נמי יש לומר שלכך שנה דין זה לגבי כלה, דקא משמע לן דהכלה חייבת להפוך פניה משום צניעות, כדאמרינן בגמרא ששאלו את רב הונא על שלא הפך פניו בשעה ששתה, והשיב להם שדווקא לגבי כלה תנן שהופכת את פניה, משמע שנתכוון להשיב להם שהכלה חייבת להפוך פניה משום צניעות ולא שאר בני אדם.

אין מסרבין לגדול:

יבארו מדוע לא השיב כן גם לענין ישיבתו על המטה.

בגמרא מובא שכשנזדמן רב הונא לביתו של רב נחמן בר יצחק אמרו לו בני הבית שישב על המטה, וישב ונתנו לו כוס יין ושתה, וכששאלו אותו למה ישב על המטה ולא ישב על הספסל או על הקרקע כדרך הקטנים, השיב להם שעשה כן משום ששנינו בברייתא 'כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה',

ציונים והערות

פט. הגהות וציונים. **צ. ובתוס'** שאנ"ץ הוסיף, שאם לא נאמר שהיה הקידוש תלוי בדעת בית דין אם כן גם הקרקע הסמוכה לחומה ממש לא תהא מקודשת, שהרי אי אפשר לצמצם שיהיו כל שעה הולכים ונושאים את החלות ממש סמוך לחומות. **צא. בתוס'** שאנץ כתב, שהעלו את התודה על החומה וגם הבית דין עלו שם, ואח"כ הוסיף וכתב כמו שכתבו התוס' שלמאי דמסיק לקמן שמדובר בבר שורא אתי שפיר, דשם ודאי היו יכולים להלך. **צב. שתי** מקלות של מידה באורך אמה שהיו משמשות לבנין. **צג. ועשו** צורה זו כדי שיזכרו מהיכן באו ויתנו הודאה למלכות שהוציאם משם. או כדי שתהא אימת מלכות פרס עליהם ולא ימרדו בהם, כמבואר במנחות (נח.) וברש"י שם. **צד. בגמרא** בשבועות (יז:) ובתוס' שם (ד"ה וטמא) מבואר, שהגגים של ההיכל וקודש הקדשים לא נתקדשו, ולכן אין אוכלים שם קדשי קדשים ואין שוחטים שם קדשים קלים וטמא שנכנס לשם פטור, שבאותו כתוב שהוזכרו העליות, לא הוזכרו הגגות. **צה. בלומר** העיקר הוא אופן קריאת התיבה, וכשבאים לדרוש את הפסוק יש לדרוש מהאופן שבו נקראת התיבה. **צו. מהר"ם. צז. שאף** את המסורת יש לדרוש, שלא לחנם נכתב כן. תוס' (סוכה ו: ד"ה ורבי). **צח. שאם** דורשים את המקרא משמע שהפסח אינו נאכל בשתי חבורות, ואם דורשים את המסורת משמע שאדם אחד אינו אוכל בשתי מקומות. **צט. שם** נחלקו רבנן ורבי שמעון לעניין דפנות הסוכה אם יש לדרוש את המסורת שנכתב 'בסכת' בלשון יחיד, או את המקרא שנקרא 'בסוכות' בלשון רבים. **ק. שלדעתו** מדובר בפסח אחד שנאכל בשתי חבורות, ראה מהרש"א ומעיל שמואל. **קא. שייך**

וכששאלו אותו מדוע קיבל את הכוס מיד ולא סירב השיב להם שאין מסרבים לגדול, ומבארים התוס׳ דאמאי דיתיב אפוריא, כלומר על מה ששאלו אותו מדוע ישב על המטה לא שייך למימר משום דאין מסרבין לגדול, דישיבת פוריא - על המטה דבר נפות ושררה הוא ולא היה לו לישב אי לאו משום כל מה שיאמר בעל הבית עשה, שהכלל שאין מסרבים לגדול לא נאמר בדבר שיש בו גסות ושררה.

נכנסין בג׳ כו׳:

יבארו דמיירי בבני חבורה שנמנו לאכול את הפסח.

בגמרא אמר רב הונא, בני חבורה נכנסין בשלשה ויוצאין אפילו באחד, ואמר רבה, והוא דעייל בעידנא דרגילי למיעל, והוא דרגש בהו דיילא. ופירש ר״ח, דמיירי בחבורה שנמנו על הפסח, ובאו מקצת מהן בעת שדרך בני אדם לאכול, ושגרו הדיילא, פירוש שלחו שמש לחפש אחריהם, כלומר אחר שאר בני החבורה, ולא מצאן השמש, אם נתקבצו רק שלשה אוכלין את הפסח, ואין עליהן להמתין עד שיבואו כולם, אבל אם נתקבצו פחות משלשה, לא יאכלו אלא צריכים להמתין לשלישי. והא דאמר ״יוצאין אפילו באחד׳ פירושו, אבל אם היו מקובצים יחד ולאחר מכן יצאו חלקם ונתאחרו מלחזור, והדר בהו דיילא ולא מצאן, כלומר שלחו את השמש לחפש אחריהם ולא מצאן, אפילו לא נשאר רק אחד מהם אין צריך להמתין לשאר בני החבורה, כיון שהיו שם ויצאו.

למימר משום דאין מסרבין, דישיבת פוריא דבר גסות ושררה הוא, ולא היה לו לישב אי לאו משום כל מה שיאמר בעל הבית עשה:
נכנסין בג׳ כו׳. פירש ר״ח חבורה שנמנו על הפסח ובאו מקצת מהן בעת שדרך בני אדם לאכול, ושגרו הדיילא, פי׳ שמש, לחפש אחריהם ולא מצאן, אם נתקבצו רק שלשה, אוכלין את הפסח ואין עליהן להמתין עד שיבואו כולם, אבל פחות משלשה לא, אבל אם היו מקובצים יחד ויצאו ונתאחרו והדר בהו דיילא ולא מצאן, אפילו לא נשאר רק אחד מהם אין צריך להמתין, כיון שהיו שם ויצאו:
אמר רבינא ונותן דמים. האוכל פסח. ולית הלכתא כוותיה, והנ״מ דעל בעידנא דעיילי אינשי והדר בהו דיילא:
הדרן עלך כיצד צולין

אמר רבינא ונותן דמים[קב]:

כלומר אותו האוכל את הפסח בלא האחרים צריך ליתן להם דמים, ואומרים התוס׳, ולית הלכתא כוותיה דרבינא, אלא אינו חייב ליתן להם דמים[קג], והא דרשאים מקצת בני החבורה לאכול את הפסח, הני מילי דעל בעידנא דעיילי אינשי והדר בהו דיילא, כלומר שבאו בשעה שרגילים בני אדם לאכלו, ושלחו את השמש לחפש אחר שאר בני החבורה ולא מצאם[קד].

הדרן עלך כיצד צולין

ציונים והערות

למשנה לעיל ע״א. גליון. **קב. דיבור** זה הוא המשך הדיבור הקודם ואינו דיבור בפני עצמו. הגהות הב״ח. **קג. אלא** שמכל מקום נראה שלשיטה זו צריכים על כל פנים להשאיר כזית לכל אחד. מאירי. **קד. אמנם** רש״י ושאר הראשונים סוברים שאסור לחלק מהחבורה להקדים ולאכול את הפסח משום שנראה כמו שאוכלים בשתי חבורות. מאירי. וראה רש״י שפירש את דברי הגמרא באופן אחר.

האשה, מאי רוצה בשעת שחיטה:

יבארו שאם לא ביררה אינה אוכלת לא משל זה ולא משל זה.

שנינו במשנה, האשה שהלכה ברגל ראשון של פסח לבית אביה ושחטו עליה אביה ובעלה, תאכל מאיזה שהיא רוצה, ובגמרא רצו להוכיח מהלכה זו שיש ברירה, ולכך אף שבשעת השחיטה לא היה הדבר מבורר איזה פסח נשחט עבורה, אנו אומרים שהוברר הדבר עכשיו שהפסח שממנו היא רוצה לאכול הוא נשחט עבורה, ודחו, דהא דקתני שתאכל מאיזה פסח שהיא רוצה היינו מאיזה פסח שרצתה לאכול 'בשעת השחיטה' ואותו פסח נשחט עבורה, ומבארים התוס'א, ודווקא כששאלו אותה וביררה **בשעת שחיטה** מאיזה פסח רוצה לאכול מהני, **אבל** אם **לא** ביררה בשעת השחיטה **אינה אוכלת לא משל זה ולא משל זה**, והחידוש הוא שאין אומרים שבסתם נגררת אחר בעלהב, אבל ברישא דהמשנה באשה שהיא בבית בעלה ושחטו עליה בעלה ואביה, **אפילו בסתמא**, דהיינו שלא ביררה בשעת השחיטה מאיזה פסח רוצה לאכול, **אוכלת משל בעלה**, כיון שבסתם דעתה על של בעלהג.

[פז.] **האשה. מאי רוצה בשעת שחיטה. ודווקא בירורה בשעת שחיטה, אבל לא בירורה אינה אוכלת לא משל זה ולא משל זה, אבל ברישא אפילו סתמא אוכלת משל בעלה:**

כאן ברדופה כאן בשאינה רדופה. אור"ת דכל נשים רדופות הן להגיד בבית אביהן כשנמצאו שלימות בבית חמיהן, והשתא מוקי מתני' בשאינה רדופה, כגון שברגל הראשון שאחר חופה לא הלכה לבית אביה, ומיירי מתני' ברגל שני לחופתה והוא ראשון להליכה, שברגל שלפניו לא הלכה, הלכך כיון שאינה רדופה ספק הוא, דשמא גם בזה לא תלך, וצריכה לברר. אי נמי מתניתין מיירי ברגל ראשון לחופתה, ואינה רדופה, לפי שמיירי שכבר קודם הרגל הגידה שבחה בבית אביה, ולכך הוי ספק אף ברגל ראשון, ורישא דקתני תאכל משל בעלה, ברגל שני להליכתה, שכבר היתה בבית אביה ברגל שלפניו, ובריית' ברדופה ברגל הראשון לחופתה ולהליכתה, דודאי דעתה בשל אביה, דהיא רדופה להגיד שבחה שנמצאת שלימה, ומכאן ואילך דקתני היינו ברגל שני ועדיין לא הגידה שבחה, דאז הוא ספק. והלכה דקתני במתניתין לאו דוקא, דאי דוקא, כבר גילתה דעתה שרוצה בשל אביה. א"נ אפילו הלכה כל זמן שלא ביררה ספק הוא, אבל הלכה לעשות לא גרס, ואי גרס צ"ל דלעשות לאו דווקא. והשתא אתי שפיר הא דגרס דכתיב אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום וגו', וגרס נמי וא"ר יוחנן, דמייתי ראיה דסתם כלה רדופה להגיד שבחה:

כזויות מזבח. מה להלן דם אף כאן דם נדות:

בימי עוזיהו. נתנבאו ד' נביאים, אע"ג דבמיכה לא

מיירי **ברגל הראשון לחופתה** וברגל ראשון **להליכתה**, כלומר שעדיין לא הלכה לבית אביה לומר שבחה, **דודאי דעתה בפסח של אביה, דהיא רדופה להגיד שבחה שנמצאת שלימה** ככל הנשים, **ו'מכאן ואילך' דקתני**, כלומר והא דקתני בברייתא שמכאן ואילך צריכה לברר מאיזה פסח היא רוצה לאכול, **היינו ברגל שני ועדיין לא הגידה שבחה, דאז הוא ספק** אם תלך לבית אביה, שכיון שאינה רדופה, שהרי ראינו שברגל ראשון לא הלכה, שמא גם בזה לא תלך', ו'הלכה' דקתני במתניתין, כלומר והא דקתני במתניתין שאם הלכה רגל ראשון לבית אביה צריכה לברר מאיזה פסח היא רוצה לאכול **לאו דוקא** הוא, אלא צריך לומר שלא הלכה, **דאי בדוקא** קתני לה ומיירי שכבר הלכה, אם כן **כבר גילתה דעתה שרוצה בשל אביה. אי נמי** יש לומר, **דאפילו** אי מיירי שכבר הלכה, מכל מקום כל זמן **שלא** ביררה מאיזה פסח רוצה לאכול **ספק** הוא, דאפשר שרוצה לאכול משל בעלה, **אבל** 'הלכה לעשות' **לא גרס**, דאי גרסינן שהלכה לעשות פסח בבית אביה ודאי כבר ביררה מאיזה פסח רוצה לאכול, ולא שייך לומר שעכשיו תברר מאיזה פסח רוצה לאכול, **ואי** גרסינן 'לעשות' במתניתין, **צריך** לומר ד'לעשות' **לאו דווקא**. ומסיימים התוס', **והשתא** לפי פירוש זה **אתי שפיר הא דגרסינן** בגמרא 'דכתיב, **אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום**' וגו', **וגרסינן נמי** 'ואמר רבי יוחנן ככלה שנמצאת שלימה בבית חמיה, ורדופה לילך להגיד שבחה בבית אביה', **דמייתי ראיה דסתם כלה רדופה להגיד שבחה בבית אביה** כמו שנאמר לגבי כנסת ישראל המשולין לכלה שהולכים לבית אביהם לומר שהם חביבים אצל הקב"ה שהוא כמו בעלה.

סיכום: ביארו שכל כלה רדופה לילך לבית אביה לספר שנמצאה שלימה בבית בעלה, ולכך ברגל ראשון שאחר החופה אוכלת משל אביה, אבל אם לא הלכה לבית אביה ברגל ראשון ועומדת עכשיו ברגל שני, או שכבר הלכה לבית אביה קודם הרגל הראשון ועומדת עכשיו ברגל הראשון, באופנים אלו אינה רדופה כל כך לילך לבית אביה ויש להסתפק מאיזה פסח רוצה לאכול, ולכך צריכה לברר את הדבר, אבל אם הלכה ברגל ראשון ועומדת ברגל שני אוכלת משל בעלה, שאז ודאי אינה רדופה לילך לבית אביה.

אהח19/06/2018

כזויות מזבח:

יבארו את הראיה מהפסוק.

בגמרא אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב, 'בנותינו כזוית' אלו בתולות ישראל שאוגדות פתחיהן לבעליהן, והביא ראיה מכך שנאמר לגבי המזבח 'ומלאו כמזרק כזוית מזבח', ומבארים התוס' את הראיה, **דמה להלן** לגבי מזבח הכוונה שזויות המזבח מלאות **דם, אף כאן** היינו לענין **דם נדות**, והיינו שפסוק זה מיירי בענין זה ויש לדרוש שמשמרות עצמן לבעליהן'.

בימי עוזיהו:

יבארו מנין שמיכה היה בימי עוזיה.

בגמרא מובא שארבעה נביאים נתנבאו בפרק אחד, ואלו הן, הושע ישעיה עמוס ומיכה, ומבארים התוס' שבימי עוזיה **נתנבאו ד' נביאים** אלו, דבכולם כתיב 'בימי עוזיה'ז, **ואף על גב דבמיכה לא כתיב ביה** 'בימי עוזיהו' **אלא** 'בימי

ציונים והערות

א. התוס' שאנץ הקשה על תירוץ הגמרא ש'תאכל במקום שהיא רוצה' היינו במקום שהיא רוצה בשעת שחיטה, שאם כן גם ברישא באשה הנמצאת בבית בעלה נאמר שתאכל במקום שהיא רוצה, שהרי ודאי אם אמרה בשעת שחיטה שרוצה לאכול משל אביה תאכל משל אביה, ומדוע ברישא שנינו שאוכלת משל בעלה, ועל קושיה זו כתב ליישב כמו שמבארים התוס' כאן, ראה בהערה להלן.

ב. תוס' (לקמן פח. ד"ה שמעת מינה). **ג. ראה** בהערה לעיל קושית התוס' שאנץ, ולפי המבואר בתוס' מיושבת קושיתו, שכוונת המשנה להשמיענו שבהלכה לבית בעלה ולא ביררה ממה תאכל אינה אוכלת לא משל זה ולא משל זה, מה שאין כן כשהיא בבית בעלה שבסתם יכולה לאכול משל בעלה.

ד. אבל אם כבר הלכה לבית אביה אמרינן שרוצה בשל בעלה ואינה צריכה לברר, כמו שנתבאר.

ה. לפירוש רש"י בתירוץ הגמרא ש'רדופה לילך לבית אביה' היינו אשה שרגילה תמיד לילך לבית אביה משום שלא נתחבב עליה בית בעלה, אין שייכות בין דרשה זו לתירוץ הגמרא, שבפסוק מדובר בכלה הרדופה לילך לבית אביה כדי לספר שהיא מקובלת בבית בעלה, אלא משום דמיירי ברדופה נקט נמי דרשה מענין רדופה. ריטב"א (כתובות עח: בדעת רש"י). וכתבו התוספות בכתובות (עח: ד"ה כלן), שלפירוש רש"י אין לגרוס בגמרא 'דכתיב' [וכן כתב רש"י בכתובות שם], וכן אין לגרוס 'ואמר רבי יוחנן' אלא 'אמר רבי יוחנן', שדרשה זו אינה ראיה לדברים שנאמרו לעיל, אלא הוא ענין בפני עצמו שהובא אגב הענין שלפניו, אבל לפירוש התוס' אתי שפיר הגירסא שלפנינו כמו שנתבאר. **ו. וראה** רש"י (ד"ה וכן) דמשמע שמפרש באופן אחר. **ז. דבהושע** כתיב (הושע ו ו) 'דבר ה' אשר היה אל

יותם אחז יחזקיהו', מכל מקום כיון דכתיב קרא סתם, יש לומר שבתחלת מלכות יותם נתנבא, ואז היה עדיין עוזיהו חי, אלא שנתנגע ומלך יותם בנו תחתיו בימיו, ושאר הנביאים נתנבאו קודם שנצטרע ולכך נאמר בהם 'בימי עוזיה'[ח].

כתיב ביה עוזיהו, אלא בימי יותם אחז יחזקיהו, מ"מ כיון דכתיב קרא סתם י"ל שבתחלת מלכות יותם נתנבא, ואז היה עדיין עוזיהו חי אלא שנתנגע, ומלך יותם בנו תחתיו בימיו:

אמר לו הקב"ה להושע. ממה שאמר לו לקחת אשת זנונים דריש שמסתמא כך אמר לו וכך השיבו:

[פז:] **יזרעאל.** על שם העתיד שיזרעו בגולה:

והגלה אותם לבבל. והא דאמר בגיטין (דף י. ושם) רחמנא בטולך או בטולא דבר עשו, כלומר, או החביאנו בצילך או הגלינו בצל בני עשו שהן מכבדין אותנו', אלמא בני עשו מעלו טפי, יש לומר דהיינו לבתר דאתו חברי'א לבבל, שאחר שבאו אומה זו לבבל קילקלו את הפרסיים שהיו בבבל ונעשו רשעים יותר מהאדומים'ב.

שמעת מינה יש ברירה:

יבארו דאין לדחות שהכוונה שיאכל ממה שרוצה בשעת שחיטה.

שנינו במשנה, יתום ששחטו עליו שני אפוטרופסין את הפסח, יאכל במקום שהוא רוצה. ובגמרא רצו להוכיח מהלכה זו שיש ברירה, ולכך אף שבשעת השחיטה לא היה הדבר מבורר איזה פסח נשחט עבורו, אנו אומרים שהוברר הדבר עכשיו שהפסח שממנו הוא רוצה לאכול נשחט עבורו, ואומרים התוס' דהכא לא שייך לומר מאי רוצה בשעת שחיטה, כלומר דאין לדחות ולומר שמה ששנינו 'יאכל במקום שהוא רוצה', היינו במקום שרצה בשעת שחיטה כמו שדחינו לעיל (פו.) לגבי אשה ששחטו עליה בעלה ואביה, דבשלמא לעיל שאמרו שיכולה האשה לאכול מאיזה פסח שהיא רוצה, אפשר לפרש שהכוונה למה שרצתה בשעת השחיטה, דאשמעינן בזה דאי לא ביררה בשעת שחיטה אינה אוכלת פסח כלל, אף על גב דס"ד דבתר בעלה גרירא טפי וכשלא ביררה בשעת השחיטה אוכלת משלו, אבל הכא אם הכוונה שאוכל ממה שהוא רוצה בשעת שחיטה, אם כן מאי קא משמע לן, הרי פשוט הוא שיכול לאכול ממה שהוא רוצה, ועל כרחך צריך לומר שהכוונה היא שיאכל ממה שהוא רוצה בשעת אכילת הפסח, וקא משמע לן שיש ברירה.

רחמנא בטולך או בטולא דבר עשו, אלמא בני עשו מעלו טפי, היינו לבתר דאתו חברי לבבל:

[פח.] **שמעת מינה יש ברירה. הכא לא שייך מאי רוצה בשעת שחיטה, דבשלמא לעיל אשמעינן דאי לא ביררה בשעת שחיטה אינה אוכלת כלל, אע"ג דס"ד דבתר בעלה גרירא טפי, אבל הכא אם רוצה בשעת שחיטה מאי קמ"ל:**

שה לבית מ"מ. פי' משום דשה לבית לאו דאורייתא, **והכי** איתא ליה לר"ז גופיה בפרק אין בין המודר (נדרים דף לו.). **ואם תאמר והיאך מאכיל פסח שלא למנויו, נהי דקטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו, לספות לו בידים אסור, כדאמר בפ' חרש** (יבמות דף קיד.). **ואור"י דהתם ילפינן מלא תאכלום, ולא אסור אלא דומיא דשרצים ונבילות, אבל כה"ג דאיכא חנוך מצוה שרי:**

על ידי בנו ובתו הקטנים. בפ"ק דב"מ (דף יג:) **גבי מציאה איכא למאן דאמר דלא קטן קטן ממש, אלא גדול וסמוך על שלחן אביו זהו קטן, הכא ע"כ קטן ממש, מדאמרי' בין מדעתו בין שלא מדעתו, ושלא מדעתו אמרינן בסמוך היינו דאמרי לא, וגדולים פשיטא דיש בידם למחות אפי' סמוכין על שלחן אביהן:**

וכולן ששחטו כו'. קמ"ל אפי' סתמא כיון עלמא היינו קטן ממש, ולא גדול הסמוך על שולחן אביו, מדאמרינן ששוחטין עליו את הפסח בין מדעתו בין שלא מדעתו, ושלא מדעתו אמרינן בסמוך דהיינו דאמרי לא, כלומר ששוחטים עליהם אף שאומרים בפירוש שאינם רוצים בכך, ולכך ודאי דאיירי בקטן ממש דגדולים פשיטא דיש בידם למחות שלא ישחטו עליהם פסח זה אפילו אם הם סמוכין על שלחן אביהן.

אמר לו הקב"ה להושע:

יבארו שמשמע כן מכך שאמר לו ליקח אשה זונה.

בגמרא הובא שהקב"ה אמר להושע בניך חטאו, והשיב לו הושע שיחליפם באומה אחרת, ואמר לו הקב"ה שיקח אשה זונה שתוליד לו בנים ואח"כ אמר לו שיגרשה, והושע אמר שקשה לו הדבר כיון שיש לו בנים ממנה, ואמר לו הקב"ה אם לך קשה לגרש אשה זו שהיא זונה ואינך יודע אם בניה שלך, כל שכן שקשה עלי לגרש את בני שהם בני אברהם יצחק ויעקב, ומבארים התוס' דהא דאמרו בגמרא שהקב"ה אמר לו בניך חטאו והושע השיב לו שיחליפם באומה אחרת אינו מפורש בפסוקים, אלא ממה שאמר לו הקב"ה לקחת אשת זנונים, דריש שמסתמא כך אמר לו הקב"ה וכך השיבו הושע.

יזרעאל:

יבארו מדוע נקרא כן.

הגמרא מביאה מהפסוק שהקב"ה אמר להושע שיקרא לבנו יזרעאל, ומבארים התוס' שאמר לו ליתן לו שם זה על שם העתיד, שיזרעו ישראל בגולה[ט].

והגלה אותם לבבל:

יבארו דהיינו קודם שבאו חברי לבבל.

בגמרא תני רבי חייא, יודע הקב"ה שאין ישראל יכולים לקבל גזירות אכזריות של אדום, לפיכך הגלה אותם לבבל שאינם אכזריים כל כך, ומבארים התוס', והא דאמר רבה בר בר חנה בגיטין (יז. ושם), רחמנא, בטולך או בטולא דבר עשו, כלומר, או החביאנו בצילך או הגלינו בצל בני עשו שהן מכבדין אותנו', אלמא בני עשו מעלו טפי, יש לומר דהיינו לבתר דאתו חברי'א לבבל, שאחר שבאו אומה זו לבבל קילקלו את הפרסיים שהיו בבבל ונעשו רשעים יותר מהאדומים'ב.

שמעת מינה יש ברירה:

יבארו דאין לדחות שהכוונה שיאכל ממה שרוצה בשעת שחיטה.

שנינו במשנה, יתום ששחטו עליו שני אפוטרופסין את הפסח, יאכל במקום שהוא רוצה. ובגמרא רצו להוכיח מהלכה זו שיש ברירה, ולכך אף שבשעת השחיטה לא היה הדבר מבורר איזה פסח נשחט עבורו, אנו אומרים שהוברר הדבר עכשיו שהפסח שממנו הוא רוצה לאכול נשחט עבורו, ואומרים התוס' דהכא לא שייך לומר מאי רוצה בשעת שחיטה, כלומר דאין לדחות ולומר שמה ששנינו 'יאכל במקום שהוא רוצה', היינו במקום שרצה בשעת שחיטה כמו שדחינו לעיל (פו.) לגבי אשה ששחטו עליה בעלה ואביה, דבשלמא לעיל שאמרו שיכולה האשה לאכול מאיזה פסח שהיא רוצה, אפשר לפרש שהכוונה למה שרצתה בשעת השחיטה, דאשמעינן בזה דאי לא ביררה בשעת שחיטה אינה אוכלת פסח כלל, אף על גב דס"ד דבתר בעלה גרירא טפי וכשלא ביררה בשעת השחיטה אוכלת משלו, אבל הכא אם הכוונה שאוכל ממה שהוא רוצה בשעת שחיטה, אם כן מאי קא משמע לן, הרי פשוט הוא שיכול לאכול ממה שהוא רוצה, ועל כרחך צריך לומר שהכוונה היא שיאכל ממה שהוא רוצה בשעת אכילת הפסח, וקא משמע לן שיש ברירה.

שה לבית מכל מקום:

יבארו שהכוונה שאין חיוב למנות את הקטנים, ויבארו לפי זה האיך מותר להאכילם מהפסח.

בגמרא דחה רבי זירא שאין להוכיח שיש ברירה מכך שהיתום יכול לאכול מאיזה פסח שירצה, משום שנאמר 'שה לבית' מכל מקום, ומבארים התוס' **פירוש**, שלכך יכול הקטן לאכול מאיזה פסח שירצה **משום** ד'שה לבית', כלומר דדין זה שצריך למנות את הקטנים על הפסח **לאו דאורייתא** הוא, אלא אוכלין ממנו אף על פי שלא נמנו עליו, **והכי** איתא ליה **לרבי זירא גופיה בפרק אין בין המודר** (נדרים לו.), שמן התורה אין הקטנים צריכין להמנות על הפסח עם בני החבורה'ג. מקשים התוס' **ואם תאמר**, **והיאך** נותן לקטן לאכול מהפסח, והרי הוא **מאכיל** את **הפסח שלא למנויו**, **ונהי דקטן האוכל נבילות אין בית דין מצווין להפרישו**, מכל מקום **לספות לו**, כלומר להאכילו **בידים אסור**, **כדאמרינן בפרק חרש** (יבמות קיד.), **ואם** כן האיך רשאי להאכילו מהפסח בידים, הרי כיון שלא נמנה עליו נחשב לגביו כמאכל אסור. ומיישבים **ואומר ר"י**, **דהתם ילפינן** שאסור להאכיל לקטן איסור בידים מדכתיב לגבי שרצים 'לא **תאכלום**', דמשמע נמי 'לא תאכילום', **ולא אסור אלא דומיא דשרצים ונבילות, אבל כהאי גוונא דאיכא חנוך למצוה, שרי להאכיל לקטן'ד.**

על ידי בנו ובתו הקטנים:

יבארו דהכא לכולי עלמא קטן היינו קטן ממש.

שנינו בברייתא, שאדם שוחט את הפסח עבור בנו ובתו הקטנים בין מדעתן בין שלא מדעתן, ומביאים התוס', **דבפרק קמא דבבא מציעא** (יג:) **גבי מציאה** של קטן **איכא למאן דאמר דלא** קטן קטן ממש, כלומר דהא דאמרינן שמציאת קטן שייכת לאביו אין הכוונה לקטן ממש שהוא בן פחות מי"ג שנה, **אלא גדול וסמוך על שלחן אביו זהו קטן** שמציאתו לאביוט. ואומרים התוס' **דהכא** דקתני ששוחטין על הקטן, **על כרחך** לכולי עלמא היינו קטן ממש, ולא גדול הסמוך על שולחן אביו, **מדאמרינן ששוחטין** עליו את הפסח **בין מדעתו בין שלא מדעתו, ושלא מדעתו אמרינן בסמוך** דהיינו **דאמרי לא**, כלומר ששוחטים עליהם אף שאומרים בפירוש שאינם רוצים בכך, ולכך ודאי דאיירי בקטן ממש **דגדולים פשיטא דיש בידם למחות** שלא ישחטו עליהם פסח זה **אפילו** אם הם **סמוכין על שלחן אביהן.**

וכולן ששחטו כו':

יבארו מה החידוש בדין זה.

שנינו בברייתא, לא ישחוט אדם את הפסח עבור אשתו ועבור בנו ובתו הגדולים או עבור עבדו ושפחתו העבריים שלא מדעתם, אבל שוחט הוא עבור בנו ובתו הקטנים, ועבור עבדו ושפחתו הכנענים אף שלא מדעתם, וכולם ששחטו לעצמם ושחט גם רבם עליהם, יוצאים בשל רבן ואינם יוצאים בשל עצמם, חוץ

ציונים והערות

הושע בן בארי בימי עזיה יותם אחז יחזקיה מלכי יהודה', ובישעיה כתיב (ישעיה א א) 'חזון ישעיהו בן אמוץ אשר חזה על יהודה וירושלם בימי עזיהו יותם אחז יחזקיהו מלכי יהודה', ובעמוס כתיב (עמוס א א) 'דברי עמוס אשר היה בנקדים מתקוע אשר חזה על ישראל בימי עזיה מלך יהודה', ולהלן יבארו התוס' מנין שאף מיכה היה בימיו. **ח. הג"ה** ברש"י ד"ה לא דיו, ראה שם עוד. **ט. בפסוק** מפורש שהטעם שאמר לו ליתן שם זה הוא להורות שיעניש הקב"ה את בית יהוא על שהרג את בני אחאב בעמק יזרעאל, ורש"י ותוס' מבארים שבשם זה נרמז עוד ענין, והוא שיזרעו ישראל בגולה. וראה מנחם משיב נפש מדוע הוצרכו לפרש טעם זה ולא הסתפקו בטעם המפורש בפסוק. **י. רש"י** שם. **יא. 'חברי'** הוא שם אומה. וראה רש"י בגיטין שם שפירש שהם הפרסיים, והתוס' שם ביארו שהם אומה אחת שבאה בימי רבי יוחנן. **יב. תום'** בגיטין שם. **יג. אמנם** רש"י פירש בתירוצו של רבי זירא שהכוונה שיכולים למנות את הקטן בעל כרחו, וראה ביאור דבריו באחרונים. **יד. והתוספות** והר"ן בנדרים תירצו, שדין זה שאין הפסח נאכל אלא למנוייו הוא דווקא באלו הראויים להמנות עליו, אבל קטנים דלאו בני הכי מותר להם לאכול מהפסח. **טו. דלשמואל** אמרינן התם דסבירא ליה דקטן היינו קטן ממש, ולר' יוחנן גם גדול הסמוך על שולחן אביו נקרא קטן לענין זה.

מן האשה שאם שחטה לעצמה יוצאת בשל עצמה ולא בשל בעלה, ומבואר בגמרא שבניו הגדולים ועבדים עבריים דינם כאשתו, ומבארים התוס׳ דקא משמע לן בדין זה, דאפילו בסתמא, דהיינו שלא אמרו בפירוש שאינם רוצים שישחוט רבם עליהם, מכל מקום כיון דשחטו פסח אחר לעצמם אין לך מיחוי גדול מזה, כדאמרינן בסמוך[טז].

מתניתין בדקפדי אהדדי:

יבארו מה מקפידים זה על זה.

מבואר בגמרא דהא דקתני במתניתין דעבד של שני שותפין לא יאכל משל שניהם, איירי בשאין שניהם מקפידים זה על זה, ואומרים התוס׳ דאין לפרש דקפדי זה על זה היינו שאין כל אחד רוצה לההנות את חבירו, ולכך אפילו מחלקו של אדון אחד לא יאכל העבד, משום דאי אפשר שלא יהנה גם מחלק חבירו. ומבארים התוס׳ מדוע אין לפרש כן, דאם כן כל אחד ששוחט עליו את הפסח, וכי השוחט שוטה[יז] הוא וסבור שיהנה חלקו משלו ולא יהנה גם חלק חבירו, דמסתמא מיירי כששחט עליו רבו דומיא דרישא יתום ששחטו עליו כו׳, ואם כן כששוחט עבור העבד יודע הוא שיהנה גם חלק חבירו, והאיך אפשר לומר שכל אחד מקפיד שלא יהנה חברו. ועוד, דמי שחציו עבד וחציו בן חורין ששחט עליו רבו ושחט גם הוא לעצמו, אמאי לא יאכל משל עצמו אף למשנה ראשונה שאמרו שאין כופין את רבו לשחררו[יח], דהא דעתו ודאי היתה לההנות אף חלק רבו כדי לצאת ידי חובה של קרבן פסח.

לכך נראה לומר כפירוש הקונטרס, דקפדי אהדדי היינו שכל אחד אינו רוצה שיהנה חלקו משל חבירו, ושוחט את הפסח אף על חלק חבירו, וסבור שחבירו אינו מקפיד אם יאכל העבד משלו, ולכך חציו עבד וחציו בן חורין לא יאכל למשנה ראשונה אף משל עצמו.

סיכום: ביארו דמה שאמרו בגמרא שבמשנה מדובר שמקפידים זה על זה, דהיינו שכל אחד מקפיד שלא להנות משל חברו, ולא שכל אחד מקפיד שלא יהנה חברו ממנו.

דשחטו אין לך מיחוי גדול מזה, כדאמרינן בסמוך:

מתניתין בדקפדי אהדדי. אין לפ׳ דקפדי שאין כל אחד רוצה לההנות את חבירו, ולכך אפילו חלקו לא יאכל, דאי אפשר שלא יהנה גם חלק חבירו, א״כ כל אחד ששוחט עליו וכי השוחט הוא סבור שיהנה חלקו משלו ולא יהנה חלק חבירו, דמסתמא מיירי כששחט עליו רבו דומיא דרישא יתום ששחטו עליו כו׳, ועוד דמי שחציו עבד אמאי לא יאכל משל עצמו אף למשנה ראשונה, דדעתו ודאי לההנות אף חלק רבו כדי לצאת ידי חובה. לכך נראה כפי׳ הקונטרס, דקפדי שכל אחד אינו רוצה שיהנה חלקו משל חבירו ושוחט אף על חלק חבירו, וסבור שחבירו אינו מקפיד אם יאכל חלקו משלו, ולכך חציו עבד לא יאכל למשנה ראשונה אף משל עצמו:

לישא שפחה אינו יכול. ואם תאמר וליתי עשה דפרו ורבו (בראשית ט) וידחה לאו דלא יהיה קדש (דניאל יג). וי״ל משום דידה דליכא עשה דאפשר לה בעבד. ועוד דבתחלת ביאה מיעקר לאו ולא מיקיים עשה אלא בהוצאת זרע. וא״ת וימכור עצמו בעבד עברי ויהיה מותר בשפחה. וי״ל בזמן שאין היובל נוהג, דאז נמי אינו נוהג עבד עברי. ועוד אומר ר״י דאסור למכור עצמו בעבד עברי, כדאמרי׳ בפ״ק דקדושין (דף כג:). וא״ת ישא חציה שפחה וחציה בת חורין. וי״ל דאתי צד עבדות ומשתמש בצד חירות. ואם תאמר וישא ממזרת, דממזר מותר בשפחה, דבפרק האומר (סנהדרין דף סט.) אמר רבי טרפון

לישא שפחה אינו יכול:

הגמרא הביאה מהמשנה ששנינו, מי שחציו עבד וחציו בן חורין עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד, דברי בית הלל, בית שמאי אומרים, תקנתם את רבו, שלא הפסיד מחלקו כלום, אבל את העבד עצמו לא תקנתם, שהרי לישא שפחה אינו יכול, לפי שכבר חציו בן חורין, ולישא בת חורין נמי אינו יכול, לפי שעדיין חציו עבד, ואסור לבת חורין לישא עבד[כ], וכי יבטל מלישא אשה, והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה, שנאמר ׳לא תהו בראה לשבת יצרה׳, אלא כופין את רבו שישחררו, וכותבין לרבו שטר על חצי דמיו, כלומר, דאחר שיצא העבד לחרות, יתן לרבו חצי דמיו, וחזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי, ומקשים התוס׳ ואם תאמר, מדוע כופין את רבו לשחררו כדי שיוכל העבד לקיים מצוות פרו ורבו, וליתי עשה דפרו ורבו (בראשית ט) וידחה את הלאו ד׳לא יהיה קדש׳ (דניאל יג) שאסור לישראלית לישא עבד[כא], ויהיה מותר לו לישא בת ישראל אף אם לא ישחררו רבו. ומיישבים וי״ל, שאין אומרים שישא בת ישראל משום דידה, כלומר משום שלאשה בת חורין אסור להנשא לו, דלגבי האשה ליכא עשה דפרו ורבו שידחה את הלאו דלא יהיה קדש, דאפשר לה לקיים מצות פרו ורבו (בעבד) [בנישואין לאחר[כב]] שהוא ישראל גמור[כג]. ועוד יש לומר, שאין אומרים כאן שיבא העשה דפרו ורבו וידחה את הלאו משום שאינו מקיים את העשה מיד בשעה שעוקר את הלאו, דבתחלת ביאה מיעקר הלאו דלא יהיה קדש, ולא מיקיים עשה דפרו ורבו אלא בהוצאת זרע, דכל שלא הוציא זרע אינו ראוי לבנים[כד], ובכהאי גוונא שאין העשה מתקיים מיד בשעת עקירת הלאו אין אומרים עשה דוחה לא תעשה[כה].

עוד מקשים התוס׳ וא״ת, וימכור עצמו בעבד עברי, כלומר שימכור החצי בן חורין שלו להיות עבד עברי, ואז יהיה מותר בשפחה גם משום הצד בן חורין שלו, דהא עבד עברי מותר בשפחה. ומיישבים וי״ל, דהא דקתני הכא דכופין את רבו לשחררו מיירי בזמן שאין היובל נוהג, דאז נמי אינו נוהג דין עבד עברי, ואינו יכול למכור עצמו לעבד עברי, אבל בזמן שהיובל נוהג באמת לא היו כופין את רבו לשחררו, אלא היה צריך למכור את חציו הבן חורין לעבד עברי[כו]. ועוד אומר ר״י, דאסור לאדם למכור עצמו בעבד עברי, כדאמרינן בפרק קמא דקדושין [דף כב:], דאם אמר העבד אהבתי את אדוני ואינו רוצה לצאת אחר שש שנים, רוצע אדוניו את אזנו במרצע, ואמר רבן יוחנן בן זכאי מה נשתנה אזן מכל אברים שבגוף, אמר הקב״ה אוזן ששמעה קולי על הר סיני בשעה שאמרתי ׳כי לי בני ישראל עבדים׳ וגו׳ ולא עבדים לעבדים, והלך זה וקנה אדון לעצמו ירצע[כז], משמע שיש בזה איסור, ולכך כופין את רבו לשחררו כדי שיוכל לקיים מצות פרו ורבו.

מקשים התוס׳ וא״ת, וישא אשה שהיא חציה שפחה וחציה בת חורין כמותו, ויקיים מצות פרו ורבו, ומדוע כופין את רבו לשחררו. ומיישבים וי״ל, שאינו יכול לישא אותה, משום דאתי צד עבדות שלו ושלה ומשתמש בצד חירות שלו ושלה, ועוברים בלאו דלא יהיה קדש, שאסור לבן חורין לישא שפחה ואסור לבת חורין לישא עבד.

עוד מקשים התוס׳ ואם תאמר, וישא ממזרת, דהא בין צד עבדות שבו ובין צד בן חורין שבו מותרים בממזרת, דממזר מותר בשפחה. ומביאים התוס׳ ראיה שממזר מותר בשפחה, דבפרק האומר (סנהדרין דף סט.) אמר רבי טרפון, יכולים

ציונים והערות

טז. כוונת התוס׳ לומר שלענין קטנים וכנענים לא הוצרך התנא להשמיענו דין זה, שהרי אפילו אם מיחו בפירוש אינו מועיל להם ויוצאים בשל רבן, אלא התנא שנה דין זה משום הסיפא דקתני ׳חוץ מן האשה׳, והחידוש הוא שאם שחטה לעצמה אינה יוצאת בשל בעלה אף שלא מחתה ואמרה בפירוש שאינה רוצה בשל בעלה, שכיון ששחטה אין לך מיחוי גדול מזה. מהרש״א. **יז. על** פי תוס׳ שאנ״ץ. **יח. דבהמשך** המשנה קתני שחציו עבד וחציו בן חורין לא יאכל משל רבו, ומשמע שיכול לאכול משל עצמו, ומבואר בגמרא דדין זה הוא כמשנה אחרונה, שחזרו בית הלל והודו לבית שמאי שחציו עבד וחציו בן חורין כופין את רבו לשחררו, שמעכשיו נחשב הוא כבן חורין, אבל למשנה ראשונה, דהיינו למה שהיו סבורים בית הלל מתחילה שאין כופין את רבו לשחררו, אין העבד יכול לאכול משל עצמו. **יט. דיבור** זה שייך לקמן ע״ב. גליון. **כ. שנאמר** ׳לא תהיה קדשה מבנות ישראל׳, ותירגם אונקלוס, ׳לא תהי איתתא מבנת ישראל לגבר עבד׳. **כא. לכאורה** צריך לומר לאו ד׳לא תהיה קדשה׳, ראה בהערה לעיל, וכתב המהר״ם (גיטין מז.) שהתוס׳ נקטו לשון המורגל בגמרא לומר תמיד באיסור עבדות לאו דלא יהיה קדש, ובאמת כוונתם ללאו דלא תהיה קדשה. ועיי״ש עוד מה שרצה לפרש באופן אחר את קושית התוס׳ דישא שפחה ואף שאינו מקיים פרו ורבו אלא שבת, ונקטו בקושיתם דליתי עשה דפרו ורבו לאו דווקא הוא עי״ש. ועי׳ רש״ש בבבא בתרא (יג.) דבלאו דלא יהיה קדש כולל גם איסור שלא ישא עבד בת חורין. **כב. על** פי התוס׳ בב״ב (יג. ד״ה כופין).

כג. ובב״ב (יג. ד״ה כופין) כתבו התוס׳, שהאשה אינה מצווה כלל על מצות פריה ורביה, וכתבו עוד שאף אם נאמר שהאשה מצווה בפריה ורביה (כדעת רבי יוחנן בן נרוקא ביבמות סה:), מכל מקום יכולה היא לקיים את העשה על ידי שתנשא לאחר. **כד. ויש** לדחות טעם זה, דכיון שאי אפשר להוציא זרע בלא שיעשה את תחילת הביאה נקרא שמקיים את העשה מיד, כיון שהוא צורך המצוה. פורת יוסף (כ״ג יג.). **כה. בב״ב** (יג. ד״ה כופין) תירצו התוס׳ עוד, שכיון דאפשר לקיים גם את העשה דפרו ורבו וגם את הלאו דלא יהיה קדש על ידי שנכפה את רבו לשחרר את העבד, אין העשה דוחה את הלאו, שבמקום שאפשר לקיים שניהם אין אומרים עשה דוחה לא תעשה. וראה מהרש״א (גיטין מז.) שהקשה על תירוץ זה, וראה עוד פני יהושע (שם) מה שכתב ליישב קושית המהרש״א. **כו. התוס׳** בב״ב (יג. ד״ה כופין) דחו תירוץ זה, שהלל ושמאי היו בזמן בית שני, ואז עדיין היה היובל נוהג, ואם כן מדוע אמרו שכופין את רבו לשחררו ולא אמרו שימכור עצמו לעבד עברי. ושם יישבו קושיה זו כתירוצו של ר״י בסמוך. **כז. לכאורה** קשה, דמכל מקום מדוע כופין את רבו לעבור בעשה ולשחרר את עבדו [ראה להלן ע״ב בתוד״ה כופין] כדי שיוכל העבד לקיים מצות פרו ורבו, נאמר שהעבד עצמו יחטא וימכור עצמו לעבד עברי כדי שיוכל לקיים מצות פרו ורבו. ויש לומר דודאי משום מצות פרו ורבו שהיא מצוה רבה כופין את רבו לשחררו ולעבור בעשה, אבל למכור עצמו לעבד, כיון שאינו מקיים אלא שבת כל דהו [ראה תוס׳ בב״ב (יג. ד״ה כופין שפחה)], אין דוחים את העשה של ׳כי לי בני

אוצר החכמה 19/06/2018

יכולים ממזרים ליטהר, כיצד, ממזר נושא שפחה, ומותר נמי בצד חירות, דחרורי וממזירי מותרים לבא זה בזה. וי"ל אי חציו עבד קדושין תופסין, אתי צד עבדות ומשתמש בצד אשת איש, ואי לא תפסי אם כן בעילתו בעילת זנות, ובהשולח (גיטין מג.) **מספקא ליה אי תפסי אי לא. ועוד אור"ת דאין תקנה להרבות ממזרין. ואם תאמר וישא נתינה, דחרורי ונתיני מותרים לבא זה בזה. וי"ל דאף על גב דממזר מותר בשפחה, נתין אפשר דאסור בה, דקדש ועומד הוא הממזר שנוצר מאיסור, דלא תפסי קדושין, ולכך מותר בלאו דלא יהיה קדש. והא דאמרינן ביש מותרות** (יבמות דף פה:) **דממזרת ונתינה מרגלא ליה לפי שיכול להכשיר זרעו שישא בנו שפחה, ואף על גב דנתין אסור בשפחה, האי גברא לא אכפת ליה באיסור, דהא קא נסיב נתינה:**

[פח:] **כופין את רבו. בחציה שפחה אין כופין את רבה, אלא היכא דנהגו בה מנהג הפקר, היינו משום דכשישחררה שמא לא תקיים כיון דלא מיחייבה. וא"ת אמאי כופין, וכי אומר לו לאדם חטא בשביל שיזכה חבירו, דהמשחרר עבדו עובר בעשה. וי"ל מצוה רבה שאני, דלא תהו בראה לשבת יצרה, כדמשני** (נדרים דף מז:) **גבי ר"א ששיחרר עבדו, מצוה דרבים שאני:**

והתניא אין נמנין על שני פסחים כאחד. פירש הכנעני **עובר בעשה**, דכתיב 'לעולם בהם תעבודו'[לד], והאיך אומרים לרבו שיעבור על עשה זה כדי שיוכל העבד לקיים מצות פרו ורבו. ומיישבים, וי"ל דמשום **מצוה רבה שאני**, ומותר לשחרר עבדו ולעבור בעשה משום מצוה זו ד'לא **תהו בראה לשבת יצרה'**, **כדמשני** (נדרים מז:) **גבי רבי אליעזר** שנכנס לבית הכנסת והיה חסר שם עשירי למנין **ושיחרר עבדו** כדי שישלים המנין, **דמצוה דרבים שאני**, כלומר דכמו שמשום מצוה דרבים היה מותר לעבור על עשה ולשחרר עבדו, כמו כן משום מצוה רבה של חבירו נמי מותר לעבור על עשה[לה].

ממזרים ליטהר מפסול זרעם, שלא יהו בניהם ממזרים. **כיצד, הממזר נושא שפחה**, והולד עבד ולא ממזר, שהולד הולך אחר האם, ואחר כך משחררו, ונמצא הבן בן חורין. הרי שמותר לממזר לישא שפחה, ואם כן הוא הדין שמותר לעבד לישא ממזרת, **ומותר נמי בצד חירות**, כלומר דאין לומר שמשום החציו בן חורין אסור לו לישא ממזרת, שהרי גם לצד בן חורין שלו מותר לישא ממזרת, דחרורי, כלומר עבדים ושפחות שהשתחררו, **וממזירי, מותרים לבא זה בזה**. וכיון שיכול לקיים מצות פרו ורבו על ידי שישא ממזרת מדוע כופין את רבו לשחררו. ומיישבים וי"ל, **דאי** מי שחציו **עבד קדושין תופסין** בה, אם כן **אתי צד עבדות ומשתמש בצד אשת איש**, כיון שהיא נשואה לחציו המשוחרר כדין, **ואי לא תפסי** בה הקידושין, **אם כן בעילתו בעילת זנות**, ואם כן ממה נפשך אין לומר לו שיעשה כן, **ובהשולח** (גיטין מג.) **מספקא ליה** בדבר זה **אי תפסי** הקידושין בחציו עבד וחציו בן חורין **אי לא. ועוד אומר ר"ת**, דאין זו תקנה לעשות כן **ולהרבות ממזרין** בישראל, שהרי הולד מתייחס אחר האשה שהיא ממזרת.

עוד מקשים התוס' **ואם תאמר, וישא נתינה**[כח], דחרורי, כלומר עבדים ושפחות שהשתחררו, **ונתיני, מותרים לבא זה בזה**, וכיון שיכול לקיים מצות פרו ורבו על ידי שישא נתינה מדוע כופין את רבו לשחררו. ומיישבים וי"ל, **דאף על גב דממזר מותר בשפחה**, מכל מקום **נתין אפשר דאסור בה**, דדווקא ממזר מותר לישא נתינה משום דקדש **ועומד הוא הממזר, שנוצר מאיסור** חמור **דלא תפסי** ביה קדושין, שאביו ואמו נישאו באיסור ולא חלו קידושין בהם, **ולכך מותר בלאו ד'לא יהיה קדש'**, כיון שהוא כבר קדש[כט], ואם כן חציו העבד אסור בנתינה. **והא דאמרינן ביש מותרות** (יבמות פה:) **דממזרת ונתינה מרגלא ליה** לישראל לישא אותה, דמשמע לכאורה שנתין מותר בשפחה ולכך מרגילה אותו להנשא לה, כיון שיודע שזרעו יוכל להנשא לשפחה ויהיה כשר[ל]. יש לומר שלעולם נתין אסור בשפחה, ומכל מקום מרגילה אותו להנשא לה **לפי שיכול להכשיר זרעו על ידי שישא בנו שפחה, ואף על גב דנתין אסור בשפחה, האי גברא לא אכפת ליה** לישא אשה **באיסור, דהא השתא נמי קא נסיב נתינה** אף שיש בזה איסור.

סיכום: ביארו הטעם שכופין את הרב לשחרר מי שחציו עבד וחציו בן חורין כדי שיוכל לישא אשה, ולא אמרינן שיהא מותר לו לישא בת ישראל, דיבוא עשה דפרו ורבו וידחה לא תעשה דלא יהיה קדש, א. אף שהוא מותר לישא אותה משום דעשה דוחה לא תעשה, מכל מקום היא אסורה לינשא לו, שיכולה היא להנשא לישראל גמור בלא לדחות הלאו דלא יהיה קדש. ב. דבשעה שעוקר את הלאו דהיינו בתחילת הביאה לא מקיים את העשה של פרו ורבו שהוא בסוף הביאה.

ובארו עוד, דאין לומר שימכור עצמו לעבד עברי ויהיה מותר בשפחה, א. דמיירי בזמן שאין היובל נוהג, ואז אין נוהג גם עבד עברי. ב. דאסור לאדם למכור עצמו לעבד עברי. עוד ביארו, דאין לומר שישא מי שחציה שפחה וחציה בת חורין, משום דצד עבדות משתמש בצד חירות, ועובר בלאו דלא יהיה קדש.

עוד ביארו, דאין לומר שישא ממזרת, א. שאם קידושין תוספים בחציו עבד, אם כן צד עבדות משתמש באשת איש, ואם לא תפסו הקידושין אם כן בעילתו בעילת זנות. ב. דאין זו תקנה להרבות ממזרים בישראל.

עוד ביארו דאין לומר שישא נתינה, שאסור לעבד לישא נתינה.

כופין את רבו:

יבארו מדוע בחציה שפחה וחציה בת חורין אין אומרים כן. ויבארו האיך כופים את רבו לשחררו אף שיש בזה איסור.

הגמרא הביאה מהמשנה ששנינו, מי שחציו עבד וחציו בן חורין, כופין את רבו שישחררו כדי שיוכל לישא אשה, והוקשה להתוס', דבאשה שחציה שפחה וחציה בת חורין **אין כופין את רבה** לשחרר כדי שתוכל להנשא **אלא היכא דנהגו בה מנהג הפקר**[לא], ומדוע אין כופין אותו בלא טעם זה כדי שתוכל להנשא ולקיים מצות פריה ורביה. ומבארים התוס' דהיינו טעמא דאין כופין אותו לשחרר, **משום דכשישחררה שמא לא תקיים** מצוה זו, **כיון דלא מיחייבה**, דאשה אינה מצווה על פריה ורביה[לב], ודווקא בעבד כופין אותו לשחררו, כיון שאחר שיהיה בן חורין יהיה ישראל גמור ויהיה מצווה על פריה ורביה.

מקשים התוס' **וא"ת, ואמאי כופין** את רבו לשחררו כדי שיוכל לקיים מצות פרו ורבו, **וכי אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חבירו**[לג], דהרי המשחרר את עבדו הכנעני **עובר בעשה**, דכתיב 'לעולם בהם תעבודו'[לד], והאיך אומרים לרבו שיעבור על עשה זה כדי שיוכל העבד לקיים מצות פרו ורבו. ומיישבים, וי"ל דמשום **מצוה רבה שאני**, ומותר לשחרר עבדו ולעבור בעשה משום מצוה זו ד'לא **תהו בראה לשבת יצרה'**, **כדמשני** (נדרים מז:) **גבי רבי אליעזר** שנכנס לבית הכנסת והיה חסר שם עשירי למנין **ושיחרר עבדו** כדי שישלים המנין, **דמצוה דרבים שאני**, כלומר דכמו שמשום מצוה דרבים היה מותר לעבור על עשה ולשחרר עבדו, כמו כן משום מצוה רבה של חבירו נמי מותר לעבור על עשה[לה].

והתניא אין נמנין על שני פסחים כאחד:

יבארו דאין לומר שהמשנה סברה יש ברירה, ויבארו עוד דאין לומר דהברייתא מיירי בהמנוהו בבת אחת.

שנינו במשנה, האומר לעבדו צא ושחוט עלי את הפסח, ושחט עליו גם גדי וגם

ציונים והערות

ישראל עבדים'. מהרש"א (נ"נ יג.). **כח. מי** שנתגייר משבעה עממין אינו אסור מן התורה לבוא בקהל, והדבר ידוע שלא נתגיירו מהן אלא הגבעונים, ויהושע גזר עליהם שיהיו אסורים לבא בקהל אחד זכרים ואחד נקבות, ולא אסר אותם אלא בזמן שיש מקדש, שנאמר 'וחוטבי עצים ושואבי מים לבית המקדש', תלה הרחקתם במקדש, והם הנקראים נתינים לפי שנתנם לעבודת המקדש, ובא דוד וגזר עליהם שלא יכנסו בקהל לעולם ואפילו בזמן שאין מקדש. רמב"ם (איסורי ביאה פי"ג הכ"ג). **כט. כלומר** דלא אמרינן דכל מי שאסור לבוא בקהל אין לו לאו זה דלא יהיה קדש כמו שהבינו התוס' בקושייתם, אלא דווקא גבי ממזר שהוא נולד מביאת זנות אין בו איסור זה, אבל לנתין אף שהוא אסור לבוא בקהל יש לו לאו דלא יהיה קדש. **ל. שם** ביבמות אמרינן, כהן גדול שנשא אלמנה או כהן הדיוט שנשא גרושה, יש לה כתובה, אבל הנושא אחת מן השניות האסורות לו מדרבנן, אין לה כתובה, ומבאר ר"ש בן אלעזר הטעם, משום דהאשה רוצה לינשא לאיש, ולכך גבי אלמנה שנישאת לכהן גדול, כיון שזרעו יפסל על ידה שיהיה כל זרעו חללים, יהיה קטטה ביניהם, ולכך אינה מרגילה אותו לנישואים אלו, אבל שניה, כיון שאינה נפסלת וגם זרעה לא נפסל, היא מרגילתו שינשא לה, ולכך קנסו אותה שלא תיטול כתובתה, ורבי מבאר דהיינו טעמא, משום דאלמנה אסורה לכהן גדול מדאורייתא, ודברי תורה אינם צריכים חיזוק, ולכך לא גזרו עליה שתפסיד כתובתה, ושניות אסורות מדברי סופרים, ודברי סופרים צריכים חיזוק, ולכך גזרו עליה שלא תיטול כתובתה, ואמרינן בגמרא מאי איכא בין רבי לרבי שמעון בן אלעזר, ואמר רב חסדא ממזרת ונתינה שנישאו לישראל איכא בינייהו, מאן דאמר דאלמנה לכהן גדול יש לה כתובה, משום דהוי איסור דאורייתא ודברי תורה אינם צריכים חיזוק, הא נמי אסור מדאורייתא ולא גזרו עליה שתפסיד כתובתה, ולמאן דאמר מפני שהוא מרגילה, הכא היא מרגלא ליה, דאף על פי שבנו יהא ממזר או נתין מכל מקום יכול הוא להכשיר זרעו על ידי שישא שפחה, ולכך מרגילתו להנשא לה, שהרי לא יהא קטטה ביניהם כיון שזרעו לא יהיה פסול, ולכך קנסו אותה שלא תיטול כתובתה, ומשמע מהתם דנתין מותר בשפחה. **לא. כדאמרינן** (יבמות סו. גיטין לח.) דהיה מעשה באשה אחת שחציה שפחה וחציה בת חורין, וכפו את רבה ועשאה בת חורין, ואמר רב נחמן בר יצחק שכפו אותו לשחררה משום שנהגו בה מנהג הפקר, דלפי שלא היתה יכולה לינשא, היתה מפקרת עצמה לזנות וחוטאים בה. **לב. כמו** ששנינו ביבמות (סה:), האיש מצווה על פריה ורביה, אבל לא האשה. **לג. כדאמרינן** בשבת (ד.) דאין אומרים לאדם חטא בעבירה קלה, כדי להציל את חברך מחטא חמור, וכגון אם הניח אדם פת בתנור כדי שתאפה, אסור לאחר לרדות את הפת קודם שתיאפה ולעבור על איסור רדיית הפת שהוא מדרבנן, כדי להציל את חבירו מאיסור בישול שהוא מדאורייתא. **לד. זו** היא דעת התוס', אבל הר"ן והרמב"ם ז"ל סוברים שהעשה דלעולם בהם תעבודו אינו איסור עשה גמור, אלא עיקר האיסור משום 'לא תחנם' שנותן לו מתנת חנם שמשחררו, ואם כן כשמתכוון לשם מצוה ולא לשם מתנה מותר. פני יהושע (גיטין מח.). **לה. ובב"ב** (יג. ד"ה טופין) דחו התוס', ששם רבי אליעזר עצמו עשה מצוה, שהיה לו מנין, אבל כאן האדון אינו מקיים שום מצוה במה שמשחרר את עבדו. והביאו שם ראיה אחרת שמשום מצוה רבה של חבירו אומרים לאדם שיעבור בעשה, מהא דאמרינן בפסחים (נט.) ד'אין לך דבר שנעשה אחר הקרבת תמיד של בין הערבים אלא הקטרת הקטורת, ונרות, והקרבת הפסח, ומחוסר כפורים דערבי פסחים, דהיינו כגון מצורע או זב ששכחו ולא הביאו כפרתם קודם שהוקרב התמיד, ואם לא יביאו כפרתם לא יוכלו לאכול את הפסח, שמחוסר כפורים אסור באכילת קדשים, ואם אוכל חייב כרת, ומפרש שם שלכך מותר להקריב קרבנותיהם אחר תמיד של בין הערביים, שהעשה של פסח שיש בו כרת, שמי שלא הביא פסח חייב כרת, דוחה את העשה של השלמה שנאמר בתמיד 'עליה השלם כל הקרבנות' שיהא הוא אחרון לכל הקרבנות, הרי שהכהן עובר על העשה של השלמה כשמקריב את קרבנו של המחוסר כיפורים כדי שיקיים אותו מחוסר כפורים מצות פסח.

טלה, יאכל מן הראשון, ומקשינן בגמרא מהברייתא ששנינו שאין נמנים על שני פסחים על דעת לאכול אחד מהם, **ופירש בקונטרס דברייתא סברה דאין ברירה**, ולכך אינו יכול להמנות על שני פסחים על דעת שיחליט בשעת אכילה מאיזה מהם הוא רוצה לאכול. ומוסיפים התוס׳, **ולא מצי לשנויי דמתניתין קסברה דיש ברירה**, ולכך אמרה שיכול הוא להמנות על שני פסחים, **דאם כן הוה ליה למיתני מאיזה שירצה יאכל**, ובמשנה קתני שיאכל מן הראשון, משמע שאין ברירה, וצריך לאכול דווקא מן הראשון.

מקשים התוס׳ **וא״ת, ואמאי לא משני דברייתא** דקתני שאין נמנין על שני פסחים מיירי כשנמנה על ב׳ פסחים כאחד, **והתם ודאי לא יאכל משניהם** כיון שאין נמנין על שני פסחים, **אבל מתניתין** מיירי כשהמנוהו על שניהם בזה אחר זה, ולכך אוכל מן הראשון משום דדעתו על הראשון. ומיישבים וי״ל, דמתניתין קאמרה שיאכל מן הראשון, משמע ראשון לשחיטה[ל], ואף על פי שהמנה עליו לבסוף.

בקונטרס דברייתא סברה דאין ברירה, ולא מצי לשנויי דמתניתין קסבר דיש ברירה, דאם כן הוה ליה למיתני מאיזה שירצה יאכל. וא״ת ואמאי לא משני דברייתא קתני כשנמנה על ב׳ פסחים כא׳, והתם ודאי לא יאכל משניהם, אבל מתניתין כשהמנוהו זה אחר זה דדעתו על הראשון. וי״ל דמתני׳ קאמר ראשון לשחיטה אע״פ שהמנה עליו לבסוף:

במלך ומלכה. שיש להם רוב מעדנים, **ולא קפדי אם גדי ואם טלה אם שמן אם כחוש:**

על מנת שאין לרבו רשות בו. ולמאן דאמר בפ״ק דקדושין (דף כג:) דקני רביה עד שיתן על מנת שיצא בו לחירות, ה״נ יפרש שיתן לו שיצא בו חובת פסח: **קמי שמיא גליא.** פירוש ולא פסיל כל כך הואיל ואינו בגוף הקרבן:

[פט.] **האי כהן היכי דמי אי דעבד פסח כו׳.** וא״ת **וניתי כהן קטן.** ויש לומר **דעדיפא מינה פריך:**

וניתי מותר פסח. לא כפי׳ הקונטרס שיקדיש לשם מותר אם שלו היה תם, דבזה לא היה טועה הגמרא, אלא נראה לר״י שיקדיש לפסח, ואם בעל מום שלו יצא בזה, ואם לאו יהא מותר פסח, ופריך דלא הוי מותר פסח אלא היכא שהופרש לגמרי לפסח וניתותר:

ונטרחו וניתי מותר פסח. וא״ת ואיך יכשר מותר זה לפסח, הא לקמן בפרק מי שהיה טמא (דף נט.) פליגי רבי יוסי ורבי יהודה בבני חבורה ראשונה, אבל כ״ע מודו דאם נשאר שעה אחת בלא בעלים דלא חזי תו לפסח. וי״ל הכא כשהפריש ב׳ פסחים לאחריות וניתותר לו א׳, דאינו נפסל משום שהניחוהו יחידי. וא״ת אכתי למאן דלא בעי עקירה שלמים לשם פסח קשחיט. ועוד איך

קמי שמיא גליא:

יבארו שאינו פסול בגוף הקרבן.

בגמרא יש מאן דאמר הסובר שגם באופן ששכח מה אמר לו רבו לפני זריקת הדם אינו צריך להביא פסח שני, משום שכלפי שמיא גליא למה היתה כוונתו, ומבארים התוס׳, **פירוש**, ולכך **לא פסיל כל כך, הואיל ואינו חסרון בגוף הקרבן**, אלא שיש לבעלים ספק על איזה קרבן היה דעתם.

האי כהן היכי דמי אי דעבד פסח כו׳:

יקשו שיכול להביא כהן קטן.

בגמרא משני לגבי חמשה שנתערבו עורות פסחיהן ונמצא באחד יבלת, דאין לומר שימנה כל אחד כהן על פסחו, ואף אם אינו פסח אלא שלמים יאכל הכהן את החזה והשוק, משום שאם אותו כהן כבר עשה פסח נמצא שמאכיל פסח שלא למנויו, מקשים התוס׳ **וא״ת, וניתי כהן קטן** שאינו חייב במצוות[לי], ואף שכבר עשה את הפסח יכולים להאכילו מפסח זה[לח]. ומיישבים **ויש לומר, דעדיפא מינה פריך** שיכולים כולם למנות כהן שודאי לא עשה פסח, ויכול הוא לאכול את החזה ושוק של כולם, כיון שאחד מהם פסח והוא לא עשה פסח, והשאר שלמים.

וניתי מותר פסח:

יבארו איך יביאו מותר הפסח.

בגמרא הקשו שכל אחד מאותם שיש ספק שמא הוא אותו פסח שנמצא יבלת בעורו יביא קרבנו ממותר הפסח ויתנה, שאם הפסח שלו היה בעל מום, יהיה זה לשם פסח, ואם שלו היה בלא מום, יהיה זה לשם שלמים, ומבארים התוס׳ מהו מותר הפסח, **לא כפירוש הקונטרס** שפירש שיקדיש בהמה **לשם מותר אם שלו היה תם, דבזה לא היה טועה הגמרא** לומר שתחול קדושת מותר הפסח על הבהמה באמירה בעלמא אם לא תהיה מותר ממש[לט], אלא נראה לר״י דהכי קאמר, שיקדיש בהמה לשם פסח ויתנה, **שאם הבעל מום היה שלו, יצא בזה, ואם לאו יהא זה מותר פסח, ופריך דלא הוי מותר פסח אלא היכא שהופרש לגמרי לפסח וניתותר**, אבל לא כשהוקדש מתחילה על הספק שמא יהיה מותר הפסח[מ].

ונטרחו וניתי מותר פסח:

יבארו מדוע כשר אף שהיה שעה אחת בלא בעלים, ויבארו דהכא לכולי עלמא הפסח בעי עקירה.

בגמרא הקשו שיטרח כל אחד למצוא מי שהקדיש בהמה לשם פסח ונתותר בידם ויקחו מהם, מקשים התוס׳ **וא״ת, והאיך יכשר מותר זה לפסח, הא לקמן בפרק מי שהיה טמא** (דף נט.) **פליגי רבי יוסי ורבי יהודה** בבני חבורה שנמנו על הפסח ומשכו המנויים את ידיהם מהפסח ונמנו עליו אחרים, **אי בעינן** שיהיה מנוי עליו **אחד מבני חבורה ראשונה**, דלר׳ יהודה צריך שיהיה מנוי עליו אחד מבני החבורה הראשונה, ולר׳ יוסי אפילו משכו כל בני החבורה הראשונה את ידיהם כשר, **אבל כולי עלמא מודו דאם נשאר** הפסח **שעה אחת בלא בעלים, דלא חזי תו לפסח**, דאף לר׳ יוסי צריך שכל שעה יהיה לו בעלים, והאיך יקחו מותר פסח ממי שכבר יצא ידי חובתו, הא כיון שיצא באחר פקע מינויו ממנו[מא], ונמצא שהיה שעה אחת בלא בעלים ואינו ראוי עוד לפסח. ומיישבים וי״ל, דמותר הפסח דהכא מיירי **כשהפריש** אדם **ב׳ פסחים** שיהיה אחד מהם **לאחריות** שיקריב אותו אם יאבד השני, **וניתותר לו אחד**, דבכהאי גוונא **אינו נפסל משום שהניחוהו יחידי**, ודווקא באופן שנמנו עליו ומשכו כולם את ידיהם אינו ראוי שוב לשם פסח[מב]. מקשים התוס׳ **וא״ת, והא אכתי למאן דלא בעי עקירה**, דסבירא ליה שסתם מותר הפסח נעשה שלמים, ואין צריך לעקור ממנו שם פסח ולומר שיהא שלמים, אם כן נמצא **ששלמים לשם פסח קשחיט**, דמיד שיצאו בעליו באחר נעשה זה שלמים, ואחר כך לוקח אותו זה שהוא מסופק אם עשה פסח ושוחטו לשם פסח[מג]. **ועוד** קשה למאן דלא בעי עקירה, **האיך ימכרהו** לו אותו שיש לו

ציונים והערות

לו. על פי התוס׳ שאנ״ץ. **לז. בשו״ת** יהודה יעלה (ח״ו יו״ד סי׳ ס״ו) הוכיח מקושית התוס׳ שמקיימים מצוות נתינה בנתינת חזה ושוק לכהן קטן. וראה שם מה שהקשה על דבריהם. **לח. האחרונים** הקשו, שהרי אסור להאכיל לקטן איסור בידים, ובאמת התוס׳ עצמם הקשו כן לעיל (פח. ד״ה שה) שאסור להאכיל לקטן איסור בידים, ושם תירצו שמשום חינוך מותר, אבל כאן לא שייך תירוץ זה. וראה פליתי (סי׳ קל סק״ל). **לט. על** פי תוס׳ שאנץ. וביאר המהרש״א דהא ודאי שגם לפירוש רש״י מדובר באומר ׳אם לאו יהיה זה פסח תחתיו׳, אלא שמכל מקום לא היה הגמרא טועה במקדישו בתחלה לשם מותר פסח קודם שהקדישו לשם פסח. **מ. וצריך** ביאור מה ההבדל אם מתחיל להתנות ׳אם שלי תם יהיה זה מותר ואם שלי בעל מום יהיה זה לפסח׳ כמו שפירש רש״י [ראה בהערה לעיל בשם המהרש״א], או שמתחיל להתנות ׳אם שלי בעל מום יהיה זה לפסח ואם שלי תם יהיה זה מותר׳ כמו שפירשו התוס׳, ואפשר שכוונת התוס׳ שמקדישו לשם פסח בלא תנאי, אלא שכלפי שמיא גליא שאם כבר יצא ידי חובת פסחו לא יתקדש זה לשם פסח אלא מתחילה יהיה מותר, ועל זה הקשו בגמרא שכיון שיצא ידי חובת פסחו, נמצא שלא הוקדש מעולם לשם פסח, ובכהאי גוונא אינו מותר הפסח. דבר שמואל. **מא. והוא** בעלים על הבהמה רק בתורת שלמים ולא בתורת מנוי על הפסח. **מב. ראה** תוס׳ שאנץ שכתב ששם הקפידו על כך שהיה בלא בעלים כיון שהיו יכולים להמנות עליו והניחוהו, ואינו דומה לאופן שלא היו יכולים להמנות עליו. **מג. קושיית** התוס׳ צריכה ביאור, שהרי אף למאן דאמר דפסח לא בעי עקירה היינו שאחר זמן הפסח נעשה שלמים, אבל קודם זמנו,

מותר הפסח לזה שהוא מסופק אם עשה פסח, הא אמרינן לקמן, המוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום, וכיון שנעשה שלמים מיד, אינו יכול למכרו[מד]. ומיישבים וי"ל, דכיון דאיכא אינש דצריך ליה לפסח זה כדי להקריבו לשם פסח, לכולי עלמא בעי עקירה ואין אומרים בסתם שנעשה שלמים[מה], כדאמרינן בתמיד נשחט (לעיל דף סד.), 'כגון שהיו בעלים טמאי מתים', כלומר שאם היו הבעלים טמאי מתים ואינם יכולים להביא את הבהמה שהקדישו לשם פסח[מו], לכולי עלמא אינו נעשה שלמים אם לא עקרו בפירוש, כיון שסתמו עומד לפסח שני, והכא נמי כיון שיש אדם אחר הצריך לו אמרינן שאינו נעשה שלמים[מז].

אומרים התוס' ואי הא דאמרינן שיקחו מותר פסח, במעות איירי כדפירש בקונטרס באופן השני, אתי שפיר ב' הקושיות הנ"ל, דמעות ודאי לא נפסלו אם היו שעה אחת בלא בעלים, וכן אינם נעשים שלמים בלא עקירה בפירוש, דיכול הוא לשמרם לפסח של שנה הבאה.

דאילו פסח ליום ולילה:

יבארו שלא יקשה לפי זה הסוגיא בברכות.

בגמרא משמע ששייך לומר לגבי קרבן פסח שהוא נאכל ליום ולילה[מז], מקשים התוס' וקשה לר"י, דהא תנן בפרק קמא דברכות (ג.), הקטר חלבים ואברים מצותן עד שיעלה עמוד השחר, וכל הנאכלין ליום אחד, מצותן, כלומר זמן אכילתן עד שיעלה עמוד השחר, וקאמר בגמרא (סח ע.), ואילו אכילת פסחים לא קתני דמצותה עד שיעלה עמוד השחר, ורמינהו, קריאת שמע והלל כו' ואכילת פסחים, מצותן עד שיעלה עמוד השחר, ומשמע שהפסח אינו בכלל אלו שאמרו בהם שהם נאכלים ליום ולילה[מח], דאם לא כן מה היא קושיית הגמרא על כך שלא מנה גם אכילת פסחים, והרי כבר שנינו במשנה שכל הנאכלים ליום ולילה מצותן עד שיעלה עמוד השחר, וקשה מאי קא פריך, והא הכא משמע דאמנם שייך למיתני גבי פסח שנאכל ליום ולילה, ואם כן הוי בכלל הנאכלין ליום ולילה דקתני התם במתניתין. ומיישבים וי"ל, דמכל מקום התם הוה ליה למיתני בהדיא שהפסח נאכל עד שיעלה עמוד השחר אם איתא דבאמת נאכל עד עמוד השחר, ולא לסמוך על מה שהוא בכלל כל הנאכלים ליום ולילה, זאת כדי לאפוקי ממשנה דאיזהו מקומן (זבחים נו:), דקתני שהפסח אינו נאכל אלא עד חצות, ולאותה משנה הא דנאכל עד חצות היינו מדאורייתא, דומיא דאחריני, כלומר כמו שאר ההלכות השנויות באותה משנה, דאינו נאכל אלא למנויו, ואינו נאכל אלא צלי, שהם מדאורייתא, וכיון דלא קתני ליה בהדיא במשנה בברכות שזמן אכילתו עד שיעלה עמוד השחר, שמע מינה דהתנא דברכות נמי סבר דאינו נאכל אלא עד חצות, כמשנת איזהו מקומן.

ואילו פסח לא בעי סמיכה:

יבארו דסבירא ליה דצריך לסמוך בכל כוחו.

ימכרהו, האמר לקמן המוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום. וי"ל כיון דאיכא אינש דצריך ליה לכ"ע בעי עקירה כדאמרי' בתמיד נשחט (לעיל דף סד.), כגון שהיו בעלים טמאי מתים, ואי מותר פסח במעות איירי כדפירש בקונטרס אתי שפיר:

דאילו פסח ליום ולילה. קשה לר"י דתנן פ"ק דברכות (ד' ג.) כל הנאכלין ליום אחד מצותן עד שיעלה עמוד השחר, וקאמר בגמרא (סח ע.) ואילו אכילת פסחים לא קתני, ורמינהו ק"ש והלל כו', ואכילת פסחים מצותן עד שיעלה עמוד השחר, ומאי קא פריך, והא הכא משמע דשייך למיתני גבי פסח יום ולילה, וא"כ הוי בכלל הנאכלין ליום ולילה דקתני התם. וי"ל דהתם הוה ליה למיתני בהדיא איתא דנאכל עד עמוד השחר, לאפוקי ממשנה דאיזהו מקומן (זבחים נו:), דקתני אינו נאכל אלא עד חצות, והיינו מדאורייתא דומיא דאחריני, וכיון דלא קתני ליה בהדיא ש"מ דסבר דאינו נאכל אלא עד חצות, כמשנ' איזהו מקומן:

ואילו פסח לא בעי סמיכה. סבירא ליה סמיכה בכל כחו בעינן, דאי לא בעינן אלא כל דהו לא הוי עבודה בקדשים, ובאין דורשין (מגיגה דף טז:) פלוגתא דתנאי היא:

הני מילי דיעבד. וה"ה דאכולהו אמרי' הכי, אסמיכה ואמתנות ואנותר. ותימה, וכי בשביל דשמא יהיה נותר או משום סמיכה דלא מעכבא או לא יעשו מתנות כהלכתן יכנס לידי ספק כרת. וי"ל דטוב שידחה ספק כרת בשב ואל תעשה ממה שיעשו רובם שלא כהוגן, כי כבר רובם עשו פסח:

אלא אי אמרת דלא אמנינהו כו'. תימה, דבפ' אין בין המודר (נדרים דף לו.) מסיק רבי זירא אליבא דרבי יוחנן מהך משנה דשה לבית אבות לאו

מבואר בגמרא שאינו יכול להביא מותר פסח ולהתנות שאם כבר יצא ידי חובתו יהיה שלמים, לפי שהשלמים טעונים סמיכה וקרבן פסח אינו טעון סמיכה, ומבארים התוס' דסבירא ליה להגמרא שלנו דסמיכה בכל כחו בעינן, כלומר דכשסומך על הקרבן צריך לסמוך בכל כוחו, ואם הוא קרבן פסח ואינו טעון סמיכה נמצא משתמש בקדשים, דאי לא בעינן אלא סמיכה כל דהו, אם כן לא הוי עבודה בקדשים, ויכול לסמוך אף אם הוא פסח, ובאין דורשין (מגיגה טז:) פלוגתא דתנאי היא האם צריך לסמוך על הקרבן בכל כוחו[מט].

הני מילי דיעבד:

יבארו מדוע לא יעשה כן בדיעבד כדי שלא יפסיד מצות פסח שיש בה כרת.

בגמרא משני דאין לומר שיתן את הדם בשפיכה כדין קרבן פסח, ואף אם הוא שלמים יהיה כשר כיון שכל הניתנים בזריקה שנתנם בשפיכה יצא, דהני מילי בדיעבד, אבל לכתחילה אין אומרים שיעשה כן, ואומרים התוס', והוא הדין דאכולהו נמי אמרינן הכי, אסמיכה ואמתנות ואנותר, כלומר דגם מה שאמרנו לעיל שאין להביא ספק שלמים ספק פסח משום שממעט מזמן אכילתו ומביאו לידי נותר, וכן מה שאמרנו שאין לעשות כן משום ששלמים טעונים סמיכה והפסח אינו טעון סמיכה, היינו משום דלכתחילה יש לעשות כן, אבל בדיעבד אינו מעכב, וכן לענין המתנות, דבדיעבד כיפר במתנה אחת ולא לכתחלה[נ]. מקשים התוס' ותימה, וכי בשביל דשמא יהיה נותר אם לא יגמור לאכלו קודם שיעברו יום ולילה שהוא זמן אכילת שלמים, או משום סמיכה דלא מעכבא, או משום דלא יעשו מתנות כהלכתן לכתחילה, יכנס עצמו לידי ספק כרת, דשמא לא עשה פסח. ומיישבים וי"ל, דטוב שידחה ספק כרת בשב ואל תעשה, שאינו עוקר דבר תורה במעשה ידים, אלא יושב במקומו[אתר החיבור], ודבר תורה נעקר מאליו, ממה שיעשו רובם דבר שאינו לכתחילה שלא כהוגן, שעוקרים את המצוה במעשה, כי כבר רובם עשו פסח, שהרי רק בפסחו של אחד מהם נמצאה יבלת[נא].

אלא אי אמרת דלא אמנינהו כו':

יבארו שאינו סותר להא דילפינן ממשנה זו ש'שה לבית אבות' לאו דאורייתא. שנינו במשנה, האומר לבניו הריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים, הראשון שהכניס ראשו ורובו לירושלים זכה ומזכה לאחיו עמו, ובגמרא אמר ר' יוחנן שבאמת מינה האב את כולם על פסחו, ולא אמר כן אלא כדי לזרזן, והביאה הגמרא ראיה לדברי ר' יוחנן מדקתני שאותו שעלה לירושלים מזכה לאחיו עמו, ובשלמא אם מינה האב את כל הבנים מתחילה ואמר כן כדי לזרזם אתי שפיר, אבל אם לא מינה אותם מתחילה האיך יכול הוא למנות את אחיו אחר שכבר נשחט הפסח, מקשים התוס' ותימה, דבפרק אין בין המודר (נדרים לו.) מסיק רבי זירא אליבא דרבי יוחנן דמשמע מהך משנה ד'שה לבית

ציונים והערות

וכל שכן בזמנו, ודאי צריך עקירה לכולי עלמא, וכאן לוקחים הם את הפסח קודם שעבר זמנו. ויש ליישב דמיירי הכא במי שהפריש שתי פסחים וכבר יצא באחד מהם כמו שתירצו התוס' בריש הדיבור, ויש לדמותו לאחר זמנו, כיון שאינו עומד להקרב לשם פסח, ולא בעי עקירה. מהרש"א. **מד. בתוס'** שאנ"ץ תירץ קושיה זו, שיש חילוק בין שלמים עצמם לשלמים הבאים מחמת הפסח, דשלמים הבאים מחמת הפסח יכול למכור. **מה. וממילא** מיושבת גם הקושיה השניה שהקשו התוס', דדווקא לגבי שלמים אמרינן שאם מכרם לא עשה כלום, אבל כיון שלא נעשה שלמים ונשאר פסח מועלת מכירתו. דבר שמואל. **מו. ואין** להקשות דאם כן איך יתכן שיהא הפסח צריך עקירה, דלעולם יש אחד בסוף העולם שיצטרך לעשות פסח שני, דדווקא מותר הפסח צריך עקירה, כיון שראוי לאיש אחר משום שאינו נפסל כשהניחוהו בלא בעלים כמו שכתבו התוס' לעיל, אבל הפסח עצמו שאינו ראוי אלא לבעלים יש לומר שאינו צריך עקירה. דבר שמואל. אמנם עדיין צריך ביאור מה ראית התוס' מהגמרא לעיל, הרי אדרבה שם משמע בפירוש שדוקא כשהיו הבעלים טמאי מתים ונדחין לפסח שני צריך לעקור את הפסח בפירוש לשם שלמים, מה שאין כן הכא שהבעלים כבר הביאו פסחם משמע שאין צריך עקירה. ואפשר לומר שכוונת הגמרא שיטרחו ויביאו מותר הפסח מיד בערב הפסח אחר שמצאו את היבלת, ובערב פסח ודאי עדיין אין שם שלמים עליו, רק אחר פסח, וכיון שהם יקנו אותו המותר, והם חשובים כטמאי מתים שצריכין להביא פסח שני, שפיר יוכלו להביאו בפסח שני ולא נעקר ממנו שם פסח, וראה בהערה לעיל בשם המהרש"א. שפת אמת. **מז. כן** כתב בתוס' שאנץ כהקדמה לדברי תוס' אלו. ורצה לומר שאף שהפסח אינו נאכל אלא בלילה ולא ביום שאחריו, מכל מקום אינו נעשה נותר עד סוף היום. **מח. שכן** אינו נאכל אלא בליל פסח ולא ביום. **מט. שם** לא הוזכר שנחלקו תנאים אי בעינן סמיכה בכל כוחו, ואדרבה שם משמע שלכולי עלמא צריך לסמוך בכל כוחו, שהקשו על רמי בר חמא שלמד מהמשנה שם שצריך לעשות סמיכה בכל כוחו מברייתא דר' יוסי, ולא תירצו שר' יוסי סובר שאין צריך לעשות סמיכה בכל כוחו, וראה שער המלך (מעשה הקרבנות פ"ג הי"ג) בביאור כוונת התוס'. **נ. מהרש"א. נא. וקשה,** מדוע לא יעשו כולם סמיכה ומתנות שתים שהן ארבע, ויתנו את הדם על המזבח בזריקה כשלמים, דהשתא רובם יעשה כהוגן, ודוחק לומר שכל אלו מעכבין בפסח. מהרש"א. והרש"ש העיר על המהרש"א, שנעלמו ממנו דברי הגמרא והתוס' לקמן

דאורייתא, דאי דאורייתא אבישרא קאי ומזכה להון, והכא מוקי לה רבי יוחנן בדאמנינהו מעיקרא. וי"ל דהכא ה"פ, אי אמרת בשלמא דחשוב כאילו אמנינהו מעיקרא, דאין צריכין מינוי, והיינו טעמא דשה לבית אבות לאו דאורייתא שפיר, אלא אי אמרת אינו חשוב כאמנינהו מעיקרא, אלא צריכין מינוי דשה לבית אבות דאורייתא, אמאי מזכה אחיו עמו, דפשיטא שלא המנה כולם קודם שחיטה, מדקאמר הריני שוחט על מי שיעלה מכם

[פט:] **דעות שאני. אע"ג דלא אכלי כולהו אלא כחד. תימה לר"י, מה צריך לשנויי הכי, לימא ליה דשאני הכא דלא שייך למימר הא קבילתון, ולא דמי כלל לידיו של א' מהן יפות. וי"ל דאיצטריך לשנויי הכי דלא נידוק [איפכא, דוקא] ממנה אחרים דלא מצי למימר הא קבילתון, [הא ידיו יפות דמצי למימר קבילתון] אין רשאין ליתן חלקו. ומעיקרא דהוה בעי למיפשט דהוי כידיו של א' מהן יפות, ה"מ למפרך, אדרבה, איפכא מסתברא, לכך משני דלא מצי למיפשט מידי:**

בני חבורה רשאין לחלק או לא. וא"ת אמאי לא פשיט ממתני' דדוקא אם המנה האחרים עמו רשאין ליתן חלקו. וי"ל דאיכא למידחי דבלא ממנה נמי רשאין ליחלק, והא דנקט ממנה משום דבכל ענין מירי, אפי' התנו שלא ליחלק, ואם ממנה רשאין ליתן חלקו. דמשמע דדוקא אם המנה האחרים עמו רשאין ליתן חלקו, אבל בלאו הכי צריכים כולם לאכול יחד.

ומיישבים, וי"ל דאיכא למידחי, דלעולם בלא ממנה אחרים על פסחו נמי רשאין ליחלק, והא דנקט במתניתין דין זה במי שהיה ממנה אחרים על פסחו, משום דבממנה אחרים בכל ענין מירי, ואפילו התנו שלא ליחלק, ומכל מקום אם ממנה אחרים על חלקו רשאין ליחלק ממנו. אבל ברייתא דקתני לגבי בני חבורה שהיו ידיו של אחד מהן יפות יכולים לומר לו טול חלקך וצא, לא מצי למידחי דלעולם בלא היו ידיו יפות נמי רשאים ליחלק, והא דנקט דין זה במי שהיו ידיו יפות היינו משום דמירי אפילו אם התנו שלא ליחלק, דפשיטא דאם התנו שלא ליחלק, אפילו אם אחד מהם ידיו יפות אין רשאין ליתן חלקו שיאכל לעצמו, דמסתמא על דעת כן התנו שאפילו אם יהיו ידיו של אחד מהן יפות לא יחלקו, דאם אין אחד מהן ידיו יפות אין דרך ליחלק אף בלא תנאי ולמה הוצרכו לעשות תנאי, ודוקא לענין למנות אחרים על חלקו אין מועיל התנאי.

מעות כל שהן יפלו לנדבה. ק"ק לר"י דרישא מירי כשהקדיש מעות לשם פסח כדמוכח בסמוך, וסיפא [אוצר החכמה] במעות חולין, דאי הקדישן לשלמים איך יפלו מעות שלמים לנדבת ציבור ויקריבו מהן עולות לקיץ המזבח:

ומאחר דלא עשה ולא כלום אמאי יפלו לנדבה. פירוש אי אמרת בשלמא דעשייתו מועלת, אתי שפיר דקנסינן ליה שלא ירגיל לעשות כן פעם אחרת, אבל כיון דלא עשה ולא כלום אמאי קנסינן לשנויי הכי, לימא ליה בפשיטות דשאני הכא שמביא אחרים עמו דלא שייך למימר הא קבילתון, כיון שבאמת לא קיבלו על עצמם להמנות עם אחרים שמביא עמו, ולא דמי כלל לידיו של אחד מהן יפות שקיבלו על עצמם להמנות עמו על הפסח. ומיישבים וי"ל, דאיצטריך לשנויי הכי כדי דלא נידוק [איפכא, דאי הוה משנינן שאינו יכול להביא אחרים משום שלא קיבלו אותם עליהם, היה משמע דדוקא] אינו ממנה אחרים על חלקו, משום דלא מצי למימר לשאר בני החבורה הא קבילתון, [הא אם היו ידיו של אחד מהם יפות, דמצי למימר לשאר בני החבורה קבילתון] אותי על עצמכם, אין רשאין ליתן לו חלקו כדי שיאכל לעצמו, ומעיקרא דהוה בעי בגמרא למיפשט מהמשנה דהממנה אחרים על חלקו שרשאים בני החבורה להוציאו, דסבר דהוי כידיו של אחד מהן יפות, ולמדו שגם בידיו של אחד מהן יפות, הוה מצי למפרך דאדרבה איפכא מסתברא, ולכך משני ששם כשמביא אחר עמו הטעם הוא משום דעות, דלא מצי למיפשט מידי לגבי הספק בבני חבורה שהיו ידיו של אחד מהם יפות.

אבות' לאו דאורייתא, כלומר, דדין זה שצריך אדם למנות את בניו הקטנים על הפסח אינו מדאורייתא, דמדאורייתא אוכלין ממנו אף על פי שלא נמנו עליו, **דאי דאורייתא הוא אבישרא קאי ומזכה להון**, כלומר וכי יכול הוא לזכות להם את הפסח אחר שכבר שחטו, והרי צריך הוא למנותם קודם השחיטה, ואילו הכא **מוקי לה רבי יוחנן בדאמנינהו מעיקרא**, דר' יוחנן פירש כאן שמדובר שבאמת מינה אותם על הפסח קודם שנשחט ולא אמר כן אלא כדי לזרזם.

ומיישבים וי"ל, דלעולם מירי שלא מינה אותם על הפסח קודם שנשחט, כמו שמשמע בנדרים, **והכא** דאמרינן שנתמנו מתחילה **הכי פירושו, אי אמרת בשלמא** דבמה שמינה אותם עכשיו **חשוב כאילו אמנינהו מעיקרא**, כלומר, **דאין** בניו הקטנים **צריכין מינוי** ואין חילוק אם מינה אותם או לא, **והיינו טעמא** דאין צריכים מינוי, משום **ד'שה לבית אבות' לאו דאורייתא**, אתי **שפיר** שיכול לזכות להם את הבשר על ידי הבן שהגיע ראשון לירושלים, **אלא אי אמרת דאינו חשוב כאמנינהו מעיקרא, אלא צריכין מינוי**, והיינו טעמא, משום **ד'שה לבית אבות' דאורייתא**, אם כן **אמאי** אותו שהגיע ראשון לירושלים מזכה **לאחיו עמו**, דהא **פשיטא שלא** המנה אביהם את **כולם** קודם השחיטה, **מדקאמר 'הריני שוחט על מי שיעלה מכם ראשון'**, והאיך יכול אותו שהגיע ראשון ונתברר שנשחט עבורו לזכות לאחיו לאחר שכבר נשחט.

דעות שאני:

יבארו מדוע לא תירצו בפשיטות ששם לא קיבלו על עצמם בני אדם אחרים.

בגמרא רצו להוכיח שאם היו ידיו של אחד מבני חבורה יפות, כלומר שהיה גרגרן, יכולים בני החבורה לומר לו שיטול חלקו ויצא, מכך ששנינו במשנתנו שאחד מבני החבורה שהמנה אחרים על חלקו, רשאים בני החבורה לומר לו טול חלקך וצא ואכלו במקום אחר, ואינו יכול לומר להם קיבלתם אותי עליכם, וסברה הגמרא שאותו שהמנה אחרים על חלקו דומה לגרגרן שאוכל הרבה, ודחו, שאף אם הגרגרן יכול לומר קיבלתם אותי עליכם מכל מקום במשנתנו שמביא עמו אחרים יכולים לומר לו טול חלקך וצא, **ואף על גב דלא אכלי כולהו** מהפסח **אלא כחד**, שאינם אוכלים יותר ממה שאוכל אדם אחד, מכל מקום יכולים לומר לו טול חלקך וצא, שיכולים הם לומר לו איננו רוצים שיהיה איש זר עמנו, שמא יעכב עלינו את הסעודה, מקשים התוס' **ותימה לר"י**, דמה **צריך לשנויי הכי, לימא ליה** בפשיטות **דשאני הכא** שמביא אחרים עמו **דלא שייך למימר הא קבילתון**, כיון שבאמת לא קיבלו על עצמם להמנות עם אחרים שמביא עמו, **ולא דמי כלל לידיו של אחד מהן יפות** שקיבלו על עצמם להמנות עמו על הפסח. **ומיישבים וי"ל, דאיצטריך לשנויי הכי כדי דלא נידוק [איפכא**, דאי הוה משנינן שאינו יכול להביא אחרים משום שלא קיבלו אותם עליהם, היה משמע **דדוקא]** אינו **ממנה אחרים** על חלקו, משום **דלא מצי למימר** לשאר בני החבורה **הא קבילתון, [הא** אם היו ידיו של אחד מהם **יפות, דמצי למימר** לשאר בני החבורה **קבילתון]** אותי על עצמכם, **אין רשאין ליתן** לו **חלקו** כדי שיאכל לעצמו, **ומעיקרא דהוה בעי** בגמרא **למיפשט** מהמשנה דהממנה אחרים על חלקו שרשאים בני החבורה להוציאו, דסבר דהוי כידיו **של אחד מהן יפות**, ולמדו שגם בידיו של אחד מהן יפות, **הוה מצי למפרך דאדרבה איפכא מסתברא**, ולכך משני ששם כשמביא אחר עמו הטעם הוא משום דעות, **דלא מצי למיפשט מידי** לגבי הספק בבני חבורה שהיו ידיו של אחד מהם יפות.

בני חבורה רשאין לחלק או לא:

יבארו מדוע לא פשטו האיבעיא ממשנתנו.

בגמרא הסתפקו האם בני חבורה יכולים לחלק את הפסח ולהניח לפני כל אחד חלקו, או שמא צריכים להניח את הבשר לפני כולם ויטול כל אחד את חלקו מהאמצע, מקשים התוס' **וא"ת, ואמאי לא פשיט ממתניתין** דקתני דאם אחד מהם מינה אחרים על חלקו יכולים לומר לו טול חלקך וצא, דמשמע **דדוקא אם המנה האחרים עמו רשאין ליתן** חלקו, אבל בלאו הכי צריכים כולם לאכול יחד.

מבני חבורה יפות, כלומר שהיה גרגרן, יכולים בני החבורה לומר לו שיטול חלקו ויצא, מכך ששנינו במשנתנו שאחד מבני החבורה שהמנה אחרים על חלקו, רשאים בני החבורה לומר לו טול חלקך וצא ואכלו במקום אחר, ואינו יכול לומר להם קיבלתם אותי עליכם, וסברה הגמרא שאותו שהמנה אחרים על חלקו דומה לגרגרן שאוכל הרבה, ודחו, שאף אם הגרגרן יכול לומר קיבלתם אותי עליכם מכל מקום במשנתנו שמביא עמו אחרים יכולים לומר לו טול חלקך וצא, **ואף על גב דלא אכלי כולהו** מהפסח **אלא כחד**, שאינם אוכלים יותר ממה שאוכל אדם אחד, מכל מקום יכולים לומר לו טול חלקך וצא, שיכולים הם לומר לו איננו רוצים שיהיה איש זר עמנו, שמא יעכב עלינו את הסעודה, מקשים התוס' **ותימה לר"י**, דמה **צריך לשנויי הכי, לימא ליה** בפשיטות **דשאני הכא** שמביא אחרים עמו **דלא שייך למימר הא קבילתון**, כיון שבאמת לא קיבלו על עצמם להמנות עם אחרים שמביא עמו, **ולא דמי כלל לידיו של אחד מהן יפות** שקיבלו על עצמם להמנות עמו על הפסח. **ומיישבים וי"ל, דאיצטריך לשנויי הכי כדי דלא נידוק [איפכא**, דאי הוה משנינן שאינו יכול להביא אחרים משום שלא קיבלו אותם עליהם, היה משמע **דדוקא]** אינו **ממנה אחרים** על חלקו, משום **דלא מצי למימר** לשאר בני החבורה **הא קבילתון, [הא** אם היו ידיו של אחד מהם **יפות, דמצי למימר** לשאר בני החבורה **קבילתון]** אותי על עצמכם, **אין רשאין ליתן** לו **חלקו** כדי שיאכל לעצמו, **ומעיקרא דהוה בעי** בגמרא **למיפשט** מהמשנה דהממנה אחרים על חלקו שרשאים בני החבורה להוציאו, דסבר דהוי כידיו **של אחד מהן יפות**, ולמדו שגם בידיו של אחד מהן יפות, **הוה מצי למפרך דאדרבה איפכא מסתברא**, ולכך משני ששם כשמביא אחר עמו הטעם הוא משום דעות, **דלא מצי למיפשט מידי** לגבי הספק בבני חבורה שהיו ידיו של אחד מהם יפות.

מעות כל שהן יפלו לנדבה:

יקשו שהרישא לא מדברת באותו אופן של הסיפא.

הגמרא הביאה מהברייתא ששנינו, הממנה אחרים עמו על פסחו ועל חגיגתו, המעות שקיבל מאותם שמינה חולין הם, והמוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום, וקריבים הם לשם בעליהם הראשונים, וכל המעות שקיבל עבורם יפלו לנדבה, מקשים התוס' **וקצת קשה לר"י, דרישא מירי כשהקדיש מעות לשם פסח, כדמוכח** להלן **בסמוך** שהגמרא העמידה ברייתא זו באופן שהקדיש מעות לפסח, **וסיפא** על כרחך מירי שקנה את השלמים **במעות חולין, דאי הקדישן לשם שלמים אם כן האיך יפלו מעות שלמים לנדבת ציבור ויקריבו מהן עולות לקיץ המזבח**, ודחוק הוא שהרישא לא איירי באותו אופן שמדובר בסיפא.

ומאחר דלא עשה ולא כלום אמאי יפלו לנדבה:

יבארו הגמרא.

בגמרא הקשו על מה ששנינו בברייתא, המוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום, וכל המעות שקיבל עבורם יפלו לנדבה. וקשה, דכיון שלא עשה כלום למה יפלו המעות לנדבה ולא יחזרו ללוקח, ומבארים התוס' **פירוש, אי אמרת בשלמא דעשייתו מועלת, אתי שפיר** הא דיפלו המעות לנדבה, **דקנסינן ליה** שיפסיד מעותיו כדי **שלא ירגיל לעשות כן פעם אחרת, אבל כיון דלא עשה**

ציונים והערות

שהניחנים בשפיכה שנתנם בזריקה לא יצא. לכאורה דברי התוס' דברי תימה הם, שהרי לא מירי דוקא בחמשה שנתערבו עורות פסחיהם, דהוא הדין דבשנים שנתערבו עורות פסחיהם הדין כן, אלא דרך התנאים לשנות בלשון חמשה, כמו להלן (מ: פט:). שאגת אריה (סי' נ), וראה שם מה שהאריך ליישב דברי התוס'. **נב. ומיירי** הכא בבנים קטנים. מהרש"א.

ולא כלום, אם כן אמאי קנסינן ליה כיון שאין ממש בעשייתו"ג. ומשני בגמרא, דמכל מקום קנסינן ליה שיפסיד מעותיו אף שלא עשה כלום.

וזה הפריש מעות לפסחו כו':

יבארו האיך יכול למנות אחרים על פסחו אחר שכבר הקדישו לגמרי.

בגמרא הקשו על מה ששנינו בברייתא, הממנה אחרים עמו על פסחו ועל חגיגתו, המעות שקיבל מאותם שמינה חולין הם, דמאחר שזה הפריש טלה לפסחו וזה הפריש מעות לפסחו איך הקדש חל על הקדש, והמעות שנתנו לו יוצאים לחולין, ומבארים התוס' את קושיית הגמרא, דעל כרחך מיירי שנתנו לו מעות שהקדישו לשם פסח, **דאי** מיירי **בשנתנו לו האחרים מעות של חולין, אם כן מאי קא משמע לן, פשיטא שהן חולין, דלית לן למיקנסיה כמו** שקונסים את הלוקח שלמים של חברו **בסיפא, כיון דשרי למנות אחרים על פסחו"ד**, ואם כן קשה האיך פקעה הקדושה מהמעות. ומשני בגמרא, דדווקא כשמקדיש אדם בהמה לפסח מקדישה לגמרי, אבל אם הקדיש מעות, מתחילה כשמקדישם לשם פסח משייר בקדושתם, ומקדישם על דעת שכשיתן אותם עבור מינוי על פסח שכבר הוקדש יצאו לחולין, ונותנם לבעל הקרבן במתנה.

מקשים התוס' וא"ת, והא אפילו אי הוו המעות שנתנו לו חולין מעיקרא, מכל מקום האיך יכול למנות אחרים על פסחו אחר שהקדישו, כיון דסבר המקשן **דאפילו במעות לא משייר אדם בקדושתם כלום, וכל שכן בפסח דלא משייר מדקשיא ליה דאין הקדש חל על הקדש. ומיישבים וי"ל, דאף על גב דלא משייר ביה מידי, מכל מקום יכול למנות אחרים על פסחו, דעל דעת כן מקדישו, שיצאו ידי חובת הפסח כל אלו אשר ימנה עליו, דקרא כתיב** (שמות יב), **'ולקח הוא ושכנו', וכתיב ביה** (שם) **'תכוסו'**, כלומר תתמנו על הפסח, והיינו שאחר שכבר לקחו יכול למנות אחרים על פסחו, **משמע דבכל ענין** יכול למנות אחרים על פסחו, **אפילו** אם הקדישו כבר, והיינו טעמא **משום דדעת האדם כן** מתחילה שיוכל למנות אחרים על פסחו.

כי פליגי במצה ומרור:

יבארו שללשון זו הברייתא דאתנן אינה כרבי, ויבארו שהברייתא דמעות שבידו חולין אתיא כרבי.

אמרינן בגמרא, ללשון אחת שלכולי עלמא יכול לקנות עצים לצורך צליית הפסח במעות שקיבל ממי שמינה על פסחו וחגיגתו, **ונחלקו האם יכול לקנות בהם חלוק או טלית שהם לצורך עצמו, ואומרים התוס' דלהאי לישנא** שנחלקו האם מותר ליקח במעות אלו מצה ומרור, **צריך לומר דהך ברייתא דאתנן דילפינן מקרא שלא חל איסור אתנן על המוקדשים אתיא כרבי יוסי הגלילי, דאמר קדשים קלים ממון בעלים הוא, ולהכי איצטריך** קרא **דלכל נדר' דמשמע פרט לנדור, להשמיענו שלא חל איסור אתנן על דבר שהוא כבר נדור להקדש, אבל כרבי לא מתוקמא, כיון דסבר להאי לישנא דבקרבן פסח לא משייר אלא במצה ומרור לחודיה,** ולדבריו לא צריך פסוק למעט שלא חל אתנן על המוקדשים, שהרי אין אדם אוסר דבר שאינו שלוני.

ומיהו ההיא ברייתא דלעיל דקתני, הממנה אחרים עמו על פסחו ועל חגיגתו, מעות שבידו שקיבל מהם חולין, צריך לומר דהיינו חולין לענין שיוכל ליקח מהם מצה ומרור, דכרבי יוסי הגלילי דסבירא ליה דקדשים קלים ממון בעלים הם **לא מיתוקמא ההיא ברייתא, דקתני בסיפא** המוכר עולתו ושלמיו **לא עשה ולא כלום**, ומשמע שאף הבשר אינו מכור ללוקח לאכילה, ואילו לר' יוסי הגלילי, אף שלא עלו לבעלים לשם חובה לפי שלא מצאנו אדם שמוכר כפרתו, מכל מקום למה לא יהא הבשר קנוי ללוקחני.

החיה עצמך משה:

יבארו לפי זה מדוע הוצרך רבי לטעם שעל מנת כן הקדישו ישראל פסחיהם.

מבואר בגמרא, שללשון השניה בדעת רבי יכול לקנות במעות שקיבל ממי שמינה על פסחו חלוק או טלית שהם לצורך עצמו, ולמד כן מדכתיב 'מהיות משה', דמשמע החיה עצמך מהשה, והיינו שרשאי הוא לקנות צרכי עצמו במעות מכירתו, מקשים התוס' **ותימה, כיון דמקרא נפיק** שיכול לקנות צרכי עצמו, **אם כן מה צריך רבי לטעמא** דאמר בברייתא **'שעל מנת כן הקדישו ישראל פסחיהם'**, הרי אף אם לא הקדיש את הפסח על דעת כן יכול הוא לקנות בו צרכי עצמו כדילפינן מקרא. ומיישבים **ויש לומר, דהא גופא קא משמע לן קרא דדעתו של אדם לכך.**

מחוסר טבילה:

יבארו דלא קשה מהא דתנן שהמחוסר כיפורים טעון טבילה.

מבואר בגמרא, שטעמו של רב הסובר ששוחטים את הפסח וזורקים את דמו על מחוסר כיפורים, ואין שוחטים וזורקים על טמא שרץ שלא טבל עדיין, לפי שטמא שרץ מחוסר טבילה, וחוששים שמא יפשע ולא יטבול עד הלילה ולא יהא ראוי לאכילת הפסח, ומחוסר כיפורים אינו מחוסר טבילה אלא הבאת קרבנותיו, ומיירי שכבר מסר את הקרבנות להקרבה ואין לחשוש שמא לא יוקרבו, ואומרים התוס', **ואף על גב דמחוסר כפרה נמי צריך טבילה, כדתנן בפרק חומר בקודש** (מגיגה דף כח.), **האונן ומחוסר כפורים צריכין טבילה לקודש**, מכל מקום **אינו אלא מדרבנן, כדמוכח התם** בגמרא שטבילה זו היא חומרא שהחמירו רבנן משום חומר של קדשים, אבל מדאורייתא אינם צריכים לטבול. **ועוד דבההיא טבילה** של המחוסר כיפורים **לא בעי הערב שמש**, ואף אם לא טבל עד הלילה יכול לטבול בלילה ולאכול את הפסח מיד, **ולא שייך התם טעם זה דדילמא פשע** ולא יטבול עד הלילה.

עד שיכלו כל המעות שבשופר:

יבארו האיך היו עושים כדי שלא להביא קן ממעות של ב' נשים.

מבואר בגמרא, שכל הצריכים להביא קינין לכפרתם היו נותנים מעותיהם בקופה המיוחדת לכך, שהיתה עשויה כמין שופר, והכהנים היו נוטלים את המעות ולוקחים בהם קינין ומקריבים, ואמרינן בגמרא דחזקה אין בית דין של כהנים עומדים משם עד שיכלו כל המעות שבשופר, **והקשה ריב"א, דהא אי אפשר שלא יהא מעורב בכל קן וקן ממעות שתי נשים**, וכל אחת אינה יוצאת

ליה כיון שאין ממש בעשייתו, ומשני דמ"מ קנסינן ליה:

וזה הפריש מעות לפסחו כו'. דאי במעות חולין מאי קמ"ל, פשיטא שהן חולין, דלית לן למיקנסיה כמו בסיפא, כיון דשרי למנות אחרים על פסחו. וא"ת אפילו אי הוו מעות חולין מעיקרא, מכל מקום איך יכול למנות אחרים אחר שהקדישו, כיון דסבר דאפילו במעות לא משייר, וכ"ש בפסח דלא משייר, מדקשיא ליה אין הקדש חל על הקדש. וי"ל דאע"ג דלא משייר ביה מידי, על דעת כן מקדישו, שיצאו כל אשר ימנה עליו, דקרא כתיב (שמות יב), **ולקח הוא ושכנו, וכתיב ביה** (שם) **תכוסו, משמע דבכל ענין, אפילו הקדישו כבר, משום דדעת האדם כן:**

[צ.] **כי פליגי במצה ומרור. להאי לישנא צריך לומר דהך דאתנן אתיא כרבי יוסי הגלילי דאמר קדשים קלים ממון בעלים הוא, להכי איצטריך לכל נדר, אבל כרבי לא מתוקמא כיון דסבר להאי לישנא דפסח לא משייר אלא במצה ומרור לחודיה. ומיהו ההיא דלעיל דקתני מעות שבידו חולין, היינו חולין לענין מצה ומרור, דכרבי יוסי הגלילי לא מיתוקמא, דקתני לא עשה ולא כלום:**

החיה עצמך משה. תימה, כיון דמקרא נפיק, מה צריך לטעמא שעל מנת כן הקדישו ישראל פסחיהם. ויש לומר דקא משמע לן קרא דדעתו לכך:

[צ:] **מחוסר טבילה. ואף על גב דמחוסר כפרה נמי צריך טבילה, כדתנן בפ' חומר בקודש** (מגיגה דף כח.), **האונן ומחוסר כפורים צריכין טבילה לקודש, אינו אלא מדרבנן כדמוכח התם. ועוד דבההיא טבילה לא בעי הערב שמש, ולא שייך התם דילמא פשע:**

עד שיכלו כל המעות שבשופר. הקשה ריב"א, הא אי אפשר שלא יהא מעורב בכל קן וקן

ציונים והערות

נג. ראה מהרש"א בביאור דברי התוס'. וראה עוד רש"ש שביאר את הגמרא באופן אחר. **נד. וקשה** אמאי פשיטא הוא, הרי לקמן נחלקו תנאים אם יכול ליקח מהן חלוק וטלית, ואם כן שפיר קא משמע לן כאן שהמעות חולין לגמרי, וכרבי לקמן, ואפילו למה שנדחקו התוס' שם, דהא דקתני הכא מעות שבידו חולין היינו לענין מצה ומרור, מכל מקום יש בזה חידוש. שפת אמת. **נה. דלעיל** אמר ר' אושעיה שברייתא זו כרבי היא הסובר שהפסח ממון בעלים הוא, וזה נכון ללשון השניה שאמרה שלדעת רבי יכול לקנות במעות שקיבל עבור הפסח חפצים לצורך עצמו, אבל ללשון זו שלדעת רבי אינו יכול לקנות אלא מצה ומרור שהם צורך הפסח, אי אפשר להעמיד ברייתא זו כרבי. **נו. תוס'** שאנ"ץ.

אהח 19/06/2018

ידי חובתה בקן של חברתה, **ואפילו למאן דאמר יש בריריה**, היינו דווקא באופן שבאמת כן הוא, אבל **כי האי גוונא לא שייך למימר** שנתברר שהיו מעות אלו של אשה אחת, **דאנן סהדי שנתערבו** המעות, **ואי הוה אמרינן שמכל** המעות **שבשופר** היה הכהן קונה קינין יחד **מאדם אחד הוה אתי שפיר**, דכיון שקנה הכל מאדם אחד ומפריש קן של שתי תורים או שני בני יונה עבור אשה אחת, אמרינן שהמעות שנתנה היא היו עבור אותו הקן, **אבל לישנא ד'עד שיכלו** כל המעות שבשופר' **לא משמע הכי**, דמשמע שהיו קונים בזה אחר זה. ומיישבים **ונראה לר"י**, **דכל אחת היתה צוררת מעותיה יחד ונותנת בשופר**, והיו הכהנים נוטלים כל צרור של מעות ולוקחים בו קן אחד.

ממעות שתי נשים, ואפי' למאן דאמר יש בריריה, כי האי גוונא לא שייך למימר, דאנן סהדי שנתערבו, ואי הוה אמרינן שמכל מעות שבשופר קונה קינין יחד מאדם א' הוה אתי שפיר, אבל לישנא דעד שיכלו לא משמע הכי. ונראה לר"י דכל אחת היתה צוררת מעותיה ונותנת בשופר:

מי לא עסקינן שחל שביעי שלו להיות בערב הפסח:

יבארו לפי זה מדוע שוחטים עליו אם כבר טבל.

מבואר בגמרא דרב למד שאין שוחטים את הפסח על טמא שרץ, מדכתיב 'איש איש כי יהיה טמא לנפש', ומיירי בטמא מת שחל יום שביעי שלו להיות בערב הפסח[נז], שטומאתו היא כטמא שרץ, ששניהם ראויים להיטהר ולאכול קדשים בערב, ומכל מקום נדחה הוא לפסח שני, מקשים התוס' **ואם תאמר, ואפילו טבל נמי לא ישחטו עליו מדאי טעמא**, דהא מהאי קרא משמע שטמא מת ביום השביעי שלו נדחה בכל אופן, ואף אם כבר טבל, והוא הדין לטמא שרץ שטבל. ומיישבים **וי"ל**, ד'איש **כי יהיה טמא**' **כתיב**, **והאי** שטבל **קלישא טומאתיה** ואינו בכלל 'טמא'.

מי לא עסקינן שחל שביעי שלו להיות בערב הפסח. ואם תאמר ואפילו טבל נמי לא ישחטו עליו מהאי טעמא. וי"ל כי יהיה טמא כתיב, והאי קלישא טומאתיה:

שחל שביעי שלו:

יבארו האיך משמע דמיירי ששביעי שלו חל בערב פסח, ויבארו מדוע לא אמר משה לאלעזר ואיתמר שיטבלו וישחטו עליהם פסח ראשון.

מבואר בגמרא, דלרב הא דכתיב 'איש איש כי יהיה טמא לנפש', מיירי בטמא מת שחל יום שביעי שלו להיות בערב הפסח, ומבארים התוס', **אבל** שחל **ששי שלו** בערב פסח **ליכא למימר**, כדמשמע **מדכתיב** באותה פרשה 'ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם **ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא**', דמשמע שדוקא באותו יום לא יכלו לעשותו, **הא** למחר כבר היו **יכולים לעשות ולשחוט** את הפסח **הן עצמן בלא שליחות**, **מדלא כתיב** 'ולא יכלו **לאכול** את הפסח', והיינו משום שערב פסח היה יום שביעי שלהם. **אי נמי דייק** דמיירי בטמא מת שחל שביעי שלו בערב פסח **מדכתיב** 'ביום ההוא', **דמיותר**, **ואי** ערב פסח יום **ששי** שלו **הוא**, אם כן **לישתוק מיניה**.

שחל שביעי שלו. אבל ששי שלו ליכא למימר, מדכתיב ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא, הא למחר היו יכולים לעשות ולשחוט הן עצמן בלא שליחות, מדלא כתיב ולא יכלו לאכול. אי נמי דייק מביום ההוא דמיותר, ואי ששי הוא לישתוק מיניה. ואם תאמר למה אמר להם לדחות לפסח שני, יטבלו בו ביום וישחטו עליהם. ויש לומר דשמא כן עשו, ובשעה ששאלו לא טבלו עדיין, ואמר להו משה אם לא תטבלו היום תדחו לפסח שני:

בשמיני פשיטא. אמתניתין דקתני זב שוחטים עליו בשמיני ליכא למיפרך פשיטא, דמצי למימר דקתני לה אגב רישא דזב שראה שתי ראיות ושומרת יום כנגד יום שוחטין עליה, ולא חיישינן שמא תראה ותסתור:

האונן. כגון שמת לו מת אחר חצות, שכבר חל עליו חיוב פסח, אבל קודם חצות חל עליו אנינות כדאמר במי שהיה טמא (לקמן דף נמ.):

[צא.] **שהיה טמא מתחלתו. תימה לר"י מפקח הגל נמי נימא חי הוה כשהתחיל לפקח, וי"ל דכיון דמצאו מת אית לן למימר שמתחלתו היה מת שכל הטומאות כשעת מציאתן:**

לא שנו אלא בבית האסורין של עכו"ם. בירושלמי מוקי לה רבי יוסי בר בון בשם רבי יוחנן כשחבשוהו ישראל, אבל חבשוהו עכו"ם אין אמרינן בגמרא, דאין לגרוס בברייתא 'והנדה שוחטין עליה בשמיני שלה', דפשיטא הוא שיכולים לשחוט עליה בשמיני, ואומרים התוס', דאמתניתין דקתני דזב שראה שלש ראיות שוחטים עליו ביום שמיני שלו ליכא למיפרך פשיטא, דמצי למימר דקתני לה אגב רישא, דזב שראה שתי ראיות שוחטים עליו ביום השביעי שלו, ושומרת יום כנגד יום, דהיינו אשה שראתה דם זבה פעם אחת, שהיא צריכה לשמור יום אחד נקי כנגד היום שראתה בו, דשוחטין עליה, ולא חיישינן שמא תראה עוד באותו יום ותסתור טהרתה.

האונן:

יבארו דצריך לומר דמיירי שמת לו מת אחר חצות.

שנינו במשנה ששוחטים את הפסח על האונן, ומבארים התוס' דמיירי **כגון שמת לו מת אחר חצות, שכבר חל עליו חיוב פסח** קודם שנעשה אונן, **אבל** אם מת לו מת **קודם חצות**, דהיינו קודם זמן חיוב הקרבת הפסח, **חל עליו אנינות** ואין שוחטים עליו את הפסח, **כדאמרינן במי שהיה טמא** (לקמן דף נמ.)[נח].

שהיה טמא מתחלתו:

יבארו אמאי תלינן בודאי דהיה מת מתחילה.

אמרינן במתניתין דשאני מפקח בגל משאר הנהו דמתניתין, דהמפקח את הגל בזמן עשיית הפסח על מנת להציל את מי שתחתיו ונמצא לבסוף מת, חייב בפסח שני משום דאמרינן דכבר מתחילה כשהתחיל לפקח בגל נטמא, דהא האהיל כבר מאז על המת, ונמצא שבזמן שחיטת הפסח כבר היה טמא ולא היה ראוי להקרבת הפסח, ובכי האי גוונא חייב בפסח שני. מקשים התוספות **ותימה לר"י**, אמאי אמרינן **במפקח הגל** דהיה מת מתחילתו וטמא כבר מאז[נט], ונימא ביה **נמי** כשאר הנהו דמתניתין דאם באו לידי פסול בסוף פטורים מפסח שני[ס], דביה נמי **נימא חי הוה כשהתחיל לפקח** ומת רק לבסוף, דהא אית ליה חזקת חיים לומר דמת מאוחר ככל הניתן, ונמצא דבשעת שחיטה היה ראוי לעשיית הפסח ויפטר מפסח שני[סא]. ומיישבים **ויש לומר, דכיון דמצאו לבסוף מת אית לן נמי למימר שמתחלתו היה מת**, כיון **שכל הטומאות כשעת מציאתן**[סב], דהיינו כשנמצאת טומאה לפנינו ולא ידעינן מאימתי טמאה, דיינינן לה שכבר היתה מתחילה באופן שמצאנוה עכשיו, וכמו בנידון דידן דמצאנו את האדם שתחת הגל מת, אמרינן דכשם שנמצא מת כך היה כבר מתחילה מת מאז שנפל עליו הגל.

לא שנו אלא בבית האסורין של עכו"ם:

יבארו בשם הירושלמי לדינא דמתניתין באופן אחר.

אמרינן בגמרא, דהאי דינא דמתניתין דמי שהוא בבית האסורים שוחטים עליו רק עם אחרים ולא בפני עצמו, שמא לא יבוא לידי אכילת הפסח ונמצא הפסח נפסל על ידו, הני מילי בבית האסורים דעכו"ם דיש לחוש שמא לא ישחררוהו אף שהבטיחו לעשות כן, אבל בבית האסורים דישראל אם הבטיחוהו לשחררו יכולים לשחוט עליו אף בפני עצמו דודאי יעמדו בדיבורם. מביאים התוספות **דבירושלמי**[סג] **מוקי לה רבי יוסי בר בון בשם רבי יוחנן** למתניתין באופן אחר, דדוקא **כשחבשוהו ישראל** אז יכולים לשחוט עליו עם אחרים על

בשמיני פשיטא:

יבארו שעל המשנה אין להקשות כן.

ציונים והערות

נז. ראה בתוס' להלן בסמוך. **נח. שם** מבואר, שאם היה אביו מנוי עמו על פסחו ומת קודם חצות אין שוחטים עליו את הפסח, לפי שאין שוחטים את הפסח על האונן אם אין אחרים מנויים עמו. ומבואר ברש"י (לקמן נמ. ד"ה שמא) דהיינו טעמא, משום שחוששים שמא יטמא למתו ולא יוכל לאכול את הפסח, ונמצא מביא את הפסח לידי פסול. וראה עוד דבר שמואל מה שכתב בדעת התוס'. **נט. ועיין** במאירי דמבואר מדבריו דמיירי בגוונא דברי לן דהיה כבר מת מתחילה [וכגון בגוונא דצייר שם דנמצא קבר תחת הגל]. **ס. כיון** דבזמן שחיטת הפסח על כל פנים לא נפסלו עדיין. **סא. ועיין** בשפת אמת שהעיר, אמאי על כל פנים לא יפסל מעשיית הפסח מחמת הספק דשמא היה מת כבר, דהא בנפילת הגל איתרעאי חזקת חיים דידיה [וכן כתב בנקודות הכסף (יומא דף פ' ע"ב) דמחמת המפולת איתרעאי חזקת חיים דידיה, ובט"ז שם פירש באופן אחר, דכיון דהוא מת לפנינו אמרינן היה כבר מת מעיקרא], וכתב ליישב על פי סוגיא דלעיל (פח:) עיין שם. **סב. וכמבואר** בעירובין (לה:) ובנדה (ה.). **סג. הכא** הלכה ו.

כל פנים[סד], אבל אם חבשוהו עכו"ם חמיר מדינא דמתניתין ואין שוחטין עליו אפילו עם אחרים, דחיישינן ל'אשר פיהם דבר שוא' ולא ישחררוהו, ואין יכולים אפילו להמנותו על פסח עם אחרים[סה]. אומרים התוספות, והיינו איפכא מהמבואר בשמעתין, דהא הכא מבואר דהא דחמיר בית האסורים דעכו"ם, היינו שלא לשחוט עליו בפני עצמו, אבל לשחוט עליו עם אחרים מותר בכל גווני, ואילו בירושלמי מבואר דלשחוט עליו עם אחרים הוא דחלוק בין בית האסורים דעכו"ם לבית האסורים דישראל, אבל לשחוט עליו בפני עצמו בכל גווני אסור.

שוחטין עליו אפי' עם אחרים אשר פיהם דבר שוא, והיינו איפכא משמעתין:

עשרה ואין יכולין לאוכלו אין שוחטין עליהן. בהא מודה אפילו ר' יהודה כדתנן שלא יביאוהו לידי פסול:

האי באחד מאי עביד ליה. הוה מצי למימר דאיצטריך לכדאמרינן בכיצד צולין (לעיל דף עט:) שאין היחיד מכריע:

והתנן אין עושין חבורת נשים. מעיקרא דקתני בפני עצמה לא קשיא ליה אלא השתא דקאמר אימא בפני עצמן, משום דמשמע ליה דלא אסרה מתניתין חבורת נשים אלא כשיש נשים הרבה שסומכות זו על זו ואינן זהירין לשמור הפסח ומביאות אותו לידי פסול, אבל יחידה שוחטין עליה:

[צא:] **וכתיב בשני ונכרתה הנפש ההיא אפי' אשה. ולא נפקא לרבי יוסי אשה מכלל חקת הפסח דמהתם מפיק ר"י טפילה, דאי לאו הנפש ההיא ככל חקת הפסח לא הוה מוקמינן אלא לטפילה כר' יהודה ואיש למעוטי חובה, הלכך גלי הנפש ההיא דלא ממעטינן אשה מאיש:**

איש ולא קטן. תימה אמאי איצטריך דהיכן מצינו שחייב קטן במצות, וי"ל דאיצטריך לקטן שהגדיל בין שני פסחים דס"ד דחייב לעשות פסח שני, קמ"ל דשני תשלומין דראשון הוא, ובפרק מי שהיה טמא (לקמן דף נג.) משמע דנפקא לן מקרא

דהכוונה לחבורת כמה נשים בפני עצמן רק אז קשיא ליה, והיינו משום דמשמע ליה בפירושא דמתניתין[עצ] דלא אסרה מתניתין חבורת נשים אלא כשיש נשים הרבה בחבורה משום שסומכות זו על זו בעשיית הפסח ואינן זהירין לשמור הפסח כראוי מלפוסלו, ומביאות אותו לידי פסול, ולהכי אסרו לעשות חבורת כמה נשים בפני עצמן, אבל באשה יחידה דאין שייך בה האי טעמא דתסמוך על האחרות כיון דהיא לבדה בחבורה, ניחא להגמרא הא דקתני בברייתא דשוחטין עליה, משום דמתניתין דאסרה לא מיירי בחבורה דאשה יחידה, וכנ"ל.

אוניברסיטת בר-אילן 19/06/2018

עשרה ואין יכולין לאוכלו אין שוחטין עליהן:

יבארו אי האי דינא קתני לכולי עלמא או לא.

אמרינן בברייתא, דרבי יהודה יליף מקרא דאין שוחטין את הפסח על היחיד, ואילו רבי יוסי פליג וסבר דכל יחיד שיכול לאכול את כל הפסח שוחטין עליו, ואילו עשרה שאין יכולים לאכלו אין שוחטין עליהם. ומבארים התוספות, **דבהא** דינא בתרא דעשרה ואין יכולים לאוכלו אין שוחטין עליהם, בהא מודה **אפילו רבי יהודה**, דלא פליג אלא בדינא קמא דשחיטה על היחיד[סו], **וכדתנן** לעיל[סז] סתם מתניתין דאין שוחטין על החולה והזקן בפני עצמן ואפילו יכולים לאכול כזית, ומשום חשש **שלא יביאוהו לידי פסול** אם יכבד החולי או הזקנה לאחר מכן ולא יאכלו את הפסח, וכל שכן כאן שעשרה שמעיקרא כבר אין יכולים לאכול את הפסח מודה רבי יהודה דאין שוחטין עליהן[סח].

האי באחד מאי עביד ליה:

יבארו דהוה מצי לשנויי בעוד אופן.

בגמרא מקשינן לרבי יוסי דסבירא ליה דשוחטין את הפסח על היחיד, ולא דריש מ'ולא תוכל לזבוח את הפסח באחד'[סט] דאין שוחטין את הפסח על היחיד, מאי דריש מהאי 'באחד' דקאמר קרא. אומרים התוספות דהוה **מצי למימר** אהאי קושיא, **דאיצטריך** 'באחד' **לכדאמרינן בכיצד צולין** (לעיל דף עט:) **שאין היחיד מכריע** את הציבור דליהוי פסח הקרב בטומאה, דהיינו דאם היו מחצה מהציבור טהורים ומחצה ועוד אחד טמאים, לא מהני האי יחיד להחשיב את כל הציבור כרובו טמא ויהיה מותר להקריב את הפסח בטומאה כמבואר בכל הסוגיא התם, דאם רוב הציבור טמא קרב הפסח בטומאה, משום דלא מקרי רובו טמא אלא כשהטמאים יתרים על הטהורים לפחות בשנים, והאי דינא יליף התם מ'לא תוכל לזבוח את הפסח באחד', דבשביל היחיד לא יועיל לקבוע את דין זביחת הפסח[ע].

והתנן אין עושין חבורת נשים:

יבארו אמאי מעיקרא דאתיא ברייתא כפשטה לא קשיא ליה הכי.

בגמרא מקשינן, היכי מפרש רבא לברייתא דקתני דלרבי יהודה 'אשה בראשון שוחטים עליה בפני עצמה' דמיירי בחבורת נשים בפני עצמן דשוחטין עליהן את הפסח, והא תנן במתניתין דאין עושין חבורה של נשים עבדים וקטנים, ובפשטות היינו מכל חד מינייהו לחודיה. מבארים התוספות, **דמעיקרא דקתני** בברייתא דשוחטים על אשה **בפני עצמה לא קשיא ליה** מהאי מתניתין דאין עושין חבורה של נשים, **אלא** רק **השתא דקאמר** בפירושא דברייתא **דאימא** דהכוונה לחבורת כמה נשים **בפני עצמן** רק אז קשיא ליה, והיינו משום **דמשמע ליה** בפירושא דמתניתין[עצ] **דלא אסרה מתניתין חבורת נשים אלא כשיש נשים הרבה** בחבורה משום **שסומכות זו על זו** בעשיית הפסח **ואינן זהירין לשמור** הפסח כראוי מלפוסלו, **ומביאות אותו לידי פסול**, ולהכי אסרו לעשות חבורת כמה נשים בפני עצמן, **אבל** באשה יחידה דאין שייך בה האי טעמא דתסמוך על האחרות כיון דהיא לבדה בחבורה, ניחא להגמרא הא דקתני בברייתא דשוחטין עליה, משום דמתניתין דאסרה לא מיירי בחבורה דאשה יחידה, וכנ"ל.

וכתיב בשני ונכרתה הנפש ההיא אפי' אשה:

יבארו אמאי בעי להאי דרשא ולא סגי ליה בקרא ד'ככל חוקת הפסח'.

בגמרא אמרינן דרבי יוסי יליף דשוחטים פסח שני 'ונכרתה הנפש ההיא' ואפילו אשה במשמע. והוקשה להתוספות, אמאי לא יליף לה רבי יוסי מ'ככל חוקת הפסח', דרבי יהודה יליף מינה קודם לכן דאשה יכולה להיטפל לעשיית הפסח לאנשים אחרים, ואמאי לא יליף לה רבי יוסי מינה דתעשה את הפסח בפני עצמה[עא]. ומיישבים, **ולא נפקא לרבי יוסי** חיובא **דאשה** בפסח שני מקרא ד'ככל חקת הפסח' **דהא מהתם מפיק רבי יהודה** חיובא דאשה להביא קרבן פסח שני **כטפילה** לקרבן אנשים, אפילו הכי לא נפקא ליה לרבי יוסי מהאי קרא, משום **דאי לאו** ריבויא דיליף רבי יוסי מ'ונכרתה **הנפש ההיא**' לחייב אשה בקרבן פסח, מקרא ד'ככל חקת הפסח' **לא הוה מוקמינן אלא לחיובא** דאשה בקרבן פסח שני **כטפילה** לקרבן אנשים **וכדדריש** וסבירא ליה **לרבי יהודה**, ומ'איש' הוה ילפינן **למעוטי חובה**, דאינה חייבת להביא בפני עצמה, **והלכך** נצרך רבי יוסי להאי דרשא ד'ונכרתה הנפש ההיא', **דגלי** 'הנפש ההיא' **דלא ממעטינן אשה מאיש** כלל לענין פסח, וממילא כד ילפינן מקרא ד'ככל חוקת הפסח' דחייבת בקרבן פסח שני היינו אף בפני עצמה.

איש ולא קטן:

יבארו אמאי בעי להאי קרא.

בגמרא ילפינן מ'חטאו ישא האיש ההוא' דכתיב בקרבן פסח למעוטי קטן, דאם לא הקריב קרבן פסח אינו חייב בכרת. מקשים התוספות **ותימה, אמאי איצטריך** האי מיעוטא, **דהיכן מצינו שחייב קטן במצות** דנימא שאי לא מקיים מצוה יתחייב בעונשה, וכגון הכא דאי לא יקריב קרבן פסח יתחייב בכרת. ומיישבים **ויש לומר, דהאי מיעוטא איצטריך לקטן שהגדיל בין שני פסחים**, דהיינו שנהיה גדול לאחר הפסח קודם י"ד באייר, **דס"לקא דעתך דחייב לעשות פסח שני** דאז הוא כבר גדול, **קא משמע לן דפסח שני תשלומין דראשון הוא**, ואם לא היה חייב בפסח ראשון אינו חייב בפסח שני[עב], והיינו מהאי קרא דאינו ענוש כרת על אי עשייתו פסח ראשון[עג]. אמנם מעירים התוספות, **ובפרק מי שהיה טמא** (לקמן דף נג.) **משמע דנפקא לן מקרא אחרינא** דקטן שהגדיל בין שני פסחים אינו חייב להביא פסח שני, דילפינן התם[עד] מקרא דשני הוי תשלומין שאין לשחטו אלא בירושלים, ומכל מקום דריש בסוגיין מ'לא תוכל לזבוח את הפסח באחד' דסמיך זביחת הפסח ל'אחד', דאין שוחטין את הפסח על היחיד, וכן בדרשא דמייתו לקמן. **ע. רש"י** שם. **עא. דהא** 'ככל חוקת הפסח יעשו אותו' היינו ככל חוקת פסח ראשון, ובפסח ראשון הא יכולה אשה לעשות בפני עצמה לשיטת רבי יוסי, ואם כן נילף מיניה לפסח שני דתעשהו בפני עצמו, ודוקא לרבי יהודה דיליף מיעוטא לפסח שני מ'איש' לא אהני 'ככל חוקת הפסח' אלא שתוכל לעשות פסח שני כטפילה בלבד, אבל לרבי יוסי הא לית ליה האי מיעוטא וכמבואר בסוגיין. **עב. דהיינו** דמסקנתם דפסח שני הוי תשלומין דראשון ולהכי פטור קטן דהגדיל בין שני פסחים, ועיין לקמן (נג.) דנחלקו בזה רבי נתן ורבי, דלרבי נתן ילפינן מקרא דפסח שני הוי תשלומין דראשון גרידא, וכל שאינו חייב בראשון אינו חייב בשני, ולרבי הוי רגל בפני עצמו וגם אם לא היה חייב בראשון חייב על כל פנים בשני, ועיין לקמן בשם המהרש"א. **עג. וזאת** ודאי מבואר בתוספות דלמדו דחיוב כרת על הפסח וחיוב בפסח שני שוים, וכל שאין חייב בכרת אין חייב בפסח שני, ועיין לקמן בשם הרש"ש. **עד. בעמוד** ב'.

ציונים והערות

סד. ולא התבאר במפרשי הירושלמי הטעם מדוע לא ישחטו עליו אף בפני עצמו, ושמא משום דחיישינן על כל פנים לתקלה שמא יקרה מקרה ולא יוציאוהו [ועיין בצל"ח מה שכתב בענין זה, ושמא היינו טעמא דירושלמי נמי דמיירי בחבוש יחיד, וסבירא לן דאין שוחטין את הפסח על היחיד, ואף שלא התפרש, וצריך עיון]. **סה. גם** בזה לא התבאר במפרשי הירושלמי הטעם מדוע לא ישחטו עליו על כל פנים עם אחרים, ולכאורה הוא משום דתלינן דמסתמא לא ישחררוהו מחמת 'אשר פיהם דיבר שוא'. **סו. והיינו** דלא נימא דהאי 'עשרה ואין יכולין לאכלו אין שוחטין עליהן' אף הוא שנוי בדברי רבי יוסי, ורבי יהודה פליג עלה, אלא האי דינא הוי לכולי עלמא. **סז. בריש** עמוד זה. **סח. ובמהרש"א** הוסיף על דרך אפשר, דלא כתבו לדבריהם אמתניתין דקתני נמי כי האי גוונא 'ואפילו חבורה של מאה שאינן יכולים לאכול כזית אין שוחטין עליהן' דמשמע לכאורה דהוי המשך לדברי רבי יוסי, דהתם יש לומר דפשיטא להו דהוי סתמא דמתניתין, ודומיא דסיפא דקתני 'ואין עושין חבורת נשים ועבדים וקטנים' דאתיא אליבא דכולי עלמא, ורק בלישנא דברייתא דהכא משמע יותר דהוי המשך דברי רבי יוסי. **סט. קרא** הכי איתא, 'לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך' דהיינו שאין לשחטו אלא בירושלים, ומכל מקום דריש בסוגיין מ'לא תוכל לזבוח את הפסח באחד' דסמיך זביחת הפסח ל'אחד', דאין שוחטין את הפסח על היחיד, וכן בדרשא דמייתו לקמן. **ע. רש"י** שם. **עא. דהא** 'ככל חוקת הפסח יעשו אותו' היינו ככל חוקת פסח ראשון, ובפסח ראשון הא יכולה אשה לעשות בפני עצמה לשיטת רבי יוסי, ואם כן נילף מיניה לפסח שני דתעשהו בפני עצמו, ודוקא לרבי יהודה דיליף מיעוטא לפסח שני מ'איש' לא אהני 'ככל חוקת הפסח' אלא שתוכל לעשות פסח שני כטפילה בלבד, אבל לרבי יוסי הא לית ליה האי מיעוטא וכמבואר בסוגיין. **עב. דהיינו** דמסקנתם דפסח שני הוי תשלומין דראשון ולהכי פטור קטן דהגדיל בין שני פסחים, ועיין לקמן (נג.) דנחלקו בזה רבי נתן ורבי, דלרבי נתן ילפינן מקרא דפסח שני הוי תשלומין דראשון גרידא, וכל שאינו חייב בראשון אינו חייב בשני, ולרבי הוי רגל בפני עצמו וגם אם לא היה חייב בראשון חייב על כל פנים בשני, ועיין לקמן בשם המהרש"א. **עג. וזאת** ודאי מבואר בתוספות דלמדו דחיוב כרת על הפסח וחיוב בפסח שני שוים, וכל שאין חייב בכרת אין חייב בפסח שני, ועיין לקמן בשם הרש"ש. **עד. בעמוד** ב'.

אריחה 19/06/2018

דראשון דלא מצינו איסור בכתוב על מי שאינו עושה פסח שני[עה], והדרא קושיה לדוכתא אמאי איצטריך למעוטי קטן בסוגיין.

מוסיפים התוספות, **ובפרק ארבע מיתות** (סנהדרין דף מ:)[עו] **נמי קשה** כי האי גוונא, **אמאי איצטריך** למעוטי מ'**איש**' דכתיב בכל הנהו עריות דלקמן, דאתא למעוטי **פרט לקטן** דאינו חייב **בבא על אשת איש**[עז] **ועל אשת אביו**[עח] **ועל הזכר**[עט] **ועל הבהמה**[פ], הא בלאו הכי קטן אינו בר עונשין בעלמא[פא].

אי נימא מ'איש שה' הא מיבעי ליה לכדר' יצחק כו':

יבארו מחלוקת הסוגיות הכא ובקידושין מאיזה קרא יליף לה רבי יצחק לדיניה.

בגמרא אמרינן דאין לפרש ד'איש' דדריש מיניה רבי שמעון למעוטי אשה מחיוב קרבן פסח, בראשון בפני עצמה ובשני אף כטפילה, היינו קרא ד'איש שה לבית אבות', דהא האי קרא מיבעי ליה לכדדריש רבי יצחק דאיש בלבד זוכה בפסח עבור אחרים ואין בכח קטן לזכות עבור אחרים בפסח. מקשים התוספות **ותימה לר"י, דבריש פרק שני דקדושין** (דף מב.) **משמע** דהאי **מילתיה דרבי יצחק** לא מ'איש שה לבית אבות נפקא' אלא **מ'איש לפי אכלו' נפקא**, וסתרן הנהו תרי סוגיות אהדדי. ומיישבים[פב] **ואומר ר"י, דהתם** דוקא **משום דמקרא ד'איש שה לבית אבות' מפיק** מינה ילפותא **לשליחות** בקרבן פסח ובכל התורה כולה, **דלא מצי מפיק שליחות** מקרא **ד'איש לפי אכלו'**, דלא מיירי בשחיטת או בלקיחת הפסח על ידי איש אחד עבור כולם[פג], לכך נפקא להיא סוגיא על כרחך לדינא **דרבי יצחק** דאיש זוכה ואין קטן זוכה מקרא **ד'איש לפי אכלו'**, **אבל תלמודא דהכא דנפקא ליה** דין **שליחות** בקרבן פסח ובכל התורה כולה **מדרבי יהושע בן קרחה** דילף בקידושין דין שליחות בכל התורה מקרא דכתיב בקרבן פסח 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים', דעל כרחך אין כל הקהל שוחטים אלא אחד שוחט עבור כולם, ולדידיה לא איצטריך קרא ד'איש שה לבית אבות' לשליחות, **ולכך מוקי קרא ד'איש שה לבית אבות' לכדרבי יצחק** ולא קרא ד'איש לפי אכלו', משום דהאי קרא ד'איש שה לבית אבות' עדיף משום **דמשמע דמיירי בענינא דזכיה** דמיירי ביה רבי יצחק **טפי מקרא ד'איש לפי אכלו'.**

איש זוכה ואין קטן זוכה:

יבארו אמאי איצטריך קרא להכי.

רבי יצחק יליף מקרא ד'איש שה לבית אבות' דדוקא גדול יכול לזכות עבור אחרים בקרבן פסח, ואין קטן יכול לזכות עבור אחרים בקרבן פסח. מקשים התוספות ותימה, אמאי איצטריך קרא להכי, והא קיימא לן בעלמא דאין שליחות לקטן עבור אחרים, ובפרק קמא דבבא מציעא (דף יב.) **מוכח דזכיה** של אדם עבור חברו **מטעם שליחות** היא, ואם כן קטן דליתא בשליחות פשוט הוא דאין יכול לזכות בשביל אחר. דנים התוספות ליישב, **וכי תימא** דהיא גופא **מהכא קיימא לן דאין לו שליחות** ולהכי אין זוכה לאחרים, והכא הוא מקור האי דינא דאמרינן בעלמא דאין לו שליחות, **אכתי** יקשה, **דאמאי איצטריך למעט** הכא **דאינו** זוכה לאחרים, **הא אפילו לעצמו אין לו** לקטן זכיה **במציאתו אלא מפני דרכי שלום, כדאמרינן בהניזקין** (גיטין דף נט.) דקטן שמוצא מציאה אין בו כח מעיקר הדין לזכות בה, כיון דבא לזכות מעצמו בלא דעת אחרת המקנה אותו[פד], אלא דמפני דרכי שלום תקנו חכמים דיזכה במציאה שמוצא, כדי שלא יבוא אביו לאינצויי עם מי שיקחנה מהקטן. ומיישבים **ויש לומר, דדוקא במציאה** אמרינן הכי דאין בכחו לזכות כיון דאין דעת אחרת מקנה אותו, **אבל במתנה דדעת אחרת מקנה אותו** לקטן עדיף ויכול הקטן לזכות בה, **כדמסיק בשנים אוחזין** (בבא מציעא דף יב:[פה]) **וכן בפרק התקבל** (גיטין דף סד:), דקאמרינן דאי בא הקטן לכלל דעת, היינו דאי נותנים לו צרור מבין שהוא צרור וזורקו מידו, ואם נותנים לו **אגוז** מבין שהוא אגוז ויש בו ערך ונוטלו לעצמו, חשיב דעתו דעת כדי שיכול להיות **זוכה לעצמו אפילו לגבי קנין דאורייתא**, וכגון קידושין, דקטנה משהגיע לזמן זה יכולה להתקדש על ידי קבלת קידושיה, וכיון דיש לו זכיה באופן דדעת אחרת מקנה אותו, איצטריך למעוטי הכא דאין לו שליחות[פו], ולכך אין יכול לזכות עבור אחרים אף אם דעת אחרת מקנה אותו[פז].

אוצר החכמה

רבי שמעון נמי סבר לה כרבי יוסי:

יעירו אמאי לא קאמר דסבר לה כרבי יהודה.

בגמרא דייקינן דמדרבי יוסי סבר לה כרבי שמעון דאין שוחטים את הפסח בבמת יחיד[פח], על כרחך דרבי שמעון נמי סבר לה כרבי יוסי דילף מ'איש לפי אכלו' דשוחטין את הפסח על היחיד, ואם כן תקשי דאינו יכול ללמוד מהאי 'איש' למעוטי אשה מקרבן פסח[פט]. מקשים התוספות **ותימה**, האיך מוכח דסבר לה כרבי יוסי דשוחטים את הפסח על היחיד, ולהכי אייתר ליה 'לא תוכל לשחוט את הפסח באחד' למעוטי במת יחיד, **דילמא סבר לה כרבי יהודה** דדריש מהאי קרא דאין שוחטים את הפסח על היחיד, ויליף מינה נמי דאין שוחטים את הפסח בבמת יחיד, **דתרתי שמעת מינה** מהאי 'באחד', דאין שוחטים את הפסח בין על היחיד, ובין בבמת יחיד, **וכדאמרינן לעיל לרבי יהודה** דדריש מ'באחד' להנהו תרי דרשות, על היחיד ובמת יחיד, ונשארו התוס' בתימה[צא].

איש זוכה ואין קטן זוכה. תימה אמאי איצטריך קרא והא קי"ל דאין שליחות לקטן, ובפ' קמא דבבא מציעא (דף יב.) **מוכח דזכיה מטעם שליחות, וכי תימא מהכא קיי"ל דאין לו שליחות אכתי קשה אמאי איצטריך למעט דאינו זוכה הא אפילו לעצמו אין לו זכיה במציאתו אלא מפני דרכי שלום כדאמרינן בהניזקין** (גיטין דף נט.). **ויש לומר דדוקא מציאה אבל מתנה דדעת אחרת מקנה אותו עדיף, כדמסיק בשנים אוחזין** (ב"מ דף יב:) **וכן בפרק התקבל** (גיטין דף סד:) **קאמרינן צרור וזורקו אגוז ונוטלו זוכה לעצמו אפי' לגבי קנין דאורייתא:**

רבי שמעון נמי סבר לה כרבי יוסי. תימה דילמא סבר לה כרבי יהודה ותרתי שמעת מינה, כדאמרינן לעיל לרבי יהודה:

ציונים והערות

עה. והיינו לרבי נתן התם, ועיין במהרש"א שהעיר על דבריהם דודאי רבי יוסי דסוגיין לא סבירא ליה כרבי נתן אלא כרבי לקמן (נג.) דפסח שני הוי רגל בפני עצמו, וכמבואר ברש"י (ד"ה כמיב) ותוספות (ד"ה וכמיב) דביארו לדרשא דרבי יוסי אליבא דרבי דלקמן דאיכא כרת בפסח שני בפני עצמו, ואם כן אליבא דאמת איצטריך למעוטי לקטן דהגדיל בין שני פסחים דלא יתחייב בפסח שני, ואף דרבי לקמן סבר דחייב באמת בכי האי גוונא, מכל מקום רבי יוסי ממעט ליה מ'איש' דפטור. ומבואר מדברי התוספות דהשוו בין דין כרת למי שלא עשה את הפסח הראשון לדין חיוב בפסח שני, דכל שאינו בכרת על אי עשייתו פסח ראשון פטור מעשיית פסח שני, אמנם עיין ברש"ש שכתב דלולי דבריהם היה ניתן לפרש דאין קשר בין הדברים, ונהי דממעט בסוגיין דאינו בכרת, מכל מקום חייב בעשיית פסח שני וכדברי רבי לקמן, ואם כן ליכא פלוגתא בין רבי לרבי יוסי כדברי מהרש"א דרבי לא מחייב ליה אלא בפסח שני ורבי יוסי רק מיעטו מכרת. **עו. שם** איתא מיעוט רק לבא על הבהמה, ועיין לקמן דנציין מקור לכל הלימודים דמייתו התוספות. **עז. דילפינן** התם (נב:) מ'איש אשר ינאף את אשת איש' (ויקרא כ י). **עח. דילפינן** התם דף נ"ד (למעלה) מ'ואיש אשר ישכב את אשת אביו' (ויקרא כ יא). **עט. דילפינן** התם נד (למטה) מ'ואיש אשר ישכב את זכר' (ויקרא כ יג). **פ. דילפינן** התם (נד:) מ'ואיש אשר יתן שכבתו בבהמה' (ויקרא כ טו). **פא. ובערכין** (ג. ד"ה למעוטי) יישבו דבבא על אשת איש איצטריך דלא נימא דיתחייב מיתה משום קלון האשה, דומיא דהרגינן את הבהמה שבא עליה איש משום קלון הבא עליה, וכמבואר במתניתין סנהדרין (נד.) עיין שם בשני אופנים. **פב. יש** להקדים לתירוצם, דבסוגיא בקידושין שם נאמרו שתי דעות בלימוד שליחות בפסח ומשם לכל התורה כולה [וכמבואר באורך בסוגיא שם], דעת רבי יהושע בן קרחה דילפינן לדין שליחות מ'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים', דודאי אין הקהל כולם שוחטים אלא אחד שוחט בשביל כולם, ומהתם ילפינן לדין שליחות, ודעת רבי יונתן דהאי קרא בעינן ליה ללמד שכל ישראל יוצאים בפסח אחד בלא דין שליחות כלל, ושליחות ילפינן מקראי אחריני דמייתי התם, וביניהם האי קרא ד'איש שה לבית אבות' בו דנים התוספות. **פג. דהיינו** דלא מיירי בקרא ד'איש לפי אכלו' בעשיה של אחד עבור כולם כדמיירי באינך קראי ['ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל' דמיירי בשחיטת אחד עבור כולם וכדלעיל בהערה, או קרא ד'איש שה לבית אבות' דמיירי באחד הלוקח את הפסח עבור כולם], להכי ליכא למילף מיניה שליחות. **פד. דהא** במציאה זכה מן ההפקר ואין מי שיקננה לו. **פה. לכאורה** צריך לומר י"א ע"ב. **פו. וכן** מדויק ברש"י (ד"ה פ"ק זוכה) דצייר לגוונא דזכיה דקטן, במתנה או במקח דדעת אחרת מקנה אותו. אמנם כבר ציינו לרש"י בסוכה (מו: ד"ה מקנח) דמשמע שם דאף בדעת אחרת מקנה אינו זוכה אלא מדרבנן. **פז. ובמהרש"א** הקשה, דבשלמא לסוגיין דמרבה לשליחות מדרבי יהושע בן קרחה ד'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים', אם כן שפיר איכא למשמע מינה נמי שליחות לקטן ואיצטריך למעוטי לה כדרבי יצחק, אבל אליבא דסוגיא דקידושין דילפא לדין שליחות מ'איש שה לבית אבות', אם כן ממילא איתמעיט מינה קטן, דהא כתיב 'איש' ומאי איצטריך תו ללפותא דרבי יצחק, וסיים דיש ליישב בדוחק [וביאר בקונטרס ישוב הדעת, דהיינו דלא ממעטינן קטן אלא מ'איש' דמייתר, והא איצטריך 'איש' למילף מיניה דין שליחות], ועיין בשלמי תודה מה שכתב ליישב בזה. **פח. וכמבואר** בעמוד א, דכיון דלא דריש ל'לא תוכל לזבוח את הפסח באחד' דאין שוחטין את הפסח על היחיד, דהא איהו סבירא ליה דשוחטין את הפסח על היחיד, דריש ליה לדרשא דרבי שמעון דאין שוחטין את הפסח בבמת יחיד. **פט. מראשון** בפני עצמה, ומשני לגמרי ואף אי טפילה לאנשים וכמבואר לעיל. **צ. בעמוד** א'. **צא. אמנם** בשפת אמת כתב ליישב, דדוקא רבי יהודה דלא מייתר ליה 'איש לפי אכלו' דהא לא מקשה לשיטתו לעיל למאי אתא, לדידיה

שמא ידקדקו בו ויביאוהו לידי פסול:
יעירו בסתירת הסוגיות, אי גרים מדקדקים במצוות יותר מישראל או פחות מהם.
בגמרא אמרינן דאין עושים חבורה של פסח שכולה גרים, דחיישינן שמא ידקדקו בו יותר מדי ויביאוהו לידי פסול שלא כדין. מקשים התוספות ותימה, דהכא משמע **דבעי למימר דגרים מדקדקים ביותר** במצוות שעושים, ודמי האי סוגיא **להא דאמרינן** (חולין קף ז.) **דכל מצוה שהחזיקו בה גרים**צב **וכותים הרבה מדקדקים בה יותר מישראל**, ואילו **בירושלמי**צג משמע איפכא, דגרים התם **אמר רבי יעקב בר יצחק בשם רבי יוסי, אין עושין חבורות של פסח של גרים לבדם, שמתוך שהן מקולקלים** בשמירת המצוות **אין מדקדקין בו כראוי ויביאוהו לידי פסול**צד. מוסיפים התוספות, **ובכל דוכתא**צה **נמי חזינן דגרים לא דייקי במצות כישראלים** אלא מזלזלים בהם יותר, ואילו **הכא קאמר דגרים מדקדקים יותר** במצוות, וסתרן אהדדי, ונשארו התוספות בתימה.

שמא ידקדקו בו ויביאוהו לידי פסול לא מצינו בשום מקום טבילה בישראל שמל אפילו מדרבנן

גבי פסח לא העמידו דבריהם במקום כרת:
יבארו למה לא קאמר משום דהוי מצווה עוברת.
במתניתין תנן, אונן שמת לו מת בערב פסח
ועדיין לא קברו את המת, טובל ואוכל את פסחו לערב, ואף שאונן אסור באכילת קדשים, ומדרבנן הוי אונן אף בלילה, מ"מ מותר, ואמרינן בגמ' שהטעם משום שלא העמידו חכמים דבריהם לומר שאונן אסור בקדשים במקום כרת, ופסח איסור כרת הוא, אבל בשאר קדשים תנן שאונן אסור לאכול, דכיון שאין אנינותו אלא מדרבנן ובשאר קדשים אין בהם כי אם מצוות עשה לאכול, ואין בהם חיוב כרת, העמידו דבריהם שלא יאכל אף שיבטל עשה. והוקשה להתוס', והא **דלא קאמר** דמטעם אחר פסח דוחה אנינות דרבנן, **משום דפסח הוי מצוה עוברת**, שזמן מצוותו הוא רק בליל פסח, ואם לא ידחה אנינותו יפסיד המצוה, אבל שאר קדשים שיכול לאוכלם אף לאחר מכן, לכן לא נדחית אנינותו. ומיישבים, **משום דיש קדשים דמצותן נמי עוברת**, וכגון קרבן **תודה דאינה נאכלת אלא ליום** אחד **ולילה** שלאחריו, ואם מת לו מת ביום שאסור לאכול מדאורייתא, אם נאסור לו אף בלילה משום אנינות דרבנן יפסיד המצווה, ואעפ"כ אסרו, ובהכרח דאין הטעם משום דהוי מצווה עוברת אלא משום שיש בה כרתצו.

גבי פסח לא העמידו דבריהם במקום כרת אלא מעזרת נשים ולפנים כדתנן במסכת כלים

אבל ערל ישראל דברי הכל טובל:
יקשו למה צריך טבילה.
במתניתין תנן גר שנתגייר בערב פסח, ב"ש אומרים טובל [לגירותו] ואוכל פסחו לערב, וב"ה אומרים אסור לאכול פסח עד שיזה שלישי ושביעי כטמא מת, ואמרינן בגמ' דדוקא בנכרי גזרו ב"ה לאסור גזירה שמא יטמא בשנה הבאה בערב פסח, ויאמר אשתקד מי לא טבלתי ואכלתי אף שנטמאתי בער"פ, השתא נמי אטבול ואוכל, ולא יודע ששנה שעברה כיון שהיה גוי ולא קיבל טומאה לכן לא היה צריך הזאה שלישי ושביעי, אבל בשנה זו שכבר ישראל הוא ונטמא במת צריך הזאה, ומשום חשש תקלה זה גזרו טומאה כשנתגייר, אבל ישראל ערל שמל בערב פסח טובל ואוכל פסחו לערב. מקשים התוס' **ותימה לריב"א**, דלא מצינו בשום מקום דאיכא דין **טבילה בישראל שמל** כדי שיהא מותר לאכול בקדשים, **ואפילו מדרבנן**, ואמאי אמרינן הכא שצריך טבילה, ונשארו התוס' בתימהצז.

ואמר ר' יוחנן דבר תורה אפילו עשה אין בו:
יוכיחו דר' יוחנן בא לפרש ולא לחלוק.
בברייתא תניא, מצורע שחל שמיני שלו, היינו
מצורע לאחר שעשה כל סדר טהרתו טובל ביום השביעי, ולמחרת ביום השמיני מביא קורבנותיו לעזרה, וכל זמן שלא הקריב קרבנותיו אסור להכנס לעזרה, ואמרה תורה שצריך להזות מדם הקרבן ומלוג השמן שמביא על בהונות ידיו, ולכן התירה לו התורה להכנס בשער ניקנור שלא נתקדש בקדושת העזרה ולהכניס משם בהונות ידיו לעזרה כדי שיזו עליהם, ומצורע שחל שמיני שלו בערב פסח, וראה קרי בו ביום וטבל, אף שטבול יום אסור להכנס להר הבית, מ"מ למצורע זה התירו כדי שיוכלו להזות עליו ויאכל פסחו, משום שיבוא עשה דאכילת הפסח שיש בו כרת, וידחה איסור עשה של כניסת טבול יום בהר הבית שאין בו כרת, ואמר על כך ר' יוחנן דמדאורייתא אפי' איסור עשה אין בכניסת טבול יום להר הבית, אלא עשה מדרבנן הוא. אומרים התוס', דר' יוחנן **לא פליג אברייתא** דהא **לאו תנא הוא** רבי יוחנן, ואינו יכול לחלוק על הברייתא, כדמוכח דלאו תנא הוא **בפ"ק דכתובות** (קף ט.), **גבי** ברכת חתנים ואבלים בעשרה, ואמר ר' יוחנן דחתנים עצמם נמנים עם המנין של עשרה, **ואין אבלים** מן **המנין** של עשרה לברכת אבלים, ומקשינן מברייתא דתניא חתנים ואבלים מן המנין, ומשני דהא דמצטרף היינו לזימון של ברכת המזון, ומכך **דלא משני אר' יוחנן דר' יוחנן תנא הוא ופליג**, כמו **דמשני התם אדרב** דאמר נמי כר' יוחנן, **אלא פרושי קא מפרש** לר' יוחנן דברייתא איירי גבי ברכת המזון, הרי דלאו תנא הוא. **וכן מוכח** שכו"ע מודו דמדאורייתא טבול יום מותר להכנס בהר הבית, **דגבי יולדת** בתוך ארבעים יום ללידת זכר, ושמונים לנקיבה, **שהיא כטבולת יום ארוך**, שבכל ימים אלו היא כטבול יום, **וכתיב** בה (ויקרא יב' ד') **'ואל המקדש לא תבוא' משמע** דדוקא למקדש עצמו שהוא מחנה שכינה אסורה לבוא, **הא למחנה לויה תבוא**, משום שטבול יום אינו אסור במחנה לויה, ובהכרח דהא דקתני בברייתא דאיכא בה עשה, היינו מדרבנן וכדמפרש ר' יוחננצח.

טבול יום לא יכנס למחנה לויה:
יבארו דאינו אסור בכל מחנה לויה.
בגמ' אמר ר' יוחנן, דמדאורייתא שרי לטבול יום דבעל קרי להכנס למחנה לויה ומדרבנן אסור, ויליף לה מדכתיב 'ויעמוד יהושפט בקהל יהודה וירושלים בבית ה' לפני החצר החדשה'צט, והיינו הר הבית, ולמה קרי לה חדשה, מפני שחידשו בה דין ואמרו דטבול יום אסור ליכנס בה. אומרים התוס', דהא דאסרו לטבול יום דבעל קרי להכנס, **לא בכל המחנה לויה** אסרוק, **אלא מעזרת נשים ולפנים, אבל בהר הבית** אף שמחנה לויה הוא שרי, **כדתנן במסכת כלים** (פ"ח משנה ח), הר הבית מקודש ממנו, מלפנים מחומת ירושלים, שאין זבים וזבות נדות

ציונים והערות

הוא דשייך למימר דתרתי שמע מינה מהא ד'לא תוכל לזבוח את הפסח באחד' לבמת יחיד ולשחיטה על היחיד, אבל לרבי שמעון דעל כרחך 'איש לפי אכלו' מייתר, אם כן לא שייך למימר לדידיה דתרתי שמע מינה מ'לא תוכל לזבוח את הפסח באחד' גם למעט דאין שוחטין את הפסח על היחיד, כיון דלשיטתו איכא קרא להיפך מ'איש לפי אכלו' דמיניה איכא למדרש דשוחטין את הפסח על היחיד, ועל כרחך כרבי יוסי סבירא ליה דשוחטן באמת את הפסח על היחיד, ועיין שם מה שכתב עוד על פי זה. **צב. במסורת** הש"ס העיר, דלא מצינו בכל מקום אלא 'שהחזיקו בה כותים' אבל גרים לא מצינו בשום מקום דגרסינן, ועיין במראה כהן דציין לדברי הנודע ביהודה (תניינא אורח חיים סי' נד) דהשיב לבעל מסורת הש"ס על זה, דכוונת התוספות למה שכתבו בקידושין (עח. ד"ה קשיס, הממשך מהעמוד הקודם) בשם הר"ר אברהם גר, דהגרים מדקדקים במצוות יותר מישראל. **צג. הכא** סוף הלכה ז'. **צד. וכן** גריס רבנו חננאל בסוגיין 'שמא לא ידקדקו בו ויביאוהו לידי פסול'. **צה. עיין** קידושין (ע:) דקשין גרים לישראל כספחת, ועיין שם בתוספות (ד"ה קשין), ועיין עוד בבבא קמא (לח:) גבי כתמיהם, וצריך בירור עדיין כוונת התוספות. **צו. המהרש"א** הקשה, דבעמוד ב' אמרינן דגבי בית הפרס שטומאתו דרבנן, הקילו לבודקו כדי לעבור בו לצורך פסח, משום שיש בו כרת, ולא הקילו לאכילת תרומה שאין במצוות אכילתה כרת, ואמאי לא אמרינן הטעם משום דפסח הוי מצווה עוברת משא"כ תרומה. וראה ברש"ש שכתב ליישב קו' התוס', דבאמת אף פסח לא הוי מצווה עוברת שהרי יש לו השלמה שיכול לעשות פסח שני. **צז. המנחת** חינוך (מצוה רפג) כתב, דפשיטא לגמ' דערל מחויב בטבילה כדי שיהא מותר באכילת קדשים, דאמרינן בחגיגה (כה.) דאונן ומחוסר כיפורים טעונים טבילה לאכילת קדשים משום שהיו אסורים באכילת קדשים, ואינם טעונים טבילה לאכילת תרומה כיון שהיו מותרים באכילת תרומה, וא"כ ערל שאסור אפילו באכילת תרומה כ"ש שיהא מחויב לטבול בשביל לאכול בקדשים. **צח. אמנם** רש"י (זבחים לג: ד"ה אפי') כתב, דר' יוחנן חולק על הברייתא, ואף שלאו תנא הוא מ"מ פליגי במחלוקת תנאים האם טבול יום של זב ובעל קרי דינו כזב או לא, דתנא דברייתא סבר דדינו כזב, ולכן מדאורייתא אסור, ור"י סבר כמ"ד דלאו כזב הוא ואינו אסור אלא מדרבנן [וראה מה שהקשו עליו תוס' בזבחים (לג: ד"ה ור"י)]. **צט. דברי** הימים ב' כ ה. **ק. דמחנה** לויה הוא מפתח הר הבית ועד שער ניקנור כדתניא בתוספתא דכלים (ב"ק פ"ו ה"י).

ויולדות נכנסים לשם, החיל מקודש ממנו שאין גוים וטמאי מתים נכנסים לשם, **עזרת נשים מקודש הימנו שאין טבול יום נכנס לשם**, משמע דדווקא לעזרת נשים אסור, **אבל בהר הבית היה נכנס** דלא אסרו אלא בעזרת נשים[קא], וקרי הכא 'חצר' **לעזרת נשים**[קב], כדתנן בפ"ב דמדות[קג], **עזרת נשים היתה באורך** קל"ה אמות על רוחב קל"ה, **וארבעה לשכות** היו בה **בארבעה מקצעותיה של ארבעים אמה**[קד] **ולא** היו מקורות, וכן הם עתידות **להיות** בבית השלישי, דאף בבית השלישי יהיו ארבעה לשכות לא מקורות בעזרת נשים, כדכתיב[קה], 'ויוציאני **אל החצר החיצונה** ויעברני אל ארבעת מקצועי החצר, והנה חצר במקצע החצר, חצר במקצע החצר, בארבעת מקצועות החצר חצרות קטורות', וקטורות היינו שאינם מקורות, הרי דקרא הכתוב לעזרת נשים חצר החיצונה[קו]. מקשים התוס' **ואם תאמר, מנא ליה** לר' יוחנן דגזרו לאסור **על סבול** יום, **דילמא** הא דחדשו הוא **על טמא מת גזרו שהיה מותר** מדאורייתא **בכל מחנה לויה**, וגזרו עליו שלא יכנס לעזרת נשים. ומיישבים ויש **לומר**, דעל **טמא מת אפילו בחיל** שהוא בהר הבית[קז] **גזרו שלא יכנס**, ואילו בקרא משמע שגזרו רק על החצר שהיא עזרת נשים שהיא לפנים מן החיל[קח], **וכדתנן במסכת כלים** (סה) שטמא מת אסור ליכנס לחיל, דתנן **החיל מקודש הימנה**, מהר הבית, **שאין נכרים וטמאי מתים נכנסים לשם**. והוקשה להתוס', **והא דנקט בברייתא** מצורע שחל שמיני שלו בערב פסח, **וראה קרי בו ביום** וטבל שהתירו לו להכנס לצורך הפסח, אף שהוא טבול יום מטומאת קרי, **ולא נקט טבול יום דשאר טמאים**, וכגון שנטמא בשרץ או במת וטבל[קט], ומיישבים **דרבותא נקט, דלא מיבעיא שאר טמאים דמדאורייתא** אף בשעת טומאתם **מותרים ליכנס** במחנה לויה, ומדרבנן אסורים והתירו להם לצורך הפסח[קי], אלא אפילו בעל קרי דבשעת טומאתו **משתלח מדאורייתא חוץ לשתי מחנות**, מחנה שכינה ומחנה לויה, אפילו הכי בטבול יום שלו אף שגזרו חכמים שלא יכנס לא העמידו דבריהם במקום כרת, ומותר להכנס כדי לעשות פסחו לערב. מקשים התוס' **וא"ת, דבפרק נוטל** (סוטה דף כ:) **פריך אהא דקתני התם** גבי סוטה, שאינה מספקת לשתות עד שפניה מוריקות והיא מתמלאת גידים והם אומרים **הוציאוה שלא תטמא את העזרה**, ולמה יוציאוה והרי אף אם תמות אין איסור להכניס מת לעזרה, **דתניא טמא מת מותר ליכנס במחנה לויה**, ולא טמא מת בלבד אמרו אלא **אפילו מת עצמו** מותר להכניסו, שנאמר 'ויקח משה את עצמות יוסף עמו'[קיא] 'עמו' במחיצתו, ומשה במחנה לויה היה, **ומאי פריך**, והלא אף דמדאורייתא מותר להכנס, מ"מ **כיון דמדרבנן אסור ליכנס** לכך אמרו להוציאה. ומיישבים **וי"ל, דמשמע ליה** דמשום חשש טומאה **מדאורייתא** יש להוציאה, **מדקאמר הוציאוה הוציאוה תרי זימני שהיו ממהרים כל כך**, משמע דמשום חשש איסור דאורייתא מיהרו להוציאה[קיב]. ומיישבים עוד, **אי נמי**, הטעם דמשמע ליה שמשום טומאת מת לא היו צריכים להוציאה, דאף שגזרו על טמא מת **לא גזרו אלא שלא יכנס לפנים** לאחר שנטמא, **אבל אם** נכנס קודם שנטמא **ונטמא בפנים, לא גזרו עליו לצאת**, ובהכרח דהא דהוציאוה הוא מחמת טומאה אחרת[קיג]. והוקשה להתוס', **והא דאמרינן בהנשרפין** (סנהדרין דף פג:) **כהן ששימש** ועבד עבודה במקדש **בטומאה**, אין אחיו הכהנים מביאים אותו לבי"ד, אלא פרחי כהונה **מוציאין אותו חוץ לעזרה ופוצעין את מוחו בגיזרין**, ולמה סגי להוציאו חוץ לעזרה, והלא מדרבנן אסור לטמא מת וכ"ש למת עצמו להכנס מן החיל ולפנים, ולא סגי להוציאו מעזרת כהנים[קיד]. ומיישבים, דבאמת **לאו דווקא** קתני שהיו מוציאים אותו חוץ **לעזרה, אלא הוא הדין** שהיו צריכים להוציאו חוץ **לחיל**, משום דטמא מת אסור מדרבנן להכנס אף לחיל.

(פ"ח משנה ח) עזרת נשים מקודש הימנו שאין טבול יום נכנס לשם, אבל בהר הבית היה נכנס, וקרי חצר לעזרת נשים כדתנן פ"ב דמדות עזרת נשים היתה אורך קל"ה וארבעה לשכות היו בארבעה מקצעותיה של מ' אמה ולא היו מקורות, וכן הם עתידות להיות כדכתיב ויוציאני אל החצר החיצונה וגו'. וא"ת, מנא ליה דגזרו על טבול יום דילמא על טמא מת גזרו שהיה מותר בכל מחנה לויה. וי"ל, דטמא מת אפי' בחיל גזרו שלא יכנס, כדתנן במסכת כלים (סה) החיל מקודש הימנה שאין נכרים וטמאי מתים נכנסין לשם, והא דנקט בברייתא וראה קרי בו ביום ולא נקט טבול יום דשאר טמאים, רבותא נקט, לא מיבעיא שאר טמאים דמדאורייתא מותרים ליכנס, אלא אפילו בעל קרי דמשתלח מדאורייתא חוץ לשתי מחנות אפ"ה טבול יום שלו לא גזרו ביה רבנן. ואם תאמר, דבפרק נוטל (סוטה דף כ:) פריך אהא דקתני התם הוציאוה הוציאוה שלא תטמא את העזרה, והתניא טמא מת מותר ליכנס במחנה לויה ואפילו מת עצמו כו', ומאי פריך כיון דמדרבנן אסור ליכנס. וי"ל, דמשמע ליה מדאורייתא מדקאמר הוציאוה הוציאוה תרי זמני שהיו ממהרין כל כך. א"נ, לא גזרו אלא שלא יכנס לפנים, אבל אם נטמא בפנים לא גזרו עליו לצאת. והא דאמרי' בהנשרפין (סנהדרין ד' פג:), כהן ששימש בטומא' מוציאין אותו חוץ לעזרה ופוצעין את מוחו בגיזרין, לאו דוקא חוץ לעזרה, אלא הוא הדין חוץ לחיל:

[צב:] **בודקין לעושי פסח. וא"ת, דמשמע הכא דדוקא לעושי פסח התירו ע"י בדיקה משום דלא העמידו דבריהם במקום כרת, ובפ' בכל מערבין (עירובין ד' כו:) תנן מערבין לכהן בבית הפרס, ומפרש בגמרא משום דמצי אזיל כדרב יהודה. ואומר ר"י, דהאי דקאמר הכא במקום כרת דוקא היינו משום דאיכא נמי כרת בעשיית פסח בטומא', והיינו דקאמר**

בודקין לעושי פסח:

יקשו דאף לשאר דברים התירו ע"י בדיקה.

בגמ' מייתינן למתניתין דתנן גבי בית הפרס, והוא שדה שנחרש בה קבר, וגזרו חכמים טומאה בכל השדה מאה אמה סביבות הקבר משום דחיישינן שגררה המחרשה עצמות, והתירו להולך לעשות פסחו לעבור בשדה זו ע"י בדיקה, והוא שינפח בפיו על פני השדה ואם יש עצם כשעורה הרי ידחנו בנפיחתו, ואם יש עצם גדולה יותר יראנה, והטעם שהתירו לצורך פסח הוא משום שהיא מצוות עשה שיש בה כרת אם לא יעשנה, אבל לאוכלי תרומה לא התירו לעבור בשדה זו ע"י בדיקה לצורך אכילת תרומה, כיון שאין בה אלא מצוות עשה. מקשים התוס' **ואם תאמר, דמשמע הכא דדוקא לעושי פסח התירו לעבור בבית הפרס ע"י בדיקה, משום דלא העמידו דבריהם** שגזרו טומאה על בית הפרס **במקום** מצוות עשה שיש בביטולה עונש כרת, ואילו **בפרק בכל מערבין** (עירובין ד' כו:) **תנן, מערבין** עירובי תחומין, שמניח דבר מאכל במקום מסויים וקונה שביתתו שם ויכול לילך משם אלפיים אמה לכל רוח, ושרי להניח עירוב עבור כהן **בבית הפרס**, ומפרש בגמ'[קטו], הטעם דחשיב שקנה שם שביתתו אף שבית הפרס טמא ואסור לכהן להכנס שם, **משום דמצי אזיל** לבית הפרס **כרב יהודה** שהתיר ע"י ניפוח, הרי דשרי להכנס אף שאין בה ביטול מצווה שיש בה כרת. ומיישבים **ואומר ר"י, דהאי דקאמר הכא** שלא העמידו דבריהם **במקום כרת דווקא**, היינו דווקא בפסח משום **דאיכא נמי כרת בעשיית פסח בטומאה**, ובזה איכא חידוש שאף שיש כרת באכילת פסח בטומאה, מ"מ התירו לו ע"י בדיקה לעבור במקום טומאה דרבנן, משום שאף אם לא יעשה כלל פסח יתחייב כרת, והיינו

ציונים והערות

קא. משום שסמוכה היא למחנה שכינה וחששו שמא יכנס למחנה שכינה (תוס' זבחים לג. ד"ה ובטמאים). **קב. אפשר** דמשום הכי היתה נקראת עזרת נשים 'חצר', כיון שאינה מקורה. **קג. משנה** ה. **קד. היינו** בגודל ארבעים אמה וראה בר"ש שם, שמסתפק בשיעור רוחבן האם היו מרובעות ארבעים על ארבעים אמה, או שהיו ארבעים על שלושים כמפורש ביחזקאל. **קה. יחזקאל** מו כא - כב. **קו. נראה** דכוונת התוס' להביא מהמשנה במדות דקתני דבעזרת נשים היו ד' לשכות, ולמקום שבו היו ד' לשכות קרא הכתוב 'חצר' והוא עזרת נשים. **קז. שהיה** בהר הבית עשר אמות סמוך לחומת העזרה כותל גבוה י' טפחים והוא הנקרא סורג ואסור לטמא מת להכנס שם. **קח. וכמו** שכתוב ביחזקאל (מו כא) 'ויוצאני אל החצר החיצונה', שהיא עזרת נשים שהיו בה ד' לשכות המבוארות שם, הרי שחצר הוא עזרת נשים. **קט. אמנם** לפי' רש"י בזבחים (הוספא בהערה בתוס' ד"ה ור"י) דפי', דלתנא דברייתא אסור לטבול יום להכנס מדאורייתא למחנה לויה, ניחא דנקט בעל קרי ולא טבול יום דשרץ, משום שבאמת דווקא בעל קרי אסור דס"ל טבול יום של זב ובעל קרי דינו כזב ובעל קרי (תוס' זבחים לג: סוד"ה ור"י). **קי. המהרש"א** הקשה, מנא ליה להתוס' שגזרו לאסור אף לטבול יום דשרץ וטמא מת להכנס לעזרת נשים, נימא דלא גזרו בהם ולכן נקט דווקא בעל קרי, וברש"ש ציין לתוס' זבחים (לג: סוף ד"ה ור' יוחנן) שכתבו, דמזה שסתמה המשנה (כלים פ"ו מ"ח), עזרת נשים מקודשת הימנו שאין טבול יום נכנס לשם, ולא כתבה טבול יום דבעל קרי, משמע דלכל טבול יום אסור. **קיא. שמות** יג יט.

קיב. כן הוא הגירסא במשנה שבמשניות ובירושלמי, אמנם לפנינו שם בסוטה (כ.) איתא רק פעם אחת הוציאוה, והמלאכת יו"ט (זבחים לג:) כתב, דמשמע שמשום טומאה דאורייתא היו צריכים להוציאה, מדקתני 'שלא תטמא את העזרה', ובטומאה דאורייתא שייך לומר בה שלא תטמא כדכתיב 'ולא יטמאו את מחניהם', אבל בטומאה דרבנן לא שייך לשון לטמאות העזרה. **קיג. התוס'** בזבחים (לג. ד"ה ובטמאים) הוכיחו עוד שאם נטמא בפנים אינו חייב לצאת, מהא דאמרינן בתמיד גבי בית המוקד שהיו זקני בית אב ישנים שם, וכשאירע קרי לאחד מהם הולך וטובל וחוזר לאחיו הכהנים, וממתין עד שיפתחו השערים והולך לו, ולמה הותר לו לחכות עד פתיחת השערים, אלא מוכח דכשנטמא בפנים לא גזרו. **קיד. כן** ביאר הרש"ש קושית התוס', והוא קושיא לתירוץ ראשון דהא דמקשי בסוטה אמאי הוציאוה, משום דמשמע ליה דמשום טומאה דאורייתא הוציאוה, ובאמת מדרבנן אסור להכניס טמא מת לעזרת נשים ולחיל, וא"כ קשה למה בכהן הוציאהו רק מעזרת כהנים, וכן נראה מדברי התוס' בזבחים (לג.) דהא דמקשי בסוטה הוא משום דמשמע ליה דהוציאוה משום חשש דאורייתא, הק' מהא דכהן המשמש בטומאה ותי' כמו שתי' כאן [דאילו לתי' ראשון אפשר דלא קשה מהא דכהן, כיון שממיתים אותו בעזרה הוי כנטמא בעזרה, ולא היו צריכים להוציאו אלא מעזרת כהנים שאיסור טומאת מת שם הוא מדאורייתא ואין היתר במה שהיה שם בתחילה, אבל מעזרת נשים ומן החיל לא היו צריכים להוציאו דבנטמא בעזרת נשים או בחיל לא גזרו עליו לצאת]. **קטו. שם** (ג:).

דקאמרינן בסוף חגיגה (דף כה:), **לעושי פסח לא העמידו דבריהם במקום כרת, לאוכלי תרומה העמידו דבריהם במקום מיתה**, פי', **לענין פסח** אף שעובר בבית הפרס שגזרו עליו טומאה מדרבנן, **טיהרוהו, אע"ג** שחמורה אכילת פסח בטומאה **דאיכא כרת באכילתו בטומאה**, אבל **לענין תרומה העמידו דבריהם** לומר שהעובר בבית הפרס טמא הוא, **ולא טיהרוהו** אם נכנס לבית הפרס אפי' ע"י ניפוח, **אע"ג דליכא אלא** עונש **מיתה** בידי שמים **להאוכלה לתרומה בטומאה**קטז, מ"מ העמידו דבריהם שלא יעבור משום חשש איסור של אכילה בטומאה, כיון שאף אם לא יאכל התרומה אינו מתחייב כרת, **אבל בטומאת כהן** שהתירו לו להכנס בבית הפרס ע"י ניפוח, כיון **דליכא בה אלא לאו**, שאסור לכהן להיטמא למתים, לא העמידו חכמים דבריהם אף במקום מצווה בעלמא, ולכן **שרי להכנס בבית הפרס לצורך עירוב**. ואומרים התוס', **ויש דברים שמותר להכנס לצורכם** לבית הפרס אפי' בלא ניפוח, וכגון שהולך **ללמוד תורה**, או בשביל **לישא אשה דשרי** להכנס לבית הפרס **אפי' בלא ניפוח**קיז, **כדאמרינן בפרק מי שהוציאוהו** (עירובין דף מז.), וכן **בע"א** (עבודה זרה דף י"ג) אמרינן הולכין ליריד של עובדי כוכבים ולוקחים מהם בהמה עבדים ושפחות בתים שדות וכרמים, וכותב ומעלה בערכאות שלהם מפני שהוא כמציל מידם**קיח**, ואמרינן דלצורך זה שרי לכהן להטמא בטומאת ארץ העמים ובטומאת בית הפרס, והטעם בכל אלו **משום דעדיפי משאר מצוות**קיט.

מאי בודקין:

יבארו על מה קאי האי בדיקה.

בסוף חגיגה (דף כה:) לעושי פסח לא העמידו דבריהם במקום כרת, לאוכלי תרומה העמידו דבריהם במקום מיתה, פירוש לענין פסח טיהרוהו אע"ג דאיכא כרת באכילתו בטומאה, לענין תרומה העמידו דבריהם ולא טיהרוהו אע"ג דליכא אלא מיתה לאוכלה בטומאה, אבל בטומאת כהן דליכא אלא לאו שרי ליכנס בבית הפרס לצורך עירוב, ויש דבר כגון ללמוד תורה שהוציאוהו (עירובין דף מז.), **ובע"א** (דף יג.), **משום דעדיפי משאר מצות:**

מאי בודקין. קשה לר"ת, מאי קבעי הלא הבדיקה מפורשת בסוף אהלות באותה משנה עצמה, דקתני ומודים ב"ש וב"ה שבודקין לעושי פסח ואין בודקין לאוכלי תרומ', ולנזיר ב"ש אומרים בודקין וב"ה אומרים אין בודקין, כיצד הוא עושה מביא את העפר שהוא יכול להסיטו ונותן לתוך כברה שנקביה דקים כו'. ואומר ר"י, דבדיקה דמתני' בשכבר עבר, ורב יהודה ורב חייא באין לפרש שיוכל לבא ולעבור, וה"ק מאי בודקין אם רצה לעבור: [עי' תוספות נכורות כט. ד"ה היכי אזיל כו' וע"ע תוס' כתובות כח: ד"ה מנפח]:

הדרן עלך האשה

בגמ' מייתינן למתניתין דתנן בודקין בית הפרס, והוא שדה שנחרש בה קבר, כדי שיוכלו לעבור שם בדרך להקריב קרבן פסח, אבל לא מועילה בדיקה כדי לעבור שם לצורך אכילת תרומה, ומקשינן בגמ' מאי בודקין, האיך נעשית בדיקה זו. מקשים התוס' וקשה לר"ת, **מאי קבעי** הגמ' האיך בודקין, **והלא הבדיקה מפורשת בסוף מסכת אהלות באותה משנה עצמה, דקתני ומודים ב"ש וב"ה שבודקין בית הפרס לעושי פסח ואין בודקין לאוכלי תרומה, ולנזיר** שאסור ליטמא למתים ואם נטמא סותר נזירותו, **ב"ש אומרים בודקין**, ואם לא נמצא שם עצם שרי לעבור, **וב"ה אומרים אין בודקין**, דלא סמכינן אבדיקה כיון שאין מצווה בכך שיעבור, **כיצד הוא עושה** כדי לבדוק, **מביא את העפר** הרפוי **שהוא יכול להסיטו** ויתכן שיש בו עצם שנגררה ע"י המחרשה, **ונותן לתוך כברה שנקביה דקים** וכו', ומפרר את העפר שנמצא על הכברה ואם נמצא שם עצם כשעורה טמא, וא"כ מאי מקשי הכא האיך בודקין והלא קתני שם האיך הבדיקה נעשית, ואף קתני דהבדיקה באופן אחר ממה שמפורש כאן. ומיישבים **ואומר** ר"י, **דבדיקה דמתני' מיירי בשכבר עבר** ורוצה לדעת האם נטמא או לא, ובזה מועיל הבדיקה על מקום שעבר בו שאם לא מצא בו עצם טהור, אבל ניפוח לא יעזור על לשעבר, שהרי ע"י הניפוח נדחה העצמות ולא יראה אותם ולא ידע האם נטמא, **ורב יהודה ורב חייא באין לפרש** האיך יבדוק כדי שיוכל **לבא ולעבור**, וה"ק **מאי בודקין**, באיזה אופן בודקין **אם רצה לעבורקכ. [עי' תוספות בכורות כט. ד"ה היכי אזיל כו' וע"ע תוס' כתובות כח: ד"ה מנפח].**

הדרן עלך האשה

ציונים והערות

קטז. שמיתה בידי שמים פחות חמורה מכרת, דכרת אף זרעו נכרת, או שכרת הוא בגיל חמישים ומיתה בידי שמים בגיל שישים [עיין תוס' שבת (כה.) ד"ה כרת]. **קיז. דמדאמרינן** שם בסתמא דשרי ולא אמרינן דשרי כדרב יהודה ע"י ניפוח, משמע שאפי' בלא ניפוח שרי (תוס' עירובין כו: ד"ה ולכהן). **קיח. ללמוד** תורה מפני שגדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה, ולישא אשה, דהוי מצווה חשובה ד'לא תהו בראה', ולקנות מן העכו"ם שדות ובתים בא"י משום מצוות ישוב א"י, ולקנות מהם בהמות ועבדים ושפחות, משום דמכניסם בכך לקדושה. **קיט. אומנם** התוס' בבכורות (כט. ד"ה היכי) הוכיחו, דשרי לעבור ע"י ניפוח לצורך כל מצווה, מדשרי התם לכהן ללכת בבית הפרס ע"י ניפוח כדי להעיד או לדון, ורק החילוק דלענין פסח הקילו שהולך וטהור הוא, ואילו לענין שאר מצוות אמנם מותר לעבור ואין בו משום איסור להטמא למתים, אבל מדרבנן טמא הוא (כן כתבו שם בשם הגהמ"ח) ועוד רצו לומר דלצורך מצוה שרי אפי' בלא ניפוח. **קכ. מדברי** התוס' משמע, דכל הבדיקות הם לעושי פסח, וכן כתבו התוס' בכורות בסופו (כט: ד"ה היכי), אמנם ר"ת כתב שם דלא גרסינן 'מאי בודקין', אלא גרסינן אמר רב יהודה מנפח וכו', ומילתא באפי נפשה היא, דניפוח מועיל לצורך כל דבר ואם הולך ע"י ניפוח טהור הוא, ואילו בדיקה דמתניתין לא מועילה אלא לצורך עושי פסח משום שלא העמידו דבריהם במקום כרת, אבל לענין תרומה ושאר דברים אסור לכהן לילך שם וטמא הוא, ובשם השאילתות רצו התוס' לומר דע"י ניפוח שרי לצורך כל מצווה וטמא הוא [וראה מה שהקשו שם על זה, וכתבו דאפשר שהתיר השאילתות אף בלא ניפוח], והתוס' שם כתבו, דבדיקה דמתניתין היא לאחר שעבר ומהני לכל דבר, ובבדיקה דרב יהודה איכא ג' חילוקים, א. לעושי פסח, ולנזיר אליבא דב"ש, מנפח וטהור [ועושה פסחו ואינו מגלח]. ב. לישא אשה, ולדון ולערער על גויים, ולכבוד הבריות שרי לכהן להכנס בלא ניפוח וטמא מדרבנן. ג. לשאר מצוות שרי ע"י ניפוח וטמא. והתוס' בכתובות (כח: ד"ה מנפח) פי' להפך, דהבדיקה דרב יהודה היא בדיעבד לאחר שעשה טהרות, ואילו הבדיקה דמתניתין היא בדיקה לכתחילה.

מי שהיה טמא. אלו פטורין מהכרת:

יבארו דמתניתין כמ"ד שוחטין וזורקין על טמא שרץ.

במתניתין תנן, מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה פסח ראשון, יעשה פסח שני, וכן אם שגג או נאנס ולא עשה את הראשון, יעשה את השני, ומה שהזכיר הכתוב מי שהיה טמא ובדרך רחוקה ולא הזכיר מזיד, משום שאלו פטורים מכרת, ואילו אם לא עשה את הראשון במזיד הרי חייב כרת אף שמחויב גם בפסח שני. אומרים התוס' **ונראה** לר"י, דתנא **דמתני' קסבר** דשוחטין וזורקין מדם קרבן הפסח **על טמא שרץ** אף שאינו יכול להכנס למקדש, כיון שבידו לטבול היום ולאכול מן הפסח בערבא, וכן כל טמא שיכול לטבול ולאכול בערב שוחטין עליו, **והשתא איירי מתניתין בטמא מת** ביום הששי לטהרתו **דלא חזי לאכילה לאורתא**, שהרי צריך להזות ולטבול ביום השביעיב ולהכי אינו יכול לעשות הפסח, ובהכרח דהכי קסבר, **דאי קסבר אין שוחטין** על טמא שרץ אף שיכול לטבול ולאכול בערב, **אם כן טמא דמתני'** דתנן שפטור מלעשות פסח ראשון **אף בטמא שרץ, או דטמא מת בשביעי שלו** שיכול להזות ולטבול ולאכול בערב ואינו עושה פסח כל זמן שלא טבל, **א"כ אמאי** קתני עליו **דפטור מהכרת**, והלא כיון **דיכול לטבול** כשהגיע זמן השחיטה ולשחוט ולזרוק צריך שיזרקו עליו ואם לא עשה כן חייב כרת, **דהתניא בפ' אלו דברים** (לעיל דף סט:), **יכול לא יהא ענוש כרת** כשלא עשה פסח **אלא טהור ושלא היה בדרך רחוקה, ערל וטמא שרץ ושאר טמאים** שאסורים לעשות הפסח כל זמן שלא מלו או נטהרו **מנין, ת"ל 'והאיש** אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות הפסח ונכרתה' וגו'ג, 'והאיש' ריבויא הוא לרבות אף זה שיכול לתקן עצמו שיהא מותר בעשית הפסחד, ומשמע דליכא מאן דפליג עלה, מדפריך מינה לרבא דקאמר דר"א פוטר מכרת טמא מת בשביעי שלו שמחוסר הזאה, דכיון שאינו ראוי כעת להקריבה אינו מחויב כרת רק משום שהיה יכול לגרום לעצמו להיות ראוי להקריב, ואי נימא דלמ"ד אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ אינו מחויב כרת, מאי קושיא מברייתא נימא דברייתא ס"ל כמ"ד שוחטין וזורקין ואילו ר"א ס"ל כמ"ד שוחטין. מקשים התוס' **וא"ת**, כיון דבהכרח דמתני' סברה כמ"ד דשוחטין וזורקין **תיקשי מתני' לרב דאמר לעיל** (דף ס:) **אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ**. ומיישבים **וי"ל, דכמה תנאי אשכחן דסברי כרב דאין שוחטין**, ורב ס"ל כהני תנאי דפליגי אמתניתין דידן. והוקשה להתוס', **והא דפריך ליה לרב לעיל ממתניתין דזב שראה שתי ראיות** שטעון שבעה נקיים ואינו מחוסר כיפורים משום שאינו טעון קרבן להתירו לאכול בקדשים, ושוחטין עליו הפסח בשביעי שלו, וקס"ד דאיירי בלא טבל, וקשיא לרב שאמר אין שוחטין על טמא שלא טבל אף שיכול לטבול, וקשה דמאי פריך, נימא דמתני' סברה אין שוחטין, ורב סבר כמ"ד שוחטין. ומיישבים, **דהא דמקשי היינו משום דרב עלה דמתני' קאי**, וקאמר שוחטין וזורקין על טבול יום ומחוסר כיפורים ולא על טמא שרץ, **ומוקי לה** בגמ' דלא קשיא לרב משום דאיירי **בשטבל** ושרי לזרוק עליו.

ורב נחמן אמר הורצה:

יבארו דמצי סבר דדרך רחוקה הוא שאינו יכול לבוא בשעת אכילה.

בגמ' אמרינן היה בדרך רחוקה ושחטו וזרקו עליו הפסח, רב נחמן אמר הורצה ופטור מפסח שני, ורב ששת אמר לא הורצה ולא יצא ידי חובת פסח.

מי שהיה טמא. אלו פטורין מהכרת. נראה לר"י, דמתני' קסבר שוחטין וזורקין על טמא שרץ, והשתא איירי מתניתין בטמא מת בששי דלא חזי לאכילה לאורתא, דאי קסבר אין שוחטין אם כן טמא דמתני' אף בטמא שרץ או דטמא מת בשביעי שלו, א"כ אמאי פטור מהכרת כיון דיכול לטבול, דהתניא בפ' אלו דברים (לעיל דף סט:), **יכול לא יהא ענוש כרת כשלא עשה פסח אלא טהור ושלא היה בדרך רחוקה, ערל וטמא שרץ ושאר טמאים מנין, ת"ל והאיש, ומשמע דליכא מאן דפליג עלה מדפריך מינה לרבא דקאמר דר"א פוטר מכרת. וא"ת, תיקשי מתני' לרב דאמר לעיל** (דף ס:) **אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ. וי"ל, דכמה תנאי אשכחן דסברי כרב דאין שוחטין, והא דפריך ליה לעיל ממתניתין דזב שראה שתי ראיות, היינו משום דרב עלה קאי ומוקי לה בשטבל:**

ורב נחמן אמר הורצה. רב נחמן מצי סבר כרב יהודה דאמר לקמן איזו היא דרך רחוקה שפטור מפסח ראשון וחייב בשני, **כל** שעומד בשעת התחלת זמן שחיטת הפסח במקום **שאין יכול** להספיק ללכת **וליכנס בשעת אכילה**, ואף שאינו יכול כלל לאכול מן הפסח כיון שנמצא בדרך רחוקה כ"כ **אפילו הכי הורצה**, ולא אמרינן דכיון שאינו יכול לאכול אי אפשר לזרוק עבורו, **דנהי דאינו יכול** לבוא ברגליו **בהילוך בינוני** שבזה שיערו דרך רחוקה, **כיון דיכול** למהר **לבא בסוסים ובפרדים בר אכילה הוא**, ויכולים לזרוק עליו הפסח **ולא דמי לחולה וערל וטמא**, שאינם יכולים כלל לאכול הפסח משום חוליים או טומאתם ומודה בהם שלא הורצה אם זרק עליהם, כיון שאיכא חיסרון בגופם שמחמתו אינם יכולים לאכול, אבל זה ראוי לאכול אלא שמחוסר ביאה.

הכא נמי אונן קתני בהדייהו:

יבארו האם האונן שוגג ויבארו דאיירי שנעשה אונן אחר חצות.

בגמ' אמר רב נחמן, היה בדרך רחוקה ושחטו וזרקו עבורו קרבן פסח, הורצה ויצא ידי חובת הקרבת הפסח ואינו חייב פסח שני, ורב ששת אמר לא הורצה וחייב בפסח שני, ודייק רב נחמן ממתניתין דתנן, מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון יעשה את השני, ומדקתני ולא עשה משמע שבידו לעשות, ורב ששת דחה, דבסיפא גבי שגג ונאנס נמי קתני ולא עשה אף שאינו יכול, אלא הא דקתני ולא עשה בסיפא קאי נמי על מזיד, הכא נמי ברישא נימא דקתני בה אונן ועלה קתני ולא עשה שיכול היה לעשות. מקשים התוס' **וא"ת**, לרב ששת אמאי קתני במתניתין גם אונן וגם מזיד, **דמה בין אונן למזיד (ושוגג), דאם הוא** האונן **מזיד**, שבמזיד לא עשה הפסח, **היינו מזיד** דקאמר רב ששת דקתני לה בסיפא **(ואם הוא שוגג היינו שוגג)**. ומיישבים **וי"ל, דבאמת איירי** באונן מזיד, **ותנא תרי גווני מזיד, חד שהניח בחנם** מלעשות הפסח, **ואונן שנתעצל אגב מרריה**, דמשום צערו על מתו נתעצל ולא עשה פסח, אומרים התוס', **ומיירי הכא באונן שמת לו מת אחר חצות**, שכיון שכבר חל עליו כבר חיוב פסח לא נפטר משום שנעשה אונן, ואם לא עשה חייב כרת, **אבל** מת לו מת קודם **חצות אינו בהכרת**, כיון שלא חל עליו חיוב הפסח משום אנינותו, **כדמוכח בסוף פירקין**ט, **וכן איתא בהדיא בפ' טבול יום** (זבחים דף ק.)'. **אומרים התוס' ולעילי"א** דחשבינן כמה דברים שלא העמידו חכמים גזירתם אם יתבטל על ידה מצווה שיש בה כרת, וכמה דברים שהעמידו דבריהם וגזרו אף מירי שהיה האונן שוגג שלא ידע שפסח או שלא ידע שמחויב בפסח, א"כ תיקשי אמאי קתני ולא עשה דמשמע שיכול היה לעשות, ואילו הוא לא היה יכול לעשות כיון שהיה שוגג. אמנם בספר גנזי יוסף מקיים הגירסא וכתב, דכוונת התוס' להקשות דאם אונן חשיב מזיד כיון שהיה לו להפיג מרירותו היינו מזיד, ואם לא אמרינן שהיה לו להפיג מרירותו היינו שוגג. **ט. צח.** דתניא התם, המפריש פסחו ומת, אם בנו ממונה עמו בחבורתו יביאנו בנו אחריו, ואם אינו ממונה עמו יביאנו לשם שלמים, ומקשינן, אימתי מת אביו, אם מת קודם חצות והלא חלה אנינות על הבן ואינו יכול כלל להקריב, אלא דמת אחר חצות, אמאי יביאנו לשם שלמים, הלא בחצות נקבע כבר שם פסח על הקרבן. **י. דילפינן** התם (פט:) דאין אונן מקריב קרבנות, מדכתיב 'ואם זבח שלמים' כשהוא שלם הוא מקריב ולא כשהוא אונן, וקאמר אביי דקאי נמי אפסח, וכגון שמת לו מת קודם חצות, דכיון שחלה עליו אנינות קודם זמן הפסח פטר ליה קרא, אבל אם מת לאחר חצות דחלה עליו חובת פסח לא חלה עליו אנינות וחייב בפסח. **יא. עמוד א. יב. אבל** באונן שמת לו מת קודם חצות לא העמידו דבריהם ואמרו שישחטו ויזרקו עליו מדם הפסח ויאכל בערב אף שבערב הוא אונן מדרבנן. **יג. בספר** פתח הבית הקשה,

ציונים והערות

א. דלעיל (ס:) פליגי בזה אמוראי, איכא למ"ד דשוחטין, ואיכא למ"ד שאין שוחטין, והטעם או משום דחיישינן שמא יפשע ולא יטבול, או משום דליף מקרא דכתיב 'ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא', משמע דביום ההוא לא יכלו, אבל למחר יכולים לעשות ואעפ"כ אמרה תורה שידחו לפסח שני. **ב. דאילו** אי איירי בטמא שרץ או בטמא מת בשביעי שלו הלא יכול לעשות הפסח ע"י שליח. **ג. במדבר** (ט יג). **ד. השפת** אמת כתב ליישב, דהא דמרבה קרא לחייב כרת ביכול לטהר עצמו, היינו שבאופן שהיה יכול לטבול כבר בי"ג שלא יהא אפי' טבול יום בערב פסח, אבל אם יכול היה לטבול רק בערב פסח אינו חייב כרת, כיון שגם אחרי הטבילה אכתי ישאר טבול יום. וכתב לדחות דס"ל להתוס' דבהכרח מה שחייבה תורה כרת היינו משום שיכול לטהר עצמו בזמן הקרבת קרבן פסח, ולא משום מה שיכול היה לטהר עצמו קודם. **ה. דם"ל** כמ"ד שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ וטמא מת בשביעי שלו. **ו. דף** צ' ע"ב. **ז. דף** צג: ופליג שם אדעולא דאמר דהפטור משום 'דרך רחוקה' הוא מי שאינו יכול להגיע לעזרה בשעת שחיטה. **ח. כתב** המהרש"א דלא גרסינן לה, שהרי רב ששת בא לומר דהא דקתני ברישא ולא עשה קאי אאונן שיכול היה לעשות ולא עשה, ואי היכא שיתבטל על ידה מצווה שיש בה כרת, **הוי מצי למיחשב נמי אונן בהדי הנהו דהעמידו דבריהם באונן שמת לו מת קודם חצות'**, שאמרו שלא ישחטו ויזרקו עבורו ולא יאכל מן הפסח לערב'ג.

ה"ג בכל הספרים וכן גרסינן בספרי (פר' נהעלותך) **מה טמא שאין ספק בידו כו':**
יבררו הגירסא ויבארו מחלוקת ר"נ ורב ששת.
בגמ' פליגי רב ששת ורב נחמן במי שהיה בדרך רחוקה וזרקו עבורו מדם הפסח,
רב ששת אמר לא הורצה, ורב נחמן אמר הורצה, והביא רב ששת ראיה לדבריו מדתניא, ר"ע אומר נאמר 'טמא' ונאמר 'דרך רחוקה' וכו'. אומרים התוס', דלא גרסינן מה טמא ש'סיפק' בידו לעשות, אלא ה"ג, נאמר 'טמא' ונאמר 'דרך רחוקה', מה טמא שאין סיפק בידו לעשות ואינו עושה, אף דרך רחוקה מי שאין סיפק בידו לעשות ואינו עושה. מבארים התוס', **ומיתני התם** בסיפרי **אפלוגתא דר"א** ור"ע, דפליגי[ד] מהו דרך רחוקה, ר"ע אומר מן המודיעים ולחוץ וכמדתה משערים לכל רוח, ר' אליעזר אומר, מאיסקופת העזרה ולחוץ חשיב דרך רחוקה, ומייתי ר"ע ראיה לדבריו מהא דנסמך טמא לדרך רחוקה, ללמד דמה טמא שאין ספק בידו לעשות מפני טומאה, שאסור להכנס במקדש ולאכול קדשים, אף דרך רחוקה אירי שאין ספק בידו לעשות[ט], היינו שרחוק כ"כ שאין יכול לבא בשעת שחיטה לעולא או בשעת אכילה לרב יהודה[טז], והשתא מייתי לה רב ששת ראיה לדבריו שאם זרקו על מי שהיה בדרך רחוקה לא הורצה. **מדקאמר** ר"ע אף דרך רחוקה שאין ספק בידו לעשות 'ואינו עושה', **משמע** שאין לו שום אפשרות לעשות אפי' ע"י שליח, משום דאף אם יזרקו עבורו ע"י שליח לא הורצה, דלכל מילי יליף דרך רחוקה מטמא, וכשם שבטמא אף ע"י שליח לא הורצה כיון שאינו ראוי לאכול משום טומאתו, כך בדרך רחוקה לא הורצה, **ומשני רב נחמן דר"ע סבר** אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ אף שיכול לטבול מן הפסח בערב, **ולכך יליף** דרך רחוקה **מטמא** משום דדמו להדדי, **דתרוייהו חזו בשעת אכילה**, שהנמצא בדרך רחוקה יכול לבוא עד שעת אכילה ע"י סוסים ופרדים[יז], והטמא יכול לטבול עד הערב, **ולא חזו בשעת שחיטה** משום ריחוקם או טומאתם, ובאמת לדידיה - לר"ע, **נמי אם** זרק עבור מי שהיה בדרך רחוקה **לא הורצה**, דילפינן מטמא שלא מהני זריקה ע"י שליח אף דחזי לאכול בערב, **אבל אנא** - רב נחמן **סבירא לי** דשוחטין וזורקין על טמא, ומה שאמרה תורה בטמא דלא חזי ואי בעי לא עביד, היינו בטמא שאינו יכול להטהר ולאכול בערב, דאי יכול הלא באמת ראוי הוא ואי בעי עביד, **והשתא ליכא למילף מטמא דלא הורצה בדרך רחוקה כמו בטמא מת, דשאני טמא מת** דמה שלא הורצה כשזרקו עליו הוא משום **דלא חזי בשעת אכילה**, אבל זה שדרך רחוקה שראוי לאכול בשעת אכילה הורצה אם יזרקו עליו. מוסיפים התוס' לבאר. **ורב ששת סבר נמי דשוחטין** על טמא שיכול לאכול בערב ומודה בזה לרב נחמן, **דאין סברא שיחלוקו בזה, אלא דסברי דר"ע גמר מטמא מת אע"ג דלא דמי ליה כ"כ**, דטמא מת לר"ע אינו יכול לאכול בערב, ואילו הבא מדרך רחוקה יכול לאכול, ואעפ"כ ילפינן מהדדי ואף לענין דלא הורצה ילפינן מהדדי.
אומרים התוס' ונראה לר"י, דר"ע לאו מהיקשא דכתב קרא לטמא ודרך רחוקה

[צג.] **ה"ג בכל הספרים וכן גרסינן בספרי** (פר' נהעלותך) **מה טמא שאין ספק בידו כו'. ומיתני התם אפלוגתא דר"א ור"ע, ומייתי ר"ע ראיה לדבריו מה טמא שאין ספק בידו לעשות מפני טומאה, אף דרך רחוקה שאין ספק בידו לעשות שרחוק כ"כ שאין יכול לבא בשעת שחיטה לעולא, או בשעת אכילה לרב יהודה, ומייתי לה רב ששת מדקאמר ואינו עושה משמע דלא הורצה דלכל מילי יליף דרך רחוקה מטמא, ומשני רב נחמן דר"ע סבר אין שוחטין וזורקין, ולכך יליף דרך רחוקה מטמא דתרוייהו חזו בשעת אכילה ולא חזו בשעת שחיטה, ולדידיה נמי אם זרק לא הורצה, אבל אנא סבירא לי שוחטין וזורקין, והשתא ליכא למילף דלא הורצה בדרך רחוקה כמו בטמא מת, דשאני טמא מת דלא חזי בשעת אכילה, ורב ששת סבר נמי שוחטין, דאין סברא שיחלוקו בזה, אלא דסבר דר"ע גמר מטמא מת אע"ג דלא דמי ליה כ"כ. ונראה לר"י, דלאו מהיקשא יליף דרך רחוקה מטמא, אלא במה מצינו, דאי מהיקשא מאי קא משני רב נחמן דסבר שוחטין, מ"מ ניגמר מיניה דאין משיבין על ההיקש. וק"ק לר"י דאי לאו היקשא הוא איכא טובא למיפרך:**

רבי עקיבא סבר אין שוחטין וזורקין. תימה, מנא ליה דהא לעיל (דף 5:) **אמר דמ"ד אין שוחטין סבר לה כרבי יצחק דאמר טמאי מתים היו שחל כו', וקדריש ביום ההוא אין יכולים לעשות הא למחר יכולים, ואילו ר"ע בפרק הישן** (סוכה ד' כה:) **לית ליה דרבי יצחק:**

דאי בעי למיעבד לא שבקינן ליה. תימה, הואיל בחד קרא יליף דרך רחוקה **מטמא**, ללמד דדרך רחוקה היינו שרחוק עד כדי שאינו יכול לבוא, **אלא בבמה מצינו** יליף, מה טמא שאין יכול לבא, אף דרך רחוקה כן, **דאי מהיקשא יליף מאי קא משני רב נחמן דסבר** ר"ע **שוחטין** על טמא שרץ, ומשום הכי איכא למילף דרך רחוקה מטמא דתרוייהו חזו לאכול בערב, **מ"מ ניגמר מיניה, דאין משיבין על** ההיקש, ואף שלא דמו כ"כ להדדי ילפינן מיניהו, אלא ודאי דבבמה מצינו יליף, ומשום הכי לדידן דאין שוחטין אינו דומה דרך רחוקה לטמא. מקשים התוס' **וקצת קשה לר"י, דאי לאו היקשא הוא איכא טובא למיפרך** שאינו דומה טמא לדרך רחוקה"ח, ועל במה מצינו פרכינן פירכא כל דהו.

רבי עקיבא סבר"ט אין שוחטין וזורקין:
יקשו דבמקום אחר משמע דס"ל לר"ע כמ"ד שוחטין.
בגמ' פליגי רב ששת ורב נחמן במי שהיה בדרך רחוקה וזרקו עבורו מדם הפסח,
רב ששת אמר לא הורצה, ורב נחמן אמר הורצה, והביא רב ששת ראיה לדבריו, מדתניא ר"ע אומר נאמר 'טמא', ונאמר 'דרך רחוקה', מה טמא שאין בידו לעשות ואינו עושה, אף דרך רחוקה שאין בידו לעשות ואינו עושה, הרי שכשם שטמא אינו יכול לעשות הפסח כך גם הבא בדרך רחוקה אינו יכול לעשות הפסח אף ע"י שליח, וקאמר ליה רב נחמן דר' עקיבא סבר שאין שוחטין וזורקין על טמא אף כשיכול להטהר ולאכול בערב ולכן דומה הוא לדרך רחוקה. מקשים התוס' **ותימה, מנא ליה** לרב נחמן דהכי סבר ר' עקיבא, **והא לעיל** (דף 5:) **אמרינן, דמ"ד אין שוחטין** על טמא שרץ **סבר לה כרבי יצחק, דאמר** דהא דכתיב 'והיו אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא'[כ], אותם אנשים **טמאי מתים היו, שחל** וכו', היינו שחל שביעי שלהם בערב פסח, וקדריש מדכתיב 'ביום ההוא', דמשמע דבאתו יום **אין יכולים לעשות הא למחר יכולים** היו לעשות, משום שיכלו לטבול בערב פסח ויהיו מותרים לאכול בערב מן הפסח, **ואילו** מצינו לר"ע **בפרק הישן** (סוכה ד' כה:) **דלית ליה דרבי יצחק**, אלא אמר דאותם אנשים היו מישאל ואלצפן שהיו עוסקים בנדב ואביהוא, ומשום הכי טמאים היו טומאת שבעה ולא היו יכולים ליטהר לליל יו"ט, ולא ס"ל להדיוק ד'ביום ההוא', אלא ס"ל שאם יכלו להטהר למחר היו זורקין עליהם ולא היו נידחים לפסח שני[כא] ונשארו התוס' בתימה[כב].

דאי בעי למיעבד לא שבקינן ליה:
יבארו קושית הגמ' דטמא איצטריך להא דאי בעי למעבד לא שבקינן ליה.
בברייתא תניא, אלו עושין פסח שני, זבין וזבות מצורעים ומצורעות נדות ובועלי נדות ויולדות, השוגגין והמזידים והאנוסים ומי שהיה בדרך רחוקה, א"כ למה נאמר 'טמא', לפוטרו מכרת, ומק' הגמ', דמה מקשה הברייתא למה נאמר 'טמא', והלא צריך קרא לומר שאסור לעשות הפסח, ומשני דהכי מקשה, למה נאמר 'בדרך רחוקה' לומר דפטור מכרת. מקשים התוס' **ותימה, הואיל ומצרא** דבתוס' לקמן (צה. ד"ה הפ) משמע, דהא דקודם חצות אינו מקריב הוא מדברייתא, ומה שייך בזה דהעמידו דבריהם הלא מה שאינו מקריב לאו מדבריהם הוא. **יד. שם** ובמשנה בעמוד ב. **טו. ראה** בצל"ח שכתב, דלגירסת התוס' עיקר הלימוד הוא ללמד גוף הדין שדרך רחוקה היינו שאינו יכול לבוא, אבל לרש"י הלימוד הוא ללמד שאם זרק עליו לא הורצה. וכתב לישב בזה מה שהק' התוס' בסופו דאי הלימוד הוא מבמה מצינו איכא למיפרך טובא, ולגירסת התוס' מיושב, דלענין ללמוד שלא הורצה איכא למיפרך דאיכא חומרות בטמא משא"כ בדרך רחוקה, ולכן לא הורצה, אבל לענין שיעור דרך רחוקה ליכא למיפרך, דמה אכפת לי בחומרותיו מ"מ איכא למילף שיעור דרך רחוקה. **טז. דפליגי** התם בדעת ר"ע האם שיעורא דמן המודיעים ולחוץ הוא שיעור שאינו יכול לבוא למקדש בשעת שחיטה, או שאינו יכול לבוא עד שעת אכילה. **יז. כן** כתבו התוס' לעיל (ד"ה ונ נממן), וראה במהרש"א שכתב, דמדברי התוס' לקמן (לה. ד"ה לרב) משמע, דאליבא דרב יהודה דדרך רחוקה הוא שאינו יכול לבוא בשעת אכילה, באמת לא לגמרי מדמה ר' עקיבא טמא לדרך רחוקה, שהרי טמא יכול לאכול בערב ואילו דרך רחוקה לא. **יח. וכגון**, דמה לטמא שחמור הורצה בדרך רחוקה יכול לאכול בערב ואילו דרך רחוקה לא הורצה בדרך רחוקה לא יכול לאכול בערב.

אוצר התכנה 19/06/2018

ציונים והערות

יט. בגמ' לפנינו הגירסא ר"ע לטעמיה. **כ. במדבר** (ט ו). **כא. המצפה** איתן כתב ליישב בשם הרדב"ז והמזרחי, דר"ע ס"ל דהמילואים התחילו בח' בניסן, ונדב ואביהוא מתו בח' בניסן, ונמצא יום ז' לטומאתם בערב פסח, וא"כ אף לר"ע מוכח דאין שוחטין על טמא שרץ מדלא זרקו עליהם [וראה רש"י ריש פ' שמיני, ובמזרחי שם]. **כב. בספר** אור חדש כתב ליישב, דהנה התוס' לעיל (פט. ד"ה שוחטין) כתבו, וכן כתבו בשם הרשב"א בעמוד זה ד"ה אלא, דלמ"ד דשוחטין וזורקין וטמא דקרא הוא בטמא בשישי שלו שאי אפשר לזרוק עליו ומשום הכי פטור, ולא צריך קרא בטמא אלא אי פסח שני תשלומין דראשון, ואשמועינן שעושה פסח שני אף שלא היה ראוי בראשון, ולא הוי כגר שאינו עושה שני כיון שלא היה ראוי בראשון, אבל ר"ע ס"ל דפסח שני רגל בפני עצמו ולא הוי תשלומין דראשון, וא"כ אי ס"ל דשוחטין למאי איצטריך קרא, אלא בהכרח דס"ל דאין שוחטין ואיצטריך קרא לאשמעינן דאי בעי לא עביד [אומנם התוס' לעיל (נעמוד זה ד"ה לפ) כתבו, דטמא איצטריך לאשמעינן דאין ציבור נידחים לפסח שני, וראה באור חדש].

וסבירא ליה להאי תנא שוחטין על טמא שרץ מדקאמר לפוטרו מהיכרת משמע מכרת פטור אבל אם זרק הורצה, ומ"ד הורצה אסיקנא לעיל (דף פ"ה.) דסבר שוחטין וזורקין, אם כן טמא דקרא שאינו יכול לאכול בלילה, והיכי קאמר התלמודא דלהכי כתביה דאי בעי למיעבד לא שבקינן ליה, פשיטא דלא שבקינן ליה כיון דלא חזי למיכל ומלפי אכלו נפקא, דטמא נמי נפק' לן מהתם כדאמר בפ"ב דזבחים (דף כ"ג.). וי"ל, דודאי קרא לא איצטריך להכי, אלא פריך משום דקתני למה נאמר טמא לפוטרו מהיכרת דמשמע מכרת פטור אבל אי בעי למיעבד מצי עביד, הלכך פריך הא אי בעי למיעבד לא שבקינן ליה, ואמאי איצטריך למיכתב אלא לאשמעינן דאיש נדחה ואין ציבור נדחין. ונראה לר"י, דממתניתין דקתני שאלו פטורין מהיכרת ליכא למידק כרב נחמן מדקתני פטורין מכלל דאם זרק הורצה, דה"ה אם זרק לא הורצה, ואיידי דקתני סיפא חייבין תנא רישא פטורין, ואתי שפיר דלעיל מייתי ראיה ממתניתין לרב ששת:

אלא למה נאמר דרך רחוקה כו': יקשו למ"ד דדרך רחוקה הוא שאינו יכול לבוא בשעת אכילה למאי איצטריך דרך רחוקה.

בברייתא תניא, אלו עושין פסח שני, זבין וזבות, מצורעים ומצורעות, נדות ובועלי נדות ויולדות, השוגגין והמזידים והאנוסים, ומי שהיה בדרך רחוקה, א"כ למה נאמר טמא, ומק' הגמ' דמה מקשה הברייתא למה נאמר טמא, והלא צריך קרא לומר שאסור לעשות הפסח, ומשני דה"ק, למה נאמר דרך רחוקה לפוטרו מכרת. מקשים התוס', דלקמן פליגי אמוראי כמה רחוקה היא הדרך עולא אמר שאינו יכול לבוא למקדש בשעת שחיטה, ורב יהודה אמר שאינו יכול לבוא בשעת אכילה, וקשה, דלרב יהודה דאמר לקמן איזהו דרך רחוקה כל שאין יכול ליכנס בשעת אכילה, א"כ דרך רחוקה דכתב רחמנא למה לי, והא פשיטא דפטור דהא לא חזי לאכילה, וכתיב 'איש לפי אכלו תכוסו על השה' ומי שאינו יכול לאכול אינו יכול להימנות על הפסח, ואין יכולים לשחוט עבורו, ופטור מכרת כיון שאנוס הוא, ואי צריך קרא משום דהוה אמינא כיון דיכול ליכנס לירושלים בסוסים ובפרדים ולא עשה כן חייב, וקמ"ל שאינו חייב, א"כ לקמן דקתני היה חוץ למודיעים ויכול ליכנס במרוצה בסוסים ובפרדים יכול יהא חייב כרת, ת"ל 'והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה ונכרתה' וגו' ואילו זה היה בדרך, ואמאי איצטריך למילף מההוא קרא, והא לא איצטריך קרא למיכתב כלל הא דדרך רחוקה פטור אלא משום היכא דיכול ליכנס בסוסים ובפרדים, ועלה קאמר קרא דפטור מכרת, ואין לומר דאיצטריך קרא לדרך רחוקה' משום דס"ד דחייב כרת על מה שהרחיק עצמו, שמחויב היה להשתדל להיות בשעת התחלת חיוב קרבן פסח במקום שיכול להגיע ממנו לירושלים, ואם לא עשה כן חייב כרת, אין לומר כן, דאם כן מאי פריך הכא אברייתא אמאי הקשתה למה נאמר 'טמא', והא איצטריך 'טמא' לומר דאי בעי למיעבד אפי' ע"י שליח לא שבקינן ליה, שאין שוחטין על טמא, והא שפיר קאמרה הברייתא דנאמר טמא ללמדנו לפוטרו מכרת, משום דאי לאו קרא ס"ד דליחייב על מה שטימא עצמו, קמ"ל קרא שאינו חייב, אלא מוכח דהא פשיטא שאינו חייב כרת על זה שגרם לעצמו קודם שהגיע זמן החיוב שלא יוכל לקיים. ומיישבים ונראה לרשב"א, ד'טמא' ו'דרך רחוקה' איצטריך למיכתב לומר דנדחה לפסח שני, דלא נימא כיון דלא חזי בראשון משום ריחוקו או טומאתו לא ליעבד בשני, שרק מי שהיה ראוי לעשות פסח ראשון ולא עשה חייב בפסח שני, אבל זה שלא היה ראוי הו"א שאינו חייב בפסח שני, דסבר כרבי נתן דפסח שני תשלומין דראשון הוא, ואם היה חייב בראשון ולא עשה חייב בשני, אבל מי שלא היה חייב כלל בראשון, כגון שהיה קטן או נכרי, אף

ציונים והערות

כג. התום' לעיל הוכיחו דמתניתין ס"ל דשוחטין וזורקין מדקתני פטורים מכרת, ואי סבר אין שוחטין א"כ מתניתין איירי אף בטמא שרץ, ואמאי פטור מכרת והלא יכול לטבול בערב פסח ולהקריב, בהכרח דס"ל כמ"ד שוחטין ומתניתין איירי בטמא מת בשישי שלו ומשום הכי פטור מכרת, אומנם כאן הוכיחו מדמשמע דאי בעי עביד, וכתב המהרש"א, דמברייתא אין להוכיח מדקתני דפטור מכרת דאפשר דהא דקתני לפוטרו מכרת באמת קאי רק אדרך רחוקה, דאילו טמא אינו פטור כיון שיכול לטבול, אבל ממתני' דקתני פטורים בלשון רבים דמשמע דקאי אתרוייהו ורק מדקתני לפוטרו ולא קתני דאי בעי לא עביד משמע דשוחטין עליו ואי בעי עביד. **כד. שם** אמרינן שאם זרקו דם הפסח ונתברר שהבעלים טמאים טומאת התהום הציץ מרצה, וממעט שם ר' יוסי מקרא דאין מרצה על טומאת שרץ אלא על טומאת מת, ואיצטריך למעוטי טומאת שרץ משום דס"ל דאין שוחטין אטמא שרץ, וקמ"ל שאם שחטו אין הציץ מרצה. והרש"ש כתב, דהמציין לשם טעה, וכוונת התוס' להא דקאמר רב נחמן בסוגיין, אנא דס"ל שאם זרקו עבור מי שבדרך רחוקה הורצה סבירא לי כמ"ד שוחטין. **כה. וכגון** טמא מת בשישי שלו או לפני כן שצריך להזות ולטבול ביום השביעי ואז נטהר. **כו. התם** איכא פלוגתא דאמוראי בטמא מת שאינו יכול לאכול בערב שזרקו עבורו, דר"ל אמר אינו מרצה, וזקני דרום אמרו מרצה, ואמרינן שם דלזקני דרום הא דכתיב 'לפי אכלו' הוא למצוה, שלכתחילה כיון שאינו יכול לאכול נדחה לפסח שני, ומשמע דלדידן ילפינן מדכתיב 'לפי אכלו' אף לעכב, שאם אינו יכול לאכול בשעת טומאתו אין שוחטין עליו [ולעיל (עמ:) נמי אמרינן דהא דכתיב איש לפי אכלו קאי אגברא דבעינן דחזי לאכילה]. **כז. התום'** לקמן בעמוד זה (ד"ה שלמים, לעיל פט. ד"ה שוחטין) תירצו, דאיצטריך טמא אליבא דר' נתן שאמר דפסח שני הוא תשלומין דראשון, ומי שלא היה חייב בראשון אינו עושה את השני, והו"א דכיון שהיה טמא ולא היה יכול להיטהר הוי כאילו לא היה ראוי כלל לפסח ואין לו תשלומין, קמ"ל שיש לו תשלומין, וכתב האור חדש, דהתוס' כאן השמיטו תי' זה משום דברייתא דהכא לא ס"ל כר' נתן אלא כרבי, מדמוקמינן הכא לברייתא כר' יוסי, ור' יוסי ס"ל כרבי דשני תשלומין דראשון הוא, מדממעט קטן מפסח ואיצטריך לרבי כמבואר בתוס' לעיל (פה: ד"ה פיסח). **כח. וכדילפינן** לה לעיל (פו.). **כט. וכן** הקשה רש"י (לעיל נב: ד"ה ור' נחמן) ולא תירץ. **ל. שמות** (יג ז). **לא. דף** צד. **לב. במדבר** (ט יג). **לג. בעמוד** זה.

שבפסח שני כבר היה גדול או שנתגייר, אינו חייב בשני, והו"א שאף מי שהיה טמא או בדרך רחוקה כיון שאסור היה לאכול ולא יכל להטהר או לבוא אין לו תשלומין, קמ"ל שיש לו[ד].

לא קשיא הא ר' יוסי:

יקשו דר' יוסי לא ס"ל כברייתא דשוחטין וזורקין. **בברייתא** תניא, אלו עושין פסח שני זבין וזבות, מצורעין ומצורעות, נדות ובועלי נדות ויולדות, ומקשינן וכי אשה חייבת בפסח שני, והתניא יכול לא יהיו עושין פסח שני אלא טמא ומי שהיה בדרך רחוקה, זבין ומצורעין ובועלי נדות מנין, ת"ל 'איש איש', ומדלא הזכירה הברייתא כלל נשים טמאות משמע שנשים אינם עושות פסח שני, ומשני דברייתא קמייתא כר' יוסי שאמר נשים חייבות בפסח ונמנות בחבורה בפני עצמן ושוחטין עליהם פסח שני, ובברייתא בתרייתא כר' יהודה ור"ש דאמרי אינם חייבות בפסח שני[ה]. מקשים התוס' **ותימה**, דמוקי הך ברייתא דסברה שוחטין וזורקין **על טמא שרץ**[ו] כר' יוסי, ואילו **בפ' כיצד צולין** (נעיל דף פח.) **גבי** הא דתנן הציץ מרצה על **טומאת התהום**, שאם נטמא בטומאת מת ולא ידע שנטמא, ועשה פסחו ואח"כ נודע לו, פטור מלעשות פסח שני, משום שהציץ מכפר על עשייתו בטומאה בשוגג, וממעטינן מקרא דדווקא אטומאת מת מרצה הציץ, ומסיק דאליבא דר' יוסי[ז] צריך קרא למעט טמא שרץ, משום דקסבר **ר' יוסי אין שוחטין** וזורקין וכו' - אטמא שרץ, ואיצטריך קרא למעוטי שאם היה טמא בטומאת שרץ ולא ידע אין הציץ מרצה[ח]. ומיישבים וי"ל, **דהכא לא מוקי לה כר' יוסי אלא במאי דסבר דנשים בשני חובה**, אבל בהא דשוחטין וזורקין לא ס"ל כוותיה.

לא קשיא הא ר' יוסי. תימה, דמוקי הך ברייתא דסבר שוחטין וזורקין על טמא שרץ כר' יוסי, ובפ' כיצד צולין (נעיל דף פח.) **גבי טומאת התהום מסיק דקסבר ר' יוסי אין שוחטין וזורקין כו'. וי"ל, דהכא לא מוקי לה כר' יוסי אלא במאי דסבר דנשים בשני חובה:**

עולא לטעמיה:

יקשו והרי זמן שחיטה הוא עד צאת הכוכבים.

במתניתין תנן איזו היא דרך רחוקה, מן המודיעים ולחוץ דברי ר' עקיבא, ואמר עולא מן מודיעים לירושלים מהלך חמש עשרה מילין, דמהלך אדם בינוני ביום עשרה פרסאות שהם ארבעים מילין, מעלות השחר ועד נץ החמה מהלך חמש מילין, ומן השקיעה ועד צאת הכוכבים חמש מילין, נמצא שמהנץ עד השקיעה מהלך שלושים פרסאות, ומחצות היום מהלך חמש עשרה פרסאות, ועולא ס"ל שדרך רחוקה היינו שאינו יכול לבוא עד סוף זמן השחיטה, ומדקתני דמודיעים חשיב דרך רחוקה בהכרח שרחוקה היא מהלך חמש עשרה מילין, ומשום הכי פטור כיון שאם נמצא שם בחצות שהוא תחילת זמן השחיטה לא יכול להגיע לירושלים בשעת שחיטה. מקשים התוס' **ותימה, מנא ליה לעולא דלא הוי שעת שחיטה מתחילת שקיעה**, ולהכי קאמר דרחוק הוא ולא יכול להגיע עד השקיעה, והלא יכול לזרוק הדם אחרי השקיעה עד צאת הכוכבים, דהא **דדם נפסל בשקיעת החמה דריש ליה** מדכתיב 'ביום הקריבו **את זבחו**'[לט] ביום שאתה זובח אתה מקריב[מ], ביום שאי אתה זובח אי אתה מקריב ובלילה שאי אפשר לזבוח אי אפשר אף לזרוק הדם, ויום היינו עד צאת הכוכבים דהא **קיימא לן בפ' שני דמגילה** (דף כ:) **דעד צאת הכוכבים יממא הוא**[מא], וא"כ היה לו לעולא לומר דדרך רחוקה הוא מהלך כ' מילין, שהוא מהלך אדם בינוני מחצות עד צאת הכוכבים[מב]. ונשארו התוס' בתימה[מג].

רב יהודה אמר כל שאינו יכול ליכנס בשעת אכילה:

יקשו דניחזי אנן כמה רחוקה מודיעים מירושלים. **בגמ'** פליגי רב יהודה ועולא בדרך רחוקה

דקאמר ר' עקיבא שהיא מן מודיעים ולחוץ, עולא אמר דהנמצא מן המודיעים ולחוץ אינו יכול לבוא עד שקיעת החמה שהוא סוף זמן שחיטה, ורב יהודה אמר כל שאינו יכול לבוא בשעת אכילה שהוא כל הלילה. מקשים התוס' **ותימה, דלרב יהודה מן המודיעים** רחוק כ"כ מירושלים **שלא יכול** לילך **וליכנס בכל חצי היום של** סוף י"ד **וכל הלילה** דט"ו, שצריך לילך חצי יום ולילה בשביל להגיע ממודיעים לירושלים, **ואילו לעולא** רחוק רק **בכדי** הליכה של חצי יום שהוא עד **שעת שחיטה**, והאיך יתכן שנחלקו כ"כ, **דניחזי אנן** ונראה כמה באמת רחוקה מודיעים מירושלים, ומיישבים **ויש לומר**, דאין אנו יכולים לשער כמה רחוקה הדרך משום **דאיסתתום דרכים**, דנהרסו הדרכים, והדרכים שאנו הולכים היום הם דרך עקלתון וארוכים יותר מהדרך שהיתה פעם, **כדאמרינן בר"ה** (דף כג:)[מד]. **ועוד** מיישבים התוס', **דהכא אליבא דר"ע קיימינן דאית ליה** דאיסור **תחומין דאורייתא**[מה], וא"כ אינו יכול לבוא בלילה לירושלים אלא אם כן כבר נכנס לתוך התחום בתחילת הלילה, **ופליגי, דלרב יהודה יכול ליכנס מן המודיעים עד סמוך לתחום בתחלת הלילה**, ואילו לעולא יכול להיכנס מן המודיעים עד ירושלים עצמה בתחילת הלילה, **וליכא בינייהו השתא כולי האי**, שרק מהלך אלפיים אמה איכא בינייהו, דלרב יהודה רחוקה מודיעים מירושלים אלפיים אמה יותר ממה שאמר עולא, **וכן משמע בירושלמי**[מזמח].

ציונים והערות

לד. המהרש"א הקשה, דאמנם ניחא למה צריך קרא לרב יהודה, אבל מ"מ קשיא ברייתא דקתני למה נאמר דרך רחוקה לפוטרו מכרת, ואילו לרב יהודה לא צריך קרא לפוטרו מכרת, ותי', דברייתא בלאו הכי לא סברה כרב יהודה, דאיהו ס"ל דאין שוחטין וזורקין אטמא שרץ כדאמרינן לקמן (לד.), ואילו ברייתא סברה דשוחטין וזורקין, כדאמרינן בסוגיין, וצריך לדחוק דכמו דפליגי בהא דשוחטין פליגי נמי בדין דרך רחוקה, דלא יקשה ארב יהודה מברייתא. והקרני ראם תי', דברייתא דלפוטרו מכרת קאי איכול לבוא בסוסים ופרדים דאיצטריך קרא בכה"ג לפוטרו, וכמו שכתבו התוס' בתחילת דבריו. **לה. ולר'** יהודה יכולה להיטפל לחבורה של אנשים אחרים, ולר' שמעון אף אינה נטפלת להמנות עם חבורה של אנשים לפסח שני. **לו. כדאמרינן** בגמ' דמדקתני למה נאמר דרך רחוקה ללמדנו לפוטרו מכרת, וצריך קרא לזה משום דכיון שאם היה זרקו עליו הורצה ויצא ידי חובת פסח, הו"א אם לא עשה כן חייב כרת קמ"ל שלא, ומ"ד הורצה ס"ל דשוחטין. **לז. דר'** יוסי ס"ל דשומרת יום כנגד יום ששחטו וזרקו עליה בשני שלה ואח"כ ראתה פטורה מפסח שני, ולא אמרינן כיון שראתה ראיה שלישית הרי למפרע היא כזבה גמורה ונתברר שלא היתה ראויה לאכול בשעה שזרקו עבורה, שהרי נתברר שצריכה ז' נקיים, אלא אמרינן דמכאן ולהבא היא טמאה ולא מצטרפת הראיה השלישית לראיות הקודמות, וכיון דבשעה שזרקו עליה הפסח היתה ראויה לאכול פטורה מפסח שני ולא צריך קרא לכך, אלא צריך קרא למעט טומאת שרץ. **לח. דאי**[ו] למ"ד דשוחטין וזורקין פשיטא שהציץ מרצה שאינו חייב לעשות פסח שני דהשתא בטומאה ידועה הותרה לו טומאת התהום לא כ"ש. **לט. ויקרא** (ז טו). **מ. והקרבה** היינו זריקת הדם כדאמרינן בזבחים (ד.). **מא. ולפינן** התם מדכתיב (נחמיה ד טו) 'ואנחנו עושים במלאכה וחצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר עד צאת הכוכבים', וכתיב (שם טו) 'והיה לנו הלילה משמר והיום מלאכה' הרי שמצאת הכוכבים נקרא לילה. **מב. התום'** בזבחים (ע. ד"ה מינן) הוכיחו, דהא גופא ילפינן מיתורא דביום שאף שבכל דוכתא יום היינו עד צאת הכוכבים כאן נפסל כבר בשקיעת החמה, משום דלגופיה לא איצטריך שהרי בלילה עצמו אינו יכול לזרוק כדילפינן מביום צוותו שאין זריקה בלילה, ולמחרת נפסל בלינה כאימורים, שאף שכשרים להקטירם בלילה נפסלים בלינה, וכתבו שם, דמסוגיין אין ראיה דיום היינו עד שקיעת החמה, דאיכא למימר דעבוד רבנן הרחקה כדי שלא יבוא לידי הלנת דם שלא יזרוק לאחר השקיעה, והעמידו חכמים דבריהם שלא לזרוק אף שיבטל בזה מצוה שיש בה כרת כדי לזרזם בפסח, ומשום הכי דרך רחוקה היינו משאינו יכול להגיע עד השקיעה אף שמדאורייתא באמת אפשר לזרוק עד צאת הכוכבים. וכן הביאו שם בשם רבינו תם, שכתב דהיכן שכתוב 'משקיעת החמה' היינו תחילת שקיעת החמה, והיכן שכתוב 'משתשקע החמה' היינו סוף השקיעה והוא צאת הכוכבים, וגבי דם אמרינן שנפסל בשקיעת החמה שהוא תחילת שקיעה. **מג. השאגת אריה** (סי' י ד"ה ועוד קשה לי לדעת המוסי') כתב ליישב קו' התוס', דכיון דכתיב 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערביים', ובין הערביים היינו עד השקיעה, הרי שאף אי נימא שהזריקה יכול לזרוק עד צאת הכוכבים, מ"מ לשחוט אינו יכול אלא עד בין הערביים ומשום הכי תליא דרך רחוקה בשקיעת החמה. **מד. דהמשנה** שם (נג:) מנתה המקומות שבהם היו משאים משואות כדי להודיע שקידשו החודש, ואמר ר' יוחנן שבין כל אחת ואחת יש שמונה פרסאות, ונמצא שס"ה יש ביניהם שלושים ושתים פרסאות, ומקשינן והאידנא איכא טובא ביניהם, ומשני, דאיסתתום דרכים ולכן המרחק נראה גדול יותר. **מה. וליף** מהא דכתיב בחד קרא 'ומדותם מחוץ לעיר את פאת קדמה אלפים באמה' וגו', וכתוב אחד אומר 'מקיר העיר וחוצה אלף אמה', הא כיצד, אלף אמה מגרש לעיר ואלפיים אמה תחום שבת. **מו. כתב** הרש"ש, דהא דכתבו התוס' דתחומין דאורייתא לרוחא דמילתא, דאפילו אי תחומין דרבנן איכא למימר דהעמידו חכמים דבריהן ואמרו שלא יעבור על איסור תחומין דרבנן ולא יכנס לירושלים וידחה הפסח אף שיש בו כרת, כמו שמצינו בתחילת אלו דברים (פה:), שפסח הבא בערב שבת אין הבאתו מחוץ לתחום ושאר איסורים דרבנן נידחים מפני פסח, וכן כתבו התוס' בפסחים (ע. ד"ה מינן) גבי דם דמדאורייתא נפסל בצאת הכוכבים ומדרבנן בשקיעה, ומשום הכי אליבא דעולא הוי דרך רחוקה כל שאינו יכול לבוא עד שקיעת החמה וידחה לפסח שני, אף שמדאורייתא יכול לעשות עד השקיעה משום שהעמידו חכמים דבריהם במקום כרת. **מז. פסחים** פרק ט ה"ב, דפליגי התם אמוראי בפלוגתא דעולא ורב יהודה, ואמרינן ואפי' כמ"ד כדי שיבוא ויאכל והוא שיהא בתוך אלפיים לתחום משחשיכה, הרי דאף רב יהודה לא אמר שאינו דרך רחוקה אא"כ יכול להגיע לתחום שבת משחשיכה. **מח. בתום'** הרשב"א הוסיף, דאיכא בינייהו גם חמשת המילין שבין השקיעה וצאת הכוכבים, דלמ"ד עד שעת שחיטה יכול לבוא ממודיעים עד השקיעה, ולמ"ד עד שעת אכילה יכול לבוא ולהכנס בתוך התחום עד שעת צאת הכוכבים, שנכנס קדושת היום ואז צריך כבר להיות בתחום שבת, ונמצא שלדבריו רחוקה מודיעים יותר משיעור דתחום שבת וה' מילין דבין השקיעה וצאת הכוכבים.

וקאמרת שוחטין וזורקין על טמא שרץ:

יבארו למה הקשה רק אליבא דמ"ד שוחטין וזורקין.

בגמ' אמר עולא דדרך רחוקה היינו כל שאינו יכול לבוא בשעת שחיטה, והקשה לו רבה הרי טמא שרץ אינו יכול לבוא בשעת שחיטה שהרי טמא הוא, וקאמרת דשוחטין וזורקין עליו, ואף שאינו יכול לבוא בשעת שחיטה מ"מ שוחטין עבורו, כיון שיכול לבוא בשעת אכילה, ואף מי שבדרך רחוקה נמי ישחטו עבורו אף שאינו יכול להכנס בשעת שחיטה. מבארים התוס', דמה שהקשה מכח הא דשוחטין וזורקין **לאלומיה פירכי' הוא דקאמר הכי, ואפי'** אי **סבר** דאין שוחטין אטמא שרץ הוה מצי **למיפרך מטבול יום** דלכולי עלמא שוחטין וזורקין עליו, כיון שודאי יהיה טהור בערב, ועוד שעליו לא אמרה תורה 'איש כי יהיה טמא' וגו' שהרי קלישא טומאתיה[מט], **ואע"פ שאינו יכול ליכנס בשעת שחיטה**, אלא דלאלומי לפירכיה קאמר, דאפי' מי שיש בו חיסרון בגופו שטמא הוא שוחטין עליו, וכ"ש מי שאינו מחוסר אלא ביאה בעלמא[נ].

דרך רחוקה לטהור כו':

יבארו החילוק בין דרך רחוקה לטמא.

בגמ' אמר עולא, דדרך רחוקה היינו כל שאינו יכול לבוא בשעת שחיטה, והקשה לו רבה, הרי טמא שרץ אף שאינו יכול לבוא בשעת שחיטה מחמת טומאתו שוחטין וזורקין עליו, א"כ אף מי שהוא בדרך רחוקה נמי ישחטו עבורו אף שאינו יכול להכנס בשעת שחיטה, ומשני עולא דדרך רחוקה פטורו הוא משום שאינו יכול לעשות הפסח, ואילו טמא פטורו הוא משום שאינו יכול לאכול הפסח. מבארים התוס', דדרך רחוקה רחמנא תלייה **בעשיה, דכתיב 'ובדרך לא היה וחדל לעשות** הפסח' וכו'[נא], הרי שאמרה תורה שאם לא היה בדרך רחוקה בשעת עשיית הפסח חייב כרת, אבל אם היה בדרך רחוקה פטור מהעשייה, אבל טמא הא דפטרתו תורה משום שאינו יכול לאכול. והוקשה להתוס', **ואע"ג דבההוא קרא גופיה** ד'וחדל לעשות' **כתיב** נמי **טומאה**, דכתיב 'והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה' וגו' וא"כ נימא דאף טמא פטור משום שאינו בר עשייה. ומיישבים, דמ"מ **אזלינן בתר אכילה** מדחייב רחמנא **טמא שרץ** בפסח, דמכתיב 'טמא נפש' **ולא כתיב טמא שרץ**, משמע דדוקא טמא נפש שטמא ז' ימים שאינו יכול לאכול בערב פסח, אבל טמא שרץ שיכול לאכול בערב לא פטרתו תורה.

לרב יהודה לא קשיא טמא שרץ רחמנא דחייה:

יקשו על התירוץ לרב יהודה ויתרצו.

איתא בגמרא אמר עולא, דלא יקשה לרב יהודה דאמר דדרך רחוקה היינו שאינו יכול להכנס בשעת אכילה, מהא דסבר דטמא שרץ אין שוחטין וזורקים עליו, כיון דטמא שרץ רחמנא דחייה. מקשים התוספות וא"ת, **הואיל וסבר רב יהודה דאין שוחטין על טמא שרץ, וטמא דקרא היינו טמא שיטהר בערב כטמא שרץ, אמאי לא יליף דרך רחוקה מטמא**, דדרך רחוקה היא **היכא דלא יוכל ליכנס בשעת שחיטה, דלא ישחטו עליו** אף דיכול להיכנס בערב, **וכי היכי דאין שוחטין על טמא שרץ** אף דיכול לאכול לערב, **דהא** ר"ע מדמי להו **לעיל** לטמא ולדרך רחוקה **אהדדי**[נב].

ומיישבים וי"ל, **דסבר רב** יהודה דכיון דמי שנמצא בדרך רחוקה ויכול **ליכנס בשעת אכילה שוחטין עליו**, דאם כן **לא** דמי **לטמא שרץ, דהא** מי שנמצא בדרך רחוקה **טהור הוא** ואינו חסר כלום **אלא ביאה בעלמא**, ולפיכך אין לדמותו לטמא. **ורבי עקיבא מדמי** מי שהוא בדרך רחוקה **שאינו יכול ליכנס בשעת אכילה, לטמא**, ומייתי רבי עקיבא **שפיר ראיה בהא, דלא אמרינן כרבי אליעזר דאמר** דדרך רחוקה היינו מי שנמצא **מאיסקופת עזרה ולחוץ. ומסברה אית לן למימר דכל שאינו יכול ליכנס בשעת אכילה** לא חשיב בדרך רחוקה, **דהואיל וטהור הוא אין לו לדמותו לטמא אם יכול להספיק ליכנס בשעת אכילה.**

רבי יהודה אומר משקיעת החמה עד צאת הכוכבים ארבע מילין:

יקשו מסוגיית הגמרא בשבת ויתרצו.

איתא בגמרא, דלרבי יהודה הזמן משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים הוא מהלך ארבע מילין, מקשים התוספות וקשה לר"ת, **דבסוף במה מדליקין** (שבת דף לד:) **אמרינן איזהו בין השמשות, משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין מחמת קרני השמש** ששוקעת במערב **דברי רב יהודה, ומסקינן התם, דבין השמשות דרב יהודה הוא תלתא ריבעי מיל, והכא קאמר רב יהודה גופיה** דמשקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ישנו מהלך **ארבעה מילין. ומיישבים וי"ל, דהכא** דקאמר דמשקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ישנו זמן הליכת ארבע מילים, היינו **מתחלת** שקיעה, דהיינו משעה **שמתחלת** החמה **ליכנס בעובי הרקיע, עד הלילה**, דאז באמת הוי ד' מילין, **והתם קאמר מסוף** שקיעה עד צאת הכוכבים, דהוא מהלך תלתא רבעי מיל.

כל הישוב כולו תחת כוכב אחד עומד:

יביאו ברייתות אחרות שחולקות על ברייתא זו.

בגמרא מקשינן על דברי רבא דאמר דגודלו של העולם ששת אלפים פרסאות, מדקתני בברייתא שכל הישוב כולו תחת כוכב אחד הוא יושב, אומרים התוספות, דהך ברייתא **פליגא אהא דאמרינן בעלמא, כל העולם כולו שליש מדברות, שליש ישוב, דאם כן לא היה להיות ברקיע אלא שלשה כוכבים**, אחד כנגד הישוב ועוד שנים כנגד שתי השליש האחרים[נג], ואפילו אם נאמר דאין ים אוקינוס בכלל שליש ימים, והוא גדול בהרבה מהישוב

וקאמרת שוחטין וזורקין על טמא שרץ.
לאלומיה פירכי' הוא דקאמר הכי, ואפי' סבר אין שוחטין הוה מצי למיפרך מטבול יום דלכולי עלמא שוחטין וזורקין עליו אע"פ שאינו יכול ליכנס בשעת שחיטה:
דרך רחוקה לטהור כו'. דתלייה בעשיה, דכתיב ובדרך לא היה וחדל לעשות כו', ואע"ג דבההוא קרא גופיה כתיב טומאה והאיש אשר הוא טהור, אזלינן בתר אכילה מדחייב טמא שרץ דכתיב טמא נפש ולא כתיב טמא שרץ:
[צד.] **לרב יהודה לא קשיא טמא שרץ רחמנא דחייה. וא"ת, הואיל וסבר רב יהודה אין שוחטין, וטמא דקרא היינו טמא שרץ, אמאי לא יליף דרך רחוקה מטמא, דהיכא דלא יוכל ליכנס בשעת שחיטה לא ישחטו עליו, כי היכי דאין שוחטין על טמא שרץ, דהא ר"ע מדמי להו לעיל אהדדי. וי"ל, דסבר רב יהודה כיון דיכול ליכנס בשעת אכילה שוחטין עליו, דלא דמי לטמא שרץ, דהא טהור הוא ואינו חסר כלום אלא ביאה בעלמא, ור' עקיבא מדמי דרך רחוקה שאינו יכול ליכנס בשעת אכילה לטמא, ומייתי שפיר ראיה בהא דלא אמרי' כרבי אליעזר דאמר מאיסקופת עזרה ולחוץ, ומסברי' אית לן למימר כל שאינו יכול ליכנס בשעת אכילה, דהואיל וטהור הוא אין לו לדמותו אם יכול ליכנס בשעת אכילה:**
רבי יהודה אומר משקיעת החמה עד צאת הכוכבים ארבע מילין. קשה לר"ת, דבסוף במה מדליקין (שבת דף לד:) **אמר איזהו בין השמשות, משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין דברי ר"י, ומסקי' התם דבין השמשות דר"י תלתא ריבעי מיל, והכא קאמר ר"י גופיה ארבעה מילין. וי"ל, דהכא קאמר מתחלת שקיעה, דהיינו משעה שמתחלת החמה ליכנס בעובי הרקיע עד הלילה הוי ד' מילין, והתם קאמר מסוף שקיעה:**
כל הישוב כולו תחת כוכב אחד עומד. הך פליגא אהא דאמר בעלמא כל העולם כולו שליש ימים, שליש מדברות, שליש ישוב. דא"כ לא היה להיות ברקיע אלא שלשה כוכבים, ואפילו אם נאמר דאין ים אוקינוס בכלל שליש ימים, וקיימי כל הכוכבים כנגד ים אוקינוס, מ"מ פליג אדאמרי' לקמן אלא שלשה כוכבים, אחד כנגד הישוב ועוד שנים כנגד שתי השליש האחרים[נג], ואפילו אם נאמר דאין ים אוקינוס בכלל שליש ימים, והוא גדול בהרבה מהישוב

ציונים והערות

מט. כמבואר לעיל (ג:). **נ. הצל"ח** כתב ליישב, דהנה יש להקשות מאי קאמרינן דשוחטין וזורקין והלא הא דשוחטין וזורקין היינו שמותר לזרוק עליו, אבל אינו מצווה אלא נדחה לפסח שני, ובאמת אף בדרך רחוקה שוחטין עליו אם אינו יכול לבוא בשעת שחיטה ויכול לבוא בשעת אכילה [וכר"נ דאמר הורצה], ומ"מ אינו מצווה, אלא דלעיל בכיצד צולין באם היו חצי ישראל טהורים וחצי טמאים, אמר עולא, דמשלחין אחד מן הטהורים לדרך רחוקה ויעשו הפסח בטומאה, ולא יועיל לטמא אחד מהם בשרץ משום ששוחטין וזורקין אטמא שרץ, ובהכרח דס"ל דלכתחילה זורקין עליו, דאי לאו הכי עדיין נחשב עם הטמאים ואין לי רוב טמאים, ולהכי הקשה כאן מעולא לשיטתו דלכתחילה זורקין אטמא שרץ, וה"ה בדרך רחוקה דלכתחילה ישחטו עליו, ולא יהא דרך רחוקה עד שעת אכילה, אבל לולי דברי עולא מטבול יום לחודיה אין להקשות, דהו"א דלכתחילה אין שוחטין עליו ואינו מצווה, והוי כדרך רחוקה שאם נמצא בשעת אכילה לכתחילה אינו עושה ונדחה לשני. **נא. במדבר** (ט יג). **נב. לעיל** (נג.) דאמר התם רבי עקיבא דנאמר בתורה 'טמא', ונאמר 'בדרך רחוקה', מה טמא איירי שיכול היה לעשות פסח לולי שאסרה עליו התורה לעשות, שהרי אינו נמצא בדרך רחוקה, אף דרך רחוקה איירי שסיפק בידו לעשות על ידי שישלח שלוחים שישחטו עבורו ויבוא לאכול לערב, ואפילו הכי אינו עושה. **נג. הקשה** השפת אמת, דדברי התוספות צריכים ביאור, דהא יש הרבה מאוד אויר חלק, דהיינו במרחק שבין הארץ לשמים, דהעולם הוא כמו כדור ממש, והארץ באמצע, ושפיר יש לומר דאיכא הרבה כוכבים. ועוד הקשה, דהא איכא בעולם הזה גן ועדן וגיהנום שהם כמה מאות ואלפים כפלים נגד העולם, כדאיתא שהעולם אחד ששים בגן, וגן אחד ששים מעדן, ועדן אחד ששים בגהינום. עוד כתב דאכן לשיטת התוספות קשה גם כן אהא דאמרינן דכל הישוב בין עגלה

הימים והמדבריות, וקיימי כל הכוכבים כנגד ים אוקינוס, מכל מקום פליג אדאמרינן לקמן[נד], דמן הארץ עד לרקיע מהלך ה' מאות שנה, ובמס' תמיד (דף נ:) משמע דממזרח למערב ישנו אותו גודל כמו מן השמים לארץ[נה], ואי כל הישוב תחת כוכב א' עומד, אם כן אורך העולם כמה אלפים שנה, שהרי אין מספר לכוכבים, וכיון דממזרח למערב יש אותו מרחק כמו מהשמים לארץ לא יתכן שהמרחק מהשמים לארץ הוא רק מהלך חמש מאות שנה. וגם חשבון של ה' מאות שנה מהשמים לארץ פליג אחשבון דכוש אחד מס' בעולם, דנמצא דאין ממזרח למערב מהלך ה' מאות שנה, ואם כן אף מן השמים לארץ אין מהלך ה' מאות שנה, דהרי מהשמים לארץ ישנו אותו מרחק כמו ממזרח למערב[נו].

מעולם לא מצינו עגלה בדרום ועקרב בצפון:

יחלקו על רש"י בביאור מה הם עגלה ועקרב.

איתא בגמרא, דאמר רבי דמוכח כחכמי ישראל דגלגל המזלות אינו מסתובב, דהרי מעולם לא מצינו שעגלה בדרום ועקרב בצפון, אומרים התוספות וצריך לומר דעגלה לאו היינו מזל שור כדפירש בקונטרס[נז], ועקרב נמי אינו עקרב די"ב מזלות, דבפ"ק דראש השנה (דף ט.) קאמרינן די"ב מזלות לעולם, ששה מהן למטה מן הארץ וששה מהן למעלה, וכשהא' עולה שכנגדו שוקע[נח], והכא אמרינן שאינן זזים ממקומן ושניהם לעולם למעלה, אלא שעגלה תמיד בצפון ועקרב בדרום, אלא צריך לומר דכוכבים אחרים הם, ואינם מי"ב המזלות.

ואין דרך רחוקה לטמא:

יקשו על דברי אביי ויתרצו.

איתא בגמרא, דאין פטור דרך רחוקה לטמא, והבינו התוספות בדברי הגמרא דטמא שהיה בדרך רחוקה אין לו פטור כטהור שהיה בדרך רחוקה, והקשו דקצת תימה, דנמצא דכשהוא עומד חוץ לעזרה והוא ערל או טמא שאינו ראוי להקריב פסח חייב בפסח, ואילו אם ימול ויטהר דהשתא ראוי הוא יפטר, כיון שהוא בדרך רחוקה[נט]. ומיהו אומרים התוספות דדוגמת זה מצינו דכל הראוי לבילה דהיינו מנחה ששייך לבלול אותה בשמן, אין הבילה מעכבת בו (מנחות קג:), כלומר, דאף אם לא בלל את המנחה כשרה, אך אם אינה ראויה לבילה, כגון שיש בה יותר מדאי סולת שאינה נבללת יפה בכמות זו ואי אפשר לבלול בו את המנחה, והוא הדין הכא, דמי שראוי להקריב, פטור אם היה בדרך רחוקה, אך מי שאינו ראוי להקריב אין דרך רחוקה פוטרתו.

מה להלן חוץ לאכילתו:

יקשו על דברי רש"י.

איתא בגמרא אמר רבא, דלחד תנא אליבא דרבי אליעזר ילפינן פסח ממעשר שני, דנאמר ריחוק מקום בפסח, ונאמר ריחוק מקום במעשר שני, מה ריחוק מקום דמעשר שני הכוונה חוץ למקום אכילתו, דדוקא מחוץ לירושלים ניתן לפדות מעשר שני, הוא הדין ריחוק מקום בפסח היינו חוץ למקום אכילתו, דהיינו מחוץ לירושלים, וביאר רש"י דבמעשר שני ריחוק מקום היינו ריחוק מקום אכילתו, דכתיב גבי מעשר[ס] 'לא תוכל שאתו' ואין שאת אלא אכילה, ואומרים התוספות, דלא היה לרש"י להזכיר כאן ואין שאת אלא אכילה כדי לידע דבמעשר שני ריחוק מקום היינו בריחוק ממקום אכילתו, דהשתא דאמרינן דאירי במעשר שני הנמצא מחוץ לירושלים, אם כן לא תאכל שאתו היינו כפשוטו, שאינך יכול לשאתו למקום אכילתו, דלא צריכא לכך דרשא דאין שאת אלא אכילה אלא במעשר שני בירושלים שנטמא, דאף דאין פודים מעשר שני בירושלים, אך מעשר שני שנפדה פודים אותו, דדרשינן ד'לא תוכל שאתו' היינו שאינך יכול לאכלו[סא].

מן הארץ עד לרקיע ה' מאות שנה, ובמס' תמיד (דף נ.) משמע דממזרח למערב כמו מן השמים לארץ, ואי כל הישוב תחת כוכב א' עומד, א"כ אורך העולם כמה אלפים שנה, שהרי אין מספר לכוכבים. וגם חשבון של ה' מאות שנה, פליג אחשבון דכוש אחד מס' בעולם:

[צד:] **מעולם לא מצינו עגלה בדרום ועקרב בצפון. צ"ל דעגלה לאו היינו מזל שור כדפי' בקו', ועקרב נמי אינו עקרב די"ב מזלות, דבפ"ק דראש השנה (דף ט:) קאמר די"ב מזלות לעולם ששה למטה מן הארץ, וששה למעלה, וכשהא' עולה שכנגדו שוקע, והכא אמר שאינן זזים ממקומן ושניהם לעולם למעלה, אלא אחרים הם:**

ואין דרך רחוקה לטמא. קצת תימה, כשהוא עומד חוץ לעזר' והוא ערל או טמא חייב בפסח, ואם ימול ויטהר יפטר. מיהו דוגמת זה מצינו, כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו (מנחות קג:):

מה להלן חוץ לאכילתו. לא היה לרש"י להזכיר כאן ואין שאת אלא אכילה, דלא צריכא לכך אלא במעשר שני בירושלים שנטמא:

אף כאן חוץ לאכילתו. ובסיפרי מסיים ואיזה מקום אכילתו מפתח ירושלים ולפנים, ולא מייתי תנאי, אלא כלומר כיון דאשכחן תנאי דפליגי אליבא דר' אליעזר בשיעור דרך רחוקה, ה"נ ההוא דקתני ערל שלא מל ענוש כרת, סבור דלר' אליעזר דרך רחוקה מן המודיעים ולחוץ, דהשתא לא מצי עייל:

בטומאה הלך אחר העומדים בעזרה. פי' בעשיית פסח בטומאה הלך אחר טהורים העומדים בעזרה, דאותם שבחוץ הם בדרך רחוקה: שומע אני. רש"י לא גרס אפילו ב' וג' פרסאות, והדין עמו, דמשום הכי לא הוי דרך רחוקה, כיון שיכול לבוא בשעת שחיטה או בשעת אכילה, לכך נראה לגרוס כדאיתא בתוספתא:

שומע אני:

יסכימו עם גירסת רש"י.

איתא בגמרא, דרבי יוסי הגלילי יליף דאף אם נמצא מחוץ לחומת לאסקופת העזרה פטור מלעשות פסח, דאי כתיב דרך היה משמע דוקא מהלך ב' או ג' ימים, ומדכתיב 'ובדרך' אתא לאשמועינן דאף מחוץ לאסקופת העזרה קרוי דרך, רש"י לא גרס אפילו ב' וג' פרסאות, אלא כגרסא שלפנינו ב' או ג' ימים, ואומרים התוספות, דהדין עמו דלא גרס הכי, דמשום הכי דהוא רחוק ב' או ג' פרסאות לא הוי דרך רחוקה, כיון שיכול לבוא ממהלך ב' או ג' פרסאות בשעת שחיטה או בשעת אכילה, לכך נראה לגרוס כדאיתא בתוספתא ב' או ג' ימים.

ציונים והערות

לעקרב, ואם כן שאר מזלות נגד מה הם. **נד. בע"ב. נה. איתא** התם דחכמים מוכחים דממזרח למערב ומשמים לארץ ישנו אותו מרחק, מהפסוקים בתהלים (קג יא-יב) 'כי כגבוה שמים על הארץ גבר חסדו על יראיו' 'כרחוק מזרח ממערב הרחיק ממנו את פשעינו'. **נו. כתב** המהרש"א, דתוספות באו להוכיח דים אוקינוס הוא בכלל העולם, דאם לא כן תקשי דגם חשבון של חמש מאות שנה פליג אחשבון דכוש אחד ששים בעולם, דחשבון של חמש מאות שנה הוא הרבה יותר מחשבון דכוש אחד ששים בעולם, ועל כן אית לן למימר דלא פליגי, דחשבון של כוש אירי דאין ים אוקיינוס בכלל, וחשבון של חמש מאות שנה היינו מקצה שמים ממש, דהוי ליה ים אוקיינוס בכלל, ואם כן תקשי אהך דחשבון של חמש מאות שנה, מהא דכל היישוב תחת כוכב אחד, והרי אין מספר לכוכבים. **נז. בע"א** (ד"ה ענלה). **נח. כלומר** שגלגל המזלות מסתובב באופן מאונך לכדור הארץ, וכשמזל אחד עולה, האחר שכנגדו יורד. **נט. הקשה** השפת אמת, דמנא לן בפשיטות דאירי שהוא עומד בחוץ, הלא יש לומר דמיירי שעומד בעזרה, ואתיא כמאן דאמר דערל אינו כטמא ומותר לכנוס לעזרה, ועיין במה שכתב ליישב קושיית תוספות. **ס. דברים** (יז כז). **סא. עיין** מהרש"א בביאור קושיית התוספות. **סב. פרשת** בהעלותך.

אוצר החכמה 19/06/2018

אהרח 19/06/2018

מה בין ראשון לשני:

יביאו חילוקים נוספים בין פסח ראשון לשני.

איתא במתניתין, ב' חילוקים בין פסח ראשון לפסח שני, דפסח ראשון אסור בבל יראה ובל ימצא, ופסח שני חמץ ומצה עמו בבית, ופסח ראשון טעון אמירת הלל באכילתו, ופסח שני אינו טעון הלל באכילתו, אומרים התוספות, **דבתוספתא** (פרק ח) **קתני נמי** חילוק נוסף בין פסח ראשון לפסח שני, **דהראשון נשחט בג' כיתות** של ישראל בעזרה, **ואין השני נשחט בג' כיתות**, ואם כן צריך לומר **דהכא** במתניתין **תנא** ב' חילוקים בין פסח ראשון לשני **ושייר** את החילוק המובא בברייתא, **דהא שייר נמי** דפסח ראשון טעון **ביקור ד' ימים** לראות דאין לו מום **דליתיה בפסח שני, כדאמרינן** לקמן **בגמ'** (דף נו.)[סג], **ובתוספתא דלא קתני** חילוק בין פסח ראשון לפסח שני לענין **ביקור**, זאת כיון **דלא** קחשיב התם **אלא** הנך **שנוהגין** בקרבן פסח **לבדו**, ודין ביקור נוהג נמי בתמיד[סד].

ואיסי בן יהודה עצם לא ישברו בו מאי עביד ליה:

יקשו על דברי איסי בן יהודה.

בגמרא מקשינן לאיסי בן יהודה דיליף מ'אותו' דמצוות שאינן בגופו של פסח אינן בפסח שני, אם כן מאי יליף מקרא ד'עצם לא תשברו בו', מקשים התוספות **ותימה, לאיסי** קרא **ד'לא ישאירו ממנו עד בקר'** דתנא קמא יליף מיניה בסמוך דאין לאו של בל יראה ובל ימצא בפסח שני, **מאי עביד ליה, דהא לדידיה לא צריך למעוטי** פסח שני מבל **יראה**, כיון **ד'מאותו' מפיק** מפסח שני **מצוה שלא על** גופו דקרבן פסח, והרי איסור בל יראה אינו בגופו של פסח, ונשארו התוספות בתימה.

מיבעי ליה שאין שוחטין את הפסח על היחיד:

יקשו על תירוץ הגמרא.

בגמרא משני, דרבנן ילפי מ'יעשו אותו' דאין שוחטין פסח שני על היחיד, מקשים התוספות וקשה **לרשב"א, דתיפוק ליה** אף בלא הילפותא מ'אותו' דאין שוחטין פסח שני על היחיד, **מדכתיב** גבי פסח שני **'ככל חקת הפסח'**, דהיינו דפסח שני דינו כפסח ראשון, **ופסח ראשון נפקא לן בפרק האשה** (לעיל דף נח.) **דאין שוחטין אותו על היחיד**, מדכתיב[סה] **'לא תוכל לזבוח את הפסח באחד'**, ואם כן הלימוד מ'אותו' מיותר לרבנן. ומיישבים וי"ל, **דליתיה לרבנן ההיא דרשה** ד'לא תוכל לאכול בשעריך', ואין להקשות דאם כן דלית להו האי דרשא, מנא להו לרבנן דפסח ראשון אינו נשחט ביחיד, **דבפסח ראשון נפקא ליה** דאינו נשחט על היחיד, **משום דלא גרע** מפסח שני שאינו נשחט על היחיד כדיליפינן הכא לרבנן מ'יעשו אותו'[סו].

בכלליה דמצות ומרורים מאי קמרבי צלי אש:

יקשו על דרשת הגמרא, ויתרצו.

[צה.] **מה בין ראשון לשני. בתוספ' (פרק ח) קתני נמי הראשון נשחט בג' כיתות, ואין השני נשחט בג' כיתות, והכא תנא ושייר, דשייר נמי ביקור ד' ימים דליתיה בשני כדאמר בגמ' (דף נו.). ובתוספתא דלא קתני ביקור, דלא קחשיב אלא הנך שנוהגין בפסח לבדו, וביקור נוהג נמי בתמיד:**

ואיסי בן יהודה עצם לא ישברו בו מאי עביד ליה. תימה, לאיסי לא ישאירו ממנו עד בקר מאי עביד ליה, דהא לדידי' לא צריך למעוטי בל יראה, דמאותו מפיק מצוה שלא על גופו:

מיבעי ליה שאין שוחטין את הפסח על היחיד. קשה לרשב"א, דתיפוק ליה מכלל חקת הפסח, וראשון נפקא לן בפרק האשה (לעיל דף נח.) דאין שוחטין אותו על היחיד מלא תוכל לזבוח את הפסח באחד. וי"ל, דלית ליה ההיא דרשה, ובפסח ראשון נפקא ליה משום דלא גרע מפסח שני:

בכלליה דמצות ומרורים מאי קמרבי צלי אש. משמע משום מצות ומרורים דקאי כללא עליה, מרבינן צלי אש. ותימה, כיון דפרט וכלל הוא, בלא מצות ומרורים מרבינן צלי אש וכל מילי אפילו השבתת שאור, ומפרטי ממעטי מכל חד וחד חדא מילתא כדאמר בריש מרובה (ג"ק דף סב:), דמסיק על כל דבר פשע כלל ריבויא, וכל הני פרטי למה לי, חד למעוטי עבדים כו'. ויש לומר, דודאי בלא מצות ומרורים ידעינן צלי אש מכללא, ומצות ומרורים לא אתא אלא למעוטי השבתת שאור, ולא נקט האי לישנא בכלליה דמצות ומרורים, מאי קמרבי צלי אש, אלא משום דבעי למיפרך ואיפוך אנא:

לא תוציא מן הבית. פי' בקונט' דלאו הניתק לעשה הוא, דכתיב בבית אחד יאכל לא תוציא, משמע לא תוציא לאוכלו בבית אחר אלא בבית אחד יאכל, בעמוד והחזר קאי אם תוציאו. וקשה לר"י, היכי חשבינן ליה לאו הניתק לעשה, והא לאו שקדמו עשה הוא, ולא חשיב לאו הניתק לעשה כדאמרינן בפרק בתרא דמכות (דף טו.):

בפרטיה קא ממעיט בל יראה. כאן משמע כמו שפירש ר"י בכל שעה (לעיל כט:), דלא יראה הוי ניתק לעשה:

איתא בגמרא, דמדכתיב מצות ומרורים דהוי פרט, ולאחר מכן ישנו הכלל 'ככל חוקת הפסח תעשו אותו', מרבינן דבעינן לאכול פסח שני צלי אש כמו בפסח ראשון, וממעטינן להשבתת שאור, **ומשמע דמשום מצות ומרורים דקאי כללא עליה מרבינן** דצריך לאכול פסח שני **צלי אש** כמו בפסח ראשון[סז], מקשים התוספות **ותימה**, והא **כיון דמצות** ומרורים הוי פרט, ולאחר מכן כתיב כלל, דהיינו 'ככל חוקת הפסח תעשו אותו', אם כן **פרט וכלל הוא**, והדין הוא פרט וכלל מרבינן הכל חוץ מדבר אחד שממעטו הפרט, אם כן אף **בלא** הלימוד **ממצות ומרורים מרבינן צלי אש וכל מילי אפילו השבתת שאור**, ומשאר **פרטי**, דהיינו 'לא ישאירו ממנו עד בקר ועצם לא ישברו בו', **ממעטי מכל חד וחד חדא מילתא**, כדין כל כלל ופרט, **כדאמרינן בריש מרובה** (ג"ק דף סב:) גבי שבועת הפיקדון, **דמסיק** מקרא[סח] ד'על כל דבר פשע על שור על חמור על שה על שלמה על כל אבדה אשר יאמר כי הוא זה עד האלהים יבא דבר שניהם אשר ירשיעון אלהים ישלם שנים לרעהו', **ד'על כל דבר פשע' הוא כלל והוי ריבויא, וכל הני פרטי** דכתיבי בקרא **למה לי, חד למעוטי עבדים** משבועה כו', וכן כל אחד מהפרטים אתא למעוטי[סט], ואם כן אמאי ילפינן מדבר שאינו מסויים. ומיישבים **ויש לומר, דודאי בלא מצות ומרורים נמי ידעינן צלי אש מכללא** דככל חקת הפסח, **ומצות ומרורים לא אתא אלא למעוטי השבתת שאור, ולא נקט האי לישנא בכלליה דמצות ומרורים מאי קמרבי צלי אש**, לא משום דמרבינן צלי אש מ'מצות ומרורים', **אלא משום דבעי למיפרך ואיפוך אנא**, דנמעט ממצות ומרורים צלי אש, ונרבה מהכלל השבתת שאור.

לא תוציא מן הבית:

יקשו על דברי רש"י.

איתא בגמרא, דמכללא ד'לא ישאירו ממנו עד בוקר', מרבינן דאין להוציא מבשר פסח שני מן הבית שנאכל שם, **ופי' בקונט'** דהאיסור להוציא מן הבית **לאו הניתק לעשה הוא, דכתיב בבית אחד יאכל, לא תוציא, משמע לא תוציא** את הקרבן פסח **לאוכלו בבית אחר, אלא בבית אחד יאכל**, משמע **דבעמוד והחזר קאי, דאם תוציאו** חל עליו חיוב להחזירו, והיינו לאו הניתק לעשה[ע]. וקשה לר"י על פי' רש"י, **דהיכי חשבינן ליה לאו הניתק לעשה, והא לאו שקדמו עשה הוא**, דכתיב 'בבית אחד יאכל' דהוי עשה, קודם דכתיב 'לא תוציא', **ולאו שקדמו עשה לא חשיב לאו הניתק לעשה, כדאמרינן בפרק בתרא דמכות** (דף טו.)[עא].

בפרטיה קא ממעיט בל יראה:

יוכיחו מסוגיין לשיטת ר"י לעיל.

איתא בגמרא, דבפרטיה ד'לא ישאירו ממנו עד בוקר' ממעט בל יראה, דשניהם הוו לאו הניתק לעשה, אומרים התוספות **דכאן משמע כמו שפירש ר"י בכל שעה** (לעיל כט:)[עב] **דאיסור לא יראה** הוי לאו **הניתק לעשה** ואין לוקים עליו[עג].

ציונים והערות

סג. הכלל הוא דהתנא אינו משייר דבר אחד, ועל כן לא אמרינן תנא ושייר אלא אם כן שייר התנא ב' דברים. **סד. ביומא** (כט: נסוף הד"ה מהעמוד הקודם) כתבו, דהא דלא חשיב בהדי דברים שבין ראשון לשני דפסח ראשון זמנו אחר תמיד של הערביים, כדתניא יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערביים, לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערביים לבד, אבל פסח שני הי מינייהו דבעי קדים ועביד ברישא, יש לומר תנא ושייר, דהא נמי שייר כרת דאיכא למאן דאמר (לעיל נג.) דחייב כרת על הראשון ולא על השני. **סה. דברים** (פ ה). **סו. הקשה** הרש"ש, דהרי ודאי משמע דלית להו לרבנן הא דדריש לעיל רבי יהודה דאין שוחטין את הפסח על היחיד, דהא לא אמרינן הכא אלא דכמה דאפשר לאהדורי אחר אדם נוסף שיקרב אף הוא מהדרינן בכדי שלא ישחט הפסח על היחיד, אך בדיעבד שוחטין, ולר"י משמע דאין שוחטין כלל, ועיין עוד מה שכתב בזה, ועיין שפת אמת. **סז. כלומר** דדוקא משום דכתיב מצות ומרורים ולאחר מכן כתיב ככל חקת הפסח, מרבים צלי אש וממעטים השבתת שאור. **סח. שמות** (כג ח). **סט. שם** (סג.) חד למעוטי קרקע, וחד למעוטי עבדים, וחד למעוטי שטרות, שלמה למעוטי דבר שאינו מסויים. **ע. כמו** באיסור גזל, דהוי לאו הניתק לעשה, דמי שעבר על לא תגזול מחויב בעשה להשיב את הגזילה. **עא. כן** מסיק שם רבה בשם רבי יוחנן, דלאו שקדמו עשה לא הוי כלאו הניתק לעשה שאין לוקין עליו, ומוכיח זאת ממטמא מקדש, דכתיב (במדבר ה ג-ג) 'צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש' מזכר עד נקבה תשלחו אל מחוץ למחנה תשלחום ולא יטמאו את מחניהם אשר אני שכן בתוכם', דאיכא לאו דקדמו עשה ולוקים עליו כדאיתא במכות (יג.). **עב. סוף** ד"ה רב אשי. **עג. לאו** הניתק לעשה הוא לאו שיש בתורה חיוב עשה למי שעבר על אותו לאו, כגון מי שעבר על איסור גזל, יש לו חיוב עשה

פסח שני אין טעון לינה:

יקשו על הילפותא של רבי יהודה.

איתא בגמרא, רבי יהודה אומר מניין לפסח שני שאין טעון לינה, שנאמר גבי פסח ראשון 'ופנית בבקר והלכת לאהליך', וכתיב 'ששת ימים תאכל מצות', הנאכל לששה טעון לינה, שאין נאכל לששה אין טעון לינה, מקשים התוספות **ותימה לרשב"א, דאמאי איצטריך** רבי יהודה קרא דפסח שני אינו טעון לינה, **הא לא מרבינן מכלל** חקת **הפסח** דדין פסח שני כפסח ראשון **במצוה שאינה על גופו** של פסח כדאמרינן לעיל, והרי לינה אינה מצוה בגופו של פסח, ונשארו התוס' בתימה.

טעון לינה:

ידונו כמה ימים צריך ללון.

איתא בגמרא, דרק פסח ראשון טעון לינה, ואין פסח שני טעון לינה, וטעון לינה דפסח ראשון **פי' יום א'**, כלומר דישאר ללון **וילך** לביתו **ביום שני**, ואינו צריך ללון כל שבעה. מקשים התוספות וקשה, **דבלולב וערבה** (סוכה דף מז.) **משמע דחג הפסח טעון לינה כל ז' ימי החג, דקאמר כשם ששבעת ימי החג טעונין קרבן שיר וברכה ולינה, מאי ברכה לאו זמן דהיינו שחיינו**, דוחה הגמרא **לא**, אלא **בברכת המזון ובתפלה**, שבשמיני עצרת אומרים ביעלה ויבוא 'את יום השמיני חג העצרת הזה, ודלא כמו בימי חג הסוכות שאומרים את יום חג הסוכות הזה, וממשיכה הגמרא שם, **הכי נמי מסתברא** דקאי אנוסח שנאמר בברכת המזון ותפילה, **דאי סלקא דעתך היינו זמן, זמן כל ז' מי איכא**, והרי מברכים שהחיינו רק ביום הראשון, ומדמקשה הגמרא דוקא על זמן דמברכים רק ביום הראשון, **משמע דקרבן לינה ניחא ליה שיהיו כל שבעה**, אלמא דלינה היא כל שבעה, ולא כסוגיין דלינה היא רק במוצאי יום טוב. ומיישבים וי"ל, דבאמת לינה היא רק יום אחד, ואין להקשות מהא דלא מקשינן בסוכה מלינה שהיא רק יום אחד, **דבאמת הוה מצי למימר ולטעמיך לינה כל ז' מי איכא**, כמו דמקשה מזמן, אלא דחד מינייהו מקשה, וגם כן יכול לתרץ על הקושיה מלינה **כמו שמפיק התם אזמן**, דשייך זמן בכל שבעת הימים, **דאי לא בריך יומא קמא זמן, יברך שאר ימים, והכא נמי נפרש גבי לינה**, דאין צריך לינה ז' ימים, אלא **דאם לא לן יום ראשון ילין שאר ימים, ולעולם אין טעון לינה רק יום א'**, ומיושבת הקושיה מסוכה.

ובפ' דם חטאת (זבחים דף נו:) **נמי דקאמר ר' טרפון גבי כלים שבישל בהם בשר שלמים, ואם בישל בו** בתחלת הרגל באותו כלי שרוצה לבשל בו עכשיו בשר שלמים **יבשל בו כל הרגל**, ואינו אסור מחמת בליעת נותר, **ומפרש בגמרא דאמר רבי יצחק** דהטעם שאין הכלי נאסר מחמת נותר, **דאמר קרא 'ופנית בבקר** והלכת לאהליך', ועל כרחך דאין זה הבוקר של יום טוב, שהרי ביום טוב אינו יכול לשוב לאוהלו, אלא הכוונה לבוקר שאחר יום טוב, וקורא לו הכותב בוקר אף שאינו בוקר של אותו יום, אלמא **עשאן הכתוב** את הבקרים **כולן לבקר א'**, ולכאורה היה מקום לומר שכיון שכל הבקרים הוו כבוקר אחד, גם לינה יצטרך ללון בכל החג, אך דוחים התוספות, **דהיינו דאגידי** הבקרים **כולן זה בזה כמו בקר א'**, לענין **שאם לא לן אתמול ילין היום**, **והדר** אמר קרא דלאחר שלן לילה אחד **ופנית בבקר. ועל כורחך כן הוא** דבוקר אחד היינו רק לענין שאם לא לן יכול להשלים באחד מז' ימי החג, **דאי לינה** היא **כל ז', אם כן מאי קאמר** בין אלו הדברים **ששמיני עצרת רגל בפני עצמו לגבי** שמחויב **בלינה**[עה], **והלא כל שאר ימים שלפניו נמי טעונין לינה. אלא ודאי** כדאמרן **יום ראשון ויום שמיני בלבד טעונין לינה ולא יותר.**

וכן משמע בסיפרי[עו] **בפרשת כל הבכור**, דכתיב 'והלכת לאהליך', **מלמד שטעונין לינה, פי' דכל ג' רגלים טעונים לינה, מנין לרבות** שאם הקריב **עופות ומנחות יין ולבונה ועצים** גם כן טעון לינה, **ת"ל 'ופנית בבקר', כל פנות שאתה פונה לא יהא אלא מבקר ואילך, ר' יהודה אומר יכול יהא [פסח קטן דהיינו פסח שני טעון לינה, ת"ל ועשית פסח** וכו'- והלכת לאהליך, ששת ימים תאכל עליו מצות, את שטעון ששה טעון לינה, יצא פסח קטן שאינו טעון אלא יום אחד, **וחכמים אומרים הרי הם כעצים וכלבונה שטעונים לינה**, כלומר דרבנן סברי דאף דפסח שני אינו טעון אכילת מצה ששה ימים, אך לא גרע ממתנדב עצים ולבונה דבעי לינה, **משמע שאינו טעון לינה אלא אותו] לילה בלבד שאחר הבאת קרבנו**, כמו מקריב עצים ולבונה, **ומרבי ליה** בספרי ללינה דפסח **כמו לינה דרגלים, אלמא** אף ברגלים חיוב לינה הוא **יום אחד הוא ותו לא.**

מקשים התוספות וא"ת, **דהכא** בברייתא **ממעט פסח [קטן] מלינה, ומי גרע** מכל אדם **המביא קרבנו בימות החול דטעון לינה יום א'**, ומאי גרע פסח שני. ומיישבים, **ושמא כיון דפסח שני תשלומין דראשון הוא**, לפיכך **לא בעי לינה אפילו יום אחד**, דאינו קרבן בפני עצמו. מקשים התוספות וא"ת, דהא **תנן** (סוכה דף מב:) **ההלל והשמחה שמונה**, והשמחה היינו הקרבת שלמים, שבזמן המקדש אין שמחה אלא בבשר שלמים[עז], **ואם כן על כורחך יצטרך לינה כל ז' משום שלמי שמחה** שצריך להקריב בז' ימים אלו, **דדוקא בשבת אמרינן באלו דברים** דכיון דאין יכולים להקריב שלמים (לעיל דף עא.) **משמחו בכסות נקיה ויין ישן**, אך בשאר ימים שמח בבשר שלמים, ואם כן כל יום צריך ללון מחמת הקרבת השלמים, ולא כדאמרן. ומיישבים וי"ל, דאין צורך להקריב בכל יום ויום שלמים, אלא **ישמח באותן שלמים שנשחטו אתמול, או ישמח בשלמי חבירו**, ונמצא דאינו חייב לשחוט שלמים בכל יום, ואם כן אינו חייב ללון בכל יום.

[צה:] **פסח שני אין טעון לינה. תימה לרשב"א, אמאי איצטריך, הא לא מרבינן מכלל חקת הפסח מצוה שאינה על גופו: טעון לינה. פי' יום א', וילך יום שני. וקשה דבלולב וערבה** (סוכה דף מז.) **משמע דטעון לינה כל ז', דקאמר כשם ששבעת ימי החג טעונין קרבן שיר וברכה ולינה, מאי ברכה לאו זמן, לא ברכת המזון ותפלה, ה"נ מסתברא, דאי ס"ד זמן, זמן כל ז' מי איכא, משמע דקרבן ולינה ניחא ליה שיהיו כל שבעה. י"ל, דהוה מצי למימר ולטעמיך לינה כל ז' מי איכא, וכמו שמסיק אזמן, דאי לא בריך יומא קמא זמן יברך שאר ימים, ה"נ נפרש גבי לינה, אם לא לן יום ראשון ילין שאר ימים, ולעולם אין טעון לינה רק יום א'. ובפ' דם חטאת** (זבחים דף נו:) **נמי, דקאמר ר' טרפון ואם בישל בו בתחלת הרגל יבשל בו כל הרגל, ומפרש בגמרא אמר רבי יצחק דאמר קרא ופנית בבקר, עשאן הכתוב כולן בקר א', היינו דאגידי כולן זה בזה כמו בקר א', שאם לא לן אתמול ילין היום, והדר ופנית בבקר, וע"כ כן הוא, דאי לינה כל ז', אם כן מאי קאמר שמיני רגל בפני עצמו לגבי לינה, הלא כל שאר ימים שלפניו נמי טעונין לינה, אלא ודאי יום ראשון ושמיני טעונין לינה ולא יותר. וכן משמע בסיפרי בפרשת כל הבכור, והלכת לאהליך, מלמד שטעונין לינה, פי' כל ג' רגלים, מנין לרבות עופות ומנחות יין ולבונה ועצים, ת"ל ופנית בבקר, כל פנות שאתה פונה לא יהא אלא מבקר ואילך, ר' יהודה אומר יכול יהא [פסח קטן טעון לינה, ת"ל ועשית פסח כו', וחכמים אומרים הרי הם כעצים וכלבונה שטעונים לינה, משמע שאינו טעון לינה אלא אותו] לילה בלבד שאחר הבאת קרבנו, ומרבי ליה כמו לינה דרגלים, אלמא יום אחד הוא ותו לא. וא"ת, דהכא ממעט פסח [קטן] מלינה, ומי גרע ממביא קרבנו בימות החול דטעון לינה יום א'. ושמא כיון דתשלומין דראשון הוא לא בעי לינה אפילו יום אחד. וא"ת, דתנן** (סוכה דף מב:) **ההלל והשמחה שמונה, א"כ ע"כ יצטרך לינה כל ז' משום שלמי שמחה, דדוקא בשבת אמרינן באלו דברים** (לעיל דף עא.) **משמחו בכסות נקיה ויין ישן. וי"ל, ישמח באותן שנשחטו אתמול או בשלמי חבירו:**

סיכום: אין להוכיח מדקתני בסוכה 'וזמן כל ז' מי איכא', ולא קתני לינה כל ז' מי איכא, דבעינן לינה כל ז', דאפשר לומר דאי לא לן ביום ראשון ילון בשאר ימים, כדאמרינן גבי זמן. וכן צריך לומר בזבחים דקתני עשאן הכתוב לכל ז' ימים בוקר אחד,

ציונים והערות

להשיב את הגזילה אשר גזל, וכן הלאו של 'לא יראה' הוי לאו הניתק לעשה כיון שיש לו חיוב עשה לשורפו כמבואר בתוספות שם. **עד. למסקנה** דוחה הגמרא שם את תירוצו של רבי יצחק, ומסיקה שהטעם שכלי שבישל בו בתחילת הרגל יבשל בו כל הרגל, משום שכל יום נעשה גיעול לחברו, וביאר שם רש"י (ד"ה גיעול), שמתוך שהשלמים מצויין ברגל אין בלוע שלה נעשה נותר, שהרי זמן שלמים לב' ימים, וכי מבשל ביה שלמים האידנא הדר מבשל ביה שלמים למחר, ובולע משלמים שנשחטו ביום המחרת, ופולט מה שבלע אתמול ובולע מן האחרונים, נמצא שאינו בא לידי נותר. ואם בא לבשל חטאת שנאכלת רק ליום ולילה, יהא זהיר לבשל אחריו שלמים בו ביום, ופולט את החטאת ובולע את השלמים. **עה. לענין** ששה דברים נאמר ששמיני עצרת הוא רגל בפני עצמו, וסימנם 'פז"ר קש"ב', ואלו הן, טעון פייס לפר הבא בשמיני, וטעון זמן, ורגל לעצמו שאין שם חג הסוכות עליו, וקרבן לעצמו דהיינו שאין קרבנו כשאר ימי החג שהפרים מתמעטים בהם אחד אחד, וזה אינו אלא פר אחד, ושאר הימים שני אילים וארבעה עשר כבשים, וזה איל אחד ושבעה כבשים, ושיר לעצמו אין שירו שוה לשל סוכות שאומר על הדוכן, ברכה לעצמה שמברכין היו את המלך, זכר לחנוכת הבית. **עו. ראה** סי' קלד. **עז. בתוספות** מבואר דאין שמחה אלא בבשר הקרבן, וכן מבואר בתוספות בסוכה (מג: ד"ה לולב ועיבה), ולפי זה חיוב שמחה בזמנינו שאין בית המקדש

דהיינו לענין שאם לא לן ביום ראשון ילון בשאר ימים, ומוכח דכן הוא, דאם לא כן אמאי קאמר דשמיני עצרת הוי רגל בפני עצמו לענין לינה, והלא כל ימים שלפניו נמי בעו לינה, וכן הוכיחו התוספות מהספרי.

כל היכא דקרינא ביה אל מחוץ למחנה כו':

יקשו על האיכא דאמרי בדברי רבא ויתרצו.

איתא בגמרא, להאיכא דאמרי דסבר רבא דאין חילוק בין העזרה להיכל, ואם נכנסו זבין להיכל בפסח הבא בטומאה אינם חייבים כרת, דכל היכא דקרינן ביה קרא 'אל מחוץ למחנה תשלחום', קרינן ביה קרא 'וישלחו מן המחנה' דאיירי בהיכל. מקשים התוספות **וא"ת, כיון דאין חילוק בין היכל לעזרה** ובשניהם בפסח הבא בטומאה פטורים, ובסתם חייבים כרת, **למאי הלכתא איכתיב** 'מן המחנה' **דמשמע** דיש דין שלוח נוסף **ממקצת מחנה** דהיינו מההיכל ולא מהעזרה. ומיישבים **וי"ל, דעשה** ד'וישלחו מן המחנה' **מיהא איכא בהיכל טפי מבעזרה, דלא אישתרי מהיקשא** דכל היכא דקרינן ביה אל מחוץ למחנה קרינן ביה וישלחו מן המחנה **אלא** פטור כרת, אך גבי עשה לא נאמר פטור זה[עי].

למעוטי פסח שני דכוותיה:

יבארו ההכרח למעט פסח שני מביקור ארבעה ימים, ופסח דורות ממקחו בעשור.

מבואר בגמרא, דתיבת 'הזה' האמורה גבי פסח מצרים לענין מקחו בעשור, אתי למעוטי פסח דורות דאינו טעון מקחו בעשור. ותיבת 'הזה' האמורה גבי פסח מצרים לענין ביקור ארבעה ימים קודם שחיטה, אתי למעוטי פסח שני דאינו טעון ביקור ארבעה ימים קודם הקרבתו. והוקשה לתוספות, מדוע אין לפרש דאף תיבת 'הזה' האמורה גבי פסח מצרים לענין ביקור ארבעה ימים, אתי למעוטי פסח דורות דאינו טעון ביקור ארבעה ימים. ומבארים, **דפסח דורות מרבינן** דטעון ביקור ארבעה ימים קודם הקרבתו **מ'ועבדת** את העבודה הזאת בחדש הזה' הוקשו כל פסחי דורות לפסח מצרים, ואם כן על כרחך 'הזה' דכתיב גבי ביקור ארבעה ימים אתי למעוטי פסח שני. והוקשה לתוספות דכשם ש'הזה' האמור גבי ביקור ארבעה ימים אתי למעוטי פסח שני, ה"נ נימא ד'הזה' האמור גבי מקחו בעשור אתי למעוטי פסח שני, אבל פסח דורות טעון מקחו בעשור, ומבארים עוד, **דליכא למימר ד'הזה' דמקחו מבעשור נמי בא למעט פסח שני דאין מקחו מבעשור**, ולא נמעט פסח דורות שאינו טעון מקחו בעשור, **דהא לפסח שני לא איצטריך** למעוטי דאין מקחו בעשור, **דכיון דלא בעי ביקור** ארבעה ימים קודם שחיטתו **לא בעי נמי שיהא מקחו מבעשור**, ואם כן על כרחך 'הזה' האמור גבי מקחו בעשור אתי למעוטי פסח דורות שאינו טעון שיהא מקחו בעשור.

אבל אתה שובר בפסח דורות אמר קרא ועבדת:

יקשו מדוע אין למדים איסור שבירת עצם בפסח דורות, מאיסור שבירת עצם הנוהג בפסח שני.

בגמרא מקשינן, אלא מעתה 'ועצם לא ישברו בו' האמור גבי פסח מצרים, נימא דבו - כלומר בפסח מצרים הוא דאינו שובר, אבל שובר הוא עצם בפסח דורות, ומשני, אמר קרא 'ועבדת', הוקשו כל פסחי דורות לפסח מצרים. מקשים התוספות **תימה לריב"א, אמאי איצטריך להכי**, הא דאיסור שבירת עצם נוהג אף בפסח דורות, אמאי אצטריך לדרשא ד'ועבדת' שהוקשו כל פסחי דורות לפסח מצרים, **הא כיון דכתיב בפסח שני 'ועצם לא ישברו בו' כל שכן בפסח ראשון** הנוהג לדורות נוהג איסור שבירת עצם, דהא פסח דורות חמור מפסח שני שכן טעון ביקור ארבעה ימים. ונשארו התוספות בתימה.

כל היכא דקרינא ביה אל מחוץ למחנה כו'.
וא"ת, כיון דאין חילוק בין היכל לעזרה, למאי הלכתא איכתיב מן המחנה, דמשמע מקצת מחנה. וי"ל, דעשה מיהא איכא בהיכל טפי מבעזרה, דלא אישתרי מהיקשא אלא כרת:

[צו.] **למעוטי פסח שני דכוותיה. דפסח דורות מרבינן מועבדת, דליכא למימר דהזה דמקחו מבעשור נמי בא למעט פסח שני דאין מקחו מבעשור ולא נמעט פסח דורות, דהא לפסח שני לא איצטריך כיון דלא בעי ביקור לא בעי נמי שיהא מקחו מבעשור:**

אבל אתה שובר בפסח דורות אמר קרא ועבדת. תימה לריב"א אמאי איצטריך להכי ועבדת הא כיון דכתיב בפסח שני ועצם לא ישברו בו כל שכן בראשון:

אותו בחפזון ואין אחר בחפזון. קשה לריב"א אמאי לא פריך ואימא אותו בחפזון ואין פסח שני נאכל בחפזון אבל פסח דורות הכי נמי נאכל בחפזון מועבדת: (סיין לעמוד 3):

נאכל בחפזון לילה אחד וה"ה לפסח דורות. ואם תאמר א"כ אמאי תנייה כלל במתניתין כיון דשוים בזה. ויש לומר דתנייה אגב דבעי למיתני וחמוצו כל היום ופסח דורות נוהג כל שבעה:

[צו:] **קודם שחיטת הפסח ירעה. וטעמא דדחייה בידים כדפירש רש"י, ואפי' רב דאמר אין בעלי חיים נדחין ופליג אר' יוחנן בפ' שני שעירי** (יומא דף סד.) **היינו דוקא כגון דלא דחייה בידים כגון נטמאו בעלים או שמשכו ידיהם. וא"ת והא משמע דפליג בפ"ק דקדושין** (דף ז.) **דא"ר יוחנן בהמה של ב' שותפין הקדיש חציה וחזר ולקחה והקדיש חציה,**

אותו בחפזון ואין אחר בחפזון:

יקשו אמאי ממעטינן מחפזון פסח דורות ולא פסח שני. **שנינו במשנה**, דפסח מצרים נאכל בחפזון ופסח דורות אינו נאכל בחפזון. ובגמרא ילפינן לה, מדכתיב גבי פסח מצרים 'ואכלתם אותו בחפזון', ודרשינן 'אותו' נאכל בחפזון ואין אחר נאכל בחפזון. מקשים התוספות וקשה **לריב"א, אמאי לא פריך ואימא ד'אותו' אתי למעוטי** דדווקא פסח מצרים נאכל בחפזון **ואין פסח שני נאכל בחפזון, אבל פסח דורות הכי נמי נאכל בחפזון**, וזאת מדרשא ד'ועבדת' שהוקשו כל פסחי דורות לפסח מצרים.

ונשארו התוספות בקושיא[עט].

נאכל בחפזון לילה אחד וה"ה לפסח דורות:

יבארו לענין מה הוזכר במשנה דאכילת הפסח נוהג לילה אחד בחפזון, אחר שנוהג כן אף בפסח דורות.

שנינו במשנה, מה בין פסח מצרים לפסח דורות, פסח מצרים מקחו בעשור וכו' ונאכל בחפזון לילה אחד, ופסח דורות נוהג כל שבעה. ומבואר בגמרא, דכוונת המשנה לומר דפסח מצרים נאכל לילה אחד בחפזון והוא הדין לפסח דורות שנאכל לילה אחד בחפזון, אלא דאיסור אכילת חמץ דפסח מצרים נוהג יום ראשון בלבד, ואילו בפסח דורות איסור אכילת חמץ נוהג כל שבעה. מקשים התוספות **ואם תאמר, א"כ** דלענין אכילת הפסח בלילה אחד בחפזון שווים פסח מצרים ופסח דורות, **אמאי תנייה כלל במתניתין** ענין זה של אכילת לילה אחד בחפזון כיון דשוים הם בזה, דהא במשנה לא הוזכרו אלא החילוקים שבין פסח מצרים לפסח דורות. ומיישבים **ויש לומר**, דתנייה ענין זה של אכילת הפסח בחפזון לילה אחד, **אגב דבעי למיתני וחמוצו כל היום**, כלומר החילוק בין אכילת הפסח שנוהג רק בלילה לאיסור חמץ שנוהג כל היום, **ופסח דורות שנוהג** בו איסור חמץ **כל שבעה.**

קודם שחיטת הפסח ירעה:

יבארו דטעמא דימכר הראשון ולא יקרב משום דדחייה בידים, ואף רב מודה לכך.

שנינו במשנה, הפסח שאבד והפריש אחר תחתיו, ונמצא פסח הראשון קודם שחיטת השני, הרי שהיה עומד לפנינו פסח הראשון בשעת שחיטה, דיכול הוא דירעה פסח הראשון עד שיסתאב, וימכר ויביא בדמיו שלמים. אומרים התוספות, **וטעמא** דירעה פסח הראשון עד שיסתאב, וימכר ויביא בדמיו שלמים, והוא עצמו אינו קרב שלמים כדין כל מותר הפסח דהוא עצמו קרב שלמים ואינו צריך לימכר ולהביא בדמיו שלמים, זאת משום **דדחייה לפסח הראשון בידים**, דכיון דהיה עומד לפנינו בשעת שחיטה, הרי קבעתו שעת שחיטה בשם פסח, וזה שלא הקריבו דחהו בידים, וכיון שכן אין זה מותר הפסח, אלא פסח דחוי **כדפירש רש"י**. ומוסיפים התוספות לבאר, **ואפי' לרב דאמר דאין בעלי חיים נדחין, ופליג אר' יוחנן בפ' שני שעירי** (יומא דף סד.) דאמר דבעלי חיים נדחין, **היינו דוקא כגון דלא דחייה לקרבן בידים, כגון נטמאו בעלים או שמשכו ידיהם** מן הקרבן, אז סבירא ליה לרב דאין בעלי חיים נדחין, אבל כל שדחה לקרבן בידים כגון כאן, בהא אפילו רב מודה דבעלי חיים נדחין.

מקשים התוספות וא"ת, והא משמע דפליג רב וסבר דאין בעלי חיים נדחין אפילו היכא דדחייה בידים, וזאת **בפ"ק דקדושין** (דף ז.) גבי הא **דא"ר יוחנן בהמה של ב' שותפין**, **והקדיש** אחד מן השותפין **חציה** של הבהמה השייכת לו, **וחזר** המקדיש **ולקחה** לחציה השני של הבהמה מהשותף השני, **והקדיש** אף אף **חציה** השני של הבהמה. הדין הוא דאותה בהמה קדושה בקדושת קרבן, **ואינה קריבה** על גבי המזבח, והיינו טעמא דאינה קריבה **משום כדפירש רש"י**. ומוסיפים התוספות לבאר, **ואפי' לרב דאמר דאין בעלי חיים נדחין, ופליג אר' יוחנן בפ' שני שעירי** (יומא דף סד.) דאמר דבעלי חיים נדחין, **היינו דוקא כגון דלא דחייה לקרבן בידים, כגון נטמאו בעלים או שמשכו ידיהם** מן הקרבן, אז סבירא ליה לרב דאין בעלי חיים נדחין, אבל כל שדחה לקרבן בידים כגון כאן, בהא אפילו רב מודה דבעלי חיים נדחין.

מקשים התוספות וא"ת, והא משמע דפליג רב וסבר דאין בעלי חיים נדחין אפילו היכא דדחייה בידים, וזאת **בפ"ק דקדושין** (דף ז.) גבי הא **דא"ר יוחנן בהמה של ב' שותפין**, **והקדיש** אחד מן השותפין **חציה** של הבהמה השייכת לו, **וחזר** המקדיש **ולקחה** לחציה השני של הבהמה מהשותף השני, **והקדיש** אף אף **חציה** השני של הבהמה. הדין הוא דאותה בהמה קדושה בקדושת קרבן, **ואינה קריבה** על גבי המזבח, והיינו טעמא דאינה קריבה **משום**

ציונים והערות

יהא מדרבנן, אמנם ברמב"ם בהלכות יום טוב (פ"ו הל' יז-יט) מבואר, דאף כיום מקיים מצות עשה דשמחה מדאורייתא ואף שאין לנו שלמים. **עח. ביאר** המלא רועים, דאף דאין היקש למחצה, ובפרט דקאי על מצות עשה דשלוח, מכל מקום גלי קרא 'וישלחו מן המחנה' מקצת מחנה, לאורויי דעשה איכא. **עט. ובשפת** אמת כתב ליישב קושיית התוספות, דאי נימא דפסח דורות טעון אכילה

דנדחת בתחלה כשהקדיש חציה, דלא היתה ראויה ליקרב על גבי המזבח בתחילת הקדישה, כיון שלא היתה מוקדשת אלא חציה, ודייק עלה התם בגמרא, ש"מ מרבי יוחנן דאמר דאין אותה בהמה קריבה דסבר דבעלי חיים נדחין, משמע דרב הסובר דאין בעלי חיים נדחין פליג וסבר דאותה בהמה כן קריבה על גבי המזבח, אף דדחייה לאותה בהמה בידים, הרי דסבר רב דאין בעלי חיים נדחין אפילו היכא דדחייה בידים, ולשיטתו יקשה מדוע שנינו כאן במשנה דאם נמצא פסח הראשון שהפריש קודם שחיטה ירעה עד שיסתאב וימכר, והוא עצמו אינו קרב שלמים. ומיישבים וי"ל, דהתם גבי בהמה של שני שותפין והקדיש אחד מן השותפין חציה, הא דאין אותה בהמה קריבה, כיון דדרך הקדש דחי לה, כלומר מה דנדחית בהמה זו מהקרבה, משום דהקדיש מתחילה רק חציה, ואינה ראויה באותה הקדש ליקרב על גבי המזבח, הא לא מיקרי כל כך דחוי בידים, ולכך דווקא לרבי יוחנן הסובר דבעלי חיים נדחין אין אותה בהמה קריבה על גבי המזבח, אבל לרב הסובר דאין בעלי חיים נדחין קריבה אותה בהמה על גבי המזבח, אבל בעלמא כל שדחה לבהמה בידים אף רב מודה דאין אותה בהמה קריבה על גבי המזבח.

קדושה ואינה קריבה משום דנדחת בתחלה כשהקדיש חציה, ודייק עלה ש"מ בעלי חיים נדחין משמע דרב פליג. וי"ל כיון דדרך הקדש דחי לה לא מיקרי כל כך דחוי בידים. ובתוספתא [פ"ט] פליגי רבי יוסי ורבנן איזה מהן יקריב לכתחלה ומייתי לה בפ' שני שעירי (יומא דף סד.):

קמ"ל דאיכא תמורת הפסח דלא קרבה. דקבע לה חצות או שחיטה, דס"ד דלא קבע הואיל ובאיסור הוקדשה ואין דעתו עליה לשוחטה לשם פסח קמ"ל דאפילו הכי קבע לה. ור"י מפרש דס"ד הואיל ואינה קריבה לעולם לשם פסח מתחלתה שלמים היא קמ"ל. ומתוך פרש"י דפי' דלא אף היא נקבעת בפסח ונדחה משמע שסובר שלפי האמת ראויה לפסח:

ושלמים הבאין מחמת הפסח. לפי אותו לשון דפירש בקונטרס דהנך שלמים היינו חגיגת י"ד אין לחוש מה (שפירש) באלו דברים (דף ע"ב: ד"ה לימד) **דשלמים הבאים מחמת פסח בפרק כל הפסולים** (זבחים דף ו.) **היינו מותר פסח, דהא כדאיתא והא כדאיתא:**

ואם עז הפסיק הענין. פירש ריב"א מדלא כלל אותו בהדי כבש אלא הפסיק הענין וכתבו לבדו ולא שינה בו כלום אלא דלא כתיב ביה אליה להכי כתביה למעוטי מתורת אליה:

[צז.] **אילימא שנמצא קודם שחיטה והמיר בו קודם שחיטה פשיטא למה לי קרא. ואע"ג דקתני ליה במתני' לאשמעינן דאיכא תמורה דלא קרבה, מ"מ לא איצטריך להכי:**

ומתוך פרש"י דפי' הא דקמ"ל דאיכא תמורת הפסח דאינה קריבה, דכתב 'אלא אף היא - התמורה נקבעת בפסח ונדחה', כלומר שהיה מקום לומר שתמורת הפסח מתחילתה עומדת לשם שלמים, ולכך אפילו אם המיר אותה בעליה בפסח הראשון שהופרש קודם שחיטת הבהמה השניה, שעת השחיטה אינה קובעת את התמורה לשם פסח, ואינה נחשבת כפסח דחוי בזה שלא הקריבוה לשם פסח, כיון שמתחלה עומדת לשם שלמים, קמ"ל שתמורת הפסח אכן ראויה לשם פסח, ואם כן נקבעת היא בשם פסח בשעת השחיטה או בחצות היום, וכיון שלא הקריבוה הוה ליה פסח דחוי ואינו קרב על גבי המזבח. אומרים התוספות, דמשמע מדברי רש"י שסובר שלפי האמת ראויה תמורת הפסח להקריבה לשם פסח.

ושלמים הבאין מחמת הפסח:

יבארו דתרי גווני שלמים הבאים מחמת הפסח איכא.

איתא בגמרא, דמדכתיב 'אם כשב' מרבינן שלמים הבאים מחמת הפסח שדינם כשלמים. אומרים התוספות, לפי אותו לשון דפירש בקונטרס דהנך שלמים הבאים מחמת הפסח היינו חגיגת י"ד, אין לחוש מה [שפירשתי] (שפירש) באלו דברים (דף ע"ב: ד"ה לימד) דשלמים הבאים מחמת פסח בפרק כל הפסולים (זבחים דף ו.) היינו מותר פסח, כגון פסח שעבר זמנו או שעברה שנתו, דהא כדאיתא והא כדאיתא, כלומר דשלמים הבאים מחמת הפסח דהכא היינו חגיגת ארבעה עשר, ושלמים הבאים מחמת הפסח דהתם היינו מותר הפסח.

ואם עז הפסיק הענין:

יבארו דרשת הגמרא 'ואם עז' למעט עז מאליה.

איתא בגמרא, דמדכתיב אחר 'אם כשב הוא מקריב וגו' 'ואם עז', בא הכתוב לחלק בין עז לכבש, ללמד שאין עז טעון הקרבת אליה על גבי המזבח. פירש ריב"א מדלא כלל אותו - את העז בהדי כבש, היינו שלא נאמר 'אם כשב או עז הוא מקריב', אלא הפסיק הענין בין כבש לעז וכתבו לעז לבדו, ולא שינה בו כלום דמה שנאמר בכבש נאמר אף בעז, אלא דלא כתיב ביה בעז אליה, להכי כתביה לעז בפני עצמו ולא כללו בהדי כבש, למעוטי לעז מתורת אליה לגבי הקרבה על גבי המזבח.

אילימא שנמצא קודם שחיטה והמיר בו קודם שחיטה פשיטא למה לי קרא:

יבארו דאף דתני לה במתניתין מ"מ לא איצריך להא קרא.

שנינו בברייתא, 'אם כשב' האמור בקרבן שלמים מה זה בא ללמדנו, לרבות תמורת הפסח אחר הפסח שקריבה שלמים, יכול אף לפני הפסח כן, תלמוד לומר 'הוא', הוא קרב, ואין תמורת הפסח קריבה. ומבארת הגמרא כוונת הברייתא, שאם נאמר שהפסח שהפרישו ראשון לשם פסח נמצא קודם ששחטו את מה שהפרישו תחתיו, ובעליו המיר בהמה אחרת בפסח הראשון שנמצא, פשיטא שאין אותה תמורה קריבה שלמים, כיון שהפסח עמד לפנינו ונדחה בידים, ואין זה תמורת פסח, ולשם מה צריך לכך קרא שאין אותה תמורה קריבה. והוקשה להתוספות, ואע"ג דקתני ליה במתני' דין זה שאין אותה תמורה קריבה, וכדי לאשמעינן דאיכא תמורה דלא קרבה, ואם כן מה הוקשה לגמרא 'למה לי קרא' הרי יש לומר דאתא קרא לאשמועינן דאיכא תמורה דלא קריבה. ומיישבים, דמ"מ לא איצטריך להכי קרא, דבשלמא מתניתין יש לומר דאתא לאשמועינן דאיכא תמורה דלא קריבה, אבל קרא לא צריך לזה דדבר פשוט הוא.

בחפזון, לא מסתבר למעט פסח שני דאינו טעון אכילה בחפזון, כיון דבמצוות שעל גופו הנוהגים באכילתו שוים הם פסח שני ופסח דורות, משא"כ ביקור שהוא קודם זמן הפסח שפיר אמרינן ד'הזה' אתי למעט פסח שני מביקור. **פ. משום** שדבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, או משום שלא נמנה עליה. תוספות הרא"ש (יומא נג.). **פא. חגיגת** ארבעה עשר היינו אם אין די בפסח הקרב כדי שביעה לכל החבורה שנמנו עליו, מביאים יחד עם הפסח קרבן חגיגה ואוכלים אותו קודם הפסח.

ציונים והערות

פשיטא:
יבארו דאין לומר דקרא אסמכתא בעלמא הוא.

שנינו בברייתא, ׳אם כשב׳ האמור בקרבן שלמים מה זה בא ללמדנו, לרבות תמורת הפסח אחר הפסח שקריבה שלמים, יכול אף לפני הפסח כן תלמוד לומר ׳הוא׳, הוא קרב, ואין תמורת הפסח קריבה. ומבארת הגמרא כוונת הברייתא, שאם נאמר שהפסח שהפרישו ראשון לשם פסח נמצא קודם ששחטו את מה שהפרישו תחתיו, ובעליו המיר בהמה אחרת בפסח הראשון שנמצא, פשיטא שאין אותה תמורה קריבה שלמים, כיון שהפסח עמד לפנינו ונדחה בידים, ואין זה תמורת פסח, ולשם מה צריך לכך קרא שאין אותה תמורה קריבה. אומרים התוספות, השתא לא שייך לשנויי קושיית הגמרא ׳למה לי קרא פשיטא הוא׳, דבאמת דין זה פשוט וקרא אסמכתא בעלמא כדשני לעיל (ט:), **דאם כן יקשה קרא** ד׳אם כשב׳ **למאי אתא.**

אלא לאו שנמצא קודם שחיטה:
יקשו למסקנת הגמרא מה הוקשה לאביי מתחילה על רבא.

שנינו בברייתא, ׳אם כשב׳ האמור בקרבן שלמים מה בא ללמדנו, לרבות תמורת הפסח אחר הפסח שקריבה שלמים, יכול אף לפני הפסח כן תלמוד לומר ׳הוא׳, הוא קרב, ואין תמורת הפסח קריבה. ומבארת הגמרא הברייתא (אוצר החכמה), **שאם נאמר שהפסח שהפרישו ראשון לשם פסח נמצא קודם ששחטו את מה שהפרישו תחתיו, ובעליו המיר בהמה אחרת בפסח הראשון שנמצא, פשיטא שאין אותה תמורה קריבה שלמים, כיון שהפסח עמד לפנינו ונדחה בידים, ואין זה תמורת פסח, ולשם מה צריך לכך קרא שאין אותה תמורה קריבה. ואם כן על כרחך צריך לומר דכוונת הברייתא לומר, שהפסח שהפרישו ראשון לשם שחיטה נמצא קודם שחיטת הפסח שהופרש תחתיו, אולם בעליו המיר בו רק אחר שחיטת הפסח השני, ואעפ״כ תני בברייתא דאין אותה תמורה קריבה, ואם כן יקשה על רבא דאמר דאם נמצא קודם שחיטה והמיר בו אחר שחיטה תמורתו קריבה שלמים. מקשים התוספות תימה, לישנא קמא דאמר רבא לעיל** (ט:) **דהא דתנן דתמורת הפסח קריבה שלמים היינו דוקא אם הפסח הראשון נמצא אחר שחיטת הפסח שהופרש תחתיו, אבל נמצא פסח הראשון קודם שחיטת הפסח שהופרש תחתיו, אף אם המיר בעליו לאחר שחיטת הפסח השני אין אותה תמורה קריבה, מאי מקשה אביי לרבה מהך ברייתא** ד׳אם כשב׳, **והלא סיפא** דתניא ׳יכול אף לפני הפסח כן תלמוד לומר הוא׳ **מסייעתא לו לרבא בהדיא, כדמסיק השתא** שכל שנמצא קודם שחיטה אף אם המיר אחר שחיטה אין תמורתו קריבה, **וזהו תימה לומר שלא ידע אביי סיפא דברייתא דמקשי מינה,** ולא הקשה אלא מהרישא של הברייתא. ונשארו התוספות בקושיא.

אמר שמואל כל שבחטאת מתה כו׳:
יבארו דשמואל סבר כרבי זירא דחצות קובע ולא שחיטה קובעת.

בגמרא אמר שמואל, כל שבחטאת מתה דהיינו חמש חטאות המתות, כגון ולד חטאת ותמורת חטאת, בפסח קרב שלמים, וכל שבחטאת רועה בפסח נמי רועה. ורבי יוחנן אמר דאין הפסח קרב שלמים אלא אם נמצא אחר שחיטה, אבל קודם שחיטה לא. אומרים התוספות, **דשמואל כרבי זירא סבר דאמר חצות קבע,** דהיינו אם נמצא הפסח שהפרישו תחילה לשם פסח אחר חצות קרב שלמים, אפילו אם עדיין לא הקריבו את הפסח שהפרישו תחתיו, ולא שחיטת הפסח שהפרישו תחתיו קובע, דאינו נחשב בכך דחוי. וראיה לכך, **מדא״ר יוחנן דאין הפסח קרב שלמים אלא ׳שנמצא אחר שחיטה׳** דרק אז אינו חשוב דחוי, ואם כן שמואל החולק עליו בהכרח שסובר דחצות קובע שלא יחשב פסח הראשון דחוי, ולא שחיטת הפסח שהפרישו תחתיו קובעת. **והכי [דייק] לקמן.**

וכללא הוא והרי כו׳:

פשיטא. השתא לא שייך לשנויי דקרא אסמכתא בעלמא כדשני לעיל, דאם כן קרא למאי אתא:

אלא לאו שנמצא קודם שחיטה. תימה ללישנא קמא מאי מקשה אביי לרבה מהך ברייתא והלא סיפא מסייעתא לו בהדיא כדמסיק השתא, וזהו תימה לומר שלא ידע אביי סיפא דברייתא דמקשי מינה:

אמר שמואל כל שבחטאת מתה כו׳. שמואל כרבי זירא סבר דאמר חצות קבע, מדא״ר יוחנן אין הפסח קרב שלמים אלא שנמצא אחר שחיטה והכי [דייק] לקמן:

וכללא הוא והרי כו׳. תימה דפריך אסיפא דמילתיה דכל שבחטאת רועה ואורישא נמי איכא למיפרך דהא תמורת חטאת [או] שמתו בעליה דלמיתה אזלא, ואלו בפסח אמרי׳ במתני׳ דתמורת הפסח רועה אם המיר קודם חצות דקבעיה חצות, וכן מתו בעליו אמר לקמן דאי מת קודם חצות דקבעיה חצות:

רואין אותה כאילו היא בבית הקברות. נקט הכי משום דדחיית בית הקברות לאו דחיה היא, וכמו כן עברה שנתה לא חשיב דחוי כמו מתו או נתכפרו בעליה:

ורועה. פירש רש״י ויפלו דמיה לקיץ המזבח ממדרשו של יהוידע. ואין נראה לריב״א דלא נאמר מדרש יהוידע אלא בהפריש מעות לחטאתו או לאשמו ונשתייר מהם או אבדו והפריש אחרים ואחר כך נמצאו דמה שנשתייר יפלו לנדבה, אבל בכי האי גוונא שלא נתכפרו עדיין בעלים אמרינן תימכר ויביא אחרת בדמיה. והביא ר״י ראיה

ואילו בפסח כי האי גוונא קרב שלמים. אומרים התוספות, דמה דנקט ריש לקיש הכי דרואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות, דבא להשמיענו מדוע באמת חטאת שעברה שנתה אינה הולכת למיתה אלא דינה לרעייה, משום שכשם דדחיית בית הקברות לאו דחיה היא, אלא שאין בידי הכהן אפשרות ליכנס לבית הקברות ולשוחטה שם, וכמו כן חטאת שעברה שנתה לא חשיב דחוי כמו חטאת שמתו או נתכפרו בעליה, ולכך דימה חטאת שעברה שנתה לחטאת הנמצאת בבית הקברות, להשמיענו דאין זה דיחוי[פג].

רואין אותה כאילו היא בבית הקברות:
יבארו הדמיון בין חטאת שעברה שנתה לחטאת הנמצאת בבית הקברות.

בגמרא אמר שמואל, כל שבחטאת מתה דהיינו חמש חטאות המתות, כגון ולד חטאת ותמורת חטאת, בפסח קרב שלמים, וכל שבחטאת רועה בפסח נמי רועה. ורבי יוחנן אמר דאין הפסח קרב שלמים אלא אם נמצא אחר שחיטה, אבל קודם שחיטה לא. ומקשה הגמרא על הא דאמר שמואל שכל שהחטאת רועה אף הפסח רועה, וכללא הוא, הרי חטאת שעברה שנתה, דלרעיה אזלא. דאמר רבי שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה, רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה. יבארו מה דין הדמים של חטאת שעברה שנתה.

בגמרא, דאמר רבי שמעון בן לקיש חטאת שעברה שנתה, רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה. **פירש רש״י** דאותה חטאת רועה עד שיפול בה מום **ויפלו דמיה לקיץ המזבח, ממדרשו של יהוידע** שכל מותר חטאת ואשם לקיץ המזבח. אומרים התוספות **ואין נראה לריב״א** דיפלו דמיה לקיץ המזבח, **דלא נאמר מדרש יהוידע** שכל מותר חטאת ואשם לקיץ המזבח, **אלא בהפריש מעות לחטאתו או לאשמו ונשתייר מהם מעות, או שאבדו** המעות שהפריש לחטאתו **והפריש מעות אחרים** תחתיהם **ואחר כך נמצאו, דמה שנשתייר יפלו לנדבה, אבל בכי האי גוונא** דהיינו בחטאת שעברה שנתה לרעייה, **שלא נתכפרו עדיין בעלים, אמרינן תימכר** אותה חטאת אחר שיפול בה מום **ויביא חטאת אחרת בדמיה. והביא ר״י ראיה לדבריו** דחטאת שעברה

ציונים והערות

פב. הקשה המהרש״א דלא דמיא, דודאי תמורת חטאת גופיה דמתה כיוצא בה תמורת פסח קריבה שלמים, אבל תמורת פסח דמתניתין דרועה, היינו דוקא תמורת פסח הנמצא, כיון דתמורתו מכח קדושה דחויה קאתי, ולהכי לא קרבה. **פג. ועיין** בסמוך בתוד״ה ורועה שביארו מדוע אין זה דיחוי גמור.

שנתה יביא חטאת אחרת בדמיה, ואין דמיה נופלים לקיץ המזבח, דתנן בפרק **ולד חטאת** (תמורה דף כ:) חטאת שעברה שנתה **ושאבדה אם משכיפרו** הבעלים **תמות כו', ואם עד שלא כפרו בעליה תרעה עד שתסתאב ותמכר ויביא אחרת בדמיה. והשתא** בחטאת שהיא דחויה גמורה כמו אם **אבדה**, דמודי ריש לקיש דאם נמצאת **לאחר כפרה** כלומר אחר שנתכפרו הבעלים באחרת **דמתה**, מכל מקום **קתני** דאם נמצאת **עד שלא כיפרו** בעליה באחרת, תרעה עד שתסתאב **ויביא בדמיה אחרת**, בחטאת שעברה שנתה **דלאו** דחוי **גמור הוא**, דהא **אף לאחר שכיפרו בעליה אינה מתה, לא כל שכן שאם נסתאבה קודם כפרה דיביא אחרת בדמיה.**

קודם חצות לאו אבוד הוא:

יבארו תירוץ הגמרא ד'קודם חצות לאו אבוד הוא'.

בגמרא, אמר שמואל כל שבחטאת רועה בפסח נמי רועה, ומוקמינן לה בגמרא דהיינו דוקא בחטאת שרועה מחמת שאבדה ולא מחמת שנדחתה. ואקשינן, והרי בהמת חטאת שאבודה בשעת הפרשה, דלרבנן לרעיה אזלא, כדתנן הפריש חטאתו ואבדה, והפריש אחרת תחתיה, ונמצאת הראשונה, והרי שתיהן עומדות, אחת מהן תקרב, ושניה תמות דברי רבי. וחכמים אומרים אין חטאת מתה אלא שנמצאת לאחר שנתכפרו בעלים. אבל אם נמצאת קודם שנתכפרו בעלים רועה. ואילו בפסח, היכא דאבד ונמצא אחר חצות קודם שחיטה קרב שלמים. ומשני, דשמואל סבר כרבי דחטאת שאבדה אף אם נמצאת קודם שנתכפרו הבעלים אזלא למיתה. ומקשינן, אי שמואל סבר כרבי, הרי כל חטאת אבודה לרבי מתה, ואילו בפסח, היכא דאבד קודם חצות ונמצא קודם חצות רועה, ואם כן יקשה על הא דאמר שמואל כל שבחטאת רועה בפסח נמי רועה. ומשני, דפסח שאבד קודם חצות ונמצא קודם חצות לאו אבוד הוא, לא מיירי שמואל בהכי.

אלא רועה לרבי היכי משכחת לה:

יבארו דליכא למימר דרועה לרבי היינו באבידת לילה.

בגמרא, אמר שמואל, כל שבחטאת רועה בפסח נמי רועה, ומוקמינן לה בגמרא דהיינו דוקא בחטאת שרועה מחמת שאבדה ולא מחמת שנדחתה. ואקשינן, והרי בהמת חטאת שאבודה בשעת הפרשה, דלרבנן לרעיה אזלא, כדתנן הפריש חטאתו ואבדה, והפריש אחרת תחתיה, ונמצאת הראשונה, והרי שתיהן עומדות אחת מהן תקרב, ושניה תמות דברי רבי. וחכמים אומרים אין חטאת מתה אלא שנמצאת לאחר שנתכפרו בעלים. אבל אם נמצאת קודם שנתכפרו בעלים רועה. ואילו בפסח, היכא דאבד ונמצא אחר חצות קודם שחיטה קרב שלמים. ומשני, דשמואל סבר כרבי דחטאת שאבדה אף אם נמצאת קודם שנתכפרו הבעלים אזלא למיתה. ומקשינן, אי שמואל סבר כרבי, הרי כל חטאת אבודה לרבי מתה. ואילו בפסח, היכא דאבד קודם חצות ונמצא קודם חצות רועה, ואם כן יקשה על הא דאמר שמואל כל שבחטאת רועה בפסח רועה. ומשני, דפסח שאבד קודם חצות ונמצא קודם חצות לאו אבוד הוא. ומקשינן, אלא בהמת חטאת שרועה לרבי היכי משכחת לה, כיון דסבר דאף חטאת שנמצאת קודם שנתכפרו הבעלים אזלא למיתה. אומרים התוספות, **דליכא למימר כגון שנאבדה בלילה** והפריש אחרת תחתיה בלילה ונמצאת חטאת הראשונה לאור הבוקר, דאז אפילו רבי מודה דאינה הולכת למיתה אלא לרעייה, כיון דלילה לאו שעת הקרבה, **דהא אבידת לילה לאו שמה אבידה, ושמואל** דאמר כל שבחטאת רועה בפסח נמי רועה **באבודין איירי כדפרישית.**

כדרבי אושעיא דאמר הפריש שתי חטאות לאחריות כו':

יקשו על דברי רש"י.

איתא בגמרא, דמשכחת לרבי חטאת שדינה לרעיה, באופן שהפריש שתי חטאות לאחריות, שאמר רבי אושעיא שבאופן זה מתכפר באחת מהן והשניה תרעה, ואומרים התוספות דמה **שפרש"י** דהוה **מצי** הש"ס **לאקשויי** על אוקימתא זו, והרי **הא לא אבוד הוא**, כלומר לדברי שמואל שכלל הוא בחטאת אבודה שבאופן שמתה כנגדה בפסח קרב שלמים, ובאופן שרועה כנגדה בפסח גם כן רועה, ועל כרחך צריך לסבור כרבי שחטאת אבודה מתה, דאם חטאת אבודה רועה מדוע שלמים אבודים רועים, א"כ האיך מעמידה הגמרא את דברי רבי בהפריש שתי חטאות, הלא שמואל דסבר כוותיה דרבי קאי באבודה, ובהפריש שתי חטאות לאחריות לא קאי בהכי, כמו שהקשתה הגמרא לעילפד, אלא הא דלא הקשתה הגמרא הכי, הוא משום **דאקשיה** הגמרא לשמואל **קושיא אחריתי**, דפסח בכהאי גוונא קרב שלמים, וקשה לשמואל דאמר דכל שבחטאת רועה כנגדה בפסח נמי רועה.

ומקשים התוספות על דברי רש"י, **ולא נהירא** לומר שיכלה הגמרא להקשות והא לא אבוד הוא, **דאין זה סוגיית הגמרא** הכא להקשות והא לא אבוד הוא, **דאמאי דפריך** בגמרא לעילפה **לשמואל** חטאת רועה **באבודה היכי משכחת לה, לא משני** בגמרא הכא **מידי דאמאי דכדר' אושעיא**, וכל מה דאתא הש"ס להוכיח מרבי אושעיא הוא רק למצוא היכי תמצי דחטאת רועה לרבי, הלכך לא שייך להקשות דלא איירי הכא באבודה.

עוד אומרים התוספות **ונראה** לר"י, דלא שייך כלל להקשות והא לא אבוד הוא, **דרבי אושעיא דקאמר** דהחטאת **השניה תרעה**, לאו דוקא באופן שהפריש שתי חטאות לאחריות ושתיהן לפניו איירי, אלא **בכל ענין קאמר, ואפילו אבדה** אחת מהן **אחר כך**, כיון דבכהאי גוונא **לא דמיא לשאר** חטאות **אבודין דמתין לרבי, דשאר אבודין** הרי **תחלת הפרשתן להקרבה, וכשאבדו נדחו מהקרבה**, ולהכי כיון דנדחו **בדין הוא שימותו, אבל במפריש ב' חטאות לאחריות, דתחלת הפרשתן לדחוי**, שהרי ודאי אחת מהן לא תיקרב, תרעה, **וכמו שכשהפריש לאחריות רועה בלא אבדה, הכי נמי באבדה** נמי רועה.

אי נמי אין להקשות 'והא לא אבוד הוא', **דאיכא למימר** דבהפריש ב' חטאות **לאחריות אפילו לא אבדה חשיב כאילו אבדה**, הואיל **וכשמפרישה לא חזיא להקרבה** שהרי אינו יכול להקריב שתיהן, להכי **חשיב לה אבודה, ולא דמיא לאבודת לילה** דאמרינן לעילפו דלא חשיבה אבודה, משום **דהתם לא נדחת בשעה הראויה להקרבה**, דלילה לאו זמן הקרבה הוא, **והוי כאילו בכל שעה** שראוי להקריב בה **ראויה** אותה חטאת **להקרבה, אבל הכא** בהביא שתי חטאות להקרבה **איכא חדא ודאי דלא קרבה**, ואם כן פשוט שאין להקשות והא לאו אבודה היא כדכתב רש"י, דהרי האי נמי כאבודה דמי.

סיכום: לרש"י יכלה הגמרא להקשות והא לא אבוד הוא, אלא שהקשתה הגמרא קושיא אחרת. ודחו התוספות את דברי רש"י מג' טעמים, א. דלא איירי הגמרא הכא בהאי קושיא, ב. דבהפריש חטאות לאחריות איירי נמי באבודה לאחר מכן. ג. דהמפריש לאחריות הוי כאבודה.

לדבריו דתנן בפרק ולד חטאת (תמורה דף כח:) **ושאבדה אם משכיפרו כו' ואם עד שלא כפרו בעליה תרעה עד שתסתאב ותמכר ויביא אחרת בדמיה, והשתא בדחויה גמורה כמו אבדה דמודי ריש לקיש לאחר כפרה דמתה קתני עד שלא כיפרו יביא בדמיה אחרת, בעברה שנתה דלאו דחוי גמור הוא דאף לאחר שכיפרו בעליה אינה מתה לא כל שכן שאם נסתאבה קודם כפרה דיביא אחרת בדמיה:**

קודם חצות לאו אבוד הוא. פירוש ובכי האי גוונא לא איירי שמואל דהא שנינן כי קאמר שמואל באבודין קאמר:

אלא רועה לרבי היכי משכחת לה. דליכא למימר כגון שנאבדה בלילה, דאבידת לילה לאו שמה אבידה ושמואל באבודין איירי כדפרישית:

[צז:] **כדרבי אושעיא דאמר הפריש שתי חטאות לאחריות כו'. מה שפרש"י דהוה מצי לאקשויי והא לא אבוד הוא, אלא דאקשי' קושיא אחריתי, לא נהירא, דאין זה סוגיית הגמרא, דאמאי דפריך שמואל רועה באבודה היכי משכחת לה, לא משני מידי במאי דקאמר כדר' אושעיא. ונראה לר"י, דרבי אושעיא דקאמר השניה תרעה בכל ענין קאמר, ואפי' אבדה אחר כך, דלא דמיא לשאר אבודין דמתין לרבי, דשאר אבודין תחלת הפרשתן להקרבה, וכשאבדו נדחו מהקרבה, ובדין הוא שימותו, אבל מפריש ב' חטאות לאחריות דתחלת הפרשתן לדחוי, כמו שרועה בלא אבדה, הכי נמי באבדה. אי נמי איכא למימר דאפילו לא אבדה חשיב כאבדה, הואיל וכשמפרישה לא חזיא להקרבה חשיב לה אבודה, ולא דמיא להקרבה, והוי כאילו כל שעה ראוי' להקרבה, אבל לאחריות הוי כאבודה דמי. הכא איכא חדא ודאי דלא קרבה:**

ציונים והערות

פד. בע"א. פה. שם. פו. שם.

הפריש שתי חטאות לאחריות. קשה לריב"א היכי דמי, אי דאמר הרי זו חטאת וחזר ואמר הרי זו חטאת, אין קדושה חל על השניה, דאין אדם מביא שתי חטאות על חטא אחד, ואי דאמר הרי אלו בהמות חטאות, האמר רבה במי שהוציאוהו (עירובין ד' נ.) כל שאינו בזה אחר זה אפי' בבת אחת אינו, ואפי' אחת מהן לא קדשה, וע"כ אית לן למימר כגון שאמר אחת מהן תהא חטאת והאחרת לאחריות. וקשה לן, בשלא נאבדה החטאת אחת אמאי שני' תרע', והא לא הוקדשה אלא לאחריות החטאת, דהיינו אם תאבד, אבל אם לא נאבדה לא נתקדשה. ונראה לר"י, דכל כי האי גוונא גמירי לה דרועה:

אלא שמואל כר' שמעון סביר' ליה. פרש"י דאי כרבי מאי סימנא דנקיט שמואל, הלא אף הרועה בחטאת בפסח קריבה שלמים. ולא נהירא לר"י, דמאי קאמר הא באבודה לא משכחת לרבי דרועה, דבהפריש שתי חטאות לאחריות פירש רש"י גופיה דלאו אבוד הוא, ומיהו לפירוש ר"י דפירש דר' אושעיא מיירי אפי' באבודה אתי שפיר קושיית הגמרא, דקשה לשמואל דמצינו חטאת אבודה רועה וכנגדה בפסח קרב שלמים. ונראה לר"י דכרבי שמעון נמי לא מתוקם דהמפריש שתי חטאות לאחריות מתה אלא באבודין, אבל אי קיימא לפנינו רועה, דאם לא כן תיקשי, דהרי קרבן שנאבד קודם חצות ונמצא קודם חצות, בקרבן פסח רועה, וחטאת אבודת לילה דלאו אבודה (היא) (בפסח) [כפסח][פט] קודם חצות, כלומר דלילה לא הוי זמן הקרבה כשם שקודם חצות לא הוי שעת הקרבה, ודינה שמתה לשיטת רבי שמעון, וקשה לשמואל דאמר דכל שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים, אלא ודאי דאיירי באבודין. והוקשה לתוספות, ואע"ג דלרבי שמעון אית ליה לקמן (ד' נמ.) בעלי חיים אינן נדחין, כלומר שקרבן שנדחה מלהקרב ממה שהיה מיועד מלכתחילה, אינו דחוי מלהיקרב למה שהוא ראוי עכשיו, ומש"ה סבירא ליה בפסח [דמית] בעליו אחר חצות והרי נדחה מלהיקרב לפסח כיון שנותר ללא בעלים, דקרב שלמים אע"פ שנדחה, ואם כן אף באבודין לא תמות לרבי שמעון, וקשה לשמואל אמאי שכנגדה בפסח קרב שלמים. ומיישבים, דשמואל לא קסבר לה בהא כר' שמעון אלא בהא סובר שמתה, ולפיכך אתי שפיר שכנגדה בפסח קרב שלמים. ורשב"ם מפרש דהא דשנינן בגמרא לעילצ

על קושיית רב יוסף מחטאת שעברה שנתה שרועה, וכנגדה בפסח שעבר שנתו קרב שלמים, ומשנינן דכי קאמר שמואל דכל שבחטאת רועה בפסח נמי רועה, היינו דווקא באבודין, ואילו בדחויין לא אמר, שנויא דחיקא הוא, דהא שמואל אמר כל שבחטאת וכו' משמע דבכל ענין אמר כן, והשתא דמשני דשמואל סבר לה כרבי שמעון, מתרץ מילתיה דשמואל כמשמעות הראשון, דכללא דשמואל בכל ענין מיירי, בין באבודין בין בדחויין, דהרי לרבי שמעון חטאת שעברה שנתה מתה, ואתי שפיר דכנגדה בפסח קרב שלמים, והשתא לא מצי שמואל סבר כרבי, דאם כן קשיא ליה לשמואל מחטאת שעברה שנתה והפריש שתי חטאות לאחריות דלרבי לאו למיתה אזלי בפסח קריבה שלמים, הלכך מוקי לה הגמרא כרבי שמעון דאמר בכל חמש חטאות דלמיתה אזלי בכל ענין, ואילו בפסח קרבי שלמים ואתי שפיר כללו של שמואל.

והוקשה להתוספות, ואע"ג דבנאבד ונמצא קודם חצות בפסח רועה לשמואל אף שבחטאת בכהאי גוונא מתה, דהא הכי קתני לה בהדיא במתני', וקשה על כללו של שמואל שכל שבחטאת מתה כנגדה בפסח קריבה שלמים. ומיישבים, מיהו חד צד בפסח שאבד קרב שלמים, כלומר דמצינו גם בפסח שאבד שיקרב שלמים, כגון פסח שנמצא אחר חצות שקרב שלמים, והכי קאמר שמואל, בכל ענין שבחטאת מתה איכא צד דבפסח קרב שלמים, וקא משמע לן לאפוקי מדרבי יוחנן דאמר דאין הפסח קרב שלמים אלא שנאבד והפרישו אחר תחתיו ונמצא אחר שחיטת השני, דבענין אחר לא הוה קמשמע לן שמואל בכלל שאמר דכל שבחטאת מתה כנגדה בפסח קרב שלמים מידי, דבענינים אחרים שהדין שבחטאת מתה וכנגדה בפסח קרב שלמים, מיתנו או במשנה או בברייתא דקרב שלמים, מלבד פסח שנאבד והפרישו אחר תחתיו דלא קתני שקרב שלמים.

והוקשה להתוספות, ואין ר"י יודע מנא ליה לגמרא דלרבי שמעון חמש חטאות מתות בכל ענין, בין אבדה ונמצאת לפני

ביאורי פסחים צז:

הפריש שתי חטאות לאחריות:

יבארו באיזה אופן הקדישן.

איתא בגמרא, דלרבי אושעיא המפריש שתי חטאות לאחריות מתכפר באחת מהן

והשניה תרעה, מקשים התוספות, וקשה לריב"א היכי דמי דהקדיש שתי חטאות לאחריות, אי דאמר על הראשונה הרי זו חטאת, וחזר ואמר על השניה הרי זו חטאת, הא אין קדושה חל על השניה, כיון דאין אדם מביא שתי חטאות על חטא אחד, ואי נימא דאמר על שתיהן הרי אלו בהמות חטאות, הא נמי לא, דהאמר רבה במי שהוציאוהו (עירובין ד' נ.) דכל דבר שאינו יכול לחול בזה אחר זה, אפילו יעשה החלות בבת אחת נמי אינו יחול[פז], ואם כן הכא דאינו יכול להקדיש את שתי החטאות בזה אחר זה, גם כשהקדיש שתיהן אפילו אחת מהן לא קדשה, ועל כרחך אית לן למימר שהקדישן כגון שאמר אחת מהן תהא לחטאת והאחרת תהיה לאחריות.

ומקשים התוספות על פירוש זה, וקשה לן, בשלא נאבדה החטאת אחת, אמאי החטאת השניה תרעה, והא לא הוקדשה השניה אלא לאחריות החטאת הראשונה, דהיינו דרק אם תאבד הראשונה תהיה השניה קדושה בקדושת חטאת, אבל אם לא נאבדה לא נתקדשה כלל, ומדוע תרעה. ומיישבים דנראה לר"י, דאמנם מסברא הוי בהמת חולין, אלא דכל כי האי גוונא גמירי לה לחכמים מחמת מסורת שבידם דדינה דרועה[פח].

אלא שמואל כרבי שמעון סבירה ליה:

יביאו את פירוש רש"י, יקשו על פירושו ויבאו את דברי ר"י ורשב"ם.

בגמרא מקשינן לשמואל דאמר דכל שבחטאת רועה בפסח נמי רועה, מהמפריש שתי חטאות לאחריות דרועה, ואילו פסח כהאי גוונא קרב שלמים, ומשני דשמואל סבר כרבי שמעון דאמר דה' חטאות מתות, ואין הכי נמי לשיטתו גם המפריש שתי חטאות לאחריות השניה תמות. ופרש"י את ההכרח ששמואל סבר כרבי שמעון ולא כרבי, דאי שמואל סבר כרבי, מאי סימנא דנקיט שמואל דכל שבחטאת מתה כנגדה בפסח קריבה שלמים, הלא אף הרועה בחטאת כגון המפריש שתי חטאות לאחריות בפסח קריבה שלמים. מקשים התוספות על פירוש רש"י, ולא נהירא לר"י פירושו, דמאי קאמר, הא באבודה דקאי בה שמואל לא משכחת לרבי דחטאת רועה, דהרי בהפריש שתי חטאות לאחריות פירש רש"י גופיה דלאו באבוד הוא איירי, אלא שתיהן לפנינו, ואם כן מאי מקשה הגמרא לשמואל מהא דבהפריש לאחריות בחטאת רועה ובפסח קריבה שלמים, הא שמואל קאי רק באבודה. אומרים התוספות ומיהו לפירוש ר"י דפירש דרבי אושעיא מיירי אפילו באבודה אתי שפיר קושיית הגמרא, דקשה לשמואל דמצינו חטאת אבודה רועה וכנגדה בפסח קרב שלמים.

ונראה לר"י דכרבי שמעון נמי לא מתוקם דהמפריש שתי חטאות לאחריות מתה אלא באבודין, אבל אי קיימא לפנינו רועה, דאם לא כן תיקשי, דהרי קרבן שנאבד קודם חצות ונמצא קודם חצות, בקרבן פסח רועה, וחטאת אבודת לילה דלאו אבודה (היא) (בפסח) [כפסח][פט] קודם חצות, כלומר דלילה לא הוי זמן הקרבה כשם שקודם חצות לא הוי שעת הקרבה, ודינה שמתה לשיטת רבי שמעון, וקשה לשמואל דאמר דכל שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים, אלא ודאי דאיירי באבודין. והוקשה לתוספות, ואע"ג דלרבי שמעון אית ליה לקמן (ד' נמ.) בעלי חיים אינן נדחין, כלומר שקרבן שנדחה מלהקרב ממה שהיה מיועד מלכתחילה, אינו דחוי מלהיקרב למה שהוא ראוי עכשיו, ומש"ה סבירא ליה בפסח [דמית] בעליו אחר חצות והרי נדחה מלהיקרב לפסח כיון שנותר ללא בעלים, דקרב שלמים אע"פ שנדחה, ואם כן אף באבודין לא תמות לרבי שמעון, וקשה לשמואל אמאי שכנגדה בפסח קרב שלמים. ומיישבים, דשמואל לא קסבר לה בהא כר' שמעון אלא בהא סובר שמתה, ולפיכך אתי שפיר שכנגדה בפסח קרב שלמים. ורשב"ם מפרש דהא דשנינן בגמרא לעילצ

על קושיית רב יוסף מחטאת שעברה שנתה שרועה, וכנגדה בפסח שעבר שנתו קרב שלמים, ומשנינן דכי קאמר שמואל דכל שבחטאת רועה בפסח נמי רועה, היינו דווקא באבודין, ואילו בדחויין לא אמר, שנויא דחיקא הוא, דהא שמואל אמר כל שבחטאת וכו' משמע דבכל ענין אמר כן, והשתא דמשני דשמואל סבר לה כרבי שמעון, מתרץ מילתיה דשמואל כמשמעות הראשון, דכללא דשמואל בכל ענין מיירי, בין באבודין בין בדחויין, דהרי לרבי שמעון חטאת שעברה שנתה מתה, ואתי שפיר דכנגדה בפסח קרב שלמים, והשתא לא מצי שמואל סבר כרבי, דאם כן קשיא ליה לשמואל מחטאת שעברה שנתה והפריש שתי חטאות לאחריות, דלרבי לאו למיתה אזלי, ובפסח קריבה שלמים, הלכך מוקי לה כרבי שמעון דאמר בכל חמש חטאות דלמיתה אזלי בכל ענין, ואילו בפסח קרבי שלמים ואתי שפיר כללו של שמואל.

והוקשה להתוספות, ואע"ג דבנאבד ונמצא קודם חצות בפסח רועה לשמואל אף שבחטאת בכהאי גוונא מתה, דהא הכי קתני לה בהדיא במתני', וקשה על כללו של שמואל שכל שבחטאת מתה כנגדה בפסח קריבה שלמים. ומיישבים, מיהו חד צד בפסח שאבד קרב שלמים, כלומר דמצינו גם בפסח שאבד שיקרב שלמים, כגון פסח שנמצא אחר חצות שקרב שלמים, והכי קאמר שמואל, בכל ענין שבחטאת מתה איכא צד דבפסח קרב שלמים, וקא משמע לן לאפוקי מדרבי יוחנן דאמר דאין הפסח קרב שלמים אלא שנאבד והפרישו אחר תחתיו ונמצא אחר שחיטת השני, דבענין אחר לא הוה קמשמע לן שמואל בכלל שאמר דכל שבחטאת מתה כנגדה בפסח קרב שלמים מידי, דבענינים אחרים שהדין שבחטאת מתה וכנגדה בפסח קרב שלמים, מיתנו או במשנה או בברייתא דקרב שלמים, מלבד פסח שנאבד והפרישו אחר תחתיו דלא קתני שקרב שלמים.

והוקשה להתוספות, ואין ר"י יודע מנא ליה לגמרא דלרבי שמעון חמש חטאות מתות בכל ענין, בין אבדה ונמצאת לפני

ציונים והערות

פז. כגון המקדש שתי אחיות בבת אחת, או אשה ובתה, שאי אפשר לקדשם בזה אחר זה כיון דאחר קידושי הראשונה לא יחולו קידושי השניה, אף אם יקדשם בבת אחת לא יחולו הקידושין.

פח. מבארים בשם מרן הגרי"ז, דאף דהתוספות סוברים דאי אפשר להפריש ב' חטאות על חטא אחד, אבל הקדש אחריות הוא דין מיוחד דאיכא הקדש לאחריות, ועל חלות הקדש זה של אחריות נאמר ההלכה דתרעה, ועיין תוספות מנחות (פ. ד"ה הפריש) שתירצו באופן אחר.

פט. כן היא גירסת הרש"ש.

צ. בע"א.

כפרה או אחר כפרה, ובין הפריש שתיהם לאחריות. ומיישבים דיש לדקדק דרבי שמעון סבר דה' החטאות מתות בכל ענין, **מדקתני בפרק שני דתמורה** (דף טו.) **רבי שמעון אומר חמש חטאות מתות ולד חטאת תמורת חטאת כו'**[צא] **ולא מפליג** בין כיפרו בעלים ללא כיפרו בעלים, **כדמפליג בריש ולד חטאת** (תמורה דף כא:) **במתני'** בשעברה שנתה **ובאבדה** ונמצאת בעלת מום **בין כיפרו הבעלים ללא כיפרו**, דאם כיפרו הבעלים קודם שנמצאת תמות, ואם נמצאת קודם שנתכפרו תרעה, **ואיהו רבי שמעון לא מפליג לא בהא** באבודה **ולא באחריני** בעברה שנתה או בנמצאת בעלת מום, ומדלא מפליג אלא סבר דבכל ענין **תמות, משמע דבכל ענין קאמר** דתמות.

אהח 19/06/2018

סיכום: לרש"י ההכרח ששמואל סבר כרבי שמעון, דאי סבר כרבי אין נכון הכלל שנקט שכל שבחטאת רועה כנגדה בפסח רועה, והקשה ר"י דהרי באבודה דקאי בה שמואל לרבי נמי לא רועה, אמנם לר"י דסבר דרבי אושעיה איירי אף באבודה אתי שפיר. והביאו את דברי ר"י דאף לרבי שמעון נמי איירי רק באבודין. עוד הביאו את דברי רשב"ם דהשתא דמעמידה הגמרא את דברי שמואל כרבי שמעון, קאי שמואל בין באבודין ובין בדחויין, ולהכי לא מצי שמואל לסבור כרבי, דאם כן תיקשי מהא דחטאת שעברה שנתה והפריש שתי חטאות דלרבי לא אזלי למיתה ובפסח קרב שלמים. והביאו דהוכיח ר"י דלרבי שמעון בכל עניין מתות, מדלא חילק בתמורה בין כיפרו בעלים ללא כיפרו בעלים ובכל ענין סבר שימותו.

מתות בכל ענין. ויש לדקדק, מדקתני בפרק שני דתמורה (דף טו.) רבי שמעון אומר חמש חטאות מתות, ולד חטאת תמורת חטאת כו', ולא מפליג כדמפליג בריש ולד חטאת (תמורה דף כא:) במתני' באבדה, בין כיפרו הבעלים ללא כיפרו, ואיהו לא מפליג לא בהא ולא באחריני, משמע דבכל ענין קאמר:

המפריש נקבה לפסחו כו' ויביא בדמיה שלמים:

יבארו באיזה אופן קאי מתניתין.

איתא במתניתין, המפריש נקבה לפסחו תרעה עד שתסתאב ויביא בדמיה שלמים, **אומר ר"ת דהא דקתני** במתניתין **ויביא בדמיה שלמים, היינו בשנשתיירה** אותה נקבה **אחר הפסח כמו כולה בבא דלעיל**[צב], **אבל** אם הסתאבה קודם הפסח, **יביא בדמיה** פסח, **וכן מחלק בהדיא בברייתא בתמורה באלו קדשים** (דף יט.)[צג].

המפריש נקבה לפסחו כו' ויביא בדמיה שלמים. אומר ר"ת, דהא דקתני ויביא בדמיה שלמים היינו בשנשתיירה אחר הפסח כמו כולה בבא דלעיל, אבל אם הסתאבה קודם הפסח יביא בדמיה שלמים, וכן מחלק בהדיא בברייתא בתמורה באלו קדשים (דף יט.):

ויביא בדמיה שלמים:

יבארו מדוע היא גופא לא תקרב שלמים.

איתא במתניתין, המקדיש נקבה או זכר בן שתי שנים לפסחו, תרעה עד שתסתאב ויביא בדמיה שלמים, ומבארים התוספות, **אבל היא עצמה אינה קריבה שלמים**, וזאת משום **דיש דחוי בדמים**, כלומר דאף דבהמה זו לא הוקדשה בקדושת הגוף, דהרי אינה ראויה לקרבן פסח, ורק קדושה בקדושת דמים, אפילו הכי נדחית מהקרבה, דאף בהמה שקדשה בקדושת דמים נדחת, **כדאמרינן בגמרא שמתחלה לא הוקדשה ליקרב היא עצמה** כיון דאינה ראויה לפסח. מקשים התוספות **וא"ת**, מדוע צריך להמתין עד שתהא בעלת מום בכדי שיוכל למוכרה, **ימכרנה כמות שהיא בלא מום כיון שמעולם לא נתקדשה בקדושת הגוף, כדאמרן דאינה ראויה לפסח. ומיישבים ואור"י, דלא מיבעיא במקדיש נקבה לפסחו דנתקדשה בקדושת הגוף כיון דפסח קרב לשלמים אחר הפסח, ואם כן הנקבה היא ראויה לשלמים אם תחלה הוקדשה לכך, אלא אפילו מקדיש נקבה לאשמו דאינה ראויה לאשם דבעי זכר, אף בהא אמרינן באלו קדשים** (פס:) **דתרעה עד שתסתאב ותימכר ויביא אשם**[צד], **ואפילו רבי שמעון דאמר התם גבי המקדיש נקבה לאשם תימכר שלא במום, מצי מודה הכא בהמקדיש נקבה לפסחו כדפרישית, דחשיבה ראויה כיון דפסח לאחר זמנו קרב שלמים.**

שמע מינה דחוי מעיקרו הוי דחוי:

יבארו באיזה עניין דיחוי מעיקרו הוי דחוי.

שנינו במתניתין[צה], המפריש לקרבן פסח נקבה או זכר בן שתי שנים שהם פסולים לקרבן פסח[צו], תרעה הבהמה שהפריש עד שתסתאב ואז תימכר ויביא בדמיה שלמים, ובגמרא אמר רב הונא דשמעינן ממתניתין דבעלי חיים נדחים, כלומר דשייך בהו דיחוי אפילו בעודם חיים ולא רק לאחר שחיטה, ושמעינן עוד דדיחוי מעיקרא הוי דיחוי, כלומר דבר שנדחה מתחילתו מלהיות ראוי למה שהוקדש, כגון הני בהמות שאינן ראויות כלל לקרבן פסח, הרי הוא דחוי לגמרי ואין קדושה תופסת בו כלל, ועל כן הני בהמות לא יקרבו שלמים אלא ירעו עד שיפול בהן מום[צז], ושמעינן נמי דיש דיחוי בדבר שקדוש בקדושת דמים בלבד[צח]. מקשים התוספות **ותימה לר"י**, דהכא מסקינן דדיחוי מעיקרא הוי דיחוי, ואילו **בפרק לולב הגזול** (סוכה דף מג:) **מסיק גבי לולבצט דדחוי מעיקרו לא הוי דחוי**, דאין דיחוי אלא בנראה ונדחה. **ומיישבים, ויש לחלק בין דחוי מעיקרו דגבי מצות**, כגון בהא דהדס שעלו בו ענבים, העומד למצוות לולב, **לדחוי מעיקרו דהקרבה**, כגון בהא דמפריש נקבה או זכר בן ב' שנים לקרבן, דאע"ג דגבי מצוות אמרינן דדיחוי מעיקרא לא הוי דיחוי, אכתי אפשר דגבי קרבנות דיחוי מעיקרא הוי דיחוי ואינו חוזר ונראה. **ועוד יש לומר**, דאף אם לא נחלק בין דיחוי גבי מצוות לדיחוי גבי קרבן, מכל מקום **שאני התם** גבי הדס שעלו בו ענבים דהא **מעיקרא** קודם שהגיע זמן מצוותו ביום טוב **אפשר** היה **למעוטי בתקנתא**, היינו שהיה יכול למעט את הענבים עוד קודם יום טוב שאז לא היה ההדס דחוי כלל, ועל כן התם **לא דחוי גמור הוא** וחוזר ונראה לאחר שתיקנו ומיעט את ענביו, אבל גבי מפריש נקבה או זכר בן ב' שנים לקרבן פסח דמעיקרא הוא דחוי בלא שאפשר לתקנו, בהא אית לן למימר דהוי דיחוי גמור ואינו חוזר ונראה.

מקשים התוספות וא"ת, ומאי קמ"ל ר' יוחנן בפ"ק דקדושין (דף ז:) **גבי בהמה של שני שותפים**, דקאמר התם[ק] רבי יוחנן דאם הקדיש אחד מהם את חצי הבהמה שברשותו וחזר ולקח מחבירו את חציה השני של הבהמה והקדיש אף אותו, הבהמה קדושה, ומכל מקום אינה קריבה מאחר שבתחילת הקדשתה לא היתה ראויה ליקרב על גבי במזבח דהא רק חציה הוקדש[קא], ואמרינן עלה דשמעינן מרבי יוחנן תלת מילי, שמעינן דבעלי חיים נדחים[קב], ודיחוי מעיקרא הוי דיחוי[קג], ויש דיחוי בדמים[קד], וקשה **דכל הנהו תלת מילי דמדקדק הגמרא הכא כדפרישית:**

[צח.] **שמע מינה דחוי מעיקרו הוי דחוי. תימה לר"י דבפרק לולב הגזול** (סוכה דף מג:) **מסיק גבי לולב דדחוי מעיקרו לא הוי דחוי, ויש לחלק בין דחוי מעיקרו דגבי מצות לדחוי מעיקרו דהקרבה, ועוד, דשאני התם דמעיקרא אפשר למעוטי בתקנתא ולא דחוי גמור הוא. וא"ת מאי קמ"ל ר' יוחנן בפ"ק דקדושין (דף ז:) גבי בהמה של שני שותפים, דכל הנהו תלת מילי דמדקדק ממילתיה**

ציונים והערות

צא. וז"ל רבי שמעון במשנה שם, ר"ש אומר מה מצינו בולד חטאת, ובתמורת חטאת, ובחטאת שמתו בעליה דברים אמורים ביחיד ולא בצבור, אף שכפרו בעליה ועיברה שנתה ביחיד דברים אמורים, ולא בציבור. **צב. צו:** דקתני התם, אם כשב מה תלמוד לומר, לרבות תמורת הפסח אחר הפסח שקריבה שלמים. **צג. דקתני** התם נשתיירה אחר הפסח תרעה עד שיסתאב, ויביא בדמיה שלמים. **צד. איתא** התם בגמרא דהטעם דמ"ד דבעינן שתרעה ותמכר במום, משום דמגו דחל עליה קדושת הגוף, חל עליה נמי קדושת דמים. **צה. לעיל** (פ:). **צו. דקרבן** פסח צריך להיות זכר תמים בן שנה. **צז. ואתא** לאפוקי ממ"ד דאין דיחוי אלא בדבר שהיה נראה בתחילתו ואח"כ נדחה. רש"י (ד"ה ילעה). **צח. כגון** נקבה שהוקדשה לקרבן פסח חיילא עלה קדושת הגוף כלל אלא קדושת דמים בלבד להימכר ולהביא בדמיה קרבן שלמים. רש"י (שם). **צט. שנינו** במתניתין (שם נג:) דההדס שהיו ענביו מרובות מעליו פסול, ואם מיעט את הענבים חזר ההדס להיות כשר, ואין ממעטין ביום טוב, ודייקינן בגמרא (נג:) דאם עבר ומיעט את הענבים ביום טוב ההדס כשר, ובעי עלה אימת עלו הענבים ופסלו את ההדס, אי נימא דעלו בו קודם יום טוב, אם כן אית לן למידק ממתניתין דדיחוי מעיקרא לא הוי דיחוי, שהרי הדס זה שהיה דחוי ממצווה בתחילת יום טוב חוזר ונראה לאחר שמיעטו ממנו את הענבים, ואי נימא שעלו הענבים ביום טוב, אית לן למידק דראוי שנדחה חוזר להיות ראוי לאחר שנתקן, ומסקינן עלה דמיירי שעלו הענבים קודם יום טוב, ושמעינן ממתניתין דדיחוי מעיקרא לא הוי דיחוי ואם חזר ונתקן חוזר להיות ראוי. **ק. שם** (ע"ש). **קא. ועוד** הוסיף רבי יוחנן דעושה תמורתה ותמורתה כיוצא בה, כלומר שאם לקח בהמה אחרת ואמר שתהא תמורת בהמה זו, אותה בהמה קדושה אולם אינה קריבה ע"ג המזבח מאחר שבאה מכח קדושה שנדחתה מהקרבה על גבי המזבח. **קב. כלומר** כמ"ד דבעלי חיים שנדחו מקדושתם קודם שחיטה אינם חוזרים ונראים, ולאפוקי ממ"ד דאין דיחוי אלא בשחוטין שנדחו, אבל אם נדחו מחיים חוזרים ליראות. רש"י (שם). **קג. כלומר** דאף דמתחילת הקדשתה של בהמה זו לא נראתה ליקרב על גבי המזבח חשיב דיחוי, ולאפוקי ממ"ד דאין דיחוי אלא בדבר שהיה נראה ואחר כך נדחה. רש"י (שם). **קד. כלומר** אפילו דבר שלא נתקדש מתחילה אלא לדמיו, כבהמה זו שכשהוקדש חציה לא חלה עליה אלא קדושת דמים ולא קדושת הגוף, שייך בו דיחוי שאינו חוזר להיות ראוי.

התם ממילתיה דרבי יוחנן שמעינן להו ממתני' דהכא כמו דאמרינן לעיל[קי], ומאי אתא רבי יוחנן לאשמועינן. ומיישבים וי"ל, **דאכתי אשמעינן** רבי יוחנן בהא דבהמת השותפין, דאותה בהמת השותפין שהקדיש חציה וחזר וקנאה והקדיש חציה עושה תמורה, היינו שאם המיר בה בהמה אחרת הרי זו תמורה, **ותמורתה כיוצא בה**, דאינה קריבה על גבי המזבח, וחידש רבי יוחנן דמצי לעשות תמורה לבהמת השותפין **אע"ג** דבהמת השותפין **אינה קריבה כלל**, שהרי אינה קדושה קדושת הגוף. והוקשה להתוספות על מה שתירצו דעיקר מילתא דרבי יוחנן אתא לאשמועינן להא דעושה תמורה, **מהא** דאמרינן התם בקידושין דשמע מינה מהא דרבי יוחנן תלת מילי, דבעלי חיים נדחים, ודיחוי מעיקרא הוי דיחוי, ויש דיחוי בדמים, **ולא קאמר עוד התם**, וש"מ נמי דהאי בהמת השותפין עושה תמורה כיוצא בה, ומיישבים דהא לא נקט לה התם הוא משום דלא חשיב הגמרא התם **אלא מילי דדחייה**, כלומר דינים השייכים לענייני דיחוי, אבל הא דעושה תמורה כיוצא בה, דאינו עניין לדיחוי, לא קא חשיב התם.

שמעינן ממתני' דהכא. וי"ל דאכתי אשמעינן דעושה תמורה ותמורתה כיוצא בה אע"ג דאינה קריבה כלל, והא דלא קאמר התם וש"מ דעושה תמורה כיוצא בה, לא חשיב אלא מילי דדחייה. וא"ת ונילף ממחוסר זמן דדחוי מעיקרא הוא ולא הוי דחוי, ויש לומר דשאני מחוסר זמן דלא איתחזי מעולם לשום קרבן וזמן קבוע להיות ראוי ליום השמיני, הלכך לא שייך למילף מיניה בעלמא:

מקשים התוספות **וא"ת**, **ונילף** לאידך גיסא, דדיחוי מעיקרא לא הוי דיחוי **ממחוסר זמן**, היינו בהמה שהוקדשה לקרבן קודם שעברו עליה שמונה ימים מעת לידתה[קי], דדחוי מעיקרא הוא, שהרי משעת הקדשתה לא היתה ראויה לקרבן, ואעפ"כ **לא** הוי דחוי, שהרי יכול לחזור ולהקדישה לאחר שמלאו לה שמונה ימים. ומיישבים **ויש לומר**, דליכא למילף ממחוסר זמן דדחוי מעיקרא לא הוי דיחוי, משום **דשאני** דיחוי דמחוסר זמן משאר דיחויין, דהא **לא איתחזי** בהמה זו מעולם **לשום** קרבן, ועוד דיש לה זמן קבוע **להיות ראוי ליום השמיני**, שאז אפשר להקדישה לכל הקרבנות, **הלכך** לא דמי דיחוי זה לשאר דיחויין שבהם הנדחה ראוי לשאר דברים ונדחה רק מדבר אחד ואף אין לו זמן קבוע אימתי יפסק הדיחוי, ומשום הכי **לא שייך למילף מיניה** דמחוסר זמן לשאר דיחויין **בעלמא**.

ושמע מינה יש דחוי בדמים:

יבארו אמאי לא שמעינן לה מהא דדיחוי מעיקרא הוה דיחוי.

שנינו במתניתין[קי], דהמפריש לקרבן פסח בהמה שאינה ראויה, כגון נקבה או זכר בן שתי שנים[קיא], תרעה הבהמה שהפריש עד שתסתאב, ואז תימכר ויפלו דמיה לשלמים, ואמרינן בגמרא דשמעינן מהאי מתניתין דבעלי חיים נדחים, כלומר, דשייך בהם דיחוי אפילו בעודם חיים ולא רק לאחר שחיטה[קיב], ושמעינן עוד דדיחוי מעיקרא הוי דיחוי, כלומר דדבר שנדחה מתחילתו מלהיות ראוי למה שהוקדש, כגון הני בהמות שאינן ראויות כלל לקרבן פסח, הרי הוא דחוי לגמרי ואין קדושה תופסת בו כלל, ועל כן הני בהמות לא יקרבו שלמים אלא ירעו עד שיפול בהן מום[קיג], ושמעינן נמי דיש דיחוי אפילו בדמים. **ופרש"י בתשובתו**[קיד], **דאפילו דבר שלא קדש מתחלה קדושת הגוף אלא לקדושת דמים דחוי הוא מלקרב לבסוף, דלא תימא אין דחוי אלא בדבר הקדוש קדושת הגוף ונדחה מהקרבה אבל קדושת דמים לא אלימא למידחי. ותימה לר"י הא כל דחוי מעיקרו הוא דחוי בדמים, ואם כן כיון דאמר דדחוי מעיקרו הוי דחוי שמעינן נמי דיש דחוי בדמים. ואור"י דמשכחת ליה דחוי מעיקרו בקדוש קדושת הגוף, כגון ששחט וקיבל הדם בכלי שיש בו מים, דראשון ראשון דחוי הוא, הלכך אפילו לבסוף רבה הדם ויש בו מראית דם הוי דחוי, ולהכי איצטריך תו לאשמעינן דאפי' בדמים יש דחוי, ובפ"ק דקדושין** (דף ז:) **מפורש כל הצורך:**

הא חייל עליה אנינות. אף על גב דקרינא ביה לפי אכלו בלילה, מכל מקום אינו יכול לשלח קרבנותיו, כדאמרינן (זבחים דף נט:) **שלמים בזמן שהוא שלם:**

הא חייל עליה אנינות:

יבארו אמאי אונן לא מצי לשלח קרבנו על ידי אחר.

שנינו בברייתא דמי שהפריש קרבן פסח ומת, אם בנו נמנה עמו על הקרבן יכול להביא בהמה זו לקרבן פסח, ואם לאו יביאנה לקרבן שלמים, ומקשינן עלה אימת מת האב, אי נימא שמת קודם חצות, היאך מצי הבן להביאו לקרבן הא חיילא עליה אנינות קודם זמן הבאת קרבן פסח[קטו], ואי נימא מת האב אחר חצות היאך אמרינן שאם אין הבן מנוי על הקרבן יביאנו לשם שלמים הא כבר חל עליו שם קרבן פסח. והוקשה להתוספות אהא דמקשינן דאם מת האב קודם חצות לא יוכל הבן להקריב את הקרבן משום אנינות, **ואף על גב** דמאי דקרינא **ביה** בקרבן פסח **'לפי אכלו'**, כלומר שצריך להיות הפסח ראוי לאכילה למנויו, **בלילה** הוא, כלומר דבעינן שבלילה יהיה ראוי לאכילה למנויו וליכא קפידא אם בשעת הקרבתו אין המנויים יכולים לאכול ממנו, ובלילה כבר נסתיימה אנינותו של הבן[קטז] ויכול לאכול מן הקרבן ואם כן אמאי אמרת דלא מצי להקריבו. ומיישבים, דאע"פ שבלילה כבר אין הבן אונן ויכול לאכול מן הקרבן, **מכל מקום** בערב פסח שהוא עדיין אונן אינו יכול להכנס למקדש להקריב את פסחו, **ואף אינו יכול לשלח קרבנותיו** על ידי אחר, **כדאמרינן** (זבחים דף נט:) דרבי שמעון סובר דאונן אינו יכול לשלח קרבנותיו, ואפילו קרבן פסח שלו, משום דפסח איקרי שלמים, ודרשינן **'שלמים בזמן שהוא שלם'**, כלומר דווקא בזמן שדעתו מיושבת עליו יכול להביא קרבן שלמים, אבל אונן שאין דעתו מיושבת עליו אינו יכול להביא קרבנותיו ואפילו לא לשלחם על ידי אחר[קיז].

קדוש קדושת דמים בלבד ונדחה **לא אלימא** האי דיחוי **למידחי** ליה לעולם מליקרב על גבי המזבח, קמ"ל רב הונא דאפילו קדושת דמים שנדחתה אינה חוזרת עוד ליראות ליקרב על גבי המזבח.

מקשים התוספות **ותימה לר"י**, **והא כל** דבר שהוא דחוי **מעיקרו הוא דחוי בדמים** ולא בגופו, דהא כיון שהוא דחוי מעיקרו הרי לא נראה מעולם להיות קדוש קדושת הגוף אלא קדושת דמים בלבד, **ואם כן כיון דאמרן** דשמעינן ממתניתין דדחוי מעיקרו הוי דחוי ואינו חוזר ליראות, ע"כ **שמעינן** מינה **נמי דיש דחוי בדבר** שהוא קדוש קדושת **דמים** בלבד, שהרי לא אשכחן דיחוי מעיקרא שאינו דיחוי בקדושת דמים אלא בקדושת הגוף. ומיישבים **ואור"י**, **דמשכחת ליה** דחוי מעיקרו **אף בדבר** שהוא קדוש קדושת הגוף ולא קדושת דמים, **כגון** ששחט קרבן וקיבל הדם **בכלי** שרת שיש בו מים, דבכהאי גוונא **ראשון ראשון** דחוי הוא, כלומר, דהדם הראשון שקיבל לתוך הכלי שבו המים נדחה מלזורקו על גבי המזבח משום שכשנתערב במים לא היה בו מראית דם, **הלכך** כיון שראשון ראשון דחוי הוא **אפילו** אם **לבסוף** רבה הדם על המים שבכלי ויש בו **מראית דם**, מכל מקום הוי דחוי ואינו ראוי עוד להיזרק על גבי המזבח, וכיוון דדיחוי זה של הדם מלהיזרק על גבי המזבח הוי דיחוי בקדושת הגוף ולא בקדושת דמים, שהרי דם הקרבן קדוש קדושת הגוף, אי הווה קמ"ל רק דדיחוי מעיקרא הוי דיחוי לא הוי שמעינן דאיכא דיחוי בדמים, דהווה מוקמינן לה בדיחוי בקדושת הגוף וכהא דדם שקיבלו בכלי שיש בו מים, **ולהכי איצטריך** הגמרא **תו לאשמעינן דאפי'** בדבר שהוא קדוש קדושת דמים בלבד יש דחוי. **ובפ"ק דקדושין** (דף ז:[קיג]) **מפורש כל הצורך**[קיד].

ציונים והערות

קה. עיין בריש ביאור התוספות דידן. **קו. דכתיב** בקרא (ויקרא כג מ) 'שור או כשב או עז כי יוולד והיה שבעת ימים תחת אמו, ומיום השמיני והלאה יירצה לקרבן אשה לה'. **קז. לעיל** (נו:). **קח. דקרבן** פסח צריך להיות זכר תמים בן שנה. **קט. ואתא** לאפוקי ממ"ד דאין דיחוי אלא לאחר שחיטה. רש"י (ד"ה שמע מינה נעלי). **קי. ואתא** לאפוקי ממ"ד דאין דיחוי אלא בדבר שהיה נראה בתחילתו ואח"כ נדחה. רש"י (ד"ה שמע מינה דמרי). **קיא. ראה** רש"י כאן (ד"ה ושמע מינה) יש דיחוי בדמים, ובסופו נכתב 'מתשובת רש"י ע"כ', כלומר שאין זה מפירוש רש"י למכילתין אלא ליקוט מתשובות רש"י. **קיב. כמו** דלא אמרינן דאותה נקבה או זכר בן שתי שנים יקרבו בעצמם לשלמים. **קיג. בתוספות** (ד"ה שמע מינה). **קיד. עיין** שם בתוספות שהביאו דוגמא נוספת לדיחוי מעיקרא בקדושת הגוף שאינה קדושת דמים, כגון במי שאכל חלב בשוגג והפריש חטאת, וחזר ועבד עבודת כוכבים ונדחה קרבנו מהקרבה משום 'זבח רשעים תועבה' [יעו"ש שכתבו דה"ה אם עבד עבודה זרה ואח"כ הפריש חטאת], דשוב אינו חוזר ונראה להיות קרב על גבי המזבח אף אם יעשה תשובה, משום דדיחוי מעיקרא הוי דיחוי, והתם נמי הוי דיחוי בדבר שהוא קדוש בקדושת הגוף ואין בו קדושת דמים. **קטו. שהרי** בחצות שאז מתחיל זמן הקרבת קרבן פסח, כבר מת האב והיה הבן אונן ופטור מכל המצוות. **קטז. דאנינות** יום ראשון מסתיימת עם שקיעת החמה. **קיז. ע"פ** רש"י מועד קטן (טו:).

ופטורין מלעשות פסח שני:
יבארו טעם הפטור.
שנינו במתניתין, חבורה שאבד פסחה ושלחו לאחד מהם שיחפש את הפסח שנאבד וישחוט עליהם וכן עשה, והם לקחו בהמה אחרת ושחטו אותה

[צה:] **ופטורין מלעשות פסח שני. לא דמי להא דאמר לעיל (פח:) שכח לפני זריקה חייבין לעשות פסח שני: הדרן עלך מי שהיה**

נמי לשם קרבן פסח, אם אין ידוע איזה קרבן נשחט ראשון, או שידוע ששני הקרבנות נשחטו בבת אחת, יאכל השליח מפסחוקיח והם לא יאכלו עמוקיט, והקרבן השני שלקחו יצא לבית השריפהקי והם פטורים מלעשות פסח שני, כיון שבפסח הראשון נמנו על אחד משני קרבנות פסח אלו אלא שלא יכלו לאכול מהם, ואכילה לא מעכבא לחייב לעשות פסח שני. והוקשה לתוספות מהא דשנינו לעילקא דמי שאמר לעבדו שישחוט עליו את הפסח ושכח העבד אם אמר לו רבו לשחוט גדי או טלה ועל כן שחט שניהם על תנאיקכב, אלא שהאדון נמי שכח מה ציוה לעבד לשחוט לו, שתי הבהמות יצאו לבית השריפה והאדון והעבד

פטורים מלעשות פסח שני, ואמרינן עלה בגמרא דדווקא אם אחר זריקת הדם שכח האדון מה ציוה לעבד אז פטורים מפסח שני, אבל אם שכח קודם זריקת הדם חייבים האדון והעבד להביא פסח שני, כיוון שבשעת הזריקה לא היתה זריקה לשם אכילה, ומשמע דאזלינן בתר שעת זריקה, ורק היכא שבשעת זריקה לא היה ידוע על איזה קרבן הוא מנוי אינו יכול לאכול ממנו, וקשה אמאי במתניתין דידן לא תלינן לחיובא דפסח שני בזריקת הדם. ומיישבים, דלא דמי הא דחבורה שאבד פסחה והקריב עליהם השליח והם נמי הקריבו על עצמם, להא דאמרינן לעיל (פח:) גבי השולח עבדו להקריב עבורו קרבן פסח, דהתם דווקא אמרינן דאם שכח האדון לפני הזריקה מה ציוה לעבד להקריב עבורו חייבין לעשות פסח שני, אבל בהא דמתניתין דידן בכל גוונא אינם חייבים בפסח שניקכג.

ציונים והערות

קיח. שהרי הוא לא נמנה על פסח אחר. **קיט. שכן** אי אפשר להימנות על שני פתחית אחת וכיוון דלא ידעינן על איזה מהפסחים נמנו, שהרי לא ידעינן מי נשחט קודם, אינם יכולים לאכול אף מאחד מקרבנות אלו. **קכ. כיון** שאין מי שיאכלנו. **קכא. דף** פ"ח ע"ב. **קכב. שהבהמה** שציוהו האדון לשחוט תהיה לשם האדון והבהמה השניה תהיה עבורו. **קכג. המהרש"א** התקשה מהו החילוק בין הני דינים, שהרי כאן וכאן לא היה ראוי לאכילה בשעת זריקת הדם, והקרני ראם כתב לחלק דהתם כששכח העבד חשיב כאילו שינה בשליחותו ועל כן חייבים בפסח, משא"כ בחבורה שאבד פסחה שלא נעשה שינוי ממה שציוו את השליח פטורים בכל גוונא מלעשות פסח שני.

ערב פסחים:

וקשה, ד'ערב' הוא לשון יחיד, ו'פסחים' לשון רבים הם, ובשלמא **אי גרסינן** 'ערבי' **ניחא** דהכוונה לערבי פסחים דעלמא, [וכלשון בנ"א האומרים ערבי פסחים שבכל שנה] אבל **ואי גרסינן** 'ערב' א"כ צריך לבאר ד'פסחים' שכתבה המשנה אין כוונתה לחג הפסח, אלא לקרבן הפסח **והכי קאמר, ערב ששוחטין בו הרבה פסחים. אי נמי** י"ל דלעולם הכוונה לחג הפסח, ונקטה 'פסחים' בלשון רבים, לרבות **ערב פסח ראשון ושני**, ולהשמיענו שגם בערב פסח שני אסור לאכול מן המנחה ולמעלה, כדי שיאכל בערב לתיאבון.

לא יאכל אדם:

פירוש, אפילו אם כבר **התפלל** תפילת מנחה, ששוב אין לחשוש שמא ימשך בסעודתו ולא יתפלל, מכל מקום אסור לו לאכול. וטעם הדבר **משום** שצריך לאכול בלילה **מצה** לתיאבון, **כדאמרינן בגמ', דבלא התפלל תפילת מנחה אפילו בשאר ימות השנה אסור** לאכול ולא רק בערב פסח, **כדתנן בפ"ק דשבת** (ט:) דסמוך למנחה אסור לאכול קודם שהתפלל. **וא"ת**, ומה היה יכול לאכול, שהוצרך התנא להשמיענו **שלא יאכל** בערב פסח סמוך למנחה, **אי מצה**, הרי **אפילו** קודם הזמן הסמוך למנחה **נמי אסור** לאוכלה, **כדאמרינן בירושלמי 'כל האוכל מצה בערב הפסח כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו'** בלא חופה, וא"כ מעלות השחר"א של ערב פסח כבר אסור לאוכלה ולא רק מסמוך למנחה, **ואי** הוצרך להשמיענו **במיני תרגימא**, דהיינו פירות ובשר (רשב"ם קו:), שלא יאכלם מסמוך למנחה, אי אפשר לפרש כן, **דהא אמר בגמרא** (קו:) **אבל מטבל הוא** אפי' אח"כ **במיני תרגימא**, הרי שמותר לאוכלם אף סמוך למנחה. **וי"ל דאירי** מתניתין שאסרה לאכול סמוך למנחה **במצה עשירה**, דהיינו שנילושה במי פירות [ולא במים כשאר מצה], **דלא אפר בירושלמי** לאכול בערב פסח מעלות השחר, **אלא במצה הראויה לצאת בה** ידי חובתו דהיינו מצה רגילה [שנילושה במים] **ואוכלה קודם** שיגיע זמנה, דהיינו בערב פסח קודם התקדש ליל פסח, **אבל מצה עשירה שריא** בערב פסח בעוד היום גדול, והשמיענו תנא דמתניתין שמשהגיע הזמן הסמוך למנחה אסור לאוכלה. **וכן** היה **נוהג ר"ת** לאכול מצה עשירה בערב פסח עד הערב.

19/06/2018

סמוך למנחה לא יאכל:

וא"ת, והא אמר בכל שעה (לעיל מ.), **בציקות של נכרים** אע"פ שלא שמרום שלא יחמיצו **ממלא אדם כריסו מהם** בליל פסח [ליל הסדר], אם אמנם יש בהם סימן שלא החמיצו [עי' שם רש"י (ד"ה בציקות), שמבאר מה הם הסימנים] **ובלבד שיאכל כזית מצה** שנשמרה לשם מצת מצוה **באחרונה** כדי שיקיים בה מצות אכילת מצה. אלמא דאפילו משהחשיך התירו לו לאכול קודם שאכל מצה של מצוה, ולא חששו שמא לא יאכל מצה לתיאבון, ואילו **הכא אסר לאכול אפילו מבעוד יום**, שמא לא יאכל בלילה מצה לתיאבון. **וי"ל דבאותה המעודה**, [בליל הסדר] אף אם אוכל דברים אחרים, **אדם נזהר** באכילתו **ואינו אוכל כל שובעו, כדי שיאכל** אחר המאכלים הללו **מצה** של מצוה **לתיאבון**, ולפיכך לא אסרו עליו לאכול. **אבל מבעוד יום אין אדם נזהר, ואוכל כל שובעו, וסבר שעד הלילה יתאוה** שוב לאכול, ובאמת כשיגיע הערב **אדרבה יהיה שבע יותר** מדאי. ולא יאכל המצה לתאבון, והסיבה, **כי יתברך המאכל במעיו**, ואף אם בשעת האכילה אינו מרגיש שובע, מ"מ לערב ירגיש שובע ולא יאכל המצה לתאבון. ומשום כן דוקא מבעוד יום אסרו לו לאכול, והתירו בליל פסח עצמו.

והא דדייק רבא לקמן (קז:) **דחמרא גריר** דיין גורר את התאבון, ומשום כן התיר לשתות יין גם אחרי מנחה, וראייתו היתה **דאי אמרת מיסעד סעיד**, היינו דיין משביע [ולא גורר את התיאבון] ואסור לשתותו סמוך למנחה כשם שאסור לאכול, א"כ **בין הכוסות הללו אמאי ישתה**, דהיינו מדוע מותר לשתות יין בין הכוס הראשונה והשניה [של ד' כוסות], הרי את המצה אוכל רק אחרי שתיית הכוס השני, וצריך שיאכל את המצה לתאבון, אלא מוכח דשתיית היין גוררת את התיאבון, ולכן התיר רבא לשתות יין בערב הפסח אף סמוך למנחה. ומקשים התוס' על ראיית רבא, **אע"ג דבאותה סעודה אדם נזהר מלאכול** כדי שובעו וכפי שביארו התוס' לעיל, וא"כ אין ראיה ממה שהתירו לו לשתות יין בין הכוסות [דאז הוא נזהר], לכך שיהיה מותר לשתות יין סמוך למנחה [דאז הוא לא נזהר], ומתרץ, שבאכילה אפשר להזהר **אבל בשתיה אי אפשר להזהר**, ולכן אם יין היה משביע ולא מיגרר גריר היו אוסרים לשתות בין הכוסות, וכיון שמותר לשתות בין הכוסות, מוכח דיין לא משביע, ולכן מותר לשתות יין סמוך למנחה. **א"נ** יש לתרץ דמבין כוס **ראשון לכוס שני** שיש ביניהם הפסק גדול **דאיכא אגדתא והלל** [דאז אומרים את ההגדה וחלק מהלל] **דייק רבא** דיין מיגרר גריר, **דדמי לסעודה אחרת**, ואין אדם נזהר מסעודה אחת לחברתה, ומזאת שהתירו לשתות יין בין כוס ראשון לשני, הוכיח רבא שיין גורר את התאבון.

עד שתחשך:

מקשים התלמידים, **אמאי איצטריך** התנא לומר שהאיסור לאכול הוא **עד שתחשך, פשיטא**, שהרי טעם איסור האכילה הוא כדי שיאכל את המצה לתיאבון, וודאי שלא הייתי טועה לומר שסמוך לחשיכה התירו לו לאכול, שהרי עדיין לא אכל המצה. **ועוד** ראיה דפשיטא הוא, **דבגמ'** המביאה את הברייתא **לגבי** איסור אכילה בערבי **שבתות וימים טובים, לא קתני ליה** שאסור מלאכול עד שתחשך, והיינו משום דפשיטא הוא, וא"כ אמאי שנאה תנא דמתניתין. **ואומר הר"י מקורבי"ל דגבי מצה דווקא בעינן** שלא יאכלנה **עד שתחשך**, ואפילו שרוצה לקדש מבעוד יום ולאכול אינו רשאי, **כדתניא בתוספתא** 'הפסח ומצה ומרור מצותן משתחשך'. **וטעמא** דצריך להמתין באכילת המצה עד שתחשך **משום דכתיב** (שמות יג ח) **גבי** קרבן פסח **'ואכלו את הבשר בלילה הזה'**, הרי שאסור לאכלו מבעוד יום, **ומצה ומרור איתקשו לפסח**, ומשום כך גם אותם אוכל דוקא בלילה. ולפיכך נקט התנא בפירוש 'עד שתחשך'. **אבל סעודת שבת וימים טובים מצי אכיל להו מבעוד יום**, ואין צריך להמתין עד שתחשך, **כדאמר בפרק תפלת השחר** (ברכות כו:) **'מתפלל אדם של שבת בערב שבת, ואומר קידוש היום מבעוד יום'** ואוכל סעודתו, ומשום כך מה שלא כתב תנא דברייתא לא יאכל אדם בערבי שבתות ויו"ט מן המנחה ולמעלה 'עד שתחשך', טעמו משום דבאמת יכול הוא לקדש ולאכול מבעוד יום, וא"צ להמתין עד שתחשך.

והוקשה לתוס' מאחר שביארנו שנקט תנא דמתניתין 'עד שתחשך', משום שאף אם רוצה לקדש מבעוד יום אסור לו לאכול, א"כ כשהוקשה לגמ' מפני מה נקט תנא דמתניתין ערבי פסחים דוקא, הרי בכל ערבי שבתות ויו"ט אסור לאכול סמוך למנחה - היה לה לתרץ שנקט התנא ערבי פסחים כדי להשמיענו

[צט:] **ערב פסחים. אי גרסינן ערבי ניחא ואי גרסינן ערב ה"ק ערב ששוחטין בו פסחים א"נ ערב פסח ראשון ושני:**

לא יאכל אדם. פירוש אפילו התפלל ומשום מצה כדאמרינן בגמ' דבלא התפלל תפלת מנחה אפילו בשאר ימות השנה אסור כדתנן בפ"ק דשבת (ד' ט:) וא"ת ומה לא יאכל אי מצה אפילו קודם נמי אסור כדאמרינן בירושלמי כל האוכל מצה בערב הפסח כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו ואי במיני תרגימא הא אמר בגמרא (ד' קו:) אבל מטבל הוא במיני תרגימא וי"ל דאירי במצה עשירה דלא אסר בירושלמי אלא במצה הראויה לצאת בה חובתו ואוכלה קודם זמנה אבל מצה עשירה שריא וכן היה נוהג ר"ת:

סמוך למנחה לא יאכל. ואם תאמר והא אמר בכל שעה (לעיל ד' מ.) בציקות של נכרים ממלא אדם כריסו מהם ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה והכא אסר לאכול אפי' מבעוד יום וי"ל דבאותה הסעודה אדם נזהר ואינו אוכל כל שובעו כדי שיאכל מצה לתיאבון אבל מבעוד יום אין אדם נזהר ואוכל כל שובעו וסבר שעד הלילה יתאוה ואדרבה יהיה שבע יותר כי יתברך המאכל במעיו והא דדייק רבא לקמן (ד' קו:) דחמרא גריר דאי אמרת מיסעד סעיד בין הכוסות הללו אמאי ישתה אף על גב דבאותה סעודה נזהר מלאכול שובעו אבל בשתיה אי אפשר להזהר א"נ מבין ראשון לשני דאיכא אגדתא והלל דייק דדמי לסעודה אחרת:

עד שתחשך. מקשי' אמאי איצטריך עד שתחשך פשיטא ועוד דבגמרא גבי שבתות וימים טובים לא קתני ליה ואומר הר"י מקורבי"ל דגבי מצה דווקא בעינן עד שתחשך כדתניא בתוספתא הפסח ומצה ומרור מצותן משתחשך וטעמא משום דכתיב (שמות יג) ואכלו את הבשר בלילה הזה ומצה ומרור איתקשו לפסח אבל סעודת שבת וימים טובים מצי אכיל להו מבעוד יום כדאמר בפרק תפלת השחר (ברכות דף כז:) מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש היום מבעוד יום ואומר מהר' יחיאל דכי פריך יחמיצו ממלא אדם כריסו מהם בליל פסח [ליל הסדר] אם אמנם יש בהם סימן שלא החמיצו [עי' שם רש"י (ד"ה בציקות), שמבאר מה הם הסימנים] ובלבד שיאכל כזית מצה שנשמרה לשם מצת מצוה באחרונה כדי שיקיים בה מצות אכילת מצה. אלמא דאפילו משהחשיך התירו לו לאכול קודם שאכל מצה של מצוה, ולא חששו שמא לא יאכל מצה לתיאבון, ואילו הכא אסר לאכול אפילו מבעוד יום, שמא לא יאכל בלילה מצה לתיאבון. וי"ל דבאותה המעודה, [בליל הסדר] אף אם אוכל דברים אחרים, אדם נזהר באכילתו ואינו אוכל כל שובעו, כדי שיאכל אחר המאכלים הללו מצה של מצוה לתיאבון, ולפיכך לא אסרו עליו לאכול. אבל מבעוד יום אין אדם נזהר, ואוכל כל שובעו, וסבר שעד הלילה יתאוה שוב לאכול, ובאמת כשיגיע הערב אדרבה יהיה שבע יותר מדאי. ולא יאכל המצה לתאבון, והסיבה, כי יתברך המאכל במעיו, ואף אם בשעת האכילה אינו מרגיש שובע, מ"מ לערב ירגיש שובע ולא יאכל המצה לתאבון. ומשום כן דוקא מבעוד יום אסרו לו לאכול, והתירו בליל פסח עצמו.

והא דדייק רבא לקמן (קז:) **דחמרא גריר** דיין גורר את התאבון, ומשום כן התיר לשתות יין גם אחרי מנחה, וראייתו היתה **דאי אמרת מיסעד סעיד**, היינו דיין משביע [ולא גורר את התיאבון] ואסור לשתותו סמוך למנחה כשם שאסור לאכול, א"כ **בין הכוסות הללו אמאי ישתה**, דהיינו מדוע מותר לשתות יין בין הכוס הראשונה והשניה [של ד' כוסות], הרי את המצה אוכל רק אחרי שתיית הכוס השני, וצריך שיאכל את המצה לתאבון, אלא מוכח דשתיית היין גוררת את התיאבון, ולכן התיר רבא לשתות יין בערב הפסח אף סמוך למנחה. ומקשים התוס' על ראיית רבא, **אע"ג דבאותה סעודה אדם נזהר מלאכול** כדי שובעו וכפי שביארו התוס' לעיל, וא"כ אין ראיה ממה שהתירו לו לשתות יין בין הכוסות [דאז הוא נזהר], לכך שיהיה מותר לשתות יין סמוך למנחה [דאז הוא לא נזהר], ומתרץ, שבאכילה אפשר להזהר **אבל בשתיה אי אפשר להזהר**, ולכן אם יין היה משביע ולא מיגרר גריר היו אוסרים לשתות בין הכוסות, וכיון שמותר לשתות בין הכוסות, מוכח דיין לא משביע, ולכן מותר לשתות יין סמוך למנחה. **א"נ** יש לתרץ דמבין כוס **ראשון לכוס שני** שיש ביניהם הפסק גדול **דאיכא אגדתא והלל** [דאז אומרים את ההגדה וחלק מהלל] **דייק רבא** דיין מיגרר גריר, **דדמי לסעודה אחרת**, ואין אדם נזהר מסעודה אחת לחברתה, ומזאת שהתירו לשתות יין בין כוס ראשון לשני, הוכיח רבא שיין גורר את התאבון.

ציונים והערות

א. עי' בר"ן (טו. מדפי הר"ף) שהביא מחלוקת, דלהרז"ה משש שעות ולמעלה אסור [וכן היא שיטת הרא"ש (פרק לולב וערבה סי' ז)], ולהרמב"ן כל היום אסור.

אוצר התכלת

19/06/2018אהח

חידוש זה, שבערב פסח צריך להמתין עד שחשיכה, אף אם רוצה לקדש מבעוד יום. **ואומר** מוה"ר יחיאל לתרץ, **דכי פריך בגמ' ומאי איריא** דנקט תנא דווקא **ערבי פסחים כו'** ולא ערבי שבתות ויו"ט, **לא מצי לשנויי דנקט ערבי פסחים משום דבעי למיתני** חידוש זה דבערבי פסחים אסור מלאכול עד שתחשך, משום **דכבר אשמעינן** בפרק **איזהו מקומן** (זבחים נו:) דין זה דצריך להמתין בערב פסח עד שתחשך, **דקתני** התם **הפסח אינו נאכל אלא בלילה. והכא** מה ששנה במשנתנו פעם נוספת דין של 'עד שתחשך' אינו בא במיוחד כדי להשמיענו דין זה, אלא **אגב אורחיה** שהזכיר ערבי פסחים **תנייה בקוצר** איסור דעד שתחשך, ועיקר חידוש המשנה הוא שלא יאכל סמוך למנחה, ושפיר הוקשה לגמ' מפני מה נקט ערבי פסחים ולא ערבי שבתות ויו"ט, כיוון דדין של לא יאכל סמוך למנחה, שייך בין בערבי פסחים ובין בערבי שבתות ויו"ט. ורבינו יהודה תירץ על הקושיה דלעיל אמאי הוצרך התנא לומר 'עד שתחשך', **דאפילו אי בעינן נמי גבי שבתות וימים טובים עד שתחשך** וגם בהם יהא אסור לאכול מבעוד יום, מכל מקום **הכא** בערבי פסחים **איצטריך למיתני** במיוחד דין של 'עד שתחשך', משום **דאתא לאשמועינן דאע"ג דשחיטת פסחים** היא **מבעוד יום** ככל הקרבנות, ולכן הו"א שזמן אכילת הפסח יהא ג"כ מבעוד יום כשאר הקרבנות שנאכלים ביום שנשחטו, והוא הדין לאכילת מצה שהוקשה לפסח, דאין צריך להמתין עד שתחשך, קמ"ל **דאינו נאכל מבעוד יום כשאר קדשים**, ומשום כך הוצרך התנא להדגיש בערבי פסחים שצריכים להמתין עד שתחשך.

וכן יש להביא ראיה שאמנם גם בערבי שבתות ויו"ט צריך להמתין עד שתחשך, ממה דאיתא בירושלמי בריש פירקין, 'תני ערב **שבת מן המנחה ולמעלה לא יטעום כלום עד שתחשך**' ומוכח שדין זה שצריך להמתין עד שתחשך, הוא בכל ערב שבת [ויו"ט] ולא רק בערב פסח.

ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב:

מה שהוצרך התנא להשמיענו שהעני חייב להסב, ולכאורה פשיטא הוא. משום **דסלקא דעתך דהסיבת עני לא חשיבא הסיבה, דאין לו על מה להסב**, שהרי אין לו כרים וכסתות, ולהסב על הספסל לא נחייב אותו משום **ואין זה דרך חירות**, קמ"ל דגם עני חייב בהסיבה. ואפילו ייסב על הספסל. **ויש מפרשים** דמה שאמרה המשנה 'אפילו עני', לא קאי על הדין שצריך להסב, דזה פשיטא דעני דינו ככל אדם, אלא **דאדלעיל קאי**, ששנינו בתחילת המשנה דאסור לאכול **עד שתחשך**, ובזה הוצרכה המשנה לומר **ואפילו עני שבישראל, פירוש שאפילו עני שלא אכל כמה ימים** והיי' מקום לומר שיתירו לו לאכול מבעוד יום, קמ"ל המשנה דגם הוא **לא יאכל עד שתחשך.**

לא יפחתו לו:

פי' רשב"ם דקאי על **הגבאי צדקה**, שהם לא יפחתו לו מד' כוסות, **וגרם לא יפחתו** בלא וא"ו החיבור, שהרי רישא דמתני' קאי בעני, ואילו דין זה ד'לא יפחתו' בגבאי צדקה קאי [עי' הגהות הב"ח, וראה גם בחידושי הגרא"מ הורביץ שכתב דצ"ל 'ו'לא יפחתו, ור"ל דקאי אעני שהזכיר למעלה. והיינו שגבאי הצדקה לא יפחתו לו]. **וכן נראה** דקאי על גבאי הצדקה, **מדלא קתני לא 'יפחות' לשון יחיד**, ומשמעו מכוון הוא על העני, שהוא לא יפחות משתיית ארבע כוסות. **וליכא למימר** ד'יפחתו' **אד' כוסות קאי**, ולעולם בעני עצמו קאי, אף דכתב 'יפחתו' בלשון רבים, ופירושו הוא, שצריך העני לראות שלא יפחתו לפניו פחות מד' כוסות, **דאם כן הוה ליה למיתני** לא יפחתו **'ארבע' כוסות, בלא מ"ם**, אלא על כרחך אאחרים קאי, והיינו שגבאי הצדקה לא יפחתו לו מד' כוסות.

והא דקאמר ואפילו **מן התמחוי**, בא לומר דאפילו יש לו מזון ב' סעודות דאז אינו רשאי ליטול מן התמחוי, מ"מ אם אין לו יין לד' כוסות **לא ימנע מלקבל** מן התמחוי, **כדי לקיים** מצוות שתיית **ד' כוסות.**

וארבע כוסות שתיקנו חכמים לשתות **פירש רשב"ם** דהם **כנגד ארבעה לשוני גאולה** הנזכרים בפסוקים, **וכן יש בירושלמי** [במתניתין] טעם זה, שארבע הכוסות הם כנגד ארבע לשונות של גאולה.

לא יפחתו לו מארבע כוסות:

מתוך הלשון שנקטה מתניתין לא יפחתו 'לו'

משמע קצת שאין נותנין לבניו ולבני ביתו, כי אם לעצמו, ואף שגם הם חייבים בשתיית ד' כוסות, מ"מ **הוא מוציא את כולם בשלו**, ולכן אין גבאי הצדקה נותנים לבניו ולבני ביתו, **וסברא הוא** שיוציא את בניו ובני ביתו בשתייתו, **דמאי שנא ארבע כוסות מקידוש דכל השנה שאחד מוציא את כולם**, אלא כשם שבקידוש יוצאים כולם בשתייתו, כך ייצאו גם בד' כוסות. **ומיהו גם בקידוש שמא היה לכל אחד כום** של קידוש, ולא יצאו בשמיעה מאחרים [דשמא רק בברכת הקידוש יכול להוציא את השני, אך בחובת שתיית היין אין האחד שותה עבור חברו ומוציאו יד"ח], **כדמשמע לקמן** (קו.) **גבי** ר' אשי שקידש לאחרים, וכשגמר לקדש חזיה **להוא סבא דגחין ושתי** מהכוס שהיתה לפניו, ומשמע שלפני כל אחד מהשומעים היתה כוס. וא"כ ה"ה בכל ד' כוסות, שהרי הקידוש הוא אחד מד' כוסות, צריך שיהיו ארבע כוסות לפני בניו ובני ביתו.

אבל בפרק בכל מערבין (עירובין מ:) **גבי זמן** [שדנה שם הגמ' בדין ברכת שהחיינו בראש השנה] **משמע קצת שלא היה לכל אחד כוסו**, דקתני שם דרב חסדא היסב עם בני ביתו ו'אייתו ליה' כסא דחמרא וקדיש', ומשמע [קצת] דרק לפני רב חסדא הביאו הכוס.

ועוד דאמר בגמרא (לקמן קח:) **השקה** המקדש מהן [מד' כוסות] **לבניו ולבני ביתו יצא** אפילו אם לא שתה בעצמו את כל הכוס, **והוא דשתה** המקדש **רובא דכסא. משמע דהם** [-היינו בניו ובני ביתו] **יצאו בשמיעה** לבדה, דא"א לומר שיצאו על ידי ששתו מכוס המקדש **דהא בעינן** בקידוש **רובא דכסא**, וכיון שלא שתו רוב כוס, על כרחך שיצאו בשמיעה בלבד. **ועוד דמשמע דלכתחילה אין רגילות להשקותם** מכוס הקידוש, שהרי הגמרא אומרת שהדין במקרה 'יוצא דופן' שהשקה לבניו ובני ביתו יצא, משמע שלא היו רגילים בכך, ומוכח דיוצאים בשמיעה מהמקדש, ואין צריך לשתות מהכוס של קידוש.

מיהו יש לדחות ראיה זו, דלעולם בעינן שכל אחד ישתה ואם לאו לא יצא, ומה ששתו מכוסו של המקדש איירי **בשיש להם גם כום לעצמם** ושותים ממנו, בנוסף למה ששותים מהכוס של המקדש, וכוונת הגמ' לומר, דאע"ג דשתה רק רוב כוס, ואת השאר שתו בניו ובני ביתו, אפ"ה יצא כיון דסגי ברוב כוס. **אי נמי** יש לדחות דהתם **בבניו ובני ביתו קטנים מיירי שלא הגיעו לחינוך** ולכן

בגמרא מאי איריא ערבי פסחים כו' לא מצי לשנויי דנקט ערבי פסחים משום דבעי למיתני עד שתחשך דכבר אשמעינן באיזהו מקומן (זבחים ד' נו:) **דקתני הפסח אינו נאכל אלא בלילה והכא אגב אורחיה תנייה בקוצר ורבינו יהודה תירץ אפילו אי בעינן גבי שבתות וימים טובים עד שתחשך הכא איצטריך למיתני דאתא לאשמועינן דאע"ג דשחיטת פסחים מבעוד יום אינו נאכל מבעוד יום כשאר קדשים וכן יש בירושלמי בריש פירקין תני ערב שבת מן המנחה ולמעלה לא יטעום כלום עד שתחשך:**

ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב.

דסלקא דעתך דהסיבת עני לא חשיבא הסיבה דאין לו על מה להסב ואין זה דרך חירות ויש מפרשים דאדלעיל קאי עד שתחשך ואפילו עני שבישראל פירוש אפי' עני שלא אכל כמה ימים לא יאכל עד שתחשך:

לא יפחתו לו. פי' רשב"ם גבאי צדקה וגרס לא יפחתו וכן נראה מדלא קתני לא יפחות ל' יחיד וליכא למימר דיפחתו אד' כוסות קאי דאם כן הוה ליה למיתני ארבע כוסות בלא מ"ם והא דקאמר מן התמחוי לא ימנע מלקבל כדי לקיים ארבע כוסות. וארבע כוסות פירש רשב"ם כנגד ארבעה לשוני גאולה וכן יש בירושלמי:

לא יפחתו לו מארבע כוסות. מתוך הלשון משמע קצת שאין נותנין לבניו ולבני ביתו כי אם לעצמו והוא מוציא את כולם בשלו וסברא הוא דמאי שנא ארבע כוסות מקידוש דכל השנה שאחד מוציא את כולם ומיהו גם בקידוש שמא היה לכל אחד כוס כדמשמע לקמן (דף קו.) **גבי חזייה להוא סבא דגחין ושתי אבל בפרק בכל מערבין** (עירובין דף מ:) **גבי זמן משמע קצת שלא היה לכל אחד כוסו ועוד דאמר בגמרא** (לקמן דף קח:) **השקה מהן לבניו ולבני ביתו יצא והוא דשתה רובא דכסא משמע דהם יצאו בשמיעה דהא בעינן רובא דכסא ועוד דמשמע דלכתחלה אין רגילות להשקותם מיהו יש לדחות בשיש להם כוס לעצמם אי נמי בבניו ובני ביתו**

ציונים והערות

ב. במהרש"ל ביאר דלא קאי בגבאי צדקה אלא בעני, אבל במהרש"א ציין למרדכי (וכן הוא בנמוק' ר' פרק) דמשמע דקאי בגבאים, דאפי' אם יש לעני שתי סעודות ואין לו יין לד' כוסות, יתנו לו יין, עי"ש במרדכי.

קטנים מירי שלא הגיעו לחינוך ואין אשתו בכלל ומיהו בגמרא משמע שצריך כל אחד ארבע כוסות דקתני (סס) הכל חייבין בארבע כוסות אחד נשים ואחד תינוקות אמר רבי יהודה מה תועלת לתינוקות ביין משמע דלתנא קמא צריך כוס אף לתינוקות ויש לדחות דחייבין לשמוע ברכת ארבע כוסות קאמר ומשום חינוך ונראה להחמיר ולהצריך ארבע כוסות לכל אחד והמחמיר צריך ליזהר שלא יהא כוסם פגום

דאמר בגמרא (לקמן ד' קה:) טעמו פגמו:

מאי איריא ערבי פסחים. ואם תאמר אמאי לא משני דתנא בפסח קאי כדמשני בפרק כל שעה (לעיל ד' ו.) גבי פת עבה ויש לומר משום דבפסח קאי אין לו להניח ערבי שבתות דתדירי בכל שבוע אי נמי הכא דאיכא למיטעי ולמימר דדוקא נקט ערב פסח משום חיובא דמצה לא הוה ליה למיתני ערב פסח וכן בריש מקום שנהגו (לעיל ד' נ:) איכא למיטעי דדוקא בערב הפסח אסור לעשות מלאכה משום קרבן:

מן המנחה ולמעלה. השתא סלקא דעתא דלאו דוקא אלא הוא הדין סמוך למנחה:

[קנ.] **דילמא משבשתא היא. ובריית קמייתא דקתני מן המנחה ולמעלה היא עיקר משום דלדידה אתיא מתני' ככולי עלמא:**

ה"ג והאמר ר' ירמיה א"ר יוחנן ואיתימא רבי אבהו א"ר יוסי בר ר' חנינא ולא גרס רבי יוחנן א"ר אבהו דרבי אבהו תלמידיה דר' יוחנן הוה:

מכלל דפליגי בהפסקה כדתניא. לא גרס דתניא דהא בברייתא לא פליגי בהפסקה דפסח אלא כדתניא גרס ומייתי כי היכי דפליגי בהפסקה דשבת הכי קים ליה דפליגי נמי בהפסקה דפסח ומורי רבינו יחיאל אמר דגרס דתניא ודייק מדקאמר ר' יוסי אין מפסיקין והיינו אפילו בערב הפסח דאין מתחילין דבע"ש שרי רבי יוסי אפי' להתחיל עוד נראה דאמר לקמן (ד' קנ.) בני חבורה שהיו מסובין וקדש כו' וקתני פלוגתא דר' יהודה ורבי יוסי והתם סתמא קתני וקידש בין שבת בין פסח:

מפסיקין לשבתות. פי' בעקירת שולחן כדמוכח בסמוך והיינו שמברך ברכת המזון כדתניא לקמן (סס:) ראשון אומר עליו ברכת המזון והיו

אין צריך שישתו. ובני ביתו דקתני צריך לומר **ואין אשתו בכלל**, שהרי אשתו חייבת בקידוש, וצריכה לשתות בכוס משלה.

ומיהו בגמרא משמע שצריך כל אחד ארבע כוסות ולא כפי שסברנו לדייק מדתנן לא יפחתו 'לו' דרק עבורו נותנים ד' כוסות [וא"כ ליכא ראיה דמוציא את האחרים בקידוש אע"ג דלא שתו] **דקתני** (סס) **הכל חייבין בארבע כוסות** אחד אנשים **אחד נשים ואחד תינוקות, אמר** ר' יהודה, **מה תועלת לתינוקות ביין, משמע דלתנא קמא צריך כוס אף לתינוקות. ויש לדחות** דלעולם אין צריכים כולם לשתות, והא דקתני דחייבין היינו **לשמוע ברכת ארבע כוסות קאמר, ומשום חינוך**, ונחלקו ת"ק ור' יהודה אם חייבים התינוקות לשמוע הברכה, אך לשתות לכו"ע אינם חייבים.

ומאחר שאין להכריע בדבר **נראה להחמיר ולהצריך ארבע כוסות לכל אחד. והמחמיר** שאכן נותן כוס לכל אחד **צריך ליזהר שלא יהא כוסם פגום**, ויתן לכל אחד כוס יין מלא, **דאמר בגמרא** (לקמן קה:), **טעמו** - היינו אם טעם מהכוס קודם הברכה, **פגמו** - נעשה הכוס חסר, ופסול לברכה.

מאי איריא ערבי פסחים:

וא"ת, אמאי לא משני דאמנם גם בשאר ערבי שבתות ויו"ט אסור לאכול סמוך למנחה, והטעם דנקט 'ערבי פסחים', משום **דתנא בפסח קאי** ושנה דיני הפסח, ולכך נקט 'כדוגמא' את ערבי פסחים, **כדמשני** תירוץ מעין זה **בפרק כל שעה** (לעיל ו.) דאמרי' התם **גבי פת עבה** [הרבה פת] דאסור לאפות ביו"ט דפסח, משם דטרח טירחא דאינה צריכה, ומקשה הגמרא, הא גם בשאר י"ט אסור, ומשני דאה"נ, אך היות והתנא בפסח קאי לכן שנה יו"ט דפסח, וי"ל דמשום דתנא **בפסח קאי, אין לו להניח** בשביל כך דין 'ערבי שבתות', כיון דתדירי **בכל שבוע**, ואת דין ערבי שבתות היה לו לשנות, משא"כ בדין פת עבה דשייכא רק ביו"ט, ואין יו"ט תדיר כשבת, ולכן יכול התנא שם לנקוט כדוגמא דין יו"ט דפסח, דבה קאי. **א"נ הכא** בדין איסור אכילה **דאיכא למיטעי ולמימר דדוקא נקט** התנא דאסור לאכול 'בערב פסח' משום **חיובא דמצה** כדי שיאכל מצה לתאבון, ובשאר ערבי שבתות ויו"ט הו"א דמותר לו לאכול, וכדי שלא נבוא לידי טעות זו, **לא הוה ליה למיתני ערב פסח**, אלא ערבי שבתות וימים טובים, משא"כ בדין דפת עבה ביו"ט, דליכא למיטעי ולומר דדוקא ביו"ט דפסח אסור לאפות פת מרובה, משום כך יכול התנא לנקוט שם 'ערב פסח'. **וכן בריש מקום שנהגו** (לעיל נ:) תנא דבערבי פסחים אסור לעשות מלאכה מחצות היום, ומקשה הגמרא מאי איריא ערבי פסחים, אפי' בכל ערבי שבתות ויו"ט נמי אסור, ומדוע אינה מתרצת כמו דתירצה לגבי פת עבה, דתנא בפסח קאי, ומתרץ תוס', משום דגם התם **איכא למיטעי ולומר דדוקא בערב הפסח אסור לעשות מלאכה משום קרבן הפסח**[ג] ומחמת הסיבה דתנא בפסח קאי לבדה, לא היה התנא שונה 'ערבי פסחים' היכול להטעות, ולכן נזקקת הגמרא לתירוץ אחר.

מן המנחה ולמעלה:

השתא דמקשה הגמ' מברייתא זו אמתני', היתה **הסלקא דעתך** של המקשה **דלאו דוקא** נקט התנא 'מן המנחה', **אלא הוא הדין** דאסור לאכול כבר **סמוך למנחה**[ד].

דילמא משבשתא היא:

הברייתא דאסרה מתשע שעות משובשת היא.

ובריית קמייתא דקתני בה דאסור **מן המנחה ולמעלה** דהיינו מתשע ומחצה **היא עיקר.** והטעם דמעדיפים אותה על פני הברייתא השניה, **משום דלדידיה** להברייתא הראשונה **אתיא מתני' ככולי עלמא**, ולדבריה מחלקים, שבשאר ערבי י"ט אסור לאכול מט' שעות ומחצה, ובער"פ כבר מתשע שעות אסור, משא"כ אי נימא כברייתא השניה דבשאר ערבי יו"ט, שעת איסור האכילה כבר מתשע שעות היא, א"כ מתני' דוקטה (אוצר החכמה) דערב פסח דווקא אסור מתשע שעות לא אתיא כוותיה.

ה"ג:

והאמר ר' **ירמיה א"ר יוחנן, 'ואיתימא'** [פי' ויש אומרים] **רבי אבהו א"ר יוסי בר רבי חנינא. ולא גרס** אמר **רבי יוחנן א"ר אבהו**, משום **דרבי אבהו תלמידיה** דר' יוחנן הוה, ולא מסתבר שר' יוחנן יאמר שמועה מפי תלמידו.

מכלל דפליגי בהפסקה 'כדתניא':

ולא גרס 'דתניא' דמשמעותו הוא שמביא ראיה מברייתא המדברת 'באותו' עניין, דהיינו הפסקה דפסח. **דהא בברייתא** דמייתי לראיה **לא פליגי בהפסקה דפסח. אלא 'כדתניא' גרס**, שמשמעותו הוא, כמו שלמדנו בברייתא 'עניין דומה', **ומייתי** ראיה מהברייתא הכי - דכי היכי **דפליגי בהפסקה דשבת, הכי קים ליה דפליגי נמי בהפסקה דפסח.**

ומורי רבינו יחיאל אמר דגרס 'דתניא', ואכן מתוך הברייתא איכא ראי' דפליגי בהפסקה דפסח, ודייק הכי - **מדקאמר** ר' **יוסי אין מפסיקין** ודין זה היינו **אפילו בערב הפסח** דדינו **דאין מתחילין** עכ"ז אם התחילו בהיתר אין מפסיקין, דאי **דבער"ש** אמר דאין מפסיקין, ליכא בזה חידוש[ה] דהתם **שרי רבי יוסי אפי' להתחיל** וכ"ש שאם התחיל אין מפסיק, אלא מוכח דלגבי ערב פסח הברייתא מדברת.

עוד נראה מתוך ברייתא אחרת דפליגי אפילו בהפסקה דפסח, **דאמר לקמן** (קנ.) **בני חבורה שהיו מסובין וקדש** וכו' עליהם היום, **וקתני פלוגתא** דר' יהודה ור' יוסי אי צריכים להפסיק הסעודה, **והתם סתמא קתני** 'וקידש היום' דכולל **בין שבת בין פסח'.**

מפסיקין לשבתות:

פי' בעקירת שולחן מראה דהפסיק והסיח דעתו מהסעודה, **כדמוכח בסמוך** (ע"ב) דקאמר, מאי מפסיקין, לאו לעקירת שולחן, **והיינו שמברך ברכת המזון** והראיה **כדתניא לקמן** (קנ:) בחברים שהיו מסובין וקידש עליהם היום דאמר ר' יהודה מביאים להם יין וכוס **ראשון אומר עליו 'ברכת המזון'**, וכך היה דרכן **שהיו רגילין לסלק השולחן לפני ברכת המזון**[ו] **כדאמר בפרק כיצד מברכין**

ציונים והערות

ג. התום' לעיל (ג. ד"ה מקום) כתבו בשם הירושלמי. דביום שמביא קרבן הוה יו"ט, ואסור בעשיית מלאכה. **ד. במהרש"א** הקשה, הא גם למסקנא דמסיק דהברייתא שנקטה 'סמוך למנחה' לאו משבשתא הוא צריך לומר דמה דאמר הכא התנא 'מן המנחה' לאו דוקא הוא, וכן איתא ברשב"ם (ק. ד"ה מלאכה), ואמאי כתבו התוס' דזה רק סלקא דעתא, ועי' חי' חת"ס במה שתירץ. **ה. ברעק"א** הקשה דגם בער"ש איכא חידוש דאם התחיל בהיתר דאין מפסיקין אחר שחשיכה. **ו. במהרש"ל** הביא עוד פירוש, דהאי עוד נראה הינו הוכחה לפירוש רבינו יחיאל, דאי גרסינן כדתניא והיינו מפני שלא מצאנו ברייתא דפליגי בער"פ, הא מצאנו כזו ברייתא לקמן, ומזה שלא הבאנו ברייתא זו, משמע דגם בברייתא שהובאה כאן איכא ראיה אלימתא. **ז. בתום'** (ק: ד"ה לא, גרסת מכ: ד"ה סלק) כתבו דבימיהם היה שולחנות קטנים וכ"א אוכל לעצמו על שולחנו, והיו רגילים לסלק השולחנות מלפניהם אך מלפני המברך לא סלקו.

(נרכות מג.) סילק השולחן סימן הוא שהסיח דעתו מהסעודה ואסור מלאכול, ולכך קאמר הגמ' בסמוך דבעי לר' יהודה עקירת שולחן, ואעפ"י שלא אמר זאת רבי יהודה בפירוש.

ולספרים דגרסי לקמן (קנ. נרקנ"ס ד"ה ה"ג מ"ר) אליבא דר' יהודה ראשון אומר עליו קידוש היום ושני ברכת המזון

ולכאורה משמע דמפסיקין היינו ע"י הקידוש, כלומר שעושים הפסק בסעודה, ומקדשים, ולאחר מכן ממשיכים בסעודה, ואין הכוונה להפסקת הסעודה לגמרי. וע"ז קאמר דאפילו לגירסא זו דעושים הקידוש קודם ברהמ"ז ג"כ היו עוקרין את השולחן לפני קידוש[ח] כדי להפסיק הסעודה. ואין הכי נמי אם היה מותר לברך ברכת המזון תיכף לאחר עקירת השלחן, היו מברכין. אלא שהקידוש עושה קודם לברהמ"ז, לפי שאסור לשתות כוס של ברכת המזון בלא קידוש, אך עיקר ההפסק [גם לגירסא זו] אינו ע"י הקידוש אלא ע"י ברהמ"ז. ומוכיח דעקירת השולחן דווקא לפני קידוש הוא - דע"כ עקירת השולחן אינו בין קידוש לברכת המזון, מדקאמר שמואל פורס מפה ומקדש, והרי פריסת המפה לשמואל היא במקום עקירת שולחן לר' יהודה, ואם לר' יהודה עקירת שולחן היתה אחר הקידוש, א"כ הוה ליה לשמואל למימר מקדש ופורס, אלא ע"כ דעקירת השולחן קודם הקידוש היא.

רבי יוסי אומר אין מפסיקין:

וגומר כל הסעודה אף משתחשך ומברך ברכת המזון ואח"כ מקדש, כדמוכח בברייתא דלקמן (קנ.) דאמר ר' יוסי אוכל והולך משתחשך, גמרו [הסעודה], כוס ראשון מברך עליו ברהמ"ז והשני אומר עליו קדושת היום, משמע דאי"צ לעשות עוד סעודה לשם שבת, דאי צריך לעשות עוד סעודה אחר הקידוש מה לו להמתין[ט] ולהמשיך בסעודתו הראשונה, הרי עדיף לו דיפסיק מיד באמצע הסעודה ויקדש, ואח"כ ימשיך הסעודה השניה לשם שבת, ומכאן הוכחה דאין צריך לערוך סעודה נוספת לשם שבת.

וא"ת ואיך יעשו קידוש בלא סעודה לאחריה, הלא פסקינן דאין קידוש אלא במקום סעודה', וי"ל דחשיב קידוש במקום סעודה אעפ"י שאין סועד לאחריה, כיון שמיד אחר הסעודה עושה קידוש, ואותה סעודה עולה לו לסעודת שבת, כדמוכח בתוספתא (נרכות פ"ה ה"ד), דקתני התם במילתיה דרבי יוסי לגבי אם אכלו סעודה בערב שבת ונמשך עד חשיכה, מברך ברהמ"ז על הכוס 'ומזכיר של שבת' בברכת המזון. הגם דהסעודה בערב שבת היתה.

ומיהו קשה, לר' יוסי דס"ל דגם בער"פ אם התחילו בהיתר אין מפסיקין, איך יעשו ד' כוסות אלו באם התחילו בסעודה מבעוד יום, כיון שלא יקדשו אלא אחר ברהמ"ז ולא יעשו סעודה אחרת[י]. וי"ל דיעשו ד' כוסות שלא כסדר הרגילין לעשות [אלא] כוס ברכת המזון תחלה ואחריו כוס של קידוש, ויאכל ירקות ואחריו כוס שלישי לאמירת מה נשתנה, ואחריו יאכל מרור[יב] ועל כוס רביעי יאמר הלל.

רגילין לסלק השולחן לפני ברכת המזון כדאמר בפרק [כיצד מברכין] (נרכות דף מג.) סילק אסור מלאכול ולכך קאמר בסמוך דבעי לר' יהודה עקירת שולחן ולספרים דגרסי לקמן ראשון אומר עליו קידוש היום ושני ברכת המזון היו עוקרין את השולחן לפני קידוש כדי להפסיק אלא שהקידוש עושה קודם לפי שאסור לשתות כוס של ברכת המזון בלא קידוש דע"כ עקירת שולחן אינו בין קידוש לברכת המזון מדקאמר פורס מפה ומקדש ופריסת המפה היא במקום עקירת שולחן לרבי יהודה:

רבי יוסי אומר אין מפסיקין. וגומר כל הסעודה ומברך ברכת המזון ואח"כ מקדש כדמוכח בברייתא דלקמן (דף קנ.) משמע דאין צריך לעשות סעודה לשם שבת דאי צריך מה לו להמתין יפסיק מיד וא"ת ואיך יעשו קידוש בלא סעודה הלא אין קידוש אלא במקום סעודה וי"ל דחשיב קידוש במקום סעודה כיון שמיד אחר הסעודה עושה קידוש ואותה סעודה עולה לו לסעודת שבת כדמוכח בתוספתא דקתני במילתיה דרבי יוסי ומזכיר של שבת בברכת המזון ומיהו קשה לר' יוסי איך יעשו ד' כוסות כיון שלא יקדשו אלא אחר ברכת המזון ולא יעשו סעודה אחרת וי"ל דיעשו ד' כוסות שלא כסדר הרגילין לעשות כוס ברכת המזון תחלה ואחריו כוס של קידוש וירקות ואחריו כוס שלישי למה נשתנה ואחריו מרור ועל כוס רביעי הלל:

אין מפסיקין. בהתחילו בהיתר איירי דבהתחילו באיסור מודה ר' יוסי דמפסיקין ולרבי יהודה נמי דמפסיקין היינו כשכבר קידש היום כדמוכח בעובדא דמייתי דקתני וקידש עליהן היום אבל הגיע שעת מנחה אין מפסיקין והלכה כרבי יוסי ובערבי שבתות וי"ט אפי' להתחיל שרי כר' יוסי דרבי יהודה ור' יוסי הלכה כר' יוסי כדמוכח בעירובין (לף מו:) ובערבי פסחים אסור להתחיל ואם התחיל אפי' בהיתר מפסיקין בברכת המזון דבהא פסקינן כר' יהודה ומורי רבינו יחיאל אומר מדפסיק כר' יוסי בהפסקה בההוא עובדא מכלל דלכתחלה לא קי"ל כוותיה ועוד כתב בה"ג דבע"ש אין להתחיל לאכול מן המנחה ולמעלה דאפי' ר' יוסי לא קאמר אלא דלא יפסיק אבל לאתחולי לא וע"כ ה"פ דלא קי"ל כרבי יוסי אלא להפסקה אבל לא להתחיל:

שהיו מסובין. והתחילו בהיתר שהרי רבי יהודה היה שם. ה"ג בתוספתא אמר לו א"כ לא נפסיק וה"פ א"כ כיון שמחית לא נפסיק שמא יראו התלמידים:

אין מפסיקין:

דאמר ר' יוסי בהתחילו בהיתר איירי, דאי בהתחילו באיסור בזה מודה ר' יוסי דמפסיקין כשיחשך[יג], וכן לר' יהודה נמי דס"ל דמפסיקין היינו כשכבר קידש היום, כדמוכח בעובדא דמייתי דקתני שהיו מסובין וקידש עליהן היום ורצו להפסיק כדי לחשוש לדברי ר' יהודה, משמע דקודם זה אי"צ להפסיק, אבל בישבו בהיתר והגיע שעת מנחה אעפ"י שהגיע זמן דאסור להתחיל בו אליבא דר' יהודה, עכ"ז אין מפסיקין.

ופוסק תוס' ואומר - והלכה כרבי יוסי בדין התחלת סעודה, ולכן ובערבי שבתות וימים טובים אפי' להתחיל בסעודה מן המנחה ולמעלה שרי כשיטת ר' יוסי, דהכלל הוא דרבי יהודה ור' יוסי [היכא דנחלק ר' יהודה על ר' יוסי] הלכה כר' יוסי כדמוכח בעירובין (מו:)[יא]. ובערבי פסחים אסור להתחיל מן המנחה ולמעלה, דאמרי' בגמ' דבהא מודה ר' יוסי, ואם התחיל בער"פ אפי' בהיתר, דהיינו בעוד היום גדול מפסיקין בברכת המזון כשיחשיך, דבהא פסקינן כר' יהודה, כפי שאמרה הגמ' לעיל, דהלכה כר' יהודה בערב הפסח ואוקימנא דבהפסקה מיירי.

ומורי רבינו יחיאל חולק ואומר מדפסיק כר' יוסי בהפסקה בההוא עובדא שהיו מסובין וקידש עליהם היום, ופסקו שם הלכה כר' יוסי שאמר התחילו אין מפסיקין, מכלל דלכתחילה להתחיל ולאכול אחר המנחה לא קי"ל כוותיה, דאי סבירא לן דמותר להתחיל ולאכול א"כ מדוע ציינו את הדין ד'התחילו אין מפסיקין', הרי אם מותר להתחיל בסעודה, כ"ש דאין צריך להפסיק[יט].

ועוד [יש פוסקים כרבינו יחיאל] דכתב בה"ג, דבער"ש אין להתחיל לאכול מן המנחה ולמעלה משום דאפי' ר' יוסי דמיקל לא קאמר אלא דלא יפסיק באם התחיל בהיתר, אבל לאתחולי אחר מנחה לא התיר, ולא יתכן לפרש דבריו כפשוטן דזו דעת רבי יוסי, דהרי רבי יוסי עצמו אמר לעיל (נט:) דהולך ואוכל עד שתחשך, וע"כ הכי פירושו דבעל ה"ג, דלא קי"ל להלכה כרבי יוסי אלא להפסקה, אבל לא להתחיל.

אהח 19/06/2018

והם התחילו בהיתר, ואל תפרש דאירי בהתחילו באיסור ואפ"ה לא הפסיקו. וראיה, שהרי ר' יהודה היה שם ואכל עמהם, ור"י ס"ל דאסור להתחיל מן המנחה ולמעלה.

ציונים והערות

ח. בתום' לקמן (קנ: ד"ה ה"ג ולפנין) כתב דלספרים דגרסי ראשון אומר עליו קידוש היום קשה מנ"ל דלר' יהודה דמפסיקין היינו בעקירת שולחן קודם קידוש. **ט. בדבר** שמואל הקשה מה ראיה היא, דאפשר לעולם דצריך לעשות סעודה אחרת לשם שבת, אבל מ"מ אין 'חייב' להפסיק ויכול לגמור סעודתו אם ירצה, וצ"ע. **י. ודוחק** לומר דדינו דשמואל שנוי במח' תנאים. **יא. כתב** המהרש"א דאוכל בסעודה זו את המצה ויצא ידי"ח, דאין לומר דאחר הקידוש יאכל המצה דא"כ יקשה למה להמתין, יפסיק מיד, כפי שהוכיח תוס' בתחילתו. **יב. בחת"ס** הקשה דכמו שהמצה אוכל בסעודה ויצא ידי"ח, אמאי לא יאכל גם הירקות והמרור בסעודה, ותירץ עפ"י התוס' לקמן (קטו. ד"ה והלר) דהמרור נפטר בברכת המוציא כיון דהוה חובה ליום, דכתיב על מצות ומרורים, אך בנידון דידן דברכת המוציא הוה בחול אי"ז פוטר המרור של מצוה וגם אין יכול לברך עליה בתוך הסעודה, [דהוה טפל] לכן משאירו לאחר המזון ומברך על הירקות לפוטרו מברכת אדמה ואח"כ אוכל המרור. **יג. כתב** במהרש"א, דדין זה דהתחילו באיסור דמפסיקין אפי' לר' יוסי אין לזה ראי' מתוך הסוגיא, אלא מסברא אמר כן, והוסיף דיש ראי' ממעשה דאגריפס לקמן (קז:), וכן ביאר שם הרשב"ם (ד"ה פוף). **יד. גם** רשב"ם פוסק כן, ומוסיף עוד טעם דהלכה כסתם משנה. **טו. ע"פ** סברתו בתוס' לעיל (ד"ה מכלל).

אלא פורס מפה ומקדש:

פי' רשב"ם (ד"ה ולא כר' יוסי) **דאית ליה לשמואל דהלכה כר' יוסי** דאמר אין מפסיקין לשבתות, [ומותר להמשיך הסעודה אפי' אחר כניסת השבת], **אלא ששמואל בא להחמיר על דבריו שלא** להמשיך האכילה ולגמור הסעודה קודם קידוש, אלא שיקדש בתוך הסעודה וימשיך בסעודתו. **דאי לא תימא הכי,** דשמואל בעיקר הדין ס"ל כרבי יוסי דאין מפסיקין לשבתות, א"כ **שמואל דאמר** פורס מפה ומקדש, **כמאן** ס"ל, ואין לו לשמואל לסמוך על דין **דברייתא** (לקמן ע"ג) **דקתני** בה **פורס מפה ומקדש,** דהתם **לא** מיירי **בדיני הפסקת אכילה** בער"ש **אלא** איירי בליל **שבת בבא להתחיל לאכול**[ט] הסעודה, ואמר התנא דצריך לפרוס המפה על הלחם ואח"כ לקדש, ואין לכך שייכות לדין דאמר שמואל. **וחולק** תוס' **על** רשב"ם ואומר, **ובחנם דחק** הרשב"ם לבאר דשמואל ס"ל כר' יוסי, **מפני דשמואל סבר כחכמים** המובאים במקום אחר, **דהכי איתא בירושלמי** (רים פרקין) **רב** יהודה אמר **בשם שמואל** זו דברי ר' יהודה ור' **יוסי דנחלקו** אי צריך להפסיק בכניסת השבת אי לאו, **אבל חכמים אומרים פורס מפה ומקדש,** ושמואל הולך כשיטתם, ולא כשיטת רבי יוסי.

וצריך לדקדק כמאן פסקינן **להלכה,** משום **דאע"ג דאמר** ר' **יוחנן לעיל הלכה** כר' יוסי בער"ש, **ובפרק מי שהוציאוהו** (עירובין מז:) **משמע דהלכה כר' יוחנן לגבי** [היכן שחולק עם] **שמואל**[י], וא"כ כיון דר' יוחנן פסק כר' יוסי ושמואל פסק כחכמים לכאורה נקבעת ההלכה כרבי יוסי, בכ"ז אין להוכיח מכאן דהלכה כרבי יוסי היא, כיון **דאיכא חד לישנא** האומרת **דלא** א"ר יוחנן לעיל הלכה כר' יוסי, אלא ר' אבהו בשם ר' יוסי בר חנינא אמרה[יא], **ועוד דרב נמי סבר לקמן** (קה.) **כשמואל, וקאמר שבת קבעה נפשה** ואין צריך להפסיק האכילה אלא פורס מפה ומקדש, וכשרב ושמואל נחלקו עם ר' יוחנן ספק הוא כמי נקבעת ההלכה, וממילא אין ודאות דהלכה כרבי יוסי כיוון דפסק רבי יוחנן כדבריו. **ואע"ג דבשל סופרים** [בדינים שחידשו חכמים][יב] קיי"ל **דהלך אחר המיקל,** וכאן ר' יוסי מיקל מכולם, ומטעם זה הוה לן לפסוק כוותיה, **היינו דוקא בשוין** בחכמה ובמנין, אז פסקינן כהמיקל, **כדאמר בפ"ק דמסכת ע"ג** (ז.)[יג], והכא הוו רבים מול היחיד ואין בזה כלל הנ"ל.

כך מפסיקין להבדלה:

רב אית ליה לקמן דלהבדלה אינה קובעת, ואם התחילו בהיתר **אין מפסיקין להבדלה** אלא ממשיך באכילתו, והרי לקמן (קה. והניחו תוס' לעיל ע"ב ד"ה אמרי) אמרי' דרב ס"ל כשמואל לענין קידוש דמפסיקין, וצ"ל דדוקא בקידוש ס"ל כוותיה אך **בהבדלה פליג אשמואל** וסובר דאין מפסיקין להבדלה.

לאו לעקירת שלחן:

היינו ברכת המזון כדפרישית לעיל (ע"ב, ד"ה מפסיקין), ומה שנקט עקירת שלחן ולא אמר ברהמ"ז, מפני שהיו רגילין בזמנם **לסלק** השלחן קודם ברכת המזון, **שהיו להם שולחנות קטנים שכל אחד אוכל על שולחנו, והיו מסלקין מלפני כולם ולא** היו מסלקין השולחן **מלפני המברך**[יא] **ואנו בזמנינו שאנו אוכלים בשלחן אחד, אין נכון לסלק** דאז יסתלק השלחן גם מלפני המברך.

איקלע פירס מפה וקידש:

בהתחלת סעודה איירי, ולא שהיו מסובין מבעוד יום, **כדפי' רשב"ם** (ד"ה הג"ג ונה).

ושוין:

אי גרסינן ושוין צריך לפרש דקאי ארבי יהודה ורבי יוסי[יג] **כדפירש רשב"ם** (ד"ה ושוין) דאעפ"י דס"ל לר' יוסי דאם התחילו בהיתר אין מפסיקין, מ"מ מודה דלכתחילה אין מביאין השלחן עם האוכל עד אחר שיקדש.

שאין מביאין את השלחן אלא אם כן קידש:

והא דאמר בפרק כל כתבי (שבת קיט:) דשני מלאכי השרת מלוין לו לאדם בער"ש מבית הכנסת לביתו אחד טוב ואחד רע, וכשבא לביתו **ומצא** וכו' **שלחן ערוך** וכו' **מלאך טוב אומר** וכו' יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך, ומשמע דצריך שיהא השלחן ערוך ומזומן לסעודה עוד לפני הקידוש, **לא קשה** מהכא דאמרי' דאין מביאין השולחן עד אחר הקידוש. דאי"צ כשבא לביתו שיהא השלחן ערוך במקום הסעודה דוקא, אלא **דערוך הוא במקום אחר** הסמוך למקום הסעודה, **אך** לעולם **אין מביאין אותו למקום סעודה עד אחר קידוש.**

ועכשיו, שלחנות שלנו שהם גדולים יותר מדאי, ולא כבזמנם דהיה שלחן קטן לפני כל אחד [כפי שהביא תוס' לעיל (ד"ה ויש)], **וקשה להביאם אחר קידוש,** וכדי **שלא** יצטרך **להפסיק כל כך בין קידוש לסעודה,** לכך **אנו רגילין** להביא השלחן עם האוכל לפני הקידוש, **ולפרום מפה** על החלות **ולקדש.**

והטעם דאין מביאין השלחן קודם קידוש, וכן מה שפורסים מפה על הלחם, **מפורש בשאילתות** (פרשת ימרו סי' נד) **כי היכי דתיתי סעודתא ביקרא דשבתא,** כלומר דע"י שעושים קידוש ואח"כ מביאים השלחן, ניכר דהסעודה לכבוד שבת היא, **ויש מפרש** דטעם פריסת המפה[יג] הוא **זכר למן שלא היה יורד בשבתות וי"ט**[יד] מפני כבוד שבת וי"ט[טו], **והיה טל יורד מלמעלה ומלמטה, והמן היה בינתים.** כך החלות משולים למן, ומפת השלחן מתחת לחלות והכיסוי שמעליהן, נחשבים כטל.

אלא פורס מפה ומקדש. פי' רשב"ם דאית ליה לשמואל דהלכה כר' יוסי אלא שבא להחמיר על דבריו שלא לגמור סעודה קודם קידוש דאי לא תימא הכי שמואל דאמר כמאן דברייתא דקתני פורס מפה ומקדש לא מיירי בהפסקת אכילה אלא בבא להתחיל לאכול ובחנם דחק דשמואל סבר כחכמים דהכי איתא בירושלמי רב יהודה בשם שמואל זו דברי ר' יהודה ור' יוסי אבל חכמים אומרים פורס מפה ומקדש וצריך לדקדק כמאן הלכה דאע"ג דאמר ר' יוחנן לעיל הלכה כר' יוסי ובמי שהוציאוהו (סס ד' מז:) משמע דהלכה כר' יוחנן לגבי שמואל איכא חד לישנא דלא א"ר יוחנן ורב נמי סבר לקמן (ד' קה.) כשמואל וקאמר שבת קבעה נפשה ואע"ג דבשל סופרים הלך אחר המיקל היינו דוקא בשוין כדאמר בפ"ק דמסכת ע"ג (ד' ז.): [קו:] כך מפסיקין להבדלה. רב אית ליה לקמן דלהבדלה אינה קובעת ואם התחילו אין מפסיקין להבדלה בהבדלה פליג אשמואל:

לאו לעקירת שלחן. היינו ברכת המזון כדפרישית לעיל שהיו רגילין לסלק שהיו להם שולחנות קטנים שכל אחד אוכל על שולחנו והיו מסלקין מלפני כולם ולא מלפני המברך ואנו שאנו אוכלים בשלחן אחד אין נכון לסלק:

איקלע פירס מפה וקידש. בהתחלת סעודה איירי כדפי' רשב"ם:

ושוין. אי גרסינן ושוין קאי ארבי יהודה ורבי יוסי כדפירש רשב"ם:

שאין מביאין את השלחן אא"כ קידש. והא דאמר בכל כתבי (שבת דף קיט:) **מצא שלחן ערוך מלאך טוב אומר כו' לא קשה דערוך הוא במקום אחר אך אין מביאין אותו למקום סעודה עד אחר קידוש ועכשיו שלחנות שלנו שהם גדולים יותר מדאי וקשה להביאם אחר קידוש שלא להפסיק כל כך בין קידוש לסעודה אנו רגילין לפרוס מפה ולקדש והטעם מפורש בשאילתות כי היכי דתיתי סעודתא ביקרא דשבתא ויש מפרש זכר למן שלא היה יורד בשבתות וי"ט והיה טל מלמעלה ומלמטה והמן בינתים:**

ציונים והערות

טז. דהכי תניא התם שאין מביאין את השלחן אלא אם כן קידשו, ואם הביא השלחן קודם הקידוש פורס מפה [על הלחם] ומקדש, לא מפרשא כלל בהפסקה. **יז. בגמ'** (סס) והא שמואל ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן. **יח. דבגמ'** לעיל איתא אמר ר' ירמיה אמר ר' יוחנן ואי תימא [וי"א דלא אמרו ר' ירמיה בשם ר' יוחנן] א"ר אבהו א"ר יוסי בר חנינא וכו' והלכה כר' יוסי בער"ש. **יט. ואיסור** טעימה קודם קידוש זה מדרבנן. **כ. דתנא** התם היו שנים אחד מטמא ואחד מטהר אחר אוסר ואחד מתיר אם היה אחד מהם גדול בחכמה ובמנין הלך אחריו ואם לאו הלך אחר המחמיר, ר' יהושע בן קרחה אומר בשל תורה הלך אחר המחמיר בשל סופרים הלך אחר המיקל. וס"ל לתוס' דדברי ריב"ק איירי רק בשוין אך באין שוין ס"ל כת"ק דהולכין אחר הגדול. **כא. התום'** לשיטתם שפירשו לעיל (ע"ב, ד"ה אלא) לברייתא דמייתי בסמוך על הא עובדא, דאיירי בהתחלת אכילה בליל שבת. **כב. בא** לאפוקי דלא נימא דקאי אב"ש וב"ה כפירוש האחר המובא ברשב"ם, דתוס' לשיטתם לקמן (קו: ד"ה ומיין) דמפרש ר"ת דמח' ב"ש וב"ה בסעודה אינה כי אם בסעודת חול ולא בשבת (מי' רפ"מ סוכה). **כג. עפ"י** המהרש"א דכתב דטעם זה הוה רק למנהג פריסת המפה ולא לטעם דמביאין השלחן אחר קידוש, ובספר קרבן תודה כתב דטעם המן הוה גם למנהג שאין מביאין השלחן, דמונעים המאכל לזכר שלא היה מן. **כד. בתום'** לקמן (קטז. ד"ה מה) הוכיח ממכילתא דביו"ט היה יורד מן, אך בתוס' ביצה (ג: ד"ה והיה) כתבו דהם מדרשים חלוקים, דאיתא מדרש (מכילתא פ' בשלח) שבת לא יהיה לרבות יוהכ"פ, שבת לא יהיה בו לרבות יו"ט דלא היה בו מן. **כה. דמפרש** במכילתא דמה דמתפללין וקדשנו מכל הזמנים, דמקודש בזה שלא היה יורד בו מן.

ידיכו קידוש יצאו:
אף על פי שלא שתו השומעים מן היין ג"כ יצאו ידי חובתם, רק צריך שיטעום המברך, או אפילו אם לא טעם המברך אלא אחד מהסכז [מן השומעים], כדמוכח בסוף פרק בכל מערבין (עירובין מ:) דאמרי' התם גבי כוס של קידוש ביום הכיפורים שנותנו לקטן לשתותו, ויוצא הגדול ידי חובת קידוש בזה, א"כ משמע שאין צריך שיטעום המברך דוקא. אולם אומר תוס',
ולכתחלה צריך שיטעמו כולסחכ.
ונראה דהלכה כשמואל דאמר אין קידוש אלא במקום סעודה, ואע"ג דבעלמא אמרינן הלכה כרב באיסורי [היינו (נכאהח19/06/2018) בכל הדינים שאינם דיני ממונות], וא"כ גם כאן היה לנו לפסוק הלכה כרב, וכן גם ר' יוחנן סבר לקמן כרב, עם כל זאת הכא בדין קידוש הלכה כשמואלכי משום דרב הונא ורבה ואביי כולהו סברי בסמוך (לקמן קפ.) אין קידוש אלא במקום סעודה כדעת שמואל, וכן פסק במגילת סתרים.
והמקדש כדי להוציא אחרים ואינו מתכוון לצאת בעצמו, אע"פ שדעתו לאכול במקום אחר, יכול להוציא את האוכלים שם[אוצר החכמה] כיון דלדידהו הוי מקום סעודה ואין צריך שיהא מקום סעודה גם עבור המקדש, וכן משמע מן הגמ' (לקמן קפ.) האומרת דאליבא דשמואל מקדשים בביהכנ"ס כדי להוציא ידי חובתם את האורחים האוכלים שם, דמסתמא אחד מבני העיר היה מקדש בביהכנ"ס ומוציא האורחים והולך ואוכל בביתו. וא"כ היכא דליכא אורחים סמוך לביהכנ"ס אין לקדש בביהכנ"ס, דהויא ברכה לבטלהלב כיון דקי"ל הלכה כשמואל דצריך שיהא הקידוש במקום סעודה. ואין לומר דגם כשאין אורחים אין זו ברכה לבטלה, ונאמר דבמקדש כאן על דעת שרוצה לאכול במקום אחר, מודה שמואל דיש קידוש אף על פי שאינו במקום הסעודה, והא דפליגי רב ושמואל, והצריך שמואל שיהא הקידוש במקום סעודה זהו רק בסתמא, דהיינו כשהיתה דעתו לאכול כאן ואח"כ נמלך לאכול במקום אחר, אך אם היתה דעתו לכך מתחלה, מודה שמואל דיצא. זה אינו, כדמוכח מדפריך (סח) ולשמואל למה לי לקדושי בבי כנישתאלג, ואי נימא דסבירא ליה דבמקדש כאן על דעת לאכול במקום אחר יצא, א"כ שפיר מקדש בביהכנ"ס כדי להוציא ידי חובה את כל אותם שאין להם בני בית. [וכפי שכתב התוס' (סח, ד"ה ולשמואל) אליבא דרב], אלא מוכח דגם כשהיתה דעתו לאכול במקום אחר ס"ל לשמואל דלא יצא.
ומיהו ממקום למקום בבית אחד, כגון מאיגרא לארעא [-מעליית הגג לקרקע] נראה דמודה שמואל שאם קידש באיגרא ודעתו היה כדי לאכול בארעא דחשיב קידוש במקום סעודהלד, וכן מוכח בירושלמי (נכאהח) דקאמר רבי יעקב בשם שמואל קידש בבית זה ואח"כ נמלך לאכול בבית אחר, צריך לקדש שוב במקום שאוכל, ר' אחא בשם ר' אושעיא אמר רב מי שסוכתו עריבה עליו, ונהנה יותר לאכול בסוכה מאשר בביתו, מקדש ליל יו"ט האחרון בביתו דהרי בסוכה אסור לקדש דאיכא איסור דבל תוסיף, ועולה ואוכל סעודת יו"ט בסוכתו אף על פי שאינה במקום שקידש, א"ר בון ולא פליגי רב ושמואל, שכן מאי דאמר רב דמותר לקדש שלא במקום סעודתו, איירי בשלא היה בדעתו בשעת קידוש לאכול באותו בית שקידש אלא בסוכה, ולכן יצא ידי"חלה, ומאי דאמר שמואל דהעוקר למקום אחר צריך שוב לקדש, איירי בשהיה בדעתו בשעה שקידש לאכול בבית שקידשלו ורק אח"כ נמלך לאכול במקום אחר ולכן לא יצא. ומוכח מהירושלמי דסבירא ליה אליבא דשמואל דדוקא אם נמלך ואכל במקום אחר לא יצא ידי קידוש, ואילו בגמ' דידן משמע דאף המקדש בביהכ"נ על מנת לאכול בביתו לא יצא, וכדי שלא יחלקו הבבלי והירושלמי יש לומר והא דקאמר הירושלמי ולא פליגי וכו' היינו דוקא באם שינה ממקום למקום בחד בית, כגון מאיגרא לארעא, וסובר דמודה שמואל שאם קידש באיגרא כדי לאכול בארעא יצא, ולאו דוקא נקט בירושלמי בדברי שמואל קידש בבית זה ונמלך לאכול בבית אחר, אלא כוונתו מחדר לחדר בבית אחד, או מאיגרא לארעא, ואם נפרש כן בדברי הירושלמי ויתיישב שלא יחלוק הירושלמי עם הש"ס שלנו בביאור דברי שמואל. ומשום כן יש להוכיח שמודה שמואל שיכול לקדש בחדר זה, על מנת לאכול בחדר אחר.
כתב בשם רב נטרונאי גאון בתשובות, מקדשין בביהכנ"ס אפי' בזמן דליכא אורחים ונותן לתוך עיניו לרפואהלז, כדאמר (נדרים מג:) פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק מאור עיניו, ואימת מהדרא ליה ונרפאת ראייתו, בקידושא דבי שימשי על ידי שנותן מן היין לתוך עיניו. ומיהולח באבי העזרי (סי' מקט) כתוב דהאי רפואה מצי למיעבד בקידוש שבביתו, וא"כ אין צריך לקדש בשביל זה בביהכנ"ס היכא דליכא אורחים.

ידי יין לא יצאו:
ואם רוצים לשתות יין בביתם, לא יצאו במה ששמעו בבהכ"נ, וחייבין לברך בביתם שנית בפה"ג, משום דהוה שינוי מקוםלט ואין מועיל אפילו אם היה בדעתו בבהכנ"ס לשתות עוד בביתו. אבל ממה שנקט רב 'אותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת' משמע שאם קידש בביתו על שולחנו ומיד סועד שם, לא הוי שינוי מקום, ושוב אי"צ לברך

ידי קידוש יצאו. אף על פי שלא שתו רק שיטעום המברך או אפילו אחד מהם כדמוכח בסוף בכל מערבין (עירובין דף מ:) ולכתחלה צריך שיטעמו כולם ונראה דהלכה כשמואל דאמר אין קידוש אלא במקום סעודה ואע"ג דבעלמא הלכה כרב באיסורי וגם ר' יוחנן סבר לקמן כרב הכא הלכה כשמואל דרב הונא ורבה ואביי כולהו סברי בסמוך אין קידוש אלא במקום סעודה וכן פסק במגילת סתרים והמקדש שדעתו לאכול במקום אחר יכול להוציא את האוכלים שם דלדידהו הוי מקום סעודה וכן משמע דמסתמא אחד מבני העיר היה מקדש בבהכ"נ ומוציא האורחים והיכא דליכא אורחים סמוך לבהכ"נ אין לקדש בבהכ"נ דהויא ברכה לבטלה דקי"ל כשמואל ואין לומר במקדש כאן על דעת שרוצה לאכול במקום אחר מודה שמואל דיש קידוש והא דפליגי בסתמא מדפריך ולשמואל למה לי לקדושי בבי כנישתא ומיהו ממקום למקום בבית אחד כגון מאיגרא לארעא נראה דמודה שמואל אם קידש באיגרא כדי לאכול בארעא דחשיב קידוש במקום סעודה וכן מוכח בירושלמי דקאמר רבי יעקב בשם שמואל קידש בבית זה ונמלך לאכול בבית אחר צריך לקדש ר' אחא בשם ר' אושעיא אמר רב מי שסוכתו עריבה עליו מקדש ליל י"ט האחרון בביתו ועולה ואוכל בסוכתו א"ר בון ולא פליגי מאי דאמר רב בשלא היה בדעתו לאכול בבית שקידש ומאי דאמר שמואל בשהיה בדעתו לאכול בבית שקידש והא דקאמר ולא פליגי היינו ממקום למקום בחד בית ולאו דוקא נקט בירושלמי קידש בבית זה ונמלך לאכול בבית אחר ויתיישב שלא יחלוק הירושלמי עם הש"ס שלנו. כתב בשם רב נטרונאי גאון בתשובות מקדשין בבית הכנסת ונותן לתוך עיניו לרפואה כדאמר (נדרים ד' מג:) פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק מאור עיניו ואימת מהדרא ליה בקידושא דבי שימשי ומיהו באבי העזרי כתוב דהאי רפואה מצי למיעבד בקידוש שבביתו:
ידי יין לא יצאו. וחייבין לברך בביתם בפה"ג משום שינוי מקום אבל משמע אם קידש בביתו על

ציונים והערות

כו. לתום' היתה הגירסא בגמ' (כמוסף נדק"ס מכמ"י) "ידי קידוש יצאו ידי יין לא יצאו". **כז. משמע** דברור הוא דצריך לטעום מן היין, וטעמא דמילתא פירש רש"י (עירובין מ: ד"ה ליתניה) דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר. **כח. ראיה** לכך מדנקט הגמ' לשון דיעבד, אותם בני אדם 'שקדשו' בביהכנ"ס, ולא נקט מקדש אדם בביהכנ"ס, אלא דאיירי דאין כאן טעימת יין לכולם ולכך הוה דיעבד (גל"מ). **כט. ז"ל** הרשב"א (שו"ת, ח"ח סי' שכ"ג): כשמואל ס"ל, ובפסקא דהא מילתא לא חזינא בה ספק, וכולהו רבוותא הכי פסקי. **ל. הוא** חיבור שכתבו רבינו נסים גאון (הוסף נמוס' נעיל נג. ד"ה הכוכב). **לא. אפי'** שלא יוצא עמהם יכול להוציא אחרים, כדאמרי' (ר"ה כט.) כל הברכות כולם אעפ"י שיצא מוציא, [וה"ה באין רוצה לצאת כעת דמוציא], ואע"ג דאמר התם חוץ מברכת היין דאם יצא אין מוציא, כלומר דאם לא נהנה מן היין אסור לו לברך בשביל להוציא אחרים, אפ"ה יכול להוציא, כיון דהאי בפה"ג לחובת הקידוש כקידוש דמי (רמ"ם פ"ו ה"ה). **לב. וכן** פסק בטור (סי' רסט). וכתב: ונוהגין בכל המקומות ששליח ציבור מקדש בבית הכנסת וכו'. וכיון דהשתא ליכא אורחין קרוב הדבר להיות ברכה לבטלה וכו'. ואי איישר חילי אבטליניה. **לג. ברבינו** ניסים (הוסף נרמ"ם פ"ו ה"ה) נחלק ומפרש דשמואל מודה באם חשב בשעת הקידוש לאכול במקום אחר דיצא. ומה דמקשה הגמ' אליבא דשמואל 'ל"ל לקידושי בבי כנישתא' היינו משום שהרואים עלולים לטעות ולומר שאין צריך קידוש במקום סעודה, וע"ז משני דכיון דאיכא אורחים ליכא למיטעי. **לד. ומה** דאמר לקמן (קפ.) דשמואל נחת מאיגרא לארעא והדר קידש, התם מיירי כגון דהוי בעי למיכל באיגרא וקידש שם ואיתעקרא שרגא אח"כ, ולכן נחת לארעא למיכל במקום שרגא, ולא טעים מידי באיגרא (תוס' רי"ד, מהד' מנייגפ). **לה. במהרש"א** הקשה דאם איירי רב בשדעתו לאכול במקום אחר, א"כ אמאי נקט הירושלמי מבית לסוכה דוקא, הא גם מבית לבית שרי רב בשמעתין, ותירץ בדבר שמואל דהתם בירושלמי איכא מ"ד דס"ל דביו"ט האחרון צריך לפסול סוכתו משום בל תוסיף, וע"ז בא רב לחלוק דאי"צ לפסול הסוכה אלא דצריך לקדש בביתו ולא בסוכה. **לו. וכן** מדויק בלשונו דאמר קידש בבית זה ונמלך לאכול בבית אחר. **לז. הטור** (סי' רסט) הביא דברי רב נטרונאי בתוספת דברים, דמחמת דאיכא מן הציבור דלית להו יין ומקדשי אריפתא תקנו לקדש בביהכנ"ס, וכתב שם הב"ח (ד"ה וכן נהגו) דודאי לפני אבי העזרי (שמפיק המוס' נסמוך) לא היו דברים אלו, דא"כ לא היה מקשה עליו דאיכא למיעבד בקידוש שבביתו. **לח. מה** שהביאו תוס' את דברי אבי העזרי, משום דאם כדברי רב נטרונאי מה מקשה גמ' אליבא דשמואל ל"ל לקדושי בבי כנישתא, והרי לרב נטרונאי לא קשיא, ולכן הביא את דברי אבי העזרי דדוחה דבריו. **לט. שינוי** מקום הוה כמו שהסיח דעתו ואעפ"י שלא הסיח (רמ"ם פ"ו ה).

על היין תוך הסעודה ונפטר בברכת הגפן שבקידוש. ואע"ג דסבר רב יש קידוש שלא במקום סעודה, וא"כ לא שייך הקידוש לסעודה, ומדוע יפטר מבפה"ג כששותה יין בתוך הסעודה. מכל מקום היכא דסמך קידוש לסעודה פטר את היין שבתוך הסעודה. א"כ ילמד דין זה לדומה לו לאם הבדיל על שולחנו[מ], ומיד לאחר שהבדיל סעד שם, דג"כ פטור מלברך על היין שבתוך הסעודה, אע"ג דיש הבדלה שלא במקום סעודה לכו"ע ואין ההבדלה שייכת לסעודה, מכל מקום היכא דהסמיך הבדלה ולאחריה סעודה, אין צריך לברך הגפן שנית.

ברם והכא, את הראיה שהבאנו מדברי רב יש לדחות, דאיכא למימר דלעולם אם מקדש על שולחנו דלא פטר את היין ששותה בתוך סעודתו. ומה שדייקנו לעיל שאם קידש בביתו על שולחנו אינו צריך לברך שנית הגפן, לא מיירי אא"כ רוצה לשתות יין אחר שקידש ולפני המזון, שאם קידש בבית הכנסת, ולפני שפתח בסעודה שתה בביתו יין, צריך לברך שנית משום שינוי מקום, אבל אם שתה שנית במקום שקידש, [בבהכנ"ס] אינו צריך לברך שנית, אבל את היין שישתה בתוך המזון לעולם לא פטר ע"י קידוש זה אף על פי שקידש על שולחנו[מא].

אך יש להביא ראיה אחרת להא דאמרן שאף היין שישתה בתוך המזון נפטר בברכת הגפן של קידוש, מפרק כיצד מברכין (נרכות מג.), דתנן בירך על היין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון, והך יין שלאחר המזון [אוצר התמונה 19/06/2018] פי' שהיו רגילין לשתות אחר הסעודה, שכבר גמרו לאכול, לפני ברכת המזון[מב]. ומדקתני שהיין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון, משמע דכ"ש שפוטר את היין ששותה בתוך המזון, שהרי היין שבתוך המזון לא בא אלא לשרות אכילה שבמעיו, ואין שתייתו חשובה כשתיית היין שלאחר המזון.

ואפי' למאן דאמר התם בגמ' שאם ברך על היין שבתוך המזון לא פטר את היין שלאחר המזון[מג]. ויש מקום לומר דסבירא ליה להאי מאן דאמר, שהיין שבתוך המזון כיון שלא בא אלא לשרות את האכילה, שתיה בפני עצמה היא, וכשם שאינו פוטר את היין שלאחר המזון, כך גם אינו נפטר בברכת היין שלפני המזון, זה אינו, שכן הטעם שהיין שבתוך המזון אינו פוטר את היין שלאחר המזון היינו משום דאין יין ששותים בתוך המזון שהוא בא לשרות, פוטר את היין החשוב הימנו הבא לשתות[מד] שמכוון לשתיה ולא לשריה, אבל יין שלפני המזון שבא לשתות דעדיף טפי מהיין שבתוך המזון, כו"ע מודו דפוטר את היין שבתוך המזון.

שולחנו שוב א"צ לברך על היין תוך הסעודה אע"ג דסבר יש קידוש שלא במקום סעודה ולא שייך קידוש לסעודה א"כ אם הבדיל על שולחנו פטור מלברך על היין שבתוך הסעודה אע"ג דיש הבדלה שלא במקום סעודה לכ"ע והכא יש לדחות דאיכא למימר דלא פטר אא"כ רוצה לשתות לפני המזון אבל תוך המזון לא פטר אך יש להביא ראיה מכיצד מברכין (סח ד' מג.) דתנן בירך על היין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון פי' שהיו רגילין לשתות לאחר הסעודה לפני ברהמ"ז משמע דכ"ש שפוטר היין שבתוך המזון שלא בא אלא לשרות אכילה שבמעיו ואפילו למאן דאמר התם בגמרא יין שבתוך המזון לא פטר יין שלאחר המזון היינו משום דאין יין שבא לשרות פוטר את היין הבא לשתות אבל יין שלפני המזון שבא לשתות דעדיף טפי כ"ע מודו דפוטר את היין שבתוך המזון ועוד אם צריך לברך בתוך המזון מאי קאמר יין שלפני המזון פוטר את שלאחר המזון תיפוק ליה דפטרו יין שבתוך המזון למ"ד התם דפוטר ודוחק לומר בשלא שתו יין תוך הסעודה ואע"ג דהתם מוקי לה בשבתות וי"ט ובשעת הקזת דם שאדם קובע סעודתו על היין ה"ה בחול נמי אם דעתו לשתות יין בתוך הסעודה אלא נקט שבתות וי"ט דאז רגילות לקבוע סעודתו על היין ותדע דבי"ט אם נמלך ואין בדעתו לשתות יין לא פטר משמע דהכל תלוי בדעתו הלכך אם בירך על היין לפני המזון ודעתו לשתות בתוך המזון א"צ לברך אחריו על הגפן ולא תוך המזון בפה"ג אבל אם נמלך אינו פוטר וגם צריך לברך אחריו ברכה מעין שלש:

[קא.] **אף ידי קידוש לא יצאו. דאין קידוש אלא במקום סעודה משום דכתיב וקראת לשבת עונג. כלומר במקום קריאת קידוש שם תהא עונג: ולשמואל למה לי לקדושי בבי כנישתא. לרב צריך לקדושי בבי כנישתא להוציא כל אותם שאין להם בני בית שלא יצטרכו לקדש בביתם:**

ולשמואל למה לי לקדושי בבי כנישתא:

ועוד ראיה דיין שלפני המזון פוטר את היין שבתוך המזון, דאם צריך לברך על היין שבתוך המזון, א"כ מאי קאמר התם במשנה דדוקא יין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון, תיפוק ליה דפטרו היין ששתה בתוך המזון וביך עליו הגפן, את היין שלאחר המזון. ברם ראיה זו היא רק למ"ד התם דהיין שבתוך הסעודה פוטר[מה] את היין שלאחר הסעודה, דלמאן דאמר דאינו פוטר, שפיר הוצרכה המשנה לומר שהיין שלפני המזון הוא הפוטר את היין שלאחר המזון. ודוחק לומר דלעולם אין להביא ראיה משם, ולבאר דמה שנקטה המשנה דיין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון, ולא נקטה שהיין שבתוך המזון פוטר את היין שלאחר המזון, הוא משום שמדברת בשלא שתו יין תוך הסעודה[מו], דמכיון שבזמנם היה רגילות לשתות בתוך הסעודה, היה לה למשנה לדבר באופן המצוי.

ואע"ג דהתם (סח מג:) מוקי להמז להא דאמרינן דיין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון בשבתות ויו"ט ובשעת הקזת דם, שבזמנים אלו אדם קובע סעודתו על היין, אין לדייק מכך שבשאר ימים אינו פוטר, דה"ה בחול נמי אם דעתו לשתות יין בתוך הסעודה נפטר בברכת היין שקודם הסעודה, אלא נקט שבתות ויו"ט ושעת הקזת הדם, משום דאז רגילות לקבוע סעודתו על היין ועל כן אינו צריך לכוין בפירוש לשתות עוד בתוך סעודתו, משא"כ בימות החול, דוקא אם היתה דעתו לשתות עוד, הוא דאין צריך לברך שנית. ותדע דהא דמוקמינן התם בשבתות ויו"ט איירי בסתמא ולא כוון לכלום, דהרי קיי"ל (סח מג:) דגם ביו"ט אם נמלך אחר שקידש ואין בדעתו לשתות עוד יין לא פטר[מח] באם לבסוף ישתה, וצריך לברך שנית, א"כ משמע דהכל תלוי בדעתו, דאם היה בדעתו בשעה שבירך לשתות עוד, אין צריך לברך ואם לא היה בדעתו צריך לברך, ולא שנא שבת ויו"ט ולא שנא ימות החול.

הלכך אם בירך על היין לפני המזון ודעתו היתה לשתות עוד בתוך המזון, א"צ לברך אחריו לפני שנוטל ידיו לסעודתו, ברכת על הגפן, וכן לא צריך לברך שנית על היין ששותה בתוך המזון בפה"ג, שכבר יצא בברכת היין שלפני המזון, אבל אם לא היה בדעתו בשעה שבירך לפני המזון לשתות עוד בתוך המזון, ואח"כ נמלך לשתות, אינו פוטר אותו ברכת היין דקודם המזון, וגם צריך לפני שנוטל ידיו לסעודתו, לברך אחריו[מט] ברכה מעין שלש.

אף ידי קידוש לא יצאו:

דס"ל אין קידוש אלא במקום סעודה, משום דכתיב (ישעיה נח יג) וקראת לשבת עונג, כלומר במקום קריאת קידוש, שם תהא עונג, ויתפרש הכתוב כך: וקראת לשבת, היכן תקרא [תקדש] את השבת - היכן שנמצא העונג, דזו הסעודה.

ציונים והערות

מ. ברא"ש (פ' ד) כתב דברכת היין דהבדלה פוטרת את היין שבתוך הסעודה, בין אם הבדיל קודם שנטל ידיו, ובין אם הבדיל אח"כ [המבדיל אחר שנטל ל"ה הפסק כיון דהוה צורך אכילה (קיצור פסקי מהרא"ל סימן מ)], ובמרדכי כתב דפוטרת רק אם הבדיל אחר נטילה, וביאר במג"א (פ' קעד ס"ק ה) דדברי המרדכי דוקא בהבדלה הם, כיון דברכתו מצוה היא, אבל בשותה לצמאו קודם סעודה ודאי פוטר אפי' בירך קודם נטילה. **מא. ואע"ג** דליכא הכא היסח הדעת, י"ל דבזה שמתחיל בסעודה חשיב כהפסק מן ברכת היין דקודם הסעודה. **מב. בתוס'** לקמן (קנ: ד"ה יקנ"ה) כתב דברכת המזון בא לשם גמר סעודה ומפסיק לכל מה שלפניו. **מג. דנחלקו** התם באם לא בא להם יין לפני המזון, אלא רק תוך המזון אם פוטרת ברכה זו את היין שלאחר המזון. **מד. סברא** זו דיין הבא לשתות חשוב מן היין הבא לשרות נזכרת בגמ' שם. **מה. הקשה** בספר אור חדש ובהגהות ר"מ הורוויץ, דהרי למ"ד דיין שבתוך המזון פוטר את היין שלאחר המזון אין צריך לשום ראיה דיין שלפני המזון פוטר את היין שבתוך המזון, דכ"ש הוא, דאם יין הבא לשרות פוטר יין שבא לשתות, כ"ש דיין הבא לשתות פוטר יין הבא לשרות, וא"כ כל הוכחת התוס' אינה צריכה אלא למ"ד דאינו פוטר, וא"כ מה מוכיח ממ"ד דפוטר, וצ"ע. **מו. בגמ'** שם איבעיא לן באם בא להם יין תוך המזון ולא בא להם קודם המזון, האם פוטר את היין שלאחר המזון, וצריך לומר דזה אין דוקא לומר דלא היה להם יין קודם המזון, דבזה לא היו כ"כ רגילים כמו היין תוך המזון. מהרש"א. **מז. אוקימתא** דרבה בר בר חנה שם. **מח. דרב** יצחק בר יוסף איקלע לבית אביי ביו"ט, ובירך על כל כוס ואמר דמפני שנמלך היה. **מט. מהרש"ל. נ. וכמו** שאמרה הגמ' לעיל בסמוך.

אהח 19/06/2018

דאכלו ושתו וגנו בבי כנישתא:
וא"ת היאך אוכלים האורחים וגם ישנים בביהכנ"ס, **והא אמרי' בפ' בני העיר** (מגילה כח.) **בתי כנסיות אין אוכלין בהן ואין שותין בהן**[נא]. **ואע"ג דמצאנו דאכילה ושתיה של מצוה מותר בביהכנ"ס כדאמרי' בירושלמי** (פסחים פ"ח ה"ח)[נב] **שהיו אוכלים שם בקידוש החדש, וגם עכשיו נוהגין לשתות כוס הבדלה וברית מילה בביהכנ"ס מחמת שהם של מצוה, מ"מ** אכילה ושתיה **שאינה של מצוה** וכ"ש **שינה**[נג] **אסור, ואפי' בבתי כנסיות של בבל** דאפשר להתנות[נד] שלא יהא כ"כ קדושה בהם [התוס' הביאו בסמוך] אפ"ה **אין אוכלין בהן**, דע"ז לא מהני שום תנאי, וכן שאר תשמישין אסור בהן, והראיה, **דקאמר התם** (סח כח:) **על רבינא ורב אדא בר אהבה שלא היו רוצים ליכנס בבית הכנסת מפני הגשמים אי לאו משום שהיו עוסקים בדבר הלכה כיון דשמעתא בעיא צילותא**, דכדי להבין השמעתא, זקוקים לדעה צלולה ושלא תיטרד מפני הגשמים[נה], וא"כ **הא דקאמר התם בתי כנסיות של בבל על תנאי עשויין** אין פירושו דמותר לזלזל בקדושתן בעודם קיימים, אלא היינו **דלאחר שיחרבו שאין נוהגין בהן קדושה**[נו], אבל בבנינן אין היתר לאכול ולשתות ולישן בהן. ומתרץ, **וי"ל דלאו דוקא נקט בבי כנישתא** לומר שהם אוכלים בתוך ביהכנ"ס גופו, **אלא** כוונתו **לחדרים שהיו סמוכים לבית הכנסת** ושם היו אוכלים האורחים וישנים ולזה קרי כאן הגמ' **בי כנישתא**, והאורחים היו נמצאים בחדרים ששם אוכלים ומשם גם היו שומעים את הקידוש שמקדשים בביהכנ"ס[נז], שהרי אינם יכולים לשמוע הקידוש בביהכנ"ס ולילך לחדר לאכול דא"כ הוה קידוש שלא במקום סעודה, **ולפי מה שפירשתי** (לעיל ק: תוד"ה ידי קידוש) **דממקום למקום בחד בית** והרוצה לקדש במקום זה ולאכול אח"כ במקום אחר **כשדעתו** היתה בשעה שקידש **לאכול במקום אחר** ואמרנו דבאופן זה מודה שמואל דיש קידוש וכו', לפי"ז **אתי שפיר**, דאי"צ לדחוק דשומעים האורחים את הקידוש מן החדרים[נח], אלא שומעים בביהכנ"ס גופו, ואח"כ הולכים לאכול בחדרים וחשיב קידוש במקום סעודה מפני דנתכוונו לכך מתחילה.

אבל ממקום למקום בחד ביתא:
בזה ההו"א בגמרא היתה, דלשמואל אפשר לקדש במקום זה ואח"כ לאכול במקום אחר, ולמסקנא, דגם באופן זה לא מהני לשמואל, **ופי' ממקום למקום** דאמר הכא הכוונה דיצא **מחדר** הסמוך לביתו ואח"כ נכנס **לבית, או** דמשנה מקומו **מבית לעליה** ונחשב **כמו מאיגרא לארעא** דחזינן בשמואל דנחית מאיגרא והדר מקדש, כיוון דאיגרא אינו נחשב כמקום סעודה לגבי ארעא. **אבל מפינה לפינה** באותו חדר גם אליבא דשמואל **יש קידוש**, ויצא יד"ח אפי' אם לאחר שקידש עקר מפינה זו לאכול בפינה אחרת. וראי' לכך **דכי היכי דלא חשוב** מה שעוקר מפינה לפינה ורוצה לשתות יין שנית, אינו נחשב **שינוי** מקום להצריכו שוב ברכה על היין, **והובא בסמוך** (קפ:)[נט], ואם לגבי ברכת היין לא חשיב בזה שינוי מקום [והרי חזינן דבברכת היין יש יותר קפידא בשינוי המקום מברכת הקידוש דרב אמר לעיל ידי קידוש יצאו וידי יין לא יצאו] כ"ש דלגבי קידוש לא יחשב כשינוי מקום[ס] ונחשב כקידוש במקום סעודה. **ולקמן** (סח) **גבי שינוי מקום דברכת היין דקאמר לא שנו** דצריך לברך רק במשנה אלא **מבית לבית**, צריך לומר **(ומיהו**[סא]**) ששני מקומות בחד בית גם קרי ליה מבית לבית**, דאי נימא דכוונתו דוקא מבית לבית, א"כ ממקום למקום בחד בית לא יחשב שינוי מקום לגבי ברכת היין, והרי לגבי קידוש אמרי' דממקום למקום בחד ביתא נחשב כמקום אחר, ולא יתכן דיהא הקידוש חמור מברכת היין וכנ"ל.

ומיהו, יש ספרים[סב] **דגרסינן הכא** דסבור מינה **מפינה לפינה וכו'** אין קפידא אליבא דשמואל, וע"ז מייתי למיפשט מרב ענן[סג] דאפי' מפינה לפינה אסור לשמואל, אך יקשה ע"ז דאם לגבי יין חזינן דלא חשיב שינוי מקום מפינה לפינה, איך יחשב שינוי מקום לגבי קידוש[סד].

טעימו מידי:
נראה דהיינו טעימת לחם ולא מיני תרגימא, ולשון טעימה מתפרש על אכילת לחם **כדאמרינן בפ"ג דשבועות** (כג:) **כדאמרי אינשי 'ניטעום' מידי ואזלי ו'אכלי' פת ושתו. ואם מועיל מיני תרגימא** [בשר ודגים[סה]] ללא פת **להשלים** ולצאת ידי חובת ג' **סעודות שבת כמו שמצאנו בהלכות סוכה** (סוכה כז.) דאמרו בגמ' אליבא דר"א, דמי שלא סעד ביו"ט הראשון משלים בשאר ימים אפי' במיני תרגימא, אומר תוס', **שהיינו דוקא בסעודה שלישית** שאינה כל כך חובה, **אבל לא** בסעודת ערבית ושחרית שהם עיקר כבוד **שבת** וצריך לאכול פת בדוקא.

ובקידושא דהכא לא נפקיתו:
ומה שלא היה מקפיד **על** חסרון **סעודת שבת שהרי לא** היה בדעתם **לאכול בלא נר**[סו] **כדפי' בקונטרס** (רשב"ם ד"ה דילמא), ואם ילכו לישון בלא אכילה גם יד"ח הקידוש לא יצאו. ואומר תוס', דעל עצם חסרון הסעודה דלילה לא הקפיד **היינו משום שיוכלו לעשות ולהשלים למחר** ביום השבת את כל **השלש סעודות. או** נפרש דרבה חשש **שמא** באם לא יהא להם נר באכסניה **יוכלו לאכול במקום** אחר **שיש שם נר** ויקיימו שם מצות הסעודה, אך שמא **(ו)אין** יין במקום האחר שהולכים שם, ולא יוכלו לקדש שם במקום הסעודה.

מתירין מבגד לבגד:
ואע"ג דשמואל אית ליה בפרק התכלת (מנחות מג.) **דכלי קופסא**, דהיינו בגדים המונחים בארון, **חייבין בציצית** אם הם בני ד' כנפות, אע"פ שאינו לובשם, וא"כ היאך מתיר הגדילים מבגד החייב בציצית, ומתרץ - דשמואל

דאכלו ושתו וגנו בבי כנישתא. וא"ת והא אמרי' בפ' בני העיר (מגילה דף כח.) **בתי כנסיות אין אוכלין בהן ואין שותין בהן אע"ג דאכילה ושתיה של מצוה מותר כדאמרי' בירושלמי שהיו אוכלים שם בקידוש החדש וגם עכשיו נוהגין לשתות כוס הבדלה וברית מילה מ"מ שאינה של מצוה ושינה אסור ואפי' בשל בבל אין אוכלין בהן דקאמר התם רבינא ורב אדא בר אהבה שלא היו רוצים ליכנס בבית הכנסת מפני הגשמים אי לאו משום דשמעתא בעיא צלותא והא דקאמר התם בתי כנסיות של בבל על תנאי עשויין היינו לאחר שיחרבו שאין נוהגין בהן קדושה וי"ל דלאו דוקא בבי כנישתא אלא חדרים שהיו סמוכין לבית הכנסת קרי בי כנישתא ומשם היו שומעים הקידוש ולפי מה שפירשתי דממקום למקום בחד בית כשדעתו לאכול במקום אחר יש קידוש כו'**

אתי שפיר:

אבל ממקום למקום בחד ביתא. פי' מחדר לבית או מבית לעליה כמו מאיגרא לארעא אבל מפינה לפינה יש קידוש כי היכי דלא חשוב שינוי מקום בסמוך ולקמן גבי שינוי מקום דקאמר לא שנו אלא מבית לבית ומיהו שני מקומות בחד בית קרי ליה מבית לבית ומיהו י"ס דגרסי' הכא מפינה לפינה כו':

טעימו מידי. נראה דהיינו טעימת לחם כדאמרינן בפ"ג דשבועות (דף כג:) **כדאמרי אינשי ניטעום מידי ואזלי ואכלי ושתו ואם מועיל מיני תרגימא להשלים ג' סעודות שבת כמו בסוכה היינו דוקא בסעודה שלישית אבל לא בסעודת ערבית ושחרית שהם עיקר כבוד שבת:**

ובקידושא דהכא לא נפקיתו. ומה שלא היה מקפיד על סעודת שבת שלא לאכול בלא נר כדפי' בקונטרס היינו משום שיוכלו לעשות למחר שלש סעודות או שמא יוכלו לאכול במקום שיש שם נר ואין יין:

מתירין מבגד לבגד. ואע"ג דשמואל אית ליה בפ' התכלת (מנחות דף מג.) **כלי קופסא חייבין בציצית מודה אם אין ציצית לכל בגדיו שיתיר ציצית**

ציונים והערות

נא. בתוספתא (מגילה פ"ה) הביא אין אוכלין בהן ואין שותין בהן ואין ישנין בהן. **נב. דהתם** איבעיא לן האם בתי כנסיות וביהמ"ד צריך בדיקה מחמת שאוכלים שם בקידוש החודש. **נג. נקט** התוס' קושייתו גם משינה לומר דאפי' אי נימא דסעודת שבת חשיב מצוה ולכן מותר לאוכלו בביהכנ"ס (הגיה דעה זו בשו"ת זרוע, הל' ערב שבת סי' כג) אך עדיין יקשה משינה דבזה ליכא מצוה. **נד. מה** דנקט דוקא בתי כנסיות שבבבל כתבו התוס' במגילה (כח: ד"ה בתי כנסיות) דבבבל מהני התנאי משום דלעת בוא הגואל במהרה בימינו תפקע קדושתן, אבל לאותן שבא"י לא מהני תנאי שהרי קדושתן לעולם עומדת. **נה. רש"י** (שם ד"ה לילמא). **נו. כן** הוא בהדיא בגמ' שם: א"ר אסי בתי כנסיות שבבבל על תנאי הן עשויין ואע"פ כן אין נוהגין בהן קלות ראש. **נז. ואעפ"י** שהמקדש אינו במקום סעודה לא איכפת לן דסגי בזה דלשומעים שם הוה מקום סעודה, וכפי שהוכיח תוס' לעיל (ק: ד"ה ידי קידוש). **נח. מהרש"ל. נט. דהתום'** גרסו לקמן הא דאמרת שינוי מקום צריך לברך לא שנו אלא מבית לבית אבל 'מפינה מפינה' לא. **ס. ע"פ** מהרש"א. **סא. תיבת** ומיהו ליתא בכת"י, ונכון (דק"ס). **סב. כן** גרס הרי"ף בהלכותיו. **סג. אע"ג** דעובדא דשמואל הוה מאיגרא לארעא, אפ"ה פשטינן מינה דגם מפינה לפינה חשוב עקירה דכיון דמבית לבית לאו דוקא, אלמא אין הקביעות תלוי בבית אלא במקום סעודה, ומעתה אפי' מפינה לפינה (ר"ן). **סד. מהרש"א.** וברי"ן תירץ דאיכא לחלק דלענין קידוש במקום סעודה אפי' מפינה לפינה אין קידוש, מפני שאין דרך בנ"א לקבוע סעודה בכל הבית אלא במקום מסוים, אבל גבי שתיית יין אין אדם מייחד פינה מסוימת לשתייתו ולכן לא הוה שינוי. **סה. עפ"י** תוס' בסוכה (כז. ד"ה נמי). וע"ע שם דרש"י חולק. **סו. עפ"י** המהרש"א, דביאר דאין איסור לאכול סעודת שבת בלא נר כמו שכתב בחידושי תלמיד הרשב"א, ובתוס' בשבת (כה:) ועוד ראשונים כתבו שחובה לסעוד במקום הנר משום עונג. אלא דרבה הבין שאין ברצונם לאכול בלא נר.

מודה דאם אין לו ציצית שמספיק לכל בגדיו, שיתיר ציצית מבגד שמצניעו כדי ליתן בבגד שרוצה ללבוש, ותהא המצוה דציצית מונחת עליו[סז].

אהח 19/06/2018

והלכה כר' שמעון בגרירה:

קשה דגם בלא דברי אביי תיפוק ליה דהלכה כר' שמעון משום דר' יוחנן סבר כר"ש, וידעינן זאת ממה דפריך בכמה דוכתי (שבת פו:) **והא אמר ר' יוחנן הלכה כסתם משנה, ותנן** בסתם משנה דנזיר אעפ"י שאסור בגילוח חופף ומפספס וכו' מפני דאינו מתכוון להשיר שיער, **אלמא ס"ל דדבר שאין מתכוון מותר** וזהו כדעת כר"ש, וא"כ חולק ר' יוחנן על רב הסובר כדעת חכמים דדבר שאינו מתכוין אסור, והרי קיי"ל דרב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן, ולשם מה בא אביי לחדש לנו דהלכה כר' שמעון בגרירה. וי"ל **שמא** ר' יוחנן אעפ"י דס"ל דבנזיר מותר אם אינו מתכוון, אך **לא סבר** לה כוותיה דר"ש **בגרירה**, לפי שבגרירה קרוב **לעשות חריץ** ודאי, ודמי **לפסיק רישיה**[סח] ויש לאסור יותר מבנזיר, לכן הוצרך אביי להביא מדברי רבה דהלכה כר"ש אף בגרירה.

ור' יוחנן אמר אף ידי יין יצאו:

ומיירי **ששתו** מן היין **בבית הכנסת** סמוך לקידוש. **אע"ג דלענין קידוש יצאו בשמיעה** אפילו אם לא טעמו מן היין **כדפירשתי לעיל** (ק: תוס' ד"ה ידי קידוש), מכל מקום **לענין** ברכת היין **לא פטר אא"כ שתה** בבית הכנסת. אך אם לא שתה בבית הכנסת ורוצה לשתות בביתו, אין נפטר בברכת היין שבבית הכנסת דהוי הפסק בין הברכה לטעימה וצריך לברך שוב. **כדאמרינן בפרק כיצד מברכין** (ברכות מ.) גבי ברכת המוציא **שאם הפסיק** בין ברכה לטעימה שצריך **לחזור ולברך.**

אוצר החכמה

שינוי יין אין צריך לברך:

מיהו, ברכת **הטוב והמטיב צריך לברך** בשינוי יין. **כדאמרינן בהרואה** (ברכות נט:). **ופירש רשב"ם** (כאן ד"ה אחד) דמה שמברך הטוב והמטיב בשינוי יין, היינו דווקא **היכא דמשובח** יין האחרון מן **הראשון**, וכן כתב **בהלכות גדולות**. וכן משמע בירושלמי דסוף פרק כיצד מברכין (ברכות פ"ח ה"ח) דקאמר, **אבא בר רב הונא אמר** שתה יין חדש ואח"כ שתה יין **ישן צריך לברך. שינוי יין אין צריך לברך. שינוי מקום צריך לברך. היסח הדעת** חשוב **כמו שהוא שינוי מקום** וצריך לברך. **משמע שרוצה לומר** דיין חדש **וישן צריך לברך** הטוב והמטיב קודם שתיית הישן, **לפי שהישן טוב מן החדש. אבל שינוי יין סתם אין צריך לברך** הטוב והמטיב כששותה מחבית אחרת, וכדברי הרשב"ם ובעל הלכות גדולות. והטעם, **כיון שאין ידוע** לשותה שהשני **משובח** יותר מן היין הראשון.

מבגד שמצניעו ליתן בבגד שרוצה ללבוש ותהא המצוה עליו:

והלכה כר"ש בגרירה. קשה תיפוק ליה משום דרבי יוחנן סבר כר"ש דפריך בכמה דוכתי (שבת דף פו:) והא א"ר יוחנן הלכה כסתם משנה ותנן נזיר חופף ומפספס כו' אלמא ס"ל דדבר שאין מתכוין מותר י"ל שמא רבי יוחנן לא סבר לה כוותיה בגרירה לפי שקרוב לעשות חריץ ודמי לפסיק רישיה: ורבי יוחנן אמר אף ידי יין יצאו. ומיירי ששתו בבית הכנסת אע"ג דלענין קידוש יצאו בשמיעה כדפי' לעיל לענין יין לא פטר אא"כ שתה דהוי הפסק כדאמרי' בפ' כיצד מברכין (ברכות דף מ.)

גבי המוציא שאם הפסיק שצריך לחזור ולברך:

שינוי יין א"צ לברך. מיהו הטוב והמטיב צריך לברך כדאמרינן בהרואה (שם דף נט:) ופי' רשב"ם דווקא היכא דמשובח מן הראשון וכן בהלכות גדולות וכן משמע בירושלמי דסוף כיצד מברכין דקאמר אבא בר רב הונא אמר יין חדש וישן צריך לברך שינוי יין אין צריך לברך שינוי מקום צריך לברך היסח הדעת כמו שהוא שינוי מקום משמע שרוצה לומר דיין חדש וישן צריך לברך לפי שהישן טוב מן החדש אבל שינוי יין סתם אין צריך לברך כיון שאין ידוע שהשני משובח מיהו עובדא דבתר הכי פליג עליה דקאמר דעל כל חבית וחבית מברך מה היה מברך ואמר רבי יצחק בשם רבי ברוך הטוב והמטיב משמע בכל ענין אפילו מטבא לבישא מיהו יש לדחות שהיה מברך לפי שלא היה מכירו אבל אם ידוע שהשני גרוע לא ונראה דאפילו השני גרוע מברך דעל ריבוי יינות הוא מברך ובלבד שלא יהיה האחרון רע יותר מדאי שאין יכולין לשתותו אלא מדוחק וצריך לברך הטוב והמטיב בין בשעת סעודה בין שלא בשעת סעודה ויחיד אין צריך לברך אי ליכא אחרינא בהדיה כדמוכח בהרואה (שם) ודוקא ביין מברכין לפי שזיבלו כרמיהן בדמיהן של ישראל והטוב שלא הסריחו והמטיב שניתנו לקבורה [ועיין תוספות ברכות נט: ד"ה הטוב]:

[קא:] **אלא בדברים שאין טעונין ברכה לאחריהם במקומן. פירש רשב"ם כגון מים ופירות שאין צריכין אחריהם ברכה חשובה מעין שלש ומה"ט א"צ לברך במקומן הלכך עמידתו זו היא גמר סעודתו והך סעודה אחריתי היא וצריך לברך בתחלה אבל דברים הטעונין ברכה לאחריהם במקומן כגון יין וכל ז' מינין לקיבעא קמא הדר והא דתנן בברכות (דף נג:) מי שאכל ושכח ולא בירך לכתחלה צריך לברך במקומו בכל ז' מינים מיירי ובברייתא דמייתי בסמוך לא גרסינן לשתות יין מדמדקדק הגמ' דאיירי בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומן מדקתני עקרו ולא דייק מדקתני יין שהוא מז' מינין אבל בברייתא**

מיהו, עובדא שהובא בירושלמי דבתר הכי, פליג עליה. דקאמר דעל כל חבית וחבית שהיה רבי שותה ממנה היה מברך. ומקשה מה היה מברך, ואמר רבי יצחק בשם רבי ברוך שהיה מברך הטוב והמטיב. משמע שבכל ענין מברך אפילו כשהחליף מטבא לבישא. מיהו יש לדחות שהיה רבי מברך הטוב ומהטיב לפי שלא היה מכירו את היין החדש אם טוב אם רע. אבל אם ידוע שהשני גרוע לא מברך עליו הטוב והמטיב.

ונראה, דאפילו אם יין השני גרוע מן הראשון מברך הטוב והמטיב דעל ריבוי יינות הוא מברך. ובלבד שלא יהיה האחרון רע יותר מדאי שאין יכולין לשתותו אלא מדוחק.

וצריך לברך הטוב והמטיב על שתיית היין בין בשעת הסעודה דיש לו ממנו הרבה שמחה בין שלא בשעת הסעודה. ויחיד השותה יין לבדו אין צריך לברך הטוב והמיטיב **אי ליכא אחרינא** דשתי **בהדיה כדמוכח בפרק הרואה** (ברכות שם)[סט]. **ודוקא** ביין מברכין, לפי שזיבלו הגויים את כרמיהן בדמיהן של ישראל (גיטין מ.), ועשו מגופם של המתים כמין גדר לכרם. וכשניתנו אחר כך לקבורה, תקנו חכמים את ברכת הטוב והמטיב. והטוב, היינו שמודים על שלא הסריחו המתים, והמטיב מודים אנו, על שניתנו לקבורה (ברכות מח:). לכן תקנו ברכה זו דוקא על שתיית יין, זכר לנס ההוא.

אלא בדברים שאין טעונין ברכה לאחריהם במקומן:

פירש רשב"ם (ד"ה נדנרים) **כגון מים ופירות שאין צריכין אחריהן ברכה חשובה** מעין שלש אלא מברכים אחריהם בורא נפשות רבות. ומה"ט כיון דאינה ברכה חשובה אין צריך לברך במקומן, הלכך עמידתו ממקום הראשון שאכל זו היא גמר סעודתו, והך מה שמתחיל שוב לאכול, כסעודה אחריתי היא וצריך לברך עליהם בתחלה, אבל דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומן, כגון יין וכל ז' מינים שמברכים עליהם מעין שלש, בזה אע"פ שעקר ממקומו ואח"כ חזר והמשיך באכילתו, אי"צ לברך, דלקיבעא קמא הדר, דחוזר לקביעותו הראשונה.

והא דתנן בברכות (נג:) **מי שאכל ושכח ולא בירך לכתחילה צריך לברך במקומו** שאכל שם. צריך לומר דבכל ז' מינים מיירי, שהם מהדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומן, ובברייתא **דמייתי בסמוך** דקתני בני חבורה שהיו מסובין ועקרו רגליהן וכו' **לא גרסינן** שהיו מסובין **לשתות** 'יין' (רשב"ם ד"ה שהיו). והראיה לכך, מכיון דמדקדק הגמ' דאיירי ברייתא זו **בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומן**, ומוכיחה זאת ממה דקתני בברייתא 'עקרו', ומדוע **לא** דייקה הגמרא מדקתני בברייתא שהיו מסובין לשתות 'יין' שהוא מז' מינין וטעון ברכה במקומו, משמע דלא גרסינן בברייתא זו יין. **אבל בברייתא**

ציונים והערות

סז. משמע דרק אם מתיר הציצית מבגד זה כדי ליתן בבגד אחר מותר, וכן הוא מפורש במסכת שבת (כג. תד"ה רבי) דלכו"ע אין מתירין [הציצית] שלא [בשביל] להניח בבגד אחר. **סח. 'פסיק** רישיה' היא הגדרה לתוצאה ודאית שתגרם מחמת פעולתו [וכמו אדם הכורת ראש בהמה דודאי שהיא תמות] ובאופן זה יותר סברא לחייבו אפי' אם אינו מתכוון לתוצאה זו, מחמת שזו תוצאה ודאית. **סט. שם** מפורש להדיא על ברכת הטוב והמטיב על היין.

דתניא כוותיה דרב חסדא (לקמן קג.) כן **גרסינן יין** (דפנ"ס שם ד"ה ה"ג תניא), ולכן יש ראיה מהברייתא דבני חבורה[ע], דכל הדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומן אי"צ לברך כששינה מקומם.

ומיהו קשה על פירוש רשב"ם, **דאי הוה יין בכלל דברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן, א"כ אמאי איתותב**

דתניא כוותיה דרב חסדא גרסי' יין ומיהו קשה דאי הוה יין בכלל דברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן א"כ אמאי איתותב ר' יוחנן לעיל דרבי יוחנן איירי ביין דאמאי דקאמר ר' יוחנן אף ידי יין נמי יצאו קאמר ואזדא ר' יוחנן לטעמיה דאמר שינוי מקום א"צ לברך ובריתא איירי בדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומן ועוד דא"כ פליג רב חסדא ארב ושמואל דאמרי לעיל ידי יין לא יצאו ולכאורה משמע דלא פליג אלא עם רב ששת עוד קשה דאמר בירושלמי ס"פ כיצד מברכין היה אוכל במזרחה של תאנה ובא לו במערבה צריך לברך אלמא בז' מינין נמי שינוי מקום צריך לברך ודוחק לומר דאתיא כרב ששת שאין הלכה כמותו לכך נראה דיין וכל ז' מינין לא הוו בכלל דברים הטעונין ברכה לאחריהם במקומן אלא פת וכל מיני פת שמברכין עליו המוציא או שמא כל מיני מזונות שיש בהם מה' מינין הוו בכלל דברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן ולהאי פי' נמי לא גרסינן בברייתא דבסמוך לשתות יין ולא בדתניא כוותיה דרב חסדא דבפת או בה' מינין מיירי מדקתני עקרו וכן הלכה בכל דבר חוץ מפת ומיני מזונות שהם מחמשת מינין א"צ ברכה אחריהם במקומן ושינוי מקום צריך לברך בהם ושינוי מקום היינו אפי' בחד בית כמו מאיגרא לארעא או מחדר לבית אבל מפינה לפינה לא ולכל הפירושים אם הלך באמצע סעודה למקום אחר יכול לשתות יין או מים בלא ברכה דכיון שהוא בתוך הסעודה לקיבעיה קמא הדר:

ר' יוחנן דאמר לעיל דבשינוי מקום אי"צ לברך, והקשתה הגמרא על ר"י מברייתא דאמרה דשינוי מקום צריך לברך, ומה היתה קושיית הגמרא, הרי הברייתא ורבי יוחנן מדברים בשני ענינים שונים, דר' יוחנן איירי דוקא ביין, והראיה, **דאמאי** [על מה] **דקאמר ר' יוחנן אף ידי יין נמי יצאו**, ע"ז **קאמרא הגמ' ואזדא ר' יוחנן לטעמיה דאמר שינוי מקום אי"צ לברך** מוכח מכאן, דכשאמר רבי יוחנן שינוי מקום אי"צ לברך, כוונתו דוקא ביין ולא בכל דבר מאכל, ואילו **בריתא** דאמרה שינוי מקום צריך לברך **איירי בכלל הדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומן**, ובאלו גם ר' יוחנן מודה דצריך לברך[עא].

ועוד קשה על שיטת רשב"ם, **דא"כ** דיין הוא מדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומן, נצטרך לומר דפליג **רב חסדא** [דלשיטתו אי"צ לברך בשינוי מקום על היין] **ארב ושמואל דאמרי לעיל** (ק:) במקדש בבית הכנסת ידי יין **לא יצאו** וצריך לברך בביתו מפני ששינה את מקומו[עב], **ולכאורה משמע** מן הגמ' כאן **דלא פליג** רב חסדא **אלא עם רב ששת.**

ועוד קשה על רשב"ם, **דאמר בירושלמי** פוף **פרק כיצד מברכין** (נרכות פ"ו ה"ח) **היה אוכל במזרחה של** עץ **תאנה** ואח"כ **בא לו** לאכול **במערבה צריך לחזור ולברך, אלמא** בז' מינין נמי שינוי מקום צריך לברך, ודוחק לומר דהירושלמי **איתיא כרב ששת** דס"ל דגם בדברים הטעונים ברכה אחריהן במקומן, צריך לברך בשינוי מקום, שהרי **אין הלכה** כמותו[עג].

וחולק תוס' על פירוש רשב"ם ואומר, **לכך נראה**, דיין **וכל ז' מינין לא הוו בכלל דברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן, אלא** דווקא **פת**[עד] **וכל מיני פת שמברכין עליו המוציא, או שמא**[עה] אפילו **כל מיני מזונות שיש בהם מה' מינין**, ודוקא אלו הוו **בכלל דברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן. ולהאי פירוש** דתוס' נמי, **לא גרסינן בברייתא דבסמוך** לגבי בני חבורה שהיו מסובין, ואין גורסים שם 'לשתות יין', **ולא בברייתא דתניא כוותיה דרב חסדא** (קג.) גבי חברים שהיו מסובין וכו', מפני דבברייתא דבסמוך, **בפת או בה' מינין מיירי**, וההוכחה **מדקתני בברייתא** 'עקרו', וא"כ מדברת ברייתא זו, בדברים הטעונים ברכה לאחריהן במקומן.

ופוסק תוס' ואומר - **וכן הלכה בכל דבר** מאכל, **חוץ מפת ומיני מזונות שהם מחמשת מינין שאין צריך ברכה אחריהם במקומן, ושינוי מקום** באמצע אכילתם **צריך לברך בהם.** ואומר תוס' - **ושינוי מקום** שצריך לברך, **היינו אפילו** בשינה מקומו **בחד בית, כמו מאיגרא לארעא, או** יצא **מחדר** הסמוך לביתו ונכנס **לבית, אבל** בשינה מקומו **מפינה לפינה** באותו חדר **לא** צריך לברך שוב[עז], כמו דאמר רב חסדא בשם רב הונא לעיל [לגירסת תוס'], **ולכל הפירושים** שנחלקו מה נכלל בדין דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומן, כולם מודים **דאם הלך באמצע סעודה** על פת **למקום אחר, יכול לשתות יין או מים בלא ברכה**[עז] אעפ"י שיש כאן שינוי מקום, דכיון שהוא **בתוך הסעודה** הכל נגרר אחר הלחם ולקיבעיה קמא הדר[עח].

כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע וכו':

משמע היכא דאיכא היסח הדעת [שינוי מקום נחשב כהיסח דעת וצריך לחזור ולברך][עט] **לא סגי שיברך ברכת המוציא** כשבא להמשיך בסעודתו, **אלא צריך שיברך** גם **ברכת** המזון על מה שאכל מקודם, **וא"כ הא דאמר לקמן** (קג:) כיון **דאמר הב וניבריך** הסחתם דעתכם מהסעודה **ואיתפר לכו למישתי** יין, אי"ז דצריכים לברך בפה"ג קודם שתייתם, אלא היינו דאסורים בשתיית יין כלל עד שיברך ברכת המזון.

וכן משמע בפרק כיצד מברכין (נרכות מג.) דקאמר: **רבה ורבי זירא הוו אכלי** בבית **ריש גלותא, סליקו תכא** [סלקו השלחן] **מקמייהו**, ואח"כ **אייתי להו ריפתנא** [מנה] חדשה, מבי ריש גלותא, **רבה אכל** מנה זו **ור' זירא לא אכל, אמר ליו** ר' זירא לרבה, **לא סבר להּ מר סילק** השלחן **אסור מלאכול, אמר ליו** רבה לר' זירא, **אנא אתכא דריש גלותא סמיכנא** דכיון שאנחנו אורחים שלו, אין סילוקנו נחשב כסילוק, כיון שבדעת האורחים הוא שאם יוסיף המארח מנות, יאכלום[פ]. **והשתא**, מוכיח תוס' - **אם** כשמסלק ידיו ובא לאכול אח"כ בשנית היה הדין **דלא** היה המסתלק **צריך לברך ברכת המזון**, א"כ **למה** ר' זירא **לא אכל**, הרי יכול היה לברך ברכה ראשונה על המאכל החדש ולאכול, ומכך שלא אכל כלל, ש"מ דאסור לאכול עד שיברך ברכת המזון. אולם אומר תוס' ויש **לדחות** ראיה זו, דלעולם אין צריך לברך אלא

ציונים והערות

ע. מהרש"א. עפ"י הרשב"ם (קג. ד"ה תניא) דביאר דלכן לא הביאה הגמ' ראיה לרב חסדא מברייתא אחרת המובאת שם בגמ', מפני שבברייתא האחרת לא נזכר יין בפירוש משא"כ בזו שנזכר יין. **עא. בחידושי** רבינו דוד כתב דאפשר לתרץ את הרשב"ם ולומר דכל דברי ר' יוחנן דבדברים הטעונים ברכה אחריהם במקומן אי"צ לברך במקומו זה דוקא באם חזר למקומו הראשון, אך באם הלך למקום אחר בזה דין דברים הטעונין ברכה במקומן כדין דברים שאין טעונין, והרי ר' יוחנן אמר דאי"צ לברך בשומע קידוש בביהכנ"ס ואח"כ אוכל בביתו אעפ"י שאין חוזר למקומו הראשון, וע"ז שפיר יש להקשות גם מדברים שאין טעונים ברכה אחריהן במקומן. וזה ברור שאין זה מיישב את הרשב"ם עצמו, דהרי הוא כתב (ד"ה תניא) דבדברים הטעונים ברכה אחריהם במקומן אפי' הלך למקום אחר אי"צ לברך, אלא מיישב שיטה זו. **עב. משמע** מדבריהם דאפי' לשמואל שהמקדש לא יצא יד"ח בקידוש שבבית הכנסת מ"מ טעם מן היין אחר שקידש אעפ"י שבדרך כלל אסור לטעום קודם קידוש, שאם לא טעם מן היין א"כ לא חולק על רב חסדא שהרי לרב חסדא דינו דרק אם טעם כאן מיד אחר ברכה אז יכול להמשיך במקום אחר על סמך ברכה זו (דפר שמואל). **עג. במהר"ם** חלאווה כתב דפסקו התוס' דאין הלכה כרב ששת מפני שסתמא דגמ' אמרה (להלן קג.) מאן תנא שבעקירות ממקום א' לשני צריך לברך ר' יהודה הוא, אך חכמים חולקים עליו, והלכה כחכמים. **עד. בריטב"א** הקשה דאם רק פת חשוב שטעון ברכה אחריהם במקומן א"כ למה נקטה הגמ' לשון רבים 'דברים' הטעונים ברכה לאחריהם במקומן, ותירץ כיון דאפשר לעשות פת מכל ה' מיני דגן [ונראה שלכן נקט תוס' בלשונו פת ו'כל מיני' פת]. עוד תירץ שבפת יש כמה מינים, כגון פת הבאה בכיסגין וכדומה, ואעפ"י שמברכים עליו מזונות כיון דשם פת עליו חשוב להצריכו ברכה במקומו. **עה. בביאור** הספק כתב בדבר שמואל שהוא מפני שלהרשב"ם הולכים אחר חשיבות הברכה וכמו דנקט בלשונו (ד"ה תניא) ברכה חשובה בפני עצמן צריכין ברכה במקומן, אך להתוס' הולכים אחר חשיבות האכילה ולכן תאנים והדומה להם שאין להם חשיבות אי"צ ברכה במקומן, ונסתפקו במיני מזונות האם הוה אכילה חשובה מפני שפעמים קובע אדם סעודתו עליהם. **עו. לפי"ז** יקשה מפני מה כשאכל במזרח תאנה ואח"כ בא למערבה מצריך הירושלמי לברך שוב, ותירץ הבית יוסף (סי' קעה ס"ק) דכיון דהעץ מפסיק בין מקומו הראשון לאחרון אין זה כמו מפינה לפינה באותו חדר. **עז. לפי"ז** יקשה מפני מה כשאכל במזרח תאנה ואח"כ בא למערבה מצריך הירושלמי לברך שוב, ותירץ הבית יוסף (שם) דכיון דהעץ מפסיק בין מקומו הראשון לאחרון אין זה כמו מפינה לפינה באותו חדר, שהרי שם רואה ב' המקומות, ולכן צריך לברך. **עח. באשל** אברהם (סי' קעה) הסתפק לשיטות דמיני מזונות או יין נחשבים לדברים הטעונים ברכה אחריהם במקומן, האם גם בזה אומרים סברת תוס' דיכול על סמך זה לשתות ולאכול שם גם שאר דברים, או שמא רק בסעודת פת אומרים כן.

עט. ע"פ דבר שמואל בפירושו על הרשב"ם (ד"ה תניא). **פ. רש"י** בברכות שם (ד"ה תמכא).

ברכה ראשונה על המנה החדשה שהביאו לו לאחר סילוק השלחן, ומה שר' זירא לא עשה כך הוא מפני דאותו מאכל שהביאו לפניהם היה מעורב בו לחם והיה לו טורח ליטול ידיו ולברך המוציא. וכן יש לדחות את הראיה שהבאנו מן הגמ' כאן ולומר דהא דקאמר הכא שאם עקרו טעונין ברכה למפרע, אין זה משום דבכל עקירה צריך לברך על מה שאכל מקודם, אלא היינו משום שהם חששו שמא ישהו מלחזור שיעור זמן כזה, עד שירעבו בשנית, ואז לא יוכלו לברך ברכת המזון על מה שאכלו, כדאמר באלו דברים (סח ע"ב:) דיכול לברך ברכת המזון, רק עד שיעור כדי שיתעכל המזון במעיו, וכפי שביאר ר' יוחנן (סח ע"ב:) דשיעור זה הוא עד שירעב שוב, ומיהו עדייין יש לומר דאם יצאו ולא בירכו למפרע, אזי כשיחזרו לא יברכו רק ברכת המוציא. ותדע דאין צריך אלא ברכה ראשונה, דאם א"כ אמאי איצטריך לאשמעינן בברייתא כשהן חוזרין דמברכין ברכה לכתחלה, הרי זה פשיטא שצריך ברכה ראשונה כיון דלעולם מברכין למפרע, ואחר שבירך ברכה אחרונה על מזונו ודאי צריך לברך ברכה ראשונה על מה שעתיד לאכול, וכן הא דאמר בשמעתין שינוי מקום צריך לברך היינו דוקא ברכה דלפניו, ולא למפרע.

אוצר החכמה 19/06/2018

וכן פירש (רשב"ם) [רשב"א[פא]] ור"ח לקמן (קג:) על העובדא המובאת שם דרב ברונא ורב חננאל תלמידי רב ישבו בסעודה, ושימש אותם רב ייבא סבא, ואמרו ליה הב לן וניבריך [הבא לנו כוס כדי לברך עליו ברכת המזון], לבסוף חזרו בהם, ואמרו לו הב לן עוד יין ונישתי, אמר להם רב ייבא הכי אמר רב, כיון דאמריתו הב לן וניבריך, הוה היסח הדעת ואיתסר לכו למישתי עוד עד דברכיתו בורא פרי הגפן, ולא אמר להם דאסורים לשתות יין זה עד שיברכו ברכת המזון, ואע"פ שלא היה יודע רב ייבא סבא אם רב ברונא ורב חננאל רוצים ומתכוונים לשתות את היין החדש בלא ברכה, ומדוע העיר להם על כך. ומתרץ - מ"מ היה מורה להם שלא ישתו בלא ברכה.

וכן נראה עיקר דאי"צ אלא ברכה לפניה ולא ברכת המזון. דהא בפרק כל הבשר (חולין קו:) אמר: השמש מברך על כל פרוסה ופרוסה שאוכל בסעודה לפי שמסיח דעתו, ולא משמע שיצטרך בכל פעם לברך ברכת המזון. ועוד ראיה, דלקמן (קג.) גבי חד בריך אכסא קמא ואח"כ בירך אכסא דברכתא בורא פרי הגפן, ומייתי שם ראיה מכך, דאם אמר הב וניבריך, דאסור למישתי יין חדש עד שיברך, ואי ברכה זו, כוונתה לברכת בורא פרי הגפן, א"כ מייתי שפיר ראיה, דכמו שאחר שאמר הב וניבריך צריך לברך בפה"ג, ה"ה לאחר שמברך ברכת המזון, אבל אי באומר הב וניבריך אסור למישתי כלל עד שיברך ברכת המזון, א"כ מנא ליה דאחר ברכת המזון יצטרך לברך בורא פרי הגפן, דהרי אפשר דאסור לשתות רק עד אחר ברהמ"ז, ולאחריה מותר לשתות ללא ברכת בפה"ג, ואומר תוס' - דראיה זו ראיה טובה היא אף על פי שיש לכאורה אפשרות לדחותה, והדחיה היא, דמוכח מכאן שפיר דאמנם כן צריך לברך הגפן לאחר ברכת המזון, דאי תאמר דאחר ברכת המזון אין מברך בורא פרי הגפן כיון דברכת המזון לא הוי הפסק לברכת הגפן שברך על כוסות יין ראשונים, א"כ באופן דאמר הב וניבריך, אמאי איתסר למישתי בלא ברכת הגפן, דלא יתכן דהאומר הב וניבריך יחשב הפסק יותר מהפסק דברהמ"ז, ואם כשמברך ברהמ"ז אינו צריך לברך הגפן בשנית, כ"ש באומר הב וניבריך דהפסק קטן הוא מהפסק דברהמ"ז, ודאי שאין סיבה לאסור לו לשתות עוד בלא ברכה נוספת, אלא ודאי מוכח דצריך לברך הגפן אחר גמר ברכת המזון, וממילא אין ראיה להאומר הב ונבריך דאינו מברך הגפן שנית. אבל לא משמע הכי שיצטרך גם ברהמ"ז וגם הגפן, מדלא פירש שאיתסר להם לשתות עד דברכיתו ברכת המזון ובורא פרי הגפן, אלא אמר סתמא עד דברכיתו, משמע דסגי בברכת הגפן לבד. וסברא הוא להצריכו רק הגפן ולא ברהמ"ז כיון דאומר הב וניבריך הוי הפסק מסעודתו כאילו כבר בירכו ברכת המזון, א"כ סגי בברכת בורא פרי הגפן כמו אחר ברכת המזון.

מעורב בו לחם והיה לו טורח ליטול ידיו ולברך המוציא והא דקאמר הכא טעונין ברכה למפרע היינו משום שמא ישהו מלחזור עד שירעבו ואז לא יוכלו לברך ברהמ"ז כדאמר באלו דברים (סח ע"ב:) ומיהו אם יצאו ולא בירכו למפרע כשיחזרו לא יברכו רק ברכת המוציא ותדע דאם לעולם טעונין ברכה למפרע אמאי איצטריך לאשמעינן כשהן חוזרין דמברכין ברכה לכתחלה פשיטא כיון דלעולם מברכין למפרע והא דאמר בשמעתין שינוי מקום צריך [קב.] לברך היינו לפניו ולא למפרע וכן פירש רשב"ם ור"ח לקמן (ד' קג:) איתסר לכו למישתי עד דברכיתו בפה"ג ואע"פ שלא היה יודע אם רוצים לשתות בלא ברכה מ"מ היה מורה להם שלא ישתו בלא ברכה וכן נראה עיקר דהא בפ' כל הבשר (חולין דף קו:) אמר השמש מברך על כל פרוסה ופרוסה לפי שמסיח דעתו ולא משמע שיצטרך בכל פעם לברך ברכת המזון ועוד דלקמן גבי חד בריך אכסא קמא ואכסא דברכתא בפה"ג ומייתי ראיה מהב וניבריך דאסור למישתי עד שיברך ואי בפה"ג מייתי שפיר אבל אי אסור למישתי עד שיברך ברהמ"ז מנא ליה דאחר ברכת המזון יצטרך לברך בפה"ג אף על פי שיש לדחות דמוכח שפיר דאי אחר ברהמ"ז אין מברך בפה"ג דלא הוי הפסק בהב וניבריך אמאי אתסר למישתי אבל לא משמע הכי מדלא פי' עד דברכיתו ברכת המזון ובפה"ג וסברא הוא כיון דהב וניבריך הוי הפסק כאילו כבר בירכו סגי בברכת בפה"ג כמו אחר ברהמ"ז והא דתניא בתוספתא דברכות בעל הבית שהיה מיסב ואוכל קראו חבירו לדבר עמו אין צריך לברך כו' הפליג צריך ברכה למפרע וכשהוא חוזר צריך ברכה לכתחלה לאו כשחזר טעון ברכה למפרע אלא כשרוצה לצאת ומיירי שקראו להפליג ומברך שמא ישהה כדפרי' ותדע דאמר בפ"ג דיומא (ד' נ.) דיבר עם חבירו והפליג טעון נטילת ידים ומשמע דה"ה ברכת המוציא אבל ברהמ"ז לא קאמר דצריך ומיירי שלא ידע מתחלה שיפליג ואין הלכה כאותן ברייתות אלא אפילו ברכה לכתחלה לא צריך דקי"ל כרב חסדא דאמר לקיבעי' קמא הדר והנהו ברייתות וההיא דתוספתא אתו כרבי יהודה:

ועקרו רגליהם לילך לבהכ"נ כו'. מכאן משמע שאם שכח להתפלל ונזכר באמצע סעוד' והתפלל שא"צ ברכה אפי' לכתחל' ומה שהביא ה"ר יום טוב ראיה מפרק כיסוי הדם (חולין ד' פו.) דאמר מישתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר שצריך לברך ברהמ"ז וליטול ידיו אינה ראיה דדוקא גבי ברהמ"ז

המזון.

והא דתניא בתוספתא דברכות (פ"ד ה"ח) בעל הבית שהיה מיסב ואוכל, קראו חבירו לדבר עמו אין צריך לברך וכו', הפליג [שנתארכה שיחתם הרבה] צריך ברכה למפרע על מה שאכל, וכשהוא חוזר צריך ברכה לכתחלה, לאו כוונתה שכשחזר טעון ברכה למפרע וא"כ איכא ראיה שבהיסח הדעת צריך גם ברכת המזון, אלא כשרוצה לצאת ומיירי שקראו כדי להפליג בדיבור, ומשום כך מברך קודם שיצא שמא ישהה יותר משעור עיכול כדפרישית.

ותדע דאין צריך אלא ברכה לפניה, דאמר בפ"ג דיומא (ג.) דיבר עם חבירו והפליג הוה ליה היסח הדעת וטעון נטילת ידים כשבא להמשיך בסעודתו, ומשמע דה"ה דצריך לברך ברכת המוציא, אבל ברכת המזון לא קאמר דצריך, ומה שלא בירך ברכת המזון קודם שיצא, אע"פ שהיוצא להפליג צריך לברך ברהמ"ז קודם יציאתו, הוא משום שמיירי שלא ידע מתחלה בשעת יציאתו שיפליג, ומשום כן לא בירך ברהמ"ז. ופוסק תוס', ואין הלכה כאותן ברייתות שמצריכות לברך בשינוי מקום, אלא ההלכה היא דאפילו ברכה לכתחלה לא צריך, דקי"ל כרב חסדא דאמר לקיבעי' קמא הדר, והנהו ברייתות וכן ההיא דתוספתא דברכות שמצריכות לברך, אתו כרבי יהודה, ורב חסדא סבר כרבנן כמבואר בגמ'.

ועקרו רגליהם לילך לבית הכנסת וכו':

מכאן משמע שאם שכח להתפלל והתחיל לסעוד, ונזכר באמצע סעודה והתפלל, שכשחוזר לסעוד אין צריך ברכה אפילו לכתחלה, שהרי הם היו בסעודה והלכו לביהכנ"ס כדי להתפלל[פב] ואמרו חכמים שאי"צ ברכה. ומה שהביא הר' יום טוב לחלוק על זה והביא ראיה מפרק כיסוי הדם (חולין פו.) דאמר התם דאם אמר הב וניבריך אסור לשתות מטעם שמישתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר, ולמד מזה שכל דבר שא"א לעשות שניהם ביחד הוה הפסק[פג], ולכן גם בהפסיק כדי להתפלל דינו שצריך לברך ברכת המזון וליטול ידיו, דהרי תפילה ואכילה בהדי הדדי אי אפשר, והוה התפילה הפסק וגמר הסעודה.

ודוחה תוס' - דאינה ראיה, דדוקא גבי ברכת המזון אמרינן הכי שהוא הפסק

ציונים והערות

פא. תוקן ע"פ קרבן נתנאל (סי' י אות פ). הגהות וציונים. **פב. תוס'** חולין (פו. ד"ה משמע). **פג. בתוס'** שם הקשה עליו דא"כ אם יברך בסעודתו על הרעם או אפילו בורא פרי הגפן יצטרך ליטול ידיו

מטעם דא"א לברך ולשתות ביחד, מפני דברכהמ"ז הוי הפסק וגמר סעודה[פד], [אך אם היה אפשר לעשות שניהם ביחד אז לא היו מחשבין זאת להפסק], אבל תפלה מכיון שאינה מורה על הפסק וגמר סעודה בזה, אע"ג דמיכל וצלויי בהדי הדדי לא אפשר אין בכך כלום ולא נחשב להפסק.

אתח 19/06/2018

תניא כוותיה דרב חסדא:

פירש רשב"ם (ד"ה ה"ג תניא) **הא דלא מייתי** ראיה דסברה **כרב חסדא מרבנן** דחולקים על ר' יהודה לעיל ואמרו דאי"צ ברכה לא למפרע ולא לפניו, **משום דבההיא** ברייתא **לא קתני בהדיא יין**, משא"כ ברייתא זו דכתבה בפירוש שהיו מסובין לשתות יין, **וזה פירש לפי שיטתו דגרסינן הכא** בברייתא יין, דהרי לשיטת רשב"ם (קפ: ד"ה אלא) כל ז' מינים הוה מדברים הטעונים ברכה לאחריהן במקומן.

אך לשיטת התוס' (קפ: ד"ה אלא) דס"ל דיין לא הוה מדברים הטעונים ברכה אחריהם במקומן, א"כ א"א לגרוס בברייתא שהיו מסובין 'לשתות יין', וא"כ יקשה למה לא הביא ראיה לרב חסדא משיטת רבנן לעיל, **וי"ל משום הכי לא מייתי סייעתא מינה משום דאיכא דאמרי בסנהדרין** (כה.) דגם כאשר ר' יהודה נוקט בלשונו 'במה דברים אמורים' אין זה שהוא חולק על דברי התנאים שלפניו, אלא בזה **נמי** [גם] כוונתו **לפרש** את דברי חכמים[פה], וא"כ גם רבנן סוברים דאם לא השאירו שם מקצת חברים הרי הם טעונים ברכה למפרע וברכה לפניה, וזה לא כרב חסדא, ולכן הביא ראיה מן הברייתא דכאן.

וראייתו מן הברייתא כאן הוא ממה שאמרו חברים שהיו מסובים ועקרו רגליהן 'וחזרו' אין צריכין לברך, והיה אפשר לומר דזה לא הוה שינוי מקום דהרי חזרו למקומם הראשון, ע"ז אומר - **ואע"ג** דחזרו למקומן **מייתי שפיר ראיה לרב חסדא**, משום **דטעמא דשינוי מקום דצריך לברך** אין זה מפני שנתיישבו במקום חדש, אלא משום **שעמידתו** ממקומו הראשון **היא** נחשבת **גמר אכילתו**, וא"כ ה"ה **נמי** דאם חזרו אח"כ למקומם הראשון שיצטרך לברך לשיטתם, ומזה שבברייתא שנו דאי"צ לברך איכא ראיה אלימתא לרב חסדא.

ה"ג ראשון אומר עליו ברכת המזון:

כדי להפסיק את סעודת החול [כלשון ר' יהודה לעיל (ק.) מפסיקין לשבתות], **והשני אומר עליו קידוש היום סמוך לסעודת שבת** שיאכל לאחר מכן.

ולגירסא זו דהראשון אומר עליו ברהמ"ז **אתי שפיר הא דמשמע לעיל** (ק: ופס) דהא **דמפסיק לר' יהודה** כוונתו 'בעקירת שלחן' **קודם קידוש, לפי שהיו רגילין לעקור שלחן לפני 'ברכת המזון'** כדאמרינן בפרק כיצד מברכין (ברכות מג.).

אבל ספרים דגרסי ראשון אומר עליו קידוש היום ושני לברכת המזון, **וטעמא** דמקדש קודם ברהמ"ז, כיון **שאינו יכול לטעום מכוס ברכת המזון בלא קידוש**, א"כ קשה לגירסא זו **מנא ליה** מה דאמרינן **לעיל דמפסיקין לר' יהודה** זה **בעקירת שלחן קודם קידוש**, הרי בעקירת השלחן מראה דעומד לברך עתה ברהמ"ז[פו].

והא דקתני בתוספתא ברכות (פ"ה ה"ג) **אורחין שהיו מסובין אצל בעל הבית וקידש עליהן היום, עקרו עם חשיכה לבית המדרש, חזרו ומזגו להם את הכוס אומר עליו קידוש, דברי ר' יהודה. וברכת המזון לא מזכיר כלל** לא קודם הקידוש ולא לאחריה, **היינו משום דמתחלה עשו ברכת המזון קודם יציאתם לבית המדרש כדי לעשות הפסק בין סעודת חול לסעודת שבת, ולכך נמי מאותו טעם עשו עקירה לבית המדרש**[פז] כדי לעשות הפסק בין סעודת חול לסעודת שבת.

אמרינן הכי דהוי הפסק וגמר סעודה אבל תפלה אע"ג דמיכל וצלויי בהדי הדדי לא אפשר אין בכך כלום:

תניא כוותיה דרב חסדא. פי' רשב"ם הא דלא מייתי כרב חסדא מרבנן דר' יהודה משום דבההיא לא קתני בהדיא יין וזה פי' לפי שיטתו דגרסי' הכא יין וי"ל משום הכי לא מייתי סייעתא מינה משום דאיכא דאמרי בסנהדרין (ד' כה.) דבמה נמי לפרש ואע"ג דחזרו מייתי ראיה לרב חסדא דטעמא דשינוי מקום דצריך לברך משום שעמידתו ממקומו היא גמר אכילתו וה"ה נמי חזרו:

[קב:] ה"ג **ראשון אומר עליו ברכת המזון. להפסיק והשני אומר עליו קידוש היום סמוך לסעודת שבת ולגירסא זו אתי שפיר הא דמשמע לעיל (ד' ק: ופס) דמפסיק לר' יהודה בעקירת שלחן קודם קידוש לפי שהיו רגילין לעקור שלחן לפני ברכת המזון אבל ספרים דגר' ראשון אומר עליו קידוש היום וטעמא שאינו יכול לטעום מכוס ברהמ"ז בלא קידוש קשה מנא ליה לעיל דמפסיקין לרבי יהודה בעקירת שלחן קודם קידוש. והא דקתני בתוספת' דברכות אורחין שהיו מסובין אצל בעל הבית וקדש עליהן היום עקרו עם חשיכה לבית המדרש חזרו ומזגו להם את הכוס אומר עליו קידוש דברי רבי יהודה וברכת המזון לא מזכיר כלל היינו משום דמתחלה עשו ברהמ"ז קודם יציאתם לעשות הפסק בין סעודת חול לסעודת שבת ולכך נמי עשו עקירה לבית המדרש:**

ונימרינהו לתרוייהו אחד כסא. לר' יוסי פריך כיון דתרוייהו אסעודת שבת קאתו כדפרישית לעיל (ד' ק.) דהך סעודה עולה לו לסעודת שבת הוה ליה למימר תרוייהו אחד כסא אבל לר' יהודה לא פריך כיון דברכת המזון אסעודת חול וקידוש על סעודה הבאה אין לומר שניהם על כוס אחד:

שאין אומרי' שתי קדושות על כום אחד. ויש נוהגין בחופה מטעם זה שלא לומר שבע ברכות על כוס ברכת המזון אלא מביאין כוס אחר ואין מברכין על השני בפה"ג כיון שכבר בירך על כוס ברכת המזון כי אין נכון לברך פעמים אך רבינו משולם היה אומר הכל על כוס אחד דלא דמי לברכת המזון וקידוש דתרי מילי נינהו כדאמרי' בסמוך אבל הכא חדא מלתא היא דברכת המזון גורם לברכת נישואין וברכת אירוסין ונישואין נהגו לומר על שתי כוסות וטעמא דרגילים זה בלא זה כדאמר בכתובות (ד' ז:) מברכין ברכת האירוסין בבית אירוסין וברכת חתנים בבית חתנים ועוד

וניתנה לתרוייהו אחד כסא:

לר' יוסי פריך, כיון דלשיטתו תרוייהו אסעודת שבת קאתו, כדפרישית לעיל (ק. תוד"ה כ"י אומר) **דהך סעודה** שהתחיל בה מבעוד יום עולה **לו לסעודת שבת**, לכן מקשה דהוה **ליה למימר** תרוייהו ברכת המזון וקידוש **אחד כסא**, שהרי שניהם באים לענין אחד דהיינו השבת.

אבל לר' יהודה לא פריך[פח] דיאמר שניהם [ברכת המזון וקידוש] על כוס אחד, **כיון דברכת המזון אסעודת חול** היא באה וקידוש זה **על סעודה הבאה** לכבוד שבת בא, **אין** שייך **לומר** שניהם **על כום אחד.**

שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד:

ויש נוהגין בחופה בסעודת הנישואין שלאחר החופה **מטעם** זה **שלא לומר שבע ברכות על כוס** של **ברכת המזון, אלא מביאין כוס אחר** ועליו אומרים שבע ברכות, **ואין מברכין על כוס השני בורא פרי הגפן, כיון שכבר בירך**[פט] **על כום ברכת המזון. כי אין נכון לברך פעמים** אחר שכבר יצא בברכה על כוס ראשונה.

אך רבינו משולם היה אומר הן ברכת המזון והן שבע ברכות הכל **על כום אחת**, וס"ל **דלא דמי לברכת המזון וקידוש** דאין לאומרן על כוס אחת, דהתם **תרי מילי נינהו כדאמרי' בסמוך**, וע"ז נאמר דאין עושין מצוות חבילות, **אבל הכא חדא מלתא היא** [כמו קידוש והבדלה בסמוך] כיון **דברכת המזון גורם לברכת נישואין** שתבוא, שהרי אין אומרים שבע ברכות אלא אם כן בירכו ברכת המזון. **וברכת אירוסין** [אשר אסר לנו את העריות וכו'] **ונישואין** [שבע ברכות] שמברכים תחת החופה **נהגו לומר על שתי כוסות, וטעמא** משום **דרגילים** לברך על זה **בלא זה, כדאמר בכתובות** (ז:) **מברכין ברכת האירוסין** [בשעת הקידושין] **בבית אירוסין**, ולאחר זמן כשמכניסה לחופה מברכין **ברכת חתנים בבית חתנים**, וכיון דמעיקר הדין אין

ציונים והערות

פד. התום' ס"ל דכדי שיחשב הפסק צריך תרתי, גם שיהא הפסק מצד עצמו כמו ברכהמ"ז וגם שלא יהא אפשר לאכול או לשתות בזמן הזה. **פה. התם** בגמ' אמרו דלר' יוחנן כל מקום שאמר ר' יהודה לשון 'אימתי' בא לפרש דברי חכמים, וכשאמר 'במה' דברים אמורים בא לחלוק על דברי חכמים. ור' יהושע בן לוי ס"ל שבשני לשונות הללו כוונתו לפרש דברי חכמים. **פו. כתב** מהרש"א דאעפ"י שמעיקר הדין צריך להביא השולחן רק אחר שמקדש, א"א ולברך משום דמיכל וברוכי בהדדי לא אפשר. **פז. ברומי** שדה למד מכאן דביו"ט שחל אחר השבת ומפסיק סעודתו בבקר כדי לקיים סעודה שלישית צריך לעקור מביתו בינתיים. **פח. כתב** בספר נר דוד דמה שאמרו תוס' דאליבא דר' יהודה אין להקשות לומר שמפני זה עוקרים כאן השולחן, דהרי אמרו שם דאם הביא השולחן קודם קידוש סגי בפריסת מפה. אין זה מקום זה למד מכאן דבר מכאן ומפסיק סעודתו בבקר כדי לקיים סעודה שלישית. **פט. מלשון** זה משמע דס"ל לתוס' דמיד לאחר ברכת המזון מברכים בורא פרי הגפן, ואח"כ עושים על כוס שניה שבע ברכות. (מוסף יסודות, סי' סג ס"ט).

ברכת האירוסין סמוכה לברכת חתנים, שוב א"א לאמרם על כוס אחד, כיוון דאין עושין מצוות חבילות. ועוד טעם מדוע מברכין על ב' כוסות, כיוון דנהגו לקרות כתובה בינתים בין ברכת אירוסין לנישואין, והוי הפסק בין ברכת בפה"ג הראשונה לשניה, ובאמת לכך הנהיגו לקרוא הכתובה בינתים, כי מתכוונים שיהא הפסק מן הברכה הראשונה שלא תהא ברכה שניה לבטלה, ולכך צריך ב' כוסות.

מיתיבי הנכנס לביתו וכו':

הוה מצי למיפרך ממתני' דאלו דברים (ברכות פ"ו ע"ב) דמייתי בסמוך (קג.) ב"ש אומר נר ומזון ובשמים והבדלה וכו' וחזינן מינה בפירוש דעל כוס אחד אומר גם הבדלה וגם ברכת המזון, ולהקשות ממשנה עדיף. אלא פריך מברייתא משום דבעי לשנויי אין לו שאני. ותירוץ זה מדויק בלשון הברייתא כדקתני בברייתא 'אין לו אלא כוס אחד וכו'. והיינו משום שדרך הש"ס להקשות ממקום שמוצא לתרץ בפשיטות[צ].

מניחו לאחר המזון:

הקשה הרב ר' נסים איך יאכל קודם הבדלה, הא אמרי' לקמן (קו.) אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיבדיל, ואמימר נמי מצינו שכאשר לא היה לו יין להבדלה בת [לן בלילה] טוות [מעונה], בלא שיאכל כלום כדאמר לקמן (שם). ותירץ, דהכא מיירי כשאכל מבעוד יום שהתחיל בהיתר, ונמשכה הסעודה עד שחשיכה לו. ואע"ג דמפסיקין הסעודה להבדלה אפי' אם התחיל בהיתר לשיטת שמואל (לעיל ק:), וכ"ש לר' יהודה שמצאנו דמחמיר טפי משמואל בדין מי שאכל בערב שבת וחשיכה לו. דלשמואל דיו בפריסת מפה ולר' יהודה מפסיק הסעודה לגמרי. והך ברייתא דהנכנס לביתו במוצאי שבת, הלא מוקי לה בסמוך (קו.) כב"ש ואליבא דר' יהודה. אלא צריך לפרש דהא דקאמר מניחו לכוס הבדלה לאחר המזון, לא בא לומר שמותר להמשיך לאכול אחר חשיכה וכשיגמור סעודתו אז יבדיל. אלא כלומר, כשיפסיק סעודתו בברכת המזון אז יבדיל, היינו שבבואו להפסיק הסעודה ומהי הפסקתו ברכת המזון, אז יבדיל [דכל זמן שאינו בא לברך בורא מזונ"מ המזון, גם אם אינו מוסיף לאכול, עדיין אין זה נחשב שהפסיק סעודתו].

וקשה על פירוש רבינו ניסים, דלשון 'הנכנס לביתו' במוצאי שבת, משמע שלא התחיל לאכול מבעוד יום. ועוד הקשה מורי הר' יחיאל דלקמן (קו:) אמרי' על הך ברייתא ש"מ אפילו טעם במוצאי שבת קודם הבדלה, מבדיל אחר טעימתו ואינו צריך להמתין למחר. ולפירוש רבינו ניסים דמיירי באכל מבעוד יום, אין להוכיח כלום לדין זה. אלא י"ל דודאי בחנם היינו אם אין לו סיבה לעשות כך, אין לו לאכול קודם הבדלה. אבל כשאין לו אלא כוס אחד ואם יבדיל עליו לא ישאר לו יין לכוס ברכת המזון, בכהאי גוונא מותר לאכול קודם הבדלה כדי שיוכל לעשות על הכוס גם ברכת המזון.

דאית ליה ואמר רב יקנ"ה:

פי' בקונטרס (דפ"ד ד"ה דמ"ד דביו"ט ראשון של פסח מיירי דאז אית ליה כוסות טובא, כדתנן (לעיל נט:) שאפילו עני שבישראל לא יפחתו לו מד' כוסות. לכן מקשה דיעשה קידוש והבדלה על שתי כוסות אחרות. וקשה מה בכך שנתנו לו גבאי צדקה יין לד' כוסות, דהא כל ד' כוסות צריכי לסדר הלילה וכל חד למילתיה. [ראשון לקידוש, שני לברכת גאל ישראל, שלישי לברכת המזון, רביעי לאחר ברכת הלל] ומנין יקח כוס נוספת להבדלה. ועוד קשה לפירוש זה מהא דבסמוך דפריך להוכיח מיקנה"ז, דמיירי ביו"ט ראשון שיש בו ברכת זמן. לימא לתרץ, דבשמיני של חג מיירי דאיכא בו ברכת הזמן (סוכה מז.) וכבר אכיל ושתה כל מה דהוה ליה ואין לו יין בשביל שתי כוסות אחת לקידוש ואחת להבדלה. ועוד קשה, דכשמתרצת הגמרא את הקושיה מיקנ"ה, דמיירי ביום טוב אחרון ד'אכיל' כל מה דהוה ליה, לשון אכילה לא היה לו להזכיר אכוסות אלא לשון שתיה בלבד.

לכך נראה לפרש דלפי הס"ד דאיירי ברייתא ביו"ט ראשון, הוקשה לו כך: מאחר דביו"ט ראשון מפתמא אדם מכין הרבה מאכל ומשתה לכבוד החג, איך אפשר לומר דמיירי הברייתא באין לו אלא כוס אחת. ובשמיני של חג נמי שהוא רגל בפני עצמו (סוכה מח:) ולכן הוא יום חשוב ביותר, רגילין להכין הרבה. ומובן היטב שלא היה יכול לתרץ הקושיה מיקנה"ז, דמיירי בשמיני של חג. כדתנן (מועד קטן פג.) ד' פרקים בשנה בהם רגילין לשחוט בהמות רבות, צריך הטבח שמוכר נקבה להודיע ללוקח הבא לקנות את בנה, אמה מכרתי לשחוט היום. כדי שלא יכשל הלוקח באיסור תורה של 'אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד'. וחשיב בין הד' פרקים את יו"ט האחרון של חג, מחמת היותו אחד הימים בו מרבים לשחוט בהמות. הרי מוכח להדיא שרגילין להכין הרבה ליום זה.

רב אמר יקנ"ה:

ומה שאין מזכיר בשמים פירש רשב"ם דטעם שתיקנו בשמים בכל מוצ"ש משום איבוד נשמה יתירה שהיתה בשבת ומסתלקת עכשיו, וכדי לשכך את צערו תקנו להריח בשמים. והיות וביום טוב נמי איכא נשמה יתירה, ואין צער כשיוצא משבת ליו"ט, לכן לא תקנו שם בשמים. וקשה, דאם כן בכל מוצאי יום טוב אמאי לא תקינו בשמים על הסתלקות הנשמה יתירה. לכן נראה דביום טוב ליכא נשמה יתירה, והכא משבת ליו"ט הטעם דאין מזכיר בשמים אע"ג דאיכא סילוק דנשמה יתירה, משום דשמחת יום טוב ואכילה ושתיה מועיל כמו בשמים ואינו מרגיש הצער, ויש טעמים לא נכונים וזה הטעם נכון ועיקר[צא].

יקנ"ה:

יין ברישא. וא"ת אמאי לא תקינו נמי בברכת המזון יין ברישא כמו בכל מקום, שהרי מצוה לברך ברהמ"ז על הכוס, ומן הדין היה להקדים ברכת בורא פרי הגפן לברכת המזון, כדרך שמקדימים ברכת הגפן בקידוש והבדלה. וליכא למימר שלכך לא תקנו לברך הגפן לפני ברהמ"ז כיוון דפטר ליה יין שבתוך הסעודה

דנהגו לקרות כתובה בינתים והוי הפסק ולכך מתכוונים ולכך צריך ב' כוסות:

מיתיבי הנכנס לביתו כו'. הוה מצי למיפרך ממתני' דאלו דברים (ברכות ד' ע"ב) דמייתי בסמוך ב"ש אומר נר ומזון ובשמים והבדלה כו' אלא פריך מברייתא משום דבעי לשנויי אין לו שאני כדקתני בברייתא אין לו אלא כוס אחד כו' ודרך הש"ס להקשות ממקום שמוצא לתרץ בפשיטות:

מניחו לאחר המזון. הקשה ה"ר נסים איך יאכל קודם הבדלה הא אמרי' לקמן אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיבדיל ואמימר נמי בת טוות כדאמר לקמן (ד' קו.) ותירץ דהכא מיירי כשאכל מבעו"י עד שחשיכה לו ואע"ג דמפסיקין להבדלה לשמואל וכ"ש לר' יהודה דמחמיר טפי והך ברייתא מוקי לה בסמוך כב"ש ואליבא דרבי יהודה הא דקאמר מניחו לאחר המזון לא שמותר לאכול אלא כלומר כשיפסיק סעודתו בברהמ"ז אז יבדיל וקשה דלשון הנכנס לביתו משמע שלא התחיל לאכול מבעו"י ועוד הקשה מורי ה"ר יחיאל דלקמן (ד' קה:) אמרי' על הך ברייתא ש"מ טעם מבדיל ולפירוש רבינו נסים דמיירי באכל מבעוד יום אין להוכיח כלום אלא י"ל דודאי בחנם אין לו לאכול קודם הבדלה אבל כשאין לו אלא כוס אחד מותר לאכול קודם הבדלה כדי לעשות על הכוס ברכת המזון:

דאית ליה ואמר רב יקנ"ה. פי' בקונטר' דס"ד דביו"ט ראשון של פסח מיירי דאית ליה כוסות טובא כדתנן (לעיל ד' נט:) לא יפחתו לו מד' כוסות וקשה דהא כל ד' כוסות צריכי כל חד למילתיה ועוד דבסמוך דפריך מיקנה"ז לימא דבשמיני של חג מיירי דאיכא זמן ואכיל ושתה כל מה דהוה ליה ועוד דאכיל כל מה דהוה ליה לשון אכילה לא היה לו להזכיר אכוסות לכך נראה לפרש דביום טוב ראשון מסתמא אדם מכין הרבה ובשמיני של חג נמי שהוא רגל בפני עצמו רגילין להכין הרבה כדתנן (מועד ד' פג.) ד' פרקים בשנה צריך הטבח להודיע אמה מכרתי לשחוט וחשיב יו"ט האחרון של חג:

רב אמר יקנ"ה. ומה שאין מזכיר בשמים פירש רשב"ם דטעם בשמים משום איבוד נשמה יתירה וביום טוב נמי איכא נשמה יתירה. וקשה דאם כן במוצאי יום טוב אמאי לא תקינו בשמים לכך נראה דביום טוב ליכא נשמה יתירה והכא אין מזכיר בשמים משום דשמחת יום טוב ואכילה ושתיה מועיל כמו בשמים ויש טעמים לא נכונים וזה הטעם נכון ועיקר:

יקנ"ה. יין ברישא וא"ת אמאי לא תקינו נמי בברכת המזון יין ברישא כמו בכל מקום וליכא למימר דפטר ליה יין שבתוך הסעודה דכיון דאמר

ציונים והערות

צ. **בספר** אורח מישרים ביאר דכוונת תוס' היא דבאמת גם במשנה צריך לפרש דמדובר באין לו אלא כוס אחד, אלא דאם היה מקשה מהמשנה היה צריך לחדש ולומר 'הכא במאי עסקינן' באין לו. לכן העדיף להקשות מהברייתא ששם מפורש כבר דאין לו. צא. **עיין** בר"ן שמביא טעם שמא יקטום ביו"ט את הבשמים ודוחה. ומפ' שתקנו בשמים רק כשיוצא ממנוחה גמורה לעמל גדול ולא

את היין של ברהמ"ז, דכבר בירך בפה"ג בתוך הסעודה ואין לברך שנית, זה אינו, **דכיון דאמר הב ונבריך** והסיח דעתו מלשתות **איתסר** מעתה **למישתי** ללא ברכה. וחוזרת השאלה מדוע לא תקנו ברכת הגפן לפני ברהמ"ז. **וי"ל דברכת המזון בא לשם גמר סעודה, ומפסיק לכל מה שלפניו, כדאמר לקמן** (קג:) **דברכת המזון עקר דעתיה ממשתיא. ולכן צריך לברך** בפה"ג **אכסא דברכתא** לאחר ברהמ"ז **אע"ג דבירך אכסא קמא** שבתוך המזון. **והשתא** מתורץ מדוע לא תקנו ברכת הגפן לפני ברהמ"ז, דאע"ג דהכוס בידו **ודעתו לשתות אח"כ**, והיה הדין נותן דלגבי כוס זו לא תהוי ברהמ"ז הפסק, **אפילו הכי הוה ברהמ"ז הפסק, ולכך תקנו לברך איין אחר ברהמ"ז, שאם יברך קודם, יצטרך לברך שנית לאחר ברהמ"ז**, וזו היא ברכה שאינה צריכה.

הב ונבריך איתסר למישתי ויש לומר דברכת המזון בא לשם גמר סעודה ומפסיק לכל מה שלפניו כדאמר לקמן (ד' קג:) דברכת המזון עקר דעתיה ממשתיא וצריך לברך אכסא דברכתא אף על גב דבירך אכסא קמא והשתא הכוס בידו ודעתו לשתות אח"כ אפילו הכי הוה הפסק לכך תיקנו לברך איין אחר ברכת המזון שאם יברך קודם יצטרך לברך שנית:

[קג.] **רבה אמר יהנ"ק ולוי אמר קני"ה. רשב"ם מהפך הגירסא משום דרב ושמואל ולוי חברים היו ואין צריך להפך משום זה דגמ' נקט כל אותם שאומרים יין תחלה יקנ"ה ינה"ק יהנ"ק ואח"כ אותם שאומרים קידוש ברישא קני"ה קינ"ה ואח"כ נר תחלה נקי"ה ניה"ק ומיהו בירושל' משמע כפירוש רשב"ם:**

קני"ה. פירש רשב"ם דרוצה לסמוך יין להבדלה משום דמקדשין על הפת ואין מבדילין על הפת ולפי מה שפירש ר"ת לקמן (ד' קו: ד"ה מקדם) **דאין מקדשין על הפת יש לפרש שאם הי' מרחיק יין מן הבדלה יאמרו שאינו בא אלא בשביל קידוש שהוא לכבוד יו"ט:**

והלכתא כרבא. משום [אינך] אמוראין אצטריך לפסוק כרבא ולא משום אביי דקיי"ל (נ"ק ד' עג.) **בכולי גמרא כרבא לגבי אביי בר מיע"ל קג"ם:**

ואמר רבי יוחנן נהגו העם כבית הלל. והשתא חולק רבי יוחנן אסתם משנה ואיכא למימר שבלשון יחיד היה שונה אותה והיה שונה בה דברי רבי מאיר בהדיא והאי נהגו לא הוי כהאי נהגו דבפרק בתרא דתענית (ד' כו:) **דמפרש דאורויי לא מורינן ואי עבדי לא מחינן בידיהן:**

בריך אכסא קמא. של קידוש ואכסא דברכתא של בהמ"ז והא דתנן בכיצד מברכין (נרכות דף מב.) **בירך על היין שלפני המזון פטר יין שלאחר המזון היינו לאחר הסעודה וקודם ברכת המזון שהיו רגילי' לשתות יין אחר הסעודה קודם ברכת המזון:**

לא הוו ידעיתו אי משקו. פרשב"ם כי ברכיתו אכסא קמא לא ידעיתו אי יהבו לכו כסא אחרינא והוה כל חד כתחלת סעודה ולפירושו משמע שהיו מברכין נמי תוך הסעודה וקשה דהא משמע שהיו עושים בי ריש גלותא כרבא דבריך אכסא קמא ואכסא דברכתא ולא על כל כסא וזהו דוחק לומר שלא היו שותים בבי ריש גלותא יין באמצע הסעודה ולא הזדמן להם לברך אלא על כוס ראשון ואחרון, ותרצה לומר דאמנם אם היה מזדמן להם יין בתוך הסעודה היו מברכים, ודוחק לומר כן. לכך נראה לפרש שלא היו מברכין תוך הסעודה, כי היו יודעים שיתנו להם יין כל צרכן ולא הסיחו דעתם משתיית יין אבל בבהמ"ז לא היה כוס כי אם למברך, והיו מסתפקים אם יגיע להם לשתות ממנו:

אנא דעבדי כתלמידי דרב. פירש רשב"ם אף על גב דשמעינן מהכא דברכת המזון אפסוקי סעודתא הוא מכל מקום לא בעי לברוכי אחר יין שבסעודה מקמי דליבריך ברכת המזון לפי שברכת המזון פוטרתו והשתא בברכה אחת מעין שלש סגי כל שכן

האומר דהמנהג הוא כב"ה אליבא דר"י האומרים דמברך על הבשמים ואח"כ על הנר חולק על סתם משנה זו. ומתרץ, **ואיכא למימר שבלשון יחיד היה שונה** רבי יוחנן **אותה** משנה, **והיה שונה בה דברי רבי מאיר בהדיא.** וא"כ שוב אינה סתם משנה, דסתם משנה היא ללא שם האומרה. ולגירסת רבי יוחנן מוזכר רבי מאיר כמאן דאמר משנה זו. ומוסיף תוס' ואומר, **והאי נהגו** העם כבית הלל שאמר רבי יוחנן, **לא הוי כהאי נהגו דבפרק בתרא דתענית** (כו:) **דמפרש** התם **דאורויי לא מורינן, ואי עבדי לא מחינן בידיהן דנהגו** דתענית פירושו שאין בי"ד מורה הלכה למעשה כן, אבל אם עשו כך ללא ששאלו אין בי"ד מוחה בידם, ואילו 'נהגו' הנזכר כאן, פרושו שבי"ד מורה כך לכתחילה.

בריך אכסא קמא:

והא דתנן בכיצד מברכין (ברכות מב.) **בירך על היין שלפני המזון פטר יין שלאחר המזון.** וקשה על רבא, מדוע ברך על היין שלאחר המזון, וצריך לומר שיין דלאחר המזון אין הכוונה לכוס יין של ברהמ"ז, אלא היינו ליין ששתה לאחר הסעודה וקודם ברכת המזון, ועל שתיה זו פטור מלברך, ואילו רבא ברך על היין שלאחר ברהמ"ז, שהיו רגילי' לשתות יין אחר הסעודה קודם ברכת המזון.

לא הוו ידעיתו אי משקו:

פרשב"ם כי ברכיתו אכסא קמא לא ידעיתו אי יהבו לכו כסא אחריני, והוה כל חד כתחלת סעודה. ולפירושו משמע שהיו בבי ריש גלותא מברכין נמי בפה"ג בתוך הסעודה, שהרי בכל כוס היה היסח הדעת. **וקשה דהא משמע שהיו עושים בי ריש גלותא כרבא דבריך אכסא קמא ואכסא דברכתא ולא על כל כסא,** דהרי רבא מתרץ שיטתו לברך על כוס ראשון ואחרון כמו שעשו בבי ריש גלותא. **וזהו דוחק לומר שלא היו שותים בבי ריש גלותא יין באמצע הסעודה** ולא הזדמן להם לברך אלא על כוס ראשון ואחרון, ותרצה לומר דאמנם אם היה מזדמן להם יין בתוך הסעודה היו מברכים, ודוחק לומר כן. **לכך נראה לפרש שלא היו מברכין תוך הסעודה, כי היו יודעים שיתנו להם יין כל צרכן** ולא הסיחו דעתם משתיית יין **אבל בבהמ"ז לא היה כוס כי אם למברך, והיו מסתפקים אם יגיע להם לשתות ממנו** והוה הסח הדעת מכסא דברכתא, ומשום כך ברכו עליו.

אנא דעבדי כתלמידי דרב:

פירש רשב"ם אף על גב דשמעינן מהכא דברכת המזון אפסוקי סעודתא הוא, מכל מקום לא בעי לברוכי אחר יין שבסעודה מעין שלש מקמי דליבריך ברכת המזון, אע"ג שברכה אחרונה של כוס ברהמ"ז אינה פוטרת יין שבתוך הסעודה, כיון דברהמ"ז הפסיקה, הווה שתיה חדשה לפי **שברכת המזון עצמה פוטרתו** וכן את כל הברכות. והטעם, **דהשתא בברכה אחת מעין**

ציונים והערות

משבת ליו"ט שאינו עמל גדול ולא מיו"ט לחול שביו"ט אינו מנוחה שלימה שמותר לבשל. צב. **דבבית** ריש גלותא היו רוב עם ולא ידעו אם ישאר מהכוס של ברכה. (מהרש"ם).

בשלש ברכות והכי איתא בה"ג ומיהו אין זה ק"ו דהא פסקינן בברכות (דף מח:) דברים הבאים שלא מחמת הסעודה אחר הסעודה פי' וקודם ברכת המזון טעונין ברכה לפניהם ולאחריהם וכן תאנים וענבים בתוך הסעודה לרב ששת ולא מיפטרו בג' ברכות דבהמ"ז ורש"י פירש בתשובה דצריך לברך אחריו כמו תאנים וענבים לרב ששת ואין נראה דהא מסקינן התם אמר רב פפא הלכתא דברים הבאים שלא מחמת הסעודה טעונין ברכה לפניהם ולא לאחריהם והיינו דלא כרב ששת ואע"ג דרש"י פירש התם לאחר הסעודה כלומר [קג:] **דברים הרגילים לבא אחר הסעודה כגון תאנים וענבים אפי' באים בתוך הסעודה צריכין ברכה לפניהם ולאחריהם אין נראה פירוש זה כדמפרש שם ועוד דלא דמי לתאנים וענבים דיין חשיב בא מחמת הסעודה ולא צריך לברך אחריו לכולי עלמא ואע"ג דאמר התם שאלו את בן זומא מפני מה אמרו דברים הבאין מחמת הסעודה בתוך הסעוד' אין טעון ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם מפני שפת פוטרתן אי הכי יין נפטריה פת פירוש ואנן תנן הביאו להם יין תוך המזון כל אחד מברך לעצמו ומשני שאני יין הואיל וקובע ברכה לעצמו דהיינו שהוא חשוב ומ"מ משמע שפת אינה פוטרת יין לא בהמוציא ולא בברהמ"ז דלא כהלכתא ומפרש - התם לא מיירי אלא בברכה שלפניו אבל לענין ברכה שלאחריו לא אשכחן דיין חשיב. והראיה דלא תקנו לו ברכה מיוחדת לאחריו. ולכן ברהמ"ז היא הפוטרתו.**

ופוסק תוס', **ואין מנהג לברך אחר היין בתוך הסעודה, ואפילו יין דלאחר הסעודה נראה שאין צריך לברך אחריו**, ואינו ככל המאכלים הבאים לאחר הסעודה שטעונים ברכה לאחריהם, דלעולם חשוב מחמת הסעודה. והא דקאמר דברים הבאים אחר הסעודה צריכין ברכה לפניהם ואחריהם - שלש פגי ליין, כל שכן בשלש ברכות היינו ברהמ"ז, שיפטור את היין, והכי איתא בה"ג. ומיהו אין זה ק"ו, דלק"ו זה יוצא שברהמ"ז פוטרת כל דבר שצריכים לברך עליו ברכה אחרונה, וזה אינו, דהרי מצאנו דברים שטעונים ברכה אחרונה אעפ"י שמברך גם ברכת המזון, וראיה לכך, דהא פסקינן בברכות (מח:) דדברים הבאים שלא מחמת הסעודה שאין רגילים לבא בתוך הסעודה כגון פירות, והביאום אחר הסעודה, פי' וקודם ברכת המזון, הדין הוא דטעונין ברכה לפניהם ולאחריהם. וכן תאנים וענבים בתוך הסעודה לרב ששת מברכין עליהם לאחריהן מעין שלש ולא מיפטרו בג' ברכות דבהמ"ז. ורש"י פירש בתשובה, דצריך לברך על היין שבתוך הסעודה ברכה אחריו כמו תאנים וענבים לרב ששת, דרש"י מדמה יין לתאנים, ואין נראה כרש"י, לברך אחר היין בתוך הסעודה. דהא מסקינן התם אמר רב פפא הלכתא דברים הבאים שלא מחמת הסעודה טעונין ברכה לפניהם ולא לאחריהם, ואם באו לאחר הסעודה טעונין בין לפניהם בין לאחריהם, והיינו דלא כרב ששת. ואע"ג דרש"י פירש התם שדברי הגמ' לאחר הסעודה שצריך לברך אחריו אין זה דוקא באם בא אחרי הסעודה, אלא כלומר דברים הרגילים לבא אחר הסעודה כגון תאנים וענבים דבזה אפי' באים בתוך הסעודה צריכין ברכה לפניהם ולאחריהם, ויין אהחזמה 19/06/2018 להם גם יהא דינו כך, אין נראה פירוש זה, כדמפרש שם, אלא כל דבר הבא בתוך הסעודה טעון ברכה לאחריו. ועוד, דלא דמי יין לתאנים וענבים, דיין חשיב בא מחמת הסעודה ולא צריך לברך אחריו לכולי עלמא, היינו גם לרב ששת. ואע"ג דאמר התם, שאלו את בן זומא מפני מה אמרו דברים הבאין מחמת הסעודה בתוך הסעוד' אין טעון ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם, מפני שפת פוטרתן, אי הכי יין נפטריה פת, פירוש, ואנן תנן הביאו להם יין תוך המזון כל אחד מברך לעצמו, ומשני שאני יין הואיל וקובע ברכה לעצמו דהיינו שהוא חשוב, ומ"מ משמע שפת אינה פוטרת יין לא בהמוציא ולא בברהמ"ז דלא כהלכתא ומפרש - התם לא מיירי אלא בברכה שלפניו, אבל לענין ברכה שלאחריו לא אשכחן דיין חשיב. והראיה, דלא תקנו לו ברכה מיוחדת לאחריו. ולכן ברהמ"ז היא הפוטרתו.

ופוסק תוס', ואין מנהג לברך אחר היין בתוך הסעודה, ואפילו יין דלאחר הסעודה נראה שאין צריך לברך אחריו, ואינו ככל המאכלים הבאים לאחר הסעודה שטעונים ברכה לאחריהם, דלעולם חשוב מחמת הסעודה. והא דקאמר דברים הבאים אחר הסעודה צריכין ברכה לפניהם ואחריהם - היינו כל הדברים חוץ מיין. ומיהו אנו אין אנו מסלקין ידינו מפת עד ברכת המזון, והכל קרוי תוך הסעודה, ואין שום דבר טעון ברכה אחריו, דברכת המזון פוטר, ובימי החכמים היו מסיחין מן הפת בעקירת שלחן קודם ברכת המזון, ואז היו רגילין לשתות יין ולאכול פירות[צד].

כיון דאמר הב וניבריך איתסר למישתי:

ואת בפ' ג' שאכלו (ברכות מח.) **גבי ינאי מלכא** כו' דקאמר מאן יהיב לן גברא דמברך לן. [ינאי המלך הרג את כל החכמים שבאותו הדור, ולא היה מי שיודע לברך ולזמן, עד שאשתו המלכה קראה לאחיה ר"ש בן שטח שהחביאתו מפני ינאי בעלה שיאכל עמהם ויברך]. וקשה כיון שביקש ינאי לברך אסור לו לאכול יותר דהוי כמאן דאמר הב וניבריך דהסיח דעתו מהסעודה, וא"כ היכי נצטרף תו עמהן ר"ש בן שטח דפתח בסעודה לאחר שינאי סיימה, הא אמרי' לעיל בההוא פרקין (מז.) דרב ושמואל הוו יתבי בסעודתא, על ואתא רב שימי בר חייא לאחר שגמרו הסעודה, הוה קמסרהב ואכיל [ממהר לגמור האוכל], אמרו ליה מאי דעתך שאתה ממהר, האם הסיבה היא כדי לאצטרופי בהדן, דהיינו להצטרף אתנו לברהמ"ז, הרי אנן אכלינן [כבר סיימנו לאכול]. אלמא כיון דגמרו מלאכול תו לא מצטרפי, והיאך היה ר"ש בן שטח יכול לברך לינאי. וי"ל דבלאו הכי אמרי' התם לגבי דין אחר הוא דעבד לגרמיה [ר"ש בן שטח עשה זאת לשיטתו, דהיינו שהיא שיטת יחיד שאין פוסקים כמותו]. ובמה ראינו דשיטתו שיטת יחיד היא, שהוציאם לינאי ולמלכה אע"פ שלא אכל כזית דגן אלא שתה כוס יין בלבד, וא"כ אפשר לומר דאף מה שהצטרף לסעודה לאחר שסיים ינאי אכילתו, שיטת יחיד היא ואין פוסקים כמותו.

בריך אכל כסא וכסא:

אחריו לא היה מברך משום דברכת המזון פוטרת (כמבואר לעיל ע"ל ד"ה מנמ"). **והא דשינוי מקום צריך לברך היינו ג"כ דוקא לפניו ולא לאחריו, כדפיר' לעיל** דמדובר מהיין ששתה קודם.

רב אשי בריך אכסא קמא ותו לא בריך:

אע"ג דברכת המזון טעונה כוס, מ"מ לא היה מברך עליה בורא פרי הגפן כיון שכבר בירך בתוך סעודתו. **ובירושלמי נמי קאמר דאם התחיל לסעוד בע"ש מבעוד יום** וכבר שתה יין ובירך עליו בורא פרי הגפן **אין צריך בקידוש לברך שנית בפה"ג. ומשמע** מסוגיין ומהירושלמי **דכל דבר מצוה הטעון כוס א"צ לברך שנית בפה"ג היכא דלא הוי** הפסק.

אנן אכלינן אלמא כיון דגמרו מלאכול תו לא מצטרפי וי"ל בלאו הכי אמרי' התם הוא דעבד לגרמיה שהוציאם אע"פ שלא אכל כזית דגן:

בריך אכל כסא וכסא. אחריו לא היה מברך דברכת המזון פוטרת והא דשינוי מקום צריך לברך היינו דוקא לפניו ולא לאחריו כדפיר' לעיל:

רב אשי בריך אכסא קמא ותו לא בריך. אע"ג דברכת המזון טעונה כוס לא היה מברך ובירושלמי נמי קאמר דאם התחיל לסעוד בע"ש מבעוד יום אין צריך בקידוש לברך בפה"ג משמע דכל דבר מצוה הטעון כוס א"צ לברך בפה"ג היכא דלא הוי

ציונים והערות

צג. הלכות גדולות. **צד. העולה** מדברי התוס' דג' דעות בדבר: הרשב"ם פוסק שברהמ"ז פוטרת כל ברכה אחרונה מק"ו. התוס' דוחים שמצאנו דברים שטעונים ברכה וברהמ"ז לא פוטרתם. רש"י פוסק שצריך לברך אחר יין שבתוך הסעודה כמו בפירות והתוס' דוחים: א' שגם פירות שבתוך הסעודה הלכה שאין טעונים ברכה לאחריהם ב' שיין אינו דומה לפירות וחשיב בא מחמת הסעודה ולכו"ע

הפסק וא"ת א"כ אמאי מברכין בכוס שני שאחר הגדה בפה"ג אפילו תהא הגדה טעונה כוס אין צריך לברך דלא הוי הפסק כדאמר הכא וי"ל דהגדה והלילא נמי הוי הפסק ואע"ג דבין ראשון לשני אם רצה לשתות ישתה מכיון דהתחיל אשר גאלנו אסור לשתות וכו' ומסתמא או ג' או ז' תיקנו כנגד שום דבר לבתר אכסא דברכתא ועוד פעמים מברכין ברכת המזון בלא כוס:

ומר לא תלת אמר ולא שבע אמר. ומסתמא או ג' או ז' תיקנו כנגד שום דבר שלא לפחות או להוסיף כדאמר בהתכלת (מנחות דף נט.) לא יפחות מז' כנגד ז' רקיעים והמוסיף לא יוסיף על י"ג כנגד ז' רקיעים וששה אוירים:

מאי בינייהו. דרוב הברכות הפתיחה והחתימה מענין אחד:

בעי למימר בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת. שאל ר' אפרים את ר"ת למה נהגו העולם להוסיף ולומר ואת יום השביעי ששת ימי המעשה קדשת הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך דאין זה לא מעין פתיחה ולא מעין חתימה והשיב לו ר"ת משום חיבת היום שהוא יו"ט האריכו כדי לומר פעם אחת מעין ז' הבדלות. בין קודש לחול אחד. בין אור לחשך ב'. בין ישראל לעמים ג'. בין יום השביעי לששת ימי המעשה ד'. בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת. פירוש שבי"ט שרי מידי דאוכל נפש. ואת יום השביעי ששת ימי המעשה קדשת היינו חולו של מועד דשרי בחולו של מועד דבר האבוד ובשבת אסור. זה חלוק שבת מי"ט והיא הבדלה אחת הרי ה'. הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך שתי הבדלות

[קד.]

וא"ת א"כ אמאי מברכין בכוס שני שאחר הגדה בליל הסדר בפה"ג כיון שכבר בירך הגפן בקידוש, **אפילו תהא הגדה טעונה כוס ג"כ אין צריך לברך, דלא הוי הפסק כדאמר הכא**[צה] שברהמ"ז לא הוי הפסק אליבא דרב אשי. וי"ל דהגדה והלילא נמי הוי הפסק כדעת החולקים על רב אשי דקיי"ל כוותיהו.

ואע"ג דבין כוס ראשון לשני אם רצה לשתות[אוצר החכמה] **ישתה**, אבל מכיון דהתחיל **אשר גאלנו אסור לשתות**[צו], והוי כמו ברכת המזון דמסקינן הכא **דצריך לברך** ומ"מ חשיב קידוש במקום סעודה אע"פ שהפסיק באשר גאלנו בין הקידוש לסעודה שהיא לאחר כוס שני, **דלענין זה לא חשיבא הגדה הפסק**[צז]. **ולמאי דפרישית דהויא הגדה** הפסק לגבי ברכת הגפן, לפי זה יוצא **דצריך לברך אחר** הירקות של הכרפס **בורא נפשות**[צח], **וגם נראה לברך אחר כל ארבע כוסות על הגפן**[צט], כיון שהגדה והלל הוי הפסק חוץ מכוס שני הסמוך לסעודה[ק] **וגם אחר ב' כוסות של אירוסין ונשואין שעושים** ביניהם הפסק בקריאת הכתובה **נראה דצריך לברך אחר כל אחד על הגפן**[קא].

וקאמר רב יקנ"ה:

פי' בקונטרס, דדייק רב אשי דאין מברכין בפה"ג על כוס של ברכת המזון, **מדלא** מצריך רב, ביו"ט שחל להיות אחר השבת **לברך תרי זימני בפה"ג חד אקידוש וחד אהבדלה, אלמא לא הוי קידוש הפסק, והוא הדין נמי ברכת המזון.** וקשה לפירושו מה ראיה היא משם, **דאיך יברך פעמים בפה"ג על כוס א'**, דאף אם נאמר שברהמ"ז הוי הפסק וצריך לברך עליה, מ"מ בכוס זו שעושה עליה קידוש וגם הבדלה, ודאי לא יברך הגפן שנית, וזה **לא** מצינו בשום מקום לברך שני פעמים על אותו כוס. **ונראה** לפרש **דדייק** רב אשי מזה **דלא תיקנו יין לבסוף** אלא תיקנו יקנ"ה, **ש"מ** דההבדלה **לא הוי הפסק**, דאילו היתה ההבדלה הפסק לברכת בפה"ג דאמר בתחילה, היו מתקנים אותה בסוף. וכשם שההבדלה אינה הפסק, **הוא הדין נמי ברכת המזון**[קב].

ולא היא כו':

והכי מסקינן דמברכין אכסא דברכתא.

וקשה, **דאמרינן בפרק כיסוי הדם** (חולין דף פו.) גבי צדוקי שאכל אצל רבי, דקא"ל רבי לאחר האכילה **כוס של ברכה אתה שותה או מ' זהובים אתה נוטל**, לפי שרצה רבי לסלקו מלזמן, והציע לו תחתיו ארבעים זהובים, עשר בעד כל ברכה שבברהמ"ז, **והשתא** דאמרינן דהמזמן מברך בפה"ג על הכוס שאחר בהמ"ז, קשה **האיכא נ' זהובים בשביל ברכת בורא פרי הגפן** שהיא ברכה חמישית. **וי"ל דהתם לא נקט נ' זהובים משום** שיטת **רב אשי דסבר דלא בריך אכסא דברכתא.** ועוד י"ל, **דפעמים מברכין ברכת המזון בלא כוס** וא"כ אין נחשב שמפסידו ברכה ודאית ואין צריך לשלם לו עליה.

ומר לא תלת אמר ולא שבע אמר:

וקשה דהרי רבא אמר ארבע הבדלות, ומה הקשה לו רב יעקב בר אבא מברייתא זו דאמרה לא יפחות מג' ולא יוסיף על ז', והרי ד' דאמר רבא בין ג' לז' הוא. ויש לבאר דסבר רב יעקב בר אבא דבדוקא נקטה הברייתא ג' או ז', דהבא לפחות לא יעשה הבדלה אחת או שתים אלא שלש, והבא להוסיף לא יעשם יותר מז' אלא ז' בלבד. **ומסתמא או ג' או ז' תיקנו כנגד שום דבר** דהיינו לזכר ענין או מאורע **שלא לפחות או להוסיף**, אלא או ג' דוקא או ז' דוקא, **כדאמר בהתכלת** (מנחות דף נט.) גבי החוליות שבציצית, **שהפוחת לא יפחות מז' חוליות כנגד ז' רקיעים, והמוסיף לא יוסיף על י"ג חוליות כנגד ז' רקיעים וששה אוירים** שביניהם.

מאי בינייהו:

אע"ג דאיכא בינייהו טובא, דנפק"מ אי צריך לומר בכל הברכות סמוך לחתימתן מעין הפתיחה או מעין החתימה, מ"מ פריך גמ' מאי בינייהו, משום **דרוב הברכות הפתיחה והחתימה מענין אחד** ואין נ"מ ביניהם, ומחפשת הגמרא למצוא ברכה שאינה מצויה כ"כ, שפתיחתה וחתימתה אינה מענין אחד.

בעי למימר בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת:

שאל ר' אפרים את ר"ת, למה נהגו העולם לאחר שאמרו בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת **להוסיף ולומר ואת יום השביעי ששת ימי המעשה קדשת הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך, דאין זה לא מעין פתיחה ולא מעין חתימה**, שבשניהם אומרים המבדיל בין קודש לחול, ואילו הוספה זו הבדלה בין ישראל לעמים היא. **והשיב לו ר"ת, משום חיבת היום שהוא יו"ט האריכו, כדי לומר לכה"פ פעם אחת מעין ז' הבדלות, שהם: בין קודש לחול אחד, בין אור לחשך ב', בין ישראל לעמים ג', בין יום השביעי לששת ימי המעשה ד', בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת, פירוש שבי"ט שרי מידי דאוכל נפש ובשבת אסור, ואת יום השביעי ששת ימי המעשה קדשת, היינו דהשבת נבדלת מחולו של מועד, דשרי בחולו של מועד דבר האבוד ובשבת אסור, וכל זה חלוק שבת מי"ט, דמזכירים שהשבת חלוקה מהמועד ומחולו של מועד, והיא בין קדושת שבת לקדושת יו"ט וכו' ואת יום השביעי ששת וכו', שניהם הבדלה אחת הם, הרי ה'**[קג], **הבדלת וקדשת את עמך ישראל**

ציונים והערות

אין טעון ברכה אחריו. ולכן פוסקים תוס' שאין היין טעון ברכה לאחריו, ולא עוד אלא אפילו יין שבא לאחר הסעודה ג"כ אינו טעון ברכה לאחריו. א' משום שיין תמיד נחשב מחמת הסעודה. ב' שבזמנינו אין דין של סוף סעודה שאין אנו מסלקים ידינו מן הפת עד ברהמ"ז. **צה. ואע"פ** שבסוגיין נאמר זה רק לרב אשי ולא קיי"ל כוותיה, מ"מ סברו תוס' שרב אשי ומחלוקתו נחלקו רק בברהמ"ז, אבל הגדה לכו"ע לא הוה הפסק (מהרש"ל). **צו. כתב** בפרי חדש או"ח תע"ג שמתוס' משמע שקודם לכן בעת קריאת ההגדה וההלל מותר לשתות. **צז. ומבארים** האחרונים שלגבי קידוש במקום סעודה, כיון שההגדה היא צורך הסעודה אינה הפסק (קצות השלחן). **צח. תום'** לשיטתם לקמן דבפה"א של הכרפס אינו פוטר המרור שההגדה ביניהם מפסיקה (מהרש"ל). **צט. צ"ע** שזה סותר את שיטת התוס' בד"ה בריך ולעיל ק"א ד"ה כשהן, שהפסק אינו מצריך ברכה אחרונה על מה ששתה (רש"ס). **ק. שכום** זה פוטר היין שבתוך הסעודה וברהמ"ז פוטרתו כמו את היין שבתוך הסעודה (מהרש"ל). **קא. גם** בזה קשה הקושיה שבהערה (מלא יהושע). **קב. וצ"ב** מדוע רב אשי לא הוכיח מכל קידוש או הבדלה שמברכים הגפן תחילה ואח"כ מקדשים ואין הקידוש הפסק לברכת הגפן. וי"ל שקידוש או הבדלה לבד הוי ברכה קצרה וידע רב אשי שאינו הפסק. אבל ביקנ"ה הארוכה חשב להפסק ודימה לברהמ"ז (מהרש"ל). **קג. במהרש"א** הקשה על דברי התוס', שבאיסור עשיית דבר האבד שווה שבת

בקדושתך הם שתי הבדלות, דהיינו בין כהנים ללוים ובין לויים ולישראלים כדלהלן בגמ', הרי ז' הבדלות. והבדלה זו שבין לויים לישראלים הסמוכה לחתימה, הוי מעין חתימה דהמבדיל בין קדש לקדש, שאף ישראל קדושים הם, ולויים קדושים מהם.

מיתיבי אומרים הבדלות כו':
הוה מצי לאתויי ולהקשות על ר' אלעזר, מרבי יהודה הנשיא דלעיל, שאמר רב יהודה בשם רב שהיה עושה הבדלה אחת בלבד. אלא דניחא ליה למיפרך מברייתא.

דלא מסתכל בצורתא דזוזא:
ארבי מנחם קאי, שהוא לא היה מסתכל.
דאמר במועד קטן בפרק בתרא (כה:) כי קא ניחא נפשיה דר' מנחם בר רבי סימאי, אישתנו כל צילמניא והוו למיחצלייא, פירוש נימוחו כל צורות הצלמים החקוקות במטבעות, ונהפכו לחלקים בלא צורה כדוגמת המחלציים החלקים הללו שמחליקים בהם את הטיט כשמטייחים את הגג, וכל זאת כדי להראות אבלות על צורתו של חסיד זה שנשתנית בפטירתו, אלמא דר' מנחם הוא זה שלא הסתכל. ומדוע תולה קדושתו באביו, שקרא לו 'בנן' של קדושים, ומתרץ - לפי שגם אביו רבי סימאי היה קדוש.

בין יום השביעי לששת ימי המעשה מעין חתימה היא:
ה"נ הוה מצי למיפרך מברייתא זו על רבי יהושע בן לוי, דאמר דצריך שיאמר דוקא מעין ההבדלות הכתובות בתורה, והבדלה זו הא לא כתיבא בתורה, ואיך מונה אותה הברייתא, וכשם שהקשתה מההבדלה שבין הים לחרבה שלא כתובה. ולא היתה צריכה להקשות על ריב"ל קושיה חדשה שאין הבדלה זו יכולה להיות נמנית במנין ההבדלות כיוון דמעין החתימה היא.
והא דלא קתני לה להבדלה זו שבין יום השביעי לששת ימי המעשה לבסוף, דהרי הבדלה זו מעין החתימה היא, וצריך לכותבה סמוך לחתימה, ואמאי כתבה אותה בהבדלה שלישית, פירש רשב"ם דשנאה אחר ג' הבדלות, משום דלעיל נאמר דהפוחת לא יפחות מג', ובאופן דכשאינו אומר רק ג' הבדלות, אזי הויא סמוך לחתימה.
ואם תאמר לר' יוסי ברבי יהודה ולרב דחתמי מקדש ישראל, היכי הויא הבדלה זו שבין יום השביעי לששת ימי המעשה מעין חתימה, הלא הבדלה דבין יום השביעי לששת ימי המעשה, והבדלה דמקדש ישראל שני עניינים הם, ואדרבה, ההבדלה שבין כהנים ולוים וישראלים הוי טפי מעין חתימה, ואותה היה ראוי לומר לבסוף. ויש לומר דבין יום השביעי לששת ימי המעשה, הוי שפיר מעין חתימה של מקדש ישראל, דבמקדש ישראל נכלל שקדשנו הקב"ה במצותיו ונתן לנו את השבת, וכן ההבדלה שבין יום השביעי לששת ימי המעשה, ניכרת ע"י קדושת ישראל שאסורים במלאכה. אבל אותה ההבדלה שבין כהנים לוים וישראלים לא הזכיר ישראל שמובדלים מכהנים ולויים אלא להקל, כלומר שקלים בקדושתן מכהנים ולוים, ולכן לא הוי מעין חתימה המדברת בקדושת ישראל המובדלים מאומות העולם.

ולית הלכתא כוותיה:
ואין חותמין מקדש ישראל והמבדיל בין קדש לחול. וטעמא לפי שאין חותמין ברכה אחת בשתים בעניינים שונים, דנראה כמי שעושה מצוות חבילות[קד]. ובבריתא שאמרה בשם רבי יהושע בן חנניה, שכל החותם מקדש ישראל והמבדיל בין קדש לחול מאריכין לו ימיו ושנותיו, סברה (כר') [כמאן] דאמר בפ' ג' שאכלו (נרכות מט.) חותמין בשתים. ופי' רשב"ם, דהלכה כשמואל דחתים בין קודש לחול, וראיה מדחתמינן במוצאי שבת לי"ט המבדיל בין קודש לקודש, ואין חותמים מקדש ישראל, כדאי' בספ"ק דחולין (כו:) ש"מ דאף במוצאי שבת דיוצא לחול חותמין בין קודש לחול, ואין חותמים מקדש ישראל, וכשמואל.

כל הברכות פותח בברוך וחותם בברוך:
ותימה, ברכה דאלהי נשמה אמאי לא פותחת בברוך, דאע"פ שעתה היא סמוכה לברכות השחר, הא מעיקרא כשתיקנוה לא הוות סמוכה לחבירתה, כדאמרינן בברכות (ס:) כי מתער [כשניעור בבוקר], אומר אלהי נשמה[קי] ולא הוסמכה לשום ברכה דלפניה. וכן קשה מאתה הוא עד שלא נברא העולם[קיא] ותפלת הדרך, שחותם בהם בברוך, ואינו פותח בברוך אע"פ שאינן סמוכות לברכה. וי"ל לפי שאינן ברכות אלא שבח ותפלה[קיב] בעלמא[קיג], ומשום כן לא דקדקו בהן שיפתחו בברוך כשאר הברכות. וברכה שאחר מגילה הפותחת בברוך, נראה דחתמינן בא"י האל הנפרע לעמו ישראל מכל צריהם האל המושיע, והויא ברכה הפותחת בברוך וחותמת בברוך, מפני שהיא ארוכה, ולא דמיא לברכת הפירות כגון ברכת העץ, האדמה וכדומה ולברכת המצות כגון על תקיעת שופר, על נטילת לולב וכדומה שהן קצרות, ומשום כך אינן חותמות בברוך. וכן יש בירושלמי דמגילה ובגמרא דידן (כא:) בספרים ישנים דחותם בה בקריאת המגילה ברוך האל הנפרע כו'. וברכה דבורא נפשות רבות המתחלת בברוך, אע"פ שברכה קצרה היא מ"מ חותם כדאיתא בירושלמי (נרכות פ"ו ה"ו) בא"י חי העולמים[קיד].

חוץ מברכה הסמוכה לחבירתה:
שאין פותח בה בברוך. פירוש לפי שחתמה בראשונה, משום כך אין צריך לפתוח גם את השניה בברוך. וברכה שלאחר הפטרה דצור כל העולמים וכו' עד שכל

בין כהנים לוים וישראלים ז' והוי מעין חתימה דבין קדש לקדש:
מיתיבי אומרים הבדלות כו'. הוה מצי לאתויי מרבי יהודה הנשיא דלעיל אלא דניחא ליה למיפרך מברייתא:
דלא מסתכל בצורתא דזוזא. ארבי מנחם קאי דאמר במועד קטן בפרק בתרא (דף כה:) כי קא ניחא נפשיה דר' מנחם בר רבי סימאי אישתנו כל צילמניא והוו למיחצלייא פירוש חלקים בלא צורה ותולה קדושתו באביו שגם אביו היה קדוש:
בין יום השביעי לששת ימי המעשה מעין חתימה היא. ה"נ הוה מצי למיפרך הא לא כתיבא והא דלא קתני לה לבסוף פירש רשב"ם דשנאה אחר ג' הבדלות דכשאינו אומר רק ג' הבדלות הויא סמוך לחתימה ואם תאמר לר' יוסי ברבי יהודה ולרב דחתמי מקדש ישראל היכי הויא מעין חתימה אדרבה כהנים ולוים וישראלים הוי טפי מעין חתימה ויש לומר דבין יום השביעי לששת ימי המעשה הוי שפיר מעין חתימה שקדשנו הקב"ה במצותיו ונתן לנו את השבת אבל כהנים לוים וישראלים לא הזכיר ישראל אלא להקל שקלים בקדושתן מכהנים ולוים ולא הוי מעין חתימה:
[קד:] **ולית הלכתא כוותיה. וטעמא לפי שאין חותמין בשתים ובריתא סברה (כר') [כמאן] דאמר בפ' ג' שאכלו (נרכות מט.) חותמין בשתים ופי' רשב"ם דהלכה כשמואל דחתים בין קודש לחול מדחתמינן במוצאי שבת לי"ט בין קודש לקודש ספ"ק דחולין (דף כו:) ש"מ במוצאי שבת דחול חותמין בין קודש לחול:**
כל הברכות פותח בברוך וחותם בברוך. ותימה ברכה דאלהי נשמה אמאי לא פותחת בברוך דהא מעיקרא לא הוות סמוכה לחבירתה כדאמרינן בברכות (דף ס:) כי מתער אומר אלהי נשמה וכן קשה מאתה הוא עד שלא נברא העולם ותפלת הדרך שחותם בהם ואינו פותח בברוך וי"ל לפי שאינן ברכות אלא שבח ותפלה בעלמא וברכה שאחר מגילה נראה דחתמינן בא"י האל הנפרע לעמו ישראל מכל צריהם האל המושיע שהיא ארוכה ולא דמיא לברכת פירות ומצות שהן קצרות וכן יש בירושלמי דמגילה ובגמרא דידן (דף כא:) בספרים ישנים דחותם בה בברוך האל הנפרע כו' וברכה דבורא נפשות רבות חותם בירושלמי בא"י חי העולמים:
חוץ מברכה הסמוכה לחבירתה. פירוש לפי שחתמ' בראשונה אין צריך לפתוח השניה בברוך וברכה שלאחר הפטרה דצור כל העולמים עד שכל דבריו האמת והצדק ויש הפסק

ציונים והערות

ליו"ט ואינו מובדל ממנו. ועיין בהרא"ש. **קד. גמ'** שם. **קה. עיין** רא"ש ברכות שמביא שמנהגינו לאמרו לאחר נט"י. **קו. הב"י** הב"ח והט"ז או"ח הוכיחו שנוסחת תוס' היתה לחתום בשם את ברכת אתה הוא עד שלא וכו', ודלא כרמב"ם בסדר התפילות. **קז. המהרש"א** גורס שבח 'ותהילה' בעלמא, משום שתפילה אינה גורמת ברכה, וכמו שמובא בתוס' להלן לענין ברכת אשר גאלנו. **קח. יש** מהאחרונים שהבינו מדברי התוס' שברכות אלו אינן נחשבות כלל ברכות, וכן משמע מלשון תוס' ר"י החסיד (נרכות מו.) שברכת אלהי נשמה לא לברכה נתקנה. אבל בדברות משה כתב שפשיטא שצריך לענות אחריהם אמן, וכן פשיטא שעולים למנין מאה ברכות, אלא משום שנתקנו לשבח על כן נחשבות כברכות גם ללא פתיחה. **קט. בערוך** השלחן ובפרמ"ג מבארים שהיא ברכה ארוכה שיש בה שני ענינים, א' 'וחסרונן' - שהם דברים שאי אפשר להתקיים מבלעדם, כמו לחם ומים. ב' המשך הברכה היא על דברים שאפשר להתקיים מבלעדם.

במחזורים ומתחיל נאמן אתה הוא ואין שם ברכה לא בחתימת הראשונה ולא בפתיחת השניה ונראה דכולה ברכה אחת היא דכולה משתעיא בנאמנות ובאמיתות המקום ומה שיש הפסק במחזורים לפי שהיו רגילים כל הציבור להפסיק שם ולומר שבח כדאמר במסכת סופרים (פרק יג הלכה י) **וכן משמע התם דברכה אחת היא דקאמר דמפטיר מברך ז' ברכות כנגד ז' קרואים פי' בקריאת התורה בתחלה וסוף ואחת לפני הפטרה וד' אחריה הרי ז' ושבע ברכות של נישואין שהכל ברא לכבודו ויוצר האדם ואשר יצר את האדם כו' שפותחין בברוך פירש רש"י בכתובות** (דף ח.) **דשהכל ברא לכבודו נתקנה לאסיפת העם והיה ראוי לאומרה משעת אסיפה והיא ברכה בפני עצמה וכן יוצר האדם לא היתה צריכה שהרי יאמר אשר יצר אחריה אלא להזכיר שתי יצירות תיקנוה והקדימוה לאשר יצר והרי היא כמו לעצמה ואשר ברא שפותחת בברוך לפי שאומר אותה לבדה כשאין פנים חדשות ור"ת אומר דשהכל ברא לכבודו ויוצר האדם לכך פותח בברוך בלא חתימה שהם קצרות כמו ברכת פירות ומצות ופתיחתן זו היא חתימתן ובאשר יצר את האדם צריך לפתוח בברוך שאם לא היה פותח היה נראה הכל ברכה אחת וברכת לעסוק בדברי תורה והערב נא אומר שהיא ברכה אחת כיון שאין פותח הערב נא בברוך והבדלה נמי שפותחת בברוך אע"פ שסמוכה לברכת מאור משום שלא תראה ברכה אחת ומיהו בירושלמי פריך והרי הבדלה ומשני רבי הוה מפזרן** (לעיל מ.). **וא"ת יהללוך שאחר הלל ויראו עינינו וישתבח למה אין פותח בהן בברוך וי"ל דיהללוך הויא סמוכה לברכה דלקרוא את ההלל ויראו עינינו להשכיבנו וישתבח לברוך שאמר ולא הוו הפסוקים הפסק כמו ברכה אחרונה שבקריאת שמע דלא הוי קריאת שמע הפסק ואם כן נראה שאין להפסיק בין ברוך שאמר לישתבח ומיהו קשה מיהללוך דלילי פסח דאין מברכין לקרוא את ההלל לכך נראה דברכה שאחר פסוקים אין צריך פתיחה שבלא פתיחה ניכרת התחלה ובירושלמי** (דגרסות פ"ק) **פריך והרי גאולה פי' אשר גאלנו דסמוכה לברכה דקריאת הלל ומשני שנייא היא הלל אם שמע בבהכ"נ יצא פירוש שהיו קורין הלל בלילי פסח בבית הכנסת כדאיתא במס' סופרים** (פ"כ הלכה ט') **התיב ר' אלעזר בר ר' יוסי והרי סופה פירש רבינו שמואל בר ר' שמעיה סופה סוף ברכה דאשר גאלנו שחותם בברוך והיא כולה הודאה**

דבריו האמת והצדק, ויש הפסק במחזורים אחר תיבת 'וצדק', ומהפסק זה נראה ששם מסתיימת הברכה, ולאחמ"כ **מתחיל נאמן אתה הוא** וכו', **ואין שם ברכה לא בחתימת הראשונה** שכל דבריו אמת וצדק **ולא בפתיחת השניה** נאמן אתה הוא, וא"כ קשה על סברא זו שאמרנו דהטעם שברכה הסמוכה לחבירתה אינה פותחת בברוך לפי שסומכת על הברוך שהוזכר בסיום הברכה שלפניה. **ונראה דכולה ברכה אחת היא** ואין הברכה מסתיימת אחר תיבת 'וצדק', **דכולה משתעיא** [מדברת] **בנאמנות ובאמיתות המקום, ומה שיש הפסק במחזורים הוא לפי שהיו רגילים כל הציבור להפסיק שם** באמצע ברכת ההפטרה, **ולומר דברי שבח, כדאמר במסכת סופרים** (פרק יג הלכה י). **וכן משמע התם דברכה אחת היא מדקאמר שם דמפטיר מברך ז' ברכות כנגד ז' קרואים** שעלו לתורה, **פי' בקריאת התורה** מברך העולה למפטיר ברכה אחת **בתחלה** וברכה אחת **בסוף** ככל העולים לתורה, **הרי שתי ברכות, וברכה אחת לפני** שקורא **הפטרה, וד' ברכות אחריה, הרי יחד ז' ברכות,** ואם נחלק את ברכת צור כל העולמים שלפני ההפטרה לשתים, האחד עד האמת והצדק, והשניה מנאמן אתה וכו' עד סופה, נמצאו סך הכל שמונה ברכות, והיאך אמר דהמפטיר מברך ז' ברכות. אע"כ דברכה אחת היא. **ושבע ברכות של נישואין - שהכל ברא לכבודו ויוצר האדם ואשר יצר את האדם** כו' **שפותחין בברוך** אע"פ שכל אחת סמוכה לחברתה, **פירש רש"י בכתובות** (ח.) דהטעם הוא כיוון דברכת **שהכל ברא לכבודו נתקנה לאסיפת העם**[ק] שנתאספו ובאו לחתונה, **והיה ראוי לאומרה כבר משעת אסיפה** עוד לפני החופה, אלא שסידרוה על הכוס, **והיא ברכה בפני עצמה** ואינה נחשבת כסמוכה לחבירתה. **וכן ברכת יוצר האדם** הפותחת **בברוך לא היתה צריכה** להיאמר כלל, **שהרי יאמר אשר יצר אחריה,** ומה צורך לכפול הברכות, **אלא** כדי **להזכיר שתי יצירות** דאיש ואשה **תיקנוה**[קא], **והקדימוה לברכת אשר יצר את** האדם בצלמו וכו', **והרי היא כמו** ברכה **לעצמה**[קב] שאינה סמוכה לחבירתה. **וברכת אשר ברא** ששון ושמחה וכו' **שפותחת בברוך** אע"פ שסמוכה לחבירתה **לפי שאומר אותה לבדה כשאין פנים חדשות** בסעודת שבע ברכות, ומשום כך אינה נחשבת כסמוכה לחבירתה. **ור"ת אומר דשהכל ברא לכבודו ויוצר האדם לכך פותחים בברוך בלא חתימה** - לפי שהם **קצרות כמו ברכת פירות ומצות שאינן** חותמות בברוך **ופתיחתן זו היא חתימתן,** דמחמת קצרותן אין שייך בהם כ"כ פתיחה וחתימה, שכולה אחת. ומשום כך אע"פ שסמוכות הן פותחות בברוך. ולר"ת צריך לבאר דברכת **אשר יצר את האדם,** אע"פ שארוכה היא, מ"מ **צריך לפתוח** בה **בברוך** אע"פ שסמוכה היא לברכת יוצר האדם שלפניה, משום **שאם לא** היה **פותח היה נראה הכל** - דהיינו ברכת יוצר וברכת אשר יצר - **כברכה אחת,** כיון ששתיהן מאותו ענין[קג]. **וברכת לעסוק בדברי תורה והערב נא אומר** ר"ת **שהיא ברכה אחת, כיון שאין פותח הערב נא בברוך,** ואילו היתה ברכת והערב נא ברכה נפרדת, היתה פותחת בברוך, אע"פ שסמוכה לברכת לעסוק וכו', שהרי אין חתימה בברכה שלפניה, וכפי שנתבאר לעיל. **וברכת הבדלה נמי שפותחת בברוך אע"פ שסמוכה לברכת מאור** האש, **הוא משום שלא תראה ברכה אחת** עם ברכת מאורי האש שלפניה, והראשונה ברכה קצרה היא ואינה פוטרת מלפתוח בברוך את הברכה שלאחריה. **ומיהו בירושלמי פריך, והרי הבדלה** פותחת בברוך, אע"פ שסמוכה לברכת מאורי האש, **ומשני רבי הוה מפזרן** (לעיל מ.), פי' לא היה אומר ברכת מאורי האש וברכת בשמים על כוס ההבדלה, שלא נתקנו ביחד, ומשום כך אינן נחשבות כברכות הסמוכה אחת לחברתה. ומשמע מהירושלמי שלולי טעם זה לא היתה הבדלה פותחת בברוך, כיון שסמוכה לברכת מאורי האש, ואע"פ שברכת מאורי האש קצרה היא, ודלא כדברי ר"ת שאמר דברכה קצרה אינה פוטרת ברכה שלאחריה מלפתוח בברוך, דפתיחתן זו היא חתימתן. **וא"ת** ברכת **יהללוך שאחר הלל,** וברכת **יראו עינינו** שאומרים בערבית, וברכת **ישתבח** שאחר פסוקי דזמרה, **למה אין פותח בהן בברוך,** הרי ברכות ארוכות הן ואינן סמוכות לחבירתן. **וי"ל** דברכת **יהללוך הויא סמוכה לברכה דלקרוא את ההלל** הנאמרת קודם קריאת ההלל, **ויראו עינינו** נחשבת כסמוך לברכת **השכיבנו** שלפניה, וברכת **ישתבח** נחשבת כסמוך לברכת **ברוך שאמר, ולא** הוו **הפסוקים** שבפסוקי דזמרה הפסק ביניהן, **וכמו ברכה אחרונה שבקריאת שמע,** שהיא ברכת אמת ויציב בשחר, וברכת אמת ואמונה בערב, שאינן פותחות בברוך, כיון שסמוכות הן לברכות שלפני קריאת שמע, **דלא** הוי **קריאת שמע הפסק. ואם כן** שנחשבות כסמוכות זו לזו, **נראה שאין להפסיק בין ברוך שאמר** דהוי ברכה פותחת **לישתבח** דהוי ברכה חותמת, ואין להפסיק ביניהן בדברים שאינם מסדר התפילה, דדוקא פסוקי דזמרה אינם מהוים הפסק, אבל שאר דברים מפסיקים בין ברוך שאמר לישתבח. **ומיהו** קשה מברכת יהללוך שאומרים אחר הלל **דלילי פסח, דאין מברכין** שם קודם ההלל **לקרוא את ההלל,** וא"כ אינה סמוכה לשום ברכה, ואמאי אינה פותחת בברוך. **לכך נראה דברכה** שנאמרת **אחר פסוקים אין צריך פתיחה,** משום **שבלא פתיחה ניכרת התחלה,** כיון שעד עתה אמרו פסוקים, ועתה מסיימים הפסוקים ומתחילין לברך. **ובירושלמי** (דגרסות פ"ק) **פריך והרי גאולה, פי'** ברכת **אשר גאלנו** הנאמרת בליל הסדר, **דסמוכה לברכה דקריאת הלל**[קד] ומפני מה פותחת בברוך, **ומשני שנייא היא הלל אם שמע בבהכ"נ יצא, פירוש שהיו קורין הלל בלילי פסח בבית הכנסת, כדאיתא במס' סופרים** (פ"כ הלכה ט), ואם סמך על הלל זה ששמע בבית הכנסת ולא חזר ואמרו בביתו, יצא ידי חובתו, וכיון דפעמים שאין אומר אותה בביתו, אין ברכת אשר גאלנו נחשבת כסמוכה לחבירתה. **ומקשה** עוד בירושלמי **התיב ר' אלעזר בר ר' יוסי והרי סופה, פירש רבינו שמואל בר ר' שמעי',** דסופה היינו סוף **ברכה דאשר גאלנו, שחותם בה בברוך והיא כולה הודאה,**

ציונים והערות

קי. וז"ל רש"י שם: אבל שהכל ברא לכבודו אינה מן הסדר אלא לאסיפת העם הנאספים שם לגמול חסד זכר לחסדי המקום שנהג עם אדם הראשון שנעשה לו שושבין ונתעסק בו ואסיפה זו כבוד המקום היא וברכה זו לכך נתקנה ומשעת אסיפה היא ראויה לברך אלא מכיון שיש ברכה על הכוס הזקיקוה לסדרה עליו וכו'. **קיא. וז"ל** רש"י שם: כמאן דאמר זנב היה וממנו נבראת האשה והרי כאן שתי יצירות. **קיב. ולשון** רש"י שם: מ"מ אינה מסדר ברכת הזווג, דהא ביצירה ראשונה אכתי נקבה לא הואי. **קיג. ולרש"י** בכתובות שם הטעם שברכת אשר יצר פותחת בברוך הוא, כיון שהיא התחלת סדר ברכות הזווג, והברכות הקודמות לא נתקנו על הסדר הזה, וכפי שהביאו התוס' לעיל. **קיד. יש** ראשונים שמוכיחים מירושלמי זה שמברכים על ההלל שבליל הסדר, ויש שדוחים, עיין תוס'

וא"כ היתה צריכה להיות כברכת ההודאות שאינן חותמות בברוך. **ומשני שתים הן, אחת להבא ואחת לשעבר, פירוש שתי גאולות** נזכרות בברכה זו, **אשר גאלנו** משמעה הודאה על **גאולה דלשעבר, וגאולה להבא** הוא מה דמסיים כן ה' אלהינו ואלהי אבותינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום **שמחים בבנין עירך** וששים בעבודתך ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים, **ולכך חותם בברוך, דאין כולה הודאה, דיש בה הפסק ותפלה שיגאל אותנו**, והוי כברכה ארוכה. ופריך עוד שם בירושלמי מברכת **הבדלה** אמאי פותחת בברוך, הא הויא סמוכה לברכת בורא מאורי האש **כדפרישית לעיל**. ותו **פריך והרי נברך**, פי' מה שאומר המזמן **ברוך הוא שאכלנו משלו כו' דהויא ברכה בפני עצמה כדאמרינן בפ' ג' שאכלו** (נרכות מו.), ואחר מכן מתחיל גם המזמן עצמו **ברכת הזן בברוך, אע"פ שסמוכה לנברך, ומשני שנייא היא, שאם היו שנים אוכלים אין אומר נברך**, שכן רק מג' ומעלה יכולים לזמן, וכיון שפעמים שאין אומרים נברך, אין ברכת הזן חשובה כברכה הסמוכה לחבירתה. ותו **פריך והרי הזן**, פי' **שאומר אחריו** ברכה שניה המתחלת ב'נודך'[קטו] **ואין פותח בברוך אע"פ שפעמים אינה סמוכה לברכת הזן**, כגון **כשרצו השנים** מן האוכלים **לזמן**, **והשלישי** רצה להמשיך בסעודתו, הדין הוא שמפסיק מסעודתו ושומע מהמזמן, **דלרב ששת** [עיי תוספות] **הזן צריך לשמוע** מהמזמן, ואח"כ ממשיך באכילתו, **והלכה כרב ששת באיסורי, וכשיגמור סעודתו קאמר התם בסוף שמעתא, דרבנן אמרי יחזור למקום שפסק**, דהיינו שמתחיל מנודה לך, שהרי ברכת הזן כבר שמע. הרי לנו שפעמים שאין ברכת נודה לך סמוכה לברכת הזן, כיון דממשיך בסעודתו וכשמסיים חוזר לברכת נודה, והיה דינה צריך להחשב כברכה שאינה סמוכה לחבירתה ולהתחיל בברוך. **קשיא. ויוד פריך והרי הטוב והמטיב**, פי' ברכת הטוב והמטיב הנאמרת **בברכת המזון** [ולא זו הנאמרת על יין משובח] **דסמוכה לחברתה** דהיינו לברכת רחם, ואמאי **פותחת בברוך**. ומשני, **שנייא** ברכת הטוב והמטיב **דביבנה תקנוה**, ולא נתקנה מתחילה על סדר ברכת המזון, אלא לאחר זמן קבעוה בברכת המזון, ומשום כך אינה נחשבת כברכה הסמוכה לחבירתה. ותו **פריך והרי** ברכת **קידוש היום**, שהיא ברכת אשר קדשנו במצותיו ורצה בנו וכו' הנאמרת בקידוש בליל שבת, **פירוש דסמוכה לברכת בורא פרי הגפן** ומדוע **פותחין בה בברוך**, ומשני **שנייא היא, שאם היה אוכל מבעוד יום**, בערב שבת ושתה יין בתוך סעודתו והמשיך **עד שיקדש היום, אינו מברך שנית בורא פרי הגפן** בקידוש, וכיון שפעמים שאין מברכין בורא פרי הגפן, אין ברכת הקידוש נחשבת כברכה הסמוכה לחבירתה. ותו **פריך**, והרי **סופה של קידוש שחותמת בברוך, וסלקא דעתך דכולה** ברכת קידוש **הודאה היא, והויא כברכת הפירות** וברכת **המצות** שאין חותמין בהן בברוך, ומפני מה ברכת קידוש חותמת בברוך. ומשני **א"ר יונה טופס** [עיקר נוסח] **ברכה כך היא, דאמר ר'** (קד:), **דרב יהודה ששלח את רב יצחק בנו לראות היאך היא סדר ההבדלה של**

ומשני שתים הן אחת להבא ואחת לשעבר פירוש שתי גאולות אשר גאלנו גאולה דלשעבר וגאולה להבא שמחים בבנין עירך ולכך חותם בברוך דאין כולה הודאה דיש בה הפסק ותפלה שיגאל אותנו ופריך מהבדלה כדפרישית לעיל ופריך והרי נברך פי' ברוך הוא שאכלנו משלו כו' דהויא ברכה בפני עצמה כדאמרינן בפ' ג' שאכלו (נרכות ד' מו.) **ומתחיל ברכת הזן בברוך אע"פ שסמוכה לנברך ומשני שנייא היא שאם היו שנים אוכלים אין אומר נברך ופריך והרי הזן פי' שאומר אחריו נודך ואין פותח בברוך אע"פ שפעמים אינה סמוכה לברכת הזן כשרצו השנים לזמן והשלישי מפסיק לרב ששת עד הזן צריך לשמוע והלכה כרב ששת באיסורי וכשיגמור סעודתו קאמר התם בסוף שמעתא דרבנן אמרי יחזור למקום שפסק קשיא ועוד פריך והרי הטוב והמטיב פי' בברכת המזון דסמוכה לחברתה ופותחת בברוך שנייא ביבנה תיקנוה ופריך והרי קידוש פירוש דסמוכה לבורא פרי הגפן ופותחין בברוך שנייא היא שאם היה אוכל מבעוד יום עד שיקדש היום אינו מברך בורא פרי הגפן ופריך והרי סופה של קידוש שחותמת בברוך וסלקא דעתך דכולה הודאה היא והויא כברכת פירות ומצות א"ר יונה טופס ברכה כך היא דאמר ר' יודן מטבע קצר פותח בברוך ואינו חותם בברוך מטבע ארוך פותח בברוך וחותם בברוך פי' וקידוש הוא מטבע ארוך ויש הפסק שאומר כי הוא יום תחלה למקראי קודש ולכך חותם בברוך:**

הטוב והמטיב פותח ואינו חותם בברוך. וא"ת והלא ארוכה היא ועוד דר"ת פי' שצריך לומר ג' גמולות ג' הטבות כמו ג' מלכיות דאמר בברכות (ד' מט.) **צריכה ב' מלכיות לבד מדידיה וי"ל שאין זה אריכות אלא שמזכיר שם שמים בהרבה לשונות מלכנו יוצרנו קדושנו קדוש יעקב רועינו כו' ואין ראוי לחתום בברוך:**

[קה.] **קשיא לעולא. לפירוש הקונטרס דפירש לעיל דלא אמר אלא המבדיל בין קודש לחול ותו לא קשה מאי ס"ד דמקשה הא פשיטא דלברכת הפירות דמיא דאין לך קצרה יותר מזו ועוד לימא דסבר עולא כר' יהודה הנשיא דמשמע נמי דלא הוי חתים ונראה דעולא אמר נמי כל שאר הבדלות ואישתיק בלא חתימה וס"ד דמקשה כיון דארוכה היא קצת הוה ליה למיחתם בברוך מידי דהוה אקידוש שחותמין בה אע"ג דהודאה היא כיון שיש בה אריכות קצת ומשני דדמיא שפיר לברכת פירות וכן**

יודן **מטבע קצר**, [ברכה שטבעו בה חכמים לאומרה בקצרה] **פותח בברוך ואינו חותם בברוך, מטבע ארוך**, [ברכה שטבעו בה חכמים לאומרה בארוכה] **פותח בברוך וחותם בברוך**, פי' וקידוש הוא נחשב כמטבע ארוך, **ויש הפסק** בברכה, **שאומר** בתוך הקידוש 'כי הוא יום תחילה למקראי קודש', שהוא ענין אחר מטופס הקידוש ומשום הפסק זה נחשבת כברכה ארוכה **ולכך חותם בברוך.**

הטוב והמטיב פותח ואינו חותם בברוך:

וא"ת והלא ברכה **ארוכה היא**, ודין ברכה ארוכה לחתום בברוך. **ועוד** יש להקשות **דר"ת פי' שצריך לומר** בה **ג' גמולות**, הוא גמלנו, הוא גומלנו, הוא יגמלנו. וכן צריך לומר בה **ג' הטבות**, הוא הטיב, הוא מיטיב, הוא ייטיב. **וכמו** כן צריך לומר בה **ג' מלכיות**, מלך העולם וכו', הקל אבינו מלכנו וכו', המלך הטוב. **והראיה** דצריך לומר בה ג' מלכיות, **דאמר בברכות** (מט.) ברכת הטוב והמטיב **צריכה ב' מלכיות לבד מדידיה**, דהיינו לבד מהמלכות שאומרים בה כבכל ברכה צריך להוסיף בה עוד שנים, כנגד ברכת בונה ירושלים וברכת הארץ שאין פותחים בהן בברוך ואין בהן מלכות, הרי ג' מלכיות. ומאחר שצריך להזכיר בה כל הדברים הללו א"כ צריכה ברכת הטוב והמטיב להחשב כברכה ארוכה, ומפני מה אינה חותמת בברוך. **וי"ל שאין** דבר זה נחשב **כאריכות, אלא שמזכיר שם שמים בהרבה לשונות, מלכנו יוצרנו קדושנו קדוש יעקב רועינו כו'**, וכולם שבח אחד הם, והויא כשאר ברכת ההודאות הנחשבות כברכה קצרה, **ואין ראוי לחתום בה בברוך**[קטז].

קשיא לעולא:

לפירוש הקונטרס דפירש לעיל דלא אמר עולא **אלא המבדיל בין קודש לחול ותו לא** ולא אמר בה שאר הבדלות וגם לא חתם בה ברוך אתה ה' וכו', **קשה מאי ס"ד דמקשה** שהקשה דלדברי עולא יוצא דברכת הבדלה שונה מכל הברכות, ולמה היא שונה, **הא פשיטא דלברכת הפירות דמיא** וכפי שאכן מתרץ לבסוף, **דאין לך קצרה יותר מזו**, ומה היתה קושייתו. **ועוד** קשה, דאף אם מברייתא זו מוכח דלא כעולא - **לימא דסבר עולא כר'** יהודה **הנשיא** בברייתא שהובאה לעיל (קג:) **דמשמע נמי דלא הוי** ר"י הנשיא **חתים**, אלא היה פותח ואומר ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם המבדיל בין קודש לחול, ותו לא.

ונראה לפרש **דעולא אמר נמי כל שאר הבדלות**, ולא היה חותם אלא **אישתיק בלא חתימה**, **וס"ד דמקשה כיון** דההבדלה **ארוכה היא קצת**, א"כ הוה ליה **למיחתם בברוך**, מידי דהוה **אברכת קידוש שחותמין בה אע"ג דהודאה היא, כיון שיש** בה **אריכות קצת**, ומשום כך הקשה על עולא שלא חתם. **ומשני** דאפ"ה **דמיא שפיר לברכת פירות**[קיז] שאין חותמין בה. **וכן משמע** כפי' זה, דעולא אמר נמי כל שאר הבדלות, ודלא כהרשב"ם, מגמ' דלעיל

ציונים והערות

ברכות (יז. ד"ה ימיס). **קטו. בנוסח** דידן: נודה לך. **קטז. ואע"פ** שאומר הוא יגמלנו, אינה בקשה, אלא תואר הוא לקב"ה שהוא תמיד גומלנו ויגמלנו (רניעו יונה נרכות מט.). **קיז. לעיל** (קד: תוס' ד"ה מזן) כתב התוס' דברכת פירות ומצוות שווים הם לענין זה, ואין צריך לחתום בהם.

עולא לא היה שואל, אלא כדי לידע אם יחתום או כרב דחתם מקדש ישראל או כשמואל דחתם המבדיל בין קדש לחולקיח והיינו דרצה לידע את אופן החתימה, אבל לא שלחו כדי לידע כמה הבדלות צריך לומר, והיה פשוט לו שאומר כל שאר ההבדלות.

כך קובעת לקידוש:
וילפינן מאכילת מעשר שאסור לאכול בלא קידוש אפילו אם התחיל לאכול מבעוד יום שעדיין לא חלה עליו חובת קידוש, מ"מ כיון שחשיכה ונכנס שבת, כבוד השבת משוי לה כאכילה חדשה, וצריך להפסיק מסעודתו ולקדש. וה"נ מצינו דקובעת השבת למעשר, ואפי' אם התחיל לאכול עראי מבעוד יום, שסתם אכילת ארעי פטורה ממעשר, מ"מ כיון שחשיכה ונכנסה שבת, כבוד השבת משוי לה כאכילת קבע, ואסור להמשיך ולאכול בלא מעשר, כדאמרינן בסוף המביא כדי יין (פיגה ה.) היה אוכל באשכול דהיינו אכילת ארעי ללא מעשר, וחשכה לו שבת בתוך אכילתו, רבי אליעזר אומר יגמור, רבי יהושע אומר לא יגמור, וכשם שלענין מעשר סבר רבי יהושע שאע"פ שהתחיל לאכול מבעוד יום קובעת השבת למעשר ואין ממשיך לאכול, כך לענין קידוש אע"פ שהתחיל לאכול מבעוד יום חייב להפסיק סעודתו ולקדש.

והנ"מ דאכלו ושתו מעיקרא:
ויצאה שבת, וכיוון דהתחילו מבעוד יום אינם חייבים להפסיק ולהבדיל. משמע שהיו אוכלים בשבת סמוך לחשיכה. ותימה, שהרי לא נהגו לאכול כלל בין מנחה למעריב אף בימות החולקיט. וגם ר"ת כעס על רבינו משולם שהנהיג לאכול סעודה שלישית בין מנחה למעריב, משום דאמר במדרש השותה מים בשבת בין השמשות גוזל את קרוביו המתיםקי, וכתב שפעם אחת אירע מעשה בלותיר באחד ששתה בשבת בין השמשות ובא לידי סכנה. וכן בקושי התירו ערב יום הכפורים לאכול סעודה מפסקת אחר וידוי שאומרים לאחר מנחה, והתירו זאת רק משום שכרות, דהיינו שמחמת התענית הוכרחו להתיר לו לאכול סמוך לערב, ולא אמרו שיאכל קודם שיתפלל, משום שחששו שמא ישתכר בסעודתו, ולא יוכל להתוודות לאחריה, אלמא דבלא טעם זה הית אוסרים לו לאכול אחר מנחה. וגם בתשעה באב שחל להיות בשבת ונדחה ליום א', ג"כ התירו בקושי לאכול בשבת אחר מנחה כדי שיוכל להתענות למוצ"ש, ומכל אלו המקומות קשה על גמ' דידן, דמשמע שרגילין לאכול סמוך לחשיכה. ויש לדחות דמיירי הכא שהתחילו בהיתר קודם למנחה, ובאמצע סעודה התפללו מנחה דשבת, והיכא דהתחילו בהיתר מותר להשלים ולהמשיך לאכול לאחר מנחהקכא.

משמע דרב יהודה לא היה שואל אלא לידע אם יחתום או כרב או כשמואל:
כך קובעת לקידוש. שאסור לאכול בלא קידוש אפילו התחיל לאכול מבעוד יום וה"נ קובעת למעשר אפי' התחיל לאכול עראי מבעוד יום כדאמרינן בסוף המביא כדי יין (פיגה ד' לה.) היה אוכל באשכול וחשכה לו שבת רבי אליעזר אומר יגמור רבי יהושע אומר לא יגמור:
והנ"מ דאכלו ושתו מעיקרא. משמע שהיו אוכלים בשבת סמוך לחשיכה ותימה שלא נהגו לאכול בין מנחה למעריב וגם ר"ת כעס על רבינו משולם שהנהיג לאכול בין מנחה למעריב דאמר במדרש השותה מים בשבת בין השמשות גוזל את קרוביו המתים וכתב שפעם אחת אירע מעשה בלותיר באחד ששתה בשבת בין השמשות ובא לידי סכנה ובקושי התירו ערב יום הכפורים לאכול אחר וידוי משום שכרות וגם תשעה באב שחל להיות בשבת ונדחה התירו בקושי ויש לדחות דמיירי הכא שהתחילו בהיתר ובאמצע סעודה התפללו מנחה והיכא דהתחילו בהיתר מותר להשלים:
אבל לשתיה מפסיקין. פירוש שתיה בלא סעודה דאין בה קביעות ולכך מפסיקין:
לא קפדי אמיא. ובריית' דכל הטועם מיתתו באסכרה לא מוקמי לה רבנן דבי רב אשי אמיא, ומיתתו באסכרה משום דהוי מדה כנגד מדה, הוא משביע גרונו בטעימה אסורה לפיכך יחנק בגרונו. ואסכרה במקום חנק היא, כדאמרינן (כתובות ל:) **דמי שעבר בזמן הזה, דליכא ארבע מיתות, על עבירה שנתחייב בה מיתת חנק, נענש בידי שמים במיתה הדומה לה, או טובע בנהר או מת בסרונכי, וסרונכי היינו אסכרה.**
שמע מינה תמני: תימה, דהוה מצי למימר תשע שמע מינה.
ולהוסיף עוד דשמע מינה שמותר לאכול קודם הבדלה היכי דהוה שעת הדחק כשאין לו אלא כוס אחד. ולפירוש רבינו ניסים דמוקי להך מתניתין דמיירי כשהתחיל לאכול מבעוד יום ניחא, שהרי מותר לו להמשיך לאכול, וא"כ אין להוכיח מכאן שמותר לאכול קודם הבדלה. **אך קשה על פירושו כדפי' לעיל.**

שמע מינה המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס:
וא"ת בפרק אין עומדין (ברכות נג:) לענין המבדיל בתפילה אם צריך להבדיל גם על הכוס או לא **דאמר ליה רבינא לרבא הלכתא מאי, א"ל כקידושא, מה קידושא** אומרו בתפלהקכב וחוזר ואומרו **על הכוס - אף הבדלה** אע"פ שאמרה בתפילה חוזר ואומרה על הכוס. וקשה **אמאי** למדה מקידוש **ולא פשיט ליה** רבא **מברייתא דהכא**, דשמעינן מינה דהמבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס. וי"ל **משום דאיכא ברייתא התם שסוברת שא"צ להבדיל בשניהם**, דקתני המבדיל **בזו ובזו** גם בתפילה וגם על הכוס **ינוחו לו ברכות על ראשו**, משמע שאינה אלא מצוה מן המובחר, אבל מדינא אין צריך להבדיל בשניהם, וא"כ גם בברייתא דידן אפשר לומר שאינה מדינא, ומשום כך לא רצה רבא לפשוט מהברייתאקכג.
והכא דמשמע ליה לגמ' בפשיטות דכשנכנס לביתו במוצאי שבת **ודאי** כבר **הבדיל בתפלה**, ואעפי"כ מבדיל שנית בביתו **על הכוס אף על גב** דלכאורה יש לדחות **דאיכא דלא מבדלי** בתפילה, **מדאמר** בברייתא **המבדיל בזה ובזה ינוחו לו ברכות על ראשו** כו' דמשמע מינה דאינו חיוב אלא מצוה מן המובחר, וא"כ שמא גם משנה זו מדברת באופן שלא הבדיל בתפילה, ומשום כך חייב להבדיל על הכוס, ואיך שמעינן מינה דהמבדיל בתפילה צריך להבדיל על הכוס. וי"ל **משום דרוב בני אדם מבדילים בתפלה**, ומסתמא מדברת המשנה באופן הרגילקכד.
בזו ובזו ינוחו לו ברכות על ראשו והכא דמשמע ליה דודאי הבדיל בתפלה אף על גב דאיכא דלא מבדלי מדאמר המבדיל בזה ובזה כו' משום דרוב בני אדם מבדילים בתפלה:

אבל לשתיה מפסיקין:
אין הכוונה שצריך להפסיק מלשתות בתוך סעודתו. אלא **פירושו** כך הוא, אם קבע לשתיה **בלא סעודה** חייב להפסיק מלשתות, משום **דאין בה** בשתיה **קביעות** כאכילה, ואין השתיה נחשבת כהתחיל בסעודה דאין מפסיקין **ולכך מפסיקין.**

לא קפדי אמיא:
ובריית' דכל הטועם מיתתו באסכרה לא מוקמי לה רבנן דבי רב אשי אמיא, אלא על אכילה ושתיית משקים חשובים.
ומיתתו באסכרה משום דהוי **מדה כנגד מדה, הוא משביע גרונו** בטעימה אסורה לפיכך יחנק בגרונו. **ואסכרה במקום חנק היא, כדאמרינן** (כתובות ל:) **דמי שעבר בזמן הזה**, דליכא ארבע מיתות, **על עבירה שנתחייב** בה מיתת חנק, נענש בידי שמים במיתה הדומה לה, **או טובע בנהר או מת בסרונכי**, וסרונכי היינו **אסכרה.**
שמע מינה תמני:
תימה, דהוה מצי למימר תשע שמע מינה.
ולהוסיף עוד דשמע מינה שמותר **לאכול** קודם הבדלה היכי דהוה שעת הדחק **כשאין לו אלא כוס אחד. ולפירוש רבינו ניסים** דמוקי להך מתניתין דמיירי **כשהתחיל לאכול** מבעוד יום **ניחא**, שהרי מותר לו להמשיך לאכול, וא"כ אין להוכיח מכאן שמותר לאכול קודם הבדלה. **אך קשה על פירושו כדפי' לעיל.**

שמע מינה המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס. וא"ת בפרק אין עומדין (ברכות דף נג:) **דאמר ליה רבינא לרבא הלכתא מאי א"ל כקידושא מה קידושא בתפלה ועל הכוס אף הבדלה אמאי לא פשיט ליה מברייתא דהכא וי"ל משום דאיכא ברייתא התם שסוברת שא"צ להבדיל בשניהם דקתני המבדיל בזו ובזו ינוחו לו ברכות על ראשו והכא דמשמע ליה דודאי הבדיל בתפלה אף על גב דאיכא דלא מבדלי מדאמר המבדיל בזה ובזה כו' משום דרוב בני אדם מבדילים בתפלה:**

ציונים והערות

קיח. שהרי הגמ' הביאה מעשה זה מיד לאחר שהביאה את מחלוקת רב ושמואל. **קיט. כתב** במהרש"א שמדברי התוס' להלן לגבי יו"כ משמע שאפי' בחול אסור. ואע"פ שמהמדרש שמביאים התוס' בהמשך משמע בשבת דווקא, תי' בנר דוד שגזרו חול אטו שבת. **קכ. וטעם** הדבר כתב בשבה"ל מפני שבשעה זו נותנים רשות לנשמותיהם של מתים לשתות מים, והשותה מים בשעה זו אין מניחים לנשמה של מת קרובו לשתות. וכתב הפרישה או"ח סי' רצ"א ששיטת ר"ת שאסרו לקבוע אז סעודה שמא יבואו לשתות מים, שכן שתיה גוררת אכילה. **קכא. בדבר** שמואל הקשה מה מועיל שהתחיל בהיתר, הלא אמרינן דסכנה לאכול בבין השמשות. **קכב. שאומר** אתה קדשת וכו', ועי' בה"ל ריש סי' רע"א. **קכג. ע"פ** מהרש"א. **קכד. ופי'** המהרש"א שמהלשון 'צריך' שיבדיל על הכוס משמע שהוא חיובא להבדיל בשניהם. וצ"ל דרבא בברכות חולק על גמרא דידן, וסבר דליכא למישמע מהברייתא שחיובא להבדיל בשניהם.

אהח19/06/2018

שמע מינה ברכה טעונה כוס:

קצת משמע דאפילו המברך ברהמ"ז **ביחיד טעונה ברכתו כוס.** והראיה, ד'הנכנס' לביתו וכו' **משמע שהוא יחידי,** וקתני דחייב לברך על הכוס. **וכן משמע לקמן** (קיז:) **דתנן כוס שלישי** מארבע כוסות שבליל הסדר **אומר עליו ברכת המזון, וקאמר שם בגמ' שמע מינה בהמ"ז טעונה כוס, וארבעה כוסות הרי תיקנו אפילו** באופן שהוא יחידי, אלמא דבהמ"ז טעונה כוס אפי' כשמברך לבדו, מיהו ראיה זו **יש לדחות,** דלעולם אין טעונה כוס ביחידי, אלא **משום דבהמ"ז טעונה כוס בג'** שאכלו יחד, משום כך **תיקנו** רק **בפסח שאפילו** במקרה שהוא **יחיד** גם **יטול כוס לברכת המזון,** כיון שרצו לתקן בפסח עניין דד' כוסות, וכל כוס הסמיכו על עניין אחר, וכגון כוס ראשון הסמיכוהו על הקידוש, והכוס השלישית הסמיכוה לברכת המזון, ושואל תוס', א"כ מה הראיה שמביאה הגמרא דברכת המזון טעונה כוס מכך דכוס שלישית שהיא מכוונת על ברכת המזון טעונה כוס, ומה הראיה, הרי אמרנו לעיל דבליל פסח היה לחז"ל עניין מיוחד לכך שהצריכוהו כוס לבהמ"ז, ומיישב, דהראיה היא משום **דאי בשום פעם אינה צריכה** ואפי' בשלושה שאכלו יחד, א"כ מה ענין דהסמיכו כוס בליל פסח **בבהמ"ז** דוקא, **היה להם לתקן** ולהסמיך **שיר לכוס שלישי**[קכה], ומדאסמכוה דוקא אבהמ"ז, ש"מ דבהמ"ז טעונה כוס.

והעולם אין נוהגין לברך בהמ"ז על הכוס אלא בג' שאכלו יחד. **ורבינו שלמה בן רבינו מאיר אומר להטעין כוס אפילו ביחיד, וכן מוכח במדרש שוחר טוב על קרא דשני רשעים שברת**[קכו]**. ועוד מוכיח מורי הר"ר יחיאל דטעונה כוס אפילו ביחיד, דאי אינה טעונה כוס** כשאוכל יחידי אלא בג' שאכלו יחד, והמשנה שאמרה דאם אין לו אלא כוס אחת מניח לאחר המזון מדברת דוקא בג' שאכלו יחד ורק אז חייבים לזמן על הכוס, אין לומר כך, דא"כ, **למה** אמרה המשנה דמניחו **לאחר המזון** ואוכל קודם הבדלה, היה לה לומר **דיבדיל לפני המזון,** ואח"כ **יאכל כל אחד בפני עצמו, ואז לא תהא טעונה כוס,** אלא על כרחך דאפילו יחיד שאכל מברך על הכוס.

ואי"ת לר"ג דאמר בכיצד מברכין (נרכות מד.) **דכל ז' מינין טעונין ג' ברכות** לאחריהם, דהיינו **בהמ"ז**[קכז], **ואם** נאמר **דיצטרך כוס** בברהמ"ז שאחר אכילת ז' מינים, א"כ **גם אותו כוס** יין שמברך עליו ברהמ"ז, והוא עצמו מז' המינים הוא, **יצטרך** עוד **כוס אחר** עבור ברהמ"ז על הכוס ששתה עכשיו, וכן לאחר הכוס האחר יצטרך עוד כוס אחר, **א"כ לא יפטר לעולם**[קכח]. **וי"ל דלא תקנו כוס אלא אחר** בהמ"ז **של סעודת לחם. ולדעת הלכות גדולות שאין לברך על הגפן אחר בהמ"ז,** דסבר שנחשבת שתיה זו כאילו שתאה בתוך סעודתו ונפטרת בבהמ"ז[קכט], **אתי נמי שפיר,** שהרי אין צריך לברך אחריו כלל, וממילא אין טעון עוד כוס אחריו.

וראה דכן הלכה, דבהמ"ז טעונה כוס אפי' ביחיד האוכל. **ובאלו דברים** (פס ע"ב) **דאיכא ברייתא דסברה דאינה טעונה כוס, מוקי לה התם כתנאי אליבא דשיטת ב"ש,** ואין הלכה כמותם.

וש"מ כוס של ברכה צריך שיעור:

פי' מדאינו מחלקו לב' כוסות, שכן אילו לא היה צריך שיעור היה יכול לחלק את הכוס שיש לו לב' כוסות ויעשה על האחד הבדלה ועל האחר יברך בהמ"ז. **ותימה, דהא מדקתני אין לו אלא 'כוס' א' משמע דאין לו כלי אחר,** ואפשר דלעולם כוס של ברכה אינו צריך שיעור ויכולים לחלקו לב' כוסות, אלא במשנה זו איירי כשאין לו עוד כוס ומשום כך אינו מחלקו לב' כוסות, ואיך שמעינן מינה דכוס של ברכה צריך שיעור. ומביאים התוס' ראיה לקושייתם ד'כוס' משמע כלי ולא שיעור שתיית כוס דהיינו רביעית, **דהכי אמרי' בברכות באלו דברים** (ג"ז סס) **דקאמר התם: וסברי ב"ש בהמ"ז טעונה כוס והתנן בא להם יין אחר המזון,** דהיינו [אוצר החכמה] שסיימו לאכול, **ואין לו אלא כוס אחד, מברך על היין** בורא פרי הגפן **ואח"כ מברך על המזון** ברכת המזון, ומדייקת הגמ' **מאי לאו דמברך עליה** בורא פרי הגפן **ושתי ליה מיד,** ואח"כ מברך ברהמ"ז בלא כוס, שהרי לא היתה לו אלא כוס אחת, וש"מ דלב"ש אין בהמ"ז טעונה כוס. ומתרצת הגמ' **לא, דמברך** בורא פרי הגפן **ומנח ליה ולא שתי, ומניחו לבהמ"ז** ושותהו לאחר בהמ"ז. ומקשה הגמ' **והאמר מר המברך צריך שיטעום,** ואיך יכול לברך עליו ולהניחו. ומתרצת הגמ' דלאחר שמברך עליו בורא פרי הגפן **טעים ליה בידיה,** דהיינו שיניח מעט מן היין בידו וישתה, ואחר בהמ"ז ישתה את הנשאר בכוס, ולא יטעום מהכוס עצמו כדי **שלא יפגום** אותו, דכוס ששותים ממנה נקראת כוס פגומה כדלהלן בגמ'. **ומיירי שאין שם רביעית בצמצום,** ואף אם מניח ממנו מעט יין בידו ישאר בו עוד רביעית לכוס של ברכה, ע"כ סוגיית הגמ' בברכות. ומדייקים התוס' **משמע מדמוקי לה** שם בגמ' למתניתין **בטעים ליה בידיה** דהיינו ששופך מעט יין לתוך ידו **ולא קאמר שיניח את היתר מרביעית בכלי אחר,** היינו **משום דקתני** שם במשנה **אין לו אלא 'כוס' אחד,** והבינה הגמ' בפשטות דהיינו **שאין לו אלא כלי אחד,** ומשום כך נקטה ששופך בידו. אלמא דכל היכא דקתני 'כוס' הכוונה לכלי, וא"כ אף בהך משנה דקתני ואם אין לו אלא כוס אחד מניחו עד לאחר המזון פירושה שאין לו אלא כלי אחד, ואיך שמעינן ממה שאינו מחלקו לב' כוסות דכוס של ברכה צריך שיעור. **וי"ל דהתם כיון דעל כרחך מיירי דאיכא טפי מרביעית א"כ אין לו אלא כוס אחד היינו על כרחך** [דאל"כ לא היה יכול לשתות ממנו מעט קודם בהמ"ז שהרי לא ישאר לו רביעית לכוס של בהמ"ז וכפי שהביאו התוס' לעיל מהגמ' שם] **א"כ** מה דקתני **אין לו אלא 'כוס' אחד היינו על כרחך כלי אחד, דאי**

שמע מינה ברכה טעונה כוס. קצת משמע דאפילו ביחיד טעונה כוס דהנכנס משמע שהוא יחידי וכן משמע לקמן (דף קיז:) דתנן שלישי אומר עליו ברכת המזון וקאמר בגמ' שמע מינה בהמ"ז טעונה כוס וארבעה כוסות תיקנו אפילו ביחידי מיהו יש לדחות משום דבהמ"ז טעונה כוס בג' תיקנו בפסח אפילו ביחיד כוס לברכת המזון דאי בשום פעם אינה צריכה מה ענין כוס בבהמ"ז היה להם לתקן שיר לכוס שלישי והעולם אין נוהגין לברך בהמ"ז על הכוס אלא בג' ורבינו שלמה בן רבינו מאיר אומר להטעין כוס אפילו ביחיד וכן מוכח במדרש שוחר טוב על קרא דשני רשעים שברת ועוד מוכיח מורי הר"ר יחיאל דטעונה כוס אפילו ביחיד דאי אינה טעונה כוס למה מניחו אחר המזון יבדיל לפני המזון ויאכל כל אחד בעצמו ואז לא תהא טעונה כוס וא"ת לר"ג דאמר בכיצד מברכין (נרכות דף מד.) דכל ז' מינין טעונין ג' ברכות דהיינו בהמ"ז ואם יצטרך כוס גם אותו כוס יצטרך כוס אחר א"כ לא יפטר לעולם וי"ל דלא תקנו כוס אלא אחר סעודת לחם ולה"ג שאין לברך על הגפן אחר בהמ"ז אתי נמי שפיר ונראה דכן הלכה דבהמ"ז טעונה כוס ובאלו דברים (סס דף ע"ב) דאיכא ברייתא דסברה אינה טעונה מוקי לה התם כתנאי אליבא דב"ש:

וש"מ כוס של ברכה צריך שיעור. פי' מדאינו מחלקו לב' כוסות ותימה דהא מדקתני אין לו אלא כוס א' משמע דאין לו כלי אחר דהכי אמרי' בברכות באלו דברים (ג"ז סס) דקאמר התם וסברי ב"ש בהמ"ז טעונה כוס והתנן בא להם יין אחר המזון ואין לו אלא כוס אחד מברך על היין ואח"כ מברך על המזון מאי לאו דמברך עליה ושתי ליה מיד לא דמברך ומנח ליה ולא שתי ומניחו לבהמ"ז והאמר מר המברך צריך שיטעום דטעים ליה בידיה שיניח מעט מן היין בידו וישתה ולא יפגום ומיירי שאין שם רביעית בצמצום משמע מדמוקי לה בטעים ליה בידיה ולא קאמר שיניח היתר מרביעית בכלי אחר משום דקתני אין לו אלא כוס אחד היינו אין לו אלא כלי אחד וי"ל דהתם כיון דמיירי דאיכא טפי מרביעית א"כ אין לו אלא כוס אחד היינו על כרחך

ציונים והערות

קכה. ואת הראיה הראשונה דוחה הרא"ש שהנכנס לביתו אפשר שהכוונה לבעה"ב שיש לו עוד שאוכלים עמו על שולחנו. **קכו. והכי** אי' שם (מזמור ד ד"ה [יג] דנר מחכ): משל לשני בני אדם שהלכו בדרך, אחד צדיק ואחד רשע, מצאו פונדק מלא טוב, אמרו זה לזה נכנס בפונדק זה ונאכל, כיון שנכנסו ראה הרשע בפונדק ברכות הרבה של דגים וכל דבר, אמר אותו רשע לצדיק, למה אין אנו נותנין מעות ונאכל, אמר ליה הצדיק וכי היום פתח זה הפונדק, אילו היום פתח היינו בודקין אותו, נכנסו שניהם לפונדק, ישבו זה לעצמו וזה לעצמו, אמר אותו רשע לפונדקי, הבא לי קונדיטין, הבא לי תרנגולין, הבא לי מהכל, ישב זה הרשע ומשחק על הצדיק, אמר ראו זה שאינו קונה כמוני, הלך אותו צדיק ואמר לפונדקי, הבא לי קערה של עדשים, וגלוסקא אחת, והיו יושבין זה לעצמו וזה לעצמו, ומשחק הרשע על הצדיק, ואמר ראו שוטה זה, כל הברכות הללו לפניו, והוא אוכל עדשים, והצדיק מצחק על הרשע, ואומר ראו בן פיחה זה אוכל מכל מעדנים, ועכשיו ישברו את שיניו, אמר אותו צדיק תן לי שתי כוסות יין, נתן לו וברך עומד, אמר ליה הפונדק תן לי מה שאכלת, גלוסקא אחת, וקערה של עדשים, ושתי חתיכות של בשר, ושתי כוסות של יין וכו' עכ"ל. אלמא דכשאכל יחידי בירך על היין. **קכז. דהברכה** הרביעית נתקנה לאחר זמן, ומדאורייתא מברך ג' ברכות. **קכח. כתב** המהרש"א דמה שלא הקשו התוס' על כל ברהמ"ז בשלשה שלא יפטר לעולם הוא משום שבז' מינים ליכא זמון ולא יצטרך כוס. ועיין רש"ש שמקשה ע"ז ומתרץ באופן אחר. **קכט. וסברתו** כתב הרא"ש (פ' י) שה"ג מחשיב הכוס של ברכה כבא מחמת הסעודה אע"פ שהפסיק בבהמ"ז, וברהמ"ז פוטרו אע"פ ששתאו לאחר ברהמ"ז.

לענין שיעור שתיית כוס מירי התם דליכא שני רביעית קאמר - הלא א"צ שיעור לברך על היין בורא פרי הגפן לשתות, דאפילו אמשהו מברך, כדי שלא יהנה בלא ברכה, ואין צריך כלל שיהא בכוס שיעור שני רביעית, ואף אם אין שיעור שני רביעית הרי יכול לברך בורא פרי הגפן ולשתות את אותו מעט העודף על הרביעית, ורביעית הנשאר יניח לברכת המזון. אלא על כרחך מה שאמרה שם המשנה אין לו אלא כוס א' הכוונה כלי אחד קאמר[קל]. אבל בהך מתניתין דהכא, מה דקתני אין לו אלא 'כוס' אחד אין נראה דכלי אחד קאמר, דהא הנכנס לביתו קתני, דמשמע שעדיין לא התחיל לאכול, ואי אפשר שלא ימצא עוד כלי אחר, דמסתמא לא מיירי בגברא ערטילאי [מופשט וערום[קלא]] שאין לו שני כלים, ואם היו לו שיעור שני רביעית שמונחים בכוס אחד היה צריך לחלקם לב' כוסות ולהבדיל על האחד ולברך על האחר. הלכך ע"כ מתניתין דהכא לענין דאין לו שני שיעורין קאמר, ובמסכת ברכות כיון דמיירי בבא להם יין על השלחן בתוך סעודתו, משום כן אפשר שאין לו על השלחן אלא כלי אחד, ואינו רוצה להפסיק מסעודתו לילך ולהביא את הכלי.

ש"מ טעם מבדיל:
ולא אמרינן דימתין מלהבדיל עד למחר קודם אכילה[קלב].

שמע מינה טעמו פגמו:
נראה דס"ד דגמ' דאיכא בכוס זו טפי מרביעית, ומשום דליכא שתי רביעיות קרי ליה כוס אחד, והשתא מוכח שפיר דטעמו פגמו, שהרי אף אם היה טועם ממנו עדיין היה נשאר בו שיעור רביעית, וא"כ היה יכול לטעום ממנו ולהבדיל, ולשייר את המותר לבהמ"ז, ומדאמרינן דמניחו לאחר המזון ש"מ דאם יטעם ממנו יפגמנו.
ואף על גב דכוס של ברכה צריך שיעור רביעית, וא"כ שמא אסור לטעום ממנו משום שלא ישאר בו רביעית לבהמ"ז ולא משום שפוגמו. י"ל דנהי דצריך שיעור מ"מ יטעום מלא לוגמיו היתר על הרביעית ויבדיל, דסגי בטעימת מלא לוגמיו[קלג], והרביעית הנשארת יניח לבהמ"ז, ומדלא אמרינן הכי ש"מ דטעמו פגמו. ורב אשי דסבר (קו.) דאין להוכיח מכאן דטעמו פגמו, דהי ראיה זו, וסבר דמיירי דליכא בכוס זו שיעור טעימה יותר מרביעית, ומשום כך אינו יכול לטעום ממנו ולהבדיל ולשייר את המותר לבהמ"ז, דאם טעמו חסר שיעורו ושוב לא יוכל לברך עליו בהמ"ז, ומשום כך סבר דליכא ראיה מכאן דטעמו פגמו.
ומיהו קשה היכי מוכח דטעמו פגמו מדלא טעם העודף על רביעית, אכתי תיקשי ליה אי משום איסור פגימה מניחו לאחר המזון - א"כ אמאי לא טעים ליה בידיה או בכלי אחר שאז אין היין נפגם כדאמר באלו דברים שדוקא על ידי טעימה בפיו נפגם היין. וי"ל בכוס חובה כגון הבדלה ובהמ"ז וקידוש אע"פ שאינו צריך לשתות שיעור רביעית וסגי בשתיית מלא לוגמיו, מ"מ צריך לשתות מכוס שיש בו רביעית, הלכך לא אפשר למיטעם בידיה או בכלי אחר, שאם ישפוך ממנו לידו או לכוס אחר שיעור מלא לוגמיו לא יוכל להבדיל עליו, שהרי אין בו שיעור רביעית. אבל במסכת ברכות שמעמידה הגמ' ששופך לידו ומברך בורא פרי הגפן הוא משום דלא מיירי התם בכוס חובה, אלא בשתייה בעלמא שחפץ לשתות לאחר סעודתו, וסגי בשתייה כל דהוא, ומשום כך אפשר לתקן ע"י דטעים ליה בידיה.

כלי אחד דאי לענין דליכא שני רביעית קאמר הלא א"צ שיעור לברך על היין לשתות דאפילו אמשהו מברך שלא יהנה בלא ברכה והרי יכול לברך ולשתות העודף על הרביעית ורביעית הנשאר יניח לברכת המזון אלא אין לו אלא כלי אחד קאמר אבל הכא אין לו אלא כוס אחד אין נראה דכלי אחד קאמר דהא הנכנס לביתו קתני שלא התחיל לאכול ואי אפשר שלא ימצא כלי אחר דמסתמא לא מיירי בגברא ערטילאי הלכך ע"כ לענין דאין לו שני שיעורין קאמר ובברכות דמיירי בבא להם יין על השלחן אפשר שאין לו על השלחן אלא כלי אחד: ש"מ טעם מבדיל. ולא ימתין עד למחר קודם אכילה:

שמע מינה טעמו פגמו. נראה דס"ד דאיכא טפי מרביעית ומשום דליכא שתי רביעיות קרי ליה כוס אחד והשתא מוכח שפיר דטעמו פגמו אף על גב דכוס של ברכה צריך שיעור דנהי דצריך שיעור יטעום מלא לוגמיו היתר על הרביעית והרביעית יניח לבהמ"ז ורב אשי דחי דמיירי דליכא שיעור טעימה יותר מרביעית דאם טעמו חסר שיעורו ומיהו קשה היכי מוכח טעמו פגמו מדלא טעם העודף אכתי תיקשי ליה אמאי לא טעים ליה בידיה או בכלי אחר כדאמר באלו דברים וי"ל בכוס חובה כגון הבדלה ובהמ"ז וקידוש צריך לשתות מכוס שיש בו רביעית הלכך לא אפשר למיטעם בידיה או בכלי אחר אבל בברכות דלא מיירי בכוס חובה אפשר לתקן ע"י דטעים ליה בידיה:

ושמע מינה אומר שתי קדושות על כוס אחד:
ודוקא בשאין לו עוד כוס יכול לומר שתיהם על כוס אחד, אבל לכתחילה אין אומרים שתי קדושות על כוס אחד משום דמיחזי כאילו הם משאוי עליו כדאמר לעיל (קג:).

[קו.] ושמע מינה אומר שתי קדושות על כוס אחד. ובשאין לו כדאמר לעיל (ד' קג:): משום דכוס של ברכה צריך שיעור. רב אשי לא פליג אאמוראי דבסמוך ואית ליה שפיר טעמו פגמו אלא דמהא ליכא למישמע מינה קאמר: קפיד אכסא פגימא. פירש רשב"ם דקפיד לכתחלה דוקא ואם אין לו אלא פגום יקדש עליו ותימה א"כ איך התירו לאכול קודם הבדלה משום קפידא דפגימה מיהו ראוי רשב"ם לסמוך עליו בשעת הדחק:

משום דכוס של ברכה צריך שיעור:
רב אשי לא פליג אאמוראי דבסמוך שהביאו ראיה מכאן דטעמו פגמו, ואית ליה שפיר להלכה דטעמו פגמו, אלא דמהא ליכא למישמע מינה קאמר כיון שאפשר להעמידה בדליכא בכוס זו שיעור טעימה יותר מרביעית.

קפיד אכסא פגימא:
פירש רשב"ם דקפיד' משמע לכתחלה דוקא, ואם אין לו אלא פגום יקדש עליו. ותימה, א"כ איך התירו במשנה דלעיל לאכול קודם הבדלה משום הך קפידא דפגימה וכפי שדייקה הגמ' לעיל דטעמא דמניחו לאחר המזון הוא משום שאם יטעום ממנו יפגמנו, והא אין לך שעת הדחק גדולה מזו. מיהו להלכה ראוי רשב"ם לסמוך עליו בשעת הדחק ולקדש על הפגום.

זוכרהו על היין:
ושייכות זכירה ליין הוא משום שמצינו דזכירה כתיב על היין, כדכתיב זכרו כיין לבנון (הושע יד ח), וכן כתיב נזכירה דודיך מיין (שיר השירים א ד).
והאי זכירה שמזכירים על היין היינו קידוש שמקדשים על כוס יין. דאמירת 'ויכולו' לא מצינו שחייבים לאומרה על הכוס אלא בתפלה, כדאמר בשבת (קיט:)[קלד]. ולא ניתקן לומר ויכולו על הכוס אלא כדי להוציא בניו ובני ביתו שלא אמרוהו בתפילה, אבל אינו חלק מהזכירה שמזכירים על היין. ומה שרגילין לומר ויכולו אחר התפלה בקול רם היינו משום י"ט שחל להיות בשבת, שמתפללין בו אתה בחרתנו ואין אומר ויכולו בתפלה, ואומרים אותו לאחר התפילה, ותקנו נמי לומר בכל שבתות השנה לומר ויכולו אחר התפילה כדי שלא לחלק בין שבת לשבת.

זוכרהו על היין. דזכירה כתיב על היין זכרו כיין לבנון (הושע יד) נזכירה דודיך מיין (שיר ח) והאי זכירה היינו קידוש דויכולו לא מצינו על הכוס אלא בתפלה כדאמר בשבת (ד' קיט:) ולא ניתקן על הכוס אלא להוציא בניו ובני ביתו ומה שרגילין לומר ויכולו אחר התפלה בקול רם היינו משום י"ט שחל להיות בשבת שמתפללין אתה בחרתנו ואין אומר ויכולו בתפלה ותקנו נמי לומר בכל שבתות השנה לומר ויכולו אחר התפלה כדי שלא לחלק בין שבת לשבת ונראה

ציונים והערות

קל. הקשה במהרש"א הרי גם לאחר שנאמר שאין לו שני כלים אין מובן מה החידוש ומדוע זה נחשב שחסר לו משהו הרי לברכת הגפן פשיטא שאין צריך כוס וגם כששותה בידו צריך לברך. **קלא. לשון** רש"י בכתובות (סה: ד"ה הא). **קלב. במהרש"א** ביאר שלא נאמר שהחידוש שאפי' שאכל לא הפסיד ההבדלה וצריך להבדיל עדיין, כי זה שמענו כבר מהמימרא דמי שלא הבדיל וכו' מבדיל והולך כל השבת, אלא החידוש הוא שלא נאמר דכמו לגבי מי שלא קידש שצריך לחכות למחר ולקדש לפני הסעודה וכן לגבי הבדלה, קמ"ל שאפשר להבדיל אפי' במוצ"ש לאחר הסעודה. **קלג. וראה** לקמן (קו:) תוס' ד"ה אם בשיעור מלא לוגמיו. **קלד. דהכי** איתא שם: אמר רב המנונא כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכולו מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקדוש ברוך הוא במעשה בראשית, ועוד שם: אמר רב חסדא אמר מר עוקבא כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכולו שני מלאכי השרת המלוין לו לאדם מניחין ידיהן על ראשו ואומרים לו וסר עונך וחטאתך תכופר.

דקידוש על היין אסמכתא היא והא דאמר במי שמתו (נרכות ד' כ:) נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה היינו דוקא קידוש היום אבל על היין לא הויא אלא מדרבנן כדמשמע בריש נזיר (ד' ג:) דקאמר מיין ושכר יזיר לאסור יין מצוה כיין הרשות ופריך מאי ניהו קידושא והבדלה מושבע ועומד מהר סיני הוא דאיצטריך קרא למיסר אלא כי הא דאמר רבא שבועה שאשתה וחזר ואמר הריני נזיר איצטריך קרא דנזירות חל עליו אף על פי שמושבע ועומד הוא ועוד מצינו למימר דקידוש על היין דבר תורה הוא אבל הא דאמר המברך צריך שיטעום זהו מדרבנן:

הוה גחין ושתי. וא"ת דבפרק שלשה שאכלו (נרכות ד' מז.) אמרינן אין המסובין רשאין לטעום עד שיטעום המברך וי"ל דהיינו דוקא בהמוציא שצריך לאכול כדאמרי' בפרק ראוהו ב"ד (ר"ה ד' כט:) לא יפרוס אדם פרוסה לאורחין אא"כ אוכל עמהן הלכך צריך להמתין עד שיטעום המברך אבל קידוש שאין חובה לשתות להמברך א"צ להמתין ומיהו בירושלמי דברכות א"ר אבא בשם רב מסובין אסורין לטעום עד שיטעום המברך ר' יהושע בן לוי אומר שותין אע"פ שלא שתה המברך ולא פליגי מה דא"ר אבא כשהיו כולן זקוקין לכוס אחד מה דאמר ר' יהושע כשיש לכל אחד כוסו בידו ומשמע נמי אם אין כוסו בידו אפי' שפך מכוס ברכה לכוסות אחרים אין להם לטעום עד שיטעום המברך אבל כשיש לכל אחד כוס א"צ להמתין ולכך הוה גחין ושתי ומכאן יש להוכיח שא"צ לשפוך מכוס של ברכה לשאר כוסות ומיהו היכא דפגימי צריך לשפוך ממנו לשאר כוסות כדי שישתו כולם מכוס שאינו פגום אע"ג דשתיה לא מעכבא כדאמרינן בפרק בכל מערבין (עירובין דף מ:) וגם בהמוציא יש להוכיח מירושלמי אם יש לכל אחד ככרו א"צ להמתין ואוכל כל אחד משלו והא דאמר טול ברוך (נרכות דף מ.) ואמרינן נמי (סס דף מו.) בעל הבית בוצע כדי שיבצע בעין יפה דמשמע שאין אוכלין אלא מה שמחלק להם מיירי בשאין ככר לפני כל אחד א"נ בשבת וכגון שאין להם לחם משנה דאז צריכין לאכול מבציעתו:

הנוטל ידיו לא יקדש. פירש רשב"ם ובסדר דרב עמרם משום היסח הדעת וקשה דהא רב גופיה קאמר בפ' כל הבשר (חולין דף קו:) נוטל אדם ידיו שחרית ומתנה עליהם כל היום וי"ל דתנאי לא מהני אלא היכא דלא שכיחי מיא כגון שאין לו מים בסמוך או יש לו וצריך לדברים אחרים אבל היכא דשכיחי מיא ויש לו בסמוך לא יועיל תנאי כדמשמע התם דקאמר אמר להו רבא להנהו בני פקתא דערבות כגון אתון דלא שכיחי לכו מיא משו ידייכו מצפרא ואתנו עלייהו כולי יומא

ונראה דקידוש היין אסמכתא היא, ומדאורייתא אפשר לאמרו אף בלא יין. (אוצר החכמה)

והא דאמר בפרק מי שמתו (נרכות כ:) נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה דאלמא דקידוש דאורייתא הוא - היינו דוקא אמירת קידוש היום[קלה], אבל על היין לא הויא אלא מדרבנן. וכדמשמע בריש נזיר (ג:) דקאמר דהפסוק 'מיין ושכר יזיר' בא לאסור על הנזיר לשתות יין מצוה כיין הרשות. ופריך שם מאי ניהו [איזו היא] שתיית יין מצוה, קידושא והבדלה, וכי מושבע ועומד מהר סיני הוא לשתותם דאיצטריך קרא למיסר, והרי אין חובת שתיית יין קידוש והבדלה אלא מדרבנן, ואין התורה צריכה לאסרו. ומשני אלא כי הא דאמר רבא דמיירי בנזיר שאמר שבועה שאשתה, וחזר ואמר הריני נזיר, ובכהאי גוונא איצטריך קרא לאשמועינן דנזירות חל עליו אף על פי שמושבע ועומד הוא, ואסור לשתות יין. ועוד מצינו למימר דאף הקידוש על היין דבר תורה הוא, אבל הא דאמר המברך צריך שיטעום זהו מדרבנן, דמדאורייתא אינו צריך לטעום, ומשום כך הקשתה שם הגמ' הרי אינו מושבע מהר סיני לשתות מיין קידוש ולא איצטריך קרא לרבויי.

הוה גחין ושתי:

וא"ת דבפרק שלשה שאכלו (נרכות מז.) **אמרינן אין המסובין רשאין לטעום עד שיטעום המברך**, דכיון שיצאו ממנו ידי חובה אינו מדרך כבוד שיטעמו קודם שטעם המברך, ואיך שתה אותו סבא לפני המקדש. וי"ל דהיינו דוקא כשמוציאם בברכת המוציא, כיון שצריך המברך לאכול, כדאמרי' בפרק ראוהו ב"ד (ר"ה כט:) לא יפרוס אדם פרוסה לאורחין ויוציאם בברכת המוציא אא"כ אוכל עמהן, הלכך צריך להמתין עד שיטעום המברך, שכיון שיצאו בברכתו ואף הוא צריך לטעום אין זה דרך כבוד שיטעמו קודם לו. אבל קידוש שאין חובה לשתות להמברך, שהרי יכול לקדש וישתה אחר[קלו], לפיכך א"צ להמתין.

אהח 19/06/2018

ומיהו בירושלמי דברכות איתא: א"ר אבא בשם רב מסובין אסורין לטעום עד שיטעום המברך, ר' יהושע בן לוי אומר שותין אע"פ שלא שתה המברך, ולא פליגי, מה דא"ר אבא[קלז] דאסורין לטעום עד שיטעום המברך, מיירי כשהיו כולן זקוקין לכוס אחד, דהיינו שכולם שותים מאותו הכוס שקידש עליו המברך, דכיון דשותים מכוסו צריכים להמתין שישתה קודם. ומה דאמר ר' יהושע בן לוי דשותין אע"פ שלא שתה המברך, מיירי כשיש לכל אחד כוסו בידו, והיה יכול לקדש בעצמו, אלא שיצא ידי חובתו בשמיעת הקידוש מהמברך, דכיון שהיה יכול לקדש בעצמו אינו מחוייב להמתין עליו. ומשמע נמי דאם אין לכל אחד כוסו בידו דצריכים להמתין - אפי' שפך מכוס ברכה [שקידש עליו] לכוסות אחרים, ואינם שותים מכוסו ממש, ג"כ אין להם לטעום עד שיטעום המברך, דסוף סוף היו זקוקים לכוסו. אבל כשיש לכל אחד כום והיה יכול לקדש בעצמו א"צ להמתין. ומכאן [מירושלמי זה] יש להוכיח שא"צ

המקדש לשפוך מכוס של ברכה לשאר כוסות, דאם היה צריך א"כ לעולם היו צריכים המסובים לכוסו שישפוך להם ממנו, והיה אסור להם לטעום קודם שטעם המקדש אף אם היה לכל אחד כוס לפניו. ומיהו היכא דפגימי כוסות המסובים צריך לשפוך ממנו לשאר כוסות, כדי שישתו כולם מכוס המקדש שאינו פגום. ואע"ג דשתיה לא מעכבא כלל בכוס של ברכה ובקידוש כדאמרינן בפרק בכל מערבין (עירובין מ:), מ"מ לכתחילה מצוה לטעום. וגם בהמוציא יש להוכיח מהירושלמי דאם יש לכל אחד ככרו א"צ להמתין ואוכל כל אחד משלו, דהכל תלוי באם הם זקוקים לו או לאו. והא דאמר בגמ' דאם קודם שטעם המברך נתן פרוסה לפני א' מהמסובים ואמר לו טול ברוך, (נרכות מ.) היינו טול פרוסה של ברכה, דבדיעבד אינו חשיב הפסק דהוי מצרכי הברכה, ואמרינן נמי (סס מו.) בעל הבית בוצע את הלחם כדי שיבצע בעין יפה, דמשמע שאין אוכלין אלא מה שמחלק להם ונמצא שבהמוציא זקוקים הם לפרוסתו, מיירי בשאין ככר לפני כל אחד, אבל אם יש ככר לפני כל אחד אינם צריכים להמתין שיטעום. א"נ דמיירי בשבת, וכגון שאין להם לחם משנה, דאז צריכין לאכול מבציעתו אע"פ שיש ככר לפני כל אחד, דזקוקים הם לשמוע ממנו שהוא בצע על לחם משנה, אבל בימות החול אין לחלק בין המוציא לשתייה.

הנוטל ידיו לא יקדש:

פירש רשב"ם ובסדר דרב עמרם משום היסח הדעת שבין הנטילה להמוציא. וקשה, דהא רב גופיה שהוא בעל השמועה דהכא קאמר בפ' כל הבשר (חולין קו:) נוטל אדם ידיו שחרית ומתנה עליהם שתעלה להם נטילה זו לכל אימת שיבקש לאכול[קלח] בכל אותו היום ובלבד[קלט] שיזהר בהם מלטנפם ומלטמאם, אלמא דתנאי מועיל שלא יהא היסח הדעת אע"פ שיש הפסק גדול כל כך, ואם כן כל שכן בדידן שנוטל ידיו ומקדש דהואיל ואין קידוש אלא במקום סעודה, בודאי הוה לן למימר שיחשב לו כאילו התנה שתעלה לו הנטילה עד שיאכל לאחר שיקדש דאין לך תנאי גדול מזה[קמ], וי"ל דתנאי לא מהני אלא היכא דלא שכיחי מיא, כגון שאין לו מים בסמוך או יש לו וצריך לדברים אחרים, דדוקא בכהאי גוונא הקילו לסמוך על תנאי, אבל היכא דשכיחי מיא ויש לו בסמוך[קמא] לא יועיל תנאי, כדמשמע התם דקאמר אמר להו רבא להנהו בני פקתא דערבות [שם מקום] כגון אתון דלא שכיחי לכו מיא משו ידייכו מצפרא ואתנו עלייהו כולי יומא [כגון אתם

ציונים והערות

קלה. אין כוונת התוס' כאן לשבת בבוקר, אלא ל'יום השבת', והיינו הקידוש שמקדשים בליל שבת שהוא דאורייתא, וראה רשב"ם לעיל (קה:) ד"ה קידוש היום. **קלו. ומוציאם** ידי חובתם אע"פ שאינו שותה מדין ערבות. **קלז. לפנינו** (ירושלמי נרכות פ"ו ה"ח): מה דמר רב. **קלח. רש"י** (חולין קו:), ובתלמידי רבינו יונה (נרכות מג:) כתבו דמהני תנאו בין לאכילה ובין לתפילה. **קלט. רש"י** שם. **קמ. תוס'** שבמרדכי ותלמידי רבינו יונה (נרכות שם). **קמא. לשון** התוס' מוקשה קצת, ויותר היה נראה לתקן ע"פ התוס' שבמרדכי ותוס' הרא"ש: 'שיש לו הרבה מים בסמוך ואינו צריך מהם לדברים אחרים'.

שאין מצויים לכם מים טלו ידיכם בבוקר והתנו עליהם שתעלה לכם נטילה זו לכל היום], **איכא דאמרי** שלא התיר להם רבא אלא **בשעת הדחק ופליגא** הא דרבא **אדרב** דקאמר שמתנה אדם על כל היום **ולא** תלה את הדבר בשעת הדחק, **ואיכא דאמרי אף שלא בשעת הדחק** התיר להם רבא **והיינו דרב, משמע דרב** נמי שהתיר אף שלא בשעת הדחק, מכל מקום **איירי בלא שכיחי מיא כדחזינן דקאמר** רבא **כגון אתון דלא שכיחי לכו מיא** ועלה **קאמר והיינו דרב**, שאף רבא שהתיר להם שלא בשעת הדחק הדגיש שאין זה אלא משום דלא שכיחי להו מיא, והשוו בגמ' את שיטתו לשיטת רב. **וה"ר אלחנן מפרש** דלעולם שפיר היתה יכולה להועיל נטילה זו לאכילה שיאכל לאחר הקידוש, **והא דקאמר נטל לא יקדש היינו משום דמיחזי כנוטל ידיו** לצורך שתיית היין, דהואיל ולא תקנו נטילת ידים לשתיית משקין[קמב] הרי הוא כנוטל ידיו **לפירות**[קמג] דאמרינן בחגיגה (יח:) **דהרי זה מגסי הרוח** דמחזי כיוהרא[קמד] שנוטל ידיו אף לדברים שלא תיקנו בהם חכמים נטילת ידים.

איכא דאמרי בשעת הדחק ופליגא דרב ואיכא דאמרי אף שלא בשעת הדחק והיינו דרב משמע דרב נמי איירי בלא שכיחי מיא כדקאמר כגון אתון דלא שכיחי לכו מיא וקאמר והיינו דרב וה"ר אלחנן מפרש נטל לא יקדש משום דמיחזי כנוטל ידיו לפירות דהרי זה מגסי הרוח:

זימנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דרב כו':

השתא מסיק דקידוש לא הוי היסח הדעת בין נטילת ידים לסעודה. **וא"ת דבפרק אלו דברים** (נדרים נ.) **אמרי ב"ה מוזגין את הכוס** [מוהלים את היין במים] **ורק אח"כ נוטלין לידים. ומפרש טעמא משום דתכף לנטילת ידים סעודה**, כדי שלא יפסיק בין הנטילה לסעודה עבור מזיגת הכוס. ושואל תוס' - **וכי מזיגת הכוס הוי טפי היסח הדעת מקידוש**, והרי בקידוש נאמר במסקנא, דאינו מהוה היסח הדעת בין נטילת ידים לסעודה. **וי"ל דשאני מזיגה שהיא במים חמין, וצריך דקדוק שלא יחסר ושלא יותיר כדי שלא יתקלקל היין והוי טפי היסח [הדעת] מקידוש. ור"ת פירש** שלעולם מזיגת הכוס אינה היסח הדעת. **אלא דהתם איירי ביום חול, ויש לחוש שאם יטול ידיו קודם מזיגה שימשך ויעסוק בשאר דברים ולא יאכל לאלתר, ולאו אדעתיה לשמור ידיו בנקיות.** לכן אסרו למזוג הכוס אחר נטילת ידים. **אבל בשבת אין לחוש שיפליג לדבר אחר משום שהשלחן כבר ערוך ויאכל מיד.**

אוצר החכמה

מקדש אריפתא:

פירש רשב"ם, שהיה מקדש על הפת במקום יין. ואם כן על כרחך שהיה נוטל תחלה, ומוכח דלא הוי קידוש הפסק בין נטילת ידים לסעודה. **וקשה לר"ת** על רשב"ם מה ההוכחה מרב שקידש על הפת לכך שקידוש על היין גם לא הוה הפסק. **דבשלמא קידוש על הפת ודאי לא הוי הפסק כיון שהקידוש הוא עושה לאחר** ברכת **המוציא** דהיא תחילת הסעודה, ובין הנטילה לברכת המוציא לא היה כל הפסק. והוי ההפסק שעשה לאחר המוציא על מנת לקדש כמו גבי **לתורי** [כאדם המצווה לשליחו לאחר ברכת המוציא, ואומר לו לך והאכל בהמותי] **דלא הוי הפסק בין ברכה לאכילה** כיון שהוא מצרכי הסעודה[קמה], **וכ"ש דלענין נטילה לא הוי הקידוש הפסק.** כיוון שלא הפסיק בין נטילה לברכת המוציא שהיא תחילת הסעודה. כל זה נאמר במקדש על הפת. **אבל במקדש על היין שהוא קודם** לברכת **המוציא**, נימא **שיהיה הפסק בין נטילה לאכילה. ומיהו יש ליישב פירושו של** הרשב"ם **דפעמים היה דעתו של** רב **לקדש אריפתא והיה נוטל ידיו, ואח"כ לפעמים היה נמלך והוה מקדש אחמרא והיה סומך על אותה נטילה** שקודם הקידוש. ומכך ודאי יש להוכיח שאין הקידוש הפסק בין נטילה להמוציא. **ואין להקשות לרשב"ם, דהא משמע לקמן דאין מבדילין על הפת מדאמימר בת טוות** [הלך לישון מעונה בלא שיאכל] כיון שלא היה לו יין להבדלה, ומהא דלא הבדיל על פת **א"כ כל שכן דאין מקדשין על הפת. דקידוש חמור מהבדלה, כדאמרינן לעיל** (קה.) **דקובעת לקידוש ולא להבדלה.** שאפילו מי שהתחיל לאכול בהיתר, כשנכנס שבת צריך להפסיק ולקדש. מה שאין כן בהבדלה, שאין צריך להפסיק סעודתו במוצאי שבת ולהבדיל כאשר התחיל בה מבעוד יום בהיתר. ועוד ראיה, **דלקמן אמרינן, סבור מינה קידושי הוא דלא מקדשינן על שיכר הא אבדולי מבדלינן,** חזינן שקידוש חמור מהבדלה. ואם הבדלה אין יכול לעשות על פת כדמשמע מאמימר, כ"ש קידוש שאינו יכול לעשות על פת, וקשה על פרוש הרשב"ם, ומיישב תוס' - **דאינה קשיא, דאיכא טעמא** לחלק בין הענינים, דמצינו למימר דקידוש אע"פ שהוא חמור, מכל מקום יכול לעשותו על הפת, מה שאין כן בהבדלה הקלה. **וזאת דכיון שמצוה לסעוד סעודת שבת שייך קידוש על הפת** ששניהם באים לכבוד שבת. **אבל הבדלה** אעפ"י שהיא קלה לגבי קידוש, מ"מ **אין ענינה** כלל **אצל פת, אלא** ענינה **דוקא על היין דשייך בכל דבר הודאה ושירה. אך** מ"מ **נראה לר"ת דאין מקדשין על הפת כלל, והכא** בדינא דרבא אין הכוונה דקידש על הפת, אלא ה"פ, **הנוטל ידיו לא יקדש, משום דס"ל לרב יש קידוש שלא במקום סעודה, וחיישינן שמא יפליג** אחר הקידוש **וילך לחוץ** ואז ודאי הוי היסח הדעת. **א"ל רב יצחק כו' זימנין דחביבא ליה ריפתא ומקדש אריפתא. כלומר הוה מקדש אחמרא על דעת לאכול מיד ריפתא, והיה נוטל מיד ידיו קודם קידוש על היין, ולא חשש לשמא יפליג וילך החוצה, וגם לא הוה הפסק כשיטת ר"ת. ולא דמי למזיגת הכוס** שאסורה לאחר נטילה, **כדפרישית טעם** החילוק **לעיל. וזימנין דחביבא ליה לרב רק חמרא ולכן הוה מקדש אחמרא שלא במקום ריפתא דהיינו מקום סעודה, כיון דסבירא ליה דיש קידוש שלא במקום סעודה. ומאן דסבר אין קידוש אלא במקום סעודה כ"ש דנוטל ידיו ומקדש דלא הוי היסח** [הדעת], שלשיטתו כיון שהקידוש שייך לסעודה ודאי

למזיגת הכוס כדפרישית לעיל וזימנין דחביבא ליה חמרא הוה מקדש אחמרא שלא במקום ריפתא דהיינו סעודה דסבירא ליה דיש קידוש שלא במקום סעודה ומאן דסבר אין קידוש אלא במקום סעודה כ"ש דנוטל ידיו ומקדש דלא הוי היסח ובירושלמי דברכות

ציונים והערות

קמב. הא דלא תקנו נטילת ידים למשקין, ביארו תלמידי רבינו יונה בברכות (מ.) דהיינו לפי שאינן נאחזים בידים, שאדם שותה אותם על ידי כלי. **קמג. הא** דלא תקנו נטילת ידים לפירות, ביארו תלמידי רבינו יונה (שם) דהיינו משום שכל עיקרה של נטילת ידים לא נתקנה אלא משום אוכלין של תרומה, והפירות הואיל ואין תרומתן מדאורייתא, חוץ מתרומת תירוש ויצהר, לא תקנו בהם חכמים נטילת ידים. **קמד. שם.** **קמה. שהרי** אסור לאכול קודם שיאכיל לבהמתו.

שאין הקידוש מפסיק בין נטילה לסעודה. **ובירושלמי דברכות גבי פלוגתא דב"ש וב"ה האם מברך על היום, ואחר כך מברך על היין, משמע כפר"ת דאין מקדשין על הפת.** וכך איתא בירושלמי: **דא"ר זעירא מדברי שניהם**, היינו מדברי ר"י ור' מנא, **נלמד מבדילין בלא יין** [אפשר להבדיל גם על שיכר], **ואין מקדשין בלא יין.** [וקידוש אין עושים אלא על יין בלבד]. **אמר רבי יוסי ב"ר בון נהיגין תמן בבבל, מקום שאין יין, שליח צבור יורד לפני התיבה, ואומר ברכה אחת מעין שבע, וחותם במקדש ישראל ויום השבת**, ובכך מוציא את הציבור ידי חובת קידוש. ומהא דאין אומרים שיקדשו בפת, ופת ודאי דהיה להם, מכך **משמע שאין מקדשין על הפת**, וכדעת רבינו תם.

וצ"ע אם מקדשין על השכר היכא דהוי חמר מדינה [היינו משקה החשוב אצל בני המדינה], כמו שאמר הירושלמי **שמבדילין** עליו. ומכולה שמעתין לקמן **דאפרה לקדושי אשיכרא**, אין ראיה דאסור לקדש על שכר, **דאיכא לאוקמי** את הסוגיא דלקמן דאיירי **במקומות שאינו חמר מדינה.** אבל במקומות שהשכר חמר מדינה הוא להם, אפשר דמותר גם לקדש[אוצר החכמה] עליו. **ותדע, מדקאמר רב כשם שאין מקדשין על שיכר כך אין מבדילין. ובחמר מדינה הרי פשיטא דמבדילין**, ומוכח דאין מבדילין בשכר דקאמר כוונתו על מקומות שאין שכר נחשב להם כחמר מדינה, אבל במקומות דנחשב כחמר מדינה, אין הכי נמי דאף מקדשין עליו. **ולקמן נמי דאמר אין מקדשין בלא יין** והכוונה היא דאין מקדשין אלא על יין, **וכן ההיא דירושלמי שהבאתי** דאמר שמקדשין על יין בלבד, **איכא לאוקמא דלא אתי למעוטי אלא כשאינו חמר מדינה.** אבל כשהשכר חמר מדינה הוא, מקדשין עליו. **ואי נפשוט דמקדשין על השכר היכא דהוי חמר מדינה, אתי שפיר ביום טוב שאחר השבת** במקום שאין להם יין, **שיעשו יקנה"ז על השכר. אבל אי אין מקדשין על השכר, ולרשב"ם שאומר לקדש על הפת, תימה** במקום שאין להם יין, **איך יעשו חצי יקנה"ז על הפת וחצי על השכר.** דהרי ביקנה"ז היין משמש לקידוש והבדלה גם יחד, וכשאין לו יין, הקידוש יעשה על הפת, שכן לשיטה זו על השיכר אסור לקדש, ואת ההבדלה יצטרך לעשות על השיכר דוקא, כי אין הבדלה על פת וכדאמר לעיל, דאין שייכות פת להבדלה כלל. והאיך יכול לברך על שיכר לאחר שברך על הפת ועדיין לא טעם ממנה. **ומיהו בסדר דרב עמרם יש** וכותב **דאע"ג דאין מבדילין** בכל מוצ"ש **על הפת**, מכל מקום **ביו"ט שחל במוצאי שבת מבדילין** גם על הפת. והטעם, כיון דקידוש עיקר כדפסקינן יקנה"ז היינו שמקדימים הקידוש לפני ההבדלה, ומקדשין **על הפת, נעשה הבדלה טפילה לה, ומבדיל על הפת עם הקידוש.** ולגבי כוס **ברכת המזון** אומר תוס' - **נראה, דמברכין על השכר היכא דהוי חמר מדינה. דהא אפילו הבדלה** החמורה **דטעונה כוס לכולי עלמא, מבדילין** על חמר מדינה. **כל שכן ברכת** המזון הקלה ממנה דהרי **איכא ברייתא באלו דברים** (ברכות נג.) **שסוברת דאינה טעונה כוס**, ובודאי הדין נותן דמברכין על שיכר. **ועוד** ראיה דמברכין ברה"מ על שיכר, דהרי **אמרינן בשמעתין, אין אומרים הבא כוס של ברכה, פירוש לברך ברכת המזון, אלא על היין. והני מילי דלא קבע סעודתיה עילויה** על השיכר, **אבל קבע סעודתיה עילויה, לית לן בה. משמע דאם קבע סעודתו עליו** על השיכר **שמברכין עליו ברכת המזון** אפילו אינו חמר מדינה, **וכל שכן אם הוא חמר מדינה** שודאי אפשר לברך עליו. **מיהו רשב"ם מוחקו מן הספרים** להא דהני מילי דלא קבע סעודתיה עילויה. **ומסיים תוס', מסקנא דמילתא** של כל אלו הדינים שהוזכרו כאן, **דמבדילין על השכר אם הוא חמר מדינה, ולא מבדילין על הפת. ולר"ת אין מקדשין נמי על הפת, אך יש להסתפק לשיטת ר"ת אם מקדשין על השכר.**

טעם אינו מקדש:

פירוש עד למחר קודם אכילה. ואם תאמר למאי דפי' לעיל (קמ. ד"ה כ' יוחנן) דהשומעים קידוש בביהכ"נ **אף ידי יין יצאו** ואינם צריכים לברך על היין שוב בביתם, ואמרנו דדין זה הוא רק **כששתה בבית הכנסת, א"כ איך יקדש שוב בביתו**, הרי בסוגייתנו למדנו שאם טעם אינו יכול לקדש עד למחר, וכאן הרי שתה בביהכ"נקמו. **וי"ל דלא מיקרי טעם, כיון שלא טעמו אלא מכוס של ברכה** ולא מן הסעודה.

אישתלי וטעים מידי:

מה שמקשי' מדברי הגמרא ביבמות (צט: ועוד) **השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא** להן **תקלה** שיאכלו מאכלות אסורות, צדיקים עצמן על אחת כמה וכמה. וכיצד אירע כאן תקלה באכילה לר' ירמיה בר אבא שטעם קודם קידוש. **י"ל דהכא שהמאכל** עצמו **מותר אלא שהשעה אסורה**, דאכל דבר של היתר בשעה דאסור בו לאכול, דהיינו קודם לקידוש, **אין שייך להקשות**, כי אינו מגונה כמאכלות שבעצמם אסורים, **ובמקום אחר מפורש** (גיטין ז.).

שבקיה כרביה ס"ל:

פי' בקונטרס דרביה היינו **רב, דרב הונא משמיה דרב הוה אמר שמעתתיה** שאם טעם, מבדיל. **ותימה, דרב אסי נמי היה תלמידו של רב**, והלשון של רב אסי משמע שנתכוין לומר כרב, שהוא **רביה** של רב הונא **ולא רביה** שלו עצמו. **אלא נראה דכרביה** דאמר רב אסי היינו **כרב הונא, [כדאמר] בפ"ב דקדושין** (מו.) **דרב ירמיה תלמידו של רב הונא** היה, דקאמר שם על דברי ר' ירמיה **נראין דברי תלמיד. ואע"ג דרב ירמיה בר אבא תלמיד חבר דרב הוה**, כדאיתא **בפ' תפלת השחר** (ברכות כז:) דקאמר ליה ר' ירמיה

גבי פלוגתא דב"ש וב"ה מברך על היום ואחר כך מברך על היין משמע כפר"ת דאין מקדשין על הפת דא"ר זעירא מדברי שניהם נלמד מבדילין בלא יין ואין מקדשין בלא יין אמר רבי יוסי ב"ר בון נהיגין תמן מקום שאין יין שליח צבור יורד לפני התיבה ואומר ברכה אחת מעין שבע וחותם במקדש ישראל ויום השבת משמע שאין מקדשין על הפת וצ"ע אם מקדשין על השכר היכא דהוי חמר מדינה כמו שמבדילין וכולה שמעתין דאסרה לקדושי אשיכרא לאוקמי בשאינו חמר מדינה ותדע מדקאמר רב כשם שאין מקדשין כך אין מבדילין ובחמר מדינה פשיטא דמבדילין ולקמן נמי דאמר אין מקדשין בלא יין וכן ההיא דירושלמי שהבאתי איכא לאוקמא דלא אתי למעוטי אלא כשאינו חמר מדינה ואי מקדשין על השכר היכא דהוי חמר מדינה אתי שפיר ביום טוב שאחר השבת שיעשו יקנה"ז על השכר אבל אי אין מקדשין על השכר ולרשב"ם שאומר לקדש על הפת תימה איך יעשו חצי יקנה"ז על הפת וחצי על השכר ומיהו בסדר דרב עמרם יש אע"ג דאין מבדילין על הפת ביו"ט שחל במוצאי שבת מבדילין כיון דקידוש עיקר כדפסקינן יקנה"ז ומקדשין על הפת נעשה הבדלה טפילה לה ומבדיל על הפת עם הקידוש וכוס ברכת המזון נראה דמברכין על השכר היכא דהוי חמר מדינה דהא אפילו הבדלה דטעונה כוס לכולי עלמא מבדילין כל שכן ברכת המזון דאיכא ברייתא באלו דברים (ברכות נג.) שסוברת דאינה טעונה כוס ועוד דאמרינן בשמעתין אין אומרים הבא כוס של ברכה פירוש לברך ברכת המזון אלא על היין והני מילי דלא קבע סעודתיה עילויה אבל קבע סעודתיה עילויה לית לן בה משמע דאם קבע סעודתו עליו שמברכין עליו ברכת המזון וכל שכן אם הוא חמר מדינה מיהו רשב"ם מוחקו מן הספרים. מסקנא דמילתא מבדילין על השכר אם הוא חמר מדינה ולא על הפת ולר"ת אין מקדשין נמי על הפת אך יש להסתפק אם מקדשין על השכר:

טעם אינו מקדש. פי' עד למחר קודם אכילה ואם תאמר למאי דפי' לעיל אף ידי יין יצאו כששתה בבית הכנסת א"כ איך יקדש שוב בביתו וי"ל דלא מיקרי טעם כיון שלא טעמו אלא מכוס של ברכה:

אישתלי וטעים מידי. מה שמקשי' השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה י"ל דהכא שהמאכל מותר אלא שהשעה אסורה אין שייך להקשות ובמקום אחר מפורש (גיטין ז.):

שבקיה כרביה ס"ל. פי' בקונטרס רב דרב הונא משמיה דרב הוה אמר שמעתתיה ותימה דרב אסי נמי תלמידו של רב והלשון משמע כרביה ולא רביה אלא נראה כרביה כרב הונא [כדאמר] בפ"ב דקדושין (דף מו.) דרב ירמיה תלמידו של רב הונא דקאמר נראין דברי תלמיד ואע"ג דרב ירמיה בר אבא תלמיד חבר דרב הוה בפ' תפלת השחר (ברכות כז:) דקאמר ליה מי בדלת ולא

ציונים והערות

קמו. במהרש"א מבאר שאין הקושיא מר' יוחנן שלשיטתו שיצאו ידי חובת קידוש בבית הכנסת היתה הטעימה בהיתר. אלא הקושיא משמואל שסובר שם ידי קידוש לא יצאו. דמשמע שם דמיירי בגוונא דרבי יוחנן ואע"פ ששתו יקדשו שוב בביתם. ועל זה הקשו התוספות מסוגייתנו.

אמר רבא הלכתא טעם מקדש:
וכן הלכה.

אמימר מתני לה כו':
בסוף מילתיה דאמימר גרסינן מבדיל והולך
כל 'היום' כולו. **דאי לאו הכי** אלא נגרוס מבדיל והולך כל 'השבת' כולו, והכוונה למשך ימי השבוע ועד יום רביעי. **היינו לישנא קמא** ולא יהא כל הבדל בין שני הלשונות.
והלכה כלישנא קמא דמבדיל עד רביעי
בשבת, כדאמר ר' חייא **לעיל** (קו.) **ובתשעה באב שחל להיות במוצ"ש נמי רגילין להבדיל אחר התענית** דהיינו במוצאי יום ראשון, שהרי בתשעה באב אי אפשר להבדיל[קמז], ואז כבר עבר יום ראשון, אלמא דהלכה כלישנא קמא. וכן פסק בסדר רב עמרם דמבדיל והולך עד רביעי בשבת.

ושמע מינה מבדיל כל השבת כולה:
ומקשה, **לא שמעינן מינה אלא** שיכול להבדיל כל היום, שהרי כבר למחר הביאו לו יין, והיאך למדה הגמ' מכאן דמבדיל והולך כל השבת. **אלא נקט הכי משום דהלכה כן.** ועיקר מה שלמדו ממנו הוא, דאפילו אם לא הבדיל במוצ"ש שאז הוא עיקר זמן הבדלה, רשאי להבדיל אח"כ.

אדור ברבים כו':
דקסבר דהנודר בפני רבים אין לו הפרה.
ואין הלכה כן, אלא דוקא אם נודר **על דעת רבים**, דהיינו שאומר הריני נודר על דעת פלוני ופלוני וכו', הוא דאין **לו הפרה.**
ובמקום אחר מפורש (גיטין לו.).

אם טעם מלוא לוגמא יצא:
וכדמפרש ביומא (פ.) **כל שאילו מסלקו לצד אחד יראה כמלא לוגמיו, והוי פחות מרביעית, כדאמרינן התם.** דבגמרא שם מבואר דשיעור 'מלוא לוגמיו' ושיעור 'כמלא לוגמיו' אינם שווים, ד'מלא לוגמיו' הוא כשממלא את כל חלל פיו באוכל או במשקה עד שיבלטו שני לחייו. ו'כמלא לוגמיו' הוא כשממלא את פיו עד שאם יסלקנו לצד אחד יהיה אותו צד בולט ונראה, והוא שיעור יותר קטן. ומבארים התוס' דאף שנקטה הגמ' לישנא ד'מלא לוגמיו', אין כונתה אלא ל'כמלא לוגמיו' שהוא השיעור הקטן. **אבל מלא לוגמיו אמרינן התם דהוי יותר מרביעית.** ולכן א"א לומר כאן דאם לא שתה מלא לוגמיו ממש לא יצא, דהרי כוס של ברכה שיעורו ברביעית, ועל כרחך דהכונה ל'כמלא לוגמיו'.
ונראה שמלא לוגמיו [של אדם בינוני] **הוא רובקמח רביעית, דאמרינן לקמן** (קמ:) **לגבי ארבע כוסות שאם השקה מהן לבניו ובני ביתו יצר ידי חובתו 'והוא דשתה רובה דכסא', וכוס היינו כוס המחזיקה שיעור רביעית, אלמא דרוב כוס הוא השיעור של מלא לוגמיו.**

קאמר ליה מר בברכות גרסינן ברוב ספרים רב ירמיה ובקדושין רבי ירמיה:
[קז.] **אמר רבא הילכתא טעם מקדש. וכן הלכה:**
אמימר מתני לה כו'. בסוף מילתיה גרסינן מבדיל והולך כל היום כולו דאי לאו הכי היינו לישנא קמא והלכה כלישנא קמא דמבדיל עד רביעי בשבת כדאמר רבי חייא לעיל ובתשעה באב שחל להיות במוצ"ש נמי רגילין להבדיל אחר התענית וכן בסדר דרב עמרם:
ושמע מינה מבדיל כל השבת כולה. לא שמעינן מינה אלא כל היום אלא נקט הכי משום דהלכה כן:
אדור ברבים כו'. דקסבר דברבים אין לו הפרה ואין הלכה כן אלא דוקא על דעת רבים אין לו הפרה ובמקום אחר מפורש (גיטין דף לו.):
אם טעם מלא לוגמא יצא. וכדמפרש ביומא (דף פ.) **כל שאילו מסלקו לצד אחד יראה כמלא לוגמיו והוי פחות מרביעית כדאמרינן התם אבל מלא לוגמיו אמרינן התם דהוי יותר מרביעית ונראה שהוא רוב רביעית דאמרינן לקמן והוא דשתה רובא דכסא ודוקא לאדם בינוני אבל לעוג מלך הבשן בעי טפי כדאמרינן התם:**
סמוך למנחה. תימה אמאי קרי ליה מנחה דאי משום דמנחה היתה קריבה בין הערבים הלא גם בשחר קריבה מנחת חביתין ומנחת תמיד וי"ל בשחר יש שם אחר תפלת שחרית ועוד דאמרינן בפרק קמא דברכות (דף ו:) **הוי זהיר בתפלת מנחה שאף אליהו לא נענה אלא בתפלת מנחה ושמא בשעת הקרבת מנחה נענה ולכך קרי ליה תפלת מנחה שאז היה שעת רצון:**
[קז:] **ואתי לאימנועי מפסח. ואפילו אחר שיעשה פסח אסור כדי שלא ימהר לאכול ויעשה פסח שלא כראוי:**
דילמא אתי למיכל אכילה גסה. ואינה אכילה כדאמרינן בפרק בתרא דיומא (דף פ:) **האוכל אכילה גסה ביום הכפורים פטור וקשה דאמרי' בנזיר** (דף כג.) **גבי פסח זה שאכלו אכילה גסה ופושעים יכשלו בם מן המובחר פסח מיהא קא עביד ואומר ר"ת דתרי** י) 'כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם', המדבר בשנים שצלו את פסחיהם, אחד אכלו לשם מצוה ואחד אכלו לשם אכילה גסה, ששניהם עשו אותו מעשה, אלא שזה הלך בדרך ה', וזה נכשל בה. **ופריך** (שם בגמ') וכי לזה שאכל אכילה גסה **רשע קרית ליה** [בתמיה], **נהי דלא עביד מצוה מן המובחר** כיון שאכלו אכילה גסה, הרי סוף סוף **פסח מיהא קא עביד** ואכל את הפסח וקיים את המצוה. הרי שלמסקנת הגמ' שם אכילה גסה נחשבת לאכילה,

לרב **מי בדלת** בלשון נוכח, **ולא קאמר ליה** בדרך כבוד, מי קא בדיל **מר**, ואם תלמיד חבר היה לרב, אין נראה שהיה תלמיד ממש לרב הונא. ואומר תוס' - דאין להקשות משם על דברינו, משום דבתרי ר' ירמיה מיירי. **דבברכות גרסינן ברוב ספרים 'רב' ירמיה, ובקדושין 'רבי' ירמיה.**

ודוקא לאדם בינוני מספיק שיעור רוב רביעית שהוא מלא לוגמיו, **אבל לעוג מלך הבשן** שהוא כמשל לאדם גדול יותר מבינוני, ומלא לוגמיו הוא יותר מרוב רביעית, **בעי טפי** וצריך לשתות רביעית שלמה. אבל יותר מרביעית מפני שזהו השיעור שקבעו חכמים לכוס של קידוש **כדאמרינן התם** (יומא סה) לגבי שותה ביוה"כ, דמשערינן כל אחד במלא לוגמיו דידיה, והטעם הוא מפני שהשיעור ביוה"כ תלוי בישוב דעתו של האדם, ובשתיה כל אחד מתישבת דעתו במלא לוגמיו שלו, ולכן באדם גדול אין חשיבות למלא לוגמיו של אדם בינוני, אבל יותר מרביעית אין צריך, מפני שזהו השיעור שקבעו חכמים לכוס של ברכה.

סמוך למנחה:
היינו סמוך לזמן תפילת מנחה. תימה אמאי קרי ליה [לתפילה זו] **מנחה, דאי משום דמנחה היתה קריבה בין הערבים** כגון מנחת תמיד של בין הערביים, ומנחת חביתי כה"ג, **הלא גם בשחר קריבה מנחת חביתין ומנחת תמיד** וא"כ אף את תפילת השחר היה ראוי לקרות מנחה. וי"ל דמה שלא קראו לתפילת השחר מנחה, הוא מפני **שבשחר יש כבר שם אחר** לתפילה, הנקראת **תפילת שחרית** על שם שמתפללים אותה בשחר. **ועוד** טעם שנקראת מנחה, **דאמרינן בפרק קמא דברכות** (ו:) **הוי זהיר בתפילת מנחה, שאף אליהו לא נענה אלא בתפילת מנחה, ושמא בשעת** הקרבת המנחה הקריבה לאחר התמיד של בין הערביים **נענה**, ומשום שהקרבת המנחה היא שגרמה שתתקבל תפילתו של אליהו **ולכך קרי ליה תפילת מנחה**, כדי להזכיר **שאז** היה **שעת רצון** המתעוררת בעת הקרבת המנחה של בין הערביים.

ואתי לאימנועי מפסח:
ואפילו אחר שיעשה פסח שכבר אין חשש שמא יפשע, בכל זאת **אסור** מלאכול עד שתחשך כדקתני במתניתין. וטעם הדבר **כדי שלא ימהר** בשחיטת הפסח כדי שיוכל **לאכול** אחר עשייתו, **ויעשה** מתוך כך את **הפסח שלא כראוי**, ומשום כן אסרוהו באכילה עד שתחשך.

דילמא אתי למיכל אכילה גסה:
ואכילה זו **אינהקמט** נחשבת **אכילה**, **כדאמרינן בפרק בתרא דיומא** (פ:) **האוכל אכילה גסה ביום הכפורים פטורקנ** ומשום כן אסרו לאכול סמוך למנחה קטנה, שמא יאכל בערב אכילה גסה ולא יקיים מצוות אכילת פסח ומצה.

ציונים והערות

קמז. כך ביאר המהרש"א ופשוט. **קמח. עי'** בביאור הלכה (סי' רעח) דמסתפק האם באדם קטן מספיק מלא לוגמיו דידיה אי דבעינן עכ"פ רוב כוס עי"ש. והנה בהנ"ל יש להסתפק לדעת התוס' שהשוה בין כוס של קידוש לבין ד' כוסות, אבל הר"ן כאן כתב דכל מה דמספיק שיעור כמלא לוגמיו של הגמ' כאן הוא גם לאדם קטן. וצ"ע דמהביאור הלכה משמע שהסתפק גם לדעת הר"ן עי"ש. והנה החזו"א (סי' נט ס"ק טז) כתב דלקידוש גם לתוס' וגם להר"ן מספיק מלא לוגמיו דידיה, אך לגבי ד' כוסות נחלקו דלדעת הר"ן בעינן אפי' לקטן רוב רביעית ולדעת התוס' מספיק מלא לוגמיו דידיה. **קמט. כיון** שאין האכילה מהנה אותו כלל, שהרי אינו יכול לבלוע ואוכלו בקושי, עי' בחידושי רבינו דוד (נט:). **קנ. ולא** נחשב אכילה הן לגבי איסורים התלויים באכילה והן לגבי

וקשה שסותר את דברי הגמ׳ ביומא האומרת שאכילה גסה אינה חשובה אכילה. ומתרץ, **ואומר ר״ת דתרי גווני אכילה גסה, אחת שנפשו קצה מלאכול, ועל אותה** אכילה אומרת הגמ׳ ביומא **שפטור ביוה״כ** כיון שאינה חשובה אכילה כלל, **ויש אכילה גסה שאינו מתאוה לאכול** שכבר מילא כריסו **אך יש בה** [באכילה זו] **טעם** ואינו קץ באכילתו, ועל אותה אכילה גסה מקשה הגמ׳ בנזיר דכיוון שחשובה אכילה ומקיים בה את המצוה, אין ראוי לקרותו פושע.

והא דפסח נאכל על השבעקנא כדאמרינן לעיל (לעיל ע.) שצריך לאכול את הפסח כשהוא כבר שבע, **היינו שעדיין מתאוה לאכול קצת**, ומשום כן לא נחשבת אכילה גסה.

ועוד י״ל דהגמ׳ בנזיר מדברת באכילה גסה ממש, ואפ״ה אומר ר״ת **דאין** לו **לקרותו**קנב **רשע כיון שקיים מצות פסח בשחיטתו** וזריקת דמו **אע״פ שלא קיים מצות אכילה, דאכילת פסחים לא מעכבא**, ואף אם לא אכל כלל, יוצא ידי חובתו בשחיטה וזריקה, ומשום כן אין ראוי לקרותו פושע.

ויש אחרים **שפירש רשב״ם דנקט מצה** [דמה שנקטה הגמ׳ ׳דילמא אתי למיכלה למצה אכילה גסה׳, ולא נקטה שמא יאכל ׳לפסח׳], **משום דמצה שייכא אפי׳ בזמן הזה דליכא פסח, לא נהירא, דאפי׳ הוי טעמא** דאסור לאכול סמוך למנחה **משום פסח** שמא יאכלנו אכילה גסה, נמי היה **אסור** לאכול מן המנחה ולמעלה אפילו בזמן הזה, **כדמוכח בסמוך** (קמ.) **גבי רב ששת דהוה יתיב כולי יומא** דערב **פסח בתעניתא**, וקס״ד שם בגמ׳ דטעמא דהתענה משום דערב פסח היה, והרי רב ששת היה בזמן שחרב הבית וכבר לא עשו קרבן פסח, ומוכח שאפילו בזמן שאין הפסח נוהג לא בטל האיסור שהיה בזמן הבית.

ופירוש אחר עיקר, שפי׳ דנקט מצה משום דבאכילה מועטת שאוכל מבעוד יום **הוי אכילה גסה** אצלה, וחוששים שמא יאכל את המצה אכילה גסה, משא״כ לגבי אכילת הפסח, מתוך שאכילת בשר חביבה היא, אין חוששים שמא תהא אכילתו אכילה גסה, אלא אם כן יאכל הרבה מבעוד יום.

אפי׳ אגריפס המלך:

פירש רשב״ם מלך כשר ומבני חשמונאי היה. ולא דק במה שכתב שהיה מבני חשמונאי, **דבסוטה** (מח.) **אמרינן** דכשקרא אגריפס במשנה תורה לפני העם במוצאי החג של שנת השמינית, כדין מצות הקהל **וכשהגיע** אגריפס **לפסוק מקרב אחיך תשים עליך מלך** (דברים יז טו) **זלגו עיניו דמעות**קנג משום שהיה מזרעו של הורדוס שהיה עבד, ואינו בכלל אחיך, והמקרא הזה פסלו מן המלכות, אלמא דלא היה מבני חשמונאי.

שהיה רגיל לאכול בתשע שעות:

י״מ שנהג כן לפי שדרך מלכים לעמוד בג׳ שעות, והיה מתנהג כתלמיד חכם לאכול בשעה ששית אחרי קומו. ואין נראה, דא״כ הוה ליה לגמ׳ המונה את שעות אכילה שנהגו בהם בני אדם (לעיל יג:) **למימר גם ט׳ שעות לאגריפס כשם** שמנתה **שש שעות לת״ח**, ולמה השוותה הגמ׳ כאן אכילתו בשעה תשיעית לאכילת כל אדם בארבעה שעות, והלא סיבת אכילתו בשעה התשיעית היתה בגלל היותו מתנהג כת״ח, וא״כ היה לה להגמ׳ להשוות אכילתו בשעה התשיעית לאכילת ת״ח ולומר תשע שעות לאגריפס כשש שעות דידן.

גווני אכילה גסה אחת שנפשו קצה מלאכול ועל אותה פטור ביוה״כ ויש אכילה גסה שאינו מתאוה לאכול אך יש בה טעם והא דפסח נאכל על השבע היינו שמתאוה לאכול קצת ועוד י״ל דאין לו לקרותו רשע כיון שקיים מצות פסח אע״פ שלא קיים מצות אכילה דאכילת פסחים לא מעכבא ומה שפירש רשב״ם דנקט מצה משום דשייכא אפילו בזמן הזה דליכא פסח לא נהירא דאפילו הוי טעמא משום פסח אסור בזמן הזה כדמוכח בסמוך גבי רב ששת דהוה יתיב כולי יומא בתעניתא ופירוש אחר עיקר שפי׳ דנקט מצה דבאכילה מועטת הוי אכילה גסה: אפי׳ אגריפס המלך. פי׳ רשב״ם מלך כשר ומבני חשמונאי היה ולא דק דבסוטה (לקמן מח.) אמרי׳ כשהגיע למקרב אחיך תשים עליך מלך זלגו עיניו דמעות: שהיה רגיל לאכול בתשע שעות. י״מ לפי שדרך מלכים לעמוד בג׳ שעות והיה מתנהג כתלמיד חכם לאכול בשעה ששית אחרי קומו ואין נראה דא״כ הוה ליה למימר ט׳ שעות לאגריפס כשש שעות לת״ח: מיני תרגימא. פי׳ רשב״ם פירות ובשר בלא לחם ולא נהירא דאמרינן בתוספתא דכיצד מברכין הביאו לפניו מיני תרגימא מברך בורא מיני מזונות ואין מברכין בורא מיני מזונות אלא על חמשת מינים ומיהו בפרק בתרא דיומא (לקמן עט:) איכא חד שינויא דמשני ואיבעית אימא מאי מיני תרגימא פרי: נירו לכם ניר. פי׳ רשב״ם דעל ידי החרישה מקבלת הזריעה ה״נ ע״י אכילת תרגימא יאכל מצה מיהו חרישה וזריעה תרי מילי נינהו ולא דמי לשתי אכילות ונראה שזה הפסוק משל הוא כענין זה דכתיב (ירמיה ד) אם תשוב ישראל נאם ה׳ אלי תשוב אם תסיר שקוציך וגו׳ פי׳ לאחר שתסירו שקוצים אז תשובו אלי וכל זמן ששקוצים עמכם ונתייאשתם ממני לא תוכלו לשוב כי כה אמר ה׳ נירו לכם ניר ואל תזרעו אל קוצים כל זמן שהקוצים בתוכה אינה מועלת זריעתה כלום וה״נ מייתי זכר לדבר כשאכל קצת לבו נמשך יותר אבל כשלא אכל כלל ונתייאש אין לבו נמשך אחר אכילה והוי כזורק אבן לחמת:

מיני תרגימא:

פירש רשב״ם שמיני תרגימא הם **פירות ובשר בלא לחם, ולא נהירא, דאמרינן בתוספתא דכיצד מברכין הביאו לפניו מיני תרגימא מברך בורא מיני מזונות, והרי אין מברכין בורא מיני מזונות אלא על חמשת מינים**, הרי שמיני תרגימא הכונה למאכל העשוי מחמשת מיני דגן. **ומיהו בפרק בתרא דיומא** (עט:), **איכא חד שינויא דמשני ואיבעית אימא מאי מיני תרגימא פרי**, ולפי זה אפשר לומר דגם כאן הכונה היא לפירותקנד ולא למאכל העשוי מחמשת מיני דגן.

נירו לכם ניר:

פי׳ רשב״ם דכשם שע״י החרישה מקבלת הארץ את **הזריעה ה״נ ע״י אכילת תרגימא** מבעוד יום **יאכל** בלילה **מצה** לתיאבון. **מיהו** יש להקשות על פירוש הרשב״ם שהרי חרישה וזריעה **תרי מילי** נינהו, והחרישה היא הכנה המועילה לזריעה אבל אינה פעולה אחת עם הזריעה **ולא דמי לשתי אכילות** ששתיהן פעולה אחת, וא״כ איך הוכיחה הגמ׳ מניר חידוש זה שאכילה תגרור אכילה אחרת, **ונראה** לפרש שזה **הפסוק** שכתב נירו לכם ניר וכו׳, **משל הוא כענין זה, דכתיב** בפסוק שלפניו (ירמיה ד ג) **אם תשוב ישראל נאם ה׳ אלי תשוב אם תסיר שקוציך וגו׳, פי׳ לאחר שתסירו שקוצים אז תשובו אלי, וכל זמן ששקוצים עמכם ונתייאשתם ממני לא תוכלו לשוב**, ואח״כ כתיב (שם ד ג) **כי כה אמר ה׳ נירו לכם ניר ואל תזרעו אל קוצים**, והיינו שבא המקרא להמשיל את התשובה לזריעה, שכשם שהזורע בלא לחרוש חרישה המכלה את הקוצים **כל זמן שהקוצים בתוכה אינה מועלת זריעתה כלום**, כך מי שלא השליך את שיקוציו אינו יכול לשוב בתשובה, ורק לאחר שמסיר את שיקוציו יכול להמשיך לשוב בתשובה. **וה״נ מייתי** הגמ׳ מפסוק זה **זכר לדבר, שכשאכל קצת** מבעוד יום **לבו נמשך יותר ויאכל** בלילה לתיאבון כשם שהמתחיל בעבודת הזריעה חורש את הקוצים כדי שתועיל זריעתו שזורע אח״כ, **אבל כשלא אכל כלל ונתייאש**, דומה למי שנתייאש ולא כילה את הקוצים אלא זורע על גביהם, **ואין ליבו נמשך אחר אכילה**, והוי אכילתו בלילה **כזורק אבן לחמת** כלומר בלא תיאבוןקנה.

ציונים והערות

מצות התלויות באכילה כגון מצה. **קנא. כן** מבואר בר״ן אחר אכילה, כדרך כל מאכל חשוב שהיא באה לבסוף, אך עיין במאירי דמבואר מתוך דבריו דמצות אכילת פסח היא כשעדיין לא שבע כל צרכו ואכילת הפסח גומרת שביעתו, וכן משמע מהרמב״ם (קרבן פסח פ״ח ה״ג) שאוכל את בשר הפסח לבסוף כדי לשבוע ממנו, ועי׳ עוד בברכת אברהם. **קנב. עי׳** בהגהות הגרא״מ הורביץ שהקשה מפני מה לא נקרא רשע מחמת שביטל מ״ע של אכילת פסחים, וע״ש שתי׳ דבביטול מ״ע עדיין לא נקרא רשע. כי אם לאותו דבר עי״ש, ועי׳ במנ״ח מצוה ו׳ אות י״ב שמוסיף דלפי מה שמצינו ברשע פסול לעדות מאל תשת רשע עד וכתבו האחרונים דהעובר על עשה לא מיפסל לעדות, א״כ ע״כ שאינו נקרא רשע, משא״כ לגבי עשה דהקרבת קרבן פסח נפסל כיון שהוא עשה שיש בו כרת, ועי״ש דמה שמקשה על תוס׳, ועי׳ ברש״ש שהלך על דרך אחר, דמצות אכילת פסחים אינה מצוה בפני עצמה, אלא היא חלק ממצות עשיית הפסח, ולכן כשחיסר פרט אחד מן המצוה עדיין לא נקרא רשע כיון שקיים את עיקר המצוה. **קנג. רש״י** שם. **קנד. וכן** מסתבר, דכיון שחמשת מיני דגן משביעים האיך יאכל מצה לתיאבון אם יאכל מהם כן כתב הב״י (סי׳ תפח) בביאור הטעם שנקט הטור כשי׳ הרשב״ם ורי״ף נגד דעת אביו הרא״ש הסובר דגם מותר לאכול תבשיל העשוי מחמשת מיני דגן. **קנה. והיינו** שהתוס׳ הקשו דהרי הסברא הפשוטה נותנת שדוקא זה שלא אכל כלל מבעוד יום יאכל בלילה לתיאבון, ומה שכתב המקרא נירו לכם ניר לכאורה אין לדמותו לכאן, ששם הם שתי פעולות נפרדות המועילות זו לזו, ומניין ללמוד דאותה פעולה תגרור אחריה את אותה פעולה, ומשו״כ פירשו דהמקרא שם לא בא אלא להמשיל תשובה לחרישה, דאין מועילה תשובה כל זמן שלא מתחיל לעקור מעצמו את הרע, כשם שלא מועילה זריעה קודם שמנכש את הקוצים, ואף כאן למדים אנו ממשל זה דהאוכל מבעוד יום שנתן ליבו לאכילה יפתח ליבו ותגרור אותו אכילה זו לאכילה נוספת, אבל המתייאש מאכילה שוב אין מועילה האכילה שיאכל אח״כ.

אלא אי אמרת מסעד סעיד:
ומסיק רבא דחמרא מיגרר גריר. **והא דאמרינן בפרק כיצד מברכין** (נרכות נה:) **דחמרא סעיד ומשמח אינו סותר לדברי רבא, דהרי מפרש התם דאם** שתה **טובא** [הרבה] **גריר**, אבל **פורתא** [מעט] **סעיד**, וכאן שכבר שתה כוס ראשונה ומוסיף לשתות בין הראשונה לשניה ושותה אח"כ כוס שניה, נחשב לשתיה מרובה הגוררת את התאבון, ומשום כך התירו לו לשתות בין הכוסות הללוקינ.

רב ששת הוה יתיב בתעניתא:
מה שנקטה הגמ' 'תענית' הוא **לאו דווקא,**
שהרי אין נקראת תענית אלא אם קיבלה עליו בתפילת מנחה ביום שקודם לתעניתו, וכיון שרב ששת לא צם מחמת עינוי, בודאי לא קיבל עליו תעניתקנ, **אלא שומר היה את עצמו מלאכול. אי נמי** י"ל **דהיה מקבל עליו ממש תענית, כדי שיהא נזכר ונזהר מלאכול. והבכורות נהגו להתענות ערב פסח** זכר לנס שניצולו ממכת בכורותקנח, **דקתני במסכת סופרים** (פכ"ו ה"ג) **שאין מתענין בניסן אלא הבכורות בערב פסחקנט.**

נימא קא סבר רב ששת משום פסח:
ואע"ג דהשתא ליכא פסח, מכל מקום האיסור שהיה נוהג בזמן הבית **לא בטל**, משום שכל דבר שנמנו עליו חכמים ואסרוהו, אע"פ שבטל טעם האיסור, אין האיסור בטל עד שימנו עליו שנית ויתירוהו. **ואע"ג דרבי יהודה בן בתירא** שהכשיר את הפסח ששחטו בארבעה עשר שחרית **לא מכשר אלא בדיעבד, אבל לכתחילה** אסור לשחוט בארבעה עשר שחרית משום דכתיב (שמות לד כה) **לא תשחט על חמץ** ודרשינן (לעיל ה.) דבא הכתוב לומר **לא תשחט** את **הפסח ועדיין חמץ קיים**, דהיינו עד ו' שעות שאין מחוייבים לבערוקס, **ולא אשכחן תנא דפליג** וסובר דלר"י בן בתירא זמן ביעור חמץ הוא מהבוקר. וא"כ קשה כיון שלכתחילה אף לר' יהודה בן בתירה אסור לשחוט קודם ו' שעות, מפני מה לא אכל רב ששת קודם שעה שישית, ומתרץ, **מ"מ כיון דדיעבד** אם שחט בשחרית **כשר, לכן סבירא ליה** לרב ששת **להחמיר שלא לאכול מן הבקר.**

[קח.] **אלא אי אמרת מסעד סעיד. והא דאמרינן בפ' כיצד מברכין** (נרכות דף נה:) **דחמרא סעיד ומשמח מפרש התם דטובא גריר פורתא סעיד:**
רב ששת הוה יתיב בתעניתא. לאו דוקא אלא שומר עצמו מלאכול אי נמי היה מקבל עליו ממש תענית כדי שיהא נזכר ונזהר מלאכול והבכורות נהגו להתענות ערב פסח דקתני במסכת סופרים (פרק כו הלכה ג) **שאין מתענין בניסן אלא הבכורות בערב הפסח:**
נימא קא סבר רב ששת משום פסח. ואע"ג דהשתא ליכא פסח מכל מקום האיסור שהיה בזמן הבית לא בטל ואע"ג דרבי יהודה בן בתירא לא מכשר אלא בדיעבד אבל לכתחלה אסור משום לא תשחט על חמץ לא תשחט עד ו' שעות ולא אשכחן תנא דפליג מכל מקום כיון דדיעבד כשר סבירא ליה להחמיר שלא לאכול מן הבקר:
מאי דהוה הוה. שכבר אמרו גאולה לפני הסעודה
ואף על גב דמצה צריכה הסיבה ולא אמר מאי דהוה הוה שאני מצה שהיא עיקר סעודה יותר מיין ועוד ביין היסב כבר בשני כוסות הראשונים ועוד שכתובה בתורה זכר לחירות שלא הספיק בצקם להחמיץ עד שנגאלו ואע"ג דהויא לחם עוני יש לאוכלה דרך חירות ומה שצריך הסיבה במצה היינו כשמברכין על אכילת מצה ובאפיקומן:
כולהו נמי צריכי הסיבה. וכל ד' כוסות צריכים הסיבה בשעת שתיה וצ"ע אם שכח ולא היסב אם יחזור וישתה וכן אם בכוס שלישי לא היסב אם יכול לחזור ולשתות בהסיבה אף על גב דבין שלישי לרביעי לא ישתה פרקדן. פניו למעלה ולא כמפרש פניו למטה דאין דרך לאכול בענין זה וכן משמע בהמוכר

מצה הייתה, שהיא עיקר הסעודה, אבל ביין שאינו עיקר הסעודה, די שיסב בשתי הכוסות הראשונות שאז עסוקים בענין הגאולה.
ועוד י"ל דמה דאמרינן בשתי הכוסות האחרונים מאי דהוה הוה, היינו משום **שביין היסב כבר בשני כוסות הראשונים**, וכשם שלא חייבו לאכול את כל הסעודה בהסיבה אלא רק הכזית מצה הראשונה, שהיא עיקר הסעודה, והמצה שאוכל בנוסף לכזית אינו חייב בהסיבה, כך גם לא חייבו להיסב בשתיית ארבעת הכוסות אלא בשתי הכוסות ראשונים, שאז עסוקים בענין הגאולהקסא. **ועודקסב** י"ל דמה שאמרו דכזית מצה צריכה הסיבה ולא אמרו מאי דהוה הוה, משום **שטעם אכילתה כתובה בתורה** בפירוש **זכר לחירותקסג, שלא הספיק בצקם להחמיץ עד שנגאלו**, וכיון שחובת אכילתה מפורשת בתורה משום זכר לחירות, תקנו חכמים שיסב באכילתה אע"פ שכבר הזכיר מענין הגאולה בשתי הכוסות הראשונים.
ואע"ג דהויא לחם עוני כדכתיב (דברים טז ג) שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי, והיינו לחם שמזכיר את העוני שנתענו במצריםקסד, מ"מ כיון שהוא גם זכר לחירות **יש לאוכלה דרך חירות.**
ומה שצריך הסיבה במצה, היינו דווקא **כשמברכין** עליה ברכת **על אכילת מצה ובאפיקומן**, ולא באכילת המצה שבתוך הסעודה, שאין חובה לאוכלה.

כולהו נמי צריכי הסיבה:
וכל ד' כוסות צריכים נמי הסיבה בשעת שתיה.
19/06/2018 אחח
וצ"עקסה אם שכח ולא היסב אם יחזור וישתה. האם אמרינן כיון דלא שתה בהסיבה לא יצא ולכן יחזור וישתה או דיצא ואז אינו צריך לחזור ולשתות.
וכן אם בכוס שלישי לא היסב אם יכול לחזור ולשתות בהסיבה אף על גב דבין שלישי לרביעי לא ישתהקסו, דטעמא מאי אסור לשתות בין כוס שלישי לרביעי משום דמחזי כמוסיף על הכוסות. ומסתפק התוס' האם זה דחוזר ושותה בהסיבה נראה כמוסיף על הכוסות ואסור, או דילמא כיון דשתה כוס שלישי בלא הסיבה בלא הסיבה, הוה כאילו לא שתה, ואין נראה כמוסיף על הכוסות.

מאי דהוה הוה:
שכבר אמרו גאולה לפני הסעודה. ומקשה, **ואע"ג** דמצה הנאכלת לאחר ב' הכוסות הראשונים **צריכה הסיבה ולא אמר מאי דהוה הוה.** ומתרץ, **שאני מצה שהיא עיקר סעודה יותר מיין**, והיינו דעיקר תקנת ההסיבה בכזית

פרקדן:
פירוש, שוכב על גבו **ופניו למעלה, ולא** כזה דמפרש ששוכב על כריסו **ופניו למטה, דאין דרך לאכול בענין זה** ואין צריך להשמיענו דלא שמיה הסיבה.

ציונים והערות

קנו. מרדכי, וכן הוא ברבינו דוד בתי' הראשון, וע"ש שמת' עוד דאה"נ דמסעיד סעיד אבל רק קצת, ולכן אכילה גסה בודאי לא יהיה, ואנן לא קפדינן אלא משום אכילה גסה, וכאן לית לן למיחש, דאם ישתה הרבה כ"ש דמיגרר גריר. ונ"מ בין שני הפירושים לגבי ערב פסח מבעוד יום לפי מה שביאר המ"א בסי' תע"א, דאי אפשר לצרף את המעט ששותה מבעוד יום עם שני הכוסות שישתה בלילה, דהוה הפסק גדול, דלפי' המרדכי ותי' א' של רבינו דוד, יהא אסור לו לשתות מבעו"י מעט יין אלא הרבה, ולהתי' השני דרבינו דוד, גם מבעוד יום מותר לשתות הרבה. ועי' עוד תוס' פרק כיצד מברכין דמשמע כהמרדכי. **קנז. מהרש"א.** **קנח. טור** (סי' רעג). **קנט. בשני** התירוצים הראשונים של תוס' היו שתי תקנות נפרדות, האחת שתקנו שיהא סועד בהסיבה דרך חירות, והשניה שתקנו שישתה ד' כוסות בהסיבה. ובאמת עיקר ההסיבה שייכת לסעודה, אך הוסיפו חז"ל גם שיסב ביין, ולכן לא תקנו אלא בכוסות שהזכירו בהן גאולה. ובועוד י"ל מוסיפים תוס', דשתי התקנות שוות הן, אלא דסגי במה שהיסב בראשונות, כיון שבהן מזכירין מענין הגאולה, וכפי שסגי בהסיבה בכזית מצה שהיא עיקר סעודה. ולהתי' השלישי הכל ענין אחד, דבכל מה שמזכירים חירות חייבים בהסיבה. **קס. כן** ביאר האבנ"ז (או"ח סי' סב אות ד). ולפי הנ"ל מיושב מה שהקשו האחרונים מנ"ל לר"י דאסור לשחוט את הפסח מהבוקר אם באמת כבר ביער את החמץ, משום שאף אם יבערנו עדיין נקרא החמץ קיים, וראה גם ברש"ש שמת' באופן אחר. **קסא. בשני** התירוצים הראשונים של תוס' היו שתי תקנות נפרדות, האחת שתקנו שיהא סועד בהסיבה דרך חירות, והשניה שתקנו שישתה ד' כוסות בהסיבה. ובאמת עיקר ההסיבה שייכת לסעודה, אך הוסיפו חז"ל גם שיסב ביין, ולכן לא תקנו אלא בכוסות שהזכירו בהן גאולה. ובועוד י"ל מוסיפים תוס', דשתי התקנות שוות הן, אלא דסגי במה שהיסב בראשונות, כיון שבהן מזכירין מענין הגאולה, וכפי שסגי בהסיבה בכזית מצה שהיא עיקר סעודה. ולהתי' השלישי הכל ענין אחד, דבכל מה שמזכירים חירות חייבים בהסיבה. **קסב. בחידושי** מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם (פ"ו הל' ז) מסתפק האם גדר חיובי הסיבה הוא מצוה נפרדת שחייבו חז"ל להראות בעצמו חירות כאילו יצא בעצמו ממצרים. או שהיתה הוספה למצות אכילת מצה וד' כוסות, שיראה בהן חירות. ומדייק שם בהרמב"ם פ"ז הל' חמץ ומצה שהוא תקנה נפרדת וליקרה הוא שיסעוד דרך חירות, וכתב שלפי צד הנ"ל אם אכל בלא הסיבה יצא, וכן לא שייך לחייבו לחזור ולאכול, כיון שכבר אכל בלי הסיבה. אך מדייק הוא מהרא"ש דאמר דצריך לחזור ולאכול ולחזור ולשתות דהוא הוספה לאכילת מצה ולכן לא יצא ע"ש. והנה בספר ברכת אברהם רוצה להגיד דשני תירוצים הראשונים של תוס', הולכים בשי' הרמב"ם דמשמע מהתוס' דעיקר הסיבה תלוי' בסעודה ודוק. אך התי' הג' משמע דהוא בין במצות אכילת מצה דתיקנו שיאכל כן מצה בהסיבה. **קסג. כדכתיב** (שמות יג נט) וַיֹּאפוּ אֶת הַבָּצֵק אֲשֶׁר הוֹצִיאוּ מִמִּצְרַיִם עֻגֹת מַצּוֹת כִּי לֹא חָמֵץ כִּי גֹרְשׁוּ מִמִּצְרַיִם וְלֹא יָכְלוּ לְהִתְמַהְמֵהַּ וְגַם צֵדָה לֹא עָשׂוּ לָהֶם. **קסד. רש"י** לפסוק. **קסה. לפי** הגרי"ז הדבר תלוי במח' הרמב"ם והרא"ש כנזכר לעיל, וצ"ע בשי' התוס' שנסתפקו בזה, ובפרט לפי מה שחילקנו בשם ספר ברכת אברהם במהלך התוס' ד"ה מאי דהוה הוה ועי' בפר"ח (סי' תעג אות ז') דמסביר דאפי' דבמצה לא יצא היינו דווקא בכזית דחוב אבל ביין הסתפק התוס'. **קסו. וכן** ביאר הרא"ש (סי' כ). והנה הפוסקים נקטו ד'מחזי כמוסיף על הכוסות' זהו עצמו הסיבה שאסור לשתות בין כוס שלישי לרביעי, וכן משמע מהרשב"ם, אבל מהמ"א סי' תע"ב ס"ק ז' כתב בביאור דברי הרמ"א עצמו ששותה עוד כוס לא נראה כמוסיף על הכוסות, אלא מפני שחז"ל אסרו לשתות בין כוס שלישי לרביעי או משום שמא ישתכר או משום דבעינן שישאר בפיו טעם מצה לכן הוה כנמלך ואם ירצה לחזור ולשתות יצטרך לברך, וכשיברך יראה כמוסיף על הכוסות.

את הספינה (ג"ע עד.) **במתי מדבר דגנו אפרקיד ואזיל פרשא תותי כרעיה כדנקיט רומחא בידיה:**

בפני רבו אין צריך הסיבה. נראה דאביו והוא רבו נמי אין צריך דלא גרע מרבו אחר מיהו סתם אב מלמד לבנו תורה כדאמרינן בפ"ק דקידושין (קף ע"ב) **שהבן ירא מאביו יותר מאמו מפני שמלמדו תורה ואפי' הכי קאמר בפני אביו צריך הסיבה:**

[קח:] **שאף הן היו באותו הנס. ואי לאו האי טעמא לא היו חייבות משום דנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא אף ע"ג דארבעה כוסות דרבנן כעין דאורייתא תיקון:**

היו באותו הנס. פי' רשב"ם שעל ידם נגאלו וכן במגילה נשים חייבות משום שהיה הנס ע"י אסתר, וכן בחנוכה נתחייבו הנשים במצות נר חנוכה, משום שהיה הנס ע"י יהודית.

וקשה דתיבת 'אף' משמע שאינן עיקר הנס, אלא שגם להן יש שייכות לאותו נס, ואם היה הטעם שנתחייבו כיון שעל ידם דייקא נגאלו, היה לו לומר לפי שהן הן עיקר הנס.

ועוד דבירושלמי גרים שאף הן היו באותו ספק [סכנה]. **משמע שהטעם שחייבות במקרא מגילה, היינו משום שאף הן היו באותה סכנה דלהשמיד להרוג ולאבד וניצולו הימנה, הרי לך ד'אף' פירושו, שהיו חלק מהנס ולא העיקר שבנס.**

אלא על כרחך דגם בארבע כוסות וגם במקרא מגילה ונר חנוכה, הא דנשים חייבות בהם, היינו משום שגם הן ניצולו מאותם גזירות שהיו בימים ההם. אלא דאם כן יקשה והא דאמרינן דפטורות מסוכה אע"ג דאף הן היו באותו הנס של כי בסכות הושבתי, ומדוע לא תיקנו חכמים שיתחייבו הנשים לישב בסוכה, לפי שאף הם היו באותו נס. רק החילוק הוא, דהתם במצוות עשה דאורייתא עסקינן, ובמצוות עשה דאורייתא שהזמן גרמא, לא תקנו חכמים להוסיף חיוב לנשים. אבל בארבעה כוסות דהויא כל מצוותן רק מדרבנן, תיקנו גם לנשים שיתחייבו בהם, כיון שהיו באותו הנס.

שתאן חי יצא:

משמע דלכתחילה בעי מזיגה שימזוג היין של ארבעה כוסות במים. וכן בפרק שלושה שאכלו (נרכות נ:) **אמרינן, הכל מודים בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים.**

וקשה דבפרק שלשה שאכלו (נרכות נ"ג.) **אמרינן י' דברים נאמרו בכוס של ברכה, ואחד מהם הוא שצריך שיהא היין חי. הרי מבואר דאין ליתן מים לתוך כוס של ברכה.**

ורש"י פי' שם דהא דקאמרינן דצריך חי, היינו שיתנוהו חי בתוך כום ברכת המזון ואחר כך ימזגנו במים, לאפוקי שלא ימזגנו עם מים בכום זה וישפוך בכום אחר ויברך. דזהו מכבודו של כוס דברכת המזון שמוזגין היין לכבוד הברכה, וזה אינו ניכר אלא כשמוזגו לתוך אותו כוס שעומד לברך עליו. אבל ודאי שאין מברכין על הכוס עד שיתן לתוכו מים.

ור"ת פי' דצריך חי דהתם, היינו מזיג ולא מזיג. דודאי בעינן שיתן מים לתוך היין בכוס של ברכה[קסז], אלא שאין לו למוזגו לגמרי ולכן נקרא יין חי כדאמר בפרק בן סורר ומורה (סנהדרין ע.) **אינו נעשה בן סורר ומורה עד שישתה יין חי ומוקי לה במזיג ולא מזיג. הרי לנו דיין שאינו מזוג כראוי נקרא יין חי.**

והא דמשמע בהמוציא יין (שבת עו:) **שצריך למוזגו לכוס של ברכה כראוי, דקאמרינן התם ששיעור הוצאת יין בשבת רובע רביעית כדי שימזגנו בשלושה חלקי מים ויעמוד על רביעית לכוס של ברכה, כדאמר רבה בר אבוה שם, היינו בברכת הארץ. דכשמגיע בברה"מ לברכת הארץ, מוסיף מים וגומר את המזיגה כראוי, להראות שבח ארץ ישראל[קסח] שיינותיה חזקים ומשובחים וצריכים מזיגה. אבל בתחילת ברכת המזון מוזגו רק במקצת. והיינו כהא דאמר בפרק שלשה שאכלו** (נרכות נ"ג.) **ומוסיף מים בברכת הארץ. ואומר ר"ת שם דבברכת הארץ מוסיף מים לתוך הכוס, כדי למזגו כראוי. ולא כפרש"י דפירש שם שבברכת הארץ מוסיף יין. וכן מפרש בערוך.**

ובני נרבונ"א מפרשי דצריך חי דקאמר קאי אכוס. שצריך שיהא הכוס שלם ולא שבור. כדאמרינן בפרק בתרא במכות (יט.) **ריסק תשע נמלים ואחד 'חי' לוקה ששה, חמש משום בריה ואחד משום כזית. וחי דהתם היינו שלם ולאו דוקא חי כמשמעו, כיון דאפילו מת נמי חשיב בריה כדי להתחייב עליה חמש כדאמרינן בסוף גיד הנשה** (חולין קנ:) **גבי ציפור טמאה בין בחייה בין במיתתה בכל שהו[קסט] ואמרינן נמי** (נ"ק ד.) **כלים, שבירתן זו היא מיתתן, משמע דכשהם שלימים זו היא חיותן.**

ואתי שפיר דקדוק נוסף לפי פירושם של בני נרבונ"א. דהא שאר כולהו עשרה דברים שנאמרו בכוס של ברכה אכום קיימי ולא איין. ואילו לפי פירושיהם של רש"י ור"ת צריך חי, קאי איין, ולא כשאר תשע דברים שנאמרו על תיקון כוס של ברכה דייקא.

ונראה [להלכה] **דדוקא ביינות שלהם שהיו חזקים צריך מזיגה אבל בשלנו לא.**

ציונים והערות

קסז. והא דצריך למוזגו קצת קודם שמתחיל לברך, הוא משום דקיי"ל אין מברכין על היין אלא א"כ נתן לתוכו מים. וגם כדי שיהא מלא. דהא שיעור יין הראוי למזיגה אינו אלא רובע הכוס, דהיינו רובע רביעית יין חי כדי שיהא ראוי למוזגו על ג' חלקי מים. כן ביאר הרא"ש בברכות בפרק שלשה שאכלו (פ' ה), דלא כשיטת הרי"ף דעד ברכת הארץ בעינן שיהיה היין חי לגמרי ומוזגו רק בברכת הארץ.

קסח. הרא"ש שם.

אוצר החכמה 19/06/2018

בבת אחת:

נראה כפירוש הרשב"ם ש'בבת אחת' היינו **ששתאן** לכל ארבע כוסות **רצופין** כוס אחר כוס בבת אחת. **ולא כפירש"י** שפירש **שעירה ארבעתן לתוך כוס אחד** ושתאה בבת אחת, דתיבת **שתאן** בלשון רבים **משמע** ששתה הרבה כוסות.

ידי יין יצא:

פי', ידי שמחת יו"ט, דהיינו שמקיים מצות שמחה ביום טוב על ידי ששותה רביעית יין. **דסלקא דעתך הואיל** ותקנו להוסיף ד' כוסות הרי זה כמו שהתנו חכמים **דלא נפיק מידי שמחת יו"ט אלא א"כ יצא ידי ארבעה כוסות**, קא משמע לן דתקנת ארבע כוסות אין לה שייכות למצוות שמחת יום טוב, ויוצא בה גם אם לא יצא ידי חובת ד' כוסות[קסט].

אחד חדש ואחד ישן:

הפירוש שפירש רשב"ם דיין **ישן עדיף** לארבע כוסות, **הוא עיקר, כדאמרינן** (מגילה טז:) על הפסוק **ולאביו שלח כזאת** עשרה חמורים נושאים מטוב ארץ מצרים, ששלח לו יין ישן שרוח זקנים נוחה הימנו. הרי לך דיין ישן משובח הוא, ונכון ליטלו לארבעה כוסות.

ועוד ראיה, **מדאמרינן** (נדה נמרא נא:) **כל מילי עתיקא מעלו** שכל הדברים כשהם עתיקים עדיפים יותר. **והא דנקט** התנא בברייתא את **שאינו פשוט קודם**, שהקדים את החדש שאינו פשוט וברור כל כך שיוצאים בו, לישן שעדיף יותר, **פירשו לעיל בכיצד צולין** (פה.) **גבי אחד עצם כו'** שיש עליו כזית בשר מבחוץ ואחד עצם שאין עליו כזית בשר מבחוץ, דשם נתבאר הכלל מתי נקט ברישא את המחודש יותר ומתי נקט ברישא את היותר פשוט[קע].

רובא דכסא:

היינו כמלא לוגמיו כדפרישית לעיל (קו. ד"ה ס"ט טעם) דשיעור מלא לוגמיו של אדם בינוני הוא רוב רביעית, **ומיהו לכתחילה צריך לשתות רביעית.**

ואת אמרת כדי מזיגת כוס יפה:

אית ספרים דגרסי בתירוץ הגמרא, **מאי כדי מזיגת כוס יפה** דאמר שמואל, **לכל אחד ואחד** מהד' כוסות.

ולפי"ז היה הס"ד דמקשה, דמזיגת כוס יפה דקאמר שמואל בין כולם קאמר. דשמואל נתן שיעור לחשבון כל הארבעה כוסות ביחד, ואמר דבין הכל צריך שיהיה יין כדי מזיגת כוס יפה[קעא] **דהיינו רובע רביעית הלוג** לכולם יחד.

ולזה הוקשה לו מהברייתא, מאחר ובריית[א] קתני רביעית הלוג, ומשמע דצריך שיהיה **יין חי בין כולן, רובע רביעית לכל אחד** ואחד.

והא דקתני בברייתא לשיטת המקשה, **אחד מזוג, לא שדי ברביעית מזוג**, היינו דלא קאי על הרביעית שהוזכרה בתחילה לכל הכוסות יחד, לומר שיכולה להיות ביין מזוג, **אלא כלומר אחד** שרוצה **יכול לשתותו מזוג** ובא להשמיע שאם ירצה יכול להוסיף מים לרובע הרביעית החי שבכוס ולשתותו כשהוא מזוג. **אבל מ"מ הברייתא** שנתנה שיעור רביעית לכל הארבעה כוסות יחד, **לא מיירי אלא בחי** ולהשמיענו **דסגי ברביעית** אחת של יין חי **לכל** ד' כוסות.

אך קשה איך היה סבור המקשה דלשמואל **סגי לכולהו** ארבע כוסות יחד, **במזיגת כוס יפה** אחד, שהוא רובע רביעית חי, ומזוג בג' חלקים מים, **והא איכא בתוך** הני **ארבעה כוסות גם כוס של ברכה**, שהוא לבדו צריך להיות **כוס יפה**, דהיינו שיעור של רובע רביעית יין חי מזוג בשלושה חלקי מים. ואם כן על כרחך שצריך בשביל כל הארבע כוסות יותר מרובע רביעית יין חי.

ורשב"ם נמי הקשה הלא הברייתא סתמא קתני. היינו דבברייתא לא קתני אלא דצריך רביעית יין ולא פירש האם צריך רביעית יין חי דוקא או דסגי ברביעית יין מזוג, וא"כ[קעב] מהיכי תיתי להקשות מדברי הברייתא לשמואל דאמר דשיעור כל הד' כוסות הוא רובע רביעית.

לכך נראה לפרש **כספרים דגרסי** בתירוץ הגמרא **אידי ואידי חד שיעורא הוא, דכדי מזיגת כוס יפה** דאמר שמואל זהו כשיעור **רובע רביעית הלוג יין חי לכל אחד** ואחד, **כדי שיהא רביעית** שלימה **עם** המזיגה. **וה"נ מיירי בריית[א], דמצרכא רביעית עם** המזיגה לכל כוס[קעג].

ומתחילה היה סבור המקשה לפרש דהברייתא **דמצרכינן יין חי, הרביעית הלוג** שלימה **לכל אחד** ואחד, דהיינו לכל כוס וכוס רביעית שלימה, **ומזוג** דקתני בברייתא, אחד חי ואחד מזוג **אשתיה קאי, כלומר** שיכול השותה להוסיף מים לרביעית ולשתות היין כשהוא מזוג, **ולא** קאי אחד מזוג **ארביעית** דתחילת דברי **הברייתא**, דהיינו ששיעורה יהיה רביעית יחד עם המזיגה. **אבל לבתר דשני** דאידי ואידי חד שיעורא, **קאי שפיר** דברי התנא שיכול להיות מזוג, **ארביעית** דברייתא.

ושיטת הד[קעד] **סוגיא** דידן דמשמע שדי ברובע רביעית יין חי כדי למוזגו שיעמוד על רביעית שלימה, קאי כשיטת **כרב נחמן וכרבא דריש המוציא** (עו:), **דסברי שכוס של ברכה צריך שיהא בו רובע רביעית הלוג יין חי, כדי שימזגנו ויעמוד על רביעית הלוג ושיעור הוצאת יין** בשבת מרשות לרשות כדי להתחייב עליו חטאת, **תנן התם דהוי כמזיגת הכוס יפה, דהיינו רובע רביעית** וע"י מזיגה **יעמוד על רביעית. וזהו כשיעור כל המשקין דקתני שם בסיפא ושאר כל המשקין ברביעית.** דהואיל ויין זה עומד למזיגה ולכשימזגנו יעמוד

בבת אחת. נראה כפירוש רשב"ם ששתאן רצופין ולא כפירש"י שעירה ארבעתן לתוך כוס אחד דשתאן משמע הרבה כוסות:

ידי יין יצא. פי' ידי שמחת יו"ט דס"ד הואיל ותיקנו ד' כוסות לא נפיק מידי שמחת יו"ט אלא אם כן יצא ידי ארבעה כוסות:

אחד חדש ואחד ישן. פירש שפירש רשב"ם דישן עדיף הוא עיקר כדאמרינן (מגילה ד' טז:) **ולאביו שלח כזאת וגו' יין ישן שרוח זקנים נוחה הימנו ואמרינן** (נ"ב ד' נא:) **כל מילי עתיקא מעלו והא דנקט שאינו פשוט קודם פירשו לעיל בכיצד צולין** (ד' פה.) **גבי אחד עצם כו':**

רובא דכסא. היינו כמלא לוגמיו כדפרי' לעיל ומיהו לכתחילה צריך לשתות רביעית:

ואת אמרת כדי מזיגת כוס יפה. אית ספרים דגרסי מאי כדי מזיג' כוס יפה לכל אחד ואחד ולפי זה ס"ד דמקשה דמזיגת כוס יפה דקאמר שמואל בין כולם קאמר דהיינו רובע רביעית הלוג ובריית[א] קתני רביעית הלוג יין חי בין כולן רובע רביעית לכל אחד והא דקתני אחד מזוג לא שדי ברביעית מזוג אלא כלומר אחד יכול לשתותו מזוג אבל מ"מ בריית[א] לא מיירי אלא בחי דסגי רביעית לכל ד' אך קשה איך היה סבור המקשה דסגי לכולהו במזיגת כוס יפה והא איכא בהני ארבעה כוסות כוס של ברכה שהוא כוס יפה ורשב"ם נמי הקשה הלא בריית[א] סתמא קתני לכך נראה כספרים דגרסי אידי ואידי חד שיעורא הוא דכדי מזיגת כוס יפה זהו רובע רביעית הלוג יין חי לכל אחד כדי שיהא רביעית עם המזיגה וה"נ מיירי בריית[א] דמצרכא רביעית עם המזיגה ומתחילה היה סבור דמצרכינן יין חי הרביעית הלוג לכל אחד ואחד ומזוג אשתייה קאי ולא ארביעית דבריית[א] אבל לבתר דשני קאי שפיר ארביעית והך סוגיא כרב נחמן וכרבא דריש המוציא (שבת ד' עו:) **דסברי כוס של ברכה צריך שיהא בו רובע רביעית הלוג יין חי כדי שימזגנו ויעמוד על רביעית הלוג ושיעור הוצאת יין תנן התם דהוי כמזיגת הכוס יפה דהיינו רובע רביעית וע"י מזיגה יעמוד על רביעית כשיעור כל המשקין דקתני סיפא ושאר כל**

ציונים והערות

קסט. דהיות והחיוב שמחה בליל יו"ט ראשון אינו אלא מדרבנן, א"כ הוא אמינא דהם אמרו והם אמרו, דאינו יוצא ידי חובת שמחת יו"ט אלא בד' כוסות קמ"ל דלא. כן ביאר הדבר שמואל לפי שיטת השאגת אריה (פי' סמ) דבליל יו"ט א' ליכא חיוב שמחה מן התורה. **קע. ע"ש** בתוס' ד"ה אחד שמבאר דהיכא דקאי אקרא או אפלוגתא הזכיר קודם הפשוט יותר והיכא דהשמיענו סתם חידוש נקט ברישא החידוש. **קעא. דס"ד** דלשמואל די ברובע רביעית יין חי, שאחרי שימזגנו יעמוד על רביעית ואת הרביעית יחלוק לארבעה כוסות. **קעב. כן** ביאר במהרש"א קושית התוס'. והנה באמת המעיין בדברי הרשב"ם יראה קושיא אחרת. דהרשב"ם ביאר שבתחילה היה ס"ד דגמרא דשמואל בין כולן קאמר ובריית[א] קתני רביעית לכל אחד ואחד ומתרצת הגמרא דשמואל נמי לכל אחד קאמר. ועל זה הקשה הרשב"ם דמהיכי תיתי לומר דברייתא לכל אחד קאמר, דילמא ברייתא נמי בין כולן קאמר. אבל לפי דרך התוספות בין להו"א ובין למסקנא ברייתא בין כולן קאמר, רק שהברייתא מרברת ביין חי ומזה הייתה הקושיא. ומה שהביאו התוספות קושיית הרשב"ם היינו ביסוד הקושיה אבל לא בפרטיה. **קעג. הנה** גם בפירוש גירסה זו יש חילוק בין התוספות לרשב"ם. דלתוס' ההו"א והמסקנא הם בפירוש כוונת הברייתא, האם רביעית יין חי קאמר או רביעית יין מזוג. ולשיטת הרשב"ם ההו"א הייתה דהשיעור דשמואל הוא פחות מרביעית יין ולא ידע דכוס יפה הוא שיעור רביעית. והנה עיין במהרש"א דמקשה, שלפי מהלך התוספות עדיין יש להקשות כדהקשה הרשב"ם, למה היה פשוט למקשה שהברייתא מיירי ברביעית יין חי לכל כוס. **קעד. אלא** היינו טעמא דכדי מזיגה עצמה הוא סיבה להחשיב היין פחות מרביעית, היות דחשוב הוא להצניע לכוס של ברכה, פי' דאחר המזיגה לא יעמוד על רביעית, וכן פי' רש"י שם.

על רביעית, משום כך כבר קודם המזיגה חשוב הוא כרביעית, ומתחייב על הוצאתו. **דאביי פריך עלה התם**, על שיטת רבא ורב נחמן, **חדא דתנן ובמזוג שני חלקי מים**, היינו שמזיגה צריכה שתהא שליש יין ושני שליש מים. ואילו לרבא ולרב נחמן הרובע רביעית מזוג בשלושה חלקי מים, וחלק אחד יין.

ועוד הקשה שם אביי, דלשיטת ר"נ ורבא דרובע רביעית חי נחשב כשיעור רביעית כיון שעומד להמזג, ומקשה, כיצד יתכן **שהמים עודם בכד**, שעדיין לא נמזגו וכבר **מצטרפין** לשיעור רביעית לגבי הוצאה בשבת, **ונראה לפרש דלאביי צריך רביעית שלימה להוצאת שבת**, ולא די בכך שראוי למזוג אותו ולעמוד על רביעית.

וכן משמע התם בההיא שמעתא דסבירא ליה לאביי ששיעור הוצאת יין בשבת עומד על רביעית שלימה, **דקאמר אביי עד כאן לא קאמר רבי נתן הכא** גבי הוצאת שבת, **דכזית יבש העשוי מיין בעי רביעית** כו' לח, היינו דצריך לייצרו מרביעית שלימה של יין נוזלי, אלא ביין דקליש. הרי דגם סבירא ליה לגבי הוצאת שבת בעינן רביעית יין ולא פחות, ומשום כן החשיב ר' נתן שיעור כזית יבש, כיון שנעשה מרביעית יין.

ופרש"י דהתם לא נהירא כמו שמפורש שם[קעה], לכך צריך לפרש כדברינו.

וסבר אביי דכום של ברכה בעי רביעית יין, בין חי ובין מזוג, אבל מים בכד לא מצטרפים להוצאת שבת. כיון דאין מייחסים הדבר לערך חשיבתו שראוי להעמידו על רביעית יין כמ"ש, א"כ לא מצרפים מים שבכד ואינו חייב עד שיוציא רביעית בעין.

אל תרא יין כי יתאדם:
הכא מייתי האי קרא להראות חשיבות יין אדום, **ובהמוכר פירות** דמסתפקת שם הגמרא האם יין לבן כשר לנסכים, **פי' רשב"ם התם דמייתי לה** [קרא] **לגריעותא**[קעו] לומר שיין אדום פחות חשוב מיין לבן[קעז]. **ושם מפורש** יישוב לזה.

חוץ מ'ערבי' פסחים:
ה"ג רבינו שמואל. ופירש שצריך לעמוד מביהמ"ד כבר בערב הפסח כדי שיבא לביתו ויראה שישנו התינוקות. **ולא נהירא, דאטו לא יוכלו לישן בלא אביהם** בתמיה, ומשום טעם זה אין צריך לעמוד מביהמ"ד מבעוד יום. ועל **טעם שני שפירש** הרשב"ם שהוא משום **שמא יעכבו עד שיחשך הרבה**, ומשום כך מצריכים אותו לבא לביתו מבעוד יום כדי שיקדש מיד כשחשיכה בטרם ישנו התינוקות, ג"כ קשה, דאף לטעם זה **אם כן לא היו צריכין לעמוד ביום כי אם בלילה**, שהרי אין מקדשים בליל פסח קודם שתחשך. **לכך נראה דגרים חוץ מ'לילי' פסחים, והיינו שצריך לעמוד מביהמ"ד בליל פסח, והיו רגילין בבית המדרש לילי יו"ט, כדאמרינן** (ביצה כא.) **מעשה בשמעון התימני שלא בא בלילי יו"ט לבהמ"ד למחר מצאו ר"י בן בבא** ואמר לו מפני מה לא באת אמש לבית המדרש וכו', אלמא דהיו נוהגין להיות בביהמ"ד בלילי יו"ט, ומשום כך הוצרך ר' עקיבא להעמידם בליל פסח מבהמ"ד כדי שלא ישנו התינוקות.

שנאמר ושמחת אתה וביתך[קעח]:

תימה, אמאי מוכיחה הגמ' את החובה לשמח את בניו ובני ביתו מפסוק זה, **דהאי קרא גבי** שמחת אכילת **מעשר שני כתיב בפ' ראה**, ואמאי **לא מייתי** ראיה מקרא **דכתיב בפ' ראה** בפירוש **גבי** חובת השמחה ברגל, כדכתיב **ושמחת אתה ובנך ובתך**. **וי"ל דילף ממעשר** משום **דכתיב** בהאי קרא **'ביתו' בהדיא**, דכתיב ושמחת אתה וביתך, דהיינו אשתך, אלמא דבשעת השמחה מחוייב לשמח את בניו ואשתו, ומשא"כ בפסוק המדבר מענין חובת השמחה ברגל אין כתיב ביתך.

המשקין ברביעית דאביי פריך עלה התם חדא דתנן ובמזוג שני חלקי מים ועוד מים בכד ומצטרפין ונראה לפרש דלאביי צריך רביעית שלימה להוצאת שבת וכן משמע התם בההיא שמעתא דקאמר אביי עד כאן לא קאמר רבי נתן הכא דכזית בעי רביעית כו' ופרש"י דהתם לא נהירא כמו שמפורש שם וסבר דכום של ברכה בעי רביעית יין בין חי בין מזוג אבל מים בכד לא מצטרפים:

אל תרא יין כי יתאדם. הכא מייתי האי קרא לחשיבות יין אדום ובהמוכר פירות (ב"ב צז:) **פי' רשב"ם התם דמייתי לה לגריעותא ושם מפורש:**

(קט.) **חוץ מערבי פסחים. ה"ג רבינו שמואל ולא נהירא דאטו לא יוכלו לישן בלא אביהם וטעם שני שפירש שמא יעכבו עד שיחשך הרבה אם כן לא היו צריכין לעמוד ביום כי אם בלילה לכך נראה דגרים לילי פסחים והיו רגילין בבית המדרש לילי י"ט כדאמרינן** (ביצה דף כא.) **מעשה בשמעון התימני שלא בא בלילי י"ט לבית המדרש למחר מצאו רבי יהודה בן בבא:**

שנאמר ושמחת אתה וביתך. תימה דהאי קרא גבי מעשר שני כתיב בפ' ראה ולא מייתי קרא דכתיב בפ' ראה גבי רגל ושמחת אתה ובנך ובתך וי"ל דילף ממעשר דכתיב ביתו בהדיא:

בא"י בכלי פשתן המגוהצין. אבל בבבל לא היו בקיאים לגהץ כדאמר (תענית כט:) **גיהוץ שלנו ככיבוס שלהם:**

במה משמחו ביין. היינו בזמן הזה אבל בזמן בית המקדש אין שמחה אלא בבשר:

וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת. תימה דהאי קרא בהר עיבל כתיב ולא מייתי קרא דושמחת בחגך דדרשינן מיניה בחגיגה (לקמן ח.) **לרבות כל מיני שמחות לשמחה מכאן אמרו ישראל יוצאין ידי חובתן בנדרים ונדבות וי"ל משום דהכא בהדיא כתיב וזבחת שלמים ושמחת:**

תמניתא. פי' רשב"ם דהיינו תומן ועוכלא ולא נהירא דבהמוכר את הספינה (ב"ב צ. לקמן קכ.) **חשיב לוג ורביעית הלוג תומן ועוכלא וכל מדה ומדה פוחתת והולכת וכאן משמע שהיא יותר מרביעית:**

תמניתא:
פי' רשב"ם דהיינו תומן ועוכלא, שהם שמות מידות הנזכרות במסכת סוטה (ח:). **ולא נהירא** לפרש שהכוונה כאן לשם מידה, **דבפרק המוכר את הספינה** (ב"ב צ.) **חשיב** שם בגמ' ארבעה מידות, והן: **לוג, ורביעית הלוג, תומן, ועוכלא. וכל מדה ומדה** שנזכרת שם **פוחתת והולכת** מהמידה שנזכרה לפניה, אלמא דתומן ועוכלא פחותות הן מלוג ורביעית הלוג, ואילו **כאן משמע שהיא יותר מרביעית.**

וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת:
תימה, אמאי מוכיחה הגמ' שאין שמחה אלא בבשר מפסוק זה, **דהאי קרא בהר עיבל כתיב**, כשציוה הקב"ה את בנ"י שכאשר יעברו את הירדן יקימו מזבח בהר עיבל ויזבחו עליו שלמים, ואמאי **לא מייתי** ראיה שאין שמחה אלא בבשר מקרא **דכתיב** בפירוש **גבי** חובת השמחה ברגל, כדכתיב **ושמחת בחגך, דדרשינן מיניה במסכת חגיגה** (ח.) **לרבות כל מיני שמחות לשמחה**, דהיינו שאין צריך להביא קרבן שיהא מיוחד לשלמי שמחה, **מכאן אמרו ישראל יוצאין ידי חובתן בנדרים ונדבות** אע"פ שממילא היה מביאם אף בלא חובת השמחה. **וי"ל משום דהכא בהדיא כתיב וזבחת שלמים ושמחת**, ומינה ילפינן דעיקר שמחה היא באכילת בשר קרבן[קפא].

ציונים והערות

קעה. עיי"ש (פג.) בתוספות ד"ה ועוד. **קעו. צ"ע** הלא שם משמע דאדרבה יין אדום עדיף לנסכים כיון דהוא משכר. **קעז. בתוספות** שלפנינו ליתא. **קעח. כך** היא גירסת התוס' ודלא כגי' שלפנינו. **קעט. לפנינו** בגמ': משמחם. **קפ. עי'** ב"ח (סי' תקכט) דמבאר דבבשר שלמים איכא תרי מיני שמחות, אחד משום שמחת הבאת שלמים לביהמ"ק, ואחד משום שמחת אכילת בשר, ומשום כן אינו יוצא ידי חובתו אלא בזה. משא"כ בזמה"ז דליכא אלא שמחת אכילת בשר, אינו יוצא ידי חובתו אלא ביין שהוא עיקר השמחה, כדכתיב ויין ישמח לבב אנוש. **קפא. נחלקו** הראשונים האם צריך לזבוח הקרבן לשם שמחה וזו השמחה, או שמא עיקר השמחה היא לשמוח באכילת בשר קדשים. ברמב"ם (חגיגה פ"ג ה"י) משמע דעיקר השמחה היא אכילת בשר הקדשים, אולם בתוס' חגיגה שם

רביעית של תורה אצבעים:

מכאן קשה על פירוש רבותיו של רבינו שלמה שפי' דרביעית בכל מקום היינו

רובע הקב והיינו לוג שלם, שכן ארבעה לוגין יש בקב. **כי לפי זה** החשבון המוזכר בסוגייתנו שרביעית היינו אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע, על כרחך שרביעית **הוא רביעית הלוג.**

עתה באים התוספות לבאר כיצד נעשה את החשבון בו ניווכח לדעת, כי אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע, תכולתם עומדת אכן על רביעית הלוג. והנה מה שכתבו התוספות כמה פעמים בדבריהם שיש להשליך לצורך החשבון חלק ממידת המקוה או מן המים, היינו בשביל לצמצם את מידת המקוה העומדת על אמה על אמה ברום שלוש אמות וכן את מידת מי המקוה העומדים על ארבעים סאה. וזאת, בכדי לבוא ביתר קלות למידת אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע ובמקביל אף לקבל בידינו באמצעות אותו חשבון רביעית הלוג ממי המקוה.

פר"ת, רום המקוה הלא הוא ע"ב אצבעות.

שכן גובה המקוה שלוש אמות וכל אמה שיעורה ששה טפחים. ומאחר וכל טפח שיעורו ארבע אצבעות, נמצא אם כן ששלש אמות של גובה המקוה עומד שיעורן על שבעים ושתים אצבעות - 18×4=72, 3×6=18. **השלך** - הפחת מחשבון שבעים ושתים האצבעות **רביעית** מהם שהיא שמונה עשר אצבעות, **ישאר** בידך **נ"ד** אצבעות. **קח מכל עשרים אחד** - חלק כעת את חמישים וארבע האצבעות לעשרים חלקים וקח מהם אליך חלק אחד, **יעלה** בידך **אצבעיים וחצי אצבע וחומש** אצבע 2.70=0.20+0.50+2, 0.20=20÷4, 0.50=20÷10, 2=20÷40 [2.70 הם התרגום המספרי של אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע].

הרי שנשאר בידך שיעור של אמה על אמה, בגובה אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע.

וכן תקח ברוחב אחד מי"ב. רוחב המקוה הוא אמה בת ששה טפחים שהם יחד עשרים וארבע אצבעות 6×4=24. כשתוריד ותיקח אליך משיעור זה אחד חלקי שתים עשרה 1/12, יהיו בידך אצבעיים רוחב 24÷12=2 באורך אמה. **וכן באורך** תוריד 1/12, **הרי** שתישאר בידך מידת **אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע.**

וכן תעשה במים, את אותו חשבון בדיוק תעשה בארבעים הסאה של מי המקוה **ויעלה** בידך **רביעית** הלוג. **כיצד[קפב], רביעית** מן **הנמצא** במי המקוה דהיינו עשר סאין **השלך החוצה** וישארו בידך שלשים סאה 30=40-10, 10=4÷40. **ומן הנותרים** במי המקוה **קח אחד מעשרים** וישארו בידך סאה וחצי, דהיינו תשעה קבין. שכן בכל סאה ישנם שש קבים, ונמצא שבסאה וחצי ישנם תשעה קבין 9=6×1.5, 1.5 =30÷20. **כעת** נכפיל את תשעת הקבין בארבעה לוגין קבלנו שלושים וששה לוגין 36=4×9.

ופעמיים יוסר[קפג] [יוקח] **חלק שנים עשר**, כשם שהורדנו במידת המקוה 1/12 לאורך ו-1/12 לרוחב, כך נחלק כעת פעמיים את מידת מי המקוה העומדים כעת על שלשים וששה לוגין לשתים עשרה חלקים, נפריש מהם חלק אחד ותהיה בידינו רביעית הלוג. והחשבון הוא כך: נחלק שלשים וששה לוגים לשתים עשרה חלקים ונקבל שלושה לוגין 3=12÷36 שהם שתים עשרה רביעיות הלוג 12=4×3. נפריש כעת לעצמנו חלק אחד מהם ונקבל בידינו רביעית הלוג.

או שתבחר לך דרך אחרת, כיצד לחלק את המקוה ולהגיע באמצעות חשבון זהה, הן לאצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע בשטח המקוה, והן לרביעית הלוג בכמות המים. **תקח אחד מכ"ד** - חלק את שטח גובה המקוה העומד על שיעור שבעים ושתים אצבעות לעשרים וארבעה חלקים, קח חלק אחד בידך **והם ג' אצבעות** 3=24÷72. כעת חלק כל אצבע **על חומשין** - לחמשה חלקים, קבלת לשלש אצבעות חמשה עשר חומשים 15=5×3. **והשלך** כעת מידך **העשירית** משיעור זה, **ישארו** בידך **שלשה עשר חומשין וחצי** 13.5=1.5-15, 1.5=10÷15. **והם אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע** 2.70=5÷13.5. משתים עשרה חומשים קבלת אצבעיים שלמות, שתים וחצי חומשים נוספים הם חצי אצבע, ולכשתצרף את החומש הנותר קבלת אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע. הרי לך בידך משיעור גובה המקוה, אמה על אמה ברום אצבעיים וחצי וחומש אצבע. **והמשך** חלוקת המקוה הינו באותו אופן כמו ר"ת, לחלק הן את האורך והן את הרוחב לשתים עשרה חלקים ולהשאיר מכל אחד מהם בידך 1/12.

וכמו כן תחלק במידת המים. ראשית כל קח בידך 1/24 מארבעים הסאה של מי המקוה, שהם[קפד] עשרה קבין. חשבון הדברים: ששה קבין יש בסאה, מאתיים וארבעים קבין ישנם בארבעים סאה, ואחד חלקי עשרים וארבע מהם הינו עשרה קבין 10=24÷240, 240=40×6. השלך מהם עשירית שהוא קב אחד, ישארו בידך תשעה קבין שהם סאה ומחצה שהם שלשים וששה לוגין. לאחר מכן חלק את המים פעמיים לשנים עשרה חלקים והשאר אחד מהם בידך וכנ"ל לר"ת, נמצא שישנה בידך רביעית הלוג.

או[קפה] שתבחר דרך שלישית לעשות חשבון זה. **קח רביעית** משבעים ושתים האצבעות של גובה המקוה **והם י"ח אצבעים** 18=4÷72. חלק את שמונה עשר האצבעות הנותרות, אף הן לארבעה חלקים **והשלך** - הפחת מן החשבון **הרביעי**, היינו חלק אחד מהם. **ישארו** בידך **י"ג אצבעות וחצי.** 13.5=18-4.5, 4.5=4÷18. **וכעת טול החמישית**, חלק את אותם שלשה עשר וחצי אצבעות לחמישה חלקים וקח בידך חלק אחד מהם, קבלת אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע. וכך הוא החשבון: מעשר אצבעות קח חומש ונמצאו בידך שתי אצבעות שלימות. משתים וחצי נוספים גם מהם תקח חומש, נמצאת בידך עוד חצי אצבע, ומן האצבע הנותרת גם ממנה קח חומש אצבע, הרי בידך אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע.

מהר"י[קפו]. וכן תעשה במים. **קחה** בידך **רובע** מארבעים סאה דהיינו עשר סאה, **וככה** כשם שלקחת רביעית מן המים, כך מן הרביעית שבידך הפרש פעם נוספת מידת רביעית ואותה **תשלך.** ישארו בידך שבע סאין ומחצה 7.5=10-2.5, 2.5=4÷10. **וחלק החמישי קח ולך**, חלק שוב את המים שבידך והפעם לחמשה חלקים ותקבל סאה ומחצה 1.5=5÷7.5. חלק כעת את הסאה ומחצה פעמיים לשתים עשרה חלקים, כאותה חלוקה שלפי הפירושים דלעיל וקבלת בידך רביעית הלוג.

או שתבחר בדרך אחרת לבצע את החלוקה. **השלך** מארבעים הסאה של מי המקוה ארבע סאין שהם **עשירית המים, ישארו** בידך **ל"ו** סאין 36=40-4, 4=10÷40. כעת חלק את הגובה השלם של המקוה לשמונה עשרה חלקים ותקבל בכל חלק טפח. שכן בכל אמה ששה טפחים וממילא שלש אמות הן שמונה עשרה טפחים 18=3×6. חלק כעת את שלשים וששה סאה המים הנשארים, בין שמונה עשרה הטפחים של גובה המקוה, **יעלה ב' סאין לכל טפח** 2=18÷36. **ולג' אצבעות סאה וחצי**, כאשר נחלק את הטפח עם שתי הסאין של מים לארבע אצבעות, נקבל בכל מידת אצבע חצי סאה מים ובשלוש אצבעות סאה וחצי. 1.5=3×0.5, 0.5=4÷2. כעת **השלך מג' אצבעות** של נפח המקוה שנשארו בידך **העשירית** דהיינו חומש וחצי 0.30=10÷3 **כאשר השלכנו** בתחילת החשבון עשירית **מן המים** ובכך תתאים את

רביעית של תורה אצבעים. מכאן קשה על פירוש רבותיו של רבינו שלמה שפי' דרביעית בכל מקום היינו רובע הקב כי לפי זה החשבון הוא רביעית הלוג פר"ת רום המקוה ע"ב אצבעות השלך רביעית ישאר נ"ד קח מכל עשרים אחד יעלה אצבעים וחצי אצבע וחומש וכן תקח ברוחב אחד מי"ב וכן באורך הרי אצבעים על אצבעים ברום אצבעים וחצי אצבע וחומש אצבע וכן תעשה במים ויעלה רביעית רביעית הנמצא השלך החוצה ומן הנותרים קח אחד מעשרים ופעמים יוסר חלק שנים עשר או תקח אחד מכ"ד והם ג' אצבעות חלק על חומשין והשלך העשירית ישארו שלשה עשר חומשין וחצי והם אצבעים וחצי וחומש אצבע או קח רביעית והם י"ח אצבעים והשלך הרביעי ישארו י"ג אצבעות וחצי וטול החמישית מהר"י. קחה רובע וככה תשלך וחלק החמישי קח ולך או השלך עשירית המים ישארו ל"ו יעלה ב' סאין לכל טפח ולג' אצבעות השירית כאשר סאה וחצי השלך מג' אצבעות העשירית כאשר

אוצר החכמה

ציונים והערות

ד"ה עולות כתבו דצריך לזבוח לשם שמחה. **קפב. תיבת** 'כיצד' היא הוספת הב"ח. ולפי פירושו הוא המשך הביאור איך לחלק את המים. אך בחתם סופר קיים הגירסא ופירש דלא קאי על וכן תעשה במים. אלא התוספות עשה חרוז כדי שנזכור על ידו את שיטת החלוקה: 'רביעית הנמצא. השלך החוצה. ומן הנותרים. קח אחד מעשרים. ופעמיים יוסר. חלק שנים עשר'. **קפג. כן** הגיה הרש"ש.

קפד. מהר"ם. **קפה. אחרונים,** חכמת מנוח, מלא הרועים. **קפו. בב"ח** מחק כאן את תיבת 'מהר"י' מפני שבאה שלא במקומה, באמצע פירושו של התוספות. אבל יש אחרונים שלמדו כי שורה זו שאחרי תיבת 'מהר"י', לא באה לבאר את חלוקת המים לפי פירוש זה, אלא היא חרוז שחרז מהר"י לסכם פירוש זה בקצרה: 'קחה רובע וככה תשלך, וחלק החמישי קח ולך'.

מידת הכלי שתהיה בדיוק כמידת המים, וישארו בידך שיעור שלשה עשר וחצי חומשי אצבעות שהם אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע[קפז]. והמשך החלוקה לחלק את הנותר פעמיים לשנים עשר חלקים, הריהו כמו לפי שאר הפירושים [מהר"י[קפח]].

ולפי התלמוד שלנו, החשבון של שטח שגודלו אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע, מכוון להכיל בו רביעית הלוג בדיוק. **אבל על גירסת ירושלמי דקאמר** ששיעור רביעית הינו **אצבעיים על אצבעיים ברום אצבע ומחצה ושליש אצבע**, וכן **עשה הפייט** שכתב הפייטן בנוסח שלו, 'ועל גובה חסר שתות **מאצבעיים**' - מידת הגובה אצבעיים פחות שישית, **והכל אחד** - השיעור אצבע ומחצה ושליש אצבע שנתן הירושלמי, הינו אותו שיעור כמו אצבע וחמש שישיות האצבע שנתן הפייטן. מחצית האצבע הינה שלש שישיות ושליש אצבע הלא הוא שתי שישיות, הרי לנו יחד אצבע וחמש שישיות. והיא שווה לאותו מדה שנתן הפייטן 'ועל גובה, חסר שתות באצבעיים'.

ושיעור זה קשה להבינו. כי לפי חלוקת ארבעים הסאה של **שיעור מי המקוה, אינו מכוון** שיעור זה להכיל בתוכו רביעית הלוג, אלא פחות ממנו.

לשם הבנת תירוצו של התוספות יש להקדים [אוצר התכמה] כדלהלן:

השלכנו מן המים. ולפי תלמוד שלנו החשבון מכוון אבל על גירסת ירושלמי דקאמר אצבעים על אצבעים ברום אצבע ומחצה ושליש אצבע וכן עשה הפייט ועל גובה חסר שתות מאצבעים והכל א' קשה כי לפי שיעור המקוה אינו מכוון וי"ל דבירושלמי איירי באצבעות צפוריית והכא במדבריית ואצבעים וחצי וחומש הם י"ו שתותים וחומש שתות באו לירושלים נכנס הכל בי"ג שתותים וחצי באו לצפורי נכנס הכל בי"א שתותים ורביע שתות שהם אצבעים חסר שתות ונשאר רביע שתות בתלמוד שלנו יתר וכמו כן צריך למעט מרוחב כי בתלמוד שלנו מיירי במרובעות וירושל' בעגולות כמו שיסד הפייט הכוס סובב אצבעים על אצבעים סובב משמע עגול ואצבעים על אצבעים עגולות עולה לאצבעים על [אצבע] וחצי דמרובע יתר על העיגול רביע ואצבעים על אצבעים מרובעות מדבריות נכנסות באצבעים על אצבעים עגולות צפוריות ויש בעגולות יותר ד' שתותי שתות שהוא אחד מתשעה הסר ממנו רביע שתות [קט:] **הנשאר**

א. הנה כפי המבואר כמה פעמים בש"ס, השיעורים שבידינו אינם אותם שיעורים שהיו בידי בני ישראל במדבר ואף לא אותם שיעורים שהיו בידיהם עם כניסתם לארץ. זאת, משום שפעמיים הוגדלו השיעורים, פעם אחת בירושלים ופעם נוספת בציפורי, כאשר בכל פעם גדלו בשישית. והיינו, שמה שהיה נחשב במדבר כשיעור אצבע, בבואם לירושלים הוגדלו השיעורים, ונקבע כי רק אם נוסיף עליו חמישית משיעורו הראשון - אשר זהו מה שנקרא בלשון חכמים 'חומש מלגו' - ייחשב כאצבע. נמצא שאחר ההוספה כאשר נעמיד אצבע חדשה מול אצבע ישנה, תהיה החדשה גדולה יותר מן הישנה בשישית - וזה מה שנקרא בלשון חכמים 'שתות מלבר'. וכן להיפך, כאשר נבוא לחשב כמה שיעורו של מה שהיה אצבע במדבר מול מה שנחשב כאצבע בירושלים, עלינו להוריד שישית בכדי לקבל את התוצאה. ושוב הוסיפו על השיעורים בציפורי עוד שישית וכחשבון הנ"ל. על פי זה מיישבים התוספות את קושייתם מן הירושלמי, כי התלמוד שלנו דיבר בשיעור אצבעות מדבריות ואילו הירושלמי קבע את שיעורו על פי אצבעות ציפוריות.

ב. כאשר באים אנו לפרש את דברי הגמרא 'אצבעיים על אצבעיים', יכולים אנו לפרשם בשני אופנים: א. שיעור זה נמדד כפשוטו, אצבעיים אורך על אצבעיים רוחב, ואז קבלנו מרובע ששטחו ארבע אצבעות מרובעות. ב. שיעור זה נמדד לפי קוטרו של עיגול העומד על אצבעיים. ואז לכשנרבע את העיגול, נקבל אצבעיים אורך על אצבע וחצי רוחב, אשר שטחם הכולל עומד על שלוש אצבעות מרובעות. זאת על פי הכלל הידוע בגמרא, כי כאשר מוסיפים זוויות על עיגול בכדי לרבע אותו, תהיה מידת הריבוע יתירה על מידת העיגול רביע. וממילא, מאחר ואצבעיים אורך על אצבעיים רוחב, שטחם הכולל עומד על ארבע אצבעות מרובעות, הרי שעיגול שקוטרו אצבעיים, שטחו הכולל עומד על שלש אצבעות מרובעות. על פי כלל זה מיישבים התוספות, כי התלמוד שלנו דיבר באצבעיים על אצבעיים מרובעות ואילו הירושלמי מדבר באצבעיים עגולות.

עתה נבוא לביאור גוף דברי התוספות:

וי"ל דבירושלמי איירי באצבעות צפוריית והכא במדבריית. וכך הוא החשבון: **ואצבעיים וחצי וחומש מדבריות, הם י"ו שתותים וחומש שתות.** באצבעיים ישנן שתים עשרה שישיות, בחצי אצבע ישנן שלוש שישיות, בחומש אצבע ישנה שישית וחומש השישית וכולם יחד שש עשרה שישיות וחומש השישית. כאשר **באו לירושלים** והוסיפו שישית על כל המידות, **נכנס הכל בי"ג שתותים וחצי.** כיצד, משתים עשרה השישיות דהיינו מן האצבעיים המדבריות, נעשו אצבע וארבע שישיות ירושלמיות שהם עשר שישיות 10=12-2, 2=6÷12, משלש השישיות שהם חצי אצבע מדברית, נעשו שתים וחצי שישיות ירושלמיות 2.5=3-0.5, 0.5=6÷3, מן השישית וחומש השישית המדבריות נעשתה שישית אחת ירושלמית 1=1.20-0.20, 0.20=6÷1.20, הרי לנו יחד שלש עשרה וחצי שישיות 13.5=1+2.5+10. **משבאו לציפורי** ושוב הוסיפו שישית על כל המידות, **נכנס הכל בי"א שתותים ורביע שתות, שהם אצבעיים חסר שתות** וכמו השיעור הנזכר בירושלמי, אחת עשרה שישיות. אלא שעדיין ישנו הבדל קטן בין שני השיעורים **ונשאר רביע שתות בתלמוד שלנו יתר.** כיצד, משתים עשרה השישיות הירושלמיות נעשו עשר שישיות ציפוריות וכחשבון הנ"ל, מן השישית וחצי השישית הנוספים נעשו שישית ורביע השישית 0.25=6÷1.5, 1.25=0.25-1.5, הרי לנו יחד אחת עשרה שישיות ורביע השישית 11.25=1.25+10. אלא שאם אכן נאמר כי התלמוד שלנו מדבר במידות מדבריות והירושלמי במידות ציפוריות, אזי גם שיעורי האורך והרוחב - אצבעיים על אצבעיים - אינם יכולים להיות שווים בשני התלמודים. שכן כמות המים הנכנסת באצבעיים על אצבעיים מדבריות, קטנה הרבה מן הכמות הנכנסת באצבעיים על אצבעיים ציפוריות. ממילא, **וכמו כן** כמו שמיעטנו את שיעור הגובה לפי שיטת הירושלמי, כך **צריך למעט מהרוחב.**

ביאור הדבר כיצד שיעורי האורך והרוחב שווים בשני התלמודים, **כי בתלמוד שלנו מיירי באצבעיים על אצבעיים מרובעות וירושלמי בעגולות** - היינו בעיגול שהקוטר שלו עומד על אצבעיים. **כמו שיסד הפייט 'הכוס סובב אצבעיים על אצבעיים'**, ותיבת 'סובב' משמע הימנה כי מדובר בשיעור אצבעיים של כוס **עגול.** וכיון ששיעור אצבעיים על אצבעיים מרובעות, גדול יותר משיעור אצבעיים על אצבעיים עגולות, שכן הורדנו מן הריבוע את כל הזוויות, מצאנו כי **ואצבעיים על אצבעיים עגולות עולה לאצבעיים על אצבע וחצי** מרובעות. וחשבון הדברים כך הוא: **דמרובע** שאורכו ורוחבו שווים, שטחו הכולל **יתר** הוא **על העיגול רביע.** נמצא שאצבעיים על אצבעיים מרובעות אשר שטחן הכולל עומד על ארבע אצבעות מרובעות, כאשר נוריד את זוויות הריבוע ונעשה מהם עיגול, יקטן שטחו הכולל של העיגול ברביע ויעמוד על שלוש אצבעות מרובעות, שהם אצבעיים על אצבע וחצי. לפי החשבון האמור מצאנו, כי השיעור המרובע שנקט הבבלי והשיעור העגול שנקט הירושלמי כמעט שווים **ואצבעיים על אצבעיים מרובעות מדבריות, נכנסות באצבעיים על אצבעיים עגולות צפוריות.** אלא שהשיעור של הירושלמי מעט גדול יותר **ויש בעגולות יותר** על שיעור המרובעות שנקט הבבלי, **ד' שתותי שתות** היינו ארבע שישיות השישית 4/36, **שהוא אחד מתשעה** מאצבע. והחשבון הוא כך: אצבעיים על אצבעיים מדבריות הלא הן שתים עשרה שישיות [דהיינו שתים עשרה שישיות על שתים עשרה שישיות]. באו לירושלים וגדלו המידות בשישית, נכנסו שתים עשרה השישיות המדבריות בעשרה שישיות ירושלמיות [דהיינו עשרה שישיות על עשרה שישיות]. משבאו לציפורי ושוב גדלו המידות בשישית, נכנסו עשרה השישיות הירושלמיות בשמונה שישיות ושתי שישיות השישית [דהיינו שמונה שישיות ושתי שישיות השישית על שמונה שישיות ושתי שישיות השישית] 1.2/3=10÷6, 8.1/3=8.2/6=10-1.2/3.

והנה כאשר נעשה עיגול בקוטר של אצבעיים ציפוריות, דהיינו אצבעיים על אצבעיים עגולות, לכשנרבע אותו נקבל מלבן של אצבעיים על אצבע ומחצה. נמצא אם כן שגודלה של מידת רוחב לפי הירושלמי[קפט] גדול מן המידה של הבבלי בארבע שישיות השישית, שהם אחד מתשעה 1/9 מאצבע 1/9=4/36=6/6÷9, 36/36=6/6×6/6.

כעת חוזרים אנו למה שנתבאר לעיל, כי לפי חשבון הירושלמי שיעור הגובה פחות משיעור הבבלי ברבע השישית. אשר על כן, **והסר ממנו** מחשבון אצבעיים על אצבעיים ציפוריות עגולות של הירושלמי, אשר הוא יתר על חשבון אצבעיים על אצבעיים מדבריות מרובעות של הבבלי - **רביע השתות הנשאר**

ציונים והערות

קפז. כן ביאר במלא הרועים. **קפח. בב"ח** העתיק לכאן את תיבת מהר"י. **קפט. עיין** ברש"ש ועוד אחרונים שהקשו קושיה עצומה, כי חשבון זה אינו מתאים אלא עם מידת הרוחב, שלפי הירושלמי עומדת על אצבע וחצי ציפוריות והיא אכן תואמת למידת הרוחב המדברית של הבבלי. ברם, מידת האורך שלפי הירושלמי עומדת על אצבעיים ציפוריות, גדולה הרבה יותר ממידת האורך של הבבלי, אשר אינה אלא אצבע וחצי ציפורית, ואם כן עדיין גדול שיעורו של הירושלמי משיעורו של הבבלי בשיעור ניכר. ועיין ברש"ש מה שתירץ.

בגובה, שהוא אחד מכ"ד באצבע - 1/24 24=4×6. קיבלנו אם כן, **שישאר שיעור הירושלמי** בחישוב שיעור רביעית הלוג **יתר** אך ורק **בדבר מועט** על שיעורו של הבבלי. שכן במידת האורך והרוחב הוסיף הירושלמי אחד חלקי תשע 1/9 באצבע, ושוב החסיר כנגד זה בגובה אחד חלקי עשרים וארבע 1/24 מאצבע, נמצא ששיעורו של הירושלמי גדול ממידת הבבלי בדבר מועט מאוד **ולחומרא, ולא דק.**

ועוד מפרש ליישב את שיעור הירושלמי שיתאים לרביעית הלוג, דלעולם גם הירושלמי נתן את שיעורו לפי מידה מדברית ונמצא אם כן שהירושלמי החסיר מגובה מידת הרביעית שליש. שכן שיעור הגובה לפי הבבלי עומד על אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע שהם שלש עשרה וחצי חומשים וכמו שנתבאר. ואילו שיעור הגובה לפי הירושלמי עומד על אצבע וחצי אצבע ושליש אצבע שהם תשע חומשים ומשהו. סך כל ההבדל, ארבע וחצי חומשים, שהם שליש משלושה עשר וחצי חומשים 4.5=3÷13.5. אלא שאת אותו חיסרון השלים הירושלמי במידת הרוחב. **דבירושלמי איירי בעגולות** כאלו, **שיוכל לרבע אצבעיים על אצבעיים מתוכם.** והיינו שמידת אצבעיים על אצבעיים שנקט הירושלמי הינה מידת עיגול שניתן להוציא מתוכו ריבוע בגודל של אצבעיים על אצבעיים, **דהוי תילתא טפי כדאמר** (סוכה ח:) **ריבועא מגו עיגולא פלגא, פירוש, פלגא של ריבוע הפנימי.** כלומר, כאשר אתה מוציא ריבוע מתוך עיגול ונמצא שחיסרת משטח העיגול את מידת החלק המתעגל שנשאר מחוץ לריבוע, אתה מחסרו לעיגול בכמות העומדת על חצי משיעורו של הריבוע שהוצאת. נמצא שהעיגול גדול מן הריבוע שבתוכו בשליש. וממילא כשהצריך הירושלמי עיגול אשר אפשר לרבע בו אצבעיים על אצבעיים, נמצא שהוסיף על שיעור הבבלי שליש. **וכשתסיר שליש מגובה** מידת הרביעית **שהם י"ג חומשין וחצי, ישארו ט' חומשין שהם אצבעיים חסר חומש** וכנ"ל. הרי שהשלים הירושלמי במה שהוסיף על מידת האורך והרוחב, את השליש שהחסיר במידת הגובה (עיין מהרש"ם). **והתם נקט** הפייטן במידת הגובה, אצבעיים **חסר שתות.** ולפי החשבון שנתבאר כאן היה צריך לנקוט אצבעיים חסר חומש, שהם מעט פחות - 1/30 - מאצבעיים חסר שתות. אלא **שנקט** הפייטן **כפי הירושלמי** שנתן למידת הגובה אצבע וחצי אצבע ושליש אצבע שהם אצבעיים פחות שתות. **והירושלמי** שנקט בשיעור זה, באמת **לא דק לחומרא** והוסיף בשיעורו מעט. **והא דיסד הפייט** בשיעור למידת רביעית, 'והלוג מתחלק לארבע רבעים, ורבע מוכן **לריבוע כוס ישועות', לא שהוא מרובע** שכן הפייטן הלא הולך בדרך הירושלמי שנתן את שיעורו בכוס עגול. **אלא קאמר שאותו רביעית מוכן לד' כוסות של פסח שנתקנו כנגד גאולה וישועה,** וקורא לארבע כוסות בלשון 'ריבוע'.

בגובה שהוא אחד מכ"ד ישאר שיעור הירושלמי יתר בדבר מועט ולחומרא לא דק ועוד מפרש דבירושלמי איירי בעגולות שיוכל לרבע אצבעים על אצבעים מתוכם דהוי תילתא טפי כדאמר ריבועא מגו עיגולא פלגא פירוש פלגא של ריבוע הפנימי וכשתסיר שליש מגובה שהם י"ג חומשין וחצי ישארו ט' חומשין שהם אצבעיים חסר חומש והתם נקט חסר שתות נקט כפי הירושלמי והירושלמי לא דק לחומרא והא דיסד הפייט (סז) **לריבוע כוס ישועות לא שהוא מרובע אלא קאמר שאותו רביעית מוכן לד' כוסות של פסח שניתקנו כנגד גאולה וישועה:**

אמה על אמה. אדם מחזיק עם בגדיו באמה כדאמרי' בעירובין מקומו של אדם אמה ובשמעתא דכוכין (נ"ג דף קמ.) משמע דכוך מחזיק אמה עם דופני הארון אלמא גוף האדם אין מחזיק אמה ובמקוה דבעינן אמה כדי שיכנס בריוח עם זרועותיו דאין נדבקין לגופו:

ברום שלש אמות. ואע"ג דקומת אדם שלש אמות בלא הראש ולכך מצריך בכוכין ארבע אמות בשביל הראש ועובי הדפין במקוה סגי בשלש אמות דכשטובל עולין המים למעלה ומיירי כשהכלי גבוה משלש אמות דאם לא כן כשיכנס יפלו המים למטה ויחסר השיעור ובתרגום (שמי פ"ט) דמגילה דחשיב שלש אמות לכל אחד מבני המן, בעץ שנתלו עליו, ששנינו שם 'פרשנדתא איצטליב על צליבא דתלת אמין, דלפון אצטלב על צליבה דתלת אמין', הרי שלכל אדם מספיקים שלוש אמות יחד עם הראש. התם קטועי ראש היו שנהרגו בעריפת ראשם ואחר כך נתלו.

אמתא באמתא היכי יתיב. וא"ת אפילו אי אמתא באמתא יתיב תיקשי ליה היאך יכול להטביל השלחן שהיה אמתים ארכו ואמה וחצי קומתו במקוה דהוי אמה על אמה וי"ל שעם הרגלים היתה קומתו אמה וחצי והרגלים לא היו מחוברין עם השלחן וכן פירש רש"י בפרשת תרומה:

בים שעשה שלמה. ובירושלמי פריך והלא שאובין הן ואע"ג דכלי שמחזיק מ' סאה בלח שהן כורים ביבש אינו מקבל טומאה דאין מיטלטל מלא וריקן לענין שאיבה כלי הוא כדאמר בי"ח דבר (שבת דף טז:) גבי המניח כלים תחת הצינור וכו' ועוד ים שעשה שלמה היה של נחושת ומקבל טומאה אע"ג דאין מיטלטל מלא וריקן דדוקא כלי עץ איתקש לשק ומשני תיפתר בשהיו רגלי השורים שהיה עומד עליו

הא דבעינן אמה, הוא כדי שיכנס בריוח עם זרועותיו דאין נדבקין לגופו. שכן צריכים אנו שיבואו המים לכל גופו ואם יכנס בה בדוחק לא יבואו המים בין גופו לזרועותיו.

ברום שלש אמות:

ואע"ג דקומת אדם שלש אמות בלא הראש ולכך מצריך בכוכין עומק ארבע אמות שלש אמות בשביל גופו ועוד אמה **בשביל הראש ועובי הדפין** של הארון, ואם כן איך די שיהיה בשיעור גובהה של המקוה שלוש אמות, הלא אדם עם ראשו אינו יכול להיכנס בה. מכל מקום **במקוה סגי בשלש אמות,** משום **דכשטובל עולין המים למעלה** ומכסים גם את ראשו. **ומיירי כשהכלי** שטובל **בו גבוה יותר משלש אמות** ואינו מלא רק עד גובה שלוש אמות. **דאם לא כן, כשיכנס** האדם הטובל לתוך הכלי המלא על גדותיו, **יפלו המים למטה ויחסר מן השיעור** של ארבעים סאה בשעת הטבילה. **ובתרגום** (שמי פ"ט) **דמגילה דחשיב שלש אמות מקום לכל אחד** מבני המן, בעץ שנתלו עליו, ששנינו שם 'פרשנדתא איצטליב על צליבא דתלת אמין, דלפון אצטלב על צליבה דתלת אמין', הרי שלכל אדם מספיקים שלוש אמות יחד עם הראש. התם **קטועי ראש היו** שנהרגו בעריפת ראשם ואחר כך נתלו.

אמתא באמתא היכי יתיב:

וא"ת אפילו אי אמתא באמתא יתיב וזהו אורכה ורוחבה של המקוה, עדיין **תיקשי ליה היאך יכול להטביל השלחן** שהיה **אמתים ארכו ואמה וחצי קומתו במקוה דהוי אמה על אמה. וי"ל** שאכן **עם הרגלים היתה** קומתו של השלחן **אמה וחצי,** אבל עובי השולחן עצמו היה פחות מכך, **והרגלים לא היו מחוברין עם השלחן. והיו לטובלו ולכן** הקומה בודאי לא הפריעה לטבלו במקוה אמה על אמה, רק מצד רוחב השלחן עצמו דהיה אמה הוכיחה הגמ' דהשלחן עצמה היתה של פרקים דאי לאו הכי אמתא באמתא היכא יתיב. **וכן פירש רש"י בפרשת תרומה.**

בים שעשה שלמה:

ובירושלמי פריך והלא שאובין הן, דהרי מים שנשאבו לתוך כלי ע"י אדם פסולים למקוה, וא"כ איך היה אפשר לטבול בים שעשה שלמה. **ואע"ג דכלי** [גבול] **שמחזיק נפח של מ' סאה בלח שהן כוריים ביבש** דהיינו ס' סאה דבכל כור יש ל' סאה, וקיי"ל דכלי המחזיק איזה מידה במידת הלח אז במידת היבש הוא מחזיק עוד שליש, דליבש יש גודש דהרי יכול ליתן עליו עוד

למעלה, **אינו מקבל טומאה דאין מיטלטל מלא וריקן.** דלקבל טומאה בעינן דומיא דשק שהוא דמטלטל מלא וריקן, וכלי גדול כל כך שמחזיק מ' סאה בלח שהם כוריים ביבש אינו מטלטל מלא, דגדול יותר מדאי, ואם יטלטלוהו ישבר, וא"כ כיון דלא נחשב כלי לענין טומאה הייתי אומר דגם לפסול מקוה לא יחשב ככלי, זה אינו, **דלענין שאיבה כלי הוא, כדאמר בי"ח דבר** (שבת טז:) **גבי המניח כלים תחת הצינור וכו'** דתני שם דגם כלי גללים וכלי אדמה פוסלין המקוה משום שאיבה, והרי כלי גללים וכלי אדמה אינם מקבלים טומאה ואפ"ה פוסלים את המים משום שאיבה, הרי דאפי' לגבי טומאה אינן נחשבין לכלי ולכן לא מקבלים טומאה, מ"מ נחשבים הם לכלי לפסול המקוה, וא"כ שפיר מקשה הירושלמי והלא שאובין הם. **ועוד ים שעשה שלמה היה של נחושת ומקבל טומאה אע"ג דאין מיטלטל מלא וריקן, דדוקא כלי עץ איתקש לשק.**

אבל כלי נחושת לא בעינן שיטלטל מלא וריקן, ולכן אפי' כלי גדול מקבל טומאה. **ומשני תיפתר בשהיו רגלי השורים שהיה עומד עליו** דהרי הים

אמה על אמה:

אדם מחזיק עם בגדיו אמה באמה - אמה על אמה, **כדאמרינן בעירובין מקומו של אדם אמה.** ומן הסתם לא מדובר שם בגברא ערטילאי ללא בגדים, ואם כן שיעור אמה שנתן היינו שיעור של אדם עם בגדיו (מהרש"ם). **ובשמעתא דכוכין** (נדה נמרא קמ.) דאיתא בברייתא שם שרוחב הכוך ששה טפחים שהם אמה, **משמע דכוך** היינו מערת קבר לאדם אחד, **מחזיק אמה יחד עם דופני הארון. אלמא גוף האדם אין מחזיק אמה.** שכן שם אינו תופס אמה אלא עם דפנות הארון ונמצא שהאדם עצמו בלא הארון מקומו פחות מאמה. **ובמקוה** - שאדם נכנס בה אף בלא בגדיו וקל וחומר שיש להוריד את שיעור הדפנות דכוכין -

שעשה שלמה עמד על י״ב בקר שהיו עשויים מנחשת והיו רגלי אותם שוורים נקובים בנקב גדול כמוציא רימון והיו המים בים שעשה שלמה מחוברין למעיין שתחתיהם דהיה נקב למטה בתחתית הים ומשם היה יורד דרך רגל השור לתוך המעיין, ונמצא המים מחוברים למעיין, וכיון דנעשו מחוברים למעיין שוב הרי הם כשרים לטבילה. **והא דנקט כמוציא רימון היינו לבטל השוורים מתורת כלי שלא יקבל טומאה**, דכדי לבטל כלי מתורת כלי שלא יקבל טומאה בעינן נקב גדול כשיעור מוציא רימון, **אבל להכשיר המים שבים סגי כשפופרת הנוד** והוא שיעור נקב שאפשר להכניס לתוכו ב׳ אצבעות ולסובב אותם, והוא יותר קטן משיעור מוציא רימון **כדתנן בפ״ו דמקוואות** (משנה ה) **ומטבילין בשידה תיבה ומגדל שהן נקובין כשפופרת הנוד** דשיעור נקב זה מספיק להחשיב המים מחוברים למעיין.

ומורי הר״ר יחיאל פי׳ דצריך כאן כמוציא רימון כדי להחשיב המים תוך הים מחוברים למעיין וזה אינו דומה לשידה ותיבה דתנן דבשיעור נקב כשפופרת הנוד מספיק לעשות המים מחוברים **לפי שהשוורים מפסיקין בין הים למעיין והוה ליה כהורק מכלי אל כלי** ולא חשיב מחובר למעיין אלא לשוורים כיון דמרחקי **טובא וצריך שיבואו שם המים בשפע** ואז לא חשיבי השוורים הפסק. **והביא ראיה מתוספתא.**

ארבעה כוסות:
ירושלמי תמן תנינא אין מבשלים יין של תרומה מפני שהוא ממעיטו - מחסרו ואסור להפסיד תרומה, ור״י מתיר מפני שהוא משביחו, אמר ר׳ יוחנן, מיחלפא שיטתיה דרבי יהודה פי׳ דהרי קתני תורמין יין שאינו מבושל **על** יין המבושל **אבל לא** מן המבושל **על** שאינו מבושל דקיי״ל תורמין מן היפה על הרעה ואין תורמין מהרעה על היפה ושם מתני׳ אתיא כדר״י וא״כ אנו רואין דר״י סבר דיין שאינו מבושל יותר[אוצר החכמה] מיין מבושל **ולכך מחליף ותני אין מבשלין יין של תרומה מפני שממעיטו דברי**[אהח 19/06/2018] **וחכמים מתירין מפני שהוא משביחו** ולפי דברי ר״י יוצא דחכמים סוברים דיין מבושל הוא יותר משובח **ורבי אלעזר פליג עליה התם ולא מחליף והלכה כרבי יוחנן וכרבנן ואם כן יוצאין ארבע כוסות במבושל** ומקדשין עליו **ומברכין עליו בפה״ג.**

רבא אמר כוס של ברכה אינו מצטרף לרעה:
אע״ג דרבא גופיה קאמר לקמן וישמרך לרעה לא מצטרף ודי׳ אין בהם משום זוגות וא״כ קשה למה בעינן בד׳ כוסות טעמא דמשום דכוס של ברכה אינו מצטרף לרעה, תיפוק ליה דהוה ד׳ ודי׳ אין בהם משום זוגות. **תירץ רשב״ם** [לקמן] **דהיינו דווקא ממזיקין אבל לכשפים איכא למיחש** ולכן אנו צריכים לטעמא דכוס של ברכה אינו מצטרף לרעה וזהו מבטל גם כשפים.

עשרה אין בהם משום זוגות:
ועולא דאמר דמה שתקנו חכמים עשרה כוסות בבית האבל ולא חששו בהם לזוגות, הוא משום דבעשרה ליכא זוגות, **ליה ליה הא דרבא דאמר לעיל** דכוס **של ברכה אין מצטרף לרעה,** שכן לדברי רבא שאין הכוס של ברכת המזון מצטרפת נמצא דאין כאן אלא ט׳ כוסות, דהרי **באותן** י׳ כוסות שתיקנו בבית האבל **איכא** גם כוס של **ברכת המזון**, וא״כ אין להוכיח מכאן דבעשרה אין בהם משום זוגות. אלא ע״כ דעולא פליג ארבא וס״ל דכוס של ברכה מצטרפת לרעה, אלא שבעשרה אין בהם משום זוגות.

נקובים כמוציא רמון והיו מחוברין למעיין שתחתיהן והא דנקט כמוציא רמון היינו לבטל השוורים מתורת כלי שלא יקבל טומאה אבל להכשיר המים שבים סגי כשפופרת הנוד כדתנן בפ״ו דמקואות (משנה ה) **ומטבילין בשידה תיבה ומגדל שהן נקובין כשפופרת הנוד ומורי הר״ר יחיאל פי׳ דצריך כאן כמוציא רמון לפי שהשוורים מפסיקין בין הים למעיין והוה ליה כהורק מכלי אל כלי כיון דמרחקי טובא וצריך שיבואו שם מים בשפע והביא ראיה מתוספתא.**

ארבעה כוסות. ירושלמי תמן תנינן אין מבשלים יין של תרומה מפני שהוא ממעיטו - מחסרו ואסור להפסיד תרומה, ור״י מתיר **מפני שמשביחו, אמר ר׳ יוחנן, מיחלפא שיטתיה דרבי יהודה פי׳ דהרי קתני תורמין יין שאינו מבושל על יין המבושל אבל לא מן המבושל על שאינו מבושל** דקיי״ל תורמין מן היפה על הרעה ואין תורמין מהרעה על היפה ושם מתני׳ אתיא כדר״י וא״כ אנו רואין דר״י סבר דיין שאינו מבושל יותר[אוצר החכמה] מיין מבושל **ולכך מחליף ותני אין מבשלין יין של תרומה מפני שממעיטו דברי**[אהח 19/06/2018] **וחכמים מתירין מפני שהוא משביחו** ולפי דברי ר״י יוצא דחכמים סוברים דיין מבושל הוא יותר משובח **ורבי אלעזר פליג עליה התם ולא מחליף והלכה כרבי יוחנן וכרבנן ואם כן יוצאין ארבע כוסות במבושל** ומקדשין עליו **ומברכין עליו בפה״ג.**

רבא אמר כוס של ברכה אינו מצטרף לרעה:
אע״ג דרבא גופיה קאמר לקמן וישמרך לרעה לא מצטרף ודי׳ אין בהם משום זוגות וא״כ קשה למה בעינן בד׳ כוסות טעמא דמשום דכוס של ברכה אינו מצטרף לרעה, תיפוק ליה דהוה ד׳ ודי׳ אין בהם משום זוגות. **תירץ רשב״ם** [לקמן] **דהיינו דווקא ממזיקין אבל לכשפים איכא למיחש** ולכן אנו צריכים לטעמא דכוס של ברכה אינו מצטרף לרעה וזהו מבטל גם כשפים.

עשרה אין בהם משום זוגות:
ועולא דאמר דמה שתקנו חכמים עשרה כוסות בבית האבל ולא חששו בהם לזוגות, הוא משום דבעשרה ליכא זוגות, **ליה ליה הא דרבא דאמר לעיל** דכוס **של ברכה אין מצטרף לרעה,** שכן לדברי רבא שאין הכוס של ברכת המזון מצטרפת נמצא דאין כאן אלא ט׳ כוסות, דהרי **באותן** י׳ כוסות שתיקנו בבית האבל **איכא** גם כוס של **ברכת המזון**, וא״כ אין להוכיח מכאן דבעשרה אין בהם משום זוגות. אלא ע״כ דעולא פליג ארבא וס״ל דכוס של ברכה מצטרפת לרעה, אלא שבעשרה אין בהם משום זוגות.

עשרה אין בהם משום זוגות. ולית ליה דרבא דאמר לעיל כוס של ברכה אין מצטרף לרעה דבאותן עשרה כוסות איכא ברכת המזון:
ומלכא לא מקרי מזיק. והא דתניא לא יאכל תרי היינו משום כשפים ורשב״ם פירש דפעמים מזיק: (ציין לקמן דף קיח ע״ב):

ומלכא לא מיקרי מזיק:
והא דתניא (לעיל קט:) **לא יאכל תרי** משום סכנה, אלמא דחיישינן לזוגות, וא״כ יקשה על רב יוסף שלא חשש. וצ״ל דהתם **היינו** טעמא דאסור, הוא **משום כשפים** ולא משום זוגות, וכדתנינן לקמן דכששותה זוגות יכול כישוף לשלוט עליו.
ורשב״ם פירש דאף לרב יוסף שלא חשש לזוגות משום דמלכא לא מיקרי מזיק, מ״מ **פעמים** מזיק, אלא שסבר רב יוסף דמילתא דלא שכיחא הוא ולא חיישינן לה, והא דתניא לעיל דלא יאכל תרי, ומדוע לא יאכל תרי, הרי לא שכיחא היזקא. ומתרץ - היינו במי שחושש להיזק זה אע״פ שאינו שכיח.

האי מאן דפגע באיתתא כו׳. והא דאמר במי שמתו (נדרים דף כ.) **ר׳ יוחנן הוה קאזיל ויתיב אשערי טבילה כי היכי דילדן זרעא כוותיה הכא דפגע בעת שעולה מן המים ור׳ יוחנן אשערי טבילה יתיב אי נמי התם יתיב הכא פגע אי נמי רבי יוחנן היה אומר שופך בוז על וגו׳:**

האי מאן דפגע באיתתא:
והא דאמר בפ׳ מי שמתו (נדרים כ.) **דרבי יוחנן הוה קא אזיל ויתיב אשערי טבילה כי היכי דילדן זרעא כוותיה** ולא חשש לרוח זנונים, משום **דהכא** מיירי דפגע בה **בעת** שעולה מן המים, דאז איכא למיחש לרוח זנונים, ור׳ יוחנן **אשערי טבילה יתיב** שכבר עלתה. **אי נמי** י״ל **דהתם יתיב** שם ר׳ יוחנן בדרך קבע, **והכא פגע** בדרך מקרה, ודוקא כשפגע בדרך מקרה איכא למיחש לרוח זנונים. **אי נמי** י״ל דר״י היה **אומר שופך בוז על** וגו׳ כדאי׳ בגמ׳.

נפתח בא״ל. פי׳ רשב״ם אל מוציאם ממצרים ונפתח בלא לא איש אל ויכזב ואע״ג דאסור להתרפאות בדברי תורה להגן שרי והא דאמרי׳ בפ׳ במה אשה (שבת דף סו.) **לאישתא צמירתא לישקול סכינא וכו׳ ולימא ויאמר משה אסורה נא וארפאה וגו׳ משום סכנה שרי ור״ח פי׳ נפתח באל לימא הכי אל אלהים ה׳ הצילנו מכל רע ומכל נזק אשר בידך כח וגבורה כי אתה אל ונפתח בלא לא תטשני אלהי ולא תעזבני שמרני כאישון בת עין טרם אקרא תעננו ואל תאמר לא:**
אם תחלת נדה היא הורגת. יש מפרש אם עושה להן כישוף:

נפתח באל:
פי׳ רשב״ם דנפתח ב׳אל׳ הכוונה שיפתח בפסוק ׳**אל׳ מוציאם ממצרים**, **ונפתח ב׳לא׳** הכוונה שיפתח **בפסוק ׳לא איש אל ויכזב׳. ואע״ג דאסור להתרפאות בדברי תורה**, וא״כ איך רשאי להינצל ע״י פסוקים אלו. וי״ל דלהגן שרי, וכאן אומרם כדי להגן על עצמו כדי שלא יזיקוהו.
והא דאמרי׳ בפ׳ במה אשה (שבת סו.) **לאישתא צמירתא** [חולי שמחממת וקודחת הגוף **לישקול סכינא** וכו׳ **ולימא ויאמר משה אסורה נא וארפאה** וגו׳, אע״פ שרפואת חולי הוא, ואסור להתרפאות בדברי תורה. שאני התם דמשום **סכנה שרי**, דאישתא צמירתא הוא חולי שיש בו סכנה ומשום כך התירו לו להתרפאות אפילו ע״י דברי תורה.
ור״ח **פי׳ דנפתח ב׳אל׳** ונפסיק ב׳אל׳ הכוונה לנוסח תפילה המתחלת ב׳אל׳ ומסיימת ב׳אל׳, **ולימא הכי: ׳אל׳ אלהים ה׳ הצילנו מכל רע ומכל נזק אשר בידך כח וגבורה כי אתה ׳אל׳. ונפתח בלא** וכן פירש את הפיסקא דנפתח ב׳לא׳ ונפסיק ב׳לא׳. דהכוונה לנוסח תפילה המתחלת ב׳לא׳ ומסיימת ב׳לא׳, וכך אומר: **׳לא׳ תטשני אלהי ולא תעזבני, שמרני כאישון בת עין, טרם אקרא תעננו ואל תאמר ׳לא׳.** ולפירושו אתי שפיר דאין משתמש כלל בדברי תורה אפי׳ להגן.

אם תחלת נדה היא הורגת:
יש מפרש דדוקא **אם עושה להן כישוף** אז הורגת.

[קיא:] **ואזיל רב פפא מימיניה. מצדד איצדודי הוה דאמר בפרק הממונה** (יומא דף לז.) **המהלך לימין רבו הרי זה בור:**

תליא בביתא קשי לעניותא. מכאן קשה לרש"י דפירש בפרק קמא דחגיגה (דף ה.) **היינו דאמרי אינשי זוזי לתליתא שכיחא לעללא לא שכיח, ופי' לתליתא לקנות פת לצורך היום שתולין בסל ואין דרך לתלותו בסל, דהא אמרינן הכא דקשי לעניותא.**

וריית מפרש שם דזוזי לתליתא שכיחא היינו שכשדוחקין **אותו לפרוע** חובותיו **מוצא לווין**קצא, ונקרא תליתא משום שדוחקין אותו לפרוע וכאילו תולים אותו על עץקצב. **ולעללא לא שכיח היינו אבל לקנות תבואה לאכול אינו מוצא לווין.** ולר"ת שביאר דתליתא אין כוונתו לפת, אתי שפיר, כיון דאין דרך לתלות פת, וכדמוכח מהכא.

צוה רבי עקיבא את רבי יהושע בנו:

פירש רשב"ם דהוא ר' יהושע בן קרחהקצג, והטעם שנקרא ר"ע בשם קרחה משום **דר"ע קרח היה, כדאמרינן בבכורות** (מ.) **שהיה בן עזאי אומר: כל חכמי ישראל דומין לפני כקליפת השום** [חכמתם חשובה לעומת חכמתי כקליפת השום שהוא דבר קלקצד] חוץ מן הקרח הזה דהיינו ר' עקיבא, ועל שם זה נקרא בנו ר' יהושע בן קרחה. ודוחה התוס' את דבריו - **ואין נראהקצה** שבן קרחה הוא בן ר"ע, [אלא אדם אחר היה ששמו קרחה]קצו **שיהיה הגמ' קורא אותו בן קרחה דרך גנאי, שהרי נענשו הנערים שקראו לאלישע עלה קרח** (מלכים ב' ב כג), שיצאו דובים מהיער והרגו אותם כמפורש בפסוק שם, **ובן עזאי קראו כן דרך בדיחותא** אבל לא יתכן שהגמ' תזכירנו בכל מקום בלשון גנאיקצז.

שבשתא דעל על:

תימה, דרבא גופא אית ליה בלא יחפור (נ"ג כא.) **שבשתא ממילא נפקא.** [ז"ל הגמ' שם: הני תרי מקרי דרדקי [מלמד תינוקות], חד גריס ולא דייק, [אחד מלמד הרבה אבל אינו מדקדק שלא יטעו התינוקות] וחד דייק ולא גריס, מותבינן ההוא דגריס ולא דייק דשבשתא, דהיינו שממנים את המלמד הרבה, ואע"פ שאינו מדקדק שלא יטעו התינוקות, אין חוששים לכך, דמעצמם יכירו בטעויות כשיגדלו], ואילו כאן בגמ' אומר רבא עצמו להיפך, דהטעויות שלומדים הקטנים בתחילת לימודם ישארו אצלם אף שיגדלו. **ויש לומר דהיינו כשלומד קמי דגרים ולא דייק,** מותר ללמוד ממנו אע"פ שיתכן שטועה התלמיד, **מפני שיכול להבין מעצמו כשיגדל** במה טעה ויחזור מהטעויות, **אבל כאן דאירי בספר שאינו מוגה** אסור ללמד בו את בנו, **שגם כשיגדל סומך על ספרו ואינו יוצא מידי טעותו.**

ולא תימא כהנא אנא:

פירשתי באלו עוברין (לעיל מט:). ושם כתבו התוס' שאין הכונה אל תאמר כהן אני, שהרי רב כהנא לא היה כהן כדמוכח בגמ' שם, אלא ששמו היה כהנא.

אמר רב פפא אי לאו דרמאי שיכרא לא איעתרי:

ובשלהי אלו עוברין (שם) **קאמר רב פפא אי לאו דנסיבי כהנתא לא איעתרי,** דבזכות שנשא כהנת ונתדבק בזרעו של אהרן הכהן נתעשר, הרי שרב פפא עצמו אמר טעם אחר על מה שנתעשר, ממה שאמר כאן. וי"ל **דהא והא גרמא ליה.**

19/06/2018אהח

עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות:

והא דאמרינן בפ"ב דביצה (טז:) **דבהוצאת שבתות וימים טובים אם פוחת פוחתין לו** דהיינו אם מוציא מעט הוצאות עבור שבת ויום טוב, ממציאים לו מן השמים מעות מועטים, ואם מוסיף ומוציא הוצאות מרובים, משמים יוסיפו וימציאו לו מעות מרובים, הרי שצריך להוסיף ולהוציא לצורך שבת ולבטוח בה' שיזמין לו מעות, ולא לעשות שבתו חולקצח.

ומתרצים התוס' - דמה שאמרו ואם מוסיף מוסיפין לו, **היינו דוקא בשלו אם יש לו** כשאינו צריך ללוות מאחרים בשביל כך, אבל כשצריך לבריות יעשה שבתו חול.

דמשייר מקדושא לאבדלתא:

שמונע שתייתו בשביל הבדלה לאחר שמקדש ביום השבת, ולא נשאר לו אלא רביעית יין, אינו שותה בסעודתו בשביל כבוד היום אלא משאירו להבדלה. **ותימה, דהא** מפורש בגמ' (לעיל קה:) דקידוש הלילה קודם לכבוד היום, ומזה שלא מזכירה הגמ' שגם הבדלה קודמת לכיבוד היום מוכח **דדוקא קידוש הלילה קודם לכיבוד היום אבל הבדלה אינה קודמת,** וא"כ כשאין לו אלא רביעית יין, עדיף לשתותה ביום השבת ולא לשיירה להבדלה, שהרי כבוד יום קודם להבדלהקצט. **ומפרש מורי הר"י דקידוש יום קרי כיבוד יום,** ומה שאמרו דקידוש הלילה קודם לכיבוד היום היינו לקידוש של יום השבת, אבל מסעודת שבת לא מוזכר כלל שם, [דפשוט הוא שקידוש הלילה קודם לסעודת היום] ומעתה אין להוכיח משם שסעודת היום קודמת להבדלה. **והכי איתא בירושלמי פרק שלשה שאכלו, רבי יוסי בשם רבי יעקב ב"ר אדא איזהו כיבוד יום - בפה"ג.** הרי לנו שקידוש של יום השבת [שהוא בפה"ג בלבד] מכונה בלשון חכמים כיבוד יום.

[קיב:] **צוה רבי עקיבא את רבי יהושע בנו. פירש רשב"ם דהוא ר' יהושע בן קרחה דר"ע קרח היה כדאמרינן [בבכורות] (דף נ.) שהיה בן עזאי אומר כל חכמי ישראל דומין לפני כקליפת השום חוץ מן הקרח הזה ואין נראה שיהיה הגמרא קורא אותו בן קרחה דרך גנאי שהרי נענשו הנערים שקראו לאלישע עלה קרח** (מלכים ג ג) **ובן עזאי קראו כן דרך בדיחותא:**

שבשתא דעל על. תימה דרבא גופא אית ליה בלא יחפור (נ"ג דף כא.) **שבשתא ממילא נפקא ויש לומר דהיינו כשלומד קמי דגריס ולא דייק שיכול להבין מעצמו כשיגדל אבל כאן דאיירי בספר שאינו מוגה סומך על ספרו ואינו יוצא מידי טעותו:**

[קיג:] **ולא תימא כהנא אנא. פירשתי באלו עוברין** (לעיל דף מט:):

אמר רב פפא אי לאו דרמאי שיכרא לא איעתרי. ובשלהי אלו עוברין (שם) **קאמר רב פפא אי לאו דנסיבי כהנתא לא איעתרי י"ל דהא והא גרמא ליה:**

עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות. והא דאמרינן בפ"ב דביצה (דף טז:) **דבהוצאת שבתות וימים טובים אם פוחת פוחתין לו היינו בשלו אם יש לו:**

דמשייר מקדושא לאבדלתא. שמונע שתייתו בשביל הבדלה ותימה דהא דוקא קידוש לילה קודם לכיבוד יום אבל הבדלה אינה קודמת ומפרש מורי הר"י דקידוש יום קרי כיבוד יום והכי איתא בירושלמי פרק שלשה שאכלו רבי יוסי בשם רבי יעקב ב"ר אדא איזהו כיבוד יום בפה"ג:

[קיג:] **שראה בו דבר ערוה. ואם תאמר דבאלו**

שראה בו דבר ערוה:

וא"ת דלגבי מצוות פריקה וטעינה אמרינן דהרואה שני בנ"א המחמרים אחר בהמתם, האחד בהמתו עמוסה וזקוקה לפרקה, והשני זקוק לסיוע בהטענה ע"ג הבהמה, הדין הוא כך: דאם שניהם אוהביו או שניהם שונאיו, מצוה לסייע בפריקה תחילה, משום צער בע"ח של הבהמה הטעונה, ואילו בגמרא **דבאלו**

ציונים והערות

קצ. וז"ל רש"י (חולין נח.): ה"ז בור - אין בו חכמת דרך ארץ. **קצא. תוס'** (שם). **קצב. כמו** 'תליוהו וזבין' (נ"ג מז:). **קצג. בספר** פתח עיניים לחיד"א הביא בשם שער הגלגולים (הקדמה נ"ו) שהאר"י ז"ל אמר שראה בעיניו את ר' יהושע בן קרחה ואת ר' יהושע בנו של ר' עקיבא ואיתם איש אחד, ומשמע כדברי התוס'. **קצד. רבינו** חננאל (שם). **קצה. בספר** רמת שמואל כתב ליישב את דברי הרשב"ם דר"ע נקרא קרח מפני שנעשה קרחה בימיו בכ"ד אלף תלמידיו שמתו, וזה גנות הבא לידי שבחו שהיו לו תלמידים הרבה. וגם שעשו שמו לזכרון לתלמידים שינהגו כבוד זה בזה. **קצו. תוס'** בשבת (קנ.). **קצז. שם. קצח. כך** מפרש המהרש"א דהקושיא היא מאם מוסיף מוסיפין לו. **קצט. מהרש"א.**

מציאות (ג"מ לג:) **אמרינן אוהב לפרוק ושונא לטעון**, דאם אחד מהם אוהבו והשני שונאו, ובהמת האוהב היא הזקוקה לפריקה, ואילו בהמת השונא זקוקה לסיוע לטעון עליה, **מצוה בשונא כדי לכוף את יצרו**, דהיינו יסייע תחילה לשונא בטעינה, כדי לכוף את יצרו הרעה המסיתו למחלוקת ואין מניחו לעשות שלום. ומקשה, **והשתא** דשונאו משום דראה בבעל הבהמה דבר ערוה, א"כ קשה וכי מה **כפיית יצר שייך כאן, כיון דמצוה לשנאתו. וי"ל כיון שהוא שונאו** - לעובר העבירה, **גם חבירו** בעל העבירה כועס עליו **ושונא** אותו, **דכתיב** (משלי כ) **כמים הפנים לפנים**, כשם שהמים מראים לאדם את הפנים והדמות שמראה להם [שהמביט במים רואה את דמותו נשקפת] **כן לב האדם לאדם** מחזיר שנאה למי ששונאו, **ובאין** שניהם **מתוך כך לידי שנאה** גמורה, ולא משום דמצוה לשנאתו דחזי ביה דבר עבירה, והיצר הוא זה שאינו מניחו לעשות שלום ושייך כאן כפיית היצר.

ואין לו בנים:
נראה דוקא ע"י פשיעתו שאינו מתעסק
בפריה ורביה, אבל העוסק בפריה ורביה ואין לו בנים, אינו מנודה, שהרי אנוס הוא. וראיה שכך הוא, דהוי דומיא **דאחריני**, דהגמרא דידן מדמה מי שאין לו בנים דמנודה הוא, לזה שיש לו בנים ואינו מגדלן לתלמוד תורה ולעוד מקרים, וכולם איירי באופן דפושע הוא, אבל באנוס אינו מנודה, ומי **שאין לו תפילין בראשו ובזרועו וציצית בבגדו**, ג"כ **מיירי בשיש לו ואינו מניחן** ולובשם, אבל כשאין ברשותו תפילין וציצית, אינו חייב בה ואינו מנודה. **אי נמי אפי' אין לו תפילין וציצית, יש לו לחזר ולהשיג את** התפילין **וציצית ולהביא עצמו לידי חיוב** מצוות ציצית ותפילין. ואם אינו עושה כן הרי הוא ג"כ בכלל מנודה לשמים, **כדאשכחן** (סוטה יד.) **במשה שהיה תאב ליכנס לארץ ישראל כדי לקיים מצוות שבה**, אעפ"י שהיה מצוי בחו"ל ופטור ממצוות התלויות בארץ, בכ"ז תאב היה להכנס לארץ כדי להתחייב במצוות התלויות בה. **והא דאמרינן תפילין צריכין גוף נקי כאלישע** ומי שאין לו גוף נקי אינו מניחם, א"א מטעם זה דיבוא ליפטר מתפילין, דגוף נקי היינו **כדמפרש** דהכוונה **שלא יפיח בהן ולא ישן בהן**, ואף מי שאינו יכול לשמור עצמו כל היום בנקיון הגוף, אבל לזמן מועט ודאי יכול להזהר, ולכן בזמן **ובשעת ק"ש כדי** שיוכל **לקבל עליו עול מלכות שמים שלימה**, בקל **יכול להזהר** שלא יפיח ולא יישן בהם, ואם גם בשעת ק"ש אינו שומר עצמו ואינו מניחם, אזי מנודה הוא לשמים.

שלשה חייהן אינם חיים הרתחנין כו':
תימה, **דבפרק המביא** (נידה לג.) **תניא** ג' חייהן **אינם חיים. המצפה לשלחן חברו**, שאינו מרויח לעצמו, אלא מצפה לחברו שיפרנסו, **ומי שאשתו מושלת עליו, ומי שיסורין מושלין בגופו. וקשה אמאי לא מני לכולהו הכא.** מדוע אין הגמרא אצלינו מחשבת את ג' הדברים הנ"ל כתוספת לג' הדברים המנויין פה. **וי"ל דהכא לא מיירי אלא בהנך דהוו תולדת האדם**, דהיינו דברים הבאים מחמת טבעו ומדותיו, כגון רחמן, כעסן ואיסטניס. משא"כ הנך דפרק המביא, גם אחרים גרמו לו, כהמצפה לשלחן חברו, ואשתו מושלת עליו וכו'. דמה שהביאו לכך אין רק טבעו ומדותיו. והטעם שמונה רק דברים דתלויין בו **משום דלעיל נמי אירי במידי דדמי להנך**, דאיתא **שלושה הקב"ה אוהבן, מי שאינו כועס** ועוד, שאף הן דברים שבטבעו ומדותיו הן.

ואין מיסב בסעודת מצוה:
סעודת מצוה דקאמר הכא היינו **סעודת מילה**,
דאמר במדרש דהמשתתף בה ניצול מדינה של גיהנם, וכן מיירי **בסעודת נישואין** בת"ח ובת כהן **לכהן** דהוי סעודת מצוה[ר]. אבל **ודוקא שיש שם בני אדם מהוגנין** בסעודה, **כדאמרינן בזה בורר** (סנהדרין כג.) **נקיי הדעת שבירושלים לא היו מסובין בסעודה אלא כן יודעין מי מיסב עמהם**, כדי שלא יבואו להסב עם בני אדם שאינם מהוגנים.

צריך לנהוג בו כבוד:
בשלא למד ממנו כלום, כיון שיודע שהוא
גדול ממנו אפילו בדבר אחד, צריך לנהוג בו כבוד אבל אין צריך לקראו רבו אלופו, **דבלמד ממנו אמרינן** (מנות ו ג) **בדוד קראו לאחיתופל רבו אלופו אע"פ שלא למד אלא שני דברים מאחיתופל.**

דאמר אין משגיחים בבת קול:
וא"ת מאי שנא דקי"ל כבת קול דב"ה, ולא
קי"ל כבת קול דרבי אליעזר. דנחלקו ר"א וחכמים בתנור שנשבר לחוליות, ר"א מטהר וחכמים מטמאים, יצתה בת קול ואמרה הלכה כר"א, אמר ר"י לא בשמים היא, ומבואר בגמ' שם שכוונת ר"י היא, שכבר ניתנה תורה מסיני וכתוב בה אחרי רבים להטות, וכיון שרבים חולקים על ר"א אין משגיחים בבת קול הפוסקת כר"א, ומדוע כאן הגמ' סומכת על הבת קול הפוסקת כב"ה, הרי לא בשמים היא. **וי"ל דהכא ב"ה הוו רובא**, וא"כ הב"ק לא באה לחלוק על התורה שהרי הלכה כרבים, **אלא דב"ש מחדדי טפי** ויש מקום להסתפק כמי ההלכה, ולכך מועיל ב"ק, **אבל התם דב"ק היה כנגד רבים**, דר"א יחיד היה, **לא קיי"ל הכי. ובת קול לא יצתה אלא לכבודויא, כדקאמרינן התם** שאמר להם ר"א אם הלכה כמותי מן השמים יוכיחו, משא"כ הב"ק שאמרה הלכה כב"ה, באה לפסוק כמותם. **וא"ת א"כ היכי קאמר רבי יהושע היא, הא רבי יהושע קאי אבת קול דר"א** שהיא כנגד רבים וגם לא יצתה אלא לכבודו דר"א, ומה ענינה לכאן. **וי"ל מדקאמר אין משגיחין בבת קול** ונתן טעם לדבריו **משום דלא בשמים היא, משמע דבכל דוכתא** אף שאינה נגד רבים **לית לן למיזל בתר בת קול.**

הביאו לפניו:
פי' רשב"ם ירקות לטיבול ראשון. **ואין נראה,**
מדלא קתני בהדיא הביאו לפניו חזרת כדקתני בסמוך גבי טיבול שני **הביאו לפניו מצה**, ומזאת שבריש לא פירשה המשנה מה הביאו לפניו, מוכח שאין הכוונה לירקות.

מציאות (ג"מ דף לג: ושם) **אמרינן אוהב לפרוק ושונא לטעון מצוה בשונא כדי לכוף את יצרו והשתא מה כפיית יצר שייך כיון דמצוה לשנאתו וי"ל כיון שהוא שונאו גם חבירו שונא אותו דכתיב** (משלי כז) **כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם ובאין מתוך כך לידי שנאה גמורה ושייך כפיית יצר:**

ואין לו בנים. נראה דוקא על ידי פשיעתו שאינו מתעסק בפרי' ורביה דומיא דאחריני ומי שאין לו תפילין בראשו ובזרועו וציצית בבגדו מיירי בשיש לו ואינו מניחן אי נמי אפי' אין לו יש לחזר ולהביא עצמו לידי חיוב כדאשכחן (סוטה דף יד.) **במשה שהיה תאב ליכנס לארץ ישראל כדי לקיים מצות שבה והא דאמרי'** (שבת דף מט.) **תפילין צריכין גוף נקי כאלישע היינו כדמפרש שלא יפיח בהן ולא יישן בהן ובשעת ק"ש כדי לקבל עליו מלכות שמים שלימה בקל יכול ליזהר:**

שלשה חייהן אינם חיים הרתחנין כו'. תימה דבפרק המביא (נידה דף לג:) **תניא** ג' חייהן **אינם חיים המצפה לשלחן חבירו ומי שאשתו מושלת עליו ומי שייסורין מושלין בגופו ואמאי לא מני לכולהו הכא ויש לומר דהכא לא מיירי אלא בהנך דהוו תולדת האדם משום דלעיל נמי אירי דדמי להנך שלשה הקב"ה אוהבן מי שאינו כועס:**

[קיד.] **ואין מיסב בסעודת מצוה. היינו סעודת מילה דאמר במדרש דניצול מדינה של גיהנם וסעודת נישואין בת"ח ובת כהן לכהן ודוקא שיש שם בני אדם מהוגנין כדאמרינן בזה בורר** (סנהדרין דף כג.) **נקיי הדעת שבירושלים לא היו מסובין בסעודה אלא אם כן יודעין מי מיסב עמהם:**

צריך לנהוג בו כבוד. בשלא למד ממנו דבלמד ממנו אמרינן (שבועות פ"ו) **בדוד (עשאו) [קראו] רבו אלופו אע"פ שלא למד אלא שני דברים מאחיתופל:**

דאמר אין משגיחים בבת קול. וא"ת מאי שנא דקי"ל כבת קול דב"ה ולא קי"ל כב"ק דרבי אליעזר וי"ל דהכא ב"ה הוו רובא אלא דב"ש מחדדי טפי אבל התם דב"ק היה כנגד רבים לא קיי"ל הכי ובת קול לא יצתה אלא לכבודו כדקאמרינן התם מן השמים יוכיחו וא"ת א"כ היכי קאמר רבי יהושע היא הא רבי יהושע קאי אבת קול דר"א וי"ל מדקאמר אין משגיחין בב"ק משום דלא (מן השמים) [בשמים] היא משמע דבכל דוכתא לית לן למיזל בתר בת קול:

הביאו לפניו. פי' רשב"ם ירקות. ואין נראה מדלא קתני בהדיא הביאו לפניו חזרת כדקתני בסמוך הביאו לפניו מצה ונראה כפי' ר"ח הביאו

ציונים והערות

ר. **וראה** לעיל בגמ' (מט.). **רא. מדברי** התוס' (ג"מ נט: ד"ה מן השמים יוכיחו) נראה שזהו טעם אחר לחלק בין בת קול דר"א לבת קול דב"ה.

מטבל בחזרת:
כלומר אוכל החזרת בטיבול, ואין הכוונה שמטבל מאכל אחר בחזרת. **כמו** (לעיל קז:) **השמש מטבל בבני מעים**, שגם שם הכוונה שאוכל את בני המעים בטיבול, **וכן מטבל בירקות** פירושו שאוכל את הירקות בטיבול. **ובקרא נמי משתעי הכי** [מדבר כך], כדכתיב (ירמיה ד) **כי תקריעי בפוך עיניך**, שאין הכוונה שקורעות בפוך, אלא **שמנחת הפוך** דהיינו כחול **בעינים** עד שנראית כקורעת את העינים.

ופי' רשב"ם דהאי טיבול שמטבל בו את החזרת **לאו בחרוסת** הוא, **דהא אכתי לא בא** ואינו יכול לטבל בו, שהרי אין מביאים את החרוסת אלא לאחר טיבול ראשון, **כדקתני סיפא הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת. ואין זה ראיה, דהא קתני הכא חזרת ותניא נמי בסיפא** הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת, אלמא דהביאו לפניו שתי פעמים חזרת, וכמו כן יתכן לומר דהביאו לפניו שני פעמים חרוסת. **ועוד** יש להוכיח דהאי טיבול בחרוסת הוא, **דחזרת צריך להטביל בחרוסת משום קפא**, והוא תולעת המצוי בחזרת, ויש סכנה באכילתו כשהוא חי, והחרוסת ממיתה אותו, וטעם זה שייך אף בטיבול ראשון. ומיהו היכא **שהטיבול ראשון הוי בשאר ירקות אין צריך לטבול בחרוסת, אלא** יכול לטובלם **או בחומץ או במים ומלחים**, כמו **שהיה נוהג ר"ת** שהיה מטבל את הירקות בחומץ או מי מלח. **דהא אמר בגמ'** דחרוסת באה **משום קפא** שהטיבול בחרוסת ממית אותו, **וליכא קפא אלא במרור**, אבל שאר ירקות דאין בהם סכנת קפא אין צריך לטובלם בחרוסת דוקא, ויכול לטובלם אף בחומץ ומי מלח. **וכ"ש לר"א בר צדוק דקאמר** שהחרוסת **מצוה** היא, שבאה משום **זכר לטיט**. ולפי טעם זה ודאי דאין צריך להטביל את הירקות בחרוסת, **דלא שייך זכר לטיט אלא במרור, לזכר דוימררו את חייהם בחומר** (שמות א יד), אבל שאר ירקות שאין בהם זכר לוימררו אין צריך לעשות בהם זכר לחומר. **ועוד** יש להוכיח שאין צריך לטבל טיבול ראשון בחרוסת דוקא, **דלא שייך** לומר בטיבול ראשון שיהא צריך לטבל בו בחרוסת משום **מצוה, שטיבול ראשון אינו אלא להכיר** להתמיה את התינוקות, ומה נ"מ לתינוקות במה טובל. **ודלא כה"ר יוסף שעשה בסדרו** [בסידור הלכות פסח שבפיוט לשבת הגדול] בטיבול ראשון 'ויטבול בחרוסת'. **וכן** כתבו **רבינו שלמה בסידרו** וה"ר שמעיה כהר"ר יוסף דמטבל בחרוסת.

עד שמגיע לפרפרת הפת:
פרפרת קרי המרור שאוכל אחר המצה, [והכי פירושא דמתניתין, מטבל טיבול ראשון בחזרת קודם שיגיע לאותה חזרת שהיא פרפרת לפת], ונקראת **פרפרת כלומר ממשכת המאכל**, שאכילתה גוררת תאוות המאכל. **כמו** ששנינו (מנחות פ"ג מי"ח) תקופות וגימטריאות, **פרפראות לחכמה**, דהיינו שחשבונות שמחשבים בעניני תקופות או גימטריאות ממשיכים את לבו של אדם לחכמה. וכמו כן המרור ממשיך, **שהירקות ממשיכות הלב למאכל**, ומשום כן נקרא פרפרת.

ומדקרי למרור 'פרפרת הפת' רמז לנו במשנה דמצה קודמת למרור כשם שהפרפרת נאכלת אחר הפת. **כדאמר בגמרא** (לקמן קטו.) מברך על אכילת מצה ואכיל והדר מברך על אכילת מרור ואכיל.

הביאו לפניו מצה:
אע"פ שכבר הביאו את השולחן מיד לאחר קידוש, ועליו מונחים המצה וחזרת וחרוסת, נקט הביאו לפניו מצה **לפי** שאחר טיבול ראשון, **עקרו השלחן לפני מי שאומר** הגדה **ועושה הסדר**, משום הכי קתני הביאו **לפניו מצה**, שצריך להביאו שנית.

ועקירת השלחן קודם האכילה **היא כדי שישאל הבן** מדוע עוקרים אותו הרי עדיין לא אכלו. **ואביו עונה לו עדיין יביאו שלחן לעשות טיבול שני, והבן ישאל למה אנו מטבילין שתי פעמים**, וישיבנו אביו זכר ליציאת מצרים ויספר לו מעניני השעבוד והגאולה[ג]. דעיקר מצות והגדת לבנך היא דרך שאלה ותשובה.

ומיד כשעוקרין מחזירין לפניו השלחן **והמצה והמרור עליו, שהרי צריך לומר בהגדה מצה זו מרור זה**, וצריך שיהיו המצה והמרור מונחים לפניו באותה שעה. **וכדאמר** (לעיל לו. לקמן קטו:) דהטעם שנקראת המצה **לחם עוני** הוא משום **שעונין עליו דברים הרבה**, דהיינו שמספרים מיציאת מצרים בעת שהמצה לפניו.

אע"פ שאין חרוסת מצוה:
ואם תאמר כיון שאין החרוסת מצוה, **אמאי לא אתי חרוסת דרשות ומבטל חזרת דמצוה**, וכמבואר בגמ' (לקמן קטו.) שהאוכל בזמן הזה מצה עם מרור אתי מרור דרבנן ומבטל לטעם מצה דאורייתא, וכ"ש דדבר הרשות מבטל למצוה. **וי"ל דכיון דכל עיקר מרור לא ניתקן רק בטיבול בחרוסת משום קפא**, על כן **לא מיקרי ביטול בכך**. דאע"פ שאין בחרוסת עצמה מצוה, מ"מ כיון שמצות המרור היא להאכל עם החרוסת, אין היא נחשבת לדבר אחר שמבטל המצוה, אלא כך היא מצות המרור.

זאת אומרת מצות צריכות כוונה:
ריש לקיש סבר דמתני' דקתני הביאו לפניו חזרת לטיבול ראשון, אע"פ שהוא מין שיוצאים בו ידי חובת מרור, **פתמא קתני**, וכוונתה לכל סוגי הירקות וגם חזרת, **ומיירי אפילו** אם **יכול למצוא שאר ירקות** שאין יוצאים בהם ידי חובת מרור, אפילו הכי **אין לו לטרוח אחר שאר ירקות** לטיבול ראשון, **אלא עושה שני טיבולין במרור**, ואע"פ שכבר אכל חזרת בטיבול ראשון יכול לחזור ולאכול חזרת בשנית לשם חובת מרור, משום שבטיבול הראשון לא יצא ידי חובת מרור, **והיינו משום דמצות צריכות כוונה** לצאת ידי חובת המצווה, ובטיבול ראשון לא כוון לצאת יד"ח מרור. **וכיון דלא** אכל בטיבול הראשון את החזרת **בעידן** [בזמן] הראוי לאכילת מרור

לפניו שלחן שהרי אין מביאין השלחן עד אחר קידוש ועל השלחן מונח החזרת:
מטבל בחזרת. כלומר אוכל החזרת בטיבול כמו השמש מטבל בבני מעים וכן מטבל בירקות ובקרא נמי משתעי הכי כי תקריעי בפוך עיניך (ירמיה ד) **שמנחת הפוך בעינים ופי' רשב"ם דהאי טיבול לאו בחרוסת דהא אכתי לא בא כדקתני סיפא הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ואין זה ראיה דהא קתני הכא חזרת ותניא נמי בסיפא ועוד דחזרת צריך להטביל בחרוסת משום קפא ומיהו היכא שהטיבול ראשון הוי בשאר ירקות אין צריך לטבול בחרוסת אלא או בחומץ או במים ומלח כמו שהיה נוהג ר"ת דהא אמר בגמרא דחרוסת משום קפא וליכא קפא אלא במרור וכ"ש לר"א בר צדוק דקאמר מצוה זכר לטיט דלא שייך אלא במרור לזכר דוימררו את חייהם בחומר** (שמות א) **ועוד דלא שייך מצוה שטיבול ראשון אינו אלא להיכירא ודלא כה"ר יוסף שעשה בסדרו ויטבול בחרוסת וכן רבינו שלמה בסידרו וה"ר שמעיה:**

עד שמגיע לפרפרת הפת. פרפרת קרי המרור שאוכל אחר המצה ופרפרת כלומר ממשכת המאכל כמו פרפראות לחכמה (מנחות פ"ג מי"ח) **שהירקות ממשיכות הלב למאכל ומדקרי למרור פרפרת הפת רמז במשנה דמצה קודמת למרור כדאמר בגמרא:**

הביאו לפניו מצה. לפי שעקרו השלחן לפני מי שאומר הגדה ועושה הסדר קתני הביאו לפניו מצה ועקירת שלחן היא כדי שישאל הבן ואביו עונה לו עדיין יביאו שלחן לעשות טיבול שני והבן ישאל למה אנו מטבילין שתי פעמים ומיד כשעוקרין מחזירין לפניו והמצה והמרור עליו שהרי צריך לומר בהגדה מצה זו מרור זה וכדאמר (לעיל לו. ולקמן קף קטו:) **לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה:**

אע"פ שאין חרוסת מצוה. ואם תאמר אמאי לא אתי חרוסת דרשות ומבטל חזרת דמצוה וי"ל דכיון דכל עיקר מרור לא ניתקן רק בטיבול בחרוסת משום קפא לא מקרי ביטול בכך:

[קיד:] **זאת אומרת מצות צריכות כוונה. ריש לקיש סבר דמתני' סתמא קתני ומיירי אפי' יכול למצוא שאר ירקות אין לו לטרוח אחר שאר ירקות אלא עושה שני טיבולין במרור והיינו משום דמצות צריכות כוונה וכיון דלא בעידן כו' ובבורא פרי**

ציונים והערות

רב. וטעם הטיבול כדי שיהא הכירא לתינוקות כדמפרש בגמ'. **רג. אבל** על השאלה מדוע עקרו את השולחן לא ישיבנו עדיין מגאולת מצרים.

כו', **ובבורא פרי האדמה** בלבד הוא דאכיל ליה, כלומר שלא בירך עליו על **אכילת מרור** אלא בורא פרי האדמה בלבד, וחיישינן דילמא לא איכוון באכילתו לשם מצות מרור, משום הכי צריך לאכול שנית.

ומעירים התוס' - ומה שאמר ריש לקיש 'דילמא' לא איכוין למרור, לאו דווקא הוא, אלא כלומר **ודאי לא איכוון למרור, דאין מצוה** של אכילת מרור נוהגת **אלא עד טיבול שני אחר** שאכל **מצה**, והטיבול הראשון אינו אלא כדי להתמיה את התינוקות.

ומסיק ריש לקיש הלכך **בעי למהדר ואטבולי, פי' ולברך** בטיבול שני **על אכילת מרור**, שהרי בו מקיים מצוות אכילת מרור.

ומעירים התוס' - והא **דלא נקט** ריש לקיש למהדר ואטבולי וברוכי, משום **דרב חסדא אית ליה בשמעתין**, דאם אין לו שאר ירקות בטיבול ראשון אלא ממין מרור, **מברך על אכילת מרור בטיבול ראשון**, ופוטר בברכתו את הטיבול השני, [וטעמו יבואר לקמן (קטו.)], ולא רצה ריש לקיש לנקוט שלא כמותו. **והא דקאמר** ריש לקיש דטעמא דלא יצא ידי חובתו בטיבול ראשון אם אכל ממין מרור, משום דלא בעידן חיובא דמרור הוא **דאכיל ליה, ובבורא פרי האדמה אכיל ליה**, וכיוון דלא בירך עליו אלא בורא פרי האדמה בלבד, ולא בירך עליו על אכילת מרור. אין פירושו שלא בירך עליו אלא בורא פרי האדמה, שהרי בכהאי גוונא לדעת רב חסדא מברך בטיבול ראשון גם על אכילת מרור[ד], אלא כוונת ר"ל היינו כלומר **שאינו** מכוון כשאוכל את החזרת בטיבול הראשון **לשם אכילת מרור, אלא אכלו** כדי **לצאת בבורא פרי האדמה**, דהיינו שלא נתכוין לצאת ידי חובת מרור אלא לאכילה בעלמא.

ומוכיח ריש לקיש דמצוות צריכות כוונה **דאי סלקא דעתך לא בעי כוונה, אם כן יצא** ידי **חובת מרור בטיבול ראשון** ולא היה צריך לאכול מרור שנית.

ומעירים התוס' - **ואע"ג דאכלו לפני מצה, וכתיב על מצות ומרורים** דמשמע שמצוה לאכול את המרור אחר המצה, מכל מקום יצא ידי חובתו, דסדר הקדימה **לא הויא עיכובא.**

ומאחר שסבר ריש לקיש דמתניתין סתמא קתני, ואף אם יכול להשיג שאר ירקות אינו צריך לחזר אחריהם, אלא אוכל מרור בטיבול ראשון, שפיר הביא ראיה ממתניתין דמצוות צריכות כוונה, דאילו לא היו צריכות כוונה, **אמאי צריך תרי טיבולי במרור** ונמצא שיצא ידי חובת מרור קודם אכילת מצה, הוה ליה לתנא למימר שצריך לכתחילה **לאהדורי אשאר ירקות משום הך היכירא** דתינוקות **בטיבול ראשון, ואחר מצה בטיבול שני יאכל מרור.** אלא על כרחך דמצוות צריכות כוונה, ומשום כן אע"פ שאכל מרור בטיבול ראשון, כיון שלא כיון לצאת בו לא יצא ידי חובתו, ואחר אכילת מצה אוכל שנית ויוצא באכילה זו ידי חובתו.

והגמ' דחי דלעולם אין צריכות כוונה, ולעולם מהדרינן **אשאר ירקי בטיבול** ראשון שאוכלו **משום הכירא, וכדי לאכול מרור אחר המצה**, שאם יאכל מרור בטיבול ראשון יצא בו ידי חובתו אע"פ שלא כיון, ונמצא שאכל מרור קודם למצה. **ומתניתין** שנקטה מטבל בחזרת ולא נקטה שאר ירקות, **קמ"ל דאפי' היכא דליכא שאר ירקי אלא מרור, דאפי' במרור בעינן תרי טיבולי, חדא כדי לאכול מרור כמצותו, ואידך משום היכירא, ולא אמרינן** דבכהאי גונא עדיף טפי **שלא יאכל מרור עד לבסוף** כדי שלא יקדים מרור למצה **ולא נחוש להכירא.**

האדמה הוא דאכיל ליה כלומר שלא בירך על אכילת מרור ודילמא לא איכוון ודילמא לאו דוקא כלומר ודאי לא איכוון למרור דאין מצוה אלא עד טיבול שני אחר מצה הלכך בעי למהדר ואטבולי פי' ולברך על אכילת מרור ולא נקט וברוכי משום דרב חסדא אית ליה בשמעתין דמברך על אכילת מרור בטיבול ראשון והא דקאמר ובבורא פרי האדמה אכיל ליה היינו כלומר שאינו אוכל לשם אכילת מרור אלא אכלו לצאת בבורא פרי האדמה דאי סלקא דעתך לא בעי כוונה אם כן יצא חובת מרור בטיבול ראשון אע"ג דאכלו לפני מצה וכתיב על מצות ומרורים לא הויא עיכובא אמאי צריך תרי טיבולי במרור הוה ליה לאהדורי אשאר ירקות משום היכירא בטיבול ראשון ואחר מצה בטיבול שני יאכל מרור והגמרא דחי דלעולם אין צריכות כוונה ומהדרינן אשאר ירקי משום היכירא וכדי לאכול מרור אחר המצה ומתניתין קמ"ל היכא דליכא שאר ירקי דאפי' במרור בעינן תרי טיבולי כדי לאכול מרור כמצוותו ומשום היכירא ולא אמרי' שלא יאכל מרור עד לבסוף ולא נחוש להיכירא:

אכלן דמאי יצא. [ספק מעושר] יצא: **אבל** אכלו טבל **ודאי, לא יצא** ידי חובת מרור, משום שאסור הוא באכילה. **אע"ג** דמעשר ירק **דרבנן**, ומדאורייתא מותר לאכלו בלא מעשר, מ"מ לא יצא ידי חובתו, **כדאמרינן גבי מצה בפרק כל שעה** (לעיל נ.) דיוצאים במצה של דמאי **אבל לא בטבל, ומוקי לה בטבל טבול** בדבר החייב במעשר רק מדרבנן, כגון חיטים שגדלו בעציץ שאינו נקוב, **ואיתקש מרור למצה**, דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו. וכשם שאין יוצאים במצה הטבולה מדרבנן, כך אין יוצאים במרור הטבול מדרבנן. **ובדמאי יצא נמי במצה** אע"פ שאסור לאכול דמאי, **משום דאי בעי** היה **מפקיר נכסיה** והוי עני **וחזי ליה**, דלא גזרו חכמים על העניים לעשר את הדמאי, משום כן אף אם לא הפקיר את נכסיו, נחשב כראוי לו לאכילה[ה].

וטעמא דהחמירו בודאי טבל דרבנן שאין יוצאים בו ידי חובת מצה **משום דטבל דאורייתא** שאין יוצאים בו ידי חובת מצה **מפיק התם** (לעיל לה:) **מלא תאכל עליו חמץ** ודרשינן **יצא** זה שלא ניטלו מעשרותיו, **שאיסורו משום בל תאכל טבל.** ואף אם החמיץ אין חייבים עליו משום חמץ, משום דתופס כאן הכלל, אין איסור חל על איסור. כלומר, דאין איסור חמץ חל על איסור טבל, **ואיתקש מצה לחמץ** דכתיב (דברים טז ג) לא תאכל עליו 'חמץ', שבעת ימים תאכל עליו 'מצות', דכל מין שאין חייבים עליו משום חמץ, אף אם עשהו מצה אין יוצא בו, וכשם שהאוכל חמץ של טבל אינו חייב משום חמץ, כך האוכל מצת טבל אינו חייב, וכיון דמן התורה אין יוצאים בטבל דאורייתא, גזרו חכמים שלא ייצאו בטבל דדבריהם, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון[ו].

אכלו בלא מתכוין יצא:

אלמא דמצוות אין צריכות כוונה, **וקשיא לר"ל.**

ואע"ג דר"ל דייק ממתניתין דצריכות כוונה, ואיך מקשה עליו מהברייתא. ומתרץ - **ע"כ מתניתין** שאמרה שאוכל מרור בטיבול ראשון, **לא אירי בכל ענין, אלא בדליכא שאר ירקות.** וכפי שדחתה הגמ' לעיל את ראיית ריש לקיש, והיות ואין לר"ל סייעתא מהמשנה, משום כך שפיר מקשה עליו מן הברייתא.

וקא משני תנאי היא. דאיכא דסבירא ליה דמצוות צריכות כונה, **וכיון שמצינו דאיכא תנא דסבר כריש לקיש, דייק שפיר** ריש לקיש **ממתניתין** דאף היא סברה **דצריכות כוונה, כי מסתמא אירי מתניתין בכל ענין, אפי'** אי **איכא שאר ירקות**, ואין צריך לחזר אחריהם אלא אוכל מרור, כיון דמצוות צריכות כוונה ולא יצא ידי חובתו בטיבול הראשון, ולא הקדים מרור למצה.

סילקא וארוזא:

היינו תרד ואורז[ז], **וכ"ש שני מיני בשר** שדומים יותר לפסח וחגיגה[ח].

לית דחש לה לדר' יוחנן בן נורי:

וטעמא דלא חיישינן ליה, משום דאורז **אינו בא לידי חימוץ אלא לידי סרחון,** כמבואר **בפרק כל שעה** (לעיל לה.).

ציונים והערות

רז. והא דכתבו התוס' לעיל שאינו מברך בטיבול ראשון על אכילת מרור זהו לדעת רב הונא שאינו מברך עד טיבול שני. **רה. דאיסור** דמאי חומרא בעלמא הוא, שהרי רוב עמי הארץ מעשרים הן.

רש"י (סס). **רו. מהרש"א. רז. רשב"ם** (ד"ה סילקא). **רח. והעיר** ברש"ש, דלכאורה אפשר לפרש להיפך, דדוקא נקט סילקא וארוזא, ולאפוקי בשר שלא יהא נראה כאוכל קדשים בחוץ.

שני מיני בשר:
פירוש ר"ח דהאחד צלי, זכר לפסח שהיה נאכל צלי, והשני מבושל, זכר לחגיגה דמותר לאכלה בין צלי ובין מבושל. **ולא נהירא**, דהא קיימא לן כבן **תימא** (לעיל ע.) **דאין חגיגה נאכלת אלא צלי**, דס"ל דאיתקש חגיגה לפסח, דכתיב (שמות לד כה) ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח, זבח חג זה חגיגה, הפסח כמשמעו, וכשם שהפסח נאכל צלי כך החגיגה נאכלת צלי, והלכה כדבריו משום **דמתניתין** (לקמן קטו.) **אתיא כוותיה**, דקתני הלילה הזה 'כולו צלי', דהיינו כל הבשר הנאכל בלילה זה כולל בשר החגיגה, נאכל כשהוא צלי. **לכך נראה** לפרש **דשני המינים תרוייהו** נאכלים כשהן **מבושלין**, כיוון דאין באין אלא לזכר בעלמא, **וכן משמע לשון 'תבשילין'**, דקתני מתני' הביאו לפניו שני תבשילין, ומשמע ששניהם שוים.

אחד זכר לפסח ואחד לחגיגה:
וכשחל י"ד להיות בשבת, אין צריך רק [תבשיל] **אחד** זכר לקרבן פסח, ואין צריך לעשות זכר לחגיגה, **דחגיגת י"ד אינה דוחה את השבת**[ר] ולא היו מביאים קרבן חגיגה בע"פ שחל בשבת. **ומיהו אומר ר"י דמ"מ אין לחלק** משאר שנים, ואף כשחל י"ד להיות בשבת צריך שני תבשילין. משום דאם היינו מדקדקים בהם שיהיו דומים בהחלט לפסח ולחגיגה, הוה לן לחשוש **דדמי לחובה, אם היינו מניחים מלעשות שני תבשילין** בי"ד שחל להיות בשבת, דהיינו שמא יחשבו העם שתבשילין אלו אינם לזכר בעלמא, אלא פסח וחגיגה ממש הם, ויאמרו דאוכלין קדשים בחוץ. **וגם יש לחוש** שאם לא יעשו שני תבשילין כשחל י"ד בשבת, **שמא לא יעשו אף בשאר פסחים**, דיאמרו אשתקד מי לא עשינו אלא תבשיל אחד לשתא נמי לא נעשה אלא תבשיל אחד.

ואין שום חשש אם אנו עושין שני תבשילין כשחל י"ד בשבת **אע"ג דלא צריך, דליכא למיחש שמא יבנה בית המקדש, ויאמרו אשתקד עשינו זכר לחגיגה בשבת והשתא נמי נקריבה** [-לחגיגה] **בשבת**, והרי אין מקריבין חגיגה בשבת, אין חוששין לכך, משום דהקרבה מסורה לזריזין, דמצוותה בכהנים, וזריזים ובקיאים הם בהלכות העבודה ולא יבואו לידי טעות. **וכשיבנה** ביהמ"ק **משה ואהרן יהא עמנו ויורו לנו את משפטי התורה וליכא למיטעי. ואומר תוס' - אך הבא להניח מלעשות שני תבשילין**, כשחל י"ד להיות בשבת, **אין מזהירין אותו**, כיון שסוף סוף אינן אלא לזכר בעלמא.

אמר רב הונא מברך כו':
רב הונא סבר כר"ל דמצוות בעי כוונה, דאי ס"ל דמצוות א"צ כוונה, כיון שאכל מרור בטבול ראשון, אע"פ שלא נתכוין לצאת ידי חובת אכילת מרור יצא ידי חובתו, ואיך יחזור ויברך על אכילת מרור בטיבול שני, וכיון דס"ל דמצוות צריכות כוונה, יכול אף לכתחילה לאכול מרור בטבול ראשון, **ואפי' אית ליה שאר ירקות עביד במרור שני טיבולי**, שהרי לא יצא ידי מרור בטיבול ראשון, דלא נתכוין באכילתו לשם אכילת מרור, וכפי שביאר ריש לקיש.

מתקיף לה רב חסדא לאחר שמילא כריסו כו':
רב חסדא דאמר דמברכים על אכילת מרור בטיבול ראשון, **נמי נראה דסבר כר"ל דבעי כוונה**, ולא יצא ידי חובתו בטיבול ראשון, **ואעפ"כ סבר דאין נכון לברך בטיבול שני** שיוצא בו ידי חובתו, **כיון שכבר מילא כריסו** מרור בטיבול ראשון, ואם לא יברך אלא בטיבול שני יהא נראה כמברך על המצוה לאחר עשייתה. **דאי סבר אין צריכות כוונה** ומשום כך אמר דמברך בטיבול ראשון, אם כן הוה ליה למימר **בהדיא** דהטעם שמברך בטיבול ראשון הוא משום **דנפיק בטיבול ראשון, ואם יברך בטיבול שני** לאחר שכבר יצא ידי חובתו **הויא ברכה לבטלה**, ומדלא אמר כן אלמא דס"ל דלא יצא חובתו כטיבול ראשון, ואעפ"כ מברך בטיבול ראשון ולא בטיבול שני כדי שלא יהיה נראה כמברך על המצוה לאחר עשייתה. וא"כ **לא צריך לרב חסדא לאהדורי אשאר ירקי** לטיבול ראשון כדי שלא תקדם אכילת מרור למצה, שהרי אינו יוצא בו ידי חובתו, וכדאמרינן לעיל אליבא דריש לקיש.

ומברך לרב חסדא בטיבול ראשון על אכילת מרור אע"ג דעיקר מצות מרור לא נפיק עדיין בטיבול זה אלא בטיבול שני הבא לאחר אכילת מצה, ואין זו ברכה לבטלה, כיון שמ"מ **מועלת הברכה שבירך בטיבול ראשון לטיבול שני** שלאחריו. ואין כאן משום הפסק בין הברכה לעשיית המצוה, **מאחר שאכל ממנו מעט בטיבול ראשון** תיכף אחר שברך על אכילת מרור. ויש להביא ראיה לדבר **מידי דהוה אברכת שופר**, דמברך אקב"ו לשמוע קול שופר **אתקיעות דישיבה** שהם התקיעות שקודם תפילת המוסף שרשאים לישב בשמיעתם, **ומועלת הברכה לתקיעות שבעמידה** שתוקעים לאחר מכן בתפילת מוסף שצריכים לעמוד בשמיעתן, אע"פ שהם עיקר חובת התקיעה, **ונעשית על סדר ברכות** מלכויות זכרונות ושופרות[ריא], ואין אומרים דהוי הפסק בין ברכה לתקיעה, כיון שתקעו גם תיכף אחר ברכת שופר.

והשתא דנתבאר שאף רב חסדא סבר מצוות צריכות כוונה, נמצא דכל **אלו אמוראי** הנזכרים בסוגיין **סברי דבעי כוונה. וגם סתמא דמסדר הש"ס סבר הכי, מדאיצטריך לפסוק כרב חסדא** שאין מברכים על אכילת מרור בטיבול שני, **ואי אין צריכות כוונה** וכבר יצא ידי חובתו בטיבול ראשון **פשיטא דלא יברך בטיבול שני**, דהרי **אפילו לא בירך בטיבול ראשון** מכל מקום **נפק ביה, ואי יברך בטיבול שני הויא ברכה לבטלה**, אלא ודאי דסבר מסדר הש"ס דמצוות צריכות כוונה ולא יצא בטיבול ראשון, ומשום כן הוצרך לפסוק כרב חסדא שאע"פ שמקיים מצות מרור בטיבול שני אינו מברך עליו.

ולית הלכתא כוותיה דאבוה דשמואל דאית ליה בפרק ראוהו ב"ד (ר"ה דף כח.) **דמצוות אין צריכות כוונה, דקאמר** שם **אבוה דשמואל בכפאו ואכל מצה יצא, ומוקי לה** שם בגמ' להא דאבוה דשמואל **בכפאוהו פרסיים**, דהיינו שהנכרים כפו אותו לאכול מצה, אלמא דס"ל לאבוה דשמואל דאמר שיצא ידי חובתו דמצוות אין צריכות כוונה, דהא בכפאוהו בודאי לא נתכוין לשם מצוה. ולית הלכתא כוותיה, משום דכולהו אמוראי וסתמא דגמ' הכא, ס"ל מצוות צריכות כוונה.

שני מיני בשר. פירוש ר"ח צלי זכר לפסח ומבושל זכר לחגיגה ולא נהירא דקיימא לן כבן תימא (לעיל דף ע.) **דאין חגיגה נאכלת אלא צלי דמתניתין אתיא כוותיה לכך נראה דתרוייהו מבושלין וכן משמע לשון תבשילין:**

אחד זכר לפסח ואחד לחגיגה. כשחל י"ד להיות בשבת אין צריך רק בישול אחד דחגיגת י"ד אינה דוחה את השבת ומיהו אומר ר"י דמ"מ אין לחלק דדמי לחובה אם היינו מניחים מלעשות שני תבשילין וגם יש לחוש שמא לא יעשו בשאר פסחים ואין שום חשש אם אנו עושין אע"ג דלא צריך דליכא למיחש שמא יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד עשינו זכר לחגיגה בשבת והשתא נמי נקריבה בשבת דהקרבה מסורה לזריזין וכשיבנה משה ואהרן יהא עמנו וליכא למיטעי אך הבא להניח מלעשות שני תבשילין אין מזהירין אותו:

אמר רב הונא מברך כו'. רב הונא סבר כריש לקיש דבעי כוונה ואפי' אית ליה שאר ירקות עביד במרור שני טיבולי:

[קטו.] **מתקיף לה רב חסדא לאחר שמילא כריסו כו'. רב חסדא נמי נראה דסבר כר"ל דבעי כוונה אעפ"כ סבר דאין נכון לברך בטיבול שני כיון שכבר מילא כריסו דאי סבר אין צריכות כוונה ה"ל למימר בהדיא דנפיק בטיבול ראשון ואם יברך בטיבול שני הויא ברכה לבטלה ולא צריך לרב חסדא לאהדורי אשאר ירקי ומברך לרב חסדא בטיבול ראשון על אכילת מרור אע"ג דעיקר מצות מרור לא נפיק אלא בטיבול שני אחר מצה מועלת הברכה שבירך בטיבול ראשון לטיבול שני מאחר שאכל ממנו מעט בטיבול ראשון מידי דהוה אברכת שופר דמברך אתקיעות דישיבה ומועלת ברכה לתקיעות שבעמידה שהם עיקר ונעשית על סדר ברכות והשתא כל אלו אמוראי סברי דבעי כוונה וסתמא דמסדר הש"ס סבר הכי מדאיצטריך לפסוק כרב חסדא ואי אין צריכות כוונה פשיטא דלא יברך בטיבול שני דאפילו לא בירך בטיבול ראשון נפק ביה ואי יברך בטיבול שני הויא ברכה לבטלה ולית הלכתא כוותיה דאבוה דשמואל דאית ליה בפרק ראוהו ב"ד** (ר"ה דף כח.) **אין צריכות כוונה דקאמר בכפאו ואכל מצה יצא ומוקי לה בכפאוהו פרסיים והתם לא מייתי מאכלו בלא**

ציונים והערות

רט. ואע"ג דפסח וחגיגה תרוויהו צלוין הן לבן תימא. אין צריך לצלותן. דאין באים חובה אלא זכר בעלמא. (מהרש"ם). **רי. האחרונים** הקשו על זה, שהרי (לעיל ע.) כתבו התוס' דלבן תימא חגיגת י"ד דוחה שבת. והרי כבר נתבאר בדיבור הקודם דהלכה כבן תימא. ותירצו דהא דקי"ל כבן תימא, זהו דוקא לענין דחגיגה בעי צלי. אבל לא לענין דדוחה שבת (יד דוד). ובחתם סופר כתב לתרץ דהא דכתבו דקיי"ל כבן תימא, הוא לבאר את שיטת המשנה הסוברת כבן תימא [כמו שהוכיחו התוס' מלשון המשנה הלילה הזה כולו צלי] ולכך פרשו גם את משנתנו כבן תימא, אבל לא קיימא לן להלכה כבן תימא.

ריא. בחזו"א כתב (או"ח סי' רכד) דלפי דברי התוס' צריך לכוין בתקיעות דמיושב לשם מצוה דרבנן. ובתקיעות דרבנן לשם מצוה דאורייתא. ולא משמע כך בתוס' ר"ה (לג: ד"ה שיעור) שכתבו שם דבתקיעות דמעומד א"מ לתקוע תשר"ת תש"ת תר"ת לצאת ידי כל הספקות כדאתקין ר' אבהו, כיון שכבר יצאו בתקיעות דמיושב ידי כל הספיקות, ואילו לדברי התוס' כאן אדרבא, צריך לצאת ידי כל הספיקות

והתם לא מייתי הגמ' ראיה דמצוות אין צריכות כוונה מאכלו בלא מתכוין דתנינן לעיל (קיז:) דיצא, משום דכולה סוגיא דהתם מירי בתקיעת שופר שלא לשם מצוה, ואי אפשר ללמוד תקיעה מאכילה, משום דאפשר לחלק ולומר דלגבי אכילה כיון שסוף סוף אכל כדינו, וגופו נהנה מאותו האכילה, דיו בכך ולא בעינן כוונה כולי האי כמו בתפילה ותקיעהריב, אבל התוקע שלא לשם מצוה, אפשר שאין זו תקיעה כלל. ומש"ה נמי לא מייתי הכא ראיה מברייתות דהתם דקתני דהתוקע שלא לשם מצוה לא יצא משום דבעו כוונה, דיש לחלק ולומר דגבי תפילה ותקיעה בעי כוונה טפי מאכילה כדפרישית.

מתכוין משום דלגבי אכילה לא בעינן כוונה כולי האי כמו בתפלה ותקיעה ומש"ה נמי לא מייתי הכא ברייתות דהתם דבעו כוונה דגבי תפלה ותקיעה בעי כוונה טפי כדפרישית:

והדר אכיל חסא בלא ברכה:

ונראה דאין צריך לברך בפה"א על המרור שאוכל בטיבול שני, **ואע"ג** דהגדה הוי הפסק כדפרישית לעילריג, וא"כ **לא** מיפטר **בברכה** [בפה"א] **של** טיבול **ראשון**, מ"מ כיון שאוכל את המרור לאחר שברך על המצה - **ברכת המוציא פוטרתן**, דהוה להו אכילת המרור כדברים **הבאים בתוך** הסעודה **מחמת הסעודה**, דהיינו דברים שרגילים לאכלם בתוך הסעודה ולצורך הסעודה הם באים, ומפורש בגמ' (נרכות מפ:) שדברים אלו נפטרים בברכת המוציא. והטעם שהמרור נקרא דברים הבאים מחמת הסעודה שהרי ירקות גוררין הלב ומעוררים תאות המאכל ועל ידי כך אוכל יותר, וקרי ליה נמי במשנתנו למרור 'פרפרת הפת', כדקתני עד שמגיע לפרפרת הפת, **וכן אמר בכיצד מברכין** (סח מנ.) **בירך על הפת פטר את הפרפרת**, ופירוש פרפרת היינו דברים הממשיכים האכילה, כגון דגים קטנים ותמרים וירקות, והיו רגילים לאוכלם בתוך הסעודה בין מאכל למאכל כדי לגרור הלב שיתאוה לאכול עוד. ולכך פת פטר את הפרפרת לפי שבא לצורך שעל ידי כך אוכל יותר. ומשום כן גם ברכת המצה פוטרת את המרור. כיון שעל ידי המרור יכול לאכול יותר. נמצא שבא המרור מחמת הסעודה. ואין לדחות ולומר דפרפרת דקתני התם שנפטרת בברכת הפת היינו דבר שבא ללפת בו את הפת אבל דברים שאינם נאכלים עם הפת אע"פ שגוררים תאות המאכל אין הפת פוטרתן, וא"כ יהא צריך לברך על המרור בפה"א כיון שאינו נאכל עם הפת ואין הפת פוטרתו. שהרי הדברים שמלפתים בהם את הפת הם טפלים לפת, ואין המשנה צריכה לכתוב שהפת פוטרת אותם, דהא הוי בכלל הא דקתני התם באותה משנה, כל שהוא עיקר ועמו טפילה דמברך על העיקר ופוטר את הטפילה. אלא ודאי דפרפרת הוא דבר הגורר תאות המאכל, אע"פ שאינו נאכל עם הפתריד. ועוד יש להוכיח שהמרור נפטר בברכת הפת, מדקאמר נמי רבי חייא פת פוטרת כל מיני מאכל, ומשמע אף דברים שאינם באים ללפת את הפת. ורב פפא נמי פסיק התם הלכתא דברים הבאים תוך הסעודה מחמת הסעודה והיינו הפרפרת כדפי', אין טעונין ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם דברכת הפת פוטרתן. אבל דברים הבאים שלא מחמת סעודה בתוך הסעודה, כגון תאנים וענבים שאינם באים להמשיך המאכל ולא ללפת בהם את הפת אלא לתענוג, ומשום כן אינם נחשבים כחלק מהסעודה וצריכין ברכה לפניהם דאין הפת פוטרתן, ולא לאחריהם דברכת המזון פוטרתן. ודברים הבאים בדרך כלל אחר הסעודה, דהיינו לאחר שפסקו מלאכול ומשכו ידיהם מן הפת - אפילו אם הם פרפרת, טעונין ברכה בין לפניהם בין לאחריהם. דכיון שמשכו ידיהם מן הפת שוב אין הפת פוטרתן כלליטי.

צריכין ברכה לפניהם ולא לאחריהם אחר הסעודה אפילו פרפרת טעונין ברכה בין לפניהם בין לאחריהם וה"ר יוסף טוב עלם כתב בסדרו למה שאר ירקות באין תחלה לפטור חזרת מברכה ראויה לה וליתא דהא משום היכירא באין ולא שייך כאן חבילות אלא בתרי מילי ועוד דרב חסדא מברך שתיהן אחזרת ועוד דמשמע דלא פטר ליה פת ושמא אינו מחשיבו פרפרת הפת כיון שאינו אוכל ממנו אלא כזית:

אתי מרור דרבנן ומבטל למצה דאורייתא. וכל שכן דאי לא הוי מרור אפי' מדרבנן דמבטל להמצה כדמשמע לקמן והא דשרי בהקומץ (מנחות דף כג:) **מצה מתובלת לא אתו בשמים ומבטלו למצה דאין מן הבשמים כי אם דבר מועט ודלא כאותן שאסרו מצה מתובלת בשם רש"י אף בימים אחרונים משום דמחמעי לה:**

[ה"ר יוסף טוב עלם כתב בסדרו] [בסידור הלכות פסח שבפיוט לשבת הגדול] למה שאר ירקות באין תחלה בטיבול ראשון, כדי לפטור חזרת מברכת הראויה לה, דהיינו כדי לפטור את החזרת מברכת בורא פרי האדמה, דאם יברך על המרור בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור הוי כמצוות חבילותיז, ואין עושין מצוות חבילות חבילות (לעיל קנ:). וליתא, דהא משום הכירא הם באין כמבואר לעיל בגמ' (קיד:) שהירקות באים בטיבול ראשון כדי לעשות הכירא לתינוקות שיתמהו, ולא כדי לפטור את המרור. ולא שייך כאן חבילות חבילות, שלא נאמר דבר זה אלא בתרי מילי, דהיינו בשתי מצוות נפרדות, כגון קידוש ובהמ"ז שאין לאמרם על כוס אחת. אבל כאן שאינה אלא מצוה אחת ושתי הברכות שייכים כאחת אין זו חבילות. ועוד דבפירוש אמר רב חסדא לעיל דהיכא דאין לו אלא חזרת מברך שתיהן אחזרת, ולא חשש שיהיו מצוות חבילות חבילות. ועוד דמשמע מדברי הר"ר יוסף דסבר דלא פטר ליה פת ומשום כן צריך לברך בורא פרי האדמה על טיבול ראשון, והרי כבר נתבאר דמרור דינו כפרפרת הנפטרת בברכת הפת. ושמא אפשר לומר דהר"ר יוסף אינו מחשיבו למרור כפרפרת הפת כיון שאין אוכל ממנו אלא כזית, וניכר שאינו כשאר אכילות השייכות לסעודה אלא למצוה הוא בא.

ציונים והערות

בתקיעות דמעומד כיון שהם דאורייתא. **ריב. במהרש"א** הקשה שהרי הגמ' שם מביאה ראיה מכפאוהו ואכל מצה לתוקע בלא כוונה. וכתב קרני ראם לתרץ דשאני כפאוהו ואכל מצה דכיון שאינו רוצה באכילה כלל, לא נהנה מאכילה זו. ולא יצא למ"ד מצוות א"צ כוונה ולכן מדמה הגמ' בר"ה אכילה כזו לתוקע בלא כוונה. משא"כ האוכל מרור בלא כוונה הרי חפץ באכילה אלא שלא נתכון לשם מצות מרור בזה ס"ל לתוס' שאין צריך כוונה לשם מצוה כיון שנהנה באכילתו (ועיין רש"ס מה שתירץ שם). **ריג. קד:** ד"ה רב אשי לגבי ד' כוסות דמברכים בורא פרי הגפן על כל כוס וכוס, כיון שבזמן שאמר את הברכה שאחר ההגדה אינו רשאי לאכול. **ריד. וראה** לעיל (קיז.) תוד"ה עד, בביאור השם פרפרת. **ריט. כונת** התוס' במה שהאריכו לבאר את דברי רב פפא, הוא לאפוקי מפרש"י (נרכות מפ:) שכתב דדברים הבאים מחמת סעודה. הם רק דברים הבאים ללפת הפת. אבל דברים שאינם באים ללפת את הפת. ובאים למזון ושובע, הם בכלל דברים הבאים שלא מחמת סעודה, ואין ברכת המוציא פוטרתן וא"כ אין ברכת הפת פוטרת המרור. ובאו התוס' לאפוקי מפירושו ולומר דאף דברים שאינם באים ללפת הפת אין צריכים ברכה לפניהם. [ועיין בתוס' ברכות (מ: ד"ה הלכתא) מה שהקשו על פרש"י ופרשו כפירוש התוס' דהכא]. **רטז. זל** הר"ר יוסף: ולמה שאר ירקות באין תחלה, לפטור חזרת של מצוה ברכה ראויה לה, ושאין לומר שתי ברכות כאחת. שתיה או אכילה, ואי אפשר לאכול ולשתות כאחת בשכבר כרסו מלא, ביאור דבריו, כיון שצריך לברך על המרור שתי ברכות על אכילת מרור ובפה"א, ואין מברכים שתי ברכות על אכילה אחת דאין עושין מצוות חבילות חבילות.

אוצר החכמה
מברגמא זג 19/06/2018

אלא אמר רב אשי:

אין נראה כפירוש הקונטרס דמשבש רב אשי מילתיה דרבי יוחנן, שאמר חולקין עליו חבריו על הלל, ואסרו לכרוך מצה ומרור יחד, וטעמם, כיוון דמצוות מבטלות זו את זו. והוכיח רבי יוחנן כן מברייתא דאמרו חכמים יאכלוהו 'אפילו' זה בפני עצמו דהיינו שאסור לאכול המרור ביחד עם המצה אלא אוכל כ"א בפני עצמו, ודחה רב אשי את דברי ר' יוחנן, דאדרבה מדקתני 'אפילו' זה בפני עצמו משמע דאפשר אף לאכלם יחד, כיוון דמצוות אין מבטלות זו את זו. ואם כן אין הוכחה שחולקין חכמים על הלל. כך פירש רש"י. ואין דבריו נראים. שמחמת הוכחה זו, לא היה רב אשי דוחה את דברי ר' יוחנן, **שהרי טוב להגיה הברייתא ואפילו לחסר** ממנה תיבת 'אפילו', שלדברי רש"י על תיבה זו מסתמך רב אשי כדי לדחות דברי רבי יוחנן. ואם נגיה ונמחוק מן הברייתא את תיבת 'אפילו', אזי כך תהא כוונתה: צריך לאכול מרור בפני עצמו ומצה בפני עצמה, משום דמצוות מבטלות זו את זו. ושפיר הוכיח ר' יוחנן מהכא דחולקין עליו חבריו על הלל. ואפשר להגיה בברייתא, **כמו שאנו מגיהין כמה ברייתות**, שאין כל הברייתות מדויקות. ועדיף לעשות כך **מאשר לשבש דברי ר' יוחנן. אלא** מבאר תוס' אחרת מרש"י ואומר - **דרב אשי** אינו בא לשבש דברי רבי יוחנן אלא **מתקיף אבני ישיבה דמפרשי דחולקין רבנן** על הלל **ואסרי לכרוך**, כיוון דסבירא להו דמצוות מבטלות זו את זו. ועל זה מקשה רב אשי **דא"כ מאי אפילו** זה בפני עצמו וזה בפני עצמו, דמשמע מתיבת 'אפילו' דכ"ש שמותר לאכול מצה ומרור כרוכים יחד. והרי לדברי בני ישיבה דמפרשי דחולקין רבנן וסברי מצוות מבטלות זו את זו, אדרבה אסור לכורכם יחד. **אלא רבנן סברי דבכל ענין מצותן בין ע"י כריכה, בין כל אחד לבדו.** ואע"פ שבכל מקום מצוות מבטלות זו את זו, כאן התיר הכתוב לאכלם יחד. **ופליגי אהלל דמצריך לכרוך. ונקטי רבנן אפילו** זה בפני עצמו וזה בפני עצמו, ולכאורה משמע מלשון זה דכל שכן שאפשר לאכלם יחד"י. ולדבריהם אינו כ"ש דאוכלן כרוכין, אלא אפשר כך ואפשר כך. אלא נקטו 'אפילו' לאפוקי מדהלל, **ומשום דהלל** סבר דמצוותם דוקא בכריכה, לכך פירשו חכמים דאפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו. **וא"ת מנא ליה דסבר הלל דאין מבטלות, דילמא שאני הכא דגלי קרא** על מצות ומרורים יאכלוהו שצריך לאכלם יחד. אבל בכל מקום אפשר דסבירא ליה מצוות מבטלות זו את זו. ועוד, **הא לרבנן נמי מצוות המצה והמרור אין מבטלות** זו את זו, **דהא אם כרכן נמי יצא**, ומנין לנו לומר שבשאר מצוות סברי דמבטלות זו את זו. וי"ל **דמדסבר** הלל **דלכתחילה יש לו לכרוך** המצה והמרור יחד, ורק **בדיעבד נפיק כי לא כריך**, א"כ מוכח דסבר **דבעלמא אין מבטלות** מצוות זו את זו. **דאי מבטלות** מצוות זו את זו בכל התורה, **א"כ אצטריך קרא הכא להתיר כריכה ולומר דהכא לא מבטלי**, ואז מנא ליה להוסיף ולחדש דבא הכתוב לומר דלא רק דאפשר לכרוך אלא גם דמצוה לכרוך. ומדסבר הלל דיש מצוה לכרוך, ש"מ דסבר מצוות אין מבטלות זו את זו אף לולא הכתוב, ובא הכתוב לומר שכאן יש אף מצוה לכורכם. **והלכך לרבנן דמוקי קרא בדיעבד**, ואמרי דאין מצוה לכורכם, ומקרא דעל מצות ומרורים ילפינן שאף אם כורכם יחד בדיעבד יצא, **שמעינן דבעלמא מבטלות** מצוות זו את זו, **ושאני הכא דגלי קרא** במצה ומרור שאין מבטלים זה את זה.

אלא מברך אמיצה ואכיל ומברך אמרור כו':

אם היה כורך שניהם יחד תחלה הוה אתי מרור דמצוותו מדרבנן בזמן הזה **ומבטל למצה** דאורייתא, **ואם היה אוכל מצה בלא** מרור תחילה, אזי כשהיה כורכן אחר כך הוה **אתי מצה דרשות ומבטל מרור דרבנן**, דכיון שכבר אכל מצת מצוה הוה ליה מצה דהשתא רשות. לכן צריך לאכול מצה לחוד ומרור לחוד, ואח"כ כורכם יחד. וכל זה כיון דהלכתא כרבנן ולא כהלל. **ומיהו אי הוה קיי"ל כהלל**, שצריך מה"ת לכרוך מצה ומרור בזמן המקדש, אזי אף בזמן הזה שהמרור דרבנן, מצוותו בכריכה עם המצה זכר למקדש. **והוה עבדינן הכי.** וכך נוהגים לשיטת הלל, אוכל **מצה לחודא** בלא המרור, דאי לאו, אתי מרור דרבנן ומבטל ליה למצה דאורייתא. **והדר** יאכל **מצה ומרור בכריכה.** מיהו אין צריך לאכול מרור לחוד. ואע"פ שכבר יצא ידי מצוות מצה, אין המצה מבטלת את המרור. דאין המצה נחשבת כמצת רשות **כיון שצריך לעשות מדרבנן מצות כריכה** במצה ומרור **כהלל**, והוה לה אכילת מצה דכריכה ומצוות המרור, **דרבנן ודרבנן**, ואין מבטלים זה את זה.

כל שטיבולו במשקה צריך נטילה:

פי' בקונטרס"ר, אע"ג דקיי"ל (חולין קו.) **הנוטל** ידיו **לפירות הרי זה מגסי** הרוח דלא נתקנה נטילת ידים אלא לפת. מכל מקום כאן **כיון דאיכא** משקין שמטבל בהם הירק או הפרי, וקיי"ל (פרה פ"ח) **כל הפוסל את התרומה** כגון סתם ידים שגזרו חכמים שאם נגעו בתרומה בלא נטילת ידים נפסלה התרומה, הרי הוא **מטמא משקין להיות תחלה.** שאם נגעו הידים במשקים נעשו המשקים ראשון לטומאה. נמצא אם כן דהוה להו הנך **פירות** שטיבלם במשקה **כמו נהמא** [פת] **וצריך ליטול כמו בנהמא.** שכשם שתקנו חכמים שהאוכל פת צריך ליטול ידיו, כך האוכל פירות שטיבלם משקה צריך ליטול ידיו. **ואין נראה לפרש כן, דאם כן כי פריך** בגמרא כאן **למה לי נטילת ידים הא לא נגע** במשקה - **ומאי נפקא מיניה** אם נגע במשקה אם לאו. הלא **אפילו אי לא נגע** במשקה, **כיון דסוף סוף אכיל משקה המטובל** היינו שטיבלו בו את הפרי, **לא גרע מאוכל מחמת מאכיל** ממי שאוכל פת ואינו נוגע בידיו בפת אלא אדם אחר מאכילו ונותן לתוך פיו, **דבעי נטילת ידים** ואפילו שאינו נוגע בפת. וה"נ האוכל ירק מטובל אע"פ שאינו נוגע במשקה יתחייב בנטילת ידים לפי פירוש הקונטרס. **ועוד וכי לא ידע המקשה דאיכא למיחש דלמא נגע** תוך כדי אכילה במשקה ולכן יש לחייב בנטילת ידים, ומה הייתה הקושיה **כדאמר רב פפא** להקשות 'אי ס"ד לא צריך לשקועיה נטילת ידים למה', הלא אפשר לתרץ דחיישינן שמא יגעי"ט. **ונראה דנטילה דהכא לא** התחייבו בה **משום קדושה ונקיותיב כמו בנהמא**, שכן לא תקנו נטילת ידים אלא לפת. **אלא משום שחששו שלא יטמא המשקין להיות תחלה** מחמת הידים **ויהא אסור לשתותן ולפסול** על ידי כך **את גופו.** שגזרו חכמים (שבת יג:) על מי

אלא אמר רב אשי. אין נראה כפירוש הקונטרס דמשבש רב אשי מילתיה דרבי יוחנן שהרי טוב להגיה הברייתא אפילו לחסר כמו שאנו מגיהין כמה ברייתות מלשבש דברי ר' יוחנן אלא רב אשי מתקיף אבני ישיבה דמפרשי דחולקין רבנן ואסרי לכרוך דא"כ מאי אפילו אלא רבנן סברי דבכל ענין מצותן בין ע"י כריכה בין כל אחד לבדו ופליגי אהלל דמצריך לכרוך ונקטי רבנן אפילו משום הלל וא"ת מנא לן דסבר הלל דאין מבטלות דילמא שאני הכא דגלי קרא ועוד הא לרבנן נמי אין מבטלות דהא אם כרכן נמי יצא וי"ל מדסבר דלכתחלה יש לו לכרוך ובדיעבד נפיק כי לא כריך אם כן בעלמא אין מבטלות דאי מבטלות א"כ איצטריך קרא הכא להתיר כריכה ולומר דהכא לא מבטלי והלכך לרבנן דמוקי קרא בדיעבד שמעינן דבעלמא מבטלות ושאני הכא דגלי קרא:

אלא מברך אמצה ואכיל ומברך אמרור כו'. אם היה כורך שניהם יחד תחלה הוה אתי מרור דרבנן ומבטל למצה ואם היה אוכל מצה בלא מרור תחלה כשהיה כורכן אחר כך אתי מצה דרשות ומבטל מרור דרבנן ומיהו אי הוה קיימא לן כהלל הוה עבדינן הכי מצה לחודא והדר מצה ומרור בכריכה כיון שצריך לעשות מדרבנן מצות כריכה כהלל הוה דרבנן ודרבנן:

כל שטיבולו במשקה צריך נטילה. פי' בקונ' אע"ג דקי"ל (חולין דף קו.) **הנוטל ידיו לפירות ה"ז מגסי הרוח כיון דאיכא משקין וקיי"ל** (פרה פ"ח משנה ז) **כל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחלה הוה להו הנך פירות כמו נהמא וצריך ליטול כמו בנהמא ואין נראה לפרש כן דאם כן כי פריך למה לי נטילת ידים הא לא נגע ומאי נפקא מיניה אפילו אי לא נגע כיון דסוף סוף אכיל משקה המטובל לא גרע מאוכל מחמת מאכיל דבעי נטילת ידים ועוד וכי לא ידע המקשה דאיכא למיחש דילמא נגע כדאמר רב פפא ונראה דנטילה דהכא לא משום קדושה ונקיות כמו בנהמא אלא משום שלא יטמא המשקין להיות תחלה ויהא אסור לשתותן ולפסול את גופו לרבנן נמי מצוות המצה והמרור אין מבטלות זו את זו, דהא אם כרכן נמי יצא, ומנין לנו לומר שבשאר מצוות סברי דמבטלות זו את זו. וי"ל דמדסבר הלל דלכתחילה יש לו לכרוך המצה והמרור יחד, ורק בדיעבד נפיק כי לא כריך, א"כ מוכח דסבר דבעלמא אין מבטלות מצוות זו את זו. דאי מבטלות מצוות זו את זו בכל התורה, א"כ אצטריך קרא הכא להתיר כריכה ולומר דהכא לא מבטלי, ואז מנא ליה להוסיף ולחדש דבא הכתוב לומר דלא רק דאפשר לכרוך אלא גם דמצוה לכרוך. ומדסבר הלל דיש מצוה לכרוך, ש"מ דסבר מצוות אין מבטלות זו את זו אף לולא הכתוב, ובא הכתוב לומר שכאן יש אף מצוה לכורכם. והלכך לרבנן דמוקי קרא בדיעבד, דבאו חכמים לאפוקי מדהלל דאמר דוקא בכריכה.**

ציונים והערות

(תוספת שנמלאו ומהרש"ל) לכן אוכלים ירקות בטיבול ראשון לברך עליהם בפה"א ולפטור הטיבול שני. ודוקא שאר ירקות ולא מרור דלאחר שמלא כרסו מרור איך יברך על אכילת מרור, כרב חסדא. **ויז. הוקשה** להו לתוספות, דהרי לחכמים מצוות מבטלות זו את זו, אלא שכאן התיר הכתוב לאכלם יחד. א"כ מאי 'אפילו' זה בפני עצמו וזה בפני עצמו, אדרבא היו צריכים לומר דאפשר אפילו לאכלם יחד. לכך פירשו דבאו חכמים לאפוקי מדהלל דאמר דוקא בכריכה. **ריח. אין** זה ברש"י או ברשב"ם שלפנינו. (מהרש"ל). **ריט. מהרש"א. רכ. בספר** דבר שמואל פי' לשון תוס' קדושה ונקיות, שהם שני טעמים לנטילת ידים [המבוארים בחולין (קו.)], דטעמא דסרך תרומה הוא משום קדושה דאסמכוה אקרא דוהתקדשתם. והטעם השני משום מצוה לשמוע דברי חכמים הוא משום נקיות כמו שפירשו התוס' שם.

שאוכל דבר שהוא ראשון או שני לטומאה, שנפסל גופו מלאכול תרומה. וראיה לדבר שאין לאכול בידים שאינן נקיות כדי שלא יפסול גופו, כדתנן בפ"ב דחולין (נג.) השוחט ולא יצא מהם - מן הנשחטים דם וכו', לא הוכשר הבשר לקבל טומאה ואפשר לאוכלו בידים מסואבות, שכן אינן מטמאים את הבשר.

הא יצא מהם דם אין נאכלין בידים מסואבות משום שכבר הוכשרו לקבל טומאה ואם יגע בהם בידים מסואבות, יטמאו ויפסלו את גופו מלאכול בתרומה.

ואמר נמי בסדר הסיבה (נדרים מד.) בברייתא המפרשת הלכות סעודה, **הביאו להן יין** קודם הסעודה, **כל אחד נוטל ידו אחת. פי'** כדי **שלא יטמא היין** מחמת ידו **ויפסול גופו** מלאכול בתרומה. **והתם סגי בכך שנוטל** רק **יד אחת**, משום שהדרך לשתות רק ביד אחת. **אבל** כאן **במרור הלא נוגע בו בב' ידיו** ולכן צריך ליטול ב' ידיו. **וקאמר התם** בברייתא, **הסיבו לסעודה מביאין להם מים אע"פ שכל אחד כבר נטל ידו אחת** קודם שתיית היין **חוזר ונוטל ב' ידיו** לאכילה. **אע"ג דאמרינן נטל ידו אחת משטיפה אחת** אותה יד טהורה, וא"כ מדוע צריך לחזור וליטול ב' ידיו. **צריך ליטול שתיהן**[רכא] **ולפי שנטילה ראשונה לא היתה לשם** קדושה. אלא רק כדי שלא יטמא היין ויפסול גופו. ועכשיו שבא לאכול צריך ליטול שתי ידיו לשם קדושה.

ומוכח מברייתא זו דחובת נטילה לדבר שטיבולו למשקה אינה לקדושה כמו נטילה לפת, דאם היינו מפרשים כפירוש הקונטרס, דאף נטילה למשקין היא לקדושה, א"כ אמאי צריך לחזור וליטול אותה יד שכבר נטל. והשתא דנתבאר דנטילה למשקין אינה כנטילה לפת, מתורצת הקושיא דוכי לא ידע המקשה דחיישינן שמא יגע. **לכך סבר** המקשה דבהך **נטילה** כיון שאין זה נטילה לשם קדושה **ליכא למגזר שמא יגע**[רכב]. **ולפי** זה **נראה דאין לברך על אותה נטילה** של טיבול ראשון, **כיון דליכא הכא מצוה לשמוע דברי ר"א בן ערך** (חולין קו.) דהא דמברכין על נטילת ידים, הוא משום דמצוה הוא, דמצוה לשמוע דברי חכמים, דהיינו דברי ר' אלעזר בן ערך. דאסמכה לנטילת ידים אקרא דוידיו לא שטף במים. אבל נטילה שקודם טיבול ראשון שאינה משום קדושה ונקיות כמו בפת אין לברך עליה. **וכ"ש אנן שאין אנו נזהרין מלטמאות עצמנו ומלאכול אוכלין טמאים, ואין אנו צריכין לאותה נטילה, והמברך הרי זה מברך ברכה לבטלה. וככל סדרים**[רכג] **כתיב שצריך על הנטילה לברך, ואין נראה כדפרישית.**

כדתנן בפ"ב דחולין (דף נג.) השוחט ולא יצא מהן דם כו' הא יצא מהן דם אין נאכלין בידים מסואבות ואמר נמי בסדר הסיבה (נדרים דף מג.) הביאו להן יין כל אחד נוטל ידו אחת פי' שלא יטמא היין ויפסול גופו והתם סגי ביד אחת [קטו:] **אבל במרור נוגע בב' ידיו וקאמר הסיבו מביאין להם מים אע"פ שכל אחד כבר נטל ידו אחת חוזר ונוטל ב' ידיו אע"ג דאמרינן (ידים פ"ג מ"ה) נטל ידו אחת משטיפה אחת טהורה צריך ליטול שתיהן ולפי שנטילה ראשונה לא היתה לשם קדושה לכך סבר המקשה דבהך נטילה ליכא למיגזר שמא יגע ולפי זה נראה דאין לברך על אותה נטילה כיון דליכא הכא מצוה לשמוע דברי ר"א בן ערך** (חולין דף קו.) **וכ"ש אנן שאין אנו נזהרין מלטמאות עצמנו ומלאכול אוכלין טמאין ואין אנו צריכין לאותה נטילה והמברך הרי זה מברך ברכה לבטלה וככל סדרים כתיב שצריך על הנטילה לברך ואין נראה כדפרישית:**

קפא. פי' ר"ח **תולעת** המצויה בירקות, ואע"פ שנשארת במרור לאחר מיתתה, מותרת באכילה, **כדתניא התולעת שבעיקרי זיתים, ושבעיקרי גפנים, וה'קפא' שבירק והיבחושין שביין וחומץ הרי אלו מותרים** באכילה. דלא אסרה תורה אלא שרץ השורץ על הארץ, אבל תולעים שלא יצאו מן הירקות לאויר העולם, אינם בכלל שורץ על הארץ. **ואת"ת תיקשי מינה מהא** בברייתא, **לשמואל דאמר בסוף אלו טריפות** (חולין סו.) **קישות שהתליע באיביה** בעודה מחוברת לקרקע, **אסור משום שרץ השורץ על הארץ.** דכיון שמהלכת התולעת בתוך הקישות, והקישות מחובר לקרקע, הוי התולעת כמהלכת על גבי קרקע, ואסורה, על אף דלא יצאה מן הקישות. **ומיהו יש לומר דשמואל סבר כאידך ברייתא דמייתי התם** שאסורים באכילה. **ומיהו קצת קשה דמ"מ אמאי לא מייתי הך ברייתא** דתולעת שבעיקרי הזיתים, שכל זמן שלא פירשה מותרת באכילה נגד דעת שמואל **התם** - על המימרא דשמואל. **ועוד, שמואל היכי אכיל מרור בפסח**, כיון שאנו חוששים שמא יש תולעת במרור. הרי לדברי שמואל אף התולעים שלא פירשו מן הירקות, אסורים באכילה. **וכי תימא** דקודם אכילה **בדיק להו** שמואל **שלא יהא שם קפא, א"כ אמאי צריך** לטבל המרור בחרוסת כיון **דליכא קפא** אחר שכבר בדקו המרור קודם אכילה. **ושמא ברוב ירקות אין בהם קפא, וסמיך שמואל ארובא** לאכלם בלא בדיקה. **ואעפ"כ משום סכנה דקפא חיישינן למיעוטא** דירקות שיש בהם תולעים, ולכן צריך לטבל המרור בחרוסת.

צריך שיטול בטיבול שני:

לאו דוקא נקט בטיבול שני, דהא עביד ליה לטיבול השני של אכילת מרור, **בתר המוציא** שמברך על המצה **דבעי** על המצה **נטילת ידים.** וכיון שנטל ידיו למצה, אינו צריך לחזור וליטול ידיו לטיבול שני. **אלא אגב** דנקט בנטילה ראשונה **טיבול ראשון, נקט** גבי נטילה השניה **טיבול שני.** ועוד שהלא **הנטילה נמי, גם לצורך טיבול באה,** ולא רק לצורך הפת. לכן אתי שפיר שקוראת הגמרא לנטילה זו נטילה לטיבול שני.

אסוחי מסח דעתיה ונגע:

תימה מה צריך להאי טעמא, תיפוק ליה דנטילה **ראשונה לא היתה לשם** קדושה, שהרי לא נתקנה נטילה לאכילה משום קדושה, אלא לאכילת פת. אבל נטילה ראשונה שהייתה קודם אכילת ירקות הטבולים במשקה, לא הייתה **אלא** כדי **שלא יטמא את המשקין.** וכיון שאין נטילה זו משום קדושה, אינה מועלת לאכילת פת, וממילא אפילו אם לא היה מסיח דעתו מנטילה ראשונה, צריך לחזור וליטול קודם שיאכל פת. ומדוע היה סלקא דעתך דגמרא לחשוב דטעם דבעי נטילה משום היסח הדעת הוא. **וי"ל דם"ד דכיון שנטל יועיל אפילו לנהמא,** דהא נטילה לשם חולין **לא בעי כוונה.** שהרי אף הנוטל ידיו ולא נתכון כלל לטהר ידיו, ידיו טהורות[רכד]. **לכן צריך להאי טעמא** דאסוחי מסח דעתיה מנטילה ראשונה.

ידי מצה יצא ידי מרור לא יצא:

וא"ת כיון שאין במרור זה מצוה אפילו מדרבנן[רכה] שהרי אין יוצא בו וממילא הרי הוא אכילת רשות, **ליבטיל מרור להאי מצה** דבלע בהדיה ואף ידי מצה לא יצא. שכן קיימא לן דאתי דאכילת רשות ומבטלת למצה דמצוה. **וי"ל דלא שייך ביטול אלא כשלועסן יחד** ומתערבים הטעמים זה בזה, **דאז מבטל טעם אחד את חבירו. אבל** הכא דמירי שבלעם **כשהם שלמים** ואין הטעמים[רכו] מתערבים זה בזה, **אפילו יהיה המרור יותר מחבירו המצה לא מבטל ליה.**

פי ר"ח תולעת המצויה בירקות, ואע"פ שנשארת במרור לאחר מיתתה, מותרת באכילה, **כדתניא התולעת שבעיקרי זיתים, ושבעיקרי גפנים, וה'קפא' שבירק והיבחושין שביין וחומץ הרי אלו מותרים** באכילה. דלא אסרה תורה אלא שרץ השורץ על הארץ, אבל תולעים שלא יצאו מן הירקות לאויר העולם, אינם בכלל שורץ על הארץ. **ואת"ת תיקשי מינה מהא** בברייתא, **לשמואל דאמר בסוף אלו טריפות** (חולין סו.) **קישות שהתליע באיביה** בעודה מחוברת לקרקע, **אסור משום שרץ השורץ על הארץ.** דכיון שמהלכת

ציון שבעיקרי זיתים, ושבעיקרי גפנים, והקפא שבירק והיבחושין שביין וחומץ הרי אלו מותרים:

צריך שיטול בטיבול שני. לאו דוקא נקט בטיבול שני דהא עביד ליה בתר המוציא דבעי נטילת ידים אלא אגב טיבול ראשון נקט טיבול שני והנטילה נמי גם לצורך טיבול באה:

אסוחי מסח דעתיה ונגע. תימה מה צריך להאי טעמא תיפוק ליה דנטילה ראשונה לא היתה לשם קדושה אלא שלא יטמא את המשקין וי"ל דס"ד דכיון שנטל יועיל אפילו לנהמא דחולין לא בעי כוונה לכן צריך להאי טעמא:

ידי מצה יצא ידי מרור לא יצא. וא"ת כיון שאין במרור זה מצוה מדרבנן ליבטיל מרור להאי מצה דבהדיה וי"ל דלא שייך ביטול אלא כשלועסן יחד דאז מבטל טעם אחד את חבירו אבל כשהם שלמים אפילו יהיה יותר מחבירו לא מבטל ליה:

ציונים והערות

רכא. כך גירסת מהרש"א. **רכב. מהרש"א. רכג. סידורי** הלכות פסח. **רכד. חגיגה** (יח:). **רכה. התוספות** נקטו שאין כאן אפילו מצוה דרבנן, מפני שכך הוא האמת, דלא יצא. אבל באמת גם אם היה במרור זה מצוה דרבנן, היה אפשר להקשות כן, דהא מצוה דרבנן מבטלת מצוה דאורייתא. **רכו. ר"ן.**

מצה לפני כל אחד ואחד מרור וכו':

נראה דטעמא שצריך ליתן מצה לפני כל אחד, כדי שיטעום **תיכף לברכה** של בעל הבית **מיד**, ולא יצטרכו להמתין אחר הברכה עד שיחלק הבוצע לכל המסובים. **כיון שזאת הברכה היא לשם חובה** המוטלת עליו[יכז], והיא ברכת המצות, לכן לא יפסיק כלל בין ברכה לאכילה. **אבל בשאר ימות השנה דאין הברכה חובה** משום מצות אכילה, **אין צריך לטעום תיכף לברכה מיד**, ויכולים המסובין לקבל חלקם מהבוצע.

למה עוקרין את השלחן:

דוקא שולחנות **שלהן שהן קטנים**, שהיה להם שלחן קטן לפני כל אחד ואחד, צריכים לעקור. **אבל** שולחנות **שלנו שהן גדולים**, שכל בחבורים יושבים ליד שלחן אחד, הרי **איכא טורח גדול בעקירתו** ואין צריך לסלק השולחן. אלא **נהגו לסלק הקערה לצד אחד** שעליה מצות ומרור ושתי תבשילים **דליהוי כעקירת שלחן** ויתמהו התינוקות מדוע מסלקים הקערה קודם שאכלו. **ומה שנוהגין לסלק שני תבשילין** מן הקערה **בשעת הגבהה**, היינו קודם שמגביהים הקערה בשביל לסלקה מהשולחן, הטעם הוא **כדי שלא יהא נראה כמקדיש קדשים בחוץ**, דהתבשילים הם זכר לקרבן פסח וקרבן חגיגה, ואם יגביהם עם הקערה, יהא נראה כמקדישם. **וכן יסד** ה"ר **יוסף בסדרו** [בסידור הלכות פסח שבפיוט לשבת הגדול] **מושך מהקערה שני תבשילין ומגביה קערה ולימא הא לחמא עניא כו'**. וחולק תוס' על הר"ר יוסף ואומר - **ולא יתכן** לומר כדבריו, **דהא דאמר** (לקמן קטז:) **בשר אינו צריך להגביה** אין הכוונה בזמן שמגביה הקערה על מנת לסלקה, אלא היינו **בשעה שאומר פסח זה**, כלומר בעת שאומר בסדר ההגדה 'פסח זה על שום מה', לא יגביה הבשר. **דאז ודאי נראה כאוכל קדשים**, כיון שמצביע על הבשר ואומר 'פסח זה'. אבל כשמגביה הקערה בשביל לסלקה, אין זה נראה כלל שמקדיש הבשר.

כדי שיכיר התינוק וישאל:

כלומר ומתוך כך יבא לישאל בשאר דברים השנויים במשנה (קטז.) מה נשתנה וכו'. **אבל במה ששאל למה אנו עוקרים השלחן לא יפטר** מחובת שאילת מה נשתנה. דהא צריך לשאול בדייקא מדוע אוכלים מצה ומרור, ויוכל אביו להשיב לפי שנשתעבדו במצרים, אבל עקירת השולחן, אינה באה כלל זכר ליציאת מצרים, אלא להתמיה התינוקות. **וההיא דאביי** ששאל מדוע עוקרים השולחן, **לא פי' הגמ' אלא** את **תחילת שאילתו**, ובאמת בהמשך שאל גם את שאר השאלות, על מצה ומרור וכו', ולכן פטר את רבה מלומר מה נשתנה.

מה דרכו של עני בפרוסה:

נראה דגם ברכת **המוציא צריך לברך על** הפרוסה בנוסף לברכת על אכילת מצה. שאת שתי הברכות צריך לברך על הפרוסה. וזהו בנגוד לרש"י ולרשב"ם האומרים שברכת המוציא מברך על השלימה ורק ברכת על אכילת מצה מברך על הפרוסה. **וכן משמע בפרק כיצד מברכין** (נרכות לט:) שנחלקו שם רב הונא ור' יוחנן במי שיש לפניו [בשאר ימות השנה] פתיתין [פרוסות] ושלמין, על אלו מהם יברך. לדעת רב הונא אם רצה מברך על הפתיתין ופוטר את השלמין, ולדעת ר' יוחנן צריך לברך על השלימה ופוטר את הפתיתין דשלימה עיקר[יכח]. **דקאמר הכל מודים לענין פסח שמניח פרוסה בתוך השלימות ובוצע. פי' אפי' למ"ד דבשאר ימות השנה מברך על השלימה ופוטר את הפתיתין מודה לענין פסח דאינו מברך על השלימה אלא על הפרוסה משום מה דרכו של עני וכו' ומ"מ מניחה בתוך השלימה בשעה שבוצעה כדי שיהא נראה שבצע על השלימה** מפני חשיבותה של שלימה. **ומשמע** מפשטות הסוגיה שם **דלענין המוציא קמיירי**, מפני ששם מדובר בשאר ימות השנה שאז מברכים המוציא, ולכן מסתבר שאף לענין פסח הנידון הוא על ברכת המוציא. ומכאן מוכח שאף ברכת המוציא מברך על הפרוסה. **וקאמר בתר הכי** [-לאחר דברי הגמרא הגמ' שם - 'הכל מודים לענין פסח' וכו'] **א"ר חייא בר אבא בשבת חייב לבצוע על שני ככרות שנאמר** 'לקטו לחם משנה', והוא זכר למן שבערב שבת היה יורד כפליים משאר ימות השבוע, מפני שבשבת לא היה יורד מן, ולכאורה עיקר **מילתיה דר' חייא בר אבא בפרק כל כתבי** (שבת קיז:) הוא, דשם איירי לענין שבת, ולשם מה מובאים דבריו בפרק כיצד מברכין, **אלא להכי מייתי התם אחר הפסח לומר שצריך** שם בנוסף לשלימה והשבורה עוד **מצה שלישית משום לחם משנה. וכן תמיד חייב לבצוע על שתי ככרות בין בשבת ובין בי"ט, דאי לאו הכי** קשה כנ"ל - **למה הביא שם מילתיה דר' חייא. וכן פסק רב אלפס**[יכט] **דצריך לבצוע על שתי ככרות ביום טוב. והטעם לפי שהיה לחם משנה יורד בערבי ימים טובים, דביום טוב עצמו לא היה יורד** מן כשם שלא היה יורד בשבת. **וקשה**, שהרי **אנו מתפללין** בשבת **בתפילת אתה קדשת** 'וברכתו מכל הימים וקדשתו מכל הזמנים', **ואמר** (מכילתא פרש' נזלמ) על הפסוק 'ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו' - **במן ברכו במן קדשו**, פירושו: 'במן ברכו' שירד ביום ו' כפליים לכבוד יום השבת. 'במן קדשו' שבשבת לא היה יורד מן. ועל זה אומרים בנוסח התפילה 'וקדשתו מכל הזמנים', דהיינו ששבת מקודשת בכך שלא ירד בה מן, 'מכל הזמנים' ואף מיום טוב, **משמע דבי"ט היה מן יורד**[יכי].

וכן היה נוהג הר' מנחם מיוני והר' יום טוב שהיו מברכין הכל על הפרוסה - קאי אדלעיל, שאף הם סוברים כשיטת התוס' דמברכין על הפרוסה ברכת המוציא וברכת על אכילת מצה, ודלא כרש"י והרשב"ם. **אך ר"י** כיון שחשש לשיטתם היה **מברך המוציא על השלימה** כדי שהברכה תחול על דבר שלם, **והדר על אכילת מצה על הפרוסה**, [ולאחר מכן היה מברך על אכילת מצה על הפרוסה] משום מה דרכו של עני בפרוסה וכו' כדאמרינן בגמ', ואח"כ היה **בוצע משתיהן יחד. וכן עמא דבר** [וכסדר הזה אכן כולם נוהגים לעשות]. **ולכן עושין על השלישית כריכה כדי לקיים מצוה בשלשתן** מאחר ועל המצה הראשונה מברכים ברכת המוציא, ועל המצה השניה מברכים על אכילת מצה, לכן תקנו שאת מצות כורך יעשו במצה השלישית כדי לקיים מצוות בשלושתן.

מצה לפני כל אחד ואחד מרור כו'. נראה דטעמא כדי שיטעום תיכף לברכה מיד כיון שזאת הברכה היא לשם חובה אבל בשאר ימות השנה דאין הברכה חובה אין צריך לטעום תיכף לברכה מיד: למה עוקרין את השלחן. דוקא שלהן שהן קטנים אבל שלנו שהן גדולים איכא טורח גדול בעקירתו נהגו לסלק הקערה לצד אחד דליהוי כעקירת שלחן ומה שנוהגין לסלק שני תבשילין בשעת הגבהה כדי שלא יהא נראה כמקדיש קדשים בחוץ וכן יסד ה"ר יוסף בסדרו מושך מהקערה שני תבשילין ומגביה קערה ולימא הא לחמא עניא כו' ולא יתכן דהא דאמר בשר אינו צריך להגביה היינו בשעה שאומר פסח זה דאז ודאי נראה כאוכל קדשים: כדי שיכיר התינוק וישאל. כלומר ומתוך כך יבא לישאל בשאר דברים אבל במה ששאל למה אנו עוקרין השלחן לא יפטר ממה נשתנה וההיא דאביי לא פי' הגמ' אלא תחלת שאילתו: [קטז.] מה דרכו של עני בפרוסה. נראה דגם המוציא צריך לברך על הפרוסה וכן משמע בפ' כיצד מברכין (נרכות דף לט:) דקאמר הכל מודים לענין פסח שמניח פרוסה בתוך השלימות ובוצע פי' אפילו למ"ד מברך על השלימה ופוטר את הפתיתין מודה לענין פסח דאינו מברך על השלימה אלא על הפרוסה משום מה דרכו של עני כו' ומניחה בתוך השלימה כדי שיהא נראה שבצע על השלימה ומשמע דלענין המוציא קמיירי וקאמר בתר הכי א"ר חייא בר אבא בשבת חייב לבצוע על שני ככרות שנאמר לקטו לחם משנה ועיקר מילתיה דר' חייא בר אבא בפרק כל כתבי (שבת ד' קיז:) אלא להכי מייתי התם אחר פסח לומר שצריך שם מצה שלישית משום לחם משנה וחייב לבצוע על שתי ככרות בין בשבת בין בי"ט דאי לאו הכי למה הביא שם מילתיה דר' חייא וכן פסק רב אלפס דצריך לבצוע על שתי ככרות ביום טוב והטעם לפי שהיה לחם משנה יורד בערבי ימים טובים וקשה שאנו מתפללים באתה קדשת וברכתו מכל הימים וקדשתו מכל הזמנים ואמר (במכילתא פרש' נזלמ) במן ברכו במן קדשו משמע בי"ט היה מן יורד וכן היה נוהג ה"ר מנחם מיוני וה"ר יום טוב שהיו מברכין הכל על הפרוסה אך ר"י היה מברך המוציא על השלימה והדר על אכילת מצה על הפרוסה ובוצע משתיהן יחד וכן עמא דבר ולכך עושין על השלישית כריכה כדי לקיים מצוה בשלשתן:

ציונים והערות

רכז. והטעם לחלק בין ברכת המצוות לברכת הנהנין, כתב בדבר שמואל, משום דברכת המצוות היא חלק מהמצוה, (סו"ס כתב סופר סו"ס כ"ח) ולכן צריך לסומכה למצוה. משא"כ ברכת הנהנין [ועיי"ש מה שהביא כמה ראיות שברכת המצוה היא חלק מהמצוה]. **רכח. ועיין** שם שנחלקו רש"י ותוס' בביאור המחלוקת. **רכט. עיין** במהרש"א דשיטת התוס' היא דבפסח עצמו מספיק אחת שלימה ואחת פרוסה ואין צריך מצה ג'. **רל. התום'** במסכת ביצה (ג:) מביא מדרש אחר, דכתיב (שמות טז כו) 'שבת לא יהיה' לרבות יום הכפורים. 'לא יהיה בו' לרבות יום טוב שלא היה יורד בהם מן. וכתב דמדרשים חלוקין הן.

צריך לסמוכיה וצריך לקהוייה:

ובירושלמי אמר אית דעבדי זכר לדם [ויש הגורסים: אית דעבדי 'רכה' זכר לדם], והכוונה שהיו עושים את החרוסת רכה ודלילה כדי שתהיה זכר למכת דם שהיא היתה המכה הראשונה במצרים[רלא]. **ומשום הכי קרי ליה טיבולא**[רלב] **במשקה**, דכשהיא רכה נחשבת למשקה אבל אם היתה היא עבה מדי נחשבת כאוכל. **וכן עמא דבר לסמוכי ובשעת אכילה מקלשין אתו ביין וחומץ** [וכן נוהגים העם לעשות, שמתחילה היו עושים את החרוסת זכר לטיט כדאמרינן בגמ', ובשעת אכילה היו מרככים ומחלישים את החרוסת ע"י שנתנו בה יין וחומץ], זכר לדם כדעת הירושלמי. **ובתשובת הגאונים מפרש לעשות חרוסת בפירות שנדמה לכנסת ישראל**, דהיינו פירות שכנסת ישראל נמשלה להם, וכדכתיב בשיר השירים: 'תחת התפוח עוררתיך', 'כפלח הרימון', 'התאנה חנטה', 'אמרתי אעלה בתמר', **אגוז** 'אל גנת אגוז', **ושקדים** על שם **ששקדו**[רלג] הקב"ה על הקץ.

תגרי חרך שבירושלים:

משמע ממה שמביאה הגמ' מעשה זה שהיו אומרים בואו וטלו לכם תבלין 'למצוה' דהלכה כר' אלעזר בר' צדוק שחרוסת מצוה היא. **וגם בספרים כתב** ר' **יוסי, ונימוקו עמו.** [פי' דיש ספרים הגורסים כאן בגמ' ר' יוסי במקום ר' אלעזר בר צדוק, ור' יוסי הלכה כמותו משום דנימוקו עמו]. **וכן עשה** הר' **יוסף בסדרו: חרוסת זכר לטיט**[רלד].

הלילה הזה מרור:

הא דלא אמר 'כולו' מרור כמו שאמר הלילה הזה 'כולו' מצה, וכן 'כולו' צלי, הוא משום דאכלינן גם **שאר** ירקות **בטיבול ראשון.**

כולו צלי:

רב חסדא מוקי לה באלו דברים (לעיל ע.) **כבן תימא דאמר חגיגה הבאה עם הפסח אינה נאכלת אלא צלי.** הגמ' שם מסתפקת לדעת בן תימא, מה הדין בחגיגה הנאכלת עם הפסח, האם היא נאכלת צלי או לא וכדי לפשוט את הספק הביאה הגמ' את משנתינו שנאמר בה הלילה הזה 'כולו' צלי, ואת דברי רב חסדא שאמר על כך 'זו דברי בן תימא', ופושטת הגמ' שגם חגיגה אינה נאכלת אלא צלי, שהרי 'כולו' צלי, משמע אף החגיגה. **ואע"ג דקאמר התם 'ואמר רב חסדא'** ומשמע מכך שרב חסדא אמר את דבריו בפרקינו והרי **בפרקין ליתיה.** זו איננה קושיא, מפני שדרך גמ' כן להביא כך את דברי רב חסדא למרות שאכן לא אמר זאת בפרקינו.

ואמרתם זבח פסח הוא:

פי' דמדכתיב 'ואמרתם' משמע **באמירה,**

והיינו **שצריך לומר פסח זה שאנו אוכלין. ואיתקש מצה ומרור לפסח,** ומשום כן **צ"ל נמי מצה זו מרו' זה.**

לפיכך אנחנו כו':

י"א דאומרים **שבע הודאות ולא יותר, כנגד ז' רקיעים.**

צריך לסמוכיה וצריך לקהוייה. ובירושלמי אמר אית דעבדי זכר לדם ומשום הכי קרי ליה טיבולו במשקה וכן עמא דבר לסמוכי ובשעת אכילה מקלשין אותו ביין וחומץ ובתשובת הגאונים מפרש לעשות חרוסת בפירות שנדמה לכנסת ישראל בשיר השירים תחת התפוח עוררתיך כפלח הרמון התאנה חנטה אמרתי אעלה בתמר אגוז ואל גנת אגוז ושקדים על שם ששקדו הקב"ה על הקץ:

תגרי חרך שבירושלים. משמע דהלכה כר' אלעזר בר' צדוק וגם בספרים כתב ר' יוסי ונימוקו עמו וכן עשה ה"ר יוסף בסדרו חרוסת זכר לטיט: הלילה הזה מרור. הא דלא אמר כולו מרור משום דאכלינן שאר ירקות בטיבול ראשון:

כולו צלי. רב חסדא מוקי לה באלו דברים (לעיל דף ע.) **כבן תימא דאמר חגיגה הבאה עם הפסח אינה נאכלת אלא צלי ואע"ג דקאמר התם ואמר רב חסדא ובפרקין ליתיה דרך הגמרא כן:**

ואמרתם זבח פסח הוא. פי' באמירה שצריך לומר פסח זה שאנו אוכלין ואיתקש מצה ומרור לפסח לפסח וצ"ל נמי מצה זו מרו' זה:

לפיכך אנחנו כו'. י"א שבע הודאות ולא יותר כנגד ז' רקיעים:

[קטז:] **וחותם בגאולה. ת"ק לא פי' כיצד ופליגי במילתיה ר"ט ור"ע ר' טרפון אינו חותם בברוך שלא היה מאריך בדברי בקשה ולא היה אומר אלא הודאה ור"ע סבר דחותם בה בברוך לפי שמאריך בדברי בקשה ואומר כן ה' אלהינו יגיענו כו' וקי"ל** (עירובין דף מו:) **הלכה כר' עקיבא מחבירו וכן מצינו בסנהדרין** (דף כג.) **גבי לא ירבה לו נשים ובריש חזקת הבתים** (ב"ב דף כח.) **דפליגי תנאי במילתיה דתנא קמא:**

ה"ג ונאמר לפניו שירה חדשה וכן נודה לך שיר חדש על גאולתנו. דהכי תניא במכילתא כל השירות לשון נקבה חוץ משירה דלעתיד דלשון זכר כלומר שהנקבה יש לה צער לידה אף כל הנסים יש אחריהם צער חוץ מלעתיד שאין אחריה צער וכן יסד הפייט בזולת אי פתרוס שירות אלה לשון נקבה יש מיוסדים כי תשועתם כיולדה וגו' תוקף שיר אחרון כזכרים לא יולדים שירו לה' שיר חדש כו'. וגרסינן שם בברכת אשר גאלנו, 'כן ה' אלהינו יגיענו וכו' שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך, ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים'. והנה זבחים הכוונה לקרבן חגיגה שהיו מקריבין בערב פסח, ולכן צריך לגרוס קודם מן זבחים, ואחר כך מן הפסחים. משום שחגיגת ארבעה עשר נאכלת קודם לקרבן פסח, לפי שהפסח נאכל על השובע, ולכן אוכל מן החגיגה ושבע, ואחר מכן אוכל את הפסח.

כזכרים לא יולדים שירו לה' שיר חדש כו' וגרסינן שם מן הזבחים ומן הפסחים שחגיגת ארבעה עשר נאכלת קודם לפסח לפי שהפסח נאכל על השובע:

וחותם בגאולה:

ת"ק לא פירש כיצד חותמין בגאולה, ופליגי במילתיה ר"ט ור"ע, שאף הם סוברים כת"ק שחותם בגאולה, אלא שחולקים מה נוסח הברכה. **ר' טרפון** סבירא ליה **שאינו חותם בברוך מפני שלא היה מאריך בדברי בקשה ולא היה אומר אלא הודאה.** וברכה שאין בה אלא ענין אחד ברכה קצרה היא, ואינה צריכה חתימה, דפתיחתה זו היא חתימתה[רלה]. **ור"ע סבר דחותם בה בברוך לפי שמלבד ההודאה** שבתחילת הברכה, **מאריך בדברי בקשה ואומר כן ה' אלהינו יגיענו כו',** וברכה שמפסיקים בה בדברי בקשה צריך לחזור ולחתום בשבחו של מקום. והנה קיי"ל (עירובין מו:) **הלכה כר"ע מחבירו** כשיחיד חולק עליו. וכיון דר"ט ור"ע אינם חולקים על ת"ק. נמצא דרק ר' טרפון שהוא יחיד חולק על ר"ע, ובמחלוקת זו הלכה כר"ע דחותם בברוך, **וכן מצינו בסנהדרין** (כג.) דחולקים תנאים בדעתו של תנא אחר, **גבי לא ירבה לו נשים,** דנחלקו ר' יהודה ור' שמעון בדעת תנא קמא אם מותר להרבות יותר מי"ח באינם מסירות, ובגמ' שם מבואר דנחלקו אי דריש טעמא דקרא, **ובריש חזקת הבתים** (ב"ב כח.) **דפליגי שם תנאי בביאור מילתיה דתנא קמא** דאמר דחזקת שדה בית הבעל היא שלשה שנים ואינם מיום ליום, ופלגי תנאי במילתיה, כמה הוא זמן שלשה שנים שאינם מיום ליום, ואינם חולקים על ת"ק, אלא חולקים מה הייתה דעת ת"ק.

ה"ג ונאמר לפניו שירה חדשה ונודה לך שיר חדש על גאולתנו[רלה]:

והיינו, שבסוף הברכה לאחר אמירת חצי ההלל גרסינן 'ונודה לך שיר חדש על גאולתנו', שתחילת הברכה קודם שמתחילים לומר ההלל משוררת השירה היא על גאולת מצרים, לכן אומרים 'שירה חדשה' בלשון נקבה. אבל בסוף הברכה שמדברת על גאולה עתידה, מזכירים 'שיר חדש' בלשון זכר. **דהכי תניא במכילתא: כל השירות לשון נקבה, חוץ משירה דלעתיד דלשון זכר הוא. כלומר** שהנקבה **יש לה צער לידה,** ואף לאחר שיולדת ונושעת מצערה, חוזרת ויולדת ומצטערת עוד. **וכמו כן אף כל הנסים יש אחריהם צער,** דאף לאחר גאולת מצרים נשתעבדו עוד בשאר גלויות. ולכן השירה על גאולת מצרים, ועל כל הגאולות נאמרים בלשון נקבה. **חוץ מגאולה דלעתיד שאין אחריה צער,** ושירה זאת תיאמר בלשון זכר, כזכר שאינו מצטער בצער לידה. **וכן יסד הפייט בזולת** המתחלת בתיבות **אי פתרוס** - ['זולתות' הם פיוטים הנאמרים בברכת אמת ויציב, אחרי תיבות 'ואין לנו עוד אלהים זולתך' סלה'] וכך אמר שם - **שירות אלה לשון נקבה**[רלו] **מיוסדים, כי תשועתם כיולדה** וגו', **תוקף שיר אחרון כזכרים לא יולדים, שירו לה' שיר חדש כו'.** ושיר לשון זכר הוא. וגרסינן **שם** בברכת אשר גאלנו, 'כן ה' אלהינו יגיענו וכו' שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך, ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים'. והנה זבחים הכוונה לקרבן חגיגה שהיו מקריבין בערב פסח, ולכן צריך לגרוס קודם מן זבחים, ואחר כך מן הפסחים. משום **שחגיגת ארבעה עשר נאכלת קודם לקרבן פסח, לפי שהפסח נאכל על השובע,** ולכן אוכל מן החגיגה ושבע, ואחר מכן אוכל את הפסח.

ציונים והערות

רלא. פני משה שם. ובקרבן העדה פירש זכר לדם שהיו משקעין את בניהם בטיט. **רלב. כלשון** הכתוב 'לשקוד על על דלתותי יום יום', ומפרש בשרשי רבי דוד קמחי שהוא ענין המהירות וההשתדלות וההתמדה על הדבר. (מוי"ט, קוטה, פ"ג מסכה ט"ו). **רלג. נוסח** הפיוט: ולמה טבולו בחרוסת זכר לטיט שאשה ובעלה דורסת (יולר לשנת הגדול). **רלד. רש"י** לעיל בגמ' (קד:), ובתוס' שם (ד"ה מון מנהגה הממוכה). **רלה. כך** הגירסא על פי הגהת הב"ח. **רלו. במחזורים** שלפנינו הגירסא לשון שירה מיוסדים, ומשמעותו ג"כ לשון נקבה.

19/06/2018 אורח

ה"ג שעומדים בבית ה' בחצרות בית אלהינו [תהלים פרק קל"ה לפי סדר שלנו] **הללויה דבתריה ריש פירקא:**

ולא גרסינן העומדים בבית ה' בלילות שבתחילת פרק קל"ד, ולפי זה נמצא שהללויה דבתריה, קאי על תחילת פרק קל"ה. **דאם כן**, שהכוונה כאן להללויה דעומדים בבית ה' בלילות, הוה ליה למנקט את הפסוק יברכך ה' מציון שבסוף פרק קל"ד, שזהו הפסוק הסמוך למעלה מהללויה שבתחילת פרק קל"ה. **ולא** ה"ל למינקט את הפסוק העומדים בבית ה', שהוא שלשה פסוקים למעלה ממנו. לכך נראה דגרסינן כדפרישית. **ולפי זה**, היינו לפי הגירסא הנכונה 'שעומדים' בבית ה', **אנו צריכים לומר בו** כי הפסוקים הללויה הללו **את שם ה' הללו עבדי ה' שעומדים בבית ה'**, שהם בתחילת פרק קל"ה ולמעלה מפסוק זה - 'שעומדים בבית ה' בחצרות בית אלהינו - **אינו תחלת המזמור. דלא יתכן** שיהיה המזמור כולו רק שני פסוקים[רלז]. ועוד, דאמרינן במדרש[רלח], קמ"ז מזמורים יש בספר תהלים כנגד שנות יעקב[רלט]. ואם נאמר ששני פסוקים אלו הם מזמור בפני עצמו, אם כן נמצא שישנם בספר תהלים יותר מקמ"ז מזמורים. **אלא** על כרחך ששני פסוקים אלו הוא סופו של - פרק קל"ד - שיר המעלות הנה ברכו וגו'. **ואתי שפיר** לפי זה, הא דקאמרינן לקמן על רב אחא בר יעקב דהוה מתחיל הלל הגדול מ'כי יעקב בחר לו יה'. דלפי מה שנתבאר הוי 'כי יעקב בחר לו יה' [ראה בהערה][רמ] תחילת המזמור. דבענין אחר לא יתכן, כי נמצא שהיה מתחיל את ההלל מאמצע המזמור.

למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים:

לכך קבעו לומר בנוסח הקידוש 'זכר' **ליציאת מצרים**[רמא]. **ושמעתי** מהר"ם לפרש במה שבת היא זכר ליציאת מצרים, הלא השבת היא זכר למעשה בראשית, **שיש במדרש לפי שמצרים עבדו בהם בישראל בפרך**, ואותיות התורה נדרשות בא"ת ב"ש[רמב], דהיינו שאות א' הראשונה בסדר אלף בית מתחלפת באות ת' האחרונה וכן אות ב' השניה מתחלפת באות ש' השניה מהסוף וכן ג' ד' וכן כולם, ולפי"ז אותיות 'פר"ך' מתחלפות **בא"ת ב"ש** לאותיות 'וגל', **שהם** בגימטריא ל"ט, כנגד **מלאכות ארבעים חסר אחת שהמצריים היו מעבידים את ישראל, וכשנגאלו ממצרים הזהירם במרה**[רמג] **על השבת לשבות מאותם ל"ט מלאכות.** ולפי מדרש זה א"ש דהשבת היא זכר ליציאת מצרים.

רביעי אומר עליו הלל הגדול:

[קיז.] ה"ג **שעומדים בבית ה' בחצרות בית אלהינו הללויה דבתריה ריש פירקא. ולא גרסינן העומדים בבית ה' בלילות דאם כן ה"ל למינקט יברכך ה' מציון שזהו פסוק למעלה מהללויה ולא ה"ל למינקט שלשה פסוקים למעלה לכך נראה דגרסינן כדפרישית ולפי זה אנו צריכין לומר בו הללויה הללו את שם ה' הללו עבדי ה' שעומדים בבית ה' וגו' שלמעלה מזה אינו תחלת המזמור דלא יתכן שיהיה המזמור שני פסוקים ועוד דאמרי' במדרש קמ"ז מזמורים יש בספר תהלים כנגד שנות יעקב אלא הוא סופו של שיר המעלות הנה ברכו וגו' ואתי שפיר דקאמרינן לקמן רב אחא בר יעקב דמתחיל הלל הגדול מכי יעקב בחר לו יה דהוי תחלת המזמור דבע"א לא יתכן שהיה מתחיל הלל מאמצע המזמור:**

[קיז:] **למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים.**

לכך קבעו זכר ליציאת מצרים ושמעתי מהר"מ שיש במדרש לפי שבמצרים עבדו בהם בישראל בפרך ופר"ך בא"ת ב"ש וג"ל שהם מלאכות ארבעים חסר אחת וכשנגאלו ממצרים הזהירם על השבת לשבות מאות' ל"ט מלאכות:

רביעי אומר עליו הלל הגדול. רביעי גרסי' ולא גרסינן חמישי ולה"ר יוסף טוב עלם שכתב בסדרו קימעא לשתות מים יכנס אם חולה הוא או איסטניס ואי בעי משתיא חמרא משום אונס לומר בחמישי הלל הגדול ישתנס תימה כיון שאוסר לשתות איך תיקנו כוס חמישי הא ארבע כוסות תיקנו ולא חמישי וכן מה שאוסר לשתות אפי' מים הא לא מבטלי טעם מצה דאפילו אחר הפסח לא אסר לקמן רק מיני מיכלא אבל מיני מישתיא אפילו יין לא מצינן לאסור והא דאמר בין שלישי לרביעי לא ישתה מפרש בירושלמי שלא ישתכר ושלא יוכל לומר הלל

[בהגהות מראה כהן כת' דדברי תוס' אלו שייכים לברייתא לקמן (קיח.) שכתוב שם רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו הלל הגדול דברי ר"ט, והרי"ף גרס רביעי גומר עליו את ההלל חמישי אומר עליו הלל הגדול. ובאים התוס' להוציא מדבריו, וכתבו:] **רביעי** גומר עליו את ההלל **גרסינן ולא גרסינן חמישי. ולה"ר יוסף טוב עלם שכתב בסדרו** [בסידור הלכות פסח שבפייט לשבת הגדול] ותחלת דבריו שם הם: ורביעי הלל וכו' בל יטעום כלום באישוני [פי' שלא ישתה כלל בלילה לאחר הד' כוסות], **קמעא לשתות מים** [פי' אם הוא מתאוה לשתות מעט מים לאחר הד' כוסות] **יכנס** [פי' ישתה מעט]. **אם חולה הוא או אסטניס**[רמד] **ואי בעי משתיא חמרא** משום אונס [פי' ואם חולה הוא או איסטניס ורוצה לשתות יין] **לומר בחמישי הלל הגדול ישתנם** [פי' יזדרז לומר את ההלל הגדול על כוס חמישי[רמה]]. דבאופן זה דהוה דומיא דכוס רביעי שאומר מעין הלל[רמו] וענין יציאת מצרים התירו לו להוסיף כוס חמישי[רמז] משום אונס. נמצא דלדברי ה"ר יוסף טוב עלם איסור השתיה בין הכוסות הנזכר במשנה נמשך גם לאחר שתיית הד' כוסות, וכולל אף איסור שתיית מים, וכן יש רשות לחולה להוסיף כוס חמישי ולאמרו על הלל הגדול. א"כ **תימה, כיון שאוסר לשתות** לאחר ד' כוסות, **איך תיקנו כום חמישי, הא ארבע כוסות תיקנו ולא חמישי**, וכיון שהכוס החמישית אינה מתקנת חכמים א"כ נחשבת שתייתה כסתם שתיה האסורה. **וכן מה שאוסר לשתות אפי' מים** תמוה הוא, **דהא** מים **לא מבטלי טעם מצה**, ואיסור האכילה לאחר שאכל מצה בסוף סעודתו הוא כדי שישאר טעם מצה בפיו, ושתיה אינה מבטלת הטעם ואינה צריכה להיאסר. **דאפילו אחר** אכילת בשר **הפסח לא אסר לקמן** (קיט:) לאכול רק **מיני מיכלא, אבל מיני משתיא אפי'** יין שטעמו חזק **לא מצינן לאסור**, וכ"ש שלא נאסור מים.

והא דאמר במתני' בין שלישי לרביעי לא ישתה אע"פ שהשתיה אינה מבטלת את טעם המצה מפיו, הוא כדמפרש **בירושלמי** (פ"י ה"ו) - **שלא ישתכר ושמא לא יוכל לומר הלל** הנאמר לאחר כוס

ציונים והערות

רלז. עיין במהרש"א שהקשה, דהלא מזמור (קיז) 'הללו את ה' כל גוים' אינו אלא שני פסוקים (רפ"ה עוד בהערה הבאה). **רלח. לפי** סדר הפרקים בתהלים שלנו. **רלט. הקשה** במהרש"א דבספר תהלים שלפנינו הלא ישנם ק"נ מזמורים. וכתב בנודע ביהודה בספרו תשובה מאהבה (פ"ו סי' קיג) ליישב קושיא זו וגם הקושיא שבהערה הקודמת. דבאמת המזמור הללו את ה' כל גוים אינו מזמור בפני עצמו, שכן לא יתכן מזמור של שני פסוקים. אלא המשך הוא למזמור קט"ז. וא"כ נחסר לנו אחד מחשבון ק"נ. ולפי דברי רב אחא בר יעקב שהלל הגדול מתחיל מהפסוק 'כי יעקב בחר לו יה', עד הפסוק 'הודו לאל השמים' שבסוף מזמור הסמוך, א"כ נמצא שמזמור קל"ה וקל"ו אחד הם, ונחסר עוד מזמור מחשבון ק"נ. [ושני הפסוקים הראשונים של קל"ה הלא אינם מזמור בפני עצמו, אלא המשך של קל"ד וכמו שכתבו התוס']. והנה 'אשרי האיש' ו'למה רגשו' שבתחילת ספר תהלים גם הם מזמור אחד כמו שמצינו בגמרא (נדרים ט:), הרי שנמצאו רק קמ"ז מזמורים בתהלים. **רמ. הקשה** במהרש"א, הלא גם לדברי התוס', אין המזמור מתחיל מכי יעקב בחר לו, אלא מהפסוק הללויה כי טוב ה' שהוא פסוק קודם לפסוק דכי יעקב בחר לו, ונמצא שוב שהתחיל רב אחא ההלל שלא בתחילת המזמור. ותירץ בספר שדה יצחק, דאה"נ גם רב אחא התחיל ההלל מהללויה כי טוב, אלא שלכך לא נקט רב אחא בדבריו הפסוק דהללויה כי טוב, מפני שאפשר לטעות בו במזמור קמ"ז שגם הוא מתחיל כך. **רמא. ביד** דוד הקשה מה מחדשים התוס', הלא הם דברי ר' אחא בר יעקב גופיה. וכת' שכוונתם שתיקנו לומר 'זכר' ליציאת מצרים, וכלשון הפס' שכתב (דברים טז ג) לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ. **רמב. שבת** (קד.). **רמג. יעב"ץ. רמד. במהרש"א** גרס: ובעי משתיא חמרא, וכן כתוב בסידורים שלנו בפייט לשבת הגדול. **רמה. יסוד** הדברים למדהו הראשונים, והם הרי"ף הרמב"ם והגאונים, מהברייתא לקמן (קיח.) וז"ל הברייתא ככתוב בגמ' שלנו: רביעי גומר עליו את הלל ואומר עליו הלל הגדול דברי ר"ט. והרי"ף והגאונים גרסו בברייתא: רביעי גומר עליו את הלל חמישי אומר עליו הלל הגדול. ובביאור גירסה זו נמצאו בראשונים כמה אופנים: הר"ן בפירושו על הרי"ף והרמב"ן במלחמות ביארו, שכוס חמישי הוא רשות, דהיינו שכל מי שרוצה להוסיפו הרשות בידו. והר"ן הוסיף די"ל שהוא מצוה ואינו חובה כמו הד' כוסות. אך הה"ר יום טוב מתקשה בזה, דאם כן הוי ליה לומר שרשאי להוסיף כוס חמישי, ולא לומר שיאמר חמישי. ועוד, דאם כן הוי ליה לומר שיאמר חמישי אחר הד' כוסות, ולא לומר שיאמר חמישי בתוך הד' כוסות. ולכן כתב, דכוס חמישי הוא חובה כמו הד' כוסות, אלא שאינו חובה לשתותו בתוך הסעודה, אלא אחר הסעודה. ולכן כתב שיאמר חמישי בתוך הד' כוסות. ולכן כתב שיאמר חמישי בתוך הד' כוסות. ולכן כתב שיאמר חמישי בתוך הד' כוסות

שלישית. ולפי״ז לאחר שכבר אמר הלל מותר לשתות אפי׳ יין וכן פסק רבינו שמואל לקמן דכל שתיה מותרת. ואפי׳ לפי המפרשים דהטעם שאמרה מתני׳ בין שלישי לרביעי לא ישתה הוא כדי שלא יבטל טעם מצה מפיו, וסברו דשתיית יין מבטלת הטעם מפיו[רמח], מ״מ במים לא מיירי מתני׳, דאין כח במים להפיג הטעם כיין, אלא ביין מיירי, דומיא דרישא דמתני׳ דקתני בין ראשון לשני ישתה, דמיירי שמותר ביין[רמט], דהרי לפני המזון לא חיישינן שמא ישתכר, ומותר לשתות כי היכי דניגרריה לליביה, דהיינו שהיין יפתח את לבו לאכול מצה לתאבון כדאמרי׳ לעיל (קח.), אף סיפא דמתני׳ דאסרה שתייה כוונתה לשתיית יין.

ומיהו רוב עמא דבר [רוב העולם נוהגים] לשתות לאחר כוס רביעית, וגם ר׳ אלפס שאסר לשתות התיר לשתות מים, ולא אסר רק יין, ודלא כדעת ה״ר יוסף טוב עלם[ר].

מאי ברכת השיר רב יהודה אמר יהללוך:

הוצרך התנא להזכיר שחותמים ביהללוך אע״פ שבכל פעם חותמים את ההלל ביהללוך, וקמ״ל דאפי׳ במקום שלא נהגו לברך אחריו בכל פעם שאומרים הלל, כדאיתא בסוכה (לח.), מ״מ בלילי פסח צריך לברך. דאי להשמיע במקום שנהגו לברך בכל פעם - פשיטא, ולשם מה הזכיר זאת התנא. א״נ דאפי׳ במקום שנהגו ה״א דוקא בימים, דקריאת הלל של יו״ט נתקן לאמרו רק ביום, וכפי שדורשת הגמ׳ במגילה (כ:) מהפס׳ ממזרח שמש עד מבואו, אבל בלילה של ליל פסח הו״א דאין צריך לברך, כיון שהלל של ליל פסח אינו מדין קריאת הלל ככל יו״ט אלא מדין אחר, קמ״ל תנא דמתני׳ דגם בליל פסח יחתום בברכה[רנא].

רבי יוחנן אמר נשמת כל חי:

נראה[19/06/2018]: אף נשמת כל חי אחר יהללוך.

דר׳ יוחנן בא להוסיף על דברי ר׳ יהודה שאף נשמת צריך לומר. דאי לא תימא הכי אלא נאמר שר׳ יוחנן סובר שאומרים רק ׳נשמת, א״כ אנן שמנהגנו לומר גם ׳יהללוך׳ וגם ׳נשמת׳ כמאן עבדינן, אין זאת אלא כשיטת ר׳ יהודה שדעתו לחתום ביהללוך ולא כשיטת ר׳ יוחנן שדעתו לחתום בנשמת, וא״כ מוכח שר׳ יוחנן סובר שחותם בשניהם ומנהגנו היא כדעתו.

וקורא לנשמת כל חי ברכת השיר, לפי שבשבתות אומרים אותו אחר פסוקי דזמרה, ופסוקי דזמרה נקראים שיר, ומשום כך נשמת כל חי החותמת בברכה נקראת ברכת השיר. **ורבנו חיים כהן לא היה חותם ביהללוך** כפי מנהגנו לחתום ב׳יהללוך׳ וב׳נשמת׳, **כי אם בנשמת לבדו, משום דלישנא דברכת השיר משמע חדא ברכה.**

וכן פסק רבי׳ שמואל לקמן דכל שתיה מותרת ואפי׳ לפי המפרשים בין שלישי לרביעי לא ישתה שלא יבטל טעם מצה מ״מ במים לא מיירי אלא ביין דומיא בין ראשון לשני ישתה דמיירי ביין כי היכי דניגרריה לליביה כדאמרי׳ לעיל [דף קח.] ומיהו רוב עמא דבר לשתות וגם רב אלפס התיר מים ולא אסר רק יין:

[קיח.] **מאי ברכת השיר רב יהודה אמר יהללוך.**

וקמ״ל דאפילו במקום שלא נהגו לברך אחריו בלילי פסח צריך לברך דאי נהגו פשיטא א״נ דאפילו במקום שנהגו ה״א דוקא בימים אבל בלילה אין צריך לברך קא משמע לן:

רבי יוחנן אמר נשמת כל חי. נראה ה״פ אף נשמת כל חי אחר יהללוך דאי לא תימא הכי אנן כמאן עבדינן וקורא נשמת כל חי ברכת השיר לפי שבשבתות אומרים אותו אחר פסוקי דזמרה ורבינו חיים כהן לא היה חותם ביהללוך כי אם בנשמת לבדו משום דלישנא דברכת השיר משמע חדא ברכה:

מהודו עד על נהרות בבל. וכן אנו עושים ורננו צדיקים בה׳ אינו מן המזמור:

[קיח:] **מן שמים נלחמו הכוכבי׳ ממסילותם.**

במקומן היו עומדים וראשן מגיע עד לארץ וכן פירש״י בנימוקי מקרא ותימה למ״ד בפ׳ מי שהיה (לעיל דף נד.) כל העולם כולו תחת כוכב א׳ עומד האיך ירדו הכוכבים הלא מאחד נתמלא העולם י״ל דלא איירי אלא בכוכבים של גלגל שהן מזלות קבועים אבל שאר כוכבים קטנים הם:

[קיט.] **כמצודה שאין בה דגן. דרך ציידי עופות להשים דגן במצודה ודריש וינצלו וינצדו כי למ״ד מתחלפת בדל״ת במקומות הרבה:**

[קיט:] **אבל לפניו מצוה לברך. לפי מה שפירש לעיל דהפסוקים לא הוו הפסק וברכה אחרונה היא חתימת הראשונה לא יתכן כאן דאיך יברך לפניו ולא יחתום אחריו מהר״י:**

מהודו עד על נהרות בבל:

וכן אנו עושים. ורננו צדיקים בה׳ אינו מן המזמור, דהפסוק ׳רננו׳ אינו המשך של פרק ׳הודו׳ כפי שיש טועים שסוברים כך[רנב].

מן שמים נלחמו הכוכבים ממסילותם:

פשטות ביאור הפסוק הוא שדיבר הנביא בדרך משל, שהיה נדמה כאילו סרו הכוכבים ממסילותם ומדרך הילוכם, וירדו למטה כדי להלחם בצבא סיסרא ולעזור לישראל [וכן פי׳ במצודת דוד]. אולם יש לפרש עוד דבמציאות ממש היתה מלחמת הכוכבים בסיסרא, אלא שבמקומן היו עומדים ולא יצאו לגמרי ממסילותם, דתמיד קבועים כל כולם בתוך עובי הרקיע, ועכשיו ראשי הכוכבים נשארו במסילה, וראשן השני מגיע עד לארקיע[רנג], והיו ממלאים את העולם ומחממים אותו, וכן פירש״י בנימוקי מקרא (שופטים ה כ). ותימה, למ״ד בפ׳ מי שהיה (לעיל נד.) שכל העולם כולו תחת כוכב אחד עומד, דהיינו שכוכב אחד יותר גדול מכל העולם[רנד], האיך ירדו הכוכבים כולם לתוך העולם, כמש״כ נלחמו ׳הכוכבים׳ ממסילותם, שמשמע שכולם נלחמו. הלא מאחד נתמלא העולם. י״ל דלא איירי בפ׳ מי שהיה אלא בכוכבים של גלגל, שהן מזלות קבועים, שהם גדולים מאד, וכל אחד מהם גדול יותר מכל העולם, אבל שאר כוכבים קטנים הם. וכאן נלחמו הכוכבים הקטנים, ומשום כך יכלו להכנס הרבה מהם לתוך העולם.

כמצודה שאין בה דגן:

דרך ציידי עופות להשים דגן במצודה, כדי שיבואו עופות וילכדו בה, וכשאין בה דגן אין בה תועלת, כך רוקנו ישראל את מצרים מכל ממונם, והשאירוה ריקנית, בלא תועלת[רנה]. ודריש רב אסי מתיבת ׳וינצלו׳ לשון מצודה, וכאילו כתיב וינצדוינו. כי האות למ״ד מתחלפת בדל״ת במקומות הרבה. משום שאותיות ד.ט.ל.נ.ת שמוצאם מהלשון, מתחלפות זו בזו.

אבל לפניו מצוה לברך:

לפי מה שפירש התוס׳ לעיל (קד: ד״ה מוץ)

דהטעם שברכת יהללוך אינה פותחת בברוך, משום שכל ברכה הסמוכה לברכה שלפניה אינה פותחת בברוך, וברכת יהללוך שהיא הברכה הנאמרת לאחר ההלל, נחשבת סמוכה לברכה הנאמרת קודם ההלל, כיוון דהפסוקים שבהלל לא הוו הפסק בין הברכה הראשונה לשניה, והברכה האחרונה היא חתימת הראשונה, לא יתכן לפרש כן לפי דברי הגמ׳ כאן, דהא אמרינן הכא דיש מקומות שאין נוהגים לברך אחריו, אלמא דהברכה שאחר ההלל אינה חתימת הברכה שלפניו, דאילו היתה חתימת הברכה שלפניו א״כ איך יברך לפניוינז ולא יחתום אחריוינח. מהר״י.

ציונים והערות

שאין בזה שום התחדשות ותוספת שבח שהרי אמר כבר פסוקים אלו פעם אחת, אך הפרמ״ג חולק על דבריו וכת׳ שאין להחמיר בזה. **רמח. ולדעתם** אסור לשתות לאחר הד׳ כוסות כל המשקים שמעבירים את טעם המצה מהפה, וכמבואר בשו״ע (סי׳ תפט). **רמט. רשב״ם** קח. **רנ. העולה** מדברי תוס׳ דג׳ דעות בדבר: א. דעת ה״ר יוסף טוב עלם דכל שתייה אסורה לאחר הסדר. ב. דעת הרשב״ם דכל המשקים מותרים לאחר הסדר. ומה שאסור יין בין ג׳ לד׳, הוא כדי שלא ישתכר ויגמרו ההלל בשכרות. ג. דעת המפרשים דיין אסור שלא יבטל טעם מצה מפיו ומים מותר דמים אינם מבטלים. **רנא. הר״ן** בסוגיין הביא בשם רבינו האי גאון דההלל של ליל פסח אינו מדין קריאת הלל אלא דרך שירה וע״כ סובר דאין מברכים לפני בליל הסדר ויש סוברים דיש הלל שנתקן מחמת יו״ט ויש הלל שנתקן על נס כמו שמביאה הגמ׳ לקמן נביאים ראשונים התקינו שיהיו אומרים על כל פרק וצרה. והלל של ליל הסדר הוא מדין זה. הטור הביא בסי׳ תפ״א מחלוקת רשב״ם ורא״ש. הרשב״ם סובר דחותם ב׳יהללוך׳ ובישתבח בברכה בכל אחד מהם, והרא״ש סובר שאומר הלל ולאחריו ׳יהללוך עד ומעולם ועד אתה אל׳ בלא ברכה, ולאחמ״כ אומר הלל הגדול, ולאחריו נשמת, וחותם בא״י מלך מהולל בתשבחות. והכריע הטור דיחתום רק לבסוף כיון שיש בזה פלוגתא מספק ימעט בברכה. ויש דעה שלישית בטור דס״ל דיאמר הלל והלל הגדול ויחצם בנשמת עד ומעולם ועד עולם אתה אל, ויחתום ביהללוך, וכך הכריע המחבר. **רנב. וכת׳** במהרש״א דנראה דמקור טעותם הוא מאחר ובסידורים (נוסח ספרדי) בתפילת שחרית של שבת נסדר המזמור רננו צדיקים אחר הלל הגדול, וע״כ טעו לחשוב דפסוק זה הוא המשך של הלל הגדול ותחילת המזמור של רננו צדיקים מתחיל מפסוק שאחריו שהוא הדו לה׳ בכנור. **רנג. שעובי** הרקיע הוא כשיעור גובה השמים מן הארץ, ואורך של הכוכב ממלא כל עובי הרקיע. ובעת המלחמה, שיצא מהרקיע וירד לארץ, מגיע ראשו האחד בשמים וראשו אחד בארץ, כיון ששיעורם שווה (רש״י שם). **רנד. וכל** הכוכבים שברקיע, הם לא כנגד הישוב, אלא כנגד האוקיינוס, שאין מידה לשיעורו - תוס׳ שם. **רנה. רש״י** ברכות (ט: ד״ה כמצודה). **רנו. ומבאר** במהרש״א שהמקור לדמותו למצודה שאין בה דגן ולא למצודה שיש בה דגן, משום שדורשים אף את המשמעות של המילה ׳וינצלו׳, שהתרגום שלו הוא ורוקינו, שרוקנו את מצרים, אלא שדורשים שהטעם שלא נכתב בפירוש ורוקינו, הוא כדי לדרוש שעשואה כמצולה או כמצודה. **רנז. בדבר** שמואל תמה, שהרי ברכה שלפניה אינה צריכה חתימה, ככל ברכת המצוות. **רנח. דברי** התוס׳ צ״ע, שהרי התוס׳ לעיל לא כתב דהיא חתימה לברכה שלפניה, אלא שאין פותחת

אמר רב שלא יעקרו מחבורה לחבורה:
רב שפירש דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, היינו שלא יאכל דבר מסעודתו בחבורה אחרת, מוקי למתניתין כדר' יהודה דסבר דאין הפסח נאכל בשני מקומות, ומשם כך אסרה לאכול בחבורה האחרת, שמא יאכל שם אף פסח. והכי אוקימנא לסתמא דמתניתין פרק כיצד צולין (לעיל פו.) דתנן שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד מפסח אחד, אינם חייבים להתאחד לחבורה אחת, אלא אלו הופכין פניהם ואוכלין ואלו הופכין פניהם ואוכלין, שכן מותר לאכול את הפסח בשתי חבורות, והשמש באמצע בין שתי החבורות, פירוש שהשמש עומד בין שניהם, משום היכרא, שיהא ניכר שהם שני חבורות, ולא ישכח ויאכל אחד מבני החבורה, אצל החבורה השניה. וכשהשמש שהוא אוכל עם חבורה אחת עומד למזוג אצל חבורה האחרת, קופין [סוגר] את פיורנ"ט עד שמגיע אצל חבורתו, כדי שלא יחשדוהו שאוכל הפסח בשני מקומות, עד כאן לשון המשנה שם. ומוקי לה שם בגמרא דהמשנה כרבי יהודה היא הסובר שאחד נאכל בשני חבורות, אבל אין אדם אחד אוכל לפסח בשני מקומות, ומשום כן

אמר רב שלא יעקרו מחבורה לחבורה. רב מוקי למתניתין כדר' יהודה דסבר דאין הפסח נאכל בשני מקומות והכי אוקימנא סתמא פרק כיצד צולין (לעיל ד' פו.) שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד אלו הופכין פניהם ואוכלין ואלו הופכין פניהם ואוכלין והשמש באמצע פירוש משום היכרא וכשהשמש עומד למזוג קופין את פיו עד שמגיע אצל חבורתו ומוקי לה בגמרא כרבי יהודה והיינו דוקא בפסח אבל מצה לא אשכחן בשום דוכתא דליתסר בשתי מקומות ואי משום דאתקש לפסח להא על כרחיך לא איתקש דאי לא תימא הכי ליפרך ממתני' לרב דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן הא אחר מצה מפטירין ולא מצי לשנויי כדמשני לשמואל דלגבי שני מקומות לא הוי רבותא פסח טפי ממצה אלא ודאי רב לא איירי אלא בפסח והא דקאמרינן לקמן אביי הוה יתיב קמיה דרבה והוה קא מנמנם פי' הקונטרס לקמן אע"ג דלא הוי בזמן הפסח הא איתקש מצה לפסח ולא נהירא ובירושלמי מפרש לה גבי תענית דאמרינן פ"ק דתענית דתענית ישן אסור לאכול ולא שנו אלא ישן ממש אבל מתנמנם לא ורבה הוה מתנמנם ובעי למיסר בתר הכי וקמייתי ראיה מפסח דכי היכי דפסח לא חשיב נמנום בעלמא כשינה מעליא לענין שני מקומות ה"נ לא חשיב נמנום לענין תענית דלמחר לאיתסורי באכילה בתר הכי:

[קכ.] **באחרונה אין בראשונה לא. פי' בראשונה בלא אחרונה לא כגון דלית ליה אלא כזית מצה ותו לא דטוב לאוכלו על השובע ולהיות טעם מצה בפיו אבל ודאי אי אית ליה מצה לכל סעודתו טוב לו לאכול מצה בתחלה לתיאבון ולברך עליה ואח"כ בגמר סעודתו יאכל כזית מצה ויהיה טעם מצה בפיו ועיקר מצוה על הראשונה שהיא באה לתיאבון וגם יהא לבסוף טעם מצה בפיו באותו כזית אחרון ואפילו אם עיקר מצוה באחרונה אין זה תימה אם אנו מברכין על הראשונה כדי לפטור המצה של אחרונה שהרי אין לברך על האחרונה משום שלאחר שכבר מילא כריסו ממצה הוא אבל יכול הוא לברך על הראשונה שהיא באה לתיאבון וגם יהא לבסוף טעם מצה בפיו באותו כזית אחרון שאוכל זכר לפסח ואפילו אם נאמר שעיקר מצוה היא דוקא במצה שאוכל באחרונה כשם שבזמן המקדש היו יוצאים ידי חובת מצה במצה הנאכלת באחרונה עם הפסח:**

לעיל לרב חסדא גבי תרי טיבולי דמרור וכן צ"ל

דרבה, והוה קא מנמנם רבה לאחר שהתחיל לאכול מצה אחרונה של חובה, וכשניעור המשיך באכילת המצה, דסובר רבה שדוקא ישן אסור אבל נתנמנם מותר, ופי' הקונטרס לקמן דאע"ג דרבה לא הוי בזמן הפסח, ולא אכל אלא מצה, מ"מ אם היה ישן היה נאסר לחזור ולאוכלה, משום דדמי לאוכל בב' מקומות, **והא איתקש מצה לפסח**יסג. **ולא נהירא** לפרש כן, דהרי לא איתקש פסח למצה לענין זה[יסד], וכדפירש תוס' לעיל. **ובירושלמי מפרש לה שהמעשה זה דרבה היה גבי תענית, דאמרינן פ"ק דתענית** (יג.), ישן בליל התענית וקם קודם עלות השחר, אע"פ שאין התענית מתחלת מבלילה, מ"מ כיון שישן חלה עליו חובת התענית של מחר, **ואסור לאכול, ולא שנו דאסור אלא אם ישן ממש, אבל מתנמנם לא.** וע"ז אמרו **רבה הוה מתנמנם** בליל התענית, **ובעי למיסר** על עצמו לאכול **בתר הכי** כדין ישן, וחזר בו והתיר לעצמו לאכול, וקמייתי **ראיה מפסח** דקתני (להלן נמשנה קכ.) ישנו לא יאכלו, נתנמנמו יאכלו, והוכיח משם **דכי היכי דלגבי פסח לא חשיב נמנום בעלמא כשינה מעליא לענין** שיחשב כאוכל את הפסח **בשני מקומות, הכי נמי לא חשיב הנמנום כשינה לענין תענית דלמחר, לאיתסורי באכילה בתר הכי**[יסה].

באחרונה אין בראשונה לא:
מה שדייקה הגמ' מהברייתא שצריך שיאכל את המצה **באחרונה** ולא בראשונה, **פי'** דאוכל מצה **בראשונה** בלבד **בלא** שיאכל אף **באחרונה**, זאת **לא** יעשה. **וכגון דלית ליה אלא כזית מצה ותו לא** [אין לו עוד מצה אלא שאר מיני מאכל], ובמקרה זה אמרינן שיאכל את הכזית מצה באחרונה, **משום דטוב לאוכלו על השובע** דומיא דקרבן פסח[יסו] שהיה נאכל על השובע. **וכן כדי להיות טעם מצה בפיו** משום חיבוב מצוה. **אבל ודאי אי אית ליה מצה לכל סעודתו** אין אומרים לו שיאכל למצה רק באחרונה ובראשונה כלל לא, שהרי יותר **טוב לו לאכול מצה בתחלה** לתיאבון, ולצאת בה ידי חיוב מצה, **ולברך עליה** על אכילת מצה. **ואח"כ בגמר סעודתו יאכל** עוד **כזית מצה** זכר לפסח שהיה נאכל בגמר הסעודה על השובע, **ויהיה טעם מצה בפיו, ועיקר מצוה דמצה על הראשונה**, ואופן זה עדיף טפי כיון שבכך **היא באה לתיאבון** קודם שאוכל דברים אחרים, **וגם** יאכל עוד מצה באחרונה, **כדי שיהא לבסוף טעם מצה בפיו, באותו כזית אחרון** שאוכל זכר לפסח. **ואפילו אם** נאמר שעיקר **מצוה** היא דוקא במצה שאוכל **באחרונה** כשם שבזמן המקדש היו יוצאים ידי חובת מצה במצה הנאכלת באחרונה עם הפסח[יסז]. מ"מ **אין זה תימה אם אנו מברכין על הראשונה כדי לפטור המצה של אחרונה, שהרי אין לברך על האחרונה**, שהרי אין לברך על אכילת מצה על הכזית האחרונה, **משום שלאחר שכבר מילא כריסו ממצה הוא, אבל יכול הוא לברך על הראשונה** אע"פ שאין יוצא בה ידי חובתו **ותיפטר האחרונה שהיא עיקר המצוה.** ודומה לזה מצאנו **כדפרישית לעיל לרב חסדא גבי תרי טיבולי דמרור** כשאין לו לטיבול ראשון אלא חזרת, דכיון שמתחיל לאכול קצת מרור עכשיו חלה ברכתו **הוי רבותא פסח טפי ממצה.** דבשניהם איכא למיחש אותו חשש, וחוזרת השאלה מדוע כתבה המשנה דוקא אין מפטירין אחר 'הפסח' ולא כתבה אין מפטירין אחר 'המצה', **אלא ודאי** מה שלא הקשו זו על רב הוא, משום **שרב לא אירי אלא בפסח**, אבל מצה בזמנינו דליכא פסח, סובר דמותר לאכול בשתי מקומות. **והא דקאמרינן לקמן** (קכ:) [על דין המשנה שאם התחיל לאכול פסחו וישן, לא ימשיך, דנראה כאוכל פסחו בב' מקומות], **אביי הוה יתיב קמיה**

ציונים והערות

בברוך משום שסמוכה לברכה שלפניה, שהרי דימה (שם) דין זה לישתבח שאינו פותח בברוך משום דסמוכה לברוך שאמר (והפסוקי דזמרה סיים מפסיקיס), והרי ישתבח אינו חתימה לברוך שאמר, שהרי הוא חותם בברכה (תורת חיים). **רנט. וכן** אם יש לו אוכל בפה לא יאכלנו, דאם יאכלנו נמצא שאוכל פסחו בשני מקומות (מפלגת יצחק על המצוות). **רס. כגון** מצה (שנפוץ הפעולה), בזמן הזה שהיא זכר לפסח - רשב"ם (קכ. ד"ה ישנו), וכ"כ הרא"ש (פ' לד). והרשב"ם כאן (ד"ה אין מפטירין), פירש דהוא לזכר המצה הנאכלת עם הפסח. **רסא. כדלקמן** (קכ.). **רסב. במהרש"א** מבאר שאין הכוונה שיקשו על רב, שהרי הוא לא הזכיר שמדבר על מצה אלא רק הסביר את מה שכתוב שאין אוכלין אחריו כלום שהכוונה בשני מקומות, אלא ראיית תוס' היא שמהמשנה מדויק שהדין הוא רק בפסח ולא במצה. **רסג. רש"י** שלפנינו לא פירש כלום, והרשב"ם (נדף קכ. ד"ה ישנו), כתב דכן הדין במצה שהיא לזכר הפסח, לכך דינה כפסח. **רסד. מהרש"א. רסה. וכן** ביאר בעל המאור, ועיין בר"ן. **רסו. ב"ח** (פ' מגו). **רסז. וכמו** בזמן המקדש שהיו מקיימים את מצוות מצה במה שהיו אוכלים פסח עם המצה לאחר הסעודה, כמו"כ בזמנינו עיקר המצוה במצה האחרונה, שהיא לזכר המצה

להלל שהיה כורך מצה ופסח בסוף הסעודה והכי הוי אכיל מצה דאורייתא אם כן בתחלת סעודה היה מברך על המצה ואוכל דמועלת אותה ברכה לברכת מצה עם הפסח שבסוף ומיהו להיא פירוש דלעיל דלרב חסדא בעי לחזר על שאר ירקות לטיבול ראשון כדי שיברך על המרור בטיבול שני א"כ ה"נ יחזר כמו כן על הסופגנין לאכול בתחלה כדי שיברך על אכילת מצה לבסוף מיהו לפי' אחר שגם לרב חסדא אין צריך לחזר על שאר ירקות אלא מברך על המרור בטיבול ראשון ובאותה ברכה יצא בטיבול שני ה"נ יברך על מצה דמתחלה ויצא בשל מצות מצה שלבסוף:

מפטירין אחר מצה אפיקומן. וא"ת אחר הפסח מאי טעמא אין מפטירין הא נפיש טעמיה טפי ממצה יש לומר כדמפרש בירושלמי דמשום הכי נאכל על השובע שלא יבא לידי שבירת עצם וכתיב (שמות יב) ועצם לא תשברו בו ומש"ה אין אוכלין שום דבר וא"ת הא במנחה נמי אמרי' בתמורה (דף כג.) ובמנחות (דף כמ:) דנאכלת על השובע וליכא למימר האי טעמא י"ל דהתם ה"ט שלא יצא משלחן רבו רעב אבל במצה לא שייך האי טעמא דלאו משלחן רבו הויא כולי האי וחגיגה הבאה עם הפסח אע"ג דאיכא למ"ד דאית בה משום שבירת עצם ואפ"ה אינה נאכלת על השובע היינו משום דפסח בן שנתו הוא ומדוע לא חששו בה לשבירת עצם ומתרץ תוס' - היינו משום דפסח בן שנתו הוא כדכתיב בן שנה יהיה (שמות יב ה) ורכיך עצמותיו ומשום כך חיישינן בו לשבירת עצם אבל חגיגה שאינה צריכה להיות בת שנתה ומביא אף בהמה שעצמותיה קשים ומשום כך לא חיישינן בה לשבירת עצם.

ומאן דאמר אין מפטירין גם אחר מצה וגם אחר פסח אם כן ע"כ לא ס"ל כטעם הירושלמי שהרי החשש של שבירת עצם לא שייך במצה אלא סבר דבעינן שיהא טעם מצה ופסח בפיו משום חיבוב מצוה.

כל בן נכר [מומר עי'] **לא יאכל בו בו בפסח אינו אוכל:**

אבל אוכל הוא במצה ומרור. **אין לפרש 'בו' אינו 'חייב' לאכול הפסח, דהא ודאי חייב לאכול, דהא חייב בכל המצות**, וחייב לחזור בתשובה ולאכול פסח, **אלא שאינו רוצה.** ולכך אמרה התורה שיש איסור להאכילו פסח[עיה] עד שיחזור בתשובה. אמנם התינח גבי איסור אכילת הפסח שפיר הוצרך הכתוב להשמיענו דאינו אוכל. אבל במצה ומרור מה צריך הכתוב להשמיענו שיאכל, הרי אין בהם קדושה[יעו] שיהיה הדין דאסור לו לאוכלם עד שיחזור בתשובה. **ונראה לפרש** דמיירי הכתוב **בישראל** שהיה מומר בשעת שחיטה, וחזר ועשה תשובה אחר שנשחט הפסח. **וקאמר** קרא **דאף על גב דישראל מעליא הוא** לאחר שעשה תשובה, מ"מ כיון **שלא נמנה עליו בשעת שחיטה[יעז] שוב אינו אוכל בו**, דהפסח אינו נאכל אלא למנויו. ואע"פ שאינו אוכל בפסח **אבל אוכל הוא** במצה ובמרור, וחידשה לנו התורה שאין אומרים דמי שאינו ראוי לפסח אף אינו ראוי לאכילת מצה, וזאת מפני שמצה היא מצוה בפני עצמה ואינה קשורה לפסח[יעח]. **וערל** שכתבה התורה שאינו אוכל בפסח, אין הכוונה לערל גוי, דודאי אינו אוכל, אלא היינו **שמתו אחיו מחמת מילה**, דבכה"ג פטור הוא ממילה משום פיקוח נפש **וחייב בכל המצות ומקיים כולן, אלא שאינו בפסח**, דאף שאינו מל את עצמו מחמת אונס[יעט] אסרתו התורה בפסח.

גם על מה שיאכל לבסוף[יסח], ואינו מברך על החזרת שאוכל בסוף, כיוון דכבר מילא כריסו בחזרת בטיבול ראשון. **וכן צ"ל לשיטת הלל, שהיה כורך מצה ופסח בסוף הסעודה והכי הוי אכיל מצה דאורייתא**, דסבר שמצות מצה מהתורה היא רק באופן שאוכלם כרוכים יחד[יסט]. ולא מסתבר דאכל מצה בתחילת הסעודה ולא ברך עליה על אכילת מצה **אם כן** מוכרח **דבתחלת הסעודה היה מברך על המצה** אקב"ו על אכילת מצה **ואוכל**, אף על פי שלא יצא ידי חובתו אלא במצה שאכל לבסוף, כיוון **דמועלת אותה ברכה לברכת מצה עם הפסח שבסוף. ומיהו להיא פירושא דלעיל דלרב חסדא בעי לחזר על שאר ירקות לטיבול ראשון כדי שיברך על המרור בטיבול שני** ולכתחילה לא יסמוך על הברכה שבירך שלא בזמן המצוה, **א"כ** ה"נ במצה, כיון שעיקר המצוה היא המצה שבאחרונה יחזר **כמו כן על הסופגנין לאכול בתחלה**, ולאחר שישבע מהם יאכל את המצה על השובע, ולא יאכל מצה בתחילה **כדי שיברך על אכילת מצה לבסוף. וכך היה הלל עושה**, היה אוכל סופגנין תחילה ולא מצה, כדי שלא יוצרך לברך על המצה הראשונה[יעא]. **מיהו לפי' אחר** (שמות שם) **שגם לרב חסדא אין צריך לחזר על שאר ירקות אלא מברך על המרור בטיבול ראשון ובאותה ברכה יצא בטיבול שני**, ה"נ **יברך על מצה דמתחלה, ויצא בשל מצות מצה שלבסוף** וכפי שנתבאר לעיל.

מפטירין אחר מצה אפיקומן:

ולא חיישינן שיסור טעם המצה מפיו. **וא"ת א"כ אחר הפסח מאי טעמא אין מפטירין, הא נפיש טעמיה טפי ממצה**, ואם במצה אין חוששים שיתבטל הטעם, כל שכן דטעם הצלי דפסח שחזק הוא לא יבטיל. **ויש לומר** דהא דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן אין הטעם דחיישינן שיסור טעם הפסח מפיו, אלא **כדמפרש בירושלמי** לענין אכילת פסח, **דמשום הכי נאכל על השובע** כדי **שלא יבא לידי שבירת עצם** אם יאכלנו מתוך רעבון, **וכתיב** (שמות יב מו) 'ועצם לא תשברו בו'[עיב]. ומש"ה אף **אין אוכלין שום דבר** אחריו. דאם יהיה מותר באכילה אחר הפסח יש לחוש שיסמוך על האכילה שיאכל לאחר הפסח והפסח עצמו יאכל ברעבון, וחיישינן שמא יבוא לידי שבירת עצם. ובמצה כיוון דאין חשש זה, דלא שייך בה שבירת עצם, מותר לאכול לאחריה. **וא"ת הא במנחה** שקומץ ממנה קרב למזבח ושיריה נאכלים לכהנים **נמי אמרינן בתמורה** (כג.), **ובמנחות** (כמ:), **דנאכלת על השובע**, ושם **ליכא למימר האי טעמא** דיבוא לשבירת עצם, וא"כ מאי טעמא נאכלת דוקא על השובע. **וי"ל דהתם היינו טעמא כדי שלא יצא משלחן רבו רעב**, שדרך כבוד הוא שיוצא שבע אחר האכילה משולחן רבו, **אבל במצה לא שייך האי טעמא, דלאו משלחן רבו הויא כולי האי.** דדוקא קדשי קדשים, כמו מנחה, נקראים שולחן רבו, אבל לא אכילת מצה[יעג], ולא אכילת פסח שהוא קדשים קלים. **וחגיגה הבאה עם הפסח** כדי שיהא הפסח יאכל על השובע, ושלמים הוא, **אע"ג דאיכא למ"ד** (לעיל ע.), **דאית בה משום שבירת עצם,** דס"ל דמקישים חגיגה לפסח, מה פסח אסור בשבירת עצם אף חגיגה כן, **ואפ"ה אינה נאכלת על השובע**, שהרי היא נאכלת ראשונה והפסח נאכל לאחר ששבע ממנה, ומדוע לא חששו בה לשבירת עצם, ומתרץ תוס' - היינו משום **דפסח בן שנתו הוא**, כדכתיב בן שנה יהיה (שמות יב ה), **ורכיך** עצמותיו, ומשום כך חיישינן בו **לשבירת עצם, אבל חגיגה** שאינה צריכה להיות בת שנתה, ומביא אף בהמה שעצמותיה קשים, ומשום כך **לא** חיישינן בה לשבירת עצם.

ציונים והערות

הנאכלת עם הפסח (רשב"ם, על פי פירוש הר"ח). **רסח. ועיין** שם בתוס' דמדמה גם לתקיעת שופר דאף דעיקר התקיעות הם תקיעות שבעמידה שהם על סדר הברכות, עכ"ז יוצאים בברכה שמברך על תקיעות דמיושב. **רסט. במבואר** בתוס' (קטו.). **רע. בפתח** הבית כתב שבתוס' שלפנינו לא נמצאת שיטה כזו, ובספר ישא ברכה ביאר בדברי התוס' באופן אחר, שהתוס' לעיל (קטו.) דן האם ר"ח סובר מצוות צריכות כוונה, וזו כוונתו כאן, דאם מצוות אין צריכות כוונה א"כ אם יאכל מרור בתחילה כבר יצא ידי חובת מרור ואין יכול לברך באכילה שניה, ולכך לדעה זו צריך לחזר אחר שאר ירקות, ואם נפרש שר"ח סובר שמצוות צריכות כוונה, א"כ אף כשאוכל מרור בתחילה אינו יוצא יד"ח ויכול לברך באכילה שניה, לכך יכול אף לכתחילה לאכול מרור בתחילה. **רעא. מהרש"א. רעב. עיין** בתוס' דף ע. (ד"ה נ"ו) שדייק מירושלמי זה שהדין שפסח נאכל על השובע זהו רק גזירה דרבנן אטו שבירת עצם. ועיין רשב"ם (קיט: ד"ה כגון), שכתב דהטעם שנאכל על השובע משום דכתיב 'למשחה' ומשמע לגדולה, כדרך שמלכים אוכלים, וכן כל הקרבנות. ועיין במרדכי (נפסד של פסח דף נח.) שכתב דאף הירושלמי סובר דמעיקר הדין צריך לאכול על השובע, אלא שבא לבאר הטעם דחגיגה נאכלת קודם ואח"כ פסח ואין עושים להיפך שיאכלו קודם פסח וכדי שהחגיגה תאכל על השובע, לכך מבאר הירושלמי דבפסח יש חשש שבירת עצם. **רעג. לכאו'** יש לעיין מהו הטעם שתוס' מזכירים בתירוצם רק את מצה ולא מזכירים פסח, הרי אף בפסח לולא שיש חשש שבירת עצם היה מותר לאכול אחריו, וא"כ אף הוא צריך חילוק מדוע אין את הסברא שלא יצא משולחן רבו רעב, ועיין שו"ת חקרי לב (או"ח סי' נח) שביאר שקושית התוס' היתה מדוע מפטירין אחר מצה, הרי במנחה רואים שאף בלא סברא של שבירת עצם אסור לאכול אחריו, ועל כן הזכירו בתירוצם רק מצה, ובאמת שחילוק זה צריך גם לפסח. **רעד. ורש"י** (קמ: ד"ה נן נכר) כתב: שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים ולא לכל מעשיו. **רעה. רמב"ם** פ"ז מקרבן פסח הלכה ז'. **רעו. על** פי תוס' (קמ: ד"ה כל), והגהות רא"מ הורביץ כאן. **רעז. ובאמת** אפילו אילו היה נמנה, ג"כ לא היה מועיל מינויו, כיון שבאותה שעה, הוא אינו ראוי לפסח (תוס' הרשב"ם שמגן קמ:). **רעח. הקשה** בשפת אמת (לעיל קמ:) כיון שבלא הפסוק הו"א שאין חיוב מצה בלא פסח, א"כ מה הקשו תוס' דאי"צ פסוק למצה דבלא"ה הוא מחויב בכל המצוות, ומה בכך שהוא מחויב, הא כיון שלא הביא פסח אינו במצה לולא הפסוק, וכן לפי תירוצם, מדוע הוצרכו לפרש שבשעה שהוא מומר אף שמתמנה אינו מועיל מינויו, הרי אף בלא חידוש זה היו יכולים לתרץ דהו"א דאם לא הביא פסח אינו אוכל במצה וזה שנתחדש כאן דמצה אינה קשורה לפסח. **רעט. ולאפוקי** מדעת ר"ת (תוספות ד:

תרוייהו כל ערל לא יאכל בו כל בן נכר לא יאכל בו למה לי ומשני צריכי דאי אתמר ערל משום דמאיס כו' לכאורה משמע דאיצטריך גופיה דקרא ולא נהירא דלמה לי צריכותא אפילו דמו להדדי לגמרי וכי מזהירין מן הדין פשיטא דתרוייהו צריכי למכתב אלא אדיוקא דקראי קאי דדייקינן בו הוא דאינו אוכל אבל אוכל הוא במצה ובמרור קיימא הך צריכותא והכי מיפרשא התם צריכא דאי אשמעינן כלומר תרוייהו צריכי לדיוקא דקרא אבל אוכל הוא במצה ובמרור דאי אשמעינן ערל משום אבל בן נכר אימא לא ואי אשמעינן בן נכר משום דלא מאיס אבל ערל אימא לא ואף על גב דגמרא לא קאמר הכי ליכא למיחש שלא בא להשמיענו אלא שחלוקים זה מזה והוי כאילו צריכי לגופייהו ודכוותה אשכחן בפ"ק דב"ק (דף ג.) גבי ושלח דמשמע שן ומשמע רגל כו': (שייך לעיל) רב אחא בר יעקב אמר אחד זה ואחד זה מדרבנן. צ"ע בההיא סוגיא דפרק כל שעה (לעיל דף כמ:) דמשמע בין לר' יהודה בין לר"ש סבירא להו דהוי דאורייתא מר נפקא לן מעליו מדכתיב שבעת ימים תאכל עליו מצות דעליו מיותר לומר דעליו של פסח הוא חייב לאכול מצות ומר נפקא לן מבערב תאכלו מצות כדרבא וצ"ל דההיא פלוגתא אליבא דרבא ולא כרב אחא בר יעקב ומ"מ תימה דרבי יהודה מצריך קרא לטמא ושהיה בדרך רחוקה וערל ובן נכר כסברת רב אחא בר יעקב דלית הילכתא כוותיה ואנן קיימא לן כרבי יהודה לגבי רבי שמעון:

[קכ:] **מלא תותירו עד בקר נפקא. אע"ג דדרשינן מיניה (לעיל דף פג:) ליתן לו בקר שני לשריפתו דנפקא לן מהתם דאין שורפין קדשים בי"ט אית מאן דמפיק ליה בפ"ב דשבת (דף כד:) ובמכילתין מדוכתא אחרינא:**

אמר רבא אכל מצה בזמן הזה כו'. יש מפרשים דכך הלכה דהא סתם מתני' כוותיה ואין זה ראיה דהא פרק ב' דמגילה (דף כ:) אשכחן סתמא אחרינא דלא כוותיה דתנן זה הכלל כל דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה עד

נכר לא יאכל בו למה ליי, ומשני צריכי, דאי אתמר ערל משום דמאיס כו'. לכאורה משמע מלשון הגמ' שם דאיצטריך גופיה דקרא, דהיינו שצריכה התורה להשמיענו בערל ובבן נכר ששניהם לא יאכלו בפסח. ולא נהירא, דלמה לי למיעבד צריכותא ולבאר מפני מה כתבה התורה איסור אכילת פסח בשניהם, אפילו אי הוו דמו להדדי לגמרי ג"כ לא היה קשה מפני מה הוצרכה לכתוב את שניהם, שהרי וכי מזהירין מן הדין בתמיה, הרי אי אפשר לחדש לאו לדבר שלא נכתב בפירוש ולומדים זאת מבמה מצינו מאיסור אחר, וא"כ פשיטא דתרוייהו צריכי למכתב. אלא ע"כ אדיוקא דקראי קאי, דכתיב כל בן נכר לא יאכל בו דדייקינן 'בו' בקרבן פסח הוא דאינו אוכל אבל אוכל הוא במצה ובמרור, וע"ז קיימא הך צריכותא לבאר מפני מה הוצרכה התורה לכתוב 'בו' בערל ו'בו' בבן נכר שמשניהם אנו מדייקים ולומדים שאוכלים הם במצה, והכי מיפרשא התם: צריכא דאי אשמעינן וכו', כלומר, תרוייהו צריכי לדיוקא דקרא אבל אוכל הוא במצה ובמרור, דאי אשמעינן ערל שחייב במצה, הו"א דלכך אינו אסור במצה, משום דלבו לשמים ומחמת אונס לא יכל להימול, אבל בן נכר שנתנכרו מעשיו ואין ליבו לשמים אימא לא אוכל אף במצה, ואי אשמעינן בן נכר שחייב במצה, הו"א דלכך אינו אסור במצה, משום דלא מאיס, שאין בו את הערלה המאוסה, אבל ערל דמאיס אימא לא אוכל אף במצה. ואף על גב דבגמרא שם לא קאמר הכי, שהרי בגמ' שם איתא, אי איתמר ערל משום דמאיס וכו', והיינו דאע"ג דמאוס הייתי סבור דמותר לאכול את הפסח, אי לאו דאתינן מקרא קרא דאסור, וא"כ מוכח שהצריכותא היא לאסרו באכילת פסח, ולא להתירו באכילת מצה. מ"מ ליכא למיחש, כיון שלא באה הגמ' שם להשמיענו אלא שחלוקים זה מזה ואי אפשר ללמוד זה מזה והוצרכו שניהם להכתב, והוי כאילו צריכי לגופייהו לענין איסור אכילתם בפסח. אולם באמת הצריכותא היא על הדיוק שמותרים הם לאכול במצה.

ודכוותה אשכחן דהגמ' לא מכוונת לגמרי - בפ"ק דב"ק (ג.) גבי הלימוד ששן ורגל חייבים דדרשינן ושלח את בעירה וביער בשדה אחר וכו' דבעירה משמע שן ומשמע רגל כו', וכיון שאין יודעים את מי משניהם למעט מרבים את שניהם. ולכאורה קשה, הרי ספיקא דממונא לקולא, ומספק היו לנו למעט את שניהם דפטורין ולא לרבות את שניהם דחייבין, [וכן הקשה הרשב"א שם]. וצריך לפרש דהגמ' מדברת לפי המסקנא (שם), דחיוב שן ורגל נלמד משאר מזיקים, ולא הוצרכו ללמוד מושילח את בעירה וביער בשדה אחר, אלא לענין 'שיפטרו ברה"ר', ולענין זה מרבים את שניהם. אולם בגמ' שם כשדנה למי נתכוין הכתוב, כתבה דאפשר לפרשו ברגל משום שהיזיקו מצוי והוי סיבה לחייבו, ואפשר לפרשו בשן משום שיש הנאה להיזיקו והוי סיבה לחייבו, וא"כ משמע דכוונת הגמ' ללמד לענין חיובם בשדה אחר, ולא לענין שיפטרו ברה"ר[רפא]. אלא על כרחך שפעמים נוקטת הגמ' לשון הפוך ממה שנתכוונה לומר[רפב].

רב אחא בר יעקב אמר אחד זה ואחד זה מדרבנן:

צ"ע בההיא סוגיא דפרק כל שעה (לעיל כמ:) דנחלקו רבי יהודה ור"ש האם איסור חמץ הוא משש שעות ולמעלה או משתחשך, דרבי יהודה דורש 'לא תאכל עליו חמץ', ומפרש שהכוונה משעת שחיטת הפסח, שהוא משש שעות ולמעלה, ור"ש דורש מהמשך הפסוק 'שבעת ימים תאכל עליו מצות' הקיש איסור חמץ לאכילת מצה, כשם שמצות אכילת מצות הוא מליל פסח, כך גם איסור חמץ, ור"י סובר דההיקש בא ללמד דכל זמן שנוהג איסור חמץ נוהג חיוב מצה, כלומר שאף בזה"ז שאין פסח, מ"מ חייב במצה, ור"ש דורש זאת מבערב תאכלו מצות. דמשמע מכך דבין לר' יהודה בין לר"ש סבירא להו דהוי דאורייתא מר [רבי יהודה] נפקא לן (מעליופג) מדכתיב שבעת ימים תאכל עליו מצות דעליו מיותר, לומר דעליו של פסח, כלומר בזמן חיוב אכילת פסח דהיינו בליל הסדר הוא חייב לאכול מצות וגם בזמן הזהרפד. ומר [לר"ש] נפקא לן מבערב תאכלו מצות, אלמא דתרוייהו סברו כדרבא, דחיוב מצה בזמן הזה מדרבנן הוא, וא"כ קשה על רב אחא בר יעקב כמי יסבור. וצ"ל דההיא גמרא לעיל, שמבארת את הפלוגתא בין ר"י לר"ש, אליבא דרבא היא, ולא כרב אחא בר יעקב, ורב אחא בר יעקב יבארם באופן אחר. ומקשה התוס' - ומ"מ תימה, דרבי יהודה שם שלא למד מ'בערב תאכלו מצות' לדרשא שחייב במצה אף בזה"ז, [שהרי כבר למד זאת מההיקש לחמץ], אלא דרשו לענין שטמא וההולך בדרך רחוקה חייבים במצה, ומצריך קרא לטמא ושהיה בדרך רחוקה, וערל ובן נכר, ועושה צריכותא שצריך לכתוב שניהם כסברת רב אחא בר יעקב בסוגייתינו, דלית הילכתא כוותיה, והרי לרבא שההלכה כמותו אמרינן בסוגיין דאין צריך לכתוב את שניהם ולומדים אחד מהשני, ואנן קיימא לן (עירובין מו:), שבכל מחלוקת ר"י ור"ש ההלכה כרבי יהודה לגבי רבי שמעון, ותמוה, דקשיא הלכתא ההלכתא, דהרי דברי ר"י שההלכה כמותו מתפרשים שלא כפי דברי רבא שהלכה כמותו גם כן.

מלא תותירו עד בקר נפקא:

אע"ג שכבר הוצרך פסוק זה לדרשה אחרת, **דדרשינן מיניה** (לעיל פג:) דבא הכתוב **ליתן לו בקר שני לשריפתו**, דהיינו ששורפים את הנותר מהפסח בבוקר השני, שהוא יום א' דחוה"מ, **דנפקא לן מהתם**, מכך שלא התירה התורה לשורפו ביו"ט, והצריכה לשרפו רק בבוקר שלאחר יו"ט מזאת למדים **דאין שורפין קדשים בי"ט**, וא"כ איך למד ר"א בן עזריה מפסוק זה שאין הפסח נאכל אלא לילה אחדרפה. וי"ל **דאית מאן דמפיק ליה** להא דאין שורפין קדשים ביו"ט **בפ"ב דשבת** (כד:) **ובמכילתין** (לעיל פג:) **מדוכתא אחרינא**, ור"א בן עזריה סובר כמותו, ואייתר ליה קרא דעד בוקר, ללמד שאין הפסח נאכל אלא לילה אחד.

אמר רבא אכל מצה בזמן הזה כו':

יש מפרשים דכך הלכה דהאוכל מצה לאחר חצות לא יצא ידי חובתו, **דהא סתם מתני'** דהכא אתיא **כוותיה**, דקתני הפסח אחר חצות מטמא את הידים ואסור לאכלו, ואיתקש מצה לפסח, מה פסח אסור לאוכלו אחר חצות אף מצה כן. וכיון דהלכה כסתם משנה, שמעינן מינה דהלכה כרבא. ואומר תוס' - **ואין זה ראיה** דהלכה כרבא, **דהא בפרק ב' דמגילה** (כ:) **אשכחן סתמא אחרינא דלא כוותיה, דתנן: זה הכלל כל דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה עד**

ציונים והערות

מוד"ה דמקפה) דאין לו דין ערל כיון שהוא אנוס. **רפ. לפי** גירסת רש"י שם, גורסים כל בן נכר לא יאכל בו - המרת דת פוסלת בפסח ואין פוסלת בתרומה, וכל ערל לא יאכל בו - בו אינו אוכל אבל אוכל הוא במצה ובמרור. **רפא. ואי** בא הפסוק לפטרו א"כ היתה צריכה לומר הסברא להיפך, ששן שאינו מצוי לכך הוא פטור. **רפב. הגהות** בן אריה. **רפג. להמהרש"א** נמחק. **רפד. להמהרש"א** נמחק, שהרי הדרשא לר"י מדהוקש לחמץ שכל זמן שחמץ נוהג נוהג אף מצה. וברש"ש מפרש דהכוונה למש"כ שם רש"י, שההיקש הועיל שמצה בזה"ז הוא חובה, וכן דורשים גם את 'עליו' [שהכוונה 'עליו' על פסח], שכשם שפסח חובתו רק ביום ראשון, כך מצה החיוב רק ביום הראשון. **רפה. במהרש"א** הקשה מה הוקשה לתוס', הרי אפשר ללמוד את שני הדרשות מפסוק זה. דמולא תותירו ממנו עד בקר, נלמד שאין הפסח נאכל אלא לילה אחד, ומסיפא דקרא והנותר ממנו עד בקר נלמד שאין שורפים קדשים בי"ט.

עלות השחר. ומבארת הגמ' שם, דכוונת המשנה, דבא **לאתויי אכילת פסחים** שאפשר לאכלם כל הלילה, **ודלא כר"א בן עזריה דאמר אכילת פסחים עד חצות**. אלמא דההיא מתניתין סתמה לן דלא כר"א בן עזריה, וא"כ שוב אין להביא ראיה מסתם מתניתין דידן, דהלכה כרבא, דאוכל מצה עד חצות בלבד, דמאי אולמיה הך סתמא מהך סתמא.

בלילה כשר כל הלילה לאתויי אכילת פסחים ודלא כר"א בן עזריה דאמר אכילת פסחים עד חצות היינו ודאי מדאורייתא ובתר הכי פסול למיכל אבל הא דאמרינן הקטר חלבים ואימורים עד חצות כדאמרינן בריש ברכות (לקמן ג.) לא הוי אלא מדרבנן אפילו לראב"ע משום הכי אם עיכב להקטיר עד חצות לא נפסל בכך דהא מן התורה היו כשירים עד הבקר וחכמים לא עשו סייג לדבר להביאם לבית הפסול קודם הזמן ובפ' המזבח מקדש (זבחים פו:) נמי מוכח הא דחצות עושה (פיגול) [עיכול] מדרבנן וההוא דבפרק איזהו מקומן (שם נו:) דקאמ' דמתני' דהפסח אינו נאכל אלא עד חצות ר"א בן עזריה היא ופריך ממאי דאורייתא דלמא מדרבנן ור"ע היא ומשני א"כ מאי אלא פירוש אי הוה מדרבנן לא ה"ל למיתני אלא דהא לעיל גבי תודה וחטאת תנא עד חצות ולא תנא אלא דאפילו אירע דעבר על דברי חכמים ולא אכל קודם חצות לא נפסל ואוכלו לאחר חצות כדמשמע פ"ק דברכות (לקמן ט.) גבי ק"ש בההוא מעשה דבאו בניו של ר"ג מבית המשתה ומ"מ איכא סייג דעבר על דברי חכמים אם לא אכל קודם חצות וה"ג התם א"כ מאי אלא ותו כי הנך מה הנך דאורייתא כלומר מה הנהו דאינו נאכל אלא למנוייו וצלי היינו דאוריית' אף הנך נמי דעד חצות דאורייתא ורבי אלעזר בן עזריה היא. [עי' תוס' זבחים נו: ד"ה ומ"מ ותוס' מגילה כא. ד"ה למחויי]:

[קכא.] **כשתמצא לומר לדברי ר' ישמעאל זריקה בכלל שפיכה ולא שפיכה בכלל זריקה לדברי ר' עקיבא כו'. אם כן מוכח מכאן דלר' ישמעאל הניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא וכן מוכיח נמי כאן דס"ל דפסח בשפיכה הוא והכי נמי מוכח בפסחים בפרק האשה (לקמן פט.) דפריך דאלו פסח בשפיכה ושלמים בזריקה ומשני מאי נפקא מינה והתניא מנין לניתנין בזריקה שנתן בשפיכה שיצא כו' אלמא אית ליה תרתי פסח בשפיכה וזריקה בכלל שפיכה ושפיכה עומד על היסוד ושופך וקשה דבזבחים פרק**

לא יאכלנו עוד. **וכדמשמע פ"ק דברכות** (ט.) **גבי ק"ש בההוא מעשה דבאו בניו של רבן גמליאל מבית המשתה** לאחר חצות, ושאלו את רבן גמליאל, אם יכולים עדיין לקרוא ק"ש של ערבית, והשיב להם ר"ג שחייבים הם לקרות, משום דמה שאמרו דקריאת שמע של ערבית זמנה עד חצות בלבד, מדרבנן הוא. וא"כ ה"ה דיש ללמוד משם לאכילת קדשים דמדרבנן זמנם עד חצות, ואם עבר חצות ולא אכלם, יאכלם עד עלות השחר, ואין חוששים שמא יאכלם אף לאחר עלות השחר. ומ"מ אע"ג דבדיעבד יכול לאכלם לאחר חצות, בכ"ז **איכא סייג** וגדר במה שגזרו חכמים לאכלם לכתחילה קודם חצות, **דעבר על דברי חכמים אם לא אכל קודם חצות**, ואין אדם רוצה לעבור על דברי חכמים, וה"ג **התם: א"כ מאי 'אלא', ותו היינו ועוד יש להביא ראיה** דמתניתין דאורייתא היא, דמסתברא דמצה נשנית שם כי הנך, ומה הנך **דאורייתא, כלומר מה הנהו** דהיינו שאר דברים המפורשים שם באותה משנה מדאורייתא הם, וכלומר, מה הנהו **דאינו נאכל אלא למנוייו**, ואינו נאכל אלא **צלי, היינו דאורייתא, אף הנך נמי דעד חצות דאורייתא** היא **ורבי אלעזר בן עזריה היא**[פו].

והא דאמר ר"א בן עזריה, דזמן אכילת הפסח עד חצות הוא, **היינו ודאי מדאורייתא**, דהרי יליף לה מואכלו את הבשר בלילה הזה, ומקיש לה לועברתי בארץ מצרים בלילה הזה, מה מכת בכורות היתה בחצות ממש אף מצה דהוקשה לה נאכלת עד חצות ותו לא, **ובתר הכי פסול למיכל** כיון שכבר עבר זמנו מדאורייתא. **אבל הא דאמרינן דהקטר חלבים** של כל קרבנות **ואימורים** של עולה, שנזרק דמן ביום צריך להעלותם על המזבח **עד חצות כדאמרינן בריש ברכות** (ג.), **לא הוי אלא מדרבנן**, דמדאורייתא זמנם כל הלילה, אלא שחכמים אמרו עד חצות, כדי להרחיק מזמן האיסור. **ואפילו לר"א בן עזריה** שאמר שהפסח נאכל עד חצות בלבד, מודה הוא דמדאורייתא הקטר חלבים ואימורים עולים על המזבח כל הלילה, וטעם ההבדל ביניהם הוא, כי אכילת הפסח דרשינן מקרא דזמנו עד חצות, אבל בהקטר חלבים ואימורים אין מקרא המורה דדוקא עד חצות, **משום הכי אם עיכב** מלהקטיר את החלבים ואימורים **עד חצות לא נפסל בכך** ויקטירם אף אחרי חצות, **דהא מן התורה היו כשירים עד הבקר, וחכמים לא עשו סייג לדבר** כדי שלא **להביאם לבית הפסול קודם הזמן**, דלא תקנו חכמים שלא יקריבום אחר חצות, אלא משום גדר וסייג כדי שלא יעברו על הזמן האסור מדאורייתא ויפסלו, אבל בדיעבד אם הגיע זמן חצות לא אמרו שיפסל, דא"כ נמצאו מביאים קדשים לבית הפסול. **ובפ' המזבח מקדש** (זבחים פו:) **נמי מוכח דהא דחצות עושה עיכול, מדרבנן** הוא, דמבואר שם דאברים ופדרים שהקטירם על המזבח, ופקעו מעל גבי המזבח קודם חצות, יחזירם למזבח, אברים שפקעו אחר אחר חצות לא יחזירם. דכיון שעבר חצות, חשובים אברים אלו 'כנתעכלו' על גבי המזבח, מפני שאין זמן ההקטרה אלא עד חצות. ומוכיחה שם הגמ' דאין זה אלא מדרבנן, אבל מדאורייתא אפשר להקטירם כל הלילה. **וההוא דבפרק איזהו מקומן** (שם נו:) **דקאמר דמתני' דהפסח אינו נאכל אלא עד חצות - ר"א בן עזריה היא**, שהרי לדברי ר"ע הפסח נאכל כל הלילה. **ופריך ממאי דמתני' דאורייתא** היא וכר"א בן עזריה, **דילמא מדרבנן היא ור"ע היא**, שהרי גם ר"ע מודה **שעשו חכמים סייג שלא לאכלו אחר חצות. ומשני א"כ מאי אלא. פירוש אי הוה מתני' רק מדרבנן, לא ה"ל למיתני** אינו נאכל **'אלא'** עד חצות, והיה לה לכתוב הפסח נאכל עד חצות, והראיה, **דהא לעיל** במשניות השנויות שם קודם משנה זו **גבי תודה וחטאת** הנאכלים מדרבנן רק עד חצות **תנא עד חצות, ולא תנא** אינו נאכל **'אלא'** עד חצות, אלמא דבדברים שזמנם מדרבנן לא נקיט תנא 'אלא', ומדנקט גבי פסח אינו נאכל 'אלא' עד חצות אלמא דמאורייתא הוא וכר"א בן עזריה. והטעם דבדברים שזמנם מדרבנן לא שייך למינקט 'אלא', משום **דאפילו** אם **אירע דעבר על דברי חכמים ולא אכל קודם חצות לא נפסל** הבשר בכך **ואוכלו לאחר חצות**, ואילו תיבת 'אלא' משמעה דאף אם אירע שעבר הזמן

ציונים והערות

רפו. ולפנינו הגי' שם: הפסח אינו נאכל. מאן תנא, אמר רב יוסף רבי אלעזר בן עזריה היא; דתניא רבי אלעזר [בן עזריה] אומר נאמר כאן בלילה [הזה] ונאמר להלן ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה, מה להלן עד חצות, אף כאן עד חצות. א"ל ר"ע, והלא כבר נאמר ואכלתם אותו בחפזון, עד שעת חפזון. א"כ מה ת"ל בלילה הזה, שיכול יהא ככל הקדשים הנאכלים ביום, ת"ל בלילה, בלילה יהא נאכל ואינו נאכל ביום. א"ל אביי וממאי דרבי אלעזר בן עזריה היא, דלמא דרבנן ולהרחיק מן העבירה. א"כ, מאי אלא עד חצות, [אלא] כי התם, מה התם דאורייתא, אף כאן נמי דאוריית'. **רפז. ברש"ש** כתב דלכאו' צריך להגיה 'דפריק'. **רפח. ברש"ש** כתב דלכאו' צריך להגיה 'ופריך'.

אוצר החכמה 19/06/2018

בית שמאי (לקמן לו.) משמע מאן דאית ליה פסח בשפיכה לא מצי סבר נזרקין שנתנן בשפיכה יצא וכן איפכא מאן דאית ליה נזרקין שנתנן בשפיכה יצא לית ליה פסח בשפיכה דקאמר ודם זבחיך ישפך והא מיבעי ליה לכדתניא מנין לניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא ת"ל ודם זבחיך ישפך ומשני סבר לה כרבי עקיבא דאמר לא זריקה בכלל שפיכה וכו' פי' והיא דרשא מנין לניתנין בזריקה לר' ישמעאל היא ופריך ואכתי מיבעיא ליה לכדתניא ר' ישמעאל אומר מתוך שנאמר אך בכור שור או בכור כשב וגו' את דמם תזרוק למדנו לבכור שטעון מתן דמים למזבח מעשר ופסח מנין ת"ל ודם זבחיך ישפך ומשני סבר לה כריה"ג דאמר פסח נמי בזריקה והדר פריך ליה [ור' ישמעאל] האי קרא מפיק ליה הכי ומפיק ליה הכי וקאמר תרי תנאי אליבא דר' ישמעאל אלמא ההוא תנא דר' ישמעאל דלעיל דנזרקין שנתנן בשפיכה יצא ויליף מדם זבחיך ישפך לית ליה להאי תנא דרבי ישמעאל דיליף מההוא קרא פסח בשפיכה וי"ל דודאי ר' ישמעאל אית ליה תרתי וניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא נפיק ליה מסברא דמה לי זריקה מרחוק ומה לי שפיכה בקרוב קרא כי אתא [לפסח] בשפיכה הוא דאתא והאי דלא משני ליה הכי כדפריך ליה ור' ישמעאל האי קרא היכי מפיק ליה הכי וכו' משום דדרשא של רבי יוסי הגלילי פשוט ליה טפי והתם פי' הקונט' ור' ישמעאל האי קרא דודם זבחיך ישפך מפיק ליה להכי לניתנין בזריקה שנתן בשפיכה יצא וע"כ ההיא דניתנין לא אתיא כרבי עקיבא דאי אתיא אמאי קאמר רבי עקיבא אין ברכת פסח פוטרת של זבח והלא שלמים בכלל פסח והכל בשפיכה מההיא דניתנין ואי נמי הוה ס"ל לרבי עקיבא פסח בזריקה כרבי יוסי הגלילי כל שכן דשניהם פוטרין זה את זה ואכתי קדריש ליה [תו] להוא קרא לפסח בשפיכה ומשני תרי תנאי וכו' האי תנא דר' ישמעאל דיליף מודם זבחיך ישפך פסח בשפיכה לית ליה פסח בשפיכה פוטר את הזבח ובהא לא פליג רבי ישמעאל אדרבי עקיבא דהא כיון דדריש מיניה פסח בשפיכה תו לית ליה למילף מיניה דניתנין בזריקה שנתן בשפיכה יצא והאי תנא דר' ישמעאל דיליף מיניה דניתנין בזריקה שנתן בשפיכה יצא לית ליה פסח בשפיכה אלא בזריקה כשלמים מיהו הא סברא דידיה דפליג ארבי

ושופך, אבל בהגעת הדם לגבי במזבח ליכא נפק"מ. ושואל תוס', וקשה, דבזבחים פרק בית שמאי (לז.), משמע דמאן דאית ליה פסח בשפיכה לא מצי סבר דקרבנות שדמיהן נזרקין שאם נתנן בשפיכה יצא. וכן איפכא, דמאן דאית ליה קרבנות שדמיהן נזרקין שאם נתנן בשפיכה יצא לית ליה פסח בשפיכה. והראיה דקאמר מנין לקרבנות שמצוותן במתן דמים של שתי מתנות שהם ארבע, שאם נתנם במתנה אחת, שיצא. תלמוד לומר 'ודם זבחיך ישפך' מכל מקום. בכל סוג מתנה שאתה נותן, ומקשה הגמ', והא פסוק זה מיבעי ליה לדרשה אחרת, לכדתניא מנין לניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא תלמוד לומר 'ודם זבחיך ישפך'. ומשני, דהאי תנא שדורש הפסוק לענין שאם נתנם במתנה אחת יצא, סבר לה כרבי עקיבא דאמר לא זריקה בכלל שפיכה וכו' וקרבנות שדינן בזריקה אין יוצאין יד"ח על ידי שפיכה. ולדבריו אין דורשים את הפסוק 'ודם זבחיך ישפך' לכך, ושפיר אפשר ללמוד ממנו שיועיל שפיכה לקרבנות שדינן בזריקה, ונשאר מיותר הפסוק לכך אוצר החכמה מתנה אחת גם בקרבנות שצריך ליתן בהן שתי מתנות שהם ארבע. פירוש ויוצא מזה, דברייתא זו לשיטת רבי עקיבא היא, ואילו הברייתא ההיא הדורשת דרשא, מנין לניתנין בזריקה, שאם נתנן בשפיכה יצא לר' ישמעאל היא. שסובר בסוגייתנו דשפיכה הנוהגת בקרבן פסח מועלת אף במקום שצריך זריקה דהיינו בקרבן שלמים. ופריך, ואכתי מיבעיא ליה, הפסוק 'ודם זבחיך ישפך' לדרשא אחרת, ומהיכן נדרוש דכל הניתנים בשתי מתנות שהם ארבעה ונתנן במתנה אחת שיצא. דהרי זקוקים למקרא זה לכדתניא, ר' ישמעאל אומר מתוך שנאמר אך בכור שור או בכור כשב וגו' את דמם תזרוק, למדנו לבכור שטעון מתן דמים למזבח ע"י זריקה. מעשר 'ופסח' שאין נזכר כלל בתורה שצריכים מתן דמים למזבח מנין למתן דמים למזבח, תלמוד לומר ודם זבחיך ישפך, חזינן דמפסוק זה לומדים דפסח דינו בשפיכה. ולכך מקשה הגמ', היאך דורש תנא דלעיל מאותו פסוק עצמו דהחייב שתי מתנות שהם ארבע שנתנם בנתינה אחת יצא. ומשני דהתנא דלעיל סבר לה כרבי יוסי הגלילי דאמר פסח נמי בזריקה[יפט]. ולדבריו אין לומדים מפסוק ודם זבחיך ישפך שפסח דינו בשפיכה, ואייתר לן קרא לדרשא לנתנם במתנה אחת דיצא. והדר פריך ליה דכל זה מיושב שפיר אליבא דרבי יוסי הגלילי ומה תאמר לשיטת ר' ישמעאל הסובר שהנזרקין שנתנם בשפיכה יצא, וכן דורש מו'דם זבחיך ישפך' שמתן דמים של פסח הוא בשפיכה, האי קרא ו'דם זבחיך ישפך', מפיק ליה הכי ומפיק ליה הכי בתמיה, האיך דורש שני דרשות מפסוק אחד. וקאמר תרי תנאי אליבא דר' ישמעאל. אלמא ההוא תנא דר' ישמעאל דלעיל דנזרקין שנתנן בשפיכה יצא, ויליף דין זה מדם זבחיך ישפך, לית ליה להאי תנא דרבי ישמעאל, דיליף מההוא קרא דדם זבחיך ישפך דפסח בשפיכה. [עד כאן דברי הגמ' בזבחים]. ועל מסקנת הדברים מזבחים מקשה תוס' מסוגייתנו, דמוכח להדיא, שר' ישמעאל סובר את שני הדינים, גם שפסח הוא בשפיכה, [שלא כמו שאר קרבנות, ולכך אין נפטר בברכת הזבח]. וגם שהנזרקין שנתנם בשפיכה, יצא. [(דומיא דחגיגה דיוצא בברכת הפסח]. וא"כ הדרא קושית הגמ' בזבחים לדוכתיה, היאך לומד רבי ישמעאל שני דרשות מהאי קרא. וי"ל, דודאי ר' ישמעאל אית ליה תרתי, אבל אין לומד מהפסוק את שניהם, ודין הניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא אינו נדרש מהפסוק, אלא נפיק ליה מסברא. דמה לי זריקה מרחוק ומה לי שפיכה בקרוביץ, דשניהם הגעת דם להמזבח. וקרא של 'ודם זבחיך ישפך' כי אתא לדרשא [לפסח] בשפיכה הוא דאתא. ללמדנו שאינו כשאר קרבנות בזריקה אלא בשפיכה. והאי דלא משני ליה הגמרא בזבחים הכי, כדפריך ליה ור' ישמעאל האי קרא היכי מפיק ליה הכי וכו', ולא תירצו כמו דמתרץ תוס' בגמרא דידן שמהפסוק דורשים רק לפסח בשפיכה והדין שהנזרקין בשפיכה נלמד מסברא. משום דדרשא של רבי יוסי הגלילי פשוט ליה טפיץא. והתם פירש הקונטרס לפי תירוץ הגמ' שם, מחלוקת ר"י ור"ע, לענין אם פסח פוטר את הזבח, וביאר את קושית הגמ' כך: ור' ישמעאל, האי קרא דודם זבחיך ישפך, מפיק ליה להכי, לניתנין בזריקה שנתן בשפיכה, יצא, בתמיה. והרי מפיק ליה לדרשא אחרת. וכאן בא רש"י להוכיח כי ברייתא זו דברי ר' ישמעאל היא, וכך אומר - ועל כרחך ההיא ברייתא דניתנין בזריקה שנתנם בשפיכה יצא לא אתיא כרבי עקיבא [דפסחים]. דאי אתיא כרבי עקיבא וסובר שהנזרקין ששפכן יצא, אמאי קאמר רבי עקיבא אין ברכת פסח פוטרת של זבח. ואין לומר משום דאין מתן דמים של שניהם שווים, כיון והלא שלמים בכלל פסח, והכל בשפיכה, שהרי לומדים מההיא ברייתא דזבחים דהניתנין בזריקה ששפכן יצא. ואי נמי ואף אם נרצה, להעמיד את הברייתא כר"ע ולומר דהוה ס"ל לרבי עקיבא פסח בזריקה כרבי יוסי הגלילי. זה ודאי א"א לומר דסובר ר"ע דפסח בזריקה. דא"כ כל שכן דשניהם - הפסח והשלמים פוטרין זה את זה. וכיון שמוכח שהברייתא היא לר' ישמעאל, קשה, איך דורש מפסוק אחד גם שהנזרקין ששפכן יצא, ואכתי קדריש ליה [תו] להוא קרא לפסח בשפיכה. [ומבאר רש"י את תירוץ הגמ'], ומשני תרי תנאי וכו', האי תנא דר' ישמעאל, דיליף מודם זבחיך ישפך דפסח בשפיכה, לית ליה המשנה בפסחים דפסח פוטר את הזבח. ובהא [ובענין שפסח פוטר את הזבח] לא פליג רבי ישמעאל אדרבי עקיבא, ולדעת שניהם אינם פוטרים זה את זה, דהא כיון דדריש מיניה פסח בשפיכה תו לית ליה למילף מיניה דניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא. ולפי"ז פסח הוא רק בשפיכה, ושאר קרבנות רק בזריקה, ואינם פוטרים זה את זה. והאי תנא דר' ישמעאל דיליף מיניה דהניתנין בזריקה שנתן בשפיכה יצא, לית ליה פסח בשפיכה, דאינו יכול ללמדו מ'ודם זבחיך ישפך', אלא הדין בפסח בזריקה כשלמיםיצב. ולשיטת תנא זה, נאמרה המחלוקת של ר' ישמעאל ור"ע בפסחים. שר' ישמעאל,

ציונים והערות

רפט. ודורש את הפסוק האמור בבכור 'ואת דמם תזרוק', שכתוב 'דמם' ולא 'דמו' לרבות שגם פסח בזריקה. **רצ. אבל** אין סברא דיוצא חובת שפיכה ע"י זריקה מרחוק, דודאי דשפיכה מקרוב עדיפה יותר מזריקה רחוק (מויו"ט). **רצא. לכאו'** אין מובן תי' התוס', שהרי לא הביאו שם את ריה"ג אלא לומר שהתנא שדורש דאם נתנם במתנה אחת יצא אינו דורש מ'ודם זבחיך ישפך' שהפסח בשפיכה אלא סובר כריה"ג שהוא בזריקה. אבל על הקושיא איך ר' ישמעאל דורש שני הדרשות לא שייך כאן דעת ריה"ג. וברש"ש כתב שאולי הכוונה היא שהתרצן בגמ' סבר שכיון שדין שהנזרקין ששפכן יצא הוא דבר המסתבר, א"כ עדיף לדרוש הפסוק ודם זבחיך ישפך לומר שהנזרקין ששפכן יצא. ומדין מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה בקרא. שדרשא זו עדיפה מאשר נדרוש שפסח הוא בשפיכה, ודבר זה הוא נגד הדרשא הפשוטה של ריה"ג שהוא בזריקה. [כך סבר התרצן בזבחים], ואילו הגמ' בפסחים סוברת דאין הכרח לומר כן ואדרבה אפשר לומר שהפסוק בא ללמדנו שפסח הוא בשפיכה, וגם לומדים מסברא שהנזרקין ששפכן יצא. **רצב. וידרוש** כריה"ג.

אף שסובר שפסח בזריקה, מיהו הא סברא דידיה, דפליג ארבי עקיבא, וסובר שפסח פוטר את של זבח טעמו כיון דסובר דפסח עיקר וזבח טפלריצג. על כן פסח פוטר את הזבח, ולא ברכת זבח פוטר את הפסח, ובפסחים דירושלמי אמר האי טעמא, עכ"ל (רש"י נוסחים). וקשה, שואל תוס' על רש"י - היאך נוכל לפרש בתלמוד שלנו דרבי ישמעאל סובר דפסח בזריקה, דהא לעיל הוכחנו מהנהו דפסחים, גם מסוגייתנו וגם (פט.) בענין חמישה שנתערבו פסחיהם דאית להו לאלו הסוגיות תרוייהו. גם דפסח בשפיכה, וגם שהנזרקין ששפכן יצא. וכן אין פסח פוטר את החגיגה והשלמים. וכדכתבינן לעיל. ונשאר תוס' בשאלתו על רש"י. ורשב"ם פירש את הגמ' דידן לפי המסקנא בזבחים, הכי: שכוונת הגמ' לומר, כשתמצא לומר, לדברי ר' ישמעאל, זריקה בכלל כו', הכוונה שמתוך דבריו למדנו, דקאמר בירך על הפסח פטר את של זבח וכו', [מטעם שהוא העיקר, ופוטר את הטפל]. א"כ ס"ל, דפסח בזריקה, כשאר קרבנות, ולכך אף יכול לפטור את של זבח, ומעתה, שאין דורשים את הפסוק, לומר שפסח בשפיכה, אייתר ליה ודם זבחיך ישפך לומר דזריקה בכלל שפיכה. וכל הנזרקין אם נתנן בשפיכה יצא. וזהו כוונת הגמ', 'לדברי ר' ישמעאל זריקה בכלל שפיכה', לדידיה, דורשים את הפסוק, שהנזרקין ששפכן יצא. ולא באה הגמרא כאן לבאר את הטעם דפסח פוטר את של זבח. ולא גרסינן [ולא] שפיכה בכלל זריקה, דהא לפי מה שפרשנו דאף פסח בזריקה, אין שום קרבן דמצותו לכתחלה בשפיכה. ולרבי עקיבא דאין פסח פוטר את של זבח על כרחך דסובר שפסח בשפיכה וחגיגה בזריקה, ואם כן דורש את הפסוק 'ודם זבחיך ישפך' ללמדנו דפסח בשפיכהריצד. וקשה אף שבארנו סוגיא דידן, עדיין נשאר קשה ההיא דפ' האשה, דמבואר להדיא דמקיימים את ב' הדינים, פסח בשפיכה, והנזרקים ששפכן יצא. והרי מזבחים מוכח שא"א לדרוש שני הדרשות. ור' חיים כהן פי', כדעת רשב"ם, שהגמ' היא כמסקנת הגמ' בזבחים שאין דורשים את שני הדרשות, ולר' ישמעאל פסח בזריקה. אלא שמבאר את לשון הגמ' באופן אחר. שכוונת הגמ' לומר כשתמצא לומר לדברי ר' ישמעאל, מזה שלר' ישמעאל פסח פוטר את של זבח, משמע דזריקה בכלל שפיכה ושפיכה בכלל זריקה, כך היא גירסא בספרים ישנים. כלומר, כל הקרבנות בזריקה ובשפיכה ואין להקפיד. והטעם שפסח פוטר את הזבח, ואין הזבח פוטר את הפסח, משום שברכת פסחים, [הברכה של הקרבנות, פסח וחגיגה], דינה שעל העיקר לפטור את הטפל, ופסח הוא העיקר ופוטר את של זבח. ולא הטפל את העיקר. [וקשה] ועדיין קשה מה שהקשינו לשיטת הרשב"ם, והלא אית ליה נמי דפסחים, מצותו בשפיכה דוקא, הרי עדיין אף לדבריו אינה מובנת הגמ' דלעיל (פט.), שמבואר שם דפסח מצוותו בשפיכה דווקאריצה, אם כן אין זה זריקה, היינו דאין זריקה בכלל שפיכה, משום שאי אפשר ללמוד ב' הדרשות מאותו פסוק. (וע"ע תוס' זבחים לז. ד"ה תרי תנאי וכו').

עקיבא דפסח עיקר וזבח טפל ע"כ פסח פוטר את הזבח ולא ברכת זבח את הפסח ובפסחים דירושלמי אמר האי טעמא עכ"ל וקשה דלעיל הוכחנו מהנהו דפסחים דאית להו תרוייהו וכדכתבינן לעיל ורשב"ם פירש הכי כשתמצא לומר לדברי ר' ישמעאל זריקה בכלל כו' מתוך דבריו למדנו דקאמר בירך על הפסח וכו' א"כ ס"ל דפסח בזריקה ומעתה אייתר ליה ודם זבחיך ישפך לומר דזריקה בכלל שפיכה וכל הנזרקין אם נתנן בשפיכה יצא ול"ג ושפיכה בכלל זריקה דהא אין שום קרבן דמצותו לכתחלה בשפיכה וקשה ההיא דפ' האשה ור' חיים כהן פי' כשתמצא לומר לדברי ר' ישמעאל זריקה בכלל שפיכה ושפיכה בכלל זריקה כך היא גירסא בספרים ישנים כלומר כל הקרבנות בזריקה ובשפיכה ואין להקפיד וברכת פסחים על עיקר לפטור את הטפל ולא הטפל את העיקר [וקשה] והלא אית ליה נמי דפסחים מצותו בשפיכה דוקא אם כן אין זה זריקה. (וע"ע תוס' זבחים לז. ד"ה תרי תנאי וכו'):

הדרן עלך ערבי פסחים ופליקא לה מסכת פסחים

ציונים והערות

ריצג. שהרי כל הטעם שמביאים חגיגה בערב פסח הוא כדי שהפסח יאכל על השובע (מלשון לעיל ע.). ריצד. תוס' בזבחים (סה). ריצה. ביאור קושיה זו על פי דברי מהרש"א.

אוצר החכמה 19/06/2018

אוצרות הראשונים

אסופת לשונות הראשונים

בביאור הגמרא

אוצר החכמה

אתר 19/06/2018

דף ב.

אור לארבעה עשר.

בכל מקום שונה התנא לשון הרהוט לו בפה דכן מצינו שיש מקומות ששונה המעשה קודם המנין כי האי דהכא וכן בתולה נשאת ליום הרביעי אתרוג שוה לאילן בשלש דרכים והתורה נקנית במ"ח דברים (אבות פ"ו מ"ה) ויש מקומות ששונה המנין קודם כמו בעשרה מאמרות (שם פ"ה מ"א) אור לי"ד בודקין (פסחים ב.) ז' ימים קודם יו"כ (יומא ב.) בשבעה דרכים בודקין את הזב (זבין פ"ב מ"ב) בג' דברים שוו גיטי נשים לשחרורי עבדים (גיטין ט.).

[תוספות, קידושין ב.]

אור לארבעה עשר וכו'. כתב רש"י ז"ל דהכי גרסינן, ולא גרסינן לאור ארבעה עשר משום דלאור משמע ליל שמחרתו חמשה עשר שכבר עבר היום הנזכר, כדאמרינן בר"ה (כב:) ואימתי משיאין משואות לאור עבורו והוא ליל שמחרתו שלשים ואחד והוא אחר העבור שיום עבורו הוא יום שלשים שהוא מלוי החדש, ובודאי גירסת הספרים כן היא, מיהו אם לא היתה כן אין זה מכריע למחוק גירסת הספרים דהא גרסינן נמי לקמן בגמרא המפלת לאור פ"א וכן יכול יהא נאכל לאור שלישי והוא אור לפני פ"א או לפני שלישי אלמא משכחת לה הכי ומשכחת לה הכי הלכך מאן דתני אור לא משתבש ומאן דתני לאור לא משתבש. ורש"י ז"ל הוצרך לומר דהמפלת אור לשמונים ואחד גרסי' וכן אור לשלישי ולית' דטובא איכא במס' זבחים (נו:) האוכל לאור שלישי המחשב לאור שלישי וכולי האי לא נשבש. ואיכא מאן דגריס אור ארבעה עשר לאפוקי נפשיה מפלוגתא ועוד אני אומר דלעולם ל' בתחלת תיבה אינה מכרעת לא סוף ולא התחלה אלא לעצומו של יום או לילה לבד והראיה בתול' נשאת ליום רביעי כ' שכך היא הגרסא. ואע"ג דכתי' ויהי לשבעת הימים שהוא לסוף הז' התם מקרא קצר הוא כדמתרגמינן לזמן שבעה יומין וכאלו אמר ויהי לאחר שבעת הימים ונפקא מינה מכל מאי דאמרן לענין שטרות בכיוצא בזה שאין דנין לא להקל ולא להחמיר דוקא אלא יד בעל השטר על התחתונה.

[מהר"ם חלאווה]

בודקין את החמץ לאור הנר.

שאלת ממני אודיעך דעתי מה נשתנה חמץ בפסח מכל איסורין שבתורה שהחמירה עליו תורה להצריכו בדיקה ושרוף וכלה וגם ביטול והוסיפו חכמים להצריכו בדיקה בחורין ובסדקין ולחפש אחריו ולשרש אותו מכל גבוליו ועבר עליו בבל יראה ובל ימצא ואסרוהו בכל שהוא ואינו מתבטל כלל וחומרות כאלו לא נמצאו בכל האיסורין שבתורה דאי משום דאית ביה כרת הרי חלב ודם ואי משום דאסור בהנאה הרי כלאי הכרם ושור הנסקל וכמה איסורי הנאה שלא החמירה תורה בהם כ"כ. ואי משום דלא בדילי מיניה כולי שתא הרי יין לנזיר דלא בדיל מיניה והחדש דלא בדילי מן התבואה כולה שתא ולא חמירא כולי האי:

תשובה שני דברים נאמרו בתשובת דבר זה. אחת שלא נמצאו בכל האיסורין שבתורה שיצטרפו בו כל ג' תנאים הללו שהוא איסורי הנאה והוא בכרת ולא בדילי אינשי מיניה כולה שתא אלא חמץ בלבד וכיון שיש בו החומרות הללו החמירה עליו תורה חומרות אחרות ובאו חכמים והוסיפו חומרות על חומרות כמו שעשתה התורה. ותו דחמץ בפסח הוי כדבר שיש לו מתירין שהרי איסורו תלוי בזמן ואחר ימי הפסח יהיה החמץ מותר ואע"פ שזה החמץ שהוא מבער אי אפשר שיהיה לו היתר אלא א"כ יעבור בבל יראה ובל ימצא סוף סוף הא איכא חמץ שיהיה מותר לו דהיינו אותו שלא עבר עליו. וק"ל עליה דהאי טעמא נהי דסגי האי טעמא לענין דאפילו באלף דאפילו באלף לא בטיל כדבר שיש מתירין דאמרינן במדרשות כי חמץ בפסח רמז ליצה"ר והוא שאור שבעיסה ולכן כלה גרש יגרש אותו האדם מעליו ויחפש עליו בכל מחבואות מחשבותיו ואפילו כל שהוא לא בטיל והרי זה אמת ונכון.

[שו"ת רדב"ז חלק ג סימן תקמו]

לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב.

מכאן לתלמיד חכם שלא יצא יחידי בלילה, אומר ר"ת דדוקא נקט תלמיד חכם משום דמזיקין מתקנאים בהם כדאמרינן ג' צריכין שימור מלך ות"ח וחתן והא דאמרן בריש פסחים (ב.) לעולם יכנס אדם בכי טוב כו' דמשמע כל אדם מדלא נקט תלמיד חכם התם מיירי ברחוק מן העיר מפני המכשולות והליסטים.

[תוספות, חולין צא.]

וזכורני שנסעתי עמו כמה פעמים ממרפורק לניאושטט, ומניאושטט למרפורק אף על פי שמצוי בדרך לסטים וגם בורות, וגם הרים, מ"מ הלך בלילה מקצת הדרך ולפעמים קודם היום. ולא ידעתי טעמו כיון דכתיב בגמרא (פסחים ב.) לעולם יצא אדם בכי טוב. ושאלתי הדלעיל למהר"ר יוסף יצ"ו דקלון ואמר הגמרא אמרה לנו עצה טובה אבל בשעת הדחק מותר.

[לקט יושר אורח חיים עמוד מא]

והא קיימא לן דעד צאת הכוכבים יממא הוא.

תרי תילתי מיל, קשה דהכא משמע דמשקיעת החמה עד הלילה ליכא אלא תלתא ריבעי מיל ור' יהודה גופיה בפסחים בפרק מי שהיה טמא (צד. ושם) סבר דמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים ארבע מילין וצאת הכוכבים לילה הוא כדאמרינן בריש פ"ק דפסחים (ב. ושם) וכדמוכח קרא (נחמיה ד) ואנחנו עושים במלאכה וגו' דמיניה מפיק בפ"ב דמגילה (כ:) דמעלות השחר יממא הוא ואומר ר"ת דהתם מירי בתחילת שקיעה והכא משתשקע מסוף שקיעה אחר שנכנסה חמה בעובי הרקיע אבל תימה לר"י דבמאי פליגי דהא ודאי משעת צאת הכוכבים הוי לילה כדפי' וי"ל דאמרינן לקמן לא גדולים הנראים ביום ולא קטנים כו' אלא בינונים והשתא פליגי דלר' יהודה מספקא ליה בכל כוכבים הנראים משקיעת החמה עד שהכסיף העליון אם הם בינונים אם לאו וע"ק דניחזי אנן באדם בינוני שילך מתחילת שקיעת החמה ד' מילין כדאמר בפסחים י"ל דמספקא להו מהו אדם בינוני.

[תוספות, שבת לה.]

דף ב:

וכי היכן מצינו יום שמקצתו אסור בעשיית מלאכה ומקצתו מותר בעשיית מלאכה.

וא"ת ומאי קושיא נימא דר' יהודה היא דאמר כר"א דכי היכי דאיהו מפליג בליליא גופיה דאמר עד קריאת הגבר איהו נמי מפליג ביממא ואמר עד הנץ החמה, וי"ל דפשיטא לן דטעמיה דר' אלעזר בר' שמעון משום הרחקה הוא דלכולי עלמא לא הוי עד שיעלה עמוד השחר דאי אפשר לאסור קודם לכן אלא משום טעמא דהרחקה, וא"ת והא איכא ערבי פסחים אחר חצות דמיתסר לכולי עלמא אפילו היכא דליכא מנהגא והא התם דמקצתו אסור ומקצתו מותר, וי"ל דהתם בטעמא תלי לפי שהוא זמן שחיטת פסחו ואיסור חמץ ויש לו לעסוק בצרכי יום טוב וכל היכא דתלי בטעמא לא קשיא לן מידי, ומשום הכי נמי לא קשיא לן הא דתנן (צט:) ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך, דהתם היינו טעמא כדי שיאכל מצה לתיאבון.

[חידושי הר"ן]

אלמא אור אורתא הוא שמע מינה.

אע"ג דמסיק ש"מ ואפ"ה מותיב אכתי תיוב' אחריני פי' הרשב"א ז"ל דכלהו לאו בחד בי מדרשא אלא כל חד וחד בבי מדרשא ורבינא ורב אשי מסדרי להו כלהו בהדרי. ונראה עוד דבשמע מינה קמא שפיר יליף דאיכא אור דהוה אורתא ומותיב לה דאכתי אשכחן אור דיממא ומנא לן דמתני' לאו יממא הוא עד דמייתי ת"ש מדתני דבי שמואל דקתני בפ' לילי ותו ליכא לאקשויי מידי וה"ה דהוה מצי לאיתויי מעיקרא הא דתנא דבי שמואל אלא אורחא דתלמודא הוא בהכי משום יגדיל תורה ויאדיר.

[מהר"ם חלאווה]

היה עומד כל הלילה ומקריב על המזבח, לאורה טעון קידוש ידים ורגלים.

שרשי המצוה, היסוד הקבוע שאמרנו להגדיל כבוד הבית וכל המלאכות הנעשות שם, על כן ראוי לנקות הידים, שהן העושות במלאכה, בכל עת יגעו הכהנים בעניני הבית. ומזה השורש אמרו זכרונם לברכה (זבחים יט:) שאין הכהן צריך לקדש ידיו בין עבודה לעבודה אלא פעם אחת בבוקר ועובד כל היום וכל הלילה, והוא שלא יישן ולא יטיל מים ולא יסיח דעתו. נראה מכל זה שאין הכוונה ברחיצה מתחילה אלא להגדיל כבוד הבית, שאפילו היה טהור ונקי בתחילת בואו שם צריך לרחוץ, ומשהתחיל בעבודה אין צריך עוד לרחיצה בין עבודה לעבודה, זולתי ביום הכפורים לרוב חומרו של יום, לפי שכל עסק עבודת הבית אנו מחזיקין ורואין בלבנו, טהור ונקי וקדוש.

ונוהגת בזמן הבית, בזכרי כהונה בלבד. ועובר עליה ולא קידש ידיו ורגליו שחרית, או שיצא מן המקדש והסיח דעתו וחזר ועבד בלא קידוש, חייב מיתה בידי שמים. ועבודתו פסולה, בין כהן גדול או הדיוט.

[ספר החינוך מצוה קו]

ע"ד הקבלה טעם רחיצת הידים והרגלים לרמוז על י' ספירות, שכן ראשית האדם עשרה בהגביהו ידיו למעלה וסופו עשרה, והוא הטעם שתקנו לנו רז"ל נטילת ידים בתפלה (ברכות טו.), ולשון נטילה ירמוז לזה שהוא לשון הגבהה, כלשון (תהלים קלד ב) שאו ידיכם קדש וזהו (שם קיט מה) ואשא כפי אל מצותיך אשר אהבתי וגו'. ולכך תרגם אונקלוס מלת ורחצו לשון קדושה, שאמר ויקדשון, ולא תרגם ויסחון כמשפטו בשאר המקומות, לרמוז כי הכהן העובד מתלבש ומתקדש בקדושת עשר ספירות, ויש בצורת האדם דוגמא להם בעשר אצבעות הידים וברית הפה בינתים, וכן י' אצבעות רגלים וברית מילה בינתים.

[רבינו בחיי, שמות ל יט]

סדר קידוש ידים ורגלים מפורש בפרק ב' דזבחים (יט:) דתניא כיצד מקדש מניח ידו הימנית על רגלו הימנית וידו השמאלית על רגלו השמאלית ומקדש ר"י ברבי יהודה אומר מניח שתי ידיו זו על גב זו ושתי רגליו זו על גב זו ומקדש, ויעמוד מן הצד בסמיכה על גב חבירו, דבלאו הכי לא היה יכול לעשות, ובהא פליגי דר"י ברבי יהודה סבר עמידה מן הצד שמה עמידה וקרינא ביה לעמוד לשרת, ורבנן סברי עמידה מן הצד לא שמה עמידה, והלכתא כרבנן, ומכאן הביא ראיה הר"י ז"ל כי הקורא בתורה שצריך לעמוד כדאיתא במסכת מגילה (כא.) צריך ליזהר שלא יסמוך דעמידה מן הצד לא שמה עמידה, ורבינו יחיאל ז"ל היה דוחה, דדוקא הכא שלא היה יכול לעמוד רק על ידי סיוע לא שמה עמידה, אבל היכא שיכול לעמוד בלא סמיכה אף כי עושה סמיכה שמה עמידה, ובירושלמי משמע כפירוש ר"י ז"ל שאמרו שם על ההוא דקאי אעמודא וקרי, כנתינתה כך קריאתה כשם שנתינתה באימה ובזיע אף קריאתה כן, הלכך צריך ליזהר בדבר זה, ואף לדברי ה"ר יחיאל ז"ל כל שהוא חיגר וכיוצא בו שאינו יכול לעמוד בלא סמיכה אין לו לקרות בתורה, ולפי שיטה זו כך צריך ליזהר לענין תפלה דבעינן מעומד.

[הריטב"א, יומא כח.]

ואם נפשך לומר מ"ט אתפילת שחרית מצריכנן נטילה, ואתפילת מנחה וערבית לא מצריכנן אלא אפילו בכל דבר דמנקי, י"ל משום דבתפילת השחר אנחנו כבריה חדשה כדכתיב חדשים לבקרים רבה אמונתך, משום דרבה אמונתך אתה מחדש אותנו בכל בקר ובקר, ולפ"ז אנו צריכין להודות למלכנו על שבראנו לכבודו לשרתו ולברך בשמו, וצריכין אנו ליטול ידינו מן הכלי כמו הכהן שהיה מקדש ידיו מן הכיור קודם עבודתו, וכה"א בסוף פרשת אלה פקודי, ורחצו ממנו משה ואהרן ובניו, וכיון דמצוה היא עלינו ליטול ידינו אנו מברכין עליו על נטילת ידים.

[שו"ת בנימין זאב סימן רנז]

דף ג.

ביום אתה שורפו ואי אתה שורפו בלילה.

וא"ת מעתה למה לי קרא דעד יום דאינו נאכל בלילה תיפק לי' מדאצטריך קרא למעוטי שאינו נשרף בלילה דאי נאכל בלילה פשיט' דאינו נשרף דאין מביאין קדשים לבית הפסול. א"ל דאצטריך דהוה אמינא דביו' אתא לשאר לילות דלאחר שלישי ואיכא למידק דהכא אסיקנא דאין שורפין קדשים בלילה ובירושלמי נמי אית' הכי דגרסי' התם והנותר ממנו עד בקר באש תשרפו אחר שני בקרי' בקרו של חמשה עשר ובקרו של ששה עשר וכיון שכן מאי האי דתנן בפרק במה מדליקין אין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט ואמרינן עלה בגמרא מאי שמן שריפ' שמן תרומה שנטמאת ומבעי לן מה"מ ותיפוק לי דאפי' בחול נמי אינה נשרפת בלילה דהא התם תרומ' כקדשי' חשבינן לה לענין זה י"ל דבירושלמי מקשי ומתרץ לה אמר ר' יוחנן ירדו לה בשיטת ר' ישמעאל דר' ישמעאל אמר מילה שעבר זמנה נימול בין ביום בין בלילה מאי אית לך למימר תרומה שעבר זמנה נשרפת בין ביום בין בלילה א"ר יודא בן פזי מכיון שנטמאת כמי שעבר זמנה דמיא. [מהר"ם חלאווה]

רבי חנינא בן גמליאל אומר משום אבותיו מתפלל שמונה עשר שלימות מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת.

איכא דמקשו וניכללה מיכלל כדאמרי' בפ' תפלת השחר (כט.) אמר רב נחמן אמר שמואל כל השנה כולה מתפלל אדם הביננו חוץ ממוצאי שבתות וימים טובים מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת ואקשינן עלה וניכללה מיכלל ואסיקנא בקשיא, וי"ל דהתם הוא משום דכיון דכל השנה כולה מתפלל הביננו תפלתו שגורה בפיו ולא מטריד כולי האי אבל הכא כיון דכל השנה מתפלל שמונה עשרה ועכשיו הוא מתפלל מעין שמונה עשרה אם בא לכלול בה דילמא מטריד, ודומה קצת לאותה שאמרו שם אמר רב ביבי בר אביי כל השנה כולה מתפלל אדם הביננו חוץ מימות הגשמים מפני שצריך לומר שאלה בברכת השנים ואקשינן עליה ונכללה מיכלל ופרקינן דילמא אתי לאטרודי ואקשינן תו אי הכי הבדלה בחונן הדעת נמי אתי לאטרודי ופרקינן אמרי התם כיון דבתחלת צלותיה לא מיטריד, ויש מתרצים דאין הכי נמי התם והכא ודאי קשיא אמאי לא כללינן להו מיכלל אלא מיהו לא דחינן בריתא מחמת קושיא זו, והתם ה"ה דהוה מצי למימר וליטעמיך תיקשי לך הא דא"ר חנינא בן גמליאל משם אבותיו אלא דאיכא טובא דמצי לאקשויי וליטעמיך ולא מקשה.

[הרשב"א, נדה ח:]

ותנא דידן מאי טעמא לא קתני לילי לישנא מעליא הוא דנקט.

דאורייתא תני פסולה, דאי הוה תני ימעט חיישינן דילמא טעי איניש לומר ימעט לכתחילה ודיעבד כשרה ודקדק בלשונו דלמא אתי לידי איסורא דאורייתא ותני פסולה אע"ג דלא הוי לישנא מעליא כמו ימעט אבל במבוי דרבנן לא חייש ותנא ימעט שהוא לישנא מעליא כדאשכחן בריש פסחים (ג.) שעקם הכתוב כמה אותיות שלא להוציא דבר מגונה מפיו ובקונטרס לא פירש כן אי נמי יש לומר דלשון ימעט משמע חומרא דרבנן בעלמא ופסולה משמע דאורייתא ובפרק במה מדליקין (שבת כב.) דאמרינן נר חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה פסולה כ סוכה וכמבוי אגב דתנן כסוכה נקט נמי גבי נר חנוכה פסולה א"נ אי הוה תני ימעט הוה משמע כמות שהיתה מדלקת ישפילנה וזה אינו למאן דאמר הדלקה עושה מצוה ואפי' למ"ד הנחה עושה מצוה חיישינן דהרואה אומר לצורכו הוא מדליקה כדאמרינן גבי הדליקה בפנים והניחה בחוץ. [תוספות, סוכה ב.]

דף ג:

מפני מה בוצרין בטהרה ואין מוסקין בטהרה.

אמר לו אם אתה מקניטני גוזרני טומאה אף על המסיקה. פירש ר"ת ז"ל דבדוקא קאמר ליה, הריני גוזר טומאה אף על המסיקה, דהכא ליכא טעמא לאיפלוגי בין בצירה למסיקה, והא דאמרינן בפ"ק דפסחים (ג:) בהנהו תרי תלמידי מפני מה בוצרין בטהרה ואין מוסקין בטהרה, לאו משום דהכי דינא, אלא שהיו שונין משנתם כן על שהיה שמאי אומר כן בתחלה. והקשו עליו א"כ מתחלה מאי סבור שלא לגזור על המסיקה ולבסוף מאי סבור, ועוד דהא טעמי דאמרינן לקמן מפני מה גזרו על הבצירה לא שייכי במסיקה, וי"ל דאין הכי נמי דלא שייכי ביה, ומשום הכי לא היה שמאי גוזר עליה, וכיון שהקניטו הלל לומר שיבאו העולם לטעות בין מסיקה לבצירה שלא ידעו הטעם לחלק ביניהם, חזר וגזר אף על המסיקה אטו בצירה, דאי לאו הא לא קיימא [הא], כנ"ל לפי דברי ר"ת ז"ל, אבל יותר נראים דברי ר"י ז"ל דהכא מילתא בעלמא קאמר ליה, אבל לא גזרו אלא על הבצירה בלבד, דמשקה שלו חשוב משקה בכלים מזופפות, מה שאין כן בשל זיתים דמוהל בעלמא הוא ולא חשיב.

[הריטב"א, שבת יז.]

ולא היה ימים מועטים עד שהורה הוראה בישראל.

שאלת מפני מה שבח רבי אותו תלמיד שאמר מפני מה אין מוסקין בטהרה (פסחים ג:) והיה לו לשבח האומר מפני מה מוסקין בטומא' לפי שקיצר לשונו ואמרי' לעולם ישנה אדם לתלמידיו דרך קצרה כדאיתא בפ"ק דפסחים.

תשובה יפה שאלת והרבה תירוצי' נאמרו בזה. בתוספ' אמרו מכח קושיא זו שלא שבח אלא האומר מפני מה מוסקין בטומאה, אבל שמעתי מאבא מארי ז"ל שאמר בשם הרבנית אשת הרב ר' יוסף בר' יוחנן אבי הרב ר' מתתי' זקנו של הרב ר' יוחנן שבדורינו, כי הטעם ששבח אל האומר מפני מה אין מוסקין בטהרה' לפי שדבר בלשון נקייה אף על פי שהאריך בלשונו ומה שאמרו לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה זהו הרב לתלמיד כדי שלא ישתבש בלשון ארוכה אבל התלמיד השואל מהרב לשון נקיה עדיף ולא בעי לשון קצרה שהרי הרב לבו רחב ולא יתבלבל בלשון ארוכה ותירוץ יפה הוא זה.

[שו"ת תשב"ץ חלק ג סימן עח]

ויש מתרצין שהוא שבח אל האומר מפני מה אין מוסקין בטהרה' אף על פי שהאריך בלישני' ולא שבח האומר מוסקין בטומא' אף על פי שהוא לשון קצרה לפי שאין לשון מוסקין בטומא' לשון מדוקדק דמשמע דחייב למסוק בטומא' אבל האומר מפני מה אין מוסקין בטהרה' אף על פי שמאריך בלשונו בא לשונו מדוקדק כלומר מפני מה אין אנו מחזירין למסוק בטהרה' כמו שאנו מחזירין לבצור בטהרה זאת היתה השאלה ובאה מדוקדקת אף על פי שהאריך בלשונו ע"כ שבחו אבל האומר מפני מה מוסקין בטומאה אף על פי שקיצר בלשונו לא דקדק בה שאין אנו חייבין למסוק בטומאה אלא שאם מסקנו בטומאה אין השמן מטמא (יטהרנו) בכך אם הכלי' הם טמאי' לפי שלא הוכשרו הזתי' באותו מוהל היוצא בהם שאין אותו מוהל ראוי להיות שמן עד שיכנסו הזתים למעטן ומתחממי' שם וכיון דאין אותו משקה ראוי להיות שמן והוא הולך לאבוד אינו מכשיר הזתי' לקבל טומאה מהכלי' משום דכתיב וכי יותן מים על זרע כתיב יתן וקרי יותן ואמרי' (קידושין נט:) מה יתן דניחא לי' אף יותן דניח' לי' ובהאי מוהל כיון שהולך לאיבוד לא ניחא לי' ע"כ אינו מכשיר. ולפום הכי מצי למסוק בכלי' טמאי' משא"כ בבוצר לגת ובבוצר לכלים מזופפי' דהכי מוקמי לה בפ"ק דשבת (יז.) דאותו משקה היוצא מהם אינו הולך לאיבוד וניחא לי' ואם היו הכלים טמאים היו מטמאים הענבים שהרי הוכשרו באותו משקה ומש"ה אין בוצרים אלא בטהרה.

[שו"ת תשב"ץ חלק ג סימן עח]

בדקו אחריו ומצאו בו שמץ פסול.

י"מ ע"ז דכתיב לשמצה בקמיה' ופסול לעבודה כדתנן כהנים ששמשו בבית חניו לא ישמשו בירושלם במקדש ואין צריך לומר לדבר אחר כלומר דס"ל בית חניו לאו בית ע"ז היא. וכתבו בתוס' דכהן שנשתמד לדוכן לאחר שעשה תשובה דמדתנן לא ישמשו בירושלים משמע הא בנוב וגבעון כשרין וכל שכן לדוכן וכן מאי דכתיב על כן כהני הבמות לא יעלו על מזבחי דוקא על מזבחי ואין ראייתם מכרעת וה"מ בבית חניו דלאו בית ע"ז היא אבל לדבר אחר מנא לן אלא דקרא דכהני הבמות ע"ז הוא. אבל רבינו האי גאון ז"ל השיב בתשוב' דכהן שנשתמד אינו נושא את כפיו דאע"ג דפסול לא הוי מזוהם מיהא הוי דומיא דכלי' של בהמ"ק ששמשו בהן ע"ז דכתיב ואת כל הכלים אשר הזניח המלך אחז במלכותו במעלו הכנו והקדשנו והנם לפני מזבח ה' ופרישנא ליה במס' ע"ז הכנו [שגנזום] והקדשנו [אחרים] תחתיהם מיהו לקרות בתורה ראשון אפשר דדינו קיים דלא חמיר כנשיאת כפים. [מהר"ם חלאווה]

דף ד.

אמר ליה אייבו קיים אמר ליה אימא קיימת, אמר ליה אימא קיימת אמר ליה אייבו קיים.

עדיין לא השיבותיך על אייבו כך פי' בקונטרס וקשה שהיה לר' חייא לומר אמך קיימת ולא אימא דמשמע אמו של ר' חייא ועוד דרב היה לו להשיב אבא ולא היה לו לקרות אביו בשם אייבו ונראה שר"ח גורס א"ל אבא קיים א"ל אבא קיים אימא קיימת א"ל אימא קיימת פירש ר' חייא היה שואל על אביו ואמו ורב היה משיב לו על אביו ואם שלו, ואין לנו להקשות מה לנו לומר דרב בר אחוה דרבי חייא ובר אחתיה בשלמא לפירוש ראשון הביאו לומר מה היה חושש ר' חייא על אביו ועל אמו של רב כי לפירוש זה נמי י"ל דהוצרך יפה שלא תאמר מה היה לו לרב להשיב על אביו ואמו שלו כמו כן היה לו להשיב שאר בני אדם קיימין אבל השתא קמ"ל שהיה משיב לו לפי שהיה אחיו של ר' חייא ונוח לו להשמיעו חדשות טובות דלא לימא צא ובשר לקרובים כדאמרינן בריש פסחים (ג:) צא ובשר לסוסים ולחמורים וי"ג אמר ליה אבא קיים אמר ליה אימא קיימת א"ל אימא קיימת אמר ליה אבא קיים וכפר"ח וכענין שפירש ר"ח לגירסת ר"ח ורבי חייא היה שואל על אביו ואמו שלו והוא משיב על אביו ואמו של עצמו ומה שלא היה משיב לו כמו גירסת ר"ח שאם היה משיב לו אבא קיים כשהיה שואל על אביו שלו משום דהוה משמע שהיה משיב לו על אביו של רבי חייא שהיה רגיל לקרות אבי אביו אבא. [תוספות, מועד קטן כ.]

הא אמר רב משרשיא מזוזה חובת הדר היא.

נתחבטו בתוספות הא דקי"ל (ב"מ קא:) שעל השוכר להניח מזוזה דחובת הדר הוא אם הוא מדאורייתא או מדרבנן, יש מפרשים דמדרבנן הוא כדאשכחן גבי טלית דאע"ג דשאלה קניא כשכירות אפ"ה פטורה מן הציצית אלא מדרבנן הכא נמי לא שנא, ויש מפרשים דחובה דאורייתא היא דשאני גבי מזוזה שהיא משום שמירת בני

הבית וכיון שכן משום שמירה מה לי בעל הבית ומה לי שוכר, לפיכך כיון שהשכירות קניא והוא משום שמירה, השוכר חייב בה מדאורייתא, וכן עיקר.
[הריטב"א, שבת קלא:]

מזוזה חובת הדר היא.

פירש ר"י דמאורייתא תרתי בעינן שיהא הבית שלו ושידור בו, ומדרבנן חובה לכל הדר בו ואע"פ שאינו ביתו, והביאו ראיה ממה שאמרו בפרק ר' אליעזר דמילה (קלא:) שאני טלית ומזוזה הואיל ובידו להפקירן, וכבר כתבתיה שם בס"ד. [הריטב"א, בבא מציעא קב.]

מזוזה חובת הדר היא.

כלומר על השוכר לעשותה לפי שהיא עשויה לשמירה מי שהוא עומד בבית, כדאמרינן באגדה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם, מדת בשר ודם עבדיו משמרין אותו וכו'.

אבל ליכא לפרושי חובת הדר לפי שאין בית חייב במזוזה אלא אם כן דר בה, דהא קיימא לן אפילו יש לו עשרה בתים שאינו דר בהן דירה קבועה אלא שנכנס בהן פעם אחת בשנה חייבות כולן במזוזה, חוץ מבית העצים שהנשים נאותות בהן ומאי ניהו חצות וכו'. [רבינו יהונתן, בבא מציעא קב.]

דליתיה להאי דלשיולי'ה.

כלומר דאי איתיה להאיך לא נפקא מינה מידי דאפילו נימא דחזקתו בדוק כל היכא דאיתיה קמן שיילינן ליה ולא סמכינן אחזקה, דכל היכא דאפשר לן לברורי מילתא מברירינן, ולפיכך כתב הרי"ף ז"ל בפ"ק דחולין דלא סמכינן ארוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן אלא היכא דאזל ליה לעלמא וליתיה קמן דנבדקיה אבל איתיה קמן לא סמכינן אחזקה ובדקינן ליה, וכמו שכתבתי שם בס"ד [חידושי הר"ן]

דף ד:

כיון דבדיקת חמץ מדרבנן הוא דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה.

זו הנוסחא שבספרי רבינו שבידינו. ומשמע מפשט לשון רבינו דמדאורייתא תרתי בעינן ביעור וביטול ומפקינן לביטול מדאמרינן בספרי לא יראה לך בטל בלבך אי נמי מדכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו או תשרפו כענין שפירש בעבודת כוכבים השחת שרוף וכלה וביעור נמי כיון שהחמירה בו תורה בחמץ בפסח לבטלו בלבו משא"כ בשאר איסורין שבתורה אית לן למימר דחמץ בפסח צריך ביעור כעין עבודת כוכבים אלא מדאפקיה בלשון תשביתו גלי לן דהיכא דלא אפשר ליסגי ביטול ומסרו הכתוב לחכמים שיפרשו היכא סגי ביטול והיכא בעי ביעור והם פירשו דלחמץ ידוע בעינן ביעור ונחלקו התנאים כיצד מבערן כדאיתא פ' כל שעה ולחמץ שאינו ידוע סגי בביטול ומוצא גלוסקא דדעתיה עילוה ותלמיד היושב לפני רבו ונזכר שיש לו עיסה מגולגלת בתוך ביתו וההולך לשחוט פסחו ולמול בנו ואינו יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו דכל הני סגי להו בביטול אע"פ שהוא חמץ ידוע היינו טעמא שכיון שהדבר מסור לחכמים הם דנו כל הני כיון דטרידי כלא אפשר וסגי להו בביטול אבל אינו חייב לבדוק אפילו במקום שמכניסים בו חמץ אלא שחכמים חייבו לבדוק אחריו בכל מקום שדרך להכניסו ואע"ג דביטול הוי לחמץ שאינו ידוע ומדברי סופרים לחפש אחריו במחבואות וכו' ואם כן לא היה צריך ביטול אפ"ה מדברי סופרים ג"כ שאע"פ שבודקין מבטלים.
[כסף משנה, חמץ ומצה פ"ב ה"ב]

ואפשר לפרש עוד דמאי דקאמר וכן מד"ס לא קאי אלא לענין שהבדיקה והביטול יהיו בתחלת ליל י"ד אבל מציאות הבדיקה וההשבתה מדאורייתא הוא ולפי זה היינו טעמא דבמתניתין לא תנן אלא בדיקה וביעור. בדיקה דתנן (ב.) אור לי"ד בודקין את החמץ. ביעור בפ' כל שעה (כא:) אין ביעור חמץ אלא שריפה פלוגתא דר' יהודה ורבנן דס"ל לתנא דמתני' דכיון דביטול אינו אלא משום חמץ שאינו ידוע וכבר בדק כל מקום שמכניסין בו חמץ וביערו אין צריך ביטול אלא שרב יהודה חידש ואמר הבודק צריך שיבטל שמא ימצא חמץ שהיה דעתו עליו וכמ"ש רבינו פ"ג. ואפשר שתקנת אמוראים היא שחששו לזה והיינו שלא הזכירו במתני' ביטול אי נמי אפשר דלא איצטריך במתני' לאדכורי ביטול דהוי דאורייתא ומה שהזכירה ביעור לאשמועינן פלוגתא דר' יהודה ורבנן ור"י לפרושי מתני' אתא. ולהר"ן שיטה אחרת בזה בפי' ההלכות וא"א לפרש אותה שיטה לדעת רבינו והתימה מה"ה שסתם דבריו ולא פירש מה דעתו בכוונת רבינו. אבל א"א ליישב נוסחא זו דאמרינן בגמ' (ו:) אהא דאמר ר' יהודה הבודק צריך שיבטל גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילוה ופריך וכי משכח לה לבטלה ואם איתא דמדאורייתא בעי ביעור לחמץ ידוע הכי הל"ל וכי משכח לה ליבערה ומדקאמר בטלה אלמא דמדאורייתא בביטל בעלמא סגי. וה"ק ליבטלה מיד דמשכח לה ותו לא עבר עלה בבל יראה ובתר הכי ליבערה משום מצוה דרבנן וכן בכל דוכתא אמרינן דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי לה אלא ודאי אין שרש לנוסחא זו וטעות סופר היא ואח"כ מצאתי שכתב רבינו בסוף הלכות ברכות שמשעה שגמר בלבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק כמו שיתבאר במקומו, הרי מפורש דבביטול בלא בדיקה סגי וכן מצאתי בספר רבינו מדוייק שכתוב בו כאן כך ומה היא השבתה זו האמור בתורה שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל ומשמע מהגהות שזו היתה נוסחתם בספרי רבינו וכן בסמ"ג הביא כלשון הזה שמצאתי. גם בספר בית מועד כתב לשון רבינו בנוסחא הזאת שמצאתי גם בפירוש הר' מנוח כתובה נוסחא זו.
[כסף משנה, חמץ ומצה פ"ב ה"ב]

הימנוהו רבנן בדרבנן.

שאלה כלי מתכות הלקוח מן הנכרי שצריך טבילה שרי לשולחו ע"י קטן לטבילה או לאו.

תשובה יראה דלא שרי למיעבד הכי כיון דטבילת כלים הלקוחים מן הנכרים דאורייתא היא לא מהימנינן עלה לקטן, אף על גב דבידו הוא ומילתא דלית ביה טורח כדמוכח בתוס' פ"ק דפסחים אהא דקאמר הימנוה רבנן בדרבנן, דדוקא נשים ועבדים נקטו התוס' דנאמנים באיסור דאורייתא אבל לא קטנים. אכן אין נראה לאסור מטעם דפסק בהגה"ה דאשירי פ"ב דחולין דאשה לבעלה אף על גב דבעלה חולין הוא, בעי כוונה לטבילה כר' יוחנן לגבי רב. וא"כ נימא דקטן לאו בר כוונה הוא לטבילה דהא ליתא, שהרי התוס' פ"ק דחולין (דף יב: ד"ה מאן) הוכיחו דקטן בר כוונה הוא אם עומדין על גביו ומלמדין אותו אפי' לכתוב את הגט. ונראה דלענין הך טבילה יכולין ללמדו שיכוין לטהר אפי' אם לא יעמדו ע"ג. ותו מאן לימא לן דהך טבילה דאינה מטומאה לטהרה ואינה אוסרת מה שבא לתוכה קודם הטבילה כדמסקין הגאונים אלא מגזרת הכתוב ומנלן דבעי כוונה. [תרומת הדשן סימן רנז]

המשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק ומצאו שאינו בדוק מהו מי הוי כמקח טעות או לא.

הקשה הרי"ט ז"ל כיון דעל מנת כן שכרו ואקפיד בדבר מאי קא מיבעיא לן והיכי אפשר לומר דלא הוי מקח טעות ואמרינן ניחא ליה לאיניש וכו' דהא חזינן דקפיד, ותירץ דה"ק המשכיר בית לחבירו בי"ד שהוא מן הסתם בחזקת בדוק דאע"ג דלא איפשיטא לעיל מ"מ הוי תיקו דרבנן ולקולא, וכתב הוא ז"ל דלא מחוור בלישנא, ועוד [דמשום] ההיא חזקה ליכא [לשווייה] מקח טעות ואפי' איפשיטא בהדיא כש"כ הכא דלא איפשיטא המוציא מחבירו עליו הראיה, והנכון דהכא פשיטא לן דמהני ליה קפידא לשוכר לחייב המשכיר לבודקו אילו איתיה קמן וכל היכא דאיתיה ודאי כייפינן ליה לשלם שכר הבדיקה, אלא הא קא מיבעיא לן אי הוי קפידא גמורה למיהוי מקח טעות ויתבטל השכירות לגמרי ואף על גב דבעי האי למיבדקיה, כדין כל מקח טעות דעלמא, ובהא פשטינן דלא הוי מקח טעות וכי ליתיה למשכיר קמן דניכייפיה עביד לה אידך על מנת להשתלם דניחא ליה לאיניש לקיומיה מצוה בין בגופיה בין בממוניה על מנת להשתלם. [הריטב"א]

דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממוניה.

כיון דאיכא קפידא לקלקול הספר לא ניחא ליה דהא יצא שכרו בהפסדו כי היום או מחר לא יהיה לו ספר במה ללמוד, אבל במידי דליכא שום חשש קלקול ודאי יכול לשאול שלא מדעת הבעלים למעבד מצוה, כגון אם מצא טלית או תפילין של חבירו בבית הכנסת וכיוצא בו רשאי להניחן שם ולהחזירן למקומן ולא חשיב גזלן כששאל שלא מדעת בעלים, מפי רבינו ז"ל. [הריטב"א, בבא מציעא כט:]

שאלה אחד רוצה לילך לדרך בחוה"מ בסוכות, ובא בהשכמה לבהכ"נ לברך על הלולב, ולא מצא לולב ואתרוג של צבור, אבל לולבים ואתרוגים של חביריו מצא. יכול ליטלם ולברך עליהם או לאו.

תשובה יראה דשפיר דמי לברך על אחד של היחידים, כיון דקי"ל בשאר ימים בר מיום ראשון יוצאים בשאולה אפי' לכתחילה. וא"ת הך שאילה לא מדעת הוא, ורב אלפס פסק פ' המפקיד דשאולה שלא מדעת נקרא גזלן, וא"כ גזול הוא ולא שאול. וכתב א"ז וסמ"ג בשם ר"א וכן באשירי וכן בסמ"ק ויש אומרים, דגזול פסול אף בשאר ימים. מ"מ נראה דכה"ג ניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה. וכעין זה כתב באשירי פ' כל הבשר, דנהגו להתעטף בטלית של חבירו אפילו שלא מדעתו, וסמכינן אהא דניחא ליה לאיניש לקיימא מצוה בממוניה. ואם מצאה מקופלת יחזור ויקפלה דבעניין אחר לא ניחא ליה עכ"ל. הא קמן, דכל היכא דנראין הדברים דלא מחסר ממונא דחבריה כל עיקר בהשתמשו בו, אמרינן לא קפיד וניחא ליה לקיימה ביה מצוה. ובנטילת אתרוג ולולב רק לברך ברכת הלולב ולנענע כהלכתה הדעת נוטה דליכא שום קפידא, וניחא ליה כמו בטלית. ולא דמי להא דאמרינן בפ' אלו מציאות מצא ספרים לא ילמד בהן, ולא אמרינן ניחא ליה לאיניש. דשאני ספרים דמטשטשים ומתקלקלים כשלומדים בהם. וא"ת סתמא קאמר לא ילמוד בהם, ואפילו מעט. י"ל דכיון דאין שיעור לתלמוד קפסיק וקאמר הכי. משא"כ בעטיפת הטלית ובנטילת האתרוג והלולב דגבול יש להו וק"ל. ואין להביא ראייה אנ"ד מפסק ראבי"ה במרדכי פ' אלו מציאות שכתב דכל מאן דמכוין למצוה לא מיקרי גזלן אפילו שלא מדעת. דהתם קאי אגברא גופא דלא מיפסל בהכי לשבועה, אבל מ"מ דבר הגזול מיקרי, ולא נפיק בהו.
[תרומת הדשן סימן ק]

דף ה.

דהא איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ.

נ"ל דהשבתת שאור לאו דוקא, אלא לומר שאותו זמן שמצווה עליו בלא ימצא איתקש לאכילת חמץ, וכן רש"י ז"ל שכתב שמשעה שמזהיר שלא לאכול חמץ צוה להשבית את השאור, לאו דוקא אלא לומר שמאותה שעה ואילך מוזהר בלא ימצא, שאם אתה אומר שבאותה שעה הוא מצווה להשביתו אכתי הוה מצי למימר ואימא לרבות ליל ט"ו לביעור. [חדושי הר"ן]

ואימא מצפרא אך חלק.

ורבותי פירשו שהיום כלו נחלק לארבעה חלקים שש שעות לכל אחד ותחלת המנין חלוק בין האומות והוא שאנו מתחילין מתחלת הלילה וקצת האומות מתחלת היום וקצת האומות מנקודת חצי הלילה מפני שמחלקין את הלילה חציו ליום שעבר וחציו ליום הבא וחכמי האצטגנינות מנקודת חצי היום שהשמש נגלה לכל העולם ואחר

אוהח 19/06/2018

שכתב ביום וכתב אך הרי הוא ממעט להיתר חלק ראשון שביום ונמצא ביעורו בחצי היום שהוא תחלת יום חמשה עשר למצריים שהיו מתנהגים בכל ענייניהם אחר חכמת האצטגנינות.
[מאירי]

דבי רבי ישמעאל תנא מצינו ארבעה עשר שנקרא ראשון.

ומה שאין מברך על ביעור חמץ, בשעה חמשית שמוציאו מהבית, והוא מצוה מהתורה, דכתיב ביום הראשון תשביתו שאור, ודרשינן בפרק קמא דפסחים (ה.) דיום הראשון הוא ארבעה עשר. ואומר אני, דהוצאת חמץ מהבית קודם זמן איסורו לא נפיק מתשביתו דהא לרבי עקיבא, דתשביתו היינו שריפה, ולא צותה התורה לשרפו אלא לאחר שכבר נאסר, מידי דהוה אנותר אבל בעוד שמותר באכילה, למה ישרפוהו, ומה שמוציאין אותו מהבית, היינו שלא יבוא לאכלו, ואין מפורש בזה מצות עשה מן התורה, שיהא מצוה לברך עליו. ומן הראוי היה שיברך קודם בדיקה על בדיקת חמץ, ותקנו לומר על ביעור חמץ, לפי שאחר הבדיקה הוא מבטל, והיינו ביעור, לחמץ שאין ידוע לו, ומצניע הידוע לו ואוכל ממנו עד שעה חמישית, ואז מבערו מן הבית. וכל עסק זה נגרר אחר ברכה של הבדיקה, שהיא תחלת הביעור, ונגמר בשעת הביעור. ואין צריך לשרוף החמץ, אלא נותנו לכותי, או זורקו לכלבים, דאין חמץ טעון שרפה אלא לאחר (שש) שכבר נאסר.
[שו"ת הרא"ש כלל יד סימן ג]

להכרית זרעו של עשו דכתיב ויצא הראשון אדמוני כלו כאדרת שער.

אמרו במדרש (ב"ר סג י) בזכות ולקחתם לכם ביום הראשון, אני נגלה לכם ראשון, ופורע לכם מראשית הבונה לכם ראשון, ומביא לכם ראשון. אני נגלה לכם ראשון, שנאמר (ישעיה מד ו) אני ראשון ואני אחרון. ופורע לכם מראשון, זה עשו הרשע, שנאמר ויצא הראשון אדמוני. ובונה לכם ראשון, זה בית המקדש, שנאמר (ירמיה יז יב) כסא כבוד מרום מראשון. ומביא לכם ראשון זה מלך המשיח שנאמר (ישעיה מא כז) ראשון לציון הנה הנם ולירושלים מבשר אתן.
[רבינו בחיי, בראשית כה כה]

פ"ה כשראה אותו אביו שהיה אדום אמר שמא עדיין לא נבלע דמו ולא רצה למולו לח' ימים כדאמרי' גבי מעשה דשתי נשים שבאו לפני נתן הבבלי וכשעבר שנה או שנתים וראה יצחק שלא החליף מראהו אמר כיון שלא מלתי אותו לח' ימים אמתין עד י"ג שנה ואמול אותו כאשר נימול ישמעאל וכשהיה עשו בן י"ג שנה לא רצה להיות נימול. והיינו דכתיב בהפטרה דם שנאת ודם ירדפך. והפשט כך הוא. ויצא הראשון אדמוני כלומר אדם נגמר שהיה כל גופו מלא שער.
[הדר זקנים, בראשית כה כה]

ואימא כל חד וחד כי שחיט זמן שחיטה אמר רחמנא.

לא תזבח על חמץ דם זבחי, לא תשחט את הפסח בארבעה עשר בניסן עד שתבער את החמץ. לשון רש"י. ולא תבין ממנו שירצה לדרשו אזהרה על ביעור החמץ שיהיה קודם זמן השחיטה, כמו שהוזכר זה בפרק ראשון בפסחים (ה.) זמן שחיטה אמר רחמנא, שאין זה עיקר מדרש הכתוב כפי פסק ההלכה שם, כי ביעור חמץ בערב פסח אין בו לאו מן התורה, ולא אפילו לאוכל אותו. אבל לפי הענין שהוא כהלכה הוא אזהרה לשוחט את הפסח על החמץ. וענינו שלא יהא חמץ לאחד מבני החבורה הנמנין על הפסח בשעת השחיטה. וכך כתב רש"י בפרשת כי תשא (להלן לד כה). וראוי למקרא שיאמר לא תזבח על חמץ זבחי, כי הדם איננו נזבח, אבל על דעת רבותינו (במכילתא כאן) הוא לרבות את הזריקה, שלא יזרק על חמץ, יאמר לא תשחט על חמץ, ולא דם זבחי, כלומר ולא דם זבחי יהיה על החמץ, ומקרא קצר הוא.
[רמב"ן, שמות כג יח]

דף ה:

ושמע מינה הבערה לחלק יצאת.

בפ"ק דיבמות (ו:) פרש"י, שלא תאמר אינו חייב סקילה עד שיחלל שבת בכל המלאכות, לכך יצאת הבערה מן הכלל לחלק מה הבערה מיוחדת שהיא אב מלאכה וחייב עליה בפ"ע, אף כל שהיא אב מלאכה כו'. ובפ"ק (פסחים ה:) פרש"י לחלק יצאת שלא תאמר העושה ארבע וחמש אבות מלאכות בשוגג אינו חייב אלא חטאת אחת, דהא חד לאו איכא בכולהו וחד כרת, לפיכך פרט בה בפני עצמה, להקיש אליה ולומר לך, מה היא מיוחדת, שהיא אב מלאכה, וחייבין עליה לעצמה, אף כל שהיא אב מלאכה חייבין עליה לעצמה. ודברים הללו עם ההיא דיבמות סותרים זה לזה, דממה שפירש ביבמות משמע דאי לאו לא תבערו הו"א אם חלל שבת בכל המלאכות פחות אחת אינו חייב סקילה וכרת עד שיחלל בכל המלאכות, ואם כן אם חלל שבת בשוגג בכל המלאכות פחות אחת וכל שכן ארבע או חמש מהן אינו חייב חטאת, מאחר שאין בזדונן כרת וסקילה, שכל שזדונו כרת שגגתו חטאת, וכל שאין זדונו כרת אין על שגגתו חטאת, ואלו מהבריתא דפרק כלל גדול ומפרש"י דפסחים משמע, דאי לאו לא תבערו הו"א העושה ארבע וחמש אבות מלאכות בשוגג חייב חטאת אחת. ועוד, היכי מצינן לפרושי ההיא דלחלק יצאת כדפרש"י ביבמות, והלא המקושש שלא חלל אלא במלאכה אחת נגזרה עליו סקילה. ושמא יש לומר, דאי לאו לא תבערו הוה אמינא דסקילת מקושש הוראת שעה היתה, אבל מדינא אין סקילה למחלל שבת עד שיחלל בכל המלאכות, דהא לאו אחד איכא בכולהו וכרת אחת איכא בכולהו.
[רבי אליהו מזרחי, שמות לה ג]

וא"ת אי הכי לר' נתן דאמר הבערה לחלק יצאת, למה לי לא תבערו, תיפוק לי מקרא דועשה מאחת מהנה. יש לומר, דר' נתן סבר ליה כדשמואל, דשמואל לא דריש אלא אחת מאחת, הנה מהנה, אחת שמעון, מאחת שם משמעון, הנה אבות, מהנה תולדות, אבל אחת שהיא הנה, דדרשינן מינה פעמים שחייב על כל אחת ואחת, כגון זדון שבת ושגגת מלאכות, דאיכא שגגות טובא, שזהו חלוק מלאכות, והנה שהוא אחת, דדרשינן מינה פעמים שחייב אחת על כלן, כגון שגגת שבת וזדון מלאכות, לא משמע ליה. והשתא תו ליכא לאקשויי לר"י דדריש הבערה ללאו יצאת, מנא ליה הא, והלא קרא דלא תבערו דיצא מכלל לאו דלא תעשה כל המלאכה איכא למדרשיה לחלק יצא ולחומרא, ואיכא למדרשיה ללאו יצא ולקולא, וכל היכא דאיכא למדרש לחומרא ולקולא, לחומרא דרשינן, לקולא לא דרשינן. דאיכא למימר, כיון דר"י מפיק חלוק מלאכות מקרא דמאחת מהנה, תו לא מצי למדרש קרא דלא תבערו אלא ללאו יצא. אבל ר' נתן, דסבר ליה כדשמואל, דלא משמע ליה אחת שהיא הנה והנה שהיא אחת לחלוק מלאכות, דריש ליה לקרא דלא תבערו לחלק יצא, שהוא לחומרא, ולא ללאו יצא שהוא לקולא.
[רבי אליהו מזרחי, שמות לה ג]

וא"ת מנא ליה לר"י ולרבי נתן לומר דקרא דלא תבערו ללאו יצא ולחלק יצא, אי משום דהבערה בכלל לא תעשה כל מלאכה היתה, ולמה יצאת, הא אצטריך למכתב קרא דלא תבערו משום בכל משבותיכם, וכו' כבר תרצו התוספות (שבת ע.), דהוי מצי למכתב בלישנא אחריתי, ולא לכתוב לא תבערו. ולא הבנתי פירושם, כי אם כיונו לומר שהיה לו לכתוב במקום הבערה מלאכה אחרת משאר מלאכות דשבת ובה יכתוב בכל מושבותיכם ללמד שאין מיתת ב"ד דוחה שבת, אכתי הוו דרשי לה רבי נתן ור' יוסי כפי מה שדרשו בהבערה, למר ללאו יצאת ולמר לחלק יצאת, דמה לי הבערה מה לי שאר מלאכות. ושמא יש לומר, שכונתם לומר שהיה לו לכתוב בכל מושבותיכם בלאו דלא תעשה כל מלאכה, דמיירי בכל מלאכות דשבת, לומר מה להלן במיתת ב"ד אף כאן במיתת ב"ד, ואמר רחמנא לא תעשה כל מלאכה, דהשתא לא שייך לומר למה יצא.
[רבי אליהו מזרחי, שמות לה ג]

ושמע מינה לא אמרינן הואיל והותרה הבערה לצורך נמי שלא לצורך.

שאלת עוד המוצא חמץ ביום טוב קודם שבטלו מהו לשרפו ביום טוב כדי שלא יעבור עליו מי אמרינן מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך ובלבד צורך יום טוב והא צורך יום טוב הוא שהרי מצוה לשרפו או לא ומצינו לחכם הגדול רבי יצחק ז"ל שכתב בפירושיו ששורפין אותו. ואנן סייעינן ליה מיהא דאמרינן בפ"ק פסחים שמע מינה לא אמרינן מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה שלא לצורך. דאלמא למאן דסבר דאמרינן מתוך שרפינן ליה ביום טוב. ומיהו קשיא לן בהך ראיה. דדילמא התם לכשתמצא לומר שזמן שריפתו ביום טוב כדקאמר התם. אבל השתא דזמנו בארבעה עשר דכולי עלמא לא שרפינן ליה ביום טוב דהוה ליה כדבר שאפשר לעשותו מערב יום טוב. או דילמא כל שבמצוה כזה לא אמרינן ביה כיון דאפשר לעשותו מערב יום טוב.

תשובה מה שכתב מורי החכם הגדול רבי יצחק ז"ל בפירושיו אמת. והראיה שהבאת ודחית האמת אמרת בדחייתה אבל הדבר אמת. ואף על פי שיראה מלשון רש"י ז"ל שאינו מותר לשרפו לכולי עלמא. שכך כתב שם גבי אותה דרבי עקיבא שאמרת שמע מינה אין ביעור חמץ אלא שריפה ויליף לה מנותר. דאי השבתתו בכל דבר סבירא ליה לוקמה ביום טוב ויבערנו בדבר אחר ויאכילנו לכלבים. דאלמא דוקא להאכילו לכלבים הא לשרפו לא. וליתא אלא הוא הדין בשריפה. וכן מצאתיה בירושלמי מפרש בפרק במה מדליקין. ולא בשמן שריפה דגרסינן התם מהו להציל את האור במדורת חמץ מאן דיליף לה מנותר אסור מאן דלא יליף מנותר מותר. ואף לכשתמצא לומר דלהצית קודם שחשיכה להיות דולקת והולכת ביום טוב קאמר. ולומר שאף על פי שאסור לעשות כן במדורת קדשים ובשמן שריפה. שאפילו מערב שבת אסור כיון שהיא דולקת והולכת בשבת. וכדגרסינן בירושלמי גבי שמן שריפה אמר רב חסדא זאת אומרת שאסור להצית את האור במדורת קדשים והיא דליקה והולכת בשבת. אפילו כן שמעינן מינה שפיר שאפילו ביום טוב עצמו מותר. והיא הנותנת ששריפתו ביום טוב בעצמו אסור אסור להצית בו את האור מערב יום טוב והיא דולקת והולכת ביום טוב וזה מבואר.
[שו"ת הרשב"א חלק א סימן עא]

לא קשיא הא דקביל עליה אחריות.

פי' סתמא קאמר ואפי' כשומר חנם, ומאי דנקיט בחמירא דבני חילא מיגניב או מיתביד משום דהכי קושטא דמילתא, ודוקא נקט דקביל, דמסתמא אין אחריות לגוי דהא מיעטיה רחמנא דרעהו כתיב, מיהו כל שבדיני גוים חייב באחריות כמאן דקביל דמי כההיא דבני חילא דמדינא דמלכותא הוה ולא שאונסין אותם כפירוש הרמב"ם ז"ל (פ"ד מה' חמץ ומצה ה"ד) דבודאי כל שבאונס גזל לשעתו הוה ולא חשיב כשלו לעבור עליו, וכן כתב הראב"ד ז"ל, ובודאי אע"פ שישראל זה עובר עליו, חמץ של נכרי מיקרי לאשתרויי אחר הפסח.
[הריטב"א]

דף ו.

יחד לו בית אין זקוק לבער שנאמר לא ימצא.

פירש"י ז"ל יחד לו בית דא"ל הא ביתא קמך. נראה דאיהו מפרשה הכי דדינא קתני הפקידו אצלו שלא קבל עליו אחריות אלא שקבלו סתם בתורת פקדון וכיון שהוא חייב בפשיעה כדין שומ' חנם זקוק לבער. ואם יחד לו בית דא"ל הא ביתא קמך אין זקוק לבער דכל הא ביתא קמך לא שומר חנם הוי ולא שומר שכר הוי. וכן כתב רב אחא

משבחא ז"ל ואי נטירותא ברשותיה דגוי היא דאמר הא ביתא קמך לא מחייב לבעורי. וכן כ' הרב בעל הלכות ז"ל וכן נראה דעת הרב אלפסי ז"ל שהשמיטה להא ברייתא מהלכותיו משום דדין שומרים היא שמעינן להו בעלמ' והכא הא אשמעי' רבא דכל שחייב באחריות ואפילו בפקדון כעין ההיא דבני חילא מחייב לבעורי. ואע"ג דאפשר דגוי אינו בדין שומרים דרעהו כתיב כי היכי דממעטינן מינה תקדש אפי"ה דילמא בדיניהם חייב והו"ל כעין בני חיל' ולפי"ז הכי מפרשא ברייתא הפקידו אצלו בתורת פקדון אם בשומר חנם או בשומר שכר זקוק [לבער] שנאמר לא ימצא ייחד לו בית שלא קבלו בפקדון אלא דאמר לי' הא ביתא קמך אין זקוק לבער. [מהר"ם חלאווה]

למימרא דשכירות קניא.

והא דאמרינן בעלמא (ב"מ נו:) שכירות מכירה ליומיה היא, מילתא בעלמא קא אמרינן לומר שהיא קנויה לשוכר להשתמש בה כל ימי שכירותו כאילו היא שלו, אבל מכל מקום לא הויא דידיה ולא חייל עליה שעבודא כלל.

אחח19/06/2018

וההיא דישנה לשכירות מתחילה ועד סוף או אינה לשכירות אלא לבסוף (קדושין מח.) לא שייכא בהא כלל, דההיא לענין חיוב השכירות אימתי מתחייב בו השוכר. [הריטב"א, עבודה זרה טו.]

אמר ליה רבא ואי דעתו לחזור אפילו מראש השנה נמי.

מפשטא דלישנא משמע דמראש השנה שבחודש תשרי קאמר אבל קודם לכן אף על פי שדעתו לחזור אין צריך לבדוק ותמיהא לי כיון דדעתו לחזור אמאי לא חיישינן קודם ראש השנה נמי לכן נראה לי דמראש השנה פירושו מתחלת השנה כלומר אם בא לפרש בים ולצאת בשיירא תיכף שעבר הפסח אם דעתו לחזור אף על פי שיש שנה אחת עד שיגיע הפסח צריך לבדוק וכן נראה מדברי תשובת הרשב"א (ח"א סי' רכג) שכתבתי בסימן תל"ב (קע"ה ד"ה ובעל) אצל ברכת שהחיינו וכן נראה שהוא דעת הרא"ש (סי' ח) והרי"ף (ב:) והרמב"ם (חמץ ומצה פ"ב הי"ט) שכתבו סתם אבל אם דעתו לחזור אפילו קודם שלשים יום זקוק לבער ולא הזכירו ראש השנה ומשמע קודם שלשים יום כמה דהוי כל שדעתו לחזור זקוק לבער: ודבר פשוט הוא שמה שכתב רבינו ואם דעתו לחזור בתוך הפסח אפילו מראש השנה צריך לבער הוא על דעת רש"י דאילו לדעת הרמב"ם אם דעתו [לחזור] קודם הפסח נמי צריך לבער אפילו מראש השנה.

[בית יוסף אורח חיים סימן תלו]

שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום.

ואם תאמר והא תניא בפרק בני העיר (מגילה לב.) משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בהלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג ויש לומר דהא דתניא שואלין ודורשין קודם הפסח שלשים יום לאו למימרא דאנו מחוייבים לשאול ולדרוש בהלכות הפסח אלא דמשום דקיימא לן בעלמא (תוספתא סנהדרין פ"ז ה"ה) בשני תלמידים ששואלים אחד שואל כענין ואחד שלא כענין נזקקין לשואל כענין אתא לאשמועינן דכל ששואל בהלכות הפסח שלשים יום קודם לפסח חשיב שואל כענין וכן פירש הר"ן (מגילה ב: ד"ה פורים, פסחים ב: סד"ה העושה). ועוד יש לומר דדיני פסח על כל פנים צריך להודיעם לעם קודם לפסח שלשים יום כדי שיהיה להם שהות רב להתעסק בטחינת החיטים ואפיית מצה והגעלת כלים וביעור חמץ דאילו בפסח לית להו תקנתא אי לא עבדו להו כהלכתייהו מקמי הכי מה שאין כן בשאר מועדים דבעצרת ליכא דינים יותר מבשאר יו"ט ובסוכות אף על גב דאיכא מצות סוכה ולולב אין צריך ללמוד בהם כל כך דינים דאפילו סוכת גנב"ך ורקב"ש כשרה (סוכה ח:) ובדפנות סגי בשתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח (שם ו:) ולולבים ואתרוגים רובם כשרים ועוד שאין טרחת סוכה ולולב מרובה ודיין להתעסק בהם בערב החג ומשום הכי לא בעי לשאול ולדרוש בהלכותיו כל כך זמן קודם.

[בית יוסף אורח חיים סימן תכט]

והא דתניא ששואלין בהלכות פסח בפסח והלכות חג בחג היינו לדרוש בטעמים שבעבורם נצטוינו במועד ההוא וגם כן לדרוש בדברים שאסור ומותר לעשות ביו"ט ותדע דדומיא דעצרת קתני שאין בו הלכות אחרות אלא אלו וכן שואלין בפסח וחג לא קאמר אלא על הלכות אלו אבל שאר הלכות קודם לכן שואלין ודורשין בהם קודם לפסח שלשים יום קודם ובסוכות יום או יומיים. ועוד יש לומר דבפרק קמא דעבודה זרה (ה:) אמרינן דטעמא דבעינן קודם לפסח שלשים יום מפני הקרבן כדי לבודקו ממומין כלומר שכל ישראל חייבין להקריב קרבן לחג זה צריכין שלשים יום לדרוש להם בהלכות הפסח כדי שיהא שהות לכולם ליקח להם קרבנות בדוקים ממומין ואף על גב דהשתא בעוונותינו אין לנו קרבן כיון דבזמן שהיה קרבן התקינו שיהו דורשין שלשים יום קודם תקנה לא זזה ממקומה.

[בית יוסף אורח חיים סימן תכט]

קורין פרשת שקלים בר"ח אדר שהוא י"ד לפני שולחנות, [מיהו] קשיא כי בעינן דדורשין בהלכות הפסח ל' יום א"כ היה לנו לעשות הדרשא מי"ג באדר דאז איכא ל' יום לבד י"ד שהוא שחיטת הפסח, וכן כשחל ר"ח בשבת אמאי עושין פרשת שקלים באותו שבת הא ליכא ל' לבד יום ר"ח של ניסן דאדר הסמוך לניסן לעולם חסר, וי"ל דר"ח הוא דבר מסוים ודבר קבוע הוא ולכך קבעוהו לקריאת פרשת שקלים, וכן לדרשת פסח לא רצו להתחיל קודם פורים לפי שהם טרודים בהכנת סעודת פורים. [תוספות הרא"ש, מגילה כט:]

דף ו:

וכתיב ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם.

מכאן תשובה למה שפרש"י ז"ל בהא דאמרינן בפרק הניזקין דשמונה פרשיות נאמרו ביום שהוקם המשכן דהיינו באחד בניסן וחדא מינייהו פרשת טמאים ופרש"י ז"ל דפרשת טמאים היינו פרשת ויהי אנשים, ואי אפשר דהכא מוכח דבפסח ראשון נאמרה, אלא פרשת טמאים היינו דין טומאת תרומה וקדשים, וא"ת והיכי מוכחי' מקרא שלשים יום דהא הכא לא סגיא בלאו הכי שעל ידי שאלתם הוזקק להשיב להם, י"ל דאי אין שואלין ודורשין בזמן זה לא הוה ליה לאורוכי כולי האי אלא לומר בחדש השני תעשו פסח ותו לא. [חדושי הר"ן]

ורבן שמעון בן גמליאל אמר לך איידי דאיירי במילי דפסחא, מסיק להו לכל מילי דפסחא.

מתוך שפירש עיקרי דפסח ראשון פירש גם כן דיני פסח שני דהא והא דיני דפסח נינהו וכחדא מילתא חשיבי, אבל ליכא לפרושי דמתוך שהתחיל לדבר בפסח שני פירש כל דיניו, מדאמרינן טעמא דרשב"ג שהרי עומד בראש חדש ומזהיר על הפסח שנאמר החדש הזה לכם ראש חדשים וכתיב דברו אל כל עדת (בני) ישראל לאמר בעשור לחדש הזה ויקחו להם וכתיב והיה לכם למשמרת, ובודאי ראיה דרשב"ג לאו מלקיחת הפסח הוא דקא מזהיר עליה מראש חדש, שהרי פסה מצרים מקחו בעשור דכתיב בעשור לחדש ואי טעמיה מלקיחת הפסח היכי קאמר שתי שבתות עשרה ימים מיבעי ליה, אלא ודאי עיקר טעמיה משום דמפרש ואזיל כולהו דיני דפסח בההיא פרשתא, ואם איתא להאי פירושא דמתוך שהתחיל לדבר בפסח שני גמרינהו לכולהו דיני, הכא נמי נימא רשב"ג לנפשיה דאיידי דאיירי בלקיחת פסח ראשון סיימינהו לכולהו דיני דפסח, אלא ודאי רשב"ג לא אמר הכי, אלא דאיידי דאיירי בעיקר דיניה דפסח ראשון פרשינהו נמי לדיניה דפסח שני דכי הדדי נינהו. [חדושי הר"ן]

זאת אומרת אין מוקדם ומאוחר בתורה.

וטעם האיחור הזה היה, כי כאשר בא הספר הזה הרביעי להזכיר המצות שנצטוו ישראל במדבר סיני לשעתם, רצה להשלים ענין אהל מועד ותקונו כל ימי המדבר, והזכיר תחלה הדגלים ומקום האהל ומעמד משרתיו ותקון המשמרות למשאו לכל עבודת האהל, והזכיר קרבנות הנשיאים שהביאו העגלות אשר ישאו אותו בהן כל עת היותם במדבר, והשלים קרבנותם בחנכת המזבח שהיו מאחד בניסן או [שאחר] לכן, ואחר כך שב להזכיר אזהרה שהזהיר אותם שלא ישכחו מצות הפסח. ועל דעת רבותינו לא נהגה במדבר אלא בשנה זו בלבד, לפי שלא מלו במדבר והיתה מילת זכרים ועבדים מעכבת בהם.

[רמב"ן, במדבר ט א]

דילמא משכחת ליה לבתר איסורא ולאו ברשותיה קיימא, ולא מצי מבטיל.

פי' מדמקשה וכי משכח לי' לבטליה ומתרץ דילמא משכח לה לבתר איסורה ש"מ דעד השתא מיקמי איסורא קאמר וה"פ שמא יצא גלוסקא יפה אחר בדיקתו ודעתו לאכלה ושמא לא יאכלנה ויתעצל בביעורה מחמת שום צורך שבא לו ובעוד שיתעצל בביעורה יעבור עלי' בבל יראה הילכך מקדים ומבטלה שאף אם יתעצל בביעורה יעבור עלי' בב"י ובכל החמץ ששייר מבדיקתו אין לגזור דכיון שהניחו בצינעה כדי לבערו כדתנן ומה שהוא משייר יניחו בצינעה כדי לבערו כדי שלא יהא צריך בדיקה אחרי' מזהיר זהיר בי' אבל בזו שמצא אחר בדיקתו לא יזהר ומה שכתבתי במהדורא תנינא שיחוס עלי' כדי ליתנה לגוי אינו נ"ל שהרי אסור הוא בהנאתה ונתינתה לגוי הנאה היא כדכתבית בפ' הדר עם הנכרי במהדורא תליתאה ולאו ברשותי' עסקי' ותו דאי משהה לי' כדי ליתנה לגוי מה יועיל הביטול שיעשה לה מקודם לכן כיון שחוזר ורוצה לזכות בה עובר היא בב"י לפיכך נ"ל לפרש שאינו רוצה לזכות בה כלל אלא שמא יתעצל בביעורה שעה אחת ועל אותה שעה היא עובר בב"י ואם מקדים ומבטלה שוב אינו עובר בבל יראה אע"פ שמתעצל בביעורה. [תוספות ר"י"ד]

וחמין משש שעות ולמעלה.

כתב הרי"ט בשם רבו הרא"ה ז"ל דאע"ג דאין זכייה באיסורי הנאה לדין ממון, יש בהם זכייה להוסיף בהן איסור, ולפיכך דורון של חמץ ששלח גוי לישראל בפסח אסור לאחר הפסח וכדאשכחן שזוכה ישראל בע"ז לענין שאין לה בטלה עולמית כדאיתא בהדיא בכמה דוכתי (ע"ז מב.), וזה ברור, ע"כ. [הריטב"א]

וחמין משש שעות ולמעלה.

חמץ של נכרי, שנתערב בפסח במינו בשעת אכילה, הוי של ישראל, דמיד שנטלו לאכלו זכה בו לעבור עליו בבל יראה, כי חמץ הוא אחד מן הדברים שאינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, ושייך ביה מעתה קנסא דרבנן הואיל ועבר עליו בבל יראה ובל ימצא, והרי אין לו מתירין שאף לאחר הפסח יהא אסור.

אוצר החכמה

[שבולי הלקט סדר פסח סי' ריז]

דף ז.

המקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדניתא.

אפי' בחטים של הרים שהם יבשים ואין שריית מים שבהם מביאתם לידי חמוץ כל כך שיבאו בו לידי בקוע אלא כעין חמץ ומדברי סופרים ונמצא חמץ דרבנן בשעות דרבנן אין חוששין לקדושיו שהרי מ"מ באיסורי הנאה קדש והואיל והדבר אסור בהנאה אע"פ שאיסור הנאתו מדברי סופרים אין קדושיו כלום ואינה צריכה גט שכל שנאסר לה איזה דבר בהנאה אסרו מי שאסרו אינו ממון והרי אף אם היא עצמה אסרה על עצמה איזה דבר בהנאה וקדשוה בו אינה מקודשת כמו שביארנו בקצת מקומות על מעשה שאירע לפנינו. [מאירי]

ויש מפרשים דברי רב גידל מסוף שש ולמעלה ומפרשים שבשעה ששית

חוששין לקדושיו אף בחמץ של תורה משום לעז הואיל והכל עסוקין בביעורו ואינן בדלין מעסקיו עדיין והביאוה ממה שאמרו עליה בתחלת פרק שני לא צריכה לשעות דרבנן ולפירוש זה אינה אלא שעה אחת דהיינו שעה ששית אלא שעות דרבנן הם כל אותם שעד הלילה ולדעת ר' שמעון דקאמר דבין לפני זמנו בין לאחר זמנו אינו עובר עליו ולפיכך קורא אותם שעות דרבנן שאף לר' שמעון אסור בהנאה משש שעות ולמעלה מדברי סופרים כמו שיתבאר ומ"מ לשיטתנו אף שעה ששית בכלל זה ומה שאמר שעות דרבנן על שם כולן וכן הדברים נראין ומ"מ אין ללמוד הימנה שלא להצריך גט למקדש בעדים פסולים שפיסולם מדברי סופרים שכל שאינו אומרים כל המקדש אדעתא דרבנן קא מקדש היכא דאתמר אתמר והרי שניות מדברי סופרים צריכות גט וכן כמה כיוצא באלו כמו שמצינו בהלכות זקן ממרא אלא שבזו כל שאסור בהנאה אפי' מדברי סופרים הרי הוא כמי שאינו ומ"מ גדולי הפוסקים כתבו בפסולים מדברי סופרים שאינה מקודשת ואין נראה כן. [מאירי]

19/06/2018 אהח

אין חוששין לקידושין.

אע"פ שכתבה הרי"ף ז"ל לא נראה לנו לסמוך עליה דרב לטעמיה דס"ל כר' יהודה דאמר חמץ משש שעות ולמעלה עובר עליו מן התורה וחכמים עשו לה סייג שעה ששית מדבריהם ולא קי"ל הכי אלא כר"ש דאמר בין לפני זמנו בין לאחר זמנו אינו עובר עליו בולא כלום הלכך חוששין לקידושיו מיהו אע"ג דס"ל לר"ש אינו עובר עליו בולא כלום לא מצינו שחלק ר"ש על מדרש אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם אך חלק א"נ דכתיב לא תשחט על חמץ דם זבחי לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים ואי אכיל ליה מיכל משש שעות ולמעלה עד הערב אינו עובר באכילתו שאין לך השבתה גדולה מזו אבל לכתחלה אין לו לשהותו משנכנסה שעה ששית דקיימא עליה מצות תשביתו מתחלת שעה שביעית מדכתיב אך חלק וחכמים עשו לה סייג שעה ששית מדבריהם שלא להשהותו ולא שרינן ליה לכתחלה למיכל ולא ליהנות בו אבל אם עבר וקידש חוששין לקידושיו אפילו בשעה שביעית ושמינית וכל שכן בשעה ששית ואי לאו דאמרו בגמ' אף ר' סבר לה להא דרב הוה אמינא אפילו בהא רב לטעמיה דס"ל כר' יהודה אלא כיון דאשכחן מעשה דיוחנן חקוקה דא"ל ר' חמישית צא ומכרה לנכרים כר' יהודה לא אפשר למדחייה ובהא עבדינן כר' וכרב ור' יהודה שאוכלין כל ארבע ותולין כל חמש ומבערין בתחלת שש ולעולם אם עבר וקידש חוששין לקדושיו ואע"ג דסתם מתני' כר' יהודה דתנן עבר זמנו אסור בהנאה ואוקימנא לשעות דרבנן לא קי"ל הכי ודכוותה סיפא דמתני' ולא יסיק בו תנור וכיריים אליבא דר' יהודה היא ולית הלכתא כוותיה ומצאתי בתלמוד ירושלמי מודה ר"ש באיסור שהוא אסור ואיסורו מה הוא ר' ירמיה אמר איסורו מדברי תורה ר' יונה ור' יוסי תרוייהון אמרי איסורו מדבריהם.

[בעל המאור דף ג. מדפי הרי"ף]

כגון שנשתמשו בה מעות חולין ומעות מעשר, ואין יודע איזה מהן בסוף.

תמיהא לי ואפ"ה אמאי אזלינן בתר רובא, כיון דאזלינן בתר בתרא הוי ספק זה ספק שקול במועט ובמרובה, דאי בתרא מועט מיניה נינהו, וכל שהספק שקול לא אזלינן בתר רובא וכמו שכתבתי בפרק הבית והעליה בס"ד, וניחא לי דהכא אינו שקול דכיון דרוב חולין הרבה פעמים נשתמשו בה בחולין יותר ממעשר ואותו שמוש אחרון יש לנו לתלותו באותו ששמושיו מרובין, ועוד שאפילו לא נשתמש בה אלא שני פעמים אפ"ה הולכין אחר הרוב לפי שיותר הוא מצוי להשתכח מעות בתיבה מן המרובין יותר מבמועטין וכיון שאנו רואים שנשתכחו שם ועל כרחנו מן האחרון נשתכחו דהא קיימא לן דאזלינן בתר בתרא יש לנו לומר שהמרובה היה אחרון, ואפשר דלהכי נדי רב זביד מההיא פירוקא דסבירא ליה דבהני גווני לא אזלינן בתר רובא, ורב פפא נדי מפירוקיה דרב זביד דאי הכי פשיטא. [חדושי הר"ן]

אמר רב יהודה הבודק צריך שיברך.

ויקח הנר בידו ויברך בא"י אמ"ה אקב"ו על ביעור חמץ, ומיד יתחיל לבדוק, ולא ידבר בין ברכה להתחלת הבדיקה. וי"א שאין לבודק לדבר עד שיגמור הבדיקה. ויש מוסיפין עוד, שאם סח במילי דעלמא שלא מעין הבדיקה, שצריך לחזור ולברך. וכל זה איננו שוה לי, אלא שיזהר שלא ישיח בין ברכה להתחלת הבדיקה, ואחר שהתחיל לבדוק, לא הויא שיחה הפסק להטעין ברכה. מידי דהוי אישיבת סוכה, וכאדם המדבר בתוך סעודתו, דלא הויא שיחה הפסק אחר שהתחיל המעשה, אלא בתפילין, משום דברכה ראשונה קיימא נמי אהנחת תפילין של ראש, ואם שח צריך לברך פעם אחרת, להניח תפילין, לפר"ת ז"ל. ולפרש"י ז"ל, כיון דתרי מצות נינהו, ולא מעכבי אהדדי, ואם לא שח אין צריך לברך על מצות תפילין, א"כ הוי היסח הדעת ומיהו, לכתחלה טוב ליזהר שלא יעסוק בשיחה בטלה, כדי שישים אל לבו לבדוק בחדרים ובעליות ובכל מקום שמכניסין בו חמץ. ואם בעל הבית אינו יכול לטרוח ולבדוק בכל מקומות הבית, יעמיד מבני ביתו אצלו בשעה שמברך, ויתפזרו לבדוק איש איש למקומו על סמך ברכת בעל הבית. כדתניא בתוספתא דברכות י' שעשו מצוה אחת, אחד מברך לכלן.

[שו"ת הרא"ש כלל יד סימן ג]

והא דלא מברכין עליה שהחיינו, אע"ג דבאה מזמן לזמן, אומר אני, כיון דמצוה זו אינה אלא לצורך הרגל, לתקן את הבית ולבער החמץ מתוכו לצורך המועד, סמכינן ליה אזמן דרגל. מידי דהוה אעושה סוכה ולולב לעצמו, שמחויב לברך שהחיינו על עשייתו, אלא דסמכינן אזמן דרגל. ויבדוק בכל המקומות שרגילין כל השנה להכניס שם חמץ, כגון אוצרות יין שמסתפקין מהם, לפי שפעמים שהשמש עומד באמצע הסעודה להביא יין ובידו פרוסת לחם ושוכחה שם. וכללו של דבר, כל החדרין והעליות צריכין בדיקה מטעם זה, דלפעמים אדם נכנס בהן וחמץ בידו. וכן חורי הבית שהן למעלה מג' טפחים ואין גבוהין יותר מקומת אדם, וכן זיזין הבולטין מהכותל כשיעור זה, צריכין בדיקה. חור שבין אדם לחברו, זה בודק עד מקום שידו מגעת והשאר מבטל בלבו. חור שבין יהודי לארמאי, אין צריך לבדוק, שלא יחשדנו הכותי בכשפים ואע"ג דשלוחי מצוה אין ניזוקים, היכא דשכיח היזקא שאני. [שו"ת הרא"ש כלל יד סימן ג]

דף ז:

ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה.

פירש רשב"ם ז"ל מיקמי מילה מברך, דכל המצות כולן מברך עליהם עובר לעשייתם, ועוד דכיון שהוא בלמ"ד להבא משמע ולא על שעבר כדאמרינן התם (פסחים ז.) לבער דכו"ע להבא משמע וכו', ור"ת ז"ל פסק דלאחר מילה מברך, מדקאמר והעומדים אומרים כשם שהכנסתו לברית וכו' ואי מיקמי מילה כשם שאתה מכניסו וכו' מיבעי להו, ולא אמרינן כל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן אלא בברכת המצות, אבל בברכת [השבח] כגון הא או ברכת אירוסין לא אמרינן מברך עליהן עובר לעשייתן, והוא הדין דהא דאמרינן לעיל לבער להבא משמע היינו בברכת המצות אבל בברכת השבח לא, מיהו אם אבי הבן מל את בנו מברך מיקמי מילה, ועיקר הברכה בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו וצונו להכניסו [ל]בריתו של אברהם בלמ"ד, שכן אומרים העומדים כשם שהכנסתו לברית שהוא בלמ"ד.

[הריטב"א, שבת קלז:]

אבי הבן מאי איכא למימר אין הכי נמי.

ואב המל את בנו. לכאורה משמע פ"ק דפסחים דמברך למול, דקאמר אבי הבן מאי איכא למימר, אין הכי נמי. אמנם כי מעיינת ביה לא הוה אלא לסלק' דעתין דמברך לבער, אבל למסקנא דמברך על ביעור אין חילוק בין אב לאחר, וכולן מברכין על, ודבר פשוט הוא.

וכן כתב הג"ה במיימוני וז"ל, אמנם רש"י פי' בסוף המסקנא דלא חילקו בברכות ואפילו אבי הבן מברך על המילה כיון דעל נמי להבא משמע. וכן כתב רבינו שמחה, וכן עמא דבר. וכן ראי"מ וכתב אפילו אבי הבן שמל אמר למול יצא, דלבער כ"ע לא פליגי דלהבא משמע, עד כאן הג"ה במיימוני. הרי שכתב וכן עמא דבר.

וכן מצאתי באבי העזרי דמברך על המילה, וכן נוהגים כל רבותי, ומינה לא תזוז והמברך למול אינו אלא מן המתמיהים, כ"ש וכ"ש שמצאתי לרב יוסף בן פלט שמפרש בגמרא בענין אחר לגמרי, דאפילו סלקא דעתא אינו. ורבי משה מיימון וסמ"ג שכתבו למול, אזלי לטעמייהו דמפרשי טעמי הברכות ודוחקים לכך אבל יתר רבותי' אין תופסין כן כדלעיל.

[שו"ת מהרי"ל סימן יח]

איכא למידק בהאי כללא, דהא הדלקת נר חנוכה שאפשר לעשותה על ידי שליח, ואפ"ה מברכין עליה להדליק, איכא למימר דכיון דאמרינן בפרק במה מדליקין (כג.) דצריך לאשתתופי בפריטי כיון שאינו יוצא אלא בשל עצמו, הרי אין המצוה יכולה להתקיים על די אחר. ואיכא למידק תו, מדתניא בתוספתא דברכות היה הולך להפריש תרומות ומעשרות אומר אקב"ו להפריש תרומות ומעשרות, והא הכא שאפשר להתקיים על ידי אחר ואפ"ה מברכין בלמ"ד, י"ל שכיון שהשליח אינו יכול לתרום אלא מדעת הבעלים דהא קיימא לן תורם את שאינו שלו אין תרומתו תרומה ודרשינן התם (ב"מ כב.) אתם גם אתם לרבות שלוחכם מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם, כיון שכן אינו יכול להפטר ממנה אלא על ידי עצמו ולא דמו לביעור ומילה שאחר יכול לפוטרו מהם שלא מדעתו. ואיכא למידק תו ממה שאנו מברכין על ספירת העומר שאי אפשר שתתקיים על ידי אחר, י"ל שכיון שכבר קרב העומר והם מונין ממנו ולא מונין לו תקנוה בעל. ותו איכא למידק, מפני מה אנו מברכין במגילה על קריאתה ותקנוה בעל מפני שיכולה קריאתה להתקיים על ידי שליח, ובשופר תקנו הברכה על שמיעתו ותיקנוה בלמ"ד לפי שאי אפשר שתתקיים על ידי שליח, נעביד איפכא שתהא ברכת מגילה על השמיעה ובלמ"ד וברכת שופר על התקיעה ובעל, י"ל לפי שבמגילה יש פיסוק אותיות שצריך לשמוע אותם תיקנו ברכתה על קריאתה ללמד שלא בקול בלבד הוא יוצא אלא בשמיעת קריאתה, אבל בשופר אין לשון תקיעה מוכיח פיסוק קולות יותר משמיעה. [חדושי הר"ן]

כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן.

הא דאמר שמואל כל המצות כלן מברך עליהן עובר לעשייתן כלל גדול הוא ולא אמר בו חוץ, ובירוש' במס' ברכות אמרו חוץ מקדושין בבעילה, ונ"ל הטעם לפי שאין ראוי לברך על המצוה אלא כשהיא מזומנת לפניו לעשותה ובאותה שעה הוא עם האשה במטה ואין ראוי לברך משום ולא יראה בך ערות דבר ולא הצריכוהו חכמים לבעול הוא בבגדו והיא בבגדה ולהתכסות בשעת ברכה, זהו טעם הירושלמי, ומדלא אמרו בגמ' דילן אלא חוץ מן הטבילה לא סמכינן אגמרא דמערבא בהא, וכ"ש דלכולהו שמעינן מינה דבקדושי כסף ושטר עובר לעשייתן הם מברכין ברכת אירוסין, וכן כתב רבינו הגדול בתשובה ותלמידו הרב ר' משה ז"ל (פ"ג מהל' אישות הכ"ג עיי"ש ובהשגות). [הרמב"ן]

והוי יודע שלא כלל שמואל כאן אלא כל המצות כולן, אבל שאר ברכות ברכת הנהנין ודאי קודם שיהנה מהן, שאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה כדאיתא בברכות (לה.), ואם ברכת השבח הם כגון אותם שבפרק הרואה ודאי לאו עובר לעשייתן מברכין אותן אלא לאחר מכאן, שאין ראוי לומר כשיתקרב לראות הים הגדול יהא עוצם עיניו ומברך ורואה אלא רואה ומברך

וכן בכולן, ולפיכך נהגו לסדר סדר ברכות של שחרית בבית הכנסת, שאע"פ שישמע התרנגול בחצי הלילה מברך עליו בשחר, דכיון דלאחר כן מברך לא נתנו בהם חכמים שיעור תכיפה. ומיהו בירושלמי אמרו במס' ברכות גבי ברקים היה יושב בבית הכסא או בבית ספקלריא אם יכול הוא לצאת ולברך בתוך כדי דבור יצא ואם לאו לא יצא, נראה מזה שאין ברכת השבח אלא בתוך כדי דבור של ראיה ושמיעה, ועוד נ"ל שסדר ברכות הללו של שחרית ברכות שבח הן על נוהג העולם ואפי' לא שמע שכוי מברך עליו וכן בכולן, וכן נהגו ומנהג ישראל תורה היא, וכן המנהג בברכת נשואין שאין מברכין אלא אחר שתכנס לחופה שאין אלו אלא ברכות תפלה ושבח, תדע שהרי כל שבעה מברכין אותן, וכן נראה מהלכות גדולות, והרב ר' משה ז"ל (ש)אמר קודם הנשואין וכן דעתי נוטה, שהרי חופה ייחוד הוא ובעי' ראוייה לביאה והרי כלה בלא ברכה אסורה היא לבעלה כנדה, ולא מפני שהיא בכלל כל המצות כלן מברך עליהן עובר לעשייה. [הרמב"ן]

ימשמש בשל יד תחילה הסמוכה לו יותר מראשו ואחר כך ימשמש של ראש ויצא חובת הנהו גאוני דלעיל ויברך עליהם קודם שיניחם בזרועו כלומר קודם קשירתן וה"ה בתפילין של ראש דכל המצות מברך עליהן קודם לעשייתן כדאיתא במגלה פרק הקורא תניין ובפ"ק דפסחים גבי הלכתא על ביעור חמץ מעיקרא בעינן לברוכי ומנ"ל דאמר רב יהודה אמר שמואל כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן ואקשינן מאי משמע דהאי עובר לישנא דאקדומי הוא, אמר רב נחמן בר יצחק דאמר קרא וירץ אחימעץ דרך הככר ויעבור את הכושי אביי אמר והוא עבר לפניהם ואי בעית אימא מהכא ויעבור מלכם לפניהם וה' בראשם. ופירש"י ויעבור מלכם לפניהם יקדים לילך בראש. ובכה"ג איתא בנדה פר' האשה שהיא עושה צרכיה כלומר רץ אחימעץ והקדים את הכושי להגיד לדוד מיתת אבשלום, והכי אית' בסוכה פ' לולב הגזול וקשירתם זו היא עשייתן וכ"כ הרמב"ם ז"ל הלכות תפילין ומזוזה וס"ת פ"ד, וכל המצות כולן מברך עליהן קודם לעשייתן לפיכך צריך לברך על התפילין של יד אחר הנחה על הקיבורת קודם קשירתן שקשירתן זו היא עשייתן. [שו"ת בנימין זאב סימן קצח]

דף ח.

ואמר רבא אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר.

ומצוה מן המובחר לברך על אבוקה (וכו'). הכי אמר רבא בפרק ערבי פסחים (קג:) וכתב הרב המגיד בפרק כ"ט (שם) פירוש אבוקה כמו חבוקה שיש בה עצים הרבה ומאורות הרבה. ומצאתי כתוב (סוף שו"ת מהר"י וייל) בשם ספר אגודה (שם סי' עט) אבוקה להבדלה והוא הדין נר שתי פתילות: וכתוב בארחות חיים (הל' הבדלה סי' יז) שהר"מ (תשב"ץ קטן סי' פא) היה נוטל אבוקה בידו אף על פי שיש לו נר אחר וכתוב בתוספות שאם אין לו אבוקה צריך להדליק נר אחר לצורך הבדלה חוץ מהנר המיוחד להאיר בבית עכ"ל.

[בית יוסף אורח חיים סימן רחצ]

עשו אוצרות שכר בבבל כאוצרות יין בארץ ישראל במסתפק.

ובזמן הזה שדרכם להדליק בשמן יש מחמירים לומר שצריך לבדוק במסתפק ולא אמרו אין צריך אלא במקום שאין מסתפקין ממנו אלא לאכילה ועל זו סמכו גדולי הנשיאים שבנרבונא באזהרות שלהם להצריך בדיקה באוצרות שמן במסתפק ודברים אלו אין לו לבעל הבית אלא מה שעיניו רואות והוא שאמרו בתלמוד המערב מרתף יין צריך בדיקה ומרתף שמן אין צריך בדיקה אוצר בין של יין בין של שמן אינו צריך בדיקה איזהו מרתף כל שהוא נתון עם הלחם בחצר אוצר שאין נתון עם הלחם בחצר יש מרתף שהוא כאוצר ויש אוצר שהוא כמרתף מרתף שהוא בוש לאכול בתוכו הרי הוא כאוצר אוצר שאינו בוש לאכול בתוכו הרי הוא כמרתף. [מאיר]

האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני או שאהיה בן העולם הבא.

הבטחון הוא ענין גדול, והבוטח גם כן צריך להתנהג בארבע דברים, האחד להשתדל להדבק במה שירצה בוראו ולהתרחק ממה שיקציפנו, כי לולא זה לא ידבק רצון העוזר בנעזר אפילו שירגיש בעצמו שאינו ראוי להצלה אל ימנע עצמו מן הבטחון מצד החסד והחנינה דכתיב והבוטח בה' חסד יסובבנהו. והשני שלא יחשוב שתבא ההצלה על כל פנים כי יצא מזה לקרא תגר, והוא מה שאמרו ז"ל על כתוב צדקה תרומם גוי, ודרשו אלו ישראל, וחסד לאומים חטאת, אלו אומות העולם, שכל חסד שעושים חטאת הוא להם, דהם אינם עושים אלא כדי שתמשך מלכותם. והקשו בגמרא פרק קמא דראש השנה ובפרק קמא דבבא בתרא ומאן דעבד הכי לאו מעליותא הוא, והתנן האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני הרי זה צדיק גמור. ותירצו לא קשיא הא בישראל הא באומות העולם. ישראל אינם קוראין תגר אומות העולם קוראין תגר. והוא שחנניה מישאל ועזריה אמרו הן איתי אלהנא די אנחנא פלחין יכול לישזבותנא וגו' והן לא ידיע ליהוי לך מלכא די לאלהך לית אנחנא פלחין ולצלם דהבא די הקימת לא אנחנא סגדין. והג' שיזכור הנסים שנעשו לנו במצרים רבים, ובחסידי ישראל בחנניה מישאל ועזריה ודניאל, כי בזכרונן יתחזק הבטחון, והוא שאמרו אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים. ועל זה כתיב כי תאמר בלבבך רבים הגוים האלה ממני איכה אוכל להורישם. והד' ההודאה אחר ההצלה כי מזה יודע שאין הצלתו דרך מקרה אלא בהשגחה גדולה ומצד החנינה, וכמו שאמרו ז"ל בברכות פרק הרואה ארבעה צריכין להודות.

[דרשות ר"י אבן שועיב פרשת בהר ובחקותי]

דף ח:

שלוחי מצוה אינן ניזוקין.

והדאגה מועלת לענין התורה, שיחזור תמיד אולי ישכח. גם הדאגה מועלת לענין שלא יריב עם אדם בחנם, כי ירא פן ישיגהו היזק מן המחלוקת. אך בלילה, כשאדם קם ללמוד, לא יירא משדים בקומו ממטתו, ויחשוב כמה הולכים יחידים בלילה ולא היה להם היזק ויבטח בשם, ברוך הוא, ויקום ולא יפחד. רב וחסיד רחוק מעירו לא יימנע מלילך שם ללמוד משום פחד הדרכים, כדרך שאמר העצל (משלי כב יג) ארי בחוץ בתוך רחובות ארצח, אלא יחשוב שרוב העולם הולכים ואינם ניזוקים, גם הוא כך לא יימנע מחמת הפחד, כי שלוחי מצוה אינם ניזוקים (פסחים ח:). סוף דבר בכל דאגותיו ויגוניו יכוין לשם שמים. [אורחות צדיקים שער הדאגה]

היכא דשכיח היזיקא שאני.

דע כי יש יראה ויש יראה יש יראה ראויה ויש יראה שוטה, יש בטחון ויש הוללות. כי הנה האדון ברוך הוא עשה את האדם בעל שכל נכון וסברא נכוחה לשינהג עצמו על דרך טוב וישמר מן הדברים המזיקים אשר נבראו לענוש את הרשעים, ומי שירצה שלא ינהג עצמו בדרך החכמה ויפקיר עצמו לסכנות, הנה אין זה בטחון, אלא הוללות. והנה הוא חוטא במה שהוא נגד רצון הבורא יתברך שמו, שרוצה שישמור האדם את עצמו. ונמצא שמלבד הסכנה המוטבעת בדבר אשר הוא עלול אליה מפני חסרון שמירתו, הנה עוד הוא מתחיב בנפשו בקום עשה בחטא אשר הוא חוטא, ונמצא החטא עצמו מביאו ליענש. ואולם השמירה הזאת, וזאת היראה המיוסדת על הנהגת החכמה והשכל, היא הראויה, שעליה נאמר (משלי כב ג) ערום ראה רעה ונסתר ופתיים עברו ונענשו. אך היראה השוטה היא, שיהיה האדם רוצה להוסיף שמירות על שמירות ויראה על יראה, ועושה משמרת למשמרתו באופן שיגיע מזה ביטול לתורה ולעבודה והכלל להבחין בין שתי היראות הוא מה שחלקו חכמים זכרונם לברכה באמרם (פסחים ח) היכא דשכיח היזיקא שאני. כי מקום שההיזק מצוי ונודע, יש להשמר. אך מקום שאין ההיזק נודע, אין לירא. ועל כיוצא בזה נאמר (חולין מו) ריעותא דלא חזינן לא מחזקינן, ואין לו לחכם אלא מה שעיניו רואות. הוא עצמו ענין הפסוק שהבאנו למעלה ערום ראה רעה ונסתר, הא אינו מדבר אלא בנסתר מן הרעה אשר רואה לא ממה שיוכל להיות שיהיה אפשרי שיבוא, והוא ממש ענין הפסוק שהזכרתי למעלה, אמר עצל שחל בדרך וגו'. [מסילת ישרים פרק ט]

ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני.

מצאנו כי אף על פי שהיה מבטיח הקב"ה הנביא או הצדיק אע"פ כן הוא נשמר מלכת במקום סכנה כמו שראינו ביעקב אבינו שהבטיחו הקדוש ברוך הוא בעברו ארם נהרים ואמר לו והשיבותיך אל האדמה הזאת ושם גם כן נראה לו המלאך והבטיחו ואמר לו שוב אל ארץ אבותיך ולמולדתך ואהיה עמך וכאשר שמע כי עשו בא לקראתו וירא יעקב מאד וייצר לו וכן דוד שהיה נמשח למלך על פי ה' היה בורח מפני שאול וגם גד הנביא אמר לו לא תשב במצודה וכן בדברי המלחמות היו עושין תחבולות אחר הבטחת האל ית' כמו שעשה גדעון בדבר הכדים והלפידים וגם פעמים היו עושין התחבולות במצות האל כמו שכתוב ביהושע בכבוש יריחו הקף את העיר וכן צוה לשמואל הנביא תחבולה אף על פי שהיה הולך במצותו והטעם כי אף על פי שהקדוש ברוך הוא עושה נסים ונפלאות עם יראיו ברוב הם על מנהג העולם וכן על מנהג העולם היה לו ליעקב לירא מפני עשו ולדוד מפני שאול אם היה מושח מלך בחייו והיה לו לבקש תחבולה איך אלך וזו היתה שאלתו איך אלך ואמר לו הקב"ה עגלת בקר תקח בידך כי בכל מקום היו רשאין להקריב באותו זמן כי זמן היתר הבמות היה כל זמן שהיה אהל מועד בנוב וגבעון ולמדו רז"ל מזה הפסוק שמצוה לשנות בדברי שלום שהרי הקב"ה אמר לשמואל עגלת בקר תקח בידך והראה לו שאין ראוי לאדם ללכת במקום סכנה ולסמוך על הנס משום שנאמר לא תנסון את ה' אלהיכם, וי"מ כי הב"ה אמר לו כך אני אמרתי לך שתלך בהצנע ואתה אמרת ושמע שאול והרגני עתה אני אומר לך שתלך בפרהסיא ותקח עגלת בקר לעשות זבחים שלמים ביום משחך אותו למלך וזה שאמר וקראת לישי בזבח אמר לו לך בפרהסיא ונראה מי הורג אותך ועל זה הדרך פירשו ג"כ במדרש מה שאמר לו הקב"ה למשה רבינו עבור לפני העם הזה לפי שאמר לו עוד מעט וסקלוני אמר לו הקב"ה עבור לפני העם ונראה מי סוקל אותך. [רד"ק, שמואל א טז ב]

ויאמר ה' עגלת בקר תקח בידך וגו'.

ידמה שהרצון בזה שלקחה לזבוח זבח שלמים וכבר היה אפשר לו זה כי אז נתרו הבמות והיה אפשר לו להקריבו בבמת יחיד ואע"פ שהיה המשכן בנוב, וכבר אמר לי אחד מחכמי דורינו שמו ר' שלמה הנשיא בפי' זה הפסוק דבר נאות מאד לפי הפשט וזה שהוא רואה שכבר בחר השם יתעלה עגלה להעיר על שכבר נמצא חלל באדמה לא נודע מי הכהו יהיה הולך לערוף העגלה ולזה לא היה לשאול לחקור איך היה הולך במקום ההוא עם העגלה כי העגלה תערף באי זה מקום ימצא בו החלל באדמה והיה אומר על צד מליצת השיר כי היה לשאול לירא מהריגתו כי אתה העגלה שהיה הכונה בו לאמת מי הוא המכה ולזה היה לו להתרחק מהריגת שמואל והנה אמרו ואמרת לזבוח לה' באתי לפי זה הפי' הוא לפי הנראה בעיני כי כאשר יבא לבית לחם ויתבאר להם שלא נמצא חלל באדמה על זה האופן יאמר לאנשי המקום ההוא שהוא בא לזבוח לה' וזה נאות מאד ולזה תמצא שלא דרש שמואל מאנשי בית לחם יהודה כי אם ישי ובניו כדי שלא יתגלה סודו.

[רלב"ג, שמואל א טז ב]

ולא יחמוד איש את ארצך.

ומה שכתבת בכלל דבריך בענין עליות רגלים איך היו מניחין בתיהם ועריהם ובאים כלם לירושלים אף על פי שהתורה הבטיחתם מן האויב באומרו ולא יחמוד איש את ארצך מ"מ קשה הוא ונמנע וגם בעיני יפלא. אבל כבר ידעת מה שדרשו חז"ל במדרש חזית בפסוק מה יפו פעמיך בנעלים ואמרו אמר רבי ברכיה כך דרשו שני הרי עולם רבי אליעזר ורבי יהושע אמרו מה יפו פעמיך בנעלים מה היה יופיין לפעמיך שהיו נועלים בעד כל החצרו' מעשה באחד ששכח לנעול דלתי ביתו ועלה לפעמי רגלים וכשבא מצא הנחש קשור בטבעות אוצרותיו. שוב מעשה באחד ששכח ולא הכניס תרנגולתיו לתוך ביתו ועלה לפעמי רגלים ובא ומצא החתולו' שקרועות לפניהם. שוב מעשה באחד ששכח ולא הכניס כרי של חטים לתוך ביתו ועלה לרגל וכשבא מצא אריות מקיפו' לחטים. אמר רבי פנחס מעשה בשני אחים עשירים באשקלון והיו לפניהם שכנים רעי' מאומו' העולם והוו אמרין אימתי אלין יהודאין סלקין למצלי לירושלם ואנן עאלין ומקפחין בתיהון ומחריבין להון מטא זמנא וסלקון זמן להם הקדוש ברוך הוא מלאכים בדמותם והיו נכנסין ויוצאין עד דאתיין מירושלים פליגין מן מאי דאייתון עמהון לכל מגיריהון אמרין להון אימת סליקתון לירושלים ביום פלן אימת אתיתון ביום פלן. אמרין בריך אלההון דיהודאי דלא שבק יתהון ע"כ. וכן נזכר מזה בפרק א' מפסחי' ובירושלמי דפאה. וכבר עמדו י"ד שנים עם אחיהם בני גד ובני ראובן כל יוצא צבא והניחו הנשים והטף ולא נזוקו ובימי אגריפס עלו כל ישראל לרגל ונטל אגריפס כוליא מכל פסח כדי לידע מנינם. והיו ס' רבוא זוגות כפלים כיוצאי מצרים ואין לך פסח שלא היו עליו כמה נמנין וקראוהו פסח מנויים כדאי' בפסחים (סז:) והוא פלא. וגם אפשר שלא היו עולים כלם שהרי היו כמה זקנים וחלשים ואנוסים בעסקיהם או עוסקים במצות שפטורים מן המצות וכמה פטורים מעליית הרגל המוזכרים בפ"ק דחגיגה (ב.) וכמה טמאי' שלא היו עולים לרגל. ומצינו שם רבי יהודה בן בתירא היה בנציבין ולא עלה לרגל ושלחו לו אשריך רבי יהודה שאתה בנציבין ומצודתך פרושה בירושלם כדאי' בפ"ק דפסחים (ג:) וכיו"ב היו הרבה בישראל שלא היו עולין ובין כך וב"כ בזמן שישראל עושים רצונו ש"מ מתקיים בהם לא תאונה אליך רעה וגו' כי מלאכיו וגו' וכתיב בתורה ראשית בכורי אדמתך תביא וגו' וס"ל הנה אנכי שולח מלאך וגו' ומכאן רמז לשלוחי מצוה שאינן נזקין לא בהליכתן ולא בחזרתן. [שו"ת תשב"ץ חלק א סימן ג]

רבי חייא תני כוותיה דרב, וכולהו תנאי תנו כוותיה דשמואל. והלכתא כוותיה דשמואל.

כתב הרא"ש בפסקיו יש מן הגאונים שפסקו כוותיה דשמואל כיון דכולהו תנאי תנו כוותיה והרמב"ם ז"ל פסק כרב וכן רבינו יונה ז"ל דכל ברייתא דלא מתניא בי ר' חייא ובי ר' אושעיא לאו בר סמכא הוא וכיון דר' חייא תני כרב אין לחוש לאידך ברייתות דתנו כשמואל ואפילו תימא ר' אושעיא היה בכללם מ"מ ה"ל ר' חייא ור' אושעיא חד לגבי חד והדרינן לכללין דרב ושמואל הלכה כרב באיסורי. ואין ספק שלא היה בנוסחתם בגמרא והלכתא כשמואל כמו שהוא בנוסחאות שלנו שא"כ לא היה חולק על פסק הגמרא.

[כסף משנה, חמץ ומצה פ"ב ה"ן]

דף ט.

וכל מקום שחולדה וחזיר יכולין להלוך אין צריך בדיקה.

שאלת ממני אודיעך דעתי, על מה סמכו הכהנים שאין נזהרין מליכנס בבית הקברות של גוים.

תשובה סמכו להם על הרמב"ם ז"ל ומקצת פוסקים דסבירא ליה כר' שמעון דאמר קברי גוים אין מטמאין באהל, ומכל מקום צריך להזהירן על זה שלא ינהגו קולא בדבר. חדא, דהוי פלוגתא בדאורייתא, ואיכא כמה גדולים ראשונים ואחרונים דסבירא להו קברי גוים מטמאין באהל, ותו דשמא איכא התם עצם כשעורה ושמא יגעו בו, דע"כ לא פליגי אלא באהל אבל במגע מטמאין לכ"ע, וכיון דבית הקברות הוא, חזקה דאיכא שם עצם כשעורה, ותו דאיכא כמה קברות דלית בהו פותח טפח, ונמצאת טומאה בוקעת ועולה, ואפילו שלא יעמוד על הקבר ממש, ומזה הטעם מדורות הגוים מטמאין מפני שהנשים קוברות נפליהם בבתים ואין בהם פותח טפח, וטומאה רצוצה בוקעת ועולה, ואפילו באתרא דשכיחי חולדה וברדלים, מכל מקום חופרות להם בעומק ואין חולדה וברדלים יכולות לחטט אחריו להוציאו, ונמצא כל הבית טמא.

ועל כן צריך להזהיר לבנות ישראל שלא יקברו נפליהם בבתים, אלא יוליכום לבית הקברות מפני הכהנים הנכנסים בבתים, ואם אי אפשר להוליכו לבית הקברות, צריך ללמדם שלא יקברו אותם אלא בקרן זוית מקום שאין בו דריסת רגל כלל, ולעשות להם חלל פותח טפח, או להניח במקום שחולדה וברדלים יכולות ליטלו ולאכלו, והכי איתא בהדיא בגמרא בפסחים שאם הוא במקום שחולדה וברדלים מצויים שם לא חיישינן לטומאת נפלים גבי שפחתו של מציק. [שו"ת רדב"ז מכתב יד סימן קצח]

חבר שמת והניח מגורה מליאה פירות ואפילו הן בני יומן הרי הן בחזקת מתוקנין.

עישור אחר שאני עתיד להפריש נתון לעקיבא בן יוסף, איכא למידק תרומה למה לא הפריש, ועוד אפשר ר"ג הניח בפרישתו דבר שאינו מתוקן והא אמרי' (פסחים ט.) חבר שמת והניח מגורה מלאה פירות אפי' בני יומן הרי הן בחזקת מתוקנין חזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, וי"ל דבשעת פרישתו עדיין היו פירותיו בגורן ולא הגיעו לעונת המעשרות שהמעשר ניטל מן הבית אבל תרומה ניטלת מן השדה בשעה שנעקר הגורן, ומה שאמרו חזקה על חבר דוקא במגורה שבבית והכין איתא בירושלמי פ"ג דמעשרות דגרסינן התם מצא פירות ממורחין בשדה מכונסין אסורין משום גזל מפוזרין מותרין, בין כך ובין כך חייבים במעשרות ופטורים מתרומה גדולה שאי אפשר לגורן שתעקר אא"כ נתרמה, ושאלו שם המעשר מהיכן ניטל מן השדה או מן הבית נשמעינה מן הדא חבר שמת והניח מגורה מלאה פירות וכו' ואימא שנטרפה דעתו שעה, כלומר שאם אתה אומר מן הבית למה הן בחזקת מתוקנים דילמא מיד שכנסן לבית לא הספיק לעשר עד שנטרפה דעתו ומת ואין חזקת חבר לעשר אלא בשעת מיתתו או בשעת פרישתו, אבל אם מן השדה מעשרן לא כנסן למגורה עד שעשר, ודחי אמר ר' בון בר' חייא תפתר שמת מתוך ישוב, לפיכך ר"ג בשעת עקירתו של גורן נטל תרומתו ממנו אבל לא את המעשרות ועכשיו רצה לתקנן ולהוציא מרשותו מפני ששעת הביעור היה.

[הרשב"א, בבא מציעא יא:]

ואי בעית אימא ספק וספק הוא דילמא מעיקרא אימור דלא טבילי, כרבי אושעיא.

לא נמנעו חכמים מלקרוא ספק אפילו דבר שאינו שקול ר"ל פלג' ופלג' אלא אפשר רחוק כי ההיא דפ"ק דפסחים (ט:) וכן בפ' שלישי דע"ז, בשמעתין דאין ספק מוציא מידי ודאי, משני תלמודא איבעית אימא ה"נ ספק וספק הוא כדרבי אושעיא דאמר ר' אושעיא מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה כדי שתהא בהמתו אוכלת וכו' והלא דבר פשוט הוא שאחד מעשרה או מק' אינם מערימים להכניס תבואתם במוץ שלה. ותדע שכן הוא שהרי מתחילה בעי למימר דהוי ודאי טבל וכן הוא גם לשנויא קמא דמשני הכי נמי ודאי וודאי הוא כדר' חנינא חוזאה כו'. ודוחק שלתירוץ הראשון יהיה ודאי טבל, ולתירוץ האחרון יהיה פלגא ופלגא ר"ל קרוב למעושר כמו לטבל, אלא ודאי פשיטא דגם לתירוץ השני קרוב הוא להיות טבל יותר מלהיות מעושר אלא דלאו ודאי טבל גמור הוא כדר' אושעיא, וגם קרוב הוא להיות מתוקן מדר' חנינא חוזאה דאמר חזקה על חבר וכו'. אלא דאינו ודאי גמור שהוא טבל לפי תירוץ השני והרי לך בהדי' שהוא קורא ספק מה שהוא קרוב לודאי שאינו כן כיון שאינו מבורר גמור.

[שו"ת מהרי"ק סימן קעא]

דאמר רבי אושעיא מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה.

ראיתי מקשים אי הכי אפי' עם הארץ נמי ספק וספק היא, דהא אמרי' רוב עמי הארץ מעשרין הן ונ"ל לתרץ דעם הארץ כיון דחשוד הוא שלא לעשר לא מספקינין ליה בהכי, דעם הארץ לא טרח וטורח גדול היא להכניס תבואתו עם המוץ שלה בחצרו. עוד מקשים וכי נחשדו חברים להפקיע תבואתם מיד מעשר.

ונ"ל לתרץ שאין כוונתם ליטול המעשרות אלא כדי שלא יבואו בהם לידי תקלה, כדאמרי' בריש פ' כיצד מברכין ובפ' הזורק, ארבב"ח אמר ר' יוחנן משום ר' יהוד' בר' אילעאי בוא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרוני' דורות הראשונים הי' מכניסין פירותיהן דרך גגות ודרך קרפיפות כדי לפוטרן מן המעשר דאמר ר' ינאי אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית שנאמר בערתי הקודש מן הבית, אלמא דורות האחרונים היו מתכוונים להיפטר מחיוב המעשרות ואפילו החברים שבהן. [תוספות ר"י"ד]

מעשה בשפחתו של מציק אחד ברימון, שהטילה נפל לבור.

כתוב בהגהות מימון פרק א' מהלכות מילה (אות י) וז"ל, נפלים אשר נהגו להסיר ערלתם בצרור ובאבן אסור אפילו ביום טוב שני של גליות, דהא דאמרינן גבי יום טוב שני לגבי מת כחול שויוה רבנן, הני מילי מת שהוא בר קיימא שעובר המלינו בלאו ויש ביזיון בשהייתו, אבל נפל דאין מצוה לקברו כדמוכח בכמה מקומות בתלמוד (ע"ז מא:) שמטילין אותו לבור, אין יום טוב נדחה על צרכי קבורתו. ועוד דמה שנהגו להסיר ערלתו אין זה מנהג של תורה אך שהמנהג להסירו משום תקנת הפושעים דאמרינן בבראשית רבה (פר' מח, ח) שהקב"ה מעביר ערלה מן הקטנים שמתו ולא מלו ונותנה על פושעי ישראל עכ"ל.

[בית יוסף אורח חיים סימן תקכו]

דף ט:

אתח19/06/2018

ובא כהן והציץ בו לידע אם זכר הוא אם נקבה היא.

כבר ידעת שהיולדת טמאה כנדה אחד היולדת ולד חי ואחד היולדת ולד מת ואפילו נפל. ואם זכר יושבת שבעה לטומאה ושלשים ושלש לטהרה ולנקבה כפלים לטומאה וכפלים לטהרה, והוא שתפיל מארבעים יום ואילך, ואם לא הוכר בין זכר לנקבה יושבת ימי טומאה של נקבה ומשלמת לימי טהרה עד סוף ימי טהרה של זכר כמו שיתבאר במקומו הוחזקה מעוברת וילדה, ואין ידוע מה ילדה כגון שעברה בנהר והפילה שם או שהפילה בתוך הבור וגררתו חיה חזקה ולד הפילה ויושבת לזכר ולנקבה ואם לא הוחזקה מעוברת הרי זו ספק יולדת ותשב לזכר ולנקבה ולנדה וכו'. ובתורת כהנים אמרו שאף שפחה כנענית בדרך זה, וכמו שאמרו כאן מעשה בשפחתו וכו' ופירשו בה שהשפחה בעצמה הפילה.

[מאירי, עבודה זרה מא]

מפני שחולדה וברדלס מצויין שם.

והברדליס. פרש"י פוטוי"ש והיא חיה קטנה, ומשמע הכא דהוא עז ביותר ודרכו להמית אדם, וכן משמע באלו מציאות דאמרינן המציל מן הארי מן הנמר מן הדוב ומן הברדליס הרי אלו שלו, וכן בפ"ק דב"ק דקתני הזאב והארי והדוב והנמר והברדליס והנחש הרי אלו מועדין, ונראה דלאו היינו ברדלס דפ"ק דפסחים דאם חולדה וברדלס מצויין שם, דמשמע דחיה קטנה היא כעין חולדה, וההוא דבב"ק

וב"מ והך דהכא אפשר שהוא מין נחש דמפרש בב"ק דהיינו אפא וצבוע היינו אפא, וגיא הצבועים מתרגמינן מישר אפעיא וכתיב אפעה ושרף מעופף.

[תוספות הרא"ש, סנהדרין טו:]

תשע ציבורין של מצה ואחד של חמץ ואתא עכבר ושקל ולא ידעינן אי מצה שקל אי חמץ שקל היינו תשע חנויות.

הרב בעל המאור ז"ל פי' דכולה סוגיא אליבא דר' זירא דאלו לרבא דאית ליה אימר משיירא הו"ל תרי ספיקי ספק חמץ ספק מצה ואם תמצא לומר חמץ דילמא לא משיירי ותרי ספיקי אפי' בדאורייתא להקל ואפי' בטול לא צריך ומאי קא מדמי לה לספיקו אסור. אלא ודאי אליבא דר' זירא היא דאמר בלחם משיירא ואין כאן אלא חדא ספיקא דספק חמץ ספק מצה ולגבי בדיקת חמץ דרבנן לקולא כיון דאיכא חדא ספיקא ולא צריך בדיקה אבל לגבי בטול דאורייתא בטול בעי.

והראב"ד ז"ל הגיה עליו דא"כ לר' זירא ודאי משיירא קאמר. וכבר אמרנו דלא איפשר אלא אימר משיירא קאמר ועוד דהכא לענין בדיקה היא ולא בטל כדאמרינן בסמוך בשני צבורין ובשני בתים אחד בדוק ואחד שאינו בדוק דאי לאו משום שאני אומר הוה צריך בדיקה אלא ודאי כל הני בין לרבא בין לר"ז אתיאן דבהא לא פליגי ולענין בדיקה איירי.

[מהר"ם חלאווה]

תשע חנויות כולן מוכרין בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבלה, ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן לקח ספיקו אסור.

דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, והא דקיימא לן דמדאוריתא במינו ברובא ובטל חד בתרין היינו כשהן ביחד ולא מינכר איסורא אבל הכא דידיע איסורא בדוכתיה לא שייך ביה ביטול, ובדבר המעורב נמי היכא דחשיב ולא בטיל אמרי' כל קבוע כמחצה על מחצה דמי כדאמרי' בפ' התערובות גבי בעלי חיים דחשיבי ולא בטלי דפריך ונמשוך ונקרב חד חד מינייהו ונימא כל דפריש מרובא פריש ומשני משום דהוה ליה קבוע.

[תוספות הרא"ש, חולין צה.]

ובנמצא הלך אחר הרוב.

הא דאמרינן תשע חנויות ובנמצא הלך אחר הרוב ואוקימנא בנמצא ביד גוי פירושו שלא לקח הגוי בפנינו אבל נמצא בידו עכשיו, אבל לקח בפנינו אסור כיון שלקח מן הקבוע כדאמרינן בפסחים תשעה צבורין של מצה ואחד של חמץ ואתא עכבר ושקל ולא ידעינן מהי שקל היינו תשע חנויות וספיקו אסור. ואיכא דמקשי מהא דתנן במסכת זבחים בפרק התערובות שור הנסקל שנתערב ברבוא שוורים ימותו כלן ופריך ונכבשינהו דנינדיין ונימא כל דפריש מרובא פריש ומשני גזרה שמא יקח מן הקבוע והכא נמי נגזור בנמצא ביד גוי או בנמצא בקרקע משום שמא יקח מן הקבוע, ומתרץ התם היתר ואיסור מעורבין זה בזה אבל כאן שהיתר ואיסור אין מעורבין אין חוששין שמא יקח מן האיסור לדעת, ואינו נראה אלא הטעם דאי שרית ליה דנכבשינהו דנינדיין אתי ליקח מן הקבוע אבל ניידי מנפשייהו ופריש חד כל דפריש מרובא פריש. וכן מצאתי בשאלתא דויקרא לרב אחא משבחא גאון ז"ל ואלו איעריב ספק דרוסה אפי' אחת ברבוא כולן אסורות, ודאי איבדיר מנהון לחדא דוכתא רובא ומעוטא לחדא דוכתא אמרינן איסורא בהך רובא איתא והנך מיעוטא שריין, ודאי משקל חוטרא ובדרינון לא דילמא אתי למישקל מקבוע ומיכל כדתנן כל הזבחים שנתערבו וכו' וקשיא לן לכבשינהו ולינייד וכל דפריש מרובא פריש ואמר רבא גזרה דילמא אתי למשקל מקבוע ע"כ.

[הרמב"ן, חולין צה.]

והוי יודע דהאי קבוע לאו משום דין הקביעות הוא שנאסר מפני שדינו כמחצה על מחצה בכל מקום, שהרי מעורבים הם ובמקום שהיתר ואיסור מעורבין זה בזה ואינו יודע איזה היתר ואיזה איסור אין אומרים בו קבוע כמחצה על מחצה אלא הכל מותר והאיסור בטל ברוב, ובתרומה באחד ומאה ובערלה וכלאי הכרם באחד ומאתים במינו ובשאינו מינו בששים כדאמרינן לקמן, אלא עיקר האיסור מטעם דבעלי חיים לא בטילי דחשיבי כדמפרש התם בגמרא א"נ משום דדבר שבמנין הוא, וכיון שלא בטלתו אמרת כל דפריש מקבוע פריש ולא אמרינן מרובא פריש אלא מקבוע שהוא כמחצה על מחצה שריבה אותו הכתוב מוארב לו וקם עליו.

[הרמב"ן, חולין צה.]

שאני אומר חולין לתוך חולין נפלו ותרומה לתוך תרומה נפלה.

באיסורי תורה לא אמרינן שאני אומר, אלא אם כן רבה היתר על האיסור, ומיהו ברבויא מיהא משמע דסגי כיון דשיעורא דרבנן דאילו מדאורייתא חד בתרי בטל, והכי משמע מדאקשינן בר"פ אלו עוברין וכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא והתניא שתי קופות אחת של חולין ואחת של תרומה וכו' ואי אמרת כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא אמאי אמרינן שאני אומר ופרקינן הכא במאי עסקינן בתרומה בזמן הזה דרבנן, דאלמא לדעת המקשה בתרומה דאורייתא היא ואפילו הכי כיון דמדאורייתא מדינא בטל ותערובתו אינו אלא מדרבנן אמרינן שאני אומר, ועד כאן לא משנינן ומוקמינן בתרומה דרבנן, אלא משום דאית ביה כזית בכדי אכילת פרס דהוה ליה תערובתו דאורייתא, הא לית ביה כזית בכדי אכילת פרס כיון דתערובתו דרבנן אמרינן שאני אומר. והלכך לדידן דקיימא לן מין במינו מדאורייתא חד בתרי בטל, ואף על פי שיש בו כזית בכדי אכילת פרס דקיימא לן כר"ל דאמר בפרק התערובת (עח.) אי אפשר שלא ירבה מין על מינו ויבטלנו, וכדרבא נמי דאמר (שם עט.) אמור רבנן ברובא כו' מין במינו ברובא.

[הרשב"א, יבמות פב.]

דף י.

בתרומה דרבנן.

התרומה בזמן הזה ואפילו במקום שהחזיקו עולי בבל ואפילו בימי עזרא אינה מן התורה אלא מדבריהן, שאין לך תרומה של תורה אלא בארץ ישראל בלבד, ובזמן שכל ישראל שם שנאמר כי תבואו ביאת כולכם כשהיו בירושה ראשונה, וכמו שהן עתידין לחזור בירושה שלישית, לא כשהיו בירושה שנייה שהיתה בימי עזרא שהיתה ביאת מקצתן ולפיכך לא חייבה אותן מן התורה, וכן יראה לי שהוא הדין במעשרות שאין חייבין בזמן הזה אלא מדבריהם כתרומה.

[רמב"ם, תרומות פ"א הכ"ן]

א"א, לא כיון להלכה יפה, דהא קיימא לן כרבי יוחנן דאמר ביבמות תרומה בזמן הזה דאורייתא, והוא עצמו נראה שכך כתב בתחלת הספר, ואי איתא להא מילתא בחלה הוא דאיתא.

[השגת הראב"ד]

ולענין תרומה בזמן הזה פסק הר"א אב"ד ז"ל כרבי יוסי דאמר ירושה שניה יש להן שלישית אין להן וכרבי יוחנן דקאי כותיה, ומיהו לא משמע הכי מדאמרינן עלה דההיא דשתי קופות בר"פ אלו עוברין הכא במאי עסקינן בתרומה בזמן הזה דרבנן דאלמא סוגיא דגמרא כרבנן דרבי יוסי, דאם תמצי לומר דמשום דאוקימנא לה הכא כרבנן דרבי יוסי משום הכי קאמר התם בתרומה בזמן הזה דהיא דרבנן אליבא דרבנן דרבי יוסי, אם כן לימא הא מני רבנן היא דאמרי תרומה בזמן הזה דרבנן, וכן דעת הרמב"ם ז"ל דתרומה בזמן הזה דרבנן וחלה בזמן הזה דרבנן.

[הרשב"א, יבמות פב.]

בזמן הזה אין חייב מן התורה להפריש תרומה ומעשר שהרי אמר רבי יוחנן גבי שתי קופות אע"פ שלא רבו חולין על התרומה דתרומה בזמן הזה דרבנן וכדמתרץ עלה פרק אלו עוברי' ופרק אלו שלשה מינין הנח לתרומה בזמן הזה דרבנן משמע דהכי קים ליה ולא קאמר קסבר תרומה בזמן הזה דרבנן, וטעמא דקדושת הבית ומחיצות קיימת לעולם וקדושת הארץ בטלה פירשתי לעיל הטעם.

[ספר התרומה, הלכות ארץ ישראל]

קדושת הבית ודאי לעולם קיימת מאשר לו חומה אף על פי שאין לו עכשיו, וגם קדושת חומת העיר לאכול קדשים קלים ומעשר שני אפילו נפול מחיצות, אע"ג דקדושת הארץ בטלה לענין תרומות ומעשרות.

[ספר התרומה, הלכות ארץ ישראל]

שני שבילין אחד טמא ואחד טהור והלך באחד מהן ועשה טהרות.

אומר ר"י דלהכי נקט טהרות ולא נקט טהרה גבי אדם משום דלגבר' הוה מצרכינן טבילה והזאה כדאמרינן בפרק אין מעמידין איכא מיא בנהרא זילו טבולו שלא יבואו לידי מכשול דאע"ג דכל אחד ואחד מהן טהור כדין ספק טומאה בר"ה מיהו אם נגעו שניהם בתרומה התרומה טמאה והאוכלה במיתה שהרי טמאה ודאית היא ולא שייך למימר הכא העמידנה על חזקתה שהרי טומאה ודאי יש לה או אם שניהם נגעו באדם אחד ונכנס למקדש חייב, והכי מוכח בסוף פרק קמא דשבועות דתניא התם שני שבילים אחד טמא ואחד טהור ונכנס לא' מהן ואין ידוע לאיזה מהן נכנס ונכנס למקדש והזה ושנה וטבל ואח"כ הלך בשני ונכנס חייב אלמא בכל זימני לא אמרינן טהור גמור הוא אף על גב דבר"ה מיירי התם דאי ברה"י בחדא זימנא ליחייב הכא נמי אמרינן הואיל ובשתי הנגיעות נטמא ודאי חייב ולא אמרינן כל חדא וחדא מאדם טהור היתה דאוקמינן אחזקתי', וההיא נמי דנשנית במסכת טהרות גבי הך מוכחת כך דקתני הלך בראשון ועשה טהרות והזה ושנה וטבל ואח"כ הלך בשני ועשה טהרות אם נאכלו הראשונות אלו ואלו טהורות ואם קיימות אלו ואלו תלויות היינו טעמא לפי שזה האדם שהוא ודאי טמא טימא אחת מהן בודאי ולא אמרינן בכל זימנא וזימנא אוקמא גברא אחזקיה ובשביל הך נמי איכא למימר דנקט הכא והכא טהרות ולא בבני אדם דבהדדי מתני כדפי' ע"כ.

[תוספות שאנץ]

שהיה רבי אליעזר אומר ספק ביאה טהור.

רשב"ם פירש דפליגי דרבי אליעזר חשיב ליה ספק ספיקא ורבנן לא חשיבי ליה אלא ספיקא אחת ורש"י פירש בפרק בתרא דע"ז (ע.) דאיירי בשדה מלאה טומאה ופליגי דר"א סבר אע"ג דליכא אלא חדא ספיקא כיון דליכא ספק מגע אלא ספק ביאה טהור והיינו טעמא דטומאה מסוטה גמרינן וגבי סוטה הוי ספק מגע ולא ספק ביאה דודאי (נטהרה) וחכמים מטמאין כיון דאין כאן אלא ספיקא אחת וסוגיא דע"ז מוכחת כפרש"י דר"א מטהר אפילו בספיקא אחת דקאמר עובדא הוה בנהרדעא ואמר שמואל חמרא שרי כמאן כרבי אליעזר דאמר ספק ביאה טהור פי' דמטעם רוב גנבי ישראל נינהו לא מצינן למימר דשרא שמואל כדשרא רבא לעיל בעובדא דפומבדיתא דדוקא בפומבדיתא הוו רוב גנבי ישראל דרעים היו כדאמרינן לעיל (מו.) תא אחוי לך רמאי דפומבדיתא ואמרינן (חולין קכז.) פומבדיתאי לווייך אשני אושפיזך ומשני לה שאני התם כיון דאיכא דפתחי לשם ממונא הוה ליה ספק ספיקא פי' ספק גנבי עכו"ם ספק גנבי ישראל ואם תמצי לומר עכו"ם אימור לא נגעי כיון דידעי ע"י ריח שהיה יין לא היו חוששין כו' משמע דלמאי דהוה בעי לאוקומי כרבי אליעזר דסלקא דעתך דלא פתחי לשם ממונא ובודאי נגע הוי שרי אף על גב דליכא אלא חדא ספיקא אם עכו"ם אם ישראלים משום דהוי ספק ביאה אם באו עכו"ם לשם או לאו.

[תוספות, בבא בתרא נה:]

ספק ביאה טהור.

והנכון דלכו"ע שני ספקות טמא אם יש שם ודאי ביאה, וכשהוא ספק ביאה נחלקו דר"א סבר דכיון דמסוטה גמרינן מה התם כתיב ונסתרה דאיכא ודאי

כניסה הוא הדין לטומאה ברה״י דלמדו משם, ולפיכך [אמר] ר״א כל שיש שם ספק ביאה אפילו שדה מלא טומאה או שהוא בית המאהיל ודאי טהור, ורבנן סברי דבסוטה הוא דקפיד רחמנא אסתירה משום דכל שאין כאן יחוד בעריות אינו כלום ולא הוחזקה טומאה כלל, אבל הכא שהוחזקה טומאה מה לי ספק ביאה מה לי ספק טומאה כיון שנכנס כלל למקום הקביעות ואפילו למקום הכללי כבקעה ומבוי, ומיהו ר״א היה סובר דאפילו בזו כל שיש שם ספק ביאה ספק רחוק הוא מאד ויש לתלות בהיתר, וההיא דפרק השוכר אפילו לאותה גירסא דגרסינן וכספק ספיקא דמי ה״ק דר״א חשיב ספק ביאה הכא כספק ספיקא דעלמא שהוא ספק לקולא ואע״פ שאין כאן אלא ספק אחד, והכי אמרינן התם [דכיון] דאיכא הוכחה גמורה להיתירא דפתוח חביות טובא וספק רחוק הוא מאד לאיסורא תולין בו להיתירא ואפילו אליבא דרבנן דההיא כספק ביאה לר״א לענין טומאה דמי וכספק ספיקא בשאר איסורין, והיתירא דר״נ אפילו לרבנן היא ולא נקט ר״א אלא לרומיא דאת״ל הכי הויא ההיא דר״נ דלא כהלכתא, דהא לית הלכתא כר״א דהוא יחיד והוא שמותי. מפי רבי נר״ו בשם רבותיו ז״ל וכן עיקר.

[הריטב״א, בבא בתרא נה:]

הניח עשר ומצא תשע היינו סיפא.

כ׳ הר״ז ז״ל והלכתא כרבנן וצריך בטול אבל בדיקה ספיק׳ דרבנן הוא ולקולא נראה מדבריו דהא דאמרי רבנן הכל חולין מספק קאמרי וזה קשה דא״כ לחומר׳ הוה להו למימר גבי מעשר אלא ודאי רבנן ודאי חולין קאמרי ולענין בדיקה פליגי הלכך לרבנן צריך בדיקה וקיימ״ל כותייהו וכן פי׳ הראב״ד ז״ל ומיהו ה״מ בככרין מקושרין דהכי אוקימנא לה להא דמעשר בפ״ק דביצה בכיסין מקושרין כדאוקמא רב אסי אבל בשאינן מקושרין אפילו לרבנן א״צ בדיקה.

[מהר״ם חלאווה]

דף י:

קרדום שאבד בבית הבית טמא שאני אומר אדם טמא נכנס לשם ונטלו.

וא״ת ואדרבה אמרינן במסכת נדה ככר שהיתה נתונה על גבי הדף [ומדף] טמא נתונה תחתיה ומצאו שנפל אעפ״י שאי אפשר ליפול אלא א״כ נגע טהור שאני אומר אדם טהור נכנס לשם ונטלו, תירץ ר״ת ז״ל דהיינו טעמא מדאמרינן בפ״ק דשבת דגזרו על ספק כלים הנמצאים ולא גזרו על ספק אוכלין ומשקין והיינו טעמא משום דכלים אית להו טהרה במקוה ואוכלין לית להו טהרה במקוה וכיון דלית להו תקנתא לא גזור עלייהו, ומיהו בכלים לא פלוג ובכולהו גזור ואפילו בכלי חרס דלית להו טהרה, והכי מוכח בפ״ק דחולין (ט:) בצלוחית שהניחה מגולה.

[חדושי הר״ן]

עכבר נכנס וככר בפיו ונכנס אחריו ומצא פירורין צריך בדיקה מפני שאין דרכו של עכבר לפרר.

הרב אלפסי ז״ל פי דאע״ג דאשכחן פירורין לא אמרינן מיכל אכליה עכבר׳ להההוא פיתא והני פירורין דידה אינון דהא אין דרכו של עכבר לפרר וזה נראה לי עיקר דאפילו מצא פירורין צריך בדיקה כל שכן אם לא מצא לפי שאין דרכו לפרר הא תינוק שדרכו לפרר תלינן כיון דאיכא במה לתלות. ולא קשיא הא דאמרן בלחם משיירא דה״מ שלם אבל פירורין לא והרמב״ן ז״ל פי׳ כשיש פירורין כנגד כל הככר ובהא הוא שאין דרכו של עכבר לפרר הא דרכו תלינן כי היכי דתלינן בתינוק כיון דאיכא כנגד כולו וקשה לזה דהול״ל ומצאו פירורין. [מהר״ם חלאווה]

בגופיה אטרחוהו רבנן בממוניה לא אטרחוהו רבנן או דילמא לא שנא תיקו.

ואי קשה ההי׳ דניחא ליה לאינש למעבד מצוה בין בגופיה בין בממוני׳ הא אמרן התם דה״מ בדבר מועט ואיכא דאמרי דהתם הוא דאיכא ספק חמץ טובא שלא נבדק הבית כלל אבל הכא דליכא אלא האי ככר לא אי נמי דהכא לא אטרחוה אמרי׳ בחיוב אבל מ״מ איהו אפשר דניחא ליה בין בגופיה בין בממוניה אי מטרחינן ליה והלכך התם אין המקח בטל מטעם זה וזה עיקר. ולענין כל הני דסלקין בתיקו איכא דאמרי׳ דתרתי דאמרינן בהו אם תמצא לומר הלכה וצריכי בדיקה וכולהו אינך הוה ליה תיקו דרבנן ולקולא אבל ביטול מיהא בעי׳. והראב״ד ז״ל כ׳ דבשמי קורה ובבור צריכי בדיקה דלא אמרו בדיקת חמץ מדרבנן אלא בחורין ובסדקין מספיקא אבל בחמץ הנראה והידוע בדיקה דאוריית׳ היא. ולדידי כל תיקו דחמץ לחומרא או משום דבדיקה דאוריית׳ או משום דכיון דאפשר למבדק בדקינן וכדכתיבנא לה בריש מכילתין.

[מהר״ם חלאווה]

לא בדק בארבעה עשר יבדוק בתוך המועד.

עיקר הפירוש כמו שפירש הרב אלפסי ז״ל דתוך המועד היינו תוך הפסח דהיינו חולו של מועד, ולאחר המועד לאחר הפסח, והא דבדיק ליה לאחר הפסח משום דאסור בהנאה משום חמץ שעבר עליו הפסח וחייב לבערו כדי שלא יכשלו בו, דודאי מחליף ליה חמץ בפסח, ואף על גב דמסתמא רבנן כרבי שמעון סבירא להו דחמץ אינו אסור מן התורה אלא מדרבנן [דקנסוהו] הואיל ועבר עליו בבל יראה ובל ימצא (לק׳ כט.) והכא לא עבר עליה, הא פרישנא (לק׳ שם) דעבר לאו דוקא אלא הואיל וראוי לעבור עליו, ע״כ להרי״ט ז״ל, והרא״ש ז״ל כתב דהכא נמי קנסוהו לאוסרה עליו הואיל ולא בדק ובא לידי שגגת בל ימצא, ורש״י שלא רצה לפרש שיבדוק לאחר הפסח אזיל לטעמיה (לעיל ב.) שפירש טעם הבדיקה שלא יעבור בבל יראה ובל ימצא. [הריטב״א]

דף יא:

הוא עצמו מחזר עליו לשורפו מיכל קאכיל מיניה.

שאלה מצא חמץ בפסח בביתו ורצה לבער ולשורפו, שרי ליגע בו או לאו.

תשובה יראה דשרי ליגע וליטלו בידו כדי לבערו. ואף על גב דכתב במיימוני בשם רבי שמחה גגו של נכרי הסמוך לגגו של ישראל, ומצא ישראל חמץ בגגו דוחפו בקנה. פירוש משום דלא בדילין מיניה אסור ליגע בו, דילמא אתי למיכל מיניה. שאני התם דאין הישראל בא לבערו אלא לדוחפו מרשותו, שהרי אינו שלו ואינו חייב לבערו, אז חיישינן דילמא אתי למיכל. אבל כאן שהוא שלו ואם רוצה לבערו לא חיישינן דילמא אתי למיכל מיניה כדקאמר פ״ק דפסחים הוא עצמו מחזיר עליו לשורפו מיכל קאכל מיניה בתמיה.

[תרומת הדשן סימן קלה]

בכור שאחזו דם אפילו הוא מת אין מקיזין לו דם דברי רבי יהודה.

ועיקר דברי רבי יהודה דאמר בדבר שאין מתכוין בבכורות בפרק כל פסולי המוקדשין בכור שאחזו דם אפילו מת אין מקיזין לו דם דברי רבי יהודה ופ׳ יום טוב שחל להיות אחר השבת ומקרדין את הבהמה ביו״ט ר׳ יהודה אומר אין מקרדין, ועוד תנן התם נמי רבי יהודה אומר כל הכלים אין נגררין בשבת חוץ מן העגלה מפני שכובשת, ועיקר דברי ר״ש דאמר בדבר שאין מתכוין התם בבכורות דפליג עליה דרבי יהודה במתני׳ דתנן ר״ש בן יוחאי אומר יקיז דם אע״פ שעושה בו מום, ובפרק כירה תניא רש״א גורר אדם מטה כסא וספסל ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ. [בעל המאור שבת , דף יג. מדה״ר]

וחכמים אומרים יקיז ובלבד שלא יטיל בו מום.

לכולהו קא מקשה לר׳ יהודה דאמר גבי עומר דלא גזרי׳ קיטוף אטו קצירה כיון דבדיל מיניה והכא גזר מקום שאין עושה בו מום אטו מקום שעושה בו מום. ורבנן אדרבנן דלעיל גזרי משום דכיון דשרית ליה במקצת לא בדיל קרי׳ ליה והכא לא גזרי ומשני דשאני הכא דאדם בהול על ממונו מר כדאית ליה ומר כדאית ליה. [מהר״ם חלאווה]

דף יא:

שזה יודע בעבורו של חדש וזה אינו יודע בעבורו של חדש.

קשיא לי אמאי לא אמרינן דבזמניה כתבוהו אלא שטעו בעיבורא דירחא, דהא תלינן בהכי כשאחד אומר בג׳ ואחד אומר בד׳ כדאיתא בסנהדרין (מ.) ובפ״ק דפסחים (יא:), תירצו בתוס׳ דהתם מפני שאין עדות שני העדים מכוונים ואנו אומרים כן לכוון עדותן ולכשרן, אבל כשמתכוונים עדותן ביום אחד אין אומרים דטעו בשיפורא דזו עיקר העדות וחזקה הוא שמדקדקים בו, שאל״כ הוה ליה עדות שאי אתה יכול להזימה לעולם עד שיעידו בפירוש שלא טעו בעיבורא דירחא.

[הריטב״א, בבא בתרא קעא.]

אחד אומר בחמש ואחד אומר בשבע עדותן בטלה.

הטועה בדבר שלא היה לו לטעות שהוא דבר גלוי לכל לא תלינן בטעות אלא שקר הוא כדתנן (סנהדרין מ.) אחד אומר בה׳ ואחד אומר בז׳ עדותן בטילה שבה׳ חמה במזרח ובז׳ חמה במערב, ודבר גלוי לכל הוא ולא היה לו לטעות וכי טעי אמרינן שקרן הוא, הכי נמי אמרינן בין טעות יום ד׳ שהוא כ״ד וחול לכ״ב שהוא יו״ט לא היה [להם] לטעות ושקר הוא. ואפילו לרבא דאמר (פסחים יב.) לר׳ מאיר אדם טועה ב׳ שעות חסר משהו ולר׳ יהודה ג׳ שעות חסר משהו ולא אמרינן שקר הוא, הני מילי בדבר שאינו גלוי לכל אבל בדבר הגלוי לא יאמר דטעי דלא מצי איפלוגי אמתני׳. ועל המחילה שכתב בה בב׳ בשבת [בז׳] מרחשון ואתם רוצים להכשירה מדתנן אחד אומר בב׳ בחודש ואחד אומר בג׳ בחודש עדותן קימת לפי שזה ידע בעיבור של חדש שלפני זה ולהכי אמר בב׳ בחודש וזה שאמר בג׳ לא ידע בעיבורו והיה מונה יום ל׳ של חודש שעבר לחודש זה ולהכי אמר ג׳, הני מילי בדורות הראשונים שהיו מקדשין את החודש ע״פ הראייה ולא היה גלוי לכל מתי קידשו ב״ד את החודש אם ביום ל׳ ואם ביום ל״א ולהכי אמרינן טעה, אבל בזמן הזה שדבר גלוי הוא שהחדשים אחד מלא ואחד חסר אם טעו לאו טעות הוא אלא שקר. אבל אם טעו בכסליו שהיה כתוב בב׳ בשבת שהוא ז׳ בכסליו ודאי תלינן בטעות, משום שמרחשון פעמים מלא ופעמים חסר ויכול לומר סבור הייתי שמלא היה מרחשון וטעיתי, וה״מ אם לא היה בעיר דלא ידע אם עשו ר״ח כסליו ב׳ ימים או יום אחד, אבל אם היה בעיר דידע דעשו כסליו יום אחד הרי גלוי [כיון] דעשו כסליו יום אחד שמרחשון חסר הוא ואינו טעות אלא שקר. [ראב״ן שאלות ותשובות סימן מח]

שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב.

שאלה, מאמר החכמים ז״ל בה׳ חמה במזרח ובז׳ חמה במערב, שית יומא בי קרנאתה, האם זה בקיץ ובחרף כאחד, וכן אומרם (פסחים צד.) חמה בראש כל אדם, האם זה בקיץ ובחרף.

התשובה, זה בכל זמן ובכל מקום. וזה שכל השעות, שמזכירים החכמים בכל התלמוד, הן שעות זמניות ר״ל שבכל זמן יש י״ב שעות בלילה וי״ב שעות ביום, יהיה (אורך) היום אשר יהיה. אם יהיה ארוך, תהא כל שעה משעותיו ארוכה בהתאם לו, ואם יהא קצר, תהא השעה קצרה. ואלו השעות הן אשר קוראים התוכנים השעה הזמנית וקוראים אותן גם כן השעה הנטויה. ואחרי זה העיקר אם תשים פניך לצד דרום בדיוק והמזרח לשמאלך והמערב לימינך, אז תראה השמש בתחלת היום נמוכה וקרובה לארץ למראית העין, וככל שתעבור שעה מן היום, השמש מתרוממת מן הארץ, והיא לצד שמאלך, עד סוף השעה הששית ואז תראה השמש נגד פניך בדיוק מול עינך. וזהו מה שקוראים בי קרנאתא. וכשתשלם השעה השביעית, תראה

אתרוג 19:06/2018

השמש יורדת לצד ימינך והיא תשפל ותרד, עד אשר תשקע. וזה בכל יום, בקיץ ובחרף. אבל כשתהיה השמש בי קרנאתא והוא בחצי היום והוא תכלית גובהה באותו היום, תראה אותה נגד פניך, אך תהיה רחוקה מנקודת הקדקוד בעת החרף ונוטה לצד דרום, ובעת הקיץ תהיה קרובה לנקודת הקדקוד וסרה מן הדרום. ותכלית ריחוקה מנקודת הקדקוד היא ביום תקופת טבת ותכלית קירובה היא ביום תקופת תמוז. כל זה באלה האקלימים, ר"ל ממקצת (האקלים) השלישי עד סוף השביעי, וקירובה וריחוקה משתנה כפי המקומות, (במקומות) מעוטי הרוחב לא תתרחק (השמש) מנקודת קדקוד אנשיהם כמו שתתרחק מן (המקום) בעל הרוחב הרב יותר. וכפי רוחב המקומות אפשר שתהיה השמש בחצי היום בנקודת הקדקוד בדיוק ולא יוכל האדם לראות גרם השמש במחצית היום באותו המקום ובאותו היום, עד אשר יהפוך ראשו אל השמים בתכלית מה שאפשר, עד אשר יהיה כמי שמתפרקד על הארץ, ואז יראה גרם (השמש). וזה דבר שאינו אפשרי בשום מקום בארץ בבל כולה ולא בארץ סוריא ולא בארצות המערב הידועות ולא בארץ מצרים, אבל זה אפשר בארץ תימן וכוש ובכלל מן אסואן בואך לצד דרום. ולא הקדמנו לך כל זה, אלא שתדע, שאומרם חמה בראש כל אדם לא כוונו בו, (שהשמש תהיה בנקודת) הקדקוד בדיוק, הואיל וזה לא יהיה אלא ביום אחד בשנה לבד במקומות מיוחדים או ב' ימים בשנה במקומות מיוחדים ג"כ. ולא כוונו בזה, אלא שהשמש היא בתכלית גובהה שבאותו היום ושהיא קרובה אל נקודת הקדקוד ונגד פניו ומולו בדיוק, כמו שבארתי לך, ושאינה נוטה לצד שמאל האדם ולא לצד ימינו, אלא (מכוונת) מול ראשו. ולדעת באיזה מקומות תעמוד השמש בנקודת הקדקוד ובאיזה מקומות לא תעמוד ובאיזה מקומות תעמוד יום אחד לבד ובאיזה מקומות תעמוד ב' ימים, הוא דבר התלוי בחכמת התכונה ולא בענין זאת ההלכה, ושם יתבארו סבות זה (הענין). [שו"ת הרמב"ם סימן קלד]

דף יב.

תנן היו בודקין אותו בשבע חקירות.

שבע חקירות שהזכרנו בכל דיני נפשות הן וכלן יוצאות מן המקרא שנאמר בעיר הנדחת ודרשת וחקרת ושאלת היטב והרי ג' חקירות שמלת דרישה ומלת חקירה ומלת שאלה בהצטרף היטב עמה כלם ענין חקירה הם ונאמר ביחיד העובד עבודה זרה ודרשת היטב הרי שהדרישה בלא מלת היטב חקירה היא ומלת היטב חקירה אחרת ונאמר בעדים זוממין ודרשו השופטים היטב הרי ב' והרי בין כלם ז' ואע"פ שהיה לנו לומר שלא תלמוד עיר הנדחת מן האחרים מפני שזו ממונה אבד ואלו ממונן פלט ולא עבודה זרה מן האחרות שזו בסקילה והאחרים בסייף ר"ל שעיר הנדחת בסייף ועדים זוממין יש בהם צד שהם בסייף כגון שהעידו על מחוייבי הרג ועוד שאותם שהוזכרו בפרשה הם מפרט זה ר"ל שמעידים על הרוצח שנאמר נפש בנפש וכן לא עדים זוממין מן האחרים שהאחרים צריכים התראה ועדים זוממין אין צריכין התראה שהרי הם חשבו להרוג שלא בהתראה מ"מ למדים הם זה מזה ליתן את האמור של זה בזה בגזרה שוה מופנית משני צדדין שאין להשיב עליה ואחר שלמדנום בנסקלין ונהרגים באים נשרפים בקל וחומר מנסקלים שהסקילה חמורה והנחנקים בקל וחומר של נהרגין או של נסקלין שההרג חמור מן החנק ושאר דיני נפשות כגון גלות ומלקות בקל וחומר מכלם ודיני ממונות בתורת משפט אחד יהיה לכם אלא שהופקעו מטעם נעילת דלת כמו שהתבאר.

[מאירי, סנהדרין מ:]

באיזו שבוע באיזו שנה באיזה חדש בכמה בחדש באיזה יום באיזו שעה באיזה מקום.

כתב הר"ז הלוי ז"ל דהני שבע חקירות עבדי כשבאין לבדוק כל אחד וא' מן העדים קודם שיתחיל לדבר כדי להחמיר עליו העדות כר' שמעון בן אלעזר וכדאיתא בגמרא, ומ"מ אם התחיל עדותו לומר בשנה זו או אשתקד אין צריך לפרש באיזה שנה בשבוע ובאיזה שבוע דכיון דאמר שנה זו הרי פי' באיזה שנה היה ואע"פ שאינו יודע שנה זו כמה היא בשבוע מה בכך ולמה תפסל עדותו בשביל כך, וכן אם אמר בחדש זה אצ"ל באיזה שנה דכיון דאמר בחדש זה הרי פירש באיזה שנה וכן נמי אע"פ שאינו יודע שם החדש אין עדותו נפסלת בכך, אי נמי אם אמר אתמול או שלפניו אבל איני יודע כמה ימים עברו מן החדש אין עדותו נפסלת בשביל כך ואין צריך לפרש יותר אלא באיזו שעה ובאיזה מקום, ולא הוצרכו לפרש כל אלו החקירות אלא כשאומר זמן מרובה הילכך אע"פ שאמרו באותה שבוע עדיין אין אנו יודעים באיזה שנה בשבוע ואף על פי שפירשו את השנה עדיין אין אנו יודעין באיזה חדש ועדיין אין אנו יודעין בכמה בחדש עד שיפרש ואעפ"י שפירש בכמה בחדש שואלין לו באיזה יום בשבת שמא מתוך כך יהיו מוזמין כמו שפרש"י ז"ל, ונראה שאם אמר זכור אני בכמה בחדש אבל איני זכור באיזה יום בשבת היה אין עדותו נפסלת בכך, אבל אמר יודע אני באיזה יום בשבת היה ואיני יודע בכמה בחדש עדותו פסולה שלא בירר הזמן בהטיב שהרי ארבע שבתות יש בחדש אחד ואינו ידוע באיזה שבת היה אבל כשאומר כמה ימים בחודש אנו יכולין לחשוב באיזה שבת היה ובאיזה יום מהשבת ויכולין להזימם בכך ע"כ דבריו ז"ל. [חדושי הר"ן, סנהדרין מ.]

והן נראין מסברא מכרעת אבל פשטא דגמרא לא משמע הכי דמדאמרינן בגמ' אמר להם ר' יוסי לחכמים לדבריכם מי שבא ואמר אמש הרגו אומרים לו באיזה שבוע ובאיזה שנה וכו' ומסקינן אלא אע"ג דלא צריך רמינן עליה כר"ש ב"א ומשמע לעיכובא בעינן הני שבעה חקירות כיון דילפינן להו מקראי, ומשמע נמי דאע"ג דאמרו העדים אמש הרגו צריכין הן להשיב על ז' חקירות ואם הוכחשו בחקירות הקודמות ואפילו אמרו אין אנו יודעין עדותן בטלה וכן דעת ה"ר דוד ז"ל וכן דעת הרמב"ם ז"ל, מ"מ אע"ג דהא מילתא הויא הילכתא למשיחא מ"מ נפקא מינה לדיני ממונות היכא דהוי הדין מרומה דבעינן דרישה וחקירה אם אמר בכמה ימים בחדש או באיזה יום מימי השבת זו דלא צריך באיזה שנה ובאיזה שבוע כדעת הר"ז הלוי ז"ל. [חדושי הר"ן, סנהדרין מ.]

מיהו ה"ר דוד ז"ל חולק על הר"ז ז"ל ואומר, דאפילו אמרו העדים בכמה בחדש צריכין אנו לשאול להם באיזה יום מן השבת שהרי הכשירו באחד אומר בב' בחדש וא' אומר בג' מפני שזה יודע בעיבורו של חדש וזה אינו יודע בעיבורו, ולפיכך שואלין אותם באיזה יום מן השבת שאם הם מכוונים בו ודאי אמרינן שטעו בעיבורו של חדש אבל אם אינן מכוונין ביום השבת עדותן בטלה שלא טעו בעיבורו של חדש בלבד, וכן נכון.

[חדושי הר"ן, סנהדרין מ.]

דף יב:

רבי יהודה אומר אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש ושורפין בתחילת שש.

שאלה הא דקי"ל כר' יודא אוכלים כל ארבע ולא יותר. בשנת העיבור שהיום מאריך בגבולינו, שבסוף ארבע עדיין כמו ג' שעות עד חצות, עד אימת שרי לאכול חמץ, עד ב' שעות קודם חצות לעולם, או נימא דכי שלימא להו ד' שעות מתחילת היום לעולם אסור באכילת חמץ.

תשובה יראה מתוך ההלכה דלעולם שרי לאכול עד ב' שעות קודם חצות. ואף על גב דמסיק רבא דטעמא דרבי יודא גזירה משום יום המעונן, וארבע זמן סעודה לכל היא, ולהך שינוי נוכל לומר דלעולם אפילו בימים הארוכים זמן סעודה היא בארבע מתחילת היום, לאחר ד' שלים ליה זמן סעודה, ויש כאן לגזור משום יום המעונן. מ"מ הואיל ולשינויא קמא דאדם טועה ב' שעות אין לאסור לעולם רק ב' שעות קודם חצות כדמוכח התם. אף על גב דמסיק בשינויא אחרינא אגופא דגזירה דאינה אלא ב' שעות קודם חצות לא הדר. וכעין זה דקדק ר"ת בתוס' פ' החולץ ובפ' אף על פי, מתרי שינויי דתלמודא דגרושה ומינקת אסורה להינשא. והא דנקט ר' יודא אוכלים כל ארבע משמע דלא תלינן בקודם חצות, היינו משום דבימים בינונים לעולם בסוף שעה ד' היינו ב' שעות קודם חצות וק"ל, והמיקל לא הפסיד.

[תרומת הדשן סימן קכא]

תרגמה אביי אליבא דרבא עדות מסורה לזריזים, חמץ לכל מסור.

ואותו שהכה האיש על מוחו בחרב והמוכה נפל למשכב וחלה ד' שבועות ומת והועד שלא מת מחמת אותו המכה וגם עמד בנתיים ואכל על סעודת נישואין וחזר וחלה ומת. וכן אחד מהמורים שהמכה אין צריך כפרה דאמרי' שמא הרוח בלבלתו. אומר אני דלא ניתן לנו המורה לצדקה דלא אמרי' הרוח בלבלתו אלא גבי שוגג ולעניין גלות אבל לעניין מזיד לא וכן כתבו התוספות פרק מי שאחזו, ועוד אם פטור מגלות מגזירת הכתוב אטו משום הכי לא צריך כפרה אטו אם שחט בו שנים ולא מת לאלתר וכי אינו צריך כפרה? ועוד אומר אני דלאו כל אדם מהימני על האומדנא לומר לא מת מאותה הכאה דווקא הדיינים או עדים כשרים הזריזים וזהירים וראויים להעיד בפני ב"ד דסמכינן עלייהו למקטל גברא. כדאמרי' פ"ק דפסחים עדות מסורה לזריזים חמץ לכל מסור משמע דצריכים עדים זריזים. ובפרק החובל סבר רבי שמעון התימני דאפילו העדים לא מהימני אאומדנא אלא דווקא הדיינים. ואפילו רבי עקיב' לא פליג עליה וסבר דהעדים מהימני אאומדנא אלא דווקא אותם עצמם שהעידו שהרגו כיון דסמכינן אעדותם להמית הרוצח א"כ זריזים הם. ועוד איפשר דאפילו רבי עקיבא מודה דעדים לא מהימני, אלא אם היה בכלי כדי להמית או לא, אבל אאומדנא כי האי מודה רבי עקיבא דלא מהימני העדים לומר לא מת מאותה הכאה. [שו"ת מהר"י וויל סימן פז]

ויהבו ליה רבנן שעה אחת ללקוט בה עצים.

שאלה: מרגלא בפומיה דאינשי, שצריך הבשר לשהות במלח שעה אחת. יש שום סמך או ראייה על זה.

תשובה יראה דאין צריך כל כך סמך או ראייה לשיעור זה. די"ל שנהגו העולם כדברי א"ז ושערי דור"א דכתבו דשיעור מליחה כשיעור צליית אותה חתיכה עצמה לפי גדלה ועוביה, והואיל ואין שיעור זה שוה בכל החתיכות קבעו העולם להם שיעור מוגבל ותפשו שעה לשיעור זה. כדאשכחן בכה"ג שתפס התלמוד שיעור שעה בלא טעמא, בפ"ק דפסחים יהבו ליה רבנן שעה אחת ללקט עצים, אף על גב דיש לוקט ברביעית שעה ויש צריך יותר משעה, מ"מ תפשו חכמים שיעורה בשעה לפי שהוא חלק מבורר בעיתותי לילה ויום, וכן נוכל לומר בנ"ד.

[תרומת הדשן סימן קסז]

דף יג.

אמר רב נחמן אמר רב הלכה כרבי יהודה.

רבינו אלפסי פסק כרבי יהודה ופסק כרבי אלעזר איש ברתותא, והרב בעל העיטור הקשה עליו והרמב"ן ז"ל זיכה הרב אלפסי, וכתב הרי"ט ז"ל הלכך קי"ל כדפסק רבינו אלפסי וארבעה עשר שחל להיות בשבת מבערין כל התרומות מלפני השבת אלא שמשיירין מהן לשתי סעודות, וחולין שאוכליהן מרובים ויש להם כמה ביעורין ליתנם לגוים ולכלבים ולהשליכן לאיבוד אין מבערין אותם אלא בזמנן, ובודקין אור יום ששי לאור הנר ומבטלין, ומה שמשייר יניחנו בצינעה יותר ממה שהיה עושה, מתוך ששוהא זמן גדול בבית אחר בדיקה, ומכל מקום מוטב שלא יניחנו במנין לעולם שלא יבוא לידי הניח עשר ומצא

אהח 19/06/2018

תשע, וצריך ליזהר שלא לעשות דייסא באותו שבת וכן שלא לצנום פת הרבה בקערה בענין שיהא נדבק בקערה דא"כ תהא הקערה וקדירה צריכה הדחה מפני חמץ הנשאר בה שהוא חשוב בעין והדחת קערות וקדירות אסור בשבת לאחר הסעודה. [הריטב"א]

ושורפין תרומות טמאות תלויות וטהורות.

מכאן דקדק הרב רבי אפרים ז"ל דמדאורייתא שרי למשרף תרומה, ומאי דאמרינן בעלמא (שבת טז.) עבוד רבנן היכירא כי היכי דלא למשרף תרומה וקדשים מדרבנן הוא, דמשמרת תרומותי לא משמע אלא שלא יטמאנה, דאי אמרת דמדאורייתא אסור לשורפה היכי תקון רבנן למשרף תרומה [אוצר החכמה] כיון דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי והרי אין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה אלא בשב ואל תעשה, אלא ודאי לא מתסר לשורפה אלא מדרבנן, ולאו ראיה היא דהא ע"כ לטמאה מיהא מתסר מדאורייתא כדמוכח בהדיא בפרק כל פסולי המוקדשין (לד.) ואפ"ה שרי ר' מאיר בסוף פרקין לשרוף תרומה טמאה עם טהורה, דכל היכא דלאבוד אזלא לא שייך ביה משמרת תרומותי וכיון דלא שייך ביה אפילו תימא דלשרפה מדאורייתא אסור הכא שרי כשם שמותר לטמאה. [חדושי הר"ן]

ומשיירין מן הטהורות מזון שתי סעודות, כדי לאכול עד ארבע שעות.

במנחה מצילין מזון סעודה אחת, מכאן משמע דזמן אכילה שלישית בשבת היא מן המנחה ולמעלה דלא כאותם שמחלקין סעודת שחרית ומברכין בינתים ומיהו מהא דאמרינן בפסחים בפ"ק (יג.) י"ד שחל להיות בשבת משייר מזון שתי סעודות אין ראיה מדאין משיירין מזון ג' סעודות שאין לעשות ב' סעודות שחרית דהא כיון שאוכל הכל שחרית חשיב כסעודה אחת ועוד אומר ר"י שיש כאן איסור ברכה שאינה צריכה כדאי' בפ' בא לו (יומא ט.) גבי ובעשור שבחומש הפקודים דקאמר וניתי ס"ת אחרינא ונקרי א"ר שמעון בן לקיש מפני ברכה שאינה צריכה. [תוספות, שבת קיח.]

כבר מובטח להן לישראל שאין אליהו בא לא בערבי שבתות ולא בערבי ימים טובים מפני הטורח.

והטעם שתקנו להזכיר אליהו במוצאי שבת כתב אבן הירחי משום דאמרי' בעירובי' (מג:) מובטח להם לישראל שאין אליהו בא לא בערבי שבתות ולא בערבי ימים טובים מפני הטורח וממוצאי שבת והלאה הוא זמן ביאתו וקשה לו לזה הטעם למה אין מזכירין גם כן במוצאי ימים טובים ויש לתרץ מפני שדין יום טוב הוא יום אחד ואנו עושים שני ימים והואיל ונדחה נדחה. ומיהו אין נכון זה הטעם והנכון בעיני כי מה שתקנו להזכיר אליהו במוצאי שבת שהוא על שם דאמרינן בשבת בפרק כל כתבי הקדש ואמר רב יהודה אמר רב אלמלא שמרו ישראל שבת ראשונה לא שלטה בהם אומה ולשון שנאמר ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט ולא מצאו. וכתיב בתרי' ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים. ועוד אמרינן התם אמר רבי שמעון בן יוחאי אלמלא משמרין ישראל שתי שבתות כהלכתן מיד נגאלין שנא' כי כה אמר ה' לסריסים אשר ישמרו את שבתותי וגו'. וכתיב בתריה והביאותים אל הר קדשי. ועל כן אנו אומרים להקב"ה הרי שמרנו את השבת כמו שצויתנו מעתה שלח לנו את אליהו הנביא. וגם הטע' שתקנו לומר אליהו הנביא בהבדלה לפי שההבדלה הוא סימן להבדיל בין קדש לחול וכמו כן אליהו כשיבא יבדיל בין כשרים שבישראל לפסולים שבהם שנאמר כי הוא כאש מצרף וכבורית מכבסים. [אבודרהם סדר מוצאי שבת]

לא זו משום עד שקבעו הלכה כרבי אלעזר בן יהודה איש ברתותא שאמר משום רבי יהושע.

אין למדין הלכה מפי תלמוד. פי' תלמוד של תנאים שאמרו במשנה הלכה כדברי פלוני כי אולי דברי יחיד הם, ומיהו באומר לא זו משם עד שקבעו הלכה כמותו אין לך פסק גדול ממנו כדכתיבנא בפרק קמא דפסחים (עי' יג.), ומיהו תלמוד של אמוראים דבר פשוט הוא שלמידין [ממנו] הלכה ומעשה, שאל"כ על מי נסמוך, ודבר פשוט הוא שלא דיבר תנא דברייתא אלא בתלמוד של תנאים שהיה בזמנו.

[הריטב"א, בבא בתרא קל:]

דף יג:

וכי להצניעין הוא צריך תני על גג האיצטבא.

וכי לייבשן הוא צריך, תימה שאותו תנא נתחלפה שיטתו דהכא דהוה ליה למיתני על גב הוה תני על גג ובפ"ק דפסחים (יג:) גבי שתי חלות של תודה דה"ל למיתני על גג הוה תני על גב ויש לומר דאותו התנא היה שונה שניהם בשוה על גב או שניהם על גג וכשהגיע לו לרב יהודה בראשון ואמר לו שטעה והיה סבור שכן יש להיות גם באחר.

[תוספות, סוכה מה.]

רבי יהודה אומר איסטוונית היתה נקראת, סטיו לפנים מסטיו.

אמר רחבה אמר רבי יהודה, היינו רב יהודה סתמא ולפי שהיה רבו מובהק קאמר רבי וי"מ דקאמר רבי משום דספק ליה אי שמע מרבי יהודה תנא או מרב יהודה אמורא והיינו דאמר בעלמא דייק וגמר שמעתיה מפומיה דרביה כרחבה דפומבדיתא דאמר רחבה א"ר יהודה הר הבית סטיו כפול היה ואין נראה דא"כ הוה ליה למימר דאפילו ספק דגברי גריס כדאמר לעיל בפ"ק (יח:) גבי רב יהודה ספק משמיה דרב ספק משמיה דשמואל ועוד דכי מייתי התם ההוא דסטיו כפול היה הוה ליה לאתויי נמי הך דשמעתין אלא היינו דיוקא דידיה ממה שהיה אומר בלשון רבו ולא היה רוצה לשנות הלשון אף על פי שהוא לשון משונה דקאמר סטיו כפול היה סטיו לפנים מסטיו והוה ליה למימר אצטוונית היתה כדאמר בפ"ק דפסחים (יג: ושם). [תוספות, חולין סב.]

מה שאמרנו כי בשמות החכמים הקפידו כן זה מצאנו בגמרא דיומא (יט:) שהיה קורא רב חנן לחייא בר רב זכריה בן קפוטל בפ"א וא"ל רב שיקרא בבי"ת קבוטל. ובירושלמי כהנא שאמר לרב מה ניתני קבוטר קבוטל והוה קיים מצלי וחמי באצבעיתיה ספר קבוטר. וכן (בעירובין נג:) בפ' כיצד מעברין מאברין שאמר ר' יוחנן שקרא עם ר' אושעיא רבו י"ח שנה ולא למד במשנה ממנו כי אם מאברין והוא באל"ף. ועוד שם אנשי יהודה שדקדקו בלשונם נתקיים תלמודם ולא לאנשי גליל. וכן שבחו לר' רחבה דפום בדיתא בסוף פ' אין עומדין (ברכות לג:) דהוה דייק מפומיה דרב יהודה רבו המלות ושמא דגברי, שאמר הר הבית סטיו לפנים מסטיו ולא אמר אצטבה או אצטוונית כדאמרינן בפ"ק דפסחים (יג:) ובהרבה מקומות ובשמות. יש מפרשים כי בשמות דייק כי נסתפק לו אם שמעה משם ר' יהודה בר אילעאי או מרב יהודה. וכן פי' רב צמח גאון בערך רחבה אבל רש"י פי' בפ' מקום שנהגו (פסחים נב:) ספק שמעה מרב יהודה או מר' יהודה נשיאה דהוה נמי בהאי דרא וכן פי' רשב"ם ז"ל. [ספר יוחסין]

כבשי עצרת אין מקדשין את הלחם אלא בשחיטה.

כבשי עצרת אין שתי הלחם הבאים עמהם קדושים קדושת הגוף ליפסל ביוצא ובלינה אלא בשחיטת הכבשים, אבל כל שלא נשחטו אע"פ שהכבשים טעונים תנופה כשהם חיים עם הלחם אין תנופתם מקדשתם, שכך למדנו מאיל נזיר ואת האיל יעשה זבח שלמים תלה הכתוב עשיית כל המצוה בזביחת שלמיו, הא כל שנשחט קדש הלחם להחמיר עליו ליפסל ביוצא ובלינה, אע"פ שלא קדש להתירו באכילה עד שיזרק דמו למדת שאם שחטן לשמן וזרק דמן לשמן קדש הלחם מכל וכל, שחטן שלא לשמן וזרק דמן שלא לשמן לא קדש כלל, ואע"פ שכל הזבחים שנשחטו שלא לשמן כשרים, מכל מקום הואיל ולא עלו לבעלים לשם חובה הרי צריכים להביא כבשי עצרת אחרים ונמצא שאין אלו כבשי עצרת ואין הלחם קדוש אלא על כבשי עצרת, שחטן לשמן וזרק דמן שלא לשמן קדוש ליפסל ביוצא ובלינה, ואילו קדוש להתירו לאכילה, ולמדת לפי דרכך שכל שני דברים המתירים עשיית אחד מהם מועיל לאסור אבל לא להתיר. [מאירי, יבמות קד:]

דאמר כל העומד לזרוק כזרוק דמי.

לאו למימרא דאף על גב דלא נזרק הדם ולא נפדה הקדש מותר באכילה, חדא דהא קרא כתיב ודם זבחיך ישפך על מזבח ה' אלקיך והבשר תאכל. ועוד דאם כן אדקא מיירי בה רבנן לענין טמויי טומאת אוכלין ילמוד לענין היתר אכילה וכל שכן לטמויי טומאת אוכלין. אלא הא קא משמע לן דדייניגן בהו כדין דבר הראוי לאכילה ואוכל שאתה יכול להאכילו לאחרים קרינן ביה שהרי היה ראוי לזרוק את הדם ולהתיר את הבשר באכילה ולפדותו ולהתירו לאכילה לאחר פדיון והיינו דקאמר רבי שמעון כל העומד לזרוק כזרוק דמי וכל העומד לפדות כפדוי דמי.

[הרמ"ה, בבא קמא עו:]

איתבריר לן דהלכה כר' שמעון דכל העומד ליזרק כזרוק דמי וכל העומד ליתלש כתלוש דמי. וה"ה יש לנו לומר דהלכה כמותו דכל העומד ליפדות כפדוי דמי. וכל העומד לישרף כשרוף דמי. וכל העומד להרים כמורם דמי.

[אור זרוע ח"ד סימן רפ]

דף יד.

שתי פרות היו חורשות בהר המשחה.

בירושלמי מקשה חורשו' ס"ד אלא אימא כעין חורשות. ואפשר דקשי' להו משום איסור מלאכה די"ד. וכי תימא א"כ מאי קושי' ה"מ בגליל אבל ביהודה לא נהגו וירושלם מיהודה היא א"ל דכיון שהיו ישראל עולין לרגל ונוהגין איסור במקומן הו"ל דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהם אי נמי דמשום דאין שדה עבודה בהר המשחה הוא דקאמר הכי. ומשני כעין חורשות.

[מהר"ם חלאווה]

אימור לשחיטה זבנה, פ"ה ומתני' דקתני אין מוכרין מיירי או בבהמה טמאה ואפי' בסתמא או אפי' בטהורה ובמפרש ליה עובד כוכבים דלקיומיה קא בעי ליה ורשב"ם פירש בשם רש"י דהכא דוקא פרה שאין רגילין לעשות בה מלאכה אבל שוורים שרובן למלאכה אין מוכרין ועגלים וסייחין נהי דהשתא לאו בני מלאכה נינהו מ"מ לכשיגדלו יהיו בני מלאכה וקשיא לר"ת על פירוש זה דאדרבה בכל התלמוד משמע דפרות יותר הן בנות חרישה כדאמרי' בסמוך דפרה החורשת בשביעית ובפ"ק דפסחים (יד.) שתי פרות היו חורשות בהר המשחה וכן (ב"מ פ.) השוכר פרה לחרוש בהר השואל פרה כי השוורים היו נוגחים כדאמרי' (ב"ק מו.) שור שנגח ואף על גב דאמרי' שוורים רובא לרדיא זבני בפ' המוכר פירות (ב"ב צב:) מ"מ אינם ראוים למלאכה כמו פרות לכך נראה לר"ת דבין פרות בין שוורים אמר דלשחיטה זבנינהו. [תוספות, עבודה זרה טו:]

ומודים רבי אליעזר ורבי יהושע ששורפין זו לעצמה וזו לעצמה.

נראה דלרבי שמעון נהי דאין עובר עליו בלאו דחמץ לפני זמנו מודה הוא דאסור באכילה משש שעות ולמעלה מדאמרינן בפ"ק (לעיל יד.) אין שורפין תרומה טהורה עם הטמאה משמע הא לבדה שורפין בשש ואי מותרת לאכול יאכלנה עד הלילה, ועוד דקאמר משעה שאסור באכילה אסור בהנאה אתאן לת"ק מכלל דלרבי שמעון אסור באכילה אף על פי שאינו אסור בהנאה דהיינו אחר שש ונראה דנפקא ליה מתשביתו ומאך חלק ומשמע תשביתו שלא כדרך הנאה דהיינו אכילה אבל

להסיקו תחת תבשילו מותר לרבי שמעון. [תוספות, לקמן כח:]

לא שנו אלא חולין ותרומה אבל בקדשים עושה כיוצא בהן.

שכן פנקעכ"ס, מחוסר כפורים לא חשיב משום דמהאי טעמא גופיה נפקא לן לקמן (עד:), אבל תימה דליחשוב רביעי בקדש וחיבת הקדש דמכשרת וחוזרת לתרומה ואינה חוזרת לחזה ושוק וכלי מצרף לקדש ולא לתרומה ומומרת דפוסלת בקדש וכו' וטומאה עושה כיוצא בה לקדש ולא לתרומה למ"ד בפרק קמא דפסחים (יד.), וישנו לפני הדבור כגון פסח ותמיד למ"ד (חגיגה ו.) עולה שהקריבו ישראל במדבר עולת תמיד הואי. [תוספות, יבמות עג:]

דף יד:

בחלל חרב חרב הרי הוא כחלל.

ומה שאמרו חרב הרי הוא כחלל, אין להבין בו חרב דוקא אלא הוא הדין לכל מיני מתכות שאם נגעו במת דינן כמת עצמו, ואין להבין בו החרב שנהרג בו החלל כדעת מקצת הגאונים ז"ל, אלא ודאי כל שאר מיני מתכות יש להם דין חרב וכולן כחלל עצמו, אם נגעו באבי אבות הרי הן אבי אבות, ואם נגעו באב הטומאה הרי הן אב הטומאה, זה הכלל כל מיני מתכות דינם כחלל להיותם עלולים אצל הטומאה במי שנוגעין להיותם כמוהו. וזה ממה שאמרו במסכת שבת פרק הזורק (קא:) אמר שמואל והוא שקשורה בשלשלת של ברזל, והני מילי לענין טומאה דרחמנא אמר בחלל חרב, חרב הרי הוא כחלל. וזה מבואר שהחרב והשלשלת של ברזל שוין לענין טומאה. ועוד בפ"ק דפסחים (יד.) הכא בנר של מתכת עסקינן, דרחמנא אמר בחלל חרב, חרב הרי הוא כחלל, וזה ברור כשנגע הנר במת, לא שנהרג בו.

[רבינו בחיי, במדבר יט טז]

ויש מי שאומר דכי אמרינן חרב הרי הוא בחלל, הני מילי לענין מגע ומשא, אבל לענין אהל כלומר שיטמא הוא אחרים באהל אינו כחלל. ומביא ראיה מדתנן א"ר עקיבא יש לי חמישי ואם חרב הרי הוא כחלל לטמא באהל היה לו להביא ששי כיצד השפוד התחוב באהל ונטלוהו והכניסוהו לאהל שני, האהל והשפוד והאהל השני ואדם הבא באהל של השפוד וכלים באדם טמאין טומאת שבעה, ויש לדחות דר' עקיבא מיקמי דתיקום ליה אי מנינן אהל אי לא, לא בעי לרבויי אהלים.

[הרמב"ן, בבא בתרא כ.]

וקסבר שלישי מותר לעשותו ראשון.

וקסבר שלישי דאורייתא מותר לעשותו ראשון דאוריית'. והשתא איכא תוספות במדריגות הטומאה אבל כי הוה ס"ד דשלישי מותר לעשותו שני הוה אמרינן היינו הך דכל שהוא טמא דרבנן ומוסיף לו טומאה דרבנן היינו טמא דאורייתא ומוסיף דאורייתא כל שהמדרגות שוות. והא דלא אוקמא בנר של חרס ובשנטמאת במת דהוי נמי אב הטומאה היינו משום דאגב אורחיה ניחא ליה לאשמועינן דינא דחרב הרי הוא כחלל. ולאו משום טעמא דכל שאין לו טהרה במקוה אינו נעשה אב הטומ' דה"מ לטמא אדם וכלים אבל למנות בו ראשון ושני אב הטומאה הוי והכי אית לן למימר לקמן גבי לחם ונזיד. אי אמרי דאי משום תוספת בנר של חרס ובטמא מת דעביד שלישי שני איכא תוספות דאלו התם טמא וטמא בקדשים שלישי טמא לפסול רביעי ואלו הכא פסול וטמ' דבתרומה היא כדאמרן והא איכא תוספות מדריגה ומשני דאין ה"נ אלא דמתני' קשיתיה דבעי לאשמועינן דינא דחרב הרי היא כחלל. [מהר"ם חלאווה]

מי דמי התם טמא וטמא הכא טהור וטמא.

פי' והניחא לרבינא משמע דרבא דאמר מקרא מלא דבר הכתוב ל"ש חולין ול"ש תרומה וקדשים אין טומאה עושה כיוצא בה שפיר מצי למילף מדברי ר' חנניא דמטומאה דרבנן מסקינן לטומאה דרבנן ועבדינן משלישי שני וההי"נ בתרומה מסקינן מאיסור דרבנן לטומאה דרבנן א"נ לרב אדא משמי' דרבא דאמר ל"ש אלא חולין ותרומה אבל קדשים עושה כיוצא בהן שפיר מצי למילף מר' חנניא דמסקי' מטומאה קלה דאוריית' לטומאה חמורה דאוריית' עבדי' משלישי שני וההי"נ מסקי בתרומה איסור' דרבנן לטומאה דרבנן דהא אין אוכל מטמא אוכל בתרומה אלא לאביי דאמר ל"ש אלא חולין אבל תרומה וקדשים אוכל מטמא אוכל איכא לאקשוי מי דמי התם טמא וטמא אבל תרומה טהור וטמא דמדאורייתא שריא ומטמאין בטומאה דאורייתא וקשיא מתני' לאביי.

[תוספות ר"ד]

דף טו.

חבית של תרומה שנולד לה ספק טומאה.

פירש"י ז"ל כגון שנכנס אדם טמא שם ולא ידעי' אי נגע אי לא נגע, וא"ת במאי עסקינן אי ברשות היחיד ספקו טמא ואי ברשות הרבים ספקו טהור, לפיכך פי' ר"י ז"ל דהכא במאי עסקינן כגון שיש שתי חביות ברשות היחיד ונגע באחת מהן ואין אנו יודעין אי זו דשתיהן תלויות מן התורה, דליכא למימר שיהו טמאות ונגמר מסוטה דכי גמרינן מסוטה היינו היכא דאיכא למימר נטמאת דומיא דסוטה אבל הכא דודאי אחת מהן טהורה לא ילפי' מסוטה לטמא את שתיהן, והכי מוכח בפ"ב דנזיר דתנן שני נזירים שאמר להם אחד ראיתי אחד מכם שנטמא מביאין קרבן טומאה וקרבן טהרה ומפרשי' בגמ' דהוי ספק טומאה ברשות היחיד ואפ"ה לא אמרי' שיביא כל א' קרבן טומאה כיון דודאי לא נטמא אחד מהם. [חדושי הר"ן]

מודה רבי אליעזר ורבי יהושע שאם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה יציל.

דחייב הוא בשמירתה ואע"פ שבין כך ירד השאר לתוך החולין ויאסרו ואם אין לו שהות להציל כלל בטהרה ר' אליעזר אומר תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד להציל בכלי' טמאים ואעפ"י שתטמא מאליה ותאסר. ור' יהושע אומר כיון דמ"מ עומדת ליטמא יטמאנה ביד כדי שלא יאסרו החולין וכי היכי דלר' יהושע מותר לטמא בידים ואע"ג דעכשיו טהורה גמורה ה"נ בחמץ וכי תימא התם סופה ליטמא הכא נמי סופה ליאסר דאורייתא ועכשיו נמי איסורא דרבנן וטומאתה דרבנן. [מהר"ם חלאווה]

רבי יהושע אומר אף יטמאנה ביד.

ועוד [הקשה] אהא דתני (ע"ז יג.) אין מקדישין ואין מעריכין וכו' ואם הקדיש בהמה תיעקר וכו' ואמרינן כיצד תיעקר נועל דלת בפניה והיא מתה מאיליה ולא מנשר פרסותיה כדאמרינן גבי לוקח בהמה ביריד של גוים [משום בזיון קדשים], וש"מ דמשום ביזיון קדשים אין אבל משום מזיק קדשים בידים לא אלמא מותר להזיק קדשים בידים, וגם מההוא (ערכין כט.) דהחרים לנכסיה בפומבדיתא וא"ל זיל שקול ד' זוזי ואחיל עלייהו ושדינא בנהרא הרי מזיק ההקדש בידים, וקשיא ליה האיך התירו לעשות איסור בידים משום דלא יבא לידי תקלה שיהנה מן הזוזים. ונראה לי דכי אמרינן דאסור להזיק קדשים היינו קדשים דאין סופן למיזל לאיבוד אבל הני דקיימי לאיבוד מותר להזיקן בידים, כדאמרינן בפרק קמא דפסחים (כ:) חבית של תרומה שנשבר בגת העליונה ובתחתונה [חולין טמאין] וכו' רבי יהושע אומר יטמאנה ביד דכיון דסופה ליטמא מותר ביד. [ראב"ן ריש קידושין]

דף טו:

ובית הלל אומרים נשרפין כאחת.

הפגול והנותר כולם נשרפים שהרי בטמא נאמר והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף, ובנותר נאמר והנותר מבשר זבח השלמים ביום השלישי באש ישרף והפגול בכלל נותר הוא ואין צריך לשרפם זה בפני עצמו וזה בפני עצמו אלא מותר לשרוף את כולם כאחד, ואף על פי שהפגול והנותר טהורים הם וכששורפין עם הטמאים הוא מטמאן מ"מ הואיל ולשרפה הם עומדים אין חוששין להם ולא עוד אלא שיש להם טומאת סופרים לטמא את הידים אבל לא אף הגוף שאין אוכל מטמא אדם. [מאירי]

הפת שעיפשה ונפסלה מלאכול לאדם והכלב יכול לאכלה מטמאה טומאת אוכלין בכביצה.

הפת שעפשה ונפסלה מלאכול לאדם אף על פי שלא נפסלה מלאכול לכלב אינו מטמא טומאת אוכלים שאינו קרוי אוכל ואף על פי שבברייתא שבסוגיא אמרו מטמאה כבר העירו עליה בבכורות שהיא שנויה לדעת האומר נותן טעם לפגם אסור וסובר שלא אמרו נבלה שאינה ראויה לגר אינה נבלה אלא בסרוחה מעיקרא שלא חל עליה איסור נבלה הא כל שחל עליה איסור נבלה לא פקע ממנה עד שתעשה כעפר אבל לדעתנו שנותן טעם לפגם מותר אף בנפסלה מלאכול אדם לבד אינה יורדת לטומאה ומ"מ אם כבר ירדה לטומאה אין הטומאה נפקעת ממנה עד שתפסל מלאכול לכלב.

[מאירי, לקמן מה:]

ונשרפת עם הטמאה בפסח.

ולענין ביעור בפסח אף לדעתנו כל שראויה לכלב טעונה ביעור שהרי כל שראויה לכלב ראויה לחמץ בה עיסות אחרות ונשרפת עם הטמאה בפסח אם היא תרומה טהורה ואף לדעת האוסר שלא לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה בזו מודה הואיל ונפסלה ממאכל אדם וכל שנפסלה אף לכלב קודם הפסח אינה טעונה ביעור כלל שכל שהוא פת עצמו ונפסל מלאכול הכלב אינו ראוי אף לחמץ בה עיסות אחרות.

[מאירי, לקמן מה:]

דף טז.

ועל משקין בית מטבחיא דכן.

והבשר לרבות עצים ולבונה, מהכא נפקא לן דחיבת הקודש מכשרת ומקשים הא דאמר בפ' קמא דפסחים (טז.) משקי בי מדבחיא דכן כגון יין ושמן אמאי ליתכשרו בחיבת הקודש כמו עצים ולבונה י"ל דחיבת הקודש מהניא לשוויי אוכל מוכשר מידי דדמי לאוכל כגון עצים ולבונה שהוא דבר עב וקשה כעין אוכל אבל לשוויי המשקה כאוכל מוכשר לא מהניא חיבת הקודש. [תוספות, זבחים לד.]

הכשיר מרישא דקרא שמעת ליה מכל האכל אשר יאכל וגו'.

אין כל אוכל שבעולם נקרא אוכל לקבל טומאה עד שיבוא עליו מים מאחר שנעקר מן הקרקע, וכמו שכתוב אשר יבוא עליו מים וגו'. ואע"פ שאמרו שזה גזירת הכתוב הוא, יש לסמכו קצת אל הטעם לפי מה שיעלה בתחילת המחשבה ולומר, כי הענין לפי שהתורה לא תחשוב שום דבר להיות ראוי לדיניו שבו עד שעת גמר מלאכתן, כמו שידוע בדיני הפירות לענין תרומות ומעשרות, וכן החלה שאין עונתה עד שתתגלגל הקמח, וזהו שהמפריש חלתו קמח אינה חלה, וגזל היא ביד הכהן.

ועל כן גם בענין הטומאה נאמר שאין דיני טומאת הפירות וטהרתן עד גמר מלאכתן, ולפי שדרך בני אדם בקצת פירות וירקות להדיחן מעפרן טרם שיאכלו אותן, היה הענין לאמר על כולן דרך כלל שלא יהיו נקראין אוכל עד שיוכשרו במים. ומן הטעם הזה

אל תתמה דהכא יפה כח האשה מכח בעל חוב משום חינא ולענין זיבורית תנן בהניזקין (גיטין מט: ושם) דבעל חוב בבינונית וכתובת אשה בזיבורית, וגירעו כחה מכח בע"ח משום דיותר ממה שהאיש רוצה לישא אשה רוצה לינשא, ולא חשו משום חינא לעשות דינה בבינונית כבעל חוב, דאין לדמות תקנת חכמים זו לזו כענין שמצינו משקי בי מטבחיא דכן שהקילו שלא להרבות טומאה במקדש ולענין כמה דברים החמירו יותר כדאמרינן בפסחים (טז.).

[תוספות, כתובות פד.]

בעצמו אמרו שהכשירן הוא כשהודחו ברצון הבעלים, כלומר שהבעלים חשבו משקה המים שהודחו בהן כדרך בני אדם שידיחו ירקותיהם במשקה, וזהו פירוש רצון ואונס הנזכר בגמרא בענין זה, לפי הפירושים הטובים. ואם לא יחשבוהו למשקה, אע"פ שהן בעצמן נתנוהו על הפירות אין זה לרצון.

ולפיכך אמרו זכרונם לברכה (מכשירין פ"א מ"ו) שהטומן פירותיו במים מפני הגנבים לא הוכשרו, לפי שאין המים חשובים לבעלים למשקה, שלא נתנום בהם מחמת משקה אלא להטמינן, כמו שהיו מטמינים אותן גם כן בתוך גיזי צמר או בדבר אחר.

[ספר החינוך מצוה קסז]

דף טז:

על מה הציץ מרצה על הדם ועל הבשר ועל החלב.

למ"ד יש דם אע"פ שאין בשר נפק"מ במה שהציץ מרצה על הבשר דמשוי ליה כטהור למקבעיה בפיגול כאילו קרבו מתירים כהלכתו ולאפוקי מידי מעילה כאילו יש לו שעת היתר לכהנים אבל להתיר את הבשר באכילה לא מהני ריצוי כדאיתא בפ' כיצד צולין. [תוספות הרא"ש, יבמות צ.]

שנטמא בין בשוגג בין במזיד בין באונס בין ברצון.

בדין היה שאף בשר שניטמא אפילו במזיד יהא נאכל אחר שנזרק הדם שהרי הציץ מרצה עליו אלא שחכמים גזרו בניטמא במזיד שלא יהא נאכל. ושמא תאמר היאך עקרו חכמים שלא לאכול הבשר והרי היא מצות עשה שנא' ואכלו אותם אשר כופר בהם מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים שב ואל תעשה שאני, וגירסת הספרים המדוייקים, סוף סוף קא מיעקרא בשר מאכילה וכתיב ואכלו אותם גו'. ומכל מקום יש גורסין, סוף סוף קא מיעקרא בשר מאכילה וכיון דבשר לא מיתאכיל כפרה לבעלים מהיכא והכתיב ואכלו אותם אשר כופר בהם מלמד שהכהנים אוכלין כו' ומשמע שכל שאין הכהנים אוכלים אין בעלים מתכפרים ומתרץ שב ואל תעשה שאני, כלומר וכל שניטמא הבשר יש בו ביד חכמים לפסול אכילתו ואין כפרת הבעלים נמנעת בכך, שלא נאמר אלא בשאיפשר לבשר שיאכל. [מאירי, יבמות צ.]

הא אינו נושא אלא עון טומאה שהותרה מכללה בציבור.

דכי היכי דאקיל בה רחמנא חדא קולא שהותרה בצבור, אקיל בה נמי שהציץ מרצה בה במקום שצריכה ריצוי, והקשה ר"ת ז"ל למה לי טעמא דהותרה מכללה בצבור, תיפוק לי דליכא לאוקומי להאי עון במלתא אחריתי, דבמס' מנחות (כה.) בעינן לאוקומי במילי אחריני אלא דאשכחן בהו פירכי, ותירץ דכיון דכתיב לרצון להם לפני ה' משמע שיש להם היתר וריצוי במקום אחר כדדרשינן התם, וכל הנהו דהוו ס"ד לאוקומי בהאי קרא כולהו יש להם היתר במקום אחר.

[הריטב"א, יומא ז:]

והקשה ז"ל דאם כן היכי אמרינן אם עון פיגול או נותר הרי כבר נאמר לא יחשב או לא ירצה, תיפוק ליה דפיגול ונותר אין להם היתר במקום אחר, ותירץ ר"י ז"ל דלגבי פיגול ונותר לא בעי היתר במקום אחר כיון דכתיב בהו עון כדכתיב והנפש האוכלת ממנו עונה תשא ואתיא עון עון, והאי לרצון להם מוקמינן ליה למילתא אחריתי, ותו דפיגול ונותר נמי יש להם היתר במנחת כהן משיח ובמנחת נסכים שאין פיגול ונותר נוהג בהם כדאיתא במס' מעילה (י.) ותו שהרי אין בבמה פיגול דחוץ למקומו, ולמאן דאמר אין לינה מועלת בראשו של מזבח כדאיתא (זבחים פז.) יש היתר לפיגול ונותר בראשו של מזבח, ותו דכיון דתודה נאכלת ליום ולילה ומתפגלת מכאן ואילך הרי יש לו היתר בשלמים שנאכלין לשני ימים ולילה, וכן לענין חוץ למקומו דבר הנאכל תוך הקלעים יש לו היתר בשלמים ופסח ובכל דבר הנאכל בכל העיר.

[הריטב"א, יומא ז:]

מאי דקשיא ליה למר על מאי דאמרינן בהקומץ רבה, הא אינו נושא אלא עון טומאה שהותרה, ולמ"ד טומאה דחויה היא איזו עון נושא. אטו מ"ד דחויה היא לא [מודה] דקרא הותרה נמי [דמה דמהדרינן] בתר טהורין משום דטומאה שהותרה בציבור בקושי ובדוחק הותרה וכל מה דאפשר להדורי אטהרה מהדרינן, אבל מ"מ אי לא מצינן למיעבד בטהרה עבדינן בטומאה הרי שהותרה הטומאה בציבור.

[אור זרוע ח"א, שאלות ותשובות סימן תשנד]

דף יז.

ואמר רב אישתבש כהני.

אין לדמות תקנת חז"ל זו לזו דאשכחן דמשקה בי מטבחייא דכן כלומר משקין שבעזרה כגון אותן שבבית המטבחיים שבעזרה והם הדם והמים טהורים ואינן מקבלין טומאה כדאיתא נמי בע"ז פ' אין מעמידין וכדפרש"י דכן פירוש טהור ולא גזרו עליהן טומאה והיקלו בשביל שלא להרבות טומאה במקדש כדפירש"י ז"ל פ"ק דפסחים דבהני לא גזרו משום הפסד קדשים כדהעיד יוסי בן יועזר איש צרידה כדאיתא שם ובפר' אין מעמידין ואלו בכמה דברים החמירו יותר דאמר שם בפסחים רב אישתבש כהני פירוש שטהרו רביעי בקודש דהיינו יין ושמן דמשקי בי [מדבחייא] ומיטמאו ולפ"ז אין לדמו' זו לזו דהא אלו ואלו משקין הן והיה ראוי לקבל טומאה הדם והמים כמו יין ושמן מקרא דמכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא וגו' ואלו ואלו משקין הן אלא די"ל דטומאת משקין מדרבנן הם ובהני גזור רבנן ובהני לא גזור משום הפסד קדשים דאי הוו מדאורייתא היכי מצו רבנן לטהורינהו ומדטהרינהו ש"מ דמדרבנן הם ובהני אמרי ובהני לא אמרי וה"נ ל"ש, והתם בפ' אין מעמידין איכא פלוג' דרב ושמואל דרב אמר דכן ממש קסבר אין משקין מקבלין טומאה אלא מדרבנן ובהני לא גזור ושמואל אמר דכן מלטמא טומאת אחרים אבל טומאת עצמן יש בהן קסבר שמואל יש למשקין טומאה מן התורה להיטמא ולא מצו רבנן לרבינהו. [שו"ת בנימין זאב סימן תמז]

ושמואל אמר לא אישתבש כהני חמישי בקדש בעא מיניידו.

דמי כתיב ונגע כנפו בכנפו כתיב במה שנגע כנפו שהוא השרץ נגע בלחם כגון כלי. ורבי' האי גאון ז"ל מפרש לה בטומאה בחבורין הן ישא איש בשר קדש ממש בכנף בגדו ונגע אדם בעודו לבוש כנפו אל הלחם ואל הנזיד הטמאין משרץ אל אחד מהן או אל כולם יחד היקדש הבשר קדש והלחם ראשון האדם שני הכנף שלישי הבשר רביעי ודחוק הוא.

[מהר"ם חלאווה]

רבינא אמר התם רביעי הכא שלישי.

כפי מה שפירש כאן המורה דלחם הוי אב הטומאה כך מצאתי שפי' גם רבינו שלמה בן היתום זצוק"ל בכריתות בפ' אמרו לו דתנן התם אכל אוכלין טמאין ושתה משקין טמאין באוכלין שהן אבות הטומאה מיירי דנגעי במת והיכא אשכחן דאוכלין הוו אב הטומאה כדאמרי' בפ' אור ארבעה עשר ובהנהו חייב כרת כשאכלן ונכנס למקדש אבל באוכלין טמאין בטומאה דרבנן לא הוי חיוב כרת אלא לאו בעלמא ודבר זה לא יתכן דאוכלין ומשקין וכלי חרס לעולם אינן נעשין אב הטומאה שכל שאין לו טהרה במקוה אינו נעשה אב הטומאה והכי תניא בסיפרא או נפש כי תגע בכל דבר טמא ר"ע אומר יכול אפי' נגע באוכלין ומשקין ובכלי חרס יהא חייב ת"ל בהמה מה בהמ' מיוחדת שהיא אב הטומאה יצאו אלו שאינן אבות הטומאה והמורה פירש התם אכל אוכלין טמאין ונפסל גופו מן התרומה אבל אם אכל חצי פרס ונכנס למקדש ארביעית יין קמהדר דמשום אוכלין טמאין לא מחייב אביאת מקדש והיא העיקר. [תוספות ר"ד]

דף יז:

ומים נמי לא אמרן אלא דהוי רביעית דחזי להטביל ביה מחטין וצינורות.

מצאתי שהרשב"א ז"ל כתב שבהמשכה מעט סגי. וכן נראה מדברי רבי שמשון ז"ל שהוא כתב דההיא דמשקה בית מטבחיא דפסחים (יז:) דחזו למטבל בהו מחטין וצנורות אף על גב דהוו שאובין דמש"ה חזו משום דכל שנופל על גב קרקע נמשכין הן קצת ומצינו לשון המשכה בשיעור מועט דאמרינן בברכות (נ:) ממשיכין יין בצנורות. אבל רבי פרץ ז"ל כתב בשם ר"י בעל התוספות ז"ל דבעי ג' טפחי' ונראה שטעמו ז"ל משום לבוד דכל פחות מג' ה"ה כמחובר ולא קרי המשכה ואף על פי שיש לחלק דלא שייך טעמא דלבוד אלא במחיצות. כבר הורה ז"ל. אבל מ"מ אם אבותיכם לא שמיע להו להא ונסתפק להם שיעור המשכה זו בכמה ועשו הרחקה בזה יפה עשו דאטו מאן דלא ידע להא לאו גברא רבה הוא. ואולי היה להם בזה טעם אחר. ובס' המנהגות מצאתי ששיעור המשכה צריך להיות ממקום רחוק כדי שתכלה כח המשכה קודם שיגיעו המים למקוה ואף על פי שזו חומרא יתירה ואין לזה ראיה ולא בעי' כולי האי וכדפרישי' אבל יש סמך בזה למנהג אבותיכם שלא נהגו בהמשכה כלל לפי שנסתפקו בזה השיעור ואינו מנהג בטעות. ואם אתם רוצים לעמוד על מנהגכם משום ואל תטוש תורת אמך אין עליכם בזה אשמה כלל וכ"ש מכיון שיש תקנה בדבר שיש מקואות אחרי' וכמ"ש.

[שו"ת תשב"ץ חלק א סימן מט]

אבל לא הוי רביעית טמאין.

וחלב האשה מטמא טומאת משקין ברביעית - ואם תאמר כיון דמשקה הוי מן התורה כדמשמע בפרק דם הנדה (נדה נה:) דקאמר דמעות עינו דכתיב (תהלים פ) ותשקמו בדמעות שליש וחלב דכתיב (שופטים ד יט) ותפתח את נאד החלב ותשקהו א"כ ליטמא בכל שהוא כמו שאר משקין כדמשמע פר' קמא דפסחים (יד.) דקאמר (אי) דאיכא משקה בהדי בשר ואין רגילות שיהא רביעית מים נדבק בבשר וגם פרק קמא דהתם (יז:) קאמר משקה דמטבחייא דכן לא אמרן אלא ברביעית דחזי להטביל מחטין וצינורות אבל בציר מרביעית לא וגם בפ' אלו דברים (ברכות נב.) קאמר נוטלין לידים ואח"כ מוזגין הכוס שמא יטמאו המשקין שאחורי הכוס מחמת הידים ויחזרו ויטמאו הכוס ואין רגילות שיהא נדבק רביעית בדופני הכוס לכך נראה לומר שאין אלו רק מדרבנן ולכך בעי רביעית וקרא דקמייתי אסמכתא בעלמא. [תוספות, כריתות יג:]

או דילמא לגמרי הדר ביה כרבי מאיר.

החכם מודה על האמת. פירש רבינו משה ז"ל, שאפילו יש בידו טענות ויכול להתעקש להעמיד דבריו, יודה על האמת. וכמו שאמרו (כתובות מב:), יכילנא לשנויי הכי, מיהו שנוייא דחיקא לא בעינא לשנויי. ודבר זה למדנו ממרע"ה, כשסלקו אהרן ואמר לו, אם שמעת בקדשי שעה, נקל בקדשי דורות, מיד וישמע משה וייטב בעיניו, הודה ולא בוש, כמו שנזכר בזבחים (קא.), לא בוש לומר לא שמעתי, אלא שמעתי ושכחתי. ובפרק השולח (גיטין מא:) שנינו, חזרו בית הלל להורות כבית שמאי. וכן בפרק האשה שלום (יבמות קטז:), חזרו בית הלל להורות כבית שמאי. ובתשיעי ממס' כלים (פ"ט מ"ב) וברביעי ממסכת אהלות (פ"ה מ"ג) ובעדיות (פ"א משנה יב), מנו ד' דברים שחזרו בית הלל להורות כבית שמאי, ויש אחרים שלא מנו שם אלא שהם בכללם. וכן באחרון מתענית (כו.), חזר רבי עקיבא להיות שונה כדברי בן עזאי. ובפרק השוחט (חולין לב.), הודה רבי עקיבא לרבי ישבב. ובפרק העור והרוטב (חולין קכח.), חזר רבי עקיבא להיות שונה כדברי רבי יהודה, אעפ"י שהיה תלמידו וכו'. והגולם הוא הפך זה, שהוא מחזיק בדבריו ואפי' הם טעות ויודע בעצמו שטעה, כדי שלא

יאמרו עליו שטועה היה, ועל כן אמר התנא, וחלופיהן בגולם. כלומר, חילוף הדברים שהם בחכם, הם בגולם.

[מגן אבות לרשב"ץ, אבות פ"ה מ"י]

אין ראוי לאדם לעמוד על דבריו שהרי אבות העולם והם שמאי והלל נדחו דבריהם, ולא סמכו חכמי' על דבריהם כדאיתא ריש מסכת עדיות למה מזכירי' את דברי שמאי והלל מבטלי ללמד לדורות הבאים, שלא יהא אדם עומד על דברי' שהרי אבות העולם לא עמדו על דבריהם. ופירש הרמב"ם ריש מסכת עדיות שלא יהיה אדם עומד על דבורו, כלומר שלא יפצור לקיים סברתו ויעמוד בה ויודיעוהו שישנה סברתו כי אבות העולם והם שמאי והלל נדחו דבריהם ולא עמדו חכמים על דבריהם כמו שקדם עכ"ל.

[שו"ת בנימין זאב סימן ו]

אל יתמה הרואה על מה שטעיתי בדין זה, דכמה קשישי מני הדיוט טעו ואחר כך הודו, ומי לנו גדול ממשה אדונינו דכ' ביה וישמע משה וייטב בעיניו ופרש"י הודה ולא בוש משה לומר לא שמעתי ובכה"ג איתא בזבחים וכו', אמר רבא דברים שאמרתי לפניכם טעות הם בידי והדר ביה רבא ואוקי אמורא עליה וכו', ורש"י שהיה אורו של עולם טעה וחזר וכתב בחולין פ' כל הבשר במשנת קיבה של נכרי ושל נבלה כו' ואני הייתי נוהג היתר עד הנה כו'. ואם הרב ז"ל אשר כל ישראל שותין ממימיו דלבו כפתחו של אולם דלבן של ראשונים כפתחו של אולם כדאמרינן בעירובין אמר רבי יוחנן לבן של ראשונים כפתחו של אולם כלומר שהיה פתח האולם רחב עשרים אמה ושל אחרונים כפתחו של היכל שהיה עשר ואנן כמלא נקב מחט סידקית ופרש"י סידקית מחט שתופרי' בה סדקי בגדים והוא דק ביותר הודה ולא בוש וכת' וטועה הייתי בכך וכו' אנן יתמי דיתמי אזובי קיר קטני הכמות והאיכות איך לא נודה היכא דטעינן ומי שמודה ואינו בוש נוחל ה"ה, וראיה מראובן ומיהודה כדאיתא פ"ק דסוטה ואין ראוי לאדם לעמוד על חטאו ולא יתחרט אלא היכא דידע שעשה דבר שלא כהוגן צריך להתחרט. [שו"ת בנימין זאב סימן שא]

דף יח.

בטלו במעיה.

ה"ה נמי דבפיה בטלו מתורת מי חטאת כדתנן במס' פרה כל העופות פוסלין במי חטאת והיינו מפני שמערבין בהן משקין בפיהם, ומאי דאמרי' בטלו במעיה היינו לומר שאפילו טומאה קלה אין מטמאין מפני שהם משקה סרוח כדאמרינן לקמן, אבל כשהם בפיה אע"פ שנפסלו ואין בהם טומאה חמורה טומאה קלה מטמו.

[חדושי הר"ן]

וכל כלי חרש אשר יפול מהם וגו' אינו אומר טמא אלא יטמא יטמא אחרים.

מדרגות הטומאה כבר ידעת שהראשון והוא המקבל טומאה מאב הטומאה עושה שני שנאמר וכל כלי חרש אשר יפול מהם אל תוכו כל אשר בתוכו יטמא והרי השרץ אב הטומאה והכלי ראשון ומה שבתוכו שני וכתי' יטמא, ומ"מ אין עושה שלישי שאין קורין יטמא מבנין הדגוש אלא יטמא הוא לבדו, וכן השרץ שנפל לאויר התנור התנור ראשון והפת שניה ושני זה עושה שלישי לתרומה שהרי טבול יום פסול לתרומה, אבל עושה הוא רביעי לקדש מקל וחומר ומה מחוסר כפורים שמותר בתרומה פסול בקדש שלישי שפסול לתרומה אינו דין שיפסל רביעי לקדש, אבל רביעי אינו עושה חמישי לעולם וכבר ביארנו שמשקין אין מטמאין אוכלין לעולם מן התורה וכן משקין כיוצא בהם, וכן אין מטמאין כלים אלא מדבריהם ואוכל מטמא אוכלין ומשקין מדבריהם אבל כלים אפילו מדבריהם לא וכלי מטמא אוכלין ומשקין מן התורה בשאר הטומאות לפי מדרגותיהם, וכן מטמא כלי אחר אם הוא אב הטומאה שאדם וכלים מקבלין טומאה מאב הטומאה הן אדם באדם וכלי בכלי הן אדם בכלי וכלי באדם ומשקין המטמאין כלים מדבריהם דוקא בשנטמאו באב הטומאה אף מדברי סופרים אבל משקין הבאים מחמת טומאה אחרת לא ושיעור אוכלין ומשקין לטמא אחרים בכביצה לאוכל וברביעית למשקה הא לטומאת עצמן בכל שהן. [מאירי]

דף יח:

דיו לבא מן הדין להיות כנדון.

אמרינן בירושלמי דאין עונשין מן הדין מק"ו, מכי יפתח איש בור או כי יכרה איש כו' כלומר דאם על הפתיחה חייב על הכרייה לכ"ש, ומשמע דאין להעניש מדין ק"ו והטעם מפני שהק"ו ניתן לידרש מעצמו כלומ' מחשיבות סברא ולא מכח הכתוב וראיה ממרים מואביה ירוק ירק בפניה הלא תכלם ז' ימים ק"ו לשכינה ז' ימים והיינו ק"ו מסברא ואפי' שהיה ראוי הכא למרים יותר הסגר מאביה דכמה מעלות טובות לשכינה מאביה מכל מקום אין אנו יכולין להוסיף רק מעלה א' ללמד מה שנמצא במלמד אבל להעדיף עליו יותר לא ואפילו שהלמד הוא כ"כ חמור בערך המלמד והיינו דאמרינן בכל מקום דיו לבא מן הדין להיותו כנדון פירוש דיו ללמד להיותו כמלמד.

[שו"ת בנימין זאב סימן קלב]

וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא.

מכאן דרשו רז"ל (ספרא שמיני יא ה) שהמים מכשירים לקבל טומאה, וכיון שנפל על הפירות מים, לעולם הרי הם מוכשרים לקבל טומאה אף על פי שהפירות יבשין. וטעם הדבר שהליחות הוא מדביק לכלוך הטומאה ואם אנו גוזרים טומאה על הלחים ולא על היבשים נתת דבריך לשעורין, ואין ראוי שנגזור טומאה לחצאין, לפיכך גזרה תורה טומאה על הפירות אף על פי שהם יבשים עכשיו כיון שהיו לחים.

[רבינו בחיי, ויקרא יא לח]

הטעם שאין אוכלין מקבלין טומאה אלא בהכשר, הוא סוד רמוז בדברינו כי מוצא האש מן המים כדאמרינן בספר יצירה (פ"א מי"ב) אש ממים.

ספר הזוהר (ח"א לב ע"ב) מיא אעדו ואולידו חשוכא. ועל כן עד שיותן המים בהם לא יצא האש, והבן זה. וזהו מאמר רז"ל (בבא מציעא כב:) מה יתן דניחא ליה אף יותן דניחא ליה.

[ריקאנטי, ויקרא יא לח]

דף יט.

כף אחת עשרה זהב מלאה קטרת הכתוב עשה כל מה שבכף אחת.

לפי מה שמפרש ר"ת דאין אוכל מקבל טומאה מדאורייתא פחות מכביצה לא נקט חרדל דוקא אלא כלומר ואפילו מלא ביצים ונקט חרדל משום דמדרבנן מקבל טומאה בכל שהוא, הקשה רבינו אפרים מנלן דהיינו מטעם אויר דלמא הוי מטעם שכלי חרס מצרף כשכולן נוגעין זה בזה ונוגעין בכלי אבל נתלים באויר לא, וכ"ת אם כן צירוף דכתיב גבי קדשים למה לי דדרשינן (פסחים יט.) כף אחת הפסוק עשה לכל מה שבכף אחת איצטריך משום כלי שטף ויש לומר מדכתיב הכא כל משמע אפילו נתלה באויר ועוד התם דרשינן צירוף מדכתיב אחת משמע שהכף מצרף ועשה לכל אחת אבל הכא לא כתיב אחת. [תוספות, חולין כד:]

אמר רבי עקיבא זכינו שאין טומאת ידים במקדש.

ליתכשרו בחיבת הקדש. איכא למידק והא אין טומאת ידים במקדש כדאמרינן בזבחים (פסחים יט.) זכינו שאין טומאת ידים במקדש וכי מתכשרי מאי הוי, איכא למימר הני מילי בעבודות שאינן כשרות אלא בכהנים אבל באכילת בעלים יש טומאה לידים במקדש שאין בעלים זריזים לשמור ידיהם, א"נ הכי קשיא ליה מאי שנא כי לא יצא מהם דם משום דלא מתכשרי בדם שחיטה ליתכשרו בחיבת הקדש.

[הרמב"ן, חולין לג.]

דף יט:

דתנן הספר והידים.

הידים והוא שיתבאר למטה שבימי שלמה גזרו עליהן להיותן שניות מן הסתם כל שהסיח דעתו מהם, אף על פי שלא ידע בטומאתן מצד שמועדות הם שלא ליזהר אלא מן הטומאות הגדולות והמפורסמות אלא ששלמה לא גזר בהם אלא לקדש ובזמן שהזכרנו גזרו עליהם טומאה זו לתרומה, ומתחלתן לא גזרו אלא על הבאות מחמת ספר ר"ל שאם נגעו בספר יהו טמאות ומתועלת הספר שלא לאחוז בו ערום ואח"כ גזרו על כל הידים לתרומה ומטעם שהם עסקניות ומ"מ יש מקום לגזור על הבאות מחמת הספר אף במקום גזירה שניה שגזירה שניה אם שמרן ונתכוון להן אינן פוסלות את התרומה וכשנוגע בספר נטמאו על כל פנים, וא"כ מה שהקשו בכאן כיון דהא גזור הא תו למה לי עד שהוצרך לומר שעל הבאות מחמת הספר גזרו תחלה פירושו מצד שכל נגיעת ספר הסח הדעת הוא לשמירת ידים וכל הסח הדעת בכלל הגזירה השניה הוא.

[מאירי, שבת יד.]

אף הידים הבאות מחמת ספר מדקתני אף משמע דעל הספר גזרו תחלה ואח"כ על הידים הבאות מחמת ספר, וכיון דסתם ידים לבסוף גזרו כדאמר לקמן א"כ ידים הבאות מחמת ספר בו ביום גזרו דהא בין גזירה דספר לגזירה דספר לגזירה דסתם ידים גזרו עליהם וא"כ הוה טפי מי"ח דבר, ואם נאמר דעל הידים הבאות מחמת ספר לא באותו פרק גזרו אלא מקודם לכן הוה אתי שפיר אך לשון אף לא משמע כן, ועוד לא יתכן שגזרו על הידים ועדיין ספר עצמו לא היה פוסל את התרומה.

[תוספות, שבת יד.]

משום דהוי ספק טומאה הבאה בידי אדם.

משמע הכא דפשיטא דכיון דחברותיה נושאות אותה במטה דמקרי מטה דבר שיש בו דעת לישאל, ותימה לריב"א דבסוף פ"ק דפסחים (יט.) קאמר ועל המחט שנמצא בבשר שהסכין והידים טהורות ומוקי לה במחט טמא מת וטהורות משום דעזרה רה"ר הוא אבל אי הוה רה"י הוה טמא ופריך אמאי והא אין בו דעת לישאל הוא דאמר כרבי יוחנן דאמר ספק טומאה הבאה בידי אדם נשאלין עליה והשתא מאי מקשה התם ומה צריך לאתויי הך דרבי יוחנן דכיון דאדם תופס את הסכין חשוב דבר שיש בו דעת לישאל אפילו בלא רבי יוחנן כדמשמע הכא וי"ל דהכא חשיב טפי דבר שיש בו דעת לישאל כשחברותיה נושאות אותה במטה משום דנדה נמי המטמאה יש בה דעת לישאל אי נמי משום שגם חברותיה הנושאות גם הם טמאות במשא הנדה אבל התם אין האדם טמא אלא הסכין שנגע במחט והשתא נמי אתי שפיר דפריך בסמוך לרבי יוחנן מהיה מתעטף בטליתו ולא פריך נמי לזעירי משום דאדם התופס הטלית לא דמי לחברותיה שגם הן טמאות ויש בהן דעת לישאל. [תוספות, נדה ה:]

דף כ.

צריד של מנחות.

פי' המורה יבש של מנחות מקום שלא נגע שם שמן, ואינו נ"ל דכיון דאמרי' דכלי מצרף מה שבתוכו לקודש כי היכי דלגבי טומאה חשוב הכל כאוכל אחד ואם נגעה טומאה במקצתו כולו טמא הה"נ גבי הכשר חשיב כאוכל אחד ואם הוכשר מקצתו כולו מוכשר. ורבינו נתן זצוק"ל פי' מנחה יבשה שאינה בלולה וזהו פתרון יפה כגון מנחת חוטא שאין בה שמן ודומה לו מאי דתנן בריש עדיות כרשיני תרומה בש"א שורין ושפין בטהרה ומאכילין בטומאה ובה"א בטהרה ושפין ומאכילין בטומאה שמאי אומר יאכלו צריד פי' בלי שום הכשר.

[תוספות רי"ד]

מונין בו ראשון ושני או לא.

פירש בקונטרס קורטי קמח הצבורין במנחה ואין שמן נכנס לתוכו וא"ת ויצטרף כלי לענין הכשר כאילו הוכשר כולו כמו שמצרף לענין טומאה מדכתיב כף אחת דרשינן עשה הכתוב לכל מה שבכף אחת דמנחה נבללת בכלי שרת, כדמוכח בפרק קמא דמנחות (ט.) דאמר רבי יוחנן בללה זר כשרה חוץ לחומת העזרה פסולה, ומפרש טעמא דכיון דקדושת כלי היא נהי דכהונה לא בעי פנים מיהא בעיא ועוד דלא שייך חיבת הקדש אלא היכא שנתקדש בכלי שרת, כדמוכח בריש המנחות והנסכים (שם קא.) דקאמר עצים כל כמה דלא משפי להו בגיזרין לא מתכשרי ולבונה נמי כל כמה דלא מקדש בכלי לא מתכשרא. והא דאמר בההיא פירקא (קב:) גבי פרה דמיטמא אע"ג דכל העומד לשרוף כשרוף דמי והויא כעפרא משום דחיבת הקדש משויא ליה אוכל והתם ליכא קדוש כלי שאני פרה הואיל ועשו בה שחיטה והזאה כעין קרבן וגם משום חומרא דפרה החמירו שתהני בה חיבת הקדש. וי"ל דמיירי הכא בשלא נתן עדיין שמן במנחה בתחלה כשהסולת בביסה וכמ"ד מדת יבש נתקדשה והויא מנחה קדושה בלא שמן או במנחת חוטא או במנחת קנאות דליכא שמן ונתקדש הסולת בכלי ולא נתן בו מים כלל ומיהו לשון צריד משמע מקצתה לחה ומקצתה יבשה, וה"ה דהוה מצי למיבעי בבשר קדש שלא בא במים דדם קדשים לא מכשיר. [תוספות, חולין לו.]

וא"ת אמאי מיבעיא ליה בצרידי מנחות טפי מבשר קדשים דלא מתכשר אלא בחיבת הקודש דדם קדשים אינו מכשיר, וי"ל דנקט צריד של מנחות שרגילים להזהר שלא יגע בהם מים משום חימוץ וה"ה דמצי למינקט בשר קדשים. [תוספות הרא"ש, חולין לו.]

דף כ:

שותין מלוג בסלע ומזלפין מלוג בשתים.

אביי אמר אסור ריחא מילתא היא וחשבינן ליה כשותה וכו' וטעמא דרבא דלא חשיב ליה כשותה לפי שהריח נכנס בפניו ומזיקו והקלקול רבה על התקון ושרי כדאמרינן פ"ק דחולין (ח.) גבי סכין של עבודת כוכבים מותר לשחוט בו משום דקלקולו רבה על תקונו אבל זילוף של יין נסך ודאי אסור דהויא הנאה גמורה כדאמרי' בפ"ק דפסחים (כ:) שותים מלוג בסלע ומזלפים מלוג בשתים אבל כשתיה ודאי לא מחשבינן ליה לזילוף מדמתירין בפ"ק דפסחים (כ:) לזלף היין של תרומה טמאה ואי כשתיה חשיב ה"ל שותה תרומה טמאה שבמיתה אלא זילוף הנאה לחוד הוא דחשיב ומיתסר גבי יין נסך ולא דמיא לבת תיהא שהריח יוצא דרך הנקב ונכנס בחוזק בגופו ומזיק אבל זילוף הריח מתפזר. [תוספות, עבודה זרה סו:]

ותקלה עצמה תנאי היא.

ק"ל מאן תנאי אילימא ב"ש וב"ה א"כ ברייתא כב"ש ומפקינן לה לבר מהלכתא, ועוד דאי בזלוף איכא משום תקלה מ"ט דר' ישמעאל בר' יוסי שחלק בין בית לשדה. ולפיכך מסתברא לי דתקלה כעין ברייתא דהיינו שמן שמסתפקין ממנו מעט מעט על יד על יד וא"נ יין חדש שצריך ליישנו עד שיהי' ראוי לזלף כ"ע לא פליגי דבכי הא איכא למיחש לתקלה, אבל הכא ה"ק ותקלה דעלמא דלשעה ולא לאחר זמן מרובה תנאי היא, והיינו ב"ש וב"ה דב"ש סברי דאפילו לזלוף דלשעה חיישינן שמא ישתה וישכח שהיא של תרומה טמאה וב"ה סברי כל שהוא יכול לזלף מיד אין חוששין, דקודם שמתחיל לזלף לשעה הוא זה ולתקלה דלשעה לא חיישינן, ואי לאחר שיתחיל לזלף לא חיישינן דכל שמזלף ממנו לא אתי למשתי דטפי חשוב ליה זלוף משתיה וכדאמר שמואל משמיה דר' חייא שותין מלוג בסלע ומזלפין מלוג בשתים והלכך אף הוא יזהר שלא יוציאנו לשתיה, ור' ישמעאל בר"י סבר נהי דכל שאפשר לו לזלף מיד לא חיישינן אבל כל שהוא בשדה עד שיביאנו לבית לזלף חיישינן דלתקלה דלשעה חיישינן חדא כב"ש וחדא כב"ה כנ"ל. [הרשב"א, בבא קמא קטו:]

ובית הלל אומרים תעשה זילוף.

דילמא משהי ליה גביה ואתי ביה לידי תקלה - פי' בקונטרס ולכך גזרו דאפי' יזרענה דהוי טמאה וקשה לר"י דאמר בהדיא בפרק כל שעה (פסחים לד. ושם) שתילי תרומה טמאה טהורים מלטמא ואסורין מלאכול פי' לזרים כדמפרש התם אלמא לכהנים שרי וי"ל כיון דאין נאכלין לזרים משום ריוח פורתא שמטהרין לא משהי גביה והא דהכא חיישינן לתקלה ובספ"ק דפסחים (כ:) אמרי ב"ה תעשה זילוף איכא למימר דהכא מודו ב"ה דפעמים שצריך להשהות שנה שלימה עד זמן זריעה. [תוספות, שבת יז:]

כך אתה מצווה לשרוף את התרומה, פי' בקונטרס משום דלא ליתי בה לידי תקלה לפי טעם זה נראה דלאו דוקא שריפה אלא ה"ה שאר ביעור וכ"פ בהדיא באלו עוברין ול"נ דבסוף תמורה (לג:) קתני תרומה טמאה בהדי הנשרפין וקתני התם הנשרפין לא יקברו ע"כ נראה דשריפה דוקא משום דדמיא לקדש ומדרבנן א"נ מדאורייתא מדאיקרי קדש ואם תאמר דאמר בספ"ק דפסחים (כ:) גבי תרומה טמאה שתעשה זילוף הא תנן בתמורה הראוי לקבורה קבורה פירוש כגון משקין ויש לומר דלא קאי אלא אערלה וכלאי הכרם ולא אתרומה דשריא בהנאה. [תוספות, שבת כה.]

19/06/2018אהח

דף כא.

כל שעה שמותר לאכול מאכיל לבהמה לחיה ולעופות.

בא לבאר סדרי זמן איסור חמץ לאכילה ולהנאה, וענין ביעורו ותכונת הפלטת הכלים מבליעתם, וכן וכו' בא לבאר איזה מין מהתבואות נכלל בדין איסור חמץ לצאת בו ידי מצה וכן איזה מין מהירקות נכנס בכלל מרור לצאת בו ידי חובת מרור וכו', ועל זה הצד יחלקו עניני הפרק לחמשה חלקים. הראשון לבאר זמן איסורו אם לאכילה אם להנאה. השני לבאר ענין ביעורו ויתגלגל בתוכו ענין הגעלה. השלישי לבאר ענין חמץ לאחר הפסח אם של ישראל אם של נכרי ודין נכרי שהלוה ישראל על חמצו או ישראל שהלוה את הנכרי על חמצו ודין חמץ שנפלה עליו מפולת ונתגלגל מזה לבאר דין אוכל תרומת חמץ בפסח. הרביעי לבאר בו איזה מין שבתבואות בדין חמץ ומצה ואיזה מין שבירקות בדין מרור ועל איזה צד יוצאין בהם. והחמישי לאזהרה בקצת דברים שלא לעשותם מסרך איסור חמץ זהו שורש הפרק דרך כלל אלא שיבואו בו דברים הרבה על ידי גלגול כענין סוגיית התלמוד על הדרך שקדם. [מאירי]

ומוכר לנכרי.

הוא הדין ליתנו אלא דמילתא אגב אורחיה קמ"ל דאסור ליתן לגוי מתנת חנם, וכן הדין בשהפקירו כראוי דודאי אינו עובר עליו אבל חייב להוציאו מרשותו [מ]דרבנן, וכל שזכו בו הגוים קודם זמן איסורו ודאי מותר הוא לאחר הפסח כחמץ של נכרי והכי איתא בתוספתא (פ"ב ה"ו), ושם אמרו (ה"ז) שרשאי לומר לגוי עד שאתה לוקח במאה קח במאתים שמא אצטרך ואקח ממך אחר הפסח ובלבד שלא יערים, אבל אם הערים והוא רגיל לעשות כן בכל שנים למכור לגוי קודם הפסח וליטול לאחר הפסח קנסינן ליה והוא אסור לו ולכל ישראל לאחר הפסח, שעשאוהו כאילו הוא חמץ של ישראל המופקד ברשות גוי שהוא אסור לאחר הפסח ואף זה לפקדון נתכוין אלא שהערים, וכן הוא בירושלמי (ה"ב). [הריטב"א]

דאי תנא בהמה דאי משיירא חזי לה אבל חיה דאי משיירא קמצנעא לה אימא לא.

דבהמה אי משיירא אינה מוליכתו למקום אחר אלא שם במקום אכילה מניחתו הלכך חזי ליה ומבערו אבל חיה דאי משיירא מצנעה ליה בקרן זוית שלא במקום נתינה ודלמ' לא יהיב אדעתיה למבדק בשעת ביעור בכל הבית קמ"ל דלא חיישינן דודאי אכתי בדיק ומבער כל הבית. אבל משום בטול ליכא למשרי דאכתי לא אתקין בטול ולא אדכר במתני' כלל ואמוראי נינהו דמצרכי ליה על הספק ובריית דהיה יושב בבית המדרש דוקא ביש לו עיסה אבל על הספק לא אתקין במתני'. הלכך מהא לא שמעינן דאינו צריך לבטל בשעת ביעור אבל מדלעיל שמעינן לה כדכתיבנא לה.

[מהר"ם חלאווה]

לא ימכור אדם חמצו לנכרי אלא אם כן יודע בו שיכלה קודם פסח.

פירש"י ז"ל דקסבר מצוה לבערו מן העולם ובפרק קמא דשבת משמע דטעמא מפני החשש שיאמר הרוא' ומכיר שהו' של ישראל שישראל מכרו לו תוך הפסח דמייתי לה התם גבי ב"ש אומרים אין מוכרין לנכרי ולא משאילין לו וכו' והכי משמע טפי דהא בקראי בתים וגבולין כתיבי. [מהר"ם חלאווה]

דף כא:

חרכו קודם זמנו מותר בהנאה אפילו לאחר זמנו.

כלומר שחרכו עד שהוציאו מתורת לחם ונפסל אפי' מאכילת הכלב מותר בהנאתו לאחר זמנו ונקט בהנאתו משום דאינו ראוי לאכילה אבל ה"ה אי בעי למיכל ליה דכעפרא בעלמא הוא ודוקא חרכו קודם זמנו אבל לאחר זמנו דנאסר פעם אחת משום חמץ לעולם אסור דנמצא זה נהנה ממה שנאסר עליו אע"כ שרפו לגמרי עד שנעשה אפר דאז מותר דהכי תנן כל הנשרפין אפרן מותר. והיינו דמייתי לה בבבא דמתני' דקודם זמנו לומר דהיתר הנאה דלאחר זמנו תלוי במעשה דלפני זמנו.

[מהר"ם חלאווה]

המקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדניתא.

אפי' בחטים של הרים שהם יבשים ואין שריית מים שבהם מביאתם לידי חמוץ כל כך שיבאו בו לידי בקוע אלא כעין חמץ ומדברי סופרים ונמצא חמץ דרבנן בשעות דרבנן אין חוששין לקדושיו שהרי מ"מ באיסורי הנאה קדש והואיל והדבר אסור בהנאה אע"פ שאיסור הנאתו מדברי סופרים אין קדושיו כלום ואינה צריכה גט שכל שנאסר לה איזה דבר בהנאה אסרו מי שאסרו אינו ממון והרי אף אם היא עצמה אסרה על עצמה איזה דבר בהנאה וקדשוה בו אינה מקודשת כמו שביארנו בקצת מקומות על מעשה שאירע לפנינו. [מאירי, לעיל ז.]

אין חוששין לקידושין.

ויש מפרשים דברי רב גידל מסוף שש ולמעלה ומפרשים שבשעה ששית חוששין לקדושיו אף בחמץ של תורה משום לעז הואיל והכל עסוקין בביעורו ואינן בדלין מעסקיו עדיין והביאוה ממה שאמרו עליה בתחלת פרק שני לא צריכה לשעות דרבנן ולפירוש זה אינה אלא שעה אחת דהיינו שעה ששית אלא שעות דרבנן הם כל אותם שעד הלילה ולדעת ר' שמעון דקאמר דבין לפני זמנו בין לאחר זמנו אינו עובר עליו ולפיכך קורא אותם שעות דרבנן שאף לר' שמעון אסור בהנאה משש שעות ולמעלה מדברי סופרים כמו שיתבאר ומ"מ לשיטתנו אף שעה ששית בכלל זה ומה שאמר שעות דרבנן על שם כולן וכן הדברים נראין ומ"מ אין ללמוד הימנה שלא להצריך גט למקדש בעדים פסולים שפיסולם מדברי סופרים שכל שאנו אומרים כל המקדש אדעתא דרבנן קא מקדש היכא דאתמר אתמר והרי שניות מדברי סופרים צריכות גט וכן כמה כיוצא באלו כמו שמצינו בהלכות זקן ממרא אלא שבזו כל שאסור בהנאה אפי' מדברי סופרים הרי הוא כמי שאינו ומ"מ גדולי הפוסקים כתבו בפסולים מדברי סופרים שאינה מקודשת ואין נראה כן. [מאירי, לעיל ז.]

נמצאת אומר אחד גר ואחד נכרי, בין במכירה בין בנתינה דברי רבי מאיר.

ומה ששאל ממך הנער בשולח אדם ירך לנכרי איך יתישב עם מה שאמרו אסור לתת מתנת חנם. ואמרת לו דההוא דשולח ירך לנכרי לא לחנם אלא לגמול למה שקדם או בגוי שאינו עובד עבודה זרה יפה אמרת. ומקרא מלא דבר הכתוב (דברים יד) 'לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי', וכל שכן לרבי מאיר דאמר אחד גר ואחד גוי בין במכירה בין לנתינה ולא אמר הכתוב במכירה בגוי ונתינה בגר אלא להקדים נתינה דגר למכירה לגוי, וסתם מתניתין כרבי מאיר. ועוד שלא אמרו אלא מתנת חנם הא לסבה אפילו במקום שיעזרנו הגוי או יתן לו להבא מותר שאין זו מתנת חנם. וכן אפילו משום דרכי שלום. ואמרינן בפרק בתרא דעבודה זרה (סז:) רב יהודה שדר קורבנא לאבידרנא ביום אידו. אמר ידענא ביה דלא פלח לעבודה זרה. וכן רבא שדר קורבנא לבר שישך.

[שו"ת הרשב"א, חלק א סי' ח]

רבי יהודה אומר דברים ככתבן לגר בנתינה ולנכרי במכירה.

הקשה בה הרמב"ן נ"ר, וכי מפני מצוה להתפלל בצבור נדחה עשה שבתורה, ותירץ דאפשר דלא אמרה תורה אלא משום שלא ליתן להם מתנת חנם כענין דכתיב בגוים (דברים ז, ב) לא תחנם, אבל כשהוא משחררו מפני שנתן דמי עצמו או משום מצוה וצורך הרב דליכא חנינה מותר, וקשיא לי דאפילו לגר אוכל נבלות מותר ליתן מתנת חנם לכולי עלמא וכל שכן לעבד כנעני שקבל עליו כל המצות כישראל, וקרא כתיב (דברים יד כא) לגר אשר בשעריך תתננה, ובשילהי פ"ק דעבודה זרה גמ' אין מוכרין להם במחובר לקרקע (כ.) אמרי' מתנת חנם תנאי היא דתניא לגר אשר בשעריך תתננה אין לי אלא לגר בנתינה לגוי במכירה ולגוי בנתינה ולגר במכירה מנין ת"ל (שם) ואכלה או מכור וגו' דר"מ, ר"א דברים ככתבן לגר בנתינה ולגוי במכירה, אלמא מדמוקמינן פלוגתייהו במתנת חנם שמעינן מינה דאפילו מאן דאית ליה דאסור ליתן מתנת חנם לגוי לגר מותר וכ"ש לעבד כנעני כמו שאמרנו, אלא הכא מצוה דרבים שאני ולאפרושי רבים מאיסורא נמי עדיף ושרי.

[הרשב"א, גיטין לח:]

דף כב.

שולח אדם ירך לנכרי וגיד הנשה בתוכו מפני שמקומו ניכר.

שולח אדם לנכרי ירך שגיד הנשה בתוכה ואין חוששין שמא יחזור וימכרנה לישראל כגון בעיר שאין בה אלא טבחי ישראל שסומכין על בשר שבידי גוים שממקולין של ישראל ניטלה על הצדדים שביארנו במסכת חולין צ"ג א' שאף אם יקחנה ישראל מכיר הוא שלא ניטל גידה שגיד הנשה מקומו ניכר ולמדת לפי דרכך שגיד הנשה מותר בהנאה כמו שכתבנו שכשהותרה נבלה היא וגידה וחלבה הותרה ואף על פי שאין בגידין בנותן טעם והיה לנו לומר שאינה בכלל נבלה אלא עץ בעלמא מ"מ כל שבנבלה הותר ומאחר שפסקנו שאין בגידין בנותן טעם האוכל גיד הנשה של בהמה טמאה פטור לגמרי איסור טמאה אין כאן שהרי אין בו בנותן טעם ואיסור גיד הנשה אין כאן שהרי אינו נוהג בטמאה אף על פי שבסוגיא זו יראה שלדעת הסובר אין בגידין בנותן טעם גיד הנשה אסור בהנאה לרווחא דמילתא נאמרה כלומר שאף אם שיטה זו מפקיעו מתורת נבלה אין כאן קושיא שהרי לדעת ר' שמעון אסור בהנאה ומ"מ אין צורך בכך. [מאירי]

קסבר רבי אבהו כשהותרה נבילה היא וחלבה וגידה הותרה.

לא טמאו אלא בדם שיש בו רביעית הואיל ויכול לקרוש ולעמוד על כזית. פרש"י ז"ל דהיינו שיעור בשר נבלה לטמא, משמע מדבריו דדם הרי הוא בכלל בשר, והקשו עליו בתוספות דהא בפרק בהמה המקשה (חולין עב.) אמרינן רביעית דם דמטמא באהל מנא לן דכתיב ועל כל נפשות מת לא יבא ואם הוא בכלל בשר למה לי קרא, ועוד דבמסכת מעילה פרק קדשי מזבח (יז.) מצטריך [קרא] לדם שרצים דמטמא, ועוד דבפרק כל שעה (פסחים כב.) איכא מאן דאמר דנבילה הותרה בהנאה ולא חלבה ודמה, ועוד בפרק כל הבשר (חולין קיג:) אמרינן דדם לאו גדי הוא, לפיכך פירשו בתוספות דטעמייהו דבית הלל לאו משום דדם הוא בשר אלא בקבלה היה להם שמטמא, ובית שמאי סברי כיון דליכא קרא דם נבלה טהור הוא לגמרי. [הריטב"א, שבת עז.]

הניחא למאן דאמר יש בגידין בנותן טעם, אלא למאן דאמר אין בגידין בנותן טעם מאי איכא למימר.

אין לפרש דתנאי פליגי בגידין אלו חד אמר יש בהן בנותן טעם וחד אמר אין בהן דהא אפשר למקם עלה דמלתא דלטעמיה קפילא ארמאה אלא דפלוגתייהו תלי' בקנוקנו' אי אסורין דאורייתא או לא דמאן דאמר יש בהן קסבר גידין שאסרה תורה יש בנותן טעם דהיינו קנוקנות שאסורין וכל שכן הגיד עצמו אעפ"י שאין בו נותן טעם לכ"ע. ואידך אמר לא אסרה תורה כלל נותן טעם אלא הגיד בלבד ועץ הוא והתורה חייבה עליו. והלכך הכא ה"פ הניחא למ"ד יש בגידין בנותן טעם דכיון דמקצתן אותן שיש להן נותן טעם הן בכלל נבלה והותרו בכללה ה"נ כל הגיד דכיון דהותר מקצתו הותר כולו אלא למ"ד אין בהן נותן טעם כלל הא לא הותר דאינו בכלל נבלה.

[מהר"ם חלאווה]

דף כב:

אתק 19/06/2018

מנין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר, ואבר מן החי לבני נח.

רש"י זצ"ל פירש לא יושיט אדם כוס יין לנזיר אם בא לשתותו, פירוש שאומר לו הנזיר בפירוש תושיט לי כוס זה שאני רוצה לשתותו, אבל אם אמר לו בסתם תושיט לי כוס זה ולא אמר שאני רוצה לשתותו משמע שמותר להושיט לו. ומורי רבי' יהודה בר יצחק זצ"ל הוא הנקרא שיר ליאון כתב, תימא, אמאי נקט כוס יין לנזיר יותר מנבילה לישראל, דבשלמא אבר מן החי לבני נח אצטריך לאשמעינן דשייך ביה לפני עור, אבל כוס יין לנזיר אמאי נקט, ואומר רבינו יצחק בר שמואל זצ"ל דנקטיה לפי שרוב העולם רגילין לשתות יין הוא לא נזהר, ולכך אפילו שואל לו סתמא לא יושיט לו, כי שמא שכח נזירותו ורוצה לשתות יין כמו בן נח שאינו נזהר מאבר מן החי.

[אור זרוע, ח"ד פסקי עבודה זרה סי' ק]

נמצינו למידין שהיהודים העומדים לשרת על שלחן המלכים והשרים שאסור להם להושיט לגוי כוס של יין נסך, לפי שיין נסך אסור בהנאה, והוא מהנה לגוי בשמושו, והגוי מחזיק לו טובה ומהנהו, ונמצא שבאה הנאה ע ישראל, פירוש איסור הנאה, אבל אם היין הוא יין כשר מותר להושיט לו, דכיון שלא נגע בו הגוי עדיין ולא נאסר, כשבאה ההנאה מדבר מותר באה לו.

[תלמידי רבינו יונה, עבודה זרה ו:]

שאלת מהו לשחוט לישמעאלים פסחם ולאכול ממנו. תשובה. הישמעאלים אינן עובדים עבודה זרה שיהיה תקרובת שלהם זבחי מתים, וכן כתבו הגאונים ז"ל, אף על פי שבימי רבותינו ז"ל היה זבחם זבחי מתים כדאיתא בפ"ג דחולין (לח:) ובפ"ק דע"ז (לב:), ואפילו היה זבחם זבחי מתים אם ישראל הוא שוחט אינו אסור, דקי"ל כר' יוסי כדאיתא התם (חולין לט:), אבל כבש פסחם נראה שאסור ישראל לשחוט אותו, לפי שזו מצוה קבועה להם, ואין מניחין לבני נח להוסיף על שבע מצות שלהם, שהרי אמרו בפ' ארבעה מיתות (נח:) בן נח ששבת חייב מיתה, והוא הדין לשאר מצות כמ"ש הרמב"ם ז"ל בהלכות מלכים (פ"י ה"ט), ואם כן היאך בר ישראל רשאי לשחוט להם והוא חייב למנעם, והרי אמרו (ע"ז ו:) אסור להושיט אבר מן החי לבני נח, ואף על פי שאינו עובר משום ולפני עור לא תתן מכשול אלא בדקאי בתרי עברי דנהרא כמו שהוזכר בפרק קמא דע"ז (שם), מכל מקום אסור לסייעם, שהרי חייב להפרישם, וכן כתבו בתוס' בפ"ק דשבת, ואם זה הכבש הוא כעין פסח זכר לעקידה הרי הוא קרבן ועכו"ם רשאין להקריב קרבנות בבמה שלהם אם אינה מצוה קבועה להם, ואם כן ישראל השוחטה הוא שוחט קדשים בחוץ וחייב כרת אפילו בקדשי עכו"ם, וכן האוכל ממנו הוא אוכל קדשים בחוץ וכו'.

ואם כן אפילו לא היה כבש זה קרבן היה מן הדין לאסור להתעסק עמהם בשחיטה ולהשתתף עמהם באכילה, וגם מפני שהם מצריכים לשחוט בהמתם לפנות אל הדרום אפילו שלא ביום אידם השוחט להם הוא חייב מלקות משום לא תלכו בחקות העכו"ם. והרשב"א ז"ל כתב בתשובה שראוי לגעור במי ששוחט במזבח כמנהג הישמעאלים, וכיון שאינן עובדי עבודה זרה מותר לישא וליתן עמהם לפני אידיהן וכו'. [שו"ת תשב"ץ, חלק ג סי' קלג]

ממשמע שנאמר סקול יסקל השור איני יודע שהיא נבלה, ונבלה אסורה באכילה.

וא"ת דילמא לבן פקועה איצטריך קרא דאינו טעון שחיטה, וכי תימא דלא מיקרי שור הא לענין פטר חמור מיקרי שה כדאמרינן פ"ק דבכורות ואפילו פר שחוט מיקרי פר וכ"ש בן פקועה, וי"ל דלר"מ דאמר בן פקועה טעון שחיטה ניחא ואפילו לרבנן סמיך אהא דדרשינן במסקנא ואע"ג דעבדיה כעין בשר מאת בשרו. ועוד י"ל כיון דבן פקועה הוי כשחוט קודם שנגמר דינו וסקילתו זו היא שחיטתו אפ"ה אסור א"כ כ"ש שחטו לאחר שנגמר דינו דאסור בהנאה. [תוס' הרא"ש, קידושין נו:]

הוא הדין אפילו לא היתה בהמה וחיה טעונה שחיטה כלל יש במשמע סקול יסקל איסור אכילה שאין לומר שלא תהא הקפדת הכתוב אלא שתסקל דבהא בלחוד ליכא למימר דקפיד רחמנא דתהוי בסקילה ותו תישתרי כשאר בהמות דאם כן ליכא אלא עונשא דבהמה ולאו עונש בעלים אלא ודאי מדקאמר סקול יסקל השור בידוע שהוא אסור באכילה. והאי דנקט איני יודע שנבלה היא וכו' קושטא דמילתא נקט דהכי קושטא ברובה דבהמות אבל בודאי בלאו הכי נמי משמע שהיא אסורה באכילה. ונפקא לן מינה לבן פקועה אליבא דמאן דאמר דשרי בלא שחיטה דאפילו הכי ממשמע שנאמר סקול יסקל דמשמע ודאי שאסור באכילה מה תלמוד לומר לא יאכל וכו' כלומר שאף על פי שלא המיתוהו במיתת בית דין מכיון שנגמר דינו חל עליו איסור אכילה. והוא הדין לבן פקועה בלא שחיטה נמי דחייל עליה איסור אכילה אף על פי שלא המיתוהו במיתת בית דין כיון שנגמר דינו אימא דהיכא דשחטו לאחר שנגמר דינו והוא הדין אם לא שחטו אלא שקרעו מגבו דמותר בהנאה דלא חייל עליה איסורא כלל אלא בשמת במיתת בית דין והוא הדין היכא דהוי בן פקועה וקרעו מגבו אחר שנגמר דינו דשרי באכילה.

[הרא"ה, בבא קמא מא:]

שמעתי שמקשים כאן ואימא דהאי ולא יאכל אתא לבן פקועה דלא בעינן שחיטה ולא נפיק מסקול יסקל ולעולם מנא לך דאתא לרבוי היכא דשחטו לאחר שנגמר דינו. ואין זו קושיא של כלום שהתנא מחזיר לדרוש מקרא יתירא דלא יאכל היכא דשחטו לאחר שנגמר דינו אבל אם שחטו קודם שנגמר דינו מותר דדוקא האי אתא מדברי מקרא יתירא ותו לא. ואם אתה מרבה בן פקועה הוה ליה שחטו קודם שנגמר דינו דשרי כל שכן שהיה שחוט קודם שנגח והוא מותר ואם תרבה לאיסור כל שכן שהוספתה על דברי התנא שאם זה אסור כל שכן שאם שחט לאחר שנגמר דינו אלא ודאי התנא לא מרבה מקרא יתירא אלא שחטו לאחר שנגמר דינו, אבל שחטו קודם שנגמר דינו לא וכל שכן בן פקועה דהוה ליה שחוט קודם שנגח שאין בשרו נאסר. ובודאי בן פקועה שנגח והמית ממיתין אותו כדי לסלק הנזק מן העולם אבל בשרו אינו אסור דכבישרא בדיקולא דמי, ודמי לשור ששחטו בו שנים או רוב שנים והמית את האדם שאין בשרו נאסר כיון שהוא שחוט.

[תוספות ר"ד, קידושין נו:]

לעולם לא יאכל איסור אכילה ואיסור הנאה משמע. ובעל השור נקי להנאת עורו הוא דאתא.

ראיתי מקשים כיון דלא יאכל לכולי עלמא גם איסור הנאה במשמע אם כן גבי כיסוי הדם דכתב אשר יאכל נפרש אשר נהנה ונרבה גם חיה ועוף טמאים לכיסוי. ולאו מילתא היא דהא אמרינן היכא דנפקי איסור הנאה ואיסור אכילה מקרא חדא אמרינן דלא יהנה הוא והכא אי מרבית טמאים אם כן האי לא יאכל הנאה משמע ולא אכילה והיכי עקריה קרא מפשטיה דכתב לשון אכילה ומפרשים הנאה ולא אכילה הילכך ליכא למימר הכי. ותו אם גם הטמאים טעונין כסוי לשתוק קרא מינה ולכתוב חיה ועוף סתם והוה אמינא הכל במשמע אפילו טמאים אשר יאכל למה לי אלא ודאי אכילה דוקא קאמר.

[תוספות ר"ד, קידושין נו:]

כשם שקבלתי שכר על הדרישה, כך אני מקבל שכר על הפרישה.

אין גנאי נדבק בחכם כשהוא חוזר משגיאה שנקרתה לו או מטעות בדבר שהאמת נעלמה ממנו, אדרבה הוא מקבל שכר מן האל יתעלה על חזירתו מטעותו כשנתברר לו שטעה, כשם שהוא מקבל שכר על החזיקו באמת שההקיש מורה על אמתותה. ודבר זה מבואר מהנהגות גדולי חכמי ישראל ז"ל שנכתבו קורותיהם למען יקחו אנשי הדת מוסר מנועם הנהגותיהם. נזכר בתלמוד (פסחים כב:) ששמעון העמסוני ע"ה היה דורש כל אתים שבתורה עד שבא אצל את ה' אלקיך תירא פירש, אמרו לו תלמידיו רבינו כל איתים שדרשת מה תהא עליהן, אמר להם כשם שקבלתי שכר על הדרישה כך אני מקבל שכר על הפרישה, עד שבא ר' עקיבא ולימד וכו'. ואל יחשב אחד מחכמי ישראל שידבק בו גנאי כשהוא חוזר מסברה שנתברר שהיא בטלה, אלא הגנאי הוא באמת אצל חכמי האמת להחזיק בטעות ולחלוק על האמת אחרי שנגלתה.

[שו"ת רבי אברהם בן הרמב"ם, סימן פב]

עד שבא רבי עקיבא ודרש את ה' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים.

ובאהבה ביראה כתיב את י"י אלהיך תירא לרבות ת"ח. וגם אמרו מורא רבך כמורא שמים, על כן יש לאהבה אותן ולירא מהם וגם אמרו במס' שבת דמוקיר רבנן הוו ליה חתנין רבנן. משמע שמצוה לכבדם. ואמרינן דרחים רבנן הוו ליה בנין רבנן דדחיל מרבנן הוא גופיה הוי צורבא מרבנן.

[אורחות חיים, אהבת השם ויראתו אות יא]

כשם שאדם מצווה בכיבוד אביו ויראתו כך הוא מצווה בכבוד רבו ויראתו ורבו יותר מאביו, שאביו הביאו לחיי העה"ז ורבו מביאו לחיי העה"ב, ואין לך כבוד ככבוד רבו ומורא כמוראו ואמרו חכמים ומורא רבך כמורא שמים, וכל החולק על רבו כחולק על השכינה, וכל העושה מריבה עם רבו כעושה מריבה עם השכינה וכל המתרעם עליו כאילו מתרעם על השכינה, וכל המהרהר אחר רבו כאילו מהרהר אחר השכינה.

[טור יורה דעה סימן רמב]

שאלה, בעל הבית הסדעו בלילי פסחים אצל ת"ח מופלג בדורו בעי הסיבה הואיל ולא למד כלום לפניו או לאו.

תשובה, יראה דלא בעי הסיבה, וכן מצאתי בפרשת סדר אלהי הרוחות הר' שמואל מפלייז. וכתב הטעם דהא דתלמיד פטור בהסיבה לפני רבו משום דמורא רבך כמורא שמים, כדאיתא פ' ערבי פסחים ופרשב"ם שם דילפינן לה מאת ה' אלהיך תירא לרבות ת"ח, א"כ כל ת"ח בכלל. וכן מצאתי בתוס' פ' שור שנגח ד' וה' דתלמיד חכם מופלג בכלל זה, אפילו לא למד כלום לפניו דהא מחוייב במורא דאת ה' אלהיך תירא, ואית לו תורת רבו לעניין דרש דהא קרא את ה' אלהיך תירא. וכ"ש אם הת"ח נחשב לגדול הדור, דחשיב לכל מילי כרבו אפי' לא למד כלום מלפניו, והכי אמרינן פ' אין עומדין במס' ברכות דהא קאמר עלי הכהן לשמואל הנביא אתה מורה הלכה בפני רבך, ומקשו שם התוס' והא לא למד כלום לפניו, ומתרצין דגדול הדור היה, וגם בא ללמוד לפניו. נראה דתרי שינויי נינהו דלא שייכי אהדדי לצרף לחד שינוי', הא קמן דחשיב כרבו מובהק מדקאמר דהיה חייב מיתה על הוראתו בפניו.

[תרומת הדשן סי' קלח]

דף כג.

מערבין לנזיר ביין ולישראל בתרומה.

קשיא לן על הא מתני' כהן ששכר פרה מישראל כיון שמזונותיה עליו אמאי לא יאכילנה כרשיני תרומה, דאע"ג דשכירות לא קניא ופרה דישראל היא, מכל מקום תרומה מותרת היא בהנאה לישראל, כדתנן (עירובין כו:) מערבין לנזיר ביין ולישראל בתרומה כדאיתא בהדיא בפסחים פרק כל שעה (כג.), הא כבר תרגמה ר"ת דכי אמרינן דתרומה שריא בהנאה הני מילי בהנאה דלא יש בה כלוי קרנא כההיא דמערבין לנזיר ביין, אבל הנאה דאית בה כלוי דהוי דומיא דאכילה אסור מדרבנן, אבל סיכה אסורה מדאורייתא מריבויא דקרא דסיכה כשתיה, והא דתנן (תרומות פי"א מ"י) שמן של שרפה מדליקין ממנו במבואות האפלים ברשות הרבים התם ברשות כהן ומשום דאיהו נמי מתהני מיניה, וכן הא דאמרינן בפסחים (לד.) אבא שאול גבל של בית רבי היה והיו מחמין לו חמין בחטים של תרומה,

ההיא משום דהוה בבית רבי כהנים והיה מותר לו לאבא שאול ליהנות בחטים של תרומה לצרכן, הא לאו הכי אסור ליה בהנאה כיון דאיכא כלוי קרנא. [הריטב"א, עבודה זרה טו.]

ציידי חיה ועופות ודגים, שנזדמנו להם מינין טמאין מותרין למוכרן לנכרים.

לא יגדל אדם חזירין, וא"ת ת"ל דאסור לעשות סחורה בכל דברים טמאים כדתנן במסכת שביעית (פ"ז מ"ג) אין עושין סחורה בנבילות וטריפות ובפ' כל שעה (פסחים כג. ושם) נמי אומר ציידי חיה ועוף שנזדמנו להם מינים טמאים דוקא נזדמנו אבל לכתחילה לא כדדריש התם יהיו בהוייתן יהא ובת"כ נמי דרשינן שקץ הוא לכם שלא לעשות סחורה בהן ותירץ ר"ת דהיינו דוקא בדבר העומד לאכילה אבל אם מגדלן למשוח עורות בשומנן או למוכרן לישראל שימשח בהן שרי וכל חלב מותר למכור היכא דלא קאי לאכילה ובירושלמי נמי מפרש בהאי פירקא דסוסים וחמורים שרי לעשות בהן סחורה משום דסתמן למלאכה.

[תוספות, בבא קמא פב:]

רבי עקיבא אומר שיכול למלאכת הדיוט יהא טהור, למלאכת גבוה יהא טמא.

אני תמה היאך אפשר שיהא חלב נבלה טהור דאפילו תמצא לומר דאין החלב בכלל נבלה מ"מ הא קא נגע בה ומי עדיף חלב מאדם הנוגע בנבלה שהוא טמא. וכי אמרינן אין אוכל מטמא ה"מ בטומאת אוכל דעלמא שהוא ראשון אבל בנבלה דאב הטומאה הרי היא כשרץ דאוכל מטמא אוכל. ועוד היכן מצינו חלוק בין טומאת הדיוט לטומאת גבוה. ועוד דאם כן אי לאו קרא הוה אמינא דטמא לגבוה וכיון שכן לר' יוסי דלית ליה קרא לטומאה טמא הוא לגבוה ואם טמא הוא היאך הותר למלאכת גבוה והלא טומאה בכל עניני גבוה נאסרה אלא נראה דלכ"ע חלב נבלה טמא הו' אלא הכא בחלב טרפה הוא דפליגי ופשי' דלהדיוט אין לו טומאה אלא לגבוה הוא דפליגי ר' יוסי הגלילי סבר טרפה אין לה טומאה כלל ולא צריך קרא וכי צריך להתר ואסור דהנאה בין דנבלה בין דטרפה דחלבה וגידה לא הותרו בכלל נבלה דהוה אמינא דלמלאכת גבוה יהא מות' מאי דלא שייך ביה טומאה למלאכת הדיוט יהא אסור הכל קמ"ל.

[מהר"ם חלאווה]

דף כג:

מאי ביניהו איכא ביניהו חולין שנשחטו בעזרה.

והרב אלפסי ז"ל הביא הא דחזקיה בהלכותיו משמע דס"ל דהלכתא כותיה. וכן עיקר דחזקיה רביה דר' יוחנן הוא ואין הלכה כתלמיד במקום הרב ואע"ג דבפרק ארבעה וחמשה אקשי' מדר' אבהו התם מכל שכן קא פריך דגבי שור הנסקל לא יאכל ולכ"ע אתיא. ותדע לך דהא אנן קיי"ל כמאן דאמר אין בגידים בנותן טעם ואם כן לא הותרו בכלל נבלה ומנ"ל דגיד הנשה מותר בהנאה דהא מעשים בכל יום אלא דאנן קיימ"ל כחזקיה הלכך גיד הנשה מותר בהנאה. [מהר"ם חלאווה]

חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא נינהו.

ולא בהמה וחיה בלבד, אלא כל החולין אסור להכניסן לעזרה אפילו בשר שחוטה או פירות ופת אם עבר והכניסן מותרין באכילה כשהיו, ודברים אלו כולן דברי קבלה הן, וכל השוחט חולין בעזרה או האוכל כזית מבשר חולין שנשחטו בעזרה מכין אותו מכת מרדות. [רמב"ם, שחיטה פ"ב ה"ג]

משמע מדברי רבינו דלא מיתסר אלא מדרבנן, מאחר שלא ענש אלא מכת מרדות. ויש לתמוה דבסוף פרק האיש מקדש (נה) מסיק דלר"ש חולין שנשחטו בעזרה מדאורייתא מיתסר, ומשמע בס"פ האיש מקדש (נו) דכ"ש לחכמים דאמרי דהמקדש בחולין שנשחטו בעזרה אינה מקודשת, וא"כ הא דמשמע מדברי רבינו דלא מיתסר אלא מדרבנן אתי דלא כמאן.

וי"ל דלעולם אימא לך דחולין שנשחטו בעזרה מיתסרי מדאורייתא וז"ש ודברים אלו כולם דברי קבלה הם דהיינו שנאמרו מסיני. ומ"ש שאינו ענוש אלא מכת מרדות היינו מפני שלא נאמר בהם לאו.

[כסף משנה, שחיטה פ"ב ה"ג]

בדם בהמה או בדם חיה רואין אותו כאילו הוא מים - וא"ת דם בהמה וחיה היכי זריק להו למזבח נהי דאמר רואין כאילו הוא מים ולא מבטל דם אחר מ"מ מים גמורין לא הוי ולא בטל ממנו שם חולין, ואפי' למ"ד (נזיר כט.) חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא היינו שחיטתן אבל להעלותן לגבי המזבח נראה דאסור. וי"ל כיון דדם כשר מעורב בו ואין עיקר זריקתן לשם הפסול אלא לשם הכשר שרי אע"ג דבאיברים לא אמר רואין לשם עצים, ומיהו בלאו הכי אתי שפיר דבנזיר פ' ואני (שם) משמע דלמ"ד לאו דאורייתא אפי' העלאה נמי שרי גבי מדיר בנו בנזיר למ"ד לחנכו במצות דמביא חטאת העוף דקא סבר חולין בעזרה לאו דאורייתא, ושמא סבר לה כר"א דשרי לשם עצים ולשם מים, ואפשר דאפי' רבנן מודו דלא אסרי לשם עצים ולשם מים אלא במידי דהקרבה כגון איברי חטאת ואיברי עולה, וכן ניתנין למעלה שנתערבו בניתנין למטה ומתן אחת במתן ארבע אבל חולין גמורין שרו לכ"ע לשם עצים ולשם מים, וכן נתערב בדם פסול ובדם התמצית.

[תוספות, זבחים עז:]

דף כד.

ושרפת את הנותר באש.

משרשי המצוה, לפי שטבע כל בשר להיפסד בשהייה ולבוא לידי סרחון, ועל כן, להגדלת דבר הקרבן כמו שאמרנו למעלה, נצטוינו לשרפו מיד ולבערו מן העולם, לבל יקוץ אדם בו ובריחו, ותכלית הכליון הגמור הוא על ידי האש, יותר מן הפירוד וזרייה לרוח או כל דבר אחר. גם מלבד זה יש בדבר רמז אל הבטחון בהשם יתברך ברוך הוא, שלא יהא אדם חונק עצמו במאכלו יותר מדי להצניעו ליום מחר. בראותו כי האל יצוה לכלות בשר קודש משעברה שעתו כליון גמור ולא רצה שיהנה בו בריה אחר כן, לא אדם ולא בהמה. מדיני המצוה, מה אוצר החכמה זכרונם לברכה שבכלל הנותר והפיגול שנשרפין, הם כל פסולי המוקדשין שכולן נשרפין גם כן. וקרבן שנפסל או נתפגל בודאי, מיד נשרף, ואם ספק, תעובר צורתו ואחר כך נשרף.

[ספר החינוך מצוה קמג]

כל שבקדש פסול בא הכתוב ליתן לא תעשה על אכילתו.

האי מלקות גמור קאמר דלאו לאו שבכללות הוא, דתניא בתו"כ נאמר למעלה בעולה כליל תקטר ונאמר למטה במנחה כליל תהיה מניין ליתן את האמור של זה בזה ת"ל כליל כליל לגזירה שוה, וכיון דאיכא גז"ש הוי כמו שכתב בעולה לא תאכל ול"ה לאו שבכללות.

[שאלות ותשובות ראב"ן, סימן לב]

וכי תימא אין מזהירין מן הדין.

ראיתי לו לרב עוד בהקדמה שהקדים לפרט המצות שאמר כשיהיה עונש פעולה מן העבירות מבוארת בתורה ואין האזהרה מפורשת כגון במכה אביו ואמו ומקלל אותם שלא נאמר בתורה לא תקלל אביך לא תכה אביך אלא שחייב מיתה למי שהכה או קלל שנוציא להם ולדומיהם האזהרה ממקומות אחרים בדרך היקש וזה אינו הפך אמרם אין מזהירין מן הדין ואמרם תמיד וכי מזהירין מן הדין שאנחנו לא נאמר אין מזהירין מן הדין אלא כדי שנאסור מה שלא התבאר לו איסור על דרך היקש אבל כשנמצא העונש בברור נדע בהכרח שהוא מעשה נמנע מלעשותו ואולם נוציא המניעה בשביל שיתחזק לנו עיקר אמרם לא ענש אלא אם כן הזהיר.

[השגות הרמב"ן לספר המצוות שורש ב]

וזה כולו טעות ופשרה משובשת שהקדימה לקיים דבריו שהוא מפקפק במדרש המדות. לפי שהם לא רצו באמרם אין מזהירין מן הדין אלא שאין מזהירין מדין קל וחומר. וכן אמ' בו אין עונשין מן הדין כמו שנתבאר במקומות רבים מסנהדרין ומכות. ואפילו היה העונש מבואר מפורש לא יוציאו לו אזהרה מן הדין רצוני לומר מקל וחומר בשום פנים. וכן אמרו בראשון שלמכות (ה:) בת אביו ובת אמו מניין ת"ל ערות אחותו גלה ערירים ימותו עונש שמענו אזהרה מניין ת"ל ערות אחותך בת אביך או בת אמך אין לי אלא בת אביו שלא בת אמו וכן גם כן בת אמו שלא בת אביו בת אביו ובת אמו מניין ת"ל אחותך היא לא תגלה ערותה עד שלא יאמרו יש לי בדין אם הזהיר על בת אביו שלא בת אמו ובת אמו שלא בת אביו בת אביו ובת אמו לא כל שכן הא למדת שאין מזהירין מן הדין. הנה בכאן נתבאר להם עונש לבת אביו שהיא בת אמו ואעפ"כ הוצרך להם מקרא להביא אזהרה לה מפני שאין מזהירין מן הדין ואפילו אחר שמצאנו העונש. וזה כולו בדין הקל וחומר בלבד. אבל על ההקש מזהירין ועונשין ואע"פ שלא יהיה העונש מפורש כלל כמו שביארנו למעלה [עמ' ס.] ממאמרם (סנהדרין עג.) וכי תימא אין עונשין מן הדין היקשא הוא. וכן בגזירה שוה כמו שלמדנו (יבמ' כב:) לשלשה דורות בעריות. אבל אזהרת מקלל אביו ואמו הוציאוה בגמרא (סנה' סו.) מדרשת לא תקלל חרש ואלהים לא תקלל שמכניסים בה כל אדם. וכן אזהרת המכה אותם למדוה ממכה כל אדם שהיא אצלם בלאו כמו שאמרו (שם פ.) הכהו הכאה שאין בה שוה פרוטה לוקה.

[השגות הרמב"ן לספר המצוות שורש ב]

הקישא הוא.

תימה מהיכא תיתי דתרומה טמאה אסורה בהנאה דבעי מ"ט אי ממעשר הקל כדמשמע בסמוך איכא למיפרך מה למעשר שכן הד"ס ט"ב כדפריך בהערל (יבמות עד:), וליכא למימר דהוה אסרינן ליה משום דאיקרי קדש דכתיב (ויקרא כב) ונתן לכהן את הקדש או משום דהוקשה לקדשים כדאמר במעילה בפרק הנהנה (יט.) דקדש אקשי רחמנא לתרומה וקדש גופיה אסור בהנאה כשניטמא אפילו אותו קדש שהיה מותר בהנאה קודם כמו שלמים נפקא לן שפיר מק"ו דמעשר או מהיקשא דמעשר כדאמר בפרק כל שעה (פסחים כד.) דא"כ מאי פריך ומה ראית ואימא ממנו אתא למעוטי קדש ולא תרומה ואם נמעט קדש מהיכא תיתי איסור תרומה. וי"ל דהוה גמרינן תרומה מדאיתקש לבכורים ובכורים למעשר כדאמרינן בהערל (יבמות עג:) ולקמן לא סמיך אק"ו אלא אהיקשא סמיך ומיהו קדש אתי שפיר בק"ו ממעשר כדאמרי' בפ' כל שעה (פסחים כד.) וליכא למיפרך שכן הד"ס ט"ב דכולהו איתנהו בקדש בר מוידוי. [תוספות, שבת כה.]

אכל פוטיתא לוקה ארבע.

בתורה יש [שני] לאוין כלליים בכל השרצים אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ על הארץ, ולא תטמאו בהם, ויש בשרץ המים שני לאוין מפורשין, כל שאין לו סנפיר וקשקשת חד לאו בתורת כהנים וחד במשנה תורה דהא כתיב ביה מבשרם לא תאכלו, ובשרץ (על) הארץ יש שלשה לאוין מפורשין חדא כל השרץ השורץ על הארץ לא יאכל, ועוד כתיב כל הולך על גחון וגו' לכל השרץ השורץ על הארץ לא תאכלום כי שקץ הם, ועוד כתיב ולא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ על הארץ, ויש בשרץ העוף לאו אחד מפורש וכל שרץ העוף טמא הוא לכם לא יאכלו, מעתה יש בפוטיתא שהוא שרץ המים ד' לאוין השנים הכלליים ושנים מפורשים ובנמלה שהוא שרץ הארץ חמשה לאוין השנים הכלליים והשלשה המפורשים, וצרעה שהוא שרץ העוף יש בו ששה לאוין השנים הכלליים והג' המפורשים בשרץ הארץ דאיהו נמי לא נפיק מכלל

שרץ הארץ דכל שהוא גדולי הארץ הוי בכלל, וכדאתינן השתא לרבויי דגים בכלל שרץ הארץ למ"ד גידולי קרקע נינהו, מוסף עליהם שרץ העוף הלאו המפורש בשרץ העוף הוו להו שש לאוין. [הריטב"א, עירובין כח.]

נמלה לוקה חמש.

וכתב רש"י ז"ל דלא מנינן בנמלה וצרעה תרי לאוי דכתיבי בקדושים תהיו ולא תשקצו את נפשותיכם בבהמה ובעוף ובכל אשר תרמוש האדמה היינו משום דההוא (הכא) [קרא] בבהמה חיה ועוף גדולים משתעי ולא בשרצים דהא לא כתיב התם שרץ, דלשון שרץ דבר שהוא נד בארץ ומפני קטנו אינו נראה אלא ע"י ריחושו ושרוצו בארץ, והקשו בתוספות דלשון רמישה נמי שייך אפילו בדבר שהוא נד ושורץ על הארץ דהא נחש שורץ בארץ שהולך על גחונו ואמרינן בפרק ארבע מיתות (סנהדרין נט:) ובכל חיה הרומשת על הארץ זהו נחש, ולא ידענא מאי קושיא דההיא מיירי בנחש קודם שנתקלל שלא היה הולך על גחונו אלא אדם משלחו לצפון ולדרום כדאיתא התם בהדיא בפרק ארבע מיתות, ועם כל זה יפה [תירץ] הרב רבי יעקב מאורליניש ז"ל דההוא ליכא למחשביה בנמלה וצרעה דההוא קרא לא מיירי אלא בשמונה שרצים הכתובים בתורה בלבד וכדאמרינן במעילה (טז:) במובדלין דבר הכתוב דכתיב אשר הבדלתי לטמא כלומר שהבדילם הכתוב משאר שרצים טמאים ושאר שרצים טהורים. [הריטב"א, עירובין כח.]

אוצר החכמה
אה"ח 19/06/2018

דף כד:

הכל מודים בכלאי הכרם שלוקין עליהן אפילו שלא כדרך הנאתן.

הטעם בכלאים, כי השם ברא המינים בעולם, בכל בעלי הנפשות בצמחים ובבעלי נפש התנועה, ונתן בהם כח התולדה שיתקיימו המינים בהם לעד כל זמן שירצה הוא יתברך בקיום העולם. וצוה בכחם שיוציאו למיניהם ולא ישתנו לעד לעולם, שנאמר בכולם למינהו (בראשית א), והוא סיבת המשכב שנרביע בהמות זו עם זו לקיום המינין כאשר יבואו האנשים על הנשים לפריה ורביה. והמרכיב שני מינין, משנה ומכחיש במעשה בראשית, כאילו יחשוב שלא השלים הקב"ה בעולמו כל הצורך ויחפוץ הוא לעזור בבריאתו של עולם להוסיף בו בריות. והמינים בבעלי חיים לא יולידו מין משאינו מינו, וגם הקרובים בטבע שיולדו מהם כגון הפרדים יכרת זרעם כי הם לא יולידו. והנה מצד שני הדברים האלה, פעולת ההרכבה במינים דבר נמאס ובטל.

וגם הצמחים אשר יתרכבו מין בשאינו מינו אין פרים צומח אחרי כן, ויהיו באיסורם שני טעמים הנזכרים, וזה טעם שדך לא תזרע כלאים שהוא בהרכבה על דעת רבותינו (קידושין לט.). ואסר אף כלאי זרעים, מפני שישתנו בטבעם גם בצורתם בהיותם יונקים זה מזה, ויהיה כל גרעין ממנו כאילו הורכב משני מינין. ואסור לחרוש בשור ובחמור, מפני שדרך כל עובד אדמתו להביא צמדו ברפת אחת ויבאו לידי הרכבה. [רמב"ן, ויקרא יט יט]

איסור הכלאים וטעמו נרמז (בזוהר ח"א רנא.) אין לך כל עשב ועשב מלמטה שאין לו מזל למעלה מכה אותו ואומר לו גדל, הה"ד (איוב לח לג) הידעת חוקות שמים, כי קודם בריאת העשבים והאילנות ברא כחם למעלה, וכל כח משפיע לעשב שלו, ובבא הטל מן השמים יורדים ניצוצות הכחות אל העשבים ויש בו כח מכל העשבים. ועל כן אמרו רבותינו זכרונם לברכה (ב"ר לט ח) שהטל יפה לעולם, וכשנפסק מן האילנות ומן העשבים שפע הכחות של מעלה אז ייבשו ויבול עליהם, ולפיכך יבשים הרבה אילנות ועשבים קודם זל"ז. ואחרי שכל עשב נאצל מכח ידוע שיש במרכבה העליונה, הזורע כלאים משנה סדרי בראשית, אם יינק עשב שכחו גדול מעשב שכחו קטן מחריב העולם, כי אין ראוי לינק רק מבת זוגו כדוגמה של מעלה. והנה המרכיב שני מינין כאלו יחשוב שלא השלים הקב"ה כל הצורך ויחפוץ הוא להוסיף בו בריות ויעזור בבריאות עולם. ובעירוב הזרעים משנה אדם סדר בראשית שנאמר בהן למינהו, והוא מכחיש ומערבב הכחות העליונים אשר משם צוה להם השם את הברכה חיים עד העולם. [ריקאנטי, ויקרא יט יט]

מנין לבשר בחלב שהוא אסור.

משרשי מצוה זו, וכו', כי יש בעולם דברים שנאסר לנו תערובתן בסיבת הענין שאמרנו שם, ואפשר שתערובת הבשר עם החלב במעשה הבישול יהיה סיבת איסורו מן היסוד ההוא. וקצת ראיה לזה לפי שבא האיסור לנו במעשה התערובת אף על פי שלא נאכלנו, שנראה בזה שאין איסורו מחמת נזק אכילתו כלל, רק שלא נעשה פעולת אותו התערובת להרחקת אותו ענין שאמרנו. והזהירנו גם כן במקום אחר שאם אולי נעשה התערובת לבל נאכלהו ולא נהנה בו, להרחק הענין, ואפילו אכלו מבלי שנהנה ממנו כלל לוקה, מה שאין כן בשאר כל איסורי המאכלות, וכל זה מורה שיסוד טעמו הוא מחמת התערובת, וכענין שאמרנו בכשוף. זה נאמר מתוך הדחק, ועדיין צריכים אנו למודעי המקובל. והרמב"ם זכרונו לברכה כתב בענין טעם אחר, אמר כי יש עובדי עבודה זרה יעבדוה במעשה תערובת בשר עם חלב, ולכן הרחיקה התורה אותו התערובת, וכל זה איננו שווה לי. [ספר החינוך מצוה צב]

ע"ד הפשט טעם המצוה הזאת לפי שהוא מטמטם את הלב, שהרי החלב נעשה מן הדם והדם מזגו רע ומוליד אכזריות, ואחד מטעמי האיסור שבו שאינו מקבל שנוי והתפעלות בגוף כשאר הדברים הנאכלים ולכך טבעו הרע נשאר בתוכו מבלי שנוי, ואף על פי שנשתנה עכשו מדם לחלב וקבל שנוי והתפעלות שהועתק לדבר אחר מכל מקום כשחוזר ומערבו עם הבשר הרי חוזר לכח הדם וטבעו הראשון כבתחלה, והתערבם יחד מטמטם הלב ומוליד גסות ותכונה רעה בנפש האוכל.

וכן דעת הרופאים בתערובת דג וגבינה שנתבשלו כאחד שמוליד תכונה רעה וחולי הצרעת. ומה שנזכרה מצוה זו לעולם אצל החגים כדי להזהיר את ישראל העולים בכל שנה שלש פעמים לרגל למקום הנבואה שלא יטמטמו הלב במאכלים אסורים אלא שיהיה חומר שלהם זך וצלול להתבונן בדרכי התורה ויהיה לבם הוכן להשגת ידיעתו יתברך. [רבינו בחיי, שמות כג יט]

דף כה.

לעולם דאיכא סכנה ואפילו הכי עצי אשירה לא.

כתב הרי"ט בשם רבו הרא"ה ז"ל שאמר בשם רבו ז"ל, דמילתא פסיקתא קאמר ואין לג' עבירות אלו היתר בשום ענין אלא נוהגין בכל אדם ובכל מקום ובכל זמן שאפילו לא נתכוונו להעביר על דת אלא להנאת עצמן יהרג ואל יעבור, והיינו הנהו עובדי דהנהו רבנן דתבעו להו מטרונייתא ומסרי נפשייהו כדאי' קידושין (מ.), וליכא למימר דמשום מדת [חסידות] הוא דעבדי, דודאי כל דמדינא אל יהרג ויעבור אסור לו ליהרג ושופך דמים, ואע"ג דישראל הבא על הגויה לאו גילוי עריות הוא, י"ל דפרהסיא הואי וכי האי גונא גילו עריות הוא ונהרג עליו בשעת מעשה שהרי קנאים פוגעים בו, דמעשה שהיה בכל מקום להנאת עצמן הוא ושלא להעביר. [הריטב"א]

ובירושלמי (תרומות פ"ח ה"ד) אמרו סיעה של בני אדם שמהלכין בדרך ופגעו בהן ליסטים ואמרו תנו לנו אחד מכם ואם לאו נהרוג אתכם אפי' כולם נהרגין אל ימסרו נפש מישראל, פי' דכיון שאינם מייחדים להם איש ידוע, כשבוררין אותו מדעתם נמצאו באין לפדות עצמן בישראל אחר ומתרפאין בשפיכות דמים, ואין דוחין נפש מפני נפש, וכתב עוד ז"ל ונראה שכן הדין באומר לישראל תן לי כלי זיינך ואהרוג ישראל זה ואם לאו אהרוג אותך והגוי אינו יכול ליטלו שלא מדעתו שאין לו ליתנו כדי לפדות נפשו, יחדו להם אחד כגון שבע בן בכרי ימסרו אותו להם ואל יהרגו, פי' כיון דסוף סוף כולם נהרגים שיש סיפק בידם לעשות והם שואלין איש ידוע, ופירשו שם שלא סוף דבר בשבע בן בכרי שהיה חייב מיתה אלא בכל אדם ג"כ אע"פ שלא היה חייב מיתה. וכל שאפשר לפדותו בשום ממון ואינו מחויב מיתה נראה שאסור למוסרו בידם. והא דאמרינן שאם ייחדוהו מותר למוסרו דוקא באומרים שאם לא ימסרוהו יהרגו את כולם, אבל אם אומרים מסרו לנו לפלוני ונהרגנו ותנצלו כולכם או נהרוג אתכם וינצל הוא אסור למוסרו שזה כפודין עצמן בנפשו הוא כיון שאינו מחויב מיתה. מכל מקום למדנו לפי דרכנו ששפיכות דמים ג"כ אפי' שלא להעביר אסור. [הריטב"א]

כתוב בארחות חיים (סי' ד הל' אהבת השם) **בבראשית רבה** (פרשה לד אות יג) דורש ואך את דמכם לנפשותיכם וגו' (בראשית ט ה) אזהרה לחונק את נפשו יכול אפילו כחנניה מישאל ועזריה תלמוד לומר אך פירוש שבשעת השמד יכול למסור עצמו למיתה ולהרוג את עצמו אם הוא ירא שלא יוכל לעמוד בניסיון וכן יכול אפילו כשאול בן קיש (שמואל א' לא ד) שאם ירא שמא יעשו לו יסורים קשים שיכול למסור עצמו למיתה תלמוד לומר אך. ומכאן מביאין ראיה השוחטים התינוקות בשעת השמד.

ויש אוסרים ומפרשים הך תלמוד לומר אך, שאינו יכול להרוג עצמו וחנניה מישאל ועזריה מסרו עצמם ביד אחרים אבל הם לא פגעו בעצמם ושאול בן קיש שלא ברצון חכמים עשה. ומעשה ברב אחד ששחט תינוקות הרבה בשעת השמד שירא שיעבירום על דת והיה עמו רב אחר וכעס עליו וקראו רוצח והוא לא חש לדבריו, ואמר הרב המונע אם כדברי יהרג אותו רב במיתה משונה וכן היה שתפשוהו גוים והיו פושטים עורו ונותנין חול בין העור והבשר ואח"כ נתבטלה הגזרה ואם לא שחט אותם אפשר שהיו ניצולים ולא היו הורגים אותם. [בית יוסף יורה דעה סימן קנז]

לכך נאמר בכל נפשך.

נצטוינו לקדש את השם, שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל, כלומר שנמסור נפשינו למות על קיום מצות הדת. וכבר ביארו זכרונם לברכה מפי הקבלה ומן הכתובים באי זה ענין ובאי זו מצוה נצטוינו בזה. ואע"פ שכתוב בתורה וחי בהם, דמשמע ולא שימות בהם, כבר קיבלו הם שלא נאמר מקרא זה בכל ענין ובכל עבירה, ומפי הקבלה אנו חיין בכל דברי התורה.

ובפירוש אמרו זכרונם לברכה כי ג' מצוות הן שחייב האדם שיהרג עליהן ואל יעבור בהן לעולם, והן, עבודה זרה וכל אביזרהא, כלומר כל ענין שלה האסור לנו מכח הלאוין המיוסדין בה, וכמו שנפרש למטה בעזרת השם, וכן גילוי עריות וכל אביזרהא, ושפיכות דמים, שאם יאמרו לו לאדם עבוד עבודה זרה או נהרגך יהרג ואל יעבדה, ואע"פ שלבו תמים באמונת השם, אע"פ כן נצטוה שיהרג ולא יעשה המעשה הרע ההוא, ולא יתן מקום אל המעביר לחשוב שהוא כפר בשם. ולשון ספרי, על מנת כן הוצאתי אתכם מארץ מצרים שתקדישו את שמי ברבים. וכמו כן בשתים שזכרנו, יהרג ואל יעבור כמו שאמרנו.

שורש מצוה זו ידוע, כי האדם לא נברא רק לעבוד בוראו, ומי שאינו מוסר גופו על עבודת אדוניו איננו עבד טוב. והרי בני אדם ימסרו נפשותם על אדוניהם, קל וחומר על מצות מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא. [ספר החינוך מצוה רצו]

ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן, בזכרים ונקבות. ועובר עליה ולא קידש השם במקום שחייב לקדשו ביטל עשה זה, מלבד שעבר על לאו דלא תחללו את שם קדשי, וכמו שנכתוב בסדר זה בעזרת השם. ועוון חילול השם גדול וחמור עד מאד, עד שאמרו זכרונם לברכה שאין כח בתשובה ויום הכיפורים ויסורין לכפר אלא במיתה, כדאיתא בפרק אחרון מיומא. [ספר החינוך מצוה רצו]

כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו,

וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ונהרג ולא עבר הרי זה קידש את השם, ואם היה בעשרה מישראל הרי זה קידש את השם ברבים כדניאל חנניה מישאל ועזריה ורבי עקיבא וחביריו, ואלו הן הרוגי מלכות שאין מעלה על מעלתן, ועליהן נאמר כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה, ועליהם נאמר אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח, וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג הרי זה מחלל את השם, ואם היה בעשרה מישראל הרי זה חילל את השם ברבים ובטל מצות עשה שהיא קידוש השם ועבר על מצות לא תעשה שהיא חלול השם, ואעפ"כ מפני שעבר באונס אין מלקין אותו ואין צריך לומר שאין ממיתין אותו בית דין אפילו הרג באונס, שאין מלקין וממיתין אלא לעובר ברצונו ובעדים והתראה שנאמר בנותן מזרעו למולך ונתתי אני את פני באיש ההוא מפי השמועה למדו ההוא לא אנוס ולא שוגג ולא מוטעה, ומה אם עבודת כוכבים שהיא חמורה מן הכל העובד אותה באונס אינו חייב כרת ואין צריך לומר מיתת בית דין, קל וחומר לשאר מצות האמורות בתורה, ובעריות הוא אומר ולנערה לא תעשה דבר, אבל אם יכול למלט נפשו ולברוח מתחת יד המלך הרשע ואינו עושה הנה הוא ככלב שב על קיאו, והוא נקרא עובד עבודת כוכבים במזיד והוא נטרד מן העולם הבא ויורד למדרגה התחתונה של גיהנם. [רמב"ם, יסודי התורה פ"ה ה"ד]

אמר מהר"ם מאחר שגמר אדם בדעתו למסור את נפשו על קידוש השם, מכאן ואילך כל מיתה שעושין לו אינו מרגיש כלל, וראיה מן המסורה הכוני ב' הכוני בל חליתי, וחד הכוני פצעוני כלומר כשהכוני ופצעוני לא היה לי כאב, הכוני בל חליתי.

ומביא ראיה מספר היכלות, שרבי חנניה בן תרדיון היה במקום קיסר ששה חדשים והרג שיתא אלפין דוכסין והגמונים לסוף ו' חדשים נלקח למעלה ושרפו רק אחד במקומו כדמותו. ותדע שכך הוא שאין לך אדם בעולם שאם היה נוגע באש באבר קטן שלא היה צועק אפילו אם יעלה בדעתו לעכב עצמו מלצעוק אינו יכול לעשות, ואנו רואים קדושים שאינם צועקים כלום.

[שו"ת מהר"ם מרוטנבורג חלק ד סימן תקיז]

רבא אמר פטור, ואם תאמר והא אמר בפרק בן סורר ומורה (סנהדרין עד.) דע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים יהרג ואל יעבור אם כן אפילו לא מקבל ליה חייב ואין לומר דרבא לטעמיה דאמר במס' ע"ז בפרק ר' ישמעאל (נד.) דאפילו בע"ז בצינעא וחי בהם ולא שימות בהם וכו', דאם כן דטעמא דרבא דפטר הוי משום הכי מאי מייתי אביי בפ' ד' מיתות (סנהדרין סא:) מכמה ברייתות לימא דאתיא כמ"ד בפרק בן סורר (שם עד.) יהרג ואל יעבור דפלוגתא דתנאי היא.

וי"ל דסבר רבא דאפי' למ"ד דחייב למסור את עצמו אם לא מסר עצמו לא מיחייב מיתה בבית דין.

[תוספות, שבת עב:]

וקשה לרשב"א, דאמר רבא במסכת ע"ז, הכל היו בכלל לא תעבדם כשפרט לך הכתוב וחי בהם יצא אונס. משמע דלא מפיק אלא אונס מיתה, אבל שאר אונסין הוו בכלל לא תעבדם וחייב והכא פטור אפי' מאהבה דליכא אונס מיתה. וי"מ דההיא דאמר יהרג ואל יעבור היינו בסתם אע"ג דלא מקבל עליה לאלוה אבל הכא במפרש דקעביד מאהבה ומיראה. אי נמי אפילו בסתם ובע"ז שהכל אין עובדין אותה אלא מאהבה ומיראה דומיא דהמן דמייתי עלה התם להם אי אתה משתחוה אבל אתה משתחוה לאדם כמותך יכול אפי' נעבד כהמן ת"ל לא תעבדם וקאמר רבא כהמן ולא כהמן דאילו התם מיראה והכא לאו מיראה וכו'. וא"ת ולמאי דפטר רבא, אמאי לא השתחוה מרדכי להמן וי"ל כדאמרינן במדרש ששתי צורות היו על לבו ועוד משום קידוש השם כדאשכחן בירושלמי במסכת שביעית בפ"ד כגון פפוס ולולינוס אחיו שנתנו להם מים בזכוכית צבועה ולא קבלו מהם. [תוספות, שבת עב:]

דף כה:

עבודה זרה הא דאמרן.

כיון שהגיע אצלו נטלם מראשו ואחזן בידו. יש מקשים והלא שעת השמד היה וקי"ל בסנהדרין (עד:) דאפי' אערקתא דמסאני יהרג ואל יעבור כל שכן על מצוה גדולה כזו, ומסתברא דלא קשיא דהא מצות תפילין בחיוב תורה אינו אלא בשעה שמקבל עליו עול מלכות שמים, ולהניח כל היום הוא מדת חסידות, וכיון שכן לא היה יכול למסור עצמו עליהם על שאר היום.

[הריטב"א שבת מט.]

וא"ת והיכי עביד הכי והא אמרינן (סנהדרין עד:) בשעת השמד אפילו אמצוה קלה יהרג ואל יעבור, וי"ל דהני מילי במצות לא תעשה אבל במצות עשה לא דשב ואל תעשה שאני דלא מוכחא מילתא, וא"ת אם כן היכי מסר נפשיה ומנח והלא מתחייב בנפשו, וי"ל דאע"פ שאינו מחויב ליהרג על קיומה אפילו הכי רשאי למסור נפשו עליה ומקבל שכר שכל מצוה שמסרו ישראל נפשן עליה בשעת השמד מוחזקת בידם ומקבלין עליה שכר הרבה, ואמרו בויקרא רבה (פל"ב) מה לך יוצא ליסקל על שמלתי את בני מה לך יוצא ליצלב על שנטלתי את הלולב ואפילו על התפלה שהיא מצות עשה דרבנן מסר דניאל עצמו עליה. [הרשב"א, שבת מט.]

והקשו בתוספות היאך אפשר שבטלו יום הכפורים בשעת גזירה, הא בשעת גזירה אפי' אערקתא דמסאני יהרג ואל יעבור (סנהדרין עד:), ושלא בשעת גזירה נמי בפרהסיא יהרג ואל יעבור, והא בפרהסיא הוי דהיכי דמי פרהסיא עשרה בני אדם, ונ"ל דהא לא קשיא דקידוש חדשים דבית דין עשה הוא ועל עשה יעבור ואל יהרג כדפרישנא בכמה דוכתי, אלא אם כן למידת חסידות הוא כההיא דמצינו בסוגיא דש"ס (שבת מט. ע"ש ברמב"ן), ואפשר דהכי גזרו גוים לבית דין שלא לקדשו דאין כאן יום הכפורים ודו"ק. [הריטב"א חולין קא:]

כתב בנמוקי יוסף בפרק בתרא דקמא, שאם גזרו שיהרג כל הנקרא בשם יהודי על שאינו עובד ע"ז וזה כדי שלא יכירוהו משנה מלבושו כמלבושם ובורח מותר. והביא ראיה מדאמרינן (נדרים סב:) אמר רבא שרי לצורבא מדרבנן למימר עבדא דנורא אנן לא יהיבנא כרגא, ופירשו המפרשים בשם התוס' שאותם שהיו עובדים האש היו פטורים ממכס ומס וכו'. ובמדרש רבה פרשת וישלח (פרשה פ"ב אות ח) איתא שני תלמידים של רבי יהושע שינו עטיפתן בשעת השמד, פגע בהם איסתרטוס משומד אמר להם אם בניה של תורה אתם, תנו נפשכם עליה למה שניתם עטיפתכם ואם אין בניה אתם וכו' א"ל בניה אנו ועליה אנו נהרגים. הרי מבואר שגם כי רצונם ליהרג בשביל התורה עם כל זה היו משנים מלבושיהם למלבושי נכרי [אוצר התכנה] לא יכירום ולא ימיתום ע"כ. ומבואר הוא דלא מהני שינוי העטיפה אלא לשמא לא ישאלום מאיזה דת הם אבל אם ישאלום אסור להם לומר שהם גוים וכדכתב הרא"ש ז"ל, והיינו דאמרו הנך תלמידים בניה אנו ועליה אנו נהרגים.

וכיוצא בדברי נמוקי יוסף כתב מהר"י קולון בשורש פ"ח בשם הגהות סמ"ק וז"ל, הא דאמרינן אפילו ערקתא דמסאנא אסור וכו' היינו דוקא כשהגוים אומרים לו עשה כך כדי לחלל את השם אז הוא אסור אפילו בשינוי ערקתא אבל כדי שלא יהא ניכר שהוא יהודי כגון ללבוש בגדי נכרי שקורין ראי"י או להתנהג בדבר שלא יהא ניכר מותר ומכל מקום כתב דאיכא התם מאן דפליג ואמר דללבוש בגדי ראי"י שלא יכירוהו ביהודי בדרכים אסור מההיא דבן סורר ומורה. בדק הבית.

[בית יוסף יורה דעה סימן קנז]

וכי מה ענין רוצח אצל נערה המאורסה.

והא אינן דומין כלל ואין ענינן אחד ואעפ"י שבא ללמד איזה ענין אין זו מדה בתורה שיביא ענין אצל ענין שלא לצורך עצמו אלא ללמד לאחר כל שיש לאותו ענין מקום קבוע לעצמו ואם רוצח למד מנערה יכתוב הדין ההוא בפי' בפרשת הרוצחין ואם נערה למדה מרוצח יכתוב ג"כ הדין בפי' ומה ענין הדמיון ולא פירש. אלא על כרחינו אחד מהם בא ללמד על חבירו וכיון שכתבן שניהן נמצא על כרחין אף למד ולכך מדמין לפי שזה למד מזה וזה מזה ועשה משתי פרשיות אחת כדרך התורה שסומכת ענין לענין לצורך עצמו וכן הוא בכאן. [מהר"ם חלאווה]

מה רוצח יהרג ואל יעבור, אף נערה המאורסה תהרג ואל תעבור.

וכתב עוד בשם הרא"ה ז"ל, דגילוי עריות דאמרינן להיות בחומרא זו, דווקא היכא דאיכא איסורא דאורייתא במיתה או [כרת] ואיכא פגם אחרים, כגון ישראל שבא על אחת מן העריות או על הנדה וכן ישראל הבא על הגויה דהא קנאין פוגעין בו, ובא על הזכר נמי איכא מיתה, ותקלת זכור חשיב [כפגם], ולאפוקי הבא על הבהמה או בת ישראל שאמרו להדביק גוי עליה דליכא תקלת אחרים וליכא פגם ולד שהולד כשר, ולאפוקי ג"כ חייבי לאוין דישראל דאי איכא פגם ולד ליכא מיתה או כרת, כללו של דבר כל שאמרו בסנהדרין (עג.) שמצילין אותם בנפשם ישנן בחומר גילוי עריות זה ואידך דינן כשאר עבירות של תורה, ויש מי שפירש דאפילו בת ישראל הנבעלת לגוי בפרהסיא, כשעושה מעשה, בכלל גילוי עריות היא, ותהרג ולא תעבור, והרי"ט ז"ל העלה עיקר כסברא הראשונה.

[הריטב"א]

דבר פשוט הוא יותר מביעתא בכותחא, כי אסתר לא עשתה שום איסור ולא היה בדבר אפי' נדנוד עבירה אלא מצוה רבה עשתה שהצילה כל ישראל. ותדע דכן הוא, שהרי בבואה לפני המלך שרתה עליה רוח הקדש כדדרשינן התם מותלבש אסתר מלכות, ומינה מוכח התם שהיא היתה משבעה נביאות שעמדו להם לישראל, שהרי שרתה עליה רוח הקדש באותה שעה אשר הלכה לפני המלך אשר מכח זה נאסרה על מרדכי, וחלילה וחס לומר שתשרה רוח הקדש מכח מעשה של גנאי לא תהא כזאת בישראל, אלא אדרבה פשיטא ופשיטא שעשתה מצוה רבה מאד ובפרט דקרקע עולם היתה, וכן מצינו ביעל אשת חבר הקני ששבחה הכתוב במעשה דסיסרא, ושקל אותו מעשה כביאות האמהות עם האבות כדאי' בנזיר.

[שו"ת מהר"ק סי' קסז]

מידי דרך הנאה קא עבידנא.

בשלש עברות הללו, לא שנא בעברה גופה, ולא שנא אבקה של עברה, אין מתרפאין בהן כלל. כדאמרינן נמי גבי גלוי עריות, בפר' בן סורר ומורה (עה.) מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשה והעלה לבו טינא, באו שאלו לרופאים וכו' תספר עמו מאחורי הגדר, ימות ואל תספר עמו אחורי הגדר ואע"פ שאין בזה אסורא דאורייתא, וכ"ש להוא לישנא דאמרי' התם פנויה הות. דבשלש עברות הללו, ובכל אבזרייהו, אין מתרפאין כלל, ואפי' במקום סכנה. ואע"פ שבשאר אסורי הנאה דרבנן, כגון חמץ שעבר עליו הפסח, וכלאי הכרם שבחוצה לארץ, מתרפאין מהן אף בחולי שאין בו סכנה. כמו שמתרפאין באסורי הנאה דאורייתא שלא כדרך הנאתן, לפי שאין אסורן שלא כדרך הנאתן אלא דרבנן, כדאמרינן התם מידי דרך הנאתן קא עבידנא.

[שו"ת הריב"ש סימן רנה]

דף כו.

אמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא.

כל היכא דאיכא אמר ר' פלוני כמו אמר רב יהודה אמר שמואל רבו היה ושמעה ממנו, וכן אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן הוא רבו כן פירשו התוס' בחולין (לח.), וכל היכא דאיכא אמר ר' יוחנן משום רשב"י לא שמעה ממנו אבל שמעה מאחר שקבל ממנו. וכן כתב רש"י בחולין ומוכח לה מדאמרינן התם אמר רב אשי משמיה דרבא וכו'. ומוכח לה בעל כרחך רב אשי לא

אהח19/06/2018

שמעה מרבא דרב אשי לא ראה רבא מעולם וכבר כתבתי למעלה מה שסובר הרמב"ם כי רב אשי קבל מרבא ושאינו נראה דעתו, אע"פ שהוא גורס עד שלא מת רבא נולד רב אשי (קידושין עב:).

אבל הרמב"ם ז"ל כתב במפתח המשנה כל מקום שאומר משום הוא רבו, וכן נראה כי בברכות (טו:) ר' יהודה אומר משום ר' אלעזר בן עזריה והיה רבו כמו שאומר בגמ', ואולי יהיה זה בתנאים ולא באמוראים, אבל באמוראים מצינו והוא רבו. בפרק המפקיד במציעא רבא משמיה דרבה וכן אביי משמיה דרבה, אבל על הרוב כשאומר משום פלוני הוא רבו, ולפעמים כשאומר ג' או ארבעה או חמשה חכמים כגון אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן אמר ר' מאיר ודולג שני דורות לקצר, וכן אמרו בגמ' אמר ר' אלעזר אמר ר' יהושע בן חנניה ושם דולג ר' יהושע בן ממל שקבל מר' יהושע, ואמרו בתלמוד שהוא כן, שכן נמצא במשנה ר' פלוני שקבל מן הנביאי' הלכה למשה מסיני ואלו הזקנים ויהושע לא קאמר ודולג אותם. [ספר יוחסין מאמר שני]

הואיל ונעשית מצותו.

הקשו בתוס' מהיכא נפקא לן הא, דאי משום דהוי תרומת הדשן ועגלה ערופה שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין או משום דכתיב ושמו הערופה לא משמע לפום סוגיין דמהתם תיתי לן דהא הדר פרכינן והרי תרומת הדשן וכו' ואמרינן טעמא דשני כתובין הבאין כאחד וטעמא דתרי מיעוטי כתיבי, ור"י ז"ל פירש דנפקא לן מחטאות המתות, דדרשינן בת"כ שאין מועלין בהן כיון שאין ראויין למצוה, והכי נמי כל דבר שנעשית מצותו אין מועלין בו, ורש"י ז"ל פירש דטעמא משום דבמעילה כתיב מקדשי ה' וכיון שכבר נעשית מצותו לא קרינן ביה מקדשי ה', ונכון הוא. [הריטב"א, יומא נט:]

עוד הקשו בתוס' מאי האי דמשני אין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו, אדרבה אימא לאידך גיסא אין לך דבר שלא נעשית מצותו ואין מועלין בו, ואנו אומרים דלפני כפרה אין מועלין בו, וכל היכא דאיכא למדרש לקולא ולחומרא לחומרא דרשינן, ותי' דהא איכא שלמים שלא נעשית מצותן ואינן בני מעילה כדאיתא במעילה (ז:) ובפ"ב דר"ה (כח.) ובכמה דוכתי, ואיכא נמי עגלה ערופה שאינה אסורה עד שתרד לנחל איתן או עד שתערף למ"ד עריפתה אוסרתה. [הריטב"א, יומא דף נט:]

והניחם שם מלמד שטעונין גניזה.

בגדי לבן שכהן גדול נכנס בהם לפנים ביום הכפורים אינו עובד בהם פעם שניה אף ליום הכפורים אחר וכל שכן שאין כהן הדיוט עובד בהם אע"פ שהם בגדים הראויים לכהן הדיוט אלא נגנזים במקום שפושטן ואסורים בהנאה וכן בגדי כהן גדול שבלו אסורים בהנאה ומועלין בהם אבל של כהן הדיוט כשבלו היו עושין בבלאי מכנסים ואבנט פתילות לשמחת בית השואבה ובבלאי כתונותיהם פתילות למנורה. [מאירי]

משום דהוו תרומת הדשן ועגלה ערופה שני כתובין הבאין כאחד.

לאו במעילה קאמר דלא שייכא מעילה בעגלה ערופה אלא איסור מן התורה קאמר, הקשה ה"ר אלחנן אמאי לא חשיב נמי ההיא דפ"ק דכריתות תני ר' חנינא כ"ג שנטל משמן המשחה שעל ראשו ונתן על בני מעיו חייב שנאמר על בשר אדם לא ייסך אלמא אע"פ שנעשית מצותו מועלין בו ואמאי לא חשיב ליה הכא והוה ליה שלשה כתובים, וי"ל דלעולם אין נעשית מצותו עד שיתייבש שמן המשחה שעל ראשו, וה"ר יהודה תירץ דלא מצי למימר הכי דר' יהודה הוא דאית ליה בפ' ד' מיתות דשני כתובים הבאים כאחד מלמדין ואיהו אית ליה בפ"ק דכריתות דסך לכהנים ולמלכים פטור משום דלא הוו זרים מעיקרא, וא"ת אכתי אם סך ממנו לאחר אחר שנעשית מצותו חייב, וי"ל מ"מ לא הוו שני כתובים הבאים כאחד דאיכא למיפרך דאיסור סיכה אינו שוה בכל דסך לכהנים ולמלכים פטור וכ"ת ליכתוב האי וכ"ש תרומת הדשן ועגלה ערופה, איכא למיפרך מה לסיכה שכן כרת. [תוספות הרא"ש, יומא ס.]

פרש"י דעגלה ערופה אסורה בהנאה דכתיב וערפו שם שם תהא קבורתה והך דרשא איתא בפ"ק דכריתות, וקשה למה לי הך דרשא תיפוק לי דכפרה כתיב בה כקדשים, ומהך דרשא ילפינן איסור הנאה בע"ז (כט:) דילפינן איסור הנאה במת שם שם מעגלה ערופה, ועגלה ערופה כפרה כתיב בה כקדשים, ועו"ק טפי כיון דיליף התם שם שם מעגלה ערופה הו"ל לאתויי קרא דוערפו שם, וי"ל דתרוייהו צריכי דמשם לא הוה שמעינן אלא לאחר עריפה ומשום דכתיב בה כפרה לא הוה שמעינן אלא קודם עריפה עד שלא נעשית מצותה, ומאן דאית ליה דעגלה ערופה אינה נאסרת מחיים לית ליה דרשא דוערפו שם ומדכתיב ביה כפרה ידעינן שנאסרת אחר שנעשית מצותה דאי לאו הכי אמאי כתיב בה כפרה דמחיים אינה נאסרת וע"כ לאוסרה אחר שנעשית מצותה, א"נ מוערפו שם דריש דאסורה לאחר עריפה והא דכתיב בה כפרה דרשינן מיניה בסוף פ"ב דמגילה דעריפתה אינה אלא ביום ואידך תרתי ש"מ, וא"ת אמאי לא דרשינן שם שם מעגלה ערופה להטעין גניזה לבגדי כהונה לר' דוסא, וי"ל דג"ש אינה אלא לשם מיתה בעלמא דעריפה ומיתה חדא היא, א"נ שם דבגדי כהונה אינו מופנה ואמרינן בפ' המפלת דשבקינן מופנה מצד אחד וילפינן ממופנה משני צדדין, א"נ גם שם דעגלה ערופה אינו מופנה ואין מופנה אלא ההוא דמת גרידא. [תוספות הרא"ש, יומא ס.]

וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין.

דמצי גמיר חד מחבריה בבנין אב כלומר דליכתוב רחמנא חד מנייהו ולגמור אידך מיניה ומדאיצטריך למכתב תרווייהו גלי לך קרא דדוקא הני אבל אחריני לא שלכך טרח וכתב את שניהם הילכך אין מלמדין פירוש לעלמא. ולמאן דאמר מלמדין סבירא ליה דאע"ג דאתיא חד מחבריה מכל מקום מילתא דאתיא בבנין אב טרח וכתב ליה קרא כמ"ש בריש קידושין גבי קל וחומר, מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא, הילכך שפיר קאמר ליה דמלמדים. אבל שלשה כתובים הבאים כאחד דכל האי לא טרח קרא לדברי הכל אין מלמדים דודאי גלי לך קרא בהני שלשה לאפוקי כולהו אחריני דעלמא כך הטעם בכריתות. ויש לך לדעת דאין צורך דאיזה משניהם יהיה מיותר וגמיר מחבירו אלא אפילו אחד לבד מיותר והאחד צריך ואין יכול ללמוד מחבירו אפילו הכי שפיר חשיב שני כתובים הבאים כאחד משום דסוף סוף ליכתוב הצריך וליתי חבריה מיניה. והכי מוכח בפרק שני דקידושין גבי המקדש בערלה וכלאי הכרם דקתני מכרן וקדש בדמיהן מקודשת, ופריך בגמרא ולילף מע"ז דתופסת דמיה וכו' ומשני משום דהוי ע"ז ושביעית שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין, כלומר מדגלי רחמנא בע"ז ושביעית מכלל דבכל איסורין שבתורה הדמים מותרין, ואע"ג דשביעית לא יליף מע"ז דאיכא למיפרך מה לע"ז שכן אסורה בהנאה אפילו הכי כיון דע"ז יליף משביעית חשיב שני כתובים הבאים כאחד. וכן אומר הגמ' בהדיא התם פרק קמא גבי מצה והקהל דאפילו בכהאי גוונא חשיב שני כתובים הבאים כאחד. [הליכות עולם שער רביעי פרק ד]

תרי מיעוטי כתיבי.

בחד הוה סגי, וכן (חולין קיג:) גבי עזים העזים, ונ"ל דאי לא כתיב אלא חד מיעוטא ה"א נהי דאי לא כתיב מיעוטא לא ממעטינן מידי דשני כתובין הבאין כאחד מלמדין, מכל מקום השתא דכתיב מיעוטא בחד מינייהו הוו להו ג' כתובין הבאין כאחד, ונהי דג' כתובין אין מלמדין, הני מילי כי לא כתיבי בחד דוכתא, אבל הכא דתרי מינייהו כתיבי בחד דוכתא הוה ליה מיעוט אחר מיעוט, ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות להכי איצטריך אידך מיעוטא, ואין להקשות היכי הוה ס"ד לומר אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, דא"כ לישתוק מינייהו לגמרי, ומהיכא תיתי למעוטי דאיצטריך מיעוט אחר מיעוט לרבות י"ל הא לא קשיא דבכל דוכתא דאיצטריך מיעוט אחר מיעוט, מקשה רבינו שמואל כך ומתרץ דשמא הוה ממעטי' מכח שום דרשה או ק"ו או בנין אב, להכי איצטריך מיעוט אחר מיעוט לרבות כן יש לתרץ כמו כן בכאן, וזה אין להקשות אי דרשי ליה למיעוט אחר מיעוט אידך קרא שלישי למאי אתא, די"ל כמו פרשה שנאמרה ונשנית, תדע דלדידהו כיון דסבירא להו שני כתובין הבאין כאחד מלמדין היכא דליכא אלא שני כתובים כתוב שני למאי איצטריך, אע"כ י"ל כדפרישית, אי נמי אי לא כתיב שלישי לא הוה דרשינן להו הנך תרי למיעוט אחר מיעוט, דאי לא כתיב אלא תרומת הדשן ומיעוט שלה, תרומת הדשן לאו מיעוטא הוא, אבל השתא מכח דכתיב עגלה ערופה דהשתא הוו להו ג' כתובין הו"ל כל חד כמו מיעוט, והו"ל תרומת הדשן ומיעוט שלה כמו מיעוט אחר מיעוט. [תוספות, יומא ס.]

דף כו:

הא לא דמיא אלא להא שכן עליה עוף בשירה, עלה עליה זכר פסולה.

ואם תאמר הכניסה לרבקה ודשה אמאי כשרה מאי שנא מעלה עליה זכר דהא ניחא ליה בדישה. ולפירוש הקונטרס ניחא דמיירי בעגלה ערופה ובעגלה בת שנתה ואינו רוצה להטריחה לפי שהיא ילדה ולא ניחא ליה כלל אבל לפירוש התוספות קשה דפירשו דמיירי בפרה אדומה. ויש לומר דלהאי פירושא נמי לא קשיא דפרה בת שתים ואכתי אינו רוצה להטריחה. ור"ת גריס לרבקה (ר' בסגו"ל) לפטמה כמו עגלי מרבק והשתא ניחא דכשרה דלא ניחא ליה שתדוש בשביל שמכחישה והאי דנקט הכניסה לרבקה ודשה משום דאיכא תרתי לטיבותא שמכוין לפטמה ואינו מכוין שתדוש וסיפא לצדדין קתני ואם בשביל שתינק ודשה או לרבקה וכדי שתדוש פסולה. ולא נהירא דאם כן קשה אמאי תני הכשר ברבקה ופסול בהנקה לשמועינן תרווייהו בחדא אם לרבקה לחוד כשרה ואם בשביל שתדוש עוד פסולה כדפרישית לעיל. וליכא לשנויי כדלעיל דרישא רבותא קמשמע לן דאף על גב דלא הכניסה לצרכה וכו' דזה אינו דהא הכניסה לפטומה והיינו לצרכה. לכן נראה כדפרש"י. [תלמיד הר"פ, בבא מציעא ל.]

מוכרי כסות מוכרין כדרכן.

רש"י ז"ל מפרש כדרכם דרך מלבוש, ולא נהירא דהא בימות הגשמים לא סגיא דלא מיתהני ולא עוד אלא כי לעולם הוא מתכבד בכך, לפיכך פירשו דכדרכן היינו על כתפיהם והצנועין מפשילין מקל לאחוריהם והבגדים על המקל אבל דרך מלבוש אסור הוא אף כרבי שמעון, ובריתא זו כרבי שמעון היא כדאיתא בפרק כל שעה (פסחים כו:) והיינו דמותבינן הכא מינה. [הריטב"א, שבת כט:]

תנור שהסיקו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם חדש יותן.

רב יהודה לטעמיה דאמר אכלה ערלה שביעית וכלאים הרי זו חזקה. פרש"י ז"ל שהפרי בכל אלו אסור ולא אכל מהם אלא העצים ואפ"ה חשיבא אכילה למיהוי חזקה, והקשו בתוספות דהא עצים דכלאים אסורים הם בהנאה כדתניא (פסחים כו:) גבי תנור שהסיקוהו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם, ותירצו דהתם הוא כשהיה זרוע כלאים מעיקרו שנאסר בהשרשה אבל הכא כשזרוע ובא שאינו נאסר אלא בתוספת כדאיתא בפרק כל שעה וכיון שכן העצים שגדלו בהיתר מותרים, ורבינו הרמב"ן ז"ל פירש (ב"ב לו.) דכלאים דאמרינן הכא המחזיק זרעה כלאים ואסרה על הבעלים שהיו אוכלים אותה בהיתר וכיון שכן אף על פי שזה אכלה באיסור חזקה היא, וראיה דמייתינן הכא היינו מערלה ושביעית שאף הבעלים לא היו יכולין לאכול ממנה בהיתר אלא העצים והא בלחוד חסרינהו [ואפ"ה] הויא חזקה, ואף על

פי שאכל זה הפירות, דסוף סוף הרי כבר נהנה. [הריטב"א, כתובות פ.]

דף כז.

אחד בו את הפת אסורין בהנאה.

פי' דוקא כשהסיקו בעצי אשרה שמכח העצים נאפית הפת, אבל בחדש שנצטנן והסיקו בעצי היתר ואפה בו את הפת אין הפת אסורה שמחמת תשמיש בעלמא שמשתמש בתנור לא נאסרה הפת, דאטו אם ימלא התנור פירות נאסרו הפירות בהנאה בעבור שימוש בעלמא לא יאסור בהנאה אלא הבגד שנארג מכר הכרכר, וכך היא היסק עצי אשרה לרבנן כמו כרכר בבגד דאע"ג דלית להו לרבנן שבח עצים בפת ובעצי ערלה וכלאי הכרם שרי הכא אסר כיון דמכח עצי עשרה נאפת, והילכך אין להקשות מה שהקשתי בפ' כל הצלמים במה"ק על מאי דפסיק הלכה כר' אלעזר דמה צורך והרי כבר פסק לעיל הלכה כר' יוסי דאמר זוז"ג מותר ובלי שום פדיון מותרת, ולא היא דהוה סבירנ' דהאי דקתני אפה בו את הפת אתנור חדש קאי ומשום תשמיש בעלמא היא אסורה, ואין הדבר כן דלא קאי אסורה בהנאה אלא אישן יוצן דליכא אלא חד גורם באפיית הפת, ואפילו לר' יוסי אסורה, ואיצטריך למיפסק הלכה כר' אליעזר שיש לה תקנה ע"י פדיון. [תוספות ר"ד]

נתערבה באחרות ואחרות באחרות כולן אסורין בהנאה.

פרש"י ז"ל דכיון דקתני הפת אסורה עד שיוליך הנאה לים המלח אלמא סבירא ליה לר"א דזוז"ג אסור, דהא איכא בתנור חדש התנור שהוא גורם דאיסורא ועצים דהיתירא דשעת אפיה, ובתנור ישן שהסיקו אחרי כן בעצי איסור ולא צננו ואפה בו תנור דהיתירא ועצים דאיסורא. והקשו בתוס' דדילמא הא דקתני הפת אסורה היינו בשאבוקה כנגדו דבהא לד"ה אסורה מפני שיש בה שבח עצים בפת, כדאיתא בהדיא בפ' כל שעה (כז.), ותירצו דכיון דלא חזינן לר"א דפליג אלא לענין הפדיון משמע דמודה בכולה רישא ואפילו במאי דקתני חדש יותץ דאתיא כמאן דאמר זה וזה גורם אסור כדאיתא בפ' כל שעה (כו:), אי נמי דאנן כל מאי דמטרחינן לומר הי ר"א והי רבנן משום רבנן הוא דנשכח תנא דלימא זה וזה גורם מותר, דאילו תנא דסבירא ליה זוז"ג אסור הא איתא במתניתא ובמתניתין דשוחק וזורה לרוח והני רבנן דעצים, ולרווחא דמילתא הא דאמרינן הא ר"א והא רבנן ושיילינן אתרוייהו, ולהכי לא קפדינן הכא אלא לומר רבנן דפליגי עליה ושרו זוז"ג מאן נינהו, אי רבנן דשאור אימור דשמעת להו דמקילי בשאר איסורי כו', ומהאי טעמא נמי לא נקטי רבנן דפ' כל שעה גבי תנור שהסיקוהו בקליפי ערלה וסברי בין חדש בין ישן יוצן, דהתם נמי שאר איסורי הוא ערלה וכלאי הכרם.

[הריטב"א, עבודה זרה מט.]

רבי אליעזר אומר יוליך הנאה לים המלח.

פרש"י ז"ל וכן הראב"ד ז"ל דמי הנאת עצים ופי' ר"ח ז"ל שכר אפיה, וכתב הרב החסיד דלישנא מסייע להו מדלא קתני הנאת הפת אלא הנאה סתם, אבל הרמב"ם ז"ל כתב (פ"ז מה' ע"ז ה"ג) יוליך דמי הפת לים המלח וכן דעת קצת רבני צרפת וכן דעת הרא"ה ז"ל, וכתב הרי"ט ז"ל ואף על פי שאינו מחוור נקטינן מעשה לחומרא. ודעת רש"י ז"ל דיוליך הנאה לים המלח דאמר רבי אליעזר אפילו ארישא קודם שנתערבה קאי דיש להתירה בהולכת הנאה לים המלח, וכן נראה מפר"ח ז"ל, אבל רבני צרפת והרמב"ן ז"ל הסכימו דלא שרי רבי אליעזר אלא לאחר שנתערבה שאין האיסור ידוע ומפורסם אבל כל זמן שלא נתערב שהרי איסורו ידוע אין לו פדיון, וכתב הרי"ט ז"ל כי כן הדברים מוכרעים ממקומם.

[הריטב"א]

דף כז:

אלא עצים דאיסורא לרבנן היכי משכחת לה.

פי' אף על גב דאמרי' רבנן חדש יוצן אלמא אסור לאפות בו באותו ההיסק אותו האיסור מדרבנן ואין לוקין עליו מפני שבטלו העצים מעינם, ואין לוקין עליהן אלא כשנהנה מהם בעודם בעינם שלא בטלו ואי הוה אסר בלוחשות ה"א דלא פליגי רבנן עלי' אלא בגחלים אבל באבוקה כנגדו אפילו רבנן מודו דאבוקה כגוף העצים דמיא, אבל השתא דשרי אפילו בעודן דולקין אלמא כמבוטלין חשיב להו א"כ בהסקה לא תמצא לאו לרבנן והיכי משכחת בהו לאו ומתרץ רמי בשרשיפא. [תוספות ר"ד]

ושמו בנחת ושמו כולו ושמו שלא יפזר.

נבלעין במקומן פירש הרב פורת דהוא הדין דישון מזבח החיצון, ואין נראה לרבינו תם דמנא ליה האי סברא כיון דלא חשיב ליה בהדי הנך, ועוד הא אמרי' (פסחים כו.) ובשילהי תמורה (לד.) ואפר הקדש לעולם אסור באותן שטעונין גניזה כדתניא ושמו בנחת ושמו שלא יפזר אלמא דלא הוי נבלע במקומן מדטעון גניזה. מיהו יש לומר קרא לאו אניסא סמך וה"ק אי לאו הוה ניסא שיהא נבלע במקומן טעון גניזה. אי נמי נראה לי אם חפר שם והוציא אותו קאמר דאפר הקדש לעולם אסור, וכן פרש"י בסוף תמורה.

[תוספות, יומא כא.]

חלבו של שור הנסקל יוכיח שאסור באכילה ובהנאה וענוש כרת ואין טעון שריפה.

שאלת ממני אודיעך דעתי מה נשתנה חמץ בפסח מכל איסורין שבתורה שהחמירה עליו תורה להצריכו בדיקה ושרוף וכלה וגם ביטול והוסיפו חכמים להצריכו בדיקה בחורין ובסדקין ולחפש אחריו ולשרש אותו מכל גבוליו ועבר עליו בבל יראה ובל ימצא ואסרוהו בכל שהוא ואינו מתבטל כלל וחומרות כאלו לא נמצאו בכל האיסורין שבתורה דאי משום דאית ביה כרת הרי חלב ודם ואי משום דאסור בהנאה הרי כלאי הכרם ושור הנסקל וכמה איסורי הנאה שלא החמירה תורה בהם כ"כ. ואי משום דלא בדילי מיניה כולי שתא הרי יין לנזיר דלא בדיל מיניה והחדש דלא בדילי מן התבואה כולה שתא ולא חמירא כולי האי.

תשובה שני דברים נאמרו בתשובת דבר זה. אחת שלא נמצאו בכל האיסורין שבתורה שיצטרפו בו כל ג' תנאים הללו שהוא איסורי הנאה והוא בכרת ולא בדילי אינשי מיניה כולה שתא אלא חמץ בלבד וכיון שיש בו החומרות הללו החמירה עליו תורה חומרות אחרות ובאו חכמים והוסיפו חומרות על חומרות כמו שעשתה התורה. ותו דחמץ בפסח הוי כדבר שיש לו מתירין שהרי איסורו תלוי בזמן ואחר ימי הפסח יהיה החמץ מותר ואע"פ שזה החמץ שהוא מבער אי אפשר שיהיה לו היתר אלא א"כ יעבור בבל יראה ובל ימצא סוף סוף הא איכא חמץ שיהיה מותר לו דהיינו אותו שלא עבר עליו. וק"ל עליה דהאי טעמא נהי דסגי האי טעמא לענין דאפילו באלף לא בטל כדבר שיש מתירין דאמרינן דאפילו באלף לא בטיל אבל לחפש אחריו ולשרפו ולשרשו ולהוציא מרשותו לא ידענו למה. גם על הטעם הראשון יש לי קצת גמגום ומי עדיף מע"ז דאמרה תורה ולא ידבק בידך מאומה מן החרם וכל המודה בו ככופר בכל התורה כולה ולא מצינו שהצריכה תורה בה בדיקה וביטול אלא שבארץ ישראל מצוה לרדוף אחריה עד שנאבד אותה מארצנו אבל בח"ל אין אנו מצווין לרדוף אחריה אלא כל מקום שנכבוש אותו נאבד את כל עכו"ם שבו עכ"ל הרמב"ם ז"ל. מ"מ הרי אתה רואה שלא החמירה תורה בעכו"ם כמו בחמץ הילכך עדיין צריך טעם ועל כן אני סומך על מה שאמרו רז"ל במדרשות כי חמץ בפסח רמז ליצה"ר והוא שאור שבעיסה ולכן כלה גרש יגרש אותו האדם מעליו ויחפש עליו בכל מחבואות מחשבותיו ואפילו כל שהוא לא בטיל והרי זה אמת ונכון.

[שו"ת רדב"ז חלק ג סימן תקמו]

דף כח.

אשם תלוי.

להקריב קרבן מי שנסתפק לו אם חטא בחטא מהחטאים הגדולים שאדם מתחייב בעשותו אותם בזדון כרת ובשגגה חטאת קבועה, ויתחדש עליו הספק בענין זה, כגון שתאמר על דרך משל שהיו לפניו שתי חתיכות אחת חלב ואחת שומן כשר, ואכל אחת מהן ונאבדה האחרת, ודואג בנפשו שאינו יודע אם של חלב אכל או של שומן, זה הקרבן הבא על הספק הזה נקרא אשם תלוי.

ומלת תלוי נאמרה על כל דבר שראוי לבוא אחריו ענין שיגלה בו מה שלא נודע בו מקודם, כגון שאם יוודע אל החוטא שהחלב אכל, הרי נגלה לו שהראשון לא הספיק לו וצריך להביא עוד קרבן אחר הנקרא חטאת קבועה לתשלום כפרתו. ואם נודע אליו שההיתר אכל, הרי נגלה לו שהראשון הספיק לו ואינו צריך עוד לקרבן אחר אחריו, זהו פירוש תלייתו.

[ספר החינוך מצוה קכח]

וציווי קרבן זה מדכ' ואם נפש כי תחטא ועשתה אחת מכל מצות יי אשר לא תעשינה ולא ידע ואשם ונשא עונו, והביא איל תמים מן הצאן בערכך לאשם אל הכהן וכפר עליו הכהן על שגגתו אשר שגג והוא לא ידע, כלומר על היותו לא ידע אם שגג או לא שגג, וזה הענין יקראו אותו חכמים לא הודע.

משרשי המצוה, שיהיה האדם זהיר וירא חטא ויעיין בכל מעשיו עיון טוב לבל יכשל בדבר עבירה, ועל כן הצריכתו התורה להביא קרבן כשלא נזהר יפה במעשיו עד כדי שלא יוולד עליו ספק זה. והראיה שאיננו בא רק לכפר על עצלותו בכך. שהרי אינו משתרש אליו לכפר על החטא כלל, שכשיוודע אליו החטא מיד צריך לקרבן שלם כמו שהיה חייב אם לא הקריב הראשון. [ספר החינוך מצוה קכח]

ותנן נמי גבי עבודה זרה כי האי גוונא רבי יוסי אומר שוחק וזורה לרוח או מטיל לים.

ויטמון אותם יעקב, ע"ז ומשמשיה אינן מן הנקברים, אבל צריך שיהא מפרר וזורה לרוח או מטיל לים (ע"ז מג:). והנראה אלי כי בני יעקב לא לקחו עבודה זרה ומשמשיה משכם עד שנתבטלה והותרה להם, שהעכו"ם מבטל ע"ז בעל כרחו (שם מג.), והנה היא מותרת להם. אבל יעקב צוה להסיר אותה לטהרת הקדש שיהיו ראויים לעבוד את השם ולהקריב לפניו קרבן, כאשר צוה להם בטבילה וחלוף הבגדים, והיה די להם בקבורה, ולכן טמן אותם תחת האלה במקום שלא יעבד בו ולא יזרע. [רמב"ן, בראשית לה ד]

שוחק וזורה לרוח או מטיל לים.

וא"ת לגבי המעריך והמקדיש דאמרינן לעיל בפ"ק יוליך לים המלח אמאי לא מיבעיא ליה אי בעי שחיקה אם לא, וי"ל דלא מיבעיא ליה אלא הכא ובחמץ דקתני רישא שוחק, ולמאי דפרישית דלים המלח לא מצריך שום אמורא שחיקה ניחא, וכן ההיא דלקמן בפרקין בחבית שנתערבה יוליך הנאה לים המלח ובגמ' קאמר גבי ההוא גברא דאיערב ליה חביתא דיין נסך בחמריה שקול ד' זוזי ושדי בנהרא איירי בשחיקה, וכן ההיא דנזיר ומעילה גבי מעות של הקדש שאין להם פדיון קאמר יוליך הנאה לים המלח, ובערכין קאמר גבי ההוא גברא דאחרמינהו לנכסי שקול ד' זוזי ושדי בנהרא, איירי בשחיקה. [תוספות הרא"ש, עבודה זרה מג:]

חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה.

אוקימנא בגמרא הוא הדין באכילה דמתני' ר' שמעון היא אלא דמשום סיפא נקט לה. ובירושלמי אוקמה במקום שנהגו איסור בפת של גוים. ואותן השפחות שמביאות חמץ לביתו של ישראל ביו"ט האחרון של פסח מבעוד יום כתב הרב בעל העיטור ז"ל שהוא אסור משום דזכתה לו חצרו.

ואין הכי נמי דכל שהוא רוצה לזכות בו חצרו זוכה לו ואעפ"י שהוא איסורי הנא' כדכתיבנא לעיל מההיא דע"ז ואע"ג דאמרינן בפרק שילוח הקן כיון דאמר מר אסור לזכות בבצים כל זמן שהאם רובצת עליהן חצרו נמי לא זכיא ליה ה"מ בדלא גלי דעתיה אבל אי גלי דעתיה וניחא ליה ודאי זכיא ליה הלכך אי ניחא ליה אסור ואי אמר הא ביתא קמך ולא תזכה לי חצרי מותר.

[מהר"ם חלאווה]

דף כח:

מאי טעמא דרבי יהודה תלתא קראי כתיבי.

כלומר לא תאכל עליו לפני זמנו וכל מחמצת מסתברא לתוך זמנו דאית ביה לאו וכרת ולא יאכל חמץ לאחר זמנו. וא"ת ולחזקי' אליבא דר' יהודה דלית ליה איסור הנאה אלא בכל מקום שנאמר לא יאכל מנ"ל דחמץ בזמנו אסור בהנאה דכי כתיב לא יאכל לאחר זמנו כתיב. וי"ל דכיון דלאחר זמנו אסור ובודאי משום לתא דזמנו הוא דעבר עליו הפסח פשיטא ודאי דתוך זמנו אסור דלא יפה כח הבן מכח האב. וה"ה נמי בלפני זמנו ולוקין עליו דאין זה מזהירי' אוצר החכמה הדין אלא גלוי מלתא בעלמא הוא.

[מהר"ם חלאווה]

ורבי יהודה אמר לך ההוא לקובעו חובה אפילו בזמן הזה הוא דאתא.

וא"ת לקבעו חובה נמי הא ילפינן לה במס' קדושין מבכל מושבותיכם דאמרינן התם סד"א בזמן דאיכא פסח אכול בזמן דליכא פסח לא תיכול קמ"ל. א"ל דהתם לאו דוקא בזמן אלא במקום והיינו דילפינן לה ממושבותי' וקמ"ל דבזמן שבית המקדש קיים אוכלין אפילו חוץ לירושלם. והכא שמעינן אע"ג דליכא פסח והיינו בזמן הזה. ואע"ג דכתיבי קראי אחריני מצות יאכל את שבעת הימים שבעת ימים מצות תאכלו. הנהו לאו לקובעו חובה.

[מהר"ם חלאווה]

דכתיב וכל ערל לא יאכל בו.

שאלת על ערל שמתו אחיו מחמת מילה, אם מותר להניח תפילין בשבת שהרי אין לו אות בעצמו.

תשובה, אע"פ שאין לו אות בעצמו בעל אות הוא אלא שמצד סכנתו ואונסו נתבטל ממנו האות אבל לעולם מצווה ועומד הוא, תדע שהנודר מן הערלים מותר בערלי ישראל שכל העכו"ם ערלים וכל בית ישראל ערלי לב הרי שערלי ישראל לא נקרא ערלים ויש להם אות ברית, ושאני קרבן פסח דגלי קרא דכתיב וכל ערל לא יאכל בו ולא היה כדאי לבא בכתב ואפילו שלא היה מן הדין לא היה לו להניחם שלא לפרסם לכל שהוא ערל.

ואני לא ראיתי ולא שמעתי בזמני ערל שמתו אחיו מחמת מילה. וכתבתי זה שאם יבא לידך ערל לאו כל כמיניה לומר שמתו אחיו מחמת מילה אם לא יביא ראיה שכל ב"ד מצווין שלא יניחו ערל ביניהם.

[שו"ת רדב"ז חלק ו סי' ב אלפים שלד]

בו הוא אינו אוכל אבל אוכל הוא במצה ובמרור.

ויש לחקור בה אם בשלא עשה תשובה ומתורת רשות אפי' בגוי כן ואם בשעשה תשובה ובתורת חובה היאך אתה פוטרו מפסח ופי' גדולי הדורות בשעשה תשובה ואעפ"כ נדחה מפסח ואף על פי שהערל כל שמל חייב בפסח זהו מפני שלא נדחה אלא מצד ערלתו וכיון שמל הרי הוא כישראל גמור אבל בן נכר שנתנכרו מעשיו אף על פי שעשה תשובה מאוס הוא אצל הקדשים והרי הוא ככהנים ששמשו בבית חוניו שאסורין לעבוד לעולם.

[מאיר]

ואני תמה ומה בין זה לגוי שנתגייר אלא שאני מפרשה במשומד שעשה תשובה לשעתו ר"ל בערב הפסח ואמר שאע"פ שלכל המצות שמצה ומרור בכללם הרי הוא כישראל גמור לענין פסח מיהא הרי הוא כגוי שנתגייר בארבעה עשר ומל וטבל שאין שוחטין עליו מפני שהוא כפורש מן הקבר וצריך שבעה וכמו שאמרו וכי יגור אתך גר ועשה פסח יכול מיד ת"ל כחקת הפסח וכו' וי"מ אותה בשלא עשה תשובה אלא שאינו רוצה להיות משומד לענין הפסח ורוצה לעשות פסח ולאכול מצה ומרור ואמר שמניחין אותו לאכול מצה ומרור ולא לאכול אז הפסח.

[מאיר]

דף כט.

ורבי שמעון קנסא קנים הואיל ועבר עליה בבל יראה ובל ימצא.

י"מ דוקא בשלא בטל דעבר אבל בשבטל ונמצא חמץ תוך ביתו לאחר פסח דלא עבר לא קניס. וליתא דהא אמר רבא לקמן דחמץ לאחר זמנו בין במינו בין שלא במינו מותר ואקשינן עלה דהא קניס ר' שמעון אלמא אפילו בשבטל היא. והכי נמי משמע לקמן בחנות של עכו"ם ומלאי של עכו"ם ופועלי ישראל נכנסין לתוכה דחמץ שנמצא שם לאחר הפסח אסור. ואע"ג דמסתמא כבר בטיל וה"נ שמעינן לה מדאמרינן בפרק הגוזל גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך כלומר אעפ"י שהוא אסור ואע"ג דנגזל ודאי לא עבר עליה. אלא שזו אינו ראיה דאפשר דכל שעבר עליו שום אדם נאסר לכל מ"מ אינך מסייעין. וכי תימא מאי קנסא ה"ק אי הוה שרינן ליה אתא לשהויי לכתחלה והוה עבר עליה הלכך קנסינן היתרא אטו איסורא.

[מהר"ם חלאווה]

שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה.

ד"א בכושרות, שהכשיר להם השם ית' מדת הדין ותקנה במדת רחמים, והחל עליהם מדת רחמיו וחסדיו, והיתה מדת הדין נוקמת מאויביהם, ומדת הרחמים מרחמת ומנהלת אותם, דכת' ימינך ה' נאדרי בכח וגו', היתה ידו אחת משקעתן למצרים, וימינו מצלתן לישראל. ועל זה נאמר ולא יראה לך חמץ וגו', שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, שאין לבער חמצן של גוים כדי שלא יסלק מעליהם מדת הדין, והיא מדת דינו של הקדוש ברוך הוא הנוקמת נקמת בני ישראל מאת המדיינים אותם. וזהו בזמן שלא יקבל ישראל עליו אחריותו אבל אם קיבל אחריות הרי הוא כשלו וצריך לבערו ולהשביתו מן העולם דכת' אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם וגו'.

[תורת המנחה פרשת מצורע]

דף כט:

קסבר דבר הגורם לממון כממון דמי.

וקי"ל כרבנן דרבים נינהו, ועוד דסתם מתניתין כוותייהו. וקשיא לי דהא קיי"ל בנזקין כמאן דאית ליה דינא דגרמי, וכל דאית ליה דינא דגרמי כל שכן דאית ליה דבר הגורם לממון כממון דמי, וכדמוכח בהדיא בב"ק וכמו שכתבתי שם, וגם רבותינו בעלי התוס' ז"ל כתבו שם כן, ואם כן קשיא הלכתא אהלכתא.

ולא היא, דהכא שאני דלא חייבה תורה אלא בכפירה שמאבד ממון זה ממש מחמת כפירה של זה, וכדאמרינן לעיל 'אם לא יגיד ונשא עונו', לא אמרתי אלא במקום שזה מגיד וזה מתחייב, ואף אנו נאמר לא אמרתי אלא בזמן שזה מגיד וזה מתחייב, אבל גורם לא אמרינן לדעת רבנן וקי"ל כותיהו, אבל לגבי נזקין כל שגורם לממון מזיק חשבינן ליה, כן נראה לי ועיקר.

[הרשב"א, שבועות לב.]

הריני מוסר לך מה שנראה לי לענין פסק דין והלכה למעשה בפלוגתא דר' שמעון ורבנן, הוי יודע שדעתי נוטה לקבוע מסמרות כר' שמעון דאמר דבר הגורם לממון כממון דמי, ודינא דדבר הגורם שייך בדינא דגרמי, ודוקא גורם, אבל גורם דגורם פטור, וכדאמרינן בשבועות הכל מודים בעדי סוטה שפטור בעדי קנוי דהוה ליה גורם דגורם, וכל שכן לענין תשלומין, הלכך השולח את הבערה ביד חרש שוטה וקטן אלו אכלה דבר שגופו ממון חייב, אבל אם אכלה שטרותיו של חבירו שאין גופן ממון פטור, דזהו גורם דגורם.

[ראב"ד, תשובות ופסקים סי' קעט]

דרבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו כל איסורין שבתורה, בין במינן בין שלא במינן בנותן טעם.

לענין פסק הא ודאי הלכתא כרבי יוחנן וריש לקיש דאפילו תימא דרב ושמואל נמי כרבנן וכדפרישנא, מכל מקום רב ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן כדאיתא בפ"ק דביצה (ד.), ושמואל ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן כדאיתא בפרק מי שהוציאוהו (עירובין מז:), וכל שכן אי אמרת דרב ושמואל כרבי יהודה ורבי יוחנן וריש לקיש כרבנן דהוה ליה רב ושמואל כיחידאה, ועוד דרבא דהוה בתרא כרבי יוחנן וריש לקיש סבירא ליה כדאמרינן (חולין צז.) אמור רבנן בששים ואמור רבנן בטעמא כו' מין במינו דלא יהיב טעמא בששים.

ור"ת ז"ל הביא עוד ראיה דרבי אליעזר בן יעקב שמשנתו קב ונקי הכי נמי סבירא ליה בפרק התערובות (זבחים עט:) גבי חרסן של זב וזבה דמין במינו בטיל ואפילו מדרבנן, והראב"ד ז"ל הביא ראיה מעובדא דההוא כזיתא תרבא דנפל לדיקולא דבשרא שבפרק גיד הנשה (חולין צח.) דסבר רב אשי לשעורי במאי דבלעה קדרה על כרחין כרבי יוחנן הוא דאמר דאפילו מין במינו בטל, דהא חלב ובשר מין אחד הם כדמשמע בשלהי ההוא פרגיא (חולין קיב.).

ומיהו רבינו אלפסי ז"ל כתב בהלכותיו דהלכה כרב ושמואל דפלוגתא דאביי ורבא בחמירא דחטי וחמירא דשערי כותייהו שייכא, וזו שגגה גדולה מכל הני דאמרן.

[הריטב"א, עבודה זרה עג:]

דף ל.

ושמואל אמר לא ישברו, אבל משהי להו לאחר זמנו, ועביד בהו בין במינו בין שלא במינו.

קדרה שבישל בה בשר - לא יבשל בה חלב, ואם בישל בנותן טעם, היה מדקדק מורי הרא"ה ז"ל, דמדקתני ואם בישל בנותן טעם מכלל דבקדרה בת יומא עסקינן, ואם כן למה לן למיתני לא יבשל בה חלב פשיטא, אלא הא קמ"ל דדוקא בב"י לא יבשל לכתחלה אבל לאו ב"י שריא לכתחלה נמי כיון דנותן טעם לפגם, דלא גזרו חכמים דלאו בת יומא אטו בת יומא כדאי' בפ"ב דע"ז (עו.) אלא בקדרה דבלעה איסורא שעשאוה בשעת בליעתה איסור, אבל הא דכי בלעה התירא בלעה לא גזרו בה דלא דמיא לכלי מדין, והיינו דשמואל (פסחים ל.) דאמר קדרות בפסח משהינן להו לאחר פסח ועביד בהו בין במינו ובין שלא במינו, דכיון דהתירא בלע והשתא נותן טעם לפגם ואפשר דלית בה כדי לאסור דהא פליטתה בפחות מס', ובפסח אסורות משום דאיסורו במשהו, וכן ראיתי שהיה עושה מעשה בדבר זו לעצמו, והוא דין חדש שלא נמצא בכל ספרים הראשונים ז"ל וחביריו היו חולקין עליו.

[הריטב"א, חולין צז.]

ולידרוש להו דהא שמואל כרבי שמעון סבירא ליה.

ולדרוש להו כר"ע דמיקל טפי - תימה הא לא סבירא ליה כר"ע אלא כרבי טרפון וי"ל דכל זה מן הדיוק שבא להוכיח דשמואל לטעמי' דכרבי טרפון סבירא ליה דאי מפחיד להו במידי דלא סבר כדי שימכרו בזול היה לו להפחידם מר"ע דמיקל טפי ודחי אדרב' מפחדי טפי מרבי טרפון דתלתא קטומין שכיחי מחד דלא קטים ומעולם לא תשמע דסבר כרבי טרפון ומיהו קשה מפרק כל שעה (פסחים ל.) מקדירות בפסח דאמר שמואל משהי להו עד אחר הפסח ועביד בהו בין במינו בין שלא במינו ואמרינן ואזדא שמואל לטעמיה דאמר להו שמואל להנהו דמזבנו כנדי אשוו זבינייכו ואי לא דרישנא לכו כרבי שמעון כלומר דשרי חמץ לאחר הפסח כי ליתיה בעיניה ומשמע בהדיא דלא מפחד במידי דלא סבר ליה וי"ל דהתם למה לו להפחידם במידי דלא סבר ליה דבשלמא הכא מצי למימר דהיה מפחידם כדי שימכרו בזול ותהא המצוה מצויה ולא ימנעו בשביל יוקר וא"ת ואי

סבר לה כר׳ טרפון לידרוש להו כוותיה דכי האי גוונא פריך בפרק כל שעה (שם) ומשני אתרי׳ דרב הוה וי״ל דהכא הניח משום הידור מצוה ובריש בבא בתרא (ה.) גבי רוניא דאקפיה רבינא מארבע רוחותיו ואתא לקמיה דרבא ואמר זיל פייסיה במאי דאיפייס ואי לא דיינינא לך כרב הונא אליבא דרבי יוסי דאמר הכל לפי מה שגדר מה שלא דן לו לפי שנתפייס רבינא ומחל לו בפחות.

[תוספות, סוכה לד:]

אין לשין את העיסה בחלב.

שמא יבא לאכלו בגבינה וחלב ומ״מ אם הסיק את התנור אחר הטיחה אין בזה כלום שהרי ההסק העבירו אפי׳ בתנור של חרס שהתנור הסקו מבפנים הוא, ואין חסות בקיעה במה שדרכו להסיק מבפנים הא אם לא הוסק הרי הטיחה בעין ונותנת טעם בפת עצמו, ומ״מ היסק זה אין צורך בו להיסק גמור אלא להיסק מעט בכדי להבליע את הטיחה שמאחר שאין הטיחה בעין אין כאן אלא נותן טעם בר נותן טעם שהטיחה נותנת טעם בתנור והתנור בפת ואין זה נאסר עוד בחלב שנותן טעם בר נותן טעם מותר בבשר בחלב הואיל ושניהם היתר כו׳. [מאירי]

אוצר החכמה

וי״מ שאפי׳ נתקנח ואין צריך היסק כלל, ולא תפש בה לשון הסק אלא שאין דרך התנור בקנוח, וכו׳, ומ״מ אנו אוסרין אף בנתקנח מפני שיש בתנור סדקים שאי אפשר להסיר השומן משם והפת מקבל טעם מהם, ואם עשה סימן לעצמו בגריסין של פת זו עד שכשרואה את הפת הוא זכור שבחלב לשו או טש את התנור באליה הרי זה מותר, והוא שכתבו גדולי הפוסקים בזו, ואי שנינהו ועבדינהו כעין תורא שרי ר״ל קטנים כדמות עין השור והוא הדין לשינוי אחר כל שיש היכר בדבר. [מאירי]

דף ל:

ואם טש כל הפת כולה אסורה, עד שיסיק את התנור.

וא״ת למה לי יוסק בקנוח בעלמא סגי, רק שלא יהא השומן בעין דאז הוי נותן טעם בר נותן טעם האליה בתנור והתנור בפת ועודנו מותר עד שיתנו לתוך החלב כמו דגים שעלו בקערה שמותר לאוכלן בכותח, וי״ל אין קנוח מועיל בתנור כי לעולם הוא פולט וישנו בעין על הפת עד שיסיקנו.

[תוספות הרא״ש, בבא מציעא צא.]

וכי תימא הכי נמי ליעבד ליה הסקה מבפנים חיים עליה משום דפקעה.

וכתב הרי״ט ז״ל ומיהו בדיעבד אפשר דמהני להו כי לא מצינו שגזרו איסור בדבר, והרשב״א ז״ל אסר אפי׳ דיעבד, ובודאי דכי מהדר להו לכבשונות לכתחלה שרי דבהא ליכא למיחש דלמא פקעו, שלא אמרו אלא בענין זה דממליא גומרי ע״כ. והרא״ה ז״ל למד מכאן שכלי זכוכית שנשתמש בהן בחמין אסור, אע״ג דסגי להו בהגעלה שדינם ככלי מתכות לענין זה, וכן להצריכם טבילה כשניקחים מן הגוי, מכל מקום איכא למיחש דחייס עלייהו דלמא פקעי ולא שרינן ליה לכתחלה להגעילן, והרי הן אסורין אפילו לצונן שמא ישתמש בהן חמין, ולמוכרן לגוים אסור אם אין חזותם מוכח עליהם שמא יחזור וימכרם לישראל אחר. [הריטב״א]

והיכא דאית בהו קרטופני לא תיבעי לך דודאי אסירי.

ההיא פנכא דתבר ר׳ אמי, של חרס היה ותברה משום שמא ישתמשו בה בחמין אבל יכולין היו להשתמש בה בצונן בהדחה, ואפשר שכלי חרס שנשתמש בהן איסור בחמין אפילו לצונן אין לו תקנה דכל כך הוא בלוע עד שהוא חשוב כאיסור בעינו, הלכך כל צונן שנשתמש בו מדיחו, שהרי מצינו לענין יין נסך (ע״ז לג:) במאני דקוניא דאסירי בדאית בהו קרטופני, וכל שתחלת תשמישו בידי גוים נמי לא סגי ליה בשכשוך אלא צריך ערוי וכל שתשמישו בחמין אינו מוכשר בערוי, הלכך קערה של חרס שמלח בה בשר אין לה תקנה אלא שבירה, וראיה לדבר מקדרות בפסח דאמר רב ישברו (פסחים ל.) ולא התירו להשתמש בהן צונן.

[הרמב״ן, חולין קיא:]

והתורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם.

ר״ת היה אומר דכשהוסקו נעשו ככלים חדשים. תדע דאמרינן בכולה הש״ס (פסחים ל: ע״ז לג:) התורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם ואמאי הרי יוצא מידי דופיו ע״י החזרת כבשן, אלא ודאי כשהוסקו נעשו ככלים חדשים וחשיבי כלים אחרים, דפנים חדשות באו לכאן. ואע״ג [דלגבי] טומאה כלי חרס טעון שבירה ואמרינן (כלים פ״ה מ״ז) תנור חולקו לשלשה כדכתיב תנור וכירים יותץ ולא אמרינן אמאי יותץ והלא כשמסיקו לאפות בו זו היא טהרתו דחשיב ככלי אחר. וכן תנור שהסיקו בקליפי ערלה דאמרינן (פסחים כו:) חדש יותץ אמאי, לא דמי כלי חרס לתנור דכיון דתנור תשמישו ע״י היסק לא חשיב פנים חדשות ושמא אף בתנור אם היה מסיקו בפנים ובחוץ כעין תחילת עשייתו כשהיוצר עושהו נותנו בכבשן אפשר שזה היה מועיל. [תוספות, זבחים צו.]

וכי תימא יין נסך דרבנן, חמץ דאורייתא כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון.

כתב הרב והמצווה קצ״ד שנמנענו משתיית יין נסך וזה לא בא בו כתוב גלוי בביאור, אמנם בע״ז אשר חלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם מה זבח אסור אף יין אסור ואתה ידעת שהוא אסור בהנאה ולוקין עליו כמו שנודע בכל התלמוד. וכתב הראייה על היות יין נסך מאיסורי דאורייתא ושהוא ימנה מכלל ל״ת אמרם בגמר ע״ז (עג:) כל איסורין שבתורה בין במינם בין שלא במינם בנותן טעם חוץ מטבל ויין נסך דבמינן במה שהוא וזאת ראיה ברורה שיין נסך מאיסורין של תורה הוא. ולא הבנתי ברור הראיה הזו. שהרי אפילו סתם יינם במינו במה שהוא ומאמרם זה חוץ מטבל ויין נסך יכלול אפילו סתם יינן אע״פ שאמרו בו בביאור שהוא מדבריהם וכמה פעמים בגמרא קורין סתם יינן לבדו יין נסך כאמרם (ע״ז נו.) שאני יין נסך דאחמירו ביה רבנן, ואמרם (שם לד.) וכי תימא חמץ דאורייתא יין נסך דרבנן, כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון וברוב המקומות לשון יין נסך כולל המתנסך לעבודה זרה וסתם יינם, ובכאן נמי שניהם בכלל מאמרם במשהו. וכך שנויה בתוספתא (ע״ז פ״ח ה״ב) קדח במינקת ונפלה ממנו טפה כל שהוא אסורה מפני שטפה של יין נסך אסורה ואוסרת בכל שהוא. וכו׳.

[השגות הרמב״ן לספר המצוות, לא תעשה קצד]

ומה שאמר הרב מן הלשון השנוי בסיפרי והוא בגמר סנהדרין בפרק חלק (קו.) וצרצור מלא יין אצלה מיין העמוני ועדיין לא נאסר יין של גוים לישראל ומאמרם עדיין לא נאסר יש ראייה שאחר כך נאסר בלא ספק, זה ודאי טעות. לפי שעל סתם יינן נאמרו הדברים שהיין המונח אצלם מיין העמוני סתם יינן היה לא יין שנתנסך ממש לע״ז ולפיכך קראוהו יין של גוים ובתחלה לא היו מפתות בשתייה אלא בדברים המותרים והמורגלים להם שאין בהם שמץ עבודה זרה ואיסור שלא היה שומע לה עד שהיה היין בוער בהם ולוקח לבם לזנות ולפיכך הוצרכו לומר שעדיין לא נאסר. ובמדרש ר׳ תנחומא (ס״פ בלק) בארו עוד זה ואמרו אין אתם רוצים לאכול מזבחותינו ומבשולינו, הרי לכם עגלים ותרנגולין שחטו כמצותכם ואכלו, מיד משקתו היין ובוער בו השטן והיה נשטה אחריה. ואילו יתפרש ביין נסך ממש יהיה הפך מדברי הרב ותהיה משם ראיה שאיסורו אינו מן התורה. שכל התורה כולה כבר נאמרה למשה בסיני וכמו שאמרו (ספרא ר״פ בהר) כל התורה כולה נאמרו כללותיה ופרטותיה ודקדוקיה מסיני. ואם יאמר מפני שהקש ישתו יין נסיכם הוא אחרי כן בשירת האזינו, זה דבר שאינו ראוי לשמעו. ובראשון של שחיטת חולין (ד:) אמרו כן על יהושפט שהיה נהנה מסעודת אחאב הכי השתא בשלמא שתייה סתם יינן הוא ועדיין לא נאסר יינן של גוים אבל אכילה משומד לע״ז הוי משומד לכל התורה כולה. וכך הזכירו בפרקי ר׳ אליעזר הגדול (פמ״ז) שעל המעשה הזה התחילו באיסור סתם יינן מתחלה, אמרו רבי אלעזר המודעי אומר עמד פינחס והחרים על ישראל בסוד שם המפורש ובכתב הנכתב על הלוחות ובחרם ב״ד העליון ובחרם ב״ד התחתון שלא ישתה אדם מישראל מיינן של גוים כי אם מרפס רגליהם. אבל עם כל זה לא פשט איסורו בכל ישראל עד שבא דניאל וגזר ותלמידי שמאי והלל והשלימו איסור בשתייה ובהנייה כיין שנתנסך ממש.

[השגות הרמב״ן לספר המצוות, לא תעשה קצד]

דף לא.

כיון דאילו הוו ליה זוזי הוה מסלק להו בזוזי אישתכח דהשתא קא קני.

וא״ת ואצטלא דפרסוה אמיתנא אמאי קנייה מיתנא הא אין יכולין לסלקה בזוזי דהדין עמה א״כ מודה רבא התם דלמפרע הוא גובה דבפ׳ כל שעה (שם לא.) מפרש טעמא דרבא כיון דאילו הוה ליה זוזי הוה מסליק ליה בזוזי אשתכח דהשתא הוא דקא קני וי״ל דמכל מקום כיון דמשתמשין באצטלא לעשות בו כל חפצם ואם מכרוה לא טרפה מלקוחות ומסלקו לה בזוזי אמרינן מכאן ולהבא הוא גובה.

[תוספות, גיטין מא.]

כי היכי דמשתעבדנא ליה לאבוכון משתעבדנא נמי לבעל חוב דאבוכון מדרבי נתן.

פירש רבינו יהודה בר יצחק, דוקא כשאין ללוה במה לפרוע. ולאבא מרי נראה דאיירי רבי נתן אפילו ביש לו. והפורע חובות של חבירו איבד מעותיו ואפי׳ אית ליה למלוה משכון ואפי׳ הוא דוחק תדיר את הלוה לפרוע לו אפ״ה איבד מעותיו והך דר׳ נתן שייכא בחוב של הלואה ושייכא נמי בניזק ושייכא נמי בשכירות. ודוקא היכא שלוה לוי מנה משמעון ואח״כ לוה שמעון מראובן אז מוציאין מלוי ונותנין לראובן אבל היכא שלוה שמעון מנה מראובן ואח״כ לוה לוי משמעון לא. ושייכא נמי דרבי נתן בגוזל ונגזל ושייכא נמי בנפקד ומסור דמפקינן מנפקד של המסור ויהבינן לנמסר. ורבינו שמחה חולק במסור. וכשקהל נותנין חרם על כל מי שיש בידו פקדון של פלוני הדר חוץ לעיר שיתנוהו בעבורו למס אם אין המפקיד חייב ליתן מס עם הקהל אין השבועה חלה על הנפקד ואם נתנו לקהל חייב לפרוע למפקיד ואפי׳ אנסוהו עד שנתנו להן ואם המפקיד חייב ליתן מס עם הקהל חייב הנפקד ליתנו להן מדרבי נתן.

[הגהות אשרי בבא קמא פרק ד סימן ד]

דתניא רבי נתן אומר מנין לנושה בחבירו מנה וחבירו בחבירו, שמוציאין מזה ונותנין לזה תלמוד לומר ונתן לאשר אשם לו.

יש שואלין בשמועה זו וכי מה הוצרכנו ללמוד דבר זה מדרבי נתן וכי עד שלא בא רבי נתן לא היינו יודעים שנכסי הלוה כולם משועבדים למלוה וכל מה שמשועבד ללוה בכלל נכסיו הוא. ושמא תאמר שהמקרא בא ללמדנו שראובן רשאי לפרוע ללוי בלא רשות שמעון ונפטר משמעון אף זו פשוטה היא שהרי אדם תופס לבעל חוב במקום שאינו חב לאחרים. ועוד שהרי בהדיא אומר בשמועה זו שמוציאין וכו׳ אלמא אף הוצאות בית דין הוצרכנו ללמוד מדרבי נתן. ופירשו חכמי הדור שלא הוצרכנו לזה אלא בזמן שמת לוה ונפלו נכסים לפני יתומים שאין נכסי יתומים משועבדים לבעל חוב ושמענו מכאן שמה שזה היה חייב לאביהם אינו בכלל נכסי היתומים שהרי כמו שנשתעבד לזה וכו׳. ולדעת זו מיהא עכשיו שתקנו הגאונים לגבות ממטלטלי מן היתומים לא הוצרכנו לזה כלל.

[מאירי, בבא קמא מ:]

יש מי שאומר הואיל והלכה כרבי נתן המוכר שטר חוב לחבירו אף על פי שלא כתב ומסר הואיל והלה נותן לו דמיו ונתחייב לו זה באותן הדמים יכול

להוציאם מיד הלוה שהיה חייב לו אותו חוב אף על פי שלא קנה השטר בכתיבה ומסירה שלא תהא אלא מלוה על פה הרי מוציאין ממנו מדרבי נתן ואם כן אין צורך לכתיבה ומסירה אלא לזה ששוה החוב יותר ממעות שקנהו או לענין טירפא. ויש חולקין לומר שאף לענין אותם המעות צריך כתיבה ומסירה שלא נאמרו דברי רבי נתן אלא כשאין נכסים לשמעון אלא אותו חוב של ראובן אבל אם יש לו עוד נכסים אין זה רשאי לפרעו ואף בית דין אין מוציאין מידו עד שיתבע את שמעון שאין חבירו שנשה בו יותר מעכב שאינו נפרע ממנו אלא בשאין נכסים ללוה. וכן כתבוה גדולי המפרשים. ואף סוגיא זו מעידה כדבריהם לכאורה אלא שאין הכרח בדבר והילכך צריך כתיבה ומסירה לזמן שיש נכסים לראובן ולוי אינו רוצה לחזור על ראובן מפני שהוא קשה לו ואם לא כתב ומסר אין לוי יכול לחזור על זה חכמי ההר כתבו שמוכר שטר חוב לא שייכא בדרבי נתן כלל שלא אמר רבי נתן מוציאין מזה וכו' לדעתם אלא בנושה בחבירו וחבירו בחבירו שהלוה שעבד עצמו וכל המשועבד לו למלוה אבל מוכר שטר חוב אינו משועבד לו כלום אלא שמוכר לו את החוב ואם אין נכסים ללוה הניח מעותיו על קרן הצבי ואין לו לחזור על המוכר הילכך אין כאן שעבוד כלל ואין יכול לקנות שעבודו של לוה אלא מכח השטר שמוכר לו ולפיכך צריך כתיבה ומסירה. [מאירי, בבא קמא מ:]

יש מי שאומר בראובן שנשתעבד לשמעון ויש לו ערב ושמעון נשתעבד ללוי ואין לראובן במה לפרוע אין ערב הנכנס לשמעון משועבד ללוי לא נאמרו הדברים אלא במשועבד מצד עצמו לשמעון. וכן יראה ממסכת גיטין ממה שאמרו בפרק השולח לו אין לו קרקע ולערב יש לו קרקע כותבין עליו פרוזבול אין לו קרקע ולחייב לו יש לו קרקע כותבין מדרבי נתן, ואילו ולחייב לו ולערב שלו לא קתני אלמא אין הערב משתעבד מדרבי נתן אלא דוקא לוה עצמו. וחכמי ההר מפקפקים בה לומר שכל הערב משתעבד משועבד הרי הוא במקום הלוה לכל דבר וזה שלא הזכירוהו מפני שבכלל החיוב לו הוא. [מאירי, בבא קמא מ:]

דף לא:

דאמר רבי יצחק מנין לבעל חוב שקונה משכון.

וששאלתם הא דאמר רב יצחק מנין לבעל חוב שקונה משכון, שנאמר 'ולך תהיה צדקה' כו'. כך ראינו שאינו קונה אלא משכון שמשכנו שלא בשעת הלואתו, אבל שבשעת הלואתו לא קני, דקאמרינן משכנו שלא בשעת הלואתו דכולי עלמא אית ליה דרבי יצחק, ומאי טעמא אמר ר' יצחק משכנו שלא בשעת הלואתו הוא דקאני, דכתיב 'כי תשה ברעך משאת מאומה' כו', וכתיב 'בחוץ תעמוד והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבוט החוצה', כי תשה קודם לכן, וכשאתה מבקש למשכנו בחוץ תעמוד, כדרך זה שהקונה קנאו דאי נגנב אבד מעותיו, אמר ליה רחמנא אהדר ליה ועביד ליה צדקה דכי דילך הוא וקניתיה, שנאמר 'השב לו את העבוט כבא השמש ולך תהיה צדקה', דהוא מסור בידך וזוזך לויתיה מן קמי הכין קנית ליה למשכון דהא קיים במקום זוזך וברשותך הוא, אבל בשעת הלואתו דעדיין אינו מסור בידך זוזך בידך אינון ולית לך עליה חוב דאי בעי יזיף ואי בעי לא יזיף, וזה הוא טעמו של רב יצחק דאמר לא קאני אלא שמשכנו שלא בשעת הלואתו, וכשמשכנו שלא בשעת הלואתו ולא שנא הלוהו מעות ולא שנא הלוהו פירות קאני ליה למשכון, וכן הלכה. [תשובות הגאונים שערי צדק, חלק ד שער ב סי' ח]

חנות של ישראל ומלאי של ישראל, ופועלי נכרים נכנסין לשם.

חנות של ישראל ומלאי של ישראל ופועלי גוים נכנסין לשם חמץ שנמצא שם לאחר הפסח מותר באכילה ואין צריך לומר בהנאה. זו היא גרסת ר"ח ז"ל, וה"פ דחנות של ישראל עשוי הוא להתכבד בלילי י"ד הילכך הואיל ופועלי גוים נכנסין לשם תולין שמידם נפל בתוך הפסח, וא"ת ואפ"ה חנותו של ישראל קונה לו ונמצא שהוא חמצו של ישראל, ליתא שאם אתה אומר קונה לו נמצא עובר עליו בבל יראה ובל ימצא ואין לו בקנייה זו זכייה של כלום אלא חוב לו, הילכך בין שנאמר דחצר מתורת שליחות אתרבאי או מתורת יד אתרבאי כדאיתא בפ"ק דבבא מציעא (י:) אי אפשר שתהא חצרו קונה לו על כרחו, ועוד שחנות כיון שהכל נכנסין לתוכה אינה זוכה לבעלים ומשום הכי אמרינן בפרק אלו מציאות (כו:) מצא בחנות הרי אלו שלו, אבל חנות של גוים כיון דאינו עשוי להתכבד בי"ד חוששין שמא מפועלי ישראל נפל קודם הפסח ולא זכה לו בעל החנות שאין החנות זוכה לבעלים, וכי תימא מ"מ הרי יצא מרשותו של ישראל שכשנפל מידו נתייאש ממנו, אפ"ה אסיר דלא שרינן אלא חמץ של גוים אבל חמץ של ישראל אע"פ שהפקירו ובטלו ולא עבר עליו בבל יראה ובל ימצא אפ"ה בכלל קנסא דר' שמעון הוא, כדי שלא יהא כל אחד מערים להפקיר חמצו [ולזכות בו] אחר הפסח, ורש"י ז"ל גורס בהפך וכמו שכתוב בפירושיו. [חדושי הר"]

האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש, במזיד פטור מתשלומין ומדמי עצים.

בפ"ק דחולין (ד:) אמרינן דאפילו לרבי יהודה דאמר חמץ לאחר הפסח אסור בהנאה מן התורה חמצן של עוברי עבירה לאחר הפסח מותר מיד מפני שהם מחליפין, דאלמא חליפיו מותרין לכתחלה לכל דבר ואפילו לאכילה אם הוא בר אכילה, והטעם לפי שאינם דמיו, ומאי דקשיא ליה לרש"י ז"ל (חולין ד:) אם כן מצינו דמים לחמץ בפסח ואנן תנן (פסחים לא:) האוכל תרומת חמץ [בפסח] פטור מן התשלומין, לא מצינו לו דמים מכיון שאסור לו למכרן לכתחלה וכשמכרן אינן דמיהן אלא מלוה או מתנה, ומאי דבעינן התם בנדרים (מז.) מהו בחלופיהן ואסיקנא דחלופיהן אסור היינו דאסור להחליפם לכתחלה, וזה מבואר, מעתה מי שמכר פירות ערלה וכיוצא בהם מאיסורי הנאה שאין תופסין דמיהן אותן הדמים מותרים בהנאה אבל אסור לעשות כן. [הריטב"א, קידושין נו:]

דף לב.

דתנן כל הגזלנין משלמין כשעת הגזלה.

עוד ילמדנו ראובן שהפקיד ביד שמעון דינרי זהב, ושלח בהם יד, ובשעת הוצאה מן העולם היו שוות ארבעים זהובים, ועתה שוות שלשים, אם נפטר במה שיתן לו דינרי זהב כמו שהפקיד אצלו, או נאמר שנתחייב מיד דמיהן בשעת הוצאה, וכל הגזלנין משלמין כשעת הגזלה גבי חביתא דחמרא (ב"מ מג:), כתב רי"ף ז"ל היכא דמעיקרא שויא ד', ולבסוף שויא זוזא, בין שתייה, בין תברא, בין איתבר משלם ארבעה כדמעיקרא, דבחסר ליכא מאן דאמר דמשלם כי השתא דתנן (ב"ק צג:) כל הגזלנין וכו' והתם נמי, אי בעי למיתב ליה חביתא דחמרא כי האי דגזל, מי מיפטר בכך, או לא. תשובה מי ששלח יד בפקדון דינרי זהב והוציא שוב, חייב לשלם דמים כפי מה ששוים בשעת שליחות יד דכל מידי דשייך ביה יוקרא וזולא, מיד כששלח בה יד נעשה עליו גזלן. ודאי אי איתיה בעיניה, אמר ליה הרי שלך לפניך כמו גזל חמץ ועבר עליו הפסח, אם הוציא, חייב לשלם כמו שהיה שוה בשעת הגזלה, ואין יכול ליתן לו חמץ אחר שעבר עליו הפסח, והוי כאלו קנאו בדמים בשעת הגזלה. והכי פריך גמרא, על פלוגתא דב"ש ובית הלל דהשולח יד בפקדון (ב"מ מג:) תנן בית הלל אומרים כשעת הוצאה, מאי כשעת הוצאה: אילימא כשעת הוצאה מן העולם, ואי בחסר, מי איכא למ"ד לאו לפי דמים משלם, והתנן כל הגזלנין משלמין כשעת הגזלה וכן בפרק כל שעה (לב.) אילימא דמעיקרא ארבעה ולבסוף שויא זוזא, מי איכא למ"ד לאו לפי דמים משלם, והא תנן כל הגזלנין וכו' הילכך צריך לשלם דמים לפי מה שהיו שוים בשעת שליחות יד. [שו"ת הרא"ש כלל צד סימן ז]

ורבי אלעזר חסמא מחייב.

נקרא רבי אלעזר חסמא, לפי שאמרו לו לפרוס על שמע ולא ידע, עד שבא אצל רבי עקיבא ולימדו, וכשבא אמרו לו לפרוס על שמע, ופרס, ואמרו עליו נתחסם רבי אלעזר. ועל זה נקרא ר' אלעזר חסמא. כן נזכר במדרש חזית (שהש"ר פרשה ב פיסקא ד ד"ה ר' חנן) ובויקרא רבה פרשה כג. ובראשון מחגיגה (ג.), נזכר, שהלך להקביל פני ר' (יהושע) [אליעזר], וכן באחרון מהוריות (י.), שהושיבו רבן גמליאל בראש, ובמשנה במסכת תרומות (פ"ג מ"ה) בלבד נזכר ולא במקום אחר במשנה, ובברייתא נזכר (אדר"נ פרק כז מ"ב), ועוד בפרק כל שעה בפסחים (לב.). כן כתב הר"ם ז"ל בפתיחת פירוש המשנה, שלא נזכר במשנה אלא במסכת תרומות (פ"ג מ"ה), ואני מצאתיו נזכר במסכת מקואות (פ"ח מ"ג) בשתי נוסחאות וגם במסכת נגעים פ"ז (מ"ב). [מגן אבות לרשב"ץ, אבות ג, יח]

אף בזו יש לו בה היתר הסקה, שאם רצה הכהן מריצה לפני כלבו או מסיקה תחת תבשילו.

בתרומת חמץ בפסח אליבא דר' יוסי הגלילי דשרי חמץ בהנאה הוא דאמרינן דאם רצה מריצה לפני כלבו, אבל תרומה טמאה דעלמא אין לו בה אלא היתר הסקה דתרומה טמאה בשריפה כדאיתא בתמורה (לג:), והיינו דאמרינן בפרק אין צדין (כז:) על החלה שנטמאת שלא יזיזנה ממקומה, לפי שאינו רשאי להסיקה תחת תבשילו לפי שאין שורפין קדשים בי"ט ולהאכילה לכלבו נמי אינו רשאי וכדכתיבנא. [חדושי הר"ן]

מפנין תרומה טהורה. פרש"י ז"ל מפנין דבר הראוי כגון תרומה טהורה דחזי לבהמתו אבל תרומה טמאה לא, דאפי' לבהמת כהן לא חזיא בשבת, ואף על גב דבחול חזיא כדתניא בפרק כל שעה (פסחים לב.) שאם רצה כהן מריצה לפני כלבו, בשבת ויום טוב לא חזיא, דזהו ביעורם מן העולם ואין מבערין תרומה ביום טוב כדתנן (לעיל כד:) אין מדליקים בשמן שרפה ביום טוב, פירוש לפירושו ואף על גב דטעמא דאין מדליקין בשמן שריפה הוא משום דלא אתי עשה דשריפה ודחי לא תעשה ועשה פי' דאסור לעשות מלאכה, ובמריצה לפני כלבו ליכא מלאכה, אפילו הכי לא חילקו חכמים בין ביעור לביעור, אבל הקשו עליו בתוספות דלא אשכחן בתרומה טמאה דמריצה לפני כלבו אפי' בחול, דההיא דפרק כל שעה הוא עצמו ז"ל פירש במסכת פסחים (שם) דבתרומה טהורה היא ואליבא דרבי יוסי דאמר חמץ בפסח מותר בהנאה, ועוד דלא אשכחן היתר הנאה אלא בשעת היסק כדאמרינן בפרק במה מדליקין (לעיל כה.) כשם שמצוה לשרוף את הקדשים שנטמאו כך היא מצוה לשרוף את התרומה שנטמאת, והכי איתא במסכת תמורה (לג:), דחשיב גבי נשרפים לתרומה טמאה.

[הריטב"א, שבת קכו:]

דף לב:

ההוא פרט למזיק הוא דאתא.

וא"ת והא בתרומה קרן מיהא משלם ולא פטרה תורה את המזיק אלא מחומש א"כ אף בהקדש נאמר כן, י"ל דגבי תרומה כי משלם קרן היינו משום דהוי"ל ממון כהן וחיוביה לאו מכי יאכל קדש נפקא אלא מגוזל דעלמא נפקא אבל הקדש מכי יאכל פרט למזיק גמרינן לפטורא לגמרי, ובתוס' תירצו דכיון דגלי לן רחמנא פטורא לכל מזיק בהקדש מכי יאכל פרט למזיק לגמרי פטרינן ליה כדגלי לן בנזקי קרן דפטר ליה לגמרי, ומיהו אדם המזיק את ההקדש משלם את הקרן מדבריהם, והיינו דאמרי' בפ' השואל (צט:) אמר שמואל האי מאן דגזל חביצא דתמרי מחבריה ומזדבני בהדדי בחמשין נכי חד וחדא חדא מזדבני בחמשין כי משלם חמשין נכי חדא משלם ולהקדש משלם חמשין וחומשיהון משא"כ במזיק דלא משלם חומש דאמר מר איש כי יאכל קודש פרט למזיק, ובפ"ק [דב"ק] כתבתי יותר מזה בס"ד. והא דלא מוקי לה הכא במועל בהקדש

שמשלם ממיטב כתבו בתוס' משום דההוא נפקא לן בהדיא מקרא ולא ילפינן בקל וחומר דנזקי הדיוט דכתיב בתרומה ואשר חטא מן הקדש ישלם ומייתי לה בג"ש דישלם דכתיב מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם כדחזינן בריש ב"ק (ה.) אתיא תחת נתינה ישלם כסף וילפינן קדש קדש מתרומה.

[הרשב"א, גיטין מט.]

ומה שאר מצות שחייב בהן כרת.

נראה שאין כל חייבי כריתות בעירות כרת לזרעם אלא באותן שכתוב בהן ערירים. ויתכן שהוקשו כל העריות זו לזו, אבל בשאר הכריתות כגון חלב ודם אין לנו.

ותדע ותשכיל כי הכריתות הנזכרות בנפש בטחון גדול בקיום הנפשות אחרי המיתה ובמתן השכר בעולם הנשמות, כי באמרו יתברך ונכרתה הנפש ההיא מקרב עמה (במדבר טו ל), ונכרתה הנפש ההיא מלפני (ויקרא כב ג), יורה כי הנפש החוטאת היא תכרת בעונה, ושאר הנפשות אשר לא חטאו תהיינה קיימות לפניו בזיו העליון. ולכך הוא מפרש הנפש ההיא עונה בה (במדבר טו לא), כי העון אשר בה הוא יכריתנה.

[רמב"ן, ויקרא יח כט]

וטעם הענין, כי נשמת האדם נר ה' אשר נופחה באפינו מפי עליון ונשמת שדי, כמו שנאמר (בראשית ב ז) ויפח באפיו נשמת חיים. והנה היא בעניה ולא תמות, ואיננה מורכבת שתפרד הרכבתה ותהיה לה סיבת הויה והפסד כמורכבים, אבל קיומה ראוי והוא עומד לעד כקיום השכלים הנבדלים, ולכך לא יצטרך הכתוב לומר כי בזכות המצות יהיה קיומה אבל יאמר כי בעונש העבירות תתגאל ותטמא ותכרת מן הקיום הראוי, והוא הלשון שתפסה בהן התורה כרת כענף הנכרת מן האילן שממנו יחיה שרשו. והוא מה שאמרו רבותינו (ספרי שלח קיב), מקרב עמה, ועמה שלום, כי הכרת של הנפש החוטאת יורה על קיום שאר הנפשות שלא חטאו, והן עמה שהן בשלום.

[רמב"ן, ויקרא יח כט]

תלמוד לומר בשגגה פרט למזיד.

וא"ת למה לי קרא למעט את המזיד מקרבן והיכא אשכחן קרבן במזיד דלצטריך קרא למעט אדרבה במסכת כריתות אצטריך קרא לרבות מזיד בקרבן נזיר דמפיק ליה מפתע פתאום דאמרי' התם כיון דפתאום משמע שוגג ומזיד ואנוס לכתוב פתאום פתע דמשמע אונס למה לי. ומשני דהוה מוקמינן פתאום לשוגג דוקא ולא מזיד מידי דהוה אשאר מצות שבתורה כתב פתע דהיינו אונס לגלויי על פתאום דהוי שוגג ומזיד. א"ל דשאני מעילה דמשום חומרא דאית בה דחייב בפחות מכזית הוה אמינא דלחייב נמי מזיד קמ"ל.

[מהר"ם חלאווה]

דף לג.

הזיד במעילה רבי אומר במיתה וחכמים אומרים באזהרה.

כל המועל בזדון לוקה ומשלם מה שפגם מן הקדש בראשו, ואזהרה של מעילה מזה שנאמר לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך וגו' ונדריך, מפי השמועה למדו שזו אזהרה לאוכל מבשר עולה הואיל וכולו לשם והוא הדין לשאר כל קדש שהוא להשם לבדו, בין מקדשי המזבח בין מקדשי בדק הבית אם נהנה בהן שוה פרוטה לוקה, מעל בשגגה משלם מה שנהנה ותוספת חומש, ומביא איל בשני סלעים ומקריבו אשם ומתכפר לו וזהו הנקרא אשם מעילות, שנאמר וחטאה בשגגה מקדשי ה' והביא את אשמו וגו' ואת אשר חטא מן הקודש ישלם ואת חמישיתו וגו', ושילום הקרן בתוספת חומש עם הבאת הקרבן מצות עשה.

[רמב"ם, מעילה פ"א ה"ג]

כתב הראב"ד ואזהרה של מעילה מזה וכו' א"א ופשוטה מזו היא בתרומת הקדשים לא תאכל עכ"ל. טעמו מדאמרינן גבי הזיד במעילה (סנהדרין פ"ד) מ"ט דרבי וכו' גמר חטא חטא מתרומה ורבנן אמרי אמר קרא (ומתו) בו, בו ולא במעילה. ופירש"י וממיתה לחודא הוא דאימעט דגבי מיתה הוא דכתיב בו אבל אזהרה מיגמר גמר להזיד במעילה בג"ש דחטא חטא מתרומה. ומ"מ אין מקום להשיג על רבינו למה לא הביא אותה ראייה מאחר שהביא ראייה הכתובה בגמ'.

[כסף משנה]

ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף ענינם כפי כחו, ודבר שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה אל יהי קל בעיניו ולא יהרוס לעלות אל ה' פן יפרוץ בו, ולא תהא מחשבתו בו כמחשבתו בשאר דברי החול. בוא וראה כמה החמירה תורה במעילה, ומה אם עצים ואבנים ועפר ואפר כיון שנקרא שם אדון העולם עליהם בדברים בלבד נתקדשו וכל הנוהג בהן מנהג חול מעל בה ואפילו היה שוגג צריך כפרה, קל וחומר למצוה שחקק לנו הקב"ה שלא יבעט האדם בהן מפני שלא ידע טעמן, ולא יחפה דברים אשר לא כן על השם ולא יחשוב בהן מחשבתו כדברי החול, הרי נאמר בתורה ושמרתם את כל חקותי ואת כל משפטי ועשיתם אותם, אמרו חכמים ליתן שמירה ועשייה לחוקים כמשפטים, והעשייה ידועה והיא שיעשה החוקים, והשמירה שיזהר בהן ולא ידמה שהן פחותין מן המשפטים, והמשפטים הן המצות שטעמן גלוי וטובת עשייתן בעולם הזה ידועה כגון איסור גזל ושפיכות דמים וכיבוד אב ואם, והחוקים הן המצות שאין טעמן ידוע, אמרו חכמים חוקים חקתי לך ואין לך רשות להרהר בהן, ויצרו של אדם נוקפו בהן ואומות העולם משיבין עליהן כגון איסור בשר חזיר ובשר בחלב ועגלה ערופה ופרה אדומה ושעיר המשתלח, וכמה היה דוד המלך מצטער מן המינים ומן העכו"ם שהיו משיבין על החקים, וכל זמן שהיו רודפין אותו בתשובות השקר שעורכין לפי קוצר דעת האדם היה מוסיף דביקות בתורה, שנאמר טפלו עלי שקר זדים אני בכל לב אצור פקודיך, ונאמר שם בענין כל מצותיך אמונה שקר רדפוני עזרני, וכל הקרבנות כולן מכלל החוקים הן, אמרו חכמים שבשביל עבודת הקרבנות העולם עומד, שבעשיית החוקים והמשפטים זוכין הישרים לחיי העולם הבא, והקדימה תורה ציווי על החוקים, שנאמר ושמרתם את חקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם.

[רמב"ם, מעילה פ"ח ה"ח]

אין תורמין מן הטמאה לטהורה.

ריב"ן פירש משום דכתיב (דברים יח) תתן לו ולא לאורו ואי אפשר לומר כן דבפרק כל שעה (פסחים לג.) פריך עלה ואם תרם בשוגג תרומתו תרומה ואמאי לימא לו ולא לאורו ומשני התם שהיתה לו שעת הכושר ותתן לו ולא לאורו בשלא היתה לו שעת הכושר כגון דאחמיץ במחובר או שתלשה טמא ומשקה טופח עליה והתם אפי' בדיעבד אין תרומתו תרומה והכא היינו טעם דלכתחלה אין תרומה משום הפסד כהן כדפי' בקונטרס אי נמי היכא שהיתה לו שעת הכושר גזרו דלכתחלה לא יתרום אטו היכא דלא היתה לו שעת הכושר, ועוד אר"י משום מכל חלבו צריך לתרום מן היפה ומן הטמא על הטהור הוי מן הרעה על היפה ואע"ג דבמן הרעה על היפה אפילו במזיד תרומתו תרומה ואין צריך לחזור ולתרום כדתנן במס' תרומות (פ"ב מ"ו) מן הרעה על היפה תרומתו תרומה ולא קתני ויחזור ויתרום בטמא החמירו טפי משום דלא חזי לאכילה כלל אבל רעה חזיא קצת, והיינו טעמא דקישות ונמצאת מרה דצריך לחזור ולתרום משום דלא חזיא לאכול כמו שאר רעה כדמוכח בירושלמי דקרי לה ספק אוכלין.

[תוספות, יבמות פט.]

ואם תרם בשוגג תרומתו תרומה.

שהרי מן התורה תרומה היא שאין דינה אלא כרעה על היפה ובשוגג מיהא אוקמוה אדאוריתא, במזיד מה שהרים תרומה היא וקדושת תרומה עליה, ומכל מקום מדברי סופרים לא נתקנו השירים בכך וצריך לחזור ולתרום, ואף השוגג שביארנו שתרומתו תרומה דוקא בשלא ידע הטומאה, אבל ידע בטומאה אלא ששגג לומר שמותר לתרום מן הטמא על הטהור הרי הוא קרוב למזיד ויחזור ויתרום וכן התורם קישות ונמצאת מרה אבטיח ונמצא סרוח תרומתו תרומה שאף זו רעה על היפה היא אלא שאע"פ ששגג צריך לחזור ולתרום מפני שקרוב למזיד הוא שהיה לו לטעום ממנו מעט בתקון עצמו ולא טעם.

[מאירי, יבמות פט.]

הקשו בתוס' מ"ש מן התורם מן החומץ על היין דבשוגג אין תרומתו תרומה כלל, כדמוכח מההיא דהבודק את החבית להיות מפריש עליה והולך ואח"כ נמצאת חומץ שבפרק המוכר פירות (צו.), וכדאיתא נמי בתוספתא דמסכת תרומות בהא דתניא היה בלבו לתרום מיין על יין מה שבידו חומץ אין תרומתו תרומה, וכשהוא במזיד אשכחן לרבנן דאמרי (ב"ב פד:) שהתורם מן היין על חומץ תרומתו תרומה מדר' אלעא ולא קנסי ליה רבנן כלל, ואילו הכא גבי טמא וטהור אמרינן איפכא, דבשוגג תרומתו תרומה ואפילו מדרבנן ובמזיד אין תרומתו תרומה מדרבנן מיהת, ותי' דהכא החמירו כשהוא במזיד לקנסו מפני שהטמא הפסדו מרובה דלא חזי אלא להסקה, משא"כ התם דאיכא דניחא ליה בחלא טפי מחמרא, ולגבי שוגג כיון דטמא וטהור הם שם אחד ומין אחד לא חשיבא הפרשה בטעות ותרומתו תרומה, אבל יין וחומץ אע"פ שהם מין אחד לרבנן מ"מ שני שמות הם ומה שהוציא בשפתיו היה טעות והפרשה בטעות אינה הפרשה, ואבטיח וקשות שנמצאו מרים או סרוחים הרי הם כטהור וטמא שהפסידם מרובה אבל הם שם אחד ומין אחד.

[הריטב"א, יבמות פט.]

טמא מת שסחט זיתים וענבים כביצה מכוונת טהורין.

כבר ביארנו כמה פעמים שהאוכל אינו מטמא אוכלין בפחות מכביצה אבל מקבל הוא טומאה בכל שהוא ושהמשקין מטמאין ומיטמאין בכל שהן מעתה טמא מת שסחט זיתים וענבים שכבר הוכשרו ואף על פי שנטמאו הענבים בנגיעתו לא נטמא המשקה שבתוכם בנגיעת הענבים שהמשקה המובלע בתוך האוכל כפקדון הוא אצל האוכל והוא כגוף אחר מובדל הימנו אם היה שם כביצה מכוונת בין המשקה והאוכל הרי המשקין היוצאים מהם טהורים אחר שלא נגע בהם שהרי משיצאה טיפה ראשונה נתמעטו הענבים מכביצה ולא טמאו הזיתים והענבים את המשקה.

[מאירי]

ושמא תאמר היאך אפשר לסחוט בידו שלא יגע במשקה יראה שהיו מונחים על גבי טבלא ומניח ידו עליהם וסוחט ואם היה שם יותר מכביצה אפי' משהו טמאים שמשיצאה טיפה ראשונה נטמאת בכביצה ואותה טיפה מטמאה כל המשקים הבאים אחריה, ושמא תאמר אחר שאתה פוסק כדעת האומר משקין מיפקד פקידי היה לך להצריך כביצה באוכלין לבד אפשר שלא אמרו מיפקד פקידי אלא מקודם שנסחטו הא משנסחטו נתערב הכל ונעשה אחד או שמא אף על פי שאין מקבל טומאה עמו משלים הוא את שיעורו לטמא אחרים, ומ"מ יש מפרשים אותה באוכלין לבד שאף בכביצה מכוונת לכתחלה מיהא אסור לעשות כן שמא יבא לטעות ביתר מכביצה לכביצה, אבל כל שהוא דורך בפחות פחות מכביצה מותר לכתחלה ויינם כשר אף לנסכים.

[מאירי]

וכי טומאה שבהן להיכן הלכה אלמא קא סבר משקין מיבלע בליעי.

כל שכן דהוי ליה נולד ואסיר, ואף על גב דמשקין בפירי נמי אמרינן בפסחים (לג:) דמבלע בליעי אפ"ה לא מתסרי משום נולד אי לא גזרינן שמא יסחוט דמים בעבים בליעי טפי ואינה ניכרין כמו משקין בפירי ואפילו לא היו ניכרין משקין בפירי כלל לא חשיבי נולד כיון דמעיקרא נמי הוי אוכל אוכלא דאיפרת הוא וא"ת ולימא הא רבי שמעון היא דלית ליה מוקצה ולית ליה נולד כדאיתא בריש ביצה (דף

ב.). וי"ל דבנולד כה"ג דדבר חדש שלא בא לעולם כל עיקר מודה רבי שמעון וכן באפר כירה שהוסק ביום טוב נראה דמודה ר"ש דאסור לכסות בו אא"כ ראוי לצלות בו ביצה כדאמר בפרק קמא דביצה (ח.). [תוספות, עירובין מו.]

וכיון דאיטמו ליה אוכלא איטמו ליה משקין.

משקה מטמא כלים דרבנן לא בעי רביעית כדתנן בפ"ג דטהרות (משנה ב) גוש של זיתים פי' והוא טמא שנפל לתנור והוסק כביצה מכוון טהור, פי' התנור טהור משיצתה טיפה ראשונה נתמעט האוכל מכביצה ואין הטיפה יכולה עוד לקבל טומאה מן הגוש, דאין אוכל מטמא בפחות מכביצה ומן הגוש לא קבל התנור טומאה דאין הגוש מטמא כלי, ומחמת הטיפה שנטמאת עם הגוש אין לטמאותו ואפי' למ"ד בפרק כל שעה (פסחים לג:) משקין מבלע בליעי, וכשנטמא הגוש נטמא הטיפה דטומאה להיכן הלכה, מ"מ כיון שקיבלתה בעודה אוכל שהיתה בלועה בגוש לא חמירא כמשקה לטמא התנור יותר מכביצה טמא פי' התנור טמא דטיפה ראשונה שיצתה קבלה טומאה מן הגוש שיש בו כביצה וחזרה וטמאה את התנור, אלמא לא בעינן רביעית. [תוספות, עבודה זרה ל:]

לאימת מתכשרי לכי סחיט להו, כי סחיט להו בציר להו שיעורא.

פירש"י ז"ל שהמאכל מקבל טומאה מכביצה אוכלין שנגעו בו, מכלל שלטומאת עצמן בכל שהוא, ובמס' פסחים (לג:) כתב אוכלין ומשקין מטמאין בכל שהן אבל אין מטמאין אחרים אלא אוכלין בכביצה ומשקין ברביעית, ואני שמעתי שאף לקבל טומאה בעינן כי האי שיעורא, אלו דבריו. ובמס' סוטה (ל:) פירש טעמו מדתניא בספרא מכל האוכל מלמד שהוא מטמא בכל שהוא יכול יטמא לאחרים בכל שהוא ת"ל אשר יאכל הא אינו מטמא אלא בכביצה, פי' בכביצה משום דדרשינן ביה אוכל הנאכל בבת אחת ושיערו חכמים אין בית הבליעה מחזיק יותר מכביצה, והכי איתא בפ' בתרא דיומא (פ.). [הרמב"ן, חולין לד.]

ור"ת ז"ל דן כשמיעתו של רש"י ז"ל ופי' שדין תורה בכביצה בין לטומאת עצמן בין לטמא אחרים, ומדברי סופרים מקבלין טומאה בכל שהוא, וההיא דספרא אסמכתא היא וכו', וראיה הביאו לדבר מדתניא התם בספרא אותו תשבורו אותו אתה שובר לטהרתו ואין אתה שובר אוכלין לטהרתן, וא"ת בכל שהוא היאך עלה על הדעת שישבור אוכלין ויטהרו, וזו אינה ראיה שהרי אמרו טלית שהתחיל לקורעה כיון שנקרע רובה טהורה וכו', ואע"ג דשלש על שלש מקבל טומאה מן התורה, לפיכך הוצרך הכתוב למעט שבירת האוכלין, ועוד השיב ר"ת מדאמרינן במס' נזיר (לו.) ובפרק ואלו עוברין (מד.) מקום מגעו אמאי פסול והא ליכא כביצה, אלמא אינו מקבל טומאה בפחות מכביצה. [הרמב"ן, חולין לד.]

אמרו בספרי מכל האוכל מלמד שהוא טמא בכל שהוא. ומ"מ גדולי הדורות שלפנינו סוברים שאף לקבלת טומאה הם צריכים לכביצה וזו שבספרי הם מפרשים אותה לענין צירוף כגון כלי מלא חרדל שאם נגעה טומאה בגרגיר אחד מהם נטמא הכל שהכלי מצרפן. וי"מ אותה בביריא שלא אמרו שיעור כביצה אלא באוכלין המכונסים כגון פת וכיוצא בו אבל מה שהוא בריה בפ"ע [מיטמא בפ"ע] כגון אגוז ולוז וערמון אפי' חטה אפי' עדשה, הא בשאר אוכלין אין מקבלים טומאה אלא בכביצה. [מאירי, שבת צא.]

ושמא תאמר לדעת האומרים שכל אוכל מיטמא בכל שהוא מה הוצרך לומר כגון דאיכא פחות מכביצה תיפוק לי שמאחר שהונח כזית זה בבית נטמא ומדלענין טומאה בכזית אף לענין שבת בכזית אין זה כלום שפשוט הוא בזו שאע"פ שנטמא בפ"ע לענין שבת פטור שהרי שבת וטומאה לא באו כאחד שהרי משנקלט לאויר הבית נטמא וחיוב שבת לא בא עד שהונח, ומאחר שצירופו מועיל בשעת הנחה לענין טומאה שמתחלה לא היה ראוי לטמא אחרים ועכשו מטמא צירופו מועיל אף לשבת. [מאירי, שבת צא.]

דף לד.

אבא שאול גבל של בית רבי היה והיו מחמין לו חמין בחיטין של תרומה טמאה.

פי' בתוס' לכהנים של בית רבי, דלישראל אסור בהנאה של כילוי תרומה, וה"ה בהדלקת חלה, וראי' מפ"ק דע"ז (טו.) כהן ששכר פרת ישראל לא יאכילנה כרשיני תרומה, ובמס' תרומות (פי"א מ"י) ידליקנה ברשות כהן, פי' בביתו דנר אחד נר למאה, והטעם פי' ר"י מה תרומה טהורה [אין] עיקר הנאת ישראל דהיינו אכילה, אף תרומה טמאה וכו' ולפי זה נשי ישראל לא ישרפו חלתן לפני קדירתם או לתוך תנורם אם אין כהן עמם, אך יעשו לחלתם מדורה לבדה לשורפה או ישליכוהו למדורת כהן. [האגודה סימן ל]

ללוש בהן עיסה בטהרה.

אודיע לכם רבותיי כי אמת שלאחר חרבן עדיין היו נזהרין מן הטומאה ואני כתבתי קושיא זו בקונטרסי בפרק כל שעה דאמרינן התם, אמר רבין בר רב אדא אמר ר' יצחק אבא שאול גבל של בית ר' הוה והיו מחמין לו חמין בחיטין של תרומה שנטמאת ללוש בהן עיסה בטהרה וקשיא לי היכי מצי רבי למיכל חולין בטהרה והלא אחר החרבן היה וכיון דבטל אפר פרה מי יטהר טמאי מתים שבישראל. ונ"ל לתרץ לפי הדחק דאע"ג דחרב בית המקדש היה להם עדיין אפר פרה שהיה מתחלק לכל המשמרות, ועד שהספיק להם אותו האפר היו נטהרין בו טמאי מתים שבארץ ישראל, ותדע שהיו נזהרין בארץ ישראל לאחר החרבן מטומאת מת דתנן בסוף אהלות, מזרח קיסרין ומערב קיסרין קברות, מזרח עכו היה ספק וטהרוהו חכמים רבי ובית דינו נמנו על קיני וטיהרוה. אלמא אפילו בימי רבי שהיה לאחר החרבן היו מדקדקים להיזהר מטומאת המת וטיהרו את קיני בימיו כשאר ארץ ישראל שלא תהא כארץ העמים, אבל בבבל שהיא חוצה לארץ זה לא יתכן כלל שיהו אוכלין חוליהן בטהרה שהרי ארץ העמים טמאה כקברות ומה טהרה יכולין לעשות שם שהם טמאין בטומאה חמורה ורוצין להזהר מטומאה קלה ורב דאשכחן בירושלמי דהוה אכיל חולין בטהרה נ"ל דוקא כשהיה דר בארץ ישראל קודם שירד לבבל אבל לאחר שירד בבבל לא היה יכול להזהר. [שו"ת הרי"ד סימן כה]

מאי אסורין אסורין לזרים.

דילמא משהי ליה גביה ואתי ביה לידי תקלה, פי' בקונטרס ולכך גזרו דאפי' יזרענה דהוי טמאה וקשה לר"י דאמר בהדיא בפרק כל שעה (פסחים לד. ושם) שתילי תרומה טמאה טהורים מלטמא ואסורין מלאכול פי' לזרים כדמפרש התם אלמא לכהנים שרי וי"ל כיון דאין נאכלין לזרים משום ריוח פורתא שמטהרין לא משהי גביה והא דהכא חיישינן לתקלה ובספ"ק דפסחים (כ:) אמרי ב"ה תעשה זילוף איכא למימר דהכא מודו ב"ה דפעמים שצריך להשהות שנה שלימה עד זמן זריעה. [תוספות, שבת יז:]

אוצר החכמה

דף לד:

כי סליק רבין אמרה לשמעתיה קמיה דרבי ירמיה ואמר בבלאי טפשאי.

רב ירמיה בר אבא תלמיד חבר לרב כדאיתא בברכות (כז:), ובכאן יש פקפוק גדול כי אומר ר' ירמיה סתם ולא ידענו אם הוא ר' ירמיה בר אבא או ר' ירמיה בר תחליפא או ר' ירמיה שהיה בא"י, ונראה כשהוא אומר רב [הוא] רב ירמיה בר אבא כי הוא זקן והיה בבבל, ור' ירמיה סתם הוא בא"י בעל הבעיות שנשארו בתיקו, וגם זה נראה שהיה בראשונה בבבל (כתובות) ולציון יאמר איש ואיש יולד בה, אמר ר' מיאשיה אחד הנולד בה ואחד המצפה לראותה, אמר אביי חד מינייהו עדיף כתרי מינן אמר רבא וחד מינן כי סליק להתם עדיף כתרי מינייהו דהא ר' ירמיה כי הוה הכא לא הוה ידע מאי קאמרי רבנן וכי סליק קרי לן בבלאי טפשאי וגם נראה כי ר' ירמיה בר אבא עלה לא"י. [ספר יוחסין מאמר שני]

משום דיתבי בארעא דחשוכא אמריתון שמעתתא דמחשכו.

בבראשית רבה (פרשה טז) וזהב הארץ ההיא טוב, אין תורה כתורת ארץ ישראל ואין חכמה כחכמת ארץ ישראל. עוד בבראשית רבה (פרשה סה), וקנמון בשם וגו' קנמון היה גדל בארץ ישראל והיו עזים וצביים אוכלים ממנו, וקצת מפרשים שהוא אדכרי. ואמרי' מסכת בבא בתרא (קנח:) אוירא דארץ ישראל מחכים. ומסכת בכורות (כה:) כי סליק רב אבין אמר לשמעתא קמיה דרבי ירמיה, אמר בבלאי טפשאי משום דיתבי בארעא דחשוכא אמרי מילתא דמחשכן, אבל ארץ ישראל אוירה אויר יה. [כפתור ופרח פרק י]

וכל חד מינן כי סליק להתם עדיף כתרי מינייהו. נראה לי הטעם כי בני ארץ ישראל טבע הארץ מסייע להם משום דאוירא דארץ ישראל מחכים אבל אינם רגילים ללמוד כל כך בחריפות כמו בני בבל ולכן בבני בבל ההרגל מסייע ולבני ארץ ישראל טבע הארץ וטבע הארץ עדיף מן ההרגל אבל כשבן בבל עולה לארץ ישראל הנה ההרגל והטבע מסייעין אותו ומשום הכי עדיף כתרי מינייהו.

ויש מי שכתב לפי שיצא מטומאת ארץ העמים ונכנס תחת כנפי השכינה וגם כי כשאדם לומד חוצה למקומו קובע לימודו יותר ומצליח לפי שאינו מתבטל. ריב"ש ז"ל.

[שיטה מקובצת, כתובות עה.]

אלמא אין זריעה להקדש. הכא נמי אין זריעה לתרומה.

הלכך עדיין היא בטומאתה אלא דטהורה מלטמא אחרים. והא דמשמע הכא דגדולי תרומה תרומה איכא למידק דבמס' טהרות בתוספת' תני' הטבל והמדומע וגדולי תרומ' מ"ש הרי הן כחולין. כבר תירצו אותה בירושלמי דהרי הן כחולין להתחייב בלקט שכחה ופאה דגרסי' התם במס' תרומות ר' זעירא בשם ר' חנינא תשלומי תרומה הרי הן כתרומה לכל דבר אלא שגדוליהן חולין גידולי תרומ' הרי הן כחולין לכל דבר אלא שאסורים לזרים. א"ר יוסי ואנן תנינן תרוייהו תשלומי תרומ' הרי הן כתרומ' לכל דבר דתניא אינו משלם אלא חולין מתוקנין וכו' אלא שגדוליהן חולין וחייבין בשכח' ופאה ועניי ישראל ועניי כהנים מלקטין. [מהר"ם חלאווה]

דף לה.

והבשר לרבות את העצים ולבונה עצים ולבונה בני איטמויי נינהו אלא מעלה הכא נמי מעלה.

ראיתי בתוס' שאמרו בשמו של ר"ת דמאן דאמר בפסחים אין אוכל מטמא אוכל סבר חיבת הקדש מונין בו ראשון ושני ומשכחת לה על ידי עצים ולבונה, וריש לקיש דהכא (לו.) סבר אוכל מטמא אוכל ומשכחת לה באוכלין עצמן, ולפיכך זו שאמרו בפ' כל שעה (לה.) אמר רב אשי אף אנן נמי תנינא והבשר לרבות עצים ולבונה ועצים ולבונה בני אטמויי נינהו אלא מעלה הכא נמי מעלה לאו מעלה של דבריהם קאמר דהא בשמעתין (לו:) מוכח דהך דרשא לאו אסמכתא היא דמוכחינן מינה דחיבת הקדש דאוריתא היא, אלא לומר שאינה טומאה גמורה ללקות עליה משום אוכל קדשים בטומאה אלא לפוסלן מעל גבי המזבח, דהכי נמי קרי התם העריב שמשו אוכל בתרומה מעלה ומפיק לה מקראי בפ' הערל (עד:), ומה שאמרו במס' חגיגה דלית להו דררא דטומאה דאוריתא, פירושו לומר שאין בהם לחוש בחולין משום טומאה דאוריתא שרביעי בקדש רחוקה טומאתו מהן, ור"ח ז"ל לא גריס דאוריתא, זהו דרכם בתוס', ולדבריו שלישי בתרומה לא משכחת לה בדידה לרב אלא בנגיעת קדשים בינתים. [הרמב"ן, חולין לה.]

ולי נראה דעצים ולבונה לאו בני אטמויי טומאת אוכלין מדאוריתא נינהו

אלא מעלה דרבנן בעלמא היא, ומה שאמרו בשמעתין דהוי חיבת הקדש דאוריתא היינו דרשא דוהבשר ולרבות צריד של מנחות אתא, ועצים ולבונה אסמכתא בעלמא ומעלה דרבנן, דחיבת הקדש הכשר מים הוי דאוריתא ואתו רבנן וגזור בה הכשר אוכל, ומעלה דרבנן הוא. ומצאתי בירושלמי במס׳ סוטה בפ׳ כשם עיקר טומאתו בקדש משום מעלה, והתם נמי אמרו קודם שלא גזרו רביעי בקדש שאל חגי הנביא את הכהנים תורה.

וכן שאלו בהא דאמרינן (לו.) בצריד של מנחות היאך אפשר למימני ביה ראשון ושני אפי׳ בהכשר מים שהרי אין אוכל מטמא אוכל, והכא ליכא למימר דמעלה מדבריהם היא דכי מיבעיא ליה לריש לקיש לשרוף ומדאוריתא כדמפרש לקמן בשמעתין, ומפרקי או כמאן דאמר אוכל מטמא אוכל בקדשים כדאיתא בפסחים, או כשמואל דאמר טומאת עצמן יש להן ומונין בו ראשון ושני לומר אם מטמא אחרים כגון משקין, אבל פשיטא שאינו מטמא צריד אחר שאין אוכל מטמא אוכל מן התורה. [הרמב״ן, חולין לה.]

הני אין אורז ודוחן לא.

פירש״י ז״ל אורז מיל ודוחן פניץ וחכמי הצרפתים אמרו מדלא ממעט אלא הני שבאין לידי סרחון. ש״מ דשאר מינין אסורין וכלל נתנו לדבריהם כל שנתפח בבשולו אסור לבשלו בפסח דקצת חמץ יש בו ולפיכך אסרו תבשיל האורז ותבשיל הזרעוני׳ והא ליתא דאורז היינו ארוז שאנו קורין כן. תדע דאמרי׳ במסכת ראש השנה מי שנלקט ביד יצא אורז שאינו נלקט ביד אלא פרכין פרכין וכן הוא לקיטת האורז שהיום קוצרין שבולת אחת ולמחר אחרת. ואפילו לדבריהם נמי הני תרי מיני לרבותא נקטינהו דאפי׳ הני דקרובין למין דגן אינן באין לידי חימוץ כל שכן שאר מינין. הלכך כל שאר מינין מותרים. [מהר״ם חלאווה]

יצאו אלו שאין באין לידי חימוץ אלא לידי סירחון.

יש שפי׳ דה״ק שאינם באין לידי חמוץ גמור להתחייב עליה כרת אלא לידי נוקשה ואיכא עלייהו איסור דרבנן מחמץ, אבל מצינו מנהג פשוט בכל ספרד שאוכלין בפסח אורז מבושל וסומכין בזה על דברי הגאונים שאמרו שאינן מחמיצין כלל וכדאמרינן שאין באין אלא לידי סירחון ולא קאמר שהם נוקשה, וכן משמע מהא דגרסינן בנוסחי דוקני מתני׳ דלא כר׳ יוחנן וכו׳ עד ר׳ יוחנן אוסר באורז וכו׳ ומדקאמרינן ר׳ יוחנן אוסר ש״מ דמתני׳ שרי לגמרי, וכן הלכה, ומ״מ צריך להזהר מאד שהרי נמצא עם האורז ממין הכוסמין תמיד ואם נשאר שם אפי׳ גרגיר אחד נמצא שנאסר הכל בבשולו במשהו, ולכן צריך לבדוק אותו פעם אחר פעם בעיון גדול, דהא לאו אחזוקי איסורא הוא כיון דמילתא דשכיחא טובא, והרבה מן החסידים נמנעו מלאכול מהם בפסח מבושלים מפני ערבובים שעולה עמהם. [הריטב״א]

משום דהוו להו מי פירות.

כתב הרי״ט ז״ל דהני מי פירות דאמרינן לאו דווקא דהא אמרינן לקמן (לו.) דחלבא חשיב מי פירות ואף על גב דהוי של בעלי חיים, וכתב בשם רבו הרא״ה ז״ל שכל המשקים בכלל מי פירות להקל ולהחמיר חוץ מן המים ותולדות המים והם אותם ששנינו (מכשירין פ״ו מ״ה) תולדות המים היוצאין מן העין ומן האוזן ומן החוטם ומן הפה ומי רגלים, ואלו כולן מחמיצין בין משל אדם בין משל בעלי חיים, ואותן נשים שמרקדות קמח בפסח צריך לשומרן שלא ישיחו על הקמח שלא ינתז רוקן על הקמח ויחמיצו שם משהו ושמא אין לו ביטול ואפי׳ קודם זמנו כיון שעושה גרירה ואוסר במשהו בפסח. ולענין מי בצים יש אומרים שדינו כדין מי פירות שאין מחמיצין והביאו ראיה ממה דאמרינן בפ״ק דסנהדרין (ה:) דאין מכשירין, וכתב הרי״ט ז״ל דאין הדבר שוה ודחה הראיה וכתב דיש למחות בדבר, וכן צריך למחות בודאי. וכתב עוד שלא לתת בפת בצים שלמים שהרי מעכבין באפיית מקומן והפת מתחמץ, ויין מזוג כשיעור מזיגה חוששין לו שיהא מחמיץ מפני המים המזוגין שבו. ולפי שיטה זו שכתבתי הורה ז״ל והיה הוא עושה מעשה לאכול בערב הפסח לאחר ד׳ שעות פת שנילוש בשמן ודבש לבדו, לפי שאין מחמיצין כלל, ומצה ראויה לצאת בה נמי לא הויא לפי שאינה באה לידי חימוץ ואין בה משום אוכל מצה בערב פסח. [הריטב״א]

דף לה:

כיון דאי בעי מפקר לנכסיה הוי עני ואוכל דמאי השתא נמי חזי ליה.

ק״ל למה ליה האי טעמא הא חזי לעניים א״נ אלו מיקלע ליה עניא בביתיה א״נ אכסניא שמאכיל אותם דמאי, ואיכא דמתרץ גבי תרומה דע״כ יהיב לה לכהן איכא למימר כיון דחזיא ליה שרי וכן גבי לוף מתוך שאינו ראוי אלא למאכל עורבים אבל דמאי אין מטלטלין אותו אא״כ ראוי לו לפי שהוא ממתין עד למחר ומפריש ואוכל, ובעלי התוס׳ ז״ל אמרו דלא גרסינן ליה וכן נראה כדאמרינן לקמן אלא ראוי ה״נ ראוי, ואי גרסינן לי׳ שיטפא דגמ׳ הוא משום דאתמר הכי בפסחים ובברכות, אמרו הכא נמי הכי, דמ״מ בעי למימר חזי לעניים ולאכסניא דתנן מאכילין את העניים דמאי וכו׳ ומשום הכי תפיס ליה כוליה שיטה דהתם דלדידיה נמי חזי אבל לא היה צריך לכך. [הרמב״ן, שבת קכז:]

ומה ראית.

מפרש רש״י ז״ל בכל מקום ומה ראית אימא איפכא, וקשה והיכי קס״ד למימר איפכא דהא [האי] אידגן וחל עליה חיוב תרומה והאי לא אידגן ולא חל עליה חיוב תרומה, לכך פירשו בתוספות ומה ראית אימא דפטור בתרוייהו בין בשבולין [ובין] בכרי, ואי משום דכתיב מכל מתנותיכם תרימו התם מכל מתנותיכם תרימו אתא לאחר שראה פני הבית שאם הקדימו לוי חייב בתרומה, וגם זה אינו נכון דהא עיקר קושיין חסר מן הספר דהוה ליה למימר ואי משום מכל מתנותיכם תרימו אתא לאחר שראה פני הבית, לכך מפרשים ומה ראית כלומר מדאמרת עליך אמר קרא מכל מתנותיכם משמע דבקרא הוא מפרש לחייב בכרי, והיינו דקאמר ומה ראית בפסוק דקאמרת עליך אמר קרא, [וקאמר] משום סברא דהאי אידגן והאי לא אידגן, ויש מפרשים כדפרש״י ז״ל ומה ראית אימא איפכא, והטעם הוא משום קנס, דכיון דהקדימו בשבולין הוא עירום כדי לפטרו מתרומה גדולה וכיון שהערים נקנסיה ובכרי דליכא הערמה לפטריה, ומהדרינן האי אידגן והאי לא אידגן. [הריטב״א, שבת קכז:]

האי אידגן והאי לא אידגן.

מדנקט אידגן משמע אפילו לא ראה פני הבית תימה אכתי אפילו הקדימו בכרי נמי לא לחייב אלא באידגן וראה פני הבית וי״ל דאי לא כתב והרמותם ה״א דכולם חייבין אפילו לא אידגן השתא דכתי׳ קרא מוקמי ליה במסתבר דהיינו לא אידגן שאפילו ראה פני הבית לא היה חייב א״נ י״ל הא דנקט אידגן היינו ככל דינו שראה פני הבית אלא דמילתא דפסיקא נקט דאיכא למאן דאמר בבא מציעא (פח:) דלא בעינן ראיית פני הבית אלא בזיתים וענבים דלאו בני גורן נינהו. [תוספות, שבת קכז:]

אבל לא בטבל וכו׳.

אכל טבל, כתב ר״מ שאינו מברך עליו כלל לא בתחלה ולא בסוף, והראב״ד השיג עליו וז״ל טעה בזה טעות גדולה שלא אמרו אין מברכין אלא שאין מזמנין עליהם לומר שאין להם קביעות לזימון הואיל ואוכלין דבר האסור והוא כעין אכילת פירות שאין לה קבע לזימון, אבל ברכה תחלה וסוף למה לא יברכו הואיל ונהנו, ונראה לי כדבריו, וכן מוכח בההיא דאמרינן בפ״ק דסנהדרין ובפ׳ הגוזל הרי שגזל סאה חטים מחברו טחנה אפאה והפריש ממנה חלה אין זה מברך אלא מנאץ משמע שחייב לברך אלא שברכתו היא ניאוץ. [תוספות הרא״ש, ברכות מה.]

והקדש שחיללו על גבי קרקע.

וקמ״ל דחללו על גבי קרקע אינו מחולל, תימא דהא אמרינן התם (מעילה יד.) בונין בחול ואחר כך מקדישין, פי׳ כשהיו לוקחין אבנים למקדש היו בונים בעוד שהיו חולין ואחר כך היו מקדישין, שהיו פורעים המעות למוכר אחר הבנין וקדושת המעות היו מחללים על אותם אבנים שהיו מחוברים אלמא דמחללים על גבי קרקע, וי״ל דהתם הוי תלוש ולבסוף חיברו ולא בטלו דהוי כתלוש, דלעולם אינו מחובר עד לאחר פרעון וחל עליו ההקדש, אבל קרקע דעלמא או תלוש ולבסוף חיברו ובטלו ודאי אין מחללין. [הריטב״א, שבת קכת.]

דרחמנא אמר ונתן הכסף וקם לו.

ונתן הכסף וקם לו, אין הפסוק כן אלא ויסף חמישית כסף ערכך עליו וקם לו (ויקרא כז) ודרך הש״ס לקצר ולומר בלשון אחר קצר כי ההיא דפרק הדר (עירובין סה.) רבי חנינא ביומא דרתח לא מצלי שנאמר בצר אל יורה ובפרק הרואה (ברכות נה:) שנאמר כל החלומות הולכים אחר הפה וכו׳ מיהו בת״כ דריש ליה מקרא אחרינא וכל ערכך יהיה בשקל הקדש מה ת״ל לפי שנאמר תפדה יכול בעבדים ושטרות וקרקעו׳ ת״ל בשקל הקדש אין לי אלא סלעים מניין לרבות כל דבר המיטלטל ת״ל ופדה בערכך א״כ למה נאמר בשקל פרט לעבדים ושטרות וקרקעות אלא כן דרך הש״ס שאינו מביא עיקר הדרשה כמו שרגיל להביא (כתובות מו:) בנעוריה בית אביה כל שבח נעורים לאביה אף על גב דההוא בהפרת נדרים הוא דכתיב וכן הרבה. [תוספות, שבת קכח.]

אין איסור חל על איסור.

אין איסור חל על איסור הוא, כגון שהאיסור נכללים בו זה האיש וכל העולם ואין לשון אחד מהם שום היתר בו ואם אח״כ בא איסור אחר לא מצא שום מקום לחול בו, בזה אומרים אין איסור חל על איסור ואם עבר אינו לוקה אלא על הראשון לא על השני, וכגון האוכל נבלה ביום הכפורים שנתנבלה באותו יום, הרי יום הכפורים כל העולם כולו אסורים לאכול בו ואין בו שום מקום פנוי שיחול בו איסור אכילה אחת, כשאכל נבלה לא חל עליו אותו איסור שהרי לא מצא מקום פנוי לחול בו.

בדרכים אלו האיסור החמור קדם לאיסור הקל, שהרי איסור יום הכפורים החמור קדם לאיסור נבלה הקל, לפי שהנבלה שנתנבלה באותו יום איסור יום הכפורים קדם אליה.

אבל איסור חמור חל על איסור קל, והוא כגון שנתנבלה קודם יום הכפורים ואח״כ חל יום הכפורים אם עבר ואכלה אליבא דר׳ חייב שתים לפי שכשקדם איסור נבלה היה קל לגבי יום הכפורים וכשבא יום הכפורים מצא מקום פנוי לחול לפי שהיה הראשון קל וזה השני חמור, אבל אין פטור זה מוסכם מהכל כדמוכח בפרק בתרא דיומא.

[שו״ת הרשב״ש סי׳ תרטז]

דף לו.

האוכל נבלה ביום הכפורים פטור.

פירש״י ז״ל פטור מיום הכיפורים לעולם, ולא מבעיא בשנתנבלה מערב יום הכיפורים דלא אתי איסור יום הכיפורים וחייל אאיסור נבלה דקדים, אלא אפילו נתנבלה ביום הכיפורים דאיסור יום הכיפורים קדים אפילו בהא פטור מיום הכיפורים דאפילו בעודה בחיים לא חל עליה איסור יום הכיפורים משום דקדים ליה איסור אבר מן החי.

ולא נהירא דאם כן כשנתנבלה ביום הכיפורים ופקע מיניה איסור אבר מן החי אמאי לא חיילו עליה כי הדדי איסור נבלה ויום הכיפורים דהא איסור בת אחת היא דמודה בה רבי שמעון.

[הריטב״א, קידושין עז:]

פרש״י ז״ל פטור מיוה״כ דאי נמי נתנבלה ביוה״כ לא חל עליה דמעיקרא

נמי אסירא משום אבר מן החי, ואיכא למידק הא איסור בת אחת הוא, דכי פקע מינה איסור אבר מן החי חל עליה איסור נבלה ויום הכפורים בבת אחת, כההיא דאמרינן ביבמות (לב:) גבי זר שאכל מליקה דמעיקרא איחייב ליה במעילה ולא אתו איסור נבילה וזר חיילי עליה, כי מליק לה והזה דמה נראית לכהנים ואין בה משום מעילה וחלו עליה איסור נבילה ואיסור זרות ואפי' לר' שמעון ומאי שנא הכא, ואחרים פירשו דפטור מן האחרון קאמר, כלומר שאם נתנבלה ערב יום הכפורים פטור מיוה"כ, ואם נתנבלה ביוה"כ פטור מנבילה, ורבנן פליגי עליה ואמרי שאם נתנבלה בערב יוה"כ אתי איסור חמור דיוה"כ וחייל על איסור קל של נבילה וכן עיקר, ובמס' נזיר (ד.) אשכחן בנוסחי האוכל נבילה ביוה"כ אינו חייב אלא אחת. [הרמב"ן, קידושין עז:]

ויש שפירשו דמשום הכי פטור מיום הכיפורים ולא חייל אחתיכה זו שנתנבלה ביום הכיפורים באיסור בת אחת, משום דאיסור נבילה קודם בה לאיסור יום הכיפורים ולא הוי איסור בת אחת דנבילה שיעורה בכזית ויום הכיפורים שיעורו בככותבת, ולא נהירא דאנן לאו לחיוביה לאוכל אתינן אלא לדון באיסורין היאך חלין, וחתיכה שיש בה כותבת הרי קדים וחייל ביה איסור יום הכיפורים כשם שחל איסור נבילה על כזית שבו ואין אחד מהם קודם לחברו, וזה פשוט מאוד. [הריטב"א, קידושין עז:]

כל המנחות נילושות בפושרין ומשמרן שלא יחמצו.

וטעם השאור והדבש, יתכן שהוא כדברי הרב במורה הנבוכים (ג מו), אמר שמצא בספריהם שהמנהג היה לעובדי ע"ז להקריב כל מנחתם חמץ, ולערב הדבש בכל קרבניהם, ולכן אסרם לגבוה. וכזה אמרו רבותינו (ספרי שופטים קמו) במצבה שהיתה נבחרת בימי האבות ואחר כך שנאה השם מפני שעשאוה חוק לע"ז, כמו שאמר אשר שנא ה' אלהיך (דברים טז כב).
[רמב"ן, ויקרא ב יא]

וע"ד הפשט כי הקרבן לכפר בו כל עונותינו, ולולא המסית והמדיח שהוא יצר הרע לא היה אדם חוטא ולא היה צריך לקרבן כלל, והשאור והדבש הן הן יצר הרע עצמו, כמו שארז"ל (מכילתא פסחא ה ב) לענין חמץ ומצה בפסח צריך אדם לפנות לבבו מיצר הרע, והוא שאמרו (דברים טז ג) לא תאכל עליו חמץ, לענין קרבן פסח, וקרבן פסח היה כפרה על עבודה זרה שעבדו במצרים, ולכן הוא מרחיקם מיצר הרע שלא לשוב לעבודה זרה. ודבש גם כן יצר הרע, כי דב"ש בגימטריא אשה, והאשה היא יצה"ר, כי כן מצינו באדם הראשון כשחטא אמר (בראשית ג יב) האשה אשר נתתה עמדי, רצה לומר יצר הרע שיצרת בי, והאשה אמרה (שם יג) הנחש השיאני, וזה סוד נחש והאשה והאיבה, ולכן הורחקו השאור והדבש מהקרבן כי לא יתכן שני הפכים בנושא אחד, ועוד כי היה נמצא טובל ושרץ בידו, ודי למבין.

וע"ד הקבלה השאור והדבש רמז למדת הדין כידוע מלשון חמץ, ולפי שהם דברים שיצאו ממזגם לכך הם מרוחקים מן המזבח, על כן אמר לא תקטירו ממנו אשה לה', כי כיון שהכוונה לשם המיוחד לא תאפה חמץ ולא תקטירו שאור ודבש.
[רבינו בחיי, ויקרא ב יא]

והכתיב ויצק עליה שמן וגו' והביאה אל הכהן.

ויצק ונתן והביאה מלמד שיציקה ובלילה כשרה בזר. הכהנים וקמץ מקמיצה ואילך מצות כהונה, לשון רש"י. וצריך שנבאר שאין מצות כהונה מתחלת בקמיצה, שהרי הגשה קודמת לקמיצה והיא פסולה בזר, כמו שאמר (להלן פסוק ח) והקריבה אל הכהן והגישה אל המזבח, ואח"כ והרים הכהן את אזכרתה (פסוק ט) שהוא הקומץ, הרי שהכהן הוא מגישה אל המזבח לקרן מערבית דרומית ואח"כ קומץ. וכך שנינו (קידושין לו.) הסמיכות והתנופות וההגשות והקמיצות נוהגות באנשים ואין נוהגות בנשים, ואמרו הגשות, דכתיב זאת תורת המנחה הקרב אותה בני אהרן (להלן ו ז), ולא בנות אהרן, א"כ ההגשה בבני אהרן היא. אבל מה שאמרו (מנחות ט.) מקמיצה ואילך מצות כהונה, כונתם כי מקמיצה זו הכתובה בפסוק הזה ואילך מצות כהונה וכו'.
[רמב"ן, ויקרא ב א]

הגשה דכתיב הקרב אותה בני אהרן. הקשה רבינו תם ז"ל דהא הגשה קודם קמיצה היא והיכי אמרינן במנחות (ט.) ומקמיצה ואילך מצות כהונה אבל קודם קמיצה כשירה בזר דהא הכא ממעטינן מהגשה אפילו בנות אהרן וכל שכן זרים, ותירץ דכי אמרינן התם מקמיצה ואילך מצות כהונה לאו בכל דוכתא דכתיב בה קמיצה אלא מקמיצה של אותה פרשה שאין בה הגשה בבני אהרן ולימד שהבאה ובלילה ויציקה בבעלים, אבל הגשה דכתיב בפרשה אחריתי שיש בה קמיצה אע"פ שהיא קודם קמיצה מצותה בבני אהרן ופסולה בנשים ובזרים. [הריטב"א, קידושין לו.]

מקמיצה ואילך מצות כהונה לימד על יציקה ובלילה שכשירה בכל אדם.

וא"ת והאמרינן בפרק הקומץ וקמץ הכהן מקמיצה ואילך מצות כהונה דלא ממעטי אלא יציקה ובלילה דמקמי הגשה הוו ואמאי קאמר מקמיצה ואילך. וי"ל דאי הוה תני מהגשה ואילך מצות כהונה הוה מכשרינן קמיצה בזר דהא דכתיב כהן אצל הגשה [היינו] משום דאין זר יכול לקרב למזבח דכתיב והזר הקרב יומת אבל קמיצה הוה אמינא שכשרה בזר להכי נקט מקמיצה ואילך מצות כהונה. וא"ת אמאי לא קאמרי מתנופה ואילך מצות כהונה ואפילו הכי ממעטי בלילה דמקמי תנופה היא. וי"ל דבשאר מנחות אין תנופה כמו ששנינו בהדיא במנחות (ט.) משום הכי נקט קמיצה דהויא בכל המנחות.
[תוס' הרא"ש, סוטה יד:]

דף לו:

ואמר מר תרומת ידך אלו ביכורים.

חמשה חומשין הם האוכל תרומה ותרומת מעשר ותרומת מעשר של דמאי והחלה והבכורים. והני כולהו חשיבי כחד דכולהו אתו מחד שמא דכולהו איקרו תרומה כדאיתא בקראי, דאמר מר (פסחים לו:) ותרומת ידך אלו הבכורים, וכי כתב רחמנא חומש בתרומה על כל שם תרומה כתביה, ואילו תרומת מעשר של דמאי מדרבנן הוא ועשאוהו לענין חומש כשל תורה, ולא קתני בדמאי תרומה גדולה לפי שאין צריך להפריש תרומה גדולה בדמאי שלא נחשדו בה עמי הארץ כדאיתא בסוף סוטה (מח.), והא דקתני בכל חד וחד מהני מילי הרי זה מוסיף חומש ולא מסתבר ליה דליתנינהו כולהו וליתני בתר כולהו הרי אלו מוסיפין חומש, איצטריך למיכתב הכי לפרושי לן דכל הני תרומות דמני לא חשיב להו אלא כחד, ולהכי קתני בכל חד מאידך נמי חומש באנפי נפשיה. [הריטב"א, בבא מציעא נה:]

ורבי שמעון תרומה קרינהו רחמנא כתרומה.

לחם איקרי תודה תודה לא איקרי לחם, מהאי טעמא מיתרצא מה שמקשים בפ' הערל (יבמות עג:) דיש במעשר וביכורים משא"כ בתרומה מ"ט דלא ילפינן אף על גב דאיתקוש דדרשינן (פסחים לו:) ותרומת ידך אלו הביכורים דביכורים איקרו תרומה תרומה לא איקריא ביכורים, והא דמקיש להו בפרק העור והרוטב (חולין קכ:) התם אסמכתא בעלמא אמר. [תוספות, מנחות טו.]

וא"ת למה אין תרומה למידה מבכורים לענין ביעור דהא אשכחן בפ' העור והרוטב (קכ:) דילפא מינייהו לענין משקה היוצא מהם כמותם, י"ל דהכא בהדיא גלי קרא וגם נתתיו לרבות תרומה שפטרו הכתוב בנתינה לבעלים, וא"ת כיון דאיתקוש בכורים למעשר למה אין מיתה באוכל מעשר בטומאת הגוף ולילף מבכורים. י"ל דבהדיא אקיל רחמנא גבי מעשר לענין טומאה מדכתיב (עי' לק' עד:) אם טבל ועלה אוכל במעשר משא"כ בתרומה ובכורים אלמא אין הקישן לענין טומאה אלא לדברים אחרים, א"נ דגבי טומאה כתיב ומתו בו כי יחללוהו בו ולא במעשר וכדאמרינן בפ' יש מותרות לגבי מעשר ראשון, וכן לגבי חומש דלא שייך אלא בדבר שהוא אסור לזרים, ונכסי כהן טעמא רבה הוא, דקני מתנות כהונה נינהו, ואילו מעשר משלחן גבוה זכה ביה ישראל. [הריטב"א, יבמות עג:]

יכול לא יצא אדם ידי חובתו אלא בפת הדראה.

פרש"י ז"ל פת קיבר שניטל הדראה שלה. וכן פירש הרב אלפסי ז"ל פת סובין ולאו סובין ממש קאמר דההוא לא איקרי לחם כדתנן במסכת חלה חמשת רבעי' קמח ועוד חייבין בחלה הן וסובנן ומורסנן ניטל מהן סובנן וחזר לתוכן פטורין מן החלה. ואלו בסמוך אמרי' יוצאין בפת נקיה ובהדראה. אלא הכא בפת עם הסובין קאמר. והרמב"ם ז"ל פי' פת הדראה כלומר פת מתבואה הנאכלת מכינה שהכינה האוכלת התבוא' נקרא' דירה של תבואה במסכת פרה. ואעפ"י שהוא פת גרוע אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח. [מהר"ם חלאווה]

דף לז.

שאילית את רבי ביחוד, ומנו רבינו הקדוש.

ר' יהודה הנשיא, הוא הנקרא ר' יהודה נשיאה, ונקרא רבי, ונקרא רבינו הקדוש מפני ענותנותו, והיה גדול בתורה ובייחוס ובחכמה, והוא האיר עיני כל ישראל, וחיבר המשניות, והיה הולך שומעו עד קצה הארץ בתורה ובחכמה וביחס ובגדולות ובעושר, דתניא ממשה רבינו ועד רבי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד. ואע"פ שהיו בו כל המדות הללו, לא נקרא רבינו הקדוש אלא מפני צניעותו, שמעולם לא הושיט ידו מאבנטו ולמטה. כדגרסינן במסכת שבת בפ' כל כתבי הקדש, א"ר יוסי, לעולם לא נסתכלתי במילה שלי, הא מילתא אחריתי הויא ביה, דאמר מר, מימיו לא הכניס ידו תחת אבנטו.
[מנורת המאור פרק ד]

מאי פת עבה פת מרובה.

יש מי שפירש דב"ש וב"ה בפלוגתא דרבנן ורשב"א קא מיפלגי דתניא התם בפרק יום טוב שחל אבל לאפות אינו אופה אלא מה שצריך לו ר' שמעון אומר ממלאה אשה את התנור פת מפני שהפת נאפה יפה בזמן שהתנור מלא, ופסיק רבא התם הלכה כר"ש בן אלעזר, והראב"ד ז"ל השיב ואמר דודאי לא פליגי רבנן ור"ש בן אלעזר סתם בפלוגתא דב"ש וב"ה, ואי סבירא להו לרבנן דלא נחלקו ב"ש וב"ה בדבר זה הוו מפרשי לה, ולא הוה פסיק רבא סתם הלכה כר' שמעון בן אלעזר דהא דב"ה היא, ועוד היכי קתני סתמא פת מרובה והלא בין מרובה בין מועט כדי צרכו מותר, והוה ליה למיתני כדקתני התם אלא מה שצריך לו, וב"ה נמי היכי תנו מתירין סתמא היה לו לפרש בתנור אחד מפני שהפת [נאפת] יפה בשעה שהתנור מלא, אלא ודאי אף במה שצריך לו נחלקו ב"ש וב"ה בפת מרובה שב"ש אוסרין לאפות פת מרובה בבת אחת מפני שטרחתו מרובה, והיינו דאמרינן בגמ' מאי טעמא משום טירחא ואם היה אופה יותר מצרכו לצורך חול לא היה לו לומר לשון זה אלא מפני שעושה מלאכה גמורה בי"ט, ולפיכך הביאו סוגיא זו בפרק י"ט שחל על אותה משנה ששנינו שם אין אופין פתין גריסין אלא רקיקין, לפי שהיא כיוצא בה שכשם שאסרו [כאן] ב"ש אפילו במה שצריך לו משום טירחא כך אסרו בזו, או כמו שאמרו שם בירושלמי מתוך שאתה מיגעו אף הוא אינו אופה אלא כדי צרכו, אף כאן מתוך שאי אתה מתיר לו לאפות הרבה בפעם אחת אף הוא אינו אופה אלא כדי צרכו.
[חדושי הר"ן]

מאי איריא בפסח אפילו ביום טוב נמי, אין הכי נמי והאי תנא ביום טוב של פסח קאי.

מאי איריא ערבי פסחים, ואם תאמר אמאי לא משני דתנא בפסח קאי כדמשני בפרק כל שעה (לז.) גבי פת עבה ויש לומר משום דבפסח קאי אין לו להניח ערבי שבתות דתדירי בכל שבוע אי נמי הכא דאיכא למיטעי ולמימר דדוקא נקט ערב פסח משום חיצוניות המצה לא הוה ליה למיתני ערב פסח וכן בריש מקום שנהגו (נ:) איכא למיטעי דדוקא בערב הפסח אסור לעשות מלאכה משום קרבן.

[תוספות, לקמן צט:]

אמרו לו יאמרו כל הסריקין אסורין, וסריקי בייתום מותרין.

כתב הרי"ט ז"ל ומכל מקום לא אסרו אלא סריקין מצויירות צורת עופות וחיות, אבל מה שעתה עושין ליכא צורה דקפידא ואין הכונה אלא להדק הפת ויכנס בו האור ותאפה מהרה וליכא חשש שהיה דנגזור בה דלא קפדי אצורה, ומכל מקום צריך ליזהר שלא לעשות אלא בשל מתכות וליתנם באש מיד כדי שישרף החמץ הנדבק בהם, דאילו בשל עץ אי אפשר שלא ישאר שם משהו וחוזר ואוסר העיסה שלאחר כן, הלכך אם עשה בשל עץ שורף אותם ולא יחזור לנקר, ע"כ להרי"ט ז"ל מפי הרא"ה ז"ל. [הריטב"א]

כל שפורסה ואין חוטין נמשכין הימנה.

19/06/2018 אהח

המצות צריכות שיהיו אפויות יפה ואם לאו ישרפו מיד והשיעור כדי שפורסה ואין חוטין נמשכין ממנה וכן לחמי תודה, וכן פסק רבי יצב"א דקרימת פנים דאמר לענין ערב שבת ולא הפת ע"ג גחלים אלא בכדי שיקרמו פניה בתנור היינו בכי האי שיעור תדע דאמר וכן לענין לחמי תודה פ' כ"ש ואמרי' הלחם אינו קדוש עד שיקרמו פניו בתנור מצינו דקרימת פנים היינו האי שיעורא.

[אור זרוע ח"ב הלכות פסחים סימן רנו]

דף לז:

אחד מכל קרבן אחד שלא יטול פרום.

תרומת לחמי תודה שהזכרנו ענינם שהתודה היתה באה בארבעים חלות שלשים של מצה ועשרה של חמץ ובין כלם עשרים עשרונות עשרה לעשר של חמץ ועשרה לשלשים של מצה הם שלשה מינין עשרה לכל מין ושיעור כלן שוה אלא שהעשרה חלות של מאפה תנור והעשרה רקיקין והעשרה רביכין והם שחולטם ברותחין ואחר כך קולה אותם בשמן של האילפס והכהן לוקח ארבע חלות חלה מכל מין ומין שנאמר אחד מכל קרבן ולחמי תודה אלו אם אפאן ארבע חלות יצא שלא נאמר ארבעים אלא למצוה ושמא תאמר והיאך התרומה ניטלת מהן אם שיטול אחד על כלם הרי לאחד מכל מין אנו צריכים ואם שיטול פרוסה מכל אחד והרי אמרו אחד שלא יטול פרוסה על כל פנים אתה צריך לפרשה שיפרישנה בלישה ויטול אחת מכל מין בלישה.

[מאירי, נדרים יב:]

ואפו עשר נשים לחמכם בתנור אחד.

החשבון הזה נאמר על רבוי בהרבה מקומות בתורה, וכן (איוב יט ג) זה עשר פעמים תכלימוני, ועל שם שהוא סוף כל החשבון והכל נכלל בו על כן לוקח החשבון הזה להורות על הרבוי, וכן מצינו חשבון שבעה שהוא נאמר גם כן על הרבוי (משלי כד טז) כי שבע יפול צדיק וקם, וכתיב ביעקב (בראשית לג ג) וישתחו ארצה שבע פעמים, וכתיב (שמואל א' ב ה) עד עקרה ילדה שבעה, כלומר רבוי בנים. והטעם בשבעה שהוא נאמר על הרבוי, מפני שלא תמצא בכל אותיות א"ב זוג אותיות כסדר שיהו עולין שבעה אלא ג"ד, והפכו ד"ג שהוא מין הרבוי, כענין שכתוב (בראשית מח טז) וידגו לרוב, ועל כן לוקח חשבון השבעה לרבוי כחשבון העשרה. [רבינו בחיי, ויקרא בחקותי כו כו]

דף לח.

אתרוג נמי דכתיב ולקחתם לכם לכם משלכם יהא.

תימה כיון דאתרוג וחלה שניהן שווין בדין לכם, מאי שנא באתרוג של שותפין דלא קרינא ביה לכם ואילו עיסת שותפין חייבת בחלה אף על פי שאין שיעור בחלקו של אחד מהם דלא בעינן שיהא בחלקו כשיעור אלא כשהיא משותפת בין עכו"ם לישראל כדאיתא התם (חלה פ"ג מ"ה), אבל בשל ישראל וישראל חייבת ומרבינן לה (חולין קלה:) מדכתיב עריסותיכם, וי"ל דשאני חלה דכתיב בה עריסותיכם לשון רבים דאע"ג דהוו שתים ביחד לכם קרינן ביה משא"כ באתרוג דלא כתיב ביה הכי דמאי דכתיב לכם עם כל ישראל מדבר כדכתיב ולקחתם לכם.

[הריטב"א, סוכה לה.]

הלקוח בכסף מעשר שני שנטמא.

פירות הנלקחות בכסף מעשר שני אינן נפדין בריחוק מקום אא"כ נטמאו באב הטומאה אלא יעלו הן עצמן ויאכלו בירושלים.

זה חומר בלקוח בכסף מעשר מפירות מעשר עצמן, ואם נטמא בולד הטומאה מדבריהם יפדו ויאכלו בירושלים.

[רמב"ם, מעשר שני ונטע רבעי פ"ז ה"א ה"ב]

פרק ג' דמעשר שני, הלקוח בכסף מע"ש שנטמא יפדה רבי יהודה אומר יקבר אמרו לו לרבי יהודה ומה אם מע"ש עצמו שנטמא הרי הוא נפדה הלקוח בכסף מע"ש שנטמא אינו דין שיפדה אמר להם לא אם אמרתם במע"ש עצמו שכן הוא נפדה בטהור ברחוק מקום תאמרו בלקוח בכסף מעשר שאינו נפדה ברחוק מקום ע"כ. למדנו שהלקוח בכסף מע"ש אינו נפדה ברחוק מקום לדברי הכל. וזהו שכתב רבינו זה חומר בלקוח בכסף וכו' שאין נפדין ברחוק מקום אא"כ נטמאו, והך טומאה דאיפליגו בה היינו שנטמאו באב הטומאה שלא נשאר בו צד קדושה ולפיכך פודין אותו ונאכל חוץ לירושלים, אבל אם נטמא בולד הטומאה עדיין נשאר בו צד קדושה ולפיכך יפדה ויאכל בירושלים, וזו היא ששנינו לעיל מהך מתניתין וב"ה אומרים הכל יפדה ויאכל בחוץ חוץ משנטמא בולד הטומאה לפנים, ואשכחנא בכמה דוכתי דטפל חמור מן העיקר וטעמא רבה איכא הכא, שהמעשר נפדה כדי לקנות בדמיו בירושלים בקר וצאן ויין ושכר דכתיב בכל אשר תאוה נפשך אבל אם לקח פירות חוץ לירושלים כדי לא כללם בירושלים, הרי זה כאילו קנאם בירושלים דלא איחזו לפדייה שאינו נפדה טהור ברחוק מקום, וטעם זה מספיק אפי' למ"ד דלא מחמרינן בטפל טפי מן העיקר. [רדב"ז]

חלת תודה ורקיקי נזיר וכו'.

וטעם הלחם הזה לשלמי תודה כדי להגדיל השמחה להשלימה לכהנים ולבעלים כדרך שעושי' בני אדם בשעת שמחתם שהם שמחי' ומשמחים את רעיהם והנה אמר אם על תודה יקריבנו ר"ל אם על הודאה על נס שנעשה לו אם הוא מיורדי הים באניות או מהולכי מדברות וחבושי בבית האסורים או חולה שנתרפא שצריכים להודות דכתיב (תהלים קז) יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם ויזבחו זבחי תודה. הנה אז חייבו הכתוב על זבח התודה שהוא הבשר אשר הקריב לשלמים חלות מצות בלולות בשמן ורקיקי מצות משוחים בשמן וסולת מורבכת חלות בלולות בשמן על חלות לחם חמץ יקריב קרבנו על זבח תודת שלמיו שהם כמו שכ' רש"י, ד' מיני לחם שלשה מהם מצות והם חלות ורקיקים ורבוכים ואחד חמץ והטעם שהיו שלמי תודה ד' מינים מהלחם ושהיו שלשת מהם מצה ואחד חמץ. הוא לרמוז שהטובות בעולם הזה הן יותר מן הרעות הפך מחשבת הסכלים. [אברבנאל, ויקרא ז]

דף לח:

יצתה זו שאינה נאכלת לשבעת ימים אלא ליום ולילה.

אי אפשר לפרש אינה נאכלת כלל אלא ליום ולילה דהיינו בשנשחט עליהן הזבח דקדשי קדושת הגוף וא"כ בעשאן לעצמו בעי לאפלוגי בין נשחט עליהם הזבח ללא נשחט. ועוד תיפוק לי' דממון גבוה נינהו לכולי עלמא אלא ודאי בשלא נשחט עליהן הזבח וה"ק מצה שתהא עשייתה לשם ז' ימים יצאה זו שאינה אלא ליום ולילה. וכן באידך דמצה הנאכלת באוני מצה הנעשית לאכול אפילו באוני יצאה זו שאינה נאכלת אלא בשמחה. [מהר"ם חלאווה]

כבר הודעתיך כי כל יום ויום יש לו כח מיוחד הפועל בו ולא יותירו אלו על אלו, ובהכין האדם בזה היום לצורך מחר הוא פגול. ומכאן תבין טעם אין יום טוב מכין לחבירו. ובספר הבהיר (אות פא) ללמדך שכל יום יש לו כח וכו'. ובספר הזוהר (ח"א צב.) תא חזי לית לך יומא ויומא דלא שלטא ביה יומא אחרא עילאה.

[ריקאנטי, ויקרא צו טו]

כשבאתי והרציתי דברים לפני רבי אליעזר אמר לי ברית הן הן הדברים שנאמרו לו למשה בסיני.

צ"ע איך היה סדר המשנה של מרע"ה לישראל, וכי לא אמר הלכות ברורות ופסוקות את המעשה אשר יעשון, ובפ"ב דפסחים ברית הן הן הדברים שנאמרו למשה מסיני משמע דלא נאמר לו רק בירור ההלכה. ואם לא אמר הקדוש ברוך הוא למרע"ה רק דעה האמיתית והנכונה והיא שלמד מרע"ה את בני ישראל בסדר המשנה, רק שא"ל הקדוש ברוך הוא שאם יקבעו דורות הבאים ההלכה בהיפוכו גם זה טוב וישר בעיניו לא יתכן שפיר אלו ואלו דא"ח. [שו"ת חוות יאיר סימן קצב]

דף לט.

חרחבינא אמר רבי שמעון בן לקיש אצוותא דדיקלא.

אפקותא דדיקלא, מוצא הדקל כשהוא סמוך לקרקע יוצאין בו דוקרנין הרבה סביב ואף על גב דאגידי שהם מחוברים בענפי האילן יחד כך פירש בקונטרס ואין זה אצוותא דדיקלא דפרק כל שעה (פסחים לט. ושם) דההוא עשב הגדל סביב הדקל ויוצאים בו משום מרור ואי מן הדקל הוא הא אמר התם מה מצה מן הזרעים ואפשר דהיינו ערקבלין דסוף עושין פסין (עירובין כו:) דמפרש התם בגמרא אצוותא חריותא ופי' שם בקונטרס שהוא סיב הגדל סביב הדקל וצריך לומר דמין זרע הוא ומיהו מדתנן בפרק לולב הגזול (לקמן לו:) אין אוגדים את הלולב אלא במינו ואמר רבא בגמרא אפילו בסיב ואפילו בעיקרא דדיקלא שמע מינה דאין זה עשב אלא מן הדקל עצמו הוא ואין זה ערקבלין. [תוספות, סוכה יג.]

אחרים אומרים כל ירק מר יש לו שרף ופניו מכסיפין.

כל השרפים יפים לדיו, פירש בקונטרס שרף גומא ואין נראה לר"ת דהא דיו אין זה גומא כדאמרינן בפ"ב דגיטין (יט.) בכל כותבין בדיו בסם ובסקרא ובקומוס, ומפרש בגמרא קומוס גומא ודיו נמי אין זה מי עפצים שרגילין להניח בהן גומא דהא בברייתא קתני התם כתבו במי טריא ועפצא דהיינו עפצים כשר משמע דלאו היינו דיו דקתני במתניתין, ועוד דכשר משמע דיעבד ובדיו היא עיקר הכתיבה, ועוד דבפרק כל היד (נדה כ.) אמרינן פלי קורטא דדיותא ובדיק דהיינו דיו שלנו שהוא קשה ולא של עפצים ואין דרך להניח גומא לתוך דיו שלנו אלא שרף [דהכא] היינו לחלוחית של אילן כמו שאנו עושין דיו שלנו, וכן יש בנדה בפ"ק (י:) גבי בתולה זו שירפה מצוי וזו אין שירפה מצוי, וכן בפ' כל שעה (פסחים לט. ושם) ירק מר יש לו שרף ופניו מכסיפין דע"כ ההוא שרף היינו לחלוחית, ועל כן היה פוסל ר"ת ס"ת שאין כותבין בדיו שלנו דשאר לא

מיקרי דיו כדפי׳ ואמרי׳ בפ׳ הבונה (קג:) כתבו שלא בדיו הרי אלו יגנזו ומוקמי׳ לה בהקומץ רבה (מנחות לד) בס״ת
[תוספות, שבת כג.]

רבינא אשכחיה לרב אחא בריה דרבא דהוה מהדר אמריתא.

מרריתא דאגמא, פי׳ בקונטרס חזרת של אגם ואין משמע כן בפרק כל שעה (פסחים לט.) דאמרינן רבינא אשכחיה לרב אחא בריה דרבא דהוה מחזר אמרריתא אמר ליה מאי דעתיך אי משום דמרירי טפי והאנן תנן חזרת אלמא אין זה חזרת אלא מין אחר הוא ששמו מרריתא ממנו שמגדל באגם ושורש שלו נקרא תיעה בפרק אלו טרפות (חולין נט.) מאי תיעה עיקרא דמרריתא.
[תוספות, סוכה יג.]

אמר ליה מאי דעתיך דמרירין טפי והא חזרת תנן.

פירושו שנשנית תחלה במשנתנו וי״מ בה במשנת סדר הפסח הביאו לפניו מצה וחזרת ועליו אמרו למה נקראת חסא דחס רחמנא עלן ופרקינן ואף היא נקראת מרור, וכמו שאמרו למה נמשלו מצרים למרור לומר לך מה מרור זה תחלתו רך וסופו קשה אף מצריים כן ורך וקשה פירושו על שאין בכל העשבים שיתקשה כל כך בסופו כחזרת שהקלח שלו מתקשה כעץ, ובתלמוד המערב פירשו תחלתו מתוק וסופו מר והוא שאמרו והרי חזרת מתוק הוא והיאך הוא קרוי מרור [ואמר] ר׳ אושעיא אין הדבר תלוי אלא בחזרת מה חזרת תחלתו מתוק וסופו מר אף כך עשו מצריים לאבותינו תחלה אמרו במיטב הארץ הושב את אביך ואת אחיך ולבסוף וימררו את חייהם בעבודה קשה, וי״מ בתחלתו רך שבתחלה אמרו שיעבדום על ידי שכר.
[מאירי]

ערוגה שהיא ששה על ששה טפחים זורעין בתוכה חמשה זרעונין.

מתני׳ לענין כלאי זרעים ובארץ ישראל דאילו חוצה לארץ אין כלאי זרעים נוהגים [בה] כדאיתא בהדיא בסוף פ״ק דקדושין (לט.), וקי״ל דלענין כלאי זרעים שיהא הרחק בין מין למין כשיעור יניקה, ובעינן נמי דלא ליהוי ערבוביא כשיצמחו העלין, וכל היכא דאיכא היכירא דלא מחזי כערבוביא תו לא חיישינן ליניקה, שאפי׳ לענין כלאי הכרם דחמירי טפי שנינו (ב״ב כו.) שאם היה גדר בנתים זה סומך לגדר מכאן וזה סומך לגדר מכאן, ומתניתין טובא איכא כהאי ענינא, ובגמרא לקמן מוכח [כן], ושיעור הרחקה דיניקה בזרעים היא ג׳ טפחים כדאיתא בכולה תלמודא, ולפיכך שנינו כי הערוגה שיש בה ששה טפחים על ששה טפחים זורעים בתוכה חמשה מיני זרעונין ארבעה בארבע רוחות הערוגה ואחד באמצע, [ויהא] בין כל מין ומין הרחקה ג׳ טפחים, ומדלא קתני בארבע קרנות הערוגה שמעינן דבאמצע הרוחות שהם צלעות המרובע נותן ארבע זרעונין.
[הריטב״א, שבת פד:]

ארבע על ארבע רוחות הערוגה ואחת באמצע.

למדנו מן הכתוב שחמשה זרעים רשאי אדם לזרוע בגנה אחת ואע״פ שאין מחיצה ביניהם שאם היה מחיצה ביניהם לא היתה נקראת גנה אחת וכיון שאין מחיצה בנתיים לא התיר הכתוב אלא ע״י הרחקה שירחיק זרע מזרע שיעור יניקתו וקים להו לרבנן דחמשה בשיתא לא ינקי א״כ גנה דכתב קרא אמה על אמה קורא גנה ואילולי קי״ל לרבנן לא הייתי יודע כמה הוא שיעור הגנה שמותר לזרוע שם הזרעים אבל השתא מקים להו לרבנן ילפי׳ דסתם גנה קטנה הוא ששה על ששה ומותר לזרוע שם ה׳ זרעים.
[תוספות רי״ד, שבת פה.]

אין שורין את המורסן לתרנגולים אבל חולטין.

דכל שנותנין אותו למים רותחין אינו בא לידי חימוץ ומאי דאמרינן בגמר׳ אדמבשל ליה חמועי מחמע היינו למים צוננין דכמה ששוהה להרתיח מתחמץ אבל חלוטה לעולם אינו בא לידי חימוץ דהו״ל כפת הנאפה בתנור שאינו מתחמץ בשהוי האפיה. מיהו ה״מ להלכה אבל השתא אין מורין כן דאנן לא בקיאי בחליטה ורבינו. האי גאון ז״ל כתב מצה חלוטה ברותחין מצה היא. אבל רבנן קמאי אמרי חליטה לא ידעינן היכי היא וכמה חולים טרחו להתיר להם מי שעורי׳ בחליטה ולא התירו הגאונים ז״ל אלא לחולה שהוקשה חליו על פי רופאים ע״כ. והרב אלפסי ז״ל ביאר דבריו יותר ואסר לכל כשאר האיסורין שעומד על דינו דלחולה שיש בו סכנה מותר ולא לאחר. וכן אסר לתיתה דלא בקיאינן. והוא מה שנהגו לרחוץ החטים קודם טחינה מפני עפרורית ופסולת שבהן. [מהר״ם חלאווה]

קמח שנפל לתוכו דלף אפילו כל היום כולו אינו בא לידי חימוץ.

טעמא דמלתא משום דהו״ל כעוסק בבצק כל שעה. והוה משמע דעוסק בבצק אפי׳ כל היום כולו אינו בא לידי חימוץ וכן דעת הרמב״ם ז״ל. וזה תימה דא״כ אמאי פליגי ר״ג ורבנן בשלש נשים עוסקות בבצק כיצד אופות והא לכולי עלמא כ״ז שעוסקות בבצק אינו בא לידי חימוץ. אלא יש לפרש דהתם דוקא שלש נשים כסדר ההוא אינו בא לידי חימוץ דהיינו אחת לשה וכשמתחלת לערוך מתחלת השניה ללוש וכשמתחלת הראשונה לאפות מתחלת השניה לערוך ומתחלת השלישי׳ ללוש כשיעור הזה אינו בא לידי חימוץ אבל כל היום לא והכא שאני דכיון דאית ביה עסק דעביד טיף טיף כנגד טיף טיף בלי הפסק והמים צוננים שמצננים העיסה אין מניחין אותו להחמיץ אפי׳ כל היום.
[מהר״ם חלאווה]

אבל הרשב״א ז״ל הביא בתשובה, דכל זמן שעוסקות בבצק אפי׳ כל היום מותר, ואיכא מאן דאמר דדוקא מקום הדלף אינו בא לידי חימוץ אבל חוצה לו מחמיץ. וזה אינו דהא קמח סתם קתני ואם איתא הו״ל לפרושי דלא תיפק מני׳ חורבא ועוד דכי היכי דמקום הדלף אינו מחמיץ משום דעסוק בו ומקרר ליה הכי נמי הטפה שיורדת עם ירידת׳ נבלעת בכל מקום בלע הקמח ונמצא שאין הפסק לטרדת׳. אלא ודאי דין אחד יש לה הלכך עם פסיקת הדלף מיד לש ואופה מקום הבלע קודם שיבא לידי חימוץ והשאר מותר. וכן קמח שנפל לתוכה דלף קודם הפסח והחמיץ המקום מעבירה בנפה דקה ומותרת שאם יש בה חמץ נבלל אינו עובר וכן מורין בי רב.
[מהר״ם חלאווה]

דף מ.

והדר ביה אביי מההיא דכל אגב מדלייהו לא מחמצי.

אע״ג דלא צריכי׳ להא דאביי, דמי פירות נינהו ומי פירות אין מחמיצין, אפ״ה סמכינן עליה לענין חטין שנפלו עליהן מים דאגב נזלייהו לא מחמעי, ולא חיישינן להו אלא כשהמים מתעכבין בהן, ומשום הכי לא חיישינן כשהגשמים יורדין על הקמות ועל העמרים דאגב נזלייהו הוא, אבל ליכא למימר דמשום דמחוברין נינהו לא חיישינן להו דהא אמרינן לעיל (לג.) דלא היתה לו שעת הכושר היכי דמי כגון דאחמיץ במחובר, כך כתב החכם ר׳ דוד ב״ר ראובן ז״ל.
[חדושי הר״ן]

הדר אמר רבא מצוה ללתות שנאמר ושמרתם את המצות אי לא דבעי לתיתה שימור למאי.

תמיהא מילתא איך אפשר דלא יצא אדם ידי חובתו אלא בלתית׳ ועוד דהא רבא גופיה הוא דאמר בסמוך להנהו דמהפכי כיפי הפיכו לשום מצה אלמא שימור דלאו בלתיתה שימור הוא ויש לפרש דרבא שימור דמעיקרא בעי כדשמעינן מבצקות של עכו״ם אדם ממלא כריסו מהן ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה. אלא דס״ל דכיון דקרא סתמא כתיב ושמרתם את המצות כל מה דמפיש בשמירה טפי עדיף וכל דבעיא שמור מעליא הוי מצוה מן המובחר וה״ק אי לאו לתיתא שימור מעליא למאי מיהו אי לא עביד לתיתה שמור דמעיקרא בעינן ואי לא לא נפיק בה ידי חובתו דקרא סתמא כתיב ושמרתם משעה שאפשר בשמירה דהיינו מעידן קצירה. ואיכא מאן דאמר דאפילו שימור דמעיקר׳ ה״מ לכתחילה אבל בדיעבד כל דעביד שימור מעידן לישה יצא. ולפיכך בשעת הדחק יכול ליקח קמחי׳ וסלתו׳ מן העכו״ם ויוצא בהן והיינו דלא מפיק ברייתא אלא בצקות לבד. וכן דעת הגאונים ז״ל.
[מהר״ם חלאווה]

בצקות של נכרים אדם ממלא כריסו מהן ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה.

מצת כותי מותרת, פי׳ מותרת לאכלה בפסח ואין בה משום חששא דחימוץ ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח בלילי יום טוב ראשון שאכילתה חובה ולא הויא כקמחין ובצקות של עובדי כוכבים דקיימא לן (פסחים מ.) דאדם ממלא כריסו מהן ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה וא״ת והא אמרי׳ (בפרקי דר״א פל״ח) כל האוכל פת כותי כאילו אוכל חזיר וי״ל היינו דווקא פת שהכותי לש ועושה בביתו אבל העיסה שהכותי עושה בביתו של ישראל מותר ונראה הא דקאמר ואדם יוצא בה ידי חובתו היינו דווקא שגם הכותי יאכל ממנה דאל״כ לא יצא ידי חובתו דהא לית להו לפני עור לא תתן מכשול.
[תוספות, קידושין עו.]

סמוך למנחה לא יאכל, ואם תאמר והא אמר בכל שעה (מ.) בציקות של נכרים ממלא אדם כריסו מהם ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה והכא אסר לאכול אפי׳ מבעוד יום וי״ל דבאותה הסעודה אדם נזהר ואינו אוכל כל שובעו כדי שיאכל מצה לתיאבון אבל מבעוד יום אין אדם נזהר ואוכל כל שובעו וסבר שעד הלילה יתאוה ואדרבה יהיה שבע יותר כי יתברך המאכל במעיו והא דדייק רבא לקמן (קז:) דחמרא גריר דאי אמרת מיסעד סעיד בין הכוסות הללו אמאי ישתה אף על גב דבאותה סעודה נזהר מלאכול שובעו אבל בשתיה אי אפשר להזהר א״נ מבין ראשון לשני דאיכא אגדתא והלל דייק דדמי לסעודה אחרת.
[תוספות, לקמן צט:]

דף מ:

בגד שאבד בו כלאים הרי זה לא ימכרנו לנכרי, ולא יעשה בו מרדעת לחמור.

אף שלא במקום רכיבה, שאע״פ שמרדעת החמור אין בו משום כלאים, הואיל ובגד גמור הוא, שמא יקרע בגדו, ויטול ממנו טלאי לתקנו, ולא עוד אלא שבמקום רכיבה אף בלא חשש נטילה אסור שלא הופקע מרדעת מדין כלאים, אלא מצד שהוא קשה, והקשה אין בו דין כלאים כמו שביארנו בראשון של ביצה, אבל בגד רך במקום רכיבה אסור, ואע״פ שמן התורה אף ברכים לא נאסר אלא דרך לבישה, כל שברכים אסור מדברי סופרים, אף בהצעה ורכיבה שמא תכרך נימא על בשרו.
[מאירי]

ואע״ג דתנן בסוף כלאים תכריכי המת ומרדעת של חמור אין בהן משום כלאים ולא גזרי׳ דילמא שקיל לי׳ מעל מרדעת וטלי לי׳ על בגדי׳ התם במיוחדין לחמור דלא חזו לאינשי אבל הכא דהוא בגד דחזי לאינשי גזרי׳ דילמא מימלך וטלי לי׳ עלויה. אי נמי התם בידועין שהן כלאים [והילכך] ליכא למיגזר בהו אבל הכא בגד שאבד בו כלאים קתני דאתי למיטעי הא בידוע שרי זה ראיתי בספר הישר.
[תוספות רי״ד, עבודה זרה סה:]

אבל עושין אותו תכריכין למת.

מקצת רבותי י״א מפרשים כי המצות אינם בטלות לעולם ואפי׳ לזמן תחיית המתים ומה שאמרו בכאן מצות בטלות לעתיד לבא אינו אלא על [שעת] המיתה כי כשמת אדם נעשה חפשי מן המצות, וכי תימא ומאן דפריך הכא מדבי ר׳ ינאי דלקברו אסור מכלל דר׳ ינאי סבר מצות אינן בטלות בשעת מיתה והא היכי אפשר מקרא מלא דבר הכתוב

במתים חפשי, וכן סוגיין בכל התלמוד ובכל המדרש שאין מעשה אלא בחיים ולא לאחר מיתה וכן הדעת מכרעת, והכתוב אומר אשר אנכי מצוך היום לעשותם. יש לומר שלא חלקו כאן אלא לענין אם הם בטלות אצלנו לגבי דידהו, דאיכא מאן דאמר שאינן בטלות אצלנו שאסור הוא לנו עדיין להעבירם במצות ואע"פ שהם אינם מצווים, וכענין הקטנים שנאמר בהם לא תאכלום לא תאכילום, ולפיכך היה אומר דלקוברו בתכריכי כלאים אסור לנו לפי שזה דרך לבישה, אבל לספדו שאינו אלא לכבודו מותר דהוי כעין מוכרי כסות מוכרין כדרכן, ור' יוחנן סבר שאף לקברו שהוא כדרך לבישה מותר דמצות בטלות לגמרי משעה שמת, ומה שאומר לעתיד לבא מצינו לעתיד לבא על זמן מועט שלא תהא מכשילן לעתיד לבוא, זו שיטת הרב ז"ל. [הריטב"א, נדה סא:]

האילפס והקדירה שהעבירן מרותחין לא יתן לתוכן תבלין אבל נותן לתוך הקערה או לתוך התמחוי.

פירש רש"י ז"ל לתוך הקערה או לתוך התמחוי אחר שעירה לתוכן את החמין, אבל לתת לתוך הקערה ולערות עליהן מן האלפס לא דעירוי דכלי ראשון ככלי ראשון, ולפיכך אסר לערות מים מכלי ראשון על התרנגולת כדי למלגה מפני שהוא כמבשל הדם בתוכה, ולדבריו הא דאמרינן פרק בתרא דעבודה זרה (עד:) נעוה ארתחו, אפילו בעירוי דכלי ראשון הוא ולא בעי שירתיחו תחתיו וכן פירש רבינו תם ז"ל, אבל ר"ח ז"ל פירש שם ארתחו הרתיחוה באש, כלומר נעוה של חרס ולהרתיחה מתחתיו באש, וכן פירש ר' שמואל ז"ל נותן לתוך הקערה ולתוך התמחוי ומערה עליהם דעירוי ככלי שני, מדלא אשכח איסורא אלא בנותן לתוך הקדירה ובתוך האלפס דמשמע לתוך הקערה לעולם מותר, אלא דרישא דוקא וסיפא בין בנותן תבלין לתוכו ומערה עליהן בין במערה לתוך הקערה ואחר כך נותן את התבלין, ועוד מביא ראיה מדקיימא לן (פסחים עו.) תתאה גבר, ואי אמרת עירוי מבשל אם כן עילאה גבר, ועוד דכיון דקיימא לן תתאה גבר היאך נתיר להגעיל בעירוי דכלי ראשון כמו שפירשו הם בנעוה ארתחו והא כוליה כלי בלע האיסור והעירוי אינו מפליט אלא כדי קליפה, אלא ודאי אין הגעלת כלי שנתבשל בו איסור בעירוי רותחין מכלי ראשון, ואולי גם הם ז"ל לא אמרו כן אלא ביין נסך שאין בליעתו אלא כדי קליפה.

[הרשב"א, שבת מב:]

דף מא.

אין לי אלא מים שאר משקין מניין תלמוד לומר ובשל מבושל מכל מקום.

וא"ת ונימא בשל מבושל כלל במים פרט אין בכלל אלא מה שבפרט מים אין מידי אחריני לא. וכי תימא כל שני הכללין הסמוכין זה לזה הטל פרט ביניהן ודונם בכלל ופרט והלכך במים שדי' בין בשל ומבושל ומרבינן כל מילי הא ליתא דא"כ במים מאי אתא למעוטי דאי צלי הא כתיב בהדיא אלא יש לפרש דכלל ופרט [הסמוכין] זה לזה אין דנין אותן בכלל ופרט והכא נמי היכי נימא בו אל תאכלו ממנו נא במים הא לא משמע ע"י בישול. וכי תימא לכתוב אל תאכל ממנו נא ובשל מבושל במים למה לי אכתי הוה אמינא בשל בשאר משקין דמפיגין טעמן מבושל לאתויי מים אבל צלי קדר יצא הלכך תרוויהו צריכי והא דקא בעי קרא לשאר משקין היינו למלקות אבל לאיסורא מקרא דכי אם צלי אש נפקא.

[מהר"ם חלאווה]

אל תאכלו ממנו נא.

יש אומרים, כאשר הוא עתה שהבשר חי. ובדרך הזאת לא מצאנו בכל המקרא. ואחרים אמרו, כי הוא מגזרת כי הניא אביה אותה (במד' ל, ו), והטעם שבור. ואין זה נכון, כי אחר כן אמר ועצם לא תשברו בו (שמות יב מו). והנכון בעיני, שאין לו חבר במקרא. ופירושו - הפך מבושל, והוא שנקרא חי, כמו לא יוקח ממך בשר מבושל כי אם חי (ש"א ב, טו). וכבר אמרתי, כי רוב לשון ערבי דומה ללשון עברית. והבשר החי יקראו בלשון ערבי ניי, ואותיות אהו"י מתחלפים להם בלשונם כמו בלשוננו.

[אבן עזרא, שמות יב ט]

פשט מר' אברהם בן עזרא אל תדאגו ותאמרו נאכל הפסח נא כלומר שאינו מבושל כל צרכו מפני פחד מצרים לא תעשו כן ובשל מבושל במים ואל תאמרו נבשלנו בקדרה שלא ירגישו בנו המצרים שנאכל אלהיהם לא תעשו כן והוא כמו ולא בשל וכן תרגם אונקלוס ואף לא בשלא מבושל במייא. כי אם צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבו וא"ת נחתוך הראש והאיברים והכרעים שלא יכירו שהוא תועבתם לא תעשו כן אלא על אפם ועל חמתם. יכירו וידעו שהוא תועבת מצרים אשר אתם זובחים ואוכלים ויחפרו ויאבדו וימותו בנפש מרה כי אלהים חי וקיים בחזק יבא וזרועו מושלה לו ועשה בהם שפטים.

[פירוש הרא"ש, שמות יב ט]

אמר רב חסדא המבשל בחמי טבריא בשבת פטור.

כתב הרי"ט ז"ל והלכתא כרב חסדא דחמי טבריא לאו תולדת האור נינהו, ולענין הגעלה ודאי אפי' למאן דסבר חמי האור נינהו אין מגעילין בהן דבהגעלה בעינן כבולעו כך פולטו, ומיהו כלי שנאסר על ידי חמי טבריא מגעילין אותו במי טבריא. [הריטב"א]

דף מא:

אביי אמר אין לוקין על לאו שבכללות.

שאלת, הא דקיימא לן לאו שבכללות אין לוקין עליו. והלא מחלוקת אביי ורבא הוא. אביי אמר אין לוקין ורבא אמר לוקין בנא ומבושל וזג וחרצן בשילהי פרק כל שעה (מא) ובנזיר (דף לח). והא לא קימא לן כאביי אלא ביע"ל קג"ם. ואולי נתחלפו הנסחאות וכן נמצאת לרב רבינו משה ז"ל בעיקר התשיעי מספר המצות.

תשובה, בכל הספרים שלנו נשתבשה הגירסא. מקומות ששנו שם בדאביי אין לוקין ובדרבא לוקין בפסחים ובבבא מציעא בשילהי המקבל (קטו) ובנזיר בהפך. ויש ספרים כאן וכאן בדאביי אין לוקין. אבל הגירסא הנכונה בכולן בדאביי לוקין ובדרבא אין לוקין כדברי הרב רבינו משה ז"ל וגם הר"ם ב"ן ז"ל מודה לו. ומכל מקום לכל הגירסאות הלכה כדברי האומר אין לוקין.

[שו"ת הרשב"א חלק א סי' קמא]

לאו שבכללות אין לוקין עליו. והוא לאו שלא נאמר בפירוש אבל נלמד מדברים אחרים כמו שאומרים בכמה מקומות לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר, והוא כגון אמרו ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו, אשר יוצא מזה חדש מן התבואה לא תאכלו, ואם אכל קלי בלבד לא נלקהו שתי מלקיות אחת משום קלי לא תאכל ושנית משום חדש לא תאכל, אלא מלקות אחת משום קלי. וכן אם אכל כרמל משום כרמל. וכן הנזיר אם אכל חרצן או זג אינו חייב שתי מלקיות אחת משום חרצן שהוא מפורש והשני משום מכל אשר יעשה מגפן היין, לפי שזה לאו שבכללות, ואלו אמר בפירוש מכל אשר יעשה מגפן היין לא יאכל מחרצנים ועד זג לא יאכל כי אז היה מתחייב על אכילת החרצן שתים, וכן על הזג, וכן על ענבים לחים, וכן על ענבים יבשים, על כל אחד שתי מלקיות אבל כיון שאין לוקין על לאו שבכללות אינו חייב על כל אחד מאלו הנזכרים אלא לאו.

[פיהמ"ש להרמב"ם, מכות פ"ג מ"א]

תדע שענין לאו שבכללות מבולבל הרבה ביד המפרשים ולפי מה שראינו לרוב פוסקים יש מהם שאין לוקין עליהם כלל ויש מהם שאין לוקין עליהם אלא אחת על כל אותן שנכללו באותו בלצר אוצר התכונה ויש מהם שלוקין על כל אחד מהן.

כיצד היה לאו זה כולל ענינים הרבה חלוקין ושאין זה ממין זה ולא נזכר אחד מהם בפרט באותו הלאו, כגון לא תאכלו על הדם שיש בו אזהרה להרבה דברים כמו שיתבאר במסכת סנהדרין אינו לוקה על אחת מהן כלל המשל בזה הרי אחת מאזהרותיו על בית דין שהרגו את הנפש שלא יטעמו כלום באותו היום אם טעמו אין לוקין וכן אחת מאזהרותיו שלא לאכול שחרית עד שיתפללו כמו שדרשו לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם אם עשה כן אפילו לדעת האומר תפלה מן התורה או שלא ייחד את השם אין כאן מלקות וכן יש בו אזהרה שלא להברות קרובי הרוגי בית דין אם עשו כן אין כאן מלקות וכן יש בו אזהרה לבן סורר ומורה שלא יאכל אכילה המביאתו לידי שפיכות דמים שאלמלא כן לא מצינו אזהרה לבן סורר ומורה ותורה לא ענש אלא אם כן הזהיר ואעפ"כ אינו לוקה על אכילה זו אלא יעשו אב ואם המוטל עליהם ויסקל והפקעת מלקות זה מטעם לאו שבכללות ואפילו לא היה בידינו הפקעתו מצד שניתן לאזהרת מיתת בית דין, וכן היא אזהרה לאוכל מבהמה קודם שתצא נפשה עשה כן אינו לוקה, וכן יש בו אזהרה לאוכל בהמת קדשים קודם זריקת הדם כלומר לא תאכל הבשר ועדין הדם במזרק ואע"פ שהעושה כן לוקה לא מכח לאו זה אלא מאחר והוא לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך וכו' כלומר לא תוכל לאכול נדבותיך בשעריך קודם זריקת הדם ועל דרך זה הלאו ענין ולפני עור לא תתן מכשול, וכן לא תשא שמע שוא ואין במין זה לא תאכלו כל נבלה אע"פ שכולל נבלת בהמה חיה ועוף וכן אל תשקצו שכולל כל השקצים שהרי אלו הוזכר בהם שם האיסור שהם נבלה ושקץ ושם נבלה אחת היא וכן שם שקץ וכן לא תעשה כל מלאכה האמור ביום טוב שלוקין על כל המלאכות ששם מלאכה אחת היא ויש מפרשים בה מפני שכתובים בה מלאכה עבודה ואין זה כלום וכו'.**

[מאירי, בבא מציעא קטו:]

וכל לאו הבא מכלל עשה עשה.

כי העשה מעלה אחת מלמעלה ללא תעשה ועל כן דוחה אותה, והאהבה גדולה מן היראה, כי המקיים בגופו וממונו מצות אדוניו גדול מן הנשמר לעשות רע בעיניו, ועל כן בלא תעשה תמצא עונש מלקות, כי כשיעבור על המדה ההוא תחול עליו, מה שאין כן בעשה היוצא ממדת רחמים, חוץ ממכת מרדות שהיא מדרבנן כגון עשה לולב ואינו עושה וכו', מכין אותו עד שתצא נפשו, וכן נמי תמצא לאו הבא מכלל עשה עשה, כי מדת שמור נאצלת מזכור, ולכך תמצא עיקרים הרבה יוצאים ממצות עשה, לפי שבמדת היראה כח ממדת האהבה והיא כלולה ממנה. [ריקאנטי, שמות כ ז]

שאלת ממני אודיעך דעתי במה שכתב הרמב"ם ז"ל פ"ד מה' תפילין וז"ל, וכל המניח תפילין לכתחלה אחר שתשקע החמה עובר בלאו שנאמר ושמרת את החקה הזאת וגו' מימים ימימה ע"כ. וקשיא לך אם הוא לאו הבא מכלל עשה כדמשמע פשטיה דקרא, הול"ל עובר בעשה דלאו הבא מכלל עשה עשה, ואם עובר בלאו ממש כדמשמע פשט לשונו אמאי לא לקי, וכ"ת הכי נמי דלקי הול"ל כדמפרש בכמה דוכתי. ותו דלא מני ליה בכלל המצות.

תשובה דע דלא אמרינן לאו הבא מכלל עשה עשה, אלא שהוציאו הכתוב בלשון עשה ממש ולא הוזכר בכתוב הלאו כלל. אבל הכא הוציאו הכתוב בלשון לאו כדקיי"ל השמר פן ואל הרי זה לא תעשה, והכא הוי כאלו כתב לא תלבש תפילין אלא מימים ימימה, וה"פ דקרא ושמרת את החקה הזהר שלא תהיה חוקה זו אלא מימים ימימה ולא בלילה, ולפיכך כתב הרב ז"ל עובר בלאו. והא דלא כתב דלוקה עלה כשאר לאוין, משום דקיי"ל שכל המכוין לעשות מצוה אע"פ שעבר על לאו אינו לוקה, לפי שהוא סבור שעושה בטוב לקיים מצות תפילין.

[שו"ת רדב"ז חלק ה סימן צה]

דף מב.

שור ושה שרוע וקלוט נדבה תעשה אתו, אותו אתה מתפים לבדק הבית.

ויתכן שאמר כי שור ושה שרוע וקלוט מותר לעשותו נדבה לאמר הרי

זה, אבל אם נדר הרי עלי שור או שה אם יביאנו משחת לא ירצה לו ואיננו פטור מנדרו. ונאמר על דרך רבותינו ששניהם לבדק הבית, כי אין תעשה אותו כמו תקריב אותו, וזה אמת הוא בלי ספק. והזכיר הכתוב היתר הנדבה לבדק הבית בשרוע וקלוט שהן מומין ביצירה מן הבטן, וכל שכן מומי המקרה הקטנים, עורת אשר בו עורון בשכהתה עינו, והשבור, ואין צריך לומר בעל הגרב והילפת. ויתכן כי הכתוב דבק, עורת או שבור או חרוץ או יבלת או גרב או ילפת וכל שור ושה שרוע וקלוט, נדבה תעשה לכל אחד מאלה, ולנדר לא ירצה אחד מהן, שאפילו עלו ירדו. ובת"כ (פרק ז ה) מנין לרבות כל הפסולין שבשור ושה, תלמוד לומר ושור ושה שרוע וקלוט לרבות כל הפסולין שבשור ושה. וכללו רבותינו (תמורה ז:) עוד בכלל נדבה תעשה אותו, שזהוא יעשה לנדבה לכל אשר ירצה אבל לא התמימים, שהמקדיש אותן לבדק הבית עובר בעשה.

[רמב"ן, ויקרא כב כג]

שורש המצוה נגלה, עם מה שהקדמנו למעלה בענין הקרבנות על צד הפשט, שהם לעורר ולכוין מחשבת בני איש אל השם ברוך הוא, כי האדם מתפעל בכח מעשיו, על כן ראוי על כל פנים להיות הקרבן בלי מום, כי מזימות בן אדם לא ינוחו ולא יתפשטו במין הפחות כמו בחשוב, כי הלבבות יתעוררו בחשוב ובשלם במינו יותר, וזה דבר ידוע לכל מבין.

[ספר החינוך מצוה רפו]

כל הקרבנות צריכים לבא תמימים שנאמר תמים יהיה לרצון וכל המקריב בעל מום עובר בעשה ובלא תעשה הא כל שהוא תמים אפי' היה כחוש שבכחושים לא פסל אלא שמ"מ לכתחלה צריך להביא כל קרבנותיו מן המובחר שהוא מוצא בין של חובה בין של נדבה וזו היא ששנינו (מנחות פז.) מביאים עגלים ממואב וזבחים מחברון ועגלות מן השרון וגוזלות מהר המלך ויין מקדוחין וחלוטין וסלת ממכמש ויוחנה ושמן מתקוע וכל שכן שמי שמביאן מעדרו שראוי לו לברור המובחר שבהם וכל שהערים בכך עליו הכתוב אומר ארור נוכל ויש בעדרו זכר וכו'.

[מאירי, יומא ע:]

מכאן אמרו כל המתפים תמימים לבדק הבית עובר בעשה.

פרה זו תחת פרה של הקדש הקדשו פדוי, וא"ת והכתיב (ויקרא כז) והיה הוא ותמורתו יהיה קדש י"ל דהכא מיירי בקדשי בדק הבית ואפילו בתמימים דאמר בריש תמורה (ה:) המתפיס תמימים לבדק הבית אע"פ שעובר בלא תעשה מה שעשה עשוי והא דאמרי' התם כל הראוי לגבי המזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם היינו דכשפודין אותו מוכרין אותו לצרכי עולות אי נמי מיירי אפילו בקדשי מזבח וכגון שקדם המום להקדש דאינו עושה תמורה.

[תוספות, בבא מציעא נה.]

אמר להו אנא במיא דביתו אמרי.

ופרש"י מים שנשאבו מאתמול ונצטננו כל הלילה, וכתב הרי"ט ז"ל ונראה מדבריו לכאורה דדוקא הוא אבל אם לא נצטננו בבית אף על פי שנשאבו קודם עמוד השחר אין לשין בהן, אבל דעת הרא"ה ז"ל דכל ששאבן קודם עמוד השחר מותר ללוש בהן, וכתב הרי"ט ז"ל והדבר ידוע שאם לנו בבית אפי' כמה ימים אין בכך כלום, ויש אומרים שאם לנו כל הלילה אף על פי ששאבן בחצי היום מותר ללוש בהן, והרא"ה ז"ל היה אוסר, וכתב הרי"ט ז"ל ונראה דמותר ואעפ"כ ראוי להחמיר.

[הריטב"א]

ואלו עוברין בפסח.

כבר ביארנו בפתיחת המסכתא על החלק הרביעי ממנה שהוא בא לבאר הדברים שהופקעו מתורת חובת ביעור אף על פי שיש בהם קצת חמץ והדברים שעדיין תורת ביעור עליהם אף על פי שאינם חמץ גמור וכן בהודעת בין איסור חמץ בעין לאיסור חמץ על ידי תערובת וזה הפרק אמנם יסוד ענינו הוא בביאור זה החלק אלא שיתגלגלו בו דברים ועל זה הצד יחלקו עניני הפרק לשלשה חלקים. הראשון הדברים שצריך לבערם אף על פי שאינם חמץ גמור בעין והדברים שאין צריכים ביעור אפי' היה חמץ גמור מצד שהוא בטל במיעוטו. השני לבאר איזו עיסה יש לפקפק בה מתורת חמץ אף על פי שאינה עדיין חמץ גמור ועל איזה צד הרבה נשים לשות כאחת שיהו יכולות להזהר מחימוץ בלישתם וכן חלה בטומאה כיצד מפרישין אותה אחר שאין יכולין לאפותה והרי היא באה לידי חמוץ. והשלישי בערב הפסח שחל להיות בשבת מתי מבערים וכן מי שהולך בערב הפסח ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו על איזה צד יחזור ועל איזה צד הולך למקום שרוצה לילך בו ומבטל בלבו ממקומו.

[מאירי]

דף מב:

בראשונה הלוקח חומץ מעם הארץ אינו צריך עשר, מפני שחזקה אינו בא אלא מן התמד.

ולענין מגע גוי כתב הר"ר אברהם אב"ד שאין מגע גוי אוסר בתמד אלא אם כן ראוי לברך בורא פרי הגפן כגון דרמא תלתא ואתא ארבעה והראב"ד (תמים דעים סי' פג, בתשובות ופסקים סי' כט) היה אומר, כיון שאנו רואים שתמד משובח לשתיה מיחלף ביין גמור ואין להתיר במגע גוי ועוד יש לחוש שמא מנסכין אותו לע"ז הואיל והוא משובח לשתיה ודנין בו כדרך שאמרו (בבא בתרא צז.) בתרומה ראשון ושני אסור או שמא יש לדמות מגע גוי בתמד למה שאמרו ושל הקדש לעולם אוסר. וה"ר יונה כתב דתמד של שמרים כל זמן שלא מצא יתר מכדי מדתו שמותר וכו' עד שאין דרך בני אדם לשתות.

[בית יוסף יורה דעה סימן קכג]

המתמד ונתן מים במדה ומצא כדי מדתו פטור ורבי יהודה מחייב.

כתבו התוספות התמד שרגילין לעשות שמשליכין מים על החרצנים והזגים כל שכן דהוי קיוהא דגרע טפי מתמד דשמרים כדמוכח סוגיא דפרק אלו עוברין הילכך לא מברכין אלא שהכל עד דרמא תלתא ואייתי ארבעה. ויש אומרים דוקא כשעוצרין אותם במעצרתא אבל כשאין עוצרין אותם יש לומר שהמים נשארו והיין יצא ואף על פי שלא יבאו ארבעה ויש בו טעם יין מברכין בורא פרי הגפן. ויש אומרים עוד דהאי שיעורא דרמא תלתא ואייתי ארבעה הני מילי ביינות שבזמן רבותינו בעלי הגמרא שהיו חולקים וחשובים ביותר אבל היין דידן דהשתא אפילו רמא תלתא ואייתי ארבעה לא מברכין בורא פרי הגפן. ורבי יהודה אומר דיינות שלנו לא גריעו מיין השרוני דתנן התם בנדרים ובמזג שני חלקים מים ואחד יין מיין השרוני הילכך דילן נמי בתילתא יין ושני תלתי מים מזוג מברכין בורא פרי הגפן. עד כאן משיטה לא נודע שם מחברה.

[שיטה מקובצת, בבא בתרא צז.]

הא בדרווקא, הא בדפורצני.

הר"ר אפרים היה אומר כי מסברא שמרים שנתייבשו בתנור מועיל להם כמו המתנה די"ב חדש ומתוך כך התיר פת של עובדי כוכבים שנחמץ בשמרי יין שנתייבשו בתנור ור"ת הקפיד עליו ואמר כי מה שמתיר התלמוד דורדיא לאחר י"ב חדש היינו לאחר שנתמדו במים כמו שרגילים העולם לעשות כדמוכח פרק המוכר פירות (ב"ב צו:) דקתני אחד שמרי יין כו' ומפרש רמא תלתא ואתא ד' כו' וכן פרק אלו עוברין (פסחים מב:) גבי תמד קאמר הא ברווקא הא בפורצני תמד שעושין משמרים קורא רווקא כי על שם השק שמשימין בו השמרים לתמדן נקרא כן כדאמרי' רווקי דארמאי וקודם שנתמדו השמרים נקראים בל' התלמוד שמרי' כי ההיא דפ' המפקיד (ב"מ מ:) דקאמר (הא) גולפי ושמריא ואחר שנתמדו נקראו דורדיא ואהנהו מיירי הכא להתירן לאחר י"ב חדשים דאיכא תרתי לטיבותא שכבר נתבטל טעמם במים וגם עבר עליהם י"ב חדש וכן פורצני נמי דשרי לאחר י"ב חדש הם החרצנים לאחר שנתמדו אבל שמרים שלא נתמדו אין שום דבר מועיל להתירן והעיסה שנתחמצה בהם קודם תמודם לעולם אסורה או בתוך י"ב חדש אף לאחר תמודם אסורים ואפי' באלף לא בטיל כיון דלטעמא עביד כדאמרינן (חולין ו.) הנח לשאור ותבלין דלטעמא עבידי ולא בטלי ואין להתיר וכתב ר"ת והמורה יורה כבן סורר ומורה ועלי יערה רוח הבורא.

[תוספות, עבודה זרה לד.]

ומאי קרי ליה קולן של סופרים דסופרים נמי מדבקין בהו ניירותיהן.

הוי יודע שלא אמרו שיהא חייב לבער אלא הדבק או שאר האומנות כשהן בעין אבל לאחר שנעשה מלאכתן שכבר הדביק בו או שתיקן עורותיו כבר נפסל מלאכול לכלב ואינו חייב לבער הלכך הדבק הזה שנותנין בו קמח ומכסים בו הספרים כל שיתיבש לאחר שנדבק מותר לשהותו שכבר נפסל מלאכול לכלב אבל בעודו לח ראוי הוא ואסור לשהותו. [מהר"ם חלאווה]

דף מג.

שהגיעו לפרקן ולא הגיעו לשנים.

פרש"י ז"ל שהביאו שערות ועדיין לא הגיעו לכלל י"ב והוא גנאי להם וטופלות אותן להשיר השער, ובתוספות קשיא להו דהא עובדא דברתיה דרב ביבי דמייתי לא להשיר השער היה עושה דהא טפלה כולה ולא היה כל גופה מלא שער, לפיכך פירשו דלעדן את הבשר טופלות אותן, והכי קאמר שהגיעו קרוב לפרקן שראויות להנשא והיינו הגיעו לפרקן ולא הגיעו דקאמר.

[הריטב"א, שבת פ:]

בנות מלכים בשמן המור שנאמר ששה חדשים בשמן המור.

מה שאמר הכתוב וידי נטפו מור ואצבעותי מור עובר (שה"ש ה ה), יתכן שיהיה שיעורו וידי נטפו שמן מור, כי המנהג לסוך בו גם הידים לעדן ולרכך אותן, כדכתיב (אסתר ב, יב) ששה חדשים בשמן המור, ופירשו בו (מגילה יג.) שמן זית שלא הביא שליש, מפני שמשיר את השער ומעדן את הבשר. והענין, כי השמן הזה מתקנין אותו במור, ונקרא כן, וזה טעם נטפו. ואני סבור שהוא אינמרנון המוזכר במדרש (שה"ש רבה, ד יד), שכך קורין בירושלמי (דמאי פ"א ה"ג) שמן ורד ורדינון, וכן דרך השמות בשמנים בלשונות הגוים. גם יתכן שיוציאו מן המור שמן כאשר נעשה במצטכ"י וזולתו מן הצמגים, והנה ראוי לקרותו מור ושמן המור.

[רמב"ן, שמות ל כג]

הרמב"ן כתב בפירושיו כי מלת דרור אינה חוזרת למור, אלא לאותה חיה הדומה לצבי, כלומר שיוקח ממנה המור בהיותה מתהלכת חפשית בין ערוגות הבשמים והיא מתענגת כרצונה, כי אם תלכד ותעמוד ברשות אדם לא תעשה ממנו כי אם מעט וגם איננו מבושם, והנה זה לפי דעת המפרשים כי מור הוא אלמוס"ק.

אבל אי אפשר לפרש כן שיהיה מור אלמוס"ק ממה שאמרו במדרש (שהש"ר א, נח) צרור המור דודי לי (שם א, יג), זה אברהם, מה המור הזה ראש כל מיני בשמים כך אברהם ראש כל הצדיקים, מה ה מור הזה אינו מפיח אלא באור כך אברהם לא נודע שמו עד שהושלך לכבשן האש, מה מור הזה כל מי שלוקטו ידיו מתמרמרות כך אברהם היה ממרק ומסגף עצמו ביסורים. והנה זה ראיה שאין ה מור מוס"ק, כי המוס"ק הוא מפיח בלתי אור, ולכך פירש הוא ז"ל שה מור אינו מוס"ק אבל הוא הסם הנקרא בלשון ערבי לאמ"ר, ובלשון רומי מיר"א, ובלשון פרסי אמרנו"ן, והנה כל הלשונות שוות בו, וזהו שאומר במד' כל מי שלוקטו ידיו מתמרמרות, שהוא מר כלענה. ומה שאמרו שהוא ראש כל מיני בשמים כלומר הזכרתו בראשם, ואין לומר שהוא ראש כלם במעלה, ואמר דרור לפי שמזייפין אותו תמיד, וארז"ל (ספרא ויקרא חובה, פ' יב כב ז) דברים שאי אפשר לדעתם, כגון המערב מים ביין קומוס במור, קומוס הוא צמ"ג בערבי, והוא דומה למיר"א, ועל כן אמר שהוא נקי מן הזיוף והתערובות, ומה שהזכיר זה ראשון לבשמים שהוא בהקטרה משובח מכלם, וענן תמרות עשנו עולה, ומזה אנו אומרים במגלת אסתר (אסתר ב יב) ששה חדשים בשמן המור, כי ממנו מוציאין שמן, כמו שמוציאין מן המצטכ"י וזולתו מן הצמחים ע"כ. ומן הנראה שאין זה הכרח כי מור שבכאן אפשר שיהיה המוס"ק כדעת הגאונים, וצרור המור שבמקרא יהיה אותו הנקרא מיר"א, ויהיה זה וזה ראש לכל מיני בשמים, זה ראש לכל מיני בשמים להקטורת ולעלות על גבי האור, וזה ג"כ ראש לכל שאר הבשמים להיות מפיח בלא אור, וכן כתוב (תהלים מה, ט) מור ואהלות קציעות כל בגדותיך.

[רבינו בחיי, שמות ל כג]

שמן זית שלא הביאה שליש.

זתים בתר הבאת שליש אזלי' והוא זמן לקיטתן שמשעת שהביאו שליש מלקטין אותן ומתגמרין במעטן דהכי תנן במנחות תקועה אלפא לשמן כו' עד אין מביאין אונפקינון ואם הביא כשר ומקשה בגמרא והתניא אין מביא אונפקינון ואם הביא פסול מפני שהוא שרף פי' אינו חשוב אלא שרף בעלמא, ומתרץ רב יוסף ל"ק הא ר' חייא והא ר"ש וכו', וסימנך עשירים מקמצין, ואמרי' תניא ר' יהודא אומר אונפקינון שמן זית שלא הביא שליש ולמה סכין אותו שמשיר את השער ומעדן את הבשר, עד כאן לא פליגי אלא באונפקינון שהוא שמן זית שלא הביא שליש, אבל זית שהביא שליש אליבא דכ"ע שמן חשוב הוא, ואיזהו זית שלא הביא שליש כגון אלו שפוצעין ומשימין במלח ובמים כדי לאוכלן, אבל כשנתבשלו קצת אע"פ שהן כולן לבנים מלקטין אותן וכותשין אותן ושמנן היא שמן חשוב, הילכך הזית משהביא שליש מתחילין ללקטו ומשימין אותו במעטן וכותשין אותו.

[תוספות ר"י"ד, ראש השנה טו:]

השוה הכתוב איש לאשה לכל עונשין שבתורה.

וא"ת פ"ק דערכין (ד' ד:) דאמר אין לי אלא איש שהעריך אשה שהעריכה מנין ובפ' ד' מיתות (סנהדרין סו.) גבי מקלל אביו ואמו דאיצטריך לן איש איש לרבות אשה דדריש לה מדכתיב איש תרי זימני דאין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות תיפוק ליה מדהשוה אשה לאיש וכן בפ' נגמר הדין (שם ד' מו:) אין האשה נתלית מדכתיב איש ולא אמרי' השוה אשה לאיש וי"ל דלענין פרשה שנאמרה בלשון זכר הוא דאמרינן השוה הכתוב אשה לאיש דאהא מייתי לה בריש תמורה (ד' ב:) והכא גבי אזרח אבל היכא דכתיב איש ממעטינן אשה ומיהו קשה דבפ' שור שנגח ארבעה וחמשה (ב"ק ד' מד:) אמר שור שור שבעה להביא שור האשה גבי שור שהמית והתם לא כתיב ביה שור איש אלא דכתיב ביה וגם בעליו יומת וזה אינו אלא לשון זכר ושמא יש בו שום יתור שהייתי ממעט ממנו אשה אי לאו דרבי' רחמנא אי נמי משום דדרשינן בפרק ד' וה' (שם מד.) נגיחה למיתה נגיחה לנזקין הוה ילפי' מיתה מנזקין דכתיב בהו כי יגח שור איש.

[תוספות, סוכה כח:]

דף מג:

והני נשי הואיל ואיתנהו בקום אכול מצה, דהויא ליה מצות עשה שהזמן גרמא אימא בבל תאכל חמץ נמי ליתנהו, קא משמע לן.

והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה. ויש מקשים ואימא איפכא לקולא את שישנו בזכירה ישנו בשמירה והני נשי הואיל וליתנהו בזכירה דהו"ל מצות עשה שהזמן גרמא ליתנהו בשמירה, וכי תימא קולא וחומרא לחומרא דיינינן (עי' יבמות ח.), והא בפרק כל שעה (פסחים מג:) הוה דיינינן לקולא אי לאו דאתי קרא ומיעטיה, דדרשינן לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות כל שישנו באכילת מצה ישנו בבל תאכל חמץ, והני נשי הואיל וליתנהו באכילת מצה ליתנהו בבל תאכל חמץ תלמוד לומר כל מחמצת לא תאכלו לרבות את הנשים, וי"ל דשאני התם דאיתא גזירה שוה דפטר נשים מאכילת מצה דילפינן ט"ו ט"ו מחג הסכות, והלכך מקיימינן גזירה שוה לגמרי ודיינינן כל היכא דאפשר, אבל הכא דליכא טעמא לפטור נשים מזכירה אלא משום מצוה עשה שהזמן גרמא מוטב לדרוש לחומרא לקיים כללא דכל מצות לא תעשה נשים חייבות.

[הריטב"א, שבועות כ:]

אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן.

ר' יוחנן דאית ליה בפרק בתרא דיומא (עד.) דחצי שיעור אסור מן התורה אתי שפיר כרבנן דבחצי שיעור ליכא מלקות אלא איסור בעלמא, ובסוף פרק גיד הנשה (חולין צח.) מוכח בהדיא דכרבנן סבירא ליה, ובפרק אלו עוברין (פסחים מג:) קאמר רבי יוחנן דבכל התורה אין היתר מצטרף לאיסור חוץ מאיסורי נזיר, ואי כל שהוא למכות למה לי צירוף. [תוספות, שבועות כא:]

אוצר החכמה

כל איסורין שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור חוץ מאיסורי נזיר.

פירוש היתר מצטרף לאיסור שהוזכר בתלמוד הוא, שכל מה שהוא בנותן טעם אפילו לא אכל כזית מן האסור אלא מן ההיתר והאסור לוקה. ומאן דאית ליה היתר מצטרף אפשר דלית ליה טעם כעיקר שאין תלויות זו בזו, דכיון שאין שם ממשו של איסור גרע ליה מהיתר מצטרף לאיסור שיש שם מיהת ממשו של איסור ואע"פ שלא אכל מן האיסור לבדו שיעור כזית. ומאן דאית ליה טעם כעיקר נמי אפשר דלית ליה היתר מצטרף לאיסור. דאפשר דאיהו בעי שיהא טעם גמור במה שהוא אוכל כאלו נתערב ונמחה בו כזית מן האיסור. וזה חמור לו מהיתר מצטרף לאיסור. [שו"ת הרשב"א חלק א סי' תמ]

אהח 19/06/2018

דף מד.

המקפה של תרומה והשום והשמן של חולין ונגע טבול יום במקצתן פסל את כולן.

פחות מכביצה אינו מקבל טומאה לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים, והא דתניא בספרא מכל האוכל מלמד שהוא מטמא בכל שהוא, יש מפרשים אותה בצירוף כלי, כגון ההיא דתניא (פסחים מד.) המקפה של תרומה והשום והשמן של חולין ונגע טבול יום במקצתן פסל את כולן. [הרשב"א, שבת צא.]

והוינן בה מקום מגעו אמאי פסולה.

והוינן בה מקום מגעו אמאי פסל והא לא הוי כביצה, ורש"י ל"ג הכי אלא גריס והא בטל ברובא ומפרש דהכי פריך מקום מגעו אמאי פסול והא בטל שום ושמן אגב מקפה דהא משום הכי קתני ברישא פסל את כולן, ואין נראה למחוק הספרים ועוד נהי דבטלי ברישא להחמיר להקל לא אמרינן דבטלי ועוד דלא שייך למימר דבטלי השום והשמן כיון שהן בעין מדקתני לא פסל אלא מקום מגעו, ועוד (דתניא בתוספתא) בד"א בזמן שהיא גוש בקערה משמע שהן בעין ואין להאריך, ורש"י חזר בו בכריתות (כא.) וגבי פרה מיטמא טומאת אוכלין (חולין פב.). [תוספות, שבת צא.]

הא דדייק תלמודא הא לא הוי כביצה, אשום פריך הכי, דאף על גב דמדרבנן מטמא בפחות מכביצה מיהו מדאורייתא אינו מקבל טומאה בפחות מכביצה. אבל אשמן לא דייק הכי דשמן משקה הוא ומטמא בפחות מרביעית כדמשמע בפרק קמא דפסחים גבי לא אמרו אלא פחות מרביעית אבל רביעית חזו למטבל בהו מחטין. ויש מפרשים דהכא הכי פריך כיון דאין בו כל כך שיהא ראוי לקבל טומאה מן התורה לא היה לנו להחמיר אלא היה לנו לומר שיהא בטל אגב מקפה. [שיטה, נזיר לו.]

מאי כזית דאיכא כזית בכדי אכילת פרס.

וששאלת, תערובת חלב שיש כזית בכדי אכילת פרס (הוא ד' בציים), אם מביאין עליו קרבן או לא. אם נאמר כיון שלמדוהו מנזיר, דיו לבא מן הדין להיות כנדון, או נאמר כיון שבנזיר עשה תערובת כאיסור עצמו, כך בכל האיסורין יעשה עירובו כאלו הוא בפני עצמו. או נבוא למחלוקת התנאים בדון מינה ומינה, או דון מינה ואוקי באתרה.

תשובה, על כזית בכדי אכילת פרס לוקה וחייבין עליו כרת, ולאו מנזיר ילפינן ליה. דמנזיר ילפינן היתר מצטרף לאיסור, כגון נזיר ששרה פתו ביין ויש בו חצי זית יין וחצי זית לחם חייב, וילפינן ליה מכל משרת. אבל כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא הוא, וזה הוא שיעור צירוף כל האיסורין שבתורה. כדאיתא בכריתות (יב:) כמה ישהא האוכלין רבי מאיר אומר כאלו אוכל קליות, וחכמים אומרים כדי שישהא מתחלה ועד סוף בכדי אכילת פרס והאי שיעורא הלכה למשה מסיני. ואף ע"פ שהוא מעורב בהיתר, כיון שיש בו כל כך מן האיסור, שבתוך אכילת פרס מן ההיתר אוכל כזית מן האיסור, זה הוא נקרא טעמו וממשו, ולוקין עליו וחייבין עליו כרת. ולא נתבטל ההיתר ברוב האיסור, כי נותן טעם ברוב מדאורייתא. והכי אמרינן בפ' אלו עוברין משום דאיכא כזית בכדי אכילת פרס וכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא הוא וכו'.

[שו"ת הרא"ש כלל טז סי' ב]

בכדי אכילת פרס.

עוד שאלת, לפרש לך כמה היא אכילת פרס, כי ראית שיש אומרים שהיא ג' ביצים ויש אומרים כי היא ארבעה ביצים, ולפרש לך מאין הוציאו חשבון זה.

תשובה. ככר בפונדיון מארבע סאין בסלע היא שיעור סעודה לדעת ר' יוחנן בן ברוקה בערובין, והסלע ארבעה דינרים והדינר ששה מעין נמצאת הסלע כ"ד מעין, והמעה שני פונדיונין נמצאת הסלע מ"ח פונדיונין, והסאה ששה קבין והקב ארבעה לוגין נמצאת הסאה כ"ד לוגין, והלוג ו' ביצים נמצאת הסאה קמ"ד ביצים, וג' פעמים מ"ח עולים קמ"ד א"כ יהיה לכל פונדיון ג' ביצים, והם ד' סאין בסלע, אח"כ תכפול זה החשבון ד' פעמים ויבא לכל פונדיון י"ב ביצים, ובפרק כיצד משתתפין אמר רב חסדא צא מהן מחצה לחנוני ויהיה הככר ו' ביצים ופרס הוא חצי א"כ יהיה חצי הככר לפי זה ג' ביצים והיינו אכילת פרס, ובפרק אעפ"י אמר רב חסדא הוצא שליש לחנוני, א"כ יהיה הככר לפי זה שמנה ביצים וחציו ד' ביצים ותהיה אכילת פרס ד' ביצים.

[שו"ת הרשב"ש סי' תפד]

מה שכתב ששיעור אכילת פרס הוא ארבע ביצים. כך הוא דעת רש"י בפרק בתרא דיומא (שם ד"ה חצי פרס) וכן נראה מדברי התוספות בפרק כיצד משתתפין (עירובין פג: ד"ה שבעת) אבל הרמב"ם (שם) סובר שהוא כשלש ביצים.

וכתב הרשב"א בתורת הבית בבית התערובות (ב"ד ש"א יב:), שיעור אכילת פרס יש מי שאומר שהוא ארבע ביצים, ויש מי שאומר שהוא שלש ביצים ולזה דעתי נוטה ע"כ. וכתב הרשב"א בתורת הבית (שם) והילכך נמצאת אכילת פרס ג' ביצים שוחקות.

[בית יוסף אורח חיים סי' תריב]

הנח לכותח הבבלי דלית ביה כזית בכדי אכילת פרס.

אין חייבין כרת אלא על אכילת עצמו של חמץ אבל עירוב חמץ כגון כותח הבבלי ושכר המדי וכל הדומה להן מדברים שהחמץ מעורב בהן אם אכלן בפסח לוקה ואין בו כרת שנאמר כל מחמצת לא תאכלו, במה דברים אמורים בשאכל כזית חמץ בתוך התערובת בכדי אכילת שלש ביצים הוא שלוקה מן התורה, אבל אם אין בתערובת כזית בכדי אכילת שלש ביצים אף על פי שאסור לו לאכול אם אכל אינו לוקה אלא מכין אותו מכת מרדות. [רמב"ם, חמץ ומצה פ"א ה"ן]

בהשגות א"א, הרב פסק באלו כרבנן משום דאין בהן כזית בכדי א"פ ע"כ, כונת הר"א ז"ל להשיג על רבינו במ"ש כגון כותח הבבלי וכו' ונראה מדבריו שיש כזית בכדי א"פ באלו ומן ההלכות נראה שאין בהן כזית.

ואני אומר שאין זו השגה שרבינו כבר באר הדין במה הוא תלוי, וביאר דדוקא בשאכל באלו כזית בכדי א"פ אע"פ שבדרך אכילתן אין שם השיעור הזה לפי דרכן של בני אדם ולזה כתבו בהלכות כגון כותח הבבלי, מ"מ אם אכלו ודאי לוקה. [מגיד משנה]

עוד יש לומר דאיכא תרי גווני כותח, יש שעושים אותו רק לטבל בהם שאר המאכל, ובהכי איירי תלמודא ואמר, הנח לכותח הבבלי דלית ביה כזית בכדי אכילת פרס, אי בעיניה דקא שריף ליה בטלה דעתו אצל כל אדם, ואי משטר קא שטר ליה לית ביה כבא"פ ע"כ, ויש שעושים אותו עב ונאכל בעיניה כי אינו עשוי לטבל בו מאכל אחר, ובזה איירי הרמב"ם ז"ל, ונמצאו דבריו ז"ל כפשוטן, ואפשר שכך היו עושים בזמנו ז"ל ונסתלקה השגת הראב"ד ז"ל, כי הדין תלוי בצורת התערובת אם דרכו לטבל בה ואם דרכו לאכול אותו כמו שהוא. [שו"ת רדב"ז מכתב יד, חלק ח סי' נג]

אי בעיניה דקשריף וקאכיל ליה בטלה דעתיה אצל כל אדם.

ואי קשיא לך בדברי הרמב"ם ז"ל דהיכי קאמר דמאן דאכיל כותח בעיניה לקי דעל כרחין לא משתכח דאכיל מיניה כזית בכדי אכילת פרס אלא אי אכל ליה בעיניה והא אמרינן בגמרא בהדיא דאי אכיל ליה בעיניה בטלה דעתו אצל כל אדם ולאו אכילה היא לחיובי עלה ע"כ. איכא למימר דהרמב"ם ז"ל מפרש הכי דלא אמרו בגמרא בטלה דעתו אצל כל אדם אלא לומר דלא איירי רבנן במאן דאכיל ליה בעיניה דבטלה דעתו וכו' אבל מכל מקום אי אתרמי דאכיל ליה הכי מודו רבנן דחייב כיון דאחשביה.

[שו"ת מהר"ם אלשקר סי' סט]

שתי קופות אחת של חולין ואחת של תרומה.

אין לדמות לשון התלמוד זה לזה, דפעמים בא בארוכה ופעמים בא בקצרה בכיוצא בעניינים אלו שאינו אלא פירוש בעלמא, וכדאשכחן בנזיר פרק ג' מינין (לו:) גבי הא דפריך אביי לרב דימי דאמר כל איסור שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור חוץ מאיסור נזיר וכו' מהא דשתי קופות וקאמר בשלמא לדידי דאמינא משום דהיתר מצטרף לאיסור וכו' ואילו פרק אלו עוברין (מד.) דאיתא לכולא סוגיא כדהתם, ופריך אביי לרב דימי נמי מההיא דשתי קופות לא מפרש להאי בשלמא כלל וכן בכמה מקומות. [שו"ת מהרי"ק סי' קלח]

ואי אמרת כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא אמאי אמרינן שאני אומר.

שאלת, הא דאמר בנזיר (לו:) ואי ס"ד כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא אמאי אמרינן שאנו אומרים ופרקינן בתרומה בזמן הזה דרבנן. והוקשה לך היכי דמי אי במין במינו הא אמרינן בזבחים (עט.) דברובא הוי ואי במין שאינו במינו ניכר הוא בשיעור כזה. ואי בתערובת קמחים של שני מינין הרי אמרו מין ושאינו מינו דהתירא בטעמא. וכיון שכן הוא לטעמיה כהן ולא ניסמוך על שאני אומר שהרי יש שם כזית בכדי אכילת פרס.

תשובה, כך הסכימו המפרשים דמין במינו ברובא וכדפסק רבא פרק התערובות (זבחים עט.). אמור רבנן בטעמא ואמור רבנן בחזותא ואמור רבנן ברובא. ומה שהקשית מההיא דנזיר דאית נמי פרק אלו עוברי' (מד.) ודאי במין במינו מיירי. ותדע דקאמר ריש לקיש בפרק הערל (פב.) והוא שרבו חולין על התרומה ורבי יוחנן אף על פי שלא רבו. ואי במין שאינו מינו יסלק. ואי קשיא ואם כן ליבטיל ברובא כבר תירץ הרב בעל התרומות דה"ה דאם איתא כזית בכדי אכילת פרס דמין ושאינו מינו היה המתרץ יכול לתרץ כן. אלא דלדעתא דמקשן מתרץ לה. אלא שהוא דוחק לומר כן שהמקשה טעה. אלא ודאי הנדון כמו שכתבנו בשם בעל התרומות ז"ל.

[שו"ת הרשב"א חלק א סי' תקסט]

**באיסורי תורה לא אמרינן שאני אומר, אלא אם כן רבה היתר על האיסור, ומיהו ברבויא מיהא משמע דסגי כיון דשיעורא דרבנן דאילו מדאורייתא חד בתרי בטל, והכי משמע מדאקשינן בר"פ אלו עוברין וכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא והתניא שתי קופות אחת של חולין ואחת של תרומה וכו' ואי אמרת כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא אמאי אמרינן שאני אומר ופרקינן הכא במאי עסקינן בתרומה בזמן הזה דרבנן, דאלמא לדעת המקשה בתרומה דאורייתא היא ואפילו הכי כיון דמדאורייתא מדינא בטל ותערובתו אינו אלא מדרבנן אמרינן שאני אומר, ועד כאן לא משנינן ומוקמינן בתרומה דרבנן, אלא משום דאית ביה כזית בכדי אכילת פרס דהוה ליה תערובתו דאורייתא, הא לית ביה כזית בכדי אכילת פרס כיון דתערובתו דרבנן אמרינן שאני אומר. והלכך לדידן דקיימא לן מין במינו מדאורייתא חד בתרי בטל, ואף על פי שיש בו כזית בכדי אכילת פרס דקיימא לן כר"ל

דאמר בפרק התערובת (עח.) אי אפשר שלא ירבה מין על מינו ויבטלנו, וכדרבא נמי דאמר (שם עט.) אמור רבנן ברובא כו' מין במינו ברובא.

[הרשב"א, יבמות פב.]

אמר ליה הנח לתרומה בזמן הזה דרבנן.

התרומה בזמן הזה ואפילו במקום שהחזיקו עולי בבל ואפילו בימי עזרא אינה מן התורה אלא מדבריהן, שאין לך תרומה של תורה אלא בארץ ישראל בלבד, ובזמן שכל ישראל שם שנאמר כי תבואו ביאת כולכם כשהיו בירושה ראשונה, וכמו שהן עתידין לחזור בירושה שלישית, לא כשהיו בירושה שנייה שהיתה בימי עזרא שהיתה ביאת מקצתן ולפיכך לא חייבה אותן מן התורה, וכן יראה לי שהוא הדין במעשרות שאין חייבין בזמן הזה אלא מדבריהם כתרומה.

[רמב"ם, תרומות פ"א הכ"ן]

א"א, לא כיון להלכה יפה, דהא קיימא לן כרבי יוחנן דאמר ביבמות תרומה בזמן הזה דאורייתא, והוא עצמו נראה שכך כתב בתחלת הספר, ואי איתא להא מילתא בחלה הוא דאיתא.

[השגת הראב"ד]

ולענין תרומה בזמן הזה פסק הר"א אב"ד ז"ל כרבי יוסי דאמר ירושה שניה יש להן שלישית אין להן וכרבי יוחנן דקאי כותיה, ומיהו לא משמע הכי מדאמרינן עלה דההיא דשתי קופות בר"פ אלו עוברין הכא במאי עסקינן בתרומה בזמן הזה דרבנן דאלמא סוגיא דגמרא כרבנן דרבי יוסי, דאם תמצי לומר דמשום דאוקימנא לה הכא כרבנן דרבי יוסי משום הכי קאמר התם בתרומה בזמן הזה דהיא דרבנן אליבא דרבנן דרבי יוסי, אם כן לימא הא מני רבנן היא דאמרי תרומה בזמן הזה דרבנן, וכן דעת הרמב"ם ז"ל דתרומה בזמן הזה דרבנן וחלה בזמן הזה דרבנן.

[הרשב"א, יבמות פב.]

בזמן הזה אין חייב מן התורה להפריש תרומה ומעשר שהרי אמר רבי יוחנן גבי שתי קופות אע"פ שלא רבו חולין על התרומה דתרומה בזמן הזה דרבנן וכדמתרץ עלה פרק אלו עוברי' ופרק אלו שלשה מינין הנח לתרומה בזמן הזה דרבנן משמע דהכי קים ליה ולא קאמר קסבר תרומה בזמן הזה דרבנן, וטעמא דקדושת הבית ומחיצות קיימת לעולם וקדושת הארץ בטלה פירשתי לעיל הטעם.

[ספר התרומה, הלכות ארץ ישראל]

דף מד:

ליתן טעם כעיקר.

טעם כעיקר חדא מילתא עם טעמו ולא ממשו האמור במסכת חולין (קח.) ובמסכת ע"ז (סז:), וזהו נידון על שני אופנים, או שנפל גופו של איסור לתוך היתר ונמוח לגמרי ואין שם אלא טעמא, או שלעולם לא נמחה שם גופו אלא שנשרה שם ונתן טעמו כגון נזיר ששרה ענבים במים או חתיכה של איסור שנפלה לקדירה וסלקוה, וכשגופו של איסור נשאר שם חשוב טעמו וממשו.

ולענין פסק פסק הרי"ט ז"ל הלכה כרבי עקיבא ואליבא דר' יוחנן בשמעתתא דע"ז (שם), דלר' יוחנן כל שטעמו וממשו אסור ולוקין עליו והוא דאיכא כזית בכדי אכילת פרס, אבל טעמו ולא ממשו אסור מדרבנן בלחוד ואין לוקין עליו מן התורה. [הריטב"א]

פי' טעם כעיקר כגון שלא נתערב שם גופו של איסור אלא טעמו בלבד, וכדתניא משרת ליתן טעם כעיקר שאם שרה ענבים במים ויש בהיתר טעם יין חייב, וא"נ יש בו יין שאבד במיעוטו כגון שנפלה טיפת יין בתוך מים ואין בו מראה יין שאבד ממשו מחמת מיעוטו [וא"נ] כגון בשר שנתבשל בחלב ונתן טעם הבשר בחלב והחלב בבשר וכדאמרינן בפסחים (מד:) בשר בחלב לאו טעמא בעלמא הוא ואסור, ולקמן (קח.) גבי טפת חלב אמר אביי שמע מינה טעמו ולא ממשו בעלמא דאורייתא כלומר וגמרינן מבשר בחלב דטעמו ולא ממשו הוא. ומצאתי בתוס' דמשום איסור החלב קרי ליה לבשר בחלב טעמו ולא ממשו דבחלב אין יכול להיות בו אלא טעם ואעפ"כ הוא אסור אבל בבשר אפשר להיות כעיקר דממשו של חלב שנבלע החלב בתוך הבשר, וכגון גיעולי נכרים שאין שם אלא טעמו של איסור ולא ממשו, ובקדשים אסור שרואין את הטעם כאלו ממשו מעורב ונמחה בו, ואם יש בו טעם גדול [כאילו נמחה בו כזית מממשו של איסור ולוקין עליו] וכן בנזיר אם שרה ענבים במים ונתנו טעם גדול במים כאלו נתערב בו רביעית יין אסור ולוקה עליו ואע"פ שלא נמחה מגופן של ענבים במים כלל והרי הם לפניך כמות שהיו בשעת נפילה, וכן פירש"י ז"ל טעמו ולא ממשו שהוזכר בתלמוד, וכתב הרמב"ן ז"ל ופי' היתר מצטרף לאיסור שהוזכר בתלמוד הוא שכל מה שהוא בנ"ט אפילו לא אכל כזית מן האיסור אלא מן ההיתר והאיסור לוקה, ומאן דאית ליה היתר מצטרף לאיסור אפשר דלית ליה טעם כעיקר שאין תלויות זו בזו כלו' כיון שאין שם ממשו של איסור גריע ליה מהיתר מצטרף לאיסור שיש שם מיהת ממשו של איסור אע"פ שלא אכל מן האיסור לבדו שיעור הזית, ומאן דאית ליה טעם כעיקר נמי איפשר דלית ליה היתר מצטרף לאיסור דאפשר דאיהו בעי שיהא טעם גמור במה שהוא אוכל כאלו נתערב ונמחה בו כזית מן האיסור וזה חמור לו מהיתר מצטרף לאיסור, אבל בקדשים איתנהו לתרוייהו טעם כעיקר דגמרינן מחטאת, והיתר מצטרף לאיסור דגמרינן נמי מחטאת דתרוייהו איכא למגמר. [הרשב"א, חולין צח:]

ויש היתר לאיסורו.

יש שפירשו, יש היתר לאיסורו, שיש היתר מעשה לאיסורו כלומר שהוא מותר להביא איסור זה לעולם שמותר לזרוע תבואתו קודם העומר אע"פ שיש לה ליאסר בחדש וכן הערלה מותר ליטע אילן זה אע"פ שפירותיו סופן ליאסר תוך שלש מדין ערלה, מה שאין כן בכלאים שאף הזריעה אסורה בו כדכתיב לא תזרע כלאים, אבל אין פירוש זה נכון, שהרי בתורת כהנים גרסינן ויש היתר אחר איסורו דאלמא בהיתר הנאה הדברים אמורים ולא בהיתר מעשה שהוא קודם האיסור.

[הריטב"א, קידושין לח.]

וה"ר משה מפונטייז"א מפרש, דערלה יש היתר לאיסורו על ידי בית דין דפרי ערלה אסורין עד ט"ו בשבט, ואם חיסרו ב"ד חדש כסליו הרי ממהרין יום התירן וכן חדש דחדש אסור עד י"ז בניסן ואם חסרו ב"ד חדש אדר נמצא שממהרין יום התירו, מה שאין כן בכלאים שאין ב"ד יכולים להתירן בשום ענין ועוד אומר ר"י דאאילן קאי דיש היתר לאיסורו לפרי שגדל בו דאינו נאסר מה שגדל לאחר ג' שנים וכן קנה שיבולת אין התבואה נאסרת משום חדש מה שגדל בקנה השבולת לאחר העומר הואיל והשריש קודם העומר ולפי זה אתי אפילו למ"ד האיר המזרח מתיר. [תוספות, קידושין לח.]

אלא דאי תרו ליה כולי יומא בחלבא שרי, בשיל ליה בשולי אסור.

רגילות הוא ליקח הקיבה עם עורה ונותנין אותה בכלי מלא מים ושוהה זמן מרובה כדי לקרוש הצלו' ופעמים כי גם יום או שני ימים משהין אותה במים עם עורה, ונראה שאסור לשהותה כל כך זמן גדול דטעם העור נכנס בחלב הקיבה והוי בשר בחלב וגם חלב הצלול הנכנס בעור חוזר ונפלט ואוסר כל הקיבה דמה שנפלט חלב איסור הוא דאע"ג דצונן הוא מ"מ בולע זה מזה על ידי שריית זמן גדול, כדאמרינן בשר בחלב חדוש הוא דאי תרי ליה כולי יומא בחלבא שרי מן התורה, אע"פ שבולעין זה מזה משום דדרך בישול אסרה תורה ואי לא בלעי זה מזה מהו החדוש.

[ספר התרומה הלכות איסור והיתר סי' עב]

כתוב בהגהות שערי דורא (סי' פה ס"ק יד, וסי' כב ס"ק ב) בשר שנפל בחלב צונן פסק רבינו תם דאם שהה יותר מיום אחד שהוא אסור מדרבנן מטעם כבוש דאמרינן בפרק אלו עוברין (פסחים מד:) דאי תרו ליה כולי יומא שרי משמע הא יותר מיומא חד אסור מטעם כבוש ודלא כאותם האומרים דלא אמרינן כבוש אלא בחומץ דהא עכברא בשיכרא פרק בתרא דע"ז (סח:) דהיינו צונן בצונן דאסור מטעם כבוש ותנן במסכת שביעית סוף פ"ז ורד שכבשו בשמן חדש חייב בביעור וריב"א אוסר אפילו ביום אחד וכן כל איסור צונן בצונן ביום אחד אסור אור זרוע (ע"ז סי' רפה) עכ"ל.

[בית יוסף יורה דעה סימן צא]

שאלת להודיעך דעתי, במה שיש מחלוקת בין חכמי ארצכם, על ענין החלב שמשימים בין נסר לנסר, בקנקנים של עץ, כדי שיחוברו היטב ולא ינטף היין. ודעת האוסרין הוא, שאין האסור מצד התערובת, כי אם מצד הנגיעה. ולמדו זה מאותה דחולין, דפרק כל הבשר (קח), דאמרינן בגמרא, דאפילו תרו לה כולי יומא בחלבא, מותר מדאורייתא דבשול אמר רחמנא ודקדקו מינה, דדוקא מדאורייתא שרי, אבל מדרבנן אסור, אפי' פחות מיומא, משום גדר מצד הנגיעה. ועוד דקדקו דוקא בבשר בחלב דחדוש הוא, אינו אסור מדאורייתא משום הנגיעה אלא בבשול, אבל שאר אסורין, אסורין בנגיעה. וגם לסברתם אמרת אתה, כי יש הפרש בין בשר בחלב לשאר אסורין חדא דחדוש הוא, ועוד, דשעור בשר בחלב אינו כשעור שאר אסורין המעורבין בדבר המותר, כי הוא במשהו ועוד אסור בהנאה, מה שאין כן חלב שלא במינו.

תשובה, מבואר הוא, שהדבר האסור אוסר הדבר המותר בנגיעה, להצריכו הדחה, בין בבשר בחלב, בין בשאר אסורין. וכן בפרק כיצד צולין (עו.) תני צונן לתוך צונן מדיח והך בכל אסורין היא. וכי תרו בשרא בחלבא, אסור מדרבנן עד שידיח וכן בשאר אסורין. אבל אם עמד שם כל כך זמן, עד שנתן טעם בבשר, בזה הוא אסור מן התורה כשאר אסורין, כיון שנתן בו טעם דילפינן מזרוע בשלה, דשלוק הרי הוא כמבושל ובבשר בחלב אין אסור מן התורה אלא דרך בשול בעלמא טעות סופר יש כאן וצ"ל אבל עמד שם כ"כ, עד שנתן טעם בבשר, בזה הוא אסורמן התורה בשאר אסורין כו', דכבוש, הרי הוא כמבושל, ובבשר בחלב אין אסור מה"ת. [שו"ת הריב"ש סי' שמט]

לא אסרה תורה אלא בקדירה בת יומא.

אבל קדרה דלאו בת יומא שריא מדאורייתא ואפילו לכתחילה, וחכמים אסרוה לכתחילה אבל בדיעבד מותרת, ואם בשל בה במזיד קנסינן ליה ואסרינן לה עליה, וקדרה בת יומא דאסירא מדאורייתא ואפילו בדיעבד דוקא דידעינן בה דהות בת יומא, אבל ספקא מותר בדיעבד, דסתם כליהם של גוים אינם בני יומן כדאיתא בסוף מכילתין (עה:). [הריטב"א, עבודה זרה סח.]

ולא אסרה תורה אלא קדרה בת יומה בלבד הואיל ועדיין לא נפגם השומן שנבלע בקדרה ומדברי סופרים לא יבשל בה לעולם, לפיכך אין לוקחין כלי חרס ישנים מן העכו"ם שנשתמשו בהן בחמין כגון קדרות וקערות לעולם, ואפילו היו שועין באבר, ואם לקח ובישל בהן מיום שני והלאה התבשיל מותר. [רמב"ם, מאכלות אסורות פי"ז ה"ב]

ורבנן קדירה בת יומא נמי לא אפשר דלא פגמה פורתא.

נותן טעם לפגם שאמרו וכו' כל שאינה חסרה כלום ואינה נאכלת מפני זה, פרש"י ז"ל דלאו דוקא שאינה נאכלת אלא שנפגם טעמה מפני זה, וראיה לדבר מקדרה שאינה בת יומה דקרי לה נותן טעם לפגם, ובודאי אינה פוגמת לגמרי שלא יאכל התבשיל שנתבשל בה, ובקדרה בת יומה נמי אמרינן אי אפשר דלא פגמה פורתא, אלמא בפגם כל שהוא שרינן ליה, ואע"ג דנותן טעם לפגם מנבלה גמרינן ליה ונבלה הראויה לגר שמה נבלה, התם היינו להתירה בפני עצמה והילכך עד דמפגמה לגמרי מאכילה אסורה, אבל איסור תערובת שהולכין אחר נתינת טעמו כיון שנותן טעם לפגם כל שהוא בתערובתו מותר לפי שאינו נותן טעם אלא אדרבא פוגם הוא.

[הרשב"א, עבודה זרה סז.]

דף מה.

כל אשר יגע בבשרה יקדש וגו'.

בעבור כי החטאת בא לכפר פניו על החטא ולרצות מדת הדין ושם עלוייו, על כן הנוגע בו יקדש להיות כמוה ולכבס בגדים, כי צריך להסיר הטומאה ע"י המים העליונים. ואמרו רז"ל (זבחים צג.) אשר יזה ולא שכבר הוזה, שאם ניתז מדמה על הבגד לאחר הזאה אין הבגד טעון כביסה, כי לאחר מצותה נטלה מדת הדין חלקה ועולתה קפצה פיה ואין שם טומאה. וכלי חרס טעון שבירה ואינו יוצא מידי דפנו[illegible] ע"י כבשונות, וטעם הדבר תבין מפסוק (ישעיה מא ב) יתן כעפר חרבו, ובמאמר רז"ל (סנהדרין לט.) שהקדוש ברוך הוא טובל באש, והמשכיל יבין.

[ריקאנטי, ויקרא ו]

יקדש להיות כמוה.

בקדשים ישנן לשתיהן היתר מצטרף לאיסור וטעם כעיקר כלומר שאם נתן טעם הפסולה בכשרה ואין ממשו שם ואכל כזית ממנה לוקה אע"פ שלא אכל מן הטעם שהוא אסור אלא משהו שנתן טעם בכזית, וכל זה יש ללמוד מדכ' גבי חטאת יקדש להיות כמוה, והא דאמר רבא הכא לטעם כעיקר הכי קאמר מצינו בקדשים שהיתר מצטרף לאיסור ולא ממשו של איסור בלבד אלא אף הטעם כעיקר ומצטרף וגורר את ההיתר להיות כמוהו דכתיב יקדש וטעם כעיקר גמרינן מיניה מ"מ, אבל היתר מצטרף לאיסור למאן דנפקא ליה טעם כעיקר מקראי אחריני מייתר ליה האי להיתר מצטרף לאיסור ומאן דלית ליה טעם כעיקר מקראי אחריני יליף לה מהאי קרא, דלכו"ע טעם כעיקר אינו יוצא מכללו שכיון שאמרה תורה הנוגע יקדש, על כרחך עשה בו טעם כעיקר.

[הרמב"ן, חולין צח:]

וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין.

דמצי גמיר חד מחבריה בבנין אב כלומר דליכתוב רחמנא חד מגייהו ולגמור אידך מיניה ומדאיצטריך למכתב תרווייהו גלי לך קרא דדוקא הני אבל אחריני לא שלכך טרח וכתב את שניהם הילכך אין מלמדין פירוש לעלמא. ולמאן דאמר מלמדין סבירא ליה דאע"ג דאתיא חד מחבריה מכל מקום מילתא דאתיא בבנין אב טרח וכתב ליה קרא כמ"ש בריש קידושין גבי קל וחומר, מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא, הילכך שפיר קאמר ליה דמלמדים. אבל שלשה כתובים הבאים כאחד דכל האי לא טרח קרא לדברי הכל אין מלמדים דודאי גלי לך קרא בהני שלשה לאפוקי כולהו אחריני דעלמא כך הטעם בכריתות. ויש לך לדעת דאין צורך דאיזה משניהם יהיה מיותר וגמיר מחבירו אלא אפילו אחד לבד מיותר והאחד צריך ואין יכול ללמוד מחבירו אפילו הכי שפיר חשיב שני כתובים הבאים כאחד משום דסוף סוף ליכתוב הצריך וליתי חבריה מיניה. והכי מוכח בפרק שני דקידושין גבי המקדש בערלה וכלאי הכרם דקתני מכרן וקדש בדמיהן מקודשת, ופריך בגמרא ולילף מע"ז דתופסת דמיה וכו' ומשני משום דהוי ע"ז ושביעית שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין, כלומר מדגלי רחמנא בע"ז ושביעית מכלל דבכל איסורין שבתורה הדמים מותרין, ואע"ג דשביעית לא יליף מע"ז דאיכא למיפרך מה לע"ז שכן אסורה בהנאה אפילו הכי כיון דע"ז יליף משביעית חשיב שני כתובים הבאים כאחד. וכן אומר הגמ' בהדיא התם פרק קמא גבי מצה והקהל דאפילו בכהאי גוונא חשיב שני כתובים הבאים כאחד.

[הליכות עולם שער רביעי פרק ד]

דף מה:

אבל כופת שאור שייחדה לישיבה בטלה.

בבאין מנויי אדם לנוי בהמה. פירש רש"י ז"ל שנטמאו בעודן לאדם, ולחנם פירש כן דאפילו לאחר שבאו לנויי בהמה מקבלין טומאה שאין עולין מידי דין קבלת טומאה בלא שינוי מעשה, וכן פירש רש"י ז"ל עצמו בפרק במה אשה יוצאה (נח:) גבי זוג בהמה ועשאו לדלת, והכין מוכח בפרק קמא דסוכה (יג:) גבי קצר לאכילה ונמלך עליהן לסיכוך דאפילו לבטל קבלת טומאה מכאן ולהבא לא מהניא מחשבה, וכופת שאור שיחדה לישיבה דאמרינן (פסחים מה:) דעל ידי יחוד טהורה מלקבל טומאה, התם נמי בשיש בו שינוי מעשה.

[הרשב"א, שבת נב:]

הפת שעיפשה ונפסלה מלאכול לאדם, והכלב יכול לאוכלה מטמאה טומאת אוכלין בכביצה.

כתב הרי"ט ז"ל מדברי רב אלפסי נראה דחייב לבער אפי' נפסלה מאכילת אדם שכן כתב הא אם נפסלה מאכילת כלב אינה צריכה שריפה, ולדידיה מתניתא תרתי אשמעינן שהוא חייב לבער ושהוא מותר לטמאה, אבל יש אומרים דלא אתי לאשמעינן אלא דין טומאה אבל אינו חייב לבער [מכיון] שנפסלה מלאכול [ל]אדם. והא דתניא בתוספתא (פ"ג ה"ב) הקילור ואספלנית והרטייה [אינו] חייב לבער מלוגמא שנסרחה אינו חייב לבער היינו שנסרחה מאכילת אדם, ואם תמצא לומר שנסרחה מאכילת כלב משמע דהא מעיקרא נמי לא חזיא למאכל אדם, מוקמינן לה שנסרחה אחר זמן איסורה דכיון דחל עליה שם איסור בעודו מאכל אדם שוב אינו נפקע עד שיפסל מאכילת כלב דהוי עפרא בעלמא, וזו היא שיטת הרא"ה ז"ל, אבל הרי"ט ז"ל כתב דדברי רבינו אלפסי נראה יותר.

[הריטב"א]

דף מו.

לגבל ולתפלה ולנטילת ידים ארבעה מילין.

פירש ר"ח ז"ל, לגבל, אדם שאוכל חולין בטהרה צריך לחזור אחר גבל היודע לעשות בטהרה עד פרסה, וכן לתפלה, לרחוץ ידיו לתפלה, ולנטילת ידים היינו לאכילה, כלומר שיש לו להמתין שלא יתפלל ושלא יאכל עד שיטול ידיו אם יש מים עד פרסה, וכן פי' רבינו האי והרב בעל הערוך ז"ל, וכתב הרי"ט ז"ל ולפי שיטה זו שפיר י"ל דכולהו מיירי במי שהולך בדרך ע"כ, ויש שהיו מפרשים לתפלה לאדם המתפלל וצריך לנקביו שאמרו (ברכות כג.) שאם יכול לעמוד בעצמו עד פרסה, ולפי זה לא שייך הא [אמהלך] בדרך, וכי אמרינן לפניו ולאחריו אשארא קאי, אבל רש"י ז"ל פי' לתפלה להתפלל בבית הכנסת בעשרה, ואתי שפיר אמהלך בדרך שאם רוצה ללון בכפר שאין בו עשרה ויש לפניו מקום שיש בו עשרה צריך ללכת ללון שם, וכתב הרי"ט ז"ל ובלבד שיש שהות ביום דליכא שום סכנה ושאינו מעקם דרכו וצריך ללכת שם מחר, ופי' נכון הוא, ע"כ.

[הריטב"א]

ורב אלפסי ז"ל כתב שם בברכות (פ"ב ע"ש) רב חסדא לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא והני מילי לק"ש אבל לתפלה בעי הדורי ועד כמה עד פרסה דאמר ריש לקיש לגבל ולתפלה וכו', וכתב הרי"ט ז"ל נראה שהוא מפרש לתפלה כפר"ח ז"ל, ובודאי דקשיא ליה להיא גי' מאי שנא ק"ש מתפלה, וכי תימא דתפלה אין לה זמן קבוע, הניחא תפלת מנחה ותפלת ערבית אבל תפלת השחר הרי יש לה קבע עד ד' שעות, ועוד [ק"ש] של ערבית נמי אין לה קבע, ועוד ה"ד אי דאיכא שהות אק"ש [נמי] נהדר ואי דליכא שהות אתפלה נמי לא נהדר, ואפשר לומר דבאיכא שהות ואפי' הכי ק"ש דאוריתא לא רצו לעכב קריאתה, ומיהו בנוסחי דווקנאי לא גרסינן אלא רב חסדא לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא ותו לא מידי, ופי' בתוס' דלא שנא לק"ש ולא שנא לתפלה, אבל [הם] אומרים שאם יש שהות ביום איבעי ליה למיהדר כל מה דאפשר ואין לדבר שיעור.

וכתב עוד ז"ל ומכל מקום כל המפרשים מודים דלנטילת ידים דקאמר ר"ל היינו לאכול, שאפי' לאכילה מתירין לו אם אין לו מים עד פרסה או שהם לאחריו בהרחק מיל, ונראה [דדוקא] בשאינו יכול לעמוד בעצמו להתענות שהדרך טורדתו ולפיכך הקלו בו כיון דנטילת ידים דרבנן, אבל כשאפשר לעמוד בעצמו או שהוא בעיר ודאי יש לו לטרוח כל מה שאפשר לקיים נט"י ולא שרו ליה בכל מידי דמנקי, [דהא] בנט"י טרחו בכמה הלכות דבעינן כח גברא וכח מנא ופסלו בכמה משקין והיאך ידחו אותם בכדי במקום הזה.

[הריטב"א]

ע"ד הקבלה טעם רחיצת הידים והרגלים לרמוז על עשר ספירות, שכן ראשית האדם עשרה בהגביהו ידיו למעלה וסופו עשרה, והוא הטעם שתקנו לנו רז"ל נטילת ידים בתפלה (ברכות טו.), ולשון נטילה ירמוז לזה שהוא לשון הגבהה, כלשון (תהלים קלד ב) שאו ידיכם קדש וזהו (שם קיט מה) ואשא כפי אל מצותיך אשר אהבתי וגו'. ולכך תרגם אונקלוס מלת ורחצו לשון קדושה, שאמר ויקדשון, ולא תרגם ויסחון כמשפטו בשאר המקומות, לרמוז כי הכהן העובד מתלבש ומתקדש בקדושת עשר ספירות, ויש בצורת האדם דוגמא להם בעשר אצבעות הידים וברית הפה בינתים, וכן עשר אצבעות רגלים וברית מילה בינתים.

[רבינו בחיי, שמות ל יט]

לא שנו אלא לפניו, אבל לאחריו אפילו מיל אינו חוזר.

כתב הרוקח (סי' שכח) ומשמע מדבריו דכשאין מים מצויים לפניו ד' מילין ולאחריו בפחות ממיל יכול לאכול בלא נטילת ידים כלל משום דהוי ליה כהולכים במחנה שנתבאר בסימן קנ"ח (קלג.) שפטורים מנטילת ידים ולענין הלכה נראה לי דאין להתיר לאכול חולין ע"י מפה מאחר דכמה רבותא פליגי עליה דהרמב"ם ומיהו היכא דאין מים מצויים לאחריו מיל ולפניו יותר מד' מילין מותר לאכול ע"י מפה דע"י שלט אדם ידיו במפה דוקא הוא דשרי וכדברי הערוך. ונראה לי דהכי נקטינן.

[בית יוסף, אורח חיים סימן קסג]

דף מו:

דרבי אליעזר סבר אמרינן הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא ורבי יהושע סבר לא אמרינן הואיל.

וגדולי הפוסקים פסקו בה כרבה ממה שאמרו בסוגיא זו שמחלוקתם תלויה במחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע של משנתנו דרבה דאית ליה הואיל כר' אליעזר ופירשו בה בהואיל דר' אליעזר הואיל ואי בעי מיתשיל עליה והדברים מתמיהים שהרי בגמ' משמע דמהואיל וכל חדא וחדא חזיא קאמר וכמו שהקשה רב פפא עלה דההיא דילמא עד כאן לא קאמר ר' אליעזר אלא דבעידנא דקא אפי לה חזיא ליה וכן שכשהיו מקשים עליו לומר שטעמו של ר' אליעזר אינו מטעם הואיל וממה שאמרו בברייתא אמר לו ר' יהושע לדבריך הרי עובר הוא משום לא תעשה כל מלאכה ואם איתא לימא ליה טעמא דידי משום הואיל ואם מטעם הואיל ואי בעי מיתשיל עליה היאך הופקע איסור אכילתו מטעם זה אחר שבשעת האפייה לא נשאל עליה אלא ודאי מהואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה קאמר אלא שנראה שגדולי הפוסקים לא דקדקו בפרטיו של הואיל אלא מאחר שמצאו שר' אליעזר סובר הואיל הוא הדין בכולהו ומפני שזה צריך להזכיר בפירוש המשנה תחילה תפשוהו לפי דרכם וודאי לא נתלו דברי רבה בדברי ר' אליעזר אלא מטעם הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה ומ"מ מאחר שרבה כר' אליעזר ופסקנו כר' אליעזר הלכה כרבה.

[מאירי]

וגדולי תלמידיהם פסקו כרב חסדא או מפני שמפקפקין לפסוק כר' אליעזר או שלא לתלות דברי רבה בדברי ר' אליעזר וכמו שאמרו בגמ' עד כאן לא קאמר ר' אליעזר אלא התם דבעידנא דקא אפי לה כל חדא וחדא חזיא ליה לדידיה אבל הכא דלאורחים חזי לדידיה לא חזי לא ואין הדברים נראין שאין דברים אלו אמורים אלא דרך דחייה ומשא ומתן.

ומ"מ אם אמרה הוא בפירוש שלצורך חול הוא עושה וקבל התראתו

על כך יראה לי לפסוק כרב חסדא הא כל שלא אמרה בפירוש אלא שכבר סעד והרואים מכירים שלצורך מחב"ר אוצר החכמה הוא עושה והתרו בו הלכה כרבה. [מאירי]

רבה אמר אינו לוקה אמרינן הואיל.

ואע"ג דשמעינן ליה לרבה דאית ליה הכנה חול מכין לשבת וחול מכין ליו"ט ואין יו"ט מכין לשבת ואין שבת מכין ליו"ט. אין ה"נ דאיסורא אית ליה אבל מלקות מיהא ליכא משום הואיל. וא"ת א"כ אין לך לוקה על מלאכות שבת דאמרי' הואיל וחזי לחולה שיש בו סכנה הא לא דמי דשאני יום טוב דמלאכה בשעתה נעשית שהרי מותר כל היום בהכנת אוכל נפש אלא דלערב איגלאי מילתא למפרע דבאיסור נעשה. אבל בשבת האסור קיים וההיתר מתחדש ובשעת עשיית האיסור עדיין לא נתחדש ההיתר. אי נמי חולה שיש בו סכנה לא שכיח ואין צורך לזה. [מהר"ם חלאווה]

ודאי עיקר עירובי תבשילין מדרבנן הוא, דאילו מדאורייתא בלאו הכי מותר לאפות מיו"ט לשבת, דאי לא משום עירוב זה לא היה מותר, וכן פרש"י ז"ל דטעמא דמותר לאפות ולבשל בלא עירוב מן התורה למאן דאמר צרכי שבת נעשין ביום טוב ניחא, ואפילו לרבה דסבר צרכי שבת אין נעשין ביום טוב הא איתי ליה הואיל ומטעם הואיל שרי כדאמרינן (פסחים מו:) גבי אופה מיו"ט לחול שאינו לוקה כל היכא דאי מיקלעי ליה אורחים חזי לבו ביום, ואינו לוקה אלא כשהוא עושה בענין שלא יוכל ליהנות ממנו ביום טוב, וא"ת והא אף על גב דאמרינן הואיל לא שרינן לאפות לכתחלה מיו"ט לחול והוא הדין מי"ט לשבת אליבא דרבה, י"ל דהתם איסורא דרבנן הוא, וכן עיקר, ומיהו אפילו למאן דסבר דהוי איסור תורה הני מילי לחול אבל לשבת איסורא דרבנן הוא ובעירוב שרי אפילו לכתחילה, וריב"א ז"ל פירש עוד שלא אסרו מיו"ט לשבת משום הכנה דרבה אלא מילתא דלא חזי לבו ביום כלל כגון קנין שביתה שהוא לצורך מחר וכגון ביצה שנגמרה במעי תרנגולת היום, הילכך הא דבעי הכא מנא הני מילי הכי קאמר אהיכא אסמכוה רבנן, והיינו דבתר דקא מייתי קרא שיילינן מאי טעמא, ואלו הוה דאורייתא ממש לא שיילינן טעמא לקרא, ודכותה בפ"ב דע"ז (לז:) גבי שלקות מנא הני מילי. [הריטב"א, ביצה טו:]

לדידך דאמרת לא אמרינן הואיל היאך אופין מיום טוב לשבת.

איסור הכנה דאורייתא היא כדילפינן לקמן בשמעתין ומה שאופין מיו"ט לשבת משום עירובי תבשילין מפרש רבה בפרק אלו עוברין (פסחים מו:) משום הואיל ומקלעי ליה אורחין וא"ת והיכי בעי באלו עוברין (שם) למימר דר' אליעזר לית ליה הואיל א"כ לדידיה איך אופין מיו"ט לשבת הא אית ליה איסור הכנה הכא בשמעתין וי"ל דההיא דאלו עוברין סבר דאסור למיקני שביתה בשבתא ואז לא צריכין לטעמא דהכנה כדפי' ועירובי חצירות נמי סבר ההיא דאלו עוברין דמערבין לר' אליעזר מיו"ט לשבת כיון דלית ליה הכנה. [תוספות, עירובין לח.]

דף מז.

שני ימים טובים של ראש השנה נאכל לשבת לאחד עשר.

ואין אותו שבת יום צום, שכל שיארע להם כן משני היו מונים והיו עושים אלול מעובר כמו שביארנו במסכת ראש השנה, ואף לכשתאמר שיום צום היה, וכגון שבאו עדים קודם המנחה היו אוכלין בליל מוצאי שבת שנאכל הוא ליום ולילה, ואי אתה קוראו שנים עשר שכל שבקדשים לילה הולך אחר היום, ושמא תאמר מאחר שמן התורה צרכי שבת נעשין ביום טוב האיך לא היה דוחה יום טוב והרי אין שבות במקדש לא התירו שבות אלא לשבת הקרובה לו אבל לשבת רחוקה לא התירו ואע"פ שתירוץ זה לא הוצרך לדעת רבה שהלכה כמותו מ"מ הדין כך הוא. [מאירי]

לפי שאינו דוחה לא את השבת ולא את היום טוב.

ולא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים. פי' לפי שאילו אירע בהם שום פסול של טומאה או לעשותם שלא כהלכה, לא היה לדבר תקנה, שהרי העומר אי אפשר לקצירתו ולקיטתו אלא במוצאי יום טוב ראשון שהוא ליל י"ו כדאיתא במנחות (סה.), ושתי הלחם צריכין לאפות מבעוד יום שאין אפייתן דוחה יום טוב כדאיתא התם (ק:) ובפסחים (מז.), וכן לחם הפנים ואילו היה בו פסול היה נדחה עד שבת הבאה, שהרי אין סידורו אלא בשבת. [הריטב"א, יומא כא.]

סבר לה כאבא שאול דאמר לכם לכם ולא לנכרים.

וא"ת הכא משמע דכל מאן דאית ליה נדרים ונדבות אין קריבין ביו"ט דריש לכם ולא לגבוה. והתם במס' ביצה אמרינן אמרו להם ב"ש לב"ה והלא כבר נאמר לכם ולא לגבוה אמרו להם ב"ה והלא כבר נאמר לה' כל דלה' אם כן מה ת"ל לכם ולא לעכו"ם לכם ולא לכלבים אבא שאול אומרה בלשון אחרת כו' ואסיקנא דבהא פליגי ת"ק סבר נדרים ונדבות אין קרבין ביו"ט ואבא שאול סבר קרבין אלמא לת"ק אליבא דב"ה אע"ג דאית ליה אין קרבין לא דריש ולא לגבוה. א"ל דהתם נמי לת"ק הוי מצי למימר לכם ולא לגבוה במידי שאין קבוע להם זמן דהיינו נדרים ונדבות ושתי הלחם דהתם מדמי להו אלא דניחא ליה למנקט מלתא פסיקתא לכם ולא לכלבי' והיינו דקאמר הכא סבר לה כאבא שאול ולא אמר סבר לה כת"ק דלת"ק נדרים ונדבות ושתי הלחם אינן קרבין ולגבי דידהו לכם ולא לגבוה דרשי'. [מהר"ם חלאווה]

וכלאים בכרם.

אית דמפרשי כלאים משום זורע דהמחפה בכלאים חייב משום זורע. אם כן שביעית נמי משום זורע. וא"ת ולחייב נמי משום חורש בשביעית. א"ל דסבירא ליה כמאן דאמר במס' משקין חרישה בשביעית דרבנן א"נ כמאן דאמר אין חלוק מלאכות בשביעית ואית דמפרשי כלאים משו' מקיים כלאים ולית ליה המחפה בזרעים חייב משום זורע. אם כן בשביעית דליכא משום מקיים חייב משום חורש וכמאן דאמר דלקי עלה. [מהר"ם חלאווה]

דף מז:

ואי אמרינן הואיל אחרישה לא ליחייב הואיל וחזי לכיסוי דם ציפור.

לא צריכא דעבר ושקליה דלאו עבריה כו', מכאן קשה לפי' ריב"א בפ' אלו עוברין (פסחים מז:) דאמר אחרישה לא ליחייב הואיל וחזי לכסויי בהו דם צפור והקשה והא יום טוב עשה ולא תעשה הוא ותירץ דנהי דלא דחי מיהו אם עבר על אותו לאו אינו לוקה דהא דלא דחי היינו משום עשה אבל הלאו כמאן דליתיה דעשה דחי ליה והכא משמע דכל זמן דלא עבר ושקלה איכא עשה ולא תעשה וצריך לומר לפירושו שמא דוקא לענין דלא לקי על אותו לאו אבל לא מדחי ליה לגמרי. [תוספות, חולין קמא.]

צונמא בר זריעה.

כל דבר המגדל צמחים כו', לאו לפלוגי אתא אלא לעשות כלל לדבר ואם תאמר והא חרסית אין מגדל צמחים כדמשמע במרובה (שם) דאמר סימנא כי חרסית דליכא הנאה מינה ואומר ר"ת דלעולם מגדל וליכא הנאה מינה דקאמר היינו שאינו מוציאה כדי נפילה ואין ראיה מן המדרש דקאמר אם חרסית היא פירותיה רזין דהא קאמר נמי ואם צונמא היא פירותיה שמנים וצונמא לאו בר זרעים היא כדקאמרינן באלו עוברין (פסחים מז:) אלא כעין חרסית וכעין צונמא קאמר. [תוספות, חולין פח.]

ומוקצה דאורייתא הוא אמר ליה אין, דכתיב והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו.

אמר רבה משום הכנה דתניא, ר"ת מחק מספרו דתניא משום דאמר בריש ביצה (ב:) רבה לטעמיה דאמר רבה והיה ביום הששי והכינו ואי ברייתא היא מאי קאמר לטעמיה ואין זו קושיא דנקט לטעמיה משום דרבה הביא הברייתא תחילה לבית המדרש ואין להקשות מן הברייתא לרבי יוחנן דלית ליה הכנה בפ"ק דביצה (ד.) דילמא לא מיתני בי רבי חייא ורבי אושעיא ועוד דאיכא פלוגתא דתנאי בפ"ק דביצה (ג.) ורש"י פירש בביצה דרבה לטעמיה דאמר אליביה באלו עוברין (פסחים מז:) דמוקצה דאורייתא מהאי קרא ולא נהירא ועוד דמשמע התם דהדר ביה. [תוספות, עירובין לח:]

ואזהרתה מהכא מלא תעשה כל מלאכה.

כלומר כל שאינו במזומן מבערב נשאר כדינו באיסור עשיית מלאכה ואף על פי שהקשו לו ממה שאמר לו רב חסדא שמביאין קרבן מן המוקצה ביום טוב וחזר בו והעמיד את השמועה בעצי אשרה ולא בעצי מוקצה, כך פירשו לדעת רב חסדא שסובר שמביאין קרבן מן המוקצה ביום טוב נעמידה בעצי אשרה וכן שלא היה יכול להעמידה בעצי מוקצה שהרי אין חלוק מלאכות ביום טוב וא"כ לא חזר בו אלא לענין ביאור השמועה, ומ"מ נראין הדברים שאף מעיקר הסברא חזר בו הואיל ולא מצינו שחלק שם רב חסדא בקרבן המוקצה ביום טוב וא"כ אינו אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, ומתוך כך ספיקו מותר אלא שהחמירו בספק צידה לדון בהם כאילו ניצודו ביום טוב וכבר ביארנו דבר זה בראשון של יום טוב. [מאירי]

דף מח.

ממשקה ישראל מן המותר לישראל.

כל הני מיעוטי דממשקה ישראל ודכל אשר יעבור תחת השבט ומיעוטא דמן הבקר, דמימעט טרפה מנייהו, מצרך צריכי. דאי ממשקה ישראל, הוה אמינא כשנולדה טרפה מן הבטן דומיא דערלה וכלאי הכרם, דכתיבי בההוא קרא. דברישיה דההוא קרא כתיב מן הצאן מן המאתים ואמרינן בפסחים (מח.) מן המותר שבמאתים, דאנסכים קאי, וקאמרינן הביאו נסכים מן המאתים, שישתיירו בבור היין. מכאן לערלה שבטלה במאתים, דאי לאו איסור מעורב בו, אמאי אצטריך מאתים. וכי היכי דערלה לא היה לה שעת הכושר, הכי נמי לטרפה, דממעטי ממשקה ישראל, באם לא היתה לה שעת הכושר, אבל טרפה שהיתה לה שעת הכושר, כגון שנטרפה לאחר שיצאת לאויר העולם, אימא לא, אתא קרא דכל אשר יעבור תחת השבט, למעט גם את הטרפה שהיתה לה שעת הכושר. ואי מהנהו תרי קראי, הוה אמינא הני מילי כשנטרפה ואחר כך הוקדשה, אבל הוקדשה ואחר כך נטרפה, לא, קא משמע לן מן הבקר למעט גם את הטרפה שהוקדשה ואחר כך נטרפה.

והכי איתא בהדיא במנחות (ו.), דכל הני מיעוטי דטרפה מצרך צריכי, דאי ממשקה ישראל, הוה אמינא למעוטי היכא דלא היתה לה שעת הכושר, דומיא דערלה וכלאי הכרם, אבל היתה לה שעת הכושר אימא תתכשר, כתב רחמנא כל אשר יעבור. ואי כתב רחמנא כל אשר יעבור, הוה אמינא למעוטי היכא דנטרפה ולבסוף הוקדשה, אבל הוקדשה ולבסוף נטרפה, דבעידנא דאקדשה חזיא, אימא תתכשר, צריכי. [רבי אליהו מזרחי, ויקרא א ב]

אלא אפיק הבערה ועייל עצי הקדש.

וא"ת ולילקי נמי משום הזיד במעילה תירץ הראב"ד ז"ל דכיון דמה שבשל אסור אין זה נהנה בשוה פרוטה הלכך אין בו משום מעילה. ורש"י ז"ל פי' בעצי הקדש של שלמים ואליבא דר' יהודא דאמר כל היכא דלא מעל המסיק

לא נפקי לחולין וליכא משום לא תעשון כן. וליתא דאפי׳ בשאר הקדש נמי הא איכא משום לא תעשון כן בשהתחיל להסיק ומעל וכבר כתבתיו בפ׳ בתרא דמכות בס״ד. [מהר״ם חלאווה]

ואזהרה מהכא ואשריהם תשרפון באש לא תעשון כן לה׳ אלהיכם.

שלא נאבד ונמחה הדברים ששם הקדוש ברוך הוא נקרא עליהם, כגון בית המקדש וספרי הקודש ושמותיו היקרים ברוך הוא, ועל כל זה נאמר, לא תעשון כן לה׳ אלהיכם, אחר שקדם המצוה לאבד עבודה זרה ולמחות שמה ולהרוס בתיה ומזבחותיה כולם, מנע ואמר לא תעשון כן לה׳ אלהיכם. ובסוף מסכת מכות אז״ל, מי ששרף עצי הקדש לוקה, ואזהרתיה מואבדתם את שמם וגו׳ לא תעשון כן וגו׳, וכמו כן אמרו שם, שהמוחק את השם לוקה, ואזהרתיה מזה הכתוב בעצמו.

שורש המצוה נגלה, כי בגשת בני ישראל אל הקדש באימה ברתת בזיע, מתוך כך יכניסו בלבם הפחד והיראה גדולה אל השם ברוך הוא.

[ספר החינוך מצוה תלז]

אמר רב קבא מלוגנאה לפיסחא וכן לחלה.

ולמה נקרא לחמא עניא, והלא אפילו כמצה של שלמה היא מותרת. פירש רש״י לפי שעיסת פסח היא כשיעור עיסת מדבר שהיא עשירית האיפה (פסחים מח.), והוא קרבן עני הבא בדלי דלות, 19/06/2018 דעתי אינו נכון, כי מה ענין השיעור ההוא אצל מצת מצוה, ועוד דאדרבה האוכל כשיעור ההוא הוא בריא ומבורך (עירובין פג:), אבל הנכון דנקרא לחם עוני מפני שהמצה מתקבצת ומתחסרת ואינה מצלחת כמו החמץ, כי מעוגה אחת של עיסה רבוכה תאפה עוגת חמץ גדולה עד מאד, ועוד נקראת לחם עוני לפי שנאפה בחפזון ואינו מספיק להחמיץ.

[הגדה של פסח להריטב״א]

וכן לחלה.

שהוא חמשת רבעים קמח ועוד שהן מ״ג בצים וחומש ביצה כמנין חלה. וכיצד משערין מביא כלי מים ונותן לתוכו הבצים והיוצא הו׳ שיעור הבצים וגמרינן לה מנזיר דתניא בתוספתא מביא כוס מלא מים ונותן לתוכו זית אגורי. ולא כמו שאמרו קצת מפרשים במשקל הבצים. ושיעור הכלי במדה נלמדהו מרביעית של תורה דלקמן בערבי פסחים ושיעורו לפי אותו חשבון כלי שרחבו ב׳ טפחים וארכו ב׳ וחצי ורומו אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע. [מהר״ם חלאווה]

דף מח:

רבי אליעזר אומר הרודה ונותן לסל הסל מצרפן לחלה.

וה״ה שולחן שיש לו לבזבזין גבוהין מן המצות או סדין ומפה שפורס תחתיהן ועליהן יש גאונים האומרים דווקא לחייב בחלה עיסות שלא נילושו יחד כשיעור חיוב חלה, מהני צירוף סל בלא נגיעה, אבל להפריש מאחת על כולן בעי נגיעה, מדאמרי׳ פ׳ כשם (סוטה ל.) מביא פחות מכביצה ומניח ביניהם וספר התרומה ורבינו אבי״ה דחו הראי׳, דהתם במקפיד על תערובת אחת טמאה ואחת טהורה ועיסה שנילושה מעיו״ט אין מפרישין חלה ביום טוב אלא אוכל והולך ואח״כ מפריש כדין תרומת חו״ל, אבל מצות שלא נילושו יחד צריך להניח מכל עיסה ואם אינו מכירם ישייר מכל מצה ומצה וכן פשטיד״א ששכח ליטול חלה עד שחשכה וקדש יום השבת יאכלנה וישייר מעט.

[האגודה]

רבן גמליאל אומר שלש נשים לשות כאחת, ואופות בתנור אחד, זו אחר זו.

מדנקט ר״ג בלישניה לשות כאחת משמע שאין אחת מהן מתעסקת בלישה יותר מחבירתה ור״ג אפי׳ שלא בעסק התיר שתהא האחת שוהה עד שתאפינה חברותיה אבל לא יותר, וכן נראה מפרש״י ז״ל, וגם הר״ח והגאונים ז״ל כך פירשו, אבל במה שאמרו חכמים שלש נשים עוסקות בבצק ודאי היינו שאין לה להניח עיסתה ולהמתין כלל אלא שתהא עוסקת בו, ונראה עוד לפי פשטה שבדרך חיוב אמרו שלש דווקא, שאפי׳ בעסק אין לנו אלא כסדר הזה, שאפי׳ עוסק אפשר שתחמיץ אם שוהה הרבה, ומה שאמרנו בברייתא כל זמן שעוסק בבצק אינו בא לידי חימוץ אפי׳ לפי פשוטה י״ל כי היא בדיעבד, אבל לכתחילה יהבו רבנן שיעורא משום גדר וסיג שמא מתוך העסק תלאה ותניח העיסה ותחמיץ. [הריטב״א]

אבל הרמב״ם ז״ל כתב לקולא שאפי׳ לכתחילה יכולה לשהות ולהתעסק כל מה שאפשר בעיסתה ואין עליה איסור אלא שלא תניח העיסה ותתעסק בדברים אחרים, ונראה מדבריו ז״ל שהוא סובר דהא דקתני במתני׳ שלש נשים עוסקות בבצק א׳ עצה בעלמא קמ״ל שלא יטריחו הרבה וכדי שלא יניחו העיסה אבל אין זה בחיוב, ומה שאמרו בברייתא כל זמן שעוסקות בבצק אינו בא לידי חימוץ אפי׳ לכתחילה קתני, כללו של דבר שלא באו חכמים אלא לומר שלא תשהה העיסה כדברי ר״ג בלא עסק לכתחילה, ואם שהתה אין אסורה אלא עד כדי מיל, ואחד מגדולי הדור דן [כן] ומורה ובא הלכה למעשה לעצמו ולאחרים, ואילו היו השמועות בעלמא מכריחות לפרש כן להקל ודאי היינו שומעין להם, אבל אין שום ראיה לפירוש הדחוק הזה הבא להקל אלא מנהג העולם בלבד, והוא ודאי מנהג [ה]מבטל הלכה ומביא תקלה לעולם ומכניס בני אדם בספק התורה, ומאן דדאין הכי לא חייש לקמחיה ולא חייס על חיי רוחיה, ואף על פי שאין לנו גדול ברבנים ממשה רבינו זצ״ל שדן כך אין משוא פנים בהלכה וכל שכן באיסור חמור כזה ולכתחילה. [הריטב״א]

זה הכלל תפח תלטוש בצונן.

ושמרתם את המצות שלא תבא לידי חמוץ. במכילתא. ואינו רוצה לומר שישמרנה מן החמוץ ממש, שזה בחיוב כרת הוא, אלא הכי פירושו שצריך ליזהר מהדבר המביא לידי חשש חמוץ, שהדגן שרוצה לצאת בו ידי חובת מצה, יזהר שלא יבא עליו מים משנקצר ואילך, מפני שמביא לידי חשש חמוץ, כדרבא. אבל אם לא נזהר בו, אף על פי שנזהר משעת לישה ואילך, אין זה שמור, דשמור דלישה לאו שמור הוא, שאף על פי שאין בעסה לא קרני חגבים ולא הכספת פנים, שהוא סימן לחמוץ, שמותר לאכלה בפסח, מידי דהוי אבצקן של גויים, שממלא אדם כרסו מהם, מכל מקום לא נפיק בה ידי חובת מצה, כיון שלא נעשה בה שימור משעה הראויה לשמור. וזהו שאמר אחר זה מכאן אמרו תפח, תלטוש בצונן, במכילתא ובפרק אלו עוברין (פסחים מח:). פירוש אם ראתה האשה הבצק שבידה שנשתנה, כדרך הבצק, שהוא רוצה לתפוח, אף על פי שאין בזה משום חמוץ, תלטוש ידיה במים צונן ותקטפנה ותצטנן, משום חיוב דושמרתם את המצות.

[רבי אליהו מזרחי, שמות יב יז]

דף מט.

ארבעה עשר שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת, דברי רבי מאיר.

קי״ל כדפסק רבינו אלפסי וארבעה עשר שחל להיות בשבת מבערין כל התרומות מלפני השבת אלא שמשיירין מהן לשתי סעודות, וחולין שאוכליהן מרובים ויש להם כמה ביעורין ליתנם לגוים ולכלבים ולהשליכן לאיבוד אין מבערין אותם אלא בזמנן, ובודקין אור יום ששי לאור הנר ומבטלין, ומה שמשייר יניחנו בצינעה יותר ממה שהיה עושה, מתוך ששוהא זמן גדול בבית אחר בדיקה, ומכל מקום מוטב שלא יניחנו במנין לעולם שלא יבוא לידי הניח עשר ומצא תשע, וצריך ליזהר שלא לעשות דייסא באותו שבת וכן שלא לצנום פת הרבה בקערה בענין שיהא נדבק בקערה דא״כ תהא הקערה וקדירה צריכה הדחה מפני חמץ הנשאר בה שהוא חשוב בעין והדחת קערות וקדירות אסור בשבת לאחר הסעודה.

[הריטב״א, לעיל יג.]

רבי אליעזר בר צדוק אומר תרומה מלפני השבת, וחולין בזמנן.

דקדק הרב רבי׳ אפרים ז״ל דמדאורייתא שרי למשרף תרומה, ומאי דאמרינן בעלמא (שבת טז.) עבוד רבנן היכירא כי היכי דלא למשרף תרומה וקדשים מדרבנן הוא, דמשמרת תרומותי לא משמע אלא שלא יטמאנה, דאי אמרת דמדאורייתא אסור לשורפה היכי תקון רבנן למשרף תרומה כיון דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי והרי אין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה אלא בשב ואל תעשה, אלא ודאי לא מתסר לשורפה אלא מדרבנן, ולאו ראיה היא דהא ע״כ לטמאה מיהא מתסר מדאורייתא כדמוכח בהדיא בפרק כל פסולי המוקדשין (לד.) ואפ״ה שרי ר׳ מאיר בסוף פרקין לשרוף תרומה טמאה עם טהורה, דכל היכא דלאבוד אזלא לא שייך ביה משמרת תרומותי וכיון דלא שייך ביה אפילו תימא דלשרפה מדאורייתא אסור הכא שרי כשם שמותר לטמאה.

[חדושי הר״ן, לעיל יג.]

ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו.

המקנא דיעבד אין, וא״ת וכי כל היכא דתני ה״א בתחילתן לשון דיעבד הוא והא קתני בסוף אלו עוברין (פסחים מט.) ההולך לשחוט את פסחו ובעבודה זרה פרק השוכר (סט.) המניח עובד כוכבים בחנותו דמסיק בשמעתתא קמייתא דשחיטת חולין (ג.) דמיירי לכתחילה ובפרק ב׳ דשחיטת חולין (לז.) השוחט את המסוכנת ובפרק קמא דביצה (ו:) השוחט את התרנגולת ומצא בה ביצים גמורות ויש לומר דכל היכא דאיכא למיתלי בלישנא דייק הכי כגון הכא ובריש פ״ב דשחיטת חולין (כז.) והתם נמי בפ׳ קמא (טו:) השוחט במגל יד ובפ׳ קמא דביצה (ז:) השוחט חיה ועוף יחפור בדקר ובפ׳ חבית (שבת קמז.) הרוחץ במי מערה או במי טבריא.

[תוספות, סוטה ב.]

וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קדש, אם עבר צופים שורפו במקומו.

פירוש שנפסל ביציאתו חוץ דכיון דעבר צופים לא אטרחוה לחזור. אבל אם לא עבר צופים חוזר ושורפו לפני הבירה. פירוש בהר הבית יש שם בית גדול ששורפין שם פסולי מוקדשין קלים כדאמרינן בזבחים פרק טבול יום כך פירש רש״י ז״ל. ובתוספות פירשו דמקדשין קלים מדינא לא צריכי לפני הבירה אלא דרבנן גזור אטו קדשים חמורים. וצופים פירש רש״י ז״ל שהוא שם מקום שרואה משם בית המקדש. ולא נהיר תינח לאותו רוח שהוא שם ולרוח אחר מאי שיעורא אית ביה. והוה ליה למיתני וכמדתו לכל רוח וכמו שאמרו בפסח שני בפרק מי שהיה טמא אי זו היא דרך רחוקה מן המודיעים ולחוץ וכמדתה לכל רוח. אלא צופים הוא כל מקום שיכול לצפות ולראות משם את ירושלים לאיזה רוח שיהא. וכל שהוא קרוב משיעור זה אטרחוהו רבנן לחזור כדפרישית לעיל. וכל שעבר זה השיעור לא אטרחוהו ובמקומו שורפו. [הריטב״א, ברכות מט:]

משל לענבי הגפן בענבי הגפן, דבר נאה ומתקבל.

כשהבריות מזדווגות כל אחד ואחד אל מינו השלום מתקיים ומתרבה בעולם, ואם אולי ישא אשה למטה ממדרגתו יהיה לבו גס עליה ויגיע לו קלון, גם אם ישאנה למעלה ממדרגתו תתגאה עליו וכל ימיהם יעמדו בקטטה ומריבה. וכבר המשילו רז״ל (פסחים מט.) המשפחות הדבקות זו עם זו שכולם מתאימות במעלה שוה משל לענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה ומתקבל. וכשאחת הגונה והאחרת לא כן, אמר המשל לענבי הגפן בענבי הסנה דבר כעור אינו מתקבל. ועל כן ראוי לאדם שישא אשה לשם שמים, הטובים ידבקו

בטובים והרעים לא יוכלו להדבק רק עם הרעים, כי כל אחד הולך אחר מינו והדומה לו, שהרי הטובים מואסים את הרעים, ועל כן תבא המריבה בחבורם, כי אין השלום מתקיים אלא כשהם מזדווגים כל אחד ואחד אל מינו, וזהו שכתוב (תהלים קכה, ד) הטיבה ה' לטובים ולישרים בלבותם, קרא הכתוב המזדווגים אלו עם אלו אשר כוונתם לשם שמים טובים וישרים, והגיד הכתוב כי כשהטובים דבקים עם הישרים, והמטים עקלקלותם עם פועלי האון", אז יהיה שלום על ישראל.

[רבינו בחיי, בראשית כד ג]

דף מט:

עם הארץ אסור לאכול בשר.

אין ראוי שתהיה נפש התנועה מאכל לנפש האדם, וע"כ נצטוה אדם שיהיה מאכלו ומזונו התבואה והפירות כענין שכתוב (בראשית א) הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע וכו', אך בזמן שהשחית כל בשר את דרכו ונתחייבו כל בעלי חיים כליה ולא נצולו אלא בזכותו של נח הותרו בבעלי חיים כירק עשב, ואז הותרה נפש התנועה להיותה משמשת לנפש השכלית המשמשת לקונה, וא"כ אין זה גרעון לנפש התנועה אלא כבוד ומעלה וזכות, וע"כ אמרו חז"ל (פסחים מט:) עם הארץ אסור לאכול בשר שנא' זאת תורת הבהמה והעוף כל העוסק בתורה מותר לאכול בשר בהמה ועוף וכל מי שאינו עוסק בתורה אסור לאכול בהמה ועוף, וביאור זה אצל כל משכילים כאשר אנחנו דוחים נפש מפני נפש אין זה אלא נפש התנועה שאנו מכלים אותה מפני נפש השכלית, אבל כיון שהוא עם הארץ ואין לו נפש השכלית הרי בודאי אסור לאכול בשר לפי שאין לנו לדחות ולכלות נפש התנועה מפני מי שאין לו נפש השכלית והבן זה.

[שולחן של ארבע שער ב]

עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכיפורים שחל להיות בשבת.

ומאי דפי' הרב אלפסי ז"ל הא דאמר ר' אלעזר עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכפורים כגון שהיה רץ אחר הזכור ואחר נערה המאורסה לא נהירא דאי הכי אפילו ת"ח נמי אלא בלאו הכי נמי קאמר ובודאי דלאו דוקא שאין דמו של עם הארץ מסור בידינו ואדרבה ההורגו נהרג אלא מתוך ששונאים תלמידי חכמים עמי הארץ מגזמין בהן תדע דאמרי' בגמ' עם הארץ מותר לקרעו כדג ומגבו ואין בין שפיכות דמים דסייף וחנק לקריעה כדג ומגבו היתר ואסור ואמרי' נמי בגמ' דמותר לנוחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת וכל הני מילי ודאי גוזמא נינהו אבל רב שרירא גאון ז"ל פירשה בתשובת שאלה דה"ק אוי לו לעם הארץ שפעמים שבורות שלו גורם לו למות מיתה מנוולת שעמיותו מביאו לרוץ אחר נערה המאורסה אפי' ביום הכפורים שחל להיות בשבת ואין ממתינין להמיתו וממיתין אותו מיתה מנוולת ולא כשאר הרוגי ב"ד שבוררין להן מיתה יפה ואפשר שלזה נתכוין הרב אלפסי ז"ל וכן מה שאמר בגמרא עם הארץ אסור לאכול בשר הכי נמי קאמר אוי לו לעם הארץ שפעמים שיש לו בהמות ועופות ומתוך עמיותו שאינו יודע לשחוט ולבדוק אסור לאכול מהן וכן כתב ר' יהודה אלברגילונ"י ז"ל:

[ר"ן דף טז. מדפי הרי"ף]

אל תקרי מורשה אלא מאורסה.

וקבלתי, כל מקום שאמרו אל תקרי, הוא משום שיש איזה קושיא המורית כן שלא לקרי כך אלא כך. כמו אל תקרי 'בניך' אלא 'בוניך', שרבותינו ז"ל (ברכות סד.) עשו אל תקרי זה על 'ורב שלום בניך' (ישעיה נד, יג). כי תיבת 'בניך' מיותר, מאחר שאמר ברישא 'וכל בניך למודי ה'', די לו לומר 'וכל בניך למודי ה' ורב שלומם'. אלא אל תקרי כו'. וכן אל תקרי 'שומר שבת מחללו' (ישעיה נו ב) אלא מחול לו (שבת קיח:), משום דקשה ליה, דאילו קאי על השבת, הוה ליה למימר מחל לה בלשון נקבה, כי כן מצינו ענין חילול שבת מוזכר בלשון נקבה, כמו שנאמר (שמות לא יד) 'מחלליה מות יומת', אלא אל תקרי מחללו אלא מחול לו. והארכתי בזה במקומו.

ועוד אני אומר כי לפעמים אומר אל תקרי אף כשאין לו קושיא בקריאה. והוא משום שאותו הדבר בעצמו הוא מקובל איש מפי איש, וכדי שלא ישכח מפיהם ומפי זרעם, שמו כמו סימנא בפיהם והציבו ציונים לדבר כדמות אסמכתא, ואמרו אל תקרי כו'.

[של"ה, כללי התלמוד]

מצאתי כתוב בגליון וז"ל, מצאתי לאחד מן הראשונים ולא ידעתי שמו דע כי מפני שהנקוד הוא צורה ונשמה לאותיות לפיכך לא נעשה הס"ת נקוד לפי שהוא כולל כל הפנים וכל הדרכים העמוקים וכולם נדרשים בכל אות ואות פנים לפנים מפנים ותעלומות לפנים מתעלומות ואין לך גבול ידוע אצלנו ואמרו תהום אומר לא בי היא ואם ננקד הס"ת היה לו גבול ושיעור כדמיון החומר שהגיעה לו צורה ידועה ולא היה אפשר לו להיות נדרש כי אם לפי הניקוד המסויים באותה תיבה אבל מפני שס"ת בלול ומובלל בכל מיני שלימות ובכל מלה ומלה נתלים בה תלי תלים לא נעשה מנוקדים כדי שיהיה נדרש בכל מיני שלימות ולפיכך אמרו אל תקרי כך אלא כך ואלו היה מסויים לא נוכל לומר כך והנה חכמים ז"ל נתעוררו בכמה מקומות לזה על צד הדרש המעולה ויתד תהיה לך על אזנך אל תיקרי אזנך אלא אזניך מלמד שכשישמע אדם דבר מגונה יתן אצבעו בתוך אזנו ובמקום הזה העירו אותנו על סוד טעם היות הס"ת בלתי נקוד ונתנו לפתאים במדרש פסוק זה לחם סובין ולחכמים נתנו בזה לחם אבירים והכל מתוך פשטיה דקרא וכל התורה נוהגת על דרך זה ולפיכך אחז"ל שבעים פנים לתורה והבן. עכ"ל.

[שו"ת רדב"ז, חלק ג סימן תרמג]

ואין מקבלין ממנו עדות.

הקשה הרב אלפסי ז"ל מדאמרינן בפרק חומר בקדש (כב.) כמאן מקבלין האידנא סהדותא מעם הארץ כר' יוסי ותירץ דעם הארץ דהתם דאיתיה בדרך ארץ ועם הארץ דהכא דליתיה בדרך ארץ לפי דבריו צריך לומר דכי קתני אין מקבלין ממנו עדות דמשמע דקבולי לא מקבלים אבל דיעבד עדותו עדות לאו דוקא דהא עם הארץ כי האי פסול לעדות כדתנן פ"ק דקידושין (מ:) כל שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ אינו מן היישוב אמר רבי יוחנן ופסול לעדות אלא על כרחיך לאו דוקא אין מקבלין דמיפסל נמי פסל ודאמר נמי התם כמאן כר' יוסי לאו למימרא דרבנן פליגי עליה דלא אשכחי' בהאי פלוגתא כלל ואשכחן כהאי לישנא במידי דלית ליה פלוגתא כדאמרינן (שבת סז.) כמאן תלינן קיבורא בדיקולא כמאן כי האי תנא [ואמרינן נמי (סנהדרין נב.) כמאן קרינן לרשיעא בר צדיקא רשיעא בר רשיעא כמאן כי האי תנא] זו היא שטתו של הרב אלפסי ז"ל אבל רש"י ז"ל פירשה שם בפ' חומר בקדש דהא דהכא פליגי אדר' יוסי ותרוייהו מיירי בעם הארץ דליתיה בתורה אבל דרך ארץ ומצות מיהא איכא וכל כי האי (נימא) [גונא] דכשר לעדות אלא דסבירא להו לרבנן לכתחלה לא מקבלין והאידנא דמקבלינן סמכינן אדר' יוסי וזה נראה יותר נכון.

[ר"ן דף טז. מדפי הרי"ף]

עד כמה הן מזמנין עד כזית, ורבי יהודה אומר עד כביצה.

כלומר עד כמה דיינינן ליה אכילה שיצטרף עמהם לזימון עד כזית רבי יהודה אומר עד כביצה והלכה כת"ק וראיה לדבר מדאמרינן בפרק כיצד מברכין (ד' לח:) רבי יוחנן אכל זית מליח ובריך עליו תחלה וסוף והוינן בה והא זית כי שקלית ליה לגרעיניתה בציר ליה שעוריה ומתרצי' הכא בזית גדול עסקינן דאפי' בלא הגרעין ישאר שיעור זית אגורי שהוא בינוני דעלמא דכשיעור כזית דיינינן ליה אכילה וצריך לברך עליו תחלה וסוף הכא נמי בזה השיעור דיינינן ליה אכילה שיצטרף עמהם לזימון. מפי מורי הרב נר"ו.

[רבינו יונה ברכות דף לג. מדה"ר]

דף נ.

אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו.

הכונה בזה שיהיה התלמוד שגור בפיו וכמעשה דרבי חייא דאמר ליה למלאך המות אתרהי לי עד דאהדר תלמודאי וכדאיתא בכתובות (עז:). ואין לפרש שיפשפש אם עבר שום עברה בשום דבר שלא קיימו, דמאי דהוה הוה, אלא שיהיה שגור בפיו ולהנצל מן הבושה, וכדאמרינן בירושלמי ההוא תלמידא דאסקיה אליהו לישיבה של מעלה, חזא דאיכא מרבנן דהוו אפיהון נמיכין ומינהון דאפיהון גביהין, אמר ליה אינון דאפיהון גביהין שתלמודם שגור בפיהם. וכן רבי חייא דאמר ליה אליהו לההוא מרבנן בכלהו אסתכל לבר מגוהרקיה דרבי חייא וכדאמרינן פרק השוכר את הפועלים (ב"מ פה:).

[כפתור ופרח פרק מד]

כי מה שיועיל לעולם הבא הוא, שקרוב למיתתו ימצא בידו ובזכירתו מה שלמד, כי אם שכח אותו לא יועיל לו, כמו שיועיל למי שהוא בידו, ועל כן אמר שלא יאמר השלם שיעסוק בפלפול וחדוד השכל, ובסוף ימיו ישתדל ללמוד תורה הרבה, כדי שיהיה בקי בתלמודו, רק ראוי שיחשוב אדם שבכל עת הוא יום אחד לפני מיתתו, כי לא ידע יום מותו, ובכל יום שהוא חי, הוא יום אחד לפני מיתתו, בכן ישתדל שימצא בכל יום תלמודו בידו, וז"א ושוב יום אחד לפני מיתתך, רוצה לומר, שוב בתשובה הראויה לפני המקום, אשר היא בשהאדם ההולך לבית עולמו ימצא תלמודו בידו, שהיה תשובת השלם באמת ובתמים.

[פרקי משה, אבות ב, י]

אילימא רבי עקיבא וחביריו.

אף על גב דקתני חנן המצרי ברישא הכי נמי אשכחן מעשה ברבי אליעזר ור' יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ור"ע אף על פי שר"ע היה חשוב מרבי אלעזר בן עזריה שהוא היה ראש לחכמים ובכל דוכתי אמרינן (פסחים נ.) כגון ר"ע וחבריו ובשילהי פ"ק דיבמות (טז.) גבי מעשה דרבי דוסא בן הרכינס דאמר להם רבי יהושע אני אלך ואחריו מי רבי אלעזר בן עזריה ואחריו מי ר"ע וכשנכנסו אצלו אמר לר' יהושע יש בן לעזריה חברינו הרי לא היה יודע שר' אלעזר בעולם ולר' עקיבא אמר אתה הוא ששמך הולך מסוף העולם ועד סופו ואפ"ה מזכיר ר' אלעזר ברישא והיינו טעמא שהיה ממשפחה מיוחסת יותר מר"ע שהיה עשירי לעזרא וגם בשביל נשיאותו הכא נמי דקתני חנן המצרי ברישא לא בשביל שהיה חשוב יותר אלא מפני שהוא ממשפחה מיוחסת יותר מחנן בן אבישלום.

[תוספות, כתובות קה.]

לא כשאני נכתב אני נקרא, נכתב אני ביו"ד ה"א, ונקרא אני באל"ף דל"ת.

הוגה השם, פ"ה שדורשו במ"ב אותיות ועושה בו מה שהוא חפץ ורוב העולם מפרשים שהיה קורא בפי' אותיות של שם המיוחד באותיות של שאר התיבות וזה אין לעשות כדאמר בפסחים ס"פ אלו עוברין (נ.) לא כשאני נכתב אני נקרא אני נכתב בי"ה ונקרא בא"ד ונראה לר"י שאין להזכיר אף אותיות י"ה כמו שרגילין העולם שהרי י"ה הוא שם המיוחד ועוד נראה להר"ר אלחנן כי גם אין להזכיר א"ד מאדני דהא א"ד מאדני י"ה מהשם אין נמחקין ש"ד משדי צ"ב מצבאות נמחקין וכן הגירסא (שבועות לה: ושם לה.) בפירוש ר"ח משמע שא"ד מאדני הוא שם כמו י"ה מה' ומיהו נראה לר"י להתיר דכיון דלא נמצא בכתוב דמה שהוא נמצא כתוב בספרים יש לומר שהסופרים כתבוהו כן ולא נתכוונו להזכיר את השם (ועי' תוס' סוכה ה. ד"ה יו"ד).

[תוספות, עבודה זרה יח.]

מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין.

כבר ביארנו בראש המסכתא על החלק החמישי שבזאת המסכתא שבא

לבאר דין איסור מלאכה בארבעה עשר, ושזה הפרק אמנם יסוד ענינו לבאר זה החלק לבד אלא שעל ידי שתלה מקצת דברים שבענין זה במנהג הזכיר בו הרבה דברים שלא מכוונת המסכתא שהן תלויות במנהג גם כן ועל זה הצד יחלקו עניני הפרק לשני חלקים. אחד במה שהוא עיקר הכונה לבאר דין מלאכה בי"ד. והשני לבאר הדברים שנתגלגלו על ידי זה מן הדברים התלויים במנהג גם כן. [מאירי]

דף נ:

ובמוצאי שבת ובמוצאי יום טוב ובמוצאי יום הכפורים.

פירשו בתוספות שאין זה אלא אחר שחשכה (ד)מעט עד שיצאו מבית הכנסת כדי להוסיף תוספת ניכר מחול על הקדש, דאע"ג דסגי לן בתוספת כל שהוא כגון עד שיראו כוכבים קטנים אי נמי דמתחמו תלת כוכבי כדמן חדא כוכבא כדאיתא בירושלמי (ברכות פ"ק ה"א), שפיר דמי למיעבד תוספת היכר, וכן אמרו בירושלמי (בפירקין ה"א) נשי דנהגי דלא למיעבד עבידתא באפוקי שבתא אינו מנהג [עד דיתפני סדרא מנהג, בב' וה' אינו מנהג], עד דתתפני תעניתא סדרא מנהג, פי' עד שיסיימו עניני תחנונים, ובריש ירחא מנהג כי מפני כבוד ר"ח דאיקרי מועד עושין כן ובימי ישראל [הראשונים] היו נוהגים אף האנשים לשבות קצת ממלאכה כדכתיבנא במסכת מגילה (כב:) וכדכתב שם רש"י ז"ל. [הריטב"א]

ונראה שלא אמרו אלא מלאכה של רשות ושל קבע אבל להדליק את הנרות בין בביתו בין בבית הכנסת אינו בכלל סימן קללה דאין זה דבר דשייך ביה סימן ברכה, ולפיכך כל שהבדיל בתפלה או על הכוס או שאמר המבדיל בין קדש לחול ועבר זמן תוספת מחול על הקדש דאורייתא מותר להדליק, אבל קודם לכן אסור דקודם זמן התוספת אסור מן התורה ועובר בעשה ולאחר מיכן קודם שיבדיל אסור מדרבנן, והאידנא לא זהירן נשי בהא מילתא מיהו הא קיימא לן דאפי' בכי האי גונא מוטב שיהו שוגגין ואל יהו מזידין כדאמרינן לענין תוספת יום הכיפורים (ביצה ל.) דאכלו ושתו עד שחשיכה ולא אמרינן להו ולא מידי, והכין עיקר מסקנא דמסכת יום טוב (שם) אף על גב דבמסכת שבת (קמח:) מפלגי בין דאורייתא לדרבנן. [הריטב"א]

כאן בעושין לשמה.

המקיים מצות ליראת השם ואהבתו והיותו נכנע למצותיו, הוא שקראוהו רבותינו ז"ל עוסק בתורה לשמה, רוצה לומר שאינו מקיים המצות ליראת העונש ואהבת השכר אלא מאשר יצייר בלבבו רוממות השם ומעלתו, ובעבור זה הוא נכנע לעשות רצונו שהוא היראה על הדרך השני שאמרנו. והיא היראה האמתית שנשתבח בה אברהם אבינו עליו השלום שנאמר לו עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה (בראשית כב יב), והיא התכונה האחרונה שאדם מגיע אליה באמצעות מצות התורה. כי כשיתבונן האדם וישכיל וידע שהשם יתברך משקיף על נסתרו ועל נגלהו, ויבחין פחיתותו ודלות שכלו וגודל רוממות השם ומעלתו, יחרד מפניו חרדה גדולה ויבוש מלעבור על מצותיו ושלא לעשות רצונו, כמו שיתבייש אדם מעשות דבר בלתי הגון לפני שר נכבד זקן ונשוא פנים וחכם חרשים מוסכם בשלמות החכמה והמדות והמעלה, כי אף על פי שישער האדם שלא יגיענו נזק בעברו על מצותו, הנה הוא בלי ספק יבוש ויכלם ויחרד חרדה גדולה עד מאד מלמרות עיני כבודו לפניו.

[ספר העיקרים מאמר שלישי]

לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה.

נראה לתרץ עוסק שלא לשמה כגון מיראת היסורין כי הכא ומאהבת קיבול פרס שאינו מתכוין להשלים רצון יוצרו שציוהו על כך אלא להנאתו, כדאמרינן בפ"ק דמסכת ע"ז (יט.) במצותיו חפץ מאד ולא בשכר מצותיו, והיינו דתנן (אבות פ"א מ"ג) אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב ע"מ לקבל פרס וכי הא דאמר בנזיר (כג:) לעולם יעסוק אדם וכו' שבשכר מ"ב קרבנות שהקריב בלק זכה ויצאה ממנו רות, גם הוא נתכוין להנאתו שהעלה קרבן לשם להשלים חפציו בשכרו ולא לשם שמים, וכדאמרי' פ"ק דר"ה (ד.) האומר סלע זו לצדקה ע"מ שיחיה בני ה"ז צדיק גמור, אבל ההיא שלא לשמה דתענית ומס' ברכות אינו עוסק בתורה כדי לקיים לא מאהבה ולא מיראה, אלא להוסיף על חטאתו פשע שעתה שגגות נעשו לו זדונות שאע"פ שידע שעובר לא מנע מכל תאות לבו כדמפרש התם (ברכות יז.) תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים שלא יהא אדם קורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים ובועט באביו ובאמו וברבו או במי שגדול הימנו שנאמר ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם, ללומדיהם לא נאמר אלא לעושיהם לעושים לשמה.

[תוספות, סוטה כב:]

ושלא לשמה הואיל ואתא לידן נימא ביה מילתא, כי ר"ת אומר שני עניני שלא לשמה יש, חד אסיר וחד שרי. ואני הדיוט ופעוט אומר דכל שלא לשמה חד הוא וכולם עבירה. אך אותה עבירה הותרה שסופה לבא לידי מצוה, כמו מציל אשה בנהר ומפקח גל בשבת. וכן משמע בנזיר שמדמה אותה למעשה דיעל, אבל מי שמקשה ערפו לעולם לא יעשה מצוה נוח לו שלא נברא.

[שו"ת מהר"ח אור זרוע סי' קסג]

הנהו תרי מימרי בעוסק בתורה לשמה ושלא לשמה לא קשיין אהדדי, שמתרויהו שמעינן שאין ראוי לעסוק אלא לשמה ולשמה הוא העיקר ולא נצטוינו אלא לעסוק בה לשמה והעוסק שלא לשמה ראוי לו שלא נברא ואף על פי כן טוב הוא לעסוק בה שלא לשמה מאת שלא עסק בה כל עיקר, לפי שזה שעסק בה שלא כהוגן הואיל ועסק בה מתוך שלא לשמה יבוא לשמה.

[שו"ת הרמב"ם סי' תנה]

שמתוך שלא לשמה בא לשמה.

ארבע מדריגות יש בבושה האחת, המתבייש לעשות עבירות בגלוי ועושה עבירה בסתר, הרי זה גונב דעת עליון, שמתבייש לפני העולם ולא לפני השם, ברוך הוא, ורעתו רבה מאד. השניה, שמתבייש לפני העולם, וגם בסתר יימנע מן העבירות, כי ירא שמא יוודע לבני אדם, ויתבייש לפני השם ברוך הוא. על זה אמרו (פסחים נ:) מתוך שלא לשמה בא לשמה. השלישית אם יחשוב איך אעשה בסתר הרעה הזאת, אשר אתבייש לפני העבד יותר מלפני האדון ואגנוב דעת העליון ומתוך כך יימנע מן העבירה. מעלה טובה היא זאת. הרביעית אם יתבייש האדם בגלוי ובסתר לפני השם, ברוך הוא, לבד. אין מעלה למעלה הזאת.

[אורחות צדיקים שער הבושה]

ונותנין עיניהן בחלק יפה אינו רואה סימן ברכה לעולם.

וקדשתו לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון. פירוש בס"ת. ולברך ראשון. בסעודה. וליטול מנה יפה ראשון. פירשו בו כשבא לחלוק עם השותפים, ואף על פי שאמרו (פסחים נ:) כל הנותן עיניו במנה יפה אינו רואה סימן ברכה לעולם, הכא הוא אינו נותן בו עיניו אלא שנותנין לו, ובתוספות פירשו וליטול מנה יפה ראשון בכל מתנות עניים וכן למישרי ליה תגריה ברישא, וכל זה בכהן שאינו עם הארץ אבל בכהן עם הארץ עליו כתיב (משלי ח') כל משנאי אהבו מות, וכבר ברורה במקומות אחרים.

[הריטב"א, מועד קטן כח:]

דף נא.

כותאי מאי טעמא משום דמסרכי מילתא הנך אינשי נמי סרכי מילתא.

כי המנהגות על שלשה דרכים, דכל שהיה מנהג בטעות נשאל ומתירין לו כדברי הירושלמי, ואפי' בכותאי נמי כיון דנשאלין ומראין שהלכה רופפת בידם, ומכל מקום אין נוהגים היתר בפני כותיים וכיוצא בהן שאינן בני תורה והיינו מתניתא דקתני דברים המותרים וכו' דלהתירם בפניהם אינו רשאי אבל להתירו להם אפשר כשנשאלו, וגם כשלא נשאלו מתירים להם בעל כרחם כשיש במנהגם חשש גרם איסור וכההיא דבית שאן, דפשוט הוא דבמנהג בטעות לא שייך חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם, שאפי' לבני העיר עצמן היה לנו להתיר אי לאו דאינהו כותאי, ואין לנו אלא להשמר מסירכא דידהו שלא יחטאו על ידינו והיינו שלא לנהוג היתר בפניהם. [הריטב"א]

והדרך השני הוא, מנהג שאינו בטעות אלא שרצו להחמיר על עצמן בין על פיהם בין על פי תלמידי חכמים והדבר ההוא הוא מותר מן הדין בלא שום מחלוקת כמלאכה בערבי פסחים קודם חצות, ואפי' יש בדבר מחלוקת אלא שהאוסר יחיד כנגד הרבים וכיוצא בו, כל שנהגו בדבר להחמיר, והוא שידעו שהוא מותר, מנהגם שריר וקיים, ואפי' כולם חכמים יודעים את התורה אין מתירין להן וההולך לשם אינו נוהג שם היתר ואפי' בחדרי חדרים ואפי' דעתו לחזור שכל כיוצא בזה יש לחוש למחלוקת, וזו היא משנתינו דקתני מלתא פסיקתא בכל צד ובכל ענין שלא ישנה מפני המחלוקת ואתיא כולה בחדא גונא בשדעתו לחזור [דחומרי מקום שיצא משם נותנים עליו בשדעתו לחזור, וכן חומרי מקום שהלך לשם אע"פ שדעתו לחזור] אין לו היתר אלא חוץ לתחום. [הריטב"א]

ויש עוד מנהג שלישי בינוני בין שנים אלו והוא שנהגו איסור בדבר לא בתורת חומרא אלא שטעו בדבר שאין טעותו מוכרע שהוא דבר הראוי התלוי במחלוקת שיקול הדעת כגון ההיא דאייתרא, בכיוצא בזה נתנו רמז ברישא דמתני' שאם אין דעתו לחזור נוהג כמותם אליבא דרב אשי ואי לאו נוהג כמנהג מקומו, ואליבא דאביי תולה הדבר בארץ ישראל, וטעם חילוקים אלו מפני שאין בזה מפני המחלוקת שכבר יודעים הם שמנהגם דבר מחלוקת חכמים הוא וכי אין מנהגם מכריע ההלכה, והעושה שלא כמנהגם אינו משים אותם טועים בדבר משנה אלא כטועים בשיקול הדעת ואין בזה קלון כיון שאין הדבר מוכרע, ומ"מ מדכסייה רבה בר בר חנה ואמר שוינכו ככותאי, שמעינן שאף בזה ראוי היה שלא לנהוג היתר בפניהם במקום כותיים, אבל במקום תלמידי חכמים נוהג היתר בפרהסיא בפניהם, ומ"מ ודאי אין מתירין להם אפי' כשנשאל דכיון דשיקול הדעת [הוא] תופס בדבר מנהג להחמיר. [הריטב"א]

דילמא אתי לאפרושי מן החיוב על הפטור ומן הפטור על החיוב.

קשיא לי טובא ואפילו אם נאמר שהאורז חייב בחלה כלום יכול לעשר ולתרום ממנו על הדגן לא יהא אלא חטים ושעורים ששניהן מין דגן וחייבין בחלה ואין תורמין מזה על זה כדתנן בפ"ב כל שהוא כלאים בחבירו לא יתרום מזה על זה אפילו מן היפה על הרע ואם תרם אין תרומתו תרומה וא"כ היאך יבא זה ליטול חלה מן האורז על החטים או מן החטים על האורז וא"ת שמא יבא לערב קמח של חטים בקמח אורז ויעשה מהן עיסה שבענין זה בבלול מצטרפין כל חמשת המינין היכי דמי אי דיהבי חטים טעם באורז חיובא מחייבא כולה עיסה כדתנן בפ"ג דחלה העושה עיסה מן החיטין מן האורז אם יש בהן טעם דגן חייבת בחלה וכשנוטל חלה מאותה העיסה חלה גמורה היא ואם אין בחטין בנ"ט באורז בטלו שם ופטורה היא ואם יקח חלה מה בכך כמו שהעיסה בלולה גם החלה בלולה ואם חייבת חייבת ואם פטורה פטורה ומאי נפיק מינה חורב' איכא.

[תוספות ר"י"ד]

רוחצין שני אחין כאחד.

פי' המורה ואין כאן שום פריצות דנימא מתוך שמצויין יחד נותנין עין איש באחיו למשכב זכור ואינו נ"ל דהא לקמן שרי כל הרחוקין לרחוץ יחד ואוסר הקרובין ואי טעמא משום חשש משכב זכור הוא כ"ש שיאסור הרחוקין א"ו טעמ' הוא כדבעינן למימר לקמן משום דאתי להרהורי ומקום שנהגו

19/06/2018 אית

שלא לרחוץ שני אחים כאחד לא בעבור משכב זכור אלא דאתי לאחלופי בבעל אחותו דאיכ' הרהורא. [תוספות ר"י"ד]

תלמיד לא ירחץ עם רבו ואם רבו צריך לו מותר.

אמר רבי כשהיינו למדין תורה אצל רבי שמעון בתקוע. מסתמא יחידי היה שלא היה אלא אחד מתלמידיו עמו כשהיה רוחץ כדתניא במקום שנהגו (פסחים נא.) שלא ירחוץ תלמיד עם רבו ואם היה רבו צריך לו מותר, ומסתמא ר"ש לא היה צריך אלא לאחד כשהיה רוחץ וכשהיו שבים לביתם היה התלמיד נושא האלונטית בפני עצמה שר"ש לא היה נושא עמו, דהא ס"ל שיחיד מותר להביאה ולא חיישינן לסחיטה, והא דקאמר היינו ר"ל כל אחד ואחד בפני עצמו כשהיה מגיע יומו לשמש רבו, ולעיל בפ' כירה (מ:) גרסינן מעשה בתלמיד של ר' מאיר שנכנס אחריו לבית המרחץ, ויש ספרים דגרסי תלמידיו ואיננו ובכל הספרים גרסי לקמן בפרק שואל (קנא:) תלמידו, מ"ר. [תוספות, שבת קמז:]

אם התלמיד רשאי לעשות שירות לרבו בבית המרחץ ואם הרב רשאי לקבל.

נ"ל דשרי דהא אשכחן בפ' חבית (שבת קמז:) כשהיינו למדין תורה אצל רבי שמעון בתקוע היינו מעלין לו שמן ואלונטי' וזהו שירות של גנאי כדאמ"ר יוחנן (ב"מ מא.) מאן דמתרגם לי חבית מובילנא מאניה לבי מסותא, ובפ' שואל (שבת קנא:) מעשה בתלמידיו של ר' מאיר שנכנס אחריו לבית המרחץ בקשו להביא לו קרקע א"ל אין מדיחין בשבת, דילמא אתי להשוויי גומות הא בחול שפיר דמי. וכן בפרק כירה (שבת מ:) ועוד שם בפ' כירה (שם) אמר רבי יצחק בן אבדימי נכנסתי אחר ר' במרחץ והנחתי לו פך שמן באמבטי ואמר לי טול בכלי שני ותן. ובפ' במה בהמה (שבת סא.) א"ל ר' יוחנן לרב שמן בר אבא הב לי מסאניי. וע"כ מותר או מצוה להוליך כליו למרחץ מדאמר רבי יוחנן (ב"מ שם) מאן דמתרגם לי חבית מובילנא ליה מאני לבי מסותא, כלומר כתלמיד לרב, דאי אסור לא הוה לר' יוחנן למעבד איסורא ובכה"ג אמרינן (כתובות צו.) למס מרעהו חסד כל המונע תלמידו מלשמשו כאלו מונע ממנו חסד, ואין ראיה מפ"ק דפסחים (ד.) דא"ל רב לשמעיה חלוץ לי מנעלי והולך כלי אחרי לבית המרחץ דשמא לאו [שונה] הלכות הוה. והא דאמר (אבות פ"א מי"ג) דאשתמש בתגא חלף זה המשתמש במי ששונ' הלכות מיירי בעושה לבנות ביתו ומבטלן מת"ת. ואמרינן (כתובות צו.) אריב"ל כל מלאכות שהעבד עושה לרבו תלמיד עושה לרבו חוץ מהתרת מנעל והנעלת מנעל ואמר רב' דוקא במקום שאין מכירים ודלא מנח תפילין אבל אי מנח תפילין לית לן בה ע"ש. [שו"ת מהר"י מברונא סימן עה]

אבל מארץ ישראל לבבל לא, כיון דאנן כייפינן להו עבדינן כוותייהו.

דבני בבל כפופין לבני ארץ ישראל ונוהגין אפילו כקוליהון בפניהם. דומה למה שאמרו בפרק קמא דיבמות (יד) דב"ש לא עשו מעשה בפרהסיא כדבריהם משום כבודן של ב"ה. אבל בית הלל עושין מעשה כדבריהם ואפילו בפני ב"ש. והיינו טעמיה דאביי דאמר גבי איתרא דרבה, אבל מארץ ישראל לבבל אנן כייפינן להו. ועד כאן לא נחלק רב אשי עליו אלא במה שהיה אביי סבור דאפילו אין דעתו לחזור עושה כקולי מקומו משום כפיפותנו לבני ארץ ישראל. ואמר רב אשי דכל כי האי גונא לא כיון דאין דעתו לחזור. [שו"ת הרשב"א חלק א סי' שלז]

רב אשי אמר אפילו תימא מארץ ישראל לבבל. הני מילי היכא דאין דעתו לחזור.

אפילו מי שהולך בקביעות לצורך מה במקום אחד ודעתו לחזור במקומו הראשון על כרחו צריך הוא לנהוג חומרי המקום שיצא משם כדמוכח בפ' קמא דחולין (יח:) ר' זירא דאכל מוגרמת דרב ושמואל ובפרק מקום שנהגו (נא.) גבי רבה בר בר חנה דאכל דאייתרא דמשני רב אשי דאפילו להקל בתר מקום שהוא דר שם גריר כיון דדעתו לחזור כל שכן וכל שכן להחמיר דנותנים עליו חומרי המקום שיצא משם דדעתו לחזור.

וכן לאביי דלא מפליג בין דעתו לחזור וכו' אלא פסיק ואומר דמבבל לבבל ומארץ ישראל לארץ ישראל ומבבל לארץ ישראל נותנין עליו חומרא המקום שיצא משם וחומרי המקום שהולך לשם. [שו"ת מהרי"ק סי' קב]

צריכין אנו לדעת עד מתי נקרא דעתו לחזור ולכאורה היה נראה דכיון דלא פירשו בה מידי כל שדעתו לחזור אפילו לזמן מרובה, אוצר החכמה בד מעיינת בה שפיר אין הדין נותן שיהיה דעתו לחזור לזמן מרובה וינהוג כקולי מקום שיצא משם ואפילו בצנעא וגם אין שורת הדין שיהיה דעתו לחזור מיד למקומו ולא ינהוג כקולי מקום שיצא משם בצנעא לפיכך נראה לומר דנותנין עליו חומרי מקום שיצא משם כיון שדעתו לחזור אפילו לזמן מרובה ולא נפטר מחומרי מקום שיצא משם אלא בשאין דעתו לחזור כלל. אבל קולי מקום שיצא משם אינו נוהג אפילו בצנע אא"כ דעתו לחזור מיד וכן כתוב בספר כל בו וז"ל ובקולי מקום שיצא משם שפוסקין שלעולם אינו נוהג אותם אם אין דעתו לחזור מיד ואעפ"י שדעתו לחזור לאחר זמן אבל חומרי מקום שיצא משם נוהג כל זמן שדעתו לחזור לעולם. [שו"ת רדב"ז חלק ד סי' עג]

ומה נקרא מיד ומה נקרא לאחר זמן כל מי שבא למכור סחורה משם או לקנות סחורה בכאן או העולים לירושלים לזיארה נקראו דעתו לחזור מיד. אבל הבאים לישא וליתן ולהרויח או לעשות מלאכתו או ללמוד תורה אעפ"י שלא עקרו דירתם משם נקרא דעתו לחזור לאחר זמן ואם עקר דירתו משם ואשתו ובניו אף עפ"י שדעתו לחזור להתיישב בא"י לא נקרא דעתו לחזור כיון שנתיישב במצרים דאלת"ה כולנו דעתנו לחזור ולדור בא"י, דעל זה הטעם אנו סומכין לדור במצרים אעפ"י שהתורה אמרה לא תשוב בדרך הזה עוד דכיון שאין אנו יורדים להשתקע אלא לגור וכאשר תמצא ידינו נלך לא"י אין אנו עוברין. נמצאת למד לפי דרך זה שהבאים מא"י ואין דעתם לחזור או שעקרו דירתם משם לגמרי הרי הם כבני מצרים לכל דבריהם מדינא והיינו דרבי זירא. [שו"ת רדב"ז חלק ד סי' עג]

דף נא:

וכי מאחר שאין זורעין מהיכא אוספין מכאן לספיחין שהן אסורין.

כל מה שהארץ מוציאה בשביעית הן מן הזרעים שנפלו בה קודם שביעית הן מן העקרים שנקצרו וחזרו וצמחו הכל נקרא ספיח ומותר לאכלו מן התורה מתורת הפקר עד הביעור כשאר הפירות שאין דנין אותן כמי שנזרעו אלא כפירות היוצאים מן האילן אבל חכמים גזרו עליהם שלא לאכלם כלל ר"ל אף קודם הביעור מפני החשודים שהיו זורעים קטניות ותבואות וזרעיני גינה בסתר וכשהיו צומחים היו אומרים ספיחים הם ולא השאירו היתר באכילה פירות שביעית עד זמן הביעור אלא בפירות האילן ובעשבים שאין דרך לזרעם לרוב בני אדם ואף בספיחים עצמם השאירו היתר באותם העולים בשדה בור שאין דרך לזרוע לשם מפני שאינו צומח וכן בשדה ניר שאף זו נזהר מלזרעה בדברים אלו שרוצה הוא בתקונה וכן שבשדה כרם שאין אדם אוסר כרמו וכן שבשדה זרע שהספיחים מפסידים אותם הא כל שאר הספיחים כגון שבגינה או שדה הדומה לה שעפרה מזדבל ומצמיח כל הספיחים אסורים בה ואפילו ספיחי כרוב אף על פי שהענין ניכר בהם בין ספיח לבין שנזרעה והוא ענין שאין כיוצא בו בירק השדה ר"ל שיהא ניכר בין ספיח לבא מדרך זריעה מפני שאילו נתיר בהם יבואו להתיר אחרים על ידם וקצת חכמים לא חששו לגזרה זו והיו אוכלים ספיחי כרוב אלא שאף הם היו מזהירים שלא לנהוג בהם היתר אחריהם כמו שכתבנו וי"מ בהיתר ספיחי כרוב מפני שהם דומים לאילנות שהם גדלים מן הגזע ר"ל שצומחים מן העיקרים אחר שנקצרו כדרך האילנות. [מאירי]

אמר ליה רב ספרא לרבי אבא כגון אנן דידעינן בקביעא דירחא.

לא ידעינן בקביעא דירחא, לאו משום דלא ידעינן דהא אמרינן בריש ביצה (ד:) דהאידנא ידעינן אלא עבוד רבנן כאילו לא ידעינן משום גזרה דהתם דזימנין דגזרו גזרה ואתי לקלקולי ובפ' מקום שנהגו (פסחים נא: ושם) דאמ' ליה רב ספרא (לרבא) כגון אנא דידענא בקביעא דירחא בישוב לא עבידנא במדבר מאי לא כמו שפירש בקונט' שהיה בקי בסוד העיבור דמ"מ אסור כדפרישי' אלא מפרש רבינו תם דהוה דייר היכא דמטו שלוחי תשרי וזימנין דאזיל בניסן היכא דמטו שלוחי ניסן ולא מטו שלוחי תשרי דגזרינן בההוא דוכתא ניסן אטו תשרי ועבדינן תרי יומי כדאמרינן בסוף פ"ק דראש השנה (כא:). [תוספות, סוכה מג.]

דף נב.

רב נתן בר אסיא אזל מבי רב לפומבדיתא ביום טוב שני של עצרת, שמתיה רב יוסף.

כל היכא שכבר נעברה עבירה כגון זו וההיא דסנהדרין (כו:) דהנהו קבוראי דקברי שכבא ביום טוב שני שייכא שמתא וכן בכל כיוצא בו דעבר אדרבנן, אבל במורד במצות עשה דרבנן לא שייכא שמתא אלא מכין אותו מכת מרדות דרבנן עד שתצא נפשו או שיקבל עליו, וההיא דמועד קטן (כז:) דאקלע רב המנונא להההוא אתרא ושמע קול שיפורא דשיכבא וחזא דהוו עבדי עבידתא ואמר להו הנך אינשי בשמתא, היינו משום דהא חזו לשמתא אמאי דלא בטלי מעבידתא עד השתא, והכל לפי מה שהוא וכפי השעה ע"כ. [הריטב"א]

פירש בעל הערוך ז"ל, דמכת מרדות מכין אותו עד שתצא נפשו, וכן כתב הרמב"ם ז"ל בהלכות פסחים (פ"ו מהל' חמץ ומצה הי"ב), ובפירוש המשנה למסכת נזיר (פ"ד מ"ג) פירש שמכין אותו לפי אומד ב"ד, ונראין הדברים דכל מכת מרדות שהיא על עבירה נמשכת ויש בו לחוש להבא מכין אותו עד שתצא נפשו או עד שיקבל עליו כראוי דברי חכמים, וכל שהיא על עבירה שאינה נמשכת אלא לייסרו לשעבר, דנין אותו באומד ב"ד ובפחות ממלקות של תורה. [הריטב"א, כתובות מה:]

איכא דאמרי נגדיה רב יוסף אמר ליה אביי נשמתיה מר.

מיהא משמע דמאן דעבר אדרבנן משמתינן ליה, ובריש פירקין נמי אמרינן הכא שמותי נמי משמתינן, ובברכות (יט.) נמי אמרינן דבכ"ד מקומות ב"ד מנדין על כבוד הרב, ואיכא למידק דבפרק כירה (מ:) אמרינן דהמבשל בחמי טבריא לוקה מכת מרדות מדרבנן, ובדוכתא טובא נמי אמרינן הכי אלמא מילקא אין שמותי לא, י"ל דבמידי דהוי עיקריה מדרבנן דכי עקר ליה קא עקר לכולה מצוה משמתינן ליה, כגון הא, וכדאמרינן נמי את מי נדו את ר' אלעזר בן הנד שפקפק בנטילת ידים, וכדאמרינן בפרק בתרא דמו"ק (כז:) ורב המנונא איקלע להההוא מתא שמע קל שיפורא דשכבא חזא הנך אינשי דעבדי עבידתא אמר ליהוו הנך אינשי בשמתא, אבל בדבר שעיקרו מן התורה והוא עובר על מה שאסרו בו חכמים מכין אותו מכת מרדות כי ההיא דהמבשל בחמי טבריא. [חדושי הר"ן]

דרב ושמואל דאמרי תרוייהו מנדין על שני ימים טובים של גליות.

וכל שכן שמלקין עליהם אם רצו שהרי הנידוי חמור מן המלקות לכו"ע כדאמרי' דבמערבא מימנו אנגדא ולא מימנו אשמתא. הלכך לא קשיא מאי דאשכחן במקצת דרבנן דמלקין עליהן כדאמרי' בבועל ארוסתו ובמבשל בחמי טבריא בשבת דלוקה מכת מרדות דרבנן וזהו פסקו של הר[מ]במז"ל דבכל מצות דרבנן לוקין עליהן. [מהר"ם חלאווה]

19.06.2018 אוצר החכמה

יש אומרים שאין מדקדקין על מכת מרדות משום דבר מכל זה אלא שמכין אותו בין במקל בין ברצועה מכות שיראו ב"ד לפי מרדו, וכן נראה מדברי רש"י ז"ל שכתב בפ"ק דסנהדרין (ז:) גבי כלי הדיינין שאמרו שם מקל ורצועה מקל למכת מרדות ורצועה למלקות, וזהו מרדות לשון רידוי, כאדם הרודה במקל או ברצועה כמו שירצה כאב הרודה את בנו והרב את תלמידו, ומכין באיזה מקום שירצו בין מלפניו בין מלאחריו.

ויש שכתבו, דמכות מרדות כעין דאורייתא תקנוה קצת להכותו לפניו ולאחריו ומכות המשתלשות וברצועות של עגל ושל חמור, אלא שאין מדקדקין בכל אלו דברים השנויים כאן ולא בכפיתה על העמוד, וכן נראה מדברי רבינו מאיר ז"ל במסכת כתובות.

[הריטב"א, מכות כב:]

דבמערבא מימנו אנגדתא דבר בי רב ולא מימנו אשמתא.

משמת נפשיה והדר משמת בר בי רב, פר"ת שזה היה עושה כדי שלא ישכח להתיר הנידוי של בר בי רב אבל עכשיו שמשמת נפשיה מתוך כך שהיה זכור להתיר שלו זכור יהיה נמי להתיר של בר בי רב ור"י פירש דלכפרה היה עושה כך שלא יענש במה שמנדה צורבא מדרבנן כי בקושי יש לנדותו כדאמרינן (בפסחים נב.) ממנו אנגידא ולא ממנו אשמתא ואף על פי שזה היה מתחייב שמתא מן הדין אעפ"כ היה ירא מן העונש לכך היה משמת נפשיה לכפרה.

[תוספות, נדרים ז:]

דף נב:

שלש ארצות לביעור יהודה ועבר הירדן וגליל ושלש ארצות בכל אחת ואחת.

פשטה דמתני' הכי משמע דכי היכי דשלש ארצות לביעור משמע שהן חלוקות זו מזו הה"נ האי דתני ושלש ארצות בכל אחת ואחת משמע שהן חלוקות זו מזו שלכל אחת יש הר ועמק ושפלה והן חלוקין זה מזה שאין ההר אוכל על העמק ועל השפלה ולא העמק על ההר והשפלה ולא השפלה על ההר ועל העמק אבל ערי ההר אוכלין זו על זו וכן השפלה והעמק אבל יהוד' וגליל אפי' הר על הר ועמק על עמק ושפלה על שפלה אינן אוכלין.

[תוספות ר"ד]

ולמה אמרו שלש ארצות לביעור שיהיו אוכלין בכל אחת ואחת עד שיכלה האחרון שבה.

פי' בהר לעצמו ובעמק לעצמו והשפלה לעצמה וה"פ אין חילוק בכל יהוד' או בכל גליל אלא שלש ארצות ולא יותר שבכל ארץ וארץ אוכלין עד שיכלה האחרון שבה אבל מארץ לארץ אין אוכלין ומפני זה חלקוה לג' ארצות לומר לך שאין מחלקין אותה אלא לג' ארצות ולא יותר אבל כל ארץ וארץ אוכלין עד שיכלה האחרון שבה תדע דהכין פירוש' דהני התם בסיפ' ר"ש אומר לא אמרו שלש ארצות אלא ביהוד' דמשמע דוקא ביהוד' יש חילוק ג' ארצות ולא בגליל ולא בעבר הירדן אלא כל גליל אחד וכל עבר הירדן אחד שאוכלין בגליל הר על עמק ועמק על הר וכן בעבר הירדן מדקאמר ר"ש לא אמרו שלש ארצות אלא ביהודא דדוק' ביהוד' יש חילוק ג' ארצות ולא בגליל ועבר הירדן מכלל דת"ק סבר שגם גליל ועבר הירדן יש להן חילוק ג' ארצות והכי תני' בפי' בתוספת' דשביעית ג' ארצות לביעור יהודא ועבר הירדן והגליל ושלשתן של שלש שלש ולמה הוזכרו ההר והעמק והשפלה לפי שאין אוכלין לא בהר על של עמק ולא בעמק על מה שבהר אלא הר והרו עמק ועומקו שפלה ושפלתו ובסוריא לא אמרו ג' ארצות אלא אוכלין מן הראשון שבה עד שיכלה האחרון שבה הילכך בפירוש ששלש ארצות לכל אחת ואחת לחילוק נאמר שההר והשפלה והעמק חלוקין זה מזה ביהוד' ועבר הירדן והגליל.

[תוספות ר"ד]

פירות שיצאו מארץ ישראל לחוצה לארץ מתבערין בכל מקום שהן.

והכלוי הזה שאמרו כלה לבהמתך מן הבית, הוא שיוציא הפירות מביתו להפקירן, והוא ביעור שביעית שהזכירו חכמים בכל מקום, לא שיהו הפירות אחר זמן הביעור אסורין בהנאה או באכילה ויהיה מחוייב לאבדם, שלא מנו חכמים במשנה (תמורה ז, ד-ה) פירות שביעית, לא מן הנשרפין ולא מן הנקברין, זהו לפי מה שכתב הרמב"ן ז"ל, אבל מצאתי לרש"י ז"ל שכתב במסכת פסחים (פסחים נב:) 'וזהו ביעורן שמפקירן במקום דריסת רגלי אדם ובהמה' ואולי, חשב הרב שצריך שיהא מפקירן גם לחיה ולבהמה לקיים בהם 'ואכלו אביוני עמך' (שמות כג, יא), 'ולבהמתך ולחיה' וגו', אבל הרמב"ם (שמיטה ויובל ז, ג) והרבה מן החכמים (השגות הראב"ד) סבורים שהביעור אוסר לגמרי וטעונין שרפה או מפרר וזורה לרוח או מטיל לים.

[רבי אליהו מזרחי, ויקרא כה ז]

דאמר רחבה אמר רב יהודה הר הבית סטיו כפול היה, סטיו לפנים מסטיו.

אמר רחבה אמר רבי יהודה, היינו רב יהודה סתמא ולפי שהיה רבו מובהק קאמר רבי וי"מ דקאמר רבי משום דספק ליה אי שמע מרבי יהודה תנא או מרב יהודה אמורא והיינו דאמר בעלמא דייק וגמר שמעתיה מפומיה דרביה כרחבה דפומבדיתא דאמר רחבה א"ר יהודה הר הבית סטיו כפול היה ואין נראה דא"כ הוה ליה למימר דאפילו ספק דגברי גריס כדאמר לעיל בפ"ק (יח:) גבי רב יהודה ספק משמיה דרב ספק משמיה דשמואל ועוד דכי מייתי התם ההוא דסטיו כפול היה הוה ליה לאתויי נמי הך דשמעתין אלא היינו דיוקא דידיה ממה שהיה אומר בלשון רבו ולא היה רוצה לשנות הלשון אף על פי שהוא לשון משונה דקאמר סטיו כפול היה סטיו לפנים מסטיו והוה ליה למימר אצטוונית היתה כדאמר בפ"ק דפסחים (יג: ושם). [תוספות, חולין סב.]

מה שאמרנו כי בשמות החכמים הקפידו כן זה מצאנו בגמרא דיומא (יט:) שהיה קורא רב חנן לחייא בר רב זכריה בן קפוטל בפ"א וא"ל רב שיקרא בבי"ת קבוטל. ובירושלמי כהנא שאמר לרב מה ניתני קבוטר קבוטל והוה קיים מצלי וחמי באצבעיתיה ספר קבוטר. וכן (בעירובין נג:) בפ' כיצד מעברין מאברין שאמר ר' יוחנן שקרא עם ר' אושעיא רבו י"ח שנה ולא למד במשנה ממנו כי אם מאברין והוא באל"ף. ועוד שם אנשי יהודה שדקדקו בלשונם נתקיים תלמודם ולא לאנשי גליל. וכן שבחו לר' רחבה דפום בדיתא בסוף פ' אין עומדין (ברכות לג:) דהוה דייק מפומיה דרב יהודה רבו המלות ושמא דגברי, שאמר הר הבית סטיו לפנים מסטיו ולא אמר אצטבה או אצטוונית כדאמרינן בפ"ק דפסחים (יג:) ובהרבה מקומות ובשמות. יש מפרשים כי בשמות דייק כי נסתפק לו אם שמעה משם ר' יהודה בר אילעאי או מרב יהודה. וכן פי' רב צמח גאון בערך רחבה אבל רש"י פי' בפ' מקום שנהגו (פסחים נב:) ספק שמעה מרב יהודה או מר' יהודה נשיאה דהוה נמי בהאי דרא וכן פי' רשב"ם ז"ל.

[ספר יוחסין]

מאימתי אין קוצצין את האילנות בשביעית.

פירוש דרחמנא אמר לאכלה ולא להפסד. אבל משום לא תשחית את עצה ליכא דמיירי במעולה בדמים לעשות ממנה קורות כדאיתא בספרי. וכן נמי אסור לתלוש הפירות בשביעית קודם שהן ראויין משום הפסד וכדאמרינן במי שאכל פגי שביעית שהוא לוקה. ומדרבנן כאותן שתי נשים שלקו אחת זנתה ואחת אכלה פגי שביעית.

[שיטה מקובצת, ברכות לו:]

דף נג.

אלא אימא שיעורו כפול הלבן.

מכאן יש ללמוד דלא מברכין בורא פרי העץ על בוסר כשהוא פחות מפול הלבן אבל מברך עליו בורא פרי האדמה כמו קפריסין דאמרינן לעיל בורא פרי האדמה, ובשאר אילנות משיוציאו הפרי מיד הוא חשוב לברך עליו בורא פרי העץ, ואם מסופק בבוסר מתי הוא כפול הלבן יברך בפה"א דקיי"ל כמתניתין דאם ברך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא, ואף על גב דבגמ' מוקמי' לה כר' יהודה מ"מ קיי"ל הכי כיון דסתם לן תנא כר' יהודה.

[תוספות הרא"ש, ברכות לו:]

אוכלין בגרוגרות עד שיכלו פגי בית היני.

גרסת רש"י ור"ח ז"ל התם בדניסני. פי' אותם שנגמרים ונלקטים בניסן שאותם לעולם לא יתבשלו בעמידתן באילן והלכך היינו גמר פריין והכשרן, אבל באותם שהם מתבשלים באיביהם ואינם נלקטין אלא לאחר ניסן אם לקטן כפניות אינן חשובים מאכל, ויש גורסין בדנסחני ומפרשים דנסחני הם החשובים ואפי' הכפניות שבהם חשובים, אבל כפניות דלאו דנסחני גריעי ולאו מאכל נינהו, והראשון נראה עיקר דפגי בית ואגי דמדמי להם הם פגים שאינם מתבשלים באיביהם לעולם ולעולם הם נאכלים פגים מדאמרי' (פסחים נג.) אוכלין בתאנים עד שיכלו פגי בית ואגי.

[הרשב"א, עירובין כח:]

נפקא מינה לנחל איתן.

שאלתני זה ימים על נחל איתן האם הוא עמק יבש ונגוב או אם נחל מים וכו'. על זה נבהלתי למה זה תשאל לשמי והלא הבאת בעצמך דברי הגאון רבינו משה מיימון ז"ל ומי הוא בדור הזה אשר יבא אחרי וכו' וכ"ש פעוט וחסר דעת כמוני, אמנם נראה מתוך דברי רבינו שלמה שהוא חולק עליו שהרי פרש"י בפירוש חומש נחל איתן קשה שלא נעבד, ולפי דברי רבינו משה איתן הוא דרדיפי מיא כמו שכתוב נחל שוטף וזהו איתן האמור בתורה משמע דאינו מפרש איתן חזק וקשה מפני שלא נעבד כדפרש"י גם מלשון רבינו משה בר' נחמן משמע ג"כ שלא ירד לשיטת רבינו משה כלל שהרי כתב שם בפרשת שופטים וז"ל נחל איתן קשה שלא נעבד לשון רש"י. ורבותינו אמרו שהוא נאסר לחרוש בו ולזרוע לעולם א"כ אזהרות שהזורע בו או העובד בו עובר בלאו הזה. וטעם אשר יוציאו אותם אל נחל איתן כי לא יעבד בו ולא יזרע בו לעולם עכ"ל ומשמע שהוא ר"ל דלדברי רבינו ז"ל לא יתכן לפרש כפרש"י שפי' שלא יזרע בו ולא יעבד בו שהוא פירושו של איתן כלומר איתן וקשה שאינו ראוי לזריעה ועבודה ולפי שיטת רז"ל אינו כן כי לא יזרע אינו נמשך למה שאמר למעלה אלא בא להזהיר על הזריעה ועל העבודה בו ולכך פירש דלשיטת רבותינו ז"ל הוא נתינת טעם למה יבחור בנחל איתן דהיינו עז וקשה, כדאמר בסוטה פ' עגלה ערופה (מו) מפני שהתורה חסה על אדמת קדש שלא תשם ולא רצתה שיאסרו בזריעה ועבודת שדה שיהיה ראוי לכך, אלא דוקא שדה שבלא זה אינו ראוי לזריעה ועבודה מתוך קשיו וחזקו כך נלע"ד לפי דברי הרמב"ם לפי שיטת רז"ל ומ"מ למדנו שלא ירד לשיטת רבינו משה כלל לפרש איתן על שם שטיפת המים בחזקה, אלא על שם חוזק וקושי הקרקע, וכן משמע בסוטה לפי הנלע"ד דמשמעות דאיתן לאו משום דרדיפי מיא כדפי' רבינו משה שהרי שם שנינו איתן כמשמעו קשה אע"פ שאינו איתן כשר. וקתני עלה בגמ' מנין לאיתן שהוא קשה שנאמר איתן מושביך ואומר שמעו הרים את ריב ה' והאיתנים מוסדי ארץ וגו', ולפי דברי רבינו משה היה לו להביא מקרא מלא נופל על חוזק מים דהיינו הובשת נהרות איתן דדמי ממש לנחל איתן לדברי רבינו משה. ולמה דוחק להביא ראיה מאיתן מושביך ושים בסלע קניך, וכן משמעו הרים וגו' האיתנים וגו' דפשטיה דקרא משמע סלע קשה והרים קשים כדפי' שם רש"י. אלא משמע דלא מפרש לה בענין חוזק שטיפת מים כלל.

[שו"ת מהרי"ק סי' קנח]

ובכל מקום אין מוכרין להם בהמה גסה.

אסור למכור בהמה גסה לגוי, ולא עגלים ולא סייחים, ואנו מתירין למכור

19/06/2018 אהח

בהמה גסה לגוים שמא לשחיטה זבנה, כמו רב הונא דזבין פרה לגוי מהאי טעמא, ומתניתין דאין מוכרין כשמפרש למלאכה אני קונה, כך פר"ש ז"ל.

מכל מקום פעמים שמוכר ישראל לגוי שור אפילו כשאמר בפירוש לחרישה אני קונה, וגם סוסים וחמורים דלא שייך בהו שחיטה מוכרין, אף על פי דבן בתירא אינו מתיר אלא בסוס שאין עושין בו אלא רכיבה שאין חייבין עליה בשבת, אפילו לעשות מלאכה שחייבין עליה מוכרין סוסים וחמורים לגוים כדי למשוך בקרון ולשאת משא על גבן, ופר"ת ז"ל דהאידנא דלא בקיאינן בקלא דליכא למיחש לשמעא קליה מותר, ומהאי טעמא שרי התם אידא דספסירא דלא ידעא לקליה, ולא שייך למימר משום נסיוני, פירוש שמנסה אי אזלא שפיר ואזלא מחמתיה, פירוש מחמת קולו, שמכרת והולכת, וזמנין דהוי סמוך לשקיעת החמה דמעלי שבתא והוי מחמר בשבת, ומהאי טעמא שרי התם ואין אנו רגילין להשאיל ולא להשכיר כלום.

ור"י ז"ל מפרש בימי חכמי התלמוד היו ישראלים הרבה ביחד, ויוכלו לקנות ולמכור הם בהם ולא היה להם פסידא אם לא היו מוכרין להם, אבל עתה כשאנו מתי מעט אם לא נוכל להרויח מהם אצל מי נרויח, ואם כן איכא פסידה גדולה ולא גזרו חכמים על גזירה שאין רוב הצבור יכולין לעמוד בה. וכן נמי כתבו הבעל התרומה והר"ף. ומהאי טעמא שרי התם למכור להם חטים ושעורים משום פסידא, אמנם מהאי טעמא לא שרינן למכור להם בהמות אלא כשישנן בידו כבר ולא ימצא ישראלים שיקנם כי אם גוים, אבל אסור לישראל לקנות עגלים וסייחים כדי להרויח למכרן לגוים. וכן נמי פסק הבעל התרומה ז"ל. אין מוכרין להם כלי זיין והאידנא דמזבנינן להו היינו לפרסאי דמגנו עלן, ומהאי טעמא שרי למכור להם שריונות וכובעין של ברזל.

[אורחות חיים, הלכות עבודה זרה]

וששאלת ישראל שיש לו שוורים וסוסים וחמורים ואינו יכול לרעותן בעיר יכול למוסרן לרועה גוי מחוץ לתחום כדי לרעותן ולשהותן בשבתות ובימים טובים אצלו שמא אותו גוי עושה בהן מלאכה בשבת כולה.

כך הראונו מן השמים שמי שרוצה לדקדק ולהחמיר על עצמו ולהיות מן אנשי מעשה ומן הנוקרין אין לו למסור בהמתו לרועה גוי מפני שני דברים, מפני שגוי זה עושה בה מלאכה בשבתות ובימים טובים, ומפני שחשודין על הרביעה ועובר משום לפני עור לא תתן מכשול, שכך שנו חכמים, ובכל מקום אין מוכרין להן בהמה גסה מאי טעמא, נהי דלרביעה לא חיישינן, עבידה בה מלאכה בשבת, ומקשינן ונעביד בה כיון דזבנה קנייה, ומסקינן גזירה משום שכירות, גזירה משום שאלה, גזירה משום נסיוני, וכל שכן להשכיר. ועוד אמרו אין מעמידין בהמה בפונדקאות של גוים, ועוד אמרו אין מוסרין בהמה לרועה שלהן, אבל להורות לרבים ולאסור להן, כיון שנהגו בדבר היתיר ואין יכולין רוב הציבור לנהוג בו איסור שכתבתה בכתבך, הנח להן לישראל שיהו שוגגין ולא יהו מזידין, ולא אפשר לאסור להן ולומר להן כלום איסור בדבר, דאיתמר דאמר ליה רבא בר רב חנן לאביי תנן אין מספקין ואין מטפחין ואין מרקדין ביום טוב, והאידנא דקא חזינן דקא עבדי הכי ולא קאמרי להו ולא מידי, אמר ליה ולטעמיך הא דאמר רבא לא ליתיב איניש כו', אלא הנח להן לישראל שיהו שוגגין ולא יהו מזידין, ומסקנא אפילו בדאורייתא נמי אמרינן הנח להן לישראל שיהו שוגגין ולא יהו מזידין, דהא תוספת יום הכפורים דאוריתא היא, וקא אכלי ושתי עד שחשיכה ולא קאמרינן להו ולא מידי, הכא נמי הנח להן לישראל שיהו שוגגין ואל יהו מזידין.

[תשובות הגאונים, גאונים קדמונים סי' צב]

דף נג:

מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו [עצמן] על קדושת השם לכבשן האש.

י"מ מה ראו שמסרו עצמן. והא ליתא דבע"ז ובפרהסיא יהרג ואל יעבור. וי"מ מה ראו שהשיבו כן לנבוכדנצר ולא נשמטו ממנו בדברים רכים. ואית דאמרי מה ראו שמסרו עצמן ולא המיתו עצמן כמו שעשה שאול שלא נענש כדאמרי' אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש יכול כשאול ת"ל אך. ואית דאמרי על מה בטחו שינצלו מן התנור. ואכולהו מהדר מצפרדעי' ולהאי פירושא בתרא משום דאשכחן בצפרדעים שמסרו עצמן ונצלו דכתיב וימותו הצפרדעים מן הבתים מן החצרות מן השדות ואלו מן התנורים לא כתיב דלא מתו. [מהר"ם חלאווה]

כל המטיל מלאי לכים של תלמידי חכמים.

כבר הוא מפורש בתלמוד בכמה מקומו' שכר שלשה אלה. לענין שישיא בתו לת"ח אמרו בפ' אלו עוברין (מט.) לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת ת"ח וישיא בתו לת"ח משל לענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה ומתקבל. ולענין פרקמטיא אמרו בפרק מקום שנהגו (נג:) כל המטיל מלאי לכיס של ת"ח זוכה ויושב בישיבה של מעלה שנאמר כי בצל החכמה בצל הכסף, ולענין מהנה לת"ח מנכסיו ג"כ רבו המקומות אשר ספרו בשבחה של מצוה זו דתניא בפ' בתרא דכתובות (קה:) ואיש בא מבעל שלישה ויביא לאיש האלקי' לחם בכורים, וכי אלישע אוכל בכורי' היה אלא לומר לך כל המביא דורון לת"ח כאלו מקריב בכורים ואמרו עוד בפ' בא לו כהן גדול (עא.) הרוצה לנסך יין ע"ג המזבח ימלא גרונם של ת"ח יין. השוו מהנה הנאה לת"ח למקריב קרבנות. ועוד אמרו בפ"ק דברכות (י:) כל המכניס ת"ח לתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו כאלו מקריב תמידין. ואמרו בפ' כיצד מברכין (מב.) אמר אביי אף אנו נאמר תיכף לת"ח ברכה במעשה ידיו שנא' נחשתי ויברכני ה' בגללך. ואי בעית אימא מהכא ויברך ה' את בית המצרי בגלל יוסף.

מכל אלו המקומות נראה כי המהנה לת"ח יש לו זכות גדולה. וגם החכמים אין גנאי להם לקבל מהם הנאה אלא מיהו אם רצו החכמים למנוע עצמם שלא לקבל הנאה משום אדם יש בזה צד חסידות. ויש בזה צד שאין ראוי למנוע עצמם מזה והכל לפי הענין ושיהיו כל מעשיהם לשם שמים.

[שו"ת תשב"ץ חלק א סי' קמד]

מצות עשה להדבק בחכמים ותלמידיהם כדי ללמוד ממעשיהם כענין שנאמר ובו תדבק, וכי אפשר לאדם להדבק בשכינה, אלא כך אמרו חכמים בפירוש מצוה זו הדבק בחכמים ותלמידיהם, לפיכך צריך אדם להשתדל שישא בת תלמיד חכם וישיא בתו לתלמיד חכם ולאכול ולשתות עם תלמידי חכמים ולעשות פרקמטיא לתלמיד חכם ולהתחבר להן בכל מיני חבור שנאמר ולדבקה בו, וכן צוו חכמים ואמרו והוי מתאבק בעפר רגליהם ושותה בצמא את דבריהם.

[רמב"ם הלכות דעות פ"ו ה"ב]

כי בצל החכמה בצל הכסף.

אף שישכר גדול הוא מזבולן כי נולד תחלה, הקדים זבולן לישכר לפי שהוא הסבה לתורתו של ישכר, וכן הקדימו יעקב בברכת השבטים, לפי שהוא המחזיק תורתו של ישכר, ואם לא היה מחזיק אי אפשר לו לעסוק בתורה, על כן ראוי הוא שינחל שמחה וכבוד בשמחתה של תורה לעוה"ב, וזהו שאמר שמח זבולן בצאתך. ואף על פי שפשוטו בצאתך למלחמה אפשר לומר בצאתך מן העוה"ז, וברך אותו בשמחת העוה"ב. וייחס השמחה לזבולן לפי שהוא סבה לתורה, וזהו שאמרו רז"ל (פסחים נג:) כל המטיל מלאי לכיסו של ת"ח זוכה ויושב בישיבה של מעלה, שנאמר (קהלת ז, יב) כי בצל החכמה בצל הכסף. ובאורו אצילות החכמה מתקיימת מאצילות הכסף. ואצילות הכסף נאצל מאצילות החכמה. [רבינו בחיי, דברים לג יח]

אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת הואיל ותחלת בריתו הוא.

ברכת האור ודאי לאו ברכת הנהנין היא, שלא תקנו ברכת הנהנין בהנאות שאין נכנסות לגוף, שהרי רחץ בחמין או בצונן ונהנה או נשבה הרוח ונהנה ממנו אינו מברך וכ"ש באור שאינו נוגע בגוף כלל, לא תקנו ברכת הנהנין אלא בדברים הנכנסין בגוף כאכילה ושתיה, וריח נמי נכנס לגוף הוא, אבל ברכת האור ברכת השבח היא כברכה של יוצר המאורות, וכ"ת כשם שמברכין ברכה של מאורות בכל יום למה אין מברכין ברכת האור בכל לילה, לא דמי שהנאת המאורות פוסקת לגמרי בלילה ומתחדשת בכל יום, אבל תשמישו של אור ואורו משתמשין בו ביום ובלילה ולפיכך אין לברך עליו בכל לילה, כענין שאמרו (ברכות נג.) הנכנס לחנותו של בשם והריח אפילו יושב כל היום אינו מברך אלא ברכה אחת, וכענין שאמרו (שם נט:) בברכות השבח שאין מברכין אותן אלא לפרקים שהרואה את הים הגדול אינו מברך אלא כשעמד שלשים יום שלא ראהו. וה"ט דמ"ד שאין מברכין על האור אלא במוצ"ש שכיון שתשמישו תדיר אין מברכין עליו שאין בו שום שנוי בין יום אחד לחבירו, אלא במוצ"ש מפני שתחילת ברייתו הוא וראוי לברך עליו כענין שאמרו (שם) הרואה חמה בתקופתה ומזלות כסדרן וכוכבים במסילותם אומר ברוך עושה בראשית

[חידושי הר"ן]

אבל במוצאי יוה"כ דליתיה להאי טעמא אין מברכין לפי שלא נפסק תשמישו של אור, שאע"פ שאין מתעסקין בו בידים בשבת ויוה"כ מ"מ הרי נשתמשו לאורו, ומאן דס"ל מברכין נמי על האור ביום הכפורים, ס"ל שכיון שאין מתעסקין בו בידים, כשחוזרין להתעסק בו ראוי לברך עליו ברכת השבח, ומסקנא דמברכין עליו ביוה"כ מה"ט, ומיהו אור היוצא מן העצים ומן האבנים אין מברכין עליו לפי שמה שמברכין על האור ביום הכפורים היינו מפני שפסקנו מליהנות בו ועכשיו אנו חוזרין ליהנות ממנו, ואור היוצא מן העצים ומן האבנים הרי לא היה בעולם כלל, אבל במוצ"ש אע"פ שלא מן השם הזה ראוי לברך עליו, אפ"ה מברכין בו מפני שתחילת ברייתו הוא.

[חידושי הר"ן]

דף נד.

עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות.

משו' דלא נמצא בהן בריא' בששת ימי בראשית וכתיב אין כל חדש תחת השמש אית לן למימר הכי. והא דלא חשיב נמי קריעת ים סוף וגפרית ואש של סדום ושארי מופתים משום דקריע' ים סוף אינה הוי אלא הפסד ובא בה לשון תנאי אבל לא לשון בריאה. ודומה למות שלא היתה בששת ימי בראשי' וכבר נכלל במה שאמרו תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית אם ישראל מקבלין את התורה וכו' ותנועת החלק בכלל. וגפרית ואש ושאר המופתים כולם כבר נמצא עיקרן במציאות. עוד יש בזה באותות מצרים שנעשו במצות השם המיוחד ית' הבורא והמחדש.

[מהר"ם חלאווה]

בערב שבת בין השמשות.

הכוונה באומרו שנבראו בין השמשות, כפי מה שביארנו, בהיות כל האותות והמופתים אשר נעשו ואשר יעשו נכללים באלה, תהיה באמת להיות ענין הנפלאות ממוצע כנז' בין הדברים שנבראו ברצונו הפשוט, ובין הדברים שנמשכו אחר כך בטבע, כי במה שפועל השם ית' בנבראים הפך טבעם, הוא דומה בזה לבריאת העולם בהויה הרצונית במה שמחדש בהם דבר, על כן נאמר שנבראו בין השמשות, כלומר, בין הדברים הנפעלים ברצונו ית', ובין הנבראים בטבע ובהמשכות. ויהיה נבחן עוד המצוע הנז' בפלאות בבחינת האין והיש, כי התחדשות הפלא, עם היותו יש מיש, אחרי היותו בנושא בלתי מתחדש, הנה הוא יש מאין בענין השתנותו לענין מחודש בהחלט, אשר לא היה בכחו וטבעו כלל להיות כן. ועל דרך זה נאמר שנבראו כלם בין

השמשות, בהיותם אמצעיים בין הדברים שנבראו מהאין המוחלט, ובין הנמשכים יש מיש, והוא נכון באמת.

[פרקי משה, אבות ה, ו]

נ"ל שאין אמרם ערב שבת בין השמשות זמן מיוחד לבריאת אותם הדברים, אלא לומר שאינם דברים טבעיים תמידיים, אלא דברים בלתי מתמידיים ומזרות הטבע, אלא שהטבע כחיי עליהם, קראם הפילוסוף הדברים אשר בטבע והם זרים כמעט קרוב להיותם נשבתים, כי אין השכל בחקירתו מספיק לתת להם סיבה לפי מרוצת הטבע, ולזה ייחסם לערב שבת ובין השמשות ספק יום ספק לילה. וכן אלו אין לגזור עליהם שהם בטבע ולא לגזור שאינם בטבע, אבל מ"מ נמצאו בתחלת הבריאה כל אחד במדרגה המיוחסת לו, כלומר הבאר והמן ביום חמישי שנתהוו תולדות המים והאויר, והאתון ביום ששי, ופי הארץ ביום שלישי

[רבי מתתיה היצהרי, אבות ה, ו]

אלו הן.

כל הנסים והנפלאות שעשה הש"י בכל הדורות על ידי הנביאים, כבר הושמו בששת ימי בראשית בטבעי הדברים שנבראו, כגון שתאמר ביום שני שנבדל הים הושם בטבע המים שיקרע לפני משה הים ולפני יהושע הירדן וכן לאליהו הנביא ולאלישע, וכן ביום רביעי שנברא השמש הושם בטבעו שיעמוד ליהושע, ולפי זה לא היה שנוי הטבע בבריאה חדשה בשום דבר מששת ימי בראשית ואילך, כי כל הנסים והאותות והמופתים שנעשו אחרי כן הכל הושמו בטבע כבר והמנהג שנשתנה לעיני הרואים לא היתה בריאה חדשה מן הטבע. ועוד דרשו רז"ל (אבות ה, ה) עשרה דברים נבראו בין השמשות ואלו הם פתיחת פי הארץ, פי הבאר, פי האתון, הקשת, המן, המטה, השמיר, הכתב, המכתב, והלוחות. וראוי להתעורר במה שייחד י' דברים אלו לבין השמשות, ושאר הנסים כלן הושמו בטבעי הדברים שנעשו בששה ימים הקודמים, והעולה לנו מזה כי מששת ימי בראשית ואילך אין שום שנוי טבע מחדש, כי בעת שנברא אותו הדבר הושם בטבעו שיהיה כך וכך בחפץ הש"י, וזהו לשון נבראו שהזכירו החכמים, כי הטבע היוצא מן החפץ הקדמון יקראוהו בריאה ותנאי, והוא אצל החפץ הקדמון טבע ולעיני הרואים שינוי טבע, וכאשר הגיע זמן השתנות הטבע לעיני הרואים לא יהיה בזה שנוי רצון מאת הש"י שירצה בו עתה מה שלא רצהו תחלה, כי כן היה ברצונו הקדום שישתנה הטבע בזמנו לעיני הרואים על ידי הצדיקים שבדורות.

[רבינו בחיי, שמות יד כז]

גיהנם דכתיב כי ערוך מאתמול תפתה.

וזהו שאמר ריש לקיש (ע"ז ג: ועוד) אין גיהנם לעתיד לבוא וכו', ואי אפשר לומר שיסבור ריש לקיש שאין גיהנם כלל בעולם שהרי הוא בעצמו אמר בעירובין (יט.) בענין אור של גיהנם וכו', ועוד היאך יחלוק ריש לקיש על כמה ברייתות שמורות בענין גיהנם, בפסחים (פסחים נד.) ובכמה מקומות. אלא שהענין כמו שאמרנו, כי הנשמות בהפרדן מן הגוף נכנסות לגיהנם של מטה ושם מקבלות צער גדול עד שעת תחיית המתים, וכן הצדיקים מתעדנין בגן עדן וקונין השגה באלקות עד זמן התחייה, ובזמן התחייה מתעלות אלו ואלו לדבר דק ופנימי מאד.

[תורת המנחה ליום הכיפורים]

ובית המקדש דכתיב כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו.

אם תשכיל תמצא כי מלת בראשית תרמוז על בנין בית ראשון שעמד ת"י שנה, כמנין (ויקרא טז, ג) בזאת יבא אהרן אל הקדש, וכבר ידעת מאמר רז"ל (פסחים נד.) שבית המקדש נברא קודם השמים והארץ, ומפני זה הקדים מלת בראשית ברא ואחר כך את השמים ואת הארץ, ולפי שעתיד ליחרב אמר והארץ היתה תהו ובהו, לפי שנסתלקה שכינה מישראל.

[רבינו בחיי, בראשית א ב]

חלקה הוא דנברא קודם שנברא העולם ואור דידיה בערב שבת.

גהינם, שאמרו שהוא מקום גדול מקיף כל כדור הארץ, שם תתפש נפש הרשע. וכבר האריך הרמב"ן בספר תורת האדם בענין זה וגנה סברות היונים. והחלל הזה אמרו בסוגיא זו שנברא טרם ברא הישוב, כי היה ראוי להשלים הבריאה בישוב וטובה, אמנם האור שבו שהוא הדבר הדק השורף השריפה המתיחסת לנפש שהיא דקה המצערת אותה צער גדול בלתי משוער כל אחד לפי מעלליו, אמרו שנברא בששת ימי בראשית במדרגת הדקים, יש שיחסוה ליום השני ב"ר בפסוק בראשית, והם שני זמנים קודם הבריאה ובעת הבריאה. ולפי שחלל הזה לא נברא רק להתפש שם נפש הרשע עם דקותה, ולפעמים להיות שם הרשע הגוף ונפש כקרח ועדתו, מן ההכרח היה לשום בטבע המקום ההוא להיות לו פה, ר"ל שיפתח לעת הצורך, שאם לא כן יהיה חסרון בבריאה זו בעת בריאתו.

[רבי מתתיה היצהרי, אבות ה, ו]

דף נד:

אמר שמואל אין תענית ציבור בבבל אלא תשעה באב בלבד.

ונראה מדברי רש"י ז"ל שאין זה אלא בבבל ממש ומפני הגשמים, אבל על שאר צרות אפילו בבבל או אף על הגשמים בשאר ארצות יש תענית צבור, כי הוא ז"ל פירש (פסחים נד:) טעם דברי שמואל לפי שבבבל אינן צריכים לגשמים כל כך עד שינהגו חומרי תענית לפי שהיא טבעני ולא יבשני (לעיל י.), והתבואה מתקיימת בלא ריבוי גשמים, ואינו נכון דא"כ מאי האי דקאמר חוץ מט' באב בלבד, בלאו ט' באב נמי יש בו תענית צבור בבבל על שאר צרות, אלא שרבינו ז"ל אפשר שהיה סובר שאין נוהגין חומרי תעניות כט' באב אלא על הגשמים בלבד וכן נראה מדברי הרמב"ם ז"ל (פ"ג הי"א), ולא נהירא דהא בפרק סדר תעניות (יט.) תנן כי על הדבר ועל המפולת מתריעין עליהם מיד התרעה בתענית כדין ז' אחרונות, כמו ששנינו (יח:) בצמחים ששינו שמתריעין עליהם מיד שפירושו שנוהגים בחומרי תעניות אחרונות מיד, כמו שאנו עתידים לפרש בס"ד, ורבי יהודה נשיאה גזר י"ג תעניתא (לקמן יד:) על שאר [הצרות] כדבעינן לפרושי, ובודאי בסדר הגשמים היה וחומר שלהם היה ולפיכך היו י"ג.

[הריטב"א, תענית יב:]

והנכון כי מה שאמר שמואל שאין תענית צבור בבבל כל חוץ לארץ קרי בבל, והכי טובא בתלמודא כדאמרינן (עי' ב"ק פד:) אין דנין דיני קנסות בבבל ופירושו בחוצה לארץ, ורצה לומר שכל תענית שגוזרין חוץ לארץ על הארץ אינו תענית צבור גמור לנהוג בחומרי תעניות, אלא תענית יחידים הוא שכל אחד מקבל על עצמו, וטעם הדבר לפי שאין עמנו נשיא ואב ב"ד מומחה שיהא לובש חלוקן של ישראל ויהא לו רשות לגזור על הצבור תענית שיתחייבו בו על כל פנים, כי (על) כל בתי דינין שלנו הדיוטים הם, אבל בא"י היה להם נשיא שיגזור עליהם תענית בעל כרחם וחל על כולם כאחת והתענית הסכמה אחת לכל, וכן אמרו בירושלמי (פ"ב ה"א) ר' חלבו אמר ליה לרבי יודן נשיא פוק עמן וצערך עביד, א"ר יוסי הדא אמרה הדין דתעניתא דידן לית אינון תעניין למה דלית נשיא עמן וכו', (וכן) [וזה] ראיה גמורה לפירוש זה, ובגמרא דידן בפרק סדר תעניות (כד.) דבי נשיאה גזר תעניתא ולא אודעיה לרבי יוחנן ולריש לקיש ולצפרא אודעינהו אמר ליה ריש לקיש לרבי יוחנן אנן לא קבלינן א"ל אנן בתריה גררינן.

[הריטב"א, תענית יב:]

היו קורין [רבי] לכל מי שנסמך בארץ ישראל, כי שם היתה סמיכה והיו יכולין לדון דיני קנסות כי היו מומחין ונקראים אלהים, שנאמר, 'אשר ירשיעון אלהים ישלם' (שמות כב ח). וחכמי בבל לא היו נקראים אלא רב לפי שלא היו סמוכין והיו קורין עצמן הדיוטות, כמו שאמרו בפרק המגרש (גיטין פח:) והא אנן הדיוטות אנן, ולא היו רשאין לדון דיני קנסות. ולזה אמרו (ב"ק פד:) אין שור מועד בבבל, וכן מזה הטעם אמרו (בפסחים נד:) אין תענית צבור בבבל, שבכל אלה [הדברים] צריך בית דין סמוכין, וכשהיו עולין לארץ ישראל היו סומכין אותם וקורין להם רבי. ולזה נמצא בתלמוד, רב זירא ורבי זירא, רב אמי ורב אסי, רבי אמי ורבי אסי, ורב ירמיה ורבי ירמיה, לפי שעלו מבבל ושם נסמכו, ומה שנהגו בדורות הללו לקרוא לכל אדם רבי, נפל זה המנהג מהמקומות שיש בהם קראין, כדי שלא יטעו לומר זה האיש הוא מהקראין, כי הם אינם נוהגים בשם זה.

[מגן אבות להרשב"ץ אבות ב א]

אלא מאי אינו כתענית ציבור לתפילת נעילה.

וקס"ד השתא דמאי דתנן בשלשה פרקים בשנה כהנים נושאין את כפיהן ד' פעמים ביום שחרית ומוסף מנחה ונעילה ואלו הן ג' פרקים תעניות ומעמדיות ויוה"כ דוקא קתני דאיכ' נעילה בתעניות אבל כי הדר ומתרץ לעשרים וארבעה אית לן למימר דהאי דקתני נעילה לא קאי אלא איוה"כ כדקתני מוסף ולא קאי אלא איוה"כ כדמתרץ התם עיין מ"ש לקמן בפ' שלשה פרקים בשנה דאיכא תפלת נעילה בתעניות ומעמדיות.

[תוספות ר"ד]

והאמר רבי יוחנן ולואי שיתפלל אדם והולך כל היום כולו.

נראה דלא קאמר אלא היכא שספק לו אם התפלל וה"ק אינו חושש אם יתפלל מספק דאף אם התפלל כבר מאי נפקא מיניה אף מתפלל כל היום כולו מספק ולא פליג אדרב יהודה אמר שמואל, והכי אמרי' לקמן בפ' אין עומדין (לא.) יכול יתפלל אדם כל היום כולו כבר מפורש ע"י דניאל וזמנין תלתא ביומא משמע שאין לאדם להתפלל יותר משלש פעמים, והא דאמרינן בפ' מקום שנהגו דאליבא דר' יוחנן מתפללין תפלת נעילה בתענית צבור מהאי טעמא דא"ר יוחנן ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו שאני תענית צבור שהוא דומה ליה"כ וראוי להתפלל בו תפלת נעילה אבל אם ידוע לו שהתפלל נראה דר' יוחנן מודה שאין לו להתפלל יותר.

[תוספות הרא"ש, ברכות כא.]

והגאונים פירשו דהא דאמר ר' יוחנן ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו דוקא יחיד ואדעתא דנדבה אבל אדעתא דחובה אסור דתפלות כנגד תמידין תקנום והיחיד מתנדב עולת נדבה, אבל צבור אפילו אדעתא דנדבה אסור שאין הצבור מביאין עולת נדבה דקיץ המזבח לאו נדבה היא אלא מן המותרות הוא בא, והא דאמר רב יהודה אמר שמואל היה מתפלל ונזכר שהתפלל פוסק ואפילו באמצע ברכה מודה ר' יוחנן בהא שהרי שכח שהתפלל וכוון להתפלל אדעתא דחובה הילכך צריך לפסוק אפילו באמצע ברכה, דאם היה גומרה הוי כמקריב שני תמידין בשחרית ועובר משום בל תוסיף, ואפילו אם היה רוצה לגומרה לשם נדבה לא מצינו קרבן חציו חובה וחציו נדבה, ובתפלת מוסף מודה ר' יוחנן שאינו יכול להתפלל בנדבה דאין מוסף בא בנדבה.

[תוספות הרא"ש, ברכות כא.]

דף נה.

רב שישא בריה דרב אידי אמר לא תיפוך.

פר"ח דהלכה כרב ששת דהוא בתראה והלכה כרשב"ג דאמר לא כל הרוצה ליטול את השם יטול ובכל מקום ששנה רבן שמעון בן גמליאל במשנתינו הלכה כמותו חוץ מערב וצידן וראיה אחרונה (כתובות עז.) וכן פסק ר"ח ומיהו אנו שבשום פעם אין אנו מכוונים היטב גם חתן יש לקרות דאדרבה נראה כיוהרא אם לא יקרא כלומר אני מכוין בכל שעה אבל לעשות מלאכה בתשעה באב אין לעשות מלאכה.

[תוספות, ברכות יז:]

מדקאמר רבי מאיר מנהגא מכלל דרבי יהודה איסורא קאמר.

ונפקא מינה שאם מתורת מנהג אם היו הולכים למקום שעושים ואין דעתם לחזור עושים ואם מתורת עיקר אסורין

אחר שאף הוא מודה באיסור ונחלקו אח"כ באיסורם מה היה ענינם בלילה שמחרתה היה ארבעה עשר ואמר שבית שמאי אוסרין להם שכל יום שהמלאכה אסורה לילו עמו שהלילה הולד אחר היום ובית הלל מתירין להם עד הנץ החמה שהרי מצינו בתענית שהלילה חלוק בו מן היום ובמקום שאין עיקר גדול לאיסורו די להם קביעות איסור משעת הנץ התמה שהוא תחילת יום גמור וכן הדין במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בערבי פסחים כלל שאין הלילה בכלל המנהג ואפילו נהגו בה מחזיקין אותו בטעות אא"כ מקבלים עליהם על זה מנהג בפירוש שכל שדינו מחצות כשאדם נוהג בו כל היום הוא מתורת גדר וסייג ולהרחיק מן העבירה ולילה לענין זה הרי הוא כיום אחר.

[מאירי]

מכלל דשלא לצורך מיגמר נמי לא גמרינן.

תמיהא לי ומנא לן הא, והא מעיקרא בבעיין מספקא לן דילמא לא מפלגינן בין לצורך ושלא לצורך, וניחא לי דמעיקרא מספקינן דדילמא שקולין הן וליכא לאפלוגי בהו במידי, אבל השתא דחזינן בברייתא דקתני אפילו צלצול קטן וסברי' השתא דמאי אפילו אע"פ שהן לצורך המועד, אלמא טפי איכא למשרי לצורך משלא לצורך, וכיון שכן לית לן למשרי אלא לצורך אבל שלא לצורך לא, והרי זה דומה למה שאמרו (לעיל כ"א א') הלכה כדברי המכריע ואין הכרעה שלישית מכרעת, ואפ"ה דחינן באידך ת"ש דנהי דרבותא איכא דילמא שלא לצורך נמי שרי, אבל בהאי ת"ש לא בעינן למדחי הכי דטפי ניחא לן למעקר כל מאי דבעינן למיפשט ולמימר דדילמא לצורך המועד אתחולי נמי מתחלינן.

[חדושי הר"ן]

דף נה:

שכן עולי רגלים מתקנין מנעליהן בחולו של מועד.

ההדיוט תופר כדרכו, נראה דוקא לצורך המועד אבל בחנם למה יתירו אפילו על ידי שינוי מיהו לא אייריר בדבר האבד דהיכא דאיכא דבר האבד קיימא לן כר' יוסי דאין מצריך שינוי בדבר האבד והיכא דבגדיו או מנעליו מקורעין ואם יניח אותן עד לאחר מועד יתקלקלו ראיתי רבותי שאין מקילין כלל להתיר אפילו על ידי נכרי כדאמרינן לקמן (יב.) כל שאינו עושה אינו אומר לנכרי ועושה ושמא לא היו חושבים אותו דבר האבד או שמא אין כל דבר האבד מותר בלא שינוי דבפ' מקום שנהגו (פסחים נה:) משמע דוקא עולי רגלים מתקנין מנעלים במועד.

[תוספות, מועד קטן יז:]

וכורכין את שמע.

כתב רב עמרם (בסדורו ח"א סי' כו) וצריך להפסיק בין תיבה לתיבה דעל ההיא (פסחים פ"ד מ"ח) דאנשי יריחו כורכין את שמע שלא ברצון חכמים מפרש בירושלמי (שם ה"ט) שלא היו מפסיקין בין תיבה לתיבה. כך כתוב בקצת ספרי רבינו וכן נראה שהיה גורס רבינו הגדול מהרי"א ז"ל, וכתב על זה, הירושלמי הזה נראה שאינו מסכים עם גמרא שלנו, שבגמ' (ברכות טו:) לא אמרו אלא צריך שיתן ריוח בין הדבקים כגון על לבבך וכו', אלא שי"ל שהוא יותר הפסק ממה שאמר בכאן שמפסיק בין תיבה לתיבה ע"כ.

[בית יוסף אורח חיים סימן סא]

וקוצרין וגודשין לפני העומר.

ידוע שאסור לקצור בארץ ישראל מין מחמשת המינין של תבואה קודם לקצירת העומר שהרי נאמר בעומר ראשית קצירכם אל הכהן ומ"מ דוקא במקום שראוי לקצור ממנו להבאת עומר אבל מקום שאין ראוי לקצור ממנו להבאת עומר מותר שנאמר והבאתם וקצרתם ממקום שאתה מביא אתה אסור לקצור ממקום שאי אתה מביא אתה מותר לקצור ומ"מ לגדוש אף לאלו אסור שהרי נראה כמכוין לתקון אכילה ויריחו אינה ראויה לעומר מפני שכולה עמקים וכמו שאמרו עמקים שביריחו ולא היו מביאים ממנו למנחות והיו מותרין בקצירה אבל לא בגדישה והם היו גודשים ולא מיחו בידם אחר שאין איסור הגדישה אלא מחשש אכילה.

[מאירי]

דף נו.

ונותנין פאה לירק ומיחו בידם חכמים.

דמפקעי לה ממעשר ונמצא עניים אוכלין אותה בטיבלא ואי קשיא תיפוק לי דהא מפקרי לה והפקר פטור מן המעשר כמו הפיאה דתנן לעולם הוא נותן משום פיאה ופטור מן המעשרות עד שימרח ונותן משום הפקר ופטור מן המעשרות עד שימרח. תשובה הפקר לא יקרא עד שיופקר לעניים ולעשירים כדתנן בפ"ו דפיאה בש"א הפקר לעניים הפקר ובה"א אינו הפקר עד שיופקר אף לעשירים כשמיטה ואלה לא היו מפקירים אלא לעניים.

[תוספות ר"ד]

ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין.

באחרית הימים. הם ימות המשיח, וראוי היה שיגיד להם דברים עתידים בענין הגאולה הקרובה, היא גאולת מצרים, ואיך יתכן שיניח הענין הקרוב ולא ירמוז הגאולה הנפלאה ההיא, וירמוז הגאולה הרחוקה העתידה להיות באחרית הימים.

ויתכן לפרש שכבר רמז לגאולת מצרים למעלה בתוך דבריו, כי מה שאמר והיה אלהים עמכם, רמז להם גלות מצרים, ומה שאמר והשיב אתכם אל ארץ אבותיכם, זו גאולת מצרים, שהרי ישראל ראוים היו ליכנס לארץ תכף צאתם ממצרים, לולא עון מרגלים שעכבם במדבר ארבעים שנה, ואחר שרמז לגאולת מצרים הוסיף לרמוז הגאולה האחרונה הזו באחרית הימים, לפי ששתיהן דומות זו לזו, וקבלה ביד הנביאים שעתידה גאולתנו זאת שתהיה בדמיון גאולת מצרים בהרבה ענינים, מלבד שתהיה בה תוספת מעלה והשגה בלבבות בידיעת הש"י. והזכיר בה שתי לשונות והם האספו, והקבצו, לרמוז על שני קבוצים, הם נדחי ישראל ונפוצות יהודה, על שם הכתוב (ישעיה יא, יב) ואסף נדחי ישראל ונפוצות יהודה יקבץ, ואמר הכתוב ג"כ (ישעיה נו, ח) עוד אקבץ עליו לנקבציו. כלומר עוד אוסיף קבוץ אחר, זהו שבט יהודה ובנימין, על הנקבצים ההם והם עשרת השבטים, ולא מצינו קבוץ כל גלות ישראל כי אם בגאולת ארץ מצרים ובגאולה זו העתידה, ומזה אמר הכתוב (ישעיה יא, יא) יוסיף ה' שנית ידו לקנות את שאר עמו, אמר שנית כנגד גאולת ישראל ממצרים ששם היו כל ישראל מקובצים, כי בגאולת בבל לא נתקבצו כלם שלא עלו מבבל רק אלפים וארבע רבוא, ורוב ישראל גלו לחלח וחבור נהר גוזן וערי מדי ושוב לא חזרו, ומזה אמר הכתוב שנית.

[רבינו בחיי, בראשית ויחי מט א]

ונסתלקה ממנו שכינה.

ושמעתי באחרית הימים של הקדוש ברוך הוא דהיינו בסוף חמשת אלפים ובקש יעקב לגלות הקץ ונסתלקה ממנו שכינה ותמה ואמר למה אלו אין ראויים לגלות להן הקץ והלא אין בהם חטא כלו' אין בכל שמות השבטים לא חי"ת ולא טי"ת השיבו רוח הקדש גם אין בכל אותיות שמות השבטים לא קו"ף ולא צד"י אם כן אינן ראויין לגלות הקץ ועל אשר קראת לבניך להם אתה קורא לי אין אתה קורא כד"א ולא אותי קראת יעקב כי יגעת בי ישראל אין המדה זו שלך הולך רכיל מגלה סוד וגו' כשראה יעקב כך הפליגן בדברים ואמר ראובן בכורי אתה.

[דעת זקנים, בראשית ויחי מט א]

אמר שמא חס ושלום יש במטתי פסול.

וישתחו ישראל על ראש המטה, שהשתחוה להקב"ה ונתן לו הודאה על זה, כי חולה היה והשכינה למעלה מראשותיו של חולה, שנאמר (תהלים מא, ד) ה' יסעדנו על ערש דוי. ובין שתהיה השתחויתו להקב"ה או ליוסף, מכל מקום הזכיר בו הכתוב מטה מה שלא מצינו באברהם ויצחק, לפי שלא היתה מטתם שלמה, אבל יעקב מטתו שלמה וראויה להזכירה בתורה, וכן אמרו רז"ל (פסחים נו.) אמר יעקב שמא ח"ו יש פסול במטתי, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, וכיצחק שיצא ממנו עשו. ועוד שהזכיר בו מטה, לפי שהשכינה ירדה עמו למצרים, וכתיב (בראשית מט לג) ויאסוף רגליו אל המטה, וכתיב (שיר השירים ג, ז) הנה מטתו שלשלמה. וכן הוא אומר (ישעיה נח, ח) כבוד ה' יאספך. וזה מבואר.

[רבינו בחיי, בראשית ויחי מז לא]

היכי נעביד נאמרוהו לא אמרו משה רבינו, לא נאמרוהו אמרו יעקב.

ונשאר לנו לבאר מפני מה יעקב אמרו ומשה לא אמרו, יש מפרשים כי יעקב הוצרך לאומרו בעבור כי נסתלקה שכינה ממנו כמאמרם ז"ל [פסחים נו ע"א] שבקש לגלות את הקץ לבניו וכו', המשיך ברכה ורצון מלמעלה למטה כדי שתשרה עליו שכינה, אבל משה רבינו ע"ה לא הוצרך לכך, כי השכינה היתה עמו ומפיה היה כותב, אמנם היה צריך לרומם ולהעלות בקודש, ולכך יש לפרש כי התחיל לפרש למטה וסיים למעלה. ולפי זה הדעת אמרו קצת חכמי הקבלה כי המכוין לעלות אינו רשאי לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, כי גנאי הוא לברך מדה של מטה באחרונה. והטעם הנכון בעיני, כי משה לא אמרו לפי שהיה במקום כנסת ישראל ומפיה היה כותב, ואם תאמר היא שבח עצמה יש לה גנאי, ולפי זה אין לחלק בין אדם לאדם, רק כל אדם יכוין ביחוד מלמטה למעלה, ולפי שלא הוזכרה השכינה ביחוד ההוא רק ברמז הדל"ת רבתי שבאחד, צריך לחתום ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

[ריקאנטי, דברים ו ד]

התקינו שיהו אומרים אותו בחשאי.

ראיתי תלמידי צרפתים מקשים ואומרים בידינו מדרש אגדה דק"ש יש בה רמ"ח תיבות כנגד איבריו של אדם וכשמנו אינן אלא רל"ט, וברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד שהצריכו חכמים לומר כדאיתא בפסחים (נו.) ואל מלקתאמן זה משלימין אותם, ובודאי שכך אמרו חכמים בילמדנו בפרשת קדושים תהיו, א"ר מני ברבי לא תהא ק"ש קלה בעיניך מפני שיש בה רמ"ח תיבות כמנין איברים של האדם, אמר הקדוש ב"ה אם למדת ושמרת את שלי לקרותה כתקנה אני אשמור את שלך, לכך דוד מקלס שמרני כאישון בת עין אמר לו הקדוש ברוך הוא שמור מצותי וחיה.

[הרמב"ן, ברכות יא:]

דף נו:

מוכן לעורבים הוי מוכן לאדם.

מודה ר"ש במוקצה דמחובר כדפי' בקונטרס בפרק אין צדין (ביצה כד:) מדלא ליקטן מאתמול אקצינהו והוי כגרוגרות וצימוקים ובריש ביצה (ג.) דאסר פירות הנושרים משום גזירה שמא יעלה ויתלוש ולא אסר להו משום מוקצה משום דמוכנים לעורבים כי ההיא דבמקום שנהגו (פסחים נו:) והכא איירי כשאין הבהמה יכולה לבא ולאכול מן המחובר ולהכי הוי מוקצה א"נ עשבים מוקצין הם אפילו לר"ש לפי שאינו יושב ומצפה שילקטום אבל בנר יושב ומצפה מתי יכבה כדאמרינן לעיל (מו:) וכן פירות הנושרין יושב ומצפה מתי יפלו ולהכי אי לאו טעמא דשמא יעלה ויתלוש הוו שרו.

[תוספות, שבת קכב.]

ונשמר פרט להפקר.

כשם שהפקר פטור מן הפיאה כדתנן (פאה פ"א מ"ד) כל שהוא אוכל ונשמר למעוטי הפקר כך הוא פטור מן פרט ועוללות, כדכתיב קצירך כרמך ולא של הפקר, אבל אם הפקיר על דעת להפקיע חייב. כדתניא בב"ק בהמניח את הכד (כח.) המפקיר את כרמו ובבקר השכים ובצרו חייב בפרט ועוללות בשכחה ופאה וטעמא מפרש בהגוזל עצים (צד.) דתעזוב יתרה כתיב אחד בקדשים תהיו בפיאה ולקט ופרט ועוללות ואחד באמור אל הכהנים בפיאה ולקט ואחד בעוללות בכי תצא למלחמה, ובפרט לא

מצינו כי אם אחד דקדשים תהיו, וי"ל שלמד מאחרים בהיקש.
[יראים סימן קכב]

וגידולו מן הארץ פרט לכמהין ופטריות.

בפרק כיצד מברכין (ברכות מ:) פריך והא תנן אם אמר כל גידולי קרקע עלי קונם אסור בכמהים ופטריות ומשני מירבא רבו מארעא מינק לא ינקי מארעא והא כל דבר שאין גידולו מן הארץ קתני תני וכל דבר שאין יונק מן הארץ א"כ נמי בשמעתין צריך למיתני יונק מן הארץ. [תוספות, נדה נ.]

ולקיטתן כאחת פרט לתאנים.

נהגו העם בחרובין כר' נחמיה. ולאו דוקא נקט חרובין דה"ה דקלים וזיתים וכל אילנות העושין בריכה אחת בשנה מדפריך ליה ריש לקיש מבנות שוח, וא"ת הא בנות שוח מפרש בפרק כיצד מברכין תאני חיורתא ובריש פרק כלל גדול אמרינן לקיטתו כאחת למעוטי תאנה, ואע"פ שיש לחלק בין סתם תאנים לתאנים חיורתא הא בפ"ק דפיאה דחשיב שמונה אילנות דלקיטתן כאחת לא חשיב בנות שוח ושמא תנא ושייר. [תוספות הרא"ש, ראש השנה טו:]

ומכניסו לקיום פרט לירק.

וא"ת אמאי לא חשיב שהאתרוג שוה לאילן לכלאים שאינו כלאים בכרם וליחשב דשוה לאילן בארבע דרכים וי"ל לא תני אלא דשוה לאילן לילך בתר חנטה ולירק בתר לקיטה וא"ת אמאי לא חשיב ששוה לירק בשני דרכים כגון לענין פיאה דלא מיחייב אתרוג בפיאה משום דאין לקיטתו כאחד דלענין פיאה בעינן לקיטתו כאחד ומהאי טעמא ממעטינן תאינה בפרק כלל גדול (שבת סח.) ובפרק מקום שנהגו (פסחים נו:) ובירק נמי אין פיאה מתנהגת דאינו בכלל דבר המתקיים כדאיתא התם. וי"ל כיון דאיכא אילנות טובא שאין חייבין בפיאה כגון האוג והחרובים השנוים במסכת פיאה (פ"א משנה ה) לא שייך למיתני שוה לירק ומהאי טעמא נמי לא קאמר שוה לירק לענין ביכורים שאין ביכורים אלא משבעה מינין כדאיתא בספרי אם כן שוה נמי לשאר אילנות.
[תוספות, קידושין ג.]

דף נז.

בראשונה היו מניחין עורות קדשים בלשכת בית הפרוה.

עורות קדשים ר"ל של עולות ושל חטאות ואשמות וקרבנת צבור כלם לכהנים אבל של קדשים קלים לבעלים ואותם של כהנים כל שחולק בבשר חולק בעור ובראשונה היו מניחין אותם בלשכת בית הפרוה ובערב מחלקין אותו אנשי בית אב שעבדו אותו היום והיו בעלי זרועות שבכהונה נוטלי' אותם בזרוע התקינו שיהו מניחים עד ערב שבת שבסוף משמר ושיהו מחלקין אותו בתי משמרה מערב שבת לערב שבת ומתוך שהן מרובין אין מניחין בעלי זרוע ליטול ביתר מן הראוי ועדיין היו גדולי כהונה נוטלים אותן בזרוע שמתוך גדולתם לא היו רוצים האחרים לחלוק עליהם עמדו בעלים והקדישום ברשות הכהנים לבדק הבית. [מאירי]

אמר אבא שאול בן בטנית משום אבא יוסף בן חנין.

אבא שאול בן בטנית בזמן הבית בזמן אביו של ר' צדוק בסוף שבת ופרש"י בפ' אין צדין חכם גדול היה ומפני ביטול בית המדרש היה ממלא מדותיו וכנס שלש מאות גרבי יין מתמצית ובירורי המדות שהיה מוכר ונתן אותם להקדש ובנו היה חכם ושמו בטנית בזמן רבי והוא התיר נדר לר' שמעון בן רבי. ובסוף פרק מקום שנהגו (פסחים נז.) תניא אבא שאול קורות שקמה היו ביריחו והיו בעלי זרועות נוטלין אותם בזרוע עמדו בעלים והקדישום לשמים ועליהם אמר אבא שאול בן בטנית משום אבא יוסי בן חנן וכו', ונראה מזה המאמר שני פירושים או אבא שאול בן בטנית או אבא שאול אומר מה שאמר אבא שאול בן בטנית שהוא קדמון ממנו וכן כתבם הרמב"ם ז"ל לשנים. [ספר יוחסין מאמר ראשון]

ועוד צווחה צא"ב בן יששכר איש כפר ברקאי שמכבד את עצמו ומחלל קדשי שמים.

הדברים אשר ראוי ומחוייב לכל בעל תורה, הרוצה לקיים את המצוות, ראוי שלא יסורו מנגד עיניו שבעה כללים האלה, והם נגד שבע ספירות, והם אינן כסדרן. ואלו הן הכלל הראשון, שלא יעשה המצוות בקלות ראש ובביזוי וכו'. הכלל הרביעי, המבזה את המצוה מצד כבוד גופו, כאילו כבודו אצלו מכובד יותר מכבוד המצוות. כדגרסינן בסוף כריתות (כח.) ארבע צווחות צווחה העזרה. ראשונה, הוציאו בני עלי, חפני ופנחס שטמאו את ההיכל. צווחה שניה, שאו שערים ראשיהם ויכנס ישמעאל בן פיכאי וכו'. צווחה שלישית, פתחו שערים והוציאו מכאן את יששכר איש כפר ברקאי, שמכבד עצמו ומבזה קדשי שמים. מאי הוה עביד, הוה כריך שיראי על ידיה ועביד עבודה. הנך רואה מן הצווחה השלישית, שנענש יששכר על כי היה מכבד את עצמו. והטעם, כי עשה גופו שהוא טפל לצורה העליונה, עיקר, ולכן נענש. ובכלל זה הכלל, להיות נבזה בעיניו בעשותו מצות השם יתברך, כאשר אמר דוד המלך ע"ה (שמואל ב' ו כב) 'ונקלתי עוד מזאת'. ושמחת בית השואבה תוכיח, ועליהם נאמר (שמואל א' ב ל) 'כי מכבדי אכבד' וגו'.
[שושן סודות סימן קפז, הובא בשל"ה מסכת יומא]

אוי לי מבית ישמעאל בן פיאכי אוי לי מאגרופן. שהם כהנים גדולים, ובניהן גיזברין, וחתניהם אמרכלין, ועבדיהן חובטין את העם במקלות.

כתבת כי מ"ש שבירושלמי (יומא פ"א ה"ד) אמרו שלא היה הנס שלא אירע קרי לכ"ג אלא במקדש ראשון כי יראה לך שהוקש' להם איך אפשר שיעש' נס למי שאינו הגון כגון רוב כהני בית שני עד כאן לשונך:

והנה אתה בזה סותר דבריך הראשונים שכתבת שלא הי' הנס לכבוד ב"ה אבל עם כל זה אין הדבר כן אלא הוצרכו בירושלמי לומר שלא היה הנס במקדש ב' מפני שאין הכהני' הגונים חלילה להם לו' כן שאם היו הכהנים רשעי' מאריכין ברעתם הי' אפשר לומר כן אבל כבר אמרו בפ"ק דיומא (ט.) כי לא הוציא כל א' שנתו ובשנה אחת ביום א' בשנה אם לא אירע קרי עם כל אותן השמירות שאמרו בגמ' אין הדבר פלא עד שנייחס אותו לנס והנס הי' ראוי לצדיקים המאריכין ימים כשמעון הצדיק מ' שנה ויוחנן כ"ג קודם שנעש' צדוקי כדאיתא בפ' ת"ה (כט.) פ' שנה ור"א בן חרסו' י"א שנה וגם קודם שמעון הצדיק יהושע הכהן הגדול ובנו יהוקים ובנו אלישיב ששמשו בימי דריוש הפרסי כמ"ש בס' עזרא והיו ל"ד שנים כמ"ש בפ"ק דע"ז (ט' ע"א) וכן שמעי בנו של שמעון הצדיק כמ"ש בסוף מנחות (קט:) וז' בני קמחית בפ' הוציאו לו (מז.) ור' ישמעאל בן אלישע ז"ל בראשון מברכות (ז.) וכן ריב"ז בסוף בית שני שנראה בספרי ובתוס' פ' שהי' כ"ג ויוחנן בן גרבאי ופנקאי רבו כמ"ש במקום שנהגו שהיו צדיקים והאריכו ימים בזה הי' נר' הנס.
[שו"ת תשב"ץ חלק ג סימן לז]

ואף ישמעאל בן פאבי שמנו אותו פ' מקום שנהגו (נז.) עם אותן בעלי זרועות של בית בייתוס ושל בית חנין ושל בית קתרוס ואמרו שהיו בעלי אגרופין כבר מנו אותן עם הצדיקים בפ"ק דיומא (ט.) וכן בפ' מקום שנהגו (נז.) אמרו כי היה כשר וכ"כ רש"י ז"ל שם וכן באחרון מסוטה (מט.) וכן [בפ"ג] דיומא (לה:) וכן בתוספת' דפרה נר' שהי' גדול בתור' וכן בסנהדרין וגם במשנה (פרה פ"ג מ"ה) נזכר עם משה ועזרא ושמעון הצדיק ויוחנן כ"ג ואליוני בן הקוף וחנמאל המצרי ונר' שכולם היו צדיקים וראוין לנס ואף אותן שהזכירו בכלל המתמני' בשביל הממון צדיקים גמורי' היו שהרי בפ' הבע"י (סא.) אמרו על יהושע בן גמלא קטריתא חזינא הכא ופרש"י ז"ל קשר של רשעי' מפני ששנינו נתמנה כ"ג ולא שנינו מנוהו ואמרו בגמ' תרקבא דדינרי עיילא מרתא בת בייתוס לינאי מלכא לאוקומי יהושע בן גמלא בכהני רברבי ואפי' הכי הזכירוהו ולשבח בפ' לא יחפור (כא.) בהם זכור אותו האיש לטוב ויהושע בן גמלא שמו שאלמלא הוא נשתכח' תורה מישראל וכן בפ' א"ל הממונה (לז.) הזכירוהו לשבח שעש' גורלות של זהב ואמרו עליו ועל בן קטין שהי' כ"ג זכר צדיק לברכה וא"כ ראוי לנס היה אף על פי שהי' מהפלהדרין הא למדת אף על פי שאמרו עליו בגמ' בבלית וירושלמית ושנות רשעים תקצורנה לאו רשעים ממש אלא שלא היו מתמני' כהן בן כהן ככהני בית ראשון. וכן אמרו בירוש' אבל כשתסלק זה מהם צדיקים גמורים הן והיו ראויין לנס שלא היו זבחם של ישראל ביה"כ זבח רשעים תועבה אבל תפלתם בבית קדשי הקדשים הית' תפלת ישרים רצונו ואם נמצא א' מהם צדוקי כבר נגף ביומו ונכנס אחר תחתיו כמ"ש בתלמוד בבלי וירוש' ולא מצינו שצוחה העזרה בבית שני אלא מפני יששכר איש כפר ברקאי ולא מפני שהי' רשע בלתי ראוי לנס אלא דהוה כריך ידיה בשיראי כמ"ש בסוף כריתות (כח:) ובמקום שנהגו (נז.) ושקלוה למטרפסיה בהאי עלמא שהי' מזלזל בכבוד שמים מפני כבודו והיתה חציצה כמו שפרש"י והתו' ז"ל ואם היו רשעים כהני בית שני כמו שעלה בדעתך שלא היו ראויין לנס למה לא צוחה העזרה עליהם ובכמה מקומות ביומא (סט.) בכהני בית ב' אמרו מפני כבודו של כ"ג והיו אומרין לו אפי' הסגן אישי כ"ג (יומא לט.) וכן העוש' שליחו' באותו יום אומרין לו כשמצאו בשוק אישי כ"ג עשינו שליחותך וזה כדי לכבדו בפני העם ואף באותן פלהדרין שהרי היו אומרין לו אישי כ"ג שמא לא למדת וכל ישראל היו מלוין אותו כשיוצא מן המקדש וא"כ ראויין היו לנס ואם היו מתמנים מפני ממון ושונאין זה את זה עון זה עון כולל היה לכל ישראל בבית שני ואין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא.
[שו"ת תשב"ץ חלק ג סימן לז]

דף נח.

תמיד נשחט בשמונה ומחצה.

מסכת פסח שני היא מסדר מועד וכבר ביארנו בפתיחת החבור שבסדור רבינו הקדוש ע"ה היו מסכת פסח ראשון וזאת המסכתא חוברות אשה אל אחותה נכללות במסכתא אחת נקראת פסחים ופרק ערבי פסחים היה אחרון לכל פרקיה ובימי הגאונים ז"ל חלקוה לשתים וקראו הראשונה פסח ראשון והעתיקו פרק ערבי פסחים ממקומו וסדרוהו בסוף פסח ראשון וקראו שם המסכתא הזאת פסח שני ועל זה הצד הורגלנו בלמודה אחר מסכת פסח ראשון על הדרך שסדרנו בפתיחת החבור והיא כוללת חמשה פרקים וסדרם לפי שיטתנו א' תמיד נשחט. ב' אלו דברים. ג' כיצד צולין. ד' האשה. ה' מי שהיה טמא. [מאירי]

ועניין המסכתא אמנם הוא סובב בביאור הלכות קרבן הפסח על תכלית שלמות ענייניו, ועל זה הצד יחלקו עניני המסכתא לששה חלקים, הראשון בענין שחיטתו והקרבתו הן בזמן שחיטתו הן בענין השחיטה על איזה צד ראויה ועל איזה צד אינה ראויה וכיצד היו נוהגין בעזרה בשחיטת הפסחים ואם חל ארבעה עשר בשבת אלו דברים שבו דוחין את השבת וכן ענין החגיגה הבאה עם הפסח. השני בענין צלייתו ואכילתו. השלישי בענין טומאה שאירעה בקרבן. הרביעי בביאור הנמנין עליו כלומר על מי שוחטין אותו ומי הם הראוים לימנות עליו. החמישי בענין הנדחין לפסח שני. ודברים שבין ראשון לשני. הששי בענין אם אירעו בו סבות כגון שאבד או נתערב עם אחרים. החלק הראשון יתבאר בפרק ראשון ר"ל פרק תמיד נשחט ובפרק אלו דברים. החלק השני יתבאר בפרק שלישי ר"ל כיצד צולין. החלק השלישי יתבאר בפרק שלישי. גם כן החלק הרביעי יתבאר בפרק רביעי ר"ל פרק האשה. החמישי

והששי יתבארו בפרק חמישי ר"ל פרק מי שהיה טמא. [מאירי]

בערבי פסחים נשחט בשבע ומחצה וקרב בשמונה ומחצה, בין בחול בין בשבת.

למחר ימהרו בהשכמה לב"ה, ואמר שמצוה להשכים לבית הכנסת בע"פ. וראיה מתמיד שהיה מקריב בע"פ שעה אחת קודם זמנו. ותימה דהתם בתמיד של בין הערבים עסקינן והפסח קרב אחריו משא"כ בתמיד של שחר ותפלתנו היא במקום התמיד. ובפרט כשחל בע"ש צריך להקדים לב"ה. ויאכלו קודם שעה ה', ובימים הארוכים אין קפידא למהר כ"כ.

[לקט יושר אורח חיים עמוד עח]

את הכבש אחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים.

דע כי בין הערבים הוא על שני דרכים האחד מעת שתחשך השמים עד עת סור האור הנראה בעבים. וזאת העת שעה ושליש שעה, גם יקרא זה העת ערב, כי כן כתוב בפסח שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש (דברים טז ו). גם כן כתוב ובהעלות אהרן את הנרות בין הערבים (שמות ל ח). וכתוב אחר יערוך אותו אהרן ובניו מערב עד בקר (שמות כז כא). וכן עולת תמיד כתוב תעשה בין הערבים (שמות כט לט), וכתוב עולות לה' עולות לבקר ולערב (עזרא ג ג). וכן כתוב בין הערבים תאכלו בשר (שמות טז יב). גם שם כתוב בתת ה' לכם בערב בשר לאכול (שמות טז ח), והדרך השני להיות פירוש בין הערבים - בפסח מעת שתבא השמש אל תחלת פאת מערב. ומעתיקי התורה אמרו, שהלכה למשה, שבין הערבים בפסח הוא הדרך השני, והוא אמת ואין בו ספק. ותעו האומרים כי יש ערב שלישית, בעבור שמצאו עד הערב השלישית (ש"א כ ה). ואיננו כן. רק יסתר בשדה זאת הערב, גם ערב מחר עד הערב השלישית (שם). והעד שאמר הנה חדש מחר (שם), והנה ערב אחת טרם מחר, ולא דבר שאול מחר כלום, וממחרת החדש יצא יהונתן.

[אבן עזרא, שמות יב ו]

בין הערבים.

משש שעות ולמעלה קרוי בין הערבים, שהשמש נוטה לצד מבואו לערוב. ולשון בין הערבים נראה בעיני, אותן שעות שבין עריבת היום לעריבת הלילה. עריבת היום בתחלת שבע, כי ינטו צללי ערב, ועריבת הלילה בתחלת הלילה. ערב, לשון נשף וחשך, כמו ערבה כל שמחה (ישעיה כד יא). לשון רש"י. ור"א השיב מן הכתוב שאמר (להלן ל ח) ובהעלות אהרן את הנרות בין הערבים, כי שם כתוב יערוך אותו אהרן ובניו מערב עד בקר (להלן כז כא), ועוד מן הכתוב בפסח עצמו שם תזבח את הפסח בערב כבא השמש מועד צאתך ממצרים (דברים טז ו), כי בבא השמש שקיעת החמה. ואין זה תשובה על הרב, שכבר אמרו רבותינו (ברכות ט.) בערב אתה זובח, כבא השמש אתה אוכל, מועד צאתך ממצרים אתה שורף. וכו'.

והנכון בעיני בזה, כי הלילה נקרא ערב, כמו שנאמר בערב תאכלו מצות, והוא בלילה, שנאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות. וכן ויהי ערב ויהי בקר (בראשית א ה), על תחלת הלילה כצאת הכוכבים, וכן בנשף בערב יום באישון לילה ואפילה (משלי ז ט). ויקרא ג"כ סוף היום ערב וכן הן עוד היום גדול כמו שאמרו ויבאו שני המלאכים סדומה בערב ולוט יושב בשער סדום (בראשית יט א). וכן ויהי בערב ותעל השלו (להלן טז יג), ולא בא השלו בלילה. וכן רבים. וכתיב ערב ובקר וצהרים אשיחה ואהמה (תהלים נה יח)

והנה אלה השלשה עתים כוללים כל היום. אם כן אחרי הצהרים יקרא ערב מיד. וכעלות השמש, וכל עת היותו במזרח, יקרא בקר, והוא ארבע שעות, כמו שהעידו על תמיד של שחר שקרב בארבע שעות (עדיות ו א), ואחר הבקר יקרא העת צהרים, כמו שנאמר מהבקר ועד הצהרים (מ"א יח כו), והן שתי השעות החמישית והשישית, והוא מלשון צוהר תעשה לתיבה (בראשית ו טז), כענין זוהר. ויזכיר בהן לשון רבים, בעבור שהן שתים. והנה הם שני צהרים, או מפני שיצהירו כל הצדדין, כי בבקר האור במזרח, ובערב הוא במערב, ובאמצע היום בגובה הרקיע מאיר לכל הצדדין. וכאשר יעברו הצהרים ויסור השמש מזרוח בשני הצדדין יקרא ערבים מפני שיערוב השמש משני הצדדין ההם, והזמן הזה הוא כל עת זרוח השמש ברקיע. אבל בשקיעת החמה, והוא כמו שעה ורביע על דעת רבותינו (פסחים נח:), אינו זמן השחיטה ואינו נקרא ערבים, אבל הוא ערב יום.

ואמר בין הערבים, כי בין במקום הזה איננו מבדיל, אבל הוא כענין בתוכם, והוא כמו בינותינו בינינו וביניך (בראשית כו כח), ביני ובינך מה היא (שם כג טו), על בין עבותים (יחזקאל יט יא), מבינות לגלגל (שם י ו), כמו בתוכם. מבין השריפה (במדבר יז ב), מתוכה, כענין שנאמר ותקם בעוד לילה (משלי לא טו), בתוך לילה, וכן בין הערבים. ולא נאמר בערבים, שלא יהיה במשמע ערב ימים רבים. והנה אמר הכתוב שנשחט את הפסח בתוך הערבים, כי זמן השחיטה מן התורה הוא משש שעות ולמעלה עד תחלת שקיעת החמה, וכן אמר בארבעה עשר לחדש בן הערבים פסח לה' (ויקרא כג ה), שהוא זמן השחיטה, וכן בין הערבים תעשו אותו (במדבר ט ג), על תחלת העשייה שהיא השחיטה, וכן בין הערבים תאכלו בשר (להלן טז יב), הם השעות הנזכרות, כי היה להם לאכילת הבשר זמן גדול. ואמר (שם יג) ויהי בערב ותעל השלו, כי עלה ביום הראשון לשעה אחת בערב.

[רמב"ן, שמות יב ו]

ויתכן שיהיה הלשון כדברי רש"י, שני ערבים, ערב בקר וערב יום, כי כן יאמר הכתוב מנחת הבקר ומנחת הערב, שנאמר (מ"ב ג כ) ויהי בבקר כעלות המנחה, ואומר (עזרא ט ד-ה) עד למנחת הערב ובמנחת הערב קמתי מתעניתי. ומנחה לשון מנוחת השמש והשקט אורו הגדול, כדמתרגמינן למנח יומא (בראשית ג ח), והן מנחה גדולה ומנחה קטנה שהזכירו חכמים (ברכות כו:). והנה כל הזמן הזה להדלקת הנרות ולקטרת שאינן כשרין בלילה אלא בזמן תמיד של בין הערבים וקודמין לו, ולזה יטה דעת אונקלוס שאמר בין שמשיא, שמש המזרח ושמש המערב, ואמר הכתוב (להלן כז כא) יערוך אותו אהרן מערב עד בקר, שתהיינה דולקות כל הלילה.

והנה נוכל לפרש שם תזבח את הפסח בערב (דברים טז ו), בזמן הנזכר, כי נקרא ערב, ויהיה כבא השמש מועד צאתך ממצרים מחובר עם ובשלת ואכלת, וכן רבים. אבל על דעתי אין תזבח את הפסח על השחיטה, אבל יאמר במקום אשר יבחר ה' אלהיך, שם תעשה זבח הפסח בלילה כבא השמש שהוא מועד צאתך ממצרים, כמו שנאמר (שם טז א) הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה. ואמר על זו העשייה ובשלת ואכלת במקום ההוא הנזכר, והפסח עצמו יקרא זבח, לא תשחט על חמץ דם זבחי (שמות לד כה), פסחי.

וזה טעם כל הפרשה (דברים טז א) שמור את חדש האביב ועשית פסח לה' אלהיך כי בחדש האביב הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה וגו' לא תאכל עליו חמץ, הזכיר העשייה והלילה, וצוה איך יאכלוהו, והזכיר שבעת הימים (פסוק ג ד), ואין בכל הפרשה ההיא זכר ליום ארבעה עשר והשחיטה בו. וכן אמר ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבקר (דברים טז ד). והנה בערב ביום הראשון, יום חמשה עשר, הראשון בשבעת הימים הנזכרים. כי יום ארבעה עשר לא הוזכר כאן כלל, וכן בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות (להלן פסוק יח) הוא ליל חמשה עשר. והנה פירוש אשר תזבח בערב שלא ילין לבקר מן הבשר אשר תעשה אותו זבח בערב יום הראשון.

[רמב"ן, שמות יב ו]

דף נח:

מנין שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר תלמוד לומר וערך עליה העלה.

כל היום כשר לקרא את המגילה וכו' ולתפלת המוספין ולמוספין. וכי תימא והא אי אפשר להקריב מוסף אלא לאחר תמיד של שחר כדדרשינן מדכתיב העולה עולה ראשונה, וכן צריך להקריבו קודם תמיד של בין הערבים כדדרשינן עליה השלם כל הקרבנות כולן וכדאיתא בפסחים פרק תמיד נשחט (נח:), הא לא קשיא דמוסף כל היום כשר אלא שדבר אחר מעכבו ואי מידלית קרבן תמיד מהכא קרב כל היום, ואפשר נמי דאם הקדים קודם תמיד של שחר או איחר אחר תמיד של בין הערבים כשר, ותפלת המוספין נמי כשר כל היום ואפילו הקדים קודם תפלת השחר או איחר אחר תפלת המנחה, ואיכא מאן דאמר התם (ברכות כח.) שאם הגיע זמן תפלת מנחה קודם שהתפלל תפלת מוסף מתפלל תפלת מנחה תחלה וכן הלכתא ובלבד כששתיהן לפניו שדעתו להתפלל אותן שתיהן עכשו, כדקתני היו לפניו ב' תפלות, אבל אם אין דעתו להתפלל מנחה עכשו אלא לאח"כ רשאי להקדים תפלת מוסף וכמו שנהגו עכשו במקומותינו שמאחרין ביוהכ"פ תפלת מוסף עד לאחר ו' שעות ומחצה ואעפ"כ מקדימין של מוספין, מכל מקום למדנו שזמן מוסף אף לאחר מנחה, וכן בהקדמת תפלת מוסף לתפלת יוצר אמרו בתוספתא (ברכות פ"ג ה"ב) המתפלל תפלת מוספין בין משקרב תמיד של שחר בין שלא קרב תמיד של שחר יצא, ובפרק קמא דע"ז (ד:) אמרינן לא ליצלי איניש מוספין בתלת שעי קמייתא בריש שתא ביחיד משום דמדחי, אלמא בשאר ימים מתפלל בכל עת שיזדמן לו יותר, [אלא] שלכתחלה מצוה להקדים של שחר, ותפלות כנגד תמידים תקנום. [הריטב"א, מגילה כ:]

מאי תלמודא אמר רבא העלה עולה ראשונה.

פרש"י עולת התמיד תהא ראשונה, וקשה מנלן דבתמיד איירי, הילכך נראה כמו שפרש"י בפרק תמיד נשחט העולה האמורה ראשונה בפרשת פנחס, וי"מ ראשונה שאין מחנכין את המזבח אלא בתמיד של שחר, וי"מ עולה ראשונה שהקריבו ישראל במדבר וכמ"ד עולת תמיד הואי. [תוספות הרא"ש, יומא לד.]

וקשה לר"י דהכא יליף מה עולה עולה ראשונה, ובזבחים בריש כל התמיד יליף דתמיד קודמין למוספין ממלבד עולת הבקר. וליכא לתרוצי דהתם איירי להקדמה כגון שאין כי אם טלה אחד ומפיק ליה ממלבד עולת הבקר דמבטלינן משום תמיד אבל הקדמה להקדימו תחלה נפקא לן מהעולה, הא לאו מילתא היא דבמנחות פרק התכלת גמר דתמידין קודמין למוספין, דאיבעיא לן צבור שאין להם תמידין ומוספין איזה מהן קודם ומפרש דתמידין קודמין מהעולה עולה ראשונה. מ"ר. תוספות שאנץ.

[שיטה מקובצת, בבא קמא קיא.]

הראשון מלמד שאינו דוחה אלא י"ט ראשון, מייתורא דה"א קא דריש דה"א מיעוטא הוא כלומר בראשון לחודיה הוא דבו ביום, ובפ' גיד הנשה (חולין ד' צא.) דרש הירך המיומנת שבירך למעוטי שמאל וכן העולה עולה ראשונה (פסחים ד' נח:) וזימנין דאתיא ה"א לרבות כדאמרינן לעיל בסוף פרק הישן (ד' כח:) גבי תוספת עינוי דיום הכפורים האזרח לרבות את הנשים, וגבי סוכה האזרח לרבות את הגרים כל אחד לפי עניינו.

[תוספות, סוכה מג.]

אלא אמר רבא השלמים עליה השלם כל הקרבנות כולן.

קשה, שלדעת רז"ל שהוציאו השלמים ממשמען ופירשו אותן מענין השלמה, מה ידרשו במלת חלבי. ויש לומר, דחלבי אצטריך לכדתניא בתורת כהנים מניין שיעשה מערכה גדולה שתקבל כל העולות, תלמוד לומר 'עליה העולה'. מניין אימורי חטאת ואשם ואימורי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים, תלמוד לומר 'עליה חלבי'. אבל מההיא דפרק תמיד נשחט משמע, שלא הוציאו השלמים ממשמען, אלא מה"א השלמים הוא דקא דייקי לה, דמדלא כתיב חלבי שלמים אלא חלבי השלמים, שמע מינה לענין השלמה קמיירי, שכך

אוצר החכמה

אמרו שם גבי מניין שלא יהא דבר מתעכב אחר תמיד של בין הערבים, תלמוד לומר 'והקטיר עליה חלבי השלמים'. מאי תלמודא, אמר אביי עליה שלמים, ולא על חברתה שלמים. פירוש על תמיד של שחר, ולא על תמיד של בין הערבים. אמר ליה רבא ואימא שלמים הוא דלא קרבי אחר תמיד של בין הערבים, אבל עולה קרבה. אלא אמר רבא 'השלמים' עליה השלם כל הקרבנות כולן. פירוש ולא חלבי השלמים בלבד.

אבל מלשון רש"י דקאמר אם יביאו שלמים. ורבותינו למדו מכאן עליה השלם כל הקרבנות משמע שהשלמה ממלת שלמים הוא שהוציאוהו, מפני שאין כאן מקומם, ולא מה"א השלמים. ושמא יש לומר, שרבא גופיה ממלת שלמים הוא דקא מפיק לה, והכי קאמר אלא אמר רבא: אין שלמים זה כמשמען, אלא מענין השלמה.

[רבי אליהו מזרחי, ויקרא ו ה]

דף נט.

תן לה מדתה שתהא דולקת מערב עד בוקר.

כאילו אמר יערוך אותו אהרן ובניו בערב שיהא דולק מערב עד בקר, לא שיהיה עורך אותו מערב עד בקר. וכן שנינו בתורת כהנים מערב עד בקר תן להן מדתן שיהו דולקים מערב עד בקר.

ושערו חכמים חצי לוג כו'. אף על פי שאין שעור אלא לפי הפתילות, שאם היו עבות לא יספיק אפילו לוג, ואם היו דקות יספיק אפילו בחצי חציו. יש לומר, שהיו לנרות בית קבול לפתילות שאי אפשר שיהיה עובי הפתילות אלא לפי השעור ההוא, ועל פי השעור ההוא שערו חכמים חצי לוג (מנחות פט.). אבל בנרות חנוכה, שאין שם גבול לפתילות, לא נתנו שעור בשמן, כמו במנורה, אלא בזמן בלבד - משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק (שבת כא:).

ואם יותר אין בכך כלום. פירוש כגון בלילות הקצרים הנותר מהשמן יהא דולק והולך גם ביום, ואין בכך כלום, וכך פרש"י (שבת כב:). אבל פחות לא, שלא יכבה בלילי טבת הארוכים, והתורה אמרה מערב עד בקר. אבל ריב"א פירש, שבלילות הקצרים היו עושין פתילות גסות, כדי שיכלה כל השמן עד הבקר.

[רבי אליהו מזרחי, שמות כז כא]

כשמעלה את הנרות בין הערבים הוא נותן בכל נר ונר חצי לוג שמן שיהא דולק עד הבוקר, כדכ' בהדיא יערך אותו אהרן מערב עד בקר, ושיערו חכמים חצי לוג בלילות טבת שהם ארוכות שצריך חצי לוג וכן היו עושים תמיד, וכשיעור הזה היה נותן בנר מערבי גם כן, ושאר הנרות לא היה מספיק שמנם אלא עד הבקר, אבל נר מערבי היה דולק כל הלילה וכל היום עד בין הערבים בדרך נס בשעה שהיו ישראל עושים רצונו של מקום, וזה עדות לכל באי עולם שהשכינה בישראל.

ומיהו כל בין הערבים היה צריך לדשן כל הנרות ואפי' נר מערבי בפתילה חדשה ושמן חדש כשיעור שאמרנו, שכן אמר הכתוב (שמות ל) ובהעלות אהרן את הנרות בין הערבים, וכתיב (ויקרא כד) מחוץ לפרוכת העדות [באהל מועד] יערך אותו אהרן מערב עד בקר ואפי' נר מערבי, ועוד שאם אין אתה אומר כן לא הודלק נר מערבי אלא פעם ראשונה, ולא החליפו הפתילה הראשונה כל זמן שהיה הנס של נר מערבי קיים, וזה לא נאמר בשום מקום, והכא נמי קאמר שממנה היה מדליק ובה היה מסיים וכו'.

[הריטב"א, שבת כב:]

יבא עשה דפסח שיש בו כרת וידחה עשה דהשלמה שאין בו כרת.

וא"ת היכי כפינן לשחררו והא אמרי' בפ' השולח (גיטין לח: ושם) דכל המשחרר עבדו עובר בעשה וכי תימא מצוה שאני וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירך כדאמרי' בריש שבת (ד. ושם ד"ה וכי) והא דשחרר ר"א עבדו בהשולח (גיטין שם) שנכנס לבית הכנסת ולא מצא שם י' התם משום דר"א גופיה עשה מצוה בכך שהשלים המנין והא דאמר נמי בפ' בכל מערבין (עירובין לב: ושם ד"ה ולא) דניחא ליה לחבר למיעבד איסורא זוטרא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה התם משום דקא עביד עם הארץ איסורא על ידו של חבר דקא מאכיל ליה טבל ואומר ר"י דמשום מצוה רבה שרי אף על גב דעובר בעשה כדאמרי' ריש תמיד נשחט (פסחים נט. ושם ד"ה אתי) אין לך דבר שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים אלא קטרת ונרות ופסח ומחוסר כפורים דערבי פסחים ומפרש התם משום דאתי עשה דפסח שיש בו כרת ודחי עשה דהשלמה אלמא קעבר כהן אעשה דהשלמה כדי שיקיים מחוסר כפורים מצות פסח.

[תוספות, בבא בתרא יג.]

אלא זה בנה אב.

דע כי ד' מדרגות הן בנבואה, בת קול אורים ותומים רוח הקדש נבואה, וכלן מדרגות חלוקות זו למעלה מזו וכלן נמשכות מן המדה הנקראת צדק, וזהו (איוב כט) צדק לבשתי וילבשני.

והנני מבאר לך בכאן ארבע מדרגות הללו, הראשונה בת קול, ויש סוד במה שאמרו בת קול ולא אמרו בן קול, וכן במה שאמרו זה בנה אב, וכן בנין אב משני כתובים, ולא אמרו זה בנה אם או בנין אם, וכן במה שאמרו עוד יש אם למקרא ולמסורת ולא אמרו יש אב, כי הכל נאמר בהשגחה מכוונת וחכמה יתירה, וחכמי האמת שכל דבריהם מיוסדים על אדני החכמה וספיר גזרתם קבלו כן מן הנביאים עד משה מסיני. ובאור הענין כי בנין אב לא נזכר בשום מקום מהתלמוד אלא על פסוק מפסוקי תורה שבכתב, וא"כ ראוי להם להזכיר בזה לשון אב ולומר זה בנה אב או בנין אב, כי כל פסוק ופסוק הוא בנין האב יתעלה ששמענו התורה מפיו מתוך האש, וכענין שכתוב (דברים ד) ביום דבר ה' אליכם בחרב מתוך האש ולא היה ראוי שיזכירו בו לשון אם, אבל כשאמרו יש אם למקרא ולמסורת שהוא דבר נמסר מעסק תורה שבעל פה הזכירו אם ולא אב.

[רבינו בחיי, דברים לג ח]

דף נט:

ואכלו אתם אשר כפר בהם מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרין.

עבודתה ועורה. פי' עבודתה אכילת בשרה שהוא שכר עבודתה כן פרש"י ז"ל. ואינו מחוור בעיני שהרי חולה או זקן נותן להקריב לכל כהן שירצה ועבודתה ועורה לאנשי משמר וכהן בעל מום נותן להקריב לאנשי משמר ועבודתה ועורה שלו. ור"ח ז"ל פי' עבודתה מתנותיה שנאמר עבודת מתנה. ולי נראה משום דכתיב ואכלו אותם אשר כפר בהם (פסחים נט:) מלמד שהכהנים אוכלין ובעלים מתכפרים נמצא שהאכילה היא העבודה.

[הרשב"א, בבא קמא קט:]

אמר ליה כיון דלא אפשר עשאום כמי שנטמאו או שאבדו.

כל שלא נטמא בשר ואפשר לאוכלה אם לא נאכל הבשר אף בעלים לא נתכפרו דגזירת הכתוב היא דכל שאפשר לבשר ליאכל שלא יתכפרו בעלים אא"כ נאכל הבשר, אבל אם נטמא הבשר ואי אפשר ליאכל דבר תורה בכי הא נתכפרו בעלים שלא אמרה תורה שיאכל בשר לאחר שנטמא אלא הרי זה כפר אף על פי שלא נאכל הבשר לפי שהציץ מרצה, ויש לנו כיוצא בזה בהקטרת אימורין, דכי איתנהו מעכבי בשר מאכילה וכי ליתנהו כגון שנטמאו או שאבדו לא מעכבים כדאיתא בפ' תמיד נשחט (נט:) ולקמן נמי מייתינן לה בפרק מצות חליצה (קד:) גבי חלצה ורקקה.

[הרשב"א, יבמות צ.]

הפסח ששחטו שלא לשמו וקבל והלך וזרק שלא לשמו.

התבאר בזבחים שמחשבה שאינה ראויה פוסלת בקדשים כל שמחשב אותה מחשבה בזמן שהוא מתעסק בקרבן באחת מארבע עבודות שהן שעת שחיטה או שעת קבלת הדם או שעת הולכתו למזבח או שעת זריקה אבל אם היתה לו מחשבה זו כשהוא מתעסק בקרבן בדבר אחר שלא מארבע עבודות אלו כגון בשעת הולכת אמורין למזבח או בשעת הקטרתם אינו כלום. [מאירי]

מחשבה זו שפוסלת באחת מארבע עבודות חלוקה לשלשה פנים כל אחת חמורה מחברתה הראשונה נקראת מחשבת זמן והיא ששחט או קבל או הוליך או זרק על מנת לאכול מהן דבר הראוי לאכילה אחר זמן אכילתם או להקטיר מהן דבר הראוי להקטרה אחר זמן הקטרתם שאכילת מזבח אף היא אכילה היא וזו חמורה מכולן שפוסלת בכל הקדשים ומפגלתם ר"ל שזהו הנקרא פגול והאוכלו בכרת. והשנית מחשבת מקום והוא ששחט או קבל או הוליך או זרק על מנת לאכול או להקטיר מהם חוץ למקום הראוי לאכילתם וזו פוסלת בכל הקדשים אבל אינה מפגלת ר"ל שאין זה פגול להתחייב האוכל בכרת אלא שהוא פסול וכן הדין בשתיהן אם חישב מאחת מעבודות אלו לחברתה כגון שחשב בשעת שחיטה יזרוק דמה חוץ לזמנה או חוץ למקומה שמחשבין מעבודה לעבודה. השלישית מחשבת שינוי השם כגון עולה ששחטה או קבל דמה או הוליך או זרק לשם שלמים או שהיתה של ראובן ושחט או קבל או הוליך או זרק לשם שמעון וזו אינה פוסלת אלא בחטאת ובפסח שכל הזבחים שנשחטו שלא לשמן כשרים לזרוק דמן ולהקטיר אימוריהן ולאכול את בשרן אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה כלומר שאם שחט עולה לשם שלמים לא עלתה לו לעולה ולא לשלמים וחייב להביא עולה אחרת ואם שחט עולת ראובן לשם שמעון לא עלתה לאחד מהם אבל הזבח כשר ובחטאת ופסח פסול ויוצא לבית השריפה, ויש חלוק בזה בין חטאת לפסח שהחטאת אם שחטו לשם חולין מיהא כשר שכך למדו רבותינו מחשבת קדשים מחללת קדשים ואין מחשבת חולין מחללת קדשים אבל פסח אפילו לשם חולין פסול והביאוה בתלמוד המערב ממה שכתוב פסח הוא לה'.

[מאירי]

דף ס.

דהא לרבי יוסי נמי אף בגמר דבריו אדם נתפס אית ליה.

וא"ת והאמר ר' יוסי בגמר דבריו אדם נתפס הוי פי' אף בגמר דבריו אדם נתפס והוי תמורת עולה ותמורת שלמים וה"נ נתפוס לשון ראשון נמי דקאמר נזיר ויהיה נזיר מיין ונזיר מן הגרוגרות וי"ל דהכי מפורש בתמורה (כו.) היכא דדבריו סותרין זה את זה וליכא למימר דסיפא לפרושי תחלת דבריו קאתי הלכך חיילי ב' הלשונות לר' יוסי והוי תמורת עולה ותמורת שלמים אבל במתני' איכא למימר דסיפא לפרושי רישא כלומר (כיון) האי דקאמר נזיר לאו מיין קאמר אלא מגרוגרות והלכך גמר דבריו עיקר הן ליתפס בהן ולא בתחילת דבריו. [תוספות, נזיר ט.]

בית הלל סברי להו כר' יוסי דאמר בגמר דבריו אדם נתפס והאי נדר ופתחו עמו הוא. פירוש ר' יוסי אומר גבי האומר תמורת עולה תמורת שלמים ויביא בדמי חציה עולה ובדמי חציה שלמים. דר' יוסי מחשיב גם לשון אחרון. והכא נמי אזלינן בתר שתי הלשונות ומעיקרא כי אמר הריני נזיר בדעתו היה לו לומר מן הגרוגרות בגמר דבריו ונדר ופתחו עמו היא ומותר דהוי כמתחרט בתוך כדי דיבור דאין בדיבורו כלום. דנהי דבמילתיה דר' יוסי אזלינן נמי אחר לשון ראשון היינו משום דאפשר לילך אחר דעתו ולהביא בדמיה עולה ושלמים. אבל הכא דללשון אחרון אינו נזיר כלל ולא סגי דלא אזלינן בתריה הרי לשון ראשון מתבטל ואינו נזיר כלל. [שיטה מקובצת, נזיר ט.]

וקא משמע לן דמחשבין מעבודה לעבודה, והיינו בעיא דרב פפא.

אי קשיא אמאי לא פריק הכי לעולם סיפא בשתי עבודות ורישא בעבודה אחת ואו או קתני אלא מיהו לאו דחשיב בקמייתא לשמו אלא בסתמא כגון דשחט בסתם וקיבל שלא לשמו שהשחיטה כשרה בסתם כדתנן בזבחים

בשלהי פ׳ ב״ש והקבלה פוסלתו וסיפא אשמעי׳ דאע״ג דשחט בפי׳ לשמו קבלה שלא לשמו פוסלתו יש להשיב כיון דבריש׳ או או קתני תו לא איצטריך סיפ׳ דהא סתם קתני דאחת מד׳ עבודות פוסלות שלא לשמו בין אם עשה הראשונות סתם בין אם עשאם בפי׳ לשמו הלכך בע״כ איצטריך לאוקמי סיפ׳ במחשבין מעבודה לעבודה. [תוספות ר״ד]

דף ס:

לא אם אמרת בשלא לשמו שכן נוהג בכל הזבחים.

כל מה שביארנו במחשבת קדשים אינה צריכה הוצאת פה, הן מחשבת פגול הן מחשבת פסול הן בקרבן פסח הן בשאר קרבנות כגון שיאמר הריני שוחט על דעת לאכול חוץ לזמנו או חוץ למקומן על דעת שלא לאוכליו או שלא למנוייו וכן בכל הדברים, אלא שכל שגמר בלבו לכך פסול, אבל כל שמחשבתו לדבר אחד ומוציא דבר אחר בפיו אינו כלום עד שיהו פיו ולבו שוים וכן בתרומה כל שמפריש במחשבתו תרומה ולא הוציא בשפתיו כלום הרי זו תרומה אבל אם נתכוין לומר תרומה ואמר מעשר או מעשר ואמר תרומה לא אמר כלום עד שיהו פיו ולבו שוים. וכן לענין נדרים שאני נכנס לבית זה ואמר לזה שאני נהנה מזה ואמר מזה אינו כלום וכן שינוי בעלים דיו במחשבה ובלבד שיחשב לשינוי בעלים בזדון אבל בטעות כשר ועולה לבעלים אפי׳ הוציא בפיו. [מאירי, לקמן סג.]

אשכחן במחשבת פגול דאף על גב דקרי ליה מחשבה וגמרינן לה בזבחים מלא יחשב אפילו הכי בעינן דיבור כדמוכח בסוף פרק ב׳ דזבחים דפריך אלא מעתה חישב שתאכלהו אש למחר דכתיב תאכלהו אש לא נופח הכי נמי דפגול, ומשני אי דאפקיה בלשון אכילה הכי נמי הכא במאי עסקינן דאפקיה בלשון הקטרה ולשון אכילה לחוד ולשון הקטרה לחוד, ואם היה הדבר תלוי במחשבה מה שייך לחלק בין מחשב בלשון אכילה למחשב בלשון הקטרה. וכו׳, ומחשבת פגול במחשבה שלא לשמן או לשם בעליו או לערלים דכולהו חד גוונא נינהו. ועוד אמרינן בהניזקין כהנים שפגלו מזידין חייבים ומייתי לה על חזקיה דאמר דבר תורה אחד שוגג ואחד מזיד חייב, דהיזק שאינו ניכר שמיה היזק, ואי במחשבה בעלמא היכי מחייב והא העושה מלאכה במי חטאת פטור מדיני אדם אפילו לחזקיה אע״ג דאסח דעתיה דלא חשיב כהיזק שאינו ניכר דעלמא הואיל דליכא אלא במחשבה בעלמא. אבל ודאי צריך דיבור ובדיבור חשיב היזק גמור כיון דנפסל על ידי דיבורו. ומהא דאמרינן התם בהניזקין גבי כהן גדול ביום הכיפורים ודילמא דשמעניה דפגיל אין ראיה דאיכא למימר דדוקא ודילמא הא דמהימן כגון דשמעניה אבל קרבן שלו יכול לפגל אפילו לא שמעניה. ואין לדקדק מהא דלא מייתי שם ראיה מפגול דכל השנה, דדילמא הא דנאמנין בכל מקום בפגולם במחשבה היינו בקרבן שלהם אבל בשל חברו לא היה נאמן אלא היכא דשמעניה.

[תוספות שאנץ, בבא מציעא מג:]

וכל הנך ראיות שהבאתי יש לדחות קצת שחישב לשון זה בלבד שתאכלהו האש למחר ובלשון לאכול מחברו. אי נמי בכל הנך מיירי שמוצ[illegible] ולכך יש לילך אחר הלשון, אע״פ שגם במחשבה בלבד הוי פגול. וההיא דלמולים ולערלים לא שחישב בלבו מתחלה שניהם, אלא שחישב שיאמר כך וההיא דפגלו במקדש כיון שמתכוין בפירוש לפוסלו ולפוגלו חשיב היזק לא בדיבורייהו. בהכניסה לרבקה שתדוש ולא תינק ודוקא בתינק ותדוש פטור מדיני אדם אבל בתדוש לחודיה חייב בדיני אדם וכל זה דומה דוחק. וגם בפי׳ הקונטרס בריש מנחות על הא דקאמר מחשבה דמינכרא פסל רחמנא דהיינו דבור, והתם נמי משמע הכי דקרי חרבה לשם בלולה מחשבה דמינכרא שניכר שהוא משקר, ואם לא היה מדבר במאי מינכרא כיון דאינו מחשב. ודוחק לומר כיון דאם היה מוציא בפיו היה ניכר קרי ליה מחשבה דמינכרא. [תוספות שאנץ, בבא מציעא מג:]

תאמר בלשמו שכן אינו נוהג בכל הזבחים אלא בפסח בלבד.

שמעתי מפי הר״ר יעקב מגוירציבורק נר״ו, שיש להביא ראיה מראש מסכת זבחים. שאע״פ שכמה פעמים אדם מתפלל ואינו מתכוין יש לומר שיצא ידי חובתו למאן דאמר תפלות כנגד תמידין תקנום דאמרינן בתחילת זבחים כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרין אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה. ומוכיח לשם דאם נזבחו בסתמא כשרין ועלו לבעלים לשם חובה הכא נמי בתפלה יש לומר דאינו מתכוין הוי ליה כסתמא ויצא ידי חובתו. מיהו המתפלל בכוונה טפי עדיף והיא מצוה מן המובחר ומובטח לו שאין תפלתו חוזרת ריקם כדכתיב תכין לבם תקשיב אזנך.

[שבולי הלקט ענין תפילה סימן יז]

לא אם אמרת בשינוי קודש שכן פסולו בגופו וישנו בארבע עבודות.

כלומר שכל ששחט או קבל או הוליך או זרק שלא לשמו פסול ושנוי בעלים אינו בד׳ עבודות בכל הזבחים חוץ מן הפסח מפני שעיקרו לאכילה, אבל שאר זבחים שעיקרן לכפרה ואין עיקר כפרה אלא בזריקת הדם, אין שנוי בעלים פוסל אלא בזריקת הדם, ר״ל שזרק את הדם במחשבת שנוי בעלים, ולא נתרבו שאר עבודות בראשון של זבחים לשנוי בעלים, אלא כשנעשו על דעת לזרוק הדם בשנוי הבעלים, אבל שחיטה או קבלה או הולכה לשם אחר אינה פוסלת, הואיל וזרק לשמו של זה ושלא חשב בשאר עבודות על הזריקה לשם אחר, אלא שבפסח מיהא הואיל ועיקרו לאכילה כל אחת פוסלת בו בעצמה, וכמו שביארנו בשחטו שלא למנוייו או לערלים. ואי אפשר לפרשה בשחט על מנת לזרוק שלא למנוייו, שהרי בגמ׳ הוא ששאלוה בערלים והוא הדין שלא למנוייו, הא משנתנו מיהא בשחיטה שנעשית היא עצמה בשנוי בעלים נשנית. [מאירי]

דף סא.

וישנו לאחר מיתה, וישנו בצבור כביחיד.

ששנוי קדש ישנו לאחר מיתה והוא שיש קרבנות שאין כפרה תלויה בהם כגון עולה או נדר ואם נדר אחד עולה ומת יורשים חייבים להביאה שכבר נשתעבדו נכסיו במלוה הכתובה בתורה אחר שאין כפרה תלויה בה עד שיאמר בה אין כפרה למתים ואם הביאם והקריבם שלא לשמן חייב להביא אחר והרי נכסי המת משועבדים לכך ושנוי בעלים אינה פוסלת בזה שמאחר שכבר מת ואין שמו עליו אין שנוי בעלים מפקיעו שלא לעלות.

הרביעית ששנוי קדש פוסל אף בקרבן צבור ושינוי בעלים אינו מפקיע שלא לעלות שכל שקרב לשמו לשם כל הצבור זוכה בו הואיל ואף הוא בכלל בעלים ואם תאמר שמא ישנה לשם גוי, אין זה כלום שאין שנוי בעלים פוסל אלא במשנהו למי שהוא מחויב כפרה כמותו. [מאירי]

דף סא.

במכסת מלמד שאין הפסח נשחט אלא למנויו.

והנה צוה שיהיו האוכלים השה ממשפחה או שכונה אחת לפי שיותר נאות הוא לאדם שיתחבר ליום משתה ושמחה בבית אחד מקרוביו או שכנו הקרוב אל ביתו כי אין לו מהקלון אם ילך לאכול בביתו ועל שולחנו משיהיה אם ילך לאכול בבית איש זר רחוק ממנו. [אברבנאל שמות פרק יב]

תלמוד לומר במכסת תכסו, הכתוב שנה עליו לעכב.

ועוד שאלני דבר זה אית דוכתא דרשינן אין מיעוט לאחר מיעוט אלא לרבות ואית דוכתי׳ דאמרינן שנה עליו הכתוב לעכב וממעט. והשבתי לו היכא דלא דמי מיעוטי אהדדי בקריאתן דרשינן להו באין מיעוט אחר מיעוט וכו׳. כגון או כי יגע בטומאת אדם לכל טומאתו אשר יטמא בה, ואמרינן (שבועות ז:) כי יגע דבר מגע אין דלאו בר מגע לא למעוטי נבלת עוף טהור ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות עוף טהור. אבל אם שוין בקריאתן, כגון אשר לו אשר לו דפר של אהרן (יומא נא:) וכן במכסת תכוסו (פסחים סא.) דרשינן להו בשנה הכתוב לעכב כי ליכא אלא חד [דלא] איצטריך. אבל איכא תרי או תלת או יותר דלא צריכי אף על גב דלא שוו בקריאתן דרשינן להו באין מיעוט אחר מיעוט ומרבינן. כדתנן בפ״ק דסנהדרין (טו.) הקרקעות תשעה וכהן מנא הני מילי אמר שמואל עשרה כהנים כתובין בפרשה, חד לגופיה כהן ולא ישראל ואידך כולהו הוו מיעוט אחר מיעוט ומרבינן ט׳ ישראל וכהן.

[ראב״ה תשובות וביאורי סוגיות סימן אלף מו]

רבי אומר לשון סורסי הוא.

אמר רבי בארץ ישראל לשון סורסי למה, אלא או לשון הקדש או לשון יוני. ואמר רב יוסף, בבבל לשון ארמי למה, אלא או לשון הקדש או לשון פרסי. פי׳ ה״ב הערוך, סורסי, לשון ארץ סוריא, והוא לשון ארמית, כלומר מארם צובא. ומדמשק ועד צובא נקרא בלשון חכמים סוריא, וארם צובא הוא חלב וארצו. מסכת פסחים פרק התמיד (סא.) רבי אומר לשון סורסי הוא זה, כאדם האומר לחברו כוס לי טלה זה. ירושלמי מסכת נדרים פרק נערה המאורסה (הלכה ח) מהו להתיר הנדר על יד תורגמן, נשמעיניה מן הדא, רבי אבא בר זוטרא איתעביד תורגמניה דרבי יוחנן בחדא איתתא דלא הות חכמה לשון סורסי. מזה יראה שהם ז״ל היו מדברים גם כן לשון סורסי. [כפתור ופרח פרק י]

דף סא:

מה זמן עשה בה מקצת זמן וכו׳.

ואם תאמר, מנא להו לרבנן לדרוש קרא דהמקריב אותו בשעת הקרבה, ולא במקריב ממש, כמשמעו, לומר, שאם אכל ממנו ביום השלישי לא יחשב לאיש ההוא הקרבן ההוא לצאת ידי נדרו, אם מפני שכיון שכתב לא ירצה כבר ידענו שהקרבן ההוא אינו עולה לו לנדרו ולא היה צריך לכתוב אותו, ומפני זה דרשו דלאו במקריב ממש קמיירי, אלא לומר דהאי לא ירצה אינו אלא בשעת ההקרבה, דהיינו הקרבת הדם, והכי קאמר לא ירצה אם חשב עליו לאכלו חוץ לזמנו בשעת ההקרבה, דהיינו בשעה שזורק את דמו, דילמא בכהן המקריב אותו קמיירי, שיהא הכהן ההוא בפגול לא ירצה, שאם פגל הכהן בקרבן, לא ירצה הכהן ההוא לעשות עוד שום עבודה בקדשים. כבר תרצו בתורת כהנים תלמוד לומר ׳אותו׳ - בזבח הוא מדבר, ואינו מדבר בזובח. פירוש אלו היה פירוש המקריב בעד הכהן הזובח, הוי ליה למכתב המקריב לא יחשב, אלא מדכתיב אותו דמיירי בזבח ולא בזובח, על כרחך לפרושי קרא דהמקריב בשעת הקרבת הזבח, לומר אימתי הוא הקרבן בלא ירצה, כשחשב עליו לאכלו חוץ לזמנו בשעה שהכהן מקריב אותו, אבל אם חשב עליו לאחר שהקריבו הכהן בכשרות, שוב אינו חוזר ונפסל לעולם.

[רבי אליהו מזרחי ויקרא ז יח]

המחלל את הקדשים הוא המטמא אותם ומפגלם ומביא אותם ליד נותר ולהוציאם חוץ ממחיצתם, וכן המטיל מום בהם. והנהנה ומועל בהם, כל זה נכנס בכלל המחלל את הקדשים, בין קדשי מזבח בין קדשי בדק הבית, שכיון שנזכר שם שמים עליהם ראוי לנהוג בהם קדושה וכבוד, כמו שאמרו (סוטה טו.), ׳לך נתתים למשחה׳ (במדבר יח ח), לגדולה, שהכהנים חייבים לאכול המתנות כדרך שהמלכים אוכלים צלי ובחרדל, כמו שנזכר בפ׳ הזרוע (חולין קלב:) ובמקומות אחרים. והמבזה אותם הוא בכלל כי דבר ה׳ בזה, הכתוב עליו ׳הכרת תכרת הנפש ההיא׳, הכרת בעולם הזה, תכרת, לעולם הבא.

[מגן אבות להרשב״ץ, אבות פ״ג]

משרשי מצוה זו, היסוד אשר בנינו תחילה, שאמרנו כי עניני הקרבן להכשר מחשבות בני איש ולצייר בנפשם מתוך הפעולה שבין ידם רוע החטא וטוב דרכי היושר, על כן מהיות עיקר סיבתו על דבר המחשבות היה ראוי להיפסל במחשבה הנטויה בו מן היושר בכל מעשיו. וזה דבר ברור קרוב אל השכל למודה על האמת.

וכן מענין המצוה מה שאמרו גם כן שהמקריב המחשב מחשבת פיגול עובר בלאו. שנאמר (שם ז, יח) לא יחשב לו, ומפי השמועה למדנו שבכלל זה אזהרה למקריב שלא יחשוב מחשבת פיגול. אבל מכל מקום אינו נחשב מחשבון שס״ה לאוין. לפי שהוא כעין סניפין ללאו אחר שהוא נחשב בלאוין, והוא מה שכתוב בסדר אמור אל הכהנים (שם כב, כא) כל מום לא יהיה בו, ודרשו זכרונם לברכה (בכורות לג:) משם לאו למטיל מום בקדשים, וכמו שנכתוב בעזרת השם. וזה הענין גם כן של מחשב פסול כעין המטיל מום הוא נחשב, ולפיכך לא חשבנוהו מן החשבון, ומכל מקום אינו לוקה על זה, לפי שאין בו מעשה אלא מחשבה בלבד. [ספר החינוך מצוה קמד]

דף סב.

רבה אמר אינו לוקה, אמרינן הואיל ואי מקלעי ליה אורחים חזי ליה השתא נמי חזי ליה.

ואע״ג דשמעינן ליה לרבה דאית ליה הכנה חול מכין לשבת וחול מכין ליו״ט ואין יו״ט מכין לשבת ואין שבת מכין ליו״ט. אין ה״נ דאיסורא אית ליה אבל מלקות מיהא ליכא משום הואיל. וא״ת א״כ אין לך לוקה על מלאכות שבת דאמרי׳ הואיל וחזי לחולה שיש בו סכנה הא לא דמי דשאני יום טוב דמלאכה בשעתה נעשית שהרי מותר כל היום בהכנת אוכל נפש אלא דלערב איגלאי מילתא למפרע דבאיסור נעשה. אבל בשבת האסור קיים וההיתר מתחדש ובשעת עשיית האיסור עדיין לא נתחדש ההיתר. אי נמי חולה שיש בו סכנה לא שכיח ואין צורך לזה.

[מהר״ם חלאווה, לעיל מו:]

ודאי עיקר עירובי תבשילין מדרבנן הוא, דאילו מדאורייתא בלאו הכי מותר לאפות מיו״ט לשבת, דאי לא משום עירוב זה לא היה מותר, וכן פרש״י ז״ל דטעמא דמותר לאפות ולבשל בלא עירוב מן התורה למאן דאמר צרכי שבת נעשין ביום טוב ניחא, ואפילו לרבה דסבר צרכי שבת אין נעשין ביום טוב הא איתי ליה הואיל ומטעם הואיל שרי כדאמרינן (פסחים מו:) גבי אופה מיו״ט לחול שאינו לוקה כל היכא דאי מיקלעי ליה אורחים חזי לבו ביום, ואינו לוקה אלא כשהוא עושה בענין שלא יוכל ליהנות ממנו ביום טוב, וא״ת והא אף על גב דאמרינן הואיל לא שרינן לאפות לכתחלה מיו״ט לחול והוא הדין מי״ט לשבת אליבא דרבה, י״ל דהתם איסורא דרבנן הוא, וכן עיקר, ומיהו אפילו למאן דסבר דהוי איסור תורה הני מילי לחול אבל לשבת איסורא דרבנן הוא ובעירוב שרי אפילו לכתחילה, וריב״א ז״ל פירש עוד שלא אסרו מיו״ט לשבת משום הכנה דרבה אלא מילתא דלא חזי לבו ביום כלל כגון קנין שביתה שהוא לצורך מחר וכגון ביצה שנגמרה במעי תרנגולת היום, הילכך הא דבעי הכא מנא הני מילי הכי קאמר אהיכא אסמכוה רבנן, והיינו דבתר דקא מייתי קרא שיילינן מאי טעמא, ואלו הוה דאורייתא ממש לא שיילינן טעמא לקרא, ודכותה בפ״ב דע״ז (לז:) גבי שלקות מנא הני מילי.

[הריטב״א, ביצה טו:]

דאילו בכל הזבחים ערל וטמא משלחין קרבנותיהן.

ואף על גב דשלמים טעונין סמיכה ומעשר אין טעון סמיכה כדתנן במנחות (צב.) כיון דסמיכה לא מעכבא לא חיישינן ובפרק תמיד נשחט (פסחים סב. ושם) אמר כל הזבחים ערל וטמא משלחין קרבנותיהן ליכא לאוקמא בבכור ומעשר דהא כל הזבחים קאמר ובפ׳ שני נזירים (נזיר נז.) נמי תנן שניהם מביאים קרבן על תנאי ובמס׳ שקלים (יא:) נמי תנן בהמה שנמצאת מירושלים למגדל עדר זכרים עולות נקבות זבחי שלמים וטעונה סמיכה ולא משמע דאיירי במצאוה בעלים מדקתני עלה בראשונה היו ממשכנין מוצאיה להביא נסכים ויורש מביא קרבן אביו אף על גב שאינו סומך. [תוספות, בכורות סא.]

דאילו בכל הזבחים בין שנטמא חלב ובשר קיים, בין שנטמא בשר וחלב קיים זורק את הדם.

לא סוף דבר בכל הבשר או בכל החלב אלא אף בכזית באחד מהם אבל אם לא נשתייר כזית שלם מאחד מהם אף על פי שנשתייר כחצי זית מן הבשר וכחצי זית מן החלב אינו כלום שאכילת מזבח ואכילת אדם אינן מצטרפות ובעולה אפילו חצי זית חלב וחצי זית בשר הוי שיור וזורק את הדם עליהן הואיל ושתיהן אכילת מזבח הן שהרי כולה כליל ומנחה נסכים הבאה עם הזבח כל שלא נשתייר מן הבשר או מן האימורין כלום אפילו נשארה כל המנחה קיימת אינו זורק את הדם עליה וחלב שאמרנו שהוא שיור לא סוף דבר החלב אלא אף בשאר האימורין כגון יותרת הכבד ושתי הכליות הדין בהם כן ר״ל שכל שנשתייר מאיזה מהם כזית זורק עליה את הדם. [מאירי]

דף סב:

והיכא הותרה מכללה בציבור.

קרבן הצבור שקבוע לו זמן כגון פסח ושל מועדות טומאת מת דחויה בהם ר״ל שכל זמן שרוב הצבור טמאים במת או שהיו הכהנים טמאים במת יעשה בטומאה במקום שאי אפשר לעשות בטהרה ומ״מ מחזרין על הטהרה כמה שאפשר אם היו מקצת בית אב של יום טמאים ומקצתם טהורים נעשה בטהורים היו כל בני בית אב של אותו היום טמאים מחזרים על שאר בתי אבות שבאותו משמרה היו כל בני משמרה טמאים מחזרין אחר בני משמרה של שבוע הבאה וכן בכולם ולא סוף דבר בקרבנות ששיריהם בא באכילה שאלו בא בטומאה אף השיריים אין נאכלין אלא נשרפין כמו שיתבאר בסמוך אלא אף אותם שכולם כליל כל שאפשר בטהרה אינו נעשה בטומאה ואם לא נמצאו בכל משמרות שבירושלים כהנים טהורים נעשה בטמאים אלא שמ״מ צריך שיהא הציץ מרצה עליה שהרי לא הותרה לגמרי ליעשות בטומאה במקום שאפשר בטהרה אלא שהיא דחויה במקום שאין יכול ליעשות בטהרה שאין הלכה כדברי האומר היתר היא בצבור אלא כדברי האומר דחויה היא בצבור היה הצבור או כלי שרת או הכהנים טמאים בטומאה אחרת שבגוף כגון זיבה ונדות או בשרץ ונבלה וכיוצא באלו אין מקריבין כלל ואם עשו חללו היה קרבן זה מאותן שאין זמנם קבוע כגון פר העלם דבר של צבור אינו דוחה את הטומאה שאם לא יקרב היום יקרב למחר הא כל שזמנו קבוע טומאה דחויה בו ולא סוף דבר בקרבן צבור אלא אף קרבן יחיד שקבוע לו זמן טומאת מת דחויה בו כמו שיתבאר:

[מאירי, יומא ו:]

שטומאה הותרה בציבור, אין הדבר תלוי בציבור כדאמרינן בפ׳ הוציאו לו (יומא נ.) שהרי פר יוה״כ וחביתי כהן

גדול ופסח דקרבן יחיד הוא ודוחין שבת וטומאה ופר העלם דבר של ציבור ושעירי ע"ז וחגיגה דקרבן ציבור הם ואין דוחין אלא נקוט האי כללא בידך כל שזמנו קבוע דוחה ואפילו דיחיד וכל שאין זמנו קבוע אינו דוחה ואפילו דציבור. [תוספות, סנהדרין יב:]

ומה ברוריה דביתהו דרבי מאיר ברתיה דרבי חנניה בן תרדיון, דתניא תלת מאה שמעתתא ביומא משלש מאה רבוותא.

אוצר החכמה

וללמוד לנשים אעפ"י שצריכו' לקיים כל לא תעשה ועשה נמי שלא הזמן גרמא מ"מ אין ללמדה דהוי כמלמדה תפלות כדאיתא פרק היה נוטל ויליף ליה מאני חכמה שכנתי ערמה כיון שנכנס' חכמה בלבו של אדם נכנס' בו ערמומית, וכן פרש"י ז"ל מתוך כך תעשה דברים בהצנע, וא"כ חיישינן שמא תבא לידי קלקול לפי שדעתן קלות, ואפילו כי היא מצוה קרינן ביה עת לעשות כו' דיצא שכרו בהפסדו, וכל שכן דאינן מצוות.

ואי משום דידעו לקיים המצות, אפשר שילמדו ע"פ הקבלה השרשים והכללות וכשיסתפקו ישאלו למורה כאשר אנו רואין בדורינו שבקיאות הרבה בדיני מליחה והדחה וניקור והלכות נדה וכיוצא בזה, והכל ע"פ הקבלה מבחוץ, ובימי חזקיה שהיה טומאה וטהרה נוהג, והוא בכל יום, היו בקיאות בו ומייתי ראיה שהיה מרביץ תורה בישראל כי אלולי שהיתה הרבצת תורה באנשים מנ"ל לנשים עמי הארץ ולתנוקת לידע כל זה, וכן צריך לומר דהא דקאמר נמי תנוק ותנוקת, וכי ס"ד שלמדו כל זה, אלא על פי קבלת אביהם שהיו בקיאין וגדולים בתורה הכי נמי נשים, ועבדים חייבים בכל המצות שהאשה חייבת בהן ואסור ללמדן תורה ואפילו הכי מצינו מהם שהיו גדולים בתורה כגון טבי עבדו של ר' גמליאל שהיה ישן תחת המטה לשמוע דברי חכמים כדאיתא בתו' דסוכה וכן שפחתו של רבי וכהאי גוונא טובא בתלמודא, וברוריה וכיוצא בזה. אי נמי שע"פ אביהם עשו וצ"ל דאביהם [סברי] כבן עזאי דאית ליה חייב אדם ללמד בתו תורה כו'.

אמנם יותר נראה לי שמעצמם עשו שהרי ברוריה הוכיח' סופה על תחילתה שלא סמכה על דברי חכמים שאמרו נשים דעתן קלות, וראש לחכמים אמר אני ארבה ולא אסור ולא אטה כו', והכי נמי סמכה על צדקתה שלא תעבור על [ידי] הלמוד. ואפילו לדברי מר נמי אין מיושב שהרי מה לה דברי הימים פרק תמיד נשחט, רק תורה שיש בה המצות היה לה ללמוד, אלא לא מטעם זה עשתה אלא כדפרישית, שמרצון נפש עשתה. [שו"ת מהרי"ל סי' קצט]

אשה שלמדה תורה יש לה שכר אבל אינו כשכר האיש, מפני שלא נצטוית, וכל העושה דבר שאינו מצווה עליו לעשותו אין שכרו כשכר המצווה שעשה אלא פחות ממנו, ואף על פי שיש לה שכר צוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה, מפני שרוב הנשים אין דעתם מכוונת להתלמד אלא הן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן, אמרו חכמים כל המלמד את בתו תורה כאילו למדה תפלות, במה דברים אמורים בתורה שבעל פה אבל תורה שבכתב לא ילמד אותה לכתחלה ואם למדה אינו כמלמדה תפלות. [רמב"ם, תלמוד תורה פ"א ה"ג]

מה בין לשמו ושלא לשמו לאוכליו ושלא לאוכליו.

שאין לתלות הטעם משום דאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה והילכך כל היכא דכתיבי בשר דהא כל השחיטה עשה לשם כשרין ופסולין וכי היכי דתערובת שלא לשמו פסלא הה"נ תערובת שלא לאוכליו תפסול דודאי במלאכת יום טוב דאסרה תורה לכם ולא לגוים אם שחט בהמה לאכול ממנה ישראל וגוי שרי דא"א לכזית בשר בלא שחיטה וכולה שחיטה צריכה לישראל ודמי למדליק לצורך ישראל וגוי דשרי דנר לאחד נר למאה וכולה הדלקה צריכה לישראל אם יהנה גם הגוי ממנה אין בכך כלום ולא דמי למבשל ואופה דמרבה מלאכה בעבור הגוי אבל הכא בשחיטה דפסלא תערובת מחשבה פסולה בכולה מחשבה כלשמו ושלא תיפסול נמי באוכליו ושלא לאוכליו ואהדר ליה דלשמו ושלא לשמו אי אפשר לברר איסורו כלומר יחלקו אותו מן האוכלין ובין שאינן אוכלין ונמצא שכל השחיטה היא צריכה לצורך האוכלין וא"א לכזית בשר בלא שחיטה ואין תערובת שלא לאוכלין כולה לפוסלן שכל השחיטה היא צריכה להן והו"ל כשוחט בהמה ביום טוב לישראל וגוי דשרי אבל לשמו ושלא לשמו לאו בני חלוקה נינהו אבל אוכלין ושלא לאוכלין דאינון גברי שייכא למימר בהו פלוגתא [תוספות ר"ד]

דף סג.

אינה לשחיטה אלא בסוף.

אוצר החכמה 19/26/2018

יש לשאול לר"ש בן לקיש דאמר (ב"ק עב.) אינה לשחיטה אלא לבסוף כיון דשחט חצי סימן הו"ל מום קבוע ואינו ראוי לפתח אהל מועד כי מטו לבסוף דמקריא שחיטה דמחייב עליה היכי מחייב א"כ לא אשכחינן שחוטי חוץ דמחייבי יש לתרץ כיון שדרך הכשר קא עביד אינו נקרא מום דכל מומי קדשים מפסח ועור גמרינן שאינם דרך הכשר הלכך כל מה דמיתרע לשחיטה לא מיקרי מום להדחות מפתח אהל מועד. [יראים סימן רפא]

יש פוסקים בכולם שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף וכן עיקר כמו שביארנו במס' חולין פרק ב'. ולענין פיסול מחשבה בקדשים מיהא כולם מודים דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף ואף מחשבה שבתחילת שחיטה פוסלת ואם תמצא לפסוק כן אף בחולין בעזרה אי אתה מוצא חיוב תשלומין בחולין בעזרה אלא כששחט מיעוט סימנין בחוץ וגמרם בפנים שמשנאסרו אינו טובח את שלו ואם התחיל בפנים וגמר בחוץ נאסרו. [מאירי, בבא קמא עב.]

דבר שאינו נאסר כי אם בשביל שם שחיטה, כגון חולין שנשחטו בעזרה שאינם נאסרין אלא מפני שם זביחה, דאמרינן כי ירחק ממך המקום וגו' וזבחת מבקרך וגו' בריחוק מקום אתה זובח ואי אתה זובח בקירוב מקום אינו נאסר עד גמר שחיטה אבל שאינו נאסר בשביל שם שחיטה אלא מפני איסור אחר אפילו בכל דהו נמי מיתסר כגון שוחט לעבודה זרה דאמרינן לעיל כיון דשחט בה פורתא אסרה וכו', וכן הדין לשוחט בחוץ שאינו נאסר אלא בשביל שם שחיטה. הראב"ד ז"ל.

[שיטה מקובצת, בבא קמא עב.]

דאמר רבא עדיין היא מחלוקת.

ר"ת פוסק הלכה כר' יוחנן אף על גב דרבא קאמר קרא ומתניתא מסייע ליה לר"ל היינו לכאורה אבל אפשר לשנויי כר' יוחנן ומתני' נמי מוקים לה בבלן נכרי כדפרי' ואין ראיה מדלא חשיב לה רבא בפ' החולץ (יבמות לו. ושם) בהדי ג' מילי דהלכה כריש לקיש משום דר"ל לאו משמיה דנפשיה אמרה דבפ"ב דבכורות (יג.) משמיה דר' אושעיא קאמר דמשיכה קונה ולא מעות ולא חשיב אלא הנהו דאמר משמיה דנפשיה דלא חשיב נמי הא דאמר ריש לקיש משמיה דלוי סבא אינה לשחיטה אלא לבסוף אף על גב דרבא גופי' ס"ל הכי בתמיד נשחט (פסחים סג.) ובפרק ב' דזבחים (ל. ושם).

[תוספות, בבא מציעא מח.]

לא אמר כלום, עד שיהו פיו ולבו שוין.

בשבועות בעינן שיהיו פיו ולבו שוין כמו שכתבת. ומה שדחה אותך דלא אמרי' הכי אלא באומר שבועה שלא אוכל פת שיכול לומר פת שעורים היה בלבי שאינו אלא כמפרש דבריו. אבל אלו הי' סותר דבריו אינו נאמן. אין זה אמת שאפי' אמר פת חטים יכול לומר פת שעורים הי' בלבי כן הוא מפורש במס' שבועות פרק ג' (כו:) וכן בפסחים פ' תמיד נשחט (סג.) אמר שאיני נכנס לבית זה ואמר לזה שאיני נהנה לזה ואמר לזה לא אמר כלום עד שיהיו פיו ולבו שוין ומשנ' היא בפ' ג' ממס' תרומות ומש"ה [אם] אמר שלא אוכל בבית ראובן יכול לומר בבית שמעון היה בלבי ואפילו אמר שלא אוכל יכול לומר שלא אצא היה בלבי ופטור עד שיאמר לעדים שאוכל היה בדעתי ואכל אחר כך. [שו"ת תשב"ץ חלק ב סימן קמא]

השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה.

כלומר שעדיין יש חמץ ברשותו עובר בלא תעשה ולוקה עליו שנאמר לא תשחט על חמץ דם זבחי ופי' זבחי קרבן הפסח ופי' הדברים ששחטו בזמנו ר"ל בארבעה עשר, ופי' בגמ' שה"ה לעושה אחת משאר העבודות בעוד שהחמץ ברשותו ר"ל שהשוחט בער חמצו אבל אחר שעשה אחת משאר העבודות הי' חמץ ברשותו כגון שקיבל או הוליך או זרק או הקטיר אימוריו בעוד שחמץ ברשותו לוקה ואע"פ שאלנו מבני החבורה, וכן לא סוף דבר שהשוחט חייב אם הי' חמץ ברשותו אלא אף כל שהוא יודע שיש חמץ ברשות אותו שעומד עמו לקבל או להוליך או לזרוק או להקטיר אימוריו או ברשות אחד מבני החבורה לוקה אע"פ שאין החמץ בעזרה הואיל והוא ברשות אחד מהם, הא כל שאין חמץ ביד אותו שעושה את העבודה ולא ביד אחד מבני החבורה אע"פ שיש חמץ עדיין ביד הרבה בני אדם אין כאן איסור, ואע"פ שהתורה אמרה בסתם לא תשחט על חמץ מ"מ כתוב שם ולא ילין חלב חגי, כל שישנו באיסור הלנה ישנו באיסור שחיטה על חמץ, וכל שאינו מבני חבורה אינו באיסור הלנה הא כל שיש ביד אחד מן החבורה לוקה ובכולם הפסח מיהא כשר וכן הלכה.

[מאירי]

דף סג:

או לאחד מבני חבורה ועד שיהא עמו בעזרה.

כתב המורה ואם יש לאחד מהן כולן עוברין ואינו נ"ל שיהיו כל בני חבורה עוברין אלא השוחט לבדו אפילו אותו שהי' החמץ אצלו אינו עובר בלאו דלא יראה וכו', ואע"ג דהשוחט שליח היא של כל בני החבורה הא קיי"ל דאין שליח לדבר עבירה ואע"ג דמתרין במי שהחמץ בידו הנה כי פסחך נשחט על החמץ כיון שהוא אינו שוחט אלא שלוחו לא מצינו בכל התורה שהיא חייב השולח כי אם בטובח ע"י אחר בתשלומי ד' וה' שרבינו אותו מאו אי נמי דומיא דמכירה דהויא ע"י אחר.

[תוספות ר"ד]

רבי יוחנן אמר אינו לוקה משום דהוה ליה לאו שאין בו מעשה.

ואף על גב דמודו רבנן בנשבע וכדאמרינן חוץ מנשבע ומימר וכו' ההיא בשבועה דלשעבר דנפקא להו מדכתיב לא תשא כי לא ינקה ה' אבל ב"ד של מטה מלקין אותו ומנקין אותו כדאיתא במסכת שבועות (כא.), ולא תשא היינו שבועה לשעבר דומיא דשוא כדאיתא התם, אבל בנשבע להבא שיעשה ולא עשה לרבנן אינו לוקה לדברי הכל, והיינו דאשכחן לריש לקיש דאמר (ב"מ צ:) גבי חסמה בקול והנהיגה בקול דאינו לוקה משום דסבר דעקימת פיו לא הוי מעשה, ועל כרחין לרבנן אמרה [הריטב"א, מכות טו:]

וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו.

כל הממיר לוקה על כל בהמה ובהמה שימיר, שנאמר לא יחליפנו ולא ימיר אותו, ואף על פי שלא עשה מעשה. מפי השמועה למדו שכל מצות לא תעשה שאין בה מעשה אין לוקין עליה חוץ מנשבע וממיר ומקלל את חבירו בשם, שלשה לאוין אלו אי אפשר שיהיה בהן מעשה כלל ולוקין עליהן. ולמה לוקין על התמורה והרי לאו שבה ניתק לעשה שנאמר ואם המר ימירנו והיה הוא ותמורתו יהיה קדש, מפני שיש בה עשה ושני לאוין, ועוד שאין לאו שבה שוה לעשה, שהצבור והשותפין אין עושין תמורה אם המירו אף על פי שהן מוזהרין שלא ימירו, נמצאת אומר שהיחיד שהמיר הרי התמורה קדש, ואפילו המיר בשבת לוקה ארבעים. ואחד מן השותפין שהמיר, או מי שהמיר בקרבן מקרבנות הצבור, הואיל ויש לו בהן שותפות הרי זה לוקה ואין התמורה קודש.

[רמב"ם, תמורה פ"א ה"א]

ורבי שמעון בן לקיש אמר אינו לוקה משום דהוה ליה התראת ספק.

ואם תאמר למאי דפרישית דאי עומד לעולם כאשר הוא עושה עכשיו עובר ולא הוי התראת ספק א"כ הכא נמי לא הוי התראת ספק ויש לומר מ"מ אינו מתחייב עדיין סמוך להתראה לעבור דדוקא גבי נזיר ששתה יין מיד ועובר אמרינן דיש לנו לומר שלא נשאל כאשר אינו נשאל עכשיו. [תוספות, מכות טו:]

אבל משום דהוי לאו שאין בו מעשה לא מיפטר דקסבר ריש לקיש דלוקין עליו ותימה דבפ' ד' מיתות (סנהדרין סה: ושם) פטר ר"ל חסמה והנהיגה בקול דעקימת שפתיו לא הוי מעשה וי"ל דהתם אליבא דרבנן קאמר דבהשוכר את הפועלים (ב"מ צ: ושם) פריך ליה רבי חנן ממתני' דאם המיר מומר וסופג את הארבעים ומשני ר"ל הא מני ר' יהודה היא כלומר ואנא אמרי אליבא דרבנן. [תוספות, שבועות ג:]

אוצר החכמה

דף סד.

כגון שהיו בעלים טמאי מת, ונדחין לפסח שני, דסתמיה לשום פסח קאי.

פי' המורה וה"ה לפסח קודם זמנו אבל פסח לאחר זמנו לא בעי עקירה ונ"ל דהנך בעיא דלעיל פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו ושלא לשמו א"נ לשמו בשינוי בעלים אית לן לאוקמינהו בפסח שהפרישו קודם זמנו שהי' ראוי לפסח דמסתמי' לפסח קאי שלא הי' עובר שנתו כשיגיע י"ד בניסן אבל אם עברה שנתו או שהפרישו קודם ניסן והי' עתיד לעבור שנתו כשיגיע י"ד בניסן דלא חזי לפסח סתמי' לשלמים קאי ואף על פי ששחטו לשם פסח כשר דשלמים לשם פסח קא שחיט והכי תניא בתוספתא הפסח בארבעה עשר לשמו כשר אימתי בזמן שראוי לבא פסח אבל בזמן שאין ראוי לבא פסח בין לשמו ובין שלא לשמו כשר:

[תוספות ר"ד]

נעלו דלתות העזרה, תקעו הריעו ותקעו.

גרסי' בירושלמי תני תמיד שיש לו נסכים תוקעין לנסכיו פסח שאין לו נסכים תוקעין על שחיטתו פי' כשהיו מקריבין נסכי התמיד היו תוקעין כדתנן בסוף משנת תמיד שחה לנסך הניף הסגן בסודרין והקיש בו ארזה בצלצל ודיבורו הלוים בשיר הגיעו לפרק תקעו והשתחוו על כל פרק ופרק תקיעה ועל כל תקיעה השתחוי' ובשלשה פרקים היו מחלקין השיר וזהו ששנינו בפ' החליל תשע לתמיד של שחר ותשע לתמיד של בין הערבים שעל כל פרק היו תוקעין ומריעין ותוקעין ופסח שאין לו נסכים כדתנן במנחות בפ' שתי מדות כל קרבנות הציבור והיחיד טעונין נסכים חוץ מן הבשר והמעשר והפסח היו תוקעין ומריעין ותוקעין בשחיטתו שגם הפסח קרבן ציבור היא וטעון תקיעה. [תוספות ר"ד]

שחט ישראל וקבל הכהן.

פירש בקונטרס מדאתכשרו בה כל הפסולים ואי אפשר לומר כן דאהכשר זר גופה מייתי לה [הכא] ובפ"ק דמנחות (ו:) ומיהו יש ליישב פירושו דכיון דבשום מקום לא בעי כהן בשחיטה לאו עבודה היא ולהכי פריך עלה מפרה וה"ר יעקב דאורלינ"ש מפרש לאו עבודה היא לפי ששוה בחולין ובקדשים א"כ לאו מטעם עבודה צוה המקום שחיטה ולי נראה לאו עבודה היא מדמכשרינן לקמן בפ' שני (כו.) עומד בדרום והושיט ידו לצפון ושחט בקדשי קדשים ובמקבל פסול דדרשינן אותו בצפון ולא שוחט בצפון אבל מקבל בצפון ובשלמים מכשירין עומד בחוץ והושיט ידו לפנים ושחט ואם קבל קבלתו פסולה דדרשינן בפ' כל הפסולין (לקמן לב:) בן הבקר לפני ה' ולא שוחט לפני ה' אבל קבל קבלתו פסולה משום דכתיב לעמוד לפני ה' לשרתו אלמא כל שירות לפני ה' ש"מ מדמכשיר רחמנא עומד בחוץ והושיט ידו לפנים ושחט מכלל דשחיטה לאו עבודה היא ועוד מדאמר בההיא שמעתא בפ"ב (כו.) נתלה ושחט שחיטתו כשרה דשחיטה על ירך אמר רחמנא ולא שוחט על ירך (אמר רחמנא) אלמא דשחיטה לאו עבודה היא דאי עבודה היא לא הוה מכשר רחמנא בכי האי גוונא דהא נתלה וקבל אמרינן דקבלתו פסולה משום דאין דרך שירות בכך ומדפריך הכא ובפ' חטאת העוף (לקמן סח:) ובפ"ק דמנחות (ו:) מפרה דאמר רב שחיטת פרה בזר פסולה משמע קצת כפי' הקונטרס וכו', אבל קשה לי לפירושו דא"כ לשמעון התימני דבעי פרק כל הפסולין (לקמן לב:) שיהא ידיו של שוחט לפנים מן הנשחט הויא שחיטה עבודה.

[תוספות, זבחים יד:]

דף סד:

שמעת מינה הולכה שלא ברגל הויא הולכה.

כבר ביארנו שהולכה שלא ברגל אינה הולכה, לפיכך אין המחשבה פוסלת בה, והמהלך במקום שאינו צריך הרי זו הולכה והמחשבה פוסלת בה, כיצד קבל הדם והוא עומד במקומו ופשט ידו לזורקו על המזבח, וחשב בעת שפשט ידו בדם אין המחשבה פוסלת בה, אבל אם קבל הדם בפנים ולא הלך בו לגבי המזבח אלא הלך בו והוציאו לחוץ, וחשב בשעת הלוכו לחוץ במחשבת הזמן וכיוצא בה, הרי זו פוסלת.

[רמב"ם, פסולי המוקדשין פי"ג ה"ט]

כבר ביארנו וכו' עד הרי זו הולכה. א"א לא נהיר דסוגיין כולה כר' אלעזר דאמר לא שמה הולכה. [השגת הראב"ד]

בסוף פ"ק דזבחים אמר ר"י הולכה שלא ברגל לא שמה הולכה ואע"ג דאמרינן התם דאותביה ר"נ ואסיקנא בתיובתא משמע לרבינו דלא אותביה לעיקר מימריה אלא למאי דסיים בה אלמא לא אפשר לתקונה הוא דאותביה. וכן יש לדקדק ממה שפירש"י תיובתא דעולא כלומר לעולא דאמר אלמא לא אפשר לתקונה הוא דמותבינן ולא למאי דאמר משום ר"י הולכה ברגל לא שמה הולכה. [כסף משנה]

ברב עם הדרת מלך.

אשר ששאלתם ששמעון מוחה ביד ראובן שקנה מן הקהל להוציא ס"ת מאה"ק ולתתה ביד שליח צבור וכן להחזיר'. והמעות הללו באין לכיס של צדקה ושמעון מוחה שלא לעשות כן מפני שהיא מצוה של חזן. נראה בעיני שלא כיון יפה אותו שמעון שהרי במה זכה בה חזן. ודאי אלו לא היה יכול לקרות ס"ת כי אם הוא אז הוא זוכה. אבל השתא שיכול אחר לקרות. מעשים בכל יום. שראובן מתפלל שחרית, שמעון קורא, ולוי מתפלל מוסף. אם כן היאך נאמר שזכה בה. ותנן בתמיד נשחט. שחט ישראל וקבל הכהן נותנו לחבירו וחבירו לחבירו. ואמר בגמ' ש"מ הולכה שלא ברגל שמה הולכה דילמא דנייד פורתא. מאי קמ"ל הא קמ"ל ברוב עם הדרת מלך. וכו'. הרי דברים ק"ו ומה התם שכבר זכה שקבל הדם בידו אע"פ כן נותן לאחר להוליך ואותו אחר שוב נותן לאחר כדי לזרוק וכדי לקיים ברוב עם הדרת מלך. וכש"כ החזן שעדיין לא זכה בספר תורה שיכול אחר להוציאה מן הארון הקודש ולתתה בידו כדי לקיים ברוב עם הדרת מלך. והא דתנן במס' תמיד בפ' לא היו כופתין את הטל' שחט השוחט וקבל המקבל ובא לו ליזרוק ולא קתני והוליך המוליך דמשמע המקבל הוא המוליך. א"כ משמע דהואיל וזכה בה אין אחר רשאי להוליך ולא חיישינן לרוב עם הדרת מלך. שאני תמיד דרבים עסקי ביה ואיכא בלאו הכי הדרת מלך. אי נמי תני הכי, למעוטי שאין השוחט נמי מקבל.

[אור זרוע ח"א, הלכות שליח ציבור סימן קטן]

דף סה.

אלמא עולה טעונה יסוד.

העולה קדשי קדשים כו', תימה דלא תני שפיכות שיריים בעולה והלא כל הדמים טעונין יסוד כדדרשינן העולה למזבחה של עולה לפי' הקונט' ובריש בית שמאי (לעיל לז.) אמרינן מנין לכל הדמים שטעונין מתן דמים ליסוד ועוד דבמסכת תמיד (ל:) תנן שירי הדם היה שופך על יסוד דרומי ותירץ ה"ר משה מפונטיז"א משום דעולה בזריקת כלי וזימנין דלית בה שירים בחטאת דבאצבע אי אפשר בלא שיריים, ולא נהירא דכולה שמעתא מוכחת דמצוה במתן שיריים. [תוספות, זבחים נג:]

אשרי מי שבניו זכרים אוי לו מי שבניו נקבות.

אין לך אמנות שעוברת מן העולם ר"ל שכלם יש בהם צורך ואי איפשר לעולם בלא הם אלא לעולם יהא אדם משתדל להיות אמנותו נקיה אשרי מי שראה את הוריו באמנות נקיה אוי לו למי שאמנותך פגומה אי איפשר לעולם בלא בשם ובלא בורסי אשרי מי שאמנותו בשם אוי לו שאמנתו בורסי וטוב מזה ומזה שיניח כל אמניות שבעולם ויעסוק בתורה שכל האמניות אינן עומדות אלא לעת ילדותו ותורה עומדת בין בזקנתו בין בילדותו בילדותו הוא אומר וקוי י"י יחליפו כח יעלו אבר כנשרים ובזקנותו הוא אומר עוד ינובון בשיבה דשינים ורעננים יהיו וכן אי איפשר לעולם בלא זכרים ובלא נקבות אשרי מי שבניו זכרים ואוי לו למי שבניו נקבות ואף על פי שפשוטו של דבר כך הוא יש להוסיף בפירושו שבניו נקבות שהזכרים פחותים וחסירים ואשרי מי שבניו זכרים שנמצא בהם השלמות המכוון בהם על זה נאמר גיל יגיל אבי צדיק ויולד חכם ישמח בו אמן אמן. [מאירי, קידושין פב:]

אחד החולב והמחבץ והמגבן כגרוגרות.

אמרו ליה חולב חייב משום מפרק. וא"ת והא מפרק תולדה דרש הוא ובפרק כלל גדול אמרינן דאין דישה אלא בגידולי קרקע, איכא למימר דבהמה גידולי קרקע היא כדאמרינן בעלמא מה הפרט מפורש פרי מפרי וגידולי קרקע אף כל פרי מפרי וגידולי קרקע והיינו בקר וצאן, א"נ ר"א הוא דסבר הכי אבל רבנן דפטרי דקסברי אין דישה אלא בגידולי קרקע ורבנן אחולב ואמחבץ ומגבן נמי פליגי, אבל ר"ח ז"ל כתב דחולב מחבץ מגבן דברי הכל היא, והביא ראיה מדאמרינן במס' כתובות וביבמות יונק מפרק כלאחר יד הוא ובמקום צערא לא גזרו רבנן, ואמרינן התם בפרק חרש (קיד.) אבא שאול אומר נוהגין היינו יונקים מבהמה טהורה ביום טוב אבל לא בשבת מאי טעמא מפרק כלאחר יד הוא וביום טוב שרי משמע דוקא יונק הוא דהוי מפרק כלאחר יד אבל חולב אסור מן התורה אלמא רישא דברי הכל היא, ודאמרינן הזיד בי"ט לוקה את הארבעים לא קאי אחולב ומגבן ומחבץ דההיא דברי הכל היא ולאו דברי ר"א בלחוד היא, ועוד שאי אפשר לומר דחולב ומחבץ ומגבן בי"ט לוקה את הארבעים דהא אוכל נפש הוא ומותר מן התורה דאע"ג דלקמן (קלד.) אסרינן לגבן משום דאפשר לעשותו מערב יום טוב איסורא דרבנן בלחוד הוא דאלו מדאורייתא ודאי שרי דלא אמרינן אפשר ולא אפשר אלא במכשירין דכתיב הוא וכתיב לכם כדאיתא בפ' אין צדין אבל באוכל נפש עצמו מדאורייתא אפילו אפשר שרי, ועוד דהא ר' אליעזר שרי במכשירין אע"ג דאפשר כדאיתא לקמן בפ' תולין וכ"ש חולב דלא מיתסר מדאורייתא שהרי הוא אוכל נפש עצמו ולא אפשר מערב יום טוב, אלא ודאי כי קתני הזיד בי"ט לוקה את הארבעים לא קאי אחולב ומחבץ ומגבן, ומיהו לא תימא לא קאי נמי ארודה חלות דבש שהוא אוכל נפש לא מיתסר ביום טוב מדאורייתא, דליתא דכיון דסבר ר"א דיער הוא והתולש ממנו כתולש מן המחובר בי"ט נמי אסור מן התורה דתלישה בי"ט אפילו בדברים שאי אפשר לעשותן מבערב כגון תותים ותאנים אסורה ובירושלמי מפיק לה מדכתיב אך הוא לבדו יעשה לכם הרי אלו מיעוטין. [חדושי הר"ן, שבת צה.]

דף סה:

רבי יהודה לטעמיה דאמר אין דם מבטל דם.

ר' יהודה אומר כוס הי' ממלא מדם התערובות וזורקו זריקה אחת כנגד היסוד. ופריך והלא דם התמצית מעורב בו, ומשני ר' יהודה לטעמיה דאמר אין דם מבטל דם. ומשמע אפי' לקולא אמרינן מין במינו לא בטיל והיינו טעמא משום דמדאורייתא הוא, כדיליף מולקח דם הפר ומדם השעיר, בהקומץ רבה ובפ' התערובות, ולעולם חשיב לתרווייהו כאלו בעין להקל ולהחמיר. ואומר אני דר' יהודה פליג נמי אהא דתנן, נתערב בדם התמצית ישפך לאמה כדפליג ארישא. והא דלא פריך עלי' כדפריך בגמרא התם על ר' אליעזר, ונפלוג נמי ר' אליעזר, נמי משום דר' אליעזר פליג בכמה בבות ובהא לא פליג, אבל ר' יהודה לא פליג אלא בחדא בבא, הילכך איכא למימר פליג בריש והוא הדין בסיפא.

[ראבי"ה ח"ד סימן תתקו]

הדם והדיו והחלב והדבש, יבשים חוצצין, לחין אין חוצצין.

ושאר כל הטיט כשהוא לח אינו חוצץ שהרי נמחה במים וכשהוא יבש חוצץ ותדע דטיט לח אינו חוצץ וכשהוא יבש חוצץ דבמסכת זבחים פרק כל הפסולין ובפסחים שילהי פר' תמיד נשחט אמרינן, שבח הוא לבני אהרן שיהלכו עד ארכובותיהם בדם, ופריך והא דם הוי חציצה ומשני לח הוא ולח לא הוי חציצה כדתניא הדם והדיו והחלב והדבש יבשין חוצצין לחין אין חוצצין משמע אפילו בבשר כשהוא לח אינו חוצץ מהכא דדוקא לח הוא דאינו חוצץ הא יבש חוצץ, ומסברא י"ל דכל טיט לח במים נימוח וכל טיט יבש אינו נימוח בעלייתה מן המים וכיון דהכא בעלייתה מן המים אינו נימוח פשיטא דיבש הוא וחוצץ הרי שהוכחנו לך מכל הני דלעיל דעדיף מקוה ממימי הנהרות.

[שו"ת בנימין זאב סימן קנד]

תנא כל אחד ואחד נותן פסחו בעורו ומפשיל לאחוריו.

וא"ת דתני' בסוף תמיד נשחט (פסחים סה:) תנא חשכה כל אחד ואחד נוטל פסחו בעורו אם כן לאו בברזי היה מופשט ומשמע דבשבת איירי דאמתני' דהתם קאי דקתני ארבעה עשר שחל בשבת ואיכא למימר דלא קאי אשבת א"נ נוטלו בעורו שנפשט עד החזה ועוד אומר ר"י דאיכא למימר דרבנן לדברי רבי ישמעאל קאמרי לדידן מותר להפשיט לגמרי לדידך אודי לן מיהא דמותר להפשיט בברזי וא"ת לפי זה ה"ל למיחשב התם דחיית הפשט וי"ל דבפלוגתא לא קא מיירי דלר' ישמעאל לא דחי ליה הפשט כלל ואף על גב דחשיב הרכבתו והבאתו מחוץ לתחום דפליגי בה ר"ע ור' אליעזר לא חשיב לה פלוגתא דר"א דשמותי הוא ועוד דמההיא פלוגתא ילפינן דהזאה אינה דוחה להכי קתני לה. [תוספות, שבת קיז.]

אלו דברים בפסח דוחין את השבת.

כבר ביארנו בתחילת המסכתא שהחלק הראשון שבה הוא לבאר ענין שחגיגת הפסח והקרבתו וקצת דברים שבחגיגה הבאה עמו וביארנו קצתם בפרק ראשון וזה הפרק אמנם יסוד ענינו להשלים ביאור זה החלק ועל זה הצד יחלקו עניני הפרק לשלשה חלקים. הראשון בדברים שדוחים את השבת ודברים שאין דוחין אותו. השני בחגיגה הבאה עמו. השלישי בענין השחיטה שהיא דוחה שבת שאם שחטו על צד שאין השחיטה ראויה חייב עלי' וביאר איזו היא שחיטה שאינה ראוי' לענין זה, זהו שורש הפרק דרך כלל אלא שיתגלגלו בו דברים שלא מן הכוונה על הדרך שיתבאר.

[מאירי]

שחיטתו, וזריקת דמו, ומיחוי קרביו, והקטרת חלביו.

דשקיל ליה בברזי, פירש בקונט' דאיכא שבות בכה"ג וקשה דהוה ליה למיתני בפסחים בפרק אלו דברים (סה:) הפשט דדחי שבת בהדי הנהו שבות דקתני התם דדחו שבת ונראה לר"י דליכא אפילו שבות דאינו מפשיט כשיעור חשיבות עור יחד ולא דמי למפיס מורסא דהתם פתח קעביד אך שא"צ לו וכן צד מזיקין מ"מ צד הוא אבל הכא דלא קא עביד הפשט אפי' שבות ליכא.

[תוספות, שבת קיז.]

דף סו.

תנו רבנן הלכה זו נתעלמה מבני בתירא.

ירושלמי אמר ר' אבין והלא אי אפשר לשני שבועות שלא יחול ארבעה עשר בשבת ולמה נעלמה הלכה מהם כדי ליתן גדולה להילל אמר ר' מנא אנא שמעית מן ר' יודן ומכל רבנין מפני מה נוהגין בב"ד שלמטה כבוד כדי שלא ירבו המחלקות בישראל. שלשה הניחו ב"ד בעוה"ז וירשו להם חיי עוה"ב ואלו הן יונתן בן שאול ור' אלעזר בן עזריה וזקני בתירא דשדין גרמא מן נשיותא ומנוני' נשיא.

[תוספות ר"ד]

למחר מי שפסחו טלה תוחבו בצמרו.

מוכיח מיכן שבי"ג בניסן שאלו אותו על הסכינין וא"כ למה לא הכריזו שיביאום מהיום וי"ל דכבר הי' סמוך לחשיכה מפני שהי' יושב ודורש בה' פסח כל היום כולו א"נ י"ל כך הי' דרכם לעשות כשהיה חל להיות י"ד בשבת ומפני שהיו נהוגים העם לעשות כן עשו כך שאע"פ שיכולים להביאם מאתמול התירו להם להביאם בשבת כיון דהוי כלאחר יד וע"י בהמה, והלל יודע היה שבשבת היו מביאים אותם אלא ששכח באיזה ענין הותר להם להביאם.

[תוספות ר"ד]

מי שפסחו גדי תוחבו בין קרניו.

כגון שבדק קרומית של קנה ושחט בה, וא"ת והא קדשים טעונין כלי כדמוכח בסוף התודה ובסוף דם החטאת ודרש לה מויקח אברהם את המאכלת מכאן לעולה שטעונה כלי וכולהו קדשים ילפינן להו מעולה, ואפי' תאמר דמיירי כגון שתקנה ועשאה כלי והלא אין עושין כלי שרת של עץ דהא אפליגו בהא ריבר"י ורבי בסוכה (נ:) ובסוטה (יד:) וקיי"ל כרבי דאמר אין עושין, ויש מתרצים דכלי ודאי בעינן אבל אין טעון כלי שרת והכא בשתקנה ועשאה כלי, ומביאין ראיה מדאמרינן בפסחים (סו.) דכל אחד ואחד מביא סכינו ומי שפסחו טלה תוחבו בצמרו ומי שפסחו גדי קושרו לו בין קרניו אלמא לא בעינן כלי שרת, וטעמא דמילתא דכיון ששחיטה כשרה בזרים כל אחד בסכינו הוא שוחט, ומיהו יש לדחות דהתם דילמא כל אחד ואחד היה מקדיש סכינו מאתמול, ותירצו בתוס' דלשחיטה לא בעינן כלי יפה ולא פסלינן בה קרומית של קנה משום הקריבהו נא לפחתיך, והכי משמע מדתניא בתוספתא חומר בקמיצה מבשחיטה שהקמיצה טעונה כלי ואין השחיטה טעונה כלי אלא אפי' קרומית של קנה, וא"א לומר שאינה טעונה כלי כלל דהא גמרינן לה מויקח אברהם את המאכלת, אלא לומר שאינה טעונה כלי יפה אלא אפי' קרומית של קנה כשר לה.

[הרשב"א, חולין ג.]

דף סו:

כל המתיהר אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו.

דבר ברור וידוע, כי אחר אשר חפץ השם יתברך למען צדקו להרבות לנו תורה כדי לזכותנו הוצרך על כל פנים שינבא איש ממנו יודיענו חוקות השם יתברך ואשר יחפוץ בו, ואין ספק שיהיה האיש שלם אחד מן השלמים שימצאו במין האנושי, ולפיכך ביאר כאן רבי יוחנן שהנביא בטרם חול עליו רוח השם יתברך צריך שימצאו לו ארבע שלמויות, שנים מהם ישלימו מעלות גופו ושנים מהם ישלימו מעלות נפשו, והם מעלות השכליות ומעלות המדות, ואין ספק כי במה שאמר חכם כלל המעלות השכליות, ועניו יכלול מעלות המדות, שכבר אמרו (עבודה זרה כ:) ענוה גדולה מכולן, הנה ביארו כי מי שהשיג מדות הענוה, אי אפשר בלתי שיקדמו לו טהרה וקדושה ויראת חטא ויתר המעלות המוזכרות שם, אם כן כבר הגיעו לשלמות מעלות המדות, ואין ספק כי המעלות האלו ישלימו הנפש ויפרידוה מן התחתונים, ויהיה דבקות בינה ובין העליונים, עד שיהיה האיש הזה ראוי לנבואה.

[דרשות הר"ן, הדרוש החמישי]

הגאוה מדה שנואה ומשוקצת וצריך להרחיק ממנה הרבה וענינה חלוק להרבה מדרגות, והראשונה מהם נקראת גאוה והיא מדה שבעליה מתגאים על שאר בני אדם שלא לשם שמים אלא דרך גאוה וקנאה ונצוח וכפירת כל מעלה שבזולתם ועל זו נאמר כאן שהוא כאלו עובד ע"ז שהרי קנאתו ורוע טבעו מביאו לחלוק על האמת בכל דבר כדי להשפיל שכנגדו, וכן מה שאמרו עליו שהוא כאלו כופר בעיקר וכאלו בא על העריות ועל זו הזהירה תורה השמר לך פן תשכח את ה' אלהיך, וכתיב ורם לבבך ושכחת את ה' אלהיך כלומר שהגאוה היא הגורמת לכך, וכן אמרו עליו שאין עפרו ננער ר"ל שאינו בכלל תחיית המתים ואף בעולם הזה עונשו בצדו שהבריות מרננות עליו ומשתדלות בהכנעתו והוא שאמרו לסוף מתמעט ולא סוף דבר שמתמעט אלא שמכלין אותו מכל וכל עד שהוא כאלו אינו, ועל זו אמרו גם כן רוח קימעא שוברתו כלומר שמעלין לו באחת מה שלא יעלו לאחר בשתים.

ומתוך כך ראוי להזהר שלא להתערב בבעל מדה זו פן יספה אתו וימק בעונו, אלא תהא כל חבורתו עם השפלים וילמד מדת קונו שנאמר עליו ית' את דכא ושפל רוח אשכן כלומר אני שוכן עם השפלים ר"ל שאני משרה שכינתי עליהם.

[מאירי, סוטה ד:]

כבר בארנו בפרק הרביעי כי ראוי לאדם שייטה לאחד משני הקצוות על צד הסייג, כדי שייקבע במיצוע הפעולות, חוץ מזאת המידה לבדה מכל המידות, רצוני לומר הגאוה, כי לגודל חסרון זאת המידה אצל החסידים, וידיעתם בניזקה, רחקו ממנה עד הקצה האחרון, ונטו אל שפלות הרוח לגמרי, כדי שלא ישאירו בנפש זכר לגאוה בשום פנים.

וכבר ראיתי בספר מספרי המידות, שנשאל אחד החסידים, ונאמר לו: איזהו היום השמח שעבר עליך מימיך, אמר יום שהייתי נוסע על גבי ספינה, והיה מקומי בה השפל שבמקומות, והייתי לבוש בלויי סחבות, והיו בספינה סוחרים ובעלי ממון, והייתי שוכב במקומי, ואחד מאנשי הספינה קם להטיל מים, והגיעה שפלותי בעיניו, ופחיתות המצב אשר הייתי בו, עד כדי שגילה עצמו והטיל מימיו עלי. ונפלאתי על התחזקות תכונת העזות בנפשו, וחי ה', לא הצטערה נפשי במעשהו כלל, ולא התעורר בה רוגז, ושמחתי שמחה גדולה שהגעתי למדרגה שלא יצערני ביזוי זה החסר, ולא אשים לבי אליו. ואין ספק שזו היא תכלית בשפלות הרוח, עד שירחק מן הגאוה.

[פיהמ"ש להרמב"ם, אבות פ"ד מ"ד]

דף סז.

וטמא מת מותר ליכנס למחנה לויה.

ירושלים והמקדש חלוק לשלש מחנות, כל ירושלים נקרא מחנה ישראל ומשלחים מצורע משם אבל לא זב וזבה ולא נדה ויולדת אלא יושבין בכל העיר אבל משלחין אותן מכל הר הבית שהוא במקום מחנה לויה מפני שהן מטמאין משכב ומושב אף בלא מגע, אבל טמא מת ואפילו מת עצמו מותר ליכנס להר הבית שנאמר ויקח משה את עצמות יוסף עמו במחיצתו ר"ל מחנה לויה ומה שאמרו במשניות של טהרות כלים פ"א במשנת עשר קדושות שבארץ ישראל זו למעלה מזו, שמן החיל ואילך אין טמא מת נכנס לא נאמרה אלא מדברי סופרים, הא מן התורה עזרת נשים ואף שער ניקנור לא נתקדשו בקדושת עזרה והרי הן כשאר הר הבית.

[מאירי, סוטה כ:]

ולא טמא מת בלבד אמרו, אלא אפילו מת עצמו.

וא"ת והיכי ילפינן טמא מת ממת שאני מת דאין לו טהרה במקוה כדאי' בסוף עירובין (קד:) המכניס שרץ למקדש פטור ואף על פי שהיו נושאין ארונו של יוסף עמו במחיצתו ומכל מקום קשה הא קא חשיב רבותא אפילו מת עצמו וי"ל דסבר כמאן דאמר חייב אי נמי חשיב במינו טהרה במקוה דיש לאדם חי טהרה. [תוספות, מנחות צה:]

דתניא בדד ישב לבדו ישב, שלא יהו טמאין אחרים יושבין עמו.

כל טמא המשתלח שנכנס לפנים ממחיצה המוגבלת לו על הדרך שכתבנו עובר בלאו שנאמר ולא יטמאו את מחניהם כיצד מצורע שנשתלח חוץ לשלש מחנות אם נכנס אף למחנה ישראל שזהו כלתוך ירושלם לוקה ומ"מ שאר עיירות שבארץ ישראל המוקפות חומה אף הם מצוות בשלוח מצורע אלא שבאלו אם נכנס בהן אינו לוקה שלא נאמר דין זה בהם אלא דרך סמך מדכתיב בדד ישב זב וזבה ונדה שנכנסו להר הבית לוקין וטמא מת שנכנס בעזרה חייב כרת ומצורע שנכנס להר הבית לוקה שמונים ואי אתה אומר שלשה אם נכנס לעזרה שהרי חייב הוא כרת ואם התרו בו למלקות לוקה שכל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתן ומה שנאמר במצורע בדד ישב פירושו שאף שאר טמאים לא ישבו עמו.

[מאירי]

ולא יטמאו את מחניהם.

משרשי המצוה, לפי שענין הטומאה ידוע לחכמים שיחליש כח הנפש השכלית ויערבב אותה ויפריד בינה ובין השכל עליוני השלם ותהי נפרדת עד אשר תטהר, וכמו שכתוב בענין הטומאה (ויקרא יא, מג) ולא תטמאו בהם ונטמתם בם, ודרשו זכרונם לברכה (יומא לט.) ונטמתם בם, כלומר שמעינות השכל מטמטמים בטומאה. על כן במקום הקדוש והטהור אשר רוח אלהים שם אין ראוי להיות בו האיש המלוכלך בטומאה. והענין הזה יש לדמותו על דרך משל לפלטרין של מלך שמרחיקין ממנו כל איש צרוע ונמאס בגופו או אפילו במלבושיו, וכעין מה שכתוב (אסתר ד, ב) כי אין לבוא אל שער המלך בלבוש שק.

[ספר החינוך מצוה שסב]

דף סז:

מסייע ליה לרבי יוחנן, דאמר רבי יוחנן מחילות לא נתקדשו, ובעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות.

פירש המורה הני תרתי מילי תרווייהו כי הדדי שמעינהו מרבי' וכי הדדי אמרינהו ונ"ל דתרווייהו חדא מילתא נינהו ואתא לפרושי מאי דתנן בפ"ק דמדות ובפ"ק דתמיד אירע קרי באחד מהם יוצא והולך לו במסבה ההולכת תחת הבירה והנרות דולקין מיכן ומיכן עד שהוא מגיע לבית הטבילה כו' עד בא וישב לו אצל אחיו הכהנים עד שהשערים נפתחים ויוצא והולך לו דאלמא כל הלילה הי' עומד במחילה ולא תימא משום דבעל קרי מותר במחנה לויי' שהוא משתלח חוץ לשני מחנות אלא טעמא משום דמחילות לא נתקדשו. [תוספות ר"ד]

חוץ לשתי מחנות.

היו חלוקים לג' חלקים. הראשון נקרא מחנה ישראל והוא שיעור חניית ד' דגלים. והשני לפנים הימנו והוא מחנה לויה והוא מסביב המשכן ולחוץ כנגד הדגלים. השלישי מחנה שכינה והוא המשכן מפתח אהל מועד ולפנים כנגדן בירושלם ומקדש. כל שבתוך החומה עד הר הבית נקרא מחנה ישראל כל הר הבית עד פתח העזרה שהוא שער ניקנור מחנה לויה אלא שעשו בו מעלות בהר הבית ובחיל ובעזרת נשים, ומ"מ הכל מחנה לויה ואף שער ניקנור עצמו בכלל מחנה לויה ומפתח העזרה ולפנים מחנה שכינה. ונאמר בתורה וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש ואע"פ שנכללו כלם כאחד אינם שוים לענין שלוח שהמצורע טעון שלוח חוץ לשלש מחנות ואינו יושב אלא מפתח ירושלם ולחוץ, וזב וזבה ונדה ויולדת ובעל קרי ישיבתם בכל העיר, ואין משתלחים אלא משתי מחנות וטמא מת מותר ליכנס בכל הר הבית עד החיל ואפי' מת עצמו, אלא שמן החיל ולפנים אסור מדברי סופרים עד פתח עזרת ישראל משם ואילך איסור תורה כמו שביארנו במס' סוטה. [מאירי, פסחים סו:]

וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש מזכר עד נקבה תשלחו וגו' המצוה הזאת פשטה ידוע כי הוא לכבוד השכינה השרויה בתוכם, זהו אשר אני שוכן בתוכם, וידעת פירוש אני. עוד יש לפרש שהוזהרו ישראל באזהרה זו שלא יכניסו כחות הטומאה בהיכל הקדש, כמה דאת אמר (דברים כג יט) לא תביא אתנן זונה, וכתיב (ירמיה ב ז) ותבאו ותטמאו את ארצי ונחלתי שמתם לתועבה. [ריקאנטי, במדבר ה ב]

דף סח.

לא קשיא כאן לעולם הבא, כאן לימות המשיח.

מצאתי סמך לדברי אלו ממה שנמצא במד' רבי נחוניא בן הקנה, ישב רבי ברכיה ודרש, מאי הא דאמרינן העוה"ב ולא ידעינן מאי קאמרינן, העוה"ב מתרגמינן עלמא דאתי, ומאי עלמא דאתי, מלמד שקודם שנברא העולם עלה במחשבה לברוא אור ונברא אור גדול שאין כל בריה יכולה לשלוט בו, צפה הקב"ה שאין יכולין לסבלה, לקח שביעיתו ושם להם במקומו והשאר גנזו לעתיד לבא ואמר אם יזכו בזה השביעית וישמרוהו אתן להם זה לעולם האחרון, והיינו דכ' העוה"ב שכבר בא מקודם ששת ימי בראשית, הה"ד מה רב טובך אשר צפנת ליראיך פעלת לחוסים בך, עכ"ל המד'.

וכתב עליו הרמב"ן ז"ל בשער הגמול זה לשונו, פירוש העוה"ב, שכבר בא, ותרגום שלו שקורין אותו חז"ל עלמא דאתי ללמד שהוא ממשמש ובא, ובאר שזה העוה"ב הוא אור, והוא האור שעלה במחשבה ונברא קודם העוה"ז לומר שהיא ההשגה האחרונה שאדם משיג ומתעלה בה, עכ"ל, וזה מפורש שהעוה"ב הוא ממשמש ובא תמיד, כלומר לכל אדם אחרי מותו וקודם התחיה, ועל כן נקרא עלמא דאתי, וגם יש מדרגה אחרונה שאדם מתעלה בה נקראת גם כן עוה"ב.

ועל כן נראה שד' זמנים חלוקים זה מזה הם לקבול השכר, והם, העולם הזה, העוה"ב אחרי המות אם קודם תחה"מ ואם אחר תחה"מ, וימות המשיח, ותחה"מ. ושכר כל אחד מתחלף לאחר, ויש מי שיזכה לקבל שכרו בכלן כצדיקים הגמורים, ויש מי שיזכה לקבל שכר בעוה"ז בלבד, והם הרשעים שמשלמים להם שכר מעוט המעשים טובים שבידם בעולם הזה כדי להענישם בעוה"ב, ויש צדיקים שלא יזכו לקבל שכר בעוה"ז, ויזכו לחיי העוה"ב מיד אחר המות בלבד ולא לתחה"מ, ויש שיזכו גם כן לתחה"מ, ויש שיזכו לימות המשיח גם כן.

[ספר העיקרים מאמר רביעי פרק לא]

בשכבך תשמור עליך בשעת מיתה, והקיצות בימות המשיח, היא תשיחך לעולם הבא. הרי הזכירו כאן זמן העולם הזה, וזמן המיתה והוא עולם הנשמות, וימות המשיח, ואח"כ העולם הבא. ועוד חלקו בין ימות המשיח לעולם הבא בענין אין יוצאין בכלי זין בשבת, ר' אליעזר אומר (שבת סג.) תכשיטין הן לו וכו', אמרו לו וכי מאחר דתכשיטין הן לו למה הן בטלין לימות המשיח דכת' (ישעיה ב ד) וכתתו חרבותם לאיתים וכו', אמר להם ר' אליעזר אף לימות המשיח אינן בטלים אבל בטלים הן לעולם הבא וכו'. ועוד אמרו (ספרי עקב) למען ירבו ימיכם וגו', ירבו ימיכם בעולם הזה, וימי בניכם לימות המשיח, כימי השמים על הארץ לעולם הבא. ועוד אמרו (ספרי ברכה) חופף עליו כל היום, חופף עליו בעולם הזה, כל היום לימות המשיח, ובין כתיפיו שכן לעולם הבא. וכמה וכמה מדרשות בענין זה.

הא למדת ששלשה זמנים הם העולם הזה וימות המשיח והעולם הבא. וכן חלקו בין שעת מיתה לעולם הבא כמו שאמרנו. [תורת המנחה לאבן הכותב ביפורים]

ולשמואל דאמר אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד.

מה שאמרו בתחילת פרק קמא דע"ז (ג.) היום לעשותם ולא למחר לעשותם, מחר האמור שם הוא יום הדין שהוא עולם הנשמות. ומה שיגלה לך זה, אמרם שם היום לעשותם ולא למחר לעשותם, היום לעשותם ולא להיום לקבל שכרן, כלומר אלא למחר, אם כן מחר האמור שם הוא זמן קבול השכר, ואין קבול השכר האמתי רק בעולם הנשמות שהוא יום הדין לכל האומות ולא לאחר התחייה וכל שכן בימות המשיח, שבאותו זמן אין דבר מתחדש יותר מן הנוהג בעולם הזה וכמו שאמרו במס' שבת בפרק במה אשה יוצאה (סג.) אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד.

[רשב"א אגדות, ברכות יב:]

אמרו חכמים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד, יראה מפשוטן של דברי הנביאים, שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם, שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אליה וגו', ואינו בא לא לטמא הטהור, ולא לטהר הטמא, ולא לפסול אנשים שהם בחזקת כשרות, ולא להכשיר מי שהוחזקו פסולין, אלא לשום שלום בעולם, שנאמר והשיב לב אבות על בנים, ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבא אליהו, וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, שדברים סתומין הן אצל הנביאים, גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו, אלא לפי הכרע הפסוקים, ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו, ועל כל פנים אין סדור הויית דברים אלו ולא דקדוקיהן עיקר בדת, ולעולם לא יתעסק אדם בדברי ההגדות, ולא יאריך במדרשות האמורים בענינים אלו וכיוצא בהן, ולא ישימם עיקר, שאין מביאין לא לידי יראה ולא לידי אהבה, וכן לא יחשב הקצין, אמרו חכמים תפח רוחם של מחשבי הקצים, אלא יחכה ויאמין בכלל הדבר כמו שבארנו.

[רמב"ם, מלכים פי"ב ה"ב]

מכאן תשובה לאומרים אין תחיית המתים מן התורה.

תחה"מ האמורה בכל מקום בתחיית הגופות והנפשות היא. ואמרינן נמי (שם צב.) מתים שעתיד הקב"ה להחיותם אינן חוזרין לעפרן. הא למדת שתחה"מ האמורה בכל מקום אינה אלא החזרת הנפש לגוף. ועוד מדאמרינן העוה"ב אין בו לא אכילה ושתיה ולא פריה ורביה ולא משא ומתן, ואם אין הנפשות עם הגויות חיות היה להם לומר שאין בו גוף, ונמצאו כל אלו בטלין מאליהן כמו שביארנו בתחלת האגרת הזאת (סל"ד), ואמר ליה אנטונינוס לרבי (שם צא.) יכולין גוף ונשמה לפטור את עצמן מן הדין גוף אומר נשמה חטאת וכו' ומשל לו משל לחגר וסומא שהרכיב הסומא את החגר על כתפיו והוליכו למקום הבכורות ואכלו בא בעל הפרדס ודן אותם דרך קלקולן, אף הקב"ה מביא את הנשמה וזורקה בגוף ודן אותם כאחד. וגרסי' בראש השנה (טז:) תניא בש"א שלוש כתות באות ליום הדין אחת של צדיקים גמורים ואחת של רשעים גמורים ואחת של בינונים, צדיקים גמורים נכתבין ונחתמין לאלתר לחיי העולם הבא רשעים גמורים נכתבין ונחתמין לאלתר לגיהנם שנא' ורבים מישני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם, בינונים יורדין לגיהנם ומצפצפין ועולין שנא' והבאתי את השלישית באש וגו' ועליהם אמרה חנה ה' ממית ומחיה מוריד שאול ויעל, ובה"א ורב חסד מטה כלפי חסד ועליהם אמר דוד אהבתי כי ישמע ה' את קולי ועליהם נאמרה כל הפ' כולה עד דלותי ולי יהושיע. פושעי ישראל בגופן ופושעי אומות העולם בגופן יורדין לגיהנם ונדונין שם י"ב חדש לאחר י"ב חדש גופן כלה ונשמתן נשרפת ורוח מפזרתן ונעשים אפר תחת כפות רגלי הצדיקים שנא' ועסותם רשעים וכו'. וכל הראיות הללו כלן מעידות על הגוויות שהן חיות.

[אגרות הרמ"ה סימן מו]

אך אמנה יש מהן שיוכל אדם להעמידן לימות המשיח בתחה"מ אשר תהיה בימים ההם. ואם יש מי שאינו מודה בה וסומך על מה שאמרו (סנהדרין צא:) אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, לא זה הדרך ולא זו העיר. שלא אמר שמואל כן לבטל נסים שעתידים להיות באותם הימים והזמנים ההם לפי צורך השעה והמקום, אלא לומר שאין מנהגו של עולם משתנה לגמרי כענין שנא' (ישעיה ל) והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כדאי' בפרק חלק (צא:). שאם אי אתה אומר כן נמצאת אומר שאין רוח הקדש שורה על ישראל בימות המשיח ואין לשון ים מצרים נבקע לשאר עמו אשר ישאר מאשור כאשר היתה לישראל ביום עלותו מארץ מצרים, וכן כמה נסים שעתידים להיות בימים ההם מה תהא עליהם. ואם תאמר שאין רוח הקדש ובקיעת הים חדוש הואיל והיו כן ביציאת מצרים ובכניסתן לארץ בעברם את הירדן, א"כ מאי אלא שעבוד מלכיות בלבד. אטו ביציאת מצרים ובכניסתם לארץ שעבוד מלכיות מי הוה. ועוד הלא מצאנו תחה"מ בזמן שבית המקדש קיים, כגון בן השונמית וכיוצא בו. וכן לאחר חרבן הבית בראשונה מצאנו תחה"מ על ידי יחזקאל, לדברי האומר (שם צב:) אני מבני בניהם, ועל ידי כמה חכמים שהיו אחר חרבן בית שני כגון מעשה דמגלה (ז:) ומעשה דאנטונינוס ורבנו הקדוש (ע"ז י:) וכו'. הא למדת שלא אמר שמואל אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד לבטל נסים שעתידין להיות בימות המשיח. [אגרות הרמ"ה סימן מו]

בתחלה מה שאני ממית אני מחיה והדר מה שמחצתי ואני ארפא.

הא דאמרי' בפסחים במה שאני ממית אני מחיה והדר מחצתי ואני ארפא. מפר' בבראשית רבא דר' הושעיא בפרשת ויגש והכין תני בוא וראה כל מה שהכה הקב"ה בעה"ז הוא מרפא אותו לעולם הבא הסומין מתרפאין שנ' אז תפקחנה עיני עורים הפסחים מתרפאין שנ' אז ידלג כאיל פסח האילמין מתרפאי' שנ' ותרון לשון אלם הכל מתרפאין אלא כשם שהאדם הולך כך הוא בא הולך עור ובא עור הולך חרש ובא חרש אלם ובא אלם פסח ובא פסח ולמה כשם שהאדם הולך כך הוא בא שלא יאמרו רשעי עולם משמתו ריפא אותם הקב"ה ואח"כ הביאן דומה שאין אלו אותם שמתו אלא אחרים הם. אמ' הקב"ה א"כ יעמדו כשם שהלכו ואח"כ אני מרפא אותם למה לפני לא נוצר אל ואחרי לא יהיה. ובפרק חלק אמרי' ריש לקיש רמי כתי' בם עור ופסח וכתיב אז [ידלג] כאיל פסח הא כיצד עומדין במומן ומתרפאין.

[ספר הישר לר"ת חלק החידושים, סימן תח]

דף סח:

אמר רבי שמעון בא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה.

וכן אמרו בספרא (פרשת ויקרא דיבורא דחטאות פי"ט), חביבה מצוה בשעתה שעני חוטא מביא מיד עשירית האיפה ואין ממתינין עד שיעשיר ויביא כשבה או שעירה, ואפילו היה אביו חולה והוא יורשו ואפילו גוסס, אעפ"י שרוב גוססין למיתה, כמו שנזכר בערכין (יח.). עוד אמרו בספרא (שם), אמר ר' אליעזר חביבה מצוה בשעתה, שמיד בערכין מביא סלע ואין ממתינין עד שיעשיר ויביא חמש סלעים. וכו', ר' שמעון אומר חביבה מצוה בשעתה, שהקטר חלבים כשרים כל הלילה ודוחין את השבת בשעתן, ואין ממתינין להם שיקריבום במוצאי שבת. וכן במנחות (עב.) ובפסחים (קה:) ובראשון מקדושין (לג.) וכן באלו טרפות (נד:) אמרו גדולה מצוה בשעתה, שהרי אין בעלי אומניות רשאין לעמוד מפני תלמידי חכמים, ועומדין מפני עושה מצוה בשעתה, כגון מביאי בכורים שעומדים אנשי ירושלים מפניהם ואומרים להם אחינו שממקום פלוני בואכם לשלום, כמו שאמרו במשנת בכורים (פ"ג מ"ג). ואמרו במדרש קהלת (רבה פרשה ד א), חביבה קריאת שמע בעונתה מאלף עולות שהכסיל זובח. [מגן אבות להרשב"ץ, אבות פ"ב מי"ח]

ורבי יהושע סבר חלקהו חציו לה' וחציו לכם.

וכן הלכה. ואלא מיהו אמרו המפרשים ז"ל דבראש השנה שהוא יום הדין אם רואה עצמו שצריך להתענות תענית תשובה הרשות בידו ואפילו בשבת בנתים. ועליו אומר כל היושב בתענית בשבת קורעין לו גזר דינו של שבעים שנה. ודוקא ביחידים ואנשי מעשה אבל שאר בני אדם לא שלא יבואו לזלזול ביום טוב של ראש השנה. וכן דעת רבותינו הצרפתים.

[שיטה מקובצת, ביצה טו:]

אמר רבי אלעזר הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם.

ערב יום טוב האחרון של חג, הא דלא נקט (יום) הראשון של חג לפי שהם טרודים במצות לולב וסוכה ואין להם פנאי להרבות בסעודות וי"מ דבהנך ארבעה פרקים טעמא רבה אית בהו יום טוב האחרון של חג לפי שהוא זמן בפ"ע וחלוק משלפניו תקנו להרבות בסעודה משא"כ בשביעי של פסח וגם הקרבנות שבשמיני היו בשביל ישראל וכל החג היו מקריבין נגד העובדי כוכבים וערב פסח לפי שהוא יום גאולה ויציאה לחירות ועצרת כדאמרינן בפרק אלו דברים (פסחים סח:) הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם ור"ה מפני שהוא תחלת השנה מרבים בסעודה לעשות סימן יפה וכמה ענינ' עושים בו לסימן יפה כדאמר במסכת הוריות (יב.) וכריתות (ה:).

[תוספות, עבודה זרה ה:]

אמר רבה הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם מאי טעמא וקראת לשבת ענג.

כלל הדברים לפי מה שאני בורר בפסק זה הוא שכל תענית שהוא מצד אבל וצער ואנינות לב לצרותיו אסור בכל יום של קדש הן יום טוב הן ראש חדש וחולו של מועד הן ימים הכתובים במגלת תענית באותן שנשאר דינם אצלנו והם חנכה ופורים ואני כולל במין זה כל תענית הנעשה לקרוע גזר דין של צרה ממה שאמרו במרדכי שעבר יום טוב של פסח בתענית ר"ל שייחסו לו צד עבירה בכך או כלך לדרך זו שהוא מותר אחר שמרדכי התענה בו אלא שלשון עברה מביאתני לומר כן ומ"מ יצא מכלל זה להיתר תענית של חלום רע מצד מה שהיו רגילים לומר שאין התענית מבטל את החלום אלא אם כן הוא בו ביום ואף גם זאת נדנוד עבירה היא בידו מיהא בשבת ויו"ט וצריך לחזור ולהתענות עליו למחרתו, ותענית זה בראש חדש וחולו של מועד מיהא אם רצה להעביר את שעתו במיני תרגימא רשאי והוא שאמרו במסכת ברכות דאי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל ר"ל דאי בעי אכיל פת ואי בעי לא אכיל פת שיהא טעון עליו שלש ברכות שהרי בענין ברכת המזון אמרוה שאין מחזירין אותו אחר שהיה יכול לפטור את עצמו מברכת המזון מ"מ צריך הוא לאכול מיני תרגימא שלא להתענות.

[מאירי, ביצה טו:]

תענית שאינו לסבה זו ולא לסבה אחרת אלא מצד היאוש ושהוא פונה לעסקיו או שאינו מתאוה לאכילה אסור בשבת ובכל יום טוב וצריך הוא לקביעת סעודה ואף על פי שאמרו בסוכה שאין חובה אלא לילה ראשונה איפשר שקובע סעודתו על אכילת עראי שחוץ ממנה או שמא חג הסוכות יצא מן הכלל מטעם תשבו כעין תדורו והרי דרך הדר בביתו לאכול כשירצה וכן אסור בפורים מצד שכתוב בו ימי משתה וכו' וכן אסור בערב יום הכפורים מצד מה שאמרו כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאלו התענה תשיעי ועשירי ומותר תענית זה בראש חדש ובחולו של מועד וחנכה.

תענית שהוא לסבת משנתו ר"ל שיושב ושונה ואינו רוצה להתבטל אסור בשבת משום דעונג כתיב ביה ובעצרת מפני שנתנה בו תורה ובפורים ובערב יום הכפורים אבל בשאר ימים טובים מותר לר' אליעזר ואסור לר' יהושע מתורת לכם והלכה כר' יהושע ויש פוסקים באלו כר' אליעזר.

תענית שהוא לכונת תשובה ופרישות מותר אף בשבת ואין עליו שם תענית כלל אלא שבפורים צריך לעשותם ימי משתה וכן עצרת ממה שנתנה תורה בו וכן ערב יום כפור מכבוד היום.

[מאירי, ביצה טו:]

כל האוכל ושותה בתשעה בו מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי.

פירוש כאילו נצטוה להתענות בשניהם והוא מאהבת הקדוש ברוך הוא את ישראל שלא צוה להתענות אלא יום אחד בשנה ולטובתם לכפר עונותיהם וציום שיאכלו וישתו תחלה כדי שיוכלו להתענות ושלא להזיק להם העינוי משל למלך שהיה לו בן יחיד וגזר עליו להתענות יום אחד וצוה להאכילו ולהשקותו קודם כדי שיוכל לסבול וכן נוהגין להרבות בו בסעודה ומביא במדרש מעשה בשוטר העיר שאמר לעבדו קנה לי דגים ולא מצא אלא דג אחד ונתן בו זהוב והיה שם יהודי חייט והוסיף עליו עד שהעלוהו לחמשה ונשאר לחייט בא העבד אל אדוניו וספר לו כל המאורע שלח השוטר אחר החייט ואמר לו מה מלאכתך אמר לו חייט אמר לו ולמה קנית דג שוה זהוב בה' זהובים ולא עוד אלא שלקחתו מיד עבדי ששלחתיו לקנותו לי השיב לו והיאך לא אקננו אפילו בי' כדי לאוכלו ביום כזה שצונו הקדוש ברוך הוא לאכול ולשתות ושאנו בטוחים שהקב"ה יכפר לנו עונותינו אמר לו א"כ יפה עשית ופטרו והלך לשלום.

[טור אורח חיים סימן תרד]

ואכתי איכא למידק דמשמע דמתענה בתשעה שפיר דמי ועדיף ממי שאוכל ואינו מרבה באכילה ושתיה אלא דהיכא דמרבה באכילה ושתיה חשיב כאילו התענה והא אמרינן בפסחים פרק אלו דברים (שם) דמר בריה דרבינא הוה יתיב בתעניתא כולי שתא בר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכפורי ומפרש דטעמיה דמעלי יומא דכפורי משום דתני חייא בר רב מדפתי ועניתם את נפשותיכם וכו' משמע דטפי עדיף לאכול ולשתות מלהתענות דאי מתענה עדיף למה לא היה מתענה כמו שהיה מתענה בכל השנה כולה ויש לומר דכיון דמרבה באכילה ביום זה מקבל שכר כאילו התענה היה מרבה באכילה והיה מקבל שכר כאילו ציער עצמו בתענית והא דמצוה להרבות במאכל ובמשתה ביום זה היינו כדי להראות שנוח ומקובל עליו יום הכפורים והוא שמח לקראתו על שניתן כפרה לישראל דכיון שיום הכפורים עצמו אי אפשר לכבדו במאכל ומשתה כדרך שמכבדין שאר ימים טובים צריך לכבדו ביום שלפניו ואף על פי כן אם מתענה שפיר דמי שהוא מורה כי נפל עליו פחד יום הכפורים שהוא יום דין והוא חרד מפחד י' ומהדר גאונו: ועוד יש לומר דאין להתענות כלל בתשיעי וכן כתוב בהגהות מיימון (סוף שביתת עשור) ערב יום הכפורים אסור להתענות בוא ומצוה להרבות בסעודה והא דאמרינן מעלה עליו כאילו התענה תשיעי ועשירי הכי קאמר מעלה עליו כאילו נצטוה להתענות תשיעי ועשירי והתענה בשניהם אבל השתא דלא נצטוה להתענות מצוה לאכול ולשתות בו וכן כתבו התוספות בפרק קמא דברכות (שם) וכך הם דברי רבינו.

[בית יוסף אורח חיים סימן תרד]

ומ"ש חשיב כמו עינוי כאילו התענה תשיעי ועשירי ונצטוה להתענות בשניהם. הכי קאמר חשיב כמו עינוי כאילו נצטוה על עינוי תשיעי ועשירי וכך הוא לשון הרא"ש (יומא פ"ח סי' כב): וא"ת הא האי קרא דועניתם איצטריך ללמד דמוסיפין מחול על הקודש כדדריש ליה בפרק בתרא דיומא (שם) ובפרק קמא דראש השנה (שם) ואין לומר דרבינו סובר דתוספת חול על הקודש לא הוי דאורייתא ומשום הכי אייתר ליה קרא לדחייא בר רב שהרי כתב בסימן תר"ח (שטו:) דמקרא נפקא לן דצריך להוסיף מחול על הקודש ויש לומר שרבינו סובר כרבי עקיבא דנפקא ליה שמוסיפין מחול על הקודש מקרא (שמות לד כא) דבחריש ובקציר תשבות כדאיתא בפרק קמא דראש השנה (שם).

[בית יוסף אורח חיים סימן תרד]

דף סט.

תניא אמר לו רבי אליעזר עקיבא, בשחיטה השבתני וכו'.

אף על פי שאין בנו כח לדעת באי זה ענין תנוח הקללה במקולל ואי זה כח בדבור להביאה עליו, ידענו דרך כלל מכל בני העולם שחוששין לקללות, בין ישראל בין שאר האומות, ויאמרו שקללת בני אדם, גם קללת הדיוט תעשה רושם במקולל ותדביק בו המארה והצער. ואחר דעתנו דבר זה מפי הבריות, נאמר כי משרשי המצוה, שמנענו השם מהזיק בפינו לזולתינו כמו שמנענו מהזיק להם במעשה. וכעין ענין זה אמרו זכרונם לברכה (מועד קטן יח.) ברית כרותה לשפתים, כלומר שיש כח בדברי פי אדם.

ואפשר לנו לומר לפי עניות דעתנו, כי בהיות הנפש המדברת שבאדם חלק עליוני, וכמו שכתוב (בראשית ב, ז) ויפח באפיו נשמת חיים, ותרגם אונקלוס לרוח ממללא, נתן בה כח רב לפעול אפילו במה שהוא חוץ ממנה, ועל כן ידענו ונראה תמיד כי לפי חשיבות נפש האדם ודבקותה בעליונים כנפש הצדיקים והחסידים, ימהרו דבריהם לפעול בכל מה שידברו עליו, וזה דבר ידוע ומפורסם בין יודעי דעת ומביני מדע. [ספר החינוך מצוה רלא]

והזאה מאי טעמא לא דחיא שבת.

וא"ת דתניא בפרק בתרא דיומא (פח.) הזב והזבה ובועל נדה וטמא מת טובלין ביוה"כ טמא מת היכי טביל ומה תועלת לו אותה טבילה הא אין טבילה בלא הזאה והזאה לא דחי יוה"כ כי היכי דלא דחיא שבת כדאמרינן בפסחים פרק אלו דברים (סט.) וליכא למימר שתועיל לו טבילה לענין שיוכל להזות למחר דהא תנן בסוף מסכת פרה דהוא עצמו טובל בלילה ומזה ביום משמע שצריך להזות ביום שטבל וי"ל דלעולם אין צריך לטבול ביום הזאה והתם קמ"ל דיכול לטבול בלילה אף על גב דטבילה היא כתחלת הזאה דאין הזאה בלא טבילה והזאה ביום היא א"נ התם איירי בטבילה דלאחר הזאה כדאמר בספרא הקדים טבילה להזאה לא עשה ולא כלום משמע דאיכא נמי טבילה לאחר הזאה. [תוספות, שבת קיא.]

אמר רבה גזירה שמא יטלנה ויעבירנה ארבע אמות ברשות הרבים.

עשה שיש בו כרת לא דחי דדבריהם כדאמרינן בגמרא (פסחים צב.) אונן טובל ואוכל פסחו לערב אבל לא בקדשים וכן טבול יום טמא וטומאת בית הפרס שוחטין עליהן את הפסח ונדחית טומאה של דבריהם, ואיזמל דלא דחי שבת דרך גגות דהוי שבות דרבנן משום מילה בזמנה, משום דליכא כרת במילה בזמנה אלא בגדול שלא מל את עצמו, ולפיכך עשאוהו כעשה שאין בו כרת, ולא מיבעיא שהעמידו דבריהם במכשירי מצוה [אלא] דאפי' [מצוה] עצמה לא דחיא דבריהם כדאשכחן (ביצה ח:) גבי כסוי הדם ואף על גב דבהדי דמכסי עביד גומא, וערל והזאה שהעמידו דבריהם במקום כרת של פסח כדאמר בפסחים פרק האשה (שם) בגר שנתגייר בערב הפסח דאמור רבנן הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר ואינו עושה פסח וכן בטמא בשביעי שלו שאין מזין עליו ודוחין פסח שיש בו כרת, מה שאין כן באנינות וטבול יום ובית הפרס, משום דהנהו דאיסורא דידהו בגופייהו בלחוד ותקנות קבועות בכל מקום ואפשר להם להתקיים בעלמא לא העמידום כאן במקום כרת, אבל הזאה וערל אינם אסורים בעצמן אלא שבמקום הזה אסרום מפני שיש בה גזירה של תורה כדאמרינן בה (פסחים סט.) שמא יטלנה בידו ויעבירנה ארבע אמות ברשות הרבים, ובערל גזירה שמא יטמא לשנה הבאה כדאיתא התם, ואיזמל שהוא משום שבות ואיסור עצמו שאסרום בכל מקום להביא דרך חצירות שום דבר והעמידו בו דבריהם לפי שאין בו כרת כדאמרן, ובשופר ולולב שלא גזרו משום גזירה דרבה אף על פי שאין בו כרת אלא משום דלא ידעינן נמי בקביעא דירחא, מפני שהיא מצוה שבכל ישראל ואם נדחית נדחית לכולם וכיון שכן כשהיא ודאית של תורה אין גוזרין בה גזירת רבה, ובמילה עצמה לא גזרו משום גזירה דרבה מפני שהיא ודאי, ואינה דומה להזאה שגזרו בה, כי המילה עצמה שהיא אב מלאכה נדחית מן התורה בשבת כדי לקיים מצות מילה והיאך חכמים דוחין משום גזירה דרבה. [הריטב"א, ראש השנה לב:]

ויש שואלין אם כן היאך לא אסרו תקיעת שופר משום שבות, ואינה שאלה דדוקא באלו שהם מכשירי מצוה או מצוה שאינה זמן קבוע כגון כיסוי דלא דחו מצוה גופה לגמרי ופעמים שתתקיים המצוה על ידו או על ידי אחרים, אבל לדחות מצוה גופה בזמנה הקבוע אינו בדין שיעמידו דבריהם לדחות מה שצותה תורה לגמרי, והיינו דאע"ג דתקיעת שופר שבות דרבנן בשבת או ביום טוב לא העמידו דבריהם לאסור התקיעה בר"ה משום שבות ולדחות מצות שופר, שאם כן נמצאת מצוה זו מתבטלת מכל ישראל לעולם ואינה נעשית והיאך יאסרו לגמרי ויסתרו מה שצותה תורה, ואף על פי שאסרוה בשבת משום גזירת רבה, התם אפשר להתקיים ביום טוב שחל בחול, משא"כ בזה שנדחית מכל ישראל בכל זמן שלא העמידו דבריהם, וכיון שהתירו לצורך מצוה עצמה התירו לגמרי אפילו להתעסק כדי שילמדו שתיעשה המצוה ולפרסם הדבר שאין נדנוד איסור בתקיעה ביום זה, ואית דמתרצי בכולהו לפי שאין תקיעה שבות גמורה שיש בו מעשה אלא קול בעלמא, אי נמי שאני תקיעה דבעידנא דעקר לשבות מקיים עשה דהוי דומיא דמילה וצרעת דדחו לא תעשה של תורה מהאי טעמא דדינא הוא דלידחי מצות שבות דרבנן ביום טוב אף על פי שיש בו עשה ולא תעשה, ולתירוץ זה קשה ההיא דכיסוי. [הריטב"א, ראש השנה לב:]

מילה דוחה שבת בשמיני שלה כדין תורה ולא העמידו חכמים דבריהם לגזור בהם משום גזרה דרבה, שאין הטעם מפני שאינה בכל ישראל אלא אבי הבן כמו שכתבו מקצת רבנן ז"ל, דהא הזאה דליתא אלא בחד והעמידו בה דבריהם (פסחים סט.) מטעם גזירה דרבה ואף על גב שיש בה כרת, אלא הטעם הוא משום דהיא דאורייתא וידעי שפיר בקביעא דירחא שהרי יום שמיני שלו ברור, וכיון שהוא מחוייב מן התורה מעתה לא גזרו בו לדחות מצותו מעליו, משא"כ בלולב שאינו ברור מן התורה ומשא"כ במגילה שהיא מדבריהם לגמרי, ומשא"כ בהזאה שאע"פ שזמן הפסח ברור והוא מצוה של תורה כיון שבעודו עכשיו טמא אינו מחוייב בפסח עד שיזה לפיכך גזרו בהזאתו משום דרבה שאין אנו עכשיו עוקרין ממנו מצות פסחו אלא גורמין לו שלא יתחייב בו. [הריטב"א, סוכה מג.]

דף סט:

אמר רב יהודה אמר רב הלכה כרבי עקיבא.

הלכה כר' יוסי, תימה הילכתא למשיחא דכי ה"ג פריך בזבחים פרק ב"ש (מה.) ובפרק ד' מיתות (סנהדרין נא:) ויש לומר דאיכא נפקא מינה אפילו בזמן הזה לפרנס הממונה על הציבור ועבר מחמת אונס שכשיעבור האונס חוזר לשררתו וגם נוהגין כבוד בשני כי ההוא מעשה דר"ג וראב"ע והיא דבפ' קמא דתענית (ד:) דפסיק כר"ג דאמר בז' במרחשון שואלין הגשמים ומוקי לה בזמן שבית המקדש קיים י"ל דנפקא מינה אפילו בזמן הזה לבני [בבל דאית] להו פירי בדברא כדאיתא התם והא דאמר בפסחים פ' אלו דברים (ד' סו.) גבי פסח כלל אמר ר"ע כל מלאכה שאי אפשר לעשות מע"ש דוחה את השבת ופסיק בגמרא (סט:) הלכה כר"ע יש לומר דנפקא מינה לענין מילה ואף על גב דגבי מילה נמי פסיק רב יהודה הכי בפרק ר"א דמילה (שבת קלג.) מ"מ פסיק הכי בתרי דוכתי לאלומי פיסקא דמילה [תוספות, יומא יג.]

הלכתא למשיחא, בזבחים (מה.) פריך נמי הכי, והא דפסקינן הלכה כר' יוסי (קדושין עב:) דעתידי' ממזרים ליטהר, נ"מ בזה"ז שלא להתרחק ממשפחות שאינן ידועות דבממזר שאינו ידוע מיירי ובפ"ק דיומא (ד' יג. ושם) דפסקו כרבי יוסי ראשון חוזר לעבודתו נ"מ לנשיא או פרנס שנתמנה על הציבור ועבר מחמת האונס מיהו בס"פ התכלת (מנחות נב. ושם) קשה דפסק ר' יוחנן כאבא (שאול) בן דוסאי ונראה דרב יוסף פריך דוקא הכי הכא ובפ' ב"ש (זבחים ד' מה.) והר"ר חיים פירש דלא פריך אלא היכא דאיכא תרתי שהוא למשיחא וגם עושה איסורא כיון דליכא נפקותא אלא על ידי איסור אין לפסוק הלכה למשיחא ונ"ל דלא פריך אלא היכי דלא נ"מ אלא ליישב לישני דשמעתין כדמסיק אבל הנך יש נפקותא איסור והיתר אף על גב דהוי למשיחא. [תוספות, סנהדרין נא:]

מסכת זבחים פרק בית שמאי (מה.), וכן פרק ארבע מיתות (נא:), אמר רב יוסף הלכתא למשיחא. אמר ליה אביי אלא מעתה כולה שחיטת קדשים לא ליתני הילכתא למשיחא, אלא דרוש וקבל שכר, הכא נמי דרוש וקבל שכר. מכאן אתה למד שהשונה מה שהוא הלכה בזמן הזה ששכרו מרובה מהשונה הלכתא דמשיחא. ובענין זה כתב הר"ם בפירוש המשנה (ברכות פ"א מ"ב), הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שקורא בתורה, ומאי לא הפסיד בברכות, אלא מברך לפניה ולאחריה ואפילו אחר שש שעות מן היום, אבל שכרו כקורא בתורה לא כקורא ק"ש בעונתה. כתב הר"מ ומכאן אתה למד שמי שקרא ק"ש בעונתה שכרו מרובה מקורא בתורה. ברם אין אנו משמשים על מנת לקבל פרס אלא למצותו יתעלה ושננתם לבניך ודברת בם (דברים ו, ז).

[כפתור ופרח, פרק מ]

אימתי מביא חגיגה עמו.

ביארנו במס' חגיגה ששלש קרבנות נצטוו ישראל לעשותם בכל רגל ורגל הראשון עולת ראיה והוא שנאמר בה שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך ומקריבין אותו כליל ביום ראשון של רגל השני שלמי חגיגה לכבוד החג והוא שנאמר בה שלש פעמים תחוג לי בשנה השלישי כעין שני ונקרא שלמי שמחה ועליו נאמר וזבחת שלמים ואכלת ושמחת לפני ה' אלקיך ומ"מ חגיגה זו היא הנקראת של חמשה עשר אבל חגיגה זו הנזכרת במשנתנו אינה ממין זה ואינה חובה אלא רשות והיא הנקראת חגיגת ארבעה עשר ואף על פי שעליה נאמר בתורה וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר אינה מצוה לעצמה אלא כדי שיהא הפסח נאכל אכילת שובע מפני שהפסחים לא היו באים אלא זכר ושה ותמים ובן שנה ולא היו מצוים מהם כל כך ומתוך כך היו הרבה נמנין על פסח אחד ולא היה מספיק להם לאכילת שובע ומתוך כך רמזה תורה להקריב שלמי חגיגה שתצטרף עם הפסח עד שיהא הפסח נאכל על השובע ר"ל אכילת שובע שיהיו שבעים בסוף אכילתו והיו אוכלים תחלה מן החגיגה דכתיב ומברכין בה על אכילת הזבח ואין משביעין את עצמם ממנה אלא אוכלין ממנה בכדי שישערו בעצמם שתהא אכילת הפסח הבאה אחריה משביעתם ונמצא הפסח נאכל שלא בכרס מלאה ובאכילה גסה ונאכל אכילת שובע ר"ל שנשארים אחר אכילתו שבעים וכשמביאים את הפסח מברכין עליו על אכילת הפסח ואוכלין ממנו עד סוף אכילתם שאין מפטירין אחריו אפיקומן. [מאירי]

וחגיגה זו היתה באה שלמים ולא היתה דוחה לא שבת ולא טומאה שאף השלש קרבנות שהזכרנו אינם דוחים לא שבת ולא טומאה שהרי אין זמנן קבוע שמי שלא חג בראשון חוגג והולך כל שבעה כמו שנבאר במקומו וכ"ש בזו אלא שאף זו לא היתה באה אלא בזמן שהפסחים מועטים וצריכים להיות חבורה גדולה נמנית על פסח אחד ואינו מספיק לכדי שביעה אבל כשהפסחים מרובין ואין נמנין עליו אלא חבורה מועטת ומספיק להם אינם צריכים לכך והוא שאמרו אימתי מביאין עמו חגיגה בזמן שהוא ר"ל ארבעה עשר בא בחול ובטהרה ובמועט ר"ל מיעוט פסחים אבל בזמן שהוא בא בשבת או בטומאה או במרובה אין מביאין עמו חגיגה והזכיר אח"כ שחגיגה זו היתה באה בין מן הבקר בין מן הצאן ומן הכבשים ומן העזים בין זכר בין נקבה ונאכלת לשני

ימים ולילה אחד ומשם ואילך יש עלי' דין נותר כדין שאר שלמים אלא שהעולה ממנה על השלחן עם הפסח מתבער עמו מחצות ואילך כדי שלא יבאו לטעות מזו לזו. [מאירי]

אהח 19/06/2018

דף ע.

סכין שנמצאת בארבעה עשר שוחט בה מיד.

ההיא דפסחים פרק אלו דברים (ע.) דאמר סכין שנמצא בי"ג שונה ומטביל אותה בי"ד שוחט בה מיד כלומר דמסתמא הטבילוה מאתמול כדי לעשות לה הערב שמש וכ"ת ליחוש דילמא נטמא בטומאה דרבנן דלא בעי הערב שמש ונטר ליה עד צפרא להטביל דהא הויא ספק דרבנן ולקולא ועוד דרגילות להטביל מאורתא דלמא מטריד כ"כ ולא טביל כ"כ וליכא לאתמוהי האי סכין שנמצא היכא אי בירושלים אפי' בי"ג נמי ואי חוץ לירושלים אפי' בי"ד נמי לא כדאמרינן התם בשילהי פרק קמא דפסחים (יט:) דהא י"ל דמיירי חוץ מירושלים אי נמי בירושלים ובגזייתא שאינו לא דרך ירידה ולא דרך עליה ובי"ד דאיכא הוכחא דאטבלה שריא.

[תוספות, חגיגה כא.]

והקשה הר"ר אליהו לפסול האי סכין בהיסח [אוצר החכמה] כדאמר לעיל שילהי פ"ב (כ.) דאמר לבי על הסל ולא על המגריפה ופסלינה ליה בהיסח הדעת ותירץ הר"י דלא שייך היסח הדעת לפסול רק דומיא דהתם שהיו בידו ואסח דעתיה הימנה אבל היכא שאין בידו כגון שאבד לא שייך התם היסח הדעת ליפסול והביא הר"ר אלחנן סעד לדבריו מפרק ז' דשקלים מ"ג דאמר התם נמצא בעזרה אברים עולות חתיכות חטאות ומשמע שעולה נקריבה וחטאת תאכל ולא מיפסלה בהיסח הדעת והקשה הר"ר אלחנן מאי האי דקאמר לישנא דשונה ומטביל דמשמע שכבר הוטבל ותירץ לו הר"י דאפי' הכיר בה שהטבילוה בעלים נמי מטבילין דאימא לא נשמרה בטהרה הואיל ואית ליה שהות כולי יומא ובההיא דביצה דאמרינן כלי שנטמא בולד הטומאה מטבילין ואקשינן הא בעי הערב שמש היה אומר הר"ר אלחנן דביו"ט שחל להיות בע"ש עסקינן דיו"ט מכין לשבת הלכך מטבילין אפילו ליומא אחרינא אך לישנא דמתני' לא משמע ליה אלא בכל יום טוב מיירי. [תוספות, חגיגה כא.]

קופיץ בין בזה ובין בזה שונה ומטביל.

השוחט את הבכור עושה מקום בקופיץ, בגמ' אמרי' תני לקופיץ כלומר לצורך קופיץ משמע דדרך לשחוט בקופיץ מדלא קתני בסכין ותימה בפסחים פרק אלו דברים (ע.) לא משמע כן גבי סכין שנמצא בארבעה עשר שוחט בה מיד והקופיץ שונה ומטביל משום דסכין חזי לפסח לשחוט והטבילוהו מי"ג אבל קופיץ לא חזי לפסח דיש בו משום שבירת עצם ונראה לפרש דנקט הכא קופיץ משום דבעי עשיית מקום טפי מסכין וצריכה עשיית מקום גדול ולא כמו שפירש הקונט' דעשיית מקום זה משום חלדה דאם כן סכין הוה ליה למינקט הכא דאיכא למיחש טפי לחלדה.

[תוספות, בכורות כד:]

דף ע:

מנין למותר הפסח שקרב שלמים.

ר"ל שהקדים והפריש מעות לפסחו והוזלו הטלאים ונותרו לו מן המעות אחר שלקח טלה לפסחו אותו מותר קרב שלמים כדין פסח שאבד והפריש אחר תחתיו ואח"כ נמצא שקרב שלמים כמו שביארנו ושלמים ושחטן מערב יום טוב אף על פי שאכלן ביום טוב כבר ביארנו למעלה שאינו יוצא בהם ידי חגיגה שאינה באה אלא מן החולין אבל יוצא בה ידי שלמי שמחה שאין צריך שיהו שלמי שמחה נשחטין בשעת חיוב שמחה ר"ל ביום טוב. [מאירי]

כי אתא רבין אמר אמרתי לפני רבותי פעמים שאי אתה מוצא אלא ששה.

איזהו קטן כל שאינו יכול לרכוב, משם והלאה הוה ליה הגיע לחינוך ומדרבנן הוא דמחויב וצריך להביא קרבנותיו נדבה ולמ"ד (ביצה יט.) אין קריבין ביום טוב אין קריבין עד למחר בחול המועד אך קשה למורי למ"ד תשלומין דראשון נינהו כיון דלא מצי קריב בראשון לא קרבי תו כדאמרינן לקמן (ט.) גבי חיגר שנתפשט בשני. וי"ל דהתם גברא לא חזי הלכך כיון דלא חזי בראשונה לא חזי בשני אבל הכא כל חיוב שיש בשני ישנו בראשונה אלא משום שאינו היום ראוי עכשיו ודומה לו מצינו בפסחים בפרק אלו דברים (ע: ושם) גבי חגיגה פעמים ו' פעמים ז' חל יום טוב הראשון להיות בשבת קרב בששה אלמא אף על גב דלא קרב בראשון קרב בשני כיון דמחמת יום הוא דאתי כדפרישית

[תוספות, חגיגה ב.]

דף עא.

והיית אך שמח לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה.

ואמרו שאין מלת אך אלא למעט איברא כך הוא אלא שהוא ממעט כל דבר בלא שמחה ונמצאת השמחה מתרבית מאליה ועוד שכל שהורגל כל היו"ט בשלמי שמחה אם אינו עושה בשמיני יש שם עצבון אחר שהוא יום טוב וממעט בשמחה ואז [מרבה] את העצבין ואין מיעוטו אלא ברבוי השמחה והואיל ונתרבה ליל שמיני כל שכן היום שהוא עיקר הקרבן כך פירשוה רבים ועיקר הפירוש הוא שכל המקרא מיותר כמו שביארנו בפסח שני פרק [אלו] דברים ומצד יתורו כלו בא לרבות עד שנמצא מרבה אף לילי יום טוב אחרון ר"ל לשחוט מבערב לאכול בלילה וכל שכן שנוהג בה ביומו ובליל מוצאי שבת אי אפשר לאכול שלמי שמחה כמו שביארנו במשנה אלא שלמחר יזבח שלמי שמחתו ויאכל.

[מאירי, סוכה מח.]

לא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבקר.

שלא להותיר דבר מבשר חגיגת ארבעה עשר עד יום השלישי, והוא הקרבן הבא עם הפסח להגדיל השמחה, אלא יאכל כולו בתוך שני הימים שהם ארבעה עשר וחמשה עשר, ועל זה נאמר (דברים טז, ד) ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבקר, ובא הפירוש המקובל על זה (פסחים עא.) שבחגיגה הבאה עם הפסח הכתוב מדבר שזמן אכילתו עד שני ימים, ועל זאת החגיגה אמר הכתוב (שם, ב) וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר, כלומר שיביא עם הפסח קרבן אחר לחגיגה, כלומר להרבות השמחה.

ומשרשי המצוה היסוד הקבוע לנו במצות ענין הפסח שהיא מצוה גדולה ויסוד חזק בתורתנו, על כן נצטוינו לעשות יום שחיטתו יום שמחה, ואין שמחה שלמה לבני אדם רק ברבוי בשר, וזהו שנצטוינו שלא להותיר כלל מכל בשר הנשחט לכבוד שמחת הפסח עד יום השלישי אלא יאכל כולו ביומו להרבות בו גילה ושובע שמחות. וזה נאמר בכאן מלבד הטעם הכתוב בנותר בסדר צו (מצוה קמג) שנותן טעם לשבח בכל איסור הנותרות.

[ספר החינוך מצוה תפו]

דף עב.

תנא מיניה ארבעין זימנין, ודמי ליה כמאן דמנחא בכיסיה.

כל אדם צריך להבין כפי מה ששכלו משיג, אינו מזהיר כי אם למי שהוא מבין ושוכח בלי שום סבה הכרחית. ומזה תמצא שאז"ל (מנחות צט:) כל הלומד ושוכח עובר בשלשה לאוין, השמר לך, ושמור נפשך מאד, ופן יסורו, הרי שלשה. וכבר ידעת (עירובין צו.) שכל השמר פן ואל הוא לאו. ובהכרח אינו מדבר כי אם בשוכח מעצמו, בלי שום טרדה. וזהו אמרו הא אינו מתחייב עד שישב ויסירם מלבו, וימשך מזה שישכח אותם אחר שיתישב בשכלו. והנה כפי זה הפירוש צריך לקרות עד שישב לו בדגש השי"ן. או יש לפרש עד שישב בטל, ואז הוא מתחייב שהבטלה גרמה לו שישכח תלמודו. ומזה תמצא לחכמים כשהיו שומעים שום חדוש, היו חוזרים אותו כמה פעמים כדי שיהיה תקוע בלבם. ועל כן תמצא שר' חייא היה חוזר תלמודו שלשים יום (ברכות לח:). ואמר החכם (מגילה ז:) אי אהדרו ליה ארבעין זמנין דמיא כמאן דמנחא בכיסתיה. ועל כן צריך האדם ליזהר שיעשה גדר וסייג, באופן שיתקיים תלמודו בידו.

[מרכבת המשנה לר"י אלאשקר אבות ג, ח]

ראה והבן זה הענין, כמה היו דבוקים בתורה על כן זכו לרוח הקודש, וכן בארץ צרפת היו עוסקים בעסק גדול וזמן רב, והיו יושבים במקום אחד ללמוד כל התלמוד, והיו חוזרים תמיד, ולא פסקה תורה מפיהם, והיו עושים כמו מעשי הראשונים, כדאמרינן (ע"ז יט.) לעולם ליגרס אינש ואף על גב דמשכח ואף על גב דלא ידע מאי קאמר, ואמרינן (שבת סג.) מעיקרא ליגמר אינש והדר ליסבר.

וכל זה אינם עושים עתה, כי כל אחד רוצה ללמוד תוספות וכל חידושים וחידושי דחידושים קודם שידע צורת התלמוד, אם כן איך יצליחו, כיוון שעושה להיפך ממה שאמרו חכמי התלמוד, כי כל מה שנאמר בתלמוד הכל אמת ואין להשיב עליו או לשנותו ולא להוסיף ולא לגרוע, ועל כן מרוב טורח הלימוד העיון והפלפול רבים פורשים מן הלימוד מרוב טורח השמועות והדקדוק שאומר על פה, כי אומרים מה נוכל להבין סברות מבחוץ, הלואי שהיינו יודעים מה שבתוך הספרים, ואם היו לומדים בקביעות יומם ולילה, אז היו לומדים והיו בקיאים בתלמוד והיו מתאוים ללמוד, כי היה להם לב להבין בקל, והיה אדם בא ללמוד לעולם נים ולא נים תיר ולא תיר, והיו מוסיפים בכך יראת שמים שלימה, וגם היו מתרבים התלמידים, והיו עוסקים תמיד בתורה, אבל עתה מרוב טורח השמועות נעשית עליהם ההלכה כמשא כבד, ולא יוכלו עוד להביט בה, ומתוך כך עוסקים בשגעון ובליצנות, ומבלבלים ומבטלים ועוסקים במיני תחבולות, ואין להם יראת שמים וכו'. [אורחות צדיקים, שער התורה]

על מה נחלקו על שהיו לו שני תינוקות, אחד למול אחר השבת ואחד למול בשבת, ושכח ומל את של אחר השבת בשבת.

טעה בדבר מצוה פטור, וא"ת והא בפסחים בפרק אלו דברים (עב. ושם) מוקי רבי מאיר פלוגתייהו בשתי תינוקות אחד למול בשבת ואחד למול באחד בשבת דפטר ר' יהושע כשקדם ומל של אחד בשבת בשבת אף על גב דלא עשה מצוה משום דנתנה שבת לדחות אצל תינוק אחד אבל בשתי תינוקות אחד למול בשבת ואחד למול בע"ש וקדם ומל של שבת בע"ש ושל ע"ש מל בשבת חייב אף על גב דעשה מצוה משום דלא נתנה לדחות וה"נ גבי שתי נשים לחייב דלא ניתנה ערוה לדחות. וי"ל דהתם לא בדחיה תליא מילתא אלא משום דטריד בתינוק שיש לו למול בשבת וטועה בו וה"נ הרי טועה באשתו. [תוספות, יבמות לד.]

דף עב:

סמוך לווסתה.

דליכא שום מצוה לבא עלי' ובמעוברת נמי דלא קיים מצות פרי' ורבי' אבל יבמתו איכא מצוה שקיים מצות ייבום והפקיע זיקתה ואף על פי שהיתה נדה הילכך באשתו דלא עביד שום מצוה מחייב וביבמתו דעביד מצוה פטור ולישיילי' פי' מקשה על יבמתו אף על גב דעבד מצוה אמאי פטור הו"ל לשיולי' שמא היא סמוך לווסתה וכיון שלא שאלה פושע היא ויתחייב ומיכן מוכיח שבעודה עירה בא עלי' ונטמאת בתוך בעילתו כגון שנמצא דם על שלו. [תוספות ר"ד]

יבמתו בזיז מינה אשתו לא בזיז מינה.

נ"ל דגירסא יתירא היא לומר אשתו לא בזיז מינה דטעם החיוב של אשתו

מבואר היא מפני שלא עשה שום מצוה ומה אנו צריכים לעשותו פושע כך נ"ל הגירסא והפתרון של שיטה זו ובפתרון המורה ראיתי כתיב אי הכי יבמתו נמי סמוך לווסתה לא רמיא מצוה עלי' ואינו נ"ל דאע"ג דלא רמיא עלי' מ"מ מצוה עביד דומיא דתינוק דבע"ש שלא רמי' מצוה עלי' למימהלי' בשבת והיכא דשגה ומהלי' פטור משום דעבד מצוה. [תוספות ר"ד]

אוצר החכמה

יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת, ושכח והוציא את הלולב לרשות הרבים פטור מפני שהוציא ברשות.

והוציאו ברשות לאו דוקא אלא שעוסק במצוה הוא והעוסק במצוה אם שגג באיסור פטור ואין שם חיוב קרבן ויש פוסקים כר' יוסי אלא שרוב מפרשים פוסקים שחייב ומ"מ אף לדבריו פי' בגמ' דוקא בשלא יצא בו שאם יצא בו אין כאן עוד מצוה ואף על פי שהיו נוטלין אותו כל היום מ"מ הואיל ויצא כבר פרח עיקר המצוה ושמא תאמר והאיך אפשר שלא יצא והא מדאגבהיה נפק ביה ואפי' לא כוון לצאת שהרי אין מצות צריכות כונה פירשוה בגמ' כגון שהוציאו בכלי שאינה לקיחה ואף על פי שאמרו לקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה דוקא דרך כבוד כגון בסודר וכיוצא בו אבל דרך בזיון כגון קערה או תמחוי לא ואף על הכלי אינו חייב שבטל הוא לגבי לולב כדתנן המוציא את החי במטה פטור אף על המטה מפני שהמטה טפלה לו ואי נמי בשהפכו ר"ל שלקחו דרך ראשו וכל המצות אין יוצאין בהן אלא דרך גדילתן שנאמר עצי שטים עומדים. [מאירי, סוכה מא:]

היה עומד ומקריב ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה כל הקרבנות כולן שהקריב על גבי המזבח פסולין ורבי יהושע מכשיר.

19/06/2018

הנכון לפרש דברים כמשמען ופשוטן, כלומר דרבי טרפון הכי קאמר דאדם טמא שטבל אתמול במקוה זה עד שלא נמצא חסר, אף על פי שלא עלתה לו טבילתו מכאן ולהבא ואין מניחין אותו להתעסק בטהרות עד שיטבול, אין לתמוה היאך תעלה לו אותה טבילה לטהרות שנגע אתמול, שהרי מצינו כיוצא בזה אפילו בפסול ודאי, דכהן שנמצא בן גרושה עבודתו מכאן ולהבא פסולה ועבודתו למפרע כשרה, ואף על פי שנודע דאתמול פסול היה, שכך הוא דין תורה, אשתכח דעיקר טעמא דרבי טרפון היינו משום דאזיל בתר מקוה כדקתני בהדיא, אלא שבמשל זה מטעים דבריו שמטהר טהרותיו של טובל זה למפרע ומטמא אותן להבא, ורבי עקיבא סבר דבתר טובל אזלינן, כי היכי דאזלינן בבעל מום בתר חייבי קרבנות, דלא נפלוג בספקא בין להבא בין למפרע, רבינו ז"ל ועיקר.

[הריטב"א, קידושין סו:]

כל דבריך אינן אלא דברי תימה וכי עבודה בזמן הזה מנין.

כל האוכל תרומה מברך ברכת אותו מאכל ואח"כ מברך אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לאכול תרומה, וכך קבלנו וראינו אותם מברכין אפילו בחלת חוצה לארץ שגם אכילת קדשי הגבול כעבודה שנאמר עבודת מתנה אתן את כהונתכם.

[רמב"ם, תרומות פט"ו הכ"ב]

פסחים פרק אלו דברים (עב:) גרסי' ותרומה היכא איקרי עבודה דתניא מעשה בר"ט שלא בא אמש לבית המדרש לשחרית מצאו ר"ג א"ל מפני מה לא באת אמש לב"ה א"ל עבודה עבדתי א"ל כל דבריך אינם אלא דברי תימה וכי עבודה בזה"ז מנין א"ל הרי הוא אומר עבודת מתנה אתן את כהונתכם וכו' עשו אכילת תרומה בגבולין כעבודת ב"ה ע"כ. והכי דריש מתנות כהונה שנתתי לכם הרי הן כעבודה. ואין אכילת תרומה מ"ע כאכילת קדשים לפיכך אמאי מברך עליה אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לאכול תרומה וי"ל וצונו שיאכלו התרומה הכהנים ולא זרים שהדבר ידוע שאם רצה הכהן שלא לאכול תרומה כל ימיו הרשות בידו ולא עבר על עשה וא"כ היכן צוה אלא ודאי כך הוא שצוה שתהיה התרומה מותרת להם כנ"ל. [רדב"ז]

דף עג.

תיקן בדוקין שבעין, ואליבא דרבי עקיבא, דאמר אם עלו לא ירדו.

מילתיה דר"ע בפ' המזבח מקדש (לקמן פד.) דתנן ר"ע מכשיר בבעלי מומין, ואמר ר' יוחנן בגמ' לא הכשיר ר"ע אלא בדוקין שבעין הואיל וכשרין בעופות, דלא פסל בעופות אלא מחוסר אבר כדדרשינן בת"כ. ובפ"ק דקדושין (כד:) יכול נקטעה רגלה ונשברה גפה. וא"ת אמאי לא חשיב נמי ניב שפתים דאמר פ' הניזקין (גיטין נו.) דשדא מומא בניב שפתים אתרא דלדידן הוי מומא ולדידהו לא הוי מומא דלא פסול לבני נח, אלא מחוסר אבר, ושמא בעוף לא שייך ניב שפתים, מיהו אכתי קשה דאיכא כמה מומין דלא פסלי, ואמאי נקיט דוקין שבעין, וכן בגיטין הוה מצי למישדי מומא במקום אחר.

[תוספות, זבחים עז:]

כתבת עוד ששאלך התם בהנזקין (נו.), היאך אדם יכול להטיל דוקין בעין, והחלפת הגירסא מתוך דוחק קושיא זו וגרסת בריס שבעין. אי נמי שהחליפה בבהמה אחרת שהיה לה דוק בעינה.

וזה התירוץ השני אפשר, אבל למחוק הספרים מי ישמע לנו. גם רש"י ז"ל כן גורס, ופי' דוק מלשון הנוטה כדוק שמים. ומכל מקום אין אנו צריכין לא לזה ולא לזה. לפי שהדוקין חולי הוא שנעשה מחמת מקרה. וזה שהיה רמאי וחריף ברמאותיה ידע והכהו בעינו כדי שיקרנו אותו חולי מיום לכתו עד בואו לבית המקדש. כי מהלך רב היה ביניהם להגדל בו דוק בינתיים מחמת מכה שהכהו או מחמת סם שהטיל לו. [שו"ת הרשב"א חלק א סי' שכו]

שמוציאו מידי אבר מן החי.

והא דאמרינן מותר לשחוט בה מקלקל הוא, איכא דקשיא להו מהא דגרסינן בפסחים (עג.) שוחט חטאת בשבת בחוץ לעזרה מה תקן תקן להוציא מידי אבר מן החי אלמא שוחט מתקן קרינא ליה, וי"ל דהתם לענין שבת במלאכת מחשבת תליא מלתא וכיון דאיכא תקון כל דהוא לגבי מלאכה שדרך האדם לחשוב עליה פעמים קרי ליה תקון וחייב אבל לענין ע"ז דבהנאה תליא מלתא משום לא ידבק בידך מאומה מן החרם כיון שהפסדו מרובה מהנאתו אין כאן מתקן ומרוח אלא קלקול ומפסיד.

[הרשב"א, חולין ח.]

אמר רב הונא אמר רב אשם שניתק לרעיה.

כבר ביארנו בכמה מקומות שכל חטאת שמתו בעליה או שנתכפרו באחרת תמות וכל שבחטאת מתה באשם תרעה עד שיפול בה מום ותמכר ויביא בדמיה נדבה ר"ל נדבת צבור עולה לקיץ המזבח ועורות לכהנים אבל לא עולה שלו להיותו טעון סמיכה והבאת נסכים משלו אלא נדבת צבור שאין בה סמיכה ונסכיה באים משל צבור ואם משניתק לרעיה ר"ל שהשליכו באפר לרעות הקריבו הוא עולה ר"ל שלא המתין עד שתומם אלא הקריבה הוא לשם עולה כשר, הואיל ומ"מ לכך הוא עומד ולא סוף דבר בהקריבו להדיא לשם עולה שנעקר בכך שם אשם ממנה אלא אפילו בסתם כשר לשם עולה שסתמו עומד לכך וא"צ עקירה ואין בהכשר זה חלוק בין שהקריבו לשם עולת צבור בין לשם עולה שלו אלא שאינו עולה לתורת חובה אלא לעולת נדבה. ומ"מ לכתחלה לא יעשה כן אלא יניחנה עד שתסתאב ותמכר ואם לא נתקו עדין לרעיה אף בדיעבד פסול גזירה לאחר כפרה אטו לפני כפרה, ואיכא למיפרך מההיא דגרסי' בזבחים (ה:) אמר רב הונא אשם שנתק לרעיה כו' ואמרינן נתק אין לא נתק לא מאי טעמא דכתיב הוא בהויתו תהא, ופרש"י ז"ל דקודם נתוק אסור דבהוית אשם יהא ופסול לעולה, אלא שאפשר שגם זו מן הסוגיות המתחלפות בחלוף המסכתות, כאותה שבתחלת פרק כל הגט (כה.) דמוקי לברייתא כדי לזרזן במצות ובפרק אין בין המודר מתרץ לה משום דשה לבית אבות לאו דאורייתא, ורבות מהן בתלמוד.

[הרמב"ן, שבועות יב.]

דף עג:

פסולו משום מאי משום דבר אחר, דקא שחיט ליה אחר תמיד של בין הערבים.

והשתא למאי דאמרינן דהעולה עולה ראשונה אינו אלא למצוה א"כ עליה השלם כל הקרבנות נמי לא הוה אלא למצוה ותימה דאמר בס"פ אלו דברים (פסחים עג:) שחטו ונודע שמשכו הבעלים את ידם יצא לבית השריפה ואי אמרת לא בעי עקירה פסולו מחמת מאי קא הוי משום דשחטו אחר תמיד של בין הערבים וכו' הא אמרינן דלמצוה בעלמא וי"ל אם הקריבו כשר אבל אסור להקריב האימורים אחר התמיד ולהכי יצא הבשר לבית השריפה וא"ת ויעלה וילין אותו בראשו של מזבח ויש לומר דסבר כמ"ד לינה מועלת בראשו של מזבח דפלוגתא דאמוראי היא בפרק המזבח מקדש (זבחים פז.) ודילמא ההוא אמורא דאמר התם לא בעי עקירה סבר כוותיה. [תוספות, יומא כט.]

ואם תאמר אכתי אמאי יצא לבית השריפה נשתרי בשר בזריקת דם בלא הקטרת אימורים דכיון דלא אפשר להקטירם נימא עשאום כמי שנטמאו או שאבדו וכי האי גוונא קאמר בר"פ תמיד נשחט (פסחים נט.) לר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא דאמר מחוסר כפורים כל ימות השנה טובל ומייתי כפרתו אחר התמיד ואוכל בקדשים לערב וקאמר התם דמלינה בראשו של מזבח ופריך מכדי כל כמה דלא אתקטרי איברים לא מתאכיל בשר וכו' עד שעשאום כמי שנטמאו אימורים או שאבדו וי"ל שאני הכא דכיון דמשכו הבעלים את ידם לא חזו מעיקרא אימורים להקרבה הלכך לא משתרי בשר בזריקת דם לחודיה אבל התם כיון דהוה חזי להקריבו קודם התמיד אף על פי שהמתין עד אחר התמיד והשתא לא מצי לקרוביה אמרינן שפיר עשאום כמי שנטמאו או שאבדו אי נמי התם דשחטו ונודע שמשכו הבעלים ידם אסור לזרוק הדם מדרבנן גזירה דילמא אתו להקטיר אחר התמיד ורבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא לית ליה ההיא גזירה ולפי תירוץ זה דכל הקרבן פסול מחמת שאסור לזרוק הדם לכתחילה משום גזירה ניחא מה שמקשה ריב"א דבפרק התכלת (מנחות מט:) משמע דאינו אלא למצוה ובתוספתא [פ"ד] דפסחים תניא כל הקדשים שהקריבן קודם תמיד של שחר או שעכבן אחר תמיד של בין הערבים פסולין והשתא אי אמרינן דההוא פסול דרבנן ניחא.

[תוספות, יומא כט.]

אלא מחוורתא כדשני מעיקרא יוסף בן חונאי היא.

רב סבר בעלי חיים אינן נדחין. והקשו בתוספות מהא דאמרינן בפסחים (צז:) המפריש נקבה לפסחו תרעה ואמרינן עלה שמע מינה בעלי חיים נדחין, ותירצו דמוקים לה רב כרבי יהודה דאמר בעלי חיים נדחין, ואף על גב דבסוף פרק אלו דברים (עג:) דחיק תלמודא לאוקומה חדא מתניתא כרבי אליעזר או כרבי יוסי בן חוני ולא בעי למימר דסבירא ליה בעלי חיים נדחין,

משום דרב סבר אינן נדחין, ואף על גב דמצי לאוקומה כרבי יהודה התם כיון דאפשר לאוקומה במילתא דלא אשכחן דרב פליג עלה הכי עדיף טפי, אבל כל היכא דלית לה פתרי ודאי מוקמינן לה לרב אליבא דרבי יהודה.

[הריטב"א, יומא סד.]

דף עד.

כיצד צולין את הפסח.

כבר ביארנו בפתיחת המסכתא שהחלק השני שבה הוא לבאר ענין צליית הפסח ואכילתו והחלק השלישי לבאר ענין טומאה שאירעה בקרבן, וייעדנו ששני אלה החלקים יתבארו בפרק זה ועל זה הצד יחלקו עניני הפרק לארבעה חלקים. הראשון לבאר ענין צלייתו שיהא נזהר בו שלא יהא צד בשול בצלייתו. השני כשאירעה טומאה בקרבן הפסח כיצד דנין בו' ולבאר שכל ברוב הצבור אז הכהנים טמאים הפסח בא בטומאה ונאכל ועל איזה צד הציץ מרצה בו אף בטומאת הבשר אם בטומאת הגוף ליחיד. השלישי בענין שריפתו כשנטמא. הרביעי בענין איזה בשר שבו ראוי לאכילה עד שיהא ראוי לימנות עליו וכן לבאר דין שבירת עצם שבו ויציאתו חוץ ממקום מחיצתו. [מאירי]

מביאין שפוד של רמון ותוחבו לתוך פיו עד בית נקובתו, ונותן את כרעיו ואת בני מעיו לתוכו.

ואין זה צלי מחמת דבר שהבשר נצלה מחמת האש וחוזרין הבצים ונצלין מחמת הבשר. והו"ל צלי מחמת דבר אחר שאין לומר גבי בשר צלי מחמת דבר אחר שא"כ אין לדבר סוף שצד החיצון ממהר בישולו קודם מצד הפנימי ונאמר שצד הפנימי הוא נצלה מחמת דבר או צד הסמוך לו שיותר ממהר בישולו קודם מן הצד שאינו סמוך ונאמר שהצד המרוחק הוא צלי מחמת דבר אחר א"ו אין לומר גבי בשר צלי מחמת דבר אחר וכרעים שבתוכו נמי כחתיכ' עבה דמי ולא נקרא צלי מחמת דבר אחר אלא כשנוגע בשפוד של מתכת או בחרס של תנור. והרוטב כשנפל על החרס נאסר הרוטב וכשחזר על הפסח נאסר הפסח מפני שנבלע בו הרוטב שהוא אסור ולא מפני שחזר ונצלה הפסח מחמת הרוטב. ומאי דרבינן בפ' כל שעה צלי קדר מבשל מבושל למיקם עלי' בלאו. דבלא"ה נמי מיתסר מפני שנוגע בקדרה. והו"ל צלי מחמת דבר אחר אבל צלי מחמת דבר אחר אין בו איסור בישול ובצלי קדר ניתוסף בו איסור בישול. [תוספות ר"ד]

רבי עקיבא אומר כמין בישול הוא זה, אלא תולין חוצה לו.

[**ראשו** על כרעיו] צולהו כלו כאחד עם ראשו ועם כרעיו ועם קרבו. תקן בזה שני ענייניים האחד, שמלת על במקום הזה היא במקום עם, לא שהיו זה על גב זה. והשני, שהוסיף מלת על קודם ראשו, כאילו אמר על ראשו ועל כרעיו ועל קרבו, שפירושו הכבש, אשר הוא הצלי אש, עם ראשו ועם כרעיו ועם קרבו, לא הראש לבדו עם כרעיו ועם קרבו. ומה שאמר צולהו כלו כאחד, פירוש ולא הכבש לבדו, וראשו עם כרעיו ועם קרבו לבדם, ויהיה פירוש עם ראשו ועם כרעיו ועם קרבו, שגם הם יהיו צלי אש כמו הכבש, משום דעם ראשו ועם כרעיו ועם קרבו כולו כאחד משמע, כדמפרש לקמיה ולשון 'על כרעיו ועל קרבו' כלשון 'על צבאותם' (ו, כו), (צבאות כמו) [בצבאותם, כמות] שהן, אף זה כמות שהוא, כל בשרו משלם, וכן פירש אותו בריש כיצד צולין (פסחים עד.).

אבל מה שכתב אחר זה בני מעיו נותן לתוכו לאחר הדחתן אינו אלא אליבא דרבי יוסי הגלילי, אבל רבי עקיבא חולק עליו בזה ואומר כמין בשול הוא זה, אלא תולן חוצה לו. ותמיהא לי איך הניח דברי רבי עקיבא, שהלכה כמותו מחברו, ותפש דברי רבי יוסי הגלילי. [רבי אליהו מזרחי, שמות יב ט]

דף עד:

הלב קורעו ומוציא את דמו.

פירש בקונטרס במס' כריתות (כב.) מוקי לה בלב עוף דאין בדמו כזית אבל בבהמה חייב כרת אם לא קרעו לאחר בשולו ואי אפשר לומר כן דבהדיא אמרינן בהקומץ רבה (מנחות כא.) דדם שבשלו אינו עובר עליו אם אכלו והא דמוקי לה בפ' דם שחיטה (כריתות כב.) בלב עוף משום דבכל ענין קתני מתניתין דאינו עובר עליו בין חי בין מבושל ומה שפירש בקונטרס דבשר הלב אינו נאסר שהלב חלק הוא ואינו בולע דהכי אמרינן בפסחים (עד:) שאני לב דשיע אומר ר"ת דאין לסמוך על זה לעשות מעשה דדחייה בעלמא הוא בפ' כיצד צולין (פסחים עד:) דהוה בעי למיפשט מיניה דאמרינן כבולעו כך פולטו מדקתני קורעו לאחר בשולו ודחי שאני לב דשיע אבל למאי דמסיק דכבולעו כך פולטו תו לא אמרי' דשיע ולא בלע וקורעו לאחר בשולו היינו לאחר צלייתו דשייך ביה כבולעו כך פולטו שהדם נופל לחוץ אבל בקדרה אסור ולא אמרינן דשיע ולא בלע.

[תוספות, חולין קט.]

לא קרעו קורעו לאחר בישולו ומותר.

עוד כתב רש"י ז"ל דאפילו לב בהמה אין הבשר נאסר אם בשלה בלא קריעה אלא קורע לאחר בישולו ומותר שהלב חלק ואינו בולע, והכי אמרינן בפסחים שאני לב דשיע ע"כ, פי' מדאמרינן התם אמר רבא האי מולייתא שרי בצלי אפילו בלא מליחה דכבולעו כך פולטו, ואמרינן לימא מסייע ליה דתניא הלב קורעו ומוציא את דמו לא קרעו קורעו לאחר בישולו ומותר, וקס"ד דבצלי דוקא קאמר ומשום דכבולעו כך פולטו, ומהדרינן שאני לב דשיע, כלומר אפילו בקדרה לא מיתסר, ואומר רבינו תם ז"ל דליכא למיסמך על ההיא דהא בדרך דחייה איתמרא דלא לסיועא מינה לרבא, וכיון דקיימא לן כרבא הדרינן כדמעיקרא, ובצלי מיירי דומיא דויבשלו את הפסח (דברי הימים ב, לה), משום דכל בצלי לענין דם כבולעו כך פולטו, והרמב"ן ז"ל קיים דברי רש"י ז"ל מדאמרינן התם להדיא שאני לב דשיע ולא אמרינן לה בלשון דילמא, אלמא פשיטא להו דהכין דינא, ואתי נמי מתניתין כפשטא אף כשבשלו בקדרה, ומיהו אף לפירוש רש"י ז"ל דוקא שבשלו בפני עצמו שאם בשלו עם הבשר הרי נבלע דמו בבשר ונאסר הבשר כשאין שם ששים, וחזר הכל כנבלה, וחזר הלב ונאסר, דאע"ג דשיע ולא בלע דם, שמנונית בלע.

[הריטב"א, חולין קט.]

שאני לב דשיע.

שאלה כלי כסף המצויירים שקורים בארצותינו גשמע"לצט, ובארצות אחרות גב"לעכט מאל"ט, יש מצויירים מבפנים, ויש על ידות או על כיסוי הכלים, שרי להגעילן לצורך פסח, או לאו.

תשובה יראה דאם הציור מבפנים ודאי אסור להגעיל לצורך פסח, וכן דרש גדול אחד לפני כמה שנים ברבים. ונהגו כמה גדולים אחריו לאסור, והטעם כי הציור הזה לא נעשה כלל כי אם ע"י היתוך זכוכית, כך שמעתי מן האומנים. וכתב סמ"ג שנהגו שלא להשתמש בכלי זכוכית ישן בפסח, משום דתלמודא מדמה לה לכלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם. וכן כתב במרדכי פ' אין מעמידין בשם רבינו יואל, אף על גב דתשמישו על ידי צונן מ"מ לפעמים שורין בהן פתיתין ונכבשים בתוכו והוי כמבושל. ואף על גב דראבי"ה מתיר שם משום דכלי זכוכית שיע הוא ולא בלע, כדאמרינן לגבי לב, נראה דלא סמכינן עליה. דהתם פ' כיצד צולין מפרש בשם ר"ת דההיא שינויא שאני לב דשיע דחויא בעלמא הוא, ואינו נשאר במסקנא כן, וכן המנהג באלו ארצות ולא כראבי"ה. אמנם אם הציור רק על הבית יד או למעלה על הכסוי מבחוץ, כולי האי לא מחמרינן.

[תרומת הדשן סימן קלב]

והלכתא כרב אחא לקולא.

והילכתא כרב אחא לקולא, ולמה לא אמר בקיצור הלכה כדברי המקיל, לא ידענא מאי קשה לך. אשירי לישנא דתלמודא נקט כדאיתא להדיא התם בגמרא, ותלמודא גופיה לא קשה כלל אמאי לא נקט בקיצור, דיש לומר דמש"ה מפרש דכל דוכתא דרב אחא לחומרא ורבינא לקולא, נ"מ למירמי דידיה אדידיה, כההיא דשילהי מס' שבת דפליגי במוקצה מחמת מיאוס, דרב אחא אוסר ורבינא שרי, אי אשכחן שום דוכתא דכותה דסבר לחד מינייהו איפכא, כדאשכחן כמה אמוראי דאיירו בעניני דמוקצה קשיא דידיה אדידי.

[תרומת הדשן פסקים וכתבים סימן קיא]

דף עה.

תנור שהסיקו בקליפי ערלה וגרפו ואפה בו את הפת לדברי האוסר מדו אמר ליה הפת מותרת.

אף על פי שלא גרפו נמי האי מותרת כדאוקימנא בפ' כל שעה. דלא אסר ר' אלא כשאבוקה כנגדו ואם בישלה ע"ג גחלים הפת מותרת אלא משום דבעי לאקשוי מתנור גרוף דלא איתסר לגבי פסח אלא משום דכתיב צלי אש תרי זימני הלא"ה הוה קרינא ביה צלי אש אף על פי שהוא גרוף נקט גבי קליפי ערלה גרוף ואיהו תירץ דשני דבפסח אשא קפיד רחמנא והא איתא דאע"ג דהוא גרוף קרינא ביה צלי אש אבל בקליפי ערלה אעצים דאיסורא קפיד רחמנא והא ליתנהו. ולא מבעיא גרוף אלא אפילו אינו גרוף נמי שרי כיון דבטלו עצים מעינייהו ולא אסור אלא כשאבוקה כנגדו שבעוד שהעצים בעינם נאפית הפת. [תוספות ר"ד]

מכות אש.

כבר ידעת בענין הנגעים שכל שהוסגר ולסוף הסגרו עמד בעיניו ר"ל שלא כהה וכן שלא נולד בו סימן טומאה מסגירו פעם שניה ומ"מ כל צרעת הבא מחמת שחין ומכוה אינו בדין זה אלא כל שעמד בעיניו לסוף שבעה מטהרו מיד ואין בו הסגר שני לעולם ושחין ומכוה שניהם ענין חמימות ר"ל שהבשר מתחמם לסבת השחין או המכוה ומכה צומחת אחר שכן צריך שתדע מהו מכוה ומהו שחין והתבאר במקומו שכל חמימות שאינו בא מחמת האור הן שבא מחמת הכאה כגון שהוכה באבן או בברזל או בעץ הן שנתחממה ידו בפסולת של זיתים שהם חמים הרבה בעוד שהם צבורים בלחותם הן בחמי טבריא או במקום שחוצבין בו העופרת הן מחמת גרב או חזזית או קדחת הרי זה שחין וכל שבא מחמת האור כגון שנכוה בגחלת או ברמץ או ברזל ואבן שנתלבנו באש או בסיד רותח או בחמי האור הרי זה מכוה ואף על פי שדינן שוה לענין שאין לצרעת הבא עליהם דין הסגר שני וכן שאין לצרעת הבא עליהם אלא שני סימני טומאה והם שער לבן ופשיון אבל לא מחיה מ"מ אין מצטרפין זה עם זה לכגריס. [מאירי]

אתיא שריפה שריפה מבני אהרן מה להלן שריפת נשמה וגוף קיים.

פלוגתא היא בתורת כהנים דשתי בריתות שנויות שם דגבי ותאכל אותם וימותו קתני כיצד היתה מיתתן שני חוטין של אש יצאו מבית קדשי הקדשים ונחלקו לד' ונכנסו שנים בחוטמו של זה ושנים בחוטמו של זה ונשרפו גופן ונשמתן ובגדים קיימים והיינו דכתיב ותצא אש מלפני יי' ותאכל אותם וימותו, ואקרא דכל בית ישראל יבכו את השריפה קתני שריפת נשמה וגוף קיים, ותימה הא דאמר בפ' הישן דמישאל ואלצפן היו שנדחו לפסח שני ואי שריפה ממש אמאי נטמאו, וי"ל דדילמא שילדן היתה קיימת כאלו נשרף על גבי קטבליא כדאמרי' בפ' המפלת מת שנשרף ושלדו קיימת טמא. ותימה למה לי אותם למעוטי בגדיהם מדכתיב וישאום בכתנתם נפקא, וי"ל דלא ידעינן אי בכתנות הנושאים [אי בכתנות הנישאים], ומיהו בת"כ דריש בכותנותם של מתים או בכתנותם של נושאים ת"ל ולבני אהרן תעשה כתנות כתנות לכהנים ולא ללוים.

[תוספות הרא"ש, סנהדרין נב.]

דף עה:

איבעיא להו אוממות או עוממות.

מה דוד מלך ישראל שהיה ראש הסנהדרין בחכמה, ונתוספה בו רוח הקדש בשביל שני דברים שלמד מאחיתופל, קראו רבו ואלופו, כל שכן שראוי לכל אחד מישראל שיכבד למי שלמד ממנו אפילו אות אחת, כגון מאמצין או מעמצין (שבת עז:), שלהין או שלחין (ריש מו"ק), אוממות או עוממות (שבת שם), אשר אין ביניהם כי אם חלוף אות אחת. הנה הלמד מחבירו כמו זה הענין, צריך לנהוג בו כבוד. והנה דמיון האות אשר ילמוד האדם ההדיוט מחבירו, הם דוגמת השני דברים אשר למד דוד מאחיתופל שהיו שניהם חכמים, וכל שכן כשילמוד הדיוט מחכם דברים, שצריך שינהוג בו כבוד הרבה.

[מרכבת המשנה לר"י אלאשקר, אבות פ"ו מ"ג]

נגע בחרסו של תנור יקלוף את מקומו.

איכא בינייהו צלי קדר, פי' אי לוקה עליו אי לא אבל לכולי עלמא פסול הוי ועשה נמי אית ביה דצלי מחמת ד"א הוא כדאמרינן בריש כיצד צולין (לקמן עה:) נטף מרוטבו על החרס וחזר עליו יטול את מקומו נגע בחרסו של תנור יקלוף את מקומו וכן שאר משקין לא איצטריך למילף אלא לענין מלקות אבל פשיטא דלכל הפחות איכא עשה דכי אם צלי אש. [תוספות, לעיל מא.]

נטף מרוטבו על החרס וחזר אליו יטול את מקומו.

קולף ואוכל עד שמגיע לגיד, לאו דוקא עד שמגיע לגיד אלא משייר כדי קליפה או כדי נטילת מקום סמוך לגיד ואוכל את השאר, דלא גרע מהא דתנן בפסחים (עה:) נטף מרוטבו על החרס וחזר עליו יטול את מקומו ואף על פי שהרוטב שנטף על החרס אינו אלא מועט שבמועט, וה"ה לזה ואף על פי שאינו מפעפע, וגדי שצלאו בחלבו שאמרו שאסור לאכול מראש אזנו דוקא בשאין בגדי ששים לבטלו אבל אם יש ששים מותר דכיון שהוא מפעפע בכל, הכל מצטרף לבטלו אלא א"כ טעמוהו ונמצא טעמו של חלב בגדי דאז נראה דאסור דטעמא אפי' באלף לא בטיל.

[הרשב"א, חולין צו:]

דף עו.

דאמר שמואל מליח הרי הוא כרותח.

המליח כל שאינו נאכל מחמת מלחו על הדרך שפרשנו בפרק גיד הנשה הרי הוא כרותח של צלי ר"ל שהוא מפליט כחום של צלי אבל לא כחום של בשול מעתה חתיכת בשר או עוף שנפל לתוך כותח שיש בו חלב והוא הנקרא כמכא ויש בו מלח אלא שהוא נאכל עם מלחו הרי דין הכמכא כצונן, ואם הבשר צונן הרי הוא צונן בצונן ואם הוא חם הרי זה חם לתוך צונן וטעון קליפה וזה שאמרו בסוגיא זו חי וצלי אין הכונה אלא צונן וחם שהחי נזכר בענין צונן והצלי נזכר בענין חם ובשניהם דברו בהווה שאין הדבר תלוי בחי ובצלי אלא בחם ובצונן. [מאירי]

וי"מ שאף בצלי צונן כן ומצד רכותו וצלי דוקא קאמר ולא נראו דבריהם אף על פי שגדולי עולם אמרום ושגדולי המפרשים וגדולי הדורות נסכמו בה ואם היה בבשר בקעים או שמתובל בתבלין הבשר אסור אף על פי שהוא צונן מפני שהוא בולע הרבה מן החלב. ויש אומרים שלא נאמר כן אלא כשהבשר חם אף על פי שהחלב שהוא תחתון צונן שהבקע או התבול עושהו כשניהם חמים הא אלו לא היה הכמכא נאכל מחמת מלחו הרי הוא כחם בחם ונאסרו שניהם. [מאירי]

הא דאמר שמואל מליח הרי הוא כרותח (וכו') לא אמרן אלא שלא נאכל מחמת מלחו.

הר"ר יעקב ישראל התיר פעם אחת גיגית מלאה בשר שנמלחה יפה עם חתיכת נבלה ואמר דלא חשיב אינו נאכל מחמת מלחו אא"כ נמלח כעין עבוד כדאמר פרק כלל גדול (שבת עה:) האי מאן דמלח בישרא בשבת חייב משום מעבד ומוקי לה דבעי לאורחא אבל לביתא לא משוי איניש מיכליה עץ ובקונטרס נמי פירש אינו נאכל מרוב מלח שבו עד ששורהו ומדיחו במים כעין בשר שמולחים להצניע. וקשיא לר"ת דאטו הנהו אטמהתא דאימליחו בגידא דנשיא בי ריש גלותא (לעיל צז:) דמייתי עלה מליח הרי הוא כרותח וכי נמלחו לאורחא וכן (לעיל קיא:) קערה שנמלח בה בשר אסור לאכול בה רותח וההיא פינכא דהוה בי רבי אמי וכן רב מרי דאימלח ליה בשר שחוטה בהדי טרפה בסמוך אטו כל הני הוו לאורחא או להצניע כפי' הקונטרס.

[תוספות, חולין קיב.]

ואור"ת דכל מליחות שאנו עושין לקדרה חשיבי אין נאכלין מחמת מלחן מדפירש בהלכות גדולות דשיעור מליחה כשיעור צלייה משום דמליח הרי הוא כרותח דצלי וכן משמע בהקומץ רבה (מנחות כא.) דקאמר טעמא דמעטיה קרא הא לאו הכי [הו"א] דם ליבעי מלח והא נפק ליה מתורת דם דאמר רב יהודה דם שמלחו אינו עובר עליו אלמא מליחת קדשים הוי אין נאכל מחמת מלחו מדפטר דם שמלחו כמו דם שבשלו דאמרינן התם דאין עובר עליו וקאמר התם רבה על מליחת קדשים וכן לקדרה אלמא למליחת קדרות צריך שלא יהו נאכלים מחמת מלחן. [תוספות, חולין קיב.]

ולא אמרן אלא דלית ביה פילי אבל אית ביה פילי אסור ואי מתובל בתבלי אסור.

נראה מדברי רש"י ז"ל דאצלי קאי כלומר ואם צלי הוא ואית ביה פילי בלע טפי וכוליה אסור דכיון דאית ביה תרתי לגריעותא חדא דצלי רותח הוא ועוד דאית ביה פילי בלע טובא, וא"נ צלי ומתובל בולע הרבה. אבל הרב בעל התרומות פי' דאפי' מי אי אית ביה פילי אסור] ודברי רש"י ז"ל נראין עיקר דא"כ נמצאת אומר דצונן בצונן היכא דאית ביה פילי אסור דהא בר יונה וכמכא שניהן צוננין דנאכלין מחמת מלחן, ואם תאמר דנהי דכל שנאכל מחמת מלחו לאו רותח גמור הוא אבל חם מיהא הוי וה"נ כיון דהוי חם קצת ואית ביה פילי אסור, א"כ כי לית ביה פילי נמי ליבעי קליפה, דלא גרע מחם לתוך צונן אליבא דשמואל דאמר תתאה גבר ואפ"ה אסיקנא בפסחים (עו.) דקליפה בעי ומהאי טעמא אמרינן לה דאע"ג דתתאה גבר ותתאה לא הדר רותח מחמת רתיחת העליון מ"מ אדמקרר ליה תתאה לעילאה אזיל עילאה ומחמם ליה לתתאה והילכך בעי תתאה קליפה, אלמא כל חם קצת בולע כדי קליפה ה"נ אם חם הוא ליבעי קליפה. [תוספות, חולין קיב.]

ואת"ת דהתם הוא דהוי (חם מחמת) רותח מחמת אש אבל חם מחמת מלח לא בלע כלל ואפילו כדי קליפה אלא אי אית ביה פילי, הא אפי' בחם שלא מחמת אש נמי אמרינן (לעיל ח:) דבולע כדי קליפה גבי שוחט בסכין של נכרים דאמר רב קולף ובעינן התם לאוקומי טעמיה דרב משום דקסבר דבית השחיטה רותח וההיא ודאי לאו רותח ממש קאמר דהא אין היד סולדת בו אלא חם קצת לבלוע כדי קליפה קא אמרן ושמא י"ל דכל שנאכל מחמת מלחו אפי' כחם דבית השחיטה לא הוי ואפ"ה כי אית ביה פילי אסור דחם כל דהוא כי אית ביה פילי אגב פילי בלע ויורד הוא דרך נקעים, ולהאי טעמא מה שנמצא פעמים בבשר שנמלח גומות בחתיכה התחתונה והיא מתמלאת דם וציר אדום והוא לא שריק שהגומא מעכבת ואפ"ה שרינן היינו טעמא משום שהדם שבו נבלע ונפלט דרך הנקעים ומה שנשאר בו עכשיו אינו דם אלא ציר אדום שהדם לעולם אינו מתערב אלא נבלע ונפלט, והראשון נראה עיקר כנ"ל. [תוספות, חולין קיב.]

דף עו:

ואפילו כעין שתי קדירות דליכא תערובת טעמים אסור משום תערובת גופין.

שאלת ממני אודיעך דעתי במה שראית פה אסכנדריאה שצולין בשר בתנורים שיש בהם בשר נבלה וצורת התנור ארכה אמה ורחבו כחצי זרת, ולמטה כלי שמקבל כל מה שזב מן השפודים, ופי התנור למעלה ומשלשין את השפודים מלמעלה למטה, ומביא הישראל השפוד שלו ומשלשלו בתנור בידו כדי שלא יהיה בו בישולי גוים, ונזהר שלא יגע השפוד שלו בשאר השפודים, אם דבר זה מותר או אסור.

תשובה לכתחילה ודאי אסור אפילו לדעת הריא"ף והרמב"ם ז"ל אשר אנו סומכים עליהם בכל הדברים, דאע"ג דקיל"ן ריחא לאו מילתא היא, ה"מ בדיעבד אבל לכתחילה אסור אבל בנ"ד נראה לי דאפילו שאר הפוסקים מודים דאפילו בדיעבד אסור חדא, כיון שהמקום הוא צר כל כך רחוק הוא שיהיה נזהר מנגיעה, ותו דנהי שהוא נזהר מנגיעת השפודים, לא יהיה נזהר מדופני התנור למעלה במקום שאין האש שולט והוא בלוע מאיסור ושומן הבשר, ותו כיון שהתנור הוא צר וקטן נפיש פטומא, וכ"ש אם בשל של ישראל כחוש ושל נבלה שמן, ותו כיון דאיכא כמה שפודין של נבלה ואחד של היתר, ודאי ריחא בכי הא מלתא הוא, ותו כיון דראשי השפודים מונחים במקום אחד הרי ראש השפוד של ישראל בולע האיסור, וכיון שנאסר מקצתו נאסר כלו דקיל"ן (פסחים עד.) חם מקצתו חם כולו וחוזר ואוסר את הבשר, וליכא בבשר ס' כדי השפוד בעצמו דבכולי שפוד משערינן דלא ידעינן כמה בולע, וכבר הארכתי בתשובה אחרת בכיוצא בזה עיין עלה.

ומכל מקום בנ"ד נראה שהוא אסור לדעת כ"ע, והכי משמע בפרק כיצד צולין דמותבינן עלה דלוי דאמר ריחא לאו מלתא היא, מהא דתניא אין צולין שני פסחים בתנור א', ומתרץ משום עירוב גופן, ומשמע דאפילו דיעבד אסור, דאי לכתחילה מאי קושיא, לוי נמי לא שרי אלא בדיעבד, והשתא אם בני חבורה שהם זריזין חיישינן לאחלופי, כ"ש נ"ד דאיכא למיחש לאחלופי, והתם אפילו בגדי וטלה חיישינן, וכ"ש בבשר בשפוד ועל ידי גויים דחיישינן דיתחלף ולא אדעתיה.

[שו"ת רדב"ז מכתב יד חלק ח סימן קה]

דמר סבר ריחא לאו מילתא היא.

אע"ג דאמרינן בפ' כל שעה (כה:) הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו באיפשר וקא מיכוין דכ"ע לא פליגי דאסיר התם בקטורת דלריחא עביד אבל הכא לאו לריחא עביד. אלא בהכי פליגי אביי סבר ריחא דכל איסורין כטעמא הוא ואסיר, ורבא סבר ריחא לאו כטעמא ושרי, אבל באיסורין העשוין להריח ודאי מילתא היא, כדאמרינן נמי בפ"ק (יב.) לא שנו אלא במעוטרות בורד והדס דקא מתהני מריחא ולא פליג רבא.

ולי נראה דהכא ודאי לאו מתכוין לריחא הוא ואפ"ה אסר אביי משום דריחא כטעמא הוא, דאפילו באיסורי אכילה דלאו איסורי הנאה כגון תרומה נמי אסר, אלמא לדידיה ריחא כטעמא הוא כיון דבלע ליה ממש לריחא, וכיון שכן אפי' לא מיכוין אסור כדאמרינן (כריתות יט:) במתעסק בחלבים ובעריות חייב שכבר נהנה, ואע"ג דאמרינן התם בפסחים בדלא מיכוין דשרי כר"ש דאמר דבר שאין מתכוין מותר, שאני התם דלא בלע ליה ממש לריח אבל הכא דמיכוין אפיה כנגד קילוחו של ריח כטועם איסור ממש הוא. ורבא סבר ריחא לאו כטעמא הילכך במידי דלאו לריחא עביד שרי. ואפשר דליכא הנאה דריח בבת תיהא כלל אלא מצטער נמי מחוזק היין ולא דמו לזילוף שאדם נהנה ממנו, אבל זה אין איסורו אלא מפני שהוא כטועם ממשו.

[הרמב"ן, עבודה זרה סו:]

חמשה דברים באין בטומאה.

פרש"י תחילתו תמיד שחיטה וזריקה דוחה את הטומאה, סופו דהיינו הקטרתו אינו דוחה הטומאה אבל שבת דוחה אפילו סופו, ורבה אמר תחילתו דוחה תמיד של שבת שחיטה וזריקה דוחה את השבת וקרב בשבת סופו תמיד של ערב שבת אינו דוחה, דאין איברים נקטרים משתחשך אלא מעלן

מבעוד יום. והקשה ר"י דהתנן בפרק כיצד צולין (פסחים עו:) חמשה דברים באין בטומאה ועל כרחך אפילו הקטרת אימורים קאמר מדקאמר ואינן נאכלין בטומאה מכלל דכל השאר בא בטומאה שחיטה וזריקה והקטרה ועוד דהקתני בהדייהו עומר דהיינו הקטרה ולעיל נמי בפ"ק (ו.) אמרינן היה מקריב מנחת פרים ואילים וכבשים ונטמאת בידו וכו' עד אומרים לו הוי פקח ושתוק אלמא הקטרה היא בטומאה, מיהו י"ל דלא קשה דהקטרת קומץ דמנחה במקום זריקת דם דזבח, וכי היכי דזריקה דוחה טומאה הכי נמי הקטרת קומץ כדאמר בזבחים (יג:) מקטיר נמי היינו זורק, ומאין נאכלין בטומאה ניחא דיש לומר דנקט לישנא דשייך בכולהו דכולהו אין נאכלין בטומאה אבל לענין הקטרה יש מהן שנקטרת בטומאה כגון מנחת העומר. [תוספות, יומא מו.]

ואינן נאכלין בטומאה העומר ושתי הלחם.

כתבת שמה ששנינו בפ' כ"צ (עו:) שהעומר ושתי הלחם ולחם הפנים הן באין בטומא' קיים בטומאת צבור או רובו ומאחר שמן התור' צבור שנטמא קרבנו קרב אין זה מכלל הבטחותיה שלא יפסלו בטומאת ציבור אבל שיטמאו הן בעצמם הצבור טהורים ויהיו באין בטומאה לא שמענו ע"כ. וכל זה טעות דמתני' בפ' כ"צ בטומאת עצמן איתא ולא בטומאת צבור דאלו בטומא' צבור היו אוכלין פסח הבא בטומאת צבור בגופן שהי' נאכל דהכי אמרי' בגמ' (שם עח:) אי צבור אמאי אין הבשר נאכל בטומא' שאין לחלק בין הקרבה לאכי' אלא מפני רצוי ציץ והציץ אינו מרצה בטומאת הגוף כדמוכח בגמ' וכמו שאפרש וכיון שקרבין בטומאת הגוף דצבור ה"ה דנאכלין, א"כ מתני' לאו בטומאת הגוף דצבור איתא והכי מוכחא סוגי' דגמר' דעל ההיא מתני', ומש"ה אוקימנא במסקנא דשמעתא דמתני' דלא כר"י דס"ל כר' יהושע דבעי' תרתי ולא ס"ל כר"א דאמר דם אף על פי שאין בשר וס"ל דאין הציץ מרצה על אכילות וכיון דס"ל דאין הציץ מרצה על אכילות מש"ה אין לאוכלן בטומא' וס"ל כר' יהושע דבעי' תרתי דם ובשר א"כ מתני' דלא כר"י שהרי כיון שאינן נאכלי' בטומא' לפי שאין הציץ מרצה אכילות היאך היו קרבין בטומאה, והרי ר"י ס"ל דבעי' תרתי כר' יהושע דם ובשר וכיון שאין שם בשר שהרי אינן נאכלין בטומא' לפי שאין הציץ מרצה אכילות אלא עולין היאך היו קרבין בטומא' והא ר"י בעי תרתי כר' יהושע ומש"ה אסיקנא דמתני' לא כר"י. וזה מוכיח דמתני' דלאו בטומא' צבור עסיקי' אלא בטומאת עצמן שאין הציץ מרצה בטומא' צבור בטומאת גופן.

[שו"ת תשב"ץ חלק ג סימן לז]

דף עז.

קא משמע לן דראש חדש איקרי מועד.

ואסור לנשים לתפור בגדים בר"ח אפילו לצורך חתונה. וכן מצאתי בא"ח בסי' תי"ז וז"ל, שהנשים בטלות ממלאכתן ע"ש. וזכורני בר"ח אכל יותר מבשאר ימי החול תבשיל אחד, כגון דגים או פירות, משום דר"ח אקרי נמי מועד. וכן מצאתי בא"ח בסי' תי"ט בהלכות ר"ח, ומצוה להרבות בסעודות ר"ח ע"ש. [לקט יושר חלק א עמוד סח]

דאמר אביי תמוז דהאי שתא מלויי מליוה, דכתיב קרא עלי מועד לשבר בחורי.

על שני חדשים מחללין את השבת, פי' בקונטרס ומן התורה מחללין על כולן אבל רבנן אסרו לפי שאין תיקון המועדות תלוי בהן לא איכפת לן אי למלאן אי לחסרן ע"פ עדים וקשיא דבגמרא תניא מנין שמחללין את השבת ת"ל אלה מועדי ה' והאי קרא בניסן ותשרי כתיב וי"ל דמ"מ כל ר"ח איתרבי מדאיקרי מועד כדאיתא בפ' כיצד צולין (פסחים עז.) גבי דחיית שבת וטומאה שעירי ראש חדש איצטריכא ליה סלקא דעתך אמינא הא לא כתיב בהו מועד קמ"ל דר"ח נמי מועד איקרי וכדאביי. [תוספות, ראש השנה כא:]

ציץ בין שישנו על מצחו ובין שאינו על מצחו מרצה.

בין שישנו על מצחו של כהן גדול בשעת הקרבת זבחים, בין שאינו על מצחו. ורבינו שלמה זצ"ל פי' בין שישנו על מצחו של כהן גדול בשעת טומאה, ואינו נראה בעינינו דבשעת טומאה מאי ריצוי איכא, אלא מסתברא דבשעת הקרבה קאי דמרצה על הקרבן שנטמא ברצון, כדכתיב ונשא אהרן את עון הקדשים, וגרסינן בפסחים פ"א (טז.) על מה הציץ מרצה על הדם ועל החלב שנטמא בין בשוגג בין במזיד בין באונס בין ברצון, ועלה קתני הכא ציץ בין שישנו על מצחו כו' דברי ר' שמעון, ר' יהודה אומר עודהו על מצחו בשעת הקרבה מרצה אין עודהו על מצחו אינו מרצה. [יד רמה, סנהדרין יב:]

כהן גדול ביום הכפורים יוכיח שאינו על מצחו ומרצה. לא ידענא מאי ראייה מייתי ר"ש מיוה"כ דאפי' כשאינו על מצחו דמרצה דלמא לעולם אינו על מצחו אין מרצה ויוה"כ היינו טעמא דכיון דאי אפשר להיות על מצחו ולרצויי דחיא טומאה כיון דקרבן צבור הוא דאתא בטומאה מידי דהוה אטומאת גברא דלא מרצי ציץ עלה ודחיא טומאה וי"ל דה"ק ר"ש כהן גדול ביוה"כ יוכיח דאי נטמא הקרבן בידו אפי' אם יש אחרת טהורה אין אומר לו הבא אחרת תחתיה וע"כ היינו משום דאפי' אין עודהו על מצחו מרצה וכיון דאיכא תרתי רצוי ציץ וקרבן צבור לא מייתי אחריתי דאי אין עודהו על מצחו אינו מרצה לימא ליה הבא אחרת תחתיה כיון דטומאה דחויה היא.

[תוספות, יומא ז:]

דף עז:

דאי כתב רחמנא בעולה הוה אמינא עולה היא דחמירא שכן כליל.

ראיתי באגדה בויקרא רבא (ז ג) תני רבי שמעון בן יוחאי, אין העולה באה אלא על הרהורי עבירת הלב. אמר רבי לוי מקרא מלא הוא והעולה על רוחכם היה לא תהיה (יחזקאל כ לב), העולה מכפרת על העולה על רוחכם. וכן באיוב הוא אומר והעלה עולות מספר כולם כי אמר איוב אולי חטאו בני וברכו אלהים בלבבם (איוב א ה), הדא אמרה אין העולה באה אלא על הרהורי הלב. והטעם, שלפי שהוא חטא שאין מכיר בו אלא ה', לפיכך כולה כליל לה'. [רמב"ן, ויקרא א ד]

דע כי יש מן הזבחים שהם נאכלין למזבח ולכהנים ולבעלים כמו השלמים, ויש מהן נאכלים לכהנים כמו חטאות ואשמות, וכולן וזריקת הדם והקטרת אימורין לכפרת העבירה, אך העולה כולה כליל ולא היה רשות לדבר גופני ליהנות ממנה, לפי שהעביר המחשבה בהרהור רע מנפש ועד בשר יכלה לשוב הכל רוח כמו שהיתה עיקר העבירה על זה ארז"ל (יומא כט.) הרהורי עבירה קשין מעבירה.

[ריקאנטי, ויקרא א ו]

למה העולה כולו כליל ולא החטאת והשלמים, הטעם בזה שהוא משל לשני בני אדם שהביאו דורון למלך, אחד אוהבו ואחד אויבו, הדורון של אוהבו אוכל אותו כולו, להורות שקבלו בסבר פנים יפות, ודורון אויבו אוכל מעט ממנו להורות שאינו כל כך אויב כמו מקודם לכן, והשאר נותן לעבדיו לאכול, וכן מי שהרהר העבירה ולא חטא בפועל, אוהבו הש"י לפי שחזר בו, אבל בחטאת שחטא בפועל אוכל קצתו והשאר לכהנים, והשלמים הם להטיל שלום, לפיכך כאוהבים שאוכלים הסעודה בחברה על שולחן אחד, אוכלים ממנו כולם השי"ת והכהנים והבעלים, להורות שהוא אהוב לכולם.

[תולדות יצחק, ויקרא א ג]

דאית בהו שתי אכילות.

שלמים שמטילים שלום בעולם. בתורת כהנים רב יהודה אומר כל המביא שלמים מביא שלום בעולם.

שלמים שיש בהם שלום למזבח ולכהנים ולבעלים. בתורת כהנים דבר אחר שלמים, שהכל שלום בהם. הדם והאימורים למזבח, החזה והשוק לכהנים, העור והבשר לבעלים.

[רבי אליהו מזרחי, ויקרא ג א]

נטמאו שיריה אבדו שיריה כמדת רבי אליעזר כשירה.

קדש קדשים היא להם מאשי ה', אין להם חלק בה אלא לאחר מתנת האישים. בתורת כהנים. והכי פירושא, שהנותרת מן המנחה, אינה חלק לאהרן ולבניו שיזכה באכילתה, אלא לאחר שיוקטר הקומץ של אותה מנחה לגבוה ונהיה אשה לה'.

ופליגי בה בסוטה (טו.) רבי חנינא ורבי יוחנן דאיתמר הקומץ מאימתי מתיר שירים באכילה רבי חנינא אמר משתשלוט בו האור. רבי יוחנן אמר משתצת האור ברובו, אבל קודם שתשלוט בו האור, למר, או קודם שתצת האור ברובו, למר, אע"פ שהרים קומצו ממנה, אין הנותרת נתרת לכהנים. ואע"פ שמקטירין הקומץ אע"פ שאין שיריים, כגון אם נטמאו או אבדו, אליבא דרבי אליעזר, דתנן (מנחות כו.) נטמאו שיריה נשרפו שיריה אבדו שיריה כמדת רבי אליעזר כשרה, אם נטמא הקומץ או אבד אין שיריה נתרין באכילה, כדתניא בתו"כ והקטיר הקומץ אע"פ שאין שירים. נטמא הקומץ או אבד יכול יאכלו הכהנים בשירים, תלמוד לומר 'והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו קדש קדשים מאשי ה'' אין להם אלא לאחר מתנות האישים.

[רבי אליהו מזרחי, ויקרא ב ג]

דף עח.

אחד זה ואחד זה מזין עליו כל שבעה מכל חטאות שהיו שם.

כהן השורף את הפרה מזין עליו בכל יום מאלו השבעה מחשש טומאת מת ומ"מ רביעי שבו אין בו הזאה כלל שכל שבעת ימים יש לדונם בשלישי או שביעי חוץ מן הרביעי, וזה שהראשון יש לו לדונו בשלישי שמא שני ימים קודם פרישה נטמא ויום שני יש לדונו בשלישי שמא יום אחד קודם פרישה נטמא שלישי יש לדונו בשלישי של טומאה שמא בשעת כניסתו נטמא בקבר התהום וכן חמישי יש לדונו בשביעי שמא שני ימים קודם פרישה נטמא וכן ששי ושביעי לחשבון זה, אבל רביעי אין לספקו כלל לא בשלישי ולא בשביעי לא בשלישי שהרי משנכנס ללשכה אין חוששין לו ושמא תאמר עליו שהוא שביעי כגון שנטמא ג' ימים קודם פרישה א"כ שלישי בטומאה לא היה בלשכה ולא הוזה ואין הזאת שביעי מועלת כלל אלא למי שהוזה בשלישי. [מאירי, יומא ח.]

בציבור מאי טעמא משום דטומאה הותרה בציבור.

קרבן הצבור שקבוע לו זמן כגון פסח ושל מועדות טומאת מת דחויה בהם ר"ל שכל זמן שרוב הצבור טמאים במת או שהיו הכהנים טמאים במת או שהיו כלי שרת טמאין במת יעשה בטומאה במקום שאי אפשר לעשות בטהרה, ומ"מ מחזרין על הטהרה כמה שאפשר אם היו מקצת בית אב של יום טמאים ומקצתם טהורים נעשה בטהורים היו כל בני בית אב של אותו היום טמאים מחזרים על שאר בתי אבות שבאותו משמרה היו כל בני משמרה טמאים מחזרין אחר בני משמרה של שבוע הבאה וכן בכולם ולא סוף דבר בקרבנות ששיריהם בא באכילה שאלו בא בטומאה אף השיריים אין נאכלין אלא נשרפין כמו שיתבאר בסמוך אלא אף אותם שכולם כליל כל שאפשר בטהרה אינו נעשה בטומאה, ואם לא נמצאו בכל משמרות שבירושלים כהנים טהורים נעשה בטמאים אלא שמ"מ צריך שיהא הציץ מרצה עליה שהרי לא הותרה לגמרי ליעשות בטומאה במקום שאפשר בטהרה אלא שהיא דחויה במקום שאין יכול ליעשות בטהרה שאין הלכה כדברי האומר היתר היא בצבור אלא כדברי האומר דחויה היא בצבור.

[מאירי, יומא ו:]

היה הצבור או כלי שרת או הכהנים טמאים בטומאה אחרת שבגוף כגון

19/06/2018 אוצר החכמה

זיבה ונדות או בשרץ ונבלה וכיוצא באלו אין מקריבין כלל ואם עשו חללו היה קרבן זה מאותן שאין זמנם קבוע כגון פר העלם דבר של צבור אינו דוחה את הטומאה שאם לא יקרב היום יקרב למחר הא כל שזמנו קבוע טומאה דחויה בו ולא סוף דבר בקרבן צבור אלא אף קרבן יחיד שקבוע לו זמן טומאת מת דחויה בו. [מאירי, יומא ו:]

שטומאה הותרה בציבור, אין הדבר תלוי בציבור כדאמרינן בפ׳ הוציאו לו (יומא נ.) שהרי פר יוה״כ וחביתי כהן גדול ופסח דקרבן יחיד הוא ודוחין שבת וטומאה ופר העלם דבר של ציבור ושעירי ע״ז וחגיגה דקרבן ציבור הם ואין דוחין אלא נקוט האי כללא בידך כל שזמנו קבוע דוחה ואפילו דיחיד וכל שאין זמנו קבוע אינו דוחה ואפילו דציבור. [תוספות, סנהדרין יב:]

דף עח:

והא בעינן אכילה אכילה לא מעכבא.

ואמרם אכילת פסחים מעכבא לזריקה אין זה בקשור הזריקה באכילה ואכילה בזריקה, אשר היא גמר מצות שחיטה, ואם היו מצוה אחת היה אומר שחיטת הפסח ואכילתו מעכבין זה את זה, ואיך יתכן שיאמר זה, או יקיש לבזיכי לבונה ולחם הפנים, עם היות השחיטה תלויה בזמן אחר חוץ מזמן מצות האכילה: כי מצות השחיטה מחובת יום ארבעה עשר עדכד ארבעה עשר יום לחודש הזה ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים, ומצות אכילה בלילי חמשה עשר ואכלוכה את הבשר בלילה הזה, ואין כזה ארבעת מינים שבלולב, ולא בזיכין, ולא לחם הפנים. ועוד שחיטת הפסח מצוה שיש בה כרת, ואכילתו דומה לשאר מצות עשה שאין בה כרת, כי לו קרב הפסח בזמנו ונמנע מלאכלו לילי ט״ו, כבר קיים המצוה בשחיטה ופטור מן הכרת ופטור מן פסח שני. ואיננו כאשר חשבת, כי בשחיטה לא קיים המצוה אם לא אכל אבל בשחיטה קיים המצוה כאשר היו לו אוכלין ראוין, ואפילו לא אכלו. [שו״ת מעשה ניסים סימן ה]

תלמוד לומר איש לפי אכלו תכסו הכתוב שנה עליו לעכב.

עוד שאלני דבר זה, אית דוכתא דרשינן אין מיעוט לאחר מיעוט אלא לרבות, ואית דוכתי׳ דאמרינן שנה עליו הכתוב לעכב וממעט. והשבתי לו היכא דלא דמי מיעוטי אהדדי בקריאתן דרשינן להו באין מיעוט אחר מיעוט וכו׳. כגון או כי יגע בטומאת אדם לכל טומאתו אשר יטמא בה, ואמרינן (שבועות ז:) כי יגע דבר מגע אין דלאו בר מגע לא למעוטי נבלת עוף טהור ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות עוף טהור. אבל אם שוין בקריאתן, כגון אשר לו אשר לו דפר של אהרן (יומא נא:) וכן במכסת תכוסו (פסחים סא.) דרשינן להו בשנה הכתוב לעכב כי ליכא אלא חד [דלא] איצטריך. אבל איכא תרי או תלת או יותר דלא צריכי אף על גב דלא שוו בקריאתן דרשינן להו באין מיעוט אחר מיעוט ומרבינן. כדתנן בפ״ק דסנהדרין (טו.) הקרקעות תשעה וכהן מנא הני מילי אמר שמואל עשרה כהנים כתובין בפרשה, חד לגופיה כהן ולא ישראל ואידך כולהו הוו מיעוט אחר מיעוט ומרבינן ט׳ ישראל וכהן. [ראב״ה תשובות וביאורי סוגיות סימן אלף מו]

ואיתקש אוכלין למנויין.

תימה לר״י א״כ מה מנויו פסלי בד׳ עבודות דהיינו שינוי בעלים אף אוכליו יפסלו בד׳ עבודות ובשאר קרבנות נמי יפסלו במנויו וי״ל דשלא למנויו אין זה שינוי בעלים דשינוי בעלים לא פסיל אלא בזריקה כגון שוחט או מקבל ומוליך על מנת לזרוק לשם אחרים או זורק לשם אחרים אבל שוחט ומקבל ומוליך לשם אחרים כשר דמוכפר עליו נפקא לן ושלא למנויו היינו שוחט שלא למנויו ולא פסיל אלא בשחיטה דווקא כדכתיב תכוסו ודווקא בפסח ולא בשאר קרבנות וא״ת ונימא הואיל וגלי שלא לאוכליו בשחיטה ה״ה בשאר עבודות כדאי׳ בפ״ק דזבחים (ד׳ ז:) פסח שלא לשמו מזבח פסח שאר עבודות מנא לן הואיל וגלי גלי ואור״י דלא דמי כיון דגלי בכל הקרבנות דלא עלו לבעלים לשם חובה וגבי פסח אשכחן פסול בחד מינייהו אין לנו לחלק. [תוספות, לעיל סא.]

מאי דוחקיה דרב דמוקים לה מתניתין לכתחלה ורבי נתן נוקמה כרבנן ואפילו דיעבד נמי לא.

נ״ל דאפי׳ רבנן מודו במתני׳ דאם זרק הורצה דאכילת פסחים לא מעכבין דעד כאן לא פליגי אלא בדליכא כזית לכל חד וחד אבל בניטמא מודו דציץ מרצה על טומאת בשר ועושה אותו כאלו הי׳ טהור ולבסוף מסיק דרב דאמר כר׳ יהושע לא מצאנו שום תנא שיאמר בניטמא שאם זרק לא הורצה מפני שהציץ מרצה אלא משום דבעי לאקומי רב דאמר כר׳ נתן מקשה לי׳ הכי שיאמר רב אם זרק לא הורצה דאכילה מעכבי כדאמרי רבנן הכא. [תוספות ר״ד]

דף עט.

אשכחן חלב יותרת הכבד ושתי כליות מנא לן.

שתי הכליות והיותרת על הכבד אינן בכלל חלב כלל. וכך אמר בפרשת ביום השמיני (להלן ט י) ואת החלב ואת הכליות ואת היותרת מן הכבד, הזכיר החלב לבדו ושאר הקרבים לבדו, כאשר אמר (שמות כט כב) מן האיל החלב והאליה, אם כן אף האליה אינה קריבה בכלל חלבו, אבל אמר שיקריב מזבח השלמים כל חלבו, ואחר כך פירש כל הקרבים, אשר הם חלב ואשר אינם חלב. וכו׳. והוצרכתי להאריך בזה, לסתום פיהם של צדוקים ימחה שמם, כי בדברי תורה נאמר ענה כסיל כאולתו (משלי כו ה), ואמרו (אבות ב יד) הוי שקוד ללמוד תורה כדי שתשיב לאפיקורוס. [רמב״ן, ויקרא ג ט]

היה מקטיר ג׳ דברים הללו החלב והכליות ויותרת הכבד, לפי ששלשתן מסכימים בחטא ומטים העם מדרך טובה לדרך רעה, וזהו שאמר ואת החלב ואת הכליות ואת היותרת מן הכבד מן החטאת הקטיר המזבחה, החלב הוא השומן המביא את האדם לידי גסות הרוח, והוא הסבה שטבע של אדם גס ומתגאה כאמרו (דברים לב טו) וישמן ישרון ויבעט שמנת עבית כשית ויטוש וגו׳, וכתיב (איוב טו כז) כי כסה פניו בחלבו. הכליות הן מקור העצה, הוא שאמרו (ברכות סא.) כליות יועצות, (תהלים כו ב) צרפה כליותי ולבי (תהלים טז ז) אף לילות יסרוני כליותי. הכבד משם הנפש המתאוה המתפשטת באדם והיא המולידה החמה והכעס, והמבקשת השררה ותענוגי הגוף, וכל זה היה מקטיר לצפון כי משם תפתח הרעה, והכל בא לכפר על חטא האדם היוצא משומן הלב ומחשבת הלב ומתאות הכבד. [רבינו בחיי, ויקרא ט ט]

הטעם החמישי, בקרבנות שיתן האדם אל לבו שחומרו, שהוא כחומר שאר בעלי חיים יאבד ויכלה ככלות העולה על המזבח, והוא הדבר שבו נשתתף האדם עם הבעלי חיים, ובזה יתעורר שיזבח יצרו ויכניע תאותו בחוש המשוש, כי חרפה הוא לנו וישפילנו, ולזה הכליות והחלב אשר עליהם יקטיר המזבחה, וזה למעט תאות המשגל שבכליות כח על המשגל, וכליות מגזרת (תהלים פד ג) נכספה וגם כלתה נפשי, וגם ימעט תאותו במאכל ומשתה, ולכן היותרת על הכבד יסירנה שהכבד בו תאות המאכל, ומלת יותרת ירמוז לזה מצד שתוף המלה, ולזה כל חלב יקטיר שהוא מותר ההזנה, ובזה יתעורר האדם להניח המותרות, שהחלב אמרו חכמי הרפואה שהאוכלו לא יזון ממנו לשיתהפכו לגוף הנזון לשיהיו חלק אבר. [תולדות יצחק ויקרא א]

חלק המזבח החלבים והכליות והיותרת אשר על הכבד, ומן הכבשים עוד האליה לפי שהקרבים הם רמז למחשבות וכן הכליות כאלו יאמר המקריב אשפוך את נפשי לפני ה׳. וג״כ להיות הדברים ההם היותר שמנים שבגוף שישרפם האש יותר בנקלה. וגם לסבה אחרת והיא לפי שהחלב לא היה לבעלים ולא לכהנים לאוכלה ולא הכליות והכבד שהם מזון רע ונשאר א״כ הבשר הטוב למאכל לכהנים. [אברבנאל ויקרא הקדמה]

דרחמנא אמר בחלל חרב חרב הרי הוא כחלל וקא מטמא לגברא.

ומה שאמרו חרב הרי הוא כחלל, אין להבין בו חרב דוקא אלא הוא הדין לכל מיני מתכות שאם נגעו במת דינן כמת עצמו, ואין להבין בו החרב שנהרג בו החלל כדעת מקצת הגאונים ז״ל, אלא ודאי כל שאר מיני מתכות יש להם דין חרב וכולן כחלל עצמו, אם נגעו באבי אבות הרי הן אבי אבות, ואם נגעו באב הטומאה הרי הן אב הטומאה, זה הכלל כל מיני מתכות דינם כחלל להיותם עלולים אצל הטומאה במי שנוגעין להיותם כמוהו. וזה ממה שאמרו במסכת שבת פרק הזורק (קא:) אמר שמואל והוא שקשורה בשלשלת של ברזל, והני מילי לענין טומאה דרחמנא אמר בחלל חרב, חרב הרי הוא כחלל. וזה מבואר שהחרב והשלשלת של ברזל שוין לענין טומאה. ועוד בפ״ק דפסחים (יד.) הכא בנר של מתכת עסקינן, דרחמנא אמר בחלל חרב, חרב הרי הוא כחלל, וזה ברור כשנגע הנר במת, לא שנהרג בו. [רבינו בחיי, במדבר יט טז]

ויש מי שאומר דכי אמרינן חרב הרי הוא כחלל, הני מילי לענין מגע ומשא, אבל לענין אהל כלומר שיטמא הוא אחרים באהל אינו כחלל. ומביא ראיה מדתנן א״ר עקיבא יש לי חמישי ואם חרב הרי הוא כחלל לטמא באהל היה לו להביא ששי כיצד השפוד התחוב באהל ונטלוהו והכניסוהו לאהל שני, האהל והשפוד והאהל השני ואדם הבא באהל של השפוד וכלים באדם טמאין טומאת שבעה, ויש לדחות דר׳ עקיבא מיקמי דתיקום ליה אי מנינן אהל אי לא, לא בעי לרבויי אהלים. [הרמב״ן, בבא בתרא כ.]

דף פ.

זילו ואמרו ליה לעולא מאן ציית דעקר סיכיה ומשכניה ורהיט.

כבר ביארנו שאין טמא נדחה לפסח שני אלא טמא שטעון מנין ולא הושלם מנינו שאינו יכול לאכלו בלילה כגון טמא מת וזב ומצורע ונדה ובועלה ויולדת אבל טמא בטומאת שרץ ונבלה שאין בהם אלא טומאת ערב שוחטין עליהם אחר טבילה ולערב כשיעריב שמשו יאכל וכן הדין בטמאים הצריכים מנין שחל שביעי שלהם בארבעה עשר או מחוסרי כפרה שחל שמיני שלהם ערב הפסח חוץ מטמא מת שנטמא בטומאה שהנזיר מגלח עליה שאפילו חל שביעי שלו בערב הפסח והזה וטבל אין שוחטין עליו שמא יפשע ולא יטבול. [מאירי]

מעתה כל שמחצה טהורים ומחצה טמאים שפרשנו שהללו עושין לעצמן והללו לעצמן אין מטמאין אחד מהם כדי להיותו מכריע את כלם לטומאה שלא ליחלק שאם תאמר שיטמאוהו בשרץ הרי שוחטין עליו וא״ת שיטמאוהו במת נמצאת מבטלו מחגיגתו של מחר שאין חגיגה דוחה טומאה ואין לומר שיעשנה בשביעי שאע״פ שיש לו תשלומין כל שבעה כלם תשלומי ראשון הם וכל שנפטר היממה בראשון אינו משלמה אחר היום וא״ת שנשתדל עם אחד מן הטהורים לילך לו בדרך רחוקה על זו אמרו מאן ציית לך דעקר משכניה וסיכיה ורהיט כלומר היאך הוא שומע לעקור אהלו ויתדות משכנותיו לרוץ פתאום ולילך לו ואף על פי שכל שהוא חוץ לאסקופת עזרה דרך רחוקה קרינא ביה לענין ביאור מיהא אפשר דעולא לטעמיה שאמר איזהו דרך רחוקה כל שאין יכול להיות שם בשעת שחיטה כגון מן המודיעים ולחוץ שיש שם ט״ו מילין כמו שיתבאר בפרק טמא ולענין פסח מיהא אפשר שכל שראוי לעשות פסח אינו שומע לדחות עצמו ממנו. [מאירי]

קסבר טומאה הותרה בציבור.

מאי דקשיא ליה למר על מאי דאמרינן בהקומץ רבה, הא אינו נושא

אלא עון טומאה שהותרה ולמ"ד טומאה דחויה היא איזו עון נושא. אטו מ"ד דחויה היא לא [מודה] דקרא הותרה נמי, דמה דמהדרינן בתר טהורין משום דטומאה שהותרה בציבור בקושי ובדוחק הותרה וכל מה דאפשר להדורי אטהרה מהדרינן, אבל מ"מ אי לא מצינן למיעבד בטהרה עבדינן בטומאה הרי שהותרה הטומאה בציבור.

[אור זרוע ח"א, שאלות ותשובות סימן תשנד]

דף פ:

הפסח שנזרק דמו ואחר כך נודע שהוא טמא הציץ מרצה.

הא אינו נושא אלא עון טומאה שהותרה מכללה בציבור. דכי היכי דאקיל בה רחמנא חדא קולא שהותרה בצבור, אקיל בה נמי שהציץ מרצה בה במקום שצריכה ריצוי, והקשה ר"ת ז"ל למה לי טעמא דהותרה מכללה בצבור, תיפוק לי דליכא לאוקומי להאי עון במלתא אחריתי, דבמס' מנחות (כה.) בעינן לאוקומי במילי אחריני אלא דאשכחן בהו פירכי, ותירץ דכיון דכתיב לרצון להם לפני ה' משמע שיש להם היתר וריצוי במקום אחר כדדרשינן התם, וכל הנהו דהוו ס"ד לאוקומי בהאי קרא כולהו יש להם היתר במקום אחר.

[הריטב"א, יומא ז:]

על מה הציץ מרצה על הדם ועל הבשר ועל החלב שנטמא בין בשוגג בין במזיד בין באונס בין ברצון בין ביחיד בין בציבור.

ואם כן בדין היה שאף בשר שניטמא אפילו במזיד יהא נאכל אחר שנזרק הדם שהרי הציץ מרצה עליו אלא שחכמים גזרו בניטמא במזיד שלא יהא נאכל. ושמא תאמר היאך עקרו חכמים שלא לאכול הבשר והרי היא מצות עשה שנא' ואכלו אותם אשר כופר בהם מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים שב ואל תעשה שאני, וגירסת הספרים המדוייקים, סוף סוף קא מיעקרא בשר מאכילה וכתיב ואכלו אותם גו'. ומכל מקום יש גורסין, סוף סוף קא מיעקרא בשר מאכילה וכיון דבשר לא מיתאכיל כפרה לבעלים מהיכא והכתיב ואכלו אותם אשר כופר בהם מלמד שהכהנים אוכלין כו' ומשמע שכל שאין הכהנים אוכלים אין בעלים מתכפרים ומתרץ שב ואל תעשה שאני, כלומר וכל שניטמא הבשר יש בו ביד חכמים לפסול אכילתו ואין כפרת הבעלים נמנעת בכך, שלא נאמר אלא בשאיפשר לבשר שיאכל.

[מאירי, יבמות צ.]

אמר רבינא טומאתו בין בשוגג בין במזיד הורצה.

תימה דבהקומץ רבה (מנחות כה:) ובכיצד צולין (פסחים פ: ושם) פריך להו אהדדי ומשני רבינא ורב שילא חד אמר טומאה בין בשוגג בין במזיד זריקתו בשוגג הורצה במזיד לא הורצה וחד אמר איפכא והכא משמע דחדא מתניתין איירי מדאורייתא וחדא מדרבנן ואומר ר"י דהתם לא מצי לשנויי דהך דקתני בין במזיד בין בשוגג היינו מדאורייתא אבל מדרבנן במזיד לא הורצה דמשמע כיון דקתני סתמא דפסק הלכה אתא לאשמועינן דבין בשוגג בין במזיד מרצה אפילו מדרבנן והכא מוכח נמי שפיר דמאחר דקתני דציץ מרצה בין בשוגג בין במזיד אטומאה או אזריקה למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה מדאורייתא ליכא לפלוגי ומרצה בתרוייהו בין בשוגג בין במזיד ונראה לר"י דבהא סברא פליגי דמר סבר דבטומאה איכא למיקנס טפי במזיד דהוי אתחלתא דפסולה ולא עביד נמי מצוה בשעה שמטמא ומר סבר בזריקה שייך למיקנס טפי שמקריב דבר טמא לגבוה וזילא מילתא טפי.

[תוספות, יבמות צ.]

כהן המרצה בקרבנותיהן הותרה לו טומאת התהום או לא.

קשיא לי טובא ואפי' אם נמצא שהי' הכהן טמא בטומאה ידועה אמאי לא הורצה והא תנן הפסח שנזרק דמו ואח"כ נודע שהוא טמא הציץ מרצה וה"נ נהי דכהן טמא טימא את הקרבן בנגעו בו אמאי לא ירצה ציץ ולמה הוא שואל על טומאת התהום ונ"ל לתרץ דהיכא מרצה ציץ על טומאת בשר ודם היכא דכהן הוה טהור ונטמאו בשרץ אבל אם הי' הכהן טמא אינו מועיל הציץ מפני שהכהן הטמא מחלל את העבודה בקרבן יחיד והילכך בטומאה ידועה פשיטא לן דמחלל ובטומאת התהום מבעיא לן ומנא תימרא דכהן טמא מחלל עבודה דתנן בריש פ"ב דזבחים כל הזבחים שקבלו דמן זר אונן טבול יום ומחוסר כיפורים ומחוסר בגדים ושלא רחץ ידים ורגלים ערל טמא יושב עומד ע"ג כלים וע"ג בהמה וע"ג רגלי חבירו פסל משמע פסל שאין תקנה לאותו קרבן דכי היכי דזר ואונן וערל וכיוצא בהן מחללין עבודה ואינה מועיל הציץ לרצות הה"נ טמא מחלל עבודה ולא מפני שניטמא הקרבן אלא שאין הטמא ראוי לעבודה ואמרי' בגמרא טבול יום מנלן דתניא ר' סימאי אומר רמז לטבול יום שאם עבד חילל מנין ת"ל קדושים יהיו ולא יחללו אם אינו ענין לטמא דנפיק מוינזרו תנהו ענין לטבול יום אלמא אפי' טבול יום מחלל עבודה ולא מהני ציץ לרצוי עלי'.

[תוספות ר"ד]

דף פא.

וכן שומרת יום כנגד יום.

נשוב לבאר דין י"א יום אלו, והוא שאם ראתה יום א' מהם שהוא ח' לנדתה הן שראתה בתחלת הלילה תיכף שעבר ז' הן שראתה בסוף היום כיון שפסקה משמרת כל הלילה ואם לא ראתה כלום משמרת למחר וטובלת לאחר הנץ החמה שהזבה רשאה לטבול ביום אחרון של טומאתה ואע"פ שעדיין היא בתוך זמן טומאה ובלבד שלא תזקק לביתה עד הלילה וזו שטבלה משמרת אחר טבילה כל היום ואם לא ראתה טהורה לביתה בלילה וכן בכל יום שמי"א יום הללו שתראה בהם שומרת על דרך זה יום של מחרתו, וכל שתמצא יום טהור כנגד יום טמא טובלת בבוקר וטהורה בערב על הדרך שביארנו וזמן זה היא נקראת שומרת יום כנגד יום או זבה קטנה. וכן אם אירע שלא הגיע ליום טהור כנגד ב' ימים טמאים ר"ל שראתה ב' ימים רצופים ושמרה הלילה שמחרתו ג' וטבלה ושמרה עד הלילה אף זו טהורה לביתה. לא הגיעה לכך אלא שראתה ג' ימים רצופים בתוך י"א אלו, הן בתחלתן הן באמצען הן בסופן הרי היא זבה גדולה ואינה חוזרת עוד לימי נדה עד שתספור ז' נקיים. ספרה ז' נקיים טובלת בשביעי שהזבה טובלת ביום אחרון של טומאה כשאר חייבי טבילות אבל לא תשמש בו ביום שמא תראה ותסתור כל מנינה ונמצאת ביאתה בקרבן.

[מאירי, ברכות לא.]

הרי אלו מטמאין משכב ומושב למפרע, ופטורים מלעשות פסח שני.

פי' רבי' ברוך זצוק"ל זב שראה שתי ראיות וספר אם לא ראה שוב בשביעית שלו טהור ובאותן שבעת ימים שספר אינו מטמא בהן משכב ומושב אבל אם ראה בשביעי טימא למפרע משכב ומושב בכל אותן שבעת ימים ונ"ל ששגגה גדולה היא לו דע"כ לא פליג ר' יוסי ארבנן אלא בטהרות דיום שביעי משום דעבד ליה שימור במקצתו וקסבר דמיכן ולהבא הוא מטמא אם ראה ביום שביעי ולא לטמא למפרע טהרות שנגע בו ביום דומיא דיום שני דשומרת יום דמקצתו הוי שימור אבל כל ששת הימים בין ראה ביום השביעי בין לא ראה טמאים הן שאפי' אם יעמוד שנה ולא יטבול מטמא משכב ומושב וטבילה לא חזיא אלא ביום שביעי דהוי מקצתו שימור אבל ששת הימים מי יטהרם והא לית להו שימור ולא חזיא לטבילה ולא פליגי אלא ביום שביעי דזב דדמי ליום שני דשומרת יום.

[תוספות ר"ד, נזיר טו:]

אבל זב שראה בשביעי שלו פותר את שלפניו.

בפ' כיצד צולין מייתי' לה ואמר המורה לא ידענא אהיכא קאי ובריש מס' זבין תנן הרואה קרי יום שלישי לספירת זובו בש"א סתר שני ימים שלפניו ובה"א לא סתר אלא יומו כו'. עד ומודים ברואה ברביעי שלא סתר אלא יומו ברואה קרי אבל אם ראה זב אפילו יום שביעי סתר את שלפניו פי' דוקא קרי אינו סותר אלא יומו בלבד אבל אם ראה זב אפילו ביום שביעי סתר כל ח' וצריך למנות עוד שבעת נקיים ותניא בסיפרא זאת תורת הזב ואשר יצא ממנו שכבת זרע מה הזב סותר בזב אף ש"ז סותר בזב או מה זב סותר את הכל אף ש"ז סותר את הכל ת"ל לטמאה בה אין לה אלא יום אחד בלבד יכול אף במימי רגליו יהו סותרין בזה ת"ל זאת.

[תוספות ר"ד, נזיר טו:]

דף פא:

עצם כשעורה הלכה.

פירוש לגלח בו את הנזיר וכן נמי הא דיליף בקל וחומר לדם רביעית היינו לגלח בו את הנזיר, אבל לטומאה קרא כתיב וכדדרשינן או בעצם זו עצם כשעורה ודם רביעית נפקא לן מדכתיב על כל נפשות מת ודרשינן מינה להביא דם רביעית הבא משני מתים כדאיתא בחולין בפרק בהמה המקשה (עב.), והא דאמרינן בריש עירובין (ד.) ובכיצד מברכין (ברכות מא.) שיעורין דאורייתא נינהו דכתיב ארץ חטה ושעורה וכו' שעורה זה עצם כשעורה ותסברא שיעורין מי כתיבי אלא הלכתא נינהו וקרא אסמכתא בעלמא הוא, לאו אעצם כשעורה קאי אלא אשיעורין.

[הרשב"א, שבת קלב.]

יש לטוען לומר אם היו פירושי התורה מקובלים ממשה כפי שאמרנו כל התורה נאמרו כללותיה ופרטותיה ודקדוקיה מסיני, אם כן מה הם אותם ההלכות המיוחדות שאמרו בהם שהם הלל"מ.

והנה זה יסוד צריך שתדענו. והוא, שהפירושים המקובלים ממשה אין בהם מחלוקת כלל, שלא מצאנו שנפלה מחלוקת בין החכ' בשום זמן מן הזמנים ממשה רבינו עד רב אשי שאחד אמר שמי שסימא עין אדם מסמין את עינו כמאמר ה' יתעלה עין בעין, ואחר אמר דמים בלבד הוא חייב. גם לא מצאנו מחלוקת במה שאמר הכתוב פרי עץ הדר שאחד אמר שהוא האתרוג, ואחר אמר שהוא הפריש או הרמון או זולתם. גם לא מצאנו מחלוקת בעץ עבות שהוא ההדס. וכן כל כיוצא בזה בכל המצות אין בהן מחלוקת, לפי שהם פי' מקובלים ממשה, ועליהם ועל כיוצא בהם אמרו כל התורה כולה נאמרו כללותיה ופרטותיה ודקדוקיה מסיני. אבל עם היותן מקובלות ואין בהן מחלוקת הרי מדקדוק המקרא שניתן לנו אפשר ללמוד אלו הפירושים בדרכי הדין והאסמכתות והרמזים וההוראות שיש במקרא. וכשתראה בתלמוד נושאים ונותנים ונחלקים על דרך העיון כמו שאמרו על אמרו יתעלה פרי עץ הדר, ואולי הוא הרמון או הפריש או זולתן, עד שהביאו ראיה מאמרו פרי עץ ואמרו עץ שטעם עצו ופריו שוין, ואמר אחר פרי הדר באילנו משנה לשנה, ואמר אחר פרי הדר על כל מים, אין זה מפני שהדבר ספק אצלם עד שלמדו עליו בראיות אלו, אלא ראינו בלי ספק מיהושע עד עכשיו שהאתרוג הוא הניטל עם הלולב בכל שנה ואין מחלוקת בכך, ורק חקרו על ההוראה שיש במקרא לפירוש המקובל הזה. וכל הדומה לזה אינו אלא לפי היסוד הזה, וזהו ענין אמרם כללותיה ופרטותיה, כלומר הענינים שתראה אותנו למדים אותן בכלל ופרט וכן ביתר י"ג מדות הם קבלה ממשה מסיני, אלא שאע"פ שהם קבלה ממשה לא אמרו בהן הלל"מ, שאין אנו אומרים פרי עץ הדר הוא אתרוג הלל"מ, לפי שכל הפי' כולם קבלה ממשה ויש להם כמו שאמרנו רמזים במקרא, או שנלמדים באחת המדות.

[הקדמת הרמב"ם לפיהמ"ש]

רביעית דם קל וחומר, ואין דנין קל וחומר מהלכה.

עצם כשעורה הנזיר מגלח הלכה ספ"ז דנזיר ופירש"י הל"מ והרמב"ם לא זכר בו דבר. הן אמת דבמשנה וגמ' דנזיר ספ"ו לא נזכר רק הלכה ומ"מ

אהח19/06/2018

ממ"ש שם דאין דנין ק"ו מהלכה משמע ודאי שר"ל הל"מ וכך פירשו שם רש"י ותוס' לכן צ"ע פה על הרמב"ם דלא כתב בו הל"מ בנזירות פ"ז מ"ו את"ל דס"ל דלאו כלל הוא מ"מ פה ודאי משמע הל"מ ממש ובכה"ג טומאת התהום דנזיר ופסח בגמ' דפסחים פ"א רע"ב בחדא מחתא מחתינהו קשה על הרמב"ם דלא זכר בו הל"מ בהלכות ק"פ פ"ו מי"ב ובהל' נזירות פ"ו רק מפי הקבלה ואין במשמע זה הל"מ.

[שו"ת חוות יאיר סימן קצב]

אלא טומאת התהום הלכתא גמירי לה וקרא אסמכתא בעלמא.

כל ענין שאין לו רמז במקרא ולא אסמכתא ואי אפשר ללמדו באחת המדות, באלה בלבד אומרים הלל"מ, ולפיכך כשאמרנו שעורין הלל"מ הקשינו על זה ואמרנו, איך תאמר עליהם שהם הלל"מ והרי השיעורים רמוזים בפסוק ארץ חטה ושעורה, והיתה התשובה על זה שהם הלכה למשה מסיני, ואין להם שום יסוד שילמדו ממנו באחת המדות, ואין להם רמז בכל התורה, אלא הסמיכום לפסוק זה בעין סימן כדי שישמרום ויזכרום, ואין זה מענין הפסוק, וזהו ענין אמרם קרא אסמכתא בעלמא.

[הקדמת הרמב"ם לפיהמ"ש]

עד סוף זמן הנביאים והוא זמן חורבן בית ראשון לא ראו עצמם צריכים לכתוב דבר מן הראוי להיותו נמסר בע"פ, ולא היה להם כתוב רק התורה והנבואות, כי כל הצריך להם מבאורי המצות התלמוד הם הכל היה נמסר להם איש מאיש בשלימות ומה שהיה מתחדש והצטרכו בו להתבוננות לפי חידוש הענינים נמסרו להם העקרים והמדות שמהם היו מוציאים תעלומותיהם לאור ומבררים כל הדינים, ומה שלא הספיק בהם בו ההקש והסברא לפעמים היו הולכין בו אחר הרוב כאומרו אחרי רבים להטות, ולפעמים היתה הנבואה מבררת להם כל תעלומה כמו שידעת מדברי קצת חכמינו השלמים, שהנבואה תגיד השגות עיוניות לא תוכל העיון להשיגם כל שכן הסברא כי כמו שיגיע לכח המדמה השגה מה שלא יגיע אליו מן החושים, כן יגיע לכח השכלי השגה מה שלא ישיגהו בעיון ובהקדמות ובהקש ובסברא, אבל מ"מ הם היו נושאים ונותנים בדרכי ההקש והמדות והסברא להוציא לאור תעלומותיהם, וכ"ז באין מחלוקת ביניהם כלל, כי היו אז נמסרים לנביאים וסרים למשמעתם ונשמעים אליהם ולפעמים היו סומכין על דברים שהיה ענינם מקובל להם שכך היא הל"מ, והוא בדבר שאין העיון והסברא ולא אחת מהמדות שהתורה נדרשת בהם שולטות בו ולפעמים ג"כ היו סומכין קבלותיהם במקראות דרך אסמכתא בעלמא, והכל היה נשאר להם דרך קבלה מאיש לאיש עם מה שיחדשו להם מנהיגיהם לפי הזמן ולפי הצורך המתחדש בלא מחלוקת.

[מאירי פתיחה למסכת אבות]

אם מצאנו בדברי הקבלה דבר שיכחיש הכתוב, נבקש איזו מהם היא אמת לבדו, ונתקן את השני העומד כנגדו, כי יש מקומות שידרשו בו קדמונינו לזכר ולאסמכתא בעלמא. והם ידעו הפשט, כי להם נתנה כל חכמה.

[אבן עזרא בהקדמה לבראשית]

דף פא:

וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קדש אם עבר צופים שורפו במקומו.

פירוש שנפסל ביציאתו חוץ דכיון דעבר צופים לא אטרחוה לחזור. אבל אם לא עבר צופים חוזר ושורפו לפני הבירה. פירוש בהר הבית יש שם בית גדול ששורפין שם פסולי מוקדשין קלים כדאמרינן בזבחים פרק טבול יום כך פירש רש"י ז"ל. ובתוספות פירשו דמקדשין קלים מדינא לא צריכי לפני הבירה אלא דרבנן גזור אטו קדשים חמורים. וצופים פירש רש"י ז"ל שהוא שם מקום שרואה משם בית המקדש. ולא נהיר תינח לאותו רוח שהוא שם ולרוח אחר מאי שיעורא אית ביה. והוה ליה למיתני וכמדתו לכל רוח וכמו שאמרו בפסח שני בפרק מי שהיה טמא אי זו היא דרך רחוקה מן המודיעים ולחוץ וכמדתה לכל רוח. אלא צופים הוא כל מקום שיכול לצפות ולראות משם את ירושלים לאיזה רוח שיהא. וכל שהוא קרוב משיעור זה אטרחוהו רבנן לחזור כדפרישית לעיל. וכל שעבר זה השיעור לא אטרחוהו ובמקומו שורפו. [הריטב"א, ברכות מט:]

דף פב.

ראש המעמד היה מעמיד את הטמאין על שער המזרח.

כבר ביארנו במסכת תענית שמתוך שאינו בדין שיהא קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו היו ממנים זקנים שבישראל לשם כל ישראל שיהו עומדין על התמידין ושאר קרבנות צבור לשם כל ישראל והיו קורין אותם אנשי מעמד וקבעו מהם עשרים וארבעה מעמדות כנגד עשרים וארבעה משמרות ועל כל מעמד ומעמד היו ממנין אחד שיהא ראש ומנהיג לכולם. [מאירי]

והתבאר בסדר עבודת התמידין שאחר שהקטיר המקטיר את הקטורת והיטיב המיטיב את הנרות יצאו להם ועמדו על מעלות האולם וכשיגיעו בין האולם ולמזבח נוטל את המגריפה וזורקה בין האולם למזבח והיא משמעת קול גדול והתבאר במסכת תמיד שאותו הקול היה סימן להם לשלשה דברים הראשון שכל כהן ששומע את קולה יודע שאחיו הכהנים נכנסים להשתחוות והוא רץ ובא השני שכל בן לוי ששומע את קולה יודע שאחיו הלוים נכנסים לשיר והוא רץ ובא השלישי שראש המעמד בא באותה שעה ומעמיד כהנים שבבית אב הטמאים שנסתלקו מן העבודה לשער המזרח שהוא מקום פרהסיא לכל שהרי הכל נכנסין דרך שם והיו עומדין עד שתשלם העבודה ולמה היו עושים כן נחלקו בה בסוגיא זו מהם מי שאמר כדי לביישן על שלא נזהרו מליטמא ומהם מי שאמר מפני החשד שהרואים מקומם נפקד ונעדר יאמרו שמחמת מלאכתם הם בטלים ונפקא מינה שאם היו אותם הטמאים מענגים ואינם בעלי מלאכה או שמלאכתם מלאכה קלה כל כך שאין בו מקום לחשד כגון הפשלת חבלים וכיוצא בה אין צריכין לעשות כך. [מאירי]

אי בקודש היתה והן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה מדוע לא אכלתם אותה.

וא"ת בפ' כיצד צולין (פסחים פב.) ולקמן בפרק התערובת דדרשינן חטאת שנכנס דמה לפנים פסולה מהן לא הובא את דמה, היכי דריש ליה, דלמא הכי קאמר ליה שמא טעית לשורפה מפני שנכנס דמה לפנים. וי"ל דלא דמי דלמה היה לו להזכיר למשה הנך פסולין דיוצא ונכנס דמה לפנים דבשלמא גבי אנינות היה סבור שמא טעה לפי שאמר לו אהרן מפני אנינות נשרפה וה"ר חיים תירץ דאנינות לא אמר לו משה בפי' אלא מתוך תשובתו של אהרן אבל הן לא הובא את דמה אמר משה בפי' משמע בהדיא דאם הובא שפיר אישתרוף.

[תוספות, זבחים טז:]

דף פב:

יליף עון עון מנותר.

משרשי המצוה, לפי שטבע כל בשר להיפסד בשהייה ולבוא לידי סרחון, ועל כן, להגדלת דבר הקרבן כמו שאמרנו למעלה, נצטוינו לשרפו מיד ולבערו מן העולם, לבל יקוץ אדם בו ובריחו, ותכלית הכליון הגמור הוא על ידי האש, יותר מן הפירוד וזרייה לרוח או כל דבר אחר. גם מלבד זה יש בדבר רמז אל הבטחון בהשם יתברך ברוך הוא, שלא יהא אדם חונק עצמו במאכלו יותר מדי להצניעו ליום מחר. בראותו כי האל יצוה לכלות בשר קודש משעברה שעתו כליון גמור ולא רצה שיהנה בו בריה אחר כן, לא אדם ולא בהמה. מדיני המצוה, מה שאמרו זכרונם לברכה שבכלל הנותר והפיגול שנשרפין, הם כל פסולי המוקדשין שכולן נשרפין גם כן. וקרבן שנפסל או נתפגל בודאי, מיד נשרף, ואם ספק, תעובר צורתו ואחר כך נשרף.

[ספר החינוך מצוה קמג]

והתם הוראת שעה היתה.

דהא כתיב והנה שורף, פרש"י ואמר להו משה הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה מכלל דאם הובא שפיר עבוד דשרפוה הקשה הרב רבינו שלמה מטרויש הא על כרחיך לאו שפיר עבוד דשרפוה דהא שרפוה בלא עיבור צורה ואמר בפרק כיצד צולין (לקמן פב:) כל שפסולו בגופו ישרף מיד בדם ובבעלים תעובר צורתו ויצא לשריפה וקרא ה"ק מדוע לא אכלתם את החטאת הן לא הובא את דמה הא אם הובא שפיר עבוד דלא אכלוה ואומר ר"י דה"פ אם אינו ענין לגופה דהא קיי"ל בפרק כיצד צולין (גם זה שם) כל שפסולו בקדש בשריפה וחטאת דאהרן משום מעשה שהיה תנהו לכל איסורים.

[תוספות, לעיל כג:]

בדם ובבעלים תעובר צורתו ויצא לבית השריפה.

והשירים מתפזרין, פי' בקונט' מקום שמניחין שם תרומת הדשן ואין נראה לר"י דתניא פרק טבול יום (זבחים קד:) ר' חנינא בן אנטיגנוס אומר ב' בתים היו שם אחד במזרחו של מזבח ואחד במזרחו של כבש ואותו שהיה במזרחו של מזבח היו נותנין שם מוראות העוף ודישון מזבח הפנימי והמנורה וזהו אותה של תרומת הדשן כדמוכח התם, וזהו שהיה במזרחו של כבש היו שורפין פסולי קדשי הקדשים ובמזרחו של כבש ששורפין קדשי קדשים היו מתפזרים שירים דהכא דהא מתפזרין היינו נשרפין דהא פסולו בבעלים ואמרינן בפרק כיצד צולין (פסחים דף פב:) כל שפסולו בדם ובבעלים תעובר צורתו ויוצא לבית השרפה וכה"ג תנן בסוטה (דף כ.) עד שלא נמחקה המגילה אמרה איני שותה מגילתה נגנזת ומנחתה מתפזרת על בית הדשן וע"כ היינו לשריפה דקחשיב לה בהדי אותן שמנחותיהן נשרפות. [תוספות, יבמות ק.]

רבי יוחנן בן ברוקה ורבי נחמיה אמרו דבר אחד.

שאלת עוד הא דאמרינן בכולי תלמודא וכל כי האי גונא שיטה היא ולית הלכתא כחד מיניהו. מה טעם וכי מפני שרבו הסוברין גרעא דעתיהו.

תשובה לא כך. אלא כל כי הני מילי כללי נינהו. ומחכמת מחברי התלמוד להודיע ענינים גדולים דרך שתיקה מתוך סדורן לבד. וכאותה שאמרו מחלוקת ואחר כך סתם הלכה כסתם. סתם ואחר כך מחלוקת אין הלכה כסתם. יחיד ורבים הלכה כרבים. וכל כי הני מחכמת רבינו הקדוש להודיע דעתו בלתי שיצטרך לומר בכל עת ועת הלכה כפלוני או אין הלכה כפלוני. וכדאמרינן נמי ראה רבי דבריו של רבי פלוני וסתם לן כותיה. והכא נמי כל שראו חכמים שבאותו הדור שאין הלכה ככל אותן שאמרו כך. שלא יצטרכו להאריך ולומר אין הלכה כפלוני שאמר כך ולא כפלוני שאמר כך תפשו להם דרך קצרה ודרך כלל ואמרו פלוני ופלוני ופלוני אמרו דבר אחד. ומזה יודע שאותם שכללו ביחד וספרו עליהם שאמרו דבר אחד דעתם בכך לומר שאין הלכה כמותם.

[שו"ת הרשב"א חלק א סימן שיד]

כל היכא דאמרי' רבי פלוני ופלוני אמרו דבר אחד הם שוים בדבריהם לגמרי, וכל אחד מודה לדברי חבירו. ויש מי שאומר דכי האי גוונא לא חשיבא שיטה ואפשר דהויא הל' כוותייהו, אבל כל היכא דאמרי' רבי פלוני ורבי פלוני כולהו סבירא להו כי הכא הויא שיטה שהיא קבלה ביד הגאונים ז"ל דלית הלכתא כחד מיניהו מפני שאע"פ שהולכים בשיטה אחת אין כל דבריהם שוין ואין מודין זה לזה, כי הא דשמעתין דאמרי' כולהו ס"ל ופליגי אהדדי דב"ש בהכשר סוכה בכדי ראשו ורובו ושלחנו [דיו] ורבי בעי ד"א על ד"א ור"ש בעי ג' דפנות ורביעית אפי' טפח ור' יהודה מודה כסתם מתני' דקתני ושאין לה שלש דפנות מדלא פליג עלה כדפליג ברישא, והכי נמי משמע כדאמרינן בפ' האשה רבה (דף צג.) רב הונא כרב ורב כרבי ינאי ור' ינאי כרבי חייא ור' חייא כרבי ורבי כר"מ ור"מ כר' אליעזר בן יעקב וראב"י כר"ע כולהו ס"ל אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, ואלו אינם שוין דר' ינאי ור' חייא לא אמרו בפירות שאינן בעולם לגמרי אלא שלא הביאן לו האריס עדיין ור"מ אמרה בכל פירות דקל אע"פ שלא באו לעולם כלל ור"א לא אמר אלא כגון שחת ואגם כדאיתא בקדושין (דף סב:) ולפי שאין מודין זה לזה ובכל חד מינייהו פליגי רבנן עליה הוי כל חד מינייהו יחיד ובטל במיעוטו, ובנין אב שבכולן שממנו למדו הגאונים ז"ל שאין הלכה כשיטה בפ' איזהו נשך (דף סט.) דאמרינן ודילמא רב עיליש טובל בציר הוה, ואר"נ הלכה כר"י והלכה כר' יוסי והלכה כרשב"ג א"ל שיטה איתמר דאי לא תימא הכי הלכה הלכה למה לי לימא הלכה כרבי יהודה דמיקל בכולהו אלא ש"מ שיטה איתמר, והתם נמי לא מודו אהדדי וכל כה"ג מסתמא לית הלכתא כחד מינייהו אלא היכא דפסק תלמודא בהדיא כחד מינייהו או דמוכח הכי ומפיק לה משיטה כי הא דשמעתין דפסק רבא הלכה כב"ש כדאיתא בריש פירקין בגמ' וקי"ל נמי כרבי אליעזר וכו', אבל מסתמא לית הלכתא כחד מינייהו.

[ר"ן, סוכה ג. מדה"ר]

רבי נחמיה אומר מפני אנינות נשרפה זו.

מה שאמרו א"ל משה שמא זרקתם דמה אוננים, דהיינו לאחר מיתתן של נדב ואביהוא, והכתוב מורה שזריקת כל הקרבנות של אותו היום היתה קודם ירידת האש מן השמים וקודם שלקחו בני אהרן איש מחתתו ויתנו בהן אש וגו'.

כבר תי' הרמב"ן ז"ל, שמשה רבינו עליו השלום מרוב טרדתו עם השכינה באותו יום, דאמר מר משה בהשכמה ירד, כמו שאמרו (זבחים קא:), לא היה רואה את מעשיהם, וחשש שמא מצאו דם השעיר הזה שלא נזרק עדיין וזרקוהו. וא"ל אהרן וכי הם זרקו, אני הוא הזורק, שאפי' אם זרקתיו אחר מיתת בני, שאני אונן, לא נפסלה. ולרבותא בעלמא אמר לו זה, דרך משא ומתן של הלכה, אבל לא שנעשה בהם עבודה של אנינות כלל, שהרי קודם מיתת בניו נעשו כל מעשה הקרבנות, כפי מה שמורה סדר המקראות, ונכון הוא. [רבי אליהו מזרחי, ויקרא י יט]

דף פג.

כל הענין כולו אינו מדבר אלא בפרים הנשרפים.

פרים הנשרפים, הם ג' פר יוה"כ ופר הבא על כל המצות ופר העלם דבר של צבור. פר יוה"כ הוא שנכנס בו כהן גדול לפני ולפנים שנא' (ויקרא טז ג) בזאת יבא אהרן אל הקדש בפר בן בקר ונאמר בו (שם טז כז) ואת פר החטאת וגו' ושרפו באש את עורותם ואת בשרם ואת פרשם. ופר הבא על כל המצות הוא אם שגג כהן משיח באחד מחייבי כריתות המנויין בתחלת כריתות מביא פר בן בקר לחטאת ונשרף שנא' (ויקרא ד יב) והוציא את כל הפר אל מחוץ למחנה וגו' ושרף אותו על עצים באש. ופר העלם דבר של צבור הוא אם שגגו והורו שלא כהלכה באחת ממצות לא תעשה שחייבין על זדונן כרת ועל שגגתן חטאת והם ל"א מצות לא תעשה

אהח 19/06/2018

המנויות בתחלת כריתות, ועשו הקהל או רובו על פיהם מביאין פר בן בקר לחטאת. ונקרא פר העלם דבר מפני שנאמר בתחלת הפ' (ויקרא ד יג) ונעלם דבר מעיני הקהל, ונשרף שנא' (שם ד כא) והוציא את כל הפר אל מחוץ למחנה ושרף אותו והאי מחוץ למחנה ילפינן ביומא (סח.) שהוא חוץ לשלש מחנות והוא חוץ לירושלים. שעירים הנשרפים הם שנים. שעיר יום הכפורים ושעירי עבודה זרה. שעיר יוה"כ הוא בן זוגו של שעיר המשתלח ונשרף שנאמר (ויקרא טז כז) ואת שעיר החטאת וגו' ושרפו באש את עורותם ואת בשרם ואת פרשם. ושעירי ע"ז הם אם הורו ב"ד בע"ז חייבין כל שבט להביא שעיר, ונשרפין לפי שהן חטאת הצבור ולמדנו שריפתם מפר העלם הנשרף, ונאמר בו (ויקרא ד כא) חטאת הקהל הוא, ותניא בת"כ בנין אב לכל חטאות הקהל שישרפו. [אבודרהם, משנת איזהו מקומן]

לשרוף פסוליהן אבית הבירה וליתן לא תעשה על אכילתן.

פרים הנשרפין ושעירים הנשרפין דמן ניתן לפנים והאוכל מהן כזית לוקה שנאמר וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד ר"ל שדמה ראוי לבא לשם לא יאכל ואם נטמאו או נפסלו ביציאת חוץ קודם שהגיע זמנן לצאת מן העזרה בין לפני זריקה בין לאחר זריקה שריפתם בעזרה ואם נטמאו אחר שיצאו מן העזרה נשרפין בהר הבית ומקום שריפתם בשלא אירע בהם פסול הוא חוץ לירושלים בבית הדשן ולמדת לפי דרכך שמקרא זה ר"ל וכל חטאת אשר יובא מדמה פירושו על חטאות הנשרפות ליתן לאו על אכילתן ואף על פי שבקצת מקומות העמידוהו בחטאת חיצונה שאם הוזה דמה לפנים יהא פסול כמו שכתבנו למעלה אפשר שהוא משמש לשתיהן לזו ללאו ולזו לפסול או שמא זו השניה יוצאה לנו ממה שנאמר בשעיר ראש חדש ששרפו כמו שהוזכר בפרשת שמיני הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה שמשמעו שאם הובא פסול. [מאירי]

דף פג:

רב אשי אמר לא נצרכא אלא לשמנו דגיד הנשה.

דכיון דאסור מדרבנן לא מצי אכיל ליה וכיון דשרי מדאוריתא באכילה איתא בבל תותירו ולא מצי למשדייה, והא דרב אשי, לפרש"י ז"ל שפסק לקמן (צב:) דאף לרבי יהודה איכא איסורא ממנהג קדושים בשמנו של גיד באותו שעל השופי מיהת, אתיא הא אפילו לרבי יהודה וכרב חסדא דאמר לא נצרכה אלא לגיד הנשה ואליבא דרבי יהודה, אבל לפירוש התוספות שכתבו לקמן דלרבי יהודה ליכא שום מנהג קדושים בשמנו של גיד כלל אתיא מתניתין כרבי מאיר דוקא ולא קיימא דרב חסדא. [הריטב"א, חולין צא.]

ואמאי ניתי עשה וידחי לא תעשה.

מדת זכור רמזו במצות עשה, והוא היוצא ממדת האהבה והוא למדת הרחמים, כי העושה מצות אדוניו אהוב לו ואדוניו מרחם עליו, ומדת שמור במצות לא תעשה, והוא למדת הדין ויוצא ממדת היראה, כי הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוניו ירא אותו, ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה, כמו שהאהבה גדולה מהיראה, כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו, ולכך אמרו דאתי עשה ודחי לא תעשה, ומפני זה יהיה העונש במצות לא תעשה גדול ועושין בו דין כגון מלקות ומיתה, ואין עושין בו דין במצות עשה כלל אלא במורדין, כמו לולב וציצית איני עושה, סוכה איני עושה, שסנהדרין היו מכין אותו עד שיקבל עליו לעשות או עד שתצא נפשו. [רמב"ן, שמות כ ז]

אתי עשה ודחי לא תעשה, כי העשה מעלה אחת מלמעלה ללא תעשה ועל כן דוחה אותה, והאהבה גדולה מן היראה, כי המקיים בגופו וממונו מצות אדוניו גדול מן הנשמר לעשות רע בעיניו, ועל כן בלא תעשה תמצא עונש מלקות, כי כשיעבור על המדה ההוא תחול עליו, מה שאין כן בעשה היוצא ממדת רחמים וכו', וכן נמי תמצא לאו הבא מכלל עשה עשה, כי מדת שמור נאצלת מזכור, ולכך תמצא עיקרים הרבה יוצאים ממצות עשה, לפי שבמדת היראה כח ממדת האהבה והיא כלולה ממנה. [ריקאנטי, שמות כ ז]

דף פד.

ולא מילה שלא בזמנה הבאה מקל וחומר.

יש שאין גורסים דאתיא בק"ו, ור"ח ז"ל גריס ואתיא בק"ו, כלומר ושריפת קדשים אתיא בק"ו ממילה דלא תידחי שבת, דהא מילה חמירא טפי שנכרתו עליה י"ג בריתות, וגם לפירוש זה יש להלום מאי דגרסינן דאתיא בק"ו, ובתוספות פירשו דהכי דרשינן ק"ו ומה נדרים ונדבות שלא נכרתו עליהם י"ג בריתות קרבין ביום טוב, מילה שנכרתו עליה י"ג בריתות לא כ"ש, ואידך אמוראי דלא עבדי האי [ק"ו] סבירא להו דנדרים ונדבות אין קרבים ביו"ט, א"נ דשאני התם כדי שלא תהא כירתך פתוחה וכירת רבך סתומה (ביצה כ:).

[הריטב"א, שבת כד:]

רב אשי אמר שבתון דיום טוב עשה הוא.

לפי שאין שורפין קדשים ביום טוב מנהני מילי. וא"ת מנלן דשרי דהא לא הותרה הבערה אלא או לצורך אכילה או לצורך מצות היום הא שלא לצורך כלל אסור י"ל משום דסד"א דהוי יום טוב לא תעשה גרידא ואתי עשה דשריפת קדשים ודחי לא תעשה ותדע לך מדקא מתרץ רב אשי דהוי י"ט עשה ולא תעשה ואיתרצא להו בהכין שמע מינה מעיקרא לא הוה סלקא דעתין הכי, וא"ת ותהוי נמי שריפת קדשים עשה וי"ט לא תעשה גרידא אכתי היכי דחי האי עשה ללא תעשה דהא אפשר להמתין למחר ולקיים העשה כדריש לקיש דאמר כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים את שתיהן מוטב ואם לאו יבא עשה וידחה לא תעשה, תירץ הרמב"ן ז"ל דלא אמר ריש לקיש הכי אלא היכא דאפשר לקיים את שתיהן לאלתר כגון ההיא דאמרינן במנחות פרק התכלת גבי סדין בציצית שאפשר לו לעשות לבן ממינו ולא עבדינן צמר אבל היכא דלא אפשר לקיים עשה היום אלא בדחיית ל"ת א"א לקיים את שניהן מקרי שהרי א"א לקיימן עכשיו.

[חדושי הר"ן, שבת כד:]

עור הראש של עגל הרך מדהו שיטמא.

יש לעור אף בפני עצמו טומאת הבשר עור האדם לטומאת מת והשאר לטומאת [נבלה] עור חזיר של יישוב מפני שעורות אלו רכים הם ר"א אף חזיר הבר ואין הלכה כדבריו. ועור חטוטרת של גמל הרכה ובגמ' יתבאר איזו היא קרויה רכה לענין זה. ועור הראש שעל עגל הרך והוא שיונק. ועור הפרסות והוא מארכובה ולמטה כמו שביארנו בפ' אלו טריפות. ועור בית הבשת ר"ל בית הרחם של נקבה. ועור השליל ועור שתחת האליה. כל אלו עורות כבשר של אדם לטומאת מת והשאר לטומאת נבלות בין לצירוף כזית בין לטמא בפני עצמן ולענין שרצים לטמא בכעדשה עור האנקה והכח והלטאה והחמט אבל עור חלד ועכבר וצב ותנשמת עורן טהור ואפי' לא עיבדו או לא הילך בהם כדי עבודה. ר"א הלטאה כחולדה ועורה טהור ואין הלכה כדבריו. [מאירי, חולין קכב.]

רבי יעקב אומר לא מן השם הוא זה אלא משום דהוה ליה לאו שאין בו מעשה ואין לוקין עליו.

וא"ת לר' יהודה דאמר לוקין על לאו שאין בו מעשה, אמאי איצטריך והיה אם בן הכות הרשע, דבפרק קמא דסנהדרין (י.) ובמכות (ד: ושם) פריך ותיפוק ליה מלא תענה, ומשני דהוה ליה לאו שאין בו מעשה וי"ל דלר' יהודה איכא לשנויי משום דהוי לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד, ועוד דהא דלוקין על לאו שאין בו מעשה מהכא הוא דקיימא ליה לר' יהודה בפ"ק דמכות (ד:) כדאמרינן התם דר' יהודה גמר ממוציא שם רע ועדים זוממין.

[תוספות, כתובות מה:]

דף פד:

אלא שבירת העצם בנא איכא בינייהו.

אל תאכלו ממנו נא, יש אומרים, כאשר הוא עתה שהבשר חי. ובדרך הזאת לא מצאנו בכל המקרא. ואחרים אמרו, כי הוא מגזרת כי הניא אביה אותה (במד' ל ו), והטעם שבור. ואין זה נכון, כי אחר כן אמר ועצם לא תשברו בו (שמות יב מו). והנכון בעיני, שאין לו חבר במקרא. ופירושו - הפך מבושל, והוא שנקרא חי, כמו לא יוקח ממך בשר מבושל כי אם חי (ש"א ב טו). וכבר אמרתי, כי רוב לשון ערבי דומה ללשון עברית. והבשר החי יקראו בלשון ערבי נייֵ, ואותיות אהו"י מתחלפים להם בלשונם כמו בלשוננו.

[אבן עזרא, שמות יב ט]

פשט מר' אברהם בן עזרא אל תדאגו ותאמרו נאכל הפסח נא כלומר שאינו מבושל כל צרכו מפני פחד מצרים לא תעשו כן ובשל מבושל במים ואל תאמרו נבשלנו בקדרה שלא ירגישו בנו המצרים שנאכל אלהיהם לא תעשו כן והוא כמו ולא בשל וכן תרגם אונקלוס ואף לא בשלא מבושל במייא. כי אם צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבו וא"ת נחתוך הראש והאיברים והכרעים שלא יכירו שהוא תועבתם לא תעשו כן אלא על אפם ועל חמתם. יכירו וידעו שהוא תועבת מצרים אשר אתם זובחים ואוכלים ויחפרו ויאבדו וימותו בנפש מרה כי אלהים חי וקיים בחזק יבא וזרועו מושלה לו ועשה בהם שפטים.

[פירוש הרא"ש, שמות יב ט]

ועצם לא תשברו בו.

משרשי המצוה, לזכור ניסי מצרים וכו', שאין כבוד לבני מלכים ויועצי ארץ לגרר העצמות ולשברם ככלבים, לא יאות לעשות ככה כי אם לעניי העם הרעבים. ועל כן בתחלת בואנו להיות סגולת כל העמים ממלכת כהנים ועם קדוש, ובכל שנה ושנה באותו הזמן, ראוי לנו לעשות מעשים המראים בנו המעלה הגדולה שעלינו לה באותה שעה. ומתוך המעשה והדמיון שאנחנו עושין נקבע בנפשותינו הדבר לעולם.

ואל תחשוב בני לתפוש על דברי ולומר, ולמה זה יצוה אותנו הש"י לעשות כל אלה לזכרון אותו הנס, והלא בזכרון אחד יעלה הדבר במחשבתנו ולא ישכח מפי זרענו, כי לא מחכמה תתפשני על זה, ומחשבת הנער ישיאך לדבר כן. ועתה בני וכו'. דע כי האדם נפעל כפי פעולותיו. ולבו וכל מחשבותיו תמיד אחר מעשיו שהוא עושה בהם, אם טוב ואם רע, ואפילו רשע גמור בלבבו וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום, אם יערה רוחו וישים השתדלותו ועסקו בהתמדה בתורה ובמצוות, ואפילו שלא לשם שמים, מיד ינטה אל הטוב, ובכח מעשיו ימית היצה"ר, כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות. ואפי' אם יהיה אדם צדיק גמור ולבבו ישר ותמים, חפץ בתורה ובמצות, אם אולי יעסק תמיד בדברים של דופי, כאילו תאמר דרך משל שהכריחו המלך ומינהו באומנות רעה, באמת אם כל עסקו תמיד כל היום באותו אומנות, ישוב לזמן מן הזמנים מצדקת לבו להיות רשע גמור, כי ידוע הדבר ואמת שכל אדם נפעל כפי פעולותיו. [ספר החינוך מצוה טז]

ועל כן אחז"ל רצה המקום לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות, כדי להתפיס בהן כל מחשבותינו ולהיות בהן כל עסקינו, להטיב לנו באחריתנו, כי מתוך הפעולות הטובות אנחנו נפעלים להיות טובים וזוכים לחיי עד. ורמזו זכרונם לברכה על זה באמרם (מנחות מג:) כל מי שיש לו מזוזה בפתחו וציצית בבגדו ותפלין בראשו מובטח לו שלא יחטא, לפי שאלו מצות תמידיות ונפעל בהן תמיד.

לכן אתה, ראה גם ראה מה מלאכתך ועסקיך כי אחריהם תמשך ואתה לא תמשכם. ואל יבטיחך יצרך לומר, אחרי היות לבי שלם ותמים באמונת אלהים, מה הפסד יש כי אתענג לפעמים

בתענוגי אנשים לשבת בשווקים וברחובות, להתלוצץ עם הלצים ולדבר צחות, וכיוצא באלו הדברים שאין מביאין עליהם אשמות וחטאות, הלא גם לי לבב כמוהם, קטני עבה ממתניהם, ומדוע ימשכוני הם אחריהם. אל בני, השמר מפניהם פן תלכד ברשתם, רבים שתו מתוך כך כוס תרעלתם, ואתה את נפשך תציל. ואחר דעתך זה אל יקשה עליך מעתה ריבוי המצוות בענין זכירת ניסי מצרים, שהן עמוד גדול בתורתנו, כי ברבות עסקינו בהם נתפעל אל הדבר.

[ספר החינוך מצוה טז]

דף פה.

תנן התם הפיגול והנותר (והטמא) מטמאין את הידים.

וא"ת ועורו של מת מי גרע מתכריכין דאמרי' בהעור והרוטב (חולין קכב.) דבר תורה עור אדם טהור ומפני מה אמרו טמא מפני שלא יעשה אדם מעור אביו ואמו שטיחין לחמור אלמא ליכא איסורא דאורייתא ומפרש ר"ת דאע"ג דאסור מדאורייתא הוצרכו לגזור טומאה משום דחמירא להו לאינשי טומאה מאיסורא כדאשכחן בסוף כיצד צולין (פסחים פה.) הפיגול והנותר מטמאין את הידים משום חשדי כהונה ומשום עצלי כהונה אף על גב דבלאו הכי איכא לאו דבל תותיר.

[תוספות, סנהדרין מח.]

טומאת סתרים היא וטומאת סתרים לא מטמיא.

טומאת בית הסתרים אינה מטמאה ואי זו היא טומאת בית הסתרים כגון שתחב אדם טומאה בכוש לתוך גרונו של טהור ולא נגעה בלשונו או בחכו או שהכניסה במעי האשה ולא נגע בבשרה אלא בפנים אין האיש או האשה שהוכנסה הטומאה לתוכם טמאים שמגע בית הסתרים אינו כלום, וכן כל מגע שבחבור כגון שתאמר דרך משל אם היה האבר היוצא מטמא מגעו עם האבר הסמוך לו שלא יצא מגע בית הסתרים הוא ואין אומרין בזה חבורי אוכלין כמאן דמפרתי דמי ר"ל שאינו חבור ואינו נקרא מגע בית הסתרים וכן אוכל הנפרד שנתקבץ אינו חבור ליטמא כלו במגע קצתו, ומ"מ מצטרף הוא לכביצה לטמא אוכלין אחרים אם נטמא הוא כלו כמו שיתבאר במקומו. [מאירי]

ולרבינא דאמר חיבורי אוכלין לאו חיבור הוא וכו'.

ומיהו בפ' כיצד צולין (פסחים פה.) גבי אבר שיצא מקצתו דחותך עד שמגיע לעצם וקולף עד שמגיע לפרק וחותך ודייק מינה דלא גזור טומאה על היוצא דא"כ היה מטמא מה שבפנים ומשני דטומאת בית הסתרים היא ומה בכך הא בשעת פרישתה מקבלת טומאה ולא מיתוקמא בניתז בכל כחו שהרי צריך לקלוף הבשר שבחוץ מעל העצם עד לפרק, וי"ל דמיירי כגון שחותך בסכין רחבה שמפסקת הסכין בין מה שבחוץ למה שבפנים ואין נוגע זה בזה בשעת חתיכה וכן ההיא דהעור והרוטב (לקמן קכח:) בעי לאוקומי אפי' בסכין רחבה.

[תוספות, חולין עב:]

דף פה:

הראשונים מטמאין בגדים.

ומפני זה אמרו רבותינו (ת"כ פרק יג ט) ואת חקותי, דברים שיצר הרע מקטרג בהם ואומות העולם משיבין עליהם, לבישת שעטנז ופרה אדומה ושעיר המשתלח. ולא מצאו בקרבנות תשובה לאומות העולם עלינו, כי הם על אישי ה', אבל בשעיר המשתלח ישיבו עלינו, כי יחשבו שאנו עושים כמעשיהם. וכן בפרה אדומה, מפני שהיא נעשית מחוץ למחנה, וענינה דומה לענין שעיר המשתלח להעביר רוח הטומאה, כענין שנאמר בעתיד (זכריה יג ב) את הנביאים ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ. ומזה תבין טעם כבוס בגדי המשלח את השעיר לעזאזל והשורף את הפרה, ומה שהזכירו רבותינו (זבחים קד.) בכבוס הבגדים של פרים הנשרפים ושעירים הנשרפים.

[רמב"ן, ויקרא טז ח]

וכן אמר על פר ושעירים הנשרפין והשורף אותם יכבס בגדיו וגו' ועוד כתיב והמשלח את השעיר יכבס בגדיו, הרי ידענו שחייבין כולם לכבס בגדיהן ואנחנו יודעין כי בגדים שאינן על השורף אותם, אם יגעו בפרה ושעירים הנשרפים ובשעיר המשתלח אינם מטמאים ואינן צריכין כיבוס, אבל בגדים שעל השורף אותם צריכין כיבוס, אף על גב שלא נגעו בפרה ולא בפר ושעיר ולא בשעיר המשתלח וכיון שנטמאו בגדים שעל השורף חזרו וטימאו את השורף ואלו לא היו על השורף בגדים, לא היה מטמא על כן אין לתמוה ולומר אם שורש טומאת בגדי השורף הוא הפרה והפר והשעיר, מדוע לא יטמאו הם בגדים אחרים בנגעם בהם כי נשיבהו ונאמר לו, כי זה אשר טמא בגדי השורף לא מפני נגיעה טימאו' אלא מפני שריפתם ראיה לדבר שאם נגע איש בהם ולא שרף אותם אינו מטמא לא הוא ולא בגדיו ולכן יהיה השורף כאומר לבגדיו מטמאיך לא טימאוני וכו'.

[תשובות הגאונים, גאוני מזרח ומערב סימן רלה]

דאמר רבי יהושע בן לוי אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים.

וששאלת אדם היושב בביתו ושומע קדושה וברכו ויהא שמיה רבא אם יכול לענות עמהם. ודאי יכול לענות עמהם דקיי"ל כריב"ל (פסחים פה:) דאמר אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים ופר"י דהיינו לענין זה שיכול לענות אפי' מחוץ לביהכ"נ כל דבר שבקדושה תדע דהא בפ' כיצד צולין אמר מן האגף ולפנים כלפנים מן האגף ולחוץ כלחוץ אמר רב וכן לתפלה ופליגא דריב"ל. והקשה ר"י אי לענין צירוף פליגי רב וריב"ל א"כ קשה סתמא דתלמודא בפ' כל גגות (צב:) גבי ציבור בקטנה ויחיד בגדולה משמע דאין מצטרפין וא"כ הוי סתמא דתלמודא דלא כריב"ל ואנן קיי"ל כותיה בפרק אלו נאמרין (לח:) דמייתי ראיה גבי מחיצה וכו' ואי לצאת ידי חובתו לענין העובר אחורי ביהכ"נ ושמע קול הלל וקול מגילה בהא ודאי לא הוי פליג רב דברייתא הוא ס"פ ראוהו ב"ד (כז:) אם כיון לבו יצא ומדלא מותבינ' מינה ומשני רב תנא הוא ופליג ש"מ דלא פליג עליה אלא לענין דבר שבקדושה צריך עשרה פליגי רב וריב"ל וקיי"ל כריב"ל כדפרשתי.

[שו"ת מהר"ם מרוטנבורג חלק ד סימן תקל]

גרסינן בר"ה (כז:) מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת [ושמע קול שופר או קול מגילה אם כוון לבו יצא ואמרינן עלה בגמ' (שם כח:) מאי לאו אם כוון לבו לצאת לא לשמוע] דמצוות אין צריכות כוונה, ואע"ג דקאי חוץ לבית הכנסת דלא עביד צירוף בהדי צבור שאין צירוף אלא בעומדין כולם ברשות אחת כדאיתא פרק כל גגות (עירובין צב:), הא קי"ל הכא דלא בעינן עשרה בדיעבד ומתני' בדיעבד הוא, ואפילו לסברא דרבינו אלפסי ז"ל דמפרש דברי רב אסי דאפילו בדיעבד בעינן עשרה, אפילו הכי איכא למימר דלגבי מגילה דכיון דליכא שינוי קריאה וברכות בין יחיד לצבור ואין אנו צריכין צירוף גמור משום דבר שבקדושה אלא שאנו רוצים עשרה משום פרסומי ניסא, אע"ג דקאי בחוץ לבית הכנסת וכה"ג לא חשיב צירוף בעלמא, הכא סגי כיון ששמע מגו עשרה דאית להו פרסומי ניסא.

[הריטב"א, מגילה ה.]

משמע לכאורה דלענין צירוף לדבר שבקדושה אגף עצמו כלפנים דאי לאו דבעלמא הוי כלפנים לא היו מקדשין אותו בשערי עזרה וגם בשערי ירושלים אי לאו מפני המצורעים היו מקדשין אותו מהאי טעמא, אבל רבינו ירוחם (נתיב ג ח"ז כז ע"ד) כתב העומדים באסקופת בית הכנסת בעובי הפתח נראה לי שאין נמנין מן העשרה שלפנים בבית הכנסת שהרי אין אותו המקום מכלל הבית וראיה מפסח דכתיב (שמות יב מו) לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה ואמרינן בפסח שני מן האגף ולפנים כלפנים פירוש אגף עובי הפתח מן האגף ולחוץ כלחוץ והאגף עצמו שהוא עובי הפתח כלחוץ עכ"ל. וכן כתב הרמב"ם בפ"ט מהלכות קרבן פסח (ה"א) לענין הוצאת בשר קרבן פסח מחבורתו דאגף עצמו כלחוץ ומשמע דילפינן מיניה לענין תפלה כדברי רבינו ירוחם.

[בית יוסף אורח חיים סימן נה]

דף פו.

אמר רב יוסף מהיכל ניקום וניתיב איניש וכו'.

וטמא שנכנס דרך גגין להיכל פטור, תימה אמאי פטור תיפוק ליה דחייב משום גג דהיכל גופיה שהרי נתקדש כדמשמע בסוף פרק כיצד צולין (שם) גבי הא דאמר רב גגין ועליות לא נתקדשו ופריך (שם פו.) מהא דתניא עליית בית קדשי קדשי' חמורה מקדשי הקדשים ומשני רב יוסף שאני היכל כו' משמע שנתקדשו עליות ומסתבר דגגין ועליות דין אחד להם וצ"ל דאע"פ שנתקדשו עליות גג לא נתקדש דעלייה גופה לא ידעינן אלא מקרא דדוד והתם לא כתיב אלא עליות וכן מוכח התם בהדיא דקאמר ת"ש וגגו קודש ולא משני מהיכל מותיב איניש כדפירש שם בקונטרס משום דבקרא לא כתיב גגין.

[תוספות שבועות יז:]

שתי אמות היה בשושן הבירה וכו'.

שכשעלו בימי עזרא צוה להם המלך שיעשו צורת שושן הבירה בבנינם שיהיו זוכרים שמשם יצאו ולא ימרדו במלכות וציירוה על שער מזרחי של הר הבית ונתנו שם שתי מקלות של מדה לבנין במדה אמות אחת על קרן מזרחית צפונית ואחת על קרן מזרחית דרומית שזו שעל קרן מזרחית צפונית היתה יתרה על של משה שהיא בת ששה טפחים חצי אצבע וזו של קרן מזרחית דרומית היתה יתרה על חברתה חצי אצבע ונמצאת יתרה על של משה אצבע ולמה הרי עושין כן כדי שיהיו האומנין מחשבין שכרם במנין אמות למנין הקטנה ר"ל של משה וישלימו מלאכתם בגדולה כדי שיותרו משלהם אותו המותר ליזהר שלא יבאו לידי מעילה לעשות מלאכתם בצמצום שמא יחסרו מן המותנה ויבאו לידי מעילה ושמא תאמר שתים למה והלא די היה להם בשל משה ובאחת מאלו שיהו מחשבים שכרם בשל משה ומשלימין באחת טעם הדבר שכל שהיו בונים בשל זהב וכסף בשולחנות וטבלאות וכיוצא בהם היו מחשבים בשל משה ומשלימין באותה שיתרה על של משה חצי אצבע וכשהיו בונים שאר בנינים של אבנים בכותלים ומחיצות שאין הבנין יקר כל כך מחשבין בשל משה ומשלימין באותה שהיתה יתרה על של משה אצבע שלם.

[מאירי]

רבי שמעון אומר על הבתים אשר יאכלו אותו בהם מלמד שהאוכל אוכל בשתי מקומות.

רבי שמעון דסבירא ליה בכולה תלמודא (סוכה ו:) דיש אם למקרא, ודריש קרא דבבית אחד יאכל אפסח הנאכל, ולא אאוכל משמע, מדקפיד רחמנא אפסח ולא אאוכל, שמע מינה דאוכל מצי אכיל ליה אפילו בשתי מקומות, ולא הקפידה תורה אלא שלא יתחלק הפסח לשני מקומות, שיאכל חציו לכאן וחציו לכאן, דהיינו לשתי חבורות. ואם כן קרא דעל הבתים אשר יאכלו אותו בהם על כרחך לומר דלא קמיירי אלא באוכלין, שכל בני החבורה רשאין לשנות מקומם, שאם התחילו בחצר וכו', וצריך שיהיו כל אנשי החבורה ביחד שלא יתחלקו לשתי חבורות, ונשאר קרא דבבית אחד יאכל כתרגומו בחבורה אחת. אבל רבי יהודה דסבירא ליה בכולה תלמודא דיש אם למסורת ודריש קרא דבית אחד יאכל אאוכל, ולא אנאכל, דקרא קפיד אאוכלין שלא יאכלוהו אלא במקום אחד, ולא בשני מקומות, על כרחך לומר דקרא דעל הבתים אינו רוצה לומר שהן רשאין לשנות מקומן, אלא שהן רשאין לחלק הפסח מתחלה לחצאין ואלו אוכלין חלקם בבית אחד,

אוצר התכמה 19/06/2018

ואלו בבית אחר. אבל אם התחילו לאכול בחצר וירדו עליהם גשמים אסורין להכנס בבית, והכי איתא בירושלמי (פסחים פו.). [רבי אליהו מזרחי, שמות יב מו]

דף פו:

רבי יהודה סבר יש אם למסורת.

מפני מה אמרו חכמים יש אם למקרא ולמסורת ולא אמרו אב. ואמרו בנין אב, זה בנה אב ולא אמרו אם. ואמרו בת קול ולא אמרו בן קול. תשובה, לא שמענו בזאת כלום, אלא פעמים שאומרים לשון זכר ואומרים אב כגון בנין אב משני כתובים ובנין אב וכתוב אחד. וכגון ההוא דאמרינן אבוהון דכולהון דם, אלא יש לומר שבמקום שעושה אותו דבר עיקר ללמוד ממנו דבר אחר קורין אותו אב. וזה שאמר יש אם למקרא הואיל ואין למדין ממנו לדברים אחרים, אלא להודיע על מה סומכים על הקריאה או על המסורת קרא להם אם, שהקריאה אינה לשון זכר אלא לשון נקבה.

[שו"ת הרי"ף סימן א]

ורבי שמעון סבר יש אם למקרא.

ואיכא מ"ד דכל פלוגתא דיש אם למקרא ולמסורת הכי היא, דכ"ע אית להו יש אם למקרא שלא לחנם אנו קוראים כן אלא למ"ד יש אם למסורת ס"ל דלמסורת נמי דרשינן ומ"ד יש אם למקרא ס"ל דלא משגחינן אמסורת כלל אלא קרא כדקרינן, וליתא דהא פלוגתא דקרנת קרנות ובסכת בסוכות מאן דאית לי' יש אם למסורת, מסורת דריש ולא מקרא שאם אתה סומך על המקרא נפישי טובא אלא ש"מ דמאן דאית לי' מסורת לית ליה מקרא, וכ"ת א"כ מאן דדריש מסורת האיך אפשר שלא יחוש למקרא המקובל בידינו, י"ל היכא דשני קרא ממסורת איכא למימר שעל המסורת סמך הכתוב והמקרא אינו אלא דרך צחות כגון בסוכות ובקרנות שאין המקרא מחלקת מחוור שאין במשמע קרנות וסוכות שבאו למנין.

[חדושי הר"ן, סנהדרין ד:]

יש לתמוה במקום שנשתנה מקרא ממסורת, למ"ד יש אם למקרא שינוי מסורת למה. ולמ"ד יש אם למסרת שינוי מקרא למה. למה לא נקרא כדינו אחרי שלא ניתן לדרוש כלום בשינוי. ולפי סברתי שאפרש, נתרצו כל הקושיות חלוקת התנאים וחלוקת התלמוד. נ"ל שכל החולקים במקרא למסורת בדייקנות לשון הקדש חולקין, ואפרש אחד מהן והמותר ממנו ילמדו. בסכת בסכת בסוכות, רבנן סברי יש אם למסורת סוברין הדייקות דין הברת או להיות בו מה שחסר וי"ו לדרש. וא"ת אחרי שעקרו בחסרון וי"ו אינו חוששים למקרא לדורשו כלום למה לא יקרא ע"ד האמת בסכת למה יקרא לשון רבים, אומרים לך אין לך קריאת לשון רבים שיבוש דאסוכות דעלמא כמה שנים קאי ולא אחדא סוכה ולחשבון דפנות. ור' שמעון סבר יש אם למקרא שאין דרך המקרא לכתוב לשון רבים משום סכות דעלמא, הלכך לדרשה אתא לחשבון דפנות קרינא בלשון רבים. וא"ת למה לא נכתב בוי"ו על דרך האמת בלשון רבים אחרי שחסרות הוי"ו אינו נדרש לכלום, אמר לך ר"ש דרך האמת גם להיות הברת אות בלא וי"ו, ומצינו דרך שניהן להיות בוי"ו ובלא וי"ו, ראבן כלם כלה כלו, ובוי"ו, חור, אשור, אסור. ורבנן סוברים בכ"מ שיש חסרון וי"ו לדרשה אתא הלכך יש לנו לדרש חסרון וי"ו ומקרא מתרץ מסוכות דעלמא ובעובד ועבד ויותן ויתן דין הדייקות בלשון העברי להיות בו וי"ו הלכך חסרון וי"ו לדרשה. ואם באנו לדרש חסרון וי"ו ויש אם למסרת ולא למקרא למה לא יקרא ע"ד האמת עבד, הלכך מה שנקרא עובד לדרשה צריך לדרש שניהם. ויש לנו להשוות סברת דייקות לשון העברי אחרי סברת מה שאינו יכול לתת טעם לשנוי, ואם מחסר מקרא אם מסרת סובר שיש לתת טעם לאותו שאינו דורש למה נשתנה ולא לדרשא, ובכל מקום שהלומד יפרש סברת הדייקות אחר סברת התנא ובמקום שמקשה התלמוד מזה לזה, כמו בבכורות ובסנהדרין פ"א, יודע בעל התלמוד שדייקות שניהם שוה ואין להפר' להפריד בסברת בחסרון אות או ביתרונו. אבל אנו שאין אנו בקיאין כמו בעלי התלמוד אין לנו להשוות ולהקשות מזה לזה. ואם בא חכם לומר בקי אני ונבון לא כיון לדברי על זאת, שכמה חכמים שמשתי ולא ראיתים שוים לדעת אחד, כל אחד בודה לפי דעתו וגם בודה היום כך ולמחר כך, וקושיות וחלוקות לשון העברי בהברות בחסרות ויתרות אף כשהם מפעל אחד וגזרה אחת שניהם יוכיחו לאומר בקי אני צריך לפרש כי רבו מארבה בלא מספר, הלכך כל אדם יבלום פיו מלומר חכמתי להשוותם, ומתוך כך ירצה להקשות מתנא לתנא דידיה אדידיה כאשר הקשה התלמוד. ולפי סברא זאת שפרשתי, אין להקשות ולתמוה על התלמוד מדעתינו. [יראים, סימן קטז]

מאי טעמא קרית לך רב הונא אמר להו בעל השם אני.

כל שהוא תלמיד חכם מפורסם ובעל שם ויודע שהוא ניכר לרוב מקומות מהלכו לשמע אזן כששואלין לו באיזה מקום שנכנס שם מה שמו אין יוהרא אצלו להזכיר את שמו במלת רב או ר' וכן כל אדם הנכנס במקום ורצה בעל הבית לכבדו אם להסב בכבוד כגון שבני הבית מסובין בקרקע או בספסל והוא אומר לו להסב על המטה וכיוצא באלו מקבל ואינו נמנע כך אמרו בדרך ארץ כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה, ואין גורסין בה חוץ מצא אלא שבקצת ספרים נמצא כן ודרך הגהת ליצנים נשתבשו בה הספרים. [מאירי]

דף פז.

האשה בזמן שהיא בבית בעלה.

כבר ביארנו בפתיחת המסכתא שהחלק הרביעי שבה הוא לבאר על מי שוחטין את הפסח ומי הוא הראוי לימנות עליו, ושזה החלק יתבארו עניניו בפרק זה ועל זה הצד יחלקו עניניו לחמשה חלקים. הראשון במי שנפל ספק בענינו ברשות מי הוא לענין אכילה זו ושחטו עליה כל אותם שנפלו באותו ספק באיזה מהם הוא נמנה. השני במי שנעשה שליח לשחוט לו את הפסח ולא פירש לו אם גדי אם טלה או שפירש לו ושכח כיצד הוא עושה. השלישי בששחטוהו בעלים ולא ברירו במוחלט לשם מי כגון שאמר לבני ביתו על מי שיעלה מכם ראשון לירושלם אם זכו כלם אם לאו. הרביעי עד כמה יכולין לימנות בו ועד איזה זמן יכולין למשוך ידיהם הימנו ואם אחד מן החבורה יכול למנות אחרים בחלקו. החמישי לבאר אלו הן הסבות שמפקיעות מלימנות על הפסח ואלו הן שאינן מפקיעות אף על פי שהיה נראה כן כגון טומאה ואנינות וכיוצא בהן ואם שוחטין על היחיד אם לאו.

[מאירי]

אחות לנו קטנה ושדים אין לה אמר רבי יוחנן זו עילם שזכתה ללמוד ולא זכתה ללמד.

בעילם הוא דאיכא עניות תורה שהרי לא זכתה ללמד לאחרים דכתיב אחות לנו קטנה ושדים אין לה ואמר רבי יוחנן זו עילם שזכתה ללמוד מדקרי לה אחות ולא זכתה ללמד דכתיב ושדים אין לה כלומר שלא זכתה להניק חלב תורה לאחרים שהתורה נמשלה כחלב שחייו של תינוק תלויין בו והמלמד נמשל כשדים דכתיב (ישעיה כח) גמולי מחלב עתיקי משדים, אבל בבל לית בה עניות תורה דא"ר יוחנן בבל בלולה במקרא לסימנא בעלמא נקטה.

[יד רמ"ה, סנהדרין כד.]

תלמידי חכמים ראוי להם להיות נוחים זה לזה בהלכה ומחבבין כל אחד דבריו של חבירו ולא שיהו מכוונים לקטרג ולנצח ואם עושין כן נמצאו מנעימים זה לזה בהלכה ומוציאין כל תעלומה לאור וזוכין ללמוד וללמד שזה ר"ל הלומד לאחרים וההשפעה לזולתו הוא תכלית השלימות וכל שאינו זוכה ללמד לא השלים לנפשו חקה כמו שאמרו אחות לנו קטנה ושדים אין לה זו עילם שזכתה ללמוד ולא זכתה ללמד והזוכה לכך אשריו ואשרי חלקו.

[מאירי, סנהדרין כד.]

ונח מצא חן. להציל גם בניו ובנותיו, לא מפני שהיה ראוי לכך, אבל על צד חנינה זכהו האל יתברך לזה, כאמרו והיו שלשת האנשים האלה בתוכה נח דניאל ואיוב וגו', המה לבדם ינצלו וזה כי לא למדו את דורם לדעת את ה', כאברהם משה ושמואל וזולתם, כאמרם זכרונם לברכה אמר רבי יוחנן זו עילם, והם דניאל וחביריו, זכתה ללמוד ולא זכתה ללמד (פסחים פז.). וכן נח אף על פי שהוכיח על המעשים המקלקלים ענין המדינות, לא הורה אותם לדעת האל יתברך וללכת בדרכיו, אף על פי שהוא היה צדיק תמים בעיון ובמעשה. כי אמנם צדיק המשלים עצמו בלבד, הוא ראוי שימלט עצמו בלבד, אבל המשלים גם את זולתו, הוא ראוי שימלט גם את זולתו, כי בזה יש תקוה שיחזירם בתשובה. [ספורנו, בראשית ו ח]

אשר בנינו כנטיעים אלו בחורי ישראל.

כל הימים אשר הוא חי על האדמה חייב הוא לתקן עצמו ולעסוק במצות ואין לו רשות ליבטל ממלאכתו ואפי' שעה אחת. ועוד יש בכלל זה הלשון אם לא עכשיו בימי נערות אימתי אם עד זקנה ושיבה יניחנה לא יוכל לעשותה ועל ענין זה אמר דוד ע"ה (תהלים קמד יב) אשר בנינו כנטעים מגדלים בנעוריהם. ר"ל כי הנטע בעודנו קטן אדם יכול לגדלו להיות עץ ישר ולא יהיה עקום אך לאחר שגדל בעקומו היותו קשה הוא מאד לתקן וכן האדם בעודנו קטן בקל הוא להיות בדרך טוב ולסור מן הרע אבל אם הזקין ברשעו קשה בעיניו להניחה.

[רבינו יונה אבות א, יד]

דף פז:

אחד מארבעה קנינין שקניתי בעולמי.

ענין הקנין הנזכר פה וגדרו היא תואר נאמר על הדבר שיתיחד ויתאחד, ויהיה נאהב לקונה אותו, ע"ד כי אתה קנית כליותי, כי איננו קנין כסף, רק קנין אהבה וחמדה מיוחדת. ואמנם להיות כי כמו שהאומן אוהב פעולתו, כן השם ית' אוהב נבראיו והנמצאים כלם, כי הכל מעשה ידיו, על כן יקראו כל הנמצאים והנבראים קנינו ית', ואמנם רצו בברייתא הזאת לומר שמלבד היחוד אשר יתיחדו כל הנבראים והנמצאים כלם בו ית' מצד היותם מעשה ידיו וכו', אשר על כן יקראו כלם קנינים שלו ית', קנה לו עוד קניין אחר אחר הקנין הראשון, והוא מיחד מן המיחד, והוא כאלו אמר כי זולת הקנין הכולל אשר בכל נמצא יחד לו עוד מיחד מן המיחד, וקנה לו ה' קנינים האלה אשר יזכור, ומה שקראם קנינים לא קראם כן על הקניה שיזכור, רק על הקנין הראשון שהוא כנוי אל הבריאה, והוא כאלו אמר בכל הקנינים שקנה הב"ה שהם כל הנבראים קנה לו לעצמו, שיחדם לו חמשה מהם שיהיו מיוחדים לו ונאהבים מכל שאר הקנינים כלם הנכללים בשם עולמו, כלומר בקניני עולמו כלם. [פרקי משה אבות ו, י]

תורה קנין אחד דכתיב ה' קנני ראשית דרכו.

ולהיות יסוד הכל והקודם לכלם תורתו ית', כי תכלית כל הבריאה היתה בעבור התורה, ע"ד שארז"ל בראשית בשביל התורה שנקראת ראשית וכו', כי היא רוחנית, והאמצעי השלם להתדבק בו ית', ובזולתה היה נמנע הדבקות לאדם עם הסבה הראשונה, לרוחק היחס אשר בינותינו מצדו ומצדנו כי גבהו שמים מארץ. על כן הונחה התורה ראשונה בקנינים שיחד לו לעצמו השי"ת, והביא ראיה עליו מפסוק ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז, שנזכר בו שקנאה השם ית' ויחדה לעצמו קודם בריאת כל שאר הנבראים. ונתבאר בפסוק הזה הקנין, והיותו מיוחד לו ית' יחוד פרטי זולת יחוד כללות הנבראים, כי באומרו שיחדה לו ית' קודם מפעליו, נראה היותה אליו יותר מיוחדת מכלם, ועל כן לא הוצרך להביא לזה הקנין הראשון רק הפסוק הזה אשר בו נשלמה הראיה בשלמות. ואפשר לומר טעם אחר במה שנזכרה

בכל אחד מהם מלת אחד, באומרו תורה קנין אחד, שמים וארץ קנין אחד וכולי, שהיה מספיק שיאמר תורה מנין שנאמר וכו', וכן בכלם. שהוא להורות על היחוד המיוחד לו ית' בכל אחד מהם, וז"א תורה קנין אחד מנין שנאמר ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז.

[פרקי משה אבות ו, י]

אמר רבי יוחנן אוי לה לרבנות שמקברת את בעליה.

רבנות זו ששנינו כאן היא, לנהוג שררה על הצבור במילי דעלמא. וכן אמרו באחרון מברכות (נה.), ובאחרון מיומא, ובאבות דרבי נתן (פי"א הל"ב), על זאת המשנה אוי לה לרבנות שמקברת את בעליה. ומפני מה מת יוסף קודם לאחיו מפני שנהג עצמו ברבנות (ברכות נה.) וכן אין לך נביא ונביא שלא קפח כמה מלכים כמו שנזכר בפסחים (פז:). וכן מצינו ששאול היה בורח מהשררה והיה נחבא אל הכלים. ואמרו בסנהדרין (יד.), הוי קבל וקיים. ואמרו בפרק חלק (סנהדרין צב.), אף אנן נמי תנינא, בית אפל אין פותחין בו חלונות לראות את נגעו, וזהו שאמרו, אין אדם מתמנה פרנס מלמטה, אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה. וזהו צוויו של רב לרב כהנא (פסחים קיג:), שלא ימנע עצמו מהמלאכה בשביל גדולה והתנשאות. ושלמה המלך ע"ה הזהיר לנהוג בשפלות ולהתרחק מן הרבנות כדי שיעסוק במלאכה. וזהו שאמר, (משלי יב יב) טוב נקלה ועבד לו, ממתכבד וחסר לחם. וזה הנקלה, אינו נקלה מעצמו, שלא תהיה לו שום מעלת כבוד, אלא שהוא נוהג עצמו בשפלות. והיה מפרש אבא מארי ז"ל, ועבד לו, שהוא יהיה עבד לעצמו לעסוק במלאכתו. וזהו יותר טוב מהמתכבד מעצמו ונוהג בשררה ואינו נכבד אצל אחרים, וזה יביא שיהיה מוטל ברעב בחוסר לחם. [מגן אבות לרשב"ץ אבות א, י]

לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים.

עתה שהאריכה הגלות בעוונותינו הרבים יותר מדאי יש לישראל להיבדל מהבלי העולם ולאחוז בחותמו של הקדוש ברוך הוא שהוא אמת, ולקדש עצמם אף במותר להם (יבמות כ.), ולא לשקר לא לישראל ולא לגוי, ולא להטעותם בשום ענין, שנאמר (צפניה ג יג) שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב ולא ימצא בפיהם לשון תרמית. ועוד כתיב (הושע ב כה) וזרעתיה לי בארץ, (פסחים פז:) כלום אדם זורע סאה אלא להכניס כמה כורים כך לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתווספו עליהם גרים. וכל זמן שהם מתנהגים עמהם בלא מרמה, ידבקו בהם.

[אורחות צדיקים שער האמת]

צדקה עשה הקדוש ברוך הוא בישראל שפזרן לבין האומות.

בהיות ישראל כלו יחד בפאה אחת כאשר יגבר האויב עליה' באף ובחמה יוכל לכלותם מעל פני האדמה כמו שחשב לעשות אחשורוש להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים אשר במלכותו ביום אחד. אבל בהיות' מפוזרים בכל הפאות אף שיכעס עליהם מלך אחד יחמול עליהם מלך אחר ויברחו מגוי אל גוי וממלכה אל עם אחר. בהיות שמה מאחיהם. וכבר העירו חז"ל על ההשגח' הנפלאה הזאת באמרם (פסחים פז:) צדקות פזרונו בישראל. צדקה עשה הקדוש ברוך הוא עם ישראל שפזרם בין האומות והוא האמת בלי ספק. הלא ידעתם האומ' הגדולה שהיו אנשי טרויי"א ולהיותם כלם מקובצים בפאה אחת באו עליהם היונים וישמידום ולא נשאר מהם שם ושארית עוד. וכן קרה לאומות אחרות. ולהיות ישראל מפוזרים לא תמו בכליה כוללת. ועם היות שנשארו מעט מהרבה הנה טעמם עמד בה וזכרם לא יסוף מפי בני אדם בכל אורך הגלות המופלא הזה. והנה ראינו שמלך אינגילטיר"א השמיד כל היהודים שהיו בכל מדינות מלכותו. וכן עשה בזמן אחר מלך צרפת את היהודים אשר בארצו. כי רבו מארבה ואין להם מספר. ואם היו שמה היהודים כלם מקובצים לא היה נשאר מהם עד אחד. והשם יתברך אמר. לא מאסתי' ולא געלתים לכלותם. ומפני זה היה הפזור צדקה וחסד רב להשארות האומה והצלתה. [אברבנאל, דברים לב כו]

דף פח.

ולא כיצחק שכתוב בו שדה.

חציף עלי מאן דמצלי בבקתא, וא"ת הכתיב ויצא יצחק לשוח בשדה (בראשית כד) י"ל דהתם מירי בהר המוריה כדאמרי' בפסחים פרק האשה (פח.) לא כיצחק שקראו שדה וכו' א"נ בקתא דהכא מירי בבקעה במקום שרגילין שם בני אדם לעבור והולכי דרכים.

[תוספות, ברכות לד:]

אלא כיעקב שקראו בית שנאמר ויקרא את שם המקום ההוא בית אל.

אני אומר שנעקר הר המוריה ובא לכאן כו'. פירוש שתי קושיות יש כאן, האחד, דמההיא דפרק גיד הנשה (חולין צא:) שאמר הקדוש ברוך הוא צדיק זה בא לבית מלוני ויפטר בלא לינה, שבית מלונו של הקדוש ברוך הוא אינו אלא בית המקדש, נראה שהמקום שלן בו היתה ירושלם, שבה בית המקדש של מטה, ומהכתוב שאמר (פסוק יט) ויקרא שם המקום ההוא בית אל ואולם לוז שם העיר לראשונה נראה שהמקום שלן בו היה לוז. ומפני שיש לחשוב שלוז היא ירושלם ויש לה שני שמות, הוצרך לומר ועוד אמרו שזה המקום הנקרא לוז, לוז היא ולא ירושלם, כדרבי יהודה בר רבי סימון. והשנית היא, מהיכן למדו רז"ל לומר שלוז אינה ירושלם. והשיב אני אומר שנעקר הר המוריה ובא בלוז כדמשמע מויפגע כאדם הפוגע בחבירו הבא לקראתו, אף כאן כשנזכר שעבר מהר המוריה, שהתפללו בו אבותיו, ולא התפלל ורצה לחזור, נעקר הר המוריה ובא לקראתו עד לוז. ונמצא שנעשו שני המקומות אחד והתפלל בהם, וקראם בית אל, כי שם יהיה בית אלהים שהוא בית המקדש המכוון כנגד בית המקדש של מעלה. דהשתא לא קשיא לא קושיא קמייתא, משום דירושלם ולוז נתחברו על ידי הקפיצה ונהיו שניהם אחד. ומה שנקראת לוז בית אל הוא אחר הקפיצה, ומה שאמרו זו לוז היא ולא ירושלם, הוא קודם הקפיצה. ולא קשיא בתרייתא, דמאחר שנעקר הר המוריה שהיא ירושלם ובא בלוז למדנו שלוז אינה ירושלם. ועל כל פנים צריך לומר שבית אל זו אינה בית אל הסמוכה לעי (יב ח), אלא זו היא ירושלם, ועל שם (פסוק כב) יהיה בית אלהים קראה כן והוא הר המוריה שהתפלל בו אברהם והוא שדה שהתפלל בו יצחק, דכתיב (כד סג) לשוח בשדה. וכך אמרו (פסחים פח.) אל הר ה' ואל בית אלהי יעקב (ישעיהו ב ג) מאי שנא יעקב, אלא לא כאברהם שקראו הר ה', דכתיב (כב יד) בהר ה', ולא כיצחק שקראו שדה, דכתיב לשוח בשדה, אלא כיעקב שקראו בית אל (פסוק יט).

[רבי אליהו מזרחי, בראשית כח יז]

ושמו להם ראש אחד ועלו מן הארץ כי גדול יום יזרעאל.

ראש אחד זהו מלך המשיח, וכן ת"י וימנון להון רישא חד מדבית דוד. ועלו מן הארץ, מארץ גלותם יעלו לארצם, והמפרשים זה הענין על הגלות איננו נכון כי מה ענין ושמו להם ראש אחד למי שילך בגלות וגם ועלו מן הארץ כי היה לו לומר וירדו או ויצאו כי ארץ ישראל גבוהה מכל הארצות והבא אליה יעלה ומי שיצא ממנה ירד, וי"ו ועלה מן הארץ פירשו בו אחר שעלו מן הארץ כוי"ו הן אתה קצפת ונחטא, וירד מעשות החטאת והעולה וירם תולעים ויבאש והדומים להם, כי המשיח לא יהיה להם לראש עד שיהיו בירושל' ויש מפרשים ראש אחד אליהו הנביא שיעלה אותם מן הגלות. כי גדול יום יזרעאל, יום עת שנשבר קשתם בעמק יזרעאל גדול הוא ומאד ארך זמן גלותם ותם עונם בגלות שארך זמן רב, ואאז"ל פי' זמן ארוך וגדול היו זרועים בגוים ועתה אקבצם לפיכך קרא שם ישראל יזרעאל שהאל זרעם בגוים, וי"ת ארי רב יום כנישתהון. [רד"ק, הושע ב ב]

דף פח:

שנאמר לא תוהו בראה לשבת יצרה.

האי עשה אלים טפי מפרו ורבו כדאמר במגילה בפרק בתרא (כז.) מוכר אדם ס"ת לישא אשה וללמוד תורה ומייתי לא תהו בראה, אבל יש מפרשים משום דעבד לא מיפקיד אפריה ורביה דאמר היו לו בנים בעבדותו ונשתחרר לא קיים פריה ורביה, ולאו מילתא היא דאמר בירושלמי דמו"ק (פ"א) עבד מהו שישא אשה במועד, אמר להון נשמעינן מן הדין מתניתין, יבטל והלא לא נברא העולם אלא בשביל פריה ורביה ואמר שמעון בר אבא משום רבי יוחנן כל שהוא מצווה על פריה ורביה לא ישא אשה במועד, ועוד לישנא דנקט הכא והלא לא נברא העולם אלא בשביל פריה ורביה משמע דאתרוייהו קאי, והא דאמרינן לא קיים פריה ורביה היינו מטעם דבעינן זרעו מיוחס אחריו, ואפילו ישראל שיש לו בן מן השפחה אינו קרוי אחריו, ועוד פרו ורבו אכולהו בני נח כתיב אף לכנען.

[תוספות, חגיגה ב:]

וכשבא ליתן תורה לישראל במעמד הר סיני, עמדו מלאכי השרת לקטרג ולעכב, והיו מדיינין שלא תנתן תורה לבני אדם, וכמו שדרשו רז"ל (שבת פח:) בפסוק (תהלים ח ב) ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים, אין אדירות שמך, שהיא התורה, בארץ, כי אם בשמים אישרוה. והשיב להם, לא בראתי דבר לבטלה, דכתיב (ישעיה מה יח) לא תוהו בראה לשבת יצרה, ואם תשאר התורה אצלכם נמצא כי משמעות פשטה בטל, כי אינכם צריכים לה, שאין ביניכם לא איבה ולא קנאה ולא גזל ולא טומאה לא עבודה זרה ולא דבר ממשמעות פשטיה, וכל משמעות פשטה אינו כי אם צורך בני אדם, כי יש ביניהם ובהם כל המדות האלו, וצורך גדול היא להם להורותם ולהדריכם את הדרך אשר ילכו בה. [תורת המנחה, פרשת משפטים דרשה כה]

ומפני שהשם יתברך חפץ בתיקון העולם ובקיומו ובהצלחתו כדכת' (ישעיה מה יח) לא תוהו בראה לשבת יצרה, נתן חפץ בשכלים הנבדלים להיות נמשכים אחר פעולות התחתונים, וכשהנבראים השפלים פועלים דבר להנאת השכלים הנבדלים, אז הם משפיעים להם מן השפע האלקי שהם מקבלים כפי הראוי לתקן קיומם ולהצליחם הצלחה גמורה, ה"ד אשר ברא אלקים לעשות (בראשית ב ג), הוא שבת מכל מלאכתו אבל ברא דבר לעשות ולתקן כל המציאות, כמו (בראשית יח ח) וימהר לעשות אותו.

[תורת המנחה, פרשת בהעלותך דרשה נו]

שהכל ברא לכבודו וכו'. וא"ת למה לא תקנו לברכה אף בבית האירוסין שגם שם נאספים העם וי"ל שאין מברכין אותה אלא על אסיפת שמחה ועדיין אין שם שמחה עד שעת הנישואין. והרמ"ה פי' שנתקנה ברכה זו כדי להזכיר סבת הזווג שהוא עיקר יצירת העולם התחתון שלא נברא אלא לפריה ורביה שנא' לא תהו בראה לשבת יצרה וזהו כבודו של מקום שאין כבוד הבורא נודע אלא ע"י בריאותיו שנא' כל הנקרא בשמי ולכבודי וגו' כנגד שהכל ברא לכבודו.

[אבודרהם, ברכת אירוסין ונישואין]

וחזרו בית הלל להורות כב"ש.

שאלת ממני ידיד נפשי על מה שכתב הרמב"ם פ"ב מה' חגיגה וז"ל מי שחציו עבד וחציו בן חורין פטור מפני צד עבדות שבו, והשיג עליו הראב"ד דלא כהלכתא דהיא כמשנה ראשונה, וק"ל איך פסק הרב כמשנה ראשונה.

תשובה תנן ריש חגיגה הכל חייבין בראיה ואמרינן בגמ' הכל לאתויי מאי לאתויי מי שחציו עבד וחציו בן חורין. ותנן חוץ מחרש שוטה וקטן וטומטום ואנדרוגינוס ונשים ועבדים שאינם משוחררים, ואמרינן עלה בגמרא אמר רבינא לא נצרכה אלא למי שחציו עבד וחציו בן חורין, דיקא נמי דקתני נשים ועבדים וכו', ואם כן מתניתין קשיא

מדידה אדידה, דרישא קתני הכל לאתויי מי שחציו עבד וחציו בן חורין, וסיפא ממעט ליה כדמתרץ רבינא, ומשני תלמודא לא קשיא כאן במשנה ראשונה כאן במשנה אחרונה, דתנן מי שחציו עבד וחציו בן חורין עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד דברי ב"ה, אמרו להם ב"ש תקנתם את רבו ואת עצמו לא תקנתם לישא שפחה אינו יכול בת חורין אינו יכול ליבטל והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה שנאמר לא תוהו בראה לשבת יצרה אלא מפני תקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן חורין וכותב לו שטר על חצי דמיו וחזרו ב"ה להורות כב"ש, ודעתו של רש"י והראב"ד ז"ל דסיפא דמתני' דתנן חוץ מעבדים שאינם משוחררי', ודייק מינה רבינא מי שחציו עבד וחציו בן חורין פטור מן הראיה היינו כמשנה ראשונה קודם שחזרו ב"ה להורות כדברי ב"ש, ולפיכך פטור מן הראייה ונשנית קודם שחזרו ב"ה להורות כב"ש. אבל אחר שחזרו לדברי ב"ש נשנית רישא דמתני' דתנן הכל חייבין בראיה לאתויי מי שחציו עבד וחציו בן חורין. [שו"ת רדב"ז, ח"ה סי' עט]

ואיברא דקשיא שיטה זו טובא, חדא דתני רבי רישא דמתני' לפי משנה אחרונה וסיפא לפי משנה ראשונה. ותו כיון שעדיין לא שחררו רבו אמאי יתחייב בראייה ורש"י הרגיש קושיא זו וכתב יהוה ליה כאלו שחררו כבר וחייב ע"כ. וקשיא לי כיון שעדיין לא הגיע גט שחרור לידו ומדינא פטור לא נמצא מביא חולין לעזרה, ואם כן בא ונאמר שכל אותם שאמרו רז"ל כופין את רבו לכתוב לו גט שחרור יהיה מחוייב בכל המצות שישראל חייבין בהם ויהיה מותר בבת ישראל כיון דחשבינן ליה כאלו שחררו, ומתוך דוחקים אלו סובר רבינו ז"ל דרישא דמתני' דהכל חייבין אתיא לפי משנה ראשונה קודם שחזרו ב"ה להודות לב"ש ולפיכך חייב בראיה דכיון שעובד לרבו יום אחד ולעצמו יום אחד חשבינן ליה כחלוק ממש יום שהוא עובד לעצמו חייב במצות ראיה כי אין לרבו רשות עליו באותו יום, וקרינן ביה שפיר אל פני האדון שאין לו אלא אדון אחד. וסיפא דמתניתין דקתני חוץ מעבדים משוחררים ודייק מינה רבינא למעוטי מי שחציו עבד וחציו בן חורין אתיא למשנה אחרונה דחזרו ב"ה להודות לב"ש ופטור מן הראיה שכיון שאין לו יום ידוע לעבוד את עצמו הרי כל חלקיו מעורבין זה בזה ויש לו אדון אחר כיון שעדיין מעוכב גט שחרור, והשתא ניחא כיון שהיו שונין הכל חייבין וכו' משנה ראשונה לא זזה ממקומה, אבל אם זו משנה אחרונה לא ידעתי בראשונה איך היו שונין דהא לא שייך למתני חוץ אי לא תנן ברישא הכל חייבין בראיה, ועלו דברי רבינו כהוגן.

[שו"ת רדב"ז, ח"ה סי' עט]

אין גנאי נדבק בחכם כשהוא חוזר משגיאה שנקרתה לו או מטעות בדבר שהאמת נעלמה ממנו, אדרבה הוא מקבל שכר מן האל יתעלה על חזירתו מטעותו כשנתברר לו שטעה, כשם שהוא מקבל שכר על החזיקו באמת שההקיש מורה על אמתותה. ודבר זה מבואר מהנהגות גדולי חכמי ישראל ז"ל שנכתבו קורותיהם למען יקחו אנשי הדת מוסר מנועם הנהגותיהם. נזכר בתלמוד (פסחים כב:) ששמעון העמסוני ע"ה היה דורש כל אתים שבתורה עד שבא אצל את ה' אלקיך תירא פירש, אמרו לו תלמידיו רבינו כל איתים שדרשת מה תהא עליהן, אמר להם כשם שקבלתי שכר על הדרישה כך אני מקבל שכר על הפרישה, וכו'. ואל יחשב אחד מחכמי ישראל שידבק בו גנאי כשהוא חוזר מסברה שנתברר שהיא בטלה, אלא הגנאי הוא באמת אצל חכמי האמת להחזיק בטעות ולחלוק על האמת אחרי שנגלתה.

[שו"ת רבי אברהם בן הרמב"ם, סי' פב]

החכם מודה על האמת. פירש רבינו משה ז"ל, שאפילו יש בידו טענות ויכול להתעקש להעמיד דבריו, יודה על האמת. וכמו שאמרו (כתובות מב:), יכילנא לשנויי הכי, מיהו שנוייא דחיקא לא בעינא לשנויי. ודבר זה למדנו ממרע"ה, כשסלקו אהרן ואמר לו, אם שמעת בקדשי שעה, נקל בקדשי דורות, מיד וישמע משה וייטב בעיניו, הודה ולא בוש, כמו שנזכר בזבחים (קא.), לא בוש לומר לא שמעתי, אלא שמעתי ושכחתי. וכן אמרו באבות דרבי נתן. וכן אמר הקב"ה, 'כן בנות צלפחד דוברות' (במדבר כז ז), 'כן מטה בני יוסף דוברים' (שם לו ה). וכן הקב"ה הודה ואמר, 'סלחתי כדבריך' (שם יד כ). וכן אמר משה, 'עמדו ואשמעה' (במדבר ט ח), ולא בוש לומר לא שמעתי. ובפרק השולח (גיטין מא:) שנינו, חזרו בית הלל להורות כבית שמאי. וכן בפרק האשה שלום (יבמות קטז:), חזרו בית הלל להורות כבית שמאי. ובתשיעי ממס' כלים (פ"ט מ"ב) וברביעי ממסכת אהלות (פ"ה מ"ג) ובעדיות (פ"א משנה יב), מנו ד' דברים שחזרו בית הלל להורות כבית שמאי, ויש אחרים שלא מנו שם אלא שהם בכללם. וכן באחרון מתענית (כו.), חזר רבי עקיבא להיות שונה כדברי בן עזאי. ובפרק השוחט (חולין לב.), הודה רבי עקיבא לרבי ישבב. ובפרק העור והרוטב (חולין קכח.), חזר רבי עקיבא להיות שונה כדברי רבי יהודה, אעפ"י שהיה תלמידו. ובזבחים, אמר רבא דברים שאמרתי בפניכם טעות הם בידי וכו'. והגולם הוא הפך זה, שהוא מחזיק בדבריו ואפי' הם טעות ויודע בעצמו שטעה, כדי שלא יאמרו עליו שטועה היה, ועל כן אמר התנא, וחלופיהן בגולם.

[מגן אבות להרשב"ץ אבות ה]

דף פט.

כל הניתנין על מזבח החיצון שנתנן במתן אחת כפר.

פי' משום דכתיב ודם זבחיך ישפך שפיכה אחת במשמע, [וא"ת] תינח אשם ושלמים דמקיים בהו שפיר סופיה דקרא אבל עולה דכולה כליל מנ"ל, יש לומר דהא אמרינן בכמה דוכתין דאכילת מזבח שמה אכילה ושפיר מקיים בה אכילה.

[חדושי הר"ן, סנהדרין ד.]

שמע מינה יש ברירה.

כלומר מי סמכינן אברירה שיזכה בשעת שחיטת פסח שעתיד [להתברר] מי הוא ובשעת קנין שחיטה עדיין לא נודע [מי] זכה כלומר וכי קונין דבר שלא בא לעולם. וכן אנו מפרשי' יש ברירה ואין ברירה בכל מקום. וכן גבי עירוב דלמקום שארצה אלך כיון דעירב בין השמשות אם יקנה העירוב לצד שיבא החכם למחר הואיל ולא הוברר כבר בשעת קנין עירוב דאין עירוב קונה דבר שלא בא לעולם. ולמאן דלית ליה ברירה מוקי לה התם שכבר בא חכם שכבר נתברר הדבר בשעת קנין עירוב שהחכם באותו צד בא והילכך קנה מיד ומילתא דעבידא לאיגלויי הוא. ומחלוקת יש ברירה או אין ברירה דוגמת מחלוקת ר' מאיר וחכמים דפליגי באדם מקנה דבר שלא בא לעולם ודוגמת מחלוקת ר' יוסי ורבנן דפליגי בבבא בתרא בהמזכה לעובר דהיינו לדבר שלא בא לעולם. לכך אני מפרש כן. דאמרי' התם שני לוגין שאני עתיד להפריש כו' לכשיפריש [יתברר] הדבר שלא היה שותה טבל בשבת. ואפי' למאן דאית ליה אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם אית ליה ברירה. ולטעם רבינו שמואל שתלה זה בזה איכא פירכי טובא דאיכא תנא דאית ליה ברירה ואית ליה אדם מקנה ואיכא דאית ליה ברירה ולית ליה אדם מקנה. וטעם יש ברירה ואין ברירה שכך הוא הדין תורה כעין האופה בשבת אם מניח עד שתאפה חייב ואם יחתה קודם שתאפה פטור. וכן הרבה דברים מוכיח סופן על תחילתן והרי הן כמיגמר ואזלי וגמרי. וכל המפרש ש"מ יש ברירה הוברר הדבר עתה שהיה דעתו כך בשעת שחיטת הפסח או בשעת קנין עירוב [והיינו] ברירה אינן אלא טועין דאין בית מיחש לדעת הקונין ולא נשאל את פיהו לעולם. ובכמה מקומות לא הושוו טעמייהו הללו אלא כמו שפי' סמכינן אברירה או לא סמכינן היקנה קנין עירוב או שחיטת הפסח להתברר לאחר מעשה שעת הקנין או לא.

[ספר הישר לר"ת סי' שסא]

אמר רבי יוחנן כדי לזרזן במצות קאמר.

ראוי כל חרד לדברי אלהי ישראל, להקדים עשיית המצוה בתחלת בוא עיתה, אף על פי שיהיה נמשך זמנה, ויש לה שהות ביום לעשותה, ולא יתעצל ויאמר הן עוד היום גדול. כדגרסינן במכילתא. [מנורת המאור פרק ו]

כי על ידי הטורח והעסק והמהירות והזריזות יתעשר האדם וימצא כל הון יקר ונעים, ואם יתרשל יפסיד הכל דכתיב (שם יג ד) מתאוה ואין נפשו עצל ונפש וגו', (שם יח ט) גם מתרפה במלאכתו אח הוא לבעל משחית, (שם ו ו) לך אל נמלה עצל ראה דרכיה וחכם וגו'.

[תורת המנחה פרשת מקץ]

הזריזות היא מעלה גדולה לתורה ולמצוות, וגם לענין תקנת העולם הזה, והיא מידת הצדיקים לעבודת הבורא יתברך. ואמרו רבותינו זכרונם לברכה (פסחים ד.) זריזין מקדימין למצוות. והנה תראה באברהם אבינו בענין עקידה, שנאמר (בראשית כב ג) וישכם אברהם בבקר, ואף על פי שהיה קשה לו לשחוט את בנו יחידו, עשה רצון הבורא יתעלה בזריזות להשכים בבקר. ומי שעושה מעשיו בזריזות, בזה הוכחה גדולה שהוא אוהב את בוראו, כעבד האוהב את אדוניו ומזרז בעצמו לעשות רצונו. כי הזריזות תלויה בלב האדם, כשהאדם מפנה לבו מכל המחשבות האחרות שיש בו ותופס מחשבה אחת, אז הוא מזדרז, בלי ספק שיצליח.

כמו כן עשה אברהם שהסיר מלבו אהבת בנו, ואחז רצון בוראו, וביטל אהבת בנו מפני אהבת הבורא יתברך. ועל כן נזדרז להשכים, כי היתה דעתו קשורה בחשק גדול באהבת הבורא יתברך. [אורחות צדיקים, שער הזריזות]

אלא אי אמרת דלא אמינהו מעיקרא לבתר דשחיט מי קא מתמנו.

וא"ת לוקמה בקטנים שאין צריכין מינוי עד לאחר שחיטה דאין האב מביא פסח בשביל בנו קטן אלא מדרבנן ושה לבית אבות לאו דאורייתא דהכי מוקי לה בפסחים (פט.), ובנדרים פרק אין בין המודר (לו.) מוכח מינה דשה לבית אבות לאו דאורייתא, דאי אמרת דאורייתא על בשרא קאי ומזכי להו, ויש לומר דאין הכי נמי דמצי רב יהודה לפרוקה הכי אלא לרווחא דמילתא בעי לפרוקה אפילו אי אמרינן דשה לבית אבות דאורייתא, וכי תימא כיון דאפשר לאוקמי בגדולים וכדמוקמינן לה הכא היכי מוקמינן לה התם בקטנים ופשיט מינה דשה לבית אבות לאו דאורייתא, וי"ל דהתם לישנא דמזכה אחיו עמו קא דייק דמשמע אחר שחיטה אבל הכא שלא במקומה לא דייק בה כולי האי, וזו מן הסוגיות המתחלפות שבתלמוד.

[הריטב"א, גיטין כה.]

דף פט:

בני חבורה שהיה ידיו של אחד מהן יפות רשאין לומר טול חלקך וצא.

כל הסוגיא שנויה על דעת הסובר שהפסח נאכל בשתי חבורות וטול חלקך וצא פירושו להוציאו מן המקום לגמרי, ומה שאמרו שאם אינו גרגרן אין רשאין ליחלק פירושו משהתחיל לאכול אבל לענין פסק אי אתה יכול לפרשה אלא לענין חלוק מנות ליתן מנה לפני כל אחד ואחד אלא שמ"מ יאכלו כלם בחבורה אחת ובפסח אין כופין זה את זה בכך אא"כ יש שם גרגרן הא אם רצו רשאין אף בלא גרגרן, וגדולי המחברים הורו בה שאין רשאין כפשוטה של שמועה ולא יראה לי כן. [מאירי]

ולא עוד אלא אפילו חמשה ועשו סיבולת רשאין לומר לו טול חלקך וצא.

אם היה אחד מהם גרגרן רשאים להוציאו ממקומם בחלקו ואם אינו גרגרן אין רשאין, ומ"מ לענין חלוק מנות מיהא כופין זה את זה לברר כל אחד את חלקו הואיל ואין קצתם ממהרין לאכול כשאר החבורה אף על פי שאין אוכלין דרך גרגרנות שהרי רב פפא ורבינא לא היו גרגרנים, ונאמר עליהם רב פפא ורב הונא בריה דרב

יהושע ערוב ריפתיהו כי הדדי כלומר שהיו עומדים בפונדק ללמוד תורה בבתי הישיבות אדכריך רב הונא חדא כריך רב פפא ארבעה אמר ליה פלוג לי אמר ליה הא קבילתן אותביה מיהא דסיבולת ופליג ליה איערב בהדי רבינא אדכריך איהו חדא כריך רבינא תמני אמר מאה פפי ולא חדא רבינא.

[מאירי]

והמוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום.

ואם תאמר, הא דגזל קרבן דחבריה, באי זה קרבן קמיירי, אי בחטאת, אפילו הוא עצמו אם אכל חלב אתמול והפריש קרבן, אינו מתכפר באותו קרבן על חלב שאכל היום, וכל שכן בגזל חטאת חבירו. ואי בעולה ושלמים, מאי אירייא גזול, אפילו מכרו לו, אינו עולה לו לרצון, דהא אמרינן בפסחים (פט:) המוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום. כבר תרצו התוספות (ב"ק סו:) דמיירי בפסח, שיכול לימנות עם אחרים על פסח ולמכור את שלו, כדמוכח בפסחים. ואף על גב, דבהאי קרא (ישעיהו סא ח) עולה הוא דכתיב, מצינן לפרושי ליה בקרבן פסח, באם אינו עניין לשאר קדשים.

[רבי אליהו מזרחי, ויקרא א ב]

דף צ.

מה עופות שאין המום פוסל בהן אתנן ומחיר חל עליהן.

משרשי המצוה לפי שהקרבן הוא בא לטהר מחשבת האדם ולהכשיר מעשהו בכח הפעולה ההיא, ובהיות קרבנו בא מאתנן זונה שהיא עברה מטונפת שמא יחשוב בעת קרבנו באותו ענין רע, ויפגל מחשבתו באותה המחשבה הרעה והבזויה. וגם כן מחיר הכלב מטעם זה, כי הקרבן יביא האדם לכפרה על נפשו, וכענין שקרבנו נשחט ונתח לנתחים ראוי לו לבעל הקרבן לחשוב שהיה ראוי לעשות לו כן בגופו על דבר חטאו, אם לא שחסד השם יתברך היה עליו ליקח ממנו כופר קצת ממונו, ועם הפעולה הזאת ראוי לו שירכך לבבו וידכדך נפשו על חטאיה עד שתשוב ותנחם על מה שעשתה ותסכים לבל תוסיף לחטוא עוד. וכמו שכתבתי במקומו בענין הקרבנות, והכלבים ידוע שהן עזי נפש, ושמא מתוך חשבו בהן ובטבען החזק תחזק נפשו ותקשה ערפו מהנחם על חטאיו כאשר ראוי לו. ואם אמנה בני שאלו דברי ילדות הן, עמם תתעורר וטעם זקנים תקח.

[ספר החינוך מצוה תקעא]

הזונות יעשו באתנן שלהם מצות, חושבות לכפר על חטאתן, כמו שיזכירו רבותינו (ויק"ר ג א) במשל שלהן גייפא בתפוחייא ומפלגא לבאישייא, ולכך אסרה תורה אתנן לכל נדר כי עתה יוסיפו לחטוא בהן. וכן ענין מחיר כלב, בעבור כי הצדים בכלבים ושומרי החומות יגדלו כלבים עזי נפש מזיקים את הרבים, וידירו במחיריהם להיות כופר לנפשם. וכן המנהג עד היום בפרשים אנשי הציד, שיעמידו צורת כלביהם בשעוה לפני ע"ז, שיצליחו בהם. והמפרשים אמרו, מפני שהוא דרך בזיון.

[רמב"ן, דברים כג יט]

הטעם לשני דברים אלו, כבר ידעת כי הקרבנות באין לרצון השם הנכבד, והמקדש מכון לשכינה כד"א (שמות טו יז) מכון לשבתך פעלת יי', לכן לא יובאו בו אתנן הזונה אשר רגליה יורדות מות ברוח הטומאה, וגם מחיר הכלב אשר הוא מצד הנפש האוכלת, כד"א (תהלים כב כא) מיד כלב יחידתי, וכבר פירשתי זה בסוד משמרה שניה כלבים צועקים (ברכות ג.) בפסוק (שמות יא ז) ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו. וזהו אמרו כי תועבת יי' גם שניהם. ויש עוד לפרש כי רמז לנו הכתוב שישמרו המדה שנקראת בית יי' הרומזת לשכינה בטהרה ובקדושה, ולהשפיע אליה צינורות החסד והרחמים, ולא תינק מאתנן הזונה ומחיר הכלב בסוד הנחש שהטיל זוהמא בחוה העליונה, כד"א (ירמיה ב ז) ותבואו ותטמאו את ארצי ונחלתי שמתם לתועבה.

[ריקאנטי, דברים כג יט]

וטעם גם שניהם, בעבור שהאחד באמת תועבה גדולה והוא האתנן כי בו נעשתה תועבת הזמה, אמר שגם שניהם יתעב ה', וכמוהו מצדיק רשע ומרשיע צדיק תועבת ה' גם שניהם (משלי יז טו), יתלה הקטן בגדול, וכן ומתו גם שניהם (לעיל כב כב) כמו שפירשתי (שם). או טעמו, שהזהיר כבר על פסולי הקרבן במומין ואמר בהם (לעיל יז א) לא תזבח לה' אלהיך שור ושה אשר יהיה בו מום כל דבר רע כי תועבת ה' אלהיך הוא, הוסיף בכאן לומר כי גם האתנן והמחיר שגופם תמים גם הם תועבת ה' אלהיך כמותם, והוא הנכון. וכן אוזן שומעת ועין רואה ה' עשה גם שניהם (משלי כ יב), ירמוז לאדם בכללו, יאמר שה' יצר את האדם ועשה גם אלו בו. וכן אבן ואבן איפה ואיפה תועבת ה' גם שניהם (שם פסוק י), ירמוז לגוזל וחומס וכל עושק שהם תועבות גדולות מאלו ולא יזכירם.

[רמב"ן, דברים כג יט]

אמר רבי אושעיא בממנה זונה על פסחו ורבי היא.

כלומר שאמר לה השמעי לי והמני עמי בפסחי באתנך ולדעת ר' שסובר שיכול לקבל מעות מאחרים לימנות בפסחו והמעות חולין בידו להוציאן בכל מה שירצה ולדעת לישנא בתרא האמור למטה אפילו ליקח בו חלוק וטלית ומתוך כך הייתי סבור לומר שמאחר שממונו הוא יחול עליו איסור אתנן אלא שמיעט הכתוב ממה שכתב בו נדר.

ובא לפרש אח"כ מחלקתו של ר' עם חכמים שנחלקו במדרש ואם ימעט הבית מהיות משה ולקח הוא ושכנו, כלומר אם נתמעטו דמיו של בעל הבית ואין לו לקנות מה שצריך יהא חיותו מן השה והוא שיקח משכנו מעות לימנות עמו בפסחו ויוציא אותם המעות לצרכיו ודרשו חכמים מכדי אכילה כלומר שאם אין לו צרכי אכילת פסחו ימנה אחרים בפסחו ויוציא המעות להשלים צרכי סעודתו כגון עצים לצלותו או מצה ומרור אבל לא מכדי מקח כלומר שאם יצרכו לו מעות ליקח בהם סחורה או חלוק או טלית לא ולדעת ר' אף זה מותר וכלישנא בתרא שאמר אפילו ליקח בו חלוק וטלית שעל מנת כן הם מקדשין את פסחיהם מן הסתם, והלכה כר' וכברייתא שהזכרנו נמצא טעם הדבר במה שאמרו שהמעות חולין מפני שעל מנת כן הקדיש ולדעת רבי.

[מאירי, פסחים צ.]

והזבה שוחטין עליה בשמיני.

וא"ת אליבא דשמואל זב שטעון מים חיים במה היה טובל לפסחו דתניא (פסחים צ.) הזב והזבה ששחטו עליהם בשמיני שלהם מכלל שהיו מטהרים סמוך לפסח, י"ל כי סמוך למקורו של מעין היה המעין מכוסה שאין גשמים יורדים בו, וגשמים שיורדים למטה אין דרך לחזור לאחוריהם אלא שיורדים והולכים אל הים, כך תירצו בתוספות.

[הריטב"א, שבת סה:]

דף צ:

טמא שרץ נמי הרי מקוה לפניו דילמא פשע.

ועוד היה מביא הר"י סייעתא דאמר בפרק האשה (פסחים צ:) אמר רב אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ דילמא פשע ולא טביל ואלו במחוסר כפרה אמר התם שוחטין וזורקין עליו ולא חיישינן דילמא פשע דהואיל וטהור מעליא הוי מדאורייתא לא העמידו חכמים דבריהם במקום כרת לפוטרו בכך מפסח ושפיר שוחטין וזורקין עליו, ואל תתמה דאמר בפרק הוציאו לו (יומא מז.) גבי ר' ישמעאל בן קמחית כהן גדול שסיפר עם נכרי בשוק ונתזה צינורא מפיו נכנס ישבב אחיו ושימש תחתיו ואמאי ליזיל וליטבול כיון דטומאה דרבנן הרי לא בעי הערב שמש התם י"ל כיון דחכמים שוינהו לנכרים כזבים לכל דבריהם החמירו בהן והצריכו הערב שמש.

[תוספות, חגיגה כא.]

אי הכי מחוסר כפורים נמי.

ד' הם שנקראים מחוסרי כפרה והם הזב והזבה והיולדת והמצורע שאף על פי שטבלו והעריבו שמשם בטהרה בשביעי שלהם אסורין לאכול בקדשים עד שיביאו כפרתן למחר ואף לאחר הכפרה צריכין טבילה אחרת לאחר הכפרה מדברי סופרים כמו שביארנו באחרון של חגיגה בדין האונן ומחוסר כפורים ואחר כן הוכשרו באכילת קדשים מיד וא"צ הערב שמש וזה שנאמר בסוגיא טובל ואוכל בקדשים לערב לאו דוקא, אלא מתוך שתפס במחוסר כפורים שבערב הפסח שטובל ואוכל פסחו לערב שהרי פסח אינו נאכל אלא בלילה הוא תופס אף באחרים לשון לערב ומ"מ אוכל הוא תכף לטבילה הבאה אחר הכפרה, וקרבנות אלו לזב ולזבה הם שתי תורים או שני בני יונה אחד לחטאת ואחד לעולה והיולדת אם עשירה היא קרבנה כבש לעולה ובן יונה או תור לחטאת ואם היא עניה קרבנה שתי תורים או שני בני יונה אחד לעולה ואחד לחטאת ומצורע אם עשיר הוא מביא שני כבשים אחד לאשם ואחד לעולה וכבשה לחטאת ובעניות מביא קן אחד לעולה ואחד לחטאת וכבש לאשם וכלם חטאות שבהם קודמות לעולות אפי' חטאת העוף לעולת בהמה כגון של יולדת עשירה חטאתה קודמת שכל חטאות קודמות לעולות שעמהם ואף של מצורע בדין זה, ואין הלכה כדברי האומר והעלה את העולה שהעלה כבר.

[מאירי, לעיל נט.]

סבר לה כרבי יצחק דאמר טמאי מת מצוה היו.

כל שאמרו בכהן שאינו מיטמא אין מת מצוה בכלל אלא מיטמא לו בין קרוב בין רחוק בין שלם בין חסר ואי זהו מת מצוה כל שיש לו קרובים ראויים להתאבל או לירש שיכולים ליטפל בו על ידי עצמם או על ידי אחרים אין זה מת מצוה וכמו שאמרו כאן הא איתיה ברא ומ"מ אם אינם כאן חזר הדין כמי שאין לו וכמו שאמרו כאן כיון דאזיל בארחא כמי שאין לו קוברים, והוא הדין אם אין קרוביו יכולין ליטפל לו על ידי עצמם ולא על ידי אחרים.

[מאירי, נזיר מג:]

בכל המצות אין לנו גדולה מקבורת מת מצוה שדחו בה פסח ומילה אפי' בכהן גדול ונזיר, ולא בא בתורה מקרא בזה כלל, אבל פשוטו של מקרא אוסר כן דכתיב (ר"פ אמור) על כל נפשות מת לא יבא, והוא נדרש (נזיר מח:) מייתורי הכתוב, אמרו לאביו ולאמו הוא דאינו מיטמא אבל מיטמא הוא למת מצוה, וכן גבי נזיר דרשו כזה לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו הוא דאינו מיטמא אבל מיטמא הוא למת מצוה, עד שרבו כל אחד והביאו כהן גדול ונזיר והולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו שמטמא למת מצוה.

[השגות הרמב"ן לספה"מ שורש ב]

דברים רבים התירו לעקור דבר תורה מפני סייג ומפני כבוד הבריות, היכא דאינו עוקר דבר במעשה ידים, אלא יושב במקומו, ודבר תורה נעקר מאליו, כגון תקיעת שופר ולולב בשבת, וסדין בציצית, ודכוותייהו טובא ביבמות (צ:), אבל מעקר בידים - לא, והלובש כלאים עוקרו במעשה ממש, שהוא לובשו, וטומאת גופיה שהותרה לכהן ולנזיר ליטמא למת מצוה, דקא מעקר בידים מפני כבוד הבריות דלאו שב ואל תעשה הוא, היינו טעמא דלא גמרינן מיניה דהתם לאו כבוד הבריות הוא דדחי לא תעשה דידה, דמעיקרא כשנכתב לא תעשה דטומאה לא על מת מצוה נכתב, כשם שלא נכתב על הקרובים, אבל השבת אבדה ופסח לכל ישראל נאמר, ואצל כבוד הבריות נתנו לדחות, על כרחך היינו דדחייתן אינה בידים אלא בישיבתו תדחה המצוה.

[רש"י, ברכות כ.]

כל חייבי טבילות טבילתן ביום.

הזב והזבה והמצורע והמצורעת ובועל נדה וטמא מת טבילתן ביום הז' שלהן משהאיר פני מזרח ואם חל שביעי שלהן ביום הכפרים טובלין כדרכן לאכל תרומה לערב אבל נדה ויולדת אין טבילתן אלא בלילה ר"ל שאין טובלות בשביעי שכן אמרו תהיה בנדתה שתהא בטומאתה כל שבעה ואם חל שביעי שלה ערב יום הכפרים טובלת בליל שמחרתו יום הכפרים כדי להעריב שמשה למחרתו.

[מאירי, שבת קכא.]

דף צא.

אין שוחטין את הפסח על היחיד.

מפני שהדבר קרוב לבא לידי נותר ר' יוסי מתיר הואיל ומ"מ יכול הוא לאכלו והלכה כר' יהודה לכתחילה וכר' יוסי בדיעבד והענין שראוי להם לשחטו כפי מה שהם משערים שאפשר להם לאכלו בריוח ואם מיעטו בחבורה הואיל ומ"מ אפשר להם לאכלו כשר וכן אם רבו באוכלוסין כל שיגיע כזית לכל אחד כשר וכל שמיעטו בפחות משיעור אכילתו או רבו בכדי שאין כזית מגיע לכל אחד פסול וכשם שצריך לשער בזה מנין בני החבורה כך צריך לשער בה טכסיס בני אדם שבה באכילתם שיש מועטים שאוכלין הרבה ויש מרובים שאוכלין מעט וזהו שאמר אפילו חבורה של מאה בני אדם שאינן יכולין לאכול כזית כלומר שאין כל אחד ואחד יכול לאכול כזית מרוב חולשתן ועל כל פנים יבא לידי נותר אין שוחטין עליהם.

[מאירי]

בשעת איסור הבמות.

לא חצשוץ 19/06/2018 אהח ככל אשר אנחנו עושים פה היום מוסב למעלה כי אתם עוברים את הירדן וגו' כשתעברו את הירדן מיד מותרים אתם להקריב בבמה כל י"ד שנה של כבוש וחלוק. ובבמה לא תקריבו כו'. פירוש האי לא תעשון, לאו אוהבאתם שמה עולותיכם וזבחיכם (פסוק ו) וגו' דסמיך ליה [קאי], דמיירי בשילה דאם כן יהיה פירושו לא תעשון בשילה ככל אשר אנחנו עושים פה היום במדבר שהמשכן בינינו, ואי אפשר לומר כן, שהרי כמו שאנו מקריבין פה היום חטאות ואשמות נדרים ונדבות, כך הם מקריבים בשילה, ואין הפרש ביניהם. הילכך על כרחך לומר, דהאי קרא דלא תעשון אקרא דכי אתם עוברים את הירדן לבא לרשת את הארץ (יא לא), דמיירי בזמן העברתן את הירדן מיד, טרם כבוש וחלוק קאי, שהן אותן י"ד שנה שעמדו בגלגל שהותרו הבמות, כדאיתא בפרק בתרא דזבחים (קיב:). ופירושו לא תעשון בגלגל כשאתם מקריבים שם בבמות, ככל אשר אנחנו עושים פה היום במשכן העומד בינינו, שאנו מקריבין בו חטאות ואשמות, שהן של חובה. ונדרים ונדבות, שהם של רשות, כי שם אינכם יכולים להקריב אלא נדרים ונדבות, שאתם מתנדבים על ידי שישר בעיניכם להביאם, ולא על ידי חובה. כאילו אמר לא תעשון שם ככל אשר אנחנו עושים פה היום, רק איש כל הישר בעיניו. והכי איתא בהדיא (זבחים קיז:) א"ל משה לישראל כי עייליתו לארץ ישראל, נדבות תקריבו, חובות לא תקריבו.

[רבי אליהו מזרחי, דברים יב ח]

ישראל נצטוו במדבר לזבוח כל בקרם וצאנם שלמים לפני המשכן (ויקרא יז ג), אבל באיזה מקום שיהיה המשכן יעשה אותם, ואם לא ירצה לאכול שור ושה לא יתחייב להביא קרבן כלל. וגם כן אינו חייב להביא בכורות ולא מעשר בהמה ומעשר שני. והנה לא יביא בחיוב למשכן כלל, ואפילו ברגלים לא נתחייב לבא שם. וכן אחרי זריקת הדם והקטר החלב בשלמים יאכל אותם במדבר בכל מקום שירצה, כי לא נתן בהם הכתוב מחיצה אבל אוכלים אותם במחנה וחוץ למחנה. והנה אין להם בכל ענין הקרבנות חובה, רק איש כל הישר בעיניו יעשה, על כן צוה בכאן כי אחרי המנוחה והנחלה לא יעשו כן, אבל יבואו בחובה למקום ידוע ומיוחד נבחר מהשם ויביאו שם הזבחים והמעשרות והבכורות ויאכלום שם במחיצה לפני השם. ומה שאמרו רבותינו (ספרי טז) בדבר הנידר והנדב [שקרב בבמה ושאין נידר ונדב] שאינו קרב בבמה, מדרש מיתור המקרא, כמו שהוא מפורש בפרק בתרא דזבחים (קיז:).

[רמב"ן, דברים יב ח]

דף צא:

ונכרתה הנפש ההיא מישראל.

כרת, שאינו מגיע לס' שנה שהוא מיתת כל אדם כדמשמע בשילהי מועד קטן (כח.) דאמר התם רב יוסף כי הוה בר שיתין שנין עבד יומא טבא לרבנן אמר השתא נפקי לי מכרת, א"ל אבייי נהי דנפק מר מכרת דשני, מכרת דיומי מי נפק מר, פי' כדאמר התם מת ביום א' מיתה של זעם, ב' מיתה של בהלה, ג' מיתה של כרת.

ומיתה בידי שמים אין לה זמן קבוע אלא שמת בשביל עון זה אפי' אין בידו עון אחר ואפי' למ"ד (שבת נה.) יש מיתה בלא חטא, בשביל עון זה יקצרו ימיו.

[תוספות, שבת כה.]

נראה שאין כל חייבי כריתות בעירות כרת לזרעם אלא באותן שכתוב בהן ערירים. ויתכן שהוקשו כל העריות זו לזו, אבל בשאר הכריתות כגון חלב ודם אין לנו. כתב ר"א (להלן כג ל) יש הפרש בין והאבדתי ובין ונכרתה, ולא אוכל לפרש. יחשוב החכם כי האובדת תאבד והנכרתת תכחד ולא ישא אלהים נפש.

ותדע ותשכיל כי הכריתות הנזכרות בנפש בטחון גדול בקיום הנפשות אחרי המיתה ובמתן השכר בעולם הנשמות, כי באמרו יתברך ונכרתה הנפש ההיא מקרב עמה (במדבר טו ל), ונכרתה הנפש ההיא מלפני (להלן כב ג), יורה כי הנפש החוטאת היא תכרת בעונה, ושאר הנפשות אשר לא חטאו תהיינה קיימות לפניו בזיו העליון. ולכך הוא מפרש הנפש ההיא עונה בה (במדבר טו לא), כי העון אשר בה הוא יכריתנה.

[רמב"ן, ויקרא יח כט]

וטעם הענין, כי נשמת האדם נר ה' אשר נופחה באפינו מפי עליון ונשמת שדי, כמו שנאמר (בראשית ב ז) ויפח באפיו נשמת חיים. והנה היא בענינה ולא תמות, ואיננה מורכבת שתפרד הרכבתה ותהיה לה סיבת הויה והפסד כמורכבים, אבל קיומה ראוי והוא עומד לעד כקיום השכלים הנבדלים, ולכך לא יצטרך הכתוב לומר כי בזכות המצות יהיה קיומה אבל יאמר כי בעונש העבירות תתגאל ותטמא ותכרת מן הקיום הראוי, והוא הלשון שתפסה בהן התורה כרת כענף הנכרת מן האילן שממנו יחיה שרשו. והוא מה שאמרו רבותינו (ספרי שלח קיב), מקרב עמה, ועמה שלום, כי הכרת של הנפש החוטאת יורה על קיום שאר הנפשות שלא חטאו, והן עמה שהן בשלום.

וכבר פירשנו (שמות ו ב) כי כל היעודים שבתורה בהבטחות או בהתראות כולם מופתיים מן הנסים הנסתרים, בדבר מופתי תבטיח ותזהיר התורה לעולם, ולכן הזהיר בכאן בכרת שהוא ענין נסי, ולא תבטיח בקיום שהוא ראוי.

[רמב"ן, ויקרא יח כט]

איש זוכה ואין קטן זוכה.

אף הקטן הראוי לאכילת כזית שאיפשר לו לימנות על הפסח מכל מקום אינו זוכה לאחרים לימנות על ידו כגדול שזוכה למנות עליו כל אותן שירצה לחבורתו ומה שאמרו במסכת גיטין צרור וזרקו אגוז ומניחו ולאחר שעה נוטלו זוכה בין לעצמו בין לאחרים דוקא מדרבנן ולא עוד אלא שאף מדרבנן דוקא שבאחר מהנה אותם לו לזכות לאחרים על ידו ומכל מקום זוכה הוא לעצמו לימנות על ידי אחרים ואף על פי שאמרו מציאת חרש שוטה וקטן יש בהם גזל מפני דרכי שלום אלמא שמן הדין אין להם שום זכייה במקום שאין להם מקנה הוא שנאמר כן אבל כל שאחרים כוללין אותו במנינם ומזכין אותו לימנות בפסחים זוכה ומכל מקום יש לתמוה היכן מצינו שיהא קטן זוכה לאחרים מן התורה עד שיצטרך בו מיעוט ואם מפני שבעירוב אמרו ומזכה על ידי בנו ובתו הגדולים אבל לא על ידי קטנים מפני שידם כידו שמשמען של דברים ששאר קטנים מיהא זוכין בערוב בשביל אחרים שמא מתוך שאין ערוב אלא מדברי סופרים חלקו בו שהקטן זוכה לאחרים ובשל סופרים ואף בזו דוקא בשיש לו דעת כל כך שכשנותנין לו חפץ ומניחו לאחר שעה זוכרו וחוזר ונטלו.

[מאירי, קידושין מב.]

וא"ת ל"ל למימר דאין קטן זוכה תיפוק לי דלאו בר שליחות הוא וזכיה מטעם שליחות הוא דכיון דזכות הוא לו נחשב כאלו עשאו שליח לזכות בעבורו כדאמרי' בב"מ פ"ק חצר משום ידה איתרבאי ולא גרע משליחות גבי מתנה דזכות היא לו זכין לאדם שלא בפניו, ועוד אמרי' בפ' המודר התורם משלו על של חבירו צריך דעת בעלים משום דמצוה דידיה ניחא ליה למעבדה או אין צריך דעת בעלים משום דזכות הוא לו וזכין לו לאדם שלא בפניו ובתרומה כתיב שליחות ואי לאו דחשיב כשלוחו לא היה יכול לתרום אף על גב דזכות הוא לו, עוד אמרי' באיזהו נשך דגוי דלא אתי לכלל שליחות לא תקינו ליה רבנן זכייה קטן דאתי לכלל שליחות תקינו ליה רבנן זכייה אלמא דזכייה מטעם שליחות, והא דקטן אית ליה זכייה ואין לו שליחות היינו במידי דאית ביה צד חובה, ואין לומר דמהכא נפקא לן דקטן לאו בר שליחות הוא דמסתברא דמאתם גם אתם נפקא לן, וי"ל דאיצטריך לאשמועינן הכא דלא תימא שה לבית דאורייתא דאי הוי דאורייתא אז יש לו כל דין גדול.

[תוספות הרא"ש, קידושין מב.]

אונן טובל ואוכל את פסחו לערב אבל לא בקדשים.

צריך שתדע גם כן שהאונן אסור באכילת קדשים כדכ' לא אכלתי באוני ממני ואונן הוא שמת לו אחד מן המתים שהוא חייב להתאבל עליהם ועדיין לא נקבר וכל אותו היום קרוי אונן עד שיקבר אפילו מת בלילה אנינות חל עליו מיד עד שיקבר הא משנקבר עבר אנינותו אפילו באותו היום וכן משעבר היום ובא לתחום לילה עבר אנינותו אע"פ שלא נקבר, ועל זו אמרו אנינות אינה מן התורה אלא מדברי סופרים וכדכ' הן היום הקריבו וכו' היום אסור ובלילה מותר באכילת קדשים, אלא שחכמים גזרו שלא לאכול אונן בקדשים אפילו בלילה הואיל ולא נקבר ובפסח לא העמידו דבריהם, והילכך שוחטין וזורקין עליו עם שאר בני חבורה ואוכל בערב אפילו לא נקבר, ואע"פ שהוא צריך טבילה לקדש כמו שאמרו בחגיגה האונן והמחוסר כפורים צריכין טבילה לקדש, כבר ביארנו שאינה אלא מדברי סופרים במעלות שעשו בקדשים, ושמא תאמר ומה הוצרכנו לכך והרי רגל מבטל אבלות אפשר שכל שלא נקבר אינו מבטל אנינות או שמא אינו מבטל אלא עניני האבלות כגון סיכה ורחיצה ודומיהם, אבל דבר האסור מצד דבר אחר כגון אכילת קדשים אינו מבטלו.

[מאירי]

דף צב.

הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר.

כלומר שאם נתגייר הגוי ערב פסח אינו יכול לעשות פסח שכשפירש מן הערלה הרי הוא כפורש מן הקבר להטעינו הזאה אחר המילה שלישי ושביעי וטבילה אחריה ונמצא פסחו נדחה ועל זו אמרו וכי יגור אתך גר ועשה פסח יכול מיד כו' כלומר שאם נתגייר ערב פסח יהא טובל ואוכל פסחו לערב תלמוד לומר וכו' ומכל מקום דבר זה לא מן הדין שהרי הערלה בעצמה אינה מטמאה, ואם מפני שהגוי סתמו טמא היה הרי אין גוי מקבל טומאה אלא שחכמים תקנוה מגזירה שמא יטמא לשנה הבאה ויאמר אשתקד מי לא אכילנא בטומאה השתא נמי איכול ואיהו לא ידע דאשתקד לא הוה מקבל טומאה והשתא מקבל ומעתה לא נאמרו הדברים אלא בערל גוי אבל ערל ישראל שנמנע למול לאי זו סיבה על הדרכים שפי' במשנה ונטמא במת והזה ג' וז' קודם שימול ואחר הזאת ז' חל י"ד לערלתו וטבל לטומאתו או שטבל תחלה ואח"כ מל הרי זה אוכל פסחו לערב או בתרומה אם הוא כהן ואין אומרין שהזאה הנעשית כשהוא ערל אינה הזאה שהרי מצינו באבותינו בפסח גלגל שבימי יהושע שקבלו הזאה כשהם ערלים שנא' והעם עלו מן הירדן בעשור לחדש וודאי בעשרה לא מהול שהרי היום באו וטרח הדרך עליהם ונמצא שלא מלו עד יום י"א. ועל כרחך כבר הזו הזאת ג' בעשור דלכי עבדי הזאת ג' בעשור אתיא הזאת ז' בי"ד אלמא שעכ"פ קבלו הזאה בערלות. ומה שהוצרכו הזאה מפני מתי מדבר שאע"פ שהם היו קוברים את עצמם אי אפשר שלא האהילו עליהם לכמה דברים. ושמא תאמר פסח הבא בטומאה היה שהרי כל שרוב צבור טמא בטומאת מת אין פסח ראשון נדחה, כבר שנינו בהדיא וטבלו ועשו פסחיהן בטהרה.

[מאירי, יבמות עא:]

קא סבר אנינות דלילה דרבנן.

איתקש אבילות דבגדים לאבילות דתגלחת דכתיב ראשיכם ובגדיכם היינו שאין מתאחה עד שלשים יום ונהי דבאבילות שבעה ליכא עשה דאורייתא אלא חד יומא דכתיב הן היום הקריבו את חטאתם ודרשינן בזבחים (ק:) היום אסור והלילה מותר וכתיב נמי ואחריתה כיום מר אבל באבילות דגיהוץ ותגלחת הוי ל' יום כדאמרינן וכתיב נמי ביואב (שמואל ב יד) בענין האשה התקועית לבשי בגדי אבל-כאשה זה ימים רבים מתאבלת על מת אלמא אשכחן בגיהוץ טפי מחד יומא. [רא"ש מועד קטן פ"ג]

מצורע שחל שמיני שלו בערב הפסח.

מצורע שחל שמיני שלו ערב הפסח וראה קרי בו ביום הרי זה טובל ומכניס ידיו לעזרת נשים או נכנס כלו לשם ליתן דם בבהונותיו ומשלח קרבנותיו על הדרך שכתבנו למעלה שעזרת נשים אינה בכלל מקדש ונמצא שאין איסור ביאת טבו"י בעזרת נשים, אלא מדברי סופרים ואין מעמידין אותו במקום עשה שיש בו כרת ואפילו ראהו בלילה שמחרתו שמיני שמאחר שהעלינו את הענין מפני שעשה שיש בו כרת דוחה איסור סופרים אין בו הפרש בין לילה ליום ולא הזכירו בגמ' בה הפרש זה אלא לדברי עולא שהיה מפרשה באיסור ביאת מקדש של תורה שבכרת, והיה סובר שאף עזרת נשים בכלל זה ויש פוסקים כן מכח שמועה זו שמוכחת כן להדיא במסכת זבחים (לב:) ואף בתוספתא פ"א דכלים ה"ח אמרו, כל הטמאים שנכנסו משער ניקנור ולפנים אפילו מחוסרי כפרה חייבין על זדונן כרת ועל שגגתן חטאת, אלא שבאין עליה מטעם הואיל ואישתרי אישתרי ולדעת זה אף בשלא טבל כן כמו שכתבנו בביאור הסוגיא וכן לדעת זה דוקא שראה בשמיני. ויש פוסקים גם כן שעזרת נשים בכלל מקדש אלא שאין מתירין בביאת כלו אלא בהכנסת ידיו ומפני שהם סוברים ביאה במקצת לא שמה ביאה. [מאירי, יבמות ז:]

וראה קרי בו ביום טובל ואוכל.

פירש"י להכי נקט קרי ולא טמא שרץ ונבילה משום דטמא שרץ ואפילו טמא מת נכנסין להר הבית כדמפרש בפ' אלו דברים ויקח משה את עצמות יוסף עמו עמו במחיצתו. וקשה דהא מפרשינן לקמן דלית הכא אלא איסורא דרבנן, וטמא שרץ ונבילה נהי דשרו מדאוריתא מדרבנן מיהא אסירי דאפילו בחיל נמי אסור ליכנס כדתנן במס' כלים בפ"ק החיל מקודש ממנו שאין גוים וטמאי מתים נכנסין שם וכ"ש בעזרת הנשים שמקודשת הימנו כדקאמר התם שאין טבול יום נכנס לשם ובכולהו טבו"י קאמר בין דבעל קרי בין דטמא מת ושרץ ונבילה דאיירי בהו לעיל, ונראה דלרבותא נקט הכא בעל קרי אעפ"י שמשתלח חוץ לשתי מחנות התירו לו חכמים כשטבל ליכנס לעזרת נשים להכניס ידיו לבהונות כדי לעשות פסח שבמקום כרת לא העמידו דבריהם. [תוספות הרא"ש, יבמות ז:]

אמרו חכמים אף על פי שטבול יום אינו נכנס זה נכנס.

שהיה צריך לבוא להר הבית ולעמוד בשערי ניקנור ולהכניס ידו לעזרה ליתן לו מן הדם על הבהונות ושערי ניקנור לא נתקדשו בקדושת העזרה כדאמרינן בכיצד צולין שכל השערים נתקדשו חוץ משערי ניקנור ששם מצורע עומד ומכניס ידיו לבהונות. וא"ת למה נמנעו בשביל כך מלקדש יעמוד בעזרת הנשים ויכניס ידיו לשערי ניקנור, ופירש הריב"ן דאין זה לפני ה' כיון דלא הוי באויר העזרה, ולא נהירא דכיון דקדוש בקדושת העזרה קרינא ביה לפני ה', ואור"ת דעשו תקנה למצורעים הצריכים לעמוד שם שיגין עליהם השער בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים. [תוספות הרא"ש, יבמות ז:]

וא"ת והלא המצורע בתוך חלל שער ניקנור היה עומד ומשם היה מכניס ידו ורגלו לבהונות, וראשו לתנוך אזנו, דאל"כ אין שם לפני ה', וכן שנינו (נגעים יד ט) הכניס ראשו, ונתן על תנוך אזנו. ידו, ונתן על בהן ידו. רגלו, ונתן על בהן רגלו. וחלל השער מכלל העזרה הוא, כדאמרינן (פסחים צג:) מהאסקופה ולפנים כלפנים. מהאסקופה ולחוץ כלחוץ, וכן אמרו (פסחים פה:) מן האגף ולפנים, וא"כ אין הפרש בין העזרה עצמה ובין חלל שער ניקנור כלום, והאיך היה יכול מצורע לעמוד שם. י"ל, שמפני שא"א למצורע לעמוד חוץ משער ניקנור ויכניס ראשו וידו ורגלו לחלל השער, משום דבעינן לפני ה' וליכא, לפיכך לא נתקדש חלל שער ניקנור, כדי שיוכל המצורע, שהוא מחו"כ לעמוד שם ולהכניס ראשו וידו ורגלו בתוך העזרה, דהוי לפני ה', כדאמרי' (פסחים פה:) אר"ש ב"ר יצחק וכו' מפני מה לא נתקדשו שערי ניקנור, מפני שהמצורעין עומדין שם ומכניסין ידיהן ורגליהן לבהונות. [רבי אליהו מזרחי, ויקרא יד יא]

מוטב יבא עשה שיש בו כרת וידחה עשה שאין בו כרת.

פרש"י ז"ל דקסבר האי תנא דטבול יום דבעל קרי כבעל קרי ואית ביה עשה דשלוח מחנות. ור' יוחנן דאמר אפי' עשה נמי לית ביה פליג אברייתא, ואינו מחוור חדא דר' יוחנן אמורא הוא ולא פליג אברייתא וכדמוכח בריש פ"ק דכתובות (ח.) גבי ברכת חתנים דמשני התם רב תנא הוא ופליג ולא משני הכי בדר' יוחנן, ועוד דאם איתא בכל הר הבית היה אסור ליכנס דהא ודאי מפתח הר הבית עד שער נקנור הוי מחנה לויה כדתניא בספרי ובתוספתא ובפרק בתרא דזבחים (קטז:). ואם איתא דטבול יום אסור מן התורה בכל מחנה לויה כבעל קרי בכל הר הבית יהא אסור, ואנן תנן במס' כלים פ' ראשון עשר קדושות הן כו' הר הבית מקודש הימנו שאין זבין וזבות נכנסין לשם הא טבול יום נכנס וקתני סיפא עזרת נשים מקודשת הימנו שאין טבול יום נכנס לשם, הא בחיל ובהר נכנס. [הרשב"א, יבמות ז:]

דף צב:

מנפח בית הפרס והולך.

נקרא בית הפרס מחמת התפשטות הקבר על כולו מענין הפרישה והשטיחה, תרגום ויפרוש את האהל ופרס ית משכנא. אמר כי מי שחרש מקום שיש בו קבר הרי הוא עושה בית הפרס מאותו המקום שיש בו הקבר עד אורך מאה אמה באותה השדה שהפכה וחרשה והוא אורך מענה. ומענה הוא הקו שעושה המחרשה לאורך השדה, אמר הנביא על גבי חרשו חורשים האריכו למעניתם. וכך עושה בית הפרס מאה אמה ברוחב. ומקום שיש בו מאה אמה על מאה אמה הוא בית ארבעת סאין, לפי שבית סאה חמשים על חמשים כמו שבארנו כמה פעמים. ור' יוסי אומר שאם לא היה המקום החרוש ישר אלא היו בו מעלות ומורדות הרי זה עושה בית הפרס בית חמשת סאין והוא מאה ואחת עשרה ושלשת רבעים על כמוה בקירוב. ותנא קמא אומר לעולם בית ארבעה סאין בין במקום ישר בין במקום שאינו ישר. ואחר כך הביא לנו תנא קמא סימן שבו נדע שעור בית ארבעת סאין כמה הוא אם היה מקום שאין שטחו ישר, ואמר שהוא נותן רובע קב כרשנין על כיפוף המחרישה והוא הנקרא ברך המחרישה לפי שהוא דומה לברך האדם, ויהיה בכלי אשר בו אותן הזרעונין נקב שעור שיצא ממנו גרגר אחד מגרגרי הכרשנין הללו, ויוליך אך הבהמה והגרגרים נופלים עד שיגמרו כל אותן הגרגרים, ואין ספק כי כאשר תשתייר שארית מעטה מאותן הגרגרים אינם נופלים אלא לאחר נענוע מרובה, ולפיכך יהיו הגרגרים בסוף החרישה רחוקים זה מזה, אמר כי במקום שצומחים שלשה כרשנין זה בצד זה עד שם מסתיים בית הפרס והוא שעור ארבע סאין.

[פיהמ"ש להרמב"ם, אהלות פי"ז מ"א]

מאי דמשמע הכא דבית הפרס אסור להלוך בו בלא נפוח ובנפוח מיהת סגי זהו דוקא לענין עושה פסח דאף על גב דאיכא כרת לעושה אותו בטומאה כיון דאיכא כרת במי שחדל לעשותו וטומאת בית הפרס אינה אלא מדרבנן סמכו על הבדיקה ולא העמידו דבריהם במקום כרת. וזה במי שהולך לשחוט את פסחו אבל כהן אינו סומך בבדיקה. וא"ת הכא אמרינן דבדיקת בית הפרס הויא בניפוח ובמסכת אהלות תנן כיצד בודקין פירוש בית הפרס מביא כל עפר שיכול להסיטו ונותן לתוך הכברה אם מצא בו עצם כשעורה טמא ואם לאו טהור. יש לומר דכאן לכתחלה וכאן לדיעבד כלומר דלכתחלה כיון דאפשר לו לבדוק קודם שיעבור סמכו על בדיקת ניפוח ומנפח והולך. אבל אם עבר בלא נפוח ותו לא אפשר לבדוק בניפוח שאם היה העצם נדחה מה יועיל לזה שעבר תקנו לו בדיקה אחרת לידע אם נטמא אם לאו דהיינו כוברו בכברה. [הריטב"א, ברכות יט:]

דמסתמא ליכא למימר שהגיעה המחרישה עד המת וליכא לאחזוקי מקום טהור בטמא מספק אלא חכמים החמירו משום חומרא דטהרות ומשום הכי הקילו דליכא ספיקא דאורייתא הם אמרו והם אמרו ולא היו רגילים לקבור מתים בעומק כי השתא בזמן הזה הילכך לא חיישינן שמא המת בעומק תחת המחרישה ומן הדין אפילו נפוח לא צריך כי אם חומרא בטהרות שהחמירו חכמים בדבר ואמאי לא חייש שיהא מת בקרקע ואין נוגע בו ומטמא באהל אי נמי בלא המאהילים מן הצדדים הוו מטמאין לאדם באהל אלא שמע מינה דלא מטמא באהל.

[תוספות, מועד קטן ה:]

מי שהיה טמא או בדרך רחוקה אוצר החכמה

כבר ביארנו בפתיחת המסכתא שהחלק החמישי שבה הוא לבאר ענין הנדחין לפסח שני ודברים שבין ראשון לשני והששי לבאר בענין אם אירעו בו סבות כגון אם הופרש שלא ממין הראוי או שהמיר בו או אבד או נתערב עם אחרים כיצד דנין באלו ובשאר הסבות הדומות לאלו, וששני חלקים אלו יתבארו בפרק זה ועל זה הצד יחלקו עניני הפרק לששה חלקים. הראשון בדין טומאה ודרך רחוקה. השני בדברים שבין ראשון לשני. השלישי בדין תמורת הפסח. הרביעי בדין מפריש נקיבה או זכר בן שתי שנים לפסחו. החמישי בדין מפריש פסחו ומת. הששי בדין פסח שנתערב או שאבד ואח"כ נמצא. [מאירי]

ולא עשה את הראשון יעשה את השני.

משרשי המצוה, לפי שמצות הפסח הוא אות חזק וברור לכל רואי השמש בחידוש העולם, כי אז בעת ההיא עשה עמנו האל ברוך הוא נסים ונפלאות גדולות ושינה טבע העולם לעיני עמים רבים, וראו כל עמי הארץ כי השגחתו ויכלתו בתחתונים, ואז בעת ההיא האמינו הכל, ויאמינו כל הבאים אחריהם לעולם באמת, שהוא ברוך הוא ברא העולם יש מאין בעת שרצה, והוא העת הידוע, ואף על פי שבריאת היש מן האין הוא דבר נמנע מדרך הטבע, כי כמו כן נמנע לבקוע מצולות ים עד עבור בתוכו עם כבד ביבשה וישובו למקומן, ולהחיות עם גדול ורב ארבעים שנה מלחם היורד מן השמים יום יום, ויתר האותות והמופתים שעשה לנו בעת ההיא שכולן נתחדשו בהפך הטבעים. וענין חידוש העולם הוא העמוד החזק באמונתנו ובתורתנו, כי למאמיני הקדמות אין תורה וחלק לעולם הבא עם ישראל. ידוע הדבר, אין להאריך במפורסם. על כן היה מרצונו ברוך הוא לזכות במצוה זו הנכבדת כל איש מישראל ואל יעכבהו אונס וריחוק מקום מעשותה, כי אם יקרהו עון שנאנס בחדש הראשון ולא זכה בה עם הקודמין יעשה אותה בחדש השני. ולפי שהוא יסוד גדול בדת, הגיע החיוב גם כן אף על הגר שנתגייר בין פסח ראשון לשני, וכן קטן שהגדיל בין שני הפסחים, שחייבין לעשות פסח שני.

[ספר החינוך מצוה שפ]

דף צג.

לא קשיא הא רבי יוסי הא רבי יהודה ורבי שמעון.

קשה דבהשוחט והמעלה (שם) דריש ר"ש איש איש ובפ"ק דקידושין (כ:) דריש ר"ש אם גאול יגאל שלוה וגואל לחצאין וכן בפסחים בפרק מי שהיה טמא (צג.) איש איש לחייב זבין

ומצורעין ובועלי נדות בפסח שני ומוקי לה כרבי יהודה ור"ש דפטרי נשים מפסח שני ולהכי לא תני זבות ומצורעות ובפרק אלו מציאות (ב"מ לא:) ובכתובות (סז.) גבי העבט תעביטנו קאמר ר"ש דברה תורה כלשון בני אדם ועוד קשיא מר' יהודה דדריש איש איש בההיא דפסחים וכן בריש בנות כותים (נדה לב:) דריש ר' יהודה איש איש גבי תינוק בן יומו שמטמא בזיבה וגבי המול ימול (ע"ז כז.) סבר רבי יהודה דברה תורה כלשון בני אדם ועוד בסוף אלו מציאות משמע דדריש ר"ש הקם תקים והשב תשיבנו ובפ"ק דר"ה (ח.) עשר תעשר בשתי מעשרות ועוד קשיא מר"ע בפ' אין עומדין (ברכות לא:) גבי הני דדריש ר' ישמעאל אם ראה תראה ור"ע קאמר דברה תורה כלשון בני אדם ובסנהדרין בפרק ד' מיתות (סד:) איפכא גבי הכרת תכרת וכן בסוף פרק שני דכריתות (יא.) גבי והפדה לא נפדתה ועוד קשיא מדאחרים דהיינו ר"מ (גבי איש איש) דאית ליה התם בכריתות דברה תורה כלשון בני אדם ובפ' ד' מיתות (סנהדרין נז.) משמע דדריש ר"מ איש איש גבי ברכת השם ונראה לפרש דמאן דאית ליה דברה תורה כלשון בני אדם לאו בכל דוכתי אית ליה אלא שום הוכחה יש לו במקום שאינו דורש הכפילות.

[תוספות, מנחות יז:]

רבי סבר שני רגל בפני עצמו הוא.

הלשון שאמרו בשמיני שהוא רגל בפ"ע הוא כמאמרם בפסחים (צג.) שני רגל בפ"ע כו', ואיכא דאמר התם שני תשלומין דראשון הוא ולאו רגל הוא, ועיקר מחלוקתם לומר שאם שגג בראשון והזיד בשני למאן דאמר רגל בפ"ע חייב כרת ולמ"ד תשלומין פטור, וכן גר שנתגייר בין שני פסחים וקטן שנתגדל בינתים, למ"ד רגל בפ"ע חייב לעשות פסח שני, למ"ד תשלומין כל שאינו זקוק לראשון אינו זקוק לשני, וכן רגל בפני עצמו דשמיני לענין זה הוזכר, לפי שעיקר חובת הרגלים ראייה וחגיגה ולזה הוזכרו רגלים בגמרא בכל מקום, לפיכך אמרו רגל בפני עצמו לומר שטעון מה שטעונין הרגלים ראיה וחגיגה ושמחה, והענין לפי ששנינו (חגיגה ב.) הכל חייבין בראיה חוץ מחרש שוטה וקטן ועבדים שאינם משוחררים החגר והסומא והחולה, ואתמר התם (ט.) מאי תשלומין ר' יוחנן אמר תשלומין לראשון ואם היה חגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני כיון דלא חזי בראשון לא חזי בשני, וזה נוהג בכל שבעת ימי החג, אבל שמיני רגל בפ"ע הוא ואף על גב דלא חזי בכל הנך חזי בשמיני, ומיהו אינו רגל מיוחד לעצמו לגמרי שאם חוגג בראשון אינו חוגג בשמיני אלא כענין [שאמרו] בפסחים לרבי דאמר שני רגל בפני עצמו הוא, והיינו דאמרינן בפ"ק דראש השנה (ד:) אימר דאמרינן שמיני רגל בפני עצמו הני מילי לענין פז"ר קש"ב אבל לענין תשלומין תשלומין דראשון הוא, לומר שאם חגג בראשון פטור בשמיני.

[הרמב"ן, סוכה מח.]

דף עג:

וגמר האי חטאו דהכא מחטאו דהתם מה להלן כרת אף כאן נמי כרת.

בעבור כי הקב"ה לא יעשה אות ומופת בכל דור לעיני כל רשע או כופר, יצוה אותנו שנעשה תמיד זכרון ואות לאשר ראו עינינו, ונעתיק הדבר אל בנינו, ובניהם לבניהם, ובניהם לדור אחרון. והחמיר מאד בענין הזה כמו שחייב כרת באכילת חמץ (לעיל יב טו) ובעזיבת הפסח (במדבר ט יג), והצריך שנכתוב כל מה שנראה אלינו באותות ובמופתים על ידינו ועל בין עינינו, ולכתוב אותו עוד על פתחי הבתים במזוזות, ושנזכיר זה בפינו בבקר ובערב, כמו שאמרו (ברכות כא.) אמת ויציב דאורייתא, ממה שכתוב (דברים טז ג) למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך, ושנעשה סוכה בכל שנה.

וכן כל כיוצא בהן מצות רבות זכר ליציאת מצרים. והכל להיות לנו בכל הדורות עדות במופתים שלא ישתכחו, ולא יהיה פתחון פה לכופר להכחיש אמונת האלהים. כי הקונה מזוזה בזוז אחד וקבעה בפתחו ונתכוון בענינה כבר הודה בחדוש העולם ובידיעת הבורא והשגחתו, וגם בנבואה, והאמין בכל פנות התורה, מלבד שהודה שחסד הבורא גדול מאד על עושי רצונו, שהוציאנו מאותו עבדות לחירות וכבוד גדול לזכות אבותיהם החפצים ביראת שמו.

[רמב"ן, שמות יג טז]

איש איש כי יקלל אלהיו מה ת"ל.

תימה הא איצטריך כדדרשינן פ' מי שהיה טמא למאן דאמר מגדף (לאו) היינו עובד ע"ז איצטריך האי כי יקלל לגופיה לאשמועינן דאיכא כרת במברך השם דכתיב ונשא חטאו והתם כתיב וחדל לעשות הפסח חטאו ישא, ולמאן דאמר מגדף היינו מברך השם וכתיב כרת במגדף בהדיא את יי' הוא מגדף ונכרתה איצטריך האי קרא לאגמורי כרת אפסח שני, וי"ל דהכא דריש כי יקלל אלהיו למה לי דהוה מצי למיכתב ונשא חטאו גבי ונוקב שם.

[תוספות הרא"ש, סנהדרין נו.]

איזו היא דרך רחוקה מן המודיעים ולחוץ וכמדתה לכל רוח.

צופים פירש רש"י ז"ל שהוא שם מקום שרואה משם בית המקדש. ולא נהיר תינח לאותו רוח שהוא שם ולרוח אחר מאי שיעורא אית ביה. והוה ליה למיתני וכמדתו לכל רוח, וכמו שאמרו בפסח שני בפרק מי שהיה טמא, אי זו היא דרך רחוקה מן המודיעים ולחוץ וכמדתה לכל רוח. אלא צופים הוא כל מקום שיכול לצפות ולראות משם את ירושלים לאיזה רוח שיהא. וכל שהוא קרוב משיעור זה אטרחוהו רבנן לחזור כדפרישית לעיל. וכל שעבר זה השיעור לא אטרחוהו ובמקומו שורפו.

[הריטב"א, ברכות מט:]

משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים חמשת מילין.

אומר ר"י דפשיטא ליה לגמרא דעד צאת הכוכבים יממא משום דמסקינן בספ"ב דמגילה (כ:) דמעלות השחר יום הוא דכתיב ואנחנו עושים במלאכה מעלות השחר עד צאת הכוכבים ואומר והיה לנו הלילה משמר והיום מלאכה ומהתם נמי מוכח דעד צאת הכוכבים יום הוא ולא קשה מההוא קרא לתנאי דפרק במה מדליקין (לד: לה.) דקאמר ר' יהודה משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין ואיכא למאן דאמר התם שני חלקי מיל שהוא לפי הנראה שעה גדולה לפני צאת הכוכבים דאין אנו בקיאין בצאת הכוכבים כדאמר התם לא כוכבים גדולים הנראין ביום ולא כוכבים קטנים הנראין בלילה אלא בינונים.

[תוספות, פסחים ב.]

דם נפסל בשקיעת החמה היינו תחילת שקיעת החמה ד' מילין קודם צה"כ, ונפיק מביום זבחכם, וראיה לדבר דבפ' מי שהיה טמא קרי ליה דרך רחוקה ואינו חושב אותן ד' מילין שמשקיעת החמה עד צה"כ, לפי שאינו זמן שחיטת פסח לפי שהדם נפסל משם ואילך, אבל שקיעת החמה דגבי תפילין היינו סוף שקיעה סמוך לצה"כ דהא לא ממעטינן מימים אלא לילה, וכן כל תענית שלא שקעה עליו חמה אינו תענית הוי סוף שקיעה כמו ההוא דפ' במה מדליקין וכן רגילין העולם להתענות עד צה"כ.

[ספר התרומה הלכות תפילין סימן ריג]

דף צד.

משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ארבעת מילין.

תרי תילתי מיל, קשה דהכא משמע דמשקיעת החמה עד הלילה ליכא אלא תלתא ריבעי מיל ור' יהודה גופיה בפסחים בפרק מי שהיה טמא (צד. ושם) סבר דמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים ארבע מילין וצאת הכוכבים לילה הוא כדאמרינן בריש פ"ק דפסחים (ב. ושם) וכדמוכח קרא (נחמיה ד) ואנחנו עושים במלאכה וגו' דמיניה מפיק בפ"ב דמגילה (כ:) דמעלות השחר יממא הוא. ואומר ר"ת דהתם מיירי בתחילת שקיעה והכא משתשקע מסוף שקיעה אחר שנכנסה חמה בעובי הרקיע, אבל תימה לר"י דבמאי פליגי דהא ודאי משעת צאת הכוכבים הוי לילה כדפי' וי"ל דאמרינן לקמן לא גדולים הנראים ביום ולא קטנים כו' אלא בינונים והשתא פליגי דלר' יהודה מספקא ליה בכל כוכבים הנראים משקיעת החמה עד שהכסיף העליון אם הם בינונים אם לאו וע"ק דניחזי אנן באדם בינוני שילך מתחילת שקיעת החמה ד' מילין כדאמר בפסחים י"ל דמספקא להו מהו אדם בינוני.

[תוספות, שבת לה.]

כתב רבינו הגדול ז"ל כי מדברי רבינו תם ז"ל למדנו דבר שהיה קשה מאד, תוספת מחול על הקדש דאמרה תורה בערבי שבתות אימתי הוא, דאילו קודם בין השמשות יום גמור הוא וכדתנן (לעיל יז:) ובכולן בית הלל מתירין עם השמש, ואמרינן לקמן חזיתו שמשא בריש [דיקלי] אדליקו שרגי משום דלא קים ליכו בשיעור דרבנן, הא למאן דקים ליה לית ליה לאדלוקי, ואילו בבין השמשות ספק קדש גמור הוא שיש בו אשם תלוי, [ועכשיו] למדנו מדברי ר"ת ז"ל כי התוספת הזה הוא באותו זמן שיש מתחלת השקיעה ועד סוף השקיעה, ואם רצה לעשותו כולו קדש או מקצתו עושה כשיתפלל תפלת ערבית אליבא דרבי יהודה דאמר (ברכות כו.) דתפלת הערב מפלג המנחה, וכדאמרינן התם (כז.) רב מצלי של שבתות בערב שבת ואוקימנא כרבי יהודה, ולרבנן דאמרי תפלת המנחה עד הערב יקבלהו עליו בקדוש היום, כי התורה אמרה שיעשנו קדש ושיחול קדושה עליו לקדש לענין זה כאילו הוא לילה ואף על גב דבדיני דעלמא הוא יום, ולהכי אמר רחמנא זכור את יום השבת לקדשו ולא אמר זכור יום השבת, אבל בלא תפילת שבת או קידוש אין התוספת חל מאיליו.

[הריטב"א, שבת לה.]

רבי נתן אומר כל הישוב כולו תחת כוכב אחד יושב.

מסוף העולם ועד סופו, מהלך ת"ק שנה (לקמן יג.) שנאמר שדי שאמר די שלא להרחיב יותר שנאמר אני אל שדי פרה ורבה אני שאמרתי די לעולם ותימה מנא לך הא שיש ת"ק שנה ולא יותר ולא פחות וי"ל דנפקא לן מן שדי בשדי יש ג' אותיות שי"ן דל"ת יו"ד קח י"נ ל"ת ו"ד הנעלם מן שדי ויעלה ת"ק כך שמעתי מר' מנחם ברבי עזריאל, וצ"ע למ"ד פרק מי שהיה טמא (פסחים צד. ושם) כל העולם כולו תחת כוכב אחד עומד היכי קיימי כל הני כוכבים הנראין ברקיע, וי"מ שעל ים אוקיינוס הן עומדין כדאמרינן בפרקי דר"א כל השיעורים לא נאמרו רק על שאר ימים אבל ים אוקיינוס בוראו יודע מדתו אך במדרש אחר מצינו ששליש ימים שאמר הוי בים אוקיינוס וכן יסד ה"ר בנימין ביוצר שלו זה הים שליש עולמו במאה וששים ושש ועוד סיימו וצריך למימר שאותו מדרש פליג אההיא דפסחים, ומיהו יש להעמיד ההיא דהתם במזלות של גלגל אבל שאר כוכבים קטנים הם ולי נראה דיש ליישב כל אותן מדרשים שהם תלוין בכיפת הרקיע והוא גדול הרבה מן הארץ אם היה נמתח עליה זו כזו לפי גבול הארץ בא וראה אהל מתוח על הארץ כמין כיפה גבוה באמצע שתופס כפלי כפלים אם היה נמתח בקו הארץ, אך היה קשה מדכתיב גבי סיסרא (שופטים ה) מן שמים נלחמו הכוכבים ממסלותם ומוכח מינה בנימוקי רש"י וכן איתא במדרש שאורך הכוכב מהלך ת"ק שנה כמן השמים ועד הארץ שהיה ראש אחד תחוב ברקיע והשני היה בארץ והיכי היה יצא באויר העולם כיון דכולו תחת כוכב אחד הוא עומד וצ"ל שהם חולקין יחד אם לא נחלוק בין מזלות הגלגל לשאר מזלות.

[תוספות, חגיגה יב.]

דף צד:

חכמי ישראל אומרים גלגל קבוע ומזלות חוזרין וחכמי אומות העולם אומרים גלגל חוזר ומזלות קבועין.

רבי יהודה ברבי סימון שאמר (בראשית רבה ג ז) שהיו סדרי זמנים קודם לכן,

19/06/2018 אוצר החכמה

אינו אלא על דעת ר' יעקב, משום דלדידיה לולי שהיו סדרי זמנים קודם לכן, לא היו משוערים קודם היום הרביעי ימים ולילות, עד שאמר (פסוק ה) ויהי ערב ויהי בקר יום אחד ויום שני ויום שלישי, מאחר שעדיין לא נבראו המאורות אשר בסבובם היו היום והלילה. אבל לרבנן דאמרי אור שנברא ביום ראשון הן הן המאורות, ולא תלאן עד יום רביעי, אין צריך לומר שהיו סדרי זמנים קודם לכן, דאיכא למימר שקודם תלייתן היו סובבין סביב הארץ, כדעת חכמי ישראל, שאמרו (פסחים צד:) כוכב חוזר וגלגל קבוע, אבל לרבי יעקב אי אפשר לומר כן, מפני שלא תפול תנועה באור אלא במאור.

ואם תאמר, אי הכי לרבנן מה תועלת בתלייתן ברקיע, והלא המאורות עצמן הם הסובבים אף לאחר תלייתן, ולא [בסבוב] הרקיע, כדתניא (פסחים צד:) חכמי ישראל אומרים גלגל קבוע וכוכב חוזר. וחכמי אומות העולם אומרים גלגל חוזר וכוכב קבוע. יש לומר, שקודם תלייתן היו סובבים באויר סביב הארץ שלא בטבע, כי טבע תנועת הכדור שיסוב סביב מרכזו או שיתגלגל בתנועת הגלגל על שטח מה, ולכן גזר ה' ברביעי שיתלו ברקיע ויתגלגלו עליו בתנועת הגלגל לדעת חכמי ישראל, שהוא על פי טבען, או שיתלו ברקיע כמסמרים תקועים ויתנועעו במקרה בתנועת רקיעם, לדעת חכמי אומות העולם, שגם זה על פי טבען הוא, מאחר שתנועת הרקיע היא סביב מרכזו. אי נמי יש לומר, שתלייתן מיום ראשון היתה, אלא שלא הוכרה פעולתן עד יום רביעי, מפני שבשלישי הוציאה הארץ הדשאים והאילנות, ואי אפשר זה מבלתי שקדם להם המטר, ואי אפשר המטר מבלתי אד קדם לו, כדכתיב (א ו) ואד יעלה מן הארץ, ואי אפשר האד מבלתי סבוב השמש המעלה אותו. ומפני שלא הוכרה פעולתן, שהם הדשאים והאילנות, עד יום שלישי שצמחו הדשאים והאילנות, שהוא תחלת היום הרביעי, אמר יהי מאורות ברקיע השמים ביום הרביעי, כלומר שאז יוכר [תוכר] פעולתן. ואמר בו יהי, כאילו אז היו, כמו שאמר בכל הנבראים יהי, כל אחד ביומו, אף על פי שכלם נבראו ביום ראשון, משל לגנן כו'.

[רבי אליהו מזרחי בראשית א יד]

לפיכך כל העולם כולו רותח ומעינות צוננין.

מהא דאמרו ליה לרבה בר בר חנה בקיטא אתו משיכלי דקוניא ומלינהו מיא קרירי בסיתוא איתי משיכלי שחימי ומלינהו מיא פשורי ואותבינהו ואנחינהו מעת לעת אי הדרא בידי שמים הוא וכשירה, הביא הרב בעל העיטור ז"ל ממנה ראיה דשיעור פשורי דומיא דקרירי בקיטא וכן כתב בשם ר"ת ז"ל שהשיב אליו בתשו' דתלמוד ערוך הוא בידינו (פסחים צד:) בקיטא אף על פי שמעיינות צוננין מי נהרות רותחין שרואה פני חמה אבל מעיינות הם בתחתיות ארץ ומי נהרות המושכים חמים כמו פושרין ופוק חזי והילכך פסק רב יהודאי גאון ז"ל בחכמתו דפושרין דימות החורף אינם חמין יותר מצונן שבימות הקיץ שעמדו בבית בין של נהר בין של מעין שחום הבתים מחממתן כמו פושרין דימות החורף ונראה לעינים, וראיה לדבר טבילה דכ"ג ביוהכ"פ שהוא רישא דסיתוא ובקיץ אפילו הנערים רוחצין ואין צריכין חמום דפשורי הוא מעט (הרבה) יותר מכריסו של תינוק נכווית ויד סולדת בו אלא כמו שבני אדם שותים פושרין ונותנים באזניהם כדאמרינן בע"ז (כח:) הנהו מיא דצילי מיניה לא חמימי ולא קרירי אלא פושרי.

[הרשב"א, חולין נה:]

בימות הגשמים חמה מהלכת בשיפולי רקיע, לפיכך כל העולם כולו צונן ומעינות רותחין.

אמרינן נמי במסכת יומא (כח:) האי יומא דעיבא כוליה שמשא, כי לפי שהחמץ נעשה מעט מעט ואינו ניכר, חששו לכל זה מפני ספק כרת עד שחששו למים לנים, ופירושו שנשאבו אחר בא השמש והיו בבית, שלא לנו בלילה במחובר, לפי שהחמה מהלכת תחת הקרקע ומעיינות רותחין כדברי חכמי אומות העולם כדאיתא בפסחים (צד:) ואף על פי ששהו בבית כמה ימים אין בכך כלום, גם מה שאומרים שלא יהיו במקום שהירח שולט שם, אין בדבר זה שום עיקר בעולם.

[הגדה של פסח להריטב"א]

דף צה.

מה בין פסח הראשון לשני.

הראשון אסור בחמץ בכל יראה ובל ימצא, ואינו נשחט על חמץ, ואין מוציאין ממנו חוץ לחבורה, וטעון הלל באכילתו, ומביאין עמו חגיגה, ואפשר שיבא בטומאה אם נטמא רוב הקהל טומאת מת כמו שביארנו, אבל פסח שני חמץ ומצה עמו בבית, ואינו טעון הלל באכילתו, ומוציאין אותו חוץ לחבורתו, ואין מביאין עמו חגיגה ואינו בא בטומאה, ושניהם דוחין את השבת, וטעונין הלל בעשייתן ונאכלין צלי בבית אחד על מצה ומרור, ואין מותירין מהן, ואין שוברין בהן את העצם, ולמה לא ישוה השני לראשון לכל הדברים מאחר שנאמר ככל חקת הפסח יעשו, לפי שפירש בו מקצת חקת הפסח, ללמד שאינה שוה לראשון אלא בדברים שנתפרשו בו, והן המצות שבגופו והם חקת הפסח, שכלל זה שנאמר במצרים שילקח הפסח מבעשור, ושהוא טעון הגעת דם באגודת אזוב למשקוף ולשתי המזוזות ושיאכל בחפזון אין אותן הדברים נוהגות לדורות ולא נעשו אלא בפסח מצרים בלבד.

[רמב"ם, קרבן פסח פ"י הט"ו]

ומ"ש ומוציאין אותו חוץ לבית אכילתו. יש לתמוה על זה דהא תניא התם בגמ' ככל חקת הפסח יעשו אותו יכול כשם שהראשון אסור בבל יראה ובל ימצא כך שני אסור וכו' ת"ל וכו' בכלליה דלא ישאירו ממנו עד בקר מאי קא מרבה ליה לא תוציאו ממנו דדמי ליה דהאי מיפסיל בנותר והאי מיפסיל ביוצא, וא"כ קשה היכי ממעט רבינו יוצא, וי"ל דבגמ' קאמר דמרבי ליה משום דדמי ליה דהוי לאו שניתק לעשה דומיא דנותר. ופירש"י דלית ליה להאי תנא הא דתניא בפ' כיצד צולין האוכלו ה"ז בלא תעשה דובשר בשדה טריפה אלא מותר להחזירו ולאכלו עכ"ל. ומאחר דקי"ל כההוא תנא דמוציא חייב משום ובשר בשדה טריפה תו ליכא לרבויי יוצא מנותר שזה ניתק לעשה וזה לא ניתק לעשה. [כסף משנה]

לא חשיב להא התם בפרק מי שהיה טמא (שם צה.) בדברים שבין ראשון לשני וא"כ לא אפשר לאתנויי בשלמים דפסולין אחר תמיד של בין הערבים וליכא למימר משום דאתי עשה דפסח שיש בו כרת ודחי עשה דהשלמה דלית ביה כרת כדאמר בר"פ תמיד נשחט (שם נט.) דהא ליכא הכא כרת דבכל חדא וחדא מינייהו איכא למימר שמא הוא מן הרוב שכבר יצאו ומיהו אפילו לא יהא נפסל אחר התמיד קשה דמ"מ לכתחילה אסור מדאורייתא ואי אמרינן דפסח שני מצי לאקדומיה לתמיד כיון דלא כתיב בערב אלא בין הערבים דהיינו טעמא דפסח ראשון קרב אחר התמיד דדרשינן יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים אבל פסח שני הי מינייהו דבעי קדים ועביד ברישא והא דלא חשיב בהדי דברים שבין ראשון לשני יש לומר תנא ושייר דהא נמי שייר כרת דאיכא למ"ד (שם צג.) חייב כרת על הראשון ולא על השני ואיכא למ"ד נשים בראשון חובה בשני רשות אז ניחא הא דפריך לייתי וליתני.

[תוספות, יומא כט:]

ונעשה כלל מוסיף על הפרט.

כללא דנקטינן בענין מאי דאיכא בין כלל ופרט וכלל לריבה ומיעט וריבה כדמוכח הכא ובכל דוכתא, דכלל ופרט לחוד אין הכלל מרבה כלום שאין בכלל אלא מה שבפרט, לפיכך כשבא אחריו כלל לא מסיק אלא חדא דרגא דמרבה כל מה שהוא כעין הפרט בכל הצדדין בלחוד, אבל ריבה ומיעוט לחוד מרבה כל מה שכעין המיעוט ועושה כל מה שעושה כלל ופרט וכלל, הילכך כי אתיא ריבויא בתרא מרבה כל שדומה לפרט בשום צד, ובדין הוא דמרבי כל מידי, אלא דכיון דאיכא מיעוטא לא סגיא דלא ממעט מילתא הלכך ממעט אותו שהוא יותר רחוק שאינו דומה למיעוט כעין סם דממעט הכא, וכל חד מן תנאי, דריש כלל ופרט וכלל או ריבה ומיעט וריבה כפי שקבלה מרבו באותו מקום, פעמים דאין הכי ופעמים דאין הכי, וכן מוכיח במקומות הרבה.

[הריטב"א, קידושין כא:]

דף צה:

השיר יהיה לכם כליל התקדש חג.

מצאתי במס' סופרים ראיה לדברי הרב ר' יצחק ז"ל, דתני התם י"ח ימים ולילה אחד יחיד גומר בו את ההלל ואלו הן שמונת ימי חנוכה ויום טוב של עצרת וחג הסוכות ויום שמיני עצרת ויו"ט הראשון של פסח ולילו ובגולה כ"א יום ושתי לילות ומצוה מן המובחר לקרות הלל בשתי לילות של גליות בבית הכנסת ולברך עליהן ולאמרן בנעימה לקיים מה שנאמר ונרוממה שמו יחדיו כשהוא קורא אותו בבית אינו צריך לברך שכבר בירך ברבים, מכאן נראה שכשהוא קורא אותו בביתו טעון ברכה שהוא בכלל ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל, אלא שאם קדם וקרא בבית הכנסת אינו צריך שכבר בירך ברבים, וא"ת והא בגמ' דילן בפרק אין נערכין (י.) תני להא דר' שמעון בן יהוצדק שמונה עשר יום יחיד גומר בהן את ההלל ולא קתני לילה של פסח, זו אינה תורה, דהתם הלל דעל עשיית מצות לא קתני, תדע דהא לא מני נמי שבשחיטת פסחים דתני להו במתני' התם, ועוד דהתם ימים קתני לפרש משנתינו דהחליל מכה לפני המזבח כו'.

ומצאתי עוד שנוי בתוספתא במס' סוכה שמונה עשר יום בשנה ולילה אחד קורין בהן את ההלל שמונת ימי החג ושמונת ימי חנוכה ויו"ט הראשון של פסח ולילו ויו"ט של עצרת, ואע"ג דהכא קתני קורין, מ"מ משוה קרייתן של ימים הללו, ובתחלת הלכות גדולות ז"ל בענין מצות עשה כתוב וימים שמונה עשר ולילה אחד לגמור את ההלל, תפס לו הלשון הזה שבמס' סופרים. [הרמב"ן, פסחים קיח.]

חייב אדם לגמור ההלל בלילי פסחים, וכן מפורש בירושלמי (מסכת סופרים פ"כ ה"ט) ובתוספתא (פסחים פ"י ה"ה), ובירושלמי אמרו שם שאומרים אותו בנעימה, וסמך לדבר (פסחים צה:) השיר יהיה לכם כליל התקדש חג (ישעיה ל), ואע"פ שבגמרא שלנו במסכת ערכין (י.) לא מנו אותו אלא שאמרו יום ראשון של פסח ובגולה שני ימים, לפי שלא באו למנות שם אלא ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל ולא באו למנות לילות, ועוד שהלילות בכלל ימים בפסח, והכי איתא בפירוש בגמרא דידן בפ"ק דברכות (ט.) הלל שבלילי פסחים ואכילת פסחים וק"ש של ערבית מצותן עד שיעלה עמוד השחר, ואוקימנא כרבי עקיבא, דאילו לרבי אלעזר בן עזריה מצותה עד חצות דוקא, ובזה לא נחלק שום אדם בעולם כי חייב אדם לגמור את ההלל בשתי לילות אלו, אלא שאמרו מקצת הגאונים ז"ל שאדם יוצא ידי חובתו בהלל שהוא קורא בסדר ההגדה, מקצתו על כוס שני מן הללויה עד למעיינו מים, ומקצתו על כוס אחרון מן לא לנו עד סופו, וכדתנן (פסחים קיז:) רביעי גומר עליו את ההלל, וא"ת היאך מפסיקין באכילה ושתיה ובכמה ברכות ומצוות אחרות ובשיחה, תשובתך עיקר ההלל מדרבנן הוא כדמוכח בכל דוכתא (ברכות יד.), והם תקנוהו בלילה הזה על הסדר הזה, ויש מן הגאונים נוחי נפש שאמרו לפי דרך זה, כי כשאדם אומר ההגדה בלילה הזה ומגיע עד הללויה חייב לברך קודם שיאמר הללויה בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו וצונו לגמור את ההלל או לקרוא את ההלל, כי איך יאמר הלל גמור בלילה הזה שהוא עיקר בלא ברכה, וכן דעת הרמב"ן ז"ל, וכן היה עושה מעשה.

[הגדה של פסח להריטב"א]

ידוע כי השמחה במעשה המצות מצוה בפני עצמה, וכשם שהמצוה עבודה לשי"ת כך השמחה על המצוה נקראת עבודה, וכן כתיב (דברים כח מז)

תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה, והוא שכתוב (תהלים ק ב) עבדו את ה' בשמחה, באר כי השמחה שלמות העבודה. ועל כן היה ענין השיר במקדש ובמשכן בשיר הפה והכלי שהוא מביא נפש האדם לדרך השמחה, ומכאן אמר הכתוב בלוים לעבוד עבודת עבודה, ודרשו רז"ל (ערכין יא.) אי זו עבודה לעבודה, הוי אומר זה השיר, כי היו הלוים מוזהרין ומצווים לשורר ולעורר השמחה על מצות הקרבן כדי להיות מעשה המצוה בשמחה. ומן הידוע כי עיקר זמנו ותקפו של אדם בתכונת כח הקול ובטורח המלאכות הוא מזמן שלשים שנה עד חמשים, וכמו שאמרו (אבות ה כא) בן שלשים לכח, ומן החמשים ואילך הכח תשש והקול נפסק והלוי נפסל, כי איך ישיר את שיר ה' כיון שנפסק קולו ונשתנה, וזהו ששנינו (חולין כד.) לוים במומים כשרים בשנים פסולים.

[רבינו בחיי, במדבר ד כב]

תרי תנאי ואליבא דרבי יהודה.

זימנין כשמקשה על תנא מדידיה אדידיה מתרץ הא דידיה הא דרביה כלומר חדא סברא דנפשיה וחדא סברא דרביה וליה לא סבירא ליה וזה תמצא בהרבה מקומות. ולפעמים מתרץ על כי האי קושיא תרי תנאי ואליבא דרבי פלוני כמו [תרי תנאי ואליבא דרבי מאיר] תרי תנאי ואליבא דר' אליעזר בריש ברכות וכן בכוליה גמרא ורוצה לומר דחד אמר הכי אמר מר וחד אמר דלאו הכי אמר מר אלא הכי, וכמו שמצינו תרי תנאי ואליבא דר' פלוני כך מצינו תרי אמוראי ואליבא דפלוני כמו תרי אמוראי ואליבא דר' יוחנן ובהרבה מקומות. ואי לא דמסתפינא אמינא דכל כהאי גוונא לא משקר חד מינייהו אלא שמעו מרבן ומשכחת לה דמעיקרא אמר הכי ושוב חזר בו האחד שמע החזרה והאחד לא שמע, וסעד לזה במסכת ביצה באין צדין דפליגי התם לוי ורב ואמר רב לעולם אל ימנע אדם עצמו מבית המדרש אפילו שעה אחת דאנא ולוי הוה יתבינן קמיה דרבי כי אמרה רבי להא שמעתתא באורתא אמר מותרין באכילה ובצפרא אמר מותרין לקבל אנא דהואי בי מדרשא ושמעתיה הדרי בי וקבלתי לוי דלא הוה בי מדרשא לא שמע ולא הדר ביה. אלא שלא נראה כן מדברי רש"י ז"ל בפרק אף על פי וז"ל דכי פליגי תרי אליבא דחד מר אמר הכי אמר פלוני ומר אמר הכי אמר פלוני חד מינייהו קא משקר אבל כי פליגי אליבא דנפשייהו בדין או באיסור והיתר כל חד וחד אמר הכי מסתבר טעמא ואין כאן שקר דכל חד וחד סברא דנפשיה קאמר מר יהיב טעמא להיתרא ומר יהיב טעמא לאיסורא אלו ואלו דברי אלהים חיים, זימנין דשייך האי טעמא וזימנין דשייך האי טעמא שהטעם מתהפך לפי שנוי הדברים בשנוי מעט, כל אלו דברי רש"י ז"ל.

[הליכות עולם שער שני פרק ב]

בזמן שטמאי מתים משתלחין זבין ומצורעין משתלחין.

היו חלוקים לג' חלקים. הראשון נקרא מחנה ישראל והוא שיעור חניית ד' דגלים. והשני לפנים הימנו והוא מחנה לויה והוא מסביב המשכן ולחוץ כנגד הדגלים. השלישי מחנה שכינה והוא המשכן מפתח אהל מועד ולפנים כנגדן בירושלם ומקדש. כל שבתוך החומה עד הר הבית נקרא מחנה ישראל כל הר הבית עד פתח העזרה שהוא שער ניקנור מחנה לויה אלא שעשו בו מעלות בהר הבית ובחיל ובעזרת נשים, ומ"מ הכל מחנה לויה ואף שער ניקנור עצמו בכלל מחנה לויה ומפתח העזרה ולפנים מחנה שכינה. ונאמר בתורה וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש ואע"פ שנכללו כלם כאחד אינם שוים לענין שלוח שהמצורע טעון שלוח חוץ לשלש מחנות ואינו יושב אלא מפתח ירושלם ולחוץ, וזב וזבה ונדה ויולדת ובעל קרי ישיבתם בכל העיר, ואין משתלחים אלא משתי מחנות וטמא מת מותר ליכנס בכל הר הבית עד החיל ואפי' מת עצמו, אלא שמן החיל ולפנים אסור מדברי סופרים עד פתח עזרת ישראל משם ואילך איסור תורה כמו שביארנו במס' סוטה.

[מאירי, לעיל סו:]

וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש מזכר עד נקבה תשלחו וגו' המצוה הזאת פשטה ידוע כי הוא לכבוד השכינה השרויה בתוכם, זהו אשר אני שוכן בתוכם, וידעת פירוש אני. עוד יש לפרש שהוזהרו ישראל באזהרה זו שלא יכניסו כחות הטומאה בהיכל הקדש, כמה דאת אמר (דברים כג יט) לא תביא אתנן זונה, וכתיב (ירמיה ב ז) ותבאו ותטמאו את ארצי ונחלתי שמתם לתועבה.

[ריקאנטי, במדבר ה ב]

דף צו.

מה להלן טעון ביקור ארבעה ימים קודם שחיטה אף כאן טעון ביקור ארבעה ימים קודם שחיטה.

ממה שצריך לבקר בעשור אלמא דבעי ביקור ארבעה ימים קודם יום שחיטה והכי נמי מסתברא דמפסח מצרים ילפינן ליה ופסח מצרים היה מקחו מבעשור ושחיטתו בארבעה עשר הרי ד' ימים לבקר קודם יום שחיטה. וכן פירש"י בפ' התכלת גבי ההיא דתנן בפ' אין בערכין אין פוחתין מששה טלאים המבוקרין בלישכה דמייתי לה התם ושקיל וטרי עד דמסיק תנא בעלמא קאי וסימנא בעלמא נקט ופירש דהשנים שנתבקרו בראשון יהיו ראוים ליום חמישי, וכן פירש רבי' אליקום זצ"ל בפרק אין בערכין. ואין בידי לפרש אם הביקור מעכב אם לאו ומסתברא דאינו מעכב אלא אע"ג שלא בקרוהו ד' ימים קודם שחיטה מ"מ הואיל שאנו רואים עכשיו לפנינו שאין [בו] שום מום שוחטין ומקריבין אותו הואיל ולית ליה מבוקר. ולכאורה מסתייעא מילתא משלהי מרובה דת"ר כשצרו מלכי בית חשמונאי זה על זה היה הורקנוס בחוץ ואריסטובלוס מבפנים בכל יום ויום היו משלשלים להם דינרים בקופה והיו מעלין להם תמידים משמע לכאורה שלא היו מבוקרים ותו מסתברא דהואיל דשאר קרבנות אפי' לכתחילה לא בעי ביקור ד' ימים סברא היא לומר שתמיד ופסח יהיו כשרין בלא ביקור היכא דלא אפשר. ומיהו נראה דביקור מעכב דתניא בתוספתא דפסחים [פ' ר"א] א"ר יוסי שמעתי שהשוחט תמיד בשבת דאינו מבוקר שחייב חטאת ויחזור ויביא תמיד אחר להכשירו חוץ מן הנשחט שנאמר תמימים יהיו לכם כשהן מבוקרין הן תמידין ושאינן מבוקרין אינן תמידים וע"כ דלית ליה מום דאי אית ביה מום צריכא למימר.

[אור זרוע סימן רטז]

דכתיב וכל ערל לא יאכל בו.

שאלת על ערל שמתו אחיו מחמת מילה, אם מותר להניח תפילין בשבת שהרי אין לו אות בעצמו.

תשובה, אע"פ שאין לו אות בעצמו בעל אות הוא אלא שמצד סכנתו ואונסו נתבטל ממנו האות אבל לעולם מצווה ועומד הוא, תדע שהנודר מן הערלים מותר בערלי ישראל שכל העכו"ם ערלים וכל בית ישראל ערלי לב הרי שערלי ישראל לא נקרא ערלים ויש להם אות ברית, ושאני קרבן פסח דגלי קרא דכתיב וכל ערל לא יאכל בו ולא היה כדאי לבא בכתב ואפילו שלא היה מן הדין לא היה לו להניחם שלא לפרסם לכל שהוא ערל. ואני לא ראיתי ולא שמעתי בזמני ערל שמתו אחיו מחמת מילה. וכתבתי זה שאם יבא לידך ערל לאו כל כמיניה לומר שמתו אחיו מחמת מילה אם לא יביא ראיה, שכל ב"ד מצווין שלא יניחו ערל ביניהם.

[שו"ת רדב"ז חלק ו סי' ב אלפים שלד]

ואי אשמעינן בן נכר משום דאין לבו לשמים.

ויש לחקור בה אם בשלא עשה תשובה ומתורת רשות אפי' בגוי כן ואם בשעשה תשובה ובתורת חובה היאך אתה פוטרו מפסח ופי' גדולי הדורות בשעשה תשובה ואעפ"כ נדחה מפסח ואף על פי שהערל כל שמל חייב בפסח זהו מפני שלא נדחה אלא מצד ערלתו וכיון שמל הרי הוא כישראל גמור אבל בן נכר שנתנכרו מעשיו אף על פי שעשה תשובה מאוס הוא אצל הקדשים והרי הוא ככהנים ששמשו בבית חוניו שאסורין לעבוד לעולם.

[מאירי, לעיל כח:]

ואני תמה ומה בין זה לגוי שנתגייר אלא שאני מפרשה במשומד שעשה תשובה לשעתו ר"ל בערב הפסח ואמר שאע"פ שלכל המצות שמצה ומרור בכללם הרי הוא כישראל גמור לענין פסח מיהא הרי הוא כגוי שנתגייר בארבעה עשר ומל וטבל שאין שוחטין עליו מפני שהוא כפורש מן הקבר וצריך שבעה וכמו שאמרו וכי יגור אתך גר ועשה פסח יכול מיד ת"ל כחקת הפסח וכו' וי"מ אותה בשלא עשה תשובה אלא שאינו רוצה להיות משומד לענין הפסח ורוצה לעשות פסח ולאכול מצה ומרור ואמר שמניחין אותו לאכול מצה ומרור ולא לאכול אז הפסח.

[מאירי, לעיל כח:]

אל תאכלו ממנו נא.

אל תדאגו ותאמרו נאכל הפסח נא כלומר שאינו מבושל כל צרכו מפני פחד מצרים לא תעשו כן ובשל מבושל במים ואל תאמרו נבשלנו בקדרה שלא ירגישו בנו המצרים שנאכל אלהיהם לא תעשו כן והוא כמו ולא בשל וכן תרגם אונקלוס ואף לא בשלא מבושל במייא. כי אם צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבו וא"ת נחתוך הראש והאיברים והכרעים שלא יכירו שהוא תועבתם לא תעשו כן אלא על אפם ועל חמתם. יכירו וידעו שהוא תועבת מצרים אשר אתם זובחים ואוכלים ויחפרו ויאבדו וימותו בנפש מרה כי אלהים חי וקיים בחזק יבא וזרועו מושלה לו ועשה בהם שפטים.

[פירוש הרא"ש בשם האבן עזרא, שמות יב ט]

דף צו:

וכן תמורתו.

אע"פ שכל חוקי התורה גזירות הם כמו שביארנו בסוף מעילה, ראוי להתבונן בהן וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם, הרי אמרו חכמים הראשונים שהמלך שלמה הבין רוב הטעמים של כל חוקי התורה, יראה לי שזה שאמר הכתוב והיה הוא ותמורתו יהיה קדש, כענין שאמר ואם המקדיש יגאל את ביתו ויסף חמישית כסף ערכך עליו, ירדה תורה לסוף מחשבת האדם וקצת יצרו הרע, שטבע של אדם נוטה להרבות קניינו ולחוס על ממונו ואע"פ שנדר והקדיש אפשר שחזר בו וניחם ויפדה בפחות משוויו אמרה תורה אם פדה לעצמו יוסיף חומש, וכן אם הקדיש בהמה קדושת הגוף שמא יחזור בו וכיון שאינו יכול לפדותה יחליפנה בפחותה ממנה, ואם תתן לו רשות להחליף הרע ביפה יחליף היפה ברע ויאמר טוב הוא, לפיכך סתם הכתוב בפניו שלא יחליף, וקנסו אם החליף ואמר והיה הוא ותמורתו יהיה קדש, וכל אלו הדברים כדי לכוף את יצרו ולתקן דעותיו, ורוב דיני התורה אינן אלא עצות מרחוק מגדול העצה לתקן הדעות וליישר כל המעשים, וכן הוא אומר הלא כתבתי לך שלישים במועצות ודעת, להודיעך קושט אמרי אמת להשיב אמרים אמת לשולחך.

[רמב"ם, תמורה פ"ד הי"ג]

משרשי המצוה, שרצה השם ברוך הוא להטיל מורא בלב בני אדם בכל עניני הקדש, וכמו שכתבתי בבנין הבית הקדוש וכליה בסדר ויקחו לי תרומה עשה א', שם תראה על צד הפשט כוונתנו בחומר הגדול הראוי לנו לנהוג בקודש. ועל כן כדי לקבוע בלבנו מוראת ענין הקודש, צוה הכתוב לבל נשנה הדברים, אלא מכיון שנתקדשה הבהמה תהיה בקדושתה לעולם, ולא נחשוב להפקיעה מקדושתה ולהחליפה בבהמה אחרת, ואם יוציא הדבר מפיו, שתהפך מחשבתו וכל מעשהו ותהיינה שתיהן קודש, כי הוא בא במעשיו להפקיע קדושה, ותהיה להפך שתתפשט יותר ותתפוש הכל.

[ספר החינוך מצוה שנב]

כשהוא אומר אם כשב לרבות פסח שעברה שנתו.

כדפריש המורה בשלהי פ' התודה להביא פסח שעברה שנתו והביא אחר

דבן שנה בעינן והוי זה הנשאר מותר הפסח וכל מה שתפשתי את דבריו שם בפסוק דאם כבש אינו כלום דכיון שהביא אחר ונתכפר בו היינו שעברה שנתו ועבר זמנו. וזהו אחד משלשה שמתרץ התלמוד שם תלתא קראי כתיבי חד לעבר זמנו ועברה שנתו ומה שאמרתי שם דלא גרסי' עברה שנתו אלא עבר זמנו אינו כלום דלקמן בהילכתין אמרי' דעברה שנתו גרסי' מדמקשנין עלה מחטאת שעברה שנתה ודוקא אם עברה שנתו אחר שנתכפר באחר הוא דהוי מותר הפסח וקרב שלמים אבל אם עברה שנתו קודם הפסח ירעה עד שיסתאב וימכר ויביא בדמיו פסח ואם לאחר הפסח אינו קרב הוא עצמו שלמים אלא ירעה עד שיסתאב ויביא בדמיו שלמים כדבעי' למימר בהלכתין דלקמן. [תוספות ר"ד]

ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים.

מצאתי במסכת פסחים (צו:) שפירש בשני לשונות בשלמים הבאים מחמת הפסח, וכתב לשון אחר חגיגת ארבעה עשר, וזו שמעתי. וסמך הרב בכאן על שמועתו. ואין הדבר כן, אלא שלמים הבאים מחמת הפסח היינו מותר הפסח, כגון תמורתו ופסח שנתכפרו בעליו באחר, דכיון שמתחלתו אינו נאכל אלא יום ולילה אף סופו כן, אבל חגיגת ארבעה עשר נאכלת היא לשני ימים כדברי חכמים.

וכן שנינו בתורת כהנים באותה ברייתא גופה, דקתני סופה (הל' ו) וממחרת, הרי זה בא ללמד על הנאכלים לשני ימים שיהיו נאכלים לשני ימים, אין לי אלא שלמים, מניין לרבות את החגיגה שבאה בזמנה וכו', ארבה את החגיגה שבאה בזמנה, מניין לחגיגה הבאה עם הפסח וכו'.

[רמב"ן, ויקרא ז טו]

שטעון סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק.

מתנות כהונה שבמקדש כגון חלקם מן הקרבנות לא נמנה נתינתן מצוה לפי שלא בא בהן כתוב מצוה אותנו בה אבל הן חלק השם שלקח מן הקרבנות כמו שצוה באימורים לאישים כן צוה במתנות לכהנים (צו ז) כי את חזה התנופה ואת שוק התרומה לקחתי מאת בני ישראל ואתן אותם לאהרן הכהן ולבניו. וכל שכן החטאת והאשם שהם כולם לו יתברך והוא מחיה בהם משרתיו. ואע"פ שנאמר (שם) ואת שוק הימין תתנו תרומה לכהן איננו צווי אבל הוראה שהוא לכהן במתנה כמו החזה שאמר בו (שם) והיה החזה לאהרן ולבניו כי שניהם ענין אחד ומתנה אחת. והכלל בכל חלקי הכהנים מן הקרבנות שהן מתנות שנתן השם יתברך לאהרן ולבניו שיהיו זוכין בהן משלחן הגבוה שנ' הנה נתתי לך וגו'. והנה הם חלק מחלקי מלאכת הקרבנות שצוה בהם מי יאכלם ולמי יהיו וכפרתם תלויה בזה כמו שאמרו (פס' נט ב) כמה דכהנים לא אכלי בשר לא הויא כפרה לבעלים דכתיב ואכלו אותם אשר כופר בהם וגו'. והנה הם קרבן ממש.

[השגות הרמב"ן לספר המצוות שורש יב]

דף צז.

יכול אף לפני הפסח כן תלמוד לומר הוא.

פי' האי דממעט לפני הפסח כגון שנמצא לפני הפסח ועבר עליו הפסח דקבעתי' חצות ולא חזי הוא לשלמים וגם תמורתו נמי לא חזיא לשלמים אבל אם הימר בו לפני הפסח ועדיין לא הגיע הפסח בוודאי דקרבא שלמים כדכתבית לעיל שאף הוא עצמו אם רוצה יכול להקריבו שלמים וכן תמורתו נמי קריבה שלמים. [תוספות ר"ד]

חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה.

כבר ידעת בולד חטאת ותמורת חטאת ומתו בעלי' ונתכפרו בעליה באחרת שימותו והוא שמכניסן לבית ונועל עליהם עד שימותו ובעברה שנתה שתרעה עד שיפול בה מום ויביא אחרת בדמי' והוא שאמרו עליה רואין אותה כאילו עומדת בבית הקברות כלומר שאין הכהן יכול לשחטה שם ורועה וכן כל שנמצאת קודם כפרה אפי' נמצאת בעלת מום רועה ויפלו דמי' לנדבה ומ"מ בקרבן הפסח מיהא אינו כן ואי אתה יכול לומר ולד חטאת בפסח שאין פסח בא נקבה אבל תמורת הפסח קריבה שלמים וכן נתכפרו בעלי' באחרת ועברה שנתה אבל מתו בעלי' אם קודם שחיטה בנו מקריבו שלמים ואם לאחר שחיטה קודם זריקת הדם תעובר צורתו ואח"כ ישרף. [מאיר]

דף צז:

הפריש שתי חטאות לאחריות מתכפר באחת מהן ושניה תרעה.

הקשה ריב"א היכי חיילי והלא אינו יכול להפריש שתי חטאות זו אחר זו על חטא אחד ואמרינן בפ' מי שהוציאוהו כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, וי"ל דשאני הכא כיון דאמר שמפרישן לאחריות לא מיקרי בבת אחת אלא כל אחת אחריות לחברתה וחייל קדושה אתרווייהו, ואפי' למ"ד בפ' מי שהוציאוהו ובמנחות פרק התודה דהמפריש שמונים חלות דלקרבן גדול קא מיכוין היכא דאמר בפירוש לאחריות מוכח דלא נתכוין לקרבן גדול אלא לאחריות כדקאמר התם דהיכא דאמר יקדשו ארבעים מתוך שמונים דקדשי דלאחריות קא מיכוין ואמרינן נמי בפרק התודה אי הך דקיימא תודה היא הא לחמה ואידך תיהוי אחריות.

[תוספות הרא"ש, יומא סה.]

וריב"א תירץ דלחזקיה דאמר בעירובין ובמנחות השוחט תודה על שמונים חלות דקדשי ניחא, ואפילו לר' יוחנן דאמר לקרבן גדול קא מיכוין ולא קדשי היינו גבי תודה שאין אחריות עליהם אם אבד אם אינו מקבל עליו אחריות הילכך אמרינן דבסתמא לא הוה דעתיה לאחריות אבל חטאת דחייב באחריותה בסתמא נמי אמרינן דהוה דעתיה לאחריות, ולא נהירא דהא בתורת נדר צריך להביא לחם אחר ואפילו בתורת נדבה אם אמר זו תודה וזו לחמה אמרינן בפ' התודה אבד הלחם צריך להביא לחם אחר אלמא אחריות הלחם עליו בסתמא.

[תוספות הרא"ש, יומא סה.]

ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה לשלמים.

המורה כתב וביא בדמיו שלמים גרסי' וכך הוא עיקר כדגריס המורה שלא מצינו שיהא מותרו בא נדבה אלא כל שבא משום חטאת ומשום אשם וכולן הן מנוין במס' שקלים, דהכי תנן בפ' ב' דשקלים, מותר שקלים חולין מותר עשירית האיפה מותר קיני זבין וקיני זבות וקיני יולדות חטאות ואשמות מותרן כנדבה זה הכלל כל שהוא בא משום חטא ומשום אשמה מותרן נדבה. מותר עולה לעולה מותר מנחה למנחה מותר שלמים לשלמים מותר הפסח לשלמים. אבל מיהו הא קשיא לי דאמרי' בתמורה, המפריש נקבה לפסחו תרעה עד שתסתאב ותמכר ויביא בדמי' פסח ילדה ירעה עד שיסתאב וימכר ויביא בדמיו שלמים והכי פסיק הכא ותני ויביא בדמיו שלמים ולא מפליג בין קודם הפסח ובין לאחר הפסח ונ"ל דמתני' ודאי בנשתיירו לאחר הפסח מיירי, וה"ג בירושלמי מתניתא לאחר כפרה והאי דלא תני במתני' יביא בדמיהן פסח קודם לפסח משום דכל עיקרו של תנא לא בא אלא להודיענו דבע"ח נדחין וה"ק דמפריש נקבה לפסחו או זכר בן שתי שנים דלא חזי להקרבה ולא קדשי אלא לדמיהן שיביא בדמיהן פסח ונשתיירו לאחר הפסח ונעשו מותר הפסח דקרב שלמים כיון דמעיקרא נדחו גופן מליקרב דבע"ח נדחין אלא ירעו עד שיסתאבו וימכרו ויביא בדמיהן שלמים אבל קודם הפסח שיביא בדמיהן פסח אין זו שום רבותא דהא לא חזי גופן לפסח ואם נותן לרעי' היא בעצמו יקרב שלמים. [תוספות ר"ד]

דף צח.

אמר רב הונא בריה דרב יהושע שמע מינה תלת.

בפ"ק דזבחים (יב:) ובפרק בתרא דכריתות ופרק כיצד מערימין ופ"ק דקידושין (ז) אמר ר' יוחנן בהמה של שני שותפין הקדיש חציה וחזר ולקח חציה והקדישה קדושה ואינה קריבה ועושה תמורה ותמורתה כיוצא בה ש"מ תלת שמע מינה בעלי חיים נדחין וש"מ דיחוי מעיקרו הוי דיחוי ושמע מינה יש דיחוי בדמים. ובפרק מי שהיה טמא (פסחים צח.) קאמר גמרא על מתני' דהמפריש נקבה לפסחו דשמע מינה הני תלת דר' יוחנן, ורבינו שפסק דלא כוותיה משום דבפרק שני שעירי (סד.) פליג רב עליה דר"י ואמר בעלי חיים אינם נדחים ואמרינן בגמ' דמתני' דיקא כרב דקתני אם של שם מת זה שעלה עליו הגורל לשם יתקיים תחתיו ואידך כדקאי קאי ובתר הכי מתיב מדתנן ועוד אמר ר' יהודה נשפך הדם ימות המשתלח וכו' בשלמא לרב בהא פליגי ר' יהודה ורבנן אלא לרבי במאי פליגי אמר רבא הא אמרינן דיקא מתניתין כוותיה דרב ובתר הכי קאמר גמרא (סה.) ואיכא דקא מותיב הכי ועוד אמר ר' יהודה נשפך הדם ימות המשתלח וכו' בשלמא לרב רישא פליגי בחטאת הצבור וסיפא פליגי בבעלי חיים אלא לר"י מאי. ועוד קשיא וכיון דמתניתין דיקא כרב נקטינן כוותיה דאע"ג דמתניתין ר"פ מי שהיה טמא דייקא כר' יוחנן י"ל דההיא כר"י דיחידאה הוא. ועוד דבפרק קדשי קדשים (נט.) אמרינן דר"ש ב"ר ור' ישמעאל ברבי יוסי ס"ל כרב ועוד דבפרק התערובת (עג:) אמרינן דסתם מתני' דקינים כמ"ד בעלי חיים אינם נדחים. מ"כ בשם המאירי אע"פ שהוא קדושת דמים אין לשון זה ברור אצלי שהרי בשאין בה אלא קדושת דמים ראוי לומר יותר שלא ידחה עכ"ל.

[כסף משנה, מעשה הקרבנות פט"ו ה"ד]

ושמע מינה דחוי מעיקרא הוי דחוי ושמע מינה יש דחוי בדמים.

פרש"י ז"ל יש תורת דיחוי בדבר שאינו קדוש אלא לדמיו כגון זה שמתחלה לא הוקדשה אלא לדמיה, והשיבו עליו א"כ היאך אמרו ש"מ תלת שהרי מכיון שאתה למד דדיחוי מעיקרו הוי דיחוי שמענו שיש דיחוי בדמים, וי"ל שאפשר שיהא דיחוי בדמים ולא יהא דיחוי מעיקרו דיחוי, וכיון שכן תלת חשיב להו, ומשכחת לה כגון מפריש חטאתו ונסתאב נשתמד הוא וחזר בו דאמרינן הואיל ונדחה ידחה, אי נמי מפריש דמים עצמן לחטאת ונשתמד וחזר בו ואמרינן הואיל ונדחו אותם דמים ידחו ולא יקרבו לעולם ומתחלתן לא היו דחויין, ואפשר נמי לאשכוחי דיחוי מעיקרו דלא הוי דיחוי דמים אלא דיחוי הגוף כי הא דאמרינן במסכת תמורה (כו.) בהמה זו חציה עולה וחציה שלמים קדושה ואינה קריבה ועושה תמורה ותמורתה כיוצא בה, והא ודאי מעיקרא חייל עלה קדושת הגוף, שאלו קדשי דמים אינן עושים תמורה, ודיחוי מעיקרא הוי, דיחוי בדמים לא הוי, והוי דיחוי שהרי מדחה אף התמורה, אלמא כל חד וחד משכחת ליה בלחודיה, ושמא יש אחרות כיוצא בזו במקומות אחרים. וכן לענין מצות מצינו דיחוי מעיקרו שנסתפקו בו במסכת סוכה (לג.) והתם לא שייך דיחוי דמים, ומשום הכי פליג להו בתלת.

[הרמב"ן, קידושין ז:]

הנכון כפרש"י ז"ל ודקאמרת כיון דחשיב דחוי בדמים אמאי חשיב דחוי מעיקרו, איכא למימר דאע"ג דדחוי דמים יש בכללו דחוי מעיקרו, כיון שמצינו דחוי מעיקרו בלא דחוי דמים כגון בכורים שבצרן ושגרן ביד שליח דכיון דאידחו אידחו, וכגון אשרה שנטעה מתחילה לעבודה זרה שאע"ג שחזר גוי וביטלה נדחה לולבו למצוה, דהני הוו דחוי מעיקרו ואינם דחוי דמים חשיב להו בתרתי, דלא תימא דאין דחוי מעיקרו דחוי אלא כשהוא בדחוי דמים, ודלא תימא נמי שאין דחוי מעיקרו דחוי אלא כשהוא קדוש קדושת הגוף, וכי היכי דחשיב בעלי חיים נדחין משום דאשכחן ליה בלא דחוי מעיקרו ובלא דחוי דמים, כגון עשיר שהפריש כבשה והעני וחזר והעשיר, אי נמי המקריב פסחו קודם חצות ומתו בעליה

לאחר חצות, אי נמי כגון ישראל שהפריש קרבנו ונשתמד וחזר בתשובה, והכי נמי אשכחן דחוי בדמים ודחוי מעיקרו בלא בעלי חיים נדחין כגון עשיר שהפריש עשירית האיפה והעני דהואיל ונדחה ידחה.

[הריטב"א, קידושין ז:]

וק"ל דהכא בשמעתין ובמסכת זבחים (יב.) דמייתינן להא דרבי יוחנן ובההיא דפסחים (צח.) חשיב תלמודא הני תלת ולא חשיב קדושת דמים מדחה, ואילו במסכת כריתות (כח.) איתא להא שמעתא ואמרינן לה באנפא אחרינא, דאמרינן שמע מינה תלת וכו' ושמע מינה קדושת דמים מדחה, כלומר לעשות אחרת כמותה דקתני ותמורתה כיוצא בה, ושמע מינה יש דחוי בדמים דקתני קדושה ולמאי לדמים, הרי שמנו קדושת דמים מדחה ולא מנו דחוי מעיקרו, ובמסכת תמורה גירסא שלישית דמייתי התם בפרק כיצד (כו:) הא דרבי יוחנן ואמרינן עלה שמע מינה תלת וכו', וי"ל דהכא בשמעתין ובזבחים ובההיא דפסחים לא חשבינן קדושת דמים מדחה דהא קתני בהדיא ותמורתה כיוצא בה, ולא עוד דהא בכלל יש דחוי בדמים היא זו כלומר שקדושת דמים יש להם דחוי לגמרי שהרי נדחית ותמורתה, ובההיא דכריתות לא חשבינן דחוי מעיקרא מפני שהוא בכלל יש דחוי בדמים שאין לך דחוי בדמים שלא יהא בו דחוי מעיקרו כדכתיבנא לעיל ולהכי חשיב להו בחדא, ובההיא דתמורה לא חשבינן דחוי בדמים משום דכייל ליה במאי דקאמר קדושת דמים מדחה, כלומר אפילו דבר שהוא קדושת דמים מתחלתו מדחה אף תמורתו דחוי גמור שאינו נראה לעולם וכיון שדוחה תמורתו אין ספק שהוא עצמו נדחה, ובההיא דרבי אושעיא דמסכת כריתות (כח.) דאמרינן עלה שמע מינה קדושת דמים מדחה אין פירושו שמדחה תמורתה כאידך דכריתות ותמורה, דהתם לא איירי רבי אושעיא בענין תמורה כלל אלא פירושו דקדושת דמים היא עצמה נדחית, ויש גירסאות שגורסין מידחייא והיא כמו שפירשנו, ויש לאומרה כפירוש חברותיה ואע"ג דרבי אושעיא לא איירי בתמורה קים ליה לתלמודא דהכי נמי דינה כאידך שעושה תמורה ותמורתה כיוצא בה, ויש גירסאות הרבה בתלמוד שהן מתחלפות בחלוף המסכתות וזו אחת מהן, וזהו הנכון בפירוש שמועתינו בעיני רבינו נר"ו.

[הריטב"א, קידושין ז:]

אין בנו ממונה עמו יביאנו לשום שלמים לששה עשר.

אף על פי שבנו עדיין לא הפריש פסחו אינו יכול להקריב לשם פסחו שאין הבן יכול לירש קרבן אביו שאין הקרבן כשאר ממון אביו שהוא יורשו אלא הקרבן נקרא ע"ש אביו ואם היא חטאת מתה ואם הוא אשם ירעה עד שיסתאב ויפלו דמיו לנדבה ואם היא עולה או שלמים מקריבן ע"ש עצמו ופליגי בה רבנן ור' יהודא אם היורש סומך ומימר דרבנן סברי יורש סומך ומימר ור' יהודא סבר אינו סומך ואינו מימר ואם הקרבן יקרא על שמו ושלו הוא אמאי אינו יורש ואינו סומך א"ו הקרבן יקרא על שמו ושלו הוא אמאי אינו יורש ואינו סומך א"ו הקרבן על שם אביו נקרא ולא על שמו ומש"ה אינו יורש ואינו סומך ורבנן דאמרי יורש וסומך ומימר משום דרביי' קרא כדאמרינן בריש תמורה וכיון שאין לו כח לירש קרבן אביו אינו יכול לצאת בפסחו של אביו ועל שם אביו אינו יכול לשוחטו שאין הפסח נשחט אלא לאוכליו הילכך לא יביאנו לשם פסח אלא לשם שלמים.

[תוספות ר"ד]

דף צח:

רבי שמעון לטעמיה דאמר מביאין קדשים לבית הפסול.

אין לוקחין תרומה בכסף מעשר מפני שממעט באכילתה של מעשר מפרש בירושל' (הל' ב') משום דתרומה אסורה לטבול יום ובפ' כל הזבחים שנתערבו (עו:) גרסינן מפני שממעט באכילתה משמע דאתרומה קפיד כדפירש שם בקונט' שממעט מקום אכילתו דעכשיו לא יאכלנה אלא בירושלים ואסורה השתא לאונן וסתם תרומה שריא כדאיתא בפ' הערל (עג:). ואין גירסא זו מכוונת דאמעשר קפיד ולא אתרומה כדמוכח ממתני' דמייתי עלה מזבחי שלמים אם הקל בזבחי שלמים שמותר לקנות בהמה לזבחי שלמים כדאיתא בפ"ק (מ"ג) אע"פ שממעט באכילת מעשר טובא דיכול לבוא לידי פיגול ונותר וטמא תני בירושל' (שם) אין לוקחין שביעית בכסף מעשר אמר ר"י מחלוקת [כלומר] והלכה כרבי שמעון דשרי במתני' וכמו כן לא חייש הכא אע"פ שממעט באכילת מעשר דאסור לאחר הביעור משום שביעית וכי האי גוונא פליגי במסכת שביעית פ"ח (מ"ז) דתנן אין מבשלין ירק של שביעית בשמן של תרומה שלא יביאנו לידי פסול ור' שמעון מתיר שלא יביא שמן לידי פסול לאחר הביעור מפני ירק שביעית שנתבשל בו. אמר רבי יונה דברי הכל היא אוכלי תרומה זריזין הם התיב ר' חנינא קומי רבי מנא והתנן (פסחים פ"ט מ"ח) נתערב בבכורות רבי שמעון אומר אם חבורת כהנים יאכלו ותני עלה יאכלו כחמור שבהן, א"ל אוכלי פסח בשעתו זריזין הם כאוכלי תרומה, תדע לך שהיא כן דתנינן (שבת פ"א מ"י) אין צולין בשר בצל וביצה אלא כדי שיצלו מבעוד יום ותנן (שם) משלשלים את הפסח לתנור עם חשיכה, ומוכח בסוף מי שהיה טמא (צח:) ר' שמעון לטעמיה דמביאין קדשים לבית הפסול דתנן אשם שנתערב בשלמים רבי שמעון אומר ישחטו ויאכלו כחמור שבהן.

[ר"ש, מעשר שני פ"ג מ"ב]

ישחטו בצפון ויאכלו כחומר שבהן.

כבר נתבאר בחמישי דמסכתא זו שהאשם קדשי קדשים נשחט בצפון ונאכל לזכרי כהונה ליום ולילה עד חצות, והשלמים קדשים קלים נשחטין בכל מקום ונאכלין בכל העיר לכל אדם לשני ימים ולילה אחד. אמר ר' שמעון נדון בהם יחד דין האשם להחמיר. וחכמים אומרים לו היאך נשחטם יחד והרי אנו גורמים לשלמים מהם שיפסלו שלא כדין, לפי שאם ישאר מהם דבר למחרת היום ישרף כמו האשם, ושמא זה הנשאר שלמים ומן הדין שיאכלו לשני ימים ולילה אחד וכלל הוא אצלינו אין מביאים קדשים לבית הפסול, ענינו שאין מביאין אותם לידי דבר שיגרום להם פסול, ולפיכך אומרים חכמים שלא ישחטם אלא ירעו עד שיסתאבו ויביא בדמי היפה שבהן ממין זה ובדמי היפה שבהן ממין זה ויפסיד המותר מביתו.

[פיהמ"ש להרמב"ם, זבחים פרק ח']

חבורה שאבד פסחה ואמרו לאחד צא ובקש ושחוט עלינו.

ששאלת על אשה שעשתה שליח לקבל את גיטה ונתעצל השליח בשליחותו, ועשתה שליח אחר וקיבל זה השליח האחר גט שאינו הגון. וכששמע הראשון נתחזק בשליחותו והלך אצל הבעל ונותן לו גט כשר. דעתי נוטה שלא בטלה שליחותו של ראשון בשביל שליחותו של שני, שלא מצינו בכל מקום שליח בטל בגילוייא גטה [דעתא בגיטא] ואינה כמבטלת בפנינו. ונחלקו בה רבי יוחנן וריש לקיש דתנן וכן היא שנתנה רשות לשליח לקדשה והלכה ונתקדשה, אם שלה קדמה קדושיה קדושין ואם של שלוחה קדמו קדושיו קדושין. ואיתמר לא קדשה עצמה וחזרה בה מהו. ר' יוחנן אמר חוזרת, דאתי דבור ומבטל דבור ור"ל אמר אינה חוזרת, לא אתי דבור ומבטל דבור. ואיתותב ר"ל מדתנן פ' השולח, השולח גט לאשתו והגיע בשליח או ששילח אחריו שליח וא"ל גט שנתתי לך בטל הוא, הרי זה בטל, טעמא דבטלה אבל גילויי דעתא לא אשכחן דמבטל. ועוד מדקתני אם מהשגיע גט לידה אינו יכול לבטלו, והוינן בה פשיטא ומשנינן לא צריכא דמהדר עילויה [מעיקרא] לביטוליה, מהו דתימא כאילו בטליה מעיקרא דמי קמ"ל. ועוד דאביי ורבא פליגי בגילוי דעתא בגיטא והלכה כאביי דאמר לאו מילתא היא, וכ"ש [הכא] דליכא גילוי דעתא לבטולי אבל [אלא] לאהדורי בתר גירושין וכל הקודם קודם. ואנן סהדי דכל היכא דתתגרש ניחא לה שהרי כמה ימים חזרה אחר גירושין. ועוד דתנן בפסחים חבורה שאבד פסחה ואמרו צא ובקש ושחוט עלינו, והלך ומצאו שחוט, והם לקחו ושחטו, אם שלו נשחט ראשון, הוא אוכל משלו והם אוכלין עמו ושלהן יצא לבית השריפה. אלמא היכא דשלו נשחט ראשון אעפ"י שקדמה לקיחתן לשחיטתו קתני הם אוכלין עמו ושלהן יצא לבית השריפה. אלמא אעפ"י שמחזירין לעשות שליחותן על ידי עצמן, לא בטלה שליחות מן השליח.

[שו"ת רש"י סימן רא]

זה ממנה עמו אחד מן השוק.

בשאר כל הקרבנות תנן בפ' התערובת קדשים בקדשים מין במינו זה יקרב לשם מי שהוא וזה יקרב לשם מי שהוא אבל בפסח אינו יכול לעשות כך דאין הפסח נאכל אלא למנויו ואין שניהן יכולין לאכול מהן דשמא יאכל כל אחד מפסח שאינו שלו וכיון שאינן יכולין לאכול הו"ל פסח נשחט שלא לאוכליו ופוסל והלכך כל אחד ואחד ממנה עמו אחד מן השוק.

[תוספות ר"ד]

דף צט.

יפה שתיקה לחכמים כל וחומר לטפשים, שנאמר אויל מחריש חכם יחשב.

חושך אמריו יודע דעת יקר רוח איש תבונה (משלי יז) בא הכתוב הזה להזהיר את האדם שיחשוך אמריו ושימנע מלדבר, כי מניעת הדבור תורה על הדעת שהרי עד שלא דיבר האדם הדבור בידו, לפיכך חייב שישקלנו תחלה במאזני שכלו ואחר כך יוציאנו במשקל, וכיון שדיבר הרי הוא כמי שזרק האבן שאין בידו להשיבה, ועל כן ישבחו החכמים מדת השתיקה, אמרו במסכת אבות ר"ש אומר כל ימי גדלתי בין החכמים ולא מצאתי לגוף טוב משתיקה, ואמרו יפה שתיקה לחכמים ק"ו לטפשים, ומרוב גודל מעלת מדת השתיקה אמר שלמה (משלי יז) גם אויל מחריש חכם יחשב, ואמרו חכמי המוסר אם הדבור כסף השתיקה זהב, וע"כ אמר שלמה בכאן חושך אמריו יודע דעת, יאמר כי החושך אמריו מופת ועדות על הדעת, וכן יקר רוח והוא האיש שאינו מגלה דעתו ומוציא כל רוחו במהרה אלא ביוקר כענין (שמואל א ב) ודבר ה' היה יקר בימים ההם הוא אות שהוא איש תבונה. והענין לשלמה במניעת הדבור לפי שהדבור ההוא מצד הנפש ועמו יש לאדם יתרון על שאר בעלי חיים וכיון שכן אין ראוי להוציאו אלא במשקל ולצורך גדול שיהיה תועלת הגוף או תועלת הנפש, ולמעלת הדבור מצאנוהו מיוחס לבורא יתברך הוא שכתוב (ישעיה מז) בורא ניב שפתים וגו', והקב"ה משתבח בו כענין בבריאת השמים שכתוב בהן (שם) בורא השמים ונוטיהם.

[כד הקמח]

והאדם יש לו שתי אזנים ואין לו אלא לשון אחד לומר, שיהיה דבורו מועט ושמיעתו מרובה, וכתיב (משלי יד כג) בכל עצב יהיה מותר ודבר שפתים אך למחסור. ובירושלמי בראשון מברכות (פ"א הל"ב) ובראשון משבת (פ"א הל"ב), אמר רבי שמעון בן יוחאי אילו הוינא על טורא דסיני בעינא תרי פומי, הדר אמר השתא דלית לן אלא חד, לא יכילנא למיצל נפשין מלישנא בישא כ"ש אי הוו לן תרין. ופירש רבינו יונה ז"ל כי החכמים הקדושים היו עושין עצמן ככלי שרת שאין משתמשין בהם דברים של חול, כך לא היו מוציאים מפיהם דברים של חול, והיה רוצה זה החכם שיהיו לו שתי פיות, אחת לדיבור של קודש ואחת לדיבור של חול, וחזר ואמר שחשש שלא ירבה נזקין, שאפילו בפה אחד אין אדם ניצול מלשון הרע או מאבק לשון הרע. וכמו שאמרו בפרק גט פשוט (ב"ב קסד:) שזה הוא אחד מהעבירות שאין אדם ניצול מהם בכל יום, כל שכן אם היו שנים. וכבר אמרו, מכריז רבי אלכסנדרא מאן בעי חיי מאן בעי חיי, אתו כוליה עלמא לגביה, אמר להו (תהלים לד יג), מי האיש החפץ חיים נצור לשונך מרע ושפתיך מדבר מרמה בראשון מע"ז (יט). ואמרו במדרש תהלים (נב ב) ובילמדנו (תנחומא מצורע) כי ר' ינאי נתן לו זוז אחד בשכר שהזכיר הפסוק אף על פי שכבר היה יודע אותו.

[מגן אבות לרשב"ץ אבות א, יז]

אמרו בבריתא של דרך ארץ (פ״ו הל״ד), והביאוה בפרק מי שהיה טמא (פסחים צט.), וכן בירושלמי (פסחים פ״ט הל״ט) אמרו, תני ר׳ חייא, יפה שתיקה לחכמים ק״ו לטפשים, וכן הוא אומר (משלי יז כח) גם אויל מחריש חכם יחשב וכל שכן שבמילי דעלמא יפה השתיקה. שלא שח שיחה בטילה מימיו. וכן בפרק הישן (סוכה כח.) אמרו על רבן יוחנן בן זכאי שלא שח שיחת חולין מימיו, וכן היה עושה ר׳ אליעזר תלמידו. ועל כיוצא בזה דבר זה החכם, שאין לגוף יפה מהשתיקה, שהיא פתח תקוה לכל מעלה כי יעשה עיקר ישיבתו בין החכמים לשמוע תוכחותם. וכמו שאמר שלמה ע״ה, ׳אוזן שומעת תוכחות חיים׳ (משלי טו לא), בקרב חכמים תלין. וממופתי החכם היא השתיקה, וממופתי הכסיל רבוי דברים, כמו שנאמר, ׳כי בא החלום ברוב ענין׳ (קהלת ה ב) וקול כסיל ברוב דברים.

[מגן אבות לרשב״ץ אבות א, יז]

אוצר החכמה

19/06/2018 אוהח

דף צט:

ערב פסחים סמוך למנחה.

כבר ביארנו בתחלת המסכתא על החלק הששי שבזאת המסכתא שהוא בא לבאר סדר ליל הפסח כלו ויצטרף בו דין אכילה בערב הפסח וכבר ידעת שענין הסדר כלו בנוי על ארבעה כוסות שנים קודם המזון ושנים לאחר המזון ועל זה הצד יחלקו עניני הפרק לשלשה חלקים. הראשון לבאר דין אכילה בערבי פסחים ותכונת עמידתו בלילי הפסח ר"ל בענין הסבה. והשני סדר שקודם המזון. והשלישי סדר שלאחר המזון. [מאירי]

זה שהוא תופס לשון ערבי מפני שזה הפרק מקומו בסוף פסח שני וזה שכבר ביארנו בפתיחת החבור שזאת המסכתא ומסכת פסח שני היתה בחבור רבינו הקדוש מסכת אחת לבד ונקרא שמה מסכת פסחים, אלא שבימי הגאונים חלקוה לשתים ולהיות ידיעת עניני זה הפרק הכרחית העתיקוהו ממקומו וסדרוהו בסוף זאת המסכתא, ואמנם אמרו ערבי פסחים רומז אל שני הפסחים ר"ל פסח ראשון ופסח שני על שם שזה היה מונח בסוף הכל כמו שביארנו, ואף על פי שפסח שני מצה וחמץ עמו בבית מ"מ מצותו שיאכל מצה בתאבון ומפני זה אמר ערבי פסחים סמוך למנחה. [מאירי]

לא יאכל אדם עד שתחשך.

מסתברא דדוקא קתני עד שתחשך ולא עד שקדש היום ואע"ג דזמן קדושת היום בשבתו' ובימים טובי' וכן נמי למלאכה הוא קודם חשכה כדאמרי' בריש מסכת ברכות גבי זמן ק"ש דחד אמר משעה שקדש היום בערבי שבתות וחד אמר משעת צאת הכוכבים וכדמשמע נמי לקמן בעובדא דרב חנינא בר שלמיא ותלמידיה דרב וכפי' הרב אלפסי ז"ל בהלכותיו. אפי"ה שאני מצה דמשום ליתא דאכילת פסח שאינו נאכל אלא בלילה. ואכילת מצה תחלה משו"ה לא יאכל מצה עד שתחשך ושמא ילפי לה [מפסח] מדכתב כבא השמש ודרשינן כבא השמש אתה אוכלו וליכא למימר כבא השמש משקיעת השמש דהיינו משקדש היום דהא כתיב קרא אחרינא ואכלו את הבשר בלילה הזה בלילה ממש. ואעפ"י שאפשר לחלק ולומר דעד שתחשך היינו ספק חשכה ואשכחן דכותיה כדבעינן למכתב קמן אפי"ה כן נראה עיקר וכטעמא דאמרן. [מהר"ם חלאווה]

כל דכפין ייתי וייכול. פירשו בו שצריך שיהיה רעב בערב פסח כדי לאכול מצה לתאבון, כדאיתא בפרק ערבי פסחים (צט:). כל דצריך ייתי ויפסח. שאם אין לו, ראוי ליטול אפילו מן הצדקה ואפילו לר' עקיבא (פסחים קיב.) כדי שיקיים מצות ליל פסח. ויש עוד בענין שאנו אומרים כי כשהיינו במצרים היה לנו לחם צר ומים לחץ במדה במשקל ובמשורה, ועתה יש לנו אכול ושבוע והותר לחם ויין דרך חירות. [הגדה של פסח להריטב"א]

ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין.

הני ד' כסי תקנום חכמי' לברך עליהם ד' ברכות כנגד ד' גאולות וגאלתי ולקחתי והבאתי והוצאתי. ובירושלמי אמרו כנגד ד' כוסות של פרעה. אי נמי כנגד ד' כוסות של תרעלה שעתי' הקב"ה לתשקות אומ"ה ושמא לפי' נהגו להוסיף על ההלל שפוך חמתך אל הגוים. אי נמי כנגד ד' כוסות של נחמה ולפי שאין פוחתין לעני מד' כוסות של יין נהגו שלא לקדש בביהכ"נ בליל הפסח דליכא לאפוקי אורחים דאכלו ושתו התם. [מהר"ם חלאווה]

רבי יוסי אומר אוכל והולך עד שתחשך.

ואחת קבעה סעודתא בערב שבת. פירש רש"י לחד לישנא בלילי שבת, ואינו ראוי לעשות כן משום דכבוד יום עדיף, ואינו מחוור דלישנא דע"ש לא משמע הכי ליל שבת, ואיכא מאן דפירש דע"ש [היינו] מבעוד יום אבל בערב היו קובעים אותה, ואי קשיא לך דהא קי"ל (פסחים צט:), דאוכל והולך עד שתחשך, ואיכא למימר דה"מ באקראי בעלמא אבל לקבוע סעודתו כן תמיד אסור. [הריטב"א, גיטין לח:]

דף ק.

מפסיקין לשבתות דברי רבי יהודה.

מפסיק אדם סעודתו ערב שבת ויברך ברכת המזון של חול ואח"כ מקדש זהו מפסיקים, אבל אם היה אוכל בשבת והחשיך היום לא יפסיק סעודתו אלא ישלימנה, ואף על פי שהוא מברך של שבת בחול אין בכך כלום, ואח"ר יבדיל וזהו אין מפסיקין להבדלה. והטעם לפי שראוי לאדם להפסיק סעודתו לכבוד המלך הנכנס כדי להקביל פניו, אבל בשבת אין להפסיק סעודתו מפני הבדלה אלא אוכל והולך כאדם המשאיר את המלך ומעכבו אצלו, ואילו היה מפסיק היה נראה כמגרש את המלך, ודומה לזה מה שדרשו רז"ל במכילתא זכור ושמור זכרהו בכניסתו שתקבלהו עליך קודם שקיעת החמה כדי שיהא הכל מתוקן ושמור שמרהו ביציאתו כאדם המשמר את המלך או אוהבו שהוא עמו ואינו רוצה שילך מאתו כל זמן שיוכל לעכבו. [שולחן של ארבע שער א]

רבי יוסי אומר אין מפסיקין.

ואי קשיא לך והא קדוש היום דהוי דאורייתא כדאיתא בהדיא בברכות (כ:) נשים חייבות בקדוש היום דבר תורה ואפילו הכי אמר רבי יוסי התם (פסחים ק.) שאם היה אוכל מבעוד יום וקדש עליו אינו פוסק אלא יגמור סעודתו ואח"כ מקדש, י"ל דשאני התם דכיון דעסיק בסעודת היום לא אתי לאתנשויי מקדוש וכיון שהתחיל לאכול ברשות כי היה חול ולא היה לו לקדש אין מטריחין אותו להפסיק סעודתו משא"כ בזה שהגיע זמנו קודם שיתחיל לאכול כנ"ל. [הריטב"א, סוכה לח.]

רצונך נפסיק וניחוש לדברי יהודה חבירנו.

רצונך נפסוק וניחוש לדברי ר' יהוד' חברינו. איכא מאן דגרס הכי ור' יהודה לא הוה תמן. ואיכא מאן דגריס ליהודה חברינו ואיהו הוה תמן. ואהדר ליה לא נפסוק דאי משום המתנה הא קיימ"ל דשנים אין ממתינין לא' בקער'. ואי משום הפסקה לזמון נמי הא קיימ"ל דשנים אין מפסיקין לאחד. ואי משום כבוד הא איכא למיחש שמא יראו התלמידים ויקבעו הלכה לדורות. [מהר"ם חלאווה]

אין הלכה לא כרבי יהודה ולא כרבי יוסי אלא פורס מפה ומקדש.

כמה הם דחוקים דברי רבינו שמואל זצוק"ל שפירש דהאי פורש מפה ומקדש קאי אכל שבתות דעלמא ואף על פי שלא התחיל לאכול מבע"י. והוצרך לשבש מן הספרים ושום שאין מביאין את השלחן אא"כ קידש. גם הוצרך לגרוס תחלה רבה בר רב הונא איקלע לבי ריש גלותא פריס מפה וקדיש והדר תניא נמי הכי ודברים שאין הדעת מקבלתן הם ודברי המורה הם עיקר שאינו מדבר אלא במה שהתחיל לאכול מבע"י וקידש עליו היום שצריך לפרוס מפה כדי להפסיקו מאכילתו שכיון שקדש היום אסור לו לאכול עד שיקדש ולא כר' יוסי שהיה מתירו לגמור סעודתו בלא קידוש אבל בכל שבת דעלמא שלא התחיל לאכול מבע"י א"צ לפריסת מפה וכך משמע כל פשט ההלכה. [תוספות ריי"ד]

דף ק:

שאין מביאין את השולחן אלא אם כן קידש.

כשישב לאכול יהיה לו מפה פרוסה על הלחם דתניא אין מביאים את השלחן אא"כ קידש ואם הביא פורס מפה ומקדש אף על פי שצריך שיערוך שלחנו מבע"י ודאי צריך שיהיה ערוך ומסודר במקום אחר ומ"מ אין מביאין אותו לפניו אלא עד אחר הקידוש כדי שיהא ניכר שבא לכבוד שבת הילכך אם הביאוהו קודם הקידוש פורס עליו מפה כאילו אינו כאן ומקדש ומסיר המפה וכתבו התוספות (שבת קיט:) דדוקא בימיהם שהיו להם שלחנות קטנים כל אחד שלחנו לפניו ולא היה עליהם טורח להפסיק ולהביא השלחן אחר הקידוש אבל לדידן ששלחנות שלנו גדולים וטורח להביאם אחר הקידוש ולהפסיק בין קידוש לסעודה נוהגין להביאם לכתחלה קודם הקידוש ולפרוס מפה ולקדש ובירושלמי קאמר שלא יראה הפת בושתוז פירוש שהוא מוקדם בפסוק והיה ראוי להקדימו בברכה ומקדימין בברכת היין ואני שמעתי טעם לעשות זכר למן שהיה מונח כמו בקופסא טל למעלה וטל למטה וזכר לזה נותנין מפה תחת הפת ואחרת על גביו. [טור אורח חיים סימן רעא]

ואם הביא פורס מפה ומקדש.

שמעתי ממורי חמי שצריך אדם לפרוס המפה בליל שבת על הלחם שלא יראו אותו כלום מיקדש על היין. ורא"ה מפ' ערבי פסחים דאמ' התם ושוין שאין מביאין את השלחן אלא א"כ קידש, ואם הביא פורס מפה ומקדש. ומפר' רשב"ם דתיתי סעודתא דשבתא ביקרא בשבתא. והר"ר משה גרשני פי' משום דאמ' פ' כיצד מברכין הביאו לפניו ב' מינים, כל המוקדם בפסוק מוקדם בברכה. והלחם מוקדם ליין, דכתי' ארץ חטה ושעורה גפן וכו', ובשבת אינו יכול לברך תחילה על הלחם משום זוכריהו על היין, על כן יפרוס מפה עליו [שלא] יראו אותו, והוי ריפתא כמאן דליתיה. מפי מורי חמי.

[שו"ת בעלי התוספות נספח א סעיף ט"ן]

דף קא.

לאפוקי אורחים ידי חובתן.

אנו עכשיו אע"ג דלא אכלי אורחים בבי כנשתא ונקטינן דאין קדוש אלא במקום סעודה, אפ"ה נקטינן לקדושי בבי כנשתא דכיון דמעיקרא אתקן משום אורחים אע"ג דהאידנא ליכא אורחים אמרינן ליה, שתקנות חכמים כך הן כדאשכחן במעין שבע דמערב שבת דאתקן משום עם שבשדות הבאים באחרונה ואפי' היכא דליתיה להאי טעמא דאיתנהו כולהו בבי כנשתא אמרינן ליה דכיון דאתקן אתקן. [חדושי הר"ן]

דאכלו ושתו וגנו בבי כנישתא.

ומהא נמי שמעי' דאפי' למאי דסברי רבנן ז"ל דלענין קדוש לא יצא אא"כ טעם המקדש מן היין כדבעי' למכתב ה"מ מקדש אבל שאר היוצאין לא צריכי כולהו למטעם דסתמ' דמילתא לא ממטו ליה לכסא דקדושא לכל עניא ועניא למשתיה מיניה. וכי תימא דאית להו כסי קמייהו ושתי כל חד מכסיה כדשמעה הא ליתא דעניי נינהו ומשום דלית להו מקדשי בבי כנישתא. ואפילו תימא דממטי להו להוא כסא לכולהו בני בי כנישתא לא ממטו ליה ודאי. ואפי"ה אמר ר' יוחנן אף ידי יין נמי יצאו כלומר וכל שכן ידי קדוש ואע"ג דליתנהו במקום סעודה כולהו בי כנישתא וליכא כסי קמייהו. וא"כ לר' יוחנן מאי איכא למימר אלא ודאי כדאמרן [מהר"ם חלאווה]

דרב הונא קדיש ואיתעקרא ליה שרגא.

שאלה בליל שבת בחג הסוכות כבו לו הנרות, ויש לו נר בביתו, שרי לצאת מן הסוכה לאכול בביתו במקום הנר או לאו.

תשובה יראה דהדעת נוטה דשרי. והכי משמע פ' ער"פ, דקאמר התם רב הונא קדש ובעי למיטעם מידי, אתעקר ליה שרגא. עיילי ליה למנאי לבית גנונא דרבה בריה, והוא שרגא. אלמא רגילתא הוא לצאת מדירה לדירה בשביל הנר. וכתב מרדכי פ' הישן בשם רא"ם, דמי שאין בקי ישער הצער, שאם היה יוצא מביתו בשביל צער כיוצא בזה חשיב צער ומיפטר בה ממצות סוכה. והרי הוכחנו לעיל דמשום כיבוי הנר אורחיה דמילתא לצאת מדירה לדירה, וא"כ חשיב צער. ותו משמע התם בערבי פסחים דלאו אורחיה למיכל בלא נר, דקאמר טעימו מידי דילמא אדאזילתא מתעקר לכו שרגא. וכ"כ התוספות וכן האשירי שם, דלמה הקפיד על הקידוש ולא הקפיד על הסעודה, משום דיכולים היו לקיים ג' הסעודות למחר. אלמא

סבירא להו דלאו אורחיה הוא לאכול בלא נר. דאל"כ מאי קשה להו מן הסעודה יכולין היו לאכול בלא נר, והכי מפרש שם בגמ'. ונראה דיתכן נמי דמרדכי מודה, דיש צער לאכול בלא נר, מ"מ נפיק ידי ג' סעודות. אבל ידי קדוש לא נפיק, אלא במקום הנר. כך סבר מרדכי בהדיא ודלא כרשב"ם ותוס' ואשירי שם, דכולהו לא מפרשים כדמפרש מרדכי. ופ' במה מדליקין פרש"י נמי, דאין סעודה חובה בלא נר. ומייתי ראייה מפ"ב דיומא וכן בשמעתא קמייתא דברכות [illegible]נינא, משעה שהעני אוכל פתו במלח. ופרש"י שהעני אין לו נר לסעוד, ולכך אוכל קודם שתחשך. אלמא אפילו עני קפיד. מכל הני מוכח דיש קפידא טובא לאכול סעודת קבע בלא נר. ונראה נמי דאפי' יש לחבירו נר בסוכתו, אין אומרים לזה לך הבא סעודתך לסוכת חבירך ואכול שם לאור הנר, דהא נמי חשיב צער משום דאין ערב לאדם אלא בשלו. והכי איתא במרדכי ובהגה"ה במיימון מן הירושלמי. ואף על גב דאין מפנין במועד מחצר לחצר, מחצר חבירו לחצר שלו מפנין, אפילו מן היפה לכיעור, משום דאין יפה לאדם אלא בשלו. אפס יש לחלק בראייה אם אפשר לו בלי טורח גמור לבא לסוכת חבירו ולאכול שם אין לו להקל. [תרומת הדשן סימן צג]

ומדליקין מנר לנר.

הדלקת נר חנוכה מנר חנוכה אחרת נחלקו בה רב ושמואל רב אוסר ושמואל מתיר והעלוה בגמ' כשמואל ויראה שאף ע"י קינסא מותר אע"פ שיש כאן קצת ביזוי שהרי נחלקו בגמ' בטעמו של רב שיש אומרי' שהוא אומר כן מצד אכחושי מצוה ר"ל שדומה כמו שנוטל מאורה ושואב קצת מלחלוח השמן ולדעת זה אף בלא קינסא אסור וי"מ טעמו משום בזויי מצוה ולדעת זה לא נאסר מנר לנר אלא ע"י קינסא והעלוה בגמ' כטעם זה ואף בזו חלק שמואל והלכה כמותו ומ"מ יש מפרשים שלא אמרה רב אלא משום אכחושי מצוה ומצד חולשת טעמו קבעוה כשמואל הא על ידי קינסא אף שמואל אוסר ואע"פ שכבר פירשנו שאין שמואל חושש לבזוי מצוה בזו שאני הואיל ומבזה בגופה ומ"מ שיטת הסוגיא מוכחת כדעת ראשון והדלקה מנר לנר שלא ע"י קינסא אחר שהדלקה במקומה עושה מצוה אתה מפרשה בכלי של נרות אחד שהוא מדליק את הראשונה ואח"כ מדליק את השניה ממנה במקומה והשלישית מן השניה וכן בכלם שאם היה מביא נרות של בית זה להדליקן בנרות של בית אחר הרי להדלקה במקומה אנו צריכים, וכן אתה יכול לפרשה בשני בני אדם העומדים בבית אחד או סמוכים זה לזה שמביא את המודלקות ומדליק מהם את האחרות במקום קביעותם וחוזר ומניח את האחרות במקומן. [מאירי, שבת כב.]

פי' מנר חנוכה לנר חנוכה אחריתי ואסיקנא דפלוגתייהו משום בזויי מצוה ועל ידי קינסא, ולנר חנוכה הוא דפליגי הא במדליק מנר חנוכה לדבר החול אפי' שמואל מודה דאסור משום בזויי מצוה, וכדאמרינן לקמן אליבא דידיה גזרה שלא יכוין משקלותיו וקא מפיק להו לחולין, ומכאן פסק הרב בעל התרומות ז"ל ואחרים עמו ז"ל שאסור להדליק בנר של בית הכנסת שום נר של חול בעוד שדולקים למצותם, ומיהו לצורך חולה מותר לסלק הנר ולהדליק ממנה דמצוה היא וכן לנר שבת, ולאחר גמר התפלה שבא השליח לכבותם מותר להדליק ממנה לדבר של חול.

[הריטב"א, שבת כב.]

כחומרי דרב הוה עביד כקולי דרב לא הוה עביד.

קשה דהכא אמר אביי דרבה סבר כשמואל דאמר שבת הואיל והותרה הותרה וא"כ תיקשי דאביי גופיה אמר (שבת כב.) כל מילי דמר עביד כחומרי דרב בר מהני תלת דעביד כשמואל מתירין מבגד לבגד כו' ואין לומר דמש"ה לא חשיב הא דהכא משום דרב הונא ורב יהודה נמי סברי כשמואל דהא בגרירא איכא דסברי כשמואל דהא בפרק המוציא (שבת פא.) משמע דסבר רבי יוחנן כסתם משנה דנזיר חופף ומפספס. ומיהו י"ל דהכי פריך בהמוציא, ומי מצי ר' יוחנן למימר דבר שאין מתכוין אסור דלא כסתם משנה דנזיר אפילו איכא סתמא אחרינא כדאשכחן בביצה (כג:) מאי אולמיה האי סתמא מהאי ואין לרבי יוחנן נמי לפסוק כשום אחת בלא ראייה.

[תוספות, עירובין צג:]

אי נמי יש לומר הא דעביד כחומרי דרב, היינו בעלמא לבד מעירוב ואבל דהלכה כדברי המיקל בהם, או שמא כיון דזימנין הך קולא הויא חומרא כגון דנאסר במקצת שבת דמהאי טעמא נאסר לכל השבת לא חשיב ליה מחומרי דרב דלרב לית ליה הואיל והותרה הותרה ולית ליה נמי הואיל ונאסר נאסר.

[תוספות, עירובין צג:]

דף קא:

מאי טעמא לקיבעא קמא הדר.

כי אמרינן דמברך על הסוכה כל זמן שנכנס בה היינו כשיוצא ממנה מתחלה יציאה גמורה לעשות עניניו ושלא לחזור לאלתר דהוי כחליצה דתפילין אבל לא יצא מתחלה אלא לדבר עם חבירו או להביא דבר לסוכה לצורך שעתו לא הויא יציאה כלל לחייבו בברכה כשחוזר, וכיוצא בזה לענין ברכת הנהנין כשעמד בתוך הסעודה על דעת לחזור לאלתר שאינו טעון ברכה לאחריו ולא לפניו ולקביעיה הדר ואף על פי שלא הניח שם זקן או חולה וכדפרישנא בדוכתא (פסחים קא:), ויש מרבותינו חכמי צרפת ז"ל שכתבו דכיון דאיכא בסוכה חיוב ענינים משונים אכילה ושינה ושינון וכיוצא בהן שכל עת שקובע עצמו לעשות בה אחד מדברים אלו הוי כהנחה דתפלין וחייב לברך אף על פי שלא יצא משם וכל שכן לרבנן דבי רב אשי דמברכין על התפילין כל היכי דמשמשי בהו, ויש שסבורין דסגי בברכה אחת בכל יום בכניסה ראשונה ומה שכתבנו נכון ועיקר והלכה למעשה.

[הריטב"א, סוכה מה:]

האמורא דרכו לפרש ולא לסתום, כמו שכתב רשב"ם בפרק ערבי פסחים (פסחים קא:). והרשב"א בפרק אלו טריפות (חולין מח:), זה לשונו הוה ליה להאמורא לפרש בהדיא, שאין דרך האמורא לסתום אלא לפרש. וכן כתב הגאון בתשובה זה לשונו אין מדרך האמורא שישמיענו חדוש מתוך דיוק, שהוא אין דרכו לסתום אלא לפרש יותר מן המשנה ובריתא. וזהו הטעם הא דאיתא בתשובת הגאון, וכן הוא במהר"י קולון שאלה י', דמה שאמרו (עירובין כז.) אין למדין מן הכללות, אפילו במקום שנאמר חוץ, זהו דוקא מדברי תנאים, מפני שהיו שונים דרך קצרה ולא יכלו לבאר כל הצורך, אבל בדברי האמוראים אין אומרים כן, דדרך אמוראים לפרש. [של"ה כללי התלמוד]

כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע וכשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחלה.

מהכא משמע דכיון דצריכין ברכה לכתחלה משום עקירת רגליהן צריכין נמי ברכה למפרע ולא מצינו למימר יברכו לכתחלה ויאכלו עד שיגמרו סעודתן ואח"כ יברכו בהמ"ז ויפטרו שתי האכילות שעשו אלא כל היכא דמיחייב ברכה לפניו מיחייב לברך על מה שאכל ומיכן יש להוכיח בד' כוסות של פסח שכיון שצריך לברך בפה"ג על כוס של ברכה צריך לברך נמי על הגפן על היין ששתה בתוך סעודתו ולא אמרינן יברך לאחר כוס של ברכה על הגפן ויפטור כוס של ברכה ומה ששתה בתוך סעודתו אלא צריך לברך על הגפן על היין ששתה בתוך הסעודה לבד ועל כוס של בהמ"ז לבד וכ"כ המורה בפרדס שלו דצריך לברך על הגפן על היין שבתוך סעודתו קודם שיברך בהמ"ז ועוד יברך על הגפן על כוס של בהמ"ז. [תוספות ר"ד]

דף קב.

חברים שהיו מסובין ועקרו רגליהם לילך לבית הכנסת או לבית המדרש.

משתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר, מכאן היה אומר הר"ר יום טוב שאם עמד מאכילתו והתפלל כשחוזר ובא לאכול צריך לברך ברכת המזון וליטול ידיו ולברך המוציא משום דמיכל וצלויי בהדי הדדי לא אפשר ואין נראה דלא דמי כלל משום דהכא הב ונבריך הוי גמר דבר והוי הפסק וכן כסוי אי לאו דאפשר בהדי הדדי אבל תפלה לא הוי גמר לסעודה דאטו אם בירך בסעודה על הרעמים או אפילו בפה"ג יצטרך ליטול ידיו ולברך המוציא משום דמיכל וברוכי בהדי הדדי לא אפשר ובהדיא אמרינן בערבי פסחים (קב.) דאם הניחו מקצת חבירים ועקרו רגליהן לילך לבהכ"נ כשהם חוזרין אין טעונין ברכה לא למפרע ולא לכתחלה אף על פי שהתפללו בנתיים.

[תוספות, חולין פז.]

תניא כוותיה דרב חסדא חברים שהיו מסובין לשתות יין ועקרו רגליהן וחזרו אין צריכין לברך.

תניא כותיה דר' יוחנן חברים שהיו מסובין לשתות יין וכו'. כך גרסת הספרים. וא"ת והא אותביניה לעיל ותיובתא וסייעתה. וא"ל דכי אותביני' לעיל ה"מ משנוי ממקום למקום דומיא דאותן בני אדם שמקדשין בבית הכנסת והולכין לביתם ותניא כוותיה בשינוי החוזר למקומו וכדקתני וחזרו. מיהו אנן לא קיימ"ל כוותיה אפי' בשינוי החוזר כפשטיה דברייתא רלעיל שהוא שינוי החוזר ומשמע דבדברים שאין טעונין ברכה לאחריהן במקומן אפי' הניחו שם זקן או חולה כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע וכשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחילה. וזה לפי שיטת הגאונים ז"ל שפסקו כרב ששת. ורבותי' הצרפתי' ז"ל גרסי בה תניא כוותי' דרב חסדא וסברי דיין מדברים שאין טעונין ברכה לאחריהן במקומן הוא ופסקי והלכתא כוותיה דהא תניא כוותיה.

[מהר"ם חלאווה]

דף קב:

והא יום טוב שחל להיות אחר השבת דאית ליה.

פירש"י ז"ל דקס"ד דבי"ט ראשון של פסח עסקינן דאית ליה יין הרבה לד' כוסות, ותמיהא לי ומנ"ל דבי"ט ראשון של פסח עסקינן דילמא בשאר ימים טובים, ונ"ל דעיקר קושיא מיקנה"ז, ומקשה נמי סמיך אפירוקא דמדלא אמר זמן מכלל דבשביעי של פסח עסקינן, ומהאי פירוקא מפיק ליה לקושייה דמדלא קאמר זמן מכלל דבשביעי של פסח עסקינן וכי פליגי אביי ורבא היכא דאיכא זמן מאי, מסתמא אי"ט של פסח גופיה קיימי והיינו בי"ט ראשון דיליה והא התם אית ליה, והקשו בתוספות ומנא ידעינן דאית ליה, דארבע כוסות כל חד וחד למילתיה איצטריך, ולי, אם איתא שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד מתוך שגבאי צדקה נזקקין לתת לו ד' כוסות היו נותנין לו חמשה, והם פירשו דמקשה מכולהו ימים טובים פריך, דבכולהו מסתמא אית ליה יין דהא כתיב ושמחת בחגך ואמרינן לקמן (קט.) אנשים בראוי להם ביין. [חדושי הר"ן]

ואמר רב יקנ"ה.

שאלו את ר"ת מהו לברך על הבשמים בי"ט שחל במוצאי שבת.

דבר זה מותר ולא מצינו בו איסור בתלמוד. ואי משום יקנהז"ב חסר ב', אין מביאים ממנו ראייה, וכן נוהגין במתיבתא. אבל הורה רבי' שמואל הלוי, במוצאי יום הכיפורים, ובמוצאי ימים טובים כשמבדילין אין מברכין על הבשמים אלא במוצאי שבת בלבד, מפני נשמה יתרה שבאדם בשבתג ולמוצאי שבת נאבדה, וכשמריח בשמים מועיל לו למשיב נפש. אבל ביום הכיפורים ליכא ייתור נשמה כלל. ורבנו שלמה אמר בשם ה"ר יעקב ב"ר יקר, כל יום השבת שובת אור של גיהנם ולא מסריח, ומיד למוצאי שבת חוזר ושורף ומסריח, ולכן מריח בבשמים. אבל ביום הכיפורים לא מצינו ששובת וכ"ש ביום טוב. ואם חל תענית במוצאי שבת, כגון ט' באב, אין מבדילין עד אחר התענית, ואין מברכין על האש במוצאי תענית שאין מברכין על האור אלא במ"ש.

[שו"ת בעלי התוספות סימן י]

איכא לעיוני אמאי לא מברכין משבת ליו"ט אבשמים כשאר מוצ"ש ואיכא מ"ד דהיינו טעמא גזירה שמא יקטום וליתא דאמאי נגזור בתלוש שמא יקטום טפי ממחובר דקי"ל (סוכה לז:) הדס במחובר מותר להריח בו ולא חיישינן להכי ותו כי קטים בתלוש מאי הוי דהא ריחני כאוכלין דמו שאין בהם משום תקון כלי וכדאמרינן בפ' המביא במסכת י"ט (לג:) כי הוינא בי רב הוה מפשח ויהיב לן אלוותא אלוותא ואף על גב דחזו לקתא דנגרי וחציני אלא היינו טעמא דמשבת לחול שיצא ממנוחה שלימה לעמל גדול צריך הנחת נפש בבשמים אבל משבת ליו"ט הרי יש ביום טוב ג"כ קצת מנוחה ומיו"ט לחול גם כן אינו יוצא ממנוחה גמורה שהרי טרח באוכל נפש ולפיכך אין מברכין על הבשמים בשניהם.

[ר"ן דף כ: מדפי הר"ף]

שאלת ממני למה לא תקנו לברך על הבשמים משבת ליום טוב.

תשובה סתמא דמלתא ראית מה שכתב הר"ן ז"ל ריש פרק ערבי פסחים ונתן בה ב' טעמים ולא נתישבה דעתך באחד מהן ומה אני שאבא אחר דברי הרב ז"ל אבל על כל פנים צריך אני להודיעך דעתי הדבר ברור שאין נפש יתירה ביום טוב ולכן לא תקנו ברכה על הבשמים במוצאי יום טוב וכתיב שבת וינפש משמע שאין נפש יתרה אלא בשבת ובשלמא יקנה"ז כולהו ניחא אבל על הבשמים אם יברך משמע שיש לו עגמת נפש ביום טוב וקרא כתיב ושמחת בחגך ולא יהיה עצב במועד וכל שכן בכניסתו הילכך לא תקנו לברך על הבשמים כדי שיהיה שמח דאין ראוי שיהיה לו עגמת נפש שצריך להריח בשמים כי שמחת יום טוב מסלק ממנו עגמת נפשו אף על פי שאין לו עתה נפש יתירה יש לו שמחת יום טוב במקומה ואתה תבחר ולא אני.

[שו"ת רדב"ז חלק ב סימן תרכ]

דף קג.

ולוי אמר קני"ה ורבנן אמרי קינ"ה.

מאי דקשיא לי במהדורא תנינא והא פלוגתא דב"ש וב"ה היא. ראיתי שרבינו שמואל זצוק"ל מחלק בין שבת דעלמא ליו"ט שחל להיות אחר השבת ואמר ולמה אינו רוצה לומר יין שבערישא לפי שאם כך אין היכר שמבדיל על היין הואיל ומרחיק הבדלה מברכת היין והרי עיקר הבדלה לא תיקנו אלא על היין אבל קידוש אפי' על הפת יכול לקדש כדלקמן הילכך קידוש ברישא והדר יין והבדלה כדי לסמוך הבדלה על היין ולא נהירא לי דכיון שעל כוס אחד הוא אומרן אף על פי שהקדים יין לקידוש כדינו מוכחא מילתא דהבדלה נמי על היין היא שהרי בכוס אחד הוא הכל ולמה עקרו דברי ב"ה. [תוספות ר"ד]

ואמר רבי יוחנן נהגו העם כבית הלל ואליבא דרבי יהודה.

וכי נהגו שבקינן להו, בתמיה דלשון נהגו משמע בפרק בתרא דתענית (כו:) דאי עביד לא מהדרינא והכא כיון דאיכא אסורא דהלכה כרבנן אית לן לאהדורי ובריש ערבי פסחים (קג.) גבי הא דאמר רבי יוחנן נהגו העם כב"ה ואליבא דרבי יהודה משמע קצת דלכתחילה עבדי הכי מדבריך רבא אבשמים ברישא והדר אמאור ובכל ענין מתיישב כאן ומכאן סותרים מה שפירש רש"י בפ"ק דפסחים (ב:) אסורים בעשיית מלאכה במקום שנהגו דכיון דתני אסורין לא תלינן במנהגא.

[תוספות, ראש השנה טו:]

למה לך כולי האי הא בריך לן מר חדא זימנא.

מיכן מוכיח שאין היין שבתוך המזון נפטר מברכה על אחריו בברכת המזון אלא צריך ברכה לעצמו דאי ס"ד דנפטור בבהמ"ז היכי סליק אדעתי' דרב יעקב למימר שאכל לשתות בלא ברכה לפניו אילו רוצה לאכול פה לאחר בהמ"ז כלום היא יכול ליכל בלא ברכה לפני' והה"נ אם רוצה לשתות יין לא יוכל בלא ברכה אלא לאו ש"מ מדסליק אדעתיה למישתי בלא ברכה לפניו בהמ"ז לא פטרה אלא פת וכל מיני מיכלא אבל יין לא וצריך לברך אחריו על הגפן. [תוספות ר"ד]

דף קג:

כיון דאמריתו הב לן ונבריך איתמר לכו למישתי.

משום שהוקבעו לברכת המזון אתמר להו למשתי וכענין שאמרו (ברכות מב.) גמר אסור מלאכול, והקשו בזה שהרי אמרו שם סלק אתמר, ואמרינן נמי התם דלדידן משחא מעכב לן, ובזה אפשר לי לומר דהב ונבריך עדיך טפי שכיון שקיבל עליו לברך אין לו רשות לאכול ולשתות עד שיברך, אלא מיהו לא נהיר דא"כ היכי מוכח מיהא דצריך לברך אכסא דברכתא בפ"ה, ואף בזו יש לי לומר דאם איתא דלא הוה מתסר ליה למשתי לא עקר דעתיה ממשתיא ואף לאחר ברכת המזון לא היה צריך לברך, דאע"ג דמשתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר אינו זקוק לברכה אלא היכא דעקר דעתיה ודאמרינן בפרק כסוי הדם (פז.) דמשום הכי מברכינן אכסא דברכתא משום דמשתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר, היינו טעמא משום דכיון דלא אפשר עקר דעתיה ממה שהיה עושה עד עכשיו, וכדאמרינן בסמוך התם לא עקר דעתיה ממשתיא כלומר דאדרבה עכשיו הוא מתחיל לקבוע סעודה, הכא עקר דעתיה ממשתיא, אבל כיון דאמרינן דמדאמר הב ונבריך אתסר ליה למשתי עד שיברך, ממילא שמעינן דצריך לברוכי אכסא דברכתא, שהרי מתחלה אמרו לברך וכיון דאתסר להו למשתי הרי עקרו דעתייהו ממשתיא, ודאמר רב אשי לקמן לית הלכתא כתלמידי דרב דהא י"ט אחר השבת דאמר רב יקנ"ה, הוה ס"ל דטעמייהו דתלמידי דרב משום דמשתיא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר בלחוד, ומש"ה מקשינן שפיר דהכא נמי משתיא ואבדולי בהדי הדדי לא אפשר, דבשלמא בשאר קדושי ברכתא אריכתא היא אבל הבדלה ודאי מילתא אחריתי היא, ודחי' דנהי דמילתא אחריתי היא אפ"ה כיון דלא עקר דעתיה לא מפסקא, אבל הכא שאפילו קודם שהתחיל לברך אתסר ליה למשתי הא עקר דעתיה.

[חדושי הר"ן]

אבל אחרים פירשו דה"ק כיון דאמריתו הבו ונבריך אתסר לכו למשתי בלא ברכה, שכשם שאסור לשתות לאחר ברכת המזון בלא ברכה משום דמשתיא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר כדאמרינן התם בפרק כסוי הדם, ה"נ מכיון שאמרו הבו נבריך הרי עקרו דעתם מלשתות עד שיברכו, וכך הם דברי הריא"ף ז"ל בהלכות, והאי דאמר להו סתמא אתסר לכו למשתי, ולא א"ל אתסר לכו למשתי בלא ברכה, לפי שהכיר בהם שהיה דעתם לשתות בלא ברכה, שאילו היה דעתם לברך היה להם להמתין לשתות עד אחר ברכת המזון לפי שאסור להרבות בברכות כדאמרינן ביומא (ע.), ולפי שהכיר שהיה בדעתם לשתות בלא ברכה אמר להם סתמא אתסר לכו למשתי, ועוד דבלא ברכה אסור ולברך נמי אינו ראוי שלא להרבות בברכות. [חדושי הר"ן]

מר זוטרא אמר אנא דעבדי כתלמידי דרב.

כתב רבי' אלחנן זצוק"ל תימא לי דבחולין פ' כיסוי הדם קאמרי כוס של ברכה אתה שותה או מ' זהובים אתה נוטל ונ' זהובים מבעיא ליה כיון דהי' שם כוס ומברכינן אכסא וברכתא ונ"ל דאע"ג דאמרינן התם די' זהובים הן שכר הברכה דוקא בברכה של מצוה כגון ד' ברכות של בהמ"ז שהן חובה לעשותן אבל ברכת היין אינה אלא לפטור היין לשתיי' ולא מיקריא ברכה של מצוה דאע"ג דאמרינן בהמ"ז טעונה כוס לחשיבות בעלמא אבל השומע בהמ"ז אף על פי שלא טעם מן היין יצא וכן בכוס של קידוש וכוס של הבדלה והילכך ברכת היין לא חשיבא ברכה של מצוה למשקל עלה י' זהובים. [תוספות ר"ד]

לא סבר ליה מר אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר.

וכתב הרב המגיד פירוש אבוקה כמו חבוקה שיש בה עצים הרבה ומאורות הרבה. ומצאתי כתוב (מהר"י וויל) בשם ספר אגודה (שם סי' עט) אבוקה להבדלה והוא הדין נר שתי פתילות. וכתוב בארחות חיים (הל' הבדלה סי' יז) שהר"מ (תשב"ץ קטן סי' פא) היה נוטל אבוקה בידו אף על פי שיש לו נר אחר וכתוב בתוספות שאם אין לו אבוקה צריך להדליק נר אחר לצורך הבדלה חוץ מהנר המיוחד להאיר בבית עכ"ל.

[בית יוסף אורח חיים סימן רחצ]

דף קד.

ומאן דאמר מעין חתימתן סמוך לחתימתן בעי למימר בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת.

והשתא נהוג עלמא כשמואל דאמר מעין חתימתן ואמרינן בין קדושת שבת לקדושת יום טוב וקשיא לי בכל מאי דאמרינן בין יום השביעי לששת ימי המעשה דלא צריך דהוא מעין הפתיחה ותו מאי דאמרי' ויום השביעי מששת ימי המעשה הבדלת והקדשת את עמך ישראל בקדושתך והנכון בעיני דלית לן למימר אלא הכי המבדיל בין קדושת שבת לקדושת יום טוב בא"י המבדיל בין קודש לקודש והוי בין קדושת שבת לקדושת יום טוב במקום בין יום השביעי לששת ימי המעשה דעל ימות השנה. [תוספות ר"ד]

אומר הבדלות במוצאי שבתות ובמוצאי ימים טובים ובמוצאי יום הכפורים ובמוצאי שבת ליום טוב.

ועל שבאת לשנות מנהג רבותינו שלא לומר את יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת. מי ישמע לך לסתור מנהג תורה, דמה שאמר למעלה את יום השביעי מששת ימי המעשה סדר הבדלות הוא מונה ולא דבר למעלה בי"ט אלא בין קודש לחול, אבל באחרונה שהזכיר בין קדושת שבת לקדושת י"ט ואת יום השביעי מששת המעשה דבתריה היינו פירשו דקדושת י"ט אית ביה מעשה אוכל נפש, ומעשה דגבי חול לעיל מלאכת עבודה ומעשה דסיפא מלאכת אוכל נפש ודבר האבד דחול המועד, ופירוש דקדושת י"ט איתא. כך יש לפרש קודם שתשנה מנהג אבות. ועוד נראה לפרש להזכיר שבע הבדלות תיקנו כאן: קודש לחול, אור לחושך, ישראל לעמים, יום השביעי לששת ימי המעשה, בין קדושת שבת לקדושת י"ט הבדלת ואת יום השביעי ששת ימי המעשה קדשת פירוש באוכל נפש בי"ט ודבר האבד בחול המועד שאחר הי"ט, הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתיך פירוש בקדושת ישראל כהנים ולוים ובקדושת י"ט הרי ז'. ומשום חבת היום תקנו שבע ולאפוקי מפלוגתא כדאמרינן והמוסיף לא יוסיף על שבע ומעין חתימה הוי ונפלאתי עליך אחר שמוחזק אני בך שאתה בקי בחדרי תורה ובאת לסתור מנהג קדמונים.

[ספר הישר (חלק התשובות) סימן סח]

ואמאי קרו ליה בנן של קדושים דלא איסתכל בצורתא דזוזא.

מעשה היה בקנדיא בראובן שסד ביהכ"נ וליבן אותו ותקן אותו יפה יפה ורצה לכתוב על גובה ההיכל שמו ושם אבותיו וכו' ולא זו בלבד אלא שגבה לבו עד להשחית ורצה להשים למעלה מן ההיכל סימן דגל משפחתו והוא צורת אריה וכתר בראשו. ולא זו בלבד אלא שרצה לעשותו גולם ממש בולט, ולקח לו אבן שיש וצוה את האומנין לעשות לו פסל דמות אריה מוזהב וכתר מלכות בראשו ויצר אותו בחרט וגו' גם כתב על אבן שיש, פלוני בן פלוני הגאון וכו'

תשובה יפה עשו הקהל יצ"ו שמנעו ובטלו שמץ עבודה זרה מבהכ"נ יהא חלקי עמהם וכו'. ותו איכא ראיה מהא דתניא במס' שבת פרק השואל, כתב המהלך תחת הצורה ותחת הדיוקנאות אסור לקרותו בשבת ודיוקנה עצמה אף בחול אסור להסתכל בה דכ' אל תפנו אל האלילים. וכתב עלה רש"י והר"ן ז"ל, כגון בני אדם שצרין בכותל חיות משונות או דיוקנאות של בני אדם כמו

מעשה דדוד המלך ע"ה וגלית הפלשתי. הרי לך בהדיא דשאר צורות של חיות אסור להסתכל בהן אף בחול מפני שמפנה אל מדעתו. וכל שכן גולם אריה מוזהב וכתר מלכות בראשו בביהכ"נ שהכל יהיו מסתכלין בו וראובן זה חוטא ומחטיא. ואעפ"י שכתבו התוס' דאיירי שעשאוה לשם ע"ז ועדיין לא עבדום, הרי רש"י והר"ן ז"ל חלוקים וכו' כתבוה סתם משמע דבכ"ג איירי וכן הדין, דכיון דטעמא הוי משום שלא יפנו אל מדעתם מה לי צורת ע"ז מה לי אחרת. ומהאי טעמא נמי לא מפלגינן בין דיוקנאות לשאר צורות חיות משונות. והא דקתני ודיוק' עצמה ה"ה לצורות חיות משונות ואסיפא קאי. גם הראיה שהביאו מתוס' ז"ל אינה מכרחת, דכתבו ז"ל דהא בנן של קדושים לא הוו מסתכלי בצורתא דזוזא מכלל דאחדינהו הוו מסתכלי ע"כ. ואיכא לדחויי דילמא אחריני נמי לא הוו מסתכלי בשאר צורות, משום אל תפנו אל האלילים אבל צורתא דזוזא כיון דרגילי בה ודשו בה אע"ג דהוו מסתכלי, בה לא הוו מפנה דעתייהו מאתו יתברך. ובנן של קדושים אפי' בצורתא דזוזא לא הוו מסתכלי. הילכך צורה משונה כאריה מוזהב וכתר מלכות בראשו מונח למעלה מן ההיכל הכל מסתכלים בו ומפנים אל מדעתם. וזה דבר ברור לכל בעלי היושר המודים על האמת. [שו"ת רדב"ז חלק ד סימן קז]

דף קד:

כי אתא אביי אמר ליה היכי אמר אמר ליה ברוך המבדיל בין קודש לחול אמר ותו לא.

מינה משמ' לכאורה הא דאמרינן המבדיל בין קדש לחול זו היא הבדלתו של ר' יהודה הנשיא אף להיתר אכילה קאמר דהכי משמע אמטי ליה לעולא כלכלה דפירי וחזי היכי מבדיל כדי לאכלן. ומבדיל בשם ומלבות ובכוס ובכי הא הוא דאמרי' לעיל חנניא אחי היה אומרה אחת ולית הלכתא כותיה אלא נהגו העם לאומרן שלש ובכי הא מנהגא הלכתא היא. אבל למלאכה באחת סגי וכדאמר רב אשי בפ' שואל, כי הוינא בי רב כהנא הוי אמרי' בין קדש לחול ומפכינן סלתי ופירש"י ז"ל בלא שם ובלא כוס ולמלאכה ולבתר הכי חזינן ומסדרן כולן על הכוס וכן נראה עיקר דהתם בשדה עסקי' ובשדה ודאי לית להו כוס והלכך למלאכה אם הבדיל בתחילה בהכי סגי, וכן דעת הרשב"א ז"ל בתשובה וכתבתיה בפ' שואל אדם. [מהר"ם חלאווה]

וברכה אחרונה שבקרית שמע.

כתב הרא"ה ז"ל דקמ"ל דאע"ג דאיכא מצוה מפסקת מיקריא ברכה הסמוכה לחבירתה וא"צ לפתוח בה בברוך, וכיו"ב ברכה אחרונה שבהלל, שאפילו סמוכה למטבע קצר מיקריא סמוכה לחבירתה, כדמברכינן בצפרא הערב נא שהיא מטבע ארוך ואין פותחין בה בברוך לפי שהיא סמוכה לחבירתה שהיא מטבע קצר, ולא נהירא לי דאם איתא דברכה שלאחר המצוה סמוכה לברכה שלפני המצוה מיקריא, למה פותחין בברוך בברכה שלאחר קריאת המגילה, לפיכך נ"ל דברכה שלאחר המצוה אין דינה כסמוכה שהרי המצוה מפסקת, וברכה שלאחר ההלל ה"ט לפי שהברכה והמצוה ענין אחד הוא שהכל שבח והלול, וה"ט לברכת השבח שאינה פותחת בברוך, וברכה אחרונה שבק"ש כבר פי' ר"ש ז"ל דהיינו טעמא לפי שאמת ויציב מחובר בהדי אני ה' אלקיכם כדכתיב וה' אלקים אמת וכי אמרינן דברכה הסמוכה לחבירתה אינה פותחת בברוך ה"מ כשהם מענין אחד, אבל משני ענינים לא מיקריא סמוכה, ומש"ה ברכת קדוש אע"פ שהיא סמוכה לברכת היין פותחין בה בברוך שזו ברכת היין וזו קדושת היום. [חדושי הר"ן]

דף קה.

ברכת המצות מאי טעמא משום דהודאה היא, הא נמי הודאה היא.

מאן דלא חתים מידי דהוה אברכת פירות ואברכת מצות. פירש"י ז"ל כיון דכולה הודאה היא ואין הפסק בקשה בנתיים לא בעי חתימה, כדאמרינן בפרק ערבי פסחים (קה.) גבי ההוא דבריך בהבדלה ולא הוה חתים, בברכת המצות טעמא מאי דהודאה היא הא נמי הודאה היא, ומאן דחתים מידי דהוה אקידושא כיון דבלשון קדושה היא כקידוש היום חתמינן בה כי התם, והתם חתמינן משום שיש שם הפסק כגון כי הוא תחלה למקראי קודש, עכ"ל. ונכון הוא, משום דליכא לפרושי מאן דלא חתים מידי דהוה אברכת פירות ואברכת המצות דלא חתמינן בה משום דהוי מטבע קצר, דהא ודאי ברכת אירוסין מטבע ארוך חשיב, דהא מסדרינן בה כמה מילי צווי עריות ואיסור ארוסות והיתר נשואות, וליכא לפרושי נמי דחשיב לה כברכת המצות משום דאמרינן בה וצונו, דא"כ למה ליה למימר מידי דהוה אברכת פירות, ועוד שמה שאומר וצונו אינו אלא כמו הזהירנו, דלא מתמר אשר קדשנו במצותיו וצונו אלא על צווי מצות עשה, לכך הנכון כפרש"י ז"ל.

[הריטב"א, כתובות ז:]

הכי אמר רב לקידוש קובעת ולא להבדלה קובעת.

וששאלת אם מותר לשתות מים בלילי שבתות ובלילי ימים טובים קודם שיקדש, דע, שהוא אסור. ולא דמי להבדלה, דאמרינן (בע"פ קה.) דבי רב אשי לא קפדי אמיא, דשאני אפוקי יומא מעיולי יומא דשבת קובעת, ואסור ליהנות בכל מיני הנאות של אכילה ושתיה עד שיקדש. והכי אמרינן בפרק ערבי פסחים (קה.) סבור מיניה כשם שקובעת לקידושא, כך קובעת להבדלה. אמר ליה רב נחמן הכי אמר רב להבדלה אינה קובעת, ואין צריך להפסיק אם התחילו לאכול, אבל לשתייה דשכרא וחמרא מפסיקין, אבל לא בשתיית מים. ומשמע אבל שבת דחמירא מפסיקין אם התחילו לאכול, וצריך לפרוש מפה ולקדש, גם אסור לשתות מים. אשר בן ה"ר יחיאל ז"ל.

[שו"ת הרא"ש כלל כה סימן ב]

כל הטועם כלום קודם שיבדיל מיתתו באסכרה.

השתא בהמתן של צדיקים כו', אמר ר"ת דלא פריך אלא גבי מידי דאכילה דגנאי הוא לצדיק שאוכל דבר איסור ולהכי לא פריך גבי ר' ישמעאל שקרא והטה בפרק קמא דשבת (יב:) וגבי יהודה בן טבאי שהרג עד זומם (חגיגה טז:) ובההיא דפ"ב דכתובות (כח:) דהעלו עבד לכהונה על פיו לא גריס ליה ר"ת אף על פי שיש שם אכילת איסור תרומה לאשתו ולבניו שהן אסורין בתרומה מ"מ כיון שחכם עצמו אין נכשל באכילת איסור אין סברא להקשות ורב ירמיה בר אבא דאישתלי וטעים קודם הבדלה (פסחים קו:) אף על גב דאמר התם (קה.) דמיתתו באסכרה ובראש השנה (כא.) בסיס תבשילא דבבלאי בצומא רבא דמערבא אין דבר מגונה כל כך אכילה של היתרא בשעת האיסור. [תוספות גיטין ז.]

דף קה:

עיולי יומא כל כמה דמקדמינן ליה עדיף ומחבבינן ליה.

שאלה כשמברכים ספירה, בליל שבת או בליל יום טוב בבהכ"נ, מברכים וסופרין קודם הקידוש שמקדש ש"צ על היין או לאחריו.

תשובה יראה דמברכין וסופרין לאחר הקידוש. ואף על גב דנהגו במו"ש ויו"ט לברך ולספור קודם הבדלה, התם היינו טעמא משום דאפוקי יומא מאחרינן ליה, כדאמרינן בפ' ע"פ ולהכי נמי כתב במנהגים, דמדליקים נר חנוכה בב"ה קודם הבדלה כדי לאחורי אפוקי יומא. ולכך מה"ט גופיה סופרים אחר הקידוש, כדי להקדים עיולה יומא, כדאיתא התם פ' ע"פ אפוקי יומא מאחרינן ליה עיולי יומא מקדימין ליה. ואף על גב דמילתא דפשיטא היא כמו שביארתי, מ"מ כתבתי משום דחזינן דלא נהגו הכי. [הגה"ה אמנם כשחל יום טוב האחרון של פסח במו"ש, כגון שחל פסח ביום א', דאז אומר על הכוס ביום טוב אחרון יקנה"ז, ומקדשין ומבדילין בפעם אחת, א"כ יש לספור קודם שמברכין על הכוס בבהכ"נ, דיש לאחר ההבדלה היותר שנוכל. וא"ל דאדרבה דיש להקדים הקידוש של יום טוב ולכך יספרו לאח"כ. דרשב"ם פי' פרק ע"פ דלכך קי"ל כרבא יקנה"ז משום דאי מבדיל עליו ברישא מיחזי עליו קדושת שבת כמשוי אלמא זהו עיקר הטעם ולא מטע' הקדמת הקדוש ולכן לענין ספירה נמי אזלינן בתר האי טעמא, ותו דלדידן יום טוב שני אינו אלא מנהג אבותינו בידינו ולא עדיף קידוש דידיה מהבדלת שבת].

[תרומת הדשן סימן ס]

ושמע מינה ברכה טעונה כוס.

הריא"ף ז"ל פסק דברכה אינה טעונה כוס, שכתב הא דאמרינן לקמן ש"מ ברכה טעונה כוס א"ל ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביר ביה מצוה, והר"ז הלוי ז"ל השיב עליו מדאמרינן בפ' אלו דברים (נא:) הביאו להם יין בתוך המזון ב"ש אומרים מברך על היין ואחר כך מברך על המזון וב"ה אומרים מברך על המזון ואחר כך מברך על היין, ומדב"ה אומרים שמניח את היין לאחר המזון ש"מ דס"ל דברכה טעונה כוס, וב"ש דאמרי מברך על היין ואחר כך מברך על המזון ס"ל דברכה אינה טעונה כוס, ואע"ג דהך ברייתא כב"ש איתניא, הא אוקימנא התם בפרק אלו דברים דתרי תנאי ואליבא דב"ש, ומ"מ ב"ה ס"ל דברכה טעונה כוס. והרמב"ן ז"ל העמיד דברי הריא"ף ז"ל בספר המלחמות ואמר דאפילו אי אמרינן דברכה אינה טעונה כוס, לא אמרינן שלא יהא מצוה לברך על הכוס, שהרי אמרו (ברכות נא.) עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה, ואמרו (חולין פז.) דכוס של ברכה שוה ארבעים זהובים, אלא ודאי כ"ע מודו דמצוה מן המובחר על הכוס, הילכך אפי' ס"ל לב"ה דברכה אינה טעונה כוס דין הוא שיניח שתייה של רשות כדי לקיים בו מצות ברכה.

[חדושי הר"ן]

ושמע מינה טעם מבדיל.

קשיא לי דהכי הול"ל וש"מ מותר לטעום לכתחלה ולהבדיל היכא דאין לו אלא כוס אחד וכ"ש אם טעם בדיעבד שמבדיל וי"ל דהכי ש"מ טעם מבדיל אפילו היכא לו שני כוסות שאינו דחוק בעבור בהמ"ז והכי פשיט מינה אי אמרת בשלמא בעלמא טעם מבדיל אפילו היכא דיש לו שני כוסות שאינו דחוק בעבור בהמ"ז והכי פשוט מינה אי אמרת בשלמא טעם מבדיל מש"ה הכי שרינן לי' ליכל לכתחלה ולהבדיל לבסוף היכא דאין לו אלא כוס אחד אא"א דבעלמא טעם אינו מבדיל היכי שרינן לי' לכתחלה למיכל אטו משום מצוה דבהמ"ז דחינן למצוה דהבדלה אלא לאו ש"מ לא מידחיא מצות הבדלה בהכי שאם טעם מבדיל ואי אמרת מ"מ שמעת מינה שמותר לטעום לכתחלה היכא דאין לו אלא כוס אחד ואמאי לא מני לה והויין תשע. תשובה היא היא גופא דברייתא דתני מניחו לאחר המזון ומשלשן כולו לאחריו ולא שייך בי' האי לישנא למימר בה ש"מ.

[תוספות ר"י"ד]

דף קו.

תנו רבנן זכור את יום השבת לקדשו זוכרהו על היין.

עוד שאלת, קידוש היום משמע בפרק אין עומדין (לג.), דהוי מתקנת אנשי כנסת הגדולה. ובפרק מי שמתו (כ:), חזינן דהוי מדאורייתא. וחזינן דמדאורייתא לקדשו ולומר שבת היום כעין קידוש היובל. ואנשי כנסת הגדולה תקינו לה ברכה ונוסח. אלא דקשה לי, הא דגרסינן בנזיר אילימא קדושא ואבדלתא, מושבע ועומד מהר סיני הוא. אלמא קידושא ואבדלתא על היין דבר תורה והדרא קושיין לדוכתא.

תשובה, איברא קידוש היום מדאורייתא ולא נחלק אדם בדבר זה. וההיא דפרק אין עומדין אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל, ברכות ותפלות קדושות והבדלות. על כרחין לאו עיקרן של דברים ממש קאמר, דהא ברכה דאמר דאורייתא היא אי דמזון

לבסוף. כדכתיב ואכלת ושבעת וברכת, ולשאר מינים, כדכתיב קדש הלולים למאן דאית ליה הכי, בפ' כיצד מברכין (לה.), ואי דתורה לכתחילה, מדכתיב כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו אלא שעיקרן דבר תורה ונוסח ברכות ומקומן מתקנת אנשי כנה"ג. וכמו שאמרו הבדלה אם על הכוס או בתפלה או כאן וכאן.

וכן קידוש היום לזכור אותו בכניסתו כעין שבח וקילוס, כענין מאמרם (שבת קיט.) רבי חנינא שהיה אומר נצא ונקבל פני שבת מלכתא כו' והיה מקלס ואומר בואי כלה בואי כלה וכיוצא בזה, בקריאת פסוקי קדושת השבת בקריאת ויכולו, או ושמרו בני ישראל את השבת וכיוצא באלו. וכל אחד ואחד אומר כפי שיזומן לו מעניני שבחו וקדושתו והזכרת קדושתו ובעל פה ובלא שום נקיטת חפץ לא כוסו ולא פתו.

באו הם ותקנו לכל נוסח אחד במקום סעודה ובחפץ ותקנו שיזכירו קדושתו על היין, לפי שאין אומרים שירה אלא על היין. ותקנו להזכירו בתפלה וקבעו לו ברכה רביעית, וכן בברכת המזון.

[שו"ת הרשב"א חלק ד סי' רצה]

אין לי אלא בליליה ביום מנין תלמוד לומר זכור את יום השבת.

מדברי רבינו נראה בביאור שהוא סובר שההבדלה ג"כ דבר תורה והכל בכלל זכור. ואע"ג דבגמרא פ' ערבי פסחים (קו.) אין שם אלא זכרהו על היין בכניסתו אין לי אלא בלילה וכו' מ"מ ילפינן ליה מדכתיב ולהבדיל כמ"ש פרק ידיעות הטומאה (שבועות יח:) ולשון מכילתא זכור את יום השבת קדשהו בברכה, ובביאור אמר זכרהו על היין ואמרו גם כן קדשהו בכניסתו וקדשהו ביציאתו.

וי"א שההבדלה אינה אלא מד"ס, אבל הקידוש הוא דבר תורה. ודע שלדברי הכל אחד אנשים ואחד נשים חייבין הם בקידוש היום ומימרא מפורשת היא נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה. ונפקא לן מזכור ושמור, והבדלה נמי אם היא דבר תורה נפקא לן חיובא דנשים מהתם ואם היא מדבריהם דומיא דקידוש תקנוה.

[מגיד משנה, שבת פכ"ט ה"א]

היכא מתמה תלמודא על קידושא ואבדלתא דהוא מושבע מהר סיני נהי דבקידושא הוי מושבע כדנפקא לן מזכור, אבל באבדלתא מי הוי נשבע אטו אבדלתא מדאורייתא היא והרי לא תיקנוה אלא אנשי כנסת הגדולה כדאמרינן בפרק אין עומדין בתחלה קבעוה בתפלה העשירו קבעוהו על הכוס חזרו והענו קבעוהו בתפלה והן אמרו המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס. הנה בפירוש מצאנו שבתחלה היו עושין בתפלה ולא בכוס והיכי אמרינן דיין הבדלה היא מהר סיני, ומצאתי כתוב לאחד מן הפרשנים והרי מושבע מהר סיני הוא דכתיב זכור את יום השבת זוכרהו על היין ואין לי אלא בכניסתו ביציאתו מנין תלמוד לומר את יום, וזו הגירסא מצאתי גם בשאלתות דרב אחאי בפרשת והי' כי תבוא, אבל בגמרות אינה כתובה גירסא זו אלא כך כתובה בספרים, זוכרהו על היין אין לי אלא ביום בלילה מנין כו' ולא יתכן לקיים אותה הגירסא דהא בפירוש מוכח בפ' אין עומדין דהבדלה תקנת חכמים היא ואינה מן התורה. [תוספות ר"ד]

אמר רב יעקב בר אידי אבל לא על האור.

אין ספק שהדין כן בבשמים שאינו מברך עליהם אלא שלא הוצרך ללמד אלא על האור שמן הסתם הוא רואהו בכל השבוע והייתי סבור שמאחר שלא ברך עליו במוצאי שבת שיברך עליו ומ"מ י"א דוקא בשברך עליו במוצאי שבת בלא כוס ואין הדברים כלום אלא שמ"מ אם רצה לברך עליו במוצאי שבת בלא כוס רשאי וכן הוא רשאי לחזור ולסדרה על הכוס שהרי כעין ברכת הנהנין היא וכבר נהגו רבים לברך על האור במוצאי שבת של ט' באב שאין שם הבדלה.

וכן נהגו להבדיל אחר התענית וי"מ שמאחר שלא בפשיעה הופקעה אלא מפני שאי אפשר לשתות ולהטעים לתינוק אי אפשר דאתי למסרך כמו שהתבאר בכיוצא בה במסכת ערובין דיינו בהבדלה שבתפלה והרי עיקר הבדלה בתפלה היא אלא שאחר שהעשירו תקנוה על הכוס ואותו הלילה עניים מרובים הם בודאי ומקרא צוח ואומר זכרה ירושלים ימי עניה ומרודיה וכבר דחינו דברים אלו באחרון של תענית והעמדנו המנהג להבדיל על הכוס במוצאי התענית ושלא להוציא שבת בלא הבדלה. [מאירי]

דף קו:

הנוטל ידיו לא יקדש.

מדברי הריא"ף ז"ל נראה שהוא מפרשה כך, נטל ידיו לא יקדש משום דכיון דאין נוטלין ידים לפירות גלי דעתיה דחביבא ליה ריפתא וס"ל לרב ברונא שאין מקדשין על הפת, הילכך לא יקדש כלל שעל הפת אי אפשר ואי מקדש אחמרא נמצא שמקדש על שאינו חביב הילכך לא יקדש, אבל אחרים מקדשין לו על היין, ואסיקנא דליתא דהא רב כל אימת דהוה חביבא ליה ריפתא מקדש אריפתא דאלמא בחביבותא תליא מילתא וכל אימת דחביבא ליה ריפתא מקדש עליה, הילכך נקיטי' דמקדשין אריפתא, ומיהו אכתי נפיק לן מדרב ברונא דנטל ידיו לא יקדש אלא על הפת, דממימריה מיהא שמעינן דמכי משא ידיה גלי דעתיה דריפתא חביבא ליה ומיהא לא איתותב, זהו דעתי בדברי הריא"ף ז"ל.

זימנין דחביבא עליה ריפתא מקדש אריפתא.

פירש רבינו חננאל בשם רב יהודאי גאון כשיש לברך יקנה"ז כגון יום טוב שחל להיות במוצאי שבת ולית ליה חמרא מיגו דמקדש אריפתא מבדיל נמי אריפתא כיון שבאים על השלחן קביע ואי אפשר שלא לסעוד והילכך מקדש על הפת ומבדיל. וכתב מר רב יצחק דמי שאין לו יין תחלה מברך המוציא ואחר כך מברך אשר בחר בנו ומברך על הבשמים ושוב מברך על הנר ואחר כך מברך המבדיל בין קודש לחול ור"י אלפס כתב בפירוש שאין מבדיל כלל על הפת אפילו קידוש והבדלה בהדי הדדי וכן איתקח 19/06/2018 ה"ה ע"כ.

[הגהות מיימוניות, שבת פכ"ט ה"ט]

רב ירמיה בר אבא איקלע לבי רב אסי אישתלי וטעים מידי.

אומר ר"ת דלא פריך בשום מקום אלא גבי אכילת איסור, שגנאי הוא לצדיק ביותר וההוא דערבי פסחים דר' ירמיה אישתלי וטעים קודם הבדלה, והנהו דמסכת ר"ה (כא.) דקאמר בסים תבשילא דבבלאי בצומא רבה דמערבא התם לא הוה מאכל איסור אלא השעה אסורה ובבראשית רבה אמרינן ר' ירמיה שלח לר' זירא חד טרסקל דתאנים ומסיק בין דין לדין מתאכל תאנתא בטבלא הא קאמר עלה ר' אבא בר זימנא בשם ר' אליעזר זעירא אם הראשונים מלאכים אנו בני אינש ואם הם בני אינש אנו כחמורים ולא כחמורו של רבי פנחס בן יאיר.

[תוד"ה רבי נתן, שבת יב:]

כתיב לעשות רצונך אלהי חפצתי ותורתך בתוך מעי, איזו היא תורה שהיא בתוך מעי הוי אומר מאכלות אסורות וכתיב ולא בא אל פי בשר פגול, וכל הני לא איצטריכו אלא לדברים שיש בהם נדנוד אסור, והכי אמרינן (חולין לז:) לא אכלתי מבהמה שהורה בה חכם ולא אכלתי בשר כוס כוס, אע"ג דמדינא מותר הוא, מכל מקום ישראל הקדושים ראוי שלא יכנסו לתוך גופם דבר שיש בו צד ספק איסור, והכי אמרינן ומה בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה עליהם צדיקים עצמם לא כל שכן, ולא איירי אלא בענין מאכלות אסורות.

[שו"ת רדב"ז, יו"ד סי' קיא]

דף קז.

מי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך כל השבת כולו.

שאלה בני אדם שמתענים ג' ימים לילה ויום רצופים, ומתחילים במוצאי שבת, היאך יעשו בהבדלה על הכוס, הואיל ואין יכולין לשתות בליל מוצ"ש.

תשובה יראה דיש דרכים בדבר בג' פנים, מ"מ חד מחוור טפי מאידך כמו שאפרש. בשילהי פ' בתרא דתענית כתב אשירי בשם ה"ג, היכא דאיקלע ט' באב במוצ"ש אי שרי להבדיל על הכוס מבעוד יום, כדקי"ל מתפלל אדם של מוצ"ש בשבת, ואומר הבדלה על הכוס. ומסיק שם בהגה"ה דלא שרי, משום דכיון דמבדיל קבל ט' באב עלויה כדרבי, דאמר אי בדילנא אסור ליה למישתיה דאיחייב ליה בעינוי כיון דשוייה חול בהבדלה, הילכך לא מבדיל עד דנפיק חד בשבתא. ואף על גב דאמר מר מבדיל והולך כל היום כו' וטפי לא, הנ"מ היכא דהוי שרי ליה למיכל, אבל היכא דהוי אסור ליה למיכל חד בשבתא מבדיל לאורתא דתרין בשבתא ע"כ. מהני מילי דה"ג נראה לצדד הדרכים לשני הפנים. האחד בנ"ד יכול להבדיל מבעוד יום, וההיא טעמא דכתב ה"ג בתשעה באב לאיסור לא שייך הכא. דל"ל כיון דמבדיל א"כ שוייה חול ואיתסר ליה למישתי, משום דכבר נכנסו לו ג' לילות וימים שקבל עליו לתענית. דשאני לגבי ט' באב שהיום קבוע הוא להתענות מגזירת חכמים, וקי"ל בפ' מקום שנהגו (פסחים נד.) דבה"ש שלו אסור, לכך הואיל ומבדיל ושוייה חול חל עליו ע"כ חובת התענית. אבל בנ"ד דמנפשיה קבל עליו לא שייך למימר, דע"כ חל עליו. ואי משום חובת הנדר הא קי"ל דבנדרים הולך אחר לשון בני אדם, ובלשון בני אדם לאו לילה מיקרי ההבדלה וק"ל. ועל דרך השני, היינו שיבדיל בסוף יום ג' בתחילת ליל ד', כדשרי ליה למיכל ולמשתי. אף על גב דכתב א"ז הגדול דלמ"ד עד רביעי היינו עד ולא עד בכלל, וכן משמע מן הספר דמדמה לה להא דר' זירא לענין גיטין, דשדינן אב"ג בשבוע לבתר שבתא, ודה"ו לקמיה שבתא, וכ"כ בסמ"ג ודלא כרמב"ם דכתב עד סוף רביעי. מ"מ נראה דבנ"ד שרי לאבדולי אפילו ברביעי, כיון דלא הוי שרי למיכל קודם כההיא דה"ג, דכתבו לעיל דאליבא דמ"ד מבדיל והולך כל היום כולו ותו לא, אעפ"כ היכא דלא הוי ליה שרי למיכל ולמשתי מבדיל אפילו בשני, ה"ה להך מ"ד ברביעי. דאין נראה לחלק, דשאני למ"ד כל היום ותו לא מ"מ אי מבדיל בשני אינו מופלג כ"כ, שהרי איכא מ"ד דסבר עד רביעי. אבל ברביעי דמופלג טפי וליכא מ"ד דסבירא הכי, איכא למימר דלא מהני טעמא דלא הוי אפשר מקודם. דמה בכך אי איכא מר דסבר עד רביעי, מ"מ איהו לא סבר הכי, וסבר דמיום ראשון עבר זמן הבדלה, ואפ"ה שרי היכא דלא אפשר מקודם, וה"ה למ"ד עד רביעי בדרך זה. [תרומת הדשן סימן קנד]

ונראה להביא ראייה קצת דאין לחלק, מהא דאיתא בתוס' פ' ע"פ (קז.) דפסקו הלכה כמ"ד עד רביעי, ואייתי ראייה ממאי דרגילין להבדיל בליל ב' כשחל ט' באב במוצ"ש. והשתא אי הוי סברא לומר היכא דלא אפשר עבדינן כאידך מ"ד, א"כ לא הוי ראייה כלל, דקי"ל כמ"ד עד רביעי, ואין סברא שיחלקו ה"ג ותוס' בהא אי סמכינן אאידך מ"ד היכא דלא אפשר או לא. אע"כ ה"ג סבר דבין להך מ"ד בין לאידך, השיעור שנתנו חכמים לזמן הבדלה כל חד כדאית ליה, היינו דווקא כדאפשר לו מקודם. ואהא פליגי התוס' וסברי כיון דעבר זמנו בטיל מצותו, בין אפשר בין לא אפשר, ולכך מייתי ראייה מט' באב דהלכה כמ"ד עד רביעי. אמנם הואיל והוכחנו דהתוס' פליגי אסברת ה"ג, א"כ לא מחוור הדרך הזה כ"כ. לכך נראה המחוור שבכל הדרכים, שאם יש אצלו מי שמבדיל במוצ"ש יכוין לצאת עמו בברכה ויענה אמן, ושוב יוצא שפיר אפילו שאינו טועם. ואף על גב דלא חזי למשתי. כדאיתא בהדיא בגמ' פ' בכל מערבין לעניין קדוש דיוה"כ, דאי לא הוי חיישינן בינוקא דילמא אתי למיסרך היינו מקדשין על הכוס ויהבינן לינוקא למישתי, והוו נפקינן י"ח קדוש, ואף על גב דאנו לא שתינו ולא חזינן למישתי. וכן כתב בהגה"ה לעיל לעניין הבדלה בליל ט' באב, דהוי שפיר דמי לאבדוליה למיתב לינוקא למישתי, אי לא משום דאתי

למסרך. וכן כתב אשירי פ' מי שמתו לענין אונן במוצ"ש, דאי לאו דאסור הוא לענות אמן אפי' אחר ברכה היינו מבדילים לפניו כדי לענות אמן לצאת עמהן. ואף על גב דאיהו נמי לא חזי למישתי יין נפיק בטעימת חבירו, וה"ה בנ"ד דנפיק בהדי אחריני. אמנם כמדומה לי שנהגו העם להבדיל במוצאי יום ג' סמוך לחשיכה ממש, ושותין כוס הבדלה משחשיכה. וראיתי מאחד מהגדולים שהיה קורא הגדה על זה, מטעם דעד רביעי ולא רביעי בכלל, וא"א לצמצם ולעיל כתבנו דלפי ה"ג הי' אפשר ליישב מנהג זה.

[תרומת הדשן סימן קנד]

אמר רב יוסף אדור ברבים דלא אישתי שיכרא.

במכות (טז.) גרסי' ברוב ספרים אמר אמימר הילכתא נדר שהודר ברבים יש לו הפרה על דעת רבים אין לו הפרה ולפי גירסא זו משמע דכן הלכה דנדר שהודר ברבים יש לו הפרה ולמאי דגרס נמי אפי' למ"ד כו' שלא בא לפסוק בהודר ברבים מ"מ מדפסק בעל דעת רבים דאין לו הפרה מכלל שסובר דברבים יש לו הפרה דאי אין לו כ"ש על דעת רבים ומה הוצרך לפסוק הלכתא בעל דעת רבים כיון דאפילו ברבים אין לו הפרה ושלא בלשון פסק היה לו לומר אפי' למ"ד ברבים יש לו הפרה כו' אע"ג דקאמר לעיל דמדרינן ליה ברבים אליבא דרב נחמן דקי"ל כוותיה בדיני ולענין דינא איתשיל לענין פרעון כתובה הא פריך בתר הכי הניחא למ"ד ואיכא למימר דאדרב נחמן נמי קאי ומדאדרי' רב אחא נמי להההוא מקרי דרדקי על דעת רבים משמע דקסבר דברבים יש לו הפרה ורב יוסף דאמר בערבי פסחים (פסחים קז.) אדור ברבים דלא אישתי שיכרא משמע דקסבר דברבים אין לו הפרה לא קי"ל הכי.

[תוספות, גיטין לו.]

המקדש וטעם מלא לוגמא יצא ואם לאו לא יצא.

וא"ת והא אמרי' במס' יומא כמה ישתה ויהא חייב ב"ש אומרים כדי רביעית ובה"א מלא לוגמיו ופירשו התם בגמרא לא מלא לוגמיו ממש אלא כל שאלו יסלק לצד אחד יראה מלא לוגמיו והוינן בה אי הכי הוה לי' מקולי ב"ש ומחומרי ב"ה. אלמא שמעת מינה דמעיקרא כי הוי ס"ד דמלא לוגמיו ממש קאמר הוי ליה מחומרי בית שמאי ומקולי [ב"ה] והו"ל מלא לוגמיו יתר מרביעי' ואם כן היכי בעינן הכא לטעימה מלא לוגמיו והא כולה כוס של ברכה לא הוי אלא כדי רביעית לפי' יש לפרש דהכא נמי לא מלא לוגמיו ממש אלא כל שאלו מסלקו לצד אחד ונראה כמלא לוגמיו. ואכתי איכא למידק דתנן במס' כלים ויש שאמרו הכל לפי מה שהוא אדם הקומץ את המנחה וחפני הקטרת והשותה מלא לוגמיו ביוה"כ. וכיון דכל אדם משערין כמלא לוגמיו אפי' תימא דמסלקו לצד אחד קאמר הא איכא אינש דנפיש לי' מרביעי' והדר' קושיין לדוכתה. אלא יש לפרש דהכא לאו כל אדם בשלו קאמר אלא מלא לוגמיו של אדם בינוני ולא דמי ליוה"כ דהתם בהנאה תליא מילתא וכל אדם נהנה בשיעור שלו. והא דאמרי' מקדש לאו דוקא אלא ה"ה לכל מברך תדע דברייתא הכי תניא וטעימת יין בכל שהו ר' יהודה אומר מלא לוגמיו אלא דאיכא בינייהו דקדוש מקדש גופיה בעי למטעם כדעת הגאונים ז"ל ובשאר ברכות אפי' ינוקא נמי. מיהו דוקא בטעימת יין של בהמ"ז או של שאר ברכות דדכותה בעי' מלא לוגמיו אבל בברכות הנהנין כל ששותה ונהנה סגי דלא בעי' רביעי' אלא לברך עליו לאחריו. והרב ר' יצחק בן גיאות ז"ל שכתב בשם רבינו סעדי' גאון ז"ל שהמברך על היין או על המים צריך לטעום מלא לוגמיו אינו נראה כן.

[מהר"ם חלאווה]

סמוך למנחה גדולה תנן ומשום פסח.

אי משום האי או משום האי לא נפקא לן מינה מידי, דליכא למימר דאי משום פסח בזמן דליכא פסח שרי ואי משום מצה אסיר, דהא אמרינן לקמן בסמוך דרב ששת הוה יתיב בתעניתא כולי יומא משום דקסבר משום פסח הוא ורב ששת לאחר חורבן הוה, אלמא טעמא דמשום פסח סגי אפילו בזמן דליכא פסח.

[חדושי הר"ן]

דף קז:

תא שמע אפילו אגריפס המלך.

פי' רבינו שמואל זצוק"ל מלך כשר הי' ממלכי בית חשמונאי ואין הדבר כך דלא הי' אלא ממלכי הורדוס שהיו עבדים לבית חשמונאי דהכי תנן בסוטה בפ' אלו עומדין. אגריפס המלך עמד וקיבל וקרא עומד ושיבחוהו חכמים וכשהגיע ללא תוכל לתת עליו איש נכרי אשר לא אחיך הוא זלגו עיניו דמעות אמרו לו אל תתירא אגריפס אחינו אתה אחינו אתה. ואמרי התם בו ביום נתחייבו שונאיהן של ישראל כליי' מפני שהחניפו לו לאגריפס והמורה פי' בסוטה דבימיו של אגריפס חרב הבית.

[תוספות ר"ד]

אבל מטביל הוא במיני תרגימא.

לא יאכל אדם, פירוש אפילו התפלל ומשום מצה כדאמרינן בגמ' דבלא התפלל תפלת מנחה אפילו בשאר ימות השנה אסור כדתנן בפ"ק דשבת (ט:) וא"ת ומה לא יאכל אי מצה אפילו קודם נמי אסור כדאמרינן בירושלמי כל האוכל מצה בערב הפסח כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו ואי במיני תרגימא הא אמר בגמרא (קז:) אבל מטבל הוא במיני תרגימא וי"ל דאיירי במצה עשירה דלא אסר בירושלמי אלא במצה הראויה לצאת בה חובתו ואוכלה קודם זמנה אבל מצה עשירה שריא וכן היה נוהג ר"ת.

[תוספות לעיל צט:]

מיני תרגימא.

כגון פירות ולשון מטבל הוא מפני שכל מאכלם היה על ידי טבול וי"מ מטבל במקום מיטפל כלומר מעביר שעתו במיני תרגימא כגון פירות או קטניות או ירקות וכן השמש מטבל בבני מעים ונותן לפני האורחים שאין אכילות אלו אלא כעין הערה לחדוד המאכל ופתחת פי האצטומכא והרי הוא כעין הניר העשוי בשדה לקבלת הזרע ומגדולי החכמים היו רגילים להתמיד כל אותו היום בשתיית יין כדי לגרור את הלב להעיר תאות מאכלם ומהם שהיו מתענים והכל לפי מה שהיו מכירים בטבעם יש מי שאכילת פירות ודברים הדקים מעוררתם לאכילה ויש מי שאף אכילות אלו סותמות בהם ומעכבת תאותם ויעשה אדם כפי מה שמכיר בטבעו ובתלמוד המערב וכן במסכת סופרים מצריכים מצד אחר לבכורות להתענות בערבי פסחים לזכר מכה בכורות ותשועת בכורי ישראל וכן נוהגים בקצת מקומות באשכנז ובצרפת ואין בה סרך הכרח כלל.

[מאירי]

דף קח.

מכשיר היה בן בתירא בפסח ששחטו שחרית בארבעה עשר לשמו.

כל הזבחים שנשחטו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לשם חובה חוץ מן הפסח והחטאת שאם נשחטו שלא לשמן פסולים, במה דברים אמורים בפסח בזמנו ר"ל שנשחט מחצות ולמעלה הא פסח בשאר ימות השנה כגון שהפריש פסחו ואבד הימנו ושחט אחר ונמצא הראשון שלמים הוא, ואם שחטו שלא לשמו כשר כשאר זבחים ואם שחטו בארבעה עשר שחרית אף זה פסול הוא לפסח ומכיון שהוא פסול לפסח הרי הוא כשאר זבחים ואם שחטו שלא לשמו כשר ואין, והלכה כדברי בן בתירא שהיה מכשירו לפסח מפני שהוא סובר שכל יום ארבעה עשר זמנו הוא ונמצא שאם שחטו שלא לשמו פסול אלא כמו שכתבנו וגדולי המחברים כתבו שכל מקודם חצות אין זה זמנו ופסול לפסח ועם זה פסקו שאם שחטו אף בשחרית שלא לשמו פסול והדברים מתמיהים.

[מאירי]

מורא רבך כמורא שמים.

כשם שאדם מצווה בכיבוד אביו ויראתו כך הוא מצווה בכבוד רבו ויראתו ורבו יותר מאביו, שאביו הביאו לחיי העה"ז ורבו מביאו לחיי העה"ב, ואין לך כבוד ככבוד רבו ומורא כמוראו ואמרו חכמים ומורא רבך כמורא שמים, וכל החולק על רבו כחולק על השכינה, וכל העושה מריבה עם רבו כעושה מריבה עם השכינה וכל המתרעם עליו כאילו מתרעם על השכינה, וכל המהרהר אחר רבו כאילו מהרהר אחר השכינה.

[טור יורה דעה סימן רמב]

שאלה, בעל הבית הסועד בלילי פסחים אצל ת"ח מופלג בדורו בעי הסיבה הואיל ולא למד כלום לפניו או לאו.

תשובה, יראה דלא בעי הסיבה, וכן מצאתי בפרשת סדר אלהי הרוחות הר' שמואל מפלייז. וכתב הטעם דהא דתלמיד פטור בהסיבה לפני רבו משום דמורא רבך כמורא שמים, כדאיתא פ' ערבי פסחים ופרשב"ם שם דילפינן לה מאת ה' אלהיך תירא לרבות ת"ח, א"כ כל ת"ח בכלל. וכן מצאתי בתוס' פ' שור שנגח ד' וה' דתלמיד חכם מופלג בכלל זה, אפילו לא למד כלום לפניו דהא מחוייב במורא דאת ה' אלהיך תירא, ואית לו תורת רבו לעניין דרש דהא קרא את ה' אלהיך תירא. וכ"ש אם הת"ח נחשב לגדול הדור, דחשיב לכל מילי כרבו אפי' לא למד כלום מלפניו, והכי אמרינן פ' אין עומדין במס' ברכות דהא קאמר עלי הכהן לשמואל הנביא אתה מורה הלכה בפני רבך, ומקשו שם התוס' והא לא למד כלום לפניו, ומתרצין דגדול הדור היה, וגם בא ללמוד לפניו. נראה דתרי שינויי נינהו דלא שייכי אהדדי לצרף לחד שינוי', הא קמן דחשיב כרבו מובהק מדקאמר דהיה חייב מיתה על הוראתו בפניו.

[תרומת הדשן סי' קלח]

נשים חייבות בארבעה כוסות הללו.

מי שהיה עבד ואשה, משמע כאן דאשה פטורה מהלל דסוכות וכן דעצרת וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמא היא אף על גב דבהלל דלילי פסחים משמע בפרק ערבי פסחים (קח.) דמחייבי בד' כוסות ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה שאני הלל דפסח דעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס אבל כאן לא על הנס אמור.

[תוספות, סוכה לח.]

דף קח:

שאף הן היו באותו הנס.

גבי מצה יש מקשה למה לי היקשא דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה תיפוק ליה מטעם שהן היו באותו הנס וי"ל דמשום האי טעמא לא מחייבא אלא מדרבנן אי לאו מהיקשא. ורבינו יוסף איש ירושלים תירץ דסלקא דעתך למיפטרה מגזירה שוה דט"ו ט"ו דחג הסוכות כדפי' פרק אלו עוברין (פסחים מג:).

[תוספות, מגילה ד.]

ואם תאמר יהיו נשים חייבות בסוכה שאף הן היו בנס דעניני כבוד וכן יהיו חייבות במצה מטעם זה ומה צריך טעם דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה ויש לומר דלא אמרינן הא טעמא אלא במילתא דרבנן כגון מגילה וחנוכה וד' כוסות.

[מרדכי, רמז תשפ]

אמר מהר"י סג"ל שרבינו שמחה כתב שנשים חייבות לקרא הלל בליל פסח שאף הן היו באותו הנס. ולפי זה אפשר שנשים אומרות הודו ועונים אחריהן, ואמרתי לפניו והא חייבות במגילה משום דהיו באותו הנס מ"מ פסק המרדכי שאין מוציאות אנשים. והשיב לי שאני מגילה דצריכה לקרוא ברבים ולפרסומי ניסא ויותר יפה באנשים.

[מהרי"ל, סדר ההגדה]

דף קט.

חוטפין מצות בלילי פסחים.

ומנהג רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל כי כשהיו תינוקות בבית, אחר שעשה סדר זה ומסלקין את הקערה, היה אומר לשמש הב ונבריך כי הרבה אכלנו, כדי שיראו התינוקות וישאלו, ונראה לי שאם היה מושיט ידו ליטול מן הלחם

נוטלין אותה מידו ואומרים לו הרבה אכלת, וזהו שאמרו בגמרא בפרק ערבי פסחים (קט.) חוטפין מצה בלילי פסח כדי שיראו התינוקות וישאלו, ופירושים רבים נאמרו בו וזהו הנכון בעיני.
[הגדה של פסח לריטב"א]

במה משמחם ביין.

שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו שנאמר (דברים טז) ושמחת בחגך וגו', אף על פי שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כמו שאנו מבארין בהלכות חגיגה יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו.

כיצד, הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להן בגדים ותכשיטין נאים כפי ממונו, והאנשים אוכלין בשר ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין, וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה עם שאר העניים האמללים, אבל מי שנועל דלתות חצרו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו, ועל אלו זבחיהם כלחם אונים להם כל אוכליו יטמאו כי לחמם לנפשם, ושמחה כזו קלון היא להם שנאמר וזריתי פרש על פניכם פרש חגיכם. [רמב"ם, אהח 19/06/2018 ה"ז]

ויש לתמוה על הרמב"ם למה הצריך שיאכלו בשר וישתו יין דהא בברייתא קתני דבזמן הזה אין שמחה אלא ביין ומשמע דביין סגי בלא בשר.

ומ"ש הקטנים נותן להם קליות ואגוזים. לא מצאתיו מפורש (אוצר החכמה) דאע"ג דתניא בפרק ערבי פסחים (קט.) אמרו על רבי עקיבא שהיה מחלק קליות ואגוזים לתינוקות בערב פסח הא מפרש התם טעמא כדי שלא יישנו וישאלו ואם כן היכא דלא שייך האי טעמא מנ"ל וצ"ע. [בית יוסף אורח חיים סימן תקכט]

תני רב יוסף בבבל בבגדי צבעונין.

אשה בעלה משמחה, פי' בקונטרס אין חובת השמחה בה אלא על בעלה שישמחנה אלמנה מאי איכא למימר פירוש דכתיב בה שמחה דכתיב (דברים טז) והלוי והגר והיתום והאלמנה ומשני בשרויה אצלו כלומר לא נצטוית היא אלא בעניה הכתוב מדבר שנתחייב מי שהיא שרויה אצלו לשמחה משלו במאכל ובמשתה וכלי פשתן עד כאן לשונו וקשה לר"ת דהיינו בזמן שאין בהמ"ק קיים כדמוכח בערבי פסחים (פסחים קט.) דקאמר אנשים בראוי להם ביין ונשים בראוי להם בבגדי צבעונים וההוא מילתא לא מיתוקמא אלא בזמן שאין בהמ"ק קיים כדאמר התם דבזמן הזה אין שמחה אלא ביין אבל בזמן שבהמ"ק קיים אין שמחה אלא בבשר שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת ועוד דמשמע מתוך לשון הקונטרס שאינו חייב להעלותה לירושלים ולהאכילה שלמי שמחה במס' חגיגה (ו.) לא משמע הכי דקאמר התם בן שאינו צריך לאמו חייב להעלות עולת ראיה להר הבית ואם הוא צריך לאמו אינו חייב ופריך עד האידנא מאן אתייה וקאמר אביי עד הכא דהוה אמיה דמיחייבה בשמחה אתייה ועוד אי שמחה בכלי פשתן זה יכולה לעשות בביתה ועוד תניא בתוספתא (דחגיגה פ"א) שלש מצות נצטוו ישראל ראיה חגיגה שמחה יש בראיה שאין בשניהם שכולה לשמים ויש בחגיגה מה שאין בשניהם שכן נוהגת לפני הדבור ויש בשמחה שאין בשניהם שהשמחה נוהגת באיש ובאשה אלמא בגוף הקרבן קאמר ומפרש ר"ת אשה בעלה משמחה בשלמי שמחה שלו שהחובה מוטלת על בעלה ובאלמנה על ששרויה אצלו אבל היא גופא לא מיחייבא לאתויי שלמי שמחה. [תוספות, קידושין לד:]

מים שכל גופו עולה בהן.

מה שאמרת בהא דקאמר מים שכל גופו עולה בהם. ופרש"י ז"ל מדכתיב במים את כל בשרו במים (ויקרא טז). וקשיא לך אימר בנפילת מים על בשרו. ותרצת מדכתיב במים בפתחות ולא כתיב במים בשבא. יפה כונת וזהו האמת. [שו"ת הרשב"א חלק א סימן שטז]

דף קט:

לא יאכל אדם תרי.

השני תחלת השנוי, ולכך נקרא שני, והוא הסבה לכל חלוקה ושנוי. ומה שאמרו כי המחלוקת וגיהנם נבראו בו ביום, להתבונן מזה שכל המעורר מחלוקת נדון בגיהנם, וכיון שהמחלוקת וגיהנם נבראו בו ביום למדנו שהוא יום מזיק, ולכך אסרו רז"ל להתחיל כל מלאכה בו, ואמרו (זוהר תצא רפא:) אין מתחילין בשני, ולכך אסרו ג"כ לאכול זוגות כי הוא דבר מזיק, והוא שאמרו (פסחים קט:) לא יאכל אדם תרי ולא ישתה תרי, והמחלוקת הזה שהיה ביום שני היה תחלת כל מחלוקת וסבתה, ולכך לא נאמר בו כי טוב שהוא גרם הגורמים אחריו, וממנו והלאה היו החולקים והמשנים רצון השם יתברך.
[רבינו בחיי, בראשית א ד]

ליל המשומר ובא מן המזיקין.

סדר היום בשני ימים הראשונים ערבית שחרית ומנחה אומר ג' ראשונות וג' אחרונות וקדושת היום באמצע אתה בחרתנו וכו' ותתן לנו ה' אלהינו את יום חג המצות הזה זמן חירותינו יעלה ויבא והשיאנו וחותם מקדש ישראל והזמנים ואם חל בשבת מזכיר גם של שבת ואומר את יום המנוח הזה ואת יום חג המצות הזה וחותם מקדש השבת וישראל והזמנים כתב בעל העיטור על שם רבינו נסים שכשחל בשבת אין אומר ברכה מעין שבעה שנתקנה בשביל המאחרים בבה"כ שלא יזיקום המזיקים והאידנא אין צריך דליל שמורים הוא ונוהגין באשכנז שאין ש"ץ מקדש בבית הכנסת לפי שאין עני בישראל שאין לו ד' כוסות וא"כ כל אדם מקדש בביתו.
[טור אורח חיים סימן תפז]

דף קי.

כל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא.

כלומר שאע"פ שד' כוסות תקנו חכמים מ"מ בכל אחד קבעו מצוה בפני עצמה, וכתב הריא"ף ז"ל בהלכות דכיון דכל חד וחד מצוה באפי נפשיה הוא, לענין ברכה נמי צריך לברך בורא פרי הגפן אכל כסא וכסא, למד הריא"ף ז"ל ענין ברכה ממה שאמרו לענין זוגות לפי שהן שוין בדין נמלך, שהרי נמלך אין בו משום זוגות ונמלך נמי קובע ברכה אחרת, הילכך כיון דחזינן דהני כסי לא מצטרפי דליהוו זוגות אלמא לא ממשכי אהדדי והוו כנמלך הילכך כל אחד ואחד קובע ברכה לעצמו, ולמדה עוד מדאמרי' בפ' כסוי הדם (פו:) גבי הא דאמר ר' יהודה שחט חיה יכסה ואחר כך ישחוט את העוף ואמרי' עלה מודה ר' יהודה לענין ברכה שאינו מברך אלא ברכה אחת ומקשי' ומאי שנא מדרב ברונא ורב חננאל תלמידי דרב דהוו יתבי בסעודתא וכו' ומתרצי' הכי השתא התם משתיא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר הכא אפשר דשחיט בחדא ידא ומכסי בחדא ידא, והכא נמי משתיא ומימר הגדה ומאי דבעי מימר בהדי הדדי לא אפשר, והר"ז הלוי ז"ל הקשה למה הוא צריך לברך על כוס שני שהרי מקרא ההגדה אינו מפסיקו משתיה שהרי אמרו בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה, ולאו קושיא היא שאפי' תימא דהכי הוא מ"מ הרי עליו לקרוא הגדה, ומקרי ומשתי בהדי הדדי לא אפשר, ועוד דאע"ג דאמרינן דבין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה, משמע ודאי דהיינו בין הכוסות אבל לא באמצע הכוס שאחר שמזג הכוס לספר עליו ביציאת מצרים שהוא מצוה מן התורה אינו בדין שימזוג כוס אחר וישתה, ועוד שהרי אומרים עליו שני פרקים מן ההלל וברכת אשר גאלנו שהם מפסיקין אותו על כרחו משתיה, ואומר הר"ז הלוי ז"ל דכי אמרינן דמשום דמשתיא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר צריך לחזור ולברך ה"מ בדבר שהוא סלוק אכילה כברכת המזון, או סלוק שחיטה ככסוי הדם אי לאו משום טעמא דאפשר דשחיט בחדא ידא ומכסי בחדא ידא, והקשו עליו שהרי מה שאמרו דמודה ר' יהודה לענין ברכה שאינו מברך אלא ברכה אחת לא לענין שחיטה בלחוד אמרו כן אלא אף לענין כסוי, ואע"פ שהשחיטה שבנתיים אינה הפסק לכסוי צריכינן לטעמא דאפשר דשחיט בחדא ידא ומכסי בחדא ידא, ואין זו קושיא אצלי שאפילו נפרש כן, כיון שהכסוי והשחיטה ענינים חלוקים הם לגמרי, בדין הוא שתהא שחיטה הפסק וסלוק לכסוי אי לאו משום טעמא דאפשר דשחיט בחדא ידא וכו', משא"כ בד' כוסות הללו שכולן מצות שתיה הן ואין בכאן סלוק שיפסיק.
[חדושי הר"ן]

האי מאן דפגע בהו בנשים כשפניות.

ידוע כי ענין הכשוף דבר רע עד מאוד, וגורם כמה תקלות לבני אדם, איני צריך להאריך בו שידועים הדברים. ועל כן נצטוינו לסלק מן העולם המשתדל בזה, לפי שהוא בא כנגד חפץ השם, שהוא חפץ בישובו ושיתנהג הכל בדרך הטבע שהוטבע בתחילת הבריאה, וזה בא לשנות הכל.
[ספר החינוך, מצוה סב]

כל שהוא דיין על זה צריך לדעת חכמת הכישוף כדי שידע להבחין במעשה הנעשה אם הוא מין ממיני הכישוף או אולי הוא מן הדברים הנעשים בכח טבע ובצדדין המותרין, וכענין שאמרו זכרונם לברכה (שבת סז.) כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי, וכבר דברתי על זה שם בלאו דמכשפה כפי כחי. ודברים אלו צריכין עיון רב כי הנה נמצא בגמרא מעשים כמה שאם לא ידענו אותם מפיהם זכרונם לברכה היינו אוסרין אותם משום חשש איסור זה. ומכל מקום אשר ישא נפשו ליכנס בתחבולות אלו וידמה דבר לדבר מהדברים שהזכירו זכרונם לברכה הרי הוא כפותח לו פתח לבוא בגיהנם.
[ספר החינוך, מצוה תקיא]

עוד שאלת מה שאמרו רז"ל (חולין ז:) למה נקראו שמם כשפים שמכחישים פמליא של מעלה אם הוא לשון כחש וכזב, או הוא לשון כחישה ותשות כח.

תשובה, ודאי לשון כחש הוא, לפי שמשנין על ידי כשפים טבע הדבר המסודר מן השמים, ולעשות מן המטה נחש, כמו שעשו חרטומי מצרים בלהטיהם, שהם מעשה כשפים ואמרו רז"ל במדרש, שהם נעשים ע"י מלאכי חבלה והמלה מגזרת אש לוהט, להבה תלהט רשעים והענין, כי הם נעשים ע"י מלאכי אש מלהטת בה.
[שו"ת הריב"ש סי' צב]

ועתה דע והבן בעניני הכשפים, כי הבורא יתברך כאשר ברא הכל מאין עשה העליונים מנהיגי התחתונים אשר למטה מהן, ונתן כח הארץ וכל אשר עליה בכוכבים ובמזלות לפי הנהגתם ומבטם בהם כאשר הוא מנוסה בחכמת האיצטגנינות, ועשה עוד על הכוכבים והמזלות מנהיגים מלאכים ושרים שהם נפש להם. והנה הנהגתם מעת היותם עד לעולם ועד, גזירת עליונים אשר שם להם. אבל היה מנפלאותיו העצומות, ששם בכח המנהיגים העליונים דרכי תמורות, וכחות להמיר הנהגת אשר למטה מהם, שאם יהיה מבט הכוכבים [בפנים] אשר כנגד הארץ טובה או רעה לארץ או לעם או לאיש, ימירו אותם הפנים העליונים עליו להפך במבט עצמו, כענין שאמרו תמורת ענג נגע. ועשה כן, להיות הוא יתברך שמו מהשנא עדניא וזמניא, קורא למי הים לעשות בהם כרצונו, והופך לבקר צלמות, מבלי שינוי טבעו של עולם, ושיעשו הכוכבים והמזלות מהלכם כסדרן.

וזה סוד הכשפים וכחם שאמרו בהם (חולין ז:) שהם מכחישים פמלייא של מעלה, לומר שהם היפך הכחות הפשוטים והם הכחשה לפמלייא בצד מהצדדין, ועל כן ראוי שתאסור אותם התורה שיונח העולם למנהגו ולטבעו הפשוט שהוא חפץ בוראו.

ורבים יתחסדו בנחשים לומר שאין בהם אמת כלל, כי מי יגיד לעורב ולעגור מה יהיה. ואנחנו לא נוכל

להכחיש דברים יתפרסמו לעיני רואים. ורבותינו גם כן יודו בהם, כמו שאמרו (ויק"ר לב ב), כי עוף השמים יוליך את הקול (קהלת י כ), זה העורב וחכמת הטיארין. העופות בלשון ערב טאי"ר, וחכמי העופות יקראו טיארין. ועוד מוזכר מזה הענין בגמרא (גיטין מה.).

[רמב"ן, דברים יח ט]

דף קי:

כללא דמילתא כל דקפיד קפדי בהדיה.

וכדי שלא לידבק במדת הדין כי אם במדת רחמים אמר לא תאכלו על הדם. ואמר לא תנחשו, רוצה לומר לא תטעו אחר פעולת נחש הקדמוני הנקרא רוח מסאבא ופעולותיו נקראים ניחוש, כדאמר (במדבר כד א) ולא הלך כפעם בפעם לקראת נחשים, ועל ידי השבעות ידועות הנקראים שם בטומאה מודיעים עתידות מאשר יבאו על האדם, והטועה אחריהם הבורא סר מעליו ומניחו בידיהם, וזהו מאמרם (פסחים קי:) כל דקפיד קפדין בהדיה, ואחר מיתתו הכתות הנזכרות מתלוים עמו, כמו שאמרו (מכות י:) בדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכים אותו. [ריקאנטי, ויקרא יט כו]

כי הא דההוא גברא דגרשה לדביתהו.

שאלה ראובן שגירש את אשתו ונשאה שמעון בעיר אחת קטנה שאין יהודים אחרים דרים שם רק אילו שניהם ובתיהם רחוקים זה מזה, והרבה פעמים כשיש להם עסק ביחד נכנס ראובן לבית שמעון ושהה שם שעה אחת או שתים כפי רצונו שרי ליה למעבד הכי או לאו.

תשובה יראה דאין איסור בדבר במה שהם דרים בעניין זה, ולא מבעיא לדברי התוס' פ"ב דכתובות (כח.) דסבירא להו דבאשת איש הקילו טפי מגרושה פנויה לבעלה כהן דאסור לדור עמה באותה מבוי, ואין איסור באשת איש אלא באותה שכונה דהיינו ג' בתים, דהכא הבתים רחוקים זה מזה הרבה יותר, אלא אפי' לדברי אשירי דסבר איפכא דבאשת איש החמירו טפי ושכונה גדולה ממבוי, מ"מ אם יש ר"ה מפסיק בין הבתים שרי, והכי כתב בהגה"ה באשירי שם. וא"ת הואיל ואין בעיר הזאת רק אילו השני יהודים א"כ תהא נידון ככפר קטן כדאמרינן התם כפר קטן נידון כשכונה, ומפרשים התוס' התם הטעם משום דכפר קטן אין בני אדם מצויין ורגיל הוא אצלה, ודווקא כפר קטן אבל בכפר בינוני לא עכ"ל התוס'. וא"כ ה"נ נימא אף על גב דהרבה נכרים מצוים בעיר מ"נ לית ליה צוותא בהדייהו אלא בהדי ישראל חברים וגרע מכפר קטן, וי"ל דלא אמרינן הכי דאדרבה מוכח בתלמוד בכמה דוכתי שמא יהא ישראל הדר או המתעסק עם הנכרי רגיל אצלו וילמוד ממעשיו, גבי עירוב וגבי ריבית וגבי למכור להם, וכ"ש האידנא דכל מחייתם מהן בהלואה בריבית י"ל דבכה"ג עדיף מכפר בינוני. ומה שרגיל ראובן ליכנס לביתו של שמעון בשביל עסקיו ושהה שם ב' או ג' שעות, נראה דאין קפידא דלא אשכחן שאסרו חכמים אלא בדירה של קביעות או שהן מתעסקים ביחד האיש וגרושתו שדנין זה עם זה או באיזה עסק, אבל בכה"ג בנ"ד לא. ואייה מהא דאמרינן (פסחים קי:) ההוא גברא דגירש לדביתהו ואזלא ואינסיבא לחנוני כל יומא הוה אזיל התם ושתי חמרא וכו' עד ואפקתיה בזוגות ואיתזק. הא קמן דשרי לכנוס בביתה ולשהות שם כההיא דשתי כמה כוסות לשם דמסתמא לאו בעבריינא עסיקינן, דא"כ מאי מייתי תלמודא דאיתזק משום זוגות דילמא ההיא עבירה גרמה ליה כדקאמר תלמודא לעיל מיניה, דרבא לא חש למילתיה דאיתזק רב' בר ליואי בזוגות אמר משום דאותבה בפירקא הוה.

[תרומת הדשן סימן רמג]

דף קיא.

הני בי תרי דמצעא להו אשה נדה.

ומן נוקבא כל זיינין חרשין וכל עומקין בישין אתיין לעלמא, הה"ד (קהלת ז כו) ומוצא אני מר ממות האשה וגו'. אסורים ידיה. רבי ינאי ור' יוסי חד אמר כל הנוגע באשה או המקבל מידה לידו לא ינקה מדינה של גיהנם, שנאמר (משלי טז ה) יד ליד לא ינקה רע, ההוא דכתיב אסורים ידיה ודאי, וחד אמר מן הנקבות באות כל מיני נחש וכשוף וכל הרהורים רעים, ואלמלא שאסורים ידיה ולא שבקין היו הורגין וממיתין בני העולם בכל עת ובכל זמן, ולא אתקפא נוקבא אלא בחילא דדכורא, דכיון דהיא שראת בעומקא דיליה ידעת לאומאה לבר נש דיליה לאשלומי רעותא, ובמה בשם במילין עמיקין בשמא מסאבו, ועל דא עובדא בה תלייא, ומילין בדכורא, ותרווייהו מן נוקבא מתערי, ובגין כך כל זיינין חרשין משתכחין בנוקבי ולא בדכורי. תנן (פסחים קיא.) העובר בין שתי נשים, אם נדות הן נכפה, ואם אינן נדות עין הרע שולט בו בגופו או בממונו, כי הא דרבי יוחנן בר שמלאי זמנא חדא הוה בדרך קסרין עבר בין תרין נוקבי, ממה דאיסתכלו ביה איסתכן מיד בגופיה ובממוניה, מאי טעמא בגין דההוא רוח בישא שראת עילווי ויכיל לנזקא. [ריקאנטי, שמות כב יז]

אם תחלת נדתה היא הורגת אחד מהן וכו'.

והנכון בעיני כי היו הנדות בימי הקדמונים מרוחקות מאד, כי כן שמן מעולם נדות לריחוקן, כי לא יתקרבו אל אדם ולא ידברו בו כי ידעו הקדמונים בחכמתם שהבלן מזיק, גם מבטן מוליד גנאי ועושה רושם רע כאשר בארו הפילוסופים, עוד אני עתיד להזכיר נסיונם בזה (ויקרא יח יט), והיו יושבות בדד באהל לא יכנס בו אדם, וכמו שהזכירו רבותינו בברייתא של מסכת נדה, תלמיד אסור לשאול בשלמה של נדה, רבי נחמיה אומר אפילו הדבור היוצא מפיה הוא טמא, אמר רבי יוחנן אסור לאדם להלך אחר הנדה ולדרוס את עפרה שהוא טמא כמת כך עפרה של נדה טמא, ואסור ליהנות ממעשה ידיה.

ולכך אמרה רחל ראויה הייתי לקום מפני אדוני לנשק ידיו, אבל דרך נשים לי ולא אוכל להתקרב אליך, וגם לא ללכת באהל כלל שלא תדרוך אתה עפר רגלי, והוא החריש ממנה ולא ענה אותה כי לא היו מספרים עמהן כלל מפני שדיבורה טמא.

[רמב"ן, בראשית לא לה]

דף קיא:

איסרא דמזוני נקיד שמיה.

שאלת ממני אודיעך דעתי, על הא דאמרינן בפרק הנודר מן הירק (נדרים נו.) דרגש ערסא דגדא, ופירשו המפורשים מטה העשויה למזל הבית כההיא דאמרינן (שבת סז.) גד גדי וסינוק לא, (וכתבו רשב"א) [כי שרא] דעתירותא נקיד שמיה (פסחים קיא:) ומצוי בבית השומרים אותו בנקיות, לכך מכינים מטה מוצעת תמיד לנקיות. וקשיא לך דאיכא בזה שמץ ע"ז ושמץ ניחוש, וכתיב כי לא נחש ביעקב וכו'.

תשובה לכאורה הכי משמע, דגרסינן (סנהדרין צב.) א"ר אלעזר כל המשייר פתיתין על שולחנו כאילו עובד עבודה זרה, דכתיב העורכים לגד שולחן הממלאים למני ממסך, ומקשינן מינה עליה דר' אלעזר גופיה דאמר כל שאינו משייר פתיתין על שולחנו אינו רואה סימן ברכה לעולם דכתיב אין שריד לאכלו על כן לא יחיל טובו, ומתרצינן הא דאיכא שלימה בהדיה הא דליכא שלימה בהדיה, וכיון דאיכא פתיתין ומייתי נמי שלימה מיתחזו כאילו לשם עבודה זרה עביד הכי. והכא נמי כיון שמטה זו אין ישינים עליה אלא עשויה למזל הבית יש בו שמץ ע"ז, אבל כד מעיינת בה שפיר תשכח דאיכא לתרוצא דלא אסרו אלא כעין מה שהיו רגילין לעשות עובדי עבודה זרה שהיו עורכין שלחן עם מאכל ומשתה וממלאים כלים של יין לשם עבודה זרה הנקרא גד או הנקרא מני, ולכן אסרו משום דמיחזי כאילו עובד עבודה זרה, אבל לא היו רגילין להציע מצעות ומטות לצורך עבודה זרה, ולא מיחזי כמציע לעבודה זרה כיון שגם עובדיה אין עושין כך, ותו דהתם גבי פת מיחזי כתקרובת לעבודה זרה אבל הכא גבי מטה לא מיחזי כתקרובת שאין מקריבין כיוצא בזה.

ולענין ניחוש יש לומר שאין זה ניחוש אלא כעין סימן לחזק המזל, כי הא דאמרינן (שבת סז:) גד גדי וסינוק לא, כלומר התחזק מזלי ולא תהיה עיף, אף הכא נמי הכוונה לחזק המזל לא לנחש, וכי הא דאמרינן (חולין צה:) בית תינוק ואשה דלית בהו משום ניחוש. והר"ר אליעזר ממיץ פירש וז"ל, למזל הבית ואין יושבין עליה שאין לך דבר שאין לו שר מלמעלה והוא שלוחו של מקום, ולכבוד המקום עושים מטה כנ"ל לפרש, דאילו למפרש שהוא סימן טוב בבית נראה ניחוש ורחמנא אמר לא תנחשו, וראיה לדברי הכסא אשר מתקנין לאליהו ז"ל לכבודו עכ"ל.

[שו"ת רדב"ז מכתב יד (חלק ח) סימן קכו]

דף קיב.

רבי יהודה בן תימא אומר הוי עז כנמר וקל כנשר רץ כצבי.

הזהיר בהפלגת עבודת הש"י באמצעות שלשה דברים, יראה היותם מגונות מאד וראוי להרחיקם. אמר הוי עז כנמר, הנה הנמר אמרו עליו שהוא מלשין הבעלי חיים לארי כדי שיבא ויתפשם, כי הוא מלכם. ולזה אמר כנמר על דרך אשור (הושע יג ז), שעומד על אם הדרך שדורכים העוברים ושבים, מגזרת אם תטה אשורי מני הדרך (איוב לא ז), ועומד שם בעזות להלשינם, ואינה מדה טובה, ועם כל זה הזהיר בה לעבודת השם. ופירש בעל אורח חיים בהקדמת ספרו שלא יחוש על מלעיגים עליו אם ידקדק בתפלה ותפלין וציצית ודומה לזה. ואמר שזה נחלק לשלשה. אחד חוש הראות, והוא אמרו קל כנשר, כי הנשר טש בקלות באויר כן ראות העין, כלומר שיעצום עיניו מראות הרע, ולי מגזרת אשורנו ולא קרוב (במדבר כד יז). שני, רץ כצבי, והוא תנועת הרגל. שלישי, גבורת הלב והוא גבור כארי. ויראה שכוונתו ז"ל היא שחלק כל כלי האדם לשלשה סוגים. אחד כלי החוש, ולקח הראות שהוא היותר דק. שני כלי התנועה, ולקח היותר מתמיד והוא הרגל. שלישי כלי המחשבה, ולקח מצועם שהוא הלב. והביא ראיה, הדריכני בנתיב מצוותיך (תהלים קיט לה), זה הרגל, העבר עיני מראות שווא (שם לז), זה העין, הט לבי אל עדותיך (שם לו), זה הלב. ואני כבר בארתים בפירוש המצות. ולי נראה שהיה לו לומר רץ כצבי, על דרך שאמרו ז"ל העין רואה והלב חומד ואח"כ התעוררו כלי התנועה. ובמסכת פסחים (קיב.) שכוונת זה המאמר הוא לעשות כל אדם יותר מיכולתו לעבודתו יתברך. אמר שם תנא דבי אליהו אף על פי שא"ר עקיבא עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות אבל עושה דבר מעט בתוך ביתו, מאי ניהו כסא דהרסנא, כדתנן יהודא בן תימא אומר הוי עז כנמר וקל כנשר וכו'. [רבי מתתיה היצהרי אבות ה, כ]

להוכיח עוברי עבירה ולעסוק בתורה הרבה לא תיגע ולא תיעף וכן אמר ישעיה וקווי ה' יחליפו כח כשהם יגעים המקוים לה' יגדל כחם ויחליפו אותו להיות להם כח חדש לעשות מלאכת ה' עוד רב. וקל כנשר יעלו אבר כנשרים. ור"ל כצבי ירוצו ולא ייגעו שאר בני אדם כשהם רצים נלאים אבל לדבר מצוה לא ילאו וכן לדבר מצוה ילכו ולא ייעפו כי שאר בני אדם כשהולך ביום יותר ממהלכו הוא עייף ויגע. וגבור כארי, להתגבר על המצות. כלומר שכל מחשבתו ופעולו' אביריו אל מעשה ה' לעשות רצון אביך שבשמים כלומר ובלבד שיהיה לעשות רצון אביך שבשמים. [רבינו יונה אבות ה, כ]

בא וראה כמה ישמח לבך אם יאמר לך מלך ב"ו שמש לפני אף כי הוא רמה ותולעה כמוך. ואנו משמשים ממ"ה הקדוש ברוך הוא על אחת וכמה וכמה שיש לנו להיות שמחים וזריזים בעבודתו של הקדוש ברוך הוא. וכן אמרו הוי עז כנמר. וקל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים. סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא כי זה כל האדם.

[ספר חסידים (מרגליות) סימן לב]

וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים.

ראה איך הזהירו לעשות עצמו קל וגבור על המצוות וכן אמר דוד (תהלים

קיט ס) חשתי ולא התמהמהתי לשמור מצותיך. וכן דרשו רבותינו זכרונם לברכה (שמות יב יז) ושמרתם את המצות, אל תקרי מצות אלא מצוות, אם תבא מצוה לידך אל תחמיצנה, אלא עשה אותה מיד (מכילתא).

וצריך מאד קלות וזריזות וגבורה להילחם נגד הרשעים, להיות אביר לב כמשה רבינו, עליו השלום, שאמר (שמות לב כז) שימו איש חרבו על יריכו. וכפנחס שנאמר בו (במדבר כה ז) וירא פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן ויקם מתוך העדה ויקח רומח בידו. לכן היזהר בעצמך להיות זריז מאד להיפרד מחבורת רשעים, שלא להיות בעצתם ובהסכמתם. ועל הכל צריך זריזות לעשות תשובה, יחיש ולא יאחר בדרכי תשובה, ולא יהא שעה אחת רשע לפני המקום, יתברך. ראה, איך משרתי המלכים והשרים [זריזים] הם בשליחותם ובעבודתם, כל שכן שיש [להזדרז] לעשות עבודת ממ"ה הקב"ה. אף על פי שהזריזות טובה מאד, ייזהר שלא ימהר בעבודתו יותר מדאי, כי הרוכב במהירות הוא קרוב מאד להיכשל. וכן מי שהוא רץ במהירות, הוא נופל. ולא ייתכן לתקן מעשה [בבהלה], אבל במתון יתוקנו הענינים. וכן אמרו רבותינו (אבות פ"א מ"א) הוו מתונים בדין. והזריזות שיהא ניעור לבו ויקץ מחשבותיו ויקלו אבריו למלאכתו, אך לא ימהר בשום ענין. ואל אלו הענינים צריכים חכמה גדולה, מתי ימהר ומתי יאחר.

[אורחות צדיקים שער הזריזות]

ועשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות.

ולהדור מצוה עד שליש במצוה. עיקר מימרא התם והכי איתא (ב"ק ט:) אמר רבי זירא למצוה עד שליש ופרכינן מאי שליש אילימא שליש ביתו אילו מתרמיין ליה שלשה מצות יהיב כוליה ביתיה אלא אמר רבי זירא להדור מצוה עד שליש במצוה וממאי דפרכינן מעיקרא משמע דאפילו למצוה עוברת כאתרוג וסוכה אינו מחויב לתת אפילו שליש ממונו וזה תימה היאך נתנו [קצבה] למצוה עוברת וכתב הראב"ד כדי שלא יבא לידי עוני ויפיל עצמו על הצבור וכמו שאמרו עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות וכן אמרי' (כתובות נ.) המבזבז אל יבזבז יותר מחומש מפני שהעוני כמיתה ומיהו מסתברא דלא אמרי' הכי אלא במצות עשה משום דשב ואל תעשה שאני אבל במצות לא תעשה את כל הון ביתו יתן קודם שלא יעבור עליה. [ר"ן סוכה דף טז. מדפי הרי"ף]

יותר ממה שהעגל רוצה לינק פרה רוצה להניק.

משל לפרה שבעוד שהחלב בדדיה ואין יונקין ממנה היא מצטערת הרבה יותר משאר בעלי חיים, וכשהעגל יונק מדדיה היא מקבלת הנאה גדולה עד מאד, ואם הרבה החלב בדדיה ולא ינקו מהם הרי הפרה הולכת להתנגח עם הכל מרוב צער כובד החלב שבדדיה, ואם ינקו ממנה אז ירוח לה והיא נהנית מאותה היניקה עד מאד, ועל זה אמרו חז"ל (פסחים קיב.) יותר ממה שהעגל רוצה לינק פרה רוצה להניק, וחכמי הרועים יודעים עיקר דבר זה, אף על פי שאין הרועים כולם בקיאין בידיעתו. [ספר המשלים סימן קד]

דף קיב:

שבק לה לילי שבתות ולילי רביעיות.

ורבנן הוא דתקון משום סכנה. פי' משום סכנת מזיקים, שהיו בבתי כנסיות שלהם בשדות, ואילו בחול לא היו מתאספים שם ערבית, ועוד דבשבת איכא חשש מזיקים טפי כדאיתא (פסחים קיב:), והאידנא דליתא להההיא סכנה לא בטלה תקנתא ממקומה דכיון דתקון תקון, וכדחזינן בקידוש היום שבבית הכנסת דאע"ג דליכא אורחים אמרינן ליה (ע' פסחים קא.), וביום טוב של פסח שחל להיות בשבת אין שליח צבור אומרו כלל דליכא מזיקים כי ליל שמורים הוא לי"י לילה המשומר ובא מן המזיקים (שם קט:), וכן כתבו מקצת רבותינו בעלי התוספות ז"ל.

[הריטב"א, לעיל כד:]

בעתם בשעה שאין דרך בני אדם לצאת, כגון לילי שבתות. כדתניא בתורת כהנים. וכן בפרשת עקב (דברים יא יד), גבי ונתתי מטר ארצכם בעתו כתב רש"י ז"ל בעתו בלילי שבתות ונתן הטעם בזה מפני שהכל מצויין בבתיהן. ונראה שהוא סובר שבלילי שבתות אין שום אדם יוצא מביתו, מפני שאסור בכל מיני מלאכה ואפילו בדבור של חול. אבל בפרק סדר תעניות (כג.) אמרו בלילי שבתות ובלילי רביעיות, ואם כן צריכים בהכרח לתת טעם משותף לשתי הלילות. ואמרו, שבשתי הלילות הללו שולטים שני כוכבים רעים ומזיקים, והם שבתי בלילי רביעיות, ומאדים בלילי שבתות, ואין האנשים יוצאין מבתיהן, מפני ההזק המגיע מהם ליוצאים מבתיהם באותן הלילות.

וההזק ההוא נקרא בלשון רז"ל אגרת בת מחלת, כדתניא (פסחים קיב:) אל יצא אדם יחידי בלילה, לא בלילי רביעיות ולא בלילי שבתות, מפני שאגרת בת מחלת יוצאה היא. ויש אומרים, רבוא של מלאכי חבלה וכל אחת ואחת יש לה רשות לחבל בפני עצמה כו'. ואמרו דוקא בלילות, שכל מיני מזיקים שולטין בלילה, אבל בימים אף על פי שמאדים שולט בכל יום שלישי (שבת קכט:) ושבתי בכל יום שבת, עם כל זה אין האנשים נמנעין מלצאת מבתיהן. וכן לפי טעמו של רש"י ז"ל דדוקא בלילי שבתות, אבל בימי שבתות אף על פי שהן באיסור המלאכה והדבור של חול כמו בלילות, אין האנשים נמנעין מלצאת מבתיהן בבתי כנסיות שלהם להתפלל בהם, ולבתי מדרשות ללמוד בהם.

ואם תאמר, מנא לן לרז"ל לומר זה, דילמא בעתם בעת שהגשמים יפים לצמחים, שהגשמים שלא בעתם מזיקים. יש לומר, מייתורא דקרא קא דרשי הכי, דאי בעתם בעת שהגשמים יפים לזרעים הוא דקאמר, ההוא מגשמיכם נפקא, דמדלא קאמר ונתתי הגשמים אלא ונתתי גשמיכם, משמע הגשמים הצריכים לכם הוא דקאמר, ואם כן מה תלמוד לומר בעתם, שמע מינה לדרשא הוא דאתא, כדדרשו רז"ל. וכן גבי ונתתי מטר ארצכם בעתו, ממטר ארצכם משמע מטר הצריך לארצכם, מה תלמוד לומר בעתו, שמע מינה לדרשא הוא דאתא כדלעיל.

[רבי אליהו מזרחי, ויקרא כו ד]

אי לאו דמכרזי עלך ברקיע הזהרו בנחמני ובתורתו.

רבו המובהק רבה בר נחמני הכהן אחי אביו שכן קבלו הגאונים ושניהם מבית עלי, ורבה חי מ' שנה שעסק בתורה, ואביי שעסק בתורה ובגמילות חסדים חיה ס' שנה. ובפרק חלק (סנהדרין צח:) נראה כי גם רבה עסק בתורה ובגמילות חסדים דאמר לו אביי כן. ואביי שמו נחמני כשם זקנו אביו של רבה והוא נשאר יתום מאביו ואמו כמו ר' יוחנן, כי כאשר נולד מתה מיד אמו וקודם זה מת אביו ואמרו שאביי ור"ל אש"ר ב"ך ירוח"ם יתו"ם, ובעבור שגדלו רבה בר נחמני בביתו כאשר כתב רש"י בפרק המקבל (בבא מציעא קו.) אומרים שרבו קרא לו אביי שלא לזוכרו בשם אביו, ויש מפרשים להפך כי שם העצם אביי ורבה מתוך שגדלו בביתו ולמדו תורה קראו נחמני על שם אביו שהיה לו כבן, וכן פי' רש"י זכרונו לברכה בגיטין (לד:) אבל הסברא הראשונה היא קבלה מהגאונים זכרם לברכה. [ספר יוחסין מאמר שני]

דף קיג.

ולא תימא כהנא אנא וגברא רבא אנא.

אמר רב כהנא אי לאו דנסיבי כהנתא לא גלאי, משמע שלא היה כהן והא דאמרינן בפ"ק דקדושין (ח.) רב כהנא שקל סודרא בפדיון הבן בשביל אשתו היה לוקח כדאמרינן בפ' הזרוע (חולין קלב.) רב כהנא הוה אכיל בשביל אשתו והא דאמר בפרק ערבי פסחים (לקמן קיג.) א"ל רב לרב כהנא פשוט נבילתא בשוקא ושקול אגרא ולא תימא כהנא [וגברא] רבא אנא לא בשביל שהיה כהן אלא שכך היה שמו. [תוספות, לעיל מט:]

ולא תעקר ככא.

נתור ככי ושיני, מכאן משמע דככי לא הוי החניכיים שקורין יינציב"ש שאותן אין דרכן ליפול כדאשכחן בערבי פסחים (קיג.) א"ל רב לבריה לא תשתי סמא ולא תעקור ככי אלא ככי הם השינים האחרונים הטוחנים המאכל ושינים הם השינים שלפנים וכן (איוב יג) על מה אשא בשרי בשיני מתרגמינן אטול בסרי בככי. [תוספות, חולין נט:]

מאי טעמא דמלכותייהו אחורי אודנייהו קאי.

הרואה את הנולד. והזהירך, שאפילו לאדם שאין בידו עתה יכולת לעשות רע, אל תבוז לו בלבך, מה יעשה לי זה, על כן הזהר ממנו, שלא תעשה לו בין בזיון בין דברים המקניטין, מה שלא היית עושה אילו היה יכולת בידו לעשות רע. כמו שהזכירו בירושלמי דסדר זרעים בשמיני מתרומות (פ"ח ה"ד) כי ישראל בזו רומי אחד, שמו דוקלט חזירא, והיה רועה ונתגדל עד שנעשה קיסר ורצה לגזור עליהם שמד, והלכו אליו חכמי ישראל לבטל השמד. ואמר להם, אתם בזיתם אותי ואקח נקמתי מכם, והם אמרו לו, אנחנו בזינו דוקלט חזירא, ועכשיו נכבד דוקלט קיסר, אמר להם, אעפ"י כן הזהרו מכאן ואילך, ומחל להם, וכן הוא בבראשית רבה פרשת תולדות יצחק (פרשה סג פסקה ח). ועל זה אמרו בפרק ערבי פסחים (קיג.), שלשה אין מתקנאים בהם, גוי קטן, ונחש קטן, ותלמיד קטן. וזהו שאמר בן עזאי, אין לך אדם שאין לו שעה, ובאותה שעה יזיקך אם הרעותה לו. וכן אמר שלמה [ע"ה], 'בז לרעהו חסר לב, בז לרעהו חוטא' (משלי יא יב). וכן, אל תפליג ותרחיק כל מה שאתה חושש ממנו, ותאמר, זה לא יהיה לעולם, וכמו שאומרים הבריות, עשה מה שתרצה, ומה שאתה חושש ממנו או יהיה או לא יהיה, ומלא רצונך עכשיו. על כן הזהיר בן עזאי מזאת המדה, כי אין לך דבר, אעפ"י שהוא רחוק, שאין לו מקום. ואמרו הפילוסופים על זה, כל אפשר הוה. וכן אמר שלמה המלך ע"ה, 'בז לדבר יחבל לו' (משלי יא יב).

[מגן אבות לרשב"ץ אבות ד, ג]

דף קיג:

ומומתייהו הכי בחייהן רבנן קדישי דבארעא דישראל.

וכן מצינו היו גדולי התנאים ר' מאיר ור' יהודה ור' יוסי כלם בעלי מלאכה. ר"מ בפ"ק דעירובין (יג.) כשבאתי אצל ר' ישמעאל אמר לי מה מלאכתך אמרתי לו לבלר אני וכן במדרש קהלת ר"מ הוה כתבן טב מובחר והוי לעי תלת סילעין בכל שבת והוה אכיל ושתי בחדא ומתכסי בחדא ומפרנס אוחרנתא לרבנן. ר' יהודה בפ' הנודר מן המבושל (מט:) ר' יהודה אזיל לבי מדרשא שקיל גולפא על כתפיה אמר גדול' מלאכה שמכבדת את בעליה. פי' הכל יושבי' ע"ג קרקע והוא יושב על גבי חבית דרך כבוד שהי' מעביר ממקום למקום בשכר ור' יוסי בפ' במה טומנין (מט:) אמר ר' ישמעאל בר יוסי אבא שלחא הוה פי' מתקן שלחין וכן נמי באמוראים היו בעלי מלאכ' בפ' ערבי פסחים (קיג:) כגון רב הונא ורב אושעיא דאושכפי נינהו ואזלי לשוקא דבי זונות ומסיימי להו מסאני ולא סלקי עינייהו לאיסתכולי בהו [ומומתייהו] הכי בחייהון דרבנן קדישי דארעא דישראל. ובתלמוד ארץ ישראל (שביעית פ"ד ה"ג) ר' אבא בר חנינא הוה מחייט וכו' ובפ' המקבל (קט.) ר' פפא הוה שתלא וכן רב ביבי בר אביי ובפ' הפועלים (צג:) ר' אחא סבולא הוה מעביר חיותא פי' שהי' רועה בשכר. ובירוש' פ' הגוזל ומאכיל אבא הושעיא איש טרי' הוה קצר פי' כובס. אבל מ"ש ז"ל בפ' מי שאחזו (סז:) רב יוסף מעסק בריחייא ורב ששת מעסק בכשור' אמר גדול' מלאכ' שמחממת את בעליה. לא מוכח מהתם דבעלי אותה מלאכה הוו אלא שכשהיו חולי' מאותו חולי היו מתרפאין באותה מלאכה ע"י זיעה.

[שו"ת תשב"ץ חלק א סימן קמז]

שלשה חייהן אינם חיים הרחמנין והרתחנין.

אמר במי שמדתו קל לכעוס הפסד יש לו, כי מי שמתפעל בנקלה לא יהיה מרוצה לבני ביתו ולא לתלמידו. ואמרו ז"ל בפרק ערבי פסחים (פסחים קיג:) הרתחנין חייהם אינם חיים, אבל כיון שהוא נוח לרצות אין ההפסד כלום, כי בני ביתו ותלמידיו יחרישו ויכנעו בעת הכעס, ואז ינוח לו ולהם.

[רבי מתתיה היצהרי, אבות ה]

מי שרגיל בכעס, אין חייו חיים (פסחים קיג:) ואינו שמח לעולם, וכיון שאינו שמח, אינו מקבל מאורעותיו באהבה ובשמחה, ואינו מצדיק עליו את הדין, ואינו יכול לעבוד את השם, יתברך, בשמחה. כשאדם שרוי בתענית, או כשהוא בשום צרה, אז הכעס מאד בלבו. לכן בזמנים האלו צריך ליזהר ביותר שלא יכעוס. השתיקה מבטלת הכעס, וגם קול נמוך מבטל הכעס. לכן יראה האדם, כשכעסו מתגבר עליו, שישתוק, או ידבר בנחת ולא ירים קולו בכעסו, כי המגביה קולו בשעת כעסו, אז יתעורר הכעס, אבל קול נמוך והשתיקה משתיקים הכעס. וגם לא יראה בפניו של אדם שכועס עליו, אלא ידבר עמו בלא ראיית פניו, ואז יבריח הכעס מלבו. [אורחות צדיקים שער הכעס]

וזקן מנאף.

כאשר יבואו ימי הזקנה והגיעו ימי השיבה, ויכל כחו וימעט, וישח יצרו, גם יזכור קצו כי קרוב הוא, ויבין לאחריתו, וישוב אל ה' וירחמהו. ואשר איננו חוזר בתשובה בבוא ימי הזקנה, יכפל ענשו ורבה משטמה עליו, כמו שאמרו רבותינו זכרונם לברכה (פסחים קיג:) שלשה הקדוש ברוך הוא שונאם דל גאה ועשיר מכחש וזקן מנאף, ונאמר (הושע ז ט) אכלו זרים כחו והוא לא ידע גם שיבה זרקה בו והוא לא ידע, ומן התמיהה והפליאה, כי יעמוד האדם בחצי ימיו, ורואה כי הימים הולכים ודלים, ותחל הריסות הבנין, ויחסר המזג בטבעו, ותראה בו היבשת, כענין שנאמר (תהלים קב יב) ימי כצל נטוי ואני כעשב איבש. איך טח מראות עיניו ומהשכיל לבבו, ולא יראה כי נוסע הוא אל מקום בית עולמו, הלוך ונסוע יומם ולילה. [שערי תשובה לרבינו יונה שער ב]

ומי שאין לו תפילין בראשו ותפילין בזרועו.

כל אחד מישראל אינו יהודי שלם אלא א"כ יש לו שני עדים שהוא יהודי. הילכך בשבת ויו"ט שנקרא גם כן אות שבת פטור אדם מלהניח תפלין כי יש לו ב' עדים כי הוא יהודי שבת ומילה, אבל בחול חייב כל אחד להניח תפלין כדי שיהיו לו שני עדים תפלין עם המילה, וכל מי שאינו מניח תפלין אין לו כי אם עד אחד שהוא יהודי ולכך חושבו כמנודה לשמים בפרק ערבי פסחים (קיג:). [אבודרהם ברכות השחר]

וציצית בבגדו.

כל אדם שאין לו טלית בת ד' כנפות פטור אבל בעידן ריתחא ענשו עלה כדא' ליה מלאכא לרב קטינא הילכך צריך כל אדם לקנות טלית ולעשות ציצית. אמר רב טובי בר קטינ' אמר שמואל כלי קופס' חייבין בציצית סביר' ליה ציצית חובת טלית היא וכל הבגדים שיש להן ד' כנפות וראוים לכסות בהן חייבין בציצית ואם לא יהא פטור מלעטף. ומדלא דייקינן להתעטף בציצית ש"מ חובת גבר' הוא כדמשמע בפרק במה מדליקין (כג:) מדברכינן להדליק ש"מ הדלקה עושה מצוה ולא דייקא גבי ציצית הכי שמע מינה מצוה דעיטוף לעולם חייב. ובפ' ערבי פסחים (קיג:) מי שאין לו ציצית בבגדו הוי כמנודה. [הרוקח הלכות ציצית סימן שסא]

ויש אומרים אף מי שאין מיסב בחבורה של מצוה.

רבינו שלמה ז"ל כתב, וידבר אלי, מיד כשדבר דברי תורה נקרא שולחן אשר לפני י"י. עוד כתב, שיש אומרים מראשו של מקרא הוא יצא, והמזבח עץ שלש אמות, אל תקרי אמות אלא אמות, כמו יש אם למקרא, כנגד תורה נביאים וכתובים, ואמרי לה מקרא משנה ותלמוד, שצריך אדם לדבר בהם על השולחן ואז קרוי שולחן אשר לפני י"י, עד כאן. ומכאן נהגו לדרוש בסעודת חתן קודם ברכת המזון, והוא מנהג קדום נהגו בו גדולי הראשונים אנשי מעשה וחכמה. והרב הגדול רבינו אברהם ברבי דוד ז"ל, כתב בספר איסור משהו, כי הוא היה נוהג כן לדרוש בסעודה, ומפני זה אמרו בפרק ערבי פסחים (קיג:) כי תלמיד חכם שאינו מיסב בסעודה של מצוה הוא כמנודה לשמים, מפני שהיה מנהגם לדבר דברי תורה.

[מגן אבות לרשב"ץ אבות ג, ג]

מניין שאין שואלין בכלדיים.

כלדאי בכולה סוגיא משמע דהיינו חוזים בכוכבים, ולא כמו שפירש"י בערבי פסחים (קיג:) מניין שאין שואלין בכלדאים שנאמר תמים תהיה וגו' ופירש דהיינו אוב ועוד קשה דבהדיא כתיב אל תפנו וגו' ובספרי דרש מנין שאין שואלין בגורלות שנאמר תמים תהיה וגורל וחוזה בכוכבים חדא מילתא היא. [תוספות, שבת קנו:]

עובדא דרבי עקיבא דדאיג אמאי דאמרו כלדאי וחייש למילתייהו, לא קשיא אמאי דאמרינן (פסחים קיג:) שאסור לשאול בכלדיים משום [תמים] תהיה, דהתם לשאול מהם דבר הוא דאסור אבל אם אמרו לו מעצמם דבר של דאגה (הואי הואי א') ראוי הוא לחוש לדברים, כי הרבה פעמים אומרים האמת בעתידות כדכתיב (ישעיהו מז יג) מאשר יבאו עליך מאשר ולא כל אשר, וא"כ החסיד יחוש לדבריהם לבקש רחמים ולעשות צדקה בד"ק וכיוצא בו שהם מדברים שמבטלים את הגזירה, דהא קי"ל שאין מזל לישראל ותשובה ומעשים טובים מבטלים גזרת הכוכבים וכדאסקוה לעיל. [הריטב"א, שבת קנו:]

דף קיד.

מפני שהיין גורם לקידוש שתאמר.

פי' דמדאורייתא זוכרהו הוי מה שאנו אומרים בתפלה מקדש השבת ומדרבנן הוא שנחזור עוד ונקדש על הכוס כדאמרינן בהבדלה אף על פי שהבדיל בתפילה מצוה להבדיל על הכוס והיכא דלית לן כסא כגון יוה"כ אנו יוצאין י"ח בקידושא דתפלה כדכתבית במהדורא תנינא ושוב לא נחזור ונקדש כיון שאין כוס נמצא שהיין גורם לקידוש שיאמר.

[תוספות ר"ד]

פשיטא דהא נפיק בת קול.

דע כי ארבע מדרגות הן בנבואה, בת קול אורים ותומים רוח הקדש נבואה, וכלן מדרגות חלוקות זו למעלה מזו וכלן נמשכות מן המדה הנקראת צדק, וזהו (איוב כט) צדק לבשתי וילבשני.

והנני מבאר לך בכאן ארבע מדרגות הללו, הראשונה בת קול, ויש סוד במה שאמרו בת קול ולא אמרו בן קול, וכו', לפי שהקול הזה המגיע לאזני השומע הוא נמשך מאותו הקול שכתוב בו (שמות טו) והיה אם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך, וכן עוד (במדבר ז) וישמע את הקול מדבר אליו, והקול הזה הנשמע יקרא בת לפי שהוא נמשך מאותו קול, וזהו לשון בת קול. ועוד לטעם אחר נמרץ הוצרכו לומר בת קול כי היה הקול יורד לאזני השומע כמדת הכסא שהוא רחב מלמעלה וקצר מלמטה כי כן דמות כסא הכבוד וכן צורת האש של מעלה רחבה למעלה וקצרה למטה, וזהו לשון בת קול שהיה הקול יוצא כמדת הכסא. ובת קול זה היה נשמע תמיד לחכמי התלמוד ולחסידי הדורות בזמן בית שני שהיו משתמשין בבת קול אחר שפסקה הנבואה ופסקו אורים ותומים. המדרגה השנית אורים ותומים וכו'. [רבינו בחיי, דברים לג ח]

אמנם דעת הרמב"ן ז"ל באמרו כי היא מדרגה ממדרגות רוח הקדש, כי רוח הקדש גדולה מכלן וסדר המעלות לדעתו מלמעלה למטה כך הם, רוח הקדש נבואה אורים ותומים בת קול, רוח הקדש היא החכמה שהיא רוח נמשך מן הקדש שהוא המקור העליון, וכן כתיב (שמות לה) וימלא אותו רוח אלהים בחכמה.

וכן תמצא בספר יצירה, אחרת רוח אלהים חיים ברוך ומבורך שמו של חי העולמים קול ורוח ודבור וזהו רוח הקדש. קרא החכמה רוח אלהים חיים ומנאה ראשונה לענין ההשגה ואמר שהיא רוח הקדש, נבואה יסודה מן השם המיוחד, אורים ותומים בלמודי ה' למטה מן הנבואה ולמעלה מבת קול, בת קול בשכינה, וכל המעלות כלן נמשכות הן מן השכינה. נמצאת אומר רוח הקדש שהיא החכמה למעלה מן הנבואה שיסודה בשם המיוחד, והנבואה למעלה מאורים ותומים שהם למודי ה', ואורים ותומים למעלה מבת קול, בת קול האחרונה ולמטה מכלן, ולכך אין משגיחין בבת קול לסתור דברי הנבואה. ומה שאנו קורין הנבואה רוח הקדש לפי שהוא המקור שכל המעלות משתלשלות ממנה.

[רבינו בחיי, דברים לג ח]

ואי בעית אימא לאחר בת קול ורבי יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול.

ואירע שנעזר רבי אליעזר מנסים ומופתים ולא נתאמתו אצל חכמים שכבר קרה בכדומה לזה ועל זה אמרו אין מביאין ראיה מן החרוב וכו' רצו לומר שאין בזה דבר יוצא ממנהג הטבע. ואמנם מה שאמרו יצתה בת קול וכו' ראיתי בו שתי תשובות. האחת שבת קול לא אמרה הלכה כמותו בדבר זה אמנם בא הקול סתום ואפשר שכוון בכל מקום זולת זה וכדומה לו שאין הלכה כמותו ויהיו דברי בת קול אמתיים בזה. והשנית שהכונה בזה לנסות את החכמים אם זה הקול יעתיקם ממה שמקובל בידם או לאו וכמו שאמר כי מנסה ה' אלהיכם אתכם וגו' והורה בזה אמיתות קבלתם ואמר רבי יהושע לא בשמים היא לפי שתורת השם תמימה וכבר נתנה לנו בסיני והודיענו שלא ישונה ממנה דבר ולא נשאר בתורתנו לא דבר סותר זה את זה ולא שום ספק כדי שנצטרך בו למופת מן השמים. וכל מקום שתמצא בתלמוד ורבי יהושע הוא דאמר אין משגיחין בבת קול זהו עיקרן.

[הר"ר ניסים גאון, בבא מציעא נט:]

אף אם יסכים היחיד לאמת יותר מן המרובים, יש לו לבטל דעתו אצלם. וכבר אמרו בבבא מציעא (נט:) בענין ר' אליעזר, עמד ר' יהושע על רגליו ואמר לא בשמים היא (דברים ל יב), מאי לא בשמים היא, כבר נתנה לנו משה על הר סיני וכתוב בה אחרי רבים להטות. הנה ראו כולם שר' אליעזר מסכים אל האמת יותר מהם, וכי אותותיו כולם אמיתים צודקים, והכריעו מן השמים כדבריו, ואעפ"כ עשו מעשה כהסכמתם. שאחר ששכלם נוטה לטמא, אע"פ שהיו יודעים שהיו מסכימים להפך מן האמת, לא רצו לטהר. והיו עוברים על דברי תורה אם היו מטהרים, כיון ששכלם חייב לטמא, שההכרעה נמסרה לחכמי הדורות, ואשר יסכימו הם, הוא אשר צוהו השם יתברך.

[דרשות הר"ן, הדרוש החמישי]

הביאו לפניו מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת.

מצות של מצוה ראוי לעשותן דקות כמו שנהגו, וכן המשנה קורא אותם פרפרת הפת (פסחים קיד.), ואם רוצה לתת בה מעט מלח משום נתינת טעם נותן ואינו חושש, וכן בכל לחם מצה של פסח מותר לתת מלח כמנהג, וכן מוכח בכמה ראיות, ומורי הרב הלוי ז"ל היה מחמיר יותר מכל אדם בחמץ בפסח, ואעפ"כ היה נותן מלח בפת של פסח, לבד במצה של מצוה לא היה נותן מלח כדי שתהא לחם עוני.

[הגדה של פסח להריטב"א]

דף קיד:

אף על פי שטיבל בחזרת מצוה להביא לפניו חזרת וחרוסת ושני תבשילין.

משום דאית ליה מצות צריכות כוונה. והרב אלפסי ז"ל כתבה בהלכותיו נראה שכן דעתו לפסוק וכן כתב בראש השנה בההיא דאמרי' עד שיתכוין שומע ומשמיע. וכן ההיא דר' זירא דא"ל לשמעיה איכוון ותקע לי. ופירושו צריכות כוונה לצאת ידי חובה אבל כוונת עיקר המצוה מצות אין צריכות כוונה כדמשמע במס' ברכות

פרק הי׳ קורא. והא דאמר רב חסדא בסמוך לאחר שמלא כריסו ממנו חוזר ומברך עליו וכתבה רבי׳ ז״ל דאלמא מצות אין צריכות כוונה ליתא אלא ה״ק לאחר שמלא כריסו ממנו ונהנה ממנו היאך ראוי לברך עליו אבל לצאת ודאי לא יצא והיינו דלא אמר נמי לאחר שיצא ידי חובתו חוזר ומברך עליו.

[מהר״ם חלאווה]

מברך מעיקרא אמרור בורא פרי האדמה ואכיל.

ואני אומר כל שתחלתו בורא פרי האדמה שלקו שהכל וכל שתחילתו שהכל שלקו בורא פרי האדמה, מסתברא דלאו דוקא כל שתחילתו בורא פרי האדמה וכל שתחילתו שהכל, דא״כ כי קאמרינן בשלמא כל שתחלתו שהכל משכחת לה בסילקא קרא וכרובא אלא שתחילתו בורא פרי האדמה שלקו שהכל היכי משכחת לה, מאי קא קשיא לי׳ וכי לא משכח ירקות שמברכין עליהן בתחילתן בורא פרי האדמה, ואיהו דקא משני משכחת לה בתומי וכרתי אטו כלהו שאר ירקי בר מתומי וכרתי מי מברכין עליהו שהכל והא רב חסדא גופיה הוא דקאמר בפ׳ בתרא דפסחים (קיד:) היכא דליכא שאר ירקי מברך אמרור בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור אלמא אפי׳ אמרור מברכין בורא פרי האדמה בתחילתו, אלא ודאי ה״ק כל שתחילתו בורא פרי האדמה כלומר שאין דרכו ליאכל אלא בחיותו ואין דרכו לישלק ולפיכך עיקר ברכתו בתחילתו, א״כ כי שליק ליה פגים ליה ולא מברכין עליה אלא שהכל ולא משכחת לה אלא בתומי וכרתי.

[הרשב״א, ברכות לח:]

ולבסוף מברך עליה על אכילת מרור ואכיל.

לענין אכילת מצה ומרור קאמינן על בנוסחי דוקאני ועתיקי, והכי גרסינן בהו (קיד:) פשיטא היכא דאיכא שאר ירקי מברך מעיקרא אשאר ירקות בורא פרי האדמה ואכיל וכי מטי חזרת מברך לאכול מרור ואכיל היכא דליכא שאר ירקי מאי אמר רב הונא מברך מעיקרא אמרור בורא פרי האדמה ואכיל ולבסוף מברך על אכילת מרור כו׳ אלא א״ר חסדא מברך עליה מעיקרא [בורא] פרי האדמה ולאכול מרור ואכיל, מדאמרינן בכולהו לאכול ובדרב הונא על ש״מ דכל היכא דאכיל ליה בדלא טעם מיניה כלום מברך לאכול כשאר כל המצות שמברך עליהן עובר לעשייתן בלמ״ד ככל כיוצא באלו, אבל בדרב הונא כיון שמלא כריסו אף על פי שלא אכל לשם מרור כמברך לאחר המצוה הוא ומברך על, ומכאן אתה דן למצה שמברכין עליה לאכול, וכבר כתבתי שכך שנויה בתוספתא ברכת הפסח ואלו כיוצא בהן.

[הרמב״ן, לעיל ז.]

דף קטו.

אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן.

בזמן שבהמ״ק קיים היתה אכילה מצה ואכילת מרור מן התורה שנא׳ על מצות ומרורים יאכלוהו, ובזמן שאין בהמ״ק קיים מרור מדרבנן שלא נאמר מצות ומרורים אלא בזמן שיש פסח ובמצה מיהא הכתוב חזר וקבעו חובה ונמצא בזמן הזה מצה דאורייתא ומרור דרבנן, ומעתה לא יכרוך מצה ומרור כא׳ לצאת ידי שניהם שהרי טעם מרור בא ומבטל של מצה שהוא של תורה, ואע״פ שאמרו אין מצות מבטלות זו את זו, דוקא של תורה בשל תורה או של סופרים בשל סופרים, אבל של תורה בשל סופרים אתי דרבנן ומבטל דאורייתא, וא״כ למדת שבזמן שבהמ״ק קיים מותר, ומ״מ אם בזמן המקדש היתה עיקר המצוה לאכול כל אחת לפני עצמה או לכרכן בבת אחת נחלקו בה הלל הזקן וחכמים, והוא שאמרו אמרו עליו על הלל הזקן שהיה בזמן שבהמ״ק קיים שהיה כורכן בבת אחת משום שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו שיהא הכל בבליעה אחת הפסח והמצה והמרור אלא שבדיעבד אף זה בפ״ע וזה בפ״ע יצא, ומאחר שהוא סובר שעיקר המצוה לכרכן אתה למד שאין מצות מבטלות זו את זו שהרי מצה ומרור שתי מצות הם והראוה שהרי הוקבעה חובת מצה בלא זכר אכילת מרור ואעפ״כ מצוה לכרכן, ולדעת חכ׳ עיקר המצוה אכילת כל אחת בפני עצמה עד שאפשר לדעתם שלא יצא בכריכה וזהו שאמרו יכול יהא כורכן בב״א ואוכלן כדרך שהלל אוכלן תלמוד לומר יאכלוהו אפי׳ זה בפ״ע וזה בפ״ע והקשו מאי אפי׳ דמשמע כל שכן בכריכה והשיבו שברייתא זו לדעת הלל נאמרה וללמד שבדיעבד אפי׳ בזה בפני עצמו וזה בפני עצמו יצא ומ״מ ענין חלוקי׳ עליו חבריו לא זז ממקומו, אלא שאין ראיה לכך מברייתא זו וכשם שהלל סובר שעיקר המצוה בכריכה ושיצא אף שלא בכריכה כך רבנן סוברים בהפך שעיקר המצוה שלא בכריכה אלא שלדעתם לא יצא בכריכה מטעם בטול מצות זו את זו.

[מאירי]

וי״מ שלרבנן עיקר המצוה כמה שירצה בין בכריכה בין שלא בכריכה. ואין גורסין תנא דבית הלל היא, אלא כך גורסין אלא אמר רב אשי הכי קתני, יכול לא יצא אף בדיעבד אלא בכריכה ת״ל יאכלוהו אפי׳ זה בפ״ע וזה בפ״ע, ולדעת זה אף לרבנן אין מצות מבטלות זו את זו. ומה שאמרו מאן תנא דקאמר אין מצות מבטלות זו את זו הלל היא וכן שבזבחים פ׳ התערובות אמרוה בלשון זה בעצמו, פירושו שמצינו לו שאמרה כן, ולרבנן לא מצאנוה להם בפירוש.

[מאירי]

והשתא דלא אתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן. כלומר דאי אתמר הלכתא כרבנן הוה אכיל כל חד וחד לחודיה ובהכי הוה סגי ואי אתמר הלכה כהלל הוה ליה למיכל מצה לחודא כי היכי דלא תיבטל במרור דרבנן מיהו בתר הכי הוה כריך מצה ומרור דליכא למימר דמצה דרשות מבטל לה למרור דרבנן דלאו רשות גרידא הוא דמיבעי למיעבד זכר למקדש אבל השתא [לא] יכלינן למעבד הכי דילמא קי״ל כרבנן, וכיון שכבר אכל מצה לחודה כי כרך לה בהדי מרור בתר הכי הויא לה רשות גמור וכי היכי דמצוה מדרבנן מבטלה לה לדאורייתא ה״נ רשות גמור מבטל ליה לדרבנן הילכך משום ספיקא דתרוייהו אכיל ברישא מצה לחודיה והדר אכיל מרור לחודיה והדר כריך להו לתרוייהו זכר למקדש כהלל.

ומסתברא דבעי טבול בכריכה זו דהא למ״ד חרוסת מצוה הלל ודאי בזמן הבית מטבל היה בחרוסת ואנן בעינן למעבד זכר למקדש.

[ר״ן, דף כה. מדפי הרי״ף]

שנאמר על מצות ומרורים יאכלהו.

כתב אחי ה״ר יחיאל מספקא לי בכריכה אי בעי הסיבה וכו׳. ולי נראה דפשיטא דבעי הסיבה שהלל כשהיה כורך בהסיבה היה אוכל שהרי מצה דכריכה היתה עולה לו לאכילת מצה דמצוה וקיי״ל דמצה צריכה הסיבה, ואע״ג דמרור אינו צריך הסיבה אם רצה לאכלו בהסיבה אין בכך כלום. וכן נראה מדברי הרמב״ם (פ״ז ה״ח) שכתב אימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבע כוסות ושאר אכילתו ושתייתו אם הסב הרי זה משובח ואם לאו אינו צריך עכ״ל. ומדלא כתב אבל מרור אינו אוכלו בהסיבה משמע שאם רצה לאכלו בהסיבה אין בכך כלום, אע״ג דאיכא למידחי דאכילתו ושתייתו משמע אכילה ושתייה שאינה של מצוה, ולאפוקי אכילת מרור כתב כן י״ל דהיינו כי היכי דלא נימא דאכיל מרור בהסיבה הוי משובח, אבל אה״נ שאם רצה לאכלו בהסיבה אין בכך כלום וכיון דמצה צריכה הסיבה והיא מעכבת בה צריך לאכול מצה ומרור דכריכה בהסיבה.

[בית יוסף אורח חיים סימן תעה]

והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה זכר למקדש כהלל.

לפי שלא נתברר לבעלי הגמרא (פסחים קטו.) אם המצוה לאכול הפסח מצה ומרור בזמן הבית כל אחד ואחד בפ״ע או שניהם יחד, ויש שהיו עושים כן למרור בזמן הזה דרבנן זכר לפסח על מצות ומרורים יאכלוהו, תקנו שיהיה עושה כדברי שניהם, ולפי שהדעת נותנת יותר להיות כל אחד בפ״ע אנו עושים כן [תחילה] ואח״כ נוטל מצה ומרור כזית מכל אחד וכורך ביחד ואוכל ומאכיל לכל אחד ואחד כזית מזה וכזית מזה, ואין עליו ברכה שכבר בירך עליו, ומ״מ כיון שאנו עושים זכר לדבר ההוא חייבים אנו לעשות כמו שהיה הוא עושה, ולפיכך יכול לטבלו בחרוסת, וכלל זה יהיה בידך, אין לך בלילה הזה שום אכילת מצה ומרור בלא טיבול חרוסת. כן כתב הרמב״ן ז״ל, וליכא למינדא מינה.

[הגדה של פסח להריטב״א]

דף קטו:

צריך לשקועיה בחרוסת משום קפא.

ר״ל לחות היוצא מן החזרת שמזיק אלא שחודו של חרוסת מעבירו וי״מ בו תולעת וכמו שאמרו בתוספתא תרומות הקפא שבירקות והתולעת שבעקר ויבחושין שבחומץ מותרין סננן במסננת אסורין ומה שהתירו בראש התוספתא פירושו בשהתליע לאחר שנתלשו שאם במחובר ודאי אסורין ומה שאמרו משום קפא לא לענין איסור אלא לענין סכנה שאם לענין איסור מה ענין להתירו בשקיעתו ומה לי באיסור זה בין חי בין מת אלא לענין היזק שהחי מזיק והמת אינו מזיק.

[מאירי]

נטל ידיו בטיבול ראשון נוטל ידיו בטיבול שני.

לאו דוקא משום טיבול שני ה״ה משום מצה דבעי למיכל ודילמא אסחי דעתיה באגדה והלילא ונגע אלא איידי דנקט טיבול ראשון נקט נמי טיבול שני. ולפי דרכינו למדנו דהיסח הדעת לא פסול בידים אלא בסעודה אבל לא בברכות ותפלות דאי לא למה לי משום טבול תיפוק לי׳ משום ברכת אשר גאלנו ומקמי טיבול נמי אלא ש״מ כדאמרן. ואע״ג דמקמי טבול נמי בעי למשתי כוס של ברכת גאולה ומשמע התם בברכות דלשתות צריך נטילת ידו אחת הכא כיון דכבר משא ליה תו לא צריך.

[מהר״ם חלאווה]

מה עני שדרכו בפרוסה.

נהגו העולם כי אחר שאכלו מן הכרפס נוטלין מצה אחת ומחלקין אותה, ומניחים אותה הפרוסה האחת תחת המפה לכזית מצה שבאחרונה, ואומרים שהוא זכר למשארותם צרורות בשמלותם, והפרוסה האחרת מניחין אותה בקערה עם האחרות, ובגמרא אין זכר לדבר זה, ולא ידענו למה פורסין אותה עכשיו. ורבותי שיחיו אמרו לי שהוא מפני שהוא רוצה לומר הא לחמא עניא ודרכו של עני בפרוסה כדאיתא (פסחים קטו:), ואני אמרתי לפניהם שזה לפי מה שאנו מברכין ברכת המצה לאחר כוס שני על שלימה ופרוסה כחדא כדאיתא (ברכות לט:), והתם מוכח בהדיא שאילו היו לפניו בשעת ברכה שלימות אין לו לפורסם כלל כי שלימה מן המובחר, אלא שאם הביאו לפניו פתיתין ושלימים אף על פי שבשאר הימים איכא מאן דאמר דמברך על השלימים אמרו דהכל מודים בפסח שמברך על הפתיתין משום לחם עוני, וכן כתב אדונינו רב האיי גאון ז״ל, וכדי לצאת ידי שתיהם אנו פורסין אותה עכשיו כדי שכשיגיע זמן הברכה ויתנו הקערה לפנינו, נמצא אותה פרוסה, ונברך עליה, לקיים מצות לחם עוני.

[הגדה של פסח להריטב״א]

דף קטז.

אף כאן נמי הוא מסיק ואשתו אופה.

י״מ כדי שתמהר לאפות ולא תבוא לידי חימוץ. ורבינו האי גאון ז״ל כתב מצה שאפאה גוי בפני ישראל על השמור כתקנה וכהלכה מותר לישראל לאכול ממנה ובעלי מעשים וחסידים מחמירין על עצמן דגאונים מחמירין ולשין בעצמן ואופין בעצמן וכההוא דאמרי׳ לחם עוני מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה אף כאן הוא מסיק ואשתו אופה ע״כ. למדנו שהוא מפרשה משום עסק מצוה.

[מהר״ם חלאווה]

הזהירו לנו שתעשה האשה כל מה שאפשר שלא לשהות [העיסה], ובודאי שאם באה לעשות עיסתה עוגות הרבה לא אמרו שתקטף עוגותיה זו אחר זו שיהיו כולם לפניה עד שתכניסם לתנור זו אחר זו אלא עוגה עוגה [עוגה שעושה] תכניסנו מיד בתנור, ולא עוד אלא שיכול אדם לומר שלא התירו לישת עיסה בפחות משנים וכמו שאמרו (לקמן קטז.) הוא מסיק ואשתו אופה כדי שלא תשתהה העיסה בעוד שהתנור ניסוק, ולא עוד אלא במה שאמרו הוא מסיק ואשתו אופה למדו אותנו שיהא הוא מסיק התנור תחילה ואח"כ תלוש ותאפה מיד כמו שאמרנו עוגה עוגה שעושה ידביקנו מיד בעלה בתנור ונמצא שלא שהתה העיסה כלל.

[הריטב"א, לעיל מו.]

כך היו אומרים תגרי חרך שבירושלים.

וענין תגרי חרך הוא שיש בחניות חלונות כעין פתחים שדרך בהם מניחים תבלין על שולחנות שבחוץ ביום זה מפני שיום ארבעה עשר אסור בעשיית מלאכה ומתוך שאין זו מלאכה גמורה ושיש במכירתם כבוד יום טוב הקלו בהם למכור באיזה שנוי, ויש גורסין תגרי הדך על שם שהתבלין נידוכות מלשון או דכו במדוכה. [מאירי]

מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות.

וששאלת למה אין מברכין על ספור ההגדה. הרבה דברים צוה הקדוש ברוך הוא לעשות זכר ליציאת מצרים ואין אנו מברכין עליהן כגון הפרשת בכורות וכל המועדים. שאין צריך להזכיר בהפרשת בכורות שאנו עושין אותו זכר ליציאת מצרים, אלא שצוה הקדוש ברוך הוא לעשות המעשה ומתוך כך אנו זוכרין יציאת מצרים. ולאו דוקא הגדה בפה, אלא אם ישאל מפרשין לו וזהו ההגדה לצד שזוכרין יציאת מצרים. [שו"ת הרא"ש כלל כד סימן ב]

דף קטז:

לא יצא ידי חובתו.

הקורא קריאת שמע עם אנשי משמר ואנשי מעמד לא יצא. פי' לאו דוקא לא יצא אלא שלא קיים מצותו כראוי, ודכוותה הא דאמרינן התם (סוכה כח.) לא קיימת מצות סוכה מימיך, ואמרינן נמי (פסחים קטז:) כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו וכבר פרישנא לה בפ"ק דברכות בס"ד.

[הריטב"א, יומא לז:]

שנאמר ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים וגו'.

פי' זה הוא מה שאנו אומרים מצה זו שאנו אוכלין על שום מה על שלא הספיק בציקן של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם הקדוש ברוך הוא וגאלן שנאמר ויאפו את הבצק וגומר אי קשיא היאך כתיב כי לא חמץ כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה הא אם היו יכולין להתמהמה הי' מחמיץ והא כתיב שבעת ימים לא יראה לך חמץ תשובה פסח מצרים לא נהג איסור החימוץ אלא יום אחד כדאמרן לעיל ואותה העיסה שלשו ע"ש לעשות להן צידה לדרך והיו עתידים להחמיצה אילולי שנגלה עליהן הקדוש ברוך הוא מהרה וגאלן. [תוספות ר"ד]

בשר אין צריך להגביה.

מדקאמר אין צריך משמע אבל רשות בידו להגביה, אדרבה אסור לו להגביה הוה ליה למימר מפני שנראה כמקדש ונמצא כאוכל קדשים בחוץ. ואם נאמר שרבא לא חושש למראית העין אם הגביה אז ניחא, או שמא מדנקט ברישא דמילתא צריך נקט בסיפא אין צריך.

תשובה ההיא דבשר אין צריך להגביה, בסמ"ג גירסות ישנות והגאונים הוי בשר אין צריך להגביה מ"ט שנראה [כו'] ולא כגירסות רשב"ם דגריס ולא עוד [כו'], דודאי לגירסא זו הוה איסורא, אבל לגירסת גאונים מסתיים דאין צריך מכח האי טעמא. וכמדומה [דשינויי] הגירסא תלוי בפיו, דהא דאסור לאדם שיאמר בשר זה לפסח לפי' הגאונים דווקא באומר בחיי' ולרש"י והתו' אפילו לאחר שחיטה שלא יאמרו מחיים הקדישו לכך או עכשיו מקדיש, ודי למבין.

[שו"ת מהרי"ל סימן נח]

מאן דאמר אגדתא בי רב יוסף אמרו רב יוסף.

מותרות לברך על מצות עשה שהזמן גרמא אף על גב דפטורות מן דבר המצוה ההיא ומתעסקות בהן כמו מיכל בת כושי שהיתה גם מברכת ותדע דאמרינן פרק החובל (ב"ק פז.) אמר רב יוסף מעיקרא אמרי מאן דאמר הלכה כרבי יהודה עבדינא יומא טבא לרבנן דלא מיפקדנא ועבידנא ואם במקום דפטור מן הדבר ועושהו אסור מלברך אם כן אמאי עבידנא יומא טבא והלא היה מפסיד ברכות ציצית ולולב ותפילין ומגילה ונר חנוכה וסוכה והבדלה וקדוש היום וברכות של ק"ש שחרית וערבית וכל הברכות כולן ואמרינן בפ' המניח (שם ל.) האי מאן דבעי למיהוי חסידא ליקיים מילי דברכות ועוד אמרינן פרק ערבי פסחים (פסחים קטז:) סומא פטור מלומר ההגדה ופריך מרב יוסף ורב ששת דהוי אמרי אגדתא כל חד וחד בביתיה ומדמוציא אחרים ידי חובתן שמע מינה דמחייבין ומשני משום דקסברי מצה בזמן הזה דרבנן אבל ממה שהיו מברכין לא מדקדק מידי שמע מינה היכי דפטירי שרי לברוכי ומשום דמברך ברכה שאינה צריכה וקעבר משום בל תשא ליכא דההיא דרשה דרבנן.

[תוספות, ראש השנה לג.]

דף קיז.

דאמר רב ידידיה נחלק לשנים לפיכך ידיד חול יה קודש.

ושם ידידיה אם כותבין אותו תיבה אחת או שתים, והבאת ראיה מטופס דהרז"ך ז"ל שכתב פדה צור עמי נדב כה"ג תיבה אחת לא דמי, דאותן שמות לא אשכחן דמחלקין להו בתרי שיטין כמו ידידיה, כדאיתא בפ' ע"פ אליבא דרב דנחלק לשנים ידיד חול יה קדש. ומסתמא ר"ל דומיא דהללויה דבתהלים דר' חייא, דהוה כתבינן בתרי שיטין כדפירש רשב"ם שם. אמנם היה נראה דכיון דקאמר תלמודא ופליג ריב"ל בהללוי"ה, ומצינו למימר דה"ה פליג ריב"ל אידידיה, וכדריב"ל קי"ל אפי' כנגד ר' יוחנן, כמו שהוכיח ר"ת מההיא דמגילה בבכה"נ ובבה"מ, ור"י הלכתא כוותיה כנגד רב ושמואל כדאיתא פ"ק די"ט, אך לגבי ר"ח לא ברירא כלל אי קי"ל כריב"ל. ומ"מ נוכל דהא דקאמר רב דידידיה נחלק לשנים ר"ל אם ירצה, אבל ה"ה אם יכתוב תיבה אחת שפיר. וראיה בבת היענה בדקתי בתיקון ס"ת ובס"ת עצמה דכותבין בחד שיטה, ואף על גב דבפ' א"ט מסיק בהדיא דבתרי שיטין כתבינן. אלא ע"כ ר"ל אם ירצה, ולכך נראה דכותבין ידידיה וכה"ג תיבה אחת בגט לא הפסיד.

[תרומת הדשן פסקים וכתבים סימן קפח]

רבי אליעזר אומר כנגד עצמו אמרן רבי יהושע אומר כנגד ציבור אמרן.

ואף על פי שנחלקו ר' אליעזר ור' יהושע (פסחים קיז.) בדברי דוד המלך ע"ה, שר' אליעזר אומר כל שירות ותשבחות שאמר דוד בספר תהלים כנגד עצמו אמרן ור' יהושע אומר כנגד הציבור אמרן, אלו ואלו דברי אלקים חיים ושניהם אמרו אמת, כי כנגד עצמו וכנגד הציבור אמרן, כדאיתא במדרש תהלים (פכ"ד) ר' אליעזר אומר כנגד עצמו וכנגד הציבור אמרן. שכל בקשה ותפילה שאדם מבקש ומתפלל צריך לשתף עצמו עם הציבור וכמו שאמרו רז"ל בתפלת הדרך, ובתפלת צבור (תענית טז.) אין מורידין לפני התיבה אלא זקן וחכם, ור' יהודה אומר אף על פי שיש זקן וחכם אין מורידין לפני התיבה אלא מטופל ואין לו ויש לו יגיעה בשדה. הא למדת שאע"פ שיש חכם והוא זקן שהוא הראוי לעמוד לבקש לפני השם ית' דכתיב (ישעיה כד כג) ונגד זקניו כבוד והוא שלם בחכמה ובמנין, אין ממנין שליח ציבור אלא עני שיש לו בנים ועבודה בשדה כדי שיתכוין בתפלתו בשוה על הציבור ועל עצמו, ואז תהיה תפלתו רצויה ומקובלת ונשמעת. אם כן סברא היא שנאמר כי דוד כנגד עצמו וכנגד הציבור אמר דבריו, וכלל עצמו עם הציבור וכלל הציבור עמו. [תורת המנחה פרשת בשלח]

מזמור לדוד מלמד שאמר שירה ואחר כך שרתה עליו שכינה.

מפני שהשמחה והחדוה מרחיבין לבו של אדם ומשמחין הנפש ואז נשפע ונאצל רוח הקדש על השכל האנושי, והיגון והאנחה והעצבות מאדיבין הנפש ומכאיבין הלב ומסלקין רוח הקדש. וזהו שאמרו רז"ל (שם) אין השכינה שורה לא מתוך עצלות ולא מתוך עצבות אלא מתוך שמחה שנא' (מלכים ב' ג טו) ועתה קחו לי מנגן וגו'.

וע"כ כשהיה דוד המלך ע"ה שמח שמחה גדולה וחדוה יתירה במילי דשמיא היה אצילות רוח הקדש עליו ברבוי ושפע גדול, ואז היה מרבה בלשונות השיר והניצוח וכו', וכפי מיעוט השמחה היה מתמעט האצילות וגם הוא היה ממעט הלשון, עד שכשלא היה לו שום שמחה לא היה לו שום אצילות והיה צריך לעורר השכל ולהקדים לומר שיר לשמח נפשו כדי להאציל עליו רוח הקדש.

וזהו כל זמן שלא היה בדאגה ועצבון אבל כשהיה בדאגה וביגון ובאנחה לא היה לו כח בשום צד בעולם לעורר השמחה, כי רוח נכאה מי ישאנה (משלי יח יד), ושר בשירים על לב רע (משלי כה כ), לא ישמח לקול שרים ושרות. ועל כן כשהיה רוצה להתאונן על קורותיו ולהגיד צרותיו ולהודיע עלבונו לפי השם ית' לא היה אומר שום לשון מעשרה הלשונות כי אם לדוד לבד. וכן בזה המזמור היה מתרעם מעלבון האויבים ומתפלל לפני השם ית' ואומר ריבה ה' את יריבי לחם את לוחמי. [תורת המנחה פרשת כי תצא]

אלא מתוך דבר שמחה של מצוה.

כבר נודע שבסבת המאכל והמשתה יתעוררו כחות הגוף, ובהתעורר הכחות הגופניות יתעוררו ויתחזקו ג"כ כחות הנפש לאיזה ענין שיכוין אליו האוכל להמשיכם ולהישירם אליו, לפי שמאכל והמשתה סבות גדולות לשמחת הלב ולהרחיק העצבון והדאגה, ומן הידוע כי ברבות השמחה יתחזק הכח השכלי שיש בנפש ויהיה יותר מוכן להשיג המושכלות, וכענין האמור באלישע (מלכים ב' ג טו) קחו לי מנגן, ודרשו ז"ל (שבת ל:) אין שכינה שורה לא מתוך עצלות ולא מתוך עצבות אלא מתוך דבר שמחה, וכענין המטעמים ששאל יצחק ובאר הכונה בעבור תברכך נפשי. [רבינו בחיי, בראשית א כא]

ידוע כי השמחה במעשה המצות מצוה בפני עצמה, וכשם שהמצוה עבודה לשי"ת כך השמחה על המצוה נקראת עבודה, וכן כתיב (דברים כח מז) תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה, והוא שכתוב (תהלים ק ב) עבדו את ה' בשמחה, באר כי השמחה שלמות העבודה. ועל כן היה ענין השיר במקדש ובמשכן בשיר הפה והכלי שהוא מביא נפש האדם לדרך השמחה, ומכאן אמר הכתוב בלוים לעבוד עבודת עבודה, ודרשו רז"ל (ערכין יא.) אי זו עבודה לעבודה, הוי אומר זה השיר, כי היו הלוים מוזהרין ומצווים לשורר ולעורר השמחה על מצות הקרבן כדי להיות מעשה המצוה בשמחה. ומן הידוע כי עיקר זמנו ותקפו של אדם בתכונת כח הקול ובטורח המלאכות הוא מזמן שלשים שנה עד חמשים, וכמו שאמרו (אבות ה כא) בן שלשים לכח, ומן החמשים ואילך הכח תשש והקול נפסק והלוי נפסל, כי איך ישיר את שיר ה' כיון שנפסק קולו ונשתנה, וזהו ששנינו (חולין כד.) לוים במומים כשרים בשנים פסולים.

[רבינו בחיי, במדבר ד כב]

אל תקרי שושנים אלא ששונים אל תקרי מור עובר אלא מר עבר.

וקבלתי, כל מקום שאמרו אל תקרי, הוא משום שיש איזה קושיא המורית

כן שלא לקרי כך אלא כך. כמו אל תקרי 'בניך' אלא 'בוניך', שרבותינו ז"ל (ברכות סד.) עשו אל תקרי זה על 'ורב שלום בניך' (ישעיה נד יג). כי תיבת 'בניך' מיותר, מאחר שאמר ברישא 'וכל בניך למודי ה'', די לו לומר 'וכל בניך למודי ה' ורב שלומם'. אלא אל תקרי כו'. וכן אל תקרי 'שומר שבת מחללו' (ישעיה נו ב) אלא מחול לו (שבת קיח:), משום דקשה ליה, דאילו קאי על השבת, הוה ליה למימר מחל לה בלשון נקבה, כי כן מצינו ענין חילול שבת מוזכר בלשון נקבה, כמו שנאמר (שמות לא יד) 'מחלליה מות יומת', אלא אל תקרי מחללו אלא מחול לו. והארכתי בזה במקומו.

ועוד אני אומר כי לפעמים אומר אל תקרי אף כשאין לו קושיא בקריאה. והוא משום שאותו הדבר בעצמו הוא מקובל איש מפי איש, וכדי שלא ישכח מפיהם ומפי זרעם, שמו כמו סימנא בפיהם והציבו ציונים לדבר כדמות אסמכתא, ואמרו אל תקרי כו'.

[של"ה, כללי התלמוד]

מצאתי לאחד מן הראשונים ולא ידעתי שמו דע כי מפני שהנקוד הוא צורה ונשמה לאותיות לפיכך לא נעשה הס"ת נקוד לפי שהוא כולל כל הפנים וכל הדרכים העמוקים וכולם נדרשים בכל אות ואות פנים לפנים מפנים ותעלומות לפנים מתעלומות ואין לך גבול ידוע אצלנו ואמרו תהום אומר לא בי היא, ואם ננקד הס"ת היה לו גבול ושיעור כדמיון החומר שהגיעה לו צורה ידועה ולא היה אפשר לו להיות נדרש כי אם לפי הניקוד המסויים באותה תיבה אבל מפני שס"ת בלול ומובלל בכל מיני שלימות ובכל מלה ומלה נתלים בה תלי תלים לא נעשה מנוקדים כדי שיהיה נדרש בכל מיני שלימות ולפיכך אמרו אל תקרי כך אלא כך, ואלו היה מסויים לא נוכל לומר כך והנה חכמים ז"ל נתעוררו בכמה מקומות לזה על צד הדרש המעולה ויתד תהיה לך על אזנך אל תיקרי אזנך אלא אזניך מלמד שכשישמע אדם דבר מגונה יתן אצבעו בתוך אזנו ובמקום הזה העירו אותנו על סוד טעם היות הס"ת בלתי נקוד ונתנו לפתאים במדרש פסוק זה לחם סובין ולחכמים נתנו בזה לחם אבירים והכל מתוך פשטיה דקרא וכל התורה נוהגת על דרך זה ולפיכך אחז"ל שבעים פנים לתורה והבן. עכ"ל.

[שו"ת רדב"ז, חלק ג סימן תרמג]

דף קיז:

ואעשך לגוי גדול זהו שאומרים אלהי אברהם.

נראה לי שכך פירושו משום דאין הקדוש ברוך הוא מיחד שמו על היחיד אלא על האומה אלהי ישראל (שמות ה א), אלהי העברים (שמות ה ג), אלהי העמים (תהלים צו ה), לפיכך פירשו ואעשך לגוי גדול שתחשב כאומה עד שאיחד שמי עליך שיאמרו אלהי אברהם. ומפני שפירוש ברכה תוספת טובה, פירשו ואברכך שהוסיף לו הקדוש ברוך הוא על הטובה הנזכרת שאף בנו יזכה בה, שיאמרו אלהי יצחק. ומפני שואגדלה שמך מורה על תוספת גדולה על התוספת הקדום, אמרו שאף בן בנו יזכה בה, שיאמרו אלהי יעקב. ומשום דלא הוה ליה למכתב והיה ברכה שכבר כתב ואברכך פירשו והיה ברכה שיחתמו בו מגן אברהם. ואין טענה מאיה ה' אלהי אליהו (מלכים ב' ב יד) כי [אלישע] אמר זה מעצמו, על דרך אלהא דמאיר ענני (עבודה זרה יח.). אבל מה שייחד שמו, הקדוש ברוך הוא בעצמו, על דוד ואמר לישעיהו לאמר לחזקיהו (מלכים ב' כ ה) כה אמר ה' אלהי דוד אביך, כבר דרשו רז"ל (פסחים קיז:) 'ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים אשר בארץ' (שמואל ב' ז ט) תני רב יוסף: זהו שאומרים מגן דוד. פירוש כשם הגדולים: כאברהם יצחק ויעקב שייחד שמו עליהם - 'אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב' (שמות ג ו). ומה שאמרו זהו שאומרים מגן דוד, הוא מפני שכך הוא נוסח הברכה, אבל הוא הדין נמי אלהי דוד, שזה וזה בייחוד שמו של הקדוש ברוך הוא על דוד קמיירי.

[רבי אליהו מזרחי, בראשית יב ב]

בקידושא דשבתא מקדש השבת.

לא היו יכולים לברך אשר קדשנו על הקידושין ועל החופה שהרי אין החופה נעשית עכשיו ולא היו יכולים לומר אשר קדשנו על הקידושין שלא מצינו שיברך אדם על מצוה שאין עשייה זו גמר מלאכתה, לפיכך הוצרכו לברך אשר קדשנו על העריות והתיר לנו האחרות שקדושין תופסין בהם והודיעו שהן אסורות אלא על ידי חופה וקידושין שנמצא כמי שמברך על קדושתן של ישראל ודמיא לקדושא כדאיתא בגמ' (פסחים קיז:) שמברכין אשר בחר בישראל וקדשם בקדושת שבת ולא על איסור שבת אף זו על שבחר בישראל שקדשם באסור להן ובמותר להן.

[הרמב"ן, כתובות ז:]

בין הכוסות הללו אם רוצה לשתות ישתה.

בין הכוסות הללו אם רצה לשתות יין או מים ישתה ואפילו באמצע ההגדה, אבל בין שלישי לרביעי לא ישתה, ולפיכך אם רוצה לשתות ישתה קודם שיטעום כזית מצה זו באחרונה, ויש מן הראשונים ז"ל אומרים שלא אמרו בין שלישי לרביעי לא ישתה אלא שלא ישתה יין מן הטעם שפירשו בירושלמי (פ"י ה"ו) שמא ישתכר ויתבטל מלומר ההלל, אבל מים יכול לשתות, ונראין דבריהם, ואפי' לטעם שלנו שהוא מפני שלא יטעום המצה או שלא יבא לקבוע את סעודתו ויראה כאוכל בשתי חבורות, אין חששא אלא ביין בלבד אבל לא במים ושאר משקין.

[הגדה של פסח לריטב"א]

דף קיח.

מאי ברכת השיר רב יהודה אמר יהללוך ה' אלהינו, ורבי יוחנן אמר נשמת כל חי.

נראה לי שנשמת כל חי ואילו פינו מטבע ראשונים חכמי התלמוד היו, כי בענין ברכת השיר שאלו (פסחים קיח.) מאי ברכת השיר ואפליגו בה דחד אמ' נשמת כל חי ואידך אמ' יהללוך, ואעפ"י שהלכה כמאן דאמ' יהללך מכל מקום נראה לנו שנשמת כל חי מסורת היה בידם. ואלו פינו הזכירוהו בהורדת הגשמים (ברכות נט:) אך אינו ממטבע הראשונים כי אם עד זה הפרק, נמצא שכל קומה לפניך תוספת הפייטנים הוא, ושם הפייט ההוא יצחק שמו כאשר סמן שם בפי ישרים ובדברי הצדיקים ובלשון כל חסידים ובקרב קדושים. ונראה לי שתקנו ראשונים לאמרו בשבת על מתנה טובה שנתן להם המקום כמו שתקנו לומ' הלל הגדול, ודומה למה שאמרו (תענית כה:) אין או' הלל הגדול אלא בכוס מלאה ובנפש שבעה, ותקנו לאומרו קודם אכילה כמו שאמרו בתענית (כו.) שאני בני מחוזא דשכיח בהו שכרות. ואני ראיתי מקומות שאומ' אותו בערב שבת בבית הכנסת בחבורת החתנים.

[תשובות הגאונים החדשות עמנואל (אופק) סימן לו]

רביעי גומר עליו את ההלל ואומר הלל הגדול דברי רבי טרפון.

חמישי אומר עליו הלל הגדול ד"ר טרפון. כתב הר"ז הלוי ז"ל דר' טרפון אמתני' פליג דתנן ולא יפחתו לו מד' כוסות של יין ור' טרפון ס"ל דחמשה נינהו ועל החמישי אומר הלל הגדול ולפ"ז לא קי"ל כר' טרפון ולא נהירא דאי ברייתא פליגא אמתני' הוה ליה למתני בגמרא מני מתני' לא ר' טרפון ולא יש אומרים דהכי אורחא דתלמודא ועוד דאם איתא דהכי הוא היכי אפשר דלא אשתמיט חד תנא למתני ולא יפחתו לו מד' כוסות של יין ר' טרפון אומר חמשה ועוד דמדשקלי וטרו אמוראי בדר' טרפון אלמא הלכתא כוותיה וסוגיין בכולי פרקין ריהטא דד' כוסות נינהו ולא חמשה, אלא ודאי כדברי הגאונים ז"ל עיקר דד' כוסות חובה וחמישי רשות ואם רצה לשתות אומר עליו הלל הגדול אי נמי דמצוה מן המובחר לשתות כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול והיינו לישנא דאומר עליו הלל הגדול וכך מטין דברי הרמב"ם ז"ל בפרק אחרון מהלכות חמץ ומצה.

[ר"ן דף כו: מדפי הרי"ף]

כנגד עשרים וששה דורות שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו, ולא נתן להם תורה וזן אותם בחסדו.

במזמור הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו יש ששה ועשרים פסוקים של הודאה לשם יתברך כנגד מנין השם המיוחד שעולה לששה ועשרים. ואפשר כי מזה הטעם נקרא בדברי רז"ל הלל הגדול על שם כי גדול ה' ומהולל מאוד. ורז"ל נתנו בו טעם אחר דגרסינן (פסחים קיח.) למה נקרא שמו הלל הגדול אמר ר' יוחנן מפני שהקב"ה יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה. אמר ר' יהושע בן לוי הני כ"ו חסדו כנגד מי כנגד כ"ו דורות שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו ולא נתן להם תורה וזן אותם בחסדו. והטעם, כי לא היתה בבני אדם תורה שיזון אותם. כדתנא (אבות פ"ג מי"ז) אם אין תורה אין קמח ואעפ"כ זן אותם בחסדו. ואף על פי שהתורה ישראל לבדם קבלוה כל העולם הוא עומד בשביל ישראל שקבלו התורה כמו שדרשו ז"ל (שבת פח.) ביום הששי הוסיף ה"א בששי לרמוז לנו שאמר הקדוש ברוך הוא למעשה בראשית כולכם תלוים עד יום הששי הוא ששה בסיון המוכן למתן תורה אם ישראל מקבלין אותה מוטב ואם לאו אחזיר אתכם לתוהו ובוהו. וכ"ו דורות הם שמאדם ועד משה רבינו ע"ה. ואלו הן י' מאדם ועד נח וי' מנח ועד אברהם וששה מאברהם ועד משה ואלו הן יצחק יעקב לוי קהת עמרם משה.

[אבודרהם שחרית של שבת]

כל המבזה את המועדות כאילו עובד עבודה זרה.

חולו של מועד אסור בעשיית מלאכה, לכאורה משמע דמלאכה דמיתסרא ביה מדאורייתא דמפיק ליה מפסוק וכן בפרק ב' דמו"ק (יא:) לא מיבעיא אבל דמדרבנן אלא אפילו חוש"מ דאורייתא וכן פי' התם בקונטרס וקשה לר"ת דא"כ דבר האבד וכמה מלאכות דשרינן התם היכי משתרו וכי היכן מצינו איסור דאורייתא מקצתו אסור ומקצתו מותר ועוד דתנן בפ"ג דמגילה (כא.) כל מקום שאין יו"ט ויש מוסף קורין ד' כגון חוש"מ ור"ח אלמא לא מיתסר מלאכה מדקאמר דאין יו"ט ועוד דכייל ליה בהדי ר"ח דרבנן כדאמרינן בירושלמי דתענית ובמקום שנהגו הלין נשיא דרגילין דלא למיעבד עבידתא בריש ירחא מנהגא הוא, ועוד מצינו בירושלמי בפרק שני דמו"ק כלום אסרו מלאכה אלא כדי שיהו אוכלין ושותין ויהיו יגעים בתורה והם פוחזין ואוכלין ושותין משמע לישנא דמדרבנן הוא. וכו', ודקאמר הכא אלא בחוש"מ מי שרי א"כ משמע דאסור מן התורה וי"ל לאו משום דלא משתרי מדאורייתא אלא כיון דאקרא סמכינן ליה למיתסר לא מסברא ליה לאוקמי קרא דשרי בהדיא בהכי. וכן פירש הריב"ם בשם רבינו יב"א דמלאכה דמועד מדרבנן ולא כפירוש רבינו שמואל שפירש (פסחים קיח.) גבי כל המבזה את המועדות כגון עושה מלאכה בחוש"מ והא ליתא דמדרבנן הוי וכדפי'.

[תוספות, חגיגה יח.]

המחלל את המועדים, איש כזה אין ספק אלא שרוח מינות נוצצה בו, בחושבו שהמועדים אשר צוה ה' לשמור אותם לזכרון נפלאותיו וחסדיו נכתב כן, אע"פ שלא היו מעולם, כדי שיראו מלפניו ית', כמו שחשבו הכופרים האפיקורוסים האומרים שאין התורה מן השמים, רק שהמציאה איש מהאישים לנחותינו הדרך הישרה שיבור לו האדם, ושהמציא לנו זכרון ניסים ונפלאות כדי שנירא מהעונש, ועל כן מי שמבזה את המועדים, שהוא מראה בזה היותו מספק באמתת התורה, הנה איש כזה אין לו חלק לעולם הבא, שיצא מכלל ישראל, אשר באמונת התורה והקבלה האמיתית בה כל חיי רוחנו ונשמתינו.

[פרקי משה, אבות ג, יא]

אמר לפניו רבונו של עולם ארד ואצנן את הכבשן.

ראה אתה אומר אלי וגו'. עד עתה לא היה צריך לאמר לשאול מי ומי ההולכים עמו, כי היה עת רצון, אבל עתה מפני החטא הוצרך לדקדק ולהזכיר לו התנאים, ואף על פי שכבר

אמר למעלה (פסוק ב) ושלחתי לפניך מלאך, מאחר שלא פירש לו שם המלאך שישלח עמו אין דבר זה מסור בידו ויש לו עדיין רשות לבקש מי שהוא גדול ממנו שאין השליחות נמסר לשליח עד שעת מעשה, ראיה לדבר אמרו רז"ל שהתנה הקדוש ברוך הוא עם שר של אש שיציל חנניה מישאל ועזריה מכבשן האש, ואעפ"כ בקש שר של ברד להצילם בשעת מעשה, עד שאמר לו שר של אש מנהגו של עולם שהמים מכבין האש וכו', בפרק ערבי פסחים (פסחים קיח.) ואילו היה השליחות נמסרת בידו בשעת התנאי לא היה מבקש של ברד בשעת מעשה להצילם, זהו שנאמר במלאכים (תהלים קג כ) עושה דברו, כלומר שהדיבור הוא להם בשעת מעשה, עד אותה שעה יכול המאמר להתבטל וכאלו לא נגזר הוא דומה.

[ריקאנטי, שמות לג יב]

דף קיח:

כשם שאנו עולין מצד אחד כך מצריים עולים מצד אחר.

יש לתמוה איך היו ישראל באותו הדור כ"כ מקטני אמנה שסברו שכך יעשה הקדוש ברוך הוא נסים למצרים להעבירם מארצם לא"י ואומר ר' בשם אביו רבי שמואל שישראל לא עברו הים לרחבו מצד זה לזה שא"כ היו ממהרים ללכת אל א"י אלא רצועה אחת עברו בים לאורך הים עד שפנו למדבר לצד אחד כי לא היו יכולין ללכת מכל צד אם לא יעברו הים ומצרים היו להם מימינם ומשמאלם לפיכך עברו הים רצועה אחת עד שפנו למדבר מצד אחד וזה כשם שאנו עולין מצד זה ובאנו למדבר כך מצרים עולין מצד אחר מן המדבר וירדפו אחרינו וישיגו כי סבורים שלא יעברו המצריים בים אלא יבאו מצד אחר ובהכי ניחא הא דכתיב (במדבר לג) ויסעו ממרה וגו' ויחנו על ים סוף ואם עברו רוחב הים עד עבר הים מצד אחר היאך פגעו עוד בים וכי חזרו לאחוריהם אלא ש"מ לאחר שנסעו באורך הים ויצאו כמו כן לאורך הים לדרום מצרים שמצרים כמו כן לרוח דרומית של א"י קרוב לסוף דרומית לצד מערב ונילוס מפסיק בין מצרים ובין א"י והים מצד דרומית של ארץ מצרים ממזרח למערב ונסעו לחוף הים מצפון הים שהוא דרומית של מצרים ואח"כ יצאו לאחר שהלכו כחצי גורן עגולה ויצאו בצד צפוני שלהם שהיא דרומית של ארץ אדום ומזרחית של ארץ מצרים ואח"כ הלכו קצת ימים עד מרה ואח"כ היו עדיין אצל הים וכשהוצרכו ליכנס לא"י לא הוצרכו לעבור הים אלא סיבבו ארץ אדום וארץ מואב שהוא בדרומית של א"י ומזרחית של ארץ מצרים. [תוספות, ערכין טו.]

אמר לו אתן לך אחד ומחצה שבהן.

במצרים כתיב (שמות יד) שש מאות רכב בחור ובסיסרא כתיב (שופטים ד) תשע מאות רכב ואף על גב דכתיב (שמות יד) כל רכב מצרים לא קא חשיב אלא השרים של ארץ מצרים היה נתלה אחר השש מאות רכב ומלכים של סיסרא היו תלוים אחר התשע מאות רכב ברזל ואם חיל אנשים בזה יותר מבזה אינו חושש. [תוספות, ערכין טו.]

מאי דכתיב הללו את ה' כל גוים אומות העולם מאי עבידתייהו.

ומדרך השכל כל נברא חייב לעבוד בוראו ולשבח אותו אבל לא כישראל, הוא שאמרו רז"ל (פסחים קיח:) הללו את ה' כל גוים שבחוהו כל האומים (תהילים קיז א), וכ"ש אנו שגבר עלינו חסדו. וכן מצינו שעובדי כוכבים אינם ראוים להזכיר ה' המיוחד ולא לברך אותו כי אם ישראל, והוא שכתוב (תהלים קמה כא) תהלת ה' ידבר פי ויברך כל בשר שם קדשו, ואנחנו, שיש לנו ידיעה בשמו המיוחד, נברך יה, כלומר ה' הנסתר והמיוחד, ומה שלא הזכירו שלם, הכוונה בו שאנחנו נברך אותו בעוה"ז ובעוה"ב שנבראו ביו"ד ה"א, ועל כן אמר מעתה ועד עולם.

[רבינו בחיי, דברים ד לב]

געור בחיה שכל מעשיה נכתבין בקולמוס אחד.

ותמהת וכי כל האומות נכתבין מעשיהן בשני קולמוסין ומאי שנא הא. דבר ברור הוא שאין בה דבר זכות כל עיקר אלא מעשה א' הן והן מעשה חובה. ואשר אמרו שנכתבין בקולמוס א' יש בו שני דרכים לפרשן. האחד כדאמרי אינשי כתביה לכללא כוליה חד קולמוסא. ואף בטיית אומר כתבה קלם חד כלומר יש אומות שמעשיהן נחלקין מהן טובות ומהן רעות כותבין המלאכים והממונים פרט זה אבל זו כלל א' כותבין כל מעשיה רעות. ויש דרך אחרת כי המלאך הממונה לכתוב זכיות חוץ מן הממונה לכתוב חובת ובהיות לאדם זכות וחובה זה כותב בקולמוסו וזה כותב בקולמוסו ואומה זו כל מעשיה נכתבין בקולמוס א' והאחר לא כתב לו כלום.

[תשובות הגאונים מוסאפיה (ליק) סימן יג]

דף קיט.

זה המכסה דברים שביסה עתיק יומין ומאי נינהו סתרי תורה.

ולפי שיש בחכמת תורתנו הנקיה והזכה דברים נקיים ראויים להסתירם מפני זה אמר תחת לשונך, כלומר חייב אתה להעלימם שלא תוציאם מפיך, כענין שכתוב יהיו לך לבדך ואין לזרים אתך (משלי ה יז), וכן דרשו רז"ל מאי ולמכסה עתיק, (ישעיה כג יח) דברים שכסה עתיק יומין אל תגלם (פסחים קיט.), ולקח לדוגמא אחת ממצות של תורה שהיא מן הדברים הראוים להסתירם והיא מצות ציצית, זהו וריח שלמותיך כריח לבנון (שיר השירים ד יא), וכבר ידעת כי ריח הוא זכרון הדבר, וכענין שכתוב בקרבנות אזכרתה ריח ניחוח (ויקרא ו ח).

[רבינו בחיי, בראשית א א]

ואיכא דאמרי זה המגלה דברים שביסה עתיק יומין מאי נינהו טעמי תורה.

וכבר דרשו בפרה אדומה (במדב"ר יט ג-ד), שאמר שלמה על הכל עמדתי, ופרשה של פרה אדומה חקרתי ושאלתי ופשפשתי, אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני (קהלת ז כג), ואמר ר' יוסי בר' חנינא אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה לך אני מגלה טעם פרה אדומה אבל לאחרים חקה, דכתיב (זכריה יד ו) והיה ביום ההוא לא יהיה אור יקרות וקפאון, יקפאון כתיב, דברים המכוסים מכם בעולם הזה עתידין להיות צפויים לעולם הבא, כהדין סמיא דצפי, דכתיב (ישעיה מב טז) והולכתי עורים בדרך לא ידעו, וכתיב (שם) אלה הדברים עשיתים ולא עזבתים, שכבר עשיתים לר' עקיבא. הנה בארו שאין מניעות טעמי תורה ממנו אלא עורון בשכלנו, ושכבר נתגלה טעם החמורה שבהם לחכמי ישראל, וכאלה רבות בדבריהם.

[רמב"ן, דברים כב ו]

בא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם.

ודע כי המדות תלויות באיברים. כיצד, מידת עין היא הראות, מדת האזן היא השמע, מדת היד היא המשוש, מדת הרגל היא ההליכה. והנה המדות נמשכות אחר האיברים, ולפי שהזכירו רז"ל כלפי מעלה לשון מדות, יש לך לדון ענין המדות כמו התארים שאמרנו, ובספר הזוהר אמרו כי כשהתחיל רבי שמעון לגלות סתרי התורה, פתח ואמר ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה וכו', כולם ענו ואמרו אמן, כל זה כדי שלא יטעו בדבריו שיהיה דמיון בינו ובינינו יתעלה ויתברך, וכמו שאין ערך ודמיון בינו יתעלה ובינינו בענין האיברים, כך אין ערך בינו יתעלה ובינינו כענין המדות, ולפי שאנו משתמשים בחיבורינו זה בלשון מדות, השמר מן הטעות כמו שארז"ל (פסחים קיט.) לא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם, ואין דמיון בין מדותיו יתעלה ומידותינו זולתי בדרך הזכרת השם לבד. [ריקאנטי, בראשית מט כב]

אודך כי עניתני אמר דוד אבן מאסו הבונים היתה לראש פנה אמר ישי.

וה"ר יצחק ז"ל כתב כך קבלנו מחכמים גדולים ואנשי מעשה שרבי לא היה כופל אלא עד הצליחה נא ורבי אליעזר בן פרטא מוסיף על כפילת רבי מברוך הבא עד סוף הפרק וקיימא לן הלכה כרבי מחבירו ע"כ, ולא אתי האי פירושא כפום גירסת נוסחי דילן, וטעם כפילא זו יש אומרים מפני שפסוקים אלו נאמרו על [ידי] ישי ובניו כדאיתא בפסחים (קיט.), ויש אומרים מפני שכל המזמור הוא עשוי בכפל סבוני גם סבבוני סבוני כדבורים ימין ה' רוממה וכן כולו עד אודך כנגד ימות המשיח ותחית המתים נוהגין לכפול הכל.

[הריטב"א, סוכה לט.]

דף קיט:

כל המצות מברך עליהן עובר לעשיתן.

הא דאמר שמואל כל המצות כלן מברך עליהן עובר לעשייתן כלל גדול הוא ולא אמר בו חוץ, ובירוש' במס' ברכות אמרו חוץ מקדושין בבעילה, ונ"ל הטעם לפי שאין ראוי לברך על המצוה אלא כשהיא מזומנת לפניו לעשותה ובאותה שעה הוא עם האשה במטה ואין ראוי לברך משום ולא יראה בך ערות דבר ולא הצריכוהו חכמים לבעול הוא בבגדו והיא בבגדה ולהתכסות בשעת ברכה, זהו טעם הירושלמי, ומדלא אמרו בגמ' דילן אלא חוץ מן הטבילה לא סמכינן אגמרא דמערבא בהא, וכ"ש דלכולהו שמעינן מינה דבקדושי כסף ושטר עובר לעשייתן הם מברכין ברכת אירוסין.

[הרמב"ן, לעיל ז:]

והוי יודע שלא כלל שמואל כאן אלא כל המצות כולן, אבל שאר ברכות ברכת הנהנין ודאי קודם שיהנה מהן, שאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה כדאיתא בברכות (לה.), ואם ברכת השבח הם כגון אותם שבפרק הרואה ודאי לאו עובר לעשייתן מברכין אותן אלא לאחר מכאן, שאין ראוי לומר כשיתקרב לראות הים הגדול יהא עוצם עיניו ומברך ורואה אלא רואה ומברך וכן בכולן, ולפיכך נהגו לסדר סדר ברכות של שחרית בבית הכנסת, שאע"פ שישמע התרנגול בחצי הלילה מברך עליו בשחר, דכיון דלאחר כן מברך לא נתנו בהם חכמים שיעור תכיפה. ומיהו בירושלמי אמרו במס' ברכות גבי ברקים היה יושב בבית הכסא או בבית ספקלריא אם יכול הוא לצאת ולברך בתוך כדי דבור יצא ואם לאו לא יצא, נראה מזה שאין ברכת השבח אלא בתוך כדי דבור של ראיה ושמיעה, ועוד נ"ל שסדר ברכות הללו של שחרית ברכות שבח הן על נוהג העולם ואפי' לא שמע שכוי מברך עליו וכן בכולן, וכן נהגו ומנהג ישראל תורה היא, וכן המנהג בברכת נשואין שאין מברכין אלא אחר שתכנס לחופה שאין אלו אלא ברכות תפלה ושבח, תדע שהרי כל שבעה מברכין אותן, וכן נראה מהלכות גדולות, והרב ר' משה ז"ל (ש)אמר קודם הנשואין וכן דעתי נוטה, שהרי חופה ייחוד הוא ובעי' ראוייה לביאה והרי כלה בלא ברכה אסורה היא לבעלה כנדה, ולא מפני שהיא בכלל כל המצות כלן מברך עליהן עובר לעשייה. [הרמב"ן, לעיל ז:]

ימשמש בשל יד תחילה הסמוכה לו יותר מראשו ואחר כך ימשמש של ראש ויצא חובת הנהו גאוני דלעיל ויברך עליהם קודם שיניחם בזרועו כלומר קודם קשירתן וה"ה בתפילין של ראש דכל המצות מברך עליהן קודם לעשייתן כדאיתא במגלה פרק הקורא תניין ובפ"ק דפסחים גבי הלכתא על ביעור חמץ מעיקרא בעינן לברוכי ומנ"ל דאמר רב יהודה אמר שמואל כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן ואקשינן מאי משמע דהאי עובר לישנא דאקדומי הוא, אמר רב נחמן בר יצחק דאמר קרא וירץ אחימעץ דרך הככר ויעבור את הכושי אביי אמר והוא עבר לפניהם ואי בעית אימא מהכא ויעבור מלכם לפניהם וה' בראשם. ופירש"י ויעבור מלכם לפניהם יקדים לילך בראש. ובכה"ג איתא בנדה פר' האשה שהיא עושה צרכיה כלומר רץ אחימעץ והקדים את הכושי להגיד לדוד מיתת אבשלום, והכי אית' בסוכה פ' לולב הגזול וקשירתם זו היא עשייתן וכ"כ

הרמב"ם ז"ל הלכות תפילין ומזוזה וס"ת פ"ד, וכל המצות כולן מברך עליהן קודם לעשייתן לפיכך צריך לברך על התפילין של יד אחר הנחה על הקיבורת קודם קשירתן שקשירתן זו היא עשייתן. [שו"ת בנימין זאב סימן קצח]

אומר להם איני מברך, שנשאתי שתי אחיות בחייהן.

שאלת ממני אודיעך כוונת הרשב"א בתשובה סימן צ"ד וז"ל, ועל אשר נשא יעקב שתי אחיות דע שהתורה נכונה על שלשה עמודים האחד הזמן והשני מקום והשלישי כלים. הזמן לא כל הימים אסורין במלאכה כשבת וי"ט ולא אסורין בחמץ כפסח ולא חייבין בסוכה ובלולב כחג. והמקום שלא בכל מקום חייבין בתרומות ומעשרות ואסורין בטבל כארץ ישראל ולא חייבין בקרבנות כבית הבחירה. והכלים לא בכל דבר יוצאין תמורת הלובן והאתרוג ולא כל דבר מקריבין כבקר וצאן ותורים ובני יונה ולא ראוי להקריב ככהן ואיני יכול לפרש יותר ומשכיל על דבר ימצא. עכ"ל. ואם כפי הנראה מפשט לשונו לפי שבאותו זמן עדיין לא נתנה התורה דבר זה לא היה צריך להסתירו ותו דעדיין הקושיא במקומה עומדת שהרי האבות קיימו כל המצות וכ"ש ערוה החמורה הילכך צריך אני לדעת כוונתו.

תשובה הנה אתה אוחז בעורפי להוציא מה שאין לי חפץ, ואעפ"כ כדי שלא להוציאך חלק ארמוז לך רמיזות עד שתבין דברי הרב והוא ז"ל סתם אותם בסוף לשונו שאמר ולא ראוי להקריב ככהן. לא הכל ראויים לישא שתי אחיות כיעקב לפי שצורתו חקוקה בכסא הכבוד כי טעם העריות כדי שלא ישתמש בשרביטו של מלך ונחלת יעקב נחלה בלא מצרים ומשתמש בשתי אחיות לאה ורחל ואם ידעת למה זכתה לאה להקבר במערת המכפלה ורחל בפרשת דרכי' תבין סוד ב' אחיות ואחר כל זה הרמז ידעתי שתמצ' תשובתו של הרב ז"ל והוא ז"ל נתכוון להודיע לשואל סוד הענין אם הוא משכיל.

[שו"ת רדב"ז חלק ב סימן תרצו]

אבל לפי הפשט נ"ל שאינה שאלה כלל שהרי העכו"ם אין להם אחוה כלל ואפילו שכפרו בעכו"ם וגיירו מותרות היו לו דקיי"ל דמן התורה מותר האדם לישא שתי אחיות גיורות אפי' שהן אחיות מן האם ורבנן גזרו שלא ישא שתי אחיות מן האם ואפי' אם תרצה לומר שהיה נזהר יעקב אפי' מן הדברים שעתידין הדורות האחרונים לגזור עליהם יודע היה יעקב שלא היו אחיות מן האם אלא מן האב וזה שאמרו נתנה תורה ונתחדשה הלכה שיהיה אחוה למקבלי התורה אבל קודם לכן לא היה להם אחוה ועדיין אין להם אחוה לאותם שלא קבלו תורה ואפי' נתגיירו כדפרישית והא דאמרינן אמר יעקב אני לא אברך שנשאתי שתי אחיות שעתידה תורה לאסור אותם מ"מ חסידות הוא להתרחק מהדבר הדומה לאסור מן התורה ולפיכך לא רצה לברך וא"ת אמאי לא אקשינן איך נשא עמרם דודתו וי"ל דלא אקשינן הכי אלא משום דאמרינן קיימו האבות את התורה כולה אבל בשאר בני אדם אמרינן נתנה תורה ונתחדשה הלכה.

[שו"ת רדב"ז חלק ב סימן תרצו]

אני אברך ולי נאה לברך.

החסיד הרב יצחק ז"ל בן הרב ז"ל היה נוהג לחתום בברכת המזון אלהי דוד ובונה ירושלים. כי אחרי שקרבו השם לעבודתו וזכה להיות רגל רביעי מן המרכבה, ולא הוזכר בתפלה, אנו מזכירין אותו בברכת המזון הרומז למלכות בית דוד, כמו שאמר דוד (פסחים קיט:) אני אברך ולי נאה לברך שנאמר (תהלים קטז יג) כוס ישועות אשא וגו', זהו שנאמר (שם כו יב) רגלי עמדה במישור, מדת הדין המישרת האדם על כרחו יתהלך במישרים. ואולי כי לזה כוונו רז"ל באמרם (סוכה מז.) על שמיני עצרת, רגל בפני עצמו הוא, כי השלשה רגלים הם לשלשה אבות, והרגל הרביעי הוא לדוד והוא שמיני עצרת.

[ריקאנטי, בראשית יא כו]

דף קכ.

מצה מיהדר הדר ביה קרא בערב תאכלו מצת.

וא"ת לקבעו חובה נמי הא ילפינן לה במס' קדושין מבכל מושבותיכם דאמרינן התם סד"א בזמן דאיכא פסח אכול בזמן דליכא פסח לא תיכול קמ"ל. א"ל דהתם לאו דוקא בזמן אלא במקום והיינו דילפינן לה ממושבותי' וקמ"ל דבזמן שבית המקדש קיים אוכלין אפילו חוץ לירושלם. והכא שמעינן אע"ג דליכא פסח והיינו בזמן הזה. ואע"ג דכתיבי קראי אחריני מצות יאכל את שבעת הימים שבעת ימים מצות תאכלו. הנהו לאו לקובעו חובה.

[מהר"ם חלאווה, לעיל כח:]

בו אינו אוכל אבל אוכל במצה ומרור.

ויש לחקור בה אם בשלא עשה תשובה ומתורת רשות אפי' בגוי כן ואם בשעשה תשובה ובתורת חובה היאך אתה פוטרו מפסח ופי' גדולי הדורות בשעשה תשובה ואעפ"כ נדחה מפסח ואף על פי שהערל כל שמל חייב בפסח זהו מפני שלא נדחה אלא מצד ערלתו וכיון שמל הרי הוא כישראל גמור אבל בן נכר שנתנכרו מעשיו אף על פי שעשה תשובה מאוס הוא אצל הקדשים והרי הוא ככהנים ששמשו בבית חוניו שאסורין לעבוד לעולם.

[מאירי, לעיל כח:]

ואני תמה ומה בין זה לגוי שנתגייר אלא שאני מפרשה במשומד שעשה תשובה לשעתו ר"ל בערב הפסח ואמר שאע"פ שלכל המצות שמצה ומרור בכללם הרי הוא כישראל גמור לענין פסח מיהא הרי הוא כגוי שנתגייר בארבעה עשר ומל וטבל שאין שוחטין עליו מפני שהוא כפורש מן הקבר וצריך שבעה וכמו שאמרו וכי יגור אתך גר ועשה פסח יכול מיד ת"ל כחקת הפסח וכו' וי"מ אותה בשלא עשה תשובה אלא שאינו רוצה להיות משומד לענין הפסח ורוצה לעשות פסח ולאכול מצה ומרור ואמר שמניחין אותו לאכול מצה ומרור ולא לאכול אז הפסח.

[מאירי, לעיל כח:]

מה שביעי רשות אף ששת ימים רשות.

ויש ששואלין באכילת מצה מה טעם אין אנו מברכים עליה כל ז' כמו שמברכים על הסוכה כל ז' דהא גמרינן מהדדי שלילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות בין במצה בין בסוכה כדאיתא בפרק הישן ויש להשיב לפי שאדם יכול בשאר ימים לעמוד בלא אכילת מצה ויהיה ניזון באורז ודוחן וכל מיני פירות, משא"כ בסוכה שאין יכול לעמוד בלא שינה ג' ימים והוא חייב לישן בסוכה ולטייל בה, והיינו דאמרינן בשבת בפרק רבי אליעזר, מצה וכל מכשיריה דוחין את השבת דברי רבי אליעזר מנא ליה לר"א הא אי מסוכה מה לסוכה שכן נוהגת בלילות כבימים זהו טעם שמברכין על הסוכה כל ז' ואין מברכין על מצה כל שבעה, וטעם נכון הוא.

[בעל המאור דף כו: מדפי הרי"ף]

הוי דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא.

יש מפרשים, דשביעי בכלל שבעת ימים מצות תאכלו היה, ויצא מן הכלל וכתב וביום השביעי עצרת לה' אלהיך ולא נאמר בו תאכלו מצות, ללמד לעצמו, שהוא רשות ולא חובה. ומן המדה הזאת למדנו, שלא ללמד על עצמו בלבד יצא, אלא גם על הכלל כלו, וכן נראה מדברי הרשב"ם (פסחים קכ.). וקשיא, דאם כן היכי דינינן ליה במדה דלא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו, והלא הכלל באסור והפרט בהתר הוא, והמדה הזאת בכל מקום היא כשהכלל באסור והפרט באסור, דתניא (יבמות ז.) דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לא ללמד על עצמו יצא. כיצד (ויקרא ז כ), והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים וטמאתו עליו ונכרתה, והלא שלמים בכלל כל הקדשים היו, ולמה יצאו, להקיש אליהם ולומר מה שלמים מיוחדין קדשי מזבח, אף כל קדשי מזבח, יצאו קדשי בדק הבית. אבל בנדון דידן שהכלל בחיוב והפרט ברשות, לא דמי אלא לדבר שהיה בכלל ויצאת לדון בדבר חדש, שאי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירנו הכתוב בפירוש, דומיא דאשת אח שהיתה בכלל כל העריות ויצאת לדון בדבר חדש, ולא היא גמרה מהכלל ולא הכלל גמר מינה, אלא אשת אח דאישתרי אישתרי, שאר עריות לא, הכא נמי שביעי שיצא לרשות הוי רשות, אבל שאר יומי חובה, דכהאי גוונא אמרו (יבמות ז.). ויש מתרצים, דשביעי לא דמי לאשת אח, דהתם הכלל באסור והפרט בהתר, אבל הכא הכלל מסופק אם הוא רשות או חובה, והפרט מפורש שהוא רשות ולא חובה, ואין כאן הכלל באסור והפרט בהתר, ודיינינן ליה במדה [דדבר] שהיה בכלל ויצא מן הכלל, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו. מידי דהוי אהבערה, שהכלל מסופק אם חייבים סקילה על כל מלאכה ומלאכה לבדה, או אינן חייבין סקילה עד שיחלל שבת בכל המלאכות, וכשיצאת ההבערה מן הכלל לחלק, שחייבין עליה בפני עצמה, למדנו על פי המדה, דלא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו, מה הבערה מיוחדת שהיא אב מלאכה וחייבין עליה בפני עצמה, אף כל שהיא אב מלאכה חייבין עליה בפני עצמה.

[רבי אליהו מזרחי, שמות יב טו]

דף קכ:

ואכלו את הבשר בלילה הזה.

משום הכי הפסח אינו נאכל אלא בלילה למיהב תוקפי לכ"י דאיקרי לילה, ואינו נאכל אלא עד חצות למיהב לה תוקפא בפלגות לילייא קמא כי היכי דתעביד נימוסהא בפלגות לילא בתראה ועוד נאכל בלילה משום דהוה דחלא דמצראי, ומשום הכי בעינן דבעידן שולטנתא דסטרין אוחרנין דאיהו בפלגות לילייא קמא דייכלון יתיה דבהכי מתבר תוקפיה.

[מגיד מישרים, פרשת צו מהדורא קמא]

תלמוד לומר בערב תאכלו מצות הכתוב קבעו חובה. ואם תאמר, אמאי לא דרשו הכא דומיא דועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב, אי אפשר לומר בארבעה עשר, שכבר נאמר בערב, ואי אפשר לומר בערב שכבר נאמר בארבעה עשר, הא כיצד, מוסיפין מחול על הקדש. יש לומר, כיון דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו שמע דאכילת מצה היא בזמן הפסח, שוב אי אפשר לומר שתהיה אכילת מצה מבעוד יום, משום דאכילת הפסח אינה אלא בלילה, כדכתיב (פסוק ח) ואכלו את הבשר בלילה הזה ולא מבעוד יום. [רבי אליהו מזרחי שמות יב, טו]

אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לרבי אלעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו.

צריך לגמור ההלל קודם חצות, משום דחיישינן לדברי ראב"ע דסתם לן תנא כוותיה בפ"ק דברכות (ב.) ובפרק איזהו מקומן (זבחים נו:) דתנן הפסח אינו נאכל אלא עד חצות, ואע"ג דבפ"ב דמגילה (כא.) סתם כר"ע דס"ל עד שיעלה עמוד השחר, הכא תרתי והתם חדא, ואע"ג דבמס' יבמות (קא:) אמרינן מה לי חדא סתמא מה לי תרתי סתמי, כיון דלא ידעינן הי מינייהו בתרייתא נקטינן לחומרא, כן כתבו התוס', אבל הגאונים ז"ל פוסקים כר"ע דהלכה כמותו מחבירו, ועוד דסתם לן תנא בהדי הילכתא פסיקתא בפ"ב דמגילה, ואעפ"כ ראוי לחוש, דבפ' איזהו מקומן (זבחים נז:) משמע דמודה ר"ע דהפסח אינו נאכל אלא קודם חצות מדרבנן, ואמרינן (פסחים קכ:) דמצה בזמן הזה כמו פסח בזמן הבית ולראב"ע לא יצא אחר חצות, וי"ל ג"כ שחושש לו ר"ע מדרבנן, וגם בקריאת ההלל החמירו בו בתוס', ואע"פ שאינו חמור יותר מקריאת שמע לרבן גמליאל דפסקינן כוותיה (ברכות ח:), ועוד דעיקר ההלל

במצרים מחצות ואילך היה, אעפ"כ ראוי להחמיר לכתחילה ואין אומרים אותו אלא עד חצות.

[הגדה של פסח להריטב"א]

פשיטא דכיון דאיתקש לפסח כפסח דמי.

אע"ג דבשבתות וימים טובים יכול להוסיף מחול על הקודש ולאכול קודם שתחשך כדאמרינן (ברכות כז:) בערב פסח לא מצי אכיל עד שתחשך וכן משמע בירושלמי ותנן נמי לקמן (זבחים נו:) הפסח אינו נאכל אלא בלילה, ומצה איתקש לפסח (פסחים קכ:) דכתיב (שמות יב ח) על מצות ומרורים יאכלוהו עכ"ל.

וכתוב בתרומת הדשן (ח"א סי' קלז) דאע"ג דקודם שיסיים ההגדה ויגיע לאכול מצה ומרור יהיה לילה ממש, מכל מקום כוס של קידוש שהוא אחד מארבע כוסות וגם אכילת שאר ירקות ויתר שינויי דעבדינן כדי שישאלו התינוקות וכל שכן ההגדה עצמה בעי נמי דליהוי בשעה שראוי לאכול מצה ומרור. [בית יוסף אורח חיים סימן תעב]

דף קכא.

בירך ברכת הפסח פטר את של זבח.

היכא ששכח לברך עובר לעשייתה יברך אחר כך כההיא דפ' שלשה שאכלו, דאמר רבינא אפי' גמר כל הסעודה כולה יחזור ויברך וכו', דתניא טבל ועלה בעלייתו אומר אקב"ו על מצות טבילה ולא היא התם מעיקרא גברא דחוי' הוא והשתא הוא דמחזי הכא מעיקרא גברא חזיא הוא והשתא הוא דאדחי הוי נראה ונדחה וכל שנראה ונדחה שוב אינו נראה. נראה בעיני דליתא לראי' דרבינא מגר, מיהו דרבינא לענין סעודה איתמר ולפר"ח דפי' התם דלית הילכתא כרבינא אם באת לדמותה לשאר מצות תיקשי דפר"ח אדפר"ח, דהכא פסיק דמצי לברך יוצר אור אחר ק"ש, אלא ודאי ההיא דרבינא שאני דמיירי בסעודה דאסור לאדם שיהנה מעוה"ז בלא ברכה, וכיון דעבר ואכל והגיע ברכה אחרונה [צריך לברך ברכה אחרונה] משא"כ ברכת המצות הואיל ואין אחרי' ברכה אימא אפי' אחר מעשה יחזור ויברך. והביא ראי' הרב רבי' משה ב"ר יעקב זצ"ל, דתנן ברך על הפסח פטר את הזבח, וזבח היא חגיגת י"ד והיתה נאכלת בראשונה והיכי משכחת לה לאו כגון ששכח ואכל הזבח בלא ברכה, והביאו את הפסח וברך עליו וקתני פטר, הא לא ברך על הפסח לא פטר וצריך לברך על הזבח אע"פ שגמר ואכל דהיינו כרבינא, ודלא כדברי הרב רבי' משה ב"ר מיימון זצ"ל, שכתב שאם קדש את האשה ולא ברך קודם קידושין לא יברך אחר קידושין אפי' לפי דבריו שעושה אותו כברכת המצות מיהו אנו נהגינן לקדש ואח"כ לברך, דאין זו ברכת הקידושין הואיל שאין אנו מברכין אקב"ו לקדש את האשה או על קידושי אשה אלא משום חובת אירוסין תקנוה כמו שתקנו שש ברכות לחובת נישואין ואסר לנו את הארוסות לעצמינו מלאו דלא תסור דכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה ומדרבנן.

[אור זרוע הלכות קריאת שמע סימן כה]

לדברי רבי עקיבא לא שפיכה בכלל זריקה ולא זריקה בכלל שפיכה.

זריקת הדם האמורה בקרבנות חלוקה על ג' דרכים אחת של רוב קרבנות והיא שתי מתנות שהן ארבע והיא בעולה ושלמים מפני שנאמר בהן סביב וכן באשם מפני שדינו שוה להם לענין זריקה כמו שיתבאר במקומו וענין זריקה זו הוא שזורק הכהן מן הדם במזרק שתי זריקות על שתי זויות המזבח למטה מן הסיקרא והוא למטה מחצי המזבח על קרן מזרחית צפונית ועל קרן מערבית דרומית ומתכוין שיהא הדם הולך מן הזוית לשני צדדיו כדי שיהיו שתי מתנות שהן ארבע שימצא הדם בארבע כותלים ושירי הדם נשפכין על יסוד דרומי. [מאירי, סנהדרין ד.]

השניה היא בחטאת, ודינה חלוק לשני פנים והוא שהחטאות הנאכלות דמן טעון ארבע מתנות על ארבע קרנות של מזבח חיצון למעלה מן הסיקרא שהרי נאמר בהן קרנות והזאה שבהן נעשית באצבע ולא במזרק שנאמר וטבל אצבעו וענינה הוא שהיה טובל אצבעו הימנית והוא האצבע הסמוכה לגודל בדם וסומך באצבעו האמצעית מצד אחד של קרן ובגדלו מצד אחר ומחטא ויורד כנגד חודה של קרן עד שיכלה כל הדם שבאצבעו וכן בכל קרן וקרן ואם לא נתן בחדה של קרן כל שנתן באמה אחת מכאן או מכאן כפר והזאה הוא שעולה לכבש שהיה לדרומו של מזבח ופונה לסובב ומהלך בו לימינו ומתחיל בדרומית מזרחית ואחר כך במזרחית צפונית ואחריה בצפונית מערבית ואחריה במערבית דרומית ושם שופך שירי הדם ודרך שני שבחטאת הוא בחטאות הנשרפות שבהן נכנס לפנים להיכל ומזה ממנו בקצתם הרבה הזיות על בין הבדים ועל הפרוכת ובאמצע המזבח כמו שבארנו במקומו בפר ושעיר שביום הכפורים ובקצתם חלוקות לדרכים אחרים.

[מאירי, סנהדרין ד.]

השלישית היא במתנה אחת, והיא בבכור ומעשר ופסח, והיא נעשית בשפיכה כנגד היסוד באיזה רוח שירצה חוץ ממזרחית דרומית שלא היה שם יסוד, שהיסוד לא היה מקיף כל המזבח כמו הסובב אלא שמשוך מצד מזרח הסמוך לצפון אמה ועל פני רוח צפון כולו ועל פני המערב כולו, ועל פני הדרום הסמוך למערב אמה אחת.

[מאירי, סנהדרין ד.]

דף קכא:

אשר קדשנו במצותיו וצונו על פדיון הבן.

והא דמברכין על פדיון הבן בעל כדאיתא במסכת בכורות (לקמן קכא:) משום דהתם אם פדאוהו אחרים שלא מדעתו פדוי הוא, וכן כיסוי הדם, וכן עירובי חצרות ושיתופי מבואות אפשר שלא מדעתו דזכות הוא לו ולא חילקו ג"כ אף בעירובי תחומין, וכן הדלקת נר שבת וברכת מזוזה הן בעל לפי שיטה זו. [הריטב"א, לעיל ז:]

ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה.

העושה סוכה לעצמו מברך שהחיינו, צריך לפרש טעם מאי שנא דיש מצות שתקינו לברך שהחיינו, ויש מצות שלא תקינו בעשיית סוכה ולולב תקינו כדאשכחן הכא, ובעשיית ציצית ותפילין לא תקינו כדמוכח פרק התכלת דמפרש ר' יוחנן מאי מברך אתפילין של יד ותפילין של ראש ואילו לעשות תפילין לא מברך דלא חשיב ליה וכמו כן יש לדקדק דשהחיינו נמי לא מברך מדלא חשיב לה וכן אפדיון הבן מברך שהחיינו כדאיתא בסוף פרק ערבי פסחים (פסחים קכא:) ואילו אמילה לא מברך מדלא חשיב בפ' התכלת ובסוף ר"א דמילה (שבת קלז:) בהדי ברכות של מילה, וכן אקריאת מגילה מברך שהחיינו כדאיתא (מגילה כא:) ואילו אקריאת הלל לא מברך ונראה דמצוה שיש עליה שמחה תקנו שהחיינו, ודאמרינן בהרואה (ברכות נד.) דמברך על כלים חדשים כתב רב שרירא גאון דלא סמכינן עלה דמסקינן בפרק בכל מערבין (עירובין מ:) דבעינן מידי דאתי מזמן לזמן, וקשה מפדיון הבן.

[תוספות, סוכה מו.]

והלכתא אבי הבן מברך שתים.

וגאוני הראשונים תקנו בסדר הפדיון דברים מחודשים וברכות מחודשות וזהו תורף הענין מביא את בנו לפני הכהן והכסף בידו ואם יש לו אם אף היא באה עמו וכהן שואלו אם הוא בכור ופטר רחם שבאם כלומר שלא בא אחר הנפלים והאב אומר יודע אני בבני זה שהוא בכור ופטר רחם של אמו ואני חייב לפדותו מיד כהן כדכתיב וכל בכור בניך תפדה והכהן משיב נאמן אתה עליו כמאה עדים והאב מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על פדיון הבן ושהחיינו ויתן לכהן חמש סלעים שהם עשרים דינרי כסף אלא שנהגו בחמשה ועשרים דינרין לתוספת חומש על שמן הסתם אין אדם פודהו בזמנו שהוא לסוף שלשי' יום ללידתו כמו שביארנו ואומר לכהן הא לך חמש סלעים אלו לפדיון בני והכהן נוטלם ונוטל הכהן כוס של יין והדס ומברך בורא פרי הגפן ובורא עצי בשמים ומברך אח"כ ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדש עובר במעי אמו ולארבעים יום ומתוך כך מברכין בה שהחיינו וכן מברכין בה אשר קדשנו שנ' וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה עור ובשר הלבישו ובעצמות וגידין סיככו כדבר עור ובשר תלבישני ובעצמות וגידים תסוככני ומנה לו מאכל ומשתה דבש וחלב לענגו וזימן לו מלאכיו לשמרו במעי אמו ככתוב חיים וחסד עשית עמדי ופקודתך שמרה רוחי אביו אומר זה בני בכורי אמו אומרת זה בני בכורי שבו פתח הקדוש ברוך הוא דלתי בטני ונתחייבנו חמש סלעים לכהן לפדותו ממנו שכך היא מצות מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא שנאמר אך פדה תפדה את בכור האדם וגו' ונאמר ופדוייו מבן חדש תפדה בערכך כסף חמשת שקלים לגלגלת בשקל הקדש עשרים גרה השקל ברוך אתה ה' מקדש בכורי ישראל לפדיונן. [מאירי]

אוצר החכמה

השמטות ממשנת ראשונים על מסכת פסחים

דף ו ע"ב

אסורין משום גזל וחייבין במעשר. כמו שאמרו כל שהוא אוכל ונשמר חייב במעשר. [מאירי] **שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו ברשותו.** כתב הרי"ט בשם רבו הרא"ה ז"ל, דאע"ג דאין זכייה באיסורי הנאה לדין ממון, יש בהם זכייה להוסיף בהן איסור, ולפיכך דורון של חמץ ששלח גוי לישראל בפסח אסור לאחר הפסח וכדאשכחן שזוכה ישראל בע"ז לענין שאין לה בטלה עולמית כדאיתא בהדיא בכמה דוכתי (ע"ז מב.), וזה ברור, ע"כ. [הריטב"א] **ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה.** אם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא שהרי לא ביער ולא ביטל, ואין הבטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא, וחייב לבערו בכל עת שימצאנו. [רמב"ם, חמץ ומצה פ"ג ה"ח] א"א אולי סובר זה המחבר שהוא עובר משש שעות ולמעלה בלא יראה ולא ימצא, ואינו כן דשבעת ימים כתיב. [השגת הראב"ד]

דף יז ע"א

תניא כוותיה דלוי הדם והיין והשמן והמים משקי בי מדבחיא. קשיא לי כיון דדם מונה עם משקה בית מדבחיא היכי אקשינן לעיל מדם שניטמא וזרקו לרב ואידחוק לתרוצי מדרבנן ודלא כיוסי בן יועזר והא רב משקי בית מדבחיא תני אבל משקי מדבחיא ה"נ דמיטמו. [תוספות רי"ד] הא דחשבינן הכא שמן כמשקה, וכן בפ"ק דפסחים (יז.) כי היין והשמן משקה בי מדבחיא, וכדאמר התם (יד:) גבי לא נמנעו מלהדליק את השמן ש[נ]פסל בטבול יום, דמייתי עלה ההיא דכל הפוסל בתרומה מטמא משקים להיות [תחלה], והרבה כיוצא באלו, כולהו מיירי בשמן קרוש אינו חשוב משקה, [הריטב"א, שבת ה:] **נטמאו בחוץ והכניסן בפנים טמאין.** ואפי' הכניסם בפנים לא פקעה טומאתם ודבר זה אתה מפרשו במים שהדם היאך היה בחוץ אלא ודאי במים ולא סוף דבר כשהם בקרקע שהם טהורים אלא אפי' בכלי. [מאירי]

דף כב ע"א

רבי שמעון הכי נמי דאסר בהנאה. גיד הנשה מותר בהנאה, לפיכך מותר לאדם לשלוח לעכו"ם ירך שגיד הנשה בתוכה ונותן לו הירך שלימה בפני ישראל, ואין חוששין שמא יאכל ממנה ישראל זה קודם שינטל הגיד שהרי מקומו ניכר, לפיכך אם היתה הירך חתוכה לא יתננה לעכו"ם בפני ישראל עד שיטול הגיד שמא יאכל ממנה ישראל. [רמב"ם, מאכלות אסורות פ"ח הי"ד] ידוע דר"ש ור"י הלכה כר"י וכ"ש דסתם מתני' כן ואע"ג דהתם בפרק כ"ש אמרי' בריש סוגיין מאן דאית ליה אין בגידין בנותן טעם אסר בהנאה ואנן קי"ל כמ"ד אין בגידין בנותן טעם כדאיפסיקא הלכתא בגמ' כבר תירץ הרמב"ן ז"ל דלרווחא דמילתא איתמר ההיא סוגיא אבל למסקנא גיד הנשה מותר בהנאה אפי' ת"ל אין בגידין בנותן טעם דלאו הא בהא תליא וזה דעת רבינו ועיקר. [מגיד משנה] **ונמכרין לגננין לזבל ומועלין בו.** ורבינו חיים זצ"ל פירש דיצא לנחל קדרון מועלין בו מדאורייתא לפי שבית דין מקדישין אותו. [תוספות, יומא נט:] **ואימא כמים המתנסכים על גבי המזבח.** ואם תאמר והנהו מנא לן דאסורין דלכולי עלמא נסוך המים לאו דאורייתא אלא רמז לבד, וא"ל דקרא לא אתא אלא לדמויי דם לשפיכת מים דדם נשפך כמים מכשיר. ונקט מים סתם משום איסור הנאה, ולמים האסורין מדמי להו, אלא דאנן אמרינן לדוגמא בעלמא כמים המתנסכים. וכי תימא מנא לן דקדישי, כיון דעיילו בכלי שרת הא קדישי דכתיב כל הנוגע בהן יקדש. [מהר"ם חלאווה]

דף כג ע"א

מערבין לנזיר ביין. כן הדין לכל אדם במה שנדר או נשבע שלא יאכלנו כמו שיתבאר. [מאירי] **ולישראל בתרומה.** הנאה של כילוי אסורה לזרים אבל שאר הנאות שרי דתנן בפרק בכל מערבין (עירובין דף כו:) דמערבין לישראל בתרומה. [תוספות, שבת כו.] **ותנן קוצר לשחת ומאכיל לבהמה.** בעוד שהוא עשב ושלא הביאה שליש שכל שלא הביא שליש אינו בכלל חדש להיות קצירתו אסורה הא משהביאה שליש אסור לקצור, ומ"מ מאכיל הוא לבהמתו שלא על ידי קצירה אלא על ידי קטוף שאע"פ שאסור באכילה מותר הוא בהנאה אלא שהקצירה עצמה אסורה. [מאירי] **ציידי חיה ושופות ודגים, שנזדמנו להם מינין טמאין מותרין למוכרן לנכרים.** ואמרי' מאי טעמ' דרבנן דבציידים שרו ובהדיוטים אסרי, ותירץ ר' יוסי בר' בון תמן אין מלכות אונסת הכא מלכות אונסת, פי' לקחת מס מן הציידין. [פירוש הריבמ"ץ, שביעית ז, ד]

דף כד ע"ב

איבא דאמרי אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן. כתב הרי"ט ז"ל והלכתא כלישנא בתרא ולקולא דאפי' בענין איסורי הנאה אין לוקין עליהם אלא כדרך הנאתן, ומיהו איסורא דרבנן איכא, ולא איסורא דאורייתא דהא מהיכי תיתי לן, דכי איתסרו בלאו איתסרו וכל היכי דאסירי לאו איכא, והכין כתבוהו רבוותא. [הריטב"א] **אין סופגין את הארבעים משום ערלה.** לשון שאיבה ולקיחה. פירוש אחר, ספגו בגימ"ל כמו סופקו בקו"ף, לשון ויספוק את כפיו (במדבר כד י). [רע"ב, זבחים פ"ו מ"ה] פירוש, כמו עלה ונסתפג, כלומר שואב את הארבעים. [הערוך]

דף נד ע"א

עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, משו' דלא נמצא בהן בריא' בששת ימי בראשית וכתיב אין כל חדש תחת השמש אית לן למימר הכי. והא דלא חשיב נמי קריעת ים סוף וגפרית ואש של סדום ושארי מופתים משום דקריע' ים סוף אינה הוי אלא הפסד ובא בה לשון תנאי אבל לא לשון בריאה. ודומה למות שלא היתה בששת ימי בראשי' וכבר נכלל במה שאמרו תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית אם ישראל מקבלין את התורה וכו'. [מהר"ם חלאווה] **ואלו הן.** ולמה הוצרך למנות עשרה דברים אלו להודיע כי כל מה שברא הקדוש ברוך הוא על תנאי וכשאומרים שישתנו טבעם בשעת הצריכה שאין דבר [מחודש] בעולם שלא עלה במחשבה במעשה בראשית [כשנתלו] המאורות ביום רביעי גזר עליהם שיעמדו ליהושע ולחזקיהו הים שיבקע לבני ישראל וכן כלם אלא שעשרה אלו עלו במחשבה ערב שבת בין השמשות [רבינו יונה, אבות ה, ו] **והמן.** לא יעשנו הטבע לעולם להשים האויר ולתקנו להיות ענין מזוני נאות למזג האדם. ומזה עוגת רצפים של אליהו, וסעודת לויתן, ושמן אשת הנביא. ומזה הסוג השתנות מזג אש חנניה מישאל ועזריה יאות אליהם ולא יזיקם, ומי הים כאשר קמו נד, שלפי הקבלה נזלו מהם מים מתוקים, ומאלה שנמשך זמן ארבעים שנה. גם בזה הסוג השתנות החומץ שידליק בתפלת ר' חנינא בן דוסא (תענית כה.), ובכלל כל מה שישתנה מהיסודות הדקים. [רבי מתתיה היצהרי, אבות ה, ו] **רבי יאשיה אומר משום אבינו אף האיל והשמיר.** וי"א הוסיפו האיל של אברהם, כי כן בא במדרש שמששת ימי בראשית נברא ונעלם עד בא אברהם (עיין במדבר רבה יז, ב תנחומא שלח יד), להורות כי כל מעשה בראשית נבראו בעבור אברהם וזרעו. ות"ק חלק עליו ואמר שבמקרה היות שם איל, שאין לו בעלים, או שבא שם מצאנו. [רבי מתתיה היצהרי, אבות ה, ו] **ויש אומרים אף מקלו של אדרן שקדיה ופרחיה.** י"ל נבראו ועמדו בתוך המטה ולא יצאו עד אותה שעה. [תוספות רי"ד]

דף נד ע"ב

אלא מאי אינו כתענית ציבור לתפילת נעילה. קס"ד השתא דמאי דתנן בשלשה פרקים בשנה כהנים נושאין את כפיהן ד' פעמים ביום שחרית ומוסף מנחה ונעילה ואלו הן ג' פרקים תעניות ומעמדיות ויוה"כ דוקא קתני דאיכ' נעילה בתעניות אבל כי הדר ומתרץ לעשרים וארבעה אית לן למימר דהאי דקתני נעילה לא קאי אלא איוה"כ כדקתני מוסף ולא קאי אלא איוה"כ כדמתרץ התם. [תוספות רי"ד] **ולואי שיתפלל אדם והולך כל היום כולו.** הגאונים פירשו דהא דאמר ר' יוחנן ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו דוקא יחיד ואדעתא דנדבה אבל אדעתא דחובה אסור דתפלות כנגד תמידין תקנום והיחיד מתנדב עולת נדבה, אבל צבור אפילו אדעתא דנדבה אסור שאין הצבור מביאין עולת נדבה דקיץ המזבח לאו נדבה היא אלא מן המותרות הוא בא. [תוספות הרא"ש, ברכות כא.]

דף נט ע"א

תן לה מדתה שתהא דולקת מערב עד בוקר. ושיערו חכמים חצי לוג בלילי טבת הארוכות ואם יותר אין בכך כלום. והר"י בר אברהם פירש דאין זה דרך כבוד לזרוק המותר. אלא כדקאמר במנחות בן ביבא ממונה על הפקיעים כלומר עושי הפתילות לפי אריכות הלילה. [הדר זקנים, שמות כז כא] **זה בנה אב** בנין אב לא נזכר בשום מקום מהתלמוד אלא על פסוק מפסוקי תורה שבכתב, וא"כ ראוי להם להזכיר בזה לשון אב ולומר זה בנה אב או בנין אב, כי כל פסוק ופסוק הוא בנין האב יתעלה ששמענו התורה מפיו מתוך האש, וכענין שכתוב (דברים ד טו) ביום דבר ה' אליכם בחרב מתוך האש, ולא היה ראוי שיזכירו בו לשון אם. [רבינו בחיי, דברים פרק לג] פעמים שאומרים לשון זכר ואומרים אב, כגון בנין אב משני כתובים ובנין אב וכתוב אחד. וכגון אבוהון דכולהון דם, אלא יש לומר שבמקום שעושה אותו דבר עיקר ללמוד ממנו דבר אחר קורין אותו אב. וז"ש יש אם למקרא, הואיל ואין למדין ממנו לדברים אחרים, אלא להודיע על מה סומכים על הקריאה או על המסורת קרא להם אם שהקריאה אינה ל' זכר אלא ל' נקבה. [שו"ת הרי"ף סימן א] **לכל חטאות שיהו קודמות לכל עולות הבאות עמהן.** מסתברא דהא דקדים חטאת לעולה משום תקנתא דעולה הוא, דגרסינן (זבחים ז:) אר"ש למה חטאת באה לפני עולה, לפרקליט שנכנס לרצות, יצא פרקליט נכנס דורון אחריו. [כללי המצוות] והענין כי החטאת בא לכפר פניו אל הקטיגור ואחר שנתרצה לו באה העולה לרחמים, ועוד כי סדר הבנין הוא תחלה למדת הדין ואח"כ למדת רחמים, שנאמר ובלא מחיר יין וחלב. [ריקאנטי, ויקרא ה י] **וקימא לן דאפילו חטאת העוף קודמת לעולת בהמה.** ואע"ג דבהמה עדיפא דהוי מין זבח. דלהכי אהני קרא יתירא דאי לחטאת בהמה הא לא צריך קרא דדם חטאת קודם לדם עולה שהוא מרצה, אלא לאשמעי' דאי מתרמי חטאת העוף דראובן ועולת בהמה דשמעון דקדמה חטאת העוף. אבל בחד גברא לא משכחת דמייתי חטאת העוף ועולת בהמה. [תוספות הרא"ש, הוריות יג.]

דף נט ע"ב

וכמה דכהנים לא אכלי בשר בעלים לא מתכפרי. והלא אין כפרה אלא בדם, בפרק תמיד נשחט (פסחים נט:) אמרי' כל כמה דלא אכלי כהנים בשר לא מצי מכפר דכתיב ואכלו אותם אשר כופר בהם מלמד שהכהנים אוכלין בשר ובעלים מתכפרים אבל מכל מקום עיקר כפרה אינה אלא בדם. [תוספות, זבחים ו.] **מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרין.** נמצא שהאכילה היא העבודה. [הרשב"א, בבא קמא קט:] בכל האשמות נתן חלק לכהנים, כי אכילת הכהנים תועיל בהם לכפרת החוטאים (פסחים נט:) [ספורנו, ויקרא ד כז] **לא ילין לבקר זבח חג הפסח.** זבח חג הפסח, אמוריו, ומכאן אתה למד לכל הקטר חלבים ואיברים. [רמב"ן, שמות לד כה] **הפסח ששחטו שלא לשמו וקבל והלך וזרק שלא לשמו.** התבאר בזבחים שמחשבה שאינה ראויה פוסלת בקדשים כל שמחשב אותה מחשבה בזמן שהוא מתעסק בקרבן באחת מארבע עבודות שהן שעת שחיטה או שעת קבלת הדם או שעת הולכתו למזבח או שעת זריקה. [מאירי]

דף סח ע"א

ויאמר אליהו התשבי מתושבי גלעד וגו'. מעיר ששמה תושב היה תחילה ואח"כ ישב בגלעד וכת"י אליהו דמתושב מתותבי גלעד. [רד"ק מלכים א יז א] **לא קשיא כאן בישראל כאן בנכרים.** ולפי הנראה לדעת עולא, כי ישראל שיראה ימות משיחנו לא ימות לעולם, ולפיכך הוצרך להעמיד מקרא שכתוב כי הנער בן מאה שנה ימות באומות העולם. ונתברר מזה שהיה עולא סובר, שמה שהנביא מנבא בלע המות לנצח, הוא לימות משיחנו ולא לעולם הבא. [דרשות הר"ן הדרוש החמישי] **ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וכרמיכם.** מעצמם יקומו ממקומם ויבאו לעבוד אתכם וכו' ואתם לא תהיו צריכים לעבוד עבודתכם כי בני נכר יעשו אותה ותהיו פנוים לעבוד את ה', כמו הכהנים שהיו מוכנים ומזומנים לעבודת בית המקדש, כן תהיו פנוים מעסקי העולם ותתעסקו בתורת אלהים ובדברי חכמה לדעת את ה'. [רד"ק, ישעיהו סא ה, ו] **ולשמואל דאמר אין בין העולם הזה לימות המשיח.** לומר שלא יתבטל כלום מסידרו של עולם, אבל ודאי שיבנה בית המקדש ותחזור שכינה למקומה ותרבה החכמה והתורה. [הריטב"א, שבת סג.] **אלא שיעבוד מלכיות בלבד.** אין קבול השכר האמתי רק בעולם הנשמות שהוא יום הדין לכל האומות ולא לאחר התחייה וכל שכן בימות המשיח, שבאותו זמן אין דבר מתחדש יותר מן הנוהג בעולם הזה וכמו שאמרו במס' שבת בפרק במה אשה יוצאה (סג.) אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד. [רשב"א אגדות, ברכות יב:] **כאן במחנה שכינה כאן במחנה צדיקים.** ואם תשאל הלא גם עתה במחנה שכינה כן הוא, הא לא בא הכתוב ללמדך, אלא שיהא הדבר נגלה לעיני הכל לעולם הבא. [יד רמה, סנהדרין צא:]

דף סח ע"ב

כל האוכל ושותה בתשעה בו מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי. הואיל ובשעת אכילה הוא מכוין להיות אכילתו לשם ענוי על כיוצא בזה בכל דרכיך דעהו אפילו לדבר עבירה, והוא אמרם גם כן וכל מעשיך יהיו לשם שמים. [מאירי, ברכות ח:] כאילו נצטוה להתענות תשיעי ועשירי והתענה בהם, כי הראה שמחתו בהגיע זמן כפרתו, ותהיה לו לעדה על דאגתו לאשמתו, ויגונותיו לעונותיו. [שערי תשובה לרבינו יונה שער ד] **רב יוסף ביומא דעצרתא אמר עבדי לי עגלא תלתא.** פרש"י ז"ל שלישי לבטן, וההיא דבמסכת סנהדרין (סה:) דאיברי להו עגלה תליתאה, י"ל כעין תליתאה קאמר, והנכון דעגלה תליתאה היינו שהוא עומד על שליש גידולו והוא רך וטוב, וכדאמרינן בפרק אלו מציאות (ב"מ סח.) מטפל בעגלים עד שיהו משולשים. [הריטב"א, שבת יא.] כמו ושלישים על כולו (שמות יד) וכמו עגלה משולשת ואיל משולש (בראשית טו) פי' בריא וטוב. [תוספות, גיטין נו.]

דף עג ע"א

גזירה לאחר כפרה אטו לפני כפרה. משמע דלאחר כפרה אפילו קודם ניתוק שרי מדאורייתא מדלא קאמר גזירה אחר ניתוק אטו קודם ניתוק משמע דליכא איסור אלא קודם כפרה. [תוספות, שבועות יב.] **ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה.** דקסבר דכל שבחטאת מתה באשם רועה, והכא חטאת יחיד היא דלכולי עלמא מתה. [הריטב"א, שבועות יב.] **רבי יהושע אומר ימכר ויביא בדמיו עולה.** אתא לטפויי מלתא דאי לא אפשר בנדבת צבור ועולת בהמה מקיצין בדמיו אף נדבת יחיד או עולת עוף. [הריטב"א, שבועות יב.]

דף עח ע"ב

דילמא שאני התם דאי ממשכי הני חזי להני ואי ממשכי הני חזי להני. פי' לעולם אימא לך דאכילה מעכבא ואם שחטו לשם כולם פסול דהא לית בי' כזית לכל חד וחד והכא דכשר משום דדמי כאלו אמר הריני שוחטו לשם כל אותן הראויין לאכול ממנו כזית ולא סימן מי ומי דכל חד וחד מצי למימר עלי נשחט אבל כשניטמא דלא חזי כלל לעולם אימא לך דאכילה מעכבא [תוספות רי"ד]

השמטות ממשנת ראשונים על מסכת פסחים

דף ו ע"ב

אסורין משום גזל וחייבין במעשר. כמו שאמרו כל שהוא אוכל ונשמר חייב במעשר. [מאירי] **שני דברים אינן שלו אדם ועשאן הכתוב כאילו ברשותו.** כתב הרי"ט בשם רבו הרא"ה ז"ל, דאע"ג דאין זכייה באיסורי הנאה לדין ממון, יש בהם זכייה להוסיף בהן איסור, ולפיכך דורון של חמץ ששלח גוי לישראל בפסח אסור לאחר הפסח וכדאשכחן שזוכה ישראל בע"ז לענין שאין לה בטלה עולמית כדאיתא בהדיא בכמה דוכתי (ע"ז מב.), וזה ברור, ע"כ. [הריטב"א] **ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה.** אם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא שהרי לא ביער ולא ביטל, ואין הבטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא, וחייב לבערו בכל עת שימצאנו. [רמב"ם, חמץ ומצה פ"ג ה"ח] א"א אולי סובר זה המחבר שהוא עובר משש שעות ולמעלה בלא יראה ולא ימצא, ואינו כן דשבעת ימים כתיב. [השגת הראב"ד]

דף יז ע"א

תניא כוותיה דלוי הדם והיין והשמן והמים משקי בי מדבחיא. קשיא לי כיון דדם מונה עם משקה בית מדבחיא היכי אקשינן לעיל מדם שניטמא וזרקו לרב ואידחוק לתרוצי מדרבנן ודלא כיוסי בן יועזר והא רב משקי בית מדבחיא תני אבל משקי מדבחיא ה"נ דמיטמו. [תוספות רי"ד] הא דחשבינן הכא שמן כמשקה, וכן בפ"ק דפסחים (יז.) כי היין והשמן משקה בי מדבחיא, וכדאמר התם (יד:) גבי לא נמנעו מלהדליק את השמן ש[נ]פסל בטבול יום, דמייתי עלה ההיא דכל הפוסל בתרומה מטמא משקים להיות [תחלה], והרבה כיוצא באלו, כולהו מיירי בשמן קרוש אינו חשוב משקה, [הריטב"א, שבת ה:] **נממאו בחוץ והכניסן בפנים טמאין.** ואפי' הכניסם בפנים לא פקעה טומאתם ודבר זה אתה מפרשו במים שהדם היאך היה בחוץ אלא ודאי במים ולא סוף דבר כשהם בקרקע שהם טהורים אלא אפי' בכלי. [מאירי]

דף כב ע"א

רבי שמעון הכי נמי דאסר בהנאה. גיד הנשה מותר בהנאה, לפיכך מותר לאדם לשלוח לעכו"ם ירך שגיד הנשה בתוכה ונותן לו הירך שלימה בפני ישראל, ואין חוששין שמא יאכל ממנה ישראל זה קודם שינטל הגיד שהרי מקומו ניכר, לפיכך אם היתה הירך חתוכה לא יתננה לעכו"ם בפני ישראל עד שיטול הגיד שמא יאכל ממנה ישראל. [רמב"ם, מאכלות אסורות פ"ח הי"ד] ידוע דר"ש ור"י הלכה כר"י וכ"ש דסתם מתני' כן ואע"ג דהתם בפרק כ"ש אמרי' בריש סוגיין מאן דאית ליה אין בגידין בנותן טעם אסר בהנאה ואנן קי"ל כמ"ד אין בגידין בנותן טעם כדאיפסיקא הלכתא בגמ' כבר תירץ הרמב"ן ז"ל דלרווחא דמילתא איתמר ההיא סוגיא אבל למסקנא גיד הנשה מותר בהנאה אפי' ת"ל אין בגידין בנותן טעם דלאו הא בהא תליא וזה דעת רבינו ועיקר. [מגיד משנה] **ונמכרין לגננין לזבל ומועלין בו.** ורבינו חיים זצ"ל פירש דיצא לנחל קדרון מועלין בו מדאורייתא לפי שבית דין מקדישין אותו. [תוספות, יומא נט:] **ואימא כמים המתנסכים על גבי המזבח.** ואם תאמר והנהו מנא לן דאסורין דלכולי עלמא נסוך המים לאו דאורייתא אלא רמז לבד, וא"ל דקרא לא אתא אלא לדמויי דם לשפיכת מים דדם נשפך כמים מכשיר. ונקט מים סתם משום איסור הנאה, ולמים האסורין מדמי להו, אלא דאנן אמרינן לדוגמא בעלמא כמים המתנסכים. וכי תימא מנא לן דקדישי, כיון דעיילו בכלי שרת הא קדישי דכתיב כל הנוגע בהן יקדש. [מהר"ם חלאווה]

דף כג ע"א

מערבין לנזיר ביין. כן הדין לכל אדם במה שנדר או נשבע שלא יאכלנו כמו שיתבאר. [מאירי] **ולישראל בתרומה.** הנאה של כילוי אסורה לזרים אבל שאר הנאות שרי דתנן בפרק בכל מערבין (עירובין דף כו:) דמערבין לישראל בתרומה. [תוספות, שבת כו.] **ותנן קוצר לשחת ומאכיל לבהמה.** בעוד שהוא עשב ושלא הביאה שליש שכל שלא הביא שליש אינו בכלל חדש להיות קצירתו אסורה הא משהביאה שליש אסור לקצור, ומ"מ מאכיל הוא לבהמתו שלא על ידי קצירה אלא על ידי קטוף שאע"פ שאסור באכילה מותר הוא בהנאה אלא שהקצירה עצמה אסורה. [מאירי] **ציידי חיה ושופות ודגים, שנזדמנו להם מינין טמאין מותרין למוכרן לנכרים.** ואמרי' מאי טעמ' דרבנן דבציידים שרו ובהדיוטות אסרי, ותירץ ר' יוסי בר' בון תמן אין מלכות אונסת הכא מלכות אונסת, פי' לקחת מס מן הציידין. [פירוש הריבמ"ץ, שביעית ז, ד]

דף כד ע"ב

איבא דאמרי אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן. כתב הרי"ט ז"ל והלכתא כלישנא בתרא ולקולא דאפי' בענין איסורי הנאה אין לוקין עליהם אלא כדרך הנאתן, ומיהו איסורא דרבנן איכא, ולא איסורא דאורייתא דהא מהיכי תיתי לן, דכי איתסרו בלאו איתסרו וכל היכי דאסירי לאו איכא, והכין כתבוהו רבוותא. [הריטב"א] **אין סופגין את הארבעים משום ערלה.** לשון שאיבה ולקיחה. פירוש אחר, ספגו בגימ"ל כמו סופקו בקו"ף, לשון ויספוק את כפיו (במדבר כד י). [רע"ב, זבחים פ"ו מ"ה] פירוש, כמו עלה ונסתפג, כלומר שואב את הארבעים. [הערוך]

דף נד ע"א

עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, משו' דלא נמצא בהן בריא' בששת ימי בראשית וכתיב אין כל חדש תחת השמש אית לן למימר הכי. והא דלא חשיב נמי קריעת ים סוף וגפרית ואש של סדום ושארי מופתים משום דקריע' ים סוף אינה הוי אלא הפסד ובא בה לשון תנאי אבל לא לשון בריאה. ודומה למות שלא היתה בששת ימי בראשי' וכבר נכלל במה שאמרו תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית אם ישראל מקבלין את התורה וכו'. [מהר"ם חלאווה] **ואלו הן.** ולמה הוצרך למנות עשרה דברים אלו להודיע כי כל מה שברא הקדוש ברוך הוא על תנאי וכשאומרים שישתנו טבעם בשעת הצריכה שאין דבר [מחודש] בעולם שלא עלה במחשבה במעשה בראשית [כשנתלו] המאורות ביום רביעי גזר עליהם שיעמדו ליהושע ולחזקיהו הים שיבקע לבני ישראל וכן כלם אלא שעשרה אלו עלו במחשבה ערב שבת בין השמשות [רבינו יונה, אבות ה, ו] **והמן.** לא יעשנו הטבע לעולם להשים האויר ולתקנו להיות ענין מזוני נאות למזג האדם. ומזה עוגת רצפים של אליהו, וסעודת לויתן, ושמן אשת הנביא. ומזה הסוג השתנות מזג אש חנניה מישאל ועזריה יאות אליהם ולא יזיקם, ומי הים כאשר קמו נד, שלפי הקבלה נזלו מהם מים מתוקים, ומאלה שנמשך זמן ארבעים שנה. גם בזה הסוג השתנות החומץ שידליק בתפלת ר' חנינא בן דוסא (תענית כה.), ובכלל כל מה שישתנה מהיסודות הדקים. [רבי מתתיה היצהרי, אבות ה, ו] **רבי יאשיה אומר משום אביו אף האיל והשמיר.** וי"א הוסיפו האיל של אברהם, כי כן בא במדרש שמששת ימי בראשית נברא ונעלם עד בא אברהם (עיין במדבר רבה יז, ב תנחומא שלח יד), להורות כי כל מעשה בראשית נבראו בעבור אברהם וזרעו. ות"ק חלק עליו ואמר שבמקרה היות שם איל, שאין לו בעלים, או שבא שם מצאנו. [רבי מתתיה היצהרי, אבות ה, ו] **ויש אומרים אף מקלו של אדרן שקדיה ופרחיה.** י"ל נבראו ועמדו בתוך המטה ולא יצאו עד אותה שעה. [תוספות רי"ד]

דף נד ע"ב

אלא מאי אינו כתענית ציבור לתפילת נעילה. קס"ד השתא דמאי דתנן בשלשה פרקים בשנה כהנים נושאין את כפיהן ד' פעמים ביום שחרית ומוסף מנחה ונעילה ואלו הן ג' פרקים תעניות ומעמדיות ויוה"כ דוקא קתני דאיכ' נעילה בתעניות אבל כי הדר ומתרץ לעשרים וארבעה אית לן למימר דהאי דקתני נעילה לא קאי אלא איוה"כ כדקתני מוסף ולא קאי אלא איוה"כ כדמתרץ התם. [תוספות רי"ד] **ולואי שיתפלל אדם והולך כל היום כולו.** הגאונים פירשו דהא דאמר ר' יוחנן ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו דוקא יחיד ואדעתא דנדבה אבל אדעתא דחובה אסור דתפלות כנגד תמידין תקנום והיחיד מתנדב עולת נדבה, אבל צבור אפילו אדעתא דנדבה אסור שאין הצבור מביאין עולת נדבה דקיץ המזבח לאו נדבה היא אלא מן המותרות הוא בא. [תוספות הרא"ש, ברכות כא.]

דף נט ע"א

תן לה מדתה שתהא דולקת מערב עד בוקר. ושיערו חכמים חצי לוג בלילי טבת הארוכות ואם יותר אין בכך כלום. והר"י בר אברהם פירש דאין זה דרך כבוד לזרוק המותר. אלא כדקאמר במנחות בן ביבא ממונה על הפקיעים כלומר עושי הפתילות לפי אריכות הלילה. [הדר זקנים, שמות כז כא] **זה בנה אב** בנין אב לא נזכר בשום מקום מהתלמוד אלא על פסוק מפסוקי תורה שבכתב, וא"כ ראוי להם להזכיר בזה לשון אב ולומר זה בנה אב או בנין אב, כי כל פסוק ופסוק הוא בנין האב יתעלה ששמענו התורה מפיו מתוך האש, וכענין שכתוב (דברים ד טו) ביום דבר ה' אליכם בחרב מתוך האש, ולא היה ראוי שיזכירו בו לשון אם. [רבינו בחיי, דברים פרק לג] פעמים שאומרים לשון זכר ואומרים אב, כגון בנין אב משני כתובים ובנין אב וכתוב אחד. וכגון אבוהון דכולהון דם, אלא יש לומר שבמקום שעושה אותו דבר עיקר ללמוד ממנו דבר אחר קורין אותו אב. וז"ש יש אם למקרא, הואיל ואין למדין ממנו לדברים אחרים, אלא להודיע על מה סומכים על הקריאה או על המסורת קרא להם אם שהקריאה אינה ל' זכר אלא ל' נקבה. [שו"ת הרי"ף סימן א] **לכל חטאות שיהו קודמות לכל עולות הבאות עמהן.** מסתברא דהא דקדים חטאת לעולה משום תקנתא דעולה הוא, דגרסינן (זבחים ז:) אר"ש למה חטאת באה לפני עולה, לפרקליט שנכנס לרצות, יצא פרקליט נכנס דורון אחריו. [כללי המצוות] והענין כי החטאת בא לכפר פניו אל הקטיגור ואחר שנתרצה לו באה העולה לרחמים, ועוד כי סדר הבנין הוא תחלה למדת הדין ואח"כ למדת רחמים, שנאמר ובלא מחיר יין וחלב. [ריקאנטי, ויקרא ה י] **וקימא לן דאפילו חטאת העוף קודמת לעולת בהמה.** ואע"ג דבהמה עדיפא דהוי מין זבח. דלהכי אהני קרא יתירא דאי לחטאת בהמה הא לא צריך קרא דדם חטאת קודם לדם עולה שהוא מרצה, אלא לאשמעי' דאי מתרמי חטאת העוף דראובן ועולת בהמה דשמעון דקדמה חטאת העוף. אבל בחד גברא לא משכחת דמייתי חטאת העוף ועולת בהמה. [תוספות הרא"ש, הוריות יג.]

דף נט ע"ב

וכמה דכהנים לא אכלי בשר בעלים לא מתכפרי. והלא אין כפרה אלא בדם, בפרק תמיד נשחט (פסחים נט:) אמרי' כל כמה דלא אכלי כהנים בשר לא מצי מכפר דכתיב ואכלו אותם אשר כופר בהם מלמד שהכהנים אוכלין בשר ובעלים מתכפרים אבל מכל מקום עיקר כפרה אינה אלא בדם. [תוספות, זבחים ו.] **מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרין.** נמצא שהאכילה היא העבודה. [הרשב"א, בבא קמא קט:] בכל האשמות נתן חלק לכהנים, כי אכילת הכהנים תועיל בהם לכפרת החוטאים (פסחים נט:) [ספורנו, ויקרא ד כז] **לא ילין לבקר זבח חג הפסח.** זבח חג הפסח, אמוריו, ומכאן אתה למד לכל הקטר חלבים ואיברים. [רמב"ן, שמות לד כה] **הפסח ששחטו שלא לשמו וקבל והלך וזרק שלא לשמו.** התבאר בזבחים שמחשבה שאינה ראויה פוסלת בקדשים כל שמחשב אותה מחשבה בזמן שהוא מתעסק בקרבן באחת מארבע עבודות שהן שעת שחיטה או שעת קבלת הדם או שעת הולכתו למזבח או שעת זריקה. [מאירי]

דף סח ע"א

ויאמר אליהו התשבי מתושבי גלעד וגו'. מעיר ששמה תושב היה תחילה ואח"כ ישב בגלעד וכת"י אליהו דמתושב מתותבי גלעד. [רד"ק מלכים א יז א] **לא קשיא כאן בישראל כאן בנכרים.** ולפי הנראה לדעת עולא, כי ישראל שיראה ימות משיחנו לא ימות לעולם, ולפיכך הוצרך להעמיד מקרא שכתוב כי הנער בן מאה שנה ימות באומות העולם. ונתברר מזה שהיה עולא סובר, שמה שהנביא מנבא בלע המות לנצח, הוא לימות משיחנו ולא לעולם הבא. [דרשות הר"ן הדרוש החמישי] **ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וכרמיכם.** מעצמם יקומו ממקומם ויבאו לעבוד אתכם וכו' ואתם לא תהיו צריכים לעבוד עבודתכם כי בני נכר יעשו אותה ותהיו פנוים לעבוד את ה', כמו הכהנים שהיו מוכנים ומזומנים לעבודת בית המקדש, כן תהיו פנוים מעסקי העולם ותתעסקו בתורת אלהים ובדברי חכמה לדעת את ה'. [רד"ק, ישעיהו סא ה, ו] **ולשמואל דאמר אין בין העולם הזה לימות המשיח.** לומר שלא יתבטל כלום מסידרו של עולם, אבל ודאי שיבנה בית המקדש ותחזור שכינה למקומה ותרבה החכמה והתורה. [הריטב"א, שבת סג.] **אלא שיעבוד מלכיות בלבד.** אין קבול השכר האמתי רק בעולם הנשמות שהוא יום הדין לכל האומות ולא לאחר התחייה וכל שכן בימות המשיח, שבאותו זמן אין דבר מתחדש יותר מן הנוהג בעולם הזה וכמו שאמרו במס' שבת בפרק במה אשה יוצאה (סג.) אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד. [רשב"א אגדות, ברכות יב:] **כאן במחנה שכינה כאן במחנה צדיקים.** ואם תשאל הלא גם עתה במחנה שכינה כן הוא, הא לא בא הכתוב ללמדך, אלא שיהא הדבר נגלה לעיני הכל לעולם הבא. [יד רמה, סנהדרין צא:]

דף סח ע"ב

כל האוכל ושותה בתשעה בו מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי. הואיל ובשעת אכילה הוא מכוין להיות אכילתו לשם ענוי על כיוצא בזה בכל דרכיך דעהו אפילו לדבר עבירה, והוא אמרם גם כן וכל מעשיך יהיו לשם שמים. [מאירי, ברכות ח:] כאילו נצטוה להתענות תשיעי ועשירי והתענה בהם, כי הראה שמחתו בהגיע זמן כפרתו, ותהיה לו לעדה על דאגתו לאשמתו, ויגונותיו לעונותיו. [שערי תשובה לרבינו יונה שער ד] **רב יוסף ביומא דעצרתא אמר עבדי לי עגלא תלתא.** פרש"י ז"ל שלישי לבטן, וההיא דבמסכת סנהדרין (סה:) דאיברי להו עגלה תליתאה, י"ל כעין תליתאה קאמר, והנכון דעגלה תליתאה היינו שהוא עומד על שליש גידולו והוא רך וטוב, וכדאמרינן בפרק אלו מציאות (ב"מ סח.) מטפל בעגלים עד שיהו משולשים. [הריטב"א, שבת יא.] כמו ושלישים על כולו (שמות יד) וכמו עגלה משולשת ואיל משולש (בראשית טו) פי' בריא וטוב. [תוספות, גיטין נו.]

דף עג ע"א

גזירה לאחר כפרה אטו לפני כפרה. משמע דלאחר כפרה אפילו קודם ניתוק שרי מדאורייתא מדלא קאמר גזירה אחר ניתוק אטו קודם ניתוק משמע דליכא איסור אלא קודם כפרה. [תוספות, שבועות יב.] **ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה.** דקסבר דכל שבחטאת מתה באשם רועה, והכא חטאת יחיד היא דלכולי עלמא מתה. [הריטב"א, שבועות יב.] **רבי יהושע אומר ימכר ויביא בדמיו עולה.** אתא לטפויי מלתא דאי לא אפשר בנדבת צבור ועולת בהמה מקיצין בדמיו אף נדבת יחיד או עולת עוף. [הריטב"א, שבועות יב.]

דף עח ע"ב

דילמא שאני התם דאי ממשכי הני חזי להני ואי ממשכי הני חזי להני. פי' לעולם אימא לך דאכילה מעכבא ואם שחטו לשם כולם פסול דהא לית בי' כזית לכל חד וחד והכא דכשר משום דדמי כאלו אמר הריני שוחטו לשם כל אותן הראויין לאכול ממנו כזית ולא סימן מי ומי דכל חד וחד מצי למימר עלי נשחט אבל כשניטמא דלא חזי כלל לעולם אימא לך דאכילה מעכבא [תוספות רי"ד]

השמטות ממשנת ראשונים על מסכת פסחים

דף ו ע"ב

אסורין משום גזל וחייבין במעשר. כמו שאמרו כל שהוא אוכל ונשמר חייב במעשר. [מאירי] **שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו ברשותו.** כתב הרי"ט בשם רבו הרא"ה ז"ל, דאע"ג דאין זכייה באיסורי הנאה לדין ממון, יש בהם זכייה להוסיף בהן איסור, ולפיכך דורון של חמץ ששלח גוי לישראל בפסח אסור לאחר הפסח וכדאשכחן שזוכה ישראל בע"ז לענין שאין לה בטלה עולמית כדאיתא בהדיא בכמה דוכתי (ע"ז מב.), וזה ברור, ע"כ. [הריטב"א] **ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה.** אם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא שהרי לא ביער ולא ביטל, ואין הבטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא, וחייב לבערו בכל עת שימצאנו. [רמב"ם, חמץ ומצה פ"ג ה"ח] א"א אולי סובר זה המחבר שהוא עובר משש שעות ולמעלה בלא יראה ולא ימצא, ואינו כן דשבעת ימים כתיב. [השגת הראב"ד]

דף יז ע"א

תניא כוותיה דלוי הדם והיין והשמן והמים משקי בי מדבחיא. קשיא לי כיון דדם מונה עם משקה בית מדבחיא היכי אקשינן לעיל מדם שניטמא וזרקו לרב ואידחוק לתרוצי מדרבנן ודלא כיוסי בן יועזר והא רב משקי בית מדבחיא תני אבל משקי מדבחיא ה"נ דמיטמו. [תוספות רי"ד] הא דחשבינן הכא שמן כמשקה, וכן בפ"ק דפסחים (יז.) כי היין והשמן משקה בי מדבחיא, וכדאמר התם (יד:) גבי לא נמנעו מלהדליק את השמן ש[נ]פסל בטבול יום, דמייתי עלה ההיא דכל הפוסל בתרומה מטמא משקים להיות [תחלה], והרבה כיוצא באלו, כולהו מיירי בשמן קרוש אינו חשוב משקה, [הריטב"א, שבת ה:] **נטמאו בחוץ והכניסן בפנים טמאין.** ואפי' הכניסם בפנים לא פקעה טומאתם ודבר זה אתה מפרשו במים שהדם היאך היה בחוץ אלא ודאי במים ולא סוף דבר כשהם בקרקע שהם טהורים אלא אפי' בכלי. [מאירי]

דף כב ע"א

רבי שמעון הכי נמי דאסר בהנאה. גיד הנשה מותר בהנאה, לפיכך מותר לאדם לשלוח לעכו"ם ירך שגיד הנשה בתוכה ונותן לו הירך שלימה בפני ישראל, ואין חוששין שמא יאכל ממנה ישראל זה קודם שינטל הגיד שהרי מקומו ניכר, לפיכך אם היתה הירך חתוכה לא יתננה לעכו"ם בפני ישראל עד שיטול הגיד שמא יאכל ממנה ישראל. [רמב"ם, מאכלות אסורות פ"ח הי"ד] ידוע דר"ש ור"י הלכה כר"י וכ"ש דסתם מתני' כן ואע"ג דהתם בפרק כ"ש אמרי' בריש סוגיין מאן דאית ליה אין בגידין בנותן טעם אסר בהנאה ואנן קי"ל כמ"ד אין בגידין בנותן טעם כדאיפסיקא הלכתא בגמ' כבר תירץ הרמב"ן ז"ל דלרווחא דמילתא איתמר ההיא סוגיא אבל למסקנא גיד הנשה מותר בהנאה אפי' ת"ל אין בגידין בנותן טעם דלאו הא בהא תליא וזה דעת רבינו ועיקר. [מגיד משנה] **ונמכרין לגננין לזבל ומועלין בו.** ורבינו חיים זצ"ל פירש דיצא לנחל קדרון מועלין בו מדאורייתא לפי שבית דין מקדישין אותו. [תוספות, יומא נט:] **ואימא כמים המתנסכים על גבי המזבח.** ואם תאמר והנהו מנא לן דאסורין דלכולי עלמא נסוך המים לאו דאורייתא אלא רמז לבד, וא"ל דקרא לא אתא אלא לדמויי דם לשפיכת מים דדם נשפך כמים מכשיר. ונקט מים סתם משום איסור הנאה, ולמים האסורין מדמי להו, אלא דאנן אמרינן לדוגמא בעלמא כמים המתנסכים. וכי תימא מנא לן דקדישי, כיון דעיילו בכלי שרת הא קדישי דכתיב כל הנוגע בהן יקדש. [מהר"ם חלאווה]

דף כג ע"א

מערבין לנזיר ביין. כן הדין לכל אדם במה שנדר או נשבע שלא יאכלנו כמו שיתבאר. [מאירי] **ולישראל בתרומה.** הנאה של כילוי אסורה לזרים אבל שאר הנאות שרי דתנן בפרק בכל מערבין (עירובין דף כו:) דמערבין לישראל בתרומה. [תוספות, שבת כו.] **ותנן קוצר לשחת ומאכיל לבהמה.** בעוד שהוא עשב ושלא הביאה שליש שכל שלא הביא שליש אינו בכלל חדש להיות קצירתו אסורה הא משהביאה שליש אסור לקצור, ומ"מ מאכיל הוא לבהמתו שלא על ידי קצירה אלא על ידי קטוף שאע"פ שאסור באכילה מותר הוא בהנאה אלא שהקצירה עצמה אסורה. [מאירי] **ציידי חיה ושופות ודגים, שנזדמנו להם מינין טמאין מותרין למוכרים.** ואמרי' מאי טעמ' דרבנן דבציידים שרו ובהדיוטים אסרי, ותירץ ר' יוסי בר' בון תמן אין מלכות אונסת הכא מלכות אונסת, פי' לקחת מס מן הציידין. [פירוש הריבמ"ץ, שביעית ז, ד]

דף כד ע"ב

איבא דאמרי אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן. כתב הרי"ט ז"ל והלכתא כלישנא בתרא ולקולא דאפי' בענין איסורי הנאה אין לוקין עליהם אלא כדרך הנאתן, ומיהו איסורא דרבנן איכא, ולא איסורא דאורייתא דהא מהיכי תיתי לן, דכי איתסרו בלאו איתסרו וכל היכי דאסירי לאו איכא, והכין כתבוהו רבוותא. [הריטב"א] **אין סופגין את הארבעים משום ערלה.** לשון שאיבה ולקיחה. פירוש אחר, ספגו בגימ"ל במו סופקו בקו"ף, לשון ויספוק את כפיו (במדבר כד י). [רע"ב, זבחים פ"ו מ"ה] פירוש, כמו עלה ונסתפג, כלומר שואב את הארבעים. [הערוך]

דף נד ע"א

עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, משו' דלא נמצא בהן בריא' בששת ימי בראשית וכתיב אין כל חדש תחת השמש אית לן למימר הכי. והא דלא חשיב נמי קריעת ים סוף וגפרית ואש של סדום ושארי מופתים משום דקריע' ים סוף אינה הוי אלא הפסד ובא בה לשון תנאי אבל לא לשון בריאה. ודומה למות שלא היתה בששת ימי בראשי' וכבר נכלל במה שאמרו תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית אם ישראל מקבלין את התורה וכו'. [מהר"ם חלאווה] **ואלו הן.** ולמה הוצרך למנות עשרה דברים אלו להודיע כי כל מה שברא הקדוש ברוך הוא על תנאי וכשאומרים שישתנו טבעם בשעת הצריכה שאין דבר [מחודש] בעולם שלא עלה במחשבה במעשה בראשית [כשנתלו] המאורות ביום רביעי גזר עליהם שיעמדו ליהושע ולחזקיהו הים שיבקע לבני ישראל וכן כלם אלא שעשרה אלו עלו במחשבה ערב שבת בין השמשות [רבינו יונה, אבות ה, ו] **והמן.** לא יעשנו הטבע לעולם להשים האויר ולתקנו להיות ענין מזוני נאות למזג האדם. ומזה עוגת רצפים של אליהו, וסעודת לויתן, ושמן אשת הנביא. ומזה הסוג השתנות מזג אש חנניה מישאל ועזריה יאות אליהם ולא יזיקם, ומי הים כאשר קמו נד, שלפי הקבלה נזלו מהם מים מתוקים, ומאלה שנמשך זמן ארבעים שנה. גם בזה הסוג השתנות החומץ שידליק בתפלת ר' חנינא בן דוסא (תענית כה.), ובכלל כל מה שישתנה מהיסודות הדקים. [רבי מתתיה היצהרי, אבות ה, ו] **רבי יאשיה אומר משום אביו אף האיל והשמיר.** וי"א הוסיפו האיל של אברהם, כי כן בא במדרש שמששת ימי בראשית נברא ונעלם עד בא אברהם (עיין במדבר רבה יז, ב תנחומא שלח יד), להורות כי כל מעשה בראשית נבראו בעבור אברהם וזרעו. ות"ק חלק עליו ואמר שבמקרה היות שם איל, שאין לו בעלים, או שבא שם מצאנו. [רבי מתתיה היצהרי, אבות ה, ו] **ויש אומרים אף מקלו של אדרן שקדיה ופרחיה.** י"ל נבראו ועמדו בתוך המטה ולא יצאו עד אותה שעה. [תוספות רי"ד]

דף נד ע"ב

אלא מאי אינו כתענית ציבור לתפילת נעילה. קס"ד השתא דמאי דתנן בשלשה פרקים בשנה כהנים נושאין את כפיהן ד' פעמים ביום שחרית ומוסף מנחה ונעילה ואלו הן ג' פרקים תעניות ומעמדיות ויוה"כ דוקא קתני דאיכ' נעילה בתעניות אבל כי הדר ומתרץ לעשרים וארבעה אית לן למימר דהאי דקתני נעילה לא קאי אלא איוה"כ כדקתני מוסף ולא קאי אלא איוה"כ כדמתרץ התם. [תוספות רי"ד] **ולואי שיתפלל אדם והולך כל היום כולו.** הגאונים פירשו דהא דאמר ר' יוחנן ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו דוקא יחיד ואדעתא דנדבה אבל אדעתא דחובה אסור דתפלות כנגד תמידין תקנום והיחיד מתנדב עולת נדבה, אבל צבור אפילו אדעתא דנדבה אסור שאין הצבור מביאין עולת נדבה דקיץ המזבח לאו נדבה היא אלא מן המותרות הוא בא. [תוספות הרא"ש, ברכות כא.]

דף נט ע"א

תן לה מדתה שתהא דולקת מערב עד בוקר. ושיערו חכמים חצי לוג בלילי טבת הארוכות ואם יותר אין בכך כלום. והר"י בר אברהם פירש דאין זה דרך כבוד לזרוק המותר. אלא כדקאמר במנחות בן ביבא ממונה על הפקיעים כלומר עושי הפתילות לפי אריכות הלילה. [הדר זקנים, שמות כז כא] **זה בנה אב** בנין אב לא נזכר בשום מקום מהתלמוד אלא על פסוק מפסוקי תורה שבכתב, וא"כ ראוי להם להזכיר בזה לשון אב ולומר זה בנה אב או בנין אב, כי כל פסוק ופסוק הוא בנין האב יתעלה ששמענו התורה מפיו מתוך האש, וכענין שכתוב (דברים ד טו) ביום דבר ה' אליכם בחרב מתוך האש, ולא היה ראוי שיזכירו בו לשון אם. [רבינו בחיי, דברים פרק לג] פעמים שאומרים לשון זכר ואומרים אב, כגון בנין אב משני כתובים ובנין אב וכתוב אחד. וכגון אבוהון דכולהון דם, אלא יש לומר שבמקום שעושה אותו דבר עיקר ללמוד ממנו דבר אחר קורין אותו אב. וז"ש יש אם למקרא, הואיל ואין למדין ממנו לדברים אחרים, אלא להודיע על מה סומכים על הקריאה או על המסורת קרא להם אם שהקריאה אינה ל' זכר אלא ל' נקבה. [שו"ת הרי"ף סימן א] **לכל חטאות שיהו קודמות לכל עולות הבאות עמהן.** מסתברא דהא דקדים חטאת לעולה משום תקנתא דעולה הוא, דגרסינן (זבחים ז:) אר"ש למה חטאת באה לפני עולה, לפרקליט שנכנס לרצות, יצא פרקליט נכנס דורון אחריו. [כללי המצוות] והענין כי החטאת בא לכפר פניו אל הקטיגור ואחר שנתרצה לו באה העולה לרחמים, ועוד כי סדר הבנין הוא תחלה למדת הדין ואח"כ למדת רחמים, שנאמר ובלא מחיר יין וחלב. [ריקאנטי, ויקרא ה י] **וקימא לן דאפילו חטאת העוף קודמת לעולת בהמה.** ואע"ג דבהמה עדיפא דהוי מין זבח. דלהכי אהני קרא יתירא דאי לחטאת בהמה הא לא צריך קרא דדם חטאת קודם לדם עולה שהוא מרצה, אלא לאשמעי' דאי מתרמי חטאת העוף דראובן ועולת בהמה דשמעון דקדמה חטאת העוף. אבל בחד גברא לא משכחת דמייתי חטאת העוף ועולת בהמה. [תוספות הרא"ש, הוריות יג.]

דף נט ע"ב

וכמה דכהנים לא אכלי בשר בעלים לא מתכפרי. והלא אין כפרה אלא בדם, בפרק תמיד נשחט (פסחים נט:) אמרי' כל כמה דלא אכלי כהנים בשר לא מצי מכפר דכתיב ואכלו אותם אשר כופר בהם מלמד שהכהנים אוכלין בשר ובעלים מתכפרים אבל מכל מקום עיקר כפרה אינה אלא בדם. [תוספות, זבחים ו.] **מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרין.** נמצא שהאכילה היא העבודה. [הרשב"א, בבא קמא קט:] בכל האשמות נתן חלק לכהנים, כי אכילת הכהנים תועיל בהם לכפרת החוטאים (פסחים נט:) [ספורנו, ויקרא ד כז] **לא ילין לבקר זבח חג הפסח.** זבח חג הפסח, אמוריו, ומכאן אתה למד לכל הקטר חלבים ואיברים. [רמב"ן, שמות לד כה] **הפסח ששחטו שלא לשמו וקבל והלך וזרק שלא לשמו.** התבאר בזבחים שמחשבה שאינה ראויה פוסלת בקדשים כל שמחשב אותה מחשבה בזמן שהוא מתעסק בקרבן באחת מארבע עבודות שהן שעת שחיטה או שעת קבלת הדם או שעת הולכתו למזבח או שעת זריקה. [מאירי]

דף סח ע"א

ויאמר אליהו התשבי מתושבי גלעד וגו'. מעיר ששמה תושב היה תחילה ואח"כ ישב בגלעד וכת"י אליהו דמתושב מתותבי גלעד. [רד"ק מלכים א יז א] **לא קשיא כאן בישראל כאן בנכרים.** ולפי הנראה לדעת עולא, כי ישראל שיראה ימות משיחנו לא ימות לעולם, ולפיכך הוצרך להעמיד מקרא שכתוב כי הנער בן מאה שנה ימות באומות העולם. ונתברר מזה שהיה עולא סובר, שמה שהנביא מנבא בלע המות לנצח, הוא לימות משיחנו ולא לעולם הבא. [דרשות הר"ן הדרוש החמישי] **ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וכרמיכם.** מעצמם יקומו ממקומם ויבאו לעבוד אתכם וכו' ואתם לא תהיו צריכים לעבוד עבודתכם כי בני נכר יעשו אותה ותהיו פנוים לעבוד את ה', כמו הכהנים שהיו מוכנים ומזומנים לעבודת בית המקדש, כן תהיו פנוים מעסקי העולם ותתעסקו בתורת אלהים ובדברי חכמה לדעת את ה'. [רד"ק, ישעיהו סא ה, ו] **ולשמואל דאמר אין בין העולם הזה לימות המשיח.** לומר שלא יתבטל כלום מסידרו של עולם, אבל ודאי שיבנה בית המקדש ותחזור שכינה למקומה ותרבה החכמה והתורה. [הריטב"א, שבת סג.] **אלא שיעבוד מלכיות בלבד.** אין קבול השכר האמתי רק בעולם הנשמות שהוא יום הדין לכל האומות ולא לאחר התחייה וכל שכן בימות המשיח, שבאותו זמן אין דבר מתחדש יותר מן הנוהג בעולם הזה וכמו שאמרו במס' שבת בפרק במה אשה יוצאה (סג.) אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד. [רשב"א אגדות, ברכות יב:] **כאן במחנה שכינה כאן במחנה צדיקים.** ואם תשאל הלא גם עתה במחנה שכינה כן הוא, הא לא בא הכתוב ללמדך, אלא שיהא הדבר נגלה לעיני הכל לעולם הבא. [יד רמה, סנהדרין צא:]

דף סח ע"ב

כל האוכל ושותה בתשעה בו מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי. הואיל ובשעת אכילה הוא מכוין להיות אכילתו לשם ענוי על כיוצא בזה בכל דרכיך דעהו אפילו לדבר עבירה, והוא אמרם גם כן וכל מעשיך יהיו לשם שמים. [מאירי, ברכות ח:] כאילו נצטוה להתענות תשיעי ועשירי והתענה בהם, כי הראה שמחתו בהגיע זמן כפרתו, ותהיה לו לעדה על דאגתו לאשמתו, ויגונותיו לעונותיו. [שערי תשובה לרבינו יונה שער ד] **רב יוסף ביומא דעצרתא אמר עבדי לי עגלא תלתא.** פרש"י ז"ל שלישי לבטן, וההיא דבמסכת סנהדרין (סה:) דאיברי להו עגלה תליתאה, י"ל כעין תליתאה קאמר, והנכון דעגלה תליתאה היינו שהוא עומד על שליש גידולו והוא רך וטוב, וכדאמרינן בפרק אלו מציאות (ב"מ סח.) מטפל בעגלים עד שיהו משולשים. [הריטב"א, שבת יא.] כמו ושלישים על כולו (שמות יד) וכמו עגלה משולשת ואיל משולש (בראשית טו) פי' בריא וטוב. [תוספות, גיטין נו.]

דף עג ע"א

גזירה לאחר כפרה אטו לפני כפרה. משמע דלאחר כפרה אפילו קודם ניתוק שרי מדאורייתא מדלא קאמר גזירה אחר ניתוק אטו קודם ניתוק משמע דליכא איסור אלא קודם כפרה. [תוספות, שבועות יב.] **ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה.** דקסבר דכל שבחטאת מתה באשם רועה, והכא חטאת יחיד היא דלכולי עלמא מתה. [הריטב"א, שבועות יב.] **רבי יהושע אומר ימכר ויביא בדמיו עולה.** אתא לטפויי מלתא דאי לא אפשר בנדבת צבור ועולת בהמה מקיצין בדמיו אף נדבת יחיד או עולת עוף. [הריטב"א, שבועות יב.]

דף עח ע"ב

דילמא שאני התם דאי ממשכי הני חזי להני ואי ממשכי הני חזי להני. פי' לעולם אימא לך דאכילה מעכבא ואם שחטו לשם כולם פסול דהא לית בי' כזית לכל חד וחד והכא דכשר משום דדמי כאלו אמר הריני שוחטו לשם כל אותן הראויין לאכול ממנו כזית ולא סימן מי ומי דכל חד וחד מצי למימר עלי נשחט אבל כשניטמא דלא חזי כלל לעולם אימא לך דאכילה מעכבא [תוספות רי"ד]

אוצר החכמה 19:06/2018

השמטות ממשנת ראשונים על מסכת פסחים

דף ו ע"ב

אסורין משום גזל וחייבין במעשר. כמו שאמרו כל שהוא אוכל ונשמר חייב במעשר. **[מאירי]** **שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו ברשותו.** כתב הרי"ט בשם רבו הרא"ה ז"ל, דאע"ג דאין זכייה באיסורי הנאה לדין ממון, יש בהם זכייה להוסיף בהן איסור, ולפיכך דורון של חמץ ששלח גוי לישראל בפסח אסור לאחר הפסח וכדאשכחן שזוכה ישראל בע"ז לענין שאין לה בטלה עולמית כדאיתא בהדיא בכמה דוכתי (ע"ז מב.), וזה ברור, ע"כ. **[הריטב"א]** **ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה.** אם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא שהרי לא ביער ולא ביטל, ואין הבטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא, וחייב לבערו בכל עת שימצאנו. **[רמב"ם, חמץ ומצה פ"ג ה"ח]** א"א אולי סובר זה המחבר שהוא עובר משש שעות ולמעלה בלא יראה ולא ימצא, ואינו כן דשבעת ימים כתיב. **[השגת הראב"ד]**

דף יז ע"א

תניא כוותיה דלוי הדם והיין והשמן והמים משקי בי מדבחיא. קשיא לי כיון דדם מונה עם משקה בית מדבחיא היכי אקשינן לעיל מדם שניטמא וזרקו לרב ואידחוק לתרוצי מדרבנן ודלא כיוסי בן יועזר והא רב משקי בית מדבחיא תני אבל משקי מדבחיא ה"נ דמיטמו. **[תוספות רי"ד]** הא דחשבינן הכא שמן כמשקה, וכן בפ"ק דפסחים (יז.) כי היין והשמן משקה בי מדבחיא, וכדאמר התם (יד:) גבי לא נמנעו מלהדליק את השמן ש[נ]פסל בטבול יום, דמייתי עלה ההיא דכל הפוסל בתרומה מטמא משקים להיות [תחלה], והרבה כיוצא באלו, כולהו מיירי בשמן [לח], אבל בשמן קרוש אינו חשוב משקה, **[הריטב"א, שבת ה:]** **נמצאו בחוץ והכנימן בפנים טמאין.** ואפי' הכניסם בפנים לא פקעה טומאתם ודבר זה אתה מפרשו במים שהדם היאך היה בחוץ אלא ודאי במים ולא סוף דבר כשהם בקרקע שהם טהורים אלא אפי' בכלי. **[מאירי]**

דף כב ע"א

רבי שמעון הכי נמי דאסר בהנאה. גיד הנשה מותר בהנאה, לפיכך מותר לאדם לשלוח לעכו"ם ירך שגיד הנשה בתוכה ונותן לו הירך שלימה בפני ישראל, ואין חוששין שמא יאכל ממנה ישראל זה קודם שינטל הגיד דאין זכייה באיסורי הנאה לדין ממון, יש בהם זכייה להוסיף בהן איסור, ולפיכך דורון של חמץ ששלח גוי לישראל בפסח אסור לאחר הפסח וכדאשכחן שזוכה ישראל בע"ז לענין שאין לה בטלה עולמית כדאיתא בהדיא בכמה דוכתי (ע"ז מב.), וזה ברור, ע"כ. **[הריטב"א]** **ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה.** אם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא שהרי לא ביער ולא ביטל, ואין הבטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא, וחייב לבערו בכל עת שימצאנו. **[רמב"ם, חמץ ומצה פ"ג ה"ח]** א"א אולי סובר זה המחבר שהוא עובר משש שעות ולמעלה בלא יראה ולא ימצא, ואינו כן דשבעת ימים כתיב. **[השגת הראב"ד]**

דף כג ע"א

מערבין לנזיר ביין. כן הדין לכל אדם במה שנדר או נשבע שלא יאכלנו כמו שיתבאר. **[מאירי]** **ולישראל בתרומה.** הנאה של כילוי אסורה לזרים אבל שאר הנאות שרי דתנן בפרק בכל מערבין (עירובין דף כו:) דמערבין לישראל בתרומה. **[תוספות, שבת כו.]** **ותנן קוצר לשחת ומאכיל לבהמה.** בעוד שהוא עשב ושלא הביאה שליש שכל שלא הביא שליש אינו בכלל חדש להיות קצירתו אסורה הא משהביאה שליש אסור לקצור, ומ"מ מאכיל הוא לבהמתו שלא על ידי קצירה אלא על ידי קטוף שאע"פ שאסור באכילה מותר הוא בהנאה אלא שהקצירה עצמה אסורה. **[מאירי]** **ציידי חיה ועופות ודגים, שנזדמנו להם מינין טמאין מותרין למוכרן לנכרים.** ואמרי' מאי טעמ' דרבנן דבציידים שרו ובהדיוטים אסרי, ותירץ ר' יוסי בר' בון תמן אין מלכות אונסת הכא מלכות אונסת, פי' לקחת מס מן הציידין. **[פירוש הריבמ"ץ, שביעית ז, ד]**

דף כד ע"ב

איכא דאמרי אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן. כתב הרי"ט ז"ל והלכתא כלישנא בתרא ולקולא דאפי' בענין איסורי הנאה אין לוקין עליהם אלא כדרך הנאתן, ומיהו איסורא דרבנן איכא, ולא איסורא דאורייתא דהא מהיכי תיתי לן, דכי איתסרו בלאו איתסרו וכל היכי דאסירי לאו איכא, והכין כתבוהו רבוותא. **[הריטב"א]** **אין סופגין את הארבעים משום ערלה.** לשון שאיבה ולקיחה. פירוש אחר, ספגו בגימ"ל כמו סופקו בקו"ף, לשון ויספוק את כפיו (במדבר כד י). **[רע"ב, זבחים פ"ו מ"ה]** פירוש, כמו עלה ונסתפג, כלומר שואב את הארבעים. **[הערוך]**

דף כה ע"א

רבי שמעון הכי נמי דאסר בהנאה. גיד הנשה מותר בהנאה, לפיכך מותר לאדם לשלוח לעכו"ם ירך שגיד הנשה בתוכה ונותן לו הירך שלימה בפני ישראל, ואין חוששין שמא יאכל ממנה ישראל זה קודם שינטל הגיד דאין זכייה באיסורי הנאה לדין ממון, יש בהם זכייה להוסיף בהן איסור, ולפיכך דורון של חמץ ששלח גוי לישראל בפסח אסור לאחר הפסח וכדאשכחן שזוכה ישראל בע"ז לענין שאין לה בטלה עולמית כדאיתא בהדיא בכמה דוכתי (ע"ז מב.), וזה ברור, ע"כ. **[הריטב"א]** **ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה.** אם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא שהרי לא ביער ולא ביטל, ואין הבטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא, וחייב לבערו בכל עת שימצאנו. **[רמב"ם, חמץ ומצה פ"ג ה"ח]** א"א אולי סובר זה המחבר שהוא עובר משש שעות ולמעלה בלא יראה ולא ימצא, ואינו כן דשבעת ימים כתיב. **[השגת הראב"ד]**

דף כו ע"א

רבי שמעון הכי נמי דאסר בהנאה. גיד הנשה מותר בהנאה, לפיכך מותר לאדם לשלוח לעכו"ם ירך שגיד הנשה בתוכה ונותן לו הירך שלימה בפני ישראל, ואין חוששין שמא יאכל ממנה ישראל זה קודם שינטל הגיד דאין זכייה באיסורי הנאה לדין ממון, יש בהם זכייה להוסיף בהן איסור, ולפיכך דורון של חמץ ששלח גוי לישראל בפסח אסור לאחר הפסח וכדאשכחן שזוכה ישראל בע"ז לענין שאין לה בטלה עולמית כדאיתא בהדיא בכמה דוכתי (ע"ז מב.), וזה ברור, ע"כ. **[הריטב"א]** **ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה.** אם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא שהרי לא ביער ולא ביטל, ואין הבטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא, וחייב לבערו בכל עת שימצאנו. **[רמב"ם, חמץ ומצה פ"ג ה"ח]** א"א אולי סובר זה המחבר שהוא עובר משש שעות ולמעלה בלא יראה ולא ימצא, ואינו כן דשבעת ימים כתיב. **[השגת הראב"ד]**

דף כז ע"א

רבי שמעון הכי נמי דאסר בהנאה. גיד הנשה מותר בהנאה, לפיכך מותר לאדם לשלוח לעכו"ם ירך שגיד הנשה בתוכה ונותן לו הירך שלימה בפני ישראל, ואין חוששין שמא יאכל ממנה ישראל זה קודם שינטל הגיד דאין זכייה באיסורי הנאה לדין ממון, יש בהם זכייה להוסיף בהן איסור, ולפיכך דורון של חמץ ששלח גוי לישראל בפסח אסור לאחר הפסח וכדאשכחן שזוכה ישראל בע"ז לענין שאין לה בטלה עולמית כדאיתא בהדיא בכמה דוכתי (ע"ז מב.), וזה ברור, ע"כ. **[הריטב"א]** **ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה.** אם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא שהרי לא ביער ולא ביטל, ואין הבטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא, וחייב לבערו בכל עת שימצאנו. **[רמב"ם, חמץ ומצה פ"ג ה"ח]** א"א אולי סובר זה המחבר שהוא עובר משש שעות ולמעלה בלא יראה ולא ימצא, ואינו כן דשבעת ימים כתיב. **[השגת הראב"ד]**

דף כח ע"א

רבי שמעון הכי נמי דאסר בהנאה. גיד הנשה מותר בהנאה, לפיכך מותר לאדם לשלוח לעכו"ם ירך שגיד הנשה בתוכה ונותן לו הירך שלימה בפני ישראל, ואין חוששין שמא יאכל ממנה ישראל זה קודם שינטל הגיד דאין זכייה באיסורי הנאה לדין ממון, יש בהם זכייה להוסיף בהן איסור, ולפיכך דורון של חמץ ששלח גוי לישראל בפסח אסור לאחר הפסח וכדאשכחן שזוכה ישראל בע"ז לענין שאין לה בטלה עולמית כדאיתא בהדיא בכמה דוכתי (ע"ז מב.), וזה ברור, ע"כ. **[הריטב"א]** **ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה.** אם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא שהרי לא ביער ולא ביטל, ואין הבטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא, וחייב לבערו בכל עת שימצאנו. **[רמב"ם, חמץ ומצה פ"ג ה"ח]** א"א אולי סובר זה המחבר שהוא עובר משש שעות ולמעלה בלא יראה ולא ימצא, ואינו כן דשבעת ימים כתיב. **[השגת הראב"ד]**

דף כט ע"א

רבי שמעון הכי נמי דאסר בהנאה. גיד הנשה מותר בהנאה, לפיכך מותר לאדם לשלוח לעכו"ם ירך שגיד הנשה בתוכה ונותן לו הירך שלימה בפני ישראל, ואין חוששין שמא יאכל ממנה ישראל זה קודם שינטל הגיד דאין זכייה באיסורי הנאה לדין ממון, יש בהם זכייה להוסיף בהן איסור, ולפיכך דורון של חמץ ששלח גוי לישראל בפסח אסור לאחר הפסח וכדאשכחן שזוכה ישראל בע"ז לענין שאין לה בטלה עולמית כדאיתא בהדיא בכמה דוכתי (ע"ז מב.), וזה ברור, ע"כ. **[הריטב"א]** **ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה.** אם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא שהרי לא ביער ולא ביטל, ואין הבטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא, וחייב לבערו בכל עת שימצאנו. **[רמב"ם, חמץ ומצה פ"ג ה"ח]** א"א אולי סובר זה המחבר שהוא עובר משש שעות ולמעלה בלא יראה ולא ימצא, ואינו כן דשבעת ימים כתיב. **[השגת הראב"ד]**

דף ל ע"א

רבי שמעון הכי נמי דאסר בהנאה. גיד הנשה מותר בהנאה, לפיכך מותר לאדם לשלוח לעכו"ם ירך שגיד הנשה בתוכה ונותן לו הירך שלימה בפני ישראל, ואין חוששין שמא יאכל ממנה ישראל זה קודם שינטל הגיד דאין זכייה באיסורי הנאה לדין ממון, יש בהם זכייה להוסיף בהן איסור, ולפיכך דורון של חמץ ששלח גוי לישראל בפסח אסור לאחר הפסח וכדאשכחן שזוכה ישראל בע"ז לענין שאין לה בטלה עולמית כדאיתא בהדיא בכמה דוכתי (ע"ז מב.), וזה ברור, ע"כ. **[הריטב"א]** **ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה.** אם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא שהרי לא ביער ולא ביטל, ואין הבטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא, וחייב לבערו בכל עת שימצאנו. **[רמב"ם, חמץ ומצה פ"ג ה"ח]** א"א אולי סובר זה המחבר שהוא עובר משש שעות ולמעלה בלא יראה ולא ימצא, ואינו כן דשבעת ימים כתיב. **[השגת הראב"ד]**

דף לא ע"א

רבי שמעון הכי נמי דאסר בהנאה. גיד הנשה מותר בהנאה, לפיכך מותר לאדם לשלוח לעכו"ם ירך שגיד הנשה בתוכה ונותן לו הירך שלימה בפני ישראל, ואין חוששין שמא יאכל ממנה ישראל זה קודם שינטל הגיד דאין זכייה באיסורי הנאה לדין ממון, יש בהם זכייה להוסיף בהן איסור, ולפיכך דורון של חמץ ששלח גוי לישראל בפסח אסור לאחר הפסח וכדאשכחן שזוכה ישראל בע"ז לענין שאין לה בטלה עולמית כדאיתא בהדיא בכמה דוכתי (ע"ז מב.), וזה ברור, ע"כ. **[הריטב"א]** **ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה.** אם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא שהרי לא ביער ולא ביטל, ואין הבטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא, וחייב לבערו בכל עת שימצאנו. **[רמב"ם, חמץ ומצה פ"ג ה"ח]** א"א אולי סובר זה המחבר שהוא עובר משש שעות ולמעלה בלא יראה ולא ימצא, ואינו כן דשבעת ימים כתיב. **[השגת הראב"ד]**

דף לב ע"א

רבי שמעון הכי נמי דאסר בהנאה. גיד הנשה מותר בהנאה, לפיכך מותר לאדם לשלוח לעכו"ם ירך שגיד הנשה בתוכה ונותן לו הירך שלימה בפני ישראל, ואין חוששין שמא יאכל ממנה ישראל זה קודם שינטל הגיד דאין זכייה באיסורי הנאה לדין ממון, יש בהם זכייה להוסיף בהן איסור, ולפיכך דורון של חמץ ששלח גוי לישראל בפסח אסור לאחר הפסח וכדאשכחן שזוכה ישראל בע"ז לענין שאין לה בטלה עולמית כדאיתא בהדיא בכמה דוכתי (ע"ז מב.), וזה ברור, ע"כ. **[הריטב"א]** **ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה.** אם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא שהרי לא ביער ולא ביטל, ואין הבטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא, וחייב לבערו בכל עת שימצאנו. **[רמב"ם, חמץ ומצה פ"ג ה"ח]** א"א אולי סובר זה המחבר שהוא עובר משש שעות ולמעלה בלא יראה ולא ימצא, ואינו כן דשבעת ימים כתיב. **[השגת הראב"ד]**

דף לג ע"א

רבי שמעון הכי נמי דאסר בהנאה. גיד הנשה מותר בהנאה, לפיכך מותר לאדם לשלוח לעכו"ם ירך שגיד הנשה בתוכה ונותן לו הירך שלימה בפני ישראל, ואין חוששין שמא יאכל ממנה ישראל זה קודם שינטל הגיד דאין זכייה באיסורי הנאה לדין ממון, יש בהם זכייה להוסיף בהן איסור, ולפיכך דורון של חמץ ששלח גוי לישראל בפסח אסור לאחר הפסח וכדאשכחן שזוכה ישראל בע"ז לענין שאין לה בטלה עולמית כדאיתא בהדיא בכמה דוכתי (ע"ז מב.), וזה ברור, ע"כ. **[הריטב"א]** **ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה.** אם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא שהרי לא ביער ולא ביטל, ואין הבטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא, וחייב לבערו בכל עת שימצאנו. **[רמב"ם, חמץ ומצה פ"ג ה"ח]** א"א אולי סובר זה המחבר שהוא עובר משש שעות ולמעלה בלא יראה ולא ימצא, ואינו כן דשבעת ימים כתיב. **[השגת הראב"ד]**

דף לד ע"א

רבי שמעון הכי נמי דאסר בהנאה. גיד הנשה מותר בהנאה, לפיכך מותר לאדם לשלוח לעכו"ם ירך שגיד הנשה בתוכה ונותן לו הירך שלימה בפני ישראל, ואין חוששין שמא יאכל ממנה ישראל זה קודם שינטל הגיד דאין זכייה באיסורי הנאה לדין ממון, יש בהם זכייה להוסיף בהן איסור, ולפיכך דורון של חמץ ששלח גוי לישראל בפסח אסור לאחר הפסח וכדאשכחן שזוכה ישראל בע"ז לענין שאין לה בטלה עולמית כדאיתא בהדיא בכמה דוכתי (ע"ז מב.), וזה ברור, ע"כ. **[הריטב"א]** **ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה.** אם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא שהרי לא ביער ולא ביטל, ואין הבטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא, וחייב לבערו בכל עת שימצאנו. **[רמב"ם, חמץ ומצה פ"ג ה"ח]** א"א אולי סובר זה המחבר שהוא עובר משש שעות ולמעלה בלא יראה ולא ימצא, ואינו כן דשבעת ימים כתיב. **[השגת הראב"ד]**

דף לה ע"א

רבי שמעון הכי נמי דאסר בהנאה. גיד הנשה מותר בהנאה, לפיכך מותר לאדם לשלוח לעכו"ם ירך שגיד הנשה בתוכה ונותן לו הירך שלימה בפני ישראל, ואין חוששין שמא יאכל ממנה ישראל זה קודם שינטל הגיד דאין זכייה באיסורי הנאה לדין ממון, יש בהם זכייה להוסיף בהן איסור, ולפיכך דורון של חמץ ששלח גוי לישראל בפסח אסור לאחר הפסח וכדאשכחן שזוכה ישראל בע"ז לענין שאין לה בטלה עולמית כדאיתא בהדיא בכמה דוכתי (ע"ז מב.), וזה ברור, ע"כ. **[הריטב"א]** **ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה.** אם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא שהרי לא ביער ולא ביטל, ואין הבטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא, וחייב לבערו בכל עת שימצאנו. **[רמב"ם, חמץ ומצה פ"ג ה"ח]** א"א אולי סובר זה המחבר שהוא עובר משש שעות ולמעלה בלא יראה ולא ימצא, ואינו כן דשבעת ימים כתיב. **[השגת הראב"ד]**

דף לו ע"א

רבי שמעון הכי נמי דאסר בהנאה. גיד הנשה מותר בהנאה, לפיכך מותר לאדם לשלוח לעכו"ם ירך שגיד הנשה בתוכה ונותן לו הירך שלימה בפני ישראל, ואין חוששין שמא יאכל ממנה ישראל זה קודם שינטל הגיד דאין זכייה באיסורי הנאה לדין ממון, יש בהם זכייה להוסיף בהן איסור, ולפיכך דורון של חמץ ששלח גוי לישראל בפסח אסור לאחר הפסח וכדאשכחן שזוכה ישראל בע"ז לענין שאין לה בטלה עולמית כדאיתא בהדיא בכמה דוכתי (ע"ז מב.), וזה ברור, ע"כ. **[הריטב"א]** **ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה.** אם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא שהרי לא ביער ולא ביטל, ואין הבטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא, וחייב לבערו בכל עת שימצאנו. **[רמב"ם, חמץ ומצה פ"ג ה"ח]** א"א אולי סובר זה המחבר שהוא עובר משש שעות ולמעלה בלא יראה ולא ימצא, ואינו כן דשבעת ימים כתיב. **[השגת הראב"ד]**

דף לז ע"א

רבי שמעון הכי נמי דאסר בהנאה. גיד הנשה מותר בהנאה, לפיכך מותר לאדם לשלוח לעכו"ם ירך שגיד הנשה בתוכה ונותן לו הירך שלימה בפני ישראל, ואין חוששין שמא יאכל ממנה ישראל זה קודם שינטל הגיד דאין זכייה באיסורי הנאה לדין ממון, יש בהם זכייה להוסיף בהן איסור, ולפיכך דורון של חמץ ששלח גוי לישראל בפסח אסור לאחר הפסח וכדאשכחן שזוכה ישראל בע"ז לענין שאין לה בטלה עולמית כדאיתא בהדיא בכמה דוכתי (ע"ז מב.), וזה ברור, ע"כ. **[הריטב"א]** **ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה.** אם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא שהרי לא ביער ולא ביטל, ואין הבטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא, וחייב לבערו בכל עת שימצאנו. **[רמב"ם, חמץ ומצה פ"ג ה"ח]** א"א אולי סובר זה המחבר שהוא עובר משש שעות ולמעלה בלא יראה ולא ימצא, ואינו כן דשבעת ימים כתיב. **[השגת הראב"ד]**

דף לח ע"א

רבי שמעון הכי נמי דאסר בהנאה. גיד הנשה מותר בהנאה, לפיכך מותר לאדם לשלוח לעכו"ם ירך שגיד הנשה בתוכה ונותן לו הירך שלימה בפני ישראל, ואין חוששין שמא יאכל ממנה ישראל זה קודם שינטל הגיד דאין זכייה באיסורי הנאה לדין ממון, יש בהם זכייה להוסיף בהן איסור, ולפיכך דורון של חמץ ששלח גוי לישראל בפסח אסור לאחר הפסח וכדאשכחן שזוכה ישראל בע"ז לענין שאין לה בטלה עולמית כדאיתא בהדיא בכמה דוכתי (ע"ז מב.), וזה ברור, ע"כ. **[הריטב"א]** **ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה.** אם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא שהרי לא ביער ולא ביטל, ואין הבטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא, וחייב לבערו בכל עת שימצאנו. **[רמב"ם, חמץ ומצה פ"ג ה"ח]** א"א אולי סובר זה המחבר שהוא עובר משש שעות ולמעלה בלא יראה ולא ימצא, ואינו כן דשבעת ימים כתיב. **[השגת הראב"ד]**

דף לט ע"א

רבי שמעון הכי נמי דאסר בהנאה. גיד הנשה מותר בהנאה, לפיכך מותר לאדם לשלוח לעכו"ם ירך שגיד הנשה בתוכה ונותן לו הירך שלימה בפני ישראל, ואין חוששין שמא יאכל ממנה ישראל זה קודם שינטל הגיד דאין זכייה באיסורי הנאה לדין ממון, יש בהם זכייה להוסיף בהן איסור, ולפיכך דורון של חמץ ששלח גוי לישראל בפסח אסור לאחר הפסח וכדאשכחן שזוכה ישראל בע"ז לענין שאין לה בטלה עולמית כדאיתא בהדיא בכמה דוכתי (ע"ז מב.), וזה ברור, ע"כ. **[הריטב"א]** **ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה.** אם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא שהרי לא ביער ולא ביטל, ואין הבטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא, וחייב לבערו בכל עת שימצאנו. **[רמב"ם, חמץ ומצה פ"ג ה"ח]** א"א אולי סובר זה המחבר שהוא עובר משש שעות ולמעלה בלא יראה ולא ימצא, ואינו כן דשבעת ימים כתיב. **[השגת הראב"ד]**

דף מ ע"א

רבי שמעון הכי נמי דאסר בהנאה. גיד הנשה מותר בהנאה, לפיכך מותר לאדם לשלוח לעכו"ם ירך שגיד הנשה בתוכה ונותן לו הירך שלימה בפני ישראל, ואין חוששין שמא יאכל ממנה ישראל זה קודם שינטל הגיד דאין זכייה באיסורי הנאה לדין ממון, יש בהם זכייה להוסיף בהן איסור, ולפיכך דורון של חמץ ששלח גוי לישראל בפסח אסור לאחר הפסח וכדאשכחן שזוכה ישראל בע"ז לענין שאין לה בטלה עולמית כדאיתא בהדיא בכמה דוכתי (ע"ז מב.), וזה ברור, ע"כ. **[הריטב"א]** **ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה.** אם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא שהרי לא ביער ולא ביטל, ואין הבטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא, וחייב לבערו בכל עת שימצאנו. **[רמב"ם, חמץ ומצה פ"ג ה"ח]** א"א אולי סובר זה המחבר שהוא עובר משש שעות ולמעלה בלא יראה ולא ימצא, ואינו כן דשבעת ימים כתיב. **[השגת הראב"ד]**

דף מא ע"א

רבי שמעון הכי נמי דאסר בהנאה. גיד הנשה מותר בהנאה, לפיכך מותר לאדם לשלוח לעכו"ם ירך שגיד הנשה בתוכה ונותן לו הירך שלימה בפני ישראל, ואין חוששין שמא יאכל ממנה ישראל זה קודם שינטל הגיד דאין זכייה באיסורי הנאה לדין ממון, יש בהם זכייה להוסיף בהן איסור, ולפיכך דורון של חמץ ששלח גוי לישראל בפסח אסור לאחר הפסח וכדאשכחן שזוכה ישראל בע"ז לענין שאין לה בטלה עולמית כדאיתא בהדיא בכמה דוכתי (ע"ז מב.), וזה ברור, ע"כ. **[הריטב"א]** **ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה.** אם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא שהרי לא ביער ולא ביטל, ואין הבטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא, וחייב לבערו בכל עת שימצאנו. **[רמב"ם, חמץ ומצה פ"ג ה"ח]** א"א אולי סובר זה המחבר שהוא עובר משש שעות ולמעלה בלא יראה ולא ימצא, ואינו כן דשבעת ימים כתיב. **[השגת הראב"ד]**

דף מב ע"א

רבי שמעון הכי נמי דאסר בהנאה. גיד הנשה מותר בהנאה, לפיכך מותר לאדם לשלוח לעכו"ם ירך שגיד הנשה בתוכה ונותן לו הירך שלימה בפני ישראל, ואין חוששין שמא יאכל ממנה ישראל זה קודם שינטל הגיד דאין זכייה באיסורי הנאה לדין ממון, יש בהם זכייה להוסיף בהן איסור, ולפיכך דורון של חמץ ששלח גוי לישראל בפסח אסור לאחר הפסח וכדאשכחן שזוכה ישראל בע"ז לענין שאין לה בטלה עולמית כדאיתא בהדיא בכמה דוכתי (ע"ז מב.), וזה ברור, ע"כ. **[הריטב"א]** **ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה.** אם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא שהרי לא ביער ולא ביטל, ואין הבטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא, וחייב לבערו בכל עת שימצאנו. **[רמב"ם, חמץ ומצה פ"ג ה"ח]** א"א אולי סובר זה המחבר שהוא עובר משש שעות ולמעלה בלא יראה ולא ימצא, ואינו כן דשבעת ימים כתיב. **[השגת הראב"ד]**

דף מג ע"א

רבי שמעון הכי נמי דאסר בהנאה. גיד הנשה מותר בהנאה, לפיכך מותר לאדם לשלוח לעכו"ם ירך שגיד הנשה בתוכה ונותן לו הירך שלימה בפני ישראל, ואין חוששין שמא יאכל ממנה ישראל זה קודם שינטל הגיד דאין זכייה באיסורי הנאה לדין ממון, יש בהם זכייה להוסיף בהן איסור, ולפיכך דורון של חמץ ששלח גוי לישראל בפסח אסור לאחר הפסח וכדאשכחן שזוכה ישראל בע"ז לענין שאין לה בטלה עולמית כדאיתא בהדיא בכמה דוכתי (ע"ז מב.), וזה ברור, ע"כ. **[הריטב"א]** **ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה.** אם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא שהרי לא ביער ולא ביטל, ואין הבטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא, וחייב לבערו בכל עת שימצאנו. **[רמב"ם, חמץ ומצה פ"ג ה"ח]** א"א אולי סובר זה המחבר שהוא עובר משש שעות ולמעלה בלא יראה ולא ימצא, ואינו כן דשבעת ימים כתיב. **[השגת הראב"ד]**

דף מד ע"א

רבי שמעון הכי נמי דאסר בהנאה. גיד הנשה מותר בהנאה, לפיכך מותר לאדם לשלוח לעכו"ם ירך שגיד הנשה בתוכה ונותן לו הירך שלימה בפני ישראל, ואין חוששין שמא יאכל ממנה ישראל זה קודם שינטל הגיד דאין זכייה באיסורי הנאה לדין ממון, יש בהם זכייה להוסיף בהן איסור, ולפיכך דורון של חמץ ששלח גוי לישראל בפסח אסור לאחר הפסח וכדאשכחן שזוכה ישראל בע"ז לענין שאין לה בטלה עולמית כדאיתא בהדיא בכמה דוכתי (ע"ז מב.), וזה ברור, ע"כ. **[הריטב"א]** **ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה.** אם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא שהרי לא ביער ולא ביטל, ואין הבטול עתה מ

השמטות ממשנת ראשונים על מסכת פסחים

נגעה בלשונו או בחכו או שהכניסה במעי האשה ולא נגע בבשרה אלא בפנים אין האיש אסור באשה שהוכנסה הטומאה לתוכם טמאים שמגע בית הסתרים אינו כלום. [מאירי] **ולרבינא דאמר חיבורי אוכלין לאו חיבור הוא ובמאן דמפרתי דמי.** לא אמרינן כמאן דמפרתי דמו אלא היכא דעומד ליקצץ כמו הכא דאבר אסור והשאר מותר וכן בסוף כיצד צולין (פסחים דף פה.) גבי אבר שיצא מקצתו דמה שיצא אסור ומה שבפנים מותר אבל גבי אבר מן החי דהכל אסור ואין עומד ליחתך לא אמרינן כמאן דמיפרתי דמו. [תוספות, חולין עג.]

דף פו ע"א

גגין הללו אין אוכלין שם קדשי קדשים. כתב רבינו מאיר איני יודע איסור גמור להשתמש בעליה שע"ג בהכ"נ כמו שכתבתם דאפילו גגין ועליות דעזרה לא נתקדשו. מיהו יש ליזהר מלהשתמש שם תשמיש של גנאי כגון לשכב שם וכוושמא דמי לעליות היכל שנתקדשו דמקדש מעט שלנו יש לנהוג בו קדושה קצת מעין קדושת היכל דעליות היכל נתקדשו כדאמרינן פרק כיצד צולין ואפילו עליות עזרה דלא נתקדשו כקדושת עזרה גופה מ"מ אין נוהגין בהן מנהג בזיון. [מרדכי שבת רמז רכח] **שתי אמות היה בשושן הבירה.** בהר הבית היה שער המזרח שמצוייר עליה שושן הבירה לדעת הרמב"ם שיהיה עליהם פחד ממלך פרס, אבל זה זמן מועט היה כמו ל"ד שנים מלכות שושן ופרס ואיך היה שם כל זמן הבית. ויש מפרשים שזה עשו בני הגולה כדי שיזכרו הנס של פורים שנעשה בשושן והוא פי' טוב. [ספר יוחסין מאמר ראשון] כשעלו מן הגולה צוו להם מלכי פרס לצייר צורת שושן הבירה על שערי הבית, כדי שיהיה להם מורא מלכות, וציירוהו בשער המזרח. [רע"ב, מידות פ"א מ"ג] **שעל קרן מזרחית דרומית היתה יתירה עליה חצי אצבע.** כתב הרשב"א (עבה"ק ש"א סו"ס ג) דשוחקת יתרה על העצבה חצי אצבע, ולמדה מדאמרינן (בכורות לט:) שתי אמות היו במקדש אחת יתרה על של משה חצי אצבע. [בית יוסף יורה דעה סימן רא]

דף צו ע"א

מה להלן מעון ביקור ארבעה ימים קודם שחיטה. ואפשר שטעון שיבקרו בעדר שנותן עיניו בו אבל אינו צריך ליקח עד יום י"ד ותמידין מיהא אין פוחתין משה טלאים מבוקרים בלשכת הטלאים ושיהיו מבוקרים ארבעה ימים קודם הקרבה ואעפ"כ חוזרין ומבקרין אותם בשעת שחיטה. [מאירי] **את כאן מעון ביקור ארבעה ימים קודם שחיטה.** ואין בידי לפרש אם הביקור מעכב אם לאו ומסתברא דאינו מעכב אלא אע"ג שלא בקרוהו ד' ימים קודם שחיטה מ"מ הואיל שאנו רואים עכשיו לפנינו שאין [בו] שום מום שוחטין ומקריבין אותו הואיל ולית ליה מבוקר. [אור זרוע הלכות פסחים סימן רטז] ומיהו נראה דביקור מעכב דתניא בתוספתא דפסחים [פ' ר"א] א"ר יוסי שמעתי שהשוחט תמיד בשבת דאינו מבוקר שחייב חטאת ויחזור ויביא תמיד אחר להכשירו חוץ מן הנשחט, שנא' תמימים יהיו לכם כשהן מבוקרין הן תמידין ושאינן מבוקרין אינן תמידים, וע"כ דלית ליה מום דאי אית ביה מום צריכא למימר. [אור זרוע הלכות פסחים סימן רטז]

ונאכל בחפזון וגו'. ושעם בחפזון, שלא יתעכבו וימהרו לאכלו לפני בוא רגע המשחית שיפסח השם על הפתח, על כן צוה השם להיותו צלי אש להתבשל מהרה. וכן אמרו אבות הקדושים, אינו נאכל אלא עד חצות ואינו נאכל אלא צלי. [אבן עזרא, שמות יב יא] **דאמר קרא ואכלתם אתו בחפזון.** מתניכם חגורים, נעליכם ברגליכם ומקלכם בידכם דקרא, לאו דוקא, אלא שתהיו מזומנין לדרך, ואורחא דמלתא נקט, כדרך היוצאים לדרך. וכן שנינו במכילתא ׳ככה תאכלו אותו׳ כיוצאי דרכים, וכן שנינו (פסחים צו.) מה בין פסח מצרים לפסח דורות, פסח מצרים מקחו מבעשור, וטעון הזאת אגודת אזוב על המשקוף ועל שתי המזוזות, ונאכל בחפזון בלילה אחד, ואילו מתניכם חגורים ונעליכם ברגליכם ומקלכם בידכם לא קתני, שמע מינה דכל הני לאו דוקא, אלא שיאכלו אותו בחפזון, כדרך היוצאים לדרך, ולפיכך כלל אותן התנא ואמר ונאכל בחפזון. [רבי אליהו מזרחי, שמות יב יא]

דף צט ע"א

אפילו בדבור שאין לאדם נזק בו כלל וכולו ריוח כמי שמדבר בעסקיו ובצורך גופו ובצורך פרנסתו צריך למעט בדבור ושלא יאריך בו אך כדי סיפוקו, ואין צריך לומר בדבר של הבל ושאינו מעלה ולא מוריד שאין לאדם לזכרו כלל, וכן אמרו בירושלמי ארשב"ל אלו הוינא בטורא דסיני בעינא תרי פומי הדר אמר השתא דלית לן אלא חד לא יכילנא למיצל נפשין מלישנא בישא כל שכן אי הוה לן תרין. [רבינו יונה, אבות פ"א] **קל וחומר למפשים, שנאמר אויל מחריש חכם יחשב.** סייג לחכמה שתיקה במה אנן קיימין, אי בשתיקה מדברי תורה, הרי כבר כתיב והגית בו וגו', אי בשתיקה מרכילות ולשון הרע וקללה, דאורייתא ניהו. הא אינו מדבר אלא בשתיקה מדברי הרשות שבין אדם לחברו, שיש לו לאדם למעט הדבור בהם כל מה שאפשר. ועליהם אמר שלמה (משלי יז) גם אויל מחריש חכם יחשב. [רע"ב, אבות פ"ג] **וכאחד מבני חבורה דמי.** כאילו האי דאתי עכשיו ומנייה בהדיה על פסחו כמתחלה בהדיה הוא כאילו נמנה על הראשון ותרויהו עיקרא ניהו הלכך כמבני החבורה דמי. [רבינו חננאל]

דף קכא ע"ב

אשר קדשנו במצותיו וצונו על פדיון הבן. והא דמברכין על פדיון הבן בעל כדאיתא (לקמן קכא:) משום דהתם אם פדאוהו אחרים שלא מדעתו פדוי הוא, וכן כיסוי הדם, וכן עירובי חצרות ושיתופי מבואות אפשר שלא מדעתו דזכות הוא לו ולא חילקו ג"כ אף בעירובי תחומין, וכן הדלקת נר שבת וברכת מזוזה ומעקה הן בעל לפי שיטה זו. [חריטב"א, לעיל ז:] **ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה.** ואין לתמוה אהא דלא מברכינן שהחיינו על כל מילה ומילה כמו על כל פדיון הבן דשאני מצות פדיון הבן דלא שכיחא. [תוספות, בכורות מט.] **והלכתא אבי הבן מברך שתים.** ומברך שהחיינו אע"פ שיש בו חסרון כיס, מפני ששמחה היא לו שהגיע לשלשים ויצא מספק נפל, אבל הכהן אינו מברך שהחיינו אע"פ שהוא נהנה, לפי שממון זה ראוי לשאר כהנים כמותו, ובדבר שאחרים חסרים אין ראוי לברך. זה כתב הרא"ה ז"ל. [נמוקי יוסף]

השמטות ממשנת ראשונים על מסכת פסחים

נגעה בלשונו או בחכו או שהכניסה במעי האשה ולא נגע בבשרה אלא בפנים אין האיש או האשה שהוכנסה הטומאה לתוכם טמאים שמגע בית הסתרים אינו כלום. [מאירי] **ולרבינא דאמר חיבורי אוכלין לאו חיבור הוא ובמאן דמפרתי דמי.** לא אמרינן כמאן דמפרתי דמו אלא היכא דעומד ליקצץ כמו הכא דאבר אסור והשאר מותר וכן בסוף כיצד צולין (פסחים דף פה.) גבי אבר שיצא מקצתו דמה שיצא אסור ומה שבפנים מותר אבל גבי אבר מן החי דהכל אסור ואין עומד ליחתך לא אמרינן כמאן דמיפרתי דמו. [**תוספות, חולין עג.**]

דף פו ע"א

גגין הללו אין אוכלין שם קדשי קדשים. כתב רבינו מאיר איני יודע איסור גמור להשתמש בעליה שע"ג בהכ"נ כמו שכתבתם דאפילו גגין ועליות דעזרה לא נתקדשו. מיהו יש ליזהר מלהשתמש שם תשמיש של גנאי כגון לשכב שם וכושמא דמי לעליות היכל שנתקדשו דמקדש מעט שלנו יש לנהוג בו קדושה קצת מעין קדושת היכל דעליות היכל נתקדשו כדאמרינן פרק כיצד צולין ואפילו עליות עזרה דלא נתקדשו כקדושת עזרה גופה מ"מ אין נוהגין בהן מנהג בזיון. [**מרדכי שבת רמז רכח**] **שתי אמות היה בשושן הבירה.** בהר הבית היה שער המזרח שמצוייר עליה שושן הבירה לדעת הרמב"ם שיהיה עליהם פחד ממלך פרס, אבל זה זמן מועט היה כמו ל"ד שנים מלכות שושן ופרס ואיך היה שם כל זמן הבית. ויש מפרשים שזה עשו בני הגולה כדי שיזכרו הנס של פורים שנעשה בשושן והוא פי' טוב. [**ספר יוחסין מאמר ראשון**] כשעלו מן הגולה צוו להם מלכי פרס לצייר צורת שושן הבירה על שערי הבית, כדי שיהיה להם מורא מלכות, וציירוהו בשער המזרח. [**רע"ב, מידות פ"א מ"ג**] **שעל קרן מזרחית דרומית היתה יתירה עליה חצי אצבע.** כתב הרשב"א (עבה"ק ש"א סו"ס ג) דשוחקת יתרה על העצבה חצי אצבע, ולמדה מדאמרינן (בכורות לט:) שתי אמות היו במקדש אחת יתרה על של משה חצי אצבע. [**בית יוסף יורה דעה סימן רא**]

דף צו ע"א

מה להלן טעון ביקור ארבעה ימים קודם שחיטה. ואפשר שטעון שיבקרו בעדר שנותן עיניו בו אבל אינו צריך ליקח עד יום י"ד ותמידין מיהא אין פוחתין משה טלאים מבוקרים בלשכת הטלאים ושיהיו מבוקרים ארבעה ימים קודם הקרבה ואעפ"כ חוזרין ומבקרין אותם בשעת שחיטה. [מאירי] **אף כאן טעון ביקור ארבעה ימים קודם שחיטה.** ואין בידי לפרש אם הביקור מעכב אם לאו ומסתברא דאינו מעכב אלא אע"ג שלא בקרוהו ד' ימים קודם שחיטה מ"מ הואיל שאנו רואים עכשיו לפנינו שאין [בו] שום מום שוחטין ומקריבין אותו הואיל ולית ליה מבוקר. [**אור זרוע הלכות פסחים סימן רטז**] ומיהו נראה דביקור מעכב דתניא בתוספתא דפסחים [פ' ר"א] א"ר יוסי שמעתי שהשוחט תמיד בשבת דאינו מבוקר שחייב חטאת ויחזור ויביא תמיד אחר להכשידו חוץ מן הנשחט, שנא' תמימים יהיו לכם כשהן מבוקרין הן תמידין ושאינן מבוקרין אינן תמימים, וע"כ דלית ליה מום דאי אית ביה מום צריכא למימר. [**אור זרוע הלכות פסחים סימן רטז**]

ונאכל בחפזון וגו'. ושעם בחפזון, שלא יתעכבו וימהרו לאכלו לפני בוא רגע המשחית שיפסח השם על הפתח, על כן צוה השם להיותו צלי אש להתבשל מהרה. וכן אמרו אבות הקדושים, אינו נאכל אלא עד חצות ואינו נאכל אלא צלי. [**אבן עזרא, שמות יב יא**] **דאמר קרא ואכלתם אתו בחפזון.** מתניכם חגורים, נעליכם ברגליכם ומקלכם בידכם דקרא, לאו דוקא, אלא שתהיו מזומנין לדרך, ואורחא דמלתא נקט, כדרך היוצאים לדרך. וכן שנינו במכילתא זכרה תאכלו אותו כיוצאי דרכים, וכן שנינו (פסחים צו.) מה בין פסח מצרים לפסח דורות, פסח מצרים מקחו מבעשור, וטעון הזאת אגודת אזוב על המשקוף ועל שתי המזוזות, ונאכל בחפזון בלילה אחד, ואילו מתניכם חגורים ונעליכם ברגליכם ומקלכם בידכם לא קתני, שמע מינה דכל הני לאו דוקא, אלא שיאכלו אותו בחפזון, כדרך היוצאים לדרך, ולפיכך כלל אותן התנא ואמר ונאכל בחפזון. [**רבי אליהו מזרחי, שמות יב יא**]

דף צט ע"א

אפילו בדבור שאין לאדם נזק בו כלל וכולו ריוח כמי שמדבר בעסקיו ובצורך גופו ובצורך פרנסתו צריך למעט בדבור ושלא יאריך בו אך כדי סיפוקו, ואין צריך לומר בדבר של הבל ושאינו מעלה ולא מוריד שאין לאדם לזכרו כלל, וכן אמרו בירושלמי ארשב"ל אלו הוינא בטורא דסיני בעינא תרי פומי הדר אמר השתא דלית לן אלא חד לא יכילנא למיצל נפשין מלישנא בישא כל שכן אי הוה לן תרין. [**רבינו יונה, אבות פ"א**] **קל וחומר למשפשים, שנאמר אויל מחריש חכם יחשב.** סייג לחכמה שתיקה במה אנן קיימין, אי בשתיקה מדברי תורה, הרי כבר כתיב והגית בו וגו', אי בשתיקה מרכילות ולשון הרע וקללה, דאורייתא ניהו. הא אינו מדבר אלא בשתיקה מדברי הרשות שבין אדם לחברו, שיש לו לאדם למעט הדבור בהם כל מה שאפשר. ועליהם אמר שלמה (משלי יז) גם אויל מחריש חכם יחשב. [**רע"ב, אבות פ"ג**] **וכאחד מבני חבורה דמי.** כאילו האי דאתי עכשיו ומנייה בהדיה על פסחו כמתחלה בהדיה הוא כאילו נמנה על הראשון ותרויהו עיקרא ניהו הלכך כמבני החבורה דמי. [**רבינו חננאל**]

דף קכא ע"ב

אשר קדשנו במצותיו וצונו על פדיון הבן. והא דמברכין על פדיון הבן בעל כדאיתא (לקמן קכא:) משום דהתם אם פדאוהו אחרים שלא מדעתו פדוי הוא, וכן כיסוי הדם, וכן עירובי חצרות ושיתופי מבואות אפשר שלא מדעתו דזכות הוא לו ולא חילקו ג"כ אף בעירובי תחומין, וכן הדלקת נר שבת וברכת מזוזה ומעקה הן בעל לפי שיטה זו. [**חריטב"א, לעיל ז:**] **ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה.** ואין לתמוה אהא דלא מברכינן שהחיינו על כל מילה ומילה כמו על כל פדיון הבן דשאני מצות פדיון הבן דלא שכיחא. [**תוספות, בכורות מט.**] **והלכתא אבי הבן מברך שתים.** ומברך שהחיינו אע"פ שיש בו חסרון כיס, מפני ששמחה היא לו שהגיע לשלשים ויצא מספק נפל, אבל הכהן אינו מברך שהחיינו אע"פ שהוא נהנה, לפי שממון זה ראוי לשאר כהנים כמותו, ובדבר שאחרים חסרים אין ראוי לברך. זה כתב הרא"ה ז"ל. [**נמוקי יוסף**]

אהרן 19/06/2018

ילקוט
ביאורים

לקט ביאורים ממשנת
ראשונים ואחרונים,
ערוכים בשפה בהירה וברורה

ב.

סידור המסכת וטעם שמה ..... א
הכרח רש"י לגירסתו 'אור לארבעה עשר' ..... א
מדוע מיאן רש"י בגירסת 'אור ארבעה עשר' .... א
שיטת רש"י בטעם חיוב בדיקת חמץ וביעורו .... א
מדוע לא הקשו התוספות מהמבואר להלן שבדיקת חמץ דרבנן ..... א
יישוב שיטת רש"י מקושיית התוספת האמורה ... א
איסור 'בל יראה' בחמץ שאינו ידוע ..... ג
גדר חובת בדיקה מן התורה ..... ג
תקנת חכמים בבדיקה היא בתורת ודאי ..... ג
מדוע לא הותר חמץ שאינו ידוע משום פטור מתעסק ..... ד
חמץ שלא נמצא בבדיקה ..... ד
שיטת הסוברים שאף לאחר הבדיקה יש חיוב לבטל מן התורה ..... ד
שיטת התוספות בטעם חיוב הבדיקה והביעור ..... ד
בדיקה וביעור בחמץ נוקשה ובתערובת חמץ ... ה
החילוק בין חמץ לשאר איסורי הנאה ..... ה
לשיטת רש"י חששו לשמא יבוא לאוכלו רק בחמץ ידוע ..... ו
לשיטת רש"י חיוב בדיקה משום החשש האמור אינו בכלל דין המשנה ..... ו
על מה מוסבת שאלת המשנה 'במה אמרו שתי שורות' ..... ו
שאלת המשנה אינה אלא משום שאין חוששים לגרירת חולדה ..... ו
מהו מרתף שמכניסים בו חמץ ..... ו
נגהי הוא עמוד השחר ..... ו
האם גם שיטת רב יהודה משתנה למסקנת הגמרא ..... ז
הוכחת הגמרא מאחי יוסף לזמן בדיקת חמץ ... ז
מדוע רק לפי המסקנא מוכח מהכתוב שיכנס אדם בכי טוב ..... ז
טעם יציאת אדם בכי טוב ..... ז
מנין ששילח יוסף את אחיו בבוקר מחמתם ולא מחמת הרודף ..... ח
טעם הקדמת הקושיא מהנביאים לפני הקושיא מהתורה ..... ח
ביאור הכתוב כאור בקר יזרח שמש למסקנת הגמרא ..... ח
מדוע לא יתכן לפרש שלמחשיך ובא קרא לילה ..... ח
המקור לכך שעד צאת הכוכבים הוא יום ..... ח
מהו זמן בין השמשות ..... ח
גדר צאת הכוכבים ..... ט
פקודת היום והלילה ..... ט
מדוע יהללו רק כוכבי אור ..... ט
הנפקא מינה מלשון הכתוב לענין נדרים ..... ט

ב:

במי מדבר הכתוב 'לאור יקום רוצח' ..... ט
שיטת רש"י ביישוב סתירת הברייתות ..... י
שייכות דין בא במחתרת לדור המבול ..... י
ספק בא על עסקי נפשות ..... י
חילוק בדין בא במחתרת בין ישראל לבן נח .. יא
ביאור דברי התוספתא בענין ספק רודף ..... יא
חילוק בין ספק בא על עסקי נפשות לבין רודף אחר ספק ישראל ..... יא
חילוק בין הנרדף לאדם אחר ..... יא
חילוק בין בא במחתרת לכל רודף ..... יא
פשוטו של מקרא בבא במחתרת ..... יא
דברי הראב"ד תלויים במחלוקת תנאים במכילתא ..... יב
מדוע לילה נחשב לספק ..... יב
ביאור דחיית הגמרא את הראיה מדברי דוד ... יב
ההכרח מדברי רבי יהודה ש'אור ארבעה עשר' הוא ליל י"ד ..... יב
למה הוצרכה הגמרא להוכיח כדברי רב יהודה ממקומות נוספים ..... יב
האם נחלקו רבי יהודה ורבי אליעזר בן יעקב במנהג או באיסור ..... יב
לשיטת רש"י דברי רבי יהודה בברייתא אמורים ביהודה ..... יג
במקום שיש סברא מצינו שהיום חלוק בהלכותיו ..... יג
מדוע אין להוכיח שמצינו חילוק ביום מדין מקצת היום ככולו ..... יג
מהי 'שעת האור' לפי מסקנת הגמרא להלן ... יג
מדוע הוכיחה הגמרא דווקא מתענית שהיום חלוק מהלילה ..... יד
מדוע לא הוכיחה הגמרא מאיסור מלאכה בשלש תעניות אמצעיות ..... יד
גם הלילה הוא בכלל יום התענית ..... יד
הוכחת רבי יהודה היא גם מהשבתת חמץ .... יד
שייכות שאלת הגמרא לסוגייתנו ..... יד
מאיזו שעה הוכיח רבי יהודה שהיום חלוק ... יד
מה בין שעות דרבנן בחמץ לבין איסור מלאכה קודם חצות ..... יד
מנין שהשיאו את המשואות בלילה ..... טו
אופן היתר הקטרת אברים וחלבים בלילה .... טו
גדר חיוב קידוש ידים ורגלים בבוקר ..... טו

ג.

מתי מביאה יולדת שחזרה והפילה את קרבנה הראשון ..... טו
מה הוסיפו בית הלל בטענתם השניה ..... טו
טענת בית הלל היא לשיטת בית שמאי ..... טז
ביאור תשובת בית שמאי על הטענה השניה של בית הלל ..... טז
טעמם של בית הלל למסקנא ..... טז
מנין ש'אור לשמונים ואחד' הוא לילו ..... טז
המקור לכך שתודה נאכלת ליום ולילה ..... טז
מנין ביקשה הברייתא ללמוד ששלמים נאכלים בלילה השני ..... טז
ביאור דרשת 'וממחרת והנותר עד יום' ..... יז
היכן מצינו בפסח שתיכף לאכילה שריפה ..... יז
'ביום השלישי' בא ללמדנו שאין שורפים שלמים בליל רביעי ..... יז
תירוצים נוספים על קושיית התוספות האמורה ..... יז
למאן דאמר נותר שלא בזמנו נשרף בלילה חוזרת קושיית התוספות למקומה ..... יח
מדוע נצרך ריבוי לנותר שלא בזמנו ..... יח
גדר זמן חצות באכילת הפסח ..... יח
מדוע אי אפשר להזכיר הבדלה בהביננו ..... יט
מדוע מוסיפה הגמרא להוכיח מתנא דבי שמואל ..... יט
מדוע לא היה די לגמרא בהוכחה מתנא דבי שמואל ..... יט
הגמרא מבקשת להוכיח שגם אם הבדיקה אינה מן התורה מכל מקום זמנה בלילה ..... יט
מתי נוקט התנא לשון 'אור' ומתי לשון 'לילה' ..... יט
זמן הבדיקה לראב"ד ..... כ
הכרח לדברי הראב"ד ממסקנת הגמרא לעיל ... כ
מדוע נקט התנא 'אור' במפלת אור לשמונים ואחד ובאכילת שלמים ..... כ
מדוע התוספת היא שמונה אותיות ..... כ
מדוע לא הביאה הגמרא את הפסוק שנאמר בציווי ..... כ
מדוע דווקא בנח קרא הפסוק לבהמה טמאה 'איננה טהורה' ..... כא
מדוע לא החשיב רב פפא את הוא"ו של טהור ..... כא
מדוע מיאן כל אחד מהאמוראים בדרשות האחרות ..... כא
מדוע חזר שאול ואמר 'כי לא טהור' ..... כא
ביאור ההוכחה מלשון מושב שנאמר בזבה ... כב
מנין שהפסוק באיוב מדבר במילי דעלמא .... כב
מדוע נקט הפסוק לשון רכיבה ברבקה ..... כב

ג:

את מי הרכיב משה על החמור ..... כב
במה נחלקו שלשת התירוצים ..... כב
מתי מדבר הכתוב בלשון קצרה ומתי בלשון נקיה ..... כב
כללי המקרא שונים מסדר דיבור האדם ..... כג
מדוע מיאנה הגמרא בתירוצים הקודמים שנאמרו באביגיל ..... כג
מדוע לא נכתב 'ישבת' בכתיב חסר ..... כג
האם גם תיבת 'רכבת' צריכה להיכתב בכתיב מלא ..... כד
מדוע נקט התנא 'אור' אף שיש בכך תוספת אות אחת ..... כד
מדוע הביאה הגמרא את דברי שני התלמידים ..... כד
מהו גדי מסנקן ..... כד
שני התלמידים נתכוונו לדבר אחד ..... כד
מדוע משקה הזב מהזיתים אינו מכשיר ..... כד
את מי משני התלמידים שיבח הלל ..... כה
איך ראה הלל בתלמיד זה שיהיה מורה הוראה בישראל ..... כה
האם מתקיימת מצות אכילת קדשים בפחות מכזית ..... כה
איך יתכן שכל אחד מהכהנים קיבל שיעור אחר ..... כו
מדוע הביאה הגמרא גם את דברי שני הכהנים האחרים ..... כו
מהו שמץ פסול ..... כו
שחץ גאוה ושמץ פסול הם דבר אחד ..... כו
שייכות מעשה רבי יהודה בן בתירא והנכרי לסוגייתנו ..... כו
מדוע האמינו לנכרי שהוא ישראל ..... כו
מהו לשון 'משופרי שופרי' ..... כז
כוונת רבי יהודה בן בתירא בדבריו לנכרי .... כז
האם בן נח נהרג על פי עצמו ..... כז
מדוע הרגו את הנכרי ..... כז
מדוע לא עלה רבי יהודה בן בתירא לרגל ולא עשה את הפסח ..... כח
מקור הפטור למי שאין קרקע מפסח ..... כט
איך עשו ישראל פסח במדבר ..... כט
רבי אליעזר הסובר שמכשירי פסח דוחים שבת הולך לשיטתו בערכין ..... כט
מנין שבני חוץ לארץ פטורים מראיה ומפסח ..... כט
רבי יהודה בן בתירא רצה למנוע את הנכרי מלאכול פסח שני ..... ל
במה בירכו אנשי ירושלים את רבי יהודה בן בתירא ..... ל
מדוע החזיר רבי יהושע את הקרע לאחוריו ... ל
מדוע התרעמו על יוחנן חקוקאה שאמר 'חיטין נעשו יפות' ..... ל

ד.

ביאור תשובת רב לרבי חייא ..... ל
מדוע ציינה הגמרא שאביו ואמו של רב היו אחיו ואחותו של רבי חייא ..... לא
טעם סדר שלשת המעשים שהובאו בענין 'מוציא דבה הוא כסיל' ..... לא
מדוע אין לבשר בשורה רעה בפיו ..... לא
איזה דברים אסורים בשמועה רחוקה ..... לא
מדוע לא עשה רבי חייא קריעה ..... לא
מקצת היום ככולו גם באבילות שבעה ושלשים ..... לב
מפני מה בדקו אחר אותו אדם ..... לב
זבולון נחשב גבוה כיששכר ..... לב
מה בין האדם שהיה משבט זבולון לאדם שהיה משבט דן ..... לב
מדוע קושיית הגמרא היא רק לפי המסקנא ... לב
שיטת רש"י והרמב"ם שחמץ נאסר ב'בל יראה' מחצות יום י"ד ..... לב
מדוע לרבי יהודה אין צורך לבער את החמץ בכל דבר משום 'בל יראה' ..... לג
ביאור נוסף בשיטת רש"י ..... לג
איסור 'בל יראה' בי"ד אינו בעצם השהיית החמץ באותה שעה ..... לד
איך הקשתה הגמרא שיבדוק בשעה ששית שאינה ראויה לביטול ..... לד
ביאור קושיית הגמרא 'ונבדוק מצפרא' ..... לד
מנין מוכיחה הגמרא שזריזות אינה אלא מהבוקר ..... לד
מאיזו השכמה שנאמרה באברהם מוכיחה הגמרא שזריזות היא מהבוקר ..... לה
גירסת הרי"ף בדברי הברייתא ..... לה
מדוע הביאה הגמרא את הכתוב במילה ..... לה
האם מותר להקדים את הבדיקה ליום י"ג .... לה
למה נצרכה הגמרא לשני הטעמים ..... לו
מדוע רק לדברי רב נחמן בר יצחק אין ללמוד קודם הבדיקה ..... לו
ממתי נאסר ללמוד קודם הבדיקה ..... לו
מה בין בדיקת חמץ לקריאת שמע ..... לו
האם צריך להפסיק לאחר שהתחיל ללמוד בהיתר ..... לז
מדוע צריך להפסיק דווקא לבדיקת חמץ ..... לז
איזה לימוד נאסר קודם הבדיקה ..... לז
מי הוא העובר מן התורה בבל יראה ..... לז
דין השוכר והמשכיר לענין ביטול ..... לז
ביאור צדדי הספק במשכיר בית לחבירו לשיטת רש"י ..... לח
מדוע הספק האמור אינו תלוי במחלוקת רש"י ותוספות בטעם הבדיקה ..... לח
ביאור נוסף בספק הגמרא ..... לט
ביאור הספק האמור לשיטת התוספות ..... לט
מדוע הספק הוא דווקא במשכיר ולא במוכר ..... לט
ביאור ראיית הגמרא ממזוזה לשיטת רש"י ... לט
ביאור הוכחת הגמרא לדרך התוספות ..... מ
דחיית הראיה ממזוזה ..... מ
ביאור דחיית הגמרא לשיטת התוספות ..... מ
האם חיוב השוכר במזוזה הוא מן התורה .... מ
שיטת רש"י במסירת מפתח ..... מ
שיטת התוספות במסירת מפתח ..... מא
מדוע מתחייב השוכר במסירת מפתח אף בלא קנין ..... מא
שיטת הראשונים במסירת מפתח ..... מא
על איזה זמן מסתפקת הגמרא האם הבית בחזקת בדוק ..... מב
דין בית שהשכירוהו לאחר זמן האיסור ..... מב
ביאור צדדי הספק בחזקת הבית ..... מב
מדוע נסתפקה הגמרא דווקא במשכיר ושוכר ..... מג
מדוע צריך לשאול את המשכיר על הבדיקה ..... מג
גדר חזקת 'אינו בדוק' ..... מג
מדוע אין להקל משום ספיקא דרבנן לקולא .. מג

ד:

מדוע צריך את האמירה לפי ההוה אמינא ... מד
מדוע הם נאמנים לומר שהבית אינו בדוק ... מד
האמירה מועילה לענין הביעור ..... מד
טעמים נוספים לצורך באמירה ..... מה
לפי ההוה אמינא משמעות 'הכל נאמנים' היא שהכל בחזקת חברים ..... מה
מדוע רק עתה מפרשת הגמרא שהכל חברים אצל בדיקת חמץ ..... מה
מה הראיה מבעל הבית שיצא מביתו למשכיר ..... מה
מה היא חזקת החבר ..... מה
הכרעת הספק להלכה ..... מו
שיטת רש"י במקור דין ביטול ..... מו
איך מוכיח רבי עקיבא שמצות 'תשביתו' היא בי"ד לשיטת רש"י ..... מו
איך יתכן ביטול בחצות יום י"ד ..... מז
חילוקי הדינים היוצאים מהחקירה האמורה ... מז
הוכחת האבני נזר שאין המצוה מתקיימת במתעסק ..... מז
תליית הנידון האמור במחלוקת רש"י ותוספות במקור דין ביטול ..... מז
גדר תשביתו תלוי במחלוקת רבי יהודה וחכמים באופן ההשבתה ..... מח
איך מתיישבת לשון הכתוב לשיטת רש"י .... מח
מדוע לשיטת רש"י אין חיוב ביטול מן התורה ..... מח
מדוע צריך מיעוט לחמץ של נכרים ושל גבוה ..... מח
שיטת התוספות בגדר הביטול ..... מח
קושיות הרמב"ן על שיטת התוספות ..... מט
שיטת הר"ן ורבינו דוד בגדר הביטול ..... מט
מדוע לשיטה זו אין מועיל ביטול לאחר זמן האיסור ..... מט
שיטת הרמב"ן בגדר הביטול ..... מט
שיטת הרמב"ם בגדר הביטול ..... נ
שיטת רש"י בגדר ביטול ..... נ
מקור הספרי לדין ביטול ..... נ
מדוע לולא הביטול היה חיוב הבדיקה מן התורה ..... נ
האם מועיל ביטול השוכר לאחר זמן האיסור .. נ
ביאור דברי הגמרא לפי השיטה שאין עוברים על חמץ שאינו ידוע ..... נא
מדוע נשים ועבדים וקטנים אינם נאמנים על חיוב בדיקה דאורייתא ..... נא
נאמנות קטנים באיסור דרבנן ..... נב
מדוע לעיל לא תירצה הגמרא 'הימנוהו רבנן בדרבנן' ..... נב

ספר בראשית 1
ספר שמות 50
ספר ויקרא 91
ספר במדבר 122
ספר דברים 164
ספר יהושע 199
ספר שופטים 227
ספר שמואל א 260
ספר שמואל ב 292
ספר מלכים א 321
ספר מלכים ב 353
ספר ישעיהו 387
ספר ירמיהו 441
ספר יחזקאל 497
ספר הושע 541
ספר יואל 551
ספר עמוס 555
ספר עובדיה 563
ספר יונה 565
ספר מיכה 568
ספר נחום 576
ספר חבקוק 579
ספר צפניה 583
ספר חגי 587
ספר זכריה 589
ספר מלאכי 599
ספר תהלים 603
ספר משלי 679
ספר איוב 707
שיר השירים 739
ספר רות 745
ספר איכה 749
ספר קהלת 753
ספר אסתר 759
ספר דניאל 765
ספר עזרא 801
ספר נחמיה 811
ספר דברי הימים א 837
ספר דברי הימים ב 875

קושיית הגמרא היא רק משום שהכלב יכול לחפש אחריו ..... קנב
מדוע כאן לא תירצו כדלהלן שבמקום היזק שכיח חוששים לו ..... קנב
מתי חששו שמא תאבד לו מחטו ..... קנב
מה הראיה מצדקה והרי מותר לנסות בה ... קנב
דיוק לשון 'האומר' ..... קנג
האם ראוי לידור לצדקה גם שלא בעת צרה ..... קנג
מחלוקת הפוסקים אם מותר לנסות את ה' בצדקה ..... קנג

ח:

וכי מפני שקיים מצוה אחת הרי זה צדיק גמור ..... קנג
הרי נקדימון בן גוריון נענש על מה שעשה צדקה לכבודו ..... קנג
הרי שנינו שאין ראוי לנהוג כן ..... קנד
כל שאינו מתחרט אף שלבסוף לא קיבל פרס הרי זה צדיק גמור ..... קנד
יש לחלק בין אם תכלית המצוה לקבל שכר או תכליתה לשם שמים אלא שהוא מצפה לשכר ..... קנד
למפרשים 'הרי זו צדקה גמורה' לא קשה כלל ..... קנד
לא שנינו במסכת אבות אלא מעלת חסידות ..... קנד
חילוק בין מצות צדקה לשאר מצוות ..... קנה
חילוק בין העושה לשם שכר רוחני לעושה לשם שכר גשמי ..... קנה
חילוק בין העושה תנאי שלא יקיים את המצוה אלא אם יקבל שכר לבין הנותן מיד בלא תנאי ... קנו
חילוק בין מצוה חיובית למצוה קיומית ..... קנו
האם ראוי לתת צדקה ב'תנאי' שיחיה בנו ... קנו
האם נחלקו גם כשההיזק מצוי ..... קנו
כמי ההלכה ומדוע ..... קנו
אין לפרש שלפני הנכרי דר שם ישראל ..... קנו
האם יש חיוב בדיקה ביום ..... קנו
מדוע לא מתרצים כאן כדלעיל שחששו שמא יחפש אחר מחט ..... קנז
אולי חששו של שמואל היה שינזק לאחר שיגמור את השליחות ..... קנז
טעם שאין הצדיקים סומכים על הבטחת הקדוש ברוך הוא במקום סכנה ..... קנז
מדוע חשש שמואל בהליכתו ולא בחזרתו ... קנח
האם הותר לשלוחי מצוה לסמוך על הנס ... קנח
רב ידע שתלמידיו מתכוונים למצוה ..... קנח
מדוע היה צריך רבי אלעזר לומר שהוא שמור גם בהליכתו וגם בחזרתו ..... קנח
האם יש מי שנחלק בדבר זה ..... קנח
ביאור דרשת 'את ארצך' ..... קנח
למה נקט דווקא פרה ותרנגולת ..... קנח
איך דרשו הפסוק 'והלכת לאהליך' ..... קנח
הטעם לפטור מי שאין לו קרקע מלעלות לרגל ..... קנח
פסק ההלכה שאף מי שאין לו קרקע עולה לרגל ..... קנט
מי שיש לו קרקע בחוץ לארץ ..... קנט
שייכות פירות גינוסר לענייננו ..... קנט
למה הוצרכה הגמרא לומר טעם שאין דברים אלו בירושלים ..... קנט
איך יתכן בישול קרבן פסח בחמי טבריה ... קנט
האם עובר על חמץ שאינו יודע את מקומו .. קס
כדעת מי נפסקה ההלכה ..... קס

ט.

על איזה בית נאמר דין המשנה ..... קס
חידוש התנא בדרך לא זו אף זו ..... קס
מה היה הדין אילו היו חוששים שגיררה חולדה ..... קס
הרי דין המשנה מבואר כבר במשנה הקודמת ..... קס
אין הכוונה לחצר אלא לבתי החצר ..... קסא
מדוע אין חוששים שחולדה תגרור חמץ בארבעה עשר ..... קסא
ביאור טעם ההיתר שאם כן אין לדבר סוף ..... קסא
מדוע אין לפוטרו מבדיקה מטעם שספק דרבנן לקולא ..... קסא
מדוע אין לבית חזקה שהוא בדוק ..... קסב
ראיית הט"ז שאין פוטרים מבדיקה משום ספק ספיקא ..... קסב
מדוע אם היו יכולים כל ישראל לבדוק כאחת היה חיוב לבדוק שוב מחשש לגרירת חולדה .... קסב
מדובר שראינו שהחולדה הביאה את החמץ לבית ..... קסב
מדוע לא הקשתה הגמרא על מה שהוצרך התנא לומר הטעם שאם כן אין לדבר סוף ..... קסג
בדברי המהרש"א שמחצר לחצר יש לפוטרו מבדיקה אף כשראינו שחולדה גיררה חמץ ..... קסג
מדוע לא הקשתה הגמרא מהמשנה להלן שמבואר בה שצריך להצניע מה שמשייר ..... קסד
מדוע תיקנו בדיקת חמץ ואין תולים לומר שהחולדה אכלתו ..... קסה
באיזה טומאה מטמאים מדורות העכו"ם .... קסה
מדוע לא התירו משום רוב וחזקה ..... קסה
בדברי התוספתא שאין מדורות העכו"ם בחוצה לארץ ..... קסה
מדוע אין חוששים שבאה למדור כשהיא מעוברת ..... קסו
ביאור דברי רבי זירא שחילק בין בשר ללחם ..... קסו
הטעם שלפי רבא תולים לקולא לומר שהחולדה אכלתו ..... קסו
מדוע הברייתא הביאה דין זה בחבר דווקא .. קסו
מה הראיה שספק מוציא מידי ודאי לשיטת הסוברים שתרומת פירות אינה אלא מדרבנן ..... קסו
מדוע הוא נחשב כספק והרי רוב חברים מעשרים מיד ..... קסז
ביאור תירוץ הגמרא התם ודאי וודאי הוא ... קסז
אם חזקת החבר מועילה רק כשמת מתוך ישוב הדעת ..... קסז
הנפקא מינה בין שני תירוצי הגמרא ..... קסז
היאך שייך שהחבר יערים לפטור תבואתו מן המעשר ..... קסז
היאך הפירות מתוקנים אף לאכילת אדם .... קסח
טעם הפטור כשמכניס התבואה במוץ שלה ..... קסט
אם כשמכניס התבואה במוץ שלה היא מותרת לאכילת אדם ..... קסט
אם תבואה שהכניסה במוץ שלה פטורה מן המעשר אף אם מירחה אחר כך ..... קסט

ט:

אם יש להוכיח מכאן ששפחה מטמאה בלידה ..... קסט
אם יש להוכיח מסוגייתנו שאין מצוה לקבור נפלים ..... קע
היאך הכהן טימא את עצמו ..... קע
מדוע רצה הכהן לדעת אם הנפל הוא זכר או נקבה ..... קעא
מדוע אין לחשוש לטומאה אף אחר שהחולדה והברדלס גררו הנפל לחורם ..... קעא
אם מוכח מהברייתא שעבד כנעני מטמא באהל ..... קעב
מדוע לא נקטה הגמרא את הספק שמא חולדה וברדלס אכלוהו ..... קעב
היכן היה נמצא אותו הבור שהשליכה לתוכו הנפל ..... קעב
הטעם שטיהרו את הכהן בספק אם הוא רוח או נפל ..... קעג
דיוק לשון הגמרא 'בהאי שעתא' ..... קעג
מדוע אין אומרים את החזקה שודאי גררוהו אף לענין חמץ ..... קעד
ביאור החילוק בין שני הלשונות בתירוץ הגמרא ..... קעד
פירוש קושיית הגמרא שיש לנו לחשוש לגרירת חולדה ..... קעה
ביאור תירוצו של אביי ..... קעה
היאך מועילה בדיקה ביום ארבעה עשר .... קעה
הרי אין צריך לנביאות כדי לראות שאין הרבה פת ..... קעה
אם חלק רב מרי על רבא או רק הוסיף על דבריו ..... קעו
אם הוא חיוב להצניע מה שהוא משייר או שהוא רק עצה טובה ..... קעו
על מה נידון הגמרא בתשע ציבורים ..... קעו
מה הדין באופן שהיו תשעה ציבורים של חמץ ואחד של מצה ..... קעז
ביישוב פירוש רש"י מדוע אין להקל משום ספיקא דרבנן לקולא ..... קעז
ביאור שיטת רש"י שאין להקל כאן מטעם שיש לבית חזקת בדוק ..... קעז
אם הולכים אחר חזקה לקולא בדבר קבוע .. קעז
לפירוש התוספות מדוע לא הסתפקה הגמרא באדם שנטל מן הציבורים ..... קעח
לשיטת התוספות מה החידוש בדין זה לגבי חמץ והרי זה ממש האופן של תשע חנויות ..... קעח
מדוע אין לפטור הבית מחיוב בדיקה מטעם ספק ספיקא ..... קעח
מדוע כתב רש"י על ספקות הגמרא שפסקי הלכות הן ..... קעט
מה הדין בנטל מן הציבורים קודם זמן האיסור ..... קעט

י.

מדוע הקילו באופן של שני ציבורים יותר מהאופן של תשע ציבורים ..... קעט
מדוע אין להתיר את הבית משום חזקת בדוק אף אם לא ביטל את החמץ ..... קפ
מדוע הסתפקה הגמרא בציבור אחד ושני בתים אחר שפשטה הספק בשני ציבורים ..... קפ
מדוע בציבור של חמץ הקילו מספק שאין צריך לבדוק אף שבתשע ציבורין חייבוהו בדיקה מספק ..... קפא
מדוע הוצרך רש"י להעמיד באופן שהמת היה ממלא את כל רוחב השביל ..... קפא
הטעם שהביאה המשנה דין זה על הטהרות ולא על האדם ..... קפא
איזה דין לומדים משני שבילים לשני בתים ..... קפא
ביאור שיטת הרמב"ם שאין הבתים צריכים בדיקה אף כשבאו להישאל עליהם בבת אחת ..... קפב
מהו האופן שבא להישאל עליו ועל חבירו .. קפג
מה הדין בבא להישאל עליו ועל חבירו לגבי חמץ ..... קפג
החילוק בין ספק על ספק לא על לאופן שנכנס עכבר לאחד משני בתים ..... קפד
ביאור שיטת הרמב"ם שפסק לחומרא בספק על ספק לא על ולקולא בנכנס לאחד משני בתים .... קפד
לענין מה דימתה הגמרא ספק על לנכנס לבקעה ..... קפד
ביאור מחלוקת רבי אליעזר וחכמים בנכנס לבקעה בימות הגשמים ..... קפה
היאך דימו ספק על ספק לא על לבקעה שלא התיר בה רבי אליעזר אלא משום ספק ספיקא .... קפו
מדוע דימתה הגמרא ספק על ספק לא על לבקעה שהיא ספק טומאה ברשות היחיד ..... קפו
היאך נפסק להלכה בספק על ספק לא על... קפו
בביאור שיטת התוספות ..... קפו
ביישוב קושיית התוספות מדוע הצריכוהו לבדוק לשיטת רבי מאיר והרי כבר בדק ולא מצא .. קפז
מה הספק בעל ובדק ואשכח והיאך פוסקים להלכה ..... קפז
אם שייך טעם חכמים בספק לגבי ככרות ... קפז
היאך ההלכה בהניח תשע ומצא עשר ..... קפח
אם סוגייתנו כרבי או כרבי שמעון בן גמליאל ..... קפח

י:

הטעם שכשמצא בזוית אחרת אין לדמותו לדין קבר שאבד ..... קפח
בשיטת רבינו תם שתולים באדם טמא משום שגזרו על ספק כלים הנמצאים ..... קפח
בתירוץ השני בתוספות שבככר יש רגלים לדבר שאדם טהור הניחו לארץ ..... קפט
ביאור כוונת חכמים לקרדום של בית הקברות ..... קפט
ביאור הדין בככר שנפל בבית של חבר .... קפט
בביאור הרמב"ם שכשנטלו גנב יש לתלות שטמא נטלו ..... קפט
האם לפי רבן שמעון בן גמליאל תולים להקל אף כשיש חשש טומאה מן התורה ..... קפט
האם מדברי רבן שמעון בן גמליאל יש ללמוד שתולים בשכחה ..... קצ
בשיטת רש"י בסברות התנאים כשמצא חמץ בזוית אחרת ..... קצ
בפירוש הראשון בתוספות שחכמים סוברים כרשב"ג בדין קבר שאבד ..... קצ
האם כשיודע את מנין הככרות שהניח שייך שהמנין יהא סימן ..... קצא
בפירוש השני בתוספות שחכמים סוברים אף כרבי בדין קבר שאבד ..... קצא
חילוקים בין דין קרדום לנמצא חמץ בזוית אחרת ..... קצא
ביאור שיטת הרמב"ם שחילק בין כשנכנס עכבר לפנינו לבין כשמצא בזוית אחרת ..... קצא
בזמן שהבית נעול בין בקרדום ובין בחמץ תולים בשכחה ..... קצא
אף כשמצא פרוסה עם הפירורים אין תולים שהוא הככר שנטלו העכבר ..... קצא
בשיטת התוספות שמדובר כשמצא פירורים בשיעור כל הככר ..... קצא
בשיטת הרמב"ם שמדובר כשמצא פירורים בשיעור מקצת מהככר ..... קצב
ביאור צדדי הגמרא כשעכבר נכנס ועכבר יוצא וככר בפיו ..... קצב
הטעם שאין תולים משום ספק ספיקא שהעכבר הראשון אכל את הככר שהכניס ..... קצב
האם לפי הצד שהעכבר שיצא הוא העכבר שנכנס יש להסתפק שככר אחר הוא ..... קצב
ביאור דברי רש"י בכוונת ה'אם תמצא לומר' בדין עכבר נכנס ועכבר יוצא ..... קצב
הטעם שלא נסתפקה הגמרא בעכברים ממין אחד האם השני נטל את הככר מהראשון ..... קצב
קושיא מדוע לא הסתפק רבא רק בדין שני עכברים וממילא היה יודע הדין במין אחד ..... קצג
הטעם שלא נקטה הגמרא את הצד שעכברים אינם נוטלים זה מזה ..... קצג
אימתי שייך לומר שהככר נפל מפי העכבר מחמת שנבהל ..... קצג
שיטות הראשונים כאיזה צד נפסקה ההלכה בספיקות שהוזכרו בגמרא ..... קצג
האם כשנכרי נכנס לבית עם חמץ חוששים שהטמינו בבית ..... קצג
הטעם שנקטה הגמרא את החשש שיבוא לאכלה ולא שיעבור על בל יראה ..... קצג
קושיא לשיטת הר"ן שחיוב הביעור הוא משום החשש שלא יבטל בלב שלם ..... קצג
הטעם שאין חוששים שמא יביא סולם ויוריד את החמץ ..... קצג
האם הספיקות בככר שמי קורה ובבור ובפי נחש הם בדרך 'אם תמצא לומר' ..... קצד
האם יש להוכיח מסוגייתנו שבחמץ ידוע מועיל ביטול מן התורה ..... קצד
הטעם שלגבי ככר בפי נחש לא אמרו שנוח לאדם לעשות מצוה בממונו ..... קצד
כוונת הגמרא היא לחבר נכרי ..... קצד
קושיא שכיון שהוא בפי נחש אין חשש שיאכלנו ולשיטת התוספות יועיל הביטול ..... קצה
שיטות הפוסקים לענין הלכה בככר בשמי קורה ובבור ובפי נחש ..... קצה
מה היא 'שעת הביעור' ..... קצה
הטעם שתיקנו לרבי יהודה בדיקה בשלשה זמנים אלו ..... קצה
מהו 'תוך המועד' ומהו 'אחר המועד' ..... קצו
ביאור שיטת רש"י שאינו בודק תוך הפסח .. קצו
ביאור המחלוקת אם לדעת רבי יהודה בודקים את החמץ אחר הפסח ..... קצו
האם משנתנו מדברת באופן שביטל את החמץ ..... קצו
יישוב סתירת דברי רש"י בביאור מהו 'אחר המועד' ..... קצז
האם הבודק לאחר המועד צריך לברך ..... קצז
האם בודק ביום טוב עצמו ..... קצז
מתי שורף את החמץ שמצא בבדיקתו ..... קצז
מקור דינו של רבי יהודה שצריך לבדוק בשלשה זמנים ..... קצח
ביאור הוכחת הגמרא שרק במכאן ואילך נחלקו חכמים ורבי יהודה ..... קצח
ביאור קושיית הגמרא ממה שמצינו גבי איסור חדש שלא גזר רבי יהודה שמא יבוא לאוכלו .... קצח

יא.

האם מותר לקצור מן החדש בין קצירת העומר להבאתו ..... קצח
האם קיטוף קודם העומר מותר לכולי עלמא ..... קצט

הכל בסדר אם מאמא לא רואה 1
הכל בסדר אם מאמא לא רואה 1
הכל בסדר אם מאמא לא רואה 1

חרב כחלל לענין טומאת משא ..... רמא
הטעם שלא העמידה הגמרא דברי רבי עקיבא בנר של חרס שנגע במת עצמו ..... רמא
מדוע לא פירשה הגמרא חידושו של רבי עקיבא ששלישי לטומאה מותר לעשותו אב הטומאה ..... רמא
ביאור דברי המקשן מה הוקשה לו מתחילה ומה הוקשה לו לבסוף ..... רמב
האם מגע טבול יום עושה רביעי בקודש ... רמב
ביאור הוכחת הגמרא ממה שנקטה משנתנו 'נר שנטמא בטמא מת' ..... רמב
האם יש להוכיח מסוגייתנו שאין לחלק בין חד דרבנן לתרי דרבנן ..... רמב
דין שמן שנקרש וחזר ונימוח אם יש עליו שם משקה ..... רמב
שמן קרוש האם חשוב כמשקה ..... רמג
הטעם שטבול יום אינו עושה תחילה ..... רמג
אין כוונת הגמרא להקשות שאין ללמוד איסור מטומאה ..... רמג
הטעם שלא תירצה הגמרא שרבי מאיר דיבר בשעה שביעית שאסורה התרומה באכילה מן התורה ..... רמג
האם קושיית הגמרא היא רק לסובר אוכל מטמא אוכל מן התורה ..... רמד
ביאור הוכחת התוספות שדבר המקולקל מדרבנן אסור לקלקלו יותר מדרבנן ..... רמד
מדוע נחשב רבי עקיבא 'מוסיף' על דברי רבי חנינא ..... רמד
הטעם שנקט הלשון 'אב' הטומאה ..... רמה
דאורייתא' ..... רמה
מהו בשר שנטמא בולד הטומאה דרבנן .... רמה
דבר ששורש טומאתו מן התורה שורפין אותו אף שטומאתו מדרבנן ..... רמה
להסובר אין אוכל מטמא אוכל כיצד 'יש ללמוד מדברי רבי חנינא שמותר לשרוף תרומה טהורה עם טמאה ..... רמה

טז.

הטעם שהעמיד ריש לקיש דווקא בולד טומאה דאורייתא ולא בולד טומאה דרבנן ..... רמה
לריש לקיש משנתנו נשנית קודם שגזרו על המשקים להיות תחילה ..... רמו
לריש לקיש מה ענין דין זה למשנתנו ..... רמו
כיצד נולד ספק טומאה בחבית זו ..... רמו
ביאור פלוגתת רבי אליעזר ורבי יהושע ..... רמז
לשיטת הרמב"ם שספיקא דאורייתא מן התורה לקולא מדוע לרבי יהושע תרומה תלויה אינה צריכה שימור ..... רמז
האם תרומה תלויה ראויה להדלקה ..... רמח
האם זה היתר להניחה במקום התורפה או חיוב ..... רמח
רבי יהושע סבר שטומאת משקין דאורייתא ..... רמח
האם להלכה חוששין לשמא יבוא אליהו ויטהרנה ..... רמח
מדוע בתרומה שאירע בה ספק טומאה אין פסול של היסח הדעת ..... רמח
הסברא לחלק בין גרמא לידים ..... רמט
הטעם שפחות מרביעית אינו חייב להציל ... רמט
לרבי יהושע אם מותר לטמאותה אף בטומאה דאורייתא או רק בטומאה דרבנן ..... רמט
באיזה אופן התיר רבי יהושע לטמאות את התרומה ..... רמט
מדוע לא הוקשה לגמרא 'מדבריו מיבעי ליה' אם למדים כן מרבי חנינא ..... רנ
מה בא רבי יוסי לחדש ..... רנ
האם מותר לשרוף שתי תרומות תלויות יחד .. רנ
הרי נחלקו בדין זה רבי אליעזר ורבי יהושע .. רנ
אימתי חושש רבי יהושע לשמא יבוא אליהו ויטהרנה ..... רנ
מדוע חוששין לשמא יבוא אליהו ויטהרנה הרי זה ספק ספיקא ..... רנ

טז:

מה מחדש רבי עקיבא במשנתנו והלא ניתן ללמוד את דינו מדברי בית הלל ..... רנ
מהו טעמם של בית שמאי שאין פיגול ונותר נשרפים יחד עם בשר טמא ..... רנא
כיצד יתכן שרבי יוסי לא ידע מהיכן למד רבי מאיר ואילו האמוראים ידעו ..... רנא
איזה הפסד עצים יש כאן והרי יכול לבער את החמץ על ידי הטלה לנהר או זרייה לרוח ..... רנא
מדוע לא הוקשה לגמרא מנין הסברא לחלק בין הפסד מרובה להפסד מועט ..... רנא
האם לגבי הפסד מרובה נידון כל אדם בפני עצמו או כולם יחד ..... רנב
כיצד מותר בשעה שביעית לשרוף את החמץ ..... רנב
האם לשון 'נימא קסבר' הוא לשון ספק או לשון הוכחה ומנין מוכח שרבי יוסי למד מדברי רבי חנינא ולא מדברי רבי יהושע ..... רנב
יישוב שיטת רש"י ..... רנב
ביאור שיטת התוספות ..... רנב
מוכח מהברייתא שאסור לשרוף דבר שאסור מדאורייתא והוא טהור עם דבר טמא ..... רנג
לדעת בית הלל שייך פיגול ונותר שאינם טמאים אפילו מדרבנן ואף על פי כן מותר לשורפם עם הטמא ..... רנג
יישוב הברייתא לשיטת הרמב"ם שסובר שאוכל שנפסל מאכילת אדם אינו מקבל טומאה .... רנג
מדוע פת שעיפשה צריך לבערה אף ש'נותן טעם לפגם' בפסח מותר ..... רנג
מדוע חמץ בשעה ששית אינו דומה לפת שעיפשה ..... רנד
מדוע אין לומר שרבי יוסי סבר שרבי מאיר למד מרבי יהושע ..... רנד
לדברי רבי ירמיה איזו תוספת טומאה יש כאן ..... רנד
ביאור דברי הגמרא 'ורבי יוסי לטעמיה' .... רנה

טז.

האם ספק טומאת משקים לטומאת עצמם טהור ברשות הרבים ..... רנה
מה הדין בספק אוכלים לענין טומאת עצמם ..... רנה
האם שייך דין 'לטמא אחרים טהור' כשהספק משקים שטמאים לעצמם נגעו באחרים ..... רנו
האם אומרים ספק טומאה ברשות היחיד טמא גם בטומאה דרבנן ..... רנו
האם רבי מאיר סובר טומאת משקים לטמא אחרים טהור בין לכלים ובין לאוכלים ..... רנו
ספק טומאת כלים האם נחשבת לדבר שיש לו מתירין ..... רנו
האם מודה רבי יוסי במשקים טמאים שנשפכו לבין הככרות ספק נגעו ספק לא נגעו שטהורים ... רנו
כיצד נטמאו בחנוכה השמנים שבהיכל והלא לדעת רב משקי בית מטבחיא טהורים ..... רנז
ביאור שיטת הרמב"ם בדין טומאת משקים ... רנז
מי הוא שסובר דכן ..... רנז
מדוע אין משקי בית מטבחיא מוכשרים לקבל טומאה מדין חיבת הקודש ..... רנז
לפי רב איך טימאו היוונים את שמן המנורה ..... רנח
לכאורה לשון הגמרא מיותרת ..... רנח
אלו משקין מקבלים טומאה ..... רנח
סתירת פסקי ההלכות ברמב"ם ..... רנט
מדוע הגמרא הקשתה דווקא על שמואל .... רנט
מנין לגמרא ששמואל סובר שמשקין נטמאים מן התורה ..... רס
אולי שמואל סובר שיטמא היינו הכשיר ..... רס
מה רב יעשה עם הפסוק ..... רס
הרי רב פפא עצמו סובר לקמן משקי בית מטבחיא הלכתא גמירי לה ..... רס
מדוע לא קשה למאן דאמר אין אוכל מטמא אוכל ..... רס
מדוע לא קשה לדעות שאוכל נטמא בכל שהוא ואינו מטמא אלא בכביצה ..... רסא
בביאור קושיית רב אשי ..... רסא
במה נחלקו רב שישא ורב אשי ..... רסא
קושיא על הרמב"ם שפסק כשמואל ..... רסא
מדוע הוציאו את הפסוק מפשוטו ..... רסא
מדוע אי אפשר לתרץ שהפסוק עוסק בשני אופני הכשר ..... רסא
באיזה אופן מדובר שהמים היו מחוברים ... רסא
הלימוד הוא על מים תלושים ..... רסב
מהיכן ילמד שמואל שמחוברים מטמאים ... רסב
מדוע אי אפשר להעמיד את הפסוק בתלוש ולבסוף חיברו ..... רסב
על מה נאמר הפסוק השלישי ..... רסב
מדוע צריכים צריכותא לשני הצדדים ..... רסג
מנין למדים טבילה במקוה להוה אמינא .... רסג
ביאור הפסוק לרב ..... רסג
למאן דאמר טומאת משקין דאורייתא מנין הוא לומד לטבילה במקוה ..... רסג
בביאור דברי רש"י על הפסוק אך מעין ובור ..... רסד
בביאור קושיית הגמרא ..... רסד
מדוע הגמרא המתינה להקשות עד כאן .... רסד
אולי רבי יוסי ברבי חנינא חולק על רב .... רסה
הרי משקי הוא לשון רבים ..... רסה
בביאור דעת הרמב"ם שכתב שגם מים לא מכשירים ..... רסו
מדוע לא מועיל חיבת הקודש לעשות דם קדשים משקה ..... רסו

טז:

איזה דם ממעטים מהכשר ..... רסו
מדוע דם חיה ועוף מכשיר ..... רסו
במה גרע דם קדשים מדם מגפתו ..... רסז
האם גם למדים מדרשה זו שדם קדשים אינו מקבל טומאה ..... רסז
מדוע צריך פסוק מיוחד הרי זה הלכה למשה מסיני ..... רסח
לדברי הרמב"ם מדוע העמידה הגמרא שרב סובר טומאת משקין דרבנן ..... רסח
לכאורה דרשת רבי יוחנן אינה לא לפי משנה ראשונה וגם לא לומד מהלכה למשה מסיני ..... רסח
הרי דורשים מהפסוק תשפכנו כמים דרשה אחרת ..... רסח
מנין שדם התמצית אינו מכשיר ..... רסח
מדוע הקשתה הגמרא דווקא על רבי יוסי ברבי חנינא ..... רסח
מנין שדם קרוי משקה ..... רסח
מדוע לא הביא ראיה מקדשים ..... רסט
מדוע הוצרכו פסוק בדם התמצית ..... רסט
מה החידוש שבשוגג הורצה ..... רסט
כשנטמא הדם קודם שנתקבל בכלי ..... רסט
מדוע הקושיא רק על רב ..... רסט
הגמרא היתה יכולה לתרץ שהברייתא היא כמאן דאמר טומאת משקין דאורייתא ..... רסט
הרי כתוב הורצה ..... ער
הרי רב מודה במשקי בי מדבחיא ..... ער
מדוע הגמרא לא תירצה שמדובר בדם קרוש ומטמא טומאת אוכלין ..... ער
לשיטת הרמב"ם הרי אין טומאה אפילו מדרבנן ..... ער
האם ריצוי ציץ מן התורה הוא לכתחילה .... ער
למי צריך להשמיע שהציץ מרצה על הבשר ..... רעא
האם מדובר שהבשר והחלב נטמאו יחד .... רעא
מדוע אי אפשר לומר שהציץ מרצה רק על דם וחלב ..... ערב
הרי אפשר לחלק בין הברייתא כאן לברייתא לעיל ..... ערב
מה ההבדל בין מזיד לרצון ..... ערב
האם יש הבדל בין ציבור ליחיד ..... ערב
הרי הגמרא כבר תירצה לעיל מדרבנן ..... ערב
מדוע לא הקשתה הגמרא כאן ממשנה לקמן ..... רעג
בקושיית הכסף משנה על הרמב"ם מהמשנה לקמן ..... רעג
ביאור קושיית הגמרא ..... רעג
בביאור גירסת הברייתא ..... עדר
ביאור תוספות ביומא לגירסת רוב ספרים ... ערה
ביאור נוסף בדברי הברייתא ..... ערה
מדוע הקדימה הברייתא את חוץ למקומו לחוץ לזמנו ..... ערה
מדוע הברייתא הוצרכה לבאר טעם שהציץ מרצה על טומאה ..... רעו
מדוע היה הוה אמינא שהציץ ירצה על פיגול הרי זה אינו לפני ה' ..... רעו
מה סובר המאן דאמר שטומאה דחויה היא בציבור ..... רעז
האם הציץ מרצה בשאר טומאות ..... רעז
הטעם שאי אפשר להעמיד בפסולים אחרים ..... רעז
מדוע אי אפשר להעמיד בטומאה דרבנן .... רעז

מדוע הגמרא לא תירצה על טומאת בשר וחלב ..... רעח
איך משמע שבשר קודש הוא טומאה ..... רעח
ביאור הפסוק לשיטת רש"י ..... רעח

יז.

מדוע הקושיא היא דווקא אם טעו הכהנים ..... רעח
מדוע אין לומר 'מדרבנן ודלא כיוסי בן יועזר' ..... רעט
איך שייך לבדוק את הכהנים בתקנה חדשה ..... רעט
מדוע הדם לא נקרא משקי בי מדבחיא .... רעט
מדוע לא הקשתה הגמרא מתחילה לשמואל ..... רעט
בביאור שיטת רש"י בשאלת חגי לדעת רב ... רפ
ביאור שיטת התוספות בשאלת חגי ..... רפ
ביאור רב האי גאון בשאלת חגי ..... רפא
מלשון הגמרא מוכח כשיטת רש"י ..... רפא
לשיטת רש"י מדוע לא פירש שמואל כפשוטו ..... רפב
ביאור רבינו חננאל בשאלת חגי לרב ושמואל ..... רפב
ביאור דברי הרמב"ם בשאלת חגי לרב ולשמואל ..... רפג
ביאורים נוספים בשאלת חגי ..... רפג
ביאור השאלה השניה לשמואל ..... רפג
מדוע חגי לא שאל על רביעי בטומאת שרץ ..... רפד
ביאור שאלת הגמרא לרב ..... רפד
מדוע שינתה הגמרא בלשון רב ושמואל .... רפד
מדוע לא ביארה הגמרא בדעת רב כדעת לוי ..... רפה
מדוע הגמרא לא שאלה בתחילה מפסוק זה על רב ..... רפה
ביאור תשובת רבה בר אבוה ..... רפה
מדוע היו בקיאים בטומאת מת יותר מטומאת קושיות על רש"י בדעת רבינא ..... רפה
נידון בדברי התוספות שהלחם נעשה אב לטמא אוכלים ומשקים ..... רפו
מדוע לא שאל על שלישי בשרץ ..... רפז
מדוע לא שאל קודם על שלישי ..... רפז
מדוע לא אמרו הכהנים הן ..... רפז
מדוע חגי שינה בלשונו בשאלה השניה ..... רפז
דעת הרמב"ם בשאלה השניה של חגי לרב ולשמואל ולרבינא ..... רפז
בדברי הירושלמי בשאלות חגי ..... רפח
ביאור נוסף בשאלות חגי ..... רפח
ביאור הפסוק לרב והקושיא לשמואל ..... רפח
מה סבר התרצן ..... רפח
ביאור הפסוק לרב ושמואל ..... רפח
מתי קלקלו את מעשיהם ..... רפח
מה ענין שאר עבירות להקרבת טומאה ..... רפט
בביאור מחלוקת האמוראים ..... רפט
איך שייך משקי קודש טמאים ללוי ..... רצ
מה שאלם חגי בשתי השאלות לפי לוי ..... רצ
מדוע הגמרא לא אמרה ללוי שטעו הכהנים .. רצ
מדוע הגמרא לא הוכיחה מהשאלה הראשונה שלוי סובר כשמואל ..... רצא
מדוע לא הוכיחה הגמרא ששמואל סובר כרב מהשאלה השניה של חגי ..... רצא
מדוע אי אפשר להעמיד לשמואל במשקים של תרומה ..... רצא
אולי רב ושמואל חולקים בכוונת שאלת חגי ..... רצא
מדוע לשיטת הרמב"ם אי אפשר לומר ששמואל סובר כלוי ..... רצא
מדוע מים הם משקי בי מדבחיא ..... רצב
אם דם נחשב משקי בי מדבחיא מה הקשתה הגמרא לעיל לרב ..... רצב
הרי אין המשקים ראויים מצד הטומאה .... רצב
מה הדין אם נכנסו ויצאו ואחר כך נטמאו .. רצב
מדוע לא קשה מברייתא זו על רב ..... רצב
האם יש להוכיח מכאן בשני חצאי זיתים שיצטרפו יחד לגבי קבלת טומאה ..... רצב
כיצד המשקים יקבלו טומאה ..... רצב
הרמב"ם השמיט דין זה ..... רצג
איך רואים מהברייתא כדעת רב ..... רצג

וַיֹּאמֶר ..... מז
וַיֹּאמֶר אֵלָיו ..... מז
וַיֹּאמֶר אֵלָיו ..... מז
וַיֹּאמֶר אֵלָיו

מקור הדין שבדבר שאין בו דעת לישאל ספיקו טהור ..... שנד
מדוע לא תירצה הגמרא שנקטו ברה"ר משום ידים ..... שנד
מדוע לא תירצה הגמרא שביזין שאדם תופס בסכין נחשב יש בו דעת לישאל ..... שנה

כ.

ביאור מה שהכלי נחשב שיש בו דעת ..... שנו
הרי דברי רבי יוחנן הוא במטמא ..... שנו
מה חידש רבי יוחנן ..... שנו
מדוע לא הקשו על הפסוק ..... שנו
איזה דם ממעטים מהכשר ..... שנז
מדוע הגמרא לא הקשתה מרבי יוסי ברבי חנינא ..... שנז
מדוע לא תירצה הגמרא שדברי רבי יוסי ברבי חנינא נאמרו על דם ..... שנז
אולי התנא של הברייתא סובר שתלושים מכשירים ..... שנח
הרי תוספות לעיל כתבו שר"ע סובר שטומאת משקים דאורייתא ..... שנח
הגמרא יכלה לתרץ שמדובר שהוכשר במים מחוברים ..... שנח
הרי לרש"י תלושים מכשירים ..... שנח
מדוע הגמרא לא אמרה שהוכשר במשקי בי מדבחיא ..... שנח
מדוע חיבת הקודש מכשירה ..... שנח
האם דין חיבת הקודש הוא מן התורה ..... שנח
בדעת הרמב"ם בדין חיבת הקודש ..... שנח
מדוע משקי בי מטבחיא דכן ובחיבת הקודש מכשיר ..... שנט
מאי נפקא מינה במה שמשקי בי מטבחיא לא מכשירים ..... שנט
הרי בזבח פסול הדם מכשיר ..... שס
מהו צריד של מנחות ..... שס
ביישוב קושיית תוספות על רש"י ..... שס
בביאור הצד שלא מונים ראשון ושני ..... שס
מדוע הבהמה לא מטמאת מחיים ..... שסא
האם ריש לקיש הסתפק גם בעצים ולבונה ..... שסא
מדוע ריש לקיש לא הסתפק בבשר קודש .. שסא
מדוע הגמרא לא פשטה שהספק של ריש לקיש הוא רק בדאורייתא ..... שסא
סתירת דברי הרמב"ם בחיבת הקודש ובצריד של מנחות ..... שסא
באיזה אופן העור מוכשר ..... שסב
ביישוב קושיא נוספת על רש"י ..... שסג
שיטת הרמב"ם בהכשר הבשר ..... שסג
מדוע נקטה הגמרא דווקא פרת שלמים .... שסג
קושיות האחרונים על דברי קצות החושן ... שסד
ביאור נוסף במה שנקטה הגמרא דווקא שלמים ..... שסה
כמה הוא משקה טופח ..... שסו
מדוע לא אמר רב יהודה אמר שמואל שהוכשר בדם הסכין ..... שסו
הרי הפרש הוא משקי בי מטבחיא ..... שסו
מדוע לא מטמא הפרש מדין חיבת הקודש .. שסו
הרי מדרבנן אוכל מטמא אוכל ..... שסו
האם הוא סרוח מאדם או מבהמה ..... שסו
רב אשי לשיטתו ..... שסו
האם רב אדא בר אהבה ורב אשי חולקים .. שסו
מדוע מי רגלים חשובים תולדות המים ..... שסו
מהו הלימוד ששרץ מטמא משקים ..... שסו
כיצד לומדים שהמשקים מטמאים כלי והכלי אוכלין ..... שסו
הרי הפסוק לא דיבר בכלי הבא מחמת משקה ..... שסז
הרי להוה אמינא אפשר לשנות בטומאה רביעי ..... שסז
ביאור קושיית הגמרא ..... שסז
מדוע הגמרא לא אמרה גוז כלים ..... שסז
מדוע יותר עדיף לגוז את משקין שבסיפא .. שסז
בביאור הסימן ..... שסח
מדוע דווקא לרבנן ..... שסח
מדובר שהשרץ היה בפנים כשהפת נכנסה לתוכו ..... שסח
מדוע הפת שלא נגעה בתנור טמאה ..... שסח
אין אומרים שהשרץ בנפילתו נגע בפת .... שסח
מדוע היה הוה אמינא שהתנור כמאן דמלי טומאה ..... שסח
קושיית הברייתא היא אף מכלי חרס ..... שסח

כ:

אם השרץ שבאויר נחשב כנוגע בכלי מדוע אין מטמא הכלים שבתוכו ..... שסח
מנין שכלים ואדם מקבלים טומאה רק מאב הטומאה ..... שסח
מדוע בכלים צריך לימוד ובאדם אין צריך לימוד ..... שסט
מנין שאין אוכלין ומשקין מטמאים כלי .... שסט
לימוד שאדם שאינו אב הטומאה אינו מטמא כלי ..... שסט
אימתי חושש רבי יהושע לשמא יבוא אליהו ויטהרנה ..... שסט
בערב פסח שאין אליהו בא סובר רבי יהושע שמותר לשרוף תלויה עם טמאה ..... שסט
ביאור מחלוקת רבי שמעון ורבי יוסי בדעת רבי יהושע אם מתיר לשרוף תרומה טהורה עם התלויה ..... שע
האם שורפים לרבי מאיר את כולם יחד ..... שע
דין שריפת תלויה עם הטהורה לרבי יוסי .... שע
האם מתיר רבי יוסי לשרוף שתי תרומות תלויות יחד ..... שע
הטעם שמתיר רבי יהושע לשרוף תלויה עם טהורה ..... שע
הטעם שאין לחלק בין תרומת חמץ בערב פסח שהולכת לאיבוד לתרומה שאינה הולכת לאיבוד ..... שע
רבי יהושע על כרחך התיר לטמאות בידים אף טומאה דאורייתא ..... שעא
גדר 'תרומה תלויה' לרבי יהושע ..... שעא
רבי יהושע התיר לשרוף תרומה תלויה אף בשאר ימות השנה ..... שעא
הטעם שלא הקשה רבי אלעזר סתירת דברי רבי יהושע ממשנתנו ..... שעא
אף רבי מאיר מודה שלא התיר רבי יהושע לטמאות אלא במקום הפסד חולין ..... שעב
תרומה טמאה האם מצותה בשריפה דווקא ..... שעב
הטעם שאסור לזלף יין של שביעית אף שזילוף חשוב יותר משתיה ..... שעב
האם מותר להמשיך יין לפני חתן וכלה במקום שנפסד היין ..... שעג
ביאור שיטת הרמב"ם שלא חילק בין יין חדש ליין ישן ..... שעג
האם החשש תקלה הוא דווקא לאחרים .... שעג
משום שנותן השמן בכלי מאוס אין מדליקים בו במקדש ..... שעג
היכן מועיל נתינה לכלי מאוס שלא יבוא לידי תקלה ..... שעג
אימתי בית הלל אין חוששים לתקלה ..... שעג
טעמם של בית שמאי שישפך היין ..... שעג
האם הברייתא שחוששים לתקלה ביין שנטמא כבית שמאי ..... שעד
הלכה כבית שמאי או כבית הלל ..... שעד
האם חוששים לתקלה בזמן הזה ..... שעד

כא.

מהו 'הכרעה שלישית' ..... שעד
האם הלכה כדברי המכריע כשיחיד נחלק עם רבים ..... שעה
מדברי הגמרא מוכח שאף באיסור דרבנן חוששין לתקלה ..... שעה
לרבי יהודה שמין במינו אינו בטל מדוע בנפלה למאה חולין לא יטמאנה ביד ..... שעה
החידוש במה שאין חוששים שיגע גב הכלי בתרומה ..... שעה

פרק ראשון - אור לארבעה עשר

ב.

סידור המסכת וטעם שמה

כתב המאירי (תחילת המסכת), שמסכת פסחים נסדרה על ידי רבינו הקדוש כמסכת אחת. אלא שבימי **הגאונים** חילקוה לשתי מסכתות, והראשונה העוסקת בענייני חמץ ומצה נקראת 'פסח ראשון'[א], והשניה העוסקת בענייני קרבן פסח נקראת 'פסח שני'.

וכתב התוספות יום טוב (תחילת המסכת), שהיא נקראת 'פסחים' בלשון רבים[ב], משום פסח ראשון ופסח שני.

וכתב הרמב"ם (הקדמה למדל זרעים), שנסדרה מסכת זו לאחר מסכת שבת ומסכת עירובין[ג], משום שנכתבה מצות הפסח בפרשת המועדות (ויקרא כג ה-מד) לאחר השבת ולפני שאר המועדים. וכן משום שהיא המצוה הראשונה שניתנה לישראל על ידי משה רבינו. **והמלאכת שלמה** (תחילת המסכת) כתב, שנסמכה מסכת זו למסכת עירובין, משום שבסוף עירובין (קד:) דנה המשנה בפינוי טומאה מהמקדש, ועל כן סומכת לו המשנה את דין פינוי החמץ מהבית בערב פסח[ד].

הכרח רש"י לגירסתו 'אור לארבעה עשר'

אור לארבעה עשר. כתב **רש"י** (ד"ה אור), שיש לגרוס 'אור לארבעה עשר'.

וביארו **הראשונים**[ה], שבא רש"י לשלול את הגירסא 'לאור ארבעה עשר', משום שמשמעות גירסא זו היא מוצאי יום ארבעה עשר שהוא ליל פסח[ו]. אך הוכיחו מכמה מקומות שהובאו בסוגייתנו[ז], שגם גירסאות אלו יכולות להתפרש על ליל ארבעה עשר, ובכל מקום יש לפרשו על פי עניינו, ומאחר שלא יתכן שהבדיקה היא בליל ט"ו, שהרי הוא כבר לאחר זמן האיסור, בהכרח הוא מתפרש על ליל ארבעה עשר. **והמאירי** (ד"ה אמר) כתב[ח], שאין לגרוס כן, משום שמצד דקדוק לשון הקודש אין מקום בתחילת ענין ללמ"ד השימוש, ואין נכון לומר 'לאור' אלא כשהוא נסמך לענין שלפניו.

והפרי מגדים (סי' תלו א"א סק"א)[ט] כתב, שמגירסת 'לאור ארבעה עשר' משמע כשיטת **הראב"ד** (על הרי"ף, להלן ג.), שהבדיקה היא מעט קודם הלילה'. ורש"י ששלל גירסא זו הוא לשיטתו (להלן ד. ד"ה נמורמא), שהבדיקה היא דווקא בלילה. ויבוארו הדברים במקומם.

מדוע מיאן רש"י בגירסת 'אור ארבעה עשר'

כתב המאירי (ד"ה אמר), שמן הטעם האמור לעיל מיאן רש"י גם בגירסת 'אור ארבעה עשר'[י], שכן גירסא זו מתפרשת בין על ליל י"ד ובין על ליל ט"ו, מה שאין כן ב'אור לארבעה עשר' שאינו מתפרש אלא על ליל י"ד בלבד. **והחתם סופר** (ד"ה אור) כתב בהכרח רש"י, על פי דברי **הרמב"ם** בפירוש המשניות, שהלילה קרוי 'אור' כדרך כמה דברים שמכונים על שם היפוכם[יב]. ונראה שכוונתו לפעלים הקרויים על שם הדבר שהם באים לשוללו, כגון 'שירוש' שמשמעותו עקירת השרשים. וכן לילה מכונה 'אור' על שם שבהופיעו נעדר האור ומסתלק. ולפי זה אין לגרוס 'אור י"ד' או 'לאור י"ד', שכן משמעו הוא סילוק אורו של יום י"ד, דהיינו ליל ט"ו. אבל 'אור לי"ד' פירושו, סילוק אורו של יום י"ג שהוא תחילתו של י"ד[יג].

שיטת רש"י בטעם חיוב בדיקת חמץ וביעורו

אור לארבעה עשר בודקין את החמץ. כתב **רש"י** (ד"ה בודקין) שטעם הבדיקה הוא כדי שלא לעבור על החמץ ב'בל יראה' ו'בל ימצא'. ותמהו עליו **התוספות** (ד"ה אור), הלא שנינו להלן (ו:) שמדרבנן אין די בבדיקה בלבד, אלא צריך אף לבטל את החמץ, שמא ימצא גלוסקא יפה ויחוס עליה וישתהה מלבערה, ויעבור עליה. ומאחר שביטלו, שוב אינו עובר בבל יראה ובל ימצא אף אם לא יבערנו, כמבואר בדברי הגמרא להלן (ד:). ואם כן לא יתכן שחיוב הבדיקה הוא משום האיסור האמור, שהרי מאחר שעליו לבטל משום תקנת חכמים שוב אין עובר עליו.

מדוע לא הקשו התוספות מהמבואר להלן שבדיקת חמץ דרבנן

מדברי התוספות משמע, שלא הקשו על עצם דברי רש"י שכתב שהבדיקה היא משום איסור 'בל יראה' דאורייתא[יא], מהמבואר בגמרא להלן (ד:) שחיוב בדיקה אינו אלא מדרבנן, משום שמן התורה די בביטולו[יב]. וכתב **השפת אמת** (נמוק' שם), שטעם הדבר שלא הוקשה להם, שכן כתבו להלן (ד: ד"ה מדאורייתא) שאף שמדרבנן הפקר הוא בפני שלשה, מכל מקום ביטול שהוא מדין הפקר מועיל אף בינו לבין עצמו, שכן מן התורה אין הפקר צריך שלשה. ולפי זה היה מקום לומר שביטול מועיל רק מן התורה, אבל לאחר שתיקנו חכמים שהפקר צריך שלשה שוב אינו מועיל, ולכך תיקנו בדיקה. על כן הקדימו שתיקנו חכמים שהבודק צריך גם לבטל, ומזה מוכח שלענין ביטול העמידו חכמים את דבריהם על דין תורה ולא הצריכו שלשה, ואם כן לא יתכן לומר שמטעם זה תיקנו בדיקה.

ובחידושי רבי שמואל (סי' ו אות ו) כתב, שמה שלא הוקשה להם מעצם דברי הגמרא שבדיקת חמץ דרבנן, הוא משום שודאי מודה רש"י שלאחר הביטול הבדיקה אינה אלא מדרבנן, אלא שסובר שחיוב הבדיקה שנשנה במשנתנו הוא מן התורה, ובאופן שלא ביטלו[יג]. ועל כך הקשו התוספות, שבהכרח גם במשנה הכוונה היא לחיוב דרבנן, שהרי הבודק צריך שיבטל, ומאחר שביטל שוב אינו צריך בדיקה מן התורה[יד].

יישוב שיטת רש"י מקושיית התוספות האמורה

כמה תירוצים נשנו ביישוב דברי רש"י מקושיית התוספות:

א. הר"ן (על הרי"ף, ד"ה בודקין) תירץ, שמן התורה די באחד מן השנים, או בביטול או בבדיקה וביעור[טו], ומכיון שבדק במקומות שרגיל להמצא בהם חמץ שוב אין לו לחוש לכלום, ואף אם ימצא חמץ בתוך הפסח לא יעבור עליו למפרע[טז], שהרי סמכה תורה על החזקות[יג]. ומעתה מיושב מה שכתב רש"י שהבדיקה באה להוציא מאיסור בל יראה. שכשם שניתן לומר שהביטול מצילו מידי 'בל יראה', כך ניתן לומר כן על הבדיקה.

ב. עוד תירץ הר"ן (שם ד"ה אלא), שהמשנה מדברת במי שלא ביטל, ובזמן המשנה עדיין לא נתקנה תקנת ביטול למי שכבר בדק, אלא שבא רב יהודה בשם שמואל וחידש דין זה[יז].

ג. עוד כתב הר"ן (שם), שאף אם חיוב הבדיקה הוא מתקנת חכמים, מכל מקום טעם התקנה הוא משום חשש 'בל יראה', שמפני שהביטול תלוי במחשבת

א. **ואף** העבירו את פרק 'ערבי פסחים' שנסדר בסוף המסכת, ושמוהו בחלק זה. ב. **ואין** לומר שהיא קרויה כן משום פסחים של כלל השנים, שהרי שאר המסכתות הקרויות על שם המועד הן בלשון יחיד, כגון 'שבת' ו'סוכה' וכדומה. ג. **אמנם** המאירי (הקדמה לפרק הבונה) כתב, שנסדרה מסכת זו לאחר מסכת סוכה, וראה שם בטעמו. ד. **והוסיף**, שכשם שמבואר שם שישנן טומאות שאין מפנים אותן אלא כופים עליהם כלי, כמו כן בחמץ שנינו להלן (ו.) שהמוצא חמץ ביום טוב ואינו יכול לטלטלו משום איסור מוקצה, כופה עליו את הכלי. ה. **תוספות** הרשב"א, תוספות רבינו פרץ, חידושי הר"ן (ד"ה אור) ורבינו דוד (כה:). ו. **כלשון** הברייתא להלן (כה:) 'אין משיאין משואות אלא לאור עיבורו', שהוא ליל שלשים ואחד שלאחר יום העיבור. ז. **כגון** להלן (ג.) 'המפלת לאור שמונים ואחד' שמשמעותו ליל שמונים ואחד ולא מוצאי שמונים ואחד, 'וכן יכול יהא נאכל לאור שלישי', שמשמעותו ליל שלישי ולא מוצאי שלישי. אך הר"ן (שם) כתב, שלשיטת רש"י יש לגרוס גם שם 'אור שמונים ואחד', וכן 'אור לשלישי'. ח. **וכעין** זה ברבינו דוד (ד"ה לפיכך). ט. **וביתר** ביאור בראש יוסף (נכתב"י שם). י. **ראה** להלן (שם) במחלוקת הפוסקים בביאור שיטת הראב"ד, יש מפרשים שכוונתו לבין השמשות, ויש מפרשים שכוונתו לתחילת צאת הכוכבים. יא. **אמנם** בחידושי הר"ן (ד"ה אור) מבואר שלא בא רש"י לשלול גירסא זו. יב. **ואף** שמבואר להלן (ג.) שקראו התנא אור משום לשון נקיה, לכאורה הוכרח הרמב"ם לתוספת זו, שכן מבואר שם שאין די בטעם זה כדי לשנות את הדבר מכפי שהוא. יג. **וכל** אותם ראשונים שהסכימו לגירסאות 'אור י"ד' או 'לאור י"ד' סמכו עצמם על שיטת הראב"ד, שאף ש'אור' הוא לילה, מכל מקום משמעותו הפשוטה היא אור ממש ולא סילוק האור, והכוונה היא לזמן שקודם הלילה, שיש בו עדיין מעט אור. יד. **כפי** הבנת התוספות בדבריו. אך ראה להלן שיש מפרשים את דברי רש"י באופן אחר. טו. **אכן** רבינו דוד (ד"ה בודקין) הביא בשמם, שהקשו על רש"י מדברי הגמרא הנ"ל, מבלי להוסיף את התקנה של 'הבודק צריך שיבטל'. וכן הוא בתוספות רבינו פרץ (ד"ה בודקין). טז. **אמנם** הקשה, הלא נקטו התוספות להלן (ו: ד"ה ואם) בשיטת רש"י, שלאחר הפסח אין חיוב בדיקה משום שלשיטתו הבדיקה אינה אלא משום 'בל יראה', ולכאורה מוכח מזה שהבינו בשיטתו שחיוב בדיקה הוא רק מן התורה ואין בדיקה דרבנן כלל, ואם כן שוב יקשה עליו מהמבואר בגמרא שבדיקת חמץ דרבנן. ותירץ על פי המהרש"ל (נמוק' שם), שאף שתקנו חכמים לבדוק לאחר הביטול, מכל מקום לא תקנו כן אלא בחמץ שלולא הביטול עוברים עליו מן התורה ב'בל יראה'. יז. **אך** עדיין הקשה האבי עזרי (ממן ומלה פ"ג ה"ג), הלא שנינו במשנה להלן (מט.), ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו, ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער, ואם לאו מבטלו בלבו. הרי שכל שיכול לבער חייב בביעור ואין די לו בביטול, ובהכרח שגם חיוב בדיקה דרבנן שהוא משום שמא יבוא לאוכלו נכלל בדין בדיקה שנזכר במשנה, ואם כן היה להם להקשות, מדוע לא פירש כן רש"י גם במשנתנו. יח. **והוכיח** הר"ן שגם הבדיקה היא מן התורה מהמבואר להלן (ו:), שמקור הבדיקה לאור הנר הוא מדרשות הכתובים [ולפי זה יתיישב מדוע הביא רש"י את דברי המשנה שלא כסדרם, והקדים לפרש את תיבות 'לאור הנר' וכתב שלהלן יפרש מקור דין זה, לפני שפירש את תיבת 'בודקין'. שכן מדברי הגמרא להלן שדורשת בדיקה לאר הנר מהכתובים, מוכח מה שכתב בדיבור שלאחריו שהבדיקה היא מן התורה, כדי שלא לעבור על 'בל יראה'. צל"ח (נמוק' ד"ה אור - הרשב"ץ). וכן כתב החמדת שלמה (ד"ה ממני'), והוסיף, שבכך מיושב מדוע ציין רש"י לגמרא בדף ז' ע"ב, ולא לדברי הגמרא בדף ד' ע"א שאור הנר יפה לבדיקה, שכן שם לא מבואר שהוא מן התורה [וראה עוד להלן בענין 'נגהי הוא עמוד השחר' בהערה במה שכתב עוד בטעם הציון האמור]. אמנם דרשות אלו אינן אלא אסמכתא, וכדברי רש"י (שם ד"ה זכר)]. אך כתב הר"ן (ד"ה שמעת), שעדיין יש להוכיח שביעור החמץ הוא מן התורה ממה שנחלקו תנאים להלן (כא.) באופן הביעור, ונחלקו בדאורייתא, שהרי רבי יהודה למד מנותר שאין ביעור חמץ אלא שריפה. וכן הוכיח הר"ן ממה שאמר רבי עקיבא להלן (ה.), שמאחר שהבערה שהיא אב מלאכה ואסורה ביום טוב, בהכרח שכוונת התורה באומרה (שמות יב טו) 'תשביתו שאור מבתיכם' היא ליום י"ד. ומוכח מדבריו ש'תשביתו' מתקיים על ידי שריפה. ותמה בחידושי רבי עקיבא איגר (ד"ה נר"ן - הרשב"ץ), הלא יתכן שחובת ביעור מן התורה היא רק בחמץ שנמצא בתוך הפסח, שכן לאחר זמן איסורו אי אפשר לבטלו, אך מנין שיש חובת בדיקה מן התורה. יט. **ורק** אם ישתהה בביעורו לאחר שימצאנו יעבור עליו, כפי שיבואר להלן (ו:). כ. **ראה** להלן [בענין 'חמץ שלא נמצא בבדיקה'] בביאור הדברים. כא. **ראה** במהרש"א

בני אדם ואין דיעותיהן שוות, יש לחשוש שמא יקלו בכך, ולא יבטלו בלב שלם[כב]. וכתב **הפני יהושע** (נמוק׳ שם), שיש לפרש כן גם בכוונת רש״י[כג].

ד. **המאירי** (ד״ה והוא) **והריטב״א** (ד״ה ומני׳) תירצו, שאף על פי שדי בביטול, מכל מקום הביטול אינו אלא עצה בעלמא, לבטלו ולהפקירו עד שלא יהא החמץ קרוי שלו. אבל עיקר החיוב הוא הבדיקה וההוצאה מן הבית, כדי לבערו מן העולם. ואף שלשון השבתה האמורה בתורה כוללת גם ביטול[כד], מכל מקום עיקר משמעותה היא הביעור, שכן אף ׳תשביתו׳ הוא לשון כילוי, ככתוב (דניי׳ ג כו) ׳אשביתה מאנוש זכרם׳. אלא שאנו מפרשים אותו גם במשמעות ביטול משום שלא נאמר בפירוש ׳תבערו׳, אך עיקר עניינה הוא הביעור[כה].

ה. **הר״י מלוניל והנימוקי יוסף** (ד״ה נודקין) **והרע״ב** (פ״ק מ״ה) כתבו, שאף לאחר הביטול יש לחשוש שמא ימצא גלוסקא יפה בפסח, וימלך על ביטולו[כו], ויעבור ב׳בל יראה׳[כז]. וכתב **הקהלות יעקב** (סי׳ ה), שהתוספות שמיאנו בפירוש זה הם לשיטתם. שכן כתבו להלן (ד: ד״ה מדאורייתא), שביטול הוא הפקר. ולפי זה לאחר שביטלו שוב אינו יכול לחזור ולזכותו בתוך הפסח, שהרי הוא אסור בהנאה, ואין זכיה לאיסורי הנאה[כח]. אך מדברי רש״י (שם ד״ה נביטול) נראה שביטול אינו מטעם הפקר, שכן כתב ש׳תשביתו׳ היינו ביטול, שכל חמץ שאין הבעלים רוצים בקיומו הרי הוא נחשב אצלו כמושבת, וכעפרא בעלמא הוא[כט]. ולפי זה מסתבר כדברי הרע״ב, שאם יחזור בו מהביטול, שוב אין החמץ מושבת בעיניו, ויעבור עליו.

ו. **בתוספות רבינו פרץ** (ד״ה והני׳) הביא בשם **רבינו יחיאל**, שאף שלאחר תקנת ביטול חיוב הבדיקה היא רק מדרבנן, מכל מקום חייבוהו חכמים משום חשש ׳בל יראה׳. לפי שחששו שמאחר שהביטול הוא בדיבור בעלמא ואין בו טירחא, שמא ישכח לבטל, ויעבור ב׳בל יראה׳. על כן הצריכוהו בדיקה שיש בה טירחא, ומתוך כך יהיה זכור לעשות ביטול דאורייתא[ל].

ז. **הצל״ח** (ד״ה נודקין) כתב ליישב על פי דברי הר״ן שהובאו לעיל, שביטול מועיל משום שחמץ בפסח אינו ברשותו כדין איסורי הנאה, אלא עשאו הכתוב כאילו הוא שלו, שגלה בדעתו שאינו חפץ בו אינו עובר עליו. ומעתה לשיטת רבי יוסי הגלילי (להלן כג.) הסובר שחמץ בפסח מותר בהנאה, הרי הוא ברשותו מן הדין כל ימות הפסח, ואין מועיל לו ביטולא. נמצא שלשיטתו חיוב בדיקה וביעור הוא מן התורה, בכדי שלא לעבור על ׳בל יראה׳, שהרי אין לו תקנה בביטול. ואף שדוחק לפרש את דברי רש״י בשיטת רבי יוסי הגלילי שאינם להלכה, מכל מקום יש לפרשם בשיטת רבי שמעון (להלן כמ:) הסובר שחמץ קודם זמנו מותר בהנאה מן התורה, ולא נאסר אלא בפסח עצמו. נמצא לשיטתו שעד ליל ט״ו החמץ ברשותולב, ואין הביטול חל אלא בלילה, בשעה שנאסר החמץ בהנאה ויוצא מרשותולג. ומאחר שחיוב ׳תשביתו׳ הוא בשעה ששית של יום י״ד, אם לא יבער את החמץ באותה שעה נמצא מבטל עשה של ׳תשביתו׳ עד הלילהלד. ומה שכתב רש״י שהבדיקה היא כדי שלא לעבור על ׳בל יראה׳, הוא משום שמחמת העשה בלבד לא היינו חוששים לספק חמץ ומחייבים אותו לבדוק אחר חמץ שאינו ידוע. אך מאחר שעליו לבדוק או לבטל בכדי שלא לעבור על ספק ׳בל יראה׳, יש לבחור בבדיקה שמועילה גם לקיים מצות ׳תשביתו׳ בזמנה.

ח. **הראש יוסף** (נמוק׳ ד״ה מור) תירץ, שלשיטת חזקיה להלן (כא:) שמקור איסור הנאה מחמץ הוא ממה שנאמר בו (שמות יג ג) ׳ולא יֵאָכֵל חמץ׳, נמצא שחמץ נוקשה ותערובת חמץ מותרים בהנאה, שכן לא נכתב איסורם בלשון ׳לא יאכל׳, אלא (שם יג כ) ׳כל מחמצת לא תאכלו׳, ולשון זו אינה כוללת איסור הנאהלה. ומעתה לשיטת הר״ן שהובאה לעיל, שביטול מועיל רק משום שאין החמץ ברשותו, לא יועיל הביטול בחמץ נוקשה ותערובת חמץ, לפי שאינם איסורי הנאה, והרי הם ברשותולו. ולפי זה חיוב הבדיקה מן התורה, שמא יש לו ברשותו חמצים אלו. אמנם כן הוא רק לשיטת רש״י להלן (מב. ד״ה ומלו), שגם עליהם עוברים ב׳בל יראה׳, אך לשיטת **רבינו תם** שהובאה בתוספות (שם ד״ה ומלו) אין עוברים עליהם כלל, ועל כן מיאנו בתירוץ זה ונחלקו על רש״י.

ט. **החשק שלמה** (נרש״י ד״ה נודקין, נפ״ד) כתב ליישב על פי דברי **השאגת אריה** (סי׳ עו), שבחמץ של נכרי שקיבל עליו הישראל אחריות ועובר עליו ב׳בל יראה׳ כמבואר להלן (ה:), אין ביד הישראל לבטלולי. ומשום חמץ זה צריך לבדוק ולבער מן התורה, כדי שלא לעבור עליולח.

(להלן י: נרש״י ד״ה נמחר), שהוכיח מדברי רש״י (שם), שבכל המשניות שמוזכר בהם דין בדיקה מדובר ללא ביטול, ולא כדברי המהרש״ל (שם נמוק׳ ד״ה ושם) שפירש בשיטת רש״י במשנה שם שמדובר בחמץ שביטלוהו. **כב. העיר** החמדת שלמה (שו״ת, או״ח סי׳ ד), הלא חששו חכמים שמא ימצא גלוסקא יפה ומשום כן תיקנו ביטול, ואם יש לחשוש שמא לא ביטל בלב שלם, עדיין לא נסתלקו כל החששות, שכן אם לא ביטל בלבב שלם לא יועיל הביטול לגלוסקא זו. ותירץ, שדווקא לולא תקנת בדיקה היה מקום לחשוש שמא לא ביטלו יפה, לפי שדעתו לאוכלו לאחר הפסח, שכן לולא תקנת בדיקה אם ביטל את החמץ היה מותר בהנאה לאחר הפסח. אך לאחר שתיקנו בדיקה, נאסר החמץ לאחר הפסח אף אם ביטלו [ראה להלן (כט.) בשיטות הראשונים בענין זה], ואם כן שוב אין לחשוש שמא לא ביטלו יפה. **כג. אך** תמה רבי עקיבא איגר (שו״ת קמא סי׳ כג) על דברי הר״ן, הלא מכיון שמוציא את הביטול בפיו, מה בכך שאין בליבו לבטל, הרי הלכה בידינו שדברים שבלב אינם דברים. ותירץ, שהר״ן הולך בזה לשיטתו (שם ד״ה ומהו) בגדר ביטול, שאינו הפקר ממש, אלא הוא גילוי דעת על מה שבליבו. שכן חמץ בפסח אינו ברשותו כדין כל איסורי הנאה, אלא שהתורה החשיבה אותו כאילו הוא שלו לענין שיעבור עליו ב׳בל יראה׳. וכל שמגלה דעתו על ידי ביטול שאינו חפץ בכך, אין התורה מכניסתו לרשותו [ראה להלן (ד:) בענין ׳שיטת הר״ן ורבינו דוד בגדר ביטול׳ בהרחבת הדברים]. נמצא שעיקר הביטול הוא בדעתו, ואם אינו חושב בלבו לבטל אין זה ביטול. והחידושי הרי״ם (שו״ת או״ח סי׳ ז) כתב, שגם אם נפרש בגדר ביטול כשיטת הרמב״ם (חמץ ומצה פ״ג ה״ג) והרמב״ן (ד: ד״ה מלפ), שמחשיב את החמץ כעפר, עיקר הביטול הוא בלב, ואם מבטל רק בפיו ובליבו הוא מחשיבו כאוכל, אין זה ביטול, ואין זה בכלל דברים שבלב אינם דברים. **כד. כדברי** רש״י להלן (ד: ד״ה נביטול), וכן תרגם אונקלוס (שמות יב טו), ׳תשביתו׳, תבטלון. **כה. נראה** בביאור הדברים, שב׳תשביתו׳ נכללים שני עניינים, שקיום מצוה זו היא דווקא על ידי ביעור, אלא שמלבד זאת מלמדנו הכתוב שגם על ידי ביטול נחשב החמץ למושבת, אך רק לענין שתיפקע ממנו מצות תשביתו, ולא לענין שיחשב הביטול כקיום המצוה [ראה להלן במהרש״ל (ביאורו לסמ״ג, עשין סי׳ טו)], שהביטול מועיל רק שלא לעבור על ׳בל יראה׳, אבל אין בו משום קיום מצות ׳תשביתו׳]. על כן עדיף לבער משום שרק בכך מתקיימת המצוה, והביטול אינו אלא פטור מהמצוה. שיעורי הגרב״ד (סוס טו). **כו. התוספות יום טוב** (שם) הוסיף על דבריו, שמחשבה מבטלת מחשבה, וכשיטת רבי יוחנן בקידושין (טו:) שדיבור מבטל דיבור. אך הרש״ש (ד״ה נמצנה) כתב, שאין צורך בזה, אלא חוששים שמא לאחר שביטלו ישוב ויזכה בו. **כז. תמה** הרש״ש על דבריו, הלא להלן (ו:) מבואר שמטעם זה תיקנו ביטול, שמא אף לאחר הבדיקה תימצא גלוסקא יפה בתוך הפסח ותהיה דעתו עליה. הרי שהביטול מסלק חשש זה ולא הבדיקה. ותירץ, שבלא בדיקה ודאי מצוי שתימצא גלוסקא, ועל כן חוששים שמא ימלך על ביטולו, אבל לאחר הבדיקה אינו אלא חשש בעלמא שמא נשתיירה גלוסקא שלא נמצאה בבדיקה, ולאחר שביטל אין חוששים גם שמא ימלך מביטולו, שכן אין לחשוש לשני חששות. נמצא שרק בצירוף הבדיקה והביטול מסתלק החשש האמור. והחתם סופר (ד״ה לפמור) תירץ, שאף שאין חוששים שמא יאכלנו, מכל מקום יש לחשוש שירצה לאוכלו אלא שעד שיאכלנו בפועל יזכר מאיסורו. ומכל מקום בשעה שהיה בדעתו לאוכלו חזר בו מביטולו, ועל כן חייבוהו לבדוק ולבער, שמתוך כך יהיה זכור שלא לזכות בו. אמנם אף לאחר הבדיקה הצריכוהו ביטול, שכן כל זמן שלא ביטלו עובר עליו אף בלא שיתכוין לזכותו. וכעין זה כתב הקהלות יעקב (סי׳ ה), שחשש ׳דעתיה עלויה׳ המובא בגמרא והחשש המבואר בדברי הרע״ב שני עניינים הם, שכן כוונת הרע״ב היא לחשש שמא ימלך על ביטולו, ואילו חשש הגמרא הוא שמא ישתהה בביעור ובינתיים יעבור על ׳בל יראה׳ [כן הוא לשיטת רש״י (שם ד״ה ודעמו), אך התוספות (שם ד״ה ודעתיה) ביארו באופן אחר, ויבוארו הדברים במקומם] ומשום כך הצריכו ביטול, בכדי שאף אם ישתהה לא יעבור עליו. והשפת אמת (נמוק׳ ד״ה לפמור) כתב, שאם נמלך מועילה מחשבתו לבטל את הביטול, משום שמחשבה מבטלת מחשבה [כדברי התוספות יום טוב שהובאו לעיל], אבל כשמבטל ובודק ניכר מתוך מעשיו שרוצה בביטול, ומעתה מחשבת החזרה מהביטול אינה מועילה לבטל את מחשבתו הראשונה שניכרת מתוך מעשיו. **כח. ואף** לשיטת הרמב״ם (חמץ ומצה פ״ג ה״ג) שהקונה חמץ בפסח מנכרי לוקה משום ׳בל יראה׳, אין זה אלא משום שעד הקנין לא היה בו דין איסורי הנאה, וכדברי הר״ן (על הרי״ף, ע״ז מג. ד״ה ומצה). וכן נקטו השער משפט (סי׳ מי פק״ח) והאור שמח (חמץ ומצה פ״ג ה״ג) בדעת הרמב״ם. אמנם האבני מילואים (סי׳ כח ס״ק טו) נקט בשיטת הרמב״ם הנ״ל, שיש זכיה באיסורי הנאה. וכן נקט הרש״ש שהובא לעיל בהערה בכוונת הרע״ב. וכן כתב המנהיג (הלכות פסח, דיני חמץ ד״ה ולכל) בטעם מה שהבודק צריך שיבטל, שהוא גם משום החשש שמא ימצא גלוסקא יפה וירצה לזכות בה מן ההפקר. **כט. וכשיטת** הרמב״ם והרמב״ן שהובאה לעיל. אמנם מדברי הר״ן (על הרי״ף, ד״ה ומהו) נראה, שפירש גם בשיטת רש״י שביטול הוא כעין הפקר. **ל. וכעין** זה כתב הפני יהושע (נמוק׳ ד״ה לפמור), על פי דברי הגמרא להלן (ו:) שתיקנו לבטל את החמץ דווקא בשעת הבדיקה ולא בשעה אחרת, שמא יפשע וישכח לבטל. נמצא שאם לא היה חיוב בדיקה בלילה, לא היה מקום לתקן שיבטל באותה שעה, ולפיכך כתב רש״י שהבדיקה היא כדי שלא לעבור ב׳בל יראה׳, שהרי היא היסוד גם לתקנת ביטול. וכעין זה כתב החכמת מנוח (נמוק׳ ד״ה לפמור), שתקנו חכמים בדיקה שמא ישכח לבטל ויעבור על ׳בל יראה׳, ומעתה אין לחשוש שמא ישכח את שניהם, גם את הבדיקה וגם את הביטול. **לא. כן** היא גם שיטת השאגת אריה (סי׳ עו). אך המקור חיים (פתיחה לסי׳ תלח) כתב, שגם לשיטת רבי יוסי הגלילי אין החמץ ברשותו, שכן הכל מצווים לבערו, ולא הותר ליהנות ממנו אלא בשעת ביעורו. ומאחר שאין דרך החמץ בהנאת היסק, אינו נחשב מחמת הנאה זו כברשותו. ועל כן מועיל ביטול לדברי הכל, אף לשיטת הר״ן בגדר ביטול מועיל. **לב. אך** המקור חיים (שם) כתב על פי דרכו, שמאחר שיש חיוב להשביתו בשעה ששית, הרי הוא אינו ברשותו מאותה שעה, ואפילו שמותר ליהנות ממנו תוך כדי ביעורו. **לג. ודווקא** לשיטת רבי יהודה (להלן כמ.) הסובר שחמץ קודם זמנו אסור מן התורה מחצות יום י״ד ויוצא מרשותו, חל הביטול באותה שעה. **לד. והוסיף**, שיתכן שזו כוונת המהרש״ל (ביאורו לסמ״ג, עשין סי׳ לט), שהביטול מועיל רק שלא לעבור על ׳בל יראה׳, אבל אין בו משום קיום מצות ׳תשביתו׳. אך ראה להלן (ד:) [בענין ׳ביאור דברי הגמרא לפי השיטה שאין עוברים על חמץ שאינו ידוע׳ ובהערה] ביאור נוסף בדברי המהרש״ל. **לה. אך** לשיטת רבי אבהו (שם) כל איסורי אכילה שבתורה אסורים גם בהנאה, מלבד אותם שהתירם הכתוב בפירוש בהנאה. והקשו התוספות להלן (כג: ד״ה מלי) על שאלת הגמרא מה הנפקא מינה בין חזקיה לרבי אבהו להלכה, מדוע לא השיבה הגמרא שהנפקא מינה ביניהם היא בחמץ נוקשה ותערובת חמץ. והניחו בקושיא. והתוספות הרא״ש (שם ד״ה מלי) תירץ, שיתכן שגם לרבי אבהו חמץ נוקשה ותערובת חמץ מותרים בהנאה, שכן רק איסורי אכילה שנכתבו בפירוש בתורה אסורים בהנאה, ולא אלו שנדרשים מיתור הכתובים. ולפי זה אין מקום לתירוץ הראש יוסף. ורבינו דוד ובחידושי הר״ן (שם ד״ה מלי) תירצו, שאף לחזקיה הם אסורים בהנאה, שכן מאחר שגילה הכתוב שחמץ אסור בהנאה, יש לומר שכל איסורי חמץ בכלל איסור זה. ולדבריו תירוץ הראש יוסף יתכן לדברי הכל. **לו. ראה** לעיל במובא מהמקור חיים, שכתב שאף אם חמץ מותר בהנאה מכל מקום אינו ברשותו, לפי שמצווה לבערו. ולפי זה אין מקום לתירוץ הראש יוסף. **לז. ראה** להלן (ה:) בענין ׳האם מועיל ביטול לחמץ שקיבל עליו אחריות׳ בהרחבת הדברים. **לח. ובכך** יישב מדוע לא אמר רש״י שהבדיקה היא בכדי לקיים מצות תשביתו, שכן יתכן שעשה זה אינו נוהג בחמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות, שהרי חמץ זה נתרבה מ׳לא ימצא׳, ולא מצינו בו ריבוי גם לענין ׳תשביתו׳. וכן נקט המקור חיים (פתיחה לסי׳ תלח אות ד). אמנם השאגת אריה (סי׳ עח) הוכיח מכמה מקומות שגם חמץ זה חייב בעשה של ׳תשביתו׳. וראה להלן (שם) בהרחבת הדברים. ובשיעורי רבי דוד פוברסקי (אות נב) כתב, שמאחר שהקדימו חכמים את זמן שריפת החמץ שעה אחת קודם זמנה מן התורה, נמצא שאין מתקיימת מצות ׳תשביתו׳ דאורייתא [כמבואר ברא״ש (סי׳ י), וראה להלן (ד:) בשיטות הראשונים בענין זה], ועל כן כתב רש״י שהבדיקה היא כדי שלא לעבור על ׳בל יראה׳ ולא משום ה׳תשביתו׳. ואף שהמנחת חינוך (מצוה ט אות ה) הוכיח מדברי רש״י (ה.) שמצות ׳תשביתו׳ היא בשב ואל תעשה, שלא יהיה חמץ ברשותכם, ולפי זה מתקיימת המצוה גם קודם זמנה, מכל מקום בשיטת אביי להלן (ד:) לדברי הכל המצוה היא בקום ועשה [ראה שם בענין ׳לשיטת רש״י מצות ׳תשביתו׳ היא בקום ועשה׳ בהרחבת הדברים], ועל כן לא כתב רש״י שהבדיקה היא משום

י. החידושי הרי"ם (סו"ס סו"ס סי' ז) תירץ על פי שיטת הרמב"ם בביטול, שכתב (חמץ ומצה פ"ג ה"ג) 'שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר'[לט]. ולכאורה יש לתמוה על כך, הלא לשיטת רבי שמעון (להלן כח:) חמץ לאחר הפסח מותר מן התורה, ואם כן יש לו לחמץ שוויות משום שהוא ראוי להשתמשות לאחר הפסח, ואיך יועיל מה שמחשיבו כעפר, הלא בטלה דעתו אצל כל אדם[מ]. וצריך לומר שלשיטתו אכן אין מועיל ביטול, אלא רק לאחר שקנסו חכמים בחמץ ואסרוהו אף לאחר הפסח, הרי הוא עומד להתבטל אצל כל אדם מישראל. ומעתה מיושבים דברי רש"י שכתב שהבדיקה היא בכדי שלא לעבור על 'בל יראה', שכן מן התורה קודם הקנס אין מועיל ביטול, ואף שלאחר שאסרו חכמים חמץ לאחר הפסח מן הראוי שיועיל הביטול, מכל מקום לא רצו חכמים להקל ממה שהיה דינו לפני הקנס, והשאירו את חיוב הבדיקה כמקודם לכן.

יא. בחידושי רבי שמואל (סי' ו סוס ג) כתב בביאור דברי רש"י על פי דברי **המהרש"ל** להלן (י: נמוס' ד"ה ואם) שאף לשיטת רש"י הבדיקה לאחר הביטול אינה אלא משום גזירה שמא יבוא לאוכלו, מכל מקום תחילת התקנה היא משום 'בל יראה', ולא תיקנוה אלא במקום שלולא הביטול היו עוברים על איסור זה מן התורה[מא]. נמצא שאין זה איסור שהיה מחודש מדבריהם, כי אם איסור 'בל יראה' מדרבנן[מב]. שמשום החשש שמא יבואו לאכול את החמץ תקנו חכמים שלא לסמוך על ביטולו, וממילא עוברים עליו ב'בל יראה' מדבריהם[מג].

יב. בשיעורי הגרב"ד (סוס ה) כתב ליישב, שהביטול אינו אלא על חמץ שלא נמצא בבדיקה ואינו עתיד להתבער, שכן נוסח הביטול הוא 'דלא חמיתיה ודלא חזיתיה ודלא ביערתיה'[מד]. ונמצא שהחמץ הנמצא בבדיקה ועתיד להתבער יוצא מכלל איסור 'בל יראה' רק בזכות הבדיקה והביעור, ולא בזכות הביטול. ועל כן כתב רש"י שבודקים כדי שלא לעבור ב'בל יראה'[מה].

איסור 'בל יראה' בחמץ שאינו ידוע

משיטת רש"י שכתב שטעם הבדיקה הוא כדי שלא לעבור ב'בל יראה', לכאורה נראה שעוברים על איסור זה גם בחמץ שאינו ידוע שנמצא ברשותו. אמנם מדברי **התוספות** להלן (כא. ד"ה ומי) הוכיח **הפרי חדש** (סו"ס סי' תלח סק"ס ד"ה ומאחר), שאין עוברים אלא על חמץ שידוע היכן מקומו[מו]. וכן הוכיח **המהרש"ל** (להלן ו. נרס"י ד"ה דעמו) מדברי רש"י (שם). ולפי זה פירש **הפרי מגדים** (סו"ס סי' תלה משב"ז סק"ס) בכוונת רש"י כאן, שטעם הבדיקה הוא שמא ימצא חמץ בתוך הפסח וישהה רגע אחד מלבערו, ויעבור עליו ב'בל יראה'.

'תשביתו', לפי שרצה לבאר את טעמה לדברי הכל. עוד כתב (סוס נה) על פי מה שצידדו האחרונים, שיתכן ש'תשביתו' אינו מצות עשה כלל, אלא הוא איסור עשה, שאסור להשהות את החמץ ברשותו אלא צריך לבערו. ומאחר שאף העשה אינו אלא איסור ולא מצוה, העדיף רש"י להזכיר את הלאו של 'בל יראה' שאיסורו חמור יותר. עוד כתב (סוס נו) על פי דברי הנודע ביהודה (מהדו"ת סו"ס סי' סס) שמצות 'תשביתו' היא רק בערב פסח ולא בתוך הפסח, ורש"י רצה לתת טעם גם לחובת בדיקה בתוך הפסח שנשנתה במשנה להלן (י:), ועל כן כתב שטעמה הוא משום 'בל יראה' ולא משום 'תשביתו'. **לט. וכשיטת** הרמב"ן (שם ד"ה אלא) וראה לעיל במובא מהקהלות יעקב שלכאורה כן היא שיטת רש"י, אמנם מהר"ן לא משמע כן. **מ. שכן** שנינו בסוכה (ד.) שסוכה שפסולה משום שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה אי אפשר למעט את גובהה על ידי כרים וכסתות אפילו שמבטלם, משום שבטלה דעתו אצל כל אדם. **מא. ועל** כן לשיטת רש"י (י: ד"ה אמר) לא חייבו חכמים בבדיקת חמץ לאחר הפסח שמא יבוא לאוכלו [כמבואר בתוספות (שם ד"ה ואם) בשיטתו], שכן לשיטתו לא תקנו בדיקה אלא בחמץ ששייך בו 'בל יראה'. **מב. בירושלמי** (פ"ג ה"ג) מובאת מחלוקת אמוראים בדין חמץ שעבר עליו הפסח שקנסוהו חכמים ואסרוהו בהנאה, לדעת רבי יוחנן אסרו גם חמץ שהפקירוהו [או ביטלוהו] קודם הפסח, ולדעת ריש לקיש מאחר שאין עוברים עליו ב'בל יראה' לא אסרוהו לאחר הפסח. והקשה רבי יוחנן לריש לקיש, וכי אין אתה מודה לי שחמץ משש שעות [של ערב פסח] ולמעלה אסור. והשיבו ריש לקיש, חמץ משש שעות איסורו גרם לו. ופירש הנודע ביהודה (מהדו"ק סו"ס סי' יט ד"ה ומנס) בדבריהם, שהקשה רבי יוחנן, הלא חמץ משש שעות ולמעלה בודאי חייב בביעור אפילו לאחר ביטולו, ואם כן אם לא ביערוהו כדינו יש לאוסרו אף לאחר הפסח, שהרי עוברים עליו משום 'בל יראה' דרבנן. והשיבו ריש לקיש, שצריך לבערו רק משום שהוא אסור באכילה וחששו שמא יבוא לאוכלו, ואין חיוב ביעורו משום איסור 'בל יראה'. ולמסקנת הירושלמי אף רבי יוחנן הודה לטענת ריש לקיש, ולא אסר לאחר הפסח חמץ שהופקר אלא משום חשש הערמה. ולפי זה חיוב בדיקה אינו משום 'בל יראה', אלא הוא איסור שהיה מחודש, ולא כפי שנתבאר בדברי רש"י. אך ראה בשיעורי רבי דוד פוברסקי (סוס מה) ובחידושי רבי שמואל (שם סוס ד, ז) שפירשו את דברי הירושלמי באופנים אחרים. **מג. וכן** משמע מדברי רבינו דוד (ד"ה מצמה) שכתב, 'ומן התורה בכל אחד [בבדיקה או בביטול] הוא יוצא ידי חובתו, אלא שתקנת חכמים שלא יסמוך על הביטול, אלא שיעשה מעשה ביעור כפשטו, כדי שלא יבוא לאוכלו'. וכעין זה כתב החשק שלמה (נרס"י ד"ה נודקין, נפ"ד). וכן כתב בשלחן ערוך הרב (סו"ס סי' תלה ס"ד), 'ואף אם כבר ביטל כל חמצו קודם הפסח שאינו מצווה לבערו מן התורה, מכל מקום כיון שגזרו חכמים שאין ביטול מועיל כלום מטעמים ידועים, הרי חמץ זה כאלו לא נתבטל, ועובר עליו בבל יראה ובל ימצא מדברי סופרים. וגם יש בו מצות תשביתו מדברי סופרים, ולכך מברך וצונו על ביעור חמץ'. ואילו לגבי חמץ נוקשה ותערובת חמץ כתב (קונטרס אחרון סי' תמו הערה ח), שאם מצאו בפסח אינו מברך על ביעורו, כיון שאין מצוה בביעור זה מצד עצמו, ואינו אלא משום חשש תקלה, והרי זה דומה לעופות דרוסים שאסור למוכרם ולהשהותם משום תקלה, כמובא בשולחן ערוך (יו"ד סי' נו סעיף כ-כא). ואף שכל ביעור לאחר הביטול הוא משום החשש שמא יבוא לאוכלו, מכל מקום אם אינו מבערו הרי הוא עובר ב'בל יראה' מדרבנן. אבל חמץ שגם ללא ביטול אין חובה לבערו אלא משום חשש תקלה אין עוברים עליו ב'בל יראה' דרבנן. **מד. אמנם** בביטול היום מבטלים גם את החמץ שנמצא ונתבער, אך ביטול זה אינו מעיקר הדין, כפי שיובא להלן (ו:) בענין 'נהגו לבטל אף ביום'. **מה. ואין** להקשות שיבטל הכל ולא יצטרך לבדיקה וביעור, שכן מלשון התוספות נראה שהקשו רק משום שבין כך עליו לבטל, ואם כן למה צריך לבדוק. אך לולא דין 'הבודק צריך יבטל' לא קשה מדוע עדיפים בדיקה וביעור מביטול. ואולי הוא משום הברכה, שכן רק על הביעור מברכים ולא על הביטול, משום שהוא דברים שבלב, כמבואר בבית יוסף (סו"ס סי' תלג ס"ק ד"ה ומה). אמנם לאחר שהצריכו חכמים ביטול לא מסתבר שיתקנו בדיקה רק כדי שיוכל לברך עליה. שיעורי הגרב"ד (שם). **מו. אך** ראה בפני יהושע (נמוס' שם) שביאר את דבריהם באופן אחר. וראה שם ובדף ד: בהרחבת הדברים. **מז. וכתב** הצל"ח (ד"ה ומה), שאף לשיטת הרמב"ם (טומלאת מת פ"ט ה"י ופוד מקומות) שספיקא דאורייתא לחומרא רק מדרבנן ולא מן התורה, מכל מקום יש לחשוש לחמץ שאינו ידוע אף מן התורה, שכן כתב המגן אברהם (סי' תלו סק"ד) שמקום שמכניסים בו חמץ הוא בחזקת חמץ, ומאחר שאיתחזק איסורא אינו כספק איסור בעלמא. **מח. ראה** בסוגיית הגמרא להלן (ט.). **מט. וכעין** זה כתב הפני יהושע (ד"ה ובמחילת), והוסיף שמקורו הוא ממה שלא נאמר 'לא תמצא' אלא 'לא יִמָּצֵא', ומשמעו שלא ימצא כלל אפילו על ידי חיפוש. **נ. ואין** לומר שבא הכתוב להשמיענו שזמן אכילת מצה מתחיל בי"ד, שהרי נאמר 'עד יום האחד ועשרים', ובהכרח שזמן המצה מתחיל בט"ו. **נא. שכן** נאמר בסמוך לו 'בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב'. קרבן העדה (שם ד"ה ומהמתס). והפני משה (שם ד"ה ר' מנחם) פירש, שממה שנאמר 'ושמרתם את המצות' כבר למדנו שהבדיקה והביעור צריכים להיות בי"ד, ואם כן 'ושמרתם את היום הזה' מיותר. ובהכרח בא יתור זה לרבות את ליל י"ד לבדיקה. ולפי זה חולק הירושלמי על הבבלי, שכן להלן (ד.) מבואר שתקנת חכמים היא לבדוק בלילה, משום שהיא שעה שבני אדם מצויים בבתיהם, ואור הנר יפה לבדיקה. פני משה (שם). **נב. שיעורי** רבי דוד פוברסקי (סי' ג) ושיעורי הגרב"ד (סוס ו). **נג. וכן** יש להקשות על שיטת הפני יהושע שהובאה לעיל בהערה, שחיוב בדיקה הוא מגזירת הכתוב, שכן מן הדין היה לנו לסמוך על רוב או ספק ספיקא שאין שם חמץ, מדוע מברכים עליה, הלא מצוה שמקיימים אותה משום חשש למיעוט אין מברכים עליה, שכן מבואר בשבת (כג.) שאין מברכים על מעשר דמאי משום שרוב עמי הארץ מעשרים, ואף שתיקנו חכמים לחשוש למיעוט שאינם מעשרים מכל מקום אין מברכים על תקנה זו. **נד. וכן** יקשה, הלא לפי הצד שמצות 'תשביתו' היא בקום ועשה [ראה להלן (ד:) בענין 'גדר מצות תשביתו', בנידון האחרונים בענין זה], נמצא שעתה לאחר שתיקנו חכמים להקדים את הביעור שעה אחת קודם זמן התורה אין אנו מקיימים מצות 'תשביתו', ואין הברכה חלה עליה כלל [ואכן מטעם זה כתב הרא"ש (סי' י) שאין מברכים בשעת הביעור]. שיעורי רבי דוד פוברסקי (סוס נב). **נה. ובכך** מיושב מדוע מברכים על ביעור חמץ אפילו ששורפים את החמץ קודם זמנו, שכן הברכה היא על תקנת הבדיקה. וכן אין הבדיקה דומה לתקנת דמאי שאין מברכים על מעשרותיו, שכן בדמאי אין החיוב ודאי אלא הוא רק משום החשש למיעוט, מה שאין כן בבדיקה שהיא בתורת ודאי. וכן מיושבת לפי זה קושיית האחרונים, מדוע לא הוזכרה במשנה תקנת חכמים של ביטול [ולא הוזכר ביטול אלא במשנה להלן (מט.), במי שאין בידו לבער שדי לו בביטול, אבל לא הוזכר דין הבודק צריך שיבטל. אמנם לדברי הר"ן שהובאו לעיל, תקנה זו לא נתקנה בזמן המשנה אלא לאחר מכן]. ולפי האמור מיושב, שכן המשנה לא דנה בדין בדיקה מן התורה שהוא כדי להינצל מ'בל יראה' [אמנם הדבר תלוי במחלוקת רש"י ותוספות בחיוב בדיקה, ובתירוצים השונים שהובאו לעיל בשיטת רש"י], שכן דין זה אינו אלא מן הספק, ואם לא היה ברשותו חמץ לא עבר עליו כשלא בדק. אלא נידון המשנה הוא בתקנת חכמים של בדיקה שהיא חיוב ודאי, וחיוב מחודש זה לא נתחדש אלא בבדיקה, אבל ביטול אינו אלא מן הספק, כדי שלא לעבור ב'בל יראה'. שיעורי רבי דוד פוברסקי (סוס נז).

גדר חובת בדיקה מן התורה

שיטת הר"ן (על הרי"ף, ד"ה מנא לן) **ורבינו** דוד (ד"ה מעמה) **ועוד ראשונים**, שאף על חמץ שאינו ידוע עוברים ב'בל יראה' מן התורה, אם הוא במקום שרגילים להכניס בו חמץ[מז]. וכתב **המקור חיים** (פתיחה למי' תלא), שחיוב הבדיקה הוא מן התורה, כדי לצאת מידי ספק איסור 'בל יראה'. ודימה זאת לדין המובא **בשלחן ערוך** (יו"ד סי' פד ס"ח), שפירות שדרכם להתליע בעודם מחוברים צריכים בדיקה מתולעים מן התורה, מכיון שהוא דבר המצוי. **והפני יהושע** (ד"ה מיהו) כתב בדעת הר"ן, שבמקומות שרגילים להשתמש בהם לחמץ, הרי הוא נחשב כידוע לגמרי, ובודאי נשאר שם. ומעתה אין להקל ולומר שמא ניטל משם על ידי חולדה או אדם, שכן אין ספק מוציא מידי ודאי[מח]. אך רבינו דוד (להלן ט: ד"ה וגרמה) כתב, שחייבה התורה לבדוק את הבית מחמת הספק חמץ שיש בו[מט], וחיוב זה הוא בתורת ודאי. ויבוארו הדברים במקומם בהרחבה.

ובירושלמי (פ"ג ה"ג) שנינו, שמקור דין בדיקה הוא ממה שנאמר (שמות יג יז-יח), 'ושמרתם את המצות, כי בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותיכם מארץ מצרים, ושמרתם את היום הזה לדורותיכם חוקת עולם. בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות, עד יום האחד ועשרים לחודש בערב'. ולמה נאמר 'בערב תאכלו מצות', הלא כבר נאמר (שם יב טו) 'שבעת ימים מצות תאכלו'[נ]. אלא אם אינו ענין לאכילת מצה, תנהו ענין לביעור חמץ. ופירש **הפני משה** (שם ד"ה מנלן), שלפי זה משמעות 'ושמרתם את המצות' היא, שאותם שבעת ימי אכילת מצה יהיו משומרים מחמץ על ידי בדיקת חמץ וביעורו בי"ד. ולדעת רב מנא שם, ממה שנאמר (שם יג יז) 'ושמרתם את היום הזה' למדנו שצריך שיהיו ליל י"ד ויומו משומרים[נא], ועל כן צריך לבדוק בליל י"ד.

תקנת חכמים בבדיקה היא בתורת ודאי

לעיל הובא בשם המקור חיים, שחיוב בדיקת חמץ הוא כחיוב בדיקת פירות מתולעים. ותמהו **האחרונים**[נב], אם כן מדוע מברכים עליה, והרי אינה מצוה חיובית אלא היא רק אמצעי להינצל מלאו[נג]. ואף שמברכים על מצות 'תשביתו' שישנה בביעור החמץ, מכל מקום הברכה חלה גם על הבדיקה, שהרי מברכים בשעת הבדיקה[נד]. וכתבו, שאמנם טעם הבדיקה הוא משום חשש 'בל יראה', אך מלבד זאת ישנה תקנה מיוחדת בעצם מעשה הבדיקה, והיא נחשבת למצוה מדברי סופרים מצד עצמה, ולא רק כאמצעי להינצל מאיסור תורה[נה].

19/06/2018 אהח

ועל פי זה ביארו את דברי הרמ"א (או"ח סי' תלב ס"ב), שהביא שיש נוהגים להניח פתיתי חמץ קודם הבדיקה, בכדי שימצאם הבודק ולא תהיה ברכתו לבטלה. אך הסיק בשם **הכלבו** (סי' מח ד"ה ומהגו), 'ומיהו אם לא נתן לא עיכב, דדעת כל אדם עם הברכה לבער אם נמצא'[נו]. ולפי האמור מבוארים דבריו היטב, שכן אף אם לא ימצא מכל מקום קיים את מצות חכמים בעצם הבדיקה, ואין ברכתו לבטלה[נז].

מדוע לא הותר חמץ שאינו ידוע משום פטור מתעסק

כתב המקור חיים (פתיחה לסי' תלג אות ח), שלפי השיטות שעוברים אף על חמץ שאינו ידוע, אף שאינו מכוין להחזיק חמץ ברשותו אינו נפטר משום מתעסק[נח]. שכן פטור זה לא נאמר אלא באיסור שעל ידי מעשה [שכל שאינו מתכוין לא נחשב לו הדבר לעשייה]. אבל באיסור שאין בו מעשה, כגון 'בל יראה' שאסרה התורה שיהיה חמץ בביתו, אפילו מתעסק אסור. **ורבי עקיבא איגר** (סו"ס מהדו"ק סי' ח) תירץ, שגם מתעסק נחשב למעשה עבירה, אלא שלא חייבה עליו התורה חטאת.

וכתב הקובץ שיעורים (פסחים אות רטו), **שמדברי הראב"ד** (על הרי"ף, קיד: ד"ה דהניח) לכאורה יש להוכיח שלא כדברי רבי עקיבא איגר. שכן כתב שם, שאפילו למאן דאמר (להלן קיד:) 'מצוות צריכות כוונה', מכל מקום במצוות אכילה כגון אכילת מצה אין צריך כוונה, משום שיש בהם הנאה. והוכיח כן מכך שהמתעסק בחלבים חייב משום שנהנה באכילתם. ובשלמא אם נאמר שמתעסק בכל האיסורים אינו נחשב כלל כמעשה איסור, ומכל מקום מתעסק בחלבים חייב, שפיר יש להוכיח מאיסורים על מצוות, שמצוה שיש בה הנאה יוצאים בה אפילו במתעסק. אבל אם מתעסק נחשב כמעשה עבירה אלא שגזירת הכתוב היא לפוטרו מקרבן, בהכרח שחסרון כוונה במצוה אינו שייך כלל לפטור מתעסק באיסורים, ואין ללמוד מאיסורים על מצוות לענין נהנה.

חמץ שלא נמצא בבדיקה

לעיל הובא בשם הר"ן (על הרי"ף, ד"ה ומשמע), שמן התורה די בבדיקה וביעור ואין צריך לבטל, משום שסמכה תורה על החזקות. אך בהמשך דבריו (ד"ה ומשמע) כתב, שלא חייבה התורה בביעור החמץ אלא במקומות שהוא רגיל להימצא בהם, אבל כל שבדק ושוב אין לו חמץ ידוע או מקומות שהוא עלול להימצא בהם לא חלה עליו מצות השבתה. שהרי אם לא תאמר כן, נמצא שאפילו לאחר שבדק עדיין הוא מחויב מן התורה לבטל מפני ספק חמץ שאינו מצוי, ואם כן אין אתה מוצא בדיקה וביעור מן התורה, שהרי לאחר שביטל שוב אינו מחויב בבדיקה אלא מדרבנן.

ותמה האור גדול (על המצוות, פ"ח מ"ח) בדבריו, מה ראיה היא זו, הלא יתכן שמותר לו לכתחילה לסמוך על החזקה, אך בדיעבד אם נמצא חמץ עובר למפרעיט. והניח בצריך עיון. **והאבי עזרי** (חמץ ומצה פ"ב הי"ז) כתב ליישב על פי דרשת הספרי (רמה פי' קלח) שהביא הר"ן (סה ד"ה הרי), 'לא יראה לך', 'בטל בלבך', שבשונה משאר איסורי התורה שסומכים בהם על החזקות, ציותה התורה בחמץ שיבטל בליבו את כל החמץ המצוי, ואם לא יעשה כן יעבור עליו בשוגג, ואפילו שיש חזקה שאם לא נמצא בבדיקה מן הסתם אינו מצוי בבית. ומשום כך כתב הר"ן שאילו גם לאחר הבדיקה היה החמץ בכלל 'לא ימצא' הרי הוא בכלל הציווי 'בטל בלבך', ולא היה מקום לפוטרו מביטול מצד מה שסמכה התורה על החזקות. ורק משום שלאחר הבדיקה אינו מצוי ואינו בכלל 'לא ימצא' אין צריך לבטלוי.

ובשיעורי רבי דוד פוברסקי (חולין יג) כתב ליישב, שהלאו של 'בל יראה' שונה מכל הלאוים שבתורה. שכן משמעות ציווי זה היא, שעליו להוציא את החמץ מביתו, וביסודו הוא עשה, אלא שהזהירה עליו התורה בלאו. ולפי זה נראה, שאם הוא אנוס ואין בידו לקיים את הלאו, פטורו אינו משום אונס בלבד, אלא שלא עבר עליו כלל. ואינו ככל איסורי התורה שאם נאנס עבר עליהם באונס משום שסוף סוף עשה מעשה איסור, שהרי איסור 'בל יראה' אינו בעצם מציאות החמץ, אלא במה שנמנע מלבערו, וכל שאין בידו לעשות כן לא שייך לצוותו בדברסא. וכן אם על פי דיני התורה יש לו לסמוך על החזקה הרי הוא כאנוס, ואינו מצווה בדבר. ולפי זה מובנת הוכחת הר"ן ממה שאינו מחויב לבטל לאחר הביעור, שאף אם מצא חמץ אינו עובר למפרע, שכן אם הוא עובר למפרע בהכרח שלא נסתפקה התורה בביעור אלא הצריכה גם ביטול, שהרי אם אינו חייב לבטל נמצא שעשה כל מה שנצטווה, ואיך יעבור על 'בל יראה'.

שיטת הסוברים שאף לאחר הבדיקה יש חיוב לבטל מן התורה

ברשב"ץ (מאמר חמץ אות ה) מבואר שלא כדברי הר"ן. שכן כתב, שלא סמכה התורה על הבדיקה במקומות שרגיל להימצא בהם חמץ, לפי שצריך זריזות גדולה לחפש בחורים שלא ימצא בהם כזית, ואין כל אדם זריז בכך, ולפיכך נתנה התורה תקנה בביטול בלבסב. וכן דייק המגן **אברהם** (סי' תלד סק"ה) מלשון **הטור** (שם) שאם נמצא חמץ לאחר הבדיקה עובר עליו למפרעסג. שכן כתב 'ואחר הבדיקה מיד בלילה יבטלנו וכו', דהשתא אפילו אם נשאר בבית חמץ שלא מצא אינו עובר עליו'. ומשמע מדבריו שאם לא ביטל עובר ב'בל יראה'סד. וכתב המגן אברהם, שהוא כאוכל חלב בשוגג. **והמקור חיים** (פתיחה לסי' תלג אות ח) כתב, שעובר משום שהיה בידו לבטל ולא ביטל.

שיטת התוספות בטעם חיוב הבדיקה והביעור

לדעת התוספות (ד"ה אור), מאחר שהצריכו חכמים ביטול, שוב אין הבדיקה מן התורהסה, ואינה משום חשש 'בל יראה', אלא תקנת חכמים היא לבדוק אחר החמץ ולבערוסו, כדי שלא יבוא לאוכלוסז. וכתבו, שהחמירו חכמים בחמץ

נו. וכן הביא המאירי (ז. ד"ה הנודק) שיש אומרים שאין לברך עד שימצא חמץ, ועל כן נוהגים לשים חמץ בחורים ובסדקים. אך הסיק שאין לחשוש לכך, משום שהביעור משותף לבדיקה ולחיפוש הנעשה לצורך הביעור. וכן הביא הבאר היטב (או"ח סי' תלג סק"ח) בשם התמים דעים, שמנהג נשים הוא. וכן כתב הט"ז (שם סק"ד) שלכתחילה אין לעשות כן, שמא יניח את הפתיתים במקום שלא ימצאם בבדיקה. אך הביא הבאר היטב (שם) בשם האר"י, שסוד גדול יש בדבר. **נז. וכן** כתב להוכיח מדברי הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ו) והשלחן ערוך (או"ח סי' תלב ס"ב) שהברכה היא על עצם מעשה הבדיקה שנחשבת למצוה מדברי סופרים. שכן פסקו שאף שמי שלא בדק בזמנו צריך לבדוק לאחר הפסח כדי שלא יתערב לו חמץ של איסור בחמץ של היתר, מכל מקום אין מברכים על בדיקה זו. והוא משום שהבדיקה לאחר הפסח אינה מעשה מצוה, ובאה רק כדי להינצל מאיסור כעין בדיקה מתולעים, ועל כן אין מברכים עליה. שיעורי הגרב"ד (חולין ג). וראה עוד להלן (ז.) בענין 'ברכה על בדיקה אחר פסח' בנידון זה. **נח. שאינו** מתכוין לעשיית מעשה האיסור, ואינו כשוגג בעלמא שמתכוין למעשה אלא שאינו יודע שהוא אסור. **נט. כדין** כל איסורים שבתורה, שאם סמך בהם אדם על רוב וחזקה, אף שעשה כדין מכל מקום אם אחר כך נמצא שהיה הדבר אסור התברר למפרע שעבר על איסור ומביא חטאת. ואף שמדרבנן כל כמה שיכול לברר אין לסמוך על חזקה, מכל מקום דברי הר"ן אמורים בדין דאורייתא. אור גדול (שם). והאבי עזרי (חמץ ומצה פ"ב הי"ז) כתב, שיתכן שמה שיכול לבטל אינו נחשב לאפשר לברר, שהרי לא יברר בכך אם יש לו חמץ או לא, ואף מדרבנן אינו חייב לבטל. **ס. ולפי** זה צריך לומר, שאין כוונת הר"ן באומרו 'סומכים על החזקות' שמאחר שאין לו לחשוש לחמץ לאחר הבדיקה הרי הוא כאנוס. אלא מכיון שלאחר הבדיקה יש לתלות על פי חזקה שאין שם חמץ, לפיכך אף אם נשאר שם חמץ מכל מקום לא זה הוא החמץ שחייבה עליו התורה. וכעין זה כתב בשיעורי הגרב"ד (חולין י), והוסיף, שכל יסוד איסור 'בל יראה' הוא במה שמחזיק את החמץ ברשותו, וכל חמץ שאין לו להעלות בדעתו שמא הוא נמצא ברשותו אינו נחשב כמחזיקו. אמנם רבינו דוד (ד"ה אלא) כתב, שהבדיקה מוציאתו מידי איסור 'בל יראה' מאחר שבדק כפי כחו, ולא ניתנה תורה למלאכי השרת. ומשמע מדבריו שפטורו הוא משום אונס. **סא. נראה** שכוונתו לדברי המרדכי (הלכות קטנות רמז תתקמד), שמי שאין לו ציצית אינו נאסר בלבישת ארבע כנפות, ואף שמבטל בכך מצות ציצית. ולכאורה מוכח מדבריו, שמי שאין בידו לקיים מצות עשה אינו נחשב כאונס בעלמא, אלא אינו מצווה בה כלל. **סב. וכן** נראה מדברי הבית יוסף (או"ח סי' תלג ד"ה ומדברי) בשיטת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ג-ג), שכתב, 'ומה היא השבתה זו האמורה בתורה, היא שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר וכו'. ומדברי סופרים לחפש אחר החמץ במחבואות ובחורים ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו' [כן היא גירסתו בדברי הרמב"ם, אך לגירסת הספרים מועיל ביטול רק לחמץ שאינו ידוע, אבל חמץ ידוע חייב דווקא בביעור. וראה להלן (ז.) בענין 'דעת הרמב"ם בחמץ שאינו ידוע' בביאור גירסא זו. וכתב הכסף משנה, שלפי גירסא זו מה שכתב הרמב"ם שהבדיקה היא מדברי סופרים הוא רק בחמץ שאינו ידוע שדי לו בביטול. עוד פירש, שעיקר הבדיקה היא מן התורה, אלא שזמנה בליל י"ד הוא מדברי סופרים]. וכתב הבית יוסף בשיטתו ובשיטת הסמ"ג (עשין סי' נט), שדווקא הביטול הוא מן התורה, אבל בדיקה וביעור אין להם עיקר מן התורה כלל. אמנם המגן אברהם הוכיח מדברי הרמב"ם (שם פ"ג ה"ח) לא כן. שכן כתב, 'לפיכך אם לא ביטל קודם שש, ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו, ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו, הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא'. ומשמע שעובר למפרע דווקא על חמץ שהיתה דעתו עליו בתחילה ושכח לבערו, אך אם לא נמצא בבדיקה ולא ידע מקיומו אינו עובר עליו. וכתב בשיעורי רבי דוד פוברסקי (חולין טז) בביאור דבריו על פי דרכו שהובאה לעיל, שחמץ שאין צריך לחשוש לו אין מוזהרים עליו ב'בל יראה', אך אם ידע ממנו והוזהר עליו לא פקע איסורו על ידי שכחתו, והרי הוא כעובר באונס. עוד הוכיח שם (חולין י) מדברי המאירי (ו: ד"ה ומתוך), שאף אם ידע בתחילה מקיומו ואחר כך שכחו אינו עובר עליו, וביאר בדבריו (חולין יח) שהוא משום שלפי ידיעתו ביער את כל החמץ מן הבית, ושוב אינו נחשב כמחזיק בחמץ. **סג. מחלוקת** זו תלויה בביאור דברי הגמרא להלן (ו:) בטעם מה שהבודק צריך שיבטל. וראה בתוספות הרא"ש (שם ד"ה שמא) ובראש יוסף (שם ד"ה ומתוך). **סד. בשיעורי רבי** דוד פוברסקי (חולין יז) כתב על פי דברי הפני יהושע (כת. נחום' ד"ה ומ'), שגם לשיטת הטור אינו עובר למפרע אלא אם כן מצא לאחר הבדיקה במקום שמכניסים בו חמץ. אבל אם נמצא במקום שאין מכניסים בו חמץ אינו עובר למפרע. וכתב בביאור הדברים על פי דרכו שהובאה לעיל, שכל חמץ שעל פי החזקה אינו מצווה לבערו, אינו מוזהר ב'בל יראה'. על כן דווקא אם נמצא במקום שמכניסים בו חמץ וכבר נאסר קודם הבדיקה, לא פקע אסורו אף לאחר הבדיקה. אבל במקום שאין מכניסים בו חמץ מלכתחילה לא נתחייב בביעור ולא נאסר. **סה. כתב** השפת אמת (ד"ה כ"מ), שלשיטת התוספות יש מקום לומר שמה ששנינו במשנתנו שחיוב בדיקה אינו אלא במקום שמכניסים בו חמץ בלבד, אין זה אלא בחיוב בדיקה דרבנן, אבל בביטול שהוא מן התורה חייבים גם במקום שאין מכניסים בו חמץ, משום שהוא ספק דאורייתא [אך לשיטת רש"י שהבדיקה היא משום 'בל יראה' אין לחלק בין בדיקה לביטול]. אמנם הוכיח מדברי התוספות להלן (ט. ד"ה אין) שאף במקום שלא ביטל וחייב בבדיקה מן התורה, במקום שאין מכניסים בו חמץ אינו צריך בדיקה. אך מכל מקום הסתפק, שמא כן הוא רק בדיעבד, שלאחר שעבר זמן האיסור וכבר אין בידו לבטל לא הטריחוהו לבדוק. אבל עדיין יש מקום לומר שלכתחילה צריך לבטל קודם זמן האיסור גם במקום שאין מכניסים בו חמץ. **סו. יש** להסתפק בשיטת רבי יהודה להלן (כא.) שאין ביעור חמץ אלא שריפה, האם סובר כן גם בחיוב ביעור שלאחר הביטול שאינו אלא מדרבנן, משום חשש שמא יבוא לאוכלו. ולפי המבואר לעיל בשיטת רש"י, שאף לאחר הביטול עוברים עליו ב'בל יראה' דרבנן, מסתבר שיש בו מדרבנן אף חיוב 'תשביתו' שהוא בשריפה. אך לשיטת תוספות שהוא איסור דרבנן מחודש יתכן שהשבתתו בכל דבר. ואף ששנינו להלן (מח:) 'שיאור [חמץ נוקשה] ישרף', ולשיטת רבינו תם (מכ. תוס' ד"ה ושלו) אין בו משום 'בל יראה', וכל חיוב ביעורו אינו אלא משום החשש שמא יבוא לאוכלו [כמובא בסמוך], מכל מקום יתכן ש'ישרף' הוא לאו דווקא, ואפשר לבערו בכל אופן שהוא. חידושי רבי שמואל (שעורים על סדר הדף, אות ט). **סז. ומטעם** זה כתבו

שלא להשהותו, יותר משאר איסורי הנאה, משני טעמים: א. משום שלא נאסר אלא בפסח, אבל בשאר ימות השנה אין בני אדם בדלים ממנו, ועל כן יש לו לחשוש בו ביותר שמא יבואו לאוכלו בפסח. מה שאין כן בשאר איסורי הנאה, כגון בשר בחלב וערלה וכלאי הכרם[סח], שאיסורם איסור עולם, והכל בדלים מהם[סט]. ויין לנזיר אף שאין איסורו איסור עולם אינו מצווה לבערו מרשותו[ע], שכן אינו נאסר אלא עליו ומותר לאחרים[עא]. ב. משום שמצינו שהחמירה התורה בחמץ לעבור עליו ב'בל יראה' [בלא ביטול], אף חכמים החמירו בו שלא להשהותו אף לאחר ביטול, שמא יבואו לאוכלו.

והוסיף הר"ן (על הרי"ף ד"ה ומה), שיתכן שאף מה שאסרה התורה את החמץ ב'בל יראה' הוא מפני החשש של שמא יבוא לאוכלו, לפי שאין בדלים ממנו כל השנה, ויש בו איסור חמור של כרת[עב]. **והביא החתם סופר** (ד"ה לאור) בשם **רבו רבי נתן אדלר**, שמגוף הכתוב משמע כן, שהרי נאמר (שמות יג טו) 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם, כי כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש ההיא מישראל, מיום הראשון עד יום השביעי'[עג]. עוד הוסיף, שאף הסברא הראשונה שהחמירו בחמץ משום שאין בדלים ממנו נרמזת בכתוב זה. שהזהירה התורה 'תשביתו שאור מבתיכם' משום שרק 'מיום הראשון עד יום השביעי' יש כרת על אכילתו, אבל כל השנה הוא מותר[עד].

19/06/2018אהח

בדיקה וביעור בחמץ נוקשה ובתערובת חמץ

כתבו התוספות (סה), שלכאורה לפי הטעם השני בתקנת חכמים של הבדיקה, לא היה להם לתקן בדיקה אלא בחמץ גמור שעוברים עליו ב'בל יראה', אבל בחמץ נוקשה ותערובת חמץ, שלשיטת **רבינו תם** להלן (מב. תוס' ד"ה ומלו) אין עוברים עליו ב'בל יראה'[עה], לא גזרו עליו חכמים. אך הסיקו שאי אפשר לומר כן, שהרי שנינו להלן (מג.) 'שיאור [חמץ נוקשה] ישרף'[עו], ואם מותר להשהותו מדוע ישרף, הלא אפשר לאוכלו לאחר הפסח[עז]. ואף לרבי יהודה הסובר שחמץ לאחר הפסח אסור בהנאה מן התורה, אין זה אלא בחמץ גמור שנאמר בו כתוב מיותר לאוסרו גם לאחר הפסח, אבל לא בחמץ נוקשה ותערובת חמץ שלא מצינו בו יתור לרבותו גם לאיסור אחר הפסח[עח]. אלא צריך לומר שאף לפי הטעם השני לא חילקו חכמים בתקנתם, וגזרו לבער כל חמץ האסור בפסח בהנאה.

אמנם הרא"ש (פ"ג סי' ו) כתב בשיטת רבינו תם, שלפי הטעם השני אין צריך לבער חמץ נוקשה ותערובת[עט]. אך **כתב החזון איש** (או"ח סי' קטז סק"ו), שיתכן שדבריו אמורים רק לאחר ביטול, שמכיון שמן התורה אין עוברים עליו ב'בל יראה' לא החמירו בו חכמים לומר שלא יהיה די לו בביטול. אבל אם לא ביטלו קודם זמן איסורו צריך לבערו מדרבנן, ועל אופן זה נאמר 'שיאור ישרף'[פ].

החילוק בין חמץ לשאר איסורי הנאה

תמהו האחרונים[פא], מדוע הוצרכו התוספות לחלק בין חמץ לשאר איסורי הנאה. הלא כל איסורי הנאה טעונים ביעור, או בשריפה או בקבורה, ומה בינם לבין חמץ. ותירץ **הקובץ שיעורים** (חוס ג), שהחילוק ביניהם הוא לענין בדיקה. שבחמץ חייבו לבדוק אחר חמץ שאינו ידוע, ועצם הבדיקה היא מצוה ומברכים עליה, ואפילו אם לא מצא כלום בבדיקתו אין זו ברכה לבטלה. מה שאין כן בשאר איסורי הנאה שהחיוב הוא בביעורם, ולא בעצם הבדיקה אחריהם.

והאחיעזר (מ"ג סי' ו חוס ג) כתב, שבחמץ חיוב הביעור הוא מיד בתחילת זמן איסורו, ועובר על כל רגע שאינו מבערו. מה שאין כן בשאר איסורי

התוספות להלן (י: ד"ה ופסח), שאם לא בדק את החמץ קודם הפסח יבדקנו לאחר הפסח, שהרי הוא אסור באכילה גם לאחר הפסח, וצריך לבערו כדי שלא יבוא לאוכלו. **סח. לא** הוקשה לתוספות אלא מאיסורי הנאה, אבל באיסורי אכילה פשוט שלא גזרו חכמים לבערם משום חשש אכילה, שהרי מותרים הם בהנאה, ולא רצו להפסידם. ואף שבכל איסורי הנאה אלו אין עונש כרת כמו בחמץ, מכל מקום הוקשה לתוספות לשיטת רבא ביבמות (קיט.) הסובר שאין לחשוש לאיסור כרת יותר מאשר לשאר איסורי תורה. צל"ח (בתוס' שם). עוד כתב, שלא רצו התוספות לחלק בין איסור כרת לשאר איסורים, משום שהיה פשוט להם שגזרו חכמים גם על חמץ נוקשה ותערובת חמץ שאינם אלא בלאו, כמובא בהמשך דבריהם. אמנם הר"ן (על הרי"ף, ד"ה ומה) כתב, שהחמירו דווקא בחמץ משום שיש בו כרת. והובא בהגהות וציונים על הרי"ף (חוס ז), שאין די בטעם זה, שהרי גם בחלב יש כרת ומכל מקום אין חיוב לבערו, אלא ודאי נצרך גם טעם התוספות שאין בדלים מהחמץ כל השנה, ומשום כן הביאו הר"ן בתחילת דבריו. ולא בא הר"ן לתרץ אלא את הקושיא מיין לנזיר. וראה בתוספות רבינו פרץ (ד"ה ופ"ח) שאכן הקשה גם מחלב [אך לדברי הצל"ח שלא הוקשה לתוספות אלא מאיסורי הנאה, לא קשה כלל מחלב, שהרי הוא מותר בהנאה]. **סט. תמה** השפת אמת (בתוס' שם, בד"ה ולפ דמי), מה בכך שאיסורם איסור עולם, הלא אין ניכר על הפירות שהם ערלה או כלאי הכרם, ויבואו לטעות בהם שהם של היתר. **ע. וכתב** המהרש"א (בתוס' שם), שמה שכתבו איסור נזיר הוא לאו בדווקא, שהרי היין אסור לו רק בשתיה ולא בהנאה, ואינו דומה לחמץ שאסור גם בהנאה. אלא כוונתם לנודר הנאה מן היין. ותמה הפני שלמה (בתוס' שם) על לשון המהרש"א 'לאו דווקא נזיר', הלא מנזיר אין קושיא כלל, והיה לו לומר שיש להגיה את דברי התוספות ולגרוס 'נדר' במקום 'נזיר'. וכתב בביאור דבריו בהקדם מה שיש להקשות, שאם כוונת התוספות להקשות מנדר, אם כן אין מובן תירוצם שהאיסור הוא על הנודר בלבד ולא על אחרים, הלא יתכן שידור דבר מסוים בהנאה על כל העולם. ויש ליישב, שכל קושייתם היא רק מנודר את כל המין, כגון שנדר ממין יין או ממין פת, אבל אם נדר רק דבר מסוים אכן מסתבר שצריך לסמנו או לגונזו כדי שלא יתחלף לו בדברים אחרים מאותו המין המותרים לו. ולפי זה שפיר הזכירו התוספות נזיר, שכן רצו להורות בזה שהקושיא היא מנדר הדומה לנדר נזיר שאסור בכל מין יין. והצל"ח (בתוס' שם, בד"ה ונזיר) כתב, שיתכן שכוונת התוספות היא לאיסור נזיר ביין, אלא שהקשו משם רק לשיטת רבי יוסי הגלילי (להלן כג.) הסובר שגם חמץ בפסח מותר בהנאה, ומכל מקום גם לשיטתו חששו חכמים שמא יבוא לאוכלו וחייבוהו בביעור. וראה עוד באהל דוד, שביאר את קושיית התוספות מנזיר באופנים נוספים. **עא. ותמה** בתוספות רבינו פרץ (ד"ה ופ"ח) על תירוץ זה, מה בכך שאינו נאסר אלא על הנזיר בלבד, מכל מקום יש לאסור עליו להשהותו בביתו. ותירץ, שמאחר שאסור בכל מין יין אין לחשוש שמא יבוא לשתותו, מה שאין כן בחמץ בפסח, שמותר במין מצה הדומה לו. עוד תירץ, שדווקא בחמץ שנאסר לכל אדם גזרו חכמים שלא להשהותו, אבל ביין לנזיר לא עשו תקנה משום אדם אחד בלבד. והחתם סופר (ד"ה לאור) פירש, שדווקא בדבר שאסור לכל יש לחשוש שמא יחוס עליו ויאכלנו בכדי שלא ילך לאיבוד, אבל בדבר שלא נאסר אלא עליו בלבד לא יאכלנו אלא יניחנו לאחרים המותרים בו. אך כתב שפירוש דחוק הוא. **עב. כתב** האור שמח (ממרן ומנלה פ"ד ה"ג), שלפי דברי הר"ן יתבארו דברי המכילתא, שחמץ של ישראל הנמצא ברשות נכרי אינו עובר עליו [ראה להלן (ו.) בענין 'באיזה חמץ נאמר המיעוט האמור' בהרחבת הדברים]. שכן מאחר שהוא מופקד ביד הנכרי אין לחשוש שמא יבוא הישראל לאוכלו, ובטל טעם איסור 'בל יראה'. **עג. וכן** כתב האור שמח (שם), ולפי זה חידש, שעל חמץ של הקדש אין עוברים ב'בל יראה' אפילו על ידי קבלת אחריות [שלא כחמץ של נכרי, וראה להלן (ה:) בענין 'מדוע אין די בכפית כלי על חמץ של נכרי' בנידון זה]. שכן אין חיוב כרת על אכילתו משום שכבר נאסר משום מעילה, ואין איסור חל על איסור. **עד. אך** כתב החתם סופר, שלולא דבריו היה נראה לפרש את משמעות הכתוב להיפך. שמכיון שאיסור אכילת חמץ נמשך שבעה ימים משום כן יש לבערו, אבל אילו לא היה איסורו אלא יום אחד בלבד לא היתה התורה מצוה על ביעורו, שהרי מצינו ביום הכיפורים שנאסרו בו כל המאכלים באיסור כרת, שאף שאין בדלים מהם כל השנה מכל מקום אינם חייבים בביעור, משום שאינם נאסרים אלא ליום אחד, ולזמן מועט כזה לא חששה התורה. מה שאין כן בחמץ שיש משך זמן ארוך לאיסורו מהיום הראשון עד היום השביעי, ובזמן מרובה כזה יש לחשוש למכשול. אך כתב, שלשיטת התוספות בלאו הכי לא קשה מיום הכיפורים, שהרי מותרים בו המאכלים בהנאה, מה שאין כן בחמץ שהוא אסור בהנאה [וכן תירץ הראש יוסף (בתוס' שם)]. והתרומת הדשן (סי' קמז) כתב, שביום הכיפורים לא חששו שמא יאכל, שכן הוא אסור בכל מיני המאכלים, והרי הוא מסיח דעתו מאכילה לגמרי. והט"ז (או"ח סי' תריג סק"ח) כתב, שאין לחשוש ביום הכיפורים שמא יבוא לאכול, משום שאימת יום הדין עליו. **עה. ולא** כשיטת רש"י (בתוס' שם ד"ה ומלו). **עו. מהמשך** דברי התוספות, נראה שכוונתם להוכיח כן מהברייתא (בתוס' שם). ותמה הצל"ח (בתוס' שם, בד"ה והא), מדוע לא הוכיחו כן מדברי המשנה (מב:) 'שיאור ישרף והאוכלו פטור'. ומלבד שעדיפה הוכחה ממשנה מאשר מברייתא, ההוכחה מהמשנה היא לא דווקא לשיטת רבינו תם, אלא אפילו לשיטת רש"י שעוברים על חמץ נוקשה ב'בל יראה', שכן המשנה שם סוברת שאין עוברים מן התורה אפילו על אכילתו, ולפי שיטה זו כל שכן שאין עוברים עליו ב'בל יראה'. ותירץ על פי המבואר בחולין (כג:) שלשיטת רבי יהודה ששיאור הוא בצק שהעלה סדקים כקרני חגבים, שיאור זה הוא ספק, ופוטרו רבי יהודה ממלקות משום שיתכן שהוא נוקשה שלשיטתו אינו אסור כלל מן התורה. ומכל מקום ישרף משום שיתכן שהוא חמץ גמור שעוברים עליו ב'בל יראה'. ואם כן אין להוכיח משם שאף על חמץ שאין עוברים עליו ב'בל יראה' גזרו חכמים לבערו. אבל מהברייתא הוכיחו שפיר כדבריהם, שהרי שנינו בה 'שיאור ישרף' והאוכלו בארבעים', ומוכח מדבריה שנוקשה אינו ספק, שהרי אין מלקים מספק, אלא חמץ שאינו גמור הוא שריבתה אותו התורה למלקות, אבל 'בל יראה' אין בו [ואין לומר שנסתפקה הברייתא האם שיאור הוא חמץ נוקשה שהוא בלאו או חמץ גמור שהוא בכרת, שאם כן היה לה לומר שהאוכלו חייב באשם תלוי, כדין העובר על ספק איסור כרת]. והוסיף, שלפי זה אין ראיה מדברי התוספות שגם חמץ שאסור באכילה מדרבנן חייב בביעור, אלא יתכן שרק חמץ שאסור מן התורה באיסור לאו או כרת חייבו חכמים בביעור שמא יבוא לאוכלו. וכן כתב הטור (או"ח סי' תמב סי"ח), אבל המגן אברהם (בסס סק"ח) נקט בשיטת התוספות שגם חמץ דרבנן חייב בביעור, משום שפירש בדבריהם, שהוכחתם היא מהמשנה ששנינו בה 'והאוכלו פטור', הרי שאף לפי השיטה שאיסורו מדרבנן חייבים לבערו. ובחידושי רבי עקיבא איגר (ו: חוס ובן) כתב בטעם מה שהקשו התוספות דווקא מהברייתא ולא מהמשנה, בהקדם מה שלכאורה יש להקשות, מדוע פשוט להם שחמץ נוקשה מותר לאחר הפסח, הלא מדברי רב להלן (ו.) מוכח שהוא אסור בהנאה משעה שישית של ערב פסח. ואם כן כשם שנאסר קודם זמנו אפילו שלא מצינו בו שום דרשה לאוסרו, כמו כן יש לומר שנאסר גם לאחר זמנו. וצריך לומר שקודם הפסח אכן אינו אסור אלא מדרבנן, כדי שלא יסברו שמותר לאוכלו גם בפסח, אבל לאחר הפסח לא שייך חשש זה. ומעתה יש לומר, שכן הוא רק לפי שיטת הברייתא הסוברת שחמץ נוקשה בפסח אסור באיסור לאו מן התורה, שמכיון שבתוך הפסח לא הוצרכו לגזור עליו שהרי הוא אסור מן התורה, אף לאחר הפסח לא גזרו עליו אלא העמידוהו על דינו מן התורה. אבל לשיטת המשנה הסוברת שהאוכל חמץ נוקשה בפסח פטור ממלקות ואינו אסור אלא משום גזירה אטו חמץ גמור, מסתבר לומר שמאחר שהוצרכו לגזור עליו בתוך הפסח גזרו עליו גם לאחר הפסח, ולא חילקו בגזירתם בין איסור לאו לאיסור כרת. ועל כן מהמשנה אין להוכיח שצריך לבערו משום החשש שמא יבוא לאוכלו, אלא משום שנאסר לעולם ואינו ראוי לכלום. **עז. כתב** המהרש"א (בתוס' שם, בד"ה ולפ), שכל ראית התוספות היא רק משום שלאחר הפסח הוא מותר, אבל אילו היה אסור לאחר הפסח לא היתה ראיה מעצם מה ששנינו 'שיאור ישרף', שכן יתכן שלעולם אין חיוב לבערו, אלא מאחר שאינו ראוי לכלום ישרף. והאחיעזר (מ"ג סי' ו חוס ג) כתב על פי דרכו שתובא להלן, שאילו היה חמץ נוקשה אסור לאחר הפסח, היה חייב בביעור מדין כל איסורי הנאה שטעונים קבורה משום חשש תקלה. אך מאחר שאינו אסור באיסור עולם מן הראוי שלא יתחייב בביעור. ותמה השער המלך (ממרן ומנלה פ"ד ה"ח) על תירוץ המהרש"א מדברי הברייתא להלן (לז.), שעיסה שנילושה במי פירות [והיא חמץ נוקשה], תשרף מיד. והרי משם יש ראיה שחמץ נוקשה חייב בביעור, שאם לא כן גם אם הוא אסור לאחר הפסח מכל מקום למה צריך לשורפו מיד. וכן יש להקשות על תירוץ האחיעזר. **עח. לכאורה** אין דבריהם מוכרחים, שכן יתכן לומר שמכיון שגילה הכתוב שנוקשה הוא בכלל חמץ לענין איסור אכילה בתוך הפסח, הוא הדין שנכלל גם באיסור אכילה של אחר הפסח. וכעין זה כתבו תוספות (כח: ד"ה ומד) לענין איסור הנאה, שמכיון שבאחד משלשת הזמנים שנאסר בו החמץ גילה הכתוב שנכלל איסור הנאה באיסור אכילה, שוב אין לחלק ביניהם. אלא שלענין נוקשה לא נראה לתוספות לומר כן, שכן כשם שלשיטת רבינו תם לא נכלל נוקשה באיסור 'בל יראה', כמו כן אינו נכלל באיסור של אחר הפסח. פני יהושע (בתוס' שם, בד"ה ונכ). **עט. וכן** מבואר בתוספות להלן (כח: ד"ה רבי יהודה). **פ. וראה** עוד בקרבן נתנאל (בסס חוס ח) שכתב, שמה ששנינו 'שיאור ישרף' הוא ביום טוב, שמכיון שהוא אסור באכילה אין בו משום אוכל נפש ואסור לאפותו ביום טוב, ועל כן יש לשורפו לפני שיבוא לידי חימוץ גמור, בכדי שלא יעברו עליו ב'בל יראה'. אלא שדבר זה תלוי במחלוקת הראשונים שהובאה בטור (או"ח סי' תמו), האם מותר לשרוף ביום טוב חמץ שלא ביטלוהו. **פא. שפת אמת** (בתוס' שם, בד"ה ולפ), אחיעזר (מ"ג סי' ו חוס ג),

הנאה, שאף שצריך לבערם מכל מקום אין איסור בהשהייתם[פב]. עוד תירץ, שבשאר איסורי הנאה אין חובת ביעור אלא אם כן איסורם איסור עולם. אבל חמץ חייב בביעור אפילו שאינו אסור מן התורה [לרבי שמעון] אלא למשך ימי הפסח, ולאחר מכן הוא חוזר להיתרו. נמצא, שביעור החמץ הוא דין מחודש, ואינו מדין ביעור שאר איסורי הנאה.

והחזון איש (או"ח סי' קכד לקף ג. ד"ה שם) תירץ, שבכל איסורי הנאה, אם יפקירם קודם שנאסרו בהנאה, שוב אינו חייב בביעורם[פג]. מה שאין כן בחמץ, שאף לאחר שביטלו צריך לבער, ואף שלשיטת תוספות ביטול הוא הפקר.

לשיטת רש"י חששו לשמא יבוא לאוכלו רק בחמץ ידוע

התוספות (שם) הוכיחו כדבריהם, שטעם בדיקת חמץ הוא בכדי שלא יבואו לאוכלו, ממה שהסתפק רבא להלן (י:) בככר בשמי קורה, האם כיון שאינו נופל מעצמו לא הטריחוהו להביא סולם ולהורידו ולבערו, או שיש לחשוש שמא יפול ויבוא לאוכלו[פד]. וכתב **הפני יהושע** (ד"ה גמ') בשיטת **רש"י** לדחות ראיה זו[פה], שודאי יש לבער את החמץ מרשותו אף במקום שאין עוברים עליו ב'בל יראה', משום החשש שמא יבוא לאוכלו. אלא שלא חייבו בכך כי אם בחמץ שידוע לו שהוא ברשותו, אבל משום חשש זה לא חייבו לבדוק אחריו, כל שאין ידוע לו שהוא ברשותו. כי כמה צדדי היתר יש בדבר, שמא אין שם חמץ, ואף אם ישנו שמא לא ימצא בתוך הפסח, ואף אם ימצא שמא לא יאכלנו. **וכעין** זה כתב **השפת אמת** (נמוק' שם, נפ"ד ונ"מ), והוסיף, שאדרבה מלשון הגמרא שם יש להוכיח כדברי רש"י, שעיקר הבדיקה אינו משום שמא יבוא לאוכלו, שאם כן היה לה לגמרא לומר בקיצור, שיש לבערו שמא יפול. ומזה משמע שטעם בדיקה בכל מקום הוא משום חשש 'בל יראה'[פו]. אלא שהיה פשוט לגמרא שבככר בשמי קורה אין לחייב מטעם זה, שכן אם אינו עתיד ליפול הרי הוא חשוב כמבוער[פז], ולא חששו בספק נפילה שאינו שכיח אלא רק לחשש אכילה שאסורה באיסור כרת, ולא לחשש 'בל יראה' שאינו אלא איסור לאו[פח].

לשיטת רש"י חיוב בדיקה משום החשש האמור אינו בכלל דין המשנה

האבי עזרי (ממץ ומלה פ"ב ה"ג) כתב בשיטת **רש"י** לדחות את ראיית **התוספות**, שודאי צריך לבדוק אחר החמץ ולבערו משום החשש שמא יבוא לאוכלו, אלא שאינו מדין בדיקת חמץ, אלא מדין כל איסורי הנאה שדינם בקבורה משום חשש תקלה, כדברי המשנה בתמורה (לג:). ומשנתנו אינה מדברת מדין זה כלל, אלא מדין בדיקת חמץ שמקורו ממצות 'תשביתו'[פט]. ונפקא מינה לענין ברכה, שאם אין הבדיקה אלא משום חשש תקלה כבכל איסורי הנאה, אין מברכים עליה ברכת המצוות. ובככר בשמי קורה מדובר באופן שכבר בדק וביטלצ, וכבר קיים את תקנת חכמים, ואין עליו לבערו אלא משום חשש תקלה, ואכן לא יברך על ביעור זהצא.

על מה מוסבת שאלת המשנה 'במה אמרו שתי שורות'

ובמה אמרו שתי שורות במרתף מקום שמכניסין בו חמץ. פירש **רש"י** (ד"ה ובמה), ששאלת המשנה היא על המחלוקת המובאת בהמשך דבריה, בדין שתי שורות במרתף. וכתב **הזרע יצחק** (נרס"י שם), שלכאורה דוחק הוא, שכן היה לה למשנה לשנות קודם את דין שתי שורות במרתף, ואחר כך לשאול במה נאמר דין זה. **ובספר הכריתות** (הו"ד נמוס' רעק"ח אות ח) כתב, שהיו ביד התנאים סדרי משניות קדומות לפני שסידרן רבי, ושם היה שנוי דין שתי שורות שבמרתף, ועל כך מוסבים דברי משנתנו.

שאלת המשנה אינה אלא משום שאין חוששים לגרירת חולדה

שם. שנינו במשנה להלן (ט.), 'אין חוששים שמא גירדה חולדה ממקום למקום'. ותמהו **התוספות** (שם ד"ה אין), הלא מוכח ממשנתנו שאין חוששים לגרירת חולדה, שאם לא כן מדוע אין צריך לבדוק במקום שאין מכניסים בו חמץ, ואם כן מדוע הוצרכה המשנה להלן לשוב ולהשמיענו זאת. ותירצו, שממשנתנו אין הכרח לזה, שכן יתכן שמדובר בה במקום שאין חולדה יכולה להלך בו. והקשה **הראש יוסף** (ד"ה ועיין), שאם כן לא מובנת שאלת המשנה 'במה אמרו שתי שורות במרתף', הלא יש לומר שדין זה נאמר במרתף שחולדה יכולה להלך שם, ויש לבודקו משום החשש שמא גררה אליו חמץ. ולא היה לה למשנה לשאול שאלה זו כאן אלא רק במשנה הבאה, לאחר שהשמיעה שאין חוששים לגרירת חולדה כלל.

מהו מרתף שמכניסים בו חמץ

שם. פירש **רש"י** (ד"ה שמי), שמרתף שמכניסים בו חמץ הוא באופן שמסתפקים ממנו יין לצורך הסעודה. והוא על פי דברי הגמרא להלן (מ:), 'מקום שמכניסים בו חמץ ומסתפק'. וכתב **השפת אמת** (ד"ה ובמה), שלדברי **רש"י** אין מכניסים בודאי חמץ למרתף זה, אלא שיש לחשוש שמא הכניסו בו חמץ באופן האמור. אך העיר, שאף שלהלכה ודאי גם מקום שהוא ספק שמא הכניסו לשם חמץ חייב בדיקה כדברי **רש"י**, אולם מלשון המשנה 'מקום שמכניסים בו חמץ', משמע שהיא מדברת במקום שבודאי הכניסו לשם חמץ. ועל כן היה נראה לפרש שדברי הגמרא הם לצדדים, שדין שתי שורות שבמרתף נאמר בשני אופנים. או במרתף שידוע שהכניסו לשם חמץ, ובאופן זה אף מרתף של שמן שאין מסתפקים ממנו באמצע הסעודה חייב בדיקה, או במרתף של יין שמסתפקים ממנו יין באמצע הסעודה, ויש לחשוש בו שמא הכניס השמש חמץ לשם[צב].

נגהי הוא עמוד השחר

מאי אור רב הונא אמר נגהי. הקשו **תוספות חכמי אנגליה** (ד"ה גמ'), הלא שנינו במשנה שהבדיקה היא לאור הנר, ואם כן בהכרח שהיא בלילה, שהרי מבואר להלן (ד.) שרק בלילה אור הנר יפה לבדיקה, שכן 'שרגא בטיהרא מאי אהני ליה' [אור הנר אינו מועיל כלום לאחר שהאיר היום][צג]. אמנם **רש"י** (ד"ה הכי) **פירש**, ש'נגהי' הוא משיאיר השחר. **וכתב הראש יוסף** (נרס"י שם), שבכוונתו לתרץ בזה את הקושיא האמורה. שכן אף לפי ההוה אמינא שהבדיקה היא בבוקר י"ד, מכל מקום יש לבדוק מיד בעמוד השחר כשעדיין לא האיר היום לגמרי, ועדיין אור הנר יפה לבדיקה[צד]. אך הסיק שהקושיא האמורה אינה מוכרחת, שכן גם ביום צריך בדיקה לאור הנר בחורים וסדקים[צה]. על כן פירש בטעם מה שכתב **רש"י** שלרב הונא הבדיקה היא דווקא בעמוד השחר, שהוא משום שלשון 'אור לי"ד' אינו מתפרש על עצם יום י"ד, שהרי לשיטתו 'אור'

קובץ שיעורים (סוס ג) וחזון איש (או"ח סי' קכד לקף ג. ד"ה שם). **פב. וכן** כתב **השפת אמת** (שם), אך דחה תירוץ זה, שכן מנין להם לתוספות שמותר להשהות איסורי הנאה. עוד הקשה, הלא ודאי יש בחמץ סברא לבערו קודם זמן איסורו כדי שלא יהיה ברשותו באיסור, והוא הדין לאיסורי הנאה, שאפילו אם נאמר שלאחר שהם ברשותו אינו חייב לבערם מיד מכל מקום יתכן שאסור להביאם לביתו. **פג. אך** האחיעזר (שם) כתב, שמצות שריפת איסורי הנאה אינה על הבעלים בלבד, אלא על כל אדם, וכל מי שהדבר בידו חייב לשורפם. **פד. וכן** שנינו להלן (ו.), שמשום החשש שמא יבוא לאוכלו חייבו לכפות כלי על חמץ שנמצא ביום טוב של פסח, ואם יש ברשותו חמץ של נכרי עושה לו מחיצה עשרה. רבינו דוד (ד"ה נודקין). ולפי המובא לעיל [בענין 'יישוב שיטת רש"י מקושיית התוספות האמורה'] מחידושי רבי שמואל שגם לשיטת רש"י טעם הבדיקה באופן שביטל הוא משום שמא יבוא לאוכלו, לא קשה מכל המקומות האמורים על שיטתו. וכן כתב בשיעורי הגרב"ד (סוס כב), שלדרך הרע"ב בשיטת רש"י שתיקנו בדיקה משום החשש שמא ימצא גלוסקא יפה וימלך על ביטולו, יש לפרש כן גם בככר בשמי קורה ובשאר המקומות. ומה שאמרה הגמרא שמא יבוא לאוכלו אין כוונתה לחשש אכילה בפועל, אלא יש לחשוש שמתוך שירצה לאוכלו ימלך על ביטולו. **פה. וכעין** זה בתוספות רבינו פרץ (ד"ה נודקין) בשם רבינו יחיאל מפריש. **פו. וכן** הקשה הפני שלמה (ד"ה ממנס - הרמשון). **פז. כמו** ששנינו להלן (לג:) בחמץ שנפלה עליו מפולת, שהרי הוא כמבוער. ואם נפרש שגם לשיטת רש"י חיוב בדיקה אינו אלא מדרבנן [כשיטת כמה מהראשונים שהובאו לעיל (שם) בביאור שיטתו], יש לומר שלולא החשש שמא יפול ויאכלנו לא היו חכמים מטריחים אותו להביא סולם ולהורידו. פני שלמה (ד"ה ממנס - הרמשון). ומדברי הראב"ד (ממץ ומלה פ"ב ה"ד) נראה, שהספק בככר בשמי קורה אינו אלא במי שכבר בדק וביטל את חמצו, ואחר כך נמצא שם חמץ. אבל אם לא בדק חייב להורידו ולבערו מעיקר חיוב חכמים בבדיקת חמץ, ואפילו אם אין לחשוש בו שמא יבוא לאוכלו. ויבוארו הדברים במקומם. **פח. עוד** כתב **השפת אמת** (שם), שגם מלשון הגמרא (ד.) 'מדאורייתא בביטול בעלמא סגי' משמע כדברי רש"י, שטעם הבדיקה והביטול שוים, ושניהם הם משום חשש 'בל יראה'. שכן לשיטת התוספות היה לה לגמרא לומר 'מדאורייתא אין צריך בדיקה', או 'בביטול סגי', שהרי הביטול אינו מתקן חשש אכילה. ומלשון 'ביטול בעלמא סגי' משמע שמן התורה מספיק הביטול ל'בל יראה' וחכמים החמירו גם לבדוק משום 'בל יראה'. **פט. ולפי** זה כתב, שיתכן שגם **רש"י** מודה שאף לאחר הפסח צריך לבדוק את החמץ ולבערו משום חשש תקלה. אלא שמיאן רש"י לפרש במשנה להלן (י:) ש'יבדוק לאחר המועד' היינו לאחר הפסח, משום שבדיקה זו אינה ענין למצות בדיקה ששנויה בפרקנו. אבל התוספות לשיטתם שעיקר מצות בדיקה היא משום שמא יבוא לאוכלו, סוברים שמצוה זו נוהגת גם לאחר הפסח. ולכאורה לפי זה אף יש לברך עליה. אמנם **הרמב"ם** (ממץ ומלה פ"ג ה"י) **והשלחן ערוך** (או"ח סי' תלה ס"ה) כתבו שאין מברכים עליה. **צ. כדברי** **הראב"ד** (ממץ ומלה פ"ג ה"ד). **צא. ראה** במגן אברהם (סי' תלה סק"ג) שנסתפק בדבר, ולפי המבואר תלוי ספק זה במחלוקת רש"י ותוספות האמורה. והט"ז (שם סק"ג) כתב שאם בדק לאחר שביטל אינו מברך על הבדיקה. אך דבריו תמוהים, שהרי לשיטת תוספות שעיקר חיוב הבדיקה הוא משום שמא יבוא לאוכלו, ובחיוב זה אין שום חילוק בין קודם ביטול לבין לאחר ביטול. וגם לשיטת רש"י נתבאר לעיל בשם הר"ן ועוד מפרשים, שמדרבנן אין לסמוך על הביטול ועדיין יש לחשוש ל'בל יראה', ואם כן לדברי הכל יש לברך על בדיקה שלאחר הביטול. אבי עזרי (שם). **צב. ראה** בראש יוסף (הקדמה ד"ה ים מילוק), שכתב גם הוא לחלק בין מקום שמשתמשים בו בקביעות לחמץ, שנחשב כהוחזק באיסור, לבין מרתף שמסתפקים ממנו בשעת הסעודה שאינו אלא ספק. וכן כתב בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' תלג סי"ג-יג), שמן התורה אין חיוב לבדוק אלא במקומות שרגיל להשתמש בהן חמץ כל השנה בתדירות, כגון הבית וחדריו שרגילים לאכול בהם חמץ כל השנה, ואי אפשר שלא נתפרר ונפל שם פירור חמץ שיש בו כזית, שעוברים עליו בבל ימצא מן התורה. אבל בשאר החדרים שאין רגילים להשתמש בהם בחמץ בתדירות, וקרוב הדבר שלא נשתייר בהן כזית חמץ, אין צריך לבודקם מן התורה אלא מדרבנן. **צג. והחמדת** שלמה (ד"ה ממנ') כתב, שאכן לפי ההוה אמינא בודקים לאור הנר לא משום שהוא יפה לבדיקה, אלא גזירת הכתוב היא, ומקורה מדרשות הכתובים כמבואר להלן (ז:). והוסיף, שמשום כן **רש"י** (ד"ה לאור) במשנה ציין לדברי הגמרא שם, ולא לדברי הגמרא בדף ד' ע"א שאור הנר יפה לבדיקה. וראה עוד לעיל [בענין 'יישוב שיטת רש"י מקושיית התוספת האמורה', בהערה] במה שכתב עוד בטעם הציון האמור. **צד. וכן** כתב **הפני יהושע** (ד"ה ממ"ו), והוסיף שלפי זה יש לומר שעתה סברה הגמרא שנחלקו רב הונא ורב יהודה בסברא. שכן מבואר להלן (שם), שתיקנו חכמים לבדוק בליל י"ד, משום שהיא שעה שבני אדם מצויים בבתיהם. וסובר רב הונא שגם בעמוד השחר של יום י"ד בני אדם מצויים בבתיהם. אך רב יהודה סובר, שבשעה זו יש לחשוש שמא יהיה טרוד או ישכח לבדוק, ולאחר שיאיר היום שוב לא יוכל לבדוק לאור הנר. ועל כן תקנו לבדוק בלילה שיש בו שהות רבה לבדיקה. אך להלן (ד. ד"ה והשתא) הוכיח **הפני יהושע** מדברי **רש"י** (שם ד"ה ובדוק - הרמשון), שלפי מה שסברה הגמרא עתה בדעת רב הונא, יתכן שהבדיקה היא בשעה ששית של יום י"ד. וראה שם בהערה [בענין 'מדוע קושיית הגמרא היא רק לפי המסקנא'] ביישוב סתירה זו. **צה. וכן** מבואר בירושלמי (פ"ו ה"ו), שאם לא בדק בלילה יבדוק ביום לאור הנר [משום שהוא

הוא שם דבר של היום, והיום הוא י״ד עצמו ולא אור של י״ד. אלא בהכרח שהכוונה היא לעלות השחר של י״דצו.

האם גם שיטת רב יהודה משתנה למסקנת הגמרא

אוצר החכמה

קא סלקא דעתך דמאן דאמר נגהי נגהי ממש ומאן דאמר לילי לילי ממש.

כתב **רש״י** (ד״ה מאן), שאין לגרוס ׳ומאן דאמר לילי לילי ממש׳, שכן רב יהודה סובר כן גם לפי האמת, ולא רק לפי ההוה אמינא. אך **התוספות** (ד״ה קא) כתבו, שמשום כך אין צריך לשבש את גירסת הגמרא, אלא יש לומר שנקטה הגמרא לשון ׳קא סלקא דעתך׳ בשיטת מאן דאמר ׳לילי׳, אגב מה שנקטה כן בשיטת מאן דאמר ׳נגהי׳צז. **והצל״ח** (ד״ה קא) כתב ליישב על פי שיטת **הראב״ד** (על הרי״ף, להלן ג.), שלמסקנת הגמרא גם לדעת רב יהודה ׳אור׳ אינו לילה ממש, אלא זמן הבדיקה הוא מעט קודם הלילה כשעדיין יש קצת אור, ועל כן נקטה הגמרא גם בשיטתו ׳קא סלקא דעתך׳ שאור הוא לילה ממשצח.

הוכחת הגמרא מאחי יוסף לזמן בדיקת חמץ

מיתיבי הבקר אור והאנשים שולחו אלמא אור יממא הוא. כתב **הפני יהושע** (ד״ה מיתיבי הנוקר), שלכאורה יש לתמוה על סדר קושיות הגמרא. שכן היה לה להקדים את הקושיא הבאה מ׳ויקרא אלהים לאור יום׳ (בראשית פ״א פ״ה) האמור במעשה בראשית, שהוא מוקדם בתורה לפני ׳הבוקר אור׳ (שם מד ג) שנאמר באחי יוספצט. ותירץ על פי דברי הגמרא להלן (ו:), שמקור חיוב בדיקה לאור הנר הוא ממה שנאמר באחי יוסף (שם מד יב) ׳ויחפש בגדול החל ובקטן כלה וימצא׳, ולמדים על לשון מציאה שנאמרה בחמץ [׳לא ימצא׳] בגזירה שוה מ׳וימצא׳ שנאמר באחי יוסף, ומציאה למדים מלשון חיפוש שנאמרה שם, וחיפוש הוא בנרות כמו שנאמר (צפניה פ״א יב) ׳בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות׳. ולכאורה נראה מזה שאף החיפוש שהיה באחי יוסף היה לאור הנר. ואפילו שהיה בוקר לאחר ששולחו לדרכם, מכל מקום מועיל אור הנר באותה שעה, כמבואר לעיל [בענין ׳נגהי הוא עמוד השחר׳] בשיטת רב הונא. ולפי זה יש לפרש בקושיית הגמרא על עצם שיטת רב יהודה שהבדיקה היא בלילה, הלא יש לנו ללמוד מהגזירה שוה האמורה גם על זמן הבדיקה. שכשם שהחיפוש והמציאה באחי יוסף היו ביום, כן בדיקת חמץ היא ביוסק. ומאחר שהקושיא היא על עצם זמן הבדיקה ולא רק על לשון ׳אור׳, הקדימה הגמרא קושיא זו לשאר הקושיות.

מדוע רק לפי המסקנא מוכח מהכתוב שיכנס אדם בכי טוב

מי כתיב האור בקר הבקר אור כתיב. פירש **רש״י** (ד״ה הבקר - השני), שאור אינו שם דבר, אלא כוונת הכתוב היא שהבוקר האיר והאנשים שולחו, ולפי דרכו לימד הכתוב דרך ארץ מאחי יוסף שהמתינו עד שהאיר המזרח כדרב יהודה. ופירש **המהרש״א** (נדרים שם) בדבריו, שדווקא למסקנת הגמרא משתמע מהכתוב כדברי רב יהודה. אבל לפי ההוה אמינא ש׳אור׳ הוא שם דבר של יום, נמצא שיצאו בני יעקב לדרכם בעמוד השחר שהוא תחילת היום, ולא כדברי רב יהודה שיצא אדם רק מנץ החמה. אך **התוספות** (ד״ה ומדע יהודה) כתבו, שדברי רב יהודה אינם קשורים לתירוץ הגמרא אלא הם דבר בפני עצמו, ונאמרו כפירוש לדברי הכתוב האמור.

וכתבו הראש יוסף (נמוק׳ שם) **והחתם סופר** (ד״ה נפרש), שרש״י ותוספות הם לשיטתם שתובא להלן בטעם מה שיצא אדם בכי טוב. שלשיטת רש״י שהוא משום חיות ולסטים, אין חשש זה מסתלק עד הנץ החמהקא. אבל לשיטת ר״י (מוס׳ ד״ה יכנס) שהחשש הוא מפני מזיקים, אין נוהג חשש זה אלא עד עלות השחר, אבל לאחר מכן ניטלת ממשלת המזיקיקב. ואם כן כוונת רב יהודה באומרו ׳לעולם יצא אדם בכי טוב׳ היא לעמוד השחר, ולא לנץ החמהקג. ולפי זה דברי רב יהודה מתיישבים אף עם ההוה אמינא, שאור הוא שם דבר של יום.

ותוספות הרשב״א (ד״ה כמאן) הביא בשם רבוקד, שלפי ההוה אמינא אין הכרח שבא הכתוב ללמדנו שיכנס אדם בכי טוב, אלא יתכן שבא להשמיענו שיום קרוי ׳אור׳, ונפקא מינה לנודר מהאור, שאסור באור היוםקה. אך למסקנא ש׳אור׳ אינו שם דבר של היום, בהכרח בא הכתוב להשמיענו שיכנס אדם בכי טוב. אך דחה פירוש זה, שהרי דבר פשוט הוא שהנודר מן האור אסור באור יום, שאם לא כן במה נאסר, ואף לפי ההוה אמינא לא יתכן לומר שבא הכתוב להשמיענו זאת.

טעם יציאת אדם בכי טוב

דאמר רב יהודה אמר רב לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב.

פירש **רש״י** (ד״ה כי טוב), שהאור טוב להולכי דרכים משום שהוא מצילם מחיות רעות ומלסטים. ורש״י בתענית (י: ד״ה ויכנס) הוסיף, שהאור מציל גם מנפילה בבורות ופחתים שבדרך, וכן שלא יעלילו עליו שהוא מרגל או גנב. **והתוספות** (ד״ה יכנס) כתבו בשם ר״י, שטעמו של רב יהודה הוא משום מזיקים, וכדרשת רב יהודה בבבא קמא (פ:) הדורש כן ממה שנאמר (שמות יג כב) ׳לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר׳קו. וכתוב זה הזהיר מפני המזיקים, כדברי הגמרא (שם ע״ב) הדורשת ממנו, ׳כיון שניתנה רשות למשחית אינו מבחין בין צדיקים לרשעים׳.

אך הקשו התוספות, אם כן למה נצרך רב יהודה לשני הכתובים, ומדוע כאן הוא דורש דין זה מ׳הבוקר אור׳ ובבבא קמא הוא דורשו מ׳לא תצאו׳קז. ופירשו בשם **רשב״א**, שכאן הטעם הוא משום בורות ופחתים שבדרךקח, ושם הטעם הוא מפני המזיקים, ונפקא מינה בין שני הטעמים, שחשש מזיקים אינו אלא ביוצא יחידיקט, אבל בכמה אנשים כגון אחד עשר בני יעקב אין לחוש לכך, אלא רק לפחתים ובורות. ולעומת זאת חשש פחתים ובורות אינו אלא בעיר אחרת שאינו מכיר את דרכיה, אבל בעירו אין אלא חשש מזיקיקי.

מועיל בחורים ובסדקים]. וכן מבואר להלן (ח.) שהבודק ביום בחדר שיש בו ארובה, כל מקום שאינו נגד הארובה צריך לבודקו לאור הנר. **צו. ראה** בתוספות הרא״ש להלן (ד. ד״ה השתפ) שכתב כן מטעם אחר, שהתנא אינו סותם את דבריו, ו׳אור׳ פירושו או תחילת היום או תחילת הלילה. **צז. והמרומי** שדה (ד״ה מפי) כתב, שאין להגיה אלא תיבת ׳לילי׳, ויש לגרוס ׳ליל ממש׳. שכן ליל משמע כל הלילה, ו׳לילי׳ הוא תחילת הלילה [שכן אין לומר שהוא לילה בלשון רבים, שהרי רק ליל י״ד הוא זמן הבדיקה]. וכן מוכח ממה שמקשה הגמרא להלן (ג.) מדוע שנתה המשנה אור לי״ד ולא לילי י״ד כלשון הברייתא, שלכאורה יש לתמוה על קושיא זו, הלא יש לומר ששנתה המשנה אור לי״ד כדי להורות שזמן הבדיקה הוא בתחילת הלילה. אלא בהכרח שגם משמעות ׳לילי׳ היא תחילת הלילה. ולפי זה מובנת לשון הגמרא ׳קא סלקא דעתך ליל ממש׳, שכן רק בהוה אמינא הוא כן, אך למסקנא הזמן הוא רק בלילי י״ד, ולא ׳ליל י״ד׳ שמשמעותו היא כל הלילה. **צח. ועדיין** תמה, הלא אין הדברים מפורשים, ולכאורה כתב כן הראב״ד מדעתו, ואין תלוי דווקא במסקנת הגמרא, אלא גם בהוה אמינא יתכן לפרש כן. ואם כן לא יצדק לומר ׳קא סלקא דעתך מאן דאמר לילי לילי ממש׳. אך הסיק שדווקא לפי מסקנת הגמרא מוכח כדברי הראב״ד. וראה להלן (ג.) בענין ׳הכרח לדברי הראב״ד ממסקנת הגמרא לעיל׳ ביאור דבריו. **צט. וכן** משום שמהכתוב שבמעשה בראשית לכאורה מוכח יותר ש׳אור׳ הוא יום, שכן נאמר בו בפירוש שקרא לאור יום. **ק. ודוחה** הגמרא, שממה שנאמר ׳הבוקר אור׳ ולא ׳האור בוקר׳ משמע שהיה זה לאחר שהאיר היום בהנץ החמה, ומעתה שוב לא יתכן ללמוד משם על זמן הבדיקה, שהרי לאחר הנץ החמה אי אפשר לבדוק לאור הנר, שכן ׳שרגא בטיהרא מאי אהני לה׳. **קא. ומה** ששנינו בסוטה (כא.), ׳כיון שעלה עמוד השחר ניצל מחיה רעה ומן הליסטין׳, הוא במי שמהלך באישון לילה, שמעמוד השחר הוא ניצל מעיקר סכנת חיות ולסטים, שכן מאותה שעה לא שכיח כל כך היזקם, אבל לכתחילה יש לחשוש להם עד הנץ החמה. פני יהושע (ד״ה מיתיבי הנוקר). **קב. ולשיטת** ר״י חשש מזיקים הוא גם ברבים, ולא כשיטת רשב״א (נמוס׳ ד״ה יכנס) שתובא להלן [בענין ׳טעם יציאת אדם בכי טוב׳] שאינו אלא ביחיד, ובאחי יוסף שהיו אחד עשר איש לא היה אלא חשש בורות ופחתים. חתם סופר (שם). אבל הראש יוסף (שם) כתב, שגם לפי הטעם שהביאו התוספות בשם הרשב״א, שהוא מפני בורות ופחתים, אין צורך להמתין עד הנץ החמה, אלא די באור מועט בכדי להינצל מהם. **קג. וכן** פירש המהרש״א בבבא מציעא (פג: נמוס׳ ד״ה פועל, נפ״ל לקי״ס) בשיטתם. והביא הרש״ש (נדרים ד״ה הנקר) ראיה לשיטתם, מהמובא להלן (נד.) שמהלך אדם בינוני הוא עשרה פרסאות ביום, מעלות השחר עד צאת הכוכבים. ומכאן שהרגילות לצאת לדרך כבר מעלות השחר. אך כתב, שלשיטת הגר״א (שו״ת סי׳ מנט ס״ק ג) אין ראיה משם. **קד. וכעין** זה בתוספות חכמי אנגליה (ד״ה מי). **קה. כעין** דברי הגמרא להלן, שבא הכתוב ׳כוכבי אור׳ להשמיענו שאור כוכבים קרוי אור לענין הנודר מן האור. והפני יהושע (ד״ה מיתיבי הנוקר) כתב על פי דרכו, שלפי ההוה אמינא בא הכתוב ללמדנו בגזירה שוה על בדיקת חמץ שזמנה ביום, אבל לפי המסקנא ודאי לא בא ללמד על זמן הבדיקה, שהרי בנץ החמה אין אור הנר יפה לבדיקה, ובהכרח בא להשמיענו כדברי רב יהודה. והתורת חיים (ד״ה ומדע) כתב, שלפי ההוה אמינא ש׳אור׳ הוא שם דבר של היום, אין הכרח שבא הכתוב להשמיענו דין באומרו ׳הבוקר אור׳, אלא רק בא לומר באיזה זמן יצאו. אך לפי המסקנא שאינו שמו של היום, לא היה לו לומר אלא ששולחו בבוקר. וממה שכתב ׳הבוקר אור׳ בהכרח בא להשמיענו שנמנעו מלצאת קודם שהאיר המזרח, ואף שרצו להקדים מכל מקום המתינו עד שהאיר הבוקר. והוכרח להזכיר שיצאו בשעה שהתחיל הבוקר להאיר, שכן אילו לא היה נאמר אלא ׳בוקר׳ בלבד היה במשמעו עד שש שעות של היום, ולא היתה ראיה משם שהקפידו לצאת באור, אלא יתכן שנתעכבו משום שלא היה בדעתם למהר כלל, אלא יצאו רק בשעה חמישית ושישית. **קו. בחולין** (לא.) דורש רבי יצחק ממה שנאמר (בראשית פ״ל כה) ׳ויאבק איש עמו עד עלות השחר׳, מכאן לתלמיד חכם שלא יצא יחידי בלילה. וראה שם בדרשות נוספות במקור דין זה. והביאו התוספות (שם ד״ה מכאן) בשם רבינו תם, שדין זה שהוא חשש מזיקים אמור רק בתלמידי חכמים שהמזיקים מתקנאים בהם. אבל בכל אדם יש לחשוש רק למכשולות ולסטים. אך כתב המהרש״א (חי״ל שם ד״ה מכאן), שלשיטת ר״י דין זה אמור בכל אדם, ונקט רבי יצחק תלמיד חכם לרבותא, שלא נאמר שמשום שתורתו משמרתו אין לו לחשוש מפני המזיקים. עוד שנינו בברכות (מג:), שתלמיד חכם לא יצא יחידי בלילה מפני החשד. וכתב המאירי (כאן ד״ה לעולם), שאין לו לחשוש מפני החשד אלא בעיר אחרת, אבל בעירו הכל מכירים אותו ואין חושדים אותו. אך תמהו האחרונים, מדוע נצרכה הגמרא לטעם חשד, הלא יש לו לחוש מפני המזיקים. ותירץ המהרש״א (נדרים מ״ל שם ד״ה משום), ששם מדובר בתוך העיר, וחשש מזיקים הוא רק מחוץ לעיר. והמלא הרועים (חולין שם ד״ה ס״ר) תירץ, ששם מדובר בתלמיד חכם שהולך לתלמודו, שאין לו לחשוש למזיקים משום ששלוחי מצוה אינן ניזוקים, כמבואר להלן (ח:). **קז. רש״י** (ד״ה הנקר - השני) כתב, ׳ולפי דרכו לימדך הכתוב דרך ארץ מאחי יוסף שהמתינו עד שהאיר המזרח׳. וכתב הראש יוסף (נדרים שם), שבא רש״י לתרץ בזה את קושיית התוספות, ועל כן כתב, שבדרך אגב השמיענו הכתוב באחי יוסף דין זה, אך עיקר הלימוד הוא אכן מ׳לא תצאו׳. ואין להקשות למה נצרך רב יהודה לדורשו משם, ולא דרש כן מ׳הבוקר אור׳, לפי שכתוב זה נאמר בדרך סיפור, שכך היה המעשה שיצאו בבוקר, ואין להוכיח ממנו להלכה. **קח. ומיאנו** בטעם רש״י שהוא מפני חיות ולסטים, שכן מאחר שהיו אחי יוסף אחד עשר איש לא היה להם לחשוש לכך. מהרש״א (נמוס׳ שם). **קט. וכן** שנינו ביומא (כא.) ׳היוצא לדרך קודם קריאת הגבר דמו בראשו׳, ופירש רש״י (שם ד״ה היוצא) שהוא מפני המזיקים. **קי. ואף** שמכך שהקדים רב יהודה כניסה ליציאה ואמר ׳יכנס בכי טוב ויצא בכי טוב׳ משמע שמדובר בבא לעיר אחרת, אין לדקדק בכך, שכן היא דרך הגמרא בכמה מקומות להקדים את המאוחר, כגון ׳זה נכנס וזה יוצא׳ (שבת נד:). תוספות (ד״ה יכנס). [ובתוספות חכמי אנגליה (ד״ה יכנס) תירצו, שנקט רב יהודה כלשון הכתוב (דברים פו ו) ׳ברוך אתה בבואך וברוך אתה בצאתך׳]. אמנם בבבא קמא (פ: ד״ה לעולם) הביאו התוספות בשם רבינו תם, שדקדק מלשון זו שהדברים אמורים דווקא

מנין ששילח יוסף את אחיו בבוקר מחמתם ולא מחמת הרודף

הצל"ח (ד"ה וכמלן) כתב לפרש באופן אחר, מדוע הוכחת רב יהודה היא רק למסקנת הגמרא, ש'אור' אינו שם דבר של יום. שכן לפי המבואר לעיל, כתוב זה שנאמר באחי יוסף בא ללמד שאפילו במקום שאין בו חשש מזיקים, לא יצא בלילה, שהרי היו אחי יוסף אחד עשר איש, וברבים אין חשש מזיקים, ומכל מקום לא יצאו אלא בבוקר. ולכאורה היה מקום לדחות ראיה זו, שהרי היה בכוונת יוסף לשלוח את האיש אשר על ביתו לרדוף אחריהם, ואותו איש יצא יחידי, כי לא רצה יוסף לבייש את אחיו בפני המצרים. ואם כן יתכן שמצד האחים לא היתה מניעה שיצאו בלילה, ולעולם אין חוששים לחיות ולסטים או לפחתים, אלא שאם היו האחים יוצאים בלילה לא היה סיפק ביד אותו איש לרדוף אחריהם בלילה מפני המזיקים בהיותו יחידי, ועל כן לא שילחם עד הבוקר. וצריך לומר, שמשום הרודף לא היה צריך להמתין עד אור הבוקר ממש, אלא היה יכול להקדים את שילוחם מעט קודם הבוקר, ובטרם שיתרחקו מהעיר לכשיאיר הבוקר יצוה את אשר על ביתו לרדוף אחריהם. ובהכרח ששילוחם ביום היה בשביל האחים עצמם ולא מחמת הרודף, ואם כן שפיר הוכיח רב יהודה שגם רבים שאין בהם חשש מזיקים לא יצאו בלילה.

אהח19/06/2018

אלא שלפי ההוה אמינא ש'אור' הוא שם דבר של יום, נמצא ששולחו האנשים בעלות השחר, ואם כן יתכן ששילחם באותה שעה בכדי שיצא הרודף מעט אחריהם בנץ החמה, ולא יסתכן על ידי המזיקים[קיא], ושוב אין להוכיח שגם רבים שאין בהם חשש מזיקים לא יצאו בלילה. אבל למסקנת הגמרא ש'בוקר אור' הוא 'צפרא נהיר' שהוא הנץ החמה, ורק באותה שעה שולחו האחים, בהכרח שעשה כן לא מחמת הרודף אלא מחמת האחים עצמם, שאם לא כן היה די לו לשלחם בעלות השחר כמבואר לעיל.

טעם הקדמת הקושיא מהנביאים לפני הקושיא מהתורה

מיתיבי וכאור בקר יזרח שמש אלמא אור יממא הוא. תמה הפני יהושע (ד"ה מיתיבי - הגמ), מדוע הקדימה הגמרא קושיא זו לקושיא שלאחריה מ'ויקרא אלהים לאור יום', הלא מן הראוי להקשות קודם מדברי תורה ואחר כך מדברי קבלה. ותירץ, שקושיא זו מוסבת על התירוץ לקושיא הקודמת מאחי יוסף, שלא נאמר שם 'אור בוקר' אלא 'הבוקר אור'. ועל כך מקשה הגמרא, הלא בספר שמואל נאמר 'כאור בוקר', ואם כן שפיר יש להוכיח משם שאור יוסף 'הבוקר אור והאנשים שולחו' בא ללמד שיצא אדם לדרכו רק משהאיר היום, כלומר מהנץ החמה. ועל כך מקשה הגמרא, שממה שנאמר 'כאור בוקר יזרח שמש' משמע שאור היום הוא מעלות השחר ולא מהנץ החמה, שכמו שבעמוד השחר ניכר שמתחיל להאיר פתאום מתוך החושך הגמור, כמו כן תהיה זריחת שמש לצדיקים שיצאו מאפילה וצרה שבעולם הזה לאורה של עולם הבא.

ביאור הכתוב כאור בקר יזרח שמש למסקנת הגמרא

וכאור בקר בעולם הזה כעין זריחת שמש לצדיקים לעולם הבא. פירש רש"י (ד"ה וכמלן - הגמ), שכך היא משמעות הכתוב, בעולם הזה כשמתחיל הבוקר להאיר בעלות השחר עדיין הוא חושך ואפילה, אבל לעתיד לבוא יהיה אור החמה גדול מאד, ואף בעלות השחר כשמתחיל הבוקר להאיר, יהיה אור מרובה כמו בשעת זריחת השמש בעולם הזה[קיב]. וכתב **השפת אמת** (ד"ה מיתיבי), שלפי זה הכ"ף של 'כאור בוקר' אינה כ"ף הדמיון, אלא משמעותה היא, שלעתיד לבוא מיד כשמתחיל הבוקר להאיר יהיה אור גדול כמו לאחר זריחת השמש בעולם הזה, וכעין 'כחצות הלילה' שפירושו מיד לאחר חצות. ומעתה שוב אין ראיה ש'אור' הוא שמו של היום[קיג].

אך תמה בתוספות רבינו פרץ (ד"ה והכי), שמלשון הגמרא משמע להיפך, שכאור הבוקר עתה כן תהיה זריחת השמש לעתיד לבוא. **והתוספות** (ד"ה וכמלן) פירשו, שעד שש שעות ביום הוא קרוי בוקר[קיד], וכוונת הכתוב היא שלעתיד לבוא יהיה האור בתחילת הזריחה גדול כמו האור שמאיר בעולם הזה בשעת

בעיר אחרת שאינו מכירה, ויש לו לחשוש לפחתים. עוד הוכיחו כן מדברי הגמרא להלן (ד.), שמוכיחה ממה שנאמר (בראשית כג ג) 'וישכם אברהם בבוקר' שזריזות למצוה אינה אלא מהבוקר. ואם גם בעירו לא יצא אלא בכי טוב מה ראיה היא משם, הלא יתכן שהמתין לבוקר משום חשש מזיקים. אך ראה להלן (שם) בדחיית התוספות לראיה זו. ובחידושי הר"ן (ד"ה והפ) כתב, שנקט רב יהודה כניסה תחילה לפי שאין דרך לצאת מביתו קודם הבוקר ולא הוצרך להזהיר עליה, אלא הזהיר על שאר המסעות שבהמשך הדרך, שבהם הכניסה לעיר קודמת ליציאה ממנה. ובבן יהוידע (ד"ה לעולם) כתב, שהקדים את הכניסה ליציאה, להשמיענו שצריך להקפיד בכניסה יותר מאשר ביציאה, כי היציאה לדרך דרכה להיות בסוף הלילה, בזמן שכלתה שליטת המזיקים והגנבים, והזמן מתקרב ליום שבו שולט החסד והוא עת רצון. אבל הכניסה על הרוב היא בערב, ואם יתאחר ליכנס בהתחילת הלילה נכנס לכלל סכנה מרובה, כי באותו זמן מתחילה שליטת המזיקים והגנבים, והוא זמן שליטת הדין. **קיא. ונקט** ששש מזיקים הוא עד הנץ החמה, ולא כדברי החתם סופר שהובאו לעיל. **קיב. רש"י** והרד"ק בספר שמואל (ב' כג ד) פירשו כפי פשוטו, שהבטיח הקדוש ברוך הוא שתהיה בריתו של דוד קיימת כמו אור יום, ואין הכוונה לאור הצדיקים בעולם הבא. וכתב השפת אמת, שגם לפי פירוש זה מובנת קושיית הגמרא, שכן מאחר שחשיבות היום נזכרת בתיבות 'יזרח שמש', אם כן בהכרח ש'בוקר אור' הוא שם הדבר של היום, שכשם שהשמש זורחת ביום שנקרא 'בוקר' ו'אור', כך תהיה קיימת בריתו של דוד. **קיג. רבינו** חננאל (ד"ה מיתיבי) פירש כדברי רש"י, אלא שהוסיף 'נמצא זריחת שמש בעולם הזה כעין אור בוקר קודם זריחת שמש לצדיקים לעתיד לבוא'. ומשמע מדבריו, שמדמה הכתוב את הזריחה שבעולם הזה לבוקר של העולם הבא, ואם כן כ"ף הדמיון היא. אך הראש יוסף (בראשית ד"ה וכאור) כתב שרש"י לא פירש כן, משום שזריחה בעולם הזה מוכרת לנו יותר מאור העולם הבא, ואין מדמים דבר ידוע לדבר שאינו ידוע. **קיד. וציינו** התוספות, שכן מוכח מסוגיית הגמרא להלן (נח.). אך תמה השפת אמת (נחמוס' שם), ששם מבואר רק ששש שעות מתחיל בין הערבים, אבל בוקר הוא לכאורה רק עד ארבע שעות, כזמן תמיד של שחר לשיטת רבי יהודה שהלכה כמותו כמבואר בברכות (מ.). **קטו. הובאו** דבריהם בביאור הלכה (סי' רסו ד"ה מפתילת), וראה שם בביאור שיטתם. **קטז. כעין** זה פירש השפת אמת (ד"ה לאחר) בקושיית הגמרא, שקודם הנץ החמה מתחילה השמש לצאת אך אינה יוצאת מחוץ לעובי הרקיע עד הנץ החמה, ומכל מקום שעה זו היא יום מכיון שמתחיל האור לבוא לעולם. ועל כך מקשה הגמרא, שאם כן אף לתחילת השקיעה יש להיחשב ללילה, מכיון שהאור מתחיל להסתלק. **קיז. וכן** מפורש בברייתא בברכות (ג:). **קיח. וכתב הפני יהושע** (נחמוס' שם) ליישב, שלעולם סמכה הגמרא בקושייתה על מעשים בכל יום שהזמן שעד צאת הכוכבים נחשב ליום, אלא שרצו התוספות לכתוב את מקור דין זה לפי האמת.

הצהרים. **והתוספות רי"ד** (ד"ה מאי) פירש, שכשם שאור הבוקר בעולם הזה מתגבר והולך, כך יהיה אור השמש לעתיד לבא הולך ומתגבר תמיד, ולא כאור הצהרים שהולך ומתמעט.

מדוע לא יתכן לפרש שלמחשיך ובא קרא לילה

אלא מעתה ולחשך קרא לילה למחשיך ובא קרא לילה. נחלקו **הראשונים** בזמן שקיעת החמה, ובזמן צאת הכוכבים שהוא כשיעור זמן של הילוך שלשת רבעי המיל לאחר השקיעה, לשיטת רבי יהודה בשבת (לה:). לדעת **רבינו תם** (להלן נד. תוס' ד"ה רבי יהודה), עד סוף השקיעה עדיין הוא יום, ומסוף השקיעה מתחיל בין השמשות, וכשיעור הילוך שלשת רבעי המיל לאחר מכן הוא צאת הכוכבים ותחילת הלילה. ולשיטת **הגאונים**[קטו] בין השמשות מתחיל מתחילת השקיעה, ושלשת רבעי המיל לאחריה הוא צאת הכוכבים.

וכתב הקובץ שיעורים (חום ו), שלשיטת רבינו תם מובנת קושיית הגמרא בפשיטות, שהרי אף לאחר שמתחיל להחשיך עדיין הוא יום, ולא יתכן לפרש שלמחשיך ובא קרא לילה[קטז]. אבל לשיטת הגאונים לכאורה צריך עיון, שהרי תיכף מתחילת השקיעה מתחיל בין השמשות, שהוא ספק לילה, ומדוע לא יתכן שלמחשיך ובא קרא לילה. וצריך לומר לשיטתם, שקושיית הגמרא היא ממה שמשמע מהכתוב שמשעה שמתחיל להחשיך הוא ודאי לילה, והרי אינו אלא ספק.

המקור לכך שעד צאת הכוכבים הוא יום

והא קיימא לן דעד צאת הכוכבים יממא הוא. כתבו **התוספות** (ד"ה והא), שפשוט לה לגמרא שעד צאת הכוכבים הוא יום, על פי דברי הגמרא במגילה (כ:), שמעלות השחר הוא יום, ממה שנאמר (נחמיה ד טו) 'ואנחנו עושים במלאכה וחצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר עד צאת הכוכבים', וכן נאמר (שם ד טו) 'והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה'. וכשם שהגמרא במגילה (כ:) מוכיחה משם שמעלות השחר הוא יום, כמו כן מוכח משם שעד צאת הכוכבים הוא יום[קיז].

ותמה המהרש"א (נחמוס' שם), הלא לפני שמביאה הגמרא (מגילה שם) דרשה זו, ביקשה להוכיח שמעלות השחר הוא יום ממה שנאמר 'ויקרא לאור יום', ומשמע שלמאיר ובא קרא יום. ודוחה הגמרא, אם כן גם ב'ולחושך קרא לילה' יש לפרש שלמחשיך ובא קרא לילה, והרי לא כן הוא, אלא עד צאת הכוכבים הוא יום. ורק אחר כך מוכיחה הגמרא דין זה מהכתובים בנחמיה. ומוכח לכאורה שגם לולא כתובים אלו היה פשוט לגמרא שעד צאת הכוכבים הוא יום, ולא כדברי התוספות שמשם מקור דין זה. וכתב, שיש ליישב[קיח].

והצל"ח (נחמוס' שם) תירץ, שגם בתחילה ידעה הגמרא (שם) מהכתוב 'ואנחנו עושים במלאכה וגו' מעלות השחר עד צאת הכוכבים', אך לא ידעה מהכתוב 'והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה', ועל כן לא הוכיחה משם שמעלות השחר הוא יום, שכן יתכן שהקדימו במלאכה לפני תחילת היום והמשיכו בה לתוך הלילה [כמבואר בגמרא שם]. אך מאחר שהוכיחה מ'ויקרא לאור יום' שמעלות השחר הוא יום, שוב יש להוכיח מ'ואנו עושים במלאכה מעלות השחר עד צאת הכוכבים' שצאת הכוכבים הוא לילה, שכן כשם שבבוקר לא הקדימו את המלאכה לפני תחילת היום, כמו כן מסתבר שלא עשו במלאכה לאחר תחילת הלילה. אמנם למסקנת הגמרא שאין ראיה מ'ויקרא לאור יום' שמעלות השחר הוא יום, שוב אין ראיה מ'ואנחנו עושים' שצאת הכוכבים הוא לילה, שהרי יתכן שהקדימו לעבוד קודם היום והמשיכו לתוך הלילה. ורק ממה שנאמר 'והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה' מוכח שהיום הוא מעמוד השחר עד צאת הכוכבים.

מהו זמן בין השמשות

שם. הקשו **התוספות** (ד"ה והא), הלא שיטת רבי יהודה (שבת לד:) היא, שמשעה שתשקע החמה מתחיל בין השמשות שהוא ספק יום ספק לילה, והוא זמן

אוצר החכמה

גדול לפני צאת הכוכבים[קיט], ואיך פשוט לה לגמרא שעד צאת הכוכבים הוא יום. ותירצו, שאין אנו בקיאין בצאת הכוכבים, שכן שנינו (שם לה:) שלא יהיו כוכבים גדולים הנראים ביום, ולא כוכבים קטנים הנראים בלילה, אלא בינונים. ומשקיעת החמה ספק הוא שמא כבר יצאו כוכבים אלו.

ותמה האבן האזל (קריאת שמע פ"ח ס' ג אות ה), שאם אכן אין אנו בקיאים בכוכבים בינונים, לשם מה נתנו חז"ל סימן בכוכבים אלו. וכתב ביישוב קושיית התוספות [על פי דברי הירא"ם], ששני דיני בין השמשות הם. הדין הראשון הוא לענין חילוף זמני יום ולילה, והוא תלוי בצאת הכוכבים, שבשלשה כוכבים הוא ודאי לילה, ובשנים הוא ספק יום ספק לילה. ודין זה אמור לענין דינים התלויים בזמני היום והלילה. והדין השני אמור לענין חילוף תאריך הימים, כגון לענין איסור מלאכת שבת, שאינו תלוי בהכרח בתחילת הלילה, ויתכן שעוד קודם הלילה כבר מתחיל היום שלמחרת. ולענין זה בין השמשות הוא משקיעת החמה, ומשעה זו בערב שבת הוא ספק חול ספק שבת. ולפי זה מיושבת קושיית התוספות, שכן אף שדין לילה ודאי תלוי בצאת הכוכבים, מכל מקום לענין תאריך היום יש ספק האם הוא תלוי בשקיעת החמה או בצאת הכוכבים[קכ].

גדר צאת הכוכבים

שם. חקר הקובץ שיעורים (אות ג) בדין האמור, האם צאת הכוכבים הוא הפועל את זמן הלילה, או שאינו אלא סימן וראיה שכבר הגיע זמן הלילה. ונפקא מינה לדין 'חצי דבר' בעדות. שכן הלכה בידינו שאין העדים נאמנים אלא כשמעידים על דבר שלם, ולא על חצי דבר. ואם העידה כת אחת על קטן שהביא שערה אחת, וכת אחרת העידה על השערה השניה, אין זו עדות, משום שאין שום נפקא מינה מעדות של כל כת בפני עצמה. ולשיטה אחת **בראשונים** [הובאה **בשיטמ"ק** (ב"ב נו: ד"ה ולי)], שדווקא בשערות שהן עצמן גורמות את הגדלות, נחשבת כל שערה בפני עצמה לחצי דבר. אבל עדות על דבר שאינו גורם דין אלא משמש רק לראיה, אין בה פסול חצי דבר[קכא]. ולפי זה אם באו שלש כיתי עדים וכל אחת מהם מעידה על כוכב אחד, תהיה עדות זו תלויה בחקירה האמורה. שאם הכוכבים הם המביאים את הלילה עדותם פסולה משום 'חצי דבר', אך אם אינם אלא ראיה על הלילה עדותם כשירה, ואין בה משום הפסול האמור. והסיק, שיש להוכיח כצד השני שאינם אלא ראיה ממשת ימי בראשית. שהרי הכוכבים לא נבראו עד היום רביעי, ומכל מקום כבר ביום הראשון נאמר (בראשית א ה) 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד'. הרי שתיתכן מציאות לילה גם ללא כוכבים.

פקודת היום והלילה

קרייה רחמנא לנהורא ופקדיה אמצותא דיממא וקרייה רחמנא לחשוכא ופקדיה אמצותא דלילה. פירש רש"י (ד"ה ופקדיה), שקרא ה' לאותה בריאה מאירה שברא מהוד מעטה לבושו וציוה עליה לשמש ביום, וקרא לחושך וציוה אותו לשמש בשעות הלילה[קכב]. וקריאה זו היא כמלך הקורא לעבדיו ומצוה עליהם[קכג], ואינה במשמעות של קריאת שם[קכד].

וכתב המרומי שדה (ד"ה וקרי), שמכאן למדנו שחושך הוא בריאה לעצמה ואינו העדר אור בלבד[קכה]. אך יש להבין, מהי משמעות בריאת החושך, הלא בהעדר האור ממילא יש חושך. וצריך לומר שהחידוש שבבריאת החושך הוא לענין אור האש שמאיר בלילה יותר מאשר במקום חשוך ביום. ולפי זה יש לפרש, שקרא ללילה וציוהו שיאיר בו האש.

ובתרגום יונתן (בראשית א ה) פירש, שקרא ה' לאור יום ועשאו לעבודת הבריות, ולחושך קרא לילה ועשאו למנוחה[קכו]. **ותוספות רבינו פרץ** (ד"ה ופקדיה) פירש, ש'מצותא דיממא' הם המצוות הנוהגות ביום, כגון ציצית ותפילין, ו'מצותא דליליא' הם המצוות הנוהגות בלילה, כגון ספירת העומר.

מדוע יהללו רק כוכבי אור

אלא מעתה כוכבים המאירים הוא דבעו שבוחי שאינן מאירין לא בעו שבוחי והא כתיב הללוהו כל צבאיו. הקשו תוספות חכמי אנגליה (ד"ה אלא), הלא גם אם נפרש ש'אור' הוא שם דבר של לילה יקשה כן, וכי רק כוכבי לילה צריכים להלל ולא כוכבי יום, שהרי גם ביום יש כוכבים, ככתוב (איוב לח ז) ברן יחד כוכבי בוקר'. ותירצו, שלעולם אין כוכבים אלא בלילה בלבד, וכוכבי בוקר שנזכרו בכתוב האמור אלו הם הכוכבים שמאירים בסוף הלילה סמוך לבוקר[קכז].

הנפקא מינה מלשון הכתוב לענין נדרים

הא קא משמע לן דאור דכוכבים נמי אור הוא למאי נפקא מינה לנודר מן האור דתנן הנודר מן האור אסור באורן של כוכבים. כתבו התוספות (ד"ה כתמן), שאף שבלשון הכתוב אור כוכבים נקרא אור, מכל מקום כל שלשון בני אדם אינה כלשון המקרא הולכים בנדרים אחר לשון בני אדם, כמבואר בערכין (יט:).

וכתב השפת אמת (נמוק' שם), שלדבריהם לכאורה יש לתמוה, שאם כן מה בא 'כוכבי אור' להשמיענו, הלא ממה נפשך, אם בלשון בני אדם אור כוכבים נקרא אור פשוט שהנודר מן האור אסור בו, ואם אינו נקרא כן בלשון בני אדם הרי הוא מותר. אלא שיש להוסיף כמו שכתבו התוספות ביבמות (עא. ד"ה והני), שהכתוב 'כוכבי אור' נצרך במקום שאין ידועה לשון בני אדם, שהולכים בו אחר לשון המקרא.

והריטב"א (ד"ה הא) כתב, שהנפקא מינה היא בלועז [שאינו מבין לשון הקודש] שנדר בלשון הקודש, שהולכים בו אחר לשון תורה.

והשפת אמת (שם) כתב, שלולא דבריהם היה נראה לפרש, שהנפקא מינה היא במי שנדר שלא יהנה מאור שנקרא אור בתורה, שמאחר שנאמר 'כוכבי אור' נאסר אף באור הכוכבים.

והצל"ח (ד"ה נפקא) כתב, שאכן דין זה לא הובא בפוסקים, והוא אינו משנה ולא ברייתא בשום מקום[קכח]. ולא חידשה הגמרא דין זה אלא בכדי ליישב את דברי רב הונא שאור הוא יום. אך למסקנת הגמרא להלן (ג.) שלדברי הכל אור הוא לילה, אין צורך בתירוץ זה, ואכן הוא נדחה מהלכה, משום שבנדרים הלך אחר לשון בני אדם.

ב:

במי מדבר הכתוב 'לאור יקום רוצח'

אי פשיטא לך מילתא כנהורא דאנפשות קאתי רוצח הוא וניתן להצילו בנפשו ואי מספקא לך מילתא כליליא יהי בעיניך כגנב ולא ניתן להצילו בנפשו. פירש רש"י (ד"ה הכי), שתחילת הכתוב 'לאור יקום רוצח' מדבר בכל אדם, שאם ברור לך הדבר כאור, שאם יעמוד בעל הממון כנגד הגנב להציל ממנו את ממונו יעמוד עליו הגנב ויהרגנו, רוצח הוא, וניתן רשות לכל הקודם להציל את בעל הממון על ידי הריגת הגנב. וסוף הכתוב 'ובלילה יהי כגנב' מדבר במי שמסופק לנו כלילה אם הבן בא להרוג, כגון אב שבא לגנוב אצל בנו, שאפילו אם יעמוד הבן על ממונו לא יהרגנו משום שרחמי האב על הבן, או בכל אדם שהוא מכיר בו שהוא אוהבו מאוד ולא יהרגנו, שאינו אלא כגנב ולא כרוצח, ואסור להורגו.

והבינו התוספות (סנהדרין עג: ד"ה כמן) מדברי רש"י, שאף בסתם אדם אסור להורגו עד שיתברר בודאות שבא להרוג[קכט]. על כן הקשו, הלא בכל אדם אין צריך שיתברר שבא להורגו, אלא גם בסתם מותר להורגו. שכן נאמר (שמות כב ב-ג), 'אם במחתרת ימצא הגנב והוכה ומת אין לו דמים. אם זרחה השמש עליו מיאן רש"י בגירסת אור ארבעה עשר'] משמע שחושך הוא העדר האור. וכן כתב במורה נבוכים (ח"ג פ"י), שהמסיר דבר יאמר עליו שפעל את העדרו, וכן יאמרו על מי שיכבה את הנר, שעשה חושך, אפילו שהחושך אינו מציאות, וכן הוא פירוש הכתוב 'יוצר אור ובורא חשך'. וראה עוד ברמב"ן (בראשית א ד) שכתב ששני מיני חושך הם, החושך שנזכר בתחילת מעשה בראשית הוא מיסוד האש, אבל 'ולחושך קרא לילה' אינו אלא העדר האור. וכן כתב הב"ח (או"ח סי' ו ס"ק), שהחושך אינו אלא העדר האור. ובהגהה לקול אליהו (שמות י כא) הוכיח שחושך הוא בריאה מדברי תלמידי רבינו יונה (ברכות יא: ד"ה מדמם), שכתב שתיקנו חכמים להזכיר בברכות קריאת שמע מידת לילה ביום ומידת יום בלילה, כדי להוציא מלב האפיקורסים האומרים שמי שברא אור לא ברא חושך. ואם נאמר שהחושך אינו אלא העדר האור, הלא אין שום מקום לטעות זו. **קכו. והרמ"ג** והרשב"ם ועוד ראשונים (בראשית שם) פירשו, שלזמן של האור קרא יום, ולזמן של החושך קרא לילה, ולא כמסקנת סוגייתנו שדחתה פירוש זה. אכן כתב התורת חיים (ד"ה אלא), שדיחוי הגמרא הוא רק לפי ההוה אמינא שנחלקו רב יהודה ורב הונא בפירוש תיבת 'אור'. אך למסקנת הגמרא להלן (ג.) שלא נחלקו כלל, יתכן שלדברי הכל 'אור' מתפרש גם על יום וגם על לילה, כל מקום לפי עניינו. **קכז. צריך** עיון, שהרי שנינו בשבת (לה:), שיש כוכבים גדולים שנראים ביום. **קכח. גירסת** הספרים שלפנינו היא 'דתנן', אך טעות היא, שכן אינה משנה בשום מקום. ובהגהות וציונים הגיה 'דתניא', אך הצל"ח (שם) כתב שאין לגרוס כן, כי לא נמצא דין זה אף בתוספתא. **א. ותמה** הגנזי יוסף (הו"ד בהגהות והערות על המהרש"ג אות יד), שלפי הבנת התוספות בדברי רש"י, לא מובן ההבדל שבין אב על הבן לשאר כל אדם, שהרי ודאי שגם באב על הבן אם יתברר בבירור גמור שבא

דמים לו' וגו'[ב]. ושנינו בברייתא (שם), מהו 'זרחה השמש עליו', וכי עליו בלבד זרחה. אלא מה תלמוד לומר 'עליו', אם ברור לך כשמש שאין לו שלום עמך הרגהו[ג], ואם לאו אל תהרגהו. ובברייתא אחרת שנינו, אם ברור לך כשמש שיש לו שלום עמך אל תהרגהו[ד], ואם לאו הרגהו. ומקשה הגמרא על סתירת ברייתות אלו, שמהברייתא הראשונה משמע שדווקא אם ברור לך שבא להורגך הרגהו, אבל בסתם אל תהרגהו. ואילו מהברייתא השניה משמע שגם בסתם יש לך להורגו, עד שיתברר שלא בא להורגך. ותירצה, שבברייתא הראשונה מדובר באב שבא לגנוב מהבן, שבסתם יש לתלות שלא בא להורגו משום שרחמי האב על הבן, ואילו בברייתא השניה מדובר בבן שבא לגנוב מהאב [או בשאר כל אדם], שבסתם אם יעמוד האב על ממונו יקום עליו בנו ויהרגנו.

על כן פירשו התוספות (שם, וכ"ה ר"ח), שהכתוב כולו מדבר באב על הבן, שבסתם אינו נחשב לרודף, אך אם ידוע לך שיהרגך מותר להורגו.

שיטת רש"י ביישוב סתירת הברייתות

כתב המהרש"א (שם ע"ב ד"ה ת"ל) ביישוב דברי רש"י מקושיית התוספות, על פי דברי רש"י על התורה (שם פ"ג ג'), שכתב 'אם ברור לך הדבר שיש לו שלום עמך, כשמש הזה שהוא שלום בעולם, כך פשוט לך שאינו בא להרוג, אפילו יעמוד בעל הממון כנגדו, כגון אב החותר לגנוב ממון הבן, בידוע שרחמי האב על הבן, ואינו בא על עסקי נפשות'. ותמה עליו **הרא"ם** (שמות שם), מדוע הניח את דברי הגמרא שפירשה בסמיכות 'אם זרחה השמש' עם 'דמים לו' שהיא אמורה בבן על האב, ופירש שסמיכות זו אמורה באב על הבן. והוסיף, שלדברי רש"י הבירור כשמש אינו בירור גמור, אלא הוא בירור על פי סברא, שבבן על האב ברור מסברא שבא להורגו, ובאב על הבן ברור מסברא שלא בא להורגו משום שרחמי האב על הבן. אך מדברי הברייתות האמורות עולה שכוונת הכתוב היא לבירור גמור המוציא מידי הסברות האמורות, שאם ברור על פי ראיות שלא בא להרוג אסור להורגו אפילו בבן על האב, ואם ברור שבא להרוג מותר להורגו אפילו באב על הבן.

וכתב המהרש"א, שמדברי רש"י אכן מוכח שפירש גם בדברי הברייתות שכוונתן לבירור של סברא, ופירש ביישוב הגמרא על סתירת הברייתות להיפך מדברי התוספות. ולשיטתו הברייתא הראשונה ששנתה 'אם ברור לך כשמש שאין לו שלום עמך הרגהו', מדברת בבן שבא לגנוב אצל האב או בשאר כל אדם, שברור לנו על פי סברא שבאו להרוג. ומוסיפה הברייתא, 'ואם לאו, ואם יצא מכלל סברא זו, הרגהו'[ה]. ולפי זה מיושבת קושיית התוספות על רש"י, שכן מה שכתב 'שאם ברור לך הדבר וכו' יעמוד עליו הגנב ויהרגנו רוצח הוא', אין כוונתו לבירור נוסף על פי ראיות גמורות, אלא לבירור של סברא כאמור, ואף בסתם הדבר מבורר שבא להורגו.

שייכות דין בא במחתרת לדור המבול

שם. הקשה **החתם סופר** (נעיל ע"ח ד"ה לפו"ר), הלא הכתוב 'לאור יקום רוצח' וכל הכתובים הסמוכים לו אמורים בדור המבול, ומה השייכות של דין מחתרת לדור המבול. עוד הקשה, הרי לא נזכר בשום מקום שנחשדו על שפיכות דמים, כי אם על גזל וזנות בלבד. ותירץ על פי מה שנאמר בכתוב שלאחריו (מיכ"ז פ"ד פסוק ט"ו) 'ועין נואף שמרה נשף', שאנשי דור המבול היו חשודים על הניאוף, עד כדי כך שלא היה לסמוך אצלם על רוב בעילות אחר הבעל, ולא היה ידוע עליהם מי הוא אביהם. על כן אמר איוב, 'לאור יקום רוצח', שאם יחתור איש במחתרת לא ימיתנו בעל הבית, אלא אם כן ברור לו כשמש שבא על עסקי נפשות, אבל לא על הספק[ז]. ואף על פי שבשאר כל אדם אף בסתם מותר להורגו כמבואר לעיל, מכל מקום אנשי דור המבול היו כולם בספק אב ובן זה לזה, משום 'עין נואף שמרה נשף', שהיו שטופים ביותר בניאוף[ח]. ואף שלא הכיר האב בבנו, מכל מקום ידוע על פי מחקרים, שרחמי האב על הבן מוטבעים בטבע הלב, ואפילו שאינם מכירים זה את זה.

ספק בא על עסקי נפשות

כתב הראש יוסף (נרש"י ד"ה הכי), שמדברי **רש"י** כאן משמע ששלש מידות הן: א. בבן על האב וכל שכן בשאר כל אדם, אף בסתם ידוע לנו בבירור שבא להרוג. ב. אם ידוע שהוא אוהבו של הנגנב אין להחזיקו כרוצח ואסר להורגו. ג. אב על הבן ספק הוא האם בא להרוג[ט], ואסור להורגו מספק'. ואף שספק נפשות להקל, מכל מקום אין נדחה ספק נפש של הנגנב מפני ספק נפש של הגנב.

ובשיטת התוספות הסתפק הקובץ שיעורים (חוס' ד), מה הדין בספק[י]. שכן שנינו ביומא (פה.), שרבי ישמעאל הוכיח מבא במחתרת שאף ספק פיקוח נפש דוחה את כל התורה, שכן ספק הוא האם בא על ממון או על נפשות, ומכל מקום הותרה הריגתו מפני פיקוח נפשו של הנגנב[יא], כדין פיקוח נפש בכל איסורים שבתורה[יב]. ואף שדוחה הגמרא (שם ע"ג) הוכחה זו, משום שודאי בא על נפשות, מכל מקום אין חולק על עצם הדין שספק פיקוח נפש דוחה את כל התורה. ואף ששנינו להלן (פה:), שפיקוח נפש אינו דוחה איסור רציחה, משום דמאי חזית דדמך דידך סומק טפי[יד], מכל מקום גילתה התורה בבא במחתרת שנפשו של הנגנב חביבה יותר מנפשו של הגנב. ומאחר שאין שם את סברת 'מאי חזית', הוא הדין בספק שיש לנפשו להדחות מפני ספק פיקוח נפש של הנגנב. או שמא נדחית נפשו רק במקום שודאי בא להרוג, אבל בספק לפי הצד שלא בא להרוג אין נפש הנגנב חביבה יותר, ומאחר שספק הוא האם ישנה כאן לסברת 'מאי חזית' אסור להורגו[טו].

להרוג מותר להורגו. **ב. שכן** חזקה היא שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו ורואה שנוטלים אותו ושותק, והגנב בא על מנת שכאשר יעמוד בעל הממון כנגדו יהרגנו, ואמרה תורה הבא להרגך השכם להורגו. גמרא (סנהדרין עג.). **ג. ולפי** זה 'זרחה עליו השמש' מוסב על מה שנאמר לפניו 'אין לו דמים'. **ד. ולפי** זה 'זרחה עליו השמש' מוסב על מה שנאמר לאחריו 'דמים לו'. **ה. וכן** משמע מדברי רש"י בסנהדרין (שם ע"ב ד"ה אם, ד"ה כן). וכן הוכיח המהרש"א מדברי רש"י (שם ד"ה דמים). שכן מבואר בגמרא שם, שממה שנאמר 'דמים' בלשון רבים משמע בין בחול ובין בשבת. ופירש רש"י, שמ'דמים לו' מוכח שאסור לבן להרוג את אביו שבא לגונבו בין בחול ובין בשבת, ומ'אין לו דמים' מוכח שבכל אדם מותר להורגו בין בחול ובין בשבת. הרי שהעמיד את הכתוב 'אין לו דמים' שעליו דנה הברייתא הראשונה בכל אדם, ואילו את הכתוב 'דמים לו' שעליו דנה הברייתא השניה העמיד באב על הבן. והראש יוסף (בתוס' ד"ה אם) דקדק מדברי רש"י בסנהדרין (שם), ששתי הברייתות מדברות באותו אופן. שכן לא גרס 'כאן באב על הבן וכאן בבן על האב', אלא השמיט את תיבת 'כאן' וכתב 'אב הבא על הבן' ו'בן על האב'. ומכך נראה שפירש ששתי הברייתות מדברות גם באב על הבן וגם בבן על האב. והברייתא ששנתה אם ברור לך שיש לו שלום עמך אל תהרגהו כגון באב על הבן בסתם, או בשאר כל אדם שאתה יודע שלא יהרגך, אל תהרגהו. ואם לאו, היינו באב על הבן שידוע שבא להרוג, ואם בסתם ודאי הוא בא להרוג, והברייתא ששנתה שאם ברור לך שאין לו שלום עמך הרגהו היא בין בבן על האב בסתם, ובין באב על הבן שידוע שבא להרוג. ואם לאו, היינו בכל אדם שידוע שלא בא להרוג, או באב על הבן בסתם, אל תהרגהו. **ו. וכן** פירש המהר"ם בסנהדרין (בתוס' שם) ברש"י, וכתב שכן מוכח מדברי רש"י, ותמה על התוספות (שם) שכתבו שלא יתכן כדבריו. ועדיין תמה הראש יוסף (בנרש"י ד"ה הכי), למה הוצרך רש"י להעמיד את תחילת הכתוב 'לאור יקום רוצח' בכל אדם, הלא אפשר להעמיד את כולו באב על הבן, ותחילתו מדבר באופן שידוע שבא להרוג, ואת סופו 'ובלילה יהי כגנב' בסתמא [שלכאורה לא יהרוג]. **ז. ראה** להלן [בענין 'ספק בא על עסקי נפשות'], שכן נקט הראש יוסף בשיטת רש"י, ובנידון האחרונים בענין זה. **ח. ובזה** מיושב דקדוק העולם [ראה להלן במובא מרבי אלעזר משה הורוויץ שהקשה כן], מדוע רמז איוב על דין בא במחתרת דווקא באופן לא שכיח של אב שבא לגנוב אצל בנו. ולאור האמור מיושב, שהרי כל בני אותו הדור עמדו בספק אב ובן זה לזה. הערה על החתם סופר (שם). **ט. לכאורה** הוכיח כן ממה שכתב רש"י 'אם מספקא לך כלילה כגון שאדם אוהבך שהוא אביך ורחמיו עליך'. אך ראה להלן במובא מהקובץ שיעורים שלפי הצד שמותר להרוג את הגנב מספק, בהכרח יש לפרש בלשון הגמרא 'מספקא לך מילתא כלילה' שאין כוונתה לספק ממש, אלא באב על הבן כל שאין ראיה שבא להורגו ודאי הוא שלא בא להרוג. ואם כן אף בדברי רש"י אפשר לפרש כן. אמנם עצם הדין שמספק אסור להורגו לכאורה מוכרח משיטת רש"י בסוגייתנו. שאם לא כן למה צריך בכל אדם שיהיה ברור לך כאור שבא להרוג בכדי שיהיה מותר להורגו. **י. אך** בהמשך דבריו כתב הראש יוסף (בתוס' ד"ה אם), שמדברי רש"י בסנהדרין (עב: ד"ה אם) משמע, שבסתם אב על הבן ודאי הוא שלא בא להרוג.

יא. והגנזי יוסף (שם) כתב שבכך נחלקו רש"י ותוספות. **יב. והוסיף** שמוכח מדברי הגמרא שהריגת הבא במחתרת נחשבת לרציחה, אלא שהותרה רציחתו מפני פיקוח נפש של הנגנב. אמנם בחידושי רבינו חיים הלוי (רוסק פ"ט ה"ט) הוכיח מהמבואר בגמרא (סנהדרין מ:), שגם בבני נח נוהג דין הצלת נרדף בנפשו של הרודף, שאין זה מדין פיקוח נפש, שהרי היתר פיקוח נפש שנדרש מ'וחי בהם' (ויקרא יח ה) ולא שימות בהם נאמר רק בישראל [אך ראה להלן במובא מרבי אלעזר משה הורוויץ, שבבן נח מותר לנרדף להרוג את הרודף משום שאינו מצווה על קידוש ה']. ומזה מוכח שדין רודף ובא במחתרת הוא דין מיוחד של הצלת הנרדף מיד רודפו אפילו על ידי הריגת הרודף [ובחידושי מרן ריי"ז הלוי (שם פ"ט ה"ג) הוסיף, שמלבד דין הצלת הנרדף חידשה התורה דין נוסף, שאין לו לרודף דמים, והוא חלות דין ברודף, שאין בהריגתו משום רציחה]. וכתב בחידושי רבי שמואל (חוס' יג), שלפי זה צריך לפרש בדברי רבי ישמעאל, שלימוד בעלמא הוא מבא במחתרת לכל ספק פיקוח נפש, שכשם שבדין הצלת הנרדף לא חילקה התורה בין ספק לודאי הוא הדין לכל פיקוח נפש, ואפילו שאינו מאותו הדין מכל מקום יש ללמוד מזה על זה. אך כתב שדוחק הוא, ומפשטות דברי רבי ישמעאל נראה שגם בא במחתרת הוא מדין פיקוח נפש. ובזכרון שמואל (סי' פג חוס' כה) כתב ליישב, שאכן לשיטת רבי ישמעאל מדין פיקוח נפש הוא, שכן סבר שאינו אלא ספק נפשות, ואם כן לא יתכן שהוא דין מיוחד ברודף שניתן להציל בנפשו את הנרדף, שכן מסתבר שדין זה אינו אלא בודאי רודף ולא בספק רודף, ובהכרח שמדין פיקוח נפש הוא וגם בספק דוחה איסור רציחה במקום שאין בו סברת 'מאי חזית דדמך דידך סמוק טפי', כמבואר להלן. אך לפי האמת שכל בא במחתרת הוא ודאי רודף ולא ספק [כמבואר שם בגמרא בדחיית הראיה מרודף 'אשכחן ודאי ספק מנלן'], שוב יתכן שהיתר הריגתו אינו משום פיקוח נפשו של הנרדף, אלא הוא דין בפני עצמו. **יג. ויש** לעיין, הלא ביד בעל הבית להציל את נפשו על ידי שיניח לו ליטול את ממונו, והרי הוא כיכול להצילו באחד מאבריו שאסור להורגו, כמבואר בברייתא בסנהדרין (שם). אכן אין זו טענה, שכן מאחר שאין בעל הבית מחוייב לתת את ממונו לגנב, שוב אינו נחשב כיכול להצילו באחד מאבריו. וראיה לדבר ממה ששנינו (שם פג.), שאילו נהפך זמרי והרג את פנחס היה פטור, משום שפנחס היה רודף אחריו להורגו. ולכאורה קשה, הלא היה יכול זמרי להציל את עצמו על ידי שיפרוש [שכן הרגו פנחס מדין בועל ארמית שקנאים פוגעים בו, ודין זה אינו אלא בשעת העבירה. וראה בכלי חמדה (פקוד נלק ד"ה עוד נראה) שהאריך בקושיא זו]. ובהכרח שמכיון שלא היה ביד פנחס לכוף את זמרי לפרוש, אינו נחשב כיכול להצילו באחד מאבריו. חידושי רבי שמואל (חוס' יז). **יד. ופירש** רש"י (שם ד"ה מפיק), שמכל מקום יש כאן איבוד נפש, והרי התורה לא התירה לדחות את המצוה אלא מפני חיבת נפשו של ישראל, ואם כן מנין לך שנפשך חביבה לפני המקום יותר משל זה, שמא של זה חביבה יותר לפניו, ונמצאת עבירה נעשית ונפש אבודה. **טו. והוסיף**, שעדיין יש לומר שבנגנב יש בודאי דין פיקוח נפש, ואילו בגנב אינו אלא ספק, שכן אם בא על נפשות אין לחשוש לאיבוד נפשו, ומוטב לתפוש את הודאי ולהניח את הספק, כמו שפירש רש"י (בנחמדים מג ח) בדברי יהודה ליעקב שישלח את בנימין עמו למצרים 'ונחיה ולא נמות', שבנימין ספק

וכתב בחידושי רבי שמואל (פסחים י) בביאור צדדי הספק, האם נדחית סברת 'מאי חזית' בבא במחתרת דווקא משום שבא להרוג, או שעצם הביאה במחתרת מסלקת סברא זו, ונדחית נפשו מפני נפש הנגנב אפילו אם כלפי שמיא גליא שלא בא להרוג, שכן הוא הכניס את עצמו לספק זה. והוסיף, שלדברי רבי ישמעאל שהוכיח מבא במחתרת שאף ספק פיקוח נפש דוחה איסור רציחה, הרי מפורש שגם בספק מותר להורגו. אך עדיין יש להסתפק למסקנת הגמרא שדוחה את דבריו, ואומרת שבא במחתרת הוא ודאי רודף ולא ספק, האם חולקת היא על שיטת רבי ישמעאל להלכה, וסוברת שלא הותרה רציחה משום ספק פיקוח נפש, או שלא דחתה אלא רק את הראיה שהביא מבא במחתרת, אך לא את עצם שיטתו.

חילוק בדין בא במחתרת בין ישראל לבן נח

בהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה מי) כתב, שחלוק דין בא במחתרת בבן נח מבישראל. שכן בישראל יש היתר של פיקוח נפש שמקורו ממה שנאמר (ויקרא יח ה) 'וחי בהם' ולא שימות בהם, ועל כן אף בספק נדחית נפש הנגנב מפני נפשו של הנגנב, משום שהוא הכניס את עצמו לספק, כמבואר לעיל. אך בבן נח אין היתר של פיקוח נפש כלל אף ללא סברת 'מאי חזית', אלא שמסברא אינו צריך למסור את נפשו בכדי שלא לעבור על איסור, משום שלא נצטווה על קידוש ה', כמבואר בסנהדרין (עד:)[טז]. ומשום סברא זו לא הותר לו להרוג את הגנב אלא כשבא להורגו בודאי ולא בספק[יז].

ביאור דברי התוספתא בענין ספק רודף

שנינו בתוספתא (סנהדרין פי"ח ה"ה), 'ספק על ממון בא ספק על נפשות בא, לא ניתן להצילו בנפשו. יותר על כן אמר רבי אליעזר בן יעקב, הבא במחתרת ושיבר את הכלים חייב'. וביאר **המנחת בכורים** (סס ד"ה ליטול), שהתוספתא מדברת באב שבא לגנוב אצל הבן, שכל שלא נתברר בודאות שבא להרוג יש להעמידו בחזקתו שלא בא להרוג, ועל כן אסור להורגו, וממילא אם שיבר כלים חייב ואין בו פטור 'קים ליה בדרבה מיניה', שהרי אינו מתחייב מיתה.

וכתב בחידושי רבי שמואל (פסחים יח), שלפי פירוש זה תמוהה לשון התוספתא 'יותר על כן'[יח]. על כן פירש, שהתוספתא מדברת בספק ממש, והיא סוברת כפי הצד שמספק אסור להורגו. אלא שכבר נסתפק **הפרי מגדים** (פתיחה כוללת מ"ח פסחים ג, סו"ס רעא מ"ב סק"ב)[יט], האם רק חיוב מיתה ודאי פוטר מממון, או שגם ספק חיוב מיתה פוטר, ואף שבפועל אי אפשר להורגו מספק, מכל מקום לפי הצד שנתחייב מיתה נוהג בו דין קים ליה בדרבה מיניה, ואי אפשר לחייבו ממון מספק. ואם נאמר כצד השני, לכאורה בספק אם בא על עסקי נפשות היה לו להיפטר מחיוב ממון מספק. אך באמת לא כן הוא, אלא יש לחלק בין חיוב מיתה לבין חיוב רודף. שכן יתכן שדווקא חיוב מיתת בית דין, פוטר גם במקום שאי אפשר להמיתו בפועל מחמת הספק, אבל בבא במחתרת אין זה חיוב מיתה גמור, אלא שהביאה במחתרת מחייבת שתהא נפשו נדחית מפני נפש הנגנב, ובזה אין נוהג דין קים ליה בדרבה מיניה אלא אם כן נדחית נפשו בפועל, ובספק שאין נפשו נדחית בפועל אינו נפטר מממון אפילו אם כלפי שמיא גליא שבא על עסקי נפשות. והוא מה שבא רבי אליעזר בן יעקב להשמיענו, שמכיון שבפועל אסור להורגו מספק, אין נוהג בו דין קים ליה בדרבה מיניה, ואין דינו ככל ספק חיוב מיתה.

עוד כתב, שיתכן שאילו היה ספק, אכן היה נוהג בו דין קים ליה בדרבה מיניה אפילו שאסור להורגו בפועל, כמו בכל חייבי מיתות. אלא שיש לומר, שמכיון שבמציאות הוא ספק, על כן לא נאמר בו דין בא במחתרת כלל, ואפילו אם לפי האמת בא להרוג מכל מקום אסור להורגו, שהרי לנו הדבר מסופק. ונפקא מינה, שאם יקום הנגנב ויהרגנו יתחייב מיתה, ולא נפטרנו מחמת הספק שמא בא הגנב על עסקי נפשות. ומשום כן אמר רבי אליעזר בן יעקב שאם שיבר כלים חייב, שהרי נפטר ממיתה בתורת ודאי ולא מספק בלבד.

חילוק בין ספק בא על עסקי נפשות לבין רודף אחר ספק ישראל

אמנם המנחת חינוך (מצוה רלו אות נג, מר אות ח) כתב לחדש, שהרודף אחר אסופי שהוא ספק ישראל ספק נכרי, ניתן להצילו בנפשו, ואפילו שישראל הרודף אחר נכרי אסור להורגו. והוכיח כן מדברי רבי ישמעאל (יומא פה.), שלמד מבא במחתרת שספק פיקוח נפש דוחה איסורים. ונקט שלא כמבואר לעיל, אלא אף לאחר שנדחו דברי רבי ישמעאל, מכל מקום עצם חידושו שמותר להרוג אף ספק רודף קיים אף למסקנא[כ].

אך כתב **בחידושי רבי שמואל** (פסחים יג), שאפילו אם נניח כדבריו שמותר להרוג אף ספק רודף, מכל מקום יש לחלק בין ספק אם בא על עסקי נפשות או על עסקי ממון, לבין הספק באסופי. שכן נתבאר לעיל בטעם מה שגם בספק רודף ניתן להצילו בנפשו, שהוא משום שעצם הביאה במחתרת מסלקת את סברת 'מאי חזית דדמא דידך סמוק טפי', ונפשו של הנרדף חשובה יותר מנפש הרודף משום שהכניס את עצמו בספק זה. אבל באסופי הרי יש ספק באם יש כאן כלל מציאות של רודף אחר ישראל, ואם הוא נכרי אינו בכלל הדין האמור כלל.

חילוק בין הנרדף לאדם אחר

הדרחב דבר (שמות כב ו) כתב בביאור שיטת רש"י בסוגייתנו, שיש לחלק בין הנרדף שמותר לו להרוג את הרודף אפילו שאינו אלא ספק אם בא להרוג, והוא מדין 'הבא להורגך השכם להורגו'. לשאר כל אדם שמותר להציל את הנרדף בנפש הרודף, רק אם ודאי בא להורגו[כא]. ולפי זה באמת בן על האב בסתם אינו אלא ספק[כב], ומכל מקום מותר לנרדף להורגו, אך בסוגייתנו מדובר באדם אחר ולא מהנרדף, ועל כן כתב רש"י, שרק אם ברור כיום שבא להורגו מותר לאדם אחר להרוג את הרודף.

חילוק בין בא במחתרת לכל רודף

כתב הרמב"ם (רוצח פ"א ה"ו), 'הרודף אחר חבירו להרגו, אפילו היה הרודף קטן כל ישראל מצווין להציל הנרדף מיד הרודף, ואפילו בנפשו של רודף'. ואילו בבא במחתרת כתב (גניבה פ"ט ה"ז), 'ורשות יש לכל להרגו בין בחול בין בשבת, בכל מיתה שיכולין להמיתו'. הרי שחילק בין רודף שיש חיוב להורגו לבין בא במחתרת שאינו אלא רשות[כג].

וכתב הדברי יחזקאל (סי' כג סק"י) בטעם הדבר, שהוא משום שאם יניחנו בעל הבית ליטול את ממונו ולא יעמוד כנגדו לא יהרגנו, אלא שמכל מקום החשיבה אותו התורה כרודף משום החזקה שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו[כד], ואין לך בו אלא חידושו שמותר להורגו, ואינה חובה. **והאבן האזל** (גניבה פ"ט ה"ז) כתב, שלשיטת המכילתא שתובא להלן, בא במחתרת אינו אלא ספק רודף, ועל כן אין חובה להורגו, אלא רשות היא.

פשוטו של מקרא בבא במחתרת

כתב הראב"ד (גניבה פ"ט ה"ח), שאף שדרשו חכמים מ'אם זרחה השמש עליו' שאם ברור כשמש שלא בא על עסקי נפשות יש לו דמים ואסור להורגו,

---

יתפש ספק לא יתפש, אבל אנחנו אם לא נביאנו למצרים נמות כולנו ברעב, ומוטב שתניח את הספק ותתפוש את הודאי. וכעין זה כתב הכסף משנה (רוצח פ"ב ה"ד) בביאור דברי הירושלמי (תרומות פ"ח ה"ד), שצריך אדם להכניס את עצמו בספק סכנה כדי להציל את חבירו, משום שחבירו ודאי ימות אם לא יצילנו, והוא אינו אלא ספק. אך הסמ"ע (סי' תכו סק"ג) כתב, שהפוסקים השמיטו דין זה מהלכה. עוד כתב הקובץ שיעורים, שלאידך גיסא יש לומר להיפך, שאם נהרוג את הגנב ודאי נאבד נפש, ואילו אם לא נהרגנו יתכן שלא יהרוג את הנגנב, ואין בכך אלא ספק איבוד נפש.

טז. ולפי זה בבן נח רק לנרדף מותר להרוג את הרודף, ולא כדין רודף אחר ישראל שמותר לכל אדם להורגו משום פיקוח נפש. אך לפי המבואר לעיל בשם רבינו חיים הלוי גם בבן נח מותר לכל אדם להורגו, משום שדין הצלת הנרדף בנפשו של הרודף נאמר גם בבני נח. שיעורי רבי דוד פובורסקי (פתיחה עד). **יז. ובכך** יישב את מה שלכאורה יש להקשות על פירוש התוספות, מדוע הזכיר איוב את דין בא במחתרת דווקא באופן שאינו שכיח של אב על הבן. ולפי האמור מיושב, שכן בא להשמיענו שלבן נח אסור להרוג את הגנב מספק. **יח. עוד** כתב המנחת בכורים שם, שיש לגרוס שבספק מצילים אותו בנפשו, ואם שיבר כלים פטור. אך גם על גירסא זו קשה לשון 'יותר על כן'. **יט. ראה** עוד ברבי עקיבא איגר (כתובות כט. בתוס' ד"ה ועל הכותים), וקובץ שיעורים (סס אות פד) בענין זה. **כ. ולדבריו** יתפרש דין התוספתא שהובא לעיל דווקא באב על הבן, וכדברי המנחת בכורים. **כא. והוכיח** כן מדברי הגמרא בסנהדרין (עג:), שמרבה כל אדם ממה שנאמר בבא במחתרת (שמות כב ו) 'אם במחתרת ימצא הגנב והוכה ומת אין לו דמים' ש'והוכה' מיותר לרבות כל אדם. שלפי זה לכאורה קשה, אם כן מה בא להוסיף מה שאמרו חכמים (נדרים נח.) בנרדף עצמו 'הבא להורגך השכם להורגו', ובהכרח עלינו לומר שבא להוסיף ספק. וכעין זה כתב הדברי יחזקאל (סי' כג סק"י) להוכיח ממה שנצרכה התורה לרבות כל אדם מ'והוכה', שלכאורה יש להקשות, וכי מדוע נאמר שרק לנרדף מותר להציל את עצמו ולא לכל אדם. אלא בהכרח שחלוק דין בא במחתרת לכל רודף, והנפקא מינה ביניהם היא לענין ספק. עוד הוכיח כן מעצם מה שנצרכה התורה להשמיענו דין בא במחתרת, הלא כבר למדנו שמותר להרוג ממה שנאמר ברודף אחר נערה המאורסה (דברים כב כו) 'ואין מושיע לה', הא אם יש לה מושיע צריך להושיעה בנפשו של הרודף, ומבואר להלן (כה:), שממה שנאמר (שם כב כו) 'כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה' למדנו שהוא הדין לרודף אחר חבירו להורגו שניתן להצילו בנפשו. ובהכרח שבא הכתוב בבא במחתרת לרבות גם ספק. **כב. כן** היא משמעות דברי רש"י בסוגייתנו על פי הבנת התוספות בדבריו. אמנם בסנהדרין (עג: ד"ה כן) כתב רש"י, שבבן על האב ודאי שבא להרוג. **כג. וכן** משמע מדברי רש"י (ד"ה הכי) שכתב, 'מה שנתנה לך תורה **רשות** על הבא במחתרת להורגו'. וכן דייק הדברי יחזקאל (סי' כג סק"י) מדברי התוספות בסנהדרין (עג. ד"ה קף), שהקשו מדוע צריך ללמוד ממה שנאמר בנערה המאורסה (דברים כב כו) 'כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש' שניתן להציל את הנרדף בנפשו של רודף, הלא למדנו זאת ממה שנאמר בבא במחתרת (שמות כב ו) 'והוכה ומת' שנהרג על ידי כל אדם. ותירצו, שמ'והוכה' אינו אלא רשות, ומהכתוב בנערה המאורסה למדנו שחובה להורגו. ומלשונם משמע שגם אליבא דאמת מ'והוכה' לא למדנו אלא שהיא רשות ולא חובה, שכן לא כתבו זאת בלשון הוה אמינא. **כד. וכן** משמע מדברי המשנה בסנהדרין (עג.) 'הבא במחתרת נידון על שם סופו', ופירש רש"י (שם ד"ה נידון), 'דהא לא קטל, ומקטיל משום דסופו להרוג בעל הבית כשיעמוד כנגדו להציל ממונו'. ולכאורה צריך עיון, מדוע הוא רק על שם סופו, הלא משום שעתיד להרוג יש להחשיבו כרודף כבר מעתה. ומוכח מזה, שלעת עתה אין לו דין רודף, אלא רק לבסוף ייעשה רודף, ומכל מקום התירה התורה להורגו כבר מעתה. חידושי רבי שמואל (שמות יד). אך עדיין תמה, הלא אף אם אין לו בינתיים דין רודף, מכל מקום מדוע לא יהרג משום פיקוח נפשו של הנרדף, שהרי נתבאר לעיל שאין בו סברת 'מאי חזית'. וראה שם עוד בדבריו (שמות יג), שיתכן שבבן נח נוהג רק דין רודף ולא דין בא במחתרת, ולא נתחדש בו דין 'נידון על שם סופו'. [אך צריך עיון,

מכל מקום אין מקרא יוצא מידי פשוטו. שביום אינו רשאי להרגו, לפי שגנב בא ביום על דעת שאין הבעלים מצוי בביתו, ואם ימצא בביתו ויעמוד כנגדו ישתמט ויברח מיד. אבל גנב שבא בלילה יודע הוא שבעל הבית מצוי בביתו, ובא על מנת להורגו אם יעמוד כנגדו.

וכתב האור שמח (שם), שיש קצת סיוע מסוגייתנו לדברי הראב"ד. שכן בתחילה הקשתה הגמרא ממה שנאמר 'לאור יקום רוצח וגו' ובלילה יהי כגנב', שמשמע ש'אור' הוא היפוכו של לילה, והוא שם דבר של היום. ואם כן מה תירצה שבא הכתוב לחלק בין אם ברור כאור שבא להרוג לבין אם הוא מסופק כלילה, הלא עדיין יקשה, שאם 'אור' אינו שמו של היום אלא הכוונה לדבר המאיר, למה נקט אור ולילה, הלא היה לו לומר אור וחושך. אך לדברי הראב"ד מיושב, שכן כל דין בא במחתרת אינו אלא בלילה, ובא הכתוב להשמיענו שגם בלילה אסור להורגו אלא אם כן ברור לך כאור שבא להרוג.

דברי הראב"ד תלויים במחלוקת תנאים במכילתא

תמה האבן האזל (שם) על דברי **הראב"ד**, הלא בדברי המכילתא (משפטים מסכתא דנזיקין פי"ג) מפורש שלא כדבריו, אלא מקרא זה יוצא מידי פשוטו. שכן שנינו שם, 'אם זרחה השמש עליו', רבי ישמעאל אומר, וכי השמש עליו בלבד זרחה, והלא על כל העולם כלו זרחה. אלא מה שמש שלום בעולם, אף זה אם ידוע הוא שבשלום עמו והרגו, הרי זה חייב. אתה אומר לכך בא, או [שמא] לא בא אלא לחלק בין יום ללילה, לומר, אם הרגו ביום חייב, ובלילה יהא פטור, תלמוד לומר (דברים כב כו) 'ולנערה לא תעשה דבר וגו' כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש', הרי זה בא ללמד ונמצא למד, מה להלן [בנערה המאורסה] לא חילק בו בין יום ללילה, אף כאן לא תחלוק בו בין יום ללילה.

הרי מפורש שלא בא הכתוב לחלק בין יום ללילה[כה].

ותירץ האבן האזל, שמחלוקת תנאים היא במכילתא. שכן שנינו בתחילת דבריה, שבא במחתרת אינו אלא ספק האם בא רק לגנוב או שבא גם להרוג, ומכאן אתה דן על פקוח נפש שאף ספיקו דוחה את השבת. שכן מה שפיכות דמים שמטמאה את הארץ ומסלקת את השכינה נדחית מפני ספק פיקוח נפש, כל שכן שדוחה את השבת[כו]. אך מדברי רבי ישמעאל שהוכיח מנערה המאורסה לבא במחתרת שאין חילוק בין יום ללילה, מוכח שחולק על תחילת דברי המכילתא וסובר שבא במחתרת ודאי בא להרוג[כז]. שאם לא כן מה הראיה מרודף גמור שאין בו חילוק בין יום ללילה, לבא במחתרת שאינו אלא ספק. ולפי זה יש לומר שהשיטה הראשונה הסוברת שאינו אלא ספק לא הותר להורגו אלא בלילה ולא ביום, כדברי הראב"ד.

מדוע לילה נחשב לספק

אי מספקא לך מילתא כליליא. הקשו תוספות חכמי אנגליה (ד"ה מ'), מדוע לילה הוא כינוי לספק, הלא כשם שיום הוא ודאי, כן לילה הוא ודאי. ותירצו, שהכוונה היא לבין השמשות שהוא ספק יום ספק לילה. **והראש יוסף** (נדרים ד"ה מדקאמר) פירש, שבלילה אין כל הדברים ניכרים, ואדם מסופק עליהם אם הם שחורים או לבנים וכדומה. והוסיף, שעל שם כן נקראת תחילת היום 'בוקר', שאפשר לבקר ולדרוש בו אחר כל דברי[כח].

ביאור דחיית הגמרא את הראיה מדברי דוד

התם הכי קאמר דוד אני אמרתי אך חשך ישופני לעולם הבא שהוא דומה ליום עכשיו העולם הזה שהוא דומה ללילה אור בעדני. העיר **המהרש"א** (מ"ק ד"ה ולילה), שגם לפי סברת הגמרא בקושייתה, שלילה הוא משל לצרה ולחושך שהיה דוד שרוי בו, יש לומר ש'אור' אינו במשמעות יום אלא במשמעות דבר המאיר, שאמר דוד שאף חשכת הלילה האירה לו, כפי שפירש **רש"י** (ד"ה ומומר) בהוה אמינא.

וכתב התורת חיים (ד"ה המ) בביאור הקושיא והתירוץ, שבתחילה סברה הגמרא, שמשמעות 'לילה אור בעדני' היא שהלילה נהפך לי לאור, ומכיון שהיפך שהרי הכתוב באיוב הדן בבא במחתרת מדבר בדור המבול שהיו בני נח]. **כה. וביותר** הקשה, שהראב"ד עצמו (שם פ"ט ה"ח) הביא את המשך דברי המכילתא, 'ומה להלן היו לה מושיעין הימנו והרגתו חייבת, אף כאן היו לו מושיעין הימנו והרגו חייב'. **כו. והוא** כשיטת רבי ישמעאל ביומא (פה.) שהובאה לעיל. **כז. דבריו** צריכים עיון, שהרי ביומא שם מובאת מימרא זו בשם רבי ישמעאל. דבר שמואל (ד"ה ורמינהי). **כח. וכן** כתבו האבן עזרא והרד"ק (בראשית א ה), שהלילה קרוי 'ערב' לפי שמחמת חשכתו כל הצורות מעורבות בעיני הרואה, ואינו יכול להבחין ולחלק ביניהם. ו'בוקר' הוא מלשון 'ביקורת', לפי שאדם יכול לבקר ולהבחין בין הצורות על ידי האור שלו. **כט. וכעין** שני הזמנים שהובאו בברייתא להלן לענין איסור עשיית מלאכה בערבי פסחים. **ל. שכן** הקדימו חכמים את האיסור לתחילת השעה החמישית, גזירה משום יום המעונן שעלולים לטעות בו בין שעה שביעית לשעה חמישית, כמבואר להלן (יג:). **לא. וכעין** זה כתב הצל"ח (ברכות ד"ה מדקאמר), אך הוסיף, שלכתחילה יש לבדוק בשחרית עד תחילת השעה החמישית שבה נאסר החמץ באכילה מדרבנן, אך בדיעבד אם לא בדק באותה שעה יבדוק עד תחילת זמן האיסור מן התורה. **לב. ועל** פי זה יישבו הפני יהושע והצל"ח את דברי רש"י (ד"ה מדקאמר), 'וטעמא דרבי יהודה מפרש לקמן (י:) בפירקין'. שלכאורה דבריו תמוהים, שהרי רק לפי ההוה אמינא שם שרבי יהודה מצריך שלש בדיקות מבואר הטעם לכל שלשה זמנים אלו. אך למסקנת הגמרא לא הצריך רבי יהודה כל בדיקות אלו, אלא שאם לא בדק בזמן הראשון יבדוק בשני, ואם לא בדק בשני יבדוק בשלישי. ולמסקנא לא מובא שום טעם לזמנים אלו. אך לאור האמור יש לפרש בכוונת רש"י, שלפי המבואר במסקנת הגמרא שאין רבי יהודה מצריך שלשה בדיקות, ולא בא אלא לחלוק על חכמים המחייבים בדיקה גם לאחר זמן הביעור, בהכרח שכוונתו ב'אור לארבעה עשר' היא לליל י"ד ולא לעלות השחר, שאם לא כן לא היה לו להזכיר זמנים אלו כאמור. **לג. וכן** נראה מדברי הרמב"ם (יום טוב פ"ח ה"ח) שכתב, 'אבל מהנץ החמה עד חצי היום תלוי במנהג'. הרי שפירש מחלוקת זו במנהג, ופסק כרבי יהודה. **לד. קושיא** זו כבר תירץ רש"י, וכתב שלדעת רבי אליעזר בן יעקב אף אם נהגו להקדים את ביטול המלאכה קודם האור אין זה מנהג, ובטלה דעתם. ומרבי אליעזר בן יעקב נשמע גם לרבי יהודה, שאם הקדימו שלא לעשות מלאכה קודם הנץ החמה מנהגם בטל. וכן הביא הירושלמי (פ"ד ה"ח) על המשנה הדנה במנהג שלא לעשות מלאכה בערבי פסחים, כמה מנהגים שאינם נחשבים למנהג. פני יהושע (נמוק' שם). **לה. וכן** הוכיחו התוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה

הלילה הוא יום, משמע ש'אור' הוא שם דבר של היום. אך לפי התירוץ, 'לילה' ו'אור' שנזכרו בסוף הכתוב מוסבים על העולם הבא שהוא בבחינת יום, ועל החושך, שנזכרו בתחילת הכתוב. ולפי זה יש לומר שלילה הוא היפוכו של יום, ואור הוא היפוכו של החושך.

ובהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה ה"ק) כתב, שלולי דברי רש"י, היה נראה לפרש, שבהוה אמינא סברה הגמרא שסוף הכתוב הוא כפל הענין שנאמר בתחילתו, וגם משמעות 'לילה אור בעדני' היא, שהאור יהיה לי כלילה, ולפי זה בהכרח שאור היינו יום.

ההכרח מדברי רבי יהודה ש'אור ארבעה עשר' הוא ליל י"ד

מדקאמר רבי יהודה בודקין אור ארבעה עשר ובארבעה עשר שחרית אלמא אור אורתא הוא. הקשה **הפני יהושע** (ד"ה מימיך), מנין שאור ארבעה עשר הוא ליל י"ד, הלא יתכן שהוא עמוד השחר, וארבעה עשר שחרית הוא הנץ החמה[כט]. ותירץ, שלכאורה יש לעיין, מה בא רבי יהודה להשמיענו בשלשת זמנים אלו, הלא פשוט הוא שאם לא בדק בזמן הראשון יש לו לבדוק בכל זמן עד לזמן האיסור בחצות יום י"ד. ויש ליישב, שהיה מקום לומר שאם לא בדק בזמן הבדיקה הראשון יאחר את הבדיקה עד לזמן האיסור, ועדיף לאחר את הבדיקה כדי להימנע כמה שאפשר מהחשש שמא נכנס חמץ לבית לאחר מכן. והשמיענו רבי יהודה שלא כן הוא, אלא אם לא בדק בלילה יבדוק בעלות השחר, או משום שזריזים מקדימים למצוות, או משום שבעלות השחר עדיין יש חשיכה ואור הנר יפה לבדיקה. וכן משמיענו שאם לא בדק גם באותה שעה, יבדוק עד שעת הביעור. ואף שלדעת רבי יהודה לא יבדוק לאחר חצות היום משום החשש שמא יבוא לאוכלו, מכל מקום קודם חצות בשעה שאין החמץ אסור באכילה אלא מדרבנן[ל] אין לחשוש לכך[לא]. ולפי זה בהכרח ש'אור לי"ד' הוא ליל י"ד, שכן אם פירושו עלות השחר של י"ד, ו'ארבעה עשר שחרית' הוא הנץ החמה, אין שום משמעות לזמן 'ארבעה עשר שחרית'[לב].

והאור חדש (ד"ה מדקאמר) תירץ, שממה שאמר רבי יהודה י"ד שחרית' מוכח ש'אור ארבעה עשר' הוא ליל י"ד, שאם לא כן היה די לו לומר 'שחרית', שהרי גם 'אור י"ד' הוא יום י"ד, ולמה הוצרך להזכיר שוב 'ארבעה עשר'. אך מאחר ש'אור' הוא לילה הוצרך לומר 'ארבעה עשר שחרית', שהרי לא דיבר עד עתה מיום י"ד.

למה הוצרכה הגמרא להוכיח כדברי רב יהודה ממקומות נוספים

מאימתי ארבעה עשר אסור בעשיית מלאכה. הקשה **רבינו חננאל** (ד"ה מתני' שמע בודקין), הלא כבר הוכיחה הגמרא מהמשנה להלן ש'אור' הוא לילה, ולמה המשיכה להוכיח כן מעוד מקומות. ותירץ, שבאה להשמיענו שלא רק ממשנה זו בלבד מוכח כן, אלא גם מהברייתא. **והמהר"ם חלאווה** (ד"ה מלמ) כתב בשם **הרשב"א**, שלא נשנו כל הראיות האלו בבית מדרש אחד אלא בכמה בתי מדרשות, ורבינא ורב אשי מסדרי הש"ס סידרו את כולן יחד.

ורבינו דוד (להלן ג. ד"ה מלמ) כתב, שממקום אחד בלבד אין להוציא את משמעות 'אור' מפשוטה ולהקשות על רב הונא שאמר שהוא יום. לפיכך מוסיפה הגמרא להוכיח ממקומות נוספים ש'אור' הוא לילה.

האם נחלקו רבי יהודה ורבי אליעזר בן יעקב במנהג או באיסור

מאימתי ארבעה עשר אסור בעשיית מלאכה רבי אליעזר בן יעקב אומר משעת האור רבי יהודה אומר משעת הנץ החמה. כתב **רש"י** (ד"ה משעת), שאף שאיסור זה תלוי במנהג, מכל מקום קודם האור המלאכה מותרת, ואפילו אם נהגו איסור באותה שעה בטלה דעתם[לג]. **והקשו התוספות** (ד"ה מאימתי) על דבריו, הלא מבואר להלן (שם.) שלדעת רבי יהודה דין זה הוא איסור ולא מנהג. עוד הקשו, שאם הוא מנהג איך נחלקו בו תנאים, הלא אפשר לבדוק איך נהגו[לד]. ועוד הקשו, שמשמע מלשון הברייתא 'מאימתי אסור בעשיית מלאכה' שהוא איסור ולא מנהג[לה].

על כן פירשו התוספות, שאכן נחלקו רבי יהודה ורבי אליעזר בן יעקב באיסור ולא במנהג, ומדובר בבני גליל, שלשיטת רבי יהודה במשנה להלן (שם) היו אוסרים את הדבר מעיקר הדין ולא מחמת מנהג.

וכתב המגיני שלמה (נמוק' שם), שהוכרח רש"י לפרש שלשיטת רבי אליעזר בן יעקב הוא מנהג ולא איסור, שאם לא כן יקשה מהלכה על הלכה. שכן משנתו של רבי אליעזר קב ונקי בהלכה כמותו בכל מקום (עירובין סב: ועוד מקומות), ואפילו שהוא יחיד נגד רבים. ואילו להלן (נ.) סותמת המשנה שאי עשיית מלאכה הוא מנהג ולא איסור[לי]. ועל מה שהקשו התוספות שהברייתא נוקטת לשון איסור ולא מנהג. תירץ, שאין להוכיח מלשון זו. שכן מבואר להלן (נה.) שרבי מאיר סובר שהוא מנהג ולא איסור, ומכל מקום אמר (שם ע"ב) 'ושאינה לצורך המועד אסור'. הרי שלשון איסור מתפרש גם על מנהג[לי].

והפני יהושע (כרם"י שם) כתב, שהוכרח רש"י לפרש שנחלקו במנהג ולא באיסור, משום שמלשון 'מאימתי ארבעה עשר אסור בעשיית מלאכה' משמע שהדברים מוסבים על דין הנזכר באיזה מקום, ואילו איסור עשיית מלאכה לא נזכר בשום מקום בתורה או במשנה, מלבד במשנה להלן (נה.) 'הלילה בית שמאי אוסרים ובית הלל מתירים עד הנץ החמה', ובודאי ששאלת הברייתא כאן 'מאימתי' אינה מוסבת על משנה זו, שהרי כבר מפורש בה מתי הוא זמן האיסור. ובהכרח שהיא מוסבת על המשנה להלן (נ.) שמביאה דין זה בתורת מנהג ולא בתורת איסור.

והוסיף הפני יהושע, שהתוספות יפרשו שהברייתא מוסבת על המשנה להלן (נה.) 'וחכמים אומרים, ביהודה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות, ובגליל לא היו עושין כל עיקר', שמבואר בגמרא (שם) שלשיטת חכמים הוא איסור ולא מנהג. אך לרש"י לא היה נראה לפרש כן, שהרי מבואר בגמרא (שם) שחכמים הם רבי יהודה, ולא נראה שישאל רבי יהודה על דברי עצמו. והביא מדברי התוספתא (פ"ג ה"י-י"ג), שלכאורה מפורש בה כדברי רש"י, שכן היא מביאה מחלוקת זו בסמיכות לדברי המשנה 'מקום שנהגו שלא לעשות [מלאכה] אין עושין'[לח].

עוד כתב הפני יהושע (ד"ה עוד) בטעם מה שביאר רש"י שנחלקו במנהג ולא באיסור, שהוא משום שנחלקו להלן (נה.) בית שמאי ובית הלל בזמן האיסור, האם הוא מהלילה או מהנץ החמה. וכתבו התוספות (ד"ה רבי אליעזר), שאם כן רבי אליעזר בן יעקב שאמר משעת האור הוא שלא כדברי אף אחד מהם. ולפי זה ארבע שיטות יש באיסור זה: א. שיטת בית שמאי שהוא מהלילה. ב. שיטת בית הלל ורבי יהודה שהוא מהנץ החמה. ג. שיטת רבי אליעזר בן יעקב שהוא משעת האור. ד. שיטת המשנה להלן שאינו איסור כלל אלא מנהג. והיה נראה לרש"י דוחק לפרש כן, ועל כן פירש שסובר רבי אליעזר כרבי מאיר שהוא מנהג, ונהגו כן משעת האור.

וכעין זה כתב השפת אמת (ד"ה מאימתי), שלפי ההוה אמינא בדברי רבי אליעזר בן יעקב ש'אור' הוא לילה, ואף ליל י"ד אסור בעשיית מלאכה, נמצא שנחלק עם רבי יהודה באותה מחלוקת שנחלקו בה בית שמאי ובית הלל, ולא מסתבר כדבר הזה[לט]. ועל כן פירש רש"י, שלא נחלק עם רבי יהודה בזמן האיסור, ולדברי הכל אינו מתחיל אלא מהנץ החמה, ולא נחלקו אלא במנהג, שלדעת רבי אליעזר בן יעקב הוא מתחיל מהלילה, ולדעת רבי יהודה לא נהגו להקדים את האיסור מלפני הזמן שהוא מתחיל מעיקר הדין.

עוד פירש הפני יהושע בדברי רש"י, שלא נחת כאן לחלק בין איסור למנהג, משום שגם לפי השיטה שהוא איסור מכל מקום מקורו הוא מכח מנהג[מ]. אלא שלפי השיטה הסוברת שהוא מנהג אינו איסור כלל, אלא חומרא בעלמא. והוכרח כן לרש"י, משום שאם נחלקו באיסור, בהכרח שכל אחד נתן טעם לדבריו, ואם כן מה הקשה רבי אליעזר בן יעקב לרבי יהודה 'היכן מצינו יום שמקצתו אסור', הלא בדבר שיש בו טעם לחלק בין מקצת היום לחלקו האחר מצינו שהוא חלוק[מא]. על כן פירש שנחלקו במנהג ולא בסברא.

לשיטת רש"י דברי רבי יהודה בברייתא אמורים ביהודה

לעיל הובאה קושיית התוספות על רש"י, שלהלן (נה.) מבואר, שסובר רבי יהודה שביטול מלאכה בערב פסח הוא דין שאסור, ולא מנהג. וכתב האור חדש (ד"ה מאימתי) מדברי הגמרא ביבמות (יג:), שכל דין שמוזכר בו לשון איסור אינו מנהג. **לו. וכעין** זה מבואר ביבמות (שם), שפירשה הגמרא את דברי רבי אליעזר בן יעקב כדברי סתם משנה, כדי שלא תהיה סתירה מהכלל של 'הלכה כסתם משנה' לכלל של 'משנת רבי אליעזר בן יעקב קב ונקי'. **לז. וכן** הוכיח ממה שמוכיחה הגמרא (להלן נה.) שרבי יהודה סובר שהוא איסור מכך שרבי מאיר סובר שהוא מנהג, ואם מלשון 'אסור' מוכח שהוא איסור ולא מנהג, היה לה להוכיח כן מדברי רבי יהודה בברייתא שבסוגייתנו שנקט לשון זו. וכבר עמדו על כך התוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה מאימתי), וכתבו שלא הוכיחה כן הגמרא מהברייתא, משום שיש לדחות שהיא שנויה בשיטת בני גליל האוסרים, ורבי יהודה עצמו סובר כבני יהודה המתירים. **לח. אך** המנחת ביכורים (על התוספתא שם, נפתחים הלשון) כתב, שכוונת התוספתא היא לאנשי גליל שאסורים במלאכה מן הדין. **לט. וכבר** הקשו כן התוספות (ד"ה רבי אליעזר), ותירצו שסובר רבי אליעזר בן יעקב שלא נחלקו בית שמאי ובית הלל בדבר זה. **מ. והוסיף** שכן מוכח מעצם דברי הברייתא. **מא. כפי** שיובא להלן בשם הראשונים. **מב. כדי** שתיקלט בקרקע קודם הקרבת העומר בט"ז ניסן, שכן רק לאחר שלשה ימים נקלטת הזריעה. **מג. ולשיטת** תוספות יש ליישב, שדברי רבי יהודה כאן אמורים בשיטת בית הלל, אך הוא עצמו סובר כבית שמאי. אור חדש (שם). **מד. יש** לעיין בדבריהם, מה הוקשה להם כלל מאכילה בערבי פסחים, הלא שם אינו דין ביום כלל, אלא הוא משום מצות הלילה, ובכדי שיאכל מצה לתיאבון. וייתכן שזו היא כוונת תירוצם. אך עדיין צריך עיון מה היתה ההוה אמינא בדבריהם. שיעורי רבי דוד פוברסקי (שם פפ). **מה. ראה** להלן (כלי המקדש פ"ו ה"ט) שכתב, שיתכן שערב במקור הדברים מהירושלמי. **מו. ראה** במשנה למלך (שם) שכתב, שאיסור מלאכה מחצות היום אינו תלוי בעצם פסח אסור גם במספד ותענית. **מז. והצל"ח** (ד"ה אמר) כתב, שלא השיב רבי יהודה מאיסור עשיית מלאכה לאחר חצות, משום שאין להוכיח מאיסור תורה לאיסור דרבנן, ואף רבי יהודה ידע מחילוק זה, אלא שהוכיח משעות דרבנן, כמבואר להלן. ואיסור מלאכה לאחר חצות הוא מן התורה, כמובא בתוספות להלן (נ. ד"ה מקום) בשם הירושלמי. **מח. שנאמר** (מהלים קד כג-כד) 'תזרח השמש יאספון ואל מעונתם ירבצון, יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב'. **מט. ראה** להלן (ד.).

במקום שיש סברא מצינו שהיום חלוק בהלכותיו

וכי היכן מצינו יום שמקצתו אסור בעשיית מלאכה ומקצתו מותר בעשיית מלאכה. כתבו התוספות (ד"ה היכן), שטענת רבי אליעזר בן יעקב שלא מצינו שיהיה חלק מהיום חלוק בהלכותיו מחלקו השני, היא דווקא בדבר שאין סברא לחלק בו באותו יום עצמו. אבל במקום שיש טעם לדבר, מצינו שנחלק היום בהלכותיו. שהרי שנינו להלן (פט:), 'ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך', כדי שיאכל מצה לתיאבון[מד].

והוסיף בחידושי הר"ן (ד"ה היכן), שכמו כן מצינו באיסור עשיית מלאכה בערב פסח לאחר חצות, שהוא משום שהוא זמן שחיטת הפסח ואיסור חמץ[מה], ויש לו לעסוק בצרכי יום טוב.

אך רבינו דוד (ד"ה מאימתי) כתב, שאיסור מלאכה מחצות היום אינו תלוי בעצם היום אלא בזמן שחיטת הפסח, מה שאין כן באיסור עשיית מלאכה בערבי פסחים שהוא משום שרצו לעשותו כיום טוב[מו], ואי אפשר שרק מקצת היום יחשב ליום טוב[מז].

ומדברי התוספות עולה, שבאיסור עשיית מלאכה אין סברא לחלק בין קודם הנץ החמה לבין אחר הנץ החמה, ועל כן הקשה רבי אליעזר בן יעקב לרבי יהודה, שאין לחלק בזה. אך בדיבור הקודם (ד"ה רבי אליעזר) כתבו התוספות, שטעמו של רבי יהודה שאסר עשיית מלאכה רק מהנץ החמה משום שזה הוא זמן כניסת הפועלים למלאכה[מח]. וכתב המהרש"א (נמוק' שם), שמכל מקום הקשה רבי אליעזר בן יעקב שפיר, שכן אין זו סברא גמורה שמחמתה יחלק מקצת היום ממקצתו האחר.

מדוע אין להוכיח שמצינו חילוק ביום מדין מקצת היום ככולו

שם. הקשה היד דוד (ד"ה יוסי), הלא הלכה בידינו שמקצת היום ככולו[מט], ואם כן מצינו שיהיה היום חלוק בהלכותיו, וכגון באבילות, שבמקצתו נוהגים דיני אבילות ובמקצתו אין נוהגים. ותירץ, שאין זה אלא לענין מנין הימים, שבמקצת היום השביעי נשלמים שבעה ימי אבילות, והאבילות של תחילת היום השביעי נמשכת מכח הימים שלפניו. אבל ביום אחד בפני עצמו לא מצינו שיהיה חלוק בהלכותיו.

ועדיין הקשה **בשיעורי רבי דוד פוברסקי** (מום פפ) מאבילות שמועה רחוקה שנוהגת יום אחד, ואף בה מקצת היום ככולו, כמבואר להלן (ד.). ותירץ, שלא אמר רבי אליעזר בן יעקב שלא מצינו יום שמקצתו אסור אלא בדינים המתחייבים מעצם היום, כגון איסור מלאכה בערב פסח וכדומה, שאם היום גורם איסור אין מסתבר שרק מקצתו יאסור ולא כולו. אבל באבילות אין יום השמועה מחויב באבילות, אלא שצריך להתאבל יום אחד, וגם במקצת היום יצא ידי חובתו.

מהי 'שעת האור' לפי מסקנת הגמרא להלן

לא מאי אור עמוד השחר. כתב השפת אמת (ד"ה מאימתי) על פי דרכו שהובאה לעיל, שלשיטת רש"י שנחלקו רבי יהודה ורבי אליעזר בן יעקב, לפי מסקנת

הגמרא להלן (ג.) שלדברי הכל 'אור' הוא לילה, אכן סובר רבי אליעזר בן יעקב שהמנהג מתחיל מהלילה. אך ממה שכתבו התוספות (ד"ה רבי אליעזר) בתוך דבריהם 'למאי דמסקינן 'אור ממש', משמע שגם למסקנת הגמרא בסוף הסוגיא 'שעת האור' היא עלות השחר. והוא משום שלשיטתם מדובר מאיסור, והרי לגבי האיסור הלכה כבית הלל הסוברים שהוא מתחיל מהנץ החמה, ועל כן לא יתכן לפרש שלדעת רבי אליעזר בן יעקב הוא מתחיל מהלילה, שהרי הלכה כמותו בכל מקום, ואם כן יקשה מהלכה על הלכה.

אך הפני יהושע (נמוק' סס) כתב, שמגוף דברי רבי אליעזר בן יעקב מוכח כדברי התוספות, שגם במסקנא להלן אור הוא עלות השחר ולא לילה. שהרי השיב לרבי יהודה, היכן מצינו יום שמקצתו אסור, ואם לשיטתו הלילה אסור, הלא מצינו גם לשיטתו שחלוק היום מהלילה לענין תענית.

והצל"ח (נמוק' סס) כתב, שלשיטת **הראב"ד** (בהשגות על הרי"ף, להלן ג.) שגם למסקנא 'אור' הוא לילה, מכל מקום אינו לילה ממש אלא מעט קודם הלילה, לא יתכן לפרש ש'שעת האור' שאמר רבי אליעזר בן יעקב הוא בזמן הזה, ובהכרח שכוונתו היא לעלות השחר.

מדוע הוכיחה הגמרא דווקא מתענית שהיום חלוק מהלילה

בשלמא לדידי אשכחנא דקא פלגי רבנן בין יממא ללילא דתניא גבי תענית ציבור עד מתי אוכל ושותה עד שיעלה עמוד השחר.

כתב **הפני יהושע** (ד"ה בשלמא), שיכלה הגמרא להוכיח כן מהרבה מצוות שזמנן דווקא ביום ולא בלילה, כגון לולב ושופר, אלא שרצתה להוכיח שגם באיסורים מצינו שחלוק היום מהלילה, ועל כן הוכיחה מתענית ציבור שנוהגת רק ביום ולא בלילה. ואין להקשות על תענית עצמה, הרי לא מצינו תענית מן התורה שתחול רק ביום, ואם כן מדוע חילקו חכמים בתענית דרבנן בין היום ללילה, שכן מאחר שמצינו במצוות מן התורה חילוק בין יום ללילה, תיקנו כן חכמים גם בתענית. מה שאין כן ביום עצמו או בלילה עצמו, שלא מצינו בשום מקום שיהיו חלוקים בדינם, ועל כן לדעת רבי אליעזר בן יעקב אין לחלק בין עמוד השחר להנץ החמה, שכן שניהם ביום[נב].

מדוע לא הוכיחה הגמרא מאיסור מלאכה בשלש תעניות אמצעיות

שם. הקשה **השפת אמת** (ד"ה ה"ק), הלא מלשון רבי אליעזר בן יעקב 'היכן מצינו שמקצתו מותר בעשיית מלאכה ומקצתו אסור' משמע, שכל המשא ומתן בינו לבין רבי יהודה היה בענין עשיית מלאכה ולא באכילה, ואם כן עדיף היה לה לגמרא לפרש, שהוכיח מתעניות ציבור אמצעיות[נג] שמלאכה אסורה בהן כל היום מעלות השחר, ואילו בליל התענית המלאכה מותרת, כדברי הברייתא במסכת תענית (יג:). ועוד הקשה, מדוע לא הוכיחה הגמרא מפורים שמלאכה אסורה בו ביום ולא בלילה[נד]. אך כתב, שקושיא זו היא רק לשיטת **רש"י** (ד"ה אסור), שמחלוקת רבי יהודה ורבי אליעזר בן יעקב היא במנהג ביטול מלאכה. אך לשיטת **התוספות** (ד"ה מלימתי) שהוא איסור אין להוכיח מפורים, משום שביטול מלאכה בו אינו אלא מנהג ולא איסור.

גם הלילה הוא בכלל יום התענית

שם. הקשה **בשיעורי הגרב"ד** (סוף לח), מה מדמה הגמרא תענית לאיסור עשיית מלאכה. הלא איסור מלאכה נאמר ביום של ערב פסח, וגם הלילה הוא בכלל ערב פסח. מה שאין כן בתענית ציבור, שכך מלכתחילה נקבעה צורתה שתחול רק ביום ולא בלילה. וכתב ליישב על פי דברי הרי"ף בתענית (יג:), שאף שליל התענית מותר באכילה מכל מקום אומרים בו תפילת 'עננו' גם בערבית. ומכאן שהיום כולו הוא יום תענית, ועל כן גם בלילה אומרים עננו, שהרי היום מתחיל מהלילה, אלא שאיסורי התענית נאמרו רק ביום ולא בלילה[נה]. ומעתה הוכיחה הגמרא שפיר מכך שאין מתענים בלילה, שמצינו יום שמקצתו אסור ומקצתו מותר.

הוכחת רבי יהודה היא גם מהשבתת חמץ

שפיר קאמר ליה רבי יהודה לרבי אליעזר. הקשה **הצל"ח** (ד"ה שפיר), הלא לדעת **בעל המאור** להלן (ז. ד"ה והא), לשיטת רבי שמעון חמץ מותר באכילה עד הלילה. ולפי זה אין מובנת שאלת הגמרא מה יענה רבי אליעזר בן יעקב על טענת רבי יהודה, הלא יתכן שהוא סובר כרבי שמעון, ולשיטתו לא מצינו יום שמקצתו מותר ומקצתו אסור. ותירץ, שאף לשיטת רבי שמעון חלוק יום י"ד לענין השבתת החמץ, שעד חצות היום מותר להשהות את החמץ, ולאחר חצות אסור להשהותו[נו].

שייכות שאלת הגמרא לסוגייתנו

שם. העיר **בהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ** (ד"ה שפיר), שלכאורה שאלת הגמרא מה יענה רבי אליעזר בן יעקב על תשובת רבי יהודה שמצינו שחלוק היום לענין אכילת חמץ, אינה שייכת לנידון סוגייתנו, האם אור הוא לילה או עלות השחר. ותירץ, שהיה מקום לומר שרבי אליעזר בן יעקב סובר שאין לדמות איסור אכילה לאיסור מלאכה. אך לאחר שפירשה הגמרא בדבריו שאור הוא עלות השחר, וביארה בשיטתו שאף שאין לחלק ביום עצמו מכל מקום יש לחלק בין היום והלילה לענין מלאכה משום שמצינו חילוק זה בתענית ציבור, בהכרח שאינו מחלק בין אכילה למלאכה לענין חילוק היום. ומעתה יש להקשות, מה יענה על ראיית רבי יהודה מאכילת חמץ.

מאיזו שעה הוכיח רבי יהודה שהיום חלוק

ואידך שעות דרבנן. תמה **הדבר שמואל** (נמוק' ד"ה היכן), הלא נתבאר בתוספות (סס), שאף רבי אליעזר בן יעקב מודה שבמקום שיש סברא בדבר מצינו שהיום חלוק, ואם כן מה השיבו רבי יהודה משעות דרבנן, הלא שם יש סברא לאסור רק את השעה החמישית והשישית, שלא יטעו בינן לבין השעה שבה החמץ אסור מן התורה. וכתב ליישב על פי דברי **המהרש"ל** (נרש"י ד"ה ואידך), ששעה שישית אסורה בהנאה משום שאדם טועה בשעה אחת אף ביום שאינו מעונן, ואכילה אסורה אף בשעה החמישית גזירה משום יום המעונן. ולפי זה יש לומר שאכן הוכחת רבי יהודה היתה רק מאיסור אכילה של שעה חמישית, לפי שאין בה סברא גמורה לאסור, וחשש יום המעונן אין די בו בכדי לחלק את היום בהלכותיו.

אך עדיין הקשה, מהמבואר **ברבינו חננאל** (ד"ה וכ' יהודה) שהוכחת רבי יהודה היא מהשעה השישית, ולדברי התוספות אין מובנת הראיה משם. וכתב ליישב על פי דברי **רבינו דוד** (ד"ה מלימתי) שהובאו לעיל, שתירץ על קושיית התוספות באופן אחר, וכתב שטענת רבי אליעזר בן יעקב שאי אפשר לחלק את היום היא רק בדינים התלויים בעצם שם היום, וכגון באיסור עשיית מלאכה בערבי פסחים, שהוא משום שרצו לעשותו כיום טוב, ואי אפשר שרק מקצת היום יחשב ליום טוב. ולפי זה שפיר הוכיח רבי יהודה מאיסור חמץ של השעה השישית. שכן הוכיח **בחידושי מרן רי"ז הלוי** (חמץ ומצה פ"ו ה"ט), שחלוק איסור החמץ בשעה חמישית מבשעה שישית. שבשישית חל עליו איסור חפצא של חמץ מדרבנן לכל דבר, מה שאין כן בשעה חמישית שעדיין לא עשאוהו חפצא של חמץ אלא אסרוהו באכילה[נז]. העולה מדבריו, שנתנו חכמים לשעה שישית דין של זמן איסורו, והוכיח מזה רבי יהודה שמצינו שרק על מקצת מהיום נחשב לזמן איסור, ואם כן יתכן שגם עשו מקצת מהיום ליום טוב. ובכך מדוייקים דברי רבינו חננאל, שההוכחה היא דווקא משעה שישית ולא מהחמישית, שכן השעה החמישית אינה נחשבת לזמן איסור חמץ, ואין החמץ נחשב בה לאיסור חפצא, אלא שאסרו את הגברא באכילתו.

מה בין שעות דרבנן בחמץ לבין איסור מלאכה קודם חצות

ואידך הרחקה הוא דעבוד רבנן לדאורייתא. פירש **רש"י** (ד"ה ואידך), שעיקר איסור חמץ בערב פסח הוא דאורייתא, ותוספת השעות דרבנן אינה אלא משום הרחקה לאיסור התורה[נח], מה שאין כן באיסור עשיית מלאכה בערב פסח שכולו מדרבנן. והקשה **הברית אברהם** (ד"ה מלימתי), הלא שנינו בירושלמי (פ"ד ה"ו), שאסור לעשות מלאכה לאחר חצות, משום שאותה שעה היא זמן הפסח, ואסור אדם בעשיית מלאכה בזמן הקרבת קרבנו. **והוכיחו התוספות** להלן (ג. ד"ה מקום) מדבריו שאיסור זה הוא מן התורה, שכן הקשה הירושלמי, אם כן יאסר כל יום במלאכה משום התמידים הקרבים בו שהם קרבנותיהם של כל ישראל. ותירץ, שהוציאה התורה את התמיד מכלל איסור זה, שהרי נאמר 'ואספת דגנך',

---

ג. ודוחק לומר שאכן לא בא להוכיח כשיטתו, אלא רק להקשות על רבי יהודה, שאף לדבריך מדוע נאסרה מלאכה רק מהנץ החמה ולא מעלות השחר. **נא. ראה** להלן (ג.) בהרחבת הדברים. **נב. ואף** שלשיטת רבי שמעון מתחילה תענית ציבור בקרות הגבר שהוא בלילה קודם עלות השחר, ונמצא שהלילה חלוק בדינו, אין זה אלא לחומרא, שהחמיר רבי שמעון לעשותה קצת כעין תענית דאורייתא, אבל לא מצינו לחלק לקולא ולהתיר אכילה ביום התענית בין עלות השחר להנץ החמה. פני יהושע (סס). וכבר עמד רבינו דוד (ד"ה והא) על קושיא זו, וכתב שאף שרבי שמעון מחלק בלילה עצמו, מכל מקום רבי אליעזר בן יעקב חולק עליו, וסובר שהתענית מתחילה רק מעלות השחר. **נג. אם** לא ירדו גשמים עד ראש חודש כסלו גוזרים בית דין שלש תעניות על הציבור, ומתענים רק ביום, ומותרים במלאכה, וברחיצה, ובסיכה, ובנעילת הסנדל, ובתשמיש המטה. ואם לאחר תעניות אלו לא נענו, גוזרים עוד שלש תעניות, ואסורים אף במלאכה ובשאר הדברים. ואף שמתחילים להתענות מהלילה, מכל מקום המלאכה אסורה רק ביום. **נד. אף** שבתחילה קבעו את ימי הפורים ליום טוב לענין ביטול מלאכה, מכל מקום לא קיבלו עליהם אלא משתה ושמחה, ולא ביטול מלאכה, ורק במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה אין עושים. (מגילה ה:). ומכל מקום רק היום אסור ולא הלילה, שכן נאמר (אסתר ט כב) 'ימי משתה ושמחה ויום טוב'. שפת אמת (ד"ה ה"ק). וראה בחתם סופר (או"ח סו"ס קלה) שדן בענין זה. **נה. ואף** שהאוכל בתענית אינו אומר עננו, אין זה אלא משום שלא קיים את דיני התענית, אבל בלילה אינו מבטל את דין התענית, ועל כן אומר עננו. **נו. ואף** לענין איסור דרבנן של השהיית החמץ מצינו שחלוק יום י"ד, שכן מדרבנן איסור זה מתחיל שעה קודם חצות, מתחילת השעה השישית. צל"ח (סס). אך להלן (יג: נרש"י ד"ה אין) הוכיח הצל"ח מדברי רש"י (יג: ד"ה אלא), שלא אסרו חכמים את השעה השישית בשהייה אלא רק באכילה והנאה. וכן נקט הראש יוסף (יפ: ד"ה מסנה). **נז. ראה** להלן (יפ:) בהרחבת הדברים. **נח. ובתוספות** חכמי אנגליה (ד"ה ואידך) כתבו, שכל שתיקנו חכמים כעין דאורייתא תיקנו, ועל כן לא תיקנו על כל היום.

ואם יהיו כל ישראל בטלים לעולם ממלאכה מי יאסוף את דגנם. ומכך שדרש הירושלמי את ההיתר בתמיד מהכתובים בהכרח שבשאר הקרבנות הוא איסור תורה. ואם כן מה בין איסור חמץ לאיסור מלאכה, הלא בשניהם עיקר האיסור הוא מן התורה. ותירץ, שרבי אליעזר בן יעקב לשיטתו בהכרח אינו סובר כדברי הירושלמי. שכן מבואר במסכת חגיגה (יז:) בשיטתו, ששבעת ימי תשלומים של קרבנות עצרת מותרים במלאכה.

ודרש"ש (ד"ה ומיד) תירץ, שבכוונת הגמרא לחלק בין דין חכמים שבא להרחיק מאיסור דאורייתא לבין דין שהוא תקנה בפני עצמה. שכן איסור מלאכה מדרבנן קודם חצות אינו משום הרחקה לאיסור תורה שלאחר חצות, שהרי אם כן לא היה לחכמים להרחיק את כל חצי היום הראשון כולו, אלא היה די בהרחקת שעה אחת או שתים כמו בחמץ. אלא בהכרח שאיסור זה הוא תקנה בפני עצמהנט, ואינה משום איסור התורה האמור. והוסיף, שיש לפרש כן גם בכוונת רש"י. עוד כתב, שיתכן שרש"י חולק על התוספות, וסובר כחידושי הר"ן (סס ד"ה מקוס), שכתב שאף לדברי הירושלמי יתכן שאין איסור זה מן התורה, והדרשה שמובאת שם אינה אלא לאסמכתא.

מנין שהשיאו את המשואות בלילה

ואימתי משיאין משואות לאור עבורו אלמא אור אורתא הוא. פירש רש"י (ד"ה מלמא), שבודאי היו משיאים את המשואות בלילה, לפי שביום אין אורן נראה למרחוק. והקשה החתם סופר (ד"ה מאור), הלא יתכן שהשיאו את המשואות בעמוד השחר, ובאותה שעה הן מאירות למרחוקס. ותירץ, שהיו משיאים משואות בהרבה מקומות עד שהיתה נראית כל הגולה כמדורת אש, כמובא במשנה בראש השנה (כב:). ובכל מקום היו משיאים לאחר שראו את המשואות במקום הסמוך להם, ועד שגמרו להשיאן בכל המקומות עבר משך זמן של כמה שעות, ואם היו מתחילים רק בעלות השחר לא היו מספיקים לסיים עד הנץ החמה.

אופן היתר הקטרת אברים וחלבים בלילה

היה עומד כל הלילה ומקריב על המזבח לאורה טעון קידוש ידים ורגלים.

כתב רש"י (נזיר ג. ד"ה מלמען, זבחים כג יח), הלילה כשר להקטרה, וכל הלילה מעלים אברים וחלבים על המזבח, ואינם נפסלים להקטרה עד עלות השחר. אך רש"י בתמורה (יד. ד"ה אין לי מלמ) [ע"פ גירסת השיטמ"ק] כתב, שיש להעלותם על המזבח קודם שקיעת החמה כדי שלא יפסלו בלינה, אלא שכל הלילה אפשר לסדרם על גבי המערכה.

והמהר"ם חלאווה (ד"ה היה) כתב, שרק לאחר שהתחיל להקטירם מבעוד יום ועדיין לא נתעכלו אפשר להמשיך את הקטרתם כל הלילה, אבל תחילת הקטרתם אינה כשירה בלילה. וכן כתב **הריטב"א** (זבח כ. ד"ה קרנ). וכן משמע מדברי רש"י במנחות (עב. ד"ה ולהקטיר), שכתב 'מה שמתעכל מן המזבח מחזירו כל הלילה'. **והתוספות** במגילה (כח. ד"ה ולהקטיר) כתבו, שדווקא אברים שנתעכלו [ששלטה בהם האור] קודם חצות מחזירים אותם למזבח כל הלילהסא.

גדר חיוב קידוש ידים ורגלים בבוקר

לאורה טעון קידוש ידים ורגלים דברי רבי. פירש רש"י (ד"ה עומד), שסובר רבי שלינה פוסלת בקידוש ידים ורגלים. ובברייתא בזבחים (יט:) שנינו, שרבי אלעזר ברבי שמעון חולק עליו בדין זה, וסובר שאינו צריך קידוש בבוקר. ומבואר בגמרא בטעם מחלוקתם, שרבי דורש ממה שנאמר בקידוש ידים ורגלים (שמות ל כ) 'או בגשתם אל המזבח', ובכל בוקר היא גישה בפני עצמה ומחייבת קידוש חדש. ורבי אלעזר ברבי שמעון דורש ממה שנאמר (שם) 'בבואם אל אהל מועד ירחצו מים', וכל זמן שלא יצא מהמקדש הרי זו אותה ביאה, ודי לו בקידוש של אתמול.

ומובא בשם הגרי"ז הלוי (סטנסיל, שם כ: ד"ה מיבעי), שאם מקור הקידוש בבוקר הוא מ'בגשתם' והוא מן התורה, אינו משום שחל על הידים פסול לינה, אלא

משום שבבוקר בטל הקידוש של אתמול, וחל חיוב קידוש חדש. אך לדעת אביי (שם ע"ב) שאף לדעת רבי הקידוש בבוקר אינו אלא מדרבנן, החיוב הוא משום פסול לינה, שמדרבנן חל פסול על הידים מחמת הלינה, כשם שחל על הקדשיםסב.

ג.

מתי מביאה יולדת שחזרה והפילה את קרבנה הראשון

המפלת אור לשמונים ואחד. שנינו בכריתות (ט:), שאם ילדה נקבהא, ושוב התעברה והפילה בתוך שמונים יום מלידתה, הרי היא יוצאת ידי חובתה בעולה וחטאת אחת לשתי הלידות, משום שבזמן שהפילה עדיין לא הגיעה שעת חיוב הקרבן של הלידה הראשונה. אך אם הפילה לאחר יום השמונים ואחד, מאחר שכבר התחייבה בקרבן הראשון, הרי היא צריכה להביא שני קרבנות, ואינה יוצאת בקרבן אחד לשתי הלידות. וכתב רש"י (ד"ה המפלת), שמביאה אותו לאחר שימלאו ימי הטהרה של לידתה השניה.

ותמה הראש יוסף (נרש"י שם), למה צריכה להמתין עם קרבנה הראשון עד מלאת ימי הלידה השניה, הלא טמא יכול לשלח את קרבנותיו.

אמנם, כבר נחלקו **הרמב"ם והראב"ד** בדין זה. שכתב **הרמב"ם** (ממופקי כפרה פ"ו ה"ה), 'אם הביאה קרבנה תוך ימי מלאת לא יצאת, אפילו הביאה על ולדות הראשונים בתוך ימי מלאת של ולד זה לא יצאת'. **והשיגו הראב"ד**, 'זה תימה גדול, אם שלחה קרבנותיה תוך מלאת למה לא יצאה, ומאי שנא מחטאת חלב ודם שהטמא משלח אותה ומקריבין לה'. וכתב **הכסף משנה** בביאור שיטת הרמב"ם, ששונה טומאת יולדת משאר טומאות, לפי שהקפיד בה הכתוב שתביא דווקא לאחר מלאת ימי טהרתה, ולא קודם לכן[ב]. אך הקשה על דברי הרמב"ם מדברי התורת כהנים (מוריע פ"ג), שמפורש בהם כדברי הראב"ד. שכן שנינו שם, 'ובמלאת, אינה מביאה בתוך מלאת, ואם הביאה בתוך מלאת לא יצא. יכול לא יביא בתוך מלאת על הולדות הראשונות, תלמוד לומר תביא'. וכתב, שצריך לומר שהרמב"ם גרס בדברי התורת כהנים 'יכול תביא בתוך מלאת על ולדות הראשונים, תלמוד לומר תביא', כלומר, דווקא לאחר ימי מלאת תביא, אבל קודם מלאת לא תביא כללג.

והקרן אורה (מיר סד: ד"ה מנלן) כתב[ד], ששיטת הרמב"ם בהלכות ביאת מקדש (פ"ג ה"ג) היא, שרק טמא שרץ משלח קרבנותיו שהוא עומד להיטהר בערב, ולא טמא מת באמצע שבעת ימי טומאתו, שאינו עומד להיטהר בערב, ולדבריו נדחית השגת הראב"ד, שכן לפי זה אף יולדת אינה משלחת את קרבנותיה, שהרי אינה ראויה להיטהר באותו הלילה, אלא רק אחר מלאת ימי טהרתהה.

וכתב החזון איש (כלימות סי' ו סק"ג), שלא נחלקו אלא באופן שילדה שוב לאחר שמלאו ימי הלידה הראשונה, וחייבת שני קרבנות, שאף באופן זה לדעת הרמב"ם אינה מביאה את הראשון בתוך ימי מלאת הלידה השניה, שכן הקרבן בא להכשירה בקדשים, וכל זמן שאינה מוכשרת על ידו מחמת הלידה השניה, אי אפשר להביאו[ו]. אבל אם ילדה בתוך ימי מלאת הלידה הראשונה, ונתחייבה קרבן אחד על שתי הלידות, לדברי הכל אינה מביאה אותו אלא לאחר ימי מלאת השניה, שהרי קרבן זה הוא אף על הלידה השניה[ז], וכל שלא הגיע זמן חיוב הלידה השניה, אי אפשר להביאו.

מה הוסיפו בית הלל בטענתם השניה

אם שיוה לו לטומאה לא ישוה לו לקרבן. פירש רש"י (ד"ה שם), שטענה זו של בית הלל היא טענה אחרת. ותמה **הראש יוסף** (נרש"י שם), הלא ראיה אחת היא עם טענתם הראשונה, שהיום והלילה שוים לכל דבר. אך **בתוספות חכמי אנגליה** (ד"ה מאי) כתבו, שהוסיפו בית הלל טענה אחרת, שאף אם תאמר שמצינו בכמה מקומות שהלילה חלוק מהיום בהלכותיו, מכל מקום לענין מלאת ימי טהרה הם שוים[ח].

התורת כהנים שהובאה לעיל. **ו. ואף** ששנינו בכריתות (ח.) שדי לה בקרבן אחד על כמה לידות כדי להכשירה בקדשים, והשאר אינם אלא חובה, ואם כן לכאורה יכולה להביא את הראשון כפירעון חוב ואחר כך תוכשר על ידי הקרבן השני [וכן מבואר בזכר יצחק (סי' ל ד"ה והנה) בטעם הראב"ד], מכל מקום אין ראוי להקדים את פירעון החוב להכשר. חזון איש (שם). והאבי עזרי (ממופקי כפרה פ"ו ה"ה) כתב, שאף שבפועל רק קרבן אחד מכשיר והשאר אינם אלא חובה, מכל מקום צריך שיהיו כולם ראויים להכשיר, וכל שאינו ראוי להכשיר אף אינו עולה לשם חובה. ובחידושי הגר"ח על הש"ס (כלימות, נענין 'קרבן יולדת תוך מלאת') כתב בביאור דברי הרמב"ם על פי המבואר מדברי הירושלמי (שבועות פ"א ה"ג), שכל הטובל כדי להיטהר מטומאה קלה ובשעת הטבילה נטמא בטומאה חמורה, מלבד הטומאה החדשה שחלה עליו גם אינו נטהר כלל מטומאתו הקודמת, והוא משום שכל טבילה שאינה פועלת טהרה אינה נחשבת כלל לטבילה. וכעין זה יש לומר גם לענין קרבנות טהרה, שכל זמן שאינה מותרת בקדשים אינם נחשבים לקרבן, שכן הטומאה היא סתירה לעצם דין הקרבן. **ז. כן** הוא לדעת חכמים בכריתות (ט:), אך לדעת רבי יהודה (שם) הלידה הראשונה מחייבת ולא השניה. **ח. לכאורה** לפי צד אחד בגמרא בכריתות שיובא להלן, הטענה הראשונה של בית הלל היא שלילה אינו מחוסר זמן, וכבר הגיע זמן חיובה. ואילו הטענה השניה היא, שדין הקרבן תלוי בדמי טהרה.

נט. ואכן כתב רש"י להלן (ג. ד"ה שלמ), שאסרוהו חכמים כדי שלא יהא אדם טרוד במלאכה, ומתוך כך ישכח לבער את חמצו ולשחוט את הפסח ולתקן לו מצה לאכילת הלילה. **ס. שהרי** לפי ההוה אמינא סובר רב הונא שהבדיקה היא בעלות השחר, ובהכרח שבאותה שעה אור הנר מאיר ויפה לבדיקה. **סא. וציינו** לדברי רבי יוחנן ביומא (כ:) שאמר כן. **והובא** בשם הגרי"ז (סטנסיל מנחות עב. ד"ה ולהקטיר) שתמה, שלא נזכר שם דבר זה כלל. **סב. ראה** בקרן אורה (שם כ. ד"ה ורבנן) שכתב שרבא (שם) חולק על אביי, וסובר שהוא מן התורה. וכן הוכיח המנחת חינוך (מצוה קו אות ג) מהרמב"ם (ביאת מקדש פ"ה ה"ח), שנראה מדבריו שאם לא קידש בבוקר עבודתו פסולה, ומכך מוכח שפסולו מן התורה. **א. ונקטה** המשנה דין זה דווקא ביולדת נקבה, שכן היולדת זכר מתחייבת בקרבנות לאחר ארבעים יום מלידתה, ואם התעברה שוב והפילה בתוך ימים אלו נחשב הנפל כמים בעלמא, ואינה מתחייבת עליו קרבן. רש"י (שם ד"ה המפלת). **ב. כתב** הלחם משנה (שם), שמדברי הכסף משנה נראה שהבין בדברי הראב"ד שיוצאת אף אם הביאה תוך ימי מלאת הלידה הראשונה. אך תמה עליו, וכתב שמעולם לא עלה על דעת הראב"ד כדבר הזה, אלא כוונתו שיכולה להביאו בתוך ימי מלאת הלידה השניה. **ג. ראה** במגדל עז (שם), שדין זה תלוי במחלוקת רבי יהודה וחכמים בכריתות (שם), וסתם ספרא רבי יהודה, אך הרמב"ם פסק כחכמים. **ד. וכעין** זה הביא במנחת חינוך (מצוה קפח). **ה. ראה** שם עוד בדבריו, שביאר למה נצרכת לפי זה דרשת

אהחפ 19/06/2018

טענת בית הלל היא לשיטת בית שמאי

שם. הקשה **השרביט הזהב** (הו"ד בשיטמ"ק ד"ה שם), הלא באמת שונה דין טומאה מדין קרבן, שכן טומאה היא ככל דיני התורה שהיום הולך בהם אחר הלילה, ועל כן לענין הדמים ליל שמונים ואחד הוא כדין היום שלאחריו, מה שאין כן לענין קדשים שהלילה הולך בהם אחר היום[ט], ועל כן ליל שמונים ואחד נמשך אחר היום השמונים, ונפטר מקרבן כמותו. ותירץ, שהקשו כן בית הלל לשיטת בית שמאי, הסוברים שרק לענין אכילת קדשים הלילה הולך אחר היום, ולא לענין חיוב הבאתם. שכן שנינו לקמן (נה.) שבית שמאי אוסרים את ליל י"ד בניסן במלאכה, והרי איסור מלאכה בערב פסח הוא משום שחיטת הפסח', ובהכרח שלשיטתם גם ליל י"ד נחשב ליום הקרבת הפסח. אך לשיטת בית הלל הסוברים שהאיסור מתחיל רק בי"ד שחרית, גם לענין חיוב ההבאה, הלילה הולך אחר היום הקודם.

ביאור תשובת בית שמאי על הטענה השניה של בית הלל

שם. שנינו במשנה בכריתות (ז:), שהשיבו בית שמאי לבית הלל, שממה שטמאים הדמים שרואה בליל שמונים ואחד אין ראיה על חיוב קרבנותיה, שהרי גם אם הפילה בתוך מלאת ימי טהרתה דמי לידתה טמאים, ומכל מקום אף לדבריכם אינה מתחייבת עליה קרבן בפני עצמו. ובהכרח שחיוב הקרבן אינו תלוי בטומאת הדמים.

והקשו בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה מאי), מה תשובה היא מהדמים של הלידה השניה שבתוך מלאת, הלא דמים אלו טמאים מחמת טומאת לידה, ואינם שוים לדמים שרואה בליל שמונים ואחד או ביומו שהם טמאים מחמת טומאת נדה, ואין להוכיח עליהם מדמי לידה שבתוך ימי מלאת.

והדבר שמואל (נרש"י ד"ה שם) כתב לבאר על פי דברי **הרמב"ם** בפירוש המשניות (כריתות פ"ו מ"ו), שבית הלל סוברים שחיוב הקרבן השני תלוי בהסתלקות דם הטוהר, שכל אותם ימי טהרה שבהם טהורים דמיה כאילו נמשכת לידתה, אך משכלו ימים אלו פסקה לידתה, ועל כך השיבום בית שמאי, שמהמפלת 'בתוך ימי מלאת' מוכח לא כן, שהרי גם שם פסקו ימי טהרתה, ומכל מקום עדיין נמשכים ימי לידתה הראשונה, ואינה מתחייבת על הלידה השניה.

טעמם של בית הלל למסקנא

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה שם), שחזרו בהם בית הלל מסברתם מכח תשובת בית שמאי, אלא שמכל מקום חייבו את המפלת אור לשמונים ואחד משום דרשה, שכן מה שנאמר 'או לבת' בא לרבות אור לשמונים ואחד. וכן מבואר בברייתא (כריתות ח.) בטעם בית הלל. אלא שלשיטה אחת בגמרא שם לילה אינו נחשב כמחוסר זמן, שכן מה שאינה מקריבה את קרבנה בלילה אינו משום שעדיין לא הגיעה זמן חיובה, אלא הוא משום שבפועל אין הלילה כשר להקרבה. ולפי זה אין צריך יתור לרבות את המפלת אור לשמונים ואחד, שכן כבר הגיע זמן חיוב קרבנה.

ולפי זה תמה **הדבר שמואל** (נמוק' שם), מדוע הוכרחו התוספות לומר שחזרו בהם בית הלל מסברתם, הלא יש לפרש שסובר התנא של המשנה, שבסברא זו עצמה נחלקו בית שמאי ובית הלל, האם לילה מחוסר זמן או לא. והתנא של הברייתא סובר שלדברי הכל לילה מחוסר זמן, ונחלקו בדרשה האמורה[יא]. אכן כתב **הערוך לנר** (כריתות שם ד"ה תניא), שבתורת כהנים (מזריע פ"ג) משמע כדברי התוספות שבית הלל חזרו בהם, שכן בתחילה הובא שם המשא ומתן בין בית שמאי לבית הלל, ולבסוף אמרו בית הלל ש'או לבת' בא לרבות את המפלת אור לשמונים ואחד.

מנין ש'אור לשמונים ואחד' הוא לילו

מדקאמר בית הלל לבית שמאי מאי שנא אור שמונים ואחד מיום שמונים ואחד, ולא 'מאי שנא אור שמונים ואחד', ומכך מוכח ש'אור' היינו לילה. **יג. ועל** פי זה פירש מדוע הוצרך רש"י (ד"ה שם) להוסיף את תשובת בית שמאי האמורה, שכן רק מתשובה זו מוכח שאור הוא לילה. **יד. מהמשך** דבריו (ד"ה ומה) נראה שהוקשה לו, שמ'לא יניח ממנו עד בוקר' אין הכרח שעד לאותה שעה הוא זמן אכילתו, שהרי גם בשלמים נאמר (ויקרא יט ו) 'והנותר עד יום השלישי באש ישרף', ומכל מקום לולי הבנין אב לא היה עולה על דעתנו לומר שהם נאכלים בליל שלישי עד לזמן שבו ציותה התורה לשורפם. אך בסוף דבריו (שם) כתב, שמפשטות לשון הפסוק 'לא יניח ממנו עד בוקר' משמע שעד הבוקר מותר לאוכלו, ואינו דומה ללשון שנאמר בשלמים. וראה בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה והמוספות) שכתבו, שאכן לא היתה ברורה לרש"י הראיה מ'לא יניח ממנו עד בוקר', שכן יתכן שכוונת הפסוק היא רק לזמן השריפה, ועל כן כתב שההוכחה היא גם מפסח. **טו. ואכן** רש"י בזבחים (עו: ד"ה לילה) פירש שהבנין אב הוא מתודה, ולא הזכיר פסח.

ואחד שמע מינה אור אורתא הוא. כתב **הפני יהושע** (נרש"י ד"ה שם), שלכאורה היה מקום לדחות שאור הוא עלות השחר ויום הוא הנץ החמה, וכמו שפירשה הגמרא לעיל (ג:) לענין איסור מלאכה בערבי פסחים. ויוצא מכך, שלדעת בית שמאי אף המפלת בעלות השחר של שמונים ואחד פטורה מקרבן שני, ואינה מתחייבת שתים אלא אם כן הפילה מהנץ החמה ואילך[יב]. אלא שלפי המבואר במשנה בכריתות (ז:) בטעמם של בית שמאי אי אפשר לפרש כן, שכן מבואר שם שהשיבו על טענת בית הלל, ששונה דין יום שמונים ואחד מלילו, משום שביום כבר הגיעה השעה הראויה להקרבת הקרבן הראשון, מה שאין כן בלילה שאינו ראוי להקרבה. ולפי זה ודאי שמודים הם שמעמוד השחר היא מתחייבת בקרבן שני, שהרי אותה שעה כבר ראויה להקרבה[יג].

וכן כתב הצל"ח (נרש"י שם), והוסיף, שהיה מקום לומר שחלוק עלות השחר מהנץ החמה, לפי שאין מביאים קרבן יחיד קודם הנץ החמה, ועל כן אין שעה זו ראויה להביא את קרבנה הראשון. אלא שהשיבו שם בית הלל לבית שמאי, הלא גם בשבת אינה ראויה להביא את קרבנותיה, וכי נאמר משום זה שאם הפילה ביום שמונים ואחד שחל בשבת תיפטר בקרבן אחד. והשיבום בית שמאי ששונה ליל שמונים ואחד שאינו ראוי להקרבה כלל, משבת שהוא ראוי לקרבנות ציבור. ולפי זה גם המפלת בעלות השחר של שמונים ואחד מתחייבת בשני קרבנות, לפי שכבר הגיעה השעה הראויה לקרבנות ציבור, שהרי התמיד קרב בה.

המקור לכך שתודה נאכלת ליום ולילה

ודין הוא זבחים נאכלים ליום אחד. פירש רש"י (ד"ה זבחים) שהכוונה היא לתודה, שנאכלת ליום ולילה. ומקורו הוא ממה שנאמר (ויקרא ז טו) 'ובשר זבח תודת שלמיו ביום קרבנו יאכל, לא יניח ממנו עד בוקר', ומשמע שהוא נאכל עד בוקר של מחר.

והוסיף בחידושי הר"ן (ד"ה ודין)'ד, שמאחר שאין שורפים קדשים בלילה, בהכרח שהוא נאכל בלילה, שאם לא כן, מי שלא אכל ביום אינו יכול שלא להניחו עד הבוקר, ואיך ציותה עליו התורה שלא להניחו. ולפי זה כתב, שדברי הברייתא להלן הם לאו דווקא. שכן מבקשת שם הברייתא ללמוד בבנין אב מתודה על שלמים שישרפו בליל שלישי, ואמרה 'ודין הוא, זבחים נאכלין ליום ולילה אחד, ושלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד, מה להלן תיכף לאכילה שריפה, אף כאן תיכף לאכילה שריפה', והרי עתה עדיין לא ידענו שקדשים אינם נשרפים אלא ביום, ואם כן, שוב אין הכרח לכך שתודה נאכלת גם בלילה, אלא יתכן שהיא נאכלת רק ביום ונשרפת בלילה. אך מכל מקום הבנין אב עצמו קיים גם לפי הוה אמינא זו, שכן כשם שתודה נשרפת בלילה לאחר זמן אכילתה שהוא ביום, כמו כן יש לשרוף שלמים בליל שלישי לאחר יום אכילתם. ונקטה הברייתא בלשונה 'זבחים נאכלים ליום ולילה' משום שכן הוא לפי האמת.

מנין ביקשה הברייתא ללמוד ששלמים נאכלים בלילה השני

מה להלן לילה אחר היום אף כאן לילה אחר היום. פירש רש"י (ד"ה זבחים), שהבנין אב הוא גם מתודה שנאכלת ליום ולילה, וגם מפסח שמצינו בו שהוא נאכל בלילה. אך **בחידושי הר"ן** (ד"ה ודין) כתב, שמפסח אין ללמוד על שלמים שיוכל לאוכלם גם בלילה השני, שהרי פסח נאכל רק בלילה ולא ביום שלפניו[טו]. וכתב **הצל"ח** (ד"ה ומנס) בביאור דברי רש"י, שעיקר כוונת הברייתא באומרה 'מה להלן לילה אחר היום' היא, שנלמד מפסח לשלמים שסיום זמן אכילתם הוא בלילה.

והראש יוסף (נרש"י שם) כתב בביאור דברי רש"י, שעיקר הבנין אב הוא מתודה, אלא שמשם יש לדחות, שכן יתכן לפרש ב'לא יניח עד בוקר' שאמנם אסור להניחו עד הבוקר, אך מכל מקום לא יאכל אלא ביום. ועל כן הוסיף רש"י, שב'לא תותירו ממנו עד בוקר' שנאמר בפסח אי אפשר לפרש כן, ואם כן, כשם שבפסח פירושו שזמן האכילה הוא עד הבוקר, הוא הדין ל'לא יניח' שנאמר בתודה, שזמן אכילתו הוא עד הבוקר.

ובחידושי רבי שמואל (מוס כג) כתב ליישב את דברי רש"י על פי המובא **בכתבי הגרי"ז**, שאיסור אכילת פסח ביום י"ד אינו מדין זמן אכילת קדשים קלים שבו, אלא הוא מדין מצות אכילת הפסח, שהיא מצוה בפני עצמה, ומקורה ממה שנאמר (שמות יג ח) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה', שזמנה הוא רק בליל ט"ו. ולפי זה מיושבת קושיית הר"ן, שכן מצד הלכות הקרבן זמן אכילתו הוא יום ולילה, והלילה הולך בו אחר היום, אלא שמצד מצות הפסח אסור לאוכלו ביום, ועל כן אפשר ללמוד ממנו על שלמים, שאף בהם ילך ליל שלישי אחר היום השני. אמנם הביא שיש שנחלקו על הגרי"ז, וכתבו שזמן אכילת הפסח

ט. **שכן** מצינו בקדשים הנאכלים ליום אחד, שהלילה נמשך אחר אותו היום והם נאכלים גם בו, כמובא בהמשך הסוגיא. י. **כן** הוא לשיטת בני גליל שהאיסור הוא מעיקר הדין, אך לשיטת רבי מאיר שאינו אלא מנהג, אין הטעם משום הקרבן אלא משום צרכי הפסח, כמבואר ברש"י להלן (ג. ד"ה שלא). ורק לאחר חצות אסורה המלאכה משום הקרבן, כדברי הירושלמי (פ"ד ה"ח). יא. **והרמב"ם** (מסורה כפרה פ"ג ה"ד) כתב, 'והלילה מחוסר זמן הוא לכל, חוץ מיולדת שהפילה בליל שמונים ואחד, שהיא מביאה קרבן שני כמו שביארנו, ודבר זה מפי הקבלה'. וכתב המהר"י קורקוס (שם), שכוונתו לדרשת בית הלל מ'או לבת'. יב. **אמנם** בית הלל מחייבים אף במפלת בליל שמונים ואחד, אך נקטה המשנה עמוד השחר כדי להשמיענו חידוש בדברי בית שמאי, שאפילו בשעה זו הם פוטרים. אך האור חדש (ד"ה מדקאמר) כתב, שאין לפרש שנקטה המשנה 'אור' משם בית שמאי, שכן מכל מקום בית הלל היו צריכים להשיב מאי שנא ליל שמונים ואחד מיום שמונים

בלילה הוא מדין קדשים קלים שבו, ולא רק מצד מצות אכילת פסח[טז]. אך כתב שגם לשיטתם יש ליישב, שעיקר זמן אכילתו הוא גם ביום, אלא הוא איסור צדדי בדין הקרבן שלא יאכל ביום.

ביאור דרשת 'וממחרת והנותר עד יום'

תלמוד לומר ביום זבחכם יאכל וממחרת והנותר עד יום בעוד יום הוא נאכל ואינו נאכל לאור שלישי. פירש רש"י (ד"ה ת"ל וממחרת), שיש לדרוש ממה שנאמר 'וממחרת והנותר עד יום', שרק למחרת יום ההקרבה בעוד יום הם נאכלים, ולא בליל שלישי[יז]. והקשה **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה ת"ל והנותר), שאם 'והנותר עד יום' אמור על היום השני, מדוע קוראו הפסוק 'נותר', הרי אינו נעשה נותר עד הלילה. ותירץ על פי המבואר בתורת כהנים (ט"ו פי"ב), שמצוה להקדים את אכילת השלמים ביום הראשון, אלא שאם לא נאכלו בראשון אוכלים אותם ביום השני, ועל כן הם קרויים 'נותר' לאחר היום הראשון[יח].

אך התוספות בזבחים (נו: ד"ה ת"ל) הקשו על פירוש רש"י, הלא 'וממחרת' אינו דבוק ל'עד יום', שכן 'והנותר' מפסיק ביניהם[יט]. על כן פירשו, שממה שנאמר 'עד יום השלישי', משמע שביום השלישי אינם נאכלים כלל, ואף לא בלילו.

היכן מצינו בפסח שתיכף לאכילה שריפה

ודין הוא זבחים נאכלין ליום ולילה אחד ושלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד מה להלן תיכף לאכילה שריפה אף כאן תיכף לאכילה שריפה. פירש רש"י (ד"ה מה), שכאשר כלה זמן אכילת הזבחים מתחיל זמן שריפתם, שכן נאמר בקרבן פסח (שמות יב י) 'והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו'. והקשה **הפני יהושע** (ד"ה יכול), הלא הפסח אינו נשרף מיד לאחר זמן אכילתו, אלא רק בבוקר השני, שכן אין שורפים קדשים ביום טוב. שהרי כן דורשת הגמרא להלן (פג:) ממה שנאמר 'לא תותירו ממנו עד בוקר, והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו', שאין תלמוד לומר 'עד בוקר', ולמה נאמר, כדי ליתן לו בוקר שני לשריפתו. ואדרבה, מוכח משם שאין שורפים קדשים בלילה, שהרי אין שורפים אותו מיד במוצאי יום טוב, אלא רק בבוקר[כ]. ותירץ, שדווקא משום שאי אפשר לשורפו סמוך לאכילתו הרי הוא נדחה לבוקר השני, והוא נחשב כמו הבוקר הראשון שבו כלה זמן אכילתו[כא], אבל שלמים שאפשר לשורפם סמוך לאכילתם, יש לשורפם בליל שלישי.

והיד דוד (ד"ה יכול) תירץ על פי המבואר להלן (קכ:), שרק לדעת רבי עקיבא ה'בוקר' שנאמר בשריפת הפסח הוא בוקר שני, אבל רבי אלעזר בן עזריה (שם) חולק עליו, וסובר שכל מקום שנכתב בו 'בוקר' הוא בוקר ראשון. וכן שנינו בברכות (ט.) בשיטתו על מה שנאמר (דברים טז ו) 'שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים', בערב אתה זובח, וכבוא השמש אתה אוכל, ומועד צאתך ממצרים אתה שורף. ופירש רש"י (שם ד"ה שם), 'מועד צאתך, זמן שריפה, כלומר בבוקר הוא נעשה נותר, שהגיע זמן שריפה, אלא לפי שאין שורפין קדשים ביום טוב ממתינין לו עד בוקר שני'. הרי שאף שבפועל הוא נשרף רק בבוקר שני, מכל מקום קרא הכתוב לבוקר ראשון זמן שריפה, משום שכבר נעשה נותר והגיע זמנו להישרף, אלא שאיסור שריפה ביום טוב מעכב[כב]. ואם כן, יש לומר שהברייתא שנויה בשיטתו, ועל כן יש ללמוד מפסח אף לשלמים[כג] שיש לשורפם מיד לאחר גמר זמן אכילתם[כג].

אמנם רש"י בזבחים (נו: ד"ה מה) פירש, שביקשה הברייתא ללמוד מאיל השלמים של שבעת ימי המילואים שנאכל ליום ולילה לשלמים שנאכלים לשני ימים ולילה, שישרפו בליל שלישי. שכן נאמר בשלמי מילואים (שמות כט לד) 'ואם יותר מבשר המלואים ומן הלחם עד הבוקר ושרפת את הנותר באש', הרי ששריפתם היא תיכף לסוף זמן אכילתם.

'ביום השלישי' בא ללמדנו שאין שורפים שלמים בליל רביעי

תלמוד לומר והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף ביום אתה (שורף) [שורפו] ואי אתה שורפו בלילה. הקשו התוספות (ד"ה תלמוד), הלא ממה שנצרך פסוק זה להשמיענו שאין שורפים שלמים בליל שלישי מוכח שאינם נאכלים באותה שעה, שאם לא כן פשוט שאין לשורפם, שהרי עדיין ראויים הם לאכילה, ואם כן, למה נצרכת דרשת 'וממחרת והנותר עד יום' למעט ליל שלישי מאכילת שלמים, הלא הדבר מוכרח מ'ביום השלישי' כאמור. ותירצו, שאין הכרח מפסוק זה שאינם נאכלים בליל שלישי, אלא אף אם הם נאכלים בו, עדיין צריך הפסוק ללמדנו שאינם נשרפים בליל רביעי.

ובפשטות כוונת התוספות היא, שבא הפסוק לאסור את שריפתם בליל רביעי.

וכן כתב **המהר"ם** (נמוק' שם), שלכתחילה צריך לשורפם ביום השלישי, אלא שאם עבר ולא שרפם בזמנם לא ישרפם בליל רביעי אלא ביום הרביעי. **והוסיף הצל"ח** (נמוק' שם), שאין לומר שבא הפסוק ללמדנו שלא ידחה את השריפה ללילה אלא ישרוף ביום השלישי, שהרי כבר למדנו מהנאכלים ליום ולילה שצריך לשורפם תיכף בסוף זמן האכילה, ואין לעכב את שריפתם. **אמנם המהרש"א** (נמוק' שם) כתב בביאור דברי התוספות, שמדין 'תיכף לאכילה שריפה' לא היינו ממעטים את הלילה שלאחריו, שכן לא שמענו משם אלא שלאחר שכלה זמן אכילתו מתחיל זמן שריפתו. ופירש **השפת אמת** (נמוק' שם) בדבריו, שאין כוונת התוספות בתירוצם שבא הפסוק לאסור שריפה בליל רביעי, אלא לעולם אם לא נשרף ביום השלישי שורפים אותו בליל רביעי. ומכל מקום בא הפסוק להשמיענו, שלכתחילה אסור לעכב את שריפתו עד הלילה, אלא יש לשורפו ביום השלישי[כה]. והוסיף, שאף אם נאמר שמדין 'תיכף לאכילה שריפה' צריך לשורפו באותו יום שנעשה נותר, מכל מקום, לולי 'ביום השלישי' היה מקום לומר שמאחר שבקדשים הלילה הולך אחר היום, נחשב ליל רביעי כיום השלישי.

תירוצים נוספים על קושיית התוספות האמורה

בחידושי הר"ן (ד"ה וזה) תירץ את קושיית התוספות, שלולי גילוי הפסוק שקדשים פסולים אינם נשרפים בלילה, לא היה מקור לכך שתודה נאכלת גם בלילה, וממילא לא היתה שום סיבה לומר ששלמים נאכלים לליל שלישי. ומעתה אין מקום לקושייתם שאם הם נאכלים בליל שלישי למה נצרך הפסוק לאסור את שריפתם באותה שעה, שהרי לולי הפסוק לא היינו מעלים בדעתנו שהם נאכלים בליל שלישי.

ובנימוקי הגרי"ב (נמוק' שם) תירץ על קושיית התוספות, שיש לפרש את הכתוב 'והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף' בשני אופנים. שכן לפי האמת פירושו, שאם יוותר מהבשר לאחר זמן אכילתו, ישרף ביום השלישי, אך לולי שמיעט הפסוק 'וממחרת והנותר עד יום' את ליל שלישי מאכילה, היה מקום לפרש שאם יוותר מהבשר ביום השלישי, אז ישרף באש, ובא הפסוק להורות שגם ליל שלישי מותר באכילה[כו]. נמצא שמפסוק זה בלבד אין ראיה שליל שלישי אסור באכילה, ועל כן נצרך 'ונותר עד יום' כדי לאוסרו.

והמשיב נפש (נמוק' שם) כתב ליישב על פי ההלכה שנאמרה בקדשים (להלן פב.), שכל שפסולו בבשר נשרף מיד, אבל אם פסולו בבעלים או בדם הרי הוא טעון עיבור צורה קודם שריפתו. ונחלקו רש"י ותוספות בדין זה. לשיטת **רש"י** (להלן לד. ד"ה ותעונבר) צריך להלינו לילה בכדי שיעשה נותר, ומאחר שנעשה נותר הרי פסולו בגופו ונשרף, אך **התוספות** (להלן טו. ד"ה ולד) כתבו שעיבור צורה הוא בלינה בעלמא, ואף אם אינו נעשה נותר בכך. ולשיטת רש"י יש ליישב, שאף אם שלמים נאכלים לליל שלישי, מכל מקום נצרך 'ביום השלישי' ללמדנו, שאם נפסלו מחמת הבעלים או בפסול הדם אין שורפים אותם עד שילונו בלילה השלישי ויעשו נותר, ולהוציא משיטת התוספות שמתקיים עיבור צורה גם בלינת הלילה הראשון מבלי שיעשו נותר.

טז. והוכיח כן מדברי בן עזאי בתורת כהנים (ויקרא דנדבה פרשה יד פי"ח), שמותר הפסח אינו נאכל אלא בלילה ולא ביום הקרבתו, ואילו היה זה דין במצות הפסח, אין מסתבר שיחול גם על מותר הפסח. וראה להלן [בענין 'גדר זמן חצות באכילת הפסח'] במובא מהגר"ח, שאף לשיטת רבי אלעזר בן עזריה הסובר שפסח אינו נאכל אלא עד חצות, מכל מקום מותר הפסח נאכל כל הלילה, לפי שחצות אינו דין בקרבן אלא במצות הפסח. **יז. שכן** תיבת 'עד' מיותרת, והיה לו לכתוב 'והנותר ביום השלישי'. פני יהושע (ד"ה ת"ל). **יח. ומקור** התורת כהנים הוא ממה שנאמר (ויקרא ז טז) 'ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת והנותר ממנו יאכל', הרי שגם שם מצינו שביום הראשון קרוי הבשר נותר, ואף שהוא עדיין נאכל. **יט. וכן** הקשו בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה ת"ל), שאם כן הוא"ו של והנותר מיותר. **כ. והדבר** שמואל (ד"ה ופשקר) כתב שאין ראיה מפסח, אלא שבלילה אין מתקיימת מצות שריפה, אך אין מוכרח משם שיש איסור בשריפתו בלילה, ודבר זה אינו נלמד אלא מ'ביום השלישי'. **כא. תוספת** זו היא מדברי הפני יהושע במקום אחר (נמוק' ד"ה ת"ל), והוא כעין דברי התוספות ביבמות (עב: ד"ה שנא), שהבוקר השני נחשב כזמנו לענין שריפה. והוסיף המשיב נפש (נמוק' ד"ה ת"ל), שטעם מה שתיכף לאכילה שריפה, הוא משום שרק באופן זה מתוקן הלאו של 'לא תותירו ממנו עד בוקר', שכן כתבו רש"י (חולין קמא. ד"ה קיימו) ותוספות (מכות טו. ד"ה הניחא), שלשיטת ריש לקיש שכל מה שאין לוקים על לאו שניתק לעשה הוא רק במקום שקיים את העשה, אין זה אלא כשקיימו תוך כדי דיבור לעבירת הלאו, אבל אם קיימו לאחר זמן לוקה. ולפי זה אין להוכיח מכך שפסח אינו נשרף במוצאי יום טוב לשאר קדשים שאין צריך לשורפם תיכף לאכילתם, שכן יתכן שכן הוא רק בפסח, מאחר שבין כך אי אפשר לשורפם מיד בבוקר תוך כדי דיבור לעבירת הלאו. **כב. והוסיף** המשיב נפש (שם), שפסח מצרים לא נהג אלא יום אחד, והלילה הלך אחר היום, והיה היום טוב ביום י"ד ובליל ט"ו בלבד, ויום ט"ו כבר הותר במלאכה, ושרפו בו את הנותר בבוקר יום זה. **כג. ראה** להלן [בענין 'מדוע נצרך ריבוי לנותר שלא בזמנו'] במובא מהצל"ח, שגם הוא העמיד את הברייתא בשיטת רבי אלעזר בן עזריה אך מטעם אחר. ותמה עליו בנימוקי הגרי"ב (נמוק' ד"ה ת"ל), הלא לשיטתו זמן שריפת הפסח אינו תיכף לסוף אכילתו, שהרי אינו נאכל אלא עד חצות, ואילו שריפתו אינה אלא בבוקר. אכן קושיא זו אינה אלא על שיטת הצל"ח, הסובר שלשיטת רבי אלעזר בן עזריה נעשה הפסח נותר בחצות, אך ראה להלן [בענין 'גדר זמן חצות באכילת הפסח'] במובא מהאחרונים שנחלקו עליו, וכתבו שרק מצד דיני אכילת פסח אסור לאוכלו לאחר חצות, אך מצד דין הקרבן שלו, זמן אכילתו הוא עד הבוקר. **כד. תוקן** עפ"י גליון (הגהות ופיונים). **כה. וכן** נראה מדברי הקרבן אהרן (על התורת כהנים, ל"ו פי"ב אות יד) שכך הבין בתירוץ התוספות. אלא שנתקשה, מה צריך הפסוק להשמיענו זאת, הלא למדנו מהנאכלים ליום ולילה שתיכף לאכילה שריפה. אמנם המהרש"א והשפת אמת תירצו קושיא זו. **כו. וכן** תירץ הקרבן אהרן (שם), אך הקשה על תירוץ זה, הלא כדי להתיר ליל שלישי באכילה אין צריך שום דרשה, שהרי יש ללמוד זאת מתודה ופסח כמבואר בברייתא. וראה שם מה שתירץ.

אוצר החכמה

עוד כתב המשיב נפש ליישב על פי התורת כהנים (ס"ו פרק י"ב), ש'ביום השלישי' מלמד בבנין אב על כל הקדשים הפסולים, שאינם נשרפים בלילה. שלפי זה יש לומר בפשיטות, שאף אם שלמים נאכלים בליל שלישי, מכל מקום נצרך הפסוק ללמדנו, שאפילו כשנפסלו בפסול אחר אינם נשרפים אלא ביום[כז].

למאן דאמר נותר שלא בזמנו נשרף בלילה חוזרת קושיית התוספות למקומה

הקשה בתוספות רבינו פרץ (ד"ה ת"ל ניסוס) על תירוץ **התוספות** [הובא לעיל], שאף אם היו שלמים נאכלים בליל שלישי נצרך הפסוק האמור להשמיענו שאין שורפים את השלמים בליל רביעי, הלא לדעת רבי יוחנן ביבמות (דף ע"ג:) רק נותר בזמנו [ביום שנעשה נותר] אינו נשרף בלילה, אבל נותר שלא בזמנו [לאחר היום שנעשה בו נותר] נשרף גם בלילה, ולשיטתו בהכרח הא' 19/06/2018 הפסוק לאסור את שריפתו בליל שלישי, ואם כן חוזרת קושיית התוספות למקומה, שמפסוק זה מוכח ששלמים אינם נאכלים בליל שלישי, שאם לא כן, נצרך 'ביום השלישי' לאסור את שריפתם באותה שעה, ולפי זה למה נצרכה הדרשה האמורה לאסור את אכילתם בליל שלישי[כח]. ותירץ, שרק לפי האמת מותר לשיטת רבי יוחנן לשורפם בליל רביעי, אך אילו היו שלמים נאכלים בליל שלישי, היינו אומרים שליל רביעי נחשב כנותר בזמנו, ומעמידים בו את איסור שריפת קדשים בלילה[כט].

והשער המלך (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ה) **והצל"ח** (נמוסי' שם) תירצו, שרק לפי האמת סובר רבי יוחנן שנותר שלא בזמנו נשרף בלילה, אך אילו היו שלמים נאכלים בליל שלישי, אף הוא היה מודה ש'ביום השלישי' בא לאסור שריפת נותר בלילה אף לאחר זמנו.

מדוע נצרך ריבוי לנותר שלא בזמנו

אמנם עדיין תמה **הצל"ח** (שם), הלא לדעת רבי אלעזר ביבמות (שם) שאף נותר שלא בזמנו אינו נשרף בלילה, מקור דין זה הוא מייתור וא"ו וה"א של 'והנותר'[ל], ולפי המבואר בתוספות שממה שהוצרך הפסוק לאסור אכילת שלמים בליל שלישי מוכרח ש'ביום השלישי' בא לאסור את שריפתם בליל רביעי, למה נכתבו וא"ו וה"א ללמדנו דין זה[לא], הלא מוכרח הוא מגוף הפסוקים[לב]. ותירץ על פי המבואר **ברש"י** שהובא לעיל [בענין 'מנין ביקשה הברייתא ללמוד ששלמים נאכלים בלילה השני'], שההוה אמינא להתיר אכילת שלמים בליל שלישי היא משום בנין אב מתודה ופסח, שהלילה הולך בהם אחר היום. ולפי זה יש לומר ש'דיו לבא מן הדין להיות כנידון', ולשיטת רבי אלעזר בן עזריה הסובר שהפסח אינו נאכל אלא עד חצות, הוא הדין לשלמים שלא יאכלו אלא עד חצות ליל שלישי. ונמצא שלשיטתו לא קשה קושיית התוספות, שכן גם אילו היו שלמים נאכלים בליל שלישי, מכל מקום הוצרך הפסוק לאסור את שריפתם לאחר חצות, שהוא בודאי לאחר זמן אכילתם, ואם כן, אין הכרח ש'ביום השלישי' בא לאסור את השריפה גם בליל רביעי, ועל כן נצרך הייתור האמור, לאסור את שריפת הנותר בלילה גם שלא בזמנו[לג]. וכל קושיית התוספות לא היתה אלא לשיטת רבי עקיבא הסובר שפסח נאכל כל הלילה, ואילו היו שלמים נלמדים בבנין אב מפסח היו נאכלים כל ליל שלישי, ואכן יסבור רבי עקיבא כרבי יוחנן שאינו דורש את הייתור בנותר לאוסרו גם שלא בזמנו, ומתיר לפי האמת לשורפו בליל רביעי[לד], אך אילו היו שלמים נאכלים בליל שלישי, אכן היה מודה רבי יוחנן שבהכרח בא 'ביום השלישי' לאסור את שריפתם בליל רביעי.

גדר זמן חצות באכילת הפסח

מדברי הצל"ח שהובאו לעיל מבואר, שלשיטת רבי אלעזר בן עזריה זמן חצות בפסח הוא מדין אכילת קדשים, וכמו שבשאר הקרבנות זמן האכילה הוא יום ולילה או שני ימים ולילה, כן בפסח עיקר זמן האכילה הוא עד חצות, ולאחר מכן הוא נעשה נותר לכל דבר, ואף חייבים כרת על אכילתו[לה], וכן אם חישב בשעת השחיטה לאוכלו לאחר חצות הרי זה פיגול[לו].

אך כתב **בחידושי רבי שמואל** (סוף כפ"ב), שמדברי **האור זרוע** (ח"ב סי' רל"ב) מוכח שלא כדבריו. שכן שנינו בתוספתא (פ"ה ה"י) 'פסח אין נאכל אלא בלילה, ואין נאכל אלא עד חצות, ואין חייבין עליו משום נותר, ואין מחשבה פוסלת בו משום פגול, עד שיעלה עמוד השחר'. ומלשון 'אלא עד חצות' דקדק האור זרוע, שהתוספתא שנויה בשיטת רבי אלעזר בן עזריה, שמן התורה אין הפסח נאכל אלא עד חצות[לז], ולא משום סייג חכמים בכל הנאכלים ליום ולילה שאוכלים אותם רק עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה[לח]. ולפי זה מפורש בתוספתא, שאף לשיטת רבי אלעזר בן עזריה אינו נעשה נותר אלא משיעלה עמוד השחר, ולא בחצות[לט].

והביא מהגרי"ז שביאר בזה בשם הגר"ח, שזמן חצות בפסח אינו דין באכילת קדשים קלים שבו, אלא הוא דין במצות אכילת פסח[מ], שהוא דין בפני עצמו מלבד מצות אכילת קדשים[מא], ומקורו ממה שנאמר 'ואכלו את הבשר בלילה הזה', ועל כן אינו נעשה נותר אלא בבוקר[מב]. ולפי זה נראה, שאף לשיטת רבי אלעזר בן עזריה, אילו היינו למדים שלמים מפסח היו הם נאכלים כל ליל

כז. ועל פי זה כתב ליישב את משמעות דברי הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ה), שדווקא נותר ופיגול אינם נשרפים בלילה, אבל שאר קדשים פסולים נשרפים גם בלילה. ותמה עליו הנודע ביהודה (סו"ס, מהדו"ת סו"ס נ') מדברי התורת כהנים הנ"ל. אך לפי האמור יש ליישב, שהתורת כהנים הוכרח לומר ש'ביום השלישי' הוא בנין אב לכל הפסולים מכח קושיית התוספות, שאם שלמים נאכלים בליל שלישי למה הוצרך הפסוק למעטם משריפה באותה שעה. ועל כן כתב שאילו היו נאכלים לליל שלישי, אכן לא נצרך להשמיענו דין זה אלא בשלמים פסולים. אך לכאורה אין הכרח לזה, שהרי תירצו התוספות שפיר, שנצרך הפסוק ללמד שאינם נשרפים אף בליל רביעי. אלא שכבר הקשו המפרשים [ראה להלן בסמוך], שתירוצם אינו אלא לפי השיטה שאף נותר שלא בזמנו אינו נשרף בלילה, אך למאן דאמר שרק נותר בזמנו לא נשרף בלילה, הרי הוא נשרף בליל רביעי, ואין מקום לתירוצם. ומעתה יש לומר שהתורת כהנים נוקט כמאן דאמר שרק נותר בזמנו אינו נשרף בלילה, ועל כן הוכרח לומר כדבריו, אך הרמב"ם פוסק שאף נותר שלא בזמנו אינו נשרף בלילה, ואם כן אין הכרח לדברי התורת כהנים, אלא יש לתרץ כתירוץ התוספות. **כח. קושיא** זו אינה אלא לפי הבנת המהר"ם והצל"ח בתירוץ התוספות [הו"ד לעיל בענין 'ביום השלישי בא ללמדנו שאין שורפים שלמים בליל רביעי'], אך לביאור המהרש"א והשפת אמת שהובאו לעיל (שם), לא קשה כלל.

כט. והוסיף, שזמנו הוא היום והלילה הראשונים שלאחר זמן אכילתו, ואם זמן אכילתו נגמר בבוקר יום שלישי, גם ליל רביעי נחשב נותר בזמנו, ואסור בשריפה. אך תמה בחידושי רבי שמואל (סוף כ"ב) על דבריו, שאם דין הוא שקדשים אין נשרפים בלילה, מהיכי תיתי לומר שדין זה נאמר דווקא ביום הראשון ולא ביום השני, ולכאורה צריך לומר בסברת רבי יוחנן הסובר שנותר שלא בזמנו נשרף בלילה, שאין כלל איסור בשריפת קדשים בלילה, אלא שעד בוקר יום שלישי עדיין לא הגיע זמן שריפתם, אך משהגיע זמן שריפתם הרי הם נשרפים בין ביום ובין בלילה. ואם כן, אף אם הם נאכלים עד בוקר יום השלישי, אין שום טעם לאסור את שריפתם בליל רביעי, שהרי כבר הגיע זמן שריפתם. אך כתב [וכן הוא בדבר שמואל (ד"ה ופ"ח)], שעדיין יש לחקור בשיטת רבי אלעזר הסובר שאף נותר שלא בזמנו אינו נשרף בלילה, האם בליל שלישי האיסור הוא רק משום לילה, או שמלבד איסור זה אינו נשרף גם משום שעדיין לא הגיע זמן שריפתו. וכתב שלכאורה יש להוכיח כצד השני, משיטת חזקיה בזבחים (ע:), שאין חיוב כרת על אכילת נותר עד הבוקר, משום שעדיין לא ניתק לשריפה. ומשמע מכך שעדיין לא הגיע זמנו להישרף, ולא רק משום שאין שורפים אותו בלילה, שהרי בליל רביעי ודאי יש כרת על אכילתו. אך הסיק שאין הכרח משם, שכן יתכן שכל זמן שבפועל עדיין לא חל עליו דין שריפה, אין בו כרת. **ל. ראה** בפני יהושע (נמוסי' שם) שכתב, שמדברי הגמרא ביבמות (שם) משמע שאף רבי יוחנן הודה לבסוף לדברי רבי אלעזר. **לא. ואין** לומר שאילו היו שלמים נאכלים בליל שלישי היינו מעמידים את איסור השריפה בליל רביעי כשחל יום שלישי בשבת, שמשום שאי אפשר לשורפו בו ביום נחשב היום הרביעי לנותר בזמנו [וכעין שכתבו התוספות (יבמות שם ד"ה שנאמר) לענין פסח, שמכיון שאין שורפים אותו ביום טוב נחשב הבוקר שני לזמנו], שהרי נאמר 'ביום השלישי באש ישרף', ובהכרח שחל בחול, שהרי בשבת אסור לשורפו. צל"ח (שם). אך ראה בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה ת"ל) שכתבו כתירוץ התוספות, והוסיפו שבא 'ביום השלישי' למעט שאינו נשרף בליל רביעי כשהוא זמנו, כגון שחל יום שלישי ביום טוב. **לב. וכן** הקשה הפני יהושע (שם), ותירץ שרק לאחר שנדרש 'ביום השלישי' שאין שורפים בלילה, יש לרבות מהוא"ו והה"א נותר שלא בזמנו, אך לולי הדרשה האמורה אכן לא היינו דורשים את הייתור האמור. ותמה השפת אמת (נמוסי' שם) בדבריו, הלא מכל מקום יקשה, לשם מה נכתב ייתור זה. ובנימוקי הגרי"ב (נמוסי' שם) תירץ, שמצינו בכמה דרשות שאינם הכרח, וכשאפשר לדורשן דורשים אותן, וכשאי אפשר אין דורשים אותן, כמבואר בתוספות יום טוב (מנחות פ"ד מ"ד). **לג. בנימוקי** הגרי"ב (נמוסי' שם) תמה על דברי הצל"ח, הלא הברייתא בהכרח אינה שנויה בשיטת רבי אלעזר בן עזריה, שכן שנינו בברייתא בברכות (ט.) בשיטתו על מה שנאמר (דברים טז ו) 'שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים', בערב אתה זובח, וכבוא השמש אתה אוכל, ובמועד צאתך ממצרים [בבוקר] אתה שורף, הרי שאינו נשרף בחצות תיכף לסוף זמן אכילתו, אלא רק בבוקר [ומה שאינו נשרף אלא בבוקר שני של ט"ז הוא משום שאין שורפים קדשים ביום טוב, אך לולי זאת היה זמן שריפתו בבוקר ט"ו, ומאותה שעה הוא נעשה נותר. רש"י (שם ד"ה שם)]. **לד. ראה** בנימוקי הגרי"ב (שם) שהקשה, שמדברי התורת כהנים (מזריע פ"ט) מוכח שרבי עקיבא סובר שנותר שלא בזמנו אינו נשרף בלילה, ודורש את ייתור הוא"ו והה"א. עוד הקשה, שאם כן יסתרו פסקי הרמב"ם זה את זה, שבהלכות פסולי המוקדשין (פי"ט ה"ה) פסק שנותר שלא בזמנו אינו נשרף בלילה, ובהלכות קרבן פסח (פ"י הט"ו) פסק כרבי עקיבא שהפסח נאכל כל הלילה. **לה. לשיטת** רבי יוחנן בזבחים (ע:) שגם בלילה יש כרת על אכילת נותר. אך לדעת חזקיה (שם) אין חיוב כרת בלילה שלאחר יום האכילה, אלא רק משעה שניתק לשריפה, בבוקר. **לו. וכן** היא שיטת הצל"ח בברכות (ט. נמוסי' ד"ה ורי מגעזר) ועוד מקומות. **לז. וכן** מדייקת הגמרא בזבחים (מ:) ממה ששנינו במשנה שם 'אלא עד חצות', שהיא שנויה בשיטת רבי אלעזר בן עזריה. **לח. כדברי** המשנה בברכות (ג.). **לט. אך** הקשה האור זרוע על דברי התוספתא ממה ששנינו במשנה להלן (קכ:) 'הפסח אחר חצות מטמא את הידים', ומוכיחה הגמרא מכך 'אלמא מחצות הוה ליה נותר', וכשיטת רבי אלעזר בן עזריה. וכתב בחידושי רבי שמואל (שם), שלא הוקשה לאור זרוע אלא מלשון הגמרא, אך מעצם דברי המשנה לא הוקשה לו, שכן אף אם אינו נותר, מכל מקום גזרו עליו חכמים שיטמא את הידים כנותר, שהרי טעם הגזירה בנותר הוא משום עצלי כהונה, שיהיו זהירים ולא יותירו מן הקדשים, ואם כן אף בפסח שמן התורה צריך לאוכלו עד חצות יש מקום לגזירה זו. **מ. והוכיח** כן הגר"ח ממה ששנינו בתורת כהנים (ויקרא דנדבה פי"ח), שמותר הפסח שקרב שלמים נאכל ליום ולילה ולא שני ימים ולילה כשאר שלמים, משום שזמן אכילתו הוא כתחילת הקדשו שהיה פסח. והקשה הגר"ח, שאם כן, לשיטת רבי אלעזר בן עזריה יאכל רק עד חצות. ומכך הוכיח שזמן חצות אינו בדין אכילת קדשים שלו, אלא במצות אכילת פסח, ומצוה זו אינה שייכת במותר הפסח. אך ראה באור שמח (קרבן פסח פ"ד ה"ח) שכתב, שאכן לרבי אלעזר בן עזריה אין מותר הפסח נאכל אלא עד חצות. אמנם בהלכות חמץ ומצה (פ"ו ה"ח) כתב לא כן, וכמובא בהערה הבאה. וראה עוד בילקוט ביאורים למסכת זבחים (ט.) [בענין 'האם נוהג גם במותר הפסח דין חצות'] בהרחבת הדברים. **מא. אך** לפי זה יש להקשות, מדוע לשיטת רבי אלעזר בן עזריה אין הפסח נאכל לאחר חצות, הלא אפילו שאין מתקיימת מצות אכילת פסח באותה שעה, מכל מקום יאכל משום מצות אכילת קדשים קלים. ויש ליישב, שיש הלכה מסוימת בדין אכילת קדשים קלים של פסח, שלא יאכל אלא בתורת מצות אכילת פסח, שהרי בלעדיה לא ניתן הפסח אכילה, אך מכל מקום אין בו חיוב כרת של נותר, וכן אין המחשבה לאוכלו לאחר חצות מפגלת, שכן איסור אכילתו באותה שעה אינו משום איסור נותר, אלא הוא איסור בפני עצמו. חידושי רבי שמואל (שם). אמנם האור שמח (שם) כתב גם כן כסברת הגר"ח, ולפי זה חידש שאכן גם לשיטת רבי אלעזר בן עזריה נאכל הפסח אף לאחר חצות. אך הקשה על כך מהמבואר במשנה שלאחר חצות הוא מטמא את הידים, ומעוד מקומות שמוכח מהם שאינו נאכל לאחר חצות, וראה שם באורך דבריו. **מב. כן**

שלישי, שהרי מצד דין אכילת קדשים אף הפסח היה נאכל כל הלילה, ולא באנו ללמוד על שלמים אלא מדין אכילת קדשים שבו, שהרי הדינים השייכים למצות אכילת הפסח ודאי אינם נוהגים בשלמים.

מדוע אי אפשר להזכיר הבדלה בהביננו

רבי חנינא בן גמליאל אומר משום אבותיו מתפלל שמונה עשר שלימות מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת. וכן שנינו בברכות (כט.) 'אמר רב נחמן אמר שמואל, כל השנה כולה מתפלל אדם הביננו, חוץ ממוצאי שבת וממוצאי ימים טובים, מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת'. אלא שהקשה שם מר זוטרא, הלא אפשר לכוללה בתפילת הביננו, ולומר בה המבדיל בין קודש לחול, והניחה הגמרא את דברי שמואל בקושיא. וכתבו **הרמב"ן** (נדה ח: ד"ה הא - הרמב"ן) **והרשב"א** (סס ד"ה מפני), שלכאורה יש להקשות כן גם על דברי רבי חנינא בן גמליאל. ותירצו, שקושיית הגמרא אינה אלא במי שרגיל להתפלל ברכה זו כל השנה, אבל מי שמתפלל כל השנה י"ח שלימות, אם יכלול הבדלה בהביננו תטרד דעתו ויטעה בה.

והריטב"א (סס ד"ה מפני) תירץ, שבמוצאי יום הכיפורים יש לחשוש לטעות משום שהוא מעונה, ואין דעתו מיושבת עליו[מג].

עוד הביא הרמב"ן שיש מתרצים, שאכן גם על רבי חנינא בן גמליאל קשה קושיית הגמרא, אלא שבכל מקום שהגמרא מסיקה 'קשיא' אין נדחה הדין מחמת הקושיא, ויש עליה תירוץ. ואכן הגמרא בברכות היתה יכולה להשיב על קושיית מר זוטרא, שמדברי רבי חנינא בן גמליאל מוכח דינו של שמואל.

וכתבו תלמידי רבינו יונה (נדרכות סס ד"ה מפני) **בשם רבם הרבינו יונה** בתירוץ קושיא זו, שאין להזכיר הבדלה ב'הביננו', משום שלא נתקנה הבדלה בתפילה כברכה בפני עצמה אלא היא נכללת ב'אתה חונן'. ואם יזכירוה ב'הביננו' תיראה כברכה בפני עצמה, שהרי כל פיסקא ב'הביננו' היא כנגד אחת מברכות שמונה עשרה.

מדוע מוסיפה הגמרא להוכיח מתנא דבי שמואל

תא שמע דתני דבי שמואל לילי ארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר אלמא אור אורתא הוא. כתב **בחידושי רבינו דוד** (ד"ה אלמא), שאף שכבר הוכיחה הגמרא מכמה מקומות ש'אור' הוא לילה, מכל מקום הוסיפה להוכיח כן גם מברייתא זו, משום שרצתה להביא ראיה שגם 'אור' האמור באותו ענין עצמו של בדיקת חמץ הוא לילה ולא יום[מד]. ואף שכבר הוכיחה כן לעיל (ג:) מדברי רבי יהודה במשנה להלן (י:) האמורים בבדיקת חמץ, מכל מקום משם אין ראיה אלא מלשון רבי יהודה שאמר שבודקים אור לי"ד די"ד שחרית, ובהכרח ש'אור' הוא ליל י"ד ולא בוקרו. אך מלשון חכמים שאמרו 'לא בדק אור לארבעה עשר יבדוק בארבעה עשר' אין הכרח ש'אור' הוא ליל י"ד, אלא יתכן שהוא בוקר י"ד, ואם לא בדק בבוקר יבדוק בהמשך היום. ועל כן הוסיפה להוכיח כן מהברייתא של תנא דבי שמואל, שהיא שנויה לדברי הכל[מה].

מדוע לא היה די לגמרא בהוכחה מתנא דבי שמואל

שם. הפני יהושע (ד"ה תניא) כתב, שבתחילה הוכיחה הגמרא ממקומות אחרים ש'אור' הוא לילה, ולא הסתפקה בראיה מתנא דבי שמואל, משום שיתכן שדבריו שנויים במחלוקת תנאים. שכן להלן (ה.) הובאו כמה שיטות במקור זמן 'תשביתו' שהוא בחצות יום י"ד. לדעת תנא דבי רבי ישמעאל מקורו הוא ממה שנאמר (שמות יג טו) 'אך ביום הראשון תשביתו', ומשמעות 'ראשון' היא קודם, כלומר היום שלפני שבעת ימי הפסח, אך לדעת רבי יוסי הוא משום שמשמעות 'אך' היא 'חלק', כלומר באמצע היום, ועל כן לא יתכן לפרשו על ט"ו, שכן הוא אסור כולו בראיית החמץ. ולפי זה יש לומר, שתנא דבי שמואל סובר כתנא דבי רבי ישמעאל שאינו דורש 'אך חלק'[מו], ולשיטתו יש מקום לומר שחיוב ההשבתה מתחיל מליל י"ד שהוא ה'יום הראשון', ואף שחיוב השריפה הוא בודאי ביום י"ד, מכל מקום ציותה התורה להתחיל להתעסק בבדיקה שהיא צורך ההשבתה כבר מהלילה. אך רב הונא יסבור כרבי יוסי שלמד שחיוב ההשבתה הוא בי"ד מ'אך חלק', ואם אין זמנו מתחיל מחצות היום, די לבדוק בבוקר. אמנם לאחר שהקדימה הגמרא בראיות ממקומות רבים ש'אור' הוא לילה, שוב אין מסתבר לתלות את דברי תנא דבי שמואל במחלוקת התנאים האמורה.

הגמרא מבקשת להוכיח שגם אם הבדיקה אינה מן התורה מכל מקום זמנה בלילה

האור חדש (ד"ה ת"ש) כתב בטעם מה שמוסיפה הגמרא להוכיח מתנא דבי שמואל, על פי דרשת הירושלמי (פ"ק ה"ח) על הפסוק (שמות יג יז-יח) 'ושמרתם את המצות וגו', בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות', למה נאמר 'בערב תאכלו מצות', הלא כבר נאמר (שם יג טו) 'שבעת ימים מצות תאכלו', אלא אם אינו ענין לאכילת מצה, תנהו ענין לביעור חמץ[מז]. הרי שחיוב בדיקת חמץ בליל י"ד הוא מן התורה. אלא שכבר כתב הר"ן (על הרי"ף, ע"ז ב. ד"ה שמא), שאמנם לרבי יהודה הסובר שאין ביעור חמץ אלא שריפה אכן מוכח שבדיקה וביעור יש להם עיקר מן התורה, אך לשיטת חכמים הסוברים ש'תשביתו' היינו ביטול בלב. ולפי זה יש לומר, שהיה פשוט לגמרא שלדעת רבי יהודה הבדיקה היא בליל י"ד, שכן לשיטתו שהיא מן התורה, יש לדרוש כדרשת הירושלמי ש'בערב תאכלו מצות' נאמר על הבדיקה. אך עדיין יש להסתפק בדעת חכמים, שמא אינה מן התורה אלא מתקנת חכמים, ויתכן שלא תיקנוה אלא בבוקר ולא בלילה, שהרי אם אינה מן התורה שוב אין מקום לדרשת הירושלמי. וכמו כן כתב **השאגת אריה** (סי' פז), שרבי יהודה וחכמים שנחלקו בביעור חמץ הם לשיטתם, שכן המקור של רבי יהודה לכך שאין ביעור אלא שריפה הוא מ'נותר', ורק לשיטתו שחמץ לאחר הפסח אסור בהנאה מן התורה אפשר ללומדו מנותר, אבל לשיטת רבי שמעון שלאחר הפסח הוא מותר מן התורה, יש לפרוך על לימוד זה, מה לנותר שאין היתר לאיסורו, תאמר בחמץ שיש היתר לאיסורו לאחר הפסח. והרי שמואל סובר להלן (כט:) כרבי שמעון, שחמץ לאחר הפסח מותר מן התורה, ולפי זה בהכרח אינו פוסק כרבי יהודה שביעורו בשריפה, אלא כחכמים שהשבתתו כל דבר. על כן מביאה הגמרא דווקא מתנא דבי שמואל שבדיקת חמץ היא בלילה, כדי להוכיח שגם לשיטת שמואל הסובר כחכמים [ולשיטתם אין הכרח לומר שבדיקה וביעור הם מן התורה], מכל מקום הבדיקה היא בלילה[מח].

מתי נוקט התנא לשון 'אור' ומתי לשון 'לילה'

ותנא דידן מאי טעמא לא קתני לילי לישנא מעליא הוא דנקט. פירש **רש"י** (ד"ה דנקט), שאין בכוונת הגמרא לומר שלילה הוא דבר מגונה, שאם כן איך שנה תנא דבי שמואל 'לילי ארבעה עשר', אלא באה המשנה להשמיענו שדרך חכמים לחזר אחר לשון צח ונקי. **והבעל המאור** (להלן ע"ג ד"ה סוגיא) כתב, שדווקא בפתיחת דבריו מהדר התנא אחר לשון מעולה יותר, ככתוב (מהלים קיט קלו) 'פתח דבריך יאיר'[מט], אך תנא דבי שמואל נקט 'לילי ארבעה עשר', משום שלא היתה זו פתיחת דבריו.

ותמה הראב"ד (השגות סס, אות ו) על דבריו, וכי לא נקט התנא 'אור' אלא בפתיחת דבריו בלבד, והרי נקט לשון זו גם במפלת אור לשמונים ואחד, וכן באכילת שלמים אור לשלישי, וכן בעוד מקומות כיוצא באלו[נ]. על כן פירש, שרק במקום שמדובר בתחילת הלילה נוקט התנא לשון 'אור', ואף בדיקת חמץ זמנה בתחילת הלילה כשעדיין יש קצת אור [כדי שלא יתרשל או ישכח[נא]]. וכן ב'משיאים משואות לאור עיבורו' נקט התנא 'אור', מפני שמדליקים אותן בשעה שעדיין יש שם אור יום, ואינו חושך[נב], ולא נקט לשון 'לילה' שמורה על חושך גמור, ככתוב (בראשית א ה) 'לחושך קרא לילה'. וכן במפלת ובאכילת קדשים נקט 'אור', כדי שלא תאמר שכל זמן שיש בו אור יום הרי הוא נידון כיום שלפניו. וכן בוידוי יום הכיפורים נקט התנא 'אור יום הכיפורים מתפלל שבע ומתוודה', ללמדנו שלא יאחר מלהתוודות, כדי שיהיה עליו כל היום מתחילתו בריצוי לפני הבוראנג. אבל כשאין צורך אין התנא שונה לשון אור כדי לאחוז בלשון נקיה.

הוא לשון רש"י בברכות (ט. ד"ה שם), 'בבוקר הוא נעשה נותר'. **מג. והוסיף,** שמטעם זה אמר רב ביומא (פו:) שתפילת נעילה פוטרת את ערבית של מוצאי יום הכיפורים. **מד. וכעין** זה כתב הפני יהושע (ד"ה מ"ש), והוסיף, שמכל המקומות שמהם הוכיחה הגמרא עד עתה ש'אור' הוא לילה אין הכרח גמור שהוא הדין לחמץ, אלא יתכן שכל מקום מתפרש לפי ענייניו, ובפרט לפי המבואר בתוספות לעיל (ג: ד"ה רבי יהושע) שגם לפי המסקנא 'שעת האור' שנזכרה באיסור עשיית מלאכה בערבי פסחים היא עלות השחר, ולא הלילה. ויתכן שסבר רב הונא שבבדיקת חמץ אין שום סברא לחייב מהלילה, וכשאלת הגמרא להלן (ד.) 'ונבדוק מצפרא'. **מה. ראה** עוד לעיל (ג:) [בענין 'למה הוצרכה הגמרא להוכיח כדברי רב יהודה ממקומות נוספים'] במובא מרבינו חננאל והמהר"ם חלאווה בטעם ריבוי הראיות שמביאה הגמרא. **מו. ואכן** להלן (ז:) מובאים דברי תנא דבי שמואל בשם תנא דברי רבי ישמעאל. **מז. ראה** לעיל (ג.) [בענין 'גדר חובת בדיקה מן התורה'] בביאור דרשת הירושלמי. **מח. ובכך** יישב מדוע מביאה הגמרא דווקא את הברייתא של תנא דבי שמואל ולא את הברייתא של תנא דבי רבי ישמעאל המובאת להלן (ז:), שגם בה מפורש שהבדיקה היא בליל י"ד, שכן הברייתא שם דורשת מהפסוקים שבדיקה היא לאור הנר, וכתב הר"ן (על הרי"ף שם), שמדרשה זו מוכח שבדיקה וביעור הם מן התורה, ולפי זה יש להוכיח מדרשת הירושלמי שהיא בלילה. ואולם עדיין אין משם ראיה שאף לשיטה הסוברת שהבדיקה היא מדרבנן שזמנה בלילה. וכן יישב

על פי דברי הגמרא להלן (ד.) 'והשתא דקיימא לן דלכולי עלמא אור אורתא וכו' נבדוק מצפרא', שלכאורה יש לתמוה, מדוע שאלה כן הגמרא רק לאחר שנתברר שלדברי הכל הבדיקה היא בלילה, הלא מיד בהביאה את דברי רבי יהודה ש'אור לי"ד' הכוונה לליל י"ד, היה לה לשאול מדוע לשיטתו יש לבדוק בלילה. אך לפי האמור מיושבים היטב דברי הגמרא, שכן על רבי יהודה אין מקום לשאלה זו, שהרי יתכן שהוא סובר שהבדיקה היא מן התורה, ומשום דרשת הירושלמי זמנה בלילה, אך לאחר שנתברר שגם לשיטת שמואל שהבדיקה היא מדרבנן זמנה בלילה, מעתה יש לשאול מאיזה טעם תיקנוה חכמים בלילה. **מט. וכעין** זה כתב הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ק מ"ח), 'ולא תהא פתיחת הספר בשם העדר מן ההעדרים, כלומר החושך'. **נ. ראה** להלן (ע"ב) [בענין 'מדוע נקט התנא אור אף שיש בכך תוספת אות אחת'] במובא מהצל"ח ביישוב קושיא זו, שב'אור' יש אריכות לשון יותר מב'ליל', לפי שצריך להוסיף למ"ד לתיבה הסמוכה לה, וכל אימת שהלשון הקצרה אינה מגונה אלא שהלשון הארוכה ממנה נקיה יותר, הרשות ביד האדם לתפוס באיזו מהן שירצה, ועל כן לפעמים נאמר 'אור' ולפעמים 'לילי'. **נא. ר"ן** (על הרי"ף, ד"ה וכמצ). **נב. לפי** שהיו רגילים העם שלא לעשות מלאכה בראש חודש, ועל כן, אם נתקדש יום שלשים הקדימו להדליק את המשואות מיד בתחילת ליל ל"א, כדי להודיעם שראש חודש חל אתמול, ולא יתבטלו בחינם ממלאכתם. צל"ח (לעיל ג: ד"ה ולפי) על פי הגמרא בראש השנה (כג:). **נג. והצל"ח**

ילקוט פסחים ג. ביאורים

והוסיף הראב"ד, שמכל מקום הקשתה הגמרא מדוע נקטה המשנה 'אור לי"ד'
ולא ליל י"ד, שכן יש מקום לטעות בלשון 'אור', ועל כן היה לו לפרש שכוונתו לתחילת הלילה[נד]. ועל כך תירצה, שחיזר התנא אחר לשון נקיה. אמנם תנא דבי שמואל נקט 'לילי ארבעה עשר', כדי לפרש שכוונת המשנה היא לתחילת הלילה ולא ליום י"ד, שכן דרך הברייתות לפרש את המשניות[נה].

זמן הבדיקה לראב"ד

נחלקו הפוסקים בביאור דברי **הראב"ד** במה שכתב שזמן בדיקת החמץ הוא בתחילת הלילה כשעדיין יש קצת אור. **רבינו ירוחם** (מ"ס נ"ח ח"ב ה' תולדות פ"ו) הביא בשמו, שבודקים סמוך לאור, כלומר סמוך לכניסת הלילה[נו]. ופירש **הפרי מגדים** (או"ח סי' תל"ו א"א ס"ק ו') בדבריו, שהוא זמן בין השמשות, לאחר שקיעת החמה וקודם צאת הכוכבים. **והצל"ח** (לעיל ג. ד"ה קמ"ל) כתב, שכוונתו לתחילת זמן צאת הכוכבים, כשעדיין אין הכוכבים כל כך נראים.

הכרח לדברי הראב"ד ממסקנת הגמרא לעיל

כתב הצל"ח (שם), שלכאורה דברי **הראב"ד** מוכרחים ממסקנת הגמרא לעיל, 'דכולי עלמא אור אורתא הוא, ולא פליגי, מר כי אתריה ומר כי אתריה. באתריה דרב הונא קרו נגהי, ובאתריה דרב יהודה קרו לילי'. ולכאורה יש לתמוה, מדוע נצרכה הגמרא לפרש שבמקומו של רב יהודה קראו לאור 'לילי', הרי על שיטתו לא קשה כלום, ולא באה אלא ליישב את שיטתו של רב הונא. וכן תמוה, מדוע במקומו של רב הונא קראו ללילה 'נגהי', הלא עד עתה היה פשוט ש'נגהי' הוא יום, ולא נסתפקנו אלא בלשון 'אור'[נז]. אך לדברי **הראב"ד** יש לפרש, שאין כוונת הגמרא לכינויו של הלילה, אלא לכינוי הזמן של בדיקת חמץ שהוא מעט קודם הלילה, ועדיין יש בו קצת אור. שבמקומו של רב יהודה קראוהו לילה, ובמקומו של רב הונא קראוהו יום.

והוסיף הצל"ח, שלפי זה מיושב מדוע תנא דבי שמואל נקט 'לילי ארבעה עשר', שהוא משום שבמקומו קראו לזמן הזה בשם לילה כבמקומו של רב יהודה.

מדוע נקט התנא 'אור' במפלת אור לשמונים ואחד ובאכילת שלמים

כתב הראב"ד (שם) על פי דרכו לענין המפלת אור לשמונים ואחד, שנקטה המשנה 'אור', משום שלדעת בית הלל אף אם הפילה בתחילת הלילה חייבת שני קרבנות. וכתב **הפרי מגדים** (שם) בטעם הדבר, שאף שהוא ספק יום ספק לילה, ואם הוא יום אינה חייבת אלא בקרבן אחד, מכל מקום חטאת העוף של יולדת באה גם על הספק. וכן נקטה הברייתא 'אור ליום שלישי' לגבי אכילת שלמים, משום שמבין השמשות של ליל שלישי הם אסורים באכילה מחמת הספק[נח].

מדוע התוספת היא שמונה אותיות

לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו שנאמר מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה. כתב **החזקוני** (בראשית ז ח), שמדברי רבי יהושע בן לוי עולה, שתיבת 'טהורה' השניה בפסוק זה היא מלאה [עם וא"ו], ולא כנכתב בספרי תורה שלנו 'טהרה' חסר וא"ו, שאם כן אין כאן אלא תוספת שבע אותיות. **והמהרש"א** (מ"מ ד"ה שבע) כתב, שהוכחת רבי יהושע בן לוי היא ממה שלא נאמר 'טמאה' בלא ה"א הידיעה.

מדוע לא הביאה הגמרא את הפסוק שנאמר בציווי

שם. הקשה **החזקוני** (שם), מדוע הביא רבי יהושע בן לוי פסוק זה שנכתב בקיום נח את מצות ה', ולא הביא את הנאמר קודם לכן (שם ז ג) בציווי ה' לנח, 'ומן הבהמה אשר לא טהורה היא', שגם שם עיקם הכתוב שמונה אותיות[נט] בכדי שלא להוציא לשון טומאה מפיו. וכמה דרכים נתבארו בראשונים ואחרונים בתירוץ קושיא זו:

א. בתוספות הרא"ש (ד"ה מן) **ובתוספות חכמי אנגליה** (ד"ה עקס) תירצו, שמהפסוק הראשון אין ראיה, משום שדיבור היוצא מפי הגבורה ודאי נאמר בלשון נקיה.

ב. המהרש"א (מ"מ ד"ה שבע) תירץ על פי מסקנת הגמרא להלן (ע"ב), שדווקא כשהלשון הנקיה והמגונה שוות באורכן יש לנקוט לשון נקיה, ואם כן, השינוי בשני פסוקים אלו אינו לגופו, שהרי בלשון הנקיה יש בהם אריכות לשון, אלא באו ללמד על מקומות אחרים שאין בהם אריכות לשון[ס]. אלא שמלבד לימוד זה דורשת הגמרא בבבא בתרא (קכג.) משינוי הלשון שבפסוקים אלו, שאין לספר בגנות בהמה. ולפי זה יש לומר, שמהפסוק הראשון למדנו דין זה, ואילו מהפסוק השני למדנו, שבמקום שאין אריכות לשון יש לספר בלשון נקיה.

ג. הפני יהושע (ד"ה שמאמר) תירץ, שבשעת הציווי עדיין לא ידע נח איזו מהבהמות נקראת טמאה, והראה לו הקדוש ברוך הוא על כל מין[סא], ומן הסתם לא הוצרך להראותו אלא על המינים הטהורים שהם מועטים, ומתוך כך הבין ששאר המינים טמאים. על כן על אותה שעה אין לשאול מדוע לא אמר לו 'הטמאה', שהרי מן הראוי שיאמר 'אשר לא טהורה היא', שגם שם עיקם הכתוב שמונה אותיות בכדי שלא להוציא לשון טומאה מפיו. וכמה דרכים נתבארו בראשונים ואחרונים בתירוץ קושיא זו:

א. בתוספות הרא"ש (ד"ה מן) **ובתוספות חכמי אנגליה** (ד"ה עקס) תירצו, שמהפסוק הראשון אין ראיה, משום שדיבור היוצא מפי הגבורה ודאי נאמר בלשון נקיה.

ב. המהרש"א (מ"מ ד"ה שמאמר) תירץ על פי מסקנת הגמרא להלן (ע"ב), שדווקא כשהלשון הנקיה והמגונה שוות באורכן יש לנקוט לשון נקיה, ואם כן, השינוי בשני פסוקים אלו אינו לגופו, שהרי בלשון הנקיה יש בהם אריכות לשון, אלא באו ללמד על מקומות אחרים שאין בהם אריכות לשון[ס]. אלא שמלבד לימוד זה דורשת הגמרא בבבא בתרא (קכג.) משינוי הלשון שבפסוקים אלו, שאין לספר בגנות בהמה. ולפי זה יש לומר, שמהפסוק הראשון למדנו דין זה, ואילו מהפסוק השני למדנו, שבמקום שאין אריכות לשון יש לספר בלשון נקיה.

ג. הפני יהושע (ד"ה שמאמר) תירץ, שבשעת הציווי עדיין לא ידע נח איזו מהבהמות נקראת טמאה, והראה לו הקדוש ברוך הוא על כל מין[סא], ומן הסתם לא הוצרך להראותו אלא על המינים הטהורים שהם מועטים, ומתוך כך הבין ששאר המינים טמאים. על כן על אותה שעה אין לשאול מדוע לא אמר לו 'הטמאה', שהרי מן הראוי שיאמר 'אשר לא טהורה היא', כלומר כל אשר אינני מראה לך שהיא טהורה. אך בשעת הכניסה לתיבה, כשכבר ידע נח מי הן הטהורות ומי הן הטמאות, מן הראוי היה שיכתוב הטמאה, לולי שעיקם הפסוק את לשונו כדי שלא להוציא דבר מגונה מפיו.

ד. החתם סופר (ד"ה מן) תירץ, שבציווי נאמר 'לא טהורה' ולא נאמר 'טמאה', משום שאינה טמאה לבני נח, אלא שאינה טהורה להקרבה על המזבח[סב]. אך בהכנסתם בפועל אל התיבה היה ראוי שיכתב 'טמאה', לולי שנמנע הפסוק להוציא מפיו לשון טומאה, כי נכתבו הדברים לישראל על ידי נותן התורה בדרך סיפור, שכן לאחר מתן תורה היא קרויה 'טמאה'.

ה. בספר וציוה הכהן [הו"ד **ברכר שמואל** (ד"ה מן)] הביא בשם **רבי פנחס מקוריץ** שתירץ, שמאריכות הלשון שנאמרה בציווי ה' לנח אין להוכיח שהיא משום לשון נקיה, שכן יתכן שהאריך בלשונו בכדי לתת לו שכר על כל דיבור ודיבור[סג].

ו. האור חדש (ד"ה למר) תירץ, שמהפסוק הראשון שנאמר בציווי אין להוכיח שנקט 'לא טהורה' משום לשון נקיה, שכן אילו היה נכתב 'טמאה' היה משתמע מכך שרק אם ידוע לו בודאי שהיא טמאה יכניס ממינה שנים, אבל אם הוא מסופק עליה אם היא טהורה או לא יכניס ממנה שבעה. וכדי להוציא מכך אמר לו 'ומן הבהמה אשר לא טהורה היא שנים איש ואשתו', שעד שלא יוודע לך בודאי שהיא טהורה הכנס ממנה רק שנים ולא שבעה. אמנם בפסוק השני המדבר בשעת הכניסה היה לו לומר 'טמאה', שהרי שם לא נזכר חילוק המנין בין הטהורות לטמאות, אלא נאמר (שם ז ח-ט) 'מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה וגו' שנים שנים באו אל נח אל התיבה'[סד]. וכמו כן

(לעיל ג: ד"ה ולפי) כתב, שבא להשמיענו שמותר להתפלל ערבית מעט קודם הלילה. **נד. ובכך** מיושב מדוע לא הקשתה הגמרא על כל המשניות והברייתות שהובאו לעיל מדוע נקטו לשון 'אור' ולא 'לילי', שכן בכל אותם מקומות לא היה מקום לטעות, אלא פשוט שמשמעותם לילה. מה שאין כן במשנתנו שהיה מקום לטעות בכוונתה, ולפרשה במשמעות יום. חידושי הר"ן (ד"ה ומקשה). **והוסיף הצל"ח** (ד"ה ומקשה), שמעצם ההוה אמינא שהבדיקה היא ביום י"ד, מוכח שיש סברא לומר כן. **נה. אך** תמה החתם סופר (שם), שהיה לו לתנא דבי שמואל לומר תחילת הלילה, ולא לילה סתם. **נו. כתב הפרי מגדים** (או"ח סי' תל"ו א"א ס"ק ו'), שכן משמע מגירסת 'לאור ארבעה עשר'. אמנם רש"י להלן (ד. ד"ה ומקשה) כתב שהבדיקה היא בלילה ממש, ומטעם זה שלל רש"י לעיל (ב. ד"ה מאור) גירסא זו, וגרס 'אור לארבעה עשר'. והט"ז (שם ס"ק ו') הוכיח כן ממה שהוצרכה הגמרא לשני טעמים שנתקנה הבדיקה באור לי"ד, גם משום שבשעה זו בני אדם מצויים בבתיהם, וגם משום שבאותה שעה אור הנר יפה לבדיקה. והוא משום שמצד הטעם הראשון יש לבדוק עוד קודם הלילה, ועל כן הוסיפה את הטעם השני, להשמיענו שבודקים דווקא בלילה, משום שבו אור הנר יפה לבדיקה. אך המקור חיים (שם ס"ק ו') דחה ראיה זו, וכתב שגם מעט קודם הלילה אור הנר יפה לבדיקה, אלא שהנפקא מינה מטעם זה היא, שאף אם בדק ביום י"ג אין יוצא בבדיקה זו, וצריך לחזור ולבדוק אור לי"ד. **נז. אמנם** בערוך (ערך נגה ה') מבואר שקראו כן ללילה בלשון סגי נהור. **נח. כתב הצל"ח** (שם), שלשיטת הראב"ד מה שאמר רבי אליעזר בן יעקב בברייתא לעיל (כ:) שי"ד בניסן אסור בעשיית מלאכה משעת האור, אף למסקנת הגמרא הוא מעלות השחר, שכן אם הוא מהלילה, אין שום סיבה לקוראו 'אור'. ואין לומר שמשום זירוז אסרו קודם הלילה, שהרי איסור זה אינו אלא מדרבנן [משמע מדבריו שלא כפרי מגדים שהוא ספק יום ספק לילה, אלא החמירו בו משום זירוז בעלמא. אך צריך עיון, שכן מכך שהמפלת בזמן זה חייבת בשני קרבנות, לכאורה מוכח שהוא ספק יום ספק לילה, ואם כן מדוע לא יאסר במלאכה מספק]. וראה לעיל (שם בענין 'מה היא שעת הסגת האור לפי מסקנת הגמרא להלן) שכן מבואר בדברי התוספות, שגם למסקנת הגמרא האיסור מתחיל מעלות השחר. וכן הכריח (ד"ה ליתנא) גם בשיטת הראשונים שכתבו שרק בתחילת מסכת שונה התנא לשון 'אור' ולא לילה, שלפי זה רבי אליעזר בן יעקב שלא שנה את דבריו בתחילת מסכת, אילו היתה כוונתו לליל י"ד היה לו לומר לילה ולא 'אור', ובהכרח שכוונתו לעלות השחר. והוסיף, שאף שתירצה הגמרא 'דכולי עלמא אור אורתא', אין זה אלא ב'אור', אבל רבי אליעזר בן יעקב אמר 'משעת האור', שמתפרש גם על היום. ובפרט לדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ק מ"ב) שקורא התנא ללילה אור כדרך הרבה דברים שנקראים על שם היפוכם, שאין זה אלא כשנזכרו בסתם, אבל 'האור' בה"א הידיעה ודאי פירושו אור ממש ולא היפוכו. אך בחידושי הר"ן (ד"ה ומקשה) כתב, שגם 'שעת האור' שאמר רבי אליעזר בן יעקב היא לילה, ונקט 'אור' ולא חשש שמא יטעו בדבריו, משום שסמך על לשון משנתנו 'אור לי"ד' שהוא ליל י"ד. **נט. שכן** היה לו לכתוב 'ומן הבהמה הטמאה'. **ס. ראה** להלן (ע"ב) בשיטות נוספות בענין זה. **סא. אך** ראה ברש"י (בראשית ז ג) שכתב, 'מכאן שלמד נח תורה'. והרד"ק (שם) כתב, שהקדוש ברוך הוא הודיע לנח את סימני הטהרה של הבהמות, או שנכנסו מעצמם לתיבה, וממילא ידע נח שאותם המינים שנכנסו מהם שבעה שבעה אלו הם הטהורים. וכן שנינו בזבחים (קנט.) שהעבירם נח לפני התיבה, וכל שהתיבה קולטת אותו בידוע שהוא טהור. אך החזקוני (שם) כתב, שאין הכוונה שם לטומאה וטהרה לענין אכילה, שאם כן אין ראיה מכאן שנח למד תורה, שהרי מאליהן נכנסו שבע טהורות ושתים טמאות, אלא שכל בעל חי שדבק במינו ולא קלקל את מעשיו קלטה אותו התיבה, שכן מצינו לשון טומאה בעריות, ככתוב 'אל תטמאו בהם' [ראה להלן במובא מהמאירי, שבבהמות הטהורות כל המין לא קלקל את מעשיו, ועל כן נקראו טהורות, אך מהמינים הטמאים רק אותם שנכנסו לתיבה לא קלקלו]. עוד פירש החזקוני, שדברי הגמרא אכן אמורים לענין טומאה וטהרה לאכילה, אך רק בעופות, שכן מאחר שמיני העופות הטמאים מרובים, לא היה נח יכול לעמוד בסודם, ועל כן הוצרך להעבירם לפני התיבה, אך בבהמות לא נצרך לכך, אלא ידע להבחין בין טהורה לטמאה מתוך כך שלמד תורה. **סב. ראה** להלן (בענין 'מדוע דווקא בפסוק בנחמה טמאה 'מיענה טהורה') במובא מהשערי תשובה, שאכן מטעם זה לא נזכר לשון טומאה גם בפסוק השני. **סג. כשם** שמצינו בעקידה (בראשית מ ג), שאמר הקדוש ברוך הוא לאברהם, 'קח נא את בנך את יחידך את יצחק' כדי לתת לו שכר על כל דיבור ודיבור, כמובא ברש"י שם בשם המדרש (ב"ר נה ז). **סד. ופירש** רש"י (שם ז ח), שכוונת הפסוק היא לכל הפחות שנים.

בשעת הכניסה לא יתכן שום ספק, שהרי כתב רש"י (שם ד ה) על פי הגמרא בסנהדרין (קח:), שמעצמם באו אל התיבה שבעה מן הטהורות ושנים מן הטמאות[סה].

מדוע דווקא בנח קרא הפסוק לבהמה טמאה 'איננה טהורה'

שם. כתב רש"י (ד"ה ממנה), שאף שהרבה פעמים נכתב בתורה 'טמא', מכל מקום שינה הפסוק מלשונו במקום אחד, כדי ללמדנו שיש לחזר אחר לשון נקיה. ודברי רש"י הם על פי מסקנת הגמרא להלן (ע"ב), שרק במקום שהלשון הנקיה והמגונה שוות באורכן יש לספר בלשון נקיה, אלא שכאן האריך הפסוק בלשונו אף כשיש בכך אריכות לשון, כדי ללמד על מקומות אחרים שאין בהם אריכות לשון.

ורבינו יונה (שערי תשובה ש"ג סי' לג) **והתוספות הרא"ש** (ד"ה שהרי) כתבו, שמאחר שבאותו זמן לא נהג איסור אכילת בהמה טמאה, ולא נחשבה לטמאה אלא רק לענין הקרבה, לשון גנאי הוא לכנות דבר שראוי לאכילה בשם 'טמא' רק משום שאינו קרב למזבח[סו].

והמאירי (ד"ה לעולם) כתב, שהיכן שנכתב ענין טומאה לענין איסור אכילה או לענין דיני טומאה וטהרה, אין גנאי בלשון טומאה. אך משמעות טומאה בבהמות שנכנסו לתיבה לא היתה על שם איסור אכילתן, אלא על שם מעשיהן. שכן שנינו בסנהדרין (קח:) שהעבירן נח לפני התיבה, 'כל שהתיבה קולטתו בידוע שלא נעבדה בהם עבירה, וכל שאין התיבה קולטתו בידוע שנעבדה בה עבירה'. ואף שלא נכנסו לתיבה אלא בהמות שלא קלקלו, מכל מקום ממין הטהורות לא קלקל מינם כלל, מה שאין כן בטמאות, שרק אלו שנכנסו לא קלקלו, אבל שאר הבהמות שמאותו המין קלקלו. וכן ממקרה לילה מוכיחה הגמרא להלן מכך ששינה הפסוק מלשונו ולא הזכיר בו לשון טומאה, משום ששם לשון זה הוא גנאי, לפי שהוא בא מחמת הרהור חטא.

ורבינו דוד והמהר"ם חלאווה (ד"ה שהרי) כתבו, שלענין הלכות איסור וטומאה נאמר 'טמא' כדי להמאיסו, ככתוב (דברים ז כו) 'שקץ תשקצנו'[סז], ודווקא במקום שאינו בא לצוות על עיקר דינים אלו אין להזכיר לשון טומאה[סח]. וכעין זה כתב **הבעל המאור** [הו"ד להלן (ע"ב) בענין 'מתי מדבר הפסוק בלשון קצרה ומתי בלשון נקיה'], ותבואר שם שיטתו בהרחבה.

מדוע לא החשיב רב פפא את הוא"ו של טהור

רב פפא אמר תשע שנאמר כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה רבינא אמר עשר וי"ו דטהור. כתב **התורת חיים** (ד"ה רב פפא), שרב פפא לא החשיב את הוא"ו כעיקום לשון, משום שיתכן שהיא באה לאיזו דרשה. **ובכן יהוידע** (ד"ה רב פפא) כתב, שיתכן שהיה שינוי בין הספרים של רב פפא לספרים של רבינא, ואצל רב פפא היה כתוב 'טהר' חסר בלא וא"ו. עוד כתב, שיתכן שלא החשיב רב פפא את הוא"ו משום שאינה מורגשת במבטא הפה, והיא מובלעת בין האותיות.

מדוע מיאן כל אחד מהאמוראים בדרשות האחרות

רב אחא בר יעקב אמר שש עשרה שנאמר כי אמר מקרה הוא בלתי טהור הוא כי לא טהור. כמה דרכים נאמרו באחרונים בביאור מחלוקת האמוראים בסוגייתנו, מהיכן למדנו שעיקם הפסוק את לשונו בכדי שלא להוציא דבר מגונה מפיו:

א. הפני יהושע (ד"ה למימר) כתב, שרבי יהושע בן לוי אינו סובר כדברי רב פפא שאמר שמצינו בבעל קרי עיקום של תשע אותיות, משום שאף אם נאמר שלא רצה הפסוק לכתוב לשון טומאה, עדיין יש בו יתור לשון, שכן היה לו לכתוב 'אשר לא טהור', ותוספת תיבת 'יהיה' אינה משום נקיות הלשון. ורב פפא סובר, שמאחר שכבר עיקם את לשונו וכתב 'לא טהור', הוסיף גם 'יהיה'.

ב. עוד כתב הפני יהושע בטעם מה שמיאנו רבי יהושע בן לוי ורב פפא במקורו של רב אחא בר יעקב, שהוא משום שאין להוכיח מלשון הנביאים שמצינו בהם הרבה כפל לשון[סט]. וגם בפסוק זה עצמו יש כפל לשון מלבד מה שכתב 'לא טהור' במקום 'טמא', שכן המילים 'כי לא טהור' מיותרים לאחר שכבר אמר 'בלתי טהור הוא'[ע].

ג. החתם סופר (ד"ה מן) פירש, שרבי יהושע בן לוי מיאן במקורו של רב פפא, משום שסבר ש'לא יהיה טהור' בא לרבות מקרה יום, כדרשת הספרי (כי תצא פיסקא רנה ה"ו), וכן מיאן בדברי רב אחא בר יעקב, משום שפירש בדברי שאול כתרגום יונתן, 'ארי אמר דלמא עירוע הוא ליה ולא דכי הוא, או דלמא לאורח אזל ואנחנא לא זמנינהי'. שאמר שאול שמא אירע לו מקרה ואינו טהור, או שמא הלך לדרכו משום שלא הוזמן לסעודה, ולפי זה ה'טהור' השני הוא מלשון הזמנה[עא]. ומשום סוף הדברים נקט גם בתחילה 'לא טהור' במקום טמא, כדרך לשון נופל על לשון.

ד. הפני שלמה (ד"ה ונלפענ"ד) כתב, שלדעת רבי יהושע בן לוי אין ראיה מבעל קרי, שכן הגמרא בנזיר (סט.) מעמידה את הפסוק האמור בזב שראה קרי, ודורשת משם ששכבת זרעו של הזב מטמאה במשא כזיבה. ולפי זה, דווקא נאמר שם 'אשר לא יהיה טהור', שכן הגמרא ביבמות (עה.) דורשת את דין טבול יום שמותר במעשר שני ואסור בתרומה ממה שנאמר (ויקרא יז ג) 'במים יובא וטמא עד הערב וטהר', יכול טמא לכל דבר, תלמוד לומר 'וטהר', יכול טהור לכל דבר, תלמוד לומר 'וטמא', ופירש **רש"י** (שם ד"ה יכול), שממה שלא נאמר 'ויטהר' אלא 'וטהר' משמע שגם קודם הערב הוא טהור לדבר מסוים, וכן הוא בכל הטמאים שטובלים לטומאתם, מלבד זב וזבה ויולדת שטבילתם רק בלילה השמיני לטומאתם. על כן כתבה התורה במקרה לילה 'אשר לא יהיה טהור', להורות בכך שמדובר בבעל קרי שקודם לכן היה טמא מחמת זובו, שהיא טומאה שאינה בכלל 'וטהר', שנאמר בשאר טמאים שנטהרים למעשר גם קודם הערב שמש.

ה. עוד תירץ הפני שלמה, שהעדיף רבי יהושע בן לוי להוכיח את דבריו מהפסוק האמור בנח, משום שמשם למדנו שאף על בהמה אין לספר בלשון מגונה[עב].

ו. בבן יהוידע (ד"ה רב פפא) כתב, שרבי יהושע בן לוי הביא את הפסוק בנח, משום שיש בו חידוש גדול יותר מהפסוק בבעל קרי. שכן הפסוק בבעל קרי נאמר בלשון נוכח, 'כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור', ובדיבור שמכוון לאדם, בודאי שצריך לדבר אליו בלשון נקיה כדי שלא להכלימו, אך מהפסוק בנח למדנו שגם בסיפור דברים בלשון נסתר יש לדבר בלשון נקיה.

ז. המצפה איתן (להלן ע"ב נרס"י ד"ה וכן) כתב, שרב פפא ורב אחא בר יעקב מיאנו בהוכחתו של רבי יהושע בן לוי שלמדים זאת מהמילים 'איננה טהורה', משום שיתכן שבא פסוק זה ללמדנו שלא היתה טמאה מחמת הרבעה שלא במינה, אלא היתה טמאה רק בסימנים. שהרי אף מהמינים הטמאים לא נכנסו לתיבה אלא בהמות שלא קלקלו, כמובא לעיל[עג].

מדוע חזר שאול ואמר 'כי לא טהור'

שם. הקשה **התוספות הרא"ש** (ד"ה שם עשרה), מדוע הוצרך להוסיף ולומר 'כי לא טהור' לאחר שכבר אמר 'בלתי טהור הוא'[עד]. ותירץ, ש'מקרה הוא בלתי טהור הוא' אמור על טומאת מקרה לילה, ו'כי לא טהור' אמור על כל הטומאות. אך אילו היה אומר בתחילה 'טמא הוא' היו נכללות בזה כל הטומאות, ולא היה צריך להוסיף דבר, אך מאחר שאמר 'בלתי טהור', משמע שנעקרה ממנה הטהרה ונטמא בטומאה קלה בלבד, ועל כן הוצרך לחזור ולהוסיף את שאר הטומאות.

והפני יהושע (ד"ה למימר) תירץ, שנצרך להוסיף גם 'כי לא טהור', כדי ללמדנו שאף שמן הסתם כבר טבל דוד לטומאת קריו, מכל מקום עדיין היה אסור באכילת שלמים עד הלילה, כדין טבול יום[עה].

סה. וכעין זה תירץ הפני שלמה (ד"ה לימנא), והוסיף על פי דברי הרמב"ן על התורה (שם), שנאמר בכניסה אל התיבה 'שנים שנים באו אל נח' גם על הטהורות, ואפילו שנכנסו מהן שבעה שבעה, משום ששנים באו מאליהם, ואת שאר החמשה הכניס נח. ואם כן בציווי שנאמר על כל השבעה נאמר דווקא 'לא טהורה', כי על אלו שהכניס נצטוה שלא להכניס אלא טהורות ודאי, אבל בפסוק שנאמר על שעת הכניסה שלא נזכרו בו אלא אותם שנים שנכנסו מעצמם היה לו לומר טמאה, שכן באלו לא היה מקום לספק. **סו. לכאורה** תירוץ זה נסתר מדברי הגמרא להלן (ע"ב), שהקשתה כקושיא האמורה, ותירצה שאין להאריך בלשון בכדי לנקוט לשון נקיה, ולא תירצה כתירוץ השערי תשובה, שכל עוד לא נאסרו בהמות אלו באכילה אין ראוי לכנותן טמאות. אלא שמבואר בדברי השערי תשובה, שכל עוד שלא נאסרו אף יש להאריך בלשון כדי שלא לכנותן טמאות. וצריך לומר, שתירוץ הגמרא ותירוץ השערי תשובה משלימים זה את זה, שלאחר שנאסרו באכילה אין להאריך את הלשון כדי שלא להזכיר בהן לשון טומאה, אבל קודם לכן אין להזכיר בהן לשון טומאה, אפילו שעל ידי כך תתארך הלשון. והיא כעין דרך הבעל המאור שיובא להלן (ע"ב בענין 'מתי מדבר הפסוק בלשון קצרה ומתי בלשון נקיה'). מלא הרועים (נרס"י ד"ה שמבן). **סז. ואף** הפסוק שהובא להלן בבעל קרי אינו בא להזהיר על עיקר דין טומאתו, שהרי הוא נלמד מפסוק אחר, אלא בא רק לאסור עליו את הכניסה למחנה לויה, ועל כן לא הזכיר בו לשון טומאה. ולפי זה צריך לומר שטומאת מת אין בה גנאי, שכן גם בדרך סיפור נאמרה בה לשון טומאה, כגון 'ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם' (במדבר ט ו). **סח. המהר"ם חלאווה** (שם) כתב תירוץ זה רק לפי ההוה אמינא, שכן להלן (ע"ב) מקשה הגמרא קושיא זו ומתרצת תירוץ אחר. אך ראה שם במובא מבעל המאור, שנקט כן גם למסקנת הגמרא. **סט. ובבן** יהוידע כתב, שהעדיפו רבי יהושע בן לוי ורב פפא להביא מפסוקי התורה, וגם יצאו הם מפי הגבורה, מה שאין כן בפסוק שהביא רב אחא בר יעקב שהוא מהכתובים, וגם יצא מפי שאול. **ע. ראה** להלן בטעם יתור זה לשיטת רב אחא בר יעקב. **עא. כמו** 'הקדיש קרואיו' (לעיל ה ו), ובתרגום יונתן פירשו בלשון הזמנה. **עב. כמבואר** בבבא בתרא (קכג.) [אך מדברי המהרש"א שהובאו לעיל (בענין 'מדוע לא החשיב הגמרא את הפסוק שנאמר בלילה') נראה, שהדין האמור שם אינו משום שיש לחזר אחר לשון נקיה, אלא הוא דין בפני עצמו, שאסור לספר בגנותה]. וכן כתב בחידושי הר"ן (להלן ע"ב ד"ה כל), בטעם מה שנצרכים כל שלשת הפסוקים. **עג. והוסיף**, שלכך כוונת הגמרא בבבא בתרא (שם) הדורשת מכאן שלא סיפר הפסוק בגנות בהמה טמאה. אך ראה לעיל (שם) במובא מהמהרש"א, שדבר זה נלמד מהפסוק הראשון שנאמר בציווי, ולא מפסוק זה. **עד. קושיא** זו אינה אלא לרב אחא בר יעקב הלמד מאריכות הלשון שבפסוק זה שיש לחזר אחר לשון נקיה. אך לדעת רבי יהושע בן לוי ורב פפא אין לתמוה על אריכות לשון הנביאים, שכן דרכם לכפול את לשונם, כמובא לעיל מהפני יהושע, או שיפרשו כתרגום יונתן, שדברי שאול נאמרו לצדדים, שנפקד דוד משום טומאה, או משום שלא הוזמן לסעודה, וכמובא לעיל מהחתם סופר. **עה. לא** נתבאר בדבריו מדוע רק לאחר שאמר 'בלתי טהור' נצרך להוסיף זאת.

אמנם רש"י בשמואל (ס' כ כו) כתב, שסבר שאול שעדיין לא טבל דוד לקריו, שכן אילו טבל לא היה צריך הערב שמש, לפי שטבול יום מותר בחולין. וכתב **השאילת יעב"ץ** (שו"ת, ח"ג סי' פט), שנראה מדבריו שלא משום אכילת קדשים סבר שאול שנפקד דוד מהסעודה, אלא משום ששאול היה אוכל חולין בטהרה. ולפי זה ביאר בדברי רב אחא בר יעקב, שאילו היה אומר שאול 'טמא הוא' היתה מובנת כוונת דבריו, שהרי רק מי שלא טבל קרוי 'טמא' ולא טבול יום, כדברי המשנה בטבול יום (פ"ג מ"ו) 'אין טבול יום טמא'. אך מאחר שלא אמר 'טמא' אלא 'בלתי טהור', היה מקום לטעות בדבריו, שכוונתו שעדיין לא העריב שמשו, ועל כן הוצרך לחזור ולומר 'כי לא טהור', כדי לפרש שלא טבל כלל. **ובבן יהוידע** (ד"ה רב פפא) כתב, שמתוך שנאת שאול את דוד אמר שנטמא לקריו משום שאיננו טהור ויש לו הרהורים, וכדברי רבי פנחס בן יאיר (כתובות מו.) 'אל יהרהר אדם ביום ויבוא לידי טומאה בלילה'. אלא שאם היה אומר בתחילה 'טמא הוא', לא היה צריך לחזור ולומר שנטמא מתוך הרהור, שכן הדבר מוכח מתוך מה שלא אמר 'מקרה הוא' ותו לא, אלא כפל ואמר 'מקרה טמא הוא', ומכך משתמע שמקרה בא מחמת טומאת המחשבה. ורק משום שאמר בלשון נקיה 'בלתי טהור הוא', הוצרך לחזור ולומר 'כי לא טהור הוא'.

ביאור ההוכחה מלשון מושב שנאמר בזבה

לעולם יספר אדם בלשון נקיה שהרי בזב קראו מרכב ובאשה קראו מושב. כתבו **התוספות** (ד"ה שהרי), שאין לפרש בכוונת הברייתא שקרא הפסוק לדין מרכב בשם מושב, שהרי דין מרכב חלוק ממושב, שכן מושב מטמא את הנוגע בו לענין שיטמא גם את בגדיו, ואילו מרכב אינו מטמא אדם לטמא בגדים, ואין דרך הפסוק לשנות את הדבר מכפי שהוא בכדי לדבר בלשון נקיה[עז]. אלא כוונת הגמרא היא, שבאשה לא נזכר דין מרכב בפירוש אלא נתרבה מייתור הפסוק. שכן שנינו בתורת כהנים (מלואים פרשה זביס פ"ו הי"ד), 'אשר היא יושבת עליו' זה המושב, 'כלי' זה המרכב.

ובהגהות רא"מ הורוויץ (ד"ה שהרי) כתב, שלאחר שיושב הרוכב על הבהמה ראוי לקרותו מושב, וההבדל אינו אלא בתחילת מעשה הרכיבה, שאינה כצורת מעשה ישיבה אלא נעשית על ידי פיסוק רגלים. ואם כן יש לפרש שאכן מכונה מרכב האשה 'מושב' משום לשון נקיה, שכן הפסוק אינו מדבר על פעולת הרכיבה אלא על המרכב[עח].

מנין שהפסוק באיוב מדבר במילי דעלמא

וכי תימא הני מילי בדרבנן אבל במילי דעלמא לא ואומר ודעת שפתי ברור מללו. כתב **המהרש"א** (מ"ק ד"ה ותנחר), ש'שפתי' משמע אף מילי דעלמא, ואפילו שאינם דברי חכמים. **והמרומי שדה** (ד"ה וכ"ת) פירש, שדברי הפסוקים נאמרו בלשון בני אדם, ועל כן הם קרויים 'מילי דעלמא'.

מדוע נקט הפסוק לשון רכיבה ברבקה

התם משום ביעתותא דגמלים אורחא היא. כתבו **התוספות** (ד"ה שהרי), שמאחר שדרך נשים לרכב על הגמל נאמר שם לשון רכיבה, שכן אין הפסוק משנה את הדברים מכפי שהם משום לשון נקיה. **והקשה השפת אמת** (ד"ה התם), שאם כן היה לה לגמרא לתרץ שנאמר 'ותרכבנה' משום שכך היה במציאות, ולשם מה הוצרכה להוסיף את הטעם מדוע רכבה. ומכך נראה שקושיית הגמרא היתה, שאפילו שבמציאות רכבה, מכל מקום היה לו לכתוב שישבה משום לשון נקיה. וכתב, שלולי דברי התוספות היה נראה לפרש בתירוץ הגמרא, שנאמר 'ותרכבנה' אפילו שאינו לשון נקיה, כדי להשמיענו דרך ארץ, שאפילו נשים צנועות שאין דרכן ברכיבה, מכל מקום על הגמל יש להן לרכב משום פחד הגמלים[עט].

ג:

את מי הרכיב משה על החמור

משום בניו אורחא הוא. פירש **רש"י** (ד"ה משום) 'משום בניו, שהן זכרים כתב לשון רכיבה'. וכתב **הראש יוסף** (נרסה"י שם), שמכך שלא ציין רש"י את התיבות 'אורחא הוא' נראה שלא גרס כן, משום שאין דרכה של אשה ברכיבה אפילו כשהיא עם בניה. ואכן רק בניו של משה רכבו על החמור, ולא אשתו. **אך הבן יהוידע** (ד"ה התם) פירש, שאף אשת משה רכבה, משום שכאשר בניה נמצאים עמה על החמור גם דרך האשה לרכב עליו בפיסוק רגלים[א], לפי שהיא צריכה להחזיק את בניה שלא יפלו. עוד כתב, שמכיון שגם בניה היו עמה על חמור אחד, אין די מקום על גב החמור שתשב עליו מן הצד בלי פיסוק רגלים. עוד כתב, שמכיון שהיו בניה עמה ואחד רכב מלפניה ואחד מאחריה, לפיכך לא היה גנאי ברכיבתה בפיסוק רגלים, כי היו רגליה מכוסים על ידי בניה מלפנים ומאחור.

במה נחלקו שלשת התירוצים

התם משום ביעתותא דלילא אורחא הוא ואיבעית אימא משום ביעתותא דלילא ליכא משום ביעתותא דדוד איכא ואיבעית אימא ביעתותא דדוד נמי ליכא משום ביעתותא דהר איכא. כתב **המהרש"א** (מ"ק ד"ה משום) ביאור שלשת התירוצים האמורים, שהתירוץ הראשון סובר שבהכרח היה מעשה זה בלילה, שכן לאחר שפגש דוד את אביגיל אמר לה (שמואל ס' כה לד) 'כי אם נותר לנבל עד אור הבקר משתין בקיר', ומכך משמע שרכבה לקראתו בלילה. והתירוץ השני סובר, שיתכן שלא היה מעשה זה בלילה כי אם ביום, ומכל מקום אמר לה דוד 'עד אור הבוקר', משום שידע שלא יגיע למקומו של נבל עד הלילה. על כן תירץ, שרכבה על החמור משום הפחד מדוד, שנתייראה שמא יהרוג את כל בית נבל. והתירוץ השלישי לא הסתפק בתירוץ זה, משום שגם בהמשכו של הפרק (שם כה מג) נאמר 'ותמהר ותקם אביגיל ותרכב על החמור'. והיה זה לאחר שמת נבל ושלח דוד את עבדיו לקחת לו את אביגיל לאשה. ושוב יקשה, הרי באותה שעה כבר לא נתייראה שמא יהרוג את כל בית נבל, שהרי כבר מת נבל, ומדוע רכבה על החמור ולא ישבה עליו[ב]. על כן תירץ, שרכבה משום פחד ההר, שהרי הדרך מביתה למקומו של דוד היתה במורד ההר, ככתוב בהליכתה הראשונה לקראתו (שם כה כ) 'ויורדת בסתר ההר'.

מתי מדבר הכתוב בלשון קצרה ומתי בלשון נקיה

ובאורייתא מי לא כתיב טמא אלא כל היכא דכי הדדי נינהו משתעי בלשון נקיה כל היכא דנפישין מילי משתעי בלשון קצרה. לכאורה יש לתמוה על תירוץ זה, הלא משלשת המקומות שהובאו לעיל (ע"ח), בבהמות שנכנסו לתיבה, במקרה לילה, ובמעשה שאול ודוד, מוכח שעדיפה לשון נקיה על לשון קצרה. שהרי האריך הכתוב בלשונו ואמר 'לא טהור' במקום 'טמא' בכדי שלא להוציא דבר מגונה כטומאה מפיו. ושלש דרכים נשנו ביישוב קושיא זו:

א. רש"י (ד"ה וכל) כתב, שנקט הכתוב במקומות אלו לשון נקיה אפילו שמחמת כן הוצרך להאריך, כדי ללמדנו שלעולם יספר אדם בלשון נקיה במקום שאין בו אריכות[ג]. וכן כתבו **התוספות** (ד"ה כל), והוסיפו, שהוצרך הכתוב ללמדנו זאת דווקא במקום שיש בו אריכות, שכן אם היה נוקט בלשון נקיה מבלי להאריך בלשונו, לא היתה מכך הוכחה שהקפיד הכתוב על דבר זה.

והקשה בחידושי הר"ן (ד"ה כל), הלא כדי ללמדנו על מקומות שאין בהם אריכות לשון, היה די שיעקם הכתוב את לשונו רק במקום אחד, ולמה עשה כן בשני המקומות האמורים. ותירץ, שהוצרך הכתוב להשמיענו שיש לאחוז בלשון נקיה גם בנח וגם במקרה לילה. שכן מכך שנאמר בנח 'אשר איננה טהורה' עדיין יש לדחות, שלא נאמר 'הטמאה' משום שלא נצטוו בני נח על איסור בהמות טמאות, ולא נקראו 'טמאות' לגביהם. וכן ממה שנאמר 'אשר לא יהיה טהור' במקרה לילה יש לדחות, שדווקא בבני אדם מקפיד הכתוב לחזר אחר לשון נקיה ולא בבהמות. אך לאחר שנכתב כן בשני המקומות, מסתבר שגם מה שנאמר 'אשר איננה טהורה' בבהמה, הוא משום לשון נקיה[ד].

והפני יהושע (נרסה"י שם) תירץ, שעיקם הכתוב את לשונו גם בבעל קרי וכתב בו 'לא יהיה טהור' (דברים כג יא), כדי ללמדנו שאפילו בדין שנוהג לדורות אין להזכיר לשון טומאה, במקום שאין בו אריכות. ואף במעשה שאול ודוד עיקם הכתוב את לשונו, ללמדנו שגם דברי נביאים נאמרים בלשון נקיה.

והחתם סופר (לעיל ע"ח ד"ה מן) תירץ, שלמסקנת הגמרא 'לא יהיה טהור' שנאמר בבעל קרי בא לרבות מקרה יום, כדרשת הספרי (מ' תצא פי' רנה). ובדברי שאול יש לפרש כהתרגום (שמואל ס' כ כו), ש'כי לא טהור' אינו במשמעות טומאה, אלא אמר שאול, שמא הלך דוד לדרכו משום שלא הוזמן לסעודה, 'טהור' הוא מלשון הזמנה[ה].

ב. הבעל המאור (ד"ה קוגיא) פירש, שישנם שני מיני לשונות שאינן ראויות, לשון מגונה, ולשון שאינה של כבוד. ובלשון מגונה אין לדבר כלל כשהיא קצרה יותר מהלשון הנקיה. אבל לשון כבוד יש להעדיף רק אם אינה ארוכה מהלשון הבלתי מכובדת. והיכן שנכתב 'טמא' בדרך ציווי, אף שאין זו לשון כבוד מכל

עו. **וכן** פירש המלבי"ם (שם). עז. **כפי** שמוכח מתירוץ הגמרא להלן, לגבי רכיבת רבקה על הגמל. עח. **מה** שאין כן בלשון 'ותרכבנה' שנאמרה ברבקה ונערותיה, שאמורה על עצם פעולת הרכיבה, ועל כן לא ניתן לכנותה ישיבה. עט. **וכן** יש לפרש בתירוץ הגמרא להלן (ע"ב) שרכבה אביגיל על החמור משום פחד הלילה, שמשמיענו הפסוק שגם לנשים צנועות יש לרכב בלילה. וכעין זה כתבו בבן יהוידע (ד"ה התם) ובהגהות רא"מ הורוויץ (ד"ה שהרי), אלא שפירשו שקושיית הגמרא לא היתה על לשון הפסוק אלא על גוף המעשה, שאם מצינו שנמנע הפסוק בזבה לכתוב לשון מרכב משום שהוא מגונה, כל שכן שלמעשה אין לאשה לרכב בפיסוק רגלים. א. **ראה** להלן שכן משמע מדברי המהר"ם חלאווה (ד"ה והפ"ח). ב. **אך** בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה וק') כתבו, שמשם אין להקשות כלל לפי שמיהרה, ובשעת מהירות דרך האשה ברכיבה. ג. **או** בדבר שלא נאמר לתלמידים. פני יהושע (נרסה"י שם). ד. **לא** נתבאר בדברי הר"ן מדוע בכתוב השלישי שבספר שמואל נכתב 'כי לא טהור', ולא 'טמא'. ה. **ראה** לעיל (ע"ח) בהרחבת דבריו. אך לכאורה עדיין תקשה קושיית הר"ן על רב פפא ורב אחא בר יעקב לעיל (שם), שדורשים כתובים אלו, ואינם

מקום אינה לשון מגונה, לפי שצריך הכתוב להזהיר את ישראל על דיני הטומאה, ועל כן נאמר שם 'טמא' ולא 'בלתי טהור', כדי שלא להאריך בלשון. אבל אצל נח נזכרו הבהמות הטמאות בדרך סיפור דברים ולא בתורת ציווי לדורות, וכן בכתוב של מקרה לילה לא בא להזהיר על עצם טומאת קריו, ועל כן נמנע שם הכתוב מלכתוב לשון טומאה אפילו שמתוך כך הוצרך להאריך, משום ש'טמא' שנזכר שלא בדרך ציווי הוא לשון מגונה שאין להזכירה כללז.

ג. **המהרש"א** (נרס"י ד"ה וכל) **כתב**, שלשון קצרה ומגונה ולשון ארוכה ונקיה שוות הן, ולכן לפעמים נקט הכתוב את זו ולפעמים את זו. ומדברי המהרש"א נראה שלא פירש כן בדברי רש"י. אך **הראש יוסף כתב**, שכך היא גם כוונת רש"יח. שכן כתב 'והני דלעיל עיקם ללמדך שצריך לחזר אחר לשון נקי, ובשאר מקומות כתיב לשון מגונה וקצר, ללמדך שישנה אדם לתלמידו לשון קצרה'. ולכאורה סוף דבריו תמוה, שהרי מה שנכתב בשאר מקומות 'טמא' הוא משום שכך היא המידה לנקוט בדרך קצרה, ולא רק בכדי ללמדנו זאת. על כן יש לפרש בכוונתו, שמהמקומות שנכתב בהם 'לא טהור' למדנו, שבמקום שהלשון המגונה קצרה מהלשון הנקיה מותר לאחוז בנקיהט. ומתוך כך מוכח, שאם הן שוות באורכן חובה לתפוס בנקיה, שכן אם לא היה עדיפות בלשון נקיה לא היתה התורה מתירה לאחוז בה כשהיא ארוכה מהמגונה'. ומהמקומות שנאמר בהם 'טמא' למדנו, שכאשר המגונה קצרה יותר מהנקיה מותר לאחוז במגונה. והנפקא מינה היא בתלמיד שאינו יכול להבין בדרך ארוכה ונקיה, שחובה לדבר אליו בלשון הקצרה המגונהיא.

והקשה החתם סופר (נעיל ע"ח ד"ה מן) על דברי המהרש"א, הלא שנינו בברייתא בחולין (סג:), גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם, שבהמות טמאות מרובות מהטהורות, לפיכך מנה הכתוב את הטהורות, כדי ללמדנו שלעולם ישנה אדם לתלמידיו בדרך קצרה. ולדברי המהרש"א שהרשות ביד האדם לדבר בלשון ארוכה כשהיא נקיה יותר, יש להקשות, מה ראיה היא שהטמאות מרובות. הלא אף אם הטהורות מרובות יש לומר שמנה אותן הכתוב ולא את הטמאות, משום שרצה לדבר בלשון נקיה. ובהכרח שאילו היו הטהורות מרובות מהטמאות היה לה לתורה למנות דווקא את הטמאות, ואפילו שאין זו לשון נקיהיב. אך הסיק שיש לדחות ראיה זו, ולא פירש את דבריו.

כללי המקרא שונים מסדר דיבור האדם

שם. הרי"ף הביא את דברי רבי יהושע בן לוי, שלעולם לא יוציא אדם דבר מגונה מפיו, וכן את כל הראיות שהובאו בסוגייתנו לדין זה, אך לא הביא את מסקנת הגמרא, שלשון קצרה עדיפה על לשון נקיה. וכתב **השפת אמת** (ד"ה כל) בביאור שיטתו, שאף למסקנא לעולם עדיפה לשון נקיה, ואפילו שהיא ארוכה יותר מן המגונה, וחילוק הגמרא בין מקום ששתי הלשונות שוות באורכן למקום שהמגונה קצר יותר, אינה אלא בכללי המקראות, אבל בדיבור האדם לעולם לא יוציא דבר מגונה מפיו. אלא שגם הכתוב שינה מדרכו בכמה מקומות והאריך בלשונו כדי לדבר בלשון נקיה, בשביל ללמד על דיבור האדם.

וכן הביא הדבר שמואל (ד"ה ונמוריים) **בשם ספר 'זבד טוב'**. והוסיף בביאור הדברים, ששני דינים נאמרו בלשון נקיה. הדין הראשון הוא מצד הלשון עצמה, שכשהיא צחה ונקיה היא חשובה יותר, ועל כן יש לתפוס בה. והדין השני הוא גדר והרחקה, שעל ידי שישמור האדם את פיו וידבר רק בלשון נקיה, לא יבוא לידי דיבורים אסורים, וכלשון **רבינו יונה** (מערי תשובה ש"ג אות לג) 'וזה כמו גדר להזהר מנבלות הפה שהיא מן העבירות החמורות, וגם גדר להזהר מספור לשון הרע ונתינת דופי בבריות'. ודין זה נוהג גם במקום שלשון זו קצרה מהלשון הנקיה. אך כמובן שגדר זה אינו נוהג אלא בדיבור האדם, ולא בלשון הכתובים. אכן הדין הראשון נוהג גם בלשון הכתובים, שיש להם לתפוס לשון נקיה מצד עצם חשיבותה. אמנם במקום שהיא ארוכה הלשון הקצרה חשובה הימנה, ואפילו שאינה נקיה כמותה.

מדוע מיאנה הגמרא בתירוצים הקודמים שנאמרו באביגיל

וכל היכא דכי הדדי נינהו משתעי בלשון כבוד והא רוכבת ויושבת דכי הדדי נינהו וקאמר רוכבת. תמה **הצל"ח** (ד"ה והנה), הלא כבר תירצה הגמרא לעיל, שמשום פחד מהלילה או מדוד או מן ההר רכבה אביגיל על החמור ולא ישבה עליו, ומה הוסיפה להקשות מדוע נאמר בה 'רוכבת'יג. וכתב ליישב, שגם רכיבה ניתן לכנות בשם ישיבהיד. אלא שבמקום שדרך האשה ברכיבה, כגון משום פחד או בגמל, אין הרכיבה נחשבת לגנאי, ועל כן לשון 'רוכבת' שנאמר באביגיל אינה לשון מגונה. אמנם אף שאין זו לשון מגונה מכל מקום איננה לשון נקיה כמו 'יושבת'. אלא שמלשון רבי יהושע בן לוי 'לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו' משמע שאין להקפיד אלא על לשון מגונה, ולא על לשון שאינה נקיה, ואין צריך להעדיף עליה את הלשון הנקיה יותר. ולשיטתו בהכרח שטומאה היא לשון גנאי. אך הקשתה הגמרא על דבריו, הלא מצינו הרבה פעמים 'טמא' בתורה, ובהכרח שאין זו לשון מגונה אלא רק איננה נקיה, וגם עליה יש להקפיד ויש להעדיף לשון נקיה יותר, כל עוד אין בכך משום אריכות לשוןטו. ואם כן אף במקום שדרך האשה ברכיבה יש לכתוב בה 'יושבת' שהיא לשון יותר נקיה, שהרי גם את הרכיבה ניתן לכנות בשם 'ישיבה' כאמורטז.

ארגז החכמה

מדוע לא נכתב 'ישבת' בכתיב חסר

רכבת כתיב. כתב **רש"י** (ד"ה רכבת), שאין להקשות שהיה יכול לכתוב גם 'ישבת' בלא וא"ו ולא היתה בכך אריכות לשון, משום שלא נכתב בתורה כתיב חסר אלא במקום שבא לאיזו דרשה. ועל כן נכתב 'רכבת' בכתיב חסר, ללמדנו שיש לתפוס לשון קצרה על אף שהיא מגונה. וכתב **המהרש"ל** (נרס"י שם), שאין בכוונת רש"י לומר שבא הכתוב ללמדנו שיש להעדיף לשון קצרה על לשון נקיה, שהרי דבר זה כבר נלמד ממה שכתבה התורה בהרבה מקומות 'טמא'. אלא בא הכתוב ללמדנו שגם בלשון מגונה יש להקפיד שתהיה קצרה. ותמה **המהרש"א** (נרס"י שם) על דבריו, מה חידוש יש בדבר זה. על כן פירש, שבא להשמיענו שאפילו שבמבטא אין מורגשת תוספת הוא"ו ואינה מאריכה את הדיבור, מכל מקום יש לקצר גם בכתיבהיז.

והתורת חיים (ד"ה רכבת) **כתב**, שדברי רש"י אמורים בשיטת תנא דבי רבי ישמעאל (נעיל ע"ח) שלמד שיש לדבר בלשון נקיה ממה שקראה התורה למרכב האשה מושב, ולא ממה שעיקם הכתוב את לשונו בשלשת הכתובים שהובאו לעיל כדי שלא להזכיר לשון טומאהיח. וצריך לומר שמעיקום לשון זה אין ראיה, משום שיתכן שבא לצורך דרשה מסוימת. נמצא שלשיטתו אין הכרח לומר ש'טמא' הוא לשון מגונה, ואם כן אין ראיה מכל טמא שנאמר בתורה שיש לתפוס לשון קצרה אפילו כשהיא מגונה, ולא למדנו זאת אלא ממה שנאמר 'רכבת' ולא 'יושבת'.

ובחידושי הר"ן (ד"ה רכבת) **כתב**, שעל פי כללי הלשון גם 'רוכבת' וגם 'יושבת' צריכות להיכתב בכתיב מלא, אלא לפי שרכיבה היא לשון מגונה

מפרשים אותם כפירושים האמורים. ו. **שכן** עיקר דין טומאת קרי מקומו בפרשת מצורע (ויקרא טו טז), והכתוב שהובא בסוגייתנו נאמר רק לענין דין שילוח מחנות, שבעל קרי אסור בכניסה למחנה לויה ומחנה שכינה. וכן התחיל להזהיר בו 'ונשמרת מכל דבר רע' (דברים כג י), שלא יהרהר אדם ביום ויבוא לידי טומאה בלילה. וכן בדוד לא נאמרו הדברים בדרך ציווי, אלא כסיפור דברים. ז. **ראה** לעיל (ע"ח) בהערה, שכעין דרך זה פירש המלא הרועים בשיטת השערי תשובה, אלא שלשיטתו טעם מה שאצל נח נחשבת לשון 'טמא' לדבר מגונה הוא משום שעדיין לא נאסרו בהמות טמאות באכילה. ח. **וכן** נראה מדברי השפת אמת (ד"ה כל). ט. **אמנם** מדברי התוספות (ד"ה כל) מוכח שאינה חובה אלא רשות. ראש יוסף (נמוק' שם). שכן כתבו, שבכדי להשמיענו שעדיפה לשון נקיה הוכרח הכתוב לנקוט לשון נקיה דווקא במקום שיש בה אריכות, שכן אם היה נוקט לשון זו במקום שהן שוות לא היתה ראיה שהיא עדיפה. ולדברי המהרש"א אין צורך בזה, שהרי גם במקום אריכות אפשר לאחוז בנקיה. אור גדול (על המצוות, פ"ח מ"ח). י. **שכן** אם לא היתה עדיפות בנקיה, הלא פשוט מסברא שיש לאחוז בקצרה. יא. **לא** כן היה לה לתורה לכתוב בכל מקום באותה לשון, או בקצרה ומגונה, או בארוכה ונקיה. יב. **כעין** זה יש להקשות גם על שיטת רש"י ובעל המאור, מנין לברייתא שבהמות טמאות מרובות, הלא יתכן ששוות הן במניינן, ומנה את הטהורות כדי לדבר בלשון נקיה. הערות על החתם סופר (שם). יג. **ובתחילה** כתב לתרץ, שלאחר שתירצה הגמרא שיש להעדיף לשון קצרה על לשון נקיה, הרי היא חוזרת בה מכל התירוצים הקודמים שאמרה לעיל. אך דחה זאת, כי מדוע היה לה לגמרא לחזור מתירוצים אלו. עוד תמה, שאם למסקנא אין דרך האשה ברכיבה כלל, וגם לא משום פחד ההר וכדומה, שוב יקשה על מה שנאמר ברבקה 'ותרכבנה על הגמלים' ולא 'ותשבנה', שהרי אין בכך משום אריכות לשון. ודוחק לחלק בין פחד הגמל לפחד ההר. אמנם המהר"ם חלאווה (ד"ה הוסיף) כתב, שדווקא משום פחד הגמל דרך האשה ברכיבה, אבל לא בחמור. עוד כתב, שכמו כן אין להקשות מ'וירכיבם' (שמות ד כ) שנאמר במשה [לכאורה כוונתו שמשום פחד הבנים דרך האשה ברכיבה גם על החמור. אך לשיטת רש"י (ד"ה משם) על פי הראש יוסף שהובאה לעיל, אשת משה כלל לא רכבה, אלא רק בניו רכבו]. וראה בדקדוקי סופרים שהביא גירסת כתב יד, 'ואיבעית אימא ביעתותא דלילה ליכא, מיהו בדאורייתא מי לא כתיב טמא, אלא כל היכא דכי הדדי נינהו משתעי בלשון נקיה'. ולפי זה דברי הגמרא אכן אמורים שלא על פי התירוצים הקודמים, אלא הם תירוץ בפני עצמו, שנאמר באביגיל 'רכבת' אפילו שהיא לשון שאינה נקיה, משום שהיא יותר קצרה מ'יושבת'. יד. **שכן** מצינו במרכב שהזב יושב עליו, כגון אוכף הבהמה, שמטמא משום מושב, ורק הכלי שאינו יושב עליו ממש אלא רק נסמך עליו בשעת הרכיבה נקרא מרכב, הרי שגם הרכיבה נחשבת לישיבה. צל"ח (שם). אמנם בדברי התוספות לעיל (ע"ח ד"ה שהרי) מבואר שלא כדברי הצל"ח, שכן כתבו ביאור תירוץ הגמרא (שם), שמאחר שלמעשה רכבה רבקה משום פחד הגמל, לא יתכן שיכנה הכתוב רכיבה זו בשם ישיבה, שכן משום נקיות אין לשנות את המציאות מכפי שהיתה. טו. **כדרך** בעל המאור שהובאה לעיל (בענין 'מתי מדבר הכתוב בלשון קצרה ומתי בלשון נקיה'). טז. **והוסיף**, שלפי זה לכאורה יש להקשות, אם כן מדוע נכתב אצל רבקה 'ותרכבנה' (בראשית כד סה) ולא 'ותשבנה', הלא אין בכך משום אריכות. אך יש לתרץ, שבא הכתוב ללמדנו, שבמקום פחד יש לה לאשה לרכב, ואין הדבר נחשב לה לגנאי. אך עדיין הקשה מלשון הרכיבה שנזכרה אצל אביגיל (שמואל א כה מב) 'ותקם אביגיל ותרכב על החמור', מדוע לא נאמר שם 'ותשב' בלשון נקיה, הרי את מה שדרך האשה ברכיבה במקום פחד כבר למדנו מרבקה. וכתב, שיש מקום לחילוק בין 'רוכבת' לבין 'ותרכב', אך לא כתבו משום שהוא דחוק [אולי כוונתו לחילוק שהובא לעיל (ע"ח) בשם הגהות ראי"מ הורוויץ, ש'ותרכב' מורה על תחילת פעולת הרכיבה, ו'רוכבת' מורה על המשך הרכיבה, והגנאי הוא רק בתחילת הפעולה]. יז. **בגליוני** הש"ס (ד"ה לעולם) ציין לדברי רש"י בגיטין (פו: ד"ה וכן), שנקיי הדעת בירושלים כשהיו מעידים בשטר היו חותמים רק את שמם, ולא הוסיפו תיבת 'עד', משום לשון קצרה. ומכאן שגם בכתיבה יש לקצר. יח. **אך** כתב, שיתכן שלא נחלק תנא דבי רבי ישמעאל על האמוראים הדורשים דין זה מטומאה, אלא בא להוסיף עליהם. שלא רק לשון מגונה כטומאה לא יוציא מפיו, אלא אף לשון בלתי מכובדת לא יוציא מפיו. שכן לשון מרכב באשה אינה מגונה, אלא שאינה לשון של כבוד. וכן הוא ברבינו דוד (ד"ה ומה).

אוצר החכמה

ראוי לקצר בה ולכותבה בכתיב חסר. על כן נאמר 'רכבת' ולא 'יושבת', שכן אילו נכתבה בלשון ישיבה היה צריך להאריך בה ולכותבה בכתיב מלא, והרי יש להעדיף את הלשון הקצרה.

האם גם תיבת 'רכבת' צריכה להיכתב בכתיב מלא

שם. **התוספות** (ד"ה רכבת) כתבו בשם ר"י כעין דברי רש"י, שאילו היה נכתב 'יושבת' היה צריך להיכתב בכתיב מלא, שכן לא נכתב בשום מקום לשון ישיבה בכתיב חסר, אלא אם כן בא לאיזו דרשה. שכן מצינו במדרש (ב"ר נ ג), שדורש ממה שנאמר (בראשית יט ח) 'ולוט ישב בשער סדום' בכתיב חסר'י, שבאותו היום מינוהו שופט עליהם[כ]. והבין **בחידושי הר"ן** (ד"ה רכבת) בדבריהם שלא כדברי רש"י, אלא דווקא 'יושב' אינו נכתב בכתיב חסר שלא לצורך דרשה, אבל שאר תיבות נכתבות בלשון חסר גם שלא לדרשה[כא]. אלא שתמה על דבריהם, במה שונה 'רכבת' מ'יושבת', ומדוע דווקא על 'ישבת' להיכתב בכתיב מלא לולי שבא לדרשה. אמנם **המהרש"א** (בחי' ד"ה רכבת) כתב, שכוונת התוספות אינה דווקא ל'ישבת' אלא גם ל'רכבת'. וגם הם מודים לדברי רש"י שנכתב 'רכבת' בכתיב חסר כדי ללמדנו שיש לתפוס לשון קצרה[כב]. וכן מבואר **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה רכבת), שצירף את דברי ר"י לדברי רש"י.

מדוע נקט התנא 'אור' אף שיש בכך תוספת אות אחת

שם. מתירוץ הגמרא מבואר, שהעדיף הכתוב לשון שאינה נקיה אפילו כשאינה קצרה מהלשון הנקיה כי אם באות אחת בלבד. והקשה **הצל"ח** (נמוק' ד"ה רוכבת), אם כן מדוע נקטו כל המשניות והברייתות שהובאו לעיל (ב:-ג.) 'אור' ולא 'ליל', כגון 'אור לשמונים ואחד' ו'אור לשלישי', הלא לתיבת 'אור' צריך להוסיף את למ"ד השימוש בתחילתה[כג], ואילו ב'ליל שמונים ואחד' או 'ליל שלישי' אין צורך בתוספת הלמ"ד[כד]. ובתחילה כתב לתרץ על פי שיטת **המהרש"א** שהובאה לעיל, שבמקום שהלשון הנקיה ארוכה יותר מהמגונה הרשות ביד האדם לנקוט איזו מהן שירצה. אך דחה זאת, משום שכבר נתבאר בדברי **רש"י** (לעיל ע"ח ד"ה דגר) שלילה אינו דבר מגונה, אלא שדרך חכמים לחזר אחר לשון צח ונקי. ואם כן היה להם לומר 'לילי' בכדי שלא להאריך בלשון[כה]. אך כתב, שאם נצרף את שיטת המהרש"א לשיטת **בעל המאור**, ונאמר שאין לדבר בלשון מגונה אפילו שהיא יותר קצרה, ואולם לשון קצרה שאינה נקיה ולשון ארוכה ונקיה שוות בחשיבותן, תתיישב הקושיא האמורה[כו].

מדוע הביאה הגמרא את דברי שני התלמידים

חד אמר שויתינן האי שמעתא כדבר אחר מסנקן וחד אמר שויתינן האי שמעתא כגדי מסנקן ולא אישתעי רב בהדי דהאיך. העיר **התורת חיים** (ד"ה וחד), מדוע הוצרכה הגמרא להביא את דברי התלמיד שאמר 'כגדי מסנקן', הרי לא באה אלא להשמיענו שלא דיבר רב עם זה שאמר 'כדבר אחר מסנקן' משום שדיבר בלשון מגונה, ואם כן היה די לה להביא את דבריו בלבד. ותירץ, שאילו לא היו מובאים דבריו של השני היה מקום לומר שלא דיבר עמו רב משום שבכך שהתלונן על עייפותו הראה כאילו אין התורה חביבה עליו. אך מתוך כך שגם השני אמר שהוא עייף אלא שדיבר בלשון נקיה, ולא נמנע רב מלדבר אלא עם הראשון בלבד, מוכח שסיבת הדבר היתה משום לשונו המגונה[כז].

מהו גדי מסנקן

כגדי מסנקן. **פירש רש"י** (ד"ה כגדי), כגדי עייף, כלומר עייפתי משמועה זו. וכתב **הערוך** (ערך סנק), שהוא משל לגדי שמתנגח עם חבריו ומתוך כך מתעייף. וכן אמר אותו תלמיד על עצמו, שמתוך שנשא ונתן עם חבריו במלחמתה של תורה התעייף. **ורבינו חננאל** (ד"ה כגדי) פירש, כגדי שמן שמלא בכל אבריו, כלומר נתמלאו בני מעינו ושבענו משמועה זו[כח]. עוד פירש רבינו חננאל, שגדי מסנקן הוא גדי שנתפס במים ומתחבט לצאת משם, ואינו יכול לצאת.

שני התלמידים נתכוונו לדבר אחד

שם. כתב **החתם סופר** (ד"ה כגדי), ששני התלמידים נתכוונו לדבר אחד, ואלו ואלו דברי אלקים חיים. שכן אין בכל התורה דבר אחד לבטלה, ומה שנראה עתה נגד הסברא מכל מקום יהיה אמת במקום אחר ובגלגול אחר, וזה השיג לפי דעתו, וזה לפי דעתו. ועל כן האחד דימה את עצמו לדבר אחר מסנקן, כדברי החכמים בטעם מה שנקרא שמו חזיר, שהוא על שם שעתיד לחזור להיתרו[כט]. ועל כן אמר שנעשה עייף ויגע מתוך פלפולו וחתירתו אחר האמת, והרי הוא נמשל לדבר אחר, שגם הפסולת שבו היא אמת במקום אחר ואיננה לבטלה. והתלמיד השני בחר לרמוז על ענין זה בלשון ערומים, ואמר 'כגדי מסנקן', כי מכל מקום החזיר מאוס לעת עתה. ועל כן כינה את עצמו בשם גדי, שגם הוא מרמז על כך שגלגל חוזר בעולם. כי אף על פי שעל פי פשוטו הוא גדי עזים, מכל מקום הוא מרמז גם על המזל הנקרא 'גד', שמתהפך ומתגלגל תמיד כל יום, פעם זה למעלה וזה למטה, ופעם להיפך.

מדוע משקה הזב מהזיתים אינו מכשיר

חד אמר מפני מה בוצרין בטהרה ואין מוסקין בטהרה וחד אמר מפני מה בוצרין בטהרה ומוסקין בטומאה. **פירש רש"י** (ד"ה ומין), שמוסקים זיתים אף בכלים טמאים, משום שרק המשקה היוצא על ידי קורת בית הבד נחשב שמן, אבל המוהל היוצא מהם מאליו בשעת המסיקה לא נחשב משקה להכשיר את הזיתים לקבלת טומאה, ואין האוכלים נטמאים בלא שיוכשרו לטומאה על ידי שיפול עליהם משקה. מה שאין כן בענבים, שהמשקה היוצא מהם בשעת הבצירה נחשב משקה[ל], ומכשיר אותם לקבל טומאה, ועל כן יש לבוצרם בכלים טהורים כדי שלא יטמאו מהכלי. **אך רבינו חננאל** (ד"ה בוצרין) כתב, שאף משקה הזיתים מכשיר[לא], אלא שגזרו רק בענבים מפני שהמשקה שבהם מצוי להיות שותת בשעת הבצירה, מה שאין כן בזיתים שאין המשקה שלהם מצוי לזוב מהם בשעת המסיקה[לב].

ובמשנה בשבת (יג:) מבואר, שדין זה שיש לבצור בכלים טהורים הוא אחד מי"ח דברים שגזרו עליהם בעליית חנניה בן חזקיה בן גרון, אבל מעיקר הדין אין המשקה היוצא מהם מכשיר. שכן הלכה בידינו שאין משקה מכשיר את האוכלים אלא כשניתן עליהם לרצון הבעלים. והמשקה הזב מהענבים אינו יוצא מהם לרצונם. ונחלקו אמוראים (שם יז.) בטעם הגזירה. לדעת רבי חנינא חששו שמא יבצור לתוך קופות מזופפות [-סלים מצופים בזפת], שהמשקה נשאר בתוכן ואינו הולך לאיבוד. ובאופן זה נוח לו ביציאת המשקה היוצא מהם, ועל כן הוא מכשירם לקבלת טומאה. ולדעת רבא הגזירה היא משום אשכולות ענבים הנושכים זה לזה, וכשיבוא להפרידם יסחט משקה מהם, ומאחר שהוא סוחטו בידים הרי הוא מכשיר. ולדעת רבה בר אבוה חששו שמא ילך אדם לכרמו

יט. **וכן** נאמר באברהם (בראשית יח ו) 'והוא ישב פתח האוהל', ודרשו במדרש (ב"ר מח ז), שנכתב 'ישב' בכתיב חסר משום שכאשר נגלה אליו הקדוש ברוך הוא ביקש לעמוד, ואמר לו הקדוש ברוך הוא, שב ואני אעמוד. ויהיה הדבר סימן לבניך, שעתיד אני להתייצב בעדת הדיינים והם יושבים, שנאמר (תהלים פב ו) 'אלהים נצב בעדת אל'. מהר"ם חלאווה (ד"ה והם). וכן נאמר בשמואל (ש' ו ט) 'ועלי הכהן ישב על הכסא על מזוזת היכל ה'', ודרשו במדרש שמואל (פ"ו סי' ט), שנכתב 'ישב' בכתיב חסר ללמד שבאותו היום מינוהו לכהן גדול. על פי תוספות הרא"ש (ד"ה רכבת). וראה ברש"י (שמואל שם) שכתב, שבאותו יום מינוהו לשופט על ישראל. **כ. הקשה** התורת חיים (ד"ה והתוספות), שאם כן גם באביגיל היה צריך להיכתב 'ישבת', ומכך שנכתב בכתיב חסר היינו למדים שאין זו ישיבה ממש אלא רכיבה, כשם שממה שנכתב בלוט 'ישב' בכתיב חסר למדנו שאין הכוונה לישיבה ממש, אלא למינויו כשופט [אך ראה ברא"ם (בראשית יט ו) שכתב, מכך שנאמר 'יושב בשער' (שם) למדנו שהיה לוט שופט בסדום, כי יושבי השער בכל מקום הם השופטים, ומכך שכתוב 'ישב' חסר וא"ו למדנו שבאותו היום נתמנה לשופט. ולדבריו לכאורה עצם משמעות 'יושב אינה יוצאת מידי פשוטה]. **כא. וכן** משמע מרבינו חננאל (ד"ה ופרקינן), שדווקא 'יושבת' נכתב בכל מקום בכתיב מלא, והביא דוגמאות לכך ממגילת איכה (ד פ) 'יושבת בארץ עוץ', ומספר שופטים (ד ה) 'והיא יושבת תחת תמר דבורה'. **כב. אך** לפי הבנת הר"ן בדברי התוספות, נחלקו על מה שכתב רש"י שנכתב 'רכבת' כדי להשמיענו שיש לתפוס לשון קצרה אפילו כשהיא מגונה, שכן לדבריהם מצד כללי הלשון יש לה לתיבה זו להיכתב בכתיב חסר, ואי אפשר לדרוש כלום מחיסור זה. גנזי יוסף (נמהרש"ם שם). **כג. ואם** נמנע הכתוב מלהוסיף וא"ו של 'יושבת' אפילו שאינה מורגשת במבטא, כל שכן שיש להימנע מלהוסיף למ"ד שמורגשת במבטא. אמנם בדברי רבי אליעזר בן יעקב לעיל (שם), שאיסור מלאכה בערבי פסחים הוא 'משעת האור', יש לפרש גם לפי המסקנא שהוא מהלילה, ונקט התנא לשון נקיה ביותר ולא 'משעת הלילי', משום שאין בכך אריכות לשון. צל"ח (שם). **כד. שכן** תיבת אור איננה לשון סמיכות אלא היא בפני עצמה, ועל כן צריך להוסיף למ"ד לתיבה שלאחריה כדי להסמיכן זו לזו. מה שאין כן תיבת 'לֵיל' שהיא נסמכת לתיבה שלאחריה גם ללא תוספת למ"ד, משום שכאשר היא בסמיכות ניקודה משתנה מ'לַיְלָ' ל'לֵיל'. **כה. ואף** שעל לשון משנתנו יש ליישב, שמשום שהיא בתחילת המסכת דקדק בה התנא ביותר לכותבה בלשון נקיה [משום 'פתח דבריך יאיר' (תהלים קיט קל), כדברי בעל המאור (ד"ה פוגיע)], אך עדיין יקשה על שאר המשניות והברייתות המובאות בסוגייתנו שאינן בתחילת מסכת. וראה לעיל (ע"ח) במובא מהראב"ד שכבר עמד על קושיא זו, ותירץ שנשנה בכל מקומות אלו 'אור' כדי להורות שהזמן הוא מעט קודם הלילה. **כו. ובכך** יתיישב גם מדוע נקטה המשנה 'אור

אהח 19/06/2018

לידע אם הגיעו ענבים לבצירה או לא, ויטול אשכול ענבים לסוחטו ויזלף על גבי ענבים, ועדיין ישאר עליהם המשקה בשעת הבצירה[לג].

וכתבו התוספות (ד"ה מין), שחששות אלו אינם שייכים בשמן, משום שבשמן אין רגילים לעשות כן[לד]. **ובתוספות הרשב"א** (ד"ה ומין) כתב כטעם רש"י, אך הוסיף גם את טעם התוספות, ולדבריו שני הטעמים נצרכים ומשלימים זה את זה. שכן טעמו של רש"י שהמוהל היוצא מהזיתים אינו נחשב משקה נכון לשיטת רבי חנינא, שהחשש הוא שמא יבצור בקופות מזופפות וירצה ביציאת המשקה[לה], אך בזיתים אפילו אם ירצה ביציאת המוהל לא יכשיר משום שאיננו משקה. אך לשיטת רבא שהחשש הוא שמא יסחט בידים, הלא גם בזיתים אם יסחטם בידים יכשירם השמן שנחשב למשקה[לו]. ובהכרח שהטעם שלא גזרו בהם הוא משום שאין רגילות לסוחטם בשעת המסיקה[לז].

אוצר החכמה

את מי משני התלמידים שיבח הלל

אמר מובטח אני בזה שמורה הוראה בישראל[לח]. כתב בחידושי הר"ן (ד"ה מובטח), שאף על פי שהשני שאמר 'מוסקין בטומאה' נקט לשון קצרה, והרי נתבאר לעיל שעדיפה לשון קצרה על לשון נקיה, מכל מקום לא שיבחו הלל, משום שלשון זו אינה מדויקת. שכן משמע ממנה שמוסקים דווקא בטומאה, ובודאי לא נכון הדבר.

ובשו"ת התשב"ץ (ח"ג סי' עמ) כתב, שדווקא על הרב לשנות לתלמידו דרך קצרה, אבל תלמיד השואל את רבו ישאל בלשון נקיה אפילו שהיא ארוכה יותר, משום שהרב לבו רחב ואינו משתבש בלימודו מחמת אריכות.

והאור גדול (על המצוות, פ"ח מ"ח) פירש, שמעלת תלמיד זה היתה בכך שדקדק לדבר בלשון רבו, והלל עצמו שאל כלשון זו את שמאי, 'מפני מה בוצרים בטהרה ואין מוסקים בטהרה', כמובא בשבת (יח.). ובכמה מקומות[לח] שנינו שחייב אדם לדבר בלשון רבו.

עוד הביא הר"ן (שם) **בשם התוספות**, שהלל שיבח את זה שאמר 'מוסקין בטומאה' מפני שנקט לשון קצרה[לט], אך דחה פירוש זה. **והמהרש"א** (גרסת"י ד"ה וכל) יישב פירוש זה על פי דרכו שהובאה לעיל, שלשון קצרה ולשון נקיה שוות בחשיבותן. שמאחר שבא השני ושינה מלשונו של הראשון, ניכר בו דבר חכמה[מ]. שכן הראשון אף שעשה כשורה לא נתכוין לכלום, אבל השני ששינה מהראשון ודאי רצה להשמיענו בכך שישנה מעלה גם בדרך קצרה[מא].

איך ראה הלל בתלמיד זה שיהיה מורה הוראה בישראל

שם. הביא **בן יהוידע** (ד"ה מובטח), שיש מקשים, מה שייכות היא בין מה שנזהר אותו תלמיד בלשונו, לבין ההבטחה שניתנה לו שיורה הוראה בישראל. הלא משום כך היה ראוי שיאמר עליו שיהיה חסיד ופרוש, ולא מורה הוראה. ותירץ, שמלבד מה שנמצאה בו מעלת לשון נקיה, נמצאה בו גם חריפות שכל וחכמה יתירה, שלא אמר לשון המשתמעת לשתי פנים כמו חבירו. שכן שאלת חבירו 'מפני מה בוצרין בטהרה ומוסקין בטומאה', מתפרשת בשני אופנים. שיש לפרשה רק על מסיקת הזיתים, מדוע היא נעשית בטומאה, ואכן כך היתה כוונתו בשאלתו. אך כמו כן יש לפרשה גם על הבצירה, מדוע בוצרים בטהרה ומוסקים בטומאה, ולא להיפך. אמנם לא זו היתה כוונתו בשאלתו, ועל כן לא היה לו לשאול בלשון זו שעלולה להתפרש שלא כראוי. אך השני שלא הזכיר בדבריו טומאה כלל, אלא שאל מפני מה בוצרים בטהרה ואין מוסקים בטהרה, אין שאלתו מתפרשת אלא על הטהרה, מדוע אין נזהרים בה גם במסיקה. ומאחר שהכיר הלל מתוך דקדוק לשונו בחכמתו היתירה, אמר, מובטחני שיהיה חכם גדול שמורה הוראות בישראל[מב].

עוד פירש (ד"ה מד) על פי המובא לעיל בשם **התשב"ץ**, שהקפיד על לשון נקיה אפילו שהיא ארוכה, משום שדיבר לרבו שדעתו רחבה ואינו בא לידי טעות, שבזכות שחלק כבוד לרבו ודאי יזכה אף הוא במידה כנגד מידה. שכל הנזהר בכבוד רבו זוכה להיות אף הוא רב המורה הוראות בישראל[מג].

האם מתקיימת מצות אכילת קדשים בפחות מכזית

הנהו תלתא כהני חד אמר להו הגיעני כפול וחד אמר הגיעני כזית וחד אמר הגיעני כזנב הלטאה. שנינו ביומא (לט.), שבימי שמעון הצדיק נשתלחה ברכה בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, וכל כהן שמגיעו כזית, יש אוכלו ושבע, ויש אוכלו ומותיר. מכאן ואילך נשתלחה מאירה בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, וכל כהן מגיעו כפול, והיו הצנועים מושכין את ידיהם מהם, והגרגרנים נוטלים ואוכלים. **וכתבו התוספות ישנים** (שם ד"ה שמגיעו), שאף שלכתחילה עדיף לאכול כזית, מכל מקום קיימו מצות אכילת קדשים גם בפחות מכזית. **וכתבו הבית הלוי** (ח"ו סי' ג סק"ז) **והאבני נזר** (או"ח סי' תיג סוס"ג) **ועוד אחרונים**, שאף שאין אכילה פחותה מכזית, מכל מקום מצות אכילת קדשים מתקיימת גם בפחות משיעור זה[מד]. שכן אינה חובת הגברא, אלא מצוה היא שיאכלו הקדשים[מה].

אך החתם סופר (שו"ת, או"ח סי' מט) הוכיח מהסוגיא בזבחים (נ:), שאין המצוה מתקיימת בפחות מכזית. שכן מקשה הגמרא שם על מה שנאמר (ויקרא ו כ) 'כל אשר יגע בבשרה יקדש' [שבשר קודש שבלע טעם של קדשים פסולים אסור באכילה], מדוע נאסר הבשר באכילה, יבוא עשה של אכילת קדשים וידחה איסור לא תעשה של אכילת קדשים פסולים. ואם מתקיימת המצוה בפחות מכזית מדוע ידחה האיסור, הלא אפשר לקיים את המצוה גם מבלי לעבור עליו על ידי אכילת פחות מכזית, שכן שיעור האיסור הוא בודאי רק בכזית[מו], כמבואר בכמה מקומות[מז]. וכתב, שאכן לא נתקיימה מצות אכילה בכהנים שלא נטלו כזית, אלא רק בכהן גדול שנטל חלק בראש ואכל שיעור כזית[מח].

והמשך חכמה (ויקרא ו ט) כתב, שנצטרף חלקם בלחם הפנים לחלקם בשאר הקרבנות לשיעור כזית, ועל ידי כך קיימו מצות אכילה גם בלחם הפנים[מט]. וכעין זה כתב **המקדש דוד** (סי' יד סק"ו), שנצטרף חלקם בלחם הפנים יחד עם חלקם בשיירי המנחות לשיעור כזית[נ].

והמרומי שדה (ד"ה הנהו) תירץ, שהיה מעשה זה בימי שמעון הצדיק, שנשתלחה ברכה בלחם הפנים, והיו שבעים ממנו גם בפחות מכזית, כמובא ביומא (שם). ושיעור שיש בו כדי שביעה נחשב לאכילה גם בפחות מכזית, ויוצאים בו ידי מצות אכילה[נא].

לג. אבל אם נוגב המשקה מהם קודם הבצירה אינם מוכשרים, שכן בעודם מחוברים אינם משקים ומכשירים אותם לקבלת טומאה. **לד. אך** צריך ביאור בלשונם, 'דבזיתים אינו רגיל לעשות כן, שאינו משקה ואינו חשוב כדאמר התם, ואינו רוצה בקיומה'. וראה בדבר שמואל (נתוס' שם) בביאור דבריהם. **לה. ואכן** משמע מדברי רש"י שנקט כשיטת רבי חנינא, שכן כתב 'אבל יין הזב על הענבים מכשירן, דניחא ליה ביה'. **לו. אמנם** מרש"י (ד"ה ומין) משמע, שגם שמן היוצא על ידי סחיטה אינו מכשיר, אלא רק היוצא על ידי קורת בית הבד. **לז. והתוספות** הרא"ש (שבת שם ד"ה נידע) כתב, שבענבים המשקה הנסחט מתקיים בין האשכולות, מה שאין כן בזיתים שהוא מחליק מהם והולך לאיבוד, ועל כן אינו מכשיר. **לח. ברכות** (מז.), שבת (טו.) ובכורות (ה.). **לט. תמה** הרש"ש (ד"ה הנהו), הלא הלל עצמו השתמש בלשון ארוכה, ושאל את שמאי 'מפני מה בוצרים בטהרה ואין מוסקים בטהרה', כמובא בשבת (יח.) [אך לביאור המהרש"א שיובא בסמוך בפירוש זה לא קשה כלל]. ותירץ האור גדול (על המצוות, פ"ח מ"ח), שעד לאותה שעה היו גם בוצרים בטומאה, וגזר שמאי על הבצירה בלבד. ועל כן שאלו הלל, מפני מה לא גזרת גם על המסיקה שיהיו מוסקים בטהרה. אבל התלמיד שאל ממעשים בכל יום שלאחר הגזירה, ועל כן שינה מלשון הלל ושאל מדוע מוסקים בטומאה. **מ. וכעין** ששנינו בברכות (נ.) 'מברכותיו של אדם ניכר אם תלמיד חכם הוא אם לאו'. **מא. ולגירסת** הרי"ף שהראשון אמר 'מוסקין בטומאה' והשני אמר 'אין מוסקין בטהרה', יש לפרש כדברי הר"ן, ששיבח את השני שדיבר בלשון נקיה, משום שבא לחדש שישנה מעלה גם בלשון נקיה. מהרש"א (שם). **מב. כדברי** הגמרא בעירובין (נג.), בני יהודה דגלו מסכתא, נתקיימה תורתם בידם. בני גליל דלא גלו מסכתא, לא נתקיימה תורתם בידם. ופירש רש"י (שם ד"ה דגלו) בפירושו השני, ש'גלו מסכת' היינו שהיו מפרשים שמועותיהם. והאור גדול (על המצוות, פ"ח מ"ח) הוכיח מדברי המשנה בסנהדרין (ה:), שענין הוראה תלוי בזהירות הלשון. שכן שנינו שם, שתלמיד אחד שהורה הוראה גרם למכשול, משום שדיבר בלשון שהיה מקום לטעות בה. ובאותה שעה גזרו, תלמיד אל יורה אלא אם כן נוטל רשות מרבו. **מג. והוסיף** הבן יהוידע (ד"ה ועדיין) בביאור מה שאמר הלל 'מובטחני שיהיה מורה הוראה בישראל', שהוסיף תיבת 'בישראל', כי יש מורה הוראות בבית המדרש, ואין זוכה שתתפשט הוראתו למעשה בקרב כל ישראל, אלא תישאר עצורה בבית המדרש, ולא תהיה הלכה כמותו. אך יש מי שזוכה שתיקבע הלכה למעשה כמותו לענין מעשה, ועליו נאמר (משלי ה טז) 'יפוצו מעינותיך חוצה'. **מד. וכן** נראה מדברי הדורש לציון (סוף דרוש ו ד"ה כל גבילה), וראה שם בהגהה מבן המחבר. **מה. והוכיח** כן הבית הלוי (שם) ממה שבקרבן פסח מנה הרמב"ם (ספר המצוות, מ"ע נה-נו) את מצות הקרבתו ומצות אכילתו כשתי מצוות עשה בפי עצמן, ואילו בשאר הקרבנות כלל הרמב"ם (שם מ"ע סב-סג) את מצות אכילתם בכלל עיקר מצות הקרבתם. ולפי האמור מיושב, שכן בפסח מצות

איך יתכן שכל אחד מהכהנים קיבל שיעור אחר

שם. הקשו **האחרונים**[נב], הלא כל הכהנים היו חולקים ביניהם בשוה, ואיך יתכן שאחד קיבל מלחם הפנים כפול, ואחד כזית, ואחד כזנב הלטאה. ואין מסתבר לומר שאחד מהם חטף שיעור כזית ומיעט את חלק האחרים[נג]. וכבר עמדו על קושיא זו **בתוספות חכמי אנגליה** (ד"ה הגיעני), ותירצו, שלא היה מעשה זה בפעם אחת[נד]. וכן כתב **בבן יהוידע** (ד"ה גרס), שלא היו שלשה כהנים אלו ממשמר אחד, ולא בשבוע אחד היה מעשה זה, אלא כל אחד מהם סיפר מה קיבל בשבוע ששימש במקדש. ובמשמר של זה שקיבל כזית היו כהנים מועטים, ועל כן עלה לו בחלקו שיעור גדול יותר מאשר חלק הכהנים שבמשמרות האחרים.

ותירץ החתם סופר (ד"ה הגיעני)[נה], שבאמת חלקו שלשתם שוה בשוה, אלא שכהן אחד אמר שהגיעו חלק קטן מאד כפול, והשיבו חבירו שאף חלק קטן זה נחשב לשיעור כזית שראוי לברכה בכל מקום, כי נתנו ה' למשחה ולגדולה וזכה לאכול משולחן גבוה[נו]. והשלישי שאמר 'הגיעני כזנב הלטאה' ביזה את הקודש, ואמר שנחשב לבזיון וכלימה להתבזות עבור דבר מועט כזה, ועל כן כינה את חלקו 'זנב', כמאמר 'נהיה לראש ולא לזנב'. ואמר 'זנב הלטאה', כי כידוע דרכו לפרכס לאחר שנחתך מגוף הלטאה, ואף שהוא כבר מת עדיין נראה כחי. וכן אמר רשע זה, שאף שנראית הכהונה כיקר ותפארת, אך באמת היא לו בושה וכלימה. ועל פי מדרגתו כן היה באמת, כי באשר היה בו שחץ פסול ולא היה ראוי לכהונה, נעשית היא לו סם המות, ככל עסק התורה ומצוות שלא כראוי, שהוא מתהפך לרועץ. כמאמר הנביא (הושע יד י) 'ישרים דרכי ה', צדיקים ילכו בם, ופושעים יכשלו בם'.

מדוע הביאה הגמרא גם את דברי שני הכהנים האחרים

שם. לכאורה יש לתמוה, מדוע נצרכה הגמרא להביא את דברי הכהנים האחרים, הרי לא באה אלא להשמיענו שבדקו אחר זה שדיבר בלשון מגונה, ואם כן היה די לה להביא את דבריו בלבד. **ותירץ התורת חיים** (ד"ה ומד), שלולי שהביאה הגמרא את דברי כל שלשת הכהנים שאמרו שקיבלו חלק קטן, היה מקום לומר שפגמו של זה שאמר 'הגיעני כזנב הלטאה' לא היה משום שדיבר בלשון מגונה, אלא משום שהתלונן על כך שלא קיבל חלק יפה. ורק מתוך כך שרק בו נמצא שמץ פסול ולא באחרים שדיברו בלשון נקיה, מוכח שהיה זה משום לשונו המגונה.

והבן יהוידע (ד"ה הגמו) תירץ, שלולי דברי הכהנים שקדמו לו ודיברו בלשון שבח, לא היה להם לבדוק אחריו, אלא היה להם לתלות את דבריו בשגגה שנפלה מפיו ולהשאירו בחזקת כשרותו. אך מאחר שהראשון שאמר 'הגיעני כפול' גילה שהוא מחבב את הקדשים בכך שהיה מיצר על רוע מזלו שלא הגיע לו מבשר הקודש אלא דבר מועט, והשני גילה שהוא מחבב הקדשים באומרו זכיתי לחלק חשוב ממך והגיעני כזית, וזה השלישי לא הלך בדרך חבריו שחבבו הקדשים, אלא דיבר על לחם הפנים בדרך בזיון ודימהו לזנב הלטאה, שוב לא היה מקום ללמד עליו זכות ולומר שדיבר בשגגה.

עוד כתב, שיתכן שלא הבית דין בדקו אחריו, שכן מן הדין אין להרע את חזקת כשרותו מחמת דיבורו המגונה. אלא שאותם שני כהנים שהיו עמו חרה להם על דבריו, ובדקו ומצאו בו שמץ פסול, ואחר כך ביררו אותו בבית דין.

מהו שמץ פסול

בדקו אחריו ומצאו בו שמץ פסול. פירש **רש"י** (ד"ה שמץ), שהכוונה היא לפסול חללות. והקשה **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה שמץ), הלא משמעות 'שמץ' הוא דבר מועט, ומדוע נקטה הגמרא 'שמץ פסול' ולא פסול גמור.

ורבינו חננאל (ד"ה ומצאו) פירש, ש'שמץ פסול' היינו עבודה זרה שנאמר בה לשון 'שמץ', ככתוב בחטא העגל (שמות לב כה) 'לשמצה בקמיהם'. וכהן ששימש לעבודה זרה נפסל לעבודת המקדש, כמבואר במנחות (קט.).

ובסמוך מקשה הגמרא, מדוע בדקו אחריו, הלא אין בודקים מן המזבח ולמעלה. וכתב **המהרש"א** (חידושי אגדות ד"ה שמץ), שלדברי רבינו חננאל צריך לומר, שכשם שאין בודקים אותו מפסול חללות, שכן אם הוא חלל לא היו מעלים אותו לעבודה, הוא הדין שאין לבודקו מפסול עבודה זרה, אלא יש לסמוך על כך שבדקוהו גם מפסול זה בשעה שהעלוהו לעבודה.

אך עדיין הקשה **התוספות הרא"ש** (ד"ה שמץ) על דברי רבינו חננאל, הלא הבדיקה שבדקוהו בשעה שנתחנך לעבודה אינה מועילה אלא ליוחסין ולא לעבודה זרה, שהרי יתכן שלאחר מכן החמיץ והחל לעבוד עבודה זרה[נז].

שחץ גאוה ושמץ פסול הם דבר אחד

אלא אימא שחץ פסול. כתב **התורת חיים** (ד"ה שחץ), שיש לפרש בתירוץ הגמרא, שלא בא להגיה את לשון הברייתא, אלא לפרש ששחץ הוא 'שמץ' של פסול. שכן שנינו במסכת סוטה (ד:) 'כל אדם שיש בו גסות הרוח כאילו בא על כל העריות'[נח], ונמצא ששחץ של גאוה יש בו שמץ [-דבר מועט] מפסול ערוה[ס].

שייכות מעשה רבי יהודה בן בתירא והנכרי לסוגייתנו

ההוא ארמאה דהוה סליק ואכיל פסחים בירושלים. פירש **רש"י** (ד"ה נכרי), שהביאה הגמרא מעשה בנכרי זה אגב המעשה הקודם בכהן שדיבר בלשון מגונה על לחם הפנים, שכן שניהם גרמו על ידי דיבורם שיבדקו אחריהם. **והחתם סופר** (ד"ה שמץ) פירש, שמעשה זה שייך לדין המובא בסוגייתנו, שלעולם לא יוציא אדם דבר מגונה מפיו, שכן בדין זה נכלל גם שלא ירבה אדם בדברי היתולים להתל ברעהו וכדומה, כדברי **הרמב"ם** (דעות פ"ג ה"ד). **ובסמוך** מובא שמתוך כך שסיפר להם הרי שאמר לו רבי יהודה בן בתירא לבקש מן האליה הבינו שהוא נכרי. ואילו לא היו יודעים אנשי ירושלים ברבי יהודה בן בתירא שהוא מכת החכמים הבוחרים לשון ערומים ובורחים מההיתולים, לא היו מבינים מכך שרצה לגלות להם שהוא נכרי, אלא היו סבורים שהוא עם הארץ שאינו יודע שהאליה אסורה, ורצה רבי יהודה בן בתירא להתל בו ולביישו. נמצא שרק משום שחכמים נזהרים בלשונם ואינם מדברים דברי היתול, הבינו את כוונתו האמיתית, ובדקו אחר הנכרי.

מדוע האמינו לנכרי שהוא ישראל

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה ומצאו), שאין להוכיח מכאן שכל מי שבא ואומר על עצמו שהוא ישראל נאמן, שכן יתכן שהאמינוהו משום שרוב עולי רגלים בירושלים הם מישראל, והולכים אחר הרוב[סא]. אך הסיקו התוספות, שיש להוכיח כן מסוגיית הגמרא ביבמות (מה.), שאמר רב יהודה לאדם שהיה אביו נכרי ואמו מישראל [שדינו כישראל] ולא רצו להינשא לו במקומו, שיגלה למקום אחר שאין מכירים אותו וישא שם אשה. הרי שבמקום אחר שהיו מאמינים לו שהוא ישראל מבלי לבדוק אחריו, שהרי אם היו בודקים אחריו היו מוצאים שאביו

לענין ברכת המזון, שאם שבע מאכילתו חייב בה מן התורה אפילו בפחות מכזית [ונחלקו הפוסקים בדין זה, לדעת הט"ז (או"ח סי' רי סק"ח) מברכים ברכה אחרונה על יין שרף אף בפחות מרביעית, כל שהוא שיעור שתיה לרוב בני אדם. אך המגן אברהם (סי' קנ סק"ד) כתב, שלעולם אין מברכים אלא על שיעור רביעית, ואפילו שגם בפחות מכך יש שיעור שביעה]. ולפי זה פירש את דברי הגמרא בברכות (כ:), אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא, כתבת 'לא ישא פנים' (דברים י יז), והלא אתה נושא פנים לישראל, שנאמר (במדבר ו כו) 'ישא ה' פניו אליך'. אמר להם, וכי לא אשא פנים לישראל, שכתבתי להם בתורה 'ואכלת ושבעת וברכת' (דברים ח י), והם מדקדקים על עצמם עד כזית ועד כביצה. ובפשטות כוונת הגמרא היא, שהחמירו לברך בשיעורים אלו אף שאין בהם כדי שביעה. אך לפי האמור יש לפרש להיפך, שאף בזמן שהיתה הברכה מצויה במאכלי ישראל, והיו אוכלים ושבעים בפחות מכזית, מכל מקום החמירו על עצמם שלא להכנס לספק איסור 'לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא' (שמות כ ז), ודקדקו על עצמם לאכול עד כזית אפילו לאחר ששבעו והיתה האכילה קשה עליהם. **נב. חתם** סופר (ד"ה הגיעני), מנחת חינוך (מצוה קלד אות ג), בן יהוידע (ד"ה גרס). **נג. ראה** ביומא (לט.), שהיה מעשה באחד שנטל חלקו וחלק חבירו, והיו קוראים אותו בן חמסן עד יום מותו. והוסיף המנחת חינוך (שם), שאין לומר שבכוונה היו נותנים לאחד כזית כדי שתתקיים מצות אכילה בלחם הפנים על ידי כהן אחד [ראה לעיל בנידון האחרונים בענין זה], שהרי ממון גבוה הוא, ואין ביד הכהנים לתת לאחד מהם יותר מכפי המגיע לו לחלקו. ואף אין צורך בדבר, שהרי המצוה יכולה להתקיים על ידי הכהן הגדול שנוטל חלק בראש כמה שירצה. ותמה הדבר שמואל (ד"ה ומד) על טענתו הראשונה, מה בכך שלא יכלו להקנות לו חלק זה, וכי אינו מקיים מצות אכילת קדשים בדבר שאינו שלו. עוד הקשה על פי המבואר בבית הלוי (ח"ב סי' מ) לענין מעשר שני, שאף שהוא ממון גבוה ואי אפשר להקנותו, מכל מקום את זכות האכילה שבו אפשר להקנות לאחרים. ואם כן אף לגבי קדשים יש לומר כן, שיכול הכהן להקנות לחבירו את זכות אכילתו. וראה בדורש לציון (סוף דרוש ג, הגהה מבן המחבר), שגם הוא כתב שהיה אחד מקנה לחבירו את חלקו בלחם הפנים. **נד. בהמשך** דבריהם הביאו את דברי המשנה בסוכה (ע.), שבשבת היו מתחלפים המשמרות, ולדעת רבי יהודה היה המשמר היוצא נוטל חמישה לחמים והמשמר הנכנס נוטל שבעה [ואולי כוונתם בזה, שיתכן שהיה זה בשבת אחת, אלא שאחד היה מהמשמר היוצא וחבירו מהמשמר הנכנס. ואך לשיטת חכמים שעל אחת מהמשמרות נטלה ששה לחמים, מכל מקום יתכן שהמשמר הנכנס היה מרובה מהיוצא, וכן כתב המקדש דוד (סי' יד סק"ו)]. **נה. וכעין** זה תירץ הבן יהוידע (שם) בתירוצו השני. **נו. על** דרך שאמרו בגמרא (ברכות נז.), הרואה זית בחלום שם טוב יוצא לו, שנאמר (ירמיה יא טז) 'זית רענן יפה פרי תואר קרא ה' שמך'. **נז. ובן** הקשה היד דוד (נמוסי ד"ה שמץ), וגם הקשה על דברי המהרש"א, מנין שבשעה שמתחנך לעבודה צריך לבודקו מעבודה זרה, הלא כל ישראל הם בחזקת כשרות שאינם עובדים עבודה זרה. ומתוך כך רצה לומר שרבינו חננאל לא גרס בדברי הגמרא קושיא זו. אמנם ברבינו חננאל שלפנינו מובאת קושיית הגמרא. **נח. שכן** בבעל גאוה נאמר (משלי טז ה) 'תועבת ה' כל גבה לב', ובעריות נאמר (ויקרא יח ו) 'כי את כל התועבות האל עשו'. **נט. כלשון** הכתוב באיוב (ד יג) 'שמץ מֶנֶּהוּ'. וראה במובא לעיל בשם תוספות רבינו פרץ שאכן הקשה לפי התירוץ הראשון בגמרא, מדוע נקטה 'שמץ פסול' ולא פסול גמור. **ס. לכאורה** גם לדברי רבינו חננאל שהובאו לעיל בסמוך יש לפרש את תירוץ הגמרא על פי דרך התורת חיים, ששחץ הוא שמץ מעבודה זרה, שכן שנינו בסוטה (ד:) 'כל אדם שיש בו גסות הרוח כאילו עובד עבודת כוכבים'. **סא. ואין** לומר שנאמן לומר שהוא ישראל משום דין 'עד אחד נאמן באיסורין' (גיטין ג:), שכן מבואר בנודע ביהודה (מהדו"ק חאה"ע סי' נה) שעדות על גירות נחשבת לדבר שבערוה וצריכה שני עדים, ולפי זה גם עדות על יהדות נחשבת לדבר שבערוה. ומלבד זה מבואר בפוסקים (יו"ד סי' קנ סי"ח) שבנכרי לא נאמר דין 'עד אחד נאמן באיסורין', ואם כן פשוט שלולי סברת רוב אין להאמין למי שאומר על עצמו שהוא ישראל, שהרי אם הוא נכרי אין לו נאמנות.

שיעורי הגרב"ד (אות מ).

נכרי, ולא היה מרויח כלום מגלותו[סב]. וכן הוכיחו מסוגיית הגמרא שם (מז.) שגם בעלמא הוא נאמן[סג]. וכתבו (שם ד"ה נמוחזק) בטעם הדבר, שהוא משום שרוב הבאים לפנינו ואומרים שהם מישראל הם אכן ישראלים[סד]. עוד כתבו התוספות (שם), שגם מסוגייתנו מוכח שהולכים אחר רוב זה, שכן אם סומכים על כך שרוב עולי רגלים הם ישראל, כמו כן יש לסמוך על רוב האומרים על עצמם שהם ישראל שהם ישראלים[סה].

מהו לשון 'משופרי שופרי'

ואנא הא קאכילנא משופרי שופרי. כתב **בבן יהוידע** (ד"ה ומ"ש) בביאור לשון זו על פי המובא להלן (מז ע"ב ועי"ש), שהמלך אמר שהגדי משובח יותר, והמלכה אמרה שהכבש משובח יותר, ושאלו את הכהן הגדול והשיב שהכבש משובח יותר. והרי הפסח בא גם מן הכבשים וגם מן העזים, ויש שנמנים על כבש ויש שנמנים על גדי עזים. והתפאר הנכרי שנמנה על כבש שהוא שופרי, וגם היה אוכל מן האברים החשובים שבו, ועל כן אמר משופרי שופרי. ולבסוף דבר זה שהתפאר בו סיבב את מפלתו. שכן אם היה נמנה על גדי עזים, לא היה ביד רבי יהודה בן בתירא לפרוש לו רשת ללכדו על ידי שישיאו לבקש מן האליה, שכן אין אליה אלא בכבש ולא בגדי.

כוונת רבי יהודה בן בתירא בדבריו לנכרי

כי סלקת לההתם אימא להו ספו לי מאליה. פירש המהרש"ל (ד"ה מ), שאין לפרש את הדברים כפשוטם, שאם כן היה לו לאותו נכרי לחשוד שרוצה רבי יהודה בן בתירא להכשילו, שכן איך יתן לו עצה להוסיף ולרמות את אחיו בני ישראל. אלא יש לפרש, שרבי יהודה בן בתירא דחה את הנכרי בדברים, ואמר לו, מעולם לא רימית אותם, כי בודאי הכירוך שנכרי אתה, ואף על פי כן הניחוך לאכול מן הפסח, כי לא אסרה תורה לבן נכר שלא יאכל אלא מן המובחר שבו, כגון מן האליה והדומה לה, ועל כן לא נתנו לך אלא מן הכחוש. והוכיח לו כן מכך שכאשר יעלה שוב ויבקש מהאליה לא יתנו לו כלל. ומשום כן לא הבין הנכרי שרוצה רבי יהודה בן בתירא להכשילו ולגלות את שקרו. **והוסיף המהרש"א** (ח"ב ד"ה מ), שמעצם דברי הנכרי מוכח כדברי המהרש"ל.

שכן מה שאמר הנכרי שנתנו לו לאכול משופרא דשופרא הבין רבי יהודה בן בתירא, שסובר הנכרי שרק החלק המשובח נאסר לבן נכר, ועל כן התפאר דווקא בכך שנתנו לו מהחלק היפה, שכן רק משום כך יש ראיה שהצליח להטעותם.

והחתם סופר (ד"ה משופרי) פירש, שהנכרי טעה בשני דברים. טעותו הראשונה היתה שסבר שמשאר הקדשים מאכילים לערל ובן נכר, ודווקא מפסח שנאמר בו (שמות יב מח) 'וכל ערל לא יאכל בו' ו'כל בן נכר לא יאכל בו' (שם יב מג) אין מאכילים אותו. על כן אמר שאכל משופרי דשופרי. וטעותו השניה היתה במה שנאמר בכל הקדשים (ויקרא ג טז) 'כל חלב לה'', שלא ידע להבחין בין חלב לחלב, וסבר שכל החלבים קרבים למזבח. ומכך שהאכילוהו מהחלבים המותרים באכילה, סבר שפסח שונה משאר הקרבנות ונאכל כולו מבלי להקטיר את חלביו על המזבח כלל, משום שנועד בעיקרו לאכילת הבעלים[סו]. לפיכך אמר שנתנו לו לאכול משופרי דשופרי, כלומר מחלבי הפסח, כדי שלא יאמרו שבני ירושלים הכירו בו שהוא נכרי, אלא שהטעוהו והאכילוהו משאר קדשים[סז]. שכן לפי טעותו יש להוכיח מכך שנתנו לו לאכול מהחלב, שהיה זה קרבן פסח ולא קרבן אחר, שכן בקרבנות אחרים החלב קרב למזבח ואסור באכילה. ומאחר שהיה זה פסח, בהכרח שטעו בו וסברו שהוא ישראל. אך רבי יהודה בן בתירא הוכיח לו את טעותו ממקראות מפורשים, ואמר לו שבשום קרבן אין מקריבים את החלב שהאכילוהו. אלא שהטעהו, ואמר לו, שלא תהיה לו הוכחה שאכל מפסח ולא מקרבן אחר אלא על ידי האליה שמקריבים אותה בכל הקרבנות, ולפי טעותו של הנכרי שאין מקטירים כלום מהפסח אלא נאכל כולו, אם אכן יאכילוהו מהאליה תהיה לו הוכחה שהאכילוהו מפסח ולא מקרבן אחר[סח].

האם בן נח נהרג על פי עצמו

שם. כתב **רש"י** (ד"ה מי), שרבי יהודה בן בתירא הכשילו כדי שיהרגוהו אנשי ירושלים, משום שלא היה בידו להורגו בעצמו. וכתב **בשיעורי רבי דוד פוברסקי** (אות ק), שיש להסתפק בכוונת רש"י, האם מצד המציאות לא היה ביד רבי יהודה בן בתירא להורגו, או שלא היה בידו להורגו משום שלא היתה לו עדות על כך שאכל מן הפסח, ולא נודע לו הדבר אלא מתוך הודאת הנכרי, ואין אדם נהרג על פי הודאת עצמו.

אמנם החינוך (מצוה כו) כתב, שבן נח נהרג על פי הודאת עצמו[סט]. וכתב **המנחת חינוך** (שם אות טז), שדין זה חידש הרב המחבר מדעתו הרחבה, ולא נמצא לו מקור בש"ס[ע] או ברמב"ם. אך כתב שהדברים נכונים בטעמם, שכן מה שאדם אינו נאמן על עצמו הוא משום שאדם קרוב אצל עצמו, כדברי הגמרא בסנהדרין (ט:), ומאחר שמבואר (שם ח:) שבן נח נהרג על פי עדות קרוב ועל פי עד אחד, הוא הדין שיש לו ליהרג על פי עדות עצמו[עא]. אמנם כתב, שלדברי **הראב"ד** (הו"ד בנמ"ח מכות פ"ב סי' יג) יש מקום לפקפק בזה. שכן כתב, שפסול בעל דבר אינו כפסול קרוב, אלא אין לו תורת עד כלל, מה שאין כן בקרוב שהוא עד פסול. ולפי זה נראה, שאף נכרי אינו נהרג על פי עדות עצמו, שכן מבואר בסנהדרין (שם) שגם בבן נח צריך עדות, אלא שלא נאמרו בו דין פסולי עדות כמו בישראל, אבל הבעל דבר עצמו אינו עד כללי[עב].

מדוע הרגו את הנכרי

בדקו בתריה ואשכחוהו דארמאה הוא וקטלוהו. הקשה **המנחת חינוך** (מצוה יד אות ג), שלדעת **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ט ה"ז) [על פי **הכסף משנה** (שם)], שאיסור נכרי באכילת פסח לא מוטל עליו אלא על הישראל המאכיל אותו[עג], מדוע הרגו את הנכרי, הרי לא עבר על שום איסור[עד]. ותירץ, שחייבוהו מיתה משום גזל גבוה. ואף לדעת רבי יוסי הגלילי הסובר שקדשים קלים הם ממון בעלים, מכל מקום לאחר שחיטה הם נעשים ממון גבוה, והבעלים אוכלים אותם

סב. אך התוספות ביבמות (מז. ד"ה נמוחזק) דחו ראיה זו, שכן יתכן שהיו בודקים אם הוא ישראל או לא, אלא שלא היו בודקים במשפחתו לדעת מי הוא אביו. **סג. שכן** שנינו שם, שבא אדם שהוחזק כישראל לפני רבי יהודה ואמר לו, נתגיירתי ביני לבין עצמי [ואין זו גירות, לפי שגירות צריכה להיות בפני בית דין], ואמר לו רבי יהודה, שאינו נאמן אלא לפסול את עצמו מדין 'שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא' [שנאמן אדם לומר על דבר מסוים שהוא אסור עליו]. ותמה הקרן אורה (יבמות מז. בתוס' ד"ה נמוחזק) על ראייתם, הלא שם אמר שאינו ישראל, ומדוע יוחזקו בניו כישראלים. ובהכרח שמדובר שם שהוחזק קודם לכן כישראל, ואם כן מה הראיה שגם כשלא הוחזק נאמן לומר על עצמו שהוא ישראל. ותירץ, שמה שהוחזק מתחילה כישראל היה על פי עדות עצמו. ועדיין הקשה בחידושי רבי שמואל (אות לח), הלא בעריות אין אדם נאמן על פי עצמו, ומכל מקום הלכה בידינו שסוקלים על פי החזקות, ואם נהגו איש ואשה לפנינו כבעל ואשתו הרי היא בחזקת אשת איש ונהרגים עליה. ואם כן יתכן שהוחזק אותו אדם לישראל היה רק לאחר שנהג בפנינו זמן מסוים כישראל, אבל באמירה בלבד אינו נאמן לומר שהוא ישראל. **סד. ואף** אם אומר שנתגייר נאמן במיגו שהיה יכול לומר שהוא ישראל, אך אם הוחזק כנכרי אינו נאמן לומר שנתגייר. תוספות (ד"ה ומ"ש) על פי הברייתא ביבמות (מו:). **סה. ולא** כדברי התוספות כאן שכתבו שאין הכרח מסוגייתנו שהולכים גם אחר רוב זה. ונראה בביאור מחלוקתם, שהתוספות כאן סוברים שיתכן שאין לסמוך על רוב האומרים על עצמם שהם ישראל, משום שכנגד רוב זה ישנו רוב דאיתא קמן שרוב העולם הם נכרים. והתוספות ביבמות (שם) סוברים, שרוב זה של הבאים לפנינו ואומרים שהם ישראלים עדיף על רוב נכרים, שכן הוא רוב של סברא, מה שאין כן ברוב נכרים דאיתא קמן שאינו אלא מגזירת הכתוב, ובמקום שמוכרע הדבר על פי סברת הרוב שכנגד לא נאמרה גזירת הכתוב זו. דבר שמואל (נמוק' ד"ה ומ"ש). **סו. ומבר**, שכשם שלא ניתן ממנו חזה ושוק לכהנים כבשאר קדשים קלים, כמו כן לא ניתן ממנו כלום למזבח. **סז. אבל** לא יכלו לומר שמחולין האכילוהו, שהרי היה עומד במקדש על קרבנו, וראה את זריקת הדם והקטרת האימורים מכבש זה. **סח. ובכך** מיושבת קושיית התוספות (ד"ה מאליה), הלא פסח היה בא גם מגדי עזים, שאין בו אליה. ותירצו, שרוב הפסחים היו באים מכבשים. עוד תירצו, 'שמא הגיד לו'. ובפשטות כוונתם היא, שסיפר לו הנכרי לרבי יהודה בן בתירא שהיה נמנה על כבש. אך לפי האמור יש לפרש, שאמר לו רבי יהודה בן בתירא שיתמנה דווקא על כבש, שכן רק מכך שיאכילוהו מן האליה תהיה ראיה שהצליח להטעותם שהוא ישראל. **סט. לכאורה** לפי זה יכול הנכרי גם להיות דיין לדון את עצמו ולהרוג את עצמו, ואם לא עשה כן חייב שתים, גם משום העבירה שעבר, וגם משום שעבר על מצות דיינים. **ע. אמנם** על פי הקרבן העדה (קידושין פ"ח ה"ח) הדברים מפורשים בירושלמי (קידושין פ"ח ה"ח). ששנינו שם, 'רבי יהודה בן פזי מוסיף בחונקו מפי עצמו, מה טעם, כי דם האדם באדם'. ופירש הקרבן העדה (שם ד"ה ה"ג מוסיף), שממה שנאמר (בראשית ט ו) 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך' למדנו, שנהרג הרוצח אף על פי האדם ההורג עצמו [אך הפני משה שם (קידושין שם) פירש את דברי הירושלמי בענין אחר]. וכתב הדבר שמואל (ד"ה ומיתין) בטעם הדבר, שהוא מדין 'הודאת בעל דין כמאה עדים דמי' (גיטין מ: ועוד מקומות). ואף שרק בממון נאמר דין זה ולא בקנס או במיתה, אין זה אלא משום שבקנס ומיתה אין נגמר החיוב לפני גמר דין, ונמצא שעדיין אין לו על מה להודות. אבל בן נח מתחייב מיתה מכח עצם מעשה העבירה, ואף ללא גמר דין, כנראה מדברי רש"י ביבמות (מז: ד"ה ומודיעין), ועל כן מועילה הודאתו לחייבו אף במיתה. אמנם התוספות בעבודה זרה (סד: ד"ה מחכו) כתבו, שגם בבן נח צריך גמר דין. **עא. לכאורה** לפי מה שכתב הרמב"ם (סנהדרין פי"ח ה"ו) שאין אדם נהרג על פי עצמו שמא הוא ממרי הנפש שמבקשים למות ועל כן מעלילים על עצמם שהם חייבים מיתה, גם בנכרי נוהג טעם זה. **עב. עוד** כתב המנחת חינוך, שלפי המבואר בסנהדרין (שם) שבן נח אינו נהרג על פי עדות אשה, אם כן נכרית לא תיהרג על פי הודאת עצמה, שכן מלבד פסול קרוב יש בה גם פסול אשה. ואם כן, מכל מקום יש לתמוה על החינוך, שלא חילק בין נכרי לנכרית. אך הוסיף, שאילו היה לנו מקור לכך שנכרי נהרג על פי עצמו, היתה נאמנותו מדין הודאת בעל דין ולא משום עדות, ואם כן אף נכרית היתה נהרגת על פי עצמה. וכתב הדבר שמואל (ד"ה ומיתין), שלכאורה מדברי החינוך עצמו מוכח שנהרג על פי עצמו משום הודאת בעל דין, ולא משום שהוא עצמו עד אחד. שכן כתב (מצוה קנג), שבן נח נהרג על פי שני עדים. וכתב המנחת חינוך (שם אות ו), שאי אפשר ליישב את דבריו מבלי להגיהם, שכן הם נגד גמרא ערוכה בסנהדרין, שהוא נהרג על פי עד אחד ועל פי פסולים. וכתב השער משפט (סי' תמ סק"ח) ביישוב דברי החינוך, שרק עד אחד כשר נאמן עליו, אך בפסולים צריך שני עדים. ואם כן אי אפשר לומר שנהרג על פי עצמו משום עדות עצמו, שהרי אינו אלא עד אחד ופסול. אך לפי מה שכתב בשו"ת חכם צבי (סי' פד) שרק בבית דין שלהם הוא נהרג בעד אחד, אבל בבית דין של ישראל אינו נהרג אלא על פי שני עדים, מיושבת הקושיא על החינוך מדברי הגמרא בסנהדרין, ואין הכרח לדברי השער משפט. **עג. ולא** כנראה מדברי הסמ"ג (לאוין סי' סנד), שהאיסור הוא על האוכל עצמו. וכן כתב התוספות הרא"ש ביבמות (עמ. ד"ה לאמויי), אך הסיק שדבר תימא הוא, שכן לא מצינו אזהרה לנכרי עצמו. וכן תמה החינוך (שם), שאף שמצינו בסנהדרין (ט ע"ב ועי"ש) שנצטוו בני נח על כמה מצוות, מכל מקום לא נזכרו שם אלא מצוות שציותה התורה עליהם לפני מתן תורה, ולא מצוות שנצטוינו עליהם מפי משה רבינו. וכתב ליישב, שיתכן שלא נזכרו שם אלא מצוות שנוהגות בכל מקום ובכל זמן, ועל כן לא נזכר איסור אכילה מן הפסח, לפי שאינו נוהג אלא בזמן המקדש ובירושלים. **עד. וכן** אין לומר שהרגוהו מפני שעבר על 'לפני עור' (ויקרא יט יד) בכך שהכשיל את הישראל שהאכיל אותו מהפסח, שכן בן נח אינו מוזהר על לאו

משלחן גבוה[עה]. ולא זיכתה אותם התורה אלא לישראל, ולא לנכרי, ונמצא שהוא גוזל את הגבוה[עו].

עוד כתב ליישב, שיתכן שלא הרגוהו משום שאכל מן הפסח, אלא שלאחר שגילו שהוא נכרי מצאו גם שהוא עובר על שבע מצוות בני נח.

והמרומי שדה (ד"ה נדקו) כתב, שהרגוהו משום שנכנס לעזרה[עז]. והוא כעין מה ששנינו במשנה בסנהדרין (פ:), כהן ששימש בטומאה אין מביאים אותו לבית דין, אלא פרחי כהונה מוציאים אותו מחוץ לעזרה ומפציעים את מוחו בגזירין. ואף כאן הרגו את הנכרי משום שנכנס לעזרה בטומאת גוי[עח].

והקובץ שיעורים (חום' ו) כתב, שעבר על גזל הישראל, שהרי כל מינויו על הקרבן היה בטעות, ונמצא שלא היה לו חלק בו[עט]. אך כתב בחידושי רבי **שמואל** (חום' נ), שלכאורה תלוי תירוץ זה במחלוקת **ראשונים**. שכן מדברי **התוספות** בבבא קמא (סג. ד"ה תמקן) ובסנהדרין (נה: ד"ה מעיקרא) מבואר, שכל הנותן את דמי הדבר אינו עובר עליו ב'לא תגזול' (ויקרא יט יג) אפילו שלא קנאו. ואף בלאו של 'לא תחמוד' (שמות כ יד, דברים ה יח) נסתפקו התוספות, האם כשנותן דמים עובר עליו או לא[פ]. אמנם הר"י מיגש כתב, שכל שנוטל את הדבר בעל כרחם של הבעלים הרי הוא עובר ב'לא תגזול' אפילו אם נתן את דמיו, ורק לשיטתו יש מקום לתירוץ האמור[פא].

מדוע לא עלה רבי יהודה בן בתירא לרגל ולא עשה את הפסח

דאת בנציבין ומצודתך פרוסה בירושלים. כתבו התוספות (ד"ה מלגיה), שרבי יהודה בן בתירא לא עלה לרגל, מפני שלא היתה לו קרקע[פב], שכן מבואר להלן (ח:) שמי שאין לו קרקע פטור מראיה[פג]. או שלא עלה מפני שהיה זקן ולא יכול לילך ברגליו[פד]. ומאחר שנפטר מראיה נפטר גם מפסח[פה].

והבין המשנה למלך (קרבן פסח פ"ח ה"ח) בדברי התוספות, שנתכוונו להקשות גם מדוע לא עלה כדי לעשות את הפסח[פו]. ולפי זה תירצו, שמאחר שנפטר מראיה משום הטעמים האמורים נפטר גם מעשיית פסח, שכן כל הפטור מראיה פטור גם מפסח[פז]. אך הקשה, הלא מבואר להלן (נח.) שלא פטרו זקן מפסח אלא כשאינו יכול לאכול כזית מבשר הפסח, ולא כשאינו יכול להלך ברגליו.

עוד הקשה, הרי לא יתכן לומר שלמדים פסח מראיה לכל דבר, שכן נשים פטורות מראיה, ומכל מקום לדעת רבי יהודה ורבי יוסי (שם ע"ב) הן חייבות בפסח[פח]. ואם כן מנין להם לתוספות שדווקא לענין זקן שאינו יכול להלך ברגליו, וכן לענין מי שאין לו קרקע, שוה דין פסח לדין ראיה[פט].

אמנם הצל"ח (פתוח' שם) כתב, שלא הקשו התוספות אלא על מה שלא עלה רבי יהודה בן בתירא לרגל, אבל לא הוקשה להם על מה שלא הקריב את הפסח, לפי שהיה בדרך רחוקה[צ]. ומאחר שתירצו שהיה פטור מעליה לרגל, ממילא נפטר גם מפסח משום דרך רחוקה.

אך תמה **המנחת חינוך** (מצוה ה חום יג) על דבריו, הלא בודאי אף מי שנמצא בדרך רחוקה חייב לזמן את עצמו שיהיה במקום קרוב כדי שיוכל לקיים את מצותו, כשם שערל חייב למול את עצמו קודם הפסח. ולא נאמר דין 'דרך רחוקה' אלא לפוטרו מכרת ולדחותו לפסח שני. שאם לא כן יפטרו רוב ישראל מפסח, שהרי רובם גרים בדרך רחוקה מירושלים, ואף לא ידחו לפסח שני, שכן רוב ציבור אינם עושים פסח שני. ואין לומר שהם חייבים לעלות לירושלים משום חובת ראיה, שכן למאן דאמר שאיסור תחומים הוא רק מדרבנן (עירובין נ.), מן התורה יכולים הם להכנס לתוך תחום ט"ו מיל מירושלים בתוך היום טוב. וכן הוכיח שחייב אדם להכשיר את עצמו להיות ראוי לעשיית הפסח, ממה שדורשת הגמרא בסוכה (כה.) מנושאי ארונו של יוסף שנטמאו לפני פסח[צא], שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. הרי שלולי שעסקו במצוה היו אסורים להיטמא למת שבעה ימים קודם הפסח ולהתבטל מעשייתו, ואם כן הוא הדין למי שהוא בדרך רחוקה, שחייב לקרב את עצמו כדי שיוכל לעשות את הפסח[צב].

וכתב המעיל שמואל (ד"ה ונראה) ליישב, שאף שודאי חייב אדם לדאוג קודם הפסח שיהיה בידו לקיים את מצותו, מכל מקום אין חיוב זה חל אלא מהזמן ששואלים ודורשים בהלכות החג[צג], שלדעת חכמים הוא שלשים יום קודם הפסח, ולדעת רבי שמעון בן גמליאל הוא שתי שבתות קודם הפסח, כמובא להלן (ו.). ולפי זה יש לומר שרבי יהודה בן בתירא היה מרוחק מירושלים יותר ממהלך שלשים יום, ובכדי שלא להיות בדרך רחוקה בזמן הקרבת הפסח היה

זה. חידושי רבי שמואל (חום' נ). **עה. כן** היא שיטת רש"י (ב"ק יג: ד"ה אבל). אבל התוספות (שם ד"ה ומחייס) נחלקו עליו, וכתבו שרק חלק הכהנים נעשה ממון גבוה לאחר שחיטה. **עו. ביתרון** האור (כריתות פ"ח מ"ח) הקשה על דברי המנחת חינוך ממה ששנינו בברייתא (שם ו:) שהסך בשמן המשחה את הנכרי פטור, לפי שהנכרי עצמו אינו מוזהר על איסור זה, וכל שאינו באיסור סך אף אין אחר שסכו חייב עליו. והרי לדברי המנחת חינוך אף הנכרי שסך את עצמו חייב, משום גזל גבוה. ואין לומר שהנכרי אינו עובר ב'לא ייסך' (שמות ל לג) אלא בגזל, ומשום שכן אין הישראל מתחייב על סיכת הנכרי, שהרי אצל הנכרי אין נפקא מינה משום מה הוא עובר, שהרי בין כך ובין כך הוא נהרג עליה. וכתב הדבר שמואל (ד"ה ויתמרון), שאין זו קושיא, שכן אין הישראל מחויב על סיכת אחרים אלא אם כן הם מוזהרים ב'לא ייסך', ולא כשהם מוזהרים עליה באיסור אחר. **עז. ואף** שמוכח מכמה מקומות שאין חובה על כל בני החבורה להכנס לעזרה, מן הסתם נכנס הנכרי לשם, שכן מצוה לכתחילה שיהיו בני החבורה שם, כדברי הגמרא בתענית (כ.) 'היאך קרבנו של האדם קרב והוא אינו עומד על גביו'. ואף שיכולים הם לעשות את אחד מהם שליח שיעמוד בשבילם, מכל מקום מצוה בו יותר מבשלוחו. וכן יש להוכיח שנהגו כל בני החבורה לעמוד בעזרה בשעת עשיית הפסח, שהרי לשיטת רבי אליעזר להלן (נג:) כל העומד מחוץ לאסקופת העזרה נחשב כמי שהוא בדרך רחוקה ופטור מפסח, ולדעת רב ששת להלן (שם:) אי אפשר לשחוט עליו את הפסח, ואם לא נהגו כולם לעמוד בעזרה איך אמר כן רבי אליעזר, הלא ממעשים בכל יום מוכח שלא כדבריו. **עח. ואף** שהדין השנוי בסנהדרין אינו אלא מדרבנן, מכל מקום גם הריגת הנכרי אינה רציחה גמורה, וחייבים עליה רק בידי שמים, ומשום מעלת העזרה הרגוהו שלא על פי בית דין. וכעין זה כתב במעיל שמואל (ד"ה ונראה הטעם), והביא עדות בשם ה"ר נתן זלמן הלוי ספיר משנת תרל"ב, שזה לא מכבר חפרו הבונים בהר הבית ומצאו שם אבן גדולה מימות הורדוס, שחקוק עליה בכתב יונית, 'מפה והלאה לא תדרוך כף רגל איש נכרי, ואשר לא ישמע אל הפקודה הזאת עוונו ישא ודמו בראשו'. אך עדיין תמה, הלא הנכרי אינו מצווה על קדושת המקדש, ומה נהרג עליה. ותירץ, שמאחר שהורדוס הזהיר על כך, נמצא שמחוק המלכות נאסרו הנכרים בדבר, וכשעברו על דבר המלך נתחייבו מיתה. עוד תירץ, שמדין שמירת המקדש המוטל על הכהנים עליהם למנוע מנכרים מלהכנס את המקדש, ומשום קיום מצוה זו מותר להם להרוג בן נח. והוא על פי דברי רש"י להלן (כה: ד"ה מלגיה), שפיקוח נפש דוחה את כל התורה, משום שחביבה נפשו של ישראל לפני הקדוש ברוך הוא, והוא דווקא ישראל שנאמר בהם (ויקרא יח ה) 'וחי בהם', ולא בבני נח. ומכאן שמצוה חביבה יותר מפני נפשו של בן נח, ועל כן לצורך קיום מצות שמירת המקדש הותר דמו. **עט. לכאורה** אין צורך בזה, שכן אף אם לא היה המינוי בטעות מכל מקום אינו חל, שכן נכרי אינו יכול להיות מנוי על הפסח. חידושי רבי שמואל (שם). **פ. שכן** שנינו (ב"מ ה:) 'לא תחמוד לאנשי בלא דמי משמע להו' [שמשמע לבני אדם שעוברים איסור 'לא תחמוד' רק כשנוטלים את החפץ מבלי לפרוע את דמיו], ונסתפקו האם רק לבני אדם משמע שהוא בלא דמים, או כשהוא לפי האמת. **פא. והוסיף**, שאף שלכאורה יש מקום לומר שגם לשיטת התוספות בן נח עובר אף כשנותן דמים, אך אין מסתבר לומר כן, שהרי מאחר שאין על זה שם גזל ממילא אינו בכלל אזהרת בן נח על הגזל. **פב. הקשה** דברי אליהו (מהגר"ח, פתוח' ד"ה ההוא) ממה שכתבו התוספות בבבא בתרא (מד: ד"ה לא), שאין לך אדם מישראל שאין לו ארבע אמות בארץ ישראל, שהרי לכולם היה חלק בנחלת הארץ. ותירץ על פי המובא בסנהדרין (נג:), שנחלקו תנאים במתים שהחיה יחזקאל האם מתו מיד לאחר שאמרו שירה, או שעלו לארץ ישראל ונשאו נשים והולידו בנים ובנות. ועמד רבי יהודה בן בתירא על רגליו ואמר, אני מבני בניהם. ומתים אלו היו מבני אפרים שהקדימו לצאת ממצרים ומתו קודם כניסת בני ישראל לארץ ולא היה להם בה נחלה, ועל כן לרבי יהודה בן בתירא שהיה מצאצאיהם לא היתה קרקע. **פג. שכן** נאמר בעולי רגלים (שמות לד כג) 'ולא יחמוד איש את ארצך בעלותך לראות את פני ה' אלהיך שלש פעמים בשנה', ומכאן שרק מי שיש לו קרקע חייב בראיה. וראה להלן (ח:) במובא מהאבני נזר (יו"ד סי' שלו חום טו), שצידד שפטור זה אינו אלא מראיה, אך מי שכבר נמצא בירושלים חייב בעולת ראיה אף שאין לו קרקע. **פד. ממה** שנאמר בראיה (שמות כג יז) 'רגלים' נתמעט זקן שאינו יכול לילך ברגליו. ברייתא (חגיגה ד.). **פה. כתב** המרומי שדה (פתוח' שם), שאף מפסח שני הוא פטור, ולפי זה אין הנמצא בדרך רחוקה מתחייב בפסח שני אלא אם כן היה בירושלים בפסח והגיע לשם לאחר זמן שחיטת הפסח. **פו. וכן** משמע ממה שכתבו בתירוצם 'דפטור מפסח כמו מראיה'. וכן מפורש בתוספות הרשב"א (ד"ה מלגיה), שהקשה גם ממה שלא עשה פסח. **פז. ולא** כמשמעות דברי הרמב"ם (שם) שסתם וכתב 'ואחד האיש ואחד האשה חייבין במצוה זו', ולא הביא את כל הפטורים מראיה, כפי שהביאם בהלכות חגיגה (פ"ג). **פח. ויש** ליישב, שיתכן שרבי יהודה בן בתירא סובר כשיטת רבי שמעון להלן (נג:), שפסח בנשים אינו חובה אלא רשות. אור חדש (פתוח' ד"ה מלגיה). **פט. וכן** יש להקשות, הלא נאמר (שמות יג מא) 'וכי יגור אתך גר ועשה פסח לה'', ואם מי שאין לו קרקע פטור מפסח, מדוע גר חייב בו, הלא אין לו קרקע בארץ ישראל. ואף אם קנה קרקע, הלא בזמן הבית שהיה היובל נוהג אין לו בה אלא קנין פירות, ולמאן דאמר 'קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי' (גיטין מז:), אינו נחשב בעלים עליה, כמו שמצינו לענין קריאת ביכורים, שאינו יכול לקרוא על הפירות שגדלו בה 'האדמה אשר נתתה לי'. אמנם לשיטת הרמב"ם (ביכורים פ"ד ה"ו) שביובל ראשון הלוקח מביא וקורא [משום שלא סמכה דעתו של המוכר שתחזור אליו הקרקע ביובל, ורק אם חזר ומכרה לאחר שחזרה אליו ביובל הראשון, אין הלוקח קורא מקרא ביכורים], יש לומר שאף בפסח לא חייבתו התורה אלא ביובל הראשון בלבד. מנחת חינוך (מצוה ה חום יג). ומקור הרמב"ם הוא מדברי הגמרא בגיטין (שם.), שהלוקח ביובל ראשון מביא וקורא. אך רש"י (שם ד"ה ביובל שני) מפרש את דברי הגמרא באופן אחר. שהלוקח קרקע ביובל הראשון יש לו בה קנין הגוף, והוא מביא וקורא, משום שכל זמן שעדיין לא חל היובל מעולם לא סומך המוכר שתחזור לו ביובל, והרי היא מכורה לגמרי, ודווקא לאחר שעבר יובל אחד וכבר הורגלו ישראל בחזרת קרקעות ביובל, אינו מוכר לו אלא קנין פירות. אמנם הטורי אבן (חגיגה ג: ד"ה ופנדיס) כתב לענין מה ששנינו שם שעבד משוחרר חייב בראיה, שגם לשיטת רש"י יש ליישב, שמדובר ביובל הראשון שנכנסו לארץ. עוד תירץ, שמדובר בבית שני שלא נהג בו יובל, משום שלא היו כל יושבי הארץ עליה [וכעין זה כתב האבני נזר (יו"ד סי' שלו חום טו) ליישב את דברי הגמרא בנדרים (נא.), שכותים חייבים בראיה. שלכאורה קשה, הרי לא היה להם חלק בירושת הארץ, ובקרקע שקנו אין להם אלא קנין פירות בלבד משום חזרת היובל. ותירץ, שהיו בזמן בית שני שלא נהג בו יובל. אך ראה בתוספות בגיטין (נא. ד"ה בזמן), שלשיטת רבינו תם נהג יובל בבית שני]. עוד תירץ, שלמאן דאמר שירושת הבעל דאורייתא, יש לומר שהיו העבד או הגר נשואים לבת ישראל וירשו אותה. וכל תירוצים אלו מיישבים גם את קושיית המנחת חינוך. **צ. כל** הנמצא בדרך רחוקה נדחה לפסח שני, ככתוב בפרשת בהעלותך (במדבר ט י-יא). וראה להלן (נג:) מחלוקת התנאים בשיעור דרך רחוקה. **צא. לשיטת** רבי יוסי הגלילי (סוכה כה.) עליהם נאמר (במדבר ט ו) 'ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם', ואמרו למשה 'למה נגרע לבלתי הקריב את קרבן ה'' (שם פסוק ז). אך לדעת רבי עקיבא (שם ע"ב) היו הם מישאל ואלצפן שעסקו בקבורת נדב ואביהוא. ולדעת רבי יצחק (שם) היו אלו אנשים שעסקו במת מצוה. **צב. אך** כתב המנחת חינוך, שבקל אפשר לדחות ראיה זו [לכאורה כוונתו, שמשם לא למדנו אלא שאסור לאדם להפקיע את עצמו מעשיית הפסח, אך אם הוא בדרך רחוקה וכבר מופקע ועומד, יתכן שאינו מחויב להביא את עצמו לכלל חיוב]. עוד כתב, שלכאורה יש להוכיח כן מהמבואר להלן (פט:), שערל שיכול למול את עצמו וכן טמא שיכול לטהר את עצמו, אם לא עשו כן חייבים כרת. אך דחה ראיה זו, שכן כבר חילק רש"י (שם ע"ב ד"ה עמוס), שרק אם בשעת החיוב יכול להכשיר את עצמו הרי הוא מחויב בדבר, אך אינו חייב להכשיר את עצמו לפני זמן החיוב. ומכל מקום יתכן שלא כתב כן רש"י אלא לענין כרת, אך מסתבר שיש עליו חיוב למול או לטהר את עצמו קודם זמן החיוב, אם אינו יכול לעשות כן לאחר זמן החיוב. ואם כן הוא הדין לדרך רחוקה שעליו לקרב את עצמו קודם זמן החיוב. והרי זה כמצות שופר ולולב, שודאי חייב אדם לקנותם קודם החג כדי שיהיה בידו לקיים את מצותם לכשיגיע זמן חיובם. **צג. כן** כתב האור שמח (קרבן פסח פ"ח ה"ח).

עליו לצאת מביתו לפני שלשים יום שקודם הפסח, ובאותו הזמן עדיין לא היה מחויב בדבר. ואף שבתירוצם הראשון עדיין סברו התוספות שנציבין היתה בארץ ישראל, והמקום המרוחק ביותר בארץ ישראל היה נהר פרת שהיה מרוחק מירושלים ט״ו יום, מכל מקום יש לומר שסבר רבי יהודה בן בתירא כרבי שמעון בן גמליאל ששתי שבתות קודם הפסח חל החיוב לדאוג לצרכי הפסח, והיתה נציבין בגבול ארץ ישראל מהלך ט״ו יום מירושלים[צד]. ועל כן לא היה מחויב לצאת מבעוד מועד מביתו לעלות לירושלים, שכן גם אם יצא שתי שבתות קודם הפסח עדיין יהיה בדרך רחוקה בהגיע זמן ההקרבה[צה].

מקור הפטור למי שאין קרקע מפסח

כתב החשק שלמה (ד״ה ח״ק) ביישוב קושיית המשנה למלך הנ״ל, מנין שכל הפטור מראיה פטור מפסח, שמקור דין זה הוא מסמיכות הכתוב (שמות לד כה) ׳לא תשחט על חמץ דם זבחי׳ לכתוב שלפניו (שם פסוק כה) ׳ולא יחמוד איש את ארצך׳, שממנו למדנו שמי שאין לו קרקע פטור מראיה.

והאור חדש (פסוק׳ ד״ה מלקיה) כתב, שמקור פטור מי שאין לו קרקע פטור אף מפסח, הוא ממה שדרשת ׳לא יחמוד׳ מוסב על כל שלשת הרגלים, שכן נאמר בפסוק שלפניו (שם פסוק כג) ׳שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך׳, ומשמע שעל כולם נאמר המיעוט שמי שאין לו קרקע פטור מראיה, ואפילו בפסח. ומכאן שנפטר אף מפסח, שאם לא כן יש לו לעלות בכדי לעשות את הפסח[צו]. אך הסיק שתירוץ זה אינו מיישב אלא מנין שמי שאין לו קרקע פטור מפסח, אך עדיין לא נתבאר מקור פטור זקן שאינו יכול להלך ברגליו מפסח. ובהכרח שהיה לתוספות איזה מקור להקיש פסח לראיה.

איך עשו ישראל פסח במדבר

האור חדש (ד״ה והנה) הביא בשם **השאגת אריה**, שהקשה על המבואר **בתוספות** (ד״ה מלקיה) שמי שאין לו קרקע פטור מפסח, שאם כן איך עשו ישראל פסח במדבר, הרי באותה שעה עדיין לא היתה להם קרקע[צז]. ואין לתרץ על פי דברי הגמרא בבבא בתרא (קיט.) שארץ ישראל היתה מוחזקת ליוצאי מצרים עוד לפני ביאתם לארץ, שהרי שנינו בסוכה (כה:), שלדעת רבי עקיבא האנשים שהיו טמאים לנפש ונדחו לפסח שני היו מישאל ואלצפן שהיו לויים, ולשבט לוי לא היה חלק בארץ[צח].

ותירץ האור חדש (ד״ה ופסח), שיש לומר שסובר רבי עקיבא כשיטת רבי יוסי במסכת מעשר שני (פ״ה מ״ד), שהלויים מתוודים וידוי מעשרות, לפי שגם הם יכולים לומר את הכתוב (דברים כו טו) ׳וברך את עמך ישראל ואת האדמה אשר נתת לנו׳ הנאמר בוידוי מעשרות, משום ערי המגרש שניתנו להם מאת ישראל, שכן נחשבות הן כקרקע שלהם[צט].

רבי אליעזר הסובר שמכשירי פסח דוחים שבת הולך לשיטתו בערכין

הקשה האהל דוד (הו״ד בשו״ת חתם סופר חו״מ סי׳ קכד) על המבואר בדברי התוספות (ד״ה מלקיה) שמי שאין לו קרקע פטור מפסח, שאם כן מדוע לשיטת רבי אליעזר להלן (סה:) מכשירי פסח דוחים את השבת. הלא מבואר בשבת (קלג.) שמודה רבי אליעזר שציצית לטליתו ומזוזה לפתחו אינם דוחים שבת, הואיל ובידו להפקיר את טליתו וביתו ולהיפטר ממצוות אלו. ואם כן גם מכשירי פסח לא ידחו שבת, משום שבידו להפקיר את כל קרקעותיו ולהיפטר מן הפסח. ותירץ **החתם סופר** (שם), שרבי אליעזר הולך בזה לשיטתו בערכין (כח.), שאסור לאדם להחרים את כל קרקעותיו, ואף בדיעבד אינן מוחרמות. והוא הדין להקדש והפקר, שכן מבואר שם שדין אחד להם[ק].

והמשיב נפש (ד״ה ונעיקר) תירץ, שאסור לאדם להפקיר את קרקעותיו בכדי להפקיע את עצמו מפסח, שכן מצאנו שטמא וערל חייבים לטהר ולמול את עצמם כדי להתחייב בקא.

והדבר שמואל (ד״ה מלקיה) תירץ, שסברת הגמרא בשבת שכל מצוה שיכול להיפטר ממנה על ידי הפקר אינה דוחה שבת, אינה אלא במצוה שעיקר סיבת חיובה תלויה ברצון האדם, וכגון שציצית ומזוזה שכל חיובם בא מחמת בעלותו על הבגד והבית, ונמצא שבכך שקונה אותם הוא מביא על עצמו את החיוב, ועל כן אינם דוחים שבת. אבל בפסח אין הקרקע שבבעלותו מחייבת אותו בקרבן, אלא הוא תנאי בעלמא שאם אין לו קרקע נפטר. נמצא שאף שבידו להיפטר על ידי שיפקיר קרקעותיו, מכל מקום אינו נחשב כמביא על עצמו את החיוב בכך שאינו מפקירן, ועל כן אין בכך סיבה שלא ידחה הפסח את השבת.

ובשיעורי רבי דוד פוברסקי (פסח קד) תירץ, שמי שהוא בירושלים בשעת החיוב ויש לו קרקעות בשעת חלות חיוב הקרבן, מאחר שכבר נתחייב שוב אין החיוב פוקע ממנו אף לאחר שיפקיר את קרקעותיו.

מנין שבני חוץ לארץ פטורים מראיה ומפסח

עוד תירצו **התוספות** (ד״ה מלקיה), שלא עלה רבי יהודה בן בתירא לירושלים, משום שנציבין היתה בחוץ לארץ[קב]. והקשה **המשנה למלך** (קרבן פסח פ״ח מ״ח) על תירוצם, מה הועילו בדבריהם. הלא אם בכוונתם לומר שיושביה פטורים מפסח ראשון, הלא אף אם היתה בארץ ישראל היו פטורים מדין דרך רחוקה, שכן היתה רחוקה יותר מט״ו מילים מירושלים. ואם בכוונתם לומר שבני חוץ לארץ פטורים לגמרי מפסח ואף אינם עושים פסח שני, מנין להם דבר זה. ואף במצות ראייה לא מצינו שיפטרו בני חוץ לארץ ממנה[קג]. וסיים, ׳סוף דבר, שדברי התוספות מתחילתם עד סופם צריכים אצלי תלמוד׳.

וכתב המנחת חינוך (מצוה ה מוסף יג), שכדברי התוספות מבואר בברייתא להלן (ע:), ׳יהודה בן דורתאי פירש הוא ודורתאי בנו והלך וישב לו בדרום. אמר,

---

צד. כדברי המשנה בתענית (י.), ששואלים על הגשמים בז׳ חשון חמישה עשר יום לאחר החג, כדי שיגיע אחרון עולי הרגלים לביתו בנהר פרת שבגבול ארץ ישראל. אך כתב המעיל שמואל (ד״ה ורפ״ה), שבאמת גבול ארץ ישראל לא היה מרוחק מירושלים כי אם י״ד יום, אלא שט״ו יום הוא יחד עם יום ז׳ חשון שבו כבר נמצא כל אדם בביתו. אך מכל מקום כתב ליישב על פי דברי הר״ן (כ״מ כת. ד״ה ממשה עצמו), שרק על ידי רכיבה על סוס או הליכה יום ולילה נמשכת הדרך י״ד יום, אבל בהליכה ברגל ביום בלבד נמשכת הדרך יותר מי״ד יום, ואם כן יש לומר שלא היה לו לרבי יהודה בן בתירא סוס, וכן לא היה מחויב ללכת יומם ולילה. **צה. והוסיף** המעיל שמואל, שלכאורה לפי זה יש להקשות, שאם כן יפטרו היושבים בנהר פרת גם מראיה, שכן בכדי להגיע לירושלים ברגל עליהם לצאת מביתם לפני הזמן שמוטל עליהם לדאוג למצות הרגל. ותירץ, שחלוקה מצות ראיה ממצות הפסח, שכן בפסח העליה ירושלים אינה מעצם חיובו, ואינה אלא היכי תימצי לקיום המצוה בשעתה. מה שאין כן בראיה, שעצם ההליכה היא בכלל מצות העליה לרגל, וחיובה מתחיל משעה שמגיע הזמן הדרוש למהלך הדרך לירושלים. **צו. ולפי** זה כתב ליישב את לשון הברייתא להלן (שם.), שבני בתירא ׳שכחו ולא ידעו אם פסח דוחה את השבת׳. ותמהו האחרונים על כפל הלשון ׳שכחו ולא ידעו׳, וכן מלשון ׳שכחו׳ משמע שבתחילה ידעו ואחר כך שכחו, ומנין לומר כן. אך לפי האמור, מכך שרבי יהודה בן בתירא [שהיה מבני בתירא] לא עלה לירושלים לעשות פסח משום שלא היתה לו קרקע, מוכרח שבאותה שעה ידע שפסח דוחה שבת. שאם לא כן הכרח ממה שפטרה התורה מראיה בכל שלשת הרגלים את מי שאין לו קרקע, שהוא פטור גם מפסח. שהרי יתכן שפטור זה הוא רק בשנה שערב פסח שחל בשבת ואין הפסח קרב בה. אלא בהכרח שבתחילה ידעו בני בתירא שפסח קרב בשבת, ורק לאחר מכן שכחו דין זה, ומשום כן לא ידעו אם הוא דוחה שבת. **צז. עוד** הקשה המשיב נפש (ד״ה ונעיקר) על דברי התוספות, שלמאן דאמר שחיוב ׳שה לבית אבות׳ הוא מן התורה (נדרים ט.), ואף קטן מחויב בפסח, איך מתחייב, הלא אין לו קרקע. **צח. ואין** לתרץ על פי דברי התוספות בקידושין (ט: ד״ה הואיל), שכל ישראל לא נתחייבו בפסח מדבר אלא על פי הדיבור, שהרי לא כתבו כן אלא לשיטת רבי ישמעאל שכל מקום שנאמר בו ביאה לא נתחייבו אלא לאחר ירושת הארץ, אך רבי עקיבא חולק שם על דין זה, ולפי שיטתו שהטמאים לנפש היו מישאל ואלצפן שוב יקשה איך עשו את הפסח. אור חדש (ד״ה והנה). אך כתב ליישב [על פי דרכו שהובאה לעיל בענין ׳מדוע לא עלה רבי יהודה בן בתירא לרגל ולא עשה את הפסח׳ בהערה ביישוב קושיית המשנה למלך], שרק לשיטת רבי שמעון הסובר שנשים בפסח רשות יתכן ללמוד פסח מראיה, ולפטור את מי שאין לו קרקע מפסח כשם שנפטר מראיה. שלפי זה יש לומר שרבי עקיבא סובר כרבי יהודה ורבי יוסי שהן חייבות בפסח, ולשיטתם לא יתכן ללמוד פסח מראיה, שהרי נשים חייבות בפסח אף על פי שהן פטורות מראיה. **צט. ורבי** מאיר (שם) החולק על רבי יוסי וסובר שאינם יכולים לומר על ערים אלו ׳האדמה אשר נתת לנו׳ (דברים כו טו), יסבור שהטמאים לנפש לא היו מישאל ואלצפן, אלא היו נושאי ארונו של יוסף, או שהיו עוסקים במת מצוה, כשיטות רבי יוסי הגלילי ורבי יצחק בסוכה (שם). **ק. ולפי** זה כתב לבאר מדוע השמיט הרמב״ם את דין רב אמי, שמי שאין לו קרקע פטור מראיה. שכן רב אמי לא סבר כסברת הגמרא בשבת, שכל שבידו להפקיר את נכסיו ולהיפטר מן המצוה אין היא דוחה שבת, אך להלכה ישנה לסברא זו. ואף שנאמרה שלענין מכשירי מצוה בשיטת רבי אליעזר שאין הלכה כמותו, מכל מקום עיקר הסברא קיימת גם להלכה לענין הפסח עצמו. שאילו היה ביד האדם להיפטר מראיה על ידי שיפקיר את קרקעותיו, וממילא היה נפטר גם מפסח [כמבואר בתוספות (ד״ה מלקיה) שכל הפטור מראיה פטור גם מפסח], לא מסתבר שתאמר התורה שידחה פסח את השבת. והוסיף, שלפי זה יש לומר שאף התוספות לא כתבו את דבריהם אלא בשיטת רבי יהודה בן בתירא. שכן מובא להלן (פו.) שבני בתירא [שהן רבי יהודה בן בתירא ורבי יהושע בן בתירא] שכחו האם פסח דוחה את השבת, ולא ידעו מדרשת ׳במועדו׳ ואפילו בשבת (להלן עו.), ועל כן לא הוכרחו לנקוט שאף מי שאין לו קרקע חייב בפסח. **קא. וכעין** סברת המנחת חינוך שהובאה לעיל [בענין מדוע לא עלה רבי יהודה בן בתירא לרגל ולא עשה את הפסח], שחייב לקרב את עצמו לירושלים בכדי שלא להיפטר משום דרך רחוקה. ואף לדעת הצל״ח שאינו מחויב בדבר, מכל מקום לאחר זמן החיוב ודאי אסור לאדם להפקיע את עצמו ממנו. **קב. וכן** הוכיחו התוספות מתרגום ירושלמי שתרגם על מה שנאמר (בראשית י י) ׳וארך ואכד וכלנה׳, ׳והדס ונציבין וקטיספו׳, וכל המקומות האלו היו בארץ שנער שהיא בבל. עוד הוכיחו כן, מהמעשה המובא בספרי (ראה פי׳ פ) ברבי אלעזר בן שמוע ורבי יוחנן הסנדלר, שהיו הולכים לנציבים אצל רבי יהודה בן בתירה ללמוד ממנו תורה. וכשהגיעו לציידן וזכרו את ארץ ישראל, זקפו עיניהם, וזלגו דמעותיהם, וקרעו בגדיהם, וקראו את המקרא הזה (דברים יא יז), ׳וירשתם אותה וישבתם בה ושמרת לעשות את כל החוקים האלה ואת המשפטים׳. אמרו, ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצוות שבתורה, חזרו ובאו להם לארץ ישראל. וקודם לכן מובא בספרי, מעשה ברבי יהודה בן בתירה ורבי מתיה בן חרש ורבי חנניה בן אחי רבי יהושע ורבי יונתן שהיו יוצאים חוצה לארץ והגיעו לפלטום וזכרו את ארץ ישראל זקפו עיניהם וזלגו דמעותיהם וקרעו בגדיהם וקראו את המקרא הזה ׳וירשתם אותה וישבתם׳ וגו׳. וכתבו בתוספות הרשב״א (ד״ה מלקיה) ובתוספות רבינו פרץ (ד״ה שלמ), שהיה מעשה זה לפני שהתיישב רבי יהודה בן בתירא בנציבין. עוד כתב בתוספות הרשב״א (שם), שהיו שני רבי יהודה בן בתירא [וכן כתבו התוספות במנחות (סה: ד״ה ריבי)]. והיפה עינים (נמוס׳ ד״ה מלקיה) הביא מפאת השלחן שהקשה מהמעשה האמור בירושלמי, ולפי הגירסא שהיתה לפניו נאמר בסוף מעשה זה שחזרו לארץ ישראל. ותירץ על פי דברי התוספות במנחות, ששני רבי יהודה בן בתירא היו, הראשון היה בזמן הבית וגר בארץ ישראל, והשני היה לאחר החורבן וגר בחוץ לארץ. אך כתב היפה עינים, שלא יתכן לומר שכאן מדובר ברבי יהודה בן בתירא השני, שהרי מבואר שהיה בזמן הבית. וכתב, שלפי גירסת הילקוט (רמז תתפה) בספרי לא נאמר במעשה הראשון שחזרו למקומם [וכן בספרי שלפנינו לא מוזכרות תיבות אלו במעשה הראשון]. **קג. לא** נתפרש בדברי התוספות האם פטור חוץ לארץ נאמר על פסח, או על ראיה [וממילא נפטר מפסח, על פי המבואר בדבריהם שכל הפטור מפסח פטור אף מראיה], והמשנה למלך הקשה על שני הצדדים. אמנם בפסקי תוספות (חום׳ ט) כתבו,

אם יבוא אליהו ויאמר להם לישראל, מפני מה לא חגגתם חגיגה בשבת, מה הן אומרים לו'. ופירש רש"י (סס ד"ה ויבא), שישב רחוק מירושלים כדי שלא יצטרך לעלות לרגל ולהתחייב בפסח וחגיגה. הרי שהנמצא בריחוק מירושלים אין צריך לעלות בכדי לעשות את הפסח, וגם פטור מלעלות לרגל. אך קשה, היכן מצינו שדרך רחוקה פוטרת מעלייה לרגל. ובהכרח צריך לומר שאותו מקום בדרום שנתיישבו בו היה בחוץ לארץ, וכדברי התוספות שיושבי חוץ לארץ פטורים מראיה[קד]. ומאחר שהם פטורים מראייה הרי הם פטורים אף מפסח[קה]. **והמרומי שדה** (נמוס' סס) כתב, שכוונת התוספות באומרם שנציבין היתה בחוץ לארץ, שמשום כן לא היתה לרבי יהודה בן בתירא קרקע בארץ ישראל אלא בחוץ לארץ בלבד[קו], וקרקע שבחוץ לארץ נחשבת כמטלטלין, כמבואר בערכין (כט:).

והאור חדש (נמוס' סס) כתב בביאור תירוץ התוספות על פי דבריהם בקידושין (לז: ד"ה הומיל), שכל י"ד שנים שכבשו וחילקו ישראל את הארץ לא עשו את הפסח, משום שנאמר בו (שמות יג כה) 'כי תבואו אל הארץ', וכל מקום שנאמר בו לשון ביאה אין מחויבים בו אלא לאחר שגמרו לרשת את הארץ[קז]. ולפי זה יש לומר, שגם לאחר שירשוה, כל היוצא ממנה נפטר מפסח. שכן משמע מתוך סוגיית הגמרא שם, שכל הדברים שלא נתחייבו קודם ירושת הארץ פטורים בחוץ לארץ. והוסיף, שלפי זה יש לומר, שהתוספות בתירוצם לא באו לתרץ אלא מדוע לא עלה רבי יהודה בן בתירא משום פסח, אבל מראייה היה פטור משום שלא היה לו קרקע או שהיה זקן. והרויחו התוספות בתירוץ זה, ששוב אין צריך לומר שכל הפטור מראיה פטור מפסח. אך לבסוף (ד"ה ונמ"ש) כתב, **שבפסקי תוספות** (פוס ט) נכתב בפירוש, שהגר בחוץ לארץ פטור מן הראייה.

רבי יהודה בן בתירא רצה למנוע את הנכרי מלאכול פסח שני

המשיב נפש (ד"ה ונקו') תירץ על קושיית התוספות, שמלשון הגמרא 'דהוה סליק ואכיל פסחים' בלשון רבים, משמע שהיה אוכל גם מפסח שני[קח]. ולפי זה יש לומר שאכן עלה רבי יהודה בן בתירא לירושלים, אלא שבא הנכרי לפניו מיד לאחר הפסח, וחשש רבי יהודה בן בתירא שעד שיעלה לשנה הבאה ויזהיר את אנשי ירושלים מפניו, יקדימנו הנכרי ויאכל בשנה זו מפסח שני.

במה בירכו אנשי ירושלים את רבי יהודה בן בתירא

שם. פירש **החתם סופר** (ד"ה שלס) בברכת אנשי ירושלים לרבי יהודה בן בתירא, שמשום שזיכה את הרבים לעשות פסח כהוגן מבלי להיכשל בהאכלתו לבן נכר, הרי זה כאילו הוא עשה את הפסח בעצמו, שכן זכות פסחם היתה מחמתו, ועל כן ראוי הוא לברכה שיזכה גם הוא לעשות את הפסח כראוי בעצמו, שכן שכר מצוה מצוה. ולפי המובא לעיל מהתוספות, שסיבת מניעתו מלעלות לרגל היתה משום שהיה זקן או משום שלא היתה לו קרקע, בירכוהו בברכת 'שלם לך', שיהיה שלם בממונו ויקנה קרקע, וכן שיהיה שלם בגופו ויחליפהו ה' כח לעלות ברגליו.

והוסיף החתם סופר, שרמז לדבר מצאנו בכתוב (ישעיה מז יט) 'בורא ניב שפתים, שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה', ורפאתיו'. שהחכם המברר את ניב שפתיו מבלי שיהתל בחברו, אלא שלום שלום יהיה לו מכל עבריו, על ידי זה 'לרחוק ולקרוב', כלומר על ידי כך יהיה לו המקום הרחוק כקרוב, ואפילו שהוא בנציבין הרחוקה דבריו פועלים בירושלים כאילו הוא נמצא קרוב אליה[קט]. ועל כן יאמר ה' ורפאתיו, ואברכהו שיהיה שלם בגופו וממונו.

מדוע החזיר רבי יהושע את הקרע לאחוריו

קרעיה ללבושיה ואהדריה לקרעיה לאחוריה. פירש **רש"י** (ד"ה אהדריה), שהחזיר רבי יהושע בריה דרב אידי את הקרע לאחוריו כדי לא יבינו מהר שמת רב כהנא, ויצא לבם. עוד פירש **המהרש"א** (מ"פ ד"ה לאחוריה), שאילו היה מראה להם את הקריעה, היה נחשב כמוציא דיבה כאילו הגיד להם בפירוש שמת רב כהנא. אך מאחר שלא הראה להם את הקריעה, לא היה הדבר מובן מאליו[קי], אלא שהם שאלהו דרך שאלה, האם מת, ועל כן לא נחשב כמוציא דיבה. והוסיף, שכן יש לפרש בדברי הגמרא בכתובות (קד.), שכשמת רבי קרע בר קפרא את בגדו, והחזיר את הקרע לאחוריו, וכששאלוהו האם מת רבי, אמר, אתם אמרתם כן בדרך שאלה, ולא אני אמרתי כן בדרך הודעה.

מדוע התרעמו על יוחנן חקוקאה שאמר 'חיטין נעשו יפות'

צא ובשר לסוסים וחמורים. תמה **החתם סופר** (ד"ה חיטין), מדוע לא דיבר כהוגן בכך שאמר שעורים נעשו יפות, הלא השעורה היא אחת מהמינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל. ותירץ, שאמנם השעורה היא דבר משובח, אך היא במדרגה אחת למטה מהחיטים, שכן נכתבה לאחריה, ככתוב (דברים ח ח) 'ארץ חטה ושעורה' וגו'. ומכל מקום בשעה שהחיטים גדילות יפה מאכילים את השעורים לבהמות, כמו שנאמר בשנים המבורכות בימי שלמה (מלכים א' ה ח) 'השעורים והתבן לסוסים ולרכש'[קיא]. נמצא, שכאשר אמר להם יוחנן חקוקאה שהשעורים נעשו יפות, לא הועיל בכך כלום להיות נשמר מהוצאת דיבה. שכן מאחר שבישר להם שיאכלו שעורים, הרי זה כאילו אמר בפירוש שלא יהיה להם חיטים למאכלם. מה שאין כן אילו היה אומר להם 'אשתקד נעשו החיטים יפות' אין זה מן ההכרח שעתה אינן יפות, כי גם אם בשנה זו נעשו יפות מכל מקום אוכלים גם מהישנות. וכן אילו היה אומר להם שהעדשים נעשו יפות אין זה מן ההכרח שהחיטים אינן יפות, שכן גם כשיש חיטים הדרך היא לאכול עדשים בתבשיל.

והבן יהוידע (ד"ה תירץ) תירץ, שהתרעמו עליו באומרו 'שעורין נעשו יפות', כי בראותו שהחיטים של אותה שנה אינם יפות היה לו לפתוח פיו לטובה ולהזכיר שם יפות על החיטים של אשתקד, ובכך היה ממשיך ברכה גם על החיטים של שנה זו, שהשיעור המועט שגדל מהן יספיק להם כשיעור מרובה[קיב]. כמו שמצינו באברהם אבינו שפתח פיו לטובה על יצחק, ומשום כן חזר יצחק בשלום מן העקידה[קיג], כמובא במסכת מועד קטן (יח.).

ד.

ביאור תשובת רב לרבי חייא

אייבו קיים אמר ליה אימא קיימת אמר ליה אייבו קיים. פירש **רש"י** (ד"ה אימא), שהשיבו רב בתמיה, עד שאתה שואלני האם אייבו קיים, שאל אותי האם אימא קיימת. ומתוך כך הבין רבי חייא, שאחיו אייבו נפטר. עוד הביא רש"י (ד"ה אייבו), שיש מפרשים שהשיבו רב בניחותא, וכששאלו על אביו אמר לו שאמו קיימת, ומכלל הן אתה שומע לאו שאביו אינו קיים, ועל דרך זו השיב לו כששאלו על אמו. אך כתב רש"י, שקשה לומר שהוציא רב דבר שקר מפיו. עוד הקשה **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה אמר) על פירוש זה, שמאחר שכבר השיב רב לרבי חייא שאמו קיימת, מדוע הוסיף לשואלו 'אימא קיימת'[א].

קד. **הדברים** מפורשים גם בירושלמי (הוריות פ"ג ה"ג), 'לראיה הילכו מלבוא חמת עד גבול מצרים'. ופירש הפני משה (סס), שאם רוב הציבור שגר בתוך גבולות הארץ טמא מותר להם ליראות בעזרה בטומאה. הרי שדווקא הם חייבים בראיה, ולא בני חוץ לארץ. חשק שלמה (ד"ה פ"ד פ"ג ה"ג). והחשק שלמה הוכיח כן ממה ששנינו במשנה (סס ג: ד"ה כיון) שהמביא גט במדינת הים צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, ואילו המביאו בארץ אינו צריך לומר כן. ולדעת רבא (סס ע"ב) הוא משום שמחוץ לארץ אין עדים מצויים לקיימו, מה שאין כן בארץ ישראל שעדים מצויים לקיימו, ומבואר בגמרא (סס ד:) שהוא משום שמצויים שם עולי רגלים. ומשם מוכח שבני חוץ לארץ אינם עולים לרגל, שאם לא כן היו מצויים לקיימו גם כשבא מחוץ לארץ [אמנם המאירי (סס ג. ד"ה וכמן) כתב, שאף על פי שגם בני חוץ לארץ עולים לרגל, מכל מקום אינם מצויים לקיימו משום שאינם מתעכבים הרבה בארץ ישראל, אלא חוזרים למקומם מיד לאחר שהקריבו את עולת ראייתם]. והאור חדש (ד"ה פו ימתי) הוכיח כדברי התוספות מדברי המשנה בתענית (י.), ששואלים על הגשמים בז' חשון, כדי שיגיע אחרון שבישראל לנהר פרת. כלומר, שיגיע אחרון עולי הרגלים הגר בגבול ארץ ישראל לביתו קודם ירידת הגשמים. ומכך שלא חששו אלא לגרים בגבול ארץ ישראל, ולא לבני חוץ לארץ, מוכח שהם פטורים מראיה. ויש שהוכיחו כן גם ממה ששנינו בבבא מציעא (כח.) לגבי אבידה, שצריך להכריז עליה ברגל, ונותנים זמן לבעל האבידה לחזור לביתו עד סוף ארץ ישראל לבדוק אם אבדה לו אבידה, ולחזור לירושלים. ואם גם בני חוץ לארץ חייבים בעליה לרגל, למה קבעו את זמן ההכרזה רק לפי ארץ ישראל, הלא יתכן שבעל האבידה הוא מחוץ לארץ. חידושי רבי שמואל (פוס נב). **קה. משם** מוכח שהם פטורים לגמרי, ואף לכתחילה אינם חייבים לעלות כדי לחייב את עצמם. שהרי יהודה בן דורתאי הלך לדרום משום שחשש מביטול החגיגה בשבת, ואם עדיין מחויב הוא בפסח מה תיקן בהליכתו לשם, הלא בכך ביטל את הפסח. מנחת חינוך (סס). **קו. ובן** פירש החשק שלמה (ד"ה פ"ד פ"ג ה"ג) בדברי הירושלמי בהוריות שהובא לעיל בהערה בסמוך. אמנם בגליון הש"ס לירושלמי (מגיגה פ"ג ה"ב) הוכיח מדברי הירושלמי שם, שחולק על הבבלי, וסובר שגם מי שאין לו קרקע חייב בראיה [וגם הרמב"ם השמיט דין זה מהלכה, וראה לעיל בענין 'רבי אליעזר הסובר שמכשירי פסח דוחים שבת הולך לשיטתו בערכין', מה שהובא מהחתם סופר בטעם הדבר], אך ראה בחשק שלמה שדחה את ראייתו. **קז. ומה** שנתחייבו בפסח מדבר בשנה השניה לצאתם ממצרים היה על פי הדיבור. תוספות (סס). ולפי זה תתיישב קושיית העולם, איך נסתפקו בני בתירא האם פסח דוחה שבת, הלא פסח מדבר היה בשבת, שכן שנינו במסכת שבת (פו:), שאחד בניסן של השנה השניה נתעטר בעשר עטרות, ואחת מהן שהיה ראשון למעשה בראשית, ונמצא שי"ד בניסן חל בשבת. אך לפי המבואר יש ליישב שבני בתירא לשיטתם, שכן רבי יהודה בן בתירא שלא עשה פסח משום שהיה בחוץ לארץ בהכרח סובר שחיוב פסח אינו אלא לאחר ירושת הארץ, ולפי זה פסח מדבר היה על פי הדיבור, ואין למדים מחיוב שהוא על פי הדיבור על חיוב לדורות, כמבואר בחולין (ה.). אור חדש (ד"ה וכמה). **קח. וכדברי** התוספות להלן (נט: ד"ה ערב) בתירוצם השני, שלפי הגירסא שם 'ערב פסחים' בלשון רבים, הכוונה היא גם לפסח ראשון וגם לפסח שני. **קט. ראה** לעיל [בענין 'שייכות מעשה רבי יהודה בן בתירא והנכרי לסוגייתנו'] במובא מדבריו, שדווקא משום שלא דיבר דברי היתולים הבינו מתוך דבריו את כוונתו. **קי. ומתוך** בכיו לא יכלו להבין שהוא בוכה על מיתת רב כהנא, שכן יתכן שבכה מחמת יסוריו. תוספות חכמי אנגליה (ד"ה שמע). **קיא. ואפילו** חיטים נאכלים בשנים מבורכות גם לבהמה, ככתוב (ישעיה ל כד) 'והאלפים והעירים עובדי האדמה בליל חמיץ יאכלו'. **קיב. לכאורה** תירוצו מיישב רק את התירוץ הראשון בגמרא, שהיה לו לומר 'אשתקד נעשו יפות', ולא את התירוץ השני שהיה לו לומר 'עדשים נעשו יפות'. **קיג. משם** דורשת הגמרא שברית כרותה לשפתים, שכן בלכת אברהם לעקידה אמר לנעריו 'שבו לכם פה עם החמור, ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה ונשובה אליכם' (בראשית כב ה), ומתוך שאמר 'נשובה' בלשון רבים חזרו שניהם. **א. וכתב** הראש יוסף (נדרים סס) ביישוב פירוש זה, שיתכן שגורסים יש אומרים אלו כגירסת התוספות שתובא להלן, שלפיה רבי חייא שאל על אביו שלו, והשיבו רב

והקשו התוספות במועד קטן (כ. ד"ה מיינו) על פירושו הראשון של רש"י, שאם כן היה לו לרבי חייא לשאול את רב 'אמך קיימת', ולא 'אימא' שמשמעותה אמו של רבי חייא. עוד הקשו, שלא היה לו לרב לקרוא את אביו בשמו ולומר 'אייבו קיים', אלא 'אבא קיים'.

ורבינו חננאל (ד"ה רבי) גרס, 'אמר ליה אבא קיים, אמר ליה אבא קיים', ששאל רבי חייא את רב על אביו של רבי חייא, והשיבו רב על אביו של רב שהוא קיים. ומתוך כך הבין רבי חייא שאביו מת. והתוספות (ד"ה מצא) פירשו כעין זה, אך גרסו 'אמר ליה אבא קיים, אמר ליה אימא קיימת'[ב]. ששאלו רבי חייא על אביו שלו, והשיבו רב בניחותא 'אימא קיימת', שאמא שלי קיימת. ולא רצה רב להשיבו 'אבא קיים', כדי שלא יטעה רבי חייא ויסבור שכוונתו היא לאביו של רבי חייא שהוא אבי אביו של רב, שכן הדרך לקרוא לאבי אבא 'אבא'.

ותמה התורת חיים (ד"ה מצא) על דבריהם, הלא גם אם היה רב משיב 'אבא קיים', בהכרח היו דבריו מתפרשים על אביו של רב, שהרי אם היתה כוונתו לאביו של רבי חייא, לא היה לו להשיב אלא 'קיים', שכן עליו שאל רבי חייא, ולמה הוצרך להוסיף 'אבא'.

מדוע ציינה הגמרא שאביו ואמו של רב היו אחיו ואחותו של רבי חייא

שם. כתבו התוספות (ד"ה מצא), שלפי גירסתם ששאל רבי חייא על אביו והשיבו רב על אמו של רב, מובן מדוע נצרכה הגמרא לציין שרב היה בן אחיו ובן אחותו של רבי חייא, שהרי משום עובדא זו לא השיב רב 'אבא קיים' ו'אמא קיימת', כדי שלא יטעה לחשוב שהוא משיבו על אביו ואמו של רבי חייא. אך לפי גירסת רבינו חננאל, לא מובן מדוע הוצרכה הגמרא לציין זאת. ואכן במועד קטן (כ.) הקשו התוספות (שם ד"ה מיינו) כן על גירסת רבינו חננאל. ותירצו, שלולא עובדא זו לא היה לו לרב להשיב לרבי חייא על אביו ואמו של רב בדווקא, וכמו כן היה יכול להשיבו על שאר בני אדם שעודם בחיים. אך מאחר שהיו קרוביו של רבי חייא השיבו רב דווקא עליהם, כדי להשמיעו בשורה טובה. ואם היה מבשרו על שאר בני אדם היתה זו תשובה שאינה הגונה, והיה לרבי חייא להשיבו 'צא ובשר לקרוביהם', כדרך שמצינו לעיל (ג.) על יוחנן חקוקאה, ששאלוהו האם חטים נעשו יפות, והשיבם שעורים נעשו יפות, ואמרו לו 'צא ובשר לסוסים וחמורים'.

טעם סדר שלשת המעשים שהובאו בענין 'מוציא דבה הוא כסיל'

שם. הגמרא מביאה שלשה מעשים שמהם למדנו שאין לאדם לבשר בשורה רעה בפיו. המעשה הראשון, ברב יהושע בריה דרב אידי, שלא רצה לבשר לחכמים שמת רב כהנא. השני, ביוחנן חקוקאה שלא רצה לבשר שחטים נעשו רעות. והשלישי, ברב שלא רצה לבשר לרבי חייא שמתו אביו ואמו. ודקדק החתם סופר (ד"ה רבי), שלכאורה היה לה לגמרא להסמיך את מעשה רבי חייא ורב למעשה רב כהנא, שכן שניהם עוסקים בבשורת מיתה, ורק לאחריהם להביא את מעשה יוחנן חקוקאה. ותירץ, שבשורה על מיתה שמלפני זמן רב אינה דומה לבשורת מיתה סמוכה, שהרי מבואר בסמוך שאבילות על שמועה רחוקה קלה מכל אבילות, ואינה נוהגת אלא יום אחד בלבד. וכן בשורה על הפסד ממון אינה רעה כמו בשורת מיתה סמוכה. ועל כן סידרה הגמרא את שלשת המעשים מלמטה למעלה בדרך 'לא זו אף זו'. שבתחילה השמיעה שאין לבשר בשורת מיתה קרובה שהיא הקשה ביותר. ואחר כך השמיעה שאפילו שמועה קרובה של הפסד החטים אין לבשר. ואחר כך השמיעה שאין לבשר אפילו על שמועה רחוקה.

מדוע אין לבשר בשורה רעה בפיו

שם. כתב החתם סופר (ד"ה רבי), שיש להבין מה טעם אסור לבשר בפה בשורה רעה אלא רק ברמיזה, הלא סוף סוף מבין השומע שאירע הדבר הרע, ומה נפקא מינה לו אם הוא שומע את הדברים בפירוש או בדרך רמז. וביאר בזה, שבאמת הקדוש ברוך הוא שוכן על שבורי הלב לרפאותם ולנחמם, ככתוב (תהלים קמז יט) 'לב נשבר ונדכה אלהים לא תבזה', וכן נאמר (שם צא טו) 'עמו אנכי בצרה'. אמנם על כל דיבור רע שורה רוח הטומאה, וגורם שלא יזכיר ה' את שמו על הרעה[ה]. לפיכך כשמוציא אדם מפיו דיבור רע, כגון שמת פלוני, הרי הוא גורם לסילוק השכינה, ונמצא מונע מהשומע את נחמת הרופא לשבורי לב באותה שעה. אך כשמבשר דבר זה בלשון הגון, ואינו מוציא בפירוש את הדבר הרע מפיו, גם אם מבינו השומע מעצמו, מכל מקום הוא מתנחם על ידי השכינה בשעת צערו[ו].

איזה דברים אסורים בשמועה רחוקה

שמע מינה אבל אסור בנעילת הסנדל. כתבו רבינו דוד וחידושי הר"ן (ד"ה ש"מ), שלא הוצרך רבי חייא להשמיענו שנעילת הסנדל אסורה לאבל, שהרי מקרא מפורש הוא בספר יחזקאל (כד יז), שאמר לו הקדוש ברוך הוא שלא ינהג במנהגי אבילות על אשתו שמתה, ובין הדברים אמר לו 'ונעליך תשים ברגליך', כמבואר במועד קטן (טו:). אלא צריך לומר שבא רבי חייא להשמיענו שאף בשמועה רחוקה נעילת הסנדל אסורה[ז].

אך הרמב"ן (תורת האדם, ענין שמועה וליקוט עניות ד"ה קשיא) כתב, שאין חידוש בדבר זה, שהרי מאחר שהשמיענו שאבילות שמועה רחוקה נוהגת יום אחד, ודאי אסור אותו היום בנעילת הסנדל, שאם לא כן לענין מה היא נוהגת יום אחד. על כן פירש, שעיקר החידוש הוא שאינה נוהגת אלא לענין נעילת הסנדל, ולא לענין שאר דיני אבילות, כגון כפיית המיטה ועיטוף הראש. וכן לא נהג רבי חייא איסור רחיצה וסיכה ותשמיש ותלמוד תורה, לפי שבשעה מועטת אין ניכר ומפורסם שנמנע מהם משום אבילות, ורק חליצת הסנדל מורה על אבילות אף בזמן מועט.

ובחידושי המאירי (ד"ה ומ"ל) הביא בשם הרב רבי משה בר יהודה, שרחיצה מותרת בשמועה רחוקה[ח]. ולפי זה פירש, שכוונת רבי חייא באומרו 'והוליך כלי אחרי לבית המרחץ' היתה למנעליו, ומכך שרצה ללובשם לכשיצא מבית המרחץ, מוכיחה הגמרא שמקצת היום ככולו. אך מעצם הליכתו לבית המרחץ אין ראיה לדבר, שהרי לא נאסר בה כלל. והוכיח כן ממה שאומרת הגמרא 'שמע מינה תלת', ואם הראיה היא ממה שהלך לבית המרחץ לאחר שעה, היה לה להוכיח מכאן גם שרחיצה אסורה בשמועה רחוקה[ט].

אך רבינו דוד וחידושי הר"ן (שם) כתבו, שכל איסורי לא תעשה של אבילות נוהגים בשמועה רחוקה, ואף רחיצה וסיכה', אלא שאין נוהגות בה מצוות עשה של אבילות, כגון עיטוף הראש וכפיית המטה[יא].

מדוע לא עשה רבי חייא קריעה

שם. נחלקו אמוראים במועד קטן (כ:) בדין קריעה על שמועה רחוקה, לדעת רבי מני אין קורעים עליה, ולדעת רבי חנינא קורעים עליה. עוד מבואר בגמרא שם, שחלוק דין אביו ואמו משאר קרובים, ועל אביו ואמו יש לקרוע גם בשמועה רחוקה משום כבודם. ונחלקו **הראשונים** בביאור דברי הגמרא. לדעת **הראב"ד** (הו"ד בתורת האדם שער האבל, ענין שמועה וליקוט עניות ד"ה ועל), לא נחלקו רבי מני ורבי חנינא אלא באביו ואמו, אבל על שאר קרובים לדברי הכל אינו קורע[יב]. אך **הרמב"ן** (תורת האדם שם) **והרא"ש** (שם פ"ג סי' לד) כתבו, שלא נחלקו אלא בשאר

על אמו של רב. עוד כתב, שיש לפרש להיפך, שרבי חייא שאל על אביו של רב, ורב השיבו על אמו של רבי חייא שהיתה קיימת. **ב. והרמב"ן** (תורת האדם, שער האבל, ענין שמועה וליקוט עניות ד"ה ועל) כתב, שגם לפי גירסא זו יש לפרש כפירוש רש"י, ששאל רבי חייא על אייבו אביו של רב, ואף שלא היה אביו של רבי חייא, מכל מקום קראו 'אבא', כי 'אייבו' ואבא' היינו הך. או שכינהו אבא בדרך כבוד, ומטעם זה אף כינה את אמו של רב 'אימא'. אך מרש"י (ד"ה רבי) משמע, ששם אמו של רב היתה 'אימא'. **ג. והוסיפו** התוספות (שם), שלפי פירוש רש"י ששאל רבי חייא על אביו ואמו של רב, מובן מדוע ציינה הגמרא שהיו הם אחיו ואחותו, שכן משום עובדא זו דרש רבי חייא בשלומם. והרמב"ן (תורת האדם, שער האבל, ענין שמועה וליקוט עניות ד"ה ועל) כתב, שהזכירה הגמרא שהיו אחיו ואחותו של רבי חייא כדי לבאר מדוע התאבל עליהם. וכתב הראש יוסף (נמוסי ד"ה מצא), שאף בגירסת רבינו חננאל היה אפשר לפרש ששאל רבי חייא על אביו של רב, והשיבו רב על אביו של רבי חייא שהוא קיים, ולפי זה מיושב מדוע נזכר שהיה אחיו, אלא שרבינו חננאל עצמו מפרש להיפך, ששאל על אביו של רבי חייא והשיבו שאביו של רב קיים. **ד. אמנם** מרש"י (לעיל ג: ד"ה מהדרייה) משמע, שטעם מה שאין לבשר בפירוש בשורה רעה, הוא בכדי שלא יצא לב השומע מתוך צער. ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה אמר) כתב, שמשיבים על החיים, ואין משיבים על המתים. וכן שנינו במדרש (ב"ר נג ה) לגבי יוסף, שכאשר שאל את אחיו 'השלום אביכם הזקן אשר אמרתם העודנו חי' (בראשית מג כז), היתה כוונתו ליצחק זקנם. והם השיבוהו על יעקב 'שלום לעבדך לאבינו עודנו חי' (שם מג כח). **ה. שכן** שנינו בספרי (כי תצא פי' רמד) על מה שנאמר (דברים כג י) 'ונשמרת מכל דבר רע', שהכוונה היא גם לדיבור רע, שלשון הרע גורם לסילוק השכינה, כנאמר בסוף הפרשה (שם טו) 'ושב מאחריך'. **ו. ועל** פי זה פירש את דברי הנביא 'בורא ניב שפתים, שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה', ורפאתיו' (ישעיה ו יט). שכאשר אדם מברר את ניב שפתיו, ואינו מוציא דבר רע מפיו, אלא אומר שלום שלום לרחוק ולקרוב, ומבשר בלשון שלום בין על שמועה רחוקה ובין על שמועה קרובה, על ידי זה 'אמר ה' ורפאתיו', תשרה עליו השכינה לרפאותו מצערו. **ז. והקרן אורה** (שם כ: ד"ה שמע מינה) כתב, שיתכן שהוצרך להשמיענו איסור נעילת הסנדל גם באבילות קרובה, שכן לא נזכר דין זה במשנה. וכן נראה מדברי ההשלמה שיובאו להלן. **ח. וכן** פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' שפ ס"ג), 'השומע שמועה רחוקה אין צריך לנהוג כל דין אבילות אלא דיו בחליצת המנעל, ואין צריך לא עטיפה ולא כפיית המטה, ומותר במלאכה ורחיצה וסיכה ותשמיש המטה ותלמוד תורה'. **ט. אך** הביא המאירי בשם בעל ההשלמה שדחה ראיה זו, וכתב שאיסור רחיצה באבילות לא הוצרכה הגמרא להוכיח מרבי חייא, שהרי משנה מפורשת היא בברכות (סא.) [ששנינו שם, שרחץ רבן גמליאל בלילה הראשון שמתה אשתו, ואמרו לו תלמידיו, למדתנו רבינו שאבל אסור ברחיצה. ואמר להם, איני כשאר בני אדם, איסטניס אני]. אך דחייה זו אינה עולה בקנה אחד עם דרך הרמב"ן, שפירש שלא באה הגמרא להוכיח אלא על שמועה רחוקה בלבד. **י. וכן** הוכיח הקרן אורה (מו"ק שם) מדברי הרמב"ם (פרק א' מה' אבל ה"ב), שכתב 'כיון שנהג אבילות שעה אחת כאילו נהג כל היום כולו, ומותר לנעול ולרחוץ ולסוך ולגלח בשאר היום', ומשמע שבאותה שעה אסור בכל אלו. ולכאורה גם הרמב"ן מודה לעיקר הדברים, שכן כתב שאם היה רוחץ או סך או עושה מלאכה בשעה שהגיעה אליו השמועה, ודאי עליו להפסיק מכל אלו שעה אחת, אלא שאינו יוצא ידי חובת אבילות בהפסקה זו. **יא. אך** הוסיפו, שאם הוא עומד יחף בשעת שמיעת השמועה אין די לו בכך, אלא צריך הוא להראות אבילות במעשה אחר, כגון בעיטוף הראש וכדומה. **יב. וכן** מוכח מדברי הרמב"ם (פרק א' מה' אבל ה"ו).

קרובים, אבל על אביו ואמו לדברי הכל קורע משום כבודם[יג]. ולפי זה כתבו, שאף כאן לא קרע רבי חייא, משום שלא היו אלו אביו ואמו שמתו, אלא אביו ואמו של רב שהיו אחיו ואחותו של רבי חייא, וסבר כרבי מני שאין קורעים על שאר קרובים בשמועה רחוקה[יד].

אמנם התוספות (סס ד"ה קורע) כתבו, שדברי הגמרא אמורים במי ששמע שמועה קרובה ברגל, ולא היה יכול להתאבל עליה מחמת הרגל, ובמוצאי הרגל נעשית לו רחוקה, שדינה כאבילות שמועה רחוקה שאינה נוהגת אלא יום אחד. ומכל מקום לעניין קריעה נחלקו אמוראים אלו, האם דינה כשמועה קרובה, משום שכבר נתחייב בקריעה בשעת השמיעה. אבל בשמועה רחוקה ממש, לדברי הכל אינו קורע אף על אביו ואמו[טו]. ומשום כן אף לשיטת **רבינו חננאל** שמתו אביו ואמו של רבי חייא, מכל מקום לא קרע עליהם לפי שהיתה שמועה רחוקה.

אך לפי זה הקשו התוספות, שאם כן היה לה לגמרא לומר 'שמע מינה ארבע', ולא רק שלש, שהרי שמענו ממעשה זה של רבי חייא גם שאין קורעים על שמועה רחוקה[טז]. ותירצו, שלא הזכירה הגמרא אלא את שלשת הדברים שלמדנו ממה שעשה רבי חייא, ולא את מה שלמדנו ממה שלא עשה.

ובתוספות הרא"ש ותוספות רבינו פרץ (ד"ה ז"מ) כתבו, שלשיטת רבינו חננאל אכן קרע רבי חייא. והוסיף התוספות הרא"ש, שלא הוזכר בגמרא אלא מה שציוה למשמשו לעשות עבורו. אך במועד קטן (סס) הביא התוספות הרא"ש (סס ד"ה ירושלמי) בשם **רבינו מאיר**, שלא קרע רבי חייא משום שלבש חלוק שאול.

מקצת היום ככולו גם באבילות שבעה ושלשים

ושמע מינה שמועה רחוקה אינה נוהגת אלא יום אחד ושמע מינה מקצת היום ככולו. הקשה **הריטב"א** (ד"ה שמע מינה - הכא), למה חילקה הגמרא דברים אלו לשני חידושים, הלא היה לה לומר, 'שמע מינה שמועה רחוקה אינה נוהגת אלא שעה אחת'. ותירץ, שמכאן שמע מינה שמקצת היום ככולו בכל אבילות, ואף באבילות שבעה ושלשים די ביומה האחרון במקצת היום בלבד.

מפני מה בדקו אחר אותו אדם

ההוא דאמר דונו דיני אמרי שמע מינה מדן קאתי. **המהר"ם חלאווה** (ד"ה ההוא) גורס בדברי הגמרא, שבדקו אחריו ומצאו שהוא משבט דן. ותמה, לשם מה הוצרכו לבדוק מאיזה שבט הוא, ומה נפקא מינה מדבר זה, הרי לא מצינו בשום מקום בדיקה, אלא כשיש חשש פסול או איסור בדבר. ותירץ, שחששו שמא ליבו לעבודה זרה, שכן אחד משני העגלים שעשה ירבעם בן נבט עמד בדן, ככתוב (מלכים ב' יב כט) 'וישם את האחד בבית אל ואת האחד נתן בדן'. וכן פירש המהר"ם חלאווה במעשה המובא בסמוך, שבדקו אחר אדם ומצאו שהוא משבט זבולון ששוכן לחוף ימים, שמא הוא עובד לעבודה זרה של בעל צפון שהיתה על הים, ככתוב (שמות יד ג) 'לפני בעל צפון נכחו תחנו על הים'.

ובחידושי המאירי (ד"ה דיינו) כתב, שאכן לא בדקו אחריו משום חשש מסוים, אלא שבתחילה אמרו שהוא משבט דן, ואחר כך השתדלו לבדוק האם סברתם נכונה. עוד הביא בשם **תשובת הגאונים**, שהיה אותו אדם אומר 'דיינו דינאי' בדרך לחש והשבעה המונית, כדי שיהיו כל דבריו מחוורים בלא שום פקפוק, ועל ידי השבעה זו היה בטוח שיזכה בבית דין, וזה הוא סרך עבודה זרה[יז].

זבולון נחשב גבוה כיששכר

ההוא דהוה קא אזיל ואמר אכיף ימא אסיסני ביראתא בדקו ואשכחוהו דמזבולן קאתי. פירש **רש"י** (ד"ה אכיף), שאמר אותו אדם, אילו הייתי מקים לי ארמון הייתי מקימו על חוף הים, ותמיד היה משתבח בחוף הים. עוד הביא רש"י **מתשובות הגאונים** שגרסו, 'אכיף ימא אסנא בראתא', שהסנאים [שיחים הקרויים 'סנה'] שעל שפת הים גבוהים כברושים שבמקומות אחרים.

וכתוספות הרא"ש (סס) גורס בדברי הגמרא, שבדקו אחריו ומצאו שהוא משבט דן. ותמה, לשם מה הוצרכו לבדוק מאיזה שבט הוא, ומה נפקא מינה מדבר זה, הרי לא מצינו בשום מקום בדיקה, אלא כשיש חשש פסול או איסור בדבר. ותירץ, שחששו שמא ליבו לעבודה זרה, שכן אחד משני העגלים שעשה ירבעם בן נבט עמד בדן, ככתוב (מלכים ב' יב כט) 'וישם את האחד בבית אל ואת האחד נתן בדן'. וכן פירש המהר"ם חלאווה במעשה המובא בסמוך, שבדקו אחר אדם ומצאו שהוא משבט זבולון ששוכן לחוף ימים, שמא הוא עובד לעבודה זרה של בעל צפון שהיתה על הים, ככתוב (שמות יד ג) 'לפני בעל צפון נכחו תחנו על הים'.

ובחידושי המאירי (ד"ה דיינו) כתב, שאכן לא בדקו אחריו משום חשש מסוים, אלא שבתחילה אמרו שהוא משבט דן, ואחר כך השתדלו לבדוק האם סברתם נכונה. עוד הביא בשם **תשובת הגאונים**, שהיה אותו אדם אומר 'דיינו דינאי' בדרך לחש והשבעה המונית, כדי שיהיו כל דבריו מחוורים בלא שום פקפוק, ועל ידי השבעה זו היה בטוח שיזכה בבית דין, וזה הוא סרך עבודה זרה[יז].

זבולון נחשב גבוה כיששכר

ההוא דהוה קא אזיל ואמר אכיף ימא אסיסני ביראתא בדקו ואשכחוהו דמזבולן קאתי. פירש **רש"י** (ד"ה אכיף), שאמר אותו אדם, אילו הייתי מקים לי ארמון הייתי מקימו על חוף הים, ותמיד היה משתבח בחוף הים. עוד הביא **רש"י מתשובות הגאונים** שגרסו, 'אכיף ימא אסנא בראתא', שהסנאים [שיחים הקרויים 'סנה'] שעל שפת הים גבוהים כברושים שבמקומות אחרים.

ופירש החתם סופר (ד"ה אמיף) בגירסת הגאונים, שיש לפרש בברכת יעקב לזבולון 'לחוף ימים ישכון' (בראשית מט יג), מעין ברכתו של משה 'שמח זבולון בצאתך ויששכר באהליך' (דברים לג יח). שהיה זבולון עוסק בפרקמטיא, ונוטל חלק מתורתו של יששכר[יח]. נמצא שכאשר יצא ושט בעולם היה נחשב כאילו הוא יושב באוהלה של תורה. וכידוע עיון התורה מכונה כמה פעמים בשם 'ים', על שם עומקו. ועל כן אמר, שזבולון ישכון לחוף ימים, כלומר לחוף אניות, שאף על פי שישוט באניות עד צידון, מכל מקום יחשב כאילו לא זז ממקומו, והוא שוכן על חוף ים החכמה, ונותנים לו חלקו כתלמיד חכם ממש. והוא שאמר אותו אדם, 'אכיף ימא אסנא בראתא', שאף עם הארץ שנמוך כסנה, על ידי חיבורו לתלמידי חכמים בשוכנו על חוף אניות, ויוצא לסחורה כדי להחזיק את ידיהם בלימודם, הרי הוא נחשב לגבוה כברוש כמותם.

מה בין האדם שהיה משבט זבולון לאדם שהיה משבט דן

שם. הקשה **הבן יהוידע** (ד"ה נדקו), למה על אדם זה לא אמרו שהוא משבט זבולון, אלא רק לאחר שבדקו ומצאו שאכן הוא משבט זה. ואילו על אותו אדם שאמר 'דונו דיני' החליטו מיד שהוא משבט דן, בלא בדיקה. ותירץ, שזה שאמר 'דונו דיני' היה נוהג תמיד בדבר זה, ועל כן החליטו מיד שהוא משבט דן. מה שאין כן באותו שאמר 'אכיף ימא אסיסני ביראתא', שלא אמר כן אלא פעם אחת, ועל כן לא החליטו שהוא משבט זבולון בלא בדיקה. והוסיף, שמחמת חילוק זה שינתה הגמרא בלשונה בין המעשה הראשון לשני, ובמעשה הראשון נקטה 'ההוא דאמר' שמשמעותו בקביעות, ואילו במעשה השני נקטה 'ההוא דהוה קא אזיל ואמר', שאינו במשמעות קביעות, אלא שפעם אחת אמר כן[יט].

עוד כתב ליישב, שבמעשה הראשון החליטו מיד שאותו אדם הוא משבט דן, כי נהג שלא על פי טבע בני אדם, כי מטבע האדם להיות בורח מבית דין, ובושה היא לו לקבול על חבירו בפני הדיינים. ומחמת מנהגו של אדם זה לתבוע לבית דין על כל דבר, היה ברור להם שהוא משבט דן. מה שאין כן במעשה השני, שאמר אותו אדם שהוא אוהב את הישיבה על שפת הים, אין זו אמירה שסותרת לדרך הטבע, כי טבע זה ישנו בכמה בני אדם לאהוב את שפת הים, ועל כן לא החליטו שהוא משבט זבולון עד שבדקוהו.

מדוע קושיית הגמרא היא רק לפי המסקנא

והשתא דקיימא לן דלכולי עלמא אור אורתא הוא. פירש **רש"י** (ד"ה נגדוק - הכא), שקושיית הגמרא היא רק לפי המסקנא, אבל לפי מה שסברה הגמרא בתחילה (לעיל ג.) בדעת רב הונא, ש'אור לארבעה עשר' הוא יום י"ד, אכן יתכן שכוונת המשנה היא לשעה הששית. ותמהו **התוספות הרא"ש** (ד"ה הכא) **ורבינו דוד** (ד"ה והכא) על דבריו, הלא גם לפי ההוה אמינא הבדיקה היא דווקא בתחילת היום[כ]. על כן פירשו, שקושיית הגמרא היא רק לפי המסקנא, משום שלפי ההוה אמינא יש לתרץ שהבדיקה היא בבוקר משום זריזות[כא], וכדברי הגמרא בסמוך, 'וכי תימא זריזין מקדימים למצות נבדוק מצפרא'[כב].

וכתב הפני יהושע (ד"ה והכא), שמה שכתב רש"י שלפי ההוה אמינא סובר רב הונא שהבדיקה היא בשעה ששית של יום י"ד, הוא רק לפי סברת המקשן שסבר שאפשר לבדוק גם לאור היום, ולא הצריכו נר אלא לחורים וסדקים או בית אפל. אבל לפי תירוץ הגמרא שדווקא אור הנר יפה לבדיקה, לא יתכן שאמר רב הונא שהבדיקה היא בשעה ששית, שהרי באותה שעה אין אור הנר מועיל כלום, אלא בהכרח שאף לפי ההוה אמינא בדבריו שכוונתו ליום י"ד ממש, הבדיקה היא בעלות השחר או בהנץ החמה שניכר בהם אור הנר[כג].

שיטת רש"י והרמב"ם שחמץ נאסר ב'בל יראה' מחצות יום י"ד

מכדי בין לרבי יהודה ובין לרבי מאיר חמץ אינו אסור אלא משש שעות ולמעלה. פירש **רש"י** (ד"ה בין), ששש שעות ואילך נאסר החמץ באיסור 'בל יראה' ובאכילה[כד]. ולכאורה לא נמצא מקור לדבר זה, שהרי לא מצינו אלא

יג. וכן משמע מדברי הרי"ף. כסף משנה (פנל פ"ז ה"ח). **יד. ובשיטת** רש"י בסוגייתנו שהובאה לעיל. אכן הראב"ד פירש כרבינו חננאל והתוספות, שאביו ואמו של רבי חייא מתו, ומכל מקום לא קרע עליהם. **טו. וכן** הביאו התוספות (סס) בשם תשובת רש"י. **טז. ראה** לעיל [בענין 'אלו דברים אסורים בשמועה רחוקה'] במובא מהרמב"ן, שאף זה בכלל מה שאמרה הגמרא 'שמע מינה אבל אסור בנעילת הסנדל'. **יז. ומקורם** ממה ששנינו בשבת (פו:), האומר 'דונו דיני', יש בו משום דרכי האמורי. אך רש"י (סס ד"ה דונו) פירש, שהכוונה היא למי שאומר בדרך לחש על יינו 'התחזקו חביותי', כדי שלא יתקלקל, ו'דיני' הוא מלשון 'דנא' שהוא תרגום של חבית. **יח. כשמעון** אחי עזריה שלמד תורה על ידי אחיו שהיה עוסק בפרקמטיא, ופרנסו עזריה כדי שיחלוק עמו את זכות לימודו, ועל כן נקרא 'שמעון אחי עזריה' במשנה (זבחים ג.), על שם עזריה אחיו. סוטה (כא. ורש"י סס ד"ה שמעון). **יט. אמנם** רש"י (ד"ה אכיף) כתב בביאור גירסת הגאונים, שהיה משתבח תמיד בשפת הים. **כ. שכן** התנא אינו סותם את דבריו, ו'אור' פירושו או תחילת היום או תחילת הלילה. תוספות הרא"ש (סס). וכן הוכיח רבינו דוד (סס) מדברי רבי אליעזר בן יעקב (לעיל ג:), 'מאימתי ארבעה עשר אסור בעשיית מלאכה, משעת האור'. וראה לעיל (ג.) שהכריח כן הפני יהושע (סס ד"ה מאי), מכך שבאמצע היום אין האור יפה לבדיקה. והראש יוסף (סס נרש"י ד"ה ה"ג) הוכיח כן מלשון המשנה 'אור לי"ד'. **כא. ואף** שקושיית הגמרא בתחילת דבריה 'ונבדוק בשית', קשה גם על ההוה אמינא, מכל מקום עיקר כוונתה להקשות שיבדוק בבוקר. **כב. ועדיין** הקשה האור חדש (ד"ה והכא), מדוע בתחילת הסוגיא לא הקשתה הגמרא קושיא זו על רב יהודה הסובר ש'אור' הוא לילה, בין שאר הקושיות שהקשתה שם על שיטתו. ותירץ, שלפי ההוה אמינא שנחלקו רב הונא ורב יהודה בזמן הבדיקה, היה אפשר לתרץ שרב יהודה הסובר שהבדיקה היא בלילה, דורש מן הכתובים שבדיקה בלילה היא מן התורה, כדרשת רבי מנא בירושלמי (פ"ו ה"ו), ממה שנאמר (שמות יג ז) 'ושמרתם את היום הזה', שצריך שיהיו ליל י"ד ויומו משומרים [ראה לעיל (ג.) בהרחבת הדברים]. אך לפי המסקנא, שלדברי הכל הבדיקה היא בלילה, מקשה הגמרא על טעם הדבר, לפי שיטת רבי שמואל בר רב יצחק בירושלמי החולק על הדרשה האמורה. **כג. וכן** מפורש ברש"י (לעיל ג: ד"ה ה"ג), שלפי ההוה אמינא סובר רב הונא שהבדיקה היא לכשיאיר בוקר י"ד. **כד. וכן** כתב רש"י בבבא קמא (כט: ד"ה מששת), שחמץ משש שעות ולמעלה אינו ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לעבור עליו ב'בל יראה'. וכן דייק הצל"ח (להלן ו: נרש"י ד"ה לחמר) מדברי רש"י שכתב שם על חמץ משש שעות ולמעלה, 'ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו להתחייב עליהן', שמלשון 'להתחייב' משמע שעובר על לא תעשה של 'בל יראה'. אמנם המהרש"א (להלן י: נרש"י ד"ה לחמר) כתב בשיטת רש"י שם, שאין עוברים ב'בל יראה' עד הלילה. אמנם לפי המובא להלן מהנודע ביהודה שהדבר תלוי במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון באיסור אכילת חמץ קודם זמנו, יתכן שדברי

שעשה של 'תשביתו' (שמות יג טו) חל בחצות היום של ערב פסח, כמבואר להלן (ד:), ולא איסור 'בל יראה'. אמנם כן משמע גם מדברי **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג ה"ח) שכתב, 'אם לא ביטל קודם שש, ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו, ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו, הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא, שהרי לא ביער ולא ביטל'. וכבר השיג **הראב"ד** על דבריו, שאיסור 'בל יראה' לא נאמר אלא על שבעת ימי הפסח בלבד.

אך המגיד משנה פירש בדברי הרמב"ם, שאם לא ביערו, אף על פי שביטלו משש שעות ולמעלה הרי הוא עובר עליו לכשיגיע הפסח ב'בל יראה' ו'בל ימצא'. והכריח כן בשיטת הרמב"ם, שהרי הוא עצמו כתב בפתיחה להלכות חמץ ומצה, 'להשבית שאור בי"ד', ו'שלא יראה חמץ כל שבעה'. הרי שרק חיוב 'תשביתו' הוא בי"ד, אבל על 'בל יראה' אין עוברים אלא כל שבעה ימים בלבד. **וכתב הנודע ביהודה** (מהדו"ק או"ח סי' כ), שמדברי הרמב"ם לא משמע כביאור המגיד משנה שכוונתו היא לתוך הפסח[כה], אלא ודאי כוונתו לערב פסח. וביאר במקור שיטת רש"י והרמב"ם, על פי הגזירה שוה שדורשת הגמרא להלן (ה:), מ'שאור' שנאמר ב'בל יראה' (שמות יג ז) על 'שאור שנאמר ב'בל ימצא' (שם יג יט), ליתן את של זה בזה, שבכל האופנים שעוברים עליהם ב'בל יראה', עוברים עליהם גם ב'בבל ימצא', וכן להיפך. ולפי זה יש לומר, שאף שאור שנאמר ב'תשביתו' (שם יג טו) הוא בכלל גזירה שוה זו[כו], וכשם ש'תשביתו' חל בשש שעות של י"ד, הרי הוא מלמד על איסור 'בל יראה', שאף הוא חל באותה שעה[כז].

אך הוסיף הנודע ביהודה, שדין זה תלוי במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון להלן (כח:), לענין איסור אכילת חמץ קודם זמנו. שלדעת רבי יהודה משש שעות ולמעלה הוא נאסר באיסור לאו מן התורה, ולדעת רבי שמעון אין בו איסור לאו. ולהלן (ה.) מבואר, שהוקש איסור 'בל יראה' לאיסור אכילת חמץ, שנאמר (שם יג יט) 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת ונכרתה הנפש ההיא'. נמצא שלשיטת רבי שמעון שלא נאמר איסור אכילה אלא בפסח עצמו, יש ללמוד מההיקש האמור שאף איסור 'בל יראה' אינו נוהג אלא בפסח עצמו[כח]. אבל לשיטת רבי יהודה הסובר שאיסור אכילה נוהג משש שעות, אף איסור בל יראה נוהג מאותה שעה[כט]. נמצא שמחלוקת הרמב"ם והראב"ד ב'בל יראה', היא לשיטתם באיסור אכילת חמץ קודם זמנו, שנחלקו בו (שם פ"ו ה"ח), שהרמב"ם פסק כרבי יהודה שמשש שעות לוקים עליו, והראב"ד פסק כרבי שמעון שאין בו איסור לאו.

מדוע לרבי יהודה אין צורך לבער את החמץ בכל דבר משום 'בל יראה'

הקשו האחרונים (הו"ד בחידושי רבי שמואל מוה"ל לג) על שיטת **רש"י והרמב"ם** האמורה לעיל, מדברי הברייתא להלן (מ:), שאמרו חכמים לרבי יהודה הסובר שאין ביעור חמץ אלא שריפה, שמדבריו יוצאת קולא, שכן אם לא מצא עצים בערב פסח לשורפו יהיה יושב ובטל. והרי אם עוברים משש שעות על 'בל יראה', בודאי גם לרבי יהודה יש להשבית את החמץ אף על ידי פירור וזרייה לרוח, כדי שלא לעבור עליו[לא].

וכבר הקשה כעין זה **השאגת אריה** (סי' פג)[לב], ותירץ על פי שיטת **הרמב"ן** ועוד **ראשונים** שתובא להלן, שאין הבעלים עובר ב'בל יראה' על חמצו הנמצא ברשות נכרי[לג], והוא הדין שאינו מתחייב ב'תשביתו'. אך אין זה אלא אם כן הוציאו מרשותו לרשות נכרי קודם השעה השישית, כשעדיין לא נתחייב ב'תשביתו', אך לאחר שש כשכבר נתחייב בהשבתת החמץ, שוב אינו נפטר מחיובו על ידי הוצאת החמץ מרשותו, אלא מתחייב בהשבתתו, והנחתו ברשות נכרי אינה נחשבת להשבתה[לד]. ומעתה הקשו שפיר חכמים לרבי יהודה, שלשיטתנו שהשבתת החמץ היא גם על ידי ופירור וזרייה לרוח, אף אם אין לו עצים עליו להשביתו באופן זה, ואין די לו בהוצאת החמץ מרשותו[לה]. אך לשיטתך שאינה אלא בשריפה, הלא אין בידו לקיים מצות 'תשביתו' באופן זה, ואם כן יהיה די לו בהוצאת חמצו לרשות נכרי בכדי שלא לעבור על 'בל יראה, ומאחר שאין בידו לקיים מצות 'תשביתו' בשריפה, נמצא שהוא מבטל מצות 'תשביתו'[לו].

ביאור נוסף בשיטת רש"י

להלן (ה.) דורש רבא, וכן שנינו בברייתא (שם) דברי רבי ישמעאל, שחיוב השבתת חמץ בחצות יום י"ד, הוא ממה שנאמר (שמות לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', ומכאן שהחמץ אסור בזמן שחיטת הפסח שהוא משש שעות ולמעלה.

רש"י שם אמורים בשיטת רבי שמעון [שהרי בא לפרש שם את שיטת חכמים החולקים במשנה שם עם רבי יהודה בזמני הביעור]. שיעורי הגרב"ד (מות מג).

כה. שהרי בהלכה הקודמת (שם פ"ג ה"ו) כתב הרמב"ם, שאי אפשר לבטל בערב פסח לאחר שש שעות, ואם כן לשם מה כתב כאן, שאם מצא חמץ משש שעות ולמעלה עובר עליו, ולא היה לו לכתוב אלא שאם לא ביטל קודם שש ומצא חמץ בפסח, עובר עליו.

כו. והוכיח כן ממה שאין צריך לבער חמץ של נכרי ושל גבוה הנמצא ברשות ישראל, משום שנאמר 'ולא יראה לך', שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, כמבואר להלן (ה:). ואם לא הוקש 'תשביתו' ל'בל יראה', הלא עדיין יש לבערו משום מצות תשביתו. ובהכרח שלמדנו מההיקש האמור, שכל שאינו ב'בל יראה' אף אינו בכלל 'תשביתו'. עוד הוכיח כן ממה ששנינו להלן (שם), ש'בל יראה' הוא לאו הניתק לעשה של 'תשביתו'. ולכאורה יש להקשות, הלא איסור 'בל יראה' הוא כל שבעה, ואילו עשה של 'תשביתו' לא נאמר אלא ביום י"ד. אלא בהכרח שלמדנו מההיקש האמור שאף העשה נמשך כל שבעה. ובהגהת הרב בצלאל הכהן על הנודע ביהודה דחה ראיה זו, וכתב שבודאי עשה של 'תשביתו' אמור גם על המשך דברי הכתוב (שם) 'מיום הראשון עד יום השביעי'. ובהגהות הברוך טעם על הנודע ביהודה כתב, שיש ללמוד בקל וחומר שנוהג עשה זה כל שבעה ימים, שהם עיקר זמן איסור חמץ. עוד כתב, שאכן לשיטת הרמב"ם (שם פ"ו ה"ג) לוקים על 'בל יראה' כשיש בו מעשה, ואינו נחשב ללאו הניתק לעשה, ואכן יתכן שהוא משום טענת הנודע ביהודה, שהעשה אינו אלא ביום י"ד [ראה עוד בחידושי רבינו חיים הלוי (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) בשיטת הרמב"ם בענין זה]. וראה עוד שם שהרבה לתמוה על הנודע ביהודה, והוכיח מכמה מקומות שלא כדבריו.

כז. ולפי זה דחה את ראיית המגיד משנה מדברי הרמב"ם בפתיחה להלכות חמץ, שאזהרת 'בל יראה' ו'בל ימצא' הן כל שבעת ימי הפסח. שכן דרך הרמב"ם להזכיר בפתיחה את המצוות שהן ממנין תרי"ג, ולשיטת הרמב"ם אין נמנות במנין זה אלא מצוות המפורשות בתורה, ולא אלו הנלמדות באחת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן, ומאחר שמקור איסור 'בל יראה' ו'בל ימצא' בערב פסח אינו אלא מגזירה שוה, לא הזכיר זאת הרמב"ם בפתיחתו. ותמה בשיעורי הגרב"ד (מות מג-מד), הלא עיקר איסור 'בל יראה' מפורש בתורה, ורק זמנו של איסור זה נלמד מגזירה שוה, וכל שעיקר המצוה מפורש בכתוב, דרך הרמב"ם להזכיר את צורת קיומה אפילו שאינה אלא מדרשה. ותירץ, שאף איסור אכילת חמץ בי"ד לאחר חצות לשיטת רבי יהודה, אינו תוספת לאיסור חמץ בפסח, אלא הוא איסור בפני עצמו, ותלוי בזמן הקרבת הפסח. ולפי זה אף איסור 'בל יראה' הנלמד בגזירה שוה מ'תשביתו', אינו חלק מאיסור 'בל יראה' בפסח, אלא הוא איסור בפני עצמו שתלוי בזמן הקרבת הפסח [והוסיף, שאף מצות 'תשביתו' בי"ד ומצות 'תשביתו' שבתוך הפסח שתי מצוות הן. אך כתב שלכאורה תלוי הדבר בשיטות התנאים להלן (ה.), מנין ש'אך ביום הראשון תשביתו' (שם) הוא בחצות יום י"ד. שלשיטת רבי ישמעאל שמקורו הוא מה שנאמר (שמות לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', מסתבר שהוא חיוב בפני עצמו ואינו ענין לחיוב השבתה בפסח עצמו, אך לשיטת רבי יוסי הדורש דין זה מ'אך חלק', מסתבר שהוא תוספת לעיקר חיוב השבתה בפסח], ומאחר שעיקר יסודו של איסור מחודש זה אינו מפורש בתורה, על כן לא הזכירו הרמב"ם בפתיחתו.

כח. ואין ללמוד בגזירה שוה מ'תשביתו' שהוא נוהג משש שעות ולמעלה, שהרי מבואר בזבחים (מח.) שהיקש עדיף על גזירה שוה. אכן הדבר תלוי בשני תירוצי התוספות שם (ד"ה דכולי עלמא). ובכך מיושבים דברי רבי שמעון בברייתא להלן (כח:), שהוכיח שאין איסור לאו על חמץ קודם זמנו, ממה שהוקש איסור חמץ לאכילת מצה, והקשו התוספות (שם ד"ה שם), מה צריך רבי שמעון להוכיח כן מדרשה, הלא מאחר שחולק על דרשת רבי יהודה האוסר, ממילא אין מקום לאוסרו. אך לפי האמור מיושב, שכן לולי ההיקש האמור היה לנו ללמוד בגזירה שוה מ'תשביתו', שחמץ אסור משש שעות של יום י"ד אף ב'בל ימצא', וממילא יש לו להיאסר באותה שעה אף באכילה משום היקש אכילה ל'בל ימצא'. נודע ביהודה (שם). **כט. ראה** במנחת חינוך (מצוה יח אות ה) שכתב שהדברים מפורשים בירושלמי (פ"ה ה"ד), שלדעת רבי יהודה הסובר שזמן מצות תשביתו מן התורה הוא בחצות יום י"ד, אף עוברים מאותה שעה על 'בל יראה'. ואכן תמה השיירי קרבן (שם ד"ה ומתיב) על שיטת הראב"ד מדברי הירושלמי. אך התוספות הרי"ד (על הירושלמי, פ"ו ה"ד ד"ה ר"י) כתב, שהירושלמי כתב כן לשיטתו, שנחלקו רבי יהודה ורבי מאיר בזמן מצות 'תשביתו', שלדעת רבי יהודה הוא בשש שעות, ולדעת רבי מאיר אינו אלא סמוך לשקיעת החמה. אך לשיטת הבבלי שלדברי הכל זמנה בשש שעות, בהכרח שחלוק זמן 'תשביתו' מזמן 'בל יראה' אף לדעת רבי יהודה. **ל. ובכך** יישב את לשון הראב"ד בהשגתו, שלא הרעיש על הרמב"ם כדרכו ששיבוש הוא, או לשון אחר של תלונה, אלא רק כתב שאינו כן. שכן לפי האמור אינו חולק על הרמב"ם שאכן כך היא שיטתו של רבי יהודה, אלא נחלק עליו רק במה שפסק הלכה כמותו ולא כרבי שמעון. **לא. שהרי** רק לענין מצות תשביתו סובר רבי יהודה שאינה מתקיימת אלא על ידי שריפה, אבל לענין 'בל יראה' ודאי שבכל אופן של ביעור החמץ אין עוברים עליו. **לב. אמנם** השאגת אריה לא הזכיר בדבריו שקושיא זו היא רק לשיטת רש"י והרמב"ם, וכבר תמהו עליו האחרונים מדוע לא תלה את קושייתו במחלוקת הראשונים האמורה. שהרי לכאורה פשוט שלשיטת הראב"ד הסובר שאין עוברים משש שעות על 'בל יראה', אין מקום לקושיא זו, שכן אף שקודם הלילה יצטרך לבער בכל דבר, מכל מקום הקשו חכמים על רבי יהודה שעד הלילה יהיה יושב ובטל. חידושי רבי שמואל (מות לה) [אמנם לדברי הנודע ביהודה שהובאו לעיל, גם הראב"ד מודה שלשיטת רבי יהודה עוברים ב'בל יראה' משש שעות, ואם כן גם לדבריו יקשה מה הקשו חכמים על רבי יהודה, הלא לשיטתו יש לבער בכל דבר כדי שלא לעבור ב'בל יראה']. אך ראה להלן (ע"ב) [בענין 'על איזה איסור שואלת הגמרא מהו מקורו'] במובא משמו, שלפי השיטות שמשעה שישית עוברים על 'תשביתו' בכל רגע ורגע שאין מבערים את החמץ, תקשה קושיית השאגת אריה אף לשיטת הראב"ד, שהרי אף לדעת רבי יהודה יש לבער בכל דבר כדי שלא לעבור על ה'תשביתו'. **לג. ויש** מהראשונים שכתבו, שאף אם הוא ברשות ישראל אחר אינו עובר עליו, כמובא להלן. **לד. החזון** איש (או"ח סי' קיח סק"ב) הוכיח שלא כדברי השאגת אריה, מדברי הגמרא להלן (ו:), שהבודק צריך לבטל משום החשש שמא ימצא גלוסקא יפה, ומקשה הגמרא, שיבטלנה לאחר שימצאנה. ואם נאמר שלאחר שנתחייב ב'תשביתו' שוב אינו נפטר בכך שמוציא את החמץ מרשותו, הרי לא יועיל לו ביטול באותה שעה. ובחידושי רבי שמואל (מות לו) דחה את ראייתו, שהחשש אינו שלא ישרוף לעולם, אלא שמא ישתהה בביעורה ובינתיים יעבור ב'בל יראה'. ועל כך מקשה הגמרא, הלא בכדי שלא לעבור ב'בל יראה' די לו לבטלה לכשימצאנה [והוסיף, שאף לפי שיטת הראשונים שתובא להלן (ע"ב), שאף על העשה של 'תשביתו' עובר משש שעות ולמעלה בכל רגע ורגע שאינו מבערו, מכל מקום לאחר שביטלו או הוציאו מרשותו פשוט שאין עוברים עליו בכל רגע, שכן שני דינים ישנם ב'תשביתו', גם דין ביעור בחפצא של החמץ, וגם חיוב הגברא שיהיה החמץ מבוער מרשותו. ומסתבר, שסברת השאגת אריה שמאחר שחל חיוב 'תשביתו' שוב אינו פוקע על ידי הוצאת החמץ מרשותו, אינה אלא בדין החפצא, אבל דין הגברא ודאי נפקע לאחר שכבר אין לו חמץ ברשותו. ומה שכתבו הראשונים שעוברים על העשה בכל רגע שאין מבערים את החמץ, הוא רק מצד דין הגברא, אבל על המצוה שבחפצא של החמץ אין מסתבר שעוברים, אלא אם כן לא ביערוהו כלל. ולפי זה כתב (מות לה), שמדברי השאגת אריה מוכח שלא כמו שכתב רבינו חיים הלוי (חמץ ומצה פ"ו ה"ג), שרק לשיטת רבי יהודה יש מצות ביעור בחפצא של החמץ, אבל לשיטת חכמים אינה אלא חיוב על הגברא שיהיה החמץ מבוער מרשותו]. **לה. והחזון** איש (או"ח סי' קכד, לדף מ: ד"ה ומיהו אין) כתב, שיתכן שלחכמים מתקיימת מצות 'תשביתו' בכל אופן שמצילו מ'בל יראה', ואף על ידי הוצאתו לרשות נכרי [כדעת הגר"ח שהובאה לעיל בהערה]. אלא שהקשו חכמים לרבי יהודה, שאף לדבריך ובין לדברינו יש לו להוציא את החמץ מרשותו, מכל מקום מדבריך יוצאת קולא. שכן לשיטתנו מתקיימת מצות תשביתו, ואילו לשיטתך מתבטלת מצוה זו. ובסימן קי"ח (סק"ב) כתב, שגם לשיטת חכמים יש חיוב לבער את החמץ מן העולם, אך אין זה משום מצות 'תשביתו', אלא מדין ביעור איסורי הנאה. **לו. ולשיטות** הראשונים שאין מועילה הוצאת החמץ לרשות נכרי בכדי להינצל מ'בל יראה', יש

ודייק **הראש יוסף** (סס בשם ר״י ד״ה ומן) מדברי **רש״י** (סס), שהוא לאו בפני עצמו על השהיית החמץ באותה שעה, ואין זה גילוי בלבד על זמן מצות 'תשביתו'[לז]. ולפי זה כתב, שאף כוונת רש״י כאן אינה ל'בל יראה' ממש, אלא ללאו האמור.

איסור 'בל יראה' בי״ד אינו בעצם השהיית החמץ באותה שעה

בשיעורי אהח19/06/2018 (פרלוביץ, בענין משנימו ובל ילמה בלמרצה עשר) ביאר באופן מחודש את שיטת **רש״י והרמב״ם** האמורה. שכן כתב רש״י (ד״ה ובדוק - הרמתון), שהקשתה הגמרא שיבדוק את החמץ בתחילת השעה השישית, ויבערנו קודם איסורו. ויש להקשות, שלכאורה דבריו סותרים למה שכתב להלן (ע״ג ד״ה ושורפין), שלא ימתין עם ביעור החמץ עד לתחילת השעה השביעית, משום שאדם טועה בשעה אחת, ויבוא להשהות את החמץ בזמן שהוא אסור מן התורה. ואם כן איך כתב כאן שיבדוק בתחילת שש ויבערנו בסוף שש, הלא יש לחשוש לטעות בשעה אחת, ואם כן יש להקדים את הבדיקה והביעור לפני השעה השישית, כדי שלא יעבור ב'בל יראה'[לח]. עוד יש להקשות על דברי רש״י שם, הלא לשיטתו שיש איסור 'בל יראה' משש שעות, אם כן אף ללא חשש טעות אין להמתין עם הביעור עד לתחילת שבע, שהרי באותה שעה כבר עוברים ב'בל יראה'.

וכתב ליישב על פי משמעות דברי רש״י להלן (ע״ב. ד״ה ולא), שאיסור 'בל יראה' הוא ניתק לעשה לא משום עשה ד'תשביתו', אלא משום שהלאו עצמו מחייב לבער את החמץ כל רגע ורגע מימות הפסח[לט]. הרי מבואר מדבריו, שמלבד מצות 'תשביתו', יש חיוב השבתה נוסף מחמת הלאו עצמו, כדי שלא לעבור עליו[מ]. ומעתה יש לפרש במה שכתבו רש״י והרמב״ם ששש שעות עוברים על 'בל יראה', שאין כוונתם לאיסור 'בל יראה' בעצם השהיית החמץ באותה שעה, אלא שמשום איסור 'בל יראה' של הפסח עצמו ציותה התורה להשבית את החמץ כבר מחצות יום י״ד. ומלבד מצות 'תשביתו' הנוהגת בשעה זו, יש בה גם חיוב השבתה בכדי שלא לעבור על 'בל יראה' בפסח[מא].

ולפי זה מיושבת היטב הסתירה שבין דברי רש״י כאן לדבריו להלן. שכן אף שמתחילה אזהרת 'בל יראה' בתחילת השעה השביעית, מכל מקום כל שמתעסק באותה שעה בבדיקתו וביעורו אינו עובר עליו. שהרי אין שעה זו אסורה ב'בל יראה' מצד עצמו, אלא שיש להשבית בה את החמץ משום איסור 'בל יראה' בפסח, וכל שמתעסק בביעורו הרי הוא מקיים את חיובו. ואם כן אף אם יטעה בשעה, מכל מקום הרי הוא מתחיל לבדוק בשעה השביעית כדינו. ועל כן כתב להלן שאסור להמתין עד תחילת שבע רק משום החשש שמא יטעה בשעה, ונמצא שמתחיל לבער רק בתחילת השעה השמינית, ועבר על הזמן שחייבה בו התורה למנוע את ה'בל יראה' של פסח עצמו[מב].

איך הקשתה הגמרא שיבדוק בשעה ששית שאינה ראויה לביטול

ונבדוק בשית. הקשה **הצל״ח** (ד״ה ובדוק), הלא שנינו להלן (ו:) שהבודק צריך שיבטל בשעת הבדיקה, ולדעת **התוספות** לעיל (ג. ד״ה אור), תקנה זו היתה כבר בזמן המשנה, ואם כן איך יבדוק בשש, הלא בשעה זו נאסר החמץ מדרבנן בהנאה וכבר אינו ברשותו, ואין בידו לבטלו, כמבואר להלן (ז.). ותירץ, שקושיית הגמרא היא לשיטת רבי יוסי הגלילי הסובר שחמץ בפסח מותר בהנאה, ולשיטתו אפשר לבטל את החמץ אף לאחר זמן איסורו[מג].

וחתם סופר (ד״ה ובדוק) כתב, שאין כוונת הגמרא בדווקא לשעה שישית, אלא מעט לפניה[מד]. ולא נחתה הגמרא לדקדק בקושיא זו, שכן עיקר כוונתה היא לקושיא שבהמשך דבריה 'ונבדוק מצפרא'[מה].

אוצר החכמה

ביאור קושיית הגמרא 'ונבדוק מצפרא'

וכי תימא זריזין מקדימין למצות נבדוק מצפרא. הקשה **הפני יהושע** (ד״ה וכ״ת) על קושיית הגמרא, שאם סברה הגמרא שהבדיקה היא מן התורה[מו], הלא מקור חיוב זה הוא ממה שנאמר (שמות יג טו) 'אך ביום הראשון תשביתו', וי״ד נקרא ראשון כדברי הגמרא להלן (ה.), ואם כן מה מקשה הגמרא ונבדוק מצפרא, הלא זמן החיוב הוא בליל י״ד מן התורה[מז]. ואין הבדיקה דומה למילה, שכן זמן המילה אינו אלא ביום ולא בלילה, ומשום כן אף הזריזות למצוה אינה מתחילה אלא מהבוקר. וכן בעקידה לא השכים אברהם אלא בבוקר, משום שלא נקבע לה זמן מסוים, ועל כן די היה לו להזדרז עליה מהבוקר, מה שאין כן בבדיקה שזמנה מתחיל מהלילה. ואם סוברת הגמרא שאין לבדיקת חמץ זמן קבוע מן התורה, וכל עיקר חיובה הוא כדי שלא לעבור עליו ב'בל יראה', כשיטת **רש״י** (לעיל ג. ד״ה נודקין), או כדי שלא יבואו לאוכלו, כשיטת **התוספות** (סס ד״ה אור), או שיש לה סמך מן התורה כמובא לעיל, אך משמעות 'ביום הראשון' היא דווקא ביום[מח], אם כן מה היתה ההוה אמינא שמשום זריזות יש להקדים את זמנה דווקא ללילה, הלא כמו כן יש להקדימה לראש חודש או לשלשים יום קודם הפסח[מט]. אלא בהכרח שעדיף לאחר את זמן הבדיקה כדי שלא יצטרך לחזור ולבדוק לפני זמן האיסור, ואם כן לא שייך בה ענין זריזות כלל כל זמן שלא הגיע זמן חיובה[נ].

וכתב שיש ליישב בדוחק, שסברה הגמרא בקושייתה, שעיקר מצות תשביתו הוא הביעור ולא הבדיקה, וזמנו הוא משש שעות של יום י״ד, לפי ש'אך ביום הראשון' משמע חצות היום[נא]. אך מכל מקום תיקנו חכמים שיזרז את עצמו למצוה זו, כדי שיהיה החמץ מושבת ועומד בזמנו, וקבעו את זמן הזריזות לליל י״ד, משום שמכל מקום נקרא יום זה ראשון, ויש להתעסק מתחילת היום בבדיקה שהיא הכשר מצות הביעור. אלא שמקשה הגמרא, שיש להוכיח מאברהם שאין להזדרז במכשירי המצוה מהלילה, אלא רק מהבוקר.

מנין מוכיחה הגמרא שזריזות אינה אלא מהבוקר

דכתיב וביום השמיני ימול בשר ערלתו ותניא כל היום כולו כשר למילה אלא שזריזין מקדימין למצות שנאמר וישכם אברהם בבקר. פירש **רש״י** (ד״ה ובדוק - הפני), שגם בבוקר יוצאים ידי הקדמה לזריזים, כמו שמצאנו לגבי מילה, וכן בהשכמת אברהם, שאף שלא המתין עד הנץ החמה מכל מקום לא הקדים מהלילה. ומדבריו משמע ששתי הוכחות נפרדות מביאה הגמרא, גם ממילה וגם מהשכמת אברהם. אך תמה **רבינו דוד** (ד״ה גרסת), מה ראיה היא ממילה, הלא אין זמנה אלא ביום, ואי אפשר להקדימה מהלילה. ותירץ **הראש יוסף** (גרס״י סס), שמכל מקום מוכיחה הגמרא ממילה, שכשם שמצינו בה שדי בהקדמה מסוף היום לתחילתו, הוא הדין לבדיקה שדי להקדימה לבוקר ואין צריך להקדימה מהלילה.

והמרומי שרה (ד״ה ולענין) כתב, שכל נידון סוגייתנו אינו בענין הזריזות במצוה עצמה, שכן דין זה נלמד ממה שנאמר (שמות יג יז) 'ושמרתם את המצות', שמשם דרשו במכילתא (בא מסכתא דפסחא פ״ט) 'מצוה הבאה לידך אל

לתרץ, שלשיטת חכמים שמתקיימת מצות תשביתו בכל דבר, יש לו לבערו בעצמו בכדי לקיים את המצוה, אך לשיטת רבי יהודה שאין מתקיימת בכל דבר מצות השבתה, יכול לבערו על ידי נכרי. חזון איש (או״ח סי׳ קכד לדף פז: ד״ה ולדעתם). ובחידושי רבי שמואל (אות ט) כתב ליישב, שלשיטת רבי יהודה יכול למוכרו לנכרי לאחר שש, או לפוסלו מאכילת כלב, אך לשיטת חכמים יש לבערו על ידי פירור וזרייה לרוח. **לז. ולא** כשיטת התוספות (סס ד״ה זמן), שעצם הלאו נאמר לשוחט או לאחד מבני החבורה בלבד, ואינו אלא בזמן השחיטה בפועל של כל אחד ואחד, אך מאחר שהזהיר הכתוב על השבתת החמץ, וכן הזהיר שלא לשחוט את הפסח על החמץ, מסתבר שמצות 'תשביתו' היא בזמן הכללי של שחיטת הפסח. וראה להלן (ע״ב) שנחלקו הראשונים האם גזרו חכמים להקדים גם את איסור השהייה בשעה אחת, או רק את איסור ההנאה. והפרי יצחק (שו״ת, מ״ח סי׳ יח ד״ה אולם) הוכיח מדברי רש״י להלן (יב: ד״ה שלא), שלא גזרו על השהייה. אמנם בחידושי רבי שמואל (אות לט) כתב, שלכאורה מחלוקת ראשונים זו היא רק לענין מצות 'תשביתו', אך אם בתחילת שבע יש איסור 'בל יראה' מסתבר שדינו כאיסור הנאה, וגם בו חששו חכמים לטעות והקדימוהו בשעה. **לט. ראה** להלן (ע״ב) בהכרח רש״י לפרש כדבריו. **מ. וכן** משמע מלשון הרמב״ם בפירוש המשניות (פ״ח מ״ד), 'אמר ה' שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם, למדנו מכאן שחובת ביעור חמץ לפני השבעה ימים בהחלט, כדי שיהיו שבעת הימים מתחלתן ועד סופן לא ימצא בהן חמץ'. וכן נראה מדברי תרגום יונתן על הכתוב (דברים טז ד) 'ולא יראה לך שאור בכל גבולך', 'ותזדהרון מקמי פסחא דלא יתחמי לכון חמיר', הזהרו לפני הפסח שלא יראה לכם חמץ. **מא. ולפי** זה יישב את קושיית המגיד משנה, מדוע כתב הרמב״ם בפתיחתו שאיסור 'בל יראה' הוא כל שבעה ימים, ולא הזכיר שהוא מתחיל מחצות יום י״ד. שכן גוף האיסור אכן אינו נוהג אלא שבעה ימים, ומשש שעות מתחיל רק חיוב ההשבתה שבא מכח הלאו שישנו בפסח עצמו. וכן יישב את קושיית האחרונים על דברי הרמב״ם (חמץ ומצה פ״ו ה״ג), שהקונה חמץ בפסח לוקה, משום שעובר ב'בל יראה' על ידי מעשה. והקשו הלא לשיטתו יש לו ללקות גם אם קנאו משש שעות ולמעלה, ולמה נקט דווקא 'קנה חמץ בפסח'. אך לפי האמור יש ליישב, שבערב פסח לעולם הוא איסור שאין בו מעשה, שהרי באותה שעה האיסור אינו בעצם מציאות החמץ, אלא שיש חיוב לעשות מעשה שלא יראה היא בזמן הכללי של שחיטת הפסח. וראה להלן (ע״ב) שנחלקו הראשונים האם גזרו חכמים להקדים גם את איסור השהייה בשעה אחת, או רק את איסור ההנאה. והפרי יצחק (שו״ת, מ״ח סי׳ יח ד״ה אולם) הוכיח מדברי רש״י להלן (יב: ד״ה שלא), שלא גזרו על השהייה. אמנם בחידושי רבי שמואל (אות לט) כתב, שלכאורה מחלוקת ראשונים זו היא רק לענין מצות 'תשביתו', אך אם בתחילת שבע יש איסור 'בל יראה' מסתבר שדינו כאיסור הנאה, וגם בו חששו חכמים לטעות והקדימוהו בשעה. **לט. ראה** להלן (ע״ב) בהכרח רש״י לפרש כדבריו. **מ. וכן** משמע מלשון הרמב״ם בפירוש המשניות (פ״ח מ״ד), 'אמר ה' שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם, למדנו מכאן שחובת ביעור חמץ לפני השבעה ימים בהחלט, כדי שיהיו שבעת הימים מתחלתן ועד סופן לא ימצא בהן חמץ'. וכן נראה מדברי תרגום יונתן על הכתוב (דברים טז ד) 'ולא יראה לך שאור בכל גבולך', 'ותזדהרון מקמי פסחא דלא יתחמי לכון חמיר', הזהרו לפני הפסח שלא יראה לכם חמץ. **מא. ולפי** זה יישב את קושיית המגיד משנה, מדוע כתב הרמב״ם בפתיחתו שאיסור 'בל יראה' הוא כל שבעה ימים, ולא הזכיר שהוא מתחיל מחצות יום י״ד. שכן גוף האיסור אכן אינו נוהג אלא שבעה ימים, ומשש שעות מתחיל רק חיוב ההשבתה שבא מכח הלאו שישנו בפסח עצמו. וכן יישב את קושיית האחרונים על דברי הרמב״ם (חמץ ומצה פ״ו ה״ג), שהקונה חמץ בפסח לוקה, משום שעובר ב'בל יראה' על ידי מעשה. והקשו הלא לשיטתו יש לו ללקות גם אם קנאו משש שעות ולמעלה, ולמה נקט דווקא 'קנה חמץ בפסח'. אך לפי האמור יש ליישב, שבערב פסח לעולם הוא איסור שאין בו מעשה, שהרי באותה שעה האיסור אינו בעצם מציאות החמץ, אלא שיש חיוב לעשות מעשה שלא יראה חמץ ברשותו בפסח. ונמצא שאף אם קנה חמץ לא עשה מעשה איסור בעצם הקנייה, אלא שבכך הוא נמנע מלקיים חיוב זה. **מב. וכן** הוכיח מדברי רש״י להלן (יב: ד״ה שלא). שאמר רבא (סס), שלשיטת רבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה, הקדימו את איסור האכילה לתחילת השעה החמישית, כדי שיהיה האדם פנוי לחפש עצים לביעור החמץ. ומקשה שם הגמרא על דבריו, הלא אף לשיטת רבי יהודה רק שלא בזמן ביעורו מצותו בשריפה. ופירש רש״י, שרק קודם זמן ביעורו מן התורה מצותו בשריפה, ואם כן בידו להמתין עד השעה השביעית ולהשביתו בכל דבר. והקשו בחידושי הר״ן (סס ד״ה אימתי) ועוד ראשונים, איך ימתין עד השעה השביעית, הלא עוברים עליו באותה שעה. ובפרט יקשה על רש״י לשיטתו, שמחצות היום עוברים עליו ב'בל יראה'. אך לפי האמור מיושב, שעצם מציאות החמץ אינה אסורה באותה שעה, אלא שיש חיוב לבערו משום ה'בל יראה' שישנו בפסח. **מג. וכעין** זה תירץ האור חדש (ד״ה ובדוק), שלשיטת התוספות להלן (כח: ד״ה ולרבי שמעון), שלדעת רבי שמעון מותר החמץ בהנאה עד הלילה, הרי הוא עדיין ברשותו ובידו לבטלו. אמנם תירוצים אלו אינם אלא לשיטת הצל״ח והשאגת אריה (סי׳ עו), אך ראה לעיל (כ. בענין ״שוב שיטת רש״י מקוטעים המופיעים בהמורה״) בהערה במובא מהמקור חיים (פתיחה לסי׳ תלג), שכתב שאף לשיטת רבי יוסי הגלילי ורבי שמעון אין החמץ ברשותו לאחר זמן איסורו, מפני שהכל מצווים לבערו, ולא הותר ליהנות ממנו אלא בשעת ביעורו. ומאחר שאין דרך החמץ בהנאת היסק, אינו נחשב מחמת הנאה זו כברשותו. **מד. אך** מדברי רש״י (ד״ה ובדוק - הרמתון) שכתב 'בתחילת שש', לכאורה משמע שהוא בדווקא. אמנם כבר תמה הראש יוסף (גרס״י סס) בדבריו, מנין שדי לה לבדיקה בשעה אחת, הלא הדבר תלוי במנין החדרים שעליו לבדוק. **מה. ראה** עוד במשיב נפש (ד״ה ובדוק) ביישוב קושיא זו. **מו. כדברי** הר״ן (על הרי״ף, לעיל ג. ד״ה נודקין). **מז. ראה** לעיל בהערה, שאכן לדעת רבי מנא בירושלמי זמן הבדיקה בלילה הוא מן התורה. **מח. כדברי** הגמרא להלן (ה.). **מט. שכן** מזמנים אלו שואלים ודורשים בהלכות הפסח, כדברי חכמים ורבי שמעון בן גמליאל להלן (ו.). **נ. והוסיף,** שאף אילו היינו מוצאים בעקידה שהקדים אברהם מהלילה, לא היה לנו ללמוד משם על בדיקה, שכן לעקידה לא היה זמן מסוים, ואילו היה מקדימה ללילה היה מקיים את המצוה באותה שעה, אך בבדיקה מה התועלת להקדימה ללילה, הרי אם נקדימנה לא תתקיים מצותה. **נא. שכן** 'אך' משמע חלק, כדברי הגמרא להלן (ה.).

תחמיצנה'. אלא הנידון הוא בזריזות להכנה למצוה, ומוכיחה הגמרא שכשם שחובת הזריזות בהכנה למילה אינה אלא מהבוקר, כמו כן אין צורך להזדרז בבדיקת חמץ שהיא הכנה למצות הביעור בשעה שישית, קודם הבוקר[נג].

מאיזו השכמה שנאמרה באברהם מוכיחה הגמרא שזריזות היא מהבוקר

הקשו התוספות (ד"ה שנאמר), הלא הגמרא בחולין (צא:) מוכיחה מ'וישכם אברהם בבוקר', שתלמיד חכם לא יצא יחידי בלילה, ולכן לא הקדים אברהם לצאת בלילה, ואם כן מה הראיה משם שההקדמה היא רק מהבוקר. ותירצו, ששני כתובים הם, וכאן מוכיחה הגמרא שהקדמה היא רק מהבוקר מ'וישכם אברהם בבוקר' שנאמר בעקידה, משום ששם בהכרח מה שלא יצא בלילה אינו משום שאסור לצאת יחידי בלילה, שהרי לא היה יחידי אלא הלך עם שני נעריו ועם יצחק, וגם יצא לצורך מצוה ושלוחי מצוה אינם ניזוקים. אך בחולין מוכיחה הגמרא שאסור לצאת יחידי בלילה מ'וישכם אברהם בבוקר' (נראשית יט כז) שנאמר בהפיכת סדום, שאותה השכמה לא היתה לצורך מצוה[נד], והלך לשם יחידי כי לא רצה שיראו במפלתה של סדום.

והחתם סופר (ד"ה ויסכם) כתב ביישוב קושיית התוספות[נה], שאף שהיה אברהם נמנע מלצאת בלילה משום דין 'לא יצא אדם יחידי בלילה', מכל מקום מכך שלא הקדים לחבוש את חמורו קודם הבוקר, מוכח שאין חובת זריזות אלא מהבוקר[נו]. ומכל מקום מוכיחה הגמרא בחולין משם שלא יצא יחידי בלילה, שכן מאחר שכאשר ציוה הקדוש ברוך הוא את אברהם על העקידה ואמר לו 'ולך לך אל ארץ המוריה' (שם כב ב), לא פירש לו את השעה, היה לו לצאת מיד. אלא שמן הסתם היה הציווי על שעה שרגילות בני אדם ללכת בה. ומכך שיצא בבוקר מוכח שזו היא השעה שהולכים בה, משום שאין לצאת בלילה, שאם לא כן היה הציווי מתפרש על הלילה[נז].

גירסת הרי"ף בדברי הברייתא

שם. הרי"ף גרס בדברי הגמרא, 'וכי תימא זריזין מקדימין למצות, כדכתיב 'וביום השמיני ימול בשר ערלתו' וכו' שהזריזין מקדימין למצות, שנאמר וישכם אברהם בבקר, נבדוק מצפרא'[נז]. וכתבו רבינו דוד (ד"ה גרסת) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה נבדוק), שלפי גירסא זו הגמרא מוכיחה ממילה ומהעקידה רק את עצם דין זריזות, אבל מה שההקדמה היא רק מהבוקר ולא קודם לכן, יש ללמוד מסברא.

וכתב המהרש"א (ד"ה וכ"ת), שלפי גירסת הרי"ף מיושבת קושיית התוספות [הובאה לעיל], שכן לשיטתו יש לומר ששני הלימודים הם מההשכמה שנאמרה גבי סדום, אלא שהברייתא דורשת משם את עצם דין זריזות, והגמרא בחולין דורשת משם, שמכך שלא יצא קודם הבוקר למדנו שלא יצא אדם יחידי בלילה[נח].

מדוע הביאה הגמרא את הכתוב במילה

שם. הקשה **התורת חיים** (ד"ה ומניין), מדוע הוצרכה הגמרא להביא את הכתוב במילה, הלא די במה שנאמר 'וישכם אברהם בבוקר', כדי להוכיח שזריזות אינה אלא מהבוקר[נט]. ותירץ על פי דברי **רש"י** (נראשית כא ד), שלא הראה הקדוש ברוך לאברהם את מקום העקידה עד היום השלישי, כדי שלא יאמרו שהמם את אברהם ועירבבו פתאום וטרד את דעתו, ואילו היה לו שהות להימלך אל לבו לא היה עוקד את יצחק[ס]. שלפי זה יש לומר, שבאמת מצד זריזות היה לו לאברהם לצאת מבעוד לילה, אלא שלא רצה אברהם להזדרז בעקידה, כדי שלא יראה שעושה זאת מתוך טירוף הדעת, ואף מה שיצא בבוקר לא היה משום זריזות אלא מטעם אחר. אך מאחר שמוכיחה הברייתא משם שזריזים מקדימים למצוות, בהכרח השכים אברהם משום זריזות, ולא חשש לחשש האמור, ואם כן מוכח משם שזריזות אינה אלא מהבוקר[סא].

והצל"ח (ד"ה וכ) תירץ, שלולי שהקדימה הברייתא שזריזים מקדימים במילה, היה מקום לומר שמסברא יש להזדרז מהלילה, ומה שהשכים אברהם רק מהבוקר הוא משום שלא רצה לצאת יחידי. אך לאחר שדורשת הגמרא דין זריזות במילה מאברהם, מוכח שאין לחדש דין זריזים מקדימים למצוות מסברא, אלא רק מהכתוב שנאמר באברהם, ומעתה שוב אין לנו מקור לומר שהזריזות מתחילה לפני הבוקר[סב].

האם מותר להקדים את הבדיקה ליום י"ג

אמר רב נחמן בר יצחק בשעה שבני אדם מצויין בבתיהם ואור הנר יפה לבדיקה. פירש **רש"י** (ד"ה ואור), שאור הנר יפה לבדיקה דווקא בלילה, ואין לבדוק לאור היום, משום שלהלן (ז:) דורשת הברייתא מן הכתובים שמצות הבדיקה היא בנר. ולפי זה אין לבדוק גם ביום י"ג[סג]. וכן כתבו **הראב"ד** (השגות על נעל המאור, שם אות ו) **והרמב"ן** (מלחמת ה' שם ד"ה אמר) ועוד **ראשונים**[סד].

אמנם הבעל המאור (שם ד"ה הא) כתב, שרשאי אדם להקדים ולבדוק ביום י"ג.

והוכיח כן מדברי הירושלמי (פ"ו ה"ו) שכתב, שאפשר לבדוק גם ביום לאור הנר[סה]. וכתב **רבינו דוד** (ד"ה אמר) בביאור שיטתו, שעיקר הטעם שתיקנו לבדוק בליל י"ד, הוא משום שבלילה בני אדם מצויים בבתיהם, ובאותה שעה אין לחשוש שמא יפשע ולא יבדוק. וכן בלילה רגילים הם להשתמש לאור הנר, והרי יש לבדוק דווקא לאורו ולא לאור החמה, ובאותה שעה הנר מצוי ברשותם. אך אם בא לבדוק ביום י"ג לאור הנר הרשות בידו.

אך הראב"ד והרמב"ן הוכיחו מדברי הירושלמי (שם) שלא כדבריו, אלא שאין לבדוק כי אם בלילה. שכן שנינו שם, שאין לבדוק ביום אפילו במבואות האפלים, משום שגם במקום אפל, הנר מאיר בלילה יותר מביום[סו]. ומה ששנינו מקדימים למצוות', לפי שלא היתה מצוה, אלא לשיטת הרי"ף אף ההשכמה להתפלל על סדום היתה מצוה. ראש יוסף (נמוק' שם) כתב, שלגירסת הרי"ף שני הלימודים הם מההשכמה שנאמרה בעקידה [וכן מוכח מגירסת הגמרא בחולין (צא:), שמביאה את הכתוב (נראשית כב ג) 'ויחבוש את חמורו' שנאמר בעקידה, אלא שהתוספות על פי דרכם מחקו זאת מגירסת הגמרא]. והוסיף, שצריך לומר שלא יצא אדם יחידי עד הנץ החמה, ועל כן חבש אברהם את חמורו בעלות השחר כדי שיוכל לצאת מיד בהנץ החמה. וראה לעיל (ג.) שנחלקו בכך רש"י ותוספות, שלשיטת רש"י שהחשש הוא מפני חיות רעות, חשש זה אינו מסתלק אלא עד הנץ החמה, אך לשיטת התוספות שהחשש הוא מפני בורות ופחתים, אין זה אלא עד עלות השחר. וכן תמה המרומי שדה (ד"ה אלא) על דברי התוספות, שכתבו שהראיה שלא יצא אדם יחידי היא מסדום, הלא השכים שם אברהם לצאת מביתו אל המקום שהיה קבוע לו לתפילתו, וכדברי הגמרא בברכות (ו:) הדורשת משם, 'כל הקובע מקום לתפילתו אלהי אברהם בעזרו', ולא נחשבה הליכה זו להליכה בדרך כלל. אמנם בהעמק שאלה (שאילתא קפט עמ' שיח) תירץ, שלפני שהלך אברהם להתפלל על סדום הלך עם המלאכים לשלחם, ואף שלא נאמר כמה ליוה אותם, מסתבר שליוום שלש פרסאות כשיעור תלמיד לרב, שהרי כבר נודע לו שהם מלאכים. והרי כשנפרדו ממנו היתה זו שעת חצות היום, ונמצא שלאחר שליוום לן בדרך, והשכים בבוקר לשוב מבית מלונו לביתו כדי להתפלל, ובהליכה זו הקפיד שלא לצאת יחידי בלילה.

נט. לכאורה קושיא זו אינה אלא אם נאמר כדברי רבינו דוד שהובאו לעיל, שממילה אין להוכיח כלום לפי שזמנה אינו אלא ביום. אך לפי מה שדייק הראש יוסף מדברי רש"י [הובא לעיל] שראיית הגמרא היא גם ממילה, אין מקום לקושיא זו, שכן שתי ראיות נפרדות הן.

ס. מקור הדברים הוא בבראשית רבה (נה ו) ותנחומא (וירא כג).

סא. ואין לומר שלעולם זריזים מקדימים מהלילה אלא שאברהם הזדרז רק מהבוקר כדי שלא יאמרו שהממו, שכן בכדי לסלק חשש זה לא היה צריך להמתין עד הבוקר, ועדיין היה יכול להקדים ולצאת שעה או שתים לפני הבוקר. תורת חיים (שם).

סב. כעין זה כתב השפת אמת (ד"ה וכ"ת), והוסיף שלפי זה מיושבת קושיית התוספות שהובאה לעיל, מה הראיה מהכתוב האמור שזריזות מתחילה מהבוקר, הלא בחולין מבואר שהשכים בבוקר משום שלא רצה לצאת יחידי בלילה. אך לפי האמור אכן הראיה אינה מהכתוב, אלא מדברי הברייתא, ואף שטעם אברהם היה משום שלא רצה לצאת יחידי, מכל מקום שוב אין לנו מקור לחדש שחובת הזריזות מתחילה מהלילה.

סג. וגם אדם הבטל ממלאכה ומצוי כל היום בביתו לא יבדוק אלא בלילה. ראב"ד (השגות על נעל המאור, שם אות ו) וריטב"א (ד"ה אמר - הרמשון). **סד. רבינו** דוד (ד"ה לפיכך), ר"ן (על הרי"ף, ד"ה ומיכף) והמהר"ם חלאווה (ד"ה אמר). **סה. כן** נקטו בשיטתו הרמב"ן (שם) ועוד ראשונים. אך ראה בב"ח (או"ח סי' תלג ס"ק ו) שפירש את דבריו באופן אחר.

סו. והוכיח כן הירושלמי מדברי רב הונא שאמר, שכאשר היו בורחים למערות מפני האויבים, היו מדליקים בתוכן נר, ואם היה מאיר יפה ידעו שהוא לילה, ואם לאו ידעו שעדיין הוא יום. וכן הוכיח מנח, שבכניסתו לתיבה הכניס עמו אבנים טובות ומרגליות, ובשעה שהיו כהות היה יודע שהוא יום, ובשעה שהיו מבהיקות היה יודע שהוא לילה.

נג. וכן משמע מדברי הפני יהושע שהובאו לעיל. אך לפי זה הקשה המרומי שדה (שם) על מה שהביא הרמ"א (או"ח סי' תרכה) בשם המהרי"ל, שמצוה לתקן את הסוכה מיד לאחר יום הכפורים, משום שמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה. והרי תיקון הסוכה אינו אלא הכנה למצוה, ומבואר בסוגייתנו שאין להזדרז בהכנה אלא ביום המצוה ולא בלילה שלפניו, וכל שכן שאין להקדימה כמה ימים לפני זמן המצוה. וכתב לחלק בין הכנה שכתובה בתורה לבין הכנה שאינה כתובה בה, ועשיית הסוכה נרמזה במה שנאמר (דברים טז יג) 'חג הסוכות תעשה לך'. אך כתב, שלשיטת רש"י שאף הבדיקה היא בכלל 'תשביתו' [על פי הר"ן, כמובא לעיל (ג.)], בהכרח שגם הכנה הכתובה בתורה אין זמנה אלא מבוקר יום המצוה עצמה. וראה עוד בהעמק שאלה (שאילתא קפט) שהאריך בענין זה.

נד. כי לא חפץ ה' שישא בעד אנשי סדום רינה ותפילה. תוספות (יומא כח. ד"ה אמר). ועדיין הקשה התוספות הרא"ש (ד"ה שנאמר), מנין לגמרא בחולין שלא הקדים אברהם מהלילה משום שאסור לצאת יחידי, שמא הוא משום שאין חיוב להזדרז אלא מהבוקר. ותירץ, שמכל מקום לולי הטעם האמור היה לו להקדים את תפילתו על סדום ללילה, ככתוב (מהלים קיט קמז) 'קדמתי בנשף ואשועה'. ותוספות רבינו פרץ (ד"ה שנאמר) הביא את הכתוב (שם קיט סב), 'חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך'. והמהרש"א (נמוק' ד"ה שנאמר) כתב, שבהכרח נכתבה השכמת אברהם לגבי סדום ללמדנו שלא יצא יחידי בלילה, שאם לא כן לשם מה הזכירה הכתוב כלל. ומוכח משם שלולא דין זה היה אברהם מקדים לצאת בלילה, שכן הלך מדעתו ולא משום ציווי. מה שאין כן בעקידה שלא הלך אברהם מדעתו אלא רק משום שנצטווה עליה, ומאחר שמצד זריזות לא היה עליו להקדים ולצאת קודם הבוקר, יצא רק בבוקר. אך תמה הפני יהושע (נמוק' שם, נ"ל) על דבריו, הלא מבואר בברכות (כו:), שמכתוב זה למדנו שתיקן אברהם תפילת שחרית, ואם כן אין להוכיח משם שלא יצא אדם יחידי בלילה. וכתב, שיש ליישב בדוחק, שרבי אבהו הדורש משם דין זה אינו סובר כברייתא האמורה שאברהם תיקן שחרית, אלא כברייתא השנייה שם שתפילות כנגד תמידים תיקנום.

נה. וכעין זה במרומי שדה (ד"ה ולענין). **נה. אך** ראה להלן במובא מהפני יהושע, שחבש אברהם את חמורו בעלות השחר כדי לצאת בהנץ החמה.

נו. עוד כתב, שלולי דברי רש"י בחולין (שם ד"ה ויסכם), היה מקום לפרש שהוכחת הגמרא בחולין היא מעצם מה שלקח עמו את שני נעריו. שהרי לא לקחם עמו עד מקום העקידה, ככתוב (שם כב ה) 'שבו לכם פה עם החמור ואני והנער נלכה עד כה', ואם כן למה לקחם עמו כלל. אלא בהכרח שהוא משום שסבר שלאחר העקידה יחזור לבדו בלי יצחק, ועל כן לקח את הנערים כדי שלא יצטרך ללכת יחידי בלילה בדרך חזרה.

נז. כן היא הגירסא ברי"ף שלפנינו, אך רבינו דוד (ד"ה ונבלעות) והמהר"ם חלאווה (ד"ה גרסת) כתבו שגירסת הרי"ף היא, 'וכי תימא זריזין מקדימין למצוות דכתיב 'וישכם אברהם בבוקר', ואף על פי שכל היום כשר למילה, אלא שהזריזים מקדימין למצוות'. ותמהו על גירסא זו, שכן משמע ממנה שהשכמת אברהם שנזכרה בכתוב היתה לצורך המילה, ולא כן הוא, אלא היתה בעקידה. וכתב רבינו דוד, שצריך לומר ש'אף על פי שכל היום כשר למילה' הוא ענין בפני עצמו, ואינו מוסב על השכמת אברהם.

נח. ולא כמו שכתב המהרש"א (נמוק' ד"ה שנאמר) בשיטת התוספות, שהשכמת אברהם בסדום לא היתה משום 'זריזים

אוצר החכמה
19-06-2018

שיבדוק ביום לאור הנר, אינו אלא בדיעבד, שאם לא בדק בליל י"ד יבדוק ביום י"ד לאור הנר.

והר"י מלוניל (ד"ה נשמה) כתב, שאין לבדוק ביום י"ג אף בבית אפל, אך מטעם אחר. שמשום שהיא שעה שאין בני אדם מצויים בביתם, יש לחשוש שמא באמצע הבדיקה יקראנו אדם החוצה, ולא יזכור לחזור ולבדוק, או שישכח איזה מהחדרים עדיין לא בדק.

וגדולה מזו כתב המהר"ם חלאווה (ד"ה ממר), שאף להקדים לבדוק בליל י"ג אסור, משום שיש לחשוש שמא יתעצל בבדיקה, מכיון שעדיין אינו מחויב בה, ואף לכשיגיע זמנה לא ישלימנה, משום שהוא סבור שכבר בדק[ס].

למה נצרכה הגמרא לשני הטעמים

שם. כתב הט"ז (או"ח סי' תלח סק"ח), ששני הטעמים של רב נחמן בר יצחק נצרכים זה לזה. שכן יש לקבוע את הבדיקה בשעה מבוררת שיש בה רושם ושינוי שניכר לכל. ועל כן הקשתה הגמרא, שיבדקו בשעה השישית שבה חל איסור חמץ מן התורה. ואחר כך הקשתה, שיבדקו בבוקר י"ד שהיא שעה שבה זריזים מקדימים למצוות, ולא בלילה שלא חל בו שום דין ואין בו שום שינוי. ותירץ רב נחמן בר יצחק, שבלילה יש שינוי בכך שבני אדם נכנסים לבתיהם. אך אין די בטעם זה בלבד, משום שהרגילות היא להכנס לבית מבעוד יום מעט קודם הלילה, ועל כן מוסיפה הגמרא שיש להמתין עד הלילה, משום שבו אור הנר מבהיק ויפה לבדיקה. אמנם טעם זה אינו נוהג רק בתחילת הלילה אלא נמשך כל הלילה, ורק על ידי צירוף שני הטעמים יחד נקבע זמן הבדיקה לתחילת הלילה ממש[סח].

והר"ן (על הרי"ף, ד"ה נשמה) פירש בטעם השני של רב נחמן בר יצחק, שתיקנו את הבדיקה בלילה משום שבאותה שעה רגילים בני אדם להשתמש בנר. וכתב הצל"ח (ד"ה ממר), שנראה מדבריו שמשום שבאותה שעה מצוי נר בידם תיקנו בה את הבדיקה[סט]. ושני טעמים שונים הם לבדיקה בלילה, גם משום שהיא שעה שבני אדם מצויים בבתיהם, וגם משום שבאותה שעה מצוי הנר ברשותם, והבדיקה צריכה להיעשות לאור הנר[ע]. והוכרחה הגמרא להוסיף את הטעם הראשון ולא היה לה די בטעם השני, משום שכל הסיבה לטעם זה היא מחמת הטעם הראשון, שבשעה זו בני אדם מצויים בבתיהם ורגילים להשתמש בנר. וכן הוצרכה הגמרא להוסיף את הטעם השני, משום שלולי טעם זה לא היו מתקנים את הבדיקה דווקא בתחילת הלילה, שהרי כל הלילה בני אדם מצויים בבתיהם. על כן הוסיפה שתיקנוה בשעה שהנר מצוי בידיהם, דהיינו תחילת הלילה שהיא זמן סעודה.

והחתם סופר (ד"ה ממר - הרמזון) כתב להיפך, שלפי טעם 'אור הנר יפה לבדיקה' היה זמן הבדיקה כל הלילה, אך לפי הטעם הראשון תיקנו את הבדיקה דווקא בתחילת הלילה, שהוא הזמן שבו באים בני אדם ממלאכתם ונכנסים לבתיהם.

והמקור חיים (סי' תלח סק"ח) כתב, שהטעם השני בא להוסיף, שאין להקדים את הבדיקה ליום י"ג, וכשיטת **הראב"ד והרמב"ן** שהובאה לעיל.

והשפת אמת (ד"ה מרגל"י) כתב, שמשום טעם 'אור הנר יפה לבדיקה' בלבד, לא היה להם לחכמים לשנות מזמן הבדיקה של התורה, שהוא בשעה שישית, שהרי גם בלי אור הנר, היא בדיקה, אף שאינה יפה כל כך. אך מאחר שבשעה שישית אין בני אדם מצויים בבתיהם ויש בה חשש שכחה, הוכרחו לשנות מזמן התורה. ומאחר שכבר הוצרכו להקדים את הבדיקה קבעוה בלילה, משום שאור הנר יפה בו לבדיקה. עוד פירש, שטעם 'אור הנר יפה לבדיקה' אינו מספיק אלא לכך שלא לבדוק בבוקר, אבל באמצע היום אור החמה יפה לבדיקה יותר מאור הנר[עא]. וכמו כן טעם 'בני אדם מצויים בבתיהם' אינו מספיק אלא לכך שלא לבדוק באמצע היום, שבו אינם מצויים בבתיהם, אבל בבוקר הם מצויים בבית. נמצא ששני הטעמים משלימים זה את זה, ורק מחמת צירוף שניהם אין לבדוק אלא בלילה.

מדוע רק לדברי רב נחמן בר יצחק אין ללמוד קודם הבדיקה

אמר אביי הילכך האי צורבא מרבנן לא לפתח בעידניה באורתא דתליסר דנגהי ארבסר דלמא משכא ליה שמעתיה ואתי לאימנועי ממצוה.

כתבו הראשונים[עב], שאביי חידש איסור זה, רק לאחר שביאר רב נחמן שטעם הבדיקה בלילה, הוא משום שאור הנר יפה לבדיקה. וכתב הב"ח (או"ח סי' תלח ס"ד), שמשום עצם דין המשנה לא היה לנו לאסור את הלימוד בתחילת הלילה, שכן לולי דברי רב נחמן בר יצחק, היה זמן הבדיקה כל הלילה ולא דווקא בתחילתו, ומשום דין זריזות בלבד לא היה לנו לאסור את הלימוד בתחילת הלילה[עג]. וכן כתב הט"ז (שם סק"ג), והוסיף על פי דרכו, שדווקא משום שקבעו חכמים להיכר שתהיה הבדיקה בתחילת הלילה סמוך לכניסה לביתו, על כן אסור לו ללמוד משעה שנכנס לבית, שמא ימשך אחר לימודו וירחיק את בדיקתו הרבה משעת ביאתו, ויעבור על תקנה זו[עד].

והפני יהושע (ד"ה ממר) כתב, שלפי ההוה אמינא שטעם הבדיקה הוא משום זריזות, אין לאסור משום כך את הלימוד קודם הבדיקה, שכן אפילו אם ימשך בלימודו כל הלילה מכל מקום יבדוק ביום, שהרי יתכן שאור היום יפה לבדיקה יותר מאור הנר. אך לאחר שנתבאר שטעם הבדיקה הוא משום שאור הנר יפה לבדיקה יותר מאור היום[עה], על כן לא ילמד לפניה שמא ימשך בלימודו עד תחילת היום.

והצל"ח (ד"ה ממר) כתב על פי דרכו שהובאה לעיל, שאילו היה טעם הבדיקה בלילה רק משום שבני אדם מצויים בתיהם, לא היה לחשוש שמא ימשך לימודו, שהרי מטעם זה אפשר לבדוק כל הלילה. אך משום שתיקנו את הבדיקה בזמן שהנר מצוי, שהוא תחילת הלילה, יש לחשוש שמא ימשך לימודו עד אמצע הלילה, ולא יהיה הנר מצוי בידו.

ממתי נאסר ללמוד קודם הבדיקה

שם. **רש"י** (ד"ה נשתחשך) מפרש בדברי אביי, שכוונתו לליל י"ד. אך **הרמב"ם** (ממן ומלה פ"ג ה"ג) כתב, 'אין קובעין מדרש בסוף יום שלשה עשר וכו', שמא ימשך וימנע מבדיקת החמץ בתחלת זמנה'. ודייק **הכסף משנה** מדבריו, ש'תליסר נגהי ארביסר', הוא סוף יום שלשה עשר, ולא ליל ארבעה עשר. שאף קודם זמן הבדיקה אסור ללמוד, שמא ימשך תלמודו ויפסיד את תחילת הזמן[עו].

מה בין בדיקת חמץ לקריאת שמע

שם. הקשה **הב"ח** (או"ח סי' תלח ס"ד), הלא שנינו בברייתא בברכות (ד:), 'אדם בא מן השדה בערב, נכנס לבית הכנסת, אם רגיל לקרות קורא, ואם רגיל לשנות שונה, וקורא קריאת שמע ומתפלל, ואוכל פיתו ומברך'. הרי שדווקא את האכילה אסרו לפני קריאת שמע ולא את הלימוד, ולא חששו שמא ימשך בלימודו וישכח לקוראה, ומדוע דווקא בבדיקה חששו שמא ישכח לבדוק. ותירץ, שדווקא בבדיקת חמץ שאינה אלא משנה לשנה יש לחשוש שמא ישכח מלבדוק, אבל בקריאת שמע של ערבית שהיא תדירה בכל יום אין לחוש לכך.

עוד תירץ, שלימוד קבוע אסור אף לפני קריאת שמע, ולא התירו אלא ללמוד קצת כדי לעמוד לקריאת שמע ולתפילה מתוך דברי תורה. עוד תירץ על פי דברי **רבינו יונה** (שם ד"ה ומכמיס), שיתכן שאף בקריאת שמע חששו שמא ישכח, ודברי הברייתא האמורה אינם אלא במי שבא מן השדה קודם זמן קריאת שמע, שדווקא באכילה נאסר באותה שעה, אבל לאחר שהגיע זמנה אף הלימוד אסור עד שיקראנה. ועוד תירץ, שדווקא ללמוד בבית הכנסת התירו, לפי שיקרא ויתפלל שם עם הציבור, אבל בביתו אסור ללמוד שמא ישכח.

סז. וכעין דברי הגמרא להלן (ו:) לגבי ביטול, 'כיון דלאו זמן איסורא הוא ולאו זמן ביעורא הוא, דלמא פשע ולא מבטל ליה'. אך מדברי רבינו דוד (שם) עולה שמותר לבדוק בליל י"ג.

סח. כן הוא לשיטת רש"י, אך ראה לעיל (ג.) בשיטת הראב"ד על פי המגן אברהם, שזמן הבדיקה הוא מעט קודם הלילה. והרמב"ם כתב שזמן הבדיקה הוא בתחילת הלילה, וכתב רבינו מנוח, שהוא משום זריזות [ולא כדברי הט"ז ושאר האחרונים שיובאו להלן, שעיקר זמן הבדיקה הוא בתחילת הלילה]. וצריך עיון, הלא לא מצינו בשום מצוה שזמנה כל היום שאסור ללמוד בתחילת היום, בכדי שלא להתבטל מהזריזות. שיעורי הגרב"ד (פסח מו). **סט. ולא** כדברי רש"י שתיקנו את הבדיקה בלילה, משום שביום אין אור הנר יפה לבדיקה. **ע. לולי** דבריו היה מקום לפרש, שהכל טעם אחד הוא, וטעם הדבר הוא משום אור הנר בלבד. אלא שמשום שבלילה בני אדם מצויים בבתיהם, על כן מזומן בידם באותה שעה אור הנר. חידושי רבי שמואל (פסח מב). **עא. ואף** שגם הבודק באמצע היום צריך לבדוק לאור הנר, אין זה אלא לחומרא. **עב. רבינו** דוד, ריטב"א, ומהר"ם חלאווה (ד"ה ממר אביי). **עג. והוסיף** החתם סופר (ד"ה ממר - הרמזון), שבאמת היה מקום לומר שדי בטעם 'אור הנר יפה לבדיקה', ומה שתיקנוה דווקא בתחילת הלילה, הוא משום זריזים מקדימים למצוות. ואף שדחתה הגמרא לעיל טעם זה והוכיחה שזריזות אינה אלא מהבוקר, אין זה אלא לפי מה שסברה בקושייתה, שעיקר זמן הבדיקה צריך להיות ביום, ועל כן אין להזדרז בה לפני יום חיובה. אך לאחר שנתבאר שזמנה בלילה, שוב יש להקדימה לתחילת הלילה משום זריזות. אלא שמטעם זה אין לאסור את הלימוד לפניה, שכן אף אם ימשך בלימודו, מכל מקום יבדוק בסוף הלילה. ודווקא משום שהטעם הוא מפני שבתחילת הלילה הם באים ממלאכתם ומצויים בביתם, יש לחשוש שמא ימשך בלימודו ויעבור על תקנת חכמים בזמן הבדיקה. **עד. והמקור חיים** (סי' תלח סק"ג) כתב על פי דרך הט"ז, שלולי דברי רב נחמן בר יצחק היה די לאסור את הלימוד בלילה, אך מאחר שקבעו חכמים את זמן הבדיקה דווקא בתחילת הלילה, על כן יש לאוסרו חצי שעה קודם הלילה. וכן עולה מדברי הב"ח בתירוצו השלישי שיובא להלן. **עה. והוסיף** הפני יהושע, שבהכרח זה הוא עיקר הטעם, ולא טעם 'שבני אדם מצויים בבתיהם', שאם לא כן היה לחכמים לתקן את הבדיקה בהשכמת הבוקר, שהיא שעה שבה מצויים בני אדם בבתיהם ביותר. אך כתב, שמדברי רש"י (ד"ה ומוכן) משמע, שסיבת מה שאין בודקים לכתחילה לאור החמה, אינה משום שאינו יפה לבדיקה כאור הנר, אלא גזירת הכתוב היא שהבדיקה צריכה להיעשות לאור הנר. ולפי זה תמה, מה הוצרך רב נחמן לטעם של 'בני אדם מצויים בבתיהם', שאינו אלא מדרבנן, הלא מן התורה אין לבדוק ביום, שכן אי אפשר לבדוק בו לאור הנר. ותירץ, שאין הכרח שאין לבדוק ביום לאור הנר מן התורה, שכן יתכן שאפילו שאין אורו יפה ביום, מכל מקום גזירת הכתוב היא לבדוק לאורו. ולפי זה יתכן שגם טעם 'אור הנר יפה לבדיקה' אינו אלא מדרבנן. עוד כתב, שיתכן שגם לשיטת רש"י הבדיקה לאור הנר היא אסמכתא בלבד, ואינה מן התורה [ראה לעיל (ב.) בענין זה]. **עו. כתב** המגן אברהם (סי' תלח סק"ג), ששיעור זמן האיסור הוא חצי שעה קודם הלילה, כשיעור הזמן שנאמר באיסור אכילה קודם קריאת שמע של ערבית, כמובא בשולחן ערוך (או"ח סי' רלה ס"ג). והחק יעקב (סי' תלח סק"ה) כתב, שרק באכילה ומלאכה צריך להפסיק חצי שעה קודם הלילה, אבל בתלמוד תורה אין צריך להפסיק אלא בלילה.

וחט"ז (סס סק"ג) תירץ על פי דרכו שהובאה לעיל, שדווקא בבדיקת חמץ חששו שמא ישכח ויעבור על הזמן שקבעו חכמים שהוא בתחילת הלילה. אבל קריאת שמע ותפילה אין זמנן קבוע דווקא בתחילת הלילה, ואין לחשוש שמא ימשך בלימודו עד שיעבור כל הלילה[עז].

האם צריך להפסיק לאחר שהתחיל ללמוד בהיתר

שם. כתב הריטב"א (ד"ה ממר - השני), שלא רק הלימוד אסור, אלא כל שכן אכילה ורחיצה ומלאכה אסורות. אך דקדק מלשון אביי 'לא לפתח', שדווקא להתחיל בלימוד ובדברים האמורים אסור, אך אם כבר התחיל לעסוק בהם קודם לכן, אינו חייב להפסיק בהגיע זמן הבדיקה, אלא יקצר בהם כל כמה שאפשר[עח]. וכן הביא **הטור** (או"ח סי' תלו) בשם **רבינו יונה**. אך לדעת הטור, אף אם התחיל עליו להפסיק, וכתב בטעם הדבר, שמאחר שחששו שמא ימשך בלימודו וישכח לבדוק, אין טעם לחלק בין התחלת הלימוד להמשכו. אך הבית **יוסף** (סס ס"ג ד"ה ומה) כתב בטעם רבינו יונה, שמאחר שחשש זה אינו אלא מדרבנן, לא החמירו חכמים אלא במי שעדיין לא התחילעט, אבל מי שהתחיל בהיתר לא הצריכוהו להפסיק מדברי תורה[פ].

וכתב הט"ז (סס סק"ד), שלשיטת הטור נקט אביי 'לא לפתח' לרבותא. שכן אם התחיל ללמוד לפני הזמן פשוט שצריך להפסיק, שכן בתחילת לימודו לא עלה בליבו חיוב הבדיקה כלל. ומשמיענו אביי שאפילו אם התחיל לאחר הזמן וכבר נקבע בליבו חיוב הבדיקה, והתחיל ללמוד על מנת שיבדוק בגמר לימודו, מכל מקום הדבר אסור.

והחתם סופר (ד"ה הלכך) כתב בטעם מה שנקט אביי 'לא לפתח' לשיטת הטור, על פי מה שפסק **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ב ה"ג), 'אין קובעין מדרש בסוף יום שלשה עשר, וכן החכם לא יתחיל לקרות בעת זו, שמא ימשך וימנע מבדיקת חמץ בתחלת זמנה'. ופירש הכסף משנה, שקביעת מדרש שהזכיר הרמב"ם בתחילת דבריו היא תלמוד תורה דרבים, ובא להשמיענו שאפילו יהיה אחר כך קשה לשוב ולקבצם והרי זו מצוה עוברת, ואפילו שהרבים יכולים להזכיר זה את זה מהבדיקה, מכל מקום לא יקבעו את הדרשה בשעה זו. ולפי זה יש לומר שנקט אביי 'לא לפתח', כדי לרמוז שגם מדרש הרבים שדרכו להתחיל באותה שעה אסור.

מדוע צריך להפסיק דווקא לבדיקת חמץ

הקשה הב"ח (או"ח סי' תלו ס"ה) על שיטת **הטור** שהובאה לעיל, שאף כשהתחיל מבעוד יום צריך להפסיק, הלא לקריאת שמע ותפילה וקידוש אין צריך להפסיק אפילו באכילה אם התחיל בהיתר, ומדוע שונה דין בדיקת חמץ. ותירץ על פי דרכו שהובאה לעיל, שבבדיקה חששו יותר לשכחה, משום שאינה תדירה וחיובה הוא אחת לשנה. ועדיין הקשה **המגן אברהם** (סס סק"ח) מהמבואר בסוכה (מ.), שאף ללולב אין צריך להפסיק, ואפילו שאין חיובו אלא משנה לשנה. על כן תירץ, שבבדיקה חששו ביותר משום שהיא באה להפריש מאיסור 'בל יראה'[פא]. עוד כתב, שאף לפי הטור אין צריך להפסיק אלא כשהתחיל באיסור, אבל אם התחיל לפני מחצית השעה הסמוכה ללילה, אינו צריך להפסיק מלימודופב.

והמקור חיים (סס סק"ג) תירץ על פי דברי **הט"ז** שהובאו לעיל, שדווקא בבדיקה חייבו להפסיק משום שזמנה הוא דווקא בתחילת הלילה, מה שאין כן בלולב שזמנו כל היום.

איזה לימוד נאסר קודם הבדיקה

שם. הריטב"א (ד"ה ממר - השני) דקדק מלשון אביי 'בעידניה', שדווקא לימוד קבוע אסור, אבל עיון בעלמא בדרך עראי מותרפג. **והמאירי ותלמיד הרשב"א** (ד"ה עידניה) הביאו, שיש אומרים שמלשון 'לא יפתח' משמע, שלא נאסרה אלא התחלת מסכתא, לפי שכל ההתחלות קשותפד. אך כתבו, שאין דבריהם מחוורים.

מי הוא העובר מן התורה בבל יראה

המשכיר בית לחברו בארבעה עשר על מי לבדוק. מבואר **ברש"י** (ד"ה חוכמ), שספק הגמרא הוא רק באופן שכבר ביטל את החמץ, ושוב אין עוברים עליו ב'בל יראה' מן התורה, וחיוב הבדיקה והביעור אינו אלא מדרבנן[פה]. ולא פירש מי הוא העובר ב'בל יראה' בלא ביטול. וכתב **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה על), שבלא ביטול ודאי עובר המשכיר, משום שהחמץ שלו. **והמהרש"ל** (נרש"י סס) כתב, שהמשכיר עובר משום שהבית שלופו. **והגר"א** (או"ח סי' תמג סוס יא) כתב, שאיסור 'בל יראה' לא נאמר על בעל החמץ, אלא על מי שהחמץ ברשותופז, וחייב לבערו מן התורהפח. ולכאורה לשיטתו, בלא ביטול, השוכר יתחייב בבדיקה וביעור מן התורהפט.

אמנם רבינו דוד (ד"ה והמשכיר) **והמאירי** (ד"ה וכן) **וחידושי הר"ן** (ד"ה על) כתבו, ששניהם אינם עוברים מן התורה ב'בל יראה', השוכר אינו עובר משום שאין החמץ שלו, והמשכיר אינו עובר משום שהבית אינו ברשותוצ, אלא שחכמים חייבו לבער כל חמץ של ישראל. **והתורת חיים** (ד"ה ונראה) כתב, ששניהם עוברים ב'בל יראה'.

דין השוכר והמשכיר לענין ביטול

שם. כתב רבינו דוד (ד"ה ולענין), שאף מדרבנן אין חייב המשכיר או השוכר אלא בבדיקה בלבד, ולא בביטול. והוא משום שכל תקנת 'הבודק צריך שיבטל', אינה אלא משום החשש שמא ימצא גלוסקא יפה ותהיה דעתו עליה, ויעבור ב'בל יראה', כמבואר להלן (ו:). וחשש זה אינו קיים באף אחד מהם, שהרי המשכיר אינו מצוי בבית ואין לחשוש שימצאנה, ובשוכר אין לחשוש שמא תהיה דעתו עליה שהרי אינה שלוצא.

והמאירי (ד"ה וכן) הביא שיש אומרים שעל המשכיר לבטל, אבל השוכר אינו יכול לבטל לפי שאין החמץ שלו. אך דחה את דבריהם, וכתב שמי שחייב מדרבנן בבדיקה חייב גם בביטול. ולפי הצד שעל השוכר לבדוק עליו גם לבטל, שכן מן הסתם הקנה לו המשכיר את החמץ אגב ביתוצב. **והלבוש** (או"ח סי' תלו ס"ה) כתב שביד השוכר לבטל, משום שכאשר מסר לו המשכיר את מפתחות הבית, הרי הוא כמו שמינה אותו לשליחו לבטל את חמצוצג.

עז. ודווקא באכילה ושתיה חששו שמא מחמתן תחטפנו שינה, ויישן עד הבוקר. **עח. וכתב** האור חדש (ד"ה ממר), שלפי זה יובנו דברי אביי 'הלכך וכו' לא לפתח בעידניה' [ראה לעיל באריכות דברי האחרונים בענין זה], שכן דווקא משום שחובת הבדיקה בלילה אינה אלא מדרבנן, לא נאסר אלא להתחיל בלימוד, אבל אילו היה דין זה מן התורה היה צריך אף להפסיק את הלימוד מחמתו, כדברי הבית יוסף שיובאו בסמוך. **עט. והב"ח** (סס ס"ה) כתב, שאף במצוות דאורייתא מצינו שאין צריך להפסיק באכילה מחמתן, שהרי קידוש הוא מן התורה, ושנינו להלן (קג.), שבני חבורה שהיו מסובים וקדש עליהם היום, אינם צריכים להפסיק מסעודתם. אמנם התוספות בסוכה (מ. ד"ה מאי) כתבו, שלקידוש אין צריך להפסיק, משום שאם לא יקדשו בלילה יכולים לקדש למחר ביום. עוד כתבו, שמשום שהוא עוסק בסעודת שבת אין לחשוש שמא ישכח לקדש. **פ. משמע** מדבריו שרק לתלמוד תורה אינו צריך להפסיק, אבל בשאר דברים צריך להפסיק אפילו כשהתחיל בהיתר, ולא כדברי הריטב"א. **והט"ז** (סס סק"ג) כתב, שאף בלימוד לא התיר רבינו יונה אלא בשיעור קבוע שיש לו קיצבה. **פא. ומקורו** מדברי המהרל"ח. והובאו דבריו בחידושי הגהות (על הטור סס סוס ג) בשלימותם, והוסיף שם, שבשאר מצוות אין צריך להפסיק מלימודו, משום שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, מה שאין כן בבדיקת חמץ שהיא לאפרושי מאיסורא [לכאורה אף בשאר מצוות אין כוונתו לפטור גמור, שהרי שנינו במועד קטן (ט:), שתלמוד תורה אינו דוחה שום מצוה שאי אפשר לקיימה על ידי אחרים, אלא דבריו אמורים במקום שיכול לקיים את המצוה לאחר זמן. וראה בקובץ הערות (הוספות סוס ס) שפירש כן בדברי הרמב"ם בענין פריה ורביה]. **פב. ולא** כדברי הבית יוסף שפירש, שמחלוקת הראשונים האמורה, היא באופן שהתחיל בהיתר. **פג. וכן** משמע מדברי רש"י (ד"ה לא), 'אם קבע עת לתורה בלילות, לא יתחיל להתעסק בשמעתתא'. **פד. והיא** שיטת המהרי"ץ גיאת בהלכות פסחים. **פה. ויש** להוסיף בביאור דברי רש"י, שאילו היה חיוב בדיקה מן התורה בכדי לקיים מצות 'תשביתו', שלשיטת רבי יהודה אינה אלא בשריפה, ודאי היה מוטל חיוב זה על המשכיר שהוא בעל החמץ. אך מאחר שמקורו של רבי יהודה הוא מנותר די לו להיות כמותו, והרי לא מצינו חיוב שריפה אלא בנותר ידוע, ועל כן רק בחמץ ידוע יש חיוב שריפה, ואולם אם אינו ידוע אין צריך לבדוק אחריו. ראש יוסף (נרש"י סס) [פירוש זה לכאורה יתכן רק לשיטת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ט) על פי הגירסא המובאת בכסף משנה, שאין מועיל ביטול לחמץ ידוע]. **פו. לכאורה** דבריו תמוהים, שהרי כתב רש"י (ד"ה נרשומיה) בביאור הצד שעל השוכר לבדוק, שהוא משום שעתה הבית שלו. ויש ליישב, שרק בתחילה סברה הגמרא שהשוכר נחשב לבעל הבית, אך מדברי רב משרשיא שמביאה הגמרא להלן, שהשוכר חייב במזוזה משום שהיא חובת הדר, משמע שלולי טעם זה היה המשכיר חייב בה, ומוכח מדבריו שהמשכיר נחשב לבעל הבית. יד דוד (נרש"י ד"ה מוכח) [לכאורה יש עוד ליישב על פי דברי המשיב נפש שיובאו להלן, שלגבי דינים דרבנן, שכירות קונה ונחשב השוכר לבעל הבית, אבל לגבי דינים דאורייתא שכירות לא קונה, ונחשב המשכיר לבעל הבית]. **פז. והוכיח** כן מדברי רש"י (להלן ה: ד"ה לפי), שפירש בדברי הברייתא 'אבל אתה רואה של אחרים', ששל אחרים היינו חמץ של נכרי, ומשמע מדבריו שחמץ של ישראל אחר אין אתה רואה. **פח. הקובץ שיעורים** (סוס ז) ביאר בשיטת הגר"א, שעל חמץ של ישראל עובר כל אדם ב'בל' יראה', וכלשון הגמרא בבבא קמא (סח:), 'שהכל מצווין עליו לבערו'. אלא שהבעלים קודם בחיוב זה לאדם אחר. אמנם בדברי הגר"א מבואר שרק מי שהחמץ ברשותו עובר. וראה בצל"ח להלן (כט. ד"ה ונפתח) שדן בזה, והסיק שאין עובר אלא מי שהחמץ ברשותו, ומה ששנינו שהכל מצווים לבערו, אינו אלא כדי להפריש את הבעלים מאיסור. **פט. ראה** להלן (ה:) בביאור שיטות אלו בהרחבה. **צ. ואף** ששכירות לא קונה, מכל מקום איסור 'בל ימצא' תלוי במי שהחמץ מצוי תחת ידו, כמבואר בגמרא להלן (ו.). רבינו דוד (סס). אך התוספות רי"ד (סס ד"ה ולמימרא) כתב, שלא אמרה כן הגמרא אלא לענין חמצו של גוי המופקד ביד ישראל. והדברים יתבארו במקומם. **צא. והוא** הדין במי שמופקד אצלו חמץ של ישראל אחר, שאף שחייבוהו חכמים לבדוק אחריו ולבערו, מכל מקום אינו חייב לבטלו. רבינו דוד (סס). **צב. צריך** עיון, שלכאורה סותרים דברי המאירי את דבריו שהובאו לעיל, שגם השוכר וגם המשכיר אינם עוברים ב'בל יראה', זה לפי שאין החמץ שלו, וזה לפי שאינו ברשותו. שהרי לדבריו זוכה השוכר בחמץ, ואם כן הוא שלו וגם נמצא ברשותו, ומדוע לא יעבור עליו. דבר שמואל (ד"ה כתב המאירי). **ובשיעורי הגרב"ד** (סוס ד) כתב, שלא כתב כן המאירי אלא לפי הצד שהשוכר חייב בבדיקה, שמאחר שעליו לבדוק הרי הוא רוצה לזכות בו כדי שיוכל לבטל. אבל לולי חיוב השוכר בבדיקה ודאי לא היה מתרצה לזכות בחמץ, שהרי בכך יפטר המשכיר מהבדיקה ויתחייב הוא תחתיו. **צג. אך** ראה להלן (ו:) במחלוקת הראשונים שהובאה בר"ן (על הרי"ף, סס ד"ה ומתני), האם מועיל ביטול על ידי שליח. ולכאורה לשיטת בעל העיטור שמועילה שליחות בביטול, יכול השוכר לבטל מדין זכייה אף ללא שמינהו המשכיר לשליח, שכן הלכה בידינו שזכים לאדם שלא בפניו. אך לדברי הקצות החושן (סי' רמג סק"ח), שאף שזכים לאדם שלא בפניו לקנות לו, מכל מקום אין זכים 'מאדם' שלא בפניו להפקיע דבר מבעלותו, לא שייך בביטול דין זכייה, שהרי בכך יוצא החמץ מרשותו. חידושי רבי שמואל (סוס נט).

והמגן אברהם (סס סק"ג) כתב, שהשוכר חייב לבטל משום שמן הסתם הפקיר המשכיר את חמצו, וזכה בו השוכר בקנין חצר[צד], ומכל מקום גם על המשכיר לבטל[צה]. וכתב המקור חיים (סס סק"ג) בביאור שיטתו, שאין הדבר ודאי שהמשכיר הפקירו, שכן יתכן שלא הפקירו בלב שלם, ועל כן שניהם צריכים לבטל[צו]. והוסיף, שכן מוכרח מדברי הגמרא, שהרי מבואר בצד הראשון של הספק, שעל המשכיר לבדוק משום שהחמץ שלו[צז].

וכתב הפני יהושע (נרס"י ד"ה מוכח, נפ"ד סי"ב), שגם מלשון רש"י (סס) משמע שאף השוכר מבטל. שכן כתב שמן התורה די בביטול, 'ואי מסיח דעתיה מיניה ומשוי לה כעפרא, ואמר כל חמירא דבביתא הדין' וכו'. שלכאורה יש לעיין בדבריו, מה ראה להביא כאן את נוסח הביטול, הלא היה לו להביאו להלן (ו:) במקומו, בסוגיית 'הבודק צריך שיבטל'. אלא יש לומר שרצה להשמיענו, שאף שהשוכר אינו יכול לומר 'כל חמץ שיש לי ברשותי', שהרי החמץ אינו שלו וגם הבית אינו שלו, מכל מקום יכול הוא לומר 'כל חמירא דבביתא הדין'[צח], ואף נוסח זה מועיל בביטול[צט].

והוסיף הפני יהושע, שהוכרח רש"י לזה, משום שאילו רק המשכיר היה יכול לבטל, לא היה מקום לספק הגמרא בבדיקה, שהרי מסתבר שזה שמחויב בביטול הטילו עליו גם את חובת הבדיקה, שהמתחיל במצוה אומרים לו גמור[ק].

ביאור צדדי הספק במשכיר בית לחבירו לשיטת רש"י

על המשכיר לבדוק דחמירא דידיה הוא או דלמא על השוכר לבדוק דאיסורא ברשותיה קאי. פירש רש"י (ד"ה נרשומיה) בביאור הצד שעל השוכר לבדוק, שהוא משום שעתה הבית שלו. וכתב הפני יהושע (ד"ה נעמ), שנראה מדברי רש"י, שהיה פשוט לגמרא שהשוכר נחשב לבעל הבית, אלא שנסתפקה האם חיוב הבדיקה מוטל על בעל הבית או על בעל החמץ. אך לפי זה הקשה, הלא להלן (ו.) מוכיחה הגמרא מהמשנה בעבודה זרה (כה.), ששכירות לא קונה[קא], והמשכיר נחשב לבעל הבית ולא השוכר. ותירץ על פי המבואר להלן (סס), שלענין איסור 'בל ימצא' נחשב זה שהחמץ מצוי תחת ידו לבעל הבית[קב], ועל כן אם חיוב הבדיקה מוטל על בעל הבית, השוכר מתחייב בו. **אך** עדיין הקשה מהוכחת הגמרא להלן ממזוזה, שמצוות הבית מוטלות על השוכר. ואם כדברי רש"י, שהספק הוא האם חיוב הבדיקה מוטל על בעל הבית או על בעל החמץ, מה ראיה היא ממזוזה. ובהכרח שהספק הוא מי נחשב לבעל הבית לענין בדיקה. אך גם על כך הקשה, מנין לגמרא לדמות בדיקה למזוזה, שכשם ששכירות קונה לענין מזוזה, כמו כן היא קונה לענין איסור 'בל' יראה', הלא יתכן שלענין בדיקה שכירות לא קונה, כשם שאינה קונה לענין עבודה זרה, והמשכיר נחשב לבעל הבית.

על כן פירש (ד"ה והגרסה), שמאחר שהבית עומד ברשות השוכר לכל תשמישיו, הרי הוא מתחייב בבדיקתו, והרי זה כמו שהתנו ביניהם שיבדוק השוכר.

צד. ואף על גב שאין אדם רוצה לזכות באיסור, מכל מקום הוא זוכה בו קודם זמן האיסור. עוד יש לומר, שאין די בכך שאינו רוצה בליבו לזכות בחמץ, אלא צריך לגלות דעתו בפירוש שהוא רוצה בביטולו. פרי מגדים (פ"פ סס). **צה. והוסיף**, שכן משמע מדברי התוספות. וכתב החק יעקב (סס סק"ו), שלא מצא שום משמעות לכך בדברי התוספות [לכאורה כוונת המגן אברהם למה שכתבו התוספות (ד"ה נעמ), 'אין לפרש הטעם כיון דשלו הוא, ואין אדם יכול לבטל אלא הוא, חייב לבדוק', ומשמע מדבריהם שבביטול הוא ודאי חייב, והספק אינו אלא על הבדיקה. וכן ציין האליה רבה (סס ס"ק ג) לתוספות זה, אך כתב שיש לדחות את ראיית המגן אברהם. וראה עוד באור חדש (נמוס' סס) שהוכיח מדברי התוספות, שרק המשכיר מבטל ולא השוכר. אך ראה להלן בהערה במובא מהחידושי הרי"ם שדחה ראיה זו]. **צו. והפרי** מגדים (פ"פ סס) כתב, ששניהם קונים את החמץ מן ההפקר. ודבריו צריכים עיון, הלא מאחר שהמשכיר מפקירו מדוע יחזור ויזכה בו. דבר שמואל (ד"ה כתב הפרמ"ג). **צז. ועדיין** תמה המקור חיים על דברי המגן אברהם, הלא מפורש בגמרא בביאור צדדי הספק שהחמץ הוא רק של המשכיר, והצד שעל השוכר לבדוק הוא רק משום שהבית ברשותו, ואם כן איך כתב שזכה בו השוכר [וכן יש לתמוה על דברי המאירי שהובאו לעיל]. ותירץ על פי שיטתו בנתיבות המשפט (הקדמה לפי' ד"ה ובענין), שחצר מושכרת קונה לשוכר רק מדעתו, ואינה כחצר שלו שקונה אף שלא מדעתו, וראה שם בטעמו. ולפי זה דווקא לענין ביטול נחשב השוכר לבעל החמץ, שכן טעם תקנת ביטול הוא משום החשש שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתו עליה, ואם ימצאנה השוכר, יקנה אותה בקנין חצר. אבל בספק הגמרא לענין בדיקה לא נחשב השוכר כבעל החמץ, שהרי הבדיקה היא משום חמץ שאינו ידוע, ואין החצר קונה אותו לשוכר שלא מדעתו. ובשיעורי הגרב"ד (פוס מ) כתב ליישב, שדברי המגן אברהם אמורים רק באופן שהשוכר חייב בבדיקה מדרבנן, ומאחר שבין כך ובין כך הוא מחויב, עדיף לו לזכות בחמץ כדי שיוכל לבטלו, אך לולי הסברא שהבית ברשות השוכר לא היה מתחייב בבדיקה, וממילא לא היה מתרצה לזכות בחמץ ולהתחייב בבדיקה. וכן לפי הצד הראשון שהמשכיר חייב בבדיקה משום שהחמץ שלו, לא יצא החמץ מרשותו. שכן מסתבר שאין המשכיר מפקירו לגמרי אלא רק מתייאש ממנו, ויאוש אינו יוצא מרשות הבעלים עד שמגיע לרשות הזוכה [כדברי החידושי הרי"ם שיובאו להלן]. ומאחר שלפי הצד שהמשכיר חייב אין השוכר מתרצה לקנותו, ונמצא שעדיין הוא של המשכיר. **צח. וכעין** זה כתב האור חדש (נרס"י סס), שכתב רש"י כנוסח זה בביטול השוכר, אך מטעם אחר. והוא על פי דברי הלבוש שהובאו לעיל, שביטול השוכר מועיל משום שהוא שליח המשכיר. וכתב הבית יוסף (פוי"ם סי' תלב ס"ד ד"ה ושלוחו), ששליחות מועילה בביטול רק משום שדי בגילוי דעת שהוא חשוב בעיניו כעפר, אבל אילו היה מועיל משום הפקר, אי אפשר היה לעשותו על ידי שליחות. ועל כן כתב רש"י שמשמעות הביטול היא הסחת הדעת מהחמץ ועשייתו כעפר [לכאורה גם תירוצו של הפני יהושע נכון רק לשיטת הלבוש, שכן לשיטת המאירי והמגן אברהם (סס), שהשוכר מבטל משום שהוא קונה את החמץ, בידו לומר 'כל חמץ שיש לי ברשותי']. **צט. אך** ראה להלן (ו:) במובא מהטור (פוי"ם סי' תלב), שאין לומר 'כל חמירא דאיכא בהדין ביתא', כנוסח שכתב רש"י. **ק. וכבר** רמזו התוספות

אוצר החכמה

וכצד זה מוכיחה הגמרא ממזוזה שחיובה מוטל על השוכר, משום שכלול בתנאי השכירות שכל חיובי הבית יהיו על השוכר[קג]. וכעין זה כתב **השפת אמת** (ד"ה ולכאורה), שספק הגמרא הוא בדיני ממונות, האם נכלל בתנאי השכירות שיתחייב השוכר במצוות הבית או לא.

אך הסיק השפת אמת (סס), שמלשון הגמרא לא משמע שהספק הוא בהלכות שכירות אלא בהלכות בדיקה, על מי הטילו חכמים את חובת הבדיקה, האם על בעל החמץ או על בעל הבית. ואם לא יבדוק המשכיר בודאי מתחייב השוכר בבדיקה[קד], וכן אם לא יבדוק השוכר ודאי יתחייב המשכיר, אלא שנסתפקה הגמרא מי קודם בחיוב זה.

ויש מהאחרונים[קה] שכתבו בביאור הספק, ששני הצדדים אינם שוללים זה את זה, אלא פשוט לגמרא שיש סיבה לחייב גם את המשכיר משום שהחמץ שלו, וגם את השוכר משום שהבית ברשותו. וכן פשוט לגמרא, שחיוב הבדיקה הוא על הבית, ואין הדבר תלוי בטעם הבדיקה. אלא שנסתפקה, מאחר שלשניהם יש סיבת חיוב, וכן לשניהם יש קנין בבית, על מי מהם ראוי להטיל חובת בית זו.

מדוע הספק האמור אינו תלוי במחלוקת רש"י ותוספות בטעם הבדיקה

שם. כתבו **האחרונים**[קו], שלכאורה צדדי הספק תלויים במחלוקת רש"י ותוספות לעיל (ב.) בטעם הבדיקה. שלשיטת רש"י (סס ד"ה נודקין), שטעם הבדיקה הוא משום חשש 'בל יראה' שמא לא ביטלו יפה[קז], על המשכיר לבדוק, שהרי הוא בעל החמץ, והוא העובר ב'בל יראה'[קח]. אבל לשיטת התוספות (סס ד"ה פור), שהטעם הוא משום שמא יבוא לאוכלו, טעם זה שייך יותר בשוכר, שהרי הוא זה שהחמץ מצוי תחת ידו[קט]. אך כתב **הפני יהושע** (ד"ה ולולא), שמכל מקום אין מכך קושיא על רש"י, שכן יתכן שאכן בתחילה הסתפקה הגמרא בדבר, ומה שנקט רש"י לעיל בפשיטות שטעם הבדיקה הוא משום 'בל יראה', הוא רק למסקנת הגמרא, שהכל תלוי במסירת המפתח ובמי שהבית שלו בשעת החיוב[קי]. **עוד** תירץ הפני יהושע (ד"ה והגרסה), שיתכן שאף בשוכר ישנו חשש 'בל יראה' משום שהבית נחשב כשלו, ואף שאין החמץ שלו עובר עליו כשהוא ברשותו, ולא התמעט מאיסור זה אלא חמץ של נכרי ושל גבוה ולא של ישראל אחר[קיא]. עוד תירץ, שאכן זה שהחמץ שלו עובר ב'בל יראה', אלא שיש לחשוש שמא ימצא השוכר גלוסקא יפה ותהיה דעתו עליה, ומאחר שהמשכיר מן הסתם ביטל את חמצו, או שהוא בטל מאליו מאחר שנתייאש ממנו המשכיר כשיצא מהבית[קיב], יזכה בה השוכר ויעבור עליה ב'בל יראה'[קיג].

עוד כתבו **הפני יהושע והראש יוסף** (נמוס' ד"ה עג), שאף אם טעם הבדיקה מדרבנן הוא משום החשש שמא יבוא לאוכלו, מכל מקום יתכן שעל המשכיר לבדוק, משום שהוא מחויב בביטול מן התורה[קיד], ותיקנו חכמים שמי שמבטל עליו גם לבדוק[קטו]. וכן מבואר בהוה אמינא שבדברי התוספות (סס), שעל המשכיר לבדוק משום שהוא המבטל[קטז].

(ד"ה עג) לסברא זו, במה שכתבו 'אין לפרש הטעם [שהמשכיר בודק] כיון דשלו הוא, ואין אדם יכול לבטל אלא הוא, חייב לבדוק'. **קא. שכן** שנינו שם שאסור להשכיר בית דירה לעובד כוכבים, מפני שהוא מכניס לתוכו עבודה זרה, ונאמר (דברים ז טו) 'ולא תביא תועבה אל ביתך'. ומוכח מדברי המשנה שהישראל המשכיר נחשב לבעל הבית, ולא העובד כוכבים השוכר. **קב. ראה** לעיל במובא מרבינו דוד, שמטעם זה מן התורה פטור המשכיר מבדיקה. והמשיב נפש (נרס"י סס) כתב לתרץ על פי משמעות דברי הב"ח (פוי"מ סי' שיג סי"ט ד"ה כתב - הסמיו), שאף שמן התורה שכירות לא קונה, מכל מקום מדרבנן היא קונה. ומאחר שבדיקת חמץ היא דרבנן, נחשב השוכר לגביה לבעל הבית, וזו כוונת רש"י בדבריו 'ועתה הבית שלו'. **קג. ראה** עוד להלן בביאור הוכחת הגמרא ממזוזה בהרחבה. **קד. ראה** להלן (ע"ב) במובא מחידושי הר"ן (סס ד"ה המשכיר), שהוכיח כן מספק הגמרא (סס) במשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק. **קה. דבר** שמואל (ד"ה ונרמ"ה), שיעורי הגרב"ד (פוס נ) ועוד אחרונים. **קו. פני יהושע** (ד"ה ולולא), **חתם סופר** (ד"ה המשכיר), **חידושי הרי"ם** (ד"ה ולכאורה), **שפת אמת** (ד"ה נעמ), **רש"ש** (נרס"י ד"ה מוכח), **קובץ שיעורים** (פוס ז). **קז. על** פי הביאור השני בר"ן (על הרי"ף, סס ד"ה ולולא) בשיטת רש"י. **קח. וכשיטת** רבינו פרץ שהובאה לעיל. **קט. אך** לפירושו השני של הפני יהושע שהובא לעיל, שהספק הוא בדיני שכירות, הספק אינו תלוי במחלוקת האמורה, שכן אף אם החשש הוא משום 'בל יראה' של המשכיר, מכל מקום הרי זה כמו שהתנו ביניהם שיבדוק השוכר. **קי. אך** ביאור זה הוא שלא כדברי רש"י (ד"ה נרשומיה), שכן כתב שהצד שעל השוכר לבדוק אינו משום החשש שמא יבוא לאוכלו, אלא משום שהבית שלו. **קיא. כשיטות** התורת חיים והגר"א שהובאו לעיל. והקובץ שיעורים (פוס ז) כתב על פי דרכו שהובאה לעיל בשיטת הגר"א, שכל אדם מצווה על ביעור החמץ, אלא שנסתפקה הגמרא האם המשכיר שהוא הבעלים קודם בחיוב זה, או שמא השוכר קודם, לפי שהחמץ ברשותו. **קיב. כמו** שכתב הטור (פוי"ם סי' תלג) לענין ישראל שיצא מביתו קודם הפסח, ונכנס עובד כוכבים במקומו. ויתכן שהוא הדין כשנכנס לשם ישראל אחר תחתיו, כמובא לעיל בשם המגן אברהם. **קיג. וכעין** זה כתב החידושי הרי"ם (ד"ה גם), והוסיף, שמטעם זה יש לפטור לגמרי את המשכיר, שכן מסתבר שאף שמדרבנן אין די בביטול, מכל מקום אם זכה אדם אחר בחמץ לאחר הביטול, לא חייבו את המבטל לבער. אך כתב שהדבר תלוי במחלוקת הרמב"ם והראב"ד (ממירות פ"ו ה"ה) בחצר מושכרת, האם המשכיר קונה בקנין חצר דברים הנופלים לתוכה או השוכר, ובשני צדדים אלו נסתפקה הגמרא. וראה להלן שעל פי זה ביאר את מסקנת הגמרא, שחיוב הבדיקה תלוי במסירת המפתח. **קיד. ולפי** זה דברי הגמרא 'דחמירא דידיה', הוא טעם לכך שהמשכיר חייב בביטול. **קטו. וכן** כתב הראש יוסף (נרס"י ד"ה מוכח) בשיטת הרע"ב (פ"פ מ"ח) בביאור דברי רש"י, שטעם הבדיקה הוא משום החשש שמא ימצא גלוסקא יפה וימלך על ביטולו, ויעבור ב'בל יראה' [ראה לעיל (ב.) בהרחבת הדברים]. שלכאורה יש להקשות, הלא חשש זה אינו נוהג במשכיר שאינו גר בבית. ובהכרח יש לפרש שהצד לחייב את המשכיר הוא רק משום שהוא המבטל, ומשום לא פלוג חייבו חכמים בבדיקה את כל מי שמבטל. **קטז. ולא** פירשו התוספות כפשוטו, שעל המשכיר לבדוק משום שהחמץ שלו, שכן אין

וההתם סופר (ד"ה המסמיר) כתב, שאף לשיטת רש"י שהבדיקה היא בכדי שלא לעבור על 'בל יראה', מכל מקום כשם שמצינו לעיל שתיקנו חכמים את הבדיקה בליל י"ד, משום שבשעה זו בני אדם מצויים בבתיהם, כמו כן חייבו בה את מי שמצוי בבית באותה שעה, והשוכר הוא המצוי בבית[קיז].

וההידושי הרי"ם (ד"ה וי"ן) כתב, שצדדי הספק אינם תלויים במחלוקת האמורה.

שכן גם רש"י מודה לטעם התוספות שיש לבדוק את החמץ בכדי שלא יבוא לאוכלו[קיח], אלא שמלבד טעם זה יש לבדוק גם משום חשש 'בל יראה'. וכן לשיטת התוספות שהבדיקה היא משום החשש שמא יבוא לאוכלו, עדיין יתכן שאף שחשש שמא יבוא לאוכלו אינו נוהג אלא בשוכר, מכל מקום חייבו את המשכיר לבדוק, לפי שהחמץ שלו והוא בעל התקלה[קיט].

והשפת אמת (ד"ה נעי) כתב, שספק הגמרא אינו תלוי בטעם הבדיקה, אלא יתכן שחייבו את השוכר שהוא בעל הבית, אפילו שסיבת החיוב היא מחמת המשכיר[קכ]. וכן יתכן שחייבו חכמים את המשכיר שהוא בעל החמץ, אפילו שסיבת החיוב היא מחמת השוכר. ויש מהאחרונים[קכא] שכתבו על פי דרכם שהובאה לעיל, שיהיה מה שיהיה טעם הבדיקה, מכל מקום הטילוה חכמים על הבית, ומי שראוי להתחייב בחובות הבית מתחייב בה.

ביאור נוסף בספק הגמרא

עוד כתב החידושי הרי"ם (ד"ה עוד - הנמי) בביאור הספק על פי המבואר לעיל, שהמשכיר מפקיר את החמץ והשוכר קונהו בקנין חצר. אלא שיש לומר שאינו מפקירו בהפקר גמור, אלא רק מתייאש ממנו. ומעתה יש לפרש על פי מה שכתבו התוספות בבבא מציעא (כו. ד"ה דמחין), שאף שחצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו, מכל מקום דבר שיכול להיות שלא ימצאנו הבעלים לעולם, אין חצירו קונה לו. שלפי זה יש לומר שלא יקנה השוכר את החמץ בקנין חצר, שהרי רק קודם זמן האיסור זכות היא לו לקנותו, אך לאחר שנאסר בהנאה אין לו שום חפץ בו, ומאחר שיתכן שלא ימצאנו אלא לאחר זמן איסורו, על כן אינו קונהו כלל. אמנם אם נחייבנו בבדיקה ודאי ימצאנו קודם זמן איסורו, ושוב יש לו לקנותו כבר מעתה בקנין חצר עוד קודם שמצאו, ומעתה ישוב להתחייב עליו מן התורה.

ועל כן מסתפקת הגמרא, האם מאחר שחיוב המשכיר הוא מן התורה, ואילו חיוב השוכר אינו אלא משום החשש שמא יבוא לאוכלו, חיוב המשכיר קודם לחיוב השוכר, ומאחר שאין הבדיקה מוטלת על השוכר, אינו קונה את החמץ משום שלא ימצאנו קודם זמן איסורו, ונמצא שנשאר החיוב על המשכיר, שכן כבר כתבו הפוסקים[קכב] שיאוש אינו כהפקר גמור, ואינו יוצא מרשות הבעלים עד שבא ליד הזוכה. או שמא מאחר שמדרבנן יש סיבה לחייב את השוכר בבדיקה, הרי הוא מתחייב בה, ומאחר שעל ידי הבדיקה ימצא את החמץ קודם זמן איסורו, הרי הוא קונה אותו כבר מעתה, ושוב חוזר הוא להתחייב בבדיקה מן התורה, והמשכיר נפטר לגמרי[קכג].

ביאור הספק האמור לשיטת התוספות

התוספות (ד"ה פס) פירשו, שאם היתה השכירות בי"ג בודאי עיקר חיוב הבדיקה הוא על השוכר. אלא שנסתפקה הגמרא בהשכיר בי"ד וכבר הגיע זמן החיוב, האם לאחר שכבר חל החיוב על המשכיר אינו יכול להיפטר ממנו [כמסקנת הגמרא להלן], או שמא מאחר שעתה ראוי החיוב לחול על השוכר, עובר החיוב מהמשכיר לשוכר[קכד]. והוכיחו כן התוספות ממה שנסתפקה הגמרא דווקא במשכיר בי"ד, ולא במשכיר בי"ג[קכה]. אמנם **המאירי** (ד"ה שכירות) **והריטב"א** (ד"ה נעו) **והר"ן** (על הרי"ף, ד"ה המסמיר) כתבו, שכוונת הגמרא היא למשכיר קודם י"ד לצורך י"ד.

נוהג בו החשש שמא יבוא לאוכלו, ולשיטתם רק משום טעם זה חייבו חכמים בבדיקה. פני יהושע (פסח' פס) בדבריהם, מדוע על המשכיר לבטל, הלא אם יבדוק השוכר לא יהיה צורך בביטול כלל. שכן טעם מה שהבודק צריך שיבטל, הוא רק משום החשש שמא ימצא גלוסקא יפה ויעבור עליה ב'בל יראה', והרי אין חשש זה קיים במשכיר שאינו נמצא בבית. וכתב ליישב, שיתכן שסוברים התוספות כשיטת הרא"ש (סי' ט), שעובר עליה אף אם לא ימצאנה.

קיז. והוסיף בחידושי רבי שמואל (פסח נג), שאף שסיבת הבדיקה היא משום 'בל יראה', מכל מקום יתכן שתיקנוה חכמים לא רק למי שעובר על איסור זה, אלא חייבו חכמים את מי שהחמץ ברשותו לבדוק, כדי שלא יבוא החמץ אף לידי איסור 'בל יראה' של אדם אחר. **קיח. שהרי** כן מוכח מנידון הגמרא להלן (י:) בככר בשמי קורה. אך ראה לעיל (כ.) ביאורים אחרים בסוגיית הגמרא שם לשיטת רש"י. **קיט. אך** מדברי התוספות הרא"ש (ד"ה על) נראה, שהטעם של 'שמא יבוא לאוכלו' שייך רק בשוכר, והצד שעל המשכיר לבדוק הוא רק משום שכבר נתחייב בבדיקה קודם השכירות, כשיטת התוספות שתובא להלן. **קכ. אך** תמה, הלא המשכיר גרם לחובת הבדיקה, שהרי לולי שהכניס לבית חמץ לא היה מתחייב הבית בבדיקה, ואם כן יותר מסתבר לחייב אותו בבדיקה. וכתב, שלשיטת התוספות שטעם הבדיקה הוא משום החשש שמא יבוא לאוכלו, יש ליישב, שבמקום שיוצא הבעלים מביתו כבר אין נוהג החשש האמור, ואף שמשום לא פלוג אינו נפטר על ידי כך מבדיקה, מכל מקום לאחר שהשכיר את הבית והוציאו מרשותו, יש מקום לפוטרו מבדיקה, ונמצא שישיבת השוכר בבית גורמת את חיוב הבדיקה. **קכא. דבר** שמואל (ד"ה ומלמה), שיעורי הגרב"ד (פסח ג) ועוד אחרונים. **קכב. ראה** בקצות החושן (סי' פז סק"ב) ובנתיבות המשפט (סי' רפב סק"ג). **קכג. ראה** לעיל בהערה במובא מהמגן אברהם, שהוכיח מדברי התוספות, שודאי המשכיר חייב

ותמה התורת חיים (ד"ה על) על דבריהם, שאם כן מדוע מבארת הגמרא שהצד שעל המשכיר לבדוק, הוא משום 'דחמירא דידיה', והרי לא משום כן הוא, אלא משום שהיה בעל הבית בשעת חלות החיוב.

וכתב החידושי הרי"ם (ד"ה וי"ן) בביאור דברי התוספות, על פי המבואר **בשולחן ערוך** (סי' קסג סוף ס"ו, סי' תפח ס"ג), שאין אדם רשאי לעשות מעשה כדי להעביר חיוב שחל עליו לאדם אחר. ומאחר שלולא הביטול ודאי היה החיוב על המשכיר משום שהחמץ שלו, ורק משום שביטל ראוי החיוב לחול על השוכר, אך מאחר שכבר חל עליו החיוב קודם שביטל, אין בידו להעבירו לשוכר על ידי שיבטל. ומכל מקום מסתפקת הגמרא שמא בידו להיפטר מהחיוב, שכן אף אם לא יבטל ויתחייב בבדיקה מן התורה, מכל מקום גם על השוכר חל חיוב בדיקה דרבנן, שמא יבוא לאוכלו, והרי הוא מעביר את החיוב לאדם שכבר מחויב בו[קכו]. עוד פירש בצד שעל השוכר לבדוק, שמאחר שבין כך ובין כך על המשכיר לבטל משום תקנת 'הבודק צריך שיבטל', ממילא נפקע ממנו חיוב הבדיקה וחל על השוכר. עוד פירש בצד זה, שאין דומה חיוב מצוה לשאר חיובים, משום שנוח לאדם להתחייב במצוה, ועל כן מותר למשכיר לפטור את עצמו מחיוב זה ולהטילו על השוכר.

וכעין זה כתב **השפת אמת** (ד"ה ולכאורה), והוסיף שאף לשיטת התוספות חייב המשכיר בבדיקה רק משום שהחמץ שלו, אבל אילו היה חיובו מטעם אחר היה נפקע ונפטר על ידי השכירות. שהרי בשני שוכרים זה אחר זה, והשוכר הראשון יצא מהבית ביום י"ד מבלי להשתמש בו בחמץ, ודאי שהשני חייב בבדיקה, ואפילו שכבר נתחייב הראשון בליל י"ד, פקע חיובו.

מדוע הספק הוא דווקא במשכיר ולא במוכר

שם. תמה השפת אמת (ד"ה ולכאורה), מדוע מסתפקת הגמרא דווקא במשכיר בית חבירו, הלא כמו כן יש להסתפק במוכר בית לחבירו בי"ד, האם על המוכר לבדוק משום שהחמץ שלו, או שמא על הקונה לבדוק משום שעתה הבית שלו[קכז]. ותירץ, שלולי מה שגוף הבית עדיין שייך למשכיר אין לחייבו רק משום שהחמץ שלו, שכן לא יעלה על הדעת לחייב בבדיקה את המשתמש בחמץ שלו בבית חבירו, אלא ודאי די לו בביטול. והוסיף, שאף לשיטת התוספות שהמשכיר חייב משום שבליל י"ד היה הבית ברשותו, מכל מקום אם מכרו ויצא הבית לגמרי מרשותו, פקע חיובו.

והמקור חיים (סי' תלו סק"ג) כתב על פי דרכו שהובאה לעיל, שבמכר ודאי חייב הלוקח לבדוק משום שאף החמץ שלו, שכן המוכר הפקירו וקנאו הלוקח בקנין חצר.

ובשיעורי הגרב"ד (פסח נ) כתב על פי דרכו שהובאה לקמן, שתקנת הבדיקה היא על הבית, ועל כן מוכר שאין לו שייכות לבית ודאי אינו מחויב בה. והוסיף, שאף לפי השיטות שעובר אדם ב'בל יראה' על חמצו אפילו אם אינו ברשותו, מכל מקום די לו בביטול, ואינו בכלל תקנת חכמים של בדיקה, שכן תקנה זו לא נתקנה אלא על הבית.

ביאור ראיית הגמרא ממזוזה לשיטת רש"י

תא שמע המשכיר בית לחברו על השוכר לעשות לו מזוזה. כתבו תוספות הרא"ש (ד"ה על) **ורבינו דוד** (ד"ה המסמיר - הנמי), שסברה הגמרא עתה שמזוזה היא חובת הבית, ומן הדין יש לחייב בה את המשכיר, ומכל מקום הטילוה על השוכר משום שהוא גר בבית. ולפי זה הוכיחה, שהוא הדין לבדיקת חמץ, שאפילו אם נאמר שעיקר חיובה שייך יותר במשכיר, מכל מקום יש להטילה על השוכר, לפי שהוא גר בבית[קכח].

והדבר שמואל (ד"ה ונראה) כתב על פי דרכו שהובאה לעיל בביאור הספק לשיטת רש"י, שלפי ההוה אמינא שאף מזוזה היא חובת הבית, יש סיבת חיוב

בביטול, שכן כתבו שמשום שעל המשכיר לבטל עליו גם לבדוק. וכן הוכיח האור חדש (פסח' סה) מדבריהם אלו, שהשוכר אינו צריך לבטל. אך החידושי הרי"ם דחה על פי דרכו ראיה זו. שהרי התוספות כתבו כן לפי הצד שעל המשכיר לבדוק ולא על השוכר, ולפי צד זה אכן אינו צריך לבטל משום שאינו קונה את החמץ. אך לפי הצד שעל השוכר לבדוק, הרי הוא קונה את החמץ, וממילא עליו גם לבטל [ולכאורה לפי זה נדחית גם ראיית המגן אברהם]. **קכד. אבל** בי"ג עדיין לא נתחייב. ואף שמבואר להלן (ז.), שהמפרש והיוצא בשיירה בתוך שלשים יום קודם הפסח, כבר מתחייב בדיקה, אין זה אלא כשאין בידו לבדוק בי"ד, שבאופן זה חייבוהו חכמים בתוך שלשים. אבל כשמניח בבית אדם אחר שיוכל לבודקו בזמנו, אין חל עליו חיוב כלל. חידושי הרי"ם (ד"ה ולכאורה). **קכה. כתב התורת חיים** (ד"ה ולכאורה) שאין זו ראיה, שכן אם השכיר בי"ג פשוט שעל השוכר לבדוק, שהרי גם הוא השתמש בבית בחמץ, ונמצא שיש לו שתי סיבות להתחייב, גם משום שהחמץ שלו וגם משום שהבית שלו, ואילו במשכיר אין אלא סיבה אחת שהחמץ שלו. אך החידושי הרי"ם (ד"ה ולכאורה) כתב, שבהכרח כוונת התוספות להוכיח, מכך שלא נסתפקה הגמרא במשכיר בי"ג באופן שלא ישתמש השוכר בחמץ כלל, שאם לא כן, בין כך ובין כך צריך השוכר לשוב ולבדוק בליל י"ד, ולא תועיל בדיקת המשכיר כלום. **קכו. ובפרט** לשיטת הראשונים שגם ללא ביטול חיוב הבדיקה אינו מן התורה [וכן היא גם שיטת התוספות להלן (כא. ד"ה ומי)] לדעת רוב האחרונים, שאין עוברים ב'בל יראה' על חמץ שאינו ידוע], שגם חיוב המשכיר וגם חיוב השוכר אינם אלא מדרבנן. **קכז. אך** לדרך הפני יהושע [הובא לעיל] שהספק הוא בדיני שכירות, אין מקום לקושיא זו. **קכח. והוסיף** הפני יהושע (ד"ה ונראה), שלפי ההוה אמינא מוכח ממזוזה, שהשוכר נחשב לבעל הבית לענין המצוות התלויות בבית. ולפי זה לא באה הגמרא להכריע כאחד משני צדדי הספק,

גם בשוכר וגם במשכיר, שכן לשניהם יש קנין בבית, ומכך שהשוכר חייב בה, מוכח שמצוות הבית מוטלות על השוכר.

ביאור הוכחת הגמרא לדרך התוספות

לדרך התוספות שהובאה לעיל בביאור הספק, מוכיחה הגמרא ממזוזה, שאף שכבר נתחייב בה המשכיר קודם שהשכירה, מכל מקום פקע ממנו החיוב כשמשכיר את הבית וחל על השוכר. ואם כן גם בבדיקת חמץ יש לו לחיוב להיפקע מהמשכיר, אפילו שכבר חל עליו בי"ד.

ותמה בשיעורי הגרב"ד (פוס ג), מה ראיה היא ממזוזה לבדיקה, הלא חיוב מזוזה הוא חיוב מחודש שחל כל רגע ורגע, ואין שום סברא לומר שמשום שנתחייב בה רגע אחד יתחייב בה לעולם. מה שאין כן בבדיקה יש מקום לומר שאם חל עליו חיוב בליל י"ד, שוב אינו פוקע. עוד כתב, שלכאורה כל סברא זו שאין החיוב פוקע לאחר שחל, היא רק בתקנת חכמים, אבל בחיוב מזוזה שהוא מן התורה, מסתבר שאם נסתלקה סיבת החיוב, נפקע החיוב אפילו לאחר שכבר חל.

ותירץ על פי דרכו שהובאה לעיל, שבאמת יש סיבה לחייב בבדיקה גם את המשכיר וגם את השוכר, שכן לשניהם יש קנין בבית. אלא שאם היתה השכירות בי"ג פשוט שחיוב השוכר עדיף[קכט], וכל הספק הוא רק במשכיר בי"ד, שמאחר שכבר נתחייב המשכיר בבדיקה, שמא אין ראוי חיוב השוכר להפקיע את חיוב המשכיר שכבר חל. אמנם כל נידון זה הוא רק בבדיקה שהיא מדרבנן, שלא הטילוה חכמים אלא על זה מביניהם שיש יותר סברא לחייבו. אבל במזוזה שחיובה מן התורה, אין שום סברא לומר שחיוב האחד יפקיע את חיוב חבירו, ואם יש לשניהם סיבה להתחייב בה יתחייבו שניהם, אפילו שהאחד עדיף על חבירו. ומכך שרק השוכר חייב, מוכיחה הגמרא שפיר שנפקע מהמשכיר שם בעלים לגמרי, ואין לו שום שייכות למצוות הבית. ואם כן אף לענין בדיקה שהיא חובת הבית, יש לפוטרו לגמרי אף שכבר נתחייב בה.

דחיית הראיה ממזוזה

התם הא אמר רב משרשיא מזוזה חובת הדר היא. פירש רש"י (ד"ה תובת), שממה שנאמר (דברים יא כ) 'על מזוזות ביתך', דרשו ש'ביתך' היינו 'ביאתך', והחיוב תלוי במי שנכנס ויוצא בבית, לפי שהמזוזה משמרתו. על כן אין להוכיח ממנה על חיוב בדיקה שאינו אלא מדרבנן, שהרי מן התורה די בביטול[קל]. וכתב **הפני יהושע** (נרש"י סס), שאין לפרש בכוונת רש"י, שאילו היה חיוב הבדיקה מן התורה, היה עלינו ללמוד ממזוזה שהשוכר חייב בה, שהרי עדיין יש לדחות ששונה דין מזוזה משום שהיא חובת הדר, ולא חובת הבעלים. ואף אין לפרש להיפך, שמכך שנצרך הכתוב ללמדנו שהשוכר חייב, מוכח שבמצוות אחרות החיוב הוא על המשכיר, שהרי אין הכרח שנאמר 'ביתך' כדי ללמדנו את הדין האמור, שכן תיבה זו נדרשת לדין 'דרך ביאתך', שיש לקבוע את המזוזה בימין הפתח. אלא יש לפרש בכוונת רש"י, שאילו היה חיוב בדיקה מן התורה, היתה ראיה מדברי רב משרשיא שהמשכיר חייב, שכן מכך שהוצרך לדרשה האמורה כדי לחייב את השוכר במזוזה, מוכח שבשאר מצוות הבית, כגון בדיקת חמץ, החיוב הוא על המשכיר[קלא].

אמנם המגן אברהם (סי' תלו ס"ק טז) הוכיח מדברי רש"י, שללא ביטול השוכר עובר מן התורה. וכתב **הדבר שמואל** (ד"ה ולולי) בביאור דרכו בהבנת דברי רש"י, שהיא על פי דרכו שהובאה לעיל, שהמשכיר בצאתו מהבית מפקיר את החמץ, והשוכר זוכה בו. שלפי זה אילו היה חיוב בדיקה מן התורה, היה לנו להוכיח ממזוזה שהשוכר מחויב בה, שכן מאחר שמי שגר בבית זוכה בחמץ, נמצא שגם בדיקה היא חובת הדר. ורק משום שאין חיובה מן התורה אלא מדרבנן, יתכן שתיקנוה חכמים על בעל הבית ולא על הדר בו.

והמקור חיים (סי' תלו סק"ח) כתב בביאור דברי רש"י, שאילו היה חיוב בדיקה מן התורה ולא היה מועיל ביטול, בהכרח שעובר אדם גם על חמץ שאינו שלו, שהרי גם לאחר שמבטל אין החמץ שלו[קלב]. ואם כן ודאי שהיה על השוכר לבדוק כדי שלא לעבור על 'בל יראה', שהרי החמץ ברשותו.

והראש יוסף (נרש"י סס) כתב בביאור דברי רש"י, שאילו היה חיוב בדיקה מן התורה בכדי לקיים מצות 'תשביתו', שלשיטת רבי יהודה אינה אלא בשריפה, ודאי היה מוטל חיוב זה על המשכיר שהוא בעל החמץ. אך מאחר שמקורו של רבי יהודה הוא מנותר, דיו לבא מן הדין להיות כנידון, שהרי לא מצינו חיוב שריפה אלא בנותר ידוע, ואם כן רק בחמץ ידוע יש חיוב שריפה, ואולם אם אינו ידוע אין צריך לבדוק אחריו[קלג].

והשפת אמת (נרש"י סס) כתב בביאור דברי רש"י על פי שיטת **הראשונים**, שמן התורה אין עוברים ב'בל יראה' על חמץ שאינו ידוע[קלד], שלפי זה כל חיוב הבדיקה הוא משום החשש שמא ימצא חמץ בתוך הפסח ויעבור עליו. נמצא שאף בדיקה היא חובת הדר, שהרי אם אין שום אדם גר בבית אין חשש שמא ימצא בו חמץ בתוך הפסח. ואם כן יש לחייב את השוכר בבדיקה, שהרי הוא גורם את חיוב הבדיקה על ידי מגוריו בבית[קלה]. ועל כן הוצרך רש"י להוסיף שמן התורה די בביטול, והבדיקה אינה אלא מדרבנן, וחיוב בדיקה דרבנן אינו נגרם על ידי מגורי השוכר, שהרי מדרבנן עוברים גם על חמץ שאינו ידוע.

ובשיעורי הגרב"ד (פוס ג) כתב על פי דרכו שהובאה לעיל, שאילו היה חיוב הבדיקה מן התורה, לא היה תלוי החיוב בבית כלל, אלא במי שעובר על 'בל יראה', ורק משום שחיובה הוא מדרבנן יש לומר שהטילוה חכמים על הבית, ויש מקום להסתפק על מי הטילו את מצוות הבית.

ביאור דחיית הגמרא לשיטת התוספות

התוספות (ד"ה על) לשיטתם פירשו בדחיית הגמרא, שחיוב מזוזה חל על המשכיר רק כל זמן שגר בבית, אך לאחר שיצא מהבית נפקע ממנו החיוב, אפילו אם לא היה משכירו לאחר כלל, מה שאין כן בבדיקה שאפילו אם לא ידור בבית לא יפטר מחיובו[קלו].

ומדברי התוספות מוכח, שאף לשיטתם שטעם הבדיקה הוא משום החשש שמא יבוא לאוכלו, מכל מקום אינו נפטר ממנה על ידי שיוצא מביתו. אך **הצל"ח** (ד"ה מזוזה) כתב, שאם הבדיקה היא מהטעם האמור אין מובנת דחיית הגמרא, שהרי לפי זה גם הבדיקה חובת הדר.

האם חיוב השוכר במזוזה הוא מן התורה

שם. עוד כתב **הפני יהושע** (ד"ה מיהו נעיקר), שמדברי **רש"י** משמע שחובת הדר במזוזה היא מן התורה, אפילו שאין הבית שלו. אמנם לדעת **התוספות** בעבודה זרה (כט. ד"ה הא), מן התורה אין הדר חייב במזוזה אלא אם כן הבית שלו[קלז], ואם לאו אינו חייב אלא מדרבנן. והוכיחו כן ממה ששנינו במנחות (מד.), 'השוכר בית בחוץ לארץ, כל שלשים יום פטור מן המזוזה, מכאן ואילך חייב. ואם חיוב השוכר הוא מן התורה אין לחלק בין תוך שלשים לבין אחר שלשים. אך התוספות במנחות (סס ד"ה טלית) נסתפקו בדבר, וכתבו שיתכן שעד שלשים יום אין הבית נחשב לבית דירה שלו.

שיטת רש"י במסירת מפתח

אם עד שלא מסר לו מפתחות חל ארבעה עשר על המשכיר לבדוק ואם משמסר לו מפתחות חל ארבעה עשר על השוכר לבדוק. פירש רש"י (ד"ה מסירת), שמסירת מפתח היא קנין השכירות. והקשו עליו **התוספות** (ד"ה סס), הלא שנינו בבבא קמא (עט.), שכשם שקרקע נקנית בכסף ושטר וחזקה, הוא הדין לשכירות קרקע שהיא נקנית באחד מקניינים אלו. **והרשב"ם** בבבא בתרא (נג. ד"ה והסתם) הוכיח מסוגייתנו, שדווקא בהפקר נצרכים קניינים אלו, אבל במקח או בשכירות די במסירת מפתח. אך הוכיחו **התוספות** (סס נג: ד"ה נעל) שלא כדבריו, מהמבואר בבבא קמא (נג.), שאין מועילה מסירת מפתח אלא להיחשב במקום אמירת 'לך חזק וקני'[קלח].

אלא מקשה על ספק זה, שאין נפקא מינה מבין שני צדדים אלו, אלא אף אם מצד הסברא ראוי לחייב את המשכיר משום שהחמץ שלו, מכל מקום השוכר חייב בכל מצוות הבית. והוסיף, שכן מוכח ממה שהפסיקה הגמרא באמצע המשא ומתן שבספק האמור. שלכאורה היה לה להביא את הראיה ממזוזה רק לאחר תשובתו של רב נחמן בר יצחק. אך לפי האמור מיושב, שכן לא באה הגמרא לפשוט משם את הספק, אלא להקשות עליו. **קכט. והוסיף**, שכן הוא בפרט לשיטת התוספות שטעם הבדיקה הוא משום החשש שמא יבוא לאוכלו, וחשש זה שייך בשוכר ולא במשכיר. אמנם הר"ן (על הרי"ף, ד"ה המשכיר) שכתב שהספק הוא במשכיר בי"ג, הולך לשיטתו שטעם הבדיקה הוא משום חשש 'בל יראה', ועל כן יש צד לחייב את המשכיר גם באופן זה. **קל. לכאורה** מדברי רש"י מוכח שללא ביטול חיוב הבדיקה הוא מן התורה, ולא כשיטת הראשונים שאין עוברים מן התורה על חמץ שאינו ידוע [אך ראה לעיל (ג.) במובא מהמהרש"ל, שהוכיח מדברי רש"י (ו. ד"ה דעמו) שגם הוא סובר כשיטה זו]. אך יש לדחות, שללא ביטול הוא עלול להגיע לידי איסור דאורייתא, אם ימצא חמץ וישתהה מלבערו. פני יהושע (נרש"י ד"ה מוכח, נפ"ד והסתם). **קלא. ולפי** זה ביאר הפני יהושע (נרש"י סס, נפ"ד והסתם) את דברי רש"י (סס), שהספק הוא על מי הטילו חכמים את טורח הבדיקה, שלכאורה תוספת זו היא ייתור דברים. אך לפי האמור, יש לפרש בכוונתו, שעד שלא הביאה הגמרא את הראיה ממזוזה, היה מקום לפרש שהספק אינו דווקא על הבדיקה, אלא גם על הביטול. ולא נסתפקה הגמרא מי חייב בבדיקה אלא להיפך, שכל אחד מהם רוצה לקיים את המצוה, והספק הוא למי שייכת המצוה. אך לאחר שהוכח מדברי רב משרשיא שהמשכיר חייב בכל מצוות הבית, בהכרח שאם אומר המשכיר שהוא רוצה לקיים את המצוה הדין עמו. ומעתה מוכרחים אנו לפרש שהספק אינו אלא על הבדיקה, על מי הטילו חכמים טורח זה. **קלב. כמבואר** בתוספות להלן (ע"ב ד"ה מדמוריים). אמנם **רש"י** (סס ד"ה נביטול) פירש, שמקור דין ביטול הוא ממה שנאמר 'תשביתו' ולא 'תבערו', ומשמעותו היא השבתה בלב, ולשיטתו יתכן שאינו משום הפקר. **קלג. לכאורה** פירוש זה יתכן רק לשיטת הרמב"ם (ממץ ומצה פ"ג ה"ב) על פי הגירסא המובאת בכסף משנה, שאין מועיל ביטול לחמץ ידוע. **קלד. וכן** הוכיח המהרש"ל (להלן ו. נרש"י ד"ה דעמו) מדברי רש"י (סס). **קלה. ואף** שחיוב הבדיקה אינו דומה לגמרי למזוזה, שכן במזוזה עצם החיוב הוא על הדר, מה שאין כן בחמץ שהחיוב הוא על בעל החמץ, ומכל מקום מדמה אותם רש"י זה לזה, לפי שגם בבדיקה דירת השוכר גורמת לחיוב הבעלים. **קלו. ויתכן** שאף לאחר שהשכיר המשכיר את הבית הוא חייב לבודקו אם לא יבדקנו השוכר, ולא נסתפקה הגמרא אלא חיובו של מי קודם [כמובא לעיל מהשפת אמת בשיטת רש"י]. ולפי זה פשוט שאין לדמות מזוזה לבדיקה, שהרי במזוזה אין כלל סיבת חיוב על המשכיר, ועל כן אף שכבר נתחייב בה פקע חיובו. מה שאין כן בבדיקה, שעל שניהם יש סיבת חיוב, ועל כן יתכן שחיובו של המשכיר קודם, משום שנתחייב לפני שהתחילה השכירות. דבר שמואל (נמוס' סס ובד"ה ורמ"ה). **קלז. שכן** שתי פעמים נכתב 'ביתך' במזוזה, האחת, לדרשת 'ביתך דרך ביאתך', והשניה, למעט בית אחרים. תוספות (סס). **קלח. שחזקה** אינה קונה אלא אם כן אמר המוכר ללוקח לפני הקנין 'לך חזק וקני', ואם מסר לו מפתח מועילה החזקה אף בלא אמירה. אמנם הריטב"א (ד"ה נעו) הביא בשם הירושלמי (נ"ב פ"ג ה"ח),

וכתבו המגיני שלמה (נמוק' ד"ה שם) **והקרבן נתנאל** (סי' ח תוס' ד) ביישוב שיטת רש"י מקושיית התוספות, שאמנם שנינו בבבא קמא שכל הקניינים שמועילים במקח מועילים גם בשכירות, אך עדיין יתכן שנוסף עליהם קנין מסירת מפתח שמועיל בשכירות אפילו שאינו מועיל במקח. וכתב המגיני שלמה בטעם הדבר, שבמכירה אין שייכות בין הבית למפתח, שכן שנינו בבבא בתרא (סה.), המוכר את הבית לא מכר את המפתח, ואפילו אם אירע שמכר לו גם את המפתח הרי זו מכירה בפני עצמה, ואינה בכלל מכירת הבית. מה שאין כן בשכירות, שהמשכיר חייב לתת לשוכר את המפתח, שכן שנינו בבבא מציעא (קח:), שהמשכיר מתחייב להעמיד לשוכר כל דבר מצרכי הבית שהוא מעשה אומן, ומסתבר שאף המפתח נחשב מעשה אומן. נמצא שהמפתח הוא כאפסר הבית, ומאחר שהוא מחזיק במפתח הרי הוא כמחזיק בגוף הבית וקונהו. והקרבן נתנאל כתב בטעם החילוק שבין שכירות למכירה, שהשוכר אינו קונה את גוף בית, אלא קונהו רק לדור בו להכניס אליו את כלי תשמישו, ועל כן משעה שמסר לו המשכיר את המפתח ובידו להכנס לבית נגמר קניינו. מה שאין כן בלוקח שקונה את קרקע הבית מן התהום ואת אוירו עד לרקיע, ועל כן אין די לו במסירת מפתח.

והפני יהושע (נמוק' שם) תירץ, שמסירת המפתח מועילה לקנות בצירוף נעילת הבית או פתיחתו, ומאחר שמסר המשכיר לשוכר את המפתח והלך השוכר ופתח את הבית ונכנס אליו, קנאו ומתחייב בבדיקתו.

עוד פירש הפני יהושע בדברי רש"י, שאף שלא מועילה מסירת מפתח לקנות קנין גמור, ועדיין יכולים המוכר והלוקח לחזור בהם, מכל מקום כל זמן שלא חזר בו המוכר, יכול הלוקח לקנות את הבית בחזקה, שהרי מסירת המפתח היא כאמירת 'לך חזק וקני'. ומאחר שביד השוכר להחזיק בבית ולקנותו, הרי הוא מתחייב בבדיקתוקלט. והתוספות מיאנו בסברא זו, שהרי לשיטתם כל הסיבה לחייב את המשכיר, היא רק משום שכבר חל עליו החיוב בליל י"ד, וכל זמן שהוא יכול לחזור בו עדיין לא נקבע חיוב הבדיקה על השוכר.

והחידושי הרי"ם (ד"ה מסר) **והפני שלמה** (נרש"י שם) פירשו בשיטת רש"י, שאף שאין השוכר קונה את הבית עד שיחזיק בו, מכל מקום לאחר שמסר לו המשכיר את המפתח, שוב אינו יכול לחזור בו, לפי שכבר נסתלק מהבית והניח את השוכר לקנותו, ומעתה יכול השוכר להחזיק בבית אף בעל כורחו של המשכיר, ועל כן פקע חיובו של המשכיר וחל על השוכרקמ. ואף שיכול המקנה לחזור מאמירת 'לך חזק וקני', אין זה אלא משום שסילוק זה הוא רק בדיבור, ואתי דיבור ומבטל דיבור, אבל מסירת מפתח היא סילוק על ידי מעשה, ואין דיבור מבטל מעשה.

עוד תירץ **החידושי הרי"ם** (ד"ה עוד - הנמי) **על פי דברי הריטב"א** בבבא מציעא (עט. ד"ה אלמא), שקנין גוף לפירות אינו נקנה על ידי מעשה קנין בגוף הדבר, אלא אם כן בא לקנות פירות היוצאים מגוף הדבר ממש, אבל כל תשמיש שאינו יוצא מגוף הדבר ואינו מחסר ממנו כלום, אינו נקנה מן התורה במשיכת הדבר. שלפי זה יש לומר, שמה ששנינו בבבא קמא ששכירות קרקע נקנית בחזקה כקנין גוף הקרקע, הוא רק כששוכר את הקרקע להצמיח בה פירות, שפירות אלו היוצאים מגוף הקרקע דינם כקרקע עצמה ואינם נקנים אלא בחזקה. אך שכירות בית למגורים אינה נקנית בחזקה אלא במסירת מפתח, משום שהדירה אינה יוצאת מגוף הבית, ואינה מחסרת בו כלוםקמא.

וההעמק שאלה (שאילתא קטו חוס' ד) **והתוספות הרי"ד** (על הירושלמי, פ"ב ה"ב ד"ה לכן) כתבו בשיטת רש"י, שמסירת מפתח קונה אף במכירה, ודחו את ראיית התוספות מסוגיית הגמרא בבבא קמא.

וראש יוסף (ד"ה ועל) כתב בביאור דברי רש"י, שהשוכר מתחייב בבדיקה רק אם החזיק וגם נמסר לו המפתח בי"ג, וכשיטת **הראשונים** שתובא להלן.

שיטת התוספות במסירת מפתח

התוספות (ד"ה שם) פירשו בדברי הברייתא, שעדיין לא הקנה המשכיר לשוכר את הבית בי"ג, ומכל מקום אם מסר לו את מפתחות הבית, נפטר המשכיר ומתחייב השוכר, שכן מי שאין מפתח הבית בידו אינו יכול לבודקו. **ונחלקו האחרונים** בביאור שיטתם. **הב"ח** (או"ח סי' תלו ס"ק) כתב, שדי באחד מהשנים לחייב את השוכר בבדיקה, או בקנין או במסירת המפתח, ואם עשה קנין חזקה, הרי הוא מתחייב בבדיקה גם אם לא נמסר המפתח לידוקמב. אך החק **יעקב** (שם סק"ג) **והראש יוסף** (נמוס' שם) פירשו בשיטת התוספות, שהכל תלוי במסירת מפתח, ואם לא נמסר המפתח ליד השוכר בי"ג, אינו מתחייב אפילו כשהחזיק בבית[קמג]. וכן מבואר **בתוספות הרא"ש** (ד"ה ואם)[קמד], וכן משמע מדברי **המהרש"א**[קמה] (נמוס' שם).

וכתב רבי עקיבא איגר (ד"ה מדנמי), שמפשטות דברי התוספות משמע שדי במסירת מפתח בי"ג כדי לחייב את השוכר, אפילו אם גם לאחר מכן לא החזיק בבית כלל. אך כתב שמדברי החק יעקב משמע, שאף לשיטת התוספות שדי במסירת מפתח בי"ג, מכל מקום אין השוכר חייב לבדוק אלא אם כן החזיק בבית בי"ד. וכן הוכיח מדברי **הט"ז** (שם סק"ח)[קמו].

מדוע מתחייב השוכר במסירת מפתח אף בלא קנין

כתבו התוספות (ד"ה שם), שאין מסירת המפתח מחייבת בבדיקה אלא את מי שבדעתו להחזיק בבית ולשוכרו, אבל אם הפקיד אדם את מפתח ביתו אצל אדם אחר, אין הנפקד חייב לבודקו. ותמה **החידושי הרי"ם** (ד"ה נמוס'), מה בכך שבדעתו לשכור את הבית, הלא סוף סוף עדיין לא קנאו, וביד המשכיר ליטול בחזרה את המפתח ולבדוק, ומה בינו לבין המפקיד מפתח אצל חבירוקמז. ותירץ, שאף לשיטת **רב בבבא מציעא** (מט.), שדברים אין בהם משום מחוסרי אמנה, ומותר לכתחילה לחזור מדיבור בעלמא, מכל מקום אם הסתלק המשכיר מהבית על ידי מעשה של מסירת מפתח לשוכר, אסור לו לחזור בו, ומשום כן מתחייב השוכר בבדיקה.

עוד תירץ, שאין מחייבים את המשכיר ליטול את המפתח, כי בכך תתבטל אמירת 'לך חזק וקני', ויצטרך לשוב ולומר כן לשוכר בכדי שיוכל לקנותו בחזקה. וכן באותו זמן שיהיה המפתח ביד המשכיר לא יוכל השוכר להחזיק בו. עוד תירץ, שכאשר לבסוף מחזיק השוכר בביתקמח, חל סילוק המשכיר למפרעקמט. עוד תירץ, שאף אם יכול המשכיר לחזור בו מעצם השכירות, מכל מקום אינו יכול לתבוע חזרה את המפתח, לפי שכבר קנאו השוכר. ומאחר שאין ביד המשכיר לבדוק את הבית, פקע ממנו חיוב בדיקה וחל על השוכר.

והתוספות הרי"ד (על הירושלמי, פ"ב ה"ב ד"ה ועיין הדברים) כתב בביאור דברי התוספות, שעל ידי מסירת המפתח נותן המשכיר רשות לשוכר להכנס לבית ולהחזיק בו, שכן המסירה היא כאמירת 'לך חזק וקני', ודי בכך כדי לחייב את השוכר בבדיקה. מה שאין כן במפקיד מפתח אצל חבירו, שאינו נותן לו רשות להכנס לביתקנ.

שיטת הראשונים במסירת מפתח

בחידושי הר"ן (ד"ה שם) ועוד **ראשוניםקנא** כתבו, שאין השוכר מתחייב בבדיקה אלא בצירוף שני הדברים יחד, שגם עשה קנין בבית וגם נמסר

שמסירת מפתח קונה. והיא מימרת רבי יוחנן בירושלמי שם. ואף בבבלי (שם) הובאה מימרא זו בשם רבי יהושע בן לוי, אלא ששם מפרשת הגמרא בדבריו שמסירת מפתח מועילה במקום אמירת 'לך חזק וקני', אך הירושלמי מביא דין זה כפשוטו, ואינו מפרשו כדרך הבבלי. **קלט. וכן** משמע מתלמיד הרשב"א (ד"ה ומשם). **קמ. והוסיף** הפני שלמה, שכן מוכח מדברי הברייתא, שהרי אם מסירת מפתח היא קנין גמור, למה הוצרכה הברייתא להזכירו, הלא היה לה לומר שאם עד שלא קנה השוכר חל י"ד על המשכיר לבדוק, ותו לא, וכי באה ללמדנו הלכות קניינים. אך לפי האמור מיושבים דברי הברייתא היטב, שכן באה להשמיענו שלחיוב בדיקה אין צריך קנין גמור, אלא די בכך שאין המשכיר יכול לחזור בו. **קמא. והוסיף**, שאם מדובר בבית שאינו עומד להשכרה, פשוט שאין הדירה נחשבת לפירות הבית, שהרי אם גר בבית שלא מדעת הבעלים אין הבעלים יכול לתובעו את דמי השכירות, כמסקנת הגמרא בבבא קמא (כא.). ונמצא שכל קנין השוכר הוא רק לענין סילוק הבעלים מזכויותיו בבית, שלא יכול להוציא את השוכר ממנו, וסילוק זה נקנה במסירת מפתח בלבד. **קמב. ולפי** זה מה שכתבו התוספות, 'דאותו שאין בידו מפתח איך יכנס ויבדוק', אמור רק על המשכיר. וגם רבינו דוד (ד"ה שם) הביא שיטה זו, אך לא מבואר בדבריו שכן היא שיטת התוספות. **קמג. הקשה** הריטב"א (ד"ה נענו), הלא לשיטת התוספות הספק היה במי שהשכיר בי"ד, אבל אם השכיר בי"ג ודאי שעל השוכר לבדוק, והדברים סותרים לפירושם במסקנת הגמרא, שאין הדבר תלוי בזמן השכירות אלא בזמן מסירת המפתח. ותירץ הראש יוסף (שם), שגם בספק הגמרא יש לפרש שמסירת המפתח היתה בי"ד, וקוראת הגמרא למסירת המפתח שכירות, משום שהדרך היא למסור את המפתח בשעת קנין השכירות. ולכאורה כל קושיית הריטב"א היא רק לפי הבנת החק יעקב בדברי התוספות. וראה בשפת אמת (נמוס' שם), שאכן הוכיח מקושיא זו כשיטת הב"ח. **קמד. שנינו** בירושלמי (פ"ב ה"ב), 'המשכיר בית לחבירו, עד שלא יכנס לתוכו, המשכיר צריך לבער, משיכנס לתוכו השוכר צריך לבער. אמר רבי שמעון, אימתי, בזמן שמסר לו

את המפתח, אבל בזמן שלא מסר לו את המפתח אינו צריך לבער'. ופירש הקרבן העדה (שם ד"ה מתני), שאפילו אם עשה השוכר חזקה, כל זמן שלא מסר לו מפתח אינו צריך לבער. ולפי זה מפורש בירושלמי כדברי החק יעקב. אך לדרך הפני משה (שם ד"ה אימתי), דברי הירושלמי אינם אמורים בשוכר שעשה קנין, אלא שנתן לו המשכיר רשות להכנס לבית, ומכל מקום כל זמן שלא מסר לו מפתח אינו צריך לבער. **קמה. אך** ראה בשפת אמת (ד"ה ונעמין) שנסתפק בכוונתו, והסיק שאין הכרח בדבריו. **קמו. ולא** כדברי אחי רבי עקיבא איגר שהובאו שם (ד"ה מדנמי), שלדעת הט"ז אין צריך שיחזיק השוכר כלל. **קמז. לפי** המובא לעיל בשם האחרונים, עיקר חיובו של השוכר הוא משום שבי"ד יהיה הבית ברשותו, אלא שיש סיבה לחייב גם את המשכיר, ועל כן אם כבר נתחייב המשכיר חיובו אלים יותר מחיוב השוכר. ולכאורה לפי זה כל סברת מסירת מפתח אינה אלא לענין קדימה, שבאופן זה אלים יותר חיובו של השוכר, אך אינה סברא לחייב את מי שמופקד המפתח בידו, אם לא ידור בבית בי"ד. **קמח. ראה** לעיל במובא מרבי עקיבא איגר, שדן האם השוכר חייב לבדוק רק אם לבסוף החזיק בבית. **קמט. כעין** ששנינו ביבמות (נג.) במקנה פירות דקל שעדיין לא באו לעולם, שאף למאן דאמר שאין חל הקנין גם לאחר שיבואו לעולם, מכל מקום אם אכלם הלוקח קנאם. ומבואר בתרומת הדשן (ח"ב סי' שיג), שקונה אותם מכח הקנין הראשון. הרי שאף אם הקנה בקנין שאינו מועיל, מכל מקום אם לא חזר בו המקנה עד לאחר שעשה הקונה קנין המועיל, חל הקנין הראשון למפרע. **קנ. אמנם** הירושלמי (שם) נסתפק בדין זה [על פי קרבן העדה (שם ד"ה מפקר)], והסיק שהדבר תלוי במחלוקת חכמים ורבי שמעון, במוסר את מפתח ביתו לעם הארץ [שחשוד לטמא טהורות], האם נטמאים הכלים שבבית או לא. שלדעת חכמים לא מסר לו אלא את שמירת המפתח, ואם יכנס העם הארץ לבית יהיה נתפס כגנב. ולדעת רבי שמעון יש לו רשות להכנס לבית. **קנא. תוספות** רבינו פרץ (ד"ה ואם), רבינו דוד (ד"ה שם), **מאירי** (ד"ה שכירות) ומהר"ם חלאווה (ד"ה שם).

המפתח לידו. ודברי הברייתא אמורים באופן שקנין השכירות היה בי״ג ניסן, ומכל מקום אין השוכר מתחייב בדיקה, אלא אם כן גם מסירת המפתח היתה בו ביום. וכתב הר״ן בטעם הדבר, שמאחר שיש סיבה לחייב את המשכיר משום שהחמץ שלו, ויש סיבה לחייב את השוכר משום שהחמץ ברשותו, מסירת המפתח מכריעה בין שני טעמים אלוקנב.

וכתב החתם סופר (ד״ה המקמיר) על פי דרכו שהובאה לעיל, **שהתוספות** והר״ן הם לשיטתם. שכן לשיטת התוספות עיקר חיוב הבדיקה הוא משום השוכר, שמא יבוא לאוכלו. אלא שאם כבר נתחייב המשכיר בליל י״ד שוב לא פקע חיובו. לפיכך די במסירת המפתח בי״ג כדי לפוטרו, ואפילו שעדיין לא הקנה את הבית לשוכר, שהרי כל שאין בידו לבדוק בליל י״ד אינו מתחייב בבדיקה, ואם אין המשכיר מתחייב באותה שעה, מתחייב השוכר לכשיחזיק בבית. אך לשיטת הר״ן עיקר סיבת החיוב הוא משום המשכיר, שמא לא ביטל יפה את החמץ ויעבור עליו ב׳בל יראה׳, ואין השוכר מתחייב אלא משום שהוא מצוי בבית בליל י״ד. ועל כן כל שלא החזיק בבית אינו מצוי בו באותה שעה, ואפילו שהמפתח בידו, ועל כן מתחייב המשכיר בבדיקה.

על איזה זמן מסתפקת הגמרא האם הבית בחזקת בדוק

המשכיר בית לחברו בארבעה עשר חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק.

כתב רש״י (ד״ה נמרנעה), שהספק הוא במשכיר בית לחבירו בי״ד שחרית. וכתב **הב״ח** (מו״ח סי׳ תלו ס״ק), שמשמע מדברי רש״י, שאם השכיר באמצע הלילה אין חזקתו בדוק, לפי שעדיין יש לו זמן לבדוק במשך כל הלילהקנג. וכתבו **האחרונים**קנד, שאף שזמן הבדיקה הוא בתחילת הלילה, מכל מקום אין המשכיר מוחזק לבדוק בתחילת הלילה, שכן כל זמן שלא עבר כל הלילה, עדיין אינו מבטל לגמרי את מצות הבדיקהקנה.

אמנם בקיצור פסקי הרא״ש (פוסק ג) **ובשלטי הגבורים** (ד. פוסק ו) בשם **הריא״ז** כתבו, שאף אם השכיר בליל י״ד, הבית בחזקת בדוקקנו. וראה עוד להלן (ע״ב) במובא מהצל״ח בענין זה.

ותמה החידושי הרי״ם (ד״ה נמרנעה) על שיטת רש״י, מדוע במשכיר בליל י״ד על השוכר לבדוק, הלא אם לא יבוא המשכיר לבדוק במשך הלילה ודאי בדק קודם לכן, שהרי הוא מוחזק שלא לבטל לגמרי את מצות הבדיקה. וכתב ליישב על פי המבואר להלן (ע״ב), שהבית בחזקת בדוק משום שהכל חברים אצל בדיקת חמץ. ולכאורה יש להקשות, הלא לפי התירוץ השני בגמרא להלן (ע.), אפילו בחבר שמת והניח פירות, אין סומכים על חזקת ׳אין חבר מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן׳ בטבל ודאי, ולא התירו לאוכלם בלא הפרשת תרומות ומעשרות, אלא משום שאינם חייבים אלא מספק, שכן יתכן שהכניסם לבית במוץ שלהם, ומלכתחילה לא נתחייבו בהפרשה, ובספק טבל סומכים על החזקה האמורה. אבל באיסור ודאי אין סומכים על חזקה זו, משום שאין ספק מוציא מידי ודאיקנז. ואם כן מאחר שעד עתה היה הבית חייב ודאי בבדיקה, אין כח ביד חזקת ׳הכל חברים אצל בדיקת חמץ׳ להוציאו מחזקת חיובוקנח. וצריך לומר, שהנידון בסוגייתנו הוא על חיוב השוכר, ובו אין שום חזקת חיוב, שהרי אם בדק המשכיר את הבית לפני שהשכירו לא נתחייב השוכר בבדיקה מעולם. ולפי זה מיושבים דברי רש״י, שאם היתה השכירות בלילה חייב השוכר לבדוק. שהרי באותה שעה עדיין לא היה הבית בחזקת בדוק, ונמצא שכבר נתחייב השוכר בבדיקהקנט, ומעתה שוב אין לו לסמוך על כך שאם לא בא המשכיר לבדוק במשך הלילה, חזקתו שבדק קודם לכן, שהרי לאחר שנתחייב שוב אין ספק מוציא מידי ודאיקס.

עוד פירש בדברי רש״י על פי שיטת **אבי העזרי** [הו״ד **בטור** (מו״ח סי׳ תלו)], שישראל היוצא מהבית ונכנס נכרי תחתיו, אם נכנס הישראל לבית אחר ויקיים בו מצות בדיקה, אינו צריך לבדוק את הבית שיצא ממנו. אך אם אינו נכנס לבית אחר צריך לבדוק בית זה, כל שיוצא ממנו בתוך שלשים יום קודם הפסח. ולפי זה הבית בחזקת בדוק דווקא אם היה ברשות המשכיר כל ליל י״ד, והשכירו רק בי״ד שחרית, שכן אם לא יבדקנו יבטל מצות בדיקה. אבל אם השכירו בלילה ונכנס לבית אחר, הלא בידו לקיים שם את מצותו, ועל כן אינו בחזקת בדוק.

דין בית שהשכירוהו לאחר זמן האיסור

שם. כתב הפני יהושע (נרס״י ד״ה ני״ד), שמדברי רש״י משמע שהספק הוא רק בשחרית, אבל לאחר זמן האיסור לא הסתפקה הגמראקסא. ופירש בשני אופנים: א. כל הספק הוא רק בבדיקת חמץ שאינה אלא מדרבנן, שכן מן התורה די בביטול. אבל אם השכיר את הבית לאחר זמן איסורו כשכבר אי אפשר לבטל את החמץ, חיוב הבדיקה הוא מן התורהקסב, ולענין איסור תורה היה פשוט לגמרא שאין לסמוך על החזקהקסג, ועל השוכר לבדוקקסד. ב. דווקא במשכיר קודם זמן האיסור, יש להסתפק שמא שכח המשכיר לבדוק, אבל לאחר זמן האיסור בשעה שעוברים על החמץ מן התורה, ודאי זוכר הוא לבדוק. וגם זוכר הוא לבדוק באותה שעה, משום שהכל עסוקים בה בביעור חמצקסה.

ביאור צדדי הספק בחזקת הבית

שם. כתב הפני יהושע (להלן ע״ב ד״ה לפ) בביאור הספק, שעתה סברה הגמרא שרוב בני אדם מוחזקים כחברים לענין חמץ, ואינם חשודים שלא לבערו. אלא שמצינו בכמה מקומות, שסומכים מיעוט לחזקה, ואף כאן יתכן שיש לסמוך את מיעוט בני אדם שאינם בודקים לחזקת החמץ שיש בבית**קסו**, שהרי מבואר **בר״ן** (על הרי״ף, לעיל ג. ד״ה ומנלמ), שכל בית שמשתמשים בו בחמץ כל השנה הוא בחזקת חמץ. וכן אין זה רוב גמור משום שהוא רוב התלוי במעשהקסז, ולמסקנת הגמרא בבכורות (כ.), רוב התלוי במעשה אינו רוב. ומכל מקום נסתפקה הגמרא, שיש לסמוך על רוב זה, שכן בדיקת חמץ אינה אלא מדרבנן, ומן התורה די בביטולקסח. וכן אף שיש חזקת חמץ בבית, מכל מקום אין זה ודאי גמור, ואינו יוצא מכלל ספק ספיקא, שכן יתכן שאין חמץ בבית, ואף אם יש בו, שמא ביערו המשכיר.

והראש יוסף (נרס״י ד״ה נגון) כתב בביאור הספק, שבודאי יש חזקה על המשכיר שקיים את מצותו ובדק, אלא שכנגד חזקה זו ישנה חזקה דמעיקרא שהבית אינו בדוק, שהרי עד לזמן חיוב הבדיקה בודאי לא בדקוהוקסט. ומסתפקת הגמרא, האם חזקת המשכיר עדיפה על החזקה דמעיקרא, או ששתי

קנב. והחידושי הרי״ם (ד״ה גם) כתב על פי דרכו שהובאה לעיל בהערה, שהטעם לחייב את השוכר, הוא משום שהמשכיר מתייאש מהחמץ והשוכר קונהו בקנין חצר. ואין זה אלא כשמפתח הבית בידו, אבל כל זמן שהמפתח נמצא ביד המשכיר, אין הבית משתמר לשוכר מפני המשכיר, וחצר אינה קונה אלא אם כן היא משתמרת לבעלים. **קנג. והשפת** אמת (להלן ע״ב ד״ה לפ) הוסיף בביאור דברי רש״י, שדווקא אם השכיר את הבית פתאום בשחרית יש צד לומר שהבית מוחזק כבדוק, אבל אם בשעת החיוב כבר עלה בדעתו להשכיר את הבית, אינו בחזקת בדוק, משום שיתכן שאינו יודע שעליו מוטל החיוב, וסובר בטעות שהשוכר חייב בבדיקה. **קנד. צל״ח** (להלן ע״ב ד״ה קפנכר), ראש יוסף (נרס״י שם) וחידושי הרי״ם (ד״ה נמרנעה). **קנה. ואף** אם כבר מסר את המפתח לידי השוכר, מכל מקום יתכן שלא בדק, ובדעתו להכנס לאחר מכן לבית ולבודקו. חידושי הרי״ם (ד״ה נמרנעה). **קנו. אם** כבר עבר הזמן שבו ביד המשכיר לבדוק. אליה רבה (שם סק״ו) ועוד אחרונים. **קנז. ראה** בראש יוסף (להלן ע״ב נרס״י ד״ה וממלי) שדקדק מלשון רש״י שם, שסוגייתנו אינה שנויה בשיטה זו, אלא בשיטת התירוץ הראשון בגמרא להלן (ע.), שחזקת החבר היא כודאי גמור. **קנח. קושיא** זו אינה אלא לפי התירוץ השני בתוספות (שם ד״ה כדי - הרמשון), שגם באיסור דרבנן אין ספק מוציא מידי ודאי, אך לתירוצם הראשון לא נאמר כלל זה אלא באיסור דאורייתא בלבד. **קנט. ואף** שלאחר שלא בא המשכיר לבדוק במשך הלילה, מתברר על ידי החזקה שבדק קודם לכן, ומעולם לא נתחייב השוכר, מכל מקום בתחילת הלילה עדיין לא נתבררה חזקה זו, וכבר חל חיוב על השוכר [אך עדיין צריך עיון, הלא אף ללא החזקה אין חיובו של השוכר ודאי, שהרי יתכן שבדק המשכיר בתחילת הלילה, ואם כן יש לה לחזקה שבסוף הלילה להוציא מידי ספק זה]. **קס. והוסיף** החידושי הרי״ם, שאף שרש״י להלן (שם ד״ה ומי נעית) כתב כתירוץ הראשון של תוספות, שבאיסור דרבנן ספק מוציא מידי ודאי, מכל מקום יש לומר שבהוה אמינא היה ספק הגמרא גם ללא ביטול, ובאופן שחיוב הבדיקה הוא מן התורה. אך ראה להלן במובא מהפני יהושע, שפירש שהספק אינו אלא בבדיקה דרבנן. **קסא. כתב** הפני שלמה (ד״ה עוד), שיתכן לומר כן רק לשיטת הר״ן (על הרי״ף להלן ע״ב ד״ה המקמיר), שאף באופן שעל המשכיר לבדוק, אם לא בדק המשכיר חייב השוכר בבדיקה. אך מדברי התוספות להלן (שם ד״ה המקמיר), משמע שהשוכר פטור לגמרי [אך ראה שם במובא מחידושי אנשי שם, שפירש את דבריהם באופן אחר]. ולשיטתם לכאורה יקשה, מה נפקא מינה אם הבית בחזקת בדוק או לא, הרי גם אם המשכיר לא בדק פטור השוכר מבדיקה. ובהכרח יש לומר שהשוכר פטור מבדיקה רק אם ביטל, אבל אם לא ביטל עד לאחר זמן האיסור וכבר אין בידו לבטל, אף לשיטת התוספות הוא חייב בבדיקה. ולפי זה יש להעמיד את ספק הגמרא דווקא כשהשכיר משש שעות ולמעלה וכבר אין השוכר יכול לבטל, ולא כדברי רש״י שכתב שהשכירות היתה בי״ד שחרית. **קסב. לכאורה** כן הוא רק לפי השיטות שהובאו לעיל, שהשוכר עובר ב׳בל יראה׳ משום שהחמץ ברשותו, ואפילו שאינו שלו. **קסג. לפי** זה אף אם היתה השכירות קודם זמן האיסור צריך השוכר לבטל, כי ללא ביטול הוא ספק איסור דאורייתא. וכן כתב הראש יוסף (נרס״י ד״ה כגון), אך מטעם אחר, שכל הספק הוא רק לענין בדיקה שיש בה טירחה, אבל לענין ביטול שאין בו טירחה, פשוט שאין לסמוך על החזקה, כמבואר בגמרא להלן, שאם המשכיר נמצא בעיר יש לשואלו אם בדק, משום שכל שאפשר לברר בנקל אין לסמוך לכתחילה על החזקה. **קסד. ראה** להלן בהערה במובא מהשיב נפש, שדקדק מהמשך דברי רש״י להיפך, שבאיסור דאורייתא ודאי יש לסמוך על המשכיר שנזהר מלעבור עליו. **קסה. וכן** דקדק הפני יהושע מלשון הרא״ש (סי׳ ג), שפסק להלכה, ׳ולא איפשיטא הך בעיא, ויראה שיכול לבטל, והוי ספיקא דרבנן ואזלינן לקולא׳. הרי שהיה פשוט לו שספק הגמרא הוא דווקא במשכיר קודם זמן האיסור, בשעה שעדיין אפשר לבטל את החמץ. ולפי זה יישב את המשך דברי הרא״ש, שמתוך דברי ר״י נראה, שאפילו אם חזקתו בדוק, מכל מקום אם נמצא בעל הבית בעיר יש לשואלו אם בדק או לא. ולכאורה יש לתמוה, הלא דין זה מפורש בדברי הגמרא, ומה הוצרך הרא״ש להוכיחו מדברי ר״י [וכן הקשה הפרי חדש (סי׳ תלו ס״ק ג) על הרא״ש. וכתב ליישב על פי דברי הב״ח (שם) שיובאו להלן, שאין הכרח מדברי הגמרא לדין זה. וראה עוד להלן (ע״ב) בהערה, בתירוץ החתם סופר על קושיא זו]. אך לפי האמור יש ליישב, שבדברי הגמרא היה מקום לפרש, שיש לשאול את בעל הבית רק לאחר זמן האיסור כשכבר אי אפשר לבטל, והוא ספק איסור תורה. אך מדברי הר״י (להלן ע״ב מוס׳ ד״ה לפ) מוכח, שגם לאחר שביטל ואין כאן אלא ספק דרבנן, מכל מקום לכתחילה אין לסמוך על החזקה, ויש לשאול את בעל הבית [לכאורה על פי ביאור הפני יהושע בדבריהם נראה, שדווקא באיסור דרבנן צריך לשאול, כמובא להלן]. **קסו. שכן** הלכה בידינו בכל הספיקות, שיש להעמיד את הדבר על חזקתו הראשונה, כל זמן שלא נודע לנו בודאות שנשתנה ממצבו הקודם. **קסז. שכן** אף אם המשכיר הוא מרוב בני אדם שבודקים, מכל מקום הוא מחוסר מעשה בדיקה. **קסח. וכן** משמע מדברי רש״י (ד״ה נמרנעה) שכתב, ׳מי מחזיקינן ליה להאי משכיר דודאי בדקו אמש כמצות חכמים׳, שהספק אינו אלא בחיוב בדיקה דרבנן. אך המשיב נפש (נרס״י שם) דקדק מדברי רש״י (שם) להיפך, שבאיסור תורה ודאי מוחזק המשכיר שלא לעבור עליו. **קסט. וכן** דקדק מדברי רש״י (שם) שכתב, שספק הגמרא הוא, האם הטריחו את השוכר לבדוק מספק או לא. שלכאורה שפת יתר היא, שהרי מפשטות דברי הגמרא נראה, שהספק הוא האם הבית בחזקת בדוק או לא.

החזקות שקולות והבית נשאר ספק בדוק, ובספק יש חיוב בדיקה[קע].

והחתם סופר (ד"ה חזקתו) כתב, שבפשטות יש לומר שהבית בחזקת בדוק, שהרי לא שמענו מעולם שנחשדו עמי הארצות, אלא על הדמאי שיש בו הפסד ממון[קעא], וכל שכן בסתם אדם שאינו בחזקת עם הארץ שאינו חשוד על הבדיקה. אלא שמשום הטירחה היתירה שיש בבדיקה, הסתפקה הגמרא שמא אין כל אדם מוחזק לבדוק, וכל שכן במקום שנוטלים שכר על הבדיקה, שהוא חשוד לחוס על ממונו[קעב].

והפני שלמה (ד"ה נעו) כתב, שסתם אדם ודאי אינו חשוד על הבדיקה, אלא שנסתפקה הגמרא, שמא המשכיר לא בדק, משום שיתכן שאינו יודע שעל פי דין עליו לבדוק, והוא סבור שהחיוב מוטל על השוכר[קעג].

והשפת אמת (ד"ה המשכיר) כתב בביאור הספק, שמאחר שיש לבית חזקה דמעיקרא שאינו בדוק, וכנגדה יש לשוכר חזקה דמעיקרא שלא נתחייב בבדיקה, מסתפקת הגמרא איזו חזקה עדיפה. ולפי זה פושטת הגמרא מדברי הברייתא, 'הכל נאמנים על בדיקת חמץ', שאם הבית בחזקת בדוק גם במקום שאין חזקת שוכר לפטור, כל שכן שהוא בחזקת בדוק במקום שיש חזקת שוכר לפטור[קעד]. אך דחה פירוש זה מדברי הגמרא להלן (ע"ב) שמוכיחה מהברייתא, שלולי עדות הנשים והקטנים אין הבית בחזקת בדוק. והרי שם אין חזקת שוכר, ואם כן מה ראיה היא שגם במקום שיש חזקת שוכר הבית חייב בבדיקה. אך הניח בצריך עיון, מדוע באמת אין הולכים אחר חזקת הפטור של השוכר.

מדוע נסתפקה הגמרא דווקא במשכיר ושוכר

שם. כתב **הפני יהושע** (ד"ה נעו), שלפי שיטת **התוספות** (לעיל ב. ד"ה אור), שטעם בדיקת חמץ הוא משום החשש שמא יבוא לאוכלו, ספק הגמרא אינו בדווקא במשכיר ושוכר, אלא בכל אדם שיצא מביתו בי"ד, האם חייבים בני ביתו לבדוק משום החשש שמא יבואו לאוכלו, או שיש להם לסמוך על כך שבדק בעל הבית קודם צאתו. אך העדיפה הגמרא להעמיד את הספק במשכיר ושוכר בדומה לספק הקודם[קעה]. אך לשיטת **רש"י** (סס ד"ה נודקין), שהבדיקה היא בכדי שלא לעבור על 'בל יראה', לכאורה ספק זה הוא רק בשוכר שקונה את החמץ מאחר שהמשכיר מתייאש ממנו[קעו]. אבל בבני ביתו של בעל הבית אין מקום לספק זה, שהרי החמץ והבית אינם שלהם, ובודאי אינם עוברים על 'בל יראה', ואף אם אין הבית בדוק אינם חייבים בבדיקתו.

מדוע צריך לשאול את המשכיר על הבדיקה

למאי נפקא מינה לישיליה. כתב **הר"ן** (על הרי"ף, ד"ה גרסינן), שאף אם הבית בחזקת בדוק, מכל מקום כל היכן שיש בידינו לברר בנקל אין לסמוך על החזקה[קעז]. וכן כתב **הרי"ף** בחולין (יב.) לענין רוב, שאם שחט אחד ואחר כך הלך מכאן, ואין ידוע אם הוא בקי בהלכות שחיטה, מותר לאכול משחיטתו, משום שרוב מצויים אצל שחיטה מומחים הם. ומכך שכתב ו'אזל ליה לעלמא', משמע שאם הוא בפנינו צריך לשואלו. וכתב **הר"ן**, שמקורו הוא מסוגייתנו, שכשם שאין לסמוך על החזקה במקום שאפשר לברר בנקל, הוא הדין לרוב. **אך התוספות** (להלן ע"ב ד"ה לא) כתבו, שדווקא בבדיקת חמץ צריך לכתחילה לשואלו, משום שגם אם לא בדק את הבית אינו גורם בכך מכשול כל כך גדול[קעח]. אבל בפירות של חבר אין צריך לשואלו אם עישרם, שכן מן הסתם תיקנם לפני ששלחם לאחרים, כדי שלא יבואו לידי מכשול באכילת טבל. וכן כתב **הריטב"א** (ד"ה לימיה), שאין להוכיח מסוגייתנו על רוב מצויים אצל שחיטה, לפי שאין כל החזקות שוות[קעט].

והבית יוסף (או"ח סי' תלז ס"ג ד"ה המוכר) כתב, שבבהמה יש לסמוך לכתחילה על חזקה ואין צריך לברר שאינה טריפה, משום שהיא בחזקת כשרות משנולדה. מה שאין כן בבדיקת חמץ, שהבית כל השנה בחזקת שאינו בדוק[קפ]. ותמה **הב"ח** (סס) על סברתו, הלא סוף סוף עתה יצא הבית מחזקתו הקודמת ועתה הוא בחזקת בדוק, שהרי כשאין המשכיר לפנינו אנו סומכים על חזקה זו[קפא]. על כן חילק באופן אחר, שבבהמה חזקת הכשרות היא מאליה, מה שאין כן בחזקת בדוק שאינה נעשית מעצמה אלא על ידי מעשה הבדיקה של המשכיר, וכל חזקה שהיא מחוסרת מעשה צריך לשאול עליה לכתחילה[קפב].

עוד כתב **הב"ח**, שאין הכרח מדברי הגמרא שצריך לשאול אפילו אם הבית בחזקת בדוק, אלא יתכן שכוונתה להקשות, מאי נפקא מינה מספק זה, ולמה עלינו לדון בו, הלא אפשר לשאול את המשכיר[קפג].

גדר חזקת 'אינו בדוק'

לעיל הובא **מהבית יוסף**, שיש על הבית חזקה דמעיקרא שאינו בדוק. אך המגן **אברהם** (סי' תלז סק"ד) הביא בשמו, שיש על הבית חזקת חמץ. ומפשטות דבריו נראה שהבין בדברי הבית יוסף, שיש על הבית חזקה דמעיקרא שנמצא בו חמץ, וכן נקט **הצל"ח** (לעיל ב. ד"ה ואם) בדבריו. שכן הקשה, שלשיטת **הרמב"ם** שספיקא דאורייתא מן התורה לקולא, ורק מדרבנן יש להחמיר בו, מדוע חיוב בדיקה או ביטול הוא מן התורה, הלא אינו ודאי שיש חמץ ברשותו, והוא רק ספק איסור 'בל יראה', ויש להקל בו מן התורה. ותירץ על פי דברי המגן אברהם האמורים, שמקום שמכניסים בו חמץ הוא בחזקת חמץ, ושוב אינו ככל ספק איסור.

אך כתב **בחידושי רבי שמואל** (פסחים מז), שמסברא נראה שעיקר כוונת המגן אברהם הוא לחזקת שאינו בדוק, כלשון הבית יוסף, ולא לחזקת חמץ. שכן בחמץ עצמו לא שייך ענין חזקה, לפי שאין המקום נעשה מוחזק שיש בו חמץ משום שפעם היה בו חמץ, שהרי במקום לא חל שום דין בכך שיש בו חמץ, אלא החמץ הוא זה שמתחייב בביעור. אלא שכוונתו היא לחזקה שישנה בחובת הבדיקה שחלה על הבית, שכן מלבד חיוב התורה לבער את החמץ מהבית, חייבו חכמים את הבית בבדיקה[קפד], ועל חיוב זה שייך ענין חזקה, שכל זמן שלא נודע בודאי שהבית נבדק, עדיין הוא עומד בחזקת חיובו הראשון[קפה]. ולפי זה נראה שבחיוב בדיקה מן התורה אין שייך ענין חזקה, שהרי מן התורה לא חל שום דין על הבית, והחיוב אינו אלא בחמץ שצריך לבערו מן הבית[קפו], ובחמץ עצמו אין שום חזקה[קפז]. ולפי זה נדחה תירוץ הצל"ח שהובא לעיל, שכן אין בו כדי ליישב מדוע יש חיוב בדיקה מן התורה.

מדוע אין להקל משום ספיקא דרבנן לקולא

שם. הקשה **השער המלך** (מקוואות פי"א ה"ו סוף כלל ו), הלא הלכה בידינו שספיקא דרבנן לקולא, ואם כן מה הצד שיצטרך השוכר לבדוק מספק, הלא אפילו אם הבית אינו בחזקת בדוק, מכל מקום הבדיקה אינה אלא מדרבנן, שכן מן התורה די בביטול, והלכה בידינו שספק דרבנן לקולא. ובשלמא לשיטת **הרמב"ם** על פי **המגיד משנה** (חמץ ומצה פ"ג ה"י), אין דין ספק בדוק ככל ספיקות דרבנן

קע. כדברי המגיד משנה (חמץ ומצה פ"ג ה"י), שבדיקת חמץ על הספק נתקנה. וראה להלן (ט:) בהרחבת הדברים. **קעא. וגם** בדמאי, מן התורה יש לסמוך על כך שרוב עמי הארץ מעשרים, ואינו אסור אלא משום תקנת חכמים. **קעב. וראה** עוד להלן (ע"ב) במובא מהמעיל שמואל בביאור הספק. **קעג. ראה** להלן (ע"ב) [בענין 'מה הראיה מבעל הבית שיצא מביתו למשכיר'] בהוכחת הפני יהושע מסוגיית הגמרא שם, שאין לחלק בין משכיר לבין סתם אדם לענין החזקה, ובדחיית הפני שלמה לראיה זו. **קעד. ולפי** זה, הצד שהבית בחזקת בדוק אינו משום שהכל חברים אצל בדיקת חמץ, אלא משום החזקה דמעיקרא של השוכר. ואכן סברת 'הכל חברים' וכו' נזכרה בגמרא רק בביאור דברי הברייתא, ולא בביאור הספק. וראה להלן (ע"ב) [בענין 'מדוע רק עמה מפרשת הגמרא שהכל מאמינים על בדיקת חמץ'] במובא מהתורת חיים והפני יהושע והצל"ח שעמדו על זה. **קעה. ראה** לעיל במובא מהפני שלמה בטעם מה שנסתפקה המגרא דווקא במשכיר. **קעו. כמובא** לעיל מהמגן אברהם [או כשיטות המפרשים שהשוכר עובר משום שהבית שלו]. **קעז. ואם** יאמר המשכיר שלא בדק יהיה נאמן. ואף שאין עד אחד נאמן נגד חזקה, מכל מקום מאחר שהבית בחזקת בדוק רק מכחו של המשכיר ובידו שלא לבדוק, הרי הוא נאמן אף נגד חזקה זו. ראש יוסף (ד"ה נמצי). **קעח. שכן** מן הסתם ביטל המשכיר את החמץ, ואף אם לא ביטלו יתכן שהוא בטל מאליו, שכן המשכיר בצאתו מן הבית מתייאש ממנו, והשוכר אינו רוצה לקנותו. וכל החשש אינו אלא שמא ימצאנו בפסח ויבוא לאוכלו, שהוא חשש רחוק. פני יהושע (נמוקי סס). וראה עוד להלן (ע"ב) במובא מהחתם סופר בביאור דבריהם. **קעט. ראה** עוד בדברי הריטב"א בחולין (ג. ד"ה אלמא), שהביא כעין זה בשם הרא"ה. **קפ. אולי** כוונת הבית יוסף היא כעין דברי החידושי הרי"ם שהובאו לעיל, שאין ספק בדיקה מוציא מידי ודאי חיוב. **קפא. עוד** הקשה הפרי חדש (סס ס"ב) על דברי הבית יוסף, הלא גם בבהמה אין חזקת כשרות שכן יתכן שנולדה טריפה, ומה שמכשירים אותה בלא בדיקה, אינו משום חזקה אלא משום רוב, כמבואר בחולין (יא.) [אם כוונת הבית יוסף היא לסברת 'אין ספק מוציא מידי ודאי', כמבואר לעיל, מיושבת קושיית הפרי חדש, שכן די בכך שאין בה חזקת איסור]. על כן חילק בין רוב לחזקה, שדווקא בחזקה צריך לברר, מה שאין כן ברוב, שהרי רוב עדיף על חזקה. והקשה בשיעורי הגרב"ד (פסחים מח) על דבריו, הלא גם חזקת בדוק אינה חזקה דמעיקרא, אלא היא מדין רוב, שרוב בני אדם בודקים את חמצם, משום שהכל חברים אצל בדיקת חמץ.

קפב. והוסיף הב"ח, שלפי זה אין לסמוך לכתחילה גם על רוב מצויים אצל שחיטה מומחים הם, שכן רוב זה אינו בא מאליו, אלא על ידי שלמד השוחט הלכות שחיטה [לכאורה גם לפי סברת הבית יוסף שחיטה דומה לבדיקה, שכן חזקת השוחט אינה מלידתו, וקודם שלמד הוא מוחזק כאינו מומחה]. **קפג. והוכיח** הצל"ח (ד"ה נעמ) כדברי הב"ח, ממה שהשמיט הרי"ף את דברי הגמרא שצריך לשואלו. **קפד. וגדר** חיוב בדיקה זו אינו כבדיקת פירות מתולעים, שאינו דין בפירות אלא בתולעים, מה שאין כן בבדיקת חמץ שהחיוב הוא על גוף הבית, והוא חיוב ודאי מדרבנן. וראה לעיל (ג.) בענין 'גדר חובת בדיקה מן התורה' בהרחבת הדברים. **קפה. ולפי** זה יש ליישב קצת את דברי הרמ"א (יו"ד סי' קכו ס"ג), שקטן נאמן באיסור דרבנן שאין לו חזקת איסור, כגון בדיקת חמץ. ותמה עליו המגן אברהם (סי' תלז סק"ח), הלא יש על הבית חזקת איסור שאינו בדוק, כדברי הבית יוסף שהובאו לעיל. אך לפי האמור נראה שעדות הקטן אינה נגד החזקה, שכן כשמעיד שבדקו את הבית אינו מעיד רק שנתקיימה מצוותו, אלא על ידי שאומר שבדקו ומצאו שאין בו חמץ, מתברר שבית זה אינו בכלל תקנת בדיקה, שכן אם ידוע בודאי שאין בו חמץ לא חייבו חכמים כלל לבודקו. נמצא שבכך שפוטר את הבית מבדיקה אינו עוקרו מחזקת חיובו, אלא מגלה שאין בו חיוב כלל. חידושי רבי שמואל (פסחים מט). **קפו. אמנם** בדברי התוספות להלן (ט: ד"ה הייט - הרמתון) מבואר, שבית שנבדק ואחר כך נולד בו ספק שמא נכנס חמץ לתוכו, יש בו חזקת בדוק אף לענין חיוב בדיקה דאורייתא ללא ביטול. ולכאורה לפי זה תיתכן גם חזקת שאינו בדוק על הבית, על חיוב בדיקה דאורייתא. וכן מבואר בדברי הראב"ד (הסגות על בעל המאור, להלן ע"ב פסחים ח), **שאף** מן התורה יש על הבית חזקת שאינו בדוק. חידושי רבי שמואל (פסחים נ). **קפז. אכן** דבר זה שנוי במחלוקת הפוסקים. שלדעת הרמ"א (יו"ד סי' קכו ס"ג), שבשר שהוא ספק מנוקר עומד בחזקת שאינו מנוקר, ולדעת הט"ז (סס סק"ו), אינו בחזקת איסור, שהרי גם קודם הניקור הבשר עצמו מותר, ורק החלב והגיד המעורבים בו אסורים [וראה בש"ך (נקודות הכסף סס) שדחה את טענת הט"ז, והצדיק את דברי הרמ"א]. והביא השב שמעתתא (ס"ו פ"ה) ראיה לשיטת הט"ז מדברי הבית יוסף, שהבית הוא בחזקת חמץ, ואפילו שרק החמץ שבבית אסור ולא הבית עצמו. אכן לפי המבואר, שכוונת הבית יוסף היא לחזקת חיוב הבדיקה שחלה על הבית ולא לחזקת החמץ, אין ראיה מדבריו לנידון האמור. חידושי רבי שמואל (פסחים מח).

שהם לקולא, משום שהבדיקה על הספק נתקנה, וכל עיקר חיוב בדיקה הוא על ספק חמץ שישנו בביתקפח. אך עדיין יקשה לשיטת **הראב"ד** (פס) ועוד **ראשונים** החולקים על הרמב"ם, וסוברים שגם בספק בדיקה הולכים לקולא. ותירץ על פי דברי **הש"ך** (יו"ד סי' קי ס"ק סו, כללי ספק ספיקא סוס כ), שבמקום שיש חזקת איסור יש להחמיר אף בספק דרבנן.

ותמה עליו **היד דוד** (ד"ה המשכיר), מנין לו שספק הגמרא אמור לענין בדיקה דרבנןקפט, הלא יתכן שמסתפקת הגמרא בבדיקה ללא ביטול שהיא מן התורה. וכן משמע מדברי **הרא"ש** (סי' ג), שכתב שמאחר שלא נפשט הספק יכול לבטל, ויהיה זה ספק דרבנן שיש להקל בו. ומשמע שעיקר הספק הוא ללא ביטול, ואם יבטל אכן יהיה פטור מבדיקה מהטעם האמורקצ.

והמהר"ם חלאווה (להלן ע"ג ד"ה ועוד) כתב, שאף בספיקא דרבנן אין להקל כל שאפשר לעמוד על בירורו של דבר, ואף כאן אפשר לברר על ידי בדיקה האם יש חמץ בבית.

ד:

מדוע צריך את האמירה לפי ההוה אמינא

לאו משום דחזקתו בדוק. הקשו **התוספות** (ד"ה לאו), איך העלתה הגמרא בדעתה שהכל נאמנים על הבדיקה משום שהבית בחזקת בדוק, הלא אם כן אין צורך באמירתם, כעין קושיית הגמרא להלן. ותירצו, שסברה הגמרא עתה שאמנם גם בלא עדותם הבית מוחזק לבדוק, אך מכל מקום אם בעל הבית נמצא בעיר יש לנו לשואלו, שכן כל שאפשר לברר את הדבר יש לבררו ולא לתמוך על החזקה, כמבואר לעיל (ע"ח), ומשמיעה הברייתא, שלבירור זה די בעדות נשים ועבדים וקטנים. ומכל מקום מקשה הגמרא, שאם כן היה לה לברייתא לומר 'כל הבתים בחזקת בדוקין', ומכך יובן מאליו שדי באמירתם של אלו ואין צריך לשאול את בעל הבית.

ותמה הפני יהושע (נמוסי' ד"ה לאו, נפ"ד) על תירוצם, מדוע מובן מאליו שדי באמירתם כדי להיפטר מלשאול את בעל הבית, הלא אם אין באמירתם כלום יתכן שגם אינה מועילה לענין זה, ובודאי הוצרכה הברייתא להשמיענו זאת.

עוד תירצו התוספות, שהעמידה עתה הגמרא את דברי הברייתא באופן שהם עצמם אומרים שהבית לא היה בדוק, אלא הם בדקוהו. שאם הבית בחזקת בדוק הרי הם נאמנים על בדיקתם משום מיגו, שהרי בידם לשתוק ולהשאיר את הבית בחזקת בדוק. אך אם אין הבית בחזקת בדוק, אין להם מיגו ואינם נאמנים. ומכל מקום מקשה הגמרא, שאם כן היה לה לברייתא לומר 'כל הבתים בחזקת בדוקין', ומכך יובן מאליו שבאופן האמור הם נאמנים משום מיגו.

ותמה הפני יהושע גם על תירוצם זה, מדוע מובן מאליו שאם הבית בחזקת בדוק הם נאמנים במיגו, הלא יתכן שבאמת אינם משקרים שבדקו, אלא שמכל מקום אין לסמוך על בדיקתם, משום שהם עצלנים, כמבואר בדברי התוספות (ד"ה הימנוהו). ואם כן ודאי היה לה לברייתא להשמיענו שאפשר לסמוך על בדיקתם.

וכתב הפני יהושע, שלולא דברי התוספות היה נראה לפרש, שבתחילה אכן סברה הגמרא שצריך את אמירתם בכדי להיפטר מלשאול את בעל הבית, אך לאחר מכן דוחה הגמרא שאם מועילה אמירתם לענין זה, כמו כן יש לומר שהם לבדם נאמנים על עצם הבדיקה אף ללא החזקה, משום שהבדיקה אינה אלא מדרבנן, כמסקנת הגמרא להלן, ומקשה הגמרא על דחיה זו, וכי יתכן שנאמינם על הבדיקה, הלא אין ממש באמירתמסא. ולפי סברת מקשן זה, בהכרח

קפח. וכתב כתב המגיד משנה ליישב את דברי הגמרא להלן (ע:), שנסתפקה בעכבר שנכנס לבית בדוק וככר בפיו ואין ידוע אם הוא חמץ או מצה, האם צריך לשוב ולבדוק את הבית. והקשו הראשונים, הלא בדיקה אינה אלא מדרבנן, וספק דרבנן לקולא. ועל כך תירץ בשם הרא"ה, שבדיקה נתקנה על הספק, ובית שיש בו ספק חמץ חייב ודאי בבדיקה. אך כתב בחידושי רבי שמואל (סוס ע:), שלכאורה אין הספק שבסוגייתנו דומה לנידון האמור, שכן אף שספק חמץ מחייב בודאי בבדיקה, אך כאן לא נולדה סיבה חדשה לחייב בדיקה, אלא הספק הוא האם נבדק הבית מתחילה או לא, ונמצא שאינו אלא ספק חיוב דרבנן. עוד כתב, שהיה מקום לומר שכאן אין שייכת סברת המגיד משנה. שכן באמת על המשכיר לבדוק, אלא שכבר כתבו הראשונים, שאם לא בדק המשכיר חייב השוכר בבדיקה. ולכאורה נראה שחיוב השוכר אינו מעיקר תקנת חכמים של בדיקה, אלא שחייב לבדוק משום מכשול, שמא יבוא לאוכלו, ובחיוב זה לא מצאנו שנתקן אף על הספק. וראה להלן (ע"ב) במקור חילוק זה. **קפט. והוסיף,** שנראה שיצא כן לשער המלך ממה שמסיקה הגמרא להלן (ע"ב) שבדיקת חמץ דרבנן, אך באמת אין משם שום ראיה, שכן דברי הגמרא אמורים על הברייתא המובאת בסוגייתנו, ולא על עצם הספק. **קצ. ראה** להלן (ע"ב) בהוכחת היד דוד מדברי הרא"ש, שלא כהש"ך. **א. או** משום שיש לחשוש שמא בעל הבית לא ביטל והבדיקה היא מדאורייתא, או משום שסברה עתה הגמרא שגם באיסור דרבנן אין להאמינם. **ב. ואם** הוא בפנינו צריך לשואלו גם לאחר אמירתם, או שגם ללא אמירתם אין צריך לשואלו. **ג. פרי** מגדים (סוס"ס סי' תלו משב"ז סק"ג), מקור חיים (סי' תלו סק"ח), שפת אמת (נמוסי' ד"ה לאו, נפ"ד) ועוד אחרונים. **ד. שכן** פסק השלחן ערוך (יו"ד סי' קמ ס"ג), שעד אחד נאמן רק להתיר ולא לאסור. וכתב הש"ך (שם ס"ק כג) בטעם הדבר, שבדבר שאין בו חזקת היתר אין צורך בעדות העד, שכן בלא עדותו יש להחמיר מספק, ואם הדבר הוא בחזקת היתר אין עד אחד נאמן נגד חזקה. אך הרא"ש (מו"ק פ"ג סי' לג) כתב, שעד אחד אינו נאמן לאסור משום שמקור נאמנות עד אחד הוא ממה שנאמר בנדה (ויקרא טו כא) 'וספרה לה', ולא למדנו משם אלא להתיר ולא לאסור. ומשמע מדבריו שאף שלא במקום חזקת היתר אינו נאמן. וכן משמע מפשטות דברי התוספות בקידושין (סה: ד"ה נטמאו). **ה. ובתחילה** כתב השפת אמת לתרץ, שמכיון שהם יודעים שהבית אינו בדוק הורעה החזקה, שכן יש לומר שסמך בעל הבית על כך שיודיעו בני ביתו שלא בדק. וכן מבואר בתוספות בקידושין (סו: ד"ה מעשה) לענין טבל, שהחבר מוחזק לתרום או להודיע לבני ביתו שלא תרם. אך עדיין תמה, הלא בתרומה אינו מבטל את המצוה אם אינו תורם מיד, שכן בידו לתרום לאחר מכן, מה שאין כן בבדיקה שאם לא בדק בלילה ביטל מצות בדיקה, ואין לחושדו בכך. וגם מפשטות דברי התוספות משמע שהם יכולים לומר שהבית אינו בדוק מצד נאמנותם, ולא משום שעל ידי כך מתבטלת החזקה, ואף אם אין בעל הבית יודע שהם יודעים שלא בדק הרי הם נאמנים. וכן לפי זה לעולם לא יוחזק הבית לבדוק, עד שנשאל את בני הבית שמא הודיעם בעל הבית שלא בדק, ולא משמע כן מדברי התוספות. עוד כתב לתרץ, שיתכן שאין כוונת התוספות שהם נאמנים מן הדין לומר שהבית אינו בדוק, אלא שאדם שמאמין לדבריהם יכול לסמוך גם על מה שאומרים שבדקו בעצמם. אך דחה פירוש זה, משום שאם כן אין צריך לטעם מיגו, שהרי מה שמאמינם על האיסור אינו משום שמחויב להאמינם, אלא שבמציאות הוא מאמין לדבריהם, ואם כן ודאי מותר לו להאמינם על בדיקתם. **ו. וכן** עולה מדברי הפני יהושע (קידושין סג: ד"ה אלא). **ז. ועדיין** התקשה, מדוע קטן נאמן לומר שהבית אינו בדוק. וכן הקשה על תירוץ המקור חיים שהובא לעיל שהם נאמנים משום שבידם להכניס חמץ, הלא לכאורה קטן אינו נאמן גם על דבר שהוא בידו. וכתב שאולי אין זה מדין בידו אלא מדין מיגו, שאם רוצה לחייב את הבית בבדיקה אינו צריך לשקר אלא יכול להכניס בו חמץ, ואולי במיגו שהוא מסברא אף קטן נאמן. **ח. אמנם** הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ז) והשלחן ערוך (סוס"י תלו ס"ד) העמידו את דין הברייתא במשכיר. **ט. ובכך** יישב את קושיית האחרונים שהובאה להלן, מדוע רק בביאור דברי הברייתא הוצרכה הגמרא להוסיף שהכל חברים אצל בדיקת חמץ. שכן שאין אמירתם מועילה כלל, ואף אינה פוטרת מלשאול את בעל הביתג. ועל כן מקשה עליו הגמרא, שאם כן היה לה לברייתא לומר 'כל הבתים בחזקת בדוקין', ולא 'הכל נאמנים'.

מדוע הם נאמנים לומר שהבית אינו בדוק

הקשו האחרוניםז על תירוצם השני של התוספות שהובא לעיל, מדוע נאמנים נשים ועבדים לומר שהבית אינו בדוק. הלא אם הבית הוא בחזקת בדוק אין להאמינם, שכן עד אחד אינו נאמן נגד חזקהד. ותירץ המקור חיים (סי' תלו סק"ח), שהם נאמנים לומר שהבית אינו בדוק אף נגד חזקה משום שבידם להכניס חמץ לבית. וכן נפסק **בטור ושלחן ערוך** (יו"ד סי' קמו ס"ח) לענין איסור יין נסך, שנאמן אדם לומר לחבירו נתנסך יינך משום שבידו לנסכו.

והשפת אמת (נמוסי' ד"ה לאו, נפ"ד) תירץ, שגם לפי תירוצם השני מועילה אמירתם רק להיפטר מהצורך לשאול את בעל הבית אם בדק, ולא באו להוסיף אלא מדוע יש בכוחם לפוטרנו מלשואלו. שכן כל זמן שלא נשאל בעל הבית, אם היו שותקים היה הבית בחזקת בדוק, ואף שהיה צריך לשואלו אין זו אלא חומרא בעלמא, ומעיקר הדין היה הבית פטור מבדיקה. על כן כשהם אומרים שהבית אינו בדוק והם בדקוהו יש להאמינם במיגו שאכן הם בדקוהו לענין פטור הבית מעיקר הדין. ומעתה שוב אין טעם לשאול את בעל הבית, שהרי גם אם לא בדק מכל מקום כבר נאמנו משום מיגו על כך שהם עצמם בדקוהו. ואין כוונת התוספות למיגו ממש, שהרי בממון אין המיגו מועיל להאמין לאדם על הטענה שטוען עתה, יותר מכפי שהיה נאמן אילו היה שותק, ואילו כאן אנו מקילים מכח אמירתם יותר מכפי שהיו שותקים, שהרי אם היו שותקים היינו צריכים לשאול את בעל הבית, ועל ידי אמירתם אין צריך לשואלו. אלא כוונת התוספות היא, שאף על גב שאין להם נאמנות לעצם פטור הבית מבדיקה, מכל מקום מכיון שגם אם היו שותקים היה הבית בחזקת בדוק, הרי הם נאמנים לומר שהבית בדוק מחמת בדיקתם.

ובחידושי רבי שמואל (סוס ה:) כתב ליישב, בהקדם מחלוקת האחרונים בטעם מה שאין עד אחד נאמן נגד חזקה דמעיקרא. **השב שמעתתא** (פ"ו פ"ז) נקט שהוא משום שכח חזקה גדול מכח העדי, ולפי זה כתב שאף נגד רוב או חזקת סברא אינו נאמן, שכן עדיפים הם על חזקה דמעיקרא, ואם היא עדיפה על עד אחד כל שכן שהם עדיפים עליו. אך **השערי יושר** (ש"ו פ"ג) נקט שלא כדבריו, אלא מה שעד אחד אינו נאמן נגד חזקה דמעיקרא אינו משום שכח החזקה עדיף, כי אם משום שהעד אינו נאמן לשנות את דין הדבר ממה שהיה ידוע לנו עד עתה. ולפי זה יש להאמין לעד שהבית אינו בדוק, שהרי חזקת בדוק אינה חזקה דמעיקרא, אלא היא חזקת סברא, שבודאי קיים בעל הבית את מצותו, וכנגד חזקה זו עד אחד נאמן.

האמירה מועילה לענין הביעור

המקור חיים (סי' תלו סק"ח) פירש את הסוגיא באופן אחר, ולפיה מתיישבת קושיית **התוספות** שהובאה לעיל, מדוע צריך את האמירה. שלכאורה יש להקשות, הלא אף אם הכל חברים אצל בדיקת חמץ ובודאי בדק המשכיר, מכל מקום עדיין יש לחשוש שמא הניח את החמץ שמצא בבדיקה במקום מוצנע בתוך הבית, שהרי יצא מהבית לפני זמן הביעור, ומשום כן על השוכר לחפש אחר חמץ זה כדי לבערו. וצריך לומר שעליו לבער את החמץ קודם יציאתו מהבית כדין מפרש ויוצא בשיירא. אמנם מסתימת דברי הברייתא 'הכל נאמנים על ביעור חמץ' משמע שמדובר לא רק במשכירח, אלא אף בבעל הבית שמת בי"ד, ויורשיו יורשים את הבית עם החמץ שבו, ועוברים עליו מן התורהט.

ובאופן זה אין החזקה מוכיחה אלא שבדק אמש, אבל עדיין יש לבדוק אחר החמץ שהניחו במקום המוצנע לאחר בדיקתו. ועל כך מועילה אמירת הנשים והעבדים שאף ביער את החמץ'. ואף שאינם נאמנים על הבדיקה, אין זה אלא משום שיש בה טורח גדול ונשים עצלניות הן, כמבואר בתוספות (ד"ה הימנוהו) שיובאו להלן, אבל בביעור שאין בו טורח הם נאמנים אף אם חיובו הוא מן התורה.

טעמים נוספים לעורך באמירה

החידושי הרי"ם (לעיל ע"ח ד"ה הכא) כתב ביישוב קושיית התוספות, מדוע צריך את האמירה ואין די בחזקה, שהוא משום שהברייתא מדברת בליל י"ד. שכן עולה מדברי **רש"י** לעיל (שם ד"ה נמרינעה), שבלילה עדיין אין מוחזק לנו שהמשכיר בדק, שהרי עדיין יש שהות בידו לבדוק עד סוף הלילה. ואף שמשום זריזות צריך לבדוק בתחילת הלילה, יתכן שאין המשכיר נזהר בכך, ואינו מוחזק אלא שלא לבטל לגמרי את מצות חכמים. אמנם ביד השוכר להמתין עד הבוקר, ואם עד אז לא יבוא המשכיר לבדוק, בהכרח שכבר בדק קודם לכן, שהרי אינו חשוד לבטל לגמרי את המצוה. אך לכתחילה אין להמתין עד סוף הלילה, משום זריזות, אלא יש לבדוק בלילה שמא לא בדק המשכיר. אך על ידי אמירת הנשים והעבדים שכבר בדק מותר להמתין עד סוף הלילה, מכיון שאז יתברר הדבר על ידי החזקה, ונמצא שאין אנו סומכים על דבריהם לענין עצם חיוב הבדיקה, אלא רק לענין הזריזות.

עוד תירץ, שאף שהכל חברים אצל בדיקת חמץ והבית בחזקת בדוק, מכל מקום אין חזקה זו מועילה באיסור דאורייתא, וכשיטת התירוץ השני בגמרא להלן (ט.), שאין ספק מדאורייתא מידי ודאי חיוב[א]. ועל כן צריך לבטל, ואין לסמוך על החזקה אלא רק לענין חיוב בדיקה דרבנן[ב]. אמנם לכתחילה אין לבטל את החמץ בכדי לעשות את הבדיקה לחיוב דרבנן ועל ידי כך לפוטרה מכח החזקה[ג], אלא עליו לבדוק לפני שמבטל, בעוד החיוב הוא מן התורה ואין החזקה מועילה לו. אלא שלענין זה מועילה אמירת הנשים והעבדים, להתיר לבטל תחילה ועל ידי כך להיפטר מהבדיקה על אוצר החכמה חזקה.

לפי ההוה אמינא משמעות 'הכל נאמנים' היא שהכל בחזקת חברים

השפת אמת (ד"ה דקסבר) כתב ביישוב קושיית התוספות, שלפי ההוה אמינא פירשה הגמרא בדברי הברייתא, שאכן אין צריך את אמירתם, אלא משמעות 'הכל נאמנים' היא, שהכל חברים אצל בדיקת חמץ וביתם מוחזק כבדוק, ואפילו נשים ועבדים וקטנים הם בחזקת חברים לענין זה[ד]. ומכל מקום מקשה הגמרא להלן, שאם כן היה לה לברייתא לומר 'כל הבתים בחזקת בדוקין' ולא 'הכל נאמנים'. והוסיף, שבהוה אמינא סברה הגמרא, שנקטה הברייתא בלשונה 'הכל נאמנים', להורות שאף שהבית בחזקת בדוק מכל מקום לכתחילה צריך לשואלם, כמבואר לעיל (ע"ח) שכל שאפשר לברר בנקל אין לסמוך על החזקה. אך מקשה הגמרא, שמאחר שאין באמירתם כלום, אין היא מועילה אף לענין חובת בירור זו, ואם כן אין צורך לשואלם.

מדוע רק עתה מפרשת הגמרא שהכל חברים אצל בדיקת חמץ

דקסבר הכל חברים הם אצל בדיקת חמץ. תמהו **האחרונים**[ט], הלא לעיל בספק הגמרא במשכיר בית לחבירו בי"ד, אין הגמרא מזכירה שטעם הצד שחזקתו בדוק הוא משום שהכל חברים אצל בדיקה, ומדוע הזכירה טעם זה דווקא בביאור דברי הברייתא[ט]. וכתב **התורת חיים** (ד"ה נאמן), שאכן במשכיר ושוכר אין הכרח לומר שהבית בחזקת בדוק משום הטעם האמור, אלא יתכן שהוא משום שלא ימסור המשכיר את מפתחות הבית לשוכר בלא שיבדקנו, שהרי לאחר שיצא ממנו, שוב אין בידו לבודקו. מה שאין כן בברייתא שאינה מדברת במשכיר, הלא יתכן שעדיין לא בדק בליל י"ד, אלא בדעתו לבדוק לאחר מכן. ועל כן הוצרכה הגמרא לפרש, שהטעם שחזקתו בדוק הוא משום שהכל חברים אצל בדיקת חמץ, ובודאי בדק בזמן החיוב.

והפני יהושע (ד"ה נאמן) כתב, שבספק הגמרא במשכיר ושוכר מן הסתם מדובר באופן שאין ידוע בבירור שיש חמץ בבית, שכן אין דרך המשכיר להניח חמץ ידוע ביד השוכר. ועל כן לא הוצרכה גמרא לפרש שטעם מה שאנו תולים שהמשכיר בדקו הוא משום שהכל חברים אצל בדיקת חמץ, אלא די בכך שרוב בני אדם נחשבים כחברים לענין זה[י]. אבל בברייתא אי אפשר לפרש כן, שהרי שנינו בה 'הכל נאמנים על ביעור חמץ' ולא 'על בדיקת חמץ'. ובהכרח שבאה לחדש שאפילו אם ידוע לנו שהיה חמץ בבית, מכל מקום עתה הבית בחזקת בדוק, ואין חיוב לחפש אחריו ולבערו[יא]. ולחמץ ידוע אין די בכך שרוב בני אדם אינם חשודים שלא לבערו, שכן מצינו בהרבה מקומות שסומכים את המיעוט לחזקה. ואף כאן יש לצרף את מיעוט בני אדם שאינם מבערים את חמצם, לחזקת החמץ שיש בבית, והרי זה כספק השקול שיש להחמיר בו. וכן אין זה רוב גמור, שכן הוא רוב התלוי במעשה[יב], ולמסקנת הגמרא בבכורות (כ.) רוב התלוי במעשה אינו רוב, ואין מועיל רוב זה אלא לחמץ שאינו ידוע. על כן בביאור דברי הברייתא הוכרחה הגמרא לפרש שהכל חברים אצל בדיקת חמץ, ולא רוב בני אדם בלבד.

עוד פירש, שיתכן שגם הברייתא מדברת בחמץ שאינו ידוע, ומה שנקטה 'הכל נאמנים על ביעור חמץ' ולא 'על בדיקת חמץ' הוא כדי להשמיענו שהם נאמנים גם לענין ביטול ולא רק לענין בדיקה. אלא שגם לפירוש זה אין די בכך שרוב בני אדם חברים אצל ביעור חמץ, שכן ביטול הוא מן התורה, ומן התורה רוב זה אינו נחשב לרוב מהטעמים שהובאו לעיל, או משום שיש לסמוך את המיעוט לחזקה, או משום שהוא רוב התלוי במעשה. ועל כן בביאור דברי הברייתא הוכרחה הגמרא לפרש, שהכל חברים אצל בדיקת חמץ, ולא רוב בלבד.

וזצ"ל (ד"ה קסבר) כתב על פי המבואר **ברש"י** לעיל (ע"ח ד"ה נמרינעה), שרק בי"ד שחרית יש חזקה שהבית בדוק, אבל בליל י"ד יתכן שעדיין לא בדק, שהרי יש בידו שהות לבדוק כל הלילה. אך מסתימת דברי הברייתא משמע, שהכל נאמנים על בדיקת חמץ גם בליל י"ד. ואם טעם הדבר הוא משום חזקת הבית ולא משום אמירתם, בהכרח שסיבת החזקה היא משום שהכל חברים אצל בדיקת חמץ, ונזהרים לבדוק בתחילת הלילה משום זריזות, כמו שמצינו לענין חבר שמת והניח פירות בני יומם, שהם בחזקת מתוקנים משום שאינו משהה את מעשרותיהם אפילו רגע אחד. אך לפי זה תמה, איך מבקשת הגמרא להלן להוכיח שהבית אינו בחזקת בדוק ממה שהצריכה הברייתא את עדות הנשים והקטנים. הלא יתכן שדווקא בליל י"ד צריך את אמירתם, אבל בשחרית הבית מוחזק כבדוק, שהרי אף מי שאינם חברים אינם מבטלים את הבדיקה לגמרי, אלא רק משהים אותה לאמצע הלילה[יג].

מה הראיה מבעל הבית שיצא מביתו למשכיר שם. כתב הפני יהושע (לעיל ע"ח ד"ה נעו), שאין לומר שנסתפקה הגמרא לעיל דווקא במשכיר, משום שיתכן שאינו יודע שעל פי דין עליו לבדוק וסבור שהחיוב מוטל על השוכר, מה שאין כן בבעל הבית שיצא מביתו והניח שם את בני ביתו שבודאי בדק. שאם כן מה מוכיחה הגמרא כאן ממה ששנינו בברייתא 'הכל נאמנים על ביעור חמץ' שהבית בחזקת בדוק, הלא יתכן שהברייתא מדברת מסתם אדם ולא ממשכיר.

ולא נתבאר בדברי הפני יהושע, מדוע אכן אין לחלק בין משכיר לכל אדם. ואכן השפת אמת (ד"ה לאו) תמה על ראיית הגמרא, הלא יש לומר שדווקא במשכיר יש צד לומר שאין הבית בחזקת בדוק משום הטעם האמור. ותירץ על פי דברי **רש"י** (לעיל ע"ח ד"ה נמרינעה), שספק הגמרא הוא באופן שהשכיר את הבית בי"ד שחרית. שלפי זה יש לומר שהשכיר פתאום את הבית באותה שעה, ובזמן הבדיקה עדיין לא היה בדעתו להשכירו. אבל אם לא השכירו פתאום, אלא מליל י"ד כבר היה בדעתו להשכירו, יתכן שהיה פשוט להגמרא שהבית אינו בחזקת בדוק.

והפני שלמה (ד"ה נעו) כתב, שאמנם יתכן שדווקא במשכיר יש צד לחשוש שמא לא בדק, ומכל מקום מוכיחה הגמרא שפיר מדברי הברייתא שגם במשכיר חזקתו בדוק. שכן מבואר בדברי **תוספות** שהובאו לעיל, שעיקר חידוש הברייתא הוא, שמועילה עדות הנשים והקטנים לענין שאין צריך לשאול את בעל הבית אם בדק, ואפילו כשהוא נמצא בעיר. והרי אם אין שואלים אותו, יש לחשוש שמא לא בדק משום שהיה בדעתו להשכיר את הבית, ובהכרח שאף במשכיר אין לחשוש שמא לא בדק.

מה היא חזקת החבר

דתניא חבר שמת והניח מגורה מליאה פירות אפילו הן בני יומן הרי הן בחזקת מתוקנים. כתבו התוספות (ד"ה לאו), שאפילו אם ישנו בעיר אין

במשכיר ושוכר שחיוב השוכר אינו אלא מדרבנן, שהרי החמץ אינו שלו, די בכך שרוב חברים אצל בדיקת חמץ. אבל בברייתא מדובר ביורשים שהחמץ שלהם ועוברים עליו מן התורה. **י. ובכך** מדוקדק לשון הברייתא 'הכל נאמנים על ביעור חמץ', ולא 'על בדיקת חמץ'. **יא. ראה** לעיל (ע"ח) בהרחבת הדברים. **יב. כתירוץ** הראשון בתוספות (להלן ט. ד"ה כדי - הרמ"ן). **יג. כדברי** הבית יוסף (או"ח סי' תלח ס"ק ד"ה ועל), שאם נולד ספק חמץ לפני הביטול שדינו לחומרא כדין ספק דאורייתא, אין לבטלו ולעשותו ספק איסור דרבנן שדינו לקולא. **יד. ובכך** מיושבת תמיהת האחרונים שתובא להלן, מדוע רק בביאור דברי הברייתא נוקטת הגמרא שהכל חברים אצל ביעור חמץ, ולא פירשה כן לעיל בביאור הספק. **טו. תורת** חיים ופני יהושע (ד"ה לאו), צל"ח (ד"ה קסבר), מקור חיים (סי' תלח סק"ח). **טז. ראה** להלן בדרך המעיל שמואל (לעיל ע"ח ד"ה נעו), שהספק היה בחבר, ואילו הברייתא מדברת גם בעם הארץ, ועל כן דווקא כאן הוצרכה הגמרא להוסיף שהכל חברים אצל בדיקת חמץ. **יז. ראה** לעיל (ע"ח) בביאור הספק לדרך הפני יהושע. **יח. ולפי** זה אפשר להעמיד את דברי הברייתא לאו דווקא במשכיר ושוכר, אלא בסתם בעל הבית שיצא מביתו, ובאה הברייתא להשמיענו שאין בני הבית צריכים לבדוק. ואף על פי שלכאורה אין מקום לחייבם כלל, שהרי הבית והחמץ אינם שלהם, מכל מקום לולא דברי הברייתא היה עליהם לבדוק משום החשש שמא יבואו לאכול את החמץ. אלא שלשיטת **רש"י** לעיל (ב. ד"ה נודקין) חיוב הבדיקה אינו משום חשש זה, אלא משום חשש 'בל יראה' שאינו שייך בבני הבית. אך אם נאמר שהברייתא מדברת בחמץ ידוע, מיושב, שכן בחמץ ידוע מודה **רש"י** שיש לבערו בכדי שלא יבואו לאוכלו. פני יהושע (שם). **יט. שכן** אף אם המשכיר הוא מרוב בני אדם שבודקים, מכל מקום הוא מחוסר מעשה בדיקה. **כ. וכן** הקשה הראש

צריך לשואלו אם עישר, שכן אם שלח לאחרים את הפירות ודאי עישרם, כדי שלא יבואו בהם לידי מכשול של איסור טבל. ואין זה כבית שאם הוא בעיר יש לשואלו אם בדק, כמבואר לעיל (ע"ח), משום שאפילו אם אינו בדוק אין זה מכשול כל כך גדול, ואינו ודאי גמור שנזהר החבר ממנו. וכתב **החתם סופר** (ד"ה חנן), שכן הוא דווקא בחבר ששלח פירותיא, אבל בלא ששולחם, אם הוא בעיר יש לשואלו. וכן משמע מדברי הברייתא ששנתה דווקא 'חבר שמת', אבל בעודו חי צריך לשואלו. ואף שלכאורה יש לו לחבר לחשוש שמא יבוא אדם ויאכלם מעצמו, אין זה חשש גדול כל כך, וכדברי התוספות לענין בדיקה, שכן מה שכתבו שאף אם אין הבית בדוק אינו כל כך מכשול, הוא משום שלשיטתם לאחר הביטול החשש הוא רק משום שמא יבואו לאוכלו, ואם אינו שולח לאחרים יתכן שאינו חושש לכך שיאכלו מעצמם.

אמנם לשיטת רש"י לעיל (כ. ד"ה נודקין), טעם הבדיקה אינו משום שמא יבוא לאוכלו, אלא משום חשש 'בל יראה'. ועל כן פירש רש"י (ד"ה דמניח), שחזקת החבר אינה משום שנזהר מלהכשיל אחרים, אלא משום שמן הסתם קיים את מצותו, ועשה את מה שעליו לעשות. ולשיטתו יש לפרש שמה שנקטה הברייתא 'חבר שמת', משום שאם לא יקיים את מצותו קודם מיתתו שוב לא יוכל לקיימה לעולם, אבל אם הוא עדיין חי יתכן שבדעתו לעשר לאחר מכן. ומדמה הגמרא בדיקת חמץ לחבר שמת, משום שגם בבדיקת חמץ יש לסמוך על כך שבדק בלילה שהוא עיקר זמנה של המצוהיב.

אך השפת אמת (נמוק' שם) כתב, שגם לשיטת התוספות עיקר חזקת החבר אינה משום שהוא נזהר מלהכשיל אחרים, שאם כן איך מדמה הגמרא בדיקה לפירות טבל, הלא נתבאר בדבריהם שבבדיקה אין כל כך מכשול כמו בפירות. אלא בהכרח שעיקר החזקה היא בכך שמקיים את מצותו.

הכרעת הספק להלכה

לעולם אימא לך חזקתו בדוק. לפי מסקנת הגמרא עתה לא נפשט הספק, האם הבית בחזקת בדוק או לאיג. ופסק **הרא"ש** (סי' ג) שיכול השוכר לבטל ודיו, שכן לאחר הביטול הבדיקה היא מדרבנן, וספיקא דרבנן לקולאיד. **ובחידושי הר"ן** (ד"ה ולענין) כתב, שאף שלמסקנת הגמרא לא נפשט הספק, מכל מקום שרב נחמן בר יצחק פשט אותו מדברי הברייתא, יש לנקוט כמותו להלכה. וכן פסק **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג ה"ז).

והמהר"ם חלאווה (ד"ה ולענין) כתב, שמספק יש להחמיר ולבדוק, משום שאף שספיקא דרבנן לקולא, מכל מקום אם אפשר לעמוד על בירור הדבר ולצאת מידי הספק אין להקל בויה, ואף כאן אפשר להסתלק מהספק על ידי בדיקה. **והבית יוסף** (או"ח סי' תלו ס"ג ד"ה המוכר) כתב, שלדעת **היראים** (סי' שפ) ושאר **הגאונים** שהובאו **בהגהות מיימוניות** (חמץ ומצה פ"ג הט"ז אות ח), שבכל ספיקא דדינא שנשאר בתיקו הולכים לחומרא אפילו אם הוא ספק דרבנן, יש להחמיר אף בספק זה.

אך הרי"ף לא הביא כלל ספק זה להלכה. **וכתבו רבינו דוד** (ד"ה מיבעיא) **והמהר"ם חלאווה** (ד"ה ולענין) בשיטתו, שהשמיט ספק זה משום שלהלן מסתפקת הגמרא במשכיר בית בי"ד בחזקת שהוא בדוק ונמצא שאינו בדוק, האם הוא מקח טעות או לא. הרי שסותמת הגמרא בספק זה שהבית בחזקת בדוקיו, ומאחר שהביא הרי"ף ספק זה, שוב לא הוצרך להביא את הספק הקודם, שכן מתוך ספק זה מוכח שהבית בחזקת בדוק.

והחתם סופר (לעיל ע"ח ד"ה מזקמו) כתב בטעם השמטת הרי"ף את הספק, על פי דרכו שהובאה לעיל (שם), שלא נחשדו עמי הארץ על איסורים, וכל ספק הגמרא היה רק משום הטירחה היתירה שיש בבדיקה, שמא מחמת טירחה זו אין כל אדם מוחזק לבדוק. אך לאחר שמסיקה הגמרא שאם נמצא הבית לא בדוק אין זה מקח טעות משום שניחא לו לאדם לקיים מצוה בממונו, מעתה פשוט שאינו חשוד על הבדיקה, והבית בחזקת בדוק.

שיטת רש"י במקור דין ביטול

כיון דבדיקת חמץ מדרבנן הוא דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה הימנוהו רבנן בדרבנן. פירש **רש"י** (ד"ה בביטול), שמקור דין ביטול הוא ממה שנאמר (שמות יג טו) 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם', ולא נאמר 'תבערו'. וכן תרגם אונקלוס (שם) על 'תשביתו', 'תבטלון'. **וכתב הרמב"ן** (ד"ה ומפקר), שלפי זה משמעות 'תשביתו' היא כעין מה שנאמר (ויקרא ג יג) 'ולא תשבית מלח ברית אלהיך' שמשמעותו ביטוליז.

והרש"ש (נרש"י שם) כתב, שמצינו לשון שביתה גם במשמעות הפקר. שכן נאמר (ויקרא כה ו) 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה', והביא רש"י שם מהתורת כהנים (בהר פ"ו ה"ה), מן השבות אתה אוכל, ואי אתה אוכל מן השמור. ופירש **הרא"ם** (שם) בפירושו הראשון, ש'שבת' היא לשון הפקר להיפך מ'שמור'.

איך מוכיח רבי עקיבא שמצות 'תשביתו' היא בי"ד לשיטת רש"י

הקשו התוספות (ד"ה מדאורייתא) על דברי **רש"י**, שמדברי רבי עקיבא להלן (ה.) מוכח, ש'תשביתו' היא שריפה ולא ביטול, שכן הוכיח ש'אך ביום הראשון תשביתו' (שמות יב טו) אמור בי"ד ולא בט"ו, שהרי ט"ו הוא יום טוב של פסח שאסור במלאכת הבערה. ואם כוונת הכתוב היא לביטול, הרי אפשר לעשותו ביום טוביח.

ותירץ הרמב"ן (ד"ה וכן), שודאי עיקר דין 'תשביתו' הוא בביעור, אלא שמכך שהוציאה התורה דין זה בלשון השבתה למדנו שאפשר לקיימו גם בביטול. וכעין זה כתבו **המאירי** (לעיל ג. ד"ה והוא) **והריטב"א** (שם ד"ה אור), שעיקר משמעות השבתה היא הביעור, שכן אף 'תשביתו' הוא לשון כילוי, ככתוב (דברים ז כו) 'אשביתה מאנוש זכרם'. אלא שאנו מפרשים אותו גם במשמעות ביטול משום שלא נאמר בפירוש 'תבערו', אך עיקר עניינה הוא הביעוריט. והביטול אינו אלא עצה בעלמא, לבטלו ולהפקירו עד שלא יהא החמץ קרוי שלו. אבל עיקר החיוב הוא הבדיקה וההוצאה מן הבית, כדי לבערו מן העולם.

עוד תירץ הרמב"ן, ששפיר הוכיח רבי עקיבא ש'יום הראשון' הוא י"ד, שהרי אילו היה ט"ו, בודאי לא היה מתקיים 'תשביתו' אלא בביעור, שכן לאחר זמן איסורו שוב אי אפשר לבטלו.

והפני יהושע (נמוק' שם) תירץ, שבגמרא להלן (ה.) מבואר שרבי עקיבא סובר כרבי יהודה, שאין ביעור חמץ אלא שריפה. ולשיטתם יש לומר שבחמץ

יוסף (נרש"י ד"ה כל) על עצם דברי הגמרא, מנין לה שהעידו בי"ד שחרית. והניח בקושיא. **כא. וכוונת** התוספות היא לברייתא המובאת בעירובין (נב.), האומר לחבירו צא ולקט לך תאנים מתאנתי, אם הוא חבר מותר לחבירו לאכול מבלי לעשרם. מרומי שדה (נמוק' שם). **כב. והוסיף** החתם סופר, שלשיטת רש"י יתכן שלאחר שמדמה הגמרא חזקת בדוק לחזקת חבר, הרי זו חזקה אלימה, וסומכים עליה אף לכתחילה, ועתה חוזרת בה הגמרא ממה שנקטה לעיל שכאשר בעל הבית בעיר צריך לשואלו. וכתב שלפי זה מתיישבים דברי הרא"ש (סי' ג) שכתב שמתוך דברי התוספות (ד"ה נראה) נראה שאפילו אם חזקתו בדוק מכל מקום אם נמצא בעל הבית בעיר יש לשואלו אם בדק או לא. ולכאורה יש לתמוה, הלא דין זה מפורש בדברי הגמרא, ומה הוצרך הרא"ש להוכיחו מדברי ר"י [ראה לעיל (ע"ח) בהערה בתירוצי הפרי חדש והפני יהושע על קושיא זו]. אך לפי האמור מיושב, שלולא דברי התוספות היה מקום לומר שהגמרא חזרה בה מדין זה. **כג. ראה** להלן במובא מהשפת אמת, שעל פי דרכו נפשט הספק במסקנת הגמרא. **כד. כתב** היד דוד (לעיל ע"ח ד"ה המשכיר), שמדברי הרא"ש מוכח שלא כדברי הש"ך שהובאו לעיל (ע"ח), שבמקום שיש חזקת איסור מחמירים אף בספק דרבנן. שהרי יש על הבית חזקה דמעיקרא שאינו בדוק, ומכל מקום כתב הרא"ש שאם ביטל, פטור מבדיקה, משום שספיקא דרבנן לקולא. וראה בפרי מגדים (או"ח סי' תלו משב"ז סק"ג) שהעיר בזה, וכתב שלכאורה היה מקום לומר שאף שבספק בדוק אין להקל משום חזקת שאינו בדוק, אך בספק הגמרא האם הבית בחזקת בדוק או לא, יש להקל משום ספיקא דרבנן לקולא, לפי שהוא ספיקא דדינא שאין שייך בו ענין חזקה, שהרי הדין הכללי אינו משתנה מחמת החזקה, ורק בספק מציאות הולכים אחר החזקה. אך הסיק הפרי מגדים, שגם בספק זה יש ללכת אחר החזקה, משום שסוף הספק הוא על המציאות, האם הבית נבדק או לא. ומשום כן כתב, שעיקר הטעם להקל הוא משום שיש לסמוך על דברי רב נחמן בר יצחק, כדברי הר"ן. ובחידושי רבי שמואל (פסחים נז) כתב, שאין להחמיר כאן משום החזקה דמעיקרא, שהרי לפי הצד שהבית בחזקת בדוק כבר הפקיעה חזקה זו את החזקה דמעיקרא, ואם כן עצם חזקה זו מוטלת בספק. **כה. והוכיח** כן מעצם ספק הגמרא, שהרי גם אם אין חזקתו בדוק מכל מקום אף אינו בחזקת בדוק, ואם כן מה הצד שצריך לבדוק, הלא אף אם הוא ספק שקול, ספיקא דרבנן לקולא. אלא בהכרח שכל שאפשר לברר על ידי בדיקה אין להקל. אך ראה לעיל (ע"ח) במובא מהשער המלך, שכתב שהבית בחזקת שאינו בדוק. **כו. אך** ראה להלן שיטות נוספות בביאור ספק זה. **כז. או** שהוא כעין 'וביום השביעי שבת וינפש' (שמות לא יז), שעניינו ביטול מלאכה. ראש יוסף (נרש"י שם). **כח. כתב** הראש יוסף (נמוק' שם), שקושיית התוספות אינה אלא לשיטתם. שכן שנינו במשנה להלן (כח.) שלדעת רבי יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה. ומבואר בגמרא (יב:), שלא אמר כן רבי יהודה אלא שלא בשעת ביעורו, אבל בשעת ביעורו מודה רבי יהודה שהשבתתו בכל דבר. ונחלקו רש"י ותוספות בביאור דברי הגמרא. לדעת רש"י (שם ד"ה שלשת), רק בשעה הששית השבתתו בשריפה, אבל לאחר שש שעות השבתתו בכל דבר. ולדעת התוספות (שם ד"ה מימי), דווקא משש שעות ולמעלה השבתתו בשריפה, אבל קודם לכן השבתתו בכל דבר. ולא ביאר הראש יוסף איך תלויה קושיית התוספות במחלוקת זו. וכתב הקהלות יעקב (סי' ו ד"ה מו הקשו), שלכאורה לשיטת רש"י אין מועיל הביטול לרבי יהודה, שהרי אינו יכול להיעשות אלא קודם זמן האיסור, ובאותה שעה השבתתו היא דווקא בשריפה, ורק לשיטת חכמים הסוברים שהשבתת החמץ היא בכל דבר מועיל ביטול [ואכן הקשה הפני יהושע (ד"ה ובעיקר) על רש"י, איך יתכן שלדעת רבי יהודה יועיל ביטול, ואילו פירור וזריה לרוח לא יועילו. וראה להלן (שם) בתירוצי האחרונים]. ולפי זה מיושבת קושיית התוספות, שהרי מבואר בגמרא (ה.), שרבי עקיבא סובר כרבי יהודה, שאין ביעור חמץ אלא שריפה, ולשיטתו 'תשביתו' אינו ביטול אלא שריפה, ועל כן הוכיח ש'ביום הראשון' הוא י"ד ולא ט"ו. אך התוספות הקשו לשיטתם, שלדעת רבי יהודה קודם זמן האיסור השבתתו בכל דבר, ועל כן גם לשיטתו מועיל הביטול באותה שעה. **כט. נראה** בביאור הדברים, ש'בתשביתו' נכללים שני עניינים. שקיום מצוה זו הוא דווקא על ידי ביעור, אלא שמלבד זאת מלמדנו הכתוב שגם על ידי ביטול נחשב החמץ למושבת, אך רק לענין שתיפקע ממנו מצות תשביתו, ולא לענין שיחשב הביטול כקיום המצוה. על כן עדיף לבער משום שרק בכך מתקיימת המצוה, והביטול אינו אלא פטור מהמצוה. שיעורי הגרב"ד (פסחים טז). **ל. ובכך** מתיישבת קושיית המשנה למלך (חמץ ומצה פ"ג ה"ג) מהמבואר להלן (כח.), שאין לוקים על 'בל יראה' משום שהוא לאו הניתק לעשה של 'תשביתו'. ופירש רש"י (שם ד"ה ולא) 'ולא יראה, שאם נראה תשביתהו, לעולם הוא בעמוד והשבת כל ימות המועד'. וקשה, הלא לשיטת רש"י ש'תשביתו' הוא ביטול, אין זמנה של מצוה זו אלא עד שש שעות, אבל לאחר זמן האיסור אי אפשר לבטל. [וכבר הקשה כן בתוספות רבינו פרץ (ד"ה מדאורייתא) על רש"י מעצם דברי הגמרא שם, שאם 'תשביתו' הוא דווקא קודם זמן האיסור מדוע ה'בל יראה' הוא לאו הניתק לעשה, הלא מבואר במכות (טו.) שלאו שקדמו עשה אינו נחשב לניתק לעשה]. אך לדברי הרמב"ן, גם לשיטת רש"י 'תשביתו' כולל גם ביעור. וראה עוד לעיל (ע"ח) במובא מהגר"נ פרצוביץ, שביאר את דברי רש"י להלן באופן אחר.

ידוע אין מועיל ביטול אלא שריפה[לא], ומכך הוכיח רבי עקיבא ש'ביום הראשון' הוא י"ד ולא ט"ו[לב].

איך יתכן ביטול בחצות יום י"ד

עוד הקשו **התוספות** על **רש"י**, הלא מבואר להלן שמצות 'תשביתו' היא מחצות יום י"ד ואילך, והרי לאחר זמן איסורו של החמץ שוב אי אפשר לבטלו משום שכבר אינו ברשותו, כדין איסורי הנאה שאינם ברשותו של הבעלים. ותירץ **הרמב"ן** (ד"ה ומה), שאכן צריך לבטל מעט קודם חצות, כדי שבחצות כבר יהיה החמץ מושבת. והוסיף הרמב"ן, שגם אם נפרש ש'תשביתו' הוא ביעור, בהכרח יש לבער את החמץ מעט קודם חצות[לג], כדי שבחצות כבר יהיה מבוערל"ד, ואסור להמתין עד חצות[לה], שהרי מאותה שעה כבר עוברים עליולו.

גדר מצות 'תשביתו'

שם. חקרו המנחת חינוך (מצוה ט אות ה) **והאבני נזר** (או"ח סי' שיח אות ג), האם מצות תשביתו היא בקום ועשה, ועצם מעשה הביעור הוא המצוה. ואם אין לו חמץ, אף שלא ביטל עשה זה, שכן לא חייבה התורה אלא את מי שיש לו חמץ, מכל מקום גם לא קיימולז. או שמקיימו בשב ואל תעשה בכך שאין לו חמץ ברשותו, והוא כעין עשה של שבתון בשבת ויום טובלח.

וכבר עמד על זה **בשו"ת מהרי"ק** (שורש קעב), וכתב שלא הקפידה תורה אלא שלא יהא לו חמץ ברשותו. וכן הוכיח מדרשת רבי במכילתא (בא מסכתא דפסחא פ"ח), 'תשביתו בדבר שהוא בבל יראה ובל ימצא, ואי זה הוא דבר שהוא בבל יראה ובל ימצא, אין אתה מוצא אלא בשריפה'. הרי שכל ההשבתה היא בכדי שלא ימצא לו חמץ, וכשאין לו חמץ אין לך 'בל יראה ובל ימצא' גדול מזה. וכן כתב שבהכרח כן הוא, שהרי וכי מי שאין לו חמץ יהיה מחויב לקנותו בכדי לקיים בו מצות שריפה. אך כתב האבני נזר (סח אות ו) שאין זו ראיה כלל, שכן מי שאין לו לא נתחייב כלל במצוה זו, וכשם שמי שאין לו עוף אינו מחוייב לקנותו כדי לשוחטו ולקיים מצות כיסוי הדם. וכן דחה את ראייתו מהמכילתא, וכתב שכוונתה היא שההשבתה צריכה להיות בשיעור כזה שלא ימצא החמץ כלל, אך עדיין יתכן שאם לא השבית משום שאין לו חמץ לא קיים את המצוה. **וכן** הוכיח **המהרי"ק** מדברי **התוספות** להלן (כט: ד"ה רב אסי) ש'בל יראה' נחשב ללאו הניתק לעשה של 'תשביתו', שההשבתה מתקיימת במה שאין לו חמץ. אך **האבני נזר** (סח אות ז) הוכיח מדברי התוספות להיפך, שהמצוה היא בעצם מעשה הביעור. שכן כתבו שמשום ש'בל יראה' ניתק לעשה של 'תשביתו', המשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר עליו. ואם המצוה היא שלא יהיה לו חמץ, הלא עובר על ה'תשביתו' בכל רגע שיש לו חמץ, כמו שהעושה מלאכה בשבת עובר באותה שעה על עשה של שבתון, ואפילו ששובת בשעה שלאחריה.

חילוקי הדינים היוצאים מהחקירה האמורה

כתב המנחת חינוך (שם) שהנפקא מינה משני הצדדים האמורים היא במי שאין לו חמץ, האם הוא מחויב לקנות חמץ ולבערו מדין חיזור אחר מצות עשה. עוד כתב, שנפקא מינה במי שביער את חמצו של חבירו בעל כרחו, שאם המצוה היא בקום ועשה עליו לשלם לו עשרה זהובים, כדין החוטף מצוה מחבירו, כמבואר בחולין (פז.) לענין מי שכיסה דם עוף של חבירו, וחטף ממנו מצות כיסוי הדם. אך אם מקיים את המצוה בכך שאין לו חמץ, נמצא שלא גזל חבירו ממנו את המצוה.

עוד כתב, שנפקא מינה לענין נשים, שאם היא מצוה בקום ועשה, יש מקום לומר שנשים פטורות ממנה, כדין כל מצות עשה שהזמן גרמאלט. אבל אם היא בשב ואל תעשה אף נשים מחוייבות בה, כעשה של שבתון בשבת ויום טוב, שלכמה שיטות אף נשים מחוייבות בהמ.

עוד נפקא מינה כתב, שאם המצוה היא בקום ועשה, מי שביער את החמץ בפסח על ידי אכילתו לא יצא, שכן מצוה הבאה בעבירה היא, אבל אם היא בשב ואל תעשה נתקיימה המצוה, שהרי סוף סוף אין לו חמץ.

עוד נפקא מינה כתב, במי שביער ללא כוונה לשם מצות ביעור, שאם המצוה היא בקום ועשה למאן דאמר מצוות צריכות כוונה לא קיים את מצותו, אך אם המצוה היא שלא יהיה לו חמץ נתקיימה המצוה, שהרי סוף סוף אין לו חמץ.

הוכחת האבני נזר שאין המצוה מתקיימת במתעסק

האבני נזר (שם אות ט) נקט שהמצוה היא בקום ועשה, ולמאן דאמר 'מצוות צריכות כוונה' אכן אינה מתקיימת ללא כוונה. ועל פי זה יישב את שיטת **רבינו תם** (להלן יג: בתוס' ד"ה לימתי), שאף לדעת רבי יהודה הסובר שאין ביעור חמץ אלא בשריפה, אין זה אלא מתחילת שבע, אבל בשעה שישית השבתתו בכל דבר. שלכאורה קשה, הלא כשם שגזרו חכמים לאסור את השעה השישית בהנאה משום טעות בין שעה שישית לשביעית, כן היה להם לחייב שריפה גם בשעה השישית משום חשש טעות, שמא היא השעה השביעית, ואם ישבית בה את החמץ שלא בשריפה יבטל את מצותהמא. אך לפי האמור יש ליישב, שאם הוא סבור שזו היא השעה השישית, אינו מתכוין לקיים בביעור את מצות השריפה, ועל כן אף אם היא באמת השעה השביעית לא ירויח כלום אם ישרוף ולא יקיים בכך מצוה זו, שהרי לפי ידיעתו עדיין לא הגיע זמן המצוה ואינו מתכוין לקיימה. ואפילו למאן דאמר 'מצוות אין צריכות כוונה' לא יקיימנה, שכן לא זו בלבד שאינו מתכוין לצאת ידי חובת המצוה אלא מתעסק הוא, שהרי לפי טעותו אין בכך מעשה מצוה כללמב.

תליית הנידון האמור במחלוקת רש"י ותוספות במקור דין ביטול

כתב המנחת חינוך (שם), שנידון זה תלוי במחלוקת **רש"י** ו**תוספות** במקור דין ביטול. שלשיטת רש"י ש'תשביתו' הוא ביטול, מוכח שהמצוה היא בשב ואל תעשה. שהרי זמן המצוה הוא מחצות, ואם כן בהכרח שקיום ה'תשביתו' הוא בכך שאין לו חמץ ברשותו ולא בעצם מעשה הביטול, שהרי הביטול נעשה קודם חצותמג, שכן לאחר זמן האיסור אי אפשר לבטלמד. אבל התוספות סוברים

לא. ולפי זה גם לשיטתם 'תשביתו' הוא ביטול, אלא שהוא אמור בחמץ שאינו ידוע. ודין שריפה בחמץ ידוע אין מקורו מ'תשביתו', אלא הוא נלמד משריפת נותר, כמבואר להלן (מ:). והוכיח כן הפני יהושע מדברי הברייתא להלן (שם), שהקשו חכמים על רבי יהודה, הלא בדבריך שאין ביעור חמץ אלא שריפה יש קולא, שכן אם לא מצא עצים יהיה יושב ובטל, ולא הובאה שם תשובתו של רבי יהודה. וצריך לומר שלדעת רבי יהודה אם אין לו עצים ישבית בכל דבר, ואף שלא יקיים בכך את דין השריפה שנלמד מנותר, מכל מקום יקיים את מצות 'תשביתו'. וכעין זה כתב המאירי להלן (יג. ד"ה ביעור) בשיטת רבי יהודה. אך מדברי רש"י ותוספות בסוגיא שם משמע, שאכן לדעת רבי יהודה יהיה יושב ובטל, ולשיטתו הלימוד מנותר הוא גילוי על ה'תשביתו', ואין מתקיימת מצוה זו אלא בשריפה. ולפי זה העיר בחידושי רבי שמואל (פסחים פד), למה הוצרכו התוספות להקשות על רש"י מדברי רבי עקיבא, הלא היה להם להוכיח מדברי רבי יהודה ש'תשביתו' אינו ביטול אלא שריפה, ואף לשיטת חכמים החולקים עליו וסוברים שהשבתתו בכל דבר, מכל מקום אינה בביטול אלא בביעור. ותירץ שאכן יכלו התוספות להוכיח כן גם מרבי יהודה, אלא שהעדיפו להוכיח כן מרבי עקיבא שאמר את דבריו בפירוש על מצות 'תשביתו'. וראה עוד בהמשך דבריו (פסחים פה) בתירוץ נוסף. **לב. עוד** כתב הפני יהושע (ד"ה ממנס) ליישב כעין תירוצו הראשון של הרמב"ן, שלשיטת רבי עקיבא ורבי יהודה עיקר 'תשביתו' הוא בשריפה, אלא שמכך שלא הוציאו הכתוב בלשון ביעור אלא בלשון השבתה, למדנו שאם אין לו עצים יכול לקיים מצוה זו על ידי ביטול. **לג. וכן** כתב המגיני שלמה (בתוס' שם). והוכיח כן מהמבואר להלן (ה.), שלדעת רבי ישמעאל מקור זמן הביעור בחצות יום י"ד הוא מ'לא תשחט על חמץ דם זבחי' (שמות לד כה), שלא יהיה החמץ קיים בזמן שחיטת הפסח. ולשיטתו בהכרח צריך החמץ להתבער רגע קודם חצות, שהרי זמן הפסח הוא בחצות. [לכאורה לדברי התוספות (שם ד"ה ומן) אין ראיה משם, שכן פירשו שאין זה לאו מחודש בהשהיית החמץ לאחר חצות, אלא שהוא גילוי על העשה של 'תשביתו' שזמנו הוא בחצות. אמנם הראש יוסף (נדפס"י שם ד"ה ומן) דקדק בדברי רש"י שהוא לאו מחודש, ואכן תלה את מחלוקת רש"י ותוספות שם במחלוקתם בסוגייתנו, האם זמן ההשבתה הוא קודם זמן האיסור או לאחריו]. ואין לומר שרבי ישמעאל הוא שיטת יחיד, ושאר השיטות המובאות שם במקור זמן הביעור חולקות עליו וסוברות שהזמן הוא מחצות, שהרי רבי עקיבא אומר על דבריו שאין צריך להם. ומשמע שהוא מודה לעיקר דרשת רבי ישמעאל, אלא שאינה נצרכת משום שכבר למדנו דין זה ממקור אחר. **לד. כתב** הראש יוסף (נמוסי שם), שהתוספות הקשו כן לשיטתם להלן (יג: ד"ה לימתי), שמה שאמר רבי יהודה 'אין ביעור חמץ אלא שריפה', הוא רק לאחר שש שעות [ראה לעיל בהערה], משום ש'תשביתו' נאמר רק על תחילת שבע שהיא לאחר זמן האיסור מן התורה. אך לשיטת רש"י (שם ד"ה שלש) דווקא לפני השעה השביעית ביעורו בשריפה, ונמצא שלשיטתו 'תשביתו' נאמר על קודם זמן האיסור. **לה. אמנם** בחידושי הגר"נ פרצוביץ ('נעתין תשכיחו ונל ירלה בתרגמה עשרי') דייק מדברי רש"י (ד"ה ושורפין), שמן התורה מותר להמתין עם הביעור עד השעה השביעית, שכן כתב 'ולא ימתין עד תחלת שבע שהוא אסור מן התורה, לפי שאדם טועה בשעות'. ומשמע שלולא חשש זה מותר להמתין עד תחילת השעה השביעית. **לו. לכאורה** נראה מדברי הרמב"ן כשיטת רש"י והרמב"ם שהובאה לעיל (פ"ו), שמחצות יום י"ד עוברים ב'בל יראה'. אך יש לפרש את דבריו באופן אחר, על פי חידושי רבינו חיים הלוי (חמץ ומצה פ"ו ה"ג), שיש ב'תשביתו' גם איסור עשה, שלא יהיה החמץ קיים. ולפי זה הכריח הרמב"ן שיש לבער מעט קודם חצות, כדי שלא לעבור על איסור זה מחצות. וכן מוכח מדברי הראב"ד (בהשגות על הל"ף, ז.), שכתב על חמץ משש שעות ולמעלה, 'מכל מקום איסור בל יראה ובל ימצא יש בו מכח העשה שנאמר בו תשביתו'. ובהכרח כוונתו לאיסור העשה האמור, ולא ל'בל יראה' ממש. שהרי בהשגותיו על הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ח) כתב שאין עוברים ב'בל יראה' אלא בשבעת ימי הפסח בלבד. חידושי רבי שמואל (פסחים סו). **לז. וכן** מבואר בכלבו (הל"ד בחזו"פ סי' קכד לדף מ: ד"ה ג), שמצות עשה זו רשות, שאם קיימה עשה מצוה, ואם חיסרה לא עבר על המצוה. **לח. ראה** להלן במובא מהגר"ח, שלשיטת חכמים שהשבתת החמץ היא בכל דבר אין זה אלא איסור עשה, ואינו מצוה כלל. **לט. אמנם** החינוך (מצוה ט) כתב, שאף נשים מצוות ב'תשביתו'. וראה להלן (ה.) בהרחבת הדברים. **מ. נחלקו** הראשונים בדין זה, לדעת התוספות (קידושין לד. ד"ה מעקה) אינן מצוות בעשה של שבתון, ולדעת הרמב"ן (שם ד"ה והא) ועוד ראשונים הן מצוות בו. וראה במנחת חינוך (מצוה לב אות ח) שהאריך בענין זה. והאבני נזר (או"ח סי' שכ אות ח) כתב, שאף לדעת הרמב"ן יתכן שנשים מצוות דווקא על עשה של שבתון, משום שהן מוזהרות על הלא תעשה שנאמר בשבת ויום טוב יחד עם העשה. מה שאין כן ב'תשביתו' בערב פסח, שאין עמו לא תעשה. **מא. ראה** להלן בהערה במובא מהנודע ביהודה וחידושי רבי שמואל ביישוב קושיא זו. **מב. ובעין** שכתב בחידושי הר"ן (קיד: ד"ה גמ') בשם הרא"ה, שהאוכל מצה ואינו יודע שהוא ליל פסח לא יצא אפילו למאן דאמר 'מצוות אין צריכות כוונה'. **מג. ובשיעורי** רבי דוד פוברסקי (פסחים פח) כתב, שאין הכרח בזה. שכן לפי המובא להלן בשם הר"ן, שמאחר שחמץ בפסח אינו ברשותו אלא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, כל שגילה דעתו שאינו רוצה בחמץ לא עשאו הכתוב כאילו הוא שלו. ולפי זה נראה שהביטול חל כל רגע ורגע על ידי הגילוי דעת שנמשך עד לסוף הפסח, וכל רגע שאינו נעשה שלו הוא מחמת הגילוי דעת שבאותו רגע. ומה שאי אפשר לבטל לאחר זמן האיסור, הוא משום שלאחר שעשאו הכתוב כאילו שלו שוב אין מועיל גילוי הדעת להוציאו מרשותו [כמובא להלן בשם הקובץ שיעורים], אך אם ביטלו קודם זמן האיסור מתקיים ה'תשביתו' בקום ועשה במשך כל זמן האיסור. **מד. וכן** הוכיח משיטת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ח), שכתב שמצות השבתה היא קודם זמן איסור אכילתו, כלומר קודם חצות.

שהמצוה היא בקום ועשה, ולפי זה בהכרח שזמן מעשה ההשבתה הוא לאחר חצות, ומכך הכריחו ש'תשביתו' הוא ביעור ולא ביטול[מה].

וכן מורה פשטות דברי **הרמב"ן** שהובאו לעיל [בענין 'איך יתכן ביטול בחצות יום י"ד']. אך תמה **בהגהות הגרא"ז** (על הרמב"ן שם), שאם כן איך מוכיח רבי עקיבא ש'ביום הראשון' הוא י"ד מכך שט"ו אסור במלאכת הבערת החמץ, הלא יתכן שבט"ו מדבר הכתוב, אלא שאין כוונתו שמעשה השריפה יהיה בט"ו, כי אם שבתחילת ט"ו יהיה מבוער על ידי ביעורו מעט קודם הלילה. ותירץ על פי דברי **הפני יהושע** להלן (ה: ד"ה ש"מ), שלעולם משמעות 'תשביתו' היא עצם מעשה הביעור, ולא שיהיה מבוער, ועל כן לא יתכן לומר ש'ביום הראשון' הוא ט"ו, שהרי אי אפשר לשרוף בו את החמץ. אבל זמן הביעור בחצות יום י"ד אינו מפורש בתורה, אלא מקורו ממה שנאמר 'אך ביום הראשון', ודרשו 'אך' חלק. וסבר הרמב"ן שמשמעות חלוקה זו היא, שבחציו השני של היום כבר יהיה החמץ מבוער, ובאמת זמן המצוה הוא רגע קודם חצות היום[מו].

גדר תשביתו תלוי במחלוקת רבי יהודה וחכמים באופן ההשבתה

בחידושי רבי שמואל (חום שם) כתב ליישב את קושיית **הגרא"ז** שהובאה לעיל, על פי המבואר **בחידושי רבינו חיים הלוי** (ממץ ומנ"ח פ"ג), שלדעת רבי יהודה הסובר שאין ביעור חמץ אלא שריפה, חיוב 'תשביתו' הוא דין בחפצא של החמץ שטעון שריפה. מה שאין כן לשיטת חכמים הסוברים שהשבתתו בכל דבר, חיוב 'תשביתו' אינו אלא בגברא, שיהיה החמץ מושבת מרשותו[מז]. נמצא שלשיטת רבי יהודה לא יתכן לפרש שמצות 'תשביתו' היא שיהיה החמץ מבוער לאחר שעת האיסור על ידי ביעורו מעט קודם לכן[מח], ועל כן רבי עקיבא הסובר כמותו מוכיח שפיר ש'ביום הראשון' הוא י"ד, שכן אילו היה ט"ו לא היה יכול להתקיים דין השריפה שבחפצא שלו קודם הלילה. אך **הרמב"ן** (שם) כתב את דבריו בדעת חכמים הסוברים שמצות 'תשביתו' אינה בעצם מעשה הביעור, אלא בכך שיהיה מבוער, ולשיטתם יש לפרש שחצות יום י"ד אינו זמן מעשה הביעור, אלא הזמן שבו על החמץ להיות מבוער.

איך מתיישבת לשון הכתוב לשיטת רש"י

עוד הקשה **המהר"ם חלאווה** (להלן ג. ד"ה ופ"ח) על **רש"י**, שמגוף דברי הכתוב מוכח שהשבתה אינה ביטול אלא ביעור, שכן נאמר 'תשביתו שאור מבתיכם', ולענין ביטול אין שום משמעות ל'מבתיכם'. ותירץ **המגיני שלמה** (נחום' שם), שגם לשיטת רש"י 'תשביתו' כולל גם ביעור, אלא שיש במשמעותו גם ביטול [וכדברי הרמב"ן שהובאו לעיל אצל החכמה 'מבתיכם' אכן מוסב רק על ביעור.

מדוע לשיטת רש"י אין חיוב ביטול מן התורה

עוד הקשה **המהר"ם חלאווה** (להלן ו: ד"ה אמר - הסני) על **רש"י**, שאם 'תשביתו' הוא ביטול, הרי חייבים לבטל מן התורה, ואילו בגמרא להלן (שם) מבואר שהביטול אינו אלא מדרבנן. ואין לומר שאם בדק וביער אינו חייב מן התורה בביטול משום שכבר אין בידו חמץ, שהרי מבארת שם הגמרא שטעם הביטול הוא שמא ימצא גלוסקא יפה ויחוס עליה, וממשיכה הגמרא להקשות, מדוע עליו לבטל לאחר הבדיקה, הלא יכול לבטלה כשימצאנה, ואם הביטול הוא מן התורה איך ימתין עד שימצאנה, הלא בינתיים יעבור עליה. ואין לומר שאף ביעור הוא בכלל 'תשביתו', ומשום כן כל שבדק וביער שוב אינו עובר עליה עד שימצאנה, שהרי מאחר שגם ביטול הוא בכלל 'תשביתו', וביטול עדיף מבדיקה משום שהוא חל גם על חמץ שלא מצא בבדיקה, אין אתה רשאי להקל ולהסתפק בבדיקה[מט].

מדוע צריך מיעוט לחמץ של נכרים ושל גבוה

הקשה הצל"ח (נחום' ד"ה נביטול), הלא הברייתא להלן (ה:) דורשת ממה שנאמר 'לא יראה לך', שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. ואם כדברי **רש"י** שמקור דין ביטול הוא מ'תשביתו', למה צריך למיעוט זה, הלא אם אפילו על חמץ שלו אינו עובר לאחר שביטלו, כל שכן שאינו עובר על חמץ של אחרים ושל גבוה. ותירץ, שסובר רש"י ששומר חנם אין עובר על חמץ של אחרים שמופקד אצלו[נ], וחמץ זה חמור מחמץ מבוטל, שהרי יש לו עליו אחריות מפשיעה, ובא המיעוט האמור לפוטרו מ'בל יראה'.

וכתבו הברוך טעם (הגהות על הגל"פ שם) **והשפת אמת** (ד"ה נביטול), שקושיית הצל"ח היא רק לדרך הר"ן בביאור שיטת רש"י[נא], שהביטול מועיל משום שעל ידו החמץ נחשב כאינו ברשותו. אך לדרך **הרמב"ן** בביאור שיטת רש"י, שהביטול מחשיב את החמץ לעפר, אין מקום לקושייתו.

ובשו"ת תשובה מאהבה (ח"ג סי' רמ) כתב ליישב את קושיית הצל"ח, שלשיטת רש"י אין מועיל ביטול לחמץ ידוע[נב], ולפי זה נצרך מיעוט 'לך' להתיר חמץ ידוע של אחרים ושל גבוה.

שיטת התוספות[19/06/2018 אהח] בגדר הביטול

התוספות (שם) פירשו, שביטול מועיל מטעם הפקר. ומקור היתרו הוא ממה שנאמר 'לא יראה לך', ודורשת הברייתא להלן (ה:), שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. ואף חמץ שביטלו הוא בכלל היתר זה, שהרי הפקירו וכבר אינו שלו[נג].

והוסיפו התוספות, שאף שמבואר בנדרים (מה.) שהפקר צריך להיות בפני שלשה, אין זה אלא מדרבנן, אבל מן התורה מועיל הפקר אף בינו לבין עצמו.

וכתב **הריטב"א** (להלן ו: ד"ה אמר) בביאור דבריהם, שלענין ביטול העמידו חכמים את דבריהם על דין תורה, ולא הצריכו שלשה. והוסיף, שכן מבואר בשבת (יח:) בשיטת בית שמאי הסוברים שיש חיוב שביתת כלים בשבת, שמותר להשהות גיגית ונר וקדירה בשבת משום שבעליהם מפקירים אותם בערב שבת. ואף שמדרבנן הפקר הוא בפני שלשה, לענין דין שביתת כלים העמידו חכמים את דבריהם על דין תורה[נד], ולא הצריכו שלשה[נה].

אמנם התוספות בשבת (שם ד"ה דמפקרן) כתבו, שאין צריך שלשה בהפקר כלים אלו, משום שמן הסתם הוא מפקירם. וכתב **הרשב"א** (שם ד"ה גגית), שהוא משום שבודאי רצונו לפרוש מאיסור. וכתב **האבני נזר** (או"ח סי' שיז אות ח), שלכאורה טעם זה שייך גם בביטול חמץ, אלא שדברי התוספות כאן ודבריהם בשבת משלימים אלו את אלו. שכן אין די בכך שרק מדרבנן צריך שלשה, שהרי עדיין יקשה שמדרבנן יצטרכו שלשה גם בביטול חמץ[נו]. וכן אין די בסברתם במסכת שבת שבודאי הוא רוצה לפרוש מאיסור, שהרי אילו מן התורה

מה. ולפי זה הקשה, איך הקדימו חכמים את זמן ביעור החמץ ותיקנו לשורפו בתחילת השעה השישית [ראה להלן בשיטות הראשונים והאחרונים בדין זה], הלא בכך הם עוקרים את קיום המצוה, שהרי מן התורה זמנה בתחילת השעה השביעית. ותירץ, שמאחר שמצוה זו אינה חיובית, שהרי כשאין לו חמץ בתחילת שבע אינו מחוייב בה, יש כח ביד חכמים לבטלה. **מו. כעין** זה כתב המגיני שלמה (נחום' ד"ה מדאורייתא), ש'אך חלק' לא בא לפטור את חצי היום הראשון מהמצוה, אלא בא להתיר בשהיה את החצי הראשון, שרשאי לקיים את המצוה עד חצות. אבל אם יודע שלא יהיה בידו לבער לאחר חצות, הרי הוא מחויב בהשבתה משחרית, שכן אף חצי היום הראשון הוא זמן המצוה. **מז. אמנם** החזון איש (פ' קמ לדף מ: ד"ה ופסבר) הוכיח, שגם לחכמים מצות השבתה היא בביעור מהעולם. שכן לשיטת רבה להלן (כח.), אין יוצאים ידי חובת ביעור בהטלת החמץ לנהר בלבד, אלא צריך לפוררו קודם לכן. ואם כל החיוב שיהיה החמץ מבוער מרשותו, הלא גם בהטלתו לנהר מתקיים דין זה, שהרי פשוט שהיא מועילה שלא יעבור עליו ב'בל יראה', שכן אינו גרוע מחמץ שנפלה עליו מפולת שאין עוברים עליו, כמבואר להלן (ו.). ואף שעדיין היה מקום לומר שלכתחילה אין די בביעור כזה [כדברי רש"י (שם ד"ה תוך) לענין מפולת], מכל מקום לשיטת רש"י (להלן יג: ד"ה שלח) שמחלוקת רבי יהודה וחכמים היא קודם זמן הביעור, ודאי שקודם זמן איסורו די בביעור כזה בכדי שלא לעבור על 'בל יראה'. ואם כן בהכרח שהמצוה היא לבערו מן העולם, ועל כן אין יוצאים בה אלא על ידי פירור. וכן הביא בחידושי רבי שמואל (פ' ג אות ד) בשם רבי שמעון שקאפ, שאף לחכמים הוא חיוב בחפצא. והוכיח כן מהמבואר להלן (ה:), שחמץ של נכרי ביד ישראל שקיבל עליו אחריות חייב בביעור. והקשו האחרונים, איך הותר לישראל להזיק את ממון הנכרי בכדי לקיים את חיובו. אך אם חיוב הביעור הוא בגוף החמץ מיושב, שכן מאחר שדינו להבער מן העולם אין בעלות הנכרי יכולה לעכב מלקיים את דינו. **מח. מעצם** דברי רבי יהודה לכאורה מוכח שהמצוה היא בקום ועשה, שכן אם אינה אלא שיהיה החמץ מבוער, מה נפקא מינה על ידי מה הוא מתבער. חידושי רבי שמואל (חום עה). אמנם המנחת חינוך (שם) כתב, שנידון זה אינו תלוי במחלוקת רבי יהודה וחכמים, אלא אף לרבי יהודה יתכן שהמצוה היא בשב ואל תעשה, ומה שהצריך שריפה אינו משום מצות 'תשביתו' אלא מדין שריפת איסורי הנאה, ומקור דין זה בחמץ הוא משריפת נותר, כמבואר להלן (מ:) [ולפי המובא לעיל מהמהרי"ק בביאור דברי המכילתא, מוכח שגם לשיטת רבי יהודה המצוה היא בשב ואל תעשה, ומכל מקום כשיש לו חמץ צריך שלא ימצא דווקא על ידי כילויו בשריפה]. אך תמה עליו בחידושי רבי שמואל (שם), שמסוגיית הגמרא שם מוכח שהוא מדין 'תשביתו' [ראה לעיל בהערה]. עוד הקשה, הלא לשיטת רש"י לא אמר רבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה כי אם קודם זמן איסורו, ובאותה שעה אינו איסורי הנאה. וכן כתב בשיעורי רבי דוד פוברסקי (חום קסב), והוסיף שלשיטת רש"י שדין שריפה הוא דווקא קודם זמן הביעור, מוכח שגם אם שורפים קודם חצות מקיימים בכך את המצוה בקום ועשה, ולא כדברי המנחת חינוך (שם). **מט. לכאורה** כוונתו, שאם לא מוזכר בתורה ביטול, כל שבדק אינו עובר על החמץ שלא נמצא בבדיקה, שכן קיים את מצותו. אבל אם הביטול הוא מעיקר מצותו, אף שיכול לקיימה גם בבדיקה וביעור, מכל מקום אם נשאר חמץ לאחר הבדיקה הרי הוא עובר עליו. ואף שמן הדין אפשר לסמוך על כך שאם לא מצא על ידי הבדיקה מן הסתם לא נשאר חמץ בבית [ראה לעיל (ג.) במובא מהר"ן (על הרי"ף, שם ד"ה אלמא)], שהוא משום שסמכה תורה על החזקות], מכל מקום הוא עובר עליו בשוגג. אך ראה לעיל (שם) במובא מהר"ן (שם), שלא אסרה התורה חמץ שלא נמצא לאחר הבדיקה. וראה עוד שם ולהלן (ו:), שאכן לשיטת כמה ראשונים חייבים לבטל מן התורה. **נ. ברייתא** להלן (שם) מבואר, שעובר אדם על חמץ של אחרים שקיבל עליו אחריות. ונחלקו הראשונים בדין זה, יש אומרים שאף בקבלת אחריות מפשיעה, ויש אומרים שאינו עובר אלא בקבלת אחריות מגניבה ואבידה, ויש אומרים שאינו עובר אלא בקבלת אחריות מאונסים, וכן כתבו התוספות (ב"מ פג: ד"ה מימור) בשיטת רש"י. ויבוארו הדברים במקומם. **נא. ראה** להלן בשיטות הרמב"ן והר"ן בגדר ביטול. **נב. כגירסת** הכסף משנה בדברי הרמב"ם שתובא להלן בהערה. וכן נקט המגיני שלמה (להלן ט: ד"ה ועוד י"ל) בשיטת רש"י. **נג. ואף** שמיעוט זה נאמר רק באיסור 'בל יראה', מכל מקום למדים משם גם על מצות 'תשביתו' בגזירה שוה 'שאור' 'שאור', כמבואר בשאגת אריה (סי' עח). רש"ש (נחום' שם). **נד. והמהר"ם** חלאווה (להלן ו: ד"ה ונ"ל) דחה את הראיה משם, שכן שם אין הבעלים מפקירים אותם, אלא לב בית דין מתנה עליהם, והפקר בית דין הפקר [וכן כתב הרשב"א בשבת (שם ד"ה גגית)]. ופירש בטעם מה שאין הביטול צריך להיעשות בפני שלשה, שהוא משום שאין שום אדם יכול לזכות בחמץ, שהרי הוא אסור לכל. **נה. וכן** הוכיח מדברי הגמרא בבבא מציעא (ו:) שבמקום צורך, כגון למנוע את הרבים מאיסור גזל, אפשר להפקיר אף שלא בפני שלשה. וראה בריטב"א שם (ד"ה ופקרה). **נו. ואין** לומר שאכן כן הוא, שאם כן מסולקת קושיית התוספות (לעיל ג. ד"ה אלמא) על רש"י (שם ד"ה פודקין) שהבדיקה היא כדי שלא לעבור על 'בל יראה', הלא מן התורה די בביטול. ואם מדרבנן אין הביטול מועיל שלא בפני שלשה, הלא יש לפרש בדברי רש"י, שתיקנו חכמים בדיקה משום שמדרבנן אין הביטול

לא היה ההפקר חל שלא בפני שלשה, אם הוא מפקיר בינו לבין עצמו מן הסתם אין בכוונתו להפקיר. אך מאחר שמן התורה אין צריך שלשה, שוב יש לתלות שרוצה להפקיר בכדי להינצל מאיסור תורה, ומאחר שברור לנו שכוונתו להפקר, מעתה יש לו להפקר זה להועיל גם מדרבנן.

והתוספות בנדרים (מה. ד"ה רבי יהושע) כתבו, שלא תקנו להפקיר בפני שלשה אלא רק לענין מעשר, ולא לשאר דברים. שאם הפקיר אדם את פירותיו שלא בפני שלשה אינם נפטרים ממעשר כדין פירות הפקר, ותיקנו כן כדי שלא יעשו כן בשביל להפקיע חיוב מעשר.

קושיות הרמב"ן על שיטת התוספות

הרמב"ן (ד"ה לפיכך) הקשה על דברי התוספות כמה קושיות: **א.** אם ביטול הוא הפקר, מדוע נזכר לענין חמץ רק לשון ביטול ולא לשון הפקר, כמו בכל מקום שעניינו הפקר. ותירץ המהר"ם חלאווה (להלן ו: ד"ה ומ"מ), שלא שייך לשון הפקר אלא בדבר שאדם אחר יכול לזכות בו, אבל חמץ בפסח אסור לכל, ועל כן אף שהביטול ביסודו הוא הפקר כינוהו בלשון ביטול.

ב. עוד הקשה הרמב"ן (ד"ה ועוד קשה), הלא לשיטת רבי יוסי בנדרים (מג.), הפקר אינו יוצא מרשות הבעלים עד שיזכה בו אדם אחר, ואם ביטול הוא מטעם הפקר, לא יועיל לרבי יוסי הביטול שלא לעבור על 'בל יראה' עד שלא יזכה נכרי בחמץ. ותירץ המהר"ם חלאווה (שם), שטעם מה שאין ההפקר חל לרבי יוסי עד שבא ליד הזוכה, הוא משום שיתכן שעדיין הוא רוצה לחזור בו, אבל בביטול אנן סהדי שאין בדעתו לחזור ממנו, שהרי אם יחזור יפקע הביטול ויעבור ב'בל יראה'.

ג. עוד הקשה הרמב"ן (שם), הלא שנינו בברייתא להלן (ו.) שמותר לבטל בשבת, והרי אסור לאדם להפקיר את נכסיו בשבת, כעין ששנינו בביצה (לו:) שאסור להקדיש ולהחרים בשבת משום גזירת מקח וממכר. ותירץ המהר"ם חלאווה (שם ד"ה ולפיכך), שמאחר ששום אדם אינו יכול לזכות בחמץ, שהרי הוא אסור לכל, אין הפקר זה דומה למקח וממכר.

ד. עוד הקשה הרמב"ן (שם), הלא ביטול הוא בלבנ, ואילו הפקר הוא דווקא בפה, שכן הלכה בידינו שדברים שבלב אינם דברים. ותירץ המהר"ם חלאווה (שם), שמאחר שבין כך ובין כך שום אדם אינו יכול לזכות בחמץ, חל ההפקר גם בלב, ואינו צריך להוציאו בפיו.

ה. עוד כתב הרמב"ן (ד"ה ועוד נ"ל), שיש להסתפק בלשון הביטול 'כל חמירא דאיכא ברשותי יהא בטיל וחשיב כעפרא'נח, האם יש במשמעותו הפקר, ויתכן שאם יפקיר אדם את נכסיו בלשון זו ויאמר 'כל נכסי יהיו בטלים וחשובים כעפר', לא יחשב הדבר להפקר כללינט. וכתב שיתכן שהוא הפקר לשיטת ריש לקיש בכריתות (כד.), שמקבל מתנה שאמר לאחר שבאה המתנה לידו 'בטלה היא' או 'תבטל היא', כל המחזיק רד זכה בה. אך מכל מקום הקשה, למה 19/06/2018 תיקנו לבטל בלשון זו ולא בלשון הפקר.

ו. עוד כתב הרמב"ן (שם), שעצם הנחת התוספות שאין אדם עובר על החמץ שבביתו לאחר שהפקירו, אינה ברורה כלל. שהרי להלן (ה:) מצריכה הברייתא אין הדר

שתי דרשות למעט חמץ של נכרי מ'בל יראה', אחד לנכרי שכיבשתו תחת ידך, ואחד לנכרי שלא כיבשתו, ואם כן מנין לנו למעט גם חמץ הפקר שאין לו בעלים ואינו בכלל חמץ של אחרים[ס], ובידו לזכות בו מתי שירצה, יותר מאשר חמץ של נכרי שכבוש תחת ידו[סא].

שיטת הר"ן ורבינו דוד בגדר הביטול

הר"ן (על הרי"ף, לעיל ב. ד"ה ומהו) ו**רבינו דוד** (להלן ו: ד"ה הנודק) כתבו, שביטול אינו הפקר גמור, אלא מקור היתרו הוא מדברי רבי אלעזר (להלן ו:), שחמץ בפסח אינו ברשותו של הבעלים, כדין כל איסורי הנאה שאינם ברשותו, אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לעבור עליו ב'בל יראה'. ומאחר שעל ידי הביטול מגלה בדעתו שאינו רוצה בחמץ, **די בכך שלא תחשיבנו התורה לשלו. וכתב השאגת אריה** (סי' עז), שלפי זה לשיטת רבי יוסי הגלילי (להלן כג.) הסובר שחמץ בפסח מותר בהנאה, אין מועיל ביטול, שהרי לשיטתו החמץ אינו יוצא מרשותו לכל דבר, ומאחר שהוא ממונו אין די לו גילוי דעת, אלא צריך הפקר גמור[סב]. **אך המקור חיים** (פתיחה לסי' תל"ח) כתב, שגם לשיטת רבי יוסי הגלילי אין החמץ ברשותו, שכן הכל מצווים לבערו, ולא הותר ליהנות ממנו אלא בשעת ביעורו. ומאחר שאין דרך החמץ בהנאת היסק, אינו נחשב מחמת הנאה זו כברשותו[סג].

מדוע לשיטה זו אין מועיל ביטול לאחר זמן האיסור

כתב רבינו דוד (שם), שאף שביטול אינו הפקר, מכל מקום מבואר בגמרא להלן (ו:), שאינו מועיל משש שעות ולמעלה, לאחר שכבר יצא החמץ מרשותו ונתחייב עליו מגזירת הכתוב, משום שכבר אין לו עסק בו, והרי הוא כמבטל חמצו של חבירו. ועדיין תמהו האחרונים[סד], שאם ביטול אינו הפקר אלא רק גילוי דעת שאינו רוצה שתכניס התורה את החמץ לרשותו, מדוע אי אפשר לבטל לאחר זמן האיסור. הרי אין זו עשיית חלות דין בגוף החמץ, ומה בכך שכבר אינו ברשותו. ותירץ הקובץ שיעורים (חוס' ח), שלא מועיל גילוי הדעת אלא כדי שלא תעשה התורה את החמץ כאילו הוא ברשותו, אך לאחר שכבר נעשה כאילו שלו, שוב לא מועיל גילוי דעתו להפקיע דין זה. אך כתב שמלשון הגמרא (שם) 'דלאו ברשותיה קאי דליבטליה' לא משמע כפירוש זה.

והקהלות יעקב (סי' ו ד"ה והנה לפוס) תירץ, שמכיון שלאחר זמן האיסור, אף ללא הביטול אין החמץ ברשותו, נמצא שאין הביטול פועל שום השבתה, שהרי בין כך ובין כך החמץ מושבת ממנו, ואף על פי כן חייבה עליו התורה[סה].

שיטת הרמב"ן בגדר הביטול

הרמב"ן (ד"ה ולא) כתב, שהביטול מועיל להוציאו מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאכילה[סו], ועל כן אין עוברים עליו[סז]. והוסיף הרמב"ן (ד"ה לפיכך), שביטול זה דומה לביטול עבודה זרה שאינו ענין הפקר, אלא שמבטלה מעבודתה. וכן הוא דומה לביטול רשות שנזכר לענין עירוב (עירובין סה:), שאינו

מועיל שלא לעבור על 'בל יראה'. אך ראה בשפת אמת (נחום' שם) שכתב, שאי אפשר לפרש כן בדברי רש"י, שאם כן יקשה מה הועילו בכך שתיקנו 'הבודק צריך שיבטל', הלא מדרבנן אין הביטול מועיל כלום. **נז. שכן** שנינו במשנה להלן (מט.) ובעוד מקומות, 'מבטלו בלבו'. אמנם כתב הרמב"ן (ד"ה ויש), שיש לפרש בכוונת המשנה שאין די בביטול בפה אלא צריך שיהיו פיו ולבו שוים, אך דחה פירוש זה. וראה עוד בר"ן (על הרי"ף, להלן לג: ד"ה ומתני'), שהביא שיש מי שפירש ש'מבטלו בליבו' לאו דווקא הוא, ולא בא לומר אלא שלא צריך להשמיע לאזניו, אבל צריך להוציא בשפתיו שאם לא כן דברים שבלב הם. **נח. כלשון** הרי"ף (להלן ו:) ועוד ראשונים, וכן שנינו בירושלמי (פ"א ה"ג), 'צריך לומר כל חמץ שיש לי בתוך ביתי ואינו יודע בו יבטל'. **נט. והריטב"א** (להלן ו: ד"ה ומתני') כתב לתרץ את שיטת התוספות מקושיא זו על פי דברי הגמרא להלן (שם), שמאחר שחמץ בפסח אינו ברשותו של אדם, ובעל כרחו עשאו הכתוב כאילו הוא שלו רק לענין שיעבור עליו ב'בל יראה', מועיל לו אף הפקר בנוסח זה. ובשיעורי הגר"נ פרצוביץ (נענין ביטול ד"ה ומפמ"ש) כתב ליישב על פי המבואר בגמרא להלן (ו:), שפירורים שאינם חשובים נעשים הפקר מאליהם. שלפי זה כל שאומר על החמץ שאינו חשוב בעיניו, יש בכלל דבריו הפקר. **ס. וכעין** זה הקשה הפני יהושע (ד"ה נפ"ד ומור"י) מדברי התוספות להלן (ה: ד"ה מכלל, ד"ה משום), שהקשו על המבואר בברייתא שמ'לך' נתמעט חמץ של אחרים וחמץ של גבוה, מדוע אין צריך לכל אחד מהם דרשה בפני עצמה, כדי למעט את שניהם, כשם שמצריכה הגמרא במנחות (סו.) שתי דרשות למעט עיסה של נכרים ושל גבוה, מחלה. ותירצו שמאחר שמצינו בחלה שדין אחד לשניהם, הוא הדין לחמץ. ומאחר שצריך מיעוט לכל אחד מהם, מנין לנו למעט גם חמץ של הפקר. והוסיף הפני יהושע, שמדברי רש"י (להלן ה: ד"ה לפי) משמע שעובר גם על חמץ שאינו שלו [ולא כשיטת הראשונים שהובאה לעיל (פ"ח), אלא כשיטת התורת חיים והגר"א שהובאה שם], שכן פירש שחמץ של אחרים הוא חמץ של נכרים, ועל כן מיאן לפרש כתוספות שביטול מועיל מטעם הפקר. **סא. אמנם** הסיק הרמב"ן, שמדברי הירושלמי (פ"ג ה"ג) משמע שאין עוברים על חמץ של הפקר, אלא שהדבר תלוי במחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי. שכן חמץ שעבר עליו הפסח באיסור, אסור בהנאה לאחר הפסח. ונחלקו שם אמוראים במפקיר חמצו בי"ג בניסן, לדעת רבי יוחנן הוא אסור לאחר הפסח, ולדעת ריש לקיש הוא מותר. ולפי ההוה אמינא בירושלמי נחלקו במחלוקת תנאים, שרבי יוחנן סובר כרבי יוסי שהפקר לא חל עד שבא ליד זוכה, ומאחר שלא זכה בו שום אדם קודם הפסח הרי הוא עובר עליו ונאסר בהנאה. וריש לקיש סובר כרבי מאיר שההפקר חל מיד, ונמצא שלא עבר עליו בפסח ועל כן הוא מותר בהנאה. אך המהר"ם חלאווה (להלן ו: ד"ה ומתני') כתב על פי דרכו שהובאה לעיל, שאף לשיטת רבי יוסי המפקיר את חמצו לפני פסח אינו עובר עליו גם אם לא זכה בו אחר, שכן אנן סהדי שאינו חוזר בו מן ההפקר. ואף לפי ההוה אמינא בירושלמי לא נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בפסח עצמו, אלא רק באופן שבא להנות ממנו לאחר הפסח, שלדעת רבי יוחנן על פי שיטת רבי יוסי מאחר שגילה שהיה בדעתו לחזור ולזכות בו נמצא שלא יצא כלל מרשותו. והוסיף, שאף ללא ביאור זה אין ראיה מדברי הירושלמי שלשיטת רבי יוסי אין הפקר מועיל בחמץ, שכן אין זו אלא הוה אמינא, אך למסקנת דברי הירושלמי נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בענין אחר. [ובדעת הרמב"ן נראה, שלא חזר בו הירושלמי מעצם תליית הנידון האמור במחלוקת רבי יוסי ורבי מאיר, אלא רק ממה שתלה את מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש במחלוקת האמורה]. **סב. ובהגהות** הגרא"ז על הרמב"ן (שם) העיר על דבריו, שנעלמו ממנו דברי הרמב"ן [שגם הוא ביאר את גדר הביטול על פי דברי רבי אלעזר שחמץ בפסח אינו ברשותו של הבעלים], שאף לשיטת רבי יוסי הגלילי מועיל ביטול. אך ראה באמרי בינה (הלכות פסח סי' ג), שהגיה בדברי הרמב"ן, וכתב שכוונתו לרבי יוסי הסובר שהפקר אינו חל עד שיבוא לרשות זוכה. **סג. והוכיח** כן ממה שכל איסורי הנאה הנשרפים אפרם מותר בהנאה, ומכל מקום הם נחשבים כאינם ברשותו. אך האחיעזר (ס"ג סי' ו חוס' ו) דחה ראיה זו, משום שהאפר הוא כפנים חדשות, ואין ההנאה ממנו נחשבת כהנאה מגוף הדבר, מה שאין כן בחמץ, שלדעת רבי יוסי הגלילי הוא מותר בהנאה אף קודם שנעשה אפר. **סד. קובץ שיעורים** (חוס' ח), **קהלות יעקב** (סי' ו ד"ה והנה לפוס), חידושי רבי שמואל (סי' ו חוס' ט). **סה. כעין** סברא זו כתב שולחן ערוך הרב (סי' תמה ס"ג) לענין הוצאת החמץ לרשות הרבים, שלאחר זמן האיסור אינה מועילה אף לענין 'בל יראה', שכן מאחר שבין כך ובין כך אין החמץ ברשותו כדין איסורי הנאה, אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, אם כן מה יתן ומה יוסיף שיוציאנו מרשותו. אך האבני נזר (או"ח סי' שטז חוס' ט) כתב, שלא זה הוא הטעם המבואר בגמרא לענין ביטול לאחר זמן האיסור, 'דלאו ברשותיה קאי דליבטליה'. ואכן תמה על השולחן ערוך הרב, שלדבריו מדוע נצרכה הגמרא לטעם האמור, ולא אמרה כסברתו. וראה להלן בתירוצו. **סו. בתחילה** כתב הרמב"ן, שעל דרך זו היה מקום לפרש אף בדברי רש"י שכתב ש'תשביתו' הוא ביטול, שלעולם השבתה היא לשון ביעור, אלא שאין כוונת התורה לשריפה בפועל, אלא שיהא בעיניך כשרוף והוה רואה אותו כעפר ואפר, ולא תהא רוצה בקיומו. אך הסיק שלשיטת רש"י השבתה היא מלשון שביתה, שאינו רוצה בקיומו של החמץ. **סז. כן** כתב הרמב"ן בתחילת דבריו, וכן הביא המהר"ם חלאווה (ד"ה ומתני') בשמו. אך בהמשך דבריו כתב הרמב"ן כעין דברי הר"ן שהובאו לעיל, שלא עשתה אותו התורה כאילו הוא ברשותו אלא כשדעתו עליו והוא רוצה בקיומו. אבל אם הסכימה דעתו לדעת תורה, ואינו רוצה שיהיה בו דין ממון אלא ברצונו שיצא מרשותו לגמרי, שוב אינו עובר עליו. וכתב האבני נזר (או"ח סי' שז חוס' ג), שאכן שני אופני ביטול הם לשיטת הרמב"ן, או על ידי עשיית החמץ כעפר, או על ידי גילוי דעתו שאינו רוצה שיהיה ברשותו. ובשיעורי רבי דוד פוברסקי (חוס' קכח) כתב, ששתי הסברות ברמב"ן הן טעם אחד, שאינו יכול

מפקיר את ביתו ומניח לאחרים לגור בו, אלא שעוקר את דעתו מלדור עם השותפים, כדי שיחשבו כאילו הם גרים שם לבדם.

וכעין זה הב**יאור החכמה** **טב"א** (להלן ו: ד"ה ממר), שיש מי שפירש שאין עוברים לאחר הביטול על 'בל יראה', משום ששוב אין בו תורת לחם[סח]. אך הקשה הריטב"א על שיטה זו, הלא אם גדר הביטול אינו הפקר אלא ביטול החמץ מתורת לחם ועשייתו כעפר, מדוע אי אפשר לבטלו לאחר זמן איסורו, ומה בכך שבאותה שעה כבר אין החמץ שלו.

ותירץ האבני נזר (או"ח סי' שז אות ג), שרק הבעלים יכול להחשיבו כעפר, כשם ששנינו במסכת כלים (פכ"ו מ"ח) בעורות שנעשים כלי על ידי מחשבה לענין קבלת טומאה, שרק מחשבת הבעלים מועילה לטמאותם, ולא מחשבת הגזלן[סט]. והוסיף **בשיעורי הגר"נ פרצוביץ** ('בענין ביטול' ד"ה והנה), שהריטב"א הקשה לשיטתו בסוכה (לה. ד"ה והנכון), שאיסורי הנאה הם שלו אלא שאינם ברשותו. אמנם לשיטת **רש"י** (שם ד"ה לפי - השני, ועוד מקומות) שהם כהפקר גמור ואינם שלו כלל, פשוט שרק הבעלים יכול להפקיעו מתורת חמץ.

והקובץ שיעורים (אות ח) תירץ, שדווקא בשעה שהחמץ עדיין חשוב לאוכל, יתכן לומר שעל ידי מחשבתו הוא מבטלו מחשיבותו ועושהו כעפר. אבל לאחר שכבר נאסר ונעשה כעפר מעצמו, ביטולו לא מעלה ולא מוריד, שהרי גם ללא הביטול הוא כעפר, ומכל מקום אסרתו התורה ב'בל יראה'.

עוד הקשה **המהר"ם חלאווה** (להלן ו: ד"ה ממר) על הרמב"ן, שאם בידו להחשיב את החמץ כעפר ולהוציאו מתורת חמץ, אף יהא מותר בהנאה. ובשלמא באכילה אין להתירו, שכן בכך שאוכלו הרי הוא חוזר להחשיבו כאוכלע, אך כשנהנה ממנו אינו מחשיבו לאוכל, שהרי אפשר ליהנות גם מעפר.

עוד הקשה **האבני נזר** (שם אות ו), הלא מבואר בסוכה (יז.), שאוכלים אינם עולים מטומאתם על ידי מחשבה. כלומר, אוכלים שחישב עליהם לבטלם מתורת אוכל, אין נפקע מהם שם אוכל, ועדיין הם מקבלים טומאת אוכלין. ואם כן מדוע מועילה מחשבת הביטול להחשיב את החמץ כעפר, ולהוציאו מתורת לחם. ותירץ, שגזירת הכתוב היא מ'תשביתו' שמשמעותו תבטלו.

שיטת הרמב"ם בגדר הביטול

כתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ג), 'ומה היא השבתה זו האמורה בתורהעא, היא שיבטלו בלבו ויחשוב אותו כעפר, וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר, וכדבר שאין בו צורך כלל'. וכתב **בחידושי רבי שמואל** (סי' ו אות י), שמכך שכתב הרמב"ם 'וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל' משמע שעל ידי הביטול שוב אינו נחשב כמחזיק את החמץ, והוא משום שמגלה בדעתו שהוא 'כדבר שאין בו צורך כלל'. ועל ידי כך שוב אינו עובר עליו ב'בל יראה', שכן כל יסוד איסור זה הוא בהחזקת החמץ, אבל כל שאין בדעתו להחזיקו אינו עובר עליו אפילו כשנמצא ברשותועב.

שיטת רש"י בגדר ביטול

הרמב"ן (ד"ה ופשטר) נקט בשיטת רש"י כדבריו שהובאו לעיל, שהביטול מוציא מתורת חמץ. אך מדברי הר"ן (על הרי"ף לעיל ב. ד"ה ומהו) משמע שנקט בשיטת רש"י כשיטתו, שהביטול הוא כעין הפקר, אלא שאינו הפקר ממש כי אם גילוי דעת שאינו רוצה בחמץ, ועל ידי כך אין התורה מחשיבה אותו לשלו. **ובחידושי הגר"נ פרצוביץ** ('בענין ביטול' ד"ה ונמ') כתב, שמדברי רש"י להלן (ו: ד"ה ודעתו) משמע שביטול אינו מטעם הפקר כלל, ואף לא משום שכבר אינו נחשב לחמץ. שכן כתב, 'אבל משבטלה אינו עובר, דלא כתב אלא תשביתו', ולא הזכיר שאינו עובר משום שאינו שלו. ומבואר מדבריו, שאמנם גם לאחר הביטול עדיין החמץ שלו והוא ראוי לעבור עליו ב'בל יראה', אך מאחר שקיים את המצוה המוטלת עליו שוב אינו עובר עליועג. ואף שכתב רש"י (לעיל ד. ד"ה

מוכח) שהביטול נעשה על ידי שעושהו כעפר, אינו נעשה כעפר מצד עצמו, אלא שמצות 'תשביתו' מתקיימת על ידי שמחשיבו כעפר בעיניו.

מקור הספרי לדין ביטול

שנינו בספרי (רמה, פיסקא קלח), 'לא יראה לך שאור', בטל בליבך. וכתב **הראש יוסף** (נרס"י ד"ה מדתורייתא) ביאור דרשה זו, שמשמע מלשון הכתוב, שדי בכך שלך לבדך אינו נראה, ואף שלעין אחרים הוא נראה. והוא באופן שביטלת את החמץ, ורק אתה יודע שהוא מבוטל, אבל לאחרים נראה שיש לך חמץ בבית. ואף שמבואר **בתוספות** (ד"ה מדתורייתא) שביטול הוא הפקר, וכבר למדנו שאין עוברים על חמץ של הפקר מדרשת הברייתא להלן (ה:), 'שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה', מכל מקום לולא דרשת הספרי היה מקום לומר שאין הביטול מועיל, משום שדברים שבלב אינם דבריםעד.

ובחידושי רבי שמואל (סי' ו אות י) כתב בביאור דרשת הספרי, על פי דרכו בשיטת הרמב"ם שהובאה לעיל, שמקור הרמב"ם הוא מהספרי (רמה, פיסקא קלח), שדי בכך שההשבתה היא לגביך בלבד, שעל ידי הביטול שוב אין החמץ מוחזק על ידך.

מדוע לולא הביטול היה חיוב הבדיקה מן התורה

שם. מדברי הגמרא מבואר, שלולא הביטול לא היו נשים ועבדים וקטנים נאמנים על הבדיקה, משום שהיה חיובה מן התורה. ולכאורה קשה, הלא החמץ אינו של השוכר, ואף ללא הביטול אין חיוב בדיקתו אלא מדרבנן[עה]. וכתב **הפרי מגדים** (סי' תלו מ"ז סק"ח), שאכן דין זה אינו אמור במשכיר ושוכר, אלא בבעל הבית שיצא מביתו[עו], והנידון הוא על בני הבית, שלולא הביטול היה עליהם לבדוק את החמץ מן התורה[עז]. עוד תירץ, שאין בכוונת הגמרא לומר שללא ביטול חייב השוכר בבדיקה מן התורה, אלא שאילו היה חיוב מן התורה בביעור גם לאחר ביטול החמץ והפקרו, בהכרח היה איסור גם בחמץ שאינו שלו, ואם כן היה השוכר עובר עליו מכיון שהבית ברשותו. אך מאחר שמן התורה די בביטול, מוכח שאינו עובר על חמץ שאינו שלו, וחיוב השוכר אינו אלא מדרבנן אף ללא ביטול.

האם מועיל ביטול השוכר לאחר זמן האיסור

כתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ז), שנשים ועבדים וקטנים נאמנים על הבדיקה בבית מושכר. וכתב הלחם משנה, שאף שלא הזכיר הרמב"ם שצריך השוכר לבטלו בלבו, ודאי צריך לבטל, שהרי לולא הביטול חיוב הבדיקה הוא מן התורה, ואין הם נאמנים בדאורייתא. וכן כתב **האליה זוטא** (סי' תלו סק"ה), שאמירת הנשים והעבדים אינה פוטרת אלא מבדיקה, אולם חייב השוכר לבטל, ואם לא ביטל עד לאחר זמן האיסור וכבר אינו יכול לבטל, עליו לבדוק. אך תמה עליו **המקור חיים** (שם סק"ח), הלא אף ללא ביטול אין השוכר עובר מן התורה, לפי שאין החמץ שלו. ואף לפי השיטות שהשוכר קונה את החמץ, מכל מקום אם אמר לשון ביטול על החמץ קודם שמצאו, אפילו לאחר זמן האיסור אינו עובר עליו, שכן בכך הוא מגלה את דעתו שמלכתחילה לא נתכוין לזכות בו.

וכן לפי המבואר **בפני יהושע** (ד"ה מטו) [הו"ד להלן], אין השוכר צריך לבדוק, אלא יש לו לסמוך על כך שהמשכיר ביטל. שהרי אין לנו ידיעה אלא על כך שלא בדק, ולא על כך שלא ביטל, ואם כן יש חזקה שביטל, שהרי הכל חברים אצל חמץעח.

והאבי עזרי (חמץ ומצה שם) כתב, שאין עוברים אלא על חמץ 'מצוי', ואף לפי השיטות שעוברים ב'בל יראה' על חמץ שאינו ידוע, הרי זה משום שהוא רגיל להמצא בבית ונחשב ל'מצוי'. אך לאחר שהעידו נשים ועבדים שבדקוהו, אף אם מצד הדין אינם נאמנים, מכל מקום די באמירתם כדי שיחשב החמץ

יראה' אפילו שאינו ברשות בעליו. אך ראה בשערי יושר (ס"ה פכ"ג) שכתב שגם לשיטת הרמב"ם נפקעת הבעלות מיד בשעת ההפקר. **עב. וראה** להלן (ז.), שעל פי זה ביאר את שיטת הרמב"ם [על פי גירסת הכסף משנה] שאין מועיל ביטול לחמץ ידוע, ויישוב קושיית הכסף משנה על שיטתו מדברי הברייתא (שם). **עג. והוסיף** בביאור הדברים על פי דרכו שהובאה לעיל (ע"ח), שכל יסוד איסור 'בל יראה' הוא בציווי להשבית את החמץ, ועל כן כל שקיים בו מצות השבתה אינו עובר עליו. **עד. ואף** שכתוב זה נצרך ללמדנו שאין עוברים על חמץ של אחרים ושל גבוה, מכל מקום אין מקרא יוצא מידי פשוטו, ולמדים ממנו אף דין ביטול. **עה. ולשיטת** המאירי והמגן אברהם שהובאה לעיל (ע"ח) שהמשכיר מתייאש מן החמץ והשוכר זוכה בו, מיושבת קושיא זו. וכן מיושב לשיטת הגר"א שהובאה שם, שעובר על חמץ של ישראל אחר הנמצא ברשותו. **עו. ראה** לעיל שכן כתבו התורת חיים ועוד אחרונים. **עז. לא** נתבאר בדבריו מדוע הם חייבים מן התורה, האם משום שהחמץ שלהם, או משום שעליהם לבדוק בכדי שלא יעבור בעל הבית על 'בל יראה' [לכאורה לפי זה יש לחייב גם את השוכר בכדי שלא יעבור המשכיר, אך עדיין יקשה לשיטת הראשונים הסוברים ששניהם אינם עוברים ב'בל יראה', זה לפי שאין החמץ שלו וזה לפי שאין הבית ברשותו. ובחידושי רבי שמואל (אות נח) כתב, שיתכן שלכל השיטות שניהם אינם עוברים אף ללא ביטול, משום שהמשכיר מתייאש מן החמץ ביציאתו מהבית, ואף השוכר אינו זוכה בו]. וראה לעיל במובא מהמקור חיים, שכתב שמדובר בבעל הבית שמת, והנידון הוא על יורשיו שיורשים את החמץ. **עח. והוסיף**, שיתכן שכל מה שנסתפקה הגמרא אינו אלא לענין בדיקה שיש בה טורח גדול, אבל לענין ביטול ודאי מוחזק הוא לבטל. אמנם לשיטת המגן אברהם שהובאה לעיל (ע"ח), אף השוכר צריך לבטל, משום שלאחר שביטלו המשכיר זכה בו השוכר.

להחשיב את החמץ כעפר אלא אם כן מגלה דעתו שרוצה שיצא מרשותו. **סח. וכן** כתב בשו"ת מהרי"ק (שורש קמג), והוסיף שביטול חמץ הוא כעין מה ששנינו בסוכה (ד.), שאפשר להכשיר סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה על ידי שממעטה בתבן ומבטלו לקרקע הסוכה. והקשה הישועות יעקב (סי' תלד סק"ג), הלא להלן נחלקו רבי שמעון בן אלעזר וחכמים (מה:) בכיפת שאור שייחדה לישיבה, האם בטילה או לא, והלכה כחכמים שאינה בטילה. ואם גדר ביטול הוא שמבטלו מתורת חמץ הלא גם כשמייחדו לישיבה מבטל ממנו שם חמץ. ותירץ בשיעורי רבי דוד פוברסקי (אות קלג), שאין מתבטל ממנו תורת חמץ אלא כשמחשיבו לעפר שאינו נחשב כלום, אבל אי אפשר לבטל ממנו תורת חמץ על ידי ייחודו לתשמיש אחר. **סט. אמנם** לענין עבודה זרה שנינו במשנה (ע"ז נג:) שמועיל ביטול הנכרי בעבודה זרה של חבירו, אך זה הוא רק על ידי מעשה, ולא במחשבה בעלמא. ולפי זה גם בחמץ יועיל ביטול על ידי מעשה לאחר זמן האיסור, כגון אם טח את פניו בטיט. אבני נזר (שם). **ע. ראה** בספר המכתם (ו: ד"ה ממר), שהביא סברא זו אף לענין אכילה, שלאחר שביטלו כל האוכלו הוא כאוכל עפר ופטור, אך דחה סברא זו. **עא. מדברי** הרמב"ם נראה כשיטת רש"י שהובאה לעיל, ש'תשביתו' היינו ביטול. וכתב בשו"ת מהרי"ק (שורש קמג), שהרמב"ם לשיטתו הוכרח לפרש כן, ולא כשיטת התוספות (ד"ה מדתורייתא) שביטול מועיל מטעם הפקר, שהרי לשיטת הרמב"ם (גזלה פ"ג הט"ז) אף מן התורה צריך להפקיר לכל הפחות לפני אדם אחד, ואם כן איך מועיל הביטול בינו לבין עצמו, ובהכרח שאינו משום הפקר. והקצות החושן (סי' רעג סק"ח) כתב, שלשיטת הרמב"ם (שם הי"ד) שהפקר אינו אלא נדר, ורק משום איסור 'בל יחל' אסור לחזור מההפקר, לא יתכן לומר שביטול מועיל משום הפקר, שהרי אף לאחר שהפקירו עדיין הוא שלו. ואף שאינו ברשותו, שהרי כל אדם יכול זכות בו, מכל מקום אסרה התורה חמץ ב'בל

מעתה כאינו מצוי, ושוב אין עוברים עליו מן התורה אפילו אם הם משקרים. שכן ענין 'מצוי' אינו תלוי בדין אלא במציאות, ומאחר שאמרו שאין בבית חמץ אינו נחשב מצוי.

ביאור דברי הגמרא לפי השיטה שאין עוברים על חמץ שאינו ידוע

שם. כתבו התוספות להלן (כפ. ד"ה ומ"ש), שאם לאחר הבדיקה מצניעה חיה חמץ בבית אין עוברים עליו, ואף שיש איסור להטמין חמץ, אין זה אלא בחמץ ידוע, אבל אם אינו ידוע אין עוברים עליו[עט], משום שאיסור 'לא יטמין' מקורו מ'לא ימצא', וכל שאינו ידוע אינו נחשב מצוי[פ]. ולפי זה הקשו **האחרונים**[פא], הלא מבואר מסוגייתנו שלולא הביטול היה חיוב לבדוק את הבית מן התורה. ותירץ **הפני יהושע** (ד"ה מיון) על פי דרכו שהובאה לעיל, שמדברי הברייתא 'הכל נאמנים על ביעור חמץ' משמע שהיא מדברת בחמץ ידוע, שאם לא כן היה לה לומר 'הכל נאמנים על בדיקת חמץ'[פב].

והמקור חיים (פתיחה לס' תלמ ד"ה גרסה) תירץ, שאין כוונת הגמרא לומר שאם לא יבטל יעבור מן התורה, אלא שמכך שמועיל ביטול מוכח שמצות תשביתו אינה מצוה חיובית, אלא כל תכליתה היא כדי שלא לעבור על ה'בל יראה'[פג], ומאחר שעל ידי הביטול נעשה החמץ הפקר ואין עוברים בו על האיסור האמור, ממילא אף אין בו מצות 'תשביתו'. אך אילו לא היה מועיל ביטול מן התורה, בהכרח הוא משום שמצות 'תשביתו' היא מצוה חיובית, שאינה מתקיימת אלא בביעור ולא בביטול[פד]. ואילו כך היה גדר מצות 'תשביתו', אף היה חיוב לבדוק אחר חמץ שאינו ידוע, מדין חיזור אחר מצות עשה זו.

ותמה האמרי בינה (הלכות פסח פי' ו) על תירוצו, הלא כדי לקיים את המצוה אינו מחויב לבדוק את הבית, שהרי יכול לקיימה בחמץ אחר, ולא דווקא בחמץ שבבית זה.

והאבי עזרי (חמץ ומצה פ"ג ה"ז) כתב ליישב על דרך המקור חיים אך בשינוי מה. שאילו היתה מצות 'תשביתו' מצוה חיובית, אף חמץ שאינו ידוע היה חייב בהשבתה. שהרי מקור התוספות לדבריהם שאין עוברים על חמץ זה הוא ממה שנאמר 'לא ימצא', וכל שאינו ידוע אינו נחשב למצוי, אבל לענין העשה לא מצינו שהוא נוהג רק בחמץ שקרוי 'מצוי'. ורק לאחר שמצינו שמועיל ביטול מן התורה, ונפטרים על ידו גם מהעשה של 'תשביתו', בהכרח שלא נאמר העשה אלא כדי להינצל מהלאו. ועל כן מאחר שאין נוהג הלאו בחמץ שאינו ידוע, ממילא אף לא נוהג בו העשה.

ובחידושי רבי שמואל (פי' ו אות י) כתב ליישב על פי דרכו בביאור שיטת הרמב"ם, שטעם מה שאין עוברים על חמץ שאינו ידוע, הוא משום שאיסור 'בל יראה' אינו בעצם מציאות החמץ בבית, אלא בהחזקת החמץ, וכל שאין החמץ ידוע לו אין בדעתו להחזיקו. אך כן הוא רק לאחר שנתחדש היתר ביטול, שהרי כל מה שהוא מועיל אינו אלא משום שיש בו גילוי דעת שאין לו צורך בחמץ, ועל כן שוב אינו נחשב כמחזיק בו. אך אילו לא היה ביטול מועיל מן התורה, היה מתפרש איסור 'בל יראה' כפשוטו, שאסור להשהות את החמץ בבית, ואם כן היו עוברים גם על חמץ שאינו ידוע.

מדוע נשים ועבדים וקטנים אינם נאמנים על חיוב בדיקה דאורייתא

הימנוהו רבנן בדרבנן. הלכה בידינו שעד אחד נאמן באיסורים. ואף דבר שיש לו חזקת איסור, כגון עוף שעומד בחזקת איסור אבר מן החי עד שנשחט, מכל מקום עד אחד נאמן להעיד שנשחט כדין, משום שבידו לתקנו על ידי שחיטה. וכתבו **התוספות** (ד"ה הימנוהו), שאף על גב שנשים ועבדים נאמנים על כל דבר שבידם לתקנו, שהרי מעשים בכל יום שאנו מאמינים לנשים על השחיטה ועל ניקור הגיד והחלב, מכל מקום אילו היתה בדיקת חמץ מן התורה לא היו נאמנים עליה, משום שיש בה טירחא, ונשים עצלניות הן[פה]. ומקורם מדברי הירושלמי (ה"ה)[פו]. אכן גירסת ירושלמי שלפנינו היא, 'לית כאן אפילו נשים, נשים עצמן הן נאמנות מפני שהן עצילות, והן בודקות כל שהוא'. ופירש **המאירי** (ד"ה ונתלמוד)[פז] בדבריו להיפך מדברי התוספות, שמתוך שאינן טרודות בעסקים אחרים, הרי הן בודקות במתינות בכל כוחן, ובודאי יש לסמוך עליהן.

וכמה שיטות מצינו **בראשונים** בענין זה:

א. שיטת התוספות (שם), שנשים ועבדים נאמנים אף על איסור תורה, כדין כל עד אחד שנאמן באיסורים, מלבד בדבר שיש בו טירחא מרובה כגון בדיקת חמץ.

ב. שיטת **הראב"ד** (השגות על הרי"ף), שנשים ועבדים נאמנים לבדוק בעצמם אף אילו היתה הבדיקה מן התורה, אך להעיד על בדיקת אחרים אינם נאמנים אלא משום שהבדיקה היא מדרבנן[פח]. שכן עד אחד אינו נאמן אלא בדבר שלא הוחזק באיסור, והרי הבית הוא בחזקת שאינו בדוק[פט]. אלא שבדבר שבידו לתקנו נאמן עד אחד אף באיתחזק איסורא, ועל כן הם נאמנים על בדיקת עצמם אף באיסור תורה, מאחר שבידם לבדוק[צ].

ג. שיטת **התוספות רי"ד** (ד"ה אלא), שנשים נאמנות באיסור תורה רק בדבר שמוטל עליהן לתקנו, כגון לעשר את פירותיהן, אבל לא על דבר שאינו מוטל עליהן. על כן בבדיקת חמץ שאינה מוטלת עליהן אלא על בעל הבית, אינן נאמנות[צא].

ד. השיטה שהובאה במאירי (לעיל ע"ב ד"ה המסקיר)[צב], שנשים אינן נאמנות על ספק דאורייתא שהוחזק באיסור, מלבד איסור נדה שאשה נאמנת עליו לומר שספרה שבעה ימים ופסקה מלראות וטבלה לטהרתה. שכן נאמר בה 'וספרה לה', ודרשו 'לה' לעצמה[צג], כמבואר בכתובות (עב.). אמנם בדבר שלא הוחזק באיסור נשים נאמנות אף באיסור תורה[צד].

ה. שיטת **ההשלמה** (ד"ה והיכא)[צה], שנשים נאמנות על איסור תורה, אך לא עבדים וקטנים. ולפי זה דברי הגמרא 'הימנוהו רבנן בדרבנן' אינה אלא על עבדים וקטנים.

ו. שיטה נוספת שהובאה במאירי (שם ד"ה ויש מכריעין), שאשה אינה נאמנת בדבר שאי אפשר להכחישה, כגון בדיקת חמץ, שהרי אף אם אחר כך ימצא חמץ

עט. המהרש"ל (גמוס' שם) פירש בדבריהם, שאין עוברים על חמץ שאין ידוע בודאות שהוא נמצא בבית. אך הפרי חדש (סי' תלח סק"ו ד"ה ומ"מ) הבין בדברי התוספות, שאין עוברים מן התורה אלא על חמץ שידוע היכן מקומו. **פ. וכן** הוכיח המהרש"ל (להלן ו. גרס"י ד"ה דעמו) מדברי רש"י (שם). אמנם לשיטת הר"ן (על הרי"ף, ג. ד"ה תלמ), כל מקום שרגילים להכניס בו חמץ חייב מן התורה בבדיקה וביעור, ואם נמצא בו חמץ עוברים עליו אפילו שאינו ידוע בודאי. ולפי זה פירש בחידושי הר"ן (ד"ה ומ"מ) את דברי הגמרא שם, שדווקא לאחר שבדק ויש ספק אם שיירה החיה והצניעתו אינו עובר עליו, משום שהוא כחמץ שלא נמצא בבדיקה, שבודאי אינו עובר עליו. וכעין זה פירש הפני יהושע (גמוס' שם) גם בכוונת התוספות. **פא. פני** יהושע (ד"ה מיון), מקור חיים (פתיחה לס' תלמ ד"ה גרסה), ועוד אחרונים. **פב. אך** כתב הפני יהושע (שם), שלפי זה יקשה על שיטת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ג) [לפי הגירסא המובאת בכסף משנה], שלחמץ ידוע אין מועיל ביטול, שאם כן חיוב הבדיקה בחמץ זה הוא מן התורה, והרי מבואר בגמרא שכל נאמנות הנשים והעבדים היא רק משום שהבדיקה היא מדרבנן. וכתב ליישב, שאף לשיטת הרמב"ם מועיל הביטול בחמץ ידוע שלא לעבור עליו ב'בל יראה', אלא שאינו יוצא בו ידי חובת 'תשביתו'. והרי בברייתא אין מדובר מבעל הבית עצמו, אלא מבני ביתו או משוכר שאין החמץ שלהם, ולא עליהם מוטלת מצות 'תשביתו' אלא על בעל הבית, ואף אם יבערו את החמץ לא יקיים בכך בעל הבית את מצותו. נמצא שכל חיובם בביעור הוא רק בכדי שלא יעבור בעל הבית על 'בל יראה', ולשם כך מן התורה די בביטול בלבד. וראה עוד להלן (ו.) בביאור שיטת הרמב"ם בדין זה בהרחבה. וכן הקשה האבני נזר (או"ח סי' שטו) מסוגייתנו על המהרש"ל (בפירושו על הסמ"ג, עשה לט), שתמה, למה ציותה התורה על ביעור, הלא די בביטול. ותירץ, שכל שהחמץ לפנינו בעין אין יוצאים בביטולו ידי חובת 'תשביתו', ואינו מועיל הביטול אלא שלא לעבור עליו ב'בל יראה'. והקשה האבני נזר, אם כן מדוע נאמנים הקטנים על הביעור. וכתב בביאור דברי המהרש"ל, שלכאורה תמוהה קושייתו, הלא יש לומר שציותה התורה על הביעור לאחר זמן האיסור, כשהחמץ כבר אינו ברשותו לבטלו. ובהכרח שהקשה רק לשיטת הסמ"ג הפוסק כרבי שמעון שחמץ בערב פסח מותר בהנאה, שלשיטתו מועיל ביטול עד הלילה [כשיטת הצל"ח שהובאה לעיל (ב.) ולא כשיטת המקור חיים שגם לרבי שמעון אי אפשר לבטל משש שעות ולמעלה], ולמה ציותה התורה לבער משש שעות ולמעלה. ועל כך תירץ, שבאותה שעה אין מועיל הביטול אלא כדי שלא לעבור על 'בל יראה', אך מאחר שכבר נתחייב ב'תשביתו' אינו נפטר ממצוה זו אלא על ידי ביעור. אבל קודם חצות היום מועיל הביטול אף לענין שלא יחול חיוב 'תשביתו'. **פג. ראה** להלן במובא מהמנחת חינוך שחקר בענין זה. **פד. שהרי** לשיטת התוספות ביטול אינו השבתה, ואינו מועיל אלא משום שהוא כהפקר. ומבואר מדברי המקור חיים, שכל החידוש בדין ביטול הוא רק לענין תשביתו, אבל לענין 'בל יראה' לא יתכן שלא יועיל הביטול. אך ראה בדרשת הספרי שהובאה לעיל, ובביאור הראש יוסף בצורך שבדרשה זו.

פה. והוא הדין לעבדים, שכן שנינו בקידושין (מט:), 'עשרה קבים שינה [עצלות] ירדו לעולם, תשעה נטלו עבדים'. רשב"א (תורת הבית בית ג שער ג). **פו. כתב** בחידושי רבי שמואל (לעיל נד), שלכאורה טעם זה הוא רק לענין שאין לסמוך על בדיקתם, אבל אם אומרים שאחרים בדקו יש להאמינם משום שהוא בידם, אף שהם עצלנים, מכל מקום אם ירצו בידם לבדוק כראוי. ואף שאם יבדקו בעצמם לא נאמינם על הבדיקה, מכל מקום נאמנות 'בידו' אינה משום מיגו, שכן מבואר בתוספות בגיטין (ג: ד"ה עד - הרמשון) שאשה נאמנת אף אם עתה אין הדבר בידה אלא רק בתחילה היה בידה לתקנו. אך לפי זה התקשה, מה מקשה הגמרא 'אטו אמירה דהני מששא אית ביה', ומדוע אין להאמינם שבעל הבית בדק. **פז. וכן** הוא ברבינו מנוח (חמץ ומצה פ"ג ה"ז). **פח. ולשיטתו** יש לגרוס בדברי הגמרא, ואמרי הני 'בדיק ליה', ולא כגירסת הספרים שלפנינו 'בדקיניה'. מאירי (לעיל ע"ב ד"ה ובתלמוד). **פט. ראה** לעיל (ע"ב) במובא מחידושי רבי שמואל, בביאור חזקה זו. **צ. לכאורה** כוונתו, שדווקא בדיקת עצמם היא בידם, אך בדיקת אחרים אינה בידם. וראה להלן במובא מהשפת אמת שכתב כן מסברת עצמו. והוסיף, שאף שכתבו התוספות בגיטין (ג: ד"ה עד - הרמשון), שאשה נאמנת על השחיטה אפילו שאינה יודעת הלכות שחיטה משום שבידה לתת לאחרים שישחטו לה, אין זה אלא בדבר שמוטל עליה, אבל בדיקת חמץ שבבית שאינו שלה אינה מוטלת עליה, אין זה בידה שיבדקו אחרים, שכן לא יבדקו מכח ציוויה. וראה עוד להלן בהערה בענין זה. **צא. אך** ראה להלן במובא מהתוספות בעירובין (נח: ד"ה כמן), שדברי הברייתא אמורים דווקא בבית שלהם. **צב. וכן** הביא הריטב"א (כתובות עב. ד"ה מדלא) שיטה זו ודחאה. **צג. התוספות** בגיטין (ג: ד"ה עד - הרמשון) כתבו, שמנדה למדים לכל מקום, שעד אחד נאמן באיסורים, ואף אשה נאמנת. ואף שאין עד אחד נאמן בדבר שהוחזק איסורו, אשה אינה מוחזקת לראות כל שעה, וגם בידה לטבול. אמנם המאירי (לעיל ע"ב ד"ה ויש מכריעין) כתב, שרק בנדה הוצרך הכתוב להשמיענו שהיא נאמנת, משום שדמיה מצויים, ואין בידה לתקן את עצמה שלא תראה. **צד. ונחלקו** ראשונים אלו בביאור דברי הגמרא בכתובות (עב.). ששנינו במשנה שם, ואלו יוצאות שלא בכתובה, העוברת על דת משה ויהודית. ואיזו היא דת משה, מאכילתו שאינו מעושר, ומשמשתו נדה, ולא קוצה לה חלה. ומקשה הגמרא על 'משמשתו נדה', הלא ממה נפשך, אם יודע הוא שהיא טמאה עליו לפרוש ממנה, ואם אינו יודע מנין לנו שהיא טמאה, הלא יש לסמוך על דבריה שהיא טהורה. ואף על מעשר וחלה מקשה הגמרא, אם אינו יודע שהוא טבל מנין לנו ששיקרה לו, אך אינה מוסיפה שיש לסמוך עליה כמו שהוסיפה בנדה. ומכך דקדקה שיטה זו שדווקא בנדה היא נאמנת. אך לשיטת התוספות (ד"ה הימנוהו) גם במעשר וחלה כוונת הגמרא להקשות שיש לסמוך עליה. והוסיף המאירי (שם), שמוכרח מדברי המשנה שיש לסמוך עליה, שאם לא כן מדוע היא יוצאת בלא כתובה, הרי הוא הפסיד את עצמו בכך שסמך עליה שלא כדין. **צה. והובאה** שיטה זו במאירי (שם) ובריטב"א (ד"ה הימנוהו).

בבית תוכל לטעון שנכנס לשם לאחר הבדיקה, או שלא בדקוהו יפה. אך בדבר שאפשר להכחישה, כגון בניקור הגיד והחלב, הרי היא נאמנת משום שמתייראה שמא תיתפס בשיקרה.

ז. **שיטה** נוספת שהובאה במאירי (סט ד"ה ויש מכריעים)[צו], שבאיסורים המצויים תדיר, כגון ניקור וחלה ומעשר ונדה, נשים נאמנות, אך בדבר שאינו תדיר כגון בדיקת חמץ אינן נאמנות.

ח. **הרשב"א** (כתובות עב. ד"ה מי - הגמי) כתב, שנשים ועבדים נאמנים אף על בדיקה דאורייתא, ומה שאמרה הגמרא שרק על בדיקה דרבנן הם נאמנים אינו אלא בקטנים, שאין באמירתם כלום[צז].

ט. **הים של שלמה** (חולין פ"ו ס"ו ו) כתב, שנשים אינן נאמנות לבדוק בעצמן משום שעצלניות הן, אך נאמנות לומר שבדקו אחרים[צח].

נאמנות קטנים באיסור דרבנן

שם. מדברי הגמרא עולה שהאמינו חכמים באיסור דרבנן גם לקטנים. אך שנינו במשנה בעירובין (סה:), שעבד ושפחה נאמנים לומר עד כאן תחום שבת, משום שאיסור תחומין הוא מדרבנן. וכתבו **התוספות** (ד"ה הימנוהו), שמשמע משם שדווקא הם נאמנים, ולא קטנים. וכן הוכיחו ממה ששנינו במשנה בכתובות (כח.), שגדול נאמן להעיד על מה שראה בקטנותו לענין תחומים, ומשמע שבקטנותו אינו נאמן להעיד בדבר. וכתבו, שלא האמינו לקטן אלא באיסור דרבנן שבידו לתקנו, כגון בבדיקת חמץ שבידו לבדוק, אבל לא על תחומים שאינם בידו[צט].

והתוספות בעירובין (פו: ד"ה כמן) כתבו, שדברי הברייתא אמורים דווקא בבית שלהם שחיוב בדיקתו מוטל עליהם, אבל בבית של אחרים לא האמינום אף על בדיקה דרבנן. וכתב **בחידושי רבי עקיבא איגר** (נמוס' ד"ה הימנוהו), שכתבו כן רק על קטנים, אבל נשים ועבדים נאמנים על הבדיקה אפילו בבית שאינו שלהם.

והתוספות רי"ד (ד"ה אפילו) תירץ, שקטן אינו נאמן אלא להעיד שעשה את המעשה המתיר בעצמו, וכגון בבדיקת חמץ שאומר שבדק בעצמו, אבל להעיד על היתר שלא על ידי מעשה הקטן אינו נאמן[ק].

מדוע לעיל לא תירצה הגמרא 'הימנוהו רבנן בדרבנן'

שם. כתב **המהרש"א** (ד"ה והנ"ע), שרק עתה לאחר שהעמדנו את הברייתא בבית שמוחזק שאינו בדוק, מפרשת הגמרא שנשים ועבדים נאמנים על הבדיקה משום שאינה אלא מדרבנן. אבל בתחילה כשהקשתה הגמרא 'אטו אמירה דהני מידי מששא אית ביה', לא רצתה הגמרא לתרץ שהם נאמנים על בדיקה דרבנן, משום שאם כן תהיה ראיה שללא אמירתם הבית אינו בחזקת בדוק[קא].

והפני יהושע (ד"ה אפילו) כתב, שבתחילה סברה הגמרא שהברייתא מדברת באופן שאין בעל הבית לפנינו, וכשם שאין ידוע אם בדק או לא, כמו כן אין ידוע לנו אם ביטל, ונמצא שחיוב הבדיקה הוא מן התורה. ורק לאחר שמפרשת הגמרא שמדובר בבית שידוע עליו שאינו בדוק, ובאו אלו ואמרו שבדקוהו, מעתה יש לומר שמדובר באופן שבעל הבית לפנינו ואומר שביטל[קב], ועל כן אפשר לסמוך על אמירתם שבדקו את הבית, שכן לאחר הביטול הבדיקה אינה אלא מדרבנן.

והשפת אמת (ד"ה לעולם) כתב כעין זה, שלפי הצד שהבית אינו בחזקת בדוק, אף אין חזקה שבעל הבית ביטל, ואם כן הוא צריך בדיקה מן התורה[קג]. אך לפי הצד שמוחזק לנו שבעל הבית בדק, אף יש חזקה שביטל. ואם כן תירוץ הגמרא שהאמינום חכמים על בדיקה דרבנן נכון רק לפי הצד שהבית בחזקת בדוק, שכן אף שידוע לנו שהבית אינו בדוק, מכל מקום עדיין יש לנו להחזיק שבעל הבית ביטל, ועל כן הבדיקה אינה אלא מדרבנן[קד]. ולפי זה למסקנת הגמרא נפשט הספק, וקיימת הוכחתו של רב נחמן בר יצחק מהברייתא שהבית בחזקת בדוק.

עוד תירץ השפת אמת על קושיית המהרש"א, שאף למסקנת הגמרא שהאמינו חכמים לנשים ועבדים וקטנים באיסורים דרבנן, מכל מקום אינם נאמנים אלא לומר שבדקו בעצמם, משום שבידם לבדוק כראוי, אבל אינם נאמנים להעיד שבעל הבית בדק[קה]. ולפי זה תירוץ הגמרא 'הימנוהו רבנן בדרבנן' לא יתכן אלא רק לאחר שהעמדנו את הברייתא באופן שמוחזק לנו שבעל הבית לא בדק, והם אומרים אנחנו בדקנוהו[קו].

ביאור מחודש בספק הגמרא ובראייתה מהברייתא ודחייתה

שם. המעיל שמואל (לעיל ע"ב ד"ה נעי) מפרש את כל מהלך הסוגיא בדרך מחודשת, שלפיה מתיישבת הערת **המהרש"א** האמורה. והוא על פי שתי השיטות בגמרא להלן (ט.) בדין 'חזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן', לענין הפרשת מעשרות. לפי השיטה הראשונה חזקה זו נחשבת כודאי, והיא מוציאה אף מידי ודאי טבל. ולפי השיטה השניה חזקה זו אינה נחשבת לודאי גמור אלא כספק, ואף שיש לסמוך עליה מכל מקום אינה מוציאה אלא מידי ספק טבל, ולא מידי ודאי טבל. אמנם כתבו **התוספות** (סט ד"ה כדי) בתירוצם הראשון, שאף לפי שיטה זו החזקה מוציאה מידי ודאי איסור דרבנן, ורק מידי ודאי איסור תורה אינה מוציאה. ולפי זה יש לומר שספק הגמרא לעיל הוא בחבר שהשכיר את ביתו ביו"דקז, וכבר הגיע זמן האיסור ואין השוכר יכול לבטלקח. ונסתפקה הגמרא בשתי השיטות האמורות, האם חזקת חבר היא כודאי, ומוציאה אף מידי ודאי חיוב בדיקה דאורייתא, או שאינה אלא ספק ואינה מוציאה מידי ודאי דאורייתא.

ולפי זה מבקשת הגמרא להוכיח מדברי הברייתא 'הכל נאמנים אצל ביעור חמץ' כצד הראשון, אלא שהוסיפה שהכל חברים אצל בדיקת חמץ, משום שמשמע מסתימת הברייתא שדבריה אמורים גם בבית השייך לעם הארץקט. והוכרח לגמרא שהברייתא מדברת לענין חיוב בדיקה דאורייתא ובאופן שאין ידוע לנו שלא נתבטל החמץ, שכן משמע שבאה הברייתא להשמיענו חידוש גם בחבר וגם בעם הארץקי, ולענין בדיקה דרבנן פשוט שיש לסמוך על חזקת החבר, שהרי באיסור דרבנן ספק מוציא מידי ודאי. ודוחה הגמרא, שמא חזקה זו לבדה אכן אינה אלא ספק, ואין בכוחה להוציא מידי ודאי איסור תורה, אלא שבצירוף אמירת הנשים והעבדים היא נחשבת לודאי ומוציאה מידי ודאי איסור. ודוחה הגמרא דחיה זו, משום שאמירת אלו באיסור תורה אינה נחשבת לכלום,

---

צו. **וכן** הובא בשיטה מקובצת (כתובות כח. ד"ה ועוד) בשם שיטה ישנה. צז. **וכן** כתב המאירי (סט), שלדברי הכל אין סומכים על קטנים באיסור תורה. וכן פירש הפני יהושע (לעיל ע"ב בכ"ה ד"ה מפ) בדברי הגמרא שם 'מאי טעמא נאמנים', אך כתב שעדיין צריך עיון בזה, מדוע קטן שהוא בן דעת לא יהיה בכלל דין 'עד אחד נאמן באיסורין'. צח. **והוא** להיפך מדברי הראב"ד שהובאו לעיל. צט. **ומטעם** זה נשים ועבדים נאמנים על תחומים רק משום שאיסור תחומין הוא מדרבנן, אבל אילו היה מן התורה לא היו נאמנים לפי שאינו בידם. תוספות (עירובין נט. ד"ה ומתומין). אך המאירי (לעיל ע"ב ד"ה ויש כתן) כתב, שאילו היה איסור תחומין מן התורה לא היו נאמנים, משום שמדידת תחומין היא טורח גדול וצריכה בקיאות גדולה, ונשים ועבדים מצויים לטעות בה. והיא כעין הסברא שהובאה לעיל בשם הירושלמי לענין בדיקת חמץ. ק. **כתב** הרש"ש (ד"ה וקמ"ל), שלולא דברי הראשונים היה נראה לפרש להיפך, שיתכן שאף שסומכים על בדיקתם אינם נאמנים לומר על עצמם שבדקו, אלא צריך שיעידו עליהם אחרים. והוא כעין מה ששנינו בחולין (יג:-יג.), שקטן אין לו מחשבה, אבל יש לו מעשה. ולפי זה פירש בדברי הגמרא, 'וקאמרי, הני בדקיניה', שעדים כשרים אחרים אומרים שהנשים והעבדים והקטנים בדקו. קא. **וכתב** הפני יהושע (ד"ה אפילו) שדבריו הם שלא בדקדוק, שהרי מה בכך שתהיה ראיה שהבית אינו בחזקת בדוק, וכי משום כך אין לה לגמרא לתרץ כתירוץ האמור. קב. **אך** כתב הפני יהושע, שמדברי רש"י (ד"ה כל) משמע שגם למסקנת הגמרא מדובר כשאין בעל הבית לפנינו. וצריך לומר בשיטתו, שיש לחשוש רק על הבדיקה, משום שיש בה טירחא מרובה [ראה לעיל (ע"ב) במובא מהחתם סופר שפירש כן בספק הגמרא], אבל לענין ביטול בודאי אין לחשוש שמא לא ביטל, שכן אין בו טירחא. קג. **וכעין** זה כתב המקור חיים (פי' תלז סק"ח), אלא שהוסיף, שאם נולד הספק לפני הביטול בזמן שעדיין היה חיוב הבדיקה מן התורה, שוב לא יועיל הביטול לעשותו ספק דרבנן [והוכיח כיסוד זה מדברי הבית יוסף סי' תלח]. ועל כן לפי הצד שהבית אינו בחזקת בדוק לא יועיל מה שיבטלו עתה בכדי להאמינם, שהרי בשעת לידת הספק כבר חל עליו דין ספק דאורייתא שאינם נאמנים עליו. ורק משום שמוחזק לנו שביטל בעל הבית הם נאמנים על הבדיקה, שכן באופן זה נולד הספק רק על חיוב בדיקה דרבנן. [והוצרך המקור חיים להוסיף זאת על פי דרכו שהובאה לעיל, שהברייתא מדברת ביורשים שקונים את החמץ ובידם לבטלו, ואילו היה ביטולם מועיל להאמין לנשים על הבדיקה, לא היו צריכים לבדוק אלא היה די להם בביטול]. קד. **ועל** פי דרך זו יישב גם את לשון הגמרא, 'מהו דתימא לא להימנינהו רבנן, קא משמע לן וכו' הימנוהו רבנן בדרבנן'. ומשמע שהוקשה לגמרא מה באה הברייתא להשמיענו, הלא פשוט שהם נאמנים, ועל כך תירצה שהיה מקום לומר שאינם נאמנים. ולכאורה קשה, הלא קודם היה פשוט לגמרא להיפך, שאין באמירתם כלום, ואם כן מה הוצרכה עתה לבאר שיש חידוש בכך שהם נאמנים. אך לפי האמור מיושב, שכן קודם דנה הגמרא לפי הצד שהבית אינו בחזקת בדוק, ולפי זה אף אין חזקה על הביטול, ונמצא שחיוב הבדיקה הוא דאורייתא, ועל כן היה פשוט לה שאינם נאמנים. אך עתה מסיקה הגמרא שהבית בחזקת בדוק ומבוטל, ואם כן חיוב הבדיקה אינה אלא מדרבנן, ועל כן הוצרכה לפרש שגם לפי זה יש חידוש שהם נאמנים. וראה עוד ברש"ש (ד"ה וקמ"ל) שהקשה כקושיא האמורה. ותירץ, שכוונת הגמרא באומרה 'מהו דתימא לא להימנינהו רבנן' היא לפרש, מדוע לא השמיעה הברייתא את החידוש שכל הבתים בחזקת בדוקים, ועל כך תירצה, שמה שהכל נאמנים על בדיקת חמץ הוא חידוש יותר גדול, שכן מצד הסברא אין להאמינם, מה שאין כן בחזקת בדוק שהיא סברא פשוטה, שכן הכל חברים אצל בדיקת חמץ. וכבר הקשה הראש יוסף (ד"ה למוחזק) כקושיא האמורה. [לכאורה יש ליישב על פי דברי הראש יוסף (כמוס' ד"ה דלמוריתא), שקושיית הגמרא לעיל שלא יתכן שיהיו נאמנים מוסבת רק על קטנים, ועתה מחדשת הגמרא, שגם בנשים ועבדים יש הוה אמינא שלא יהיו נאמנים]. קה. **שכן** בדיקת בעל הבית אינה בידם [כמבואר לעיל בשיטת הראב"ד]. וכן מבואר בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה אפילו), שהקשו, איך אומרת הגמרא 'אלא מאי משום אמירה דהני', הלא כבר דחתה הגמרא לעיל שלא יתכן שיהיו נאמנים. ותירצו, שרק כשמעידים על בדיקת בעל הבית אינם נאמנים, אך על בדיקת עצמם הן נאמנים. אך כתב השפת אמת, שפירוש זה נסתר מדברי התוספות בעירובין (פו: ד"ה כמן), שכתבו שדברי הברייתא אמורים דווקא בבית שלהם, אבל בבית אחרים לא האמינום אף על בדיקה דרבנן. שכן בבית שלהם בידם אף למנות אחרים שיבדקו, ולא רק לבדוק בעצמם. קו. **ולפי** זה מיושבת גם הקושיא שהובאה לעיל בהערה, מדוע הוצרכה הגמרא לפרש שיש חידוש בכך שהם נאמנים, שכן לאחר שנתבאר שאומרים שבדקו בעצמם, לכאורה פשוט שיש להאמינם מאחר שהוא בידם. שפת אמת (סט). קז. **אך** רבינו דוד (ד"ה וקמ"ל) כתב, שספק הגמרא היה רק על שאר בני אדם שאינם חברים. קח. **ואף** שכתב רש"י (לעיל ע"ב ד"ה נמרבעה) שהשכיר בי"ד שחרית, מכל מקום יתכן שהנידון הוא לאחר זמן האיסור. וראה לעיל (סט) במובא מהפני יהושע בביאור דברי רש"י אלו. קט. **ובכך** מיושבת הערת האחרונים שהובאה לעיל, מדוע רק עתה נקטה הגמרא שהכל חברים בחמץ, ולא לעיל בביאור הספק. קי. **נראה** בכוונתו, שאם כל חידוש הברייתא הוא רק בעם הארץ, היה לה לפרש זאת.

ובהכרח שהחזקה עצמה נחשבת לודאי. ומסיקה הגמרא, שיתכן שמדובר רק בחיוב בדיקה דרבנן, אלא שידוע שאין הבית בדוק, וחידוש הברייתא הוא שאמירתם של אלו מועילה באיסור דרבנן.

שיטת התוספות בספק הגמרא בבית שנמצא שאינו בדוק

איבעיא להו המשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק ומצאו שאינו בדוק מהו מי הוי כמקח טעות או לא. כתבו **התוספות** (ד"ה המשכיר), שספק הגמרא הוא במשכיר בית בי"ג והודיע לשוכר שהוא בדוק[קיא], אבל אם שכרו בי"ד בודאי על המשכיר לבודקו, כמבואר לעיל (ע"ח). וביאר **בחידושי אנשי שם** (הו"ד בהגהות וציונים על הרי"ף) בדבריהם, שאם השכיר בי"ד בלא שבדקו, ודאי מקח טעות הוא, ובאופן זה אין לומר שנוח לו לשוכר לקיים את המצוה בעצמו כמסקנת הגמרא, משום שעיקר המצוה אינה מוטלת עליו אלא על המשכיר[קיב]. **והוסיף בחידושי רבי שמואל** (פוס פח), שאף שאם לא בדק המשכיר חייב השוכר לבדוק, אין זה מעצם מצות חכמים המוזכרת במשנתנו שחייב אדם לבדוק את ביתו בליל י"ד, אלא אם היתה השכירות בי"ד מוטלת מצוה זו על המשכיר בלבד, וחיוב השוכר אינו אלא משום חשש תקלה, שלא יבוא לאכול את החמץ[קיג]. לפיכך בחיוב זה לא שייכת הסברא 'ניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בגופיה', שהרי אין זו מצוה, ומסתבר שאף אין מברכים עליה 'על בדיקת חמץ'[קיד].

והשפת אמת (נמוס' שם) כתב, שמדברי **הר"ן** (על הרי"ף, ד"ה המשכיר) נראה, שהבין בשיטת התוספות, שספק הגמרא הוא לענין עצם הבדיקה, האם יכול השוכר לכוף את המשכיר עליה או לא. ועל כן מיאנו לפרש שהשכיר בי"ד, שאם כן יכול בודאי הוא לכופו לבדוק שהרי עיקר חיוב הבדיקה מוטל עליו[קטו]. עוד פירש, שהוכרח כן לתוספות מלשון הגמרא 'המשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק', ומשמע שלא הוחזק מעצמו כבדוק, אלא שהיה בחזקת בדוק משום שהשכיר באופן זה, ואם השכיר בי"ד הרי הבית מוחזק מאליו כבדוק.

והפני שלמה (לעיל ע"ח ד"ה ע"ק) כתב בביאור דברי התוספות, שבהכרח מדובר בהשכיר בי"ג, משום שאם השכיר בי"ד השוכר פטור לגמרי מבדיקה, ואפילו אם לא בדק המשכיר[קטז].

שיטת הר"ן בספק האמור

הר"ן (על הרי"ף, ד"ה המשכיר) כתב, שמדובר גם בשוכר בי"ד, ואף שבאופן זה המצוה מוטלת על המשכיר, מכל מקום אם אמר המשכיר שאינו רוצה לבדוק או שאינו בעיר, על השוכר לבדוק. שהרי מבואר להלן (ו.), שאף לחמצו של נכרי צריך לעשות מחיצה של עשרה טפחים משום היכר, כדי שלא יבוא לאוכלו. והוסיף הר"ן, שלפי הצד שאין זה מקח טעות, אף שמצד המצוה חייב המשכיר לבדוק, מכל מקום אם לא בדק והוצרך השוכר להוציא הוצאות על הבדיקה, אין יכול השוכר לתובעו הוצאות אלו, שהרי לא ההנה אותו בהנאה ממונית, שכן חיובו בבדיקה אינו חיוב ממוני אלא חיוב מצוה[קיז].

וכתב בחידושי רבי שמואל (פוס פח) בביאור מחלוקת **התוספות** והר"ן על פי דרכו שהובאה לעיל, שלדעת הר"ן אף שחיוב זה אינו מצות חכמים בבדיקה, מכל מקום גם בו שייכת סברת 'ניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בגופיה'. עוד פירש, שאף שעיקר מצות הבדיקה אינה מצוה של השוכר, מכל מקום בבדיקתו מתקיימת מצות המשכיר, וסובר הר"ן שאף מצוה של אחרים נוח לו לאדם לקיים בגופו[קיח].

איך הוחזק הבית לבדוק

רבינו דוד והמהר"ם חלוואה (ד"ה מיבעיא) כתבו בשיטת הרי"ף, שמדובר בדווקא בשוכר בי"ד, שבאותה שעה חזקתו בדוק[קיט]. אך במשכיר בי"ג והתנה עמו שהבית בדוק, אם לא נתקיים התנאי ודאי בטל המקח. אך בשיטת **התוספות** (ד"ה המשכיר) כתבו, שמדובר באופן שהשכיר לו בי"ג ואמר לו שהבית בדוק, אך לא אמר זאת בתורת תנאי.

שיטת הראשונים שהספק הוא רק לענין ביטול המקח

עוד הביאו **הריטב"א** (ד"ה המשכיר) **והמגיד משנה** (חמץ ומצה פ"ג ה"ח), שכתב **הרא"ה** בשם **הרמב"ן**[קכ], שהספק הוא אף כשאמר לו בלשון תנאי שהבית בדוק. אלא שבאופן זה ודאי צריך המשכיר להחזיר לו את הוצאות הבדיקה, ולא הסתפקה הגמרא אלא לענין ביטול המקח, כדין מקח שנמצא בו מום[קכא].

והקשה המגן אברהם (סי' תלו סק"ז), הרי מבואר **בשלחן ערוך** (חו"מ סי' רלב ס"ה), שכל טעות שאינה בגוף המקח אינה מבטלת אותו לגמרי, אלא מנכה הלוקח מן הדמים והמקח קיים, ואם כן מה הצד שיתבטל המקח. ותירץ, ששם מדובר כשלא התנה עמו שלא יהיה בו אותו חסרון שנמצא בו, אך כאן התנה עמו שהבית בדוק, ועל כן בטל המקח. אך **הפרי חדש** (סי' תלו סק"ג) כתב, שבהכרח גם כאן לא היה תנאי גמור, שאם כן איך אמר אביי בסמוך שהמקח קיים משום ש'ניחא ליה לאיניש דליעבד מצוה בממוניה'[קכב]. וכתב **המקור חיים** (סי' תלו סק"ז), שלכאורה גם כוונת המגן אברהם אינה לתנאי גמור, אלא שאמר לו המשכיר שהבית בדוק, ובדין המובא בחושן משפט לא אמר כלום. אך הקשה, שמשמע מדברי **הרמ"א** שם שגם כשאמר לו אין המקח בטל[קכג]. וכתב שאין מקום לקושיית המגן אברהם כלל, שכן מה שמבואר שם שבכל טעות שאינה בגוף המקח אין המקח בטל, הוא רק באופן שהדבר עדיין ראוי למלאכתו, אבל אם אינו ראוי כלל להשתמשות הרי הוא לעולם כטעות בגוף המקח, והמקח בטל. ואף כאן בבית שאינו בדוק שאינו ראוי לדירה כמות שהוא, הרי זה כטעות בגוף המקח והשכירות בטלה.

מה בין בדיקת חמץ למזוזה

אלא אפילו באתרא דיהבי אגרא ובדקו דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממוניה. לשיטת הר"ן שהובאה לעיל שספק הגמרא הוא לענין עצם הבדיקה, למסקנת הגמרא אף אין השוכר יכול לתבוע את הוצאות הבדיקה משום שניחא לו לקיים מצוה בממונו. אך לשיטת **הרמב"ן** שהובאה לעיל, אף שאינו מוחל על דמי הבדיקה, מכל מקום אינו יכול לבטל מחמת כן את המקח, אלא יבדוק ואחר כך יתבע מהמשכיר את הוצאותיו.

והרמ"א (חו"מ סי' תלו ס"ג) הביא את שיטת הרמב"ן האמורה, שצריך המשכיר להחזיר את הדמים. **והקשה המגן אברהם** (שם סק"ו), הלא לענין מזוזה כתב **הרמ"א** (יו"ד סי' רלג ס"ג), שהשוכר בית מחבירו בחזקת שיש בו מזוזה, ונמצא שאין בו מזוזה, אין זה מקח טעות, ולא הוסיף שיש אומרים שצריך המשכיר להחזיר לו את הדמים. ותירץ, ששם אין לו לשוכר חסרון כיס, שהרי המזוזה שוה כערך הדמים ששילם בעבורה.

והקשה המקור חיים (סי' תלו סק"ו) על תירוצו, שלדבריו אם תתקלקל המזוזה והפסיד את דמיה יתחייב המשכיר לשלם לו. עוד הקשה, הלא כשיוצא השוכר מהבית אסור לו ליטלנה עמו[קכד]. אך כתב, שאין מקום לקושיית המגן אברהם כלל. שכן בא הרמב"ן לתרץ בדבריו אלו את מה שהוקשה **לתוספות**, הלא אם היתה השכירות בי"ד חיוב הבדיקה מוטל על המשכיר, ופשוט שיכול השוכר לתובעו את הוצאות הבדיקה. ועל כך תירץ, שאכן צריך להחזיר לו את הדמים, וכל ספק הגמרא אינו אלא לענין ביטול המקח. אך כן הוא רק במשכיר בי"ד, אבל במזוזה שעיקר חיובה מוטל על השוכר ולא על המשכיר, מודה הרמב"ן שאין השוכר יכול לתבוע את דמיה.

מתי אומרים שנוח לו לאדם לקיים מצוה בממונו

הקשו התוספות להלן (י: ד"ה נממוניה), הלא מסתפקת הגמרא בככר בפי נחש שצריך לשכור חבר להוציאו, האם הטריחוהו חכמים גם בממונו, או רק

קיא. משיטת התוספות מוכח שבדיקה בי"ג מועילה, ואין צריך לחזור ולבדוק בליל י"ד. ראש יוסף (נמוס' שם). וציין שהוא שלא כדברי הירושלמי (ה"ח). [צריך עיון בדבריו, שכן בירושלמי מבואר שלא מועילה בדיקה רק ביום י"ג, אך בליל י"ג יתכן שמועילה. אמנם המהר"ם חלאווה (לעיל ע"ח ד"ה אמר) כתב, שאין לבדוק אף בליל י"ג. וראה לעיל (שם) בשיטות הראשונים בענין זה]. **קיב. וכעין** זה פירש המקור חיים (סי' תלו סק"ו) בדברי התוספות. **קיג. ואף** על פי שלשיטת התוספות (לעיל ג. ד"ה אור) כל חיוב בדיקה הוא משום החשש שמא יבוא לאוכלו, מכל מקום גדר תקנה זו הוא מצוה מדברי סופרים, מה שאין כן בחיוב השוכר שאינו אלא חיוב שמירה בעלמא. **קיד. וכן** נראה מדברי הר"ן שיובאו להלן, שדימה את חיוב השוכר לחיוב עשיית מחיצה לחמץ של נכרי, וחיוב זה ודאי אינו מעיקר מצות בדיקה ואין מברכים עליו. **קטו. וכן** משמע מהתוספות רי"ד (ד"ה מי) שכתב, 'ואף בלא מקח טעות על המשכיר לבדוק'. וכן נראה מהראש יוסף (נמוס' שם). **קטז. אמנם** אם לא בדק המשכיר על השוכר לבטל, כמוכח מספק הגמרא הקודם, האם הבית בחזקת בדוק או לא. וראה לעיל (ע"ח) שפירש הפני שלמה, שלשיטת התוספות הספק האמור מדובר במשכיר בי"ד לאחר זמן האיסור [ולא כדברי רש"י שם שהשכיר בי"ד שחרית], שאם אין הבית בחזקת בדוק על השוכר לבדוק, משום שבאותה שעה כבר אין בידו לבטל. **קיז. והוסיף** השפת אמת (נמוס' ד"ה המשכיר), שמטעם זה אף אין השוכר יכול לתובעו לבדוק, ולא כדעת התוספות שהובאה לעיל, שהשוכר יכול לתובעו על הבדיקה. **קיח. כשם** שמצינו שמתרצה אדם שיקיימו אחרים מצות ציצית בטליתו. **קיט. ואף** שלעיל הסתפקה הגמרא האם חזקתו בדוק בי"ד, כאן סותמת הגמרא כצד זה שחזקתו בדוק. ומשום כן השמיט הרי"ף ספק זה מהלכה, וסמך על מה שכתב כאן שחזקתו בדוק. עוד כתב רבינו דוד (שם) על פי דרכו שהובאה לעיל בהערה, שספק הגמרא הקודם לא היה אלא בחשוד על מעשרות ושאר דברים, וכאן יתכן שמדובר בחבר. אך הריטב"א (ד"ה המשכיר) כתב, שאין מסתבר שמשום חזקה זו בלבד תיחשב השכירות למקח טעות, אם לא שאמר לו המשכיר בפירוש שהבית בדוק. **קכ. וכן** הביא רבינו דוד (ד"ה והרב) בשם מורו. **קכא. וכתב** הראש יוסף (נרכ"י ד"ה מי) שכן נראה מדברי רש"י (שם) שכתב, 'ואם בא השוכר לחזור בו על ידי עלילותיו', שלא זו בלבד שתובע מהשוכר לבדוק, אלא שרוצה לחזור בו מהמקח לגמרי. והוסיף, שכן נראה ממה ששינה רש"י מגירסת הגמרא 'מי הוה כמקח טעות', והעתיק 'מי הוה מקח טעות' ללא כ"ף הדמיון, ומשמע שהוא מקח טעות לגמרי. וציין לדברי רש"י בדיבור שלאחריו (ד"ה לא), שכתב 'אם הייתי יודע שאינו בדוק לא הייתי שוכרו'. [לכאורה גם מדברי רש"י דיבור המתחיל 'אלא', שרוצה לחזור בו משום שמצא בית אחר נאה הימנו, מוכח שהנידון הוא לענין ביטול המקח. אמנם בר"י מלוניל (ד"ה דיימא) מבואר, שאינו משום חשש רמאות, אלא אף שאנו רואים עתה שהוא מקפיד ותובעו לבית דין אין שומעים לו, משום שבטלה דעתו אצל כל אדם]. **קכב. ורבינו** מנוח (חמץ ומצה פ"ג ה"ח) כתב, שאכן מעיקר הדין יש לו למקח להתבטל מחמת התנאי, אלא שקנסוהו חכמים כדי שלא יתרגלו בני אדם לפרוק מעליהם עול מצוות. **קכג. וכן** הוכיח מדברי הגמרא בביצה (ז.). **קכד. צריך** עיון בקושייתו זו, שהרי כתב הרמ"א בהמשך דבריו (שם), שאכן ביציאתו הוא יכול לתבוע מהמשכיר את דמיה.

בגופו ולא בממונו. ואם כן איך פשוט לה לגמרא כאן שחייב גם להוציא הוצאות מממונו. ותירצו, שדווקא שם שיתכן שיאכל הנחש את החמץ שבפיו או יוציאנו לא הטריחוהו בממונו, אבל בבית שאינו בדוק כלל, הטריחוהו אף בממונו. **והמאירי** (ד"ה המסקיר) תירץ, שדברי הגמרא כאן אמורים רק לגבי ממון מועט של בדיקה, ובהוצאות אלו הוא מתרצה אפילו שגילה דעתו בשעת השכירות ששכר את הבית על דעת שהוא בדוק.

עוד הקשה המאירי ממה ששנינו בבבא מציעא (כט:), השואל ספר תורה לא ישאילנו לאחר. ומקשה שם הגמרא, הלא פשיטא הוא שאין השואל רשאי להשאיל. ותירצה, שהיה מקום לומר שניחא לו לאדם שתתקיים מצוה בממונו, ומשמיעה הברייתא שאינו מתרצה בכך. והדברים סותרים לשיטת הרמב"ן, שמשום הטעם האמור אין השוכר יכול לתבוע מהמשכיר את הוצאות הבדיקה. ותירץ, שבספר תורה אינו מתרצה שישאיל השואל לאחר, משום שמצות תלמוד תורה יכולה להתקיים גם על ידי השואל הראשון. עוד תירץ, שאמנם נוח לו לאדם לקיים בעצמו מצוה בממונו, אבל לא שיקיימו אחרים מצוה בממונו. **והמהר"ם חלאווה** (ד"ה מיבעיא) כתב, שאדם מתרצה להוציא ממונו דווקא במצוה כעין בדיקת חמץ שמוטלת על כל אחד ואחד, ואין בה הוצאה מרובה, ואין למדים ממנה למצוות אחרות.

האם הקדימו חכמים גם את זמן הביעור

ושורפין בתחלת שש. רש"י (ד"ה ושורפין) פירש שלא ימתין עד תחילת שבע, לפי שאדם טועה בשעות. וכתב **הראש יוסף** (נרש"י סס), שמפשטות דברי רש"י משמע, שהקדימו חכמים גם את זמן הביעור לתחילת השעה הששית[קכה]. אך כתב, שמדברי הפוסקים[קכו] משמע שלא אסרו חכמים את השעה הששית בשהייה[קכז], אלא רק באכילה והנאה[קכח]. ולפי זה משמעות 'שורפין' היא, שהחמץ עומד לשריפה באותה שעה, משום שכבר נאסר בהנאה[קכט].

מנין לגמרא שהאיסור מתחיל מן התורה משש שעות ולמעלה

דכולי עלמא מיהא חמץ משש שעות ולמעלה אסור. רש"י (ד"ה דכולי) פירש, שאם לא היה נאסר החמץ אלא מליל ט"ו, לא היו גוזרים עליו חכמים ביום שלפניו, לפי שבני אדם אינם טועים בין יום ללילה, אלא בודאי מתחיל איסורו באחת משעות היום. והקשה **בחידושי הר"ן** (ד"ה דכולי), הלא מכך אין הכרח אלא לכך שמן התורה יש איסור ביום, ואם כן מדוע נקטה הגמרא בפשיטות שמשש שעות ולמעלה הוא אסור, הלא יתכן שהאיסור אינו מתחיל אלא בסוף היום. ותירץ, שאכן עיקר שאלת הגמרא היא מנין שיש איסור ביום כלל, אלא שנקטה 'משש שעות ולמעלה' משום שכן היא האמת לפי המסקנא. **עוד** פירש **הר"ן** (סס), שלא יתכן שמן התורה זמן האיסור הוא רק מתחילת שמונה, שאם כן לא היו גוזרים לבערו בתחילת שש, שכן בשעה ששית החמה במזרח ובשמינית חמה במערב, ואין אדם טועה ביניהם. וכן לא יתכן שמן התורה זמנו בתחילת שש, שאם כן היו חכמים מקדימים את הביעור שעה קודם לכן. עוד כתב, שאם מקצתו של יום י"ד אסור ומקצתו מותר, מסתבר שמתחיל האיסור משש שעות ולמעלה שהוא זמן שחיטת הפסח. **ורבינו דוד** (ד"ה דכולי) כתב, שאם מקצת היום אסור ומקצתו מותר, מן הסתם האיסור מתחיל מחצות היום.

שיטת הירושלמי במחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה

שם. מבואר בסוגייתנו, וכן בסוגיית הגמרא להלן (יג:), שלא נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה בזמן איסור החמץ מן התורה, אלא רק בשיעור ההרחקה שעשו חכמים לאיסור זה. אך הירושלמי (פ"ק ה"ד) מפרש במחלוקתם, שלדעת רבי מאיר מן התורה אין החמץ נאסר אף לאחר שש שעות, ומה שנאמר 'אך ביום הראשון תשביתו' הכוונה לט"ו, אלא ש'אך' בא לרבות שעה אחת לפני הלילה[קל], ורק מדרבנן הוא נאסר משש שעות ולמעלה, והוסיפו חכמים עוד שעה לאיסור דרבנן זה, משום שאדם טועה בשעה אחת. אך לדעת רבי יהודה 'ביום הראשון' הוא י"ד, ומשש שעות ולמעלה הוא אסור מן התורה[קלא].

על איזה איסור שואלת הגמרא מהו מקורו

דכולי עלמא מיהא חמץ משש שעות ולמעלה אסור מנלן. הרא"ש (פי' ד) ועוד **ראשונים** כתבו, ששאלת הגמרא היא מנין לנו שאסור להשהות את החמץ משש שעות ולמעלה, ויש חיוב לבערו מן התורה באותה שעה[קלב]. ומבואר מדברי הרא"ש, שאסור להשהות את החמץ לאחר זמן ביעורו, ועוברים על 'תשביתו' בכל רגע ורגע שאין שורפים אותו[קלג]. אך **הצל"ח** (להלן ו: במוס' ד"ה מסב) כתב, שאין עוברים על 'תשביתו' משש שעות ולמעלה, עד הלילה[קלד]. וכן הוכיחו **האחרונים**[קלה] מדברי **התוספות** להלן (כמ: ד"ה רבי)[קלו].

קכה. **וכן** כתב בעל המאור (להלן ז. ד"ה והא). [והוכרח לפרש כן על פי שיטתו (סס), שלדעת רבי שמעון הסובר שאין לוקים על אכילת חמץ בערב פסח, אין כלל איסור באכילתו, לפי שמצות ביעור מתקיימת גם על ידי אכילה. ולפי זה בהכרח ש'שורפין בתחילת שש' נאמר לענין חובת הביעור, ולא לענין איסור האכילה]. וכן הוכיח הפרי יצחק (מ"ק סי' יח) מדברי הרא"ש (סי' י), שכתב, שמברכים 'על ביעור חמץ' קודם הבדיקה ולא קודם שריפתו, משום שאנו שורפים אותו בשעה החמישית קודם זמן מצות ביעורו מן התורה, ונמצא שהברכה אינה על [illegible] הביעור שהיא מן התורה, אלא על תקנת חכמים בבדיקה. ומשמע מדבריו שאסור להמתין עם הביעור עד לתחילת השעה השביעית. אך הקשה על שיטה זו מהמבואר בגמרא להלן (יג:) על פי שיטת התוספות (סס ד"ה חימצי), שאף רבי יהודה הסובר שאין ביעור חמץ אלא שריפה, מודה הוא שבשעה הששית השבתתו בכל דבר. ואם גם לענין קיום מצות 'תשביתו' חששו חכמים לטעות בשעה, איך מותר להשביתו בשעה זו שלא על ידי שריפה, הלא יש לחשוש שמא היא השעה השביעית, ונמצא מבטל מצות 'תשביתו' שאינה אלא בשריפה באותה שעה [וגם הרא"ש שסובר שעשו הרחקה לענין 'תשביתו' סובר כשיטת התוספות, שבשעה ששית השבתתו כל דבר]. ותירץ בחידושי רבי שמואל (מוס' מ), שבמצות 'תשביתו' נכללים שני עניינים, מצות השבתה בחפצא של החמץ, ומצוה על הגברא לבער את החמץ מרשותו. וחיוב שריפה לרבי יהודה הוא מצד דין החפצא, אבל מצד חיוב הגברא השבתתו בכל דבר. ולפי זה יש לומר, שלא עשו חכמים הרחקה אלא על חיוב הגברא שהוא ביסודו 'איסור עשה' שלא יהיה חמץ ברשותו, כמבואר בחידושי רבינו חיים הלוי (ממץ ומלה פ"ק ה"ג), ואף אם נאמר שאינו איסור אלא מצוה, מכל מקום מכך שעוברים עליה כל רגע ורגע, מוכח שהקפידה התורה שלא יהיה חמץ ברשותו, ונמצא שמצוה זו יסודה באיסור שהיה. אך על דין החפצא שבשריפת החמץ לא עשו חכמים הרחקה. וראה עוד לעיל [בענין 'הוכחת האבני נזר שאין המצוה מתקיימת במתעסק'] ביישוב האבני נזר על קושיא זו. קכו. **לבאורה** כוונתו לרמב"ם (ממץ ומלה פ"ק ה"ט) ולשלחן ערוך (מוח"מ סי' תמג ס"ק), שלא הזכירו גזירת חכמים זו של הקדמה בשעה אלא לענין איסור הנאה, ולא לענין חיוב השבתה. קכז. **ראה** במובא להלן [בענין 'על איזה איסור שואלת הגמרא מהו מקורו'], שלכמה שיטות אין עוברים כלל על 'תשביתו' בערב פסח עד הלילה. קכח. **וכן** הוכיח הנודע ביהודה (מהדו"ק מוח"מ סי' כח ד"ה והנה סק) משיטת רש"י להלן (יג: ד"ה שלמ), שכן רצה שם רבא לפרש, שרבי יהודה שאסר את החמץ באכילה משעה חמישית הוא לשיטתו שאין ביעור חמץ אלא שריפה, ועל כן אסרוהו באכילה כדי לתת לו שעה אחת ללקט עצים לשריפה. ודחתה הגמרא את דבריו, משום שלא אמר רבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא בשריפה כי אם שלא בזמן ביעורו, אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר. ופירש רש"י, שמאחר שמשש שעות ולמעלה השבתתו בכל דבר [ראה לעיל בהערה בענין 'איך מוכיח רבי עקיבא שמצות 'תשביתו' היא בי"ד לשיטת רש"י' במחלוקת רש"י ותוספות בענין זה], אינו צריך לעצים, אלא בידו להמתין עד לתחילת השעה השביעית, ואז ישביתנו על ידי פירורו וזרייתו לרוח. הרי שמותר להשהות את החמץ בשעה ששית, ולא חששו שמא היא השעה השביעית. וכתב הנודע ביהודה בטעם הדבר, שלא גזרו אלא על אכילה והנאה שעוברים עליהן ב'קום ועשה', ולא על 'תשביתו' שעוברים על ביטולו רק ב'שב ואל תעשה' [ומטעם זה גם לא הקדימו את איסור 'בל יראה' בשעה אחת, אף לשיטת הרמב"ם שמשש שעות ולמעלה עוברים על איסור זה]. וכן הוכיח הפרי יצחק (סס) מדברי המרדכי (רמז תקלג), שהביא שנהג הריב"א להשהות פרוסה אחת מלשורפה עד תחילת שעה שביעית כדי לקיים מצות ביעור חמץ בזמנה [ובשו"ת מהרי"ק (סי' קצד) כתב, שטעמו של ריב"א הוא כדי שלא להפסיד את הברכה. וראה להלן (ז.) בביאור דבריו]. ותמה עליו המרדכי, הלא אם יבער רגע אחד לאחר תחילת השעה השביעית יכנס לספק ביטול 'תשביתו'. ומכך שלא הוקשה לו אלא מאיסור השעה השביעית, משמע שבשעה הששית אין איסור בשהיית החמץ. וכן הוכיח בחידושי רבי שמואל (מוח לט) מדברי רש"י לעיל (ע"פ ד"ה ונבדוק), שפירש בשאלת הגמרא 'ונבדוק בשית', שיבדוק בתחילת שש ויבער קודם זמן האיסור. ואם גזרו חכמים גם להקדים את ההשבתה בשעה אחת, הלא צריך לבער מיד בתחילת שש. קכט. **וכעין** זה כתב הצל"ח (להלן יג: ד"ה והנלע"ד), שאינה אלא עצה טובה, שמאחר שהחמץ כבר אסור בהנאה למה לו להשהותו בחינם. קל. **ולולי** ה'אך' היה זמן הביעור בליל ט"ו, ולא היו עוברים על החמץ ב'בל יראה' באותה שעה, שכן במשך כל הזמן שנצרך לביעורו אין עוברים עליו, כסברת התוספות שתובא להלן [בענין 'לשיטת ר"י הוכחת אביי היא מסתירת הכתובים']. מגיני שלמה (נמוס' ד"ה וכתיב). קלא. **עוד** מבואר בירושלמי (סס), ששורש מחלוקתם הוא בביאור הכתוב (דברים טז ג) 'לא תאכל עליו חמץ', שלדעת רבי מאיר 'עליו' הוא על זמן אכילת הפסח שהוא בליל ט"ו, ולדעת רבי יהודה, כוונת הכתוב היא לזמן שחיטת הפסח שהוא בחצות יום י"ד [הירושלמי משוה איסור אכילה לחיוב 'תשביתו', ותלה את שיטת רבי יהודה בזמן ההשבתה, בשיטתו לענין איסור אכילת חמץ קודם זמנו]. קלב. **וכן** מבואר במרדכי (רמז תקלג) שהובא לעיל, שהקשה על מה שנהג הריב"א להשהות פרוסה אחת עד תחילת השעה השביעית, הלא אם יבער לאחר תחילת השעה השביעית יכנס לספק ביטול 'תשביתו'. וכן פסק המגן אברהם (סי' תמד ס"ק יח), שאם הוא צריך למול את בנו בחצות היום של ערב פסח, יקדים את ביעור החמץ למילה, משום שעל החמץ הוא עובר בכל רגע, מה שאין כן במילה שזמנה כל היום. קלג. **ראה** לעיל (ע"פ) [בענין 'מדוע לרבי יהודה אין צורך לבער את החמץ בכל דבר משום 'בל יראה'] בקושיית השאגת אריה (סי' פג) על דברי הברייתא להלן (כו:), שאמרו חכמים לרבי יהודה הסובר שאין ביעור חמץ אלא שריפה, שמדבריו יוצאת קולא, שכן אם לא מצא עצים בערב פסח לשורפו יהיה יושב ובטל, והרי משש שעות ולמעלה החמץ אסור בשהייה, ובודאי גם לרבי יהודה יש להשביתו אף על ידי פירור וזריה לרוח כדי שלא לעבור עליו, ואף שאין מתקיימת בכך מצות השבתה. וראה שם בתירוצו. ובפשטות הקשה כן רק לשיטת רש"י והרמב"ם שהובאה לעיל (סס) [בענין 'שיטת רש"י והרמב"ם שחמץ נאסר ב'בל יראה' מחצות יום י"ד], שמשש שעות ולמעלה עוברים ב'בל יראה'. אך בחידושי רבי שמואל (מוח לד) כתב, שיש להקשות כן גם על שיטת הרא"ש האמורה, שמשש שעות ולמעלה עוברים בכל רגע ורגע על העשה של 'תשביתו'. ואין לתרץ שמאחר שאין לו עצים ואינו יכול לקיים מצות 'תשביתו' בשריפה כהלכתה אינו מחויב להשביתו כלל, שכן מבואר בחידושי רבינו חיים הלוי (ממץ ומלה פ"ק ה"ג), שמלבד מצות שריפה יש במשמעות 'תשביתו' גם 'איסור עשה' אף לרבי יהודה, ובכדי שלא לעבור עליו ודאי יש להשביתו בכל דבר. ואף אם נאמר שלא כדברי הגר"ח, מכל מקום, מכך שעוברים על העשה בכל רגע ורגע, ולא כמצות מילה שאין עוברים עליה עד סוף היום השמיני, מוכח שרצון התורה הוא שלא יהיה לו חמץ באותה שעה, ומטעם זה אף לרבי יהודה יש לבערו בכל דבר. קלד. **ולפי** זה, 'שורפין בתחילת שש' אינו חיוב שריפה, כי אם עצה טובה, שמאחר שמאותה שעה החמץ נאסר בהנאה, למה לו להשהותו בחינם. צל"ח (להלן יג: ד"ה והנלע"ד). [ולכאורה יוכרח לפרש בשאלת הגמרא 'מנלן' כדברי הרמב"ן שיובאו בסמוך, ששאלת הגמרא היא על איסור האכילה]. אמנם בספרו נודע ביהודה (מהדו"ק מוח"מ סי' כ ד"ה והנה סק) נקט בפשטות, שעוברים על 'תשביתו' בכל רגע ורגע משש שעות ולמעלה. קלה. **דברי** יחזקאל (סי' י מוח ה) ועוד אחרונים. אך ראה בחזון איש (מוח"מ סי' קיח סק"ח) שכתב, שלפי שיטת רבי ישמעאל ורבא להלן (ה.) שמקור זמן הביעור בחצות יום י"ד הוא מ'לא תשחט על חמץ דם זבחי' (שמות לד כה), ודאי שמאותה שעה עוברים על כל רגע שאין מבערים את החמץ. ובשיעורי רבי דוד פוברסקי (מוח קנח) כתב, שנידון זה תלוי בחקירת המנחת חינוך שהובאה לעיל [בענין 'גדר מצות תשביתו'], האם המצוה היא ב'קום ועשה' או ב'שב ואל תעשה'. שאם היא בעצם מעשה השריפה, יתכן שזמנה הוא כל היום ואין עוברים עליה עד הלילה. אך אם גדר המצוה הוא שלא יהיה לו חמץ, מסתבר שעוברים עליה בכל רגע שהחמץ קיים. קלו. **שכן** הקשו שם, שלדעת רבי שמעון (סס) שחמץ בערב פסח אינו אסור בהנאה, מדוע צריך

והרמב"ן (מלחמת ה', להלן ז. ד"ה ועוד) כתב, שמכך ששאלה הגמרא 'אסור מנלן', משמע ששאלתה היא אף על איסור אכילה[קלז]. שכן אף שנחלקו רבי יהודה ורבי שמעון להלן (כח.) האם לוקים על אכילת חמץ לאחר שש שעות בערב פסח, מכל מקום לדברי הכל הוא אסור באכילה מן התורה מאותה שעה, לפי שבכלל חיוב השבתה יש גם איסור אכילה[קלח].

וברש"י כתב ידקלט אכן כתב, ששאלת הגמרא אינה אלא על רבי מאיר, אבל לשיטת רבי יהודה, מקור איסור חמץ משש שעות ולמעלה הוא ממה שנאמרו שלשה כתובים באיסור אכילת חמץ, ו'לא תאכל עליו חמץ' בא לאוסרו קודם זמנו[קמ]. אך רבינו דוד והמהר"ם חלאווה (ד"ה מנ"ן) נחלקו על דבריו, וכתבו שאף לרבי יהודה אין החמץ אסור בערב פסח אלא באכילה, ולא ב'בל יראה', ושאלת הגמרא היא גם לשיטתו, מדוע יש חיוב מן התורה לבער בחצות יום י"ד.

19/06/2018 אחה

מדוע אין לומר שחיוב הביעור הוא מדרבנן משום חשש אכילה

הקשה הפני יהושע (ד"ה מנן), מנין לגמרא שחובת הביעור בי"ד היא מן התורה, הלא מאחר שלשיטת רבי יהודה איסור אכילת חמץ משש שעות הוא מן התורה, יש לומר שגזרו חכמים לבערו באותה שעה כדי שלא יבוא לאוכלו[קמא]. ותירץ, שלולי שמצינו שחייבה התורה בביעור בערב פסח, לא היה רבי יהודה מעמיד את איסור 'לא תאכל חמץ' בערב פסח[קמב].

הקשר שבין שאלת הגמרא לסוגיא הקודמת

הקשה הצל"ח (ד"ה מנן), מדוע שאלה הגמרא כאן מנין שחמץ משש שעות ולמעלה אסור מן התורה, הלא היה לה לשאול כן להלן (יח:), לאחר המשנה שמביאה את מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה. ותירץ על פי קושיית הפני יהושע שהובאה לעיל, מדוע לא משיבה הגמרא שחובת הביעור משש שעות ולמעלה היא משום שלדעת רבי יהודה ורבי מאיר החמץ אסור מן התורה באכילה[קמג], ותיקנו חכמים לבערו כדי שלא יבואו לאוכלו. אך כתב הצל"ח, שקושיא זו אינה אלא לשיטת התוספות לעיל (כ. ד"ה מזר), שחיוב בדיקה הוא משום חשש שמא יבוא לאוכלו. אך לשיטת רש"י (שם ד"ה נזדקין) שלא זה הוא טעם הבדיקה, אלא תיקנוה כדי שלא לעבור על 'בל יראה', לא מצינו שמשום חשש אכילה תיקנו חכמים לבדוק את החמץ ולבערו[קמד]. וכבר נתבאר לעיל (ע"ח) [בענין 'דחיית הראיה ממזוזה'], שמחילוק הגמרא שם בין חמץ למזוזה, שמזוזה היא חובת הדר מה שאין כן בבדיקת חמץ, מוכח כשיטת רש"י שטעם הבדיקה אינו משום שמא יבוא לאוכלו[קמה]. ומעתה שוב אין לומר שחובת הביעור משש שעות ולמעלה היא משום החשש האמור, ובהכרח שהיא מן התורה, ועל כן שואלת הגמרא מה מקור חיוב זה.

לשיטת רש"י הוכחת אביי היא מסתירת הכתובים

אמר אביי תרי קראי כתיבי כתיב שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם וכתיב אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם הא כיצד לרבות

לשרוף את החמץ בשעה ששית, הלא אפשר ליהנות ממנו על ידי הסקתו תחת התבשיל מעט מעט עד הלילה. ואם עוברים על השהייתו בכל רגע ורגע, אין מקום לקושייתם. וכתב הפרי יצחק (מ"ח סי' יח), שכן נראה מדעת הריב"א שהובאה לעיל במרדכי (רמז תקלג), שהשהה פרוסה אחת, ולא חשש שמא יעבור רגע אחד על 'תשביתו'. אך הסיק, שדוחק לומר שאין עוברים על 'תשביתו' עד הלילה, אלא יש לפרש את שיטת התוספות והריב"א על פי שיטת ר"י (להלן כט: נמוס' ד"ה רבי), שהמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר עליו אף בפסח. **קלז. ומכאן** הקשה על שיטת בעל המאור שהובאה לעיל, שלשיטת רבי שמעון חמץ מותר באכילה עד הלילה. **קלח. וכן** כתבו התוספות להלן (כח: ד"ה רבי), שאסור לאוכלו משום שאין זו דרך השבתה. ומבואר בצל"ח (ד"ה ועל פי) ועוד אחרונים בביאור דבריהם, שבכך מתבטלת מצות 'תשביתו'. אך בחידושי רבי שמואל (לחומ עב) כתב, שלשיטת רבינו חיים הלוי (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) ש'תשביתו' אינו מצוה אלא 'איסור עשה', דהיינו לעשות שלא יהיה חמץ ברשותו, אי אפשר לפרש כן, שהרי סוף סוף מתבער החמץ על ידי האכילה. וכן לפי פירוש זה, אם נאמר שנשים אינן מחויבות ב'תשביתו', יהיו מותרות באכילת החמץ בערב פסח [ראה בשאגת אריה (סי' פב) שנסתפק בחיוב נשים ב'תשביתו', אך החינוך (מצוה טו) כתב שהן מחויבות ב'תשביתו'. וראה לעיל במובא מהמנחת חינוך בטעם הדבר. וכבר עמד הצל"ח (שם) על קושיא זו, וכתב שהן מחויבות ב'תשביתו', משום שהוקשה מצוה זו לאיסור אכילת חמץ, וכל שישנו ב'בל תאכל חמץ' ישנו ב'תשביתו'. וראה להלן (ה.) בהרחבת הדברים]. על כן כתב שיש לפרש את דברי התוספות באופן אחר, שמכך שציותה התורה על 'תשביתו', למדנו איסור מחודש בכל כילוי החמץ שאינו בדרך השבתה. וכן דקדק מלשון התוספות רבינו פרץ (כח: ד"ה וצ"ע) שכתב שיש 'איסור עשה' באכילת חמץ משש שעות ולמעלה, ומשמע שאינו ביטול עשה אלא איסור מחודש. **קלט. הובא** ברבינו דוד ובמהר"ם חלאווה (ד"ה מנ"ן), וראה בדקדוקי סופרים (הערה ח). **קמ. לכאורה** נראה מדבריו כדברי הרמב"ן, ששאלת הגמרא היא גם על אכילה [אמנם לעיל (ע"ח ד"ה נזן) כתב רש"י שעוברים על 'בל יראה' משש שעות ולמעלה, ולדרך הנודע ביהודה שהובאה שם, כתב כן רק בשיטת רבי יהודה, אך מקורו הוא מגזירה שוה 'שאור' 'שאור' מ'תשביתו', כמבואר שם. ואם כן, קודם שנודע לנו שזמן ה'תשביתו' הוא בשש שעות, אף אין מקור לכך שיש 'בל יראה' באותה שעה]. **קמא. ובתחילה** כתב ליישב, שאכן שאלת הגמרא אינה על רבי יהודה, אלא רק על רבי מאיר שבהכרח חולק על רבי יהודה, וסובר כרבי שמעון שאין איסור לאו על אכילת חמץ בערב פסח. שכן מבואר להלן (כח:) שנחלקו רבי יהודה ורבי שמעון בין בערב פסח ובין לאחר הפסח, שלדעת רבי יהודה נאמרו שלשה כתובים באיסור אכילת חמץ, אחד לחמץ בזמנו, ואחד לקודם זמנו, ואחד לאחר זמנו. ורבי שמעון דורש ממה שנאמר (דברים טז ג) 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות', שרק בשעה שישנו בקום אכול מצה ישנו בבל תאכל חמץ. ומאחר שרבי מאיר בברייתא להלן (שם.) מחלק בין חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח לבין חמץ של נכרי, מוכח

ארבעה עשר לביעור. רש"י (ד"ה שבעתם) פירש, שלכאורה שני כתובים אלו סותרים זה את זה, שכן בכתוב הראשון נאמר שלא ימצא החמץ בבית אפילו שעה אחת מתוך שבעת ימי הפסח, ואם נבער את החמץ ביום הראשון של פסח כפשוטו של הכתוב השני, נמצא שעד שיכלה ביעורו אנו משהים אותו זמן מה בתוך הפסח. אלא בהכרח ש'ביום הראשון' אינו היום הראשון של ימות הפסח, אלא יום י"ד הקודם לשבעה ימים אלו.

והקשו התוספות (ד"ה וכמיב) על פירושו, מה סתירה היא זו, הלא לדעת רבי יהודה 'תשביתו' הוא בשריפה, ולא ציוה הכתוב לשורפו אלא לאחר זמן איסורו[קמו]. ולא התבאר בדבריהם כל הצורך, איך יתכן שיהיה זמן הביעור בט"ו בשעה שכבר עוברים עליו ב'בל יראה'. **והתוספות הרא"ש** (ד"ה וכמיב) הוסיף על דבריהם, שקודם זמן האיסור אין צריך לשורפו, אלא אפשר לאוכלו או למוכרו לנכרי, ויתכן שאמנם משום 'בל יראה' צריך להוציא את החמץ קודם הפסח, אלא שאם לא הוציאו עד הפסח, ציוה הכתוב להשביתו ביום הראשון של פסח. והרי זה כנותר שנאמר בו (שמות יב י) 'לא תותירו ממנו עד בקר, והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו'.

ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה וכמיב) הביא את קושיית התוספות בנוסח אחר, שיתכן שהביעור הוא בט"ו, משום שכל זמן שמחזרים על החמץ כדי לבערו הרי הוא כמבוער, ואין עוברים עליו[קמז]. ומדברי הר"ן (סוכ"ת, סי' ג) נראה בכוונת התוספות, שאילו 'ביום הראשון' היה מתפרש על ט"ו, לא היו עוברים ב'בל יראה' כל משך הזמן שנצרך לביעור החמץ, לפי שלא חל איסור זה אלא בכניסת הפסח, ורק מאותה שעה מוטל החיוב לדאוג שלא יהיה חמץ[קמח].

וכתב המהרש"א (נמוס' שם), שהתוספות הקשו כן לשיטתם להלן (יג: ד"ה מימתי), שחיוב שריפה הוא רק לאחר זמן האיסור. אבל לשיטת רש"י (שם ד"ה שם) דווקא קודם זמן איסורו מצותו בשריפה, ונמצא שרש"י ותוספות הם לשיטתם.

מדוע לשיטת רש"י נצרכת דרשת 'אך חלק'

עוד הקשו התוספות (שם) על דברי רש"י, הלא להלן (ה.) שואלת הגמרא מנין שזמן ההשבתה הוא בחצות היום ולא בתחילתו, והשיבה 'אך חלק', כלומר, מכך שנאמר 'אך ביום הראשון', משמע שמקצתו מותר בחמץ ומקצתו אסור. ופירש רש"י (שם ד"ה אך) בפירושו הראשון, שמאחר שהיום חלוק, יש לומר שבחצות יש להשבית את החמץ. והרי לדברי רש"י כאן, מעצם מה שנאמר 'ביום הראשון תשביתו' מוכח שמקצתו מותר בהשהיית החמץ[קמט], שהרי כשמשביתו בתחילת היום נמצא ששהה בו זמן מה, ואם כן למה נצרכה הגמרא לדרשת 'אך חלק'[קנ].

ותירץ המגיני שלמה (נמוס' שם), שמה ששוהה בתחילת י"ד כשיעור הזמן הנצרך לביעור אינו נחשב שמקצתו מותר, שהרי באותה שעה אין איסור 'בל יראה', וכל איסור השהיית החמץ הוא רק משום מצות 'תשביתו', ופשוט שכל זמן שעוסק בביעור אינו עובר. ולא הוקשה לאביי אלא אם ב'יום הראשון' הוא שלשיטתו חמץ לאחר הפסח מותר מן התורה. ואם כן בהכרח שגם הוא דורש את ההיקש האמור, והרי מהיקש זה יש ללמוד שגם חמץ קודם זמנו אינו ב'בל תאכל חמץ'. אך דחה תירוץ זה, וראה שם בטעמו. **קמב. ואף** שמקורו של רבי יהודה הוא ממה שנאמר (דברים טז ג) 'לא תאכל עליו חמץ', כלומר על קרבן פסח, וזמן שחיטת הפסח הוא בי"ד, מכל מקום לולי שמצינו חיוב השבתה בי"ד, היינו מעמידים את הכתוב האמור על זמן אכילת הפסח, שהוא בליל ט"ו. עוד יש לומר, שאפילו אם כוונת הכתוב היא לזמן שחיטת הפסח, מכל מקום יש לומר שלא נאמר איסור זה אלא למי שמביא פסח, ולא למי שאינו מביאו משום דרך רחוקה, או בזמן הזה. פני יהושע (שם). **קמג. ונקט** הצל"ח, שיתכן שגם רבי מאיר מודה לדברי רבי יהודה בזה, ולא כדברי הפני יהושע שהובאו לעיל, שרבי מאיר בהכרח סובר כרבי שמעון. **קמד. ואף** שבחמץ המונח לפניו חייבוהו לכפות עליו את הכלי משום החשש האמור, מכל מקום לא מצינו שחששו לכך בחמץ שאינו מונח לפניו. **קמה. ראה** שם ביאורים אחרים בחילוק הגמרא. **קמו. לכאורה** מוכח מדבריהם כשיטת רש"י לעיל (ע"ח ד"ה נזן), שמשש שעות ולמעלה עוברים ב'בל יראה', שאם לא כן, איך הוכיחו משריפת החמץ לאחר שש על שריפת החמץ בליל ט"ו, הלא בלילה עוברים עליו משום 'בל יראה'. **קמז. לכאורה** כוונתו כדברי התוספות (להלן כט: ד"ה רבי), שהמשהה חמץ בפסח **על מנת לבערו** אינו עובר ב'בל יראה'. אך לפי זה צריך ביאור, מדוע כתב שהוא דווקא משום שמחזרים עליו לבערו. אמנם המקור חיים (פתיחה לסי' תמח ד"ה ומה) כתב, שאף כוונת התוספות להלן היא כן, שדווקא אם משתהה משום עסק הביעור אינו עובר. עוד יש לפרש, שכוונת רבינו פרץ היא לדברי שו"ת הר"ן המובאים בסמוך. חידושי רבי שמואל (לחומ עמ). וראה במגיני שלמה (נמוס' ד"ה מלמוריימת) שכתב בביאור שיטת התוספות, שכל זמן שעוסקים בביעור החמץ אינו נחשב 'מצוי', ועל כן אין עוברים עליו ב'בל ימצא'. **קמח. שכן** דן שם במי שנדר שלא להיות בעיר בשבת, האם הוא מחויב לצאת ממנה קודם השבת, או רק לאחר כניסתה. ותלה נידון זה במחלוקת רש"י ותוספות בסוגייתנו, שלשיטת רש"י חייב לצאת קודם השבת, כשם שחייב לבער את החמץ קודם הפסח כדי שלא ימצא בפסח, ואילו לשיטת התוספות חייב לצאת רק לאחר כניסת השבת, לפי שכל זמן שלא חל האיסור אין חיוב לעשות מעשה בכדי להימנע ממנו. ובשיעורי רבי דוד פוברסקי (לחומ טו) הוסיף בביאור הדברים, שמאחר שעוברים על 'בל יראה' ב'שב ואל תעשה', בהכרח שביסוד לאו זה נאמר ציווי לעשות מעשה בכדי שלא ימצא החמץ, וחיוב זה הוא קודם זמן האיסור, בכדי שלא יעבור לכשיגיע זמן האיסור. אך כתב, שלפי זה לכאורה יש מקום לחלק בין 'בל יראה' לבין איסור נדר, שביסודו הוא איסור 'קום ועשה'. **קמט. אמנם** לפירושו השני של רש"י (שם) ש'אך' הוא 'חץ' [מלשון מחצה] לפי חשבון 'אח"ס בט"ע גי"ף דכ"ץ' לא קשה קושיא זו, שכן מוכיחה הגמרא מדרשה זו שהמקצת המותר הוא עד חצות היום. **קנ. ובעין** זה הקשה רבינו פרץ (ד"ה וכמיב) מדברי רבי יוסי להלן (ה.), שמוכיח ש'ביום הראשון' הוא י"ד ולא ט"ו

ט״ו, שלא יתכן שתצוה התורה על הביעור לאחר כניסת יום זה, שהרי עוברים עליו ב׳בל יראה׳ מתחילתו.

והחתם סופר (ד״ה הא) כתב ביישוב קושיית התוספות, ש׳ביום הראשון׳ לא אמור דווקא על חצות היום, שהרי מחצות כבר נאסר החמץ בשהייה, כמבואר בדברי רש״י. ואם כן בהכרח כוונת הכתוב היא לכל שש השעות הראשונות של היום הראשון, ומהבוקר עד חצות היום הוא זמן הביעור, כדי שיהיה החמץ מושבת עד חצות היום[קנא]. וכל זה הוא משום ׳אך חלק׳, אך לולי דרשה זו היה משמע מ׳ביום הראשון׳, שזמן הביעור הוא כל היום.

והשפת אמת (ד״ה תרי) תירץ, שאף שמ׳ביום הראשון׳ מוכח שמקצתו של י״ד מותר, מכל מקום לולי ׳אך חלק׳ היה מקום לומר שרק לילו מותר, אבל היום כולו אסור, ויש להשביתו בלילה בכדי שהיה מושבת מתחילת היום. עוד תירץ, שאף אם נאמר שההשבתה היא ביום י״ד, מכל מקום עדיין יתכן שצריך להשביתו מיד לאחר עלות השחר, ומלבד הזמן שנצרך להשבתה כולו אסור.

לשיטת רש״י מצות ׳תשביתו׳ היא בקום ועשה

כתב המנחת חינוך (מצוה ט סוף ס), שמשיטת רש״י בביאור דברי אביי שלא יתכן שיהיה זמן הביעור בט״ו משום שעד שיגמר הביעור יעברו ב׳בל יראה׳, מוכח שמצות ׳תשביתו׳ היא ב׳קום ועשה׳[קנב]. שהרי אם המצוה היא ב׳שב ואל תעשה׳, שלא יהיה ברשותו חמץ, הלא מצינו לפרש שאמרה תורה שיש לבער מעט קודם הלילה, כדי שבט״ו יהיה החמץ מושבת[קנג]. אך לשאר השיטות (להלן ה.) שמיאנו בהוכחת אביי ומביאות מקורות אחרים לכך שזמן הביעור הוא בי״ד, מוכח ש׳תשביתו׳ הוא ב׳שב ואל תעשה׳[קנד].

שיטת התוספות בביאור דברי אביי

התוספות (ד״ה וכמיב) פירשו בשם ר״י, שהוכחת אביי היא מייתור הכתוב. שמאחר שכבר נאמר ׳שבעת ימים שאור לא ימצא׳, מה הוצרך הכתוב ללמדנו שחובת הביעור היא ביום הראשון, אלא בהכרח שבא הכתוב לרבות את י״ד לביעור.

והקשו האחרונים[קנה], מדוע ׳אך ביום הראשון תשביתו׳ מיותר, הלא נצרך הכתוב לעצם מצות עשה של ׳תשביתו׳, וללמדנו ש׳בל יראה׳ הוא לאו הניתק לעשה, כמבואר בגמרא להלן (כא.). וכן הביאו התוספות להלן (כט: ד״ה רבי) בשם ר״י עצמו, שאין לוקים על ׳בל יראה׳ משום שהוא ניתק לעשה[קנו]. ותירצו **האור חדש והרש״ש**, שאין כוונת התוספות שהכתוב כולו מיותר, אלא די שיכתב ׳אך תשביתו מבתיכם׳ ללא ׳ביום הראשון׳, משום שבתחילת כתוב זה נאמר ׳שבעת ימים מצות תאכלו׳, וממילא מתפרש ה׳תשביתו׳ על היום הראשון של שבעה ימים אלו[קנז].

והמצפה איתן (נמוק׳ ד״ה וכמיב) תירץ, שהר״י הולך בזה לשיטתו. שכן הביאו התוספות בתמורה (ד: ד״ה וכל) בשמו, שלשיטת אביי ׳לאו הניתק לעשה׳ הוא רק באחד משני תנאים, או שהעשה סמוך ללאו, או שאי אפשר לקיים את העשה מבלי לעבור על הלאו, כגון בעשה של ׳והשיב את הגזילה׳ (ויקרא ה כג), שאי אפשר לקיימו מבלי לעבור על לאו של גזילה. ואם כן, לפי זה ׳בל יראה׳ אינו לאו הניתק לעשה, שכן ה׳תשביתו׳ לא נאמר בסמוך לו, וגם אפשר לקיימו מבלי לעבור על הלאו. ולפי זה מיושבת הסתירה האמורה בדברי ר״י, שכן מה שכתב כאן ש׳ביום הראשון׳ מיותר, הוא בשיטת אביי הסובר שבין כך אין ה׳בל יראה׳ ניתק לעשה, ומה שכתב להלן שהוא ׳לאו הניתק לעשה׳ אינו בשיטת אביי, אלא בשיטת האמוראים החולקים על אביי בתמורה.

אמנם התוספות הרא״ש (ד״ה וכמיב) הוסיף על דברי התוספות, ש׳ביום הראשון׳ מיותר, והיה די שיכתב ׳שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם, אך תשביתוהו מבתיכם׳, ומכך היה משתמע שלא ציוה הכתוב לשורפו אלא לאחר זמן איסורו. ולכאורה בא ליישב בכך את הקושיא האמורה. אך בשו״ת **הרא״ש** (מכון ירושלים, תשובות ונוספות סי׳ ח) נשאל, הלא שני כתובים אלו אינם סמוכים זה לזה, אלא ׳שבעת ימים׳ נאמר בשמות פרק י״ב פסוק י״ט, ואילו ׳תשביתו׳ נאמר בפסוק ט״ו, ולא מצינו בשום מקום שתקשה הגמרא שיש לסמוך שני פסוקים מרוחקים כדי לקצר בהם. והשיב, שלעולם כל הכתוב של ׳אך ביום הראשון תשביתו׳ מיותר, שכן ממה שנאמר ׳שבעת ימים שאור לא ימצא׳ כבר למדנו שצריך להשביתו בזמן איסורו, ומה שכתב שהיה להסמיכו ל׳שבעת ימים׳ אינו אלא לרווחא דמילתא, שאפילו אם נכתב שלא לצורך היה יכול להכתב באופן האמור.

דרך רבינו דוד בביאור דברי אביי

רבינו דוד (ד״ה ויש) תמה על פירוש התוספות, שמלשון הגמרא ׳הא כיצד׳ משמע כפירוש רש״י, שהוקשה לה מסתירת הכתובים, ולא מהייתור. וכן הקשה (ד״ה ממר) על פירוש רש״י מהמשך דברי הגמרא, כפי שיובא להלן [בענין ׳ביאור דחיית הגמרא לשיטת רש״י׳]. על כן הרכיב רבינו דוד (ד״ה והמדוקדק) את שני הפירושים האלו יחד, ופירש, שמאחר שכבר נאמר ׳שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם׳, ודאי שצריך להשביתו קודם לכן כדי שיהיה מבוער כל ימים אלו, ו׳אך ביום הראשון תשביתו׳ מיותר. ובהכרח בא להשמיענו אחד מהשניים, או להתיר את ההשבתה בליל ט״ו, ולומר שכל זמן שהוא עוסק בהשבתתו אינו עובר ב׳בל יראה׳, או לאסור את יום י״ד. ומאחר שלא יתכן שבא להתיר את יום ט״ו, שהרי נאמר ׳שבעת ימים שאור לא ימצא׳, בהכרח ש׳ביום הראשון׳ הוא י״ד, וזמן מצות ההשבתה הוא בחצות יום זה.

ביאורי האחרונים בשיטת רש״י

הפני יהושע (ד״ה מיהו) כתב גם לבאר בשיטת רש״י כעין דרך רבינו דוד שהובאה לעיל, שהוכחת אביי מורכבת גם מייתור ׳ביום הראשון׳ וגם מסתירת הכתובים, אך באופן אחר. שמצד הייתור בלבד אין לנו להוציא את הכתוב האמור מידי פשוטו שהוא ט״ו ולפרשו על י״ד, אלא היינו דורשים ממנו דרשה אחרת[קנח]. אך מאחר שאי אפשר לפרש ש׳ביום הראשון׳ הוא ט״ו, שהרי נאמר ׳שבעת ימים שאור לא ימצא׳, ובהכרח עלינו להוציא את הכתוב מידי פשוטו ולהעמידו בי״ד, שוב יש לומר שבא ללמד שההשבתה היא באמצע יום י״ד, שהרי מה שצריך לבער מעט קודם הלילה כבר נלמד מ׳שבעת ימים׳.

וכן כתב הצל״ח (ד״ה ממר, ד״ה ולכן), שגם לשיטת רש״י לא יתכן שהוכחת אביי היא מסתירת הכתובים, שאם כן לא היה לו לאביי לפתוח בתיבות ׳תרי קראי כתיבי׳, אלא לומר מיד ׳כתיב שבעת ימים וגו׳ וכתיב אך ביום הראשון וגו׳ הא כיצד׳. וכן קשה, שהיה לו לאביי להביא תחילה את הפסוק ׳ביום הראשון׳ שנכתב קודם ׳שבעת ימים׳[קנט]. אלא ודאי שעיקר הוכחתו היא מייתור הכתוב, ואף שגוף הכתוב נצרך ללמדנו עשה של ׳תשביתו׳, מכל מקום היה די לו לכתוב ׳בראשון תשביתו׳, ו׳אך ביום׳ מיותר. ובהכרח ש׳אך׳ בא למעט שמקצת היום מותר, ועל כן אי אפשר להעמידו בט״ו. והוא שכתב רש״י, ׳והרי שהה בו שעה אחת׳[קס].

והשפת אמת (ד״ה תרי) כתב בביאור דברי רש״י כדרך רבינו דוד שהובאה לעיל, שמעצם מה שנאמר ׳שבעת ימים׳ עדיין אין הכרח ש׳ביום הראשון׳ הוא י״ד, אלא יתכן שכוונת הכתוב היא שביום ט״ו יהיה החמץ מושבת על ידי ביעורו מעט קודם הלילה[קסא]. אך מאחר שכבר למדנו זאת מ׳שבעת ימים׳ שוב מיותר ׳ביום הראשון׳, ובהכרח שבא ללמדנו שזמן ההשבתה הוא באמצע היום.

וכעין זה כתב האבני נזר (סו״ס סי׳ שנו סוף ח), אך הוסיף שמדברי רש״י לעיל (ע״ב ד״ה סוכת) משמע שאיסור ׳בל יראה׳ תלוי במי שהחמץ נמצא ברשותו ולא בבעל החמץ, וכשיטת הגאונים[קסב] שאם הוציא את החמץ מביתו לרשות אין מתקיים ה׳עשה׳. וכתב ליישב, שיתכן שלאחר שכבר נאסר הכזית ב׳בל יראה׳, שוב אין נפקע האיסור אף לאחר שנתמעט משיעורו [כשם שגרדומין כשרים למצות ציצית, משום שכבר חל עליהם שם ציצית, כמבואר במנחות (לח:)]. אך כתב שהוא דבר מחודש, ולא מצא לו מקור בשום מקום.

קנז. עוד הקשה הפני יהושע (נמוק׳ ד״ה וכמיב), הלא לשיטת התוספות שהובאה לעיל ׳תשביתו׳ הוא ביעור, שלדעת רבי יהודה ביעור חמץ הוא דווקא בשריפה, וכן לשיטתם להלן (יג: ד״ה ממילא), דווקא לאחר זמן איסורו ביעורו הוא בשריפה. ואם כן ׳ביום הראשון׳ אינו מיותר, אלא בא ללמדנו שדווקא בט״ו מצותו בשריפה, אבל קודם לכן השבתתו בכל דבר. ותירץ החתם סופר (ד״ה לרבנים), שדבר זה פשוט מסברא, שהרי אפילו ביטול החמץ מועיל קודם זמן האיסור, ואם כן כל שכן שמועילה השבתתו בכל דבר באותה שעה, שהרי ודאי שעל ידי ההשבתה הוא מתבטל ונעשה כעפר.

קנח. כשם שדורש תנא דבי רבי ישמעאל (להלן ה.) את שלשת ׳ביום הראשון׳ שנאמרו בפרשת המועדות, שבזכותם זכו ישראל לשלשה דברים שנאמר בהם ׳ראשון׳. וכבר הקשו התוספות (סס ד״ה כדתניא), שמא ׳ביום הראשון׳ שנאמר לגבי ׳תשביתו׳ נדרש כענין זה. עוד כתב הפני יהושע, שיתכן ש׳ביום הראשון׳ בא למעט שדווקא ביום זה ביעורו הוא בשריפה, אבל לפניו ולאחריו השבתתו בכל דבר.

קנט. אולם אם הוכחתו היא מהייתור מובן למה הוצרך להקדים את ׳שבעת ימים׳, משום שמחמתו מיותר ׳ביום הראשון׳.

קס. ולא רצה רש״י לפרש ש׳אך׳ בא לרבות את יום י״ד, שכן מבואר בירושלמי (פ״א ה״ד) [על פי גירסת הקרבן העדה] שלשיטת רבי יהודה ׳אך׳ בכל מקום בא למעט.

קסא. ולא כדברי המנחת חינוך שהובאו לעיל.

קסב. ראה להלן (ה:) בביאור שיטה זו.

קנא. וכן פירש הפני יהושע (להלן ה: ד״ה ת״ש), וראה לעיל בהרחבת הדברים.

קנב. ראה לעיל בנידון זה בהרחבה.

קנג. אך ראה להלן בביאורי האחרונים בדברי רש״י, שלפיהם אין ראיה מדברי רש״י לנידון האמור. ומדברי המהרש״א (נמוק׳ ד״ה וכמיב) משמע, שלשיטת רש״י שזמן השריפה הוא דווקא בזמן ההיתר, מוכח שמקצתו של יום הביעור מותר, ומזה הוכיח אביי שבהכרח הוא י״ד ולא ט״ו. ולפי זה לכאורה נדחית ראיית המנחת חינוך מדברי רש״י.

קנד. מלבד לשיטת רבי עקיבא, שגם מדבריו מוכח שהוא ב׳קום ועשה׳, וכפי שיבואר להלן (סס).

קנה. השאגת אריה (סי׳ פג ד״ה ומצא קסה), האור חדש והרש״ש (נמוק׳ סס). וכעין זה הקשה השפת אמת (ד״ה תרי), שהלא לשיטת התוספות ש׳תשביתו׳ הוא ביעור, נצרך כתוב זה להשמיענו שיש לבער את החמץ בדרך ביעור.

קנו. עוד הקשה האבני נזר (סו״ס סי׳ שנו סוף יז), הלא ה׳תשביתו׳ אינו מיותר, שכן שני חצאי כזית חמץ בשני מקומות אינם מצטרפים לאיסור ׳בל יראה׳, ואם כן אפשר לחלק את הכזית לשני חלקים בכדי שלא לעבור עליו, אך מצד העשה של ׳תשביתו׳ חייבים דווקא לבערו ולא לחלקו, שהרי בחלוקתו מכך שנאמר ׳אך חלק׳, ולא יתכן שתצוה התורה על חצות יום ט״ו משום שעוברים מתחילתו על ׳בל יראה׳. ומבואר מדבריו, שלולי ׳אך חלק׳ היה אפשר לומר שזמן הביעור הוא בתחילת ט״ו, וכל שמבערים אותו מיד בכניסת ליל ט״ו אין עוברים עליו. אך ראה להלן (ה.) [בענין ׳מדוע לשיטת רבי עקיבא לא יתכן שזמן הביעור הוא בכניסת ליל ט״ו׳] במובא מהמנחת חינוך, שנחלקו תנאים ואמוראים בגדר מצות ׳תשביתו׳, ולדעת רבי יוסי המצוה היא שיהיה החמץ מבוער, ולשיטתו לולי ׳אך חלק׳ אכן היתה כוונת הכתוב ש׳ביום הראשון׳ שהוא ליל ט״ו כבר יהיה החמץ מבוער, על ידי השבתתו קודם לכן.

קנא. וכן פירש הפני יהושע (להלן ה: ד״ה ת״ש), וראה לעיל בהרחבת הדברים.

קנב. ראה לעיל בנידון זה בהרחבה.

קנג. אך ראה להלן בביאורי האחרונים בדברי רש״י, שלפיהם אין ראיה מדברי רש״י לנידון האמור. ומדברי המהרש״א (נמוק׳ ד״ה וכמיב) משמע, שלשיטת רש״י שזמן השריפה הוא דווקא בזמן ההיתר, מוכח שמקצתו של יום הביעור מותר, ומזה הוכיח אביי שבהכרח הוא י״ד ולא ט״ו. ולפי זה לכאורה נדחית ראיית המנחת חינוך מדברי רש״י.

קנד. מלבד לשיטת רבי עקיבא, שגם מדבריו מוכח שהוא ב׳קום ועשה׳, וכפי שיבואר להלן (סס).

קנה. השאגת אריה (סי׳ פג ד״ה ומצא קסה), האור חדש והרש״ש (נמוק׳ סס). וכעין זה הקשה השפת אמת (ד״ה תרי), שהלא לשיטת התוספות ש׳תשביתו׳ הוא ביעור, נצרך כתוב זה להשמיענו שיש לבער את החמץ בדרך ביעור.

קנו. עוד הקשה האבני נזר (סו״ס סי׳ שנו סוף יז), הלא ה׳תשביתו׳ אינו מיותר, שכן שני חצאי כזית חמץ בשני מקומות אינם מצטרפים לאיסור ׳בל יראה׳, ואם כן אפשר לחלק את הכזית לשני חלקים בכדי שלא לעבור עליו, אך מצד העשה של ׳תשביתו׳ חייבים דווקא לבערו ולא לחלקו, שהרי בחלוקתו אין מתקיים ה׳עשה׳. וכתב ליישב, שיתכן שלאחר שכבר נאסר הכזית ב׳בל יראה׳, שוב אין נפקע האיסור אף לאחר שנתמעט משיעורו [כשם שגרדומין כשרים למצות ציצית, משום שכבר חל עליהם שם ציצית, כמבואר במנחות (לח:)]. אך כתב שהוא דבר מחודש, ולא מצא לו מקור בשום מקום.

קנז. עוד הקשה הפני יהושע (נמוק׳ ד״ה וכמיב), הלא לשיטת התוספות שהובאה לעיל ׳תשביתו׳ הוא ביעור, שלדעת רבי יהודה ביעור חמץ הוא דווקא בשריפה, וכן לשיטתם להלן (יג: ד״ה ממילא), דווקא לאחר זמן איסורו ביעורו הוא בשריפה. ואם כן ׳ביום הראשון׳ אינו מיותר, אלא בא ללמדנו שדווקא בט״ו מצותו בשריפה, אבל קודם לכן השבתתו בכל דבר. ותירץ החתם סופר (ד״ה לרבנים), שדבר זה פשוט מסברא, שהרי אפילו ביטול החמץ מועיל קודם זמן האיסור, ואם כן כל שכן שמועילה השבתתו בכל דבר באותה שעה, שהרי ודאי שעל ידי ההשבתה הוא מתבטל ונעשה כעפר.

קנח. כשם שדורש תנא דבי רבי ישמעאל (להלן ה.) את שלשת ׳ביום הראשון׳ שנאמרו בפרשת המועדות, שבזכותם זכו ישראל לשלשה דברים שנאמר בהם ׳ראשון׳. וכבר הקשו התוספות (סס ד״ה כדתניא), שמא ׳ביום הראשון׳ שנאמר לגבי ׳תשביתו׳ נדרש כענין זה. עוד כתב הפני יהושע, שיתכן ש׳ביום הראשון׳ בא למעט שדווקא ביום זה ביעורו הוא בשריפה, אבל לפניו ולאחריו השבתתו בכל דבר.

קנט. אולם אם הוכחתו היא מהייתור מובן למה הוצרך להקדים את ׳שבעת ימים׳, משום שמחמתו מיותר ׳ביום הראשון׳.

קס. ולא רצה רש״י לפרש ש׳אך׳ בא לרבות את יום י״ד, שכן מבואר בירושלמי (פ״א ה״ד) [על פי גירסת הקרבן העדה] שלשיטת רבי יהודה ׳אך׳ בכל מקום בא למעט.

קסא. ולא כדברי המנחת חינוך שהובאו לעיל.

קסב. ראה להלן (ה:) בביאור שיטה זו.

אחרים אינו עובר עליו[קסג]. ולפי זה מועילה הוצאת החמץ לרשות הרבים להינצל מ׳בל יראה׳ אף לאחר זמן איסורו, אך לא לענין קיום מצות ׳תשביתו׳, שהרי אף לשיטת חכמים צריך לזרותו לרוח או להשליכו לים[קסד]. ולפי זה שוב אין ה׳תשביתו׳ מיותר, שהרי נצרך ללמדנו שאין מועילה הוצאה מרשותו לאחר שכבר נתחייב ב׳עשה׳[קסה]. ועל כן הוסיף רש״י ׳הרי שהה שעה אחת׳, שהרי אם ׳ביום הראשון׳ הוא ט״ו, בהכרח משמעות ׳תשביתו׳ אינה מעשה השבתה ב׳קום ועשה׳, שאם כן שהה שעה אחת באיסור, אלא בהכרח משמעותו היא שבט״ו כבר יהיה מושבת. ואם כן שוב מיותר ה׳תשביתו׳, שהרי רגע קודם ט״ו אין צריך לבערו אלא די בהוצאתו מהבית, שכן באותה שעה עדיין לא חל חיוב העשה. נמצא שהוכחת אביי היא בדרך ממה נפשך, שאם ׳תשביתו׳ הוא ב׳קום נעשה׳, לא יתכן שזמנו בט״ו, שהרי יעבור על ׳בל יראה׳. ואם הוא ב׳שב ואל תעשה׳, הרי הוא מיותר.

הפירוש השני בתוספות בביאור דברי אביי

עוד פירשו **התוספות** (ד״ה וכמיב), **שההוכחה היא ממה שנאמר** ׳אך׳, **שלהלן** דורשת מכך הגמרא ׳אך חלק׳, שזמן הביעור הוא באמצע היום הראשון, ועל כן לא יתכן להעמידו ביום ט״ו, שהרי כבר מתחילתו עוברים ב׳בל יראה׳. **ותמה הרש״ש** (גמוס׳ שם) על דבריהם, הלא זו היא ממש שיטת רבי יוסי בברייתא להלן (ה.), שמכח דרשת ׳אך חלק׳ מוכח ש׳ביום הראשון׳ הוא י״ד, ואם כן היה לה לגמרא להביא את דברי רבי יוסי מיד לאחר דברי אביי, ולומר ׳תניא נמי הכי׳[קסי]. ותירץ, שדברי אביי אינם ממש כדברי רבי יוסי, שכן אביי מוכיח שלא יתכן שזמן הביעור הוא באמצע יום י״ד ממה שנאמר ׳שבעת ימים׳, ואילו רבי יוסי מוכיח זאת ממה שהוקשה השבתת שאור לאכילת חמץ.

ביאור דחיית הגמרא לשיטת רש״י

ואימא לרבות לילי חמשה עשר לביעור. פירש **רש״י** (ד״ה ואימא) את דחיית הגמרא, ששמא בא הכתוב להשמיענו שלא ימתין עם ביעור החמץ עד הבוקר, אלא יבערנו מיד בכניסת היום הראשון שהוא ליל ט״ו. **ותמה רבינו דוד** (ד״ה אמר), הלא לשיטת רש״י שהובאה לעיל בביאור דברי אביי, לא יתכן שיהיה זמן ההשבתה לאחר זמן האיסור, ואם כן איך יעלה על הדעת שזמן הביעור הוא בליל ט״ו, הלא אם נפרש ש׳ביום הראשון׳ מרבה ליל ט״ו לביעור, נמצא שבאותה שעה כבר עוברים על החמץ ב׳בל יראה׳[קסז]. **ותירץ הפני יהושע** (ד״ה ואימא), שמאחר שלא היינו אוסרים את הלילה כלל לולי ׳ביום הראשון׳, יתכן שגם לאחר ריבוי זה לא אסרה תורה ליל ט״ו ב׳בל יראה׳, אלא רק לאחר הזמן הנצרך לביעור.

ובחידושי רבי שמואל (מות עג) כתב לפרש בקושיית הגמרא, שיתכן שלא נתרבה ליל ט״ו לאיסור ׳בל יראה׳, אלא רק לחיוב ׳תשביתו׳.

והשפת אמת (ד״ה תרי) כתב על פי דרכו [הו״ד לעיל בענין ׳ביאורי האחרונים בשיטת רש״י] בביאור שיטת רש״י, שדוחה הגמרא, שמא בא הכתוב להשמיענו שגם בלילה החמץ אסור בשהייה, ואכן צריך לבערו מעט קודם הלילה. ולפי זה, מה שכתב רש״י שיבער מיד בכניסת ליל ט״ו, אין כוונתו לאחר כניסת הלילה, אלא לסוף יום י״ד, כדי שבכניסת הלילה יהיה החמץ מבוער.

מדוע לא תירצה הגמרא ש׳ביום הראשון׳ משמע יום שם. מבואר בגמרא להלן (ה.) שלא יתכן ש׳ביום הראשון׳ הוא ליל י״ד, שכן ׳ביום׳ אינו מתפרש על לילה. וכתבו **התוספות** (ד״ה ואימא), שכמו כן יכלה הגמרא לתרץ כאן, שלא יתכן שבא כתוב זה לרבות את ליל ט״ו, שהרי לילה אינו בכלל ׳ביום׳[קסח]. **והתוספות רבינו פרץ** (להלן ה. ד״ה ביום) כתב, שליל ט״ו ודאי נכלל במשמעות ׳ביום הראשון׳, ואין למעט ׳מביום׳ אלא ליל י״ד. שהרי פשוטו של מקרא אינו אלא ט״ו, ואם באנו להוציאו מפשוטו ולפרשו על י״ד, אין לרבות ממנו אלא את יום י״ד ולא את לילו. וכעין זה כתב **התוספות הרא״ש** (שם ד״ה ואימא), והוסיף, שאם ׳ביום הראשון׳ הוא ט״ו, בהכרח שבא לרבות את לילו, שהרי יום ט״ו כבר נאסר ממה שנאמר ׳שבעת ימים שאור לא ימצא׳[קסט].

ובתוספות חכמי אנגליה (שם ד״ה ביום) תירצו, שאם ׳ביום הראשון׳ הוא ט״ו אין למעט ממנו לילה, משום שיש לפרש שמשמעות ׳ביום׳ היא כניסת היום הראשון[קע], כלומר תחילת לילו. אך אם הוא י״ד, אין לפרש ש׳ביום׳ היינו כניסת היום, שהרי לא יתכן שתהיה חובת הביעור בתחילת ליל י״ד, שאם כן נמצא שהחמץ אסור שמונה ימים שלמים, והרי לא נאמר אלא ׳שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם׳. ובהכרח ש׳ביום׳ בא למעט את הלילה של י״ד.

ה.

איזה כתוב הקיש השבתת שאור לאכילת חמץ

דהא איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ וכו׳ דכתיב שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת ונכרתה. כתבו **התוספות** (לעיל ד: ד״ה ואימא), שלפי המבואר עתה שמקור איסור ׳בל ימצא׳ בליל ט״ו הוא מההיקש האמור, שוב לא היה צריך אביי להוכיח ש׳ביום הראשון׳ הוא י״ד מהכתוב ׳שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם׳, אלא היה יכול להוכיח מגוף הכתוב שהכוונה היא לי״ד, כפי שמוכיח רבי יוסי להלן מההיקש האמור, שלא יתכן שכוונת הכתוב היא לליל ט״ו, שהרי עוברים בו ב׳בל יראה׳[א].

ותמה המהרש״א (גמוס׳ שם) על דבריהם, הלא הכתוב ׳שבעת ימים׳ שמביא אביי הוא כל מקור ההיקש האמור, ולולי כתוב זה לא היה לנו מקור לכך שגם בליל ט״ו עוברים ב׳בל יראה׳[ב], ואם כן איך כתבו התוספות שגם בלעדיו מוכח ש׳ביום הראשון׳ הוא י״ד. ותירץ **הצל״ח** (גמוס׳ שם ד״ה ואימא), שבשביל ההיקש אין צורך ב׳שבעת ימים׳, שהרי באותו כתוב שנאמר בו חיוב תשביתו כבר הוקשה השבתה לאכילה, שנאמר (שמות יג טו) ׳אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם כי כל אוכל חמץ ונכרתה׳ וגו׳. ומה שהזכירה כאן הגמרא את הכתוב ׳שבעת ימים׳, הוא משום שבאה לדחות בכך את ההוה אמינא ש׳ביום הראשון׳ בא לרבות ליל ט״ו, ועל כך השיבה שמשום זה לא היה צריך פסוק זה להיכתב כללג, אלא היינו מרבים את ליל ט״ו מההיקש שנאמר בכתוב של ׳שבעת ימים׳. אך לאחר שנכתב ב׳יום הראשון׳, מקור ההיקש הוא מכתוב זה עצמו, ושוב אין צורך ב׳שבעת ימים׳[ד].

ועל פי זה כתב הצל״ח ליישב את מה שלכאורה יש להקשות, הלא לשיטת רבי שמעון (להלן כח.) לא נאמר בתורה איסור על אכילת חמץ בערב פסח משש שעות ולמעלה[ה], וכל מקורו הוא מ׳אך ביום הראשון תשביתו׳, שעל ידי אכילת החמץ מתבטלת מצות ׳תשביתו׳ שזמנה הוא משש שעות ולמעלה של יום י״ד[ו]. ומאחר שאין זו אלא מצות עשה שהזמן גרמא, אם כן יהיו נשים פטורות ממנה, ויהיו מותרות באכילת חמץ כל יום י״ד עד הלילה[ז]. אך לפי האמור יש ליישב, שמאחר שגם מצות ׳תשביתו׳ הוקשה לאכילת חמץ, אם כן כל שישנו בחיוב

19/06/2018 אוצר החכמה

קסג. **שכן** רצתה הגמרא (ע״ב) להוכיח ממזוזה, שבבית מושכר חובת הבדיקה היא על השוכר. ודחתה הגמרא, שמזוזה היא חובת הדר. ופירש רש״י (ד״ה מוכח), שאין להוכיח ממזוזה על בדיקה שאינה אלא מדרבנן, שכן מן התורה די בביטול. ולכאורה תמוה, למה הוצרך רש״י להוסיף זאת, הלא אף אם הבדיקה היא דאורייתא מכל מקום אין להוכיח עליה ממזוזה, שהרי מזוזה היא חובת הדר. ומוכח דבריו, שאף אילו היתה חובת הבדיקה וביעור מדאורייתא, מכל מקום היא חובת הדר, ולא חובת בעל החמץ. וראה להלן (ה:) שכן מוכח גם מרש״י (שם ד״ה לפי), ובשיטות הפוסקים בנידון זה. קסד. **אמנם** השלחן ערוך הרב (או״ח סי׳ תמה ס״ג) כתב, שהוצאת החמץ לרשות הרבים לאחר זמן האיסור אינה מועילה אף לענין ׳בל יראה׳, שכן מאחר שאין החמץ ברשותו כדין איסורי הנאה, אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, אם כן מה יתן ומה יוסיף שיוציאנו מרשותו. אך כתב האבני נזר (שם אות ט), שלא יתכן שסובר רש״י כסברא האמורה. שכן לכאורה יש להקשות על סברא זו, הלא מבואר בגמרא להלן (ו:) שביטול אינו מועיל לאחר זמן האיסור משום ׳דלאו ברשותיה קאי דליבטליה׳. ואם כדברי השולחן ערוך הרב, מדוע נצרכה הגמרא לטעם האמור, הלא היה לה לומר שאין מועיל הביטול משום שבלאו הכי אינו ברשותו אלא עשאו הכתוב כאילו הוא שלו. אמנם יש ליישב לפי מה שכתב השו״ע הרב בקונטרס אחרון (או״ח סי׳ תלה אות ג), שאף לאחר זמן האיסור החמץ שלו אלא שאינו ברשותו [וכשיטת הריטב״א בסוכה (לה. ד״ה והנכון) שהובאה לעיל, שאיסורי הנאה הם שלו אלא שאינם ברשותו]. ולפי זה אף לאחר זמן האיסור היה לביטול להועיל משום שעושה את החמץ לאינו שלו, ועל כן הוצרכה הגמרא לומר שאינו מועיל משום שאינו ברשותו לבטלו. אך בשיטת רש״י לא יתכן לתרץ כן, שהרי כתב בפירוש (להלן ו: ד״ה דלמא) שחמץ לאחר זמן האיסור אינו שלו, ולפי שיטתו מוכח שלא כסברת השולחן ערוך הרב, ממה שלא פירשה כן הגמרא לענין ביטול. קסה. **אך** ראה לעיל במובא מהאחרונים, שעצם ה׳תשביתו׳ אינו מיותר, אלא בא לנתק את הלאו לעשה, והוכחת אביי אינה אלא מייתור התיבות ׳ביום הראשון׳. קסו. **כשם** שהביאה להלן (ה.) על דברי רבא בענין זה. קסז. **אמנם** לדרך האחרונים שהובאו לעיל בביאור דברי רש״י, שגם לשיטתו הוכחת אביי היא מהייתור, מיושבת קושיית רבינו דוד.

קסח. **וכן** כתב רבינו חננאל (ד״ה ואלו), ׳ואי אפשר לומר נמי השבתת שאור לילי ט״ו הוא, משום דביום הראשון תשביתו שאור כתיב ולא בלילה׳. קסט. **וכעין** זה כתבו המהרש״ל (גמוס׳ שם) והצל״ח (להלן ה. ברס״י ד״ה לקן). והוסיף הצל״ח, שרק ליל י״ד מתמעט מ׳ביום׳, משום שאם כוונת הכתוב היא גם ללילה, לא היה לו לכתוב ׳ביום׳ אלא ׳בראשון׳ בלבד, כדי שלא יהיה מקום לטעות ולומר שאין הלילה בכלל. אבל אם הוא ט״ו, שוב אין מקום לטעות ולמעט את הלילה, שהרי הוקשה השבתת שאור לאיסור אכילת חמץ שהוא מהלילה, ודרך הכתוב לומר ׳ביום׳ ולכלול בו גם את הלילה, כל שאין הדבר מביא לידי טעות. קע. **וכן** מבואר בדברי רש״י (ד״ה ואימא). א. **לפי** הפירוש הראשון בתוספות (שם ד״ה וכמיב) בהכרח ש׳תשביתו׳ הוא בי״ד, שכן בט״ו לא צריך הכתוב להשמיענו חיוב השבתה, שהרי כבר למדנו מהיקש שהחמץ אסור בראיה בליל ט״ו. ולפי הפירוש השני בתוספות (שם), לא יתכן ש׳ביום הראשון׳ הוא ליל ט״ו, שהרי נאמר ׳אך חלק׳, ואם כן יתפרש הכתוב על אמצע ליל ט״ו, והרי מההיקש למדנו שגם הלילה אסור ב׳בל יראה׳. ב. **וגם** רבי יוסי להלן סומך על היקש זה, ונצרך לכתוב ׳שבעת ימים׳. פני יהושע (שם ד״ה ואימא). ג. **אך** ראה לעיל (ד:) [בענין ׳שיטת התוספות בביאור דברי אביי׳] במובא מהאחרונים, שרק תיבות ׳ביום הראשון׳ מיותרות, אבל עיקר מצות תשביתו ודאי צריך להיכתב, כדי לנתק את ה׳בל יראה׳ לעשה. ד. **לא** נתבאר בדבריו איך מתיישבים דברי התוספות. הלא אביי שמוכיח שה׳תשביתו׳ הוא בי״ד מייתור ׳ביום הראשון׳ מוכרח לרבות ליל ט״ו ל׳בל יראה׳ מההיקש האמור בכתוב של ׳שבעת ימים׳, ולא מההיקש האמור ב׳ביום הראשון׳, שהרי עתה באנו להוכיח שהלילה אסור גם אילו לא היה נכתב פסוק זה כלל. ואם כן איך כתבו התוספות שלא היה צריך להזכיר את ׳שבעת ימים׳. ה. **אך** רבי יהודה (שם) שם סובר ש׳לא תאכל עליו חמץ׳ בא לאסור אכילת חמץ קודם זמנו [מחצות יום י״ד]. ו. **כן** היא הבנת הצל״ח בדברי התוספות להלן (כח: ד״ה רבי שמעון), אך ראה לעיל (ד:) [בענין ׳על איזה איסור שואלת הגמרא מהו מקורו׳ ובהערה שם] במובא מחידושי רבי שמואל שפירש בדברי התוספות, שמכך שציותה התורה על ׳תשביתו׳, למדנו איסור מחודש בכל כילוי החמץ שאינו בדרך השבתה. ז. **והוסיף**, שמדברי התוספות להלן (שם) מוכח שגם נשים אסורות

ברת על אכילת חמץ ישנו במצות 'תשביתו'ח, ולפיכך נשים שחייבות על האכילה אף מצוות על ההשבתהט. וכן מפורש בספר החינוך (מלוה ט), שנשים מחויבות בעשה זה'.

אהח 19/06/2018

מדוע לא הוקשה השבתה לאכילת מצה

שם. הקשה התוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ומכילתא), למה צריך להקיש השבתת שאור לאכילת חמץ, ואכילת חמץ לאכילת מצה, הרי יש להקיש את ההשבתה עצמה לאכילת מצה, שכן נאמר (שמות יג טו) 'שבעת ימים מצות תאכלו, אך ביום הראשון תשביתו'. וכתב שהיא קושיא של שטות, וקל להבין, ולא פירש דבריו. ורבינו דוד (ד"ה הכא) תירץ, שאכילת מצה שנזכרה בכתוב זה אינה מצוה, שהרי כל ששה ימים היא רשות. והתוספות הרא"ש (ד"ה ומכילתא - הגמי) תירץ, שהגמרא באה לפרש את דברי אביי שמוכיח שזמן ההשבתה היא בי"ד מייתור הכתוב האמור, ועל כן הוצרכה לומר שגם לולי כתוב זה ליל ט"ו חייב בהשבתה משום ההיקש שבכתוב האחרי'א.

איצר החכמה

והפני יהושע (ד"ה הכא) תירץ, שלא רצתה הגמרא ללמוד מהיקש זה, שאם כן היה מוכח ממנו ש'תשביתו' הוא בט"ו ולא בי"ד, כשם שאכילת מצה היא בט"ו. ובהכרח שלא נאמר כתוב זה להיקש, לפי שנאמר בסופו 'כי כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש ההיא', וכרת ודאי אינו אלא בט"ו, ומאחר ש'תשביתו' הוא בי"ד ואכילת המצה והחמץ אמורים על ט"ו, אין להקישם זה לזה.

'שבעת ימים' שנאמר בסוכות מוכיח על איסור חמץ

שם. כתב התוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ההיא), שיכלה הגמרא לתרץ, שאיסור חמץ בלילות נלמד מ'בסוכות תשבו שבעת ימים', וכשם ש'שבעת ימים' שנאמר בסוכה כולל אף לילות משום שנאמר בה 'תשבו' כעין תדורו'ב, אף 'שבעת ימים' שנאמר בהשבתת שאור כולל אף לילות'ג.

השבתה הוקשה לאכילה רק בשבעת ימי הפסח

שם. להלן (כח:) נחלקו תנאים בחמץ קודם זמנו, לדעת רבי יהודה חמץ נאסר מן התורה באכילה מחצות היום של ערב פסח'ד, ולדעת רבי שמעון אינו נאסר עד הלילה. וכתבו התוספות (ד"ה הכא), שאין ללמוד מהיקש השבתה לאכילה באכילת חמץ משש שעות ולמעלה. שכן הוכיחו שאף רבי שמעון מודה לאיסור זה מכך שמבואר מדבריו להלן (יד.) ששורפים תרומת חמץ טהורה בשעה ששית, ואם נשים מותרות באכילת חמץ באותה שעה מדוע שורפים אותה, הלא אפשר להאכילה לנשים כהנות עד הלילה. והאבני נזר (שו"ת או"ח סי' שכ אות ה) הוכיח כן מדברי רב להלן (ז.) 'המקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדניתא [חמץ נוקשה] אין חוששין לקידושין', לפי שהם איסורי הנאה, ולדעת רוב הראשונים דין זה אמור גם לדעת רבי שמעון, שכן גם לשיטתו אסור החמץ בהנאה משש שעות ולמעלה, שמא יבואו לאכלו ותתבטל מצות השבתה. ואם נשים מותרות באכילת חמץ והנאתו משש שעות ולמעלה מדוע אין הקידושין חלים, והרי כתב הר"ן (על הרי"ף, קידושין יז: ד"ה מכרן) בשיטת רש"י, שהמקדש בדבר שאסור עליו בהנאה ומותר למתקדשת, חלים קידושיו. **ח. כשם** שדורשת הגמרא להלן (מג:), שנשים מחויבות באכילת מצה משום שהוקש חיוב אכילת מצה לאיסור אכילת חמץ. **ט. עוד** כתב ליישב על פי דרכו להלן (ה: ד"ה ז"מ), שלמדים בגזירה שוה מ'שאור' שנאמר ב'בל ימצא' על 'שאור' שנאמר ב'תשביתו', וכשם שהלאו נוהג בנשים אף העשה נוהג בהן. **י. ראה** לעיל (ד:) [בענין 'חילוקי הדינים היוצאים מהחקירה האמורה'] במובא מהמנחת חינוך (סס אות ו), שהוא משום שאינה מצוה בקום ועשה, אלא בשב ואל תעשה. אף השאגת אריה (סי' פב) נסתפק האם נשים מחויבות ב'תשביתו'. והאבני נזר (סס אות ג-ד) כתב, שיתכן שהחינוך כתב כן לשיטתו, שכן לשיטת רבא להלן, מקור זמן השבתה בי"ד הוא ממה שנאמר 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', ופירשו התוספות (ד"ה זמן), שאף שהוא לאו בפני עצמו שנאמר על זמן השחיטה של כל אחד ואחד, מכל מקום מכיון שמצינו שהזהיר הכתוב על ההשבתה והזהיר שלא לשחוט פסח על חמץ, סברא היא שבזמן שחיטה הזהיר על ההשבתה. ומאחר שאף נשים עוברות על לאו זה, בהכרח שהן נכללות אף בעשה של השבתה. אמנם כל זה הוא רק לשיטת החינוך (מלוה פט) שכל אחד מבני החבורה שמשהה את החמץ ברשותו בזמן שנשחט פסחו עובר בלאו זה, אך לדעת התוספות להלן (סג: ד"ה שוחט) שרק השוחט או הזורק עובר עליו, אין הכרח שנשים מצוות ב'תשביתו', שהרי יתכן שאשה עוברת על לאו זה כשהיא שוחטת את הפסח בזמן שיש חמץ לאחד האנשים מבני החבורה, ואם יש חמץ לאשה שהיא מבני החבורה אכן השוחט לא יעבור. עוד כתב, שאף לשיטת התוספות מוכח מדברי רבא שנשים מחויבות בהשבתה, שכן כתבו להלן (קמ. ד"ה נימא), שאף לבן בתירא אסור לכתחילה לשחוט את הפסח קודם חצות, משום דרשת רבא 'לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים'. ונראה מדבריהם, שאף אם יבער את חמצו קודם שישחט פסחו יעבור בלאו זה, מכיון שעדיין לא הגיע זמן ביעורו. ולפי זה ביאור דרשת רבא הוא, שזמן השחיטה צריך להיות רק לכשיגיע זמן ביעור החמץ, וקודם לכן עדיין נחשב החמץ לקיים. ובהכרח שאף נשים מצוות בהשבתת החמץ מחצות, שאם לא כן אף החמץ נחשב אצלן לקיים באותה שעה, ואיך הן שוחטות את הפסח.

יא. הרא"ש כתב כן לשיטתו לעיל (ד: ד"ה וכמיב), שאף לדברי אביי עצם ה'תשביתו' אינו מיותר, אלא היה לה לתורה לכתוב 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם אך תשביתוהו מבתיכם', ואם היה נאמר כן לא היה מוקש ה'תשביתו' לאכילת מצה. אך לדברי הפני יהושע (סס ומוס' ד"ה וכמיב) שהוכחת אביי היא ממה שלא נאמר 'תשביתו' בלבד ללא 'ביום הראשון', אין תירוץ זה עולה יפה. **יב. לא** נזכר בש"ס שמכאן המקור לחיוב ישיבת סוכה בלילות. ובברייתא בסוכה (מג.) שנינו, שהמקור הוא מגזירה שוה 'תשבו' 'תשבו' משבעת ימי המילואים. **יג. וציין** התוספות הרא"ש לדברי הגמרא בשבת (קלג:), שהוצרך הכתוב למעט מצות לולב מלילות, משום שלולי המיעוט היינו למדים מסוכה שחיובו גם בלילה. **יד. שכן** ממה שנאמר שלש פעמים בתורה איסור אכילת חמץ דורש רבי יהודה שלשה איסורים בחמץ, אחד לקודם זמנו, ואחד לזמנו, ואחד לאחר זמנו, כמבואר בברייתא (סס ע"כ). **טו. ואף** שהוקשה אכילת חמץ גם לאכילת מצה שאינה אלא בלילה, מכל מקום הלכה בידינו שבכל מקום שאפשר להקיש גם לקולא וגם לחומרא, מקישים לחומרא. שפת אמת (ד"ה והנה). **טז. ואם** כן יקשה מדוע נצרך רבי יהודה ללמוד איסור זה מייתור הכתוב, וכן מדוע חולק עליו רבי שמעון, הלא יש לאוסרו מההיקש האמור. תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה הכא). [לפי זה לכאורה מוכח מדברי התוספות כשיטת רש"י והרמב"ם שהובאה לעיל (ה.) [בענין 'שיטת רש"י והרמב"ם שחמץ נאסר בבל יראה מחצות יום י"ד'] שיש 'בל יראה' משש שעות ולמעלה של י"ד, שהרי בכתוב זה הוקשה אכילה ל'בל ימצא' ולא ל'תשביתו'. ואין לומר שכוונת התוספות היא להיקש שנאמר בכתוב של 'תשביתו', שהרי כבר כתב הצל"ח (פסוס' סס) שמהיקש זה לא עלה על דעתם להקשות כלל, שהרי באיסור אכילה שנזכר שם נאמר בפירוש 'מיום הראשון עד יום השביעי', ולא יתכן שבא לאסור אף משש שעות ולמעלה]. והתוספות רבינו פרץ (ד"ה ומתקנ) הקשה להיפך, הלא לשיטת רבי יהודה יש ללמוד מההיקש שחיוב השבתה הוא משש שעות ולמעלה, כשם שיש איסור אכילה באותה שעה, ואם כן אין צורך בהיקש חמץ למצה, וכן אין צריך לעיקר דברי אביי שמקור השבתה בי"ד הוא מ'ביום הראשון', אלא יש ללמוד הכל מהיקש חיוב השבתה לאיסור אכילה. ותירץ כתירוץ התוספות, שלא הוקשה השבתה אלא לאיסור אכילה של 'שבעת ימים', ולולי שהוקשה אכילת חמץ למצה היינו אומרים שאף ליל ט"ו אינו בכלל 'שבעת ימים', ולא היתה השבתה מוקשת אלא לאיסור אכילה של הימים בלבד. עוד תירץ, שלא הוקשה השבתה אלא לאיסור אכילה שיש בו כרת, שהרי נזכר כרת באכילה שבכתוב זה. **יז. ואף** ההיקש של 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם כי כל אוכל חמץ ונכרתה' לא בא ללמד על איסור אכילה בי"ד, שהרי נאמר שם בפירוש, 'ונכרתה הנפש ההוא מישראל מיום הראשון עד יום השביעי'. צל"ח (פסוס' סס). **יח. העיר** הצל"ח (פסוס' סס ד"ה וקשה), הלא היה להם לתוספות להקדים קושיא זו הנוגעת לגוף סוגייתנו לפני הקושיא הקודמת ששייכת למחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון להלן. וכתב שהתירוץ שתירצו התוספות על הקושיא הקודמת מחזק את קושייתם זו. שכן כתבו שההיקש נאמר רק לענין שבעת ימים, ולא לענין חמץ קודם זמנו. ולפי זה לכאורה יש להקשות לשיטת רבי יהודה, מדוע אכן הקישה התורה את ה'תשביתו' לאיסור אכילה של שבעה ימים שיש בו כרת, ומתוך כך הוצרכה לכתוב ריבוי לאכילת חמץ קודם זמנו, הלא היה לה להקישה לאיסור אכילת חמץ שלא נזכר בו 'מיום הראשון עד יום השביעי', ולא להזכיר בו כרת, ומכך נוכל ללמוד איסור לאו לאכילה משש שעות ולמעלה בערב פסח, ולא נצטרך לריבוי על חמץ קודם זמנו. אלא בהכרח הזכירה התורה כרת בהיקש זה כדי ללמדנו שנאמר ההיקש לענין כרת. ולפי זה הקשו התוספות, אם כן מדוע אין כרת על 'בל ימצא'. והוסיף הצל"ח (ד"ה והנה), שלפי האמת שאין כרת על 'בל ימצא', צריך לומר שהקישה התורה השבתה דווקא לאכילת חמץ שיש בו כרת, כדי ללמדנו שעל חמץ נוקשה ותערובת חמץ שאינם אלא באיסור לאו אין עוברים בו על 'בל ימצא' [כן הוא לשיטת רבינו תם (להלן מג. תוס' ד"ה ומלנו), אך לשיטת רש"י (סס ד"ה ומלנו), עוברים גם עליהם ב'בל ימצא']. **יט. מפשטות** דברי הרא"ש נראה שבא לתרץ רק מדוע לא הקשו התוספות גם על מצה. אך יש לומר שמתרץ בכך גם את עצם קושיית התוספות, מדוע אין למדים מההיקש כרת על 'בל ימצא', שכן הוא לאו שאין בו מעשה [ראה בסמוך במובא מהפני יהושע], ואין חיוב חטאת אלא על לאו שיש בו מעשה, וכשם שלא הוקשה השבתה לאכילה לענין חטאת כמו כן לא הוקשה לענין כרת. הערת המהדיר (סס הערה 6). **כ. ואף** שיתכן לעבור על 'בל ימצא' בקום ועשה, כגון בקונה חמץ מנכרי [או במחמץ עיסה בפסח], מכל מקום עיקר הכתוב לא מדבר באופן זה, שכן מ'לא ימצא' משמע חמץ שכבר מצוי קודם הפסח. פני יהושע (סס). אך ראה במלא הרועים (פסוס' סס) שכתב, שקושיית התוספות אכן לא היתה אלא על הקונה חמץ בפסח שיש בו מעשה. **כא. ובתחילה** כתב שכן מוכח ממה שהוצרך 'נפש' לרבות את השותה, ולחייב אף את הממחה חמץ וגמעו בכרת, ומכאן שלולא ריבוי זה היה השותה מתמעט מכרת משום שאינו בכלל 'האוכל', וכל שכן שהמשהה פטור מכרת. אך הסיק שאין זו ראיה, שכן יתכן שלולי 'נפש' אף לא היה 'בל יראה' על חמץ

כתבו התוספות להלן (כט. ד"ה נדין) שלא מצינו שיאכל אדם חמץ שאינו שלו לפי שאי אפשר שלא יקנהו בשעת האכילה, ואם כן יתחייב בה כרת מחמת חיוב ההשבתה הכלול בה. ומאחר שלא יתכן שהיקש השבתה לאכילה שנאמר ב'תשביתו' נאמר גם לענין כרת, אף היקש השבתה לאכילה שנאמר בכתוב של 'שבעת ימים' בהכרח לא נאמר לענין כרת.

עוד כתב הצל"ח (ד"ה ומפילו), שאין לחלק ולומר שאף שההיקש הראשון לא נאמר לענין כרת מכל מקום ההיקש שבכתוב 'שבעת ימים שאור לא ימצא' נאמר אף לענין כרת, שהרי שנינו בברייתא להלן (ע"ג) ש'שאור' שנאמר ב'לא יראה לך שאור' ו'שאור' שנאמר ב'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם' מלמדים זה על זה בגזירה שוה. ואם כן יש לומר שאף 'שאור' שנאמר ב'תשביתו' הוא בכלל גזירה שוה זו, וכשם שאין בו כרת, כמו כן הוא מלמד על 'לא ימצא' של שבעת הימים שאין בו כרת[כב].

והוסיף הצל"ח (ד"ה ולפרק), שלכאורה יש לדחות ולומר שאכן האוכל משש שעות ולמעלה חייב כרת משום חיוב השבתה, ומה שמיעטה התורה ב'מיום הראשון עד יום השביעי' אכילה קודם הפסח מכרת, הוא רק מצד האכילה. ונפקא מינה לענין חיוב חטאת, שכל שחייבים על זדונו כרת דהיינו על לאו חייבים על שגגתו חטאת, אבל על מצות עשה אין חיוב חטאת. ועל כן אף אילו היה חיוב כרת על ההשבתה מכל מקום לא היה על שגגתה חטאת, שהרי אין בו מעשה[כג], ונמצא שאין חטאת אלא על אכילה בפסח עצמו ולא משש שעות ולמעלה, שהרי באותה שעה אין חיוב מצד האכילה אלא רק מצד חיוב השבתה[כד]. אך הסיק, שמכל מקום לא יתכן שיהיה חיוב כרת על ההשבתה משש שעות ולמעלה, שכן אם באותה שעה אין חיוב כרת על האכילה החמורה, כל שכן שאין בה חיוב כרת על ההשבתה הקלה.

מדוע אין למדים מ'לא תאכל עליו חמץ' שאיסור אכילה מליל ט"ו

ואכילת חמץ לאכילת מצה כתיב כל מחמצת לא תאכלו בכל מושבתיכם תאכלו מצות וכתיב ביה במצה בערב תאכלו מצות. (אוצר החכמה)

הקשה הצל"ח (ד"ה ומפילם), מדוע נצרך ההיקש ללמדנו שאיסור אכילת חמץ הוא מליל ט"ו, הלא נאמר (דברים טז ג) 'לא תאכל עליו חמץ', ו'עליו' הוא קרבן פסח. ונחלקו להלן (כמ:) רבי יהודה ורבי שמעון האם הכוונה היא לזמן שחיטתו שהוא בי"ד או לזמן אכילתו שהוא בליל ט"ו. אך לדברי הכל מוכח משם שהחמץ נאסר באכילה לכל הפחות מליל ט"ו. ותירץ, שלשיטת רבי יהודה שהכתוב מדבר מזמן שחיטת הפסח, ובא לאסור אכילה משש שעות ולמעלה של י"ד, אין חיוב כרת על אכילה זו. ומאיסור חמץ זה אין להקיש על השבתה, שכן לא הוקשה השבתה אלא לאיסור אכילה שיש בו כרת, שכן בכתוב שנכתב בו ההיקש נאמר 'כי כל אוכל מחמצת ונכרתה'.

ההיקש נצרך לחיוב השבתה בליל ט"ו

שם. במכילתא דרשב"י (יג יט) שנינו, 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם', אין לי אלא ימים, לילות מנין, תלמוד לומר (שמות יג יח) 'בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחודש בערב'. ופירש **הרא"ם** (שם), שלא בא הכתוב לרבות לילות לחיוב מצה, שהרי כל ששה ימים אינה אלא רשות, ורק כזית בלילה הראשון הוא חובה[כה], אלא בהכרח שהכתוב 'עד יום העשרים ואחד' מוסב על הכתוב שלאחריו 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם' ולא על אכילת מצה, שהרי אין חובה באכילתה אלא בלילה הראשון בלבד. ולפי זה תמה מדברי המכילתא על סוגייתנו המביאה מקור אחר לאיסור הלילות. ותירץ **הט"ז** (על התורה שם), שמדרשת המכילתא לא שמענו אלא לילות שבאמצע הפסח, אבל איסור הלילה הראשון אינו נלמד אלא מההיקש המובא בסוגייתנו.

מנין שהוקש חמץ למצה גם לענין כרת

שם. הקשה **החתם סופר** (ד"ה מיתקף), הלא מבואר **בר"ן** (על הרי"ף לעיל ג. ד"ה ומה), שהטעם לכך שהחמירה התורה על החמץ ואסרתו ב'בל יראה ובל ימצא' הוא משום שיש כרת על אכילתו ואין בדלים ממנו, וחששה התורה שמא יבואו לאכלו. ואם כן עדיין יש לומר שהיקש אכילת חמץ למצה מלמד רק שיש איסור באכילתו בליל ט"ו, ולא כרת. שהרי מפשטות הכתוב 'שבעת ימים שאור לא ימצא' משמע דווקא ימים, ומאחר שאיסור 'בל ימצא' תלוי בכרת נלמד מכך שאף חיוב כרת לא יהיה אלא בימים, ומנין לנו להוציא את 'שבעת ימים' מידי פשוטו. ותירץ על פי מה שכתב **הרא"ם** (שמות יג יח), שממה שנאמר באכילה 'ונכרתה הנפש ההיא מיום הראשון עד יום השביעי', משמע שאף הלילות שבין ימים אלו הם בכרת. ואף שאין משם ראיה גם על ליל ט"ו, מכל מקום מאחר שלא יתכן שלא יהיה חיוב כרת ו'בל יראה' רק בשבעה ימים בלא לילות, בהכרח ש'שבעת ימים' שנאמר ב'בל יראה' אינו כפשוטו אלא כולל גם לילות. ומאחר שלמדנו מהיקש חמץ למצה שיש איסור אכילה בליל ט"ו, מסתבר שאף חיוב כרת ישנו באותה שעה, וממילא אף עוברים בה על 'בל יראה'[כו].

ביאור דרשת 'אך חלק'

ואימא מצפרא אך חלק. פירש רש"י (ד"ה אך - הרמטון), שכל 'אכין' ו'רקין' שבתורה באו למעט, וממה שנאמר 'אך' משמע שמקצת היום מותר ומקצתו אסור, ומכאן שרק חציו השני מחויב בהשבתת החמץ. עוד פירש רש"י, ש'אך' הוא 'חץ' [מלשון מחצה] לפי חשבון 'אח"ס בט"ע גי"ף דכ"ץ' וכו'. שמונים את האותיות שבעה שבעה, מאל"ף עד ז"ן, ומחי"ת עד נו"ן, ומסמ"ך עד שי"ן, ומצרפים את האל"ף והחי"ת והסמ"ך לקבוצה אחת, ואת הבי"ת והטי"ת והעי"ן לקבוצה שניה, וכן הלאה. והאותיות שבכל קבוצה מתחלפות זו עם זו. **והמאירי** (ד"ה ולענין) פירש בשם רבותיו, שהיום כולו נחלק לארבעה חלקים, שש שעות לכל חלק, ותחילת היום חלוקה בין האומות. שאנו מתחילים למנותו מתחילת הלילה, ומקצת האומות מונים אותו מתחילת היום, ומקצת האומות מונים אותו מנקודת חצי הלילה, ומחלקים את הלילה חציו ליום שעבר וחציו ליום הבא, וחכמי האצטגנינות מונים אותו מנקודת חצי היום, בשעה שהחמה נגלית בכל העולם. וממה שנאמר 'אך ביום' משמע שבא למעט את החלק הראשון של היום, ונמצא ביעורו בחצי היום שהוא תחילת יום חמשה עשר לפי מנין המצרים שהיו מתנהגים בכל ענייניהם על פי חכמת האצטגנינות.

על מה נאמר 'בראשון'

דבי רבי ישמעאל תנא מצינו ארבעה עשר שנקרא ראשון שנאמר בראשון בארבעה עשר יום לחדש. בפשטות כוונת הכתוב היא לערב שלאחר יום ארבעה עשר, שהרי כתוב זה נאמר לענין חיוב מצה. ומכל מקום דורשת הברייתא מכך שנאמר לשון 'ראשון' על י"ד, שאף 'ביום הראשון' האמור לענין השבתה הוא יום י"ד. אך במכילתא דרשב"י (יג יח) שנינו, 'בראשון', יכול בכולו, תלמוד לומר 'בארבעה עשר' [שמהבי"ת שנכתב בתחילתו משמע רק חלק מארבעה עשר ולא כולו]. אי בארבעה עשר יכול משתחשך, תלמוד לומר 'יום'. אי יום יכול משתי שעות [שעתיים לאחר תחילת היום], תלמוד לומר 'בערב', מה 'בערב' משפנה היום, אף כשאמור 'יום' משפנה יום משש שעות ולמעלה [משעה שהשמש מתחילה לפנות לצד מערב]. יכול את חייב מצה בארבעה עשר תלמוד לומר (דברים טז ג) 'עליו', עליו [על קרבן פסח] אתה חייב מצה, ואין אתה חייב מצה בארבעה עשר. אם כן למה נאמר 'בארבעה עשר', אם אינו ענין לאכילת מצה תנהו ענין לביעור חמץ. ולכאורה לדברי המכילתא מקור השבתת חמץ בחצות יום י"ד הוא מכתוב זה, ולא מ'ביום הראשון תשביתו'.

ובתרגום יונתן (שם) פירש בדברי הכתוב, בניסן בארבעה עשר יום לחודש תשחטו את הפסח, ובערב של חמישה עשר תאכלו מצות. ולפי זה 'בראשון' אמור על החודש, והוא חודש ניסן שעליו נאמר 'ראשון הוא לכם לחדשי השנה', ולא כדברי תנא דבי רבי ישמעאל והמכילתא שהכוונה היא ליום הראשון.

מדוע 'הראשון' שנאמר בכרת אינו מתפרש על י"ד

רב נחמן בר יצחק אמר ראשון דמעיקרא משמע. הקשה הצל"ח (ד"ה רב נחמן), שאם 'ראשון' הוא מלשון קודם ומתפרש על יום י"ד, אם כן גם

שנעשה משקה. **כב. ואף** שיש ללמוד מהיקש השבתה לאכילה שיש בו כרת, מכל מקום כבר כתבו התוספות בזבחים (מח. ד"ה דכ"ע) שגזירה שוה עדיפה על היקש, במקום שאין ההיקש מתבטל לגמרי. ואף כאן אין ההיקש מתבטל אם נאמר שאין למדים ממנו חיוב כרת על השבתה, שהרי עדיין הוא מלמד שליל ט"ו אסור בראיה. עוד יש לומר, שכאן ודאי עדיפה הגזירה שוה על ההיקש, שהרי מצינו שאותו היקש שנאמר ב'תשביתו' בהכרח לא נאמר לענין כרת. **כג. והשפת** אמת (ד"ה והנה) כתב, שלפי מה שכתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) שקניית חמץ בפסח נחשבת למעשה, ולוקים עליה משום 'בל יראה', הקונה את החמץ על ידי אכילתו יתחייב חטאת משום 'בל יראה' [לשיטת רש"י והרמב"ם שהובאה לעיל (ד.) [בענין 'שיטת רש"י והרמב"ם שחמץ נאסר בבל יראה מחצות יום י"ד'], שיש 'בל יראה' משש שעות ולמעלה]. אלא שעדיין יש נפקא מינה ממה שמיעטה התורה אכילה משש שעות ולמעלה מכרת, שאם אכל בשוגג לא יתחייב אלא חטאת אחת משום 'בל יראה', ולא שתי חטאות. **כד. וכן** נפקא מינה לענין מי שאכל משש שעות ולמעלה, והיה שוגג ב'בל יראה' ומזיד באיסור אכילה, שיהיה פטור מכרת, שהרי באותה שעה יש כרת רק על הראיה ולא על האכילה, ואם שגג בראיה הרי הוא פטור לגמרי מכרת. צל"ח (שם). [לכאורה נפקא מינה גם במי שמצא חמץ בביתו לאחר זמן האיסור ומיד אכלו, שלא עבר על 'בל יראה' לפי שביערו מיד על ידי אכילתו]. **כה. ואף** אין לומר שבא הכתוב לאסור אכילת חמץ בלילות, וכוונתו שגם בלילות לא הותרה אלא אכילת מצה ולא חמץ, שהרי איסור חמץ בלילות כבר נלמד ממה שנאמר 'כי כל האוכל חמץ ונכרתה הנפש ההיא מישראל מיום הראשון עד היום השביעי', ומשמע שאף הלילות שביניהם בכלל. אמנם החתם סופר (ד"ה מיתקף) כתב על פי דרכו שתובא להלן בהערה, שאף לענין 'בל יראה' לא נצרך הכתוב האמור, אלא יש לפרשו לענין אכילת מצה. ואף שאין חיוב מצה כל שבעה ימים, מכל מקום כתב החזקוני (שמות יג יח) שיש מצוה באכילתו, ובא הכתוב לרבות גם לילות למצוה זו. [אך בדברי המכילתא לכאורה מפורש כדברי הרא"ם, שכן בסוף הדיבור הקודם (על פסוק יח) כתב, 'מה תלמוד לומר עד יום האחד ועשרים לחדש, אם אינו ענין לשלפניו תנהו ענין לשלאחריו', ומיד לאחר כן ממשיך בדרשה האמורה 'שבעת ימים, אין לי אלא ימים' וכו']. **כו. והוסיף** החתם סופר, שלפי דרשת המכילתא שהובאה לעיל (בענין 'ההיקש נצרך לחיוב השבתה בליל ט"ו'), שמ'בארבעה עשר יום לחודש בערב' וגו' למדנו איסור אכילת חמץ בליל ט"ו, שוב אין צורך בהיקש אכילת חמץ לאכילת מצה, שכן למדנו חיוב השבתה מאיסור אכילה שהוא כולל

בכתוב 'כי כל אוכל חמץ מיום הראשון עד היום השביעי ונכרתה הנפש ההיא מישראל' יש לפרש שה'יום הראשון' הוא י"ד, ויתחייבו כרת על אכילת חמץ ביום זה[כז]. והניח בקושיא.

מנין שרב נחמן בר יצחק אינו מודה לדברי אביי

שם. כתב רש"י (ד"ה רבנן), שלדעת רב נחמן בר יצחק ש'ראשון' מעיקרא משמע, אין צורך בהוכחת אביי מסתירת הכתובים, אלא עצם משמעות 'ביום הראשון' מורה על י"ד. ותמה **הפני יהושע** (נרש"י שם), מדוע לא כתב כן רש"י גם על דברי תנא דבי רבי ישמעאל שהובאו בגמרא לפני דבריו של רב נחמן בר יצחק. ותירץ על פי דרכו שהובאה לעיל, שעיקר הוכחת תנא דבי רבי ישמעאל אינה ממשמעות 'הראשון', אלא יתכן שגם הוא מוכיח זאת מסתירת הכתובים, ולא בא אלא ליישב את לשון 'ביום הראשון'. אבל מרב נחמן בר יצחק מוכח שעיקר הוכחתו היא מכך שראשון מעיקרא משמע, שהרי לא הסתפק מהוכחתו של תנא דבי ישמעאל שמצינו לי"ד שנקרא ראשון, אלא הוכיח מ'הראשון אדם תולד' שעיקר משמעות 'ראשון' היא קודם, ואם כן אף ללא סתירת הכתובים 'ביום הראשון' הוא בהכרח י"ד[כח].

וכעין זה כתב **החתם סופר** (ד"ה רבנן), שאף שמודה תנא דבי רבי ישמעאל לעיקר דברי אביי בסתירת הכתובים, מכל מקום אינו מודה להיקש השבתת שאור לאכילת חמץ, ועל כן אין די בסתירה האמורה להוכיח ש'ביום הראשון' הוא י"ד, אלא יתכן שבא לרבות ליל ט"ו. אך מאחר ש'ביום הראשון' מתפרש גם על י"ד, עדיף לפרשו כן מאשר לומר שבא לרבות ליל ט"ו, שכן דוחק הוא לרבות לילה מ'ביום'. אך מלשון רב נחמן בר יצחק שאמר 'ראשון דמעיקרא משמע', ולא אמר 'מצינו מעיקרא שנקרא ראשון' כלשון תנא דבי רבי ישמעאל, משמע שלשיטתו עיקר משמעות 'ראשון' היא קודם, ועל כן כתב רש"י שלשיטתו אין צורך בהוכחה מסתירת הכתובים.

והשפת אמת (ד"ה רבנן) כתב, שכל השיטות שהובאו בסוגייתנו מודות לעיקר דברי רב נחמן בר יצחק ש'ראשון' מתפרש על קודם, אלא שהצריכו מקור נוסף לכך שאכן כוונת הכתוב 'ביום הראשון' היא לקודם. אך רב נחמן בר יצחק חידש שאין צורך לכך בשום מקור, אלא כך הוא פירושו הפשוט של הכתוב[כט].

מנין שהשביעי הוא שביעי לחג

שאני התם דכתיב ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים מה שביעי שביעי לחג אף ראשון ראשון לחג. הקשה **השפת אמת** (ד"ה מה), הלא 'ושמחתם' אמור על מצות לולב במקדש שזמנה כל שבעה ימים, ואם כן יתכן שאף השביעי אינו שביעי לחג, אלא הוא כ' תשרי שהוא השביעי מי"ד תשרי. ותירץ, שאם נאמר שמשמעות 'ביום הראשון' הוא היום הקודם לשבעת ימי החג, הרי שהוציאו הכתוב מכלל 'שבעת ימים' אלו. ואין סברא לומר שאחר כך חזר הכתוב וכללו במספר 'שבעת ימים'[ל].

אלו מלאכות בא הכתוב להתיר בחול המועד

למעוטי חולו של מועד. בברייתות בחגיגה (יח.) מובאות כמה דרשות תנאים במקור איסור עשיית במלאכה בחול המועד. ונחלקו **הראשונים** בדרשות אלו. לשיטת **רש"י** במועד קטן (יח: ד"ה אלא) הן דרשות גמורות, ומלאכה בחול המועד אסורה מן התורה. אך לשיטת **רבינו תם** (מגיגה שם תוס' ד"ה תולו), כל הדרשות האמורות אינן אלא אסמכתא, ואיסור מלאכה בחול המועד אינו אלא מדרבנן[לא]. וכתב **התוספות רבינו פרץ** (ד"ה למעוטי), שלשיטת רש"י צריך לומר שכוונת הגמרא בתירוצה שהה"א באה למעט איסור מלאכה בחול המועד, היא למלאכה בדבר האבד שלדברי הכל היא מותרת בו.

הה"א היתירה באה למעט חול המועד מחיוב לולב בגבולים

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה למעוטי), שבכך מתורצת גם הקושיא הראשונה, מדוע נכתבה ה"א יתירה בתיבת 'הראשון' שבמצות לולב. שכן ה"א זו באה למעט חולו של מועד מלולב, שהרי מן התורה אינו ניטל במדינה אלא ביום הראשון בלבד, כמבואר במשנה בסוכה (מג.). **והוסיף המהרש"א** (נמוס' שם)[לב], שאף המשך דברי הגמרא מוסבים גם על לולב. שכן מקשה הגמרא על תירוץ זה, הלא חולו של מועד נתמעט משביתה משום שנאמר בשבתון 'ביום הראשון' ו'וביום השמיני', ותירצה שלולי הה"א היתירה היינו מרבים חולו של מועד מהוא"ו של 'וביום השמיני', ואומרים שוא"ו מוסיף על ענין ראשון. וכן יש לומר בלולב, שאף שממה שנאמר בהמשך הכתוב 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים' יש ללמוד שדווקא במקדש יש חיוב כל שבעה ימים ולא במדינה, מכל מקום לולי הה"א היתירה היה עלינו לומר שהוא"ו של 'ושמחתם' מוסיף על ענין ראשון, ובא לרבות חול המועד לחיוב לולב גם במדינה.

אך כתב **השפת אמת** (ד"ה למעוטי), שדוחק הוא. שהרי חול המועד לא נתמעט ממה שנאמר 'שבעת ימים', אלא אדרבה משם יש לרבותו, ולא נתמעט במדינה אלא ממה שנאמר 'לפני ה'', ואם כן איך יתכן שמשום הוא"ו נרבה גם גבולים. עוד הקשה, הלא וא"ו זו אינה מיותרת אלא היא וא"ו ההיפוך, ובאה להפוך את 'שמחתם' מלשון עבר ללשון עתיד, ואם כן מנין שהיא באה להוסיף על ענין ראשון. על כן כתב לפרש בדברי התוספות, שגם למסקנא נשאר תירוץ הגמרא על לולב, 'ש'הראשון' בא למעט חולו של מועד, ולא דחתה אלא את התירוץ על שבתון.

אך לפי זה הקשה, איך למסקנא דורשת הגמרא שבזכות שלשה 'ראשון' זכו לשלשה 'ראשון', הלא 'הראשון' של לולב נצרך למעט חולו של מועד בגבולים.

קשר שלש מצוות אלו לשלשת הדברים שנקראו ראשון

בשכר שלשה ראשון זכו לשלשה ראשון להכרית זרעו של עשו לבנין בית המקדש ולשמו של משיח. פירש **המהרש"א** (מ"ב ד"ה זכו), שטעם השביתה ממלאכה בפסח הוא משום שבו נגאלו משיעבוד מצרים, ודן ה' את המצריים בעשרת המכות ובטביעה בים, ועל כן בזכות שביתה זו יגאלו גם מעשו שהוא המשעבד הראשון[לג], שידון אותו ה' ויכרית את זרעו[לד]. וטעם השביתה בסוכות הוא משום שכשהוציאנו ממצרים פרס ה' עלינו את סוכת שלומו, ככתוב (ויקרא כג מג) 'כי בסוכות הושבתי את בני ישראל', ובזכותה נזכה לבנין בית המקדש ולהשראת השכינה, ככתוב (תהלים עו ג) 'ויהי בשלם סוכו'. וטעם מצות לולב הוא משום שמחה, שכן נאמר בו 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים', ובזכות 'ראשון' שנאמר בלולב נזכה לשמחה לעתיד לבוא בביאת המשיח שנקרא 'ראשון'. ומשום כך נוקטת הברייתא בלשונה 'לשמו של משיח', לפי ששמו הוא 'מנחם', על שם שינחמנו וישמחנו.

והחתם סופר (ד"ה זכו) כתב, שלולי דברי המהרש"א היה נראה לפרש, שבזכות מקרא קודש של פסח יזכו לבנין בית המקדש, שכן השוו חז"ל (חגיגה פ"ג מי"ח) את המבזה מועדות למחלל את הקדשים, ועל ידי קידוש המועדות יחזרו הקדשים[לה]. ועל כך רומז הכתוב 'ביום הראשון מקרא קודש', שביום הזה יזכו לקריאת הקודש 'מרום מראשון מקדשנו'. ובסוכות תהיה מפלת האומות אשר לא יבואו לחוג את חג הסוכות. ככתוב (זכריה יד יח) 'אשר יגוף ה' את הגויים אשר לא יעלו לחוג את חג הסוכות'[לו]. ועל כן נאמר בו 'ביום הראשון שבתון', שבזכות יום זה יושְבַּת הראשון הידוע, שהוא עשו שעליו נאמר (בראשית כד כה) 'ויצא הראשון אדמוני'. ובזכות מצות לולב ופרי עץ הדר שהוא כינוי לצדיק גמור זוכים לשמו של משיח אשר נקרא 'משיח צדקנו'. וכשיהיו כל ישראל באגודה אחת כדוגמת ארבעת המינים יגינו אלו על אלו, וייעשו נפש אחת, ויהיו כולם נקראים בשמו של משיח, והוא שנאמר (ישעיה מב כ) 'ראשון לציון הנה הנם', שהוא יהיה כמוהם והם כמוהו, כארבעת המינים שרומזים על צדיקים רשעים בינונים, ומשיח על גביהם.

מנין שדווקא 'ראשון' שנאמר בלולב וסוכות ופסח נדרש כתנא דבי רבי ישמעאל

שם. הקשו **התוספות** (ד"ה מתניתין), מנין ש'הראשון' שנאמר בהשבתה משמעותו יום הקודם, ו'הראשון' שנאמר בשלשת אלו בא לדרשת תנא דבי רבי ישמעאל, שמא הוא בא לדרשת תנא דבי רבי ישמעאל, ו'הראשון' שנאמר באחת משלשת אלו הוא הקודם. ותירצו שכן מסתבר שכל שלשת 'הראשון' שנאמרו במקרא קודש נדרשות בענין אחד[לז]. **והוסיף בחידושי הר"ן** (ד"ה מתניתין), שאף שבלולב לא נאמר 'מקרא קודש', מכל מקום מאחר ששני 'הראשון' שבמקרא

אף את ליל ט"ו, ומאחר שהוקשה השבתה לכרת של אכילה, יש ללמוד מהיקש זה אף כרת על אכילה בליל ט"ו. **כז. ואין** לתרץ כשם שמתרצת הגמרא להלן לענין לולב, מה שביעי הוא שביעי לחג אף ראשון הוא ראשון לחג, שהרי דוחה הגמרא תירוץ זה, ומסיקה שמהה"א של 'הראשון' יש להוכיח שהכוונה היא ליום הקודם, ואפילו שנכתב בסמיכות ליום השביעי. ובכל מקום שנאמר 'הראשון' הכוונה היא לקודם, מלבד אלו שנכתבו בפרשת המועדות שבאו לדרשת תנא דבי רבי ישמעאל המובאת להלן. צל"ח (שם). **כח. אמנם** במהרש"א שהובא להלן [בענין 'רבא בא ליישב את דברי רב נחמן בר יצחק'] מוכח שלא כדבריו, אלא גם לרב נחמן בר יצחק עיקר ההוכחה אינה ממשמעות ה'ראשון'. **כט. והוסיף** השפת אמת, שכן מוכרח ממה שהקשתה עליו הגמרא מ'הראשון' שנאמר בלולב ובשבתון של סוכות ופסח. אך ראה לעיל במובא מהמהרש"א שדחה ראיה זו. **ל. ובתחילה** כתב לתרץ, שקודם לכן נאמר 'שבעת ימים תקריבו אשה לה'', ושבעת ימים אלו הם בודאי ימי החג, ועל כן מסתבר שגם 'שבעת ימים' שנאמרו בלולב הם שבעת ימי החג. אך כתב שלא משמע כן מדברי הגמרא. **לא. וכן** הוכיח מדברי הירושלמי (מו"ק פ"ג ה"ג), 'כלום אסרו מלאכה אלא כדי שיהו אוכלין ושותין ויהיו יגעים בתורה, והם פוחזין ואוכלין ושותין', ומשמע מלשונו שאינו אלא איסור דרבנן. ובברייתא (חגיגה שם) שנינו, 'ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה'', מה שביעי עצור [ממלאכה], אף ששת ימים עצורין. אי מה שביעי עצור בכל מלאכה, אף ששת ימים עצורין בכל מלאכה, תלמוד לומר 'וביום השביעי עצרת', השביעי עצור בכל מלאכה, ואין ששה ימים עצורין בכל מלאכה. הא לא מסרן הכתוב אלא לחכמים, לומר לך איזה יום אסור ואיזה יום מותר, איזו מלאכה אסורה ואיזו מלאכה מותרת. **לב. על** פי ביאור החתם סופר (ד"ה שם"מ) בדבריו. **לג. וכן** היא שיטת רבי יהושע בראש השנה (יח.), שבניסן נגאלו ובניסן עתידים להגאל. **לד. והוא** אף טעם השבתת השאור בפסח, שהיא כנגד יצר הרע שהוא השאור שבעיסה, והוא כוח הס"מ שהוא שרו של עשו, שיכרת בזמן הגאולה העתידה. **לה. ועל** כך נאמר בראש השנה (שם), שבניסן נגאלו ובניסן עתידים להגאל, שבו תהיה חנוכת בית המקדש השלישי, כמובא במסכת סופרים (פכ"ח מ"ח). **לו. וכן** נרמז הדבר במה שנאמר (נרחמיה ג טז-יח) 'וישב ביום ההוא עשו לדרכו שעירה, ויעקב נסע סוכתה'. **לז. ובכך** מיושב מדוע מקשה הגמרא

קודש של פסח ושל סוכות נדרשות כדתנא דבי רבי ישמעאל, אף 'הראשון' של לולב שנאמר באותה פרשה נדרש בענין זה.

ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה נזכות) תירץ, שמסתבר ששכר שלשה 'ראשון' הוא על מצוות עשיית פסח וסוכה ולולב, ולא על 'תשביתו' שאינו אלא הרחקה[לח].

מהו זמן הפסח לענין חיוב תשביתו

רבא אמר מהכא לא תשחט על חמץ דם זבחי לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים. הקשו **התוספות** (ד"ה לא), הלא מן התורה יש לשחוט את הפסח רק לאחר תמיד של בין הערבים שזמנו מחצות[לט], ואם כן זמן שחיטתו הוא מעט אחר חצות, ומדוע נאסר החמץ מיד בחצות. ותירצו, שמאחר שאם הקדימו את הפסח ושחטוהו בחצות קודם התמיד הוא כשר בדיעבד, כבר מאותה שעה הוא נחשב לזמן הפסח.

והמהר"ם חלאווה (ד"ה לא) תירץ על קושיית התוספות, שאף שאין הפסח קרב אלא לאחר התמיד, אין זה משום שעדיין לא הגיע זמנו, אלא לעולם זמנו מתחיל מחצות, והתמיד הוא שמעכבו[מ].

והפני יהושע (נמוק' ד"ה דנכרי) תירץ על פי ביאורו[מא] שאיסור החמץ אינו תלוי בזמן הפסח, אלא הוא רק גילוי על 'ביום הראשון' שמשמעותו י"ד ולא ט"ו. ומאחר שנצטוו על ציווי זה בפסח מצרים כשעדיין לא הקריבו תמידים וקרב הפסח בחצות, אם כן אף מה שנאמר בפסח דורות 'לא תשחט על חמץ' מתפרש על חצות כמו זמן פסח מצרים.

מה בין דין קצירה קודם העומר לזמן הפסח

שם. הקשה **הקובץ שיעורים** (חוט י) על תירוץ **התוספות** שהובא לעיל, הלא שנינו במנחות (עא.), שאף שאסור לקצור תבואה קודם העומר, מותר לקוצרה מבית השלחין. ומבואר בברייתא (שם) טעם הדבר, שהכתוב אומר (ויקרא כג י) 'וקצרתם את קצירה והבאתם את עומר' משמע שיכול לקצור קודם הבאת העומר, ובהמשך הכתוב נאמר 'ראשית קצירכם אל הכהן' משמע שתהא ראשית לכל הקצירות, הא כיצד, ממקום שאתה מביא אין אתה קוצר, וממקום שאין אתה מביא אתה קוצר. וכתבו התוספות להלן (יא. ד"ה קומין), שאף שאם הביאו עומר מתבואת בית השלחין בדיעבד כשר, מכל מקום מאחר שאין מביאים ממנה לכתחילה אינה בכלל 'ממקום שאתה מביא'. ואם כן אף ב'לא תשחט על חמץ דם זבחי' יש לפרש שהאיסור הוא רק בזמן שחיטת הפסח לכתחילה, ולא בזמן הבדיעבד. אמנם לפי הגירסא שהביאו התוספות במנחות (שם. ד"ה קומריס), קוצרים רק מתבואת בית השלחין שבעמקים שהיא גרועה ביותר, ואף בדיעבד אינה כשרה לעומר, אבל תבואה שכשרה בדיעבד אכן אין קוצרים קודם העומר.

וכתב בשיעורי רבי דוד פוברסקי (חוט קפח-קפט) ביישוב הקושיא האמורה, שמתירוץ התוספות לכאורה מוכח שלא כדברי **המנחת חינוך** (מצוה ה חוט ו), שלעולם זמן הפסח הוא מעט אחר חצות, ואף אם מאיזו סיבה לא קרב התמיד אין מקריבים את הפסח מיד בחצות. שכן הוכיחו שבדיעבד הפסח כשר מחצות, ממה ששנינו להלן שפסח שקרב קודם התמיד כשר. ולדברי המנחת חינוך מה ראיה היא משם, הלא אין מדובר שם אלא לענין דין קדימה, שאם הקדימוהו לתמיד כשר, אך עדיין יתכן שאינו כשר אלא רק מעט אחר חצות. ובהכרח שהיה פשוט להם שמה שהתמיד קודם לפסח אינו אלא דין קדימה, ולא דין בזמן הפסח. אך לפי זה הקשה, מה סברו התוספות בקושייתם, הלא אם אינו אלא דין קדימה פשוט שזמן הפסח נחשב מחצות, וכתירוץ **המהר"ם חלאווה**, ומה הוצרכו להוסיף שכשר בדיעבד. ותירץ, שלדעת התוספות לא נאמר ב'לא תשחט' שזמן איסור החמץ תלוי בזמן שחיטת הפסח, אלא אינו אלא גילוי בעלמא, שמכך שהשוחט את הפסח על החמץ עובר ב'לא תשחט' מוכח שבאותו הזמן כבר אסרה התורה את החמץ לכל העולם. ועל כן הקשו, הלא אין שוחטים את הפסח בחצות מאיזה טעם שיהיה, ואם כן שוב אין הוכחה שהחמץ נאסר באותה שעה. ועל כך תירצו, שמאחר שבדיעבד הוא כשר מחצות, והשוחטו בחצות על החמץ עובר ב'לא תשחט' בהכרח שמאותה שעה נאסר החמץ[מב]. ולפי זה מיושבת קושיית הקובץ שיעורים שהובאה לעיל, שכן מאותה שעה שמצינו איסור 'לא תשחט' החמץ אסור בשהייה.

גירסת הרשב"ם בדברי רבא

שם. בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה לא) כתבו, **שהרשב"ם** גורס בדברי רבא, 'לא תשחט הזבח ועדיין חמץ קיים', וזבח הוא תמיד של בין הערבים, שמזמן שחיטתו בחצות היום נאסר החמץ[מג]. וכן תירץ **החתם סופר** (ד"ה רבא) מעצמו, וכתב שדברי רבא אמורים בשיטת רבי יהודה להלן (סג.) ש'דם זבחי' הוא גם תמיד של בין הערבים, ומאחר שלכל אחד מישראל יש חלק בתמיד, הרי הוא בכלל אזהרה זו, שלא יהיה לו חמץ בשעת שחיטת התמיד.

איך תיתכן דרשת רבא לשיטת ריש לקיש

שם. הקשה **הצל"ח** (ד"ה לא), הלא להלן (סג:) נחלקו אמוראים בגדר איסור 'לא תשחט על חמץ'. שלשיטת רבי יוחנן, אף מי שיש לו חמץ בביתו בשעת שחיטת פסחו עובר בלאו זה. ולשיטת ריש לקיש אינו עובר אלא אם כן החמץ עמו בעזרה, שכן 'על' משמע בסמוך. ובשלמא לשיטת רבי יוחנן יתכן לומר שמשמעות הכתוב היא, שלא ישחט הפסח בזמן שהחמץ קיים, ובא ללמד על זמן השבתת החמץ שהוא בזמן שחיטת הפסח. אך לשיטת ריש לקיש אין במשמעות הכתוב אלא שלא יהיה חמץ בעזרה באותה שעה, ואיך אפשר ללמוד ממנו על זמן השבתת החמץ. ואף שמדברי רבא אין להקשות על ריש לקיש, אך להלן מבואר שכן היא שיטת תנא דבי רבי ישמעאל, ואם כן איך חולק ריש לקיש על דברי התנא.

ובשיעורי רבי דוד פוברסקי (חוט קפג) כתב ליישב על פי דרכו שהובאה לעיל, שאף שהחמץ שחייבים בהשבתתו אינו בדווקא אותו חמץ שעוברים עליו ב'לא תשחט', מכל מקום מכך שאסרה התורה את שחיטת הפסח על חמץ שנמצא בעזרה, מוכח שבאותה שעה כל חמץ נאסר ומתחייב בהשבתה.

ממתי אסור החמץ לשיטת בן בתירא

שם. הקשה **התוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה לא) על דברי רבא שנאסר החמץ בזמן הראוי לשחיטת פסח, שאם כן לשיטת בן בתירא (זבחים יח:) שפסח ששחטוהו בי"ד שחרית כשר, ייאסר החמץ מאותה שעה, ולא מחצות היום בלבד, ולא שמענו שום תנא שיסבור כן. ותירץ, שבן בתירא אינו סובר כדברי רבא, אלא דורש שזמן ההשבתה הוא בי"ד מהמקורות האחרים שהובאו בסוגייתנו. **והתוספות הרא"ש** (ד"ה לא) כתב, שבחינם תמה בדבר, שהרי מפורש בירושלמי (פ"י ה"ח), שלדעת בן בתירא אכן חמץ אסור כל יום י"ד. וכן פירש **הרמב"ן** (מלחמת ה', להלן מט. ד"ה ומכל) בדברי הירושלמי, שהוא משום דרשת רבא, לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים, ולדעת בן בתירא איסור זה הוא משחרית. אך **הראבי"ה** (מ"ק סי' תקכה) כתב, שטעם איסור אכילת חמץ משחרית לשיטת בן בתירא הוא בכדי שלא ימנעו מעשיית הפסח.

אמנם התוספות להלן (קא. ד"ה נימא) כתבו, שאף לבן בתירא אסור לכתחילה לשחוט את הפסח קודם חצות, משום 'לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים'[מד]. ומבואר מדבריהם, שאף הוא מודה לדרשת רבא, ומכל מקום אף לשיטתו אין החמץ נאסר עד חצות. **והעיר הרש"ש** (נמוק' שם) על דבריהם מהירושלמי האמור.

רבא בא ליישב את דברי רב נחמן בר יצחק

שם. כתב **רש"י** (זמוח יג טו), ש'אך ביום הראשון' הוא יום י"ד שלפני הפסח, לפי שמצינו שמוקדם נקרא ראשון, שנאמר 'הראשון אדם תולד', ואינו הראשון של שבעת ימי הפסח, שהרי נאמר 'לא תשחט על חמץ', אל תשחט את הפסח בעוד החמץ קיים. הרי שצירף רש"י את טעמו של רב נחמן בר יצחק 'ראשון מעיקרא משמע' עם טעמו של רבא.

וכתב המהרש"א (ד"ה רב נחמן) בביאור דבריו, שאף שמשמעות ראשון היא גם קודם, מכל מקום משמעותו הפשוטה היא ראשון לימים המוזכרים בסמיכות לו, ולולי ה'לא תשחט' לא היינו מוציאים את ה'ראשון' ממשמעותו זו. ולא בא רב נחמן בר יצחק אלא לומר, שלאחר שנדרש מ'לא תשחט' שזמן ההשבתה הוא בי"ד, מתפרש 'הראשון' במשמעות קודם, כמו 'הראשון אדם תולד'[מה]. אך הקשה המהרש"א, אם כן מה הקשתה הגמרא על רב נחמן בר יצחק מ'הראשון' שנאמר בלולב ובשבתון של סוכות ופסח. ותירץ, שאכן בא מ'הראשון' שנאמר בשבתון של פסח שבפרשת אמור ולא מ'הראשון' שנאמר בפרשת בא 'ביום הראשון מקרא קודש וביום השביעי מקרא קודש'. שכן תירוץ הגמרא ש'הראשון' נדרש לענין שכר נכון רק על הכתוב בפרשת מקראי קודש. מהרש"א (נמוק' שם). עוד תירץ, שעל 'הראשון' שנאמר בפרשת בא יש לתרץ שנצרך למעט חולו של מועד, משום שהיה מקום לומר שוי"ו של 'וביום השביעי' מוסיף על ענין ראשון [כתירוץ הגמרא על שבתון של סוכות]. אבל על 'הראשון' של פרשת אמור אי אפשר לתרץ כן, שהרי לא נוסף וי"ו על 'ביום השביעי' שנאמר שם. וכן כתב התורת חיים (ד"ה ה"ג). **לח. ובעין** זה כתב התוספות הרא"ש (ד"ה לא). ולכאורה נראה מדבריהם שאינו מצות עשה חיובית, ואף אינו כמצות שבתון של פסח וסוכה, אלא הוא איסור עשה, כמבואר בחידושי רבינו חיים הלוי (ממן ומצה פ"ו ה"ג), ולא כדברי המנחת חינוך (מצוה ט חוט ו). וראה לעיל (ד:) בענין 'גדר מצות תשביתו' בנידון זה בהרחבה. **לט. שכן** בתמיד נאמר רק 'בין הערבים', ואילו בפסח נאמר 'בערב' ו'בין הערבים', ועל כן יש לאחרו לאחר התמיד. ברייתא להלן (עט:). **מ. ולא** כדברי המנחת חינוך (מצוה ה חוט ו) שכתב, שלעולם זמן הפסח הוא מעט אחר חצות, ואף אם מאיזו סיבה לא קרב התמיד אין מקריבים את הפסח מיד בחצות. וראה באבי עזרי (קרבן פסח פ"ו ה"ד) שתמה עליו מסוגיית הגמרא בזבחים (יב.). וכן מדברי התוספות להלן (עט. ד"ה ימותו) מוכח שלא כדברי המנחת חינוך, שכן הקשו מדוע צריך דרשה לכך שהתמיד קודם לפסח, הלא פשוט שיש להקדימו משום שהוא תדיר יותר מפסח, ותדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. ולדברי המנחת חינוך אין מקום אף לקושייתם, שכן נצרך הכתוב להשמיענו שזמנו הוא לאחר זמן התמיד אפילו כשאין התמיד קרב. **מא. הו"ד** להלן (בענין 'סתירת דברי רבי ישמעאל' לדברי תנא דבי רבי ישמעאל'). **מב. עוד** תירץ, שאילו היה פסח שקרב קודם התמיד נפסל אף בדיעבד, ממילא היה זמנו מתאחר עד לאחר התמיד. **מג. ולפי** זה מיושבת קושיית התוספות שהובאה לעיל, הלא זמן הפסח הוא לאחר חצות. ולפי זה צריך לפרש בקושיית הגמרא בסמוך, 'ואימא כל חד וחד כי שחיט', שיעברו על החמץ רק לאחר שהגיע גם זמן שחיטת הפסח, ולא בזמן שחיטת התמיד בלבד. הערת המהדיר (שם הערה 101). **מד. ראה** לעיל [בענין 'איזה כתוב הקיש השבתת שאור לאכילת מצה'] בהערה, במובא מהאבני נזר בביאור דרשת רבא לשיטתם. **מה. אך** מדברי רש"י (ד"ה ראשון) מוכח לכאורה לא כן, שהרי כתב שרב

רבא לתרץ את דבריו מקושיות אלו, ולומר שכל עוד שאין לנו הכרח מדרשה אחרת ש'הראשון' הוא קודם, יש לפרשו כפשוטו.

והוסיף החתם סופר (ד"ה נשכר), שלפי זה מיושבת קושיית התוספות שהובאה לעיל [בענין 'מנין שדווקא 'ראשון' שנאמר בלולב וסוכות ופסח נדרש כתנא דבי רבי ישמעאל'], מנין ש'הראשון' שנאמר בהשבתה פירושו 'הקודם', ואינו נדרש לענין שכר. שכן גם רב נחמן בר יצחק מודה לדרשת 'לא תשחט', אלא שמשם יש לדחות שלא בא הכתוב אלא לאסור את החמץ למי ששוחט את הפסח. אך מכך שנכתב 'הראשון' יש לדרוש אחת מהשתים, או שמשמעותו 'קודם' שהוא י"ד, או שהוא ט"ו אלא שבא לדרשת תנא דבי רבי ישמעאל שבזכותו זכו לאחד משלשת הדברים שנאמר בהם 'ראשון'. אך מאחר שלמדנו מ'לא תשחט' שהעושה את הפסח ודאי אסור בהשהיית החמץ וחייב להשביתו בי"ד, נמצא שאם 'הראשון' הוא ט"ו ונאמר לענין שכר, אינו אלא במי שאינו עושה פסח. ומאחר שאין זה מסתבר שיגרע חלקו של העושה פסח, בהכרח שלא נדרש לענין שכר, אלא הוא מתפרש במשמעות 'קודם', ובא לרבות י"ד לביעור.

קושיית הגמרא היא על זמן ה'תשביתו'

ואימא כל חד וחד כי שחיט. להלן יובאו דברי האחרונים, שדרשת רבא היא מ'לא תשחט' שנאמר בפרשת כי תשא, אך הפסוק 'לא תזבח על חמץ דם זבחי' שבפרשת משפטים לא נאמר לענין זמן השבתת החמץ, אלא לעיקר איסור שחיטת הפסח על החמץ. ולפי זה הקשה **הצל"ח** (ד"ה ומימר) על קושיית הגמרא, הלא איסור כל אחד ואחד לשחוט על החמץ כבר נלמד מ'לא תזבח', ואם כן ה'לא תשחט' מיותר, ובהכרח בא ללמדנו את זמן השבתת החמץ. על כן ביאר בקושיית הגמרא, שאכן יש ללמוד מהכתוב השני את זמן ההשבתה, אך מנין לנו שיש זמן אחד לכולם, הלא יתכן שמהכתוב הראשון למדנו שמי יש לו חמץ בשעת שחיטת הפסח וזריקת דמו עובר בלאו, ומהכתוב השני למדנו שגם אם לאחר מכן נתחמץ לו חמץ עליו להשביתו, וכל אחד ואחד צריך להשבית את חמצו רק לאחר שקרב פסחו, ואינו זמן אחד לכולם.

גדר דין 'לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים'

זמן שחיטה אמר רחמנא. כתבו התוספות (ד"ה זמן), שעצם איסור 'לא תשחט' אכן מדבר בזמן השחיטה בפועל של כל אחד ואחד, אך מאחר שהזהיר הכתוב על השבתת החמץ, וכן הזהיר שלא לשחוט את הפסח על החמץ, מסתבר שמצות 'תשביתו' היא בזמן הכללי של שחיטת הפסח[מו]. ומבואר מדברי התוספות, שמאותו כתוב שנאמר באיסור שחיטת פסח על החמץ דורש רבא שזמן ההשבתה הוא משש שעות של יום י"ד[מז].

והבין השאגת אריה (סי' עמ ד"ה ועג"ל) בדברי התוספות, שלא נאמר איסור 'לא תשחט' אלא על חמץ שמוזהרים על השבתתו, ועל כן הוכיח רבא מעצם האיסור האמור, שמשש שעות ולמעלה יש חיוב השבתה. ולפי זה הוכיח מדבריהם, שכשם שהתרבה חמץ של אחרים שקיבל עליו אחריות ל'בל יראה', כמו כן נתרבה לענין מצות 'תשביתו'. שאם לא כן אף לא יעברו ב'לא תשחט' על חמץ זה, שהרי לשיטתם כל חמץ שאין מצווים על השבתתו, אף אין עוברים עליו ב'לא תשחט', ואילו על חמץ שקיבל עליו אחריות בהכרח עוברים ב'לא תשחט'[מח].

ועדיין תמה, הלא לשיטת הגאונים[מט], אין אדם עובר ב'בל יראה' אלא על חמץ שנמצא ברשותו. ולשיטתם בהכרח שאיסור 'לא תשחט' נוהג גם בחמץ שאין חייבים בהשבתתו, שהרי השוחט על חמץ שנמצא בעזרה עובר על איסור זה אפילו שאינו ברשותו[נ]. ואף לשיטת החולקים על שיטה זו וסוברים שעובר גם על חמץ שלו שהוא ברשות אחרים, מכל מקום אינו עובר על חמץ של אחרים שקיבל עליו אחריות אם אינו ברשותו. ומכאן הוכיח השאגת אריה, שאף שניתר ה'בל יראה' על ידי הוצאת החמץ מרשותו, מכל מקום אם הוציאו מרשותו לאחר זמן האיסור, אינו יוצא ידי מצות 'תשביתו' עד שיבערנו, לפי שכבר נתחייב במצוה זו, ואין היא מתקיימת על ידי הוצאה מרשותו.

ועדיין הקשה, הלא לשיטת תוספות להלן (כט: ד"ה רב פפי), אין עוברים על חמץ שמשהוו על מנת לבערו, ואם אין עוברים ב'לא תשחט' על חמץ שאין מצווים בהשבתתו, לעולם לא ילקו על לאו זה, שהרי יוכל לומר שהיה בדעתו לבערו לאחר מכן. ומשום כן פירש את דברי רבא באופן אחר, כפי שיבואר להלן.

אך בחידושי רבי שמואל (לוח עט ד"ה ולדידי) כתב, שאין הכרח מדברי התוספות שאין עוברים ב'לא תשחט' אלא על חמץ שחייבים בהשבתתו, אלא יש לפרש בכוונתם, שאין עוברים אלא לאחר זמן מצות 'תשביתו'.

מדוע רבא אינו דורש את דבריו מהכתוב האמור בפרשת משפטים

שם. הצל"ח (ד"ה ונפק) **והשאגת אריה** (סס) פירשו את דרשת רבא באופן אחר. שלכאורה יש להקשות, מדוע דורש רבא לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים ממה שנאמר בפרשת כי תשא (שמות לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', ולא מהכתוב שנאמר לפניו בפרשת משפטים (שם כג יח) 'לא תזבח על חמץ דם זבחי'. ותירצו, שהכתוב הראשון נצרך לגופו, לאסור שחיטת פסח על החמץ, ועל כן הוכיח רבא שזמן ההשבתה לכל אדם הוא משש שעות ולמעלה רק מהכתוב השני[נא].

עוד ביאר הצל"ח בטעם מה שלא דרש רבא כדבריו מהכתוב הראשון, שהוא משום שסוגייתנו שנויה גם בשיטת רבי יהודה[נב], ולשיטתו להלן (סד.) 'זבחי' הוא 'זבח המיוחד לי', כלומר התמיד, ועל כן השוחט תמיד של בין הערבים בי"ד על החמץ עובר בלאו האמור. ויש לשאול, מנין לרבי יהודה שגם השוחט את הפסח על החמץ עובר[נג]. וצריך לומר שמכך שנאמר בהמשך הכתוב שבפרשת כי תשא 'ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח', משמע שאף 'על זבחי' שנאמר בתחילתו מדבר גם בפסח. לפיכך דורש רבא דווקא מכתוב זה, ולא מהכתוב שנאמר בפרשת משפטים שאינו מדבר בפסח אלא בתמיד. שכן בשחיטת תמיד על החמץ אין עובר עליו אלא הכהן המקריב ולא כל ישראל, ועל כן אי אפשר ללמוד ממנו על זמן השבתת החמץ[נד].

שיטת רש"י על פי הראש יוסף בגדר הדין האמור

שם. בדברי התוספות שהובאו לעיל (בענין 'גדר דין לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים') מבואר, שחיוב ההשבתה בחצות אינו משום איסור 'לא תשחט על חמץ' אלא משום 'תשביתו', וה'לא תשחט' אינו אלא גילוי על זמן מצות 'תשביתו'. אך **רש"י** (ד"ה זמן) כתב, 'לא חלקה תורה לישראל לזה זמנו ולזה זמנו, הואיל וקבע לו זמן ואיסורו שוה בכל, לכולם זמן אחד קבע'. וכתב **הראש יוסף** (בראש"י סס), שנראה מדבריו שאינו רק גילוי על ה'תשביתו', אלא שכל המשהה חמץ ברשותו בזמן שחיטת הפסח עובר בלאו זה, ואפילו שאינו שוחט[נה]. ועל פי זה ביאר בדברי רש"י לעיל (ד. ד"ה נין) שמשש שעות ולמעלה עוברים על החמץ ב'בל יראה', שאין כוונתו ל'בל יראה' ממש, שהרי אינו נוהג אלא בשבעת ימי פסח, אלא כוונתו לאיסור האמור שנלמד מ'לא תשחט'[נו].

אך הקשה הראש יוסף, שמדברי המשנה להלן (סג.) משמע שאין עובר על לאו זה אלא השוחט שיש ברשותו חמץ או ברשות אחד מבני החבורה, אבל אדם אחר שאינו מביא פסח באותה שעה אינו עובר. ותירץ, ששני דינים נאמרו בלאו זה, אחד לשוחט, ואחד לכל ישראל, שלא יהיה ברשותם חמץ בזמן שחיטת הפסח[נז]. ונפקא מינה למי שביטל את חמצו, שאם אינו שוחט את הפסח אינו עובר, אך אם הוא שוחט את הפסח עובר אף לאחר שביטל. שכן לשיטת רש"י (לעיל ד: ד"ה בביטול) ביטול אינו מסברא, אלא הוא נלמד מ'תשביתו', שפירושו 'תבטלו'[נח]. ולא גילתה התורה שמועיל ביטול אלא לענין איסור חמץ לכל ישראל, ולא לענין איסור השוחט ובני החבורה[נט].

נחמן בר יצחק אינו נצרך להוכחת אביי מסתירת הכתובים, ואם אף הוא מודה שהמשמעות הפשוטה של 'הראשון' היא ט"ו, יתכן שגם הוא מודה לדברי אביי. וראה להלן במובא מהפני יהושע בביאור דברי רש"י. **מו. ראה** בחינוך (מצוה פט) שכתב בשורש איסור 'לא תשחט', 'לפי שקביעות זמן בכל הענינים הוא קיום עשייתן, ידוע הדבר אצל כל אדם. ועל כן בדבר הפסח שהוא דבר גדול אצלינו בקיום הדת, כמו שכתבנו למעלה, צוה האל ברוך הוא שנעשה ענינו בסדר ובקביעות זמן לכל דבר ודבר מדבריו, ולא תבוא מצוה ממצוות ענין המועד הזה בגבול חברתה. ועל כן נזהרנו להשבית החמץ הנמאס בעינינו לשעתו תחילה, ואחר כך להתחיל בקרבן הפסח שהוא התחלת שמחת המועד הטוב'. **מז. ולא** כדברי הצל"ח שהובאו לעיל. **מח. שהרי** רק באופן זה יתכן עונש מלקות. שכן בחמץ שלו מועיל ביטול, משום שנעשה כהפקר ואינו שלו, ולעולם לא יוכלו להלקות עליו, שהרי התראת ספק היא, שמא ביטלו. ואף למאן דאמר 'התראת ספק שמה התראה', אין זה אלא כשלאחר זמן יתברר שעבר על איסור, אבל כאן לעולם לא יוכל להתברר האיסור, שהרי יוכל לטעון שביטל קודם זמן האיסור. ובהכרח שהמלקות הן רק באופן שיש לו ברשותו חמץ של אחרים שאינו יכול לבטלו, שהרי בלאו הכי אינו שלו, ומכל מקום הוא עובר משום קבלת האחריות, ולזה לא מועיל ביטול. שאגת אריה (סי' עז). **מט. ראה** להלן (ו.) בענין ['באיזה חמץ נאמר המיעוט האמור'] בביאור שיטה זו בהרחבה. אמנם כתבו הגאונים שאם הוא ברשות של אחרים אינו עובר, אך השאגת אריה נקט בשיטתם שגם אם הוציאו לרשות הרבים או לעזרה אינו עובר. חידושי רבי שמואל (לוח עט). **נ. שכן** לדעת ריש לקיש (להלן סג:) 'לא תשחט על חמץ' הוא דווקא באופן זה משום ש'על' משמע בסמוך. ואף רבי יוחנן החולק עליו וסובר שעובר גם אם החמץ בביתו, מכל מקום מודה שגם על חמץ שבעזרה עובר, ולא בא להקל אלא להחמיר. **נא. וציין** הצל"ח לדברי קול הרמ"ז (על המצוות, פ"ה מ"ד), שאף ששני לאוים נאמרו בשחיטת הפסח על החמץ, אין לוקים אלא פעם אחת בלבד, משום שאחד מהם נכתב ללמד על זמן השבתת החמץ, כדרשת רבא. **נב. שכן** כל השיטות שנשנו בסוגייתנו במקור זמן השבתת חמץ בי"ד באו לענות על השאלה ששואלת הגמרא בתחילת הסוגיא על דברי רבי מאיר ורבי יהודה ששורפים את החמץ בתחילת שש. **נג. וכבר** עמד על זה התוספות יום טוב (פ"ה מ"ד), ופירש, ש'זבחי' הוא פסח, ומהיו"ד היתירה נתרבה גם התמיד. **נד. ולא** כגירסת תוספות חכמי אנגליה שהובאה לעיל, שהלימוד הוא אכן מזמן שחיטת התמיד, ונאמר לכל ישראל שיש להם חלק בתמיד. **נה. והוסיף** הראש יוסף (נמוקי ד"ה זמן), שהתוספות לשיטתם מיאנו בפירוש זה, שהרי כתבו לעיל (ד: ד"ה מלפורייתא) שה'תשביתו' הוא רק לאחר זמן האיסור, ואם כן לא יתכן שאסרה התורה את החמץ מיד בזמן שחיטת הפסח. **נו. אך** ראה לעיל (ד.) [בענין 'שיטת רש"י והרמב"ם שחמץ נאסר בבל יראה מחצות יום י"ד'] במובא מהנודע ביהודה, שפירש בשיטת רש"י והרמב"ם שעוברים על 'בל יראה' ממש. **נז. שכן** אף שמשמעות הכתוב שלא יהיה חמץ קיים בזמן שחיטת הפסח, מכל מקום מכך שלא כתבה כן התורה בפירוש אלא כתבה 'לא תשחט על חמץ' למדנו שיש איסור נוסף בעצם השחיטה. **נח. ולא** כשיטת התוספות (שם ד"ה מלפורייתא) שהביטול מועיל מטעם הפקר. וראה לעיל (שם) בענין 'שיטת רשי בגדר דין ביטול' בהרחבת הדברים. **נט. אך** ראה בשאגת אריה (סי' עמ), שהוכיח שביטול מועיל

אורים 19/06/2018

לדעת הרמב"ם מוכח מדברי רבא שחמץ קודם זמנו אסור באכילה מן התורה

שם. נחלקו תנאים להלן (כמ.) באיסור אכילת חמץ קודם זמנו ואחר זמנו. לדעת רבי יהודה שלשה כתובים נאמרו באיסור אכילת חמץ, אחד בא לאסרו בערב פסח משש שעות ולמעלה, אחד לתוך הפסח, ואחד לאחר הפסח. ורבי שמעון סובר שאינו אסור באכילה אלא בתוך הפסח. **והרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"ח) פסק כשיטת רבי יהודה לענין קודם זמנו, אבל לענין לאחר זמנו פסק (שם פ"ו ה"ד) כרבי שמעון שאינו אסור מן התורה. וכתב **המגיד משנה**, שמקורו מדברי רבא בסוגייתנו, שמוכח מדבריו שקודם זמנו הוא אסור מן התורה, אף שלשיטתו להלן (כט:) לאחר זמנו הוא מותר מן התורה. ותמה עליו **הלחם משנה**, מה ראיה היא מדברי רבא כאן שהוא אסור באכילה משש שעות ולמעלה, הרי דרשת 'לא תשחט' לא נאמרה לענין אכילה אלא לענין השבתה, ואף רבי שמעון מודה שזמן ההשבתה הוא משש שעות. וכתב **החתם סופר** (ד"ה זמן) בביאור דברי המגיד משנה, שלשיטת רבי שמעון הדורש ממה שנאמר 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות', שרק בשעה שישנו בקום אכול מצה ישנו בבל תאכל חמץ, יש ללמוד משם אף לענין מצות השבתה, שאינה נוהגת עד הלילה, ולא נאמר 'לא תשחט' אלא למי שמקריב פסח, ואינו גילוי על זמן מצות תשביתו. אלא בהכרח סובר רבא כשיטת רבי יהודה, שאף איסור אכילה הוא משש שעות ולמעלה[ס].

סתירת דברי רבי ישמעאל לדברי תנא דבי רבי ישמעאל

תלמוד לומר לא תשחט על חמץ דם זבחי לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים דברי רבי ישמעאל. הקשו **התוספות** (ד"ה דנרי), הלא לעיל הובא בשם תנא דבי רבי ישמעאל שמקור דין השבתה בי"ד הוא ממה שמצינו ביום זה שנקרא 'ראשון', ואם כן רבי ישמעאל שדורש דין זה מ'לא תשחט' סותר את דבריו לעיל[סא]. ותירץ **הפני יהושע** (שם)[סב], שסובר רבי ישמעאל שצריך את שני הטעמים, משום שאין די בכך שיום י"ד נקרא 'ראשון', שהרי גם יום ט"ו נקרא כן. וכן אין די ב'לא תשחט' בלבד, משום שאם לא שמצינו שי"ד נקרא 'ראשון' לא היינו דורשים את הכתוב האמור לענין זמן השבתה לכל, אלא רק למי ששוחט את הפסח[סג].

מדוע לא יתכן היתר אוכל נפש בהבערת החמץ

רבי עקיבא אומר אינו צריך הרי הוא אומר אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם וכתיב כל מלאכה לא יעשה בהם ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה. כתבו **התוספות** (ד"ה ומומר) בשם ר"י, שאף על גב שלאחר שישרף החמץ ויעשה גחלים יהיה מותר להסיקו תחת תבשילו[סד], ונמצא שהשריפה היא צורך אוכל נפש שמותר ביום טוב, מכל מקום אין מסתבר להעמיד את ההשבתה האמורה בכתוב רק באופן שצריך את הגחלים. עוד תירצו, שמאחר שבתחילת ההבערה אין יכול ליהנות מהחמץ, אסור להבעירו אפילו שלאחר מכן מותר ליהנות ממנו. ודימו זאת לשלמי נדרים ונדבות, שלדעת תנא קמא בברייתא בביצה (יט:) אינם קרבים ביום טוב, ואפילו שלבסוף הם נאכלים לבעלים. והוכיח **המגן אברהם** (סי' תקז סק"ג) מדברי התוספות, שכל דבר שאי אפשר ליהנות ממנו בתחילת ביעורו אסור לשרפו ביום טוב.

אך תמה החתם סופר (ד"ה אלא) על דבריו, הלא להלן (ע"ג) מוכיח רבא מדברי רבי עקיבא שאין אומרים 'מתוך' יש להתיר שריפת חמץ ביום טוב אף שאינו צורך אוכל נפש. ואף שלשיטת התוספות בביצה (יב. ד"ה ה"ג) צריך שיהיה בכך צורך היום קצת, מכל מקום מצות ביעור היא צורך היום. ולכאורה יש להקשות, שלפי סברת התוספות שכשם שאין מקריבים נדרים ונדבות ביום טוב אף אין מסיקים את החמץ תחת התבשיל, משום שבתחילת ההבערה עדיין אי אפשר ליהנות בו, אם כן מטעם זה יש לאסור את הסקתו אף אם אומרים 'מתוך', שהרי הקרבת נדרים ונדבות אסורה ביום טוב גם למאן דאמר שאומרים 'מתוך'. ואם כן איך מוכיח רבא שרבי עקיבא אינו סובר 'מתוך'. ובהכרח צריך לומר שסברת התוספות אינה אלא בשיטת רבי עקיבא שאין אומרים 'מתוך', שמכיון שבתחילת ביעורו הוא עדיין אסור בהנאה אינו נחשב באותה שעה לאוכל נפש. אבל אם אומרים 'מתוך' ואין צריך אלא שיהיה צורך היום קצת, ודאי שנחשבת הבערתו לצורך קצת אפילו בשעה שעדיין אינו ראוי להנאה, שהרי צריך להבעירו עתה בכדי שיוכלו אחר כך ליהנות ממנו בו ביום[סה]. ואם כן אין להוכיח מדברי התוספות להלכה, שהרי הלכה כבית הלל שאומרים 'מתוך'.

עיקר שריפת חמץ הוא צורך גבוה

אמנם הפרי מגדים (יו"ד סי' קט מש"ז ס"ק יג) **ורבי עקיבא איגר** (נמוק' ד"ה ומומר נח"ד נמג"ח) ביארו את דברי התוספות שלא כדרך **המגן אברהם**. וכתבו, שדווקא בחמץ שהיתר הנאתו בא רק לאחר שריפתו, אין תחילת השריפה נחשבת למלאכת אוכל נפש, כשם ששחיטת שלמי נדרים אסורה ביום טוב משום שעיקרם לגבוה, וההדיוט אוכלם משלחן גבוה.

ומדברי רבי עקיבא איגר (נמוק' שם נח"ד מומר) נראה, שהבין את דברי התוספות כפשוטם, שאין זה אוכל נפש משום שבתחילת השריפה עדיין אסור ליהנות מהחמץ, וכשיטת רבי להלן (כו:) שיש שבח עצים בפת ואסור לאפות בעצי איסור הנאה[סו]. אך **בחידושי רבי שמואל** (מוס פג) כתב, שיש לפרש את תירוץ התוספות גם בשיטת חכמים. ומה שכתבו שבתחילת ההבערה אי אפשר ליהנות ממנו, אין כוונתם שהיתר החמץ מאוחר לתחילת השריפה מצד הזמן, אלא שתחילת דין הביעור אינה לצורך הנאה, אלא לצורך גבוה שלא הותר ביום טוב, והנאת ההדיוט אינה אלא תוצאה מקיום המצוה, שכן כל היתרו של האפר הוא משום שכבר נעשית מצותו של החמץ. וצורך ההדיוט בטל לגבי צורך הגבוה, והרי זה כאילו כולו צורך גבוה[סז], על כן אין ההבערה נחשבת לצורך אוכל נפש[סח].

דרך האבני מילואים בביאור דברי התוספות

האבני מילואים (שו"ת, סי' ג ד"ה והנה נרמ"ה) תמה ג"כ על דברי **המגן אברהם**, מה בכך שההנאה מותרת רק לאחר הביעור, הלא אף הנאה משחיטת בהמה שהותרה ביום טוב אינה אלא לאחר השחיטה[סט]. על כן פירש את דבריהם באופן

אף לענין איסור 'לא תשחט' מדברי המשנה להלן (מט.), 'ההולך לשחוט את פסחו וכו' ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער, ואם לאו מבטלו בלבו'. **ס. והוסיף** החתם סופר, שלכאורה לפי זה יש להקשות שאם כן היה לו לרבא ללמוד מאיסור אכילה שאף חיוב השבתה נוהג מאותה שעה. ותירץ, שמקורו של רבי יהודה הוא ממה שנאמר 'לא תאכל עליו חמץ', שלשיטתו 'עליו' היינו על שחיטת הפסח שזמנה משש שעות ולמעלה. אכן דבר זה אין מוכרח מגוף הכתוב, אלא יתכן ש'עליו' הוא זמן אכילתו בליל ט"ו. ורק לאחר שלמדנו מ'לא תשחט' שזמן ההשבתה הוא משש שעות, שוב יש לפרש שגם 'לא תאכל עליו חמץ' אמור על זמן השחיטה. [לכאורה נראה מדבריו, שדברי התוספות (ד"ה דהא) שרק בשבעת ימי הפסח הוקשה השבתה לאכילה, אינם אלא לשיטת רבי שמעון, ולא לשיטת רבי יהודה. ולפי זה מתבארת בפשיטות שיטת רש"י והרמב"ם שהובאה לעיל (ד.), שמשש שעות ולמעלה עוברים ב'בל יראה']. **סא. ובכמה** מקומות שואלת הגמרא סתירה מדברי רבי ישמעאל על דברי תנא דבי רבי ישמעאל. **סב. וכבר** כתב כעין זה בתוספות הרא"ש (ד"ה דנרי). **סג. וכעין** זה כתב החתם סופר (ד"ה מנ"ה). ועל פי זה יישב את מה שלכאורה יש לתמוה בלשון הגמרא, שאמרה על דברי רבא 'תניא נמי הכי', הלא רק דברי רבי ישמעאל הם כדברי רבא, ואילו דברי רבי יוסי הם כעין שיטת אביי, ואם כן היה לה לומר 'כתנאי' [וכבר עמד רבינו דוד (ד"ה תניא) על קושיא זו, וכתב שלא נקטה הגמרא כן משום שדבריו של רב נחמן בר יצחק נאמרו לפני דברי רבא, ולא מצינו בברייתא זו שום תנא שאמר כשיטתו]. אך לפי האמור יש לפרש, שלא באה הגמרא להוכיח מהברייתא את עצם דרשת רבא מ'לא תשחט', אלא את מה שרבא מפרש כן גם בשיטת תנא דבי רבי ישמעאל ורב נחמן בר יצחק, שעיקר הוכחתם אינה מ'ראשון דמעיקרא משמע', אלא מ'לא תשחט'. ומביאה הגמרא שכן מוכח מדברי רבי ישמעאל בברייתא, שאם לא כן יסתרו דבריו את דברי תנא דבי רבי ישמעאל, וכקושיית התוספות. ולפי זה יישב את דברי הרי"ף שהביא את הוכחת אביי, אף שהלכה כרבא בכל מקום. שכן לפי האמור אף רבא לא אמר את דבריו אלא בשיטת רבי ישמעאל ורב נחמן בר יצחק, אך הוא עצמו סובר כדברי אביי, משום שכן היא גם שיטת רבי יוסי בברייתא, ומבואר בגיטין (פו.) שהלכה כרבי יוסי משום שנימוקו עמו. והוסיף שרש"י (שמות יג טו) והרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ח) שסתמו כדרשת רבא, גורסים בדברי הברייתא כגירסת התוספות (לעיל ד: ד"ה ורמינהו) 'רבי יוסי הגלילי אומר', ואין זה סתם רבי יוסי שהלכה כמותו. וראה להלן [בענין 'מי הוא רבי יוסי המוזכר בברייתא'] במובא מהצל"ח בהכרח גירסא זו. **סד. שכן** מבואר להלן שרבי עקיבא סובר כרבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה, ומבואר להלן (כו:) בשיטתו שהחמץ ניתר לאחר שריפתו, כדין כל הנשרפים שאפרם מותר. חידושי רבי עקיבא איגר (נמוק' שם). **סה. מה** שאין כן בנדרים ונדבות שעיקרם הוא לצורך גבוה ולא לצורך הדיוט, כדברי התוספות בשבת וביצה שיובאו להלן בהערה. **סו. ולפי** זה הקשה רבי עקיבא איגר (שם), הלא בפשטות היסק החמץ תחת תבשילו הוא שלא כדרך הנאתו, ולשיטת רוב הפוסקים הנאה שלא כדרך מותרת מן התורה. ואם כן שוב יש לפרש ש'תשביתו' הוא ביום טוב על ידי הסקתו תחת התבשיל, שהרי מן התורה מותרת הנאה זו מתחילת הביעור. אמנם כתב, שלפי מה שנקט המשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח) בשיטת התוספות (להלן כח. ד"ה ותנן ונעוד מקומות), שהנאה שלא כדרך מותרת אף מדרבנן, בהכרח שהיסק החמץ הוא כדרך הנאתו, שהרי משנה ערוכה היא להלן (כח.) 'לא יסיק בו תנור וכירים'. אך כתב שתמוה לומר שזו היא דרך הנאה. והקובץ שיעורים (מוס יח) כתב, שיתכן שבפסח שהוא עומד לשריפה זו היא דרך הנאתו. **סז. כן** היא לשון התוספות בביצה (מ: ד"ה ונעל). **סח. וכן** מבואר בתוספות להלן (מו. ד"ה לא) בשם ריב"א, ששריפת תרומה טמאה אסורה ביום טוב אפילו שהכהן נהנה ממנה בשעת שריפתה, לפי שהיא אסורה בכל ההנאות, ונמצא שההבערה אינה להנאה אלא לשם מצות שריפה, אלא שהתורה לא הקפידה אם יהנה ממנה בשעת שריפה. ודימו זאת לנדרים ונדבות שקרבים ביום טוב, שכן עיקרם לגבוה, והכהנים זוכים בהם משולחן גבוה. אך הקשה היד דוד (נמוק' ד"ה ומומר) בשם ספר משאת משה, הלא הביאו התוספות (שם) [וביתר ביאור בשבת (כד: ד"ה לפי)] בשם ר"י, שנחלק על הריב"א, וסבר ששריפת תרומה טמאה ביום טוב מותרת מעיקר הדין ואינה אסורה אלא מדרבנן, ודווקא שחיטת נדרים ונדבות אסורה מן התורה, מפני שגם לאחר שחיטתם עושים בהם עבודות לגבוה. וכן הקשו התוספות בביצה (שם) על ריב"א, שאם כן תיאסר צליית הפסח ביום טוב, שהרי יש בה צורך מצות אכילת הפסח, ויתבטל צורך הדיוט לגבי צורך גבוה. והרי תירוצי התוספות כאן הם בשם ר"י [התוספות הביאו רק את התירוץ הראשון בשם ר"י, ולכאורה יתכן שתירוצם השני אינו בשיטתו אלא בשיטת הריב"א, ונחלקו לשיטתם בשני תירוצים אלו]. וכתב בחידושי רבי שמואל, שאף שר"י חולק על דברי ריב"א שכתב שמהטעם האמור אף שריפת תרומה טמאה אסורה ביום טוב, וסובר שצורך מצות שריפה אינו מבטל צורך אוכל נפש, מכל מקום מודה הוא לענין חמץ. שכן כל היתר החמץ לאחר השריפה אינו אלא משום שנתקיימה מצוותו, מה שאין כן בתרומה שאין היתר הנאתה בא כתוצאה מקיום המצוה. **סט. ובן** הקשו התוספות להלן (מו. ד"ה ולפי) על רש"י (שם ד"ה ניתוס טוב) שכתב שאפיית שתי הלחם אינה דוחה יום טוב, משום שבשעת אפייתם עדיין הם אסורים באכילה, עד לאחר שישחטו עליהם כבשי עצרת ויזרק דמם.

אחר. שטעם מה שנדרים ונדבות אינם קרבים ביום טוב הוא משום שבשעת השחיטה עדיין לא זכה הבעלים בבשר, אלא רק לאחר זריקה הוא זוכה משלחן גבוה באכילתוע, ועל כן אין זה חשוב כאוכל נפש של ישראל[אוצר החכמה]עא. ומטעם זה אף שריפת החמץ אינה נחשבת למלאכת אוכל נפש, שכן עד לאחר השריפה הוא איסורי הנאה שאינם ממון הבעליםעב. ומכך הסיק האבני מילואים, שאסור לעשות מלאכת אוכל נפש בבהמת הפקר עד שיזכה בה הישראלעג.

ביאור שיטת המתיר הקרבת נדרים ונדבות ביום טוב

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה ואומר), שאף מי שמתיר הקרבת שלמי נדרים ונדבות ביום טוב מודה לעיקר הסברא האמורה, שהם צורך גבוה ולא צורך הדיוט, אלא שנתרבו להקרבה ביום טוב ממה שנאמר (ויקרא כג מד) 'וחגותם אותו חג לה"'עד. והקשה **בחידושי רבי עקיבא איגר** (נמוסי' שם בא"ד ומאן), הלא מבואר בביצה (כ:) שמ'לה" יש לרבות גם עולות, ואם כן רבי שמעון בן אלעזר (שם יט.) הסובר שעולת נדבה אינה קריבה ביום טוב, בהכרח אינו דורש את הכתוב האמור לענין קרבנות נדבה, אלא רק לענין שלמי חגיגה ועולת ראיה שהם מחובת היום, ומכל מקום הוא מתיר הקרבת שלמי נדבה ביום טוב. ובהכרח שאין זה משום הדרשה האמורה, אלא לשיטתו מסברא הם נחשבים צורך אוכל נפש. ותירץ, שאכן דברי התוספות אמורים רק בשיטת אבא שאול (שם כ:) המתיר גם הקרבת עולת נדבה ביום טוב. והוצרכו התוספות להוסיף שהוא מודה לסברא האמורה בחמץ, משום שהוקשה להם, שאם דברי רבי עקיבא אמורים רק בשיטת מאן דאמר 'שלמי נדרים ונדבות אינם קרבים ביום טוב', אם כן מדוע אמר רבא להלן ששמענו מרבי עקיבא שלשה דינים, הלא היה לו לומר 'ארבעה', שהרי שמענו מדבריו גם את הדין האמורעה. ועל כן כתבו, שאין מוכח כן מדבריו, אלא יתכן שהוא סובר כאבא שאול שהם מותרים משום 'לה"'עו.

מדוע מיאנו התוספות לפרש שטעם המתיר הוא משום 'מתוך'

שם. **התוספות בביצה** (יב. ד"ה ה"ג) כתבו בביאור שיטת מאן דאמר 'נדרים ונדבות קרבים ביום טוב', שהוא משום סברת אבא שאול (שם כ:), 'שלא יהיה שולחנך מלא ושולחן רבך ריקן'. ומשום שיש בזה קצת צורך הדיוט, מותר להקריבם אפילו שאינם צורך אוכל נפש, שכן לשיטת בית הלל 'מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך'. וכתב **בחידושי רבי עקיבא איגר** (ד"ה אמר ע"כ) על פי דרכו שהובאה לעיל, שמיאנו כאן התוספות לפרש כן, שהרי מבואר להלן (ע"ב) שמוכח מדברי רבי עקיבא שאין 'מתוך', ובהכרח שלשיטתו טעם היתר שלמי נדבה אינו משום הטעם האמור. ואין לומר שאכן מוכרח בשיטת רבי עקיבא שאף שלמים אינם קרבים, שאם כן היה לו לרבא לומר ששמענו מדברי רבי עקיבא שהוא חולק גם על רבי שמעון בן אלעזר הסובר ששלמי נדרים קרבים משום שהם נחשבים לאוכל נפש. על כן הוכרחו התוספות לומר שיתכן שגם רבי עקיבא מודה שהם קרבים אך מטעם אחר, לפי שנתרבו מ'לה"'עז.

האם הבערת החמץ היא מלאכה שצריכה לגופה

שם. הקשה **השפת אמת** (ד"ה ומינינו), הלא שריפת החמץ היא מלאכה שאינה צריכה לגופה, שהרי אין לו צורך בחמץ ואינו שורפו אלא כדי לבערו מן העולם, ולדעת רבי שמעון אין חייבים בשבת על מלאכה שאינה צריכה לגופה. אמנם לכאורה יש ליישב, שסובר רבי עקיבא כרבי יהודה המחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה. אך עדיין קשה על דברי רבא בהמשך הסוגיא, שמדברי רבי עקיבא שמענו שלשה דינים, ואם מוכח מדבריו שמלאכה שאין צריך לגופה חייב, היה לו לרבא לומר ששמענו מדבריו ארבעה דינים. עוד הקשה השפת אמת מסוגייתנו על שיטת חידושי **המאירי** (ביצה ו. ד"ה אמר) שאפילו רבי יהודה המחייב בשבת על מלאכה שאין צריך לגופה, מודה הוא שביום טוב פטורים עליה. ותירץ, שלפי מסקנת הגמרא שסובר רבי עקיבא שאין ביעור חמץ אלא שריפה, הרי זו מלאכה הצריכה לגופה, מכיון שהיא נצרכת בכדי לקיים מצות ביעור כהלכתה.

מדוע אין לומר ששריפת חמץ דוחה יום טוב

שם. הקשה **הפני יהושע** (להלן ע"ב ד"ה ז"מ), מנין לו לרבי עקיבא ש'ביום הראשון' הוא י"ד, הלא יתכן שגזירת הכתוב היא ששריפת חמץ דוחה איסור מלאכת יום טוב. ותירץ, שגם רבי עקיבא מודה לדברי תנא דבי רבי ישמעאל ש'ראשון' מתפרש גם במשמעות קודם ויתכן לפרשו על י"ד, אלא שאין הכרח בזה לפי שהוא מתפרש גם על ט"ו. ומאחר שאפשר לפרשו במשמעות 'קודם' אין לנו לחדש שביעור חמץ דוחה ים טוב, אלא יש להעמידו בי"ד.

והחתם סופר (ד"ה שהיא) תירץ על פי דברי **התוספות** להלן (קיז: ד"ה למען), שטעם מה שאומרים בקידוש 'זכר ליציאת מצרים' הוא משום של"ט אבות מלאכה הם כנגד אותן מלאכות שנשתעבדו בהן ישראל בפרך במצרים, כי 'פרך' בא"ת ב"ש הן אותיות 'וג"ל', שעולות בגימטריא ל"ט. ולפי זה לא יתכן שהשבתת חמץ תיעשה על ידי מלאכה האסורה ביום טוב, שהוא היפך מהענין הנרמז בפסח וביציאת מצרים.

ההבדל בין שיטת רבי יוסי לשיטת אביי לדעת רש"י

רבי יוסי אומר וכו' מערב יום טוב או אינו אלא ביום טוב תלמוד לומר אך חלק ואי ביום טוב עצמו מי שרי הא איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ. פירש **רש"י** (ד"ה אך), ששיטת רבי יוסי היא כעין שיטת אביי לעיל, אלא שאביי הוכיח שההשבתה היא בי"ד ממה שנאמר 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם', ואילו לדעת רבי יוסי משם אין הכרח שזמן השבתה היא בי"ד, שכן יתכן שהוא בין השמשות של כניסת ליל ט"ו. ורק מכך שנכתב 'אך' ללמד שההשבתה היא באמצע היום מוכח שאין הכוונה ליום ט"ועפ. והקשה **המהרש"א** (נדפ"י שם) על דבריו, הלא ממה נפשך, אם רבי יוסי סובר ש'ביום' מתפרש גם על לילה, מנין לו ש'ביום הראשון' הוא יום י"ד, הלא יתכן שהוא כניסת ליל י"ד. ואף לאחר שנאמר 'אך חלק' מנין לו שהוא אמצע היום, אולי בא ה'אך' לחלק בין היום ללילה, וללמד שזמן ההשבתה הוא מהבוקרעט. ואם הוא סובר ש'ביום' ממעט לילה, שוב לא יתכן לפרש שהוא בין השמשות של ליל ט"ו, ואין צריך ה'אך חלק' להשמיענו זאת, ולא נצרך אלא ללמדנו שהוא בחצות יום י"ד ולא בתחילתו. ואם כן שיטתו היא ממש כשיטת אביי, ומדוע כתב רש"י ששתי שיטות הן. וכתב **הקרני ראם** (על המהרש"א שם), שקושיא זו אינה אלא לשיטת התוספות (לעיל ד: ד"ה ומימה), שכשם שליל י"ד מתמעט מ'ביום' אף ליל ט"ו מתמעט מ'ביום'. אך לדברי **המהרש"ל** (נמוסי' שם), דווקא ליל י"ד נתמעט מ'ביום הראשון' ולא ליל ט"ו, ואם כן לולי ה'אך חלק' היינו מפרשים ש'ביום הראשון' הוא ליל ט"ו.

וכעין זה כתב **הצל"ח** (נדפ"י שם), אך הקשה, שעדיין יש לומר שזמן ההשבתה היא בבוקר י"ד, ו'אך חלק' בא למעט את לילופ. ואין לתרץ שליל י"ד כבר נתמעט מ'ביום', שהרי לולי 'אך חלק' היינו אומרים ש'ביום הראשון' הוא ליל ט"ו, כמו שכתב רש"י עצמו. ותירץ, שבהכרח בא ה'אך' לחלוק את היום עצמו, שכן אם נכתב כדי שלא נטעה לפרשו על ט"ו די היה שיכתב 'אך בראשון', ומכך היינו למדים שחלוק הלילה מהיום. ומכך שנכתב 'ביום' מוכח שבא למעט לילה, וה'אך' בא לחלק את היום עצמו.

איך יתכן ש'תשביתו' הוא בין השמשות של ליל ט"ז

שם. כתב **המנחת חינוך** (מצוה ט אות ה), שמה שכתב **רש"י** שלולי 'אך חלק' יתכן שזמן ההשבתה הוא בין השמשות, אין כוונתו לבין השמשות ממש, שהרי הוא ספק לילה, ומשום ספיקא דאורייתא אסור להשהותו בשעה זו, אלא כוונתו לזמן מועט קודם הלילהפא. ולפי זה הוכיח מדברי רש"י, שלדעת רבי יוסי שלא זוכה הישראל בבשר בשעת השחיטה אלא רק לאחר הזריקה. ובזה אין שום סברה שיחלוק מאן דהוא. על כן בהכרח שאף מי שהתיר לא התיר אלא מחמת ריבוי 'לה"'. **עה. אך** בהמשך דבריו (ד"ה ועיקר) כתב, שאין הדברים עולים בקנה אחד עם מה שנתבאר לעיל, ששני התירוצים בתוספות אינם חלוקים אלא משלימים זה את זה, שהרי לפי זה אי אפשר להוכיח מדברי רבי עקיבא שנדרים ונדבות אינם קרבים ביום טוב, שכן יתכן שראייתו היא ממה שמצות 'תשביתו' נאמרה אף באופן שאין צריך לגחלתו. **עו. ואף** שמבואר בשבת (קיז.) שלדעת רבי עקיבא נדרים ונדבות אינם קרבים ביום טוב ואינו מרבה מ'לה"', ואם כן מוכח מדבריו כאן שאף שלמים אינם קרבים משום שאינם צורך אוכל נפש, מכל מקום לא הזכיר רבא אלא את הדינים שמוכרחים מדברי רבי עקיבא כאן לבדם, ללא צירוף דבריו ממקום אחר. חידושי רבי עקיבא איגר (ד"ה הנה), שיתכן שמיאנו התוספות כאן בסברתם בביצה, משום שגם צורך כלבים וצורך נכרי הוא קצת צורך הישראל, ומכל מקום לא הותר משום 'מתוך', לפי שמ'הוא לבדו יעשה לכם' נתמעט לכם ולא לכלבים, לכם ולא לנכרי, ואם שלמי נדבה נחשבים לצורך גבוה אף אותם יש למעט משום 'לכם' ולא לגבוה. **עח. ורבינו** דוד (ד"ה תניא) כתב, ששיטת אביי היא לגמרי כשיטת רבי יוסי. וכן עולה מדברי התוספות (לעיל ד: ד"ה ומימה) בפירושם השני, שכתבו שגם הוכחת אביי היא מ'אך חלק'. **עט. כן** פירש הדובר מישרים (תוס' ת) בכוונת המהרש"א. אך ראה בחתם סופר (ד"ה ר' יוסי) שביאר את דברי המהרש"א באופן אחר. **פ. ראה** בראש יוסף (ד"ה וקושיות) שרצה לפרש כן גם בקושיית המהרש"א, אך כתב שלא משמע כן מדבריו. **פא. וכן** הכריח הפני

ע. והקשה המגיה על האבני מילואים (שם), אם כן איך הותר לבשל פירות מעשר שני ביום טוב, הלא ממון גבוה הם. וכן הקשה משלמי שמחה, איך מותר לכהנים לבשל את חלקם לאכלו ביום טוב, הלא לדברי הכל ממון גבוה הוא, וכל שכן לשיטת רש"י שאף חלק הבעלים לאחר שחיטה הוא ממון גבוה. ותירצו האחרונים, שאף לדעת האבני מילואים אין צריך שיהיה ממונו ממש, אלא די בכך שיש לו בו זכות אכילה. **עא. ראה** שם באורך דבריו שביאר כן אף בשיטת ר"י בתוספות להלן, שהובאה לעיל בהערה. **עב. ראה** בתוספות (קידושין נו: ד"ה המקדש) שהקשו, מדוע לא יחשבו איסורי הנאה ממונו מעתה, הלא שלו הם ליהנות מהם לאחר שריפתם. אמנם הריטב"א (שם ד"ה וכי) תירץ, שמשום שעתה הם אסורים בהנאה אין בהם דין ממון, ואינם שלו. **עג. ונחלקו** הפוסקים בדין זה, השב יעקב (שו"ת סי' כח) כתב כדברי האבני מילואים, שצריך שיהיה האוכל ממון ישראל בשעת המלאכה, אך הנודע ביהודה (מהדו"ק, או"ח סי' נט) נקט בפשיטות שאין צריך שיהיה ממון הישראל. **עד. אמנם** התוספות בשבת (כד: ד"ה לפי) כתבו, שמאן דאמר 'נדרים ונדבות קרבים ביום טוב' סובר שעיקר שחיטתם היא אף לצורך הדיוט, ואינה כשריפת תרומה טמאה שעיקרה היא לצורך מצוה [לכאורה גם לדבריהם שם מתיישב תירוץ התוספות, שכן שריפת חמץ דומה לשריפת תרומה טמאה שעיקרו הוא לצורך מצוה]. וכתב האבני מילואים (שם ד"ה ונראה ביאור) על פי דרכו שהובאה לעיל, שדבריהם שם אמורים בשיטת ריב"א שהיתר אוכל נפש תלוי בעיקר תכלית המלאכה, ועל כן פירשו ששורש המחלוקת הוא, האם עיקר תכלית נדרים ונדבות היא צורך גבוה, או שהיא גם צורך הדיוט. אך דבריהם כאן אמורים בשיטת ר"י, שטעם האיסור בנדרים ונדבות הוא משום

'תשביתו' אינה מצוה בקום ועשה, אלא המצוה היא שיהיה החמץ מושבת מרשותו, שאם לא כן אינו מקיים את המצוה קודם הלילה, אם 'ביום הראשון' הוא ט"ו. ומה שפירש רש"י (לעיל ד: ד"ה שנעשת) שלא יתכן שהביעור הוא רגע קודם כניסת ט"ו, הוא רק בשיטת אביי שסובר שהמצוה היא בקום ועשה, ועל כן לשיטתו גם בלא ה'אך חלק' לא יתכן ש'ביום הראשון' הוא ט"ו.

וכתב בחידושי רבי שמואל (חום פו), שאף אם נפרש בכוונת רש"י כדברי המנחת חינוך, שצריך לבער רגע אחד קודם הלילה, מכל מקום אין הכרח מדבריו שהמצוה היא בשב ואל תעשה, אלא יתכן שהציווי הוא בקום ועשה, שלא יהיה לו חמץ בלילה דווקא על ידי עשיית מעשה קודם הלילה. אך תמה על עיקר דבריו, שאם כן למה נקט רש"י בין השמשות, הלא היה לו לומר שצריך לבער קודם זמן האיסור[פב]. ועל כן נראה שכוונת רש"י היא לרגע כניסת ט"ו, ואף שבאותה שעה כבר מתחיל זמן האיסור, מכל מקום בזמן שנצרך לביעור אין עוברים ב'בל יראה', וכסברת **התוספות** לעיל (ד: ד"ה וכמיכ)[פג]. ואף שבשיטת אביי סובר רש"י שעוברים מיד בתחילת זמן האיסור, מכל מקום בשיטת רבי יוסי הוא מודה לסברא זו[פד].

והחתם סופר (ד"ה ר' יוסי) כתב, שמה שכתב רש"י בשיטת אביי שלא יתכן שההשבתה היא לאחר כניסת ליל ט"ו משום שבאותה שעה כבר נאסר החמץ, הוא לשיטתו לעיל (ד: ד"ה בניטול) ש'תשביתו' כולל גם ביטול. שלפי זה בהכרח שזמן ההשבתה הוא קודם זמן האיסור, שהרי לאחר זמן האיסור כבר נאסר החמץ בהנאה ואינו ברשותו לבטלו, ומאחר שגם הביעור נכלל בציווי זה, אף זמנו הוא דווקא קודם זמן האיסור. אך לשיטת רבי יוסי הגלילי [על פי גירסת התוספות בברייתא[פה]] אין הכרח בזה, שהרי לשיטתו (להלן כח:) חמץ בפסח מותר בהנאה, ואם כן אפשר לבטלו גם לאחר זמן איסורו[פו]. ולפי זה יתכן שזמן הביעור הוא בליל ט"ו לאחר זמן איסורו, ועל כן הוצרך רבי יוסי הגלילי לדרוש מ'אך חלק' שזמנו הוא בי"ד.

ובשיעורי הגר"נ פרצוביץ (בענין 'משכימו וגו' ילמ בתרגמא עמר' ד"ה ולפימכ) כתב על פי דברי **הצל"ח** שהובאו לעיל, שנחלקו רבי יוסי ואביי במקור היקש השבתת שאור לאכילת חמץ. שלדעת אביי מקורו הוא ממה שנאמר 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת' וגו', ועל כן הוכיח שלא יתכן שזמן ההשבתה הוא בליל ט"ו, שהרי באותה שעה כבר עוברים ב'בל ימצא. אך לדעת רבי יוסי מקור ההיקש הוא ממה שנאמר 'ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם כי כל אוכל חמץ' וגו', ואם כן יתכן שזמן ההשבתה הוא ברגע הראשון של ליל ט"ו שהוא הזמן שבו נאסר החמץ באכילה.

ההבדל בין שיטת רבי יוסי לשיטת אביי לדעת התוספות

שם. התוספות לעיל (ד: ד"ה וכמיכ) פירשו בפירושם הראשון, שהוכחת אביי ש'ביום הראשון' הוא י"ד היא מייתור ה'תשביתו', ואילו מ'אך חלק' לא למדנו אלא שההשבתה היא בחצות יום זה ולא בתחילתו. והקשה **האבני נזר** (שו"ת או"ח סי' שטז חום ג), הלא לשיטת רבי יוסי לולי 'אך חלק' היה הזמן בט"ו, ואם כן מנין לו לאביי לחלוק על דברי התנא ולחדש שההוכחה היא מייתור עצם 'ביום הראשון'. ותירץ (שם חום ד) על פי גירסת התוספות, שהתנא בברייתא הוא רבי יוסי הגלילי, שלשיטתו שחמץ בפסח מותר בהנאה, אפשר לבטל את החמץ גם בפסח, שהרי החמץ ברשותו. ולפי זה עצם 'ביום הראשון תשביתו' אינו מיותר, אלא בא ללמדנו שמשעה שנתחייב בהשבתה חייבים בביעורו, ולא נפקע החיוב על ידי ביטול. ואף שהוא מועיל שלא לעבור ב'בל יראה', מכל מקום אין יוצאים בו ידי חובת 'תשביתו'. ועל כן רבי יוסי הגלילי לשיטתו לא יכול היה להוכיח מייתור הכתוב האמור שהזמן הוא י"ד[פז], אלא רק מ'אך חלק' הוכיח שלא יתכן שהביעור הוא באמצע יום ט"ו, שאם כן יעברו עליו ב'בל יראה' עד חצות. אבל דברי אביי אמורים בשיטת שאר התנאים הסוברים שחמץ בפסח אסור בהנאה, ואף בלא ה'תשביתו' אי אפשר לבטל לאחר זמן האיסור, שהרי אינו ברשותו לבטלו. ולשיטתם ה'תשביתו' מיותר, ומייתור זה הוכיח אביי שזמנו הוא בי"ד[פח].

מדוע לשיטת רבי עקיבא לא יתכן שזמן הביעור הוא בכניסת ליל ט"ו

שם. הקשה החתם סופר (ד"ה רע"ח), מדוע לדעת רבי עקיבא לא יתכן ש'ביום הראשון' הוא כניסת ט"ו, כלומר רגע אחד קודם הלילה בשעה שעדיין המלאכה מותרת, כמו שפירש רש"י בדעת רבי יוסי. ותירץ, שלשם כך אין צורך ב'ביום הראשון', שהרי מ'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם' כבר למדנו שצריך להשבית קודם כניסת הפסח. אלא שלכאורה יש לדחות, שמהכתוב האמור לא למדנו אלא ימים ולא לילות, ועדיין יתכן שזמן הביעור הוא קודם עלות השחר של יום ט"ו, ועל כן נצרך 'ביום הראשון' ללמדנו שיש לבער קודם כניסת ליל ט"ו. ועל כך השיב רבי עקיבא, שאף ללא 'ביום הראשון' לא יתכן שיהיה זמן הביעור קודם תחילת היום, שהרי באותה שעה כבר אסורה ההבערה. ומאחר שמהפסוק 'שבעת ימים' כבר למדנו שצריך לבער קודם כניסת הפסח, בהכרח ש'ביום הראשון' בא ללמדנו שהביעור הוא בחצות יום י"ד.

והמנחת חינוך (מצוה ט חום ח) כתב על פי דרכו, שדווקא לדעת רבי יוסי יתכן לפרש שזמן הביעור הוא רגע לפני הלילה, שכן לשיטתו מצות 'תשביתו' היא בשב ואל תעשה, שיהיה החמץ מושבת בכניסת היום הראשון. אך לדעת רבי עקיבא המצוה היא בקום ועשה, ובהכרח שזמן הביעור הוא לאחר כניסת היום הראשון, ועל כן אינו מתפרש אלא על י"ד.

והאבני נזר (שו"ת, שו"ת סי' שטז חום יג) תירץ, שלשיטת רבי עקיבא (ד"ה ט.) תוספת שבת ויום טוב היא מן התורה, ודרש דין זה ממה שנאמר בשבת (שמות לד כא) 'בחריש ובקציר תשבות'[פט]. ודבר פשוט הוא שתוספת יום טוב אינה נוהגת אלא לענין שביתה ממלאכה, ולא לענין מצוות היום, כגון איסור חמץ בפסח וחיוב סוכה בסוכות, שהרי מקורה היא ממה שנאמר 'תשבות'. ולפי זה מצד איסור 'בל יראה' אין הכרח ש'ביום הראשון' הוא י"ד אלא יתכן שהוא ט"ו, ומשמעות 'תשביתו' היא רגע קודם הלילה כדי שיהיה החמץ מושבת בט"ו. אך מאחר שזמן זה כבר נאסר במלאכה משום תוספת יום טוב, לא יתכן שהתורה תצוה בו על הביעור[צ].

ובחידושי רבי שמואל (חום פו) כתב, שאף רש"י מודה שלשיטת רבי עקיבא יתכן שיהיה הביעור לאחר זמן האיסור, שכן במשך הזמן שנצרך לביעור אין עוברים ב'בל יראה', וכסברת **התוספות** לעיל (ד: ד"ה וכמיכ). עוד כתב, שיתכן שאמנם עובר ב'בל יראה', וה'תשביתו' נאמר על מי שכבר עבר באיסור זה[צא].

מי הוא רבי יוסי המוזכר בברייתא

שם. התוספות לעיל (ד: ד"ה וימיכ) גרסו בדברי הברייתא, 'רבי יוסי הגלילי אומר'.

וכתב **הצל"ח** (ד"ה רבי יוסי), שכן נראה ממה שהובאו דבריו יחד עם דברי רבי ישמעאל ורבי עקיבא שהיו בני דורו, ואילו סתם רבי יוסי היה תלמידו של רבי עקיבא. עוד כתב, שלא יתכן שהוא סתם רבי יוסי, שהרי מלשונו 'אין צריך' משמע, שאינו חולק על עיקר הוכחת רבי עקיבא שלא יתכן שזמן ההשבתה הוא ביום טוב משום שהוא אסור בהבערה, אלא סובר שאין צריך להוכחה זו. והרי מבואר להלן (ע"ב)[צב] שכל הוכחת רבי עקיבא היא רק משום שהבערה

שלמה (ברש"י שם) משיטת רבי יוסי בשבת (לד:), שבין השמשות הוא כהרף עין, ואיך יתכן שיקבע בו זמן הביעור. ובהכרח שכוונת רש"י היא לבין השמשות של רבי יהודה, שהוא משהכסיף התחתון ולא הכסיף העליון, שלדעת רבי יוסי עדיין הוא יום. [אך לגירסת התוספות שהתנא בברייתא הוא רבי יוסי הגלילי אין הכרח בדבריו]. **פב. הראש** יוסף (ברש"י שם) עמד על שינוי הלשון ברש"י, שלעיל (ד: ד"ה וימיכ) כתב 'ואימא לרבות ליל חמשה עשר, שלא ימתין עד הבוקר, והכי קאמר, אך בכניסת יום הראשון מיד תשביתו', ואילו כאן כתב שלולי 'אך חלק' יש לומר ש'ביום הראשון' הוא בין השמשות. ופירש, שדברי רש"י לעיל אמורים לפני ההיקש, ולולי ההיקש היה לנו לומר שזמן ההשבתה הוא לאחר כניסת הלילה. אך דברי רש"י כאן אמורים לאחר ההיקש, ואם כן אי אפשר לומר שההשבתה היא בלילה, אלא בהכרח היא בין השמשות. **פג. ראה** שם [בענין 'לשיטת רש"י הוכחת אביי היא מסתירת הכתובים'] בדברי שו"ת הר"ן בביאור שיטתם, ובביאורים נוספים. **פד. והוסיף**, שכן מוכח בשיטת רבי עקיבא, וראה להלן בהרחבת הדברים. **פה. ראה** בסמוך בביאור גירסא זו בהרחבה. **פו. וכן** כתב השאגת אריה (סי' עז), שלשיטת רבי יוסי הגלילי החמץ ברשותו גם לאחר זמן איסורו. אך המקור חיים (פמיהם לסי' תלח) כתב, שגם לשיטתו החמץ אינו ברשותו, משום שהכל מצווים לבערו. **פז. אך** ראה לעיל (ד:) [בענין 'שיטת התוספות בביאור דברי אביי'] במובא מהאחרונים שעצם ה'תשביתו' אינו מיותר, אלא בא לנתק את הלאו לעשה, והוכחת אביי אינה אלא מייתור התיבות 'ביום הראשון'. ולכאורה תיבות אלו מיותרות גם לשיטת רבי יוסי הגלילי. **פח. ועדיין** הקשה האבני נזר, הלא גם אם חמץ אסור בהנאה ואי אפשר לבטלו לאחר זמן איסורו, מכל מקום אין ה'תשביתו' מיותר. שהרי כתב השאגת אריה (סי' פג ד"ה ומה), שאף לשיטת הגאונים שהמוציא את חמצו לרשות הרבים אינו עובר עליו ב'בל יראה' [ראה להלן ע"ב בהרחבת הדברים], מכל מקום לאחר שכבר נתחייב במצות 'תשביתו' משש שעות ומעלה, אינו נפטר מעשה זה אלא בביעור. ואם כן נצרך ה'תשביתו' ללמדנו, שאין חיוב העשה נפקע בהוצאת החמץ לרשות הרבים, ועדיין הוא חייב לבערו. ותירץ, שהתוספות בהכרח אינם סוברים כן. שהרי כתבו להלן (כח: ד"ה ענר) שלשיטת רבי יוסי הגלילי הסובר שחמץ מותר בהנאה מותר למוכרו לנכרי לאחר זמן האיסור. ומוכח מדבריהם שבכך מתקיימת מצות 'תשביתו', שהרי לאחר שחל חיוב המצוה אין נפטרים ממנו אלא על ידי השבתה. ואם סוברים התוספות כשיטת הגאונים שעל ידי הוצאת החמץ לרשות הרבים שוב אין החמץ נחשב כמצוי ברשותו ואינו עובר עליו, אף תתקיים בכך מצות 'תשביתו' כמו במכירה לנכרי. ואם כן מדוע צריך לפרר את החמץ או להשליכו לים, הלא משעה שהוציאוהו מהבית נתקיימה מצותו. ומוכח מזה אחת מהשתיים, או שהם חולקים על הגאונים, וסוברים כל זמן שהחמץ שלו עובר עליו אף כשאינו בביתו. או שסוברים כסברת שולחן ערוך הרב (סי' תמס ס"ג), שהוצאת החמץ לרשות הרבים לאחר זמן האיסור אינה מועילה אף לענין 'בל יראה'. שהרי בין כך ובין כך אין החמץ ברשותו כדין איסורי הנאה, אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ואם כן מה יתן ומה יוסיף שיוציאנו מרשותו. **פט. עיקר** דרשת רבי עקיבא אמורה לענין תוספת שביעית, אך כתבו התוספות (שם ד"ה ורבי עקיבא) שמשם הוא לומד אף תוספת שבת ויום טוב. **צ. ולפי** זה כתב האבני נזר (שם חום טז) ליישב את קושיית התוספות שהובאה לעיל, מדוע אין מותרת שריפת החמץ משום אוכל נפש על ידי הסקתו תחת התבשיל. שכן אילו היה זמן הביעור רגע קודם הלילה, ומשמעות 'תשביתו' היתה שיהיה החמץ מושבת בט"ו, לא היה החמץ ניתר על ידי שריפתו לשיטת רבי יהודה שחמץ משש שעות ולמעלה אסור בהנאה. שכן טעם מה שכל הנשרפים אפרם מותר הוא מפני שנעשתה מצותם, ואין מתקיימת המצוה בעצם מעשה השריפה קודם הלילה, אלא במה שהוא מושבת בלילה, ועל כן אין השריפה מתירה אותו בהנאה. והוסיף, שכל זה הוא לשיטת רש"י, שלא יתכן שיהיה זמן הביעור לאחר כניסת הלילה משום איסור 'בל יראה', אך לשיטת התוספות שבמשך הזמן שנצרך לביעור אין עוברים ב'בל יראה', ואילו היה חיוב הביעור בט"ו היה זמנו לאחר כניסת הלילה, ולפי זה הקשו שפיר, שעל ידי השריפה מתקיימת מצות החמץ והוא ניתר בהנאה. **צא. ראה** לעיל (ד:) בענין [לשיטת רש"י הוכחת אביי היא מסתירת הכתובים'] במובא מהתוספות הרא"ש שכתב כעין זה. **צב. על** פי

לחלק יצאת, אבל אם ללאו יצאת אינה נאסרת כלל ביום טוב. ולפי זה רבי יוסי שסובר במסכת שבת (ע.) שהבערה ללאו יצאת אינו מודה לעצם הוכחת רבי עקיבא, ועל כן בהכרח שהם דברי רבי יוסי הגלילי, ולא סתם רבי יוסי. **אך** הקשה הצל"ח, הלא גם רבי יוסי הגלילי חולק בהכרח על הוכחת רבי עקיבא, שהרי לשיטתו חמץ בפסח מותר בהנאה, ואם כן אפשר לבער את החמץ ביום טוב על ידי הסקתו תחת התבשיל. ובשלמא לפי התירוץ הראשון בתוספות (ד"ה ומומר) שהובא לעיל, שאין מסתבר שמצות 'תשביתו' נאמרה רק באופן זה, אף לרבי יוסי הגלילי קיימת הוכחה זו, אך לפי תירוצם השני שאסור להסיק את החמץ ביום טוב משום שלא הותרה הנאתו עד לאחר ביעורו, הלא לרבי יוסי הגלילי הוא מותר בהנאה גם קודם ביעורו. ותירץ, שגם דברי רבי עקיבא וגם דברי רבי יוסי הגלילי מוסבים על דברי רבי ישמעאל, ושניהם אומרים שאין צריך להוכחתו מ'לא תשחט', אבל על הוכחת רבי עקיבא אכן חולק רבי יוסי הגלילי. עוד תירץ על פי גירסת המהרש"ל להלן (כג.), שרבי יוסי הוא הסובר שחמץ בפסח מותר בהנאה, שלפי זה יתכן שרבי יוסי הגלילי סובר שהוא אסור בהנאה.

מדוע הוכיח רבא מדברי רבי עקיבא רק שלשה דינים

אמר רבא שמע מינה מדרבי עקיבא תלת. לעיל (בענין 'מדוע נא יתכן היתר מוכל נפש בהנערת הממץ') הובאה קושיית **התוספות** (ד"ה ומומר), מדוע אין לפרש 'תשביתו' הוא ביום טוב על ידי הסקת החמץ תחת התבשיל. ותירצו שמצות 'תשביתו' אמורה בכל אופן, ואף כשאין צריך לגחלתו. והקשה **רבי עקיבא איגר** (גמוס' שם בד"ה ומומר), הלא נחלקו אמוראים להלן (מו:), האם מותר מן התורה לבשל ביום טוב אף כשאינו צריך את התבשיל לסעודת יום טוב. לדעת רב חסדא אסור, ולדעת רבה מותר, משום שאומרים 'הואיל ואם יזדמנו לו אורחים יהיה ראוי ליום טוב'. ולפי זה מוכח מדברי רבי עקיבא כדעת רב חסדא שאין אומרים 'הואיל', שכן לדעת רבה יש להתיר את שריפת החמץ ביום טוב גם כשאינו צריך לגחלתו, הואיל ואם יצטרך לגחלתו יהיה ראוי לאוכל נפש של יום טוב. ואם כן היה לו לרבא לומר 'שמע מינה מרבי עקיבא ארבעה', שהרי שמענו מדבריו גם שאין אומרים הואיל.

ותירץ על פי המבואר מדברי התוספות בשבת (לט: ד"ה אלא אם כן), שלשיטת בית שמאי שאין אומרים במלאכת יום טוב 'מתוך שהתרה לצורך הותרה שלא לצורך', כל שכן שאין אומרים 'הואיל'[צ]. שלפי זה מאחר שכבר אמר רבא ששמענו מדברי רבי עקיבא שאינו סובר 'מתוך', שוב לא הוצרך לומר שאינו סובר 'הואיל'. אך הקשה על עצם דברי התוספות שם, שלכאורה הם נסתרים מדברי הגמרא והתוספות להלן (מז: ד"ה אלא אם כן).

עוד הקשה על התירוץ השני בתוספות, שמאחר שבתחילת ההבערה עדיין החמץ אסור בהנאה אינו אוכל נפש, הרי כן הוא רק לשיטת רבי להלן (כו:), שיש שבח עצים בפת, ואסור לאפות בעצי איסורי הנאה. אך לשיטת חכמים (שם) מותר לאפות בהם, משום שהאפיה היא מהמשהו הנשרף שכבר ניתר בהנאה כדין כל הנשרפים. ולשיטתם יש להתיר את הסקת החמץ ביום טוב תחת התבשיל משום אוכל נפש, שהרי הוא מותר מיד בתחילת ביעורו[צד]. ואם כן היה לו לרבא לומר ששמענו מדברי רבי עקיבא ארבעה דברים, גם שיש שבח עצים בפת.

וכתב ליישב, ששני תירוצי התוספות אינם חלוקים, אלא הם משלימים זה את זה, ובאמת אפשר לפרש בדברי רבי עקיבא ככל אחד משני האופנים האמורים. שמכיון שאפשר לפרש בדברי רבי עקיבא ששריפת החמץ אסורה ביום טוב משום שאין צריך לגחלתו, שוב אין להוכיח מדבריו שיש שבח עצים בפת. ומכיון שאפשר לפרש בדבריו שהשריפה אסורה לפי שהחמץ אסור בתחילת ההבערה משום ששבח עצים בפת, שוב אין להוכיח מדבריו שאין אומרים 'הואיל' במקום שאינו צריך לגחלתו.

ה:

איך מתיישבים דברי רבי עקיבא לדעת רש"י שבתחילת שבע ההשבתה בכל דבר שמע מינה אין ביעור חמץ אלא שריפה. שנינו בברייתא להלן (יג:), אמר רבי יהודה, אימתי [ביעור חמץ הוא דווקא בשריפה], שלא בשעת ביעורו, אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר. ופירש **רש"י** (שם ד"ה שלא), שדווקא עד סוף השעה השישית כשעדיין החמץ מותר מן התורה אין ביעורו אלא בשריפה, אך מתחילת השעה השביעית שהוא אסור מן התורה השבתתו בכל דבר[א]. והקשה **האור זרוע** (הל' פסחים סי' רמד)[ב], אם כן איך הוכיח רבי עקיבא מכך שהבערה אסורה ביום טוב שזמן הביעור הוא בי"ד, הלא אף אם הוא סובר כרבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה אין זה אלא קודם זמן איסורו מן התורה, אבל ביום טוב שהוא לאחר זמן האיסור השבתתו בכל דבר.

גם ההשלמה (שם ד"ה תניא) **והמאירי** (שם ד"ה ביעור) הרגישו בקושיא זו, וכתבו שאכן רבי עקיבא מחמיר יותר מרבי יהודה, וסובר שגם לאחר זמן הביעור מצותו בשריפה.

והפני יהושע (ד"ה ת"מ) תירץ, שמה שכתב רש"י שחיוב שריפה הוא דווקא קודם זמן הביעור, הוא רק לאחר שנתברר שזמן הביעור הוא בי"ד, שלפי זה עיקר מצות 'תשביתו' היא לבער את החמץ קודם זמן איסורו כדי שיהיה מושבת ועומד לאחר זמן האיסור[ג], ועל כן לא נאמר דין שריפה אלא קודם חצות, שהוא זמן מצות ביעור[ד]. אבל אילו 'ביום הראשון' היה מתפרש על ט"ו, והיה זמן המצוה לאחר זמן האיסור, בהכרח שגם דין שריפה היה נאמר על אותה שעה. **והחתם סופר** (לעיל ע"ב ד"ה רע"ב) תירץ על פי דרכו שהובאה לעיל (שם), שלכאורה יש להקשות, מנין לו לרבי עקיבא ש'ביום הראשון' הוא י"ד, הלא יתכן שהוא כניסת ט"ו, כלומר רגע אחד קודם הלילה בשעה שעדיין המלאכה מותרת. וצריך לומר שלשם כך אין צורך בכתוב 'ביום הראשון', שהרי מ'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם' כבר למדנו שצריך להשבית קודם כניסת הפסח. אלא שיש לומר שמהכתוב האמור לא למדנו אלא ימים ולא לילות, ועדיין יתכן שזמן הביעור הוא קודם עלות השחר של יום ט"ו, ועל כן נצרך 'ביום הראשון' ללמדנו שיש לבער קודם כניסת ליל ט"ו. ועל כך השיב רבי עקיבא, שאף ללא 'ביום הראשון' לא יתכן שיהיה זמן הביעור קודם תחילת היום, שהרי אם הלילה אינו בכלל האיסור נמצא שבאותה שעה הביעור הוא דווקא בשריפה, שכן קודם זמן האיסור אין ביעור חמץ אלא שריפה, ובאותה שעה כבר אסורה ההבערה. ומאחר ש'משבעת ימים' כבר למדנו שצריך לבער קודם כניסת הפסח, בהכרח ש'ביום הראשון' בא ללמדנו שהביעור הוא בחצות יום י"ד.

והאבני נזר (סו"ס, מו"ס סי' שטז מות טו) תירץ על פי דרכו שהובאה לעיל (ע"ב) בביאור דברי רבי עקיבא, שאילו היה 'ביום הראשון' מתפרש על ט"ו היה זמן הביעור רגע קודם הלילה, ומשמעות 'תשביתו' היתה שיהיה החמץ מושבת בט"ו, אלא שאף באותה שעה ההבערה אסורה משום תוספת יום טוב. ולפי זה אף אם הכתוב מתפרש על ט"ו מעשה הביעור הוא קודם זמן האיסור, ועל כן אינו אלא בשריפה.

והאחיעזר (סו"ס, מ"ג סי' ג מות ג) תירץ, שדברי רש"י הם לשיטתו (לעיל ד: ד"ה נגיטול), ש'תשביתו' כולל עמו אף ביטול. שלפי זה בהכרח קודם זמן הביעור הכתוב מדבר, שהרי לאחר שש שעות החמץ כבר אינו ברשותו ואין בידו לבטלו, ועל כן גם מצות שריפה הכלולה במצוה זו היא דווקא קודם זמן הביעור. אמנם כן הוא רק לפי האמת, אך אילו היה מתפרש 'אך ביום הראשון תשביתו' על ט"ו, בהכרח לא היה נכלל ביטול בכתוב זה[ו], ושוב לא היתה לנו שום סיבה לומר שמצות שריפה היא דווקא קודם זמן הביעור[ז].

מדוע הוסיף רש"י שמקור דין שריפה בחמץ הוא מנותר

שם. פירש רש"י (ד"ה שמע מינה), 'שמע מינה סבירא ליה כרבי יהודה, דאמר לקמן אין ביעור חמץ אלא שריפה, ויליף לה מנותר'. **והעיר האור חדש** (ד"ה ומר), למה הוצרך רש"י להוסיף שמקור מה שאין ביעור חמץ אלא שריפה הוא מנותר[ח]. ופירש, שנחלקו **רש"י ותוספות** במקור דין ביטול. רש"י (לעיל ד: ד"ה נגיטול) פירש ש'תשביתו' הוא ביטול, והתוספות (שם ד"ה מדאוריימא) פירשו שהוא מועיל מטעם הפקר. ונראה שמחלוקת הפוסקים האם מועיל ביטול לחמץ ידוע תלויה במחלוקת זו. שלשיטת התוספות שביטול הוא הפקר פשוט שהוא מועיל גם על חמץ ידוע, אך לשיטת רש"י שאינו הפקר אלא הוא חידוש התורה יתכן שלא נאמר בחמץ שאינו ידוע. אלא שכבר הקשו התוספות על רש"י, הלא בדברי רבי עקיבא מבואר ש'תשביתו' הוא שריפה ולא ביטול. וצריך לומר שגם רש"י מודה שלשיטת רבי עקיבא ביטול אינו נכלל ב'תשביתו', אלא הוא מועיל מטעם הפקר, ולא כתב את דבריו אלא בשיטת חכמים[ט]. והנה להלן (מ:) הקשו חכמים

פירוש הריב"א בתוספות (שם ד"ה לתלק). צג. **והדברים** מפורשים יותר ברשב"א בשבת (שם ד"ה הא). צד. **אך** ראה לעיל במובא מחידושי רבי שמואל שפירש את דברי התוספות באופן אחר. א. **אך** התוספות (שם ד"ה ומתמי) פירשו להיפך, ש'שלא בשעת ביעורו' היא תחילת שבע שאינו הזמן שתיקנו חכמים לביעור, ודווקא בשעה זו שהיא שעת הביעור מן התורה מצותו בשריפה, ו'שעת הביעור' היא השעה השישית שבה מבערים רוב בני אדם כתיקון חכמים, ובאותה שעה השבתתו אינה דווקא בשריפה אלא בכל דבר. ב. **וכן** הקשו הפני יהושע (ד"ה ת"מ) והשאגת אריה (סו"ס, סי' פז ד"ה ובמתמ) ועוד אחרונים. ג. **ומ'אך** חלק' למדנו שיש להשבית את החמץ בחצי הראשון של היום, כדי שיהיה מושבת בחציו השני. וראה לעיל שהובא מהמגיני שלמה שכתב כעין זה. ד. **צריך** עיון בדבריו, שכן מדברי רש"י לעיל (ד: ד"ה ושורפין) מבואר שמן התורה מותר להמתין עד תחילת שבע. ה. **וכעין** זה כתב השפת אמת (ד"ה ת"מ), והוסיף שרש"י לשיטתו שמצות 'תשביתו' היא שיהיה החמץ כבר מושבת בזמן האיסור, ובהכרח שזמנו הוא מעט קודם הבוקר, וכל שמבער כמצות התורה רגע קודם זמן האיסור נקרא 'שלא בשעת ביעורו' שדינו בשריפה. אך עדיין הקשה, הלא מאחר שלא מצינו בפירוש בתורה שביעור הוא שריפה אלא היא ילפותא מנותר, למה לנו להוציא את הכתוב 'ביום הראשון' מידי פשוטו ולהעמידו בי"ד, הלא יש לומר שהוא ט"ו, וגילתה התורה שאינו כנותר, אלא השבתתו בכל דבר. ו. **ואף** שכתב רש"י (ד: שם) שמכך שנאמר 'תשביתו' ולא 'תבערו' מוכח שהכוונה היא גם לביטול, מכל מקום אין זה הכרח גמור, ורק לאחר שנתברר ש'ביום הראשון' הוא י"ד יש לדקדק כן מלשון הכתוב, אך אילו היה מקום לפרשו כפשוטו שהוא ט"ו היה לנו לפרש כן, ולא לדקדק כדקדוק האמור. חידושי רבי שמואל (מות פ). ואך ראה להלן שהובא מהחתם סופר, שגם אם 'ביום הראשון' היה מתפרש על ט"ו היה הביטול נכלל ב'תשביתו'. ז. **וכעין** זה כתב באור חדש (ד"ה והנה מקשים). ח. **וכן** העיר בצל"ח (ד"ה ומני). ט. **אך** ראה לעיל

על רבי יהודה הדורש בקל וחומר מנותר שאין ביעור חמץ אלא שריפה, הלא קולא היא זו, שכן לדבריך אם לא מצא עצים יהיה יושב ובטל. ולכאורה פירכתם אינה אלא אם נאמר שלא מועיל ביטול לחמץ ידוע, אך אם הוא מועיל אף לחמץ ידוע, אין זו קולא, שהרי גם לרבי יהודה יכול לבטלו'. ולפי המבואר שלשיטת רבי עקיבא ביטול אינו משום 'תשביתו' אלא הוא משום הפקר, ודאי מועיל הוא אף לחמץ ידוע, ונדחית פירכת חכמים, ושוב יש ללמוד מנותר שאין ביעור חמץ אלא שריפה. ועל כן כתב רש"י, שמכך שלא הוכיח רבי עקיבא מביטול ש'ביום הראשון' הוא י"ד [שהרי ט"ו הוא לאחר זמן האיסור ואין החמץ ברשותו לבטלו], אלא הוכיח כן משריפה, מוכח שלשיטתו ביטול אינו נכלל ב'תשביתו' אלא הוא מועיל מטעם הפקר, ואם כן מתחזק הלימוד מנותר, ומסולקת פירכת חכמים, שהרי אם הוא מטעם הפקר הרי הוא מועיל גם לחמץ ידוע, ומי שאין לו עצים יכול לבטליא.

מנין שגם לפי האמת סובר רבי עקיבא כרבי יהודה

שם. הקשה הצל"ח (ד"ה ומני), הלא מבואר להלן (כח.) שלמסקנת דברי רבי יהודה הלימוד מנותר על חמץ הוא, 'נותר ישנו ב'בל תותירו' וחמץ ישנו ב'בל תותירו' [כלומר 'בל יראה'], מה נותר בשריפה אף חמץ בשריפה'. ולפי זה לכאורה יש לומר שאין חמץ בשריפה אלא בשעה שהוא ב'בל יראה', דהיינו בליל ט"ו [אסיפת 19/06/2013] כן יש להקשות על ראיית רבא מדברי רבי עקיבא שאין ביעור חמץ אלא שריפה, הלא יתכן שכן הוא רק אילו היה זמן הביעור בט"ו בשעה שכבר נאסר החמץ ב'בל יראה', ועל כן אמר רבי עקיבא שלא יתכן שזה הוא זמן הביעור, שהרי באותה שעה השריפה אסורה. אך לפי האמת שזמן הביעור הוא בי"ד כשעדיין לא נאסר החמץ ב'בל יראה'יב, מודה רבי עקיבא שהשבתתו בכל דבריג.

ותירץ, שמלשון רבי עקיבא 'אינו צריך' משמע, שאין צריך לשום דרשה נוספת בכדי להוכיח את זמן הביעור, ואף לא לדרשת 'אך חלק'. ולכאורה יש לתמוה, הלא אף לדבריו שבהכרח הוא בי"ד ולא בט"ו, מכל מקום מנין לנו שהוא בחצות יום י"ד'. ויש ליישב על פי מה שהביאו התוספות (להלן נ. ד"ה מקום) בשם הירושלמי, שערב פסח מחצות ואילך אסור במלאכה מן התורה משום שהוא זמן הקרבת קרבן הפסח לכל ישראל, והוא נחשב כיום טוב. ולפי זה יש להעמיד את זמן הכתוב 'תשביתו' דווקא בחצות, שכן לאחר חצות המלאכה אסורה, ולמה נפרשו על שעת איסור מלאכה כשבידינו לפרשו על שעת ההיתר. ומכך מוכח שגם לפי האמת שהביעור הוא בי"ד, סובר רבי עקיבא שאין ביעור חמץ אלא שריפה. שהרי אם השבתתו בכל דבר, מנין לו שזמנו בחצות, הלא אפשר לבערו על ידי פירור וזריה לרוח שאין בהם משום איסור מלאכה.

מדוע האכלה לכלבים והשלכה לים מותרת ביום טוב

שם. פירש **רש"י** (ד"ה שמע), שאם השבתתו בכל דבר יתכן שזמן הביעור הוא בט"ו, ויבערנו שלא בשריפה, וכגון שיאכילנו לכלבים או ישליכנו לים, שאינן מלאכות האסורות ביום טוב. והקשה **הפני יהושע** (גרסת"י שם), הלא רש"י עצמו כתב להלן (מו. ד"ה מילד), שכשם שאסור לשרוף קדשים טמאים ביום טוב, כן אסור להאכילם לכלבים ביום טוב. וכן כתב רש"י בביצה (מ: ד"ה תלה) לענין תרומה טמאה. ופירש בטעם הדבר, שיש בשריפתם מצוהיט, ומכך שאסרה התורה לשרוף קדשים פסולים וכן להדליק בשמן של תרומה טמאה ביום טוב, מוכח שהתורה החשיבה את ביעורם למלאכה, ואף שלא על ידי שריפה אלא באופן אחרטז. הרי שכל דבר שיש מצוה בביעורו נחשב כילויו למלאכה, ואם כן אף אילו היתה השבתת החמץ בכל דבר לא יתכן שיהיה זמן ביעורו בט"ו, שהרי גם האכלתו לכלבים והשלכתו לים נחשבות למלאכה ואסורות ביום טוב.

ותירץ, שדווקא בדבר שמצוותו בשריפה והקפידה התורה על ביעורו מן העולם נחשב ביעורו למלאכה. אך אילו היתה השבתת החמץ בכל דבר ולא היתה נלמדת מנותר שדינה דווקא בשריפה, לא היה גדר מצות 'תשביתו' בביעור מהעולם, אלא רק בהוצאה מרשותו כדי שלא לעבור ב'בל יראה', ולא היה ביעורו נחשב למלאכה, והיה מותר לבערו על ידי האכלתו כלבים והשלכתו לים'יז.

עוד תירץ, שאף שאסור לבער קדשים פסולים ביום טוב בכל דרך שהיא, מכל מקום אין זו מלאכה גמורה, אלא הוא איסור בעלמא. על כן הוכיח רבא מדברי רבי עקיבא 'כל מלאכה לא יעשה בהם, ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה', שהוא סובר שאין ביעור חמץ אלא שריפה.

מדברי רבי יהודה מוכח שביעור שאין בו מלאכה מותר ביום טוב

לכאורה תירוץ **הפני יהושע** שהובא לעיל מתרץ רק את דברי רבא, אך עדיין יקשה על דברי רש"י שכתב שמותר להאכילו לכלבים. אמנם הנודע **ביהודה** (שו"ת מהדו"ק, או"ח סי' טו) כתב על פי דרך זו ליישב גם את דברי רש"י. שכן לכאורה יש לדקדק בלשונו, 'מדלא נפקא ליה דהאי יום הראשון ערב יום טוב הוא, אלא משום דאסור להבעיר ביום טוב, שמע מינה סבירא ליה כרבי יהודה וכו', דאי השבתתו בכל דבר סבירא ליה לוקמיה ביום טוב, ויבערנו בדבר אחר, יאכילנו לכלבים או ישליכנו לים'. וקשה למה נקט רש"י בלשון שלילה, שהראיה היא מכך שלא למד ש'יום הראשון' הוא י"ד אלא מאיסור הבערה, הלא לכאורה הראיה היא מעצם דברי רבי עקיבא, ולא דווקא משום שלא הוכיח ממקום אחריח. ונראה מכך שבא ליישב את קושיית הפני יהושע האמורה, מנין לו לרבא שסובר רבי עקיבא שאין ביעור חמץ אלא שריפה, הלא יתכן שכל השבתה אסורה ביום טוב. ועל כן כתב שמכך שלא הוכיח רבי עקיבא אלא ממה שהבערה שהיא אב מלאכה, מוכח שחולק על סברא זו שהתורה החשיבה את הביעור למלאכה. ואכן סברא זו שנויה במחלוקת תנאים, ודברי רש"י בביצה אינם אמורים בשיטת רבי עקיבא.

ביעור חמץ חלוק משריפת קדשים טמאים

עוד תירץ **הנודע ביהודה** על קושיית **הפני יהושע**, שחלוק דין שריפת קדשים טמאים מביעור חמץ, שכן מצות שריפת קדשים היא מצד הקדשים עצמם ואינה חובת הבעלים, ועל כן מחמת חשיבות המצוה היא נחשבת למלאכה, והוא הדין לשריפת תרומה טמאה. מה שאין כן בביעור חמץ שאין מצוותו אלא על הבעלים בלבד, והשורף חמץ של אחרים לא קיים מצוה כלליט. וכן חמץ שאין לו בעלים אין שום מצוה בביעורו. על כן ביעורו שלא על ידי שריפה אינו נחשב למלאכה ומותר ביום טוב. שהרי לגבי אדם אחר שאינו בעלים ואינו מצווה עליו ודאי אינו מלאכה, ולא מצינו בשבת ויום טוב שיהיה אותו מעשה נחשב מלאכה לאדם אחד ולא לאדם אחרכ.

(סם) דרכים אחרות ביישוב קושיית התוספות על רש"י. י. **וכן** הביא הכל בו (סי' מח ד"ה כתב) בשם גאון, שהוכיח מסוגיית הגמרא שם שביטול אינו מועיל לחמץ ידוע. אך ראה להלן (שם) ביאורים אחרים בפירכת חכמים. יא. **ועל** פי זה יישב את דקדוק הנודע ביהודה בלשון רש"י שיובא להלן, מדוע נקט שראיית רבא היא ממה שלא הוכיח רבי עקיבא שזמן הביעור הוא בי"ד ממקום אחר, ולא מעצם דברי רבי עקיבא. יב. **ראה** לעיל (ד.) מחלוקת הראשונים בנידון זה. יג. **וכעין** זה הקשה השפת אמת (לעיל ע"ח ד"ה ומינו), שאף שלשיטת רש"י אמר רבי יהודה שקודם זמן ביעורו דינו בשריפה, מכל מקום יש לומר שרבי עקיבא חולק עליו בפרט זה, וסובר שמאחר שחיוב השריפה בנותר אינו אלא לאחר זמן איסורו, אין ללמוד ממנו על חמץ שביעורו הוא קודם זמן איסורו. אך כן הוא רק לפי האמת שזמן ה'תשביתו' הוא בי"ד קודם זמן האיסור, אך אילו היה זמנו בט"ו שהוא לאחר זמן איסורו, אף לדעת רבי עקיבא היה נלמד מנותר שאין ביעורו אלא בשריפה. יד. **אמנם** בשיטת תנא דבי רבי ישמעאל שמפרש 'ראשון מעיקרא משמע', יש לומר שמודה הוא לדרשת 'אך חלק', שכן לא נקט לשון 'אין צריך'. טו. **במבואר** בשבת (כה.), כשם שמצוה לשרוף קדשים טמאים כך מצוה לשרוף תרומה טמאה. טז. **מדברי** רש"י מבואר שמתקיימת מצות שריפה בקדשים ותרומה גם על ידי האכלה לכלבים, אך התוספות (שם ד"ה ועל) נחלקו עליו, וכתבו שאין הדבר נאסר משום מלאכה, אלא משום שמתבטלת בכך מצות שריפה. יז. **הנודע** ביהודה (שו"ת מהדו"ק, או"ח סי' טו) הבין בדבריו, שלחכמים הסוברים שהשבתתו בכל דבר די בהשלכתו לכלבים, ואפילו אם לא יאכלוהו אינו עובר עליו. ותמה על כך, הלא בלא שיאכלוהו הכלבים אינו מבוער כלל, ועדיין הוא ברשותו. אך בחידושי רבי שמואל (פסחים פח) ביאר בדברי הפני יהושע על פי המבואר בחידושי רבינו חיים הלוי (חמץ ומצה פ"ו ה"ג), שלדעת רבי יהודה הסובר שאין ביעור אלא שריפה חובת הביעור היא בחפצא של החמץ, מה שאין כן לחכמים הסוברים שהשבתתו בכל דבר אינו אלא דין על הגברא לעשות שלא יהיה לו חמץ [ראה לעיל (ד:) בהרחבת הדברים], ובפרט לפי משמעות דברי הרא"ש (פ"ג סי' ד) שגם בנתינתו לנכרי ובהפקרתו יוצאים ידי חובת השבתה. על כן לשיטת חכמים מותר להאכילו לכלבים ולהשליכו לים ביום טוב, שכן רק במקום שהחפצא טעון ביעור נחשב ביעורו למלאכה. עוד כתב בחידושי רבי שמואל (פסחים פג), שאף אם נאמר שגם לחכמים הביעור הוא דין בחפצא של החמץ, מכל מקום אין חיוב בכילוי הדבר, כי אם שלגבינו יחשב כמבוער, שהרי בפירורו וזרייתו לרוח עדיין מציאות החמץ קיימת, אלא שלגבי בני אדם הוא כמי שאינו. ודווקא במקום שהמצוה היא בכילוי עצם הדבר, כגון בשריפת קדשים ותרומה, נחשב ביעורו למלאכה. יח. **ובספרו** צל"ח (ברכות שם) הביא בשם מורו שפירש את לשון רש"י, בהקדם מה שלכאורה יש להקשות, הלא לשיטת רש"י (לעיל ד: ד"ה בביטול) 'תשביתו' הוא ביטול, והקשו עליו התוספות (לעיל ד: ד"ה מלפורייטם) מהמבואר בדברי רבי עקיבא ש'תשביתו' הוא שריפה. ותירץ המגיני שלמה (פסוק שם), ש'תשביתו' משמע כל מיני השבתה, ובין הבערה ובין ביטול בכלל זה. ואם כן קשה, מנין לו לרבא שרבי עקיבא סובר שאין ביעור חמץ אלא שריפה, הלא יתכן שהשבתתו בכל דבר ואף בפירור וזריה לרוח, ומכל מקום הוכיח מכך ש'תשביתו' כולל כל מיני ביעור ואף שריפה, שזמנו הוא בי"ד ולא בט"ו. ותירץ, שבהכרח סובר רבי עקיבא שביעור הוא דווקא בשריפה ולא בדבר אחר, שהרי אם הוא כולל גם ביטול היה לו להוכיח שזמנו הוא בי"ד מכך שבט"ו החמץ כבר נאסר בהנאה ואי אפשר לבטלו. ועל כן כתב רש"י, שמכך שלא הוכיח כן אלא ממה ששריפה אסורה ביום טוב, מוכח שאין ביעור חמץ אלא שריפה. עוד תירץ על פי דרכו שהובאה לעיל (ד"ה ונהימר), שהוכיח רבא שלדעת רבי עקיבא הביעור אינו אלא בשריפה, ומשום כן הביעור הוא בחצות היום, שהרי לאחר מכן המלאכה אסורה מחמת קרבן הפסח. ולפי זה כל הוכחת רבא היא רק משום שרבי עקיבא אינו דורש 'אך חלק', אך אילו היה דורש דרשה זו לא היה הכרח שהוא סובר כן גם לפי האמת. ועל כן כתב רש"י, שמכך שהוכיח רבי עקיבא רק מאיסור שריפה, ולא נצרך ל'אך חלק', מוכח שאין ביעור חמץ אלא שריפה. יט. **ראה** בהערות על הנודע ביהודה, שהרבו האחרונים לתמוה על דבריו מדברי הגמרא בבבא קמא (פח:) שחמץ בפסח הכל מצווים עליו לבערו. אמנם כתב המקור חיים (פתיחה לספי תלפ ד"ה היוצא), שחיוב זה אינו מדין השבתת חמץ אלא מדין איסורי הנאה, שדינם בקבורה משום תקלה. ובהגהות שכר טוב (על הנודע ביהודה) כתב, שהוא משום ערבות. כ. **השואל** (שם) רצה לתרץ, שדברי רש"י בביצה הם רק למאן דאמר 'מתוך שהותרה הבערה לצורך לצורך אוכל נפש, ומתוך כך שאסרה הכתוב מוכח שהחשיבה התורה את ביעור הקדשים למלאכה אסורה. אך בשיטת רבי עקיבא מבואר בסוגייתנו שאין אומרים 'מתוך', ואם כן שוב אין ראיה שהחשיבה התורה כל ביעור קדשים למלאכה. אך דחה הנודע ביהודה את דבריו ממשמעות דברי

לשיטת חכמים שחשבתת חמץ היא בכל דבר לא יתכן שתיאסר ביום טוב

הישועות יעקב (או"ח סי' תקו סק"י) תירץ, שלכאורה יש להקשות, איך הוכיח רבי עקיבא מכך שהבערה אסורה ביום טוב שזמן הביעור הוא בי"ד, הלא הלכה בידינו שעשה דוחה לא תעשה, ואם כן יתכן שהביעור הוא בט"ו, ועשה של 'תשביתו' דוחה לא תעשה של מלאכת יום טוב[כא]. וצריך לומר, שמאחר שאפשר לבער את החמץ לפני יום טוב, אין לומר שציותה התורה לשרוף ביום טוב משום עשה דוחה לא תעשה, שכן דין זה אינו היתר גמור אלא דחיה, וכל שאפשר לקיים את המצוה בלא לעבור עליו יש לקיים את שניהם[כב]. אלא שכל זה הוא רק במקום שהאיסור אינו בעצם מה שהמצוה מתקיימת, אלא שבכדי לקיים את המצוה צריך לעבור על איסור. אבל באופן שהאיסור הוא בעצם מה שהמצוה מתקיימת, אין זה דיחוי בעלמא אלא הוא היתר גמור, ובמקום זה לא נאמר הלאו כלל[כג]. ולפי זה יש לומר, שאם ביעור חמץ הוא דווקא בשריפה, הרי הוא דיחוי בעלמא שאינו נוהג במקום שאפשר לבער מערב יום טוב, שהרי עצם איסור הבערה נאמר בכל השריפות, ואינו תלוי במצות הביעור שמתקיימת על ידו. אבל אם השבתת החמץ היא בכל דבר, נמצא שאיסור המלאכה הוא בעצם מצות הביעור, שהרי מחמתה נחשב הביעור למלאכה, ובאופן זה אינו דיחוי בעלמא אלא הוא היתר גמור, שבמקום מצות ביעור לא נאמר האיסור כלל. לפיכך הוכיח רבא מדברי רבי עקיבא שאין ביעור חמץ אלא שריפה, שאם לא כן היה מותר לבערו על ידי האכלתו לכלבים אפילו שזה נחשב למלאכה[כד].

ביעור אינו נחשב מלאכה משום שאפשר לבטל בלב

החתם סופר (ד"ה ס"מ) תירץ, שבחמץ לא יתכן לומר שהחשיבה התורה את ביעורו למלאכה, שהרי אפשר לעשותו על ידי ביטול בלב[כה] שבודאי אינו נחשב למלאכה, שהרי הרהור מותר בשבת ויום טוב. על כן גם האכלתו לכלבים והשלכתו לים אינה נחשבת למלאכה, שהרי לא הקפידה התורה שיתבער על ידי מלאכה[כו].

אך כתב שלכאורה יש להקשות, הלא לאחר זמן האיסור אי אפשר לבטל את החמץ, ואם 'ביום הראשון' הוא ט"ו בהכרח שביטול אינו בכלל 'תשביתו'. ותירץ על פי דרכו לעיל (ע"ח) בביאור שיטת רבי עקיבא, שלולי 'ביום הראשון' היינו אומרים שהלילה לא נאסר ב'בל יראה', וזמן הביעור הוא לפני עמוד השחר. ונראה, שלפי הוה אמינא זו אף לא נאסר החמץ בהנאה עד עמוד השחר, שהרי חובת הביעור ואיסור ההנאה תלויים זה בזה. שכן כתב הר"ן (על הרי"ף, לעיל ג. ד"ה ומה), שטעם מה שהקפידה התורה להשבית חמץ יותר מבשאר איסורי הנאה הוא משום שחייבים על אכילתו כרת, ואין בני אדם בדלים ממנו. ומדברי **התוספות** (סס ד"ה מור) משמע שחובת הביעור היא רק משום שהחמץ אסור בהנאה, ונראה שגם הר"ן מודה לזה[כז]. ולפי זה אילו 'ביום הראשון' היה מתפרש על ט"ו וזמן הביעור היה בסוף ליל ט"ו, אף היה אפשר לבטל בשעה זו, שכן עדיין היה החמץ מותר בהנאה באותה שעה[כח].

ביעור נחשב מלאכה רק מדרבנן

המצפה איתן (נרס"י ד"ה ושמע) תירץ, שסברת רש"י בביצה שהביעור נחשב למלאכה אינה אלא מדרבנן, אבל מן התורה אין ההאכלה לכלבים נחשבת למלאכה. שהרי לא נתחייב בביעור אלא משום 'בל יראה', ואין בהאכלה משום 'בל יראה'. ומאחר שרבי עקיבא בא להוכיח שכוונת התורה בכתוב 'ביום הראשון' היא לי"ד, כתב רש"י שאם השבתת החמץ בכל דבר, מתפרש הכתוב על ט"ו ובהאכלה לכלבים[כט].

טעם איסור האכלת חמץ לכלבים

שם. כתב ההגהות **האשר"י** (פ"ג סי' ג), שאסור להאכיל חמץ בפסח אף לבהמת הפקר, וכן פסקו **הטור והשולחן ערוך** (או"ח סי' תמח ס"ו). **וביאר הלבוש** (סס) בטעם האיסור, שיש לו הנאה ממה שמאכיל ומשביע את הבהמה, ואפילו אם היא של הפקר. וכתב **הפני יהושע** (ד"ה תמנס) **שברש"י** (ד"ה ס"מ) שהובא לעיל מבואר שלא כדבריו, שהרי כתב שאפשר להשביתו ביום טוב על ידי האכלתו לכלבים. אך תמהו **האחרונים**[ל] בדבריו, הלא מקור דברי ההגהות אשר"י הוא מהירושלמי (פ"ג ה"ח) שדורש ממה שנאמר 'לא יֵאָכֵל חמץ, היום' וגו' (שמות יג ג - ז), שאפילו לכלבים אסור להאכיל. ומפרש הירושלמי שלכלבו שלו פשוט שאסור להאכיל, שהרי הבעלים נהנה מכך, וחמץ בפסח אסור בהנאה, אלא בא הכתוב לאסור אפילו לכלבים שאינם שלו, ואם כן אסור להאכיל חמץ בפסח אף לבהמת הפקר.

ותירץ הראש יוסף (נרס"י סס), שלשיטת רש"י (לעיל ד: ד"ה שבעתם) ש'תשביתו' הוא קודם זמן האיסור, בהכרח שאילו היה זמנו בט"ו לא היו נאסרים כל שבעת הימים ב'בל יראה', אלא מקצתו של היום הראשון היה מותר בראייה. ומאחר שהוקשה אכילת חמץ להשבתת שאור, היה החמץ מותר אף באכילה והנאה בתחילת היום הראשון[לא], ועל כן היה מותר להאכילו לכלבים באותה שעה.

והבית הלוי (או"ת, ח"ב סי' כ) תירץ, שלכאורה יש לתמוה על דברי הירושלמי, הלא להלן (כא:) נחלקו אמוראים במקור איסור חמץ בהנאה. לדעת חזקיה מקורו ממה שנאמר 'לא יֵאָכֵל', ולדעת רבי אבהו אף כל מקום שנאמר בו 'לא תאכלו' כולל איסור הנאה. ולכאורה דברי הירושלמי אינם עולים כשום שיטה, שהרי לדעת חזקיה נצרך 'לא יאכל' לאיסור הנאה, ולדעת רבי אבהו 'לא יאכל' לא נאמר לשום דרשה, כמוכח מסוגיית הגמרא להלן (כג.), ואם כן איך דורש משם הירושלמי איסור האכלה לכלב שאינו שלו. וכן תמוה לשון הירושלמי שהדרשה היא מ'לא יאכל היום', מדוע הוסיף תיבת 'היום'. על כן נראה שכוונת הירושלמי היא דווקא ליום טוב של פסח עצמו, ודרש מסמיכות 'לא יאכל' ל'היום' שאסור להאכיל ביום טוב חמץ לכלבים משום שביעורו נחשב למלאכה, וכסברת רש"י בביצה[לב]. ומעתה אין להקשות על דברי רש"י מהירושלמי, שהרי כבר כתב **הנודע ביהודה** (או"ת מהדו"ק, או"ח סי' טו), שרבי עקיבא בהכרח חולק על סברא זו, ועל כן כתב רש"י בשיטתו, שאילו לא היה ביעור חמץ דווקא בשריפה היה אפשר לקיימו ביום טוב על ידי שיאכילנו לכלבים.

והחשק שלמה (נרס"י סס) תירץ, שהעשה של השבתה דוחה איסור הנאה מחמץ שישנו בהאכלה לכלבים[לד].

מנין שלדעת רבי עקיבא הבערה לחלק יצאת

ושמע מינה הבערה לחלק יצאת. פירש רש"י (ד"ה ושמע) שממה שאמר רבי עקיבא שהבערה היא אב מלאכה מוכח שהוא סובר כרבי נתן שהבערה

רש"י בביצה. **כא. וכבר** עמדו בתוספות רבינו פרץ (ד"ה וס"מ - הסמ"י) ובתוספות חכמי אנגליה (לעיל ע"ח ד"ה מניין) על קושיא זו, וכתבו שביום טוב יש גם עשה של שבתון, ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה. אך כתב הישועות יעקב, שאמנם כן הוא לדעת רב אשי בשבת (כד:), אך מדברי רבא (סס) נראה שאינו סובר שיום טוב עשה ולא תעשה הוא. **כב. הדברים** צריכים ביאור, שהרי אילו היתה מצוה התורה על הביעור בט"ו לא היתה יכולה המצוה להתקיים בערב יום טוב. ואולי כוונתו, שלא מסתבר שתצוה התורה מלכתחילה לקיים את המצוה על ידי איסור, במקום שאין האיסור ניתר לגמרי אלא רק נדחה מפני קיום המצוה, ועל כן יש לפרש את כוונת הכתוב על י"ד. **כג. והוכיח** כן מדברי רש"י בברכות (כ. ד"ה שם), שהיתר טומאת כהנים למת מצוה אינו דיחוי, אלא שבמקום מת מצוה לא נאמר איסור טומאת כהנים כלל. **כד. עוד** כתב הישועות יעקב לתרץ, שאף לפי השיטות שיום טוב אינו נדחה מפני עשה של 'תשביתו' מפני שיש בו גם עשה של שבתון, מכל מקום איסור ביעור נדחה מפני העשה, לפי שאינו בכלל עשה של שבתון. שכן אף שהתורה החשיבה אותו למלאכה לענין הלאו, מכל מקום במציאות אין בו טורח מלאכה, ואינו מבטל את השביתה. וכעין מה שכתב הרשב"א ביבמות (ו. ד"ה וגמר), שהלאו של מחמר אינו נאסר גם משום עשה של שבתון. והוא משום שבמציאות גופו שובת, והמלאכה נעשית על ידי הבהמה. [לפי זה צריך עיון, מדוע אסור לבער ביום טוב קדשים פסולים ותרומה טמאה על ידי האכלתם לכלבים, הרי אין בכך אלא לאו בלבד, ויש לה למצוה זו לדחות את הלאו. ולכאורה צריך לומר שמה שכתב רש"י שאסור להאכילם לכלבים הוא רק לשיטת חזקיה ורבא בשבת (כד:) שדורשים מן הכתובים שאין הלאו של מלאכת יום טוב נדחה מפני עשה, אך לשיטת רב אשי (סס) ששריפת קדשים אינה דוחה יום טוב משום שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה, אכן מותר להאכילם לכלבים]. **כה. שכן** לשיטת רש"י (לעיל ד"ה בציטול) 'תשביתו' הוא ביטול. **כו. ועדיין** העיר החתם סופר (ד"ה מניין) על דברי רש"י, מדוע הוצרך לפרש בהוכחת רבא, שאם השבתת החמץ בכל דבר יתכן שזמן הביעור הוא בט"ו, הלא יש לפרש בפשיטות שאם השבתתו בכל דבר אסור לשורפו. שהרי הלכה בידינו שאיסורי הנאה שדינם בקבורה ולא בשריפה אסור לשורפם, משום שהנשרפים אפרם מותר והנקברים אפרם אסור, ואם ישרפום יבואו ליהנות מאפרם. וכתב, שמכך יש להוכיח שסובר רש"י כשיטת הרמב"ם (ממן ומלה פ"ג ה"ח), שאפילו שפסק כחכמים שהשבתת החמץ היא בכל דבר מכל מקום כתב שאפשר גם לשורפו. **כז. ראה** להלן שהובא מראש יוסף שכתב כעין זה אך מטעם אחר, שמשום שהוקשה אכילת חמץ להשבתה, כל זמן שהחמץ מותר בראייה הוא מותר אף באכילה.

כח. והוסיף, שלפי זה מדוקדק לשון רש"י, שכתב 'מדלא נפקא ליה דהאי יום הראשון ערב יום טוב אלא משום שאסור להבעיר ביום טוב', שלכאורה משמע מדבריו שהוכחת רבא אינה מעצם מה שהוכיח רבי עקיבא שזמן הביעור אינו בט"ו משום ששריפה אסורה ביום טוב, אלא ממה שדרש דין זה דווקא מאיסור הבערה ולא ממקור אחר [ראה לעיל שהובא מהנודע ביהודה שעמד על דקדוק זה]. שכן בא רש"י לפרש, שמכך שלא הוכיח רבי עקיבא ש'ביום הראשון' הוא י"ד מכך שאפשר לבטל באותה שעה, אלא הוכיח כן ממה ששריפה אסורה ביום טוב, מוכח שיתכן שגם בט"ו החמץ עדיין ברשותו לבטלו. ומכך מוכח שלשיטתו אין ביעור חמץ אלא שריפה, שאם לא כן מה ראיה היא ממה שט"ו אסור בעשיית מלאכה, הלא אם מועיל ביטול אין ביעורו נחשב למלאכה, ואפשר לבערו על ידי האכלתו לכלבים והשלכתו לים. **כט. אך** עדיין הקשה על משמעות דברי רש"י להלן (יג. ד"ה טהורות) שמותר להאכיל לכלבים אף להלכה. [לכאורה אין מוכרח מדברי רש"י שם שכוונתו לאחר זמן האיסור]. **ל. המגן אברהם** (סס סק"ט) כתב שהאיסור הוא משום שמהנה את הבהמה, ובמשנה ברורה (סס ס"ק כח, שער הציון סס תוס' עה) פירש בכוונתו כדברי הלבוש, שבכך שמהנה אותה נהנה בעצמו. אך בחידושי רבי שמואל (תוס' פח) כתב, שמדברי הירושלמי שיובאו בסמוך משמע שהוא איסור מחודש שנדרש מ'לא יאכל', ואינו איסור הנאה. וכתב לפרש על פי דברי התוספות (להלן כח: ד"ה רבי שמעון), שלדברי הכל החמץ אסור באכילה משש שעות ולמעלה, משום שאכילה אינה דרך השבתה. ונקטו האחרונים בביאור דבריהם, שעל ידי האכילה הוא מבטל מצות 'תשביתו' [אך ראה לעיל (ד:) שהובא מחידושי רבי שמואל, שפירש בדברי התוספות שהוא איסור עשה מחודש שנלמד מ'תשביתו']. ולפי זה יש לפרש את טעם האיסור להאכילו לכלבים, שאין זו דרך השבתה, ונמצא שמבטל מצוה זו. ולפי זה דווקא בחמץ נאמר איסור זה, ולא כדברי כמה מהפוסקים שכתבו שאיסור זה נוהג אף בשאר איסורי הנאה. **לא. ראש יוסף** (נרס"י סס), בית הלוי (או"ת, ח"ב סי' כ), חשק שלמה (נרס"י סס), ועוד אחרונים. **לב. ואף** שהוקש איסור אכילת חמץ לאכילת מצה, אין זה היקש גמור, שהרי כל שבעת הימים אין אכילת מצה חובה אלא רשות. ראש יוסף (סס). **לג. ולפי** זה דווקא חמץ של ישראל שחייב בביעור אסור להאכיל לכלבים, אבל חמץ של נכרי או של הפקר מותר להאכילם. **לד. והוסף** החשק שלמה, שאף שאפשר לבערו על ידי פירור, מכל מקום כשחל יום טוב של פסח בשבת אסור לפוררו משום איסור 'טוחן', ואי אפשר לבערו אלא על ידי האכלתו לכלבים. [לא נתבארו דבריו, מדוע רק בשבת אסור לפררו, הלא לדעת רבי עקיבא שאינו סובר 'מתוך' גם ביום טוב אסור הדבר. וראה בראש יוסף (נרס"י סס) שכתב שמטעם

יצאה ללמד על חילוק מלאכות, שכן לרבי יוסי הסובר שהבערה ללאו יצאת אין היא נחשבת לאב מלאכה. וכן פירשו התוספות (ד"ה לחלק) בפירושם הראשון. ובשבת (לו:) מובאות שתי שיטות בגדר אב מלאכה. לפי השיטה הראשונה כל מלאכה שהיתה חשובה במשכן היא אב, אך לפי השיטה השניה כל מלאכה שכתובה בתורה נחשבת אב. וכתב הפני יהושע (נמוק' שם), שלכאורה פירוש זה לא יתכן אלא לפי השיטה הראשונה, אבל לפי השיטה השניה אפילו אם הבערה ללאו יצאת, מכל מקום ראוי לקרותה אב מלאכה, שהרי נכתבה בתורה.

לדעת רבי יוסי הבערה מותרת ביום טוב

שם. עוד הביאו התוספות (ד"ה לחלק) בשם ריב"א בביאור דברי רבא, שלדעת רבי יוסי הסובר שהבערה ללאו יצאת, הרי היא מותרת ביום טוב משום שאין עליה שם מלאכה[לה], ואינה בכלל מה שנאמר ביום טוב 'לא תעשה כל מלאכה'[לו].

והקשה הפני יהושע (נמוק' שם) על פירוש זה, הלא אף אם הבערה לחלק יצאת יש להתירה ביום טוב, שכן ממה שנאמר (שמות לה ג) 'לא תבערו אש ביום השבת' משמע שדווקא בשבת היא אסורה ולא ביום טוב. שהרי כן דורשת הגמרא בביצה (יב.) ממה שנאמר (ירמיה יז כב) 'לא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת', שהוצאה אסורה דווקא בשבת ולא ביום טוב. ואם דרשו כן מדברי קבלה, כל שכן שיש לדרוש כן מדברי תורה[לז]. אמנם יש ליישב על פי מה ששנינו בשבת (קיד.), שרבי עקיבא דורש מ'עולת שבת בשבתו' (במדבר כח י) שחלבי שבת קרבים ביום טוב[לח]. ומדרשה זו מוכח שהבערה אסורה ביום טוב, שאם לא כן למה הוצרך הכתוב להתיר הקטרת חלבי שבת ביום טוב. ואם כן מה ראיה היא מדברי רבי עקיבא בסוגייתנו שהבערה לחלק יצאת, הלא אף אם ללאו יצאת בהכרח היא אסורה ביום טוב משום הדרשה האמורה.

והצל"ח (ד"ה ושמע מינה) כתב, שרק למאן דאמר 'הבערה ללאו יצאת' יש למעט יום טוב ממה שנאמר בהבערה 'ביום השבת', שכן לשיטתו תיבות אלו מיותרות, שהרי כל פסוק זה מדבר בשבת. אך למאן דאמר 'הבערה לחלק יצאת' 'ביום השבת' אינו מיותר, אלא בא ללמד שדווקא בשבת יש חילוק מלאכות, ולא ביום טוב. ולפי זה שפיר הוכיח רבא מדברי רבי עקיבא שהבערה לחלק יצאת, ועל כן לא התמעט יום טוב מאיסור הבערה[לט].

מה בין הבערה לדין הכנה דרבה

שם. כתב הבה"ג (הל' שבת ד"ה וכן יש) שדין שביתת עבדים שנאמר בשבת נוהג אף ביום טוב. אך הרמב"ן (תורת האדם, שער הסוף ענין ההוצאה ד"ה ומ"מ) נחלק עליו, וכתב שאין למדים איסור מלאכה בעבדים משבת החמורה ליום טוב הקל. וכתב הטורי אבן (מגילה יז: ד"ה מיהו), שסובר הרמב"ן כשיטת ריב"א שהובאה לעיל, שכל שאינו בכלל מלאכות שבת אינו בכלל איסור מלאכה שנאמר ביום טוב, והבה"ג סובר כתירוץ הראשון בתוספות, שהוכחת רבא אינה אלא מלשון רבי עקיבא 'מצינו להבערה שהיא אב מלאכה', ולעולם הבערה אסורה ביום טוב[מ]. אך הבית הלוי (שו"ת, ח"ב סי' טז אות ג) כתב, שמחלוקת הראשונים האמורה אינה תלויה בשני תירוצי התוספות. שכן יתכן שגם הרמב"ן סובר כתירוץ הראשון שהבערה אסורה ביום טוב, ודווקא בשביתת עבדים כתב שהיא מותרת ביום טוב, לפי שאינה בכלל איסור מלאכה, ולולי ריבוי הכתוב אף לא היתה נוהגת בשבת. אך הבערה היתה בכלל מלאכות שבת, ולולי 'לא תבערו' היתה אף בכרת, ואף לאחר שנתמעטה עדיין היא מלאכה שאסורה ביום טוב. וכן אין הכרח שהבה"ג סובר כתירוץ הראשון שהבערה אסורה ביום טוב, אלא יתכן שהוא מודה לדברי הריב"א שהיא מותרת, משום שנאמר בה 'ביום השבת', ובא יתור זה למעט יום טוב[מא].

מה בין הבערה ושביתת עבדים לאיסור מוקצה

שם. הקשה הטורי אבן (שם) על שיטת הריב"א והבה"ג מהמבואר להלן (מז:), שלדעת רבה איסור מוקצה הוא מן התורה, ומקורו ממה שנאמר בשבת (שמות טז ה) 'והכינו את אשר יביאו'. וכן מבואר שם שאיסור זה נוהג אף ביום טוב, ואפילו שאינו מל"ט מלאכות שבת, אלא הוא איסור לאו בעלמא. הרי שגם דברים שאסורים בשבת משום לאו נאסרו ביום טוב, ואם כן מדוע איסור הבערה ושביתת עבדים אינם נוהגים בו. ותירץ הקובץ שיעורים (חוט יג), שלדעת רבה איסור מוקצה הוא משום מלאכה, שכן מבואר להלן (שם) שאזהרתו היא מ'לא תעשה כל מלאכה' (שמות כ י). מה שאין כן בהבערה למאן דאמר שללאו יצאת, וכן שביתת עבדים, שאינן בכלל מלאכה, אלא נאמר עליהן בשבת איסור בפני עצמו[מב].

מדוע לא נזכרה הבערה במשנה במגילה

שם. הקשו השואל ומשיב (שו"ת מהד"ק, ח"ב סי' רנ) והבית הלוי (שו"ת, ח"ב סי' טז אות ג), הלא שנינו במשנה במגילה (ז:) 'אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד', ואם כדברי הריב"א שלמאן דאמר 'הבערה ללאו יצאת' הרי היא מותרת ביום טוב אף שלא לצורך אוכל נפש, היה לה למשנה לומר שיש ביניהם אף איסור הבערה. ואין לתרץ שהמשנה שנויה בשיטת רבי נתן שהבערה לחלק יצאת, שהרי שנינו במשנה שלאחריה (שם), 'אין בין שבת ליום הכפורים אלא שזה זדונו בידי אדם וזה זדונו בכרת'. ולכאורה יש להקשות, הלא מבואר במכות (כא:), שאין חילוק מלאכות ביום טוב, ומדוע לא שנתה המשנה גם הבדל זה. אלא שכתבו הפני יהושע (שבת ע. ד"ה פיסקא) והטורי אבן (מגילה שם ד"ה הא), שדין יום הכפורים תלוי במחלוקת התנאים בהבערה, שלמאן דאמר 'הבערה לחלק יצאת' לא נאמר חילוק מלאכות אלא בשבת, שכן מקורו ממה שנאמר 'לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת'. אך למאן דאמר 'הבערה ללאו יצאת' מקור חילוק מלאכות אינו מהכתוב האמור, אלא ממה שנאמר בחיוב חטאת (ויקרא ד ז) 'ועשה אחת מהנה', ולשיטתו אף יום הכפורים בכלל דין זה, שהרי גם בו יש חיוב חטאת, ולא נתמעט מדין זה אלא יום טוב שאינו אלא באיסור לאו ואין בו חיוב חטאת. ולפי זה מוכח שהמשנה במגילה שנויה בשיטת מאן דאמר 'הבערה ללאו יצאת', ועל כן לא חילקה בין יום הכפורים לשבת לענין חילוק מלאכות. ואם כן קשה, מדוע לא חילקה בין שבת ליום טוב לענין הבערה[מג]. ותירץ השואל ומשיב על פי דברי המגיד משנה (יום טוב פ"ו ה"ח), ששני מיני מלאכות הן, מלאכת עבודה ומלאכת אוכל נפש. והרי למאן דאמר 'הבערה ללאו יצאת' אינה בכלל מלאכת עבודה. ואם כן בכך שאמרה המשנה 'אין בין שבת ליום טוב אלא אוכל נפש בלבד' נכלל גם שאיסור הבערה אינו נוהג ביום טוב, אלא שבאה לחדש שאף מלאכות שהן ביסודן מלאכת עבודה, מכל מקום כאשר הן נעשות לצורך אוכל נפש הרי הן יוצאות מכלל מלאכת עבודה, ונעשות מלאכת אוכל נפש.

זה כתב רש"י 'יאכילנו לכלבים או ישליכנו לים' ולא כתב שיפרענו ויזרה לרוח]. **לה. ולדעת** רש"י והפירוש הראשון בתוספות, רק לענין כרת וסקילה בשבת הוציא הכתוב את ההבערה מכלל מלאכה, ולא לענין יום טוב. שיעורי רבי דוד פוברסקי (חוט קנח) על פי השאגת אריה (שו"ת, סי' עח). **לו. בירושלמי** (פאה פ"ה ה"ג) הובאה מחלוקת האם מותר להדליק ביום טוב נר של בטלה שאין בו שום צורך כלל. וכתבו התוספות בביצה (כג. ד"ה עג) שהמתיר סובר כמאן דאמר 'הבערה ללאו יצאת', ולא נאסרה ביום טוב כלל. [אמנם בירושלמי שם מבואר שטעם המתיר הוא משום שנאמר (שמות לה ג) 'לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת'. אך מתוספות רבינו פרץ (ד"ה ומ"מ - הגהת"ון) נראה, שרק למאן דאמר הבערה ללאו יצאת יש לדרוש מיעוט זה, אך למאן דאמר לחלק יצאת אף הבערה נכללה במה שנאמר ביום טוב 'כל מלאכה לא יעשה' (שמות יב טז), ואין למעטו מ'ביום השבת'. וראה להלן במובא מהצל"ח בטעם הדבר]. אמנם בסוף דבריהם כתבו, שאף לשיטה זו לא הותרה הבערה אלא משום שיש בה לפעמים צורך אוכל נפש. וכתב הראש יוסף (נמוק' שם) בביאור דבריהם, שאף שמן התורה הותרה ההבערה לגמרי, מכל מקום מדרבנן אין להתיר אלא משום 'מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך'. **לז. והוסיף** הפני יהושע, שלכאורה רבא בהכרח סובר כדרשה האמורה. שכן שנינו במשנה (שם), 'בית שמאי אומרים, אין מוציאין לא את הקטן, ולא את הלולב, ולא את ספר תורה לרשות הרבים. ובית הלל מתירין'. ופירש רב יצחק בר אבדימי, שנחלקו אומרים 'מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך', או לא. ורבה דחה את דבריו, ופירש שנחלקו בדרשה האמורה, האם נאסרה מלאכת הוצאה ביום טוב, או לא. ומכך שהוכיח רבא מדברי רבי עקיבא שאין אומרים 'מתוך' לכאורה מוכח שסובר כרבה, שאף לשיטת בית הלל אין אומרים 'מתוך', שאם לא כן איך נקט רבי עקיבא כבית שמאי. וראה להלן במובא מהמהר"ם חלאווה שאכן משום קושיא זו פירש את דברי רבא באופן אחר. **לח. וכן** יש להוכיח שהבערה אסורה ביום טוב מדרשת הברייתא בשבת (קד:) ששריפת קדשים אסורה ביום טוב ממה שקבע הכתוב בוקר שני לשריפת נותר של פסח. [אמנם לשיטת רש"י שהובאה לעיל, החשיב הכתוב כל ביעור קדשים למלאכה, והאיסור אינו בדווקא משום מלאכת הבערה]. **לט. ראה** לעיל בהערה, שאכן לשיטה אחת בירושלמי הבערה מותרת ביום טוב משום המיעוט האמור, [ולדעת התוספות ותוספות רבינו פרץ (ד"ה ומ"מ - הגהת"ון) נראה, שרק למאן דאמר הבערה ללאו יצאת יש לדרוש מיעוט זה, אך למאן דאמר לחלק יצאת אף הבערה נכללה במה שנאמר ביום טוב 'כל מלאכה לא יעשה' (שמות יב טז), ואין למעטו מ'ביום השבת'. וראה להלן במובא מהצל"ח בטעם הדבר]. אמנם בסוף דבריהם כתבו, שאף לשיטה זו לא הותרה הבערה אלא משום שיש בה לפעמים צורך אוכל נפש. וכתב הראש יוסף (נמוק' שם) בביאור דבריהם, שאף שמן התורה הותרה ההבערה לגמרי, מכל מקום מדרבנן אין להתיר אלא משום 'מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך'. **לז. והוסיף** הפני יהושע, שלכאורה רבא בהכרח סובר כדרשה האמורה. שכן שנינו במשנה (שם), 'בית שמאי אומרים, אין מוציאין לא את הקטן, ולא את הלולב, ולא את ספר תורה לרשות הרבים. ובית הלל מתירין'. ופירש רב יצחק בר אבדימי, שנחלקו אומרים 'מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך', או לא. ורבה דחה את דבריו, ופירש שנחלקו בדרשה האמורה, האם נאסרה מלאכת הוצאה ביום טוב, או לא. ומכך שהוכיח רבא מדברי רבי עקיבא שאין אומרים 'מתוך' לכאורה מוכח שסובר כרבה, שאף לשיטת בית הלל אין אומרים 'מתוך', שאם לא כן איך נקט רבי עקיבא כבית שמאי. וראה להלן במובא מהמהר"ם חלאווה שאכן משום קושיא זו פירש את דברי רבא באופן אחר. **לח. וכן** יש להוכיח שהבערה אסורה ביום טוב מדרשת הברייתא בשבת (קד:) ששריפת קדשים אסורה ביום טוב ממה שקבע הכתוב בוקר שני לשריפת נותר של פסח. [אמנם לשיטת רש"י שהובאה לעיל, החשיב הכתוב כל ביעור קדשים למלאכה, והאיסור אינו בדווקא משום מלאכת הבערה]. **לט. ראה** לעיל בהערה, שאכן לשיטה אחת בירושלמי הבערה מותרת ביום טוב משום המיעוט האמור, [ולדעת התוספות ותוספות רבינו פרץ רק למאן דאמר 'הבערה ללאו יצאת' יש לדרוש מיעוט זה]. אך המגיד משנה (יום טוב פ"ו ה"ד) נקט בשיטת הרמב"ם שהבערה ביום טוב מותרת משום המיעוט האמור, ואף שפסק להלכה (שם פ"ו ה"ח) שחייבים על הבערה סקילה וכרת, ולא יצאת ללאו אלא לחלק. **מ. וכן** הביא הבית יוסף (או"ח סי' תנה ס"ג ד"ה כתב) בשם הכל בו, שנחלקו הראשונים בדין שביתת בהמה ביום טוב, ואף מחלוקת זו תלויה בשני תירוצי התוספות. טורי אבן (שם). **מא. כדברי** התוספות בשם הירושלמי שהובאו לעיל. **מב. והוסיף** הקובץ שיעורים, שלשיטת הריב"א והרמב"ן נראה שהוא הדין לאיסור תחומין, שאף למאן דאמר שבשבת הוא מדאורייתא, מכל מקום ביום טוב אינו אלא מדרבנן, שכן אינו איסור מלאכה. אך מדברי הגמרא בביצה (לו:) משמע שגם ביום טוב איסור תחומין הוא מן התורה. עוד הקשה מהמבואר בסנהדרין (לה:), שממה שנאמר 'לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת', למדנו שהבערת בת כהן ושאר מיתות בית דין אינן דוחות שבת, ובהמשך הסוגיא (שם לו.) מבואר שאף אינן דוחות יום טוב, הרי שהאיסור שנאמר בכתוב זה כולל אף יום טוב. ואף שלכאורה גם על זה יש לתרץ שהאיסור הוא משום מלאכה, אך הרמב"ם (שבת פכ"ד ה"ו) כתב שמשם למדנו שאף אין מענישים עונש מלקות בשבת, ואף שאין בו שום מלאכה. **מג. וכתב** הבית הלוי (שם אות ג), שיש מקום לפרש בדברי הריב"א על פי דברי המגיד משנה (יום טוב פ"ו ה"ד), שכתב שעיקר דין 'מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך' לא נאמר אלא במקום שהמלאכה נעשית באוכל עצמו, ומה שאומרים 'מתוך' בהבערה אפילו שאינה נעשית בגוף האוכל אלא בעצים, הוא משום המיעוט שנאמר בה, 'ביום השבת' ולא ביום טוב. ולפי זה יש לומר, שלא אמר הריב"א שאם הבערה ללאו יצאת היא מותרת ביום טוב אלא בביאור דברי רבא, שהוכיח מדברי רבי עקיבא שהבערה לחלק יצאת, ושאין אומרים 'מתוך'. שכן למאן דאמר 'לחלק יצאת' נאמר בהבערה 'ביום השבת' כדי למעט שיש חילוק מלאכות רק בשבת ולא ביום טוב. אך למאן דאמר 'ללאו יצאת' יש לדרוש מ'ביום השבת', או כדברי המגיד משנה שגם בהבערה אומרים 'מתוך', או שהבערה מותרת ביום טוב לגמרי, ואף במקום שאין שייך בו היתר 'מתוך', וכגון שלא לצורך כלל. ומאחר שרבי עקיבא אינו סובר 'מתוך', אם יסבור ש'ללאו יצאת' בהכרח יש לדרוש את הכתוב 'ביום השבת' באופן השני, שהבערה מותרת לגמרי. אך להלכה שאומרים 'מתוך', אף למאן דאמר 'ללאו יצאת' לא בא ביום השבת למעט יום טוב מאיסור הבערה. אך אין בכל זה אלא ליישב את דברי הריב"א, אבל עדיין יקשה על דברי התוספות בביצה שהובאו לעיל, שנקטו שלמאן דאמר 'הבערה ללאו יצאת'

והבית הלוי (שם אות ד) תירץ, שעיקר דברי הפני יהושע והטורי אבן אינו מוכרח כלל, אלא יתכן שהמשנה במגילה סוברת שהבערה לחלק יצאת, ומכל מקום יש חילוק מלאכות ביום הכפורים, משום שאף הוא נקרא 'שבת', ולא נתמעט מ'ביום השבת'[מד].

דרך רבינו חננאל בביאור הוכחת רבא

שם. רבינו חננאל (ד"ה אמר) פירש בהוכחת רבא מדברי רבי עקיבא שהבערה לחלק יצאת, שלמאן דאמר הבערה ללאו יצאת, יש לו לעשה של 'תשביתו' לדחות את הלאו של הבערה [שכן הלכה בידינו שעשה דוחה לא תעשה]. ותמהו **האחרונים**[מה] על דבריו, הלא ביום טוב כל ל"ט מלאכות אינם אלא איסור לאו ואין בהן חיוב כרת, וממה נפשך, אם השבתת החמץ דוחה את הלאו של יום טוב, יש לה לדחות הבערה ביום טוב אפילו אם בשבת היא איסור כרת. ובהכרח שאינה דוחה יום טוב, משום שיש בו לאו ועשה, ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה[מו]. ותירצו על פי מה שכתב **הרשב"א** ביבמות (ו. ד"ה ונגמר), שהעשה של שבתון לא נאמר אלא על אבות מלאכות, ולא על דברים האסורים משום לאו, כגון מחמר. לפיכך למאן דאמר הבערה ללאו יצאת, יש לה להידחות מפני העשה של 'תשביתו', שהרי אין בה אלא לאו בלבד, ולא עשה של שבתון[מז]. **וכתב בשיעורי רבי דוד פוברסקי** (אות קעד), שמדברי רבינו חננאל יש להוכיח שמצות 'תשביתו' היא מצות עשה חיובית[מח], שכן אם אינה אלא איסור עשה דינה כלאו לענין דחיה, ואינה דוחה לא תעשה.

אם הבערה אינה אב מלאכה היא נדחית מפני מצות ביעור

שם. החתם סופר (ד"ה הנערה) כתב, שלולי דברי **הראשונים** היה נראה לפרש על פי דרכו שהובאה לעיל (ע"ח), שאילו לא היתה הבערה אב מלאכה היה מקום לומר שהביעור הוא בט"ו, וגזירת הכתוב היא שתדחה מצוה זו איסור יום טוב, ודווקא משום שהיא אב מלאכה לא יתכן שתידחה מפני מצות ביעור. לפי שכתבו **התוספות** להלן (קיז: ד"ה למען), שטעם מה שאומרים בקידוש 'זכר ליציאת מצרים' הוא משום של"ט אבות מלאכה הם כנגד אותן מלאכות שנשתעבדו בהן ישראל בפרך במצרים[מט]. לפיכך לא יתכן שהשבתת חמץ תיעשה על ידי מלאכה האסורה ביום טוב, שהוא היפך מהענין הנרמז בפסח וביציאת מצרים.

אם הבערה בשבת אסורה רק באיסור לאו אינה נאסרת בתוספת יום טוב

שם. האבני נזר (שו"ת, או"ח סי' שטז אות יג) כתב בביאור הוכחת רבא על פי דרכו שהובאה לעיל, שאף אם 'ביום הראשון' היה מתפרש על ט"ו, היה זמן הביעור רגע קודם הלילה. ומכל מקום לדעת רבי עקיבא לא יתכן שציותה התורה לבער בזמן זה, לפי שאף באותה שעה ההבערה אסורה משום תוספת יום טוב. ולפי זה הוכיח רבא מדבריו, שהבערה לחלק יצאת והיא אב מלאכה, שכן אם יצאת ללאו אינה נאסרת בתוספת יום טוב. שהרי כל המלאכות האסורות בשבת באיסור כרת ומיתת בית דין אינן אסורות ביום טוב אלא באיסור לאו, ואם כן מלאכה שגם בשבת אינה אסורה אלא באיסור לאו בלבד, ביום טוב היא גרועה מאיסור לאו, והיא כעין איסור חצי שיעור שהוא איסור תורה קלוש. ולא נאמר דין תוספת יום טוב אלא באיסור גמור. עוד כתב (שם אות יד), שלמאן דאמר 'הבערה ללאו יצאת' אינה נאסרת בתוספת יום טוב, משום שתוספת לא נאמרה לענין הלאו של איסור מלאכה, אלא רק לענין עשה של שבתון, כמבואר בסוכה (כח:). ואם אין הבערה אב מלאכה אלא לאו בלבד, אינה בכלל עשה זה, שכן לא נאמר העשה אלא על אבות מלאכות, כדברי הרשב"א ביבמות שהובאו לעיל, ועל כן אינה נאסרת בתוספת יום טוב כלל.

מדוע שינה כאן רש"י מפירושו ביבמות

שם. פירש רש"י (ד"ה ושמע מינה) בביאור השיטה שהבערה לחלק יצאת, שנכתבה הבערה לעצמה כדי שלא נאמר שהעושה כמה מלאכות בהעלם אחד אינו חייב אלא חטאת אחת. אך ביבמות (ו: ד"ה למלק) פירש רש"י, שיצאה הבערה כדי שלא נאמר שאין חיוב סקילה אלא במי שמחלל את השבת בכל ל"ט המלאכות בפעם אחת. וכתב **החתם סופר** (ד"ה הנערה) בטעם מה ששינה רש"י כאן מפירושו ביבמות, שהוא משום שבדברי רבא בסוגייתנו אי אפשר לפרש כפירוש האמור. שהרי לדעת רבא במכות (כא:) יש חילוק מלאכות רק בשבת ולא ביום טוב, א"ת החידוש של חילוק מלאכות בא ללמד שחייבים אף על מלאכה אחת בלבד, נמצא שביום טוב שלא נאמר חידוש זה לא יתחייב אלא מי שעשה את כל המלאכות. ואם כן איך הוכיח רבי עקיבא מכך שהבערה היא אב מלאכה שלא יתכן שזמן הביעור הוא ביום טוב, הלא אין מתחייבים על ההבערה לבדה.

מדוע לשיטת בית הלל יתכן שזמן הביעור הוא בט"ו

ושמע מינה לא אמרינן הואיל והותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. כתבו **התוספות** (ד"ה לא), שאפילו שגם לשיטת בית הלל אין אומרים 'מתוך' כשהוא שלא לצורך כלל, מכל מקום בביעור חמץ יש משום צורך היום[נא]. והקשה **המהר"ם חלאווה** (להלן ו. ד"ה אמר) על דבריהם, הלא מבואר בשבת (כד:) שאין שורפים קדשים פסולים ביום טוב אף שיש בהם מצות שריפה, הרי שצורך מצוה אינו נחשב צורך היום ולא הותר ביום טוב[נב]. על כן פירש בדברי רבא, שלא בא לומר שנחלק רבי עקיבא על בית הלל, שכן לא מסתבר שיאחוז רבי עקיבא בשיטת בית שמאי, אלא הוכיח רבא מדבריו שאין אומרים 'מתוך' במקום שאין בו צורך כללנג.

וכתב הפני יהושע (ד"ה וש"מ) בביאור דברי התוספות, שביעור חמץ נחשב צורך היום משום שעוברים עליו ב'בל יראה' כל רגע ורגע, מה שאין כן בנותר שאפשר לשורפו למחר. וכן מבואר **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה וש"מ - הגמי), שהצורך הוא משום איסור 'בל יראה'. אך **תמה השאגת אריה** (שו"ת, סי' פח), שלשיטת התוספות להלן (כט: ד"ה רב אשי) שהמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר עליו ב'בל יראה', הרי אפשר לבער את החמץ למחרנג. עוד הקשה השאגת אריה (סי' פג), שלשיטת **הראשונים** שתובא להלן (ו.) שאינו עובר על חמץ שאינו ברשותו, הלא אין כלל צורך היום בביעורו, שהרי יכול להוציאו לרשות הרבים בכדי להינצל מ'בל יראה'[נד].

ובחידושי הר"ן ורבינו דוד (ד"ה וש"מ) **וברי"ף** (ד"ה ושמע) כתבו, שהצורך הוא משום מצות 'תשביתו', ואם זמנה בט"ו הרי היא כמצות לולב שאי אפשר לדחותה למחרנה.

האם גם לאחר שזמן הביעור הוא בי"ד הוא נחשב צורך יום טוב

שם. כתב הריטב"א (ד"ה ושמע), שלפי האמת שזמן מצות 'תשביתו' הוא בי"ד, אם עבר ולא ביטל ולא ביער את החמץ בערב פסח, אסור לבערו ביום טוב, לפי שאין בזה משום צורך היום, שכן אין זו מצות יום ט"ו אלא מצות י"ד, והרי זו כמילה שלא בזמנה שאינה דוחה יום טובנו.

מא היא מותרת ביום טוב גם לפי ההלכה שאומרים 'מתוך'. **מד. וכן** כתב הפנים יפות (שמות לה ג), שאף לשיטת הריב"א שיום טוב מותר בהבערה, מכל מקום יום הכפורים אסור בהבערה, משום שאף הוא נכלל ב'לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת'. וראה בשאגת אריה (שו"ת, סי' עח) שהאריך בענין זה. **מה. דברי** יחזקאל (פי' י אות ו), ועוד אחרונים. **מו. כמובא** לעיל בהערה בשם תוספות רבינו פרץ. **מז. אך** עדיין יש להעיר על זה, שלכאורה סברת הרשב"א היא, שאיסור שאינו אלא בלאו אין לו שם מלאכה, ועל כן אינו נכלל בעשה של שבתון. ואם כן מה הוצרך רבינו חננאל לפרש שהוא נדחה מפני עשה של 'תשביתו', הלא אם אינו מלאכה אינו נכלל כלל באיסור 'כל מלאכה לא יעשה' שנאמר ביום טוב. וצריך לומר שודאי אינו איסור בעלמא אלא יש לו שייכות לאיסור מלאכה, אך אינו מלאכה גמורה שמבטלת את השביתה, ועל כן אינו בכלל עשה של שבתון. חידושי רבי שמואל (אות פט). אך ראה לעיל בהערה במובא מהישועות יעקב, שפירש את דברי הרשב"א באופן אחר, ולכאורה לפי דרכו אין שייכות בין דברי הרשב"א לדברי רבינו חננאל. **מח. ראה** לעיל (ד:) מה שהובא מהמנחת חינוך ועוד אחרונים בנידון זה בהרחבה. **מט. כי** 'פרך' בא"ת ב"ש הן אותיות 'וג"ל', שעולות בגימטריא ל"ט. **נ. וכתבו** כן לשיטתם בביצה (יב. ד"ה ה"ג), אך לשיטת רש"י (שם ד"ה ליפלגו), סוברים בית הלל שמתוך שהותרה לצורך הותרה מן התורה אף כשהוא שלא לצורך כלל. וכתב הראש יוסף (נמוקי ד"ה למען), שדברי התוספות כאן הם לפי התירוץ הראשון בתוספות לעיל (ע"ח ד"ה ומומר), שמדובר באופן שאינו צריך לגחלתו, אבל לפי התירוץ השני שמדובר גם באופן שבדעתו להסיקו תחת תבשילו, אף שאין ההבערה נחשבת צורך אוכל נפש משום שאינו נהנה ממנה בתחילתה, מכל מקום ודאי נחשבת היא צורך קצת משום ההסקה שלאחר מכן. **נא. וכעין** זה הביא הפני יהושע (ד"ה וש"מ) להקשות בשם הרא"ש מלוניל (הו"ד בנמוקי דעים סי' קכ אות ו), הלא מקור דברי רבי יהודה 'אין ביעור חמץ אלא שריפה' הוא מנותר, ואם כן כשם ששריפת נותר אסורה ביום טוב כן יש לאסור שריפת חמץ ביום טוב. והחתם סופר (ד"ה וש"מ) הוסיף להקשות על פי מה שהביא הרמ"א (או"ח סי' תמ"ה ס"ק) בשם המהרי"ל, שיש לשרוף את החמץ ביום ולא בלילה, כשם שנותר אינו נשרף אלא ביום. ולפי זה אף יש ללמוד מנותר שאינו נשרף ביום טוב, ואם כן איך הוכיח רבא מדברי רבי עקיבא שאין אומרים 'מתוך' שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך'. אך כתב שקושיא זו וכן קושיית הרא"ש מלוניל אינן קשות כלל. שהרי ממה שאמר רבי עקיבא 'מצינו להבערה שהיא אב מלאכה', מוכח שהבערה אסורה משום מלאכה ולא משום הדמיון לנותר. **נב. גם** הרא"ש מלוניל (הו"ד בנמוקי דעים שם) כתב שדברי רבי עקיבא אמורים גם בשיטת בית הלל, אך מטעם אחר. שכשם שגילה הכתוב שאין שורפים קדשים ביום טוב [כדרשת הברייתא בשבת (מה:)] ואין אומרים בו 'מתוך', הוא הדין לביעור חמץ, שכן מקור דין שריפה בחמץ הוא מנותר. וכן כתב הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' עח), וכתב שהדברים מפורשים בירושלמי (שבת פ"ב ה"ח), שתלה נידון זה במחלוקת רבי יהודה וחכמים בביעור חמץ, שלדעת רבי יהודה הלומד מנותר שאין ביעור חמץ אלא שריפה אסור לשרוף חמץ ביום טוב, אך לדעת חכמים שהשבתתו בכל דבר ואינו נלמד מנותר, מותר אף לשורפו ביום טוב. אמנם ברש"י (ד"ה ושמע מינה) מבואר לא כן, אלא שלדברי הכל השריפה אסורה, ולא הותר לחכמים אלא להאכילו לכלבים ולהשליכו לים. **נג. אך** ראה לעיל (ד:) שהובא מהמקור חיים, שרק כל זמן שמתעסק בביעורו אין עובר עליו. **נד. ובתחילה** תירץ, שיתכן שיסברו ראשונים אלו כשיטת רש"י בביצה שהובאה לעיל בהערה, שאומרים 'מתוך' אף כשאינו צורך היום כלל. אך כתב שלפי זה דבריהם הם שלא להלכה, שהרי רוב הפוסקים פסקו שלא כשיטת רש"י הנ"ל. על כן פירש כדברי הר"ן ורבינו דוד שהובאו בסמוך, שהצורך הוא משום מצות 'תשביתו', וההוצאה לרשות הרבים אינה פוטרת ממצוה זו. **נה. ולפי** זה מיושבת קושיית השאגת אריה שהובאה לעיל, שכן אף לשיטת התוספות שהמשהה את החמץ על מנת לבערו אינו עובר על 'בל יראה', מכל מקום יתכן שהוא עובר על עשה של 'תשביתו' בכל רגע שאינו מבערו. אמנם מהתוספות הרשב"א משאנץ (להלן כט: ד"ה רב אשי) משמע שאף על העשה אינו עובר. חידושי רבי שמואל (אות ג). **נו. אך** התוספות בכתובות (ג. ד"ה ממון) כתבו, שאף לפי האמת שזמן הביעור הוא בי"ד, לולי איסור מוקצה היה מותר לשרוף את החמץ ביום טוב

ותמה בחידושי רבי שמואל (פוס נמ) על דבריו, הלא לכאורה מה שמילה שלא בזמנה אינה נחשבת צורך היום הוא משום שאפשר למול למחרנז, וכדברי האחרונים שלאחר שעבר זמנה, אין האב עובר על כל יום שאינו מל אם לבסוף מל. ואם כן אין דומה ביעור חמץ למילה, שהרי על החמץ עובר בכל רגע על ׳בל יראה׳. ואף אם נאמר שבמילה עובר האב על כל יום שאינו מל, ומה שאינה נחשבת צורך היום הוא משום שהמצוה אינה צורך של היום טוב בדווקאנח, מכל מקום אין ביעור חמץ דומה לה, שהרי הביעור הוא צורך הפסח, כדי שלא לעבור ב׳בל יראה׳. ואף שאינו רק ביום טוב אלא גם בחול המועד, מכל מקום אין מסתבר שמשום כך לא יחשב כצורך היום, שהרי הצורך הוא משום שיום זה הוא מימות הפסחנט. וכתב (פוס נמ), שאף שאין הדבר מובן בסברא, מכל מקום נראה מדברי הריטב״א, שמצוה אינה נחשבת לצורך היום אלא אם כן היא מיוחדת דווקא ליום זה בלבדס.

מהו חמץ של אחרים שאין עוברים עליו

שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. פירש רש״י (ד״ה נפקו), כגון חמץ של נכרים או חמץ שהקדישו לבדק הבית. וכתבו **בפני יהושע** (נרס״י סס) **ובביאור הגר״א** (סי׳ תמג ס״ק פוס יפ) שמשמע מדברי רש״י, שדווקא חמץ של נכרי שנמצא ברשות הישראל נתמעט מ׳בל יראה׳, אך על חמץ של ישראל אחר שנמצא ברשותו אפילו בשעת איסור החמץ ב׳בל יראה׳סא. וכן הוכיח הפני יהושע (לעיל ד. ד״ה והגרסה) מדברי רש״י לעיל (סס ד״ה נרשומיה)סב.

ביאור דברי המכילתא המשוה חמץ של נכרי לחמץ שנפלה עליו מפולת

הפני יהושע (נרס״י ד״ה נפקו) הביא ראיה לדבריו מדברי המכילתא (נפ מקכמפ דפקמפ פרשה יז), על הכתוב ׳שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם׳. ששנינו שם, ׳למה נאמר ׳בבתיכם׳, אלא לפי שנאמר ׳ולא יראה לך שאור בכל גבולך׳, יכול כמשמעו [שלא יראה בשום מקום], תלמוד לומר ׳בבתיכם׳. מה ביתך ברשותך, אף גבולך ברשותך. יצא חמצו של ישראל שהוא ברשות עובד כוכבים, אף על פי שיכול לבערו אבל אינו ברשותו. יצא חמצו של עובד כוכבים ברשות ישראל, וחמץ שנפלה עליו מפולת, אף על פי שהוא ברשותו אבל אינו יכול לבערו׳. ומבואר מסוף דברי המכילתא, שדווקא על חמץ של נכרי הנמצא ברשות הישראל אינו עובר, והוא מאותו טעם שאין עוברים על חמץ שנפלה עליו מפולת, שהוא משום שאינו יכול לבערו. שהרי אם יבערו יתחייב לשלם את דמיו כדין מזיק בידים. מה שאין כן בחמץ של ישראל הנמצא ברשותו, שאם יבערו יפטר מתשלומים, לפי שחמץ של ישראל אינו בר דמיסג.

אפילו לאחר שביטלו. וראה להלן (ו.) בשיטות הפוסקים בדין זה בהרחבה. **נז. וכן** מבואר ברש״י (שבת כד: ד״ה נפקו), שמילה שלא בזמנה היא מצוה שאין זמנה קבוע ואפשר לעשותה למחר. **נח. וכן** משמע מדברי רש״י בשבת (קלג. ד״ה ולא), שמילה שלא בזמנה ביום טוב היא כהקטרת אברים של עולת חול ביום טוב. **נט. ובתחילה** (פוס נג) כתב בביאור הדברים, על פי מה שכתב הריטב״א בהמשך דבריו במי שלא ביער בערב פסח, ׳הלכך כל כיוצא בזה מוציאו [ביום טוב] כלאחר יד, או על ידי גוי, דשרינן ליה שבות דרבנן שלא יעבור עליו׳. ונראה שאין כוונתו להשלכתו לים, אלא להוצאתו לרשות הרבים, וכשיטת הראשונים שאינו עובר על חמץ שלו שאינו ברשותו. אלא שכתב השאגת אריה (סו״ס, סי׳ פג ד״ה ומה), שאף לשיטה זו מועילה ההוצאה מרשותו רק שלא לעבור על ׳בל יראה׳, אך אין יוצאים בה ידי חובת ׳תשביתו׳, ואם היה החמץ ברשותו בשעת חלות החיוב שוב אינו נפטר בהוצאתו לרשות הרבים ועליו לבערו [וכתב שדווקא מטעם זה נחשבת השריפה לצורך היום, אבל משום איסור ׳בל יראה׳ אין בה צורך כלל, שהרי יכול להוציא את החמץ מרשותו]. אמנם כבר נתבאר ששני דינים יש במצות ביעור [ראה לעיל (ד ע״ב ופ״ב) בהרחבת הדברים], האחד הוא בחפצא של החמץ שטעון ביעור, והאחד הוא חיוב הגברא שלא יהיה חמץ ברשותו. ומסתבר שסברת השאגת אריה שמאחר שחל חיוב ׳תשביתו׳ שוב אינו פוקע על ידי הוצאת החמץ מרשותו, אינה אלא בדין החפצא, אבל דין הגברא ודאי נפקע לאחר שכבר אין לו חמץ ברשותו. וכן נראה, שאף לפי השיטות שעוברים על העשה של ׳תשביתו׳ בכל רגע ורגע שאין מבערים אותו [ראה לעיל (ד:) בשיטות הראשונים והאחרונים בענין זה], אין זה אלא מצד דין הגברא, אבל על חיוב הביעור בחפצא של החמץ אין מסתבר שעוברים אלא אם כן לא ביערוהו כלל. ולפי זה יש לפרש בדברי הריטב״א, שאם הזמן הוא בט״ו, נחשב הביעור כצורך היום משום שבכדי לקיים את המצוה בזמנה צריך לשורפו דווקא היום. אבל אם הזמן הוא בי״ד, אף שגם עתה יש חובת ביעור מכל מקום השריפה אינה צורך היום. שהרי מצד חובת הגברא די לו בהוצאת החמץ לרשות הרבים, ומצד חובת החפצא יכול לקיים את המצוה מחר, שהרי על חובת החפצא אין עוברים בכל רגע ורגע שאין מבערים אותו כאמור. אך הסיק שלא יתכן לפרש כן אלא לשיטת האור זרוע (הלכות יום טוב סי׳ שלח), שמילת גדול שלא בזמנה מותרת ביום טוב. אך לפי מה שנראה מסתימת דברי הרמב״ם (מילה פ״ג הט״ו) שהיא אסורה ביום טוב, מוכח שאף מצוה שעוברים עליה בכל רגע ורגע אינה נחשבת צורך היום ואינה דוחה יום טוב. שהרי אף אם נאמר שהאב אינו עובר בכל רגע על מילת בנו שלא בזמנה, מכל מקום הגדול ודאי עובר, כמבואר ברמב״ם (שם ה״כ), ׳כל יום ויום שיעבור עליו משיגדל ולא ימול את עצמו הרי הוא מבטל מצות עשה׳. **ס. ביאור** הגר״א (סי׳ תמו ס״ק פוס ג) כתב, שמאחר שזמן הביעור הוא בי״ד, אינו נחשב צורך היום טוב, לפי שאפשר לבער מאתמול. ולדבריו אם נתחמץ החמץ בט״ו יהיה מותר לבערו ביום טוב. אך תמה בחידושי רבי שמואל (שם) על סברא זו, הלא מה שצריך לבער בט״ו אינו משום חובת הביעור של י״ד, אלא הוא חיוב שמתחדש בכל יום ויום מימי הפסח. וכן מדברי הריטב״א מוכח שאין כוונתו לסברא זו, שהרי דימה את הביעור בט״ו למילה שלא בזמנה, והרי היא אסורה ביום טוב גם באופן שאי אפשר למול מאתמול, וכגון שאחזתו חמה בערב יום טוב וחלצתו רק ביום טוב. **סא. וכן** הוכיחו השפת אמת (להלן מו: ד״ה ר״ל) והאבני נזר (סו״ס, סי׳ שפח פוס ח) מדברי רש״י (שם ד״ה נפק). שכן שנינו במשנה שם, שלדעת רבי יהושע אין עוברים על חלת חמץ ב׳בל יראה׳. ופירש רש״י, שאין הישראל עובר משום שאין החלה שלו וגם לא של חבירו, שהרי אין הכהן עוד כתב הפני יהושע (ד״ה ועוד), שאף אם הנפקד אינו עובר ב׳בל יראה׳, מכל מקום הוא מחויב בעשה של ׳תשביתו׳, שהרי המיעוט ׳שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה׳ לא נאמר אלא בלאו של ׳בל יראה׳, ולא בעשהסד. ומה שעל חמץ של נכרי אינו חייב ב׳תשביתו׳, הוא משום שנאמר בו ׳תשביתו שאור מבתיכם׳, ואף בו יש לדרוש כדרשת המכילתא על ׳לא ימצא בבתיכם׳, שממעטת חמץ של נכרי וחמץ שנפלה עליו מפולת, שאינו עובר עליהם לא בלאו ולא בעשה משום שאינו יכול לבערם.

ובכך יישב את דברי רש״י (שמות יג יט), שכתב, ׳מה ביתך ברשותך אף גבולך שברשותך, יצא חמצו של נכרי שהוא אצל ישראל ולא קיבל עליו אחריות׳. ותמה עליו **הרמב״ן** (שם), הלא חמצו של נכרי נתמעט ממה שנאמר בגבולים ׳לך׳, כמבואר בברייתא בסוגייתנו ולא מ׳בבתיכם׳סה. אך לפי האמור מיושבים דברי רש״י, שכן מ׳לך׳ לא נתמעט חמץ נכרי אלא מ׳לא יראה׳, אך מ׳בתיכם׳ נתמעט חמץ זה אף מעשה של ׳תשביתו׳סו.

אך האבני נזר (סו״ס, סו״ס סי׳ שיז פוס ז) תמה על דברי הפני יהושע, מדוע אינו יכול להשבית חמץ של נכרי, הלא יכול להחזירו לנכרי, ולקיים בכך מצות השבתהסז. על כן כתב, שדברי המכילתא ׳אינו יכול לבערו׳ אינם נסובים על חמץ של נכרי, אלא רק על חמץ שנפל עליו מפולת, ופטור חמץ של נכרי אינו אלא משום המיעוט ׳לך׳. ולדעת הרמב״ן (שם) גם חמץ שנפלה עליו מפולת נתמעט מ׳לך׳, שכן מאחר שהוא אבוד ממנו ומכל אדם אינו קרוי ׳שלך׳. אמנם כן הוא רק לשיטת הרמב״ן המפרש את דברי המכילתא בחמץ שנפלה עליו מפולת גדולה שאי אפשר לפקח את הגלסח. אך לשיטת רש״י להלן (לא: ד״ה נרים), אף ללא ביטול אין עוברים עליו מן התורה, ולשיטתו מדברת המכילתא אף בסתם מפולת, ואפילו שאין החמץ נחשב מחמתה לאבוד מכל אדם ולאינו שלו. ולפי זה תמה, מה השייכות בין חמץ של נכרי לחמץ שנפלה עליו מפולת, הלא היתר חמץ של נכרי הוא משום מיעוט ׳לך׳, ואילו במפולת ההיתר הוא משום שאין בידו לבערו.

וכתב בביאור הדברים, שלכאורה יש לתמוה, מדוע לא יתחייב לפנות את המפולת אפילו שצריך להוציא על כך ממון, הרי לא מצינו שידחה איסור תורה מחמת הוצאת ממון. ויש ליישב על פי המבואר בגמרא להלן (ו:), שחמץ בפסח אינו ברשותו של אדם, ועשאו הכתוב כאילו הוא שלו, וכתב הרמב״ן (לעיל ד: ד״ה אלא), שלא עשאו הכתוב לשלו אלא כאשר הוא רוצה בקיומו. ולפי זה יש לומר שכן הוא בסתם חמץ, שמכך שאינו מבערו מן העולם מוכח שרוצה בקיומו. אבל אם נפלה עליו מפולת וצריך להוציא הוצאות בכדי לבערו, שוב אין הוכחה מכך שאינו מבערו שהוא רוצה בקיומו, ולא עשאו הכתוב כאילו זוכה בה עד שתבוא לידו. ומשמע מדבריו, שאילו היתה של הכהן היה הישראל עובר עליו. אך ראה באור חדש (נרס״י סס) שהוכיח מדבריו להיפך, שאינו עובר על חמץ של ישראל אחר שנמצא ברשותו. [ולפי זה תמה, שדברי רש״י שם סותרים את משמעות דבריו בסוגייתנו, וראה שם בתירוצו. וכתב כן, משום שהשוה חמץ של ישראל לחמץ שאין לו בעלים כלל, אך ראה להלן שהובא מהאחרונים שחילקו ביניהם]. ותמה השפת אמת (שם) על דבריו, שהרי מבואר ברש״י שטעם מה שאין הישראל עובר על החלה הוא רק משום שאינה של הכהן. אמנם הצל״ח (להלן כט. ד״ה ממצה) דחה ראיה זו, ופירש בכוונת רש״י, שאילו היתה החלה של הכהן היה על הישראל לבערה כדי להציל את הכהן מאיסור ׳בל יראה׳. וכן כתב הפני יהושע (ד״ה ועוד) בפירושו השני, שצריך הנפקד לבער בכדי שלא יעבור המפקיד, שהרי זכין לאדם שלא בפניו. אמנם כן הוא רק לפי שיטת הרמב״ם ורבינו יונה שהמפקיד עובר ב׳בל יראה׳, אך לשיטת הגאונים המפקיד אינו עובר. וראה להלן (ו.) בביאור מחלוקת זו. **סב. מדברי** הפני יהושע (שם) נראה, שלשיטת רש״י דווקא מי שהחמץ ברשותו עובר עליו ולא בעל החמץ, וכשיטת הגאונים, שמ׳מבתיכם׳ למדנו שאינו עובר אלא על חמץ הנמצא ברשותו. וכן הוכיח האבני נזר (שם) מדברי רש״י (לעיל ד. ד״ה מוכח). אך התורת חיים (שם ד״ה ורבינו) כתב, שגם בעל החמץ וגם מי שהחמץ ברשותו עוברים ב׳בל יראה׳. ומדברי תוספות רבינו פרץ (שם ד״ה על) נראה שרק בעל החמץ עובר, ולא זה שהחמץ ברשותו. ורבינו דוד (שם ד״ה והמאירי) כתבו, שאין עובר ב׳בל יראה׳ אלא מי שהחמץ שלו וגם נמצא ברשותו, אבל המפקיד את חמצו אצל ישראל אחר שניהם אינם עוברים, זה לפי שאין החמץ שלו, וזה לפי שאינו ברשותו. **סג. וכתב** הפני יהושע, שלפי זה עוברים גם על חמץ של הפקר. ומשום כן פירש רש״י לעיל (ד: ד״ה נניטול) שביטול אינו מטעם הפקר, אלא משום ש׳תשביתו׳ היא השבתה בלב, שכן לשיטתו עובר אדם על כל חמץ שנמצא ברשותו ובידו לבערו, ואף חמץ של הפקר בידו לבער. אך ראה להלן שבשיטת התוספות כתב, שאף שעוברים על חמץ של ישראל מכל מקום אין עוברים על חמץ של הפקר. **סד. אך** ראה להלן שהובא מהנודע ביהודה (סו״ס מהדו״ק, סו״ס סי׳ כ), שהוקש ׳תשביתו׳ ל׳לא יראה׳ בגזירה שוה ׳שאור׳ ׳שאור׳ המובאת בהמשך הברייתא. ומגזירה שוה זו למדנו, שכל חמץ שאינו ב׳בל יראה׳ אף אינו בכלל ׳תשביתו׳. וראה לעיל (ד.) באורך דבריו. **סה. ראה** להלן (ו.) במובא מהחתם סופר, שמ׳לך׳ לא נתמעט אלא נכרי שנכנס לבית ישראל וחמצו בידו, אבל חמץ נכרי המונח בבית ישראל לא נתמעט אלא ׳מלא ימצא בבתיכם׳. **סו. אך** הרמב״ן פירש, שדרשה זו לא באה אלא למעט חמצו של ישראל ברשות נכרי, כפי שיבואר להלן. ומה שמסיימת המכילתא ׳יצא חמצו של נכרי שהוא ברשות ישראל וחמץ שנפלה עליו מפולת׳ אין מקורו מ׳בבתיכם׳, אלא שמוסיפה המכילתא, שמאחר שהוקשו בתים לגבולים בגזירה שוה של ׳שאור׳ ׳שאור׳, כשם שחמץ של נכרי נתמעט מ׳גבולך׳ כן נתמעט מ׳מבתיכם׳. והמקור חיים (פתיחה לפי׳ מלא ד״ה ולפענ״ד) כתב, שאילו לא נאמר ב׳לא ימצא׳ ׳מבתיכם׳ לא היינו ממעטים חמץ של נכרי אלא מ׳לא יראה׳ ולא מ׳לא ימצא׳. ואף שמבואר בברייתא שבסוגייתנו שהוקשו ׳לא ימצא׳ ו׳לא יראה׳ זה לזה בגזירה שוה של ׳שאור׳ ׳שאור׳, מכל מקום לולי ׳מבתיכם׳ לא היינו מוציאים את הכתוב מפשוטו מחמת הגזירה שוה. **סז. שכן** מבואר בתוספות להלן (כח: ד״ה ענבר), שבמכירת החמץ לנכרי מתקיימת מצות השבתה, וכל שכן בחמץ של נכרי שנמצא ברשותו, שמקיים ׳תשביתו׳ בהשבתו לנכרי. **סח. ונראה** מדבריו כשיטת הסמ״ק (מצוה נח), שבנפלה עליו סתם מפולת שאפשר לפנותה עוברים עליו ללא ביטול.

הוא שלו. נמצא שגם בחמץ שנפלה עליו מפולת ההיתר הוא משום המיעוט 'לך', שכן באופן זה אין החמץ נחשב לשלו. ולפי זה אין שום ראיה מדברי המכילתא לחייבו על חמץ של ישראל אחר שנמצא ברשותו.

דרך הצל"ח בביאור שיטת רש"י

שם. הצל"ח (ברכ"י ד"ה לפי) כתב לבאר את דברי רש"י באופן אחר. שלעולם אין אדם עובר על חמץ של ישראל אחר אפילו שהוא ברשותו[ס]. ומה שהעמיד רש"י את דברי הברייתא דווקא בחמץ נכרי, הוא משום שעל חמץ של ישראל אחר הוא נעשה שומר חינם אף ללא קבלת אחריות. וכתב המגן **אברהם** (סי' תמג סק"ה), שאם בידו למוכרו לנכרי קודם זמן האיסור ולא מכרו, ומשום כך נאסר בהנאה כדין חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, אם החמץ אינו בעין חייב לשלם את דמיו משום שפשע בו, אך כל זמן שהוא בעין מחזירו לבעלים ואומר לו 'הרי שלך לפניך'[ע]. נמצא שאחריות החמץ עליו, שהרי אם יאנס יתחייב בתשלום דמיו[עא], ומבואר להלן שחמץ שחייב באחריותו נחשב כשלו, ועובר עליו ב'בל יראה'[עב]. אבל אם התנה בפירוש שלא יתחייב אפילו בפשיעה, או שאין בידו למוכרו לנכרי, אינו עובר עליו, לפי שאינו חייב באחריותו.

מדוע די במיעוט אחד לחמץ של אחרים ושל גבוה

19/06/2018אהח

שם. הקשו **התוספות** (ד"ה לפי), איך מתמעט חמץ נכרי וחמץ גבוה ממיעוט אחד של 'לך', הלא בגמרא במנחות (סז.) מבואר שלענין חיוב חלה צריך מיעוט לכל אחד בפני עצמו, ועל כן נאמר בחלה שתי פעמים 'עריסותיכם', אחד למעט עיסה של נכרי מחיוב חלה, ואחד למעט עיסת הקדש[עג]. אך כתבו שלגירסת הספרים המדויקים (סס), גם בחלה נתמעטו מהכתוב 'עריסותיכם' הראשון חלת נכרי וחלת הקדש, ו'עריסותיכם' השני בא ללמד שאין חיוב חלה אלא בעיסה שיש בה כשיעור עיסת מדבר.

עוד תירצו התוספות (ד"ה מסוס), שלאחר שגילה הכתוב בחלה שדין נכרי ודין גבוה שוים, שוב די גם בחמץ במיעוט אחד לשניהם.

שורש המחלוקת שבין שני תירוצי התוספות

כתב הקובץ שיעורים (סוף סוז) בביאור המחלוקת שבין שני תירוצי התוספות שהובאו לעיל, שלפי התירוץ הראשון מיעוט 'עריסותיכם' הוא בכל עיסה שאינה בבעלות ישראל, וכן מיעוט 'לך' הוא בכל חמץ שאינו בבעלות ישראל, וממילא די במיעוט אחד לחמץ ועיסת נכרי ולחמץ ועיסת הקדש. שהרי סיבת היתר אחת היא לשניהם, משום שאינם של ישראל. ולפי התירוץ השני סיבת הפטור אינה משום שהעיסה והחמץ אינם של ישראל, אלא מיעוט הוא בחפצא של חמץ ועיסת נכרי וגבוה, שאינם בכלל איסור 'בל יראה' ובכלל חיוב חלה, ועל כן צריך לכל אחד מהם מיעוט בפני עצמו. אלא שלמדנו מחלה, שכשם ששוה דין חמץ נכרי וחמץ הקדש לענין חיוב חלה, כמו כן שוים הם בדינם לענין 'בל יראה'.

גדר פטור עיסת נכרי והקדש

השאגת אריה (סו"ס, סי' פג ד"ה ומ"ש) כתב ביישוב קושיית **התוספות** האמורה, שבהכרח יש לחלק בין 'בל יראה' לחיוב חלה. שהרי עיסה של ישראל שנתחייבה בחלה ודאי אסורה משום טבל אף לישראל אחר, ובהכרח שלא בא 'עריסותיכם' למעט עיסה שאינו שלו, ואין צריך בעלות ישראל לחיוב חלה, אלא שבעלות של נכרי והקדש פוטרת, ועל כן צריך מיעוט לכל אחד מהם בפני עצמו[עד]. מה שאין כן בחמץ שנתמעט מ'לך' שדווקא חמץ שלך אי אתה רואה, ובכלל זה כל חמץ שאינו שלו, ומה לי אם אינו שלו מחמת שהוא של נכרי או של גבוה[עה], או שהוא של ישראל אחר[עו].

אמנם המקור חיים (סי' תמד סק"ח) דחה את דבריו, וכתב שגם בחלה בעלות הישראל מחייבת, וכל עיסה שאינה שלו אינה חייבת. ומה שכל אדם נאסר באכילתה ללא הפרשת חלה, הוא משום שכבר נתחייבה מכח בעלות של הבעלים, ומעתה היא נעשית טבל לכל אדם[עז]. ולפי זה דימו התוספות שפיר חיוב חלה לאיסור חמץ, שאם בחמץ די במיעוט אחד לנכרי והקדש, הוא הדין לחלה שדי במיעוט אחד לשניהם.

'בל יראה' בחמץ של הפקר

שם. כתב **הפני יהושע** (נמוס' ד"ה אבל), שמדברי **התוספות** בתירוצם השני, שאכן צריך לחמץ נכרי ולחמץ הקדש שני מיעוטים שונים, מוכח כמשמעות דברי **רש"י**, שעובר אדם על חמץ של ישראל אחר שנמצא ברשותו, שהרי אין לנו מקור למעטועח. אך תמה, שלפי זה יש לעבור גם על חמץ של הפקר, שכן לא נתמעטו מ'לך' אלא חמץ של נכרי ושל גבוה. והרי לשיטתם (לעיל ד: ד"ה מדלמוריים) שביטול מועיל מטעם הפקר, מוכח שאין עוברים על חמץ הפקר. ותירץ, שיש לחלק בין חמץ של ישראל אחר לחמץ הפקר. שכן חמץ של ישראל חבירו נכלל ב'לך' או שנתרבה מ'בכל גבולך' שנאמר על כל ישראל, מה שאין כן בחמץ של הפקר שאינו חמץ של חיוב כלל, שהרי אין לו בעלים שיתחייבו עליו, והוא נכלל בפטור של חמץ נכרי וחמץ הקדשעט.

והרמב"ן (לעיל ד: ד"ה ועוד מיני) נסתפק האם עוברים ב'בל יראה' על חמץ הפקר. וכתב, שלכאורה יש להוכיח שעוברים עליו, ממה שמצריכה הברייתא בסוגייתנו שתי דרשות למעט חמץ של נכרי מ'לא יראה', אחד לנכרי שכיבשתו תחת ידך, ואחד לגברי שלא כיבשתו. שלפי זה אין לנו מקור למעט חמץ הפקר שאין לו בעלים ואינו בכלל חמץ של אחרים, ובידו לזכות בו מתי שירצה יותר מאשר חמץ של נכרי שכבוש תחת ידו. אמנם הסיק הרמב"ן, שמדברי הירושלמי (פ"ג ה"ג) משמע שאין עוברים על חמץ של הפקר, אלא שהדבר תלוי במחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי בגדר הפקרפ.

והמקור חיים (פתיחה לסי' תלח ד"ה והנה הפ"י) הוכיח שאין עוברים על חמץ של הפקר מדברי רבי יהושע להלן (מו:), שאין הישראל עובר על חלת חמץ, ומבואר בגמרא (סס), שהוא משום שאינה ממון הישראל. ופירש רש"י (סס ד"ה לפי), שאינה שלו ולא של הכהן, לפי שעדיין לא באה לידו. נמצא שהיא כחמץ הפקר ומשום כן אין עוברים עליהפא. עוד הוכיח כן מדברי הגמרא להלן

סט. אך להלן (כט. ד"ה ומומר) חזר בו הצל"ח, ופירש בדברי רש"י כדרך הפני יהושע והגר"א.

ע. כמבואר בבבא קמא (מה.) במפקיד שור אצל חבירו, ופשע בו השומר, והרג אדם ונתחייב סקילה, שלדעת רבי אליעזר בן יעקב יכול השומר להחזירו לבעלים ולומר לו הרי שלך לפניך, ואף ששור הנסקל אסור בהנאה אין איסורו ניכר עליו, והיזק שאינו ניכר אין שמו היזק. אך לאחר שנסקל חייב לשלם את דמיו. ואף איסור חמץ הוא היזק שאינו ניכר, וכל זמן שהחמץ בעין יכול השומר לומר לבעלים 'הרי שלך לפניך'.

עא. ראה להלן שהובא מהאור שמח שחקר, האם כל מי שנגרם לו הפסד מאיבוד החמץ עובר עליו, או רק מי שקיבל עליו אחריות אונסים עובר. ודברי הצל"ח עולים רק לפי הצד הראשון, אך לפי הצד השני אין השומר עובר, שהרי לא קיבל עליו אחריות אונסים, והפסדו מאיבוד החמץ בא ממילא, לפי ששוב אינו יכול לומר 'הרי שלך לפניך'.

עב. ואף שלדעת רבי שמעון להלן (כח:) חמץ שעבר עליו הפסח נאסר רק מדרבנן, ומן התורה לא נפסד הבעלים ממה שהשומר לא מכרו, והרי דברי הברייתא נאמרו בדרשת הכתוב, מכל מקום העמיד רש"י את דבריה בחמץ של נכרי, משום שלאחר שאסרו חכמים חמץ של ישראל עובר השומר ב'בל יראה'. חידושי רבי שמואל (סוף סז). **עג. והוסיפו** התוספות, שאף שגם בחמץ נאמר שלש פעמים 'לך', 'לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור' (שמות יג ז), וכן 'ולא יראה לך שאור בכל גבולך שבעת ימים' (דברים טז ד), הלא מבואר להלן (כג.) ששלשתם נצרכים, אחד לנכרי שלא כיבשתו, ואחד לנכרי שכיבשתו, ואחד לחמץ. ופירש רש"י להלן (ד"ה ומרשפא), שה'לך' שנאמר בחמץ אינו מיותר, שכן מבואר בביצה (ז:) שחמץ ושאור אינם נלמדים זה מזה. **עד. ומכח** סברא זו הקשה השאגת אריה (סו"ס, סי' נד) על דברי הרא"ש (פ"ג סי' יח), שכתב שכשם שמבואר להלן (לח.) שלמדים מצה מחלה בגזירה שוה 'לחם' 'לחם' שאין יוצאים במצה של מעשר שני משום שהוא ממון גבוה, אף אין יוצאים במצה גזולה משום שאינה שלכם. שהרי לפי האמור אין לדמות גזל למעשר שני, שהרי גם בחלה פטור המעשר שני מחלה אינו משום שאינו שלו, אלא משום שבעלות הגבוה פוטרתו, מה שאין כן בגזל שאף הגזלן מתחייב בחלה. **עה. והוסיף** השאגת אריה, שמכל מקום הוצרכה הברייתא להוסיף 'ושל גבוה' כדי להשמיענו, שאפילו שבידו להישאל על ההקדש ולהחזיר את החמץ לבעלותו, מכל מקום כל זמן שלא נשאל אינו עובר עליו. אך ראה בתוספות הרא"ש (ד"ה לפי) שכתב, שהברייתא מדברת בחמץ שהגיע ליד גזבר וחזר והפקידו אצל הישראל, שבאופן זה אי אפשר להישאל עליו, אך אם עדיין לא יצא מרשות מקדיש עובר עליו, הואיל ואם יצה יוכל להישאל עליו, לפי שיטה אחת בגמרא להלן (מו:) שאומרים 'הואיל'. **עו. וסתם** שלא כדרך הפני יהושע והגר"א בשיטת רש"י, שלא נתמעט אלא חמץ נכרי וגבוה, ולא חמץ של ישראל אחר. וכן מבואר כדבריו בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה שלך) ותוספות הרא"ש (ד"ה לפי), שהקשו כעין קושיית התוספות, מדוע די במיעוט אחד לנכרי והקדש, הלא בבכורות (יג:) מצריכה הגמרא שני מיעוטים שונים לענין החזרת אונאה, שמ'עמיתך' ['וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך אל תונו איש את אחיו' (ויקרא כה יד)] נתמעטה אונאת נכרי ומ'אחיו' נתמעטה אונאת הקדש. ותירצו, שאילו נאמר רק מיעוט אחד היינו ממעטים ממנו רק נכרי ולא הקדש, לפי שגם גבוה נקרא 'עמיתך', ככתוב (משלי כח י) 'רעך ורע אביך אל תעזוב', וכתוב זה נדרש לענין גבוה. אך בחמץ מכך שנאמר 'לך' יש למעט כל חמץ שאינו שלך. עוד תירצו, שבאונאה אין ללמוד מנכרי להקדש, לפי שבהקדש יש איסור מעילה, ואונאה היא כעין מעילה בממון הקדש. **עז. אמנם** הדבר תלוי בשני תירוצי התוספות, וכן הוא לפי התירוץ הראשון, אך לפי התירוץ השני שאכן צריך שני מיעוטים שונים לנכרי והקדש, בין בחלה ובין בחמץ אין בעלות הישראל מחייבת, אלא שבעלות הנכרי וההקדש פוטרת [כמובא לעיל מהקובץ שיעורים]. חידושי רבי שמואל (סי' ד סוף ס). עוד תלה נידון זה במחלוקת הראשונים בחיוב חלה. שלדעת התוספות בסוכה (לא. ד"ה אמתיל), עיסת טבל שיש בה שיעור חלה רק בצירוף התרומה והמעשרות המעורבים בה פטורה מחלה. ומדבריהם מוכח שהמחייב הוא בעלות ישראל על העיסה, ומשום כן המתנות שהן ממון השבט אינן מצטרפות לחיוב [שכן בעלות השבט אינה כבעלות רגילה של שותפים, אלא היא ממון כללי של השבט]. אך לפי מה שהוכיח המנחת חינוך (מצוה שפה) מדברי הרמב"ם (ביכורים פ"ו ה"ז) והר"ש (חלה פ"ב מ"ד), שמצטרפים התרומה והמעשרות לשיעור חלה, מוכח שאין צריך לחיוב בעלות ישראל, ורק בעלות של נכרי והקדש פוטרת ולא בעלות של השבט. וראה בחידושי רבינו חיים הלוי (סס פ"ח ה"ו) ובחידושי רבי שמואל (סס סוף ג - ה) במקור פטור עיסת הפקר מחלה לשיטת הרמב"ם. **עח. לכאורה** מוכח כן מעצם קושיית התוספות, שהרי אם מהכתוב 'לך' נתמעט כל חמץ שאינו שלך, פשוט שדי במיעוט אחד לנכרי והקדש, כמבואר לעיל. **עט. אך** עדיין תמה, שמדברי המכילתא שהובאה לעיל משמע שפטור חמץ של נכרי הוא משום שאינו יכול לבערו, ואם כן בחמץ של הפקר שיכול לבערו מדוע לא יתחייב. אך ראה לעיל שהובאו ביאורים אחרים בדברי המכילתא. [לכאורה עיקר תירוצו עדיין צריך ביעור, שהרי מתירוץ התוספות האמור מוכח שחמץ של נכרי והקדש פטור לא משום שרק בעלות ישראל מחייבת, אלא שבעלות נכרי והקדש פוטרת, ואם כן מנין לנו שגם הפקר פוטר. ואולי מקורו הוא מחלה שהפקר פוטר בה]. **פ. ראה** לעיל (ד:) בהערה בהרחבת הדברים.

פא. אמנם לדברי הרמב"ן שהובאו לעיל לכאורה יש לחלק בין חלה לבין הפקר, שהרי אין בידו לזכות בה.

(ו:), שחמץ בפסח אינו ברשותו ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו. ואם עוברים גם על חמץ הפקר, למה הוצרך הכתוב לעשותו כאילו הוא ברשותו.

מדוע בעד האיסור מזכירה הברייתא חמץ של נכרי ולא של אחרים ושל גבוה

יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרי תלמוד לומר לא ימצא. הקשה הצל"ח (ד"ה יכול), מדוע שינתה הברייתא מלשונה, ונקטה פקדונות של נכרים, ולא 'של אחרים' כפי שנקטה בתחילת דבריה[פב]. עוד הקשה, מדוע נקטה דווקא פקדונות של נכרי ולא של גבוה, שהרי לכאורה עובר גם על חמץ של גבוה שקיבל עליו אחריות. וכתב ליישב על פי שיטת **הרמב"ם** שתובא להלן, שבקבלת אחריות עוברים על חמץ של נכרי לא רק כשהאחריות היא מצד הדין, אלא גם כשהגוי אלים ואם יאבד החמץ יתבענו בכח הזרוע לשלם את דמיו. ודין זה שייך רק בחמץ של נכרי ולא של גבוה. ועל כן לא נקטה פקדון של ישראל אחר משום שסתם ישראל הוא מציית לדין תורה, ולא מצוי שיאנסהו לשלם לו. **עוד** תירץ הצל"ח, שנקטה הברייתא בדווקא פקדונות של נכרים, משום המשך דבריה 'אין לי אלא בנכרי שכיבשתו'. ולפי הוה אמינא זו שעוברים בקבלת אחריות רק בנכרי שכיבשתו, אכן האיסור בקבלת אחריות אינו נוהג אלא בנכרי, אבל בישראל אחר ובגבוה שלא שייך בהם כיבוש, אין עוברים אף על ידי קבלת אחריות. ורק לאחר שמוכיחה הברייתא שגם בנכרי שלא כיבשתו עוברים בקבלת אחריות, הוא הדין לחמץ של ישראל אחר ושל גבוה.

אך כתב, **שתירוץ זה אינו אלא לשיטת אביי להלן, שהמשך דברי הברייתא** מוסב על האיסור בקבלת אחריות. אבל לדברי רבא שהדברים מוסבים על דין הרישא, שבלא קיבל אחריות אינו עובר על של נכרי, חוזרת הקושיא למקומה, מדוע בצד האיסור מזכירה הברייתא דווקא חמץ של נכרים.

והתומים (פי' סו ס"ק עח) כתב, שבחמץ של הקדש אין שייכת קבלת אחריות כלל, לפי שאין האחריות חלה אלא בקנין סודר, ומאחר שקנין זה צריך להיעשות בכליו של הקונה, לא יתכן קנין זה בהקדש, שהרי אם יקנה המתחייב כלי של הקדש הרי הוא מועל בנכסי הקדש[פג].

והרש"ש (להלן ו. ד"ה ממנו) כתב, שעל חמץ הקדש אין עוברים מחמת קבלת אחריות, משום ש'כל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא' [כל מקום שהוא נמצא בו הדי' הוא כנמצא בבית הקדש], והרי זה כמקבל אחריות לגבוה בביתו של גבוה, שמבואר להלן (שם) שאינו עובר.

האם נצרכת הגזירה שוה גם לחמץ טמון

ועדיין אני אומר בבתים עובר משום בל יראה ובל ימצא ובל יטמין ובל יקבל פקדונות מן הנכרי בגבולין שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה מניין ליתן את האמור של זה בזה ושל זה בזה תלמוד לומר שאור שאור לגזרה שוה. פירש רש"י (ד"ה ועדיין), ששאלת הגמרא היתה גם על חמץ טמון, מנין שעוברים בו גם בגבולים, שמא רק בבתים עוברים עליו. אך **רבינו דוד** (ד"ה ועדיין) **והר"ן** (על הרי"ף, ד"ה ונראה) בפירושו הראשון כתבו, שלאחר שנכתב 'לא ימצא' הרי הוא מגלה שלשון ראייה שנאמר ב'לא יראה' אינו בדווקא, ואף חמץ טמון הוא בכלל 'לא יראה'. ואין צריך לגזירה שוה אלא רק לרבות חמץ לאחרים בגבולים, לפי שנאמר בהם 'לך', אבל לטמון אין צורך בגזירה שוה.

וכתב רבינו דוד (ד"ה ומע"ג), שלפי זה לכאורה יש לומר שאין עוברים על 'בל ימצא' אלא בבתים, אבל בגבולים אין עוברים אלא על 'בל יראה', שכן אף טמון נכלל בלאו זה כאמור. אך הסיק (ד"ה וי"ל), שמדברי המכילתא (הובאו ביש"ל) מוכח שגם בגבולים עוברים על 'בל ימצא', שכן שנינו שם שהקיש הכתוב שאור לחמץ, מה זה ב'בל ימצא' אף זה ב'בל ימצא'. והרי בחמץ לא נאמר כלל 'לא ימצא בבתיכם' אלא רק 'לא יראה לך חמץ בכל גבולך'. ובהכרח שגם באיסור גבולים התרבה 'בל ימצא'[פד]. ולפי זה כתב, שיתכן שאין עוברים על טמון אלא ב'בל ימצא' ולא ב'בל יראה'[פה].

יראה ובל ימצא ובל יטמין ובל יקבל פקדונות מן הנכרים. הקשה הר"ן (על הרי"ף, ד"ה ותמיהא), מנין לנו ללמוד מבתים לגבולים איסור הטמנה, הלא יש לדרוש את הגזירה שוה להיפך, וללמוד היתר הטמנה מגבולים לבתים, כשם שלמדנו בגזירה שוה היתר חמץ של אחרים מגבולים לבתים. ותירץ על פי דרכו שהובאה לעיל, שאיסור הטמנה אינו נלמד מגזירה שוה, אלא גילוי מילתא בעלמא הוא, שמכך שהוציאה התורה את האיסור בבתים בלשון 'לא ימצא' מוכח שלשון 'לא יראה' שנאמר בגבולין הוא לאו דווקא.

עוד תירץ, שאין בגבולים יתור להתיר הטמנה אלא הוא רק ממשמעות לשון 'לא יראה', ועל כן מסתבר שבאה הגזירה שוה לאסור הטמנה בשניהם. מה שאין כן בהיתר חמץ של אחרים שהוא נלמד מיתור 'לך', ובהכרח באה הגזירה שוה להתירו אף בבתים, ולא לאוסרו בגבולים.

והמהרש"א (נמוס' ד"ה ממנו) תירץ, שלשון 'לא ימצא' כולל בהכרח אף חמץ טמון, ולא יתכן להתירו. והוסיף, שמה שנאמר בגבולים 'לא יראה' אינו בדווקא, אלא בא להשמיענו שחמץ של אחרים ושל גבוה מותר אפילו בראייה.

האם 'בל יראה' ו'בל ימצא' הם שני לאוין שונים

שם. כתב **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"ג), 'המניח חמץ ברשותו בפסח אך על פי שלא אכלו עובר בשני לאוין'. וכן מנה הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת ר-רמ) את 'לא יראה' ו'לא ימצא' כשני לאוין שונים. וכתב **הכסף משנה** (חמץ ומצה שם ה"ג), שאף שלשיטתו (שם שורש התשיעי), כמה לאוין שנאמרו בענין אחד אינם נמנים אלא כלאו אחד, מכל מקום שני לאוין אלו הם שני עניינים. שכן 'בל יראה' אינו אלא כשהחמץ נראה, ו'בל ימצא' הוא אף בטמון. והוסיף, שלפי זה מה שכתב הרמב"ם (שם ה"ג), 'הא למדת שחמץ של ישראל אם הניחו ברשותו, אפילו טמון, ואפילו בעיר אחרת, ואפילו מופקד ביד גוים, הרי זה עובר משום לא יראה ולא ימצא', לא שעובר בכל האופנים האמורים על שני הלאוין, אלא בטמון עובר רק על 'בל ימצא', ובשאר האופנים עובר גם על 'בל יראה'. וכתב, שכן משמע מדברי הרמב"ם בספר המצוות[פו].

אך האבן האזל (שם) כתב, שלא משמע כן מפשטות לשון הרמב"ם. וכן מדבריו בספר המצוות מבואר להיפך, שכן כתב שם ש'בל ימצא' הוא אף בחמץ שאינו נראה, ובהמשך דבריו כתב שעובר ב'בל יראה' ו'בל ימצא'. על כן פירש בשיטתו, שמאחר שהלאו של 'בל ימצא' יש בו תוספת על 'בל יראה' בחמץ טמון, בהכרח שהוא לאו בפני עצמו לענין מלקות, ולא נכתב לתוספת אזהרה בלבד. ואף שאחר כך חוזרים ולמדים 'לא יראה' בחמץ טמון מ'לא ימצא', מכל מקום שני לאוין הם גם בחמץ טמון.

מנין שגם חמץ של נכרי שלא כיבשתו אסור בקיבל עליו אחריות

אמר אביי איפוך. פירש **רש"י** (ד"ה איפוך), שמכך שנאמר 'לא ימצא' ולא 'לא ימצא', משמע שבשום אופן לא ימצא, ומכך דורשת הברייתא, שבקיבל עליו אחריות עובר אף על חמץ של נכרי שלא כיבשתו. אך **רבינו דוד** (ד"ה אמר) כתב, שלא נראה שלכך כוונת אביי, שאם כן היה לו לפרש זאת, שכן דרך הש"ס בכל מקום לפרש דקדוק כעין זה. עוד הביא, שיש גורסים 'תלמוד לומר לא ימצא בבתיכם', ומתיבת 'בתיכם' נתרבה אף נכרי שלא כיבשתו. אך כתב שגירסא זו אינה נכונה. על כן פירש, שאין כוונת הברייתא לריבוי מחודש, אלא באה לפרש שכשם שאיסור חמץ של נכרי שכיבשתו שקיבל עליו אחריות נכלל בריבוי 'לא ימצא', הוא הדין שאיסור נכרי שלא כיבשתו נכלל בריבוי זה. שהרי לא יתכן לומר שאיסור חמץ נכרי שנלמד מ'לא ימצא' הוא בכיבשתו, וההיתר בחמץ שלא קיבל אחריות שנלמד מ'לך' הוא בלא כיבשתו, שכן מבואר להלן שממה שנאמר פעמיים 'לך' למדנו שההיתר הוא בין בכיבשתו ובין בלא כיבשתו. לפיכך גם האיסור בחמץ שקיבל עליו אחריות הוא בין בכיבשתו ובין שלא כיבשתו.

מנין שהגזירה שוה באה לאסור הטמנה בגבולין ולא להתירה בבתים

מה שאור האמור בבתים עובר משום בל יראה ובל ימצא ובל יטמין ובל יקבל פקדונות מן הנכרים אף שאור האמור בגבולין עובר משום בל

רבא אמר לעולם לא תיפוך וכו' נכרי שכיבשתו ושרוי עמך בחצר מנין תלמוד לומר לא ימצא. והאי תנא מיהדר אהיתירא ונסיב לה קרא

פב. לדרך הפני יהושע והגר"א בשיטת רש"י שהובאה לעיל, 'של אחרים' היינו נכרים, אך הצל"ח מדברי הברייתא משמע שבכל אופן הוא עובר. אך ראה במקור חיים (סי' תמ סק"ג) שאכן רצה לפרש כן, וכתב שמאחר שיש אפשרות שיקנה אותו על ידי שיגנב וישלמנו, הרי הוא עובר עליו אפילו אם לבסוף לא נגנב. שכן כתב הט"ז (סי' תמח סק"ג), שכל שיש ספק שמא יקנה את החמץ למפרע הרי זה גורם לממון יותר מקבלת אחריות, וחייב לבערו. ובכך רצה לפרש את שיטת הראשונים שדווקא בקבלת אחריות של שומר שכר מגניבה ואבידה עובר ב'בל יראה'. שכן שומר חינם בידו שלא לשלם על הגניבה ולא לקנות את החמץ, אבל שומר שכר משלם וקונה בעל כרחו. **פג. וראה** להלן במובא מהצל"ח, שכתב גם הוא בשיטת הלבוש שאין שייכת קבלת אחריות על חמץ של גבוה, אך מטעם אחר. עוד רצה לפרש (ד"ה והנה), שבחמץ של גבוה אין מועילה קבלת אחריות לעבור ב'בל יראה', על פי מה ששנינו בבבא מציעא (נג:), שאם נגנב הפקדון ושילם השומר ונמצא הגנב, הרי הוא משלם כפל לשומר ולא לבעלים. ומבואר בגמרא (שם נד.) בטעם הדבר, שלשיטת רבא נעשה המפקיד כאומר לשומר, אם יגנב הפקדון ותרצה לשלמני הרי הוא קנוי לך מעכשיו, ולשיטת רבי זירא נעשה כאומר לו תקנה אותו סמוך לגניבה. ולפי זה יש לומר, שטעם מה שעובר הנפקד ב'בל יראה', הוא משום שאם לבסוף יגנב החמץ [ולשיטת רבי זירא אם יגנב בתוך הפסח] וישלם השומר, נמצא שהוא קנוי לו למפרע מלפני הגניבה, ועל כן עובר עליו. אך כל זה אינו שייך אלא בחמץ של נכרי ולא בשל גבוה, שהרי הקדש אינו יוצא מרשות גבוה ללא פדיון, ואין הנפקד יכול לקנותו. אך חזר בו הצל"ח מדבריו אלו, שהרי לפי זה לא יעבור אלא אם כן לבסוף נגנב החמץ, ומדברי הברייתא משמע שבכל אופן הוא עובר. אך ראה במקור חיים (סי' תמ סק"ג) שאכן רצה לפרש כן, וכתב שמאחר שיש אפשרות שיקנה אותו על ידי שיגנב וישלמנו, הרי הוא עובר עליו אפילו אם לבסוף לא נגנב. שכן כתב הט"ז (סי' תמח סק"ג), שכל שיש ספק שמא יקנה את החמץ למפרע הרי זה גורם לממון יותר מקבלת אחריות, וחייב לבערו. ובכך רצה לפרש את שיטת הראשונים שדווקא בקבלת אחריות של שומר שכר מגניבה ואבידה עובר ב'בל יראה'. שכן שומר חינם בידו שלא לשלם על הגניבה ולא לקנות את החמץ, אבל שומר שכר משלם וקונה בעל כרחו. **פד. וכן** הביא הריטב"א (ד"ה ממנו) מהרא"ה בשם רבו. עוד כתב, שאחרים פירשו שלא באה הגזירה שוה אלא להתיר חמץ של אחרים ללא אחריות בבתים, ולא לאסור. ועל כן בגבולים שלא נאמר בהם אלא 'לא יראה' אכן אין עוברים על טמון. אך בגירסא שלפנינו מפורש שגם בגבולים עוברים על 'בל יטמין'. **פה. וכן** מדברי רש"י להלן (כח. ד"ה ופי') משמע שעל חמץ טמון אין עוברים אלא ב'בל ימצא'. **פו. וכמשמעות** דברי רש"י להלן (כח. ד"ה ופי') וכדברי רבינו דוד שהובאו לעיל.

לאיסורא. משום שנאמר לך לך תרי זימני. פירש רש"י (ד"ה ומרשף), שנאמר פעם אחת 'לך' בפרשת בא 'לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור בכל גבולך', ופעם אחת בפרשת ראה (דברים טז ד) 'לא יראה לך שאור בכל גבולך שבעת ימים'. ומאחר ש'לך' אחד אינו ענין ל'לא יראה', שהרי כבר נאמר במקום אחר, תנהו ענין ל'לא ימצא'. וכך תדרשנו, אף חמץ של נכרי שכיבשתו והוא מצוי אצלך, מכל מקום אינך עובר עליו עד שיהיה שלך. והקשו **התוספות** (ד"ה משום), מדוע צריך לתת את ה'לך' ל'לא ימצא', הלא מעצם יתור תיבה זו יש למעט גם נכרי שכיבשתו. ותירצו, שאם לא היה מוסב ה'לך' על 'לא ימצא' לא היה לנו למעט ממנו חמץ של נכרי שכיבשתו, משום שמסברא אף חמץ זה נחשב שלך, אלא היינו דורשים אותו לדרשה אחרת. ורק לאחר שאנו נותנים את ה'לך' על 'לא ימצא' יש למעט ממנו אף נכרי שכיבשתו, שכן מעתה משמע שגם במצוי תחת ידך אין עוברים אלא על חמץ שלך[פז].

עוד הקשו התוספות, אם כן למה צריך את הגזירה שוה 'שאור' 'שאור' למעט אף בתים מחמץ של נכרי, הלא 'לך' אחד מוסב על 'לא ימצא בבתיכם'[פח]. ותירצו בדוחק, שלולי הגזירה שוה היינו מעמידים את מיעוט ה'לך' שמוסב על בתים דווקא בחמץ של נכרי שלא כיבשתו ושל גבוה, ולא בנכרי שכיבשתו[פט]. **עוד** הקשו התוספות, הלא בכל מקום שנתמעט נכרי לא נצרך מיעוט נוסף לנכרי שכיבשתו, ומדוע דווקא בחמץ נצרך מיעוט בפני עצמו כדי למעטו. ותירצו, שמכך שגילה הכתוב בחמץ שדין נכרי שכיבשתו הוא כדין נכרי שלא כיבשתו, למדנו לכל מקום שנתמעט בו נכרי שדיניהם שוים. **ובעל המאור** (ד"ה הא) תירץ, שבכל מקום אכן אין סברא לחלק בין נכרי שכיבשתו ללא כיבשתו. אך מאחר שבחמץ של נכרי מצינו חילוק בין קיבל עליו אחריות ללא קיבל אחריות, היה מקום לומר שיש לאסור חמץ של נכרי שכיבשתו כמו בקיבל עליו אחריות, ועל כן צריך לו מיעוט בפני עצמו.

עוד הקשה **המהרש"א** (גמוס' שם), הלא מבואר בברייתא לעיל שמכך שנאמר 'לא ימצא' למדנו שאף חמץ טמון אסור, ואם כדברי רש"י ותוספות שבא כתוב זה להתיר חמץ של נכרי שכיבשתו ללא קבלת אחריות, מנין לנו לאסור טמון. ותירץ, שאיסור טמון אינו נלמד מיתור 'לא ימצא', אלא ממשמעות הלשון, ויש ללמוד ממנו גם איסור טמון וגם היתר בחמץ של נכרי שכיבשתו.

עוד הקשה **הרש"ש** (ד"ה רבנן), הרי מבואר בברייתא שמכך שב'לא ימצא' לא נאמר 'לך' אנו למדים שעובר אף על חמץ שאינו שלו שקיבל עליו אחריות, ואם 'לך' מוסב על 'לא ימצא' מנין לנו דין זה. ותירץ, שאף שאנו מעמידים את הכתוב 'לך' באם אינו ענין על 'לא ימצא', מכל מקום מכך שלא נכתב בסמוך לו מוכח שיש אופן שעובר גם על חמץ שאינו שלו.

דרך בעל המאור בביאור דברי רבא

שם. הבעל המאור (ד"ה הא) פירש את דברי רבא באופן אחר[צ]. שאילו לא נאמר 'לא ימצא' היינו מתירים חמץ של נכרי אפילו כשקיבל עליו אחריות, וכל שכן חמץ של נכרי שכיבשתו בלא קבלת אחריות[צא], והכל היה בכלל ההיתר שנאמר ב'לך', שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. וממה שנאמר פעם שניה 'לך', היה לנו לומר שבא לאסור אף חמץ של אחרים בין בנכרי שכיבשתו ובין שלא כיבשתו, בין בקבלת אחריות ובין שלא בקבלת אחריות, שכן כלל הוא בידינו שאין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות. אך מאחר שנאמר 'לא ימצא', והשמיענו שאם קיבל עליו אחריות עובר, מוכח שכפל 'לך' לא בא לאסור, שאם כן לא היה נצרך 'לא ימצא' לאסור, אלא יש לנו לדורשו להיתר, אחד לנכרי שלא כיבשתו ואחד לנכרי שכיבשתו. נמצא שעיקר ההיתר הוא ממה שנאמר פעמיים 'לך', אלא שמזכירה הברייתא את ה'לא ימצא', משום שממנו למדנו שיש לדרוש את ה'לך' להיתר ולא לאיסור.

דרך הראב"ד בביאור דברי רבא

שם. בהשגות הראב"ד על **הרי"ף** (כמוס' שם, ד"ה ממר) דחה את פירוש **בעל המאור**, ופירש באופן אחר. שהיתר חמץ של נכרי ללא קבלת אחריות בין בכיבשתו ובין שלא כיבשתו אין להקשות, הלא אף לאחר שה'לך' מוסב על ה'לא ימצא' אפשר לדורשו לדרשה אחרת, שכן לא נראה לומר שבא לדרשה אחרת כל זמן שאפשר לדורשו למיעוט חמץ שאינו שלך. תורת חיים (ד"ה משום). **פח. תמה** המהרש"א (גמוס' שם, ד"ה ממר) על דבריהם, איך עלה על דעתם להקשות שאין צורך בגזירה שוה, הרי בלעדיה לא היינו נותנים את ה'לך' על 'לא ימצא', אלא היינו דורשים ממנו להתיר בגבולים אף הטמנה וחמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות. ותירצו הפני יהושע והצל"ח (גמוס' שם, ד"ה ממר), שאין כוונת התוספות שלא צריך את הגזירה שוה כלל, ולא הקשו אלא מדוע הוצרכה הברייתא לדרוש היתר חמץ של נכרי בבתים מהגזירה שוה, הלא יש להתירו מ'לך' שמוסב על בתים. **פט. ותירוץ** זה דחוק. משום ש'לא ימצא' משמע גם נכרי שכיבשתו. ראש יוסף (גמוס' שם). **צ. וכעין** זה כתב רבינו תם בספר הישר (סי' שלו), והובאו דבריו בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה משום) ותוספות הרא"ש (ד"ה הקשה). **צא. שהרי** קבלת אחריות בחמץ של נכרי שלא כיבשתו חמורה מחמץ של נכרי שכיבשתו בלא קבלת אחריות, שכן לפי האמת על הראשון עוברים, ועל השני אין עוברים. **צב. ונראה** בביאור דברי רש"י על פי המבואר בבבא קמא (קיג:), שגזל עכו"ם אסור ממה שנאמר (דברים ז טז) 'ואכלת את כל העמים אשר ה' אלהיך נותן לך', בזמן שהם מסורים בידך, ולא בזמן שאינם מסורים בידך. ולפי זה יתכן שבנכרי שכיבשתו גזילתו מותרת משום שהוא מסור בידך. ומה שכתב רש"י 'ממונו כממונך' אין כוונתו שהוא ממונך ממש, אלא שמותר לך ליטלנו. וכן נראה מדברי הרמב"ן ובין שלא כיבשתו הוא ממה שנאמר שתי פעמים 'לך'. ואף לדעת רבא מה שהביאה הברייתא את הכתוב 'לא ימצא' אינו לפרש מנין היתר זה, אלא לפרש מנין שבחמץ שקיבל עליו אחריות עובר בין בנכרי שכיבשתו ובין בנכרי שלא כיבשתו, וכדברי אביי לעיל. אלא שלפי פירושו אין צריך להפוך את דברי הברייתא, אלא כוונתה, שכשם שבלא קיבל אחריות אין חילוק בין כיבשתו ללא כיבשתו להיתר, כמו כן בקיבל אחריות אין חילוק ביניהם לאיסור. ואף שבאיסור לא נאמר אלא פעם אחת 'לא ימצא', מכל מקום מכיון שבהיתר נכפל 'לך' ללמדנו שאין חילוק ביניהם, הוא הדין לאיסור.

מהו נכרי שכיבשתו ושרוי עמך בחצר

שם. הפני יהושע (ד"ה מן לי) פירש את דברי הברייתא-[אוצר החכמה] והגמרא באופן אחר, ובכך יישב את כל קושיות **התוספות** שהובאו לעיל. שכן פירש **רש"י** (ד"ה נכרי), שבנכרי שכיבשתו יש מקום לומר שאתה עובר על חמצו משום שממונו כממונך[צג], וכן אם שרוי הנכרי עמך בחצרך יש מקום לומר שאתה עובר על חמצו אפילו שלא כיבשתו. ויש להקשות על פירושו, הלא מדרשת רבא שמקור ההיתר הוא ממה שנאמר פעמיים 'לך', ואחד מהם מוסב על 'לא ימצא', לא שמענו אלא שאף במצוי אצלך אין נאסר אלא חמץ שלך ולא של נכרי, אך מנין לנו שגם בנכרי שכיבשתו וממונו כממונך אינך עובר על חמצו[צד].

וכתב הפני יהושע, שלולי דברי רש"י היה נראה לפרש, שההוה אמינא שיעבור על חמץ של נכרי שכיבשתו אינה משום שממונו כממונך, אלא משום שבידך לבערו. שכן מבואר במכילתא שהובאה לעיל, שחמץ של נכרי ברשות ישראל נתמעט מ'מבתיכם', מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך, יצא חמץ שאינך יכול לבערו. ולפי זה היה מקום לומר שנכרי שכיבשתו ובידך לבער את חמצו אינו בכלל המיעוט האמור[צד]. ואף שאי אפשר לאוסרו בגבולים, שהרי נאמר בהם 'לך', וחמץ זה אינו שלך, מכל מקום יש לאוסרו בבתים, וכמשמעות דברי המכילתא, שאיסור בתים אינו תלוי אלא באם בידו לבערו או לא. ואף שהוקשו בתים גבולים בגזירה שוה של 'שאור' 'שאור', מכל מקום אין הגזירה שוה מוציאה את הכתוב מידי פשוטו. וכל שכן שאין לדורשה לקולא נגד פשוטו של מקרא במקום שאינה מיותרת ואפשר לדורשה לחומרא, ולאסור בגבולין חמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות.

ולפי זה יש לפרש בשאלת הברייתא, אין לי להתיר אלא בלא כיבשתו שאין בידך לבערו, או בכיבשתו ואין שרוי עמך בחצר אלא בגבולין[צה], שנתמעט מ'לך' אפילו שבידך לבערו. אבל בכיבשתו ושרוי עמך בחצר, שבידך לבערו והוא גם 'בבתיכם', יש לאסור. ועל כך משיבה הברייתא, תלמוד לומר 'לא ימצא בבתיכם', שאף כשהוא בבתיכם ובידכם לבערו אינו נאסר, לפי ש'מלא ימצא' משמע שלא יהיה מצוי בידך, וכל שלא קיבל אחריות אינו קרוי מצוי לך.

ומכל מקום מקשה הגמרא, 'תנא מהדר אהתירא ונסיב קרא לאיסורא', שמנין לנו שבא 'לא ימצא' להתיר, הלא יתכן לדורשו לאיסור, שדווקא בגבולין נתמעט מ'לך' אפילו חמץ של נכרי שבידך לבערו, אבל בבתים 'לא ימצא' כלל כל חמץ שבידך לבערו, שהרי לא נאמר בהם 'לך'. ומתרצת הגמרא, נאמר 'לך' שתי פעמים, ואחד מהם מיותר, ואם אינו ענין לגבולים תנהו ענין לבתים. ומעתה יש לפרש ב'לא ימצא' שנאמר בבתים, שלא נאסר חמץ של נכרי אלא אם כן קיבל עליו אחריות, אבל ללא אחריות אינו קרוי מצוי בידך[צו].

איזה חיוב אחריות אוסר ב'בל יראה'

לא קשיא הא דקביל עליה אחריות הא דלא קביל עליה אחריות.

בראשונים נשנו כמה שיטות בשיעור האחריות שאוסרת ב'בל יראה':

א. התוספות (ב"מ פג: ד"ה תימור) כתבו בשיטת **רש"י**, שאין עובר אלא מי שקיבל אחריות אף על אונסים[צז].

ב. הרא"ש (סי' ד) הביא בשם **ר"י**, שדי באחריות של גניבה ואבידה כדי לעבור ב'בל יראה'. וכן נקט **המאירי** (ד"ה ויש), והוסיף שאין די באחריות פשיעה של שומר חינם, שכן חיוב פשיעה הוא מטעם מזיק, ולא מתורת שמירה. וכן

פז. ואין להקשות, הלא אף לאחר שה'לך' מוסב על ה'לא ימצא' אפשר לדורשו לדרשה אחרת, שכן לא נראה לומר שבא לדרשה אחרת כל זמן שאפשר לדורשו למיעוט חמץ שאינו שלך. תורת חיים (ד"ה משום). **פח. תמה** המהרש"א (גמוס' שם, ד"ה ממר) על דבריהם, איך עלה על דעתם להקשות שאין צורך בגזירה שוה, הרי בלעדיה לא היינו נותנים את ה'לך' על 'לא ימצא', אלא היינו דורשים ממנו להתיר בגבולים אף הטמנה וחמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות. ותירצו הפני יהושע והצל"ח (גמוס' שם, ד"ה ממר), שאין כוונת התוספות שלא צריך את הגזירה שוה כלל, ולא הקשו אלא מדוע הוצרכה הברייתא לדרוש היתר חמץ של נכרי בבתים מהגזירה שוה, הלא יש להתירו מ'לך' שמוסב על בתים. **פט. ותירוץ** זה דחוק. משום ש'לא ימצא' משמע גם נכרי שכיבשתו. ראש יוסף (גמוס' שם). **צ. וכעין** זה כתב רבינו תם בספר הישר (סי' שלו), והובאו דבריו בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה משום) ותוספות הרא"ש (ד"ה הקשה). **צא. שהרי** קבלת אחריות בחמץ של נכרי שלא כיבשתו חמורה מחמץ של נכרי שכיבשתו בלא קבלת אחריות, שכן לפי האמת על הראשון עוברים, ועל השני אין עוברים. **צב. ונראה** בביאור דברי רש"י על פי המבואר בבבא קמא (קיג:), שגזל עכו"ם אסור ממה שנאמר (דברים ז טז) 'ואכלת את כל העמים אשר ה' אלהיך נותן לך', בזמן שהם מסורים בידך, ולא בזמן שאינם מסורים בידך. ולפי זה יתכן שבנכרי שכיבשתו גזילתו מותרת משום שהוא מסור בידך. ומה שכתב רש"י 'ממונו כממונך' אין כוונתו שהוא ממונך ממש, אלא שמותר לך ליטלנו. וכן נראה מדברי הרמב"ן (לעיל ד: ד"ה ועוד) שהוכיח מכך שהצריכה הברייתא מיעוט לנכרי שכיבשתו שחמץ הפקר אסור. שכן גם בהפקר אין איסור גזל ובידך לזכות בו. חידושי רבי שמואל (סוף קו). אך פקפק בביאור זה בדברי הגמרא בבבא קמא, שכן יתכן ש'מסורים בידך' היינו בזמן מלחמה, שהותר ממון עכו"ם מדין שלל מלחמה. **צג. ואף** אם נאמר שכיבשתו ואינו שרוי עמך בחצר נתמעט מגוף הכתוב לפי שאינו בכלל 'מבתיכם', עדיין יקשה מנין שאין עוברים בכיבשתו וגם שרוי עמך שיש בו שתי סיבות לאסור. **צד. וכן** משמע מדברי רבינו חננאל (ד"ה ונפל) שכתב, שאם כיבשתו היכולת בידך למונעו מלהחזיק את החמץ, ועל כן יותר מסתבר שאתה עובר עליו. [אך נראה מדבריו, ש'כיבשתו' ו'שרוי עמך בחצר' דבר אחד הם, ולא כדברי רש"י]. וכן נראה מדברי הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ד ה"כ), שכתב בפירוש 'נכרי שכיבשתו', שהוא גר תושב שיד ישראל שולטת עליו. ולכאורה כוונתו שהוא נשמע לדברי הישראל, ואם יאמר לו לבער את החמץ יעשה כן. חידושי רבי שמואל (שם). **צה. ולפי** זה 'שרוי עמך בחצר' אמור על החמץ, ולא כפי הנראה מדברי רש"י שהוא אמור על הנכרי. **צו. ולפי** זה מיושב מה שמביאה הברייתא את הכתוב 'לא ימצא בבתיכם' ולא את מה שנאמר 'לך' שתי פעמים, שהוא עיקר המקור להיתר נכרי שכיבשתו, והעיקר חסר מן הספר. אך לפי האמור עיקר הדרשה היא אכן מ'לא ימצא', שמשמעותו דווקא חמץ שמצוי בידך, אלא שלולי יתור ה'לך' היינו דורשים אותו לאיסור ולא להיתר. פני יהושע (שם). **צז. ולפי** זה מה שאמר רבא בסמוך 'מיגניב או מיתבייד' היינו באונס. מהרש"ל (גמוס' ג"מ שם).

כתב הרמב"ם (ממירות פ"ב ה"ג), שאף עבדים וקרקעות שנתמעטו מדיני שומרים, מכל מקום שומר שפשע בהם חייב מדין מזיק.

וכתב הפני יהושע (ד"ה נח), שמדברי הרמב"ם האמורים מוכח שאין די באחריות פשיעה בכדי לעבור ב'בל יראה'. שהרי לשיטתו מי שנמסר לו ממון הקדש לשומרו ופשע בו יתחייב מדין מזיק, ואם כן איך שנינו בברייתא שאין עוברים ב'בל יראה' על חמץ של הקדש, הלא יש לעבור עליו משום אחריות הפשיעה, ובהכרח שאין די באחריות זו כדי לעבור.

ג. בה"גצח (הל' פסח ד"ה ומלקין) כתב, שאף מי שקיבל אחריות מפשיעה בלבד עובר ב'בל יראה'. **וכתב המאירי** (שם) שמקור שיטתו הוא ממה ששנינו בברייתא להלן (ו.), 'נכרי שנכנס לחצירו של ישראל ובציקו בידו אין חייב לבער'. ומשמע שאין הישראל נפטר מביעור אלא דווקא באופן שאין על הישראל חיוב שמירה כלל, ואף לא מפשיעה. **והרא"ש** (פי' ו) הוכיח כדברי הבה"ג מהמשך דברי הברייתא (שם), 'הפקידו אצלו זקוק לבער', וסתם פקדון הוא שומר חינם[צט].

וכתב הקובץ שיעורים (חומ יז) בביאור המחלוקת שבין רש"י לר"י, שבחיוב שואל באונסים פשוט שהאונס אינו המעשה המחייבו בתשלומים, שהרי אונס רחמנא פטריה. אלא שבלקיחת החפץ הוא מתחייב לבעלים באחריותו כמו גזלן שעצם מעשה הגזילה מחייבו, ואין האונס פוטרו. וכמו כן מסתבר שחיוב פשיעה בשומר חינם אינו חיוב אחריות, אלא שמעשה הפשיעה מחייבו[ק]. אך בחיוב גניבה ואבידה בשומר שכר יש לחקור, האם הוא משום חיוב אחריות אלא שהאונס פוטרו מהאחריות, או שגם חיובו אינו מחמת אחריותו, אלא מה שלא שמר מגניבה ואבידה מחייבו, וכגדר חיוב שומר חינם בפשיעה[קא]. ומה שנתחדש שעוברים על חמץ של נכרי שחייבים עליו, הוא רק כשהחיוב הוא מחמת דין אחריות, ולא כשחיובו הוא מחמת מה שלא שמר. וסובר רש"י כמו הצד השני, שאף חיוב גניבה ואבידה אינו מחמת אחריות אלא מחמת אי השמירה, ועל כן אינו עובר מחמתו על 'בל יראה'. אבל הר"י סובר כמו הצד הראשון, שחיוב גניבה ואבידה הוא מחמת אחריות, ועל כן די בו כדי לעבור על 'בל יראה'.

האם עובר גם המקבל אחריות על חמץ של ישראל

שם. נחלקו הפוסקים האם גם בחמץ של ישראל מועילה קבלת אחריות לעבור עליו[קב]. **העולת שבת** (פי' תמ סק"ד) כתב, שגם המפקיד וגם הנפקד עוברים עליו[קג]. וכן גרס **בבאר הגולה** (על השו"ע, שם ס"ד)[קד]. אך **הלבוש** (שם) כתב, שמכיון שעל המפקיד מוטל לבערו, אין הנפקד עובר עליו, ואפילו שקיבל עליו אחריות. ואינו חייב לבערו אלא מדרבנן, כדי שלא יכשל בו ויבוא לאוכלו.

ותמה העולת שבת (שם) על דברי הלבוש, שאם כן מה מקשה הגמרא על סתירת דברי הברייתא, שברישא שנינו שאין עוברים על חמץ של אחרים ושל גבוה, ואילו בסיפא שנינו שעוברים על פקדונות של נכרי. הלא יש ליישב, שברישא מדובר בפקדון של ישראל שלדברי **הרא"ש** אין עוברים עליו אף בקבלת אחריות, ואילו בסיפא מדובר בחמץ של נכרי. ותירץ **החק יעקב** (שם ס"ק יד), שדברי הלבוש אמורים רק באופן שהמפקיד לפנינו ובידו לבער את חמצו, ועל כן אין הנפקד עובר עליו. אך כשאין המפקיד לפנינו מודה הלבוש שהנפקד עובר. אך דחה **האליה רבה** (שם ס"ק יג) את תירוצו, שכן עדיין קשה, שהיה לה לגמרא להעמיד את הרישא באופן שהמפקיד לפנינו[קה].

והצל"ח (ד"ה ורמימי) תירץ, שאף אם נעמיד את דברי הרישא 'אבל אתה רואה של אחרים' בחמץ של ישראל, מכל מקום מקשה הגמרא שפיר על מה ששנינו בסיפא שחמץ של נכרי אסור ממה שמתירה הרישא גם חמץ של גבוה, שהרי דין זה הוא כדין חמץ של נכרי, שהרי הבעלים שהוא הגבוה אינו חייב בביעורו[קו].

עוד תירץ, שלפירוש רבא לעיל שדברי הברייתא 'אין לי אלא בנכרי שלא כיבשתו' נסובים על דין הרישא בחמץ שלא קיבל עליו אחריות, בהכרח שדבריה 'אבל אתה רואה של אחרים' אמורים גם בחמץ של נכרי, ועל כן מקשה הגמרא איך שנינו בסיפא שלא יקבל פקדונות מן הנכרי.

סברת החילוק בין חמץ נכרי לבין חמץ ישראל לענין אחריות

כתב הצל"ח (ד"ה ומעתה) בביאור שיטת הלבוש, שבחמץ של ישראל שנאסר על בעליו בהנאה בטל חיוב האחריות בהגיע זמנו של איסור החמץ, שהרי מאותה שעה הוא כעפר בעלמא ואין לו דמים, ועל כן הנפקד אינו עובר עליו[קז]. ודווקא בחמץ של נכרי שאיננו נאסר לבעליו נמשכת האחריות אף לאחר זמן האיסור.

אך כתב הצל"ח, שלכאורה הדבר תלוי במחלוקת התנאים בדין חמץ שעבר עליו הפסח. שלדעת רבי יהודה שהוא נאסר מן התורה לעולם, ודאי בטילה האחריות, ושוב אין הנפקד עובר עליו, אך לדעת רבי שמעון שאינו נאסר לאחר הפסח מן התורה, יש מקום לדון בזה. שכן לשיטתו קנסו חכמים דווקא בחמץ שעבר עליו הבעלים ב'בל יראה', ואף אם ביטלו ולא עבר עליו אלא מדרבנן, מכל מקום קנסוהו. אבל היכן שאפילו מדרבנן אינו מחויב לבערו, לדעת רבי שמעון הוא מותר לאחר הפסח. ולפי זה יהיה תלוי דין החמץ במחלוקת **הראשונים** שתובא להלן (ו.) בחמץ שלו שאינו ברשותו. שלדעת **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ד ה"ח) **והרא"ש** (פי' ד) שעובר עליו, קנסוהו חכמים ואסרוהו לעולם, ונמצא שהוא כעפר בעלמא ובטלה האחריות, ועל כן אין הנפקד עובר עליו. אך לשיטת **הגאונים** (הו"ד נרח"ם שם), שאין הבעלים עובר אלא אם כן החמץ ברשותו, לא קנסוהו חכמים לאוסרו אחר הפסח, ואף שהנפקד עובר עליו אין לקנוס מחמת כן את המפקיד[קח]. ומכיון שהוא חוזר להיתרו לאחר הפסח לא נתבטלה אחריות הנפקד, והרי הוא עובר עליו מחמת אחריות זו[קט].

יישוב סדר דברי הגמרא על פי דרך הצל"ח

הקשה הצל"ח (ד"ה ולח), מדוע דנה הגמרא קודם על דברי הסיפא 'אין לי אלא נכרי שלא כיבשתו', ורק אחר כך היא חוזרת לדון בדברי הרישא 'יכול יקבל פקדונות מן הנכרי', ומקשה, 'הא אמרת שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה'. הלא היה לה קודם לברר דין זה, ורק אחר כך לדון בדברי הסיפא. **וכתב ליישב** (ד"ה ומעתה - השני) על פי דרכו בביאור שיטת הלבוש, שלדעת רבי יהודה שחמץ שעבר עליו הפסח אסור מן התורה, ודאי שאף חמץ של הקדש הוא בכלל איסור זה. ואף שכלפי הבעלים שהוא גבוה לא שייך איסור זה, מכל מקום מאחר שנאסר לכל ישראל אי אפשר לפדותו, שהרי אין פודים את הקדשים להאכילם לכלבים או לנכרים. ומאחר שאין לו דמים והרי הוא כעפר בעלמא, ממילא אין עובר עליו הישראל אפילו אם קיבל עליו אחריות, שהרי משעה שהגיע זמן איסורו בטילה אחריותו. על כן בתחילה לא הוקשה לגמרא על דברי הברייתא 'לא יקבל פקדונות מן הנכרי' ממה ששנתה בתחילה 'אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה', שכן יש ליישב ש'אחרים' היינו ישראל, ועל חמץ של ישראל ושל גבוה אין עוברים מחמת קבלת אחריות, שהרי משנאסר החמץ מתבטלת האחריות כאמור, ודווקא בחמץ של נכרי גורמת האחריות לעבור עליו. אך לאחר שפירש רבא שדברי הברייתא 'אין לי אלא נכרי שכיבשתו, נכרי שכיבשתו מנין' נסובים על הרישא, מוכח שגם חמץ של נכרי נתמעט מ'לך', ועל כן מקשה הגמרא אם כן מדוע לא יקבל פקדונות מן הנכרי.

מה היא הסברא לחלק בין נכרי שכיבשתו ללא כיבשתו לשיטת אביי

השפת אמת (ד"ה ומכ) כתב ליישב את סדר דברי הגמרא באופן אחר. שכן לכאורה יש לתמוה בדברי אביי שמפרש ששאלת הברייתא היא מנין שעובר גם על חמץ נכרי שלא כיבשתו כשקיבל עליו אחריות, הלא מאחר שריבה של אחרים שאינו עובר עליו אלא משום קבלת אחריות, אין אומרים שעשאו הכתוב כאילו הוא תחת אחריותו, שהרי במציאות אין לו אחריות. והרי זה דומה למקבל אחריות על החמץ, והתנה בפירוש שאינו מקבל אחריות אלא עד חצות יום י"ד, שבודאי לא יעבור עליו. צל"ח (ד"ה ומעתה). אך האחיעזר (שו"ת, ח"ג סי' ג אות יח) כתב, שכלל הוא בחמץ, שמה שאינו שלו מחמת איסור חמץ אינו פוטרו מ'בל יראה', ולענין איסור זה יש לדון את החמץ כאילו לא נאסר. ועל כן הנפקד עובר עליו אף שבפועל אין לו חיוב אחריות, לפי שאילו לא היה נאסר באיסור חמץ היה עליו חיוב אחריות. **קח. וכן** כתב בנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק, או"ח סי' כ), שאם החמץ גזול, אף שהגזלן עובר עליו ב'בל יראה' לא אסרוהו חכמים לאחר הפסח, שהרי הגזלן יכול להשיבו לבעלים ולומר לו 'הרי שלך לפניך', ואם נאסרנו נמצא הבעלים מפסיד, ולא קנסו חכמים את הבעלים מחמת העבירה של אדם אחר. **קט. ובכך** מדוקדק לשון הגאונים, שכתבו 'הנפקד חייב בביעורו ולא המפקיד'. שכן הדברים תלויים זה בזה, שדווקא משום שאין המפקיד חייב בביעורו ולא קנסוהו חכמים לאסור את החמץ לאחר הפסח, לכן עובר עליו הנפקד, שכן מאחר שיחזור החמץ להיתרו לא בטילה אחריותו. אמנם הוכיח הרמב"ן (להלן ו. ד"ה ורמ"ה) שמדרבנן חייב המפקיד לבערו, ולדבריו יש לקונסו ולאסור את החמץ לאחר הפסח, משום שעבר על דין דרבנן זה. ולפי זה יש להקשות, שאם כן שוב בטילה האחריות, ומדוע כתבו שהנפקד חייב בביעורו. ויש ליישב, שהמפקיד חייב לבער מדרבנן רק באופן שקיבל עליו הנפקד אחריות מגניבה ואבידה בלבד. אבל אם קיבל עליו גם אחריות אונסין אין המפקיד חייב לבער כלל, ואף לא מדרבנן, ואכן רק באופן זה אמרו הגאונים שהנפקד עובר. צל"ח (ד"ה ודע).

צט. הובאו דבריו בראי"ש (פי' ד). **ת. ותמה** עליו השאגת אריה (שו"ת, סי' פח), הלא פקדון של נכרי נתמעט מדיני שומרים, ולדעת הרא"ש בשבועות (פ"ו סי' כד) כל אלו שנתמעטו מדיני שומרים אף אין בהם חיוב פשיעה. ולפי זה בהכרח מדברת הברייתא באופן שנתחייב לו הישראל בפירוש לשמור ולא בפקדון סתם, ואם כן שוב יתכן לפרש שקיבל עליו אף חיוב גניבה ואבידה או אונסים. **ק. ולכך** כוונת הרמב"ם שכתב שפושע חייב גם בעבדים וקרקעות משום שהוא כמזיק, שחיובו אינו מחמת אחריות אלא מחמת מעשה הפשיעה, ולא נתמעטו עבדים וקרקעות אלא מחיוב אחריות. קובץ שיעורים (שם). **קא. אך** מדברי הרמב"ם שהובאו לעיל מוכח שחיוב גניבה ואבידה הוא מחמת אחריות, שכן אם הוא כחיוב פשיעה היה נוהג גם בעבדים וקרקעות. וכן מוכח משיטות הפוסקים שחיוב גניבה ואבידה הוא אף באונס גמור, שלפי זה לא יתכן לחייבו משום אי השמירה, אלא בהכרח שהוא חיוב אחריות. קובץ שיעורים (שם). **קב. נידון** זה הוא לפי השיטות שאין עוברים על חמץ של ישראל אחר ללא קבלת אחריות, וראה לעיל בשיטות הראשונים בנידון זה. **קג. וכתב** האליה זוטא (שם סק"ז), שכן נראה מדברי רבינו ירוחם (מלם ומוס, נתיב ה חלק ה). **קד. אך** לפי הנוסחאות הישנות בשולחן ערוך, רק המפקיד עובר. **קה. וכן** כתב שמדברי הלבוש משמע שלא כדברי החק יעקב, אלא שבכל אופן אין הנפקד עובר. **קו. ודוסיף** הצל"ח, שכן מדויק מלשון הגמרא, שהזכירה בקושייתה גם את דברי הרישא בענין חמץ של גבוה, שלכאורה היה די לה להזכיר את דין חמץ של אחרים. אך לדברי הלבוש מיושב, שכן כל הקושיא היא דווקא מחמץ של גבוה. **קז. ואף** שמבואר להלן (ו:), שכל חמץ יוצא מרשות הבעלים לאחר זמן איסורו, ומכל מקום הוא עובר עליו לפי שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, אין זה אלא בחמץ שלו, אבל בחמץ

הכתוב שעוברים על 'בל יראה' מחמת קבלת אחריות, מה נפקא מינה אם הוא נכרי שכיבשתו או לא. ומשום קושיא זו נראה לפרש, שבתחילת דבריה לא היה עדיין ברור לברייתא שהחילוק בין האיסור להיתר תלוי בקבלת אחריות, אלא שסברה שמ'לך' נתמעט נכרי שלא כיבשתו, ומ'לא ימצא' נתרבה נכרי שכיבשתו. אך לאחר מכן דרשה ממה שלא נאמר 'לא תמצא' אלא 'לא ימצא' שעוברים גם על חמץ של נכרי שלא כיבשתו. ועל כן רק לאחר שנתברר שגם חמץ זה הוא בכלל האיסור, שואלת הגמרא, מתי נאמר מיעוט 'לך' ומתי נאמר ריבוי 'לא ימצא'.

עוד ביאר השפת אמת בביאור ההוה אמינא לחלק בין נכרי שכיבשתו ללא כיבשתו לשיטת אביי, שיתכן שעיקר סברת האיסור היא משום שכיבשתו וממונו כממונך, אך אין די בסברא זו לבדה, שכן כל שלא חפץ לקנות את החמץ אין סברא שיעבור עליו, שהרי אינו עדיף מחמץ שביטלו שאינו עובר עליו משום שאינו רוצה בו ואין לו נפקא מינה מקיומו. על כן רק בצירוף קבלת אחריות הוא עובר עליו, שמאחר שאם יאבד יתחייב בתשלומיו שוב יש לו נפקא מינה מקיומו, ויש לו להתחייב עליו משום שממונו של נכרי זה הוא כממונו.

האם אחריות מחייבת גם בעשה של 'תשביתו'

שם. כתבו הנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק, או"ח סי' כ) **והשאגת אריה** (שו"ת, סי' עמ), שכשם שעוברים עליו ב'בל יראה', כמו כן מתחייבים עליו בעשה של 'תשביתו'[קי]. והוכיחו כן ממה שמבואר בברייתא, שלולי המיעוט 'לך' שנאמר ב'לא יראה' היה לנו לאסור חמץ של נכרי ברשות ישראל אף כשלא קיבל עליו אחריות. ואם כן ב'תשביתו' שלא נאמר בו 'לך' אין צריך מקור לאסור בקבלת אחריות, אלא אדרבה צריך מקור להתיר בלא קבלת אחריות. ובהכרח שהוא משום שהוקש 'תשביתו' ל'לא יראה' בגזירה שוה 'שאור' 'שאור' המובאת בהמשך הברייתא, וכל שאין עוברים עליו ב'בל יראה' אף אין חייבים עליו בעשה של 'תשביתו'. אך אם קיבל עליו אחריות חייב ב'תשביתו' כשם שעובר עליו ב'בל יראה'[קיא].

אך המקור חיים (פמיחה לסי' תלג ד"ה ועתה - השני) כתב, שאין בחמץ שקיבל עליו אחריות אלא איסור 'בל יראה' ולא מצות 'תשביתו'. ומקור מה שבחמץ של נכרי ברשות ישראל אין חיוב 'תשביתו' אינו משום הגזירה שוה 'שאור' 'שאור', אלא הוא ממה שנאמר במצות תשביתו 'מבתיכם', כשם שממעטת המכילתא שהובאה לעיל חמץ של נכרי מ'בל ימצא' ממה שנאמר בו 'מבתיכם'[קיב].

האם מועיל ביטול לחמץ שקיבל עליו אחריות

19/06/2018אהח

שם. כתב **השאגת אריה** (שו"ת, סי' עז ד"ה והנ), שאין מועיל ביטול לחמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות, שהרי חמץ זה אינו שלו אלא שחידשה התורה שמכל מקום עובר עליו משום שקיבל עליו אחריות, ואם כן מה יועיל לו ביטול, הלא גם לולי הביטול החמץ אינו שלו, אלא שנתרבה מ'לא ימצא' משום שאילו יגנב או יאבד יתחייב לשלמו, ואם כן גם לאחר שנתבטל יש לעבור עליו מהטעם האמור[קיג].

והוכיח כן השאגת אריה מדברי הגמרא להלן (ו:), שחמץ בפסח אינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא שלו לעבור עליו. ועל כן אי אפשר לבטל חמץ לאחר זמן איסורו משום שלאחר שנאסר בהנאה שוב אינו ברשותו לבטלו. ולכאורה קשה, הלא מבואר להלן (כט.) שלשיטת רבי שמעון שחמץ לאחר הפסח מותר בהנאה מן התורה, האוכל חמץ הקדש בפסח מעל לפי שלאחר הפסח הוא חוזר להיות ממון, וכל הגורם לממון כממון דמי. ולפי זה אין הכרח לומר שחמץ בפסח אינו ברשותו ועשאו הכתוב כאילו הוא שלו לענין שיעבור עליו, אלא מעיקר הדין יש לו לעבור עליו לפי שהוא גורם לממון[קיד], ולענין 'בל יראה' הכל מודים שכל הגורם לממון כממון דמי, כדרשת הברייתא מ'לא ימצא' לענין חמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות[קטו]. ואם כן מדוע לא יוכל לבטל לאחר זמן האיסור, הלא מה שנחשב לממונו הוא משום שגורם לו לממון, ועל ידי הביטול שוב לא יחשב לממונו. אלא בהכרח שלדין גורם לממון לא מועיל ביטול[קטז].

אך המקור חיים (פמיחה לסי' תלג ד"ה ועתה - השני) תמה על ראיה זו, הלא לאחר שציותה התורה על ביעור החמץ שוב אי אפשר להשהותו עד לאחר הפסח, ואין לך דבר מופקר יותר מחמץ שהכל מצווים עליו לבערו ולהשביתו, ועל כן לאחר שנתחייב בביעור פשוט שאינו ברשותו לבטלו. ולא אמרה הגמרא להלן שחמץ נחשב כגורם לממון משום שניתר לאחר הפסח, אלא בחמץ של הקדש שאינו חייב בביעור. אך הסכים לעצם דברי השאגת אריה שלא שייך ביטול בחמץ שקיבל עליו אחריות. והוכיח כן משיטת התוספות לעיל (ג. ד"ה אוכ), שטעם מה שתיקנו חכמים שאין די בביטול והצריכו בדיקה וביעור הוא כדי שלא יבוא לאוכלו. ולכאורה אין לחשוש לכך בחמץ שקיבל עליו אחריות יותר מבחמץ שלא קיבל אחריות, ואם כן יש להקשות מדוע אין די לחמץ זה בביטול. ובהכרח שאין שייך בו ביטול כלל משום שאינו שלו.

האם אוסרת גם אחריות שאינה מעד הדין אלא מצד המציאות

כי הא דאמר להו רבא לבני מחוזא בעירו חמירא דבני חילא מבתייכו כיון דאילו מיגנב ואילו מיתביד ברשותייכו קאי ובעיתו לשלומי כדילכון דמי ואסור. כתב **הרמב"ן** (להלן ו. ד"ה ומ"מ), שבני מחוזא היו חייבים באחריות החמץ מצד דיני המלכות, או שמדובר שקיבלו עליהם בפירוש אחריות. אבל בסתם פקדון של גוי אין הישראל מתחייב באחריות ואינו חייב לבערו, לפי שנתמעטו גויים מדיני שמירה ממה שנאמר בפרשת שומרים 'רעהו'. וכן דייק **הריטב"א** (ד"ה הפ) מלשון הגמרא לעיל 'הא דקביל עליה אחריות', שדווקא אם קיבל עליו בפירוש אחריות, אבל בסתם אינו מתחייב לנכרי כלום[קיז].

אך הרמב"ם (ממן ומלה פ"ד ה"ד) כתב, שאם הנכרי כופהו ואונסו לשלם, אף על פי שלא קיבל אחריות חייב לבערו. וכתב **הראב"ד**, שמקורו הוא מחמץ של בני חילא, אך נחלק עליו וכתב שאף שם היתה קבלת אחריות[קיח].

ותמה הט"ז (או"ח סי' תמ סק"ח) על הרמב"ם, שלדבריו אין מובנת קושיית הגמרא להלן, שלמאן דאמר 'דבר הגורם לממון כממון דמי' למה נצרך 'לא ימצא' לרבות חמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות. הלא 'גורם לממון' אינו אלא כשהדבר גורם ריוח או הפסד ממון מצד הדין, אבל אם הנכרי יתבענו באלימות שלא כדין פשוט שאיו לחמץ להיחשב משום כך לממונו, ועל כן נצרך הכתוב לרבותו. **והשפת אמת** (ד"ה כלפי) הקשה על דברי הרמב"ם מקושיית הגמרא לעיל על דברי הברייתא, שמצריכה ריבוי לנכרי שכיבשתו, הלא בנכרי שכיבשתו יותר מסתבר לאסור מאשר בנכרי שלא כיבשתו. ולדברי הרמב"ם שחיוב אחריות מצד מציאות אוסר ב'בל יראה' אפילו אם אינו מחויב בו מצד הדין, הלא יש מקום לומר כן גם להיתר, שבנכרי שכיבשתו שבידו להשתמט בפועל מהאחריות ולא לשלם אינו עובר אפילו שמצד הדין הוא חייב באחריות[קיט]. ותירץ, שמה שכתב הרמב"ם שעוברים על חמץ של נכרי אלים הוא רק אם ידוע לנו שיתבענו באלימות בפועל, ואין די בכך שיכול לעשות כן. ואם כן אף להיתר אין לומר שמכיון שיכול שלא לשלם דינו כמו שלא קיבל אחריות[קכ].

קי. **וכתב** המקור חיים (פמיחה לסי' תלג ד"ה וכשו"ת), שאף שמבואר להלן (ו.) שמועיל ייחוד בית לחמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות, אין זה אלא קודם זמן האיסור, אך משש שעות ולמעלה לא יועיל ייחוד בית. שהרי כתב השאגת אריה (שו"ת, סי' פג), שלאחר שנתחייב ב'תשביתו' אין נפטר מחיובו אלא על ידי ביעור. **קיא. עוד** הוכיח כן השאגת אריה מהמבואר להלן (לה.) ש'בל יראה' הוא לאו הניתק לעשה של 'תשביתו'. ואם אין נוהגת מצות 'תשביתו' בחמץ שקיבל עליו אחריות, לא היה ל'בל יראה' להיחשב כלאו הניתק לעשה. שכן מבואר בתמורה (ד:), שהלאו של 'לא ימירנו' אינו נחשב ללאו הניתק לעשה של 'והיה הוא ותמורתו יהיה קודש'. ולפי גירסא אחת בגמרא שם, וכן כתב הרמב"ם (תמורה פ"ו ה"ו), הטעם הוא משום שהלאו נוהג בכל הקרבנות, ואילו העשה אינו נוהג בקרבנות ציבור ושותפים, שכן תמורתם אינה תמורה. הרי שכל שאין הלאו והעשה שוים, והלאו כולל עמו דברים שאינם כלולים בעשה, אינו נחשב כניתק לעשה. [אמנם הרמב"ם (ממן ומלה פ"ו ה"ג) פסק להלכה שלא כדברי הגמרא להלן, וכתב שהקונה חמץ בפסח או המחמצו לוקה. וראה עוד לעיל (ד:) בהערה בענין זה]. והמקור חיים (פמיחה לסי' תלג ד"ה ולפענ"ד) דחה ראיה זו, שכן בתמורת ציבור ושותפים אין העשה יכול לתקן את הלאו, שהרי אין תמורתם חלה. מה שאין כן בחמץ שקיבל עליו אחריות, שאפילו אם נאמר שאין בו מצות 'תשביתו' מכל מקום אם ביערו מתקן את ה'בל יראה'. שהרי כל מה שעובר על חמץ זה הוא משום שמאחר שגורם לממון הוא נחשב ממונו, ואם בחמץ שלו מתקן הביעור את הלאו, כל שכן שבחמץ זה מתוקן הלאו על ידי הביעור. **קיב. ראה** לעיל שהובא מהפני יהושע שפירש כן, ומהרמב"ן שפירש את דברי המכילתא באופן אחר. **קיג. השאגת** אריה כתב כן לפי שיטת התוספות והר"ן שביטול מועיל מטעם הפקר, ומשמע מדבריו שלשיטת רש"י שביטול הוא השבתה יתכן שהוא מועיל אף לחמץ שקיבל עליו אחריות. אך תמה עליו האחיעזר (שו"ת, מ"ג סי' ו אות ג), הלא גם לשיטת רש"י אין אדם מבטל אלא חמץ שלו, אבל חמץ שקיבל עליו אחריות אינו שלו, ואף אם כל הגורם לממון כממון דמי, אין זה אלא לענין שיעבור עליו, ולא לענין שיוכל לבטלו. אך בהמשך דברי השאגת אריה מבואר שלדעת רבי שמעון הסובר שבכל התורה כל הגורם לממון כממון דמי, הרי הוא נחשב לבעלים אף לענין ביטול. **קיד. מדברי** השאגת אריה עולה, שדברי הגמרא להלן 'שני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו ברשותו', אינם אלא לשיטת רבי יהודה האוסר חמץ לאחר הפסח מן התורה, אך לשיטת רבי שמעון אין צריך לזה, אלא עובר משום גורם לממון. והאור שמח (ממן ומלה פ"ו ה"ג) והאחיעזר (שו"ת, מ"ג סי' ג אות יג) כתבו יותר מזה, שמאחר שהוא מותר לאחר הפסח הרי הוא ממון גמור ולא רק גורם לממון בלבד. והקשו האחרונים על דבריהם, שאם כן לאחר שאסרו חכמים חמץ לאחר הפסח ופקע ממנו דין ממון לעולם שוב לא יעברו עליו. וראה להלן (ו:) בהרחבת הדברים. **קטו. ראה** להלן בחקירת האחרונים האם המחייב הוא משום שגורם לממון, או שהוא דין מחודש בקיבל אחריות בדווקא. ומדברי השאגת אריה מוכח כצד הראשון. חידושי רבי שמואל (סי' ה אות ג). **קטז. וראה** עד בדבריו בראיות נוספות ליסוד זה, ובמקור חיים (פמיחה לסי' תלג ד"ה ועתה - השני) שדחה את כל ראיותיו. **קיז. לכאורה** דיוק זה אינו אלא לשיטתו, שאפילו מחמת אחריות שומר חינם בלבד עובר ב'בל יראה', ובישראל חלה אחריות זו מעצמה, ואין צריך לקבלה. אך החק יעקב (סי' תמ סק"ח) כתב, שלפי שיטת הבה"ג שדי באחריות מפשיעה, אף בפקדון של נכרי היא חלה מעצמה, כמובא לעיל מהרמב"ם שאף דברים שנתמעטו מחיובי שמירה חייבים על פשיעתם, שכן פושע כמזיק, והוא הדין לפקדון של נכרי שלא נתמעט אלא מחיובי שומרים ולא מחיוב מזיק. אמנם בחידושי רבי שמואל (אות קנ) כתב, שיתכן שגם לדעת הבה"ג אינו עובר אלא כשמתחייב באחריות פשיעה מדין שומר, ולא כשמתחייב בה מדין מזיק. **קיח. כתב** התומים (סי' סו ס"ק עא), שלא שייכת קבלת אחריות בקנין בנכרי, משום שאין קנין סודר נוהג בו, כמבואר בש"ך (חו"מ סי' קכג סק"ו). ומכך הוכרח לרמב"ם שקבלת האחריות אינה מצד הדין אלא מצד המציאות. **קיט. והוסיף** שאף מותר לעשות כן, כשם שמותר להפקיע את הלואתו. **קכ. אך** עדיין הקשה על מה שכתב המגיני שלמה להלן (כט. ד"ה נדרן) בשיטת הרמב"ם, שאם אין הנכרי יכול לכופו לשלם הרי זה כמו שלא קיבל אחריות, שלדבריו תמוהה קושיית הגמרא לעיל.

גדר החיוב בקבלת אחריות

הניחא למאן דאמר דבר הגורם לממון כממון דמי אלא למאן דאמר לאו כממון דמי מאי איכא למימר שאני הכא דאמר לא ימצא. חקרו האחרונים[קכא] בגדר איסור קבלת פקדונות חמץ באחריות. האם התחדש בריבוי 'לא ימצא' שעוברים על חמץ זה משום שהוא גורם לממון, ואף אם בכל התורה דבר הגורם לממון לאו כממון דמי[קכב], מכל מקום לענין איסור זה הוא נחשב לממון. או שהאיסור אינו משום שגורם לממון, אלא שעצם חיוב האחריות אוסר את החמץ. ונפקא מינה משני צדדים אלו, בחמץ שהוא גורם לממון מחמת סיבה אחרת ולא מחמת חיוב אחריות.

וכתב הצל"ח (ד"ה ואומר), שלשיטת רבי שמעון שבכל התורה 'דבר הגורם לממון כממון דמי', ודאי שהאיסור בקבלת אחריות הוא משום גורם לממון. ואף לפי הלשון השני להלן (ו.), שלולי הכתוב 'לא ימצא' היה מקום לומר שסברת 'גורם לממון' היא רק כשהדבר אינו בעין, אין זו אלא הוה אמינא בלבד, שלולי הכתוב האמור היינו אומרים כן. אך לאחר ריבוי זה, שוב נכללת קבלת אחריות בדין 'גורם לממון' של כל התורה. ואין להסתפק בספק זה אלא בשיטת חכמים הסוברים שבכל התורה גורם לממון אינו כממון, האם איסור קבלת אחריות הוא דין בפני עצמו, או שמא אף חכמים מודים שמ'לא ימצא' נתרבה שלענין איסור חמץ דבר הגורם לממון כממון דמי.

וכתב האור שמח (חמץ ומצה פ"ג ה"ח), שלכאורה חקירה זו תלויה במחלוקת **הראשונים** בדין גזלן. שלדעת **הרמב"ן** (להלן ל: ד"ה ה"ג), הגוזל חמץ עובר עליו ב'בל יראה', ואפילו שאין החמץ שלו[קכג]. אך לדעת **הרמ"ה מסרקסטה** (הו"ד בשיטמ"ק פ"ק ל: ד"ה חמץ ועבר), אין הגזלן עובר ב'בל יראה'. והרי אף חמץ גורם לממון, שכן שנינו בבבא קמא (סח), הגוזל חמץ ועבר עליו הפסח ונאסר בהנאה, אומר הגזלן לנגזל 'הרי שלך לפניך', ואינו חייב לשלם את דמיו, שכן איסור ההנאה היזק שאינו ניכר הוא. אך אם אין החמץ בעין, עליו לשלם את דמיו כפי שוויו בשעת הגזילה, ונמצא שאיבוד החמץ גורם לגזלן הפסד ממון. ולפי הצד הראשון, שנתחדש באיסור 'בל יראה' שגורם לממון כממון דמי, יש לו לגזלן לעבור עליו כדברי הרמב"ן. אך לפי הצד השני שגם לענין חמץ גורם לממון לאו כממון דמי, ולא נאסר אלא פקדון שקיבל עליו אחריות, אין הגזלן עובר. שכן מה שמשלם את דמי החמץ אם יאבד, אינו משום שיש לו אחריות על איבוד החמץ, כי אם עצם מעשה הגזילה מחייבו בהשבה[קכד], אלא שכל זמן שהחמץ בעין הרי הוא נפטר בהשבת גופו, ואם אינו בעין אינו נפטר עד שישלם את דמיו[קכה].

הוכחה מדברי הירושלמי לחקירה האמורה

מובא בירושלמי (פ"ג ה"ג), שבברייתא אחת שנינו 'לך אין אתה רואה, אבל רואה אתה לגבוה', ובברייתא אחרת שנינו, 'אפילו לגבוה'. ומפרש הירושלמי, שהברייתא השניה מדברת בחמץ של קדשים שחייב באחריותם, והיא שנויה בשיטת רבי שמעון הסובר 'דבר הגורם לממון כממון דמי'. והקשה **המהרי"ט אלגאזי** (חלה פ"ו ס"ג), הלא מבואר בסוגייתנו, שגם חכמים הסוברים שדבר הגורם לממון לאו כממון דמי, מודים שמ'לא ימצא' נתרבה אף חמץ שחייבים באחריותו, ומדוע תלה הירושלמי דין זה דווקא בשיטת רבי שמעון[קכו]. ותירץ, שחיוב אחריות אינו אוסר אלא בחמץ של נכרי, ולא בחמץ של גבוה שחייב באחריותו משום שנתחייב בו בנדר של 'הרי עלי' לפי שבידו להיפטר מחיוב אחריותו על ידי שישאל על נדרו. ומאחר שיש שתי אפשרויות שלא יבוא מחמתו לידי חיוב ממון, או משום שיתכן שלא יאבד, או משום שישאל על נדרו, אינו נכלל בריבוי של 'לא ימצא'. ורק לשיטת רבי שמעון הסובר שקדשים שחייב באחריותם נחשבים לממונו אפילו שיכול להיפטר על ידי שאלה, עוברים עליהם ב'בל יראה'[קכז].

והקובץ שיעורים (חלק יז) כתב כעין מה שצידד **האור שמח** שהובא לעיל, שלא נתרבה מ'לא ימצא' כל גורם לממון, אלא רק חמץ שקיבל עליו אחריות. ולפי זה בחמץ של קדשים אינו עובר עליו אפילו שאם אבד חייב להביא אחר תחתיו, שכן חיוב זה אינו משום דין אחריות, אלא משום שעד שלא מביאו אינו יוצא ידי חובת נדרו[קכח].

האם יתכן להתחייב על ידי קנין באחריות על עצם החפץ

כתב בחידושי רבי שמואל (סי' ה אות ג), שלכאורה מעצם איסור קבלת פקדונות מן הנכרי יש להוכיח שאינו דין בקבלת אחריות, אלא הוא משום דבר הגורם לממון. שהרי כלפי נכרי אין חיובי שמירה ואין הישראל מתחייב לו כלל באחריות מצד חיוב התורה, ודברי הברייתא בהכרח אמורים באופן שנתחייב לו באחריות על ידי קנין. נמצא שאין זו אלא התחייבות ממונית על תנאי, שאם יאבד הפקדון ישלם לו דמים. ואם נאמר כפי שצידד האור שמח, שבכדי לעבור ב'בל יראה' צריך שיהיה על הישראל אחריות לשלם בעבור אבידת החמץ, אין זה אלא בפקדון של ישראל שדין האחריות הוא מן התורה, ולא בפקדון נכרי שאין עצם איבוד החמץ מחייבו בדמים, אלא הוא רק קיום תנאי ההתחייבות. **עוד** כתב, שאף אם נאמר שמשום שהחמץ גורם לו לממון הרי הוא נחשב לממונו, גם כן יש לדון מדוע נחשב פקדון של נכרי לגורם לממון. שכן אינו דומה לגורם לממון בעלמא כגון בקדשים שחייב באחריותם שנחשב לבעלים עליהם משום שאיבוד הקדשים מחייבו ממון אחר. שהרי בפקדון של נכרי אין אבידת הפקדון מחייבתו, אלא קנין ההתחייבות שנתן לנכרי מחייבו, והאבידה אינה אלא תנאי לקיום התחייבות זו[קכט]. ואין די במה שבפועל קיום החפץ מרויח לו ממון ומצילו מהפסד, אלא אם כן החפץ עומד תחת הדמים שהיה מתחייב בהם אילו היה נאבד.

וכתב, שהרצה את הדברים לפני הגרי"ז, והשיב לו, שיתכן שההתחייבות שמתחייב לנכרי אינה כסתם התחייבות ממון על תנאי שיאבד הפקדון, אלא היא התחייבות לשלם בעד החפץ, ואבידת החפץ תחייבנו בתשלומים.

ו.

מדוע הגמרא אינה מחלקת בין אחריות גניבה ואבידה לאחריות אונסים

אלא למאן דאמר כממון דמי לא ימצא למה לי. הקשה **הרש"ש** (לעיל ה: ד"ה ל"ק), שלשיטת **הר"י** שהובאה **בראב"ש** (סי' ד) שגם בקבלת אחריות מגניבה ואבידה עובר הנפקד, אין מובנת קושיית הגמרא. שהרי דברי רבי שמעון אמורים בקדשים שחייב עליהם גם באחריות אונסים, ועל כן הוצרך הכתוב להשמיענו שדי באחריות גניבה ואבידה כדי לעבור ב'בל ימצא'. וכבר מצינו כחילוק זה לענין אכילת תרומה, שכן שנינו ביבמות (סו.) שאשה הפסולה לכהונה שהכניסה לבעלה הכהן עבדי צאן ברזל, הרי הם נחשבים לממון הכהן ואוכלים בתרומה. ונחלקו אמוראים בדין נכסי צאן ברזל, כשבשעת הגירושין תובעת האשה את גוף הנכסים והבעל רוצה לפרוע לה את דמיה, לדעת רב אמי הדין עמו ולדעת רב יהודה הדין עמה. ומקשה הגמרא (סס ע"ב) על דברי רב יהודה, מדוע אוכלים עבדי צאן ברזל בתרומה, והרי שנינו בבהמת ישראל שמושכרת לכהן שאין דינה כבהמת כהן ואסור להאכילה בתרומה, ומה בין נכסי צאן ברזל לשכירות, הלא גוף נכסים אלו חוזרים לאשה. ומתרצת הגמרא, שבבהמה מושכרת אין הכהן חייב אלא באחריות גניבה ואבידה, מה שאין כן בנכסי צאן ברזל שהבעל חייב באחריותם גם מאונסים. ואם כן אף בסברת 'דבר הגורם לממון כממון דמי' יש לחלק בין אחריות אונסים לבין אחריות גניבה ואבידה.

ותירץ הרש"ש, שלעולם מצד סברת 'גורם לממון' אין לחלק בין אחריות אונסים לאחריות גניבה ואבידה. והחילוק בין צאן ברזל לשכירות אינו משום שבצאן ברזל יש אחריות גם מאונסים, אלא משום שהבעל מתחייב לפרוע לאשה את דמיהם כפי שויים בשעת הנישואין, ואף אם יוזלו או יוכחשו עליו להוסיף לה את הפרש הדמים.

קושיית הגמרא אינה אלא לאביי

שם. הקשה **השפת אמת** (לעיל ה: ד"ה אמר), הלא מבואר בברייתא שמ'לא ימצא' נתרבה גם שעוברים על חמץ טמון שאינו נראה לעין. ואם כן מה מקשה הגמרא למה נצרך כתוב זה למאן דאמר 'גורם לממון כממון דמי', הלא אף שאינו נצרך לחמץ שקיבל עליו אחריות מכל מקום הוא נצרך ללמדנו שלא יטמין. ותירץ שאכן קושיית הגמרא אינה אלא לשיטת אביי לעיל (ה:) בביאור דברי הברייתא, שנאמר 'לא ימצא' ולא 'לא תמצא' כדי ללמדנו שעוברים בקבלת

קכא. אור שמח (חמץ ומצה פ"ג ה"ח), אחיעזר (שו"ת, מ"ג סי' ד אות ג), וחידושי רבי שמואל (סי' ה אות ג) בשם הגרי"ז. **קכב. מחלוקת** תנאים היא כמובא להלן, ולדעת חכמים דבר הגורם לממון לאו כממון דמי. ולפי הלשון השני, אף לדעת רבי שמעון הסובר שכממון דמי, אין זה אלא לאחר שנאבד הדבר וכבר נתחייב בדמיו, אך כל זמן שהוא בעין אינו נחשב כממונו. **קכג. לכאורה** לפי המובא לעיל מהפני יהושע והגר"א בשיטת רש"י, שעובר גם על חמץ של ישראל אחר שנמצא ברשותו, הגזלן עובר משום שהחמץ ברשותו, ולא משום גורם לממון. **קכד. שהרי** אם בשעת הגזילה היה החמץ שוה זוז, ועתה בשעת איבודו מהעולם שוה ארבעה, אינו משלם אלא זוז כשוויו בשעת הגזילה, ומכאן שאינו חייב על האיבוד אלא על הגזילה. **קכה. ואין** לומר שהגזלן עובר על החמץ משום חיוב ההשבה שיש לו בו, שהרי משנאסר החמץ בהנאה אין בו תורת דמים ואין חל בו חיוב השבה, אלא שאם משיבו נפטר מתשלום דמיו. אור שמח (סס). אך הסיק שהדבר תלוי במחלוקת רש"י (ב"ק קה. ד"ה מיית) ותוספות (סס ד"ה חמר), ולשיטת רש"י אם בשעת הגזילה היה החפץ שוה פרוטה יש חיוב השבה בגופו גם אם עתה אינו שוה פרוטה. **קכו. ואין** לומר שהירושלמי חולק על הבבלי בדין זה, שכן בפרק א' (ה"ג) כתב הירושלמי שמ'לא ימצא' נתרבו פקדונות של נכרי. **קכז. ראה** להלן (ו.) במובא מהרש"ש, שכתב על פי דרכו שהובאה לעיל, שרק לשיטת רבי שמעון עוברים בקבלת אחריות על חמץ של הקדש, אך לשיטת חכמים אין עוברים עליו, משום שהחמץ נחשב כנמצא בבית הקדש, והמקבל עליו אחריות בבית הבעלים אינו עובר. ולפי זה מיושבת קושיית המהרי"ט אלגאזי. **קכח. אך** ראה במנחת אברהם (זבחים עמ' ז) שהביא בשם הגרי"ז, שתמה על דברי המשנה במגילה (ח:), 'אין בין נדרים לנדבות אלא שהנדרים חייב באחריותן', הלא גוף הנדר הוא במה שמחייב האדם את עצמו להקריב בהמה למזבח, ועד שלא הקריבה לא קיים את נדרו, ומה ענין חיוב אחריות לכאן. וגם יש לתמוה על מה שדורשת שם הגמרא חיוב זה ממה שנאמר (ויקרא ו ז) 'ונרצה לו לכפר עליו' את שעליו חייב באחריותו, למה צריך הכתוב להשמיענו דין זה. והוכיח מזה, שאף בנדר יוצא ידי נדרו בהפרשה, ועל כל פנים בהבאתו לעזרה. ולעולם חיוב האחריות אינו מעיקר חובת הנדר, אלא הוא חיוב מחודש שחייבתו התורה באחריותו עד שיוקרב [וראה שם הוכחות נוספות ליסוד זה]. **קכט. והרי** זה כמו שנתחייב לחבירו מנה בתנאי

אחריות גם על חמץ של נכרי שלא כיבשתו. ולפי זה מקשה הגמרא, שלמאן דאמר 'כממון דמי' אין צורך בדרשה זו, ומדוע לא נכתב 'לא ימצא'א.

למה הזכיר רש"י שמי שסובר 'גורם לממון כממון דמי' הוא רבי שמעון

שם. כתב רש"י (לעיל ה: ד"ה למאן) שמאן דאמר זה הוא רבי שמעון. והעיר הצל"ח (נדפ"י שם), מה ראה רש"י לפרש מי הוא מאן דאמר זה, ומהי הנפקא מינה מכך. וכתב (שם ד"ה ולפ"ז) על פי דרכו שהובאה לעיל (שם) בביאור שיטת הלבוש, שהמקבל עליו אחריות בחמץ של ישראל אחר אינו עובר משום שבהגיע זמן איסור החמץ הרי הוא נעשה כעפר בעלמא ובטלה אחריותו. שלפי זה יש להקשות, מה מקשה הגמרא מדוע נצרך ה'לא ימצא' למאן דאמר 'גורם לממון כממון דמי', הלא יש לומר שבא הכתוב לרבות אף חמץ של ישראל, ואפילו שאינו גורם לממון מכל מקום עוברים עליוב. ובכדי ליישב קושיא זו הדגיש רש"י שמאן דאמר זה הוא רבי שמעון. שהרי מבואר להלן (כח.) בשיטתו, שחמץ שעבר עליו הפסח מותר בהנאה מן התורה. ולפי זה אין האחריות מתבטלת אף לאחר זמן האיסור, שהרי חוזר החמץ להיתרו לאחר הפסח, ויש לו לנפקד לעבור אף ללא ריבוי 'לא ימצא'. ואף שמודה רבי שמעון שמדרבנן נאסר החמץ לאחר הפסח, מכל מקום אי אפשר לומר שבא הכתוב לחייב את הנפקד, שהרי מן התורה פשוט שהוא עובר, לפי שהחמץ מותר והאחריות קיימת גם בפסח.

והחתם סופר (ד"ה המימפ) כתב בביאור כוונת רש"י, שלשיטת רבי יהודה להלן (כח.) שחמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה מן התורה, היה מקום לומר, שנצרך ה'לא ימצא' להשמיענו, ששומר חנם שמופקד אצלו חמץ של ישראל אחר עובר עליוג. שכן מבואר להלן (יג.), ששומר שהופקד אצלו חמץ צריך למוכרו לנכרי בערב פסח קודם זמן איסורו, כדי למנוע הפסד מהמפקיד, שהרי אם יעבור עליו הפסח יאסר בהנאה. וכתב **המגן אברהם** (סי' תמג סק"ה), שאם לא מכרו הרי הוא פושע, כדין שומר חנם שהיה לו לקדם ברועים ומקלות ולא קידם שמתחייב בתשלומים. אלא שכל זמן שהחמץ בעין הרי הוא אומר למפקיד 'הרי שלך לפניך' ונפטר בהשבתו, משום שהיזק שאינו ניכר הוא. אך אם נאנס החמץ וכבר אינו בעין חייב השומר לשלם לבעלים את דמיו משום פשיעתו הראשונה, במה שלא מכרו קודם זמן איסורו. אמנם דין זה אינו מוכרח מסברא, שכן לכאורה יכול השומר לטעון לבעלים, הלא אתה פשעת במה שלא מכרתו לנכרי במקום שנמצאת בו. ואם כן יש לומר, שבא ה'לא ימצא' להשמיענו שמכל מקום הוא נחשב לפושע, והיה עליו למוכרו מספק, שמא לא מכרו הבעלים. ובכדי ליישב מדוע מיאנה הגמרא לתרץ כן, כתב רש"י שהסובר שגורם לממון כממון דמי הוא רבי שמעון, ולשיטתו מן התורה אין החמץ נאסר לאחר הפסח, ולא הפסיד השומר את הבעלים בכך שלא מכרו, ועל כן לשיטתו אי אפשר להעמיד את דרשת הכתוב באופן האמור.

מדוע דבר הגורם לממון כממון דמי רק כשאינו בעין

סלקא דעתך אמינא הואיל וכי איתיה הדר בעיניה לאו ברשותיה קאי קמשמע לן. פירש רש"י (ד"ה הואיל), שלא אמר רבי שמעון שדבר הגורם לממון כממון דמי אלא כשהדבר אינו בעין, כגון בגונב קדשים שהמקדיש חייב באחריותם, שאף על פי שאין חיוב כפל לגונב מהקדש, מכל מקום הוא חייב לשלמו למקדיש. שכן מאחר שהוא חייב ממון אחר תחתיהם וגרם לו הגנב הפסד ממון, הרי זה כמו שגנב ממנו.

והבין הקצות החושן (סי' שפו סק"ז) בדברי רש"י, שלא אמר רבי שמעון שדבר הגורם לממון כממון דמי אלא לענין חיובי נזיקין או גניבה, שהגנב מתחייב אותם למי שמפסיד מהגניבה. אך לענין הבעלות על עצם הדבר, אינו נחשב כבעלים עליו מחמת שהוא מרויח ממון מקיומו ויפסיד ממון אם יאבד. **והוסיף הקובץ שיעורים** (חולין יח) בביאור הדברים, שחיוב הגנב למקדיש אינו משום שגורם לו הפסד ממון, שאם כן אין עליו לשלם אלא את דמי ההיזק ותו לא, אבל כפל אינו משלם אלא למי שהחפץ שלוד. אלא שלענין התשלומים על נזקי הדבר או על גניבתו, זה שאיבוד החפץ גורם לו ממון נחשב לבעלים עליוה.

עוד פירש הקובץ שיעורים על פי המבואר בסוכה (לה.), שאף למאן דאמר 'מעשר שני ממון גבוה' מכל מקום גוף הדבר שלו, אלא שהדין ממון שבו הוא לגבוה, ומשום כן לשיטה אחת שם יוצאים בו ידי חובת אתרוג. ומבואר מזה, שגוף החפץ ושווי דמיו הם שני דברים נפרדים. ועל דרך זו יש לבאר גם את ענין 'גורם לממון', שהמקדיש נחשב לבעלים רק על דמי הדבר ולא על גופו. לפיכך אין זו סיבה אלא לענין חיוב הגנב בכפל, שכן חיובי גניבה הם על דמי הגניבה, אבל בכדי לעבור על 'בל יראה' צריך שיהיה גוף החמץ שלו.

אך האחיעזר (ח"ג סי' סנ) פירש, שלעולם גורם לממון נחשב לממון לכל דבר ולא רק לענין תשלומי הדבר, אלא שהפקדון גורם לממון רק לאחר שנגנב ונתחייב השומר מחמתו ממון, אך כל זמן שהוא בעין עדיין לא מתחייב השומר מחמתו כלום.

סתירות מכמה מקומות על תירוץ הגמרא האמור

שם. הקשה הקצות החושן (שם), הלא שנינו בברייתא בסנהדרין (קיג:) שקדשי מזבח של עיר הנדחת ימותו, משום שאף הם בכלל מה שנאמר בה (דברים יג יז) 'ואת כל שללה תקבוץ וגו' ושרפת באש'. ומבקשת הגמרא (שם) להעמיד דין זה בקדשים שחייב באחריותם, וכשיטת רבי שמעון הסובר 'גורם לממון כממון דמי', ועל כן הם נחשבים לממון המקדיש והרי הם בכלל 'שללה'. הרי שלא רק לענין התשלומים נחשב המקדיש לבעלים עליהם, אלא נחשבים הם לממונו לכל דבר, ואף בעודם בעין.

עוד הקשה הרש"ש (ד"ה פד"ם) ממה ששנינו בבבא מציעא (נו:), שאף שאין להקדש אונאה, מכל מקום קדשים שחייב באחריותם יש להם אונאה, משום שנחשבים לממון המקדיש. הרי שאף כשהם בעין הם נחשבים לממונו משום שהגורם לממון כממון דמי.

עוד הקשה הקובץ שיעורים (שם) מדברי הגמרא בבבא קמא (עו.) שהגונב בהמה והקדישה לתשלום נדרו, לדעת רבי שמעון אינו מתחייב בתשלומי ארבעה וחמישה כדין גנב שטבח ומכר, משום שלשיטתו שדבר הגורם לממון כממון דמי אין ההקדש נחשב למכירה, שהרי אף לאחר הקדשתה עדיין היא ברשות הגנב, לפי שחייב באחריותה. הרי שגם קדשים בעין נחשבים לממון המקדיש. **עוד הקשה הקובץ שיעורים** (חולין יז) מהמובא בירושלמי (פ"ג ה"ג), שבברייתא אחת שנינו 'לך אין אתה רואה, אבל רואה אתה לגבוה', ובברייתא אחרת שנינו, 'אפילו לגבוה'. ומפרש הירושלמי, שהברייתא השניה מדברת בחמץ של קדשים שחייב באחריותם, והיא שנויה בשיטת רבי שמעון הסובר 'דבר הגורם לממון כממון דמי'. והרי לפי המבואר בסוגייתנו לא אמר רבי שמעון שכממון דמי אלא כשהדבר אינו בעין.

ותירץ האחיעזר (ח"ג סי' סנ) את קושיית קצות החושן על פי דרכו שהובאה לעיל, שהחילוק בין דבר שישנו בעין לבין אם אינו בעין הוא רק בפקדון, ולא בקדשים. שכן הפקדון גורם לממון רק לאחר שנגנב ונתחייב השומר מחמתו ממון, אבל כל זמן שהוא בעין עדיין לא מתחייב השומר מחמתו כלום. אך בקדשים שחייב באחריותם, אף בעודם בעין הם גורמים ממון למקדיש, שהרי הוא פורע בהם את חובת נדרו, ומחמת השתמשות זו שהוא משתמש בהם הרי הם נחשבים לממונו. ולפי זה מיושבות גם קושיות הרש"ש והקובץ שיעורים האמורות.

מה היא בהמת ארנונא

בעו מיניה מרבא בהמת ארנונא חייבת בבכורה או אין חייבת בבכורה.

פירש רש"י (ד"ה ארנונא), שארנונא הוא מס המלך, שעל הבעלים לתת עשירית מבהמותיו למלךז. אך **רבינו חננאל** (ד"ה נהמת) פירש, שבהמת ארנונא היא בהמה ששותפים בה ישראל ונכריח. ותמהו **רבינו דוד** (ד"ה נהמת) **וחידושי הר"ן** (ד"ה והן) על דבריו, הלא להלן מבואר שעיסת ארנונא חייבת בחלה, והרי משנה מפורשת היא בחלה (פ"ג מ"ה) ששותפות נכרי פוטרת מחלה, ואם כן איך יתכן שארנונא היא שותפותט.

ותירץ המאירי (ד"ה נהמת), שטעם מה שמבואר להלן שעיסת ארנונא חייבת בחלה הוא משום מראית עין, שמא יטעו ויאמרו שהיא עיסת ישראל, ומה ששנינו במשנה בחלה שהיא פטורה, כוונתה היא לעיקר דין עיסה זו מן התורה. עוד תירץ, שבמשנה מדובר באופן שאין לחשוש בו למראית עין, וכגון שהנכרי עומד שם וניכר לכל שיש לו חלק בה. **עוד הקשה המהר"ם חלאווה** (ד"ה נהמת),

---

שיאבד חפץ מסוים שאסור בהנאה, וכי משום זה נאמר שאותו חפץ נחשב לממון. **א. אמנם** תירוץ זה אינו אלא לפי דרכו השניה של השפת אמת שהובאה לעיל (ה:) בביאור דברי אביי. אך לדרכו הראשונה דרשה זו אינה אלא לפי ההוה אמינא של הברייתא, אך למסקנא שעוברים רק על חמץ שקיבל עליו אחריות, אין שום מקום לחלק בין נכרי שכיבשתו ללא כיבשתו, ואין צורך בדרשה האמורה. **ב. צריך** ביאור בדבריו, הלא מאחר שבטלה האחריות הרי זה כחמץ שלא קיבל עליו אחריות שנתמעט מ'לך', ואיך יתכן שבא הכתוב לרבותו. **ג. הדבר** יתכן רק לפי השיטה שהובאה לעיל (ה:), שבלי קבלת אחריות אין עוברים על חמץ של ישראל אחר. **ד. אך** ראה בתוספות (ב"ק עג: ד"ה ופגר) שדימו דין 'גורם לממון' לדין גרמי. **ה. שכן** הבעלות על הדבר יכולה להתחלק, שלענין אחד נחשב אדם זה לבעלים, ולענין אחד נחשב אדם אחר לבעלים. וכן מצינו שאפשר למכור פרה לענין תשלומי הכפל, שנחשב הלוקח לבעלים רק לענין זה שאם תיגנב ישלם לו הגנב את הכפל. וכן אפשר למכור עבד לענין קנס, שאם יגח אותו שור יחשב הלוקח לבעלים עליו לגבות את שלשים השקלים מבעל השור. קובץ שיעורים (שם). וכעין זה הביא בחידושי רבי שמואל (חולין קט) בשם הגרש"ש, אך הוסיף שאפילו אם נאמר שאי אפשר להקנות בעלות בחפץ לענין תשלומיו, מכל מקום בדין 'גורם לממון' נתחדש שהוא נחשב בעלים לענין התשלומים. **ו. וכן** כתב הקובץ שיעורים (חולין יח), והוכיח (חולין יח) כחילוק זה ממה שאם נאסר הפקדון בהנאה ודאי מותר לשומר להחזירו לבעליו, ואינו נחשב כפורע חובו באיסורי הנאה, שהרי כל זמן שהפקדון בעין לא חל עליו שום חיוב. מה שאין כן בנודר 'הרי עלי בהמה לגבוה', ולאחר שהפרישה נאסרה בהנאה, עליו להביא בהמה אחרת, שכן אסור לו לפרוע את חובו בממון שאסור בהנאה. **ז. שנאמר** בעזרא (ו כד) 'די כל כהניא ולויא זמריא תרעיא נתיניא ופלחי בית אלהא דנה מנדה בלו והלך לא שליט למרמא עליהם'. שכל הכהנים והלויים והמשוררים והשוערים ועובדי עבודת בית ה' יהיו פטורים ממסי המלך הקרויים 'מנדה' 'בלו' 'והלך'. ומבואר בבבא בתרא (ח.) ש'הלך' זו ארנונא. רבינו דוד (ד"ה ועיקר) וחידושי הר"ן (ד"ה והן). **ח. ולשיטתו** 'ארנונא' היא מלשון שותפות, ככתוב (דברים כה יג) 'כי ארנון גבול מואב בין מואב ובין האמורי'. מהר"ם חלאווה (ד"ה נהמת). **ט. וכבר** הקשה הירושלמי (חלה פ"ד ה"ד) מה בין ארנונא לשותפות, וחילק ביניהן, כפי שיובא להלן.

שאם ארנונא היא שותפות, מה השייכות של ספק זה לסוגייתנו הדנה באיסור חמץ של נכרי. אלא בהכרח שהיא מס המלך, ומביאה הגמרא ספק זה אגב דברי רבא שהובאו לעיל, שאמר לבני מחוזא שעליהם לבער חמץ שעליהם ליתנו לאנשי צבא המלך.

הקשר שבין הספק האמור לסוגייתנו

שם. הפני יהושע (ד"ה נעו) כתב לבאר את הקשר שבין הספק האמור לסוגייתנו באופן אחר. שלעיל נתבאר שהישראל עובר על חמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות, ולא רק למאן דאמר 'דבר הגורם לממון כממון דמי', אלא אף למאן דאמר 'לאו כממון דמי' נתרבה מ'לא ימצא' שעוברים עליו. ולפי זה היה מקום לומר, שבהמת ארנונא תיפטר מבכורה אפילו שיכול הישראל לסלק בדמים, לפי שהיא גורמת לנכרי לממון, שהרי אם תאבד יפסיד את דמיה, ומשום כך יש לה להיחשב כיד נכרי באמצע'. ואף על פי כן פשט רבא שהיא חייבת בבכורה, ודווקא לענין חמץ גורם לממון כממון דמי, לפי שאיסורו תלוי במה שהוא מצוי בידך'יא.

מה בין בהמת ארנונא ללוקח בהמה מן הנכרי בצאן ברזל

כל היכא דמצי מסלק ליה בזוזי לא קא מיבעיא לן דחייבת. התוספות (ד"ה התם), הלא שנינו במשנה בבכורות (טז.), שהמקבל בהמות בקנין צאן ברזל מן הנכריי'ב, ולדותיהן פטורות מן הבכורה. ומבואר בבבא מציעא (ע:) בטעם הדבר, שאפילו שיכול הישראל לסלקו בדמים מכל מקום הן נחשבות לבה[אוצר החכמה]רי, משום שאם לא ימצא הנכרי דמים לגבות מהם יטול אותן עצמן. ותירצו, ששם היתה הבהמה מתחילה של נכרי, ומכיון שאם לא ימצא דמים יטול את הבהמות, אינן יוצאות מרשותו לגמרי, ועדיין הן נחשבות כיד נכרי באמצע. אבל כשהבהמה היא של הישראל, אפילו שאם לא ימצא הנכרי דמים לגבות מהם יטול מן הבהמה, לעת עתה אין היא נכנסת לרשותו, שכן ביד הישראל לסלקו בדמים.

והקשה השפת אמת (ד"ה אלא), שאם יש לחלק בין יציאת הבהמה מרשותו לבין כניסתה לרשותו, מה מקשה הגמרא לעיל שלשיטת רבי שמעון הסובר 'דבר הגורם לממון כממון דמי' אין צורך ב'לא ימצא' כדי לאסור חמץ נכרי שקיבל עליו הישראל אחריות. הלא יש לתרץ, שלא אמר כן רבי שמעון אלא בקדשים שהיו ברשות הישראל עד שהקדישם, שמשום שחייב באחריותם אינם יוצאים מרשותו אף לאחר שהקדישם. אבל חמץ שמתחילה הוא של הנכרי אין די בקבלת האחריות כדי להכניסו לרשות הישראל, ועל כן צריך הכתוב לאוסרו'ג. **וכתב** ליישב את קושיית התוספות באופן אחר, שבהמת ארנונא אינה אלא חוב למלך, ועל כן מאחר שיכול הישראל לסלקו בדמים אינה יוצאת מרשותו. מה שאין כן במקבל בהמה מן הנכרי בצאן ברזל, שמכיון שהנכרי חולק עמו בולדות הרי הוא נחשב כשותף בבהמהיד.

ספק הגמרא הוא רק באופן שבסוף לא נגבתה הבהמה

כי קא מיבעיא לן היכא דלא מצי מסלק ליה בזוזי. להלן (ו:) נחלקו אמוראים בגביית בעל חוב, לדעת אביי למפרע הוא גובה, וכשגבה לפירעון חובו דבר המשועבד לו בחובו, מתברר למפרע שהיה חפץ זה קנוי לו משעת ההלואה. ולדעת רבא מכאן ולהבא הוא גובה ולא למפרע, משום שיכול היה הלוה לסלק לו את חובו בדמים. וכתבו התוספות בגיטין (מ: ד"ה הקדש), שבמקום שאין הלוה יכול לסלק בדמים, אף רבא מודה שלמפרע הוא גובה. ולפי זה הקשה הקובץ שיעורים (חוס' כתובות פ), מה הסתפקה הגמרא בבהמת ארנונא באופן שאינו יכול לסלק בדמים, הלא לדברי הכל המלך גובה אותה למפרעטו. ותירץ, שהספק הוא באופן שלבסוף לא גבה המלך את הבהמה, אלא גבה את חובו בדמים.

גירסאות הראשונים בדין בהמת ארנונא ועיסת ארנונא

איכא דאמרי אמר רבא בהמת ארנונא פטורה מן הבכורה ואף על גב דמצי מסלק ליה עיסת ארנונא חייבת בחלה ואף על גב דלא מצי מסלק ליה. פירש רש"י (ד"ה ומע"ג, ד"ה עיסת), שכל זמן שלא סילק הישראל את חובו בדמים יש למלך שייכות בבהמות, ועל כן הן פטורות מבכורה. ומה ששנינו בברייתא שארנונא חייבת, אינו לענין חיוב בכורה אלא לענין חיוב חלה. שלפי שאין עליה קול שיש למלך חלק בהטז, אם יאכלנה ללא הפרשת חלה יאמר הרואה שאוכל טבל, ועל כן גזרו חכמים להפריש ממנה חלה משום מראית עין. **והקשו התוספות** (ד"ה נהמת) על דבריו, הלא שנינו בפירוש בתוספתא (נכורות פ"ג ה"ג) 'בהמת ארנונא חייבת בבכורה'יז.

והתוספות הרשב"א משאנץ ותוספות רבינו פרץ (ד"ה נהמת) הביאו בשם הרשב"ם שגרס להיפך, 'בהמת ארנונא חייבת, אף על גב דלא מצי מסלק. עיסת ארנונא פטורה, אף על גב דמצי מסלק'. שבכור שנולד יוצא עליו קול שהוא בכור, ומאחר שאין הכל יודעים שנולד מבהמת ארנונא מכוער הדבר לנהוג בו מנהג חולין ולגוזזו ולעבדו. אבל בעיסה אין הכל יודעים שלא הופרשה ממנה חלה. אך הביאו בשם רבינו תם, שגם על גירסא זו יקשה ממה ששנינו בתוספתא (חלה פ"ו ה"ד) 'עיסת ארנונא חייבת בחלה'יח. וכן מבואר בירושלמי בחלה (פ"ג ה"ד)יט. והוסיף **בתוספות הרא"ש** (ד"ה נהמת), שבהכרח צריך לומר שלא שמע רבא מתוספתא זו.

והתוספות (שם) הביאו, שיש גורסים בדברי האיכא דאמרי, 'בהמת ארנונא פטורה, והוא דלא מצי מסלק בזוזי. עיסת ארנונא חייבת אף על גב דלא מצי מסלק ליה'. ולפי זה מתיישבות שתי התוספתות האמורות.

והמגיני שלמה (ד"ה נהמת) כתב ביישוב שיטת רש"י מקושיית התוספות, שלפי כל השיטות יקשה מדוע התעלמה הגמרא מדברי תוספתות אלו, הלא היה לה להביא מהן ראיה לדברי רבא לכל הפחות לענין עיסה. ומכך נראה שלא חשה הגמרא לדבריהן, ושמא לא נשנו על ידי רבי חייא ורבי אושעיא.

והשפת אמת (נמוס' שם) תירץ, שיתכן שהתוספתא מדברת באופן שלבסוף סילק הישראל את חובו בדמים, ובאופן זה נתברר למפרע שאין לנכרי שייכות בבהמה, והולד שנולד קודם לכן נתקדש בבכורה. ומה שמבואר בסוגייתנו שהיא פטורה, הוא באופן שלבסוף לא סילק בדמים, ונתברר למפרע שהיתה יד נכרי באמצעך.

מדוע יש לנכרי שייכות בארנונא

שם. לשיטת רש"י שהובאה לעיל, בהמת ארנונא פטורה מבכורה אפילו שיכול לסלק את חובו בדמים, משום שכל זמן שלא סילק בדמים יש למלך שייכות בה. וכתב הקובץ **שיעורים** (חוס' כח), שכן הוא דווקא לענין בכורה, שכל שיש יד נכרי באמצע פטורה. אבל לשאר דיני התורה, כל שיכול הישראל לסלק בדמים הרי הוא נחשב לבעלים גמור. שהרי לשיטת רבא להלן (ו:) שבעל חוב מכאן ולהבא הוא גובה, עובר הישראל ב'בל יראה' על חמץ שלו המשועבד לנכרי, ואפילו שלבסוף גבאו הנכרי בחובו.

עוד כתב הקובץ שיעורים, שלענין חלה לא מצינו פטור של יד נכרי באמצע, אלא חיובה תלוי בעיקר הבעלות, האם העיסה היא של הישראל או של הנכרי, וכמו לענין חמץ. ולפי זה צריך לומר, שהטעם המבואר בגמרא שעיסת ארנונא חייבת משום מראית עין, אינו נצרך אלא לאופן שאינו יכול לסלק בדמים, אבל באופן שיכול לסלק בדמים היא חייבת בחלה מעיקר הדין, לפי שאינה נגבית אלא מכאן ולהבא ולא למפרע, ועדיין היא של הישראל.

אך הראש יוסף (נרש"י שם) כתב, שסברת רש"י שכל זמן שלא סילק בדמים יש לנכרי שייכות בה, היא דווקא במלך, שהבהמה נחשבת כאילו כבר באה לרשותו.

מהר"ם חלאווה (שם). **יא. ואף** שלענין דיני ממונות גורם לממון לאו כממון דמי, שכן מבואר בברכות (יט:) שאין למדים ממון מאיסור, מכל מקום חיוב בכורה וחלה שהם דיני איסור יש ללומדם מחמץ. ואין לומר שרק לחומרא חידשה התורה בחמץ דין זה, שכן בדינים דאורייתא אין לחלק בין קולא וחומרא, כמבואר בכמה מקומות בדברי התוספות. פני יהושע (שם). **יא. אך** בהגהות רא"מ הורוויץ (ד"ה נהמת) הוכיח מדברי הגמרא ביבמות (סו:) שאחריות מאונסים נחשבת לבעלות גם לענין אכילת תרומה, שכן עבדי צאן ברזל של כהן יוצאים בשן ועין על ידו משום שהוא חייב באחריותם, ואפילו שהם חוזרים לאשה לאחר גירושיה [ראה לעיל בענין 'מדוע הגמרא אינה מחלקת בין אחריות' וכו' בהרחבת הדברים]. ולפי זה כתב, שיש לפטור בהמת ארנונא מבכורה אפילו אם הישראל יכול לסלק בדמים, שהרי אם תיאנס המלך יפסידה. **יב. שלוקח** את הבהמות כדי לגדל מהן ולדות, ועד שלא יפרע את דמי הבהמות לנכרי הם חולקים ביניהם את ריוח הולדות. **יג. ובתחילה** כתב ליישב, שגם בשומר שקיבל עליו אחריות על נכסי הקדש ונגנבו ממנו משלם לו הגנב כפל משום סברת 'דבר הגורם לממון כממון דמי'. אך עדיין הקשה, מנין לה לגמרא שגם באופן זה נאמרה סברא זו. **יד. אך** כתב, שיתכן לפרש כן רק לשיטת רש"י בבכורות (טז. ד"ה המקנן), שהם חולקים בגוף הולדות. אך לשיטת הרמב"ם (נכורות פ"ד ה"ד) על פי הלחם משנה, שאין הנכרי נוטל חצי מגוף הולדות אלא רק מדמיהם, אף צאן ברזל אינו אלא חוב ולא שותפות. **טו. אך** ראה בראש יוסף (ד"ה ולדדי) שכתב, שספק הגמרא היה רק בדרבנן, האם חייבוה חכמים בבכורה משום מראית עין או לא. **טז. לפי** שאין למלך חלק ברור בה, אלא שעל הישראל לתת לו מקצת ממנה. חידושי הר"ן (ד"ה והן) ורבינו דוד (ד"ה ועיקר). והרש"ש (ד"ה מ"ט) פירש, שלעיסה אין קול משום שדרך המלך ליטול ארנונא מן התבואה ולא מן העיסה, כמשמעות ברש"י (ד"ה ארנונא). **יז. והוסיפו** התוספות, שכמו כן שנינו בתוספתא שעיסת ארנונא חייבת. ופירש המהרש"א (נמוס' שם), שבכוונתם להקשות משם קושיא נוספת על רש"י. שכן לפי רש"י בברייתא לא הוזכר אלא שארנונא חייבת, ולא נתפרש בה לענין מה היא חייבת. ולפי הלשון הראשונה בדברי רבא היא מדברת לענין בכורה, ולפי הלשון השניה היא מדברת לענין חלה. ועל כך הקשו התוספות, מה שנקטה הברייתא בסתם שארנונא חייבת בהכרח שכוונתה לבכורה ולא לחלה, שהרי כבר שנתה בפירוש שעיסת ארנונא חייבת בחלה. **יח. גם** התוספות (ד"ה נהמת) הביאו תוספתא זו, והוסיפו בדבריה 'אף על גב דלא מצי מסלק ליה'. אך כתב המגיני שלמה (ד"ה נהמת), שאין נראה שזו היא לשון התוספתא, שכן לשון תלמוד היא, ולא נמצאה כמותה בברייתות בשום מקום. אלא ששנינו בתוספתא שם, 'עיסת ארנונא חייבת בחלה, מפני שחייב באחריותה עד שעה שימסור'. ומכך נראה שדבריה אמורים אף כשאינו יכול לסלק בדמים, שכן אם יכול לסלק הרי מבואר בסוגייתנו שהיא ממון ישראל לגמרי וחייבת, ומה נצרכה התוספתא לטעם שהוא חייב באחריותה. אמנם בסוגייתנו מבואר, שעיסת ארנונא חייבת גם כשיכול לסלק בדמים משום מראית עין, ולא כדברי התוספתא שהוא משום שחייב באחריותה. **יט. שכן** שנינו במשנה (שם), נכרי שנתן לישראל לעשות לו עיסה פטורה מן החלה. ומקשה הירושלמי, מה בינה לעיסת ארנונא שחייבת בחלה. ותירץ, שעיסת ארנונא היא ברשות הישראל, שמא ימלך הנכרי ולא יטלנה. **כ. אך** כתב, שלפי זה לא היה רש"י צריך לפרש שהברייתא נשנתה בסתם, ודבריה אמורים בחלה ולא בבכורה, אלא היה יכול לפרש שהיא מדברת באופן שלבסוף סילק בדמים.

מהו החידוש ברישא של הברייתא

נכרי שנכנס לחצירו של ישראל ובציקו בידו אין זקוק לבער. פירש רש"י (ד"ה אין), שאינו חייב להוציא את הנכרי מרשותו. ורבינו חננאל (ד"ה ת"ר) פירש, שאינו חייב להוציא את החמץ מיד הנכרי ולבערו. וכתב המאירי (ד"ה גוי) שלפי דבריהם אין בדין זה שום חידוש, וצריך לומר שהזכירה אותו הברייתא משום החידוש המבואר בהמשך דבריה. והמשנה ברורה (סי' תמ ס"ק סז) כתב בשם האחרונים, שהחידוש הוא שאין לחשוש שמא יבוא לאוכלו, שכן החמץ תחת יד הנכרי והוא משמרו.

והמאירי פירש את דברי הברייתא באופן אחר, על פי שיטתו שהובאה לעיל (ה:), שאין עוברים על חמץ של נכרי אלא בקבלת אחריות מגניבה ואבידה, ולא בקבלת אחריות מפשיעה בלבד. שלפי זה יש לפרש, שהניח הנכרי את החמץ ברשות הישראל, ונעשה עליו הישראל שומר חנם, ו'בציקו בידו' היינו ביד הישראל[כא]. ואין כוונת הברייתא לידו ממש אלא לרשותו, ובאה להשמיענו שאפילו שנעשה שומר חנם אינו עובר עליו עד שיקבל עליו אחריות שומר שכר.

שיטת רש"י בדין 'יחד לו בית'

יחד לו בית אין זקוק לבער. פירש רש"י (ד"ה יחד), שאמר הישראל לנכרי 'הרי ביתי לפניך, הנח את חמצך באחת מזויותיו', ולא קיבל עליו אחריות על החמץ, ומשום כן אינו עובר עליו. ותמהו התוספות (ד"ה יחד) על דבריו, הלא בלי קבלת אחריות אין עובר הישראל על חמץ הנכרי בכל אופן שהוא[אהרונים 2018], אפילו אם לא ייחד לו בית.

וכתב הרמב"ן (ד"ה הא) ביישוב קושיא זו, שמדובר בנכרי שהפקיד אצלו בסתם, שאם לא אמר לו כלום, נעשה הישראל שומר חנם על החמץ[כב], ומשום כן הוא עובר עליו. אבל אם אמר לו הישראל 'הרי ביתי לפניך', אינו מקבל עליו אחריות כלל[כג], ואינו עובר[כד]. אך דחה הרמב"ן (ד"ה ומ"מ) פירוש זה, משום שבנכרי אין דיני שמירה, וכל זמן שלא קיבל הישראל אחריות בפירוש אינו מתחייב כלום.

ותירץ השאגת אריה (סי' פח), שאחריות פשיעה ישנה גם בנכרי, משום שפושע הוא כמזיק, כמבואר ברמב"ם (שמירות פ"ב ה"ג).

עוד הקשה **רבינו דוד** (ד"ה ואם) על התירוץ האמור, הלא אף אם יש בסתם קבלת אחריות של שומר חנם, מכל מקום אין די בה כדי לעבור ב'בל יראה', ואין עוברים אלא באחריות גניבה ואבידה[כה].

והמגן האלף (סי' תמ סק"ד) ביאר את דברי רש"י על פי שיטת הרמב"ם (שמירות פ"ב ה"ח), ששומר אינו מתחייב בחיובי שמירה אלא על ידי קנין. ולפי זה יש לומר שהברייתא מדברת באופן שלא משכו הישראל, אלא אמר לו להניח בחצירו, וכשמניחו בחצר קונהו הישראל בקנין חצר להתחייב עליו. אך אם ייחד לו בית קונה הנכרי בית זה כשמניח בו את החמץ, ושוב אינו נחשב כחצירו של הישראל, ומאחר שלא עשה קנין בחמץ אינו חייב באחריותו.

שיטת התוספות בביאור הדין האמור

שם. התוספות (ד"ה יחד) פירשו בדברי הברייתא, שמדובר באופן שהישראל קיבל עליו אחריות, ואף על פי כן אם ייחד את הבית לנכרי והשאילו את מקום החמץ, אינו עובר עליו, משום שדרשו ממה שנאמר 'לא ימצא', מי שמצוי בידך, יצא זה שאינו מצוי בידך. והוסיפו, שאף שרק רב אשי מפרש כן בדרשת הברייתא, אבל רב פפא מפרש את דברי הברייתא באופן אחר, מכל מקום גם הוא מודה לעיקר דין האמור, אלא שלשיטתו מקורו אינו מדרשה אלא מסברא, שמכיון שייחד לו בית הרי זה כמקבל אחריות על חמץ של נכרי בבית הנכרי, שפשוט שאינו עובר עליו[כו].

אך מדברי התוספות רי"ד (ד"ה תמ, ד"ה רב תמי) נראה, שנחלקו אמוראים אלו בביאור עיקר דין הברייתא. שלדעת רב פפא בייחד לו בית אינו זקוק לבער, משום שבאופן זה לא קיבל עליו אחריות, כדברי **רש"י**. אך לדעת רב אשי, אפילו כשקיבל אחריות אינו עובר משום הדרשה האמורה מ'לא ימצא'.

באיזה חמץ נאמר המיעוט האמור

שם. התוספות רי"ד (ד"ה ולמימרא) פירש כדרך **התוספות**, אך כתב שדווקא בחמץ שאינו שלו שכל איסורו הוא רק משום קבלת אחריות, אינו עובר עליו אלא כשהוא ברשותו. שכן בכל מקום שהוא נמצא הוא של הנכרי, ואם ירצה ליטול את חמצו אין הישראל יכול לעכב בידו. ומן הדין היה ראוי שלא יעבור עליו הישראל כלל, אלא שבקבלת אחריות נתרבה חמץ זה לאיסור מ'לא ימצא', ולא נאמר ריבוי זה אלא 'בבתיכם', ולא בביתו של הנכרי. אבל בחמץ של ישראל עובר הבעלים אף כשאינו ברשותו[כז], שכן בכל מקום שהוא נמצא הרי הוא כברשותו[כח]. והוכיח כן מהמבואר להלן (לא.), שנכרי שהלוה לישראל ומשכן הישראל את חמצו בידו, הרי הוא עובר עליו, משום שנכרי איו קונה משכון. הרי שכל שלא קנאו הנכרי הישראל עובר עליו, ואפילו כשהוא ברשות הנכרי. **אך הרא"ש** (סי' ד) הביא בשם **הגאונים**, שישראל שהפקיד את חמצו אצל ישראל אחר, וקיבל הנפקד אחריות עליו, הנפקד חייב בביעורו ולא המפקיד. ואף על פי שהחמץ של המפקיד, אינו עובר עליו, משום שאינו ברשותו[כט]. וכן כתבו **הרמב"ן** (ד"ה אבל, עה"מ שמות יג יט)**ל**, **והר"ן** (על הרי"ף, ד"ה אבל), שאף על חמץ שלו אינו עובר מן התורה כל שאינו ברשותו. ומה ששנינו להלן בנכרי שהלוה את ישראל על חמצו שהישראל עובר עליו, אינו אלא מדרבנן, שהחמירו חכמים בכל חמץ של ישראל והצריכו לבערו בכל מקום שהוא[לא]. אבל בחמץ של נכרי שקיבל עליו הישראל אחריות, לא אסרו חכמים כל שאינו ברשותו של ישראל. **והביאו** הגאונים והרמב"ן ראיה לדבריהם, ממה ששנינו במכילתא (מסכתא דפסחא פי"ז) על הכתוב (שמות יג יט) 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם', למה נאמר 'בבתיכם', אלא לפי שנאמר (שם יג ז) 'ולא יראה לך שאור בכל גבולך', יכול כמשמעו [שלא יראה בשום מקום], תלמוד לומר 'בבתיכם'. מה ביתך ברשותך, אף גבולך ברשותך. יצא חמצו של ישראל שהוא עובד כוכבים, אף על פי שיכול לבערו אבל אינו ברשותו. יצא חמצו של עובד כוכבים ברשות ישראל, וחמץ שנפלה עליו מפולת, אף על פי שהוא ברשותו אבל אינו יכול לבערו[לב].

דרך הפרי חדש בשיטת הגאונים

הפרי חדש (סי' תמ ס"ג) הבין בדברי **הגאונים**, שטעם מה שהמפקיד נפטר מביעור הוא משום שהנפקד קיבל עליו אחריות. אך תמה, מדוע קבלת האחריות פוטרת את הבעלים, הלא אם קבלת אחריות מחייבת את הנפקד אפילו שאין החמץ שלו, כל שכן שהבעלות הגמורה של המפקיד מחייבת אותו. ואף שנראה מדבריהם שנפטר גם משום אחריות הנפקד וגם משום שאין החמץ ברשות המפקיד, מכל מקום תמוה צירוף זה. שכן ממה נפשך, אם מה שאין החמץ ברשותו גורם את הפטור למה צריך שיקבל עליו הנפקד אחריות. ואם האחריות גורמת את הפטור למה צריך שלא יהיה החמץ ברשות המפקיד[לג].

כא. עוד כתב המאירי, שאף אם נאמר ש'בידו' היינו ביד הנכרי, מכל מקום יש לפרש שנכנס לשם כדרך אכסנאי, ובשעה שנכנס היה בציקו בידו, ואחר כך הניחו עם כליו. **כב. כמבואר** בבבא קמא (מח:), שהאומר לחבירו הכנס שורך לרשותי הרי הוא מתחייב בשמירתו. ר"ן (על הרי"ף ד"ה גרסינן). **כג. כמבואר** בבבא מציעא (מט:), שהאומר לחבירו הרי ביתי לפניך, אפילו שומר חנם אינו נעשה עליו. רמב"ן (שם). **כד. וכן** כתבו הבה"ג (הל' פסח ד"ה ומקן דמפקיד) **והשאילתות** (שמ"ק עח), שאם אמר לנכרי הרי ביתי לפניך שמירת החמץ היא על הנכרי, ועל כן אין הישראל עובר עליו. וכתב הרמב"ן (שם) שאף הם כיוונו לפירוש האמור. והוסיף שכן נראה ממה שלא הביא הרי"ף דין זה, שהוא משום שכבר נכלל בדברי הברייתא לעיל (ה:), שכל לא קיבל אחריות אינו עובר. **כה. אמנם** נחלקו הראשונים בענין זה, אך התוספות (ג"מ פג: ד"ה לימור) כתבו בשיטת רש"י, שעובר רק כשקיבל אחריות מאונסים. וראה לעיל (ה:) בענין 'איזה חיוב אחריות אוסר בבל יראה' בהרחבת הדברים. **כו. ותמה** החתם סופר (ד"ה ונקטו), הלא מבואר בגמרא שמצד הסברא יש לו לישראל לעבור, שהרי הלכה בידינו ששכירות לא קניא ונחשב הבית לרשות הישראל, ורק מהדרשה האמורה למדנו שלענין חמץ נחשב הבית רשות הנכרי. **כז. וכן** היא שיטת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ד ה"ח) ורבינו יונה (הו"ד בנמ"ח סי' ד), שבחמץ של ישראל עובר עליו בכל מקום שהוא. והרא"ש (סי' ד) כתב, שהוא משום שהנפקד משאיל לו את ביתו. וראה להלן בענין 'שיטת הרמב"ם ורבינו יונה בחמץ של ישראל שאינו ברשותו'. **כח. שהרי** יכול להקדישו גם כשהוא ביד השומר, ואפילו שדרשו ממה שנאמר 'ואיש כי יקדיש את ביתו', מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו, ואין אדם מקדיש דבר שאינו ברשותו, ומכאן שבכל מקום שהוא נמצא הוא נחשב ברשותו [מלבד כשהוא ביד גזלן שאבוד ממנו]. ומה ששנינו בברייתא לעיל (ה:), 'אין לי אלא בבתים, בבורות שיחים ובמערות מנין, תלמוד לומר בכל גבולך', שמשמע שדווקא בגבולו הוא עובר ולא ברשות הרבים או ברשות נכרי, אין זה אלא בחמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות. תוספות רי"ד (שם). **כט. וכתב** הפני יהושע (נרסת"י ד"ה ימד), שאף שמבואר מדברי רש"י (שם) שאם קיבל עליו הישראל אחריות הוא עובר עליו אפילו כשהוא בבית המיוחד לנכרי, מכל מקום יתכן שאף הוא מודה לשיטת הגאונים, שכן מאחר ששכירות לא קניא אין הבית נחשב לרשות הנכרי אלא לרשות הישראל. ולא זו בלבד, אלא שלכאורה מוכרח כן בשיטתו. שהרי הרמב"ן הוכיח כשיטתו שאין עוברים על חמץ של ישראל ברשות נכרי ממה שנאמר 'בבתיכם'. ובשיטת החולקים על הגאונים מבואר, ש'בבתיכם' בא ללמד רק על חמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות, שאין עוברים עליו אלא כשהוא בבית הישראל, וכדרשת רב אשי להלן. אך לשיטת רש"י דרשת רב אשי אמורה בחמץ שלא קיבל עליו אחריות, שאין עוברים עליו משום שאינו מצוי בידך, ולפי זה מיותר 'בבתיכם', ובהכרח בא ללמד על חמצו של ישראל, שאינו עובר אלא כשהוא ברשותו. אך ראה שם בסוף דבריו (ד"ה מיהו) שדחה הכרח זה, על פי מה שכתב לעיל (ה: נרסת"י ד"ה לפי), שמ'בבתיכם' נתמעט חמצו של נכרי ברשות ישראל וחמץ שנפלה עליו מפולת. **ל. שהביא** שם את דברי המכילתא [שהובאה להלן], וכתב 'ולמדנו מן הברייתא הזו, שלא הוזהרנו מן התורה אלא שלא נקיים חמץ שלנו ברשותנו, בין בבתינו בין בגבולינו, אבל אם הפקדנו אותו ביד גוי בבית שלו אין אנו עוברים עליו בבל יראה ובל ימצא. וכן הדבר, שאם לא תאמר כן, על חמץ שלו עובר בכל מקום ואפילו הפקידו ביד גוי במדינת הים, ועל של נכרי אינו עובר עליו אפילו בביתו של ישראל, ואם כן למה נאמר 'בבתיכם' ולמה נאמר 'בגבולך', [הלא] אין בין בתינו וגבולנו לבתי הגוים וגבוליהם הפרש. אלא שלא הוזהרנו כלל מן התורה אלא מרשותנו'. **לא. וכן** מוכח ממה ששנינו להלן (כא.), 'בית שמאי אומרים, לא ימכור אדם חמצו לנכרי אלא אם כן יודע בו שיכלה קודם הפסח' [שלשיטתם מצוה לבערו מהעולם, ואין די במכירתו לנכרי]. הרי שמדרבנן אסור לקיימו אפילו שאינו ברשות הישראל. ואף בית הלל שחולקים וסוברים שמותר למוכרו לנכרי, מכל מקום מודים הם שאם לא מכרו צריך לבערו אפילו כשהוא ברשות הנכרי. רמב"ן (ד"ה וגלפה) ור"ן (על הרי"ף ד"ה ועוד). **לב. ראה** לעיל (ה:) [בענין 'ביאור דברי המכילתא המשוה חמץ של נכרי לחמץ שנפלה עליו מפולת'] בביאור דברי המכילתא בהרחבה. **לג. כתב** השאגת אריה (סי' פג ד"ה ועמה) בדעת הרא"ש, שגם הוא הבין בדברי הגאונים שהאחריות בצירוף מה שאין החמץ ברשותו שקיבל עליו אחריות, שאין עוברים עליו אלא כשהוא בבית הישראל, וכדרשת רב אשי להלן. אך לשיטת רש"י דרשת רב אשי אמורה בחמץ שלא קיבל עליו אחריות, שאין עוברים עליו משום שאינו מצוי בידך, ולפי זה מיותר 'בבתיכם', ובהכרח בא ללמד על חמצו של ישראל, שאינו עובר אלא כשהוא ברשותו. אך ראה שם בסוף דבריו (ד"ה מיהו) שדחה הכרח זה, על פי מה שכתב לעיל (ה: נרסת"י ד"ה לפי), שמ'בבתיכם' נתמעט חמצו של נכרי ברשות ישראל וחמץ שנפלה עליו מפולת. **לד. שהביא** שם את דברי המכילתא [שהובאה להלן], וכתב 'ולמדנו מן הברייתא הזו, שלא הוזהרנו מן התורה אלא שלא נקיים חמץ שלנו ברשותנו, בין בבתינו בין בגבולינו, אבל אם הפקדנו אותו ביד גוי בבית שלו אין אנו עוברים עליו בבל יראה ובל ימצא. וכן הדבר, שאם לא תאמר כן, על חמץ שלו עובר בכל מקום ואפילו הפקידו ביד גוי במדינת הים, ועל של נכרי אינו עובר עליו אפילו בביתו של ישראל, ואם כן למה נאמר 'בבתיכם' ולמה נאמר 'בגבולך', [הלא] אין בין בתינו וגבולנו לבתי הגוים וגבוליהם הפרש. אלא שלא הוזהרנו כלל מן התורה אלא מרשותנו'. **לה. וכן** מוכח ממה ששנינו להלן (כא.), 'בית שמאי אומרים, לא ימכור אדם חמצו לנכרי אלא אם כן יודע בו שיכלה קודם הפסח' [שלשיטתם מצוה לבערו מהעולם, ואין די במכירתו לנכרי]. הרי שמדרבנן אסור לקיימו אפילו שאינו ברשות הישראל. ואף בית הלל שחולקים וסוברים שמותר למוכרו לנכרי, מכל מקום מודים הם שאם לא מכרו צריך לבערו אפילו כשהוא ברשות הנכרי. רמב"ן (ד"ה וגלפה) ור"ן (על הרי"ף ד"ה ועוד). **לב. ראה** לעיל (ה:) [בענין 'ביאור דברי המכילתא המשוה חמץ של נכרי לחמץ שנפלה עליו מפולת'] בביאור דברי המכילתא בהרחבה. **לג. כתב** השאגת אריה (סי' פג ד"ה ועמה) בדעת הרא"ש, שגם הוא הבין בדברי הגאונים שהאחריות בצירוף מה שאין החמץ ברשותו

דרך השאגת אריה בשיטת הגאונים

השאגת אריה (סי' פג ד"ה ומ"ש) הוכיח מדברי **הרמב"ן** והר"ן (שם), שכל שאין החמץ ברשות הבעלים אינו עובר עליו. ואף אם יוציא אדם את חמצו לרשות אחרים שלא קיבלו עליהם אחריות, או שיוציאנו לרשות הרבים, לא יעבור עליו[יד]. וכן יש לו תקנה על ידי שיפקיר את ביתו, ושוב לא יהיה החמץ ברשותו. וכן נקט גם בשיטת **הגאונים**[טו], ופירש במה שהוסיפו שקיבל עליו הנפקד אחריות, שהוא משום מה שהזכירו בתוך דבריהם שהנפקד חייב בביעור, וזה אינו אלא באופן שקיבל עליו אחריות, כמבואר בהמשך הסוגיא.

אך הקשה על זה מסוגיית הגמרא להלן (ע"ב), שהבודק צריך שיבטל, שמא ימצא בתוך הפסח גלוסקא יפה ויחוס עליה ולא יבערנה. ומקשה הגמרא שיבטלנה בשעה שימצאנה. ותירצה, שלאחר זמן האיסור אין החמץ ברשותו לבטלו. וקשה, הלא גם לאחר זמן האיסור יכול להוציאה מרשותו או להפקיר את מקומה, ועל ידי כך ינצל מאיסור 'בל יראה'. ותירץ, שאף שדי בכך בכדי שלא לעבור על 'בל יראה', מכל מקום אינו מקיים בכך מצות 'תשביתו', ולאחר שכבר נתחייב בה, שוב אינו נפטר ממנה אלא על ידי ביעור החמץ[טז]. על כן צריך לבטל קודם זמן האיסור, ובכך הוא יוצא גם ידי מצות 'תשביתו'. עוד תירץ, שאף שאינו עובר מן התורה לאחר שהוציא את החמץ מרשותו, מכל מקום מדרבנן יש לבער אף חמץ שאינו ברשותו, כמבואר ברמב"ן וברי"ן שהובאו לעיל.

[אוצר החכמה]

אך תמה **המקור חיים** (סי' תמ סק"ה ד"ה ומנס) על דברי השאגת אריה מדברי הגמרא להלן, שהמוצא חמץ בפסח כופה עליו את הכלי, לפי שאסור לטלטלו ביום טוב. ואם כדברי השאגת אריה, הלא יכול להינצל מה'בל יראה' על ידי שיפקיר את ביתו[יז]. ותירץ **האחיעזר** (ח"ג סי' ג אות יד), שבכדי שיחשב החמץ ברשותו אין צריך שיהיה הבית קנוי לו בקנין ממון גמור, אלא כל שהוא משתמש בבית נחשב החמץ ברשותו ומצוי אצלו.

דרך המקור חיים בשיטת הגאונים

המקור חיים (שם ד"ה לכן) פירש בשיטת **הגאונים**, שאין הוצאת החמץ לרשות הרבים או לרשות ישראל אחר מועילה להיפטר מאיסור 'בל יראה'. ולא אמרו שאינו עובר אלא אם כן מניחו ברשות נכרי, ואפילו אם לא קיבל עליו הנכרי אחריות. והוא משום שמשעה שנאסר החמץ בערב פסח מתייאשים ממנו הבעלים כדברי הגמרא בבבא קמא (סו:), וממילא זוכה בו הנכרי בקנין חצר[יח]. ואף שכל חמץ אינו ברשותו של אדם משום שאסור בהנאה, ומכל מקום עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, אין זה אלא כל זמן שלא זכה בו אדם אחר, אך משזכה בו הנכרי שוב לא עשאו הכתוב כאילו הוא של הישראל[יט].

ולפי זה כתב, שכן הוא רק כשהפקיד את החמץ אצל נכרי. אך כשהפקידו ברשות ישראל אחר, אם הנפקד לא קיבל עליו אחריות, המפקיד עובר עליו, שהרי גם הנפקד הוא ישראל, ואין החמץ נכנס לרשותו. אך אם קיבל הנפקד אחריות אין המפקיד עובר עליו, שהרי לעולם אין החמץ שלו אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ובמקום שיש אדם אחר שראוי להתחייב עליו משום קבלת אחריות, לא עשאו הכתוב כאילו הוא של הבעלים. ותמה **האחיעזר** (ח"ג סי' ג אות יח) על דבריו, הלא מאחר שנאסר בהנאה אין על הנפקד שום אחריות. ואף שגם הוא עובר עליו כשם שעובר על חמץ שלו, מכל מקום אין זה אלא משום חידוש התורה שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו[כ]. ואם כן אינו עדיף מהמפקיד, ומדוע תעשה התורה את החמץ כאילו הוא רק של הנפקד ולא של המפקיד.

עוד כתב המקור חיים על פי דרכו, שלאחר זמן האיסור לא תועיל הפקדת החמץ אצל נכרי, שכן מאחר שכבר עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, שוב אין הנכרי זוכה בו. ותמה האחיעזר (שם) על דבריו, וכי משום שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לענין 'בל יראה' נעשה החמץ ממון הישראל. הרי דין החמץ כשאר איסורי הנאה שאינם שלו והם כהפקר, ומדוע לא יזכה בו הנכרי. אמנם כתב שיתכן לומר כדבריו אך מטעם אחר, שמאחר שכבר נאסר החמץ ב'בל יראה' ונתחייב ב'תשביתו' שוב אינה מועילה זכיית הנכרי להפקיעו מידי איסור זה[כא].

דרך הברוך טעם בביאור שיטת הגאונים

הברוך טעם (נענין 'סוגיא דהמפקיד חמץ') כתב בביאור שיטת **הגאונים**, שעיקר הטעם שאין המפקיד עובר הוא משום שהחמץ אינו ברשותו. אלא שאם לא קיבל עליו הנפקד אחריות עובר המפקיד, משום ששימוש הבית לשמירת החמץ הוא לטובת המפקיד, וכסברת **הרא"ש** שתובא להלן שהנפקד משאיל את ביתו למפקיד, ועל כן נחשב מקום החמץ לרשותו. אבל אם קיבל עליו הנפקד אחריות, נמצא ששימוש הבית לשמירת החמץ הוא צורך הנפקד כדי שלא יתחייב בתשלומיו, ולא צורך המפקיד, ועל כן אינו נחשב כבית המפקיד.

אך כתב, שלכאורה יש לתמוה על סברת הרא"ש האמורה. שהרי אף אם משאיל לו הנפקד מקום, אין זה אלא כל זמן שהחמץ שלו. אך משעה שנאסר החמץ בהנאה אינו ממון של המפקיד, ומהיכי תיתי שימשיך להשאיל לו את המקום גם לאחר זמן האיסור. וצריך לומר, שבכדי שיהיה מקום החמץ מושאל למפקיד אין צריך שיהיה לו עתה דין ממון, אלא די בכך שלאחר זמן ישוב להיות ממונו. ולשיטת רבי שמעון שחמץ שעבר עליו הפסח מותר בהנאה, חוזר החמץ להיות של המפקיד לאחר הפסח, ומשום כן אף בימות הפסח מושאל לו מקומו, ומתחייב המפקיד בביעורו. ואף שאם מתחייב החמץ בביעור שוב אין לו אפשרות לחזור להיות ממון המפקיד לאחר הפסח, שכן מאחר שדינו להתבער לא יגיע לעולם למצב של היתר, וממילא אין המקום מושאל לו, ושוב יש לו להיפטר מהביעור. אך מכל מקום לא יתכן לפוטרו מביעור, שהרי אם יפטר שוב יחזור להיות ממונו לאחר הפסח וממילא יהיה המקום מושאל לו, וחוזר חלילה. אך כל זה הוא רק לענין חיוב 'תשביתו', אבל ב'בל יראה' אינו עובר, שהרי לאחר שנתחייב בהשבתה שוב אין המקום מושאל לו מהטעם האמור, ואין החמץ ברשותו.

[19/06/2018 אהח]

ולפי זה מיושבת היטב קושיית **השאגת אריה** שהובאה לעיל, איך יתכן לפרש את דברי המכילתא בקבלת אחריות, הלא אם כן תקשה הסיפא 'יצא חמץ של נכרי ברשות ישראל', שהרי אם קיבל הישראל אחריות הרי הוא עובר. שכן המכילתא מדברת לענין 'בל יראה' ולא לענין 'תשביתו', וב'בל יראה' אינו עובר אף ללא שקיבל עליו הנפקד אחריות, שכן לאחר שנתחייב המפקיד ב'תשביתו' שוב אין המקום מושאל לו. ועל כן אפשר להעמיד את דבריה גם ללא קבלת

יד). אך הקהלות יעקב (סי' ז) כתב בדעת הרא"ש שנחלק על הגאונים, שמכיון שאין הנכרי מחזיק בחמץ בשביל עצמו אלא בשביל הישראל, אינו זוכה בו. וראה שם עוד בדבריו, שתלה נידון זה במחלוקת רש"י ותוספות בביצה (לט. ד"ה נמצניה). **טו. ובדעת** הרמב"ם ורבינו יונה שיובאו להלן, החולקים על הגאונים וסוברים שהמפקיד עובר, צריך לומר, שמכיון שחיוב ההשבתה ואיסור ההנאה באים כאחד בחצות יום י"ד, לא נפקע חיוב השבתה מחמת זכיית הנכרי [ורק אם הקנה לנכרי את החמץ לפני זמן החיוב לא חל חיוב השבתה]. ועדיין יש מקום לדון בזה, שהרי מתחילת השעה השישית כבר נאסר החמץ מדרבנן בהנאה, ומאותה שעה יש לו לנכרי לזכות בו, נמצא שקדמה זכייתו לחיוב ההשבתה [אך ראה לעיל (ד:) [בענין 'האם הקדימו חכמים גם את זמן הביעור'], שלדעת כמה ראשונים הקדימו חכמים גם את זמן ההשבתה]. ויש ליישב, שלדעת רבי שמעון חמץ אינו דומה לשאר איסורי הנאה, שהרי לאחר הפסח הוא חוזר להיתרו, ומה שאינו ברשותו אינו משום שאסור בהנאה, אלא משום שהוא מחויב ב'תשביתו'. ולפי זה לא יתכן שחמץ שמופקד אצל נכרי לא יתחייב בביעור, שהרי אם כן יחזור להיות ממון הישראל ולא יזכה בו הנכרי, ושוב יעבור עליו המפקיד. אחיעזר (שם אות יג). ולפי זה כתב ליישב את הקושיא מדברי המכילתא על שיטתם, שכן יש לומר שהמכילתא שנויה בשיטת רבי יהודה הסובר שחמץ לאחר הפסח אסור בהנאה, ואם כן דינו ככל איסורי הנאה שאינם ברשותו, ועל כן זוכה בו הנכרי אפילו שאינו חייב בביעור. והרמב"ם ורבינו יונה כתבו את דבריהם בשיטת רבי שמעון שהיא להלכה, ולשיטתו חמץ שאינו חייב בביעור הרי הוא ברשות בעליו, ועל כן אין הנכרי זוכה בו. **מ. שכן** כלל הוא בחמץ, שמה שאינו שלו מחמת איסור חמץ אינו פוטרו מ'בל יראה', ולענין איסור זה יש לדון את החמץ כאילו לא נאסר. ועל כן הנפקד עובר עליו אף שבפועל אין לו חיוב אחריות, לפי שאילו לא היה נאסר באיסור חמץ היה עליו חיוב אחריות. אחיעזר (שם). אך ראה לעיל (ה:) [בענין 'סברת החילוק בין חמץ ישראל לחמץ נכרי לענין אחריות'] מה שהובא מהצל"ח, שנקט בפשיטות שלענין אחריות לא יתכן לומר שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, שהרי במציאות בטלה האחריות משעה שהגיע זמן האיסור. ולפי זה דברי הגאונים אינם אמורים אלא בשיטת רבי שמעון הסובר שחמץ לאחר הפסח מותר מן התורה, ולא נאסר אלא משום קנס חכמים, ובמקום שלא עבר עליו הבעלים לא קנסוהו, אבל לשיטת רבי יהודה הסובר שהוא אסור מן התורה לאחר הפסח בטל חיוב האחריות מתחילת זמן האיסור. **מא. ראה** לעיל שכעין זה כתב השאגת אריה לענין 'תשביתו', והשולחן

פוטרת את המפקיד. וכתב בביאור הדברים על פי שיטת התוספות (ד"ה ימד), שאף שישראל עובר על חמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות, מכל מקום אם החמץ בבית הנכרי אינו עובר. הרי שבכדי לעבור על חמץ נכרי צריך שני תנאים, גם שיהיה החמץ ברשות הישראל, וגם שיקבל עליו אחריות. ואם כן יש לומר שאף בכדי לפטור בחמץ של ישראל צריך שני תנאים, גם שיהיה ברשות הנכרי וגם שיקבל עליו אחריות. אך תמה השאגת אריה על הרא"ש, הלא מקור דברי הגאונים הוא מהמכילתא, ושם לא נזכרה קבלת אחריות כלל. ואדרבה לכאורה משמע מדבריה שאין מדובר בקבלת אחריות, שהרי בסיפא אמרה 'יצא חמץ של נכרי ברשות ישראל', וזה אינו אלא כשלא קיבל אחריות. ודוחק להעמיד את הרישא והסיפא בשני אופנים. על כן פירש בדבריהם כדרך הרמב"ן והר"ן, כפי שיובא בסמוך. ולא התבאר בדבריו מה הכריחו לומר שהרא"ש פירש בדברי הגאונים שהפטור הוא משום אחריות הנפקד, ולא כפי שפירש הוא בדבריהם. **לד. וכן** מוכח לכאורה מדברי רבינו דוד (ד. ד"ה והלמת) והמאירי (שם ד"ה וכל), שכן כתבו במשכיר בית לחבירו, ששניהם אינם עוברים ב'בל יראה', זה לפי שאין החמץ שלו וזה לפי שאינו ברשותו, שהרי שם לא קיבל השוכר אחריות על החמץ. **לה. ולפי** זה צריך לומר שמיאנו הגאונים בסברת הרא"ש שתובא להלן, שהנפקד משאיל את מקום החמץ למפקיד, משום ששאלה צריכה קנין, וכל זמן שלא עשה המפקיד מעשה קנין בבית הנפקד אין הבית מושאל לו. ובדעת הרא"ש יש לפרש על פי דברי הקצות החושן (סי' קפט סק"ל), שקנין להשתמשות מסוימת נקנה על ידי תחילת השתמשות זו. קהלות יעקב (סי' ז). וראה להלן באופן נוסף שכתב בביאור דברי הרא"ש. **לו. אך** השולחן ערוך הרב (סי' תמה ס"ג) כתב, שהוצאת החמץ לרשות הרבים לאחר זמן האיסור אינה מועילה אף לענין 'בל יראה'. שהרי בין כך ובין כך אין החמץ ברשותו כדין איסורי הנאה, אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ואם כן מה יתן ומה יוסיף שיוציאנו מרשותו. **לז. עוד** תמה עליו מלשון הברייתא לעיל (ה:), 'יכול יקבל פקדונות מן הנכרי'. ואם כל שמוציא את החמץ מרשותו אינו עובר עליו, מדוע נקטה הברייתא דווקא 'מן הנכרי', הרי לפי ההוה אמינא שאף הנפקד אינו עובר, מותר אף להפקיד את החמץ אצל ישראל אחר, ושניהם לא יעברו עליו. **לח. ואף** שאינו מתכוין לקנותו, חצירו של אדם קונה שלא מדעתו. ואין זה דומה למה שכתבו התוספות בבבא בתרא (נד. ד"ה ולדעתם), שאם הוא יודע שיש מציאה בחצירו ואינו מתכוין לקנותה אין החצר קונה לו, שכן מאחר שאינו יודע שהישראל נתייאש, הרי זה כמו שאינו יודע שנמצא חפץ של הפקר בחצירו. אחיעזר (ח"ג סי' ג אות

אחריות. אך דברי הגאונים אמורים לענין חיוב 'תשביתו', ועל כן כתבו שדווקא אם קיבל עליו הנפקד אחריות אין המפקיד מתחייב בביעור.

דרך האחיעזר בשיטת הגאונים

האחיעזר (מ"ג סי' ג אות יג) כתב בביאור שיטת **הגאונים**, כעין דרך **הברוך טעם**, אך באופן אחר. שאם הפקיד את החמץ אצל נכרי אינו עובר משום שהנכרי זוכה בו, כדברי המקור חיים. אך אם הפקידו אצל ישראל אינו עובר משום שאין החמץ ברשותו דווקא אם קיבל עליו הנפקד אחריות, שכן רק באופן זה נחשב החמץ כאינו ברשותו. והוא משום שגם הגאונים מודים לעיקר סברת **הרא"ש** שתובא להלן, שמכיון שהנפקד משאיל למפקיד את מקום החמץ הרי הוא נחשב לביתו. אלא שלדעתם משעה שנאסר החמץ בהנאה שוב אינו ממונו של המפקיד, ומעתה שוב אין מקום החמץ מושאל לו, וממילא אין החמץ ברשותו. אך לשיטת רבי שמעון הסובר שמן התורה חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח מותר בהנאה, וכל שלא עבר עליו הישראל ב'בל יראה' לא [illegible] 19/06/2018 חכמים לאוסרו, מן הראוי שיהיה מקום החמץ מושאל למפקיד אף בימי הפסח, משום שלאחר הפסח ישוב להיות מותר בהנאה ולהיות ממונו. ומאחר שהמקום מושאל לו הרי החמץ ברשותו, ושוב עובר עליו ב'בל יראה'[מב]. אך אם קיבל עליו הנפקד אחריות ועובר עליו ב'בל יראה', שוב אינו נחשב לממון המפקיד, שהרי אסור להשהותו עד לאחר הפסח מחמת איסור הנפקד, וממילא אין המקום מושאל למפקיד, ואין החמץ ברשותו, ועל כן אינו עובר עליו[מג].

אוצר החכמה

שיטת הרמב"ם ורבינו יונה בחמץ של ישראל שאינו ברשותו

הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ד ה"ג) כתב שלא כדברי **הגאונים**, אלא ישראל שהפקיד את חמצו אצל נכרי עובר עליו. וכן הביא **הרא"ש** (סי' ד) בשם **רבינו יונה**, שלעולם נחשב החמץ ברשות המפקיד, והרי הוא חייב לבערו מן התורה. וכן הסיק הרא"ש, שאף על פי שהנפקד קיבל עליו אחריות, מכל מקום עיקר הממון הוא של הבעלים, ומכיון שהשאיל לו הנפקד את ביתו לשמירת ממונו, הרי הוא נחשב ל'ביתו'[מד].

והקשה הט"ז (או"ח סי' תמ סק"ד) על דבריו, הלא מבואר בברייתא המובאת בסוגייתנו שבסתם פקדון אין הנפקד משאיל את מקומו למפקיד. שהרי שנינו בה, שאם הפקיד הנכרי חמץ אצל הישראל באחריות חייב לבערו, ודווקא אם ייחד לו בית חייב לבער, הרי אין החמץ ברשותו. ותירץ **המקור חיים** (סס סק"ה ד"ה גם), שאף אם משאיל לו את מקום החמץ, מכל מקום עצם הבית הוא של הישראל, ורק כשייחד לו בית בפני עצמו ואין החמץ מצוי תחת יד הישראל נפטר מביעורו, משום שאינו בכלל 'לא ימצא' כמבואר בגמרא שם.

והקהלות יעקב (סי' ד) כתב, שיתכן שאין כוונת הרא"ש שהמפקיד קונה קנין שאלה גמור בבית הנפקד, אלא די בכך שבפועל הוא משתמש בו להנחת חמצו בכדי שיחשב לרשותו לענין שיקרא 'מבתיכם'. שאם לא כן אם יגור אדם בבית של הפקר ואינו מתכוין לקנותו לא יעבור על חמצו הנמצא בבית זה, ולא מסתבר כדבר הזה[מה].

עוד תמה השאגת אריה (סי' פג ד"ה אפנ) על דברי הרא"ש, הלא להלן מבואר ששכירות או שאלה לא קונה, ואין השואל נחשב לבעל הבית. אמנם מבואר שם שאם קיבל אחריות על חמץ של נכרי וייחד לו בית אינו עובר, משום שנאמר 'לא ימצא', ובאופן זה אין החמץ מצוי תחת ידו. אך כתב השאגת אריה, שאין כוונת הגמרא לומר שגילה הכתוב ב'לא ימצא' שאיסור חמץ תלוי במי שגר בבית, ועל כן לענין זה שכירות קונה. אלא הוא דין מחודש בקבלת האחריות, שלא חייבה התורה את הישראל בביעור משום האחריות אלא באופן שהחמץ מצוי תחת ידו. עוד כתב, שאף שיש ליישב על פי שיטת **רבינו אפרים** שהובאה **בהגהות אשרי** (ע"ז פ"ק סי' כג) ששכירות קניא לחומרא, אך מסוגיית הגמרא בעבודה זרה (טו.) משמע שלא כדבריו[מו].

אך המקור חיים (סס) כתב, שמ'לא ימצא' למדנו שהאיסור תלוי במי שהבית ברשותו והחמץ מצוי תחת ידו, ואף שבכל מקום שכירות אינה קונה, מכל מקום לענין איסור 'בל יראה' נחשב השוכר לבעל הבית[מז]. עוד כתב ליישב, שמה שנתבאר להלן ששכירות אינה קונה הוא רק לענין שאינה מפקיעה שם בעלים מהמשכיר שיש לו את קנין הגוף בבית, אך גם השוכר נחשב בעלים משום קנין הפירות שיש לו בבית. והוסיף, שזה הוא טעמו של רבינו אפרים שהובא לעיל, ולא כפי שהבין השאגת אריה בדבריו ששכירות קונה לחומרא, ולפי זה מסולקת תמיהתו מסוגיית הגמרא בעבודה זרה.

עוד כתב המקור חיים (סס ד"ה ופ"ם) על פי דרכו שהובאה לעיל בביאור שיטת הגאונים, שאין כוונת הרא"ש שמשום השאלה נחשב המקום לרשות הישראל, שהרי לדברי הכל עובר על חמצו גם בבית שאינו שלו. ולא בא הרא"ש אלא להוציא מסברת הגאונים שאין הישראל עובר משום שהנכרי זוכה בחמץ, שמאחר שמקום החמץ מושאל לישראל אין הנכרי זוכה בו.

ביאור דברי המכילתא לשיטת רבינו יונה

כתב הרא"ש (סס), שלא ביאר רבינו יונה כיצד יתפרשו לשיטתו דברי המכילתא 'יצא חמצו של ישראל ברשות נכרי', שממנה הוכיחו **הגאונים** כשיטתם. ופירש הרא"ש, שדברי המכילתא אמורים בנכרי שהלוה לישראל על חמצו, שהחמץ נחשב לממון הנכרי משום שהוא משכון בידו, כמבואר להלן (גח.).

ותמה הט"ז (או"ח סי' תמ סק"ד) על דבריו, שלפי זה יש לפרש גם בסיפא של המכילתא 'יצא חמץ של נכרי ברשות ישראל', שהלוה הישראל את הנכרי על חמצו. ואם כן יקשה, הרי באופן זה החמץ הוא באחריות הישראל, ומדוע לא יעבור עליו[מח]. עוד הקשה **השאגת אריה** (סי' פג ד"ה אפנ), הלא שנינו להלן (סס) בטעם מה שאם הלוה הנכרי לישראל על חמצו אין הישראל עובר, שלדעת אביי הוא משום שבעל חוב למפרע הוא גובה, ולדעת רבא הוא משום שאמר לו הישראל, אם לא אפרע לך עד זמן הפירעון תקנה את החמץ מעכשיו. והרי באופן זה פשוט מסברא שאין הישראל עובר, שכן נתגלה הדבר למפרע שכבר היה של הנכרי קודם הפסח, ואם כן למה נצרכה המכילתא לדרוש זאת ממה שנאמר 'בבתיכם', הלא אין זה חמץ של הישראל כלל. עוד הקשה, הלא רק אם לאחר הפסח לא פרע הישראל את חובו בזמנו נתברר הדבר למפרע שלא היה החמץ שלו כבר משעת ההלואה, ואם כן איך פוטרת המכילתא את הלוה מלבערו, הלא בימי הפסח עדיין אין ידוע אם לבסוף יפרע בזמנו או לא, ומספק יש לו לבערו.

ותירץ המקור חיים (סי' תמ סק"ה ד"ה וגרמ"ה), שאין בכוונת הרא"ש להעמיד את דברי המכילתא באופן שלבסוף גבה הנכרי את החמץ בחובו, אלא כאשר החמץ נמצא ברשות הנכרי כמשכון על חובו, אינו ככל נפקד שמשאיל למפקיד את מקום הפקדון. שהרי הנכרי מחזיק את החמץ לצורכו כדי לגבות בו את חובו, ולא לצורך הישראל, ועל כן אינו משאיל לו את מקומו. וגם הישראל אינו רוצה לשאול מקום מהנכרי, שהרי החמץ נמצא בעל כרחו ברשות הנכרי, ואילו היה הדבר בידו היה מוכרו או מבערו[מט]. לפיכך באופן זה אין הישראל עובר, שהרי גם הרא"ש מודה לעצם דברי הגאונים שאינו עובר על חמץ שאינו ברשותו לפי שנאמר 'מבתיכם', ולא נחלק עליהם אלא רק משום שמקום החמץ מושאל למפקיד ונחשב לרשותו.

ביאור הט"ז בשיטת רבינו יונה

הט"ז (סס) פירש את דברי רבינו יונה כפשוטם, שאיסור החמץ לא תלוי בבית כלל, אלא מי שהחמץ שלו עובר עליו. ומה שנאמר 'בבתיכם' לא בא למעט חמץ שלו שאינו ברשותו, אלא רק חמץ של נכרי שקיבל עליו הישראל שנאמר 'לא יראה' ולא נאמר 'לא תראה' מוכח שעוברים אף על חמץ שאינו ידוע. והרי לפי דבריו כאן שהמפקיד עובר לא יתכן לכתוב 'לא תראה', שהרי הוא עובר אף שהחמץ נמצא במקום שהוא עצמו אינו יכול לראותו. **מה. ראה** לעיל במובא מהאחיעזר שכתב כן גם בשיטת הגאונים. ולפי זה יש לומר בביאור מחלוקת הרא"ש והגאונים, שאף הגאונים מודים שאם יקנה המפקיד קנין שאלה גמור להניח את חמצו בבית המפקיד יעבור, וכן מודים הם שאם ישתמש בבית לדירה יעבור אף ללא קנין, אך על ידי השתמשות בהנחת החפץ בלבד ללא קנין שאלה אין החמץ נחשב כברשותו. קהלות יעקב (סס). וראה לעיל בהערה באופן נוסף המובא בשמו בביאור מחלוקת הרא"ש והגאונים. **מו. וכן** כתב ההגהות אשרי (סס) שאין דבריו נראים. **מז. וכן** הוכיח מסוגיית המשכיר בית לחבירו (לעיל ד.), וראה שם במובא מהפני יהושע ועוד אחרונים בענין זה. **מח. כעין** זה הקשו השאגת אריה (סי' פג ד"ה אפנ) והמקור חיים (סי' תמ סק"ה ד"ה ישראל), אך כתבו שיש לו לישראל לעבור לא משום אחריות, אלא מאותו הטעם שבנכרי שהלוה לישראל על חמצו אין הישראל עובר, שלדעת אביי הוא משום שבעל חוב למפרע הוא גובה, ולדעת רבא הוא מדובר באופן שאמר הישראל לנכרי אם לא אפרע לך בזמן תקנה את החמץ מעכשיו. ואם כן באופן ההפוך שהלוה הישראל לנכרי על חמצו יש לו לישראל לעבור משום אחד משני טעמים אלו. ותמה המקור חיים על קושיית הט"ז, שהרי כן יש להקשות על סוגיית הגמרא להלן (גח:), מדוע לא יתחייב הלוה משום אחריות, וכבר כתבו התוספות (סס ד"ה שקנאה) שכל הסוגיא מדברת באופן שלא קיבל עליו אחריות, ואם כן גם את דברי המכילתא יש להעמיד באופן זה. **מט. והרי** זה כחמץ של ישראל שגזול ביד נכרי, שבודאי אינו עובר עליו.

ערוך הרב כתב כן גם לענין 'בל יראה'. **מב. אך** כתב האחיעזר, שלפי מה שכתבו הרמב"ן והר"ן שהובאו לעיל, שמדרבנן אף חמץ שאינו ברשותו חייב בביעור, לא יעבור המפקיד מן התורה אף אם לא קיבל עליו הנפקד אחריות. שהרי מאחר שמדרבנן הוא חייב בביעור, הרי הוא נאסר לאחר הפסח, ושוב אינו נחשב לממון הישראל, וממילא אין המקום מושאל לו. אך ראה לעיל (ה:) [בענין 'סברת החילוק בין חמץ ישראל לחמץ נכרי לענין אחריות' ובהערה] מה שהובא מהצל"ח, שלא חייבו את המפקיד לבער אלא באופן שקיבל עליו הנפקד אחריות גניבה ואבידה בלבד. אבל אם קיבל גם אחריות אונסים אין המפקיד חייב לבער כלל, ואף לא מדרבנן, ואכן דברי הגאונים אינם אמורים אלא באופן זה. **מג. ותמה** הקהלות יעקב (סי' ד) על דבריו, הלא מאותה סברא שאין המפקיד עובר, יש לומר שאף הנפקד לא יעבור, שהרי מאחר שהחמץ נאסר לעולם מחמת איסור הנפקד, פקע חיוב אחריותו, ושוב אין לו סיבה לעבור עליו. ואם נאמר כסברת הברוך טעם שהובאה לעיל, שאם לא יתחייב בהשבתה שוב יהיה מותר בהנאה לאחר הפסח, וממילא לא יפקע חיוב אחריותו, אם כן יש לחייב גם את המפקיד, שהרי אם לא יתחייב היה החמץ מותר לאחר הפסח ושוב יהיה מושאל לו למקומו. אך ראה לעיל במובא מהאחיעזר, שכשם שאיסור החמץ אינו גורם שיחשב החמץ כאינו שלו, הוא הדין שאינו גורם שיחשב החמץ כאינו תחת אחריותו, ואף זה הוא בכלל החידוש שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, שיש לדון את החמץ כאילו לא נאסר בהנאה. אך חידוש זה אינו אמור אלא לענין החמץ ולא לענין הבית, ובודאי לא עשה הכתוב את הבית כאילו הוא מושאל למפקיד. **מד. הקשה** הפני יהושע (לעיל ה: ד"ה ונממ"ה), שדברי הרא"ש האלו סותרים לדבריו להלן (סי' ט). שכן כתב שם הרא"ש, שממה

אחריות[נ], שאם הוא ברשותו של הנכרי אין הישראל עובר עליו, כמבואר בסוגייתנונא. שהרי 'בבתיכם' נאמר על 'לא ימצא' שהוא המקור לאיסור חמץ שקיבל אחריות[נב].

ולפי זה יישב הט"ז את הקושיא על רבינו יונה מדברי המכילתא באופן אחר.

שהחילוק האמור בין חמץ שלו לבין חמץ שקיבל עליו אחריות יתכן רק לשיטת חכמים הסוברים 'כל הגורם לממון לאו כממון דמי', ואין אדם נחשב לבעלים על דבר שאיבודו גורם לו הפסד ממון. שלשיטתם מה שעובר ישראל על חמץ נכרי מחמת האחריות אינו מצד הסברא, אלא הוא חידוש שחידשה התורה בחמץ, ומ'בבתיכם' למדנו שחידוש זה לא נאמר אלא כשהוא בבית הישראל. אבל לשיטת רבי שמעון הסובר שבכל התורה דבר הגורם לממון כממון דמי, אין זה חידוש מיוחד בחמץ, ומצד הסברא אין שום חילוק בין חמץ זה לבין חמץ שהוא ממון גמור של הישראל[נג]. ואם כן בהכרח שמיעוט 'בבתיכם' נאמר אף על חמץ של ישראל, שעובר עליו דווקא כשהוא ברשותו. ולפי זה אין להקשות מדברי המכילתא על רבינו יונה, שכן היא שנויה בשיטת רבי שמעון, אבל רבינו יונה פסק כחכמים, ועל כן הכריע להלכה שלא כדברי המכילתא.

הוכחת רבינו יונה מגונב מן ההקדש

רבינו יונה הוכיח כדבריו ממה ששנינו בבבא קמא (עו.), שהגונב מן ההקדש פטור מכפל וארבעה וחמישה משום שנאמר 'וגונב מבית האיש', ולא מבית הקדש. וכתב **הרא"ש**, שלא הבין את ראייתו. וכתב **בהגהות הב"ח** על **הרא"ש** (פוסק ה), שראיית רבינו יונה היא ממה ששנינו שם, שלשיטת חכמים הגנב פטור גם בקדשים שהם באחריות המקדיש, ואם נגנבו צריך להביא אחרים תחתיהם. ומוכח מדבריהם שדבר הגורם לממון לאו כממון דמי, והולכים אחר עיקר הממון ולא אחר חיוב האחריות, ואין לפטור את המפקיד משום קבלת האחריות של הנפקד[נד].

אוצר החכמה

והט"ז (שם) פירש על פי דרכו, שהוכיח משם רבינו יונה שגורם לממון לאו כממון דמי, ולפי זה בהכרח שסיבת מה שהנפקד עובר על חמץ שקיבל עליו אחריות הוא חידוש מיוחד בחמץ. וממילא יש לומר שמיעוט 'בבתיכם' לא נאמר אלא על חמץ שקיבל עליו אחריות, אבל בחמץ של ישראל עוברים הבעלים אף כשאינו ברשותו.

והשאגת אריה (סי' פג ד"ה מצא) פירש בהוכחת רבינו יונה, שחיוב כפל וארבעה וחמישה בודאי אינו תלוי בבית שממנו נגנבה הגניבה, אלא[נה] של החפץ הנגנב. ואם כן צריך ביאור בדברי הברייתא שממעטת את הגונב קדשים מכפל ממה שנאמר 'וגונב מבית האיש' ולא מבית הקדש, וכי הבית גורם לחיוב או לפטור, והרי אם יגנוב ממון הדיוט המונח בבית הקדש ודאי יתחייב. ובהכרח שאין כוונת הכתוב לבית שלו ממש, אלא כל שהחפץ שלו הרי הוא ברשותו בכל מקום שהוא, וכאילו הוא בביתו. ואם כן אף מה שנאמר בחמץ 'בבתיכם' אין הכוונה בדווקא למקום השייך לו, אלא שעיקר הממון של החמץ יהיה שלו[נו].

והפני יהושע (ד"ה מיהו) פירש בהוכחת רבינו יונה, שלכאורה יש להבין, איך מתמעטים קדשים מ'וגונב מבית האיש' ולא מבית הקדש, הלא נגנבו מבית המקדיש ולא מבית הקדש. ובהכרח צריך לומר שמכיון שהמקדיש מחזיקם לצורך גבוה, הרי הוא כמייחד את רשותו לגבוה, ונמצא שנגנבו מבית הקדש. ואם כן אף חמץ של ישראל ברשות אחר נחשבים כנמצאים ברשות הישראל, לפי שהנפקד מייחד את מקום החמץ למפקיד. ותמה על הרא"ש שלא פירש כן בדברי רבינו יונה, שהרי הרא"ש עצמו כתב כסברא זו, שהישראל עובר משום שהנכרי משאיל לו מקום בביתו.

איך מוכח מדברי הברייתא ששכירות קניא

למימרא דשכירות קניא. הקשו **התוספות** (ד"ה ימד) על דרך **רש"י** בייחד לו בית, שאינו עובר משום שלא קיבל אחריות, שאם כן מה הראיה מדברי הברייתא ששכירות קניא, הלא איסור 'בל ימצא' אינו תלוי אלא בקבלת אחריות, וכל שאמר לו 'הרי ביתי לפניך' לא קיבל עליו אחריות. ותירץ **בחידושי הר"ן** (ד"ה ימד), שאם שכירות לא קניא הרי הוא נחשב כאומר לו הנח את חמצך בביתי, ובאופן זה אינו מסלק מעצמו את אחריות החמץ.

והמגן האלף (סי' תמ סק"ד) תירץ על פי דרכו שהובאה לעיל בביאור שיטת רש"י, שאין השומר מתחייב באחריות עד שיעשה קנין בפקדון. וכשייחד לו בית אין בית זה נחשב לבית הישראל ואינו קונה על ידו את החמץ בקנין חצר, ועל כן אינו חייב באחריות. ומכך שנחשב הבית לבית הנכרי לענין קנין חצר, מוכיחה הגמרא ששכירות קניא[נז].

והחתם סופר (ד"ה ונקו) כתב בביאור שיטת רש"י, שמ'לך' לא נתמעט אלא נכרי שנכנס לבית ישראל וחמצו בידו, ולא חמץ נכרי המונח שם. וסברה הגמרא בקושייתה, שטעם מה שאין הישראל עובר עליו הוא משום ששכירות קניא, והרי הוא כברשות הנכרי.

למה נצרך המיעוט 'מי שמצוי בידך'

שאני הכא דאפקיה רחמנא בלשון לא ימצא מי שמצוי בידך יצא זה שאינו מצוי בידך. לשיטת **רש"י** שהובאה לעיל, מתרצת הגמרא, שאף אם שכירות לא קניא מכל מקום לא קיבל עליו הישראל אחריות[נז]. אך הקשה **הרמב"ן** (ד"ה ומ"מ) על שיטתו, הלא מה שאין עוברים בלי קבלת אחריות נלמד מ'לך' ולא מ'לא ימצא', כמבואר לעיל. וכן כתב **בחידושי הר"ן** (ד"ה ימד) שלשיטת רש"י אין תירוץ הגמרא מחוור[נח].

וכתב הראש יוסף (נרסה"י ד"ה לעולם) בביאור שיטת רש"י, שמ'לך' לא נתמעט אלא חמץ של נכרי שאין עליו אחריות כלל, ומ'לא ימצא' נתמעט אף חמץ שקיבל עליו אחריות מפשיעה ולא מגניבה ואבידה.

והחתם סופר (ד"ה ונקו) תירץ את קושיית הרמב"ן על פי דרכו שהובאה לעיל, שמ'לך' לא נתמעט אלא נכרי שנכנס לבית ישראל ובציקו בידו, אך חמץ של נכרי המונח שם לא נתמעט אלא מ'לא ימצא', שאין הישראל עובר על חמץ של נכרי שלא קיבל עליו אחריות, משום שאינו מצוי בידו.

דין המוצא חמץ שלא ביטלו

אמר רב יהודה אמר רב המוצא חמץ בביתו ביום טוב כופה עליו את הכלי. פירש **רש"י** (ד"ה כופה), שמאחר שכבר ביטלו בערב פסח, שוב אינו עובר עליו מן התורה ב'בל יראה', ואינו חייב לבערו אלא מדרבנן. ומבואר מדבריו, שאם לא ביטל מותר לטלטלו בכדי להשליכו לנהרינט ביום טוב. וביאר **המאירי** (ד"ה מצא) בטעם הדבר, שאיסור תורה של 'בל יראה' דוחה איסור מוקצה דרבנן.

והר"ן (על הרי"ף, ד"ה המוצא) כתב, שאף מה שאסור לשורפו ביום טוב הוא רק משום שכבר ביטלו, אך אם לא ביטל מותר גם לשורפו. שכן מבואר לעיל (ה:) שלא אסר רבי עקיבא לבער ביום טוב אלא משום שהוא סובר כבית שמאי, שאין אומרים 'מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך'. אבל לדברי בית הלל שהלכה כמותם, מותרת אף הבערה שלא לצורך אוכל נפש. אמנם לא התירוה אלא כשיש בה קצת צורך היום, ואם כבר יצא ידי חובתו בביטול אינה נחשבת לצורך היום.

נ. כשיטת התוספות רי"ד (ד"ה ומימרא) שהובאה לעיל, שאף 'גבולך' משמע דווקא מקום הנמצא ברשותך, אלא שכן הוא דווקא בחמץ של נכרי המופקד ברשותו, אבל על חמץ שלו עובר גם כשאינו נמצא ברשותו כלל. **נא. והשאגת אריה** (שם) כתב, שאין כוונת הכתוב דווקא לביתו או למקום השייך לו, אלא בכל מקום שהוא נחשב החמץ כברשותו, שהרי עיקר הממון שלו. **נב. ותמה** עליו המקור חיים (סי' תמ סק"ה ד"ה גם), הלא מבואר בברייתא שמגזירה שוה של 'שאור' 'שאור' למדנו את כל הדינים שנאמרו ב'לא ימצא' גם על 'לא יראה', ואם כן גם ב'לא יראה' שנאמר בחמץ של ישראל יש לדרוש את מיעוט 'מבתיכם'. **נג. ותמה** עליו המקור חיים (שם), הלא מבואר לעיל, שגם לפי רבי שמעון אין לחייב בחמץ משום סברת 'כל הגורם לממון כממון דמי', שכן כל זמן שהחמץ בעין אינו גורם לממון, אלא חידוש התורה הוא שעוברים משום קבלת אחריות [לכאורה הדבר תלוי בשתי הלשונות שהובאו בגמרא בענין זה, ולפי הלשון הראשונה לרבי שמעון אין צריך ריבוי לחייב בקבלת אחריות. וכן יש ליישב את דברי הט"ז על פי דברי הצל"ח שהובאו לעיל (ה:) [בענין 'גדר החיוב בקבלת אחריות'], שדברי הגמרא אינם אלא לפי ההוה אמינא, אך לאחר ריבוי הכתוב גם חמץ בעין נכלל בדין גורם לממון של כל התורה, ואינו חידוש מיוחד בחמץ]. **נד. ובעין** זה כתב החכם צבי (שו"ת, סי' קלט), שמכך שחכמים חולקים על רבי שמעון וסוברים שאף שהמקדיש קיבל עליו אחריות אין בכך כדי להפקיע את שם הגבוה מהקדשים ולחייב את הגנב בכפל, מוכח שהמפקיד הוא העיקר ולא הנפקד. ומכיון שהנפקד שהוא הטפל עובר ב'בל יראה' כל שכן שהמפקיד שהוא העיקר עובר. ותמה הקובץ שיעורים (חוט כ) על דבריו, הלא שם אפילו אם אין הולכים אחר המפקיד אין לחייב בכפל, משום שלדעת חכמים גורם לממון לאו כממון דמי, ומה ראיה היא לענין חמץ. **נה. המקור חיים** (שם ד"ה וגם) כתב בטעם מה שמיאן הרא"ש בראיה זו, על פי דרכו שהובאה לעיל בביאור שיטת הגאונים, שהנפקד אינו עובר משום שהנכרי זוכה בחמץ. שלפי זה אין משם שום ראיה נגד דבריהם, שהרי גם לשיטתם אין איסור 'בל יראה' תלוי בבית שבו נמצא החמץ. והרש"ש (ד"ה ממלמ) דחה ראיה זו על פי דרכו שתובא להלן, שהקדש בכל מקום שהוא נחשב כמצוי בבית הקדש. **נו. ראה** במה שביאר בתירוץ הגמרא על פי דרכו, ולא נתבארו דבריו כל צרכם. וכבר נחלקו הראשונים בחצר מושכרת, לדעת רש"י (ב"מ קב. ד"ה נפלה) השוכר קונה בה בקנין חצר, ולדעת הרמב"ם (שכירות פ"ו ה"ה) המשכיר קונה בה. **וראה** בש"ך (חו"מ סי' שיג סק"ח) שתלה מחלוקת זו בנידון 'שכירות קניא', וכתב שלמסקנת הגמרא ששכירות לא קניא מוכח כשיטת הרמב"ם. **נז. ולשיטת** התוספות שהובאה לעיל, מתרצת הגמרא, שאף שלכל דיני התורה נחשב המשכיר לבעל הבית, מכל מקום לענין איסור חמץ אינו נחשב לבעל הבית, לפי שאינו מצוי תחת ידו. על פי המאירי (ד"ה גר). **נח. אך** ראה לעיל (ה:) [בענין 'ביאור דברי המכילתא המשוה חמץ של נכרי לחמץ שנפלה עליו מפולת'] במובא מרש"י על התורה (שמות יג יט) שכתב על פי המכילתא (מכילתא דפסחא פרשה ו) שחמץ של נכרי ברשות ישראל שלא קיבל עליו אחריות נתמעט מ'לא ימצא בבתיכם'. ואכן תמה עליו הרמב"ן (שם), הלא חמצו של נכרי נתמעט ממה שנאמר בגבולים 'לך', כמבואר בברייתא בסוגייתנו ולא מבתיכם. וראה שם ביישובי האחרונים על דברי רש"י. **נט. כן** פירש הב"ח (סי' תמו חוט ו) בדברי רש"י. אך לשיטת הגאונים שהובאה לעיל די בהוצאה מביתו.

ילקוט פסחים ו. ביאורים

אך הריטב"א (לעיל ה: ד"ה ושמע) דחה את הראיה מדברי הגמרא לעיל בשיטת רבי עקיבא, וכתב ששם מדובר לפי ההוה אמינא שזמן הביעור הוא בט"ו, ועל כן הוא נחשב לצורך היום, ומותר לבית הלל. אבל לפי האמת שזמן הביעור הוא בי"ד, נמצא שאין השריפה נחשבת לצורך היום, ואף לבית הלל היא אסורה[ס]. שכן אין זו מצות יום ט"ו אלא מצות י"ד, והרי זו כמילה שלא בזמנה שאינה דוחה יום טוב[סא].

והמהר"ם חלאווה (ד"ה ומכ) דחה את הראיה מדברי הגמרא לעיל באופן אחר. שלא באה הגמרא לומר שנחלק רבי עקיבא על בית הלל, שכן לא מסתבר שיאחוז רבי עקיבא בשיטת בית שמאי, אלא הוכיחה מדבריו שאין אומרים 'מתוך' במקום שאין בו צורך כלל, וצורך מצוה אינו נחשב צורך היום ולא הותר ביום טוב[סב].

וכן נקט **המגיד משנה בדעת הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג ה"ח), שאף אם לא ביטל אסור לשורפו. וכתב **הכסף משנה** בטעמו, שצורך מצוה לא הותר ביום טוב, שכן שריפת קדשים אינה דוחה יום טוב. עוד כתב על פי המבואר בכתובות (ז.), שאין אומרים 'מתוך' אלא בהנאה השוה לכל נפש, כלומר לגוף כל אדם, והנאת המצוה אינה הנאת הגוף.

האם אסרו חכמים מוקצה גם במקום איסור תורה

בדברי רש"י שהובאו לעיל מבואר שאם לא ביטל מותר לטלטל את החמץ כדי להשביתו, והותר איסור דרבנן של מוקצה בכדי שלא לעבור על 'בל יראה' דאורייתא. אך **המהר"ם חלאווה** (ד"ה הלכך) כתב, שיתכן שגם הטלטול אסור אפילו כשלא ביטל, משום שהעמידו חכמים את דבריהם על דין תורה, ואף איסור מוקצה אינו נדחה מפני 'בל יראה'. והוכיח כן מדברי הברייתא להלן (ז.), 'היה יושב בבית המדרש ונזכר שיש חמץ בתוך ביתו מבטלו בלבו, אחד שבת ואחד יום טוב'. ומוכיחה הגמרא שמדובר במי שיש לו בביתו עיסה שעדיין לא החמיצה ומתיירא שמא תחמיץ, שאילו היה בביתו היה יכול לאפותה קודם שתחמיץ. שכן אם מדובר בעיסה שכבר החמיצה למה הוסיפה הברייתא שהיה יושב בבית המדרש, הלא אפילו אם הוא בביתו אינו יכול לבערה ביום טוב אלא רק לבטלה. ואם נאמר שכשלא ביטל את החמץ מותר לטלטלו ולהוציאו מביתו, הלא יתכן שמדובר בחמץ גמור, ואילו היה בביתו היה מוציאו ומשליכו לנהר[סג].

עוד הוכיח כן מדברי הגמרא להלן (ו:), שמקשה מדוע צריך לבטל בשעת הבדיקה משום החשש שמא ימצא גלוסקא יפה, הלא יכול לבטלנה בשעה שימצאנה, ותירצה שיש לחשוש שמא ימצאנה לאחר זמן האיסור כשכבר אין בידו לבטלה. ואם מותר לטלטלו ביום טוב עדיין יקשה מדוע צריך לבטלה, הלא בשעה שימצאנה יכול לטלטלה ולהוציאה מביתו[סד].

וכן הוכיח מדברי הירושלמי (פ"ג ה"ג), שאם היה גגו של ישראל סמוך לגגו של נכרי, ונתגלגל חמץ מגג הנכרי לגג הישראל, הרי הוא דוחפו בקנה ומחזירו לגג הנכרי. ואם היה שבת או יום טוב כופה עליו את הכלי. ולכאורה מה שדוחפו בקנה הוא בכדי שלא יעבור על 'בל יראה'[סה], שכן חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו, וכל שלא גילה בדעתו שאינו רוצה לזכות בחמץ הרי הוא זוכה בו[סו]. ואף על פי כן מבואר בירושלמי שבשבת ויום טוב אסור לדוחפו ולטלטלו, ואפילו שלא ביטלו.

וכן נקט **המגיד משנה** (חמץ ומצה פ"ג ה"ח) **בדעת הרמב"ם**. וכן נקט **הכסף משנה** (שם) **בדעת התוספות** בכתובות (ז. ד"ה ממון), שאף כשלא ביטלו אסור לטלטלו, ואסרו לעבור על איסור מדבריהם בקום ועשה אפילו שמתוך כך יעבור על איסור תורה בשב ואל תעשה. עוד כתב, שמאחר שברצונו לבער אלא שחכמים אסרו עליו את הדבר, אינו עובר ב'בל יראה', שכן לא אסרה התורה אלא כשבידו לבערו ואינו מבער, ולא כשהוא אנוס בדבר[סז].

והקשה רבינו מנוח (שם), הלא עשה דוחה לא תעשה, וכל שכן שאיסור מוקצה דרבנן יש לו להידחות מפני מצות עשה של 'תשביתו'. ותירץ, שעשה דוחה לא תעשה רק אם קיום העשה הוא בשעת עבירת הלאו, ואילו עשה של תשביתו אינו מתקיים בזמן שמתחיל לטלטל את החמץ, אלא רק לאחר מכן בשעה שמשליכו לנהר[סח].

שיטת היש אומרים בטור בטעם מה שלא הותר טלטול

הטור (או"ח סי' תמו) הביא בשם יש אומרים, שאסור לטלטל את החמץ ביום טוב כדי להוציאו, משום שלדעת רבי יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה, ומאחר שאינו יכול לבערו כדינו ולשורפו, לא הותר לטלטלו כדי לבערו באופן אחר. וכתב **הב"ח** (שם אות ו) בשיטתם, שהם סוברים כשיטת **התוספות** להלן (יג: ד"ה חימצי), שדברי רבי יהודה 'אין ביעור חמץ אלא שריפה' אמורים לאחר זמן האיסור, ומאחר שבהוצאתו והשלכתו לנהר אין מצוה מן התורה אלא רק מדרבנן, לא נדחה איסור דרבנן של מוקצה מפני מצוה דרבנן.

עוד כתב הב"ח (שם) בביאור שיטתם, שלא הותר לשורפו כדי לקיים מצות ביעור כהלכתה, משום שאין הביעור נחשב כצורך היום, וכשיטות **הראשונים** שהובאו לעיל. אך **הפרי מגדים** (משב"ז שם סק"ג) כתב, שנסתפקו האם הלכה כרבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה, או כחכמים שהשבתתו בכל דבר. על כן אסור לשורפו שמא הלכה כחכמים ואין בשריפה משום צורך היום לפי שאפשר לקיים את המצוה בהשלכתו לנהר שאין בה משום איסור מלאכה. ואף לטלטלו ולהשליכו לנהר אסור שמא הלכה כרבי יהודה ואין מתקיימת המצוה בכך[סט].

אך עדיין תמה, הלא משמע מדבריהם שאם היתה מתקיימת מצות ביעור כהלכתה על ידי טלטולו היה ניתר איסור מוקצה מפניה, ואם כן מדוע לא יהיה ניתר איסור זה מחמת איסור 'בל יראה'[ע]. וכתב **בחידושי רבי שמואל** (אות נה) ליישב, שיתכן שהם סוברים כשיטת התוספות להלן (כט: ד"ה רב חסדא), שהמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר עליו ב'בל יראה'.

שיטת התוספות ששריפה מותרת גם לאחר הביטול

שם. לעיל נתבאר שנחלקו **הראשונים** האם מותר לשרוף את החמץ ביום טוב כשלא ביטלו. אך **התוספות** בכתובות (ז. ד"ה ממון) כתבו, שאף כשביטלוהו מותר לשורפו ביום טוב, שכן הלכה כבית הלל שמתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך. ואף שצריך צורך היום קצת, אף מצות ביעור דרבנן נחשבת לצורך היום. ולא אסר רב לשורפו אלא משום איסור מוקצה שיש בטלטולו [ומוקצה אסור אף באוכל נפש]. ועולה מדבריהם שמותר לשורפו במקומו מבלי לטלטלו. וכתב **הקובץ שיעורים** (אות כג) בביאור דבריהם, שאיסור מוקצה לא הותר לצורך אוכל נפש שכן איסורו אינו משום מלאכה, ולא נאמר היתר זה אלא בדברים האסורים משום מלאכה[עא].

ותמה בשיעורי רבי דוד פוברסקי (אות רסח), הלא מבואר בשבת (קכד:) שגם איסור מוקצה הוא משום גזירת מלאכת הוצאה, שאסרו לטלטל אף ברשות היחיד שמא יבואו להוציא לרשות הרבים. ואם כן כשם שהותרה המלאכה לצורך אוכל נפש, כמו כן יש להתיר איסור מוקצה. ותירץ, שעוד דין נאמר באיסור מוקצה מלבד הגזירה האמורה, שכל דבר שלא הוכן מהיום הקודם נאסר בהשתמשות בשבת ויום טוב, ומקורו ממה שנאמר (שמות טז ה) 'והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו', כמבואר בביצה (ג:). ואיסור זה אינו משום סרך מלאכה[עב].

ס. **וכן** הוכיח הב"ח (שם) מדברי רש"י להלן (ו. ד"ה אין), שאסור לשרוף ביום טוב אף כשלא ביטל. שכן שנינו שם, אין לשין את העיסה ביין ובשמן ובדבש, ואם לש תישרף מיד. ופירש רש"י שהדברים אמורים בחול המועד, אבל ביום טוב אסור לשורפה משום הבערה שלא לצורך היא. אך כתב, שרש"י הולך בזה לשיטתו להלן (יג: ד"ה שמא), שמה שאמר רבי יהודה 'אין ביעור חמץ אלא שריפה' אינו אלא קודם זמן איסורו, אבל לאחר זמן איסורו השבתתו בכל דבר. ומאחר שיכול להשביתו שלא בשריפה הבערה שלא לצורך היא. אך לשיטת התוספות (שם ד"ה חימצי) שלאחר זמן איסורו ביעורו בשריפה, נמצא שההבערה היא צורך היום. אך הרש"ש (להלן ו. נרסי"ו שם) כתב, שדברי רש"י שביום טוב אסור לשרוף הם רק באופן שעדיין לא החמיצה העיסה ואפשר לבטלה, אך לאחר שהחמיצה וכבר אי אפשר לבטלה מותר לשורפה.

סא. **ראה** לעיל (ה:) [בענין 'האם גם לאחר שזמן הביעור הוא בי"ד הוא נחשב צורך יום טוב'] במובא מחידושי רבי שמואל בביאור דברי הריטב"א.

סב. **שכן** מבואר בשבת (כד:) שאין שורפים קדשים פסולים ביום טוב אף שיש בהם מצות שריפה. אמנם הפני יהושע (לעיל ה: ד"ה ומ"מ) כתב, ששריפת קדשים אינה דוחה יום טוב מפני שאפשר לשורפם למחר, מה שאין כן בחמץ שעוברים עליו בכל רגע ורגע ב'בל יראה'. וכן מבואר בתוספות רבינו פרץ (שם ד"ה ומ"מ - הסמ"ג). אך בחידושי הר"ן ורבינו דוד (שם ד"ה ומ"מ) ועוד ראשונים מבואר, שהצורך הוא משום מצות תשביתו ולא משום איסור 'בל יראה'. וראה לעיל (שם) בהרחבת הדברים.

סג. **אך** הפרי חדש (סי' תמו סק"ח) דחה ראיה זו, משום שהגמרא שם באה לדחות את ההוה אמינא שאפשר לבטל גם לאחר זמן איסורו, ואמרה שאם מדובר בחמץ שכבר נאסר ומכל מקום אפשר לבטלו, אף למי שיושב בביתו אסור לטלטל את החמץ, שהרי יכול לבטלו. אך לפי האמת שאי אפשר לבטל לאחר זמן האיסור יתכן שמותר לטלטלו ולהשליכו לנהר.

סד. **והוסיף**, שאין לומר שעד שיספיק להוציאה יעבור בינתים על 'בל יראה', שהרי כל זמן שעוסק בביעורה אינו עובר, שכן לא ניתנה תורה למלאכי השרת. וכתב הפרי חדש (שם), שראיה זו אינה אלא לשיטת התוספות (שם ד"ה ודעתיה) שכתבו, שכוונת הגמרא באומרה על גלוסקא זו 'ודעתיה עילויה' היא שאינה בטילה מאליה כמו פירורים. אך לשיטת רש"י (שם ד"ה ודעמו) שהחשש הוא שמא יחוס עליה וישתהה ביעורה, אף יש לחשוש שמא ישתהה מלהוציאה מביתו ולהשליכה לנהר.

סה. **אך** הריב"ש (סי' תמ) ועוד ראשונים כתבו, שצריך לדוחפו כדי שלא יבוא לאוכלו, ולא משום 'בל יראה'.

סו. **ואף** שהוא איסורי הנאה, מכל מקום שייכת בהם זכיה, כמבואר בעבודה זרה (מג.). מהר"ם חלאווה (שם) וכן כתבו הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) והרמב"ן (לעיל ד: ד"ה ומלמדין), שמועיל קנין בחמץ בתוך הפסח לעבור עליו ב'בל יראה' [אך עדיין צריך ביאור, מדוע צריך לדוחפו בקנה ואין די בכך שיאמר שאינו רוצה לקנותו].

סז. **ולשיטת** התוספות להלן (כט: ד"ה רב חסדא), כל שמשהה את החמץ על מנת לבערו אינו עובר עליו.

סח. **ואף** שנתבאר להלן בדעת היש אומרים שהובאה בטור שבהשלכתו לנהר אין מתקיימת מצות ביעור מן התורה, בדעת הרמב"ם אי אפשר לפרש כן, שהרי פסק כחכמים שהשבתתו בכל דבר. על פי הט"ז (או"ח סי' תמו סק"ג).

סט. **לכאורה** היה מקום לומר שאף ספק חיוב מצוה נחשב כצורך היום, שהרי ספיקא דאורייתא לחומרא, ואם כן יש להתיר את השריפה משום שמן הדין צריך להחמיר מספק כרבי יהודה ולשורפו. אך בתוספות בחולין (פד: ד"ה תקיעת) מבואר שספק אינו נחשב צורך היום, שכן כתבו שאסור להוציא שופר ביום טוב לצורך מי שהוא ספק חייב במצות תקיעה, כגון טומטום ואנדרוגינוס [וראה בשאגת אריה (סי' קז) שהרבה לתמוה בדבריהם]. ולכאורה מוכח כדברי התוספות מהמבואר בברייתא (שם), שמילת תינוק שהוא ספק בן שמונה ימים ספק בן תשעה אינה דוחה יום טוב, ואף שמדין ספיקא דאורייתא לחומרא יש בו חומר של מילה בזמנה, מכל מקום אינו נחשב צורך היום. חידושי רבי שמואל (אות נו). וראה שם בהמשך דבריו שפקפק בראיה זו.

ע. **שהרי** גם לדעת רבי יהודה השבתה בכל דבר מצילה מידי 'בל יראה'.

עא. **ומטעם** זה לא הותר איסור תחומים ביום טוב, לפי שאיסורו אינו משום מלאכה.

עב. **ראה** בקהלות יעקב (ניצה סי' ד) שהאריך בענין זה.

מדוע לשיטת רבי יצחק מותר לכפות כלי על החמץ

שם. כתבו התוספות (ד"ה כופה), שאף שלדעת רבי יצחק (שבת מג.) גם כלי המותר בטלטול אינו ניטל לצורך דבר שהוא מוקצה, והרי החמץ הוא מוקצה, מכל מקום מותר לטלטל את הכלי כדי לכופו על החמץ באופן שהוא צריך למקומו של הכלי. עוד תירצו, שהתירו איסור זה בכדי שלא יבואו לאכול את החמץ[ע"ג]. **והקובץ שיעורים** (אות כד) כתב ליישב, שטלטול הכלי אינו לצורך החמץ, אלא לצורך האדם, כדי שלא יבוא לידי תקלה, והאדם אינו מוקצה.

מדוע אין חוששים בחמץ הקדש לגרירת חולדה

אמר רבא אם של הקדש הוא אינו צריך מאי טעמא מיבדל בדילי מיניה. הקשה **הפני יהושע** (ד"ה ואם) הלא שנינו להלן (י:) שצריך להצניע את החמץ שמשיירים לאחר הבדיקה לצורך אכילתו ביום י"ד, שמא תטלנו חולדה ויצטרך לבדוק אחריו. ואם כן גם בחמץ של הקדש יש לחשוש שמא תטלנו חולדה ותניחנו במקום אחר, ולא ידעו שהוא של הקדש ויבואו לאוכלו[ע"ד]. ותירץ על פי מסקנת הגמרא להלן (ט.), שכל זמן שלא ראינו שגררה חולדה את החמץ אין חוששים שמא נטלתו והניחה אותו במקום אחר, אלא תולים שאכלה אותו, ומה שצריך להצניע את החמץ הוא משום שיש לחשוש שמא תיטול חולדה בפנינו, ורק באופן זה צריך בדיקה אחריו. ולפי זה אין שום חשש בחמץ של הקדש, שכן ממה נפשך, אם לא תטלנו חולדה בפנינו אין לחשוש לה, ואם תטלנו בפנינו יבדלו מכל חמץ שימצא בבית, משום שיתלו שזה הוא חמץ ההקדש שנגרר על ידי החולדה.

והצל"ח (ד"ה ממה) תירץ, שמה ששנינו במשנה שצריך להצניע את החמץ אינו חיוב, אלא היא עצה טובה, שאם תגרור חולדה בפנינו נצטרך לבדוק, אך מן הדין אין לחשוש שמא יארע כן. ועל כן בחמץ של הקדש אין לכפות עליו כלי משום החשש האמור, שהרי למאן דאמר 'אין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל' יש קצת איסור בדבר, ולא התירוהו אלא במקום שיש לחשוש מן הדין שמא יבואו לאוכלו, כדברי התוספות שהובאו לעיל.

מדוע אין די בכפיית כלי בחמץ של נכרי

ואמר רב יהודה אמר רב חמצו של נכרי עושה לו מחיצה עשרה טפחים משום היכר. פירש **רש"י** (ד"ה עושה), שאין די לו בכפיית כלי לכל שבעת ימי הפסח, שכן הכלי עשוי להינטל משם. ודווקא במוצא חמץ ביום טוב כופה עליו כלי, משום שאסור לעשות מחיצה ביום טוב. וכן כפיית הכלי ביום טוב אינה אלא ליום אחד בלבד, שהרי במוצאי יום טוב יבערנו.

אך המאירי (ד"ה ומ"ש - הגמי) **והר"ן** (על הרי"ף, ד"ה תמצו) כתבו[ע"ה], שאף בחמץ של גוי די בכפיית כלי. ומה שאמר רב שצריך מחיצה עשרה מדובר באופן שקיבל אחריות, ומכל מקום מועילה מחיצה משום שהיא כייחוד בית, וכל שייחד בית לחמץ הנכרי אינו עובר עליו, כמבואר לעיל בשיטת התוספות והראשונים. **ותמה הרש"ש** (ד"ה תמצו) על שיטה זו, שאם מדובר בקבלת אחריות איך יתבארו דברי הגמרא בסמוך, שבחמץ של הקדש אין צריך מחיצה. ותירץ, שעל חמץ הקדש אין עוברים מחמת קבלת אחריות משום ש'כל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא' [-כל מקום שהוא נמצא בו הרי הוא כבית הקדש], והרי זה כמקבל אחריות לגבוה בביתו של גבוה. והביא ראיה לסברא זו ממה ששנינו בבבא קמא (עו:), הגונב הקדש מבית הבעלים פטור מכפל, שנאמר ו'גונב מבית האיש' ולא מבית הקדש. הרי שאף שההקדש הוא בבית המקדיש מכל מקום הוא נחשב כמצוי בבית הקדש.

והוכיח כן הרש"ש מלשון הברייתא לעיל (ה:), שבתחילת דבריה שנתה, 'שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה', ולענין איסור בקבלת אחריות נקטה 'יכול יקבל פקדונות מן הנכרי' ולא הזכירה פקדונות גבוה[ע"ו].

אמנם בירושלמי (פ"ג ה"ג) שהובא לעיל מבואר, שאף חמץ של הקדש שחייב באחריותו אסור. אלא שכתב כן הירושלמי דווקא בשיטת רבי שמעון הסובר שבכל התורה דבר הגורם לממון כממון דמי. וכתב הרש"ש, שרק לשיטת חכמים הסוברים שבכל התורה דבר הגורם לממון לאו כממון דמי, ודווקא בחמץ נתחדש שהוא כממונו, לא נאמר חידוש זה אלא כשהוא בבית הישראל. אך לשיטת רבי שמעון, חמץ שחייב באחריותו נחשב לגמרי כממונו, ועובר עליו אפילו כשהוא בבית הנכרי וההקדש[ע"ז].

מדוע אין עוברים על חמץ של הקדש משום 'גורם לממון'

ואם של הקדש הוא אינו צריך. לעיל [בענין 'למה הזכיר רש"י שמי שסובר 'גורם לממון כממון דמי' הוא רבי שמעון'] הובאה דעת **המגן אברהם** (סי' תמג סק"ה), ששומר חנם שלא מכר את החמץ קודם זמן איסורו נחשב לפושע, וחייב לשלם את דמיו לבעלים, אך אם החמץ בעין אומר לו 'הרי שלך לפניך'. והקשה עליו **האבן העוזר** (שם), הלא רב פוסק לאוקמי (כט:) כרבי יהודה שחמץ לאחר זמנו אסור מן התורה, ולשיטתו אף חמץ של הקדש שעבר עליו הפסח נאסר לעולם[ע"ח]. ואם כן מדוע מותר להשהות חמץ זה בפסח, הלא פשע בחמץ זה בכך שלא מכרו, ואם יאנס ולא יוכל להשיבו בעין יתחייב לשלם להקדש את דמיו, נמצא שהוא מרויח ממון מקיום ההחמץ, ומפסיד ממון מאיבודו. והרי נתבאר לעיל, ש'לא ימצא' מרבה שעוברים גם על חמץ של אחרים שגורם לממון, ואם כן חייב השומר לבערו כדי שלא לעבור עליו. ואף שהקדש נתמעט מדיני שומרים, מכל מקום אף דברים שנתמעטו מחיוב שומרים חייבים על פשיעתם, משום שפושע הוא כמזיק, כמבואר **ברמב"ם** (שכירות פ"ג ה"ג).

והביא האור שמח (חמץ ומצה פ"ג ה"ח) **בשם ספר פתח הבית** ביישוב קושיא זו, שלא נתרבה ב'לא ימצא' אלא חמץ שאם יאבד יתחייב השומר לשלם דמים מחמת איבודו, שבאופן זה החמץ נחשב כשלו משום שהוא אחראי על היעדרו. אבל בחמץ הקדש לא יצטרך לשלם על איבוד החמץ, אלא על פשיעתו הראשונה שלא מכרו. אלא שכל זמן שהחמץ בעין יכול הוא להיפטר מחיובו על ידי השבתו, וכשנאבד הרי הוא חוזר לחיובו הראשון. וגורם לממון כעין זה אינו כדין קבלת אחריות, ולא נתחדש בו שעוברים עליו[ע"ט].

עוד תירץ האור שמח, על פי מה שהעלה החתם סופר (שו"ת או"ח סי' קה), שאם נאבד החמץ לאחר הפסח השומר פטור. שכן יד השומר כיד הבעלים, וכשם שכשמחזירו לבעלים אומר לו 'הרי שלך לפניך' ונפטר, הוא הדין שמקיים השבה בכך שמחזיק את החמץ עבור הבעלים אף לאחר שנאסר, ונפטר מתשלומים[פ]. אמנם יש לומר שלא כדבריו, משום שלאחר שנאסר החמץ בהנאה כבר פקע ממנו דין שומר, ושוב אין נחשבת ידו כיד הבעלים, ועל כן אינו נפטר אלא רק כשמשיבו ליד הבעלים, ואם אבד קודם שהספיק להשיבו עליו לשלם לו את דמיו. אך כל זה הוא בסתם שומר, אך בגזבר שמחזיק בממון גבוה, לעולם ידו כיד הקדש, שהרי אין להקדש יד אחרת מלבדו. לפיכך לעולם לא יתכן שיתחייב באונסים, שכן מיד לאחר שפשע ולא מכר את החמץ חוזר החמץ ליד ההקדש, והרי הוא כאומר להקדש 'הרי שלך לפניך'.

ובחידושי רבי שמואל (סי' ה אות ו) כתב ביישוב קושיית האבן העוזר, על פי מה שביאר **בחידושי רבי שמעון** (ב"מ סי' כו) בדין שור הנסקל, שהוא מקור דברי המגן אברהם. ששנינו בבבא קמא (מה.), המפקיד שור אצל חבירו, ופשע בו השומר, והרג אדם ונתחייב סקילה, לדעת רבי אליעזר בן יעקב יכול השומר להחזירו בעלים, ולומר לו 'הרי שלך לפניך'. ואף ששור שנגמר דינו לסקילה נאסר בהנאה, אין ניכר עליו איסורו, והיזק שאינו ניכר אין שמו היזק. אך לאחר שנסקל חייב לשלם את דמיו מחמת פשיעתו. ולכאורה הדברים תמוהים, הלא מאחר שהיזק שאינו ניכר לאו שמיה היזק, אין לו לשומר להתחייב עליו כלל, ואפילו אם נגרם על ידי פשיעתו, ומדוע לאחר שנסקל צריך לשלם את דמיו, הלא אפילו אם יהרגנו בידים אין לו להתחייב עליו, שהרי הוא כבר אסור בהנאה ואין לו דמים. וביאר הגרש"ש, שחיוב השומר בנזקי הפקדון כשלא אך תלה סברא זו במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון בחמץ שעבר עליו הפסח. **עז. אמנם** מבואר לעיל שלולא ריבוי 'לא ימצא' אף לרבי שמעון לא היה נאסר חמץ שקיבל עליו אחריות מדין 'גורם לממון', משום שכל זמן שהוא בעין אינו נחשב גורם לממון. וצריך לומר שנוקט הרש"ש כשיטת הצל"ח שהובאה לעיל (ה: בענין 'סברת המילוק בין חמץ ישראל לחמץ נכרי לענין חמריות'), שאין זה אלא בהוה אמינא, אך לאחר ריבוי הכתוב נכלל חמץ זה בדין גורם לממון של כל התורה. עוד יתכן שסובר הרש"ש כדברי האחיעזר שהובאו לעיל, שדווקא פקדון אינו נחשב גורם לממון כל זמן שהוא בעין, אך קדשים שחייב באחריותם נחשבין ממון אף בעודם בעין. **עח. אך** לשיטת רבי שמעון שחמץ שעבר עליו הפסח אסור רק משום קנס חכמים, לא נאסר אלא חמץ של ישראל שנעברה בו עבירת 'בל יראה', ולא חמץ הקדש. **עט. והיא** חקירת האחרונים שהובאה לעיל (ה:) [בענין 'גדר החיוב בקבלת אחריות'] בהרחבה, וראה שם במובא מהאור שמח, שתלה חקירה זו במחלוקת הראשונים בדין הגוזל חמץ, האם הוא עובר עליו ב'בל יראה' או לא. **פ. כסברא** זו העלה התוספות הרשב"א משאנץ [הו"ד בשיטמ"ק (ב"ק ט: ד"ה והשתפ)] לענין שור הנסקל. שכן שנינו (שם מה.) במפקיד שור אצל חבירו, ופשע בו השומר, והרג אדם ונתחייב סקילה, אם החזירו שומר לבית בעליו מוחזר, ואינו חייב לשלם לבעלים את דמיו. וכתבו, שלאו דווקא אם החזירו נפטר, אלא הוא הדין כשמת השור בבית השומר נפטר מתשלומים. אך חזר בו התוספות הרשב"א משאנץ מדבריו אלו, משום שמסוגיית הגמרא (שם עח:) מוכח לא כן. ונתעלמו מהחתם סופר דברי הגמרא והתוספות

ע"ג. צריך ביאור, מדוע את איסור מוקצה לא התירו לצורך ביעור חמץ, ואילו את איסור זה של 'אין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל' התירו לצורך הביעור. ובפשטות יש לומר שאיסור זה קל יותר מעיקר איסור מוקצה. אך עוד יש לומר על פי מה שנתבאר לעיל, ששני דינים נאמרו באיסור מוקצה, גזירת הוצאה ודין הכנה, אך האיסור לטלטל דבר הניטל לצורך מוקצה אינו אלא משום גזירת הוצאה, שהרי הוא עומד ומוכן מבעוד יום. והובא לעיל מהקובץ שיעורים, שמוקצה לא ניתר לצורך אוכל נפש לפי שאיסורו אינו משום מלאכה, אך מוקצה שנאסר רק משום גזירת הוצאה אינו חמור ממלאכת הוצאה עצמה, וניתר לצורך אוכל נפש, וכן הותר לצורך ביעור משום 'מתוך'. שיעורי רבי דוד פוברסקי (אות רסג). **עד. והוסיף**, שלשיטת רש"י (לעיל ג. ד"ה פוקקין) שטעם הבדיקה הוא משום חשש 'בל יראה' מיושבת קושיא זו, שכן לא מצינו שחוששים לגרירת חולדה אלא רק לענין 'בל יראה', ולא לענין החשש שמא יבואו לאוכלו. אך לשיטת התוספות (שם ד"ה אור), שטעם הבדיקה הוא משום החשש שמא יבואו לאוכלו, בהכרח שחוששים לגרירת חולדה גם לענין החשש שמא יבואו לאוכלו. **עה. וכעין** זה הביא המגיד משנה (חמץ ומצה פ"ד ה"ג) בשם בעל העיטור והרמב"ן, שאינו צריך מחיצה עשרה, אלא די לפנותו לכל מקום שלא יכשל בו. **עו. ראה** לעיל (ה:) [בענין 'מדוע בצד האיסור מזכירה הברייתא חמץ של נכרי ולא של אחרים ושל גבוה'] במובא מהתומים שגם הוא דייק כן מלשון הברייתא, אך ביאר זאת באופן אחר. וכן הובא שם מהצל"ח שכתב כן מטעם אחר, שכאשר מגיע זמן האיסור שוב אין לחמץ דמים, וממילא בטלה האחריות.

שמרו כראוי אינו על עצם הנזק, אלא שבשעת קבלת השמירה הוא מתחייב או לשמור כראוי או להעמיד לבעלים את החפץ או את דמיו. ומשום כן אף אם אירע לחפץ היזק שאינו ניכר מחמת שלא השלים את חיוב שמירתו[פא], כשהחפץ אינו בעין עליו להעמיד לבעלים את דמיו. ולפי זה מיושבת היטב קושיית האבן העוזר, שהרי בהקדש אין חלים חיובי שומרים, ואף שעל פשיעה מתחייב השומר משום שפושע כמזיק, אין זה אלא בהיזק ניכר, אבל היזק שאינו ניכר אף מזיק אינו מחויב. ואין לחייבו בהעמדת החפץ או דמיו להקדש, שהרי חיוב זה הוא דין מחודש בשומרים, והקדש נתמעט מדין זה.

מדוע לא חילק רב יהודה בין חמץ נכרי לחמץ הקדש גם בדין הקודם

שם. בדין הקודם שאמר רב יהודה בשם רב, 'המוצא חמץ בפסח כופה עליו את הכלי', לא הוסיף רב יהודה שבחמץ של הקדש אינו צריך משום שבדלים ממנו, אלא רק רבא הוסיף תוספת זו. והעיר **האור שמח** (שם), מדוע לא חילק רב יהודה עצמו גם שם כחילוק האמור, כשם שחילק בדין חמץ קודם הפסח.

ותירץ על פי תירוצו השני שהובא לעיל על קושיית **האבן** העוזר, שבגזבר אין שייכת סברת **המגן אברהם**, ואפילו אם פשע בחמץ בכך שלא מכרו אינו מתחייב, לפי שבמה שהחמץ בידו מתקיים דין 'הרי שלך לפניך', ואף אם לאחר מכן נאבד החמץ הוא פטור. אך לכאורה יש לפקפק בתירוץ זה, שכן דנו **האחרונים** במה ששנינו בבבא קמא (לו:) '[הגוזל] חמץ ועבר עליו הפסח וכו' אומר לו הרי שלך לפניך', האם גם בתוך הפסח יכול להשיבו או רק לאחר הפסח. ואם נאמר כצד השני שוב תיקשה קושיית האבן העוזר, מדוע אינו עובר על חמץ של הקדש, הלא הוא גורם לו לממון, שכן אם יאבד בתוך הפסח יתחייב בתשלומיו, שהרי עד לאחר הפסח לא יכול לומר עליו 'הרי שלך לפניך'. **אך** נראה שהנידון האמור תלוי במחלוקת אמוראים (שם לז.) בביאור דברי המשנה (שם לו:) '[הגוזל] מטבע ונפסל וכו' אומר לו הרי שלך לפניך', שלדעת רב הונא פסלתו מלכות, ולדעת רב יהודה פסלתו מדינה. ופירש **רש"י** (שם ד"ה הכא), שסובר רב יהודה שאם פסלה המלכות את המטבע לגמרי ואינו יוצא בשום מקום, הרי זה היזק ניכר, שהרי שונה צורתו משאר המטבעות היוצאים, ועל כן אין הגזלן יכול לומר עליו 'הרי שלך לפניך'. נמצא ששורש מחלוקתם הוא, האם היזק שנגרם שלא על ידי השתנות בגוף הדבר אלא מסיבה חיצונית נחשב להיזק ניכר או לא. ולפי זה אף חמץ בתוך הפסח תלוי במחלוקת זו. לדעת רב הונא, אף שניכר עליו שהוא אסור בהנאה מכל מקום אין זה היזק ניכר, משום שלא נגרם מחמת שינוי בגופו אלא מחמת הדין. אבל לדעת רב יהודה מאחר שניכר על פי צורתו שהוא אסור הרי זה היזק ניכר, ואין הגזלן יכול לומר עליו 'הרי שלך לפניך'. ורק לאחר הפסח שאין ניכר עליו שעבר עליו הפסח ונאסר, אומר לו 'הרי שלך לפניך'. ומעתה שוב חוזרת קושיית האבן העוזר, איך אמר רב יהודה שמותר להשהות חמץ של הקדש בפסח, הלא לשיטתו אין הגזבר יכול לומר להקדש הרי שלך לפניך בתוך הפסח, ואם יאבד יתחייב בתשלומים מחמת פשיעתו, ואם כן יש לו לעבור עליו משום גורם לממון.

ויש לומר, שחלוק חמץ של הקדש מסתם חמץ, שכן חמץ אינו נאסר בהנאה אלא בתחילת השעה השישית, ואפשר למוכרו לנכרי עד סוף השעה החמישית, ונמצא שפשיעת השומר נגמרת רק בסוף חמש, ומאותה שעה ניכר עליו שהוא אסור והיזק ניכר הוא. אבל בחמץ של הקדש נגמרת הפשיעה בתחילת השעה החמישית, שכן מאותה שעה נאסר החמץ באכילה[פב], ואי אפשר למוכרו לנכרי או לפדותו ולהאכילו לכלבים, שכן שנינו בתמורה (ג:) שאין פודים את הקדשים אלא לצורך אכילת ישראל בלבד. אך באותה שעה עדיין אין ההיזק ניכר, שהרי אין ניכר על החמץ שהוא של הקדש ואין לו כבר תקנה על ידי מכירה. לפיכך מיד לאחר הפשיעה מתקיימת בו השבה ליד הקדש, שהרי יד גזבר כיד הקדש, ויכול הוא לומר להקדש 'הרי שלך לפניך' ולהיפטר מחיוב פשיעתו, ועל כן אין החמץ גורם לו לממון ואינו עובר עליו.

אך כל זה הוא רק קודם הפסח, אבל אם מצא את החמץ בתוך הפסח, ולא ידע קודם לכן היכן מקומו[פג], אינו יכול לומר עליו 'הרי שלך לפניך', שהרי הוא אבוד ממנו באותה שעה. ובשעה שמצאו כבר ניכר עליו שהוא אסור בהנאה, ולדעת רב יהודה היזק ניכר הוא שאי אפשר לומר עליו 'הרי שלך לפניך'. כן באופן זה לא אמר רב יהודה שאם הוא של הקדש מותר להשהותו, שהרי הוא גורם לו לממון, ואם יאבד יתחייב בדמיו[פד]. ורק רבא אמר כן, לפי שהוא פוסק להלן (ג.) כרבי שמעון, שחמץ שעבר עליו הפסח אינו אסור אלא משום קנס חכמים, וחמץ של הקדש מותר בהנאה לאחר הפסח, ונמצא שלא הפסיד להקדש כלום בכך שלא מכר את החמץ, ואינו גורם לו לממון.

מה שנאמר שהיוצא קודם שלשים יום אין צריך לבער האם הוא גם בחמץ ידוע

המפרש[פה] והיוצא בשיירא קודם שלשים יום אין זקוק לבער. במדרש שכל טוב (סמוך לסי"ג אות ו עמ' 98) כתב, שמה שנאמר בסוגייתנו שהיוצא לדרך קודם שלשים יום אינו צריך לבער, היינו רק באופן שהוא מסופק אם יש בביתו חמץ, אבל אם יודע בבירור שיש בביתו חמץ, חייב לבערו לפני שיוצא לדרך[פו].

אמנם המאירי (ד"ה המפרש) כתב, שאפילו אם האדם יודע בבירור שיש בביתו חמץ ידוע אינו צריך לבערו, אלא שכאשר יגיע קרוב לפסח יבטלנו במקום בו הוא נמצא באותה שעה[פז], ואין לחשוש שמא ישכח לבטל, שמכיון שאין בדעתו לחזור לביתו הרי הוא נותן אל ליבו לזכור לבטל את החמץ ממקומו[פח]. וכן דייק הר"ן (ד"ה וגרסינן) מלשונו של רב שאמר 'קודם שלשים יום אין זקוק **לבער**' ולא אמר 'אין זקוק **לבדוק**', משמע שלא רק שהאדם אינו צריך לבדוק האם יש לו חמץ בביתו, אלא אפילו אם הוא יודע בבירור שיש לו חמץ בביתו חמץ, מכל מקום אינו צריך לבערו לפני יציאתו לדרך[פט]. והוסיף, שהסיבה שאין צריך לבער גם את חמצו הידוע לו, מפני שעשאוהו חכמים כחמץ שנפלה עליו מפולת המבואר לקמן (נג:) שאינו צריך לבערו [אף שיודע בבירור שיש חמץ תחת המפולת] אלא די במה שמבטלו.

בירושלמי (פ"ו ה"ו) כתוב 'היוצא לפרש קודם שלשים יום אינו צריך לבדוק, בתוך שלשים צריך לבדוק. הדא דתימר בשיש בדעתו לחזור, אבל אין בדעתו לחזור אפילו קודם לשלשים יום צריך לבדוק, ובספק, אבל בודאי אפילו מראש השנה. אמר רבי בא, ואפילו יש בדעתו לחזור צריך לבדוק שמא ימלך ולא יחזור'.

וביארו הראשונים[צ] את דברי הירושלמי, שמה שאמרו שהיוצא לדרך שלשים יום קודם הפסח אינו צריך לבדוק, היינו כאשר בכוונתו לחזור לפני פסח, אבל אם אין בכוונתו לחזור לפני פסח אף אם יצא קודם שלשים יום צריך לבדוק. ומוסיף הירושלמי, שמה שנאמר שאם בכוונתו לחזור לפני פסח אינו צריך לבדוק בעת יציאתו מן הבית, היינו דווקא כאשר הוא אינו יודע בבירור שיש לו חמץ בבית אלא הוא מסופק בדבר, אבל אם הוא יודע בבירור שיש לו חמץ בבית אזי אפילו אם בדעתו לחזור לפני פסח צריך לבער את חמצו בעת שיוצא מביתו ואפילו אם יצא בראש השנה[צא] [כמבואר במדרש שכל טוב][צב].

פא. שהרי השומר חייב לשמור גם מהיזק שאינו ניכר, אלא שאינו חייב לשלם עליו. **פב. כן** הוא לשיטת רבי יהודה להלן (יג:), אך לשיטת רבי מאיר (שם) אין החמץ נאסר באכילה עד תחילת השעה השישית. **פג. ואף** שלא היה בידו למוכרו קודם הפסח לפי שלא ידע היכן מקומו, מכל מקום פושע הוא. שכן מובא בבבא מציעא (מב.) מעשה באדם ששכח היכן הניח את הפקדון שהופקד בידו, וחייבו רבא בתשלומים, משום ששכחה זו היא כפשיעה. **פד. שהרי** לא מועיל לחמץ זה ביטול, שכן אינו שלו, כמובא לעיל (ה:) [בענין 'האם מועיל ביטול לחמץ שקיבל עליו אחריות'] מהשאגת אריה. ונתבאר ברש"י שללא ביטול מותר לשורפו או להוציאו מביתו ביום טוב כדי שלא לעבור ב'בל יראה'. אך לשיטת הראשונים שהובאה לעיל שאף ללא ביטול אסור לשורפו ביום טוב, אף שעובר על חמץ הקדש מכל מקום אסור לשורפו ביום טוב. אור שמח (חמץ ומצה פ"ג ה"ח). **פה. הכף** החיים (סו"ס תלו סק"ח) כתב, שרב קרא ליוצא מן היבשה אל הים 'מפרש' על שם שהוא מפריש ומבדיל עצמו מן הישוב [וראה בילקוט ביאורים למסכת עירובין (מח:) בענין 'מדוע ספינה המהלכת בים נקראת הפלגה' שהבאנו ארבעה ביאורים מן הראשונים בביאור מדוע ספינה המפליגה בים נקראת 'הפלגה']. **פו. וכן** ביאר המהרש"ל (נרש"י ד"ה דעמו) בדעת רש"י [מובא להלן בענין 'מחלוקת האחרונים בביאור דעת רש"י מדוע האדם לא עובר על 'בל ימצא' עד שיחזור לביתו וימצא את חמצו']. **פז. לכאורה** נידון זה יהיה תלוי במחלוקת הראשונים האם מועיל ביטול לחמץ ידוע או לא, שלראשונים הסוברים שמועיל ביטול לחמץ ידוע [הרחבנו בנידון זה לקמן (ע"ב) בענין 'אם מועיל ביטול לחמץ ידוע'], אם כן יש לומר שיכול האדם לצאת מביתו קודם שלשים יום ואינו צריך לבער אף שיודע בבירור שיש לו חמץ, מפני שכאשר יגיע ערב פסח יבטלו, אמנם לראשונים הסוברים שלא מועיל ביטול לחמץ ידוע, אם כן לשיטתם אין לאדם לצאת לדרך כאשר יודע בבירור שיש לו חמץ בביתו. **פח. וכן** משמע בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה היוצא), שכתב שהיוצא לדרך קודם שלשים יום אינו זקוק לבער 'ואף על פי שהחמץ בביתו, אינו עובר עליו, דמבטלו בלבו במקום שהוא, ואין כאן חמץ

מדאורייתא'. וכן משמע מדברי האהל מועד (שער הפסח דרך ו נתיב ג, מובא בקובץ שיטות קמאי עמ' קכח), שכתב שאותם שאמרו חכמים שאינם צריכים בדיקה [כגון אלו שיצאו לדרך קודם שלשים יום ולא היה בדעתם לחזור], כאשר יגיע זמן איסור אכילת חמץ צריכים לבטל את החמץ שברשותם, וכאשר הם מבטלים צריכים לברך 'על ביטול חמץ'. אך הוסיף, שיכולים לברך רק אם יודעים בבירור שיש חמץ בביתם, אבל אם הם מסופקים אם יש בביתם חמץ אינם יכולים לברך על הספק. ולכאורה לדברי המדרש שכל טוב, הרי אסור להשאיר חמץ ידוע בביתו אף כאשר יוצא לדרך קודם שלשים יום, וכיצד אם כן שייך אופן שיוכל לברך על הביטול, אלא בהכרח שלדעתו יכול אדם להשאיר בביתו אפילו חמץ ודאי. וכן משמע באגור (סי' תרלט, מובא בקובץ שיטות קמאי עמ' קכט), שחולק על האהל מועד וסובר שאפילו מי שיודע שיש לו חמץ בביתו אינו צריך לברך על הביטול, כי עיקרו בלב [וכדעת הטור המובא להלן]. ומכל מקום למדנו מדבריו שסובר שאדם יכול להשאיר בביתו חמץ ידוע. **פט. בחסדי** דוד (על המוקפתא, פ"ו ה"ד) כתב, שלפי לשון התוספתא אין מקור לדיוקו של הר"ן, שהרי בתוספתא כתוב 'היוצאין בו בשיירא והמפרשין בספינה לפני שלשים יום אין צריך לבדוק, בתוך שלשים יום בודק ומשכים והולך לדרכו'. וראה עוד בבית ארזים (הל' פסח סי' תלו אות כט) מה שכתב על דיוקו של הר"ן. **צ. המכתם** (ד"ה ובירושלמי), כל בו (סי' מח, דף ו ע"ד), ר"ן (ד"ה וגרסינן). וכן ביאר הקרבן העדה על הירושלמי (פ"ו ה"ו). **צא. והקרבן** העדה ביאר את דברי רבי בא בשני אופנים. האופן הראשון שהסיבה שאם אדם יודע בבירור שיש חמץ בביתו צריך לבער אותו אף כאשר יצא מביתו בראש השנה, מפני שאנו חוששים שמא יתחרט ולא יחזור לביתו לפסח ונמצא שלא ביער את חמצו, ואפילו ביטול לא יועיל, כי אין מועיל ביטול לחמץ ידוע. והאופן השני שהוא בא לחלוק על תנא קמא וסובר, שהיוצא לדרך אפילו מראש השנה צריך לבדוק את ביתו, ואפילו אם אינו יודע בוודאות שיש לו חמץ בבית, מפני שאנו חוששים שמא הוא יחזור לביתו בפסח ונמצא שלא ביער את חמצו. **צב. מדבריהם** מבואר, שביארו את כוונת הירושלמי 'ספק' ו'ודאי' שהכוונה היא האם האדם יודע בוודאות שיש לו חמץ בבית או שהוא מסופק. ולביאורם

אמנם הפני משה (על הירושלמי שם) ביאר את דברי הירושלמי, שמה שאמרו שהיוצא לדרך שלשים יום קודם הפסח אינו צריך לבדוק היינו בשיש בדעתו לחזור מיד, ולא יתעכב מלחזור עד ערב פסח, אבל אם אין דעתו לחזור מיד, אזי אפילו אם יצא מביתו קודם לשלשים יום צריך לבדוק, מפני שאנו חוששים שמא הוא יחזור רק בערב פסח בין השמשות ולא יוכל לקיים אז את מצות הביעור. ומוסיף הירושלמי, שמה שנאמר שאם אין דעתו לחזור מיד אזי אפילו אם יצא קודם שלשים יום צריך לבדוק, היינו שיודע בוודאות שאין בכוונתו לחזור מיד ומסתפק אם יחזור קודם הפסח או לא, אבל אם הוא יודע בוודאות שהוא לא יחזור עד סמוך לפסח, אפילו אם יצא מראש השנה צריך לבדוק, מפני שאנו חוששים שמא הוא יחזור בערב פסח בבין השמשות ולא יוכל לבער. ורבי בא חולק וסובר, שאפילו אם בדעת האדם לחזור מיד [ולא סמוך לפסח] צריך לבדוק, מחשש שמא יתחרט ולא יחזור עד סמוך לפסח ויש לחשוש שמא יחזור בערב פסח בשעת בין השמשות[צג].

היוצא מביתו תוך שלשים יום לפסח ובדק האם יכול להשאיר בביתו בני אדם תוך שלשים יום זקוק לבער[צד]. **הטור** (או"ח סי' תלו) כתב, שדינו של רב נאמר באופן שכאשר יצא מביתו לא השאיר בביתו מי שיבדוק, אבל אם השאיר בביתו מי שיבדוק, אפילו אם יצא בתוך שלשים יום לחג הפסח אינו צריך לבדוק, וכן פסק **השלחן ערוך** (שם ס"ח). וביארו **האחרונים**[צה], מפני שאותם שנשארו בביתו יבדקו, והרי הם כשלוחו, ושלוחו של אדם כמותו.

ודקדק הט"ז (שם סק"ח), שמדברי הטור והשלחן ערוך משמע, שאם אותו אדם לא השאיר מי שיודע לבדוק את ביתו, אזי אפילו אם נשארו בבית כאלה שאינם יודעים לבדוק [כגון ילדים] הרי הוא צריך לבדוק את ביתו לפני צאתו לדרך. וקשה, מה הועיל במה שבדק כאשר יצא מביתו, הרי אותם הנשארים בבית בודאי יכניסו חמץ, וביתו זוכה לו כל חמץ שיהיה שם עד הפסח. לכן כתב, שכוונת השלחן ערוך לומר שאותו אדם היוצא לדרך צריך לבדוק את ביתו לפני יציאתו ואחר כך לסגור את הבית ולא להשאיר אף אחד בתוכו[צו].

היוצא לדרך תוך שלשים יום מתי יבטל

שם. הט"ז (או"ח סי' תלו סק"ג) כתב, שהיוצא לדרך תוך שלשים יום שחייבוהו חכמים לבער את חמצו לפני צאתו לדרך, לא יבטל את חמצו בשעת הבדיקה, אלא ימתין עד שיגיע פסח ואז יבטל. וכתב, שכן מבואר **ברש"י** (ד"ה ולפלגו) שכתב בדעת רבא הסובר שאפילו מי שיוצא בראש השנה ובדעתו לחזור לביתו צריך לבדוק, מפני שאם לא יבדוק ויבוא בפסח לבטלו יעבור על בל יראה, מפני שבאותה שעה אין החמץ שלו בכדי לבטלו. ומבואר, שמדובר שעד

נמצא, שאפילו אדם היודע בוודאות שהוא יחזור לביתו מיד [קודם הפסח] מכל מקום אם הוא יודע בבירור שיש לו חמץ בביתו הוא צריך לבערו, מחשש שמא הוא לא יחזור עד פסח ונמצא שלא יקיים מצות ביעור בחמץ ידוע [שלא מועיל בזה ביטול]. וכתב הר"ן, שלפי זה נמצא שהבבלי חולק על הירושלמי. וראה בבית ארזים (הל' פסח סי' תלו אות עז) מה שכתב לבאר שאין הבבלי חולק על הירושלמי. **צג. מדבריו** מבואר, שביאר את כוונת הירושלמי 'ספק' ו'ודאי' שהכוונה היא האם האדם יודע בוודאות מתי הוא יחזור או שהוא מסופק. ולביאורו, אדם היודע בוודאות שהוא יחזור לביתו מיד [ולא רק בערב פסח] אפילו אם הוא יודע בבירור שיש לו חמץ בביתו אינו צריך לבערו [וכדעת המאירי]. ולדבריו אין הכרח לומר שהבבלי חולק על הירושלמי. **צד. בטעם** הדבר שהיוצא מביתו בתוך שלשים יום לחג הפסח חייבוהו חכמים לבער את חמצו לפני צאתו לדרך, מצינו כמה לשונות בראשונים. בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה קודם) כתבו, ששלשים יום קודם הפסח חל על האדם מצות בדיקה. בתלמיד הרשב"א (ד"ה המפרש, מובא בקובץ שיטות קמאי עמ' קכח) כתב, 'תוך שלשים יום זקוק לבער, דהוה ליה כאילו חל עליו חיוב בדיקה'. המאירי (ד"ה והמפרש) כתב, 'אם תוך שלשים יום הוא, אפילו לא ידע אם יש שם חמץ בודאי, הואיל וכבר התחילו להתעסק בהלכות הפסח, הרי חובת ביעור ממשמשת ובאה וחייב לבדוק ולבער'. **צה. ב"ח** (שם ס"ג ד"ה ומה שכתב), חק יעקב (שם סק"ב), שלחן ערוך הרב (שם ס"ב). **צו. וכן** הביא המשנה ברורה (שם סק"ג) מהשלחן ערוך הרב (שם ס"ח) שכתב, שמי שיש לו בנים קטנים בביתו וצריך להשאיר להם חמץ לאכול, יוציאם מביתו לבית אדם אחר ושם ישאיר את החמץ, ויסגור את ביתו ואת כל חדריו הבדוקים שלא יכניס שום אדם עוד חמץ לשם, שאם לא יעשה כן אין בדיקתו שוה כלום. והוסיף השו"ע הרב (קו"ח סק"ג), שאף שאין רצונו של האדם לקנות את החמץ שיכנס לביתו לאחר בדיקתו, מכל מקום הלכה כדברי הט"ז שצריך לסגור את הבית ולא להניח להכניס חמץ לשם. ואין לומר שכיון שיכול אדם להיכנס לתוך ביתו ולהניח שם חמץ הרי זה חצר שאינה משתמרת שאינה קונה לבעליה את החמץ שבתוכה שלא מדעתו [אלא אם כן הוא עומד בצידה, וכאן הרי הבעלים יצאו לדרך] כמבואר בבבא מציעא (יח.), ואם כן אף אם יכנס חמץ לביתו רשותו לא תזכה בזה לבעליה. מפני שיש לומר שאותו אדם שהכניס את החמץ ומפקירו שם נידון כ'דעת אחרת מקנה אותו' שבאופן כזה קונה החצר לבעליה אף שאינה משתמרת, לדעת הנימוקי יוסף (שם ד"ה אמר). ואף לדעת התוספות (שם ד"ה הסוברים שאף בדעת אחרת מקנה צריך חצר המשתמרת, יש לומר שכאן זה נידון כמתנה [כמו שכתב הפרי חדש (או"ח סי' תלו ס"ג)], ובזה גם תוספות (שם יב. ד"ה תלמר) מודים שאין צריך שהחצר תהא משתמרת. **צז. וראה** שדחה ראייתו מרש"י, מפני שרש"י עוסק במי שיצא קודם שלשים יום. וראה במחצית השקל (על המגן אברהם שם) ויד אפרים (שם) שהאריכו לבאר כוונת המגן אברהם. **צח. אמנם,** היוצא לדרך קודם שלשים יום, אף המגן אברהם סובר שיש להמתין עם הביטול עד ערב פסח. מחצית השקל (שם). וכן פסק הרמ"א (או"ח סי' תלו ס"ח). **צט. וכן** כתב להלכה בערוך השלחן (או"ח סי' תלו ס"ו). **ק. מדבריו** אלו משמע, שסובר שדין שואלים בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום הנלמד מהפסוקים הוא מדאורייתא. וראה להלן בענין 'שואלין ודורשין בהלכות הפסח שלשים יום קודם הפסח האם הוא דין דאורייתא' שהבאנו מחלוקת אחרונים בזה. **קא. וכן** הוכיח

אמנם הפני משה (על הירושלמי שם) ביאר את דברי הירושלמי, שמה שאמרו שהיוצא לדרך שלשים יום קודם הפסח אינו צריך לבדוק היינו בשיש בדעתו לחזור מיד, ולא יתעכב מלחזור עד ערב פסח, אבל אם אין דעתו לחזור מיד, אזי אפילו אם יצא מביתו קודם לשלשים יום צריך לבדוק, מפני שאנו חוששים שמא הוא יחזור רק בערב פסח בין השמשות ולא יוכל לקיים אז את מצות הביעור. ומוסיף הירושלמי, שמה שנאמר שאם אין דעתו לחזור מיד אזי אפילו אם יצא קודם שלשים יום צריך לבדוק, היינו שיודע בוודאות שאין בכוונתו לחזור מיד ומסתפק אם יחזור קודם הפסח או לא, אבל אם הוא יודע בוודאות שהוא לא יחזור עד סמוך לפסח, אפילו אם יצא מראש השנה צריך לבדוק, מפני שאנו חוששים שמא הוא יחזור בערב פסח בבין השמשות ולא יוכל לבער. ורבי בא חולק וסובר, שאפילו אם בדעת האדם לחזור מיד [ולא סמוך לפסח] צריך לבדוק, מחשש שמא יתחרט ולא יחזור עד סמוך לפסח ויש לחשוש שמא יחזור בערב פסח בשעת בין השמשות[צג].

היוצא לדרך תוך שלשים יום מתי יבטל

שם. הט"ז (או"ח סי' תלו סק"ג) כתב, שהיוצא לדרך תוך שלשים יום שחייבוהו חכמים לבער את חמצו לפני צאתו לדרך, לא יבטל את חמצו בשעת הבדיקה, אלא ימתין עד שיגיע פסח ואז יבטל. וכתב, שכן מבואר **ברש"י** (ד"ה ולפלגו) שכתב בדעת רבא הסובר שאפילו מי שיוצא בראש השנה ובדעתו לחזור לביתו צריך לבדוק, מפני שאם לא יבדוק ויבוא בפסח לבטלו יעבור על בל יראה, מפני שבאותה שעה אין החמץ שלו בכדי לבטלו. ומבואר, שמדובר שעד אותה שעה האדם לא ביטל את חמצו. והסכים עמו החק **יעקב** (שם סק"ג), וכתב שאולי זה מה שכתב **הרמ"א** (שם ס"ח) על המשך דברי **השלחן ערוך**, שמי שיצא קודם שלשים יום אין צריך לבדוק 'וכשיגיע פסח יבטלנו', ודבריו גם אמורים על תחילת דברי השלחן ערוך שהיוצא תוך שלשים יום צריך לבדוק, וכשיגיע פסח יבטלנו.

אמנם המגן אברהם (שם סק"ח) חלק עליו[צז] וסובר, כיון שלהלכה חל עליו חובת בדיקה, צריך גם לבטל כתיקון חכמים[צח], ואין לסמוך שיבטל כשיגיע פסח, מפני שיתכן וישכח לבטל, שהרי בערב פסח אינו מחויב בבדיקה שתזכיר לו גם לבטל[צט]. אמנם החק יעקב כתב, שאין לחשוש שמא ישכח, ובפרט לפי המנהג שכתב הרמ"א (שם סי' תנג סי"ח) שכל אדם צריך לבדוק את הכיסים או בתי הידים של הבגדים, אם כן כיון שמוטל עליו לבדוק אותם ודאי יזכור לבטל את חמצו.

היוצא תוך שלשים יום שצריך לבער אם הוא דין דאורייתא

19/06/2018 אהח

שם. הפני יהושע (ד"ה ומה) כתב, שממה שהגמרא להלן (ע"ב) דורשת את הענין ששואלים ודורשים בהלכות הפסח 'שלשים יום' קודם הפסח מפסוקים[ק], אם כן יש לומר שגם דינו של היוצא 'תוך שלשים יום זקוק לבער' הוא מדאורייתא[קא] [וכיון שהגמרא דורשת לעיל (ה.) 'ראשון דמעיקרא' משמע, אפילו הכי אין מקרא יוצא מידי פשוטו, ובא ללמדנו]. ובתוך שלשים יום לפסח חל על האדם המצות עשה של 'תשביתו', שכיון שאינו יכול לקיים את השבתת החמץ מביתו בזמנו הרי הוא מוזהר ועומד שלשים יום קודם לכן שיהיה החמץ מושבת מביתו כאשר יגיע זמן איסורו[קב].

אמנם הרא"ש (פ"ק סי' י) כתב, שהמוציא חמץ מביתו קודם זמן איסורו אינו מקיים בכך את המצות עשה של 'תשביתו', שהרי רבי עקיבא אמר (לעיל ה:) שתשביתו היינו שריפה, ולא ציותה תורה לשרוף את החמץ אלא רק לאחר שכבר נאסר. ומבואר מדבריו שלא כדברי הפני יהושע[קג].

כמה זמן לפני יציאתו צריך האדם לבדוק את הבית

שם. המשנה ברורה (סי' תלו סק"ג) כתב בשם **האחרונים**, שיבדוק בלילה שלפני יציאתו. והוסיף **הכף החיים** (שם סק"ו), שאם חושש שמא יטרד וישכח לבדוק בליל יציאתו, יבדוק בלילה שלפניו.

יצא ולא בדק

שם. המגן אברהם (או"ח סי' תלו סק"ה) כתב, שהיוצא לדרך ולא בדק, אפשר שצריך לחזור לביתו או לשלוח שליח שיבדוק.

אמנם הבית מאיר (שם ס"ח) הקשה על דבריו, שהרי אפילו מי שיצא ביום ארבעה עשר מביתו והניח בביתו חמץ פחות משיעור כביצה, מבואר **בשלחן ערוך**

הקובץ שיעורים (פסחים אות כב) מרש"י לקמן (מז: ד"ה שלשים). אך הקשה, שהגמרא להלן מבארת שהדין של 'שלשים יום' נלמד ממה ששואלים ודורשים בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום, ושם אין זה כי אם תקנה דרבנן. ותירץ, שאכן כוונת הגמרא להביא ראיה מדין דרבנן שמצינו בו 'שלשים יום' לדין דאורייתא. מדבריו נראה שסובר שדין שואלים בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום אין זה כי אם תקנה דרבנן, וראה להלן בענין 'שואלין ודורשין בהלכות הפסח שלשים יום קודם הפסח האם הוא דין דאורייתא' שהבאנו מחלוקת אחרונים בזה. **קב. אך** הקשה, מדוע היוצא מביתו תוך שלשים יום לפסח צריך לבער את חמצו, מדוע שלא ימכרנו לאחרים שיכולים לאכול את זה בשלשים יום שעד הפסח. ותירץ, שכיון שמדאורייתא חל עליו מצות השבתה, יש לומר שאכן אותו אדם מכר את רוב חמצו, אלא שהשאיר לעצמו חמץ שברצונו לבערו מן העולם בכדי לקיים בכך את המצות שריפה כדינו ולברך עליו. וכן מדוקדק מלשון הגמרא שאמרה 'זקוק לבער' ולא אמרה 'זקוק לבדוק'. אך לפי זה צריך ביאור מה שהקשה רבא שאם בדעתו לחזור לביתו אז אפילו אם יוצא בראש השנה צריך לבער, ולפי מה שנתבאר אין זה קושיא, שהרי קודם שלשים יום עדיין לא חל המצות עשה של 'תשביתו'. מכל מקום יש לומר, שכיון שאביי חילק בין מי שבדעתו לחזור לכין מי שאין בדעתו לחזור, ואם הסיבה שהאדם מוזהר על ההשבתה הוא מחמת שכאשר יגיע זמן איסורו הוא לא יוכל לקיים את ההשבתה, אם כן סברא זו שייכת אף ביותר משלשים יום, ומכך שאף על פי כן אמר אביי שהיוצא מביתו קודם שלשים יום אינו צריך לבער את חמצו, בהכרח שאינו סובר שחל חיוב על האדם שיהיה מושבת חמצו כאשר יגיע זמנו, אלא הסיבה שהוא מחייב לבער את החמץ לפני צאת האדם לדרך הוא מחשש שמא יראה האדם חמץ בתוך הפסח, ועל כך הקשה רבא שאם הוא מחמת חשש זה אם כן אפילו היוצא מביתו בראש השנה ודעתו לחזור לביתו יש לחשוש שמא יראה חמץ בביתו. אמנם לדעת רבא, אכן יש לומר שסובר שדין 'שלשים יום' הוא מדאורייתא. אמנם ראה במנחת חינוך (מצוה ט אות ח), שהסתפק האם המצות עשה של 'תשביתו' היא שיהיה החמץ מושבת ואם יש לו חמץ אז חוץ ממה שעובר על 'בל יראה' עובר גם על ביטול ה'עשה', ואם אין לו חמץ אינו עובר על הלאו וגם מקיים את המצות עשה של תשביתו ב'שב ואל תעשה'. ולפי זה כתב, שאין צריך לדקדק שיהיה לו חמץ קודם הפסח בכדי לבערו [ושלא כבמצות ציצית שהמצוה מתקיימת רק כשלובש בגד של ארבע כנפות ומטיל בו ציצית ואם לא לבש אזי הגם שלא ביטל המצוה אך גם לא קיימה], מפני שאת ה'עשה' של תשביתו מקיים האדם ממילא כאשר אין ברשותו חמץ ואינו צריך לחזר כלל אחר החמץ. אמנם כתב המנחת חינוך, שיש גם צד לומר [וכדעת הפני יהושע], שמצות עשה של תשביתו הוא ב'קום ועשה' שישבית את החמץ, ואם אין לו חמץ לא קיים העשה, ולפי זה יהיה האדם צריך לדקדק שיהיה לו חמץ קודם פסח בכדי שיוכל לבערו בארבעה עשר. וראה עוד בענין זה במקור חיים (הקדמה לסימן תלג, דיני בדיקה וביטול) ובמה שהקשה על דבריו בדברי חיים (או"ח, ח"ב או"ח סי' ט). **קג. ועיין** במשיב נפש (ד"ה ומה שכתב) שכתב, שלדעת הפני יהושע שאדם מקיים את מצות השבתה בשריפת החמץ אף קודם זמן איסורו, יש להקשות מה שהקשה הרא"ש שם, מדוע אין מברכים בשעת הביעור [אלא רק בשעת הבדיקה], הרי זה שעת קיום המצוה.

(חו"מ סי' תמד ס"ו) שאינו צריך לחזור אלא מבטלו בלבו ודיו, וכל שכן ביוצא לדרך לפני יום הארבעה עשר וספק אם השאיר חמץ בביתו שלא יצטרך לחזור לביתו לבדוק. ולכן כתב, שאם שכח ולא בדק מיד שנזכר מבטל את חמצו ודיו. וכן הביא **הביאור הלכה** (סי' תלו ד"ה זקוק) **מהחק יוסף** שדייק כך מלשון השלחן ערוך (סס ס"ג), שכתב לגבי מי שיצא קודם שלשים יום ובדעתו לחזור בתוך הפסח שצריך לבדוק לפני צאתו, ש'אם שכח ולא בדק, יבטל כשיגיע הפסח' ולא הזכיר שיחזור לביתו או ישלח שליח. אמנם כתב הביאור הלכה, שאם יודע בבירור שהניח חמץ בביתו יותר משיעור של כביצה, משמע שגם הבית מאיר מודה לדברי המגן אברהם שצריך לחזור לביתו או לשלוח שליח. אך כתב בשם **מגן האלף**, שאם הדבר נוגע לו להפסד מרובה אם יחזור לביתו או שישלח שליח, שאינו מחוייב בזה ודי בביטול, ודומה דינו ליוצא לדבר מצוה או להציל מן הנהר ומן הדליקה המבואר בשלחן ערוך (סס סי' תמד ס"ו) שאם אינו יכול לחזור לביתו **מבטלו** בלבו.

האם עדיף שהאדם עצמו יבדוק לפני צאתו או שימנה שליח שיבדוק בזמנו

שם. בשבט הלוי (חו"מ, מ"ט סי' קיח אות ג) כתב, שממה שאין מברכים על בדיקה שלא בזמנה[קד], יש להוכיח שבאופן זה אינה נחשבת בדיקה כצורת חז"ל, ולא רק שאינה נחשבת שנעשית בהידור, ואם כן, עדיף לקיימה כתקנתה בזמנה על ידי שליח, ובתנאי שהשליח לא יזלזל בבדיקה.

האם הדינים הנוהגים בבדיקה בזמנה נוהגים גם בבדיקה קודם זמנה

שם. לגבי בדיקה בזמנה מצינו כמה דינים הנוהגים בה, ויש לדון אלו דברים נוהגים אף בבדיקה קודם זמנה ואלו דברים אינם נוהגים בבדיקה זו.

א. איסור עשיית מלאכה קודם הבדיקה. בדיקה בזמנה כתב השלחן ערוך (חו"מ סי' תלו ס"ג), 'יזהר כל אדם שלא יתחיל בשום מלאכה, ולא יאכל עד שיבדוק'[קה]. וכתב **הפרי מגדים** (סס סי' תלו ס"ק ס"ק), שאף בבודק קודם זמנו צריך לעשות זאת עם כל דיני הבדיקה שבזמנה המבוארים בסימן תל"א, וכוונתו, שגם לבודק קודם זמנו אסור להתחיל במלאכה ובאכילה לפני הבדיקה.

ב. הנחת פתיתים. בדיקה בזמנה כתב **הרמ"א** (סס סי' תלג ס"ב), שהמנהג להניח פתיתי חמץ לפני הבדיקה. וכתב **המנחת יצחק** (חו"מ, מ"מ סי' לה), שהבודק קודם זמנו אינו בכלל מנהג זה, וטעם הדבר, שהרי **הט"ז** (סס סי' תלג סק"ד) כתב שלכתחילה אף בבדיקה בזמנה לא יניח פתיתים שמא יניחו אותם במקום שלא ימצאם הבודק. והוסיף המנחת יצחק, שאף לפי מה שכתב **המהר"י וייל** (סי' קנג) שהסיבה להניח פתיתים הוא מחשש שמא יבדוק ולא ימצא חמץ, ויש לחוש שכיון שאין לו חמץ לשרוף ישכח לבטל את החמץ בשעת הביעור [ויעבור עליהם ב'בל יראה ובל ימצא'], לפיכך מניחים פתיתי חמץ כדי שימצאם ויצניעם במקום שרגילים לאכול בכל ימות השנה, ועל ידי כך יזכור לבטל את חמצו. אם כן, היוצא לדרך קודם זמנו, ולוקח עמו את החמץ למקום שהוא יוצא לשם, ונמצא שאינו מצניע את הפתיתים שמצא במקום שרגילים לאכול שם כל ימות השנה, שוב שייך החשש שכתב הט"ז שהאדם יניח את הפתיתים במקום שלא ימצא אותו, ולכן היוצא קודם זמנו אין צריך להניח פתיתי חמץ לפני בדיקתו. ובפרט לפי מה שכתב הרמ"א (סס) שטעם הנחת הפתיתים הוא משום חשש ברכה לבטלה, אם כן הבודק קודם זמנו שלהלכה אינו מברך, ודאי שאינו צריך להניח פתיתים. אמנם **הגרי"ש** (קובץ תשובות ח"ג סי' ענג) כתב, שאף שאין טעם הרמ"א שייך כאשר בודק קודם זמנו, מכל מקום מובא בשם **האר"י** ז"ל (פע"ח שער חג המצות פ"ד) שהנחת עשר הפתיתים היא על פי סוד גדול [ראה **משנה ברורה** (סי' תלג ס"ק יג) שהזכירו] ואפשר שגם הבודק קודם זמנו יש לו להניח פתיתים. ועוד, שגם הטעם להנחת הפתיתים שכתב החק **יעקב** (סס ס"ק יד) שעל ידי שימצא פתיתי החמץ יתן אל לבו לבדוק היטב שמא ימצא עוד חמץ, שייך גם בבודק קודם זמנו.

ג. נטילת ידים. בבדיקה בזמנה **המשנה ברורה** (סי' תלג סק"ג) הביא בשם **המהרש"ל** (חו"מ, סי' פו), שקודם הבדיקה טוב שיטול ידיו, ומשום נקיות. וכתב **הגרש"ז אויערבך** (הליכות שלמה, פסח פ"ה, דבר הלכה אות כט), שהיינו דווקא בבדיקה בזמנה כתקנתה, מה שאין כן בבדיקה שלא בזמנה שאינה כתקנתה [שהרי אין מברכים עליה] אין צריך ליטול ידיו.

ד. ברכה. בבדיקה בזמנה כתב השלחן ערוך (חו"מ סי' תלג ס"ה), שקודם שמתחיל האדם לבדוק צריך לברך 'אשר קדשנו במצותיו וצונו על ביעור חמץ', ולגבי בדיקה קודם זמנה ראה להלן בענין 'היוצא לדרך באופן שצריך לבער את חמצו האם מברך' שהרחבנו בזה.

ה. בלילה ולאור הנר. בבדיקה בזמנה כתב השלחן ערוך (סס סי' תלג ס"ה), שיש לבדוק בלילה ולאור הנר. וכתב **המשנה ברורה** (סי' תלו סק"ג) **בשם האחרונים**, שאף בבודק קודם זמנו צריך לעשות זאת בלילה שלפני יציאתו[קו] ולאור הנר.

ו. ביטול. בבדיקה בזמנה כתב השלחן ערוך (סס סי' תלד ס"ג), שאחר הבדיקה מיד בלילה יבטלנו ויאמר 'כל חמירא' וכו', ולגבי בדיקה קודם זמנה ראה לעיל בענין 'היוצא לדרך תוך שלשים יום מתי יבטל' שהרחבנו בזה.

ז. לא בדק בלילה. בבדיקה בזמנה כתב השלחן ערוך (סס סי' תלה ס"ה), שאם לא בדק בליל ארבעה עשר יבדוק ביום ארבעה עשר[קז]. ולגבי בדיקה שלא בזמנה כתב **המגן אברהם** (סי' תלו סק"ה) שאם לא בדק בלילה יבדוק ביום. אמנם בקרית חנה (סס)[קח] כתב שאין זה מוכרח, שאפשר לומר שדווקא מי שלא בדק בליל ארבעה עשר שאם לא יבדוק ביום יעבור הזמן ויעבור על איסור, מה שאין כן היוצא לדרך שיתכן שאם לא בדק בלילה יצטרך להמתין ללילה הבא, שהרי צריכים לבדוק לאור הנר, שאור הנר יפה לבדיקה, לכן צריך לבדוק בלילה הבא אלא אם כן אי אפשר בענין אחר[קט].

ח. שריפת החמץ למחרת הבדיקה ביום. בבדיקה בזמנה הביא המגן **אברהם** (סי' תמה סק"ג) בשם המהרי"ל (הלכות נדיקת חמץ), שיש לשרוף את החמץ בדווקא ביום הארבעה עשר ולא בלילה לאחר בדיקת החמץ, בכדי שיזכור לבטל את חמצו. וכתב **הפרי מגדים** (סס סי' תמה ס"ק סק"ג), שבבודק קודם זמנו יכול לשרוף את חמצו בלילה, שהרי הבודק קודם זמנו מבטל את חמצו בלילה ולא ביום[קי]. **ובכף החיים** (סס ס"ק טז) הוסיף, שאף לפי מה שכתב **הרמ"א** (סס ס"ק) שהמנהג לשרוף את החמץ ביום כדין 'נותר' שהיה נשרף ביום, מכל מקום היינו רק לגבי שריפת החמץ ביום ארבעה עשר שהוא זמן האיסור, וכמו לגבי 'נותר', מה שאין כן הבודק קודם ארבעה עשר שעדיין אינו זמן האיסור, אי אפשר לדמותו ל'נותר' ויכול לשרוף את החמץ גם בלילה.

מה הביאור 'דעתו לחזור' ו'אין דעתו לחזור'

אלא אמר רבא הא דאמרת קודם שלשים יום אין זקוק לבער לא אמרן אלא שאין דעתו[קיא] לחזור אבל דעתו לחזור אפילו מראש השנה זקוק לבער. יש מן **הראשונים**[קיב] שביארו, ש'דעתו לחזור' היינו שדעתו לחזור בתוך ימי הפסח שאז צריך לבער כבר בעת יציאתו לדרך[קיג], בכדי שכאשר יחזור בימי הפסח לא ימצא חמץ בביתו[קיד]. ו'אין דעתו לחזור' היינו שאין בדעתו לחזור בתוך הפסח[קטו] ואז אינו צריך לבער לפני צאתו לדרך[קטז].

קד. **ראה** להלן בענין 'היוצא לדרך באופן שצריך לבער את חמצו האם מברך' שהבאנו מחלוקת הראשונים בענין זה. קה. **ועיין** שם במגן אברהם (סק"ג) שהאריך לפרט דברים האסורים לפני הבדיקה. קו. **ראה** לעיל בענין 'כמה זמן לפני יציאתו צריך האדם לבדוק את הבית'. קז. **והוסיף** החק יעקב (סס סק"ח), שיבדוק ביום לאור הנר. קח. **מובא** בסוף השלחן ערוך, בקובץ מפרשים כת"י שבמהדורת פריעדמאן. קט. **לכאורה** לפי מה שהבאנו לעיל בענין 'כמה זמן לפני יציאתו צריך האדם לבדוק את הבית' מהמשנה ברורה (סי' תכט סק"ג) שכתב בשם האחרונים שהיוצא לדרך צריך לבדוק בלילה שלפני יציאתו, מובן היטב מה שכתב המגן אברהם שאם לא בדק בלילה יבדוק ביום, שהרי אי אפשר בענין אחר. אמנם לפי מה שהבאנו שם מהכף החיים (סס סק"ו), שאם חושש שמא יטרד וישכח לבדוק בליל יציאתו יכול להקדים בדיקתו ללילה שלפניו, אם כן בזה יש לומר שסובר הקרית חנה שאם שכח ולא בדק באותו הלילה ימתין ללילה שלפני יציאתו ולא יבדוק ביום. קי. **כמו** שכתב המגן אברהם (סי' תלו סק"ה). קיא. **'דעתו'** היינו 'רצונו', ראה בזה מה שכתב הרמב"ן (נמוקים ג ט). קיב. **רש"י** (ד"ה דעתו), תלמיד הרמב"ן (ד"ה המפרש, מובא בקובץ שיטות קמאי עמ' קכח), ריטב"א (ד"ה שם), מהר"ם חלאווה (ד"ה שם). וכן ביאר הר"ן (ד"ה העושה) לגבי אוצר. קיג. **בהגהות** הסמ"ק מצוריך (מצוה נז אות מט) הביא ראיה לביאורו של רש"י ש'דעתו לחזור' היינו בתוך ימי הפסח, מקושיית רבא שאמר ש'אם דעתו לחזור אפילו מראש השנה נמי', ואם מה שאמרו שב'דעתו לחזור' צריך לבדוק היינו כאשר בדעתו לחזור לפני פסח [כדעת הראשונים המובאים להלן] ומחשש שמא יחזור לביתו בערב פסח בין השמשות, אם כן לא מסתבר שאפילו מי שיצא בשיירה לדרך רחוקה כבר בראש השנה שיש לו זמן רב שהוא יכול לחזור בו לביתו, שיחייבוהו חכמים לבער חמצו מחשש שמא לא יצליח לחזור עד ערב פסח בין השמשות. אבל לביאור רש"י ש'דעתו לחזור' היינו בתוך ימי הפסח, מובן היטב שאפילו היוצא בראש השנה, כיון שדעתו לחזור רק בימי הפסח, חייבוהו חכמים לבער את חמצו בעת שיוצא מביתו. קיד. **ראה** להלן [בענין 'מחלוקת האחרונים בביאור דעת רש"י מדוע האדם לא עובר על 'בל ימצא' עד שיחזור לביתו וימצא את חמצו'] שביארנו בדעת רש"י מה החסרון במה שהאדם יחזור בפסח לביתו וימצא בה חמץ. קטו. **הריטב"א** (ד"ה שם) כתב, ש'אין דעתו לחזור' היינו שאין דעתו לחזור בתוך הפסח אלא דעתו לחזור או לפני פסח או אחרי פסח. והוסיף בחידושי רבינו דוד (ד"ה שם), שמדברי רש"י משמע שמי שיוצא מביתו בתוך שלשים יום לחג הפסח, אפילו אם בדעתו לחזור לפני הפסח חייב לבער את חמצו לפני יציאתו לדרך, מפני שכבר חל עליו החיוב לבער. אך תמה על דבר זה, שלא מצינו מי שמורה להלכה שכל מי שיוצא מביתו בתוך שלשים יום לפני חג הפסח ובדעתו לחזור לפני החג יצטרך לבער את חמצו לפני צאתו לדרך מחשש שמא יתעכב מלחזור עד ימי הפסח או לאחריה ונמצא שהיה בביתו חמץ בפסח. לכן ביאר, שנראה לומר בכוונת רש"י שאין בדעתו לחזור בתוך ימי הפסח אלא דעתו לחזור **לאחר** ימי הפסח, שבאופן כזה כבר חל עליו חובת בדיקה בעת יציאתו לדרך, אבל מי שבדעתו לחזור לביתו עוד לפני החג באופן שיהיה לו זמן לבער את חמצו, ודאי שאינו צריך לבער את חמצו בעת צאתו לדרך ואין חוששים שמא יתעכב מלחזור עד ימי הפסח. קטז. **וכתב** הר"ן (ד"ה פירש"י), שלביאורו של רש"י יש לומר שהבבלי אינו חולק על המבואר בירושלמי (פ"ו ה"ו), ששם כתוב 'הדא דתימר בשיש בדעתו לחזור, אבל אין בדעתו לחזור אפילו קודם לשלשים יום צריך לבדוק', וביאורו, שמה שנאמר שהיוצא לדרך קודם שלשים יום אינו צריך לבדוק היינו 'בשיש בדעתו לחזור' קודם הפסח, אבל אם 'אין דעתו לחזור' עד תוך הפסח אפילו אם יצא קודם שלשים יום, צריך לבדוק. ואף שבירושלמי ביאור המילים 'דעתו לחזור' ו'אין דעתו לחזור' זה הפוך מרש"י, אך הדין הוא כרש"י, שמי שדעתו לחזור לפני פסח אינו צריך לבדוק כאשר הוא יוצא מביתו, אמנם לדעת הרמב"ם אף מי שדעתו לחזור לפני פסח צריך לבדוק, ורק כאשר דעתו לחזור לאחר הפסח אינו צריך לבדוק, וזה דלא כהירושלמי [לביאורו של הר"ן], על פי הבית ארזים (הלכות פסח סי' תלו אות יט). אמנם, ראה לעיל שהבאנו את ביאורו של הפני משה בירושלמי, ולדבריו אין צריך לומר שהבבלי חולק על הירושלמי, וראה להלן [בהערה] שהבאנו מהפרי חדש (חו"מ סי' תלו ס"ק ד"ה ומה שכתב ופס דעמו) שביאר שמקור הרמב"ם הוא מדברי רבי בא המובא

אמנם יש מן הראשונים[קיז] שביארו, ש׳דעתו לחזור׳ היינו שדעתו לחזור קודם הפסח [וכל שכן אם בדעתו לחזור בתוך הפסח[קיח]] ואז צריך לבדוק[קיט] לפני צאתו לדרך[קכ]. ו׳אין דעתו לחזור׳ היינו שאין בדעתו לחזור עד לאחר חג הפסח, ואז אינו צריך לבדוק[קכא].

השלחן ערוך (או״ח סי׳ תלו ס״ק) הביא את דעת הראשונים הסוברים ש׳דעתו לחזור׳ היינו לפני פסח, שאף הוא צריך לבדוק את ביתו לפני צאתו לדרך. ושם בסעיף ב׳ הביא את דעת הראשונים הסוברים ש׳דעתו לחזור׳ היינו בתוך הפסח, אבל אם דעתו לחזור לפני פסח אינו צריך לבדוק. וכתב המשנה ברורה (שם ס״ק כג) בשם **האחרונים**[קכב], שיש להחמיר שאף מי שבדעתו לחזור לפני פסח צריך לבדוק את ביתו לפני צאתו לדרך. ומכל מקום בשעת הדחק, וכגון באופן שכבר יצא לדרך עם השיירה ולא בדק, אינו צריך לחזור לביתו לבדוק[קכג], ויכול לסמוך על דעת הראשונים הסוברים שמי שבדעתו לחזור לפני פסח אינו צריך לבדוק, אלא אם כן דעתו לחזור בתוך ימי הפסח [שבאופן כזה יצטרך לחזור לביתו לבדוק].

מחלוקת האחרונים בביאור דעת רש״י מדוע האדם לא עובר על ׳בל ימצא׳ עד שיחזור לביתו וימצא את חמצו

שם. רש״י (ד״ה אפילו) ביאר, שהסיבה שחייבוהו חכמים לבער את חמצו לפני צאתו לדרך אפילו כאשר יוצא בראש השנה, מפני ׳דכי הדר ביה בימי הפסח, עבר עליה, וההיא שעתא לאו ברשותיה הוא דליבטליה, שהרי איסור הנאה הוא ואינו שלו[קכד], וכשראהו עובר עליה׳. ומצינו כמה ביאורים בכוונת רש״י, וכדלהלן:

א. בחידושי רבינו דוד (ד״ה אפילו) **והר״ן** (ד״ה אפילו) הביאו שרש״י ביאר, שמי שדעתו לחזור צריך לבער את החמץ שברשותו, בכדי שכאשר יחזור לביתו בפסח **לא ימצא** חמץ בתוך ביתו[קכה]. ודקדק **המהרש״ל** (גרסי״ ד״ה דעתו) בלשונם[קכו], שהבינו בדעת רש״י שאין הסיבה שחייבוהו חכמים לבדוק חמץ בביתו לפני צאתו לדרך בכדי שלא יעבור על החמץ שישאר בביתו ב׳בל יראה ובל ימצא׳, שהרי בהכרח מדובר שהאדם ביטל את חמצו[קכז], אלא שאין נכון שיהיה מצוי בביתו חמץ בפסח [מחשש שמא כאשר יחזור לביתו ישכח שאסור ויאכלנה[קכח]]. **אמנם הב״ח** (או״ח סי׳ תלו ס״ק ד״ה ושוב ולפימך) תמה על הבנת המהרש״ל בדעת הר״ן, שהרי הר״ן כתב דבריו בביאור דברי רש״י, ובדברי רש״י מבואר שהחיוב בדיקה הוא מחמת האיסור של ׳בל יראה ובל ימצא׳. ועוד הקשה, שלביאור **המהרש״ל**, הר״ן לא היה צריך לכתוב ׳שלא ימצא חמץ בביתו׳, שהרי אין האיסור מחמת ׳בל ימצא׳ אלא רק מפני שלא ראוי שיהיה לאדם חמץ בביתו, וזה אפילו אם לא ימצא את החמץ אחר כך בבואו לביתו. לכן ביאר בדעת הר״ן, שבודאי כוונתו לבאר בדעת רש״י שמדובר שהאדם לא ביטלו, וחששו חכמים שכאשר יבוא לביתו וימצא את החמץ יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, שכל זמן שלא מצאו אינו עובר עליו מדאורייתא[קכט], כיון שאין ידוע לו בבירור שהחמץ שהשאיר בביתו בעת שיצא עדיין נשאר קיים[קל].

ב. המהרש״ל (שם) ביאר, שרש״י סובר שמדובר שהאדם לא ידע בבירור שיש בביתו חמץ[קלא], ולכן אינו עובר ב׳בל ימצא׳ על החמץ שאינו יודע עליו עד שיחזור לביתו בתוך ימי הפסח, ואז מהשעה שיראה את החמץ הוא יעבור עליו ב׳בל יראה ובל ימצא׳[קלב]. אך הקשה, ממה נפשך, אם מדובר שהגיע לביתו ביום טוב, אם כן כיון שאינו יכול לשרוף את החמץ באותו יום הרי הוא לא יעבור עליו ב׳בל ימצא׳ אף אם לא ביטלו, מפני שהוא אנוס. ואם מדובר שהגיע בתוך ימי הפסח גם הוא לא יעבור עליו ב׳בל ימצא׳ מפני שמיד כאשר יראה את החמץ הוא ישרוף אותו. ותירץ, שהחשש הוא שמא מחמת טרחת הדרך יתמהמה מלשרוף את החמץ, ועל אותו זמן יעבור ב׳בל ימצא׳.

ג. המהרש״א (גרסי״ ד״ה דעתו) ביאר[קלג], שרש״י סובר שאף שהאדם ידע בבירור שיש בביתו חמץ, מכל מקום אינו עובר ב׳בל ימצא׳ על הזמן שלא ראה את החמץ, מפני שבצאתו מן הבית החמץ נידון כחמץ שנפל עליו מפולת המבואר לקמן (לא:) שאינו חייב לפקח את הגל[קלד], אבל כאשר בדעת האדם לחזור לביתו, חששו חכמים שמא מאחר שהוא נמצא בדרך שאינו מקום שצריך בדיקה ישכח לבטל את חמצו[קלה], ואחר כך כאשר יגיע לביתו הרי זה כמי שפיקח את הגל ויהיה חייב עליו מאותה שעה ב׳בל ימצא׳[קלו].

ד. החתם סופר (ד״ה דעתו) ביאר על פי מה שכתב **הרע״ב** (פ״ו מ״ו), שהסיבה שהצריכו חכמים לבדוק בערב פסח את הבית מחמץ ולא סמכו על הביטול בלבד, מפני שחששו שמא ימצא בפסח חמץ בביתו ויחזור בו מביטולו כיון שירצה לאכלו ויעבור עליו ב׳בל יראה׳ וב׳בל ימצא׳. וזה מה שכתב רש״י בסוגייתנו, שלכן צריך לבדוק כבר מראש השנה שאף שהוא יבטל בכל מקום שהוא, מכל מקום יש לחשוש שמא ׳יראנו׳ בבואו לביתו בפסח ויחזור בו מהביטול ואז יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא.

מדוע כאשר בדעתו לחזור לפני פסח חייבוהו חכמים לבער חמצו לפני צאתו

שם. לראשונים[קלז] שביארו ש׳דעתו לחזור׳ היינו לפני חג הפסח, צריך ביאור מדוע חייבוהו חכמים לבער את חמצו לפני צאתו לדרך, הרי לכאורה היה צריך להיות הדין שימתין עד שיחזור לביתו ויקיים את מצות ביעור חמץ בזמנה, ונשנו בזה כמה ביאורים בראשונים.

בירושלמי. **קיז. בעל** העיטור (מ״ב הלכות פסולי חמץ, דף קכ), רבינו יהונתן מלוניל (ד״ה אפילו), רמב״ם (חמץ ומצה פ״ג ה״ט), סמ״ג (עשין סי׳ לט), ריבב״ן (ד״ה קודם), סמ״ק (מצוה נז), מאירי (ד״ה והמפרש), **המאורות** (ד״ה המפרש), **פסקי הריא״ז** (פ״ח מ״ח). **קיח. על** פי חידושי רבינו דוד (ד״ה אפילו) והמגיד משנה (חמץ ומצה פ״ג ה״ט) והר״ן (ד״ה והמריס). ועיין בזה בבית ארזים (הלכות פסח סי׳ תלו אות כב). **קיט. ראה** להלן [בענין ׳מדוע כאשר בדעתו לחזור לפני פסח חייבוהו חכמים לבער חמצו לפני צאתו׳] שביארנו בדעת הראשונים הללו, מדוע גם כאשר בדעתו לחזור עוד לפני פסח חייבוהו חכמים לבער את חמצו לפני צאתו לדרך. **קכ. ובתב** הפרי חדש (או״ח סי׳ תלו ס״ק ד״ה ומה שכתב ומס דעתו), שהרמב״ם הוציא דבריו מהירושלמי (פ״ח ה״ח) שהביא בשם רבי בא שאמר ׳ואפילו יש בדעתו לחזור צריך לבדוק שמא ימלך ולא יחזור׳, וביארו, שודאי מי שאין דעתו לחזור לפני פסח אלא רק בתוך הפסח שצריך לבדוק, אלא אפילו מי שדעתו לחזור קודם הפסח צריך לבדוק שמא יתחרט ולא יחזור קודם הפסח אלא בתוך הפסח. **קכא. ראה** להלן [בענין ׳האם גם היוצא למקום קרוב ובדעתו לחזור בתוך שלשים יום לפסח צריך לבער חמצו לפני צאתו׳] שהבאנו, מה שהקשה המהר״ם חלאווה (ד״ה אפילו) שלשיטתם נמצא שמי שיוצא מביתו קודם שלשים יום ובדעתו לחזור לאחר כמה ימים [בתוך שלשים יום לחג הפסח] יצטרך לבער את החמץ שבביתו לפני שיצא לדרכו. **קכב. לבוש** (שם ס״ק), אליה רבה (שם סק״ו), פרי חדש (שם סק״ק). **קכג. ראה** לעיל בענין ׳יצא ולא בדק׳ שהבאנו מחלוקת האחרונים מה יעשה. **קכד. ממה** שכתב רש״י ׳ואינו שלו׳ משמע שהוא סובר שדבר האסור בהנאה אינו שייך לאדם, ולא רק שאינו נידון כברשותו. וכן הוא לשון רש״י לקמן (ע״ב ד״ה לגלוי). אמנם רש״י בבבא קמא (כט: ד״ה משום) כתב, שחמץ משש שעות ולמעלה ׳אינו ברשותו׳. **קכה. ולשון** הזה בשם רש״י הביא גם הבית יוסף (או״ח סי׳ תלו ס״ק ד״ה המפרש). **קכו. ממה** שכתבו בדעת רש״י שהחיוב בדיקה הוא בכדי ש׳לא ימצא בביתו חמץ׳ ולא הזכירו את דברי רש״י שכתב ׳עבר עליה׳, שמשמע שעובר עליה באיסור. על פי הב״ח (שם סי׳ תלו ס״ק ד״ה שוב ולפימך). **קכז. ולשיטתם** צריך לומר שאותו אדם יזכור לבטל את החמץ בערב פסח. **קכח. על** פי חידושי הר״ן (ד״ה אפילו) [ראה להלן בסמוך]. וכן נראה בתוספות חכמי אנגליה (ד״ה אפילו), שהקשה על ביאורו של רש״י מדוע כאשר יראה את החמץ יעבור עליה בבל יראה, והרי מדובר שביטלו. ותירץ, שצריך לומר שהחשש הוא שמא יאכלנה. [ונראה ברור, שגם תוספות חכמי אנגליה מודה שדעת רש״י שהחשש הוא שמא יעבור על בל יראה ובל ימצא [שהרי שיטת רש״י (לעיל ג. ד״ה פודקין) שחובת הבדיקה הוא בכדי שלא יעבור האדם ב׳בל יראה ובל ימצא׳], אלא שכוונתם לומר שאף אם נאמר שאותו אדם יזכור לבטל את חמצו, עדיין יש עוד חשש שמא כאשר יבוא לביתו בפסח ישכח מהאיסור ויאכלנה. וכן מדברי תלמיד הרמב״ן (ד״ה והמפרש, מובא בקובץ שיטות קמאי עמ׳ קכח) שהקשה מדוע צריך לבער, הרי יכול לבטל. ותירץ, שכיון שאינו עוסק בביעור החמץ במקום בו הוא נמצא, יש לחשוש שמא ישכח מלבטל את חמצו. ואף אם יזכור לבטל את חמצו, יש לחשוש שמא יאכל אותו כאשר ימצאנה]. **קכט. מדברי** המהרש״ל (גרסי״ ד״ה דעתו) והב״ח (שם סי׳ תלו ס״ק ד״ה ושוב ולפימך) מבואר, שדעת רש״י שאין אדם עובר ב׳בל יראה׳ ו׳בל ימצא׳ בחמץ הנמצא בביתו ואינו יודע ממנו. **קל. וזה** הסיבה שנקט הר״ן לשון ׳לא ימצא׳, מפני שבזה הדבר תלוי, שאם יבוא לביתו וימצא שהחמץ שהשאיר בביתו נשאר קיים, יעבור עליו משעה שיראה את החמץ [מפני שבאותה שעה הוא נעשה לחמץ ידוע], אבל על הזמן שלא הגיע לביתו ולא ראה אם יש בביתו עדיין חמץ, אינו עובר עליו בבל יראה. אמנם בחידושי הר״ן (ד״ה אי) מבואר כדעת המהרש״ל בביאור דעת הר״ן. שהרי הר״ן שם כתב בדעת רש״י שבהכרח צריך לומר שהאדם ביטל את החמץ שברשותו כאשר הגיע זמן הביעור, שאם לא כן הרי כאשר יגיע חג הפסח יעבור על החמץ שברשותו בלאו של ׳ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור בכל גבולך׳ (שמות יג ז), והוכיח כן ממה שהגמרא מדמה זאת לעושה את ביתו אוצר, והרי העושה ביתו אוצר הרי זה כאילו נפל על החמץ מפולת, שמבואר לקמן (לא:) שאף שאינו צריך לפנות את המפולת אבל בודאי שצריך לבטל בליבו. אלא בהכרח צריך לומר, שהסיבה שאם דעתו לחזור חייבוהו חכמים לבער את החמץ לפני צאתו לדרך מפני שיש לחשוש שמא כאשר יחזור ויראה את החמץ יבוא לאכלו. ואכן אם אין דעתו לחזור לביתו, אינו צריך לבער את החמץ שברשותו מפני שיכול לבטלו, ואין חשש שמא יבוא לאכלו [שהרי אין בדעתו לחזור לביתו]. אבל אם יצא בתוך שלשים יום אף שאין בדעתו לחזור ואין חשש שיבוא לאכול את החמץ, מכל מקום חייבוהו חכמים לבער את חמצו, מפני שבשלשים יום קודם הפסח כבר חל חובת ביעור. **קלא. וצריך** ביאור כיצד אפשר לומר שהאדם אינו יודע בבירור אם יש בביתו חמץ, הרי מאחר ובכל ימות השנה מכניסים לבית חמץ אם כן כל הבית הוא בחזקת ׳חמץ׳. **קלב. המהרש״ל** (גרסי״ ד״ה דעתו) דקדק זאת, ממה שכתב רש״י שרק משעה שהאדם יראה את חמצו הוא יעבור עליה ב׳בל יראה ובל ימצא׳ אבל על הזמן שעוד לא הגיע לביתו ולא ראה את חמצו, אינו עובר. והקשה, מדוע אכן אינו עובר על החמץ שברשותו אף לפני שראה אותו, אמנם לא היה ביכולתו לבער את החמץ [שהרי לא היה בביתו], אך מכל מקום היה לו ברשותו חמץ וכל זמן שלא ביטלו צריך להיות שהוא יעבור עליו ב׳בל יראה ובל ימצא׳. אלא בהכרח שמדובר שחמץ שלא היה ידוע לבעליו [וכמבואר בירושלמי (פ״ח ה״ח), כפי שביארוהו הראשונים שהובאו לעיל בענין ׳מה שנאמר שהיוצא קודם שלשים יום אין צריך לבער האם הוא גם בחמץ ידוע׳] ולכן אינו עובר בבל ימצא אלא משעה שהוא ראה אותו שמאותה שעה הוא נחשב מצוי אצלו. **קלג. המהרש״א** הביא, שכעין זה הביא הבית יוסף (שם סי׳ תלו ס״ק ד״ה כתבו הגהות) בשם הגהת מיימון. [הבית יוסף שם הביא בשם הגהות [כוונתו להגהת הסמ״ק מצורף (מצוה נז אות מט)] שביאר שלשיטת רש״י החשש הוא שהאדם לא יבטל את חמצו]. **קלד. כמו** שביאר הר״ן (ד״ה וגרסינן) [הובא לעיל בענין ׳מה שנאמר שהיוצא קודם שלשים יום אין צריך לבער האם הוא גם בחמץ ידוע׳]. וכתב המהרש״א, שכן נראה ממה שהגמרא מדמה את דינו של היוצא לדרך לעושה את ביתו אוצר, ולגבי אוצר ביאר רש״י (ד״ה אוצר) שהסיבה שהעושה את ביתו אוצר קודם שלשים יום אינו צריך לבער את החמץ שבביתו, מפני שזה כחמץ שנפלה עליו מפולת. **קלה. וכמו** שביארה הגמרא להלן (ע״ב) הסיבה שלא תיקנו חכמים לבטל את החמץ בערב פסח בשעה רביעית או חמישית, והיינו מכיון שעדיין אין זה זמן איסור ולא זמן ביעור ישכח ולא יבטל. **קלו. והוסיף** המהרש״א, שלגבי העושה את ביתו אוצר שהאדם נמצא במקום שחייב לבדוק, הרי אין לחשוש שמא ישכח ולא יבטלנו, וכיון שיבטלנו הוא לא יעבור על ׳בל ימצא׳ [וכאשר יפנה את אוצרו ויראה את החמץ, ישרפנו], ואם כן מדוע חייבו חכמים את מי שבדעתו לפנות את האוצר בתוך ימי הפסח לבער את חמצו כבר בעת עשיית האוצר, וצריך לומר שחששו שמא כאשר יפנה את אוצרו ויראה את החמץ יבוא לאכלו. **קלז. בעל** העיטור (מ״ב הלכות פסולי חמץ, דף קכ), רבינו יהונתן מלוניל (ד״ה אפילו), רמב״ם (חמץ ומצה פ״ג ה״ט), סמ״ג (עשין סי׳ לט), ריבב״ן (ד״ה קודם), סמ״ק (מצוה נז), מאירי

יש מן הראשונים[קלח] שביארו, שחששו חכמים שמא הוא יתעכב ויחזור רק בתוך ימי הפסח, לכן חייבוהו לבער את חמצו כבר לפני צאתו לדרך. והוסיף **הריבב"ן** (ד"ה קודם), שהחשש הוא שמא יבוא בתוך ימי הפסח ויעבור על החמץ שברשותו ב'בל יראה' ו'בל ימצא', שהרי באותה שעה אינו ברשותו בכדי שיוכל לבטלו. אך אינו עובר על הזמן שלא היה בבית, מפני שרק כאשר רואה את החמץ הוא עובר עליו, מפני שמאותה שעה הוא מצוי אצלו. אמנם **בפסקי הריא"ז** (פ"פ ה"פ פומ טו) ביאר, שהחשש הוא שמא יבוא בתוך ימי הפסח ויראה את החמץ וישכח ויאכל.

ויש מן הראשונים[קלט] שביארו, שיש לחשוש שמא יחזור בערב פסח בין השמשות ולא יהיה לו פנאי לבער[קמ] [או בתוך הפסח שכבר אי אפשר לבער].

ויש מן הראשונים[קמא] שביארו, שיש לחשוש שמא יחזור בערב פסח לאחר שיגיע זמן האיסור באכילת חמץ, ואז אין החמץ נידון כברשותו בכדי שיוכל לבטלו, ונמצא שעובר על 'בל יראה' ו'בל ימצא'. והוסיפו[קמב], ואין לומר שכאשר יראה שהוא מתעכב מלחזור אזי הוא יבטל את החמץ שברשותו במקום בו הוא נמצא בליל י"ד בניסן, מפני שיתכן שמחמת טרדת הדרך הוא לא יזכור לבטלו באותה שעה. ואף אם נאמר שאכן הוא יזכור לבטל את חמצו, מכל מקום יש לחשוש שמא כאשר יבוא אחר כך לביתו סמוך לליל פסח לא יהיה לו שהות לבער את החמץ מרשותו, ובתוך ימי פסח ישכח ויאכל אותו.

האם גם היוצא למקום קרוב ובדעתו לחזור בתוך שלשים יום לפסח צריך לבער חמצו לפני צאתו

שם. המהר"ם חלאווה (ד"ה מלא) הקשה, שלראשונים המבארים ש'דעתו לחזור' היינו קודם פסח, נמצא שמי שיוצא מביתו קודם שלשים יום ובדעתו לחזור לאחר זמן [בתוך שלשים יום לחג הפסח], יצטרך לבער את החמץ שבביתו לפני שיצא לדרכו, אף שיחזור לביתו זמן רב לפני פסח[קמג].

אמנם בחידושי רבינו דוד (ד"ה מכנ) **ובהגהות הסמ"ק מצוריך** (מצוה נז פומ מט) מבואר, שכל מה שנאמר שהיוצא לדרך ובדעתו לחזור קודם הפסח צריך לבדוק את חמצו, היינו דווקא במי שיוצא לים או לדרך רחוקה[קמד], שבאופנים הללו יש לחשוש שמא יתעכב מלחזור עד ערב פסח בין השמשות [או בתוך ימי הפסח], אבל מי שיוצא למקום קרוב, ודאי שאינו צריך לבער את חמצו לפני צאתו לדרך[קמה].

והמאירי (ד"ה המפרש) הוסיף, שמי שדעתו לחזור הרבה זמן קודם הפסח באופן שיהיה לו מספיק זמן בכדי שיוכל לבער את החמץ קודם זמן איסורו, אזי אפילו אם יצא 'בתוך שלשים יום' אינו זקוק לבער את חמצו בשעת יציאתו לדרך[קמו].

מדוע באופן כאשר בדעתו לחזור קודם הפסח צריך לבדוק לפני הכנסת התבואה

שם. הראשונים[קמז] הקשו, לשיטות הראשונים[קמח] שביארו ש'דעתו לחזור' היינו שדעתו לחזור קודם הפסח, קשה שלהלן בגמרא מבואר שרבא אמר את דבריו לשיטתו לגבי 'העושה את ביתו אוצר, קודם שלשים יום אין זקוק לבער וכו', וקודם שלשים יום נמי לא אמרן אלא שאין דעתו לפנותו, אבל דעתו לפנותו אפילו קודם שלשים יום נמי זקוק לבער'. ולביאורם ש'דעתו לחזור' היינו לחזור לפני חג הפסח, צריך ביאור מדוע העושה את ביתו אוצר קודם שלשים יום ודעתו לפנותו לפני חג הפסח עליו לבער את החמץ לפני שהוא מכניס את התבואה לשם, והרי יכול לבער את החמץ כאשר הוא יפנה את האוצר עוד לפני הפסח. ושם אין לומר שיש לחשוש שמא יתעכב ולא יפנה, שהרי לא מדובר שהאדם יצא לדרך, אלא הוא נמצא כאן ואין סיבה לחשוש שמא יתעכב מלפנות עוד לפני פסח. אלא בהכרח כביאורו של רש"י ש'דעתו לחזור' היינו שבדעתו לחזור בתוך ימי הפסח, ומובן היטב שמי שבדעתו לפנות את האוצר בתוך ימי הפסח עליו לבער את החמץ שבתחתית האוצר לפני שהוא מכניס לתוכה את התבואה.

אמנם המאירי (ד"ה והמפרש) כתב, שאכן אף בעושה את ביתו אוצר ודעתו לפנות את האוצר קודם הפסח הצריכוהו לבער את החמץ לפני שהוא מכניס לשם את תבואתו, מפני שיש לחוש שמא יתאחר מלפנות את האוצר עד שיגיע זמן הביעור או עד סמוך לחשיכה, וכיון שהיה בדעתו לפנות את האוצר לכן לא נתן את ליבו לבטל את החמץ הנמצא שם. ואף אם אכן יתחיל לפנות את האוצר בערב חג הפסח, יש לחוש שמחמת טירדת הפינוי ישכח לבטל ויגיע זמן הביעור ונמצא שיש לו ברשותו חמץ שלא ביטלו. ואם אין דעתו לפנות את האוצר לפני פסח, אזי אם מכניס לאוצר קודם שלשים יום לחג הפסח אינו צריך לבער את החמץ שבביתו, שהרי עדיין לא חל חובת הביעור, וכאשר יגיע הזמן יבטלו, ואין לחוש שישכח לבטל שכיון שאין בדעתו לפנות את האוצר יתן אל ליבו לבטל את החמץ המונח שם.

וכעין זה כתב **הבית יוסף** (מו"ח סי' תלו ס"ק ד"ה ויש לתקשת), שאף באוצר שדעת האדם לפנותו קודם הפסח, יש לחשוש שמא לא יגמור לפנותו וישאר שם חמץ בפסח מכוסה בתבואה פחות משלשה טפחים גובה[קמט], וכיון שאינו יודע בבירור שיש שם חמץ לא יתן דעתו להוציא את החמץ הנמצא שם[קנ]. וכעין זה כתב **המגן אברהם** (סס סק"ו) שצריך לבדוק באוצר מחשש שמא יתחיל לפנות וישאר שם פחות משלשה טפחים גובה, אלא שיתכן והאדם יהיה טרוד בדברים נוספים ולא יבדוק את המקום ונמצא שעובר ב'בל יראה' ו'בל ימצא'.

מה הדין לדעת רבא במי שיוצא לפני ראש השנה ודעתו לחזור

שם. רבא אמר שאם בדעת האדם לחזור לביתו, אזי אפילו אם יצא מביתו בראש השנה צריך לבדוק את חמצו. **וכתב הבית יוסף** (מו"ח סי' תלו ס"ג ד"ה ומה שכתב), שמשמע מדבריו שהיוצא מביתו לפני ראש השנה, כלומר שיוצא מביתו בין חודש ניסן [לאחר פסח] לחודש תשרי, אפילו אם דעתו לחזור אינו צריך

(ד"ה המפרש), **המאורות** (ד"ה מלא) הקשה, שלראשונים המבארים ש'דעתו לחזור' היינו קודם פסח, נמצא שמי שיוצא מביתו קודם שלשים יום ובדעתו לחזור לאחר זמן [בתוך שלשים יום לחג הפסח], יצטרך לבער את החמץ שבביתו לפני שיצא לדרכו, אף שיחזור לביתו זמן רב לפני פסח[קמג].

אמנם בחידושי רבינו דוד (ד"ה מכנ) **ובהגהות הסמ"ק מצוריך** (מצוה נז פומ מט) מבואר, שכל מה שנאמר שהיוצא לדרך ובדעתו לחזור קודם הפסח צריך לבדוק את חמצו, היינו דווקא במי שיוצא לים או לדרך רחוקה[קמד], שבאופנים הללו יש לחשוש שמא יתעכב מלחזור עד ערב פסח בין השמשות [או בתוך ימי הפסח], אבל מי שיוצא למקום קרוב, ודאי שאינו צריך לבער את חמצו לפני צאתו לדרך[קמה].

והמאירי (ד"ה המפרש) הוסיף, שמי שדעתו לחזור הרבה זמן קודם הפסח באופן שיהיה לו מספיק זמן בכדי שיוכל לבער את החמץ קודם זמן איסורו, אזי אפילו אם יצא 'בתוך שלשים יום' אינו זקוק לבער את חמצו בשעת יציאתו לדרך[קמו].

מדוע באופן כאשר בדעתו לחזור קודם הפסח צריך לבדוק לפני הכנסת התבואה

שם. הראשונים[קמז] הקשו, לשיטות הראשונים[קמח] שביארו ש'דעתו לחזור' היינו שדעתו לחזור קודם הפסח, קשה שלהלן בגמרא מבואר שרבא

(ד"ה המפרש), **המאורות** (ד"ה מלא) הקשה, שלראשונים המבארים ש'דעתו לחזור' היינו קודם פסח, נמצא שמי שיוצא מביתו קודם שלשים יום ובדעתו לחזור לאחר זמן [בתוך שלשים יום לחג הפסח], יצטרך לבער את החמץ שבביתו לפני שיצא לדרכו, אף שיחזור לביתו זמן רב לפני פסח[קמג].

אמנם בחידושי רבינו דוד (ד"ה מכנ) **ובהגהות הסמ"ק מצוריך** (מצוה נז פומ מט) מבואר, שכל מה שנאמר שהיוצא לדרך ובדעתו לחזור קודם הפסח צריך לבדוק את חמצו, היינו דווקא במי שיוצא לים או לדרך רחוקה[קמד], שבאופנים הללו יש לחשוש שמא יתעכב מלחזור עד ערב פסח בין השמשות [או בתוך ימי הפסח], אבל מי שיוצא למקום קרוב, ודאי שאינו צריך לבער את חמצו לפני צאתו לדרך[קמה].

והמאירי (ד"ה המפרש) הוסיף, שמי שדעתו לחזור הרבה זמן קודם הפסח באופן שיהיה לו מספיק זמן בכדי שיוכל לבער את החמץ קודם זמן איסורו, אזי אפילו אם יצא 'בתוך שלשים יום' אינו זקוק לבער את חמצו בשעת יציאתו לדרך[קמו].

מדוע באופן כאשר בדעתו לחזור קודם הפסח צריך לבדוק לפני הכנסת התבואה

שם. הראשונים[קמז] הקשו, לשיטות הראשונים[קמח] שביארו ש'דעתו לחזור' היינו שדעתו לחזור קודם הפסח, קשה שלהלן בגמרא מבואר שרבא

הגהות הסמ"ק מצוריך (מצוה נז פומ מט), מהר"ם חלאווה (ד"ה מלא). **קמח. בעל העיטור** (ס"ג הלכות נדיקת ממן, דף קכ), **רבינו יהונתן מלוניל** (ד"ה מכנ), **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג ה"ט), **סמ"ג** (עשין סי' נט), **ריבב"ן** (ד"ה קודם), **סמ"ק** (מצוה נז), **מאירי** (ד"ה והמפרש), **המאורות** (ד"ה המפרש), **פסקי הריא"ז** (פ"פ ה"פ פומ טו). **קמט. והוסיף הבית יוסף**, שאף על פי שבכותל שהניחו בו חמץ ונפל ונעשה גל אבנים כתב הטור (סס סי' תלג) שאפילו אם אינו גבוה שלשה טפחים אין צריך לבדוק תחתיה, אך כבר ביאר הטור שם שהסיבה שאינו צריך לבדוק תחתיה הוא מחמת סכנת עקרבים הנמצאים תחת הגל, אבל בעושה את ביתו אוצר שאין לחשוש לעקרבים, אם אין החמץ נמצא תחת גובה שלשה טפחים עליו לבדוק אם יש חמץ, וכיון שאינו יודע בבירור שיש שם חמץ לא יתן דעתו לבדוק ולהוציא את החמץ משם, ויעבור על זה ב'בל יראה' ו'בל ימצא'. **קנ. אמנם הב"ח** (סס ס"ק ד"ה ויש לתמוה) הקשה על מה שכתב הבית יוסף שהאדם לא יתן דעתו להוציא את החמץ מפני שאינו יודע בבירור שיש חמץ בביתו, והרי הבית יוסף עצמו הביא שם שדעת הר"ן שמדובר אפילו כאשר האדם יודע שיש חמץ בביתו, ואם כן היה צריך לבאר שיש לחשוש שמא בערב פסח לא יזכור שיש בביתו חמץ ולא יבטל. **ובבית ארזים** (סס סי' תלו פומ עז) תירץ קושיית הב"ח, לפי מה שכתב הב"ח בעצמו בהמשך דבריו (סס ד"ה שוב ראיתי) שאף כאשר האדם יודע בבירור שיש חמץ בביתו מכל מקום לאחר שעבר זמן רב הרי זה נחשב כבר כספק אם החמץ עדיין נשאר קיים [הבאנו דבריו לעיל בענין 'מחלוקת האחרונים בביאור דעת רש"י מדוע האדם לא עובר על 'בל ימצא' עד שיחזור לביתו וימצא את חמצו'], וזה מה שכתב הבית יוסף שהאדם לא ידע בבירור שיש שם חמץ [וכן תירץ בחק יוסף (סי' תלו ס"ק יח)]. אך הקשה (סס פומ נח) על הבית יוסף, שהרי כתב לגבי אוצר שחשש רחוק הוא לומר שמא יתחיל האדם לפנות את אוצרו בערב פסח ויגמור רק בערב פסח בבין השמשות שאז כבר אין זמן לבער את החמץ, וצריך עיון מדוע מה שביאר שהאדם יתחיל לפנות את אוצרו וישאיר שם תבואה בגובה פחות משלשה טפחים הוא מובן יותר, הרי לכאורה גם זה חשש רחוק. ועוד הקשה על מה שכתב הבית יוסף שישאר תבואה פחות מגובה שלשה טפחים. וקשה, הרי מה שמצינו שיעור של שלשה טפחים היינו לקמן (נפ:) לגבי חמץ שנפל עליה מפולת של אבנים, שבזה אמרו חכמים שאם יש מעל החמץ אבנים בגובה שלשה טפחים אין הכלב ושאר בעלי חיים יכולים לחפש אחריה, אך היינו דווקא במפולת של אבנים שאינם ראויים לאכילה ולא לטלטול [על ידי בעלי החיים] לכן בגובה שלשה טפחים הרי זה נידון ככיסוי של קבע [שלא ינטל במהלך החג], אבל באוצר של תבואה הראוי לאכילת בני אדם ובעלי חיים וכל שכן לעכברים וחולדות, אם כן מדוע אם יהיה מעל החמץ גובה שלשה טפחים הוא לא יעבור עליו בבל יראה, הרי אין הכיסוי של התבואה מרחיק את בעלי החיים מהחמץ, ואדרבה, יבואו לאכול את התבואה שמעל החמץ [שחשוב להם יותר מהחמץ שלמטה] ועל ידי זה יתגלה החמץ. **והוכיח כדבריו מהמבואר בעירובין** (פד.) לגבי בור המלאה פירות, שיש לחשוש שמא במהלך השבת יאכלו ממנו ותחסר המחיצה שבין החצרות וייאסרו בטלטול, ולכן הגמרא העמידה שם שמדובר בפירות שאינם מעושרים ועל ידי זה

לבדוקקנא. וקשה, מדוע אכן באופן כזה אינו צריך לבדוק, הרי בדעתו לחזור בתוך הפסחקנב לביתוקנג. לכן ביארקנד, שמה שרבא אמר 'אפילו מראש השנה' אין כוונתו לראש השנה שבחודש תשרי, אלא כוונתו לומר שאפילו אם יצא 'מתחילת השנה' כלומר מיד אחר הפסח, אם בדעתו לחזור לשנה הבאה בתוך הפסח, צריך לבדוקקנה.

היוצא לדרך באופן שצריך לבער את חמצו האם מברך

אוצר החכמה

שם. היוצא לדרך באופנים שחייבוהו חכמים לבער את חמצו לפני צאתו לדרך, נחלקו **הראשונים** האם צריך לברך על הבדיקה והביעור או לא.

הראשוניםקנו הביאו, שיש הסוברים שמברכים בשעת הביעור אף שהוא רחוק מאוד מחג הפסחקנז, ויש הסוברים שאין מברכים.

19/06/2018 אהח

הריטב"א (ד"ה ודעמ) מחלק בין אם יצא קודם שלשים יום שאינו מברך על הביעור, ליוצא בתוך שלשים יום שצריך לברך על הביעור. וכן כתב **הב"ח** (או"ח סי' תלו ס"ק ד"ה וכמב), והוסיף לבאר, שאדם היוצא מביתו בתוך שלשים יום לפסח שחיוב הביעור הוא משום שכבר חל עליו חובת ביעור, הרי זה כליל י"ד בניסן ולכן חייב לברך, אבל היוצא לדרך קודם שלשים יום לפסח, אינו בודק מחמת שחל עליו חובת ביעור אלא רק בכדי שלא ימצא חמץ בתוך פסח, לכן אינו מברך.

להלכה כתב **הרמ"א** (סס סי' תלו ס"ו), שגם היוצא לדרך בתוך שלשים יום שצריך לבדוק, מכל מקום לא יברך על ביעור חמץ. **ובביאור הגר"א** (סס שם ג) ביאר דבריו על פי **הרא"ש** (פ"פ סי' י), שכתב בביאור תקנת חכמים את לשון הברכה 'על ביעור חמץ', מפני שמיד הוא מבטל חמצו ומצניע את החמץ הידוע לו עד שעה חמישית, ואז מבערו. ולפי זה מובן היטב שמי שאינו מבטל את מה שמצא סמוך לביעור, ובפרט שעוד ממשיך להשתמש בחמץ זמן רב [עד הפסח] אינו יכול לברך 'על ביעור חמץ'.

הט"ז (סס סי' תלו סק"ו) כתב, שרק מי שיוצא לדרך בתוך שלשים יום לפסח וגם בדעתו לחזור בתוך הפסח הוא צריך לברך על ביעורו, אבל מי שיצא קודם שלשים יום לפסח או שיצא בתוך שלשים יום אבל אין בדעתו לחזור בתוך הפסח לביתו, אינו מברך.

ובשיירי כנסת הגדולה (הגהב"י שם ח) כתב להלכה שאין לברך כלל. וכתב החק **יעקב** (סס סי' תלו ס"ק יג) שכן עיקר, ובספק ברכה שומעין להקלקנט.

במה נחלקו אביי ורבא

שם. בלקח טוב (ענגיל, כלל ו שם ג ד"ה וממנס לענ"ד) **הסתפק, האם מצוות הנוהגות בזמנים מיוחדים עיקר חיובם הוא רק בשעת זמן המצוה, וכגון מצות**

לולב או סוכה שחל חיובם על האדם רק בחג הסוכות, אך קודם לכן אין עליו כלל חיוב. או יש לומר, שמיום היות האדם גדול ומחוייב במצוות [היינו כאשר נעשה בן שלש עשרה שנה] מוטל עליו החיוב לקחת לולב ולישב בסוכה כאשר יגיע זמנה, ואין הבדל **בחיוב** בין חג הסוכות לבין לפני החג אלא רק לגבי **הקיום** במציאות של החיוב, כלומר, שהקיום של לקיחת לולב וישיבה בסוכה נעשה רק בזמנה, ומשום כך נקראת מצוות זמניות, שהרי אינם דומים לשאר מצוות שקיומם תמיד, אבל כלפי החיוב אין הבדל, שהרי לעולם יש עליו חיוב לקיימם בזמנם.

ולפי זה ביאר (ד"ה המקום הט') את מחלוקת אביי ורבא. שאביי סובר שגם חיוב אין על האדם לפני זמן המצוה, ולכן אפילו אם בדעתו לחזור, מכל מקום אינו מחוייב לבער את חמצו, שהרי עדיין אין עליו חיוב, ורק אם יצא בתוך שלשים יום ובדעתו לחזור לביתו יש עליו חיוב דרבנן להזהר בצרכי הפסח, כמו ששואלים ודורשים בהלכות הפסח. אמנם רבא סובר שיש חיוב גם לפני זמן המצוה, ולכן הוא סובר שאפילו מי שיצא קודם שלשים יום מביתו ובדעתו לחזור מחוייב לבער את חמצו מביתו לפני צאתו לדרך, שהרי כבר בזמן צאתו הוא מחוייב לדאוג שלא יעבור בחג הפסח על המצוה. אבל מי שיוצא מביתו בתוך שלשים יום כבר חל עליו חיוב השבתה מדרבנן אפילו אם אין בדעתו לחזור לביתו ולא יעבור על 'בל יראה' בפסח, כשם שיש חיוב דאורייתא לבער את החמץ בערב יום טוב של פסח [ולא משום שאילו לא ישבית את חמצו יעבור על 'בל יראה', אלא שהחיוב דאורייתא הוא חיוב בפני עצמו על האדם לקיימה בזמנה], ומדרבנן החיוב הזה מתחיל כבר שלשים יום קודם הפסחקנט.

ישראל היוצא תוך שלשים יום מבית נכרי ואין דעתו לחזור האם צריך לבדוק את הבית

שם. הטור (או"ח סי' תלו) **והשלחן ערוך** (סס ס"ג) **הביאו את שיטת אבי העזרי,** שישראל היוצא מביתו של נכרי בתוך שלשים יום לפני פסח, אפילו שהנכרי יכנס מיד אחריו אל הבית ויכניס לשם חמץ, מכל מקום צריך לבער את החמץ שלו שבבית הנכרי בכדי לקיים מצות ביעור.

אמנם הטור סובר שאין הישראל צריך לבדוק את בית הנכרי, מפני שאפילו אם הישראל השאיר שם חמץ, מכל מקום כיון שהנכרי נכנס אחריו אל הבית מתייאש הישראל מחמצו ואין לך הפקר גדול מזה.

אך הבית יוסף (סס ס"ג ד"ה ומה שטען) כתב, שאף שהישראל הפקיר את חמצו שבבית הנכרי, מכל מקום סובר אבי העזרי שכיון שהוא תוך שלשים יום לפסח כבר חל עליו חובת הביעור ולא מועיל מה שיבטל את החמץ, ואם לא יבער את חמצו לא קיים מצות חכמים.

אין את החשש שמא תתבטל המחיצה באמצע השבת. **קנא. ובבית** ארזים (סס סי' תלו סוס לה) כתב, שאפשר לבאר שכוונת הבית יוסף לומר, שאף אם נפרש שאין כוונת באומרו אפילו מ'ראש השנה' לראש השנה שבחודש תשרי, אלא כוונתו ללשון בני אדם הרוצים לומר 'מתחילת השנה', מכל מקום הרי תחילת השנה הוא 'ראש השנה' בחודש תשרי [שהרי ביום שלאחר חג הפסח אין התחלת שנה שנוכל לפרש שכוונתו גם ליוצא בניסן מיד לאחר הפסח], וכיון שכך משמע מדברי רבא שאדם היוצא לפני תחילת השנה, כלומר לפני תשרי, לא יצטרך לבדוק את ביתו אף אם בדעתו לחזור, ועל כך הקשה מדוע אכן הוא לא יצטרך לבדוק. ולפי זה כתב (סס סוס לו) על המשך דברי הבית יוסף שביאר שדברי רבא 'ראש השנה' הכוונה 'תחילת השנה', שלכן נקט רבא 'ראש השנה' מפני שכאשר האדם יוצא מיד לאחר פסח יש עוד שנה שלימה עד לפסח הבא, וזה נקרא שיצא בראש השנה. ועיין שם שהוסיף, שלפי זה נמצא שיכול האדם לבדוק בדיקה אחת לשני פסחים, שהרי מי ששכח לבדוק לפני פסח צריך לבדוק לאחר הפסח [כמבואר במשנה לקמן (י:)], ואם מיד לאחר הפסח בדעתו לצאת לדרך ולחזור בפסח של השנה הבאה, הרי הוא צריך לבדוק עבור שני פסחים. **קנב. והוסיף** הבית יוסף (סס ד"ה ודבר פשוט), שמה שכתב הטור 'ואם דעתו לחזור בתוך הפסח' היינו לדעת רש"י (ד"ה דעמו) שביאר ש'דעתו לחזור' היינו בתוך הפסח, אבל לדעת הרמב"ם (ממץ ומלה פ"ג הי"ט) צריך לומר שאפילו אם דעתו לחזור קודם הפסח צריך לבדוק אפילו אם יצא מיד לאחר הפסח [הובאה מחלוקתם לעיל בענין 'מה הביאור דעתו לחזור ואין דעתו לחזור']. **קנג. אמנם** בבית ארזים (סס סוס לה) כתב, שאפשר לתרץ שכיון שבהכרח הוצרכו חכמים לתת גבול ממתי כאשר האדם יוצא מביתו ודעתו לחזור בפסח הצריכוהו לבער את חמצו בעת יציאתו לדרך, שהרי זה פשוט שחכמים לא הצריכו את האדם היוצא מביתו ובדעתו לחזור בעוד כעשר שנים ויותר בתוך ימי הפסח שיצטרך לבער את חמצו לפני צאתו לדרך, וכיון שהוצרכו לתת גבול אם כן מנין לנו לומר שנתנו גבול של שנה שלימה [כלומר, מי שיוצא מיד לאחר הפסח] ולא נתנו גבול של חצי שנה [כלומר, מי שיוצא בראש השנה שבחודש תשרי], שהרי בין אם נאמר שנתנו גבול של שנה ובין אם נאמר שנתנו גבול של חצי שנה אין אנו מבינים בסיבת הדבר שזה הגבול, ואולי באמת אין גבול לדבר, אלא שמסברא אמרו חכמים שיש גבול לדבר, שהרי אין להחמיר על האדם לבער את חמצו לפני צאתו לדרך ללא שנאמר גבול לדבר, ואם כן מנין לבית יוסף להקשות שנחמיר אף על מי שיצא שנה שלימה קודם הפסח, שהרי כמו כן נוכל להקשות מדוע מי שיצא קודם שלשים יום ואין דעתו לחזור עד לאחר חג הפסח לא חייבוהו חכמים לבער את חמצו מפני הפסח של השנה הבאה. אך שמא יש לומר, שמסתבר שאין לחשוש ליותר משנה שלימה [ואף שאין בזה סברא, מכל מקום כך דעת הבריות נוטה כפי מנהגו של עולם. וכמו שכתב הרשב"א (שו"ת, ח"ו סי' קמ) 'דכל שלשים יום לפני המועד אדם טורח לאסוף ולכנוס לצורך המועד, אבל לא קודם לכן'], וכיון שלא אמרו חכמים בפירוש מהו הגבול, לכן היה משמע לבית יוסף שהגבול הוא שנה שלימה, ולפיכך הקשה מדוע אמר רבא רק היוצא מראש השנה. [אמנם לכאורה מה שכתב הבית ארזים שזה פשוט שחכמים לא הצריכו את האדם שיצא מביתו ובדעתו לחזור בעוד כעשר שנים שיצטרך לבער את חמצו, יש לומר שהוא משום שעד שהאדם יחזור ודאי שהחמץ כבר לא יהיה קיים, ולכן לא חייבוהו חכמים לבער, אבל מי שיצא שנה או שנתיים אכן כן יצטרך לבער לפני צאתו לדרך]. **קנד. וכתב** הבית יוסף, שכן נראה דעת הרי"ף והרמב"ם (חמץ ומלה פ"ג הי"ט) והרא"ש (פ"פ סי' ח) שלא הזכירו בלשונם את 'ראש השנה' אלא רק כתבו שאם דעתו לחזור אזי אפילו קודם שלשים יום זקוק לבער. והב"ח (סס ס"ד ד"ה ומה שכתב שאפילו) כתב, שנראה שהראשונים הללו לא גרסו בגמרא את המילים 'ראש השנה', והביא כן מעוד ראשונים עיין שם. ולענין הלכה כתב הב"ח [כדעת הבית יוסף], שאף היוצא מביתו לפני ראש השנה צריך לבדוק, אלא שלגבי דברי רבא שאמר 'אפילו מראש השנה' ביאר שאין כוונתו בדווקא מ'ראש השנה' אלא אפילו לפני ראש השנה. וכתב, שמה שביאר הבית יוסף שראש השנה היינו תחילת השנה משמע כך מפשטות הלשון. **קנה. באמת** ליעקב (קמנגק, ד"ה אלא) הקשה, אם אכן היה מקום לטעות ש'ראש השנה' הכוונה לראש השנה שבחודש תשרי, שלכך הוצרך הבית יוסף להשמיענו שזה 'לאו דווקא' והוא הדין מי שיוצא מיד לאחר הפסח, מדוע אם כן השלחן ערוך (סס סי' תלו ס"ג) כתב 'אבל אם דעתו לחזור בתוך הפסח צריך לבדוק אפילו מראש השנה' שהוא לשון מטעה. וביותר קשה, שבסעיף א' כתב השלחן ערוך 'ואם דעתו לחזור קודם הפסח צריך לבדוק ואחר כך יצא' ולא הזכיר כלל את ראש השנה, ומשמע מדבריו שאפילו אם יצא מיד לאחר הפסח צריך לבדוק, ומדוע אם כן בסעיף ב' כתב 'אפילו מראש השנה'. ותירץ, שבסעיף א' השלחן ערוך נקט את לשון הרמב"ם (חמץ ומלה פ"ג הי"ט) שלא הזכיר בדבריו 'ראש השנה', ואילו בסעיף ב' נקט את לשון רש"י (ד"ה אפילו) שנקט בלשונו 'ראש השנה', אמנם בדעת רש"י אי אפשר לטעות ולומר שרק אם יצא בראש השנה חייב לבער לפני צאתו לדרך מה שאין כן מי שיצא לפני ראש השנה, שהרי אם דעתו לחזור בתוך חג הפסח בודאי יש לחוש שמא ימצא חמץ אם לא יבער לפני צאתו. אבל הבית יוסף דן בדעת הרמב"ם, שדעת האדם לחזור לפני פסח, שאנו חוששים שמא יתעכב מלחזור עד בין השמשות של ערב פסח, ובזה היה מקום לטעות שחוששים לכך דווקא אם יצא בראש השנה של חודש תשרי.

קנו. המכתם (ד"ה מון), מאירי (ד"ה וכל), כל בו (סי' מת, דף ו ע"ד). **קנז. וכן** הביא הריטב"א (ד"ה ודעמ) בשם הרא"ה, וכן כתב באהל מועד (שער הפסח דרך ו, מוסף נקוטן שיטות קמאי עמ' קכמ). וכן כתב להלכה הפרי חדש (או"ח סי' תלו ס"ק ד ד"ה ולפ יבכך), שכל שחייב לבדוק בודאי שצריך גם לברך. וכתב שאינו דומה למה שכתב השלחן ערוך (סס סי' תרפח ס"ו) המפרש בים ואין לו מגילה להוליך עמו שיקרא בה, דינו שיקרא בה בי"א אדר ללא ברכה, מפני ששם זה קריאה שלא בזמנה, שאותם זמנים שאמרו הם קולא שהקלו על בני הכפרים, אך אין זה 'זמן קריאה' ולכן כאשר קורא בזמנים הללו אינו מברך, אבל כאן כל השנה הוא זמן בדיקה, וצריך לברך. **קנח. והביא** השער הציון (סי' תלג סק"ה), שמטעם זה כתב החק יוסף (סס ס"ק טו) שאף שמחמת עצם דין הבדיקה מותר לכתחילה לבדוק קודם ארבעה עשר [גם מי שאינו יוצא בשיירה וכדומה], מכל מקום יש להימנע מכך משום שמפסיד את הברכה, וכמו שפסק הרמ"א (סס סי' תלו ס"ו) שלא מברכים על בדיקה זו. והוסיף החק יוסף, שמכל מקום רשאי הוא לבדוק בלילות שלפני ליל י"ד את כל הבית מלבד חדר אחד שישאיר אותו לבדיקת ליל י"ד בברכה. וכעין זה הורה החזון איש (דיוק והגהגות פי"ז סוס יח) לבחור ישיבה הדר בפנימיית הישיבה, שלכתחילה יבוא מבית הוריו לישיבה בליל ארבעה עשר כדי לבדוק את חדרו בברכה, ורק אם קשה לו לבוא לשם בליל ארבעה עשר, יבדקנו באחד הלילות הקודמים בלא ברכה. וראה עוד דעת הגרש"ז אויערבך (הליכות שלמה פסח פ"ה סי"ז) בענין בחורי ישיבות. **קנט. וראה** בדבריו

ולהלכה כתב הב"ח (סס ס"ח ד"ה ומה שכתב), שנראה כדעת אבי העזרי שבכל ענין חייב לבער, מפני שחכמים השוו מדותיהם וכל היוצא מביתו בתוך שלשים יום צריך לבדוק ולבער את החמץ לפני יציאתו. **אמנם** הט"ז (סס סק"ז) כתב, שלהלכה אין הישראל צריך לבדוק, מפני שמצות הבדיקה אינה חובת הגוף, אלא שאם יש לאדם בית הרי הוא מחוייב לקיים מצות בדיקה, מה שאין כן מי שאין לו בית, מדוע יהיה חייב לבדוק את הבית שהוא יוצא ממנו. והרוצה להחמיר יחמיר על עצמו. ולכן כתב **המשנה ברורה** (סס ס"ק נב), שבאופן שלאחר יציאת הישראל מהבית נכנס נכרי לשם יש להקל.

החק יעקב (סס ס"ק יז) כתב, שלפי מה שכתב **הרמ"א** (סס סי' תלג ס"ק ס"ח) שאדם צריך לבדוק בערב פסח את הכיסים ובתי הידים של הבגדים מפני שלפעמים מכניסים לשם חמץ, אם כן אף ישראל היוצא לדרך אינו צריך לבדוק את בית הנכרי, מפני שיקיים את מצות הביעור בבדיקת כיסיו ובתי ידיו. אך כתב, כיון שכתוב (שמות יג טו) 'תשביתו שאור מבתיכם', עיקר המצוה היא לבדוק ולבער החמץ מהבית ממש, ולכן אף שיבער את החמץ שבכיסים מכל מקום צריך לבדוק גם את בית הנכרי לפני צאתו.

ישראל היוצא קודם שלשים יום מבית נכרי ובדעתו לחזור

שם. הב"ח (סס סי' תלו ס"ז ד"ה ומשמע) כתב, שמשמע מדברי **אבי העזרי**, שאם הישראל אוצר החמץ בבית הנכרי קודם שלשים יום לדרך רחוקה, אז אפילו אם דעתו לחזור לפסח אינו צריך לבער את חמצו קודם צאתו לדרך, מפני שהבדיקה קודם שלשים אינה מחמת שכבר חל על האדם חובת הביעור, אלא היא רק בכדי שלא ימצא חמץ בבית כאשר יחזור לביתו בפסח, אך כאן בבית הנכרי שמכל מקום הנכרי יכניס חמץ לבית, אם כן אין צורך בבדיקה.

ישראל היוצא מביתו של נכרי ונכנס לבית אחר

שם. הטור (סס סי' תלו) **והשלחן ערוך** (סס ס"ג) כתבו, שגם לשיטת **אבי העזרי** [שהובא לעיל בסמוך], מכל מקום באופן שישראל יוצא מביתו של נכרי אפילו בתוך שלשים יום לפני פסח ונכנס לבית אחר, אינו צריך לבדוק את בית הנכרי, שהרי יקיים את מצות הביעור בבית שאליו הוא יכנס.

וכתב הבית יוסף (סס סי' תלו ס"ג ד"ה ומה שמילק), שלכאורה היה צריך להיות הדין שכיון שהוא בתוך שלשים יום לפני פסח וכבר חל עליו מצות הביעור, לא יועיל מה שנכנס לבית אחר. אלא הסיבה היא שאמנם חל עליו 'חובת ביעור' אך לא חל עליו לבער את החמץ שבבית זה דווקא, ולכן באופן שנכנס לבית אחר ויקיים שם את מצות הביעור, אינו צריך לבער גם את החמץ שבבית הנכרי, ורק כאשר יוצא לדרך שאינו מקיים מצות הביעור במקום אחר, יש עליו חובה לבער את החמץ שבבית הנכרי.

אמנם המשנה ברורה (סס ס"ק מ) כתב, שעיקר הטעם שאינו צריך בדיקה אינו מחמת שיקיים את הבדיקה בבית האחר, שהרי מי שיש לו כמה בתים אינו נפטר מלבדוק את כל בתיו מחמת שמקיים מצות ביעור באחד מהם, אלא עיקר הסיבה שאינו צריך לבדוק מפני שכאשר יוצא מבית הנכרי שלא על מנת לחזור מסתמא הוא מפקיר את חמצו והרי זה כמשליך את חמצו לרחוב שאין החמץ עוד שלו ואינו עובר עליו ב'בל יראה' ו'בל ימצא'. אלא שאם היה יוצא לדרך רחוקה, סובר אבי העזרי שכיון שהוא תוך שלשים יום לפסח מצוה עליו לקיים מצות הביעור קודם שיצא מהבית, אבל הנכנס לבית אחר ויקיים שם מצות ביעור אין שום טעם לחייבו לבער את החמץ שאינו שלו שבבית הנכרי.

מדוע בנפלה מפולת על חמץ בתוך שלשים יום די בביטולה

העושה ביתו אוצר קודם שלשים יום אין זקוק לבער תוך שלשים יום

זקוק לבער. תוספות רבינו פרץ (ד"ה ת"ש) הקשה, שבברייתא משמע שכל העושה את ביתו אוצר בתוך שלשים יום לחג הפסח, צריך תחילה לבער את החמץ שיש בבית, והיינו אפילו אם מעל החמץ יהיה יותר משלשה טפחים גובה של תבואה שעל ידי כך אין הכלב יכול להגיע אל החמץ, ואילו לקמן (ח.) מבואר שחמץ שנפלה עליו מפולת ואין הכלב יכול לחפש אחריו הרי הוא כמבוער, ואינו צריך לפנות את המפולת ולבער את החמץ[קס]. ותירץ, ששם מדובר שכבר נפלה על החמץ המפולת, ולכן אם יש שם גובה שלשה טפחים שאין הכלב יכול לחפש אחריו לא הטריחוהו חכמים לפנות את המפולת מפני שהוא כמבוער, אבל כאן שהאדם בא לעשות את ביתו אוצר ולהניח על החמץ את התבואה, הצריכוהו חכמים לבער את החמץ לפני הנחת התבואה מעליה.

האם חובה ללמוד את הלכות הפסח שלשים יום קודם הפסח

שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום. שיטת רש"י (ר"ה ז. ד"ה ממי, ב"ק קיג. ד"ה בריגלא, סנהדרין פז. ד"ה שהיו) **ותוספות** (מגילה ד. ד"ה ממי, ע"ז ה: ד"ה והתנן) שכוונת הלכה זו, שיש לעסוק בהלכות הפסח שלשים יום קודם הפסח[קסא]. **והוסיף המאירי** (ע"ז ה: ד"ה מה), שאף ראוי להתחיל ולהשתדל בצרכי החג שלשים יום קודם החג[קסב].

אמנם יש מן **הראשונים**[קסג] שביארו, שישנה הלכה[קסד] ששני תלמידים השואלים שאלה בבית המדרש מקדימים לענות לתלמיד ששאל כענין, ועל כך נאמרה הלכה זו, שתלמיד השואל בהלכות החג שלשים יום קודם החג נחשב ששואל כענין ויש להקדים להשיב לו על שאלתו[קסה], אך אין חיוב ללמוד הלכות פסח שלשים יום קודם הפסח[קסו], ולכן תיקן להם משה לישראל שבימי החג עצמם יהיו לומדים את הלכות הפסח[קסז].

שביאר על פי ספיקו עוד שלש עשרה סוגיות בש"ס. **קס. כעין** זה הקשו בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה קודם) **ובחידושי תלמיד הרשב"א** (ד"ה מוך). **קסא. העולת תמיד** (סי' מכט ס"ק) הוכיח כן מהסוגיא בעבודה זרה (ה:) שנראה כי טעם דין זה הוא מפני שעוסקים בבדיקת הקרבן שלשים יום קודם החג, ולכן צריכים לדעת את הלכותיו, ומשמע שצריך לעסוק בהלכות הפסח שלשים יום. **ובביאור הלכה** (סי' מכט ד"ה שלשים) הביא שבסנהדרין (יב:) מפורש, שמשום הלכה זו דורשים בהלכות הפסח כבר מפורים, והיינו כפירוש רש"י ותוספות שיש ללמוד הלכות הפסח שלשים יום קודם הפסח. **וראה** רש"י בסוגייתנו (ד"ה קודם - הלשכון), ששואלין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום ומאז חל עליו להיזהר בצרכי הפסח, **וכתב** בעיטורי מגילה (מגילה כט: בפלוגתת הלשכושים סוף ח) שמוכח מדבריו כי מה ששואלים בהלכות הפסח אינו משום שזמן זה נחשב כערב פסח, אלא להיפך, חיוב הביעור תלוי בזמן ששואלים בהלכות הפסח, שמכיון שחייבים בימים אלו לדרוש בדיני החג, חייבוהו להיזהר בצרכי הפסח, ולכן אמרו בסוגייתנו שהיוצא בשיירה בימים אלו חייב לבער חמצו, ודקדק כן מלשון הטור (סי' מכט) שכתב ש'שואלים ודורשים בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום הלכך שלשים יום קודם הפסח חל עליו חובת ביעור', ולכאורה תמוה למה הזכיר הטור את חובת ביעור שלשים יום קודם הפסח בדיני שאלה ודרישה קודם החג, ובהכרח שחיוב הדרשה באותו הזמן הוא שמחייב בביעור. **קסב. וכמבואר** בעבודה זרה שם שכיון ששואלים בהלכות הפסח שלשים יום קודם הפסח, בהכרח שכבר מזמן זה עוסקים בקרבנות הפסח. **ובתוספות שם** (ד"ה והתנן) כתבו, שאף שבזמן הזה אין קרבנות מכל מקום עוסקים בהלכות הפסח שלשים יום קודם הפסח, משום שעיקר התקנה נתקנה מפני קרבן פסח **וכמבואר** להלן (ע"ב), שמשה לימד את בני ישראל בפסח ראשון את דיני קרבן פסח שני, החל שלשים יום אחר כך בי"ד אייר. אולם תיקנו תקנה זו על כל הלכות הפסח. **ובתוספות רבינו אלחנן** (סס ד"ה והתנן) הוסיף, שאף אחרי החורבן התקנה לא זזה ממקומה. אולם הב"ח (סי' תכט ס"ג ד"ה כתוב) כתב, שאין אנו נוהגים כן, אלא רק בשבת הגדול דורשים בהלכות הפסח. **והוסיף**, שבמחזורים כתבו, שבגלות שאין לנו קרבנות די לדרוש רק בשבת הגדול, אבל מצוה על כל יחיד לעסוק בהלכות הפסח שלשים יום לפני הפסח. **והסביר** את סיבת המנהג אף לדעת התוספות, שכיון שנתפזרו עם ישראל בכפרים ובעיירות ואין להם רב, ונוהגים לבוא לקהילות הגדולות ולהיות בהם מערב שבת שקודם הפסח ועד אחרי המועד, דחו את לימוד ההלכות לזמן שיתאספו כל בני הכפרים. **והוסיף**, שלכן נקראת שבת זו 'שבת הגדול', מפני שמתאספים קהילות גדולות לשמוע הלכות גדולות. **והט"ז** (סס סי' תכט סק"ח) כתב, שכשם שבקרבן הפסח יש לעסוק בהלכותיו משעה שמתחילים לעסוק בו, והיינו שלשים יום קודם החג, ומשום שמאז הוצרכו לבקר את הבהמות ממומיהן [**וכתב הב"ח** (סס ס"ח ד"ה ומשמע) בשם המהרש"ל, שאף שבכדי לבקר בהמה ממום צריך רק ארבעה ימים [כמבואר בערכין (יג:)], מכל מקום בכדי שיוכלו להשתדל להביא קרבן אחד נקי מכל מום יש צורך להתעסק בזה שלשים יום], כן בשאר ההלכות החיוב לדרוש בהם הוא רק באלו שעוסקים בהם שלשים יום קודם הפסח, ולכן, רק בהלכות של היוצא לדרך שלשים יום קודם הפסח צריכים לדרוש שלשים יום קודם הפסח. **קסג. רמב"ן** (מוכח מגילה ד. ד"ה מתי), **רשב"א** (סס ד"ה מתי), **ריטב"א** (כ"ה ג. ד"ה שלשים), **ר"ן** (מגילה ד. ד"ה משה) **מכוח** קושייתו שהובאה להלן בסמוך. **וראה** להלן (ע"ב) בענין 'כיצד יבארו חכמים את הוכחותיו של רבן שמעון בן גמליאל שמספיק שתי שבתות' שהבאנו את הוכחת הטורי אבן (מגילה ג. ד"ה משה) לשיטת הראשונים הללו. **קסד. כמבואר** בתוספתא (סנהדרין פ"ז ה"ה), **וכן נפסק** בשלחן ערוך (יו"ד סי' רמו סי"ד). **קסה. והוסיף הט"ז** (סי' תכט סק"ח), שיש נפקא מינה לדיני ממונות מדין זה. **שהרי מבואר** בבבא מציעא (נ.) שכשעוסקים לפני הרגל בהלכותיו, אין הרב רשאי ללמוד איזו מסכת שרוצה ומחויב ללמוד את הלכות הרגל, ואז נחשב הרב שהוא מושאל לתלמידים. **ואם** אחד מהתלמידים ישאל מרבו דבר מסוים יחשב הדבר כשאילה בבעלים, ויפטר מכל חיובי השומרים. **ובאליה רבה** (סס סק"ג) **ובנהר שלום** (סס סק"ח) הקשו, שאם הט"ז סובר כראשונים הללו שהנידון הוא לענין 'שואל כענין' אין בזה נפקא מינה לענין שאילת הרב לתלמידים, שרק רב שאינו יכול ללמד את מה שליבו חפץ נחשב כשאול לתלמידים, אבל כאן הרי אינו 'מחוייב' ללמדם הלכות החג שמחמת כך יהיה שאול להם, אלא רק אם ישאלו בהלכות הפסח יצטרך להשיב להם על שאלתם. **ועיין בנהר שלום** בהמשך דבריו, שביאר מדוע אין לומר שכוונת הט"ז לומר שהרב שאול לתלמידים לא מחמת ה'חיוב' של הרב ללמד את התלמידים בהלכות החג, אלא מחמת שכך 'נהגו' העולם שהרב דורש בענין החג כבר שלשים יום לפני החג. **קסו. וכתב** הבגדי ישע (סי' תכט סק"ח), שהעולם שמקילים ואינם דורשים בהלכות הפסח שלשים יום קודם הפסח, סומכים על דברי הר"ן שדין זה נאמר רק לגבי 'שואל כענין', ולא לענין שיש לדרוש בהלכות כבר משלשים יום לפני החג. **והביא** מה שכתב האליה רבה (סס סק"ח) מהחק יעקב, שהסיבה שהעולם מיקל בזה הוא מפני שסומכין על הארבע פרשיות והפיוטים [יוצרות] שקוראים לפני חג הפסח. **והקשה** על דבריו, שמהפרשיות והפיוטים אי אפשר לדעת הלכות. **קסז. בבית** ארזים (הלכות פסח סי' תכט סוף כ) ביאר דבריהם, שכונתם לומר שאף אם הרב עסוק בענין אחר, מכל מקום השואל בהלכות החג הרי הוא נחשב ל'שואל כענין', שהרי עכשיו זמנו. שאם רק כאשר עסוקים באותו ענין נקרא 'שואל כענין', הרי בכל ימות השנה השואל בענין מה שלומדים נחשב כ'שואל כענין'. **עוד** ביאר, שאם ביקש מהרב שיעזוב את המסכת שעסוקים בה ורוצה שיתחיל בהלכות הפסח, צריכים לשמוע לו, **וכמבואר** בבבא מציעא (נ.) שהרב נחשב לשואל לתלמידים לפני החגים כיון שצריך לדרוש להם בהלכות הרגל דווקא. **וכן** נראה במקור חיים (סי' תכט סק"ח). **האלף לך שלמה** (סי' שפד) הסתפק בשני בני אדם שבאים יחד ביום הפורים לשאול את הרב, אחד שואל בהלכות פורים ואחד שואל בהלכות הפסח, למי הרב צריך להשיב תחילה. **ואין** לומר שצריך להשיב לשואל בהלכות הפורים מפני שזה 'חובת היום', שהרי החיוב לשאול בהלכות פסח מתחיל ביום הפורים וגם זה נחשב כחובת היום. **ויש סברא** לומר שיש להשיב תחילה לשואל בהלכות הפסח, שהרי החיוב לשאול ולדרוש בהלכות הפסח שלשים יום קודם החג הוא מדאורייתא, **וכמו** שהגמרא להלן דורשת זאת מפסוקים, **ואילו** יום הפורים הוא מדרבנן, **והרי** זה דומה לספק הגמרא בזבחים (ה:) 'תדיר ומקודש איזה מהם קודם', כלומר, כאשר יש לפני אדם שני דברים לעשות האחד תדיר מחבירו אבל אינו מקודש כמותו, והשני מקודש מחבירו אבל אינו תדיר כמותו, ונשארה הגמרא בספק. **אמנם** במנחות (מט.) **מבואר**, שאם יש דבר שהוא תדיר ומקודש ודאי שהוא קודם, **ונמצא** שיש להשיב לשואל בהלכות הפסח

תמיהת הראשונים על שיטת רש"י ותוספות

שם. הר"ן (מגילה ד. ד"ה משה) הקשה על שיטת **רש"י ותוספות** הסוברים שיש לעסוק בהלכות הפסח שלשים יום קודם הפסח, שמדברי הגמרא במגילה (שם) שמשה תיקן לישראל שיהיו שואלים ודורשים בהלכות פסח בפסח והלכות שבועות בשבועות והלכות סוכות בסוכות, משמע שאין צריך לעסוק בהלכות הפסח שלשים יום קודם הפסח אלא רק בו ביום. ועל קושיא זו מצינו כמה תירוצים, וכדלהלן:

א. בתוספות במגילה (ד. ד"ה מפני) מבואר שאין בכך סתירה, מפני שיש חיוב לדרוש בהלכות החג שלשים יום קודם החג, ואף על פי כן יש עוד חיוב לחזור ולדרוש בחג עצמו בהלכותיו. **וברשב"א** (שם ד"ה מפני) **ובריטב"א** (שם ד"ה ומתיב"ל - הרמתון) הוסיפו סימן לדבר, ממה שמצינו שמזרזים לדבר קודם מעשה ובשעת מעשה.

ב. הריטב"א (שם) הביא בשם **הרמב"ן**[קסח] שתירץ, שבבית המדרש ששם מתקבצים הרבה ללמוד, שואלים בהלכות הפסח שלשים יום קודם החג, אבל כל אחד ואחד בביתו צריך לדרוש את הלכות הפסח בפסח עצמו, וכן תירצו **האחרונים**[קסט].

ג. הבית יוסף (או"ח סי' תכט ס"ק ד"ה תניא)[קע] תירץ, שקודם הפסח יש לעסוק בהלכות שצריכים לקיימם לפני הפסח, כגון הגעלת כלים, בדיקת חמץ ואפיית המצות, ואילו ביום טוב יש לעסוק בטעמי הדברים, מצוות החג ובהלכות הנצרכות ליום טוב עצמו[קעא].

ד. הב"ח (שם סי' תכט ס"ק ד"ה תניא) הביא את לשון הגמרא במגילה (לב.), הדורשת מהפסוק (ויקרא כג מד) 'וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל', מצותן שיהיו קורין אותן כל אחד ואחד בזמנו, וביאר, שאין הכוונה שיהיו דורשים בהלכות החג בחג עצמו, אלא כוונתה לומר שאף על פי שכבר למד הרבה פעמים כל התורה והמצוות, מכל מקום כאשר יגיע החג חייב לשאול ולדרוש בהלכות כל חג וחג בזמנו להודיע לעם את חוקי האלוקים ואת תורותיו, ופשוט שיש לדרוש זאת שבת אחת או שתים קודם המועד, אלא שבפסח צריך שלשים יום. ומה שכתוב במגילה שם 'הלכות פסח בפסח', רצונו לומר סמוך לפסח[קעב].

ה. הפרי חדש (שם סי' תכט ד"ה ולכן נראה) תירץ, שהגמרא במגילה רק באה ללמדנו שיש צורך ללמוד את הלכות פסח בזמן פסח, אך לא באה לבאר ממתי כבר נחשב 'זמן פסח', ועל כך באה סוגייתנו ללמדנו שזמן פסח הוא משלשים יום קודם החג.

תמיהת האחרונים הסוברים ששלשים יום נאמר לגבי 'שואל כענין'

שם. לעיל הובא, שיש מן **הראשונים** שביארו שהדין של 'שלשים יום קודם החג' נאמר לגבי הדין של 'שואל כענין', ורק בחג עצמו יש חיוב לדרוש בהלכות החג, וכמבואר במגילה (לב.) שמשה תיקן להם לישראל שיהיו דורשים הלכות חג בחג. ומצינו **באחרונים** קושיות רבות על ביאורם:

א. **הב"ח** (או"ח סי' תכט ס"ק ד"ה תניא) הקשה, שאם כדבריהם, היה צריך להיות שבימינו יהיו נוהגים לדרוש בענייני החג גם בחג עצמו, ולא מצינו שנוהגים כך.

ב. עוד הקשה, מהמבואר בסנהדרין (יג:) שרבא הקשה לרב נחמן [הסובר שאפשר לעבר את חודש אדר] שכיון שמפורים ועד פסח יש שלשים יום וממילא יש לדרוש בהלכות הפסח כבר מפורים כמבואר בסוגייתנו בדעת חכמים, אם כן כאשר יגיע ראש חודש ניסן ויעברו את חודש אדר ובזה ירחיקו את הפסח בחודש נוסף, יש לחשוש שיבואו אנשים לזלזל באיסור חמץ[קעג]. ומוכח שם שדין 'שלשים יום' לא נאמר רק לגבי 'שואל כענין'.

ג. העולת תמיד (שם סי' תכט סק"ס)[קעד] הקשה, ממה שהגמרא בעבודה זרה (ה:) מקשה מדוע האיסור למכור בהמה לנכרי לפני יום אידם הוא רק שלשה ימים, והרי בסוגייתנו מבואר ששואלים בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום ורבי שמעון בן גמליאל אומר שתי שבתות הרי שלצורך הקרבת הקרבן יש להתכונן לדעת חכמים שלשים יום ולדעת רשב"ג שבועיים. ומבואר, שדין 'שלשים יום' לא נאמר רק לגבי 'שואל כענין' אלא גם לגבי לימוד הלכות הקרבנות.

ד. עוד הקשה, מלשון הגמרא בסוגייתנו 'שואלין ודורשין בהלכות הפסח', ומלשון 'דורשין' משמע שאין זה רק דין 'שואלין' שיש להקדים את השואל, אלא גם שיש לדרוש בהלכות החג בימים אלו[קעה].

ה. הברך משה (ד"ה עוד) הקשה, שהרי הגמרא לומדת שיש לדרוש שלשים יום קודם החג ממשה רבינו שהיה עומד בפסח ראשון ומלמד על פסח שני, ולשיטתם לא היה צריך משה רבינו ללמד את ישראל הלכות פסח שני, שלשים יום קודם[קעו].

ו. הכתב והקבלה (ד"ה תניא) הקשה, מרבן שמעון בן גמליאל שלומד שיש לדרוש שבועיים לפני החג ממה שמשה רבינו עמד בראש חודש ניסן והזהיר על הפסח, ושם הרי לא היו אנשים ששאלוהו בענין החג, ומוכח שרבן שמעון בן גמליאל סובר שיש לשאול ולדרוש בהלכות החג שבועיים לפני החג, ומדבריו יש ללמוד לחכמים החולקים עליו שסוברים שיש לשאול ולדרוש שלשים יום לפני החג בהלכות החג, ולא שנאמר דין זה רק לענין 'שואל כענין'. ואין לומר שאין להוכיח מדברי רבן שמעון בן גמליאל לחכמים, ונאמר שחכמים סוברים את דין שלשים יום רק לענין 'שואל כענין', שאם כך הרי נמצא שרבן שמעון בן גמליאל מודה לדבריהם שלגבי 'שואל כענין' נחשבים כבר משלשים יום קודם החג, ורק לגבי לשאול ולדרוש בהלכות החג זה רק משבועיים לפני החג וכלל לא נחלקו, ומכך שנחלק רבן שמעון בן גמליאל על חכמים בהכרח שדיברו

מפני שהוא 'תדיר' [שהרי כבר היום חל החיוב לדרוש בהלכות הפסח] ו'מקודש' [שהרי חובתו מדאורייתא]. אמנם יש סברא לומר שיש להשיב תחילה לשואל בהלכות הפורים, מפני שהוא נחשב יותר 'חובת היום' מאשר השואל בהלכות הפסח, שאמנם חל היום חיוב ללמוד בהלכות הפסח אך מכל מקום אין זה כי אם לצורך פסח [שיבוא בעוד שלשים יום, ואילו יום הפורים כבר הגיע]. או שמא יש לומר, שיכול הרב להשיב לאיזה מהם שירצה. וצריך עיון בזה. [וראה בשאגת אריה (סי' נב) שכתב, שאין סברא להקדים הדבר שמחוייב בו מדאורייתא משום שהוא מקודש יותר מהדבר דרבנן. ולדבריו יש לומר שאין סברא להקדים את השואל בהלכות הפסח לשואל בהלכות הפורים, ואדרבא יש להקדים להשיב לשואל בהלכות הפורים מפני שהוא 'תדיר' וכבר הגיע היום, מה שאין כן השואל בהלכות פסח שצריך לתשובה לצורך שיבוא. אך הפני יהושע (ברכות נג: ד"ה אלו) והצל"ח (שם ד"ה שהיין) כתבו, שיש להקדים הדבר שמחוייב בו מדאורייתא, ולדבריהם יש להסתפק כנזכר]. ובפרי מגדים (או"ח סי' תכט משב"ז סק"ס) כתב, ששני אנשים השואלים בפורים יש להשיב לשואל בהלכות פורים. וכן כתב הנהר שלום (שם ס"ק), שהשואל בהלכות פסח נחשב לגבי השואל בהלכות פורים כשואל שלא כענין. [אמנם לכאורה כל דבריהם הוא לדעת האחרונים [הובא בשער הציון (סי' תכט סק"ו)] הסוברים ששלשים יום קודם הפסח מתחיל ביום הפורים, אבל הפרי חדש (שם סי' תכט סק"ס) כתב שרק למחרת פורים התחילו לדרוש בהלכות הפסח, ושלכן השואל ביום הפורים בהלכות הפסח אינו נחשב כשואל לענין. ניתן זה הובא להלן בענין 'אם שואלים בהלכות הפסח מיום הפורים או למחרתו'. אך עיין שם מה שהבאנו מהכתב והקבלה (ד"ה ולפקד"ד) בביאור הפרי חדש].

קסח. אמנם הריטב"א בראש השנה (ז. ד"ה שואלין) הביא תירוץ זה בשם תוספות, ודחה פירוש זה ממה שלא כתוב 'שואלין ודורשין', ומוכח שאין מדובר על דרשה בבית המדרש. **קסט. פני** משה (על הירושלמי פ"ק ה"ב שם), חק יעקב (סי' תכט סק"ס) [הובא להלן בענין 'המקום שבו דורשים בהלכות שלשים יום קודם הפסח'. וראה שם שהבאנו שהאליה רבה (שם סק"ג) דחה דבריהם, שמאחר שבסוגיין ובעוד מקומות בש"ס (מגילה כט: סנהדרין יב: ע"ז ה:) לא מוזכר 'בית הועד' בהכרח שאין הבבלי סובר כירושלמי בזה. ועוד הבאנו שהשיורי לקט (או"ח סי' תכט סק"ס) הביא, שהרשב"א במגילה (ג. ד"ה רב) הביא את הירושלמי בו כתוב 'בית הועד', וביאר דבריו כדעת הראשונים לענין 'שואל כענין', ואין לחלק בין 'בית הועד' לביתו הפרטי של כל אחד, אלא שהירושלמי דיבר לפי המציאות שב'בית הועד' הדרך הוא לשאול בהלכה]. **קע. ובן** תירץ בשלחן ערוך הרב (שם סי' תכט ס"ד).

קעא. האחרונים הקשו על תירוצו של הבית יוסף כמה קושיות: א. הפרי חדש (שם סי' תכט סק"ס) הקשה על דבריו, שבסוגייתנו כתוב ששואלים בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום, ובודאי אין זה דווקא בפסח, אלא הוא הדין שלשים יום קודם חג הסוכות וחג השבועות. והאריך להביא מקורות בהם מבואר שאף בשאר החגים נאמר הדין של שלשים יום קודם החג. ב. הבגדי ישע (שם סי' תכט סק"ס) הקשה, שלדבריו שבפסח יש לדרוש בהלכותיו שלשים יום קודם הפסח, מדוע אם כן כתב הטור כאן [בהלכות פסח] 'שואלין' בהלכות הפסח וכו' ולא כתב 'ודורשין'. ג. הברך משה (ד"ה מתניתין) הקשה, הרי מקור הדין לחיוב לדרוש בהלכות הפסח שלשים יום קודם החג הוא ממשה רבינו שהיה עומד בפסח ראשון ומזהיר על פסח שני, ובפסח שני מבואר במשנה לקמן (לה.) שאוכל את המצה אפילו כאשר יש חמץ עמו בבית, ואם כן אין בו דיני הגעלת כלים ובדיקת חמץ, ואף על פי כן צריך לדרוש בו שלשים יום קודם החג, ואם כן אף בשאר חגים לכאורה צריך יהיה לדרוש שלשים יום קודם החג. אמנם בברכת שי (ד"ה שואלין) תירץ, שאפשר שהבית יוסף סובר שאין זה דרשה גמורה אלא אסמכתא בלבד. **קעב. וכמו** שמצינו בראש השנה (טו:) שהגמרא אומרת שחייב אדם לטהר עצמו ברגל, והכוונה לפני הרגל. אמנם ראה בצל"ח (פיליפ יו: ד"ה וכפ"ב), שהביא בשם הים של שלמה (שם סי' יט) שכתב שצריך אדם לטהר עצמו קודם כניסת הרגל. אך הצל"ח עצמו דייק מלשון הגמרא בראש השנה (שם) שכתוב בה שאדם חייב לטהר עצמו ברגל, ומשמע שאין חיוב להקדים הטהרה קודם הרגל, שאם כן היתה הגמרא צריכה לומר 'חייב אדם לטהר עצמו קודם הרגל' או 'חייב אדם להיות טהור ברגל' [וכלשון הרמב"ם (טומאת מאכלין פט"ו ה"י) 'כל ישראל מוזהרים להיות טהורים בכל רגל מפני שהם נכונים להיכנס במקדש לאכול קדשים'. ודייק מדבריו הצל"ח (שם) שצריך להטהר קודם הרגל], אלא הכוונה שברגל עצמו חייב אדם לטהר את עצמו. [אמנם יש לדון האם הצל"ח סובר שמי שטיהר עצמו קודם הרגל לא יצא ידי חובה וחייב לחזור ולטהר עצמו ברגל. שאם נאמר שמועיל הטהרה שקודם הרגל, עדיין אפשר לומר שרב חמא טבל לטהרת הרגל והקדים לעשות זאת כבר קודם הרגל בכדי להכנס לרגל כשהוא טהור]. וראה בילקוט ביאורים למסכת ברכות (כב:) בענין 'הרי כל אדם חייב לטהר עצמו ברגל' שהרחבנו בזה. **קעג. שמאחר** וכבר שמעו הדרשה אינם מאמינים לשלוחי בית דין שנתעברה השנה, וסבורים הם שהפסח בזמנו בא וכשרואים שכל העם אוכלים בו חמץ יבואו לזלזל באיסור זה. **קעד. הובא** בביאור הלכה (סי' תכט ד"ה שואלין). **קעה. בביאור** הלכה (שם) כתב, שהטור נקט את לשון הגמרא 'שואלין ודורשין', אמנם הרי"ף כתב רק 'שואלין', וכן הגירסא בעבודה זרה (ה:) ובסנהדרין (יג:), ולכאורה אין נפקא מינה בין שתי הגירסאות, אולם יש לומר שגירסת 'שואלין' נקטה כדברי הרשב"א והר"ן שרק 'שואלים', דהיינו דין קדימה לשואל כענין, אבל אין חיוב לדרוש, ואילו הגירסא 'שואלין ודורשין' משמעה שיש חיוב גם לדרוש. והביא שם שהרבה ראשונים [תוספות (מגילה ה. ד"ה מפני), הרוקח (סי' רמד), אור זרוע (ס"ח סי' מפ), בה"ג (הלכות פסח פ"ב), וכן משמע בשאילתות (פרי לו שאילתא עמ)] חולקים וסוברים שיש חיוב גם לדרוש, והרשב"א והר"ן יחידים בזה שאין חיוב לדרוש. [וכבר העירו האחרונים, על מה שכתב הביאור הלכה שהרשב"א והר"ן יחידים בזה, שהרי מצינו שכן דעת הרמב"ן (מובא בריטב"א במגילה ה. ד"ה מפני) והריטב"א (ר"ה ג. ד"ה שואלין)]. **בבית** ארזים (הלכות פסח סי' תכט אות טז) כתב, שלכאורה אין נפקא מינה בין שתי הגירסאות, ואולי 'שואלין' נאמר לשואל, ו'דורשין' נאמר לחכם הדורש. **קעו. ואין** לומר שרצה שילמדו ממנו שמשלשים יום קודם החג מי ששואל שאלה בהלכות החג נחשב לשואל כענין, מפני שיש לחוש שמא ילמדו ממנו לענין שיש לדרוש בהלכות החג שלשים יום קודם החג. ודוחק לדחות שמשה לא חשש שילמדו ממנו שיש לדרוש שלשים יום קודם החג בהלכות החג, מפני שרואים שרק באותו יום הוא מלמדם את הלכות פסח שני ואחר כך הוא לא הוסיף עוד לדרוש בזה, אם כן בהכרח שהוא משום שרצה ללמדם את הענין של 'שואל כענין'. אמנם הכתב והקבלה (ד"ה תניא) תירץ את קושיית הברך משה, שאפשר לומר כמו שכתבו התוספות (להלן ע"ב ד"ה ומתיב), שהראיה אינה מעצם הדרשה שהרי דרש להם מפני

שניהם בענין אחד, ומרבן שמעון בן גמליאל מוכח לחכמים שדיברו לענין שדורשים בהלכות החג קודם החג.

אהיה 19/06/2018

וכתב, שאולי יש ליישב בדוחק, שדווקא לגבי פסח ראשון ושני, שהיה זה הפעם הראשונה שנצטוו בני ישראל על הפסח, בזה נחלקו חכמים ורבן שמעון בן גמליאל ממתי משה רבינו התחיל לדרוש להם בענייני החג, אבל לדורות אף חכמים מודים שאין צורך בשלשים יום [אלא די בשבועיים], אלא שמכל מקום לומדים משם שהשואל בענין הפסח שלשים יום קודם החג נחשב כ׳שואל כענין׳.

האם גם בשאר החגים שואלים בהלכותיהם שלשים יום קודם החג

שם. בסוגייתנו מובאת לשון הברייתא בה כתוב ׳שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום׳, ונחלקו המפרשים האם גם לגבי שאר החגים נאמרה הלכה זו.

שבועות וסוכות. שיטת הבית יוסף (או״ח סי׳ תכט ס״ק ד״ה ומיהו), שדווקא בפסח שהלכותיו מרובות[קעז] צריכים לדרוש בהם שלשים יום קודם החג[קעח], אולם בשבועות ובסוכות שאין הלכותיהן מרובות כל כך אין צריכים לשאול שלשים יום, אלא כפי הזמן שנצרך ללמוד את הלכותיהן, דהיינו בשבועות שאין בו הלכות מיוחדות שצריכים לדעת קודם יום טוב, די לעסוק בהלכותיו ביום טוב עצמו[קעט], ובסוכות יום או יומיים קודם החג[קפ].

אמנם האחרונים[קפא] כתבו, שגם בשבועות וסוכות יש לשאול בהלכותיהם שלשים יום קודם החג[קפב]. וכתבו, שכן היא שיטת רש״י (סוכה ט. ד״ה ניתן)[קפג]. והוכיחו את שיטתם מהגמרא בבכורות (נח.), שביארה את לשון המשנה (פסחים ו:) ׳בפרוס הפסח ובפרוס העצרת ובפרוס החג׳ שהכוונה למחצית משלשים יום שיש לעסוק בהם בהלכות החג, דהיינו חמשה עשר יום קודם העצרת וקודם החג, ומבואר, שאף בשאר המועדים יש לעסוק בהלכותיהם שלשים יום קודם החג.

בביאור הגר״א (פסחים קק״ח) כתב, שדין זה לא נאמר על חג השבועות, שהרי מצינו (ברכות יז: נצח מציעא פו.) שלא היו רגילים להתקבץ ההמון לפני כל רגל לדרוש לפניהם בהלכות של הרגל אלא רק פעמיים בשנה, ומשמע דהיינו לפני פסח ולפני סוכות, ולא לפני שבועות, אלא בשבועות די להקדים ולדרוש מראש חודש סיון[קפד].

החתם סופר (ע״ז ה: ד״ה שואלין) כתב, שדעת הבית יוסף שבזמן המקדש היו שואלים בכל המועדות שלשים יום קודם להם מפני הקרבנות, וסבר ששאלוהו, רק הראיה היא מכך שמשה השיב להם על שאלתם באריכות, ואם כן מוכח מזה שהם נחשבו כשואלים לענין, וכמו שביאר הר״ן (פסחים ד״ה שהרי). **קעז. והוסיף,** שהרי אם יאפו את המצות או יגעילו את כליהם ויבערו את חמצם שלא כדינם, שוב אין להם תקנה בפסח. מה שאין כן בשאר המועדים אין צריך לשלשים יום, כי בשבועות אין דינים יותר מבשאר ימים טובים, וכן בסוכות אף על פי שיש מצות סוכה ולולב, עדיין אין צריך ללמוד בהם כל כך הרבה דינים והלולבים והאתרוגים רובם כשרים. ועוד, שאין טרחת סוכה ולולב מרובה ודי להתעסק בהם בערב החג, ולפיכך אין צריך לשאול ולדרוש בהלכותיו זמן רב כל כך קודם לחג. וראה בבית ארזים (הלכות פסח סי׳ תכט אות כט) מה שכתב על דברי הבית יוסף להלן. **קעח. הבית** יוסף בא לתרץ את קושיית הראשונים שתקנת משה היא ללמוד את הלכות החג בחג עצמו, ולמה דורשים שלשים יום קודם הפסח. ויישב בשני אופנים: א. שבפסח צריך שיהיה לעם זמן רב להתעסק בטחינת החיטים אפיית המצות הגעלת הכלים וביעור החמץ ולכן צריכים לידע הדינים לפני הפסח, ומה שנאמר ששואלין בהלכות הפסח בפסח והלכות חג בחג, היינו לדרוש את הטעמים שבעבורם נצטוינו על אותו מועד, וכן לדרוש בדברים שאסור ומותר לעשות ביום טוב, שהרי אמרו גם לדרוש ולשאול הלכות ׳עצרת בעצרת׳, והרי אין בעצרת הלכות אחרות מלבד אלו הדברים שמותר ואסור לעשות ביום טוב, אבל את שאר ההלכות שואלין ודורשין בהם קודם לפסח שלשים יום וקודם סוכות יום או יומיים. ב. לפי המבואר בעבודה זרה (ה:) שהטעם ששואלין קודם לפסח שלשים יום הוא בכדי לבדוק את הקרבן ממומין, שהרי כל ישראל חייבין להקריב קרבן פסח ולכן צריכים שלשים יום לדרוש להם בהלכות הפסח כדי שיהיה שהות לכולם ליקח קרבנות בדוקים ממומין [וכתב הב״ח (פסחים ד״ה תניא) בשם המהרש״ל, שאמנם זמן ביקור קרבן אינו אלא ארבעה ימים, אלא שהזהירם שיהיו יגעים בדבר שלשים יום קודם, כדי שיוכלו להשתדל אחר קרבן פסח שיהיה נקי מכל מקום], ואף שבזמן הזה אין הקרבת קרבן פסח, אולם כיון שבזמן שהיה בית המקדש קיים והקריבו את הקרבן התקינו שיהיו דורשין שלשים יום קודם לפסח, לא זזה תקנה זו ממקומה. ובשלחן ערוך הרב (פסחים סי׳ תכט ס״ג) כתב, שבדורות הללו שאין החכם שונה לתלמידיו הלכות [לפי שהכל כתוב בספר] מצוה על כל אחד ואחד שילמד הלכות הרגל קודם הרגל עד שיהיה בקי בהם וידע המעשה אשר יעשה. **קעט. וכתב** המשנה ברורה (סי׳ תכט סק״ח), שביום טוב עצמו הכל מודים שצריך לשאול ולדרוש בו בהלכותיו, וזה ודאי בכלל מה שתיקן להם משה לישראל לשאול ולדרוש בעניינו של יום. ובשער הציון (פסחים סק״ה) כתב, שהאחרונים רצו לומר שהעולם מקילים בזה כי סומכים על קריאת התורה בעניינו של יום שמקיימים על ידה תקנה זו. אולם מלשון הברייתא ודאי לא משמע כן, שאמרו ששואלים ׳הלכות׳, ומשמע הלכות ממש, שהם דברים האסורים והמותרים ולא את המקרא שבעניינו של יום [וכן מבואר ברמב״ם (תפילה פי״ג ה״ח)]. ובשלחן ערוך הרב (פסחים סי׳ תכט ס״ד) כתב, שעכשיו אין נוהגים לדרוש הלכות בחג עצמו [לפי שהכל כתוב בספר] אלא דורשים באגדה מעניינו של יום. ובשל״ה הק׳ (מסכת יומא פרק דרך חיים מוסקת מוסקי, אות רג) כתב, שכמו שמזכירים בכל יום פרשת התמיד [כמבואר בטור ובשלחן ערוך (פסחים סי׳ מח)] לקיים ׳ונשלמה פרים שפתינו׳ (הושע יד ג), כך גם בבוא פרשת שקלים ראוי שילמד משניות של מסכת שקלים, ובפרשת פרה מסכת פרה, וקידוש החודש בפרשת החודש. וכן מסכת פסחים בפסח, ומסכת יום טוב [ביצה] וחגיגה ומועד קטן. וכן בכל זמן וזמן המסכתות השייכות, בתשעה באב מסכת תענית, ובראש השנה וכו׳. **קפ. וכתב,** שאף שהלכות סוכה ולולב מרובות הן, אבל כיון שבנקל אפשר להשיג סוכה כשרה, שהרי אף סוכה בעלת שתי דפנות ובשלישית יש טפח כשרה (סוכה ד:), וכן סוכה שעשו אותה נכרים נשים בהמה

שואלין ודורשין בהלכות שלשים יום קודם החג

שבפסח יש עוד טעם לתקנה זו מפני ריבוי הלכותיו, ולכן אף אחר החורבן נשארה תקנה זו, אבל בשאר ימים טובים שאין הלכותיהם מרובים, נתבטלה התקנה[קפה]. ולכן לא קשה קושיית **הב״ח והמגן אברהם,** מכיון שהגמרא בבכורות וכן דברי רש״י בסוכה[קפו] עוסקים בזמן המקדש, שהיו שואלים שלשים יום קודם המועדות. ותקנת משה שיהיו דורשים הלכות חג בחג (מגילה ד.) נתקנה במדבר שלא היו מקריבים קרבן ראיה ושלמי חגיגה[קפז], ולכן לא היו צריכים לדרוש שלשים יום קודם החג, כמו בזמן החורבן.

ראש השנה ויום הכיפורים. הפני יהושע (מגילה ד. בתוס׳ ד״ה מאי) דייק מדברי התוספות שם, שבכל יום טוב צריך שלשים יום קודם לכן לדרוש בענייני אותו היום. ותמה, שלדבריהם היה צריך להיות שמראש חודש אלול צריך לדרוש בהלכות ראש השנה, ומתשעה באלול צריך לדרוש בהלכות יום הכיפורים, ומארבעה עשר באלול בהלכות סוכה, ולא מצינו תקנה זו[קפח].

חנוכה ופורים. תוספות (מגילה ד. ד״ה מאי) כתבו, שאין שואלין ודורשין שלשים יום קודם חג פורים. **ובקונטרס חסדי אבות** (סי׳ יז אות ח, מודפס בסוף ספר יפין לעמ) כתב, שאף בחנוכה אין נוהג דין זה. שאם בפורים שעיקרו מ׳דברי קבלה׳ וקראוהו יום טוב, ויש שנהגו שלא לעשות בו מלאכה, וקבעו לה מסכת, מכל מקום כתבו התוספות שאין שואלים ודורשים בעניינה שלשים יום קודם הפורים, קל וחומר בחנוכה שאינו אלא מדרבנן ואף לא קראוהו יום טוב[קפט].

שואלין ודורשין בהלכות הפסח שלשים יום קודם הפסח האם הוא דין דאורייתא

שם. המאירי (ד״ה הא) כתב, ׳הא למדת ששואלין בהלכות הפסח שלשים יום קודם הפסח וכו׳, וזכר לדבר שהרי משה עומד בפסח ראשון ומזהיר על פסח שני׳. ומבואר מדבריו, שאין זה דין דאורייתא, אלא תקנת חכמים ודרשת הפסוקים אינה אלא אסמכתא בעלמא. וכן כתבו **האחרונים**[קצ].

אמנם יש מן האחרונים[קצא] שכתבו, שזה חיוב דאורייתא, וחיובו שלשים יום קודם החג.

המקום שבו דורשים בהלכות שלשים יום קודם הפסח

שם. בירושלמי (פ״ק ה״ה) ׳שואלין בהלכות פסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג בבית ועד׳, וכתב החק **יעקב** (סי׳ תכט סק״ח), שנראה מלשון זה שכל מה שאמרו ששואלים שלשים יום קודם החג, לא נאמר אלא בבית ועד כשמתקבצים הרבה בבית המדרש ללמוד ואז שואלים בהלכות הפסח, אבל לגבי

וכותים כשרה (פסחים ח:), וכן ארבעת המינים רובם כשרים. ועוד, שאין צריכים לעסוק בצרכי חג הסוכות כי אם יום או יומיים לפני החג, לכן גם את הלכותיהן חייבים ללמוד רק בימים אלו. **קפא. ב״ח** (סי׳ תכט ס״ק ד״ה ומיהו), מגן אברהם (סי׳ תקנ״ח), פרי חדש (סי׳ תקנ״ח). **קפב. וכתב** הב״ח (שם), שאפילו שאין טעם התקנה שייך בהם, נהגו כן כדי שלא לחלק בין המועדים. **קפג. הב״ח** והמגן אברהם (שם) ציינו גם לרש״י בסנהדרין (ז: ד״ה כשנתמלא לרגלים). **קפד. וכתב,** דהיינו כסברת בן עזאי (נסחות נח.) שבשבועות זמן המעשר הוא באחד בסיון, וכמו שאמרו שם בגמרא ׳דלא נפישי׳, דהיינו שלא יקדימו הרבה ימים לפני החג. והקשו האחרונים, שבסוגיא שם משמע ש׳דלא נפישי׳ היינו שאין להקדים ולעשר מעשר בהמה הרבה לפני חג השבועות מפני שאם יקדימו לא יהיה הרבה בהמות [שהרי אין הרבה בהמות נולדות בזמן קצר זה שבין פסח לשבועות], וטעם זה אינו שייך להקדמת הדרשה לפני החג. **קפה. והוסיף,** שהבית יוסף בפירושו השני, שכתב שהטעם שצריכים שלשים יום, הוא כדי לבדוק את הקרבנות של כל ישראל ממומים, סבר שגם בפסח טעם התקנה לא היה רק מפני הקרבנות, אלא משום שרבים היו המקריבים, לכן היתה התקנה קבועה יותר ונתפשטה ברוב ישראל, ולכן לא בטלה כשבטל טעם התקנה, וכמבואר ברמב״ם (ממריס פ״ג ה״ג) שתקנה שפשטה בכל ישראל אין בית דין אחר יכול לבטלה אלא אם כן גדול הוא בחמה ובמנין. ודעת הראב״ד (שם), שאף אם הבית דין גדול בחכמה ובמנין אינו יכול לבטלה. **קפו. ולכאורה** אין תירוצו מתרץ את דברי רש״י בסנהדרין, שהרי מר זוטרא חסידא היה בזמן האמוראים אחר החורבן. **קפז. כמבואר** בברייתא בחגיגה (ו:), שלדברי רבי עקיבא בני ישראל לא הקריבו קרבנות במדבר מפני שהיו נזופים, ורק שבט לוי הקריבו. ודעת רש״י (יבמות עב. ד״ה מיבעיא ליממ) שהיו נזופין מפני מעשה העגל, ודעת תוספות (שם ד״ה נזופין היו) שהיו נזופין מפני מעשה המרגלים. **קפח. אמנם,** לענין דרשת הלכות ראש השנה ביום ראש השנה והלכות יום הכיפורים ביום הכיפורים מצינו במגילה (לב.) שמשה תיקן להם לישראל שיהיו שואלים ודורשים בעניינו של יום, הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג. והקשה המהרש״א (ח״א מגילה לב. ד״ה ויתנכר), מדוע לא מוזכר בברייתא גם הלכות ראש השנה בראש השנה והלכות יום הכיפורים ביום הכיפורים הכתובים בפרשת אמור (ויקרא כג) יחד עם כל החגים. ותירץ, שמשה לא תיקן לדרוש מעניינו של יום בשאר מצוות מפני שאינם באים מזמן לזמן, ולכן גם לגבי ראש השנה ויום הכיפורים אינם נחשבים כבאים מזמן לזמן, מפני שאדם צריך ליתן אל ליבו לחזור בתשובה בכל השנה כמו בראש השנה ויום הכיפורים, מה שאין כן בשלשת הרגלים שמצוותיהם באות מזמן לזמן תיקן משה שיהיו שואלים ודורשים בעניינו של יום. וכבר העיר בחוט שני (פסח פ״ק שער הציון אות יג), שאמנם הלכות תשובה אינם דברים הבאים מזמן לזמן, אבל בראש השנה ויום הכיפורים ישנם עוד הלכות, וכגון הלכות תקיעת שופר, ודיני הצום והעינוי, ואלו הדברים כן באים מזמן לזמן ומדוע לא תיקן להם משה שידרשו בזה בימים הנוראים. **קפט. אמנם** לענין דרישת הלכות חנוכה בחנוכה והלכות פורים בפורים, כתב הפני יהושע (מגילה ד. בגרסת ד״ה שואלין) שמצוה לשאול ולדרוש בהם. וכן כתב המשנה ברורה (סי׳ תרפח ס״ק טז), שביום הפורים עצמו יש מצוה לשאול ולדרוש בהלכות היום כדי שיזכרו ענין היום, אלא שיוצאים ידי חובה בקריאת המגילה. וכשחל פורים בשבת ואין קוראים את המגילה חובה לשאול ולדרוש בהלכות היום. **קצ. לבוש** (או״ח סי׳ תכט סק״ח), שלחן ערוך הרב (שם סק״ח). וכן מבואר בקובץ שיעורים (פסחים אות כג) שהובא לעיל בענין ׳היוצא תוך שלשים יום שצריך לבער אם הוא דין דאורייתא׳. **קצא. ב״ח** (שם ס״ק ד״ה תניא), בגדי ישע (שם סק״ח), מהרש״א (סוכה ט. בגרסת ד״ה בית שמאי). וכן מבואר בפני יהושע (ד״ה ומה) שהובא לעיל בענין ׳היוצא תוך שלשים יום שצריך לבער אם

כל אחד ואחד בביתו, על זה תיקן להם משה לישראל שיהיו דורשין בהלכות פסח בפסח והלכות עצרת בעצרת.

אמנם האליה רבה (סי' תכט סק"ג) סתר את דברי החק יעקב, שהרי בסוגייתנוקצב מביאה הגמרא לשון הברייתא שאומרת בסתם 'שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום' ולא נזכר כלל הענין של 'בית ועד', ואם כן מוכח שהבבלי לא סבר בזה כהירושלמי, אלא מה שדורשים שלשים יום קודם הפסח הוא אפילו שלא במקום הועד.

בשיורי לקט (מו"מ סי' תכט סק"ס) הביא, **שהרשב"א** במגילה (ג. ד"ה רב) הביא את הירושלמי בו כתוב 'בית הועד' וביאר דבריו כדעת **הראשונים** לענין 'שואל כענין', ואין לחלק בין 'בית הועד' לביתו הפרטי של כל אחד, אלא שהירושלמי דיבר לפי המציאות שבבית הועד הדרך הוא לשאול בהלכה.

אוצר החכמה

אם שואלים בהלכות הפסח מיום הפורים או למחרתו

שם. השלחן ערוך (מו"מ סי' תכט ס"ס) כתב, ששואלים בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום. **והביא המשנה ברורה** (סס סק"ג) **מהאחרונים**קצג, שמתחילים מיום הפורים עצמוקצד.

אמנם הפרי חדש (סס סק"ס ד"ה ולכן) כתב, שיש משתבשין לומר שביום הפורים עצמו שואלים בהלכות הפסח, אבל אין הדבר כן, אלא שחז"ל דרכם לנקוט מנין ימים שיהיה החשבון שלם, ולכן במקום לומר כ"ט יום אמרו שלשים יום, אבל ודאי לא היתה כוונתם שיהיו שואלים ביום הפורים אלא למחרתו. וביותר, שבזמן שהיו מקדשים את החודש על פי הראיה של הלבנה, יתכן שיהיה אדר מעובר ומיום לאחר פורים ועד פסח יהיו שלשים יום, ולפיכך נקטו חז"ל שלשים יום אף שאין שואלים בפורים עצמו. 19/06/2018אהח

המקראי קדש (מגן עבודת הלכות פסח סי' תכט ס"ס ד"ה גם מ"ש) תמה על דבריו, שהרי בבכורות (נח.) מבואר ש'פרוס הרגל' היינו חמשה עשר יום קודם הרגל, מפני ש'אין פרוס פחות מט"ו', ומפרשת הגמרא שהיינו חצי הזמן שבו עוסקים בהלכות פסח. ומבואר, שהזמן שבו עוסקים בהלכות פסח הוא שלשים יום ולא כ"ט יום. ועוד הקשה, **שבתוספות** שם (מ: ד"ה נפרוס) כתבו במפורש, שמיום הפורים דורשים בהלכות הפסח. וכן הקשה **היד אהרן** (מלבושי מרדכי, מו"מ סי' תכט, דף נג.), שלא מצינו בחז"ל שבמקום כ"ט ינקטו שלשים.

ובכנסת (ד"ה ולפק"ד) כתב, שלסוברים שיש לשאול ולדרוש שלשים יום קודם החג, ודאי שיום זה מתחיל מיום הפורים, אף לדעת הפרי חדש, וכן הוא דעת התוספות בבכורות. אלא שכוונת הפרי חדש לומר, שלדעת הר"ן שאין חיוב לשאול ולדרוש שלשים יום קודם החג, אלא רק לענין 'שואל כענין', אלא שיש האומרים שלדעת הר"ן אם אחד שואל בענייני חג הפורים ואחד בא ושואל בענייני הפסח, השואל בענין הפסח נחשב שואל כענין לעומת השואל בענין הפורים, שאם לא כן, נמצא שאין הדין של 'שואל כענין' נאמר שלשים יום קודם החג, שהרי השלשים יום קודם הפסח הוא יום הפורים. ועל כך כתב הפרי חדש, שזה שיבוש, שבודאי אין השואל בענין הפסח דוחה את השואל בענין הפורים**קצה**.

תחילה יש 'לשאול' ואחר כך 'לדרוש'

שם. הטור (מו"מ סי' תכט) פותח את הלכות פסח כך, 'תניאקצו, שואלין [ודורשין] בהלכות פסח' וכו'. וכתב **בבית ארזים** (הלכות פסח סי' תכט אות ס), שהטור בא ללמדנו שאחד מהלכות הפסח הוא ש'שואלין ודורשין', כלומר, שיש מצוה לשאול ואחר כך לדרוש ולבאר בהלכות הפסח, וכמו שמצינו בסדר ההגדה של פסח שמתחילה שואלים את הקושיות ואחר כך דורשים בענייני הפסח. ואין לדרוש למי שאינו שואל**קצז**.

מדוע השמיט הרמב"ם דין 'שואלין ודורשין בהלכות הפסח'

שם. הקלבון השקל (מו"מ סי' תכט סק"ס)**קצח והזכרון יהודה** (שו"ת, מ"ס מו"מ סי' קו) הקשו, מדוע הרמב"ם השמיט את הדין ששואלים ודורשים בהלכות הפסח שלשים יום קודם הפסח.

הזכרון יהודה תירץ, שהרמב"ם סובר כשיטת הר"ן (מגילה ל. ד"ה משה) **שהחיוב** ללמוד הלכות החג הוא רק בחג עצמו, ומה שמבואר בסוגייתנו ששואלים בהלכות הפסח שלשים יום קודם הפסח נאמר לגבי דין של 'שואל כענין'קצט.

יש שתירצו, שסמך על מה שכתב בהלכות אישות (פ"ו ה"ה) באומר לאשה הרי את מקודשת לי 'על מנת שאני תלמיד, אין אומרים שהוא צריך להיות כבן עזאי או כבן זומא, אלא כל ששואלים אותו דבר אחד בתלמודו ואומרו, ואפילו בהלכות החג שמלמדים אותן ברבים מדברים הקלים סמוך לחג כדי שיהיו כל העם בקיאים בהן'. אמנם, יש שדחו תירוץ זה, שאדרבא מכך שכתב הרמב"ם (תפילה פי"ג ה"ח) 'ומשה תיקן להם לישראל שיהו קוראים בכל מועד ענייננו, ושואלים ודורשים בעניינו של יום בכל מועד ומועד' משמע, שאינו סובר שיש לדרוש שלשים יום קודם חג הפסח בהלכותיו, אלא רק בחג עצמו.

למה נקט 'שתי שבתות'

רבן שמעון בן גמליאל אומר שתי שבתות. הטורי אבן (מגילה כט: ד"ה רשב"ג) דקדק, מדוע נקט רבן שמעון בן גמליאל בלשונו 'שתי שבתות' ולא אמר 'ארבעה עשר יום', ומבאר, משום שבסוגייתנו מבואר שרבן שמעון בן גמליאל למד את השיעור של שתי שבתות מקרבן פסח שעשו במדבר, שנצטוו עליו בשנה השנית ליציאת מצרים בראש חודש ניסן שהוא שתי שבתות לפני הקרבת הפסח, ובשבת (פז:) מבואר שראש חודש ניסן היה באחד בשבת, אם כן היה שתי שבועות שלמים עד הפסח שבאותה שנה שחל בשבת, וכשהשבעה ימים מתחילים מיום ראשון אז נקרא שבוע או שבת, כמו שאמרו במנחות (סה:) 'כתוב אחד אומר שבעה שבועות תספור לך וכתוב אחד אומר חמשים יום, הא כיצד, כאן כשחל פסח בשבת כאן כשחל באמצע שבת', הרי שאינו נחשב שבוע אלא אם חשבון הימים מתחיל באחד בשבת, והואיל ורבן שמעון בן גמליאל למד את השיעור מקרבן פסח, לכן נקט שהוא שתי שבתות ולא ארבעה עשר יום**יא**.

ו:

מדוע כתבה הגמרא את שמו של 'משה' ללא תוספת תואר 'רבינו'

שהרי משה. בילקוט המאירי (ד"ה שהרי) הקשה, כיצד הביאה הגמרא את שמו של משה ללא תוספת תואר 'רבינו', והרי מבואר **בשלחן ערוך** (יו"ד סי' רמב סט"ו) שאסור להזכיר שם רבו אפילו שלא בפניו בלי תואר הכבוד 'רבינו'. וכן הקשה בספרו על ברכות (י: ד"ה משה) על לשון הגמרא שם 'משה תלה [תפילתו] בזכות אחרים, תלו לו [ההצלה] בזכות עצמו', וקשה, מדוע לא כתבה הגמרא את שמו בתוספת תואר 'רבינו'.

והביא שיש מי שתירץ על פי מה שאמרו חז"לא 'גדול מרבן שמו', והיינו שיש אנשים שתואר הכבוד הגדול ביותר הוא שמם, ולכן לא הוצרכה הגמרא להוסיף למשה עוד תוארי כבוד.

כיצד ההוכחה ממה שמשה רבינו לימדם הלכות פסח שני לדין ש'שואלין ודורשין'

שהרי משה עומד בפסח ראשון ומזהיר על הפסח שני שנאמר ויעשו בני ישראלב את הפסח במועדוג. הראשוניםג הקשו, הרי בתורה (נמדבר ט ז) מבואר שמשה רבינו לא לימד את הלכות פסח שני אלא רק לאחר שבאו אנשים

הוא דין דאורייתא'. **קצב. ובמגילה** (כט.) ובבכורות (נח.). **קצג. ביאור** הגר"א (סס סק"ס), חק יעקב (סס סק"ד), יד אהרן (הגהות ניב יוסף). **קצד. וכן** נראה מלשון הגמרא בסנהדרין (יב:) 'ומפוריא דרשינן בהלכות הפסח'. וכן כתבו התוספות בבכורות (מ: ד"ה נפרוס). **קצה. ועיין** שם בהמשך דבריו, שדן האם דברי הפרי חדש נאמרו אף לגבי היוצא בשיירה שלשים יום קודם החג. **קצו. במור** וקציעה (סי' תכט) הקשה, מה ראה הטור לכתוב בתחילת דבריו שדין 'שואלין ודורשין' נאמר בברייתא [תניא] ולא במשנה [תנן], וכי יש הבדל בין אם דין זה נאמר בברייתא או במשנה. ותירץ, שרצה להשמיענו מדוע פסקו להלכה כחכמים שיש לשאול ולדרוש קודם החג שלשים יום, והרי רבן שמעון בן גמליאל חולק וסובר 'שתי שבתות', ושנינו (ע"מ נח:) 'כל מקום ששנה רבן שמעון בן גמליאל הלכה כמותו חוץ מערב צידן וראיה אחרונה'. על כך בא הטור ותירץ, שכלל זה אמור רק במקום שנחלק רבן שמעון בן גמליאל במשנה אבל לא בברייתא, כמבואר שם בגמרא, וסיים 'וטוב הוא למתחילים לחנכם'. **קצז. וכתב**, שכן מצינו בברכות (סג.) 'אם ראית דור שהתורה חביבה עליו פזר, שנאמר (משלי יא כד) 'יש מפזר ונוסף עוד', ואם ראית דור שאין התורה חביבה עליו, כנס'. וראה בליקוטי חבר בן חיים (פרקוח סס ד"ה נפעה), שביאר את דברי הגמרא שם על פי המבואר בתמורה (עז.) 'בשעה שהתלמיד בא אצל רבו ואומר למדני תורה, אם מלמדו מאיר עיני שניהם ה'. כלומר, כי השם יתברך יתן ברב חכמה כפלים שלא יפסיד בהוצאת הזמן שלמד עם התלמיד, וזה שאמר הלל בשעת המכניסין שהתורה חביבה ומבקשים ללמוד ממך פזר ולא תפסיד שנאמר 'יש מפזר ונוסף עוד', אבל בשעת המפזרין שאין התלמידים רוצים ללמוד חבל על עתותיך שתבלה עמהם, על כן כנס ולא תבלה זמנך. [וראה עוד בילקוט ביאורים למסכת ברכות שם בענין 'ביאור המאמר' [הראשון] שהבאנו ביאורים רבים על מאמר הגמרא שם]. **קצח. מודפס** בסוף שלחן ערוך (הוצ' מכון ירושלים, מהדורת פריעדמאן). **קצט. אך** עדיין קשה, מדוע הרמב"ם לא כתב את ההלכה שהשואל שלשים יום קודם החג מעניינו של חג נחשב לשואל כענין. **ר. אמנם** לפי מה שהבאנו לעיל [בענין 'תמיהת הראשונים על שיטת רש"י ותוספות'] מהבית יוסף (מו"מ סי' תכט ס"ס ד"ה והשלחן ערוך הרב) (סס ס"ד) לא קשה כלל, שיש לומר שהרמב"ם בהלכות תפילה עוסק בלימוד 'ענייננו של יום' שתיקן להם משה שילמדו ענייננו של יום בחג עצמו, רק שעדיין היה קשה מדוע השמיט את ההלכה שיש לדרוש 'בהלכות' החג שלשים יום קודם החג, ועל כך יש שתירצו שסמך על מה שכתב בהלכות אישות. **רא. אמנם**, ראה להלן (ע"ב) בענין 'הרי לימדם לקנות קרבנות בעשירי לחודש וכיצד מוכח שתי שבתות' שהבאנו מהאחרונים שביארו, שאכן לרבן שמעון בן גמליאל אין הוכחה שצריך לשאול ולדרוש ארבעה עשר יום קודם החג, אלא הוכחתו היא שיש צורך שיהיה יותר משבוע קודם החג, וזה נקרא 'שתי שבתות' [מפני שהוא כבר יוצא משבוע אחד אל השבוע השני]. **א. מובא** בחסדי דוד (תוספתא עדיות פ"ג ה"ד). **ב. בגליון** (מוסף נהגהות וליקוטים אות ס) ובנימוקי הגרי"ב (ד"ה שנאמר) כתבו, שצריך להיות כתוב כאן הפסוק (נמדבר ט ה) 'ויעשו את הפסח בראשון' [ולא הפסוק (סס ט ג) 'ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו', מפני שפסוק זה נאמר בראש חודש, ולא בפסח ראשון]. ובחידושי הש"ס (פיק, ד"ה שהרי) כתב שצריך להיות כתוב בגמרא 'שנאמר (סס ט ד) 'וידבר משה אל בני ישראל לעשות את הפסח'. וראה ברבינו חננאל (ע"ס ד"ה והני) שכתב 'דתניא, שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום שנאמר 'ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם' וגו' דהא עומד בפסח ראשון ומזהיר על פסח שני'. **ג. תוספות** (ד"ה ומזהיר), חידושי רבינו דוד, תוספות רבינו פרץ, תלמיד הרמב"ן, ר"ן (ד"ה שהרי), מאירי (ד"ה הא), תוספות הרא"ש, נימוקי יוסף (ד"ה ומזהיר).

ושאלוהו 'למה נגרע לבלתי הקריב את קרבן ה' במועדו בתוך בני ישראל', ומשמע שאילו לא היו באים לשאול אותו הוא לא היה מלמד על פסח שני כבר בפסח ראשון, ואם כן כיצד אפשר ללמוד מכך שצריך לשאול ולדרוש בהלכות הפסח שלשים יום קודם החג.

ותירצו, שבכדי להשיב על שאלתם, יכול היה משה להשיב להם בקצרה 'אל תעשו פסח ראשון', וכאשר יתקרב הזמן של פסח שני היה מלמדם את הלכות פסח שני, ומכך שהאריך בתשובתו כבר בפסח ראשון מוכח שיש לדרוש בהלכות החג שלשים יום קודם החג[ד].

אמנם הר"ן (ד"ה שהרי) לשיטתו (מגילה ד. ד"ה משה) **שביאר** שדין 'שואלין ודורשין בהלכות הפסח שלשים יום קודם הפסח' נאמר לגבי 'שואל כענין'[ו], ביארז שכוונת הגמרא לומר שמכך שמשה רבינו האריך בתשובתו מוכח ששאלת האנשים הטמאים היתה בגדר 'שואל כענין' ומשום כך האריך משה בדברים, אבל אילו שלשים יום קודם החג עדיין אין השואל בהלכות החג נחשב כ'שואל כענין' משה לא היה מאריך בתשובתו[ח].

מי"ד ניסן ועד לי"ד אייר יש שלשים ואחד יום

שם. הברך משה (ד"ה שהרי) הקשה, שמכך שמשה רבינו היה עומד בפסח ראשון ומלמד על פסח שני נמצא שיש לשאול ולדרוש בהלכות הפסח שלשים ואחד יום קודם החג, שהרי חודש ניסן לעולם הוא מלא [כלומר, שלשים יום], ומארבעה עשר לחודש ניסן [ערב פסח ראשון] ועד לארבעה עשר בחודש אייר [פסח שני] יש שלשים ואחד יום, וכיצד למדו מכאן שיש לשאול ולדרוש רק שלשים יום קודם החג[ט]. ותירץ, שצריך לומר שאמנם בזמנינו חודש ניסן לעולם מלא [ולפיכך נמצא שפסח ראשון הוא שלשים ואחד יום לפני פסח שני], אבל יתכן ובזמן של משה רבינו חודש ניסן היה חסר', ולפי זה אכן מיום ארבעה עשר לחודש ניסן ועד לארבעה עשר שבחודש אייר יש בדיוק שלשים יום.

הרי יתכן ולימדם הלכות פסח שני בכדי ללמדם דיני שבירת עצם שיש בו מוח

שם. האור חדש (קונטרס, ד"ה שהרי) הביא שיש מקשים מהמבואר לקמן (פה.), שהפסוק (במדבר ט יג) 'ועצם לא ישברו בו' הנאמר בפסח שני מיותר, שהרי כבר כתוב (שם) 'ככל חוקת הפסח [הראשון] יעשו אותו', ובפסח ראשון כבר נאמר (שמות יב מו) 'ועצם לא תשברו בו', אלא בא ללמדנו על פסח ראשון שלא רק עצם שאין בו מוח אלא אפילו עצם שיש בו מוח אסור לשבור אותו. שאילולי הפסוק היה אפשר לומר שמותר לשבור עצם שיש בתוכו מוח ולאכול את מה שבתוכו, ואין עוברים בכך על הלאו (שמות שם) של 'ועצם לא תשברו בו' הנאמר בפסח ראשון, מפני שאפשר לומר שיבוא ה'עשה' (שם יב ח) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה' וידחה את הלא תעשה, ונפרש שהפסוק 'ועצם לא תשברו בו' [הנאמר בפסח ראשון] נאמר כשאין בעצם מוח, על כך בא הפסוק 'ועצם לא ישברו בו' הנאמר בפסח שני ומלמדנו שאסור לשבור לא רק עצם שאין בו מוח אלא אפילו עצם שיש בו מוח.

ולפי זה קשה, כיצד מוכח ממה שמשה לימדם בפסח ראשון את הלכות פסח שני ששואלים ודורשים בהלכות החג קודם החג שלשים יום, הרי יתכן שלימדם את הלכות פסח שני בכדי ללמדם שאין לשבור עצם אפילו שיש בו מוח. ועל קושיא זו מצינו כמה תירוצים באחרונים:

א. לדעת **הראשונים** שהובאו **לעיל**[א] יש לומר, שאף אם רצה משה ללמדם דיני שבירת עצם שיש בו מוח, מכל מקום לא היה צריך להאריך וללמדם את כל דיני פסח שני, ומכך שהאריך בביאורי הלכות פסח שני מוכח ששואלים ודורשים בהלכות הפסח שלשים יום קודם החג.

ב. האור חדש תירץ, שיתכן וחכמים המוכיחים ששואלים ודורשים קודם הפסח שלשים יום ממה שמשה רבינו עומד בפסח ראשון ומזהיר על פסח שני, אינם סוברים שהפסוק (במדבר ט יג) 'ועצם לא ישברו בו' נדרש לענין שבירת עצם שיש בו מוח, אלא נדרש לענין כלל ופרט, כמבואר לקמן (פה.)[ב].

ג. האבני צדק (טייטלבויס, סו"מ, סי' מט) תירץ, שחכמים הלומדים שיש לשאול ולדרוש שלשים יום קודם הפסח, סוברים שאין עשה דוחה לא תעשה במקדש, ולכן משה רבינו לא היה צריך ללמדם את הלכות פסח שני שבה כתוב 'ועצם לא תשברו בו' בכדי ללמוד משם לפסח ראשון שאסור לשבור עצם שיש בו מוח, אלא כבר ממה שנאמר בפסח ראשון 'ועצם לא תשברו בו' יודעים שאסור לשבור עצם אף אם יש בו מוח[ג].

ד. בחדשים גם ישנים (מילואי הלכה ד"ה שהרי) תירץ, שבודאי כל הדינים הנלמדים מיתורי לשונות התורה או מאחת מהמדות שהתורה נדרשת בהן אמר להם משה בעל פה, ואם כן ודאי שלימדם גם את הדין שאסור לשבור עצם אפילו שיש בו מוח שהוא בכלל האיסור של שבירת עצם הנאמר בפרשת פסח ראשון, ולא הוצרך ללמדם את הפסוק של 'ועצם לא תשברו בו' הנאמר בפסח שני, ומכך שאמר להם גם את זאת בהכרח שהוא מחמת שיש לשאול ולדרוש שלשים יום קודם החג.

ה. עוד תירץ, שמשה לא הוצרך ללמדם את הכתוב בפרשת פסח שני שעצם לא תשברו בו, מפני שאף ללא פסוק זה לא היו בני ישראל שוברים את העצם משום המוח שבתוכו מאחר שבפרשת פסח ראשון נאמר כבר 'ועצם לא תשברו בו', ולא היו אומרים שיבוא העשה וידחה את הלא תעשה, מפני שעדיין לא ידעו שעשה דוחה לא תעשה, שדין זה נלמד מדין כלאים בציצית הנאמר בחומש דברים וכמבואר ביבמות (ה.), ופסוקים אלו נשנו לאחר מתן תורה[יא].

ו. במשיב נפש (ד"ה ובמו"ח) תירץ, בהקדם מה שהביא את קושיית **התוספות** (פה. ד"ה כשהוא, זבחים נז: ד"ה ומחד), שהקשו כיצד רוצה הגמרא שהעשה של 'ואכלו את הבשר' ידחה את הלא תעשה של 'ועצם לא תשברו בו', הרי בזמן ששובר את העצם עדיין אינו מקיים את העשה של אכילה[יב]. ויש שתירצו קושייתם על פי המבואר בתוספות בזבחים (נג: ד"ה לענין), שעשה שיש בו כרת הוא חמור כל כך שדוחה את הלא תעשה אפילו אם בזמן דחיית הלאו עדיין לא מתקיים העשה, וכיון שקרבן פסח הוא עשה שיש בו כרת, שהרי בפרשת פסח שני נאמר (במדבר ט יג) 'וחדל לעשות הפסח ונכרתה הנפש', אם כן לולי הפסוק 'ועצם לא ישברו בו' הכתוב בפרשת פסח שני, היינו אומרים שמותר לשבור עצם שיש בו מוח מפני שהוא נדחה מחמת העשה, לכן הוצרכה התורה לכתוב פעם נוספת 'ועצם לא ישברו בו' ללמדנו שאף שהוא עשה שיש בו כרת וחמור, מכל מקום אסור לשבור עצם. ולפי זה תירץ, שהרי ה'כרת' נכתב בפרשת פסח שני, ואם כן יכול היה משה רבינו שלא ללמדם את פרשת פסח שני והיינו יודעים שאסור לשבור עצם שיש בו מוח, שהרי אין העשה של 'ואכלו את הבשר' דוחה את ה'לא תעשה' של 'ועצם לא תשברו בו' שהרי בזמן ששובר את העצם עדיין אינו מקיים את העשה של אכילה, ואין לומר שהעשה חמור, מפני שבפרשת

ד. **מתוך** דברי הקרבן חגיגה (גאלנטי, נתמילא ספרו חום ח) מתבאר שלמד שקושיית התוספות היתה כיצד יש ללמוד ששואלים ודורשים בהלכות הפסח שלשים יום קודם הפסח ממה ש'הקדוש ברוך הוא' ציוה להם בפסח ראשון על פסח שני, והרי דבריו נאמרו כתשובה לשאלת הטמאים. ועל כך תירצו התוספות, שבכדי להשיב על שאלתם לא היה צריך 'הקדוש ברוך הוא' להאריך בתשובתו, ומשהאריך בתשובתו מוכח שיש לדרוש שלשים יום קודם החג. ועיין שם שהקשה לחכמים הלומדים שצריך לשאול ולדרוש בהלכות הפסח שלשים יום קודם הפסח ממה שהקדוש ברוך הוא האריך כבר בפסח ראשון על דיני פסח שני, מדוע לא למדו מפסח ראשון שהקדוש ברוך הוא לא ציוה על כך כי אם בראש חודש ניסן, כנאמר בתורה (במדבר ט ג-ז) 'וידבר ה' אל משה במדבר סיני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים בחודש הראשון לאמר, ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו'. [ועיין שהאריך בתירוציו]. אמנם ראה להלן מה שהבאנו בענין זה מהצל"ח. ה. **וראה** באור חדש (קונטרס, ד"ה שהרי) שהוסיף ביאור בדברי הר"ן. ו. **כמו** שהבאנו לעיל (ע"ח) בענין 'האם חובה ללמוד את הלכות הפסח שלשים יום קודם הפסח'. וכן ביארו הרמב"ן (מובא בריטב"א מגילה ד. ד"ה משה) והרשב"א (שם ד"ה משה) והריטב"א (רפ"ק דפסחים ז. ד"ה שואלין). ז. **וכן** ביאר כאן הנימוקי יוסף (ד"ה שהרי). ח. **והוסיף** החתם סופר (ד"ה שהרי), שלדעת הר"ן מדוקדק מדוע אמרה הגמרא 'שהרי משה עומד בפסח ראשון' [ולא אמרה 'שהרי משה עומד בערב פסח ראשון' או 'שהרי משה עומד בארבעה עשר בניסן'] מפני שרצתה להדגיש שדווקא ממה שמשה היה עומד 'בפסח' כלומר בשעת עשיית הפסח ממש, ומסתבר שהיו הרבה שואלים בעשיית הפסח, וכיצד אם כן נפנה להאריך בתשובתו לעושי פסח שני, אלא בהכרח מפני שאף הם נחשבים כ'שואל כענין'. [אמנם, ראה לעיל (פ"ח) בענין 'האם חובה ללמוד את הלכות הפסח שלשים יום קודם הפסח' [בהערות שם] שהבאנו מהאלף לך שלמה (סו"ס, סי' שפד) שהסתפק לדעת הר"ן באופן שיש שני בני אדם השואלים ביום הפורים, האחד שואל בהלכות הפורים והאחד שואל בהלכות הפסח את מי יש להקדים, והבאנו שם שהפרי מגדים (סו"ס סי' תכט משב"ז סק"ס) כתב ששני אנשים השואלים בפורים יש להשיב לשואל בהלכות פורים, וכן כתב הנהר שלום (סו"ס שם ס"ס) שהשואל בהלכות פסח נחשב לגבי השואל בהלכות פורים כשואל שלא כענין. ולדבריהם עדיין צריך ביאור מדוע האריך משה בתשובתו לשאלת עושי פסח שני, והרי לגבי עושי פסח ראשון הם נחשבים כשואלים שלא כענין]. ט. **והוסיף**, שאין לומר שאין יום הארבעה עשר של חודש אייר נכלל במנין הימים, שאם כן גם בזמנינו לפני חג הפסח יש לשאול ולדרוש לפני ארבעה עשר בניסן שלשים יום [לא כולל יום הארבעה עשר] ונמצא שצריך לדרוש בהלכות פסח כבר משלשה עשר לחודש אדר. ואין לומר שבאמת יש לדרוש כבר מיום י"ג באדר, וכאשר אמרו 'שלשים יום קודם החג' הכוונה היתה קודם לשחיטת הפסח, שאם כן גם לרבן שמעון בן גמליאל שאמר 'שתי שבתות' צריך להיות שכוונתו שתי שבתות קודם ארבעה עשר, ולפי זה לדבריו יצטרכו לשאול ולדרוש כבר מעשרים ותשעה לחודש אדר, ובגמרא מבואר שמשה רבינו דרש בראש חודש ניסן. ועוד, שלא מצינו בפוסקים שהדגישו זאת. י. **וכן** מבואר בחתם סופר (לעיל ע"ח ד"ה ר' שמעון). יא. **בענין** 'כיצד ההוכחה ממה שמשה רבינו לימדם הלכות פסח שני לדין ששואלין ודורשין'. יב. **ועיין** בדבריו שהקשה על כך מהמבואר בבכורות (מח.) שרבי עקיבא סובר כחכמים ששואלים ודורשים קודם הפסח שלשים יום, ובהכרח שאינו דורש את הכתוב 'ועצם לא ישברו בו' לענין כלל ופרט [שהרי בגמרא להלן (פה.) מבואר שחכמים החולקים על איסי בן יהודה הדורש את הפסוק 'ועצם לא ישברו בו' לענין כלל ופרט, דורשים מהכתוב 'ועצם לא ישברו בו' שאין שוחטים את הפסח שני על אדם יחיד, ומצינו שרבי עקיבא סובר ששוחטים את הפסח שני על היחיד]. וממילא צריך לומר שהוא דורש את הפסוק לענין עצם שיש בו מוח, ולדבריו קשה כיצד הוכיח ממה שמשה רבינו עמד בפסח ראשון והזהיר על פסח שני, והרי יש לומר שבא ללמדם את הדין של שבירת עצם. יג. **עיין** שם בדבריו שביאר זאת על פי דברי רבא בזבחים (נז:) שהוכיח שאין עשה דוחה לא תעשה במקדש, מדברי רבי שמעון בן מנסיא שהביא מה שכתוב בפסח (שמות יב מו) 'ועצם לא תשברו בו' ואין אומרים שהעשה של (שם יב ח) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה' ידחה את הלאו, והיינו משום שאין עשה דוחה לא תעשה. יד. **ומה** שנאמר בתורה בפרשת פסח שני ש'עצם לא תשברו בו', היינו משום שלאחר מתן תורה שדורשים עשה דוחה לא תעשה יש צורך לפסוק נוסף בכדי ללמוד ממנו שאף על פי כן אין לשבור עצם מחמת המוח שבתוכו. ועיין שם עוד בתירוצו השלישי. טו. **ומבואר** בשבת (קלג:) שאם קיום העשה אינו 'בעידנא' של עקירת הלאו, אין העשה דוחה את הלא תעשה, וכגון קציצת בהרת לצורך עבודה במקדש אסורה, לפי שבזמן קציצת הבהרת עדיין אינו עובד במקדש, וכן אסור לכתוש עפר ביום טוב לצורך כיסוי הדם, הואיל ובעת הכתישה אינו מקיים עדיין את מצות כיסוי הדם.

פסח ראשון לא נאמר בו חיוב כרת, ומכך שהאריך ללמדם את פרשת פסח שני, בהכרח שלא היה זה בכדי שידעו שאין לשבור עצם, אלא משום ששואלים ודורשים בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום[טז].

ז. **בילקוט המאירי** (נמוק' ד"ה ומזהיר) תירץ, שמה שהגמרא לקמן (פה.) דורשת את איסור שבירת עצם שיש בו מוח מפסח שני, תלוי במחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון לקמן (נא:), שרבי יהודה סובר שאשה בפסח ראשון חייבת ושוחטים עליה בפני עצמה, ובפסח שני אינה חייבת, אלא רשות הוא בידה להקריבו, אבל אין שוחטים עליה בפני עצמה אלא עושים אותה טפילה [-חיבור] לאחרים. רבי יוסי סובר, שאשה אף בפסח שוחטים עליה בפני עצמה, מפני שאשה חייבת גם בפסח שני. ורבי שמעון סובר, שאשה אף בפסח ראשון אין שוחטים עליה בפני עצמה, אלא עושים אותה טפילה לאחרים, ובפסח שני אין שוחטים עליה כלל, ואם היא אוכלת ממנו, הרי הוא נאכל שלא למנויו. ונמצא, שלדעת רבי שמעון הסובר שאין קרבן פסח חובה לנשים, נמצא שהעשה (שמות יב ח) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה' אינו שוה לכל, כלומר, שאין העשה נאמר לכל עם ישראל, שהרי נשים אינם בכלל המצוה הזו, ואין עשה שאינו שוה בכל דוחה לא תעשה, וכמבואר בתוספות ביבמות (ו. ד"ה טעמא), שלסובר שנשים חייבות בציצית אי אפשר ללמוד מכלאים בציצית לענין 'עשה דוחה לא תעשה' רק באופן שה'עשה' שוה לכל. ולפי זה יש לומר, שחכמים הסוברים ששואלים ודורשים בהלכות הפסח שלשים יום קודם החג ולמדו זאת ממה שמשה רבינו היה עומד בפסח ראשון ומלמדם גם את הפסוק 'ועצם לא תשברו בו' של פסח שני, סוברים שאין נשים בפסח [או ראשון או שני] חובה, וגם סוברים שנשים חייבות בציצית, ונמצא שאף לולא הפסוק של פסח שני היינו יודעים שאסור לשבור עצם שיש בו מוח, ומכך שמשה לימד אף את הפסוק הזה, מוכח שעשה כן מפני שיש לשאול ולדרוש לפני הפסח שלשים יום.

מהו פרשת טמאים

וכתיב ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם. בגיטין (ס.) מובא שרבי לוי אמר ששמונה פרשיות נאמרו בראש חודש ניסן שהוא יום שהוקם בו המשכן. פרשת כהנים, לוים, טמאים, שילוח טמאים, אחרי מות, שתויי יין, נרות, פרה אדומה. וביאר רש"י (סס ד"ה פרשת טמאים) שפרשת טמאים היינו פרשת פסח שני (נמדבר ט ו) 'ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא'.

תוספות (ד"ה שמונה) הוכיחו מסוגייתנו [כמובא להלן] שלא כביאורו של רש"י, ולפיכך ביארו, ש'פרשת טמאים' היינו פרשת טומאת תרומה וקדשים[יז].

תמיהת הראשונים על ביאורו של רש"י

שם. הראשונים[יח] הקשו על מה שביאר רש"י ש'פרשת טמאים' היינו פרשת פסח שני, הרי בסוגייתנו הוכיחו חכמים ששואלים ודורשים בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום מכך שפרשת פסח שני נאמרה בערב פסח ואם כביאורו של רש"י שפרשה זו נאמרה בראש חודש ניסן נמצא שעד פסח שני יש חודש וחצי והיו צריכים חכמים לומר שיש לשאול ולדרוש בהלכות החג חודש וחצי לפני החג.

ותוספות בגיטין (ס. ד"ה פרשת) הוסיפו להקשות, שבסוכה (כה.) מובא שרבי יוסי הגלילי סובר שאותם טמאים שבאו למשה לשאול כיצד יעשו את הפסח היו נושאי ארונו של יוסף, ולביאורו של רש"י קשה, הרי מאז שבאו למדבר סיני בראש חודש סיון[יט] לא נשאו את ארונו, ומדוע אם כן רק עכשיו ביום הקמת המשכן לימדם את הלכות פסח שני[כ]. וכן לרבי יצחק הסובר (סס כה:) שאותם טמאים היו אנשים שנטמאו למת מצוה[כא] וחל שביעי שלהם בערב פסח, וכיון שחל יום השביעי לטומאתם בערב פסח נמצא שבראש חודש ניסן עדיין לא נטמאו, ולא היה צריך לומר להם פרשה זו[כב].

תירוצי האחרונים בדעת רש"י

שם. על קושיית **הראשונים** [הראשונה] מצינו כמה תירוצים **באחרונים** ליישב שיטת **רש"י**:

א. יש מן האחרונים[כג] שתירצו, שדעת רש"י שרבי לוי סובר כרבן שמעון בן גמליאל בסוגייתנו ששואלים ודורשים שתי שבתות קודם החג, ולכן ביום הקמת המשכן שהיה בראש חודש ניסן שהוא 'שתי שבתות' לפני חג הפסח לימדם משה רבינו את כל הלכות פסח, ואגב כך לימדם את פרשת טמאים[כד], שהוא דיני פסח שני[כה].

ב. הפני יהושע (נמוק' ד"ה שנאמר) הוסיף לתרץ, שאדרבה, לפי הבנת התוספות שדברי רבי לוי נאמרו גם לדעת חכמים הסוברים בסוגייתנו שיש לשאול ולדרוש בהלכות החג שלשים יום קודם החג, אם כן בהכרח צריך לבאר כרש"י ש'פרשת טמאים' היינו פרשת פסח שני.

וביאר דבריו. שלכאורה אם דברי רבי לוי נאמרו אף לדעת חכמים קשה, כיצד למדו חכמים שצריך לשאול ולדרוש בהלכות החג שלשים יום קודם החג, הרי ביום הקמת המשכן נאמר גם פרשת אחרי מות שהוא מדיני יום הכיפורים[כו], ואם כן היו צריכים חכמים להוכיח שצריך לשאול ולדרוש ששה חדשים לפני החג[כז]. אלא בהכרח צריך לומר, שאגב שמתו שני בני אהרן והוצרך משה להזהיר את הכהנים שלא יכנסו בכל עת אל הקודש, לימדם כבר גם את הלכות יום הכיפורים העוסק בכניסת כהן הגדול לקודש הקדשים[כח]. אך אם כך קשה, הרי יכול היה משה לקצר בדבריו וללמדם רק שאסור להכנס אל המקדש בכל עת, ואת שאר סדר יום הכיפורים היה מלמדם כאשר יגיע חודש אלול, לפני יום הכיפורים. אלא בהכרח צריך לומר שאף חכמים מודים לסברת רבן שמעון בן גמליאל, ואגב שלימדם איסור כניסת כהנים למקדש לימדם כבר את כל הלכות יום הכיפורים. אך לפי זה קשה, כיצד הוכיחו חכמים שיש לשאול ולדרוש שלשים יום קודם החג ממה שמשה רבינו עמד בפסח ראשון והזהירם על פסח שני, הרי יש לומר שעשה כן אגב שלימדם את הלכות פסח ראשון. וגם עדיין קשה מה שהקשו התוספות כיצד אמר רבי לוי שמשה לימד את פרשת פסח שני ביום הקמת המשכן שהוא ראש חודש ניסן, הרי זה יותר משלשים יום לפני פסח שני. ועוד קשה כמו שהקשו **התוספות** בגיטין (ס. ד"ה פרשת), שהרי דברי רבי לוי אינם כדעת רבי יוסי הגלילי הסובר שאותם טמאים היו נושאי ארונו של יוסף ואינם כדעת רבי עקיבא הסובר שאותם טמאים היו מישאל ואליצפן שהיו עוסקים בנדב ואביהוא לאחר מותם, שהרי הם יכולים היו להיטהר עד פסח ראשון ולא הוצרכו לשאול 'למה נגרע'.

אלא צריך לומר, שאותם אנשים שהיו טמאים ידעו את כל דיני פסח שבא בטומאה בציבור[כט], והסיבה ששאלו 'למה נגרע', מפני שידעו שרק אם כל הציבור טמאים יכולים הם לעשות פסח בזמנו, אבל יחידים שטמאים אינם יכולים לעשות פסח בזמנו, ומאחר ובאותו יום לימדם משה כל פרשת טומאה ופרשת שילוח טמאים, וגם אמר לישראל שיעשו פסח שניל, ולדעת רבי עקיבא גם אמר למישאל ואליצפן להתעסק במיתת נדב ואביהוא, על כן שאלו את משה מדוע הורה להם להיטמאות למת, הרי מחמת כך ידחו מעשיית הפסח. ואין

טז. ועיין שם בהמשך דבריו, מה שהוסיף להקשות בענין זה. **יז. תוספות** בגיטין (סס ד"ה פרשת) כתבו שהכוונה למבואר בפרשת אמור (ויקרא כג ג) 'דבר אל אהרן ואל בניו וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו את שם קדשי' וגו', הכתוב לגבי טומאת שרץ ונבילה וכל הצריך לטומאת מקדש וקדשיו. ובסוכה (כה: ד"ה שנאמר) ביארו, שהכוונה ל'פרשת טמאים דשרץ ונבלה וזב וזבה ונדה, לפי שהוצרכו ליזהר על טומאת מקדש וקדשיו'. וכתב באור ישועה (גיטין נמוק' שם) שלשונות התוספות בסוכה הם לאו דווקא, אלא נקטו כל ענייני טומאה, אך כוונתם לטומאת מקדש וקדשיו. וראה במהרש"א (גיטין ס. ד"ה פרשת) שהקשה על מה שביארו התוספות ש'פרשת טמאים' היינו טומאת מקדש וקדשיו, והרי כיון שביום שהוקם המשכן לימדם את 'פרשת הכהנים' והיינו פרשת אמור (ויקרא כא) בה מדובר מענייני טומאת מת, מדוע לא נאמר שכלול בזה גם טומאת שרץ ונבילה וכל הצריך לטומאת מקדש וקדשיו, הרי גם הם נאמרו באותה פרשה. **יח. תוספות** (ד"ה שנאמר, גיטין ס. ד"ה פרשת), תוספות חכמי אנגליה (ד"ה ויכי), מהר"ם חלאווה (ד"ה שנאמר), חידושי הר"ן (ד"ה שנאמר). **יט. ככתוב** בתורה (שמות יט ו) 'בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ביום הזה באו מדבר סיני'. **כ. ביארנו** על פי ביאורו של המהרש"א (גיטין ס. ברש"י ד"ה פרשת). ולפי זה מובן היטב מדוע תוספות לא הקשו על רש"י מרבי עקיבא הסובר (סוכה כה:) שאותם טמאים היו מישאל ואליצפן שהתעסקו במיתת נדב ואביהוא, מפני שטומאתם היתה ביום הקמת המשכן ומובן שמיד לימדם גם את דיני פסח שני למי שאינו יכול לקיים את פסח ראשון. **כא. שמת** להם אחד מן השבעה קרובים ונתעסקו בקבורתו. על פי רש"י (סוכה כה: ד"ה טמאין). **כב. ואמנם** על קושיית התוספות הזו רש"י בעצמו כבר תירץ (גיטין ס. ד"ה פרשת טמאים), שכיון שביום הקמת המשכן נצטוו לקבוע שלשה מחנות, מחנה שכינה לוייה וישראל, הוצרכו לשלח את הטמאים מחוץ למחנות, ומתוך כך הוצרכו הטמאים לישאל היאך יעשו פסחיהם ולא יוכלו להכנס למשכן ולימדם את הלכות פסח שני. אמנם תוספות אינם סוברים את תירוצו. **כג. מהרש"א** (גיטין ס. ד"ה פרשת), פני יהושע (נמוק' ד"ה שנאמר), תפארת יעקב (גיטין שם ד"ה ופרשת). **כד. החתם סופר** (ד"ה ומזהיר) דחה דבריהם, שאמנם אם משה אמר לטמאים 'אל תעשו פסח ראשון' יש לומר שאגב כך לימדם כיצד יעשו פסח שני. אבל לפי מה שכתבו התוספות לקמן (ז: ד"ה שמא) יש לומר שמשה רק אמר להם שיטבלו ויטהרו, ואגב כך אין לומר שלימדם את הלכות פסח שני, ואם כן אי אפשר לומר שרבי לוי סובר כרבן שמעון בן גמליאל. **כה. ובהכרח** שאין דברי רבי לוי לדעת כולם, וכמו שהוכיחו התוספות בגיטין (ס. ד"ה ופרשת). **כו. רש"י** (גיטין ס. ד"ה ופרשת טמאי) כתב, שאף שבפרשת אחרי מות מפורט סדר יום הכיפורים, מכל מקום נאמרה ביום הקמת המשכן מפני שאז מתו בני אהרן וככתוב (ויקרא טז ו) 'אחרי מות שני בני אהרן בקרבתם לפני ה' וימותו', ואגב כך לימדם שאין להיכנס לקודש הקדשים כי אם ביום הכיפורים, וככתוב (שם טז ג) 'בזאת יבא אהרן אל הקודש בפר בן בקר לחטאת ואיל לעולה'. **כז. החתם סופר** (ד"ה שהרי) דחה קושיא זו, מפני שיש לומר שמה שהוכיחו חכמים שיש לשאול ולדרוש שלשים יום קודם החג ממה שמשה רבינו לימדם את הלכות פסח שני, הוא ממה שמשה רבינו לימדם את ההלכות הללו אף שהוא לא היה פנוי משאלות הציבור בענין הקרבת קרבן פסח ראשון, ובהכרח שעשה זאת מחמת שיש צורך לשאול ולדרוש קודם החג שלשים יום, אבל את פרשת אחרי מות העוסק בענייני יום הכיפורים אפשר שלימדם בראש חודש ניסן בזמן שהיה פנוי משאלות הציבור וממילא יכול היה לדרוש כרצונו בכל נושא ואין הוכחה מכך שיש צורך לשאול ולדרוש בענין החג ששה חדשים לפני החג. **כח. החתם סופר** (ד"ה ומזהיר) דחה [על פי מה שהבאנו בהערה לעיל בסמוך בשמו] את מה שהכריח הפני יהושע שרבי לוי סובר כסבת רבן שמעון בן גמליאל שאגב שלימדם דיני כניסה לבית המקדש מחמת מיתת נדב ואביהוא לימדם גם את דיני יום הכיפורים, מפני שאת דיני יום הכיפורים לימדם מחמת שהיה פנוי משאלות הציבור, ולא אגב לימוד דיני כניסה לבית המקדש. **כט. שהרי** משה לימדם באותו יום (נמדבר ט ג) 'במועדו' שממנו נלמד שיש לעשותה אפילו בטומאת ציבור. וגם אמר להם באותו יום פרשת שילוח טמאים דהיינו מה שכתוב (שם ה ג) 'צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש', שממנו לומדים שטמא נפש עושה בטומאה, וכמבואר לקמן (סו:). **ל. לדעת** רבי לוי לפי ביאורו של רש"י ש'פרשת

לומר שלא היו צריכים להקשות כן שהרי אף לאחר שיטמאו יש להם שהות להיטהר עד חג הפסח, מפני שעדיין לא לימדם את 'פרשת פרה אדומה' שממנה ילמדו שהם יכולים להיטהר עד הפסח[לא], ואף משה לא ידעה שהרי רק מחמת שאלתם שאל משה את הקדוש ברוך הוא ואמר לו הקדוש ברוך הוא את פרשת פרה אדומה, ואם כן מובן היטב שהוצרכו לשאול 'למה נגרע'. אך לפי זה יש לומר שמשה רבינו הוצרך רק ללמדם פרשת פרה אדומה והם יכולים להספיק להיטהר על ידה עד חג הפסח, ואכן זה הסיבה שאמרו חכמים שאף ששאלו הטמאים את משה 'למה נגרע' בראש חודש ניסן מכל מקום לא הוצרך להשיבם אלא פרשת פרה אדומה בלבד, וסוברים חכמים שאכן את הלכות פסח שני לא אמר לו הקדוש ברוך הוא באותו יום אלא לאחר כמה ימים, או שאכן הקדוש ברוך הוא אמר למשה באותו יום אך הוא לא לימדם כי אם לאחר כמה ימים וכעין מה שכתבו התוספות (ד"ה ממקי). ואם כן אפשר שאת פרשת 'פסח שני' לימדם רק בערב פסח ראשון, ובהכרח שפרשה זו נאמרה לפני פסח ולא לאחריה, מפני שבפסוק כתוב (נמדבר ט י) 'איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה לכם או לדורותיכם ועשה פסח לה'', משמע ש'לכם' היינו לפסח של אותה שנה ו'לדורותיכם' היינו לפסח של השנים הבאות, ואם לימדם לאחר הפסח מדוע אמר הפסוק לשון שמשמע שהוצרכה פרשה זו לאותה שנה[לב], אלא בהכרח שלימדם לפני פסח ראשון ומכך למדו חכמים שיש לשאול ולדרוש בהלכות החג קודם החג שלשים יום[לג].

ג. החתם סופר (ד"ה ומזהיר) תירץ, שרש"י הוכרח לבאר ש'פרשת טמאים' היינו דיני פסח שני, שאם לא כן קשה מדוע רבי לוי לא מנה בין הפרשיות שנאמרו ביום הקמת המשכן את פרשת פסח שני שנאמר בו (נמדבר ט ג) 'ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו', הרי בסוגייתנו מבואר שלדעת רבן שמעון בן גמליאל הדורש 'מדבר מדבר' פרשה זו נאמרה בראש חודש ניסן. אלא בהכרח שמה שאמר רבי לוי 'פרשת טמאים' הכוונה לפרשת פסח שני, וסובר רבי לוי שעיקר הסיבה שמשה רבינו פתח את דבריו ביום הקמת המשכן בדיני פסח ראשון, משום שרצה לעורר את הטמאים שישאלו על עצמם כיצד יעשו את הפסח, ובזכותם תיכתב פרשת פסח שני[לד].

ד. עוד ביאר, שאף אם נאמר שרבי לוי אמר את דבריו גם לדעת חכמים הסוברים שיש לשאול ולדרוש בהלכות החג קודם החג שלשים יום, יש לומר שלכן הוצרך משה רבינו לדרוש בדיני פסח שני כבר מראש חודש ניסן, מפני שרצה שיהיו שלשים יום שלמים שבהם יוכלו לשאול בדיני פסח שני[לה]. וכעין זה תירץ **בגרש ירחים** (גיטין סס נמוס' ד"ה פרקמ), שכיון שהוצרכו לשאול ולדרוש בענייני פסח ראשון מראש חודש ניסן ועד ליום ארבעה עשר של החודש, לכן אף שאמר להם את דיני פסח שני כבר בראש חודש, מכל מקום התחילו לדון בו רק כאשר הגיע פסח ראשון, ונמצא ששאלו ודרשו בהלכות פסח שני רק שלשים יום.

ה. התפארת יעקב (ד"ה ופרקמ - השני) תירץ, שאמנם מצוה שיש זמן מסוים לעשייתה, אכן יש להתחיל לשאול ולדרוש בהלכותיה שלשים יום קודם יומה, אבל פסח שצריך אדם לטהר עצמו קודם החג, וכן צריכים להתעסק בצרכיה כמה ימים קודם החג, בקצירת החטים לשם מצוה וכדומה, יש לשאול ולדרוש שלשים יום קודם תחילת ההתעסקות בצרכי החג, ולכן אף שדיני פסח שני נאמרו בראש חודש ניסן, אין להוכיח שיש לשאול ולדרוש חודש וחצי לפני החג.

ו. הריח שדה (דוויק, ד"ה ויהי, דף סט.) תירץ, שרש"י סובר כמו שהביא בפירושו לתורה (נמדבר ט ז) את המבואר בספרי (ט כג) שעל שאלת האנשים הטמאים 'למה נגרע', לא הוצרך משה רבינו לשאול את הקדוש ברוך הוא מה להשיב להם, שהרי זה דין פשוט ש'אין קדשים קרבים בטומאה', וכך השיב להם מיד.

אלא שהם חזרו ואמרו, שאפשר לזרוק את הדם בערב פסח אף שהם עדיין טמאים ובלילה שכבר יהיו טהורים יוכלו לאכול את הבשרלי, שאם מצאנו בחטאת שהיא קדשי קדשים דמה נזרק על הטמאים ובשרה נאכל לטהורים, קרבן פסח שהיא קדשים קלים אינו דין שיזרק הדם על הטמאים ויאכל בשרו לטהורים, ועל כך אמר להם משה (נמדבר ט ח) 'עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם'. וביאר **רבי אליהו מזרחי** (סס ט ז), שבהכרח צריך לומר שעל שאלתם 'למה נגרע' לא הוצרך משה לשאול את הקדוש ברוך הוא מה להשיב להם, שהרי דין ברור הוא שאין קדשים קרבים בטומאה. וביותר קשה, האנשים הטמאים כיצד שאלו 'למה נגרע' הרי באותו יום לימדם משה את פרשת שילוח הטמאים. לכן בהכרח צריך לומר שרק על שאלתם השניה, מדוע אין זורקים את הדם על הטמאים ויאכל הבשר בלילה לטהורים, אמר להם משה 'עמדו ואשמעה'. ולפי זה יש לומר, שבראש חודש ניסן שאלו 'למה נגרע' ועל כך השיב להם 'אין קדשים קרבים בטומאה', ולכן ביאר רש"י שפרשת הטמאים נאמרה בראש חודש ניסן, אבל מה שמבואר בסוגייתנו שדיני פסח שני נאמרו ביום ארבעה עשר לחודש ניסן, היינו שאלתם השניה 'מדוע אין הדם נזרק על הטמאים', שעל כך האריך להשיבם בפרטי פסח שני, שמכך למדו חכמים שיש לשאול ולדרוש שלשים יום קודם החג.

ז. הרמת שמואל (סגל, גיטין ס. נמוס' ד"ה פרקמ) תירץ, שרש"י סובר שאמנם הקדוש ברוך הוא אמר למשה את פרשת הטמאים בראש חודש ניסן שהוא יום הקמת המשכן, אבל משה לא לימדם לישראל אלא רק בערב פסח, וכמו שמשמע מהפסוקים (נמדבר ט ג) 'ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו'. והיינו ביום ארבעה עשר לחודש ניסן, ואחר כך כתוב (סס ט ו) 'ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם' וגו', ומזה מבואר שבערב פסח לימד משה את פרשת הטמאים. אמנם **הברך משה** (נמוס' ד"ה שנממר) הקשה על תירוצו, שבדברי רש"י על התורה (סס ט ז) מבואר שלא נאמרה פרשה זו למשה אלא רק באותו יום שנשאל על ידי הטמאים 'למה נגרע'[לז].

ביאור פירכת רבן שמעון בן גמליאל את הוכחת חכמים

ורבן שמעון בן גמליאל אמר לך איידי דאיירי במילי דפסחא מסיק להו לכל מילי דפסחא. בפשטות יש לומר שכוונת רבן שמעון בן גמליאל לומר, שמתוך שהוצרך משה להשיב על שאלתם ולומר להם לא לעשות פסח ראשון, האריך כבר בביאור דיני פסח שני, ולכן אין להוכיח שצריך לדרוש בענייני החג שלשים יום קודם החג.

אמנם בחידושי הר"ן (ד"ה ושמ"ג) כתב שאי אפשר לבאר כך את דברי רבן שמעון בן גמליאל, מפני שאין לומר שאגב שהוצרך להשיב על שאלתם אם לעשות פסח ראשון הרחיב את דיבורו בנושא אחר של לימוד כל הלכות פסח שני, אלא כוונתו היתה לומר, שמתוך שהוצרך משה ללמדם את דיני פסח ראשון לכן כבר האריך אף בדיני פסח שני, שזה אותו נושא[לח].

הרי לימדם לקנות קרבנות בעשירי לחודש וכיצד מוכח 'שתי שבתות'

מאי טעמא דרבן שמעון בן גמליאל שהרי משה עומד בראש החודש ומזהיר על הפסח. **בחידושי רבינו דוד** (ד"ה שמני - השני) הקשה, כיצד מוכח שיש לשאול ולדרוש 'שתי שבתות' לפני החג, הרי בראש חודש לימדם שבעשירי לחודש ניסן יקנו את קרבן הפסח, ואין ללמוד אלא שצריך לשאול ולדרוש עשרה ימים לפני המצוה. על קושיא זו מצינו כמה תירוצים **בראשונים ובאחרונים:**

א. בחידושי רבינו דוד תירץ, שרבן שמעון בן גמליאל הוכיח מכך שמשה רבינו לימדם בראש חודש גם את דיני פסח שהם רק בעוד ארבעה עשר יום. וכתב

טמאים' היינו פרשת פסח שני. **לא. שהרי** לימוד פרשת פרה אדומה היתה הפרשה האחרונה שלימדם משה באותו יום, שכן משמע מדבריו של רבי לוי שמנה את פרשת פרה אדומה באחרונה. וכן מסתבר, שהרי את כל פרשת אמור ופרשיות הטומאה וטהרה הוצרך ללמדם מיד בהשכמה לפני הקמת המשכן, בכדי שידעו כיצד להתנהג בקדושה וטהרה בקרבתם למשכן, ופרשת טמאים ודאי היה לאחר מיתת נדב ואביהוא, ופרשת פרה אדומה נאמרה אחרונה מפני שהוצרכה רק ללמדם לשרוף את הפרה בשני לחודש. [על מה שכתב הפני יהושע שאת פרשת פרה אדומה לימד משה באחרונה והוכיח כן ממה שרבי לוי מנה אותה אחרונה, לכאורה אין זה הוכחה, מפני שמצינו שתי פרשיות שרבי לוי מנה אותם שלא כסדר שנאמרו: א. תוספות בגיטין (ס. ד"ה ופרקמ) כתבו שיש הסוברים שפרשת אחרי מות נאמרה באחרונה, אף שבדברי רבי לוי היא לא שנויה אחרונה. ב. רש"י (סס ד"ה פרקמ טמאים) ביאר מדוע ביום הקמת המשכן לימד משה את פרשת פסח שני, שמאחר ולימדם פרשת שילוח טמאים הוצרך ללמדם גם דיני פסח בטומאה. והקשה התפארת יעקב (גיטין סס נרקמ"י ד"ה ופרקמ) מדוע אם כן מנה רבי לוי את פרשת 'טמאים' לפני פרשת 'שילוח טמאים' הרי לרש"י צריך להיות הפוך. ועיין שם בדבריו שביאר משום כך באופן אחר. אמנם בדברי רש"י מבואר, שדברי רבי לוי לא בהכרח שנאמרו לפי סדר אמירתם]. **לב. שהרי** בתורה מבואר שאמר להם 'איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה' וגו', ומכך שכתוב 'יהיה' בלשון עתיד, בהכרח שאמר להם את זה לפני פסח. **לג. כלומר,** כיון שאין הכרח לומר שמשה לימדם את הלכות פסח שני כבר בראש חודש ניסן, שבכדי להשיב על שאלתם די שיאמר להם את פרשת פרה אדומה, אם כן יש לנו ללמוד לדין 'שואלים ודורשים קודם החג' רק שלשים יום, שזה הזמן שבודאי לימדם משה קודם פסח שני. **לד. ולכן** קרא לזה רבי לוי 'פרשת טמאים', כלומר, שמחמת הטמאים זכו שתיכתב פרשת פסח שני בתורה. וכן כתב רש"י על התורה (נמדבר ט ז) 'וראויה היתה פרשה זו להיאמר על ידי משה כשאר כל התורה כולה, אלא שזכו אלו שתאמר על ידיהן, שמגלגלין זכות על ידי זכאי'. **לה. שהרי** יש להוריד ממנין הימים של הדרישה בענייני פסח שני את שבעת ימי פסח ראשון שבהם יש לדרוש בענייני הפסח הראשון בעצמו. וכן יש להוריד ממנין הימים מהיום השביעי לחודש אייר שכבר יש לדרוש בהם בהלכות חג שבועות מפני שהוא שלשים יום קודם החג, לכן התחיל בראש חודש ניסן שמאותו יום ועד שביעי לחודש אייר [למעט שבעת ימי הפסח] יש שלשים יום לדרוש בהלכות פסח שני. [מדברי החתם סופר אנו למדים שני דברים: א. שסובר שהדין ששואלים ודורשים בהלכות החג קודם החג שלשים יום נאמר אף לגבי חג השבועות, וראה לעיל (ע"ח) בענין 'האם גם בשאר החגים שואלים בהלכותיהם שלשים יום קודם החג' שהבאנו שכן דעת הב"ח (או"ח סי' תכט ס"ק ד ד"ה תניא) והמגן אברהם (סס סק"ח) והפרי חדש (סס סק"ח). אמנם דעת הבית יוסף (סס ס"ק ד ד"ה תניא) והגר"א (סס סק"ח) שדין זה לא נאמר לגבי חג השבועות. ב. לדבריו נמצא שיש צורך לשאול בהלכות פסח ראשון מיום שלשה עשר לחודש אדר, שאף ששלשים יום קודם חג הפסח הוא יום ארבעה עשר לחודש אדר, אך כיון שביום זה יש לדרוש בענייני יום הפורים, אם כן בכדי שיהיה שלשים יום שלמים יש להקדים יום אחד. וצריך עיון לדבריו, שבשלחן ערוך (או"ח סי' תכט ס"ק ח) כתב, ששואלים בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום. והביא המשנה ברורה (סס סק"ג) מהאחרונים, שמתחילים מיום הפורים עצמו]. **לו. וכמו** שמבואר לקמן (ז:) שאותם אנשים חל שביעי לטהרתם בערב פסח, ובליל פסח כבר היו טהורים. **לז. רש"י** (סס) כתב בסוף דבריו ש'ראויה היתה פרשה זו להיאמר על ידי משה כשאר כל התורה כולה, אלא שזכו אלו שתאמר על ידיהן, שמגלגלין זכות על ידי זכאי'. ומבואר במפורש שרק לאחר ששאלו 'למה נגרע' זכו שהקדוש ברוך הוא לימד את משה פרשה זו. ועיין שם עוד בדבריו מה שהקשה מסתירת דברי רש"י בחומש לדבריו בגיטין. **לח. וראה** מה שהתבאר להלן בסמוך, ויובן היטב מה הכריח את

שאמנם היה אפשר להקשות על כך[לט], שהרי יש לומר שמה שלימדם את הלכות הפסח אין זה כי אם אגב שכבר הוצרך ללמדם לקנות קרבנות בעשירי לחודש, ואי אפשר להוכיח מכך שיש צורך לשאול ולדרוש שתי שבתות קודם החג[מ]. אלא שהעדיפה הגמרא להקשות על עיקר ראייתו מנין לו שמשה רבינו היה מלמד את הדברים בראש חודש ולא ברביעי או בחמישי בחודש[מא].

ב. בחידושי הר"ן (ד"ה ורמב"ן) תירץ, שאי אפשר להקשות על רבן שמעון בן גמליאל שאולי אגב שלימד על קניית קרבן פסח בעשירי לחודש לימדם גם את הלכות פסח, מפני שאין זה אותו נושא, ואילולי שצריך לשאול ולדרוש 'שתי שבתות' לפני החג לא היה משה רבינו מלמדם את הלכות הפסח אגב שלימדם לקנות קרבנות, ורק על מה שאמרו חכמים שמשה רבינו עומד בפסח ראשון ומזהיר על פסח שני הקשה רבן שמעון בן גמליאל שיתכן שאגב שלימדם דיני פסח ראשון לימדם את אותו נושא גם על פסח שני[מב].

ג. בטורי אבן (חנני מילואים, מגילה כט: ד"ה שולחין) כתב שהיה אפשר לתרץ, שאכן אין ללמוד מכאן אלא שצריך לשאול ולדרוש בהלכות הפסח עשרה ימים, אך מכיון שיצטרך החכם לדרוש כבר מראש חודש ניסן בענייני לקיחת הקרבן ואגב כך ילמדם את ענייני חג הפסח, נמצא שבמציאות דורשים בהלכות הפסח שתי שבתות לפני החג, ולכן נקט רבן שמעון בן גמליאל שצריך לדרוש לפני חג הפסח בהלכות הפסח שתי שבתות[מג].

ד. המשמרות כהונה (ד"ה ממקי) תירץ, שכאשר שאלו הטמאים את משה על פסחם, אכן סבר רבן שמעון בן גמליאל שיש לומר שאגב תשובתו האריך לבאר את כל דיני פסח שני, אבל כאשר משה עומד מעצמו בראש חודש ניסן ודורש לישראל בענייני קניית קרבנות, אין לומר שאגב דבריו הוסיף לבאר אף דיני פסח, ומכיון שאנו רואים שהוא לימד גם על הפסח, בהכרח משום שיש לשאול ולדרוש שתי שבתות לפני החג.

ה. הפרחי כהונה (ד"ה שנאמר) תירץ, שעל מה שהוכיחו חכמים מכך שמשה רבינו היה עומד בפסח ראשון ומזהיר על פסח שני סבר רבן שמעון בן גמליאל שאין לומר שזמן רב כל כך קודם החג לימדם משה את הלכות פסח שני, לכן דחה שיתכן ולימדם את הלכות פסח שני רק אגב שהוצרך ללמדם את הלכות פסח ראשון, אבל כאן שבהכרח הוצרך משה רבינו ללמדם בראש חודש את הלכות קניית הקרבן בעשירי לחודש, ויש רק חמשה ימים מהעשירי לחודש ועד ליום הארבעה עשר, אם כן לא מסתבר לדחות ולומר שכל מה שלימדם את הלכות החג היה זה רק אגב שהוצרך ללמדם את הלכות קניית הקרבן, מפני שיותר מסתבר כבר לומר שלימדם מחמת שיש לשאול ולדרוש קודם החג שתי שבתות.

ו. יש מן האחרונים שתירצו, שרבן שמעון בן גמליאל נקט בלשונו 'שתי שבתות' מפני שעיקר הדרשות לרבים היה בשבת[מד], ואף אם משה היה עומד ומלמד את ישראל הלכות הפסח בשמיני לחודש ניסן, גם יכול היה רבן שמעון בן גמליאל לומר שיש ללמוד מכך שצריך לשאול ולדרוש בהלכות החג 'שתי שבתות' קודם החג, מפני ששמונה ימים יוצא מכלל שבוע אחד ונכנס לשבוע השני[מה]. ולפי זה אפשר לומר שאכן ראיית רבן שמעון בן גמליאל היא ממה שמשה רבינו לימד את ישראל שצריך לקנות קרבנות בעשירי לחודש, ומוכח שדרש ברבים בענין זה 'שתי שבתות' קודם זמנו[מו].

כיצד יבארו חכמים את הוכחותיו של רבן שמעון בן גמליאל שמספיק 'שתי שבתות' שם. האחרונים[מז] הקשו, לחכמים הסוברים ששואלים ודורשים בהלכות הפסח שלשים יום קודם הפסח, כיצד יבארו את הוכחותיו של רבן שמעון בן גמליאל שמשה רבינו המתין עד ראש חודש ניסן בכדי ללמדם את הלכות פסח ראשון, והרי לשיטתם הוא היה צריך ללמדם שלשים יום קודם הפסח. ומצינו כמה תירוצים באחרונים:

א. הפני יהושע (ד"ה שהרי) תירץ, שחכמים סוברים שאי אפשר ללמוד מהפסוק (שמות יב ג) 'החודש הזה לכם ראש חדשים' לענין זה, מפני שאי אפשר ללמוד הלכה למעשה ממה שהיה לפני מתן תורה, שהרי משה רבינו לא היה מחויב לשאול ולדרוש בהלכות החג. ומה שביאר רבה בר שימי בשם רבינא שרבן שמעון בן גמליאל דורש זאת מהפסוק (במדבר ט ג) 'ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו', יש לומר שאכן פרשה זו לא היתה צריכה להיאמר, שהרי כבר היו ישראל יודעים כל דיני הפסח ממה שנאמר להם במצרים והיו שואלים ודורשים בהם כבר שלשים יום קודם החג, ומה שנאמרה פרשה זו הוא בכדי לחדש בה שני דינים, האחד, ש'במועדו' ואפילו בשבת, ועוד, ב'מועדו' ואפילו בטומאה. ובשביל זה בלבד לא הוצרך משה ללמד פרשה זו שלשים יום קודם החג. אך כתב שלמאן דאמר (קידושין לז:) הסובר שלא נתחייבו ישראל בפסח אלא רק כאשר נכנסו לארץ ישראל ואותה שנה שניה שעשו פסח היה זה ציווי מיוחד על פי הדיבור, אם כן עדיין נשאר קשה, שהרי אין לומר ששאלו ודרשו כבר שלשים יום קודם החג בהלכות הפסח, מפני שעדיין לא ידעו שיצטרכו לעשותו, ומדוע אם כן לא דרש על כך משה שלשים יום קודם החג. ותירץ, שצריך לומר שחכמים הסוברים כאן שיש לשאול ולדרוש שלשים יום קודם החג אינם סוברים כאותו מאן דאמר הסובר שלא נצטוו ישראל בפסח אלא רק משעה שיכנסו לארץ ישראל. ורבן שמעון בן גמליאל כן סובר כמותו, ומשום כך הוקשה לו מדוע משה לא לימדם דיני הפסח שלשים יום קודם החג, ולפיכך הכריח מכך שאין צריך יותר משתי שבתות קודם החג.**

ב. הטורי אבן (מגילה לג. ד"ה משה) הוכיח מכאן כשיטת הראשונים[מח] שביארו שהדין ש'שואלים ודורשים בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום' לא נאמר לענין שהתלמיד חכם צריך לדרוש ברבים בהלכות החג, אלא לגבי ההלכה ששני תלמידים השואלים שאלה בבית המדרש מקדימים לענות לתלמיד ששאל כענין, על כך נאמרה הלכה זו, שתלמיד השואל בהלכות החג שלשים יום קודם החג נחשב ששואל כענין ויש להקדים להשיב לו על שאלתו, אך אין חיוב ללמוד הלכות פסח שלשים יום קודם הפסח[מט], ולפי זה מובן היטב שמכיון שלא שאלו את משה רבינו בענין פסח ראשון שלשים יום קודם פסח לכן לא לימדם כבר מי"ד אדר.**

הר"ן לבאר כך את דברי רבן שמעון בן גמליאל. **לט. וכן** הקשה הטורי אבן (חנני מילואים, מגילה כט: ד"ה שולחין). והוסיף, שאין להקשות כך אף לחכמים הלומדים ממה שמשה רבינו עמד בפסח ראשון והזהיר על פסח שני שיש לשאול ולדרוש בהלכות החג קודם החג שלשים יום, שהרי אפשר שמשה רבינו לימדם שצריכים לקחת שה לפסח שני בעשור לחודש אייר, ואם כן אי אפשר ללמוד כי אם שצריך לשאול בהלכות החג עשרים וששה יום קודם החג ולא שלשים. כי על זה יש לתרץ, שבפסח שני לא צריך לבקר את הקרבן פסח ארבעה ימים לפני החג, וכמבואר לקמן (לו.), וכל שכן שלא צריך לקנותו ארבעה ימים מקודם, ובהכרח שלימדם על דיני יום פסח שני והיינו שלשים יום. ועוד יש לומר, שחכמים אינם סוברים את סברת רבן שמעון בן גמליאל שאגב שלימדם משה הלכות קניית הקרבן הוסיף ללמדם עוד הלכות החג, וכיון שכך יש לומר שאף אם לימדם את הלכות קניית הקרבן מכל מקום לא היה צריך להוסיף וללמדם שאר הלכות החג, וממה שהוסיף ללמדם כל הלכות פסח שני, בהכרח משום שיש לשאול ולדרוש בהלכות החג קודם החג שלשים יום. **מ. וכמו** שרבן שמעון בן גמליאל בעצמו דחה את הוכחת חכמים ממה שמשה רבינו היה עומד בפסח ראשון ומלמד על פסח שני, שאפשר לומר שאגב שהשיב על שאלתם הרחיב כבר את דיבורו ולימדם כל ההלכות. **מא. ויש** לומר שהסיבה שהעדיפה הגמרא להקשות כן, אף שמסברא היה אפשר לומר שעדיף להקשות על הוכחת רבן שמעון בן גמליאל את הקושיא שהקשה הוא בעצמו על הוכחת חכמים. משום שרצתה הגמרא להקשות שאפילו 'עשרה' ימים אי אפשר להוכיח ממה שמשה רבינו לימדם על לקיחת הקרבנות בעשירי לחודש, מפני שיתכן ולימדם ברביעי או בחמישי לחודש. **מב. וכן** כתב בחידושי רבינו משה מאימראן (ד"ה דנמי). וראה עוד במאמר אברהם (פרשת נח, דף כח: ד"ה וכזה מתורץ) מה שתירץ קושיא זו. **מג. אך** לפי זה הקשה, שבמשנה במגילה (כט.) מבואר שראש חודש אדר שחל בשבת קוראים בו את פרשת שקלים, אבל אם חל ראש חודש באמצע השבוע, מקדימים לקרוא את פרשת שקלים לשבת שלפני ראש חודש. ומבררת הגמרא (שם ע"ב), שלכאורה מה שקבעו חכמים להכריז על השקלים שלשים יום לפני חודש ניסן שבו מתחילים להשתמש בהם לקניית קרבנות הוא שלא כרבן שמעון בן גמליאל הסובר שדי בשתי שבתות. ואומרת הגמרא, שאף לדעת רבן שמעון בן גמליאל מובן מדוע הוצרכו להכריז על השקלים כבר בראש חודש אדר, מפני שבחמשה עשר באדר היו חלפני הכספים [שהיו מחליפים את הפרוטות שבידי בני האדם בעד שקלים, בכדי שיוכל לתרום לבית המקדש שקלים] יושבים במדינות, ולכן הקדימו שבועיים קודם לכן את ההכרזה על השקלים, ולכן אנו מקדימים את קריאת פרשת שקלים. וקשה, שהרי לרבן שמעון בן גמליאל אין הכרח אלא רק לעשרה ימים קודם החג, ואם כן לכאורה היו צריכים להכריז על השקלים רק עשרה ימים קודם החג, ואם כן אפילו אם חל ראש חודש באמצע השבוע לא היו צריכים להקדים את הקריאה לשבת שלפני ראש חודש אלא היה אפשר לאחרה לשבת הבאה שעדיין נשאר ממנה ועד לחמשה עשר באדר עשרה ימים. והאבני נזר (שו"ת, או"ח סי' שכג אות ג) הקשה, הרי בהכרח לרבן שמעון בן גמליאל שאמר 'שתי שבתות' כולל את יום המעשה עצמו, שהרי למד את דבריו ממשה רבינו שעמד בראש חודש והזהיר על קרבן פסח [ומראש חודש ניסן ועד ערב פסח שהוא זמן הקרבת הקרבן יש ארבעה עשר יום], אם כן כיון שהחלפנים היו יושבים בחמשה עשר באדר, די אם היו מכריזים על השקלים בשני לחודש אדר. ותירץ, שכיון שקרבן פסח זמנו רק מחצות היום, לכן ערב פסח קודם חצות נחשב לפני פסח ומחצות נחשב יום המעשה, ונמצא ש'שתי שבתות' אינו כולל את יום המעשה עצמו, אך החלפנים היו יושבים בחמשה עשר באדר כבר מהבוקר ולכן אין אותו יום נכלל, וצריך ארבעה עשר יום ללא יום חמשה עשר באדר ולכן הוצרכו להשמיע על השקלים כבר בא' באדר. **מד. כמו** שמשמע במשנה בשבת (קטו.), שבה מבואר שהסיבה שאין קוראים בכתובים בשבת 'מפני ביטול בית המדרש', שהיו דורשים בשבתות דרשה בבית המדרש לבעלי בתים ומורים להם הלכות, וטוב שישמעו את הדרשה משיקראו בכתובים. **מה. וכן** בשמונה ימים יכול להיות 'שתי שבתות'. **מו. וראה** להלן בענין 'מדוע נקטה הגמרא את התאריכים רביעי או חמישי בחודש' מה שתירצו האחרונים לפי ביאורם כאן. וראה עוד לעיל (ע"ח) בענין 'למה נקט שתי שבתות' שהבאנו מה שדקדק הטורי אבן (מגילה כט: ד"ה רשב"ג) מדוע נקט רבן שמעון בן גמליאל בלשונו 'שתי שבתות' ולא אמר 'ארבעה עשר יום'. ולדברי האחרונים כאן אפשר ליישב, שאכן לרבן שמעון בן גמליאל אין הוכחה שצריך לשאול ולדרוש ארבעה עשר יום קודם זמן המצוה, אלא כל הוכחתו היא רק שצריך 'שתי שבתות' [כלומר, יותר משבעה ימים]. **מז. פני יהושע** (ד"ה שהרי), טורי אבן (מגילה לג. ד"ה משה), צל"ח (ד"ה שהרי). **מח. רמב"ן** (מובא בריטב"א מגילה ד. ד"ה ממקי), **רשב"א** (שם ד"ה ממקי), **ריטב"א** (שם הגהה ו. ד"ה שולחין), ר"ן (מגילה ד. ד"ה משה). **מט. וכן** כתב בחידושי בית מאיר (נמוקי ד"ה ממקי), שלדעת הר"ן לא קשה קושיית האחרונים, ועיין שם מה שתירץ לפי זה את קושיית התוספות (שם). **נ. ודבריו** צריכים ביאור: א. מדוע אם כן משה רבינו עמד בראש חודש ניסן ולימדם את הלכות הפסח, הרי לא מבואר בתורה שבאו לשאול אותו בענין הפסח באותו יום [שהרי עדיין לא ידעו כלל ממצוה זו]. אך שמא יש לומר, שאף חכמים מודים לרבן שמעון בן גמליאל ששבועיים קודם החג יש חיוב לתלמיד חכם ללמד את העם הלכות החג, אלא ששלשים יום קודם אין חיוב ללמד, אלא רק להשיב לשואל כענין. [כעין מה שהבאנו לעיל (ע"ח) בענין 'תמיהת האחרונים על הראשונים הסוברים ששלשים יום נאמר לגבי שואל כענין' (תוס' ו) מככבא דשביט (ד"ה מניח)]. ב. לפי מה שכתב הצל"ח אין כלל הוכחה, שהרי משה רבינו לא יכול היה ללמדם הלכה זו לפני שנצטווה עליה. אמנם ראה במעיל שמואל (שפירא, ע"ח ד"ה שולחין) ובאור חדש (קפלין, ע"ח ד"ה שולחין) שהוכיחו מכאן כדעת הראשונים הסוברים שדינו של 'שלשים יום' נאמר לגבי הדין של 'שואל כענין' מכך שהקדוש ברוך הוא ציוה את משה על

ג. **הצל"ח** (ד"ה שהרי) תירץ, שמשה רבינו לא יכול היה ללמדם את הלכות פסח ראשון לפני ראש חודש ניסן, מפני שרק אז נצטווה מפי הקדוש ברוך הוא על מצוה זו, כנאמר בתורה (במדבר ט א-ג) 'וידבר ה' אל משה במדבר סיני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים בחודש הראשון לאמר, ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו'. ועל הקדוש ברוך הוא אין לשאול מדוע לא ציוה על מצוה זו קודם לכן, וכמו שאנו רואים שרבן שמעון בן גמליאל גם לא הוכיח לשיטתו שיש לשאול ולדרוש בהלכות החג שבועיים קודם החג ממה שהקדוש ברוך הוא ציוה על מצוה זו רק בראש חודש ניסן, ואם היה מוכיח כך לא היתה הגמרא יכולה להקשות על דבריו 'וממאי דבריש ירחא' וכו', שהרי בפסוק זה כתוב במפורש שהקדוש ברוך הוא ציוה על כך בראש חודש, וכמו שכתבו **התוספות** (ד"ה וממאי), אלא בהכרח שאין להוכיח ממעשיו של הקדוש ברוך הוא ועליו אין להקשות כללנא.

ד. **היד יהודה** (לווין, ע"פ ד"ה הני) תירץ, שחכמים סוברים שקודם ראש חודש ניסן לא היה צריך משה רבינו לשאול ולדרוש בהלכות הפסח, מפני שהם לא יכלו לעשות את הפסח, שהרי היו טמאי מתים ועדיין לא הוקם המשכן ולא היה להם פרה אדומה ליטהר, ורק לאחר שהוקם המשכן בראש חודש ניסן ונצטוו על פרה אדומה, ובשני לחודש נשרף הפרהנב והיו מטהרים עצמם מטומאת מת היו שואלים ודורשים בהלכות הפסח ואז לימדם על הלכות הפסח.

ה. **הפרחי כהונה** (ד"ה מ"ט) תירץ בפשיטות, שחכמים סוברים שיש לשאול ולדרוש שלשים יום קודם החג, אך אין זה חיוב, ואפשר לשאול ולדרוש גם שתי שבתות קודם החג, ולכן אין קושיא כלל על חכמים מהוכחותיו של רבן שמעון בן גמליאל, מפני שאמנם אנו רואים שיש דברים שלימדם משה רק שתי שבתות קודם החג, אך אין מוכח שאין לשאול ולדרוש גם משלשים יום קודם החגנג.

מדוע יש צד לגמרא שהפסוק לא נאמר בראש חודש ניסן והרי בשבת מצינו שלרבא פשוט היה שפסוק זה נאמר בראש חודש

ממאי דבריש ירחא קאינד. הראשוניםנה הקשו, כיצד יש צד לגמרא לומר שהכתוב העוסק בקידוש החודש (שמות יב ג) 'החודש הזה לכם ראש חדשים' לא נאמר למשה רבינו בראש חודש, והרי בשבת (פו:) מוכיחה הגמרא שהכל מודים שבראש חודש סיון באו ישראל למדבר סיני ודורשת זאת מגזירה שוה, שבפסוק הזה נאמר 'החודש הזה' ולגבי בואם למדבר סיני כתוב (שם יט ו) 'ביום הזה באו מדבר סיני', ומתיבת 'הזה' האמורה בשני הכתובים למדים בגזירה שוה שכשם שלגבי מצות קידוש החודש הקדוש ברוך הוא דיבר עם משה בראש חודש אף היום שבאו למדבר סיני היה בראש חודש, ומבואר שפשוט לגמרא שהפסוק 'החודש הזה' נאמר למשה בראש חודש, והיינו כמבואר במנחות (כט.) שנתקשה משה במצות קידוש החודש באיזה שיעור תיראה הלבנה ותהיה ראויה לקדש, עד שהראהו הקדוש ברוך הוא לבנה בחידושה ואמר לו כזה ראה וקדשנו, ובהכרח שהיה זה בראש חודש בזמן שראויים לקדש את הלבנהנז.

תוספות (ד"ה ממאי) **ותוספות הרא"ש** (ד"ה וממאי) תירצו בשם רבינו תם, שאמנם פשוט לגמרא שהקדוש ברוך הוא אמר פרשה זו למשה רבינו בראש חודש, אך כוונת הגמרא להקשות מנין שמשה רבינו לימד את הפרשה לישראל כבר באותו יום, הרי יתכן והמתין כמה ימיםנח. ועל כך תירצה הגמרא שלומדים מגזירה שוה 'מדבר מדבר' שפרשה זו אמרה משה באותו יום ששמע אותה מפי הקדוש ברוך הוא.

עוד תירצו בשם ר"י, וכן תירצו **בתוספות חכמי אנגליה** (ד"ה ממאי) **ובמהר"ם חלאווה** (ד"ה ממאי), שאמנם פשוט לגמרא שהכתוב העוסק בקידוש החודש נאמר למשה בראש חודש, אך כוונת הגמרא להקשות מנין שגם הפסוק (שם יג ג) 'דברו אל כל עדת ישראל' העוסק בדיני פסח נאמר לו באותו יום, אולי מצוה זו נאמרה לו כמה ימים אחר כך.

והקשו האחרוניםנט, שלכאורה יש לתרץ את קושיית התוספות, שהסיבה שהיה פשוט לרבא בגמרא בשבת שהכל מודים שבראש חודש באו למדבר סיני, הוא לאחר מסקנת הגמרא בסוגייתנו הדורשת גזירה שוה 'מדבר במדבר'. **המהרש"א** (שבת פו: נמוק' ד"ה וכמיב) תירץ, שאם אכן פשיטותו של רבא הוא מחמת מסקנת סוגייתנו, היה לו להביא את הדרשה של 'מדבר מדבר'.

היפה עינים (ד"ה ממאי) תירץ, על פי המבואר בש"ס בכמה מקומות (ר"ה ז. יומא סה: מגילה כט: ועוד) שהגמרא דורשת שתרומת שקלים היתה מתחילה בראש חודש ניסן בגזירה שוה, שפסוק אחד כתוב (במדבר כח יד) 'זאת עולת חודש בחודשו לחדשי השנה'ס ובפסוק אחר כתוב (שמות יג ג) 'החודש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לחדשי השנה', ואם נאמר שכל ההכרח של רבא שהפסוק (שם) 'החודש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לחדשי השנה' נאמר כבר בראש חודש הוא מחמת הגזירה שוה 'מדבר מדבר' המובאת בסוגייתנו, אם כן נמצא שתרומת השקלים שהתחיל בראש חודש נלמד מפסוק שהתוכן שלו בעצמו נלמד מפסוק אחר, ולגבי קדשים מצאנו (תמורה כח:) ש'אין למדים למד מן הלמד'. ותרומת השקלים נידונת כקדשים, לכן הוכרחו התוספות לבאר שהפשיטות של רבא הוא מגוף הפסוק שכתוב 'הזה', וכמבואר במנחות (כט.) שהקדוש ברוך הוא אמר לו 'כזה ראה וקדש'.

הפני יהושע (נמוק' ד"ה ממאי) תירץ, שכוונת התוספות להקשות מהיכן פשוט לרבא ש'כולם' סוברים שבראש חודש באו מדבר סיני, הרי חכמים הסוברים בסוגייתנו ששואלים ודורשים בהלכות הפסח שלשים יום קודם הפסח, בהכרח שהם סוברים שהפסוק 'החודש הזה לכם' לא נאמר מדין 'שואלים ודורשים', ולדבריהם אפשר שמשה רבינו לימד את ישראל הלכות אלו ברביעי או בחמישי לחודש, ואפשר שגם התנאים בגמרא בשבת סוברים כחכמים. אלא בהכרח שהסיבה שהיה פשוט לרבא שבאו למדבר סיני בראש חודש הוא מחמת המבואר במנחות שהקדוש ברוך הוא אמר למשה 'כזה ראה וקדש' ולא מחמת הגזירה שוה שבסוגייתנוסא.

מדוע נקטה הגמרא בדווקא את התאריכים רביעי או חמישי בחודש

דילמא בארבעה בירחא או בחמשה בירחא קאי. בטעם הדבר שהמקשן נקט בקושייתו בדווקא את היום הרביעי או החמישי לחודש, מצינו כמה ביאורים **באחרונים**:

א. היעב"ץ (ד"ה דילמא) ביאר, מדוע נקטה הגמרא בשאלתה 'ארבעה או חמשה' ולא תאריכים אחרים, על פי המבואר בשבת (פו:) שבאותה שנה שיצאו בני

הסוגיא בשבת ולהוכיח שבודאי היה זה בראש חודש ניסן. אך המאמר אברהם דחה דבריו, שהלשון 'כזה ראה וקדש' משמעו שמשה עמד לנוכח הלבנה עצמה. ונראה שכוונתו לדחות, שאם הקדוש ברוך הוא היה מראה למשה צורות של לבנה, לא היה נכון לומר שמשה עומד לנוכח הלבנה [שמשמעו, שמשה ה'טפל' והלבנה 'עיקר'], אלא צורות הלבנה עומדות לנוכח משה [שהצורות 'טפילות' ומשה 'עיקר']. ועיין שם בהמשך דבריו שתירץ לפי זה את קושייתו על התוספות [המובאת מיד להלן]. וביברך ישראל (נמוק' ד"ה ממאי) תירץ, שתוספות העדיפו להעמיד את קושייתם מהגמרא בשבת מפני ששם כתוב במפורש 'מה להלן ראש חודש אף כאן ראש חודש'. **נז. עוד** הקשו התוספות בסוף דבריהם, מדוע הגמרא בשבת (פו:) לומדת שבאו למדבר סיני בראש חודש בגזירה שוה מתיבת 'הזה' האמורה בשני הכתובים, ואינה לומדת זאת בגזירה שוה מתיבות 'מדבר במדבר' האמורה בשני הכתובים וכמו שדורשת הגמרא בסוגייתנו. ותירצו, 'ד'מדבר' מ'במדבר' לא לומדים. [תוספות בשבת כתבו 'ויש לומר, דטפי ניחא ליה למילף הזה הזה ולא מדבר מבמדבר'. וכוונתם לומר, שאמנם אפשר ללמוד 'מדבר מבמדבר' אלא שכאשר יש אפשרות ללמוד משתי תיבות זהות 'הזה הזה', עדיף ללמוד ממנו]. והקשה בקרבן חגיגה (גליון מוס נ), מדוע הביאו תוספות קושייתם זו בסוף דבריהם שמשמע שיש לכך שייכות למה שהתבאר בדבריהם קודם לכן. ועוד קשה, שלכאורה קושיא זו צריכה להישאל על הסוגיא בשבת ולא כאן, ואכן תוספות כבר הקשו זאת בשבת. ועיין שם שתירץ שתוספות בסוגייתנו באו לומר שקושיא זו קשה רק לפי תירוצו של ר"י ולא לפי תירוצו של רבינו תם. ועיין עוד בענין זה במה שביאר הפרחי כהונה (נמוק' ד"ה מ"ט). **נח. באור חדש** (נמוק' ד"ה ממאי, נפ"ד) הקשה, לפי דברי רבינו תם צריך ביאור כיצד הוכיחו חכמים ששואלים ודורשים בהלכות הפסח שלשים יום קודם הפסח, והרי בפסוק (במדבר ט ג) רק מבואר שהקדוש ברוך הוא הורה למשה את הלכות הפסח, אך אין מבואר שמשה לימדם באותו יום לבני ישראל. ותירץ, שכיון שבהכרח באותו יום היה צריך משה להשיב לאנשים הטמאים ששאלוהו כיצד יעשו את הפסח, ומאחר ולא מוזכר בתורה שמשה רבינו השיב לשאלתם, מסתבר שהשיב להם את אותם דברים שציוה השם באותו יום. **נט. מהרש"א** (שבת פו: נמוק' ד"ה וכמיב), יפה עינים (ד"ה ממאי), מאמר אברהם (פר' נפ, דף כח.). **ס. ומכך** שנכתב בפסוק כמה פעמים המילים חודש, חודשו, חדשי, בא ללמדנו שבאחד מראשי החדשים צריך להביא את הקרבנות ציבור משקלים חדשים. ומהגזירה שוה של 'חדשי השנה' לומדים שהחודש בו צריך להתחיל להביא משקלים חדשים הוא חודש ניסן.

סא. ועיין עוד בפתח הבית (דגל נעמו, נמוק' ד"ה ממאי) האיך תירץ את קושיית האחרונים.

הלכות הפסח רק בראש חודש ניסן. [ולפי זה מתורצת קושייתנו השניה, שאכן אין ההוכחה ממשה רבינו אלא מהקדוש ברוך הוא]. **נא. אמנם** מהקרבן חגיגה [שהובא לעיל בהערה] ומהמעיל שמואל [המובא להלן בהערה] מוכח שסברו שיש להוכיח אף ממעשיו של הקדוש ברוך הוא. **נב. כמבואר** בירושלמי (מגילה פ"ג ה"ה). **נג. ועיין** עוד בדבריו בתירוצו השני. **נד. במגדי חיים** (ד"ה וממאי) ביאר, שאין כוונת הגמרא להקשות על דינו של רבן שמעון בן גמליאל מנין לו שיש לשאול ולדרוש קודם החג שתי שבתות, הרי יתכן שפסוק זה לא נאמר למשה כי אם ברביעי או בחמישי לחודש ואין כאן שתי שבתות, מפני שבודאי כיון שאין לנו הוכחה מתי נאמר פסוק זה, מספק יש לנו להתחיל לשאול ולדרוש כבר שתי שבתות קודם החג, אלא כוונת הגמרא רק להקשות על לשונו של רבן שמעון בן גמליאל שאמר 'שהרי משה עומד בראש חודש', מנין לו שאכן משה עמד בראש חודש ולא ברביעי או בחמישי לחודש. **נה. תוספות**, תוספות חכמי אנגליה (ד"ה ממאי), תוספות הרא"ש (ד"ה וממאי). **נו. הפני יהושע** (נמוק' ד"ה ממאי) והמאמר אברהם (פרשת נפ, דף כח.) הקשו, שלכאורה יכלו התוספות להקשות מיד כיצד יש צד לגמרא לומר שהפסוק 'החודש הזה לכם ראש חדשים' לא נאמר בראש חודש, והרי במנחות מבואר שהיה זה בראש חודש, ולשם מה הוצרכו להביא תחילה את הסוגיא בשבת. הפני יהושע תירץ, וכן תירץ האור חדש (נמוק' ד"ה ממאי), שכיון שמצינו בברכות (י:) שיש שאינם דורשים מהכתוב 'החודש הזה לכם' שהקדוש ברוך הוא אמר לו כזה ראה וקדש, אלא דורשים זאת לענין עיבור חודש ניסן ש'זה ניסן ואין אחר ניסן', [כלומר, שלאחר שנקבע חודש זה לשם ניסן אי אפשר לעברו ולעשותו אדר והחודש שאחריו ניסן] לכן הוכרחו להוכיח שהיה זה בראש חודש מהסוגיא בשבת. ועוד תירץ, שגם אם נאמר שדורשים את המילה 'זה' שמשה רבינו אמר לו 'כזה ראה וקדש', עדיין מנין לנו לומר שהראה לו את הלבנה בעצמה, הרי אפשר שהראה לו צורת לבנה, וכמו שהגמרא במנחות אומרת לגבי מנורה, שמשה רבינו התקשה בעשייתה והראה לו מנורה של אש, ואפשר שכך הראה לו גם לבנה של אש, ולא היה זה בראש חודש ניסן אלא כמה ימים אחר כך, לכן הוכרחו התוספות להוכיח מהסוגיא בשבת שהקדוש ברוך הוא אמר למשה בראש חודש כזה ראה וקדש. וכן הביא המאמר אברהם שיש מי שתירץ על פי מה ששנינו בראש השנה (כה.) שלרבן גמליאל היה דמות צורת הלבנה שבהן מראה את העדים שבאים להעיד על ראיית הלבנה, הכזה ראית או כזה. ואם כן יש לומר, שאף מה שמבואר במנחות (כט.) שהקדוש ברוך הוא אמר למשה 'כזה ראה וקדש', היינו דמות לבנה, אך לא את הלבנה בעצמה מפני שלא היה זה בראש חודש. ולכן הוצרכו התוספות להקדים בקושייתם את

ישראל ממצרים חמשה עשר בניסן היה ביום חמישי, ולפי זה נמצא ששני לחודש היה ביום שישי, ובודאי לא בא משה רבינו ביום זה לבשר לבני ישראל את הגאולה[סב], וכן בשלישי לחודש שהיה בשבת, אין זה זמן ראוי ללמדם הפרשה שיקחו שה כיון שאי אפשר לקיימו בו ביום, ובפרט שאין זה היום בו נאמרה הפרשה למשה שיהיה מוכרח ללמדם פרשה זו ביום השבת, אלא בהכרח שאמר להם משה ברביעי לחודש שהוא יום ראשון. ומה שהגמרא אמרה גם 'חמישי לחודש', הוא על דרך 'אם תמצי לומר', כלומר, שכוונת הגמרא לומר שגם אם תרצה לומר שנשתהה יותר מרביעי לחודש, שמא אמר להם לישראל בחמישי לחודש. ואף שיכולה היתה הגמרא לומר גם שישי או שביעי לחודש וכן הלאה, אלא שנקטה את התאריך הראשון שיכול היה משה ללמד דינים אלו לאחר ראש חודש[סג].

ב. עוד ביאר בספרו שאילת יעב"ץ (ח"ב סי' ג), שבתורה (שמות יב ג-כ) מבואר שהקדוש ברוך הוא אמר למשה את דיני לקיחת הפסח ועשייתו, מצות אכילת מצה, איסור חמץ כל שבעת ימי החג ושאר דברים הנוהגים בחג הפסח. וכאשר התורה מפרטת את מה שאמר משה לישראל (שם יב כא-כח) נמצא שלימדם רק ענייני לקיחת הפסח, ואילו את שאר הדברים לא לימדם כלל, והבין המקשן שאמנם דין קרבן פסח לימדם כבר בראש חודש, שזה עשרה ימים לפני מצותו, אבל יתכן שהמתין מללמדם את שאר דינים הנוהגים בפסח עד ארבעה או חמשה לחודש, מפני שאין צורך להקדים יותר מעשרה ימים קודם המצוה. ואדרבה, אולי יש בכך חסרון אם היה מקדים יותר מעשרה ימים, מפני שאפשר שישכחו מעשייתה. וזה הסיבה שאכן הגמרא הביאה הוכחה אחרת לכך שיש לשאול ולדרוש שתי שבתות לפני החג[סד].

ג. המרומי שדה (ד"ה דילמא) גם ביאר על פי המבואר בשבת (פז:) ששני לחודש ניסן היה ביום שישי, והסיבה שמשה לא לימדם ביום זה את דיני הפסח, מפני שאין ראוי ללמוד דברים חדשים בערב שבת ואין זה נח משום כבוד שבת. וכן בשלישי לחודש ניסן שהיה בשבת לא לימדם משה, מפני שאין לומדים דברים חדשים בשבת[סה], וכיון שלא הוכרח משה ללמדם בדווקא בערב שבת או בשבת יש לומר שדחה את הלימוד ליום ראשון.

ד. המאמר אברהם (פר' נצ, דף כח.) גם ביאר על פי המבואר ששני לחודש ניסן היה ביום שישי והשלישי לחודש היה בשבת, ואם כן אף אם נאמר שמשה רבינו לימדם את דיני הפסח בימים הללו, עדיין היה זה 'שתי שבתות' לפני חג הפסח[סו], ולכן הוכרחה הגמרא להקשות שאולי משה רבינו לימדם את הלכות הפסח רק ברביעי או בחמישי לחודש, ואז לא נשארו שתי שבתות עד חג הפסח[סז].

ה. המשחת אהרן (זעליג, ד"ה הנה) ביאר, על פי המבואר ביומא (פ:) 'תנא ומזין עליו כל שבעה אף על גב דחסר יום אחד או ב' ימים', ולפי זה מובן היטב מדוע לא הקשתה הגמרא שמא משה לא לימד פרשה זו לישראל אלא בשני או בשלישי לחודש, שאף אם אכן כך היה עדיין אין זה קשה לרבן שמעון בן גמליאל, מפני שהוא עדיין יכול לקרוא לזה 'שתי שבתות' אף שהוא פחות יום או יומיים[סח].

ו. בחדשים גם ישנים (חידושי הלכה, ד"ה דלמא) תירץ, שאין כוונת הגמרא בדווקא לארבעה וחמשה, אלא זה המספר שתפסו חכמים בלשונם בכמה מקומות. שכן מצינו להלן שהגמרא מקשה 'וניבטליה בארבע וניבטליה בחמש'. וכן מצינו בשבת (קכו:) 'ארבעה וחמשה כדאמרי אינשי'. ואולי מקור מספר זה הוא ממה שהתורה (שמות כג יז) נקטה את המספר ארבעה וחמשה לגבי חיוב גנב שטבח ומכר את הבהמה.

ז. ביברך ישראל (נתוס' ד"ה ממחי) תירץ, בהקדם מה שהביא **שהתוספות** (ד"ה ממחי) כתבו בשם רבינו תם 'שלישי ורביעי' ולא 'רביעי וחמישי', אלא שבאו להשמיענו שמה שכתוב בגמרא 'ארבעה וחמשה' אינו בדווקא[סט].

ח. יש מן האחרונים שביארו, שכיון שהוכחת רבן שמעון בן גמליאל שיש צורך לשאול ולדרוש בהלכות החג 'שתי שבתות' [כלומר, יותר משבעה ימים] קודם החג, הוא ממה שמצינו שמשה רבינו לימד בראש חודש ניסן על לקיחת הקרבנות בעשירי לחודש[ע], אם כן לא יכולה היתה הגמרא להקשות 'דילמא בשני או בשלישי בירחא היה עומד', מפני שאף אם אכן כן היה שמשה רבינו לימד על קניית הקרבנות בשני או בשלישי לחודש, עדיין אפשר להוכיח שצריך לשאול ולדרוש 'שתי שבתות' קודם החג, שהרי משני או שלישי לחודש ועד עשירי לחודש שהוא יום לקיחת הקרבנות יש יותר משבעה ימים [וזה נקרא 'שתי שבתות'], לכן הוכרחה הגמרא להקשות מרביעי או חמישי בחודש, שלפי זה נמצא שאין יותר משבעה ימים עד לקניית הקרבנות, ורק לכן היה קשה כיצד למד רבן שמעון בן גמליאל שיש לשאול ולדרוש שתי שבתות קודם החג.

כיצד בא רבה בר שימי לתרץ את קושיית הגמרא כאשר גם על תירוצו קשה אותה קושיא

אלא אמר רבה בר שימי משמיה דרבינא מהכא וידבר ה' אל משה במדבר סיני בשנה השנית בחדש הראשון וכו' הכא נמי ממאי דבריש ירחא קאי דילמא בארבעה בירחא או בחמשה בירחא קאי. ביברך ישראל (ד"ה אלא) הקשה, כיצד רבה בר שימי בא לתרץ את מה שהקשתה הגמרא מנין שמשה רבינו עמד בראש חודש והזהיר על הפסח אולי היה זה ברביעי או בחמישי לחודש, והרי גם על תירוצו קשה אותה קושיא. ותירץ, שבהכרח צריך לומר שגם רבה בר שימי אמר את תירוצו על פי הגזירה שוה שהגמרא מביאה מיד להלן, אלא שרב נחמן בר יצחק הקדימו לתרץ ולבאר שהלימוד הוא מהגזירה שוה, ולכן כתבה זאת הגמרא בשמו[עא].

כיצד הלימוד 'מדבר מדבר'

מה להלן בראש חודש אף כאן בראש חודש. רש"י (ד"ה מה) ביאר, שכוונת הגמרא ללמוד, שכשם שבפרשת מנין בני ישראל כתוב בו 'מדבר' והיה זה בראש חודש ככתוב בפסוק (במדבר א א) 'באחד לחודש השני', כך גם פרשת הפסח שכתוב בה 'מדבר' היה זה בראש חודש.

אמנם יש מן הראשונים[עב] שביארו, שכוונת הגמרא ללמוד, שכשם שבמנין בני ישראל כתוב 'מדבר' ומשה רבינו לימדם כבר בראש חודש שהרי נאמר (במדבר א יח) 'ואת כל העדה הקהילו באחד לחודש השני ויתילדו על משפחתם', כך גם פרשת פסח שנאמר בה 'מדבר' ונאמרה למשה בראש חודש ניסן, משה לימדה לישראל באותו יום.

ביאור קושיית הגמרא 'וניכתוב ברישא דחדש ראשון'

וניכתוב ברישא דחדש ראשון והדר ניכתוב דחדש שני. רש"י (ד"ה וניכתוב) ביאר, שקושיית הגמרא היא על סדר המקראות בתורה, מדוע נכתב בתחילת חומש במדבר פרשת מנין בני ישראל שנאמר למשה בחודש השני ככתוב (במדבר א א) 'וידבר ה' אל משה במדבר סיני באהל מועד באחד לחודש השני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים לאמר', ורק אחר כך בפרשת בהעלותך נכתב דיני הפסח שנאמר למשה בחודש הראשון ככתוב (שם ט א) 'וידבר ה' אל משה במדבר סיני בשנה השנית לצאת מארץ מצרים בחודש הראשון לאמר', הרי לפי סדר הדברים היה צריך להיות כתוב תחילה מה שנאמר למשה בחודש הראשון ורק אחר כך מה שנאמר למשה בחודש השני. ועל כך תירצה הגמרא 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'[עג].

אמנם במקום שמואל (שער המילואים, ע"ב ד"ה שמלין) כתב שאי אפשר לומר שכוונת הגמרא להקשות על סדר המקראות שבתורה, מפני שעל כך יש לומר שבא הפסוק להשמיענו כדעת חכמים הסוברים ששואלים ודורשים בהלכות החג

סב. כמו שמצינו להלן (יג.) שמובטח להם לישראל שאין אליהו הנביא בא לבשר על הגאולה לא בערבי שבתות ולא בערבי ימים טובים מפני הטורח. **סג. וראה** בספרו שאילת יעב"ץ (ח"ב סי' ג) שהאריך לבאר את הדברים, בהקדם מה שהוסיף להקשות, כיצד יש הוה אמינא לגמרא לומר שמשה רבינו לא לימדם לישראל כבר בראש חודש ניסן, והרי בפסוק כתוב 'החודש הזה לכם ראש חדשים' ומסתבר שהפסוק לא בא לסתום דבריו אלא לפרש לנו שביום זה נאמרו הדברים לישראל, ומדוע שמסברא נאמר אחרת. ועוד קשה על מה שתירץ רבינו תם (נתוס' ד"ה ממחי) שאמנם פשוט לגמרא שהקדוש ברוך הוא אמר פרשה זו למשה רבינו בראש חודש, אלא שכוונת הגמרא להקשות מנין שמשה רבינו לימד את הפרשה לישראל כבר באותו יום, הרי יתכן והמתין כמה ימים. וזה תימא, מדוע שמשה לא יקיים מצוה בשעתה, הרי אם רצון הקדוש ברוך הוא היה לאחר את האמירה לישראל, לא היה מקדים לומר אותה למשה. ועוד צריך ביאור, במה נחלקו המקשן ששאל שאולי דברי משה נאמרו לישראל ברביעי או בחמישי לחודש, והתנא שביאר בסוגיא והוכיח מהפסוקים שמשה רבינו לימדם בראש חודש. ועיין שם בדבריו שהאריך לבאר מדוע משה לא לימדם כבר ביום הראשון, ועל פי זה תירץ את כל קושיותיו. **סד. בילקוט** המאירי (ד"ה דילמא) הקשה על דבריו, שאמנם בדבריו מיושב מדוע נקטה הגמרא בשאלתה ארבעה וחמשה בקושייתה על הוכחת רבן שמעון בן גמליאל מהפסוק (שמות יב ג) 'החודש הזה לכם ראש חדשים' אבל עדיין נשאר קשה מדוע להלן כאשר הגמרא מקשה על הוכחת רבן שמעון בן גמליאל מהפסוק (במדבר ט ג) 'ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו' נקטה בלשונה 'ארבעה וחמשה', ושם לא שייך לתרץ כמו שתירץ כאן.

אמנם ראה בדורש לציון (דרוש תמיסי, נתפתח מבן המחבר ד"ה ועל פי) שתירץ קושיא זו. וראה במשיב נפש (ד"ה ממחי) מה שתירץ עוד על פי דברי הדורש לציון. **סה. וכמבואר** בנדרים (לח.) שאין מלמדים את התינוקות דברים חדשים בשבת. ועיין שם (ע"ב) בטעם הדבר. **סו. שבת** של 'שלישי לחודש' ושבת של 'עשירי לחודש'. ולפי זה צריך לומר שרבן שמעון בן גמליאל אמר בדווקא שיש לשאול ולדרוש קודם החג 'שתי שבתות' ולא אמר 'ארבעה עשר יום' מפני שאכן לשיטתו אין צורך בארבעה עשר יום אלא די שיעברו שתי שבתות. **סז. ועיין** בהמשך דבריו שביאר מדוע הגמרא לא הקשתה שמא לימד משה הלכות אלו בשישי או בשביעי לחודש וכדומה, וביאר זאת על פי המבואר לקמן (לו.) שרק בפסח מצרים נאמר לקחת את הקרבן בעשירי לחודש אך לא בפסח דורות, ודורשת זאת הגמרא מהכתוב (שמות יב ג) 'בעשור לחודש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית', זה מקחו מבעשור ואין פסח דורות מקחו מבעשור. **סח. ועיין** שם בתחילת דבריו שהאריך לבאר באופן אחר. **סט. וראה** עוד בהקדמת המחבר לכנסת יחזקאל (קאסלנבויגען, ד"ה ענ"ד) שהאריך לבאר מדוע התוספות שינו מהתאריכים המובאים בגמרא. **ע. וכמו** שהבאנו דבריהם לעיל בענין 'הרי לימדם לקנות קרבנות בעשירי לחודש וכיצד מוכח שתי שבתות'. **עא. ולפי** זה תירץ מה שיש שהקשו, מדוע כאשר הגמרא הביאה את תירוצו של רב נחמן בר יצחק לא כתבה 'אלא', והיינו משום שאין הוא דוחה את תירוצו של רבה בר שימי, אלא אדרבה בא לבאר דבריו. **עב. תוספות** (ד"ה ממחי) בשם רבינו תם, תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות הרא"ש (ד"ה וממחי), תוספות חכמי אנגליה (ד"ה ממחי). **עג. וראה** בברך משה (ברכ"י ד"ה וניכתוב) מה שכתב בזה.

שלשים יום קודם החג, וללמדנו שלא רק בהלכות הפסח נאמר דין זה, אלא אף בכל מצות התורה יש לשאול ולדרוש בהם שלשים יום קודם מצותן [כמו שיבואר מיד להלן], אלא כוונת הגמרא להקשות על רבן שמעון בן גמליאל הסובר ששואלים ודורשים לפני החג רק 'שתי שבתות, שלדבריו קשה מדוע כתבה התורה את פרשת מנין בני ישראל לפני פרשת פסח שני.

והסיבה שלדעת חכמים אכן כך סדר המקראות צריך להיות. ביאר זאת על פי מה שכתב רש"י (שמות ל טו), שספירת בני ישראל האמור בתחילת ספר במדבר נעשה על ידי נתינת מחצית השקל שבהם קנו קרבנות ציבור של כל שנה ושנה לכפרה, והרי שנינו שבאחד באדר משמיעים על השקלים, והוא שלשים יום קודם ראש חודש ניסן שהוא זמן הבאת השקלים, ואם כן בהכרח שפרשה זו נאמרה למשה כבר בראש חודש ניסן ולימדם להביא מחצית השקל באותו יום, אלא שחזר ושנה להם באחד לחודש השני. ולפי זה נמצא שמשה רבינו לימד את עם ישראל על דיני מחצית השקל בראש חודש ניסן לפני שלימדם את הלכות פסח שני שלימדם רק בארבעה עשר לחודש לדעת חכמים שאמרו 'שהרי משה עומד בפסח ראשון ומזהיר על הפסח שני'. ולפי זה מובן מדוע נכתבה פרשת מנין בני ישראל תחילה, מפני שמשה רבינו אמר פרשה זו לישראל לפני שלימדם הלכות פסח שני, ורצו ללמדנו זיזאף לגבי 'מחצית השקל' יש לשאול ולדרוש שלשים יום קודם זמנו.

אלא כוונת הגמרא להקשות לדעת רבן שמעון בן גמליאל הסובר שאין לשאול ולדרוש כי אם שתי שבתות לפני החג, אם כן לשיטתו אי אפשר לומר שהתורה באה ללמדנו ששואלים ודורשים לפני כל מצוה שלשים יום, ולפיכך קשה מדוע פרשת מנין בני ישראל נכתבה לפני פרשת פסח שני, הרי את שני הדינים הללו לימד משה לבני ישראל באותו יום, שהרי את מצות מנין בני ישראל לימדם בפסח ראשון שהוא שתי שבתות לפני 'אחד לחודש השני בשנה השנית' הזמן שציוה משה למנות את ישראל, והלכות פסח שני גם נאמרו בפסח ראשון אגב שלימדם את הלכות פסח ראשון, ואם כן אין לומר שנכתבה פרשת 'מנין בני ישראל' מפני שהיא קדמה לאמירת דיני פסח שני, שהרי ביום אחד נאמרו, ומנין לנו מה הקדים משה רבינו ללמד את ישראל. ואף אם נאמר שאכן אמר תחילה את דיני פסח שני, אין שייך לומר בזה שפרשה זו 'קדמה' לפרשת מנין בני ישראל, ולפיכך קשה לשיטתו מדוע נכתבה פרשת מנין בני ישראל תחילה. ועל כך תירצה הגמרא, 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'.

הפני יהושע (נרש"י ד"ה ויכתוב) גם כתב שאי אפשר לומר שכוונת הגמרא להקשות על סדר המקראות שבתורה, מפני שעל כך יש לומר שהסיבה שהתורה לא רצתה לפתוח את חומש במדבר בפרשת פסח, מפני שמוזכר שם גנותם של ישראל שבכל ארבעים שנותיהם במדבר לא עשו כי אם פסח אחד בלבד[עד]. אלא שהגמרא מקשה על רבן שמעון בן גמליאל, שמאחר שמה שישראל לא עשו במדבר בכל שנה ושנה קרבן פסח נחשב להם לגנות, ובהכרח שכבר בפסח במצרים נצטוו לעשות כך בכל שנה ושנה [ומשלא עשו לאחר שנצטוו נחשב להם לגנות], ומה שנאמר להם פרשת פסח הוא רק לשני הדינים שהתחדשו בה מהפסוק (במדבר ט ג) 'ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו', 'מועדו' ואפילו בשבת, 'מועדו' ואפילו בטומאה. וכיון שפרשה זו נאמרה רק לחדש את הדינים הללו, אי אפשר ללמוד מכך שיש לשאול ולדרוש בהלכות החג שתי שבתות קודם הפסח, שהרי באמת את הלכות הפסח כבר ידעו בני ישראל משעה שנצטוו על פסח במצרים. ואדרבה, יש להוכיח כדעת חכמים הסוברים ששואלים ודורשים בהלכות החג קודם החג שלשים יום, ונאמר שכיון שמשה כבר דרש לפניהם שלשים יום קודם החג בענייני החג, לפיכך באו לשאול אותו אותם אנשים שהיו טמאים כיצד הם יעשו את הפסח. רק בהכרח יש לומר שרבן שמעון בן גמליאל סובר שאכן בני ישראל לא נצטוו בפסח במצרים לעשות כן בכל דור ודור, ואילולי שמשה רבינו היה מלמדם דיני פסח לא היו באים לשאול כיצד לעשותה, והוצרך ללמדם דיני פסח בראש חודש ניסן בכדי שישאלו בהלכות הפסח. ואם כך, אין גנות לישראל במה שלא עשו פסח בכל ארבעים שנותיהם במדבר, ולפיכך מקשה הגמרא מדוע לדעת רשב"ג לא פתחה התורה בפרשת פסח.

החתם סופר (ד"ה ויכתוב - הרחשון) כתב, שלפי מה שביאר[עה] שעיקר פרשת הפסח נאמרה מחמת פסח שני, אם כן יש לומר שכיון שפסח שני חל בארבעה עשר לחודש השני, ופרשת מנין בני ישראל נאמרה בראשון לחודש השני וקיומה אף הוא היה בראש חודש, לכן היא נכתבה תחילה, אף שפרשת פסח נאמרה תחילה. ואולי משום כך נכתבה פרשת מנין בני ישראל תחילה, בכדי ללמדנו שאכן עיקר פרשת פסח נאמרה מחמת פסח שני, שיתעוררו הטמאים לשאול כיצד יעשו את הפסח. אלא, שלפי המבואר בסוגיא שרבן שמעון בן גמליאל לומד שיש לשאול ולדרוש שתי שבתות קודם החג ממה שמשה רבינו היה עומד בראש חודש ניסן ומלמדם את הלכות פסח ראשון ושני, וכיון שגם חכמים לומדים שיש לשאול ולדרוש שלשים יום קודם החג ממה שמשה רבינו היה עומד בראש חודש ניסן ומלמדם את הלכות פסח שני[עו], על כן מקשה הגמרא, כיון שדיני פסח שני הוצרכו להידרש כבר מראש חודש ניסן ואילו פרשת מנין בני ישראל נאמרה רק בראש חודש אייר, אם כן מדוע פרשת מנין בני ישראל נכתבה תחילה[עז].

הצל"ח (ד"ה ויכתוב) כתב, שלכאורה יש להסתפק האם כאשר נאמרה פרשת פסח שני בראש חודש ניסן יום הקמת המשכן, היא נאמרה לפני הקמת המשכן או לאחר הקמתו. וכתב, שאם נאמר שפרשה זו נאמרה לפני הקמת המשכן, אם כן, לא קשה מדוע פתחה התורה בפרשת מנין בני ישראל, מפני שרוב המצות שבספר במדבר נאמרו מתוך אהל מועד, ולא רצתה התורה לפתוח במצוה שלא נאמרה מאהל מועד. אמנם בספרי [מובא בילקוט שמעוני (נשא רמז תשיט)] מבואר, שגם פרשת פסח שני נאמרה מתוך אהל מועד, ודורש זאת מגזירה שוה 'מדבר מדבר', מה זו נאמרה מאהל מועד אף זו נאמרה מאהל מועד, ולפי זה מובן היטב מה שמקשה הגמרא, שכיון שהגמרא דורשת גזירה שוה 'מדבר מדבר', ואין גזירה שוה לחצאין, אם כן מדוע התורה לא פתחה בפרשת פסח שני שנאמר בחודש הראשון שגם נאמרה מתוך אהל מועד.

המצור דבר (נרש"י ד"ה ויכתוב) גם כתב שלולי דברי רש"י היה אפשר לומר, שעל התורה אי אפשר להקשות מדוע הקדימה את פרשת מנין בני ישראל, מפני שיש לומר שרצתה לפתוח בדבר שהיה בראש חודש [אף שהוא היה בראש לחודש השני], מה שאין כן פרשת פסח שני שלא נאמרה בראש חודש [אף שהיה באמצע החודש הראשון] ולכן נכתבה אחר כך. אבל לפי מה שרבן שמעון בן גמליאל רוצה לומר שגם פרשת פסח שני נאמרה בראש חודש, מקשה הגמרא מדוע הקדימה התורה את פרשת מנין בני ישראל לפרשת פסח שני, הרי פרשת פסח שני נאמרה בראש לחודש הראשון.

אתר 29/06/2018

מדוע אין מוקדם ומאוחר בתורה

אמר רב מנשיא בר תחליפא משמיה דרב זאת אומרת אין מוקדם ומאוחר בתורה. בביאור מדוע 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' מצינו כמה ביאורים:

א. בתוספות רבינו פרץ (ד"ה ומ"מ) הביא בשם רבינו יחיאל שביאר את הסיבה שהתורה לא נכתבה על הסדר, על פי המבואר במדרש תנחומא (תרומה ח) על הפסוק (משלי ח ו) 'אורח חיים פן תפלס נעו מעגלותיה לא תדע', טלטל הקדוש ברוך הוא פרשיות של תורה שלא יהא אדם קורא פרשה קטנה ועושה בה כל חפצו ובורא כל מה שירצה.

וכן הביא בשמירת הלשון (שער התורה פ"ח) מילקוט שמעוני (תהלים רמז תרכה) שביאר, שאילו נכתבה התורה על הסדר, כל מי שהיה קורא בהם היה יכול להחיות מתים ולעשות מופתים. וכעין זה הביא **בתולדות יעקב יוסף** (פרשת פקודי אות ד) בשם המקובלים שביארו, שאילו נכתבה התורה כסדר, היו יכולים בני אדם לברוא שמים וארץ ולהחריבם.

ב. בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה אין) הביא בשם הירושלמי המבאר שהסיבה שהתורה לא נכתבה על הסדר, בכדי שלא יהיה הכהן מתגאה במה שהוא עולה לתורה ראשון. וכעין זה הביא **בקרבן חגיגה** (גלגלגתי, אות לג בקופו) בשם הילקוט שביאר, שהסיבה שהתורה לא נכתבה על הסדר בכדי להרבות שלום בעולם. שאם יאמר אדם פלוני שקטן ממני מדוע העלוהו לתורה תחילה, על כך ישיבו לו שמה שעלית לתורה אחרון האמת שזה יצא מפי הקדוש ברוך הוא ראשון, אלא שאין מוקדם ומאוחר בתורה, ועל ידי כך יהיה שלום בעולם.

ג. השפת אמת (שבועות, שנת תרנ"ו ד"ה אימא בגמרא) ביאר, את כוונת הכתוב (תהלים יט ח) 'תורת ה' תמימה', כלומר, בבחינת השלימות, שאין לך אות בתורה שאין בה כל התורה מצד האחדות האמת, ועל זה רמזו חז"ל בסוגייתנו 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' מפני שבכל אות יש הכל.

ביאור המאמר 'אין מוקדם מאוחר בתורה' על דרך המוסר

שם. מצינו כמה ביאורים על דרך המוסר בביאור דברי רב שאמר 'אין מוקדם ומאוחר בתורה':

א. בספר **ליקוטי בתר ליקוטי** (ד"ה זמ) הביא **מספר שער בת רבים** שביאר, שנרמז בזה גם כן שהרב והתלמיד אין לאחד מהם קדימה על חבירו, שכשם שהתלמיד מקבל מרבו, כך הרב מתחדד מתלמידו. וזה הסיבה שהתורה נמשלה למעיין המתגבר[עח], שכל זמן ששואבים ממנו מים, הוא מוסיף וגובר להוציא ממעמקים עוד מים, כן הרב כל זמן שהתלמידים מוסיפים לשאוב מימי תורת רבם, הרי הוא הולך ומתגבר בתורה.

עד. **וכמו** שהביא רש"י (במדבר ט ה) מהספרי (בהעלותך ט יג) הדורש מה שכתוב (שם ט ה) 'ויעשו את הפסח בראשון בארבעה עשר יום לחודש בין הערבים במדבר סיני ככל אשר צוה ה' את משה' וגו', ולכאורה היה די לכתוב 'ויעשו את הפסח ככל אשר צוה ה' את משה', ומה שהזכיר את היום והמדבר לרמוז שלא עשו אותו במדבר כי אם ביום הזה. על פי הרמב"ן (במדבר ט ה). עה. **הובא** לעיל בענין 'תירוצי האחרונים בדעת רש"י' (אות ג). עו. **כפי** שביאר לעיל בענין 'תירוצי האחרונים בדעת רש"י' (אות ד). עז. **וראה** עוד בברכת אברהם (פילה, ד"ה וכתוב, מהדורת קמא ונמרא) מה שביאר בזה. עח. **כמו** שמצינו באבות (פ"ו מ"ח).

ב. בדברי ישראל (מהז"ח, כללי מוריימ"ח אות ח ד"ה אין מוקדם) ביאר, ע"פ מה שאמרו חכמים (מכות פ"ג מ"ח) 'הסתכל בשלשה דברים ואי אתה בא לידי עבירה, דע מאין באת ולאן אתה הולך ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון', וזה כוונת הפסוק (מהליס קלט ה) 'אחור וקדם צרתני', כלומר, שהאדם צריך להסתכל 'אחור' מאין באת, ו'קדם' לאן אתה הולך. ואמרו חכמים (נדרים ה.), לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע שנאמר (תהליס ד ה) 'רגזו ואל תחטאו'. אם נצחו מוטב, ואם לאו יעסוק בתורה שנאמר (שם) 'אמרו בלבבכם', אם נצחו מוטב, ואם לאו יקרא קריאת שמע שנאמר (שם) 'על משכבכם', אם נצחו מוטב, ואם לאו יזכיר לו יום המיתה שנאמר (שם) 'ודומו סלה'. ונמצא שהעצה הראשונה כיצד להרגיז את היצר הרע היא 'לעסוק בתורה', והעצה האחרונה היא 'יזכיר לו יום המיתה'. ומובן, שהעצה להזכיר לו יום המיתה, היא העצה האחרונה שבעצות באין ברירה, אבל המובחר שבעצות היא העצה הראשונה לעסוק בתורה[עט]. ולפי זה ביאר מה שאמר רב מנשיא בר תחליפא בשם רב שאין מוקדם ומאוחר בתורה, כלומר, שמי שעוסק בתורה אינו צריך להסתכל במוקדם היינו 'מאין באת', ובמאוחר היינו 'ולאן אתה הולך', כי התורה תגן עליו לבטל את היצר הרע, והיא המובחרת שבעצות.

ג. עוד ביאר (שם ד"ה אין מוקדם - הרמשון) ש'המקדים' לעסוק בתורה מנעוריו לא יתנשא בזה, ו'המאחר' לעסוק בתורה לא יתייאש מחמת כך, כי אין מוקדם ומאוחר בתורה, כי יש קונה עולמו בשעה אחת.

ד. עוד ביאר (שם ד"ה אין מוקדם - השני) ש'אין מוקדם בתורה' בא לרמוז שאין לומר אצל לומדי התורה 'בא פלוני והקדימני', מפני שכתר תורה מונח, וכל הרוצה ליטול יבוא ויטול, ואין קדימה לאחד על חבירו, כי כולם שוים לזכות בה.

אוצר החכמה 19/06/2018

מה נחשב לשני עניינים

אמר רב פפא לא אמרן אלא בתרי ענייני. רש"י (ד"ה נמרי) ביאר, ש'תרי ענייני' היינו פסוקים שנכתבו בשתי פרשיות [אף שהם באותו נושא]. ויש מן הראשונים[פ] שביארו, ש'תרי ענייני' היינו שני נושאים[פא]. **הראבי"ה** (סי' תתקפב) ביאר, ש'תרי ענייני' היינו אפילו פרשה אחת אך יש פסוק אחד המפסיק באמצע הפרשה. ו'חד עניינא' היינו אפילו שני פסוקים, אלא שאין פסוק אחד מפסיק ביניהם[פב].

אם בענין אחד יש להקדים את המוקדם בפסוק מדוע אם כן מקדימים דחיה לסקילה אבל בחד עניינא מאי דמוקדם מוקדם ומאי דמאוחר מאוחר. שנינו בגמרא סנהדרין (מה.) שמי שנגזר עליו עונש סקילה, היו מעלים אותו לבית הסקילה שהיה גבוה שתי קומות ואחד מן העדים היה דוחה [- דוחף] אותו, ואם לא מת מהנפילה, העד השני היה משליך עליו אבן. ודורשת זאת הגמרא מהנאמר בפסוק (שמות יט יג) על הנוגע בהר סיני בשעת מעמד הר סיני 'כי סקול יסקל או ירה יירה', ודחיית האדם נלמדת מהכתוב 'ירה' שהוא לשון השלכה, והשלכת האבן נלמדת מהכתוב 'סקול' שהוא לשון השלכת אבנים. והקשו הראשונים[פג], מדוע מקדימים את הדחיה לסקילה, והרי בפסוק הסקילה קודמת ובסוגייתנו מבואר שבאותו ענין הקפידה התורה על הסדר ולא אומרים בזה את הכלל של 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'. ועל קושיא זו נשנו כמה תירוצים:

א. יש מן הראשונים[פד] שתירצו, שכיון שמצאנו בתורה במקום אחר שהסמיכה את המילה סקילה למיתה, שכתוב (דברים יז ה) 'וסקלתם באבנים ומתו', לומדים אנו שהסדר הנכון הוא דחיה ואחר כך סקילה, בכדי להסמיך את הסקילה למיתה.

ב. רבינו יונה (סנהדרין שם ד"ה מנין) תירץ, שבודאי כוונת התורה שנעשה את הדחיה לפני הסקילה, כי אחר הסקילה הלא הנידון לא יוכל לעמוד כדי שנוכל לדחותו, על כן עושים קודם את הדחיה.

ג. היד רמ"ה (סנהדרין שם ד"ה ואמר מן העדים) תירץ, שלא מסתבר שכוונת התורה שלאחר הסקילה נעלהו כדי לדחותו.

ד. תוספות רבינו פרץ (שם ד"ה ואם תאמר) הביא **מהר"ד דלקרוישא** שתירץ, שאי אפשר לומר שם בסוגיא שנקדים את הסקילה מחמת שהיא קודמת בפסוק, מפני שהסיבה שהתורה הקדימה סקילה לדחיה, היא משום שבאה ללמדנו שאם מת בדחיה בית דין יצאו ידי חובתם ואינם צריכים גם לסקול אותו, וכך הוא פירוש הפסוק 'סקל יסקל' ביחד עם הדחיה, 'או ירה יירה' לבד אם ימות על ידי הדחיה לבד, ואם התורה היתה כותבת קודם דחיה, והיה כתוב 'ירה יירה או סקל יסקל' היה משמע שאפשר גם לעשות סקילה לבד, ומזה שהקדימה נלמד שסקילה לבסוף.

ה. בערוך השלחן העתיד (דיני סנהדרין נג ס"ה) תירץ, שבודאי כל הדינים, איך בדיוק לעשות את הסקילה, וגובה בית הסקילה, בא בקבלה ובמסורת ממשה רבינו, שאם לא כן למה לא עושים סקילה לבד.

מה ההבדל בין 'ענין אחד' ל'שני עניינים'

שם. האחרונים[פה] הקשו, לפי מה שכתבו התוספות שגם בענין אחד אם יש הוכחה לומר שהתורה הקדימה את המאוחר או איחרה את המוקדם, אומרים את הכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה', אם כן מדוע חילקה הגמרא בין ענין אחד לשני עניינים, הרי בגמרא מבואר שבשני עניינים מאחר שמוכח שפרשת מנין בני ישראל נאמרה לאחר פרשת פסח, אומרים ש'אין מוקדם ומאוחר בתורה', אך אילו לא היה הכרח לומר כך, היינו אומרים שגם בשני עניינים מה שכתוב מוקדם הוא המוקדם ומה שכתוב מאוחר הוא המאוחר.

המהרש"א (ד"ה דלמ"ה) תירץ, שיש לחלק בין שני עניינים לענין אחד. שבשני עניינים, מאחר שמצינו בתורה במפורש שהקדימה את המאוחר [פרשת מנין בני ישראל] ואיחרה את המוקדם [פרשת הפסח], יש ללמוד מכך שלעולם בשני עניינים אין מוקדם ומאוחר בתורה, ואפילו היכן שאין לנו הוכחה לומר כך. וזה הסיבה שגם אין דנים כלל ופרט המרוחקים זה מזה, אפילו באופן שאין הוכחה לומר שהתורה הקדימה את המאוחר או להיפך. אבל בענין אחד, אף שמצינו שיש מקומות שמוכח שהתורה הקדימה את המאוחר או איחרה את המוקדם, אך היינו דווקא במקום בו יש הוכחה לומר כך [וכמבואר בסנהדרין (מה.) לגבי סקילה, והובא בענין הקודם] ואין לומדים מכך למקומות שאין הוכחה לומר שהתורה הקדימה את המאוחר או להיפך. וזה הסיבה שבענין אחד דנים כלל ופרט הקרובים[פו].

הקרבן חגיגה (גליונות, אות לב, דף יג.) תירץ שיש לחלק בין שני עניינים לענין אחד. שבשני עניינים, כיון שנאמר למשה מסיני שאין דורשים בו כלל ופרט, אם כן כאשר יש הוכחה לומר שהתורה הקדימה את המאוחר אומרים בזה את הכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה', אבל כאשר אין הוכחה לומר כן, אז אומרים שהדברים נכתבו על פי הסדר. אבל בענין אחד, אם אכן אין אפשרות לדרוש מהפסוקים את אחת משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן, הרי זה בדיוק כשני עניינים, שאם יש הוכחה לומר שהתורה הקדימה את המאוחר או להיפך בזה אנו אומרים את הכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' ואם אין הוכחה לומר כן, אז אומרים שהדברים נכתבו על פי הסדר. אבל בענין אחד ויש אפשרות לדרוש את הפסוקים באחת משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן, וכגון בכלל ופרט וכדומה, בזה אפילו שיש הוכחה מחמת קל וחומר או פירכה וכדומה לומר שהתורה כן הקדימה את המאוחר או להיפך, אף על פי כן אין אומרים ש'אין מוקדם ומאוחר בתורה' אלא אנו אומרים שהדברים נכתבו על הסדר ודורשים את אחת מהמדות שהתורה נדרשת בהן [וכמו שכתב **המהרש"ל** (ד"ה דמ"ד המוציא להלן)] ומפני שכך נאמר הלכה למשה מסיני שיש לדרוש את המדות שהתורה נדרשת בהם.

עוד תירץ[פז], שלגבי ענין אחד מצינו שהגמרא בסנהדרין (מה.) דורשת מהכתוב (שמות יט יג) 'כי סקול יסקל או ירה יירה' ורואים מזה שאם יש הוכחה לומר שהתורה הקדימה את המאוחר אז אומרים את הכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'. אך אם כן צריך ביאור לשם מה בשני עניינים חזרה התורה והקדימה את פרשת מנין בני ישראל לפרשת הפסח, והרי אינו בא ללמדנו שכאשר יש הוכחה שהתורה הקדימה את המאוחר אומרים את הכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' שהרי דבר זה כבר למדנו מסקילה, אלא אם אינו בא ללמדנו דין זה יש לומר שבא ללמדנו שבשני עניינים אפילו אם אין הוכחה לומר שהתורה הקדימה את המאוחר נאמר ש'אין מוקדם ומאוחר בתורה' ואם ירצה התנא לומר איזה חידוש או דרוש מכח ש'אין מוקדם' אך יש לו קושיא על דבריו מכח סדר הפרשיות, בידו לדחות את הקושיא ולומר 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' [והיינו, שלא נסתור דבריו מחמת שהפרשה האחרת נכתבה קודם][פח].

עט. וכמו שכתוב בגמרא (נדרים ה.) שאם תלמיד חכם הוא אינו צריך. **פ. רבינו חננאל** (ד"ה ואמר). וכן דעת התוספות (ד"ה אמר נמרי, נגע קמץ נד: ד"ה נהמתן) תוספות הרשב"א משאנץ ותוספות הרא"ש (ד"ה אמר נמרי), על פי המהרש"א (בחוס' ד"ה אמר), [ראה לקמן]. **פא. וראה** להלן בענין 'כיצד דורשים כלל ופרט וכלל מדברות ראשונות ואחרונות אף שהם מרוחקים זה מזה' שהבאנו מה שביאר המהרש"א (בחוס' ד"ה אמר) שקושיית הראשונים מהסוגיא בבבא קמא (נד:) היא לשיטתם בביאור מהו 'תרי ענייני', ולביאור רש"י לא קשה כלל קושייתם. **פב. ועיין** שם שהאריך מאוד בביאור השקלא וטריא בסוגיא. **פג. תוספות** (ד"ה אמר, סנהדרין מה. ד"ה מנין שנדמייה), רבינו יונה (סנהדרין שם ד"ה מנין), יד רמ"ה (שם ד"ה אחד מן העדים), תוספות חכמי אנגליה (ד"ה אין), תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה אמר), תוספות רבינו פרץ (ד"ה אמר), תוספות הרא"ש, חידושי הר"ן (ד"ה אמר), מהר"ם חלאווה (ד"ה ואם). **פד. תוספות**, תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות רבינו פרץ, תוספות הרא"ש, חידושי הר"ן, מהר"ם חלאווה (שם). **פה. מהרש"א** (ד"ה דלמ"ה), קרבן חגיגה (גליונות, אות לב, דף יג.), ברך משה (בחוס' ד"ה אמר). [המהרש"א הקשה את קושייתו על ההוה אמינא של המהרש"ל [המובא להלן] שגם בענין אחד מה שאין אומרים בו את הכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' הוא רק כאשר אין הוכחה לומר להיפך]. **פו. והוסיף** המהרש"א, שלפי דבריו מובן היטב במה נחלקו רב ורב פפא. שרב סובר שכשם שבשני עניינים מצינו מקומות בהם מוכח שהתורה הקדימה את המאוחר ולמדנו משם לכל שני עניינים אף שאין בהם הוכחה, שאין מוקדם ומאוחר בתורה, כך גם בענין אחד מאחר שמצינו מקום בו מוכח שהתורה הקדימה את המאוחר [לענין סקילה], יש ללמוד משם לכל ענין אחד אף שאין בו הוכחה, שאין מוקדם ומאוחר בתורה. אבל רב פפא סובר שרק בשני עניינים יש ללמוד אף למקום שאין הוכחה לומר שהתורה הקדימה את המאוחר, אבל בענין אחד אין נאמר הכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' אלא במקום שיש הוכחה לומר כך. **פז. ועיין** שכתב דבריו על פי המבואר לעיל ברש"י (ג. ד"ה אמר מיניה) ותוספות (ג: ד"ה כל) לגבי מה שעיקמה התורה פסוק אחד בכדי ללמדנו על שאר המקומות. **פח. וראה** שם שהאריך לבאר באופן שלישי. אמנם המגיה (שם) כתב על ביאורו

מה ההוכחה ממה שדנים כלל ופרט

דאי לא תימא הכי כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט דילמא פרט וכלל הוא. **המהרש"ל** (ד"ה דלמ) תמה על הוכחת הגמרא, שהרי יש לומר שרק במקום שמוכח שהתורה הקדימה את המאוחר, בזה נאמר הכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה', אבל במקום שאין הוכחה לומר כן, אם כן אין סיבה לומר כלל זה, אלא אנו אומרים שהכל נכתב לפי הסדר ולכן יש לדרוש כלל ופרט. ותירץ, שכיון שמצינו בש"ס שהגמרא דורשת 'כלל ופרט' נגד 'קל וחומר', ונמצא שאף שבמקומות שעל פי הקל וחומר היה נלמד דין מסוים מכל מקום אנו דורשים מהכלל ופרט שלא כן, ומזה מוכח שאף שיש הוכחה לדרוש באופן אחר דורשים את הכלל ופרט, ומכך הוכיחה הגמרא שבענין אחד אין אומרים את הכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' אלא אנו אומרים שהדברים נכתבו לפי הסדר[פט].

במירא דכייא (ד"ה דלמ) הקשה על תמיהת המהרש"ל, הרי כבר הוכיחו התוספות (ד"ה אפנ נמד) שבהכרח הגמרא עוסקת באופן שאין הוכחה לומר שהתורה הקדימה את המאוחר, ומה אם כן בא המהרש"ל להקשות. ועוד, מה תירץ המהרש"ל שדורשים כלל ופרט אף כנגד הוכחה של קל וחומר, והרי זה נגד מה שכתבו התוספות שבמקום שיש הוכחה לומר שהתורה הקדימה את המאוחר ואיחרה את המוקדם אומרים ש'אין מוקדם ומאוחר בתורה' ולפי זה צריך להיות שאין דורשים כלל ופרט כאשר יש הוכחה שלא לדרוש כך. וכתב שיש ליישב את דברי המהרש"ל בדוחק, שבאמת היכן שיש איזה **דרשה** לומר שהתורה הקדימה את המאוחר או להיפך בזה אומרים את הכלל 'אין מוקדם ומאוחר' וכמו שכתבו התוספות. אבל היכן שיש רק **הוכחה** לומר שהתורה הקדימה את המאוחר או להיפך, אם זה בענין אחד, אין זה מספיק בכדי שנאמר את הכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' אלא אנו אומרים שהתורה כתבה את הדברים לפי הסדר ולכן אפשר לדרוש כלל ופרט. ועל כך הקשה המהרש"ל, בענין אחד באופן שאין הוכחה לומר שהתורה הקדימה את המאוחר או להיפך מדוע היינו אומרים את הכלל ש'אין מוקדם ומאוחר בתורה'. ותירץ, שמצינו שדורשים כלל ופרט אף שיש הוכחה מקל וחומר לומר שהתורה הקדימה את המאוחר ואף על פי כן איננו אומרים את הכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'.

מדוע לא נאמר שניתנה מדת 'כלל ופרט' להידרש לפי סדר כתיבת התורה

שם. בקובץ שיעורים (אות כה) הקשה, מה ההוכחה ממה שדורשים כלל ופרט שבענין אחד יש סדר ומה שנכתב מוקדם הוא המוקדם ומה שנכתב מאוחר הוא המאוחר, הרי אפשר לומר שאפילו בענין אחד אין מוקדם ומאוחר בתורה, אלא שמדת כלל ופרט ניתנה להידרש לפי סדר שנצטווה משה לכתוב את הפסוקים ולא לפי סדר שנאמרו למשה בסיני. ותירץ, שצריך לומר שכל מצוה בתורה 'שבכתב' נאמרה למשה בסיני יחד עם כל השייך לה 'בתורה שבעל פה' על פי כל המדות שהתורה נדרשת בהם, ואם כך, כאשר דורשים כלל ופרט פירושו שכך נאמר למשה עוד לפני שנצטווה לכתוב את התורה, ומכך שגם למשה נאמרה התורה כפי שהיא נדרשת עם מדת הכלל ופרט בהכרח שבענין אחד יש סדר לדברים ואין אומרים את הכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'.

ביאור השקלא וטריא לגבי דרישת כלל ופרט המרוחקים

אלא למאן דאמר דנין מאי איכא למימר אפילו למאן דאמר דנין הני מילי בחד עניינא. **הבן פורת יוסף** (נרכי, מ"ג ד"ה מר"פ) הקשה, לדעת **רש"י** שביאר (ד"ה נמד, ד"ה נמרי), שענין אחד היינו פרשה אחת ושני עניינים היינו שתי פרשיות, אם כן כאשר הגמרא הקשתה שלסובר שדנים כלל ופרט 'המרוחקים' [והיינו כאשר הם כתובים בשתי פרשיות, והיינו 'תרי עניינ'] מוכח שהדברים נכתבו כסדר, אם כן, מה מתרצת הגמרא 'הני מילי בחד עניינא', והרי כל קושיית הגמרא היתה לסובר שדנים אפילו בשתי פרשיות. ותירץ, שבהכרח צריך לומר שבמסקנת הגמרא אין הביאור 'חד עניינא ותרי עניינ' כביאור בהוה אמינא של הגמרא. אלא כוונת הגמרא כאן לתרץ, שאפילו לסובר שדנים כלל ופרט המרוחקים הכתובים בשתי פרשיות, היינו דווקא כאשר הענין והנושא הוא אחד [אפילו שהם שתי פרשיות], אבל ב'תרי עניינ' כלומר, כאשר הם שני נושאים נפרדים ושונים זה מזה, אין דנים.

השני, שדוחק לומר שבשני עניינים יש לומר הכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' כאשר אין הוכחה לומר כן, אלא רק מחמת רצון התנא לחדש דרשה או ליישב את קושייתו, ולכן כתב שנראה יותר כביאורו הראשון של הקרבן חגיגה. **פט. ובפרט** לפי מה שכתבו התוספות בנזיר (נה: ד"ה פיכפ) שבכל כלל ופרט שאין דנים אלא לפי מה שכתוב בפרט יש להקשות אם כן לשם מה נכתב ה'כלל', וכן בכל פרט וכלל שדנים לפי מה שכתוב בכלל יש להקשות אם כן לשם מה נכתב ה'פרט', ותירצו שהכלל או הפרט נצרך למקומות בהם יש 'קל וחומר' או 'במה הצד' שעל פיהם היה אפשר ללמוד לענין אחר, לכך צריך כלל ופרט להורות שלא ללמוד לענין אחר. ומבואר, שאף שיש הוכחה ללמוד בענין אחר מכל מקום מחמת הכלל ופרט איננו דורשים זאת. **צ. והוסיף,** שכן מדוקדק במה שכתבו התוספות (ד"ה אפנ) 'אף על גב דמרחוקין **טובא**', ולא היה די אם היו כותבים 'אף על גב דמרוחקים'. והיינו משום, שכל חידושו של התרצן הוא רק באופן שהם מרוחקים זה מזה הרבה. **צא. תוספות** (ד"ה אפנ, ב"ק נד: ד"ה נהמתן), תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות הרא"ש (ד"ה אפנ). **צב. וכן** הבאנו לעיל 'בענין' מה נחשב לשני עניינים' בשם רבינו חננאל (ד"ה ומר). **צג. וראה** ברש"ש **אמנם, ביברך ישראל** (ד"ה אפילו) כתב, שמדברי התוספות (ד"ה אפנ, מנחות נה: ד"ה כנ) מבואר שלמדו שהביאור של 'חד עניינ' ו'תרי עניינ' לא השתנה בין הרישא לסיפא, ולדבריהם צריך לומר, שהמקשן היה סבור שכלל ופרט המרוחקים זה מזה נחשבים כ'תרי עניינ', ולפיכך הקשה שנוכיח מכך שגם בתרי עניינ יש לומר שה**דגושה** נכתבו על הסדר, והתרצן חידש לו שאף שהם מרוחקים, אך אם אינם מרוחקים כל כך הרי הם חשובים 'חד עניינא' ודנים אותם בכלל ופרט, אבל אם הם מרוחקים זה מזה הרבה, הרי הם נחשבים כ'תרי עניינ' וכולם מודים שאין דנים אותם בכלל ופרט[צ].

כיצד דורשים כלל ופרט וכלל מדברות ראשונות ואחרונות אף שהם מרוחקים זה מזה

אבל בתרי עניינ אין דנין. **הראשונים**[צא] הקשו, שבבבא קמא (מד:) מבואר שלכן נאמר בדברות אחרונות (דברים ה יד) 'שורך וחמורך וכל בהמתך', בכדי ללמדנו שבכל מקום בתורה שכתוב 'בהמתך' כולל בזה גם חיה ועוף. ומקשה הגמרא, שנאמר ש'בהמתך' הכתוב בדברות ראשונות (שמות כ י) זה 'כלל', ו'שורך וחמורך' הכתובים בדברות אחרונות 'פרט' ואין בכלל אלא מה שבפרט, והיינו רק שורך וחמורך ולא חיה ועוף. ומתרצת הגמרא, שבדברות אחרונות כתוב גם 'וכל בהמתך', והרי זה 'כלל', ונמצא שיש כאן כלל ופרט וכלל, שאי אתה דן אלא כעין הפרט, והיינו כל בעלי החיים. ומבואר, שבשני עניינים דנים כלל ופרט אפילו שהם מרוחקים זה מזה.

ותירצו, שעשרת הדברות נחשבים כענין אחד, וכמבואר בראש השנה (כו.) ש'זכור' ו'שמור' בדיבור אחד.

וכתב המהרש"א (נמוק' ד"ה אפנ), שתוספות הוצרכו לתרץ שעשרת הדברות נחשבים כענין אחד, לשיטתם שביארו ש'תרי עניינ' היינו שתי פרשיות[צב], ולפיכך הוקשה להם שעשרת הדברות הרי נכתבו בשתי פרשיות. אמנם לפי מה שביאר **רש"י** (ד"ה נמרי) ש'תרי עניינ' היינו שני נושאים, אבל אם זה נושא אחד אף שהם כתובים בשתי פרשיות אין זה נחשב 'תרי עניינ', אם כן מובן היטב מדוע אפשר ללמוד כלל ופרט וכלל משתי הדברות אף שנכתבו בשתי פרשיות, מפני שהם ענין אחד.

מדוע לפעמים נקטו בלשון 'משום' ולפעמים בלשון 'אמר'

אמר רב יהודה אמר רב. **רש"י** (חולין יז: ד"ה כל, קיג: ד"ה הא - השני) ביאר, שכל מקום שכתוב 'משום פלוני', היינו, שמי שהביא זאת בשמו לא שמע דין זה ממש מפיו אלא מפי אחרים שאמרו ששמעו מפיו[צג]. ומשמע מדבריו, שכאשר כתוב 'אמר פלוני', היינו, ששמע דין זה ממש מפיו.

רשב"ם (ב"ב קיד: ד"ה משום) ביאר, שכאשר תלמיד אומר שמועה מפי רבו שאינו מובהק, נוקטת הגמרא בלשון 'משום', ואילו כאשר אומרה בשם רבו המובהק[צד], נוקטת היא בלשון 'אמר', כמו 'אמר רבי יוחנן אמר רבי ינאי'[צה].

הרמב"ם (הקדמה לפירוש המשניות) כתב, שכל מקום שנאמר 'אמר רבי פלוני משום רבי פלוני', הכוונה שאותו פלוני היה רבו. **ובספר יוחסין** (זכותא, סוף מאמר שני) כתב, שכלל זה נאמר לגבי תנאים אך לא לגבי אמוראים[צו].

בקיצור כללי התלמוד (ד"ה כשמואל) **ובספר כריתות** (נתון ליהודים שער שליסי אות עט) ביארו, שכאשר כתוב 'אמר רבי פלוני אמר רבי פלוני', היינו ששניהם שוים באותה סברא, אבל כאשר כתוב 'אמר רבי פלוני משום רבי פלוני', משמע שהוא אינו סובר כמותו[צז].

בבית ועד לחכמים (בבעל המלמ הרועים, כללי הש"ס אות ו)[צח] הביא את דברי הרשב"ם, והקשה על דבריו מסוגיות בש"ס, ולפיכך כתב, שהיכן שמצינו שהתנא תמיד נוקט בלשונו 'אמר רבי פלוני אמר רבי פלוני', בהכרח שאותו פלוני הוא רבו, אבל אם רק לפעמים הוא נקט בלשון זה, אין זה הכרח שהוא היה רבו, אלא גדול ממנו.

מתי זמן הביטול

הבודק צריך שיבטל. **רבינו חננאל** (ד"ה אמר) כתב, שצריך לבטל לאחר שגמר לבער את כל חמצו, וכך כוונת רב לומר, הבודק, אחר שיבער את כל חמצו צריך שיבטל[צט].

(חולין קיג: ברש"י ד"ה וכל) שהקשה על ביאורו של רש"י מכמה סוגיות בש"ס. וכבר כתב ביד מלאכי (כלל הפל"ך אות עה), שאין כוונת רש"י שכך הוא בכל הש"ס, אלא כוונתו שברוב המקומות כך ביאורו. **צד. בקיצור** כללי התלמוד (ד"ה כשמואל) כתב, ש'רבו מובהק' לאו דווקא, אלא אדם שגדול ממנו וראוי להיות רבו. **צה. וראה** במהרי"ט אלגאזי (הלכות נכורות פ"ג אות לג פיסקא ג) שכתב שם, שיתכן והרמב"ן אינו סובר את הכלל שכתב הרשב"ם. וראה בהגהות וציונים (ב"ב שם) שהובא מסדר הדורות בהקדמה, שהקשה מכמה גמרות שמצינו לשון 'משום' גם בתלמיד מובהק. אך כבר כתב ביד מלאכי (כלל הפל"ך אות עד), שאין כוונת הרשב"ם שכך הוא בכל הש"ס, אלא כוונתו שברוב המקומות כך ביאורו. **צו. ועיין** בדבריו שהוכיח כך מכמה מקומות בש"ס. **צז. אמנם** בהגהות בן אריה (על קיצור כללי התלמוד שם אות ז) כתב, שמה שכתב בקיצור כללי התלמוד, היינו רק לדעת הבעל המאור (נכרכות ח: ד"ה תניא), אבל לדעת הרי"ף והרמב"ן (מלחמת ה' שם ד"ה כתוב) אין כלל זה נכון. **צח. מובא** בשדי חמד (מ"ס כללים מערכה ו כלל ערה). **צט. הכף החיים** (או"ח סי' תלד ס"ק כח) והבן איש חי (שנה ראשונה פרשת צו אות ז) הביאו בשם החיד"א, שיש לומר את נוסח הביטול בלילה וביום שלש פעמים.

אמנם רוב הראשונים[ק] כתבו, שצריך לבטל סמוך לבדיקה[קא]. ומצינו כמה ביאורים, מנין דקדקו הראשונים שכוונת רב לומר שיש לבטל מיד לאחר הבדיקה:

א. האור זרוע (מ"כ סי' רנו) ביאר, שדקדקו כך מדברי רב שאמר 'הבודק צריך שיבטל', ולכאורה יכול היה לומר 'צריך לבטל את החמץ', ולא היה צריך להזכיר את הבדיקה שדיניה כבר נשנו בתחילת הפרק, אלא בא ללמדנו שסמוך לבדיקה צריך לבטל[קב]. וכן דקדקו **האחרונים**[קג].

ב. האחרונים[קד] דקדקו כך, ממה שמקשה הגמרא להלן 'וניבטליה בארבע וניבטליה בחמש', ולכאורה קשה, הרי רב סתם דבריו ואמר 'הבודק צריך שיבטל', ויתכן שכוונתו לביטול בשעה רביעית או חמישית, ומנין לגמרא שאין כוונתו לשעות הללו, שלפיכך הוצרכה הגמרא להקשות מדוע אכן אין לבטל בשעות הללו. אלא בהכרח, שהגמרא דייקה מלשונו של רב שהביטול צריך להיות בשעת הבדיקה, ועל כך הקשתה, מדוע הביטול לא יכול להיעשות בשעה הרביעית או החמישית[קה].

19/06/2018 אהח

ג. הבן פורת יוסף (נרני, מ"ג ד"ה אר"י) ביאר, שדקדקו כן מקושיית הגמרא 'וכי משכחת ליה לבטליה', ולכאורה קשה, הרי רב סתם דבריו ואמר 'הבודק צריך שיבטל', ויתכן שכוונתו לשעה שימצא את העוגה, ומנין לגמרא שאין כוונתו לשעות הללו, שלפיכך הוצרכה הגמרא להקשות מדוע אכן אין לבטל בשעה שימצאנה. אלא בהכרח, שהגמרא דייקה מלשונו של רב שהביטול צריך להיות בשעת הבדיקה, ועל כן הקשתה, מדוע הביטול לא יכול להיעשות בשעה שימצא את העוגה. **ובהגהה על הבן פורת יוסף** (שם) הקשה על דבריו, שעדיין יש לומר שכוונת רב לומר שיבטלו את החמץ בהמשך הלילה או היום קודם שימצא את העוגה, אבל לא מיד לאחר הבדיקה, ומנין **לראשונים** שכוונתו שיבטלו מיד לאחר הבדיקה.

אוצר החכמה לכן ביאר בהגהה שם, שהוכרחו לפרש שכוונתו לביטול מיד לאחר הבדיקה, ממה שתירצה הגמרא להלן שהסיבה שחכמים לא תיקנו לבטל בשעה רביעית או חמישית, הוא מפני שחששו שמפני שאינו עסוק בשריפת החמץ ישכח לבטל, וכתב **רש"י** (ד"ה פסקע) 'אבל עכשיו שעסוק בבדיקתו יזכר', ואם נבאר שכוונת רב לומר שיבטלו בהמשך הלילה או היום ולא מיד לאחר הבדיקה, כיצד יזכור לבטל, אלא בהכרח שכוונת רב היתה לומר שיבטל מיד לאחר הבדיקה, מפני שמתוך עיסוקו בבדיקה יזכור גם לבטל.

ה. הבית ארזים (הלכות פסח סי' תלד אות כה) הוסיף לדקדק כך מתוך לשונו של רב, שלכאורה כיצד אמר שהבודק צריך לבטל, והרי את הבדיקה יכול לעשות שלוחו, ואילו את הביטול צריך לעשות בעל החמץ. ואף אם נאמר ששליח יכול לבטל [כמבואר **בשלחן ערוך** (שו"ת סי' תלד ס"ד)], מכל מקום אין הביטול שייך אליו כמו הבדיקה, אלא בהכרח שרב בא להשמיענו שמיד סמוך לבדיקה צריך לבטל.

ו. ביברך ישראל (נרני, ד"ה הבודק) ביאר, שדקדקו כך מקושיית הגמרא 'מאי טעמא', וביאר רש"י (ד"ה מאי), שכוונת הגמרא להקשות מדוע תיקנו חכמים ביטול, והרי מבער את כל החמץ הנמצא. ואם כוונת רב היתה לבטל בשעה שימצא את החמץ, לא שייך להקשות מדוע צריך לבטל, הרי בודאי שצריך לבטל את מה שמצא. אלא בהכרח שכוונת רב היתה לומר שיבטלו מיד לאחר הבדיקה, ולפיכך מקשה הגמרא מדוע צריך לבטל, הרי בדק את ביתו ובכוונתו לבער את כל החמץ שמצא.

אמנם השפת אמת (ד"ה אר"י) הקשה, שעדיין יכול היה רב לומר 'אחר הבדיקה מיד יבטל', ומה בא להשמיענו במה שאמר 'הבודק'. ותירץ, שבא ללמדנו שרק מי שחייב בבדיקה [כלומר, שיש לו מקום החייב בבדיקה] צריך לבטל, אבל מי שאינו חייב בבדיקה אינו צריך לבטל[קו].

נהגו לבטל אף ביום

שם. רבינו מנוח (ממן ומנה פ"ג ה"ו) הביא **בשם הגאונים** וחכמים גדולים, וכן הביא **הרא"ש** (סי' ט) **בשם רש"י**, שנהגו לחזור ולבטל גם ביום[קז], מפני שרגילים לקנות חמץ ביום ארבעה עשר, וכן פת שביטל בלילה חוזר וזוכה בה ביום בעת אכילתו. וגם מפני שלא ביטל אלא את החמץ שלא מצא, אבל את החמץ שלפניו ובדעתו לשרוף לא ביטל[קח]. והוסיף רבינו מנוח, שנהגו לבטל ביום, מפני שעיקר הביטול הוא ביום סמוך לזמן איסורו, שהרי כתוב (שמות יג טו) 'אך ביום הראשון תשביתו', וביארה הגמרא לעיל (ה.) ש'אך' חילק, שמקצת היום מותר בחמץ ומקצת היום אסור בחמץ, והיינו שמצות תשביתו קיומו מאמצע היום. וכן כתוב (שם לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', ודרשו בגמרא (שם), שאין לשחוט את קרבן פסח בשעה שיש חמץ בבית, ומשמע שרק משעה זו חלה מצות תשביתו, אלא שחכמים תיקנו להשביתו בלילה מיד לאחר הבדיקה, ואיך יבוא ביטול דרבנן וידחה ביטול דאורייתא שהוא עיקר, ולכן נהגו לבטל ביום, כדי להעמיד זמן ביטול דאורייתא במקומו.

אמנם הטור (או"ח סי' תלד) כתב, שמכל מקום יבטל בלילה מפני שעיקר הביטול הוא בלילה, ולא יסמוך על ביטול היום, מפני שיש לחשוש שמא ישכח ולא יבטל. וכתב **הט"ז** (שם סק"ה), שאף שיזכור לבטל בשעת השריפה, מכל מקום כיון שלפי המנהג כל אחד שורף את חמצו מתי שרוצה, לכן יש לחשוש שישכח לבטל את החמץ בסוף שעה חמישית.

אם צריך לבטל בפה או שאפשר לבטל גם בלב

שם. יש מן **הראשונים**[קט] הסוברים, שאפשר לבטל בלב. אמנם יש מן הראשונים[קי] הסוברים, שצריך שיבטל בפיו. וביאר **הר"ן** (לפ: ד"ה אמר), מפני שדברים שבלב אינם דברים[קיא].

הטור (או"ח סי' תלד) **והשלחן ערוך** (שם ס"ג) כתבו, שאחר הבדיקה 'יאמר' כל חמירא וכו'. אמנם בסימן תל"ז (שם ס"ג) כתבו שאפשר לבטל בלב. אך כבר כתב הטור בסימן תל"ו (שם), שתקנת חכמים היתה לבטל בלב, אלא שהעולם נהגו לומר בפה.

בביאור סתירת לשון רש"י

שם. הצל"ח (נרני, ד"ה הבודק) הקשה, שלכאורה **רש"י** (שם) סותר את דבריו. שבתחילה כתב 'הבודק צריך שיבטל **בלבו** סמוך לבדיקה מיד', ומשמע שמועיל ביטול בלב, ומיד אחר כך סיים דבריו, '**ואומר** כל חמירא' וכו', ומשמע שצריך אמירה בפה.

ותירץ, בהקדם מה שביאר שהסיבה שמועיל ביטול בלב, היא מפני שחמץ אינו ברשותו של אדם, אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו [כמבואר להלן בגמרא], ולכן די שיגלה דעתו בלבו שאינו רוצה את החמץ. אך כל זה רק לפי מה שקיימא לן שחמץ משש שעות ולמעלה אסור בהנאה[קיב], אבל לדעת

ק. רש"י (ד"ה הבודק), רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה מאי), פסקי הרי"ד (ד"ה אמר), המנהיג (הלכות פסח דיני חמץ, מוסף נקודת שיטות קמאי עמ' קמ), נימוקי יוסף, המכתם (ד"ה הבודק), ר"ן (ד"ה אמר), רא"ש (סי' ט), פסקי הריא"ז (פ"ק ה"מ אות יח, כ), סמ"ק (מצוה נז). **קא. והיינו** מיד לאחר הבדיקה. וביאר הלבושי שרד (או"ח סי' תלד ס"ג), שאם יבטל את כל החמץ שבביתו קודם הבדיקה, נמצא שהחמץ שימצא בביתו ולמחרת ישרוף אותו אינו שלו, ולא קיים את המצוה. ואין לומר שבטלטולו את החמץ לשריפה הרי הוא חוזר וזוכה בכל החמץ, שאם כן, גם הביטול של יום ארבעה עשר אינו יכול להיות קודם השריפה [אמנם יעוין בסמ"ג (עשין נט) שהביא בשם ריב"א, שמבואר מדבריו שלאחר הבדיקה האדם חוזר וזוכה בלחם שביטל]. ובברכת שי (ד"ה אמר) הסתפק, מה דינו של מי ששכח לבטל לאחר הבדיקה, האם צריך לבטל מיד בשעה שנזכר, או שנאמר שמאחר ולא עשה זאת בסמוך לבדיקה, שוב אין צריך להזדרז ולבטל [אם לא מצד הדין של 'זריזים מקדימים למצות']. ובפרט לפי מה שהבאנו להלן [בענין 'נהגו לבטל אף ביום'] שנהגו לבטל גם ביום בסמוך לשריפה, אם כן אין לחשוש שמא ישכח לבטל, ואם כן לא יצטרך לבטל מיד כשנזכר. **קב. ואולי** זו כוונת הריטב"א (ד"ה אמר) שכתב, 'פירוש בשעת הבדיקה, וכן דקדק מלשונו הרי"ט ז"ל'. וכן נראית כוונת הקרבן נתנאל (פ' ט אות ח). **קג. צל"ח** (ד"ה אמר), בית ארזים (הלכות פסח סי' תלד אות כה), שפת אמת (ד"ה אר"י), אמת ליעקב (קמנצקי, נרני"ד ד"ה הבודק), **יברך ישראל** (נרני"ד שם). **קד. צל"ח** (ד"ה אמר), בית ארזים (הלכות פסח סי' תלד אות כה), שפת אמת (ד"ה אר"י), אמת ליעקב (קמנצקי, נרני"ד ד"ה הבודק). **קה. אמנם** במגדי חיים (ד"ה וניבטליה) ביאר, שאין קושיית הגמרא על דברי רב, שהרי הוא לא אמר שיש לבטל מיד לאחר הבדיקה, אלא קושיית הגמרא היא על מנהגנו שאנו מבטלים מיד לאחד הבדיקה, מדוע שלא נבטל לאחר זמן אכילה, שהרי בכך לא יבוא לשכוח מהחמץ שהניח בליל הבדיקה לאכילת היום. **קו. ויש** שהקשו על דבריו מהמבואר להלן (ח.) לגבי חור שבין אדם לחבירו, שכל אחד בודק עד מקום שידו מגעת והשאר מבטלו. וכן מצינו להלן (לא:) לגבי חמץ שנפלה עליו מפולת, שהרי הוא כמבוער ואינו צריך לבדוק אחריו, אך עדיין צריך ביטול. ותירצו, שהמקומות הללו אכן צריכים בדיקה, אלא שמחמת אונסו אינו יכול לבדוק באותם מקומות ולכן אמרו שיבטל, אבל מקומות שאין האדם מחויב לבדוק, והיינו מקומות שאין מכניסים בהם חמץ, אינו צריך לבטל. **קז. שכתב**, שיש שנוהגים לבטל בתחילת שעה ששית בשעת שריפה. וכתב על כך הרא"ש, שמה שכתב רש"י 'בתחילת שעה ששית', רצונו לומר בסוף שעה חמישית קודם שיתחיל זמן האיסור. אמנם בחידושי האבן העוזר (ד"ה אמר) תמה על דבריו, שהרי רש"י כתב 'בשעת שריפה', וסוף שעה חמישית זה עדיין לא השעה הקבועה לשריפה. לכן ביאר שרש"י לשיטתו [כמבואר בראש"ש (פ"ב סי' ג)] שפסק הלכה כרבי יהודה, הסובר (כט.) שאין ביעור חמץ אלא שריפה. וכתב רש"י (יב: ד"ה אימתי) שגם לדברי רבי יהודה, היינו רק בשעה שישית, אבל בשעה שביעית מודה לחכמים שהשבתתו בכל דבר. וכבר כתבו התוספות (כט: ד"ה בהדי), שלרבי יהודה הסובר שחמץ דינו בשריפה נמצא שאפרו מותר בהנאה, שהרי מבואר בתמורה (לג.) שהנשרפים אפרם מותר, ולחכמים הסוברים שחמץ השבתתו בכל דבר, דינו מהנקברים שאפרו אסור בהנאה, כמבואר שם. ועוד כתבו התוספות (ה. ד"ה ומודה), שכל דבר שאפרו מותר בהנאה, מותר ליהנות גם מגחלתו. ונמצא לפי זה, שלדעת רש"י השורף חמץ בשעה שישית מותר לו ליהנות מהגחלת. ולפי זה מובן מה שכתב רש"י שנהגו לבטל בתחילת שעה שישית, מפני שאז זמנו קבוע לשרוף ויזכור לבטל, ואפשר לבטל בשעה זו מפני שעדיין מותר לאדם ליהנות מהגחלת, אבל אם לא יבטל, יש לחשוש שמא ימצא עוגה יפה לאחר שעה שישית שאז החמץ כבר אינו ברשותו, שהרי בשעה זו כבר השבתתו בכל דבר והוא מהנקברים שאסור ליהנות מהם. אמנם היד יהודה (ד"ה והנה) תמה על דברי האבן העוזר. במה שהקשה על הרא"ש, שיש לומר שזה ממש מה שכתב הרא"ש שמבטלים בסוף חמש קודם התחלת שש, שהרי בתחילת שש מיד שורפים, ונמצא שסוף חמש הוא זמן קבוע שמיד מתחילים לשרוף. ובמה שכתב שלדעת רבי יהודה מותר ליהנות מהגחלת בשעה שישית, יש לומר, שכשם שחכמים גזרו על אכילה והנאה בשעה שישית, שלא יבואו לטעות ולאכול וליהנות בשעה שביעית [בין לביאורו של רב אדא בר אהבה להלן (יג:), ובין לביאורו של רבא (שם)], כמו כן אף לרבי יהודה יש לאסור ליהנות מהגחלת בשעה שישית מחשש שיבואו ליהנות מהגחלת בשעה השביעית. ועיין עוד בדבריו, במה שהקשה גם על מה שביאר האבן העוזר, שאם מותר ליהנות מהגחלת בשעה השישית מותר גם לבטל באותה שעה. **קח. וכן** כתב המכתם (ד"ה וניבטליה), שנוהגים לבטל אף בשעה רביעית או חמישית, מחמת החמץ ששייר בלילה. **קט. רבינו חננאל** (ד"ה אמר), רש"י (ד"ה הבודק), אור זרוע (סי' רנו), רמב"ן (ד: ד"ה ורמינן), סמ"ק (מצוה נז), ב"ח (או"ח סי' תלד ס"ז ד"ה ועוד) בשם רוב הגאונים, והביא שכן מבואר בספרי (ראה פיסקא קנ), שמקור דין ביטול הוא מהכתוב (שמות יג ז) 'ולא יראה לך שאור', בטל בלבך. **קי. רבינו** יהונתן מלוניל (ד"ה מאי), נימוקי יוסף (ד"ה הבודק), ר"ן (לא: ד"ה אמר). אך הר"ן הוסיף, שאין חיוב להשמיע לאוזנו. **קיא. כמבואר** בקידושין (מט:). **קיב. כמבואר** להלן (כח.-כח:), וכן נפסק

רבי יוסי הגלילי (להלן מח:) הסובר שחמץ מותר בהנאה אפילו בכל שבעת ימי הפסח, אם כן מן הדין הוא ברשותו, ובודאי שלשיטתו אין מועיל ביטול בלב אלא צריך לומר בפה, וכמו בכל התורה כולה. ולפי זה יש לומר, שרש"י רצה לבאר את דברי רב גם בשיטת רבי יוסי הגלילי, לכן פתח דבריו שמועיל ביטול בלב, והיינו לרוב התנאים (שם) הסוברים שחמץ אסור בהנאהקיג, וסיים דבריו שיאמר בפיו, והיינו לדעת רבי יוסי הגליליקיד.

בהגהות ברוך טעם (על הגל"פ פ"ו יז) **והמגדי חיים** (ד"ה ואמר) **תירצו**, שמה שרש"י כתב בתחילת דבריו שצריך שיבטל בלבו, אין כוונתו לומר שמועיל ביטול בלב, אלא שצריך שהלב יסכים למה שמוציא מפיו, שאם לבו אינו עמו, אין אמירתו כלום.

השדה יצחק (גוש"ט, ברכ"י שם) **והשדי חמד** (ח"ו, מפתח דינים חמץ ומצה סי' ה אות נמ ד"ה והאמת, בתירוצו הראשון) **תירצו**, שמה שכתב רש"י 'ואומר', אין הכוונה להוציא בפה, אלא הכוונה שיאמר בלבו.

עוד תירץ השדי חמד (שם ד"ה וכתוב, בתירוצו השני), שאפשר לפרש להיפך, שמה שכתב רש"י 'בלבו', אין הכוונה בלב ממש, אלא שיאמר בפיו, וכמו שמצינו בברכות (טו.), 'לא יברך אדם ברכת המזון בלבו, ואם בירך יצא'. וכתב רש"י (שם ד"ה נלבו), ש'בלבו' היינו שלא השמיע לאזנו, כלומר, שהוציא בשפתיו אלא שלא השמיע לאזניו.

ובעין זה תירץ השלמי תודה (ברכ"י ד"ה הנודק), שאפשר שרש"י סובר כמו שכתב הר"ן (לג: ד"ה אמר)קטו, שאמנם צריך להוציא הביטול בפה אך אין צריך להשמיע לאוזנו. ולכן כתב בתחילת דבריו שצריך שיבטל בלבו, אך אין כוונתו לביטול בלב, שהרי דברים שבלב אינם דבריםקטז, אלא כוונתו שאינו צריך להשמיע לאוזנו, אבל ודאי שצריך להוציא הביטול בשפתיו.

ובעין זה תירץ הבית ארזים (הלכות פסח סי' תלד אות כד) על מה שהקשה על לשונות רש"י, שמפשטות לשונו משמע שצריך שני ביטולים, האחד 'בלבו' והאחד 'בפה'. וזה קשה, שהרי להלן (לג:) מובא שרב חסדא אמר 'וצריך שיבטל בלבו', וכן במשנה להלן (מט.) מבואר ש'מבטלו בלבו', נמצא שהביטול הוא בלב ואין צריך אמירה. אך הביא **שהרמב"ן** (ד: ד"ה ורמ"ן) ביאר, שביטול היינו בלב ואינו צריך להוציאו בשפתיו. ובהמשך דבריו (שם ד"ה ויש) כתב, שאפשר גם לבאר, שמבטלו בלבו היינו שצריך שיהיו פיו ולבו שוויםקיז. ולפי זה יש לומר, שרש"י סובר שצריך להחמיר את שני הביאורים, ולכן כתב שצריך אמירה [בפה, ולהשמיע לאוזנו] יחד עם כוונת הלב, ולכן כתב רש"י שצריך שיבטל בלבו ויאמר וכו'.

הברכת אברהם (פילא, ד"ה הנודק) תירץ, שעיקר הביטול הוא בלב, ומה שכתב אחר כך 'ואומר כל חמירא', היינו רק לכתחילה.

אוצר החכמה

בהגהות רבי שמעלקא טויבש ובמנחם משיב נפש (ברכ"י שם) תירצו, שלרש"י הוקשה, מה מועיל הביטול, הרי עדיין יש לחשוש שמא ימצא עוגה יפה ויחשוב עליה, ועל ידי כך יתבטל הביטול, שהרי מחשבה מבטלת מחשבהקיח, לכן כתב רש"י שיבטל בלבו ויאמר גם בפיו, שבאופן כזה אף אם יחזור בו במחשבתו, אין מחשבה מבטלת דיבורקיט.

מקור דין ביטול וגדרו

שם. רש"י (ד: ד"ה נבטול) כתב, שמקור דין ביטול הוא ממה שנאמר (שמות יג טו), 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם', ולא נאמר 'תבערו', והשבתת הלב היא השבתה. וכן תרגם אונקלוס (שם) על 'תשביתו', 'תבטלון'. וכתב **הרמב"ן** (שם ד"ה ומפסכר), שלפי זה משמעות 'תשביתו', היא כעין מה שנאמר (ויקרא כ יג), 'ולא תשבית מלח ברית אלהיך', שמשמעותו ביטולקכ. וראה לעיל (שם) [בענין 'שיטת רש"י במקור דין ביטול'] שהארכנו בשיטתו.

התוספות (שם ד"ה מדאורייתא) ביארו בשם **ר"יקכא**, שביטול מועיל מטעם הפקר. ומקור היתרו הוא ממה שנאמר 'לא יראה לך', ודורשת הברייתא לעיל (ה:), שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. ואף חמץ שביטלו הוא בכלל היתר זה, שהרי הפקירו וכבר אינו שלוקכב. וראה לעיל (ד:) [בענין 'שיטת התוספות בגדר הביטול'] שהארכנו בשיטתם ובקושיות הרמב"ן על דבריהם.

הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ג) כתב, 'ומה היא השבתה זו האמורה בתורהקכג, היא שיבטלו בלבו ויחשוב אותו כעפר, וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר, וכדבר שאין בו צורך כלל'. וכתב **בחידושי רבי שמואל** (סי' ו אות י), שמכך שכתב הרמב"ם 'וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל', משמע שעל ידי הביטול שוב אינו נחשב כמחזיק את החמץ, והוא משום שמגלה בדעתו שהוא 'כדבר שאין בו צורך כלל'. ועל ידי כך שוב אינו עובר עליו ב'בל יראה', שכן כל יסוד איסור זה הוא בהחזקת החמץ, אבל כל שאין בדעתו להחזיקו אינו עובר עליו, אפילו כשנמצא ברשותו.

הרמב"ן (שם ד"ה ולפ) ביאר, שהביטול מועיל להוציאו מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאכילהקכד, ועל כן אין עוברים עליוקכה. והוסיף הרמב"ן (שם ד"ה לפיכך), שביטול זה דומה לביטול עבודה זרה שאינו ענין הפקר, אלא שמבטלה מעבודתה. וכן הוא דומה לביטול רשות שנזכר לענין עירוב (עירובין סה:), שאינו מפקיר את ביתו ומניח לאחרים לגור בו, אלא שעוקר את דעתו מלדור עם השותפים, כדי שיחשבו כאילו הם גרים שם לבדם. וראה לעיל (שם בענין 'שיטת הרמב"ן בגדר הביטול') שהארכנו בשיטתו.

בחידושי רבינו דוד (ד"ה הנודק) **ובר"ן** (ג. ד"ה ומהו) ביארו, שביטול אינו הפקר גמור, אלא מקור היתרו הוא מדברי רבי אלעזר להלן, שאמר שחמץ בפסח אינו ברשותו של הבעלים, כדין כל איסורי הנאה שאינם ברשותו, אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לעבור עליו ב'בל יראה'. ומאחר שעל ידי הביטול מגלה בדעתו שאינו רוצה בחמץ, די בכך שלא תחשיבנו התורה לברשותו. וראה לעיל (ד:) [בענין 'שיטת הר"ן ורבינו דוד בגדר הביטול'] שהארכנו בשיטתם.

בביאור נוסח הביטול שכתבו השאילתות ורש"י

שם. בשאילתות (פרשת לו שאילתא עד) מובא שנוסח הביטול הוא, 'כל חמירא דאיכא ברשותי בביתא הדין ליבטיל'קכו. **וברש"י** (ד"ה הנודק) **ובראב"ן** (מובא בקובץ שיטות

בשלחן ערוך (או"ח סי' תמג ס"ב). **קיג. ביברך** ישראל (ברכ"י שם) הקשה על דבריו, הרי עכשיו הגמרא עוסקת בביטול שלאחר הבדיקה, ובשעה זו כולם מודים שהחמץ ברשותו של אדם ומותר באכילה ובהנאה, ואם כן, מדוע מועיל הביטול בלב. וכתב, שאולי כוונת הצל"ח לומר, שכיון שהביטול הוא מחשש שמא ימצא עוגה יפה לאחר זמן איסורו [כמבואר להלן בגמרא], לכן גם עכשיו בשעת הבדיקה מועיל ביטול בלב על אותה עוגה שימצאנה לאחר זמן האיסור, וסיים, שעדיין הדברים צריכים ביאור. **קיד. אך** הקשה על דבריו, שלכאורה לרבי יוסי הגלילי אין צריך כלל ביטול, שהרי אין חסרון במה שיש בביתו של האדם חמץ, שהרי מותר לו ליהנות ממנו בפסח. ואם משום שמא ימצא עוגה יפה [כדברי רבא להלן], הרי יוכל לבטל בשעה שימצאנה [ומה שהגמרא אמרה על דברי רבא שאי אפשר לבטלו בשעה שימצא אותו מפני שאינו ברשותו, היינו לפי מה שקיימא לן שחמץ אינו ברשותו של אדם משעה שישית, אבל לדעת רבי יוסי הגלילי, אכן יוכל האדם לבטל את החמץ בשעה שימצא אותו]. ותירץ, שאמנם לדברי רבי יוסי הגלילי יכול האדם לבטל חמץ בשעה שימצא אותו, אך לפני הביטול הוא יעבור על 'בל יראה' למפרע מתחילת הפסח, לכן הצריכו חכמים לבטל, בכדי שיעבור עליו רק אם יראה אותו וישהה מלבטלו. אמנם עדיין קשה, מדוע לדבריו הצריכו ביטול כבר בליל הבדיקה ולא בשעה שישית [שהרי לשיטתו לא שייך לדחות מה שדחתה הגמרא להלן, שאי אפשר לבטל בשעה שישית מחמת שאינו ברשותו]. **קטו. הובא** לעיל בענין 'אם צריך לבטל בפה או שאפשר לבטל גם בלב'. **קטז. כמבואר** בקידושין (מט:). **קיז. אמנם** הרמב"ן דחה ביאור זה, וכתב שנראה שביטול בלב מספיק, וכמו שמצינו (ע"ז נג:) לענין ביטול עבודה זרה, שדי במה שהאדם מתייאש בלבו מהעבודה זרה שלו. **קיח. כמו** שביאר התוספות יום טוב (פ"ק מ"ב) את דברי הברטנורא (שם) בטעם הדבר שחכמים תיקנו בדיקה. **קיט. והוסיף** בגביע הכסף (ברכ"י שם), שאין לחשוש שמא יחזור בו בפיו ויאמר שרוצה לזכות בעוגה, ובאופן כזה יש כאן דיבור ומבטל את הדיבור הראשון, מפני שאם כך הרי הוא רשע הרוצה לעבור על דברי תורה, ואין הסוגיא עוסקת ברשעים, מה שאין כן על מחשבה חששו חכמים שמא יחזור בו. **קכ. או** שהוא כעין 'וביום השביעי שבת וינפש' (שמות לא יז), שעניינו ביטול מלאכה. ראש יוסף (ברכ"י שם). **קכא. ברמב"ן** (ד: ד"ה לפיכך) הביא כן בשם רבינו תם. **קכב. ואף** שמיעוט זה נאמר רק באיסור 'בל יראה', מכל מקום למדים משם גם על מצות 'תשביתו' בגזירה שוה 'שאור' 'שאור', כמבואר בשאגת אריה (סי' עמ). רש"ש (בתוס' שם). **קכג. מדברי** הרמב"ם נראה כשיטת רש"י שהובאה לעיל, ש'תשביתו' היינו ביטול. וכתב בשו"ת מהרי"ק (סי' קמב), שהרמב"ם לשיטתו הוכרח לפרש כן, ולא כשיטת התוספות שביטול מועיל מטעם הפקר, שהרי לשיטת הרמב"ם (נדרים פ"ג הט"ו) אף מן התורה צריך להפקיר לכל הפחות לפני אדם אחד, ואם כן איך מועיל הביטול בינו לבין עצמו, ובהכרח שאינו משום הפקר. והקצות החושן (סי' רעג סק"ח) כתב [בדעת רש"י], שלשיטת הרמב"ם שהפקר אינו אלא נדר, ורק משום איסור 'בל יחל' אסור לחזור מההפקר, לא יתכן לומר שביטול מועיל משום הפקר, שהרי אף לאחר שהפקירו עדיין הוא שלו, ואף שאינו ברשותו, שהרי כל אדם יכול לזכות בו, מכל מקום הרי אסרה התורה חמץ ב'בל יראה' אפילו שאינו ברשות בעליו. אך ראה בשערי יושר (ש"ה פכ"ג) שכתב, שגם לשיטת הרמב"ם נפקעת הבעלות מיד בשעת ההפקר. **קכד. בתחילה** כתב הרמב"ן, שעל דרך זו היה מקום לפרש אף בדברי רש"י שכתב ש'תשביתו' הוא ביטול, שלעולם השבתה היא לשון ביעור, אלא שאין כוונת התורה לשריפה בפועל, אלא שיהא בעיניך כשרוף וראה אותו כעפר ואפר, ולא תהא רוצה בקיומו. אך הסיק שלשיטת רש"י השבתה היא מלשון שביתה, שאינו רוצה בקיומו של החמץ. **קכה. כן** כתב הרמב"ן בתחילת דבריו, וכן הביא המהר"ם חלאווה (ד: ד"ה ומר) בשמו. אך בהמשך דבריו כתב הרמב"ן כעין דברי הר"ן שהובאו לעיל, שלא עשתה אותו התורה כאילו הוא ברשותו אלא כשדעתו עליו והוא רוצה בקיומו. אבל אם הסכימה דעתו לדעת תורה, ואינו רוצה שיהיה בו דין ממון אלא ברצונו שיצא מרשותו לגמרי, שוב אינו עובר עליו. וכתב האבני נזר (או"ח סי' שיז אות ג), שאכן שני אופני ביטול הם לשיטת הרמב"ן, או על ידי עשיית החמץ כעפר, או על ידי גילוי דעתו שאינו רוצה שיהיה ברשותו. ובשיעורי רבי דוד פוברסקי (שם אות קכח) כתב, ששתי הסברות ברמב"ן הן טעם אחד, שאינו יכול להחשיב את החמץ כעפר אלא אם כן מגלה דעתו שרוצה שיצא מרשותו. **קכו. הסיבה** שתיקנו לומר את ה'ביטול' בלשון ארמית ולא בלשון הקודש, ביאר הדרכי משה (או"ח סי' תלד אות ג), מפני שנוסח זה תיקנו הגאונים, ועמי הארצות שבבל הבינו רק לשון זה. ובסדר היום (סדר ביעור חמץ וכיוצא, דף קפ:) כתב, לפי שעל הלחם לבדו יחיה האדם ואין ראוי לו לזלזל בכבודו, וככתוב (משלי יג יג) 'בז לדבר יחבל לו', ואילו היו אומרים את הביטול בלשון הקודש, לשון שהכל מבינים בו, יתכן שהמזיקים היו מקטרגים על הזלזול בלחם, לפיכך תיקנו לאומרו בארמית, לשון שהמלאכים אינם מבינים בו וכל שכן המזיקים. ובשלחן ערוך הרב (קו"ח שם סק"ד) חלק על דבריו, וכתב, שאף על פי שהמלאכים אינם מבינים ארמית, המזיקים מבינים בו, ואדרבה, עיקר לשונם הוא ארמית, וכמבואר בזוהר (תרומה קכט:). עוד כתב שם (ס"ק) [וכן מבואר במגן אברהם (שם סק"ו)] שבארצות שאין עמי הארצות מבינים לשון ארמית, צריך ללמדם ולהזהירם שיאמרו נוסח הביטול בלשון שהם מבינים, שהרי עיקר הביטול הוא בלב, לפיכך צריך להבין בלב מה שהוא מוציא בשפתיו. ואם עבר ואמר הביטול בלשון שאינו מבין כלל, אם הוא יודע כוונת הביטול שכוונתו היא לבטל החמץ ולהפקירו, אף על פי שאינו מבין פירוש המילות שהוא מוציא בשפתיו, יצא ידי חובה, אבל אותם עמי הארצות שאינם יודעים כל ענין הביטול וכוונתו, ונדמה בעיניהם שהם אומרים איזו תחינה ובקשה, אף על פי שאמרוהו

אתחת 19/06/2018

קמאי עמ' קלט) מובא שנוסח הביטול הוא, 'כל חמירא דאיכא בביתא הדין' וכו'קכז. **והקשה הגהות הסמ"ק מצוריך** (מצוה לז מות תג), כיצד אדם אומר בביטולו 'בביתא הדין', הרי משמע מדבריו שמבטל רק את החמץ שבבית הזה, ונמצא שאם יש לו חמץ במקום אחר לא ביטלוקכח. וכתב, שהפייטן (יוצר לשבת הגדול ד"ה מלכי הרוחות) שכתב, שצריך לומר 'כל חמירא דאיכא בהדא דירה' וכו', לא דק. ואכן מחמת זה פסק **הטור** (או"ח סי' תלד) להלכה, שלא לומר 'בביתא הדין'. **אמנם הב"ח** (שם ס"ה ד"ה ולפ יפרט) ביאר, שהסיבה שרש"י כתב שאפשר גם לומר 'בביתא הדין', מפני שסבר שהביטול שלאחר הבדיקה אינו מדאורייתאקכט, אלא שרב חשש שמא ימצא עוגה יפה באמצע החג ודעתו עליה, וחשש זה קיים רק במקום שהוא גר בו בזמן הביטול, לכן אין צריך לבטל כי אם את החמץ שלא מצא בבית הזהקל. אבל אם האדם יודע בבירור שיש לו חמץ בבית אחר, ודאי שצריך לבטל גם את חמצו שבבתים האחרים, ותמה על מה שכתב בהגהות הסמ"ק ש'לא דק', ובפרט שבירושלמי (פ"ג ה"ג) כתוב, שרב אמר שצריך לומר 'כל חמץ שיש לי בתוך ביתי'.

הפרי מגדים (שם משב"ז סק"ד) ביאר, שהטור שכתב לא לומר 'בביתא הדין', סובר, שאף על חמץ שאינו ידוע עוברים עליו ב'בל יראה'קלא, ולכן צריך לבטל גם חמץ הנמצא בבתים אחרים שאינו יודע עליהם.

ההעמק שאלה (על השלמות שם אות ג) ביאר, שיש לומר ש'בביתא הדין' הכוונה על הרשות של האדם, וכמו שמצינו במגילת אסתר (ה ג), 'ותשם אסתר את מרדכי על בית המן', והכוונה על רשותוקלב, ולכאורה זה תלוי בלשון בני אדם. אך כתב, שעדיין צריך ביאור לשון השאילתות, שכתב גם 'ברשותי' וגם 'בביתא הדין'. לכן ביאר, ש'ברשותי' אין כוונתו לחצר וכדומה, שהרי זה כלול במה שאמר 'בביתא הדין', אלא כוונתו לכל מה שהוא שלי ותחת רשותי, ובא למעט בכך חמץ של אחרים המופקד אצלו שלא באחריותו, וכן חמץ שלו המופקד אצל אחרים באחריותם. עוד ביאר, שכיון שבתורה נאמר גם 'גבולך'קלג וגם 'בתיך'קלד, מוכח שהתורה הזהירה על הבית יותר. לכן ראוי לפרט בשעת הביטול, את ה'רשות' בפני עצמה ואת ה'בית' בפני עצמוקלה.

מי שביטל את החמץ האם יכול אחר כך לאכול את החמץ

שם. בסידור רבינו שלמה ב"ר שמשון מגרמייזא (ד"ה ושלמי, מובא בקובץ שיטות קמאי עמ' קלח) **הביא, ששאלו את רבינו שלמה שבדק את ביתו בליל** ארבעה עשר ומצא חמץ וביטלוקלו, האם יכול לאוכלו למחר או לא. והשיב, כן ולא**קלז**.

אמנם בפסקי הריא"ז (פ"ק ה"ח מות יט) **והרא"ש** (סי' ט) מבואר, שאדם שביטל את חמצו ונמלך עליו לאוכלו, הרי זה כאילו חוזר וזוכה בו מן ההפקר, ויכול לאוכלו.

אם מועיל ביטול לחמץ ידוע

שם. נחלקו **הראשונים**, אם מועיל ביטול לחמץ ידוע או לא**קלח**. יש מן הראשונים**קלט** הסוברים, שלא מועיל ביטול לחמץ ידוע. ויש מן הראשונים**קמ** הסוברים, שמועיל ביטול לחמץ ידוע.

הוכחות שלא מועיל ביטול לחמץ ידוע

שם. הכל בו (סי' מת, דף ז. ובקפלו מרחות מייס חמץ ומצה אות לז) הוכיח שלא מועיל ביטול לחמץ ידוע, ממה ששנינו להלן (כח.) שרבי יהודה סובר שאין ביעור חמץ אלא בשריפה, וחכמים סוברים שאפשר אף לפורר ולזרות לרוח או להטיל לים. והביאה הגמרא (כז:) ברייתא, בה מבואר שרבי יהודה למד את דינו בקל וחומר מדין נותר, מה נותר אף שאינו נאסר בבל יראה ובל ימצא אין ביעורו אלא בשריפה, קל וחומר חמץ שהוא אסור בבל יראה ובל ימצא שביעורו הוא רק בשריפה. והשיבו לו חכמים, 'כל דין שאתה דן תחילתו להחמיר וסופו להקל, אינו דין'. כלומר, אם אנו לומדים קל וחומר כדי לחדש חומרא, והיא חומרא שממנה יוצאת קולא, אין זה קל וחומר, ואם כן אף כאן רבי יהודה למד קל וחומר מנותר שיש להחמיר בחמץ ולבערו רק בשריפה, אך לדבריו נמצא שיש כאן קולא, שהרי אם לא ימצא עצים בכדי לשרוף את חמצו יהיה יושב בטל ולא ישרוף, והתורה אמרה (שמות יב טו) 'תשביתו שאור מבתיכם', אבל לרבנן אין כאן קולא, כיון שהוא חייב לבערו על ידי שיפורר את החמץ ויזרה לרוח או יטיל לים, ואינו יושב בטל. והקשה הכל בו על דברי חכמים, הרי אף אם לא ימצא עצים הוא לא יהיה יושב בטל, שהרי יכול לקיים את מצות השבתת חמץ על ידי ביטול, אלא בהכרח שאין מועיל ביטול לחמץ ידוע, ולכן נמצא שלדעת רבי יהודה מי שיש ברשותו חמץ ידוע ואין לו עצים לשורפו, אין לו אפשרות לקיים את המצוה**קמא**.

לי ברשותי', ולא רק את מה שבתוך ביתו. ועוד הקשה, מדוע הרי"ף שינה מנוסח הירושלמי, וכתב שנוסח הביטול הוא, 'כל חמירא דאיכא ברשותי דלא חמיתיה ולא ביערתיה ליבטיל וליהוי כעפרא'. ותירץ, שכל אחד כתב את הנוסח לפי צורת הבדיקה שהיתה נוהגת במקומו. שבזמן הירושלמי היו מבטלים אחר בדיקת כל חדר וחדר בפני עצמו, ולכן היו אומרים 'בהדין ביתא', כלומר, שמבטל רק את החמץ שנשאר בחדר הזה שבדק, אך אינו רוצה לבטל את החמץ הנשאר בחדרים אחרים שעדיין לא בדק, ורוצה לבדוק אותם בכדי לקיים מצות בדיקה, ולא חילקו חכמים בין הנוסחאות, בין מי שיש לו כמה בתים וכמה חדרים, לבין מי שכבר בדק את הכל ונמצא כעת בביטול של החדר האחרון. אבל בזמן הרי"ף היה המנהג כמו בזמנינו, שאין מבטלים עד לאחר שגומרים לבדוק את כל הבית, ולכן כתב שנוסח הביטול הוא 'דאיכא ברשותי', וכן המנהג אצלנו. והוסיף, שלכאורה לפי זה מי שבודק בשני מקומות רחוקים זה מזה מרחק רב, עד שאינו יכול להסתמך על הברכה הראשונה שבירך במקום הראשון שבדק, והמנהג בזה הוא לבטל מיד אחר שגמר לבדוק במקום הראשון, ואחר כך לחזור ולברך על הבדיקה במקום הנוסף ולבטל גם שם מיד לאחר הבדיקה, אזי יצטרך להיזהר שבביטולו לאחר בדיקתו הראשונה יאמר 'בהדין ביתא', בכדי שיוכל לקיים מצות בדיקה במקום השני, שאילו היה אומר 'ברשותי' ומשמע בכך שביטל את כל החמץ שתחת רשותו, אם כן החמץ כבר אינו שלו ויצא ידי חובת בדיקה, וכשיבדוק במקום השני נמצא שאינו מקיים מצוה. או שמא יש לומר שאף על פי כן לא חילקו בנוסח הביטול, ואף באופן כזה יאמר 'ברשותי'. ולפי לשון השאילתות יש לומר גם 'ברשותי' וגם 'בהדין ביתא'. **קלו. מתוך** שאלתם מתבאר שסברו שמועיל ביטול לחמץ ידוע. וראה להלן (כעניין שם מועיל ביטול לחמץ ידוע) שהרחבנו בזה. **קלז. לכאורה** קושייתם צריכה ביאור, שהרי מדוע שלא יוכל לזכות בזה בחזרה. וביותר צריך ביאור מדוע לא השיב בבירור כן או לא. **קלח. וראה** באור חדש (קובץ, ג. ד"ה ונלע"ד דהנה) שכתב, שמחלוקת זו היא מחלוקת רבי יהודה וחכמים (להלן כח.), אם אין ביעור חמץ אלא שריפה, או שאפשר לקיים את הביעור אף בכל דבר. **קלט. הכל** בו (סי' מת, דף ז. ובקפלו מרחות מייס, חמץ ומצה אות לז) והמכתם (יג. ד"ה הא) כתבו, שלא מועיל ביטול לחמץ ידוע שבידו לבערו, אך על חמץ ידוע שאין בידו לבערו מועיל ביטול. **קמ. סידור** רבינו שלמה ב"ר שמשון (ד"ה ושלמי, מובא בקובץ שיטות קמאי עמו' קלח) [הבאנו דבריו לעיל (בעניין 'מי שביטל את החמץ האסור כדי לאכול את החמץ')], **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג ה"ד) [הבאנו דבריו להלן (בעניין 'מחלוקת המחרונים בדעת הרמב"ם בחמץ ידוע')], **בפסקי הריא"ז** כתב, ש'חמץ ידוע אינו צריך לבטלו בליל ארבעה עשר, שהרי הוא עתיד לאוכלו', ומבואר מדבריו שמועיל ביטול אלא אין צורך לבטלו, פסקי הרי"ד (ד"ה אמר) [הבאנו דבריו להלן (בעניין 'מה המשמש נמה שמועיל עוגה יפה')], **רשב"ץ** (מלמד חמץ, מובא בקובץ שיטות קמאי עמו' קנח), **מאירי** (ז. ד"ה כגון כיוצרנו). **וכן האריך** להוכיח הפרי חדש (או"ח סי' תלג ס"ק), **והוכיח שכן דעת רש"י, ממה שכתב לעיל** (ע"ב ד"ה כופה), **שהמוצא** חמץ בפסח כופה עליו את הכלי, וכתב שאינו עובר עליו בבל יראה שהרי ביטלו בלבו מאתמול [אמנם, ראה בית ארזים (הלכות פסח סי' תלג אות קכג) שדחה ראיה זו]. **וכן הוכיח מדברי רש"י להלן** (יג. ד"ה טהורות) שביאר, שאין לשרוף תרומות טהורות בשלשה עשר בניסן, באופן שארבעה עשר בניסן חל בשבת, מפני שהרי הוא מפסיד את התרומה, שהרי אפשר ליתנו לכהנים לאוכלו, ואם לא ימצא כהנים יתנהו לכלבי כהנים או יבטלנו בלבו. **וכן הוכיח ממה שכתב רש"י להלן** (לג: ד"ה נרצה) **לגבי** חמץ שנפלה עליו מפולת, הרי הוא כמבוער. ואמר רב חסדא 'וצריך שיבטל בלבו'. **וכתב שצריך** לבטלו, מחשש שמא יפקח את הגל במועד ונמצא עובר עליו. ומשמע מדבריו, שאילו ביטל את החמץ, אזי אף אם יפקח את הגל אינו עובר עליו בבל יראה. **וכן דייק מלשון הביטול שאומרים** ביום ארבעה עשר לאחר השריפה, שהביא הטור (או"ח סי' תלד) בשם רבינו פרץ, 'דחמיתיה [שראיתי] ודלא חמיתיה, דביערתיה [ששרפתי] ודלא ביערתיה', ומבואר שמבטלים אף את החמץ שראה. **קמא. הבית** ארזים (הלכות פסח סי' תלג אות קכה) הקשה, מדוע הוצרך הכל בו להוכיח שלא מועיל ביטול

נוסף לביטול של היום. אמנם מדברי הראבי"ה (סי' תלג) נראה שתירץ קושיא זו, וביאר ש'ביערתיה' היינו 'פינוי', וכלשון הכתוב (דברים טז יג) 'בערתי הקודש מן הבית', וכוונת המבטל לומר, שמאחר ובדק את ביתו מחמץ פינה את כל החמץ מהבית, הרי הוא מבטל עכשיו את כל החמץ שנשאר בבית ולא ראה ולא פינה מרשותו. **קכח. וצריך** ביאור, שהוא עצמו בתחילת דבריו הביא שנוסח הביטול הוא 'בביתא הדין'. **קכט. ושלא** כדעת הרדב"ז (שו"ת, ח"ג סי' תקמג, מודפס בסוף ס"ג), הסובר שהביטול שלאחר הבדיקה הוא מדאורייתא. וכבר כתב הבית ארזים (הלכות פסח סי' תלד אות קלו), שכמדומה שהיא דעת יחיד, וכל הראשונים והפוסקים סוברים שהביטול הוא מדרבנן, וכמו שמשמע בגמרא, שהוא רק מחמת חשש שמא ימצא עוגה טובה בחג. **קל. ולדבריו**, מי שלא יהיה בביתו בחג אינו צריך לבטל, שהרי כל תקנת ביטול היא רק מחמת החשש שמא ימצא עוגה יפה. ואכן הב"ח (שם סי' תלו ס"ג ד"ה ומה שכתב) כתב לפי זה, שמי שיצא קודם שלשים יום מביתו, לשיטות שנוסח הביטול הוא 'בהדין ביתא', וטעמם שהביטול הוא מחשש שמא ימצא עוגה יפה, אם כן אותו אדם לא יצטרך לבטל את חמצו בליל ארבעה עשר במקום בו הוא נמצא, שהרי אין לו חשש שמא יבוא לבית וימצא בו עוגה. **קלא. וכמו** שדייק בלשונו המגן אברהם (שם סק"ה). **קלב. אמנם** בבית ארזים (הלכות פסח סי' תלד אות מ) דחה דבריו, שאמנם אפשר לפרש שביתי הכוונה רשותי, אבל מי שאומר 'ביתא הדין', ודאי שכוונתו לבית הזה ולא לרשות. **קלג. ככתוב** (שמות יג ז) 'ולא יראה לך שאור בכל גבולך'. **קלד. ככתוב** (שמות יג יט) 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם'. **קלה. ובהגה"ה** (שם) הביא בשם בנו שהקשה, מדוע הירושלמי (פ"ג ה"ג) כתב, שנוסח הביטול הוא 'כל חמץ שיש לי בתוך ביתי ואיני יודע בו יבטל', ולא נקט לשון הכולל את כל המקומות 'שיש בלבו, אף שהוא אומר שמפקירו, אין זה כלום, שכל הפקר צריך להיות פיו ולבו שוים. אמנם הכף החיים (שם ס"ק לו) כתב, שלכתחילה יש לומר את נוסח הביטול בלשון ארמית אם הוא מבין את המלים, ומן הטעם שכתב בספר סדר היום. **קכז. מצינו** עוד לשונות בראשונים בנוסח הביטול. הרי"ף כתב, 'כל חמירא דאיכא ברשותי דלא חמיתיה ולא ביערתיה ליבטיל וליהוי כעפרא' [ועיין בהגהות הב"ח שם]. הרא"ש (סי' ט) כתב, 'כל חמירא דאיכא ברשותי דלא חזיתיה ולא בערתיה ליבטיל ולחשיב כעפרא דארעא'. בהגהות אשר"י (שם ד"ה ה"ג) הביא שהראבי"ה קיבל מר"י הלוי, שצריך לומר 'ליבטיל וליהוי הפקר כעפרא דארעא'. וכן כתב הטור (או"ח סי' תלד) להלכה, שיש לומר 'כל חמירא דאיתיה ברשותי דלא חזיתיה ודלא ביערתיה ליבטל וליהוי כעפרא'. והטור (שם) הביא מרבינו פרץ, שחילק בין נוסח הביטול של הלילה לנוסח הביטול של היום, שבביטול הלילה יש לומר 'כל חמירא דאיכא ברשותי דלא חמיתיה ודלא ביערתיה', ובביטול היום יאמר 'דחמיתיה ודלא חמיתיה דביערתיה ודלא ביערתיה'. וכתב הר"ן (ד"ה דתמר), שלשון הביטול שכתב הרי"ף אינו מופיע בגמרא, אלא כך הוא מקובל ביד הגאונים ז"ל. וכתב הבית יוסף (שם ס"ג ד"ה ומה שכתב), שאף על פי שבירושלמי (פ"ג ה"ג) מובא שרב אמר נוסח דומה לכך בלשון הקודש, 'כל חמץ שיש לי בתוך ביתי ואיני יודע בו יבטל', מכל מקום כיון שבלשון הביטול שאנו נוהגים לומר יש תוספת דברים על לשון רב המובא בירושלמי, וגם שאנו אומרים זאת בארמית ולא בלשון הקודש, לכן כתב הר"ן שאינו בגמרא. בבית ארזים (הלכות פסח סי' תלד אות ח) הקשה על נוסח הביטול שכתב הטור, מדוע צריך לומר 'דלא בערתיה', שמשמע מהלשון שיש חמץ שכבר ביער ויש חמץ שעדיין לא ביער, ואת החמץ שלא ביער הוא מבטל, וקשה, שהרי עדיין לא ביער חמץ כלל. ותירץ, שאולי תיקנו לומר זאת מחמת אותם אנשים שכן התחילו כבר לבער את חמצם, שהרי מותר לבער חמץ מיד לאחר הבדיקה אם ירצה. עוד תירץ, שתיקנו נוסח זה מחמת שכך הוא גם הנוסח שצריך לומר ביום ארבעה עשר לאחר ביעור חמץ, ולא רצו לעשות שתי נוסחאות אחד ליום ואחד ללילה מפני הטועים. ושלא כרבינו פרץ שהביא הטור בסוף הסימן, שכתב נוסח אחד לביטול של הלילה, ונוסח נוסף לביטול של היום. אמנם מדברי הראבי"ה (סי' תלג) נראה שתירץ קושיא זו, וביאר ש'ביערתיה' היינו 'פינוי', וכלשון הכתוב (דברים טז יג) 'בערתי הקודש מן הבית', וכוונת המבטל לומר, שמאחר ובדק את ביתו מחמץ פינה את כל החמץ מהבית, הרי הוא מבטל עכשיו את כל החמץ שנשאר בבית ולא ראה ולא פינה מרשותו. **קכח. וצריך** ביאור, שהוא עצמו בתחילת דבריו הביא שנוסח הביטול הוא 'בביתא הדין'. **קכט. ושלא** כדעת הרדב"ז (שו"ת, ח"ג סי' תקמג, מודפס בסוף ס"ג), הסובר שהביטול שלאחר הבדיקה הוא מדאורייתא. וכבר כתב הבית ארזים (הלכות פסח סי' תלד אות קלו), שכמדומה שהיא דעת יחיד, וכל הראשונים והפוסקים סוברים שהביטול הוא מדרבנן, וכמו שמשמע בגמרא, שהוא רק מחמת חשש שמא ימצא עוגה טובה בחג. **קל. ולדבריו**, מי שלא יהיה בביתו בחג אינו צריך לבטל, שהרי כל תקנת ביטול היא רק מחמת החשש שמא ימצא עוגה יפה. ואכן הב"ח (שם סי' תלו ס"ג ד"ה ומה שכתב) כתב לפי זה, שמי שיצא קודם שלשים יום מביתו, לשיטות שנוסח הביטול הוא 'בהדין ביתא', וטעמם שהביטול הוא מחשש שמא ימצא עוגה יפה, אם כן אותו אדם לא יצטרך לבטל את חמצו בליל ארבעה עשר במקום בו הוא נמצא, שהרי אין לו חשש שמא יבוא לבית וימצא בו עוגה. **קלא. וכמו** שדייק בלשונו המגן אברהם (שם סק"ה). **קלב. אמנם** בבית ארזים (הלכות פסח סי' תלד אות מ) דחה דבריו, שאמנם אפשר לפרש שביתי הכוונה רשותי, אבל מי שאומר 'ביתא הדין', ודאי שכוונתו לבית הזה ולא לרשות. **קלג. ככתוב** (שמות יג ז) 'ולא יראה לך שאור בכל גבולך'. **קלד. ככתוב** (שמות יג יט) 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם'. **קלה. ובהגה"ה** (שם) הביא בשם בנו שהקשה, מדוע הירושלמי (פ"ג ה"ג) כתב, שנוסח הביטול הוא 'כל חמץ שיש לי בתוך ביתי ואיני יודע בו יבטל', ולא נקט לשון הכולל את כל המקומות 'שיש

הב"ח (סו"ס סי' תלח ס"ק ד"ה מכן) דחה ראייתם, מפני שיש לומר, שאף שלא מועיל ביטול שנעשה לפני הפסח לחמץ ידוע [אף שנודע לו על כך בפסח**קמב**], מכל מקום כיון שמצא את החמץ ביום טוב בשעה שאי אפשר לשרוף את החמץ, אינו עובר עליו בבל יראה**קמג**. וראה עוד **בפרי חדש** (סס ס"ק) במה שדחה ראיית הכל בו.

אמנם ראה בב"ח שם שהוכיח כשיטתם מדברי הירושלמי (פ"ג ה"ח), שמבואר שם שהמפרש ויוצא לדרך רחוקה קודם שלשים יום לפני חג הפסח, מכל מקום אם יש לו בביתו חמץ ידוע צריך לבערו**קמד**. ומבואר, שלא מועיל ביטול על חמץ ידוע, שאם אכן היה מועיל ביטול לחמץ ידוע, אם כן אין מובן מה שכתב הירושלמי שיש הבדל בין חמץ ידוע לחמץ שאינו ידוע, הרי בשניהם מועיל ביטול.

הבית ארזים (הלכות פסח סי' תלח אות קמח) דחה ראייתו מהירושלמי, שיתכן וביטול מועיל רק קרוב לזמן איסורו, ולכן אדם היוצא לדרך הרבה לפני הפסח, אינו יכול לבטל את חמצו, אך אין זה מחמת שלא מועיל ביטול לחמץ ידוע, אלא מחשש שמא ישכח לבטל בזמנו.

הוכחות הראשונים והאחרונים שמועיל ביטול לחמץ ידוע

שם. **הראשונים והאחרונים** האריכו להוכיח מכמה מקומות שמועיל ביטול לחמץ ידוע, וכדלהלן**קמה**:

א. רבא בסוגייתנו ביאר, שהסיבה שתיקנו לבטל היא מחשש שמא ימצא עוגה יפה, ואם לא מועיל ביטול לחמץ ידוע, היאך מועיל הביטול כאשר האדם ימצא חמץ ידוע**קמו**.

ב. הגמרא בסוגייתנו מקשה 'וכי משכחת ליה לבטליה', כלומר, שחכמים יכלו לתקן שיבטל את החמץ בשעה שימצא אותו. ואם אי אפשר לבטל חמץ ידוע, כיצד יוכל לבטלו בעת שימצא אותו**קמז**.

ג. להלן (ו.) מובאת ברייתא, בה מבואר שתלמיד שהיה יושב בבית המדרש ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, מבטלו בלבו**קמח**.

ד. להלן (י.) מבואר, שאם היו לפניו צבור אחד של חמץ ולפניו שתי בתים בדוקים, ובא עכבר ולקח מן החמץ ואיננו יודעים לאיזה בית נכנס, הרי זה כשני שבילים שאחד מהם טהור ואחד מהם טמא, והלכו שני בני אדם כל אחד מהם בשביל אחד, שדינם שאם באו לשאול בזה אחר זה שניהם טהורים, ואף לגבי הבתים, שניהם אינם צריכים בדיקה, ודי בביטול**קמט**. וכן פסק **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג ה"ח).

ה. להלן (י.) הגמרא מסתפקת לגבי חמץ שידוע שנמצא על גבי קורה או בתוך הבור, ויש חשש שמא יבוא בתוך הפסח לאוכלו, האם צריך לטרוח להוציאו ולבערו או שמספיק לבטלו**קנ**.

ו. שנינו להלן (מט.) לגבי מי שיצא מביתו בכדי להציל מן הנכרים ומן הנהר ומן הלסטים, ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, מבטלו בלבו**קנא**.

אוצר החכמה

ז. בספרי (ראה פיסקא קלח) כתוב, שמקור דין ביטול הוא מהכתוב (שמות יג ז) 'ולא יראה לך שאור', בטל בלבך. והבין **הפרי חדש** (סו"ס סי' תלח ס"ק) שהביטול מועיל מדין הפקר**קנב**. וכיון שלאחר הביטול החמץ אינו שלו, אם כן כשם שמותר לאדם לראות חמץ של אחרים**קנג** ואינו עובר עליו בבל יראה, כך גם כאשר ביטל את חמצו הידוע לו, אינו עובר עליו בבל יראה.

ח. הירושלמי (פ"ג ה"ח) מקשה, מה בין מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קודש יותר מכזית, שצריך לחזור ולשרוף אותו בירושלים, לבין מי שיצא מביתו ונזכר שיש לו בביתו חמץ, שעד פחות מכביצה אינו צריך לחזור ולבער את חמצו. ומתרץ, שלחמץ יש ביטול ולקודש אין ביטול**קנד**.

דחיות האחרונים את ההוכחות שמועיל ביטול לחמץ ידוע

האחרונים דחו את הראיות שהביאו **הראשונים והאחרונים**, וכדלהלן.

על הראיה השניה כתב **הב"ח** (סו"ס סי' תלח ס"ק ד"ה מכן), שיש לומר שכל קושיית הגמרא שיבטלנו ולא יעבור עליו בבל יראה, הוא רק מחמת שמצאה ביום טוב בשעה שאינו יכול לשרוף את החמץ**קנה**, אבל המוצא חמץ בשעה שיכול לשרוף את החמץ, אינו יכול לבטל את חמצו, אלא רק לבערו**קנו**.

המקור חיים (פתיחה לסי' תלח, דיני בדיקה וביטול ד"ה ועתה נגוח) תירץ על פי מה שכתב **הפני יהושע** (ד: ד"ה מיון)**קנז**, שאמנם ה'ביטול' [אף לחמץ ידוע] מועיל לכך שהאדם לא יעבור על הלאו של 'לא יראה לך' (שמות יג ז), שהרי רק את ש'לך' אסור לאדם לראות, אבל מותר לו לראות את של אחרים, והביטול גורם שהחמץ אינו של האדם. אך הביטול אינו מועיל לקיום מצות 'תשביתו' (סס יג טו), אלא מצותו או בשריפה לדעת רבי יהודה (להלן כא.), או אף לפוררו ולזרותו לרוח לדעת חכמים (סס). ולפי זה יש לומר, שאת המצות עשה של 'תשביתו' באמת אינו יכול לקיים על ידי הביטול של ליל ארבעה עשר את כל חמצו, שהרי אם ימצא חמץ ויהיה דעתו עליו לא יועיל לו הביטול של אותה שעה, שהרי באותה שעה הרי זה חמץ ידוע. וכל קושיית הגמרא 'וכי משכחת ליה לבטליה', היא רק לגבי תקנת הלאו של 'לא יראה לך'**קנח**.

החתם סופר (ו. ד"ה ולמאר) תירץ, שמה שאמרו הראשונים שלא מועיל ביטול לחמץ ידוע, היינו רק לאחר מסקנת הגמרא שאי אפשר לבטל לאחר זמן האיסור, אבל להוה אמינא של הגמרא שאפשר לבטל לאחר זמן האיסור, אף שהחמץ כבר אסור בהנאה ואינו ברשותו, היה מועיל ביטול אף לחמץ ידוע, כי בזמן שלאחר איסורו אין זה ממש חמץ שלו, רק עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ומובן היטב מה שמקשה הגמרא על כך 'וכי משכחת ליה לבטליה'.

על הראיה השלישית תירץ הב"ח (סס) כנ"ל, שכיון שהיה זה ביום טוב שאי אפשר לשרוף את החמץ, באופן כזה די בביטול**קנט**.

הבית ארזים (הלכות פסח סי' תלח אות קכג) תירץ על פי המבואר בהמשך הגמרא שם, שמדובר שהאדם נזכר שיש לו בביתו עיסה מגולגלת ועדיין לא החמיצה, אלא שירא שמא תחמיץ, לכן הוא מקדים ומבטלה. ויש לומר שלכן מועיל הביטול שם, מפני שעדיין אין זה חמץ, וכאשר העיסה תתחמץ היא כבר לא תהיה שלו.

על הראיה הרביעית תירצו **המקור חיים** (סס) **והבאר יעקב** (נהלין, סו"ס דף מד. ד"ה מחזור), שמאחר ואין ידוע לאיזה בית נכנס העכבר, לכן כל בית נחשב כחמץ שאינו ידוע שמספיק ביטול, שהרי איננו יודעים אם יש חמץ בבית הזה או לא.

על הראיה החמישית תירץ המקור חיים (סס) על פי מה שכתב הפני יהושע (סס), שביטול לחמץ ידוע מועיל שהאדם לא יעבור על הלאו של 'לא יראה לך', אבל אינו מועיל שלא לעבור על העשה של 'תשביתו', ולפי זה יש לומר שהסוברים שלא מועיל ביטול לחמץ ידוע, כוונתם לגבי המצות 'תשביתו', ולפי זה אין ראיה מהסוגיא להלן (י:) שמועיל ביטול על חמץ ידוע לענין ה'תשביתו', שהרי גם הם סוברים שעל הלאו מועיל ביטול, ועל העשה של תשביתו אין עוברים כאשר החמץ נמצא במקום שאין משתמשים בו, שהרי לעיל (ה:) מבואר שאם היה כתוב רק 'שאור לא ימצא בבתיכם' (סס יט), היה אפשר לטעות ולומר שרק מה שמצוי בבית עוברים עליו בבל ימצא, אבל מה שמוטמן או חמץ של נכרי המופקד אצלו אין עוברים עליהם, ולפיכך הוסיפה תורה וכתבה גם 'ולא יראה לך', בכדי ללמדנו שאף מה שמוטמן עוברים עליו בבל יראה. ומבואר, שלולי הכתוב 'לא יראה', היינו אומרים שאפילו שהחמץ נמצא בתוך הבורות שברשותו, מכל מקום אינו עובר ב'לא ימצא', מפני שמהכתוב 'בבתיכם' משמע רק מה שנמצא במקום שמשתמשים בו. ולפי זה יש לומר, שלגבי העשה של 'תשביתו' שנאמר בו 'מבתיכם' עוברים רק על חמץ הנמצא במקום שמשתמשים בו, שהרי בעשה של 'תשביתו' לא הוסיפה התורה ריבוי לדרוש, שגם על מקומות שאין משתמשים בהם, אם יש שם חמץ עוברים על העשה.

לחמץ ידוע, מתוך דחיית חכמים לקל וחומר של רבי יהודה, ולא הביאו הוכחה מתוך דברי רבי יהודה שאמר שאין ביעור חמץ אלא בשריפה, ומבואר במפורש שלא מועיל ביטול [וכעין זה הוכיח הפני יהושע (ד: ד"ה מיון), שלא מועיל ביטול לחמץ ידוע]. וכתב, שהיה אפשר לתרץ, שכיון שיש שתי אפשרויות לקיים את ההשבתה, או על ידי ביעור או על ידי ביטול, אם כן יש לומר שרבי יהודה בא לומר שאת הביעור מקיימים רק על ידי שריפה, אך גם הוא מודה שאפשר גם לבטל. אבל לאחר שמצינו שחכמים הקשו על דבריו, שעל ידי הקל וחומר נמצא שיש כאן קולא, שיהיה יושב בטל ולא יקיים את השריפה, מבואר שהוא סובר שאי אפשר לבטל כלל. **קמב. וראה** בבית ארזים (הלכות פסח סי' תלח אות קכח) במה שהקשה על דבריו. **קמג. וראה** בצל"ח (מ: ד"ה לא) במה שדחה ראיית הכל בו מהסוגיא שם. וראה בדרך יבחר (סי' ו ד"ה והנה בכך) במה שתמה על דחיית הצל"ח. **קמד. וראה** לעיל (ע"פ נענין 'מה שנאמר שהיפוך קודש שנאמרים יום אין נזרק לגבי המס הוא גם בחמץ ידוע') שהרחבנו בשיטת הירושלמי. והבאנו שם שכן שיטת המדרש שכל טוב (שמות פי"ב, עמ' 98), וכן ביאר המהרש"ל (סס בכח"י ד"ה דעתו) **בדעת רש"י**. **קמה. סידרנו** את הוכחותיהם לפי סדר דפי הגמרא, ואחר כך מהספרי ואחר כך מהירושלמי, ולא כפי הסדר בה הם הובאו בדבריהם. **קמו. כן** הוכיח בדרך יבחר (סי' ו ד"ה הנה) [ולכאורה הוכחתו היא לדעת הראשונים [הובאו להלן בענין 'מה החשש במה שימצא עוגה יפה' (לוח ג-ל)] שביארו, ש'ודעתיה עילויה' היינו שדעתו היה עליה לפני פסח, ונמצא שהיה זה חמץ ידוע, ואם לא מועיל לזה ביטול, מה הועילה התקנה. אמנם לראשונים [הובאו שם (לוח ח)] הסוברים, ש'דעתיה עילויה' היינו כאשר ימצאנה, אם כן מובן היטב שתיקנו שיבטל, מפני שבשעה שמבטל אין זה חמץ ידוע]. **קמז. כן** הוכיחו הרשב"ץ (מאמר חמץ, מוכח בקונטרס שיטות קמאי עמוד קנח) **והפרי חדש** (סו"ס סי' תלח ס"ק) והכסף משנה (חמץ ומצה פ"ג ה"ג). **קמח. כן** הוכיחו הרשב"ץ (סס), **הפרי חדש** (סס) והכסף משנה (סס). **קמט. כן** הוכיח הפרי חדש (סס). **קנ. כמבואר** ברש"י (סס ד"ה לא). כן הוכיח הפרי חדש (סס). **קנא. כן** הוכיח הפרי חדש (סס). וכן הוכיחו הרשב"ץ (סס) והכסף משנה (סס) מהרישא של המשנה שם, שמבואר שם ביוצא מביתו להלך לשחוט את פסחו או למול את בנו, שאם אינו יכול לחזור ולבער, מבטלו בלבו. **קנב. כמו** שהוכיח הפרי חדש (סס) קודם לכן. **קנג. כמבואר** לעיל (ה:) 'שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים'. **קנד. כן** הוכיח הפרי חדש (סס). **קנה. שהרי** אם מצא את החמץ קודם יום טוב או בימי חול המועד, יכול לשרוף מיד, ועיין שם שהרחיב דבריו. **קנו. וראה** עוד באור חדש (קמליר, ד"ה לו, ד"ה וכי, לעיל ג. ד"ה והנה מיתפ, להלן ט: ד"ה ולפ"ז), בפרי דוד (ד"ה נכנס), **במשיב נפש** (ד"ה וכי), **באמת ליעקב** (קמנקי, ד"ה וכי) ובבית פנחס (לעיל ע"פ ד"ה גדולי) במה שדחו את ראיית הפרי חדש הראשונה. **קנז. וכן** מבואר בצל"ח (מ: ד"ה לא). **קנח. וראה** בבית ארזים (הלכות פסח סי' תלח אות קכח, קכט) במה שהקשה על סברא זו. **קנט. וכן** מבואר בכסף משנה (חמץ ומצה פ"ג ה"ג) שמסרו הכתוב לחכמים שיפרשו מתי מספיק ביטול, ומתי צריך ביעור, והם פירשו שבאופן שאי אפשר לבער די בביטול.

הבאר יעקב (סס) תירץ על פי המבואר **בראב"ד** (חמץ ומצה פ"ג ה"ד), שמדובר שמצא את החמץ לאחר זמן איסורו, אבל בשעת הביטול החמץ לא היה ידוע לבעליוקס. אלא שהסתפקה הגמרא, האם כאשר מצא הטריחוהו חכמים להוציא אותו ולבערו מחשש שמא יגיע החמץ למקום שיהיה אפשר לאוכלו. ועוד תירץ, שיש לומר שחמץ בבור או על גבי קורה הרי זה כחמץ שנפלה עליו מפולת שהרי הוא כמבוער.

על הראיה השישית תירצו **הכסף משנה** (סס ה"ג) **והב"ח** (סס), שיש לומר שמדובר שאינו יכול לחזור לביתו ולבער את החמץ ולהספיק לחזור למצותו, לכן דנו אותו חכמים כאחד שאינו יכול לבער את חמצו, שמספיק לו ביטולקסא.

המקור חיים (סס) תירץ, שיש לומר שחששו חכמים שאם יחזור לביתו בכדי לבער את חמצו, לא ישאר לו זמן לחזור ולהציל מן הגויים ויבואו לידי סכנת נפשות, ולכן נדחה העשה של 'תשביתו' מחמת ספק נפשות.

על הראיה השמינית תירץ **היפה עינים** (ד"ה וכי), שיש לומר כדעת רבינו דוד (ד"ה הנודק) **והר"ן** (ג. ד"ה ומהו) שביארו, שהסיבה שמועיל ביטול מדין הפקר אף שאינו בפני שלשה, היא מפני שאף ללא הביטול אין החמץ ברשותו של האדם אלא שהתורה עשתה אותו ברשותו [כמבואר להלן בגמרא], ומאחר שעל ידי הביטול מגלה בדעתו שאינו רוצה בחמץ, די בכך שלא תחשיבנו התורה לשלוקסב. ולפי דבריהם יש לומר, שדווקא בחמץ שאינו ידוע שחצירו של אדם אין זוכה לו, מועיל הביטול. אבל בחמץ ידוע, מאחר שאינו מוציאו מחצירו הרי היא זוכה לו שנית את החמץ, לכן לא מועיל ביטול. והנה אם זכיית החצר היא מדין שליחות, בזה יש לומר שאין שליחות בעל כורחו, שהרי אינו רוצה שחצירו תזכה לו בחמץ, ורק אם חצר זוכה לבעליה מדין יד, הרי זה מועיל בעל כורחו, אמנם בזה יש צורך שיהיו הבעלים עומדים בצד חצרם, אם כן יש לומר כיון שהירושלמי עוסק באדם שאינו עומד בצד חצירו, שהרי יצא לדרך, לכן מועיל בזה גילוי דעתו, שהרי החצר לא זוכה לו שנית את החמץ, מה שאין כן כאשר האדם נמצא בביתו, אין מועיל ביטול לחמץ הידוע, כיון שהחצר זוכה לו מדין יד.

הבית ארזים (סס מוס קמז) הביא את לשונו של **הכל בו** (סי' מח, דף ז. ובספרו מרמות מייס, חמץ ומצה מוס לז) שכתבו, 'ומה שאמרו מדאורייתא בביטול בעלמא סגי, לא על חמץ ידוע שאפשר לו לבער אמרו, אלא על הספקות ועל שאינו מזומן לבער'. ומבואר מדבריהם, שמה שאמרו שלא מועיל ביטול על חמץ ידוע, היינו רק באופנים שביד האדם לבער את החמץ, אבל באופנים שאין ביד האדם לבער את החמץ, גם הם מודים שמועיל ביטול. וכתב שלפי זה נדחו כמעט כל הראיות שהביאו האחרונים להוכיח שמועיל ביטול לחמץ ידוע, מפני שבכל ההוכחות אפשר להעמיד באופנים שאין החמץ מזומן ביד האדם לבערוקסג.

מחלוקת האחרונים בדעת הראב"ד 'בחמץ ידוע'

שם. להלן (י:) הסתפק רבא לגבי חמץ הנמצא מעל הקורה או בתוך הבור, האם יש חיוב להוציאו ולבערו או שמספיק לבטלו. ופסק **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג ה"ד), שאם יש חמץ בבור אין מחייבים אותו להעלותו, אלא מבטלו בלבו. והשיג עליו **הראב"ד** וכתב שהיא טעות גדולה, 'דהיינו מטמין בבורות, אלא בשבדק וביטל ולאחר איסורו מצא, זו היא שאלתו'. כלומר, לדעת הרמב"ם ספקו של רבא הוא במי שיודע בערב פסח שיש לו חמץ בקורה או בבור, ובזה פסק שאף על פי כן יכול לבטלו. אמנם הראב"ד סובר, שבאופן כזה חייב אדם להוציא את החמץ ולבערו, ורבא הסתפק לגבי אדם שבשעת הביעור לא ידע שיש לו חמץ על הקורה או בבור וביטל את חמצו, ולאחר זמן איסורו ראה שיש חמץ במקומות הללו, והסתפק רבא האם יש לחשוש שמא יבוא לאוכלו ולכן הוא חייב להוציאו ולבערו, או שהוא יכול להסתפק בביטול שכבר ביטל בערב פסח. ומפשטות דברי הראב"ד מבואר, שסובר שמועיל ביטול רק בחמץ שאינו ידוע.

אמנם מצינו **שהאחרונים** נחלקו בביאור דברי הראב"ד. **שהמגיד משנה** (סס) הקשה על דברי הראב"ד, שהרי רבא הסתפק שם גם לגבי חמץ הנמצא על גבי הקורה וכן לגבי חמץ הנמצא בפי נחש, ופשוט שגם הראב"ד מודה בהם שהספק הוא לפני פסח, האם יש חיוב ביעור על החמץ הזה או שמספיק לבטלו. ואם כן אף לגבי הספק בחמץ הנמצא בבור, הנידון הוא לפני זמן האיסור. ומדברי המגיד משנה מבואר, שהראב"ד גם סובר שמועיל ביטול בחמץ ידוע, שהרי כתב שהראב"ד ודאי מודה לגבי ספקו של רבא בחמץ הנמצא על גבי קורה או בפי הנחש אם יכול לבטלו, ובהכרח שמה שכתב הראב"ד, שרבא לא הסתפק באדם שיודע בערב פסח שיש לו חמץ בבור, אין זה מחמת שאי אפשר לבטל חמץ ידועקסד.

אמנם הב"ח (סי' תלח ס"ג ד"ה והרמב"ד) **והמשנה למלך** (סס) ביארו, שהראב"ד סובר שלא מועיל ביטול לחמץ ידוע, ולכן אי אפשר לבאר את ספקו של רבא בחמץ שנמצא בערב פסחקסה, ולכן הוצרך לבאר שספקו של רבא לגבי חמץ על גבי הקורה או בפה הנחש גם מדובר שמצא את החמץ בפסחקסו, והספק הוא האם חמץ שבשעת הביטול היה 'חמץ שאינו ידוע' וחל עליו הביטול, אם חייב לטרוח ולהוציאו מהבור אף שהוא אינו עובר עליו, או שהוא יכול לסמוך על הביטול.

דעת הרמב"ם בחמץ 'שאינו ידוע'

שם. הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ג) כתב, 'ומה היא השבתה זו האמורה בתורה, היא שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר, וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל'. וכתב **הכסף משנה** (סס) שמבואר מלשונו, שמועיל ביטול גם לחמץ ידוע.

אמנם הביא [וכן הביא **הלחם משנה** (סס)], שבספרים ישנים היתה גירסא ברמב"ם, שבהם היה כתוב 'ומה היא ההשבתה זו האמורה בתורה, היא שיסיר החמץ הידוע לו מרשותו, ושאינו ידוע יבטלו בלבו, וישים אותו כעפר' וכו'. ומגירסא זו משמע, שלמצות 'תשביתו' ישנם שני חלקים: א. הסרת חמץ הידוע מרשותו. ב. ביטול החמץ שאינו ידוע. ומבואר שעל חמץ ידוע אין מועיל ביטול אלא ביעור, ועל חמץ שאינו ידוע צריך ביטול, ואם לא ביטל, עובר בבל יראה אף שאין החמץ ידוע לוקסז.

והקשה הכסף משנה על גירסא זו, שהגמרא בסוגייתנו מקשה, 'וכי משכחה ליה לבטליה', והרי לדעת הרמב"ם חמץ ידוע צריך לבער, והיתה הגמרא צריכה לשאול 'וכי משכחת ליה לבעריה', ומכך שהמקשן נקט 'לבטליה', משמע שמדאורייתא די בביטול ואין צורך גם בביעור, ובודאי אין שורש לגירסא זו וטעות סופר היאקסח.

הלחם משנה הקשה על גירסא זו, מנין לו לחלק בין חמץ ידוע לבין חמץ שאינו ידוע, לומר שבחמץ ידוע צריך ביעור ובחמץ שאינו ידוע צריך ביטולקסט. ועוד הקשה, שהרמב"ם (סס פ"ג ה"ט) פסק לגבי מי שיצא מביתו קודם שעת הביעור לצורך מצוה ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, אם אינו יכול לחזור לביתו יבטלו בלבו, וביאר המגיד משנה (סס), שהסיבה שמספיק ביטול מפני שמדאורייתא די בביטול בלבד, וקשה, הרי מדובר שם בחמץ ידוע. לכן כתב, שמה שכתב הרמב"ם 'שיסיר החמץ הידוע לו מרשותו', אין כוונתו שלא מועיל לכך ביטול, אלא כוונתו לומר שהדרך היותר נכונה היא לבער את החמץ הידוע, אבל אם לא ביער אלא רק ביטלו, ודאי שאין עובר עליו בבל יראה.

קס. ראה להלן [בענין 'מחלוקת האחרונים בדעת הראב"ד בחמץ ידוע'] שהבאנו שנחלקו האחרונים בדעת הראב"ד בענין זה. **קסא. אמנם,** הפרי חדש (סס ס"ק ו) דייק מכך שברישא של המשנה שם כתוב, לגבי ההולך לשחוט את פסחו, או למול את בנו, או לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, ונזכר שיש לו חמץ בביתו, שאם יכול לחזור לביתו ולבער ולחזור למצותו, יחזור ויבער, ואם לאו מבטלו בלבו, ואילו בסיפא כתוב, שמי שיצא להציל מן הנכרים ומן הנהר ומן הלסטים ומן הדליקה ומן המפולת, יבטל בלבו, והמשנה לא חילקה בין אם יכול לחזור לביתו או לא, ומשמע שאפילו אם יכול לחזור לביתו ולבער, לא חייבוהו חכמים לחזור לביתו לבער, אלא די בביטול. **קסב. הובאו** דבריהם לעיל בענין 'מקור דין ביטול וגדרו'. **קסג. אלא** שכתב, שקצת פלא לומר כדברי הכל בו, שמדאורייתא מועיל ביטול רק באופן שאינו יכול לבער, שבפשטות צריך להיות שאם מדאורייתא מועיל ביטול, היינו אפילו אם בידו לבער החמץ, ואם מדאורייתא לא מועיל ביטול, היינו אפילו אם אין בידו לבער החמץ. וכתב, שאולי יש לומר שכיון שהתורה נתנה לנו שתי אפשרויות כיצד לבער את החמץ, שיערו חכמים לחלקם באופן הזה, שאם יש באפשרות האדם לבער את החמץ אין מועיל בזה ביטול, ואם אין באפשרותו לבער את החמץ מועיל בזה ביטול, שאם אין לחלק ביניהם, לא היתה התורה צריכה לתת שתי אפשרויות לבער, והיתה צריכה לכתוב רק אפשרות אחת כיצד לבער את החמץ. **קסד. וראה** עוד בצפנת פענח (חמץ ומצה סס) בביאור דעת הראב"ד. **קסה. בכך** מיישב המשנה למלך את שאלת המגיד משנה שהקשה, מדוע ביאר הראב"ד את הספק של ככר בבור שלא כמו שאר הספקות, והיינו משום שדעת הראב"ד היא, שכל הספקות הם רק במוצא את החמץ בפסח. **קסו. כן** כתב גם הבית יוסף (סס ס"ג ד"ה ומה), אך הוא לא ביאר את טעמו של הראב"ד, מדוע הוא סבר שאי אפשר לבאר את ספקו של רבא בערב פסח. ובביאור הטעם שהראב"ד כתב את השגתו רק על חמץ בבור, ולא על חמץ בשמי קורה או בפי נחש, כתב הב"ח, שמאחר ובהלכה זו הוא השיג על כך שהרמב"ם פסק לקולא בספיקו של רבא, לכן הוא השיג גם על עצם הבנת הרמב"ם בספק של רבא, אך כוונתו לחלוק על הרמב"ם בכל ספקות הגמרא. **קסז. וכן** הביא הכל בו (סי' מח דף ז:) בשם גאון. וכן כתב להלכה המהרש"ל (עמודי שלמה, עמוד נט), ובזה תירץ מדוע צריך לבדוק ולבער את החמץ אם 'בביטול בעלמא סגי', והיינו משום שמה שאמרו שביטול בעלמא סגי, הוא רק לחמץ שאינו ידוע. **קסח. ראה** בצל"ח (ב. ד"ה ונודקין) במה שכתב על הגירסא הזו ברמב"ם. **קסט. על** קושיא זו תירץ הכסף משנה, שלפי גירסא זו נאמרו שתי הלכות מדאורייתא, גם ביעור וגם ביטול, ומפרש זאת בשני אופנים: א. דין ביטול נלמד מהפסוק 'ולא יראה לך' (שמות יג ז), ודרשו חז"ל (ספרי רלה פיסקא קלח) בטל בלבך. ב. ביטול נלמד מזה שנאמר 'תשביתו' ולא 'תבערו' [כדעת רש"י], ומכל מקום גם ביעור לומדים מתשביתו, שביעור חמץ למדו חז"ל מכך שהחמירה התורה בחמץ שחייב אדם לבטלו, ואם כן הוא כמו עבודה זרה שחייב אדם לבערה מן העולם, אלא כיון שהלכה זו נאמרה בלשון תשביתו ולא בלשון תבערו, למדים שבמקום שאי אפשר לבער, יכול הוא לבטל בלבו. ובשני האופנים, מאחר שציווי התורה הוא גם לבער את החמץ מן העולם, וגם לבטלו, מסרו הכתוב לחכמים שיפרשו מתי מספיק ביטול, ומתי צריך ביעור, והם פירשו שלחמץ ידוע צריך ביעור ולחמץ שאינו ידוע מועיל ביטול.

האם אפשר לבטל על ידי שליח

שם. נחלקו **הראשונים** האם אפשר לבטל חמץ על ידי שליח[קע], וכדלהלן:

א. יש מן הראשונים[קעא] הסוברים, שאפשר לבטל חמץ על ידי שליח.

ב. ויש מן הראשונים[קעב] הסוברים, שאי אפשר לבטל חמץ על ידי שליח[קעג].

ג. המאירי (ב"ק מקנו) [אוצר החכמה] הביא בשם הגאונים הסוברים, שאפילו מי שמינהו בעל הבית לבדוק את חמצו, יכול גם לבטל את החמץ ואין צריך מינוי במיוחד לביטול, שכל שמינהו לבדוק מינהו גם לבטל, שהרי מסתבר שמינהו על כל המצוה[קעד].

ד. עוד הביא המאירי, שיש הסוברים שכל אדם יכול לבטל את חמצו של אחרים, שאין ספק שכל ישראל נוח לו בכך. ונראה שכוונתם מדין 'זכין לאדם שלא בפניו'.

ה. המהרי"ל (הלכות בדיקת חמץ, סי' ז)[קעה] כתב שאפשר לבטל על ידי שליח, אך צריך שהבעלים יעמדו ליד השליח בשעת הביטול[קעו].

ביאור שיטת הראשונים הסוברים שמועילה שליחות לביטול חמץ

שם. מצינו ביאורים רבים מדוע מועילה שליחות לביטול חמץ, וכדלהלן:

א. יש מן **הראשונים**[קעז] שביארו, שהוא מדין 'שלוחו של אדם כמותו'.

ב. הבית יוסף (או"ח סי' תלד ס"ד ד"ה ושלומו) ביאר, שאף שביטול הוא מדין הפקר ואין שליחות להפקר, מכל מקום יש לומר שכשם שלא מועיל להפקיר בלשון 'ביטול', ואף על פי כן מועיל להפקיר את החמץ בלשון ביטול, וכבר ביאר הר"ן (נ. ד"ה ומהו) שהסיבה היא, משום שחמץ אינו ברשותו של האדם, ועשאו הכתוב ברשותו של אדם בכדי שיעבור עליו בבל יראה, ולכן מספיק גילוי דעת בלבד שהאדם אינו רוצה לזכות בחמץ, וגילוי דעת זה אפשר לעשותו אף על ידי שליח. **אמנם הב"ח** (סס ס"ז ד"ה והכ"י) הקשה, שלכאורה אפשר לומר שאדרבה, דווקא משום שכבר הקילו בו חכמים שיהיה אפשר להפקיר בלשון ביטול, אם כן יש לומר שלא הקילו בו עוד שיועיל גם לבטל על ידי שליח. וכמו שמצינו בעירובין (י.), שהגמרא מדברת לדעת רבי יהודה (סס ג.) הסובר שמבוי שפתחו רחב מעשר אמות אינו צריך למעטו. ושואלת הגמרא לשיטתו, עד כמה יהיה פתח המבוי רחב ולא יהיה צריך למעטו. ורוצה הגמרא לומר שעד שלש עשרה אמה ושליש, וקל וחומר מפסי ביראות שהקילו בהם להתיר פרוץ מרובה על העומד, ויותר משלש עשרה אמה ושליש לא התירו בהם[קעח]. ודוחה הגמרא, שאדרבה, יש לומר שדווקא בפסי ביראות מאחר שהקילו בזה חכמים לגבי 'פרוץ מרובה על העומד', לפיכך אין להקל בזה גם לענין פירצה שהיא רחבה יותר משלש עשרה אמה ושליש, אבל מבוי שלא הקילו בו חכמים בפרוץ מרובה על העומד, יש לומר שהקילו בו חכמים והתירו בו פתח רחב יותר משלש עשרה אמה ושליש.

הבית ארזים (הלכות פסח סי' תלד אות קלז) הקשה על הב"ח, שהרי הגמרא שם מיד אומרת גם צד שני, שיש לומר שדווקא בפסי ביראות שהקלו בו חכמים להתיר פרוץ מרובה על העומד, לכן ניתן להקל בהם עוד קולא ולדון הפירצה שבהם כ'פתח' עד לרוחב שלש עשרה אמה ושליש, אבל במבוי שלא הקלו בו חכמים להתיר פרוץ מרובה על העומד, אם כן אין להתיר בו פירצה רחבה יותר מעשר אמות. וכיון שאין הכרעה מפורשת בגמרא בין הסברות, אם כן יש לדון בכל נידון ונידון לגופו, ויתכן שלגבי חמץ יש לומר כסברת הבית יוסף, וכהצד השני בגמרא בעירובין.

ג. עוד ביאר הבית יוסף, שאף שאין מועילה שליחות להפקר, אך היינו משום שהפקר הוא מדין נדר[קעט], וכשם שלא מועילה שליחות לנדר כך לא מועילה שליחות להפקר, אבל ביטול שאינו מדין נדר אפשר לבטלו אף על ידי שליח[קפ]. **אמנם** הב"ח (סס ד"ה עוד כתב) הקשה על דבריו, שכיון שביטול הוא מדין הפקר, אם כן יש ללמוד ממנו את כל דיניו, ואף שביטול חמץ אינו מדין נדר, מכל מקום מאחר שבהפקר לא מועילה שליחות אף בביטול לא תועיל שליחות.

ד. באלפסי זוטא (נדרים פרקים פ"ח) ביאר[קפא], שהסיבה שלא מועילה שליחות בהפקר, היא משום שזה 'חוב' לאדם, אבל ביטול חמץ בערב פסח שזו 'זכות' לאדם, אפשר לעשותו אף על ידי שליחות[קפב].

ה. הט"ז (סס סק"ו) ביאר, שכיון שהאדם רוצה להפקיע את עצמו מאיסור חמץ, אנו אומרים שמסתבר שנתן את החמץ שלו במתנה לשליח בכדי שיוכל לבטל[קפג]. ולדבריו נמצא, שאין השליח מבטל את החמץ של הבעלים אלא את החמץ של עצמו[קפד].

אמנם המקור חיים (סס ניתוריס סק"נ, נסופו) הקשה על דבריו, כיצד השליח קנה את החמץ, הרי לא עשה שום קנין. **אמנם החכמת שלמה** (סס ס"ד) כתב, שהשליח קונה את החמץ כמו שמכירי כהונה קונים את מתנותיהם[קפה]. וראה שם שהביא ראיות לדברי הט"ז.

ביאור שיטת הראשונים הסוברים שלא מועילה שליחות לביטול חמץ

שם. מצינו ביאורים רבים מדוע לא מועילה שליחות לביטול חמץ, וכדלהלן:

א. יש מן **הראשונים**[קפו] שביארו, משום שביטול הוא מדין הפקר ואין שליחות להפקר.

אמנם האחרונים[קפז] הקשו על דבריהם, מנין באמת שאי אפשר להפקיר על ידי שליח. ומצינו כמה ביאורים מדוע אין מועילה שליחות להפקר.

א. הרשב"ץ (מלמד חמץ, מונח נקודן שיטות קמאי עמ' קנג) ביאר, שכיון שהפקר הוא מדין נדר, וכשם שבנדר אם יאמר אדם לחבירו 'קבל נדר זה עליך בשליחותי להאסר בו', לא אמר כלום, לכן גם הפקר אין מועילה בו שליחות[קפח]. **ב. הברכי יוסף** (או"ח סי' תלד סק"ה ד"ה ומפשר לי) ביאר, שדבר שהאדם יכול לעשותו בדיבור בלבד ובלא טירחה כל שהיא, ואין לו שום צורך בשליח, לא מועילה בו שליחות. **ג.** יש מן האחרונים שביארו, לפי שהפקר צריך להיות לכל, ואם יפקיר על ידי שליח אין השליח עצמו יכול לזכות 'בשעת ההפקר', שכן אינו יכול להיות באותו רגע גם המפקיר וגם הזוכה, ונמצא שבשעת ההפקר אין זה הפקר לכל.

קע. בבית ארזים (הלכות פסח סי' תלד אות יב) הקשה, מה ענין שליחות לביטול, הרי ביטול חמץ נעשה במחשבה של המבטל, ואין בו שום טירחה או מעשה כי אם הרהור בלבד, ועל מה יעשה שליח ומה יעשה השליח. ולכאורה יש לומר על פי הראשונים [רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה מאי), נימוקי יוסף (ד"ה המוכר), ר"ן (נ: ד"ה ממר), הובאו דבריהם לעיל (בענין 'סס נרך לבטל נכסי או שפשר לבטל גס בלבי')] הסוברים שצריך להוציא את הביטול בפיו, ובאופן שאין הבעלים יכולים לומר את הביטול מחמת חולי וכדומה, ורצונם לעשות שליח לביטול. **קעא. בעל העיטור** (מ"ג דף קכ.), שבלי הלקט (סי' רי) בשם אחיו, ארחות חיים (לוויל, הלכות חמץ ומצה אות כב, מונח נקודן שיטות קמאי עמ' קמו), כל בו (סי' מח, דף ו:), מהר"ם חלאווה (ד"ה לשון). וכן פסקו הטור (או"ח סי' תלד, נסופו) והשלחן ערוך (סס ס"ד), צידה לדרך (ממר ד כלל ג פ"ד). **קעב. הרא"ה** (הובא בריטב"א ד"ה ממר), המכתם (ד"ה ממר), תלמיד הרמב"ן (ד"ה ונעטלה), צרור החיים (הדרך המשיעי סי' ב, מונח נקודן שיטות קמאי עמ' קמז) בשם רבו הרשב"א. וכן כתב הב"ח (או"ח סי' תלד ס"ו ד"ה ושלומו) שנראים דברי האוסרים. **קעג. ובעטרת** זקנים (או"ח סי' תלד ס"ד) כתב, שכיון שיש הסוברים שאין השליח יכול לבטל, לכן אין להקל. ומכל מקום אין האשה יכולה לעשות שליח לבטל את החמץ שלה, שהרי מצינו לגבי הפרת נדריה שאין שלוחה כמותה. וראה בחידושי מהר"ם שיק (ד"ה ועפי"ז פ"ח) מה שכתב על דבריו. **קעד. וראה** באמת ליעקב (קמנצקי, ד"ה ומסופקני) שהסתפק בזה. אמנם המשנה ברורה (סי' תלד ס"ק טו) כתב להלכה, שאם מינוהו רק לגבי הבדיקה אינו יכול גם לבטל. **קעה. מובא** בדרכי משה (או"ח סי' תלד אות ה). **קעו. המגן אברהם** (או"ח סי' תלד סק"ט) הביא את דברי המהרי"ל, וציין למה שהוא עצמו כתב בהלכות חנוכה (סי' תרעו). וכוונתו, למה שהביא (סס סק"ד) בשם הב"ח (סס ס"ג ד"ה ומ"ש), שאדם יכול להדליק לאשה ולברך עבורה, אך בתנאי שהיא עומדת לידו בשעת הברכה, מאחר והמצוה מוטלת על גוף האשה, והוא הדין לגבי ביטול חמץ. **קעז. בעל העיטור** (מ"ג דף קכ.), מהר"ם חלאווה (ד"ה לשון), מאירי (נ. ד"ה מקנו) ור"ן (נ. ד"ה וכתב). **קעח. דין** 'פסי ביראות' מבואר במשנה שם (ח:), שכאשר יש ברשות הרבים בור מים שעמוק עשרה טפחים ורחב ארבעה, ודינו מן התורה כרשות היחיד, ונמצא שאי אפשר לשאוב ממנו מים בשבת, שהרי הוא מוציא את המים מרשות היחיד לרשות הרבים. תיקנו חכמים שיעשו סביבו כעין ארבע מחיצות, על ידי שיעמידו שני 'פסים' ברוחב אמה בכל קרן זוית [הנקראים 'דיומדין'], פס אחד לכל צד, ונמצא שיש בכל צד שני פסים ברוחב אמה, וביניהם חלל מרובה כדי שיעור שיכולות לעמוד בו שמונה פרות [לשיטת רבי יהודה], והוא שלש עשרה אמות ושליש, ומעתה נידון השטח שבתוך המחיצות כרשות היחיד, ומותר להכניס לשם את הבהמות ולשאוב עבורם מים מן הבור. ואף שבמחיצות אלו ה'פרוץ' מרובה על ה'עומד', שהרי ה'עומד' שיעורו שתי אמות לכל צד ואילו ה'פרוץ' הוא שלש עשרה אמות ושליש, מכל מקום הקילו בזה חכמים לצורך שאיבת מים בשבת. **קעט. וכמו** שכתב הרמב"ם (נזקי ממון פ"ג ה"ד).

קפ. וראה בבית ארזים (סס אות עט) מה שהקשה על ביאורו השני של הבית יוסף. **קפא. הובאו** דבריו במחזיק ברכה (או"ח, סס סק"ח). **קפב. ויש** שביארו כוונתו, שכיון שיש צורך לייפות את כח השליח בכח הבעלים, לכן במקום שהשליחות היא לחובתו אין מועילה בזה שליחות, אבל במקום שהשליחות יכולה להתבצע מדין 'זכין לאדם', ואין צורך להתמנות לשליחות אלא רק לנתינת רשות, גם שליח יכול לפעול עבור הבעלים. **קפג. הט"ז** כתב דבריו על פי המבואר בראי"ש (קידושין פ"א סי' יט), שהמקדש אשה בדבר שגזל ממנה, הרי היא מקודשת, משום שהיא מתרצית להקנות לו את הגזילה בכדי שיוכל לקדש אותה. וכן יש לומר לגבי שליח לביטול חמץ, שהמשלח רוצה להקנות לשליח את החמץ, בכדי שיוכל לבטל. **קפד. הט"ז** כתב, שלפי דבריו אין השליח צורך לומר בעת הביטול 'חמצו של פלוני יהיה בטל', שהרי זה חמץ שלו. וראה בשלחן ערוך הרב (או"ח קו"א סי' תלד סק"ד בהערה), שהקשה על החק יעקב (סי' תלד ס"ק יג) שהביא בשם השבלי הלקט [וכן פסק הרמ"א (סס ס"ד)], שאם שליח מבטל עליו לומר 'חמצו של פלוני יהיה בטל', והביא (סס ס"ק יד) גם את דברי הט"ז שהבעלים מזכים לשליח את חמצם, ולכאורה דבריו סותרים זה את זה. **קפה. ויש** שביארו זאת על פי המבואר בכתובות (קב.), שיש דברים שאינם צריכים מעשה קנין אלא נקנים באמירה בלבד, משום שאנו אומדים בדעת המקנה שהוא גומר בלבו להקנות, וכן הוא במכירי כהונה, שאף בלא מעשה קנין יש לנותן המתנה גמירות דעת מוחלטת להקנות לכהן זה, וכן יש לומר בממנה שליח לביטול החמץ, שיש גמירות דעת מוחלטת לבעלים להקנות את חמצם לשליח. **קפו. רשב"ץ** (מלמד חמץ, מונח נקודן שיטות קמאי עמ' קנג), **ריטב"א** (ד"ה ממר), תלמיד הרמב"ן (ד"ה ונעטלה), **צרור החיים** (הדרך המשיעי סי' ב, מונח נקודן שיטות קמאי עמ' קמו) בשם רבו הרשב"א. **קפז. בית מאיר** (מהע"ז סי' קכ ס"ד), רבי עקיבא איגר (גיטין לב. ד"ה ועי' בר"ן), **בית ארזים** (הלכות פסח סי' תלד אות עה). **קפח. ומצינו** כמה ביאורים מדוע בנדר אין מועילה שליחות: **א.** המחנה אפרים (שלומין סי' ז) הביא את דברי המהרי"ט (מ"ק סי' קכו) שביאר, שיצירת חלות נדר היא בכלל 'מילי' שלא נמסרים לשליח [אמנם הפקר חמץ אין זה 'מילי', מפני שהביטול מוציא את החמץ מרשות הבעלים, יהודה יעלה (שו"ת, או"ח סי' קכפ)]. **ב.** הדבר אברהם (מ"ק סי' טו אות ד ד"ה ומיהו) ביאר, שלא מועילה שליחות לנדר משום שהוא כמצוה שבגופו [שהרי הנדר חל על ידי כח דיבורו, והרי זה כמו דבר שנעשה דווקא על ידי גופו], ולא שייך ששליח יעשה דבר שצריך להיעשות בגופו של המשלח, ולכן אף נדר צריך הוא לצאת מפי המשלח דווקא. **ג.** וכעין זה ביאר המהר"ם שיק (ד"ה הנודק) בדעת הבית יוסף, שהטעם שלא מועיל שליחות לנדר, הוא משום שהתורה חידשה שנדר חל כאשר האדם מוציא את הדברים בפיו אף שלא עשה מעשה קנין, ואם כן יש לומר ש'אין לך בו אלא חידושו', ודווקא בדיבור שלו עצמו יש בכחו להחיל את חלות הנדר, ולא בדיבורו של שלוחו.

ב. הצרור החיים (הלכות הפסיעה פי׳ ג, מובא בקובץ שיטות קמאי עמ׳ קמז) הביא בשם רבו הרשב״א שהוסיף לבאר, שביטול הוא מדין מיאוס, ואין אדם יכול להמאיס דבר לחבירוקפט.

ג. הב״ח (סס ס״ז ד״ה ועוד) ביאר על פי דעת רוב הגאונים, שאין צריך להוציא את הביטול בשפתיו אלא מספיק שיחשוב כן בלבוקצ, ומובן היטב מדוע אי אפשר למנות שליח על דבר התלוי במחשבת הלבקצא.

ובבית ארזים (הלכות פסח פי׳ מלד אות קנד) הקשה על דבריו, שלכאורה אפשר להקשות יותר, שאפילו אם אפשר לעשות שליח לביטול, מכל מקום הרי מיד שמינה את האדם לשליח נמצא שהסכים בלבו על ביטול החמץ, ובזה כבר קיים את מצות הביטולקצב. ועוד הקשה, הרי עיקר שליחות לומדים משליחות לתרום תרומהקצג, ותרומה אפשר להפריש אף במחשבה, כמבואר בקידושין (מא:), ואדרבה שם מבואר שיותר מועילה שליחות בדבר התלוי במחשבהקצד.

מקושיית הגמרא מוכח שמדאורייתא מועילה בדיקה

מאי טעמא. הפרי חדש (סי׳ תלא ס״ק ו) הקשה, **לרש״י** (ד: ד״ה בביטול) **והרמב״ם** (חמץ ומצה פ״ב ה״ג) הסוברים שמדאורייתא אין מקיימים את מצות 'תשביתו' על ידי בדיקה וביעור, אלא רק על ידי ביטול, מה מקשה הגמרא מדוע צריך לבטל, והרי בודאי צריך לבטל משום שכך ציותה התורה. ועוד הקשה, על מה שמקשה הגמרא להלן מדוע צריך לבטל בשעת הבדיקה, והרי אפשר לבטל מיד כאשר ימצא את העוגה היפה. וקשה, מה יועיל מה שיבטל עכשיו, והרי אותו אדם שלא ביטל את חמצו עבר על 'בל יראה' עד השעה שמצאה.

אמנם במכתם (ד״ה מפי׳) מבואר, שאף שביטול הוא מדאורייתא ובדיקה מועילה רק מדרבנן, מכל מקום הקשתה הגמרא, מאחר שביעור החמץ מן הבית מועיל יותר מביטול, מה טעם לחייבו לבטל אחר שבדק את הבית וביער את כל החמץ. שביעור מצילו גם מן הכרת, שהרי על ידי הביעור לא נשאר חמץ בביתו ואין חשש שיכשל באכילת חמץ, ואילו הביטול מצילו רק מן הלאו של 'בל יראה'. ואין לומר שחכמים חששו שמא ישאר חמץ בביתו שלא ידע ולא מצאו בבדיקה, וכיון שלא התבטל יעבור עליו בבל יראה, מפני שאף אם אכן ישאר בביתו חמץ שלא מצא בבדיקה, אינו עובר עליו שהרי אנוס הוא, ואונס רחמנא פטריה.

הנחפה בכספ (מ״מ סי׳ ו, דף קפ. ד״ה אין שייהיה) תירץ, שיש לומר שגם רש״י והרמב״ם סוברים שאף מדאורייתא בדיקה וביעור עדיפים מביטול, אלא שהתורה כתבה את הדבר הקל ביותר ולא חייבה יותר מביטול, וכשם שאם אדם ביטל חמצו ומצא חמץ בפסח אין אומרים שעובר למפרע על 'בל יראה', כל שכן מי שבדק את ביתו וביער את חמצו ומצא חמץ בפסח בביתו אינו עובר על בל יראה למפרע. ולפי זה מובן היטב מה שמקשה הגמרא מדוע צריך לבטל, הרי מאחר שבדק וביער את חמצו אינו עובר למפרע על בל יראה. ומה שכתוב בגמרא לעיל (ד:) שבדיקת חמץ היא תקנת חכמים, כוונתה לומר שהחמירו חכמים שאפילו אם ביטל את חמצו צריך לבדוק את ביתוקצה. וזו כוונת הרמב״ם (סס פ״ב ה״ג) במה שכתב 'ומדברי סופרים לחפש אחר החמץ במחבואות ובחורים ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו', והיינו, שאף שכבר ביטל צריך לחפש אחר החמץקצו.

האור חדש (קמליר, ד״ה מרי״ה) תירץ את קושיית הפרי חדש השניה, שכוונת הגמרא להקשות שיבטל את החמץ כאשר ימצאנו, ואותו אדם לא יעבור למפרע בבל יראה, שהרי המשהה את חמצו על מנת לבערו אינו עובר עליו בבל יראה, וכמבואר **בתוספות** להלן (כט: ד״ה רב חנן), וגם כאן היה בדעת האדם לבער את חמצו כאשר ימצאנו, שהרי בדק את הבית מחמץ והיה בדעתו שכל חמץ שימצא אחר כך יבטל [שלשיטתם זו מצות הביעור מדאורייתא]קצז. ועל כך מתרצת הגמרא, שלאחר זמן איסורו אי אפשר לבטל חמץ.

מדוע לא ביארה הגמרא שצריך לבטל מחשש שמא גיררה חולדה חמץ מבית לבית

שם. הפני יהושע (ד״ה אמר רב יהודה) הקשה, מדוע מחפשת הגמרא טעמים מדוע צריך ביטול, הרי יש לומר בפשיטות שצריך לבטל מחשש שמא גיררה חולדה חמץ מבית לבית. ואף ששנינו להלן (ט.) שאין חוששים שמא גיררה חולדה, אך היינו רק מחמת שאם כן נחשוש לכך הרי אין לדבר סוף, שמיד לאחר הבדיקה יצטרך שוב לבדוק שמא גיררה מעיר לעיר, ועל כך אמרה המשנה שאין חוששים, וכוונתה לומר שאין חוששים להחמיר על האדם, שאפילו אם כבר ביטל את חמצו, מכל מקום יבדוק שוב ושוב מחשש שמא גיררה חולדה חמץ ויבוא לאכול אותו בפסח, אבל ביטול ודאי שיצטרך, שהרי יש לדבר הזה סוף כי לא יצטרך לבטל יותר מפעם אחתקצח. ותירץ, שהגמרא הבינה שרב יהודה אמר 'הבודק צריך שיבטל', היינו אפילו במקום שאין חולדה וברדלס מצויים, ולכן חיפשה הגמרא טעם מדוע צריך לבטלקצט.

אמנם היד יהודה (ד״ה אמר) כתב, שלכאורה זה מה שתירץ רבא שהביטול הוא מחשש שמא ימצא עוגה יפה, ובודאי שהעוגה הגיעה לכאן על ידי שגיררה אותה חולדה מבית לביתי. וחכמים לא חילקו בתקנתם וגזרו גם במקום שאין חולדה מצויה.

עוד תירץ, שכשם שבמקום שאין מכניסים בו חמץ לא חייבו חכמים בדיקה, ולא חוששים שמא גיררה חולדה, אף שיש לומר שבמקום שאין מכניסים בו חמץ יש לדבר סוף על ידי שיבדוק רק פעם אחת, ובהכרח שמאחר ואין חוששים לחולדה במקום שאין לדבר סוף, לא חששו לחולדה אף במקום שיש לדבר סוף, ולכן גם ביטול לא צריך, אף שיש לדבר הזה סוף, על ידי שיבטל פעם אחת.

בהגהות רבי שמעלקא טויבש (נתע״י ד״ה הנודק) תירץ, שעל החשש שמא גיררה חולדה חמץ מבית לבית לבדוק שמא גיררה מעיר לעיר, אין לחוש כלל, אלא שחכמים החמירו שאפילו אם כבר ביטל את חמצו, מכל מקום יבדוק שוב ושוב מחשש שמא גיררה חולדה חמץ ויבוא לאכול אותו בפסח, אבל ביטול ודאי שיצטרך, שהרי יש לדבר הזה סוף כי לא יצטרך לבטל יותר מפעם אחתקצח. ותירץ, שהגמרא הבינה שרב יהודה אמר 'הבודק צריך שיבטל', היינו אפילו במקום שאין חולדה וברדלס מצויים, ולכן חיפשה הגמרא טעם מדוע צריך לבטלקצט.

אמנם היד יהודה (ד״ה אמר) כתב, שלכאורה זה מה שתירץ רבא שהביטול הוא מחשש שמא ימצא עוגה יפה, ובודאי שהעוגה הגיעה לכאן על ידי שגיררה אותה חולדה מבית לביתי. וחכמים לא חילקו בתקנתם וגזרו גם במקום שאין חולדה מצויה.

עוד תירץ, שכשם שבמקום שאין מכניסים בו חמץ לא חייבו חכמים בדיקה, ולא חוששים שמא גיררה חולדה, אף שיש לומר שבמקום שאין מכניסים בו חמץ יש לדבר סוף על ידי שיבדוק רק פעם אחת, ובהכרח שמאחר ואין חוששים לחולדה במקום שאין לדבר סוף, לא חששו לחולדה אף במקום שיש לדבר סוף, ולכן גם ביטול לא צריך, אף שיש לדבר הזה סוף, על ידי שיבטל פעם אחת.

בהגהות רבי שמעלקא טויבש (נתע״י ד״ה הנודק) תירץ, שעל החשש שמא גיררה חולדה חמץ מבית לבית הבדיקה, ולכן מקשה הגמרא מדוע הוסיפו חכמים לתקן גם ביטול.

באיזה גודל של פירורים מדובר

אי נימא משום פירורין הא לא חשיבי. בחידושי רבינו דוד (ד״ה אילימא) כתב, שלכאורה יכולה היתה הגמרא לתרץ, שהסיבה שאין לומר שצריך לבטל את החמץ לאחר הבדיקה מחמת הפירורים, היא מפני שאין בפירורים שיעור כזית לעבור עליו ב'בל יראה', וכמבואר להלן (מה:) שעוברים רק על חמץ בשיעור

קפט. **וראה** להלן [בענין 'מה החשש במה שימצא עוגה יפה', ובהערה שם] שהבאנו מהמאירי (ד״ה ומיהו) והמכתם (ד״ה אמר) שביארו, שהביטול גורם להמאיס את החמץ על הבעלים. קצ. **כן** הבאנו לעיל [בענין 'אם צריך לבטל בפה או שאפשר לבטל גם בלב'] מהראשונים, רבינו חננאל (ד״ה אמר), רש״י (ד״ה הנודק), אור זרוע (ח״ב סי׳ רנו), רמב״ן (ד: ד״ה וגרמין), סמ״ק (מצוה נז). ועוד הביא הב״ח, שכן מבואר בספרי (רפה פיסקא קנח), שמקור דין ביטול הוא מהכתוב (שמות יג ז) 'ולא יראה לך שאור', בטל בלבך. קצא. **ובשיטת** הראשונים הסוברים שמועילה שליחות לביטול, כתב הב״ח שהם סוברים שצריך להוציא את הביטול בפה, ולכן יכול האדם למנות שליח. קצב. **אמנם** לכאורה אפשר לתרץ קושייתו על פי מה שכתב בעצמו (סס סי׳ תלא אות קמח) [הבאנו דבריו לעיל בענין 'הוכחות שלא מועיל ביטול לחמץ ידוע'], שיתכן וביטול מועיל רק קרוב לזמן איסורו [ולכן אדם היוצא לדרך הרבה לפני הפסח, אינו יכול לבטל את חמצו], ואם כן יש לומר שמדובר באופן שהאדם מינה את שלוחו בעת שיצא מביתו זמן רב קודם הפסח, שאז אי אפשר לבטל, ולכן במינוי השליחות לא קיים הבעלים את מצות הביטול. קצג. **כמבואר** בבבא מציעא (עח:) וברש״י (סס ד״ה בשלמא). קצד. **וכן** הקשה הבית שערים (שו״ת, חו״מ סי׳ קנח ד״ה ידיו) על מה שביאר בשם חותנו, שמחמת שביטול הוא בלב, נחשב הביטול לדבר הנעשה מאליו שלא מועילה בו שליחות. והקשה על דבריו שהרי מקור דין שליחות נלמד משליחות לתרום תרומה, ובקידושין (מא:) מבואר, שיותר פשוט שיש שליחות על דבר שישנו במחשבה, מדבר שלא שייך לעשותו במחשבה, ולכן דחתה הגמרא שאי אפשר ללמוד מתרומה לכל התורה. אמנם עיין שם בדבריו (ד״ה ועלה) שרצה לבאר כדברי חותנו על פי דברי הר״ן (ג. ד״ה ומיהו), וראה שם עוד שהביא ביאורים נוספים מדוע לא מועיל שליח לביטול חמץ. קצה. **וכן** תירץ הידי אליהו (גלליפפא, מידושים דף נ: ד״ה מעתה), בהקדם מה שהקשה לדעת רש״י והרמב״ם, מדוע אמר רב שהבודק צריך שיבטל, הרי לדבריהם שמדאורייתא צריך לבטל, אם כן לכאורה רב היה צריך לומר להיפך, שהמבטל צריך לבדוק, כלומר, שאף שקיים את המצוה מדאורייתא על ידי 'ביטול', מכל מקום תיקנו חכמים שגם 'יבדוק' [ועיין שם שהקשה כן אף לדעת הר״ן (ג. ד״ה אלא), הסובר, שמדאורייתא אפשר לקיים את מצות תשביתו או על ידי בדיקה או על ידי ביטול, אלא שחכמים לא סמכו על הביטול בלבד מחשש שמא יבוא לאכול את החמץ, וכן לא סמכו על הבדיקה בלבד מחשש שמא ימצא עוגה יפה, ולכן אמרו שצריך גם לבדוק וגם לבטל. ולפי זה צריך ביאור מדוע אמר רב 'הבודק צריך שיבטל', ולא אמר 'המבטל צריך שיבדוק', וביותר היה צריך לומר שצריך גם לבדוק וגם לבטל, שהרי זה עיקר חידושו. אך על קושיא זו תירץ, שדברי רב נאמרו על דברי התנא של המשנה (ג.), והתנא של המשנה נקט 'בדיקה' ולא ביטול, אף שמדאורייתא אפשר לצאת ידי חובה גם על ידי ביטול, מפני שחשש שאם האדם רק יבטל יתכן שיבוא בפסח לאכול מן החמץ, ולכן כתב שכדאי לבדוק ולבער. ועל כך בא רב לחדש ולהוסיף, שאף שהתנא הצריך בדיקה וביעור ולא הזכיר ביטול, אף על פי כן צריך שיבטל מחשש שמא ימצא עוגה יפה ויעבור עליה בבל יראה. ועיין בדבריו שביאר, שהר״ן הסובר שמדאורייתא אפשר לקיים מצות ביעור חמץ בבדיקה בלבד, הוא מפני שמדאורייתא אין חוששים לחמץ שאין ידוע, וכל שבדק חמץ ולא מצא, ואין לו מקומות נוספים שמכניסים בו חמץ שלא נבדקו, קיים את המצוה. אבל רש״י והרמב״ם סוברים שמדאורייתא חוששים לחמץ שאינו ידוע, ולפיכך חייבה תורה לבטל את החמץ ולא די בבדיקה]. ותירץ, שרש״י והרמב״ם גם סוברים שמי שאין לו חמץ ידוע לא חלה עליו מצות השבתה מן התורה [וכדעת הר״ן], ואינו עובר עליו בבל יראה, מפני שהסיבה שהתורה חייבה לבטל את החמץ, אין זה מחמת שחששה לחמץ שאינו ידוע, אלא שהם סוברים שהתורה הצריכה לבטל את החמץ אפילו הידוע ומדין הפקר, בכדי שלא יעבור עליו בבל יראה, אלא שחכמים החמירו והצריכוהו בדיקה וביעור מחשש שמא יבוא לאוכלו, ובודאי שהבדיקה עדיפה מהביטול [וכן מדוקדק מלשון הגמרא לעיל (ד:) שאמרה, ש'מדאורייתא בביטול בעלמא סגי', כלומר, שמספיק ביטול, אבל ודאי שעדיף להוסיף גם בדיקה וביעור, בכדי שלא יבוא לאכול את החמץ]. ולפי זה יש לומר, שרש״י והרמב״ם ביארו שרב בא לומר, שאף שהתנא של המשנה (ג.) הזכיר שצריך לבדוק את הבית מחמץ, והיינו מפני שהיא עדיפה על הביטול, מכל מקום 'הבודק' אף שכבר יצא ידי חובתו צריך גם לבטל, מחשש שמא ימצא עוגה יפה ודעתו תהיה עליה. קצו. **אמנם** דעת הרא״ש (סי׳ ט) שבדיקה לא מועילה כלל, אף לחמץ שאינו ידוע, ולדבריו מדאורייתא צריך רק ביטול. קצז. **אך** הקשה על דבריו, שמאחר ועיקר מצות 'תשביתו' לשיטתם הוא הביטול, אם כן בהכרח שצריך לבטל בשעה שהתורה ציותה לבער את החמץ מן הבית, וכיצד מקשה הגמרא שיוכל לבטל בשעה שימצא את העוגה. קצח. **אך** כתב, שכל קושייתו היא רק לשיטת התוספות (ג. ד״ה אמר), הסוברים שרב בא לומר דין, ולדבריהם דין זה של הביטול כבר היה גם בימי המשנה, אבל לדעת הר״ן (ג. ד״ה ומשמע) הסובר שרב תיקן את הביטול, אבל בזמן המשנה לא היו צריכים ביטול, אם כן בהכרח שהמשנה להלן שאמרה שאין להחמיר מפני שאין לדבר סוף, לא דיברה כשביטל, ורואים שם שמעיקר הדין אין חיוב לבטל משום חשש שגיררה חולדה. קצט. **ועיין** שם מה שתירץ בתירוצו הראשון. ר. **וכמו** שביאר רבינו יהונתן מלוניל (ד״ה אמר), הובא להלן (בענין 'כלל שמשו שמא ימצא עוגה

אוצר החכמה

של כזית. אלא שהגמרא רצתה לומר, שאפילו אם נאמר שצריך לבער חמץ פחות מכזית מדין 'חצי שיעור' שאסור מן התורה, מכל מקום בפירורים אין עוברים על בל יראה, מפני שאינם חשובים ואין דעת האדם עליהם, וכיון שאין דעתו עליהם אינו עובר בבל יראה ובל ימצאיא. וכן ביאר **הרא"ש** (פ' ט) שכוונת הגמרא לומר, שאין לומר שחכמים חייבו 'ביטול' מחמת פירורים 'דקים', מפני שאינם חשובים, וממילא הם מתבטלים ונעשים הפקריב.

אמנם האגרות משה (או"ח ח"ג סי' קמה) הקשה, שלהלן (מט.) מבואר, שלדעת רבי יהודה היוצא לדרך לצורך מצוה ונזכר שיש לו בביתו חמץ פחות מכזית, אינו צריך לחזור לביתו אלא מבטלו בלבו, ומבואר שאף חמץ פחות מכזית צריך ביטול. ותירץ, שגם בפחות מכזית דווקא פירורים בטלים מאליהם, אבל חתיכות קטנות של חמץ אף שאין בהם כזית צריך לבטלם. עוד תירץ, שיתכן שמה שמבואר להלן שצריך לבטל אף חמץ פחות מכזית, מדובר באופן שהאדם החשיב את החמץ הזה על ידי שהניחו במקום המשומר, וכמו כן מי שיקבץ פירורים ויניחם במקום המשומר לא יתבטלו מאליהם, אלא יצטרך לבטלם. ולפי זה חתיכות גדולות שאין בהם כזית שלא החשיבם, אין צריכים ביטוליג.

השלחן ערוך הרב (או"ח קו"פ סי' תמג ס"ק יח בהגה"ה) **והשפת אמת** (ד"ה מ"ט) כתבו, שכוונת הגמרא לפירורים בשיעור של כזיתיד, ולכן לא יכלה הגמרא לתרץ שהסיבה שאין צריך לבטל מחמת הפירורים, היא משום שאין עוברים עליהם בבל יראה, שהרי יש בהם כזית, אלא הוצרכה לתרץ שאינם חשובים בעיני האדם והם בטלים מאליהם.

האם חצי שיעור נאסר ב'בל יראה'

בתוספות הרשב"א משאנץ (מה: ד"ה כמן) **ובמהר"ם חלאווה** (מה. ד"ה ממר) מבואר, שאף לגבי חמץ נאמר הדין של 'חצי שיעור', ואף בפחות מכזית עובר ב'בל יראה'. אמנם מדברי **חידושי רבינו דוד** (ד"ה מילימ) שהובאו לעיל מתבאר, שהוא מסתפק האם בפירורים פחות משיעור כזית נאמר הדין של 'חצי שיעור' לענין 'בל יראה'.

ולענין הלכה מצינו כמה שיטות בפוסקים, האם אף לגבי חמץ נאמר הדין של חצי שיעור, וכדלהלן:

א. יש מן הפוסקיםיה הסוברים, שאין איסור בל יראה מן התורה בפחות מכשיעוריו. **ב.** ויש מן הפוסקיטז הסוברים, שיש איסור בל יראה מן התורה בפחות מכשיעוריח. **ג.** ויש מן הפוסקיט הסוברים, שמדרבנן יש איסור בל יראה בפחות מכשיעור. **ד. המנחת חינוך** (מלוה ט מוס ג ד"ה והנה לענין) כתבי, שאף מי שסובר שלגבי חמץ לא נאמר הדין של חצי שיעור מן התורה, מכל מקום צריך לבער מצד מצות 'תשביתו'יא, שגם במצות עשה שייך ענין חצי שיעור.

טעם הסוברים שלא נאמר דין 'חצי שיעור' לגבי איסור בל יראה

מצינו כמה ביאורים מדוע פחות מכשיעור לא יתחייב מן התורה בביעור מדין חצי שיעור, וכדלהלן:

א. בחידושי רבינו דוד (ד"ה מילימ) ביאר, שכיון שפירורים פחות מכזית מתבטלים מאליהם, כמבואר בסוגייתנו, לכן אינם נאסרים מדין חצי שיעור ב'בל יראה'יב [ולפי ביאור זה מן התורה נאסר חצי שיעור בבל יראה, אלא שאין עובר עליו מפני שבטל, אבל באופן שרוצה בקיומו ולא יבטלנו יעבור עליו].

ב. החכם צבי (סו"ת, סי' פו) ביאר, שחצי שיעור נאמר רק באיסורי אכילה, מפני שאיסור חצי שיעור נלמד (יומא עד.) מהפסוק (ויקרא ג יז) 'כל חלב' שנאמר באיסורי אכילה.

ג. עוד ביאר החכם צבי, שאפילו אם נאמר שבכל איסורי תורה נאמר דין 'חצי שיעור', מכל מקום היינו רק באופן שהאדם עושה מעשה, שעל ידי כך נמצא שהוא מחשיב את הפחות מכשיעור [וכגון 'מעשה' של אכילה], אבל בחמץ פחות מכזית שאינו עושה מעשה אלא רק שאינו מבערו, כיון שאינו עושה מעשה שמראה בכך שהוא מחשיב את החצי שיעור, לא נאמר בזה הדין של חצי שיעוריג. **ובישועות יעקב** (או"ח סי' תמג סק"ו) **ובתורת חסד** (סי' מד מוס טו) מבואר, שלפי טעם זה יש לחלק בין חמץ שנשתהה אצלו מערב פסח, שלא החשיבו שהרי לא עשה בו שום מעשה, לחמץ שקנה בפסח, או שעשה עיסה והחמיצה בתוך הפסח, שכיון שעשה מעשה והחשיבו, נאסר החצי שיעור מן התורה.

ד. השאגת אריה (סי' פא, נקופו) **והפרי מגדים** (פתיחה להלכות פסח מ"מ פ"מ ס"ח) ביארו, שלפי המבואר ביומא (עד.), שסברת רבי יוחנן שחצי שיעור אסור מן התורה, היא משום שהוא ראוי להצטרף ולהיות כזיתיד, אם כן רק באיסור אכילה שייך לומר כן, שרק באכילה שייכת הסברא שהוא ראוי להצטרף, שאם אכל חצי זית, ובתוך כדי אכילת פרס יאכל עוד חצי זית, ישלים אכילתו לכזית, ויצטרף החצי שיעור שאכל מכבר להשלים שיעור האיסור, וכיון שיתכן שיתברר למפרע שהחצי שיעור עצמו יהיה חלק מאכילת כזית האיסור, נאסר החצי שיעור מן התורה. אבל לענין בל יראה, כשיש לאדם חצי זית חמץ עכשיו, אף אם יצטרף עוד חצי זית, יעבור על בל יראה רק מכאן ולהבא, ולא יתברר למפרע שהחצי זית שקודם הצטרף לעבור על האיסוריטז, אלא החצי שיעור שהיה מקודם לא יהיה חלק מהאיסור, ולכן לא נחשב שראוי להצטרף, ולא נאסר מדין חצי שיעוריטז.

ה. התורת חסד (סו"ת, או"ח סי' מד מוס טו) ביארי, שכיון שחמץ משעה שישית ואינו ברשותו של אדם, ומה שעובר עליו בבל יראה, הוא משום שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו להתחייב עליו בבל יראה, לכן יש לומר שכשיש לאדם חצי שיעור, לא החשיבה אותו התורה כאילו הוא ברשותו, ואם כן אינו ראוי להצטרף לעוד חצי זית, ואין עוברים על חמץ שאינו ברשותו, שמנין

יפה ויהרי נדק מת כל הניח מממך'). **רא. וכמו** שביאר בדבריו קודם לכן (ד"ה הנודק). **רב. הרא"ש** לפנינו כתוב 'אי נימא משום פירורין דקים (לן) שלא מצא בבדיקה ונשארו' וכו'. ובפשטות כוונתו לפירורים קטנים שקשה למצוא אותם בבדיקה וזה ודאי פחות מכזית. אמנם הט"ז (או"ח סי' תלד סק"ג) גרס בדברי הרא"ש, 'אי נימא משום פירורין, דקים לן שלא מצא בבדיקה', ולדבריו אין הכרח מהרא"ש שמדובר בפירורים פחות מכזית. **רג. וכתב**, שצריך עיון להלכה, וכאשר אינו בביתו יש להחמיר ולבטל את החתיכות חמץ שאין בהם כזית אף אם לא החשיבם. **רד. השלחן** ערוך הרב הביא שכן מצינו בברכות (נב:), שגם שיעור 'כזית' עדיין נקראים פירורים. אמנם ראה בפני יהושע (או"ח, סי' טו) שהוכיח מסברא, שאי אפשר לפרש שיש כזית בפירורים. **רה. רדב"ז** (או"ח, ח"א סי' קלה), **ט"ז** (או"ח סי' תמג סק"ה), **חכם צבי** (סו"ת, סי' פו), **שאגת אריה** (סי' פא, נקופו), **פרי מגדים** (פתיחה להלכות פסח מ"מ פ"מ ס"ח) ודייק כך מהמגן אברהם (סי' תמד ס"ק יד). **רו. אף** שלשיטתם אין עוברים על חצי שיעור באיסור בל יראה, מכל מקום מבואר ברדב"ז (או"ח, ח"א סי' קלה), שצריך לבער את החמץ מדרבנן מחשש שמא יבוא לאוכלו. אמנם החכם צבי (סו"ת, סי' פו) הוכיח מדברי הרא"ש (פ"ג סי' ג) שאין צריך לבער כלל חצי שיעור, וכן השאגת אריה הוכיח מהסוגיא להלן (מה.) שאין צריך לבער כלל חצי שיעור. וראה להלן בענין 'האם יש חיוב לבער פירורי חמץ' שהרחבנו בזה. **רז. פרי חדש** (או"ח סי' תמג ס"ז), אמנם הוא מסתפק שאפשר שהוא מדרבנן. **פני יהושע** (או"ח, סי' טו), **צל"ח** (כט: נמוקפות ד"ה רב חסא, בא"ד ומכאן, ובפסחי דגול מרבבה על המגן אברהם סי' תמג סק"י, לביאורו הרלפתון). **והוכיח הצל"ח** ששיטת **ר"י** (תוס' שם) שיש איסור חצי שיעור בבל יראה. אמנם **השאגת אריה** (סי' פא, נקופו) הוכיח מדברי **ר"י** להיפך, שאין איסור חצי שיעור מן התורה. והאריך בזה **התורת חסד** (או"ח סי' מד מוס טו). **ובקהלת יעקב** (פלנגוי, מוספפת דרכון סי' קלו) **ובפרי מגדים** (פתיחה להלכות פסח מ"מ פ"מ ס"ח) הוכיחו, שיש ראשונים שסוברים שבמלאכות שבת גם נאסר חצי שיעור, ומשמע שאיסור חצי שיעור נוהג בכל האיסורים, ואם כן נוהג אף בבל יראה. וכן נקט החזון איש (או"ח סי' קטז ס"ק יג ד"ה אר"ה). וכתב, שאף אם ביטלו עדיין צריך לבער מתקנת חכמים שהצריכו גם ביעור מלבד הביטול. **רח. הפני יהושע** (או"ח, סי' טו) הוכיח מסוגייתנו, שנוהג איסור חצי שיעור בפירורים פחות מכזית, שהרי הגמרא ביארה שהסיבה שלא יתכן שתיקנו חכמים ביטול מחמת הפרורים, היא מפני שאינם חשובים ומתבטלים מאליהם, ואם לגבי חמץ לא נאמר הדין של חצי שיעור, מדוע הוצרכה הגמרא לטעם שאינם חשובים, הרי פחות מכזית אינו חייב בביעור וביטול [וכמו שכתב בחידושי רבינו דוד (ד"ה מילימ) שהובא בענין הקודם]. ואין לומר שצריך ביטול מדרבנן, שהרי מדרבנן הביטול אינו מועיל כלום שהרי לדבריהם הכל תלוי בביעור [ונראה שכוונתו, שמדרבנן צריך לבער משום החשש שמא יבוא לאוכלו, ולזה אין הביטול מועיל כלום. אמנם לפי מה שהבאנו שיש סוברים שאיסור חצי שיעור נאסר מדרבנן מיושבת קושייתו, שיש לומר שלכן צריך לבטל הפירורים מדין חצי שיעור שנאסר בבל יראה מדרבנן, שמלבד החשש שמא יבוא לאוכלו, אסרו חכמים חצי שיעור בבל יראה, וצריך ביטול]. ואין לדחות שסוגייתנו עוסקת בפירורים בשיעור של כזית, שהרי מבואר בביצה (כ.), שבפירורים בשיעור של כזית עוברים עליהם בבל יראה, ומשמע שאינם בטלים. **רט. דגול** מרבבה (על המגן אברהם סי' תמג סק"י) בדרך אחד, שיש איסור חצי שיעור בפירורים מדין 'חצי שיעור' שנאסר מדרבנן בחצי זית אטו כזית. **רי. המנחת** חינוך כתב דבריו רק לשיטות שהביא מ), שחיוב 'תשביתו' הוא חיוב על האדם. ראה שדי חמד (מערכת ח כלל יב) שהאריך, האם מי שיש לו אפשרות לקיים המצוה רק בחצי שיעור, אם פטור מלקיימה, כיון שלא יוכל לצאת ידי חובת המצוה, או שיקיימנה בחצי שיעור. **ריא. אמנם** כבר הבאנו בהערות לעיל, שהחכם צבי והשאגת אריה הוכיחו, שאף מדרבנן אין צריך להשבית כלל. **ריב. וכן** כתבו הפני יהושע (נזיר ז: ד"ה מ"ט) והאור חדש (מה: ד"ה ממר) והבית מאיר (שם ד"ה נזק). והוסיף הבית מאיר, שאף שכל חמץ אינו ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, מכל מקום כאן שגם בלי איסור חמץ לא היה החמץ ברשותו של אדם, כיון שאינו חשוב אצלו, בזה אין אומרים שגם חצי שיעור נאסר וממילא עשאו הכתוב את החמץ כאילו הוא ברשותו. **ריג. ומבואר** בחכם צבי, שנפקא מינה בין טעם זה לטעם שהובא לעיל בשמו, שחצי שיעור נאסר רק באיסורי אכילה, האם בשאר איסורי תורה, כגון נזיר שגילח שערה אחת, או במלאכות שבת, יש איסור מן התורה בחצי שיעור, שלפי הטעם הראשון רק באיסורי אכילה יש איסור חצי שיעור, ובפרי מגדים (פתיחה להלכות פסח מ"מ פ"מ ס"ח) הביא, ששיטת רש"י בשבת (עז. ד"ה וכי), שגם במלאכות שבת יש איסור חצי שיעור. **ריד. וכתב** השאגת אריה, שאף שבגמרא שם הובא עוד טעם מדוע חצי שיעור אסור מן התורה, משום שנלמד מדרשה, ולפי זה אין לחלק חילוק הנ"ל, מכל מקום עיקר הטעם הוא משום הסברא, כמו שמבואר בתוספות (שם ד"ה כיון) [אמנם מדברי החכם צבי מבואר להיפך, שאף לפי מה שכתבו התוספות, עיקר הטעם הוא משום הדרשה]. **ריה. הבית** מאיר (או"ח סי' תמג ס"ז) הקשה על השאגת אריה, מנין לו שלא יאסר בבל יראה למפרע, ומנין לחלק בין איסורי אכילה לשאר איסורים. ואין לומר שהטעם לחלק ביניהם, הוא משום שבאיסורי אכילה אם לא יאסר למפרע לא שייך האיסור, שהרי בגמר האכילה לא היה כזית, ורק בצירוף האכילה הקודמת הוא כזית, אבל לענין בל יראה, אף אם לא יאסר למפרע יתחייב על להבא כשיהיה בידו עוד חצי זית, ולכן אין חייב למפרע. שהרי חיוב מלקות בבל יראה, הוא רק באופן שעשה מעשה שקנה חמץ בפסח או שחימץ בפסח, שאם לא כן, הוא לאו שאין בו מעשה, ומי שיקנה חצי זית חמץ ואחר כך יקנה עוד חצי זית, האם לא יתחייב במלקות, שלכאורה לא שייך להלקותו על מה שקנה עכשיו חצי זית, ומצד שיש בידו עכשיו כזית אי אפשר כיון שהוא לאו שאין בו מעשה, אלא חיובו הוא גם על מה שקנה לשעבר חצי זית, ואם כן יש צירוף למפרע כדי להתחייב במלקות, ומוכח ששייך להתחייב בבל יראה למפרע על הזמן שהיה בידו רק חצי זית. **ריו. ומדבריו** מבואר שחצי זית אינו ראוי להצטרף לבל יראה [ושלא כחכם צבי הסובר שחצי זית ראוי להצטרף לבל יראה. שמצד סברת 'חזי לאיצטרופי' היה צריך לאסור חצי שיעור בבל יראה, אבל כיון שאיסור חצי שיעור נלמד מהפסוק 'כל חלב' שנאמר באיסורי אכילה, לכן רק איסורי אכילה נאסרים בחצי שיעור]. וראה בדבר שמואל (מה. ד"ה דפסחים, מוס ג) שביאר את יסוד מחלוקתם. והבאנו דבריו להלן (מה.) בענין 'טעם הסוברים שלא נאסר מן התורה בבל יראה חמץ פחות מכשיעור'. **ריז. וכעין** זה בבית מאיר (מה: ד"ה נזק).

שהתורה החשיבה חצי שיעור כאילו הוא ברשותו וממילא הוא ראוי להצטרף, שמא לא החשיבה אותו כאילו הוא ברשותו וממילא אינו ראוי להצטרף.

טעם הסוברים שנאמר דין 'חצי שיעור' לגבי איסור בל יראה

מצינו כמה ביאורים מדוע אף בפחות מכשיעור יתחייב מן התורה בביעור מדין חצי שיעור, וכדלהלן:

א. בפשטות יש לומר, שטעם הסוברים שדין 'חצי שיעור' נאמר גם לגבי איסור 'בל יראה', הוא משום שסוברים שחצי שיעור אסור מן התורה בכל האיסורים, ואינם סוברים שהוא נאמר רק לגבי איסור אכילה, או רק היכן שהחשיב את החצי שיעור.

ב. **הפרי חדש** (או"ח סי' תמג ס"ו) **והקהלת יעקב** (תענוג, מוספת לרנטן סי' קלז) ביארו, שכיון שהוקש איסור אכילת חמץ לאיסור בל יראה (לעיל ה.), לכן כל שיש בו איסור אכילת חמץ מן התורה נאסר בבל יראה, וכיון שבאיסור אכילת חמץ נאסר חצי שיעור מן התורה, כמו כן נאסר חצי שיעור בבל יראה[ריח]. ולפי זה אף אם נסבור שחצי שיעור נאסר מן התורה רק באיסורי אכילה או רק היכן שהחשיבו, ובשאר איסורים לא נאסר חצי שיעור, מכל מקום באיסור בל יראה אף שאינו איסור אכילה, ינהג איסור חצי שיעור, שיש ללמוד כן מההיקש.

ג. **הפני יהושע** (או"ח, סי' טו) כתב עודרי"ט, שכיון שהשיעור לעבור על בל יראה, שהוא בכזית, נלמד מאיסור אכילת חמץ שהוא בכזית (ניל"ה ז:), נלמד משם גם שחצי שיעור נאסר בבל יראה, כמו שנאסר באכילה מן התורה.

ד. **הדגול מרבבה** (על המגן מנהגים סי' תמג סק"י) כתב, שמשמע **מהתוספות** בשבועות (טז: ד"ה מה"מ), שרק באיסורי אכילה נאסר חצי שיעור מן התורה, אמנם דן שם שאפשר שכיון שאיסור בל יראה הוא בדבר מאכל, נאסר מן התורה בחצי שיעור, אף שהאיסור אינו על האכילה, אלא על מה שמשהה את החמץ.

אם פירורים אינם חשובים ומתבטלים מאליהם מדוע יש אופנים שעוברים עליהם בבל יראה

שם. הפני יהושע (או"ח, סי' טו) **והחתם סופר** (ד"ה מיכף) הקשו, שבסוגייתנו מבואר שפירורים אינם צריכים ביטול מפני שאינם חשובים ומתבטלים מאליהם, אם כן מדוע בסוגיא להלן (מה.) מבואר שיש אופנים שעובר בבל יראה אף בחמץ פחות מכזית. וראה להלן (שם) בענין 'מדוע יש אופנים שעובר בפחות מכזית והלא פירורים בטלי' ובענין 'האם עוברים על בל יראה כשהכזית אינו במקום אחד' שהרחבנו בזה.

האם יש חיוב לבדוק את הבית מפירורים

שם. המרדכי (רמז תקלו) כתב, שיש לכבד את הבית קודם בדיקת חמץ, מחשש שמא יש בבית פירורים שאי אפשר למצוא אותם בשעת הבדיקה. אך **הריטב"א** (ז. ד"ה הומילן) דחה דבריו, שהרי הפירורים אינם חשובים ומתבטלים מאליהם, ולכן אין צריך לכבד את הבית מחמת הפירורים, ואם כוונת המרדכי שצריך לכבד את הבית מחשש שמא יש בבית פת חשובה, הרי ימצא אותה בבדיקה[ריכ].

השפת אמת (ד"ה מ"ט) כתב, כיון שיש טורח גדול לחפש אחר הפירורים פחות מכזית, לא חייבו חכמים לבדוק את הבית מפירורים[ריכא].

החזון איש (או"ח סי' קט"ז ס"ק יג ד"ה והגר"ח) כתב, שמה שמבואר בסוגייתנו שפירורים אינם חשובים, היינו לגבי שאין צריך לבטלם, אבל ודאי שיש חיוב לבדוק אחריהם ולבערם מן העולם. עוד כתב (שם ס"ק יח)[ריכב], שיש לבדוק את הספרים שמא יש בהם פירורים, ויבוא לאוכלם. אמנם **האור לציון** (ח"ח סי' נג) כתב, שלא ראינו לרבותינו שנהגו כן. והטעם שלא נהגו כן, יש לומר, שאם מחשש שמא ימצא בפסח כזית חמץ, אין זה מצוי שיהיה כזית חמץ בספרים. ואם מחשש שמא ימצא בפסח פירורים פחות מכזית, יש לומר שאינם חשובים[ריכג], או מפני שגם אם יאכל את הפירורים אינו חייב מדאורייתא כרת, לכן אין חיוב בדיקה לגבי זה[ריכד].

האם יש חיוב לבער פירורי חמץ

שם. הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ד) כתב, 'כזית חמץ בשמי קורה מחייבין אותו להביא סולם להורידו, שפעמים יפול משמי קורה'. ודייק מדבריו **בבית ארזים** (הלכות פסח סי' תמו אות כז), שדווקא כזית צריך ביעור, אבל חמץ פחות מכזית אין צריך ביעור. אוצר החכמה

אמנם המרדכי (רמז תקלג) הביא בשם ר"י שכתב, שחיטה שנמצאה בתרנגולת ביום טוב של פסח, צריך לכפות עליה כלי כדי שיוכל לשרוף אותה בחול המועד. ומשמע מדבריו, שאפילו חיטה אחת צריכה ביעור. וכתב **התרומת הדשן** (מ"ג סי' קסד), שלא יתכן שדברי המרדכי נאמרו לגבי החיטה, שהרי היא פחותה מכזית שאינה צריכה ביעור. לכן ביאר שכוונתו על התרנגולת, שצריך להניח עליה כלי בכדי שיוכל לשרוף את התרנגולת לאחר יום טוב. וראה **בחכם צבי** (שו"ת, סי' פו ד"ה ומזה) שתמה על דבריו, שהרי אין בתרנגולת תערובת חמץ, שהרי החיטה ניכרת ואפשר להוציאה, ואין כאן כי אם בליעה משהו מהחמץ בתרנגולת, ובודאי שאין כוונת המרדכי לשריפת התרנגולת.

ולהלכה הביא **בפסקי הריא"ז** (פ"ג ה"ג אות ג) בשם זקנו **התוספות רי"ד**, שאין צריך לבער פירורים של פת פחות מכזית. אמנם הריא"ז נחלק עליו וכתב, שאף פירורים של פת פחות מכזית הנראים לעין צריך לבער. וביאר **החיי אדם** (מ"ג כלל קיט ס"ו), שהוא מפני שיש לחשוש שמא יבוא לאוכלו. אמנם **הפרי חדש** (או"ח סי' תמד ס"ד) כתב, שאין צריך לבער פירורי חמץ, ואפילו אותם שנראים לעין.

וכתב המנן אברהם (סי' תמד סק"י), שכל מחלוקת הפוסקים בזה הוא דווקא אם הפירורים ראויים קצת לאכילה, אבל אם הם קצת מטונפים ופחותים מכזית, כולם מודים שאין צריך לבערם[ריכה].

ביאור ראיית הגמרא מסופי תאנים

וכי תימא כיון דמינטר להו אגב ביתיה חשיבי והתניא סופי תאנים וכו'.

השפת אמת (ד"ה וכ"מ) כתב, שלכאורה המקשן ששאל 'כיון דמינטר להו אגב ביתיה חשיבי', כוונתו היתה להקשות, שיתכן שאגב שהאדם שומר על ביתו מקפיד הוא גם על הפירורים וחשובים הם בעיניו, ולכן יש לבטל חמץ מחמת הפירורים. אך לפי זה צריכה ביאור דחיית הגמרא מסופי תאנים, הרי שם מבואר במפורש שאם הבעל הבית מקפיד על הסופי תאנים אגב שאר הדברים, יש בהם דין גזל וחייבים במעשר, ואף בפירורי חמץ שהבעל הבית מקפיד עליהם יש לומר שיש חיוב ביטול מחמתם.

לכן ביאר את ראיית הגמרא מסופי תאנים בשני אופנים. באופן אחד ביאר, שגם בהוה אמינא הבין המקשן שאין האדם מקפיד על פירורי חמץ אגב שמירת הבית, אלא שכוונתו היתה לומר, שמא אגב שמירת הבית הוא מקפיד שלא יקחו אותם מביתו ללא רשותו, ומי שיקחם יעבור על איסור גזל. ועל כך דחתה הגמרא מסופי תאנים שמבואר במפורש שמי שאינו מקפיד על גוף הדבר, אף שהוא שומר על המקום, מכל מקום אין בכך גזל, ולכן אף בחמץ הנשמר אגב הבית אינו חשוב ואינו צריך ביטול.

ובאופן שני ביאר, שמה שכתוב בברייתא שכאשר אין הבעל הבית מקפיד על הסופי תאנים, אין בהם משום גזל ופטורים ממעשרות, אין הכוונה שהדבר תלוי בדעת האדם אם הוא מקפיד או לא, אלא כוונת הברייתא לומר, שבזמן שבני אדם לוקטים את כל התאנים הטובים מהשדה, וממילא נשארים כל התאנים שאין בני אדם מקפידים עליהם, אין בהם משום גזל, ואין צריך לחשוש שמא יש איזה בעל הבית שכן מקפיד עליהם[ריכו], וכמו כן אף לגבי ביעור חמץ, כיון שהוא זמן ביעור חמץ ואין בני אדם מקפידים על הפירורים, אינם חשובים ואין צריך לבטל את החמץ מחמתם.

האם לקיטת תאנים קודמת לבצירת ענבים

סופי תאנים ומשמר שדהו מפני ענבים. **הראשונים**[ריז] הקשו, שמלשון הברייתא משמע שזמן לקיטת התאנים קודם לזמן בצירת הענבים [זמן

ריח. המשנה למלך (חמץ ומצה פ"ו ה"ו, שבועות פ"ד ה"ו) חוקר באיסור חצי שיעור שנאסר מן התורה מהלימוד של 'כל חלב' (יומא עד.), האם נלמד משם שכל מקום שכתבה התורה אכילה הוא אפילו בכל שהוא, אלא שנלמד מהלכה למשה מסיני [ככל השיעורים שנלמדו הלכה למשה מסיני, כמבואר בעירובין (ד.)] שעל פחות מכזית אין לוקים, אבל גוף האיסור של פחות מכשיעור נכלל בכל לאו ולאו של התורה. או שאכילה שנכתבה בתורה היא רק בכזית, אלא ש'מכל חלב' נלמד שמלבד הלאו של התורה נאסרו כל האיסורים גם בחצי שיעור, וכתב הדבר שמואל (מה. ד"ה לפמות אות ח-ט), שמדברי הפרי חדש שכתב שכיון שהוקשה השבתה לאכילה נאסר חצי שיעור, משמע שסובר שכל מקום שכתבה התורה אכילה הוא בכל שהוא, שאם אכילה היא רק בכזית, אם כן מה בכך שהוקשה השבתה לאכילת חמץ, והלא אכילה היא בכזית, והאיסור של אכילת חמץ פחות מכשיעור נלמד מ'כל חלב', והשבתה לא הוקשה ל'כל חלב'. **ריט. מלבד** מה שיש לומר שאיסור חצי שיעור נוהג בכל האיסורים, אפילו שאינם איסורי אכילה. **רכ. ועיין** בחידושי רבינו דוד (ב. ד"ה טודקין), שתלה דין זה במחלוקת רש"י ותוספות בטעם הבדיקה. **רכא. ועיין** שם בדבריו שהוסיף עוד טעמים בזה. **רכב. עי'** פי המבואר לעיל (ע"ח), שאדם שמופקד אצלו חמץ של נכרי שלא באחריות, צריך לעשות היכר על ידי מחיצה בכדי שלא יבוא לאוכלו, והגמרא לא מחלקת בין פירורים לעוגה יפה, הוא הדין גם לגבי חשש שמא יבוא לאכול את חמצו בפסח, אין לחלק בין עוגה יפה לפירורים. **רכג. וצריך** ביאור מה שכתב שמחמת שהפירורים אינם חשובים לכן אין צריך לבדוק אחריהם, והרי הסברא ש'אינם חשובים' היינו לענין ביטול, אבל לגבי חשש שמא אכילה לא שייכת סברא זו. ויש שרצו לומר, שכוונתו לומר שכיון שאינם חשובים אין חשש שהאדם יבוא לאכול אותם בפסח. **רכד. ועיין** שם שהוכיח כדבריו מהסוגיא להלן (י:) של ככר בשמי קורה. **רכה. החק יעקב** (שם ס"ק ח) לאחר שהביא את דעות הפוסקים בזה, הביא מה שכתב הרא"ש (פ"ג ס"ג), שאין צורך להאריך ולבאר דינים אלו, לפי שישראל קדושים הם ומגרדים כל החמץ הנמצא, אפילו הדבק בכותלי הבית ואפילו שהוא בשיעור כל שהוא. **רכו. וכמו** שכתב רש"י (ב"ק קיט. ד"ה הכונס) לגבי מוכין שהכובס מוציא מבגדי הצמר בשעת שטיפתם, שבמקום שאין מקפידים, אף אם יש אחד שמקפיד, בטלה דעתו ואינו גזל. וכן מבואר שם במשנה לגבי חייט ששייר מן החוט כדי לתפור בו, ומטלית שהחייט השוה את תפירתו וגזר ממנה חתיכות, באופן שאין בעל הבית מקפיד עליהם, הרי הם שלו. והטור (או"ח סי' שנא) והשלחן ערוך (שם ס"ט) כתבו שהם של החייט, ולא חילקו בין אם הבעל הבית מקפיד או לא, ובהכרח צריך לומר שכיון שאין דרך בני אדם להקפיד עליהם, אין צריך לחוש שמא הוא מקפיד. **רכז. תוספות** הרשב"א משאנץ, תוספות הרא"ש (ד"ה סופי), שיטה

אחת19/06/2018

לקיטת התאנים הוא מאמצע חודש סיון ועד אמצע אביר. וזמן בצירת ענבים הוא בתשריט], ובבבא בתרא (כמ.) מבואר שזמן בצירת הענבים קודם ללקיטת התאנים[יל].

התוספות הרשב"א משאנץ **ותוספות הרא"ש** (ד"ה סופי) תירצו, שאמנם לקיטת התאנים מן העץ נעשית מאמצע סיון ועד אמצע אב, קודם לזמן בצירת הענבים, אבל מניחים אותם להתייבש ואין מכניסים אותם לבית עד לאחר בצירת הענבים. אך התוספות הרשב"א משאנץ הקשה, שבתוספתא שביעית (פ"מ ה"ג) משמע, שגם כניסת התאנים לבית נעשית לפני זמן בצירת הענבים[ילא].

התוספות (ג"ז כמ. ד"ה כמ) תירצו בשם רבינו חננאל, שהתנא בבבא בתרא סידר את סדר איסוף הפירות לפי חדשי השנה, וכך הוא סידרם. בציר הכרם בתשרי, מסיק הזיתים בשבט, ואיסוף התאנים אל הבית באביר[יב].

השיטה מקובצת (שם ד"ה כמ) תירץ בשם גליון **תוספות**, שהתנא בבבא בתרא סידר את סדר איסוף הפירות לפי סדר חשיבותם, לכן הקדים את בצירת הענבים ללקיטת התאנים, אף שבסדר לקיטתם קודמים התאנים לענבים.

אם פטורים ממעשר רק בזמן שאחרים ליקטום או אף באופן שבעל הבית ליקטם

בזמן שבעל הבית מקפיד עליהן אסורין משום גזל וחייבין במעשר בזמן שאין בעל הבית מקפיד עליהן מותרין משום גזל ופטורין משום מעשר[יג]. **רש"י** (ד"ה וחייבין) כתב, שבזמן שבעל הבית מקפיד עליהם, 'וליקטן בעל הבית או נתנן לאחר', אסורים משום גזל וחייבים במעשר. ודייק החזון יחזקאל (ד"ה סופי) מדבריו, שמה שכתב 'וליקטן בעל הבית', להשמיענו שבאופן שאין בעל הבית מקפיד עליהם, אף שהוא עצמו ליקטם, הרי הם מותרים משום גזל ופטורים משום מעשר. ומה שכתב 'או נתנן לאחר', להשמיענו שבאופן שבעל הבית מקפיד עליהם, אף שלא הוא עצמו ליקטם אלא הניח לאחרים ללקט מהפירות, מכל מקום הרי הם אסורים משום גזל וחייבים במעשר.

אמנם הביא **שהרמב"ם** (מעשרות פ"ו ה"ג) כתב, 'המשמר שדהו מפני ענביו, ובא אחר ואסף את התאנים הנשארות באותה שדה, או שהיה משמר שדהו מפני המקשאות והמדלעות, ובא אחר ואסף את הענבים הנשארים שם המפוזרים בשדה, בזמן שבעל השדה מקפיד עליהן אסורין משום גזל, ולפיכך חייבין במעשר ובתרומה, אין בעל הבית מקפיד עליהן מותרין משום גזל ופטורין מן המעשר'. וממה שכתב הרמב"ם 'ובא אחר ואסף', משמע שדווקא אם בא 'אחר' וליקט אותם, בזה יש לחלק בין אם בעל הבית מקפיד עליהם או לא, אבל אם בעל השדה בעצמו ליקטם, אפילו אם הוא אינו מקפיד עליהם, מכל מקום מאחר שליקטם בעצמו, הרי הם חייבים במעשר[ילד].

וביאר, שרש"י והרמב"ם נחלקו לגבי אופן שאין הבעל הבית מקפיד עליהם, האם מחמת כך נעשו הפירות הללו הפקר [ופטורים ממעשר מחמת שהפקר פטור מן המעשר], או שמא אין זה הפקר אלא כפירות שהתייאשו מהם הבעלים [ופטורים ממעשר מחמת שגם יאוש פוטר ממעשר, וכמבואר בבבא מציעא (כח:)]. שאם נעשו הפירות הפקר, הרי הם פטורים מן המעשר אף כשחזר בעל הבית וליקטם. אך אם אין הפירות הפקר אלא רק מבורר שהבעלים התייאשו מהם מדעתם ורצונם, ואינם יוצאים מרשותו עד שיזכה בהם אחר, ולכן רק כאשר אחר נטלם נפטר ממעשר. ולפי זה ביאר, שהרמב"ם סובר, שבזמן שאין בעל הבית מקפיד עליהם, הרי זה כפירות שנתייאשו הבעלים מהם, והרי הם פטורים מן המעשר רק אם יבוא אחר וילקוט אותם, אבל אם הבעל הבית בעצמו יחזור וילקטם, הרי הם יהיו חייבים במעשר, ולכן הדגיש בהלכה שבא אחר ואסף אותם. אמנם רש"י סובר, שבזמן שאין בעל הבית מקפיד עליהם, הרי זה פירות הפקר, אם כן אף אם יחזור בעל הבית ויזכה בהם, עדיין הם יהיו פטורים מן המעשר, ולכן כתב שאפילו אם הבעל הבית בעצמו ליקטם, הרי זה פטור מן המעשר.

מה הדין כאשר אין יודעים מה דעת בעל הבית על הסופי תאנים וענבים

שם. הברך משה (ד"ה שם) הקשה, שלכאורה הברייתא סותרת את עצמה, שברישא כתוב שאם בעל הבית מקפיד על הסופי תאנים או הסופי ענבים, הרי הם אסורים משום גזל וחייבים במעשר, ומשמע שאם איננו יודעים אם הבעל הבית מקפיד, אין בהם משום גזל ופטורים ממעשר. ואילו בסיפא כתוב שאם אין הבעל הבית מקפיד עליהם, הרי הם מותרים משום גזל ופטורים ממעשר, ומשמע שאם איננו יודעים שהבעל הבית אינו מקפיד, יש בהם משום גזל וחייבים במעשר. ותירץ, שאפשר לומר שהדין הוא כמבואר ברישא, שרק אם אנו יודעים שהבעל הבית מקפיד עליהם הרי הם אסורים משום גזל וחייבים במעשר, אבל אם איננו יודעים אם הבעל הבית מקפיד, נעשה דינם כמי שאין הבעל הבית מקפיד, שדינם שמותרים משום גזל ופטורים משום מעשר.

לדעת הרמב"ם שהפקר בלב אינו הפקר מדוע יש אופן שסופי תאנים פטורים ממעשר

שם. התורת זרעים (דמלי פ"ג מ"ג) הביא את דעת **הרמב"ם** שאבידה מדעת אינה הפקר, שכתב (גזלה ואבדה פי"ו ה"ט) שהמאבד ממונו לדעת, וכגון שהניח פרתו ברפת שאין לה דלת ולא קשרה והלך לו, או השליך ארנקו ברשות הרבים והלך לו, הרי זה איבד ממונו לדעת, ואף על פי כן אסור לרואה דבר זה ליטול את הפרה או את הארנק לעצמו. והיינו משום שהפקר בלב אינו הפקר, וכמבואר ברמב"ם (מלוה פ"ג ה"ז). וקשה, שהרי בסוגייתנו מבואר שאם אין דעת בעל הבית על הסופי תאנים וענבים הרי הם פטורים ממעשר, משום שהם נעשו הפקרילה, וכן פסק הרמב"ם (מעשר פ"ו ה"ג), והרי הוא לא אמר בפיו שהוא מפקירם אלא רק בלבו, והפקר בלב אינו הפקרילו.

והביא שהחזון **איש** תירץ לו, שמה שהרמב"ם סובר שהפקר בלב אינו הפקר, היינו באופנים שאין לנו הסתברות גמורה לומר שהאדם הפקיר נכסיו, וכגון הנ"ל בפרה ובארנקלז, אבל בסופי תאנים וענבים שיש לנו הסתברות גמורה שהאדם הפקירם, די לנו במה שהפקירם בלבו, מפני שזה כאילו אמר כן בפה.

מה החשש במה שימצא עוגה יפה

אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה. בביאור דברי רבא מצינו כמה ביאורים **בראשונים**, וכדלהלן:

א. רש"י (ד"ה ודעתו) ביאר, שחכמים חששו שמא ימצא 'בתוך הפסח'[ילח] עוגה יפה שתהא חשובה בעיניו, ומשום כך יחוס עליה וישהה מלשרוף אותה אפילו רגע אחד, ויעבור על אותו רגע ב'בל יראה' ו'בל ימצא'[ילט]. לכן חייבו

מקובצת (ג"ז כמ. ד"ה כמ). **וכח. כמבואר** בבבא מציעא (קו:). **וכט. כמבואר** בברכות (לה:).

רל. שם מבואר שרבי ישמעאל אמר לענין חזקה בשדה אילן, שאין צריך להחזיק בה שלש שנים, אלא אפילו אם בתוך שנה אחת בצר את הענבים, ומסק את הזיתים, וקיצץ את התאנים, הרי זו חזקה. **רלא. בתוספתא** שם כתוב, שבשנת השמיטה כאשר הגיע זמן התאנים, שלוחי בית דין שוכרים פועלים, ועודרים אותן ועושים אותן דבילה, ומכניסים אותן לאוצר שבעיר. וכאשר הגיע זמן ענבים, שלוחי בית דין שוכרים פועלים, ובוצרים אותם ודורכים אותם בגת וכונסים אותם בחביות, ומכניסים אותן לאוצר שבעיר. וכאשר הגיע זמן מסיקת הזיתים, שלוחי בית דין שוכרים פועלים, ומוסקים אותן ועוטנים אותן [כלומר, מניחים אותן במעטן להוציא שמנן] בבית הבד, וכונסים אותן בחביות ומכניסים אותן לאוצר שבעיר, ומחלקים מהם בערבי שבתות כל אחד ואחד לפי ביתו. ומשמע שגומרים את כל ייבוש התאנים ועשיית עיגולי דבילה וכניסתם לאוצר שבעיר, לפני שהגיע זמן בצירת הענבים. **רלב. התוספות** שם הוסיפו לתרץ את קושייתם שם מהסוגיא בבבא מציעא (קו:), שמשמע שזמן התאנים קודם לזמן בציר הענבים, ועל כך תירצו, שהתאנים אמנם מתייבשות על העץ מאמצע סיון ועד אמצע אב, אולם אין קוצצים אותן מן האילן עד אחר בציר הענבים. אך כבר הקשה השיטה מקובצת (ג"ז כמ. ד"ה כמ) על תירוצם זה, שדבריהם נסתרים מסוגייתנו, שמשמע שבשעה שכבר אין תאנים בשדה אלא רק סופי תאנים, עדיין השדה מלאה בענבים ומשמרה מחמתם. **רלג. החתם סופר** (שו"ת, ח"ג סי' פה ד"ה ולך נ"ל) כתב, שיתכן שסופי תאנים שפטורים מן המעשרות בזמן שבעל הבית אינו מקפיד עליהם, היינו אפילו אם יש בהם שוה פרוטה, מפני שמי שיש לו שדה מבורכת מלאה תאנים מבושלות וליקטם, והניח את שאינם מבושלות, אם לא שמענו שהוא מקפיד עליהם, אזי יש לומר שבשעה שליקט את תאניו הפקירם. אבל שאר דברים העזובים, וכגון עץ או קיסם המושלכים באשפה, אם יש בהם שוה פרוטה אינם בטלים מאליהם, ורק אם אין בהם שוה פרוטה אפשר לומר שהבעל הבית אינו מקפיד עליהם והפקירם. **רלד. וכתב**, שאולי שהרמב"ם דייק כך מלשון התוספתא (מעשרות פ"ג ה"ג) שכתוב בה, 'סופת תאנים ומשמר שדהו מפני ענבים, [אסיפת] ענבים ומשמר שדהו מפני ירק, אם היו פועלים עוברים ביניהם [ורוצים לאכול מהם], אם היה בעל הבית מקפיד עליהן הרי אלו חייבים, ואם לאו הרי אלו פטורים'. ומבואר שהפועלים הם שליקטו את התאנים ולא הבעל הבית בעצמו. **רלה. כמו** שכתב **רש"י** (ד"ה ופטורין). **רלו. אמנם** לפי מה שהבאנו לעיל בענין 'אם פטורים ממעשר רק בזמן שאחרים ליקטום או אף באופן שבעל הבית ליקטם' מהחזון יחזקאל (ד"ה סופי) שביאר בדעת הרמב"ם שהפטור ממעשר בסופי תאנים אינו מדין הפקר אלא מדין יאוש, לא קשה כלל, שהרי יאוש ודאי מועיל גם בלב.

רלז. והסיבה שפרה וארנק אין זה נחשב כהסתברות גמורה שהפקיר נכסיו, יש לומר כמו שכתבו הכסף משנה והמשנה למלך (גזלה ואבדה פ"ו ה"ח), שבשביל שאותו אדם אינו חושש לפקח על נכסיו אין זה אומר שהפקירם. **רלח. ברש"י** לא מוזכר במפורש שהחשש הוא שמא ימצא את העוגה 'בתוך הפסח', אלא שכך כתב הב"ח (או"ח סי' תלד ס"ג ד"ה ומ"ר) בדעת רש"י. וכתבו השער אפרים (שו"ת, סי' ד בהגה"ה מנין המחבר, דף י:) והפרי עץ חיים (מגיד, ד"ה ומ"ר, דף לח:), שכך מדויק ממה שכתב רש"י שיש לחוש שמא ישהה רגע אחד ונמצא עובר עליה בבל יראה, ואם החשש הוא שמא ימצאנה קודם הפסח, הרי עדיין אין עוברים עליה משום בל יראה. אמנם בשער אפרים הקשה על כך, שלפי זה צריך ביאור מה שמתרצת הגמרא 'דילמא משכחת ליה לבתר איסורא', והרי כבר בקושיא ידענו שהחשש הוא שמא ימצא את העוגה בזמן האיסור. ועוד צריך ביאור מה שהקשתה הגמרא 'וכי משכחת ליה לבטליה', וכי לא ידעה הגמרא שאי אפשר לבטל לאחר זמן האיסור. לכן ביאר, שאין כוונת רש"י לומר שהחשש הוא שמא ימצא את העוגה בתוך הפסח, אלא רבא בא לומר שיש לחשוש שמא ימצא את העוגה לפני זמן האיסור, ומשום יופיה יבוא להשהותה עד לאחר זמן איסורו ויעבור עליה בבל יראה. ועל כך מקשה הגמרא הרי עדיין יכלו חכמים לתקן שמיד כאשר ימצא אותה, עוד לפני זמן האיסור, יבטלה. ועל כך תירצה הגמרא, שיש לחשוש שמא ימצא אותה לאחר זמן האיסור שאז כבר אי אפשר לבטלה. וראה להלן (בענין 'מדוע רש"י לא פירש כרשפ"ונ') שהבאנו מהידי אליהו (גליון הש"ס, מהדורת קף לח. ד"ה ממנס) שביאר את מהלך הסוגיא לביאור רש"י באופן אחר.

רלט. המאירי (ד"ה ותירץ) הוסיף לבאר, שהחשש הוא שמא ימצא בתוך הפסח עוגה יפה, ומרוב יופיה הוא ישהה מלשרוף אותה מפני שיסתפק שמא יש צד היתר להשאירה [עד לאחר הפסח ולאוכלה], עד שיתן לבו ותתיישב דעתו להכריח טבעו ולשורפה משום האיסור, ובאותו זמן שישהה את החמץ יעבור עליה בבל יראה. ובודאי אין הגמרא עוסקת ברשעים הרוצים להשאיר חמץ בפסח בביתם, אלא שיש לחשוש שמא יצטרך זמן לכוף את יצרו לקיים המצוה. ולפיכך תיקנו חכמים לבטל חמץ, שמשום כך לא יעבור עליה בבל יראה, וגם שלאחר שביטל את החמץ והמאיסו עליו, ודאי שאפילו אם ימצא עוגה יפה מיד ישרוף אותה, ולא יצטרך למעט זמן בכדי להכריח את טבעו לשורפה [וכעין זה במכתם (ד"ה ומ"ר) שכתב, שמאחר וביטלה ועשאה כעפר, הרי היא מאוסה עליו ולא יבוא לאוכלה]. אך הקשה על ביאור זה, כיצד יתכן שימצא עוגה יפה בפסח, והרי בדק את ביתו מחמץ לפני פסח [וראה להלן בענין 'כיצד חששו שמא ימצא עוגה יפה והרי בדק את כל

חכמים לבטל חמץ לפני פסח שמשום כך הוא לא יעבור עליה בבל יראה ובל ימצא, שהרי בתורה כתוב (שמות יג טו) 'אך ביום הראשון תשביתו'[רמ].

ב. יש מן הראשונים[רמא] שביארו, שכוונת רבא לומר שאמנם פירורים אינם חשובים ומתבטלים מאליהם, אך הסיבה שחכמים תיקנו 'ביטול', היא מחשש שמא ימצא בפסח עוגה יפה שמחמת חשיבותה לא התבטלה מאליה.

והמאירי (ד"ה ומתוך) הוסיף ביאור, שחכמים חששו שכיון שכבר בדק את ביתו ולא נתן לבו על עוגה זו [שהרי לא מצאה בזמן הבדיקה], הוא מתרשל בביעורה, ועל הזמן הזה הוא יעבור באיסור חכמים להשאיר חמץ ביום ארבעה עשר, ואם מצאה בפסח הרי שיעבור על הזמן הזה באיסור בל יראה[רמב].

ג. יש מן הראשונים[רמג] שביארו, שחכמים חששו שמא ימצא אחר זמן האיסור [או בתוך הפסח[רמד]] עוגה יפה, שהיתה דעתו עליה לאוכלה בערב פסח ולבער את מה שישאר ממנה בערב הפסח, אלא ששכח לבערה[רמה], ונמצא שיעבור עליה בבל יראה, לכן תיקנו חכמים שיבטל את חמצו בכדי שלא יעבור עליה בבל יראה[רמו].

כעין זה ביאר **התוספות רי"ד** (ד"ה גזירה, ובפסקי הרי"ד ד"ה ממר), שחכמים חששו שמא ימצא עוגה יפה לפני זמן הביעור ודעתו לאוכלה, אלא שלרוב טרדתו לא יאכלנה, וישהה מלבערה עד לאחר זמן הביעור ונמצא שעובר עליה ב'בל יראה' וב'בל ימצא'[רמז], לכן תיקנו חכמים שיבטל מיד לאחר הבדיקה גם את החמץ שמצא[רמח], בכדי שאף אם יתעצל בביעורה לא יעבור עליה בבל יראה ובל ימצא.

ד. **הפסקי הריא"ז** (פ"ק ה"ו מה יח) ביאר, שחכמים חששו שמא היה לו חמץ בבית שהיה חשוב לו ובדעתו היה לאוכלו, ושכח ממנו, וימצא אותו לאחר זמן איסורו, ואם יתעצל בביעורו אפילו מעט זמן הרי הוא יעבור עליו, לכן תיקנו חכמים שיבטל את כל החמץ 'שאינו ידוע לו', ועכשיו אף אם ימצא לאחר זמן האיסור חמץ, אינו עובר עליו[רמט].

ה. עוד הביא **המאירי** (ד"ה ומיהו) **שיש שביארו**[רני], שחכמים חששו שמא ימצא עוגה יפה 'ביום ארבעה עשר' לאחר זמן איסור אכילת חמץ, ויבוא לאוכלה במזיד, ויעבור על איסור אכילת חמץ[רנא], לכן תיקנו חכמים לבטל את החמץ, ולא מפני שמחמת הביטול יקל איסור אכילתו, אלא שמחמת כך לא יבוא לאכול את החמץ, מפני שבביטולו הרי הוא עשאה כעפר והמאיס אותה עליו.

אך הביא **שיש שהקשו** על ביאור זה, וכי הגמרא עוסקת באנשים רשעים העוברים במזיד על ציווי התורה שלא לאכול חמץ. ואין לומר שכוונתם לבאר שהחשש הוא שהאדם ימצא עוגה יפה וירצה ליהנות ממנה, שגם הנאה אסורה משעה שישית. ועוד קשה, על מה שמקשה הגמרא להלן 'וכי משכחת ליה לבטליה', והרי החשש הוא שמא יאכל או יהנה ממנה במזיד.

קושיות הראשונים על ביאורו של רש"י

שם. על מה שביאר **רש"י** [הובא לעיל בענין הקודם אות א] שחכמים תיקנו 'ביטול', מפני שחששו שמא ימצא עוגה יפה בפסח ויחוס עליה וישהה מלשרוף אותה, מצינו כמה קושיות **בראשונים**:

א. יש מן הראשונים[רנב] שהקשו, שלדבריו צריך ביאור מה שמקשה הגמרא 'וכי משכחה ליה לבטליה', והרי לשיטתו החשש הוא שמא האדם יחוס על העוגה ולא ירצה לבטלה[רנג].

ב. **הרמב"ן** (ד: ד"ה וגרמין) **והמהר"ם חלאווה** (ד"ה אלא) הקשו, שאם החשש הוא שמא ישהה מלשרוף את החמץ לאחר שימצא אותה, אם כן לא הועילו חכמים בתקנתם, שהרי אף לאחר תקנת חכמים שיבטל את חמצו, עדיין יש לחשוש שמא ימצא עוגה יפה וישהה מלשרפה ולבערה מן העולם, ויעבור עליה בבל יראה. ולפי זה מובן היטב מה שהגמרא מוסיפה להקשות 'וכי משכחת ליה לבטליה', מופקרת, הרי היא נעשית עכשיו שלו שהרי חצירו של אדם קונה לו מן התורה, ובטל הביטול. ואין לומר שאינו יכול לחזור ולזכות בחמץ מפני שהיא אסורה לו בהנאה, שהרי בעבודה זרה (מג.) מבואר, שאדם יכול לזכות בעבודה זרה של נכרי האסורה בהנאה[רנד], וכל שכן חמץ שכל מה שביטלו מתחילה היה רק מדעתו שאינו רוצה בקיומו, אך כל שחזר ונתן דעתו עליו עובר הוא.

ג. **בחידושי רבינו דוד** (ד"ה גזירה) הקשה, שמשום חשש זה לא היה צורך לחכמים לתקן ביטול, שהרי כולם יודעים שאסור לאדם לתת דעתו על החמץ ולהשהותו בביתו, ואין זה שכיח שהמוצא חמץ ישהה מלשרוף אותו, שהרי אין הגמרא עוסקת ברשעים.

ד. **תוספות הרא"ש** (ד"ה ממר) הוסיף להקשות, שלביאורו של רש"י צריך ביאור מה שתירצה הגמרא 'דילמא משכחת ליה לבתר איסורא', והרי גם רבא דיבר שמא ימצא עוגה יפה לאחר זמן איסורו, ומה התחדש בתירוץ הגמרא.

תוספות חכמי אנגליה (ד"ה ופרץ) תירצו את קושיית הראשונים הראשונה[רנה], שרש"י כתב 'וחס עליה לשורפה' [ולא כתב 'וחס עליה לבטלה'], כלומר, שאם חכמים לא היו מתקנים לבטל את החמץ, אלא היו סומכים רק על כך שהאדם ישרוף את החמץ כאשר ימצאנה, יש לחשוש שמא יחוס על העוגה היפה וישהה קצת מלשורפה ולבערה מן העולם, ויעבור עליה בבל יראה. ולפי זה מובן היטב מה שהגמרא מוסיפה להקשות 'וכי משכחת ליה לבטליה', שיתקנו חכמים שיבטל בעת שימצא את העוגה, שאמנם יש לחשוש שישהה מלשרוף את החמץ, אבל על ביטול לא שייך לחשוש שמא יחוס מלבטלה, שהרי אינו מבערה בכך מן העולם[רנו]. **אמנם בילקוט המאירי** (נמוס' ד"ה ודעמיה) דחה הבית מחמץ' שהבאנו מה שתירץ על קושיא זו]. ועוד צריך ביאור מה שמקשה הגמרא 'וכי משכחת ליה לבטליה', והרי החשש הוא שמא ישהה מעט זמן עד שתתיישב דעתו עליה להכריח טבעו מצד המצוה לשורפה. אמנם ראה להלן [בענין 'קושיות הראשונים על ביאורו של רש"י'] שהבאנו ביאורו של הפני יהושע (ד"ה ממר רבא) בדעת רש"י. **ובמכתם** (סח) בתחילת דבריו כתב, שכוונת רבא לומר שחכמים חששו שמא ימצא עוגה יפה בפסח 'ויאכלנה' ויתחייב כרת, ולכן תיקנו ביטול, מפני שבביטולו הרי הוא עשאה כעפר, ואפילו אם אכלה הרי זה כאוכל עפר שאינו חייב כרת. אך דחה פירוש זה, שודאי לא יכול להיות שהביטול יועיל להצילו מאיסור האכילה. **ובהגהות באר משה** (סח הערה 69*) ביאר שכוונתו לומר, שודאי שאין הביטול מבטל את מציאות החמץ, אלא רק גורם שאינו חשוב עוד לממונו, אבל מי שאוכלה ודאי שאוכל הוא חמץ. אמנם **המהר"ם חלאווה** (ד"ה לדידי) כתב, שהסיבה שהאוכל חמץ לאחר הביטול חייב, היא מפני שבאכילתו מתברר שהוא מחשיב את החמץ [ולכאורה דבריו צריכים ביאור, מדוע צריך להגיע לסברא זו, והרי פשוט שהוא יהיה חייב כרת, שהרי אכל חמץ, וכמו שמתבאר בדברי המכתם, ועיין במגיה על המהר"ם חלאווה (פוס ל-לח)]. **רמ. וביאר הטור** (או"ח סי' תלד), שלאחר שביטל החמץ נעשה הפקר ואינו עובר עליו בבל יראה. **המנחם משיב נפש** (נרש"י סח) ביאר שכוונת רש"י לומר, שלאחר שביטל אינו עובר בבל יראה, מפני שמדאורייתא מספיק ביטול בלב, שהרי רק מחמת הגזירה שמא ימצא עוגה יפה התקינו 'לומר' הביטול בפיו. **רמא. תוספות**, תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ודעמיה), תוספות רבינו פרץ (ד"ה דילמא), רמב"ן (ד: ד"ה וגרמין), חידושי רבינו דוד (ד"ה גזירה), תוספות הרא"ש (ד"ה ממר). **רמב. וכן** נראה בהשלמה (ד"ה ממר) שכתב, 'דדעתיה עילוה, פירוש דדעתיה עילוה השתא, ואדמבער ולא מבער קא עבר עלה בבל יראה'. **רמג. רמב"ם** (ממץ ומלה פ"ג ה"ח), רא"ש (סי' ט) וכמו שביאר דבריו בבית ארזים (הלכות פסח סי' תלד פוס קכח), מאירי (סח). **רמד. על פי** המאירי (סח). **רמה. והוסיף** המאירי (סח), שעל ביאור זה אין להקשות כיצד מצא אותה לאחר זמן איסורו או בפסח, והרי בדק חמץ, שהרי הניחה במקום שאין מכניסים בו חמץ להיות שמורה לו לאכילה ביום ארבעה עשר. אלא ששכחה ולא אכלה, וחששו חכמים שמא כאשר ימצאנה יתרשל בהוצאתה מביתו. או שחששו שמא יזכר שהצניעה, אך הוא אינו סמוך לה בכדי שיוכל מיד לבערה. **רמו. וכתב** המאירי שלפי זה הגירסא בגמרא היא 'דדעתיה עילויה'. וכן כתב רבינו מנוח (על הרמב"ם ממץ ומלה פ"ג ה"ח), שאולי הרמב"ם גרס בגמרא 'דדעתיה עילויה', שמשמעו שלפני פסח היתה דעתו עליה, ולא כגירסת הגמרא לפנינו 'ודעתיה עילויה', שמשמעו שבשעת מציאת העוגה תהיה דעתו עליה. **רמז. מדברי** התוספות רי"ד מבואר, שסובר שעוברים על הלאו של 'בל יראה' כבר משעה שישית, ולא מליל חמשה עשר בניסן. וראה להלן (בענין 'מחלוקת הלחמשונים על מיזה מיקור עובר מי שים לו ממץ משם שעות ולמעלה') שהרחבנו בזה. **רמח. ברמב"ם** (ממץ ומלה פ"ג ה"ח) והרא"ש (סי' ט) והמאירי (סח) לא התבאר האם הביטול הוא על החמץ הידוע, או רק על חמץ שאינו ידוע, לכן כתבנו שהתוספות רי"ד ביאר כעין דבריהם. **רמט. ההבדל** בין ביאורו של הריא"ז לביאורו של הרי"ד הוא, שהריא"ז לא ביאר על איזה לאו יעבור האדם כאשר ימצא את החמץ לאחר זמן איסורו, האם על 'בל יראה', או על האיסור של 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' (שמות לד כה). וכן הדגיש בדבריו שהביטול הוא על חמץ שאינו ידוע לו בשעת הביטול. אמנם, הרי"ד ביאר שכאשר האדם ימצא את החמץ לאחר זמן האיסור הוא יעבור על 'בל יראה', ועוד כתב, שהביטול הוא על החמץ הידוע. **רנ. כן** נראה ביאור רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה ממר). **רנא. ולא** על איסור 'בל יראה', שהרי על איסור זה אין עוברים ביום ארבעה עשר בניסן, אלא רק מליל ט"ו. **רנב. תוספות** (ד"ה ודעמיה), תוספות רבינו פרץ (ד"ה דילמא), תוספות חכמי אנגליה (ד"ה ופרץ), תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ודעמיה), תוספות הרא"ש (ד"ה ממר). **רנג. בגור** אריה יהודא (שו"ת, או"ח סי' ט) הביא מהמגיני שלמה, שלתוספות היתה גירסא ברש"י בה היה כתוב 'וחס עליה לבטלה', ולפיכך הקשו על ביאורו, מה מקשה הגמרא להלן 'וכי משכחת ליה לבטליה'. אמנם במהרש"א (נמוס' ד"ה ודעמיה) מבואר, שלתוספות לא היתה גירסא אחרת ברש"י, אלא שלמדו שכשם שחס עליה לשורפה, ממילא נשמע שבאותו רגע שחס עליה לשורפה ודאי שחס גם לבטלה. אמנם כבר הקשה על דבריו הראש יוסף (נמוס' שם), מדוע אם חס עליה לשורפה ממילא נשמע שחס עליה גם לבטלה, והרי אפשר לומר שחס עליה לשורפה ואינו חס עליה לבטלה [וכמו שתירצו תוספות חכמי אנגליה, הובאו להלן]. אמנם כתב, שמתוך לשון התוספות משמע כהבנת המהרש"א, שלמדו זאת מתוך מה שכתב רש"י שחס עליה לשורפה [ולא שהיתה להם גירסא אחרת בדבריו]. וראה בבני דוד (פסלקון, ממץ ומלה פ"ג ה"ו, דף ו. ד"ה ודע) שביאר, מדוע לא יתכן שלתוספות היתה גירסא ברש"י בה היה כתוב 'וחס עליה לבטלה'. **רנד. שם** מבואר, שרבא אמר שמעיקר הדין ישראל שהיכה בפטיש על עבודה זרה של נכרי עד שנתמעכה צורתה מבטלה, והסיבה שחכמים גזרו שביטול עבודה זרה על ידי ישראל לא יחשב ביטול, הוא משום שחששו שמא ימצא הישראל עבודה זרה של נכרי ויגביה אותה ויזכה בה [אף שהיא אסורה בהנאה], ואחר כך יבטל אותה ויסבור שהועיל בביטולו להתירה, ובאמת לא הועיל כלום לפי שכבר זכה בה והרי היא עבודת כוכבים של ישראל שאינה בטלה לעולם. וראה בילקוט ביאורים למסכת עבודה זרה (סח) [בענין 'האם שייך לזכות בדבר שהוא איסור הנאה'] שהארכנו, כיצד הישראל קונה את העבודה זרה האסורה לו בהנאה. ואכן לשיטות הראשונים [רשב"א (שו"ת, סי' תרכג) ריטב"א (קידושין עו: ד"ה המקדש)] שהבאנו שם, הסוברים, שלאיסורי הנאה אין דין ממון ולא שייך לזכות בהם, מיושבת קושיית הרמב"ן, שהרי חמץ משעה שישית אסור בהנאה, ואין האדם יכול לזכות בו בחזרה. **רנה. וכן** תירצו הט"ז (או"ח סי' תלד סק"ג) וקול הרמ"ז (פ"ק מ"ק), ראש יוסף (נרש"י ד"ה ודעמיה), שער אפרים (שו"ת, סי' ד נהגה"ס מנץ המחבר, דף י:), פרי עץ חיים (מכיגדול, ד"ה ממר, דף לח:), ראש משביר (ד"ה גזירה). וראה עוד בגור אריה יהודא (שו"ת, או"ח סי' ט, דף ה.) ובכנסת יחזקאל (סי' יד) מה שתירצו בזה. **רנו. ובחידושי** בתרא (פוס עח) הוסיף בזה ביאור, שהסיבה שיש לחשוש שהאדם ישהה מלשרוף את חמצו, ואין לחשוש שהאדם ישהה מלבטל את חמצו, מפני שההרגש הטבעי שיונק היהודי מילדותו לגבי איסור 'בל תשחית', גורם לו להתעכב מלקיים מיד את מצות תשביתו על ידי ביעור, ועל כך מקשה הגמרא שמכל מקום יבטלו, שהרי על זה אין עיכוב טבעי, שהרי החמץ אינו נשחת בפועל, והביטול יעזור לו על זמן ההיסוס שלא יעבור בבל יראה, ואחר כך יגיע להחלטה המבוקשת שצריך לשרוף את החמץ.

תירוץ זה, מפני שכאשר האדם מבטל את חמצו צריך הוא לומר שהחמץ יהיה כעפר, ואם הוא חס עליה לשורפה הרי שמחשיבה, וכיצד הוא יכול לומר שהיא כעפר[רנז].

הפני יהושע (ד"ה ממר רבא) **והשדה יצחק** (גוסיטה, נתוס' שם) תירצו את קושיית הראשונים הראשונה, שאין כוונת רש"י לומר שהאדם חס על העוגה ורוצה לזכות בה, שהרי ודאי אין הגמרא עוסקת ברשע שרוצה לזכות בחמץ בפסח, אלא שרוצה לבערה על ידי נתינה לבהמת הפקר, או לנכרי שאינו מכירו, או שרוצה לשאול את החכמים מה לעשות, ועל ידי כך שוהה מלבערה ועובר בבל יראה, ועל כך שייך להקשות שיבטלה כאשר ימצא את החמץ, ובודאי שבשביל לבטל לא יצטרך לשהות אפילו זמן מועט[רנח].

קושיית האחרונים על ביאור רש"י

שם. הראש משביר (ד"ה גומר) הקשה על מה שביאר רש"י, שחכמים תיקנו 'ביטול', מפני שחששו שמא ימצא עוגה יפה בפסח ותהא חשובה בעיניו ויחוס עליה, ומשום כך ישהה מלשרוף אותה ויעבור עליה בבל יראה, אם כן מדוע הוצרך רבא לומר שהחשש הוא שמא ימצא עוגה יפה שתהא חשובה בעיניו, והרי לעיל ביארה הגמרא שהסיבה שאי אפשר לומר שחכמים תיקנו 'ביטול' מחמת הפירורים, היא מפני שאינם חשובים ומתבטלים מאליהם, ומשמע שחמץ שאינו פירורים, אינו בטל מאליו, אף שאינו חמץ חשוב, ואם כן, די אם רבא היה אומר שהסיבה שחכמים תיקנו 'ביטול', היא מחשש שמא ימצא עוגה, שהיא אינה בטלה מאליה. ועוד הקשה על מה שכתב רש"י, שהאדם ישהה את העוגה אפילו רגע אחד ויעבור עליה בבל יראה, והרי כיון שהעוגה חשובה ולא בטלה, אפילו אם האדם לא ישהה את העוגה אפילו רגע אחד כבר עבר עליה למפרע, שהרי היא לא בטלה.

ותירץ, שרש"י דייק את לשונו של רבא שאמר 'ודעתיה עילויה'. שלדברי התוספות לכאורה היא שפת יתר, שהרי אפילו אין דעתו עליה הרי הוא עובר עליה בבל יראה מחמת שהיא אינה בטלה מאליה, לכן דייק רש"י שרבא סובר שאפילו עוגה [שיצאה מכלל פירורים] בטלה מאליה, שמחמת שהיא אסורה עליו בפסח באכילה ובהנאה אינו מקפיד על ביטולה, וכמו שמביאה הגמרא מסופי תאנים שהם 'הפקר' מחמת שאין בעל הבית מקפיד עליהם, ולכן הוצרך רבא לומר 'ודעתיה עילויה', מפני שמה שהוא עובר על החמץ בבל יראה, זה רק משום שעכשיו שהוא לוקח את החמץ חשוב הוא בעיניו, אבל עד שמצא את העוגה אינו עובר עליה בבל יראה, מפני שבטלה מאליה[רנט].

מדוע רש"י לא ביאר כראשונים

שם. הידי אליהו (גליון הש"ס, מהדורת פרנקפורט דף נח. ד"ה ממנס) ביאר, שהסיבה שרש"י לא ביאר **כראשונים**[רס] שביארו ש'דעתיה עילויה', היינו שמחמת חשיבותה לא התבטלה מאליה. מפני שהוקשו לו כמה קושיות: **א.** הלשון 'דעתיה עילויה' לא משמע שאין הדבר בטל מאליו, אלא יותר משמע שדעתו עליה וחס עליה מלשורפה[רסא]. **ב.** לדבריהם מדוע הוצרך רבא לומר שהחשש הוא שמא ימצא עוגה 'יפה', הרי אפילו אם לא תהיה יפה, כיון שהיא בשיעור כזית [ולא פירורים] אינה בטלה מאליה[רסב]. **ג.** מה החסרון במה שימצא עוגה יפה, הרי עכשיו הגמרא סבורה שהחשש הוא שמא ימצא את העוגה לפני זמן האיסור, ואם כך הרי כאשר ימצאנה ישרפנה. **ד.** קושיית הגמרא הראשונה היתה 'מאי טעמא', כלומר, מדוע צריך ביטול הרי האדם בודק ומבער את כל חמצו. ועל כך תירצה הגמרא, שהחשש הוא שמא ימצא עוגה יפה שלא התבטלה מאליה. אם כן מה חוזרת הגמרא להקשות 'וכי משכחת לה יבערנה', הרי זו היתה קושיית הגמרא הראשונה מדוע צריך ביטול הרי הוא בודק ומבער את כל חמצו. **ה.** מה מתרצת הגמרא שהחשש הוא שמא ימצא את החמץ לאחר זמן איסורו שאז אינו יכול לבטל, הרי עדיין יכול לשרוף אותו[רסג].

לכן ביאר רש"י את מהלך הסוגיא כך, שהגמרא מקשה 'מאי טעמא', כלומר, מדוע צריך ביטול הרי האדם בודק ומבער את כל חמצו. ועל כך מתרצת הגמרא, שהחשש הוא שמא ימצא עוגה יפה 'לאחר זמן האיסור', ומתוך שהיא יפה יתן דעתו עליה ויחוס עליה מלשרוף אותה, וכיון שכך ישהה רגע אחד מלשרוף ויעבור עליה בבל יראה. ועל כך מקשה הגמרא, אמנם האדם חס על העוגה מלשרוף אותה, אך עדיין יוכל לבטל אותה, וכעת הגמרא סבורה שמותר לבטל לאחר זמן האיסור[רסד]. ועל כך תירצה הגמרא, 'דילמא משכחת ליה לבתר איסורא ולא ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל'. והיינו, שאין כוונת הגמרא בתירוצה לחדש שהחשש הוא שמא ימצא את העוגה לאחר זמן האיסור, שזה כבר ידענו בתירוץ הגמרא הראשון, אלא כוונת הגמרא לחדש שאי אפשר לבטל בזמן האיסור[רסה].

כיצד חששו שמא ימצא עוגה יפה והרי בדק את כל הבית מחמץ

שם. הראשונים[רסו] הקשו [על ביאורו של רש"י[רסז]], כיצד חששו חכמים שמא ימצא עוגה יפה בפסח, והרי האדם בדק את הבית מחמץ בערב פסח.

רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה מאי) תירץ, שחכמים חששו שמא העוגה היתה מונחת במקום שאינו צריך בדיקה, והעכברים גררו את העוגה משם[רסח].

הנימוקי יוסף (ד"ה גלוסקא) תירץ, שחכמים חששו שמא העוגה היתה מונחת במקום גבוה שאינו צריך בדיקה, ונפל ממנה במהלך החג.

המאירי (ד"ה כגר ניתרנו) תירץ, שחכמים חששו שמא העוגה היתה מונחת במקום שאינו צריך בדיקה, ובימי הפסח ימצאנה.

בביאור דברי הראשונים שהחשש למציאת עוגה הוא סיבה לתקנת הבדיקה

שם. מצאנו בראשונים[רסט] שביארו, שהסיבה שחכמים תיקנו בדיקה אף שבכדי שהאדם לא יעבור על איסור בל יראה ובל ימצא מספיק ביטול, היא מפני שחששו חכמים שמא ימצא עוגה יפה ויחזור בו מביטולו ויחשוב עליה לאוכלה, לכן בודקים את החמץ בכדי לבערו מן העולם.

והקשו האחרונים[רע], הרי בסוגייתנו מבואר שהחשש שמא ימצא עוגה יפה הוא סיבה לתקנת 'ביטול' ולא לתקנת 'בדיקה'. ואדרבה, בסוגייתנו מבואר שאף לאחר הבדיקה עדיין יש חשש שמא ימצא עוגה יפה, שלכן הצריכו חכמים גם ביטול. ועוד קשה, שמדברי הגמרא משמע שלאחר הביטול כבר לא חששו חכמים שמא ימצא עוגה יפה ויחזור בו מהביטול.

הרש"ש והמשנה יפה (פ"ח מ"ח) תירצו, שבלא בדיקה מצוי מאוד שתימצא עוגה יפה בבית, וזה מה שכתב **הברטנורא** (שם) שלכן חששו חכמים שמא האדם יחזור בו מביטולו. אבל לאחר הבדיקה, אין זה אלא חשש בעלמא שמא נשתיירה עוגה יפה שלא נמצאה בבדיקה, וזה מה שמבואר בסוגייתנו, שלכן תיקנו חכמים שיבטל, מפני שלאחר הביטול אין לחשוש גם שמא נשתיירה עוגה, וגם לשמא יחזור בו מביטולו, שכן אין לחשוש לשני חששות.

בקול הרמ"ז (שם) תירץ, שלברטנורא הוקשה, שבגמרא מבואר שהסיבה שהצריכו חכמים ביטול, היא מחשש שמא ימצא עוגה יפה, אך אם כן, מדוע הצריכו חכמים בדיקה, הרי די שיבטל את החמץ ולא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא. ועל כך הוסיף הברטנורא, שאם לא יבדוק את ביתו על מנת לבער את כל החמץ שבתוך ביתו, יש לחשוש שמא ימצא עוגה יפה ויחזור בו מביטולו, ונמצא שלביטול יש מעלה על הבדיקה כי אולי לא ראה חתיכת חמץ, ולבדיקה יש מעלה כי אולי יחזור בו מהביטול[רעא].

המסגרת זהב (שם) תירץ, שמסתבר שכשם שמועיל ביטול כנגד החשש שמא ימצא עוגה יפה, כל שכן שתועיל בדיקה כנגד החשש, שהרי יבער את כל החמץ שימצא בביתו. ועל כך כתב הברטנורא, שכשם שלסובר שעיקר החיוב מדאורייתא הוא הבדיקה, הביטול הוא תקנת חכמים שמא ימצא עוגה יפה בבית, וזה מה שכתב הברטנורא שלכן חששו חכמים שמא האדם יחזור בו מביטולו. אבל לאחר הבדיקה, אין זה אלא חשש בעלמא שמא נשתיירה עוגה יפה שלא נמצאה בבדיקה, וזה מה שמבואר בסוגייתנו, שלכן תיקנו חכמים שיבטל, מפני שלאחר הביטול אין לחשוש גם שמא נשתיירה עוגה, וגם לשמא יחזור בו מביטולו, שכן אין לחשוש לשני חששות.

רנז. וראה בענין זה גם בשפת אמת (ד"ה ממנס). **רנח. כמו** כן יש לתרץ על פי מה שהבאנו לעיל [בענין 'מה החשש במה שימצא עוגה יפה' ובהערה שם] מה שביאר המאירי בדעת רש"י, שאין כוונת רש"י לומר שהאדם חס על העוגה ורוצה לזכות בה, אלא שמרוב יופיה הוא ישהה מלשרוף אותה מפני שיסתפק שמא יש צד היתר להשאירה [עד לאחר הפסח ולאוכלה], עד שיתן לבו ותתיישב דעתו להכריח טבעו מצד המצוה לשורפה, ובאותו זמן שישהה את החמץ יעבור עליה בבל יראה. ובודאי אין הגמרא עוסקת ברשעים הרוצים להשאיר חמץ בפסח בביתם, אלא שיש לחשוש שמא יצטרך זמן לכוף את יצרו לקיים המצוה. ועל כך שייך להקשות שיבטל כאשר ימצא את החמץ, מפני שאינו מבער ומכלה את העוגה אלא רק מבטלה. **רנט. ומדאורייתא** מספיק או בדיקה או ביטול, וכיון שהאדם בדק את ביתו אינו עובר על בל יראה, עד שימצא חמץ ויחפוץ בו. **רס. תוספות** (ד"ה ודעתיה), תוספות רבינו פרץ (ד"ה דילמא), חידושי רבינו דוד (ד"ה גזירה), תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ודעתיה), תוספות הרא"ש (ד"ה שמא). **רסא. במרומי שדה** (ד"ה ממר) הוסיף, שלביאור הראשונים רבא היה צריך לומר, שהחשש הוא שמא ימצא עוגה יפה 'וחשובה היא', וכמו שאמרה הגמרא לענין פירורים, שהסיבה שהתבטלו מאליהם היא מחמת שאינם חשובים. **רסב. אמנם** על קושיא זו כבר תירץ הר"ן (ד"ה שמא) שכתב, שמה שכתוב 'עוגה יפה' הוא לאו דווקא, אלא כל שיצא מכלל פירורים קוראת לכך הגמרא 'עוגה יפה'. **רסג. ראה** להלן (בענין 'לענין המוספות שמין מוסכים שהאדם ישהה מלשורפה, מדוע הצריכו ביטול לאחר הבדיקה') שהרחבנו בענין זה. **רסד. הבני** דוד (פלנקון, ממן ומלה פ"ג ה"ז, דף ז.) כתב, שדוחק לומר שהמקשן לא ידע שאי אפשר לבטל לאחר זמן האיסור. **רסה. ובבני** דוד (פלנקון, ממן ומלה פ"ג ה"ז, דף ז.) כתב כעין זה, שיש להידחק ולומר, שכאשר הגמרא תירצה 'דילמא משכחת ליה לבתר איסורא', כוונתה לומר למקשן, הרי כבר ידעת שהחשש הוא שמא ימצא את העוגה לאחר זמן האיסור, ואי אפשר לבטל באותה שעה. **רסו. רבינו** יהונתן מלוניל (ד"ה מאי), נימוקי יוסף (ד"ה גלוסקא), מאירי (ד"ה כגר ניתרנו). **רסז. וראה** לעיל [בענין 'מה החשש במה שימצא עוגה יפה' ובהערה שם], מדוע אין להקשות קושיא זו על ביאורו של המאירי [שהובא שם אות ג]. **רסח. והוסיף** השפת אמת (ד"ה שמא), שאף ששנינו להלן (ט.) שאין חוששים שמא גררה חולדה חמץ ממקום למקום, היינו לענין חיוב בדיקת חמץ דרבנן, אבל כיון שמדאורייתא די בביטול בלבד, הרי זה ספק דאורייתא שמא גררה חולדה והחמירו להצריכו ביטול משום חשש זה [אך צריך ביאור, מדוע רבינו יהונתן הוצרך לומר שחכמים חששו שמא העכברים גררו את העוגה מהמקום בו היא היתה מונחת, והרי יכול היה לומר בפשיטות, שחכמים חששו שמא הניח עוגה במקום שאין מניחים בה חמץ, ולבסוף מצאה, וכמו שתירץ המאירי]. **רסט. רבינו** יהונתן מלוניל, נימוקי יוסף (ב. ד"ה נודקין), אור זרוע (ח"ב סי' רנו, נתחילת דבריו). וכן ביאר הברטנורא (פ"ח מ"ח). **ער. רש"ש**, קול הרמ"ז, נימוקי הגרי"ב, מסגרת זהב, בית משולם, דברי יחזקאל (פ"ח מ"ח). **רעא. והוסיף**, שלכן כתבה הגמרא שהחשש הוא שמא ימצא עוגה 'יפה', מפני שרק משום כך יש לחשוש שמא יחזור בו מביטולו.

יפה, כך לסובר שעיקר החיוב הוא הביטול, הבדיקה היא תקנת חכמים מחשש שמא ימצא עוגה יפה.

הקהלות יעקב (סי' ח) תירץ, שאין כוונת הברטנורא לחשש המבואר בסוגייתנו. מפני שהברטנורא ביאר שחכמים חששו שמא ימצא עוגה יפה 'ויחזור בו מביטולו', ויהיה דעתו לאוכלה אחר הפסח ויחזיקנה בשביל עצמו, וממילא יתבטל הביטול ויעבור עליה בבל יראה, ולחשש זה לא יועיל ביטול, שהרי עיקר החשש הוא שיתבטל הביטול. אך בסוגייתנו מה שאמר רבא שחששו חכמים שמא ימצא עוגה יפה 'ודעתיה עילויה', אין הכוונה שיחזיק את העוגה לעצמו ויתבטל הביטול, אלא או כמו שביארו **התוספות** (ד"ה ודעתיה) שעוגה יפה אינה בטלה מאליה, או כמו שביאר **רש"י** (ד"ה ודעתו) שאינו מזדרז לשורפה, ועל חששות אלו מועיל ביטול, מפני שאף אם אחר כך ימצא חתיכת חמץ בביתו וישהה מלשרוף אותה, הוא לא יעבור עליה בבל יראה, שהרי עדיין הביטול קיים.

השפת אמת (ב. בתוספות ד"ה חור) תירץ, שהברטנורא דיבר על חשש שמא האדם יחשוב על העוגה לאוכלה ויבטל את ביטולו, ובמחשבתו על העוגה ובדיבורו שרוצה בה, יוכל להוציא מידי המחשבה הראשונה שרצה בביטול והדיבור הראשון שאמר את הביטול. אבל אדם שבדק את ביתו מחמץ וגם ביטל, נמצא שהיתה כאן מחשבה הניכרת מתוך מעשיו וגם דיבור, ואם כן אין בכח מחשבתו על העוגה לחזור בו מהביטול, שהרי מחשבתו ודיבורו של עכשיו אינם יכולים לבטל את דיבורו ומחשבתו הראשונה שהיתה ניכרת מתוך מעשיו [שהיא מחשבה חזקה יותר].

מדוע עד תקנת רב לא חששו שמא ימצא אדם עוגה יפה ותהא דעתו עליה

שם. הר"ן (ב. ד"ה ומסמע) כתב, שמן התורה מספיק בדיקה, ולכן התנא של המשנה (סס) לא כתב שצריך לבטל לאחר הבדיקה, ורב הוא שחידש שיש לחשוש שמא ימצא עוגה יפה ותהיה דעתו עליה, ולכן צריך גם לבטל. וצריך ביאור, מדוע באמת בזמן המשנה [עד לזמנו של רב] לא חששו שמא ימצא עוגה יפה ותהיה דעתו עליה.

בחדשים גם ישנים (סס מיהוסי הלכה נרסי"ר ד"ה נוהקין חוס ט) הביא **שהגאון מאסטראווצא** תירץ על פי המשך הסוגיא להלן, שהגמרא הקשתה על תקנתו של רב, מדוע צריך לבטל כבר בליל ארבעה עשר, הרי יכול האדם לבטל מיד כאשר הוא ימצא את העוגה. ותירצה הגמרא, שחכמים חששו שמא ימצא את העוגה לאחר זמן האיסור שכבר אי אפשר לבטל. אך עדיין יש להקשות, שלא היו צריכים חכמים לתקן ביטול בליל ארבעה עשר, מפני שיכול האדם לשרוף את העוגה מיד כאשר ימצאנה. ותירץ, שיש לחשוש שמא ימצא את החמץ ביום טוב שאז אי אפשר לשרוף את החמץ[עיב].

אך עדיין קשה, שאמנם לרבי עקיבא הסובר שאסור לשרוף חמץ ביום טוב, ביארה הגמרא לעיל (ה:), שהוא סובר שלא אומרים 'הואיל והותרה הבערה לצורך [יום טוב] הותרה גם שלא לצורך', אבל לפי מה שקיימא לן להלכה, שאומרים 'מתוך' שהותרה הבערה לצורך הותרה הבערה שלא לצורך[עיג], אם כן יהיה מותר לשרוף את החמץ בפסח. ואף שכל מה שמותר הבערה שלא לצורך היינו רק באופן שיש בזה צורך קצת, אך שריפת חמץ ודאי שנחשבת כצורך קצת, ואם כך חוזרת הקושיא מדוע צריך לבטל, הרי יש לומר שבשעה שימצא את העוגה ישרפנה. אלא, שאמנם לדעת רבי יהודה (להלן כא.) הסובר שאין ביעור חמץ אלא שריפה, אכן השריפה נחשבת כצורך קצת, אבל לחכמים החולקים עליו, וסוברים שאפשר לקיים את מצות 'תשביתו' על ידי שיפורר את החמץ ויזרה אותו לרוח או שיטיל לים, אם כן נמצא שאין אפילו צורך קצת בשריפת החמץ ביום טוב, ולדבריהם יש לומר שלכן אמר רב שצריך לבטל, מפני שלשיטתם אי אפשר לומר שבשעה שימצא את העוגה ביום טוב ישרפנה.

ולפי זה מובן היטב מדוע עד זמנו של רב לא הצריכו ביטול. שהרי נחלקו הפוסקים אם הלכה כרבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה, שהרי יש משנה בתמורה (לג:) שרבי סתם בה שחמץ בשריפה, וקיימא לן שהלכה כסתם משנה[עיד]. או שהלכה כחכמים שאפשר אף לזרות לרוח או להטיל לים, שהרי להלן (כא.) שנה רבי במשנה את מחלוקת רבי יהודה וחכמים, אך אין אנו יודעים אם יש 'סדר למשנה' גם בשני סדרים [קדשים מועד], או שאין סדר למשנה ונמצא שיש כאן סתם ואחר כך מחלוקת[עיה], שאין הלכה כסתם. ולהלכה מצינו **שרש"י** פסק כרבי יהודה, שאין ביעור חמץ אלא שריפה[עיו], **והרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג ה"ח) פסק כחכמים, שאפשר אף לפוררו ולזרותו לרוח או להטילו לים.

ויש לומר, שרב היה מסופק אם הלכה כרבי יהודה או הלכה כחכמים, ולכן סבר שהמוצא חמץ ביום טוב אינו יכול לשרוף אותו, שהרי יתכן והלכה כחכמים ונמצא שאין צורך בשריפה, אך גם לפורר ולזרות לרוח או להטיל לים אינו יכול, מפני שיתכן והלכה כרבי יהודה שאינו מקיים מצות תשביתו אלא בשריפה, ולכן תיקן שהבודק צריך לבטל את חמצו שמא ימצא עוגה ביום טוב ולא יוכל לשרוף אותה ויעבור בבל יראה.

אבל לחכמי המשנה, ובפרט לרבי שסידר את המשניות, לא היה ספק אם מסכת תמורה נשנית קודם מסכת פסחים או לא, שהרי הם ידעו את סדר המשניות. ואם כן בזמנם, ממה נפשך מי שמצא חמץ יכול היה לבער אותו, או בשריפה או בביעור אחר. שאם ידעו שהלכה כרבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה, יכול היה לשרוף אותו שהרי יש צורך קצת בשריפה, ואם ידעו שהלכה כרבנן, אם כן יכול היה לבערו על ידי שיפורר את החמץ ויזרוק אותו לרוח, ולכן לא היו צריכים לתקן את הביטוליז.

אם מוכח מקושיית הגמרא שאין עוברים בבל יראה על חמץ שאינו ידוע וכי משכחת ליה לבטליה. מקושיית הגמרא הוכיחו התוספות (כא. ד"ה ומי),

שחמץ שאינו ידוע לבעליו אין עוברים עליו ב'בל יראה', ורק משעה שהבעלים מצאו אותו ויודעים ממנו הרי הם עוברים עליו, שלפיכך מקשה הגמרא שכאשר ימצא את החמץ יבטלנו. שאם היה האדם עובר ב'בל יראה' גם בזמן שאינו רואה ויודע על החמץ, לא היתה הגמרא מקשה שיתקנו חכמים שיבטל את החמץ בשעת מציאתו, שהרי יעבור ב'בל יראה' עד השעה שימצאנו. **אמנם לדעת הרא"ש** (סי' ט) הסובר שחמץ שאינו ידוע לבעליו גם עוברים עליו ב'בל יראה', צריכה ביאור קושיית הגמרא. **הקרבן נתנאל** (סס חוס ג) תירץ, שאין כוונת הגמרא להקשות, שכאשר ימצא חמץ בתוך פסח יבטלנו, אלא כוונת הגמרא להקשות, מדוע הוצרכו חכמים לתקן לבטל את החמץ מיד לאחר הבדיקה של ליל ארבעה עשר, הרי מסתבר שקודם שעת הביעור כל אחד מנקה את ביתו מכל פירורי החמץ, ואם עדיין נשארה באיזו פינה עוגה יפה ימצאנה, ואם כן יש לתקן שיבטל את החמץ בסמוך לשעת הביעור. ועל כך מתרצת הגמרא, שהחמיר הוא שמא ימצא את החמץ לאחר זמן האיסור שכבר אינו ברשותו לבטלו. ומתוך דברי התרצן מוכח שהמקשן הבין שימצא את החמץ לפני זמן האיסור. ואף שיכול היה התרצן לומר שהחשש הוא שמא ימצא את החמץ לאחר זמן האיסור, ונמצא שכבר עבר ב'בל יראה' על החמץ שהיה בביתו ולא היה ידוע לו אפילו אם עכשיו מבטלו. אלא שאמר את האמת שאם ימצא חמץ לאחר זמן איסורו אפילו לבטל כבר אינו יכוליח. אך הקשה, לדעת התוספות שביארו שגם המקשן דיבר על מציאת חמץ לאחר זמן איסורו, אם כן מה חידש התרצן. וביאר הקרבן נתנאל, שהתרצן הוסיף שלאחר זמן האיסור כבר אי אפשר לבטל מפני שאינו ברשותו.

הצל"ח (ד"ה לימר) דחה ראיית התוספותיט, שבקושיא סברא הגמרא שכל זמן שאין האדם מתכוין לזכות בשביל להשתמש בחמץ אינו עובר בבל יראה, ועל כך מקשה הגמרא מדוע אם כן צריך לבטל את החמץ כבר בלילה, הרי יכול לבטלו בשעה שימצאנויי.

כאשר האדם בדק את ביתו ואחר כך מצא חמץ האם עובר ב'בל יראה' על הזמן שהחמץ לא היה ידוע לו

שם. יש מן הראשונים[יפא] הסוברים, שאין עוברים על חמץ שאינו ידוע ב'בל יראה' למפרע. וביאר **הר"ן** (על הרי"ף, ג. ד"ה ומסמע), שזאת מפני שכבר יצא האדם ידי חובתו בבדיקה, וסמכה תורה על החזקות, וכיון שבדק את כל המקומות שמכניסים בו חמץ, הרי זה בחזקת שאין בו חמץ[יפב]. **הרא"ש** (סי' ט) סובר, שאף על חמץ שאינו ידוע לבעליו עוברים עליו ב'בל יראה' אפילו בשעה שעדיין לא מצאו, לפי שנאמר (שמות יג ז) 'ולא יראה

ערב. **ראה** להלן [בענין 'לדעת התוספות שאין חוששים שהאדם ישהה מלשורפה, מדוע הצריכו ביטול לאחר הבדיקה'] שהבאנו נידון זה בהרחבה. **רעג. וכמו** שפסק השלחן ערוך (או"ח סי' תנה ס"ו). **עדר. כמבואר** בשבת (מו.). **ערה. נחלקו** בזה במסכת עבודה זרה (ז.). **רעו. כך** הביא הרא"ש (פ"ג סי' ג) בשמו. **רעז. ועיין** עוד בדבריו (ד"ה ומה) מה שהוסיף לתרץ באופנים נוספים, מדוע בזמן המשנה לא הוצרכו לתקן ביטול לאחר הבדיקה. **רעח. לביאורו** נמצא, שאינו עובר בבל יראה רק למפרע, אלא עובר מלמפרע ועד שישרוף אותה, שהרי עכשיו כאשר מצאה אינו יכול לבטלה [ואולי זו הסיבה שהתרצן לא רצה לומר, שהחשש הוא שמא ימצא חמץ לאחר זמן איסורו וכבר עבר עליו למפרע, מפני שרצה להשמיענו שגם מעכשיו והלאה יעבור עליו בבל יראה, ולכן אמר רק שאינו יכול לבטלו]. **רעט. עפ"י** פי ביאורו במהלך הסוגיא [הובא להלן בענין 'מה התחדש בדברי רבי אלעזר']. **רפ. ועיין** עוד בדבריו במה שכתב עוד לבאר על פי המבואר ברמב"ם (גרסת פי"ו הט"ו). **רפא. תוספות** (כא. ד"ה ומי), **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג ה"ב) על פי הגירסא שלפנינו [וראה לעיל בענין 'דעת הרמב"ם בחמץ שאינו ידוע' שהבאנו את הגירסאות], **ר"ן** (על הרי"ף, ב. ד"ה ומסמע). **רפב. בגליון מהרש"א** (על הר"ן שם, מוכח מילקוט מפרשים המדפיס על הרי"ף שכהולפת 'עוז והדר') הקשה, שאמנם התורה סמכה על החזקות, אבל בחזקה הניתנת לבירור לא סומכים על החזקה [כמבואר בתוספות לעיל (ד: ד"ה ולא)], וכיון שכך, אף שאין צריך לבדוק מקומות שאין מכניסים בו חמץ, מכל מקום מדוע לסמוך על הבדיקה בלבד [שמשום כך אינו עובר עוד ב'בל יראה'] ולא לחייבו לבטל את כל חמצו [והביטול יהא במקום בירור החזקה]. ותירץ, שמדאורייתא תמיד סומכים על החזקה, ורק רבנן אין סומכים על החזקה במקום שאפשר לברר, ולכן מדאורייתא לאחר שבדק את הבית מחמץ אינו עובר בבל יראה, מפני שמדאורייתא סומכים על החזקה שאין כאן עוד חמץ. עוד תירץ, לפי מה שכתב הבית יוסף (או"ח סי' תלו ס"ג ד"ה המוכר), שהסיבה שאין צריך לבדוק כל בהמה מכל הי"ח טריפות שיכולות להיות בה, היינו משום שיש לה חזקת כשרות, והיינו שבמקום שיש חזקה גמורה סומכים על החזקה אפילו שאפשר לברר, ובית יש לו 'חזקת חמץ' שהרי בכל ימות השנה מכניסים בו חמץ, אלא שלאחר שהאדם בדק היטב את ביתו יש לו 'חזקת בדוק', מפני ש'רוב' אנשים הבודקים את ביתם עדיף על ה'חזקת חמץ' שהיתה על הבית. אך אין לעדיפות הזו 'כח' כמו חזקה, אלא שבמקומות שאין מכניסים בו חמץ שאין למקומות הללו 'חזקת חמץ', בזה יש לנו 'חזקה גמורה' שאין שם חמץ, ולכן אינו צריך לבטל. וראה עוד לעיל (כ.) [בענין 'חמץ שלא

אוצר החכמה 19/06/2018

לך חמץ׳ ולא נאמר ׳לא תראה׳, והיינו שלא יהיה לך חמץ במקום הראוי לראייה, ואף על פי שאין הבעלים יודעים ממנו.

הב"ח (הגהות על הרמ"ק סוס מות ח, מו"ח סי׳ תלד ס"ג ד"ה ומתר) כתב בדעת הרא"ש, שסובר כדעת **התוספות** (כפ. ד"ה ואי) **והר"ן** (ג. ד"ה ומצמע), שאין עוברים ב׳בל יראה׳ על חמץ שאינו ידוע כל זמן שלא מצאו, ורק לגבי פירורים שבודאי ישנם בבית ולא מצא את כולם בעת בדיקת החמץ, עובר עליהם ב׳בל יראה׳ אף שלא מצא אותם, לפי שנאמר ׳לא יראה׳ ולא נאמר ׳לא תראה׳.

אמנם האחרונים נחלקו בדעת התוספות (סס) לגבי אדם היודע שיש לו חמץ בביתו, ולא בדק חמץ, אלא שאינו יודע היכן הוא, האם עובר על בל יראה או לא. **שהפרי חדש** (סס סי׳ תלג ס"ק) כתב, שדעת התוספות שכל חמץ שאינו ידוע אין עוברים עליו בבל יראה, שהרי כתוב (סס יג יט) ׳לא ימצא׳ והרי זה אינו מצוי [ושלא כמו שביאר הר"ן, שהסיבה שלדעת הראשונים אין עוברים על חמץ שאינו ידוע למפרע, היא מחמת שיצא ידי חובתו בבדיקה, שמדבריו משמע שאם לא בדק, עובר בבל יראה למפרע אף על החמץ שאינו ידוע]. אמנם **הפני יהושע** (נמוק׳ סס) כתב, שיתכן שגם תוספות מודים שכל מקום שמכניסים בו חמץ הרי זה נחשב לחמץ ידוע, ועוברים עליו בבל יראה, אף אם במציאות האדם לא יודע היכן החמץ נמצא.

לדעת התוספות שאין חוששים שהאדם ישהה מלשורפה מדוע הצריכו ביטול לאחר הבדיקה

הלכתא משכחת ליה לבתר איסורא. האחרונים[יפג] הקשו, לדעת התוספות (ד"ה ודעמיה) שאין חוששים שמא האדם ישהה מלשרוף את החמץ בשעת מציאתו, אם כן מה החסרון אם ימצא חמץ לאחר זמן איסורו, הרי הוא לא עובר למפרע בבל יראה, ומיד כאשר ימצא את החמץ יבערנו. ועוד הוסיפו האחרונים[יפד] להקשות, הרי התוספות (כפ: ד"ה רב אבא) סוברים, שאף על הזמן ששוהה עד רגע השריפה אינו עובר עליו בבל יראה[יפה], ואם כן מדוע צריך לבטל את החמץ לאחר הבדיקה שמא ימצא עוגה, הרי כאשר ימצאנה ישרפנה.

על קושיות אלו מצינו כמה תירוצים באחרונים, וכדלהלן:

א. הצל"ח (נמוק׳ ד"ה ודעמיה) תירץ, שחכמים חששו שמא ימצא חמץ בשביעי של פסח, שאז האדם אינו משהה את החמץ בכדי לבערו, אלא משהה את החמץ עד שיעבור הפסח שאז כבר אין חובת ביעור, ונמצא שעבר בבל יראה על היום השביעי.

ב. וכעין זה תירץ השאגת אריה (סי׳ פ), שחכמים חששו שמא ימצא חמץ בשביעי של פסח ואז אינו יכול לשורפה [אפילו אם לא ביטל את החמץ, כמבואר בתוספות בכתובות (ו. ד"ה ממון)], וכיון שבהכרח ישהה החמץ עד שיעבור הפסח, שאז כבר אין חובת ביעור, ואינו יכול עוד לקיים את ה׳עשה׳ של ׳תשביתו׳, נמצא שעבר בבל יראה על היום השביעי[יפו].

ג. הראש יוסף (נמוק׳ סס) תירץ, שאין הסוגיא עוסקת באופן שאדם מצא עוגה יפה והנידון הוא ממתי הוא עובר בבל יראה, אלא הסוגיא עוסקת באדם שלא מצא עוגה בביתו, אלא שרב סובר שבדיקת חמץ לא מועילה לחמץ שאינו ידוע, ולכן אמר שהבודק צריך גם לבטל את החמץ שברשותו, ועל ידי כך הוא מבטל את החמץ שאינו ידוע לו. והגמרא סברה שאין עוברים בבל יראה על חמץ שאינו ידוע, ולכן הקשתה מדוע צריך לבטל והרי את החמץ שידוע לו עליו הוא כבר ביער. ועל כך תירצה הגמרא, שהחשש הוא שמא יש באחת מזויות הבית עוגה יפה שמחמת חשיבותה לא התבטלה מאליה, ואף שהאדם לא מצאה מכל מקום עובר עליה מספק[יפז], כמו מי שאכל חלב בשוגג שעובר על האיסור. ועל כך מקשה הגמרא ׳וכי משכחת ליה לבטליה׳, פירוש, כאשר יגיע זמן האיסור יבטל. כלומר, שאין כוונת הגמרא להקשות שיבטל את החמץ כאשר ימצאנו, שהרי אין מדובר כאן שהאדם מצא חמץ, אלא כוונת הגמרא להקשות מדוע הוצרכו לתקן שיבטלו את החמץ בשעת הבדיקה, הרי אפשר לבטל כאשר יגיע זמן האיסור, שמחמת שהוא שעת הביעור יזכור לבטל את כל חמצו. ותירצה הגמרא, שלאחר זמן האיסור אי אפשר כבר לבטל[יפח].

לדעת רבי יוסי הגלילי שחמץ מותר בהנאה האם אפשר לבטל לאחר זמן איסור אכילת חמץ

שם. הצל"ח (נרמ"ז ד"ה הנודק) **והשאגת אריה** (סי׳ עז) כתבו, שתירוץ הגמרא שאי אפשר לבטל לאחר זמן איסורו, היינו לפי מה שקיימא לן שחמץ משש שעות ולמעלה אסור בהנאה[יצה], אבל לדעת רבי יוסי הגלילי (להלן כמ:) הסובר שחמץ מותר בהנאה אפילו בכל שבעת ימי הפסח, הרי הוא ברשותו ויכול לבטלו [או להפקירו[יצו]] אף לאחר זמן איסור אכילתו. והוסיף השאגת אריה (סי׳ פג), שלדעת רבי שמעון (סס) שחמץ לאחר הפסח מדאורייתא מותר בהנאה, ולשיטתו (ג"ק עא:) שדבר הגורם לממון כממון דמי, אם כן חמץ בפסח הוא שוה ממון, ולגבי זה נחשב החמץ ברשותו ויכול לבטלו.

אמנם המקור חיים (סי׳ תלג, דיני נדיקה וניטול) כתב, שאף לרבי יוסי הגלילי שאין החמץ אסור בהנאה, מכל מקום כיון שמחויב לבערו ואסור להשהותו עד לאחר הפסח, אין לחמץ תורת ממון, ואי אפשר לבטל לאחר זמן איסור אכילת חמץ[יצז].

לסוברים ש׳ביטול׳ הוא גילוי דעת בלבד מדוע לא מועיל ביטול לאחר זמן איסורו

שם. בחידושי רבינו דוד (ד"ה הנודק) כתב, לסוברים[יצח] שביטול אינו מדין הפקר, מכל מקום אי אפשר לבטל לאחר שהגיע זמן איסורו, מפני שכבר יצא החמץ מרשותו ונתחייב עליו מגזירת הכתוב, משום שכבר אין לו עסק בו, והרי הוא כמבטל חמצו של חבירו.

לסוברים ש׳איסור הנאה׳ שייך לאדם מדוע אינו יכול לבטל לאחר זמן איסורו

ולאו ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל. רש"י (ד"ה ולאו) ביאר, שלאחר שהגיע זמן איסור הנאה מחמץ אין החמץ שייך לאדם[יצב], וממילא אינו יכול לבטלו[יצג].

אמנם לשיטות הסוברים שאיסור הנאה יכול להיות שייך לאדם[יצד], ביאר הקצות החושן (סי׳ מו סק"ג), שהסיבה שלא מועיל ביטול בחמץ לאחר זמן האיסור, היא מפני שהוא כדבר שאינו ברשותו שאי אפשר להפקירו.

לדעת רבי יוסי הגלילי שחמץ מותר בהנאה האם אפשר לבטל לאחר זמן איסור אכילת חמץ

שם. הצל"ח (נרמ"ז ד"ה הנודק) **והשאגת אריה** (סי׳ עז) כתבו, שתירוץ הגמרא שאי אפשר לבטל לאחר זמן איסורו, היינו לפי מה שקיימא לן שחמץ משש שעות ולמעלה אסור בהנאה[יצה], אבל לדעת רבי יוסי הגלילי (להלן כמ:) הסובר שחמץ מותר בהנאה אפילו בכל שבעת ימי הפסח, הרי הוא ברשותו ויכול לבטלו [או להפקירו[יצו]] אף לאחר זמן איסור אכילתו. והוסיף השאגת אריה (סי׳ פג), שלדעת רבי שמעון (סס) שחמץ לאחר הפסח מדאורייתא מותר בהנאה, ולשיטתו (ג"ק עא:) שדבר הגורם לממון כממון דמי, אם כן חמץ בפסח הוא שוה ממון, ולגבי זה נחשב החמץ ברשותו ויכול לבטלו.

אמנם המקור חיים (סי׳ תלג, דיני נדיקה וניטול) כתב, שאף לרבי יוסי הגלילי שאין החמץ אסור בהנאה, מכל מקום כיון שמחויב לבערו ואסור להשהותו עד לאחר הפסח, אין לחמץ תורת ממון, ואי אפשר לבטל לאחר זמן איסור אכילת חמץ[יצז].

לסוברים ש׳ביטול׳ הוא גילוי דעת בלבד מדוע לא מועיל ביטול לאחר זמן איסורו

שם. בחידושי רבינו דוד (ד"ה הנודק) כתב, לסוברים[יצח] שביטול אינו מדין הפקר, מכל מקום אי אפשר לבטל לאחר שהגיע זמן איסורו, מפני שכבר יצא החמץ מרשותו ונתחייב עליו מגזירת הכתוב, משום שכבר אין לו עסק בו, והרי הוא כמבטל חמצו של חבירו.

נמצא בבדיקה׳] שהבאנו מה שהקשה האור גדול (פ"ח מ"ח) על ביאורו של הר"ן. **רפג. קרבן** נתנאל (סי׳ ט אות ד), **צל"ח, ראש יוסף** (נמוק׳ ד"ה ודעמיה), **שאגת אריה** (סי׳ פ), **ידי אליהו** (נחלי׳פחה, מידושים דף לח. ד"ה מתנה), **בני דוד** (פחלקון, ממץ ומלה פ"ג ה"ז, דף ז.), **גור אריה** (ג׳רמון, נמוקפות סס), **חזון איש** (מו"ח סי׳ קכד ו: ד"ה וכי). **רפד. קרבן** נתנאל (סי׳ ט אות ד), **שאגת אריה** (סי׳ פ), **חזון איש** (מו"ח סי׳ קכד ו: ד"ה וכי). **רפה. וראה בבית ארזים** (הלכות פסח סי׳ תלג אות קלו) מה שהקשה על דעת התוספות שם. **רפו. הגור אריה** (ג׳רמון, נמוק׳ סס) בתחילת דבריו תירץ גם כן כהשאגת אריה, שחכמים חששו שמא ימצא חמץ ביום טוב שאז אינו יכול לשרוף אותו, וכמבואר לעיל (ע"ח) שהמוצא חמץ ביום טוב כופה עליו כלי. אך דחה זאת, מפני שהגמרא כתבה שהחשש הוא שמא ימצא חמץ לאחר זמן איסורו, והכוונה לאחר שש ובשעה זו עוד יכול לשרוף את החמץ. ועוד, שהרי עכשיו הגמרא דנה שלא יצטרכו ביטול אלא רק בדיקה, ובאופן כזה ודאי שאם ימצא חמץ ביום טוב יהיה צריך לשרוף אותו מיד בכדי שלא יעבור עליו בבל יראה, וכמבואר בטור (מו"ח סי׳ תמו) בשם ה"ר יחיאל. אמנם המגיד משנה (ממץ ומלה פ"ג ה"ח) כתב בדעת הרמב"ם, שאפילו אם לא ביטל אין היתר לשרוף את החמץ ביום טוב. אך כתב, שנראה שהתוספות סוברים בזה כהרמב"ם, ואם כן מובן שחכמים חששו שמא ימצא חמץ ביום טוב ולא יוכל לשרוף אותו. **רפז. ולדבריו** מה שאמרה הגמרא ׳שמא ימצא גלוסקא יפה׳, אין הכוונה שמא ׳יִמָּצֵא׳ ממש, אלא החשש הוא שמא ׳יִמָּצֵא׳ בביתו חמץ שאינו ידוע לו, ולרוב חשיבותו אינו בטל מאליו. **רפח. וכתב**, שלשון ׳דילמא משכחת ליה לבתר איסורא ולאו ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל׳, הוא לאו דווקא. **רפט. כמבואר** להלן (כמ.-כמ:), וכן נפסק בשלחן ערוך (מו"ח סי׳ תמג ס"ח). **רצ. ובעין** זה בתפארת ישראל (פ"ג מ"ג נועז אות ח), **עיין שם. רצא. וכן** תירץ הדבר שמואל (ד"ה ודעמיה) על פי מה שכתב המקור חיים (סי׳ תלג, דיני נדיקה וניטול אות ה), שכל מה שאין עוברים בבל יראה על מנת לשורפה, היינו כאשר הוא עסוק במצות ההשבתה. **רצב. וכן** מבואר ברש"י לעיל (ע"ח ד"ה ומפילו), שחמץ לאחר זמן איסורו אינו שייך לאדם. אמנם רש"י בבבא קמא (כט: ד"ה מסס) כתב, שחמץ משש שעות ולמעלה ׳אינו ברשותו׳. **רצג. הקובץ שיעורים** (פסחים אות כ) ביאר בדעת רש"י, שחמץ לאחר זמן איסורו אינו שייך לאדם לענין הדין ממון שבו, וכמו שמצינו לענין מעשר שני שהוא נחשב כממון גבוה, והיינו שהחפץ שייך לאדם אלא שאין לו בו דין ממון. **רצד. הקצות החושן** (סי׳ מו סק"ג) הוכיח שהרמב"ם (מזקי ממון פי"ח ה"ט) והריטב"א (סוכה לה. ד"ה ומ"ל) והריב"ש (שו"ת, סי׳ תמ) סוברים, שאיסור הנאה שייך לאדם. ובספרו אבני מילואים (סי׳ כח ס"ק נ) הוכיח כן גם מדברי הרמב"ם (חמץ ומלה פ"ו ה"ג). וכן הוכיח הבית הלוי (ח"ו סי׳ מח) מהרשב"א ביבמות (קג: ד"ה מ"ל), שאיסור הנאה שייך לאדם. **רצה. כמבואר** להלן (כמ.-כמ:), וכן נפסק בשלחן ערוך (מו"ח סי׳ תמג ס"ח). **רצו. על** פי השאגת אריה (סי׳ פג) שביאר, שכיון שלדעת הר"ן (ג. ד"ה ומהו) הביטול מועיל רק משום שאין החמץ נחשב ברשותו של אדם, אם כן לדעת רבי יוסי הגלילי שהחמץ כן נחשב ברשותו של האדם, אינו יכול לבטלו אלא רק להפקירו. **רצז. ולדבריו** מובן היטב שאף לסוברים ש׳איסור הנאה׳ שייך לאדם, מכל מקום אינו יכול לבטל לאחר זמן איסורו, וראה בענין הקודם. **רחצ. הבאנו** דבריהם לעיל בענין ׳מקור דין ביטול וגדרו׳.

אמנם עדיין הקשו האחרונים[ריצ], שאם ביטול אינו הפקר אלא רק גילוי דעת שאינו רוצה שתכניס התורה את החמץ לרשותו, מדוע אי אפשר לבטל לאחר זמן האיסור. הרי אין זו עשיית חלות דין בגוף החמץ, ומה בכך שכבר אינו ברשותו.

השפת אמת (ד"ה ע"י נרמ"ם) והקובץ **שיעורים** (פסחים ח) תירצו, שלא מועיל גילוי הדעת אלא כדי שלא תעשה התורה את החמץ כאילו הוא ברשותו, אך לאחר שכבר נעשה כאילו שלו, שוב לא מועיל גילוי דעתו להפקיע דין זה. אך כתב הקובץ שיעורים, שמלשון הגמרא (להלן ז.) 'דלאו ברשותיה קאי דליבטליה', לא משמע כפירוש זה, שהרי אפילו אם היה שייך לבטל דבר שאינו ברשותו, מכל מקום לא היה מועיל הביטול לאחר שעשאו הכתוב ברשותו.

האבני נזר (או"ח סי' שז אות ג) תירץ, שרק הבעלים יכולים להחשיבו כעפר, כשם ששנינו במסכת כלים (פכ"ו מ"ח) בעורות שנעשים כלי על ידי מחשבה לענין קבלת טומאה, שרק מחשבת הבעלים מועילה לטמאותם, ולא מחשבת הגזלן[ש].

הקהלות יעקב (סי' ו אות ג ד"ה והנה לפוס) תירץ, שמכיון שלאחר זמן האיסור אף ללא הביטול אין החמץ ברשותו, נמצא שאין הביטול פועל שום השבתה, שהרי בין כך ובין כך החמץ מושבת ממנו, ואף על פי כן חייבה עליו התורה[שא].

אם יש להוכיח מחמץ שאין להישאל על הפקר

שם. הר"י (נדרים פה. ד"ה ומני) כתב, שאין אדם יכול להישאל על הפקר שעשה. 19/06/2018 אהח

והאור שמח (מיסוה פי"ז ה"י) הביא ראיה לדבריו מחמץ, שהרי אדם שהפקיר את חמצו לפני פסח, מדוע אינו עובר ב'בל יראה', הרי יכול להישאל על חמצו ונמצא שיש לו איזו שייכות לחמץ[שב], אלא בהכרח שאי אפשר להישאל על הפקר.

אמנם האור הישר (ד"ה וכי) דחה ראייתו, שאם כוונתו להוכיח מחמץ לאחר שעה שישית, הרי כמו שאי אפשר בשעה זו לבטל חמץ מחמת שאין זה ברשותו של האדם והחמץ אסור באכילה ובהנאה, אם כן הרי אפילו אם ישאל האדם על חמצו הוא לא ישוב לרשותו, שהרי גם אילולי שהיה מפקיר הוא היה יוצא מרשותו, וכיון שכך, מה יועיל לומר 'הואיל ויכול להישאל על הפקרו', ולכן אינו עובר עליו בבל יראה אפילו שמעיקר הדין מותר להישאל. ואם כוונתו להוכיח מחמץ לפני שעה שישית, צריך ביאור מדוע הוצרך האדם להישאל על הפקרו, הרי אם עדיין לא זכה אדם אחר בחמץ, יכול אותו אדם לחזור ולזכות בחמצו ללא צורך בשאלה על ההפקר. ואם כבר זכה אדם אחר בחמץ, ודאי שאינו יכול להישאל עוד על הפקרו, וכמבואר בנדרים (נט.), שלאחר שאחר זכה בחפץ אי אפשר להישאל.

מה התחדש בדברי רבי אלעזר

דאמר רבי אלעזר שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו ברשותו. הצל"ח (ד"ה למה) הקשה, מדוע הוצרכה הגמרא להביא כאן את דברי רבי אלעזר. אם בכדי להשמיענו שחמץ לאחר זמן איסורו אינו ברשותו של אדם כיון שאסור לו ליהנות ממנו, קשה, וכי עד דברי רבי אלעזר עדיין לא ידענו מדברי התנאים שחמץ בפסח אסור בהנאה. ואם בכדי להשמיענו שאף שהוא אסור בהנאה מכל מקום עוברים עליו בבל יראה כאילו הוא שלו, קשה, מדוע צריך ללמוד זאת מדברי רבי אלעזר, והרי בתורה נאמר (שמות יג ז) 'ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור'. ותירץ, שלולי דברי רבי אלעזר היה אפשר לומר שאין עוברים בבל יראה, רק מי שרוצה שהחמץ יהיה שלו ויוכל ליהנות ממנו בפסח, שהרי זה רוצה לעבור על האיסור שאסרתו תורה, וכן משמע לשון הפסוק 'לא יראה לך' והיינו מה ששלך, ולא שהוא שלו באמת, שהרי מן התורה החמץ אסור בהנאה, אלא כוונת התורה במי שמתנהג עם החמץ כאילו הוא שלו. אבל מי שאינו מתכוין ליהנות מהחמץ, שמא כיון שהחמץ אסור עליו בהנאה ואינו ברשותו אינו עובר עליו בבל יראה. לכן הוצרכה הגמרא לדברי רבי אלעזר, ללמדנו שעשאו הכתוב כשלו אף אם אין בדעתו ליהנות מהחמץ.

ולפי זה ביאר את מהלך הסוגיא כך, שרב אמר שהבודק צריך לבטל, ומסבירה הגמרא מחשש שמא ימצא עוגה יפה. ומקשה הגמרא, שיבטלה בשעה שימצאנה ולא יעבור עליה בבל יראה, שהרי אינו רוצה לזכות בה, ועל למפרע אינו עובר כי לא חישב ליהנות מהחמץ שהרי לא ידע כלל מהעוגה. ועל כך תירצה הגמרא, שמא ימצא את העוגה לאחר זמן האיסור ולא יוכל לבטל וכדברי רבי אלעזר וכו', כלומר, שרבי אלעזר חידש שאף מי שאינו רוצה ליהנות מהחמץ, מכל מקום אם לא יבטל יעבור עליו בבל יראה, מאחר שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ולפי דבריו עובר בבל יראה גם למפרע כי אין צריך שידע מהחמץ וירצה בו. אך לפי זה קשה, מדוע לא תירצה הגמרא מיד 'כדרבי אלעזר וכו', אלא קודם אמרה 'דילמא משכחת ליה לבתר איסורא ולאו ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל'[שג].

לגבי מה עשה הכתוב את הבור והחמץ ברשותו

בור ברשות הרבים. הראשונים[ד] ביארו, שהפותח בור ברשות הרבים חייב בנזקיו אף שהבור אינו שלו, שהרי ברשות הרבים הוא והוא של הפקר. ואפילו אם הוא בעצמו כרה את הבור, אין רשות הרבים קנויה לו. ומדבריהם מבואר, שהכתוב לא עשה את הבור של אותו אדם, אלא שחייבו הכתוב בנזקיו כאילו הוא בעליו.

אמנם בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה נור) מבואר, שאת הבור והחמץ עשאם הכתוב כאילו הוא בעליו, ולא שעשאו הכתוב כאילו הוא בעלים רק בכדי להתחייב עליהם[שה].

מחלוקת הראשונים על איזה איסור עובר מי שיש לו חמץ משש שעות ולמעלה וחמץ משש שעות ולמעלה. מצינו שלש שיטות בראשונים, לגבי מה עשה הכתוב את החמץ משש שעות ולמעלה ברשותו של אדם:

א. רש"י (ד"ה למה) כתב, שהכתוב עשה את החמץ ברשותו של אדם 'להתחייב עליהן'. ודייקו **הצל"ח** (נרמ"ם) **והחתם סופר** (ד"ה ומה) מדבריו, שהוא סובר שמי שיש לו חמץ בביתו משעה שש ומעלה עובר עליו ב'בל יראה'[שו]. וכן דייק **הפרי עץ חיים** (מניגדוב, ד"ה למה, דף לח:) ממה שכתב רש"י (ד"ה ודעתו), שהסיבה לתקנת הביטול היא מחשש שמא ימצא עוגה בשעת הביעור ויחוס עליה וישהה מלשורפה, ויעבור עליה ב'בל יראה' וב'בל ימצא'[שז]. ומבואר שכבר משעה שישית ולמעלה עוברים עליו ב'בל יראה'. אמנם יש מן האחרונים[שח] שדקדקו בדעת רש"י, שסובר שאין עוברים בבל יראה משעה שישית, אלא רק מליל חמשה עשר בניסן[שט].

ב. יש מן הראשונים[שי] שביארו, שעשאו הכתוב ברשותו לענין שיעבור עליו ב'עשה' של 'תשביתו'.

רצט. אבני נזר (או"ח סי' שז אות ג), קובץ שיעורים (אות ח), קהלות יעקב (סי' ו ד"ה והנה לפוס), חידושי רבי שמואל (סי' ו אות ט). **ש. אמנם** לענין עבודה זרה שנינו במשנה (ע"ז נב:) שמועיל ביטול הנכרי בעבודה זרה של חבירו, אך זה הוא רק על ידי מעשה, ולא במחשבה בעלמא. ולפי זה גם בחמץ יועיל ביטול על ידי מעשה לאחר זמן האיסור, כגון אם טח פניו בטיט. אבני נזר (שם). **שא. כעין** זה כתב בשלחן ערוך הרב (או"ח סי' תמה ס"ג) לענין הוצאת החמץ לרשות הרבים, שלאחר זמן האיסור אין זה מועיל אף לענין 'בל יראה', שכן מאחר שבין כך ובין כך אין החמץ ברשותו כדין איסורי הנאה, אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, אם כן מה יתן ומה יוסיף שיוציאנו מרשותו. אך האבני נזר (שם סי' שטו אות ט) כתב, שלא זה הוא הטעם המבואר בגמרא (להלן ז.) לענין ביטול לאחר זמן האיסור, 'דלאו ברשותיה קאי דלבטליה'. ואכן תמה על השלחן ערוך הרב, שלדבריו מדוע נצרכה הגמרא לטעם האמור, ולא אמרה כסברתו. **שב. וכן** הקשה בגור אריה יהודה (תמורות, או"ח סי' ט ד"ה ומעתה מה). **שג. וראה** במשיב נפש (ד"ה למה"ל) במה שתירץ קושיית הצל"ח. **דש. רש"י** (ד"ה למה, ד"ה בור), מאירי (ד"ה ומתוך), ר"ן (ד"ה שני). **שה. שאם** עשאו הכתוב כבעלים רק להתחייב עליהם, מדוע לא מנה רבי אלעזר גם את שור המועד. **שו. וכן** מבואר ברש"י לעיל (ד. ד"ה בין) ובבבא קמא (כט: ד"ה משם) ובתוספות חכמי אנגליה (ד"ה ממילתי'). וכן משמע מדברי הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ח) שכתב, 'אם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו, ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו, הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא, שהרי לא ביער ולא ביטל'. וכבר השיג הראב"ד (שם) על דבריו, שאיסור 'בל יראה' לא נאמר אלא על שבעת ימי הפסח בלבד. אמנם הראב"ד בכתוב שם (השגותיו על הגעל המאור ז. אות ח, הובא במאורות ד"ה הנודק) כתב, שעוברים על הלאו של 'בל יראה' מחמת העשה של תשביתו. המגיד משנה (שם) פירש בדברי הרמב"ם, שאם לא ביערו, אף על פי שביטלו משש שעות ולמעלה, הרי הוא עובר עליו לכשיגיע הפסח ב'בל יראה' ו'בל ימצא'. והכריח כן בשיטת הרמב"ם, שהרי הוא עצמו כתב בפתיחה להלכות חמץ ומצה, 'להשבית שאור בי"ד', ו'שלא יראה חמץ כל שבעה'. הרי שרק חיוב תשביתו הוא בי"ד, אבל על 'בל יראה' אין עוברים אלא כל שבעה ימים בלבד. אמנם הנודע ביהודה (מהדו"ק, או"ח סי' כ ד"ה והנה דעת) כתב, שמדברי הרמב"ם לא משמע כביאור המגיד משנה שכוונתו היא לתוך הפסח [שהרי בהלכה הקודמת (שם ה"ז) כתב הרמב"ם, שאי אפשר לבטל בערב פסח לאחר שש שעות, ואם כן לשם מה כתב כאן שאם מצא חמץ משש שעות ולמעלה עובר עליו, ולא היה לו לכתוב אלא שאם לא ביטל קודם שש ומצא חמץ בפסח עובר עליו], אלא ודאי כוונתו לערב פסח. ועיין שם בדבריו שביאר המקור לשיטת רש"י והרמב"ם, על פי הגזירה שוה שדורשת הגמרא לעיל (ה:), וראה לעיל (ד.) בענין 'שיטת רש"י והרמב"ם שחמץ נאסר ב'בל יראה' מחצות יום ארבעה עשר', שהארכנו בדבריו. **שז. וכן** נראה מדברי פסקי הרי"ד (ד"ה למה) [שהובא לעיל (בענין 'מה התחיל' עוגה יפה' אות ג)] שסובר, שעובר על 'בל יראה' משעת איסורו. **שח. חיי אדם** (פ"נ כלל קכג ס"ק), ועיין שם שכתב שאין להוכיח מרש"י בבבא קמא (כט. ד"ה משם) שסובר שעוברים בבל יראה משעה שישית. וכן דייק המהרש"א (להלן י: נרמ"י ד"ה למה) בשיטת רש"י להלן (שם), שאין עוברים ב'בל יראה' עד הלילה. אמנם בשיעורי הגרב"ד (ד. אות מג) כתב, שלפי המבואר בנודע ביהודה (מהדו"ק, או"ח סי' כ ד"ה והנה דעת) [הובא בהערה לעיל], שהדבר תלוי במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון באיסור אכילת חמץ קודם זמנו, יתכן שדברי רש"י שם אמורים בשיטת רבי שמעון [שכן בא לפרש שם את שיטת חכמים החולקים במשנה שם עם רבי יהודה בזמני הביעור]. וכן דייק המאמר מרדכי (מנקס, לעיל ע"ח נרמ"י ד"ה דעתו) מדברי רש"י לעיל (שם ד"ה אפילו) שכתב, שהסיבה שמי שיצא מביתו ודעתו לחזור לביתו בימי הפסח צריך לבער את החמץ לפני צאתו לדרך, אפילו שיצא מביתו בראש השנה, היא מחשש שכאשר יחזור לביתו בימי הפסח יעבור על החמץ בבל יראה, ואם לדעתו עוברים בבל יראה כבר מחצות יום ארבעה עשר, מדוע כתב ש'דעתו לחזור' היינו בתוך ימי הפסח, הרי אף אם בדעתו לחזור קודם הפסח, לאחר חצות היום, גם יצטרך לבער את חמצו לפני צאתו מן הבית. **שט. וראה** בענין זה בחתם סופר (ד"ה ומתן) במה שהביא מספר מחנה ראובן, ובפרי עץ חיים (מניגדוב, ד"ה למה, דף לח:). **שי. בעל** העיטור (מ"נ דף קכד.), השלמה (כפ: ד"ה ענבר), המאורות (ד"ה הנודק).

ג. **רבינו יהונתן והנימוקי יוסף** (יפ: ד"ה ושורפין - השני) ביארו, שעשאו הכתוב ברשותו לענין שיעבור עליו ב'לא תעשה' של 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' (שמות לד כה).

חמץ של כלאי הכרם ושאר איסורי הנאה אם עוברים עליו בבל יראה

שם. בתשובה מאהבה (מ"פ סי' קנט) הביא שחתנו הסתפק, במה שאמר רבי אלעזר שחמץ משש שעות ולמעלה עשאו הכתוב ברשותו של אדם לעבור עליו בבל יראה, האם דין זה נאמר גם לגבי חמץ האסור עליו בהנאה מדין כלאי הכרם, שכיון שחמץ אסור בהנאה ואף על פי כן עשאו הכתוב ברשותו של האדם לעבור עליו בבל יראה, הרי זה גם בחמץ של כלאי הכרם, או שיש לחלק שדווקא חמץ שהיה ברשותו קודם זמן איסורו, בזה יש לומר שגזירת הכתוב שלא יצא מרשותו לענין בל יראה, אבל חמץ של כלאי הכרם שלא היה ברשותו מעולם, יתכן שבזה לא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו של האדם לעבור עליו. ואולי אף מדרבנן אינו מצווה לבערו, שהרי עיקר הביעור הוא מחשש שמא יבוא לאוכלו, אבל בכלאי הכרם שאדם מתרחק ממנו בכל ימות השנה אין חשש שמא יבוא לאוכלו.

והוסיף, שאם נאמר שבחמץ של כלאי הכרם לא עשאו הכתוב ברשותו של האדם לעבור עליו, מפני שלא היה ברשותו של האדם מעולם, עדיין יש להסתפק לגבי חמץ שעשה ממנו תקרובת לעבודה זרה ומשום כך נאסר בהנאה, שלכאורה חמץ זה היה בעבר ברשותו של האדם, אלא שעכשיו האדם מתרחק ממנו מחמת האיסור הנאה שעליו. אך גם בזה אפשר לומר שאין זה ככל חמץ שהיה ברשותו של האדם עד זמן האיסור, אלא כבר יצא מרשות האדם כאשר עשאו תקרובת, ויתכן שלא עשאו הכתוב ברשותו של האדם לעבור עליו, כי בתחילת זמן איסור החמץ זה לא היה ברשותו. אך לפי זה יש לומר, שתקרובת של עבודה זרה שהקריבה בזמן איסור אכילת חמץ, שמא בזה כן עשאו הכתוב אעפ"כ ברשותו לעבור עליו, שהרי היה ברשותו של האדם עד זמן האיסור. או שנאמר שלעולם אין עוברים עליו בבל יראה.

והשיב לו (שם סי' רג), שאין לחלק בין חמץ שאין עליו עוד איסורי הנאה, לבין חמץ שיש עליו עוד איסורי הנאה מחמת כלאי הכרם או תקרובת עבודה זרה וכדומה, שכולם עשאם הכתוב ברשותו של האדם לעבור עליו בבל יראה. **אמנם המנחת חינוך** (מצוה יפ מום ד) **והקובץ שיעורים** (מום כו) כתבו, שרק בחמץ האסור בהנאה מחמת האיסור של חמץ בזה עוברים עליו בבל יראה, אבל חמץ האסור בהנאה מחמת איסורים אחרים אין עוברים עליו בבל יראה. והוסיף הקובץ שיעורים, שאפילו אם החמץ נאסר בהנאה מחמת איסור אחר לאחר שכבר הגיע זמן איסור אכילת חמץ, גם פוקע ממנו איסור חמץ ואין עוברים עליו בבל יראה. והוכיח כן ממה שהגמרא (להלן ז.) מתרצת, שהסיבה שאי אפשר לבטל חמץ לאחר שעה שישית, היא מפני שאינו ברשותו של האדם לבטלו. ומשמע, שאילו החמץ היה ברשותו של האדם היה יכול לבטלו והיה נפטר מהאיסור של בל יראה, אף שהחמץ כבר נאסר עליו באכילה ובהנאה, וכמו כן כשנעשה הפקר מחמת איסור הנאה.

מצינו עוד דברים שלכאורה הם אינם ברשותו של אדם ועשאם הכתוב כאילו הם ברשותו

שם. מצינו עוד דברים שאינם של האדם ואף על פי כן עשאם הכתוב כאילו הוא הבעלים, וצריך ביאור מדוע לא מנה אותם רבי אלעזר.

אש. התוספות חכמי אנגליה (ד"ה נוכ) הקשו, מדוע לא מנה רבי אלעזר גם את אש, שמצינו במי שלקח אש שאינה שלו והדליק בה את הגדיש, שחייב לשלם. ותירץ, שרבי אלעזר נקט רק דברים שמצינו שהתורה החשיבה את האדם כבעלים של הדבר, ובבור מצינו שהתורה קראה לו 'בעל הבור' (שמות כא לג), ובחמץ מצינו שהתורה אמרה 'ולא יראה לך' (שם יג ז) שרק שלך אי אתה רואה, מוכח שחמץ אף לאחר זמן איסורו נחשב שלו. אבל באש לא מצינו שקראה לו תורה בעל האש, אלא רק נאמר (שם כב ה) 'כי תצא אש', ואפשר שחיובו אינו משום שהוא נחשב לבעלים על האש, אלא מדין מבעיר את הבעירה.

מעשר שני. עוד הקשו, מדוע לא מנה רבי אלעזר גם את מעשר שני. וכוונתם להקשות, לדעת רבי מאיר (קידושין נ.) הסובר שמעשר שני ממון גבוה, ועשאו הכתוב ברשותו של האדם להעלותו לירושלים ולאוכלו שם, ואם רוצה לפדות את המעשר שני צריך להוסיף חומששיא.

בילקוט המאירי (ד"ה ג' דנריס) תירץ על פי המבואר **בתוספות** להלן (מו: ד"ה הומיל - השני), שאפשר להישאל על מעשר שני ויחזרו הפירות להיות שלו, ואם כן אין זה דומה לבור וחמץ שלעולם אינם יכולים לחזור להיות של האדם.

ויש שתירצו, שרבי אלעזר לא מנה דברים שיש בהם מחלוקת, והרי רבי יהודה (קידושין שם) חולק על רבי מאיר, וסובר שמעשר שני ממון הדיוט.

שור המועד. השיטה מקובצת (ב"ק כט: ד"ה שני) הביא **שמהר"י כץ** הביא בשם ה"ר **יצחק מווינא** שהקשה, מדוע לא מנה רבי אלעזר גם את שור המועד, שאפילו שהוא אסור בהנאה עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו שיהיה חייב על נזקיושיב.

הערוך לנר (סנהדרין עט: בתוספות ד"ה בשור, בפ"ד דשור) הוכיח מקושיא זו כדעת **רבינו תם** (שם), ששור הנסקל נאסר בהנאה רק לאחר מיתה, אבל מחיים עדיין אינו אסור בהנאה והוא שייך לבעלים, ולא רק מחמת שעשאו הכתוב כבעלים. **בתשובה מאהבה** (מ"פ סי' רכ) תירץ, שרבי אלעזר נקט דברים שאף שאינם של האדם בעצמו, וכגון חמץ של כלאי הכרם או תקרובת עבודה זרה האסורים בהנאה, ואף על פי כן עשאם הכתוב ברשותו של האדם לעבור עליו בבל יראה, וכן בבור שאינו של האדם אלא של הרבים ואף על פי כן מתחייב בנזקיו, מה שאין כן שור הנסקל שאף שהוא אסור בהנאה אך הוא שייך לאדם, ומובן שהוא התחייב בנזקיו.

מה החסרון שיש בביטול בליל בדיקת חמץ

וניבטליה בארבע וניבטליה בחמש. וביאר רש"י (ד"ה וניבטליה), שכוונת הגמרא להקשות, מדוע הוצרכו חכמים לתקן שיבטלו מיד לאחר הבדיקה, הרי יכלו לתקן שיבטלו קודם זמן האיסורשיג. **והקשה בחזון יחזקאל** (ד"ה אמר רב), מה החסרון בביטול בלילה שלפיכך מקשה הגמרא שיתקנו ביטול ביום לפני זמן האיסור. ותירץ, שכיון שהביטול הוא רק על חמץ שיש לאדם בשעת הביטול, אם כן אם יבטל בלילה ולמחרת בבוקר יקנה עוד חמץ, נמצא שאת החמץ הזה כלל לא ביטל, לכן הקשתה הגמרא שטוב יותר לתקן שיבטלו חמץ לפני זמן האיסור.

מדוע שיבטלו בשעה רביעית כאשר אפשר לבטל בשעה חמישית

שם. הצל"ח (ד"ה וניבטליה בד') הקשה, מה ההוה אמינא של הגמרא להקשות שיתקנו חכמים לבטל בשעה רביעית, והרי חמץ בשעה חמישית עדיין ברשותו של האדם, ואפילו לרבי יהודה הסובר (להלן יפ:) שבשעה חמישית כבר אסור לאכול חמץ, מכל מקום כיון שמותר ליהנות מהחמץ בשעה זו, ודאי שהוא נחשב ברשותו לענין ביטול, ואם כן מדוע יצטרכו להקדים ולבטל בשעה רביעית. **ותירץ**, שמצאנו שרבי יהודה אוסר אכילה בשעה חמישית ומתיר בהנאה, שחושש שמא יטעה ויסבור בשעה השביעית שזו היא השעה החמישית ויאכל חמץ, ואפילו שהוא סובר שהתורה אסרה מחצות היום גם אכילה וגם הנאה, מכל מקום גזרו על אכילה יותר מהנאה, כי באיסור אכילה יש מלקות ובאיסור הנאה לאשיד. ואם כן יש לומר, שכמו כן יש לחשוש שיטעה ויבטל בשעה השביעית, ואחר הפסח יאכל את החמץ כי סבור הוא שביטולו הועיל, והרי זה נכשל בלאו עם מלקות, לכן גזרו שיבטל בארבע שאז אין לחשוש שטועה ומבטל אחר הזמן. וקושיית הגמרא 'וניבטליה בארבע', היא לשיטת רבי יהודה. ומה שהוסיפה הגמרא להקשות 'וניבטליה בחמש', הוא לשיטת רבי מאיר (שם) שאינו גוזר חמש אטו שבע אפילו לגבי אכילה, או לשיטת רבי שמעון הסובר שחמץ לאחר זמן איסורו אינו חייב עליו במלקות.

לשיטת רב מדוע לא תיקנו חכמים לבטל בשעה חמישית שהיא זמן איסור כיון דלאו זמן איסורא ולאו זמן ביעורא הוא דילמא פשע ולא מבטל ליה. מתירוץ הגמרא משמע, שאם היתה שעה שהגיע בה זמן איסור חמץ, היה אפשר באותה שעה לבטל חמץ, אף שעדיין לא הגיעה שעת הביעור. **ובגבעת פנחס** (ד"ה ונניטליה) הקשה, הרי רב סובר (להלן יג.) שהלכה כרבי יהודה ששעה חמישית היא זמן האיסור, וכיצד מבארת הגמרא, שלדעת רב שאמר בסוגייתנו שהבודק צריך לבטל, לא תיקנו שיבטל בשעה החמישית מאחר שאינה לא זמן איסור ולא זמן ביעור, הרי זה כבר זמן האיסור אפילו שעדיין אין זה זמן הביעור. ותירץ, שאמנם לשיטתו שעה חמישית היא כבר שעת איסורו, מכל מקום לא תיקנו חכמים לבטל בשעה זו, מפני שאין דבר שיזכיר לו לבטל באותה שעה, שאם משום שצריך להפסיק באכילה באותה שעה, הרי שייך שיפסיק מאכילתו הרבה קודם לכן. ומה שתירצה הגמרא 'כיון דלאו זמן איסורא', כוונתה ליישב את מה שהקשו 'וניבטליה בארבע', ונקטה הגמרא את האמת שבשעה זו עדיין לא הגיעה שעת האיסורשטז, אבל אף אם כבר היה בשעה זו חל האיסור, גם לא היו חכמים מתקנים ביטול באותה שעה.

שיא. **כמבואר** במעשר שני (פ"ל מ"ג), שהפודה מעשר שני של עצמו צריך להוסיף חומש.

שיב. **וראה** בצל"ח (ד"ה דלמ"ר) מה שתירץ קושיא זו.

שיג. **רש"י** (שם) כתב, 'כלומר, למה הוצרכתו לבטל בלילה, ליתקנו רבנן **לכל אדם** שיבטל קודם איסורו'. וביאר המצור דבש (נרש"י שם), שרש"י הוסיף את המלים 'כלומר' ו'לכל אדם', בכדי שלא נטעה לומר שכוונת הגמרא להקשות, שרק אותו אדם שמצא את העוגה יצטרך לבטל את חמצו גם ביום ארבעה עשר, לכן ביאר רש"י שכוונת הגמרא להקשות, שכולם יצטרכו לבטל את חמצם ביום ארבעה עשר. וראה עוד בביאור מדוע רש"י כתב 'כלומר', ביברך ישראל (נרש"י שם).

שיד. **כדעת** הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ח הט"ז).

שטו. **כן** ביאר את תירוץ הגמרא הרש"ש (ד"ה כיון).

ז.

כיצד יזכרו לבטל בשעת השריפה אותם אנשים שלא נשאר להם חמץ לשרוף

וניבטליה בשית. רש"י (ד"ה וניבטליה) **ותלמיד הרמב"ן** (ד"ה וניבטלה) ביארו, שכוונת הגמרא להקשות, שיתקנו חכמים שכולם יבטלו את חמצם בתחילת שעה ששית שאז בני אדם עסוקים בשריפת החמץ ומתוך כך יזכרו גם לבטל. **ובמהרי"ל** (המנהגות, סי' מח) הקשה, הרי לא לכל בני האדם נשאר חמץ לשריפה, וכן יש שזהירים שלא ישאר כלום לאחר אכילתם, ואם כן יש לחשוש שלא יזכרו לבטל את החמץ בשעה ששית. וכתב, שאולי מכאן מקור לאותם המניחים פתיתי חמץ למציאתם בעת הבדיקה ולשורפם למחרת בשריפת החמץ. ושמא מה שיש הנוהגים לשרוף את הכלי שבו רצו להניח את כל החמץ שימצאו בבית בשריפת החמץ [אף אם במציאות לא מצאו חמץ כלל וממילא גם לא הונח חמץ בכלי], בכדי שיזכרו לבטל בשעת השריפה.

ביאורו של הצל"ח בקושיית הגמרא 'וניבטליה בשית'

שם. הצל"ח (לעיל ו: ד"ה וניבטליה בשית) הקשה על ביאורם של רש"י **ותלמיד הרמב"ן** בקושיית הגמרא, הרי בין לרבי מאיר ובין לרבי יהודה (לקמן יג:) זמן שריפת חמץ הוא ב'תחילת' שעה ששית, ואף שבכל שעה ששית מדאורייתא עדיין אין צורך לשרוף, אך חכמים חששו שמא יבואו בני אדם לטעות בשעה אחת ויסברו בשעה שביעית שעדיין שעה ששית, ולכן החמירו לשרוף כבר בתחילת שעה ששית. אם כן, כיצד ביאר רש"י שכוונת הגמרא להקשות שיתקנו חכמים לבטל את החמץ בשעה הששית, הרי יש לחשוש שיטעו בין ששית לשביעית ויבטלו בשעה השביעית, ובשעה זו אין החמץ ברשותם כבר בכדי לבטלם. אמנם יש לומר, שכיון שכל תקנת הביטול הוא רק מחשש שמא ימצא עוגה יפה, לכן לא הוסיפו חכמים להחמיר לחשוש גם שמא יטעו בני אדם בין השעה הששית לשביעית ולחייבם לבטל בשעה החמישית[א]. אך הקשה, שכיון שעדיין הגמרא לא ידעה את תירוצה שחמץ בשעה ששית אינה ברשותו של האדם ואינו יכול לבטלו, מדוע אם כן הקשתה בתחילה (לעיל ו:) שיתקנו חכמים שיבטלו בשעה הרביעית או בחמישית, הרי כיון שיש לו עוד זמן לבטל גם בשעה הששית, מדוע להקדים ולתקן שיבטלו בשעה רביעית או חמישית, ולכאורה היתה הגמרא צריכה להקשות מיד שיתקנו חכמים שיבטלו בשעה ששית. והביא, שאכן ברי"ף הגירסא היא הפוכה, שתחילה מקשה הגמרא שיתקנו חכמים שיבטלו בשעה הששית, ואחר כך הקשתה הגמרא שיתקנו לבטל בשעה הרביעית או החמישית[ב]. אמנם לפי הגירסא המובאת לפנינו קשה.

אה"ח 19/06/2018

לכן ביאר את קושיית הגמרא באופן אחר. שקושיית הגמרא 'וניבטליה בשית' היא המשך לקושיית הגמרא לעיל 'וניבטליה בארבע וניבטליה בחמש'. שעל קושייתה לעיל תירצה הגמרא שהסיבה שלא תיקנו לבטל בארבע או בחמש הוא מפני שאין זה זמן איסורו ולא זמן ביעורו, וחששו חכמים שמא יהיה מי שישכח לבטל מחמת שאין דבר שיזכיר לו לבטל. ועל כך מקשה הגמרא, שאותו אחד ששכח לבטל בשעה הרביעית או החמישית יוכל לבטל בשעה הששית, שהרי בשעה זו הוא זמן שריפת החמץ וזה יזכיר לו לבטל את חמצו. ולפי ביאור זה מובן היטב מדוע לא תיקנו חכמים שכולם יבטלו בשעה הששית, מפני שיש לחשוש שמא יטעו בין השעה הששית לשביעית, ורק לאותו אחד שישכח לבטל בשעה הרביעית או החמישית לא גזרו חכמים שמא יטעה בין שש לשבע, והוא יוכל לבטל בשעה הששית. ועל כך מתרצת הגמרא, שבשעה הששית כבר אינו יכול לבטל, שהרי אינו ברשותו.

המבטל חמצו בשעה ששית האם יעבור על החמץ בבל יראה ובבל ימצא

כיון דאיסורא דרבנן עילויה כדאורייתא דמיא ולאו ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל. הפרי חדש (סי' תלד סק"ג) הביא **שחכמי ונציה** נשאלו במי שביטל חמצו בשעה ששית, שהיא שעה שהחמץ אסור בהנאה רק מדרבנן, ולא ביער אחר כך את החמץ, האם יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא. וצדדי הספק הם, האם אף שהחמץ בשעה זו מותר בהנאה מדאורייתא אך מכיון שחכמים אסרוהו בהנאה בשעה זו שוב לא מועיל ביטולו אף לגבי הדאורייתא וילקה עליו, או שמא כיון שבשעה זו מדאורייתא יכול הוא לבטל את חמצו, אם כן לא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא[ג]. וכתב, שמסוגייתנו מוכח שגם מדאורייתא אין הביטול חל וילקה עליו, שהרי מבואר בסוגייתנו שהמקדש אשה בחמץ בשעה שהוא אסור בהנאה רק מדרבנן מכל מקום אין חוששים לקידושיו אף מדאורייתא.

וביאר בחידושי רבי שמואל (סי' 6 אות ד) **את הספק של חכמי ונציה לשיטת הראשונים**[ד] [המובאים להלן בענין 'כיצד איסור הנאה דרבנן מפקיע קידושין דאורייתא'], שביארו שהסיבה שהמקדש אשה בחמץ בשעה שהוא אסור בהנאה רק מדרבנן אין קידושיו קידושין הוא מחמת שהאיסור הנאה מדרבנן מפקיע את בדיני ממון מהחמץ, ולפי דבריהם לכאורה אף לגבי ביטול, כיון שהחמץ נאסר כבר בהנאה מדרבנן נמצא שפקע ממנו הדין ממון, ושוב אי אפשר לבטלו, ואף לגבי הדאורייתא אין מועיל ביטולו, שהרי ביטל דבר שאינו שוה ממון. אבל לדעת **רש"י** (ד"ה אפילו) שביאר שהסיבה שלא חל קידושין בשעה שהחמץ אסור בהנאה רק מדרבנן הוא מחמת שכל המקדש על דעת חכמים הוא מקדש, והם הפקיעו את קידושיו, משמע שהאיסור הנאה מדרבנן אינו מפקיע ממנו את הדין ממון שיש בו מדאורייתא[ה], ואם כן יש סברא לומר שביטולו מועיל לגבי הדאורייתא, שהרי מדאורייתא החמץ עדיין ברשותו, ורק לגבי קידושין אינה מקודשת אף מדאורייתא מפני שחכמים הפקיעו את הקידושין[ו]. ולפי זה כתב, שיש לומר שחכמי ונציה סוברים כרש"י, אלא שהם הסתפקו אולי אכן הדין כדעת הראשונים הסוברים שבאיסור הנאה מדרבנן פקע דין ממון אף לגבי הדאורייתא.

עוד ביאר, שאפשר שהסתפקו רק בדעת רש"י, האם כשם שמצינו לגבי קידושין שהפקיעו חכמים את הדין ממון אף לגבי הדאורייתא, כמו כן יש לומר שאף לגבי ביטול הפקיעו חכמים את הדין ממון שלא יועיל הביטול אף לגבי הדאורייתא, או שמא רק לגבי קידושין הוצרכו חכמים להפקיע את הקידושין אף לגבי הדאורייתא, מפני שלולי כן נמצא שהתירו אשת איש מדאורייתא, אבל לגבי ביטול אדרבה לא הוצרכו להפקיע את הדין ממון לגבי הדאורייתא, ואכן הביטול מועיל למנוע ממנו לעבור על האיסור דאורייתא[ז].

כיצד עוברים על בל יראה הרי החמץ אינו שלו

שם. האחרונים[ח] הקשו, לאחר שחכמים אסרו את החמץ בהנאה כבר משעה ששית והפקירו את החמץ מרשותו של האדם, והרי זה כאיסורי הנאה מדאורייתא שאינם ברשותו של האדם, כיצד אם כן אפשר לעבור על חמץ בבל יראה ובבל ימצא משעה שביעית, הרי כבר החמץ הופקר על ידי חכמים מתחילת השעה הששית, ובשעה זו אין זה חמץ שלו.

הקובץ שיעורים (חלק כו) תירץ, שלא הפקירו חכמים את החמץ כי אם להחמיר עליו שלא יוכל לבטל את חמצו לאחר השעה הששית, וכן לענין שלא יוכל לקדש בהם אשה, אבל לענין לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא עדיין זה נחשב ברשותו של האדם[ט].

האחיעזר (ח"ג סי' 6 אות ח ד"ה וכזה) תירץ, שאם האיסור הוא רק מחמת שהפקירו חכמים את החמץ מרשותו, לכאורה היה צריך להיות שחמץ כזה לאחר חג הפסח יהיה מותר בהנאה, שהרי אין זה חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, וכיון שכך נמצא שיש לו בביתו בערב פסח בשעה שביעית חמץ שלאחר הפסח הוא יהיה שוה ממון [שהרי לאחר הפסח הוא יהיה מותר בהנאה], ולכן עובר עליו מן התורה בבל יראה ובבל ימצא.

עוד תירץ (סס ד"ה ונעיקר), שברגע שהחמץ נכנס לשעה בו הוא אסור מדאורייתא, פוקע האיסור הנאה מדרבנן וחל האיסור מן התורה של בל יראה ובל ימצא.

הבנין דוד (ד"ה וניבטליה) תירץ, שכל דבר שיצא מרשותו של האדם מחמת איסור חמץ [והאדם לא ביטלו], אפילו שהוא יצא מרשות האדם קודם שהגיע זמן האיסור, כאשר הגיע זמן האיסור מדאורייתא עשאו הכתוב ברשותו של האדם לעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא'. ואם כן מה שיצא מרשותו של האדם קודם זמן האיסור דאורייתא על ידי הפקר בית דין, הרי זה גם יצא מרשותו מחמת איסור חמץ שתיקנו לבער קודם לזמן האיסור בכדי שלא יבוא לטעות בשעה, ואף בזה כאשר יגיע זמן האיסור מדאורייתא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא.

בהגהות וזאת ליהודה (על הענין דוד סס) הוסיף נכדו לתרץ [כעין תירוצו של הקובץ שיעורים], שמה שרש"י ביאר שחכמים הפקירו את החמץ כבר מהשעה

א. **אך** עיין שם בדבריו, שלפי זה נסתר מה שכתב שם קודם לכן. ב. **וכן** סדר קושיות הגמרא במאורות (ד"ה וניבטליה) ובמכתם (ד"ה וניבטלה) [אמנם, בעל המכתם כתב את ביאורו על סדר הרי"ף, ולכן מובן שהביא את סדר קושיות הגמרא כפי שסידרו הרי"ף]. ג. **וכתב** בחידושי רבי שמואל (סי' 6 אות ד), שהנפקא מינא הוא לגבי מי ששכח לבטל לפני שעה ששית, האם יש לו לבטל בשעה ששית להינצל לפחות מהאיסור דאורייתא. ד. **תוספות** רבינו פרץ (ד"ה מפקיע), ריטב"א (ד"ה דלמר), המאורות (ד"ה ונעיקר), פסקי הריא"ז (פ"ק ה"ב אות כ, קידושין פ"ב ה"ח אות ו). ה. **ולולי** הסברא שחכמים הפקיעו את הקידושין היה הדין שרק מדרבנן אין קידושיו קידושין, שהרי מדאורייתא הרי נתן לה דבר ששוה פרוטה, אלא שלכן הפקיעו חכמים את הקידושין בכדי שגם מדאורייתא לא תחול הקידושין. ו. **והוסיף** בחידושי רבי שמואל, שאין לומר שגם לגבי ביטול הפקירו חכמים את החמץ בכדי שלא יועיל הביטול אף מדאורייתא, מפני שמנין לנו שאכן חכמים הפקיעו את החמץ לענין זה, שאמנם לגבי קידושין מצינו שהפקיעו חכמים את הקידושין, אך זאת משום שבכדי שלא יחשב שחכמים התירו אשת איש הוצרכו להפקיע את הקידושין אף מדאורייתא, אבל לענין ביטול אדרבה יש סברא לומר שרבנן ירצו שיועיל הביטול לגבי הדאורייתא בכדי שהאדם לא יעבור על איסור מן התורה. אמנם בביאורו השני ביאר, שזה אכן היה ספיקם של חכמי ונציה, האם בביטול הפקיעו חכמים את הדין ממון גם לגבי הדאורייתא או שמא רק בקידושין עשו כן, וכמו שהבאנו למעלה. ז. **ועיין** בהמשך דבריו במה שביאר את ראיית הפרי חדש להכריע שאין מועיל הביטול אף לגבי הדאורייתא, ובמה שדחה ראייתו. ח. **קובץ שיעורים** (חלק כו), אחיעזר (ח"ג סי' 6 אות ח), בנין דוד (ד"ה ונעיקר). ט. **וכתב** דבריו על פי מה שכתב הר"ן (נדרים מד: ד"ה ופרקינן) שמצינו פעמים שחכמים הפקירו את תבואתו של האדם ואף על פי כן לא הפקירוהו לגבי פטור מהפרשת תרומות ומעשרות, ועיין שם. י. **ועיין** שם בדבריו שהוכיח כדבריו.

הששית, כוונתו לומר, שכיון שכל מה שתקנו חכמים כעין דאורייתא תקנו, אם כן כשם שהמקדש אשה בחמץ דאורייתא [משעה שביעית] לא היו חוששים לקידושיו כלל, כך צריך להיות הדין במקדש בחמץ דרבנן, שאם המקדש בחמץ דרבנן חוששים לקידושיו נמצא שלא תקנו חכמים כעין דאורייתא, וכיון שאין חכמים יכולים להפקיע קידושין שחלו מדאורייתא ולהתיר אשת איש לעולם, לכן ביאר רש"י שהוכרחו חכמים להשתמש בכוחם ולהפקיר את החמץ האסור מדרבנן בכדי להשוות את החמץ דרבנן לחמץ דאורייתא. וכיון שכל מה שהפקירו חכמים את החמץ האסור מדרבנן, אינו אלא בכדי להשוות את החמץ דרבנן לחמץ דאורייתא ולא הפקר מוחלט, אם כן חמץ האסור מדאורייתא בשעה ששית שעדיין אסור החמץ בהנאה רק מדרבנן, אמנם חכמים הפקיעו את כוחו של האדם שלא יוכל בשעה זו לבטל את חמצו, אבל בודאי שלא הפקיעו את כוחו שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא כאשר יגיע זמן האיסור מדאורייתא[יא].

מדוע בסוגייתנו הובא הלכה זו בשם 'רב' ולקמן בשם 'רבי יוחנן'

דאמר רב גידל אמר רבי חייא בר יוסף אמר רב. הצל"ח להלן (כמ: ד"ה דאמר) העיר, שבסוגייתנו אמר רב גידל את הלכה זו בשם 'רב', ואילו לקמן (כמ:) הביא רב גידל את הלכה זו בשם 'רבי יוחנן'. וכתב, שצריך לומר שרבי חייא שמע את הלכה זו משניהם[יב].

אמנם ברקדוקי **סופרים** (סס אות מ) הביא, **שבראשונים**[יג], וכן בכתבי יד, הגירסא לקמן היא 'רב' כדברי הגמרא בסוגייתנו.

מחלוקת הראשונים בביאור דברי רב גידל

המקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדינתא אין חוששין לקידושין. יש מן **הראשונים**[יד] שביארו, שמה שרב גידל אמר 'משש שעות ולמעלה' היינו מתחילת שעה ששית ולמעלה. וכוונתו לומר, שהמקדש אשה בחמץ האסור בהנאה מדרבנן [ו'חיטי קורדניתא' הן חיטים קשות שבאו עליהן מים וספק שמא התחמצו] בשעה שהחמץ בכלל אסור בהנאה רק מדרבנן, מכל מקום אין חוששים לקידושין. ומכך מוכיחה הגמרא, שכשם שאף בשעה שאין החמץ אסור אלא מדרבנן, אין הוא נחשב לממונו של האדם, ואינו יכול לקדש בזה אשה, מטעם זה אף אינו יכול לבטלו בשעה זו.

אוצר החכמה 19/05/2018

יא. ועיין בדבריו, שהביא ראיה למה שאמר מהסוגיא ביומא (מ:). **יב. וראה** בדבריו במה שביאר מדוע כאן נקט רב גידל את דבריו בשם רב ואילו בסוגיא שם נקט את דבריו בשם רבי יוחנן. **יג. רבינו** חננאל (להלן כמ: ד"ה והלכתא), רי"ף, בעל המאור (סס ד"ה והא), בעל העיטור (מ"ב דף קכד:), רא"ש (פ"ב סי' ג), מהר"ם חלאווה (סס ד"ה תמר), השלמה (סס ד"ה ענבר), מעשה ניסים לרבי אברהם בן הרמב"ם (שו"ת, סי' יג). **יד. רש"י** (ד"ה משש, ד"ה אפילו, להלן כמ: ד"ה משש, סס ד"ה חיטי), **שאילתות** (ע סוף שאילתא עד), בעל המאור (ד"ה והא, להלן כמ: ד"ה לא), רבינו אברהם בן הרמב"ם (שו"ת מעשה נסים סי' יג), **המכתם** (ד"ה תמר - נפילושו הרמשון), **ריבב"ן** (ד"ה אינו), **המאורות** (ד"ה ונצטלב), **מאירי** (ד"ה ומ"ב). **מה שהבאנו שדעת רש"י ש'חיטי קורדניתא' היינו חמץ האסור רק מדרבנן, כן ביארו בדבריו הב"ח** (שו"ת סי' תמג ס"ד), **ט"ז** (סס סק"נ), **בית שמואל** (להע"ז סי' כמ ס"ק נג), **ביאור הגר"א** (להע"ז סס ס"ק נז), **קרית מלך רב** (מ"ל פיסוק פ"ה ה"ל ד"ה עוד לפיסי) **והבית ישחק** (מלבושי מסורות פ"ח הט"ו ד"ה ומי ק'). **אמנם החק יעקב** (שו"ת סי' תמג סק"ו), **קרבן נתנאל** (פ"ב סי' ג אות ז), **פני יהושע** (להלן כמ: בגרש"י ד"ה משש) **והעצי ארזים** (להע"ז סי' כמ ס"ק סח) **כתבו, שאפשר לבאר בדעת רש"י שסובר שב'תרי דרבנן' דהיינו שקידש אשה בחמץ דרבנן בשעה שאסור בהנאה רק מדרבנן, חוששים לקידושין, אלא שכאן מדובר בחמץ האסור מדאורייתא בשעה שהוא אסור בהנאה רק מדרבנן, ולכן אין חוששים לקידושיו [וכמו שביאר העיטור המובא להלן בסמוך]. והחק יעקב** (סס) **ביאר, שרש"י סובר ש'חיטי קורדניתא' אינו חמץ נוקשה האסור בהנאה רק מדרבנן, אלא הוא חמץ גמור האסור בהנאה מדאורייתא. והפני יהושע** (סס) **ביאר, שרש"י סובר שאף שזה רק ספק שמא התחמצו החיטים, מכל מקום הוא נחשב לחמץ האסור מן התורה, משום שספיקא דאורייתא לחומרא. והוכיחו החק יעקב והפני יהושע** [וכן הוכיח השמן רקח (מיקן, לעיל ו: בתוס' ד"ה משש)] **ממה שביאר רש"י לקמן** (כמ: ד"ה משש), **שבהכרח שרב גידל דיבר על תחילת שש שאז החמץ אסור בהנאה רק מדרבנן, שאם דיבר על סוף שש שהחמץ אסור בהנאה מדאורייתא, מה חידש רב גידל שאין חוששים לקידושין, הרי ברור שהמקדש בדבר האסור בהנאה אין חוששים לקידושיו. ואם לדעת רש"י 'חיטי קורדניתא' היינו חמץ רק מדרבנן, מובן היטב שרב גידל הוצרך לחדש שאף שחמץ דרבנן אין חוששים לקידושיו, אלא בהכרח שרש"י סובר שחיטי קורדניתא שהתחמצו הרי זה חמץ האסור בהנאה מדאורייתא. עוד כתב החק יעקב, שאפשר שרש"י סובר ש'חיטי קורדניתא' הוא חמץ נוקשה, אלא שהוא סובר שחמץ נוקשה אסור בהנאה מדאורייתא.**

טו. תוספות (לעיל ו: ד"ה משש), רמב"ן (מלחמת ה' ד"ה ועוד), **תוספות חכמי אנגליה** (ד"ה המקדש), **תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות רבינו פרץ** (ד"ה משש), **חידושי רבינו דוד** (ד"ה למחר), **תלמיד הרמב"ן** (ד"ה המקדש), **רשב"א** (קידושין נח. ד"ה שאילתא), **ראש** (פ"ב סי' ג, תוספות הרא"ש ד"ה המקדש, קידושין נח. ד"ה והשתא), **חידושי הר"ן** (ד"ה המקדש, להלן כמ: ד"ה לא), **מהר"ם חלאווה** (ד"ה למחר). **טז. המהרש"א** (לעיל ו: בתוס' ד"ה משש) כתב, שהראשונים יכלו להוכיח ש'משש שעות ולמעלה' היינו מסוף שעה ששית מתוך הסוגיא כאן [ולא היו צריכים להוכיח כן מהגמרא לעיל (ד:)]. שהרי רבי אלעזר אמר לעיל (סס) שחמץ 'משש שעות ולמעלה' אינו ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ובהכרח שכוונתו לסוף שעה ששית, שהרי מתחילת שעה ששית אין זה אסור אלא מדרבנן, ואם אמר שהוצרך הכתוב לעשות את החמץ ברשותו של האדם, בהכרח שהכוונה לסוף שעה ששית. ועוד, שאם כוונת לשון רבי אלעזר 'משש שעות ולמעלה' לתחילת שעה ששית, מה מקשה הגמרא 'וניבטליה בשית', הרי זה פשוט שאי אפשר לבטל חמץ בשעה שאינו ברשותו, אלא בהכרח שכאשר כתוב 'משש שעות ולמעלה' היינו סוף שעה ששית. אמנם ראה בצל"ח (לעיל ו: בתוס' ד"ה משש) במה שדחה את דברי המהרש"א. **יז. המרומי שדה** (ד"ה המקדש) כתב, שודאי גם רש"י ידע שלשון 'משש שעות ולמעלה' היינו מסוף שעה ששית, אלא שרש"י סבר שכיון שלא יתכן לבאר בסוגייתנו שמדובר בסוף שעה ששית, וכמו שביאר לקמן (כמ: ד"ה משש), שאם מדובר לאחר שש, מדוע נקט רב גידל בלשונו 'חיטי קורדניתא' וכו', היה צריך לומר המקדש בחמץ בפסח אין חוששין לקידושין, אלא בהכרח שבסוגייתנו הכוונה לתחילת שש. וראה עוד בענין זה מה שכתב בספרו עמק שאלה על השאילתות (ע סוף שאילתא עד אות יד). **יח. החזון איש** (או"ח סי' קכד, לקח ו: בתוס' ד"ה משש) תמה על מה שכתבו התוספות שמדובר בחיטי קורדנייתא שהם קשים והרי זה חמץ נוקשה, ויש לעיין במה מדובר, אם החיטים לא נתבקעו אין זה חמץ כלל, שהרי המים לא נכנסו לתוכו, ואם הם נתבקעו, אם כן אפילו שאלו הם חיטי קורדנייתא מכל מקום הרי זה חמץ גמור, ומה ענין 'נוקשה' לכאן. ואם מדובר בתחילת החימוץ, הרי כל החיטים שוות בזה ומדוע הזכיר רב גידל בדווקא חיטי קורדניתא. וכתב, שיתכן והם קשים ואינם ראויים לאכילה כי אם בדוחק, והרי זה כעין פת מתבואה שלא הביאה שליש המבואר לקמן (מב:) שזה נחשב כחמץ נוקשה, ועדיין צריך ביאור. **יט. וכתב הר"ן** (ד"ה ולפי), שלדבריהם, אדם שקידש אשה בחמץ האסור בהנאה רק מדרבנן ובשעה שהוא אסור עדיין רק מדרבנן, חוששים לקידושין. וכתב, שכן הוא דעת הרמב"ם (פיסוק פ"ה ה"ל) [אך ראה בבית יוסף (להע"ז סי' כמ סכ"ג ד"ה גרסת מדברי) ובדרכי משה (סס ס"ק יג) שכתבו, שמדברי המגיד משנה (פיסוק סס) נראה שהבין בדעת הרמב"ם שלא כהר"ן, אלא שסובר שכל איסורי הנאה מדרבנן, אינה מקודשת, ואפילו ב'תרי דרבנן', כלומר, אפילו אם קידשה בחמץ האוסר רק מדרבנן ובשעה האסורה בהנאה רק מדרבנן. וכתב הבית יוסף, שכן נראה כוונת הטור בדעת הרמב"ם, אמנם נחלק עליו וכתב, שנראה כמו שכתב הר"ן בדעת הרמב"ם], וכן כתבו התוספות בקידושין (נח: ד"ה אלמא). וראה עוד בענין זה בים של שלמה (כתובות פ"ג סי' ה ד"ה והא). **כ. מובא** בראש (פ"ב סי' ג). **כא. והוסיף** העיטור, שאם קידש אשה בחמץ בשעה ששית, חוששים לקידושיו. **כב. ברש"י** (ניטין לג. ד"ה שאילתא) מבואר, שהמושג 'כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש' אין פירושו שהאדם מקדש על מנת שירצו חכמים בקידושין, וכיון שאין חכמים רוצים בקידושין הללו לכן הם בטלים. אלא פירושו, שהאדם מקדש את האשה באופן שיהיו הקידושין כדת חכמים, וחכמים אמרו שהמעות הללו הם מתנה ואין זה קידושין, וכיון שמדרבנן אין זה קידושין נמצא שלא התקיים תנאו, שהרי התנה שרצונו שהקידושין יהיו כדת חכמים. **כג. האחרונים** התקשו מדוע רש"י הביא שתי טעמים, ולא היה די לו באחד מהם. הראש יוסף (גרסת"י ד"ה אפילו) ביאר שהסיבה שכתב רש"י שתי טעמים, הוא משום שהסיבה שכתב בתחילה ש'כל המקדש אשה עושה כן על דעת חכמים', סברא זו שייכת רק לגבי קידושין, אבל לגבי חמץ אי אפשר לומר שהפקיעו חכמים את הדין ממון מהחמץ בכדי שלא יועיל ביטול אף לדאורייתא [וראה בביאור סברא זו בחידושי רבי שמואל (פי' ג אות ו), הובא לעיל בענין 'המבטל חמצו בשעה ששית האם יעבור על החמץ בבל יראה ובבל ימצא', ובהערות שם], לכן הוסיף וכתב שהפקר בית דין הפקר, שסברא זו שייכת אף לגבי חמץ. בברך משה (גרסת"י ד"ה אפילו) כתב, שהנפקא מינה בין שתי הסברות שביאר רש"י הוא באופן שהאדם אמר שהוא מקדש את האשה שלא על דעת חכמים אלא כפי דעת התורה, שלסברת 'הפקר בית דין הפקר' אין קידושיו קידושין, מפני שיש כוח ביד חכמים להפקיע את הממון מידיו, ונמצא שלא הביא לה שוה ממון, אך לפי הסברא שכל המקדש על דעת חכמים הוא מקדש קידושיו קידושין, מפני שכאן האדם לא קידש על דעת חכמים, ולפי זה הקשה, כיון שיש הבדל להלכה בין סברותיו מדוע אם כן לא כתב רש"י רק את הסברא של 'הפקר בית דין' שלפי זה בכל האופנים אין קידושיו קידושין. אמנם יש מן האחרונים שהקשו להיפך, מדוע הוצרך רש"י להוסיף גם את הסברא של 'הפקר בית דין הפקר', הרי כיון שהאדם קידש את האשה על דעת חכמים, אם כן היכן שאין בית דין מסכימים לקידושיו לא נתקיים תנאו וממילא התבטלו קידושיו. אמנם בשיטה מקובצת (כתובות ג. ד"ה עוד כתב) מבואר, שאילולי שהיה האדם מקדש על דעת חכמים לא היו חכמים מפקירים את ממונו, שאין אומרים 'הפקר בית דין הפקר' בלא טעם. אך לפי דבריו יש להקשות להיפך, שהרי לגבי חמץ בשעה ששית ודאי שהפקיעו

אמנם יש מן הראשונים[כד] שבהם מבואר, שלאחר שאסרו חכמים את החמץ משעה ששית אם כן אין בו שוה פרוטה, שהרי אסור למוכרו, ולכן אף מן התורה אינה מקודשת[כה].

המכתם (ד"ה אין) חיבר את שתי השיטות יחדיו, וביאר, שהמקדש אשה הרי הוא מקדשה על דעת חכמים, וחכמים הפקיעו את קידושיו, שהרי אסרו את החמץ בהנאה, ואין זה נחשב לממונו, ונמצא שלא נתן לה כלום לקידושיה[כו].

במדרש שכל טוב (שמות פי"ג עמ' 99) כתב רק את הסיבה שכל המקדש אשה על דעת חכמים הוא מקדש, ולכן אין חוששין לקידושיו.

ביאור מחלוקת הראשונים בסיבת הדבר שאין חוששים לקידושיו

שם. **בקונטרס דברי סופרים** (קונץ שיעוריס מ"ג סי' ו אות ד) הקשה, מדוע הוצרך רש"י לסברותיו, הרי בפשטות אין קידושיו קידושין מפני שלא נתן לה דבר השוה פרוטה, שהרי חכמים אסרו את החמץ בהנאה כבר בשעה הששית. לכן כתב, שהסיבה שדבר האסור בהנאה אין לו חשיבות ממון אפשר לפרשו בשני אופנים. האחד, מפני שבמציאות אינו שוה כלום, שהרי אי אפשר להשתמש בו, ולא ימצא מי שיקנה ממנו את הדבר. ואף שאולי ימצא נכרי שיהיה מוכן לקנות את הדבר, אך התורה אסרה למכור לנכרי. והשני, מפני שמן התורה דבר האסור בהנאה אין בו חשיבות של ממון, שהאיסור שבו מהפך את הדבר לאינו ראוי לכלום.

והנפקא מינה בין שני הטעמים הוא לגבי דבר האסור בהנאה רק מדרבנן, שאם הסיבה הוא מחמת שבמציאות אינו שוה כלום, אם כן אף באיסור דרבנן אינו שוה כלום. אבל אם הסיבה הוא מחמת האיסור שעליו, אם כן יש לומר שבדבר שאיסורו רק מדרבנן גם הפקעת חשיבות ממונו הוא רק מדרבנן, אבל מדאורייתא עדיין הוא נחשב לממון. ולפי זה יש לומר, שרש"י סובר שהסיבה שדבר האסור בהנאה אין לו חשיבות ממון הוא מחמת האיסור שעליו, וכיון שחמץ בשעה ששית אסור בהנאה רק מדרבנן, נמצא שמדאורייתא עדיין זה נחשב לממון, והיתה צריכה להיות מקודשת מדאורייתא, לכן הוצרך רש"י להוסיף את הסברא של 'הפקר בית דין הפקר'[כז]. ומדבריו מתבאר, שהראשונים המובאים לעיל שביארו שהסיבה שאין חוששים לקידושיו הוא מחמת שלא נתן לה שוה פרוטה, מפני שהם סוברים שהסיבה שאין לחפץ חשיבות ממון, הוא מפני שבמציאות אינו שוה כלום, ובזה אין לחלק בין אם האיסור מדאורייתא או מדרבנן[כח].

כעין זה יש שביארו, שרש"י סובר שכל איסורי דרבנן הם איסור על האדם מדין 'לא תסור' (דברים יז יא) [כמבואר ברש"י בברכות (יט: ד"ה כל)], אבל החפץ עצמו נשאר להיות שוה פרוטה, אמנם הראשונים המובאים לעיל שביארו שהסיבה שאין חוששים לקידושיו הוא מחמת שלא נתן לה שוה פרוטה, סוברים שרבנן יכולים לעשות איסור גם על החפץ כעין דאורייתא, ולכן ביארו שאין חוששים לקידושין מחמת שאין בו שוה פרוטה.

מדוע המקדש בחולין שנשחטו בעזרה מקודשת

שם. **בקידושין** (נא.) מבואר, שרבי שמעון סובר שהמקדש בחולין שנשחטו בעזרה מקודשת. והוכיחה הגמרא מדבריו שסובר שחולין שנשחטו בעזרה אינם אסורים בהנאה מדאורייתא. ודייקו הראשונים[כט], שמלשון הגמרא משמע שאינם אסורים בהנאה מדאורייתא אבל הם אסורים בהנאה מדרבנן, ואף על פי כן האשה מקודשת. והקשו, שבסוגייתנו מבואר שאמר רב גידל בשם רב שהמקדש אשה בחמץ שאסור בהנאה מדרבנן משעה ששית ולמעלה אין חוששים לקידושיו, ומדוע לרבי שמעון המקדש אשה בחולין שנשחטו בעזרה מקודשת[ל].

ועל קושיא זו מצינו תירוצים רבים **בראשונים ובאחרונים**:

א. תוספות (שם) תירצו, שאמנם סוגייתנו עוסקת שקידש את האשה בחמץ דרבנן, אך לדעת הראשונים[לא] מדובר שקידשה בשעה שהחמץ אסור בהנאה מדאורייתא, ולכן אין חוששים לקידושיו, אבל שם אין כי אם איסור הנאה דרבנן, ולכן סובר רבי שמעון שמקודשת. ואף לראשונים[לב] שביארו שמדובר שקידשה בתחילת השעה השישית, שאז החמץ אסור בהנאה רק מדרבנן, אין להקשות על רבי שמעון, מפני שלמסקנת הגמרא שם אף רבי שמעון סובר שהמקדש באיסורי הנאה דרבנן אינה מקודשת[לג].

ב. ביחוסי תנאים ואמוראים (לרניעו יהודה ז"ל קלויזנר, ערך ר' חייא בר יוסף)[לד] תירץ בתחילת דבריו, שלמסקנת הגמרא בקידושין מדובר בחולין שנשחטו בעזרה אך הבהמה נמצאה טריפה, שלדעת רבי שמעון מותר ליהנות ממנה לכתחילה, ולכן מובן מדוע האשה מקודשת, אבל בסוגייתנו אף שהחמץ אסור בהנאה רק מדרבנן, מכל מקום אין חוששים לקידושיו.

ג. עוד תירץ לדעת הסוברים שחולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה מדרבנן, שיש לומר שאין זה דומה למקדש אשה בחמץ, שהרי חמץ לאחר שתעבור השעה הששית הוא יהיה אסור מדאורייתא, ולכן החמירו חכמים שאף בשעה ששית אינה מקודשת, מה שאין כן חולין שנשחטו בעזרה שאין בהם איסור תורה כלל, אף שהם אסורים בהנאה מדרבנן מכל מקום אמרו חכמים כיון שמדאורייתא הוא נחשב כממון לכן היא מקודשת[לה].

וכעין זה תירץ **הרמב"ן** (שם ד"ה הא - נמיהו הרמב"ן)[לו], שהסיבה שהמקדש אשה בחולין שנשחטו בעזרה חוששים לקידושיו הוא מפני שהוא סובר שאין לו עיקר מדאורייתא והם מותרים לגמרי מדאורייתא, ולכן אף שאסור בהנאה מדרבנן חוששים לקידושיו, אבל חמץ שיש לו עיקר בתורה [שהרי בפסח הוא אסור בהנאה מדאורייתא], לכן אף בשעה שהוא אסור בהנאה רק מדרבנן אין חוששים לקידושיו[לז].

ד. **הרמב"ן** (שם ד"ה הא - נמיהו השני)[לח] תירץ, שמה שאמרו בגמרא שם שלרבי שמעון חולין שנשחטו בעזרה אינם אסורים בהנאה מדאורייתא, אין כוונתם לומר שמכל מקום אסורים הם מדרבנן, אלא כוונתם רק לומר שלשיטתו חולין שנשחטו בעזרה אין איסורם מדאורייתא, שאם היו אסורים מדאורייתא בודאי אם קידש בהם אשה היא לא היתה מקודשת. אמנם יתכן שהוא סובר שחולין שנשחטו בעזרה יש בו איסור הנאה מדרבנן, ובכל זאת אם קידש בהם מקודשת, וחולק הוא בזה על רב גידל שאמר בשם רב שהמקדש באיסורי הנאה דרבנן אינה מקודשת.

ה. עוד תירץ **הרמב"ן**[לט], וכן תירץ **הר"ן** (שם ד"ה ונגמ'), שאכן כוונת הגמרא להדגיש שרק מדאורייתא אין בהם איסור אך יש בהם איסור מדרבנן, אלא שרבנן אסרו אותם רק באכילה ולא אסרו אותם בהנאה, ולכן אם קידש בהם מקודשת[מ].

חכמים את זה מידיו, ואם כן צריך ביאור מדוע הוצרך רש"י לכתוב שהסיבה שאין חוששים לקידושיו הוא מחמת שקידש על דעת חכמים, הרי די אם היה אומר שהפקיעו חכמים את החמץ מרשותו. **כד. תוספות** רבינו פרץ (ד"ה משום), ריטב"א (ד"ה דלמר), **המאורות** (ד"ה ונפטלה), פסקי הריא"ז (פ"ק ה"ט אות כ, קידושין פ"ב ה"ח אות ו). **כה. ראה** בשפת אמת (ד"ה דלמר) שכתב כעין זה מעצמו, שאיסור הנאה מדרבנן גורם שאין הדבר נחשב לשוה פרוטה. אך לפי זה התקשה, מה הראיה שמביאה הגמרא לכך מדברי רב גידל בשם רב, שהרי יש לומר שדווקא בקידושין אין חוששים לקידושיו מפני שאין זה שוה פרוטה, אבל מנין לנו שאין אדם יכול לבטל חמץ בשעה שהוא אסור בהנאה רק מדרבנן. ותירץ, שהגמרא מוכיחה מכך שרב גידל סתם דבריו ואמר 'אין חוששין לקידושיו' משמע שאפילו אם האשה לא ידעה שזה חמץ ועברה ואכלה אותו או שנהנית ממנו, לכאורה היה צריך להיות הדין שהיא תהיה מקודשת [שהרי קיימא לן (מו"מ סי' רלד ס"ג) שהקונה דבר האסור באכילה מדרבנן והוא לקחם בחזקת שהם מותרים באכילה, ואכלם, אין זה מקח טעות, ואין המוכר צריך להחזיר לו דמים], ומה שרב גידל אמר שאינה מקודשת בהכרח שהוא מחמת שכסף של קידושין צריך להיות שייך למקדש, וחמץ האסור בהנאה שאינו ברשותו של האדם, האדם נחשב כדבר שאינו שייך לאדם, ומוכח מכך שחמץ משעה ששית אינה ברשותו של האדם, ומכאן למדה הגמרא אף לגבי ביטול. **כו. וצריך** ביאור, מדוע הוצרך לכתוב שכל המקדש אשה הרי הוא עושה זאת על דעת חכמים, הרי די אם היה כותב שכיון שאסרו חכמים את החמץ בהנאה נמצא שלא נתן לה כלום לקידושיה]. **כז. ועיין** שם שכתב שגם תוספות לעיל (ו: ד"ה משום) סוברים כך, ולכן חילקו בין 'תרי דרבנן' ל'חד דרבנן', שכיון שחשיבות ממון תלוי באיסור שבו, מובן שיש לחלק בין חומרת האיסור. **כח. כעין** זה מבואר בשערי יושר (שער הפפיקות פ"ט ד"ה ועי"כ נלענ"ד, פ"י ד"ה ולפי הנראה). [וכן נראה שביאר ביחוסי התנאים ואמוראים (לרניעו יהודה ז"ל קלויזנר, ערך ר' חייא בר יוסף), בהאנו דבריו להלן (בענין 'מדוע המקדש בחולין שנשחטו בעזרה מקודשת' בתירוץ ג בהערה), עיין שם].

כט. תוספות (קידושין נא. ד"ה אלמא), יחוסי תנאים ואמוראים (לרניעו יהודה ז"ל קלויזנר, ערך ר' חייא בר יוסף), רמב"ן (קידושין שם ד"ה הא), רשב"א, ריטב"א (שם ד"ה אלמא), ר"ן (שם ו: ד"ה ונגמ'), שיטה לא נודע למי (שם נא. ד"ה אלמא), תוספות הרא"ש (שם ד"ה והשתא). **ל. בקרית** מלך רב (פ"ק מיסוד פ"ה ה"ח) הקשה על דבריהם, שלכאורה יש לומר שהסיבה שבסוגייתנו אין האשה מקודשת הוא משום שהאדם לא אמר לאשה שמה שנותן לה הוא דבר האסור בהנאה, ובזה אף רבי שמעון מודה שהאשה אינה מקודשת, שהרי זה מקח טעות, אבל שם מדובר שאמר לה שמקדשה בחולין שנשחטו בעזרה

ו. **הרשב"א** (שם ד"ה מלמד) [בשם תוספות] ותוספות הרא"ש (שם ד"ה והשתא) תירצו, שמה שהחמיר רב גידל הוא רק לגבי חמץ בפסח שחמור הוא יותר מכל שאר איסורי הנאה, אבל לעולם אף רב גידל סובר שהמקדש באיסורי הנאה שאסורים רק מדרבנן מקודשת, וכמבואר בקידושין.

אהח 19/06/2018

ז. **בשיטה לא נודע למי** (שם ד"ה מלמד) תירץ, שהחמיר רב גידל רק לגבי חמץ נוקשה אף שהוא אסור רק מדרבנן בכדי שלא יבואו לטעות ולקדש בחמץ האסור מדאורייתא, אבל בחולין שנשחטו בעזרה שרבי שמעון סובר שאין בהם שום איסור מדאורייתא ולא שייך שיבואו לטעות בהם לא החמירו רבנן להפקיע את קידושיו.

ח. **בים של שלמה** (כתוספות פ"ג סי' ה ד"ה והא) תירץ, ששונה הדין של המקדש אשה בדבר האסור בהנאה מדרבנן ומותר בהנאה מדאורייתא שמקודשת, למקדש אשה בחמץ שאין חוששים לקידושיו, מפני שאסור לאדם להשהות חמץ בביתו משעה ששית ולמעלה, ולכן אף שהם אסורים בהנאה רק מדרבנן מכל מקום החמץ נחשב כעפר ואינו ניתן כממון. ולפי זה כתב, שהמקדש אשה בחמץ האסור מדאורייתא בשעה הששית שעדיין לא הגיע זמן הביעור, קידושיו קידושין, שהרי עדיין לא היה עליו חיוב להוציא את החמץ מתוך ביתו, והרי זה נידון כממון[מא].

ט. **המקנה** (שם בתוס' ד"ה מלמד) תירץ, שחולין שנשחטו בעזרה האסורים בהנאה רק מדרבנן משום שדינם בשריפה, לכן מקודשת, מפני שכל הנשרפין אפרן מותר, ויתכן שבאפר יש שוה פרוטה, ואף אם במציאות לא יהיה באפר שוה פרוטה, עדיין האשה תהיה מקודשת מפני שיש לחוש שמא הכמות של האפר שיש כאן שוה פרוטה במדי[מב], מה שאין כן המקדש בחמץ בשעה ששית, שרב גידל אמר רב סובר כחכמים ש'השבתתו בכל דבר', או באופן שאין באפרה שוה פרוטה, ואין דינו דווקא בשריפה.

האם הלכה כרב גידל

שם. נחלקו **הראשונים** האם ההלכה כרב גידל שאמר בשם רב או לא. יש מן הראשונים[מג] הסוברים שהלכה כרב גידל שהמקדש אשה בחמץ משש שעות ולמעלה, אין חוששים לקידושיו.

אמנם דעת **בעל המאור** (ד"ה והא) שאין הלכה כרב גידל, והמקדש אשה בחמץ משש שעות ולמעלה, חוששים לקידושין[מד].

האם יש להוכיח ממה שכתוב שיבטלו בלבו שאין הביטול מדין הפקר היה יושב בבית המדרש ונזכר שיש חמץ בתוך ביתו מבטלו בלבו.

הרמב"ן לעיל (ד: ד"ה ועוד קשה) הוכיח ממה שכתוב שיכול אדם לבטל את חמצו בלבו, שאין הביטול מדין הפקר, שאם הוא מדין הפקר הרי יש צורך להפקיר בפה, ולא מועיל להפקיר בלב.

אמנם המאורות (ד"ה היה) הביא, שיש שפירשו שמה שכתוב 'מבטלו בלבו' היינו בשפתיו שהוא 'גמר ליבו', אבל מחשבת ביטול בלבד אינה מועילה. וכן הביא **הריטב"א** (ד"ה והמניח) בשם הרי"ט, שכתב, שמה שכתוב בברייתא שמבטלו 'בלבו' הוא לאו דווקא, שהרי לא מועיל הפקר בלב, מפני שדברים שבלב אינם דברים, אלא כוונת הברייתא לומר שמבטלו בפיו בשקט, ואין צריך להשמיע לאוזנו[מה].

האור הישר (ד"ה ומה) כתב, שאפילו אם נאמר שמה שכתוב בברייתא 'בלבו' היינו בדווקא, עדיין אין להוכיח מכך שאין הביטול מדין הפקר, מפני שאפשר לומר שהסיבה שכל הפקר צריך לאומרו בפיו, הוא מפני שיוכלו האחרים לשמוע את ההפקר ויזכו בהפקר, אבל ביטול חמץ שכל ענינו לקיים בכך את מצות 'תשביתו' (שמות יב טו) מדאורייתא, די בביטול בלבו, שהרי כלפי שמים ידוע שביטל את חמצו.

כיצד מועיל הביטול לפני שחל על העיסה שֵׁם חמץ

שם. בחידושי בתרא (מום פט) **הביא מהמסביר** שהקשה, שאף לדעת **הרמב"ן** (לעיל ד: ד"ה מלמד) שסובר שלא עשתה התורה את החמץ כאילו הוא ברשותו של האדם אלא כאשר דעתו עליו ורוצה בקיומו[מו], ועל ידי הביטול מראה האדם שאינו רוצה בקיומו, ומשום כך אינו עובר עליו בבל יראה, והוא דין מיוחד בפסח שעל ידי גילוי דעתו מפקיע את השֵׁם חמץ מהדבר. אך לפי זה קשה, שלכאורה דבר זה שייך לעשותו רק לאחר שחל כבר שֵׁם חמץ על העיסה, אבל כיצד אפשר לבטל שֵׁם חמץ מן העיסה לפני שחל עליה שֵׁם חמץ.

וב'חידושי בתרא הוסיף להקשות, שאף על ביאורם של **חידושי רבינו דוד** (לעיל ו: ד"ה הנודק) **והר"ן** (לעיל ב. ד"ה ומהו) **שביארו** שביטול אינו הפקר גמור, אלא מקור היתרו הוא מדברי רבי אלעזר לעיל (ו:) שאמר שחמץ בפסח אינו ברשותו של הבעלים כדין כל איסורי הנאה שאינם ברשותו, אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא בדשדותו לעבור עליו ב'בל יראה'. ומאחר שעל ידי הביטול מגלה בדעתו שאינו רוצה בחמץ, די בכך שלא תחשיבנו התורה לשלו[מז]. אם כן קשה, שלכאורה הביטול שייך רק לאחר שחל שֵׁם חמץ על העיסה, והתורה הוציאה את החמץ מרשותו של האדם, אבל לפני שחל שֵׁם חמץ על העיסה והוא ברשותו של האדם אין מועיל ביטול אפילו אם הוא מטעם הפקר.

ותירץ המסביר, שמה שגילה דעתו לפני שחל שם חמץ על העיסה, נשאר גם כאשר חל על העיסה שם חמץ, שברגע שהיא התחמצה חל הגילוי דעת הקודם שאינו רוצה בקיומה. וכתב החידושי בתרא, שכמו כן יש לתרץ את שיטת רבינו דוד והר"ן, ואף שאין הפקר מועיל מכאן ולהבא, מכל מקום כאן שהביטול הוא הפקר בלב, ואינו אלא גילוי דעת בלבד שאינו רוצה שיכנס החמץ שוב לרשותו, גילוי דעת זה נשאר גם ברגע שהעיסה התחמצה, ואז היא פועלת.

האם יש להוכיח ממה שכתוב שיבטלו בלבו שמועיל ביטול לחמץ ידוע

שם. לעיל (ו:) [בענין 'הוכחות הראשונים והאחרונים שמועיל ביטול לחמץ ידוע'] הבאנו שיש שכתבו[מח] שממה שכתוב בברייתא שמבטל בליבו את החמץ שבביתו, מוכח כדעת הראשונים[מט] שמועיל ביטול לחמץ ידוע. אמנם הבאנו שם [בענין 'דחיית האחרונים את ההוכחות שמועיל ביטול לחמץ ידוע'], **שהב"ח** (או"ח סי' תלח ס"ק ד"ה מכאן) דחה את הראיה, שיש לומר שדווקא משום שהמעשה היה בשבת שאי אפשר לשרוף את החמץ, לכן מועיל ביטול לחמץ ידוע, אבל בערב פסח או בחול המועד יתכן שלא יועיל ביטול לחמץ ידוע.

והבית ארזים (הל' פסח סי' תלח סוס"ק קכג) דחה את הראיה על פי מסקנת הגמרא להלן, שמדובר שהאדם נזכר שיש לו בביתו עיסה מגולגלת ועדיין לא החמיצה, אלא שירא שמא תחמיץ, לכן הוא מקדים ומבטלו. ויש לומר, שלכן התירו לו חכמים לבטל את העיסה, מפני שעדיין אין זה חמץ, וכאשר העיסה תתחמץ היא כבר לא תהיה שלו, אבל בחמץ ידוע יתכן שאין מועיל ביטול.

בספר ארבע שיטות למהרי"ש (נרס"י ד"ה דיקא) דחה את הראיה, מפני שסוגיא זו באה לבאר את דברי רב, ושיטת רב שמועיל ביטול לחמץ ידוע[נ].

כיצד אפשר לבטל בשבת הרי לכאורה אסור להפקיר בשבת אחד שבת ואחד יום טוב. הרמב"ן (לעיל ג: ד"ה ועוד קשה) **והחידושי רבינו דוד** (לעיל ו: ד"ה הנודק) הוכיחו ממה שמבואר בסוגייתנו שאפשר לבטל חמץ בשבת ויום טוב, שלא כדעת רבינו תם[נא] הסובר שביטול מועיל מדין הפקר[נב], שאם כדבריו, כיצד יכול לבטל בשבת ויום טוב, הרי לכאורה אסור להפקיר חפצים בשבת[נג], כמו שמצינו בביצה (לו:) שאין מעריכין ומחרימין בשבת גזירה משום מקח וממכר האסור בשבת.

אמנם המחר"ם חלאווה (לעיל ו: ד"ה מתר) כתב, שכיון שבהפקר של ביטול החמץ אין אדם אחר זוכה בזה, אם כן אין זה דומה למקח וממכר ומותר לבטלו ולהפקירו גם בשבת[נד].

ובמאירי (מגן מנוח הענין השמונה עשר, שבת קכו: ד"ה ממה שאמרו) כתב, שאף שביטול מדין הפקר, מכל מקום כל הפקר מותר לעשותו בשבת. והוכיח כדבריו מהמבואר במשנה בשבת (קכו:) שמותר בשבת לפנות ארבע וחמש קופות של תבן ושל תבואה כאשר צריך את המקום בו מונחות הקופות בכדי להושיב שם אורחים, ואף אם היתה התבואה של דמאי שאסור לאוכלה עד שיעשרוה, מכל מקום מותר לישראל לטלטלה. וביארה הגמרא (שם קכו:) שהסיבה שמותר לפנות שהסיבה שגזרו חכמים באכילה, אינו משום הגזירה שמא יאמרו שמותר לאכול מפסולי המוקדשין [וכמו שפירש רש"י לגבי איסור הנאה], שאם משום גזירה זו היו צריכים רבנן לאסור לא רק באכילה אלא גם בהנאה, כיון שגם בהנאה שייך לגזור שמא יאמרו שמותר ליהנות מפסולי המוקדשין, אלא אין זה אלא קנס שקנסו רבנן את מי ששחט חולין בעזרה. **מא. וכן** דעת הרמב"ן (מלמד ה', ד"ה ועוד) שהמקדש בתחילת שש בחמץ האסור בהנאה דאורייתא חוששים לקידושין, משום שבאותה שעה עדיין אין בני אדם מתרחקים מן החמץ שכן הם עסוקים בשריפתו, ולא ניכר שהוא אסור בהנאה, ואם נאמר שאין חוששים לקידושיו יבואו לומר כן אף בשעה הרביעית והחמישית, ויבואו להתיר אשת איש לעלמא. הר"ן (ד"ה ולי) כתב כן אמנם מטעם אחר, שיש לחשוש לקידושין משום שבני אדם טועים בשעה אחת, ושמא תחילת חמש היא. **מב. כמבואר** בקידושין (יב.) לענין המקדש אשה בתמרה. **מג. ריי"ף**, רמב"ם (פיסוק פ"ה ה"ח), מכתם (ד"ה אין) בשם ההשלמה, חידושי הר"ן (ד"ה לענין). וכן פסק הטור (או"ח סי' תמג). **מד. והוסיף**, שהסיבה שרב אמר שאין חוששים לקידושין הוא מפני שסובר כרבי יהודה, הסובר (לעיל ד:) שחמץ משש שעות ולמעלה עובר עליו מן התורה, וחכמים עשו סייג מדבריהם כבר משעה ששית. אבל לפי מה שקיימא לן כרבי שמעון הסובר (לקמן כח:) שחמץ בין לפני זמנו ובין לאחר זמנו אינו עובר עליו בלא כלום, אם כן המקדש אשה בחמץ משעה ששית ולמעלה חוששים לקידושין. וראה ברמב"ן (מלמד ה', ד"ה ועוד) ובחידושי הר"ן (ד"ה ולענין) שדחו דבריו. **מה. אמנם** ראה לעיל (ו:) בענין 'אם צריך לבטל בפה או שאפשר לבטל גם בלב' שהבאנו שיש מן הראשונים הסוברים שמועיל ביטול בלב. **מו. ראה** לעיל (ד:) בענין 'שיטת הרמב"ן בגדר הביטול' שהרחבנו בביאור שיטתו [ובהערות שם]. **מז. וראה** לעיל (ד:) בענין 'שיטת הר"ן ורבינו דוד בגדר הביטול' שהארכנו בשיטתם. **מח. רשב"ץ** (מלאכת חמץ, מוסף נקודת שיטות קמחי עמ' קנה), כסף משנה (חמץ פ"ב ה"ב), פרי חדש (או"ח סי' תלח ס"ק ה). **מט. סידור** רבינו שלמה ב"ר שמשון (מוסף נקודת שיטות קמחי עמ' קלה), רמב"ם (חמץ ומצה פ"ב ה"ד), פסקי הריא"ז (פ"ק ה"ח סוס יט), תוספות רי"ד (ד"ה גזירה, פסקי הרי"ד ד"ה חמר), רשב"ץ (מלאכת חמץ, מוסף נקודת שיטות קמחי עמ' קנה), מאירי (ד"ה כגר ניתרנו). **נ. כמו** שהאריך להוכיח זאת לעיל (כ. נרס"י ד"ה נהקין). **נא. הובא** לעיל (ד: בתוס' ד"ה מלמד מהריטב"א) [שם הובא סברא זו בשם ר"י, אמנם הרמב"ן מביא כן בשם רבינו תם]. **נב. ראה** בילקוט ביאורים לעיל (ד:) בענין 'שיטת התוספות בגדר הביטול' שהארכנו בשיטתו ובקושיות הרמב"ן על דבריו. **נג. וכן** כתב השער המלך (הלכ פ"ח ה"ב) בשם הריטב"א כתב יד, שאסור להפקיר בשבת. וכן נקט הפרי חדש (או"ח סי' תלד סק"ב, סי' תמד סק"ב). **נד. וכן** תירץ באור הישר (ד"ה והא).

תבואה של דמאי מפני שאם האדם רוצה הוא יכול להפקיר את נכסיו ויעשה עני ונעשית התבואה ראויה לו, שהדמאי מותר לעניים. ומבואר במפורש, שמותר להפקיר בשבת[ני].

ולכאורה, מהסוגיא בשבת קשה לדעת הרמב"ן וחידושי רבינו דוד הסוברים שאסור להפקיר בשבת. **ובשבת של מי** (שבת קמ: ד"ה דמאי) תירץ, **שצריך** לומר שהסוברים שאסור להפקיר בשבת לא גרסו כן בגמרא בשבת, וכמו שכתב הרמב"ן (שם ד"ה הא) בשם התוספות שלא גרסו כן, אלא הסיבה שמותר לטלטל בשבת קופות של דמאי מפני שהם ראויים לעניים, כשם שתרומה מותר לישראל לטלטלה מחמת שהיא ראויה לכהן.

השער המלך (הלכות פ"ח ה"ג) תירץ [כעין ביאורו של המהר"ם חלאווה], שיש לחלק, שמה שאמרו **הראשונים** שאסור להפקיר בשבת היינו רק אם מפקיר בכדי שיזכו בו אחרים, שבאופן כזה נראה שמקנה קנין, אך בסוגיא בשבת שמפקיר סתם הרי זה מותר בשבת[ני].

מדוע לא תירצה הגמרא שהברייתא סוברת כרבי יוסי הגלילי

אלא יום טוב בתר איסורא הוא. השאגת אריה (סי' עז ד"ה ומיכף למיתק - הרמזון) הקשה, מדוע לא תירצה הגמרא שהברייתא היא כדעת רבי יוסי הגלילי הסובר (לקמן כח:) שחמץ מותר בהנאה אפילו בכל שבעת ימי הפסח, ומן הדין הוא ברשותו, ולכן הוא יכול לבטל את החמץ[נז] אף בתוך ימי הפסח[נח]. ותירץ, שמכך שהגמרא לא תירצה כך מוכח שביטול מועיל מדין הפקר[נט]. אך היינו דווקא בחמץ האסור בהנאה ואינו ברשותו של אדם, אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, ומפני שאינו ממש ברשותו לכן מועיל ביטול בלב, אבל לדעת רבי יוסי הגלילי שחמץ מותר בהנאה הרי הוא ברשותו אם כן לשיטתו לא יועיל ביטול אלא יצטרך האדם להפקיר ממש את חמצו[ס], וכיון שבברייתא מבואר שמבטלו 'בלבו' בהכרח שאין זה דעת רבי יוסי הגלילי[סא].

אמנם, לדעת הסוברים[סב] שביטול אינו מדין הפקר, אלא מקורו מהכתוב (שמות יב טו) 'תשביתו', אם כן קשה שלכאורה אפשר להעמיד את הברייתא כדעת רבי יוסי הגלילי שמועיל ביטול בתוך ימי החג[סג].

הצל"ח (ד"ה ולכאורה) תירץ, שאין לפרש שהברייתא היא כדעת רבי יוסי הגלילי, מפני שלדבריו שחמץ מותר בהנאה לא היתה הגמרא צריכה לחלק בין שבת ויום טוב לשאר ימי הפסח, שהרי גם בשבת ויום טוב אם האדם נמצא בביתו [ולא בבית המדרש] יכול ליהנות מהחמץ על ידי שיאכיל את החמץ לכלבו או ליתנו לנכרי, ומכיון שהברייתא חילקה בין שבת ויום טוב לשאר ימי המועד, משמע שהיא כדעת חכמים הסוברים שחמץ אסור בהנאה, ולכן כתבה שמדובר בשבת ויום טוב מפני שבאופנים אלו אין האדם יכול לבער את חמצו מה שאין כן בחול המועד יכול האדם לשרוף את החמץ.

הישועות יעקב (סי' תלח סק"ח ד"ה ונמחלת) תירץ, שאין לפרש שהברייתא היא כדעת רבי יוסי הגלילי, מפני שלדבריו שחמץ מותר בהנאה אם כן כאשר המעשה היה ביום טוב היו צריכים חכמים להטריחו לחזור לביתו ולשרוף את חמצו, ואף שבכדי להתיר 'הבערה' ביום טוב צריך שיהיה לצורך, אמנם לשיטתו שחמץ מותר בהנאה אם כן האדם יכול ליהנות ממנו בשעת השריפה, ומכך שלא הטריחוהו חכמים לחזור לביתו לשרוף, בהכרח מפני שאף אם היה חוזר לביתו לא היה יכול לשרוף את החמץ, וכדעת חכמים שאסור ליהנות מהחמץ, ונמצא שההבערה אינה לצורך[סד].

הפרחי כהונה (ד"ה והמניח) תירץ, ממה שכתוב בברייתא 'אחד שבת ואחד יום טוב' בהכרח שאין הברייתא כדעת רבי יוסי הגלילי, מפני שאם הברייתא כדעת חכמים הסוברים שחמץ אסור בהנאה אפשר לומר שהברייתא כתבה 'אחד שבת ואחד יום טוב' בדרך 'לא זו אף זו', כלומר, שלא רק אם המעשה היה בשבת, דהיינו בארבעה עשר בניסן שחל בשבת שעדיין לא הגיע זמן האיסור, שאז מותר לבטלו, אלא אפילו אם המעשה היה ביום טוב שכבר עבר זמן האיסור, גם יכול לבטלו. אבל אם הברייתא היא כדעת רבי יוסי הגלילי צריך ביאור מדוע כתבה שבת ויום טוב, ומה החידוש בזה יותר מזה, שהרי לדבריו לעולם חמץ מותר בהנאה ויכול לבטלו בכל עת שירצה[סה].

מדוע הקילו חכמים לתלמיד היושב בבית המדרש שיוכל לבטל לאחר זמן האיסור אמר רב אחא בר יעקב הכא בתלמיד יושב לפני רבו עסקינן ונזכר שיש עיסה מגולגלת בתוך ביתו ומתירא שמא תחמיץ[סו]. יש מן הראשונים[סז] שביארו, שמפני אימת הרב אין התלמיד יכול לצאת מבית המדרש וללכת לביתו לאפות את העיסה, ולכן הקילו חכמים עליו שיוכל לבטלה אף לאחר זמן איסורו[סח].

בחידושי רבינו דוד (ד"ה הכא) ביאר, שכיון שהאדם יושב בבית המדרש לא הטריחוהו חכמים להתבטל מתלמודו ולחזור לביתו ולאפות את העיסה, אלא די בביטול. ומבואר בדבריו, שאין זה מחמת שאינו יכול לצאת מבית המדרש מאימת הרב, אלא שכיון שהוא יושב בבית המדרש ועסוק בלימוד התורה לא הטריחוהו חכמים להתבטל מתלמודו, אך הוא הדין אף במי שיושב ולומד בבית המדרש לבדו [ואינו שומע שיעור מרבו], שאינו צריך לחזור לביתו ולאפות את העיסה אלא יכול לבטלה בלבו[סט].

אמנם התור (סי' תמד) **והשלחן ערוך** (סס סי"ח) כתבו, שאפילו אם אין האדם יושב בבית המדרש, אלא כל מי שנמצא חוץ לביתו וטרוד במעשיו, לא הטריחוהו חכמים לחזור לביתו ולבער את עיסתו, אלא מבטלה בלבו קודם שתחמיץ. וביאר **הפרי מגדים** (סס משב"ז סק"י), שכיון שעדיין אין כאן חמץ, שהרי העיסה לא החמיצה, לא הטריחוהו חכמים לחזור לביתו, ואפילו שהוא טרוד בדבר הרשות. **והוסיף השער הציון** (סס סק"ק לח), שמכל מקום לאחר שתפסק טרדתו יצטרך לחזור לביתו ולבער את העיסה שהחמיצה בכדי שלא יבוא לאכול אותה[ע].

מדוע לא הורו לו חכמים להתבטל מתורתו להצלת ממונו

שם. הרש"ש (ד"ה הכא) הקשה, שאמנם לפי ההוה אמינא של הגמרא שמדובר בעיסה שכבר החמיצה, מובן היטב מה שחידשה הגמרא שמפני שהוא יושב בבית המדרש ועוסק בלימוד התורה התירו לו חכמים לבטל את חמצו במקומו, אבל למסקנת הגמרא שמדובר בעיסה שעדיין לא החמיצה, וכאשר היא תחמיץ הוא יפסיד אותה, צריך ביאור מדוע לא הורו לו חכמים להתבטל מתורתו ולילך לביתו ולאפותה, שהרי יש לאדם לדאוג לפרנסתו[עא].

נה. והוסיף, שאף שאמרו בביצה (לו:) שאין מקדישים בשבת, יש לחלק בין הקדש להפקר, שבהקדש האדם מעביר את הבעלות על החפץ לרשות אחרת, והרי זה כמו מכר שאסור בשבת, מה שאין כן בהפקר שאין כאן שינוי רשות. ואפילו אם זכה בו אחר בשבת, מעצמו הוא זכה, ולא מחמת הבעלים. וכן נקט להלכה המגן אברהם (סי' יג סוף סק"ח) שמותר להפקיר בשבת. **נו. ואדרבה**, הוא מעדיף שלא יזכו בזה, שהרי כל מטרת ההפקר היא רק בכדי שיוכל לאכול את הדמאי. **נז. כל** קושיית השאגת אריה היא רק לשיטתו, שלדעת רבי יוסי הגלילי שחמץ מותר בהנאה הרי זה נחשב ברשותו, ומשום כך הוא יכול גם לבטלו. אמנם לעיל (ו:) [בענין 'לדעת רבי יוסי הגלילי שחמץ מותר בהנאה האם אפשר לבטל לאחר זמן איסור אכילת חמץ'] הבאנו שהמקור חיים (סי' תלח, ד"ה כתב) כתב, שאף לרבי יוסי הגלילי שאין החמץ אסור בהנאה, מכל מקום כיון שמחויב לבערו ואסור להשהותו עד לאחר הפסח, אין לחמץ תורת ממון, ואי אפשר לבטל לאחר זמן איסור אכילת חמץ, ולא קשה כלל. **נח. אמנם** צריך ביאור לדעת רבי יוסי הגלילי מדוע צריך ביטול, הרי מותר לאדם להשהות חמץ בביתו בימי הפסח בכדי ליהנות מהם, וראה לעיל (ו:) בענין 'בביאור סתירת לשון רש"י' מה שהבאנו בהערות שם מהצל"ח (שם נכתב"י ד"ה הנודק) בענין זה. **נט. כדעת** רבינו תם המובא לעיל (ד: נמוסי' ד"ה מעוריימת). **ס. וכן** מבואר בצל"ח (ד"ה ונמחלת) **ובערוך השלחן** (סי' תמד סק"ק יז). אמנם בערוך השלחן הוסיף, שאולי יש לומר שהעומד להחמיץ דינו כבר עכשיו כחמץ שמועיל ביטול בלבד, ולא צריך הפקר ממש. **סא. אמנם** ראה בבית מאיר (סי' תלח סק"ח ד"ה גם) במה שדחה מה שכתב השאגת אריה שלרבי יוסי הגלילי שחמץ מותר בהנאה לא מועיל ביטול בלב אלא צריך הפקר ממש. **סב. רש"י** לעיל (ד: ד"ה בביטול). **סג. ועיין במשיב נפש** (ד"ה והנה) מה שתירץ בזה. **סד. ועיין** שם שכתב את דבריו לדעת התוספות לעיל (ג. ד"ה מור) הסוברים שהביטול מועיל רק לגבי שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא, אך אינו מקיים בכך את התשביתו. **סה. ועיין** שם בהמשך דבריו מה שביאר את המשך הגמרא לפי זה. **סו. הרשב"א** (שו"ת, סי' קכד) הוכיח מכאן שאף שמניחים עיסה ללא התעסקות עמה, אין היא מחמצת כל שלא שהה כשיעור הליכה של מיל. וראה בענין זה בשלחן ערוך (סי' תנט סי"ג). **סז. רש"י** (ד"ה עיסתה), **רמב"ם** (ממץ ומצה פ"ג ה"י), רבינו יהונתן הכהן מלוניל ונמוקי יוסף (ד"ה נתלמיד). **סח. המשנה ברורה** (סי' תמד סק"ק לח) הביא, שיש מן האחרונים הסוברים שאף ההולך ללמוד אצל רבו נחשב כהולך לדבר 'רשות' וצריך לחזור ולבער את חמצו, וטעמם משום ש'מעשה' המצוות גדול מהלימוד, ואפילו במצוה דרבנן, כאשר אי אפשר לקיים המצוה על ידי אחרים. **והוסיף השלחן ערוך הרב** (שם סי"ח), שאף שמצות תלמוד תורה היא בכל רגע ורגע, מכל מקום באופן שאי אפשר לקיים את מצות ביעור חמץ על ידי אחרים הרי זה מצוה עוברת ודוחה היא את מצות תלמוד תורה, כיון שמצות תלמוד תורה אינה מתבטלת לגמרי, שהרי יכול ללמוד לאחר מכן. **סט. ולפי** זה תירץ מה שהוקשה על תירוץ הגמרא, מה חידשה הגמרא בתירוצה שמדובר באופן שהתלמיד היה יושב בבית המדרש, הרי כבר בקושיא ידענו שבברייתא כתוב במפורש שאותו אדם היה יושב בבית המדרש. ותירץ, שאכן בהוה אמינא הבינה הגמרא שמה שכתוב 'היה יושב בבית המדרש' אינו בדווקא, אלא העיקר שאינו נמצא בתוך ביתו בכדי שיוכל לכפות על החמץ כלי, וכמבואר לעיל (ו.) שהמוצא חמץ בביתו ביום טוב כופה עליו את הכלי, אבל אילו היה בביתו לא היה די בביטול אלא היה צריך אף לכפות עליו את הכלי. ועל כך תירצה הגמרא שעדיין לא מדובר שיש לו חמץ בבית, ואם כן אף אם היה בביתו אינו צריך לכפות כלי על גבי העיסה, והסיבה שכתבה הברייתא שמדובר באופן ש'היה יושב בבית המדרש' בהכרח שכוונתה לומר שדווקא משום כך הקילו חכמים עליו שיוכל לבטל את העיסה, אך אילו לא היה יושב באותה שעה בבית המדרש, היה האדם צריך לחזור לביתו ולאפות את העיסה לפני שתחמיץ ולא די בביטולה. אך כתב, שמה שכתוב 'היה יושב בבית המדרש' והיינו בדווקא, הוא רק לגבי יום טוב, אבל לגבי שבת שלא שייך שיהיה לאדם עיסה, ואף אם הוא יהיה בביתו אינו יכול לאפותה, ולכן העמידה הגמרא שמדובר בארבעה עשר בניסן שחל בשבת. **ע. ואף** שכבר ביטל, מכל מקום אף בחמץ של אחרים, מבואר בשלחן ערוך (סי' תמו ס"ג), שצריך להיזהר שלא יהיה ברשותו, שמא יבוא לאוכלו. **עא. וכמבואר** ברש"י (שבת יג. ד"ה אכל) שאנו מפסיקים תורתנו לאומנותנו. ומפני שאנו סוברים כרבי ישמעאל הסובר (נדרים לה:) שיש לאדם להפסיק מלימוד תורתו למלאכתו כפי צורך פרנסתו. ואמר אביי (שם) שהרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן. והביא הרש"ש ראיה לכך שלהלכה יש להקל בדברי תורה לצורך פרנסה, מהמבואר בשלחן ערוך (יו"ד סי' רמד ס"ה) שבעלי אומנויות אינם חייבים לעמוד בפני תלמיד חכם בשעה שהם עוסקים במלאכתם, ואילו שם בסעיף י"א כתב שתלמידי חכמים אפילו בשעה שעוסקים בתורה צריכים לעמוד בפני מי שגדול בחכמה. אמנם כבר כתב בנפש החיים (ס"ח פ"ח) 'ודאי שאין דעת רבי ישמעאל שיהא הרשות נתונה לאדם לפרוש חס ושלום אף זמן מועט מעסק התורה, ולעסוק בפרנסה, ויהיה בטל אותו העת מעסק התורה לגמרי חס ושלום. ורמזו רבי ישמעאל בלשונו הקדוש הנהג בהן מנהג דרך ארץ, רוצה לומר 'עמהן' עם דברי תורה, היינו שגם באותו העת ושעה מועטת שאתה עוסק בפרנסה כדי הצורך וההכרח לְחַיּוֹת נפש, על כל פנים ברעיוני מחשבתך תהא

האם מה שכתבה הברייתא 'היה יושב בתוך בית המדרש' היינו גם לגבי שבת דיקא נמי דקתני היה יושב בתוך בית המדרש שמע מינה. רש"י (ד"ה דיקא)

ביאר, שהגמרא מדייקת ממה שכתוב בברייתא שהאדם היה יושב 'בתוך בית המדרש' שבהכרח מדובר שהעיסה עדיין לא החמיצה, שמשום כך הקילו חכמים שיוכל לבטל במקומו, אבל אם האדם לא היה יושב בבית המדרש, היה צריך לחזור לביתו לאפותה קודם שתחמיץ. אך אם הברייתא עוסקת בעיסה שכבר החמיצה, וסוברת שאפשר לבטל אף לאחר זמן איסורו, הרי גם אם האדם היה נמצא בביתו לא היה בידו לעשות כלום מלבד לבטל, שהרי ביום טוב אינו יכול לבער את החמץ. והוסיף, שכל דיוק הגמרא ממה שנקטה הברייתא 'היה יושב בבית המדרש' הוא רק משום 'יום טוב', אבל משום 'שבת' לא היתה הברייתא מדגישה שהאדם היה יושב בבית המדרש, שהרי גם אם הוא בביתו אין בידו לאפותה, אלא בהכרח שמה שכתבה הברייתא שהמעשה היה גם בשבת, כוונתה לערב פסח שחל בשבת והעיסה כבר החמיצה, אלא שעדיין לא הגיעה זמן איסורו ויכול לבטלו במקומו.

אמנם הרש"ש (נרש"י ד"ה דיקא) **והיד דוד** (ד"ה דיקא) כתבו, שגם לגבי שבת יש לומר שבדווקא נקטה הברייתא שמדובר שהאדם היה יושב בתוך בית המדרש, מפני שאילו היה בביתו הוא היה יכול להאכיל את העיסה לכלבו קודם שתחמיץ ותיאסר בהנאה, או אם מדובר בשבת שלפני פסח ובחמץ גמור קודם זמן איסור, גם יכול לתתה לכלבו.

האם יש להוכיח מסוגייתנו שחמץ שלא ביטלו אסור בטלטול וכל שכן בשריפה

שם. לעיל (ו.) מבואר, שאמר רב שהמוצא חמץ בביתו ביום טוב כופה עליו את הכלי. ונחלקו **הראשונים** בביאור דבריו.

יש מן הראשונים[עב] שביארו, שכוונתו לאופן שהאדם ביטל את חמצו בערב פסח ושוב אינו עובר עליו מן התורה ב'בל יראה' ואינו חייב לבערו אלא מדרבנן. אך באופן שהאדם לא ביטל את החמץ מערב פסח, מותר לו לשרוף את החמץ ואפילו ביום טוב.

ויש מן הראשונים[עג] שגם ביארו שכוונתו לאופן שהאדם ביטל את חמצו בערב פסח, אלא שנחלקו באופן שהאדם לא ביטל את החמץ מערב פסח, שלשיטתם אף מי שלא ביטל חמצו אסור לו לשרוף את החמץ ביום טוב, אלא מטלטלנו ומוציאו מביתו[עד].

אמנם ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ח)[עה] **ובמהר"ם חלאווה** (לעיל ו. ד"ה הלכך) מבואר, שאף האדם לא ביטל את חמצו מערב פסח, אסור [לטלטל או] לשרוף את החמץ, אלא כופה עליו את הכלי עד לערב ומבערו.

וכתב המהר"ם חלאווה, שלכאורה אפשר להביא ראיה מסוגייתנו לשיטתו שאין לטלטל חמץ [וכל שכן שאין לשרוף חמץ[עז]] אפילו אם לא ביטלו מערב פסח. שהרי הגמרא כאן מדייקת ממה שכתוב בברייתא 'היה יושב בבית המדרש' שמדובר באופן שהעיסה עדיין לא החמיצה, ואילו היה בביתו היה לצריך לאפותה, אבל אם מדובר בעיסה שכבר החמיצה אף אם היה בביתו מה היה בידו לעשות. ולכאורה, כיון שסוגייתנו עוסקת באופן שהאדם לא ביטל עדיין את חמצו, אם כן לראשונים הסוברים שמותר לטלטל את החמץ ולהשליכו בנהר [וכל שכן לראשונים הסוברים שמותר לשרוף את החמץ] מובן היטב מה שנקטה הברייתא שהאדם היה יושב בבית המדרש, מפני שאילו היה בביתו היה עליו להוציאו מביתו, ואין מוכח שמדובר בעיסה שעדיין לא התחמצה. אלא בהכרח שאף אם העיסה התחמצה והאדם היה בביתו, היה אסור לו להוציאו מביתו, והסיבה שנקטה הברייתא ש'היה יושב בבית המדרש' בהכרח משום שמדובר בעיסה שעדיין לא התחמצה[עח].

אמנם האחרונים[עט] דחו את הראיה מסוגייתנו, מפני שיש לומר, שהגמרא רק באה לדחות את ההוה אמינא שאפשר לבטל גם לאחר זמן איסורו, ואמרה שאם מדובר בחמץ שכבר נאסר ומכל מקום אפשר לבטלו, אף למי שיושב בביתו אסור לטלטל את החמץ, שהרי יכול לבטלו [ונמצא שאין צורך בשריפה, ולכן אסור לשרוף את העיסה]. אך לפי האמת שאי אפשר לבטל לאחר זמן האיסור יתכן שמותר לטלטלו ולהשליכו לנהר[פ].

מדוע אין לומר שאף אם מדובר בעיסה שהחמיצה הוכרחה הברייתא לומר שהאדם היה יושב בתוך בית המדרש

שם. השלמי תודה (ד"ה דיקא) הקשה, כיצד מדייקת הגמרא ממה שכתוב בברייתא 'היה יושב בתוך בית המדרש' שמדובר בעיסה שעדיין לא החמיצה, הרי אפשר לומר שהברייתא סוברת כדעת בית הלל הסוברים (ביצה יב.) שמתוך שהותרה ביום טוב הבערה לצורך החג, הותרה הבערה גם שלא לצורך החג, ולכן הוצרכה הברייתא לומר שהאדם לא היה בבית ולפיכך התירו לו לבטלו במקומו, אבל אילו היה בביתו היה צריך לשרוף את העיסה. ותירץ על פי מה שכתבו **התוספות** לעיל (ה: ד"ה לא) שכל מה שהתירו הבערה שלא לצורך היינו רק אם יש צורך קצת, וביעור חמץ נחשב לצורך קצת. אך כל זה לפי מסקנת הגמרא שאסור לבטל לאחר זמן איסורו, שלכן ההבערה נחשבת לצורך שאם לא כן יעבור האדם בבל יראה ובבל ימצא, אבל אם נאמר שמותר לבטל חמץ לאחר זמן איסורו, אם כן יהיה אסור לאדם לשרוף חמץ ביום טוב, מפני שההבערה נחשבת שלא לצורך שהרי יכול לפטור עצמו מאיסור בל יראה על ידי הביטול[פא]. ולפי זה יש לומר שאף אם האדם היה בביתו היה אסור לו לשרוף את החמץ, ומדוע אם כן כתבה הברייתא שמדובר שהיה יושב בתוך בית המדרש, אלא בהכרח שמדובר בעיסה שעדיין לא החמיצה, ואילו היה האדם בביתו היה יכול לאפותה[פב].

מה הדין באדם הנזכר בחול המועד שיש לו עיסה מגולגלת בתוך ביתו

שם. החזון איש (מו"ס סי' קמד נקף ז. ד"ה דיקא) כתב בפשיטות, שגם באדם הנזכר בחול המועד שיש לו עיסה מגולגלת בתוך ביתו יש לחלק בין אם מדובר שהוא יושב בבית המדרש לבין אם הוא בביתו, שאם הוא יושב בבית המדרש יכול לבטלה בלבו, ואילו אם הוא נמצא בביתו עליו להזדרז לאפותה. ולפי זה ביאר מה שכתבה הברייתא 'אחד שבת ואחד יום טוב' שכוונתה לומר שבין אם המעשה היה בארבעה עשר שחל בשבת, ובין אם כבר נכנס יום טוב, אך בודאי

מהרהר רק בדברי תורה'. **עב. העיטור** (מ"ג לף קיט:) [ועיין שם פתח הדביר (תוס' ענג)], תוספות רבינו פרץ (לעיל ו. ד"ה כופה), הגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ"ג תוס' ט) [כמו שדייק בדבריו הבית יוסף (מו"ח סי' תמו ס"ק ד"ה המוקף)], טור (שם) [בשם אחיו רבי יחיאל]. **עג. המכתם** (לעיל ו. ד"ה המוקף), פסקי הריא"ז (פ"ק ה"ק תוס' יד), טור (מו"ח סי' תמו ס"ק). **עד. בדעת** רש"י נחלקו האחרונים. הב"ח (מו"ח סי' תמו סק"ק ד"ה המוקף) כתב, שדעת רש"י (לעיל ו. ד"ה כופה) שאם לא ביטל מותר לו לטלטל את החמץ ולהוציאו מביתו. וראה בדבריו שהוכיח מרש"י לקמן (ו. ד"ה אין) שדעתו שאין לשרוף ביום טוב אף אם כאשר יש על האדם איסור בל יראה מדאורייתא. אמנם הבית יוסף (שם סק"ק ד"ה המוקף) והעונג יום טוב (מו"ח, סי' מ ד"ה נגמרלי) והיד דוד (ד"ה דיקא) כתבו, שדעת רש"י שאם לא ביטל מותר לו לשרוף את החמץ ביום טוב. וראה בדברי העונג יום טוב (שם ד"ה ונראה דמנופה) שהוכיח כדבריו מהסוגיא לעיל (ו.). **עה. כך** ביארו בדבריו המגיד משנה (שם) והעונג יום טוב (שם). אמנם המקום שמואל (מ"ס סי' כו) הקשה על דבריהם ממה שכתב הרמב"ם (שם פ"ג ה"י) ש'מי שהניח עיסה מגולגלת בתוך ביתו ויצא ונזכר אחר שיצא והוא יושב לפני רבו והיה ירא שמא תחמיץ קודם שיבוא, הרי זה מבטלה בלבו קודם שתחמיץ. אבל אם החמיצה אין הביטול מועיל כלום אלא כבר עבר על לא יראה ולא ימצא וחייב לבער מיד כשיחזור לביתו', ומבואר בדבריו, שמיד כאשר יחזור לביתו יבער את העיסה, אף שמדובר ביום טוב. ואם כן הוא הדין למי שמצא חמץ בביתו ביום טוב שלא ביטלו מערב פסח, ולא מועיל לו מה שעכשיו יבטלו, שיוכל לשרוף אותו מיד. והביא בשם אחיו שתירץ, שמה שכתב הרמב"ם בהלכה י' שמבערו מיד כאשר יחזור לביתו, מדובר באופן שהאדם יצא מביתו ועוד לפני שהגיע לבית המדרש לשיעור של רבו נזכר שיש לו עיסה מגולגלת בתוך ביתו, אלא שלא חזר לביתו מיד כאשר נזכר בה בכדי לאפות אותה, מפני שחישב בדעתו שיש לו עוד זמן רב עד שהעיסה תחמיץ, אלא שבמציאות קרה שמתוך ישיבתו בבית המדרש החמיצה העיסה, לכן אמר הרמב"ם שכיון שפשע במה שלא חזר לביתו לאפותה מיד כאשר נזכר בה, נמצא עובר בכל רגע על האיסור של 'בל יראה', לכן אמרו לו חכמים שכאשר יחזור לביתו ישרפנה מיד [ועיין שם שדייק כן מלשונות הרמב"ם], מה שאין כן מי שמצא חמץ בביתו ביום טוב ששכח לבטלה בערב פסח, כיון שאינו עובר עליו ב'בל יראה' בכל רגע, שהרי לא פשע במה ששכח מלבטלו, לא התירו לו חכמים לשרוף את החמץ ביום טוב. אמנם המקום שמואל השיב על דבריו, שלא מסתבר שהרמב"ם עוסק ברשע שנזכר בעיסתו לפני שהגיע לבית המדרש ולא חזר לביתו לבער חמצו או לבטלה, או לפחות שהיה מבטלה בדרכו לבית המדרש. ועוד, שנמצא חוטא נשכר, שהרי מחמת שחטא במה שלא חזר לאפות את העיסה נשכר שיכול לשרוף את חמצו ביום טוב. ועוד, אמנם האדם פשע שלא חזר לביתו, אך מכל מקום עכשיו הוא אנוס במה שאינו יכול לבערה ואינו עובר עליה בבל יראה, ומדוע הוצרכו חכמים להתיר לו את הביעור. ועוד, שאמנם אפשר לומר שמי שהוא אנוס אינו עובר על חמצו בבל יראה, אך אי אפשר לומר שאופן זה שייך במי ששכח מעיסתו ונשכר בעת שהוא יושב לפני רבו, שהרי באופן זה האדם ידע מעיסתו בעת שעשאה ביום טוב, ואם כן אף שאחר כך שכח ממנה, עובר עליה בבל יראה, ועיין שם שהוכיח כדבריו. ועוד, שלא מסתבר שהרמב"ם יפרש שהאדם נזכר מעיסתו בדרך לבית המדרש, מפני שאין דרכו של הרמב"ם לשנות מלשון חכמים, וכיון שבברייתא שבסוגייתנו מדובר שהאדם נזכר בעת שהוא כבר יושב בבית המדרש, אם כן כיצד אפשר לבאר שהרמב"ם עוסק באופן אחר [וראה בדבריו שם שכתב, שמחמת קושיא זו לא רצה לתרץ שהרמב"ם בהלכה י' עוסק בתוך ימי המועד, ולכן מבערה מיד, אבל הרמב"ם בהלכה ח' עוסק ביום טוב ולא אינו מבערה מיד. ועיין שם שהאריך לבאר מדוע אין לתרץ כך, וכן האריך שם עוד לבאר מדוע אין לתרץ שבהלכה י' עוסק הרמב"ם בערב פסח לאחר שעת איסורו]. **עו. על** פי המהר"ם חלאווה שם. והקשה רבינו מנוח (חמץ ומצה פ"ג ה"ח), הלא עשה דוחה לא תעשה, וכל שכן שאיסור מוקצה דרבנן יש לו להידחות מפני מצות עשה של 'תשביתו' (שמות יב טו). ותירץ, שעשה דוחה לא תעשה רק אם קיום העשה הוא בשעת עבירת הלאו, ואילו עשה של 'תשביתו' אינו מתקיים בזמן שמתחיל לטלטל את החמץ, אלא רק לאחר מכן בשעה שמשליכו לנהר. **עז. על** פי העונג יום טוב (שם ד"ה ונראה דמנופה) והיד דוד (ד"ה דיקא). **עח. ואף** שאפשר לומר שמדובר בעיסה שהתחמצה, והסיבה שהברייתא נקטה שהאדם היה יושב בבית המדרש, מפני שאילו היה בביתו היה צריך לכפות את הכלי על החמץ. אך נראה שבשביל כפיית הכלי לא היתה הברייתא מדגישה שמדובר שהיה יושב בבית המדרש. **עט. פרי** חדש (סי' תמו סק"ק), עונג יום טוב, יד דוד (שם). **פ. ועיין** עוד בענין זה בשואל ומשיב (שו"ת, מהדו"ק מ"ג סי' רכג ד"ה והנה נגוף הדנכ). **פא. וכן** מבואר בלחם משנה (חמץ ומצה פ"ג ה"י) ובפרי חדש (מו"ח סי' תמו סק"ק). **פב. וראה** עוד באור חדש (ד"ה אמר - הרמשטון) ובמשמרות כהונה (ד"ה דיקא) שהקשו, לפי מה שכתבו התוספות לעיל (ה: ד"ה לתנלק) בשם ריב"א [בביאור דברי רבא שם], שלדעת רבי יוסי הסובר שהבערה ללאו יצאת, הרי היא מותרת ביום טוב אפילו שלא צורך כלל, מפני שאין עליה שם מלאכה, ואינה בכלל מה שנאמר ביום טוב (שמות כ י) 'לא תעשה כל מלאכה', לפי זה קשה כיצד מדייקת הגמרא ממה שכתוב בברייתא 'היה יושב בתוך בית המדרש' שמדובר בעיסה שעדיין לא החמיצה, הרי אפשר לומר שהברייתא סוברת כרבי יוסי שהבערה ללאו יצאת ומותר לשרוף ביום טוב, ומדובר בעיסה שכבר המחיצה, והסיבה שהוצרכה הברייתא לומר שהאדם היה יושב בתוך בית המדרש מפני שאילו הוא היה בביתו היה עליו לשרוף אותה. ועיין שם בתירוצם. ועיין גם בלחמי תודה (שם) מה שכתב על קושייתם.

19/06/2018אהח

שהוא הדין לכל ימי חול המועד. עוד ביאר, שמה שנקטה הברייתא 'יום טוב' הכוונה להשמיענו שאם לאחר שביטלו בא לביתו וראה שעדיין העיסה לא התחמצה, אף על פי כן אסור לו לאפותה ביום טוב, ואף על פי שעל ידי כך היא תחמיץ, מכל מקום כיון שכבר ביטל את העיסה לא התירו לו לטלטל מוקצה ביום טוב בשביל זה[פג].

הפת שעיפשה למתי היא מותרת באכילה

אמר רבה בר רב הונא אמר רב הפת שעיפשה כיון שרבתה מצה מותרת. ברש"י (ד"ה שרבו) ובמאירי (ד"ה מי) מבואר, שכוונת רב לומר, שפת שעיפשה ואין ידוע אם היא חמץ או מצה, הולכים אחר הרוב, ולכן היא מותרת, והיינו שהפת מותרת באכילה אפילו בימי הפסח.

אמנם הרבינו חננאל (ד"ה פת) כתב, 'פת שעיפשה, ולא ידע אי מצה אי חמץ הוא, אם רבו ימי מצה מותרת היא, פירוש, אחר הפסח'.

ונחלקו האחרונים בביאור דברי הרבינו חננאל. **הביאור הלכה** (סי' תמו ס"ד ד"ה מותר) כתב, שרבינו חננאל סובר שלגבי פסח שאיסור אכילת חמץ הוא בכרת, לא הקילו חכמים לאכול את הפת שיש עליה חשש שמא היא חמץ, ורק לענין אכילתה לאחר הפסח שהוא איסור דרבנן, או אפילו לסובר שהאיסור לאחר הפסח הוא מדאורייתא אך אין בו כרת, סובר רב שבאופן שיש ספק שמא אין זה חמץ הקילו להתירה באכילה. **אמנם החזון איש** (או"ח סי' קכ סק"ח) תמה על דבריו, שלא יתכן לפרש שכוונת רב להתירה באכילה רק לאחר הפסח, שאם כך היתה הגמרא צריכה להשמיענו שההיתר הוא רק לגבי אחר הפסח, ולא היתה משאירה את דברי רב סתומים באופן שהלומדים יוכלו לטעות ולחשוב שהפת מותרת כבר בימי הפסח. ועוד, שהרי הגמרא מקשה להלן שדין זה הוא פשוט, שאם רבו ימי פסח שהיא מותרת, ואם כוונת רב להתירה רק לאחר הפסח אבל בתוך הפסח היא אסורה, אין זה דין פשוט. לכן כתב, שגם רבינו חננאל סובר שהפת מותרת בתוך ימי הפסח, אלא שהרבינו חננאל בא לבאר את לשונו של רב שאמר 'שרבו ימי מצה' דהיינו 'אחר הפסח', וכוונתו לומר שעברו כבר כמה ימים אחר **כניסת** הפסח.

מדוע הפוסקים השמיטו את הדין של פת שעיפשה

שם. המהר"ם חלאווה (ד"ה לא) ביאר, שהסיבה שהפוסקים השמיטו דינו של רב לענין פת שעיפשה, משום שהוא דבר שלא שכיח[פד].

בזרעו של אברהם (ד"ה אמר)[פה] ביאר בטעם הדבר שהפוסקים השמיטו את דינו של רב לגבי הפת שעיפשה שאם כבר עברו כמה ימים מימי הפסח הרי היא מותרת, מפני שהם מבארים את דברי רב לענין 'אחר הפסח', וכוונתו לחדש שאפילו לרבי יהודה הסובר (לקמן כח.) שחמץ לאחר הפסח אסור בהנאה, מכל מקום פת שעיפשה הרי היא מותרת בהנאה לאחר הפסח, אבל בתוך ימי הפסח גם רב מודה שהפת שעיפשה אסורה. ולפי זה יש לומר, שרב הוצרך לחדש דין זה מפני שמצינו שפסק לקמן (כט:) כרבי יהודה שחמץ לאחר הפסח אסור בהנאה מדאורייתא, אבל כיון שקיימא לן להלכה[פו] שחמץ לאחר הפסח מותר בהנאה מדאורייתא, אם כן מובן היטב מדוע לא הוצרכו הפוסקים להביא את הדין של פת שעיפשה שמותרת בהנאה, שמכיון שחמץ לאחר הפסח מותר בהנאה מדאורייתא, ודאי שספק חמץ יהיה מותר בהנאה אף מדרבנן[פז].

מדוע הביאה הגמרא כאן את דברי רב בענין פת שעיפשה

שם. בספר ארבע שיטות למהרי"ש (ד"ה אמר) הקשה, מדוע הביאה הגמרא כאן את דברי רב בענין פת שעיפשה, הרי לכאורה אין בזה כל שייכות לסוגיא שהובאה לפני כן. ואין סברא לומר שהובאו דבריו אלו כאן מפני שהם עוסקים בעניני פסח, שהרי הגמרא לא המשיכה להביא עוד מדברי רב שאמר בעניני פסח. ועוד, אף אם נאמר שהגמרא הביאה דבריו אלו מחמת שהם עוסקים בעניני הפסח, מכל מקום לא היתה הגמרא צריכה להכניס את דבריו ולהפסיק בין דברי רב העוסקים בעניני בדיקה שאמר לעיל (ו:) שהבודק צריך לבטל, לבין מה שמובא להלן שאמר שהבודק צריך לברך.

לכן ביאר, שהגמרא הביאה את דבריו בענין הפת שעיפשה כהמשך לדברי הגמרא שלעיל. שהרי בגמרא התבאר שהסיבה שאמר רב שהבודק צריך לבטל את חמצו בעת הבדיקה, ומשום שאחר כך אין זמן אחר שיוכל לבטל, שהרי בשעה רביעית וחמישית אין מה שיזכיר לו לבטל, ולאחר זמן האיסור אין החמץ ברשותו לבטל. והקשתה הגמרא מהברייתא בה מבואר שאדם שנזכר שיש לו חמץ בביתו יכול לבטלו לאחר זמן האיסור, ותירצה שמדובר שהעיסה עדיין לא החמיצה. אך לכאורה יש להקשות, מדוע לא נאמר שרב סובר שהביטול הוא מדאורייתא ואדם יכול לבטל את חמצו אף לאחר זמן האיסור, אלא שכיון שיתכן שיתכן וימצא עוגה יפה בפסח ונמצא שעבר עליה בבל יראה ובבל ימצא עד זמן מציאתה, לכן החמירה התורה וחששה למיעוט שיתכן וימצא עוגה ואמרה שלא די בבדיקה אלא יש להשבית את החמץ גם על ידי ביטול, שעל ידי כך לא יעבור על איסור בל יראה. ומחמת קושיא זו הביאה הגמרא עוד הלכה שאמר רב בענין הפת שעיפשה, שמשם יש ללמוד שרב אינו חושש למיעוט, שהרי אמר שהפת שעיפשה אף שיש לחשוש שמא היא חמץ מכל מקום אם רבו ימי מצה הרי היא מותרת באכילה, מפני שהולכים אחר רוב, וכל שכן לענין איסור בל יראה ובל ימצא יש לנו לילך אחר הרוב ולא להצריך ביטול, ומה שמצא לאחר שבדק וביער אינו עובר על כך באיסור בל יראה ובל ימצא, אלא בהכרח שהסיבה שרב אמר שהבודק צריך שיבטל, היינו מדרבנן, ולאחר זמן איסורו אינו ברשותו לבטל.

מדוע לא העמידה הגמרא שמדובר בחמץ שנתערב במצה

היכי דמי אילימא דידע בה דחמץ היא כי רבתה מצה מאי הוי. הפני יהושע (ד"ה אמר) הקשה, לפי ההוה אמינא של הגמרא שמה שאמר רב 'הפת שעיפשה' אין כוונתו בדווקא לעיפוש, אלא כוונתו לומר שאי אפשר להבחין מה החמץ ומה המצה, אם כן, מדוע לא אמרה הגמרא שרב אמר דבריו באופן שידוע לנו שהתערב חתיכת חמץ עם שתי חתיכות מצה, ואי אפשר לדעת מה החמץ ומה המצה, והתיר רב את אכילת החתיכות. ואף שאיסור אכילת חמץ הוא אפילו ב'משהו', מכל מקום הרי קיימא לן (יו"ד סי' קט ס"ק) שתערובת יבש ביבש אחד בשתים מתבטל[פח]. ותירץ, שהלשון שאמר רב 'כיון שרבתה מצה מותרת' לא משמע שמדובר בתערובת, שאם כך היה צריך רב לומר 'חמץ שנתערב במצות מותר'[פט].

מדוע לא תירצה הגמרא שהשתמשו בתיבה לחמץ ומצה בזמן אחד

אפילו כי לא רבתה מצה נמי ניזיל בתר בתרא. המהרש"א (ד"ה הכ"ע) הקשה, מדוע לא תירצה הגמרא שמדובר באופן שלפני פסח השתמשו בתיבה בזמן אחד גם להניח בה חמץ וגם מצה, ולכן אמר רב שהולכים אחר הרוב ולא אחר האחרון[צ]. ותירץ, שאין דרך לאפות מצות קודם הפסח, בזמן שעד הפסח הם יוכלו כבר להתעפש, ולכן הוצרכה הגמרא לתרץ שמדובר שכבר עברו כמה ימים מימי הפסח[צא].

מדוע לדעת רב לא נחשוש למיעוט שמא היא פת חמץ

שם. בספר ארבע שיטות למהרי"ש (ד"ה מאי) כתב, שבגמרא כאן מבואר, שלדעת רב יש ללכת או אחר השימוש האחרון שנעשה בתיבה, או אחר רוב השתמשויות שנעשו בתיבה, ומשום כך תהיה הפת מותרת, ולדעתו אין חוששים למיעוט שמא היא פת חמץ. וקשה, הרי לעיל (ו:) אמר רב שהבודק את ביתו מחמץ אף על פי כן צריך גם לבטל, וביארה הגמרא מחשש שמא ימצא בפסח עוגה [גלוסקא] יפה, ואף שזה דבר לא שכיח[צב], מכל מקום רב סובר שחששו חכמים למיעוט שמא ימצא, ואם כן אף כאן היה צריך רב לחשוש למיעוט שמא הפת שנמצאה היא חמץ ולא להתירה מחמת הרוב או מחמת השימוש האחרון שנעשה בתיבה. ותירץ, שכל אדם הבודק את ביתו אין לו הפסד במה שתיקנו חכמים שיצטרך גם לבטל את חמצו, ואפשר שלכן חששו חכמים אף למיעוט שאינו מצוי, אבל כאן שמחמת החשש אנו רוצים להפסידו בכך שלא יוכל לאכול את הפת, לכן ביארה הגמרא שבאופן כזה שיש לאדם הפסד לא חששו חכמים למיעוט, ויש ללכת אחר הרוב או אחר השימוש האחרון.

פג. ולפי זה ביאר, שאפשר לפרש את הרישא של הברייתא 'בשבת' שעוסקת באופן שהעיסה לא החמיצה, שאסור לטלטלה כי היא כבר מוקצה לאחר הביטול [דלא כרש"י]. וראה בנידון זה לעיל בענין 'אם מה שכתבה הברייתא 'היה יושב בתוך בית המדרש' היינו גם לגבי שבת'. **פד. וכן** כתב הפרי חדש (או"ח סי' תמו ס"ד). ועיין עוד בנידון זה בארץ צבי (תשובות, סו"ס או"ח סי' כד), בדרכי יושר (שמלוק, ד"ה הרמב"ם) ובנמוקי הגרי"ב (ד"ה שפילו). **פה. כעין** זה כתב הביאור הלכה (סי' תמו ס"ד ד"ה מותר). **פו. ראה** רמב"ם (תמץ ומצה פ"ו ה"ד) שכתב 'חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה לעולם, ודבר זה קנס הוא מדברי סופרים, מפני שעבר על בל יראה ובל ימצא אסרוהו'. **פז. לכאורה** יש מכאן ראיה לשיטת החק יעקב (או"ח סי' תמט סק"ח) הסובר שספק חמץ לאחר הפסח מותר בהנאה, ולא כשיטת הב"ח (שם ס"ק ד"ה תניא) והמגן אברהם (שם סק"ב) הסוברים שספק חמץ לאחר הפסח אסור באכילה ומותר בהנאה. אמנם אפשר לומר שהב"ח והמגן אברהם מפרשים את הסוגיא כביאורו של רש"י, שהנידון הוא על תוך ימי הפסח, ואין ראיה לגבי ספק חמץ לאחר הפסח. **פח. אמנם** בשלחן ערוך (או"ח סי' תמז ס"ט) הביא שנחלקו בזה הפוסקים, שיש הסוברים שאף שיבש ביבש חד בתרי בטיל, חמץ במצה אפילו באלף לא בטיל. ויש הסוברים שחמץ שוה לשאר איסורים בזה. אמנם האור חדש (ד"ה אמר - הנני) ציין למה שביאר הש"ך בנקודות הכסף [הובא במגן אברהם (שם סק"מ)] שהסיבה שחמץ אינו בטל חד בתרי מפני שהוא דבר שיש לו מתירים. והקשה, שהרי רב עצמו פסק (לקמן כט:) כרבי יהודה שחמץ לאחר הפסח אסור בהנאה מדאורייתא, ואם כן אין זה דבר שיש לו מתירים, ולפי זה חזרה קושיית הפני יהושע. וראה בספר ארבע שיטות למהרי"ש (ד"ה לולי דמסתפינא) מה שכתב בענין זה. **פט. וראה** בשמן רקח (מינק, ד"ה היכא) מה שכתב בענין זה. **צ. וכמו** שתירצה הגמרא להלן לגבי תיבה שנמצאו בה מעות ואינו יודע אם זה חולין או מעשר שני, שתירץ רב זביד שהסיבה שהולכים אחר רוב ההשתמשויות שבתיבה, ולא אחר ההשתמשות האחרונה, משום שמדובר שהשתמשו בזמן אחד גם למעות חולין וגם למעות מעשר שני. **צא. ולכאורה** היה אפשר לתרץ בפשיטות, שאין דרך להניח חמץ ומצה בתיבה אחת מחשש שמא יתערב פירור חמץ במצה. **צב. שהרי** מדובר שהאדם כיבד את ביתו ובדק אותו מחמץ.

מדוע המעות שלפני סוחרי בהמה הם מעשר שני

מעות שנמצאו לפני סוחרי בהמה לעולם מעשר. מצינו כמה ביאורים בראשונים ובאחרונים מדוע המעות שנמצאו לפני סוחרי הבהמות דינם כמעות מעשר שני:

א. **רש"י** (ד"ה רוב) **והמאירי** (ד"ה מעות) ביארו, שמעות שנמצאו לפני סוחרי בהמה אינם ודאי מעשר, משום שיש להסתפק שמא נפלו מיד המוכר וכבר נתחללו על הבהמה ונעשו המעות הללו חולין, אלא שמחמת שזה ספק איסורא דנים אנו את המעות לחומרא, ולכן דינן כמעות מעשר שני[צג].

ב. יש מן הראשונים[צד] שביארו, שהמעות בודאי מעשר שני, שהרי הולכים אחר הרוב, וכנגד כל בהמה שנמכרת יש לוקחים רבים[צה], ותולים שמרוב הלוקחים נפלו המעות, ובידי הקונים יש מעות מעשר שני[צו].

ג. **תוספות ותוספות הרא"ש** בבבא מציעא (כו. ד"ה לעולם) ביארו באופן נוסף, שאנו דנים את המעות הללו כמעות מעשר שני, מפני שלמעות הללו יש חזקה שהם מעשר שני[צז], שהרי לפני שבאו לידי המוכר ויצאו לחולין הם היו מעשר שני ביד הלוקח[צח].

ד. **בחידושים המיוחסים לריטב"א** (ב"מ כו. ד"ה מי) ביאר, שמסתבר לומר שהמעות נפלו מאחד הקונים ולא מן המוכר, מפני שהמוכר הוא רק שומר אחד, לפיכך הוא זהיר מאד בשמירת המעות, מה שאין כן הקונים שהם רבים, אין כולם זהירים לשמור מעותיהם.

ה. עוד ביאר[צט], שמדובר באופן שמצא את המעות שהם צרורים בכיס, ולכן אין סברא לומר שנפלו מיד המוכר[ק], שהרי אין דרך להיות אצל המוכר מעות צרורים[קא], לכן תולים שמן הקונים נפלו[קב].

צג. **בתוספות** חכמי אנגליה (ד"ה מפני) העתיק את דברי רש"י, ונראה שהסכים עמו. וכתב הצל"ח (ד"ה מי), שלדעת רש"י והמאירי מי שיקדש אשה במעות הללו, יצטרך לתת לה גט מספק, שהרי יש צד שהמעות הללו הן חולין. **צה.** **תוספות**, תוספות רבינו פרץ, תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות הרא"ש (ד"ה לפני), מהר"ם חלאווה (ד"ה מעות). וכן דקדק המהר"י קורקוס (מעשר שני פ"ו ה"י) מלשון הרמב"ם שם שכתב 'שחזקת רוב העם מביאין מעות מעשר שני וקונין בו בהמות'. **צו.** **בביאורם** של הראשונים יש שינויי לשונות. שכן תוספות (ד"ה לפני) כתבו 'דכמה בני אדם **עומדים** על בהמה אחת לקנות'. ומבואר בדבריהם, שאף שמתוך כל הקונים העומדים לקנות את הבהמה יש לבסוף רק אחד שקונה [ואם כן, לכאורה הרי יש כאן מחצה על מחצה], ונראה שהם סוברים שגם הלקוחות שלא קנו נידונים כחלק מן הרוב לדון את המעות כמעות מעשר שני, שהרי יתכן ומהם נפלו המעות. אמנם תוספות הרא"ש (שם) כתב, 'דכמה בני אדם **משתתפין** לקנות בהמה אחת'. ומבואר בדבריו, שרק משום שיש הרבה קונים על בהמה אחת לכן אנו הולכים אחר רוב הקונים, אבל הקונים הנכנסים לחנות ועומדים על הבהמה לקנותה ולבסוף אינם קונים, אינם מצטרפים לרוב [ושמא הוא סובר, שכיון שהלוקחים לא הוצרכו לפתוח את כיסם ולהוציא משם מעות, אין לחשוש שנפל מהם מעות מעשר שני]. **צז.** **השלחן** ערוך (יו"ד סי' קי ס"ג) כתב, 'אבל בשר הנמצא בשוק או ביד עובד כוכבים מותר, כיון שרוב החנויות מוכרות בשר שחוטה. ויש להסתפק מה יהיה הדין באופן שרוב החנויות מוכרות בשר שחוטה, אולם במיעוט החנויות שמוכרות בשר נבילה יש יותר בשר מאשר בכל החנויות שמוכרות בשר שחוטה, האם הולכים אחר רוב החנויות שמוכרות בשר שחוטה, או אחר רוב הבשר שהוא טריפה. היד דוד (סי' קי אות ס"ק יג, קנה ס"ק יג) והפרי מגדים (סי' קי אפ"ד ס"ק כג) הסתפקו בזה ונשארו בצריך עיון. אמנם החוות דעת (יו"ד סי' קי סק"ג) סובר, שהולכים אחר רוב החנויות. והחכמת אדם (בינת אדם, שער הקטן סי' מז) סובר שהולכים אחר רוב הבשר [וראה בילקוט ביאורים למסכת חולין (לה.) בענין 'האם הולכים אחר רוב חנויות או אחר רוב בשר' שהרחבנו בזה]. וכתב מעיני החכמה (ב"מ כו. מהדו"ב נתוס' ד"ה לעולם), שלכאורה מדברי הראשונים שבסוגייתנו יש להוכיח שהולכים אחר רוב החנויות המוכרות בשר שחוטה ולא הולכים אחר רוב בשר נבילה, שהרי כאן אף על פי שאצל המוכר יכול להיות שיש לו רוב מעות חולין מכל מקום לא הולכים אחר רוב המעות, אלא אחר רוב האנשים, ואומרים שכנגד מוכר יחידי יש רוב קונים. אמנם לפי דבריו קשה מכאן על דעת החכמת אדם הסובר שהולכים אחר רוב הבשר. ותירץ הדבר שמואל (נתוס' ד"ה לפני), שהחכמת אדם (שם) ביאר שהסיבה שהולכים אחר רוב הבשר ולא אחר רוב חנויות הוא משום שאין סברא לילך אחר המוכרים יותר מלילך אחר הקונים, וכשיש רוב בשר בחנות אחת יש גם יותר קונים שם, ואם כן מה ראית ללכת אחר המוכרים ולא ללכת אחר הקונים, לכן פסק ללכת אחר הבשר, אבל כשיש נידון אם ללכת אחר רוב הבשר [באופן שלא יתרבו הקונים משום כך] או אחר רוב הקונים, גם החכמת אדם יודה שהולכים אחר רוב הקונים. ועיין שם בתירוצו השני. החזון איש (יו"ד סי' ג ס"ק כד) כתב, שתלוי אם ריבוי המוכרים גורמים לפרישת הבשר מן החנות או לא, שאם החנות שיש לה רוב הבשר רק מוכרת, אז פשוט הוא ללכת אחר רוב הבשר, שאין טעם לומר שהמיעוט שנתחלק לכמה מקומות חשוב כרוב מחמת שהוא מצוי ביותר מקומות מהרוב, אולם כשנאבד מן אחד החנויות שאין המכירה גורמת להפרישה, אלא פשיעת הבעלים שלא שמר עליו, אז הולכים אחר רוב החנויות ולא אחרי רוב הבשר, כיון שלגבי פשיעת הבעלים רוב החנויות אומר שנאבד הבשר ממנו. ומוכיח דבריו מדברי התוספות בסוגייתנו, שביארו שהולכים אחר רוב הקונים אף שיתכן ויש כנגדם אצל המוכר רוב מעות חולין, אלא כיון שמדובר באבידה הולכים אחר רוב האנשים שהיו יכולים לאבד, שהם הקונים. ומביא החזון איש, וכן כתב בספר יהגה חכמה (סי' מח) משמו של הרש"ש, שלכאורה נחלקו בזה רבי יוסי ור'אמרו לו' בסוגיא בבבא בתרא (נג:), שה'אמרו לו' סוברים שהולכים אחר רוב הקונים, ורבי יוסי סובר שהולכים אחר החנות שמוכרת את רוב הבשר, עיין שם בסוגיא, ובילקוט ביאורים שם בענין 'בביאור טעם האמרו לו והיוצא מזה לדינא'. **צח.** **השיטה** מקובצת (ב"מ כו. ד"ה לעולם) הביא בשם ההשלמה שתירץ, שאין אומרים לצרף את המיעוט לחצי ויחשב כרוב כי אם לדעת רבי מאיר החושש למיעוט בכל מקום ואינו הולך אחר הרוב, אבל לשיטת חכמים ההולכים אחר הרוב, המיעוט אינו נחשב לכלום ואי אפשר לצרפו לעשות ממנו רוב, ולכן מספק אנו מחמירים שהם מעות מעשר שני. אמנם המאירי הקשה על דבריו מהסוגיא בחולין (עז:), ששם מבואר שאף לחכמים מצרפים את המיעוט למחצה להחשיבם כרוב[קה]. ותירץ, ששם אין זה מדין 'צירוף' המיעוט למחצה, אלא מפני שגם המיעוט וגם המחצה שניהם הם דבר אחד[קו].

במגיני שלמה (נתוס' ד"ה לפני) תירץ, שרש"י סובר שהמיעוט שיש לחשוש להם למעות חולין, הוא מיעוט של מיעוט, שהרי אפשר לתלות גם שהן מעות קדשים שאנשים הפרישו אותן לקניית קרבן חטאת אשם ועולה, שאינן מעות

ו. **המהר"י קורקוס** (מעשר שני פ"ו ה"י) ביאר, כיון שהמוכר שומר מעותיו בתוך תיבה מיוחדת, לכן אין חוששים שמא המעות נפלו ממנו, אבל הלוקח שמעותיו נמצאות בתוך כיסו, חוששים שבשעה שהוציא מעותיו מכיסו נפלו משם עוד מעות.

קושיית הראשונים לסוברים שרק מחמת ספק אנו אומרים שהמעות הן מעשר

שם. **הראשונים**[קג] הקשו, שלביאורו של **רש"י** שיש ספק שקול שמא המעות הללו מעשר או חולין, מדוע אם כן הולכים לחומרא, הרי יש גם מיעוט מעות אצל הקונים שהן חולין ויש לצרף את מיעוט המעות חולין שבידיהם למעות החולין שבידי המוכרים ונמצא שיש כאן רוב מעות חולין ומיעוט מעות מעשר שני, וצריך ללכת אחר הרוב[קד].

המאירי (ד"ה מעות) הביא בשם **ההשלמה** שתירץ, שאין אומרים לצרף את המיעוט לחצי ויחשב כרוב כי אם לדעת רבי מאיר החושש למיעוט בכל מקום ואינו הולך אחר הרוב, אבל לשיטת חכמים ההולכים אחר הרוב, המיעוט אינו נחשב לכלום ואי אפשר לצרפו לעשות ממנו רוב, ולכן מספק אנו מחמירים שהם מעות מעשר שני. אמנם המאירי הקשה על דבריו מהסוגיא בחולין (עז:), ששם מבואר שאף לחכמים מצרפים את המיעוט למחצה להחשיבם כרוב[קה]. ותירץ, ששם אין זה מדין 'צירוף' המיעוט למחצה, אלא מפני שגם המיעוט וגם המחצה שניהם הם דבר אחד[קו].

במגיני שלמה (נתוס' ד"ה לפני) תירץ, שרש"י סובר שהמיעוט שיש לחשוש להם למעות חולין, הוא מיעוט של מיעוט, שהרי אפשר לתלות גם שהן מעות קדשים שאנשים הפרישו אותן לקניית קרבן חטאת אשם ועולה, שאינן מעות

מעות בהר הבית הם חולין הרי מעות מעשר שני הוא דבר שיש לו מתירים']. ותירץ, שדבר שיש לו מתירים אינו בטל ברוב היינו רק באופן שיש לנו ודאי 'איסור', אבל כאן שאנו מסופקים אם יש כאן מעשר או חולין, בזה יש ללכת אחר הרוב ולהקל. ולפי זה יש לומר, שלכן כתבו שכאן יש 'ודאי' מעשר שני מחמת החזקה, ואם כן נמצא שיש כאן 'איסור' ובאופן כזה הרי אין הולכים אחר הרוב ולומר שזה חולין, מפני שדבר שיש לו מתירים אינו בטל ברוב. **צט.** **השיטה** מקובצת (ב"מ כו. ד"ה לעולם) הביא בשם הגליון שהקשה, כיצד אפשר להעמיד את המעות על חזקת מעשר, הרי בתחילתן [לפני שהלוקח התפיסן בקדושת מעשר שני] היו בודאי מעות חולין, ואם כן אין להם חזקת מעשר אלא חזקת חולין. וכתב, 'דמוקמינן לה אחזקה, פירוש כיון דמספקא לי' מלוקח או ממוכר נפלו אזלינן בזה בתר חזקה דמלוקח נפלו שהיו בידו תחילה כי נסתפקנו, ולא אזלינן בתר חזקה שהיו חולין בתחילה'. וביאר דבריו בשיעורי רבי דוד פוברסקי (ב"מ כו. אות קעו), שכוונתו לומר שאין הספק האם המעות הללו נעשו מעשר או לא, שהרי ברור לנו שהמעות הללו נעשו מעשר, אלא שאנו מסופקים שמא מהמוכר נפלו וכבר נתחללו או שמא מהקונה נפלו ועדיין בקדושתן הן, וכיון שהספק הוא רק על שעת הנפילה, לכן דנים את חזקתן שמשעת הנפילה, שאז חזקתן מעשר, ואין דנים את חזקתן שמקודם הנפילה. אמנם בהמשך דבריו (שם אות קעו) הביא מהמהרי"ט (שו"ת, ח"ב סי' פב) שפסק כיון שרוב החנויות מוכרות בשר שחוטה. ויש להסתפק מה יהיה הדין באופן שרוב החנויות מוכרות בשר שחוטה, אולם במיעוט החנויות שמוכרות בשר נבילה יש יותר בשר מאשר בכל החנויות שמוכרות בשר שחוטה, האם הולכים אחר רוב החנויות שמוכרות בשר שחוטה, או אחר רוב הבשר שהוא טריפה. היד דוד (סי' קי אות ס"ק יג, קנה ס"ק יג) והפרי מגדים (סי' קי אפ"ד ס"ק כג) הסתפקו בזה ונשארו בצריך עיון. אמנם החוות דעת (יו"ד סי' קי סק"ג) סובר, שהולכים אחר רוב החנויות. והחכמת אדם (בינת אדם, שער הקטן סי' מז) סובר שהולכים אחר רוב הבשר [וראה בילקוט ביאורים למסכת חולין (לה.) בענין 'האם הולכים אחר רוב חנויות או אחר רוב בשר' שהרחבנו בזה]. וכתב מעיני החכמה (ב"מ כו. מהדו"ב נתוס' ד"ה לעולם), שלכאורה מדברי הראשונים שבסוגייתנו יש להוכיח שהולכים אחר רוב החנויות המוכרות בשר שחוטה ולא הולכים אחר רוב בשר נבילה, שהרי כאן אף על פי שאצל המוכר יכול להיות שיש לו רוב מעות חולין מכל מקום לא הולכים אחר רוב המעות, אלא אחר רוב האנשים, ואומרים שכנגד מוכר יחידי יש רוב קונים. אמנם לפי דבריו קשה מכאן על דעת החכמת אדם הסובר שהולכים אחר רוב הבשר. ותירץ הדבר שמואל (נתוס' ד"ה לפני), שהחכמת אדם (שם) ביאר שהסיבה שהולכים אחר רוב הבשר ולא אחר רוב חנויות הוא משום שאין סברא לילך אחר המוכרים יותר מלילך אחר הקונים, וכשיש רוב בשר בחנות אחת יש גם יותר קונים שם, ואם כן מה ראית ללכת אחר המוכרים ולא ללכת אחר הקונים, לכן פסק ללכת אחר הבשר, אבל כשיש נידון אם ללכת אחר רוב הבשר [באופן שלא יתרבו הקונים משום כך] או אחר רוב הקונים, גם החכמת אדם יודה שהולכים אחר רוב הקונים. ועיין שם בתירוצו השני. החזון איש (יו"ד סי' ג ס"ק כד) כתב, שתלוי אם ריבוי המוכרים גורמים לפרישת הבשר מן החנות או לא, שאם החנות שיש לה רוב הבשר רק מוכרת, אז פשוט הוא ללכת אחר רוב הבשר, שאין טעם לומר שהמיעוט שנתחלק לכמה מקומות חשוב כרוב מחמת שהוא מצוי ביותר מקומות מהרוב, אולם כשנאבד מן אחד החנויות שאין המכירה גורמת להפרישה, אלא פשיעת הבעלים שלא שמר עליו, אז הולכים אחר רוב החנויות ולא אחרי רוב הבשר, כיון שלגבי פשיעת הבעלים רוב החנויות אומר שנאבד הבשר ממנו. ומוכיח דבריו מדברי התוספות בסוגייתנו, שביארו שהולכים אחר רוב הקונים אף שיתכן ויש כנגדם אצל המוכר רוב מעות חולין, אלא כיון שמדובר באבידה הולכים אחר רוב האנשים שהיו יכולים לאבד, שהם הקונים. ומביא החזון איש, וכן כתב בספר יהגה חכמה (סי' מח) משמו של הרש"ש, שלכאורה נחלקו בזה רבי יוסי ור'אמרו לו' בסוגיא בבבא בתרא (נג:), שה'אמרו לו' סוברים שהולכים אחר רוב הקונים, ורבי יוסי סובר שהולכים אחר החנות שמוכרת את רוב הבשר, עיין שם בסוגיא, ובילקוט ביאורים שם בענין 'בביאור טעם האמרו לו והיוצא מזה לדינא'. **צא.** **השמן** רקח (מינק, נתוס' ד"ה לפני) הקשה, מה הועילו התוספות בתירוצם שיש כאן חזקה שהמעות הללו הן מעשר, והרי כאשר יש 'רוב' ו'חזקה' יש ללכת אחר הרוב, וכיון שכאן הרוב הן מעות חולין, מדוע א"כ אמרו חכמים שהמעות הללו הן מעשר. לכן ביאר, שאין כוונת התוספות בבבא מציעא לתרץ באופן נוסף, אלא כוונתם להוסיף ביאור על תירוצם הראשון, שלכן אמרו חכמים שהמעות הללו הן מעשר, מפני שיש כאן רוב קונים, ויש כאן גם חזקה שנפלו מן הקונים. אמנם המשיב נפש (נתוס' ד"ה לפני) תירץ, שלכאורה יש להקשות על קושיית הראשונים [המובאת להלן בענין 'קושיית הראשונים לסוברים שרק מחמת ספק אנו אומרים שהמעות הן מעשר'], שאמנם יש כאן רוב לומר שהמעות הללו הן חולין, אך מעשר שני הוא דבר שיש לו מתירים ובאופן כזה אין הולכים אחר הרוב, וכמו שהקשה התוספות רבינו פרץ (ד"ה נהר) [הובא להלן בענין 'מדוע

צג. **בתוספות** חכמי אנגליה (ד"ה מפני) העתיק את דברי רש"י, ונראה שהסכים עמו. וכתב הצל"ח (ד"ה מי), שלדעת רש"י והמאירי מי שיקדש אשה במעות הללו, יצטרך לתת לה גט מספק, שהרי יש צד שהמעות הללו הן חולין. **צה.** **תוספות**, תוספות רבינו פרץ, תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות הרא"ש (ד"ה לפני), מהר"ם חלאווה (ד"ה מעות). וכן דקדק המהר"י קורקוס (מעשר שני פ"ו ה"י) מלשון הרמב"ם שם שכתב 'שחזקת רוב העם מביאין מעות מעשר שני וקונין בו בהמות'. **צה.** **בביאורם** של הראשונים יש שינויי לשונות. שכן תוספות (ד"ה לפני) כתבו 'דכמה בני אדם **עומדים** על בהמה אחת לקנות'. ומבואר בדבריהם, שאף שמתוך כל הקונים העומדים לקנות את הבהמה יש לבסוף רק אחד שקונה [ואם כן, לכאורה הרי יש כאן מחצה על מחצה], ונראה שהם סוברים שגם הלקוחות שלא קנו נידונים כחלק מן הרוב לדון את המעות כמעות מעשר שני, שהרי יתכן ומהם נפלו המעות. אמנם תוספות הרא"ש (שם) כתב, 'דכמה בני אדם **משתתפין** לקנות בהמה אחת'. ומבואר בדבריו, שרק משום שיש הרבה קונים על בהמה אחת לכן אנו הולכים אחר רוב הקונים, אבל הקונים הנכנסים לחנות ועומדים על הבהמה לקנותה ולבסוף אינם קונים, אינם מצטרפים לרוב [ושמא הוא סובר, שכיון שהלוקחים לא הוצרכו לפתוח את כיסם ולהוציא משם מעות, אין לחשוש שנפל מהם מעות מעשר שני]. **צו.** **השלחן** ערוך (יו"ד סי' קי ס"ג) כתב, 'אבל בשר הנמצא בשוק או ביד עובד כוכבים מותר, כיון שרוב החנויות מוכרות בשר שחוטה. ויש להסתפק מה יהיה הדין באופן שרוב החנויות מוכרות בשר שחוטה, אולם במיעוט החנויות שמוכרות בשר נבילה יש יותר בשר מאשר בכל החנויות שמוכרות בשר שחוטה, האם הולכים אחר רוב החנויות שמוכרות בשר שחוטה, או אחר רוב הבשר שהוא טריפה. היד דוד (סי' קי אות ס"ק יג, קנה ס"ק יג) והפרי מגדים (סי' קי אפ"ד ס"ק כג) הסתפקו בזה ונשארו בצריך עיון. אמנם החוות דעת (יו"ד סי' קי סק"ג) סובר, שהולכים אחר רוב החנויות. והחכמת אדם (בינת אדם, שער הקטן סי' מז) סובר שהולכים אחר רוב הבשר [וראה בילקוט ביאורים למסכת חולין (לה.) בענין 'האם הולכים אחר רוב חנויות או אחר רוב בשר' שהרחבנו בזה]. וכתב מעיני החכמה (ב"מ כו. מהדו"ב נתוס' ד"ה לעולם), שלכאורה מדברי הראשונים שבסוגייתנו יש להוכיח שהולכים אחר רוב החנויות המוכרות בשר שחוטה ולא הולכים אחר רוב בשר נבילה, שהרי כאן אף על פי שאצל המוכר יכול להיות שיש לו רוב מעות חולין מכל מקום לא הולכים אחר רוב המעות, אלא אחר רוב האנשים, ואומרים שכנגד מוכר יחידי יש רוב קונים. אמנם לפי דבריו קשה מכאן על דעת החכמת אדם הסובר שהולכים אחר רוב הבשר. ותירץ הדבר שמואל (נתוס' ד"ה לפני), שהחכמת אדם (שם) ביאר שהסיבה שהולכים אחר רוב הבשר ולא אחר רוב חנויות הוא משום שאין סברא לילך אחר המוכרים יותר מלילך אחר הקונים, וכשיש רוב בשר בחנות אחת יש גם יותר קונים שם, ואם כן מה ראית ללכת אחר המוכרים ולא ללכת אחר הקונים, לכן פסק ללכת אחר הבשר, אבל כשיש נידון אם ללכת אחר רוב הבשר [באופן שלא יתרבו הקונים משום כך] או אחר רוב הקונים, גם החכמת אדם יודה שהולכים אחר רוב הקונים. ועיין שם בתירוצו השני. החזון איש (יו"ד סי' ג ס"ק כד) כתב, שתלוי אם ריבוי המוכרים גורמים לפרישת הבשר מן החנות או לא, שאם החנות שיש לה רוב הבשר רק מוכרת, אז פשוט הוא ללכת אחר רוב הבשר, שאין טעם לומר שהמיעוט שנתחלק לכמה מקומות חשוב כרוב מחמת שהוא מצוי ביותר מקומות מהרוב, אולם כשנאבד מן אחד החנויות שאין המכירה גורמת להפרישה, אלא פשיעת הבעלים שלא שמר עליו, אז הולכים אחר רוב החנויות ולא אחרי רוב הבשר, כיון שלגבי פשיעת הבעלים רוב החנויות אומר שנאבד הבשר ממנו. ומוכיח דבריו מדברי התוספות בסוגייתנו, שביארו שהולכים אחר רוב הקונים אף שיתכן ויש כנגדם אצל המוכר רוב מעות חולין, אלא כיון שמדובר באבידה הולכים אחר רוב האנשים שהיו יכולים לאבד, שהם הקונים. ומביא החזון איש, וכן כתב בספר יהגה חכמה (סי' מח) משמו של הרש"ש, שלכאורה נחלקו בזה רבי יוסי ור'אמרו לו' בסוגיא בבבא בתרא (נג:), שה'אמרו לו' סוברים שהולכים אחר רוב הקונים, ורבי יוסי סובר שהולכים אחר החנות שמוכרת את רוב הבשר, עיין שם בסוגיא, ובילקוט ביאורים שם בענין 'בביאור טעם האמרו לו והיוצא מזה לדינא'. **צא.** **השמן** רקח (מינק, נתוס' ד"ה לפני) הקשה, מה הועילו התוספות בתירוצם שיש כאן חזקה שהמעות הללו הן מעשר, והרי כאשר יש 'רוב' ו'חזקה' יש ללכת אחר הרוב, וכיון שכאן הרוב הן מעות חולין, מדוע א"כ אמרו חכמים שהמעות הללו הן מעשר. לכן ביאר, שאין כוונת התוספות בבבא מציעא לתרץ באופן נוסף, אלא כוונתם להוסיף ביאור על תירוצם הראשון, שלכן אמרו חכמים שהמעות הללו הן מעשר, מפני שיש כאן רוב קונים, ויש כאן גם חזקה שנפלו מן הקונים. אמנם המשיב נפש (נתוס' ד"ה לפני) תירץ, שלכאורה יש להקשות על קושיית הראשונים [המובאת להלן בענין 'קושיית הראשונים לסוברים שרק מחמת ספק אנו אומרים שהמעות הן מעשר'], שאמנם יש כאן רוב לומר שהמעות הללו הן חולין, אך מעשר שני הוא דבר שיש לו מתירים ובאופן כזה אין הולכים אחר הרוב, וכמו שהקשה התוספות רבינו פרץ (ד"ה נהר) [הובא להלן בענין 'מדוע

צב. **השלחן** ערוך (יו"ד סי' קי ס"ג) כתב, 'אבל בשר הנמצא בשוק או ביד עובד כוכבים מותר, כיון שרוב החנויות מוכרות בשר שחוטה. ויש להסתפק מה יהיה הדין באופן שרוב החנויות מוכרות בשר שחוטה, אולם במיעוט החנויות שמוכרות בשר נבילה יש יותר בשר מאשר בכל החנויות שמוכרות בשר שחוטה, האם הולכים אחר רוב החנויות שמוכרות בשר שחוטה, או אחר רוב הבשר שהוא טריפה. היד דוד (סי' קי אות ס"ק יג, קנה ס"ק יג) והפרי מגדים (סי' קי אפ"ד ס"ק כג) הסתפקו בזה ונשארו בצריך עיון. אמנם החוות דעת (יו"ד סי' קי סק"ג) סובר, שהולכים אחר רוב החנויות. והחכמת אדם (בינת אדם, שער הקטן סי' מז) סובר שהולכים אחר רוב הבשר [וראה בילקוט ביאורים למסכת חולין (לה.) בענין 'האם הולכים אחר רוב חנויות או אחר רוב בשר' שהרחבנו בזה]. וכתב מעיני החכמה (ב"מ כו. מהדו"ב נתוס' ד"ה לעולם), שלכאורה מדברי הראשונים שבסוגייתנו יש להוכיח שהולכים אחר רוב החנויות המוכרות בשר שחוטה ולא הולכים אחר רוב בשר נבילה, שהרי כאן אף על פי שאצל המוכר יכול להיות שיש לו רוב מעות חולין מכל מקום לא הולכים אחר רוב המעות, אלא אחר רוב האנשים, ואומרים שכנגד מוכר יחידי יש רוב קונים. אמנם לפי דבריו קשה מכאן על דעת החכמת אדם הסובר שהולכים אחר רוב הבשר. ותירץ הדבר שמואל (נתוס' ד"ה לפני), שהחכמת אדם (שם) ביאר שהסיבה שהולכים אחר רוב הבשר ולא אחר רוב חנויות הוא משום שאין סברא לילך אחר המוכרים יותר מלילך אחר הקונים, וכשיש רוב בשר בחנות אחת יש גם יותר קונים שם, ואם כן מה ראית ללכת אחר המוכרים ולא ללכת אחר הקונים, לכן פסק ללכת אחר הבשר, אבל כשיש נידון אם ללכת אחר רוב הבשר [באופן שלא יתרבו הקונים משום כך] או אחר רוב הקונים, גם החכמת אדם יודה שהולכים אחר רוב הקונים. ועיין שם בתירוצו השני. החזון איש (יו"ד סי' ג ס"ק כד) כתב, שתלוי אם ריבוי המוכרים גורמים לפרישת הבשר מן החנות או לא, שאם החנות שיש לה רוב הבשר רק מוכרת, אז פשוט הוא ללכת אחר רוב הבשר, שאין טעם לומר שהמיעוט שנתחלק לכמה מקומות חשוב כרוב מחמת שהוא מצוי ביותר מקומות מהרוב, אולם כשנאבד מן אחד החנויות שאין המכירה גורמת להפרישה, אלא פשיעת הבעלים שלא שמר עליו, אז הולכים אחר רוב החנויות ולא אחרי רוב הבשר, כיון שלגבי פשיעת הבעלים רוב החנויות אומר שנאבד הבשר ממנו. ומוכיח דבריו מדברי התוספות בסוגייתנו, שביארו שהולכים אחר רוב הקונים אף שיתכן ויש כנגדם אצל המוכר רוב מעות חולין, אלא כיון שמדובר באבידה הולכים אחר רוב האנשים שהיו יכולים לאבד, שהם הקונים. ומביא החזון איש, וכן כתב בספר יהגה חכמה (סי' מח) משמו של הרש"ש, שלכאורה נחלקו בזה רבי יוסי ור'אמרו לו' בסוגיא בבבא בתרא (נג:), שה'אמרו לו' סוברים שהולכים אחר רוב הקונים, ורבי יוסי סובר שהולכים אחר החנות שמוכרת את רוב הבשר, עיין שם בסוגיא, ובילקוט ביאורים שם בענין 'בביאור טעם האמרו לו והיוצא מזה לדינא'. **צא.** **השמן** רקח (מינק, נתוס' ד"ה לפני) הקשה, מה הועילו התוספות בתירוצם שיש כאן חזקה שהמעות הללו הן מעשר, והרי כאשר יש 'רוב' ו'חזקה' יש ללכת אחר הרוב, וכיון שכאן הרוב הן מעות חולין, מדוע א"כ אמרו חכמים שהמעות הללו הן מעשר. לכן ביאר, שאין כוונת התוספות בבבא מציעא לתרץ באופן נוסף, אלא כוונתם להוסיף ביאור על תירוצם הראשון, שלכן אמרו חכמים שהמעות הללו הן מעשר, מפני שיש כאן רוב קונים, ויש כאן גם חזקה שנפלו מן הקונים. אמנם המשיב נפש (נתוס' ד"ה לפני) תירץ, שלכאורה יש להקשות על קושיית הראשונים [המובאת להלן בענין 'קושיית הראשונים לסוברים שרק מחמת ספק אנו אומרים שהמעות הן מעשר'], שאמנם יש כאן רוב לומר שהמעות הללו הן חולין, אך מעשר שני הוא דבר שיש לו מתירים ובאופן כזה אין הולכים אחר הרוב, וכמו שהקשה התוספות רבינו פרץ (ד"ה נהר) [הובא להלן בענין 'מדוע

חולין[קז], ואם כן החשש שהן מעות חולין הוא חשש רחוק מאוד וכמי שאינו קיים כלל, ולכן אי אפשר לצרפם למעות שבידי המוכרים ולומר שיש כאן רוב מעות חולין[קח]. ועיין שם בתירוצו השני.

הפני שלמה (נמוק' ד"ה לפני) תירץ, שאפשר לומר שהכלל המוזכר בש"ס לצרף את המיעוט עם החצי ולהחשיבו כרוב, היינו דווקא באופן שיש למיעוט גם חזקה, אבל באופן שאין למיעוט חזקה אפשר שאין אומרים בזה 'סמוך מיעוטא לפלגא', ולכן בסוגייתנו שלמיעוט מעות אין חזקה אם הם חולין או מעשר, לכן אי אפשר לצרפם למחצה מעות שבידי המוכרים[קט].

השמן רקח (מיץ, נמוק' ד"ה לפני) תירץ, שגם רש"י סובר כתוספות שיש כאן רוב קונים, אלא שהוא סובר שכיון שיש גם מיעוט קונים שיש להם מעות חולין אם כן יש כאן שני צדדים להקל שהמעות הללו הן חולין, או שמא הן נפלו מן המוכרים או שמא הן נפלו ממיעוט הקונים שבידיהם מעות חולין [שהוא מיעוט המצוי], וכיון שיש כאן שני צדדים להקל [כאמור] וצד אחד להחמיר [שמא נפלו מן רוב הלוקחים שיש בידיהם מעות מעשר שני] נחשב הדבר כמחצה על מחצה ותולים להחמיר.

הפני יהושע (נמוק' ד"ה לפני) תירץ, שמצינו בש"ס[קי] שיש אופנים בהם החמירו חכמים כמיעוט המצוי, וכל שכן בסוגייתנו העוסקת במי שמצא מעות בירושלים שאין לו הפסד מכך שהחמירו עליו להחשיבן כמעשר שני, מפני שמעות מעשר שני מותר לקנות בהם בירושלים את כל צרכיו[קיא].

מדוע המעות שנמצאו בהר הבית הן חולין

בהר הבית חולין. **רש"י ותוספות** (ד"ה נהר)[קיב] ביארו, שהסיבה שאנו אומרים שמעות שנמצאו בהר הבית הן חולין, מפני שאנו אומרים שנפלו מאנשים שהביאו מעות לבית המקדש, ורוב מעות של כל השנה הן חולין, וכיון שלא מכבדים את הר הבית בכל יום הולכים אחר רוב.

אמנם יש מן **הראשונים**[קיג] שביארו, שהסיבה שאנו אומרים שמעות שנמצאו בהר הבית הן חולין, מפני שאנו אומרים שנפלו מכהן שלקחן מתרומת הלשכה כדי לקנות קרבנות למזבח, ומוחזק לנו שאין כהן מוציא מעות מתרומת הלשכה עד שהוא מחללן על הבהמה[קיד], ולפיכך חולין הן[קטו]. **והוסיף המאירי** (ד"ה נמצאו) לבאר, מדוע לא נחשוש שמא נפלו המעות מאותם המביאים שקליהם לתרומה ללשכה, שהן קדושות. ותירץ, מפני שבאופן כזה אין שקליהן קדושות עד שינתנו בתוך הקופות שבלשכה[קטז].

הצל"ח (ד"ה עוד - הנה) הקשה על ביאורם של הרמב"ם הראב"ד והמאירי, מדוע הוצרכו לחדש סיבה מדוע מעות שבהר הבית הן חולין, הרי מפשטות הסוגיא מבואר שאדרבה יש ליתן טעם מדוע לומר שמעות שנמצאו בשעת הרגל הם מעשר הרי לכאורה יש ללכת אחר הרוב שהן חולין, אבל מה שבשאר ימות השנה הן חולין אין צריך טעם, ואם כן הר הבית שאינו מתכבד מובן היטב מדוע המעות שבתוכו הן חולין. **והוסיף**, שאמנם דברי **הרמב"ם והראב"ד** מקורם בירושלמי (שקלים פ"ז ה"ג), אך עדיין קשה על דברי הרמב"ם שם (פ"ו ה"ט) שביאר שהסיבה שמעות הנמצאות בשאר ימות השנה הן חולין, הואיל ושוקי ירושלים מתכבדים בכל יום. ועל כך קשה מדוע הוצרך ליתן טעם לזה, הרי רוב מעות של כל ימות השנה הן חולין. ותירץ, שהסיבה שהרמב"ם הוצרך לתת טעם, הוא משום שהוא סובר שמעות המעשר שמביאים כלל ישראל בשעת הרגל הן רוב כנגד כל מעות החולין של כל השנה[קיז], ואם כן היה צריך להיות שהמוצא מעות בשוקי ירושלים הן מעשר, לכן הוצרך הרמב"ם לבאר שהסיבה שהן חולין מפני שהשווקים עשויים להתכבד בכל יום ואנו תולים שנפלו היום [ולא ברגל] ולכן הוא חולין, אולם בהר הבית שלא היו מכבדים אותו בכל יום, אם כן יש לילך אחר רוב המעות שהן מעשר. לפיכך ביארו הראשונים שהסיבה שבהר הבית המעות הן חולין מפני שאנו מחזיקים את המעות שהן של תרומת הלשכה וחזקה על הכהן שמחלל את המעות על הבהמה לפני שמוציאן[קיח].

מדוע מעות בהר הבית הן חולין הרי מעות מעשר שני הוא דבר שיש לו מתירים

שם. **תוספות רבינו פרץ** (ד"ה נהר) הביא את מה שביארו **רש"י ותוספות** שהסיבה שמעות שנמצאו בהר הבית הן חולין, מפני שרוב מעות של כל השנה הן חולין, וכיון שלא מכבדים בכל יום את הר הבית לכן יש ללכת אחר הרוב, **והקשה**[קיט], הרי מעות מעשר שני הוא 'דבר שיש לו מתירים', כלומר, שאפשר לפדותן ולהוציאן לחולין, ודבר שיש לו מתירים מבואר בביצה (ג:) שאינו בטל, ואף כאן לכאורה היה צריך להיות שכיון שיש לו מתירים אין להקל לילך אחר הרוב ולהחשיבו כמעות חולין עד שיפדנו. **ותירץ**[קכ], שמה שמבואר בש"ס שדבר שיש לו מתירים אפילו אם נפל לתוך אלף כנגדו אינו בטל היינו רק במקום שיש לנו ודאי איסור ונתערב ברוב היתר, אבל כאן שאנו מסופקים האם יש כאן מעות מעשר שני, ויש לנו אפשרות לומר שאלו מעות של חולין, ודאי יש לילך אחר הרוב ולהתירם[קכא].

ורבי עקיבא איגר (שו"ת, תדשות סי' נו ד"ה ובזה) תירץ, שבמעות כיון שיש להם חזקת היתר ביחד עם הרוב לכן הולכים אחר הרוב אף על פי שיש לו מתירין[קכב].

כיצד הוכנסו מעות להר הבית

שם. **הראשונים**[קכג] הקשו, כיצד נמצאו מעות בהר הבית, הרי מבואר בברייתא (נדרים סב:) שאסור לאדם להיכנס להר הבית במעות הצרורים לו בסדינו **ובפונדתו**[קכד] [חגורה חלולה העשויה לתת בה מעות. **רש"י** (סס ד"ה פומדמו)][קכה].

שגם המיעוט של ולדות שאינן דומות לאמן והמחצה נקבות כולם אחד הם בכך שאינן קדושות בקדושת בכור, ונמצא שיש מיעוט קדוש בקדושת בכור ורוב שאינו קדוש [אמנם המאירי לא ביאר מדוע בסוגייתנו אי אפשר לומר כן, שגם המיעוט מעות חולין שביד הקונים והמחצה מעות שביד המוכרים הם דבר אחד, ונמצא שיש כאן רוב מעות חולין ומיעוט מעות מעשר]. **קז. שהרי** קיימא לן (מעילה יח.) [וברמב"ם (מעילה פ"ד ה"ג)] שמועלים בהם מיד שהופרשו. וכן שנינו (תמורה כב:) שהמפריש מעות לחטאת ואבדו, אם נמצאו לאחר שכבר הביא קרבן אחר יוליך את המעות לים המלח, ומבואר שאינם נידונים כמעות חולין. **קח. וכמו** שמצינו שרבי מאיר חושש למיעוט, ואף על פי כן הוצרכה הגמרא בעבודה זרה (לד:) לבאר שהסיבה שגבינת בית אונייקי של עובדי כוכבים אסורה בהנאה מפני שרוב עגלים של אותה עיר נשחטים לעבודת כוכבים [ודרך עשיית הגבינה היא על ידי קיבה של העגלים], ולכאורה לרבי מאיר החושש למיעוט די אם היתה הגמרא אומרת שמיעוט עגלים באותה עיר נשחטים לעבודה זרה. אלא ביארה הגמרא שם, שאם רק מיעוט של עגלים של אותו מקום נשחטים לעבודת כוכבים ויש רוב עגלים שאינם נשחטים לעבודת כוכבים, ויש גם שאר בהמות שאין נשחטים לעבודת כוכבים נמצא שהעגלים הנשחטים לעבודת כוכבים הם מיעוט של מיעוט, ובזה אף רבי מאיר מודה שאין חוששים למיעוט. וכמו כן בסוגייתנו יש לומר שחכמים סוברים שכיון שיש מעות נוספות שיש לחשוש להם ואינם של חולין, נמצא שמעות חולין הם מיעוט של מיעוט שאי אפשר לצרפם למעות שבידי המוכרים ולומר שיש כאן רוב מעות חולין [אמנם ראה בילקוט ביאורים למסכת עבודה זרה (סס) בענין 'מהו מיעוטא דמיעוטא' שהבאנו מחלוקת הראשונים האם מיעוט קטן מאוד נחשב למיעוטא דמיעוטא ומותר אף לרבי מאיר, שלדעת רבי אלחנן (סס נמוק' ד"ה הוי"ל) מותר, ולדעת הריטב"א (סס ד"ה ניין) והמרדכי (חולין פ"י רמז תמלו) אסור. ולכאורה דברי המגיני שלמה בדעת רש"י הוא לדעת רבי אלחנן]. **קט. ועיין** שם שהוכיח כדבריו מכל דיני ספק ספיקא. **קי. ראה** בגמרא בבא מציעא (נג:-נד.). **קיא. ועיין** בדבריו מה שהוסיף לתרץ בעוד אופנים את שיטת רש"י. **קיב. כך** מתבאר מתוך קושיית התוספות ותירוצם. **קיג. רמב"ם** (מעשר שני פ"י ה"י), ראב"ד (מוסף נזיטמ"ק ג"מ כו. ד"ה ובזה), מאירי (ד"ה נמצאו). **קיד. וראה** במראה פנים על הירושלמי (שקלים פ"ז ה"ג) שביאר מדוע הרמב"ם לא ביאר כרש"י ותוספות. **קטו. ומקורם** מהירושלמי (שקלים שם). אמנם בלשון הירושלמי לא מבורר אם בא לבאר שזה הסיבה שמעות שנמצאו בהר הבית הם חולין [וכמו שהבינו הרמב"ם והראב"ד], או שהוקשה לו שאפילו אם נאמר שאפשר להכניס מעות לתוך הר הבית בצנעא [כמו שכתבו התוספות (ד"ה נהר)] עדיין קשה מדוע לתלות באדם שהכניסם בצנעה ולא תולים שנפלו מתרומת הלשכה והם של הקדש [כמו שהקשה בחידושי רבינו דוד (ד"ה נהר), הובא לעיל בסמוך]. ועל כך תירץ, שיש חזקה שכהן הנוטל מעות מתרומת הלשכה בכדי לקנות בו קרבנות, אינו נוטלן לפני שהוא מחלל אותן, ואם כן אין זה הקדש. **והסתפק** בזה התקלין חדתין (סס ד"ה לפי). אמנם התוספות יום טוב והמלאכת שלמה (מעשר שני פ"י מ"ג) **הביאו** את דברי התוספות (ד"ה נהר) שמותר להיכנס להר הבית עם מעות המונחים בבגדו בצינעה, ואחר זה הביאו שהירושלמי הקשה שאולי נפלו מתרומת הלשכה, ועל כך תירץ שיש חזקה שהם מעות חולין. ומשמע מדבריהם שהירושלמי אינו בא לבאר סיבה חדשה מדוע המעות בהר הבית הם חולין, אלא רק בא לבאר לאחר מה שכתבו התוספות שמותר להכניס מעות להר הבית, מדוע עדיין אין לחשוש שמא הם הקדש. **קטז. האחרונים** הקשו על דבריו, מהמבואר בבבא מציעא (מ:) שבני העיר ששלחו את שקליהן ביד שלוחים לבית המקדש, ונגנבו או שאבדו, הדין הוא שאם לא נודע להם על הגניבה או האבידה עד לאחר שהופרשה תרומת השקלים בבית המקדש השלוחים נשבעים לגזברים של ההקדש שלא פשעו בשמירת הכסף, שמאחר ונתרמה התרומה קודם שידעו בני העיר מן הגניבה זכו אף הם בחלקם בתרומה זו, ושוב אינם צריכים ליתן שקלים אחרים, ונמצא שההקדש הוא הנפסד מגניבה זו. ומבואר שהמעות כבר הוקדשו לפני שהגיעו ללשכה. ותירצו, ששמא רוב בני האדם מביאים שקליהם בעצמם, ולכן אין לחוש למיעוט השולח את השקלים על ידי שליחים. אך הקשו, מדוע אין חוששים שמא נפלו מידי המביאים את נדריהם ונדבותיהם, שבאלו ודאי קדושים המעות כבר בביתם. ותירצו, ששמא זה מיעוט של מיעוט שאין לחשוש לכך. **קיז. ראה** להלן [בענין 'איזה דין בא רב שמעיה לבאר'] שהבאנו שהצל"ח ביאר על פי דבריו כאן מדוע הרמב"ם מבאר את דברי רב שמעיה שלא כביאורו של רש"י. **קיח. ולדברי** הצל"ח אין הרמב"ם חולק על תוספות (ד"ה נהר) [המובא להלן] לענין אם מותר להיכנס במעות להר הבית כאשר הן מוצנעות, אלא אדרבה כיון שמותר להיכנס עם מעות מוצנעות להר הבית לכן היה מקום לחשוש שמא הן מהרוב שהן מעשר, ולכן הוצרך הרמב"ם ללמוד מהירושלמי שמחזיקין אותן מתרומת הלשכה [אולם הצל"ח לא ביאר מדוע אנו הולכים אחר חזקת מעות של תרומת הלשכה שמחללים אותן קודם שמוציאים אותן מהלשכה ולא הולכים אחר רוב מעות מעשר. ויש לבאר שהוא משום 'כאן נמצא כאן היה' כמו שביאר הרמב"ן (ב"מ כה. ד"ה אנא) שאע"פ שהקרוב אינו מכריע כנגד רוב, אבל במקום שנמצא הדבר יש סברא לומר שהגיע ממקום הזה, שכיון שנמצא כאן מסתבר לומר שהיה מכאן ולא ממקום אחר]. **קיט. וכן** הקשה השער המלך (מעילה פ"ו ה"ו), ראה בילקוט ביאורים למסכת בבא מציעא (סו.) בענין 'אם הולכים אחר רוב בדבר שיש לו מתירין' שהרחבנו בדבריו. **קכ. ראה** בריטב"א (ד"ה ומי) שהביא את תירוצו של תוספות רבינו פרץ בשינוי מעט. וראה בענין זה גם בצל"ח (ד"ה אלא דאכתי). **קכא. ראה** לעיל [בענין 'מדוע המעות שלפני סוחרי בהמה הם מעשר שני' (חומ ג) ובהערות שם] מה שהבאנו מהמשיב נפש (נמוק' ד"ה לפני) בענין זה. **קכב. שלא** החמירו חכמים בדבר שיש לו מתירין אלא כשיש רק היתר אחד, אבל לא כשיש שני היתרים [רוב וחזקה]. וכתב הבאר יצחק (שו"ת, יו"ד סי' ו ענף ג), שלא החמירו בדבר שיש לו מתירין במקום שגם רבי מאיר שבכל הש"ס חושש למיעוט ואף על פי כן באופן כזה אינו מחמיר, ולכן כאשר יש רוב וחזקה שרבי מאיר אינו חושש, וכמבואר ביבמות (קיט:), הוא הדין שרבנן לא מחמירין על דבר שיש לו מתירין. **קכג. תוספות**, תוספות הרא"ש (ד"ה נהר, ג"מ כו. ד"ה נהר), תוספות רבינו פרץ, תוספות הרשב"א משאנץ, חידושי רבינו דוד (ד"ה נהר), תוספות חכמי אנגליה, מהר"ם חלאווה (ד"ה ובהר).

19/06/2018אהח

יש מן הראשונים[קכו] שתירצו, שאין איסור להיכנס עם מעות להר הבית אלא כאשר נושא את המעות באופן שכולם רואים אותם, שגנאי הוא שנראה כהולך שם לסחורה, אבל אם מכניסם בצנעא[קכז] מותר. והוכיחו הראשונים[קכח] שמותר להיכנס עם מעות בצנעא, מפני שאם לא כן, כיצד הביאו בני אדם את שקליהם שנדבו ללשכה, אלא בהכרח שהכניסום בצנעא[קכט]. **אמנם בחידושי רבינו דוד** (ד"ה נהר) הקשה, שאם כן מדוע המעות שנמצאו בהר הבית חולין, הרי אותם המכניסים מעות בצנעא להר הבית הם רק אותם שמביאים שקליהם ללשכה, והם של הקדש[קל]. ותירץ, שבהכרח צריך לומר שאף על פי שאין אדם נכנס להר הבית במעות הצרורים לו בסדינו ובאפונדתו, אך מכיון שנמצאו מעות בהר הבית יש לנו לתלות שהם מרוב המעות הנמצאות מחוץ להר הבית שהן חולין, שהרי הר הבית אינו עשוי להתכבד בכל יום.

תוספות חכמי אנגליה (ד"ה ונהר) תירץ, שמה שנאמר שאסור להיכנס עם מעות להר הבית, היינו אדם הרוצה לעשות שם סחורה, אבל סתם אדם יכול להיכנס לשם עם מעות.

המהר"י קורקוס (מעשר שני פ"ו ה"י)[קלא] כתב, שעל פי מה שכתב הרמב"ם (שם) שהסיבה שהמעות שבהר הבית הן חולין היא מפני שאנו אומרים שנפלו מכהן שלקחן מתרומת הלשכה כדי לקנות קרבנות למזבח, ומוחזק לנו שאין כהן מוציא מעות מתרומת הלשכה עד שהוא מחללן על הבהמה, ולפיכך חולין הן, אם כן לא קשה כלל, שהרי באמת אין אנו תולים במעות חולין שהוכנסו על ידי בני אדם, אלא במעות של תרומת הלשכה שהתחללו על ידי הכהן.

המשנת אליהו (על ירושלמי, שקלים פ"ו ה"ג ד"ה לפ) הביא את לשון הרמב"ם (בית הבחירה פ"ו ה"ג) שכתב ש'לא יכנס אדם להר הבית במקלו או במנעל שברגליו או באפונדתו או באבק שעל רגליו או במעות הצרורין לו בסדינו', ודייק ממה שהרמב"ם לא חילק בין אם מונחים בגלוי או בצנעא, שהוא סובר שאף באופן שהם מונחים בצנעא אסור להיכנס עמהם להר הבית[קלב].

אם מוכח מסוגייתנו שאין חצר קונה להקדש

שם. הראשונים נחלקו האם ל'הקדש' יש חצר לקנות מה שבתוכה. דעת **התוספות** (ג"ז עט. ד"ה ומן) **והרשב"ם** (שם ד"ה הכי), שאין 'יד' להקדש, וממילא אין חצר קונה להקדש[קלג]. אמנם דעת **הרמב"ן** (שם ד"ה והא) שחצר קונה להקדש את מה שבתוכה.

קכד. תוספות בבבא מציעא (שם) הוסיפו לבאר קושייתם, שאם מצינו מעות בהר הבית, בהכרח שהם של הקדש ונפלו מאותם המביאים שקלים ללשכה בניסן. ומבואר מתוך קושייתם, שמה שנאמר בברכות שאסור להיכנס עם מעות להר הבית, היינו מעות של חולין, אבל מעות של הקדש, אין איסור. **והתוספות הרא"ש** (ד"ה נהר) הוסיף לבאר קושייתו, שאם מצינו מעות בהר הבית, בהכרח שהן של הקדש, שנפלו מיד הכהנים שלקחו מעות מן הלשכה בכדי לקנות קרבנות למזבח. אמנם בבבא מציעא (שם) כתב התוספות הרא"ש, שאם מצינו מעות בהר הבית, בהכרח שהן של הקדש שהוכנסו להניחן בשופר [ולכאורה, הסיבה שתוספות בבבא מציעא כתבו שמא נפלו מן המביאים שקליהם בניסן ולא כתבו כתוספות הרא"ש בסוגייתנו שביאר שמא נפלו מן הכהנים ההולכים לקנות קרבנות ציבור, מפני שעל דברי תוספות הרא"ש קשה, הרי חזקה על הכהנים שאינם מוציאים מעות מן הלשכה עד שהם מחללין אותם על הבהמה, וכמבואר בירושלמי (שקלים פ"ו ה"ג), וכמו שהבאנו לעיל בסמוך מהרמב"ם והראב"ד. אך אין לומר שהסיבה שתוספות הרא"ש כאן לא ביאר כתוספות, מפני שהוא סובר שאין השקלים שמביאים בני אדם ללשכה קדושים עד שינתנו בתוך הקופות שבלשכה, וכמו שהבאנו לעיל בסמוך מהמאירי (ד"ה ומצינו), שהרי בבבא מציעא (שם) כתב במפורש שאפשר כהתוספות]. וצריך ביאור לפי ביאור התוספות מדוע אסור להיכנס עם מעות של חולין, הרי אין גנאי במה שמכניס מעות להר הבית ואין נראה שהולך לסחור שם, שהרי הרואה יאמר שמא מעות הקדש וילך ליתנם ללשכה. **קכה. הפני יהושע והיעב"ץ** (נתוס' ד"ה נהר) תמהו על קושייתם, שיש לומר שאמנם אסור להיכנס עם מעות להר הבית, אך התנא של המשנה רצה להשמיענו מה הדין אם אדם עבר בשוגג על האיסור והכניס מעות להר הבית, ונמצאו אחר כך מעות בהר הבית. והוסיף היעב"ץ להקשות, שהרי יתכן שהמעות הללו נפלו מנכרי, שהרי לנכרי מותר להיכנס להר הבית ולגביו לא נאמר האיסור לא להיכנס להר הבית במעות הצרורות לו בחגורתו. לכן ביאר הפני יהושע, שעיקר כוונת הראשונים להקשות מדוע מעות שנמצאו בהר הבית הן חולין ולא החמירו חכמים לילך אחר ה'קרוב' ולומר שנפלו מיד הגזבר ומעות הקדש הן. אלא בהכרח ש'רוב' ו'קרוב' רוב עדיף, ולכן הקילו לילך אחר רוב המעות שהן חולין, ועל כך הקשו הראשונים שאי אפשר לילך אחר רוב מעות שהרי אסור להכניס מעות להר הבית ובוודאי נפלו מיד הגזבר. בנאם יהודה (נתוס' ד"ה נהר) תירץ את תמיהת הפני יהושע על פי מה שכתבו התוספות יום טוב (נטורפת פ"ה מ"ו) והתפארת ישראל (שם יכין פ"ה מ"ו) לבאר מדוע המשנה שם לא נקטה אופן של המוכר בכור לנכרי, כשם שנקטה המשנה שם לגבי המוכר טריפה לנכרי. וביארו, שאף שכאשר יש מום לבכור הרי הוא מותר אפילו לנכרי [כמבואר בבכורות (פ"ה מ"ג)] מכל מקום אין הדבר מצוי למכרו לנכרי, לפי שישראל קדושים הם ומחבבים דבר שהיה עליו קדושה שלא להאכילו לנכרים ולכלבים, והואיל ואין הדבר מצוי, לא שנה התנא דין זה לגבי בכור ושנאו לגבי טריפה והוא הדין בבכור שאירע כן. ולפי זה יש לומר שכל שכן בסוגייתנו שיש גם איסור להכניס מעות להר הבית, מסתבר שכל אדם הרוצה להיכנס להר הבית ממשמש בבגדיו שלא יהיה בהן מעות, ולכן לא הוצרך התנא להשמיענו דין זה של מי שעבר והכניס בשוגג. אמנם, הנאם יהודה בבכורות (ל. ד"ה והיה) תמה על ביאורם, שהרי מצינו כמה משניות ששנו דינים כאלה, וכגון מה ששנינו בבכורות (יד.) שכל הקדשים שקדם מום קבוע להקדישן, והיינו כשנעשה באיסור, שהרי אסור להקדיש בעל מום [וצריך ביאור, אם כן כיצד תירץ כאן את קושיית הפני יהושע כאשר הוא עצמו בבכורות תמה על תירוצם של התוספות יום טוב והתפארת ישראל]. וכן תמה על דבריהם הבית ישחק (מפירה פט"ז הלכות יג-יג), שדבר שמותר לעשות כן, אף שאינו מצוי, היה למשנה לכתוב דין זה. **קכו. תוספות**, תוספות רבינו פרץ, תוספות הרשב"א משאנץ, חידושי רבינו דוד, מהר"ם חלאווה (שם). **קכז. וכן** תירצו תוספות בבבא מציעא (שם). אמנם שם כתבו בלשון 'אבל בידו אפילו הם

וכתב הקצות החושן (סי' ל סק"ח ד"ה מיהו), שלכאורה יש להוכיח מהמבואר בסוגייתנו שחצר לא קונה להקדש, שהרי מבואר שמעות שנמצאות בהר הבית דינן כחולין, ולא אומרים שהקדש יזכה בהן על ידי חצר, שהרי ההר הבית של הקדש. אך כתב, שלשיטת **הרא"ש** (ב"מ פ"ב סי' ט) שתירץ את המבואר במשנה (ב"מ כה:) שאם מצא מעות בגל ובכותל ישן הרי המעות שלו אם העלו חלודה, משום שתולים שהאמורים הניחוהו, והקשה, מדוע לא יזכה בהם בעל הגל על ידי חצירו. ותירץ, שכיון שבא לחצר קודם יאוש לא יכולה החצר לזכות לבעליה גם אחרי יאוש. ולדבריו אין להוכיח מסוגייתנו שאין חצר להקדש, משום שגם כאן נפלו המעות להר הבית קודם יאוש, ולכן אין ההקדש זוכה בהן[קלד]. אמנם לשיטת התוספות (שם ד"ה דשמיך) שתירצו שהסיבה שאין בעל החצר קונה את מה שבגל ובכותל מפני שחצר לא קונה שלא מדעתו של הבעלים אם לא רגיל למצוא, טעם זה אינו שייך בהקדש, כיון שאצל הקדש נחשב הכל 'מדעת' וכמבואר בבבא קמא (כא.), ולשיטתם קשה מדוע לא זוכה בזה הקדש, ובהכרח שתוספות סוברים שאין חצר להקדש.

אמנם הנתיבות המשפט (פתיחה לסי' ר) כתב, שלפי מה שביאר שבמציאה מודה הרמב"ן שאין חצר קונה להקדש[קלה] אם כן אין הוכחה מסוגייתנו, משום שגם כאן מדובר במציאה, ולכן אין ההקדש זוכה במעות.

איזה דין בא רב שמעיה לבאר

ואמר רב שמעיה בר זירא מאי טעמא. רש"י (ד"ה נהר) ביאר, שכוונת רב שמעיה להקשות מדוע בשעת הרגל כל המעות הנמצאות בירושלים הן מעשר, ולא הולכים אחר רוב חולין של כל השנה, ונאמר שהן חולין[קלו]. **אמנם הראב"ד** (הובא בשיטמ"ק ב"מ כו. ד"ה ואמר) ביאר, שכוונת רב שמעיה להקשות מדוע מעות שנמצאו בירושלים בשאר ימות השנה הן חולין ולא חוששים שנשארו מזמן הרגל והן מעשר. וכן כתבו **הצל"ח** (ד"ה עוד - השני) **והמהר"י** קורקוס (מעשר שני פ"ו ה"י) בדעת **הרמב"ם** (שם פ"ו ה"ט)[קלז], שגם הוא מבאר שרב שמעיה בא לבאר מדוע מעות בשאר ימות השנה הן חולין[קלח].

האם די בכיבוד או צריך גם כיבוד וגם בדיקה

הואיל ושוקי ירושלים עשויין להתכבד בכל יום. הראשונים[קלט] הקשו, שבסוגייתנו מבואר ש'כיבוד' לבד גם בלא בדיקה מועיל בכדי למצוא דברים, שהרי לגבי מעות שנמצאו בשווקי ירושלים, בשעת הרגל אומרים שהן

של חולין מותר להיכנס'. ובגליון שם הביא גירסת הספרים 'אבל בצנעא בכיסו מותר', אבל בידו אסור. אמנם במנחת חינוך (מצוה רנד סוף סוף ג) כתב שלאחוז בידו מותר. והערוך השלחן העתיד (קדשים סי' יד סוף ג) כתב, שאם אוחזם בידו או תולה בצוארו יש איסור, ורק כאשר יש לו מעות בכיסו שבבגדיו אין איסור. **קכח. תוספות** רבינו פרץ, תוספות הרשב"א משאנץ, חידושי רבינו דוד (ד"ה נהר). **קכט. תוספות** הרא"ש (ב"מ טו. ד"ה נהר) הוכיח כן מהירושלמי (נטרפת פ"ט ה"ה) שכתוב 'בפונדתו בחוץ', משמע דווקא בחוץ שהוא דרך בזיון אבל בפנים אין איסור. אמנם עיין הר המוריה (בית הבחירה פ"ו ה"ג סוף ג) שרצה לומר שמכך שהתוספות לא דיברו בענין 'פונדתו' אלא בענין מעות, משמע שהם סוברים שפונדתו אסור אפילו בלא מעות, כיון שהוא מיוחד למעות נראה כהולך לעסקיו והרי הוא דרך בזיון. וסיים, שצריך עיון בזה. **קל. ראה** לעיל בסמוך [בהערות שם] שהבאנו שהתקלין חדתין (על הירושלמי, שקלים פ"ו ה"ג ד"ה לפ) הסתפק שמא זו קושיית הירושלמי [לכאורה היה נראה לתרץ קושיית רבינו דוד, שמה שכתבו תוספות רבינו פרץ ותוספות הרשב"א משאנץ שהתירו למביאים את שקליהם ללשכה, אין כוונתם שרק לאותם המביאים שקליהם ללשכה מותר להכניס מעות להר הבית אך לסתם אדם אסור להכניס מעות להר הבית ואפילו בצנעא, שאם כך, אכן קשה קושיית רבינו דוד מדוע מעות שבהר הבית חולין, הרי בהכרח שמעות שהוכנסו להר הבית הם מיועדים ללשכה וקודש הם. אלא בהכרח שאף הם סוברים שמותר לכל אדם להכניס מעות חולין בצנעא, אלא שרק באו להוכיח שמותר להכניס מעות בצנעא, שהרי בהכרח יש בני אדם שהוצרכו להכניס מעות להר הבית מחמת נדרם ללשכה]. **קלא. וכן** מבואר במאירי (ד"ה ומצינו) שבא לתרץ בכך את קושיית התוספות. **קלב. עיין** שם שהאריך בזה [ולפי דבריו מובן היטב מדוע הוצרכו הרמב"ם והראב"ד [שהובאו לעיל] לבאר באופן אחר מרש"י ותוספות מדוע המעות שבהר הבית חולין, מפני שלשיטתם אין היתר להכניס מעות להר הבית אפילו בצנעא]. **קלג. וראה** בתוספות יום טוב (מעילה פ"ג מ"ו) ורש"ש (ג"ז עט. ד"ה ומן) שכתבו, שאמנם אין יד להקדש, אך הרי מבואר בבבא מציעא (יח:) שחצר קונה גם מדין שליחות, ויש שליחות להקדש, כמבואר בקידושין (כג:) שהכהנים בהקרבת הקרבנות הם שלוחי שמים, ואם כן חצר תקנה להקדש מדין שליחות באופן שהגזבר יעמוד בצד החצר שבאופן כזה היא משתמרת. וראה בילקוט ביאורים למסכת בבא בתרא (שם) בענין 'מחלוקת הראשונים האם חצר קונה להקדש' ובילקוט ביאורים למסכת מעילה (יג.) בענין 'ביאור שיטת הראשונים שאין קנין חצר להקדש' שהרחבנו בנידון זה והבאנו את תירוציהם של הקצות החושן (סי' ל סק"ח ד"ה והנלפ"ד), **הנתיבות משפט** (פתיחה לסי' ר), **רבי עקיבא איגר** (המדפיס, בענין מלך להקדש סוף ג), **הצאן קדשים** (מעילה יג. נתוס' ד"ה אבל) **והקובץ שמועות** (ב"מ סוף ז). **קלד. וראה באמרי משה** (סי' ט סוף ד) מה שהקשה על דבריו. **קלה. הנתיבות** המשפט כתב את דבריו שם על פי המבואר בר"ן (ב"מ יח: ד"ה הפ') שחצר קונה מציאות שבתוכה רק מדין יד ולא מדין שליחות, משום שדין שליחות לא נאמר כשבשליחות יש הפסד לאחרים, ובזכיית מציאה יש הפסד לאחרים שלא יוכלו לזכות בה. ועוד טעם יש בזה, שבשליחות צריך השליח להיות שליח של בעל הממון, ובזכיית מציאה אין בעלים לממון, ואי אפשר לזכות בה מדין שליחות, ובהכרח החצר זוכה רק מדין יד, וכיון שאין יד להקדש אין חצר להקדש לזכיית מציאה. **קלו. ועיין** בביאור דבריו בפתחי תשובה (מהעז סי' סמ סק"ח ד"ה ועוד). **קלז. הרמב"ם** כתב שם ש'מעות הנמצאות בירושלים, אפילו דינרי זהב עם כסף ועם מעות הרי אלו חולין, הואיל ושוקי ירושלים מתכבדין בכל יום'. **קלח. והסיבה** שהרמב"ם לא ביאר שקושיית רב שמעיה על המבואר בברייתא שמעות הנמצאות בירושלים בשעת הרגל הן מעשר, מפני שהוא סובר שמעות המעשר שמביאים עולי הרגל בזמן הרגל הן הרבה יותר מכל מעות חולין של כל השנה, ולכן פשוט שמעות הנמצאות בשעת הרגל יש לחשוש שהן מעות מעשר, ורק על מה שבכל השנה אנו אומרים שהמעות הן חולין צריך ביאור מדוע לא הולכים

מעשר, ובשאר ימות השנה אומרים שהן חולין, וביאר רב שמעיה[קמ] בטעם שבימות הרגל אומרים שהמעות הן מעשר, ולא תולים שהן מן הרוב, דהיינו חולין, הואיל ושוקי ירושלים עשויים להתכבד בכל יום, ואם נפלו מעות לפני הרגל ודאי כבר מצאו אותם מכבדי השוק, ולכן אלו שנמצאו, נפלו ברגל, וברגל רוב המעות מעשר. ומבואר, שכיבוד לבד גם בלי בדיקה מועיל בכדי למצוא דברים. וקשה, שבמשנה בנדה (נו.) מבואר[קמא] שכיבוד לבד ללא בדיקה אינו מועיל למצוא דברים[קמב].

תוספות (ד"ה עמוין) [בשם ר"י] **ותוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה הוסיל - נמילנו הרמתון) תירצו, שמה שמבואר בנדה שאין כיבוד לבד מועיל וצריך גם בדיקה, זה דווקא לגבי שרץ שמטמא בשיעור של כעדשה, אבל מעות שהן גדולות יותר, ניתן למוצאן אפילו על ידי כיבוד בלבד.

יש מהראשונים[קמג] שתירצו, שאכן אין כוונת רב שמעיה בר זירא לומר שעל ידי כיבוד לבד היו נמצאות המעות שנפלו לפני הרגל, אלא כוונתו שנעשו גם כיבוד וגם בדיקה, כמבואר בנדה, כי בשעה שהיו מכבדים את שווקי ירושלים היו גם בודקים אם יש שם מעות, ולכן הן נמצאו. אמנם **הריטב"א** (ד"ה מי, נדה נו. ד"ה מזקמו) הביא בשם **הרא"ה** שהקשה על תירוץ זה, שאין דרך האמורא לכתוב דברים בסתמיות וללא ביאור[קמד], ואם אכן כוונתו של רב שמעיה בר זירא שעשו גם כיבוד וגם בדיקה היה צריך לפרש את דבריו.

תוספות (ד"מ כו. ד"ה עמוין, נדה נו: ד"ה שמע, נמילנוס השני) תירצו, שכיון שהיו בודקים את השווקים כדי שלא תהיה שם עצם[קמה] כשעורה, או שרץ כעדשה[קמו], אם היו שם מטבעות הן היו בודאי נמצאות, שהרי הן גדולות יותר[קמז].

הריטב"א (ד"ה מי, נדה נו. ד"ה מזקמו) הביא בשם **הרא"ה** שתירץ, שבשווקי ירושלים אכן היה רק כיבוד, ואכן אין הכיבוד מברר בוודאות שהמעות שנמצאים הן אחרי הכיבוד, אלא הכיבוד עושה שיש לנו רוב שהמעות הללו הן לאחר הכיבוד, והולכים אחר הרוב לומר שבשאר ימות השנה הן חולין ובשעת הרגל הרוב הן מעשר. אבל בסוגיא בנדה שמדובר שם שהוחזקה טומאה במבוי, שהרי נמצא בו שרץ, ולא מסתפקים אם הוא טמא או לא, צריך בדיקה בכדי לברר בוודאות ולבטל על ידה את החזקה, ולשם כך אין די ברוב.

האם לגבי ביעור חמץ בפסח די כיבוד או צריך גם בדיקה

שם. המרדכי (פי' מקלו) כתב, שמי שכיבד את ביתו ביום שלשה עשר בניסן אף על פי כן צריך גם לבודקו מחמץ בליל ארבעה עשר, משום שכיבוד לבד אינו מועיל, שמא ימצא חמץ בגומא, וכמסקנת הגמרא בנדה (נו:), שחזקתו בדוק ואין חזקתו מתכבד[קמח]. וכן סובר **התרומת הדשן** (מ"מ סי' קלג) וכן פסק **השלחן ערוך** (לוח"מ סי' תלג סי"ח).

בחידושי הר"ן (נדה שם ד"ה ש"מ) הביא את שיטות הסוברים שכיון שנפסק בסוגיא שם שחזקתו בדוק, אם כן גם לענין חמץ לאחר שכיבדו את הבית צריך לעשות גם בדיקה. אך הוסיף, שבענין חמץ יש מקום להקל, משום שדווקא בסוגיא בנדה שנמצא כתם ויש ריעותא בחזקה, לכן אי אפשר לסמוך על הכיבוד לבד, אבל לגבי חמץ, שאין ריעותא בחזקה אפשר להקל ולסמוך על הכיבוד לבד[קמט].

מדוע אין לומר שהסיבה שהמעות הם מעשר היא רק מחמת חומרא

אלמא אמרינן קמאי קמאי אזלי ליה והני אחריני נינהו הכא נמי נימא קמא קמא אזיל והאי דהאידנא הוא. **האחרונים**[קנ] הקשו, כיצד מוכח שהולכים אחר השימוש האחרון, הרי אפשר שהסיבה שאמרו חכמים שהמעות שבירושלים הן מעשר היא רק מחמת שמספק החמירו, ואין להוכיח מכאן להקל אחר השימוש האחרון ולהתיר משום כך את אכילת הפת שעיפשה, שהרי שמא אף בזה יש להחמיר מחשש שמא הוא חמץ ואסור יהיה לאוכלו.

הפני יהושע (ד"ה ניזול) תירץ, שבהכרח צריך לומר שכוונת הגמרא להוכיח שהולכים אחר השימוש האחרון אינו רק ממה שאמרו במשנה שמעות שנמצאו בשעת הרגל הוא מעשר, אלא גם ממה שכתוב שמעות שנמצאו בירושלים בשאר ימות השנה הן חולין, ובהכרח שהוא מפני שהמקום עשוי להתכבד, ומחזיקים את המעות שנמצאו כודאי חולין. שאם לא כך, כיצד פשוט למשנה לומר שהן חולין ולא החמירו מחמת הספק שמא הן מעות מעשר מימות הרגל, או אף אם הן נפלו בשאר ימות השנה עדיין יש לחשוש שמא הן מהמיעוט המחזיקים מעות של מעשר בכל ימות השנה[קנא].

הצל"ח (ד"ה אלמא)[קנב] תירץ, שמכך שהברייתא פוסקת שהמעות שבשעת הרגל הן מעשר, בהכרח שהוא משום שהולכים אחר השימוש האחרון ולא חומרא מחמת הספק, שהרי בפסק זה יש גם קולא, שקיימא לן (קידושין נב:) שהמקדש אשה במעשר שני אינה מקודשת ומותרת לכל העולם, מפני שמעשר שני הוא ממון גבוה, וכיון שאף על פי כן אמרו חכמים שמעות שבשעת הרגל הן מעשר, בהכרח שהוא לא מחמת ספק אלא מחזיקים את המעות כודאי מעשר[קנג].

מדוע אין לתרץ שתיבה אינה עשויה להתכבד

ומי אזלינן בתר בתרא והא תניא רבי יוסי בר יהודה אומר וכו'. **המשחת אהרן** (ד"ה ומי)[קנד] הקשה, שלכאורה יש לומר שאכן לעולם הולכים אחר ההשתמשות האחרונה, וכמו שמצינו לענין מעות שנמצאו בירושלים, והסיבה שלגבי תיבה אין הולכים אחר ההשתמשות האחרונה מפני שאין דרך לנקות אותה, ולכן יש לחשוש שמא המעות שבתוכה נמצאים בה זמן רב. ותירץ, שאם כך יש להקשות מדוע כאשר רוב המעות שהונחו בה הן חולין דין המעות שבתוכה חולין, והרי יש לחשוש שמא הן מעות שהונחו לפני זמן רב, והן מעשר ומספק יש להחמיר, וכמו שביאר **רש"י** (ד"ה רוב) בסיבת הדבר שמעות שנמצאו לפני סוחרי הבהמות בשער הרגל הן מעשר[קנה]. אלא בהכרח שאף בתיבה יש ללכת אחר השימוש האחרון.

ואין לדחות שדווקא לענין מעות שנמצאו לפני סוחרי הבהמות הרי הן מעשר, מפני שיש לנו ספק שקול [מחצה על מחצה] שמא הן נפלו מן המוכר [והן חולין] או שמא נפלו מהלוקח [והן מעשר], לכן החמירו מספק להחשיבן כמעשר, מה שאין כן מעות שהונחו בתוך התיבה, שרוב המעות הן חולין, לכן לא החמירו מספק שמא הן מעשר, מפני שגם לגבי המעות שנמצאו בירושלים יש רוב מעות חולין [ואין זה מחצה על מחצה], שהרי מחצה ספק הוא שמא מיד המוכר נפלו [והן חולין] ויש גם מיעוט קונים שבאו לקנות בשר במעות חולין, וכמו שמדויק מלשון רש"י (שם) שכתב 'רוב' אוכלי בשר בירושלים בכל

אחר הרוב שהן מעשר. **קלט. תוספות** (ד"ה עמוין, ב"מ סו. ד"ה עמוין, נדה נו: ד"ה שמע), תוספי הרא"ש (נדה שם ד"ה שמע), תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה הוסיל). **קמ. כפי** שביאר רש"י שהובא לעיל בסמוך. **קמא. שם** מבואר ששרץ שנמצא במבוי ואין ידוע מאימתי הוא שם, הרי הוא מטמא את כל הטהרות שהיו במבוי למפרע עד זמן שיאמר עליו אדם 'בזמן הזה בדקתי את המבוי הזה ולא היה בו שרץ', או עד הזמן שרגילים בני המבוי לנקות את המבוי שלהם. והסתפקה הגמרא האם הסיבה שהטהרות שנמצאו במבוי עד שעת כיבוד אינם טמאים מחמת השרץ שנמצא בו אחר כך, הוא משום שהמבוי חזקתו בדוק בשעת הכיבוד, כלומר שיש חזקה שהמכבד את המבוי אף בודק שאין בו טומאה, או שמא הטעם משום שהשרץ חזקתו מתכבד, כלומר, מתנקה ומתפנה מן המבוי בשעת כיבודו אף בלא בדיקה. ומסיקה הגמרא (שם נו:) ש'חזקתו בדוק' ואין 'חזקתו מתכבד', כלומר, שחזקה היא שבשעה שאדם מכבד את המבוי הוא גם בודק אותו, ואם היה בו שרץ היה מוצא אותו, ולכן אם נמצא בו שרץ מטמא למפרע עד שעת הכיבוד ולא יותר, וטהרות שהיו בו לפני הכיבוד טהורות, אבל כיבוד לבד אינו מועיל, ואם כיבד ולא בדק מטמא למפרע אף קודם הכיבוד. **קמב. בספר** חזקה רבה (יו"ד מ"ג הלכה ולט ד"ה ומה) תמה על קושיית הראשונים, שהרי כמו שבמשנה בנדה שם מבואר ששרץ שנמצא במבוי מטמא למפרע עד שיאמר בדקתי או עד שעת כיבוד. ועל הצד שמטמא עד שעת כיבוד מסתפקת הגמרא האם חזקתו בדוק או חזקתו מתכבד. ולכאורה הרי במשנה כתוב 'עד שעת כיבוד', וכיצד רוצה הגמרא לומר שהוא מטעם שחזקתו בדוק, אלא על כרחך ש'עד שעת כיבוד' פירושו עד שעה שבודקים בה את המבואות, וכמו כן יש לומר לגבי המבואר בסוגייתנו שמעות שנמצאו בירושלים, חולין הן, מפני ששווקי ירושלים עשויים להתכבד, כלומר שבשעת הכיבוד היו בודקים את השווקים, ונשאר בצריך עיון. **קמג. תוספות** (נדה שם, נמילנוס הרמתון), תוספי הרא"ש (שם), תוספות הרשב"א משאנץ (שם, נמילנו השני). **קמד. וכמו** שכתבו הרשב"ם (פסחים קח: ד"ה לקינעיה) ותוספות בביצה (כה. ד"ה כלן). **קמה. הרש"ש** והפורת יוסף (ב"מ שם נמוס' ד"ה עמוין) הקשו על מה שכתבו התוספות שהיו בודקים משרצים שלא תהיה אפילו עצם בשיעור של כעדשה, והרי עצמות אינן מטמאות בשיעור קטן כזה, וכמבואר באהלות (פ"ב מ"ח). ותירץ הרש"ש, שזו טעות סופר, ובמקום 'עצם כעדשה' צריך להיות 'בשר כעדשה'. הפורת יוסף תירץ, שזו טעות סופר, ובמקום 'עצם כעדשה מן השרץ' צריך להיות 'איבר פחות מכעדשה מן השרץ', וכמבואר באהלות (פ"ו מ"ו) 'האיברין אין להן שיעור אפילו פחות מכזית מן המת ופחות מכזית מן הנבילה, ופחות מכעדשה מן השרץ מטמאין טומאתן'. **קמו. ולא** כמו רש"י בסוגייתנו (ד"ה נמהר) שביאר שהיו מכבדים את שווקי ירושלים משום טיט. **קמז. הערוך** לנר (נדה נו: נמוס' ד"ה שמע) הקשה, מדוע התוספות בנדה לא ביארו כתוספות בסוגייתנו. ותירץ, שאם כדברי התוספות בסוגייתנו, היו צריכים לבדוק את שוקי ירושלים בכל יום משום שרצים [שהרי שוקי ירושלים אינם גרועים ממבוי], ומדוע הוצרך רב שמעיה לומר שמעות שנמצאו ברגל הן מעשר משום ששווקי ירושלים עשויים להתכבד בכל יום, היה לו לומר שהן מעשר מפני ששווקי ירושלים נבדקים בכל יום משרצים, וממילא אילו היו שם מעות הן היו נמצאות. לכן בנדה תירצו התוספות שכוונת רב שמעיה שאכן בשווקי ירושלים נעשו גם כיבוד וגם בדיקה. והוסיף לדייק, שלפי התוספות בסוגייתנו מבואר שמאחר שהשווקים מתכבדים משרצים, שהם קטנים יותר ממעות, ממילא גם אילו היו שם מעות הן היו מתכבדות [אף שמי שכיבד את השוק לא מצא מעות], אך לפי התוספות בנדה מבואר שבשעה שמכבדים היו גם בודקים את השוק וממילא גם אילו היו שם מעות הן היו נמצאות. והתוספות בבבא מציעא ביארו כתוספות בנדה, שכך כתבו שם 'כיון שבודקין משרצים שלא יהא אפילו עצם בכעדשה אי אפשר שלא ימצא מעות אם היו שם'. **קמח. בבגדי ישע** (על המרדכי שם נג) הקשה, שבסימן תקל"ו כתב המרדכי שהבדיקה היא משום החמץ הנמצא בחורים, ואילו בסימן תקל"ה כתב שהבדיקה היא כדי שלא תחלק בין בדיקה לבדיקה, ועיין שם מה שתירץ. **קמט. מובא** גם בחידושי הרשב"ץ (נדה נו: ד"ה ר"י), וכתב שכן סובר הרא"ה. **קנ. פני יהושע** (ד"ה ניזול), צל"ח (ד"ה שמע), משמרות כהונה (ד"ה כי). **קנא. עיין** בספר ארבע שיטות למהרי"ש (ד"ה מאי) מה שכתב על דברי הפני יהושע. **קנב. וראה** בספרו נודע ביהודה (יו"ד מהדו"ת סי' ח), בהגה"ה מבן המחבר, מה שהוסיף לתרץ. **קנג. וראה** עוד במשיב נפש (ד"ה ומאי) ובנמוקי הגרי"ב (ד"ה אפילו) מה שכתבו בענין זה. ועל מה שכתב הצל"ח שבהכרח שאין הסיבה שאמרו חכמים שהמעות הן מעשר שני רק מצד חומרא, מפני שיוצא מכך גם קולא לענין המקדש אשה במעות מעשר שני שאינה מקודשת, כתב המשיב נפש (ד"ה ומאס), שבמשנה בקידושין (נב:) מדובר במקדש בפירות מעשר שני שאינה מקודשת, אבל המקדש אשה במעות מעשר שני, מבואר בירושלמי (קידושין פ"ב ה"ז) שמקדשין בפרוטות של מעשר שני. וכתב הפני משה (שם ד"ה מקדשין), שאף על פי שגם המעות קדושות בקדושת מעשר שני, מכל מקום הסיבה שהמקדש בפירות מעשר שני אינה מקודשת מפני שכתוב בהן (ויקרא כז ל) 'קודש לה'', וזה נאמר רק לגבי הפירות עצמן. **קנד. וכעין** זה הקשה הבית פינחס (ד"ה ומי). **קנה. הובא** לעיל בענין 'מדוע

ימות השנה ממעות מעשר שני הן, ומשמע שיש גם מיעוט שקונה ממעות חולין, אם כן נצרף את מיעוט הלוקחים ומחצה המוכרים ונמצא שיש כאן רוב מעות חולין ואף על פי כן החמירו חכמים להחשיב את המעות כמעשר, כמו כן לגבי תיבה יש להחמיר מספק ולומר שאפילו שרוב חולין יש לחשוש שמא הן מן המעשר, אלא בהכרח מפני שגם בתיבה בעליה נוהג להוציא את כל המעות שבתוכה בשעה שמרוקן אותה, ולכן מקשה הגמרא מדוע לא הולכים בזה אחר השימוש האחרון.

מה הדין תיבה שנשתמשו בה מחצה חולין ומחצה מעשר

תיבה שנשתמשו בה מעות חולין ומעות מעשר אם רוב חולין חולין אם רוב מעשר מעשר. בברייתא לא התבאר מה הדין כאשר השתמשו בתיבה מחצה חולין ומחצה מעשר. **אמנם הרמב"ם** (מעשר שני פ"ו ה"ח) כתב, ש'מחצה על מחצה חולין'.

והקשו האחרונים[קנו], מנין הוציא הרמב"ם את דינו לגבי מחצה על מחצה ולהקל, הרי בברייתא לא מוזכר מה הדין בזה.

אמנם בהשגות הראב"ד (שם) מובא שבספרים אחרים היה כתוב ברמב"ם 'מחצה למחצה מעשר'. וכתב **המהר"י קורקוס** שהיא הנוסחה הנכונה.

הרדב"ז (שם) דקדק את לשון הרמב"ם שכתב שם 'אם רוב מניחין מעשר הרי המעות מעשר ואם רוב מניחין חולין חולין, מחצה למחצה חולין'. ומבואר שהרמב"ם עוסק באופן שהאנשים 'המניחין' את המעות הם 'מחצה למחצה', אבל רוב המעות הנמצאות בעיר הן מעות חולין, ולכן נקט הרמב"ם להקל[קנז].

הפרי מגדים (סדר תמו פ"ח קק"ו)[קנח] תירץ, שהרמב"ם עוסק באופן שיש כאן ספק ספיקא, שהאדם זוכר בוודאות שהשימוש האחרון שלו בתיבה לא היה למעות מעשר אלא או למעות חולין או למעות מעשר וחולין ביחד, ולכן כתב הרמב"ם להקל, שהרי יש להסתפק שמא השימוש האחרון היה חולין, ואף אם השימוש האחרון היה גם חולין וגם מעשר עדיין יש לחשוש שמא המעות הן מהחולין.

הצל"ח (ד"ה עוד - הרמב"ם) תירץ, שכיון שכל המעות שבעולם יש לו חזקת חולין, אלא שיש לנו ספק שמא התחלל עליו מעות הקדושות בקדושת מעשר שני, לכן במחצה על מחצה פסק הרמב"ם להעמיד את המעות על חזקתן שהן חולין[קנט].

האם הולכים אחר חזקה במקום שיש ספק רוב

אמר רב נחמן בר יצחק הכא במאי עסקינן כגון שנשתמשו בה מעות חולין ומעות מעשר ואין יודע איזה מהן בסוף. **הפורת יוסף** (חולין פו. בתוס' ד"ה מאי) כתב, שמדברי רב נחמן מבואר, שאף שמעיקר הדין היה צריך ללכת אחר השימוש האחרון ולא אחר הרוב, מכל מקום כיון שאנו מסופקים מה היה השימוש האחרון הולכים בזה אחר הרוב. ולפי זה הקשה על מה שכתבו **התוספות** (שם) בדעת חכמים הסוברים שחרש שוטה וקטן ששחטו בהמה בינם לבין עצמם [ולא היה אדם גדול שראה את שחיטתם] אסור לשחוט אחריהם את הולד או את אמו של זה שנשחט, ומשום שהם סוברים שכיון שיש ספק האם רוב מעשיהם של החרש שוטה וקטן מתוקנים [ויפה שחטו, והיא שחיטה כשרה] או שרוב מעשיהם מקולקלים [ולא יפה שחטו, ואין זו שחיטה כשרה], ובמקום שיש ספק אין לדון אחר החזקה [חזקת איסור שאינו זבוח]. וקשה, שלכאורה היה צריך להיות שאף שמעיקר הדין יש ללכת אחר הרוב שהוא עדיף מחזקה, מכל מקום כאשר אנו מסופקים מה הרוב יש ללכת אחר החזקה[קס].

יש מן האחרונים שתירצו, שבסוגייתנו הסיבה שהולכים אחר הרוב אף שמעיקר הדין היה צריך ללכת אחר האחרון, מפני שעל ידי הרוב מתברר לנו מה היה האחרון, אבל שם אין חזקה מברורת מה הרוב, ולכן כאשר אנו מסופקים מה הרוב אין הולכים אחר החזקה.

המעות שלפני סוחרי בהמה הם מעשר שני'. **קנו. מהר"י** קורקוס, רדב"ז (שם), ערוך השלחן העתיד (זרעים סי' קכט ס"ו), צל"ח (ד"ה עוד - הרמב"ם). והוסיפו להקשות, שהרי בפשטות בכל ספק יש ללכת לחומרא, וכמו שכתב הרמב"ם (שם פ"ו ה"ג) לענין מצא פירות בין פירות מעשר לפירות תרומה שהולכים כפי הפירות הקרובים. מחצה למחצה יאכל כחומרי שניהן. **קנז. אמנם** בערוך השלחן העתיד (שם) תמה על דבריו, שהרי אין הולכים אלא אחר המקום בו נולד הספק, וכמו שמצינו לגבי הר הבית שאין הולכים אחר כל העיר, אלא רק אחר הר הבית, ולכן אמרו שהמעות שנמצאו שם הם חולין, וכן מעות שנמצאו לפני סוחרי בהמות אין הולכים אחר כל השוק, אלא כי אם אחר המקום של סוחרי הבהמות, ואם כן גם כאן אין לנו לילך אחר כל האנשים המניחים בתיבה, אלא אחר המעות שהונחו בתיבה. **קנח. ובעין** זה תירץ הערוך השלחן העתיד (זרעים סי' קכט ס"ח). **קנט. ועיין** שם בדבריו, ובספרו נודע ביהודה (יו"ד מהדו"ת סי' נ), שביאר מדוע לגבי פירות לא פסק הרמב"ם כך. **קס. ובביאור** סברת התוספות שלא הולכים אחר חזקה כאשר יש ספק מה הרוב, ראה ילקוט ביאורים למסכת חולין (פו.) בענין 'מדוע אין חזקה כשיש ספק רוב' במה שהבאנו מהשב שמעתתא (ס"ג פט"ו) והחתם סופר (חולין שם ד"ה גמ"ד). **קסא. בביאור** קושיית הגמרא הוסיף התוספות חכמי אנגליה לבאר, שהגמרא בהוה אמינא סברה שלעולם אין האדם מניח חולין ומעשר בתיבה אחת, ולכן הקשתה שנלך אחר השימוש האחרון, ועל כך תירצה הגמרא, שכוונת רב זביד

ביאור תירוצו של רב זביד

רב זביד אמר כגון שנשתמשו בה ציבורין ציבורין. **רש"י** (ד"ה ציבורין) ביאר, שכוונת רב זביד לומר שמדובר באופן שהאדם הניח בזמן אחד בתוך התיבה בצד אחד מעות חולין ובצד האחר מעות מעשר, ואינו יודע לגבי מה שמצא מאיזה מעות הוא.

אמנם בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה ציבורין) נראה שביאר שכוונת רב זביד לומר שאותו אדם הניח בתוך התיבה בצד דרום מעות חולין ובצד צפון מעות ומעשר, ולמחרת הניח מעות חולין בצד אחד ומעות מעשר בצד אחר, אך אינו זוכר האם הניח את החולין בצד דרום ואת המעשר בצד צפון או להיפך[קסא].

האם גומא נבדקת או לא

רב פפא אמר כגון דאשתכח בגומא. **רש"י** (ד"ה גומא) ביאר, שלכן אי אפשר לתלות שהמעות שנמצאו הן המעות שהונחו בתיבה באחרונה, ואילו אלו שקדמו להן נלקחו מקודם, שכיון שנמצאו בגומא, שמא לא ראה אותן ונשארו בה מהשימוש הקודם. ומבואר שכשאדם לוקח את המעות מהתיבה ומשנה את ייעודה ממעשר לחולין או מחולין למעשר, הוא אינו בודק בגומא, כי אילו היה דרכו לבדוק בגומא, אזי כשמצא מעות ואינו יודע מה הן, היינו תולים שהן מהמעות האחרונות שהשתמש בתיבה. והקשו הראשונים[קסב] מהמבואר בנדה (נו:), שמי שבודק את המבוי חזקה שבודק גם את הגומות שבו.

תוספות ותוספי הרא"ש (נדה נו: ד"ה גומא) תירצו, שבתיבה שהניח בה מעות מדובר בגומא המכוסה בקרשי התיבה, וגומא כזו אכן אינה נבדקת, אבל גומא שאינה מכוסה בקרשי התיבה כן נבדקת, והסוגיא בנדה עוסקת בגומא שאיננה מכוסה, ולכן חזקה שנבדקת[קסג].

תוספות בבבא מציעא (כו. ד"ה הכא)[קסד] תירצו, שבתיבה מדובר בגומא עמוקה שאין דרך לבודקה בשעה שמכבד את התיבה, מה שאין כן הסוגיא בנדה עוסקת בגומא שאינה עמוקה שחזקה שנבדקת בשעת כבוד[קסה].

הריטב"א (נדה נו: ד"ה מתני') תירץ, שבנדה מדובר לענין טומאה וטהרה, ויש לומר שמפני חומר הענין חזקה שאדם הבודק את המבוי בודק גם את הגומות, וכוונת הגמרא לומר 'מאן דבדק לטומאה, בגומא נמי בדיק', אבל בשאר דברים אכן אין האדם בודק גם בגומא.

הערוך לנר[קסו] (נדה נו: נמוס' ד"ה גומא) תירץ, שיתכן שבתיבה כשמכבדה[קסז] אין רגילות לבודקה, אלא שנוטל את המעות שמוצא בה ותו לא, וממילא לא בודק גם בגומות. אך לגבי מבוי שמדובר בשעה שמכבדים את המבוי וחזקה שגם בודקו, ממילא בודק גם את הגומות, שאם לא כן אין זו נחשבת לבדיקה[קסח].

מדוע השמיט הרמב"ם את שלושת תירוצי הגמרא

שם. הרמב"ם (מעשר שני פ"ו ה"ח) [illegible], 'תיבה שנשתמש בה חולין ומעשר שני ומצא בתוכה מעות, אם רוב מניחין מעשר הרי המעות מעשר ואם רוב מניחין חולין חולין, מחצה למחצה חולין'[קסט]. והקשה **הכסף משנה** (שם), שבסוגייתנו מובא שלושה אופנים בהם עוסקת הברייתא, שרב נחמן בר יצחק ביאר שמדובר שהשתמשו בתיבה גם במעות חולין וגם במעות מעשר, ואין האדם יודע איזה מהן השתמש בסוף. רב זביד ביאר שמדובר שהשתמשו בתיבה במעות חולין ובמעות מעשר בזמן אחד. ורב פפא ביאר שמדובר שהמעות נמצאו בתוך גומא. וצריך ביאור מדוע הרמב"ם השמיט את הביאורים הללו, ופסק את הברייתא כפשוטה, שלעולם יש ללכת אחר הרוב.

המהר"י קורקוס (שם) תירץ, שבודאי הרמב"ם עוסק באופן שהשתמשו בתיבה במעות מעשר ובמעות חולין בזמן אחד, וכתירוצו של רב זביד. והסיבה שהרמב"ם לא הדגיש זאת בדבריו, מפני שבפשטות הדברים כך הוא[קע].

הפרי חדש (סדר תמו פ"ד) תירץ, שהרמב"ם סובר שכל הביאורים שנאמרו בברייתא היינו רק לדעת המקשן שתמה מדוע לא הולכים אחר השימוש לומר שהאדם כן מניח מעשר וחולין יחד, ולכן אין אפשרות ללכת אחר השימוש האחרון.

קסב. **תוספות**, תוספי הרא"ש (נדה נו: ד"ה גומא), תוספות הרשב"א משאנץ (פ ז. ד"ה כגון).
קסג. **תוספות** הרשב"א משאנץ (שם) תירץ, שבסוגייתנו מדובר בגומא שאין דרך לבודקה [ולא פירש אם אין דרך לבודקה בגלל היותה מכוסה, או שאין דרך לבודקה בגלל היותה עמוקה].
קסד. **בדקדוקי** סופרים (חוס' י) ובחכמת מנוח (נחוס' ד"ה עשויין) כתבו שיש גירסאות בהם הובא אף בסוגייתנו תוספות שהקשו מהסוגיא בנדה, ותירצו כמבואר בתוספות בבבא מציעא שמדובר בגומא עמוקה.
קסה. **ולכאורה** לפי זה בסוגיא בנדה אם ימצא שרץ בתוך גומא עמוקה, אף שחזקתו בדוק, יהיה הדין שאף טהרות שקודם הכיבוד יהיו טמאות.
קסו. **וכן** משמע ברש"ש (נדה שם נמוס' ד"ה גומא).
קסז. **עיין** בנחלת יהושע (נדה שם נמוס' ד"ה גומא) מה שכתב בענין זה.
קסח. **ולדבריו**, אם אכן יבדוק את התיבה, נלך אחר השימוש האחרון, ואפילו אם תמצא בתוך גומא עמוקה, מפני שכשבודק דבר הוא בודק אף בגומותיו].
קסט. **ראה** לעיל [בענין 'מה הדין תיבה שנשתמשו בה מחצה חולין ומחצה מעשר'] שהארכנו מנין הרמב"ם הוציא את דינו לענין מחצה על מחצה.
קע. **ועיין** שם שהוסיף, שיתכן שאפילו אם השתמש במעות חולין ומעשר בזה אחר זה אך לא ניקה בין השימושים את התיבה, שזה נחשב כנשתמש בה בזמן אחד, ועיין שם שהוכיח כדבריו.

האחרון, אבל בפשטות אפשר לומר שהסיבה שהולכים אחר הרוב ואין הולכים בתיבה אחר השימוש האחרון, מפני שאין רגילים לנקות את התיבות, ולכן אין סברא ללכת אחר השימוש האחרון שהרי אפשר שהוא נשאר מהמעות שהשתמשו בו קודם לכן.

הערוך השלחן העתיד (זרעים סי' קכט ס"ק) תירץ, שמה שכתב הרמב"ם 'תיבה שנשתמש בה חולין ומעשר שני' כוונתו שהשתמשו במעות חולין ובמעות מעשר שני ואין ידוע לנו מתי היה חולין ומתי היה מעשר, וזה ממש כתירוצו של רב נחמן.

הטעם שמברכים בשעת הבדיקה

אמר רב יהודה הבודק צריך שיברך. הטעם שתיקנו ברכה בשעת הבדיקה, כתב הר"ן (ד"ה הבודק) שמצות ביעור מתחלת משעת בדיקה[קעא] ונשלמת למחר בשעת שריפה. והקשה בגליוני הש"ס (ד"ה לגבר חמץ) למה בדיקת חמץ לצורך ביעור נחשבת חלק ממצות הביעור, ואילו בדיקת סכין לשחיטה אינה נחשבת חלק ממצות השחיטה. ותירץ, שבדיקת הסכין נעשית בגוף הסכין, ואינה קשורה לחפצא של המצווה, דהיינו הבהמה, אבל בדיקת החמץ נחשבת תחילת ביעור החמץ, כיון שנעשית בגופו של החמץ[קעב]. **ובקובץ שיעורים** (חומ ג) הוכיח שהבדיקה היא חלק מהמצוה, שהרי אף אם לא מצא כלום בבדיקתו אין הברכה על הבדיקה נחשבת כברכה לבטלה.

אמנם בספר העיטור (אוצר החכמה מ"ע ל' ביעור חמץ קכ:) מבואר שהברכה היא על מעשה הבדיקה עצמו, שהוא תחילת הביעור וההוצאה מהבית, מלשון 'ביערתי הקודש מן הבית'[קעג]. ויותר מזה כתב **ראבי"ה** (מ"ע סי' תלג) שכיון שהביעור אינו דווקא במעשה שריפה, שאפילו מבטלו בליבו קיים המצוה, ואין שייך לברך על זה שאין כאן מעשה, ורק על הבדיקה תיקנו לברך שבה יש מעשה[קעד].

והצל"ח (ד"ה חמר) כתב, שאם בדיקת חמץ הוא חיוב מן התורה מובן שמברך, ואף שדי בביטול, מכל מקום בברכה זו שמברך על ביעור חמץ כולל גם את הביטול, שהביטול הוא ביעור לחמץ שאינו ידוע [כמבואר **בראש** (סי' י)].

למה לא תיקנו ברכה על הביטול

שם. הרא"ש (סי' י) כתב, שהביטול אחר הבדיקה הוא הביעור, ותחילתו הוא הבדיקה, ולכן תיקנו את הברכה על הבדיקה, כי היא תחילת הביעור[קעה]. **ואילו מהר"ם חלאווה** (ד"ה חמר) כתב שהטעם שתיקנו את הברכה על הבדיקה ולא על הביטול, הוא משום שחיוב הבדיקה הוא מדאורייתא, ואילו הביטול הוא רק מדרבנן.

ובאורחות חיים (הל' חמץ ומצה סי' יג), כתב שהצריכו לברך על הבדיקה שהיא מדרבנן ולא על הביטול שהוא מן התורה, לפי שהביטול תלוי בלב בלא שום מעשה, ומצוה שמתקיימת בכוונת הלב אין מברך עליה[קעו]. ושוב כתב שבביטול שאחר בדיקה אינו צריך ברכה, שאינו אלא מספק, ועוד שלשון הביעור כולל הכל[קעז].

ובספר המכתם (ו. ד"ה מון שלושים) **ובפירוש הר"ר מנוח על הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג הי"ט) כתבו בשם **הראב"ד**, שאלו שאין יכולים לבדוק בשעת הביעור, שצריכים לבטל במקומם, מברכים על הביטול. וכן דעת **ספר המנהיג** (פסח הל' יח)[קעח].

למה הוצרך רב יהודה לחדש שמברך על מצוה זו

שם. הרא"ש (סי' י) **והריטב"א** (ד"ה חמר) דנו למה הוצרך רב יהודה להשמיענו שמברכים על בדיקת חמץ, והלא הלכה ידועה היא שמברכים לפני קיום כל מצווה[קעט]. וכמה ביאורים נאמרו בזה:

א. הרא"ש (שם) כתב שהיה מקום לומר שהבדיקה בפני עצמה אינה כל כך מצוה, כי אין מצווה בהוצאה של החמץ בליל י"ד, שלא הצטוו עליה אלא אחר שיגיע זמן הביעור, ביום י"ד מחמש שעות ולמעלה[קפ], ולכן השמיענו רב יהודה שיש לברך על מצות הבדיקה, כי הבדיקה היא תחילת מצוות תשביתו, ואחריה היא נמשכת.

ב. דעת הריטב"א (ד"ה חמר) שעיקר המצוה היא בביעור, ואין הבדיקה אלא תיקון והכשר למצוה, לבער את החמץ מן הבית[קפא], ומשום כך היה מקום לומר שלא יברך אלא בשעת הביעור[קפב].

ג. הצל"ח (ד"ה חמר) מבאר שאם חיוב בדיקת חמץ הוא מדרבנן, יש לומר שחידושו של רב יהודה הוא, שלא נאמר כיון שהבדיקה היא רק מחמת ספק שמא יש חמץ, הרי זה דומה להפרשת מעשר מדמאי, שעליו אמר אביי (שבת כג.) שאין מברכים, כי הוא חיוב הנובע מחמת ספק דרבנן, ואינו טעון ברכה, ולכן הוצרך רב יהודה לומר שהבודק חמץ צריך שיברך, והחיוב הוא משום שהלכה כרבא שאמר (שם) שגם על ספק דבריהם צריך לברך[קפג], ורק על הפרשת מעשר מדמאי אין מברכים, ששם אינו נקרא אפילו ספק, משום שרוב עמי הארץ מעשרין.

ד. עוד כתב הצל"ח, שחידושו של רב יהודה הוא שהבודק צריך שיברך תיכף בשעת בדיקתו, ולא ימתין בברכתו עד למחר בשעת הביעור, אף שאז הוא עיקר קיום המצוה.

ה. באופן נוסף ביאר הצל"ח, על פי דברי **הרמב"ם** (מגילה פי"ג הט"ו) שכתב שהטעם שמברך 'על ביעור' שמשמעו שכבר קיים המצוה, ואינו מברך 'לבער', שמשמעו מצוה שעתיד לקיים, משום שתיכף שגמר בלבו לבדוק ולבער כבר ביטל בלבו, וכבר נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק, ואם כן היה מקום לומר שכיון שלא יתכן אופן שברכת בדיקת חמץ תהיה עובר לעשייתן, לא תיקנו חכמים ברכה למצוה זו, לכן השמיענו רב יהודה שיש לברך על בדיקת חמץ[קפד].

אם לא מצא חמץ האם ברכתו לבטלה

שם. המאירי (ד"ה הנודק) הביא שיש אומרים שאין לברך על בדיקת חמץ עד שימצא חמץ[קפה], שמא לא ימצא ולא יבער, ונוהגים מפני זה לשים חמץ בחורים ובסדקים[קפו], אך חלק עליהם וכתב שאין זה נכון, כי אף הביעור הוא משותף לבדיקה ולחפוש הנעשה לצורך ביעור[קפז]. **ובשיעורי רבי דוד פוברסקי**

[קעא] **אבל** עיקר המצוה היא הביעור, ולכן מברכים על הביעור ולא על הבדיקה. [קעב] **אך** הוסיף והקשה, למה מברך, והרי כיון שידוע מראש שיש הפסק באמצע קיום המצווה, אין מברכים עליה כלל, ואף לא על תחילתה, וכאן הרי יודע שיפסיק בין הבדיקה לביעור. [קעג] **ולפיכך** שייך לברך גם על הבדיקה על ביעור חמץ. [קעד] **ושייך** לברך על הבדיקה 'על ביעור' כי ביעור פירושו פינוי, ולכן גם הבדיקה משמעה כן. [קעה] **ונקט** שהוצאת החמץ מן הבית למחר בשעה חמישית, אינה קיום מצות 'תשביתו', שמצותה אינה אלא לאחר שש שעות, [שהרי רבי עקיבא אמר ש'תשביתו' היינו שריפה, ובודאי אין חייב לשורפו קודם שש שעות, כי עדיין לא נאסר], ומה שמוציאים אותו היינו כדי שלא יעבור בבל יראה. והביטול הוא כעין ביעור לחמץ שאין ידוע לו, שבזה מקיים מצותו, ולמחר בשעה חמישית מוציא את החמץ הידוע מביתו כדי שלא יעבור בבל יראה. [קעו] **וראה** בספר המכתם (ד"ה והלכתא), שלכאורה היה ראוי לברך 'אשר קדשנו במצוותיו וציונו להשבית את החמץ' כלשון התורה שאמרה 'תשביתו שאור מבתיכם', אך הביטול תלוי בלב בלא שום מעשה, ובמה שאינו תלוי אלא בכוונת הלב לא שייך לברך. [קעז] **ודבריו** טעונים ביאור, שהרי בתחילה כתב שלכן מברכים על הבדיקה שהיא מדרבנן, ולא על הביעור שהוא מהתורה, לפי שהביעור תלוי בלב בלא שום מעשה, ומה שאינו אלא בכוונת הלב לא שייך לברך. ואילו בסוף דבריו כתב, ובביטול שאחר בדיקה אינו צריך ברכה אחר שאינו אלא מספק. והיינו שלאחר שכבר בדק, שוב אינו אלא ספק שמא נשאר חמץ, ולכאורה אין צורך לטעם זה מאחר שכתב שהטעם שאין מברכים הוא משום שאין ברכה על דברים שבלב. [קעח] **אכן** דעת הטור (סי' תלו) שלא לברך על הביטול בשום אופן, מפני שאין מברכים על דברים שבלב. ואף שנוהגים לומר את הביטול בפה, מכל מקום אין מברכים על הביטול, משום שלא מצינו שתיקנו חכמים את נוסח הברכה על ביטול. ובדרכי משה (שם אות ב**) הביא שהבית יוסף הקשה על הטור, ממה שאמרו בירושלמי בשם רב ש'צריך שיאמר את הביטול, ומשמע שאכן תיקנו חכמים לאמרו בפה. ובחידושי הגהות הביא בשם מהרל"ח שביאר שהטור לשיטתו שבביטול די בלב, ולא תיקנו שיאמר דווקא, וכמו שאמר רב חסדא לגבי חמץ שנפל עליו מפולת, ש'מבטלו בליבו ודיו'. ויתכן שבעל המנהיג, סבר כדעת הר"ן שביאר גם בדברי רב חסדא שיש לו לבטל בשקט, עד שנראה כאילו אומר כן רק בליבו, והחידוש הוא, שלא צריך שישמיע לאזניו, אך צריך לבטא בשפתיים דדברים שבלב אינם דברים. [קעט] **הצל"ח** (ד"ה חמר) הוסיף בביאור הקושיא, שהרי אף אם מצוות בדיקת חמץ היא רק מדרבנן, הלא גם על מצוה דרבנן מברכים, כמבואר בשבת (כג.) לגבי נר חנוכה, ורב יהודה עצמו ביאר (שם) מה מברך הרואה נר חנוכה ומה מברך המדליקו. [קפ] **וביאר** הקרבן נתנאל שכיון שעצם הבדיקה בפני עצמה אינה מצוה מן התורה, הוה אמינא שלא יברך עליה, והצל"ח (שם) כתב, שיתכן שכוונת הרא"ש שהבדיקה אינה חיוב ביעור בפני עצמו, אלא היא נצרכת רק מחמת הספק, שמא יש חמץ בבית. [קפא] **ואף** שיש חיוב בדיקת חמץ מן התורה, וישנה בכלל השבתה, כי לולי הבדיקה אי אפשר לבער את כל החמץ, מכל מקום בבדיקה עצמה לא נשלם הביעור, אלא היא רק הכשר לביעור. [קפב] **והשמיענו** שאף הבדיקה היא דאורייתא, כי מצוה זו היא דאורייתא. ואף שיכול הוא לבחור בין בדיקה לביטול, מכל מקום הבדיקה בכל מצב אינה אלא תחילת ההשבתה. וראה בשו"ת נודע ביהודה (מניינא תורא"ח סי' ס) שזה פשוט שלא נתקנה שום ברכה על מניעת איסור, ואין אנו מברכין שום ברכה על שמירת לא תעשה, אלא שבדיקת וביעור חמץ היא מצוה בפני עצמה, ואינה רק כדי למנוע איסור חמץ, ולכן מברכים עליה. [קפג] **בשיעורי** רבי דוד פוברסקי (חומ שלג) דייק מדבריו, שאילו חיוב הבדיקה היה מן התורה, פשוט הוא שהיה צריך לברך אף מספק, וכתב שמסברא נראה להיפך, כי אם חיוב הבדיקה הוא מן התורה, הרי היא הכשר למצווה דאורייתא שאחריה, דהיינו הביעור והשריפה, וכיון שיש ספק אם יש לו חמץ, אינו מברך, כי אם לא יהיה לו חמץ, הרי ברכתו לבטלה. ואדרבא צריך לומר שכל חיוב הברכה הוא רק משום שחיוב הבדיקה מדרבנן, כי הם תיקנו לחייב את עצם הבדיקה, ואף אם אין חמץ אין ברכתו לבטלה, ונמצא שחיוב הברכה נובע רק משום שהבדיקה מדרבנן. [קפד] **והטעם** שיש לברך על מצוה זו אף שכבר התקיימה בביטולו בלבו, הוא משום שהיא נחשבת מצוה הנמשכת משך זמן, שאף שלא בירך קודם מברך בהמשך, ולכן אף שכבר ביטל החמץ הרי חיוב הבדיקה עדיין לפניו, ויכול לברך עליה. [קפה] **וכוונתו** למה שהביא המרדכי (רמז תקלו) בשם ספר הפרדס, שכשמבערין חמץ, בככר הראשון שמוצא מברך על ביעור חמץ. [קפו] **ובתרומת** הדשן (מ"ע סימן קלג) כתב שאף אם ימצא את הפתיתים, לא די בכך וצריך לבדוק בדיקה גמורה [והזהיר המהרי"ל (הל' בדיקת חמץ, הל' ח) שיניח פתיתי דבר נוקשה, שלא יתפרר, ובמקום משומר בפני תינוקות ועכברים]. והוסיף בקיצור שולחן ערוך (סי' קיג ס"ח), שודאי מי שאינו בודק כראוי, אלא שהוא מקבץ אלו הפתיתים, לא קיים מצות בדיקה ועשה ברכה לבטלה. ובזמננו, שמנקים היטב הבית והחדרים נחלקו הפוסקים, הגריש"א (הערות ספרים [עמ' נט], ושבות יצחק פסח פ"ו) סובר שמטרת הבדיקה היא לחפש חמץ בבדיקה ע"י הנר דווקא, אולם הגרש"ז אויערבך (הליכות שלמה, פסח פ"ב ס"ג) נקט שמטרת הבדיקה היא לבדוק אם אכן ניקו היטב, ואם לא נכנס חמץ לאחר מכן, וא"כ בבדיקת הנר יוצא ידי חובה גם אם אינו מוצא כלל. [קפז] **וכן** כתבו הריי"ף והרמב"ם (חמץ פ"ג ה"ו) והסמ"ג (עשין נט), וכן הסיק הב"ח (או"ח סי' תלג ד"ה ומחר) שקודם שמתחיל לבדוק מברך, וכתב שכן משמעות לשון הגמרא כאן.

(תוס׳ שם) ביאר שכוונת שיטה זו היא, שכיון שמברך על ביעור חמץ, אם כן אין לברך ברכה זו אלא כשמצא חמץ שעליו לבערו, וטענת המאירי היא, שהטעם שמברכים ׳על ביעור׳ הוא משום שהביעור משותף למצוה זו, אולם הבדיקה בפני עצמה היא מצוה, ולכן שייך לברך לפני שבודק, ואף אם לא ימצא לא תהיה ברכתו לבטלה. וכן דעת המחרי״ל (הל׳ בדיקת חמץ הל׳ יח) שגם אם לא מצא בבדיקה מאומה, לא הוי ברכה לבטלה, כי הברכה נסובה גם על הביטול שמבטלים מיד אחר הבדיקה[קפח].

האם יש ברכה נוספת על שריפת החמץ

באור זרוע (ח״ג פסחים סי׳ רמה) כתב שאינו מברך אלא בשעת בדיקה, אבל למחר כששורף את החמץ אינו מברך כלום, שהרי כבר ביטלו אמש, ואינו מוטל עליו לשורפו. **ובשו״ת מהרי״ק** (סי׳ קעד) הביא בשם **תשובות רש״י**, שיש אנשים שמברכים בשעת בדיקת חמץ ׳על בדיקת חמץ׳, ובשעת שריפת חמץ ׳על ביעור חמץ׳, וטעות הוא בידם, שהרי ביעור הוא בדיקה[קפט].

ברכה על בדיקה מוקדמת

שם. לעיל (ו.) אמרו שהיוצא לדרך קודם הפסח[קצ], צריך לבדוק ביתו מחמץ, **ובבית יוסף** (או״ח סי׳ תלו ס״ק ד״ה כתב הכל בו) הביא בשם **הכל בו** (סי׳ מח דף ו ע״ד) שיש אומרים שהיוצא לדרך מברך בשעת הביעור, אף שאין זה בערב פסח, ויש אומרים שאינו מברך כי אין זה זמן ביעור ממש. **והב״ח** שם (ד״ה וכתב עוד) כתב שאפשר לקיים את שתי השיטות, כי היוצא לדרך בתוך שלשים יום צריך לבדוק משום שחלה עליו חובת ביעור, ויום זה נחשב לו כליל ארבעה עשר, וחייב לברך, אבל אם יצא קודם שלשים, אינו בודק אלא מחשש שמא ימצא חמץ בביתו בתוך הפסח, ולא משום שחל עליו חובת הביעור, ולכן אין לו לברך. ואילו **הפרי חדש** (שם סק״ח) נקט, שלעולם צריך לברך, כיון שחייבוהו חכמים לבדוק[קצא].

ולהלכה פסק **הרמ״א** (סי׳ תלו ס״ח), שבכל אופן אינו מברך על בדיקה מוקדמת, אלא רק על הבדיקה בליל ארבעה עשר בניסן בלבד[קצב], **וביאור הגר״א** (ד״ה ולפ״ז יצדק) כתב, שמה שתיקנו לברך כשבודק בליל ארבעה עשר ׳על ביעור חמץ׳ הוא לפי שמה שהוא מוצא בבדיקתו הוא מצניעו כדי לבערו למחר, ונמצא שהבדיקה היא התחלת הביעור, אבל הבודק זמן רב קודם פסח, אינו בא לבערו מן העולם, אלא עומד להשתמש בו כשאר הימים, ורק מפנהו מבית זה, כדי שלא ישאר בו בפסח, ועל כך אי אפשר לומר ׳על ביעור חמץ׳.

ברכה על בדיקה אחר פסח

שם. כתב **הרמב״ם** (חמץ ומצה פ״ג ה״ו) שאם בדק לאחר הרגל, אינו מברך. וביאר **המגיד משנה**, שודאי אין לברך בבדיקה שלאחר הפסח, שהרי באותו זמן הוא אוכל חמץ, ואין הבדיקה אלא כדי להבדיל בין חמץ זה שעבר עליו הפסח לחמץ אחר[קצג], ולמה יברך ׳על ביעור חמץ׳, אבל אם בודק בתוך הרגל, שהוא מצווה שלא יראה שום חמץ ברשותו, יש לו לברך. אך הקשה **הכסף משנה**, למה כתב המגיד משנה שאינו יכול לברך ׳על ביעור חמץ׳, והרי יכול לומר ׳על ביעור חמץ זה׳ דהיינו החמץ שהוא מבער משום שעבר עליו הפסח. ולכן ביאר שהטעם שאינו מברך הוא משום שהרמב״ם (שם פ״ו ה״ד) פסק שהלכה כרבי שמעון שחמץ שעבר עליו הפסח מותר בהנאה, ולא נאסר אלא משום קנס, ואם התערב מותר, וכיון שכן כשעבר עליו הפסח, אם משהה אותו אינו עובר עליו, וכיון שאינו עובר עליו אפילו מדרבנן בשהייתו מכאן ואילך, אין מברכים על ביעורו, אבל בתוך הרגל שכל שעה שמשהה אותו עובר עליו, יכול לברך.

ובשיעורי רבי דוד פוברסקי (ב. תוס׳ מו) כתב, שהמגיד משנה סבר שתקנת בדיקת חמץ לא נקבעה בכדי שלא יבוא לאכול דבר האסור, אלא היא חלק ממצוות ביעור חמץ, וכיון שאחר הרגל כבר אין איסור בהחזקת חמץ בביתו, ומותר גם לאכול חמץ, הרי אינו מקיים מצוות ביעור חמץ, וכל מה ששורפו הוא רק כדי שלא יכשל בו, ועל כך אינו יכול לברך ׳על ביעור חמץ׳ שעל הרחקת איסורי הנאה לא תיקנו ברכה[קצד].

ברכת שהחיינו בבדיקת חמץ

מאי מברך. **הראשונים**[קצה] דנו, האם מברכים ברכת שהחיינו על בדיקת חמץ[קצו].

בספר העיטור (ח״ג הל׳ ביעור חמץ, קכ ע״ג) הביא בשם יש אומרים שמברכים על הבדיקה שהחיינו, ככל מצוה שבאה מזמן לזמן, ומסקנתו שמסתבר שרשות הוא, ומנהג שלנו לברך[קצז].

אך רוב הראשונים נקטו שאין מברכים שהחיינו על בדיקת חמץ, ונאמרו בזה כמה טעמים:

א. דעת **העיטור**[קצח] שכיון שאין זמנה קבוע, שמי שיוצא בשיירה בודק קודם הזמן[קצט], אין מברכים עליה ברכת הזמן דהיינו שהחיינו. וכתבו **הריטב״א ואבודרהם** (ברכת המצוות ומספטיהס) שטעם זה אינו נכון, שהרי העושה סוכה בתחילת השנה לשם סוכה, היא כשרה, ומכל מקום מברכין שהחיינו, אף שאין זמנה קבוע[ר].

ב. **הרא״ש** ביאר, שכיון שמצוה זו צורך הרגל היא, לתקן הבית ולבער החמץ, סומכים על ברכת שהחיינו שמברכים בקידוש של הרגלים[ריא].

ג. יש ראשונים שכתבו, שכיון שביעור החמץ אינו ענין של הנאה לאדם, שהרי נאסר עליו ממונו, לא תיקנו שהחיינו[ריב].

ד. **המאירי** (ע״ז ד״ה שמלו) כתב שאין לברך על מצוה שבאה להרחיק מן העבירה, שלא ימצא חמץ בביתו[ריג].

ה. **רבינו ירוחם** (מולדות מדס ומוס נתיב ה ס״ק) כתב שלא נהגו לברך שהחיינו בבדיקת חמץ אפילו שהיא מצוה הבאה מזמן לזמן, מפני שברכת שהחיינו נאמרת רק על דבר שיש בו הנאה לגוף, וביאור דבריו כמו שכתב האבודרהם (ברכת המצוות ומספטיהס) בשם **תשובות הגאונים**, שברכת שהחיינו, מברכים על דברים שיש בהם שמחה והנאה לגוף, ולא די בשמחת קיום המצוה בלבד, אבל בדיקת חמץ אין בה שמחה והנאה לגוף, אלא מצטער הוא באבוד חמצו הנשאר לו ובשריפתו[ריד].

קפח. וראה שם (תוס׳ יט) שמיד כאשר מתחיל לבדוק יברך, ולא כאומרים שרק כשמוצא את הכיכר הראשון יברך. **קפט. ראה** שם שהסוברים כן הם רבינו שמואל או ריב״א, ותולה מנהג זה במה שנהוג לבטל שוב בבוקר, ואם כן צריך גם לברך שנית. **קצ. רב** אמר שם שהמפרש בים והיוצא בשיירא קודם שלשים יום אין זקוק לבער, תוך שלשים יום זקוק לבער, ואמר רבא שקודם שלושים יום אין זקוק לבער, רק באופן שאין דעתו לחזור, אבל אם דעתו לחזור, אפילו קודם שלשים יום זקוק לבער, ופירש רש״י (שם ד״ה שתלוי) שתלוי אם דעתו לחזור בתוך הפסח או רק אחר הפסח. **קצא. ומחלק** בין הקורא את המגילה בי״א שקורא קודם זמן התקנה, לבין הבודק כהלכתו לשם פסח, שאפילו מתחילת השנה זהו זמנו. ובביאור הלכה (שם ד״ה ולפ״ז יצדק) הביא שהריטב״א (ו. ד״ה ולפ״ז) כתב בשם הרא״ה שכל שזקוק לבער מברך על הביעור, ונחלק עליו וכתב, שנראים הדברים ביוצא בתוך שלושים יום דווקא, וכתב שדעת הרא״ה היא כהפרי חדש, אך הדעה המכרעת היא של הריטב״א שכתב לברך רק בפחות משלושים יום לפני החג, והיינו כהב״ח. **קצב. ובחק** יוסף (פק״ד), ובביאור הלכה (שם ד״ה ולפ״ז יצדק) דקדקו מסתימת דברי המגן אברהם והט״ז שאף הם פוסקים כהרמ״א, שלעולם אינו צריך לברך, אלא בליל ארבעה עשר. **קצג. אמנם** בחק יעקב (סי׳ תלה סק״ה) הביא שדעת הפרי חדש שגם אחר הפסח מברך, ולהלן (י.) נרחיב בביאור השיטות. **קצד. וביאר** שהכסף משנה נקט שכיון שהיה בפסח חובת בדיקה על חמץ זה, הרי היא קיימת גם אחר הפסח, ויכול לברך ׳על ביעור חמץ׳, אלא שכיון שנפקע איסורו לגמרי [ואינו אלא משום קנס] הרי שלא יתכן שתשאר חובת הבדיקה. **קצה. הרא״ש** (סי׳ י, או״ת הל׳ כה סי׳ ג), הרשב״א (או״ת, מ״מ סי׳ שעטן), הריטב״א (ד״ה מתני׳), המאירי (ע״ז ד״ה שמלו), כל בו (סי׳ מח הל׳ פסח דף ו ע״ד). **קצו. שהרי** על קיום מצוות הבאות מזמן לזמן מברכין שהחיינו. ואמנם דעת התוספות (סוכה מו. ד״ה העושה - הפני) שאין מברכין אלא על מצוות שיש בהן שמחה, אולם הרמב״ם (ברכות פי״ו ה״ט) כתב שגם מצוות שהם כקנין לו, דהיינו ציצית ותפילין ומזוזה ומעקה, מברך עליהם שהחיינו, ולגבי סוכה ולולב מצאנו בגמרא (סוכה מו.) ותוספתא (ברכות פי״ו ה״ד) שמברכין שהחיינו בשעת עשייתם. והגר״א (תוס״ פי׳ כל ס״ק ד״ה קנה) כתב שלדעת הרמב״ם אינו מברך אלא כשמכין את חפץ המצוה לעצמו, אבל אם אחרים עושים לו, כבר כתב הרמב״ם (שם ה״י) שאין מברכים שהחיינו. **קצז. ובן** כתב הראב״ד [הו״ד ברבינו ירוחם (מולדות מדס ומוס נתיב ה ח״ב)], והגהות מימוניות (ברכות פי״ט ה״ט תוס׳ ג, בשם ר׳ שמואל בן חפני), והטור (סי׳ תלג) הביא שיטה זו, והקשה הב״י כיון שרשות הוא אין לו לברך דספק ברכות להקל. והב״ח (ס״ק) חילק בין ברכת שהחיינו לשאר ברכות, שברכת שהחיינו באה על שמחת הלב של האדם שזכה להגיע לזמן הזה ובזה יש לו רשות לברך אף אם אינו מחויב. **קצח. דעה** זו הובאה גם בריטב״א (שם), רשב״א (או״ת, מ״מ סי׳ רכג, שעטן) ובשבלי הלקט (סי׳ רו). **קצט. כמבואר** בגמרא לעיל (ו.). ובתשובות הרשב״א (מ״מ סי׳ רכג) הוסיף ע״ז שאינו דומה למגילה שאע״פ שהכפרים מקדימים ליום הכניסה מברכים זמן, שבמגילה תיקנו חכמים זמנים אלו לא פחות ולא יותר, אבל כאן אין לו זמן כלל אלא אפילו מתחילת השנה. **ר. והחתם סופר** (להגן קג: ד״ה ומהר) כתב, שלדעת אביי (לעיל ו.) שהיוצא לדרך קודם שלושים יום אינו חייב לבדוק, נמצא שבדיקת חמץ היא מצוה התלויה בזמן, ויש לברך שהחיינו על ביעור חמץ, אך דעת רבא שם שאם דעתו לחזור, אפילו אם יצא בתחלת השנה חייב לבער, ונמצא שמצות הבדיקה קיימת כל השנה, ולדעתו אינו מברך שהחיינו. **רא. והביא** ראיה מסוכה ולולב שסומכים על ברכת הזמן של הרגל. ובקרבן נתנאל (תוס׳ ו) הביא שהמהרש״ל הקשה, שאינו דומה לסוכה שהרגל והמצוה מתחילים יחד, ולכן אפשר לסמוך על השהחיינו שאומר מחמת הרגל, כי היא תחילת המצוה, שהרגל ומצות סוכה באים כאחד, אבל לגבי בדיקת חמץ לא יוכל לברך שהחיינו לא על תחילת הבדיקה ולא על התחלת מצות הביעור, שהיא משעת זביחת הפסח. שמצות הבדיקה היא קודם הרגל. **והביא שהט״ז** (או״ח סי׳ תלג סק״ב) תירץ, שזמן האיסור נחשב לתחילת הרגל שהרי התורה קראה לו ׳ראשון׳ דהיינו ראשון של ימי החג ואפשר לברך עליו ברגל כסוכה, ועדיף לברך בעיקר זמן הרגל ולכן מברך עליו ביו״ט. וכתב הקרבן נתנאל שתירוצו דחוק, ולכן תירץ על פי דברי הבית יוסף (סי׳ תרמא) שהביא בשם המרדכי שבזמננו לא מברכים שהחיינו על עשיית סוכה כמו שעשו בימי החכמים התנאים והאמוראים, לפי שבזמניהם כל אחד היה עושה סוכה לעצמו, ולכן היה מברך, אבל עתה שאחד עושה למאה, אין נראה שיברך העושה והשאר לא יברכו, אלא סומכים על ברכת שהחיינו שעל כוס הקידוש, ומטעם זה הבודק אינו מברך שהחיינו, כי לא מסתבר שהבודק יברך והשאר לא יברכו, אלא יוצאים כולם בברכת שהחיינו הנאמרת על כוס הקידוש, ולכן לא מצינו שהיה מברך שהחיינו על זביחת הפסח. **רב. הרשב״א** (או״ת, מ״מ סי׳ שעטן בדעת הרי״ף פרק) הרא״ה [הו״ד בריטב״א (ד״ה מתני׳)], והובאו דבריהם במאירי (ע״ז ד״ה שמלו), ובכל בו (סי׳ מח הל׳ פסח, ו ע״ד) ובספר המנהיג (הל׳ פסח סי׳ קד). **ובאבודרהם** (סדר ברכת המצוות ומספטיהס) כתב כן בשם גאונים. **ובפרי מגדים** (סי׳ תלג משב״ז סק״ב) הביא שכעין זה כתב הרמ״א (או״ח סי׳ רכג ס״ו) שאין אומרים ׳שתחדש׳ על דברים שהם מעורות שועלים, כיון שלצורכם הורג בריה. וראה לשון השואל בשו״ת הרשב״א (שם) שאין לברך על דבר שמכלה אותו מן העולם, ומשמע שהוא טעם נוסף, ולא מחמת שאין לו הנאה, או שיש לו צער. **רג. באבודרהם** הביא שכן כתבו התוספות בברכות שההולך להפריש תרומות מברך שהחיינו, מפני שהוא שמח ונהנה באסיפת פירותיו, וכן מברכין שהחיינו על מקרא מגלה ונר חנוכה שהם שמחה, שהקב״ה חס עלינו והצילנו. וכן נטילת לולב יש בו שמחה והנאה לגוף שמריח ריח טוב. וכן תקיעת שופר יש בו שמחה לפי שבתקיעת שופר יעלה זכרוננו לפניו לטובה. וכן פדיון הבן יש בו שמחה שיצא בנו מכלל נפל. אבל בדיקת חמץ אין בה שמחה והנאה לגוף, אלא מצטער הוא באבוד חמצו הנשאר לו ובשריפתו.

ו. הרוקח (הל׳ נרכות סי׳ שעח) כתב שלא מברך שהחיינו על הבדיקה, משום שאין היכר מצוה בלילה, כי העיקר ביום, שהרי אוכל חמץ אחר בדיקתו, ואין היכר שרוצה לבער עד שש שעות, כי רק בשריפת החמץ ניכרת המצוה[יד].

ז. האבודרהם (נרכת המצוות ומשפטיהם) כתב בשם הרמ״ה, שאין מברכים שהחיינו אלא על מצוה שעשייתה היא גמר מצוותה, והבדיקה אינה גמר המצוה, אלא שריפת החמץ היא גמר מצוותה[טו].

ח. ברכי דוד הזהב (סי׳ תלג סק״ג) הביא **שבהגהות מיימוניות** (מילה פ״ג הוט ד) כתב בשם הרוקח, שלגבי מילה מצינו שמברכים על קיום המצוה, ומכל מקום אין מברכים שהחיינו, מפני שעד מלאת חודש לולד יש ספק שמא נפל הוא, וכתב שכן הוא גם לגבי בדיקת חמץ, שאף שמברכים ברכת הבדיקה על הספק, אין מברכים עליה שהחיינו מספק, שמא לא יקיים מצות ביעור, כי יתכן שלא ימצא חמץ או שתגרור חולדה למקום שכבר בדק.

ט. בשו״ת שיח יצחק (וייס, סי׳ רכ) כתב שהטעם שאין מברכים שהחיינו על בדיקת חמץ, הוא כמבואר בר״ן (סוכה מו. ד״ה וכמצו - הסגי) שאין מברכים זמן על ספירה, משום שהיא מצוה המתקיימת בלילה, וגם כאן המצוה בלילה[טז].

למה אינו מברך ׳לשרוף חמץ׳

לבער חמץ. כתב מהר״ם חלאווה (ד״ה אמר) שמברך בלשון ׳ביעור׳ ולא בלשון ׳שריפה׳, משום שאינו עומד לשרוף את החמץ, ולכן אומר לשון ׳ביעור׳ שמשמעו בדיקה, כלשון הכתוב (דברים כו יג) ׳בערתי הקודש מן הבית׳[יז]. והוכיח מזה שמנהג הנשים שמכינות חמץ לשעת בדיקה, כדי שלא תהא ברכה לבטלה, אינו מנהג נכון, שהרי הברכה היא על החיפוש והבדיקה, ולא על שריפת החמץ שבאה כתוצאה מהבדיקה, ובבדיקה מקיים מצוה בין אם מצא חמץ ובין אם לא מצא.

למה אינו מברך ׳על בדיקת חמץ׳

שם. באורחות חיים (מלוויל, הל׳ חמץ ומצה סי״ג) כתב ב׳ טעמים למה לא תיקנו לברך ׳על בדיקת חמץ׳: א. משום שהבדיקה טפלה לביעור, כיון שאינה אלא לצורך הביעור מן הבית, ולכך תיקנו לומר לשון ביעור שהוא כולל הכל, בדיקה וביעור וביטול. ב. ברכת הביעור מתייחסת לבדיקה, כי ׳ביעור׳ משמעו ׳פינוי׳, כמו ׳ביערתי הקודש מן הבית׳ שמשמעו ׳פיניתי׳[יח]. ועוד כתב, למה מברכים על הבדיקה שהוא מדרבנן ולא מברכין על הביעור שהוא מדאורייתא, משום שהביעור הוא ההשבתה בלב, ועל דבר שבלב לא תיקנו ברכה.

אכן יש **ראשונים**[יט] שכתבו שמברכים בלילה על הבדיקה וביום על הביעור. **ומהר״ם חלאווה** (ד״ה אמר) כתב שכיון שאין ביעור אלא הוצאה מרשותו, נמצא שכל ברכתו היא דווקא על הבדיקה, ולא על השריפה.

ברכת להכניסו במילה

בלבער כולי עלמא לא פליגי דודאי להבא משמע. כתבו התוספות (ד״ה בלבער) **שהרשב״א**[כ] למד מכאן שיש לברך לפני המילה ׳להכניסו׳, כי אם יברך לאחר המילה נמצא משקר בברכתו, שהרי ׳להכניסו׳ להבא משמע. ועוד שצריך לברך עובר לעשייתו. ורבינו תם דחה, שאינו מברך על המילה הנעשית עכשיו, אלא משבח ומודה להקב״ה שצונו על המילה, וגם מודיע שמילה זו נעשית לשם יוצרנו ולא לשם דבר אחר[כא]. ובמסכת שבת כתבו התוספות (קלו: ד״ה מצי) **בשם רבינו תם** שדחה באופן אחר, שמה שאמרו כל המצוות מברך עובר לעשייתן היינו דווקא כשהמברך עצמו עושה המצוה[כב]. **ובראב״ש** (סס פי״ט סי׳ י) הביא שתי הדחיות של רבינו תם. וכתב הקרבן **נתנאל** (סס הוט ג) שנפקא מינה בין הדחיות, אם האב מל בעצמו, שלפי טעם המובא כאן, שמשבח על המילה, מברך לאחר המילה, אבל להטעם שהביאו בשבת כיון שעושה בעצמו מברך קודם המילה[כג].

ובהגהות מיימוניות (מילה פ״ג הוט ה) הביא טעם אחר בשם רבינו תם, שלאחר המילה עדיין הוא עסוק במילה ולכן נחשב עובר לעשייתו. והרא״ש (סס) כתב שנחשב עובר לעשייתן כיון שעדיין לא פרע, ובשם רבינו תם כתב ש׳להכניסו׳ משמע גם לשעברי[כד]. והוכיח כדברי רבינו תם, ממה שהעומדים שם אומרים כשם שנכנס לברית וכו׳ ומשמע שכבר נכנס.

ז:

מה העדיפות בלשון ׳על ביעור׳

כי פליגי בעל ביעור. הקשה הרמב״ן (ד״ה וקשיא), כיון שהכל מודים שיכול לומר ׳לבער׳, מדוע צריך להכנס למחלוקת ולומר ׳על ביעור׳. וכתב בזה כמה ביאורים:

א. בשם **הראב״ד** ביאר, לפי מה שאמרו (נרכות נ.) שמברכותיו של אדם ניכר שהוא תלמיד חכם, וכשמברך ׳על ביעור׳ ויודע שמשמעו גם להבא, ניכר שהוא תלמיד חכם[כה]. והרמב״ן הסכים עם סברא זו, אלא שכתב שכיון שיש ברכות שתיקנו לאמרם בל׳ ויש ברכות שתיקנו לאומרם ׳על׳ צריך לומר כללים בזה[כו].

ב. עוד הביא בשם הראב״ד, שמצוה שעושה אותה בפעם אחת וגומרה מברך ב׳על׳, אבל מצוה שחייב לעשותה תמיד מברך בל׳[כז].

ג. הרמב״ן עצמו כתב, שרק מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי שליח קבעו לאמרה בל׳, אך כל מצוה שאדם יוצא בה לכתחלה על ידי אחר קבעוה ב׳על׳, ולכן ביעור שיכול לכתחילה לעשות על ידי אחר אומר בה ׳על׳[כח].

ד. המאירי (ד״ה אמר) כתב[כט], שלשון ׳לעשות׳ משמעו שאותו מעשה בפרט יהא מוטל על המברך, אבל המברך ב׳על׳ משמעו שמצווה על כלל המצוה, שהוא שייך באותה מצוה, אף על פי שאינו מצווה על מעשה זה בפרט[ל], ולכן יכול לומר כן בבדיקת חמץ, כיון שלשון זה כולל אף את הביעור של מחר, הואיל ותחלת המעשה, דהיינו הבדיקה, תכוף לברכה.

ה. האבני נזר (סו״ס, סו״מ סי׳ שפט הוט ג) כתב, כיון שאת מצות ביעור מקיים כשמגיע פסח לפי שאין מעשה הביעור מצוה מצד הזמן שנעשה בו הביעור, וכשמגיע פסח כבר נתבער החמץ, שייך יותר לברך ׳על ביעור׳ שמשמעו לשעברי[לא].

הברכה במילת גרים

לא סגיא דלאו איהו מהיל. כתבו **תוספות** (ד״ה לא) שהמל גרים מברך ׳למול את הגרים׳, כיון שהמברך חייב למול כמו האב המל את בנו. וכן פסק **הרמב״ם** (מילה פ״ג ה״ד)[לב]. אבל בשבת (קלו:) אמרו ׳המל את הגרים אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה, והמברך אומר וכו׳ למול את הגרים׳[לג]. והרי״ף

רד. הרוקח נקט שאין היכר מצוה בלילה, ובדבריו משמע שאין החסרון משום עצם ה׳לילה׳, אלא משום שעיקר מצות ביעור היא ביום, ועדיין לא הגיע זמנה. אך בשו״ת שיח יצחק (וייס, סי׳ רכ) כתב כי אף שלהלן (ע״ב) מצינו שהעושה סוכה ולולב מברך שהחיינו, היינו משום שהם מצוות הניכרות, כי צריך להכינם מבעוד יום, והיינו שחסרון ההיכר הוא מצד עצם הלילה. וסברא זו נמצאת כבר ביחוסי תנאים ואמוראים (ערך רב ייחס קנט) שמברכים שהחיינו על עשיית סוכה ולולב כי אי אפשר לעשותן אלא מבעוד יום וכן קיומם ניכר, אבל מצה יכול לאפותה ביו״ט משחשיכה וכן אין היכר לעשייתה למצוה, כי יוצא בכזית שמור לשם מצוה והשאר רשות בעלמא, וראה להלן (ע״ב בענין ׳מדוע אין מברכים שהחיינו בהכנת שאר מצוות׳). **רה. ובעין** זה כתב בשבלי הלקט (השלם, סי״ב סי׳ רט) שעיקר המצוה הוא הביטול והביטול הוא בלב. **רו. ואף** המפרש ויוצא בשיירה, שבודק מתחילת השנה, בודק בלילה, וגם אם בודק בתוך המועד בודק בלילה. אך העיר, שהרי הדלקת נר חנוכה היא רק בלילה, ומכל מקום מברכים שהחיינו על ההדלקה, ואין לומר שברכת הזמן היא על היום, ולא על מצות ההדלקה, שהרי לא הוזכר בפוסקים שהרואה מברך שהחיינו, אלא רק שאם שכח בהדלקה בליל א׳ יברך בליל ב׳. **רז. וראה** ברוקח (הל׳ פסח סי׳ רסו) ש׳ביעור׳ משמעו כמו ׳ביערתי הקדש מן הבית׳, והיינו שצריך להוציאו מהבית. **רח. והמאירי** (ד״ה הנודק) הוסיף לבאר, שעיקר רצון התורה הוא ביעור החמץ והשבתתו מן העולם, ומאחר שהבדיקה על דעת ביעור היא נעשית, הרי היא תחילת מצות הביעור, ולכן מברכים על הביעור ולא על הביטול, וכן לא על הבדיקה, שהבדיקה עצמה צורך ביעור הוא, ועל העיקר מברכים, ואף על פי שאינו חייב לבערו עד למחר, מכל מקום מצות הביעור חלה כל היום, וכיון שבליל ארבע עשר מתחיל זמן המצוה, יכול לברך עליה קודם הבדיקה. **רט. ספר** המכתם (ד״ה והלכתא), כל בו (סי׳ מח הל׳ חמץ ומצה, ו ע״ד), מהרי״ק (שורש קעד בשם מפרי רס״י). וראה עוד לעיל בענין ׳האם יש ברכה נוספת על שריפת החמץ׳. **ר. צ״ל** רשב״ם (הגהות ויטיטס), וכן כתבו תוספות בשבת (קלו: ד״ה מצי). **ריא. כגון** לשם עבודה זרה, או להרחקת תולעת [דהיינו ניתוח למנוע נזק], או לשם הר גריזים [כדרך הכותים]. **ריב. כעין** זה כתב באבודרהם (נרכת המצוות ומשפטיהם) שכיון שתלוי באדם אחר יש לו לחשוש שמא תתקלקל המילה ונמצא מוציא שם שמים לבטלה, משא״כ בשחיטה שתלוי בידו ובדעתו ואין לו לחשוש. **ריג. ומהרש״א** (בחוס׳ ד״ה בלבער) כתב שלענין עובר לעשייתן לא חילקו ואפילו כשאבי הבן מל אין צריך לברך קודם המילה. **ריד. וכמו** שכתבו התוספות ש׳על מצוות׳ משמע גם להבא, אלא שבל׳ משמע יותר להבא, ואילו ב׳על׳ משמע יותר לשעבר. ואף הראבי״ה (שפת סי׳ רפט) כתב שצריך לברך דווקא אחר הפריעה, כיון שלהכניסו משמע לשעבר, והיינו כרבינו תם. **א. כן** הביא הרא״ש (סי׳ י), וכתב שמשמע שם שתלמיד חכם צריך להשמיענו חידוש בברכותיו, ולכך נהגו לברך ׳על ביעור חמץ׳ להשמיענו שגם לשון זה משמעו להבא, כדי שלא יטעו לומר ש׳על ביעור׳ משמעו לשעבר, ואם בירך כך לא יצא. והקשה הט״ז (סו״ס סי׳ קסז סק״ד), שהרי בברכות (נ.) דנה הגמרא למה אמר רפרם בר פפא ׳ברכו את ה׳ ולא ׳המבורך׳ והרי לדעת הכל ניתן לומר ׳המבורך׳, ומשמע שעדיף לנהוג כדעת הכל ולא להשמיע חידוש בנוסח הברכה. וראה שם מה שתירץ. ובקרבן נתנאל (הוט פ) תירץ, שמלשון הרא״ש משמע שצריך להשמיענו בחידושו גם טעם וגם הלכה, וזה לא היה במעשה דרפרם בר פפא. עוד הקשה הקרבן נתנאל (הוט ג), שהרי דין זה ניתן ללמוד ממה שכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, ואומר ׳על׳. ותירץ, שהחידוש הוא שביעור חמץ היא מצוה הנמשכת זמן [ולפי שיטת הרא״ש] ראוי לברך ׳לבער׳, ואילו אמר ׳על׳ היה משמע שאומר לשעבר, כיון שכשיש לו אפשרות לומר בל׳, ובחר לומר ׳על׳ שמשמעותה גם לשעבר. **ב. עוד** הקשה מדוע דווקא כאן בביעור חמץ נחלקו מאי מברך ולא בשאר מצוות. **ג. וכן** כתב ר״ת בספר הישר (מדוגיס סי׳ שמ). והקשה מנר חנוכה שמברך להדליק אפילו שיש לזה זמן, ותירץ שכיון שצריך לשים שמן שיהיה דולק עד שתכלה רגל מן השוק נחשב שעדיין לא גמר המצוה. וכתב על כך הרמב״ן שאינו מחוור. **ד. להרחבת** ביאור דברי הראב״ד והרמב״ן, ראה להלן בענין ׳שיטות הראשונים בנוסחת ברכות המצוות׳. **ה. ראה** שם שכתב שלמסקנת הגמרא אף ׳על ביעור׳ להבא משמע, ותיקנו הברכות כפי ההזדמן ושוב אין חילוק איזה נוסח יאמר. **ו. וראה** ט״ז (סו״ס סי׳ תמ סק״ז) שעל לבישת טלית קטן מברכים ׳על׳, משום שאין מקיימים את המצוה כתיקונה [לפי שאין בה שיעור עיטוף], ולכן נוקטים לשון שמשמעו שבח על כלל המצוה. **ז. ודומה** לזה כתב במכתם לדוד (סו״ס, סי׳ יפ), שכשגומר בלבו לבטל נעשתה מצות ביעור ולכן הכריעה הגמרא שעדיף לברך לשון שמשמע לשעבר. ולפי זה ביאר את מסקנת הגמרא להלן שאין לשון ׳על׳ משמעו לעתיד, אלא לשעבר, אך בביעור חמץ עדיף לברך דווקא בלשון זה כדי שיהיה דובר אמת. **ח. וכתב** במנחת יצחק (סו״ס סי׳ קכט הוט ד), שזה דווקא אם כוונתו לשמים שבזה מצוה לקבלו, אבל בלא זה קשים גרים לישראל כספחת. **ט. וכתבו** תוספות (סס ד״ה אבי), שזהו כנגד ברכת אבי הבן. אך הרמב״ן (סס ד״ה ג) מבאר את גירסת הרי״ף שהמל את הגר אינו מברך אלא ברכה אחת, ׳למול את הגרים ולהטיף

הביא רק את ברכת 'למול את הגרים', וכתב הריטב"א (סה ד"ה המל) שאין כוונתו שאין מברכים 'על המילה', אלא ודאי מברכים שתי ברכות, אך כיון שכאן ברכת השבח משונה משאר מקומות, לכן הביא רק ברכה זו, אבל המל צריך לברך 'על המילה'. והרמב"ן (סה ד"ה ה"ג) ביאר שיש לברך במילת גרים 'למול', משום שהיא חובת עצמו, שהרי הגר הוא גדולי, והוא ממציא את עצמו, ונחשב כמל את עצמו, ורק בקטנים הנימולים ללא דעתם, מברך המוהל 'על', משום שהמצוה מוטלת על האב ולא על המוהליא. והרא"ש (סה פי"ט סי' יח) נקט שמברך רק ברכה אחת, והיא 'למול', והביא שיש ספרים שגרסו 'על המילה', וכתב הקרבן נתנאל (סה אות ע), שהרא"ש לשיטתו שכל מצוה שנעשית מיד מברכים ב'על'.

האם המוהל שליח האב או שמוטל על כל אדם מישראל למול

אבי הבן מאי איכא למימר אין הכי נמי. הש"ך (חו"מ סי' שפג סק"ד) הוכיח מדברי הרא"ש (חולין פ"ו סי' ח)יב שמצות מילה מוטלת על האב, ואם הוא יודע למול אסור לו לתת לאחר למוהלו, ואם נתן לאחר ביטל מצות עשהיג. ובדגול מרכבה (חו"מ סי' תלג) הוסיף על פי זה שאם אין האב כאן מחויבים כל ישראל למול אותויד, ולכן אין זה מדין שליחות. ובקצות החושן (סה סק"ג) הביא בשם התבואות שור (יו"ד סי' כח ס"ק יד) שאין ראיה מדברי הרא"ש, והסיק שכיון שלהלכה שלוחו של אדם כמותו, יוצא האב לכתחילה ידי חובתו במילת בנו כשמל על ידי שליחטו, וכן אף הדרכי משה תמה על האומרים שאינו יכול לתיתו לאחר, מכל המצוות שנעשות אף על ידי שליח. וכן מוכח בראב"ש בסוגייתנו (סי' י) שכתב שעל מצוה שאפשר לעשות על ידי שליח מברכים 'על', ובכללם מצות מילה. אבל מהר"ח אור זרוע (סי' יח) כתב, שאילו היה צריך שליחות, הרי אם מל אחר בלא רשות האב יהיה צריך להטיף עוד פעם דם מילה, וזה לא שמענוטז, ולפיכך כתב שהמצוה של האב היא לעסוק שיהא בנו נימוליז. ובספר המקנה (קידושין כט. ד"ה ומזה) כתב שמה שנהגו לתת לאחר למול, הוא משום שסומכים על דברי האומרים שאין צריך שליחיח, ושלא כדברי הש"ך'יט.

ברכת אב המל את בנו

שם. הראשונים נחלקו למסקנת הגמרא בסמוך, שבבדיקת חמץ מברך 'על ביעור', איך מברך האב במילת בנו. רש"י (ד"ה והלכתא) כתב שגם לגבי מילה דין האב כדין אדם אחר, ומברך 'על המילה'. אבל הרמב"ם (מילה פ"ג ה"ח) פסק, שאם מל את בנו מברך וצונו למול את הבן. והקשה הר"ן (ד"ה ופסיקתא), שכל מה שאמרו שמברך 'למול' הוא רק לפי רב פפי שאמר שבבדיקת חמץ מברך 'לבער', מהם דם ברית', וקשה למה נחלק את מילת הגר מכל מילה שמברכין בתחילה 'על המילה', ובסוף 'להכניסו בברית'. ותירץ שברכה זו על מילת הגר אינה ברכת המצוות כלל, כשם שאין מברכין על הטבילה שלו, כי עדיין נכרי הוא, ורק ברכת השבח היא על ענין הברית שיש במילה. וכן נקט מהר"י בירב (שו"ת, סי' סג ד"ה וכן נמוקה), שהקשה למה מברכים ברכת המצוות בשעת מילת הגר, והרי אמרו במנחות (מג.) שאין לברך ברכת המצוות על עשיית הסוכה לפי שאינה גמר מצותה, ואף מילת הגר אינה גמר המצוה עד שיטבול לשם יהדות, הרי שנקט שאין במילת הגר קיום מצות מילת יהדות. **י. ואינו** יכול לעשות שליח, והרמב"ן לשיטתו שבמקום שאי אפשר ע"י שליח מברכים בל'. **יא. עוד** כתב הרמב"ן שם, כדעת התוספות שנחשב חיוב על כולם וכל מי שמלו מקיים מצות עצמו ואינו בשליחות ומסיים שכן עיקר. **יב. הרא"ש** הביא מעשה באב שאמר למוהל שימול את בנו וקדם אחר ומלו, ותבע המוהל הראשון עשרה זהובים, ופטרו רבינו תם, ומסיק הרא"ש שאף בלי הטעם שאמר ר"ת, המוהל שחטף את המצוה פטור, כי אין חייב החוטף את המילה אלא מהאב בעצמו, אך אב שאמר למוהל אחד למול את בנו, לא זכה באותה המצוה לחייב אחר, אם קדם ועשאה. ומדבריו דייק הש"ך שאין בזה דיני שליחות. **יג. ובן** כתב באור זרוע (פ"ג סי' קו אות ה), הובא בדרכי משה (יו"ד סי' רסד אות ה). **יד. שבך** אמרו (קידושין כט.), שאם אין אב מחויבים ב"ד למולו. **טו. הקצות** החושן שם יישב את ראיית הש"ך, שהרי אפילו אם השליח לא זכה במצוה, ואין החוטפה ממנו צריך לשלם לו, מכל מקום יהיה על החוטף לשלם לאב, שהרי האב לא מינה אותו כשליח, ונמצא שכאשר חטף את המצוה משלוחו של האב, הפסיד את המצוה לאב, וכיון שהוא פטור מלשלם, מוכח שאם האב אינו מל בעצמו, אינו מקיים במילתו שום מצוה, ואין זו שליחות, ונמצא שאין חטיפתו מהמוהל נחשבת חטיפת מצוה מהאב, ונתן טעם לדבר, על פי דברי התוספות רי"ד (קידושין מג: ד"ה שמצוה) שמצוה שמוטלת על גופו של אדם כגון הנחת תפילין, לא שייך בה שליחות, כי אינה מתקיימת אלא בגופו של החייב בה, והוא הדין למילה שהאב חייב לקיימה בגופו, ואם נתנה לשליח הרי אינו מקיימה, ויכול אחר לעשותה בלא רשותו. ובכתב סופר (שו"ת, יו"ד סי' קכח) העיר, שאין לדמות מילה לתפילין המצוה להניחם על ידו שלו, ולכן אינו יוצא בהיותם על ידו של השליח, אבל במילה המצוה היא שהבן יהיה מהול, ומה לי אם מעשה המילה יהיה על ידי שליח. ובדבר אברהם (שו"ת, מ"ג סי' ו סק"ד) כתב ליישב את ראיית הש"ך, שכיון שהאב אינו מלו בעצמו, אלא מניחו לאחרים, חל החיוב למולו על בית דין, כמו שאמרו (קידושין כט.), ואין הכוונה לבית דין דווקא אלא לכל ישראל (כמבואר בנמוקי"מ חולין שם), ואף המוהל ששלח האב בכלל החיוב של ישראל, ונמצא שאינו מל בשליחות האב, ואינו נחשב כאילו מלו האב, וזו כוונת הש"ך שמדברי הרא"ש מוכח שהמוהל אחר למול את בנו לא זכה במצוה לחייב אחר שחטפה ממנו, שהרי אין האב יכול לעשות שליח ולמסור מצותו לאחר שיעשה עבורו, כי מיד שאינו מלו בעצמו נתחייבו כל ישראל למולו ואין האב בעלים על המצוה. **טז. ועוד** הוכיח מסברא, שהרי מצות מילה היא מצוה בעצם היותה עליו ולא רק בשעת עשייתה, וכן הוכיח ממה שלא שייך שיעבור אדם על חילול שבת עבור חבירו, וכן אינו יכול ליטול לולב עבורו, ואילו מילה יכול לעשות עבורו, ובהכרח שהאב יוצא ידי חובתו במילת בנו אפילו בלי שליחות, משום שמצותו היא רק לעסוק שיהיה בנו נימול. **יז. וכבר** העיר בקובץ שיעורים (אות כט) שמהר"ח אור זרוע לא הביא שאביו כתב באור זרוע (ח"ב סי' קו אות ה) שהאב צריך למול בעצמו, ולא לתת לשליח למול את בנו. **יח. ראה** שם שכתב כן בשם התוספות רי"ד (קידושין כט. ד"ה מיהו) שמתרץ את קושיית התוספות שם, למה צריך למעט אשה שאינה חייבת במילת בנה, והרי זו מצוות עשה שהזמן גרמא, אבל לאחר שנפסק כרב פפא שבבדיקת חמץ מברך 'על ביעור חמץ', הרי ודאי שבמילה צריך לברך 'על המילה'יכ. **ובשו"ת מהרי"ל** (סי' יח) כתב כרש"י שמברך 'על המילה', והמברך 'למול' אינו אלא מן המתמיהיםכא. ועוד הביא בשם רב יוסף בן פלט, שאפילו לפי ההוה אמינא בגמרא סברו שהאב מברך 'על המילה'כב. **וביראים** (סי' מג) כתב, שאם האב אמר 'למול' יצא, אבל אחר אין לו לומר 'למול' כיון שאין המצוה תלויה בו.

הרמב"ם (סה) כתב שנוסח ברכת המילה תלוי במל והמברך, כי המל את בן חבירו מברך קודם שימול 'אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה', אך אם מל את בנו שלו, מברך 'וצונו למול את הבן', וביאר **הצפנת פענח** (נערכות פי"ח ה"ח) שעל אבי הבן מוטלת רק המצוה למול, ולא שיהיה הבן נימולכג, ואף אם מי שנמשכת ערלתו נחשב כערל, מכל מקום אחר המילה אין על אבי הבן חיוב יותר משאר בני אדם ובית דין, וכיון שהוא גמר המצוה שייך בו לשון 'למול', כי כבר עשה מצותו, אבל על בית דין מוטל עליהם החיוב שיהיה נימול, ולכן אחר המל את בן חבירו צריך לברך 'על המילה', כי המצוה לא נגמרת במעשה המילהכד.

כשהשליח עושה מצוה מי מברך

שם. כתב **בשולחן ערוך** (חו"מ סי' תלג ס"ג) 'אם בעל הבית רוצה, יעמיד מבני ביתו אצלו בשעה שהוא מברך על ביעור חמץ, ויתפזרו לבדוק איש איש במקומו על סמך ברכה שברך בעל הבית', ודקדק המגן **אברהם** (סה סק"ו) מלשונו, שאם בעל הבית אינו בודק כלל, ורק עשה שליח לבדוק, על השליח לברך, ותמה איך יברך, והרי אין המצוה מוטלת עליוכה. ותירץ, שמכל מקום הוא עושה מצוה בבדיקתו, כשם שמוהל בן חבירו מברך על המילה, אף שהמצוה למול את הבן מוטלת על האב. **ובדגול מרכבה** (סה) דחה, שאין להוכיח מברכת המילה לברכת בדיקת חמץ, כי במילה אם האב אינו מל, חל החיוב למולו על כל ישראלכו, אך יש להוכיח שהשליח לבדיקת חמץ מברך, ממה ששליח מברך על הפרשת תרומה, שהרי אם לא היה מברך היה אסור לשלוח שליח לתרום, כמו ששנינו (תרומות פ"ג מ"ו) שמי שאינו מברך לא יתרום לכתחילה.

גדר מצות שחיטה

לא סגיא דלאו איהו שחט. כתב **המאירי** (ד"ה ועניין) שלא גורסים 'איהו' אלא 'לא סגיא דלא שחיט', כיון שאפילו על הבעלים אין מצוה חיובית לשחוט, אלא רק אם רוצה לאכול צריך לשחוטכז.

אבל הרמב"ם (ספר המצוות, עשה קמו) מנה מצות שחיטה כמצות עשה בקום ועשה.

ומשמע שלדעת הרמב"ם היא מצות חיוביתכח. והקשה **הרמב"ן** (שם שורש ו ד"ה ומי יתמיה) על הרמב"ם, מדוע מנה מצוה שאינה אלא אמצעי שלא יעבור על מצות לא תעשה, והיינו שאין זה מעשה מצוה, אלא מעשה הבא להתיר בשר באכילה, ואין מצוה בשחיטת עשר בהמות יותר משחיטת בהמה אחת.

ולגבי הברכה על השחיטה, גם הרמב"ם (ברכות פי"ו הט"ו) החשיבה כברכת רשות, לפיכך כתב לברך 'על השחיטה'כט. **ובדרכי תשובה** (סי' ו סק"ח) כתב שאף שיש בשחיטה מצות עשה של 'וזבחת', מכל מקום אין צריך לקיים בה מצוה בו יותר מבשלוחו, כיון שהיא כאכזריות, וכתב **בדברי יציב** (שו"ת, יו"ד סי' רו אות ד), שלכן יש מקום לומר שבשחיטה אינו צריך לברך בעצמו, ויכול לומר 'על השחיטה', כיון שאין הידור שיקיימה בעצמו כמו בבדיקת חמץ.

על מי מוטלת שחיטת פסח וקדשים

פסח וקדשים מאי איכא למימר. פירש רש"י (ד"ה פסח), שהבעלים נצטוו, שנאמר (ויקרא ג ח) 'וסמך ידו ושחט'. וכן פירש בקידושין (מא: ד"ה מנלן) ששלוחו של אדם כמותו לשחיטת קדשים. והקשה **הפני יהושע** (ד"ה 'מנלן'), שמצינו קדשים של נכרי שנדר להביאם, אף שאין שליחות לנכרי. ותירץ, שהפסוק 'ושחט' נתחדש רק בישראל, אבל בנכרי אין מצוה בבעלים, ואין צריך להגיע לדין שליחותל. והסיק שבעיקר השחיטה אין צריך שליחות, כי שחיטה אינה עבודה, וכיון שהקרבן מופרש ודאי נוח לו בשחיטתו, חוץ מקרבן פסח שיכול למשוך ידו עד השחיטה, ולכן אינו נחשב מופרש. **והרמב"ם** (ברכות פי"ו ה"ג) כתב, שהשוחט פסחו וחגיגתו מברך לשחוט. ומשמע שרק באלו המצוה על הבעלים וצריך שליחותלא. ודבריו הם על פי שיטתו שפסק (נדרים פ"ו ה"ה) שכהנים שלוחי דרחמנא הם ומותרים להקריב גם למודר הנאה מהם, ורק בפסח נתחדש שצריך שליחות. **והרש"ש** (ברכ"י ד"ה פסח) פירש, שכוונת רש"י שהבעלים נצטוו שישתדלו בשחיטת קרבנם או ע"י עצמם או ע"י שליחלב.

ברכת שהחיינו בלולב

העושה לולב לעצמו מברך שהחיינו. כתב **הרא"ש** (סוכה פ"ד סי' ג), שעכשיו לא נוהגים לברך שהחיינו בשעת עשייה וסומכים על הברכה בשעת נטילהלג, כמו שמצינו בגמרא לענין סוכה שסומכים על כוס של קידושלד. **והב"ח** (סי' תרנח ס"ה) ביאר את הטעם בשם **מרדכי האריך**, שכיון שיש אנשים שאין להם לולב וסומכים על הלולב של הקהל, תיקנו זמן בשעת נטילה שיהיו כולם שוים באותה ברכה. **אבל הרמב"ם** (ברכות פי"ו ה"ט) פסק, שגם כיום מברך בשעת עשייה, ואם לא בירך בשעת עשייה יברך בשעת נטילהלה.

מדוע אין מברכים שהחיינו בהכנת שאר מצוות

שם. הראשוניםלו תמהו, מדוע מצאנו שמברכים שהחיינו בשעת עשיית לולב וסוכה [בסמוך], ואילו בעשיית שאר מצוות כגון בשעת עשיית תפיליןלז וציצית, לא מצאנו שמברכים שהחיינו, וכןלח לא מצאנו שתיקנו חכמים לברך שהחיינו בשעת עשיית נרות חנוכה ועל כתיבת מגילה ועשיית שופרלט. ותירצו הראשונים בכמה אופנים:

א. ביחוסי תנאים ואמוראים (ערך רב יוסף סבא) כתב שסוכה ולולב אי אפשר לעשותן אלא מבעוד יום, ולכן קיומם ניכר, אבל מצה יכול לאפותה ביו"ט משחשיכה וכן אין היכר לעשייתה למצוה, שהרי יוצא בכזית שמור לשם מצוה והשאר רשות בעלמאמ.

ב. המרדכי (סוכה רמז תשסט) תירץ, שעל נר חנוכה אין מברכים משום שאין ניכר שעושה אותם לשם מצוה, שהרי יתכן שמכין את הנרות כדי להדליקם לצרכו, מה שאין כן בעשיית לולב וסוכה שניכר שעושה אותם לשם מצותם. ועל מה שאין מברכין בשעת עשיית תפילין וציצית שופר ומגילה, כתב, שאע"פ שניכר שעושה אותם לשם מצוה, מכל מקום לא תיקנו ברכת שהחיינו אלא בדבר שבא כל שנה באותו זמנמא, ותפילין וציצית שופר ומגילה אין עושים כל שנה, שהרי כותבים מגילה אחת לכמה שנים, ולכן אין ראוי לברך שהחיינו כיון שכמה שנים לא בירך כשהגיע זמן זה, מה שאין כן לולב וסוכה שעושים כל שנהמב.

ג. יש שתירצומג, שהטעם שתיקנו לברך שהחיינו רק בהכנת סוכה ולולב הוא משום שהאדם יש לו הנאה בשעת עשייתם, מה שאין כן בהכנת מצה שופר ותפילין שאין לאדם הנאה בזה אלא טירחא היא לומד.

ד. בספר המנוחה (לרבינו מנוח, ברכות פי"ו ה"ט) **והרוקח** (סי' שעג) תירצו על מה שאין מברכים בשעת עשיית השופר, משום שלא נאמר בו לשון עשייה בתורה, שנאמר רק (במדבר כט ו) 'יום תרועה יהיה לכם', אבל עשיית הסוכה נאמרה בתורה שנאמר (דברים טז יג) 'חג הסוכות תעשה לך'מה. וכן בעשיית הלולב נאמר (ויקרא כג מ) 'ולקחתם לכם'מו.

ה. עוד תירץ בספר המנוחה בשם ה"ר משה ב"ר יהודה, שתיקנו ברכת שהחיינו רק בעשיית סוכה ולולב, מפני שמצוות אלו צריך כל אחד לעשותן בעצמו ולא שייך בהן שותפות, מה שאין כן בשופר ומגילה שאחד מוציא את כל השומעים, וכן בנר חנוכה, שאפשר להשתתף עם בעל הבית בפרוטה ולצאת בהדלקתומז.

ו. הלבוש (או"ח סי' תרסג ס"ג) תירץ, שאין מברכים שהחיינו בשעת עשיית השופר, מפני שבשופר אינו עושה שום מצוה בשעת הכנתו, שהרי יכול לתקוע בקרן של איל בלא שום תיקון [ומה שהוא חותך את ראשו של השופר עד חללו אינו נקרא עשייה, לפי שאינו משנה אותו מברייתו, וזה דומה לתלישת הלולב מן

זה את הברכה מאחד לאחר. אך באבני נזר (או"ח, יו"ד סי' שלט סק"ה) נקט שאין בה מצוה כלל, כי אם מעשה המתיר את הבשר באכילה. **כח. הגמרא** בחולין (ח.) דנה האם מותר לשחוט בהמה בסכין של עבודה זרה, וכתב הפלתי (סי' י סק"ג) שלהלכה מותר לשחוט בה, משום שמצוות לאו ליהנות נתנו, אמנם הגרע"א (גליון או"ח שם סק"ח) השיג עליו שבעירובין (ס.) מבואר שאין מערבין באיסור הנאה, אף שעשיית העירוב מצוה היא ומברכין עליה, הואיל ואינו מחויב לעשות העירוב, ולכן לא שייך בזה הכלל של בזה מצוות לאו ליהנות נתנו, ומסברא זו תאסר גם שחיטה בסכין של עבודה זרה. והיינו משום שהגרע"א הלך לשיטתו (יו"ד שם) שהסכים להט"ז שמצות שחיטה היא מצוה קיומית, ואם כן לא שייך הכלל של בזה מצוות לאו ליהנות נתנו במצות שחיטה, לפי שאינה חובה, אך הפלתי נקט שמצות שחיטה היא מצוה חיובית, ואומרים בה מצוות לאו ליהנות נתנו. **כט. וכתב** הט"ז (יו"ד סי' ו סק"ק יז), שאין ברכת השחיטה על המצוה אלא שבח לקב"ה שצונו לא לאכול בלא שחיטה, משא"כ בתרומה הברכה על ההפרשה. ונפק"מ אם יכול לכתחילה אחד לשחוט ואחד לברך. והאחרונים הקשו על הרמב"ם מדוע בתרומות ומעשרות פסק (שם הי"ג) לברך להפריש כיון שזה רשות. ותירץ באבני נזר (או"ח, יו"ד סי' שלט אות ה) שתרומה שנויה במחלוקת ראשונים אם עובר בבל תאחר, ולראשונים (תוס' ר"ה ד. ד"ה והמכמין) שעובר נחשב מצוה מחויבת ומברך לשחוט. **ל. ובמקנה** (שם ד"ה והנ"ל) תירץ, שבקדשים כיון שרוב מעשיהם ע"י שליח נתחדשה שליחות אפילו בנכרי, והוכיח כן, שהרי בגמרא שם למדו דין שליחות משחיטת הפסח, שכיון שאמרה תורה 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל' וציווי זה נאמר קודם מתן תורה, ואז היו נחשבים כבני נח. ועוד כתב (שם ד"ה מנין) לבאר שיטת התוספות ששחיטת הפסח מוטלת על האדם, להבדיל משאר קדשים, ובכל זאת מועילה שחיטת אחד לכל חבורתו, כי הטילה התורה מצות עשה על כל ישראל לשחוט את הפסח, וכיון שאין שוחט אלא אחד, בהכרח שיש שליחות בקדשים, ולולי פסוק זה היה מקום לומר ששחיטת קדשים אינה טעונה שליחות כלל, כי היא כמו שאר עבודות הנעשות ע"י כהנים שהם שלוחי דרחמנא. **לא. הכלל** בזה כתב הרמב"ם (שם הי"ח), שכל העושה מצוה בין שהיתה חובה עליו בין שאינה חובה עליו אם עשה אותה לעצמו מברך לעשות, עשה אותה לאחרים מברך על העשייה. **לב. ובזה** מתורצת הקושיא מהגמרא שנסתפקו אם הכהנים שלוחי דרחמנא. והיינו כדעת הסוברים [הובאו לעיל בענין 'האם המוהל שליח האב או שמוטל על כל אדם מישראל למול'] שגם במילה מצות האב אינה למול בעצמו, אלא לדאוג שיהיה בנו נימול, וא"כ זכותו של האב לתת לאחר למול ואינו עובר. **לג. והובא** גם בראש (בקע סי' י) ללמוד מזה לביעור חמץ. **לד. באור** זרוע (סי' קמ) הביא בשם רב נסים גאון, שבשופר לא סומכים על ברכת שהחיינו הנאמרת על הכוס, כיון שאין ברכת הזמן של ראש השנה מדאורייתא, שאינו משלשה רגלים, ואין דרבנן מוציא דאורייתא, אבל בסוכה שברכת הזמן מדאורייתא, מוציא גם למצות סוכה. **לה. ובשו"ע** (סי' תרלט ס"ק, סי' תרמג ס"ק) פסק כהרא"ש. **לו. תוספות** (סוכה מו. ד"ה העושה - הגהמ"י), הרוקח (הלכות ברכות סי' שעג), מרדכי (סוכה רמז תשסט), רבינו מנוח (ברכות פי"ו ה"ט), מהר"ח אור זרוע (סי' קנה), המכתם (סוכה שם ד"ה כתב) ואורחות חיים (הלכות סוכה אות נט, וכללנו סי' עב). **לז. התוספות** (שם) מוכיחים מעשה המתיר את הבשר באכילה. **כח. הגמרא** בחולין (ח.) דנה האם מותר לשחוט בהמה בסכין של עבודה זרה, וכתב הפלתי (סי' י סק"ג) שלהלכה מותר לשחוט בה, משום שמצוות לאו ליהנות נתנו, אמנם הגרע"א (גליון או"ח שם סק"ח) השיג עליו שבעירובין (ס.) מבואר שאין מערבין באיסור הנאה, אף שעשיית העירוב מצוה היא ומברכין עליה, הואיל ואינו מחויב לעשות העירוב, ולכן לא שייך בזה הכלל של בזה מצוות לאו ליהנות נתנו, ומסברא זו תאסר גם שחיטה בסכין של עבודה זרה. והיינו משום שהגרע"א הלך לשיטתו (יו"ד שם) שהסכים להט"ז שמצות שחיטה היא מצוה קיומית, ואם כן לא שייך הכלל של בזה מצוות לאו ליהנות נתנו במצות שחיטה, לפי שאינה חובה, אך הפלתי נקט שמצות שחיטה היא מצוה חיובית, ואומרים בה מצוות לאו ליהנות נתנו. **כט. וכתב** הט"ז (יו"ד סי' ו סק"ק יז), שאין ברכת השחיטה על המצוה אלא שבח לקב"ה שצונו לא לאכול בלא שחיטה, משא"כ בתרומה הברכה על ההפרשה. ונפק"מ אם יכול לכתחילה אחד לשחוט ואחד לברך. והאחרונים הקשו על הרמב"ם מדוע בתרומות ומעשרות פסק (שם הי"ג) לברך להפריש כיון שזה רשות. ותירץ באבני נזר (או"ח, יו"ד סי' שלט אות ה) שתרומה שנויה במחלוקת ראשונים אם עובר בבל תאחר, ולראשונים (תוס' ר"ה ד. ד"ה והמכמין) שעובר נחשב מצוה מחויבת ומברך לשחוט. **ל. ובמקנה** (שם ד"ה והנ"ל) תירץ, שבקדשים כיון שרוב מעשיהם ע"י שליח נתחדשה שליחות אפילו בנכרי, והוכיח כן, שהרי בגמרא שם למדו דין שליחות משחיטת הפסח, שכיון שאמרה תורה 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל' וציווי זה נאמר קודם מתן תורה, ואז היו נחשבים כבני נח. ועוד כתב (שם ד"ה מנין) לבאר שיטת התוספות ששחיטת הפסח מוטלת על האדם, להבדיל משאר קדשים, ובכל זאת מועילה שחיטת אחד לכל חבורתו, כי הטילה התורה מצות עשה על כל ישראל לשחוט את הפסח, וכיון שאין שוחט אלא אחד, בהכרח שיש שליחות בקדשים, ולולי פסוק זה היה מקום לומר ששחיטת קדשים אינה טעונה שליחות כלל, כי היא כמו שאר עבודות הנעשות ע"י כהנים שהם שלוחי דרחמנא. **לא. הכלל** בזה כתב הרמב"ם (שם הי"ח), שכל העושה מצוה בין שהיתה חובה עליו בין שאינה חובה עליו אם עשה אותה לעצמו מברך לעשות, עשה אותה לאחרים מברך על העשייה. **לב. ובזה** מתורצת הקושיא מהגמרא שנסתפקו אם הכהנים שלוחי דרחמנא. והיינו כדעת הסוברים [הובאו לעיל בענין 'האם המוהל שליח האב או שמוטל על כל אדם מישראל למול'] שגם במילה מצות האב אינה למול בעצמו, אלא לדאוג שיהיה בנו נימול, וא"כ זכותו של האב לתת לאחר למול ואינו עובר. **לג. והובא** גם בראש (בקע סי' י) ללמוד מזה לביעור חמץ. **לד. באור** זרוע (סי' קמ) הביא בשם רב נסים גאון, שבשופר לא סומכים על ברכת שהחיינו הנאמרת על הכוס, כיון שאין ברכת הזמן של ראש השנה מדאורייתא, שאינו משלשה רגלים, ואין דרבנן מוציא דאורייתא, אבל בסוכה שברכת הזמן מדאורייתא, מוציא גם למצות סוכה. **לה. ובשו"ע** (סי' תרלט ס"ק, סי' תרמג ס"ק) פסק כהרא"ש. **לו. תוספות** (סוכה מו. ד"ה העושה - הגהמ"י), הרוקח (הלכות ברכות סי' שעג), מרדכי (סוכה רמז תשסט), רבינו מנוח (ברכות פי"ו ה"ט), מהר"ח אור זרוע (סי' קנה), המכתם (סוכה שם ד"ה כתב) ואורחות חיים (הלכות סוכה אות נט, וכללנו סי' עב). **לז. התוספות** (שם) מוכיחים שלא תיקנו ברכת שהחיינו בעשיית תפילין, ממה שהברייתא מפרשת ברכת שהחיינו בעשיית סוכה ובעשיית לולב, ואילו על עשיית תפילין לא אמרה שמברכים שהחיינו. ועוד הוכיחו, מדקדוק הגמרא במנחות (מג:) שאין מברכים לעשות תפילין, כי רבי יוחנן אמר שמברכים על של יד 'להניח תפילין' ועל של ראש 'על מצות תפילין', וממה שלא אמר שמברכים 'לעשות תפילין' משמע שאין מברכים כן. ומזה יש לדקדק גם שאין מברכים שהחיינו. **לח. כן** הקשה המרדכי (שם). **לט. וכן** קשה שלא מצאנו שתיקנו לברך שהחיינו בשעת עשיית מצה. מכתם (שם). והנה כל הנידון כאן הוא לענין עשיית הדברים שבהם מקיימים מצוות, כגון בעשיית ציצית ותפילין וכו' שהם דומים לעשיית סוכה. ועיין בשו"ת הרא"ש (כלל כה סי' ג) שנשאל מדוע אין מברכים שהחיינו בביעור חמץ. ותירץ שמסומכים על 'שהחיינו' שמברכים על הכוס [והו"ד להלן]. עוד דנו הראשונים בענין ברכת שהחיינו בשעת קיום מצוה, שיש מצוות שתיקנו לברך בהם שהחיינו ויש מצוות שלא תיקנו לברך עליהם כן. עיין בתוספות (שם) שהביאו דברי הגמרא להלן (קכו:) שמברכים שהחיינו על מצות פדיון הבן, ואילו על מצות מילה הוכיחו התוספות שאין מברכים שהחיינו. וכמו כן על מצות קריאת מגילה מבואר במסכת מגילה (כו:) שמברך עליה שהחיינו, ואילו על קריאת הלל אין מברכים. ותירצו, שתיקנו לברך שהחיינו רק על מצוה שיש בה שמחה. ועיין עוד ברוקח (הלכות ברכות סי' שעג), בר"ן (סוכה מו. ד"ה וכתבו) וברבינו מנוח (ברכות פי"ו ה"ט) מה שכתבו בזה. וראה עוד בסמוך דברי הרמב"ם (ברכות פי"ו ה"ט) בזה. **מ. וראה** בקרבן נתנאל (סי' י אות י) שכתב בשם המהרש"ל סברא להיפך, שמצות הסוכה מתחילה רק ברגל עצמו, ואילו מצות שימור המצה מתחילה בהכרח עוד קודם הרגל, שהרי אסור הוא בחמץ כבר בערב הרגל, ולכן אינו מברך עליה בעיצומו של הרגל. **מא. כמבואר** בעירובין (מ:) שהטעם שמברכים שהחיינו על הרגל, משום שהוא בא מזמן לזמן. **מב. וכמו** כן אין עושים ציצית ותפילין בכל שנה בזמן מסוים, ולכן אין מברכים שהחיינו. וכעין זה תירץ גם במהר"ח אור זרוע (שם). **מג. המכתם** (סוכה מו. ד"ה ויש) בשם **הראב"ד**, מאירי (בעיל ע"ח ד"ה שמלנו, נמוקי יוסף סוכה שם ד"ה נמלמוד) וארחות חיים (חמץ ומצה אות טו וכללנו סי' עב). וכעין תירוץ זה מבואר בתוספות (שם ד"ה העושה - הגהמ"י) שכתבו, שתיקנו לברך שהחיינו רק על מצוה שיש בה שמחה, וכמו ששנינו בברכות (נד.) שהקונה כלים חדשים מברך שהחיינו [והתוספות תירצו בזה גם את קושייתם מדוע יש מצוות שתיקנו חכמים לברך עליהם שהחיינו בשעת קיום המצוה, ויש מצוות שלא תיקנו לברך עליהם שהחיינו]. ובארחות חיים (שם) תירץ על פי זה גם מדוע אין מברכים שהחיינו על בדיקת חמץ. **מד. שעשיית** הסוכה והלולב מרחיבה לבו של אדם, ואילו בעשיית המצה יש לו טורח וצער, וכן במגילה הוא טורח בכתיבתה, וכן עשיית ציצית היא טירחא, וכן עשיית שופר היא טירחא וגם מפחידו שמזכיר לו את הדין. מכתם (שם). **מה. וכעין** דבריהם כתב הערוך לנר (מכות ח. בר"ן הגהמ"י). וביאר שם שמטעם זה נחשבת עשיית סוכה גם למצוה ואינה רק הכשר מצוה. **מו. והרוקח** (שם) כתב שלולב נלמד מסוכה [כמבואר במסכת סוכה (יג:)]. ועיין עוד שם בהמשך דבריו שעל מצה אינו מברך בעשייתה, כיון שיוצא בברכת אשר גאלנו ומזכיר בה 'והגיענו הלילה הזה'. **מז. וכעין** מה שאמרו בברכות (נט:) שאין מברכים שהחיינו אלא על דבר שאין בו שותפות.

האילן שאין מברכים עליו שהחיינו], מה שאין כן בעשיית הלולב שיש מצוה לאוגדו ולצרפו עם ד' המינים.

ז. עוד תירץ הלבוש (שם), שאין עשיית שופר שייכת דווקא לשנה זו, וממילא אינה דבר הבא מזמן לזמן, לפי שבעשיית שופר אחד די לו לכמה שנים, אולם לולב שייך לברך עליו שהחיינו כי צריך כל שנה חדש, שהרי אינו מיועד לכמה שנים.

ביאור דעת הרמב"ם שמברכים שהחיינו גם בעשיית ציצית ותפילין

כתב הרמב"ם (נרכות פי"ו ה"ט) 'כל מצוה שהיא מזמן לזמן כגון שופר סוכה ולולב מקרא מגילה ונר חנוכה, וכן כל מצוה ומצוה שהיא קנין לו, כגון ציצית ותפילין מזוזה ומעקה, וכן מצוה שאינה תדירה ואינה מצויה בכל עת, שהרי היא דומה למצוה שהיא מזמן לזמן, כגון מילת בנו ופדיון הבן מברך עליה בשעת עשייתה שהחיינו, ואם לא בירך על סוכה ולולב וכיוצא בהם שהחיינו בשעת עשייה, מברך עליהן שהחיינו בשעה שיצא ידי חובתו בהן, וכן כל כיוצא בהן'.

יש ראשונים[מח] שפירשו, שכוונתו שמברכים שהחיינו בשעת הכנת המצוות של שופר, מצה, מגילה, ונר חנוכה, וכן בשעת הכנת הציצית ותפילין, כמו בשעת עשיית הסוכה. והביאו שכן אמרו בתוספתא (נרכות פי"ו הט"ו) שהעושה ציצית או תפילין לעצמו מברך שהחיינו[מט].

אמנם הרמב"ם עצמו בתשובה (שו"ת הרמב"ס סי' קמח) הביא דברי התוספתא, ופירש שהטעם שמברכים על עשיית ציצית ותפילין הוא משום הדין ששנינו בברכות (נד.) שהקונה כלים חדשים מברך שהחיינו, וציצית ותפילין האדם קונה אותם, ולכן מברך שהחיינו בשעת עשייתם[נ].

והטור (שו"ת סי' כג) פסק שהעושה ציצית לעצמו מברך שהחיינו בשעת העשייה.

ובבית יוסף (שם ד"ה העושה) תמה, מדוע לא פסק הטור כן גם לענין העושה תפילין שמברך שהחיינו כמבואר בתוספתא. ולכן כתב בשם **מהר"י אבוהב** שהטור אינו פוסק כדברי התוספתא, ומה שכתב שהעושה טלית מברך שהחיינו, אין כוונתו שמברך על עשיית המצוה, רק כוונתו שמברך שהחיינו משום הדין ששנינו בברכות (נד.) שאם קנה כלים חדשים מברך שהחיינו[נא]. וכן פסק בשו"ע (שו"ת סי' כג ס"ק) שאם קנה טלית חדשה ועשה בה ציצית[נב] מברך שהחיינו משום כלים חדשים[נג].

אמנם הב"ח (שם) תמה על דבריו, שהרי לפי דברי מהר"י אבוהב מברכים שהחיינו רק בטלית חדשה ולא באם הטיל ציצית בישנה, ואילו הטור לא חילק בכך. ולכן פירש שהטור סובר שמברכים על עשיית הציצית ולכן מברכים גם בטלית ישנה, ומה שפסק כן רק בטלית ולא בתפילין, הוא משום שסובר כדברי **התוספות** (סוכה מו. ד"ה העושה - השני) שמברכים רק על מצוה שיש לו שמחה בעשייתה, ובעשיית ציצית יש לו שמחה כשלובשה בפעם הראשון, לפי שעל ידה יזכור את כל המצוות, מה שאין כן בתפילין שהם צריכים גוף נקי ויש בה מורא ועונש, אין בה שמחה.

והט"ז (שם סק"ח) כתב שהטור סובר כדברי התוספתא שמברכים גם בעשיית תפילין, ומה שכתבה רק בציצית היינו משום שבה דיבר תחילה, וסמך על זה שממילא נדע שהוא הדין בעשיית תפילין.

האם צריך לברך שהחיינו עובר לעשיית המצוה

שם. בכתב סופר (שו"ת, חו"מ סי' כה) דקדק מדברי **הרמב"ם** שכתב (נרכות פי"ו ה"ה) שאם לא בירך על המצוות קודם עשיית המצוה לא יברך אחר כך, אך לא כתב שאם לא בירך שהחיינו קודם עשיית מצוה לא יברך אחר כך, כמו שכתב לענין ברכת המצוה עצמה[נד]. וביאר הכתב סופר, שהחילוק בין ברכת המצוות לברכת שהחיינו הוא, שברכת המצוה נסובה על המעשה שעושה עכשיו, אך אחר שכבר עשה אינו יכול לברך, אבל ברכת שהחיינו על מצוה שבאה מזמן לזמן, נסובה על שמחת הלב שזוכה לעשותה, וגם אחר שעשה נשארת שמחה בלבו שהחיהו ה' לזמן הזה, וזכה לעשותה, ולכן בדיעבד יכול לברך גם אחר שעשאה, וכתב שמטעם זה ראוי להקדים ברכת המצוות לברכת שהחיינו, כי ברכת המצוות זמנה ומקומה לפני עשיית המצוה, ואי אפשר לברך ברכה זו שמקיימה, ולכן אינו מברך שהחיינו בין ברכת המצוות למעשה המצוה, אלא סומך את העשייה לברכת המצוה, ואחר כך מברך שהחיינו בעת שממשיך לקיים את המצוה בישיבה.

האם מברכים שהחיינו גם בעת נטילת לולב

רש"י (שו"ת, סי' שנה) כתב, שהראשונים נהגו לברך בשעת קיום מצות לולב ברכת שהחיינו, אף שאין לברכה זו שורש בתלמוד כלל, שלא אמרו אלא לברך 'על נטילת לולב', ואילו ברכת שהחיינו נזכרה רק על שעת אגידת הלולב מערב יום טוב, ונקטו כן, הואיל ואין כל אדם עושה לולב לעצמו שסומכין על הלולב של הציבור, וכיון שלא בירכו בעשייה, מברכין בנטילה אף שהחיינו. **והרא"ש** (סוכה פ"ד סי' ג) כתב שנהגו העולם לסדר ברכת שהחיינו שעל עשיית הלולב בשעת קיום המצוה, כמו שמצינו (סוכה מו.) שרב כהנא סידר ברכת שהחיינו של סוכה לאומרה על כוס של קידוש חג הסוכות.

האם ברכת שהחיינו על הסוכה פוטרת שהחיינו על הלולב

הראשונים נחלקו אם ברכת שהחיינו על הסוכה פוטרת שהחיינו על הלולב, דעת בעל **הלכות גדולות** (סי' יד) **והר"י מיגאש** (שו"ת, סי' רג), שברכת שהחיינו על הסוכה פוטרת שהחיינו על הלולב, אך שאר הראשונים נקטו שכיון שלא הגיע זמנו עד למחר, ובלילה אינו יכול לקיים מצות נטילת לולב, אינו נפטר בברכת שהחיינו בליל חג הסוכות[נז].

ברכת שהחיינו קודם ברכת המצוות או אחריה

התשב"ץ (שו"ת, מ"ג סי' רד) כתב שיכול לברך שהחיינו אחר ברכת המצוה, ואינה נחשבת להפסק[נח], וביאר טעמו, משום שאינה גרועה מאמירת 'גביל לתורי' שמותר לאומרה אחר ברכת המוציא, ואינה נחשבת הפסק (ברכות מ.) כי היא לצורך האכילה. ובפרט לפי מה שאמרו (חולין פו.) שהטעם שאמירת 'הב ונברך' נחשבת הפסק בסעודה, הוא משום שאי אפשר לשתות בעת הברכה, אם כן לגבי ברכת שהחיינו שיכול ליטול לולב בעת שמברך שהחיינו, ודאי שאינה נחשבת הפסק בין ברכת המצוות לנטילת הלולב[נח].

ובכתב סופר (שו"ת, חו"מ סי' כה) כתב טעם למה ברכת שהחיינו אינה הפסק בין ברכה למצוה, על פי דבריו [הובאו לעיל בענין 'האם צריך לברך שהחיינו עובר לעשיית המצוה'] שדקדק מדברי הרמב"ם שברכת המצוות נסובה על המעשה שעושה עכשיו, ולכן אחר שכבר עשה אינו יכול לברך, ואילו ברכת שהחיינו נסובה על שמחת הלב שזוכה לעשותה, וגם אחר שעשה נשארת שמחה בלבו שהחיהו ה' לזמן הזה, וזכה לעשותה, ולכן בדיעבד יכול לברך גם אחר שעשאה, וכתב שמטעם זה ראוי להקדים ברכת המצוות לברכת שהחיינו, כי ברכת המצוות זמנה ומקומה לפני עשיית המצוה, ואי אפשר לברך ברכה זו

מח. המכתם (סוכה מו. ד"ה כמאן), מאירי (שם ד"ה גמלמוד) וכלבו (סי' עג ד"ה גרסינן). **מט. וכן** פסקו האור זרוע (ח"ב הלכות תפילין סי' תקפג) והכלבו (סי' נח ד"ה כל מצוה שהיא). **נ. ואינה** כעשיית סוכה שמברך בה שהחיינו משום עשיית המצוה. ובביאור הגר"א (שו"ת סי' כג סוף ס) דקדק בלשון הרמב"ם שכתב (נרכות פי"ו ה"ט) 'וכן כל מצוה שהיא קנין לו', ומפסיק בזה בין המצוות שמברך בשעת הכנתן הבאות מזמן לזמן לבין אלו, הרי שנקט שטעם התוספתא הוא משום קנה כלים חדשים. **נא. וסובר** שעל תפילין לא שייך לברך משום קונה כלים חדשים [ולא כדברי הרמב"ם בתשובה הנ"ל]. ובהר צבי (שו"ת, חו"מ סי' כג ס"ק ד"ה ופסס) ביאר, שהטעם שאין בקניית תפילין משום קונה כלים חדשים הוא משום שמצוות לאו ליהנות ניתנו, ובציצית הבגד הוא חול ונועד להתכסות, ורק החוטים הם המצוה. **נב. אמנם** המגן אברהם (סק"ח) תמה, שהרי הקונה כלים חדשים מברך שהחיינו בשעת הקנין (שו"ע חו"מ סי' רכג ס"ד), ומדוע כאן מברך בשעת עשיית הציצית. ותירץ [בתירוץ השני] שרק אם קונה בגד שהוא ראוי ללבוש מיד, מברך בשעת הקנין, אבל אם אינו ראוי ללבוש מברך בשעת הלבישה, ולכך טלית שאינו ראוי ללבשה לפני שהטיל בה ציצית, לכן אינו מברך בשעת קנין, והיה ראוי לברך בשעת לבישה, אלא שאמרו שיברך עליה בשעת עשיית המצוה [והיינו כדי לצאת גם את שיטת הרמב"ם שצריך לברך שהחיינו על העשייה. פרי מגדים ומחצית השקל]. **נג. ולפי** זה אין צריך לברך שהחיינו אם מטיל ציצית בטלית ישן. אמנם ראוי שיכניס את עצמו בחיוב ברכת שהחיינו על דבר אחר, כדי לצאת שיטת הסוברים שצריך לברך שהחיינו על עשיית הציצית. ביאור הלכה (סי' כג ד"ה קנה). **נד. ורק** לענין עשיית סוכה ולולב כתב (שם ה"ט) שאם לא בירך שהחיינו בשעת עשייה, יברך בשעה שמקיים את המצוה, ומשמע שבכל המצוות שמברך שהחיינו, אם לא בירך קודם עשיית המצוה, יוכל לברך אחר כך, וראה ביאור הדרך אמונה בסמוך. **נה. וראה** עוד לקמן בסמוך (בענין 'ברכת שהחיינו קודם ברכת המצוות או אחריה') שיש מצוות שמברך שהחיינו אחר ברכת המצוה, ושם יבואר למה אין זה נחשב כהפסק. **נו. מרדכי** (סוכה רמז תשסז), שו"ת הראב"ד (סי' ח), ספר המנהיג (סוף הלכות סוכה עמ' שעו), **ראבי"ה** (ר"ה סי' תקלד) [וראה שם שלהלכה אין צורך לברך שהחיינו על הלולב כיון שיוצא בברכתו על הסוכה], **רא"ש** (סוכה פ"ד סי' ג), ארחות חיים (הלכות נרכות) וכלבו (סי' פז). **נז. וראה** רשב"ם (לקמן קג. ד"ה ה"ג משלג) בטעם שביקנה"ז ברכת הזמן לבסוף, שמאחר שמתחיל לקדש יגמור כל הקידוש ויאמר זמן, שאם אין כאן קידוש אין כאן זמן, וכן יש לומר לענין שהחיינו בכל מצוה, שלולי המצוה אין על מה לברך שהחיינו. ובנודע ביהודה (שו"ת, קמא חו"מ סי' נט) כתב שברכת סוכה קודמת לשהחיינו כיון שהיא מקודש ותדיר, ומקודש קודם. **נח. ובכתב** סופר (שו"ת, חו"מ סי' כה) העיר, **שהרמ"א** (חו"מ סי' קסז ס"ו) **והמגן אברהם** (סי' כה ס"ק טו, סי' תקנג סק"ה) **ואליה רבה** (סי' כה ס"ק טו) נקטו שאמירת טול ברוך והביאו מלח וגביל לתורא היא רק בדיעבד, ולא מצאנו שיתקנו לכתחילה הפסק בין ברכה לעשייה. ובפרט לדעת הראשונים (הובאו בעיל ע"ח בענין 'ברכת שהחיינו בציעור תמך') שאין ברכת שהחיינו על המצוה, אלא על ההנאות הגשמיות שבה, א"כ אי אפשר לדמותה לאמירת טול ברוך, שהיא חלק ממעשה האכילה שעליו מברך.

אחר עשיית המצוה, ואחריה יברך ברכת שהחיינו, ואף שבדיעבד אפשר לברכה אחר עשיית המצוה, הרי לכתחילה ראוי לברכה קודם, שאז יש שמחה יותר, ולכן אינה הפסק בין ברכת המצוה לעשייה, כי היא שייכת לעשיית המצוה.

אולם במאמר מרדכי (סי׳ רכה סק״ח) **וארצות החיים** (סי׳ כג הממיר למרן סק״ג) כתבו שהקונה ציצית חדשה יברך ברכת שהחיינו קודם ברכת המצוה[נט], כי ברכת שהחיינו אינה מחמת המצוה אלא משום כלים חדשים, והרי היא הפסק לברכת המצוה[ס], ויש שדייקו כן גם מדברי הרמב״ם[סא].

והפרי מגדים (מ״ז סי׳ כג סק״ח) כתב שיש להקדים ברכת שהחיינו קודם ברכת המצוות מטעם אחר, כי שהחיינו צריך לברך כבר בשעת קניית חפץ המצוה, ונתחייב בשהחיינו כבר קודם שחל עליו חיוב ברכת המצוות[סב].

ביאור לשון ׳נטילה׳

נטלו לצאת בו אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב. כתב בספר **הפרדס** (שער קלו), שנטילה בלשון חכמים היא כמו לקיחה הכתובה בתורה. אי נמי נטילה היא נענוע שהוא מעלה ומוריד כמו ׳וינטלם וינשאם עד עולם׳ (יחזקאל פרק טז). **ובספר המנהיג** (הלכות לולב סי׳ כה) כתב שתיקנו חכמים לברך על נטילת לולב להודיע שחייב ליטלו דרך גדילתו, ולא תיקנו על לקיחת לולב כלשון התורה ׳ולקחתם לכם׳, משום שאף קניה ורכישה במשמע לקיחה. **והרשב״א** (שו״ת, ח״ו סי׳ קמז) כתב שחכמים לא הקפידו על הלשון אם הכוונה נשמרת, שאם לא כן היה לנו לברך ׳על נטילת כפות תמרים׳, ולא על ׳נטילת לולב׳, שכל ברכות המצוות והנהנין נאמרות בכל לשון.

מתי וכיצד מברכים ברכת הלולב

דבעידנא דאגבהה נפק ביה. כתבו **תוספות** (ד״ה נעידנא), כיון שעדיין עוסק במצוה שצריך לנענע בהלל נחשב עובר לעשייתן[סג]. **ובמסכת סוכה** (לט. ד״ה עובר) הקשו, מדוע לא יברך לפני הנטילה. ותירצו, שלא מסתבר שיברך והלולב עדיין מונח בכלי, וכל שעה שאין המצוה מזומנת בידו לעשות לא מסתבר כלל לברך עליו. ונסתפקו כשיטול רק הלולב שנחשב כבר מזומן בידו אבל האתרוג מעכב שאינו מקיים עדיין המצוה, או שהופך אחד מהם שאין יוצאים אלא דרך גדילתן. **והרמב״ן** (לעיל ע״ח ד״ה ופירוש) כתב, שאם רוצה יכול לברך לפני שנוטל ומברך ליטול. וכן כתב **הרמב״ם** (הלכות לולב פ״ח הט״ז)[סד]. אלא שסיים הרמב״ן, שאין לשנות ממטבע שקבעו חכמים בברכות[סה]. **ובבעל המאור** (ד״ה והלכתא) כתב שאין להחמיר בדבר, כיון שכך תיקנו סדר נטילת לולב, וכך הוא הידור מצוה כשזה כבר בידו, ואלו שמראין עצמם כמדקדקים ומברכים קודם או שהופכים מימין לשמאל טעות הוא בידם. וכן פסק הר״ן (סוכה מג. ד״ה ומדפרכינן) שאין להפוך הלולב אלא מברך על שיירי מצוה שצריך עוד לנענע. **אבל בדרכי משה** (סי׳ תרנח אות ג) הביא בשם מהרי״ל שאנו נוהגים להפך האתרוג. וכן פסק **בשולחן ערוך** (שם ס״ה).

רק כשעושה את הסוכה לעצמו מברך שהחיינו ולא כשעושה אותה לאחר

העושה סוכה לעצמו אומר ברוך אתה ה׳ שהחיינו. כתבו כמה **ראשונים**[סו], שבדווקא נקט התנא ׳העושה סוכה לעצמו׳ לפי שהוא סובר שאין מברכים על העשייה לעשות סוכה רק שהחיינו, וברכת שהחיינו אינו מברך אלא כשעושה הסוכה לעצמו ולא כשעשאה לאחר. וביאר הלבוש (או״ח סי׳ תרמח ס״ח), שטעם הדבר הוא משום שאין מברכים שהחיינו אלא על דבר שהוא שמח בעשייתה, וכשהוא עושה סוכה לאחרים אינו שמח בעשייתה.

וכן פסק **הרמב״ם** (גזילה פי״ח ה״י) שהעושה סוכה לאחר אינו מברך שהחיינו. וביאר בכסף משנה, שהרמב״ם דקדק כן מלשון הברייתא שאמרה ׳העושה סוכה לעצמו׳ ומשמע שאם עושה לאחרים אינו מברך.

אמנם רבינו מנוח (שם) תמה על הרמב״ם, וכי מי שמדליק נר חנוכה עבור אחר, או קורא מגילה להוציא אחרים, לא יברך שהחיינו.

וכעין דבריו כתב **הרמ״ך** (שם), שלכאורה נראה מלשון הרמב״ם שאם אחד מקדש כדי להוציא את הנשים אינו מברך שהחיינו, אבל כתב שהמנהג הוא שמברך שהחיינו וראוי לעשות כן, שכיון שהאשה מחויבת לברך שהחיינו יכול לברך כדי להוציאה, והיא יוצאת בשמיעתה מדין שומע כעונה.

אמנם בכסף משנה כתב, שגם הרמב״ם מודה שאף אם הוא עצמו אינו צריך לברך שהחיינו, יכול הוא להוציא את חבירו בברכת שהחיינו מדין שומע כעונה, כמו בשאר ברכות, אלא שאם עושה סוכה לאחר, אין עליו חיוב ברכת שהחיינו כמו שיש חיוב על העושה סוכה לעצמו[סז].

אם דווקא כשעושה תוך שלשים יום לפני החג מברך שהחיינו

שם. כתב **הריטב״א**[סח] (סוכה מו. ד״ה העושה) שמדובר כשעושה את הסוכה בתוך השלשים יום שלפני החג, שאז כבר חלה עליו חובת סוכה[סט], אבל אם עשאה קודם לכן אינו מברך שהחיינו[ע].

אמנם בשו״ת מהר״ח אור זרוע (סי׳ קנה) כתב ׳העושה סוכה או לולב לעצמו יברך שהחיינו אעפ״י שיכול לעשות מתחלת השנה ובלבד שיעשנה לשם חג׳. ומשמע מדבריו שגם אם עשאה מתחילת השנה מברך שהחיינו.

אך כתב **במושב זקנים לבעלי התוספות** (ויקרא פ״ג מג) שאין מברכין שהחיינו על עשיית סוכה אלא אם עשאה בחול המועד שהוא זמן מצותה, אבל העושה סוכה בערב החג אינו מברך שהחיינו[עא].

מדוע אין נוהגים לברך שהחיינו בשעת עשיית הסוכה

שם. במסכת סוכה (מו.) מבואר, שרב כהנא היה מברך את ברכת שהחיינו וברכת לישב בסוכה על הכוס של קידוש בליל סוכות. ומוכח שלא היה מברך שהחיינו בשעת עשיית הסוכה, וסמך בזה על ה׳שהחיינו׳ שבירך בשעת קידוש. וכתבו **הראשונים**[עב], שעל זה אנו סומכים שאין אנו מברכים שהחיינו בשעת עשיית הסוכה[עג].

והטעם שאין נוהגים כדברי הברייתא לברך ברכת שהחיינו בשעת עשיית הסוכה, מבאר **המרדכי** (סוכה רמז תשסט) שהוא משום שבזמן התנאים היה המנהג שכל אחד עשה את הסוכה לעצמו, ולכן היה כל אחד מברך שהחיינו כשעשה את סוכתו, אבל עכשיו נוהגים שאחד עושה סוכה למאה אנשים, ולכן אין ראוי שרק הוא יברך שהחיינו וכולם לא יברכו[עד].

נט. בארצות החיים שם כתב שכך הדין רק לגבי ציצית חדשה, אולם הלובש ציצית פעם ראשונה, מברך קודם ברכת המצוות, ואחר כך שהחיינו, משום שאז השהחיינו הוא על קיום המצוה.

ס. במאמר מרדכי (שם), בספר המנהגים יוסף אומץ (סי׳ תכב), אשל אברהם (מבוטשאטש מנייטג סי׳ רכה ס״ג), במשנה ברורה (סי׳ רכה ס״ק יח) ובערוך השולחן (שם ס״ה) נקטו גם לענין פירות חדשים, שיש לברך שהחיינו קודם ברכת הפרי.

סא. בספר מנחת אלימלך (מ״ג סי׳ לג) וברכת ה׳ (לו״ר מ״ד פ״ב הע׳ 235 ד״ה ומנחמי) דייקו מלשון הרמב״ם (סוכה פ״ו ה״ט) שכתב ׳מקדש מעומד ומברך לישב בסוכה ויושב, ואחר כך מברך על הזמן׳, שהצריך שיהיה יושב ורק אחר כך יברך שהחיינו, כדי שברכת שהחיינו לא תפסיק בין ברכת המצוות למצוה, ובמנחת אלימלך (שם) דייק כך גם מדבריו לענין מילה (מילה פ״ג ה״ח). אכן הרמב״ם (פירוש פי״ח ה״ה) כתב שבפדיון הבן מברך תחילה ׳על פדיון הבן׳, ורק אחר כך מברך שהחיינו, וביאר הכתב סופר (שו״ת, או״ח סי׳ כה) שדעת הרמב״ם שאם מת הבן אף שהאב צריך לפדותו, לא יברך שהחיינו, ונמצא שברכת מצות פדיון קודמת לשהחיינו, כי היא תדירה יותר, שהרי מברכה בכל אופן, ואילו ברכת שהחיינו לפעמים אינו מברך אותה. וגם משום שאפשר לפדות ע״י שליח, ומבואר ברמב״ם (הלכות פי״ח ה״י) ששליח אינו מברך שהחיינו, ונמצא שברכת שהחיינו בפדיון הבן אינה תדירה כברכת המצוות במצוה זו.

סב. וכתב סברתו גם לענין ברכת שהחיינו על פירות חדשים (סי׳ רכה ס״ק יז), וכן פסקו גם בספר החיים (כה ס״ק ד״ה מצה, ד״ה וממה), בחיי אדם (כלל סג ס״ח) ובערוך השלחן (רכה ס״ה). אבל גם הפרי מגדים לא חשש להפסק בין ברכת המצוות לקיום המצוה.

סג. השאגת אריה (שו״ת, סי׳ טו), ביאר את דברי התוספות על פי דבריהם לעיל (ד״ה כי) ש׳על׳ משמע לשעבר יותר מלהבא, אבל משמע גם להבא. ממילא כאן שאת עיקר המצוה דאורייתא כבר קיים מברך ב׳על׳, ונחשב עדיין עובר לעשייתן מחמת הנענועים דרבנן וכן הברכה מתייחסת גם קצת להבא.

סד. וכתב הבית יוסף (סי׳ תרמד ס״ק ד״ה כתב הרמב״ם), שהעולם נהגו לברך לעולם על נטילת לולב, ונראה שהטעם לפי שלא ראו לחלק בסגנון הברכה בין בירך קודם נטילה לנטל קודם ברכה.

סה. כיון שכתב לפני זה שלא רצו לקבוע לו ברכה קודם הנטילה.

סו. תוספות (סוכה מו. ד״ה העושה - הרמ״ן), ראבי״ה (שבת סי׳ רפט), כלבו (סי׳ עג ד״ה גרסינן) ורבינו ירוחם (תולדות אדם ומוה נתיב ח חלק ג).

סז. וכתב המגן אברהם (סי׳ תרמח סק״ט) שבאופן שעושה לאחר, ראוי שבעל הסוכה יברך שהחיינו. וכתב הביאור הלכה (שם ד״ה לעצמו), שלפי זה אם בעל הסוכה עומד ליד העושה יכול העושה לברך שהחיינו ולהוציאו, אע״פ שהעושה אינו מחויב, וכמו בשאר ברכות שאפשר לברך לאחרים גם אם הוא עצמו אינו מחויב, וכגון שכבר בירך [אמנם בפרי מגדים (משבצות זהב סק״ט) דקדק מלשון הלבוש (שם) והמרדכי (סוכה רמז תשסט), שכשעושה לאחר אין בעל הבית מברך רק בשעה שנכנס בה ולא בשעת עשייה, ולכן כתב שיתכן שגם כוונת המגן אברהם היא שיברך בעל הסוכה כשנכנס בה]. ובביאור הלכה (שם) כתב עוד, שמדברי התוספות (סוכה מו. ד״ה העושה) משמע שהטעם שהתנא בברייתא זו סובר שאין מברכים שהחיינו כשעושה את הסוכה לאחר, וגם אינו יכול לברך שהחיינו ולהוציא את בעה״ב, אף אם עומד בצידו בשעת עשייה ומבקשו להוציאו, הוא משום שסובר שאין מברכים על עשיית הסוכה ׳לעשות סוכה׳, כי אין זו כברכת המצוות, אלא כברכת הנהנין, והיות שאין הוא שמח אינו יכול לברך, אלא במצוה שעיקרה עשייה ובה אף ברכת שהחיינו שייכת למצוה עצמה, וכמו שיכול להוציא בברכת המוציא של כזית מצה בלילי פסחים. וכתב הביאור הלכה, שלפי זה במצוות שהעיקר בהן הוא העשייה יברך שהחיינו גם אם עושה לאחר.

סח. וכן כתב הביאור הלכה (סי׳ תרמח ד״ה כשעושה) מדעת עצמו.

סט. וכמו שאמרו לעיל (ו.) לענין ביעור חמץ שהיוצא בשיירה משלשים יום לפני פסח חלה עליו חובת ביעור.

ע. שאינו נקרא שהוא הזמן לעשייה לברך עליה זמן. ביאור הלכה (שם).

עא. וכמו כן ביאר על מה שאמרו בסוכה (מו.) שהעושה לולב לעצמו מברך שהחיינו, שהוא רק כשעושה אותה בזמן מצותו.

עב. מרדכי (סוכה רמז תשסט), מאירי (סוכה מו. ד״ה סוכה), המכתם (מו. ד״ה כתב) בשם בעל ההשלמה. וכן כתב הריטב״א (שם ד״ה אמר) בשם רוב החכמים, וכתב שכן נוהגים העולם. וכן נפסק בטור ושו״ע (או״ח סי׳ תרמח).

עג. ומטעם זה אין נוהגים לברך שהחיינו בשעת עשיית הלולב, אע״פ שאמרו בברייתא (סוכה מו.) שהעושה לולב לעצמו מברך שהחיינו, לפי שסומכין על ה׳שהחיינו׳ שמברכים בשעת נטילה, שזה דומה למה שעשה רב כהנא שיצא את ה׳שהחיינו׳ שצריך לברך על הסוכה כשבירך בשעת קידוש. ראי״ש (סוכה פ״ד סי׳ ג). אמנם הריטב״א (סוכה מו. ד״ה אמר) חולק על הראשונים וסובר שגם לרב כהנא צריך לברך שהחיינו בשעת עשיית הסוכה, רק שבא לומר שאם לא בירך בשעת העשייה וכבר נכנס החג יכול לברך שהחיינו פעם אחת בשעת קידוש ולפטור בכך את ה׳שהחיינו׳ שצריך לברך על העשייה, אבל ודאי שלכתחילה צריך לברך בשעת העשייה. וכן משמע מלשון הרמב״ם (הלכות לולב פי״ח ה״ט) שכתב שאם לא בירך שהחיינו על הסוכה בשעת העשייה מברך שהחיינו בשעה שיוצא בה, ומשמע שלכתחילה יברך בשעת העשייה.

עד. מלשון המרדכי נראה שאם היו נוהגים לברך בשעת העשייה כמו שצריך לעשות מעיקר הדין, היה אותו האחד שעושה את הסוכה למאה אנשים מברך שהחיינו מאה פעמים, ומשום שאין ראוי שיהיה כן הנהיגו לברך בשעת קידוש. ומשמע מדבריו שגם העושה לאחר מברך שהחיינו. אמנם בלבוש (סי׳ תרמח) כתב כעין דברי המרדכי [ולכאורה מקור דבריו מהמרדכי] וכתב שהסברא שאותו האחד שעושה מאה סוכות לא יברך מאה פעמים שהחיינו, הוא משום שהעושה לאחר אין ראוי שיברך שהחיינו.

ובמלבושי יו"ט (על הלבוש סוי"מ סי' תרמח סוס ג) ביאר שהטעם שעושים בשעת קידוש בליל יו"ט, ולא בשעת עשיית הסוכה הוא משום שהוא יותר קבוע[עה].

ובשו"ת הרא"ש (כלל כה סי' ג ד"ה ומסתמא) כתב שמטעם זה אין מברכים שהחיינו בביעור חמץ, לפי שהיא הכנה לחג כמו עשיית סוכה, וכמו שבעשיית סוכה נוהגים לברך את ה'שהחיינו' של עשיית הסוכה על הכוס של קידוש, כמו כן ברכת 'שהחיינו' על כל הכנות החג מסדרים על הכוס של קידוש.

אם ברכת 'שהחיינו' על עשיית הסוכה פוטרת את ה'שהחיינו' שעל הרגל

שם. כתבו **התוספות**[עו] (סוכה מו. ד"ה נכנס), שאם בירך זמן על עשיית הסוכה, שוב אינו מברך זמן בכניסת החג על הרגל כמו שמברכים בכל יום טוב, שהרי שנינו בברייתא (שם) שהעושה סוכה מברך שהחיינו, ואם בא לישב בה מברך לישב בסוכה, ואם היתה הסוכה עשויה ועומדת, אזי יברך שתים בשעה שנכנס בה, ומוכח מזה שבסוכה חדשה כשנכנס לסוכה מברך רק לישב בסוכה, שמכיון שבירך שהחיינו בשעת עשיית הסוכה, אינו צריך לברך שוב שהחיינו בשעה שנכנס לסוכה.

ואמנם תמהו התוספות, מדוע באמת לא יברך שוב שהחיינו בשעת קידוש על היום טוב, כמו שמברך בשאר ימים טובים, שהרי ברכת 'שהחיינו' שבירך בשעת עשיית הסוכה היתה על הסוכה ולא על היום, שהרי בירך אותה לפני החג. ותירצו, שמכיון שמצות סוכה באה מחמת החג, מסתבר שברכת זמן על עשיית הסוכה שבירך קודם החג פוטרת אף את ברכת זמן שעל החג[עז].

והריטב"א (שם ד"ה ממר) כתב, שברכת ה'שהחיינו' שבירך בשעת עשיית הסוכה אינה פוטרת את ה'שהחיינו' שצריך לברך על היום, וצריך לברך שנית 'שהחיינו' בליל יום טוב[עח].

ועל מה שהוכיחו התוספות שאינו מברך שהחיינו על החג, ממה שלא אמרה הברייתא שאם נכנס בה מברך שתים, כתב **הערוך לנר** (שם נמוק' ד"ה נכנס ד"ה ור) שיש לדחות הראיה, שמדובר כשנכנס לישב בסוכה ואינו אוכל בה סעודת יום טוב הראשון של חג, וכגון שלא ישב שם לילה הראשון לפי שירדו גשמים, או שהיה לו אונס אחר שלא היה יכול לאכול בסוכה, ובירך שהחיינו על החג בקידוש שעשה בביתו, ובאופן אחר התנא בברייתא שאינו צריך לברך שהחיינו על מצות ישיבה בסוכה כשנכנס בה פעם ראשונה, לפי שיצא כבר בברכה שבירך בשעת עשייתה.

והמכתם (סוכה מו. ד"ה נכנס) כתב בשם **בעל ההשלמה** כשיטת התוספות, שאם בירך בשעת העשייה אין צריך לברך שוב על היום. ולפי זה הקשה מדוע מברכים שהחיינו בקידוש של ליל יום טוב שני של גלויות, ומדוע אין יוצאים בברכת שהחיינו שבירכו בליל ראשון של יו"ט, והרי קל וחומר הוא, אם יוצאים ב'שהחיינו' שבירך בשעת עשיית הסוכה אע"פ שהיה לפני החג, ודאי שיוצאים בה'שהחיינו' שבירכו בליל ראשון של חג. ותירץ, שה'שהחיינו' שמברכים בליל ראשון גרוע מה'שהחיינו' שמברכים בשעת העשייה, לפי שכשמברכים בליל ראשון מתכוונים שהיום הוא עיקר המצוה ולא מחר, וביום השני אנו מסתפקין שמא היום הוא עיקר המצוה, ולכן צריך לברך שניית[עט].

אם ברכת 'שהחיינו' שבירך על עשיית הסוכה פוטרת את ה'שהחיינו' על הישיבה בסוכה

והנה נתבאר **שהריטב"א** ו**תוספות** נחלקו אם אחר שכבר בירך זמן על עשיית הסוכה, אם צריך לברך זמן שוב בליל החג על היום טוב עצמו. אמנם כתב הריטב"א שלענין שהחיינו שעל קיום מצות סוכה בוודאי כבר יצא בברכת שהחיינו שבירך בשעת עשיית הסוכה, ואין צריך לברך שוב[פ]. וכמו כן לענין ברכת שהחיינו על הלולב, שאם בירך אותה בשעת עשיית הסוכה אין צריך לברך שוב שהחיינו בשעת האגידה, שהרי בירך אותה בשעת עשיית הסוכה. ומה שמברכים בליל ראשון של חג על הלולב שהחיינו, אף על פי שבירך כבר בשעת עשיית הסוכה, שאני התם שמברכים על הלולב בשעת האגידה, שהרי העושה לולב לעצמו מברך שהחיינו [ובמרדכי (שם) כתב על לולב טעם אחר, וגם הרא"ש כתב טעם נוסף בזה]. ועיין עוד בענין זה בשו"ת רש"י (סי' שנה, וסו"ד גם סי' שם). **פ. ונפקא** מינה שאם לא אכל לילה ראשון של יו"ט כלל, ובירך שהחיינו

על שינה בסוכה[פו], כי חובת סוכה היא אכילה, ובברכת 'לישב בסוכה' שמברך על האכילה, פוטר כל מה שיעשה אחריה בין סעודה לסעודה, כגון שינה לימוד וטיול[פז]. ועוד, שאי אפשר לברך על השינה, כי שמא לא יוכל להרדם, ונמצאת ברכתו לבטלה, שהרי אין בידו לישון כל שעה שירצה[פח].

מה נחשב להפסק לענין ברכת לישב בסוכה

כתב הריטב"א (סוכה מה: ד"ה ורבנה), שמה שמברך לישב בסוכה כל זמן שנכנס בה, היינו כשיוצא ממנה יציאה גמורה לעשות ענייניו ושלא לחזור לאלתר שדומה לחליצה בתפילין, אבל אם לא יצא מתחלה אלא לדבר עם חבירו או להביא דבר לסוכה אינה חשובה יציאה כלל לחייבו בברכה כשחוזר[פט]. והביא שיש **מחכמי צרפת** הסוברים שכיון שבמצות סוכה יש חיוב לעשות בה כמה עניינים, כגון אכילה ושינה ושינון וכיוצא בהן, הרי בכל עת שקובע עצמו לעשות בה אחד מדברים הללו, הוא כהנחה של תפילין וחייב לברך אע"פ שלא יצא משם בינתים[צ]. ויש שסבורין שלעולם די בברכה אחת בכניסה ראשונה שבכל יום.

והמאירי (סוכה מו. ד"ה וכן) כתב, שיש מפריזין על מדותיהם לומר שאפילו היוצא מהסוכה להביא לחם או יין או פירות, כשחוזר ונכנס מברך, כדרך תפילין שאפילו חלץ ליכנס לבית הכסא שדעתו להניחם מיד, כשחוזר ומניחם חוזר ומברך, וכן בציצית. וחלק עליהם, וכתב שאין דבריהם נראים, ואין יציאה זו נחשבת הפסק, כי אין זה אלא כאומר 'טול ברוך' (ברכות מ.) אחר שנטל ידיו לסעודה, שאין זה הפסק, מאחר שהוא צורך המוציא[צא].

האם נוסח 'על' עדיף

והלכתא על ביעור חמץ. רש"י (ד"ה והלכתא) **ותוספות** (ד"ה והלכתא, בגיליון רמשון) כתבו, שמסקנת הגמרא היא שיכול לומר 'על ביעור חמץ' כי גם לשון זו משמעה להבא[צב]. וכתב **רבינו דוד** (ד"ה והלכתא), שכוונתם שאם רוצה יכול לומר 'על ביעור', כי אף לשון זו משמעה להבא, אך ודאי שאם ירצה יברך 'לבער'.

אך יש **ראשונים**[צג] שכתבו שלמסקנא צריך לומר דווקא 'על ביעור חמץ', וביאר **הראב"ד** ש'על ביעור חמץ' עדיף, כי להבא משמע, אבל אם אמר 'לבער' אין מחזירים אותו, אלא שאינו ניכר מברכותיו שהוא תלמיד חכם[צד].

שיטות הראשונים בנוסחת ברכות המצוות

שם. הראשונים דנו בנוסח ברכות המצוות[צה], שיש רבות מהן שמברכים עליהן בנוסח הפותח בל', דהיינו 'לעשות', ויש בנוסח של 'על', ונמנו בזה עשר שיטות שקבעו כללים בזה[צו], וכדלהלן[צז]:

א. הריב"א[צח] מנה חמשה כללים: א. מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי שליח, מברך 'לעשות'[צט], כגון להניח תפילין[ק], להתעטף בציצית, לאכול מצה, לאכול מרור, לעסוק[קא] בדברי תורה[קב]. ב. מצוה שאפשר לעשותה על ידי שליח, מברך 'על', כגון 'על המילה' שיכול למול על ידי מוהל[קג], 'על מקרא מגילה' שיכול לצאת בשמיעת קריאה מאחר, ו'על ביעור חמץ' שיכול לתת לאחר לבדוק ולבער. ג. אם אפשר לפעמים לעשותה על ידי שליח, מברך 'על', כגון 'על הטבילה', אף שטבילת גופו צריך לעשות בעצמו, הרי יש טבילת כלים שיכול לעשות ע"י שליחו[קד]. ד. אם לפעמים מברך אחר קיום המצוה, אומר 'על', כגון 'על נטילת ידים', 'על נטילת לולב' שכיון שהגביהו זכה בו, ו'על הטבילה', שגר אינו יכול לברכה קודם הטבילה, שהרי עדיין לא התחייב במצוות[קה]. ה. אם הדרך לעשות מצוה זו בעצמו, מחמת חביבותה, אומר 'לעשות', כגון 'להדליק נר של חנוכה', שיש בו חביבות הנס, ו'להדליק נר של שבת', שיש בו חביבות השבת[קו].

ב. רבינו תם[קז] מנה חמשה כללים: א. מצוה הנמשכת, מברך 'לעשות', והם המצוות שיש בהן שיהוי זמן, כגון תפילין וציצית וסוכה שמצותן כל היום, ומברך עליהן בל', כי לשון זו מראה שמברך על קיום להבא[קח], כלומר להיות לבוש בתפילין, ומעוטף בציצית, ולישב בסוכה כל היום, וכן 'לשמוע קול שופר', שיש שיהוי והפסקה בין התקיעות, וכן בהלל 'לקרוא את ההלל'[קט]. ב. מצוה הנעשית ונשלמת מיד ואין שיהוי זמן בעשייתה, מברכין 'על'[ק], כגון 'על המילה', 'על אכילת מצה'[קיא], 'על מקרא מגילה', 'על הטבילה'[קיב]. ג. מצוה

ביאורים על מסכת סוכה (מו.). **פו. ובתוספות** הרא"ש שם הוסיף, דהיינו אף על פי ששינה חמורה מאכילה, ששינת עראי חוץ לסוכה אסורה ואכילת עראי מותרת. **פז. וכן** כתב בספר הפרדס לרבינו אשר ב"ר חיים (עמ' קז), והוסיף, שאין לתמוה למה לא מברך 'לישון בסוכה', כי בברכת לישב בסוכה נכלל כל מעשה שעושה בסוכה, שישיבה לשון עכבה היא. **פח. באלי"ה** רבה (סי' רלט ס"ג) הביא שבברכת אברהם (מ"ד סי' קנ) הקשה, אם כן לסברת התוספות איך מברכין המפיל על השינה, והרי יש לחשוש שמא לא יישן, ותהיה ברכתו לבטלה. ומתרץ שברכת המפיל לא נתקנה על שנתו שלו, אלא על מנהגו של עולם הוא מברך, וממילא גם אם לא יישן אין כאן ברכה לבטלה, ואינה כשינה בסוכה שאם היו מתקנים לברך עליה, בהכרח היא ברכה על המצוה שמקיים בשינה שלו, ובזה חששו שמא לא יוכל לישון כי אין הדבר בידו לישון כל פעם שהוא רוצה, לכן לא תיקנו לברך עליה [ביאור דבריו על פי שו"ת בצל החכמה (מ"ה סי' סו)]. ובביאור הלכה (סי' רלט ד"ה סמוך) הקשה על חילוק זה, שהרי משמעות נוסח ברכת המפיל היא שמברך על עצמו, ואומר 'המפיל חבלי שינה על עיני וכו', וכעין שכתב השערי תשובה (סי' מו ד"ה סותן) לענין ברכת המעביר שינה שאינו מברך אם לא ישן בלילה. **פט. והוסיף** שכיוצא בזה לענין ברכת הנהנין כשיצא באמצע הסעודה על דעת לחזור לאלתר, שאינו טעון ברכה לאחריו ולא לפניו, ואע"פ שלא הניח שם זקן או חולה. **צ. והוסיף:** וכל שכן לרבנן דבי רב אשי שבירכו על התפילין כל פעם שמשמשו בהן. **צא. וכן** כתב הראבי"ה (סוכה סי' תרמד) שאם יצא על מנת לחזור מיד וכן אם לא הסיח דעתו, אין צריך לחזור ולברך. **צב. וכתב** רש"י שהוא הדין לגבי ברכת המילה, בין אם האב מל, ובין אם מוהלו אדם אחר, לעולם מברכים 'על המילה', כי משמעה גם להבא. **צג. תוספות** (ד"ה והלכתא, בגיליון השני), **רמב"ן** (ד"ה והלכתא) **ר"ן** (ד"ה והלכתא) **ומהר"ם חלאווה** (ד"ה והלכתא). **צד. הובא** ברמב"ן (שם), ודבריו מבוארים לעיל (בענין מה העדיפות לנקוב על ביעור'). **צה. כתב** המאירי (ד"ה ודברים), שכל הכללים דלהלן נאמרו רק לגבי ברכות המצוות, אבל ברכות הנהנין והשבח אינן לא ב'על' ולא בל'. ועוד כתב, שכל הכללים נאמרו רק בברכות שיש להם מטבע קצר, שהוא 'אשר קדשנו במצותיו', אך אלו שיש להם מטבע ארוך, כגון קידוש והבדלה וברכת אשר גאלנו בפסח, אינן לא ב'על' ולא בל'. **צו. תוספות** (ד"ה והלכתא) הביאו בשם ר"י שאמר שלא מצא טעם לכל הברכות, ובספר המכריע (סי' סא) הביא הרבה מהטעמים המובאים בסמוך מהראשונים לחלק בין הברכות שנקבעו בל' לאלו שנקבעו ב'על', ודחה את כל הטעמים, וכתב שאין לחלק בין הברכות כלל, ולא דקדקו חכמים בדבר, שלפעמים כתבו על המעשה ופעמים כתבו לעשות, וכמו שירצה אדם כך יברך, מכיון שנפסקה הלכה 'על ביעור', והכוונה שאם ירצה יכול לומר גם 'על ביעור'. ובנחל איתן (להגר"מ קנייפקי, סי' ה ס"ג אות ו ד"ה והנה) כתב שכל דברי הראשונים הם לברר טעם הבבלי, אך שיטת הירושלמי בכללים אלו טעונה בירור, וראה שם שהרחיב לבירור המקורות בירושלמי. **צז. וראה** במאירי (ד"ה ונמצא, ד"ה ומ"מ) שהלכה כאותם שלשה הכללים שנאמרו לפי רב פפי, שהוא מודה בהם שמברכים ב'על', ובשאר המצות מברכים בל', ולא אמרו שהלכה על ביעור חמץ אלא מפני טעמים מיוחדים שיש במצוה זו [כפי שפירט שם לכל שיטה], ולא מפני שהלכה כרב פפא בכל המצוות. ולפירוט נוסח הברכות בכל מצוה ומצוה לפי כל השיטות, ראה נחל איתן (סי' ה ס"ג אות ו). **צח. הובא** באור זרוע (סי' קנט), המכריע (סי' סא), מרדכי (רמז תקלא), רבינו פרץ (ד"ה והלכתא), רא"ש (סי' י) ואבודרהם (שער ג, נרכת המצוות). **צט. ולמד** כלל זה ממה שאמרו בגמרא שהמוהל אינו אומר 'למול' והשוחט אינו אומר 'לשחוט' כי יכול לעשות מצותו על ידי אחר. ובנחל איתן (סי' ה ס"ג אות ו סק"ב) הקשה, שהרי אמרו בתוספתא (ברכות פ"ה הכ"ב) שכהן המקריב מברך 'להקריב זבחים', ואילו בסוגייתנו אמרו שרק השוחט פסח וקדשים צריך לומר 'לשחוט', כי אינו יכול לשחוט על ידי אחר, ואם כן כהן שהקרבתו יכולה להיות על ידי אחר צריך היה לברך 'על'. וכתב שלכן כתב הרא"ש 'וזו היא קצת סברת הש"ס דלמול משמע דלא סגי דלאו איהו מהיל', וכוונתו שהריב"א סמך רק על עיקר סברת הגמרא, ולא על כל הפרטים שדנה בהם הגמרא, כי למסקנא נדחו כל תירוצי הגמרא, ואין חילוק בין מל את בנו או בן אחר, ושוחט חולין לשוחט פסח, כי אם באופן אחד במצוה זו מברך 'על' כדי שיאמר כן גם בשאר אופנים. **קה. ולענין** ברכת 'לישב בסוכה', יש לומר שדעתו כהרמב"ם (סוכה פ"ו ה"ב) שמברך קודם שישב (רמ"א לעיל בענין 'מס צריך לנקוב 'לישב בסוכה' קודם היסיבה'). **קו. הקרבן נתנאל** (סי' י אות ו) כתב שריב"א כתב כן רק לגבי טבילת כלים, כי אפשר לקיימה ע"י שליח ואפילו ע"י נשים ועמי הארץ, ויש לחוש פן יבואו לטעות שיברכו בכלים גם כן 'לטבול', או להיפך שיברכו גם בטבילת גופם 'על', ולכן קבעו שבאופן זה יהיה נוסח הברכה שוה ותמיד יאמרו 'על', אך אבי הבן המל בעצמו מברך 'למול', כמבואר בגמרא. אבל בנחל איתן (סי' ה ס"ג אות ו סק"ב) כתב שלא מצינו שהריב"א מחלק בנוסח הברכה בין הבעלים לאחר, ואילו היה הדרך למול בעצמו, הרי היתה הברכה נקבעת בל'. ומסברא זו הסיק שגם המדליק נר שבת או חנוכה על ידי שליח מברך 'להדליק', כי כך נקבעה הברכה, ואין חילוק בנוסח הברכה בין הבעלים לאחר. **קז. הובא** בראב"ן (סי' לה), ספר הישר (סי' שמ), תמים דעים (סי' קעט), ספר העיטור (שער גיליון סוף מ"ג), אור זרוע (סי' קלט), והרמב"ן (ד"ה ונשתן) כתב שכללים אלו הביא הראב"ד בשם הרב רבי משה בר' יוסף, רבינו פרץ (ד"ה והלכתא), מרדכי (רמז תקלא), רא"ש (סי' י) ואבודרהם (שער ג, נרכת המצוות). **קח. הרמב"ן** (ד"ה וקשיא) הקשה על כלל זה, שהרי נר חנוכה מברכין עליו 'להדליק' אף שבהדלקה משלים את עשיית המצוה, אך תירץ שרבינו תם עצמו אמר, שהואיל וצריך לתת בה שמן כדי שתהא דולקת משקיעת החמה עד שתכלה רגל מן השוק, נחשב שבהדלקה אינו משלים את עשיית המצוה, כי יש שיהוי במצותה עד שתכלה רגל מן השוק. **קט. הרא"ש** (סי' י) הביא את דברי רבינו תם, והקשה הקרבן נתנאל (אות ג), שקודם לכן כתב הרא"ש שם שנהגו לברך 'על ביעור חמץ' להשמיענו שגם לשון זו משמעה להבא, ותלמיד חכם צריך להשמיענו חידוש בברכותיו, ולמה הוצרך לסברא זו, מאחר שכל מצוות הנעשות מיד מברך עליהן 'על'. ותירץ שמצות ביעור נמשכת זמן, ולכן צריך להשמיענו שגם באופן זה נחשב כמברך להבא, שלא יטעו לומר ש'על ביעור' מברך לשעבר. **קי. בספר** המכריע (סי' סא) הקשה, שהרי מברך 'על ביעור חמץ', אע"פ שמצוה זו נמשכת כל הפסח, שהחמץ צריך להיות מבוער בו, ואם מצא חמץ צריך לשורפו [וראה לעיל שנוסח ברכה זו בא ללמד חידוש]. עוד הקשה, שהרי הברכה חלה גם על השריפה הנעשית רק למחר. ובנחל איתן (סי' ה ס"ג אות ו סק"ב) יישב, ששרבינו תם סבר שהמצוה בבדיקת חמץ, היא בעצם הבדיקה, שעל ידה מבערו מהבית, ועל מצות השריפה לא תיקנו ברכה, ומה שהמוצא חמץ בביתו בפסח צריך לבערו, היא מצוה נוספת, וכבר נחלקו האחרונים אם עליה צריך לברך (הובאו דבריהם לעיל ע"ג בענין 'ברכה על ביעור חמץ שנמצא בפסח'). **קיא. בספר** הישר (סי' רנט) כתב רבינו תם שלכן מברך 'על אכילת מצה' ו'על אכילת מרור', ולא 'לאכול מצה' ו'לאכול מרור'. **קיב. בספר** הישר (סי' רנט) כתב רבינו תם שלכן מברך 'על תקיעת שופר', אך כאן כתב שמברך 'לשמוע קול שופר', כי יש שיהוי להפסקה בין התקיעות, שהרי עיקר מצות שופר על תקיעת שופר', כי יכול לצאת בשמיעת תקיעה מאחר. אך הרא"ש (שם) נקט שלפי הריב"א מברך 'לשמוע קול שופר', אף שיכול לצאת מאחר התוקע, משום שהברכה על השמיעה, ולא על התקיעה, ואת השמיעה אינו יכול לעשות על ידי אחר. וגם אומר 'לקרוא את ההלל', אף ששומע כעונה, כי מצוה שהשומע יענה אחר הש"ץ בראשי הפרקים, ואינו דומה לקריאת מגילה שיצא בשמיעה בלבד. **קג. בספר** המכריע (סי' סא) הקשה, אם כן למה מברך 'להכניסו בבריתו', ובנחל איתן (סי' ה ס"ג אות ו סק"ב) השיב שעיקרה נתקנה בשביל האב, ואף שהאב יכול לעשות שליח על מצותו, מכל מקום צריך לברך בעצמו, וגם הדרך לברכה בעצמו משום חביבותה, ולכן נקבעה בל'. **קד. ומה** שאמרו כאן שהמל את בנו והשוחט פסחו וקדשיו צריך לומר בל', כי אינו יכול לעשותם על ידי אחר, אף שיש מצות מילה ושחיטה המתקיימת באחר, כגון המל בן חבירו ושוחט חולין, הרי ביאר הרא"ש שלמסקנא נדחו תירוצי הגמרא, ואין חילוק בין מל את בנו או בן אחר, ושוחט חולין לשוחט פסח, ודי שבאופן אחד במצוה זו מברך 'על' כדי שיאמר כן גם בשאר אופנים. **קה. ולענין** ברכת 'לישב בסוכה', יש לומר שדעתו כהרמב"ם (סוכה פ"ו ה"ב) שמברך קודם שישב (רמ"א לעיל בענין 'מס צריך לנקוב 'לישב בסוכה' קודם היסיבה'). **קו. הקרבן נתנאל** (סי' י אות ו) כתב שריב"א כתב כן רק לגבי טבילת כלים, כי אפשר לקיימה ע"י שליח ואפילו ע"י נשים ועמי הארץ, ויש לחוש פן יבואו לטעות שיברכו בכלים גם כן 'לטבול', או להיפך שיברכו גם בטבילת גופם 'על', ולכן קבעו שבאופן זה יהיה נוסח הברכה שוה ותמיד יאמרו 'על', אך אבי הבן המל בעצמו מברך 'למול', כמבואר בגמרא. אבל בנחל איתן (סי' ה ס"ג אות ו סק"ב) כתב שלא מצינו שהריב"א מחלק בנוסח הברכה בין הבעלים לאחר, ואילו היה הדרך למול בעצמו, הרי היתה הברכה נקבעת בל'. ומסברא זו הסיק שגם המדליק נר שבת או חנוכה על ידי שליח מברך 'להדליק', כי כך נקבעה הברכה, ואין חילוק בנוסח הברכה בין הבעלים לאחר. **קז. הובא** בראב"ן (סי' לה), ספר הישר (סי' שמ), תמים דעים (סי' קעט), ספר העיטור (שער גיליון סוף מ"ג), אור זרוע (סי' קלט), והרמב"ן (ד"ה ונשתן) כתב שכללים אלו הביא הראב"ד בשם הרב רבי משה בר' יוסף, רבינו פרץ (ד"ה והלכתא), מרדכי (רמז תקלא), רא"ש (סי' י) ואבודרהם (שער ג, נרכת המצוות). **קח. הרמב"ן** (ד"ה וקשיא) הקשה על כלל זה, שהרי נר חנוכה מברכין עליו 'להדליק' אף שבהדלקה משלים את עשיית המצוה, אך תירץ שרבינו תם עצמו אמר, שהואיל וצריך לתת בה שמן כדי שתהא דולקת משקיעת החמה עד שתכלה רגל מן השוק, נחשב שבהדלקה אינו משלים את עשיית המצוה, כי יש שיהוי במצותה עד שתכלה רגל מן השוק. **קט. הרא"ש** (סי' י) הביא את דברי רבינו תם, והקשה הקרבן נתנאל (אות ג), שקודם לכן כתב הרא"ש שם שנהגו לברך 'על ביעור חמץ' להשמיענו שגם לשון זו משמעה להבא, ותלמיד חכם צריך להשמיענו חידוש בברכותיו, ולמה הוצרך לסברא זו, מאחר שכל מצוות הנעשות מיד מברך עליהן 'על'. ותירץ שמצות ביעור נמשכת זמן, ולכן צריך להשמיענו שגם באופן זה נחשב כמברך להבא, שלא יטעו לומר ש'על ביעור' מברך לשעבר. **קי. בספר** המכריע (סי' סא) הקשה, שהרי מברך 'על ביעור חמץ', אע"פ שמצוה זו נמשכת כל הפסח, שהחמץ צריך להיות מבוער בו, ואם מצא חמץ צריך לשורפו [וראה לעיל שנוסח ברכה זו בא ללמד חידוש]. עוד הקשה, שהרי הברכה חלה גם על השריפה הנעשית רק למחר. ובנחל איתן (סי' ה ס"ג אות ו סק"ב) יישב, ששרבינו תם סבר שהמצוה בבדיקת חמץ, היא בעצם הבדיקה, שעל ידה מבערו מהבית, ועל מצות השריפה לא תיקנו ברכה, ומה שהמוצא חמץ בביתו בפסח צריך לבערו, היא מצוה נוספת, וכבר נחלקו האחרונים אם עליה צריך לברך (הובאו דבריהם לעיל ע"ג בענין 'ברכה על ביעור חמץ שנמצא בפסח'). **קיא. בספר** הישר (סי' רנט) כתב רבינו תם שלכן מברך 'על אכילת מצה' ו'על אכילת מרור', ולא 'לאכול מצה' ו'לאכול מרור'. **קיב. בספר** הישר (סי' רנט) כתב רבינו תם שלכן מברך 'על תקיעת שופר', אך כאן כתב שמברך 'לשמוע קול שופר', כי יש שיהוי להפסקה בין התקיעות, שהרי עיקר מצות שופר על תקיעת שופר', כי יכול לצאת בשמיעת תקיעה מאחר. אך הרא"ש (שם) נקט שלפי הריב"א מברך 'לשמוע קול שופר', אף שיכול לצאת מאחר התוקע, משום שהברכה על השמיעה, ולא על התקיעה, ואת השמיעה אינו יכול לעשות על ידי אחר. וגם אומר 'לקרוא את ההלל', אף ששומע כעונה, כי מצוה שהשומע יענה אחר הש"ץ בראשי הפרקים, ואינו דומה לקריאת מגילה שיצא בשמיעה בלבד. **קג. בספר** המכריע (סי' סא) הקשה, אם כן למה מברך 'להכניסו בבריתו', ובנחל איתן (סי' ה ס"ג אות ו סק"ב) השיב שעיקרה נתקנה בשביל האב, ואף שהאב יכול לעשות שליח על מצותו, מכל מקום צריך לברך בעצמו, וגם הדרך לברכה בעצמו משום חביבותה, ולכן נקבעה בל'. **קד. ומה** שאמרו כאן שהמל את בנו והשוחט פסחו וקדשיו צריך לומר בל', כי אינו יכול לעשותם על ידי אחר, אף שיש מצות מילה ושחיטה המתקיימת באחר, כגון המל בן חבירו ושוחט חולין, הרי ביאר הרא"ש שלמסקנא נדחו תירוצי הגמרא, ואין חילוק בין מל את בנו או בן אחר, ושוחט חולין לשוחט פסח, ודי שבאופן אחד במצוה זו מברך 'על' כדי שיאמר כן גם בשאר אופנים. **קה. ולענין** ברכת 'לישב בסוכה', יש לומר שדעתו כהרמב"ם (סוכה פ"ו ה"ב) שמברך קודם שישב (רמ"א לעיל בענין 'מס צריך לנקוב 'לישב בסוכה' קודם היסיבה'). **קו. הקרבן נתנאל** (סי' י אות ו) כתב שריב"א כתב כן רק לגבי טבילת כלים, כי אפשר לקיימה ע"י שליח ואפילו ע"י נשים ועמי הארץ, ויש לחוש פן יבואו לטעות שיברכו בכלים גם כן 'לטבול', או להיפך שיברכו גם בטבילת גופם 'על', ולכן קבעו שבאופן זה יהיה נוסח הברכה שוה ותמיד יאמרו 'על', אך אבי הבן המל בעצמו מברך 'למול', כמבואר בגמרא. אבל בנחל איתן (סי' ה ס"ג אות ו סק"ב) כתב שלא מצינו שהריב"א מחלק בנוסח הברכה בין הבעלים לאחר, ואילו היה הדרך למול בעצמו, הרי היתה הברכה נקבעת בל'. ומסברא זו הסיק שגם המדליק נר שבת או חנוכה על ידי שליח מברך 'להדליק', כי כך נקבעה הברכה, ואין חילוק בנוסח הברכה בין הבעלים לאחר. **קז. הובא** בראב"ן (סי' לה), ספר הישר (סי' שמ), תמים דעים (סי' קעט), ספר העיטור (שער גיליון סוף מ"ג), אור זרוע (סי' קלט), והרמב"ן (ד"ה ונשתן) כתב שכללים אלו הביא הראב"ד בשם הרב רבי משה בר' יוסף, רבינו פרץ (ד"ה והלכתא), מרדכי (רמז תקלא), רא"ש (סי' י) ואבודרהם (שער ג, נרכת המצוות). **קח. הרמב"ן** (ד"ה וקשיא) הקשה על כלל זה, שהרי נר חנוכה מברכין עליו 'להדליק' אף שבהדלקה משלים את עשיית המצוה, אך תירץ שרבינו תם עצמו אמר, שהואיל וצריך לתת בה שמן כדי שתהא דולקת משקיעת החמה עד שתכלה רגל מן השוק, נחשב שבהדלקה אינו משלים את עשיית המצוה, כי יש שיהוי במצותה עד שתכלה רגל מן השוק. **קט. הרא"ש** (סי' י) הביא את דברי רבינו תם, והקשה הקרבן נתנאל (אות ג), שקודם לכן כתב הרא"ש שם שנהגו לברך 'על ביעור חמץ' להשמיענו שגם לשון זו משמעה להבא, ותלמיד חכם צריך להשמיענו חידוש בברכותיו, ולמה הוצרך לסברא זו, מאחר שכל מצוות הנעשות מיד מברך עליהן 'על'. ותירץ שמצות ביעור נמשכת זמן, ולכן צריך להשמיענו שגם באופן זה נחשב כמברך להבא, שלא יטעו לומר ש'על ביעור' מברך לשעבר. **קי. בספר** המכריע (סי' סא) הקשה, שהרי מברך 'על ביעור חמץ', אע"פ שמצוה זו נמשכת כל הפסח, שהחמץ צריך להיות מבוער בו, ואם מצא חמץ צריך לשורפו [וראה לעיל שנוסח ברכה זו בא ללמד חידוש]. עוד הקשה, שהרי הברכה חלה גם על השריפה הנעשית רק למחר. ובנחל איתן (סי' ה ס"ג אות ו סק"ב) יישב, ששרבינו תם סבר שהמצוה בבדיקת חמץ, היא בעצם הבדיקה, שעל ידה מבערו מהבית, ועל מצות השריפה לא תיקנו ברכה, ומה שהמוצא חמץ בביתו בפסח צריך לבערו, היא מצוה נוספת, וכבר נחלקו האחרונים אם עליה צריך לברך (הובאו דבריהם לעיל ע"ג בענין 'ברכה על ביעור חמץ שנמצא בפסח'). **קיא. בספר** הישר (סי' רנט) כתב רבינו תם שלכן מברך 'על אכילת מצה' ו'על אכילת מרור', ולא 'לאכול מצה' ו'לאכול מרור'. **קיב. בספר** הישר (סי' רנט) כתב רבינו תם שלכן מברך 'על תקיעת שופר', אך כאן כתב שמברך 'לשמוע קול שופר', כי יש שיהוי להפסקה בין התקיעות, שהרי עיקר מצות שופר על סדר הברכות.

שאינה חובה תמיד, אין אומרים בה 'על'קיג. ד. ברכה שלא נתקנה במיוחד על מצוה זו, אלא לשבח, אינו אומר 'על'קיד. ה. שתי ברכות על מצוה אחת, אף שהיא נעשית מיד, מברכין על גמר המצוה 'על', כגון 'להניח תפילין' ו'על מצות תפילין', והטעם לכך, משום שלא רצו לתקן לומר על מצוה אחת שתי ברכות זו אחר זו בנוסח אחד.

ג. הרמב"םקטו כתב, שסוגי המצוות בנוגע לברכותיהן מתחלקות לשלשה: א. חובה. ב. שאינה חובה. ג. רשות. חובה, כגון תפילין ושופר שלעולם הוא מחויב לקיימן. שאינה חובה, כגון עירובי חצירות, שאין עליו חובה לערב, אלא שאם אינו מערב אסור לטלטל מבית לחצר, מ"מ מצוה קצת יש שמא ישכח ויטלטל. רשות, כגון שחיטה שאין עליו שום מצוה לאכול בשר, וממילא אין חיוב לשחוט, רק אם רוצה לאכול בשר. או נטילת ידים שאין עליו שום מצוה לאכול דווקא לחם, וממילא אין חיוב ליטול ידים, רק אם רוצה לאכול לחם.

וחמשה כללים הם: א. העושה מצוות לעצמו, בין אם הן חובה ובין אם אינן חובה, מברך 'לעשות', כגון, המניח תפילין מברך 'להניח תפילין', והמתעטף בציצית מברך 'להתעטף בציצית', היושב בסוכה מברך 'לישב בסוכה', המל את בנו מברך 'למול את הבן', והשוחט את פסחו וחגיגתו מברך 'לשחוט', וכן מברך 'להדליק נר של שבת', 'לקבוע מזוזה', 'לעשות מעקה', 'להפריש תרומה'. ב. העושה מצוה שהיא רשות, אפילו עשה לעצמו, מברך 'על', כי לעשות משמעו חיוב, ולפיכך השוחט לאכול בשר מברך 'על השחיטה', והנוטל לאכול לחם מברך 'על נטילת ידים'קטז. ג. העושה מצוה לאחרים, מברך ב'על', ואפילו אם היא מצוה של חובה, כגון שעשה מעקה לחבירו מברך 'על עשיית מעקה', קבע מזוזה לאחרים מברך 'על קביעת מזוזה', הפריש להם תרומה מברך 'על הפרשת תרומה', מל את בן חבירו מברך 'על המילה'קיז. ד. העושה מצוה לו ולאחרים, אם היא מצוה של חובה, מברך 'לעשות', ולפיכך מברכים 'לשמוע קול שופר', שהרי הוא מוציא את עצמו ואת אחרים. ואם היא מצוה שאינה של חובה, כגון העושה עירוב, מברך 'על מצות עירוב'קיח. ה. ברכה שמברך אותה אחר העשייה, כגון שנטל את הלולב, מברך 'על נטילת לולב', שכיון שהגביהו יצא ידי חובתו. אך המברך קודם המצוה, כגון קודם שנוטל לולב, מברך 'ליטול לולב', וכן 'לישב בסוכה', וכך הוא מברך 'על ביעור חמץ', בין שבדק לעצמו בין שבדק לאחרים, שמשעה שגמר בלבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוקקיט.

ד. הראב"דקכ נקט כדעת הרמב"ם, וחלק בפרט אחד, שהבין מדברי הרמב"ם שגם מצוה שיש לה משך זמן, אם לא בירך מתחילה, מברך 'על', והוא סבר שרק אם נגמרה עיקר המצוה אומר 'על', אך אם היא נמשכת, מברך על המשכה 'לעשות'קכא.

והוסיף הראב"ד שלשה כללים: א. על מצוה דרבנן מברך 'על', כגון 'על מקרא מגילה', ו'על נטילת ידים'. ב. אם נוסח ברכה כזו נתקן על מצוה דאורייתא, אומר ל', כגון 'להדליק נר חנוכה' שהיא מצוה דרבנן, ודומה לברכת 'להדליק נר' במנורת המקדש, שהיא מצוה דאורייתא. ג. מצוה שאין לה קצבה מברך 'בל', אף שהיא דרבנן, כגון 'להדליק נר חנוכה', שמהדרין מוסיפין וכן המהדרין מן המהדרין מוסיפין יותר.

ה. תוספות רי"דקכב כתב שיכול לברך כל ברכה בנוסח שירצה, ולא תיקנו נוסח קבוע לשום ברכה. אבל אם הוא שליח לעשות מצוה, יברך ב'על'.

ו. הרמב"ן וסיעתוקכג קבעו ששה כללים: א. מצוה שהיא חובה על עצמו, אף שאחר יכול לעשותה על ידי מינוי שליחות, מברך בל'. ב. מצוה שאחר יכול לעשותה ללא מינוי שליחות, מברך 'על'. כמו 'על ביעור חמץ', 'על השחיטה' ו'על המילה'קכד. ג. מצוה שכדי לקיימה צריך להשתתף בממונו עם העושה, מברך בל', כגון להדליק נר של חנוכה. ד. מצוה שמברך עליה אחר שנעשית, אומר 'על', כגון 'על נטילת לולב' שכבר בהגבהתו יצא ידי חובתוקכה. ה. מצוה שמונה בה זמנים ותלויה במנין שעבר, מברך 'על' כי נחשב כמצוה שכבר עברהקכו, כגון 'על ספירת העומר'קכז. ו. מצוה שהיא רשות, ואינו מחויב כלל אלא שבוחר להתחייב בה, מברך ב'על', כגון 'על פדיון מעשר שני', שאם ירצה לא יפדהקכח.

ז. רבינו פרץ (ד"ה והלכתא) כתב, שאין מברך בל' אלא במצוה שיש בה שהות, וגם אי אפשר לעשותה על ידי שליח, אבל אם חסר פרט אחד, מברך 'על'.

ח. בספר ההשלמהקכט כתב כללים אחרים: א. מצוה שהיא חובה, מברך בל'. ב. מצוה שהיא רשות מברך 'על'. ג. מצוה שכבר נעשתה קודם הברכה, מברך 'על'. ד. מצוה שחיובה נובע מחמת חשש, כגון בדיקת חמץ, מברך 'על'. ה. ברכה הבאה מחמת פשיעתו, מברך 'על', כגון שסח בין תפילין של יד לשל ראש, שחוזר ומברך על של ראש 'על מצות תפילין'. ו. מצוה שנוסח הברכה אינה על עיקר המצוה, מברך 'על', כגון 'על מקרא מגילה', שהמצוה היא בפרסום הנס כל היום. ז. מצוה שנקבעה לזכרון בלבד, מברך 'על', כגון 'על ספירת העומר'.

ט. המגדל עוז (על הרמב"ם שם) נקט כדעת הרמב"ם, אלא שהוסיף עוד כלל, שמצוה שראוי לעשותה ברבים, כגון 'על מקרא מגילה', ו'על אכילת הפסח', מברך 'על' אף שהיא חובהקל.

י. המאירי (ד"ה מגלת, ומילך) קבע חמשה כללים: א. מצוה שאינה מוכרחת, ויכול להיפטר ממנה אם ירצה, מברך 'על', כגון 'על השחיטה' ו'על נטילת ידים', שאם רצה לא יאכל, או 'על הטבילה' שאם ירצה יעמוד בטומאתו. 'על מצות עירוב', שאם ירצה לא יבשל מיו"ט לשבתקלא. ב. מצוה שאין חיוב שתעשה על ידי המחויב בה, אלא יכולה להיעשות על ידי שליח או שתעשה מאליה, מברך 'על', כגון 'על פריון הבן' שנעשה על ידי כהן. ו'על המילה' שנעשית על ידי מוהל, אף שהחיוב מוטל על האב, ולא עליהם. ג. אם הותחלה עיקר המצוה קודם הברכה, מברך 'על', כגון 'על נטילת לולב' ו'על נטילת ידים',

ביאורים

קיג. כך כתב הרא"ש, כדי ליישב לפי שיטת רבינו תם למה אין מברכים 'על קריאת הלל' אף שמברכים 'על מקרא מגילה', ובתחילה חילק, שקוראים את המגילה בלא הפסק, אבל בקריאת ההלל מפסיקים, והצבור עונים ראשי הפסוקים, ושוב כתב שהטעם שאומרים 'לקרוא את ההלל', הוא משום שאמרו בפסחים (קח.) שעיקר קריאת הלל תיקנו נביאים הראשונים לקרותו על כל צרה שלא תבוא על הצבור שכאשר יגאלו גומרין את ההלל, וכל מצוה שאינה חובה תמיד אין אומרים בה 'על'. ובנחל איתן (סי' ה ס"ג אות ו סק"ו) דקדק שהרא"ש לא כתב 'אי נמי', כי שני תירוצים אלו אינם חולקים זה על זה, אלא סברתו היא שמצוה שאינה חובה תמיד, אי אפשר לומר עליה 'וצונו על כך', כי אין מצווין לעשות כן, אלא שאם אירע מקרה יש להודות עליו, וכשמודה אומר שעתה הוא מצווה 'לקרא את ההלל'. ומה שאומרים הלל בכל המועדים, אינה עיקר תקנת ההלל, אלא שאחר שתיקנו הלל על מקרים שנגאלו ישראל, תיקנו לאומרו גם במועדים, ונוסח הברכה נשאר כעיקר התקנה. **קיד. כך** כתב הרא"ש כדי ליישב לפי שיטת רבינו תם למה מברכים 'להכניסו' והרי מצות מילה אינה נמשכת, וכתב שברכה זו לא נתקנה לגמרי על מעשה מצות מילה, והוכיח כן, שהרי מברכים אותה לאחר המילה, ובהכרח שנתקנה להודות ולהלל ולשבח להקב"ה שציוה לעשות מצוה זו בכל פעם שתבוא לידינו. אך רבינו תם עצמו כתב בספר הישר שמברך 'להכניסו' אף שמנה את מצות מילה כמצווה שאינה נמשכת. וביאר בנחל איתן (סי' ה ס"ג אות ו סק"ו) שסבר שברכה זו היא על היותו מהול, וזה נמשך כל ימיו, אך הברכה על מעשה המילה, היא 'על המילה', כי המצוה במעשה המילה אינה נמשכת. **קטו. הלכות** ברכות (פי"ו הל' יא - טו), ודנו בדבריו המאירי (ד"ה ומ"מ) ואבודרהם (סדר ג, נרכת המצוות). **קטז. כך** מבואר מדברי הכסף משנה (הי"ו) שהקשה, שהרי הרמב"ם כתב שהעושה מצוות לעצמו, בין אם הן חובה ובין אם אינן חובה, מברך 'לעשות', ורק כשעושה מצוה לו ולאחרים, יש חילוק בין מצוה של חובה לרשות, וכתב, שמצוה שהיא חובה גמורה, מברך בל', ומצוה שאינה חובה, אבל גם אינה רשות, אלא מצוה, כמו עירוב שמצוה לעשותו (סו"ע סי' שפו סי"ג), תלוי אם עושה לעצמו או לאחרים, ואילו מצוה שהיא רשות גמורה, כמו שחיטה ונטילת ידים, שעושה אותם רק לצורכו, מברך 'על'. **קיז. ונחשב** כעושה מצוה לאחרים, משום שעיקר המצוה מוטלת על האב [ראה לעיל (בענין נרכת אם המל אות נ"ו), כיצד פירש הכסף משנה את סוגייתנו על פי הרמב"ם]. ובנחל איתן (סי' ה ס"ג אות ו סק"ו) הוסיף, שגם אם אין לו אב מברך 'על המילה', כי רק מילת גרים היא מצוה שמוטלת על הכל, אבל מילת ישראל נחשבת תמיד מצוה של האב, ולכן אף אם אין אב מברך 'על', שאם לא כן, הרי גם כשיש אב והוא אינו בקי למול, תחול המצוה על כל ישראל ויברך 'למול'. לגבי ברכת 'להכניסו' כתב הרמב"ם (סו"ת, סי' שלט) שכיון שלא אומר בה 'וצונו', אין קפידא אם יאמר ל' או 'על', והנחל איתן (שם) העיר שיש בה 'וצונו', וביאר, שכוונת הרמב"ם שלא נתקנה על המצוה, אלא כברכת השבח. **קיח. כך** הוא לפי הכסף משנה, אך המאירי (ד"ה ומ"מ) כתב שלפי הרמב"ם הטעם בעירוב שמברך ב'על', הוא משום שזו מצוה של רשות, ודומה לשחיטה [וראה שם (ד"ה ומעתה) שכתב לגבי עירוב תבשילין שהיא ברכת הרשות, כי אם לא רצה לאפות ולבשל אינו צריך עירוב]. **קיט. המאירי** (ד"ה אלא) כתב טעם אחר למה מברכים 'על ביעור חמץ', שלפי שהברכה היא על הביעור, והביעור אינו נעשה עד למחר, וכל שהוא מברך בל' משמעו שהמעשה תכוף לברכה, אבל כשמברך ב'על' משמעו על כלל המצוה, ולא על המעשה הפרטי, ויש לו מקום אף בביעור של מחר, הואיל ותחילת המעשה שהיא הבדיקה תכופה לברכה. ועוד כתב לגבי כיסוי הדם, פדיון הבן, טבילה, וספירת העומר, שאף על פי שעושה אותן לעצמו מברך עליהן ב'על', לפי שכיסוי הדם נגרר אחר השחיטה, וכיון שהשחיטה ב'על' אף הכיסוי כן, ובפדיון הבן עיקר המעשה נעשה על ידי הכהן, ואף על פי שאבי הבן מברך, הואיל ועיקר המעשה על ידי מי שאין עליו חיוב המעשה מברך ב'על', וטבילה כברכת הרשות היא, שאם רצה עומד בטומאתו, וספירת העומר הואיל ובזמן המקדש היתה הקצירה עיקר המעשה, והיא קודמת לברכה, כל שהמצוה הותחלה קודם מברכים ב'על'. ובקריאת המגילה מברכים 'על', לפי ששכיח שהבקי מוציא את שאינו בקי אף שאינו מחויב כבר, והרי זה כעושה אחר. **קכ. בהשגות** לרמב"ם שם, ובנחל איתן (סי' ה ס"ג אות ו סק"ז) כתב שהראב"ד כתב כן רק לדעת הרמב"ם, שהרי הרמב"ן הביא בשמו שסובר כדעת רבינו תם. **קכא. ראה** שם שכתב שלדעת הרמב"ם אם שכח בעטיפת ציצית או בהנחת תפילין ולא בירך תחלה, כשנזכר אח"כ לברך, יאמר 'על עטיפת ציצית' ו'על הנחת תפילין', אך השיגו שאינו כן, שהרי ממשיך לקיים מצותו כל היום, ואומר ל', ורק בנטילת לולב, אומר 'על' כיון שהגביהו נפטר ממנו כל היום, וכן בביעור חמץ אומר 'על', בין שבדק לעצמו בין שבדק לאחרים, כיון שמשעה שגמר בלבו נעשית מצות ביעור. **קכב. בספר** המכריע (סי' סא), והובא במאירי (ד"ה ולענין הנרכה, נסח י"ב), וראה שם שדחה דבריו. **קכג. הרמב"ן** (ד"ה ונתקיעת), הריטב"א (ד"ה הלכתא), מאירי (ד"ה ומכמי) בשם חכמי הדורות, אבודרהם (סדר שניית, נרכת המצוות) והר"ן (ד"ה ופסיקתא). **קכד. אפילו** במילת בנו. ומה שמברכים 'להכניסו' כתב הריטב"א כרבינו תם דהיינו משום שהיא ברכת השבח, וכן 'למול את הגרים', שמברך אחר המילה, ואף היא ברכת השבח. **קכה. ואפילו** באופן שהגביהו שלא כדרך גידולו, מברך 'על' כי לא חילקו בנוסח הברכה. **קכו. ובנחל** איתן (סי' ה ס"ג אות ו סק"ג) כתב שלפי טעם זה בספירת שמיטין ויובלות יאמר ל', כיון שהברכה בתחילת הספירה והמנין מכאן ואילך. **קכז. והריטב"א** כתב בשם הראב"ד שבספירת העומר אומר 'על' משום שאין בה מעשה. **קכח. והריטב"א** הוסיף בשיטה זו כלל נוסף, שבברכת השבח אומר ל', כגון 'להכניסו בבריתו'. **קכט. מובא** במאירי (ד"ה וגדולי, נסח גדולי הדורות), מגן אבות (ענין ת, נסח רבינו משולם). **קל. והקשה** הכסף משנה, שהרי הרמב"ם שם כתב שדבר שהוא חובה אפילו נתכוין להוציא גם לאחרים מברך בל'. **קלא. אבל** מצוה שבעת קיומה כבר התחייב בה, כגון מזוזה, שאף שמתחילה יכול היה שלא לגור בבית, אך עתה כבר חלה עליו, בזה מברך בל'.

אוצר החכמה 19/06/2018

שמברך אחר הנטילה. ד. אם המצוה נמשכת לאחר זמן, מברך 'על', כגון על ביעור חמץ, שעיקר המצוה אינה נעשית בעת הברכה, אלא למחר. ה. על שאר ברכות המצוות, חוץ מארבעת האופנים האלו, מברך בל'.

לשון 'עובר' לעשייתן

כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן. מה שנקט לשון 'עובר' ולא אמר 'קודם', כתב **הריטב"א** (ד"ה כל), שמשמעו הוא שיסמיך את הברכה למצוה[קלג] ולא יתעסק ויתעכב בין ברכה למצוה[קלג]. **והחתם סופר** (ד"ה דכ"ע) הוסיף שזה הביאו מהפסוק 'ויעבור את הכושי', שמשמע הקדים בסמוך[קלד].

בשאגת אריה (סי' כו ד"ה ועוד נלמ"ה) כתב שלשון 'עובר' בלשון תורה משמעו להקדים, ובלשון חכמים הוא לאחר [ולכן הוצרך להביא פסוקים ראיה לכוונתו], וכוונתו לומר שצריך להקדים את הברכה כלשון תורה, אבל בדיעבד אם עשה את המצוה, יכול עדיין לברך כלשון חכמים.

ביאור לשון 'כל המצוות'

כל המצות וכו'. החתם סופר (ד"ה כל) כתב, שלא אמרו 'חייב לברך על המצוות', אלא על 'כל המצוות', כי **בכוזרי** (מאמר ג אות יז) מבואר שטעם ברכת המצוות היא, כדי שתהיה ההכנה לעשיית המצוה וקבלת הקדושה, והיה מקום לומר שהצורך בברכה הוא רק לפני עשיית מצוות שיש בהן קבלת תוספת קדושה, כאכילת פסח וקדשים, או מצה וישיבת סוכה והנחת תפילין וכדו', שלמצוות אלו צריך הכנה קודם עשייתן, אבל מצוות שעניינן הוא להעביר טומאה, כביעור חמץ וחיתוך הערלה וכדו', להן אין צורך בברכה כהכנה, וברכתן תחשב רק כברכת השבח, ויוכל לברך אחר עשייתן, לכן אמר שב'כל המצוות' ברכת המצוות קודמת, וזה מרומז בפסוק 'ויעבר את הכושי' שהוא בשורת מפלת הרשעים, כביעור חמץ, וכשהמלך עובר לפניהם, ומכניע את הרשעה, זו היא הכנה לתוספת קדושה.

הטעם שיש לברך עובר לעשייתן

כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן. בטעם הדבר שיש לברך עובר לעשייתן, מצינו כמה דרכים:

א. רבי אברהם בר נתן הירחי (נפילוקו על מקצת כלה עמ' לד)[קלה] ביאר, שכשם שאסור לאדם ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה בשאר הנאות כך אסור ליהנות ממעשה מצוה בלא ברכה, שהרי בקיום מצוה נהנה בשכר המצוה ולכן צריך לברך על המצוה.

ב. בהאמונה והבטחון להרמב"ן (פ"ז ד"ה נשוב לדבריו)[קלו] ביאר, שהנפש מתענגת ושמחה במעשיה המקובלים לפני הבורא כהנאת הגוף באכילה, וכמו שנאמר (ישעיהו נח יד) 'אז תתענג על ה'. ולפיכך כשם שצריך לברך קודם שנהנה הנאת הגוף, כך צריך לברך קודם שנהנה מעשיית מצוה[קלז].

ג. הריטב"א (לעיל ז: ד"ה כל) ביאר, שעיקר תקנת ברכת המצוות הוא כדי שיהא ניכר שכוונתו לשם מצוה, וכדי שיתקדש תחילה בברכה ויודע שהוא עושה אותה מפני מצות השי"ת[קלח], וממילא צריך להקדים הברכה למצוה.

ד. הריטב"א ביאר עוד, שהברכה היא מעבודת הנפש והמצוה היא עשיית הגוף, וראוי להקדים עבודת הנפש למעשה של עבודת הגוף, ולכך יש להקדים הברכה למעשה המצוה[קלט].

ה. בחינוך (מצוה מג) ביאר, שחייבונו לברך את הקב"ה ולהודות לפניו על כל הטובה אשר גמלנו בעשותנו את מצוותיו היקרות[קמ].

מתי אין מברכים עובר לעשייתן

שם. האבודרהם (שער ג, ברכת המצוות ד"ה ומסופה הכי) **והעיטור** (מ"ב נב:) כתבו שמצוה שתלויה בדעת אחרים אין מברכים עליה עובר לעשייתן[קמא]. אבל **הרמב"ן** (ד"ה והוי) כתב שאפילו מצוה התלויה בדעת אחרים מברכים קודם עשיית המצוה, כגון ברכת אירוסין שמברכים אותה קודם הקידושין[קמב]. וכן פסק **הרמב"ם** (פיסוק פ"ג הכ"ג)[קמג]. **והתוספות** (סוכה לט. ד"ה עובר) כתבו בשם **רבינו תם**, שכל מצוה שעושה על ידי אחר אינו מברך עליה עובר לעשייתן.

ברכת השבח מתי מברכים

שם. כתבו **הראשונים**[קמד], שהכלל שכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, נאמר רק על ברכת המצוות, אבל ברכות השבח כגון הרואה את הים הגדול מברך לאחר הראייה. ונתנו טעם לדבר, שאין זה מן הסברא שיהא צריך לעצום עיניו כשמגיע לים הגדול, כדי שתקדם הברכה לראייה. והביאו ראיה מהירושלמי (ברכות פ"ט ה"ג) שצריך לברך דווקא בתוך כדי דיבור, שאמרו שם היה יושב בבית הכסא וראה ברק או שמע רעם אם יכול לצאת ולברך בתוך כדי דיבור יצא ואם לאו לא יצא. **והט"ז** (או"ח סי' רכו סק"ג) כתב שאפשר לברך אפילו לאחר כדי דיבור, ומה שאמרו תוך כדי דיבור, הוא רק אם יכול למהר לצאת, אבל יכול לברך גם אחר כך[קמה].

ולגבי ברכות השחר, כתבו הראשונים, שלכאורה צריך לומר שלא תיקנו לברכם דווקא סמוך לראיית הטובה, שהרי אפילו שמע תרנגול בחצי הלילה יכול לברך, אבל כיון שבירושלמי אמרו שצריך לברך תוך כדי דיבור, מוכח שתיקנו ברכות אלו שבח על נוהג שבעולם, ואפילו לא שמע תרנגול כלל מברך ברכה זו, ולכן לא שייך לחייב לברכם בסמוך לראיית הטובה.

הטעם שנקטו לשון 'עובר'

דאמר קרא וירץ אחימעץ דרך הככר ויעבר את הכושי. הנמוקי יוסף (מנחות לה: ד"ה עובר) ביאר שדרשו מלשון הפסוק 'ויעבור את הכושי', שלא אמר 'קודם', כי אם היה כתוב 'קודם' היה מקום לומר שיקדים הברכה הרבה לעשייתה[קמו], ולכך אמר 'עובר' כאיש הרץ לפני חבירו וחבירו מזרז עצמו להשיגו ומקדימו.

למה לא אמרו 'חוץ מכיסוי הדם'

חוץ מן הטבילה ושופר. הרא"ש בחולין (פ"ו סי' ו) כתב בשם **בעל הלכות גדולות**, שבכיסוי הדם מכסה תחלה את הדם, ורק אחר כך מברך ברכת המצוות 'על כיסוי הדם', ואף שכל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן, היינו דווקא בתחלת המצוה, אבל כיסוי הדם הוא סיום מצוה של השחיטה, ובאמצע מצוה אינו ראוי לברך, ולכן מברך על השחיטה קודם התחלת המצוה, ועל כיסוי אחר גמר המצוה, וסיים הרא"ש וכתב, שהעולם לא נהגו כך, משום שהכיסוי נחשב למצוה בפני עצמה. **ובבית הלוי** (שו"ת, ח"ב סי' יד ד"ה והנה) הקשה על הבה"ג, למה לא מנו מצות כיסוי הדם בכלל אותן המצוות שאין מברכין עליהן עובר לעשייתן. ותירץ, שבכיסוי הדם מברך ברכת שחיטה לפניה, ולא הביאו בי רב אלא את אותן מצוות שאין מברך לפניהם כלל. ועוד כתב, שכיון שאי אפשר לברך לפני הכיסוי, אזי תיקנו חכמים שיהא גדר הברכה מדין ברכה שלאחריה[קמז].

מי שלא בירך לפני עשיית המצוה

בשלמא טבילה דאכתי גברא לא חזי. נחלקו **הראשונים** בדין מי שעשה מצוה בלא שבירך לפניה, האם יחזור ויברך לאחר עשיית המצוה. **הרמב"ם** (נזקות פי"ח ה"ו) כתב, שאם שחט בלא ברכה, אינו חוזר ומברך אחר השחיטה, וכן אם הפריש תרומה ומעשרות ולא בירך, אינו חוזר ומברך, וכן כל כיוצא בזה[קמח]. וכן כתב **האבודרהם** (סדר תפלות של חול שער ג ד"ה גרסי' בפרקין) בשם **בעל** לא ישאל מן החומר לעבדו ולהודות בטובו רק אחר שיקבל פרס ממנו, כי החלק הבהמי לא תכיר בטובה רק אחר ההרגש. אבל קריאת התורה שהוא חלק השכל, והשכל יודע ומכיר וקודם קבלת התועלת יבין אותו, על כן יחייבנו האל להודות לפניו קודם קריאת התורה'. **קמא. ולכן** כתבו במילה שהאב מברך לאחר המילה, שמא יקלקל המוהל. **קמב. וכתב** שבהלכות גדולות מבואר שהמנהג בברכת נשואין שאין מברכין אלא אחר שתכנס לחופה, משום שאין אלו אלא ברכות תפילה ושבח, וכמו שמברכין אותם כל שבעת ימי השמחה, אולם הרמב"ן נקט שהטעם שלא מברכין ברכה זו קודם, הוא משום שהחופה היא ייחוד, וצריך שתהיה ראויה לביאה, והרי כלה בלא ברכה אסורה היא לבעלה כנדה. **קמג. והראב"ד** שם השיגו, וכתב שמברכין אחר הקידושין, משום שהיא מצוה התלויה בדעת אחרים. **קמד. רמב"ן** (ד"ה והוי יודע), **ריטב"א** (ד"ה והפ' דקאמר), **ר"ן** (ד"ה והפ') וחידושי רבינו דוד (ד"ה כל המצוות). **קמה. אך** במשנה ברורה (סס סק"ק יג) כתב שהברכה על רעמים וברקים היא דווקא בתוך כדי דיבור, ואם עבר יותר מכדי דיבור מעת שראה הברק או שמע הרעם שוב לא יברך על רעם וברק זה. ובשער הציון (סס סק"ק יז) כתב שמקור דין זה הוא בחמד משה ונהר שלום וחיי אדם, שחלקו על הט"ז, וגם הפרי מגדים מפקפק עליו, ואף שהמגן גבורים מצדד כהט"ז, ספק ברכות להקל. **קמו. וראה** בנמוקי הגרי"ב (מנחות לה: ד"ה כל) **שהעיר** מנדה (סג.) ששם לא שייך ביאור זה, ומכל מקום נקט לשון 'עובר', וביאר שעל תנא אין לדקדק אם נקט לשון מסוים, שאין צריך לפרש דבריו, אבל אמורא צריך לפרש דבריו, ולכך היה לו לומר קודם אם לא שבא להשמיענו איזה דין. **קמז. ודימה** ברכה זו למצות טבילה שמברך אחריה. וכן כתב גם באבי עזרי (שמיטה פי"ד ה"ח), ודימה ברכה זו לברכות שאחר קריאת שמע. **קמח. אולם** ביאר

קלב. וכן כתבו תוספות בסוכה (לט. ד"ה עובר) שצריכה המצוה להיות מזומנת בידו. **והחתם סופר** (ד"ה דכ"ע) הביא את דברי המג"א (סי' כה ס"ק יג) שהזהיר לברך סמוך ממש לעשיית המצוה, ולא מעט קודם, כי לשון עובר משמעו סמוך ולא קודם. **קלג. אלא** אם כן הוא שוהה בדבר שהוא צורך המצוה שיכול לשהות אפילו הרבה. **קלד. כמשמעות** הפסוק, שהצופה ראה הכושי מיד אחר אחימעץ. ולפי זה ביאר למה דרש רב נחמן בר יצחק פסוק זה שהוא בנביאים, ולא הביא את הפסוק שהביא אביי, והוא אמור בתורה כאשר בא יעקב לעשיו (בראשית לג ג) 'והוא עבר לפניהם', ובהכרח שגם אביי סמך על הפסוק שהביא רב נחמן בר יצחק, 'ויעבר את הכושי' שאין לו פירוש אחר אלא שהקדים לו, רק שאביי סבר שבפסוק זה אינו מבואר שהוא בסמוך ממש, לכן הביא את האמור ביעקב 'עבר לפניהם', ואם 'ויעבר' פירושו קודם להם, לכאורה 'לפניהם' מיותר, שהרי זה כאומר 'וילך לפניהם', ובהכרח ש'לפניהם' בא להורות שהקדים הרבה לפניהם, כדי השתחויה שבע פעמים, ואילו לא נאמר 'לפניהם' היה משמעות 'עובר' סמוך ממש. **קלה. מחבר** ספר המנהיג. **קלו. כפי** שנקט בדבריו בלקח טוב (בראשית כג, יא [עמ' 108] ד"ה והנה). **קלז. והיינו**, שנקט כדברי רבי אברהם הירחי שהובא לעיל, אלא שנחלקו מה היא ההנאה שיש בעשיית המצוה, שרבי אברהם הירחי נקט שהוא שכר המצוה והרמב"ן נקט שהעונג הרוחני עצמו חשוב הנאה. **קלח. וראה** בתוספות לעיל (ע"ב ד"ה בלבער) שטעם ברכת המילה הוא, כדי להודיע שעושה לשם יוצרנו ולא לדבר אחר. **קלט. וראה** בחתם סופר (ד"ה כל), ובנודע ביהודה (מהדו"ק יו"ד סי' נג), ובכתב סופר (שו"ת סי' כג), ובמקנה (קידושין לג.) שדנו בביאור טעם זה. **קמ. וכתב** שטעם הברכה קודם למצוה הוא כמו שביאר בברכה שקודם הקריאה בתורה, ובקריאת התורה כתב שהטעם הוא 'לפי שהוא ברוך הוא

אהח 19/06/2018

המאורקמט. ומקורו של הרמב"ם מסוגייתנוקנ, שנתנה הגמרא טעם לברכת הטבילה שמברכים אותה אחר הטבילה, משום שלא היה ראוי לברכה קודם הטבילה, ומשמע שבאופן שלא שייך טעם זה, אי אפשר לברך אחר כך, אפילו בדיעבד, וכמבואר בברכות (נח.) לגבי מי שאכל ושכח לברך, שאינו חוזר ומברך. **אמנם האור זרוע** (ח"ח הל' קריאת שמע סי' כה, הובא בהגהות מצר"י מוצין פ"ח ס"ג) כתב, שאם לא בירך קודם המצוה, מברך לאחר מכן ויוצא ידי ברכהקנא. והביא ראיה לדבריו, ממה שאמרו בי רב, שהגר מברך לאחר הטבילה, משום שלפני הטבילה הוא גוי, ואינו יכול לברך. הרי שמבואר שאפשר לברך גם לאחר עשיית המצוה, והוא הדין למי ששכח לברך לפני המצוה, שיברך לאחריהקנב. וכן הוכיח **בספר ברכת אברהם** (טריוויש, ח"ח סי' נג), והוסיף, שאם נאמר שצריך לברך דווקא קודם עשיית המצוה, ולאחר עשייתן הרי זה כמברך ברכה לבטלה, איך יתכן שהתירו לגר לעשות כן, ואם אינו יכול לברך קודם הטבילה, לא יברך כלל, שהרי הברכות אינן מעכבות את המצוות. ובפרט לפי מה שכתבו הראשוניםקנג, שאגב טבילת בעל קרי או טבילת גר, שאינם יכולים לברך לפני הטבילה, תיקנו חז"ל בכל הטבילות שיברכו לעולם לאחר הטבילה, ואף בטבילות שאפשר לברך לפניהן, ואיך יתכן שכל חייבי טבילות עוברים על 'לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא' (שמות כ ז). ותירץ **הש"ך** (שם), שבטבילה כך תיקנו חכמים מתחילה שיברכו לאחר המצוה, שהרי כל הברכות הן מדרבנן חוץ מברכת המזון (ממנוחל נברכות טו. פא.), ואם כן הם אמרו והם אמרו, הם תיקנו שצריך לברך דווקא קודם המצוה, ולאחריה לא יברך כלל, והם אמרו שבגר וכדומה, שאינו יכול לברך קודם המצוה יברך לאחריהקנד.

באיזה אופן נחשב שאינו ראוי לברכה

שם. כתב **התשב"ץ** (סו"ת, ח"ב סי' מג), שמי ששוחט במקום שיש טינוף מחמת צואה או מי רגלים [ואינו יכול לברך לפני השחיטה], ישחוט ואחר כך יצא לחוץ ויברך. שהרי זה כמו טבילה של גר שאינו יכול לברך קודם, ומברך לאחר הטבילה. וכתב, שאף **שהרמב"ם** (ברכות פי"ח ה"ו) כותב שאי אפשר לברך לאחר השחיטה, אפשר שהוא מדבר באופן שפשע ולא בירך, אבל אם אינו יכול לברך הרי זה כטבילת גר. אלא אם כן נחלק שרק לגר שאינו ראוי כלל לברך קודם טבילה, תיקנו לו לברך אחר כך, אבל כאן שהוא יכול לנקות את המקום או ללכת למקום נקי, לא תיקנו לברך אחר כך. אבל אין זה נכון כללקנה. **ובעין** זה כתב **הפרי חדש** (יו"ד סי' יט סק"ג), שאף לפי דעת הרמב"ם, שמי ששחט בלא ברכה אינו יכול לברך אחר כך, מכל מקום באופן שנולד ספק בבהמה שמא היא טריפה, ואינו יכול לברך על שחיטתה, ישחוט בלא ברכה, ואם יתברר שהבהמה כשרה יברך אז, שמכיון שלא היה יכול לברך על השחיטה לפניה, הרי זה כמו טבילת גר שאינו יכול לברך לפניה. אבל **הרעק"א** (יו"ד שם ס"ק) כתב, שאינו דומה לטבילת גר, ששם בשום פעם אינו יכול לברך לפני אוצר החכמה הטבילה, ולפיכך כשתיקנו חז"ל את הברכה של טבילת גרים תיקנוה לאחר הטבילה, אבל ברכת שחיטה קבעו ותיקנו לברך לפני השחיטה, אלא שכאן נולד ספק בבהמה ואי אפשר לברך, ועל כגון זה יש לומר הואיל ונדחה נדחה, שאין חילוק בין נדחה מחמת פשיעה ושוגג, או שנדחה מחמת אונס. והוסיף, שזה דומה לבעל קרי שאינו יכול לברך ואכל בעוד קריו עליו, או שחט אז, ואחר כך טבל לקריו, וכי נאמר שיברך אח"כ על מה שאכל או שחט, מכיון שאז לא היה רשאי לברך. אלא ודאי שמאחר שעיקר הברכה נתקנה עובר לעשייתן, גם אם היה איזה עיכוב מלברך אינו יכול לברך אחר כך. וכן כתב **הפרי תאר** (שם).

באיזו טבילה אינו ראוי לברך לפניה

שם. **הראשוניםקנו** הקשו הלא סתם טמא יכול לברך, ואם כן איזה אדם שלא טבל אינו ראוי לברך, והוכיח **הרי"ף** שטמא מותר לברך, מכך שנדה יכולה להפריש חלה (נכורות כו.), ולברך על ההפרשהקנז. **ורש"י** (ד"ה דלכמי) כתב, שכוונת הגמרא לטבילה של בעל קרי, שעזרא תיקן שבעלי קרי לא ידברו דברי תורה ולא יברכו עד שיטבלו (נרכות כ:), ולכן אינו ראוי לברכה קודם טבילה. ומכיון שרוב הטבילות הן של בעלי קרי, תיקנו חכמים בכל הטבילות לברך לאחר הטבילה. וכתב **הרא"ש** (נרכות פ"ז סי' נד), שאף על פי שהיום כבר ביטלו את טבילת עזרא (שם נב.), ובעל קרי יכול לברך אף קודם הטבילה, מכל מקום לא השתנה המנהג. **והתוספות** (חולין קלו: ד"ה כרבי) כתבו, שאף שביטלו את טבילת עזרא, הרבה מהם היו מחמירין לטבול, ולכן אינם מברכים עד לאחר טבילה. **התוספות** (ד"ה עג) הביאו, שהר"ח פירש בשם הגאוןקנח, שלא דיברו בי רב אלא בטבילת גר, שאינו ראוי לברך לפני הטבילה, שאינו יכול לומר 'אשר קדשנו במצותיו וצונו' בעודו גוי, אבל שאר חייבי טבילה מברכים לפני הטבילהקנט. ואף בעל קרי מברך לפני הטבילה, שהוא מותר לברך, כמבואר בברכות (כב.) שנהגו העולם כרבי יהודה בן בתירא בבעל קריקס, שיכול להתפלל ולברך וללמוד קודם טבילה. וכן דעת הרי"ף והרמב"ם (נרכות פי"ח ה"ז), שרק בטבילת גר מברך אחר הטבילה, כי אינו יכול לברך קודם הטבילה. ומבואר **בר"ן** (ד"ה תון) שלפי דעתם, בי רב דיברו בכל מי שאינו ראוי לברך לפני הטבילה, ובזמן שהיה נוהג תקנת עזרא היה דין זה נכון גם בבעל קרי, אולם אחרי שביטלו את טבילת עזרא, ובעל קרי מותר בדברי תורה, נשאר דין זה רק בגר. **באופן** נוסף כתבו התוספות (שם) כדעת רש"י, שהברייתא דיברה בכל הטבילות, וביארו שכוונת הגמרא לכל הטבילות, שהאדם אינו ראוי לברך לפני הטבילה, משום שקודם שירד למים אינו יכול לברך מחשש שמא מחמת הפחד מהמים ימנע ולא יטבול, ואחר שכבר ירד למים אסור לו לברך, משום שאז הוא ערום ואסור לברך, שלבו רואה את הערוה.

ובבאר היטב (יו"ד סי' ר סק"ח) כתב בשם **אבי השל"ה** (עמק ברכה תוס' סק) שאנשי מעשה יזהירו לנשותיהם, שלאחר שתטבול כל גופה פעם אחת תברך, ולאחר מכן תטבול פעם שניה. **ובדרכי תשובה** (שם סק"ד) הקשה בשם חקרי לב, שכיון שטבלה פעם אחת יצאה ידי חובה ואין זה כבר עובר לעשייתן. ותירץ, שיכוונו שאם ההלכה כדעת האומר שיש לברך קודם הטבילה, אינה רוצה לצאת ידי חובתה בטבילה זו, ואפילו שיוצאת ידי חובתה גם בטבילה בלא כוונה, מכל מקום אם מכוונת שלא לצאת, אינה יוצאהקסא.

אימתי מברכים על נטילת ידים

שם. מבואר בסוגייתנו שהטעם שמברכים לאחר הטבילה, מפני שיש פעמים שהטובל אינו יכול לברך לפני הטבילה. וביארו **הראשוניםקסב**, שאגב טבילות אלו תיקנו חכמים שלעולם מברכים לאחר הטבילה, גם באופן שאפשר לברך לפניה. וכתבו הראשוניםקסג, שנהגו העולם גם בנטילת ידים לברך לאחר הנטילה. ונתנו שני טעמים בדבר.

(שם ה"ה), שזה דווקא במצוה שעברה, אבל מצוה שעודנה קיימת, כגון שנתעטף בציצית, או שלבש תפילין, או ישב בסוכה, ולא בירך, יכול לברך כל זמן שעושה את המצוה. **קמט. והפלתי** (פלח' יו"ד סי' יט סק"ג) כתב, שכן מוכח בתוספות (לחלן קטו. ד"ה מתקיף), שכתבו שאם יברך על אכילת מרור לאחר שאכל הרי זו ברכה לבטלה. **קנ. כן** מבואר בש"ך (יו"ד סי' יט סק"ג), פרי תאר (יו"ד סי' יט סק"ג) וביאור הגר"א (שו"ת סי' קנח תוס' כא). **קנא. ואף** שבברכות הנהנין אמרו (נרכות נג.) שמי שאכל ושכח לברך, אינו חוזר ומברך, הרי יש שפסקו הלכה כדעת רבינא בברכות שם שאף בברכות הנהנין אפשר לברך לאחר הסעודה. ואף לדעת הפוסקים שאין הלכה כרבינא, ולאחר הסעודה אי אפשר לברך, יש לחלק, שבסעודה טעם הברכה היא משום שאסור לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה (נרכות נה.), וכיון שעבר ואכל בלא ברכה, והגיע כבר זמנה של ברכה אחרונה אין טעם לחזור ולברך ברכה ראשונה. אבל בברכת המצוות הואיל ואין אחריה ברכה אחרונה אפשר לברך אף לאחר מעשה. ונקט האור זרוע שעיקר הטעם בברכת הנהנין משום שיש שם ברכה אחרונה. אמנם ראה ברבינו מנוח (נרכות פי"ח ה"ה) שלא הזכיר סברא זו, אלא כתב, שיש אומרים שבברכת המצוות אפשר לברך לאחר העשייה, ואין זו ברכה לבטלה משום שזו ברכת הודאה. אבל ברכת הלחם והיין והפירות מה שמברך בתחילתן הוא משום שאסור ליהנות מעולם הזה בלא ברכה, וכיון שכבר עבר על האיסור ונהנה לא יועיל לו שיחזור ויברך. **קנב. ובפרי חדש** (יו"ד סי' יט סק"ג) הביא עוד ראיה לדבריו, ממה שאמרו כאן, שבלולב מברכים לאחר שעבר המצוה. ובתבואות שור (שם דחה, שזה עצמו שלא תיקנו לברך לפני הנטילה ראיה שאי אפשר שם לברך קודם [כתוספות (סוכה נט. ד"ה עונבו)]. והקשה רעק"א (שם) לפי"ז מדוע לא אמרו בגמרא חוץ מטבילה ולולב. ותירץ, שלא אמרו אלא מקום שאפילו בדיעבד לא יוצא לפני המצוה, כגון טבילת גר שלפני הטבילה לא היה בר חיובא כלל ואינו יוצא בברכה שעשה אז. ובשאגת אריה (סי' טו) כתב, שבכל מצוה היה פשוט לדעתו שיכול לברך גם אחרי המצוה, אבל בטבילת גר הייתי חושב שאינו ראוי לבילה ולא יברך כלל, קמ"ל שגם בזה מברך לאחר הטבילה. **קנג. דבריהם** הובאו בסמוך בענין 'באיזה טבילה אינו ראוי לברך לפניה'. **קנד. ועוד** כתב, שספק ברכות להקל ואין לברך אחר המצוה. **קנה. ומכל** מקום כתב, שהוא פוסק כן להלכה ולא למעשה, מפני שבפשטות הרמב"ם חולק על זה. **קנו. תוספות** (ד"ה עג, נרכות נג. ד"ה מעיקרא) וספר הישר (חידושים סי' שלג, מהדורת שלזינגר סי' תו). ולשון מחזור ויטרי (סי' תעד) 'המורה אמר דשאלו לרב האי גאון על הלכה זו שהיו תמהין משום טומאה אמאי אין ראוי לברך על הטבילה קודם שיטבול'. **קנז. ובתוספות** הוכיחו כן ממה שאמרו בברכות (כב.) שבעל קרי מותר לקרוא בתורה. **קנח. הובא** גם בהגהות מיימוניות (נרכות פי"ח הוס' ג). ובתוספות בחולין (קטו: ד"ה כרבי) הביאו כן בשם רב האי גאון. והרא"ש (פ"י) הביא שכן מפרשי לה רבנן. וכן דעת הרוקח (סי' שמט). **קנט. גם** בברכות (נא. ד"ה מעיקרא) כתבו התוספות בשם ר"י, שכוונת הגמרא לטבילה של גירות, שקודם שטבל הגוי לשם גירות אינו יכול לומר 'וצוונו', אלא שהוסיפו, כי אף שבשאר חייבי טבילה כגון בעל קרי וכיוצא בו מותר לברך, מפני אותה טבילה תיקנו לכל שאר טבילות לברך לאחר טבילה. וכעין זה כתב הרא"ש (פ"י) בשם ר"י. והוסיפו התוספות והרא"ש בשם ר"י, שאין לגעור בנשים שמברכות אחר הטבילה, מכיון שיש טבילת גר שאינו יכול לברך, ולכן לא חילקו. וכתב הברכת אברהם (טריוויש, ח"ח סי' נח), שאף שמשמע לכאורה מלשון זה, שרק אין לגעור בנשים שמברכות לאחר טבילה, אבל לא הכריעו התוספות בזה, אמנם מדבריהם משמע שהם פוסקים להלכה שיש לברך לאחר הטבילה, ולא כתבו לשון זה אלא מפני כבודו של הר"ח. וראה שם עוד מה שהאריך להוכיח כן מהתוספות. **קס. ומה** שלא מברכים ב'למד', אף שהברכה היא לפני הטבילה, כתב הר"ן (ד"ה תון) שלא רצו להתקין להם שתי מטבעות, וכיון שבגר מברכים ב'על' גם בכל הטבילות תיקנו כך. **קסא. ותנאי** זה מועיל גם לאלו שאינן יודעות להתנות כן, כי כל הטובלות על דעת החכמים הן טובלות. **קסב. הובאו** לעיל בענין 'באיזה טבילה אינו ראוי לברך לפניה'. **קסג. תוספות** (ד"ה עג, נרכות נג. ד"ה מעיקרא), ר"ש מפלייזא (מוצפ נמוק זרוע ח"ב סי' רמו), אור זרוע (ח"ח סי' עט) בשם רבינו תם [אמנם בספר הישר (סי' מו) כתב, שמה שנהגו העם לברך אחר נטילת ידים טעות היא בידם], שו"ת מן השמים (מוה"ק, סי' עט), רבינו יונה (נרכות ס: ד"ה וכי), שבלי הלקט (סוף סי' קלו) בשם רבינו מאיר ורא"ש (פ"י, נרכות פ"ז סי' לד). **אמנם** בספר המקצועות (הובא בעמוק זרוע ח"ח סי' עט) הביא בשם רבינו חננאל, ובשם רבותיו הגאונים, שיש לברך לפני הנטילה. וכן כתוב בתשובות הגאונים (ליק, סי' נח) ובאשכול (מלנק, יט:). וכן כתב בשבלי הלקט (שם) שיש מברכים קודם הנטילה, וכתב הביאור הלכה (סי' קנח ד"ה מברך קודם) שכן משמע גם דעת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ח, ו). שיטה נוספת הביא המרדכי (רמז קנב), שיש שמברכים על נטילת ידים בין השפיכה הראשונה לשפיכה השניה. ורבינו ירוחם (מלם ומוסי נתיב טו חלק ו) כתב, שראה לרבותיו שנוהגים שלאחר שפשוף הידים מברכין על נטילת ידים, קודם שיטלו עליהם מים שניים, כיון שהן נקיות כבר, ומנהג זה הובא כבר במרדכי (נרכות רמז קנב).

טעם ראשון כתבו **התוספות והרא"ש**, משום שלפעמים הנוטל ידיו אינו יכול לברך לפני הנטילה, וכגון מי שיוצא מבית הכסא [או שנגע במקומות המכוסין שבגופו[קסד]], שאסור לו לברך עד שיטול ידיו. ואגב נטילות אלו, נהגו בכל הנטילות לברך לאחריהן, כדי שהיוצא מבית הכסא לא יבוא לברך באיסור[קסה]. ונחלקו **הטור והבית יוסף** (או"ח סי' קנח סי"ח) בביאור שיטה זו. **הטור** כתב, שלא יברך עד אחר הנטילה, שכך תיקנו חכמים שלעולם יברך לאחר הנטילה, משום אותן פעמים שאין ידיו נקיות. אבל **הבית יוסף** כתב, שאין כוונתם שצריך לברך בדווקא לאחר הנטילה, אלא שמטעמים אלו נוהגים לברך אחר הנטילה, אבל לכתחילה יש לברך לפני הנטילה כדין כל המצוות שמברכים עליהן עובר לעשייתן[קסי], וכן פסק **בשלחן ערוך** (שם).

טעם נוסף כתבו **התוספות** (שם, סוכה לט. ד"ה עוכר) **והרא"ש**, שנהגו לברך לאחר הנטילה, משום שאף לאחר הנטילה עדיין זה נחשב במקצת 'עובר לעשייתן', שכל זמן שלא ניגב ידיו, עדיין לא סיים את המצוה[קסז], כמו שאמרו (סוטה ד:), שכל האוכל בלא ניגוב ידים כאילו אוכל לחם טמא[קסח]. **והט"ז** (שם ס"ק יג) הקשה על טעם זה, שהרי יש הרבה אופנים בנטילה שאינו צריך לנגב את ידיו, וכגון מי ששופך על ידיו רביעית מים בבת אחת, שאינו צריך לנגב ידיו [כמבואר בשלחן ערוך (שם סי"ג)], ובאופנים אלו לא מובן מדוע מברכים לאחר הנטילה. **והמגן אברהם** (שם ס"ק טו) תירץ קושיא זו, שמכל מקום לא חילקו חכמים בין נטילה לנטילה, ולעולם נהגו לברך לאחר הנטילה[קסט] [וכמו שכתבו הראשונים לפי הטעם הקודם]. וביאר היד **אפרים** (נמגן מנהגים שם), **שהט"ז** לא קיבל תירוץ זה, משום שהוקשה לו, שלפי דעת הטור מובן, שמכיון שלפעמים אסור לברך לפני הנטילה, לפיכך גזרו שלעולם יברכו דווקא אחרי הנטילה. אבל לפי דעת השלחן ערוך, שמעיקר הדין צריך לברך לפני הנטילה, אלא שנהגו העולם לברך לאחר הנטילה משום שלפעמים אין ידיו נקיות, בהכרח צריך לומר שהטעם שאפשר לברך בדיעבד לאחר עשיית המצוה משום שכל זמן שלא ניגב, הרי זה עדיין עובר לעשייתן[קע], אם כן טעם זה אינו שייך אלא כשצריך לנגב, אבל באופן שלא צריך לנגב, איך מותר לברך לאחר נטילה.

ובבית הלוי (שו"ת, ח"ג סי' ז) הקשה על דברי הרא"ש שכאן פסק לברך על נטילת ידים קודם הניגוב, והיינו באמצע המצוה, ואילו בשחיטה פוסק לברך אחר הכיסוי, ולא בין השחיטה להכיסוי. ותירץ, שמן הדין שהאוכל לחם בלא ניגוב ידים כאילו אוכל לחם טמא רואים שאינו נטהר עד לאחר הניגוב, ואם כן אינו ראוי עדיין לברכה וממילא נחשב שמברך ממש קודם המצוה, ואינו באמצע[קעא].

שכח ולא בירך עד לאחר הניגוב

באם שכח ולא בירך עד לאחר הניגוב, תלוי הדבר בשני הטעמים שהזכרנו[קעב], לפי הטעם הראשון, שכאן הותר לברך לאחר עשיית המצוה משום שלפעמים אינו יכול לברך לפני הנטילה, הוא הדין שאפשר לברך גם לאחר הניגוב. אבל לפי הטעם השני, שעד שלא ניגב עדיין נחשב במקצת עובר לעשייתן, אם כבר ניגב אינו יכול לברך עוד. **והרמ"א** (או"ח שם) פסק להקל[קעג], שאף אם לא בירך עד שניגב ידיו יכול לברך אחר כך[קעד].

האם הברכה אחר הטבילה היא לכתחילה או דיעבד

מבל ועלה בעלייתו אומר ברוך וכו'. הראבי"ה (ברכות סי' תתקעב) נקט, שאף בטבילה צריך לכתחילה לברך לפניה, והברייתא מדברת בדיעבד, באופן שלא בירך לפניה שיכול לברך לאחריה, וכן פסק **הש"ך** (יו"ד סי' יט סק"ג). אבל **בחידוש בית מאיר** (ד"ה טבל) כתב, שאי אפשר לפרש כלל שהברייתא מדברת בדיעבד, שאם כן הברייתא היתה צריכה לומר 'טבל ולא בירך יעלה ויברך', אלא ודאי שזה דין לכתחילה. **והפרי חדש** (יו"ד שם סק"ג) כתב, שלא יתכן לומר שהברייתא מדברת בדיעבד, שאם כן מדוע לא דיברה אלא בטבילה ולא בכל המצוות, שאם לא בירך לפניהן שיברך לאחריהן, אלא על כרחך שבטבילה יש דין מיוחד שלכתחילה מברכים לאחריה.

ביאור קושיית הגמרא 'מנא הני מילי'

מנא הני מילי. הקשה **הצל"ח** (ד"ה לאור), כיון ששנינו במשנה 'אור לארבעה עשר בודקין', ו'אור' היינו לילה, הרי שיש לבדוק בלילה, ואם כן בהכרח יש לבדוק לאור הנר, כי איך יבדוק בחשיכה. ותירץ, שכיון שאמרו לעיל (ד.) שצריך לבדוק בלילה ולא ביום ארבעה עשר, אף שביום יש מעלת זריזות והקדמה לדבר מצוה, לכן מקשה הגמרא על תקנת חכמים עצמה למה תיקנו לבדוק לאור הנר, לא יבדוק לאור הנר, ויבדוק ביום, ותירצו שהטעם הוא משום שאור הנר יפה לבדיקה בלילה[קעה].

בדיקת חמץ מדאורייתא

אמר רב חסדא למדנו מציאה ממציאה. הר"ן (על הרי"ף, לעיל ב. ד"ה שמא)[קעו] הוכיח מכאן שבדיקת וביעור חמץ בלא ביטול מועילה מן התורה שלא יעבור בבל יראה, שהרי דיניהם נלמדו מפסוקי התורה, ואין לומר שדרשום כאסמכתא בלבד, שהרי להלן (כא.) נחלקו תנאים במה מבער את החמץ, ורבי יהודה אמר שמבערו באש, ולמד (מז:) דין זה מנותר, ואם מן התורה צריך ביטול, מה הוא הביעור שנחלקו עליו.

ופירש הפני יהושע (ד"ה לאור), **שבסוגייתנו נדרשו שני לימודים, וקושיית הגמרא** 'מנא הני מילי' כוללת שני דברים: א. מנין עצם חיוב הבדיקה. ב. מנין שדווקא לאור הנר. ועל כך השיבה הגמרא שחיוב הבדיקה עצמו הוא מדאורייתא, אך ענין הבדיקה בלילה ולאור הנר נלמד רק מאסמכתא[קעז], ונמצא שתחילת הלימוד הוא לענין עצם החיוב לבדוק, ולא שצריך דווקא לאור הנר, שהלא בגביע של בנימין היה חיפוש ביום ובלי נר, וממנו למדו שמציאה היינו בחיפוש, ומכאן שצריך לחפש את החמץ, והמשך הלימוד הוא שחיפוש נעשה בנר, וזה נלמד מ'אחפש את ירושלים'[קעח].

ובשיטת רש"י מפרש הפני יהושע, שאף הוא סובר כהר"ן שיש מקור לבדיקת חמץ מן התורה, שהרי תחילת דברי הר"ן (שם ד"ה נודקין) נסובו על שיטת רש"י, ומה שכתב רש"י כאן (ד"ה זכר) שהדרשות הן אסמכתא, הכוונה רק על הלימוד השני, שבדיקת הלילה לאור הנר מועילה[קעט] אך עצם הבדיקה ודאי מן התורה.

ובחידושי רבינו דוד (ד"ה מנא הני) הביא שני צדדים בנידון זה: א. יתכן שחיוב הבדיקה הוא רק מדרבנן, ולפי זה לשון שאלת הגמרא 'מנא הני מילי' נאמר לאסמכתא בעלמא, ומצינו כן בכמה מקומות. ב. יש לחלק, שחיוב הבדיקה עצמה הוא מן התורה[קפ], ואילו אופן הבדיקה להעדיף את אור הנר הוא דין דרבנן, ודין זה הסמיכו על הדרשות בסוגייתנו.

מנין ש'לא ימצא' הכוונה על ידי שיחפש

שם. כתבו **האחרונים**[קפא], שכיון שלמדנו שבדיקת חמץ שאינו ידוע מן התורה נעשית על ידי חיפוש, ודין זה נלמד מהפסוק 'לא ימצא', משמע שגם האיסור 'לא ימצא', היינו שלא יוכל למצוא חמץ אפילו כשיעשה חיפוש, וזה יתכן רק כשיחפש קודם, ואז שוב לא ימצא כשיחפש.

קסד. פרי מגדים (סי' קנח פ"ק סק"ק טו). אך **הרא"ש ורבינו ירוחם** (מלכ ומוה נמיב טז ח"ו) **בשם ר"י כתבו**, שנהגו כן מחמת נטילת הבוקר, שידיו מלוכלכות ואינו יכול לברך עד לאחר הנטילה, ולכן נהגו כך גם בנטילה של סעודה. **קסה. על** פי **הרא"ש** (ברכות פ"ו סי' לד). **קסו. וראה** בלשון המרדכי (ברכות רמז קנב), **שכתב** שאגב הנטילה שלאחר בית הכסא, תיקנו בכל הנטילות לברך לאחר הנטילה, ומשמע מדבריו שתיקנו שכך יהיה אף לכתחילה בכל הנטילות. **קסז. וכן** כתבו **הר"ש** מפלייזא (מובא בשו"ת זרוע ח"ב סי' רט), **אור זרוע** (ח"ב סי' שיג) **ורבינו יונה** (ברכות ס: ד"ה ומה). **ובהגהות אשר"י** (ברכות פ"ג סי"ח סוף ד"ה טיט הנרוק) **כתב בשם האור זרוע** (ח"ב סי' עט) **שאין לברך אלא לאחר הניגוב** [וכן כתב המאירי (ד"ה ומכל מקום) **שתיקנו הגאונים לברך לאחר הניגוב**]. **וכתב הדברי חמודות** (ברכות פ"ז אות קפ) שזה בודאי צריך עיון, מדוע יברך לאחר הניגוב. **ובהגהות מהר"ב רנשבורג** (על הגהות מצר"י שם) כתב, שצריך למחוק תיבת 'אלא', ואז כתוב, שאין לברך לאחר הניגוב. **קסח. כלומר**, שאוכל דבר מאוס, ודבר מאוס נקרא טמא. **רש"י** (שם ד"ה כל המוכל), **שנאמר** (ישעיהו ל יג) 'ויאמר ה' ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא' וגו', ושם מדובר לענין שישראל יאכלו בגלות לחם מאוס ורואים שדבר מאוס נקרא טמא. **והר"ש מפלייזא** (שם) הוסיף, ששמע מאביו, ש'לחמם טמא' עולה בגימטריא 'בלא ניגוב ידים'. **וכן כתב הטור** (או"ח סי' קנח). **קסט. וכן** תירץ **בספר ברכת אברהם** (טריויש, מ"ח סי' סח). **קע. וכפי** הטעם **שהובא לעיל. וטעם זה הובא בפירוש ברמ"א** (שם). **קעא. עוד** תירץ **שם** (ד"ה גם עוד), **על פי דברי הרא"ש** (חולין פ"ו סי' ו) **לגבי כיסוי הדם, שאינו מברך קודם הכיסוי מטעם שהכיסוי הוא סוף המצוה של השחיטה ואין מברכים באמצע המצוה, אלא אם מצד עניינה יכלו לברך עליה גם מקודם, ולכן יברך על נטילת ידים קודם הניגוב, אך בשחיטה שמעיקרה לא יכלו לברך קודם [מחשש טריפות], מלכתחילה תיקנו לברך דווקא לאחריה, ולא מתקנים לברך באמצע [והרא"ש כתב שם שהעולם נוהגים לברך לפני הכיסוי שמחשיבים לכיסוי מצוה בפני עצמה, כמובא לעיל בענין 'למה לא אמרו 'חוץ מכיסוי הדם']. **קעב. כן** מבואר בביאור הגר"א (או"ח סי' קנח אות כג) **ודברי חמודות** (ברכות פ"ז אות קפ). **קעג. ואף** שהרמ"א (שם) הביא את הטעם שלא נגמרה המצוה עד אחר הניגוב, ולפי טעם זה אינו יכול לברך, ביאר הגר"א (שם), שהרמ"א פסק כשני הטעמים לקולא. **וראה** מה שכתב הדברי חמודות (שם) בביאור דברי הרמ"א. **ובשבלי הלקט** (סי' קלח) כתב בשם רבי חנינא גאון, שאם נטל ידיו ואכל פת אינו יכול לברך, ודייק השער הציון (סי' קנח ס"ק מד) מדבריו, שאם עדיין לא אכל פת יכול לברך. **וכעין** זה מבואר בתניא רבתי (סי' כג) **בשם רב נטרונאי. קעד. אמנם** כתב בים של שלמה (חולין פ"ח סי' לט) **שאם** בירך כבר המוציא שוב אינו מברך על נטילת ידים. **וכבר** הובא שבשער הציון כתב שאף אם בירך המוציא, כל שלא אכל עדיין, יברך. **וכן** משמע מדברי תניא רבתי והשבלי הלקט המובאים לעיל. **קעה. והוסיף** הצל"ח, שהקושיא מנין שהמצוה בנר ולא באבוקה או אור הלבנה. **וכעין** זה כתב בעין הבדולח (ד"ה לאור הנר) שהקושיא מנין שלא צריך לבדוק באבוקה שהיא בדיקה יותר טובה, ולכן למדו מהפסוקים שגם בדיקה בנר נחשבת לבדיקה טובה. **קעו. מבאר** שם את ענין הביטול והבדיקה שכשלא מבטל צריך לבדוק מן התורה, וכן כשלא בודק הביטול מועיל, ומיישב שם את שיטת רש"י (לעיל ב. ד"ה נודקין) שכתב שהבדיקה היא כדי שלא יעבור על בל יראה. **קעז. ובאליבא** דהלכתא לבעל הלכות קטנות כתב שלכן ודאי מברך על בדיקה שלאור היום, כי הדרשה שצריך לאור הנר היא אסמכתא בעלמא. **קעח. ומפרש** שם שודאי עדיפה בדיקה לאור היום מבדיקה בלילה לאור הנר, שכן מוכח מהפסוק בבנימין שזו בדיקה טובה, והלימוד מהפסוק הוא, שגם לאור הנר מועיל, ולא נאמר שאינה בדיקה כלל, והטעם שיש לבדוק דווקא בלילה ולאור הנר, הוא משום הטעם דלעיל (ד.) שבני אדם מצויין בבתיהם, וכן שאור הנר יפה יותר לחורים ולסדקים. **קעט. וכפירושו** הנ"ל, שאין הוכחה מהפסוק שדווקא בלילה בודקין לאור הנר, שהרי יש ראיה להיפך שאף בדיקת יום טובה, וזה שבודקים בלילה הוא רק מדרבנן, והאסמכתא היא שגם בלילה לאור הנר נחשבת בדיקה ראויה. **קפ. בחמץ** שלו אם לא ביטלו. **קפא. הפני** יהושע (ד"ה לאור, לעיל ה: ד"ה מיהו, ד"ה אלא) **הרש"ש** (ד"ה מנלמה), **וכן כתב**

למה צריך שני לימודים לחיפוש בנר

וחיפוש מנרות וכו' ונרות מנר וכו'. התוספות (ד"ה וגרוס) הקשו, שהיה צריך לומר 'חיפוש מנר', ולא 'נרות מנר'. ותירצו, ש'חיפוש' אינו נסוב על נר. וביאר **המהרש"א** (גמוק' שם) שכוונתם להקשות מדוע הוצרכו לשני המקראות[קפב]. ותירצו, שמהפסוק 'נר ה' נשמת אדם' אין להוכיח, כיון שיש לפרש שאין החיפוש שם על ידי נר, אלא 'נר' היינו הנשמה, והקב"ה חופש בה, ולכן מביאה הגמרא את הפסוק 'אחפש את ירושלים', שמשם מוכח שחיפוש על ידי נר, ושוב אמרה כן גם לגבי הפסוק 'נר ה' נשמת אדם'.

ורבינו פרץ (ד"ה ת"ש) ביאר, שאם לא היתה הגמרא מביאה את הפסוק של 'אחפש את ירושלים' היינו מקשים מדוע לא למדה משם, אבל עכשיו שמביאה את הפסוק של 'אחפש את ירושלים' וגם את הפסוק 'נר ה' נשמת אדם' מובן שאי אפשר ללמוד מהפסוק 'אחפש את ירושלים', וכמו שהסבירה הגמרא.

הרי זמן הבדיקה בלילה ולמה צריך למעט לאור החמה

אין בודקין לא לאור החמה. בראשונים הביאו מירושלמי (פ"ק ה"ה) שמקשה מה חידשה הברייתא, 'וכי יש חמה בלילה', ומתרץ שמדובר באופן שלא בדק בליל ארבעה עשר, ובא לבדוק ביום, שהיה מקום לומר שדי לבדוק לאור החמה, ולכך חידשה הברייתא שצריך דווקא נר. והקשה **בשו"ת האלף לך שלמה** (חו"מ סי' שפח), מדוע לא תירצו בירושלמי שמדובר בחור שבין ישראל לנכרי, ששם לא מגיע הנר, וצריך לבודקו לכתחילה לאור החמה. ותירץ, שבחור קטן ממילא אין אור החמה מגיע, ובחור גדול באמת בודק לאור החמה משום חשש היזק[קפג].

האם יכול לבדוק בשלשה עשר ביום לאור הנר

שם. בספר המאור (ד"ה הא) כתב, שכוונת הגמרא לומר שאפילו הבודק ביום ארבעה עשר בניסן, לא יבדוק לאור החמה, ולא הוצרכה הגמרא לומר כן בבודק ביום שלשה עשר, שהרי הוא צריך לבדוק בליל ארבעה עשר, שודאי יבדוק לאור הנר, כמו שמפורש כאן בברייתא, והיינו, שבאמת יכול להקדים ולעשות את הבדיקה ביום שלשה עשר[קפד].

אך הראשונים[קפה] נחלקו עליו, ונקטו שאין להקדים לבדוק ואף לאור הנר, וראייתם מהירושלמי (פ"ק ה"ה) שמפרש שהברייתא עוסקת בבודק בארבע עשר, ובאופן שלא בדק קודם. עוד הוכיחו הראשונים[קפו] דין זה מהירושלמי (שם) שמפרש שאור הנר עצמו מאיר יותר טוב בלילה, ואפילו בבית אפל בודקין בלילה כיון שאז אור הנר יפה לבדיקה, ולכן אין להקדים אפילו אדם בטל [שמצוי בביתו גם ביום] ואפילו אם נמצא בבית אפל.

ח.

דין בדיקה בחצר כשביטל וכשלא ביטל

האמר רבא חצר אינה צריכה בדיקה מפני שהעורבין מצויין שם. החזון **איש** (חו"מ סי' קכד לקף ט. ד"ה המס) העלה מדברי הגמרא כאן, שאף אם לא ביטל, אין צריך לבדוק, כי ודאי שהעורבים יאכלו את החמץ[א], שאם לא כן מה הקשו מדברי רבא, והלא רבא דיבר אחר שתיקנו לבטל, וניתן היה לומר שחצר נבדקת לאור החמה קודם תקנת ביטול.

האם יכול להשליך חמץ קודם זמן איסורו במקום שעורבים מצויים שם

שם. כתב **השולחן ערוך** (חו"מ סי' תמה ס"ג), שחמץ קודם זמן איסורו יכול להשליכו במקום שעורבים מצויים שם, ואם מצאו אחר זמן איסורו שלא אכלוהו העורבים, אף על פי שהמקום הפקר, לא יניחנו שם אלא יבערנו. והקשה **הט"ז** (שם סק"ה) איך מותר לעשות כן, והרי השולחן ערוך (שם סי' תלח ס"ב) פסק, שאם גרר עכבר חמץ לפנינו, מחויב לבדוק אחריו, משום שספק אכילה אינו מוציא מידי ודאי חמץ, ואיך מתירים להשליך חמץ לרשותו על סמך אכילת העורבים[ב]. ועוד הקשה, שהרי השו"ע עצמו (שם סי' תלג ס"ו) פסק, שאמצעה של חצר אינו צריך בדיקה, שאם היה שם חמץ, העורבים ושאר עופות המצויים שם יאכלוהו, אך היינו דווקא בספק חמץ, אבל אם היה שם ודאי חמץ, צריך בדיקה[ג]. וכבר העיר על כך הרמ"א שם. ונאמרו בזה כמה ביאורים:

א. המגן אברהם (סי' תמה סק"ז) כתב, שההיתר להשליך חמץ במקום שעורבים מצויים שם, הוא אפילו ברשותו, אך כיון שהוא בחצירו הפתוחה, הרי הוא הפקר לכל הרוצה לקחתו.

ב. החק יעקב (שם סק"י) תירץ, שדווקא בעכבר חוששים, משום שדרכו לגרר לחורים וסדקים, ולכן צריך בדיקה אחריו, אבל במקום שיש עורבים אין חוששים שנשאר חמץ מוסתר, כיון שמשאירים בגלוי, ואם יותר ממנו ודאי יראהו ויבער אז[ד].

אך הט"ז (שם) ביאר, שאין הכוונה שהשליכו ברחוב במקום הפקר, שאם כן אף אם מצאו אחר זמן איסורו מה בכך, הרי כבר הפקירו קודם זמן איסורו, ואין לך הפקר גדול מזה, אלא הכוונה שהשליכו באמצע חצירו שמצויים שם עורבים, כמבואר בסוגייתנו שמשום כך חצר אינה טעונה בדיקה, ולכן כשמצאו מחויב לבערו, כיון שמונח ברשותו, ולכן כתב 'אף על פי שהמקום הפקר', דהיינו שהשליכו בחצירו במקום המופקר לעורבים[ה].

צדדי החצר האם צריכים בדיקה

שם. הגמרא בסמוך מחלקת בדין ארובה שבחדר, שכנגדה אין צריך בדיקה, ובצדדים צריך, ודנו הפוסקים לגבי חצר האם יש לחלק גם בה בין אמצעה לצדדים.

הרמב"ם (ממן ומלה פ"ג ה"ד) כתב, שאמצעה של חצר אינו צריך בדיקה[ו], וכתבו **האחרונים**[ז], שמדבריו נראה שבצדדים צריך בדיקה[ח]. אבל **הר"ן** (על הרי"ף, ד"ה תנא) כתב שכל החצר אינה צריכה בדיקה, ורק חורים וסדקים שבה צריכים, כי אין העורבים מחטטים בהם למצוא אוכל, ויש לחוש שנשאר בהם חמץ[ט].

והקשו הלחם משנה (שם) **והב"ח** (חו"מ סי' תלג ס"ק), לדעת הסוברים שהצדדים צריכים בדיקה, מדוע לא העמידו בגמרא את הברייתא המצריכה בדיקה בחצר, בצדדים, ולא יקשה ממנה על רבא שאמר שחצר אינה צריכה בדיקה. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. הלחם משנה והב"ח כתבו, שיש לומר שתירוץ הגמרא להלן לגבי אכסדרה 'לצדדין', נסוב גם על חצר, וראיה לכך ממה שנקטה הגמרא לשון 'אלא', שמשמעו שחזרה מהאמור לעיל'.

ב. הבית מאיר (שם ס"ו) כתב, שהצדדים אינם גרועים יותר מאכסדרה או כנגד ארובה, ובאמת יכלה הגמרא להקשות מיד מארובה, אלא שדרך הגמרא להקשות מדברי האמוראים זה על זה, כדי להזכירם בבית המדרש.

מה היא 'אכסדרה'

אכסדרה לאורה נבדקת. רש"י (עירובין 5. ד"ה מאכסדרה) נקט, שהאכסדרה היא פרוצה ואין לה שום מחיצה, אלא קירויה עומד על ארבע יתדות, ומניחים ארבע קורות מיתד ליתד, שעליהן מסדר את הנסרים[יא]. **והתוספות** (שם כה. ד"ה מאכסדרה, סוכה יח: ד"ה סכך) **והרא"ש** (עירובין פ"ט סי' ג) כתבו, שהוא הדין אם יש שתי מחיצות מחוברות יחד כמין גאם, כגון מזרחית צפונית או מזרחית דרומית וכדומה, דינה כאכסדרה. ויש **ראשונים** שכתבו[יב], שאף שיש לה שתי מחיצות בלתי מחוברות זו לזו, אלא זו כנגד זו, דינה כאכסדרה. ויש ראשונים[יג] שביארו, שאכסדרה היא פרוצה רק מרוח אחת בלבד, אבל שלש מחיצות יש לה[יד], **ובתוספות רי"ד** (עירובין 5. מלימה ד"ה מאכסדרה) הוכיח כן ממה שאמרו כאן האחרונים בדין זה להלן (בענין 'השלכת חמץ לפני זמן המיסור למצר ולרפתי'). **ו. וכן כתבו רבינו ירוחם** (מלם ומה נתיב ה ח"ת, דף לח ע"ג), **סמ"ק** (מצוה לח עמ' עג), **וכן פסק השו"ע** (חו"מ סי' תלג ס"ו). **ז. כן פירש הלחם משנה** (שם). וכן כתבו השלטי הגבורים (חומ ס) **ובית מאיר** (חו"מ סי' תלג ס"ו) **והגר"א** (שם חומ יג). **ח. ובביאור הגר"א** (חו"מ סי' תלג חומ יג) כתב, שהרמב"ם לא גרס בגמרא 'אלא באכסדרה וכו', אי לבהדי ארובה היינו אכסדרה', אלא גרס 'אלא לצדדין', ונקט שהכוונה על צדדי החצר שטעונים בדיקה, ולדבריו כן גם גירסת הרי"ף. **ט. וכתב** שזו גם דעת הרמב"ם. וכן מפרש החק יעקב (סי' תלג ס"ק יא) בכוונת הרמב"ם, וכן ביאר הב"ח (חו"מ שם ס"ח). **י. אך בחק יעקב** (שם ס"ק יא) כתב, שאמנם מקושיא זו מוכח כביאור הר"ן, שכל החצר אינה טעונה בדיקה, אלא רק החורים וסדקים, ואי אפשר לפרש את דברי הברייתא שמדובר בחורים וסדקים, שהרי שם גם אור החמה אינו מגיע. **יא. וכתב** המגן אברהם (סי' תלג סק"ב) שרק באכסדרה כזו בודק לאור החמה. **יב. הר"ן** (סוכה יט. ד"ה ושוה, בדעת הרי"ף), והמגיד משנה והכסף משנה (סוכה פ"ד ה"ח) בדעת הרמב"ם שם. **יג. רש"י** במנחות (נג: ד"ה מאכסדרה), הרמב"ם (שבת פי"ז הל"ה), רבינו תם בתוספות (עירובין כה. ד"ה מאכסדרה), תוספות רי"ד (שם 5. מהדומ"ל ד"ה מאכסדרה). **יד. ובחק יעקב** (סי' תלג סק"ב) ובשו"ע הרב (שם ס"ב) כתבו, שגם באכסדרה זו בודק לאור החמה, וראה בקונטרס אחרון לשו"ע הרב (שם סק"ח), שדין אכסדרה לבדיקת חמץ, תלוי במחלוקת הראשונים בגדר אכסדרה לעירוב וכדומה.

הלבוש (סי' תלג ס"ח). **קפב. ואין** הכוונה לקושיית הגמרא 'מאי ואומר', אלא שבביאור הקושיא יש שני חלקים, למה צריך לומר 'ונרות מנר', שמשמע שאי אפשר ללמוד חיפוש מנר לבד, וזה תמוה, שהרי אפשר ללמוד מהפסוק 'נר ה' נשמת אדם', בלי הפסוק 'אחפש את ירושלים'. ועוד, למה צריך כלל שני פסוקים, והרי אפשר ללמוד דין זה מפסוק אחד. **קפג. וכן** הוכיח מדברי המגן אברהם (סי' תלג ס"ק יב). **קפד. שאז** שוב אין חשש שישכח, כיון שמקדים לבדוק. **קפה. רמב"ן** במלחמות (ד"ה הא), ראב"ד (כתוב שם חומ ס) ור"ן (ד"ה תנו). **קפו. רמב"ן** וראב"ד שם. **א. וראה** שם שהוסיף, כי אף שאמרו להלן (ט.) לגבי חולדה, שכאשר היא נוטלת פת, חוששים שהיא משיירת ממנה, ואין ספק מוציא מידי ודאי, מכל מקום בעורבים אין חוששים לכך, כי מקום אכילתם של העורבים, הרי הוא כדיר ורפת שאין צריכים בדיקה, כיון שהבהמות המצויות שם יאכלו הכל, כמבואר להלן (בענין 'דין חצר רפת וגו' שיש בהם ודאי חמץ'). **ב. ראה** שם שהביא שמקור השולחן ערוך הוא מדברי ההגהות מיימוניות (חמץ ומלה פ"ג חומ כ), שדין חצר שאינה צריכה בדיקה מדובר כשהשליכו קודם זמן האיסור, ותמה שהרי לגבי עכבר שגירר מוכח שמדובר אפילו כשגירר קודם זמן האיסור, ואין היתר מצד שמא יאכלנו העכבר, כי אין ספק מוציא מידי ודאי, ואם כן גם כאן איך מותר להשליך את החמץ. **ג. ומכח** קושיות אלו חולק הט"ז על השו"ע בסי' תמ"ה ופוסק כשו"ע בסי' תל"ג. **ד. להלכה** הכריעו רוב האחרונים שלא כהשו"ע ושלא כמגן אברהם וחק יעקב [ראה משנה ברורה (סי' תלג ס"ק כח) ושער הציון (שם ס"ק טו)]. **ה. וראה** דברי

שאכסדרה לאורה נבדקת, ואילו אין בה דפנות כלל, למה היא טעונה בדיקה, ובהכרח שהיא בית העשוי בדפנות ותקרה, אלא שדופן רביעי שלה פרוץ כולו[טו].

זמן הבדיקה באכסדרה

שם. בדברי **הראשונים** מצינו שלש שיטות מתי הוא הזמן הראוי לבדיקת אכסדרה[טז]:

א. שיטת **רש"י** (ד"ה לאורה)[יז] **והרי"ף**, שיכול לבדוק את האכסדרה לכתחילה[יח] ביום י"ג לאור החמה, ואז אינו צריך לבדוק עם נר[יט]. **ובמחצית השקל** (סי' תלג סק"ג) ביאר, שכוונתם שיש לבדוק דווקא בי"ג, ואין להמתין ולסמוך שיבדוק ביום י"ד, כיון שליל י"ד הוא הזמן הקבוע לבדיקה, ובפרט לפי מה שאמרו לעיל (ד.), שקבעו לבדוק בליל י"ד משום שאז אנשים מצויים בבתיהם[כא].

ב. שיטת **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג ה"ד), שלכתחילה יבדוק בליל י"ד, ואם לא בדק בליל י"ד ובודק ביום, צריך לכתחילה לבדוק לאור הנר, ומה ששנינו 'נבדקת לאורה', היינו שאם בדק שלא לאור הנר ביום י"ד יצא בדיעבד[כב] [ובמחצית השקל (שם) כתב, שגם לדעת הרמב"ם אין צריך נר ביום י"ד, ומה שכתב לשון דיעבד, כיון שלכתחילה צריך לבדוק בלילה לאור הנר].

ג. שיטת **הרא"ש** (פ' י')[כג], שביום י"ג אין לבדוק[כד], ובי"ד אם שכח ולא בדק בלילה, יבדוק ביום לאור החמה[כה].

ולהלכה פסק **השו"ע** (או"ח שם ס"ו), שאכסדרה שאורה רב אם בדקה לאור החמה דיו, **וכתב הט"ז** (שם סק"ג) **בשם הבית יוסף** (שם ס"ו ד"ה ומיהו) שמדובר בבודק ביום, וביאר הט"ז (שם), שכוונתו שגם דין זה של אכסדרה מדובר בעושה את כל הבדיקה ביום י"ד, כגון שעבר ולא בדק בלילה, אבל לכתחילה יבדוק גם אכסדרה לאור הנר.

בדק בליל י"ג האם צריך לחזור ולבדוק בליל י"ד

שם. הב"ח (או"ח סי' תלג ס"ו) פסק להלכה, שבדיקת אכסדרה ליל י"ג לאור הנר או ביום י"ג לאור החמה, אינה מועילה אפילו בדיעבד. **והחק יעקב** (שם סק"ו) כתב שהב"ח הפריז על המדה, כי מה שנקט שאף אם בדק בליל י"ג צריך לחזור ולבדוק בליל י"ד, הוציא כן מדברי **המרדכי** (רמז תקלה) שהביא מהירושלמי (פ"ק ה"ו), שבתי כנסיות ובתי מדרשות, אף שאורם מרובה, צריכים לבדקם בלילה לאור הנר. ותמה החק יעקב, שאין דבריו מוכרחים מדברי הירושלמי, כי יש לומר שהירושלמי דיבר רק על מי שבדק ביום י"ג לאור החמה ולא על מי שבדק בליל י"ג לאור הנר, כי הוא ודאי יצא[כו].

האם הנידון הוא דווקא באכסדרה או בכל מקום מואר

שם. המרדכי (רמז תקלה) הביא **שבירושלמי** (פ"ק ה"ו) כתב, שבתי כנסיות ובתי מדרשות צריכים בדיקה, מפני שמביאים שם חמץ בשבתות ובראשי חדשים, ואף שאורם מרובה, צריך לבדקם בלילה לאור הנר, שלא לחלק בין בדיקה לבדיקה[כז]. והסיק המרדכי, שבתלמוד שלנו אמרו שאכסדרה לאורה נבדקת. והיינו שנקט שהבבלי חולק בזה על הירושלמי.

ובגדי ישע (על המרדכי שם אות כח) **הביא שרבינו ירוחם** (מלבד שם ומיהו נמצא ה"ו, דף נח ע"ג, דף נט ע"ג) הביא גם את הירושלמי וגם את הדין שאכסדרה לאורה נבדקת, ולכאורה תמוה שהרי התבאר שהבבלי והירושלמי חולקים בדין זה. וכתב בבגדי ישע ליישב, שרבינו ירוחם חילק בין בית, שאפילו אם אורו רב כבית הכנסת צריך בדיקה לאור הנר, לבין אכסדרה הפרוצה לגמרי, שהיא נבדקת לאורה.

הבית יוסף (או"ח סי' תלג ס"ו ד"ה ומיהו) הביא את דברי רבינו ירוחם[כח], וכתב שמקורו ממה שאמרו בסוגייתנו, שהאיסור לבדוק לאור החמה היינו בארובה שבחדר. אך העיר הבית יוסף שרבינו ירוחם לא ביאר כל צרכו, שהיה לו לפרש דהיינו דווקא בצדדים, אבל באמצע החדר בודק לאור הארובה[כט]. וכתב **הפרי חדש** (שם), שרבינו ירוחם הוציא דין זה מהירושלמי הנ"ל, שבתי כנסיות ובתי מדרשות אע"פ שאורם מרובה צריכים לבדקם לאור הנר, הרי שדווקא באכסדרה וכנגד ארובה שבחדר יכול לבדוק לאורם. וזה לא הוצרך לבאר, כיון שכבר נאמר, ולכן גם **הרמב"ם** לא הזכירו, משום שאמרו בגמרא שארובה באמצע החדר הרי היא כאכסדרה, ומתיישבת תמיהת הבית יוסף.

מה היא 'אבוקה'

ואבוקה לא. מצינו כמה אופנים שנחשבו 'אבוקה':

א. האגודה (פ"י) **ומהרי"ל** (הל' נדיקת חמץ אות ו) כתבו, שכל שני נרות ביחד נחשבים כאבוקה, **וכתב הרמ"א** (או"ח סי' תלג ס"ג), דהיינו בין שדיבקם ביחד ולא קלעם, והאש בלבד של שני הנרות מתחברת, ובין שקלעם.

ב. הרמ"א (שם סי' רלח ס"ג) הביא, שנר שיש לו שתי פתילות נקרא 'אבוקה', **וכתב המגן אברהם** (שם סק"ד), שבנר של שעוה, אם שני הנרות קלועים יחד, נחשבים אבוקה, אבל כל אחד בפני עצמו אינו נחשב אבוקה[ל]. **ובתהלה לדוד** (שם סק"ג) דייק מדבריו, שהעיקר הוא שיהיו הנרות קלועים או דבוקים[לא], אך אין צורך שתהיה דווקא שלהבת אחת, אלא כיון שהנרות קלועים או דבוקים, אפילו אין

טו. ועוד הוכיח ממה שאמרו במנחות (לג:) שאכסדרה פטורה ממזוזה, ומוכח שיש לה שלש דפנות, וטעם פטורה הוא מפני שדופן רביעי כולו פרוץ, ואין לו פצימין, אבל אילו אין לה דפנות כלל, לא שייך בה חיוב מזוזה. וכן הוכיח ממה שאמר רבי אליעזר (נ"ג כה:), העולם הזה לאכסדרה הוא דומה, ורוח צפונית אינה מסובבת. **טז. שלש** שיטות הללו הביאם הב"ח (או"ח סי' תלג ס"ג). **יז. כן** פירשו דבריו רבינו מנוח (חמץ ומצה פ"ג ה"ד), **הפני יהושע** (נרשם"י שם) **והט"ז** (או"ח סי' תלג סק"ג). **יח. כן** פירשו רבינו מנוח (חמץ ומצה פ"ג ה"ד) **וט"ז** (או"ח סי' תלג סק"ג) **בדעתו. אך הפרי חדש** (שם ס"ק) נקט, שכוונת הרי"ף לבדוק ביום י"ד, שהרי בתחילה הביא הרי"ף את הברייתא שאין בודקים לאור החמה, ואחר כך כתב שאכסדרה שאורה רב בודקים אותה אפילו לאור החמה, ואין זו סתירה, אלא שהברייתא שאין בודקים לאור החמה עוסקת במי שלא בדק ליל י"ד, כמבואר בירושלמי (פ"ק ה"ו), ועל כך כתב הרי"ף שאכסדרה בודקים אותה אפילו לאור החמה, אבל באמת עיקר מצות בדיקת האכסדרה הוא בלילה לאור הנר. **יט. כך** למד הב"ח (או"ח סי' תלג ס"ג) בדעתו, וסבר שלדעת הרי"ף יכול אפילו לכתחילה, אך לענין הלכה הכריע כהמרדכי (רמז תקלה) שבדיקה זו היא רק בדיעבד. **כ. הפני יהושע** (נרשם"י שם) העיר, שלכאורה לשון רש"י (שם) 'אין צריך להביא אור הנר' אינו מדוקדק, שאם רצונו לומר שאינו צריך לבדוק בליל י"ד, ורשאי להמתין עד יום י"ד, היה צריך לפרש כן. ועוד, שלשון רבא לא משמע כן, ואף שאמר רבא שאור אכסדרה מועיל לבדיקה, עדיין לא מוכח שאין צריך לבדוק בליל י"ד בשעה שבני אדם מצויים, ודוחק לומר, שכוונת רבא לומר שכיון שאור האכסדרה עדיף מאור הנר, לא היה לחכמים להקל ולתקן שיבדוק בלילה משום שאז בני אדם מצויים, כי אם כן עיקר כוונתו חסר בדבריו. ומכח הערה זו הוכיח, שכוונת רש"י לפרש מה שאמר רבא שאכסדרה לאורה נבדקת, שגבדקת ביום י"ג, ואין צריך להמתין עד הלילה כדי להביא נר, ואפילו לשיטת הסוברים שבדיקה ביום י"ג אינה מועילה אפילו לאור הנר, היינו משום שאור הנר אינו מועיל ביום, אבל באכסדרה שאורה רב רשאי לבדוק בי"ג, משום שיש שתי מעלות, שאורה רב ומקדים לבדוק. **כא. כי** אף אם יהיה טרוד ולא יזכור עד הערב, שהוא ליל י"ד, הרי יוכל לבדוק בערב לאור הנר, אולם אם ימתין לבדוק ביום י"ד, הרי אם אז יהיה טרוד עד הערב, כבר יהיה לאחר זמנו. **כב. כן** ביארו רבינו מנוח והב"ח (שם ס"ג) את דברי הרמב"ם, ולפי"ז נמצא שהבודק לאור החמה בשאר מקומות, לא יצא אף בדיעבד, והרי זה כשאר דברים שבברייתא שגם בדיעבד לא יצא. והפרי חדש (שם ס"ק) ביאר, שהרמב"ם נקט שהבדיקה בי"ג לאור החמה מועילה רק בדיעבד, משום שעיקר מצותה הוא בלילה, אבל באמת אם עבר ולא בדקה בלילה, לכתחילה יכול לבדוק בי"ד לאור החמה, שאם לא כן מה אמר רבא שהיא 'נבדקת', ומשמע דהיינו לכתחילה. אך הלחם משנה חולק, ומפרש שכוונת הרמב"ם שאפשר לכתחילה לבדוק ביום י"ג, ולשון הרמב"ם לאו דווקא, והוכיח כן, כי אם לכתחילה אי אפשר לבדוק ביום י"ג, מה הקשו שאכסדרה לאורה נבדקת, והרי יתכן דהיינו רק בדיעבד, ובהכרח שהגמרא הבינה שרבא אמר איך יעשה לכתחילה. וכן הוכיח הצל"ח (ד"ה שלשה), אך כתב שיש לדחות, שכיון שאמרה הברייתא 'אלא לאור הנר', משמע אפילו בדיעבד, ולכן מקשה הגמרא על רבא. אך דקדק (שם ד"ה והאמר) מלשון רש"י (שם) שכתב, 'ואין צריך להביא לה אור הנר בלילה', ולא כתב שאין צריך להמתין עד הלילה, משמע שכבר הוא עומד בליל י"ד, ורשאי להמתין עד מחר, ולכאורה קשה איך יהיה רשאי לכתחילה להמתין עד מחר, והלא יש לחוש שיבטל לגמרי על ידי שלא יהיה מצוי בביתו, ובהכרח שנקט שמותר לכתחילה להמתין. **כג. וכן** שיטת רבינו ירוחם (מלבד שם ומיהו נמצא ה"ו, דף נח ע"ג), **ראב"ן** (דף קפ ע"ג), **האגודה** (פ'

כד. ולפי דעה זו אין לבדוק ביום י"ד אלא אם כן לא בדק בלילה, וביום י"ג אפילו בדיעבד לא מועילה הבדיקה, אפילו באכסדרה ובתי כנסיות ובתי מדרשות, כיון שהטעם הוא כדי שלא תחלוק בין ביעור לביעור. **כה. ולפי** המחצית השקל הנ"ל אין מחלוקת בין הרמב"ם והרא"ש. **כו. ועוד** תמה, שהמרדכי מסיק 'מיהו בתלמוד שלנו מבואר שבודק לאור החמה', ומשמע מדברי המרדכי שתלמוד שלנו חולק על הירושלמי בזה, וכלל בידינו שבכל מקום הלכה כתלמוד שלנו נגד הירושלמי. **כז. המרדכי** נקט, שמסקנת הירושלמי נסובה על בתי כנסיות ובתי מדרשות שאורם מרובה, אך בשיירי קרבן (ירושלמי שם ד"ה נתמי) תמה על המרדכי, שהרי מסקנת הירושלמי נסובה על חצירות של תודה, שהרואה אותו בודק ביום בלא נר, או שאינו בודק כלל, אינו יודע שהן חצירות של חלות תודה, ויבוא לחשדו, או יטעה בבדיקה, ואין לדמות דין זה לאכסדרה שניכר לכל שאורה רב ואפשר לבודקה בלא נר, ולכן אינה צריכה בדיקה בנר, ולא שייך בה הטעם שאמרו בירושלמי שם, שלא לחלק בין בדיקה לבדיקה. **כח. הב"ח** (שם ס"ג ד"ה ומה שהעתיק) העיר, שהבית יוסף ציטט מלשון רבינו ירוחם שהנידון על 'בית אחר שיש בו אור הרבה', ותמה, שלא נמצא לשון זה ברבינו ירוחם, ועוד, שאם יש שם הרבה אור היינו אכסדרה שאורה רב, ולכן כתב שהנוסחא הנכונה היא 'בית שיש בו אורה'. **ובברכי יוסף** (שם אות ה) יישב, שגם בית שיש בו אור גדול צריך לבדקו עם נר, ודווקא אכסדרה לאורה נבדקת, משום שהיא פרוצה לגמרי, לכל הפחות מרוח אחד, והאור גדול בכולה, אבל בית אחר, אינו דומה לאכסדרה, ובאמת אם הוא מאיר בכל צדדיו וקרנותיו ומחבואיו היינו אכסדרה. **כט. והב"ח** (שם ס"ג ד"ה ומיהו) השיב על טענה זו, שגם הרי"ף והרא"ש (פ' י') העתיקו את הברייתא כצורתה, ולא הזכירו חילוק זה בין כנגד הארובה לצדדים, ואף רבינו ירוחם העתיק דברי הרא"ש כצורתם, והטעם שלא חילקו בזה, הוא משום שאין דין זה ברור, כי הכל לפי המצב, ולפעמים אף כנגד הארובה ממש אין אורו גדול וצריך נר, ולכן כתבו רק דין האכסדרה, שאינה צריכה בדיקה כיון שאורה גדול, וממנה נלמד לשאר מקומות שאורם רב, וכן דקדק מלשון הצידה לדרך (מלמד ד' פל"ג פ"ד) שכתב, 'אבל אכסדרה שאורה גדול נבדקת לאורה, וכן בכל מקום שאורו גדול ומאיר שם'. **ל. וראה** ריטב"א (ז: ד"ה והא - הרגיעי) שכתב, שכל שאין אורו גדול, הרי הוא בכלל נר, ובודקים בו, כגון נרות של שעוה, שלא אסרום אלא לשבת מחשש שמא יטה, וכן נהגו גדולי הדור לבדוק בהם, וכן העידו משמו של הרמב"ן. **לא. בשו"ת** משנה הלכות (ח"ט סי' ריז) דן, איך מותר להדביק שני נרות להבדלה במוצאי שבת שחל ביום טוב, והרי על ידי הדיבוק נוטף מהשעוה, וזה הוא גרם כיבוי שאסור ביו"ט [כמבואר בתוספות (ביצה כב. ד"ה והמסתפק)], ואף שאמר רבא אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר, הלא אין זה לעיכוב, ובשביל מצוה מן המובחר לא נדחה שבות. וכתב, שאין בזה חשש גרם כיבוי, כי בשעה שמדביק שני הנרות, הרי הוא מוסיף אור על ידי החיבור, ולהוסיף אור מותר, ומה שהשעוה נוטפת בדיבוק, אין זה נחשב כגרם כיבוי, כיון שעל ידי מעשה הטפה מתווסף אור, ומה שאמרו התוספות בביצה, שהמסתפק משמן שבנר חייב משום מכבה, היינו משום שבשעה שמסתפק ממנה מכבה קצת באותה שעה ממש, ומכסה אורו באותה שעה, כי כשממעט השמן מפי הנר שהוא דולק, מיד כהה אור הנר, ואינו דולק יפה כבתחילה, והרי זה מכבה, אבל המדבק נרות אינו מכבה כלום בשעה שמדבק הנרות, אלא אדרבה מרבה אור ונעשה אבוקה, והרי זה כמו שכתבו התוספות שם, שמותר להדליק קנדל"א שהיא גדולה באמצע הבית, כדי שידלק מהר, אף שגם שם מטפטפת השעוה לארץ, ואינו חושש לכיבוי, וראה בשו"ת ויען יוסף (או"ח סי' שלה), שדן להתיר הדבקת הנרות להבדלה ביום טוב,

אוצר החכמה
19/06/2018 אהח

השלהבות נוגעות זו בזו נחשבים כאבוקה[לב], ואם אינם קלועים או דבוקים, אפילו אם השלהבות נוגעות זו בזו, אינה נחשבת אבוקה[לג].

ג. המהרש"ם (דעת תורה סי' יפ סוף ג) כתב לגבי מנורת נפט שיש בה פתילה רחבה, שכיון שאורה רב, הרי היא כאבוקה.

ד. לגבי נרות העשויים מחוטי פשתן או צמר גפן דקים, וכורכים אותם יחד, ומטבילים אותם בחלב, דן **הכרתי** (סי' יפ סק"ח) אם דינם כאבוקה, אבל רוב **האחרונים**[לד] כתבו, שאם הפתילות נוגעות זו בזו ונעשות כפתילה אחת עבה, אינו כי אם גר אחד, ואינה נחשבת אבוקה אלא אם כן מפריד בין הפתילות שעוה או חלב במקום האור, והשלהבות נוגעות זו בזו, שאז אורן רב, ונחשבת אבוקה[לה].

אהח 19/06/2018

איצר החכמה

למה הוצרכו לחזק את הקושיא מדרשת רבא

ואבוקה לא והאמר רבא וכו'. בתורת חיים (ד"ה אבוקה) העיר, למה הוצרכה הגמרא להביא את דרשת רבא, והרי דבר הנראה לעינים הוא שאבוקה מאירה היטב. וביאר, שהיה מקום לומר שאור הנר מבהיק יותר, לפי שעושים הרבה שעוה סביב הפתילה, מה שאין כן אבוקה, שאמנם יש בה כמה נרות דבוקים זה בזה, אבל בכל אחד מהם יש רק מעט שעוה, ולולי דברי רבא היה ניתן לומר שאין אורם מבהיק כאור הנר.

במה חלוקה אבוקה מנר

למה צדיקים דומין בפני שכינה כנר בפני האבוקה. כמה ביאורים נאמרו לענין זה:

א. המהר"ל (נר מצוה עמ' כה) כתב, שהצדיקים יש להם נשמה זכה, והנשמה נקראת 'נר', ככתוב (משלי כ כז) 'נר ה' נשמת אדם', ואין הנשמה, שהיא האור שמקבל הגוף מלמעלה, שולטת בכל הגוף, אלא רק בכח הרוח והנפש השורים בגוף. ואף על פי שהגוף מקבל ומחזיק את הנשמה, מכל מקום אין הגוף נחשב אלא ככלי הנר, שבו מניחים את השמן והפתילה ובהם נדבק האור, אבל הכח שמקבל את הנשמה הוא הנפש השורה בגוף, ואילו הגוף עצמו נחשב ככלי בלבד, ולכן הנשמה דומה לנר. אכן האבוקה היא משל למה שמקבל העולם את כבוד השכינה, שבאמת אין העולם יכול לקבל כל כבודה של השכינה, אלא רק דבר מה מכבודה, ולכן הוא דומה לאבוקה, שבה האור שולט בכל השמן, ואין השמן מקבל את כל האור. ככתוב (יחזקאל ג יב) 'ברוך כבוד ה' ממקומו', ותרגומו הוא, 'מליא כל ארעא מזיו יקריה', כל הארץ מלאה כבודו'. וזהו החילוק בין אבוקה לנר, שהנר אינו שולט בכולו, שהרי הכלי עצמו נקרא גם כן 'נר' בכל מקום, ובו אינו שולט הנר הדולק, רק שולט בשמן, ומושך השמן אליו. כי כאשר הפתילה היא בפי הכלי אי אפשר שישלוט בכל השמן ובכל הפתילה, רק שהוא מושך השמן אל פי הכלי. אבל באבוקה אין צריך לזה, כי מיד היא שולטת בכל השמן, וכמו שנותנים שעוה על הפתילה, אז האור שורף את כל הפתילה, אבל בנר רק השמן נמשך אחר הפתילה, ולכן קראו בכל התלמוד (פסחים יח. ניל"פ נג.) את הכלי אשר שם השמן והפתילה, 'נר', מפני שעל ידי הכלי נקרא נר, ובלא כלי אין שם נר עליו רק אבוקה או מדורה.

ב. החתם סופר (ד"ה נדיקים) ביאר, שכוונת מאמר זה היא, שהדרגה הגדולה ביותר שמצינו בהשגת הקב"ה, היא השגת משה רבינו, ובו נאמר (שמות לג כג) 'וראית את אחורי ופני לא יראו', ובזה חלוקה אבוקה מנר, שהרי רב זביד אמר שאבוקה אורה משמש לאחוריה, ואילו אורו של נר משמש לפניו, וכן הצדיקים כנר שאורו לפניו, להיפך מהרשעים שנאמר בהם (ישעיהו ח טז) 'ואחוריהם אל היכל ה'".

מטעם אחר. **לב. וכן** כתב בשו"ע הרב (סס סי"ד נמוקנ), שנרות קלועים או דבוקים, אף שאין בזו, אף שאינם קלועים ואינם דבוקים, יתכן שנחשבים כאבוקה, והניח בצריך עיון. **לג. והוסיף** שזו כוונת המג"א (סס סק"ה) שכתב, 'ומכל מקום צריכים להיות מדובקים יחד, שאז יהיה להם הרבה מאורות, מה שאין כן כל אחד בפני עצמו', והיינו כיון שהם מדובקים נחשבים כנר אחד, ויש הרבה מאורות בנר, אף שאין שלהבותיהם נוגעות זו בזו. וביאורו הוא שלא כדברי השמלה חדשה (יו"ד סי' יפ ס"ג), ששני נרות בין קלועים ובין אינם קלועים, כיון ששלהבותיהם נוגעות זו בזו, נחשבים כאבוקה, ובתבואות שור (סס סק"ח) כתב שכן דעת המגן אברהם, אך התהלה לדוד חולק עליו בהבנת דברי המג"א. **לד. תבואות** שור (סס), פרי מגדים (סס"ד סס סק"ג), משנה ברורה (סי' רנ"ח סק"ח). **לה. וראה** ביאור הלכה (סי' תרעו ד"ה ופילו), שמשמעות דברי הרמ"א שאף בשבת ויו"ט צריך להיזהר שלא להדליק נרות הדבוקים ביחד, אך להלכה הסיק שאינו כן, אלא אדרבה, בשבת ויו"ט מצוה לעשות כרוכים, ודברי הרמ"א נסובו על נרות הסמוכים זה לזה ומתחממים ונופלים, ואין מקפידים על דין אבוקה ומדורה בשבת. ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סי' כ חוט יפ) הסתפק, אם יוצאים ידי חובת הדלקת נרות שבת באור החשמל, הואיל ואור החשמל שבזכוכית המנורה הולך סביב סביב, אולי נחשב אור זה לאבוקה. והרמ"א (חו"מ סס ס"ד) הזהיר שלא לעשות נר שבת כמדורה. ובשו"ת משפטי עוזיאל (חו"מ מהדו"ת סי' לד חוט ג) העיר, שהואיל והפתילות נבדלות זו מזו אין זה בגדר מדורה. ולפי המבואר בתבואות שור הנ"ל (סי' יפ סק"ח), שפירוש אבוקה היינו שהפתילות חלוקות ואינן נוגעות זו בזו, ורק השלהבת נוגעת אחת בשניה שאז אורן רב, אבל אם הפתילות נוגעות זו בזו נחשב הכל נר אחד, אם כן גם אור החשמל נחשב כנר. **לו. וראה** בדבריו (סס יט יח), שבצדיקים מתקיימת הארת השכינה כמו בנר, כי מחמת רוב תשוקתם ואהבתם לדביקות השכינה, יורד אור גדול מהשכינה עליהם, ועל כך אמרו חז"ל (נ"ב עה.), למה יש עשן בחופת כל צדיק בעולם הבא, לפי שכל צדיק נכווה מחופתו של חבירו, והיינו שתשוקתם לאור העליון נמשלה לעליית עשן, כי על ידי זה יורד האור מלמעלה למטה. **לז. וראה** במשך חכמה (שמות ג יח), שרק הצדיק, לפי ערך גדלו בהשגת אלקות, יודע שהוא כאפס, ובטל ממציאותו האנושית כנר בפני האבוקה. **לח. בישמח** משה כתב, שלכן אמר הקב"ה למשה, 'וראית את אחורי, ופני לא יראו' (סס). **לט. ועיין** בחתם סופר (ד"ה אבוקה) שפירש בדרך רמז, שראוי לאדם שיבדיל בין עבודתו את בוראו, שתהיה בקביעות ובאופן המעולה ביותר, לבין עבודתו את עצמו בהנהגת העולם הזה, שתהיה רק בהעברה, ובזה יבחן שהוא נחשב עובד ה', ואיננו כאותם שרק ממשיכים מעשי אבותיהם בידיהם, ועושים אותם כמצות אנשים מלומדה, והיינו 'אבוקה להבדלה', דהיינו שאם ירצה להבדיל הבדל גמור בין עבודתו בקודש לעבודתו בחול, עד שיוכר ההבדל ממש כמו בזמן שיש אור אבוקה, יעשה מצוה מן המובחר ובזה תובדל ותוכר קדושתו. ובאופן נוסף כתב החתם סופר (חולין כו: ד"ה המנדלין), ש'אבוקה' היא מלשון דביקות וחביקה, כמו שביאר הרמב"ן (בראשית ג כה) 'ויאבק, ויחבק', ודביקות ישראל זה לזה, היינו אבוקה וחביקה, והיא מצוה מן המובחר להבדלה מן האומות, כאמור (ויקרא כ כו) 'ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי'. **מ. והביא** מקור לזה ממה שאמרו בשבת (כה:), שבשעת הסכנה, שאסרו להדליק נרות חנוכה, מניחם על שולחנו ודיו, ואמר רבא שצריך נר אחר להשתמש לאורו, כדי שיהיה היכר שהנר שאינו משתמש בו הוא נר המיועד למצוה. **מא. ובשמלה** חדשה (יו"ד סי' יפ ס"ח) כתב, שגם ביום במקום אפל, לא ישחוט, אלא אם כן היתה אבוקה כנגדו. **מב. אך** הרמב"ם בפירוש המשניות (חולין פ"ח מ"ח) כתב, ש'אבוקה' שאמרו בשחיטה לאו דווקא היא, אלא הוא הדין שמותר לשחוט לאור נר יחידי. וכן כתבו היראים (סי' מנו) ושו"ת הרדב"ז (ח"ו סי' שפ).

ג. בפנים יפות (שמות שם) ביאר, ש'נר' ו'אבוקה' הם משל, כי הנר בעומדו תחת האבוקה אינו נכבה, אלא אדרבה שואב מהאור שמעליו, ואפילו אם מצד עצמו הוא כבה, ורק עשן בלבד עולה ממנו, הוא חוזר ונדלק מהאבוקה[לי], אבל אם הוא עומד גבוה למעלה מהאבוקה, מיד הוא נכבה, ולמדו מכך שאדם צריך להשפיל עצמו מפני השכינה, הנמשלת לאבוקה, ואז יהיה צדיק ויוכל לקבל האור.

ד. באוהב ישראל (פר' קדושים ד"ה והמקדשתם) **ובישמח משה** (פר' כי תשא קנה.) ביארו, על פי דברי רב זביד בסמוך שאבוקה אורה לאחריה, וכתבו שהכוונה היא, שאילו היה הקב"ה מאיר בעצם קדושתו, היו כל העולמות כולם והנבראים בטלים ממציאותם[לז], אלא שהוא מצמצם שכינתו וקדושתו כפי כח כל נברא, כדי שיוכלו כל אחד ואחד לקבל שפעו וחיותו, והיינו שהקב"ה נחשב כאבוקה ש'אורה לאחריה', שאי אפשר להשיג קדושתו כי אם בדרך אחוריים, דהיינו בהסתר גדולה[לח], וכלפי השגה זו נחשבים הצדיקים כ'נר', שאורו לפניו, וניתן להשיג מעלתם יותר בנקל.

ה. בפרי צדיק (מאמר קדושת שבת אות ז) כתב, שה'נר' היינו 'נר ה' נשמת אדם' (משלי כ כז), שהוא חלק מאור הגנוז לצדיקים, שצופים בו מסוף העולם ועד סופו, ואילו השכינה נמשלת באור האבוקה, שעליה נאמר (שמות לג כ) 'כי לא יראני האדם וחי', ורק בשעת מיתת נשיקה, מתדבק ומתחבר אור הנר אל האבוקה, והנשמה יכולה להשיג את אור השכינה, ולא כאשר היא מלובשת בגוף החומרי.

הטעם שאבוקה להבדלה מצוה מן המובחר

ואמר רבא אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר. במדרש שכל טוב (שמות פי"ב) מבואר, שטעמו של רבא הוא משום שאבוקה אורה מרובה. והריטב"א (ז: ד"ה והא, קג: ד"ה ולא) **והמאירי** (קג: ד"ה אבוקה) נתנו טעם למצוה זו, על פי הגמרא בברכות (נב:), שלבית הלל מברכים על הנר בהבדלה בלשון רבים 'מאורי האש', משום שהרבה מאורות יש באור [**וברש"י** שם (ד"ה הרבה), שלהבת אדומה לבנה וירקרוקת], ולכן עדיף אבוקה שבה כולם נראים יפה[לט].

מה יעשה כשאין לו אבוקה

הבית יוסף (או"ח סי' רנא ס"ג ד"ה כתוב) כתב בשם **ארחות חיים** (הל' הבדלה סי' יז), שאם אין לו אבוקה, צריך להדליק נר אחר לצורך הבדלה חוץ מהנר המיוחד להאיר בבית, וכן פסק בשו"ע (סס נסס יט מי שמומר). **ובביאור הגר"א** (סס חוט ג) כתב, שהצורך להדליק נר נוסף הוא משום היכר, להורות שהנר הודלק לשם מצוה[מ].

מעלות וחסרונות באבוקה

זה יכול להכניסו לחורין ולסדקין וזה אינו יכול להכניסו לחורין ולסדקין.

מבואר בגמרא, שיש באבוקה מעלות וחסרונות לעומת אור הנר, מעלתה היא שאורה רב יותר, וחסרונותיה הם. לרב נחמן בר יצחק, שקשה להכניס שלהבתה במקום צר. לרב זביד, אורה משמש לאחוריה. לרב פפא, האדם טרוד בשעת שימושה להיזהר מפני סכנת דליקה. ולרבינא, אורה אינו נח במקומו כאור הנר. ולפיכך בדברים שהאור משמש בהם לראייה בלבד, האבוקה עדיפה יותר מאור הנר, אבל במקום שצריך את האור כדי לשמש לחיפוש ובדיקה, האבוקה אינה כשרה לכך. וכמה מצוות תלויות בכלל זה: א. הבדלה, מצוה מן המובחר לברך על האבוקה, כמבואר בסוגייתנו. ב. השחיטה אסורה לכתחילה בלילה[מא], אלא אם כן היתה אבוקה כנגד השוחט [כמבואר בחולין (יג:)]. וכתב **הרמב"ם** (שחיטה פ"ו הכ"ח), שרק על ידי האבוקה יראה מה שהוא עושה[מב]. ג. כבוד שבת שתהיה בה סעודה חשובה, ואין סעודה חשובה אלא במקום אור כעין אור היום (רמ"א

שבת כה: ד"ה ויצא)[מג], וכתב רש"י (יומא עה: ד"ה כעין), דהיינו אור אבוקה[מד]. ד. האוכל גבינה בלילה ורוצה לאכול אחריה בשר, צריך לבדוק ידיו לאור נר יפה כעין אבוקה, שלא יהיה דבר מהגבינה נדבק בהן[מה].

בדק באבוקה האם יצא בדיעבד

שם. כתב הב"ח (או"ח סי' תלג ס"ג), שאפילו אם כבר בדק את החורים והסדקים בנר יחידי, אסור לבדוק את שאר המקומות באבוקה, מפני הטעמים האחרים. **והמנן אברהם** (שם סק"ה) הוסיף, שלפי הטעם שמתיירא שמא יבעיר את הבית, וחוששים שמא לא יבדוק יפה, יש להקל בדיעבד, אבל לשאר טעמים לא יצא אף בדיעבד, ולכן באבוקה לא יצא מאחר שיש בה כל הטעמים לאסור, וכן בנר של שמן לא יצא מטעם שאין יכול להכניסו לחורים, אבל בנר של שומן וחלב יצא בדיעבד. **ובשולחן ערוך הרב** (שם ס"ח) הביא בשם כמה **אחרונים** להתיר גם בשל שמן בדיעבד, אבל אם יש לו או חלב או שמן, ידליק בשל חלב שיכול להכניסו בחורים ובסדקים[מו]. אבל **הט"ז** (שם סק"ג) פסק להקל בדיעבד גם באבוקה.

לבדוק בכמה נרות יחד שאינם מחוברים

רב זביד אמר זה אורו לפניו וזה אורו לאחריו. הראש יוסף (ד"ה המ') כתב, שכל טעם פוסל נר מסוים לבדיקה, אף שהוא ראוי לבדיקה לפי שאר הטעמים, וטעמו של רב זביד אוסר לבדוק בכמה נרות יחד, אף שאינם דבוקים יחד כאבוקה, אלא נפרדים זה מזה, כיון שמכל מקום הם מאוגדים יחד, ויש בהם את החסרון שאורו לאחריו, אף שאין בהם את החסרון שאינו יכול להכניסו לחורים ולסדקים, שהרי יכול ליקח אחד מהם ולהכניסו לחורים[מז].

בדיקה בנר של חלב ושומן

רב פפא אמר האי בעית ודאי לא בעית. הרא"ש (סי' יח, טו"ח כלל יד סי' ג) כתב, שנהגו באשכנז שלא לבדוק בנר של חלב ושומן, משום שחושש שמא יטיף על הכלים ועל האוכלים[מח], וכן בשמן חושש שלא יטיף על הבגדים ולא יבדוק היטב, ומנהג זה מקורו מטעמו של רב פפא שיירא שמא ישרוף הבית, ובנר של שמן יש חסרון נוסף, שאינו יכול להכניסו לחורים ולסדקים. **והמאירי** (ב. ד"ה ומכר) הקשה לפי טעמו של רב נחמן בר יצחק, שדבר שאי אפשר להכניסו בחורים וסדקים אין בודקים בו, אם כן איך בודקים בנר של שמן. ותירץ, שהיו חוקקים בראש מקל, והניחו שם הפתילה, ובאופן זה אפשר להכניסו לחורים וסדקים, וגם אינו מתיירא כמו באבוקה, כיון שאין לו ניצוצות[מט].

למה חורי בית אינם בכלל מקום שאין מכניסים בו חמץ

כל מקום לאתויי וכו' חורי בית וכו'. הצל"ח (ד"ה כל) הקשה, מדוע צריך לרבות חורי בית, הרי הם נכללים ב'כל מקום שאין מכניסים בו חמץ', שהוא פטור מבדיקה. ותירץ, שהיה אפשר לפרש שכוונת המשנה ב'כל מקום שאין מכניסין בו חמץ', רק לאופן שבכל מקום זה אין מכניסים חמץ כלל, אבל אם משתמש בחדר הזה בחמץ, נחשוש שמא עמד פעם על מקום גבוה והכניס שם חמץ, ולכן הוצרכה הגמרא ללמוד מהריבוי של 'כל מקום', שאף שמכניסים לבית זה בכללו, אין צריך לבדוק בחורים הללו.

מהו 'גג היציע'

וגג היציע. הראשונים נחלקו מה הוא 'גג היציע':

א. רש"י (ד"ה וגג) מפרש, שהוא בנין נמוך מחוץ לבית. והטעם שאין צריך בדיקה, כיון שאי אפשר להשתמש עליו משום שהוא משופע. **ובתוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה גג) הקשה על פירושו, שהרי אם הוא בחוץ אין צריך טעם זה, כי במה שעורבים מצויים שם. **ובתום' רי"ד** (ד"ה וגג) תירץ, שבאמת היציע מחוץ לבית, כמו שפירש רש"י, אלא כיון שגגו הנמוך סמוך לחלונות הבית אין העורבים מצויים אצלו, ולכן הוצרכו לפוטרו מחמת השיפוע.

ב. בתוספות הרשב"א משאנץ (שם) ביאר, שהיציע בתוך הבית[נא]. ולפי זה טעם הפטור מבדיקה הוא רק משום שהגג משופע[נב].

ג. הריטב"א (ד"ה גגות) גרס כגירסת רבינו **חננאל** (ד"ה תנו), 'והגג והיציע', ופירש, שכל גגות פטורים מבדיקה מפני שהעורבים מצויים שם, והיציע שבתוך הבית פטור מחמת שיפועו.

מה החילוק בין 'יציע' ל'מגדל'

וגג היציע וגג המגדל. הטור (או"ח סי' תלג) כתב, 'גג היציע והמגדל שהוא משופע'. וביאר **הב"ח** (שם ס"ז), שהזכיר שני דברים, וכוונתו לגג היציע וגג המגדל, ומה שכתב על שניהם 'שהוא משופע' בלשון יחיד, משום ששם גג אחד הוא, וכלשון הברייתא 'גג היציע וגג המגדל'. והעיר, שהרבה **ראשונים**[נג] לא הזכירו מגדל כלל, ואולי לא היה כתוב בגירסתם רק 'גג היציע'.

טעמים לפטור גג היציע מבדיקת חמץ

שם. כתב **רבינו מנוח** (חמץ ומצה פ"ג ה"ו), שגג היציע אע"פ שהוא נמוך, ועומד להשתמש בו, הואיל והוא משופע אין צריך לבדקו, כיון שלא נוח להשתמש בו, אבל שאר גגות שלהם לא היו משופעים, ונוח להשתמש בהם. ועוד כתב, שדווקא גג היציע אינו צריך בדיקה, אבל היציע עצמו, שהוא חדר קטן נמוך ליד הבית, צריך בדיקה, כי נוח להשתמש בו.

החידוש ביציע שבתוך הבית

שם. הטור (או"ח סי' תלג) כתב, שאין צריך לבדוק את גג היציע, אפילו אם הוא בתוך הבית. וכתב הב"ח, שמקור דבריו הוא בדברי **הסמ"ג** (עשין לט) **והסמ"ק** (מצוה לח עמ' עג), והם הוסיפו כך, משום שהיה קשה להם, למה לא נקטו סתם גג משופע, ולמדו שכוונת הגמרא להשמיענו חידוש, שאפילו גג יציע שהוא בתוך הבית, אינו חייב בדיקה, וכל שכן שאר גגות, שהעורבים מצויים שם.

האם היציע עצמו טעון בדיקה

הרי"ן גיאת (הל' פסחים עמ' רסח) כתב, ש'היציע וחור וגג הבית וגג המגדל', פטורים מבדיקת חמץ, **וביצחק ירנן** (שם חום לח, שם שבלי הלקט) כתב, שהטעם שלא הזכיר גג היציע, הוא משום שנקט כלשון הירושלמי (פ"ק ה"ה), 'חורי הבית העליונים והתחתונים, והיציע והחדות[נד] והעלייה וגג הבד וגג המגדל וכו', אינן צריכין בדיקה'. **ובהערות דבר הלכה** (שם חום טז) הקשה, אם כן למה השמיט הרי"ן גיאת את החדות והעלייה שהוזכרו בירושלמי. ועוד הקשה, למה תפס את לשון הירושלמי ולא נקט כלשון הבבלי. ובהכרח שגרס גם בירושלמי 'חורי הבית וגג היציע וגג המגדל'.

ובתוספתא (פ"ק ה"ג) שנינו, 'היציע וגג הבית אינן צריכין בדיקה', **ובהערות דבר הלכה** (שם) הוכיח, שגירסא זו אינה נכונה, שהרי **רבינו מנוח** (חמץ ומצה פ"ג ה"ו)[נה] כתב שני טעמים לפטור את גג היציע מבדיקת חמץ, לטעם אחד הפטור הוא משום שגגו משופע ולא נוח להשתמש בו, ולפי זה שאר הגגות צריכים בדיקה, ואם כן קשה איך שנינו בתוספתא שגג הבית אינו צריך בדיקה. ולפי הטעם השני, שהיציע עצמו צריך בדיקה, ורק גג היציע אינו צריך בדיקה, כי נוח להשתמש בו, קשה יותר, איך שנינו בתוספתא (שם) שהיציע עצמו אינו צריך בדיקה. ובהכרח שלפני רבינו מנוח לא היתה הגירסא 'גג הבית', אלא גרס 'חורי הבית וגג היציע וגג המגדל', אבל היציע עצמו טעון בדיקה[נו].

דין חצר רפת ולול שהיה בהם ודאי חמץ

ורפת בקר ולולין ומתבן וכו' אין צריכין בדיקה. הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ו) **והסמ"ק** (מצוה לח, הובא בכתבי יוסף או"ח סי' תלג ס"ו ד"ה וכתב) כתבו, שרק בספק חמץ אין צריכים לבדוק ברפת ולולים, אבל אם היה בהם ודאי חמץ, חייב לבדוק, וכן פסק **בשולחן ערוך** (שם ס"ו). **והב"ח** (שם ס"ח) דייק כן גם מדברי **רש"י** (ד"ה ורפת), שכתב שאם היה שם חמץ הבהמות אכלוהו, משמע שאם ידוע בודאי שהחמץ היה קיים ברפת או בלול, חייב לבדוק, ופירש שטעם החיוב לבדוק, הוא משום שאין ספק שמא נאכל מוציא מידי ודאי שהיה שם חמץ[נז]. **כתב רבינו ירוחם** (מדש ומוה נתיב ה ח"ח, דף לט ע"ח), שגם קרקע הבית שהתרנגולים מצויים שם, אינה צריכה בדיקה, וכתב הב"ח (שם), שמקום שרגילים לאכול בו חמץ כל השנה, צריך בדיקה, כיון שאי אפשר שלא יפול שום חמץ בשעת

מג. ובערוך השלחן (או"ח סי' רסג ס"ח) כתב, שלפי דברי רש"י, הדלקת הנר בשבת אינה מדין עונג שבת, אלא משום כבוד שבת. **מד. וראה** במג"א (סי' רסג סק"ח) שהביא שהלבוש כתב, שאסור לעשות נרות כרוכים כי נראים כמדורה, אך הסיק המג"א, שאדרבה מצוה להרבות באורה. **מה. ים** של שלמה (חולין פ"ח סי' י), הובא בש"ך (יו"ד סי' פ"ט סק"ט). **מו. ובטעם** הדבר כתב, שאין איסור זה מובא בגמרא, וגם סתם נר שנאמר בגמרא הוא של שמן. ועוד, שהט"ז מיקל אפילו באבוקה בדיעבד. **מז. וטעמו** של רב פפא אוסר לבדוק גם בנר של חלב, שהוא מנטף, כמו שכתב הרא"ש (סי' יח, טו"ח כלל יד סי' ג, הובא בכתבי יוסף נגיד בדיקה נגד אל חלב ושומן). וטעמו של רבינא אוסר לבדוק בנר של זפת, שאורו קופץ. **מח. לגבי** נר חלב עיין בש"ע (יו"ד סי' נה ס"ט), שאם הוא נר כשעוה אינו צריך אלא גרירה, ואם הוא מהותך חם צריך הגעלה. ובשומן חושש שיפול על כלי החלב. **מט. אבל** מסקנתו בשם גדולי המפרשים שלא יבדוק בנר של שמן, אפילו כשעושה חקק בראש מקל, כיון שמתיירא שמא ישפך, ואינו בודק היטב, ולכן נקט שהבדיקה בנר של שעוה וכיוצא בו, היא הבדיקה הראויה. **נ. וכן** הקשה הריטב"א (ד"ה גגות) שכל הגגות דינם כן ולא רק בשל יציע. **נא. וכך** מפורש בש"ע (או"ח סי' תלג ס"ה). **נב. וכתב** בערוך השולחן (או"ח סי' תלג ס"ד), שאפילו אם היה גג כזה בתוך הבית, כגון מגדל שגגו משופע אין צריך בדיקה, כי במשופע אין תשמישים, אבל מגדל שגגו ישר צריך בדיקה, אף אם הוא גבוה הרבה, מפני שבבית כמה פעמים עומדים על הכסא ומשתמשים שם, והוסיף שכן הדין בבית שיש בתוכו גג ישר, והוא תחת הגג המשופע, ונקרא בוידי"ם, שעולים אליו בסולם, אם משתמשים בו לפעמים בכל השנה, צריך בדיקה. **נג. הרי"ף,** הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ו), הסמ"ג (עשין לט דף קח:), סמ"ק (מצוה לח עמ' עג), אגודה (סי' ט). **נד. בור** אבנים בנוי על גבי קרקע. קרבן העדה (שם ד"ה והמדוש). **נה. הובא** לעיל בענין 'טעמים לפטור גג היציע מבדיקת חמץ'. **נו. ועוד** הוכיח מדברי השלטי הגבורים (חום ג) שהביא בשם הריא"ז, שכיון שגג היציע אינו צריך בדיקה, כל שכן ששאר גגות שהעורבים מצויים שם פטורים מבדיקה, ומדבריו למדנו שגם גג הבית בכלל, וכיון שהוצרך להרחיק עד דברי ריא"ז, ולא הביא סיוע לזה מהתוספתא, מוכח שלא היתה לפניו גירסא זו. **נז. והוסיף,** שאף שהרמב"ם כתב כן רק לגבי רפת בקר ולולים, הרי אם בהם אסור אף שהם מקום דירתם, שיש לתלות ולומר שבודאי אכלו את החמץ

אוצר החכמה 19/06/2018

האכילה, ונחשב שהיה שם ודאי חמץ, והרי דעת הרמב"ם והסמ"ק, שבודאי חמץ אין תולים לומר שנאכל הכל על ידי תרנגולים, כל זמן שלא ידוע שנאכל[נח].

השלכת חמץ לחצר לפני זמן האיסור

שם. הראשונים נחלקו, אם מותר להשליך חמץ לחצר לפני זמן האיסור, בהנהות **אשר"י** (פ"ג סי' ג ד"ה ריב"ק) כתב, שאסור להשליך חמץ במקום הפקר, משום שאמרו בתמורה[נט] שכל איסורי הנאה צריכים קבורה. וביאר **הגר"א** (או"ח סי' תלג אות טו) שכוונתו לומר, שאפילו לפי הפוסקים כדעת חכמים, שחמץ אינו טעון שריפה, מכל מקום צריך לקברו, או לאבדו באופן אחר מן העולם.

דעת ההנהות מיימוניות (חמץ ומצה פ"ג אות כ), שקודם זמן האיסור יכול להשליך החמץ לכל מקום שהעורבים מצויים שם, כיון שלא נאסר בהנאה. ולמד כן מהאמור בסוגייתנו שחצר אינה צריכה בדיקה, משום שסומכים על העורבים שיאכלוהו, וכמו כן יכול להניחו שם לכתחילה ולסמוך שיאכלוהו, אולם לאחר זמנו אין לסמוך על העורבים שיאכלוהו, כי עיקר ביעור חמץ בשריפה. וכן פסק **בשו"ע** (סס סי' תמה ס"ג) להלכה.

והקשה הרמ"א (סס סי' תלג ס"ו) שהשולחן ערוך סותר משנתו בדין זה, שהרי הביא (סס) **דעת הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ב ה"ו) **והסמ"ק** (מצוה נמ), שחייבו בדיקה בחצר אם היה שם ודאי חמץ [כמובא לעיל בענין 'דין חצר רפת ולול שיש בהם ודאי חמץ'], ואם כן איך התיר השו"ע (סי' תמה סס) להניח חמץ בחצר בלא בדיקה, ולסמוך על העורבים שודאי יאכלוהו. וכמה תירוצים נאמרו על קושיא זו[ס]:

א. יש **מהאחרונים**[סא] שתירצו, שלחצר שלו אסור לזרוק חמץ ולסמוך שיאכלוהו, כיון שאם לא יאכלוהו יעבור על בל יראה. אבל לחצר המשותפת לרבים מותר להשליך חמץ, כי היא נחשבת כמקום הפקר[סב], ואף אם לא יאכלוהו, פטור מלבערו, כיון שכבר יצא מרשותו[סג].

ב. יש **מהאחרונים**[סד] שכתבו, שקודם זמן הביעור מותר להניח חמץ ודאי בחצר, על דעת שיאכלוהו העורבים, אך אחר שהגיע זמן הביעור, שוב אסור להניח ודאי חמץ, כי הוא חייב ביעור בכל מקום[סה], ואין סומכים על מה שיאכלוהו העורבים, כי אין ספק מוציא מידי ודאי[סו], ורק ספק חמץ לא הצריכוהו בדיקה במקום שהעורבים מצויים בו[סז].

ג. במקור חיים (סס סק"ז) כתב לחלק, שעד ליל י"ד מותר להשליך חמץ בחצר, כי עד אז סומכים על מה שיאכלוהו העורבים, אך מליל י"ד ואילך אסור להשליך שם חמץ.

מדוע אין צריך בדיקה בחור במקום שאין ידו מגעת

זה בודק עד מקום שידו מגעת. בחידושי רבינו דוד (ד"ה וזה) כתב, שהטעם שפטור מלבדוק במקום שאין ידו מגעת, אינו משום שהוא מקום שאין שבהם, כל שכן שיש לאסור בחצר שאינה מקום דירתם. **נח. ובמגן** אברהם (סס סק"י) כתב, שמה שכתב הב"ח שבמקום שרגילים לאכול נחשב שהיה בו ודאי חמץ, היינו דווקא אם אכלוהו סמוך לפסח, אבל אם אכלו זמן רב קודם פסח, וסמוך לפסח נשמר שלא יפול לשם חמץ, אין צורך לבדוק, כי לא מסתבר לומר, שאם ראינו שגרר עכבר חמץ למקום שאין מכניסים בו חמץ זמן רב קודם פסח, שיצטרך בדיקה, שאם כן כל החורים שעכברים מצויים שם, אפילו הגבוהים והנמוכים יצטרכו בדיקה, שהרי לא יתכן שלא גררו עכברים לשם חמץ, ובהכרח שיש הרבה ספיקות, שמא גררוהו למקום אחר, ושמא אכלוהו, ושמא נמאס ונפסל מאכילת כלב, ושמא ניקו את המקום, ולכן אין זה נחשב מקום שהיה בו ודאי חמץ. **נט. כוונתו** למה ששנינו בתמורה (לג:), שיש איסורי הנאה שצריך לשרפם, ויש מהם שדי לקברם, ומבואר שם שיש בכולם לפחות חיוב קבורה, וכמו שביאר הגר"א (או"ח סי' תלג אות טו), שאפילו אם חמץ אינו טעון שריפה, מכל מקום צריך לקברו. **ס. ובביאור** הגר"א (סי' תלג סס) כתב, שאף על פי שהאחרונים יישבו את הסתירה בדברי השולחן ערוך, מכל מקום נראה שהן דעות מחולקות. **סא. ב"ח** (סס סי' תלג ס"ק ד"ה ויש לתמוה), הגר"א (סס אות טו), חמד משה (סס סק"ט), אליה רבה (סס סק"ט), פרי חדש (סס ס"ו), וכן פסק המשנה ברורה (סס ס"ק כח) להלכה, ובשער הציון (סס ס"ק לו) ציין לדברי האחרונים הנ"ל. **סב. הב"ח** (סס סי' תלג ס"ק ד"ה ויש לתמוה) כתב, שרק בחצר המיוחדת לאדם אחד, אי אפשר להשליך חמץ, שהרי מקום שהיה בו ודאי חמץ, צריך לבדוק ולבערו, וקל וחומר שאין להשליך שם חמץ, כי יש לחשוש שמא ישאר ממנו תוך זמן איסורו, ואז יהא עובר עליו, כיון שהחמץ ברשותו. אבל בחצר המשותפת להרבה בתים מותר להשליך, והיא סתם חצר המוזכרת בתלמוד [וציין לסוכה (יז. רש"י ד"ה וקן)], שדינה כמקום הפקר, לענין חמץ המושלך לשם, שנחשב כאילו הושלך למקום הפקר, ואין חוששים שמא ישאר שם קצת חמץ לאחר זמן איסורו, כי אינו עובר עליו כשמונח במקום הפקר, ומכל מקום אף שהמקום הפקר, אם מצאו שם אחר זמן איסורו חייב לבערו כדינו, כי עיקר ביעור חמץ שריפה. והט"ז (סס סי' תמה סק"ה) הקשה, שהרי שותפים חייבים על ביעור חמץ, ונחשבים לענין זה כמו אדם אחד. **סג. הב"ח** (סס סי' תלג ס"ק ד"ה ויש לתמוה) דקדק חילוק זה מדברי הרמב"ם, שכתב (ממן ומצה פ"ג ה"ו) לגבי רפת בקר ולולים, שאם היה בהם ודאי חמץ, צריך בדיקה, ולא כתב כן לגבי חצר, והיינו משום שלגבי חצר דין זה תלוי, שאם אינה מיוחדת לאדם אחד, אין צריך בדיקה. ולפיכך השולחן ערוך (סס ס"ו) שפסק כהרמב"ם, שבודאי חמץ צריך בדיקה, פסק (סס סי' תמג ס"ק) שיכול להשליכו בחצר, ובלבד שיעמוד עליהם, ומכל מקום כתב (סס ס"ג), שיכול להשליכו למקום שהעורבים מצויים שם, ולא הזכיר שצריך שיעמוד עליהם, והיינו משום שמדובר במשליכו למקום הפקר, ושם אין צריך לעמוד עליו. ובמגן אברהם (סי' תלג סק"י) העיר על דבריו, שהרי דברי הרמב"ם נסובו על אוצרות, ולא על רפת בקר ולולים. **סד. חק יעקב** (סי' תלג סק"י), מגן אברהם (סס) לפי ביאור האליה רבה (סס סק"ט) בדבריו, שו"ע הרב (סס סכ"ח). **סה. אך** בביאור הגר"א (סס סי' תלג אות טו) כתב, שאי אפשר לומר שהשו"ע אסר להשליך במקום הפקר רק לאחר זמן איסור, שהרי דבריו (סס ס"ו) שחצר שיש בה ודאי חמץ טעונה בדיקה אף אם עורבים מצויים בה, נסובים על ליל י"ד, שהוא קודם זמן האיסור. **סו. בערוך השולחן** (סס סי' תלג ס"ו) העיר, שמה שאמרו בגמרא (ט.) שאין ספק מוציא מידי ודאי, היינו דווקא כשהחמץ ברשותו במקומות שחייב לבדוק, ובאופן זה אם הוחזק חמץ, מכניסים בו חמץ, שהרי מטעם זה לא היה צריך אפילו לבטלם[ח], אלא כיון שטעם תקנת הבדיקה הוא כדי שלא יכשל ויאכל את החמץ, הרי באופן זה שאין לחוש לכך, לא הטריחוהו לבדוק, כמבואר להלן (י:) לגבי ככר בשמי קורה וככר שנפל לבור, שאין צריך לבדוק אחריו[ס].

בחור שיש בו ודאי חמץ

שם. בחידושי רבינו דוד (ד"ה ומפני) כתב, שאם יודע ודאי שיש חמץ בחור חייב להוציאו, כי יש לחשוש שמא יתגלגל למקום שידו מגעת. וכן פסק **הב"ח** (או"ח סי' תלג ס"ט), שאם יודע ודאי שיש שם חמץ, עליו לבדוק, ונתן לכך טעם אחר, והוא משום שנחשב כהטמין חמץ בבור. **ובמשנה ברורה** (סס ס"ק כט) **הביא** דעת כמה **אחרונים**[ע], שגם אם יש בחור ודאי חמץ אינו חייב לבדוק בו, כיון שהוא כחמץ שנפל לבור מאליו, שמבטלו בלבו ודיו.

מה היא 'חולקת' ומה היא 'מפסקת'

מטה החולקת בתוך הבית ומפסקת צריכה בדיקה. בדברי הראשונים מצינו כמה ביאורים, מה היא 'חולקת', ומה היא 'מפסקת':

א. רש"י (ד"ה המחולקת, ד"ה ומפסקת) מפרש, 'חולקת' שמשמשת כמחיצה לחלק את הבית, ו'מפסקת' שיש הפסק בין שוליה לקרקע, שהיא גבוהה, ויש חלל תחתיה שאפשר להשתמש שם, ודנו לגבי בדיקת המקום שמתחת המטה עצמה[עא].

ב. מהר"ם חלאווה (ד"ה רבי) כתב, שלפי רש"י הגמרא נקטה 'מטה החולקת' בדווקא[עב], כי רק במטה כזו יש לחייב בדיקה, כיון שמשתמשים בשני צידיה, אבל במטה הסמוכה לכותל אין לחייב בדיקה, משום שאין רגילות להשתמש אצלה.

ג. התוספות (ד"ה מטה) פירשו, 'חולקת ומפסקת' שהמטה מחלקת את הבית ומגעת מקיר לקיר[עג], שעל ידי זה אין יכול להכנס לצד הפנימי אלא אם יעבור מעליה או מתחתיה, ונידון הגמרא הוא לגבי בדיקת המקום שמעבר למטה בצד הפנימי. וכתב מהר"ם חלאווה (סס), שלפי דבריהם המקום שתחת המטה ודאי חייב בדיקה[עד].

ד. בתוספות רי"ד (ד"ה רשב"ג) פירש 'מפסקת' כתוספות, ואילו 'חולקת' פירש, דהיינו שחולק את החדר להניח שם חפצים יקרים או כלי תשמיש, ומשום כך אינו נכנס לשם לאכול ולשתות.

למה לא תירצה הגמרא שיש עצים ואבנים

קשיא מטה אמטה. בתורת חיים (ד"ה קשיא) הקשה, שהרי בברייתא השניה מדובר במטה שיש עצים ואבנים סדורים תחתיה, ואם כן למה לא תירצה הגמרא שכיון שיש עצים ואבנים לכן אין צריכה בדיקה. וביאר, שהגמרא הבינה שאין

אפילו כמה ימים קודם פסח, ודאי חייב לבדוק ולבער, ואילו מה שכתב השו"ע (סי' תמה סס) שקודם זמן איסורו יכול להשליכו במקום שהעורבים מצויים שם, ואם מצאו לאחר זמן איסורו אע"פ שהמקום הפקר לא יניחנו שם אלא יבערנו, היינו במשליכו למקום המופקר, ומוכח כתירוץ הראשון. **סז. בשולחן** ערוך הרב (סס סי' תלג סכ"ח) כתב, שכאשר תגיע שעה שישית ילך לראות אם החמץ עדיין בחצר, ואם עדיין הוא מונח שם, שלא אכלוהו העורבים, חייב לבערו מיד כאשר יראנו, והוסיף, שאין חוששים שמא ישכח לילך כשתגיע שעה שישית לראות אם נשאר חמץ, שהרי אף אם ישכח, אין כאן איסור, כי תולים שבודאי נטלוהו העורבים קודם שהגיעה שעה שישית, והוליכוהו למקום שבאו משם, ואף על פי שאין ספק אכילה מוציא מידי ודאי חמץ, מכל מקום נטילת העורבים וגרירת החולדה והעכברים וכיוצא בהם נחשבת כודאית, אלא שהאכילה היא ספק, שיש לחשוש שמא לא היו רעבים באותה שעה, לפיכך לגבי עכברים ושאר מיני חיות הגדלים בבית אנו מחמירים בודאי חמץ, שאף אם גררוהו יש לחשוש שהוא טמון בבית או בחצר, ועובר עליו בבל ימצא, ואין כאן צד היתר אלא לתלות שמא אכלוהו, ואין ספק מוציא מידי ודאי, אבל עורבים וכיוצא בהם שאינם בני תרבות, והם באים ממקום אחר אל החצר, הרי כשנטלוהו תולים שבודאי הוליכוהו למקום שבאו משם, אלא שלכתחילה אין לסמוך על זה כשמגיע זמן הביעור דהיינו תחילת שעה שישית, וכיון שיכול ללכת לחצר ולראות אם החמץ מונח עדיין שם, עליו ללכת ולראות. **סח. כי** מה שאמרו (ו:) שהבודק צריך לבטל, אינו נסוב על חורים וסדקים התחתונים והעליונים שאינו בודק בהם, שהרי מקומות שאינו מכניס בהם חמץ אינם צריכים בדיקה וביטול כלל, כי אין חיוב בדיקה וביטול אלא על דברים המצויים, וכל מה שהצריכוהו לבטל במקום שאין ידו מגעת, אף שפטור מלבדוק, הוא משום שנחשב מקום שמכניסים בו חמץ, כי יש לחשוש שמא התגלגל לשם חמץ, ולכן צריך לבטל, ומכל מקום לא הצריכוהו לבדוק שם, כיון שאין לחשוש שיגיע לשם ויאכל את החמץ שנפל לשם. **סט. ובשפת אמת** (ב. ד"ה נמצנה) האריך בזה, והקשה, שהרי לעיל (ו:) מקשה הגמרא למה הבודק צריך שיבטל, ולכאורה יש לומר שהחיוב הוא במקום שאין ידו מגעת, וטעם החיוב הוא משום שאין בודקים בחורים אלא במקום שדרך להכניס שם חמץ, אבל יותר מכדי שידו מגעת אין בודקים, משום שנחשב כמקום שאין מכניסים בו חמץ, ושם צריך ביטול. **ע. פרי חדש** (סס ס"ו), חק יעקב (סס סק"ו), מקור חיים (סס סק"ח). **עא. ובתוספות** (ד"ה מטה) הקשו על פירושו, מדוע נקט 'חולקת', הרי גם אם אין המטה חולקת את החדר, אלא עומדת בסוף החדר, שייך לדון אם צריכה בדיקה מתחתיה. ומשום קושיא זו חלקו עליו התוספות. אך רש"י עצמו כבר העיר על כך, ופירש שהגמרא נקטה את האופן המצוי של עמידת המטה בבית. ובכסף משנה (ממן פ"ג ה"ו) כתב בשם רבינו מנוח, שהרמב"ם נקט כרש"י שהנידון הוא לגבי הבדיקה במקום המטה עצמה. **עב. ותמוה**, שהרי רש"י עצמו מפרש שהגמרא נקטה 'חולקת', רק משום שהוא האופן המצוי של עמידת המטה בבית. **עג. וזה** פירוש 'מפסקת', שחולקת החדר מכותל לכותל. **עד. ובתוספות** רבינו פרץ (ד"ה מיטה) העיר, שלשון הגמרא 'צריכה בדיקה', משמעו שנסוב על המטה עצמה, וכדעת רש"י שדנו על המקום שתחת המטה. אבל לפירוש התוספות שמדובר על המקום שהמטה חולקת בפנים הבית, היה ראוי לומר 'צריך בדיקה', וכתב שאמנם יש לגרוס 'צריכה' היא לאו דווקא.

זו סיבה לפוטרה מבדיקה, כי סתם מטה היא נמוכה, ואפילו אם אין עצים ואבנים סדורים תחתיה אין דרך לעבור תחתיה כלל, ומה ששנינו שמטה צריכה בדיקה, הוא רק משום שחושדים שמא עבר מעליה, ולכן מקשה הגמרא ממטה על מטה, ותירצה הגמרא, שהברייתא השניה אינה עוסקת בסתם מטה, אלא במטה גבוהה שנוח לעבור תחתיה, ולכן נקטה שיש עצים ואבנים סדורים תחתיה, ואף שאין לחשוש שמא עבר מעליה, מכל מקום יש לחשוש שמא עבר תחתיה, הואיל והיא גבוהה, והברייתא הראשונה עוסקת בסתם מטה, שהיא נמוכה וצריך בדיקה שמא עבר מעליה.

כשיש ודאי חמץ בחורי הבית

הא בעילאי ובתתאי והא במיצעי. המאירי (ד"ה חורי) כתב, שחורי הבית העליונים כל כך שאין יד אדם שולטת בהם אלא על ידי הדחק, וכן חורי הבית התחתונים הנמוכים מאד, ואינם נוחים להשתמש בהם, אין צריכים בדיקה, כי מן הסתם אין משתמשים בהם, אבל מקומות שהקטנים רגילים להשתמש שם, צריך לבדוק. ועוד הביא בשם יש אומרים, שאף אם יש ודאי חמץ בחורי הבית העליונים והתחתונים שאין נוח להשתמש בהם, אין צריך בדיקה ודי בביטול. והמאירי חלק על דבריהם וחייב בדיקה בחורים אלו, וכדעתו נקטו גם המהר"ם חלאווה (ד"ה חורי) ורבינו מנוח (חמץ ומצה פ"ג ה"ו), שאם יש בחורים חמץ ודאי, חייב לבערו, שהרי להלן (י:) דנה הגמרא, אם יש חיוב ביעור על ככר בשמי קורה ועל ככר שנמצא בבור, וכיון ששם לא נפשט הספק, הרי כל שכן שיש לבער מה שבחורים מחמת הספק.

למה השמיטו הפוסקים דין מטה החולקת בבית

הא דמידליא הא דמיתתאי. הטור (או"ח סי' תלג) כתב לגבי מטה החולקת את כל הבית מכותל לכותל, שהלכה כדעת רבן שמעון בן גמליאל, שאם יש תחתיה עצים ואבנים אינו צריך לבדוק אלא צדה החיצון שכלפי החוץ, ואם אין תחתיה עצים ואבנים, אם היא גבוהה בודק אף צדה הפנימי, שיכול לעבור תחתיה, ואם היא נמוכה אינו צריך לבדוק בצדה הפנימי, כי אינו יכול לעבור תחתיה. וכתב, שהרי"ף והרא"ש לא הביאו דין זה בפסקיהם, משום שהם דברי יחיד, אך לחכמים לעולם אינו בודק אלא צד החיצון.

ובכסף משנה (חמץ פ"ג ה"ו) כתב בשם רבינו מנוח, שהרמב"ם נקט כרש"י [הובא לעיל בענין 'מה היא 'חולקת' ומה היא 'מפסקת'], שנידון הגמרא הוא לגבי הבדיקה במקום המטה עצמה, וכיון שהיא גדולה וחולקת את הבית כרשות המיוחדת לעצמה, דינה כחורי הבית, ומתחתיה צריכה בדיקה כחורי הבית האמצעיים, אבל חלק הבית שאחרי המטה דינו תלוי, שאם יש לו דרך לשם, חייב לבדוק, ואם אין לו דרך, הרי הוא כמקום שאין משתמשים שם בחמץ, ואין צריך לבדוק, וכיון שדין זה פשוט, לא הוצרך להביאועה.

והב"ח (סס סי"ח ד"ה ומה) הקשה על הטור, איך אפשר לומר שחכמים חולקים בזה על רבן שמעון בן גמליאל, והרי לא מצינו בגמרא אפילו רמז מחלוקת בזהעו. והביא **שהמהרש"ל** (גיליונות לטור סס ד"ה שהס) הקשה על הרא"ש, שהרי פסק (כתובות פי"ג סי' יז, גיטין פ"ד סי' כג ופ"ו סי' י) את הכלל (גיטין לח.) שכל מקום ששנה רבן שמעון בן גמליאל הלכה כמותועז, ואם כן היה לו להביאועח. ויישב הב"ח, שכלל זה נאמר רק על מקום ששנה רבן שמעון בן גמליאל במשנתנו, ואילו כאן מדובר בברייתא. ועוד כתב ליישב, שהרי"ף והרמב"ם לא הביאוהו, משום שסברו שדין זה שייך רק באופן שהמטה עומדת בחדר מיוחד לאדם אחד, שאינו משתמש שם כל כך עם חמץ, וגם אין תרנגולים מצויים שם, אבל באופן שהמטה עומדת בבית שמשתמשים בו חמץ תדיר, צריך בדיקה בכל ענין, כי מסתבר שהחמץ נגרר שם בפי התרנגולים, או בסיבה אחרת ונשאר שם[עט], וכיון שאין זו הלכה קבועה, אלא תלוי באופן המקום, לא הביאוהו.

למה לא הקשתה הגמרא ממשנתנו

והתניא אוצרות יין צריך בדיקה אוצרות שמן אין צריך בדיקה. הצל"ח (ד"ה ואוצרות) תמה, למה לא הקשתה הגמרא ממה ששנינו במשנתנו שצריך לבדוק שתי שורות במרתף, והמרתף הינו אוצר של יין. וביאר, שבמשנתנו שנינו 'במה אמרו שתי שורות במרתף, מקום שמכניסין בו חמץ', והקושיא היא רק מהברייתא, למה לא הזכירה שגם אוצר שמן תלוי אם מכניסים בו חמץ או לא.

למה לא הקשתה הגמרא על לשון הברייתא עצמה

שם. הצל"ח (ד"ה ואוצרות) העיר, למה הוצרכה הגמרא להקשות סתירה בין הברייתות, ולא הקשתה על הברייתא השניה בפני עצמה, למה חילקה בין אוצרות יין לאוצרות שמן. וביאר, שהגמרא נקטה שאוצרות יין רגיל להסתפק מהם, ולכן תיקנו לבדוק בכל אוצרות יין, אפילו אלו שאינו מסתפק מהם, אבל אוצרות שמן אינו רגיל להסתפק מהם, ולכן לא תיקנו בהם בדיקה, אלא אם אירע שמסתפק מאוצר שמן, שאז אותו אוצר שמן בלבד טעון בדיקהפ.

להיכן נפל החמץ

לא צריכא דנפל. רש"י (ד"ה דנפל) פירש, שאחר שהשתמש בחורים נפל הבנין, ולא חייבו אותו לבדוק בתוך הגל.

ובתוספות רי"ד (ד"ה מפי) מפרש, שהחמץ נפל לעומק החור, ושם יש סכנה שמא ישכנו עקרב, אבל כשמשתמש בחור אין סכנה, כי משתמש רק בחלק החיצון. ומה שהקשו בגמרא שהרי זה כחמץ שנפלה עליו מפולתפא, היינו, כיון שאינו מגיע לשם, ויש לפוטרו מטעם שהוא סמוי מן העין, ולא צריך להגיע לטעם סכנת עקרב. ותירצה הגמרא שמדובר באופן שהחמץ לא נפל כל כך לעומק, ויכול עדיין להגיע אליו, ולכן צריך לבדוק בחור, חוץ מהחורים והסדקים ששם יש סכנת עקרב. ורק אם נפל עמוק, עד שאי אפשר להגיע, הרי זה כמפולת, ופטור מבדיקה.

האם מותר להוסיף עפר על מפולת כדי שיהיה גבהו שלשה טפחים

כשהכלב יכול לחפש אחריו. בשפת אמת (לח: ד"ה נמצנה) הסתפק, האם מותר להוסיף עפר שעל ידי זה יפטר מלבדוק. ותולה דין זה בטעם השיעור של שלשה טפחים, אם נפרש שלעולם הוא כמבוער אף בפחות משלשה טפחים אלא שחששו שמא הכלב יחפש אחריו ויגלנו, פשוט שמותר להוסיף על המפולת, אך אם נפרש שרק בג' טפחים נחשב כמבוער, יש לאסור, דהוי כעושה אוצר לכתחילה.

חיוב בדיקה במפולת כשהכלב יכול לחפש אחריו

הכא כשהכלב יכול לחפש אחריו. מבואר כאן שבלא סכנה היה חייב בבדיקה, ורק משום סכנה פטור. והקשו **הראשונים**פב, שהרי להלן (לח:) שנינו, שחמץ שנפלה עליו מפולת, אם הכלב יכול לחפש אחריו, חייב לבדוק, ולא פטרוהו מפני הסכנה. ותירצו, ששם מדובר באופן שיש תחת המפולת ודאי חמץ, ובזה אין לפוטרו משום הסכנה, אלא ישכור פועלים שיוציאוהו, וכאן מדובר כשאין שם אלא ספק חמץ, שלא הטריחוהו לקחת פועלים בשביל לבדוק שם החמץפג.

ובפרי חדש (או"ח סי' תלג ס"ק) תמה על דבריהם, שהרי להלן (י:) נסתפקו בככר בפי נחש, שמא אין להטריחו אף שהוא ודאי חמץפד. ולכן נקט שכל מה ששנינו שצריך לבדוק תחת המפולת, היינו רק כשאין סכנה כלל, ואז חייב לבדוק אם אין במפולת גובה שלשה טפחיםפה.

ובשער המלך (חמץ ומצה פ"ג ה"ו ולע"ד - הסמ"ג) כתב לחלק, שלגבי חמץ שנפלה עליו מפולת, מעיקר הדין הוא מחויב לבדוק, ואין לו לחשוש שמא יבוא לידי סכנה, שהרי שלוחי מצוה אינם ניזוקים, אלא שלא הטריחוהו חכמים לבדוק, משום החשש שמא אחר שיבדוק תאבד לו מחט ויבוא לחפש אחריה, ואז יסתכן מפני העקרב, אך כשיש חמץ ידוע מטריחים אותו לבדוק גם תחת מפולת, מה שאין כן לגבי ככר בפי נחש, שמעיקר הדין אינו צריך לבדוק, כיון שההיזק שכיח, ולכן נסתפקו בגמרא להלן שמא אין להטריחו אף שהוא ודאי חמץ.

למה הושמט אופן זה להלכה

שם. הטור (או"ח סי' תלג) כתב, שכותל שנשתמשו בו חמץ בחורים ונפל ונעשה גל, אפילו אינו גבוה שלשה טפחים אין צריך לבדוק תחתיו, מפני סכנת עקרב. וכתב **הבית יוסף** (סס ס"ח ד"ה כותל), שמקור דבריו בברייתא המובאת בסוגייתנו, שאין מחייבים אותו להכניס ידו לחורים מפני הסכנה, והעמידה הגמרא שמדובר בכותל שנפל, ומשום סכנת עקרב, ומה ששנינו שחמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער, היינו רק באופן שאין הכלב יכול לחפש אחריו,

---

צריכים בדיקה מדובר במסתפק ממנו, הקשתה הגמרא, שאם כן גם אוצרות שמן יתחייבו בדיקה.

פא. לפי רש"י פירוש הקושיא הוא כפשוטה, אך לפי התוספות רי"ד לכאורה תמוה, שהרי לא נפלה מפולת על החמץ. **פב. תוספות,** הר"ן (ד"ה הכא), מהר"ם חלאווה (ד"ה המס). **פג. והר"ן** (ד"ה הכא) הוסיף, שאמנם מחמת הספק הוא צריך לבדוק בעצמו, אך אינו יכול לקיים חיובו כי יש סכנת עקרב. **פד. ובספר** זרע יצחק (נמוק' ד"ה הכא) תירץ דעת התוספות, שהולכים לשיטתם עפ"י מה שכתבו שם (ד"ה נממוניה) שדווקא בנחש הקילו, כיון שיש עוד סברא להתיר שמא יוציאנו או יאכלנו, ולכן אפילו בודאי חמץ הקילו. **פה. והקשה** בספר זרע יצחק (נמוק' ד"ה הכא), שבברייתא כתוב סתמא ולא חילקו בין יש סכנה לאין סכנה. ועוד, שלשיטתו מדוע לא תירצה הגמרא 'הכא במאי עסקינן בדליכא סכנה'.

עה. ובפרי חדש (סס ס"ח) הביאו, ותמה על דבריו, שאם כן מה חידש רבן שמעון בן גמליאל, ונשאר בצריך עיון. **עו. והביא** שהרוקח (סי' רסו) הביא דין זה של מטה החולקת, ומשמע מדבריו שפוסק כרש"י. **עז. והביא** שם שזו דעת רבינו תם (כתובות י. תוספות ד"ה אמר, ב"מ סט. תוספות ד"ה אלא, קיד. תוספות ד"ה מהו) ור"י (ר"ה ט. תוספות ד"ה ולאפוקי, כתובות שם) שפסקו כלל זה, והרא"ש הסכים עמהם. **עח. וכתב** שעל הרי"ף והרמב"ם אין זו קושיא, כי מדברי הרי"ף (כתובות ל. ב"ב פא.) והרמב"ם (מוכר ומזיק פ"ד ה"ב, פ"ו ה"ו) מוכח, שאינם סוברים את כלל זה, שהלכה כרשב"ג בכל מקום ששנה במשנתנו. **עט. והביא** שכן כתב גם הכל בו (סי' מח לף ו ע"ג). **פ. ורק** אחר שהקשו סתירה מהברייתא הראשונה שעסקה באוצרות יין לברייתא השניה שעסקה באוצרות יין, והגיעה הגמרא לחלק ביין עצמו בין מקום שמסתפק ממנו לבין מקום שאין מסתפק ממנו, ונמצא שמה ששנינו בברייתא שאוצרות יין

אך כשהכלב יכול לחפש אחריו, חייב לבדוק. ותמה על הרי"ף והרא"ש [והרמב"ם] שהשמיטו דין זה[פו].

ובשער המלך (חמץ ומצה פ"ב ה"ו ד"ה ולע"ד - הרמצון) כתב, שהקושה לרי"ף והרא"ש קושיית הראשונים [הובאה לעיל בענין 'חיוב בדיקה במפולת כשהכלב יכול לחפש אחריו'], שהרי שנינו (לג:) לגבי מפולת, שאם הכלב יכול לחפש אחר החמץ אינו נחשב כמבוער, וצריך לבערו, ואינו נפטר מבדיקה מפני סכנת עקרב. ועוד הוקשה להם, שהרי במשנה שם נחלקו תנאים, שתנא קמא אמר, שחמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער, ואילו רבן שמעון בן גמליאל אמר, כל שאין הכלב יכול לחפש אחריו, ומשמע שרבן שמעון בן גמליאל חולק על תנא קמא, ונמצא שתנא קמא סובר שאפילו אם הכלב יכול לחפש אחריו הרי הוא כמבוער[פז]. ואם כן, כשתירצה הגמרא שמדובר באופן שאין הכלב יכול לחפש, היה ראוי להוסיף ולומר דהיינו רק כדעת רבן שמעון בן גמליאל שפוטר לבדוק באופן זה, וכיון שסתמה הגמרא, משמע שתירוץ זה נכון גם לתנא קמא, ואף הוא מודה שבאופן זה טעם הפטור מבדיקה, הוא מפני שכיון שאין הכלב יכול לחפש אחריו הרי הוא כמבוער[פח], מה שאין כן כאן שפטרו מבדיקה מפני סכנת עקרב, מדובר כשהכלב יכול לחפש אחריו, והיינו כדעת תנא קמא, ומה שנחלק רבן שמעון בן גמליאל ואמר 'כל שאין הכלב יכול לחפש אחריו', היינו משום שלדעתו בכל אופן שהכלב יכול לחפש חייב לבערו, ואין חוששים לסכנת עקרב, משום ששלוחי מצוה אינם ניזוקים[פט], וכיון שהלכה כרבן שמעון בן גמליאל, השמיטו הרי"ף והרמב"ם את הדין באופן זה, כי לא העמידה הגמרא את הברייתא באופן זה, אלא ליישבה לדעת תנא קמא במשנה להלן, ואין הלכה כמותו.

כשלא ביטל אם חייב לבדוק אף בסכנת עקרב

שם. בגמרא מבואר, שבמקום שיש סכנה מחמת עקרב, אינו צריך לבדוק, ופשוט שבאופן זה הוא חייב לבטל את החמץ[צ], ודנו הפוסקים[צא] באופן שלא ביטל עד שהגיע זמן האיסור, ששוב אין יכול לבטל, האם חייב לבדוק [באופן שלא יבוא לידי סכנה, כגון במרא וחצינא שאינו מכניס ידו].

בעולת שבת (סי' תלג סק"ו) הוכיח מהגמרא כאן שחייב לבדוק, שהרי לא תירצו שמדובר באופן שלא ביטל והגיע זמן איסורו, ומשמע שאם לא ביטל אין חילוק בין יש סכנה לאין סכנה. אבל **בחק יעקב** (סס ס"ק טז) כתב שפטור מבדיקה, בין לפי **רש"י** (לג: ד"ה נמיך) שהחיוב לבטל הוא משום שחששו שמא יפקח את הגל במועד, ויעבור על בל יראה, וחשש זה אינו שייך בספק חמץ. ובין לטעם **הסמ"ק** (מצוה נמ, הובא בב"ח או"ח סס ס"י) שחיוב הביטול הוא משום שאסור להטמין חמץ, ואין שייך לומר בספק שעובר משום בל יטמין. ובשו"ע **הרב** (סס סל"ג) כתב, שהדין באופן זה חלוק, שאם השתמש שם תוך שלושים יום צריך לבדוק, אבל אם השתמש רק קודם שלושים יום, יש כמה ספיקות[צב] ואין צריך לבדוק.

קושיית הגמרא היא רק משום שהכלב יכול לחפש אחריו

והא אמר רבי אלעזר שלוחי מצוה אינן ניזוקין. הצל"ח (ד"ה והא) הקשה, למה לא הקשתה הגמרא כך כבר לעיל, כאשר אמרה שמדובר בסכנת עקרב. ותירץ, שלעיל היה מקום לומר שהטעם שאינו בודק 'מפני הסכנה', הוא משום שודאי לא ישתמש שוב בחור זה מפני הסכנה, ואם כן אין חשש שמא יבוא לאכול ממנו, ולכן אינו צריך לבדוק שם, שהרי לדעת **התוספות** (ב. ד"ה חור) טעם הבדיקה הוא, משום שמא יבוא לאכול מהחמץ שימצא בפסח[צג]. ורק אחר שהעמידה הגמרא שמדובר באופן שהכלב יכול לחפש אחר החמץ, אם כן אף שהוא לא ישתמש שוב בחור, יש לחשוש שמא הכלב יחפש אחריו ויוציאנו מן החור, ושוב יש לחשוש שמא יבוא לאכול מהחמץ שימצא בפסח, ובהכרח

שהפטור מבדיקה הוא מפני הסכנה שבשעת בדיקה, ועל כך מקשה הגמרא שהרי שלוחי מצוה אינם ניזוקים.

מדוע כאן לא תירצו כדלהלן שבמקום היזק שכיח חוששים לו

שם. השער המלך (חמץ ומצה פ"ב ה"ו) הקשה, מדוע לא תירצה הגמרא, שבמקום שההיזק מצוי אף שלוחי מצוה חוששים להיזק, וכמו שתירצה להלן (ע"ב) לענין חור שבין יהודי לגוי. **ובעולת שבת** (סי' תלג סק"ו) תירץ, שלא אמרו כן אלא בהיזק שנעשה בידי אדם שהוא בעל בחירה, אולם בסכנה מחמת בעל חי, כגון עקרב, לעולם אין שלוחי מצוה חוששים להיזק. **ובחק יעקב** (סס ס"ק יח) דחה תירוצו, שהרי בקידושין (לט:) הובא ענין זה שבמקום ששכיח היזק חוששים, ושם אינו בידי אדם. ותירץ[צד], שכאן אין ההיזק מצוי כל כך כיון שאין עקרב לפנינו, ויש כמה ספיקות[צה], אין זה נחשב לודאי היזק שאפילו שלוחי מצוה חוששים להיזק[צו].

ובקובץ שיעורים (חולין לג, ח"ב סי' מז אות ח) הקשה מהמבואר בברכות (לג.), שאם נחש כרוך על עקיבו לא יפסיק תפילתו, אבל מחמת עקרב מפסיק בתפילתו, כי רוב נחשים אינם ממיתים, ולכאורה קשה שהרי אין הולכים בפיקוח נפש אחר הרוב, ואם כן צריך לחוש למיעוט נחשים הממיתים. ותירץ, שכיון שרוב הנחשים אינם ממיתים, הרי נחש נחשב כהיזק לא שכיח, וממילא יש לסמוך על הכלל ששלוחי מצוה אינם ניזוקים, ומה שאמרו לגבי העומד בתפילה שאם בא עקרב כנגדו פוסק תפילתו כי שכיח היזקו, היינו באופן שרואה את העקרב, אבל כאן מדובר שיש לפניו רק חור, ואינו יודע כלל אם יש שם עקרב, ולכן נחשב שלא שכיח ההיזק.

מתי חששו שמא תאבד לו מחטו

שמא תאבד לו מחט. פירש רש"י (ד"ה שמא), שחוששים שמא תאבד לו המחט קודם לכן, וכיון שמתכוין לחפש גם אחר המחט, נמצא שאינו שליח מצוה, ויכול להנזקצז. ובטעם שפירש כן, כתבו **הט"ז** (או"ח סי' תלג סק"ז בסס מהרש"ל) **והמגן אברהם** (סס ס"ק יד), שאין לחוש שמא תאבד לו מחט בעת הבדיקה, משום שהמצוה מגינה שלא ינזק אף בממונוצח.

רבינו חננאל (ד"ה תנא) פירש, שמא אגב חיפוש החמץ יתכוין לחפש אחר מחט שאבדה לו קודם לכן. אך בתירוץ הגמרא למסקנא (להלן ריש ע"ב), שהחשש הוא שמא אחר שיבדוק יבוא לחפש אחר המחט, כתב רבינו חננאל (ד"ה רב), שחוששים שמא יסיח דעתו לגמרי מהחמץ, ויחפש רק אחר המחט, ואין שום מצוה שתגן עליו. ומדבריו משמע, שלפיכך בהוה אמינא חששו שמא תאבד המחט קודם לכן, מכיון שלפי ההוה אמינא אם אבדה לו מחט תוך כדי הבדיקה ומחפש אחריה, עדיין נחשב כשליח מצוה, כיון שמתחילה בא לבדוק אחר החמץ, ולא אחר המחט, אבל אם אבדה המחט קודם לכן, הרי בא לכתחילה לבדוק אחר שניהם, ובאופן זה אינו נחשב שליח מצוה.

מה הראיה מצדקה והרי מותר לנסות בה

והתניא האומר סלע זו לצדקה. הקשה **המהרש"א** (מ"ק ד"ה ע"מ), מה ראיה ממצות צדקה שהתורה התירה לנסות בה את הקב"ה, כמו שדרשו בתענית (ט.) מהכתוב (מלאכי ג י) 'ובחנוני נא בזאת'. ותירץ, שאמנם מותר לנסות את הקב"ה בנתינת צדקה, אך מכל מקום אינו נחשב כעושה מצוה לשמה. **והחתם סופר** (ד"ה סלע) תירץ, שמהפסוק לומדים רק שמותר לנסות בכדי להתעשרצט, אבל לא לצורך שיחיה בנו וכדומה, ואף לא בשביל שיזכה לעולם הבא, רק משום שאמרו שהעושה כן נחשב צדיק גמור, מזה מוכח שנחשב למצוה לשמה.

פו. **ואף** שרב נחמן בר יצחק (להלן ע"ב) מעמיד את הברייתא בסכנת גוים, ולא באופן שנפל הכותל, הרי האופן שהציעה הגמרא שמדובר בכותל שנפל, לא נדחה, ומסתבר שגם רב נחמן בר יצחק מודה שבאופן זה פטור מבדיקה, ולמה לא הזכירוהו הרי"ף והרא"ש. **פז. כי** אם כוונת רבן שמעון בן גמליאל היא לפרש את דברי תנא קמא [כמו שביאר התוספות יו"ט (פ"ב מ"ג)], היה למשנה לומר 'אמר רבן שמעון בן גמליאל'. **פח. ולכן** אמר סתם 'חמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער', כי באופן שאין הכלב יכול לחפש, פטור מבדיקה משום שהוא כמבוער מצד עצמו, ואילו באופן שהכלב יכול לחפש אחריו, אין צריך לבערו מפני סכנת עקרב. **פט. ואין** רבן שמעון בן גמליאל חושש לחשש שמא תאבד לו מחט ויבוא לחפש אחריה, ויסתכן מחמת עקרב. **צ. כמו** שאמר רב חסדא (להלן לג:) לגבי חמץ שנפלה עליו מפולת, שצריך שיבטל בלבו, ופירש רש"י שם (ד"ה צריך), שאם לא יבטל יש לחשוש שמא יפקח הגל במועד, ונמצא עובר על בל יראה, וכתב הר"ן (סס ד"ה שחיוב) שחיוב ביטול זה אינו אלא מדרבנן, אבל כל זמן שלא יפקח הגל אינו עובר עליו, והביא שכן שנינו במכילתא (בא פ"י). אך הב"ח (או"ח סי' תלג ס"י) הביא מהגהות מהר"ש משליצשט"ט, שמדאורייתא צריך לבטלו, ואף שמדרבנן נחשב כמבוער, ואין חשש שיבוא לאכלו בפסח שהרי טמון הוא, מכל מקום עובר בבל יראה ובל ימצא ובל יטמין, וצריך לבטלו. וכתב הב"ח, שלדבריו המכילתא עוסקת באופן שנפלה עליו מפולת גדולה כל כך שאין בידו לפקח הגל, והחמץ אבוד ממנו ומכל אדם, והוא מותר משום שאינו נחשב 'שלך' [כדלעיל (ה:)], אבל המשנה עוסקת באופן שאין הכלב יכול לחפש אחריו, אבל ביד כל אדם לפקח הגל שהוא קטן, ודומה למטמין בבורות, שעובר עליו מדאורייתא אם לא יבטל, וכמו שכתב הסמ"ק (מצוה נמ) שצריך לבטלו בלבו משום בל יטמין, והוא איסור דאורייתא. **צא. עולת** שבת (סי' תלג סק"ו), חק יעקב (סס ס"ק טז), שו"ע הרב (או"ח סס סל"ג). **צב. שמא** ניטל משם, ושמא נתעפש, ושמא גבוה ג' טפחים. **צג. ומה** שהקשתה הגמרא בתחילה אם יש סכנה איך השתמש בחור, כוונתה היתה, שכיון שלא השתמש שם מעולם, לא שייכת בו בדיקה כלל. **צד. וכן** תירץ הב"ח (או"ח סס ס"י). **צה. שמא** איננו, ושמא אין יכול להזיק, ושמא לא יזיק, ושמא יזהר ממנו. **צו. והוסיף** החק יעקב, שמזה מוכח שאף באופן רחוק כזה יש לחוש אילו לא היה ההיתר של שלוחי מצוה, ומשום ש'חמירא סכנתא מאיסורא'. **צז. והב"ח** (או"ח סי' תלג ס"י) כתב, שרש"י כתב כך רק להוה אמינא, שאמרו שהחשש שמא יחפש באמצע הבדיקה, אבל למסקנא שהחשש שמא יחפש אחר הבדיקה, אפשר לבאר שחוששים שמא תאבד המחט אחר הבדיקה, כיון שאחר קיום המצוה אין מה שיגן עליו, אבל אם נאבדה לו בשעת הבדיקה, אפילו שמחפש אחר הבדיקה המצוה מגינה עליו שלא ינזק אפילו בממונו. **צח. החתם** סופר (ד"ה והחמר) דחה ראייתם, שכאן יכול לבדוק על ידי פועלים, ומה שבודק בעצמו הוא מחמת שמצוה בו יותר מבשלוחו, ואין זה עיקר המצוה ואינה מגינה גם על ממונו. **צט. כי** כך משמעות הפסוק 'ובחנוני נא בזאת אם לא אפתח לכם את ארובות השמים והריקותי לכם ברכה עד בלי די'.

דיוק לשון 'האומר'

האומר סלע זו לצדקה ק. מלשון 'האומר' דייק **בבאר שבע** (סוטה יד.), שלכתחילה אין ראוי לומר כן, ורק אם אמר כן, בדיעבד נחשב צדיק גמור.

האם ראוי לידור לצדקה גם שלא בעת צרה

האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני. נאמר בקהלת (ה ג-ד) 'את אשר תדור שלם, טוב אשר לא תדור משתדור ולא תשלם', ונחלקו בענין זה רבי יהודה ורבי מאיר (נדרים ט.), לדעת רבי מאיר טוב מזה ומזה שאינו נודר כל עיקר. ולדעת רבי יהודה טוב מזה ומזה נודר ומשלם. ובגמרא (שם י.) יש הסוברים, שלא אמר רבי יהודה אלא בנדבה, אך בנדר הוא מודה לרבי מאיר שטוב שלא ידור כלל. ואף נדבה טוב שלא יקדיש, אלא רק באופן שמביא כבשתו לפתח העזרה, ומיד לאחר שמקדישה הוא מקריבה. והקשו **התוספות** (חולין ג: ד"ה אבל), אם כן איך נדר יעקב נדר, והרי טוב שלא ידור מאשר ידור ולא ישלם. ותירצו התוספות, שבשעת צרה מותר, וכמבואר במדרש (ב"ר ע ו) על הפסוק (בראשית כח כ) 'וידר יעקב נדר לאמר', מהו 'לאמר', לאמר לדורות כדי שיהיו נודרים בעת צרתם קא.

ומבואר בדברי התוספות, שבשעה שאינה שעת צרה, לא ידור אדם לצדקה, אלא יתן בלא לידור. וכך נפסק **בטור ובשו"ע** (יו"ד סי' רג ס"ד), 'צריך ליזהר שלא ידור שום דבר ואפילו צדקה אין טוב לידור, אלא אם ישנו בידו יתן מיד, ואם לאו לא ידור עד שיהיה לו קב, ואם פוסקים צדקה וצריך לפסוק עמהם, יאמר בלא נדר'. והוסיף השו"ע (שם ס"ה), שבעת צרה מותר לנדור, וכנ"ל לגבי יעקב אבינו.

אבל הרשב"א (חולין ג. סוף ד"ה ורבי יהודה) קג חולק, וסובר שלא אסרו לידור אלא בנדרי גבוה, כגון עולות ושלמים, שאין חפץ לה' בעולות וזבחים, אבל נדר לעניים הוא 'מצוה וחובה' קד.

מחלוקת הפוסקים אם מותר לנסות את ה' בצדקה

בשביל שיחיה בניקה או שאהיה בן העולם הבא. נחלקו הפוסקים (הובאו בדרמ"ה יו"ד סי' רמז ס"ד), אם מותר לנסות את ה' בצדקה, כשם שמותר לנסות את ה' במעשר, ודקדק **הנצי"ב** (מרומי שדה ב"ה ד. ד"ה המומר) מלשון הברייתא, שלא אמרו 'על מנת שאתעשר', אלא 'על מנת שיחיה בני', ששכר זה מצינו בצדקה, כמו שכתוב (משלי י ג) 'וצדקה תציל ממוות', ולכן מותר לנסות כדי לזכות בחיי העולם הבא, משום שחיי העולם הבא יש בכל המצוות, אבל על מנת שאתעשר אסור, משום שאסור לנסות את ה' בזה. וביאר **הנצי"ב** (שם), שהטעם שחלוק מעשר מצדקה, משום שהטעם שמעשר מעשיר, משום שעבודת המקדש מיוחדת היא לתת שפע של פרנסה קי, וכיון שהתרומות והמעשרות גורמים שיהיו הכהנים והלויים פנויים לעבודת המקדש, לפיכך גם הנותן תרומות ומעשרות שהוא גורם לכך זוכה לעשירות, וזה שייך רק במעשר ולא בשאר צדקה קיז.

ח:

וכי מפני שקיים מצוה אחת הרי זה צדיק גמור

הרי זה צדיק גמור. יש **מהראשונים** א שגורסים 'הרי זו צדקה גמורה' ב, כלומר שמצות צדקה זו, נחשבת צדקה גמורה ואין בה חיסרון, אך אין אדם נחשב צדיק גמור מפני שקיים מצוה אחת, אלא אם כן זכויותיו מרובים על עוונותיו ג. **ובתוספות רבינו פרץ** (ד"ה סלע) ביאר, שאף לפי הגירסא שלפנינו 'הרי זה צדיק גמור', כך פירושו, שהוא באותו דבר צדיק גמור. וכך משמע גם מלשון **רש"י** (ב"ב י. ד"ה ה"ז) שפירש 'הרי זה צדיק גמור, על דבר זה ועל מחשבה זו', וביאר **המגילת ספר** (לחזון ד), שהוקשה לרש"י, וכי מפני שנתן צדקה פעם אחת הוא צדיק גמור, ולכן פירש רש"י שהכוונה שהוא צדיק במחשבה זו ובדבר זה, כלומר, שנחשבת צדקה זו כצדקה גמורה ד.

אמנם במסכת ראש השנה (ד. ד"ה הרי) פירש רש"י 'הרי זה צדיק גמור אף רגיל בכך ה'. וביאר המגילת ספר (לחזון ד), שכוונתו שאם רגיל לעשות כך תמיד, עד שמצוה זו היא המכריעה את כף המאזניים שיהיו לו רוב זכויות, ולפי שמצוה זו נחשבת מצוה גמורה, נמצא זה צדיק גמור ו.

וביד רמ"ה (ב"ב י: ד"ה תניא) פירש שהטעם שנחשב צדיק גמור, הוא משום שעיקר כוונתו לשם שמים, שבשביל שיחיו בני שיעסקו בתורה ובמצוות נתכוין, וכן בשביל שאזכה לחיי העולם הבא, כדי שיוסיף לדעת את בוראו נתכוין, אבל אם מתכוין להנאת עצמו אין בזה מעלה כלל.

ובחזון יחזקאל (על התוספתא, ערכין פ"ג ה"ח בירושלמי ד"ה שם) כתב, ש'הרי זה צדיק גמור' פירושו שבחלק האמונה הוא נחשב צדיק גמור, על אמונתו בשכר מצוה, וביכולת השם יתברך.

הרי נקדימון בן גוריון נענש על מה שעשה צדקה לכבודו

שם. במסכת כתובות (סו:-סז.) מובא מעשה בבתו של נקדימון בן גוריון שהיתה מלקטת שעורים מבין גללי בהמתן של ערביים [בזמן החורבן]. שאל אותה רבן יוחנן בן זכאי 'ממון של בית אביך היכן הלך', והשיבה לו, שאבד מפני שלא נתן צדקה ז. והקשתה הגמרא, הרי מצינו שנקדימון בן גוריון עשה צדקה ולמה נענש. תירצה הגמרא [בתירוץ ראשון], שאמנם עשה צדקה, אך לא עשה אלא לכבודו. וכתב **המהרש"א** (שם סז. ס"ה ד"ה מיענים), שלפי תירוץ זה משמע שכיון שעשה שלא לשם מצוה אלא לשם כבוד נענש על זה, ולכאורה קשה ממה שמצינו שהנותן צדקה שלא לשמה יש לו שכר עליה, וכמו שאמרו (ר"ה ד.) 'האומר סלע זה לצדקה על מנת שיחיה בני הרי זה צדיק גמור', ודרשו (תענית ט.) 'ובחנוני נא בזאת' (מלאכי ג י) שמותר לנסות את הקב"ה בענין הפרשת המעשרות, הרי מבואר שהנתינה טובה היא, אף כאשר הוא נותן שלא לשמה, רק בשביל שיתעשר ח.

וביאר המהרש"א (כתובות שם), שיש לחלק בין העושה צדקה על מנת שיחיה בנו, לבין העושה צדקה להרבות לו כבוד שזה גרוע יותר, וכעין שכתבו

ק. **בבן** יהוידע (ר"ה ד. ד"ה האומר) הביא גירסא 'האומר תנו סלע זה לצדקה', וכתב לבאר למה אמר 'תנו סלע', ולא אמר בעצמו שנותן סלע, משום שאף שאומר כן לאחרים, והיה מקום לחוש שיבואו הם לקרוא תגר, ולכך השמיענו שבישראל אין חוששים כן. קא. **והשיטה** מקובצת (נדרים י. ד"ה ר' יהודה) הוסיף, 'ומה שנהגו לידור צדקות ושמן למאור ביום הכיפורים, יש לומר דעל ידי שהוא יום הדין וספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו יתברך, כשעת צרה דמי, ולפיכך נודרין כדי שיעלה זכרונם לטובה ולחיים טובים. ואמנם ליתן לאלתר אי אפשר, מכל מקום חייבים ליתן למחרת'. קב. **פירוש** עד שיהיה לו, ואז יתן לעניים בלא שינדור. בית יוסף [ראה בט"ז (שם סק"ד), שכן נראית מסקנת הבית יוסף (שם ד"ה ועל)]. וראה ב"ח (שם ס"ה) וט"ז (שם). קג. **הובא** בגליון מהרש"א (יו"ד שם סק"ח). קד. **וכך** היא גם דעת הרדב"ז (ח"ג סי' תמח) שנדר לעניים ראוי לידור. וביאר, שיש לומר שלא שנינו שטוב שלא לידור כלל, אלא בנדר ונדבה שאינו חייב בהם, כגון קרבנות שאינו מחויב בהם מן הדין ובא לחייב את עצמו, אבל צדקה שהיא מצות עשה שהוא מחויב בה, טוב שידור. וכמו שאמרו (נדרים ח.), מנין שנשבעים לקיים את המצוה, שנאמר (תהלים קיט קו) 'נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך'. ופירשו בגמרא, שמותר לאדם לזרז את עצמו לקיים המצוה על ידי שבועה, לפיכך אם רואה את עצמו מתרשל במצות הצדקה, מצוה עליו לידור כך וכך לצדקה כדי לזרז את עצמו. אולם הוסיף הרדב"ז, שאם רואה עצמו זריז במצות הצדקה, טוב לו שיתן אותה בלא קבלת נדר או נדבה. עוד כתב הרדב"ז, שהרי שונה היא מצות הצדקה שהותר בה לנסות את הקב"ה [ראה בענין זה להלן בהרחבה], וטעם הדבר כדי שתהא רווחה לעניים, ואם הותר לנסות את הקב"ה בזה, ודאי שהותר אף לידור. קה. **בבית** לוי (ר"ה ד.) דקדק, למה אמר 'בשביל שיחיה בני', ולא אמר 'בשביל שאחיה אני בעצמי', כמו שאמר שאזכה לחיי העולם הבא, וראה מה שכתב בזה בבן יהוידע (ד"ה על מנת). קו. **ראה** שם שהוכיח כן. קז. **ובזמן** הזה שייך בצדקה לתלמידי חכמים שהיא כביכורים, שתפילתם היא במקום עבודת המקדש. א. **רבינו** חננאל (ר"ה ד.) בשם יש מפרשים, תוספות רבינו פרץ (ד"ה סלע), ועוד. ב. **חלק** מהראשונים גורסים כן בהדיא בגמרא. ויש מהם שמפרשים ש'צדיק גמור' הכוונה לצדקה גמורה, וראה להלן בסמוך בביאור דברי רש"י. ובתוספות הרא"ש (שם ד"ה הרי) [בשם אית דגרסי] גרס 'הרי זה צדק גמור'. ג. **וז"ל** הערוך (ערך צדק) 'כך קבלנו מר' משה הדרשן, צדיק גמור, פירוש צדקה חשובה היא, אע"פ שהזכיר שיחיו בניו, זוכה בה לחיי עד'. ד. **אולם** ראה בספר שערי תורה (ח"ג כלל ד פרט י סוף נה ד"ה וכדרוש) שפירש, שרש"י התקשה בדברי הגמרא (ב"ב שם) שהקשתה ממה ששנינו ש'האומר סלע זו לצדקה על מנת שיחיה בני הרי זה צדיק גמור', שמזה רואים שצדקה זו צדקה גמורה היא, ומדוע אמר לגבי גויים ש'חסד לאומים חטאת' (משלי יד לד) מחמת שאינם נותנים אלא על מנת להתגדל. ולכאורה היה אפשר ליישב שב'האומר סלע' מדובר באופן שכבר מת בנו, ונותן אף על פי כן, שאז היא צדקה גמורה שהרי נתן בלב שלם, ואינו תוהה על הראשונות, לכן פירש רש"י שהמשמעות היא שנקרא צדיק על המחשבה אף שעדיין לא נתן. ה. **ובשיח** יצחק (נדרים שם) ביאר, שהיה קשה לרש"י וכי משום שנתן צדקה פעם אחת הרי זה צדיק גמור, ולזה פירש שאם רגיל בכך ה"ז צדיק גמור. ו. **ויש** לעיין מדוע שינה רש"י את פירושו, שבמסכת בבא בתרא (י.) פירש ש'הרי היא צדקה גמורה', ואילו במסכת ראש השנה (ד.) פירש שהכוונה היא לאדם שרגיל לעשות כן, ומטעם זה נחשב צדיק גמור. וביאר המגילת ספר (שם), שבבבא בתרא מקשה הגמרא 'ודעביד הכי לאו צדקה גמורה', שמשמע שהיה פשוט לגמרא שמקיים בזה מצות צדקה, אלא שהגמרא הוסיפה להקשות שלא זו בלבד שיש בזה קיום מצות צדקה, אלא אף נחשבת צדקה זו 'צדקה גמורה', וכמו שאמרו שהנותן סלע לצדקה בשביל שיחיה בני הרי זה צדיק 'גמור', ולכן פירש רש"י שהיא צדקה גמורה. אבל במסכת ראש השנה שהקשו בגמרא, איך אמרו שצדקת עכו"ם נחשבת חטא, וכי 'מאן דעבד הכי לאו מעליותא היא', משמע שאין כוונת הגמרא להקשות שזו 'צדקה גמורה', אלא שמכל מקום יש בזה איזה מעלה, ואיך אמרו שצדקת הגויים נחשבת חטא. ועל כך מביאה הגמרא מדין הנותן סלע לצדקה בשביל שיחיה בנו, שהרי זה צדיק גמור, ואמנם שמצוה לגבי עכו"ם אין כאן, אך מכל מקום אינו חטא. ופירוש 'הנותן סלע' שאם יעשה מצוה זו פעמים מרובות, מצטרפת מצוה זו להכריע את כף זכויותיו שיהיו רבים על עוונותיו, ומכאן שיש בדבר משום קיום מצוה. והמקשן שהקשה מברייתא זו ידע מה שתירצה הגמרא בבבא בתרא (שם) לחלק בין ישראל לעכו"ם, אלא שסבר שחילוק זה הוא דווקא לענין שיחשב צדיק גמור. ז. **עיי"ש** שענתה דרך משל 'לא כדין מתלין מתלא בירושלים מלח ממון חסר', כלומר, האם לא כך משלו משל בירושלים שהצדקה היינו חיסור הממון משמרת ממונו של אדם שלא יאבד, כמו שהמלח מקיים את המאכל ושומר אותו שלא יתקלקל. ח. **לפי** דברי האחרונים [מובא להלן בסמוך] שלא אמרו כן אלא על אופן שהוא מצפה לשכר מהקב"ה, כפי שהבטיח בתורתו מתן שכר על המצוות, לכאורה לא קשה מידי, שהרי כאן לא ציפה לשכר מצוה אלא שעשה כן לכבודו. ובקובץ שיעורים (כתובות סוף רכד) כתב, שבסוגיין (לעיל ע"ח) מבואר שאם מתכוין למצוה וגם לתועלת עצמו הרי זה צדיק גמור, ודבר תימה הוא לומר שלא התכוין לשם מצוה כלל אלא רק לכבודו, שהרי הוא אחד משלשה שנקדה להם חמה (תענית כ.). וביאר, שהעושה מצוה ומתכוין גם לכבוד עצמו, הרי זה כעובד בשיתוף, וכך נראה ממה שאמרו (ב"ב י:) ש'חסד לאומים חטאת' (משלי יד לד).

תוספות להלן (נ: ד"ה וכמן) על דברי רב יהודה (שם) שאמר 'לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה'. והקשו תוספות, הרי רב יהודה עצמו אמר (נדרים כב.) שכל העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא. ותירצו בשם ר"י, שיש לחלק בין העושה מצוה שלא לשמה, לבין העוסק בתורה להתייהר ולקנטר ולקפח את חבריו בהלכה, ואינו לומד על מנת לעשות[ט].

וההפלאה (כתובות שם ד"ה לכבודו) תירץ, שאף שהנותן צדקה שלא לשמה הרי זה צדיק גמור, אולם אין בכח מצוה זו למנוע את הגלגל החוזר בעולם'. אולם העושה צדקה לשמה, עולה למעלה מדרך הטבע שלא יתהפך עליו הגלגל, ועל דרך שאמרו (שבת קנו.) 'אין מזל לישראל'.

הרי שנינו שאין ראוי לנהוג כן

שם. הקשו **התוספות** (ד"ה שיזכה, ע"ז יט. ד"ה על מנת, פ"ח מ"ג) 'אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס, והאומר 'בשביל שיחיה בני' הרי הוא בכלל עבד המשמש את הרב על מנת לקבל פרס, ומדוע אמרו שהוא 'צדיק גמור'. הרבה יישובים נאמרו בקושיא זו.

כל שאינו מתחרט אף שלבסוף לא קיבל פרס הרי זה צדיק גמור

א. התוספות תירצו[י], שלא שנינו 'אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס' אלא באופן שאם לא יקבל את הפרס, יתחרט על המצוה שעשה. אבל באופן שגם אם לא יקבל שכר אינו מתחרט על המצוה שעשה, הרי זה צדיק גמור, אף שבעת עבודתו כוונתו היתה בשביל לקבל פרס. והתוספות בראש השנה (ד. ד"ה בשביל) הוסיפו, שמה ששנינו 'אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס', היינו בגויים שתוהים על הראשונות אם לא מקבלים שכרי[יא], ואילו מה שאמרו כאן שהנותן צדקה כדי שיחיה בנו נחשב צדיק גמור, היינו בישראל, שאף אם עושים כדי לקבל שכר, אין חשש שיתחרטו על המצוה אם לא יגיע להם השכרי[יב].

והיראים (סי' שסב) כתב, שהמקור הוא ממה שאמרה התורה (דברים ו טז) 'לא תנסו את ה''. והוסיף, שמזה המקרא שנינו באבות (שם) 'אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, אלא הוו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס', פירוש אל תהיו כעבדים שעיקר מחשבתם לקבל פרס, ואם אינם מקבלים פרס הם מתחרטים ותוהים על עבודתם, אלא היו כבנים[יג] שעיקר מחשבתם לשמש את אביהם, ואף שהם מצפים לתגמול שכר, מכל מקום אף אם לא יקבלו שכר אינם מתחרטים על עבודתם[טו].

ובמגילת ספר (נחמן ד)[טז] הקשה על תירוץ התוספות, הרי הוזכר כאן 'בשביל שאזכה לעולם הבא', ובזה הרי לא שייך חרטה, שלעולם הבא אין חרטה, והסיפא בהכרח עוסקת גם באומות העולם, ומן הסתם גם הרישא עוסקת בענין זה[יז].

יש לחלק בין אם תכלית המצוה לקבל שכר או תכליתה לשם שמים אלא שהוא מצפה לשכר

ב. רש"י (ד"ה הרי) מפרש, שהנותן סלע בשביל שיחיה בנו 'ולא אמרינן שלא לשמה עושה, אלא קיים מצות בוראו שצוהו לעשות צדקה, ומתכוין אף להנאת עצמו שיזכה בה לעולם הבא או שיחיו בניו'. ונראה מלשונו, שמדובר כאן באדם שמתכוין לעשות את המצוה לשמה, וגם שבזכות המצוה יחיו בניו. ולפי זה יש לתרץ, שלא שנינו 'אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס' אלא באופן שאינו מתכוין כלל לקיים את מצות בוראו אלא רק לקבל שכר. וכעין זה תירץ **המהרי"ט** (נפנים פענח, פר' קדושים דרוש לשון), והוסיף, שמצאנו כמה כתובים מפורשים שיש לו לאדם לקיים את המצוות כדי לקבל שכר, כמו שנאמר (דברים י יג) 'לשמור את מצות ה' ואת חקותיו אשר אנכי מצוך היום לטוב לך', ופירש רש"י (שם) 'לטוב לך שתקבלו שכר'. וכן נאמר (שם ה כה) 'מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי ולשמור את כל מצותי כל הימים למען ייטב להם ולבניהם לעולם', ואם כן איך תתפרש המשנה ששנינו 'אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס'. אלא יש לומר, שיש לחלק בין אדם העושה מצוה מאהבה לשם שמים, אלא שהוא מאמין בהבטחת הקב"ה בתורתו שיתן שכר על המצוות, שבכגון זה הוא צדיק גמור, שהאמין בה' ובמצוותיו ובהבטחת התורה שיקבל שכר על המצוות. ומה ששנינו 'אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס', היינו שתכלית עשיית המצוה היא כדי לקבל עליה שכר ולא לשם שמים.

והוסיף המהרי"ט, שלפי זה מדויק הלשון 'סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני' ולא אמרו 'הריני נותן סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני', שכן האומר בלשון 'הריני נותן בשביל' משמע שעיקר תכלית נתינתו היא בשביל שיחיה בנו, אבל האומר 'סלע זו לצדקה' משמע שעיקר תכליתו הוא קיום מצות צדקה, אלא שמוסיף ומבקש, שבגלל שקיים מצות ה' כתיקונה, יזכה לשכר שיחיה בנו. וזה החילוק בין ישראל לאומות העולם, שאומות העולם תכלית נתינתם לצדקה הוא לתגמול שכר, מה שאין כן ישראל.

והוסיף, שלפיכך שנינו בספרי (עקב פמ"ח) [מובא ברש"י על התורה (דברים יא יג)] שלא יאמר אדם 'הריני לומד תורה בשביל שאעשיר, בשביל שאקרא רבי, בשביל שאקבל שכר לעולם הבא', משום שלשון 'הריני לומד וכו' בשבילו' משמע שכל עיקר תכלית לימודו הוא בשביל זה, לא כן האומר 'סלע זו לצדקה' וכנ"ל.

למפרשים 'הרי זו צדקה גמורה' לא קשה כלל

ג. התוספות רבינו פרץ (ד"ה סלע) כתב, שלמפרשים שכוונת הגמרא[יח] ש'הרי זו צדקה גמורה', לא קשה קושיית התוספות, שאמנם אין זה 'צדיק גמור', אלא שנחשבת לו מצוה זו צדקה גמורה.

לא שנינו במסכת אבות אלא מעלת חסידות

ד. הר"ן (ד"ה הרי זה) וכמה מן **האחרונים**[יט] תירצו, שלא שנינו במסכת אבות אלא שמידה מעולה היא ביותר, שיהיה האדם עובד את ה' מאהבה[כ], אולם מכל מקום

ט. וההפלאה (כתובות שם. ד"ה לכבודו) הקשה על תירוץ המהרש"א מדברי התוספות (מיל כג: ד"ה שמתוך) שחילקו בין הלומד כדי לקפח אחרים, לבין הלומד כדי להתגדל ולקנות לו שם, שעליו אמרו שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ומוכח שאף כאשר עושה כן לכבודו יש בזה מעלה. ותירץ, שיש לחלק בין הלומד כדי להתגדל ולקנות לו שם שאינו מתגאה בשעה שעוסק בתורה ובמצוות, אלא שעושה כן כדי שיבוא לו הכבוד אחר כך, ועליו אמרו שמתוך שלא לשמה בא לשמה, כלומר שמתוך שילמד, ישכיל ללמוד לשמה. אבל המתגאה בשעת קיום המצוה, הרי למדו בעירובין (יג.) מהפסוק (במדבר כה יח) 'ומנחליאל במות ומבמות הגיא', שאף אם פסקו לו גדולה אם הגיס דעתו הקב"ה משפילו [ובזה מתורצת קושיית התוספות (שם) שיש לומר שהמתגאה בשעת לימודו הוא בכלל מה שאמרו (מכות פ"ח מ"ג) 'ודאשתמש בתגא חלף' ונוח לו שלא נברא, ויתכן שהוא בכלל תירוצם, והיינו על מנת לקנטר]. ועוד, איך אפשר שיהיה זה בכלל מצוה שלא לשמה, הרי אמרו חז"ל (סוטה ד:) במתגאה שהוא כאילו עובד ע"ז, וא"כ הרי היא מצוה הבאה בעבירה. ועוד אמרו (נזיר סו:) במתגאה, אם חכם הוא חכמתו מסתלקת. **י. והוביח** כן ממה שאמר רבי חייא לאשתו (שבת קיח:) 'כי אתי עניא אקדימי ליה ריפתא, כי היכי דלקדמו לבניך' [פי', בשעה שיבוא עני לפניך, הקדימי ותני לו פת, כדי שאף בניך, אם יצטרכו, יקדימו ויתנו להם פת], ומוכח שאין בכח הצדקה למנוע עניות מן הנותן, לפי שגלגל חוזר בעולם. וראה באילת אהבים (כתובות שם ד"ה ונקדימון) שהקשה, שהרי גלגל חוזר הוא בעולם, ומחמת כן אמר רבי חייא לאשתו (שבת שם) שתקדים לתת פת לעניים בכדי שיקדימו לבניך אם יצטרכו לכך. ותירץ, ששאלת רבי יוחנן היתה שהרי הצדקה מגינה על כל פנים שלא יצטרכו להתפרנס כל כך בקושי, ומדוע לא הגינה עליו מצוה זו על שלא תצטרך בתו ללקט שעורים מבין גללי בהמות של ערביים. ועל כך תירצו בגמרא שעשה כן לכבודו, וצדקה כגון זו אינה מועילה להחליש כח המזל [וראה בקובץ שיעורים (שם) שהביא בשם החפץ חיים, לבאר את התירוץ השני בגמרא שלא עשה צדקה כפי שהיה ראוי לו לעשות, וביאר החפץ חיים שמה שנענש בעונש כה חמור הוא על פי המבואר במסכת מנחות (מח.) שבעידנא דריתחא הקב"ה מעניש אף על דברים שלא מענישים עליהם בזמן שאינו עידנא דריתחא. וכיון שהיה אז עידנא דריתחא, שהרי זמן החורבן היה ואין לך עידנא דריתחא גדול מזה, לפיכך נענש בעונש נורא]. **יא. ובן** תירצו רבינו פרץ (ד"ה סלע כשם ר"ת), המהר"ם חלאווה (ד"ה הרי זה), היראים (סי' שסב) ועוד ראשונים. **יב. חילוק** זה מבואר במסכת בבא בתרא (י.) בין ישראל לגוי, שישראל אינו מתחרט על הצדקה אף אם בסוף ימות בנו, אולם הגוי מתחרט על הצדקה אם ימות בנו. בביאור החילוק בין צדקת ישראל לצדקת הגויים פירש רש"י (שם ד"ה כפלן), שישראל הנותן צדקה דעתו לתת לשם שמים, בין אם יחיה בנו ובין אם לא יחיה, ואף אם לבסוף ימות בנו אינו מתחרט על הצדקה שעשה ואינו מהרהר אחר מדת הדין. אבל הגוי אינו נותן אלא על דעת שיחיה בנו, ואם ימות בנו, מתחרט על הצדקה שנתן. **יג. בתוספות** יום טוב (מכות שם) הבין תחילה שכוונת התוספות (ד"ה שם) שהמשנה באבות נאמרה על גוים, ותמה, וכי התנא מדבר אל הגויים. וביאר, שודאי כוונת התוספות בראש השנה כמו שכתבו כאן ובעבודה זרה, ומה שכתבו שהמשנה עוסקת בגוים, כוונתם בישראל המתנהג כגוי, שהוא תוהה על הראשונות, והזהיר התנא שאין לנהוג כן. המהרש"א (ב"ב י: ד"ה ל"ק) הקשה, הרי אמרו בגמרא (חולין נ.) שלא מצאנו דבר שלישראל מותר ולגוי אסור, ואיך כתבו תוספות שלתת צדקה על מנת שיחיה בני, בישראל מותר ובגוי אסור, שאמרו שחטא הוא לו. וכתב המהרש"א שיש ליישב. ובשיח השדה (קניינקר, קונטרס יסוד הדעת, על המהרש"ם שם) כתב שיש לתרץ בפשיטות, שאין זה דבר שמותר לישראל ואסור לגוי, רק העיקר תלוי בדעת הנותן, שאם הוא מתחרט על הצדקה שנתן, בין בגוי ובין בישראל נחשב חטא, ואם אינו מתחרט, בין בישראל ובין בגוי נחשב זכות, אלא שבדרך כלל הגוי מתחרט על נתינת הצדקה, והישראל אינו מתחרט, אך אין כאן חילוק דין בין ישראל לגוי. **יד. ופירש** התועפות ראם (שם אות ג), שהיראים מפרש ש'עבדים' ששנינו בסיפא הכוונה לבנים העובדים לאביהם כעבדים, ומצאנו לשון זה בבבא בתרא (קמ:) לגבי האומר עבדי זה וחזר ואמר בני הוא, נאמן, משום שמפרשים שמה שאמר בתחילה 'עבדי הוא' כוונתו לבנו שמשמשו כעבד. **טו. לפי** דברי היראים מיושבת קושיית המהר"ל (דרך חיים, מנות שם) שהקשה על מה ששנינו בסיפא 'אלא הוו כעבדים המשמשין וכו' שלא על מנת לקבל פרס', וכי היכן מצינו עבדים שמשמשים את הרב בלא שמצפים לשכר, ועיי"ש מה שתירץ. **טז. כעין** זה הקשה גם המהרי"ט (נפנים פענח, פר' קדושים דרוש לשון). ועיין שם שהקשה עוד על דברי התוספות. וביד המלך (תשובה פ"י ה"ד) הקשה, שהרי המקשן (נ"כ שם) לא ידע עדיין החילוק שבין ישראל לאומות העולם, וגם לא ידע עדיין מכל ענין זה של תוהה על הראשונות. **יז. ותירץ**, שצריך לדחוק ולחלק, ש'בשביל שיחיה בני' ששייך בו חרטה, אין ההלכה עוסקת אלא בישראל, אבל לענין 'בשביל שאזכה לעולם הבא' שלא שייך בו חרטה, באמת אין חילוק בין ישראל לאומות העולם. **יח. וראה** לעיל [בענין 'וכי מפני שקיים מצוה אחת הרי זה צדיק גמור'] שיש שגרסו כן בגמרא, ויש שמפרשים שזו הכוונה 'צדיק גמור' וכפי שמשמע ברש"י בבבא בתרא (י. ד"ה ה"ז). **יט. תוספות** יום טוב (מכות שם) בשם הרע"ב. ודייק לשון התנא שאמר 'אל תהיו כעבדים המשמשין על מנת לקבל פרס' שאף אותם קרא עבדים, אלא שאמר לתלמידיו שיהיו במדרגה גבוהה יותר, שישמשו שלא על מנת לקבל פרס. מהר"ל (דרך חיים מכות שם, מידות מגדות ר"ה ג:), **פנים יפות** (דברים ו ה), **פרי מגדים** (סו"מ סי' מנג מ"מ ס"ק יד), וכעין זה **בראנ"ח** (דרשות, פר' שופטים ד"ה והרמב"ם). **כ. שכן** במסכת אבות שנו דברי חסידות, כמבואר בבבא קמא (ג.) שמי שרוצה להיות חסיד יקיים את הדברים שנשנו

אף מי שמצפה לתגמול שכר הרי זה צדיק גמור, אלא שמכל מקום אינו 'חסיד'[כא], וגדול החסיד שעושה שלא על מנת לקבל פרס, ולזה התכוונה המשנה באבות[כב]. **והתוספות** יום טוב (מצוה שם) הוסיף, שלכן לא נמנעה תורה בכמה מקומות[כג] להודיע שכר ועונש של המצוות, שכן אף העושה כדי לקבל את השכר המפורש בפסוק הרי זה צדיק. אך מכל מקום העובד את ה' מאהבה, מעלתו גדולה יותר מהעובד כדי לקבל שכר.

והוסיף המהר"ל (דרך חיים, מצוה שם), שלכן נקט התנא בלשון 'אל תהיו', ולא נקט בלשון 'אסור', וכוונתו שאין איסור לעבוד את ה' כדי לקבל שכר, אלא שהתנא מורה שעדיף לא לנהוג כך, אלא לעבוד את ה' מאהבה, שזו היא המעלה הגדולה מכולם.

וביד המלך (מצוכה פ"י ה"ד) כתב, שרק לענין אם מותר לנסות את ה' יש חילוק בין מצות צדקה לשאר מצוות, שבשאר המצוות אסור לנסות את ה', כמו שכתוב (דברים ו טז) 'לא תנסו את ה''. אבל במצות צדקה מותר לנסות את ה', שנאמר (מלאכי ג י) 'ובחנוני נא בזאת'. אולם מה ששנינו באבות שלא יעשה מצוה על מנת לקבל פרס, הוא כלל ששייך בין במצות צדקה ובין בשאר מצוות, ואף שבצדקה מותר לכתחילה לתתה כדי להתעשר או שיחיה בנו, ואין בזה איסור לנסות את ה', מכל מקום ודאי שהעושה בכוונה זו אינו נחשב עובד מאהבה, שהרי הוא אומר בפירוש שעושה מצוה זו להשיג עבורה טובת עולם הזה, כמו עושר או שיחיה בנו, ואין זה אהבת ה', אלא אהבת עצמו, והעושה שלא על מנת לקבל פרס מקיים עבודה תמה מאהבה, אבל העושה על מנת לקבל פרס, עבודתו פחותה, כיון שהיא נעשית מיראה[כד].

חילוק בין מצות צדקה לשאר מצוות

ה. יש מהאחרונים[כה] שתירצו, שיש לחלק בין מצות צדקה לשאר המצוות, שאמנם בשאר המצוות אין לעשותם על מנת לקבל פרס, אך שונה בענין זה מצות הצדקה, שמותר לעשותה על מנת לקבל פרס. וזה על פי מה שאמרו במסכת תענית (ט.) שאף על פי שאסור לנסות את הקב"ה בשאר המצוות, אך לגבי מעשר מותר לנסותו, כמו שנאמר (מלאכי ג י) 'הביאו את כל המעשר אל בית האוצר וגו' ובחנוני נא בזאת אמר ה' צבאות אם לא אפתח לכם את ארובות השמים והריקותי לכם ברכה עד בלי די'. וכתבו[כו], שגם מצות הצדקה בכלל זה. וכיון שהותר לנסות את הקב"ה במצוה זו, מותר לו לאדם לתת צדקה בשביל שיחיה בנו, והביא **הראנ"ח** (הגהות מהרי שפר, פר' שופטים ד"ה והמוס' ז"ל) שאמרו בגמרא (גיטין ז.) אם רואה אדם שמזונותיו מצומצמין יעשה מהן צדקה, ואמרו (ב"ב י:) מה יעשה אדם ויהיו לו בנים זכרים יפזר מעותיו לעניים, ובכלל ייעדו העושר הרבה אל מצות הצדקה[כז].

והוסיף המהרי"ט (לפנים פענח, פר' קדושים דרוש רשמון ד"ה ועוד יש), שמצוה זו שלמה היא, שכן כלפי שמיא, הרי התיר הקב"ה לנסותו במצוה זו, וכלפי העניים הרי בא להם התועלת הנרצה, ומה להם אם נתן צדקה לשמה או שנתן צדקה כדי לקבל שכר, סוף סוף הרי קיבלו ממנו מעות להחיות את נפשם[כח]. והראנ"ח הוסיף, שהוא הדין בכל מצוות שבממון שמותר לנסות בהם את הקב"ה, ובכלל זה קרבנותיו של כורש, ולכן אמרו שלא נחשב לו לחטא אלא מפני שהיה מאומות העולם, אבל בישראל כהאי גוונא הרי זה צדיק גמור[כט]. **והקשו** המהרי"ט והראנ"ח, שהרי בסוגייתנו הגמרא מדמה מצות בדיקת חמץ למצות צדקה, שאמרה הגמרא לגבי בדיקת חמץ שאינו חייב להכניס ידו בחורים ובסדקים מפני סכנת עקרב, ואמר רב אשי שחוששים שמא תאבד לו מחט קודם הבדיקה, ובשעת הבדיקה יבא לחפש אחריה, וכיון שבאותה שעה מתכוין אף להנאת עצמו אינו 'שליח מצוה', ויש לחשוש שמא ינזק, והקשו על כך ממה ששנינו שהאומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני וכו' הרי זה צדיק גמור, אף שמתכוין גם להנאתו, הרי שלאו דווקא במצות צדקה אמרו כן אלא אף בשאר מצוות[לא].

חילוק בין העושה לשם שכר רוחני לעושה לשם שכר גשמי

ו. **הערוך לנר** (ר"ה ד. מוסף ד"ה נמצינו) תירץ, ש'בשביל שיחיה בני' אין הכוונה לחיים גשמיים, אלא שרוצה שיעבדו בניו להקב"ה ימים רבים, ובדומה לזה שאזכה לעולם הבא [וראה לעיל שכן פירש גם היד רמ"ה (נ"ב י. ד"ה תניא)], ולכן הרי זה צדיק גמור, ודומה הדבר לעבד שאומר לרבו אעבוד אותך באמונה בשביל שתרשני שנים רבות להיות עבדך, שאין זה מגונה, רק אדרבה הרי זה משובח, שמראה את דבקותו לרבו[לב].

במסכת אבות. פרי מגדים (פתיחה כללית ס"ק יד). **כא. על** פי לשון הר"ן. ובבבא קמא (ג.) שנינו 'האי מאן דבעי למיהוי חסידא ליקיים מילי דאבות'. ומדברי הר"ן והאחרונים מתבאר, שה'חסיד' הוא במעלה גדולה יותר מהצדיק. ובאבודרהם (תפילת שחרית, ביאור ברכת על הצדיקים) ביאר את לשון התפילה 'על הצדיקים ועל החסידים ועל גרי הצדק ועלינו', שאנשי כנסת הגדולה סידרו ד' כיתות כסדר מעלתם, שהצדיקים גדולים מכולם שלא חטאו מעולם, ואח"כ החסידים שהם בעלי תשובה וכו'. ומבואר מדבריו ש'צדיק' מעלתו גדולה יותר מחסיד. אלא שכבר הקשה באליה רבה (או"ח סי' קיח סק"ג) מכמה מקומות בש"ס שמבואר בהדיא שהחסיד מעלתו גדולה יותר מהצדיק, והזכיר את מה שאמרו בסוגייתנו שהנותן סלע לצדקה כדי שיחיה בני הרי זה צדיק גמור [וכוונתו לכאורה על דרך שתירץ הר"ן, שאמנם הוא צדיק אך אינו חסיד]. והוסיף באליה רבה, שאפשר שזהו טעמו של הרמב"ם (סוף הלכות, סדר תפילות נוסח הנעילות, פרק יג) שגרס 'על החסידים ועל הצדיקים'. ועיין בפרי מגדים (או"ח סי' תנג א"א סק"ח) שתירץ את קושיות האליה רבה, שחסיד הוא מלשון 'תוספת' [כמו שכתב המאיר נתיב (שורש הסבל)], ובעל תשובה צריך תוספת סייגים וגדרים יותר מן הצדיק, וזהו על החסידים, אולם יש חסיד גמור המוסיף לעצמו לפנים משורת הדין שהוא ודאי במעלה גדולה יותר מן הצדיקים. **כב. ובפני** יהושע (ב"ה ד. ד"ה נמוס') הביא את דברי הר"ן לחלק בין צדיק לחסיד, והוסיף שהנותן צדקה ואומר על מנת שיחיה בני לא גרע מהעובד את ה' מיראה שאמרו (סוטה שם.) שנחשבים שניהם, העובד מאהבה והעובד מיראה, צדיקים גמורים, אבל באבות נתנו עצה טובה לעבוד את ה' מאהבה גמורה, והעושה כן קרוי חסיד. **כג. ראה** לעיל [בתירוץ המהרי"ט] שהובאו כמה מקומות שפירשה התורה שכר עושה המצוות. **כד. והביא** שכן מבואר בספרי (ואתחנן פ"ו) על הפסוק (דברים ו ה) 'ואהבת את ד' אלקיך', שביאר שהתורה חילקה בין העושה מאהבה לעושה מיראה, שהעושה מאהבה שכרו כפול ומכופל. אלא שהוסיף שיש ללמוד מכך שגם העושה מיראה יש לו שכר, רק שהעושה מאהבה שכרו כפול. **כה. מהרי"ט** (לפנים פענח, פר' קדושים דרוש רשמון ד"ה ועוד יש) **בתירוצו השני, ובראנ"ח** (הגהות מהרי שפר, פר' שופטים ד"ה והמוס' ז"ל), והובאו דבריהם בקצרה בפרשת דרכים (דרוש שלישי ד"ה ובמיתתו). מהרש"א (מכות כד. ד"ה הולך). **כו. כן** נקטו בפשיטות המהרי"ט והראנ"ח שם. וכן מפורש בטור (יו"ד סי' רמז) שכתב בפירוש שמותר לנסות את הקב"ה במצות הצדקה. אולם הבית יוסף (שם ד"ה ומ"ש ובמרו) כתב, שמשמע בגמרא שדווקא במעשר מותר לנסות, אבל בצדקה לא, וגם הרמ"א (שם ס"ד) הביא ב' שיטות בדבר. וכתב הפרישה (ס"ק יד) בשם המהרש"ל (הגהות על הטור) [וגם כ"ה במהרש"ל על הסמ"ג (לאוין ד)] שהטעם שהותר לנסות במצוה זאת הוא לפי שאין כאן ניסיון שבודאי הקב"ה מעשיר אותו כמו שאמרו (תענית ט.) 'עשר תעשר' (דברים יד כב) עשר בשביל שתתעשר, וכן כתב הש"ך (שם סק"ג). וכתב הדרישה (שם סק"ח), שמה שכתב הבית יוסף שם שהוא דווקא במעשר הוא מטעם זה, שבמעשר נאמר בשביל שתתעשר. והוסיף הדרישה, שאף דעת הטור כן היא, שסבר שצדקה באה מן המעשר, וכמו שכתב בסימן רמ"ט שאחד מעשרה מדה בינונית, ואף הביא כאן (סי' רמז) את הפסוקים שנאמרו במעשר, משום שסבר שסתם צדקה היא מעשר כספים ודין אחד להם, ועוד יש לומר, שסבר הטור שאם נותן צדקה כדינו, דהיינו מעשר מן הרווח שלו או חומש, אין טעם לחלק בין מעשר כספים למעשר תבואה, ודווקא כשאינו נותן כשיעור אסור לנסות. אמנם ראה בפתחי תשובה (שם סק"ג) שהביא מהאחרונים שכתבו שלא הותר הניסיון במעשר כספים שנוהגים עתה [שלא כמשמעות דברי הרמ"א שהובא לעיל בסמוך], אלא הותר דווקא במעשר תבואה. **כז. ועיין** בפתחי תשובה (שם סק"ח) שהביא נידון האחרונים האם מה שאמרו שמותר לנסות את הקב"ה במצוה זו, הוא דווקא אם עושה על מנת להתעשר, או שמא אף מותר לעשות כן גם בשביל לקבל שאר טובות. ומדברי האחרונים שהובאו לעיל בסמוך מוכח בבירור שהוא הדין לשאר טובות. וביד המלך (מצוכה פ"י ה"ד) כתב, שאם מותר לנסות את הקב"ה בצדקה, כל שכן שמותר לתת צדקה על מנת שיחיה בנו או על מנת שיקבל שאר ברכות וטובות, וכמו שהבטיח לנו הקב"ה במצות מעשר וצדקה ברכות כלליות שנאמר (מלאכי ג י) 'והריקותי לכם ברכה עד בלי די'. ודרשו חז"ל (תענית ט.) עד שיבלו שפתותיכם מלומר די [וראה בשדי חמד (מ"ד מערכת הטון כלל טז ד"ה ונפקפך) וגם הרמ"א (שם ס"ד) הביא ב' שיטות בדבר. וכתב הפרישה (ס"ק יד) בשם המהרש"ל (הגהות על הטור) שהטעם שהותר לנסות במצוה זאת הוא לפי שאין כאן ניסיון שבודאי הקב"ה מעשיר אותו כמו שאמרו (תענית ט.) 'עשר תעשר' (דברים יד כב) עשר בשביל שתתעשר, וכן כתב הש"ך (שם סק"ג). וכתב הדרישה (שם סק"ח), שמה שכתב הבית יוסף שם שהוא דווקא במעשר הוא מטעם זה, שבמעשר נאמר בשביל שתתעשר. והוסיף הדרישה, שאף דעת הטור כן היא, שסבר שצדקה באה מן המעשר, וכמו שכתב בסימן רמ"ט שאחד מעשרה מדה בינונית, ואף הביא כאן (סי' רמז) את הפסוקים שנאמרו במעשר, משום שסבר שסתם צדקה היא מעשר כספים ודין אחד להם, ועוד יש לומר, שסבר הטור שאם נותן צדקה כדינו, דהיינו מעשר מן הרווח שלו או חומש, אין טעם לחלק בין מעשר כספים למעשר תבואה, ודווקא כשאינו נותן כשיעור אסור לנסות. אמנם ראה בפתחי תשובה (שם סק"ג) שהביא מהאחרונים שכתבו שלא הותר הניסיון במעשר כספים שנוהגים עתה [שלא כמשמעות דברי הרמ"א שהובא לעיל בסמוך], אלא הותר דווקא במעשר תבואה. **כז. ועיין** בפתחי תשובה (שם סק"ח) שהביא נידון האחרונים האם מה שאמרו שמותר לנסות את הקב"ה במצוה זו, הוא דווקא אם עושה על מנת להתעשר, או שמא אף מותר לעשות כן גם בשביל לקבל שאר טובות. ומדברי האחרונים שהובאו לעיל בסמוך מוכח בבירור שהוא הדין לשאר טובות. וביד המלך (מצוכה פ"י ה"ד) כתב, שאם מותר לנסות את הקב"ה בצדקה, כל שכן שמותר לתת צדקה על מנת שיחיה בנו או על מנת שיקבל שאר ברכות וטובות, וכמו שהבטיח לנו הקב"ה במצות מעשר וצדקה ברכות כלליות שנאמר (מלאכי ג י) 'והריקותי לכם ברכה עד בלי די'. ודרשו חז"ל (תענית ט.) עד שיבלו שפתותיכם מלומר די [וראה בשדי חמד (מ"ד מערכת הטון כלל טז ד"ה ונפקפך)

שהביא בשם מהר"ש אלגאזי שהקשה על קושיית התוספות מדוע לא תירצו ששונה היא מצות הצדקה שהותר בה הניסיון [כפי שתירצו האחרונים]. ותירץ, שלא הותר לנסות אלא כדי להתעשר, אבל כדי לקבל טובה אחרת אסור לנסות]. **כח. ובשפתי** חכמים הביא בשם הנודע ביהודה, שהטעם בזה משום שבצדקה הגם שנותן להנאתו, סוף סוף השני נהנה, והביא הנודע ביהודה שעל הכתוב (שמות כה ג) 'ויקחו לי תרומה' פירש רש"י (שם ד"ה ויקחו) 'לי לשמי', והיינו שהגם שבשאר צדקות אף שנותן שלא לשם שמים, מכל מקום הרי זו צדקה גמורה, היינו משום שסוף סוף העני מתפרנס. אבל בתרומת המשכן צריך שיהיה דווקא 'לי לשמי'. וכעין זה כתב באהבת ציון (דרוש י ד"ה ומימרא) בשם אביו [הנודע ביהודה] שמצות צדקה שעיקר תכליתה היא הטובה לעני, יש בה איזה קיום אף כשעושה אותה שלא לשמה. לפי שיש חילוק בין מצוות שעיקרם לשמים, למצוות שעיקרם לבריות ומטעם זה שונה מצות הצדקה שעיקר תכליתה היא שיהיה לעניים מעות להחיות את נפשם, ומתקיימת מצוה זו אף כאשר עושה אותה שלא לשמה. והביא, שמצינו שהתפלל ירמיהו על הרשעים 'ויהיו מוכשלים לפניך בעת אפיך עשה בהם' (ירמיה יח כג), ואומרת הגמרא (ב"ב ט:) אמר ירמיה לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם אפילו בשעה שכופין את יצרן ומבקשין לעשות צדקה לפניך הכשילם בבני אדם שאינן מהוגנין כדי שלא יקבלו עליהן שכר, והקשה שהרי אין עבירה מכבה מצוה ואם כוונתם למצות צדקה יש להם שכר מחמת כוונתם, ומה היתה אם כן תפילת ירמיהו. וכתב, שודאי שהיו מומרים לתיאבון והיו מסורים ביד יצרם, אך מפני יראת העונש רצו להרבות צדקה, וכוונתם לעמוד ברשעם ולהינצל מן העונש, וכיון שראה ירמיהו שזו היא כוונתם ושלא לשם מצוה, ובצדקה הרי מצינו שאף במעשה לבד יש זכות, לכך התפלל עליהם שיהיו מוכשלים, שאף מעשה לא יהיה בידם, ולא תהיה להם זכות כלל. **כט. ומבואר** מדבריהם, ש'על מנת שיחיה בני' דומה לנסיון שנאמר לגבי מצות מעשר בפסוק (מלאכי ג י) 'ובחנוני נא בזאת'. והירא (סי' שפח) והסמ"ג (לאוין ד) הקשו, איך מותר לתת צדקה על מנת שיחיה בני, הרי לא הותר הנסיון במצוה זו [שלדעתם לא הותר הנסיון אלא במצות מעשר ולא בצדקה, כפי שמוכח מקושייתם. מהרש"ל (הגהות על הסמ"ג שם)]. ותירצו, שמדובר באופן שנתן גם על הצד שלא יחיה בנו [וכתירוץ התוספות (ד"ה שיזכה) הנ"ל], וזה אינו נחשב נסיון, שהרי נותן את הצדקה גם על הצד שלא יחיה בנו. וכעין זה מבואר בחינוך (מצוה תכד) שכתב שאף על פי ששאר מצוות אסור לנסות את הקב"ה, כלומר, שיעשה אדם מצוה לנסות אם יגמלהו ה' שכרו, מכל מקום שונה היא מצות מעשר שהותר לנסות. וטעם איסור נסיון במצוה לפי ששכר מצוות אינו בעולם הזה. והוסיף החינוך, שאף על פי שאמרו הנותן סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני הרי זה צדיק גמור, תירצוה המפרשים שגומר הנותן בלבו לתת אותו בין שיחיה או לא יחיה שאין זה מנסה את ה'. והשדי חמד (מ"ד מערכת הטון כלל טז ד"ה והנה כתב) כתב, שמדבריו אלו הראשונים מוכח בהדיא שנתינת צדקה על מנת שיחיה בני אינה מענין נסיון להשי"ת, שכן נותן צדקה גם אם לא יקבל שכר ואינו בוחן להקב"ה אם יתן לו שכר, אלא הוא מצפה לתגמול שכר. **ל. ועיין** בנחל יצחק (מ"ב פתח הספר אות יד) שהקשה כן על דברי אהבת ציון [הו"ד לעיל בסמוך בהערה], וכתב שבמקום אחר כתב ליישב. **לא. אכן** בפרשת דרכים (דרוש שלישי ד"ה ונראה) הוכיח מסוגייתנו שלאו דווקא במצות צדקה אמרו כן, אלא אף בשאר מצוות. וכתב, שמכל מקום מדברי התוספות שלא תירצו כהמהרי"ט מוכח שסברו שאין חילוק בין מצות צדקה לשאר המצוות. אולם המהרי"ט (לפנים פענח, פר' קדושים דרוש רשמון ד"ה ועוד יש) דחה הוכחה זו וראה שם טעמו. והראנ"ח כתב (הגהות מהרי שפר, פר' שופטים ד"ה והמוס' ז"ל ולענ"ד ליישב), שעיקר קושיית הגמרא כאן היא ממה שאמרו שהוא 'צדיק גמור', אף שהוא נהנה ממצוה זו, ומזה מוכח שלא מייחסים את המצוה לכוונה הנוספת שהיתה בעשייתה, אלא רק לכוונת המצוה, וא"כ הוא הדין לגבי הבודק אחר החמץ אף שכוונתו היא אף בשביל המחט מכל מקום הרי הוא בכלל שלוחי מצוה שאינם ניזוקים, ויש לחייבו בבדיקה. **לב. וכן** כתב בבן יהוידע (ד"ה ע"מ), ודייק ממה שאמרו 'בשביל שיחיה בני' ולא אמרו 'בשביל שאחיה', שאם אומר 'שאחיה' זהו צורך עוה"ז ועבודה זו אינה מקובלת, אבל כשאומר בשביל שיחיה בני זהו צורך עולם הבא שיחיה ויקיים מצוות, ועל ידו יזכה לעולם הבא, כמו

חילוק בין העושה תנאי שלא יקיים את המצוה אלא אם יקבל שכר לבין הנותן מיד בלא תנאי

ז. **הגר"א** (יו"ד סי' רכ סק"כ) כתב, שלפי דברי **הרמ"א** (שם סט"ו) שהנותן צדקה בתנאי שאם יחיה בנו יתן, ואם לא יחיה לא יתן, הרי זה בכלל ה'עובד על מנת לקבל פרס', יש לתרץ את קושיית **התוספות**, שלא שנינו 'אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס' אלא באופן שהוא מתנה שאם לא יקבל פרס לא יעבוד, וכמו שמדויק לשון 'על מנת' שהוא לשון תנאי וכופל את תנאו, אבל אם נותן בכל אופן, אלא שכוונתו במצוה זו כדי לקבל פרס, הרי זה צדיק גמור.

חילוק בין מצוה חיובית למצוה קיומית

ח. **בעונג יום טוב** (יו"ד סי' פט ד"ה וכה"ג) תירץ, שלא אמרו 'אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס' אלא במצוות שהאדם חייב לעשותם, אולם במצוה שאינו חייב בה, אלא שהוא מתנדב לעשותה, רשאי לעשותה אף על מנת לקבל פרס. **ובתורת קנאות** (סוטה יד. ד"ה כלום) הוכיח כן ממה שאמרו בגמרא (סוטה שם) שביקש משה רבינו להכנס לארץ ישראל כדי לקיים מצוות שבה, ואמר לו הקדוש ברוך הוא, 'כלום אתה מבקש אלא לקבל שכר, מעלה אני עליך כאילו עשיתם'. והקשה **המהרש"א** (שם ד"ה ופ"נ), איך אמרו שביקש משה רבינו לעשות את המצוה כדי לקבל עליה שכר, והרי שנינו אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס[לג]. ותירץ המהרש"א, שלא שנינו כן אלא במצוה שהוא חייב בה, שעליו לעשותה שלא על מנת לקבל שכר, אבל משה רבינו שעדיין לא הגיע לארץ ישראל ולא התחייב במצוותיה, רשאי היה לבקש לקיים מצוות אלו שעדיין לא התחייב בהם, כדי לקבל שכר[לד]. ולפי זה מתורצת קושיית **התוספות** (ד"ה שיזכה), שכן האומר 'סלע זו לצדקה' מדובר שאין עני לפניו שמצוה להחיותו, אלא שמפריש סלע לצדקה לכשיזדמן לו עני, או שכבר נתן שיעור שקבעו חכמים לצדקה ומפריש סלע לצדקה בשביל שיחיה בנו, אף שאינו מחויב כעת לקיים מצוה זו, ובאופן זה רשאי לעשות את המצוה אפילו על מנת לקבל שכר.

יסוד זה של המהרש"א, ותירוץ העונג יום טוב מפורשים **בספר האמונה והבטחון להרמב"ן** (פ"ו ד"ה ומני העניינים), וזה לשונו, 'וכבר הזכיר אנטיגנוס איש סוכו לתלמידיו אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס וכו', אבל הנותן סלע לצדקה בשביל שיחיה בנו או בשביל שיזכה לחיי העולם הבא, אינו בכלל הזה, כי מתחלה כשעשה המצוה הזאת שיש רשות בידו למעט בה או להרבות ועשאה לשם כך, אינו דומה לאוכל מצה בערב הפסח ולקונה לולב לעצמו, ולשומר שבת וכיו"ב שעליהם אמר הכתוב (תהלים לז ג) 'בטח בה' ועשה טוב'. הרי מפורש שהחילוק הוא בין מצוה שהוא חייב בה, למצוה שהוא מתנדב לעשותה, שמצוה כזו מותר לעשותה על מנת לקבל שכר.

האם ראוי לתת צדקה ב'תנאי' שיחיה בנו

שם. במחזור ויטרי (מנות פ"ח מ"ג) **ובמאירי** (תענית ט. ד"ה כמוב) כתבו, שלא אמרו בסוגייתנו שהרי זה צדיק גמור, אלא כאשר הוא נותן את הצדקה מיד, ואינו מהרהר אחר מידותיו, יהיה מה שיהיה, אך אם מתנה שלא יתן צדקה אלא אם כן יחיה בנו, הרי זה בכלל 'המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס'. ואין לנהוג כן[לה].

וכן מבואר בדברי **המהרי"ל** (שו"ת, סי' קס)[לו] שנשאל במי שנדר על מנת שיחיה בנו, וכפל דבריו והתנה שאם לא יחיה לא יתן. ולבסוף מת בנו, האם יש לכופו לתת את הצדקה, והשיב שודאי שאין לכופו שהרי התנה בפירוש שאם ימות בנו לא יתן. אלא שכתב שהוא בכלל מה ששנינו 'אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס' ואינו בכלל צדיק[לז].

מבואר בדברי **הראשונים**, שהמתחייב לצדקה בתנאי שיחיה בנו, או שאר תנאים, אין ראוי לעשות כן. וכן מבואר בדברי **הרמ"א** (יו"ד סי' רכ סט"ו) שהאומר 'אתן סלע זו לצדקה אם יחיה בני, ואם לא יחיה לא יתן' הרי זה 'עובד על מנת לקבל פרס'[לח].

האם נחלקו גם כשהחיזק מצוי

פלימו אמר כל עצמו אינו בודק מפני הסכנה. מדברי הגמרא בפשטות נראה, שחכמים החולקים על פלימו סוברים שאף במקרה שההיזק מצוי אומרים ש'שלוחי מצוה אינן ניזוקין'. אולם **האור החיים** (בראשית לז יד) פירש, שמה שיעקב שלח את יוסף לראות את שלום אחיו אף שהיו שונאים אותו, ויוכל לבוא לידי היזק, כיון שסמך על כך שהוא שליח מצוה ולא יינזקו[לט], ואף ששלחו למקום שההיזק מצוי בו, סבר יעקב אבינו כדעת רבנן שחולקים על פלימו, שיש לחלק בין המעשה בשמואל ששם כאשר ישמע שאול שמושח את דוד למלך תחתיו אין לך שכיח הזיקא גדול מזה, מה שאין כן לגבי בדיקת חמץ החשש שמא יעליל עליו הגוי אינו קרוי היזק מצוי, ולכן סבר יעקב שאף שהוא שולח את יוסף למקום שיש בו היזק, מכל מקום אין זה חשוב היזק ודאי, ולא עלה על דעת יעקב שכל כך שונאים האחים את יוסף עד שלא ינצל מידם אפילו שהוא עוסק בשליחות מצוה[מ]. הרי מבואר בדברי האור החיים שחכמים אינם חולקים על פלימו במקום שההיזק מצוי, אלא נחלקו מה נקרא מקום שההיזק מצוי.

כמי ההלכה ומדוע

פלימו אמר כל עצמו אינו בודק מפני הסכנה. פסק **בשולחן ערוך** (סי' תלג ס"ז) חור שבין יהודי לעכו"ם אינו צריך בדיקה כלל, שמא יאמר כשפים הוא עושה לי ונמצא בא לידי סכנה. **ובביאור הגר"א** (שם ס"ק טו) כתב, שמקור דבריו הוא ממה שכתב **הרא"ש** (סי' יג) שכיון שיש סכנה אנו הולכים כדברי המיקל.

אין לפרש שלפני הנכרי דר שם ישראל

אי נימא סכנת כשפים כי אישתמיש היכי אישתמיש. הביא **הצל"ח** (ד"ה כי), שהקשו לפניו הלא יש לומר בפשיטות שבתחילה דר שם ישראל ולא היתה סכנה והיה יכול להשתמש, אבל עכשיו שדר שם הנכרי הוא חושש מלבדוק. ותירץ, שאם כן היה לברייתא לחלק מתי יצא הישראל, שאם יצא תוך שלושים יום קודם הפסח צריך הישראל לבדקו קודם שיכנס הנכרי, ואם יצא קודם שלושים פטור מלבדוק[מא].

האם יש חיוב בדיקה ביום

הכא ליליא ושרגא הוא ומסיק אדעתיה. רבינו מנוח (חמץ ומצה פ"ג ה"ס)[מב] דייק, שהסכנה היא דווקא אם בודק בלילה ובנר, וכתב שמסתבר שצריך לבדוק ביום לאור החמה כדרך שהשתמש. ופסק כן **המגן אברהם** (סי' תלג

שאמרו (מהדורין קד.) ברא מזכה אבא. והוסיף לבאר, שלפי דרך זו דייקה הגמרא שהנותן על דרך כוונה רוחנית זו, הרי זה צדיק גמור, אבל הנותן בשביל שיחיה הוא, שהיא כוונה גשמית, אף שאינו קרוי צדיק גמור, אבל צדיק הוא נקרא, וא"כ הוא הדין לגבי בדיקה אף אם יהיה לו כוונה נוספת למצוא את מחטו, עדיין יהיה בכלל שלוחי מצוה שאינם ניזוקין, ומדוע אנו פוטרים אותו מלבדוק. **לג. וראה** ברוח חיים (מנות פ"ח מ"ג ד"ה ועמיק) שתירץ, שכיון שעיקר כוונת הקב"ה בבריאה היא להיטיב לברואיו, אם כן נמצא שהעבודה החשובה והמקובלת ביותר תהיה על מנת לקבל פרס, שהרי זו היא תכלית רצונו יתברך בבריאת העולם כדי להיטיב לברואים. אולם צריך לזה כוונה טהורה, שלא יכוון לשם הנאתו מן השכר, אלא יכוון שעל ידי שיקבל השכר יהיה נחת רוח לבורא שנתקיים תכלית עולמו להיטיב. והוסיף הרוח חיים, שמשה רבינו היה במדרגה גבוהה זו, שתכלית כיסופו לשכר לא היה להנאתו, אלא לקיים תכלית רצון הבורא להיטיב עם ברואיו. אולם אנו לא שייכים למדרגה גבוהה כזו שלא להתכוין כלל להנאתנו בקבלת השכר, ולכן אמר התנא 'אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס'. **לד. והעונג** יו"ט הביא, שכן כתב המהרש"א במסכת ברכות (כח.) על מה שאמרו שבשעה שנחלש רבי זירא מתלמודו היה יושב בפתח בית המדרש, כדי שבשעה שיחלפו שם החכמים יעמוד בפניהם, ויקבל שכר על כך שכיבדם. והקשה המהרש"א, הרי שנינו אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב ע"מ לקבל פרס, ותירץ שכאשר הוא בא להתחייב במצוה שאינו מחויב בה, מותר לעשותה אף על מנת לקבל פרס. אמנם לא מצאנו כן במהרש"א בברכות שם, וראה בספר תורת קנאות (סוטה שם ד"ה כלום) שתירץ על פי דברי המהרש"א בסוטה את המעשה הנ"ל בגמרא בברכות, ועוד הוסיף להביא שם כמה ראיות ליסוד המהרש"א, עיי"ש. **לה. והוסיף** המאירי, שאף על פי שנאמר על מצות המעשר (מלאכי ג י) 'ובחנוני נא בזאת', ואמרו במסכת תענית (שם) שמותר לנסות במצוה זו את הקב"ה [ראה לעיל מחלוקת הפוסקים אם הוא הדין במצות צדקה], מכל מקום אין הכוונה שמותר לעשות על מנת, אלא שאף על פי שבשאר מצוות לבו של אדם בטוח בשכרם, מכל מקום אינו סמוך בהם מכל וכל, אבל בזו יהא בטוח לגמרי, שכל מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה. **לו. הובא** בבית יוסף (יו"ד סי' רנט ד"ה מלאכי כתוב). **לז. והוסיף,** שהוא בכלל אחד משבעה פרושים (סוטה כב:) שעושים להנאתם ולא לשם שמים. **לח. ובתוספתא** (ערכין פ"ג ה"ח) שנינו 'מעשה באמה של רימטיא שהיתה בתה חולה, ואמרה אם תעמוד בתי מחוליה אתן משקלה זהב, עמדה מחוליה, עלתה לירושלים ושקלתה זהב'. לפי המבואר בדברי הראשונים והפוסקים, הנהגתה היתה כעבד המשמש את הרב על מנת לקבל פרס. אולם החזון יחזקאל (פירושים שם ד"ה שם, מידושים שם ד"ה שמן) כתב, שהאומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני הרי זה צדיק גמור, פירוש, בענין האמונה שהוא מאמין בשכר מצוה, וביכולת השם יתברך. ובנידון זה שאמרה 'אם' התוספתא באה לחדש שמותר לנדור בשעת צרה בתנאי אם תיושע, כתב בחזון יחזקאל, שכן ממה שנאמר ביעקב (בראשית כח כ-כב) 'וידר יעקב נדר לאמר, אם יהיה אלהים עמדי ושמרני וגו' וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך', ובמדרש (בר"ר ע ח) אמר ר' יצחק הבבלי מהו לאמר לאמור לדורות כדי שיהיו נודרין בעת צרתם. **לט. וראה** שם שכתב שלכן הוסיף יעקב ואמר לו 'והשיבני דבר' (בראשית לז יד) כדי לעשותו שליח מצוה אף בחזרתו, שבזה אפילו למי שאומר ששלוחי מצוה אינם ניזוקים דווקא בהליכתן אבל לא בחזרתן, יהיה שליח מצוה גם בחזרתו, ומעתה הרי הוא בטוח שישוב בשלום לאביו. **מ. וכתב** שם, שמה שאמרה הגמרא בקידושין (לט:) שבסולם רעוע שכיח הזיקא, במקרה זה ההיזק בו מצוי יותר מבדיקת חור שבין יהודי לגוי, ומן האחים שאינם חשודים כל כך להרע לאחיהם. ועוד כתב, שיתכן שיעקב סבר גם כפלימו כיון שגם לסברתו יש לומר שהליכת יוסף אל אחיו אינה חשובה כהיזק מצוי, ושליחות מצוה מצילה מן הנזק. ואין להקשות אם כך שלא היתה הליכת יוסף נקראת היזק מצוי, מדוע ניזוק מאחר והיה שליח מצוה. שיש לומר שנזק שתכליתו הטבה ומעלה גדולה, אינו חשוב נזק. ועוד טעם יש בדבר, והוא כי יעקב עליו השלום דקדק בדבריו בשליחות 'הלא אחיך רועים בשכם לכה ואשלחך אליהם' (בראשית לז יג), הרי גילה דעתו בפירוש כי שליחותו היא לשכם, וכשהלך יוסף ולא מצאם בשכם והלך לחזר אחריהם במקום אחר, הרי הוא שליח עצמו, כי אביו לא שלחו למקום אחר, ואין כאן שליחות מצוה, אשר על כן היה מה שהיה, ויעקב נתכוין במה שייחד לו המקום, שצפה ברוח הקודש כי למקום אחר יקראנו אסון כאשר קרהו, ובדרך שכם לא תמצאהו רעה, ויוסף עליו השלום חשב כי מה שאמר לו אביו 'שכם' היה מורה מקום לו ואין הדברים בדיוק, וה' גלגל גלגולים לעשות אשר זמם לעשות. **מא. והוסיף,** שאפילו קודם שלושים היה צריך לבדוק, משום שדומה לדעתו לחזור שאפילו קודם שלושים צריך לבדוק. **מב. וכן** כתב הכסף משנה (שם) בשמו.

ס"ק יג) להלכה[מג]. **ובמשנה ברורה** (שם ס"ק נח) הביא בשם הפוסקים שכתבו, שאף אם יש שם חמץ ידוע, אינו חייב לבדוק בלילה[מד] אלא יבדוק ביום, ויבטל.

מדוע לא מתרצים כאן כדלעיל שחששו שמא יחפש אחר מחט

היכא דשכיח היזיקא שאני. **הב"ח** (או"ח סי' תלג ס"י) העיר, מדוע לא תירצה הגמרא כאן כמו שתירצה הגמרא לעיל (ע"ח) לגבי גל של אבנים, שחוששים שמא תאבד לו מחט ויחפש אחריה, שאז אינו עוסק במצוה ויבוא לידי סכנה. **והאחרונים** כתבו כמה תירוצים בזה:

א. הב"ח תירץ, שעדיף לו הטעם שההיזק שכיח, יותר מן החשש שמא תאבד לו מחט.

ב. **בחק יעקב** (שם ס"ק טו) כתב, שבמפולת שייך שיאבד לו מחט שם בדרך נפילה, מה שאין כן בחור אין דרך שיאבד שם חפץ.

ג. **החתם סופר** (בגליון או"ח שם) פירש, שבגל של אבנים מדובר שאבדה לו המחט בשעת הבדיקה, ומה שלא הגינה עליו המצוה, שלא ינזק ממונו, כיון שמה שהוא בודק בעצמו זה רק הידור מצוה, ולפי זה כאן, שאינו יכול לבדוק ע"י פועלים, ומה שבודק זה עיקר המצוה, הרי היא מגינה עליו שלא ינזק בממונו ולא יפול לו מחט, ולכן תירצה הגמרא שהוא היזק שכיח.

אולי חששו של שמואל היה שינזק לאחר שיגמור את השליחות

היכא דשכיח היזיקא שאני שנאמר ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני. הקשה **המקנה** (קידושין לט: ד"ה נ), שלעולם יתכן שגם במקום שההיזק מצוי, שליח מצוה אינו ניזוק, וחששו של שמואל היה שלאחר זמן יוודע הדבר לשאול וירצה להרגו. ואין לומר ששליח מצוה לעולם לא ייזק, שהרי גם רבי אלעזר לא אמר אלא בהליכתם ובחזרתם, אבל לא אמר שלא יגרם לו לעולם נזק משליחות זו.

ותירץ המקנה, שהגמרא מדייקת מלשונו שאמר שמואל 'איך אלך' וגו', שמשמע שחשש שמא ישמע שאול את הדבר כבר בהליכתו, ולא יספיק לעשות שליחותו[מה].

ועוד תירץ, ששמואל לא חשש שיהרגהו לאחר מעשה, כיון שודאי לא יהרוג שאול את מי שקיים את דבר הקדוש ברוך הוא, אלא עיקר חששו היה שכיון שלאחר ששאיר שאול את אגג וחמל על הצאן, בא שמואל ואמר לשאול (שמואל א' טו כח-כט) 'קרע ה' את ממלכות ישראל מעליך היום ונתנה לרעך הטוב ממך, וגם נצח ישראל לא ישקר' וגו', ופירש רש"י (שם) ואם תאמר אשוב מעוני לפניו, לא יועיל עוד ליטול את המלוכה ממי שנתנה לו, כי הקב"ה שהוא נצחונו של ישראל, לא ישקר מלתת הטובה לזה שאמר. אכן שאול חשב שכל זמן שלא פירש הקדוש ברוך הוא מי ימלוך אחריו ולא נמשח עדיין מלך אחר, תועיל תפילתו, ולזה חשש שמואל ששאול יהרגהו לפני שימשח את דוד למלך בכדי שיוכל להמשיך במלכותו[מו].

טעם שאין הצדיקים סומכים על הבטחת הקדוש ברוך הוא במקום סכנה

שנאמר וכו' איך אלך ושמע שאול והרגני. לכאורה תמוה, איך אמר שמואל להקב"ה שהוא חושש ששאול יהרגהו, וכי אין הצדיקים סומכים על הבטחת הקדוש ברוך הוא שיציל אותם מן הסכנה[מז]. ונאמרו בזה כמה ביאורים:

א. **הרשב"ם** (שמות ג יח) ביאר, שאין כוונת שמואל לומר שהוא חושש ללכת מפני שאול, אלא שאל את הקב"ה, איזו טענה יש לו לומר לשאול כדי שלא יהרגהו, והשיב לו הקב"ה (שמואל א' טז ג) 'עגלת בקר תקח בידך ואמרת לזבח לה' באתי'.

ב. **הרד"ק** (שמואל א' טז ג) ביאר, ששמואל חשש מהסכנה אפילו שהלך בציווי של הקדוש ברוך הוא[מח], מפני שהקדוש ברוך הוא עושה את הנס בדרך הטבע ובמנהגו של עולם, ותמיד יש לחפש איך להינצל מן הסכנה בדרך הטבע[מט], ולכן שאל שמואל את הקדוש ברוך הוא מאחר ועל פי דרך הטבע אם אלך למשוח את דוד אני מסתכן, איך אעשה כדי להינצל, ונתן לו ה' עצה בזה שאמר לו (שם) 'עגלת בקר תקח בידך ואמרת לזבוח לה' באתי'[נ], ובזה שאמר לו הקדוש ברוך הוא לשנות בדברי שלום, הראה לשמואל שאין ראוי לאדם ללכת במקום סכנה ולסמוך על הנס משום שנאמר (דברים ו טז) 'לא תנסו את ה' אלהיכם'.

ג. עוד הביא הרד"ק (שמואל שם) בשם יש מפרשים, שהקב"ה אמר לו כך, אני אמרתי לך שתלך בהצנע, ואתה אמרת 'ושמע שאול והרגני', לכן עתה אני אומר לך שתלך בפרהסיא, ותקח עגלת בקר לעשות זבחים שלמים ביום משחך את דוד למלך[נא].

ד. **האור החיים** (בראשית יג יח) **והערבי נחל** (פרי ויצא ד"ה עוד) כתבו, שאף הצדיקים הבטוחים בהקב"ה, אין סומכין על הנס [כדלהלן (פד:)], ובפרט בדבר שתלוי בבחירת האדם, שיכול לבחור להזיק לזולתו[נב], ולכן חשש שמואל ואמר 'ושמע שאול והרגני'.

ה. **המלבי"ם** (שמואל שם) פירש שודאי שמואל לא חשש מהסכנה, כיון שהלך בציוויו של הקדוש ברוך הוא, אלא שיש חילוק בין שליחות של הקדוש ברוך הוא שצריכה להיות בפרהסיא, כדי לפרסם שמו של הקב"ה בעמים, שאז נעשה נס לצורך השליחות, אולם שליחות שאינה צריכה להיות בפהרסיא, אם יעשה לו נס ינכו לו מזכויותיו, וכיון שלא היה ענין למשוח את דוד בפרהסיא, חשש שמואל שאם יוודע לשאול וירצה להרגו, שיעשה לו נס, וינכו לו מזכויותיו[נג].

ו. **בביכורי אביב** (פרי שמות) ביאר, שאילו היה שמואל יודע שרצון הקב"ה שילך בפרסום ולא בצנעה ולא ישמור עצמו משאול, ודאי לא היה ירא ממנו כלל, אך שמואל היה מסופק אם כוונת הקב"ה כן, או שמא כוונת הקב"ה שישמור עצמו, ויעשה כן בצנעה, שלא ישמע שאול, ולכך שאל את הקב"ה איך אלך, דהיינו באיזה אופן, אם ישמור את עצמו לעשות בצנעה או לא, ואמר לו הקב"ה שיעשה בצנעה, ויבא עם העגלה, להורות כאילו עיקר ביאתו היא לזבוח.

ז. **בפרי צדיק** (פרי עו שמות ח) כתב, ששמואל ידע שלפעמים רוצה הקב"ה שימסור את עצמו לכבוד ה', ואז אין עושין לו נס, ולפעמים עושין לו נס, ולפעמים רוצה הקב"ה שיעשה פעולה שינצל על ידה, ועל זה שאל שמואל איך אלך, דהיינו באיזה אופן אלך, אם רצון הקב"ה שאלך במסירות נפש, או שרצונו שאעשה סיבה שתועיל לי להנצל, והשיבו הקדוש ברוך הוא שרצונו שיעשה פעולה וסיבה להנצל, והוא 'עגלת בקר תקח בידך'.

ח. **באמרי אמת** (שמות מרס"ה ד"ה נספר) כתב, שבאמת גם אילו לא היה שמואל שואל 'איך אלך', היה הקב"ה מצילו ולא היה שאול הורגו, ורק מכיון ששאל כך, הצריכו הקב"ה להשתמש בעגלת בקר.

ט. **בשערי הלשם** (מ"ב סי' יח נתיב ג) ביאר, שבאמת לא היתה כוונת שמואל לשאול את הקב"ה כיצד ינצל משאול, כי לא היה חושש כלל, מאחר ששלחו הקב"ה, והיה בטוח שינצל, וגם לא חשש משאול שצדיק גמור היה, אלא שהיה קשה לשמואל שיהיה לשאול צער כאשר ישמע פתאום ששמואל בא לבית לחם למשוח את דוד, ולקחת את המלוכה מידו בחייו, ועל כך ביקש עצה מהקב"ה,

---

מג. והוסיף, שכן משמע מרש"י לעיל (ח. ד"ה דנפל) שכתב 'אם נפל הבנין אין מחייבין אותו לבדוק את גל אבנים אלא למראית העין אבל לא להכניס ידו ביניהן', משמע שמה שאפשר לבדוק, חייב בבדיקתו. **מד. וכתב** הב"ח (שם ס"י), שאם היו אומרים את הטעם שמא יאבד לו מחט, בודאי חמץ היה צריך לבדוק, אבל בנכרי חשוב שכיח היזיקא יותר אינו צריך לבדוק בלילה אפילו בודאי חמץ. **מה. וכתב** שם, שודאי שמואל לא חשש שיהרגהו שאול לאחר זמן, שהיה מוכן למסור את נפשו על שליחות זו, אלא שחשש שלא יוכל לקיים את השליחות כיון שיהרגהו שאול לפני שימשח את דוד למלך. **מו. וכתב** שם שזו היתה כוונת שאול שרצה להרוג את דוד, שכיון שלא יחיה אותו אדם שנמשח למלך אחריו, תועיל התפלה להשיב את המלוכה אליו. וכן מצינו גבי משה שאמר לו (במדבר כ כה) 'קח את אהרן ואת אלעזר בנו' וגו' שלא התפלל על אהרן, וגם אהרן לא התפלל על עצמו, כמו שמצינו גבי משה. מפני שכאשר פרט הקדוש ברוך הוא את הכהונה לאלעזר כמו שנאמר (שם פסוק כו) 'והלבשתם את אלעזר' ידע שלא יועיל שום תפלה, אבל גבי משה שלא ייעד הקדוש ברוך גדולתו לשום אדם, עד שאמר בעצמו (במדבר מ טז) 'יפקוד איש על העדה' היה סבור שתועיל תפילתו. **מז. וראה** בזהר (ח"ב ויגש רט.), שליישב תמיהה זו כתב, שהצדיקים אינם רוצים להטריח את הקב"ה להצילם בדרך נס במקום שיש היזק שכיח, ולכן ביקש שמואל עצה איך ינצל בדרך הטבע. ועוד אמרו שם (ויחי רל.), שמבקשת שמואל יש ללמוד שלא יסמוך אדם על הנס. **מח. שכן** מצינו שאף על פי שהיה מבטיח הקדוש ברוך הוא לנביא או לצדיק, אע"פ כן, הוא נשמר מללכת במקום סכנה, כמו שראינו ביעקב אבינו שהבטיחו הקדוש ברוך הוא בעברו ארם נהריים ואמר לו (בראשית כח טו) 'והשיבותיך אל האדמה הזאת', וגם שם נראה אליו המלאך והבטיחו ואמר לו (שם לא ג) 'שוב אל ארץ אבותיך ולמולדתך ואהיה עמך', ובכל זאת כאשר שמע כי עשו בא לקראתו נאמר (שם לג ח) 'וירא יעקב מאד וייצר לו', וכן בדוד אף שנמשח למלך על פי הקדוש ברוך הוא, מצינו שהיה בורח מפני שאול, וכן כאן ציוה הקדוש ברוך הוא לשמואל לעשות תחבולה להינצל משאול המלך. **מט. ובן** כתב המאירי (יומא יח: ד"ה הכל) שבמקום ששכיח היזק אין הקב"ה רוצה שיהא מוסר עצמו לסכנה, ושם אסור לסמוך על הנס בשביל קיום מצוה, שנאמר 'ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני'. וגם הרלב"ג (מלחמות ה' יח מועלת השלשים ומעשה) כתב, שראוי לאדם לעשות בחכמה מעשיו כפי מה שאפשר, ולא יקצר בזה מפני היותו שליח מהקב"ה, וישתדל לעשות את כל הסיבות הראויות כפי שאפשר לו, ולכן פחד שמואל ושאל את הקב"ה מה ראוי לעשות. **נ. כי** בכל מקום היו רשאים להקריב באותו זמן, שהיה היתר הבמות נוהג כל זמן שהיה אהל מועד בנוב וגבעון. רד"ק (שם). **נא. והוסיף,** שלכן אמר לו הקב"ה (שם ג) 'וקראת לישי בזבח', דהיינו שתעשה את הכל בפרהסיא, ונראה מי הורג אותך. ובשערי הלשם (מ"ב סי' יח נתיב ג) כתב שלפי ביאור זה נמצא שלימוד הגמרא הוא רק מדברי שמואל, וראה ביאורו בסמוך. **נב. וכפי** שביאר בהרחבה באור החיים (בראשית לו כה) שיש ביד אדם להרע לחברו, אף אם לא נגזר עליו רעה, ודבר זה תלוי בבחירה, ומקור לדבריו בזוהר (ח"ג ויצא קפה:). וראה בהעמק דבר (הרחב דבר, בראשית לו יג) שכתב על דברי הזוהר 'ואמנם חלילה לומר שאין ביד ההשגחה העליונה לשמור גם מבחירת האדם, אלא כך יש לנו לומר, שלזה צריך זכות גדולה יותר'. אולם בשם הגר"א מובא (תולדות רי"ז מפלגטא, עמ' קיג) שאין בעל בחירה יכול להזיק אלא אם נגזר על הניזק, וראה חזון איש (או"ח סי' כה ד"ה יהבנו) ושפתי חיים (מחנה והשגחה ח"ב עמ' שלג), שודאי לא חל ההיזק אלא אם נגזר עליו, אבל לעתים הגזרה תלויה בבחירת חבירו, שעלול להכניסו לשעת הסכנה שאז השטן מקטרג ועלול הוא לעונש בשעה זו, ופעמים שבדין יום הכיפורים יצא דינו להניחו אחרי טבע העולם ולא לעשות לו נס. **נג. עוד** כתב המלבי"ם, וגם יוכל להיות שמה שאמר איך אלך הוא שאלה לדעת על איזה אופן ילך, אם בפרסום ובדרך נס, שיש בזה צורך לשליחות כדי לחזק את מלכות בית דוד, או שאלך בצנעה כי אין צורך בפרסום ובנס, ובזה הלא אם ישמע שאול והרגני ואצטרך נס מיוחד לצרכי.

ואכן הסכים הקב"ה עמו, ואמר לו 'עגלת בקר תקח בידיך ואמרת לזבוח לה' באתי'נד.

מדוע חשש שמואל בהליכתו ולא בחזרתו

שם. הקשה הבעל **שם טוב**ניה, שלכאורה כשהלך שמואל למשוח את דוד עדיין אף אחד לא ידע על כוונת הליכתו, ומה יש לחשוש כשהולך, ורק בחזרתו אחר שמשח את דוד, היה לו לחשוש שיתפרסם הדבר, וישמע שאול ויהרגנו. ותירץ הבעל שם טוב, שכיון שליבו של המלך הוא לב העם חשש שמואל שכל זמן ששאול עומד במלכותו, לבו יאמר לו הדבר, והיינו 'ושמע שאול', שידע שאול בליבו על מטרת הליכתו.

האם הותר לשלוחי מצוה לסמוך על הנס

שם. **המאירי** (ד"ה קף) כתב, כי אף שאין לסמוך על הנס במקום שההיזק מצוי, מכל מקום אין להפקיע עצמו ממצוה מתוך רכות הלב משום היזקות שאינם מצויים, ויהא לבו בטוח בה' יתברך. וביומא (יח: ד"ה כל) הוסיף, שבמקום ששכיח היזק לא הותר לשליח מצוה לסמוך על הנס בשביל קיום מצוה, כי אין הקב"ה רוצה שיהא מוסר עצמו לסכנה, שנאמר (שמואל ב' טז ג) 'ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני'.

רב ידע שתלמידיו מתכוונים למצוה

עלי ועל צוארי. בקובץ **שיעורים** (סוס נג) כתב, שצריך לומר שרב ידע והכיר בתלמידיו שהם מתכוונים למצוה, שאם לא כן איך לא חשש שמא יכוונו לדבר אחר וינזקוניו.

מדוע היה צריך רבי אלעזר לומר שהוא שמור גם בהליכתו וגם בחזרתו

א"ר אלעזר שלוחי מצוה אינן ניזוקין לא בהליכתן ולא בחזירתן. והקשה **הבן יהוידע** (ד"ה מנעי), מדוע היה צריך רבי אלעזר לומר 'לא בהליכתן ולא בחזירתן', הרי יכל לומר רק שלא ינזקו בחזרתם, וממילא נדע בקל וחומר שלא ינזקו אף בהליכתם. ותירץ, שלולי שאמר שאף בחזרתו אינו ניזוק, היה מקום לומר שדווקא בחזרתו מן המצוה שכבר קיים אותה, אז זכות המצוה תגן עליו שלא יוזק, אולם בהליכתו לעשות המצוה שעדיין לא עשה אותה, אין מה שיגן עליו, וחידש רבי אלעזר שאף בהליכתו אינו ניזוק.

האם יש מי שנחלק בדבר זה

כמאן כי האי תנא דתניא איסי בן יהודה אומר וכו'. הגמרא מתרצת שרבי אלעזר סובר כמו איסי בן יהודה שלמד מן הנאמר לגבי עליה לרגל שאינו ניזוק לא הוא ולא רכושו, לא בהליכתו ולא בחזרתו. והקשה **התורת חיים** (ד"ה כמאן), שמדברי הגמרא ששאלה 'כמאן', דהיינו כדעת מי סובר רבי אלעזר, נראה שיש מי שחולק על דבריו, וסובר שאין שליח מצוה ניצול מן המזיקים בחזרתו, וזה תמוה שהרי אין מי שחולק על דבריו, והיה לגמרא לומר 'תניא כוותיה דרבי אלעזר איסי בן יהודה אומר' וכו'נז. וכתב, שנראה לומר שנחלקו בשיטת רבי אלעזר, שמה שאמרה הגמרא 'אמר רבי אלעזר שלוחי מצוה אינן ניזוקין לא בהליכתן ולא בחזירתן' חולק על מה שאמרה הגמרא קודם 'והאמר רבי אלעזר שלוחי מצוה אינן ניזוקין', שכיון שאמרו בשמו סתם שאינם ניזוקים ולא מסיים בה לא בהליכתן וכו', נראה שדעתם שרבי אלעזר אמר כן רק בהליכתן ולא בחזרתן, ולזה אמרה הגמרא שדעה זו שסוברת שרבי אלעזר דיבר גם בחזרתו, היא כאיסי בן יהודהנח.

ביאור דרשת 'את ארצך'

מלמד שתהא פרתך רועה באפר ואין חיה מזיקתה. דרשת הגמרא התפרשה בכמה אופנים:

א. תוספות (ד"ה מלמד) פירשו שהגמרא דרשה מ'ולא יחמוד איש את ארצך', שה'את' בא לרבות את הטפל לארצך. אך עדיין קשה, למסקנא שדורשים מ'והלכת לאוהליך' נשארה תיבת 'את' מיותרת. וכתבו התוספות (ד"ה למדני), שכל פרשה שנאמרה ונשנית, לא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה, וכאן באו לחדש שצריך 'ארצך'.

ב. בתוספות רבינו פרץ (ד"ה מלמד) כתב בשם רבי יקר, שלומדים מ'ארצך' שהפרה קרויה 'ארץ', כמו שאמר רבי יוסי (שבת קיח:) מימי לא קריתי לאשתי אשתי ולשורי שורי, אלא לאשתי ביתי ולשורי שדי. ותרגולת לומדים מ'איש', כמו שאמרו (סוכה נג:) 'קרא הגבר', או משום שנאמר על הכרובים (שמות כה כ) 'ופניהם איש אל אחיו' והכרובים היינו עופותנט.

ג. המהרש"א (מ"פ ד"ה מלמד) **והעמק דבר** (שמות לד כד) ביארו, שהדרשה היא מלשון הפסוק 'ולא יחמוד איש את ארצך', שמשמעו שמדובר על איש יחידס, כי חמדת כל הארץ לא שייכת באיש פרטי, אלא בעם שרוצה את ארצו של עם אחר, ובהכרח הכוונה שלא יבוא גנב לגנוב את כל אשר בביתך, ואם כן היה לו לכתוב ולא יחמוד איש את ביתך, ומדוע כתב 'ארצך', אלא ודאי שבא לחדש שהוא הדין פרה הרועה באפר שהוא מקום הפקר שהיא בכלל 'ארצך', ואף אותה לא יחמוד, ומיושבת קושיית התוספות (ד"ה מלמד) שאף למסקנא הוצרך לומר 'את ארצך'סא.

ד. הריא"ף (על העין יעקב, ד"ה שלומי) כתב, שמתיבת 'את' דורשים שלא יחמדו אחרים אף את הבהמות שלהם, אבל שלא ינזקו לומדים ממה שלא ינזקו בהליכתם ובחזרתם, שנלמד מ'והלכת לאהליך'.

ה. החתם סופר (ד"ה ושמין) ביאר, שההבטחה שנלמדה מהפסוק 'והלכת לאהליך' שלא ינזק ממונם בעת העליה לרגל, נאמרה רק למי שיש לו קרקע, שיש לו מצוה לעלות לבית המקדש, וגדול המצווה ועושהסב. אך מי שאין לו קרקע, שאינו מצווה ועושה, אין לו הבטחה זו, וצריך להשמר מן ההיזק. והקשה, מנין למדה הגמרא לרבות את בהמתו שאף היא שמורה מן ההיזק, הרי יתכן שלא בא הכתוב אלא להבטיחו שלא תגנב. וביאר, שכיון שנאמר 'את ארצך' לרבות את המטלטלין, אף שלכאורה אין צורך לרבות מטלטלין אלו, כיון שהם כלולים בהבטחת 'ארצך', שמתקיימת במטלטלין למי שאין לו קרקע, נמצא שה'את' מיותר לרבות שאף פרתך הרועה באפר לא תינזקסג.

למה נקט דווקא פרה ותרנגולת

פרתך רועה באפר וכו' תרנגולתך מנקרת באשפה וכו'. כתב בבן **יהוידע** (ד"ה והפ), שהגמרא נקטה דווקא פרה ותרנגולת, משום שאמרו להלן (קיח.) שהקב"ה חס על בני אדם, וכשהם חוטאים, עשיר מתכפר לו בשורו, ובינוני בשיו, ועני בתרנגולתו [ופירש רש"י (סוס ד"ה עשיר) שהקב"ה מפסיד לכל אחד מהם ממון כפי ערכו, ובכך מכפר על גופו], נמצא שכפרת העשיר ביותר היא בבהמה גסה, וכפרת העני ביותר היא בתרנגולת, ולכן נקטה הגמרא את שני אלו, לומר שהעולים לרגל לא יצטרכו כפרה בממונם, אלא גם ממונם יהיה נשמר, כי אינם צריכים כפרה.

איך דרשו הפסוק 'והלכת לאהליך'

ופנית בבקר והלכת לאהליך מלמד שתלך ותמצא אהלך בשלום. הקשה **הריא"ף** (על העין יעקב, ד"ה שלומי) איך דרשו מהפסוק 'והלכת לאהליך' שלא יהא שום נזק, והרי יתכן לבאר שההבטחה היא שלא יחמוד איש את אהלו, אבל נזקים יהיו, כמו שקורה לרבים הנמצאים באהליהם. ותירץ, שדרשו 'והלכת לאהלך', כמו שנאמר (מיכה ה כד) 'וידעת כי שלום אהלך', דהיינו שלא יקרה שום נזק לאהלו, וכך דרשו גם כאן, כאילו נאמר 'והלכת לאהליך בשלום'. **ובעין יוסף** (סוס ד"ה נמוקי) פירש **בשם אי"ה** שהדרשה היא ממה ששינה הכתוב, שבתחילת הפרשה כתוב (דברים טז ה) 'באחד שעריך', ואם כן היה לו לכתוב 'והלכת לשעריך', היינו שתחזור אל המקום שממנו באת, וכיון ששינה הכתוב וכתב 'לאהליך', דרשו שאף אהלו, היינו קניינו, יהיה בשלמות ללא נזק.

הטעם לפטור מי שאין לו קרקע מלעלות לרגל

ושאין לו קרקע אין עולה לרגל. המהרש"א (מ"פ ד"ה שיש) מפרש, שעיקר מצות עלייה לרגל בכדי שישמח שם במצוות פירות הארץ שהם הביכורים

נד. ולימוד הגמרא הוא מפשטות דברי שמואל, אבל באמת שאלתו היתה רק איך לא יצער את שאול. **נה. הביאוהו** דגל מחנה אפרים (פרי עץ לו ד"ה לו יאמר, רים פר' ופתחתן), אוצר החיים (פרי מפתיס קעו ע"ד), מקור מים חיים (פרי שופטים סוס ג). **נו. ובספר** מראה המקום (ד"ה עלי) כתב ליישב, שהרי מסקנת הגמרא שלצורך עצמו ולצורך מצוה אינן ניזוקין, ולא יתכן שאדם ילמד את בנו רק על מנת לקנטר ושלא לשם מצוה, ולכן ידע שלא ינזקו. **נז. והוסיף** להקשות, מדוע הגמרא שאמרה שהטעם שפטור מלבדוק בחורין ובסדקין הוא מחמת שאנו חוששין שמא יבוא לחפש אחר המחט אחרי שכבר גמר לבדוק, ואז אינו שליח מצוה ויבוא לידי סכנה, ולא הקשתה על זה הגמרא מדברי רבי אלעזר שאמר 'שאינן ניזוקין לא בהליכתן ולא בחזרתן' וכיון שאף בחזרתן הם שלוחי מצוה, לפי שעסק זה על ידי המצוה בא, א"כ גם אם יבוא לבדוק אחר המחט אחרי בדיקתו לא יסתכן, שהרי אף הוא מחמת העסק במצוה בא. **נח. וכתב** שם, שכך נראה מהגמרא בקידושין (לט:), שהביאה מעשה שאדם ניזוק בעת קיום המצוה, והקשתה 'והאמר רבי אלעזר שלוחי מצוה אינן ניזוקין', ותירצה ששם מדובר שניזק בחזרתו ממעשה המצוה, ושוב הקשתה 'והאמר רבי אלעזר שלוחי מצוה אינן ניזוקין לא בהליכתן ולא בחזירתן', ומשמע ששני אמוראים הם, שאם לא כן, היה לגמרא להקשות מיד ממה שאמר רבי אלעזר 'שלוחי מצוה אינן ניזוקין לא בהליכתן ולא בחזירתן'. **נט. וראה** רש"ש (ד"ה ולא), שמה שלמדו מ'לא יחמוד איש' שחיה וחולדה לא יזיקו, אף שלכאורה אינם 'איש', היינו משום שמצינו לשון 'איש' גם על שארי בעלי חיים זולת האדם, כמו שנאמר (בראשית ז ג) 'מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה איש ואשתו', ואף בדומם מצינו לשון 'איש', כמו ביריעות המשכן 'אשה אל אחותה' (שמות כו ג). **ס. שהרי** בתחילת הענין שם נאמר בלשון רבים 'כי אוריש גוים', ואילו פסוק זה נאמר בלשון יחיד. **סא. והעמק דבר** (שמות לד כד) פירש, ש'ארצך' היינו הקמה המחוברת לארץ, והוא הדין פרה הרועה באפר. וביאר, שהוסיפה הגמרא לדרוש 'ואין חיה מזיקתה', וזה נלמד בקל וחומר, כי יותר פשוט שתועיל השגחת הקב"ה על בעלי חיים שאין בהם בחירה רעה, שלא יזיקו, מאשר שתועיל על אדם רע שיש לו בחירה להזיק, ולכן אחר שהבטיח הכתוב שיהיו נשמרים מחמדת איש, הרי ודאי שיהיו נשמרים מבעלי חיים המזיקים. **סב. כמבואר** בקידושין (שם.) ובעוד מקומות. **סג. והוסיף,** שיש לומר שמי שאין לו קרקע גם כן יש לו שמירה, אבל לא כל כך עד שתהא פרתו רועה באגם.

ומעשר שני, וישמח בהם את העניים הגרים והלויים, וזו היא עלייה לשם שמים, אבל אם אין לו קרקע ואינו יכול לקיים מצוות אלו, אין עלייתו לשם שמים.

פסק ההלכה שאף מי שאין לו קרקע עולה לרגל

שם. המאירי (ד"ה כל) פסק, שכל אדם חייב לעלות לרגל בין אם יש לו קרקע ובין אם אין לו. וכן דייקו **האחרונים**[סד] ממה שהשמיט **הרמב"ם** פטור זה, ודנו בטעמו, איך ניתן לחייב את מי שאין לו קרקע לעלות לרגל, מאחר שלא מצינו מפורש בגמרא שיש מי שחולק על פטור זה. והעלו מכך שבהכרח לדעת הרמב"ם יש מי שנחלק על רבי אמי, ופסק הרמב"ם כדבריו, וכמה דרכים נאמרו בזה:

א. הצל"ח (ד"ה מדר') כתב, שרב הוא החולק על פטור זה, שהרי אמר לעיל ששלוחי מצוה אין ניזוקין בהליכתן, אבל בחזירתן לא ידענא, נמצא שאינו דורש את הפסוק 'והלכת לאהליך' על החזרה, ואם כן שוב צריך את הפסוק של 'ולא יחמוד איש את ארצך' להליכה, ואין מקום לדרשת רבי אמי.

ב. בשו"ת שאילת יעב"ץ (מ"ח סי' קמ ד"ה והיינו) מתרץ, שהגמרא בחגיגה (ד.) דרשה מן הפסוק למעט עבדים מחיוב ראיה, ומשמע שחולקת על רבי אמי, שהרי לדבריו אין צריך מיעוט לפוטרם, שהרי אף אם לא היו עבדים היו פטורים, משום שעבדים אין להם קרקע בארץ ישראל[סה].

אוצר החכמה

ג. בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' קמ) הביא, **שתוספות לעיל** (ג: ד"ה מלמיה) כתבו שמי שאין לו קרקע פטור מהקרבת הפסח, ומקור דבריהם הוא מדברי רבי אמי כאן, שמי שאין לו קרקע אינו עולה לרגל, ומקישים פסח לראיה, אך יש לומר שכיון שהפסח דוחה את השבת, בהכרח שלהלכה אף מי שאין לו קרקע חייב בפסח, כיון שאילו לא היה חייב בפסח, הרי כאשר חל פסח בשבת יהיה לו להפקיר את קרקעו, כדי שיפטר מן הפסח, וכסברת רבי אליעזר (שבת קלא:), ולא יצטרך לחלל עליו את השבת.

מי שיש לו קרקע בחוץ לארץ

שם. בשאילת יעב"ץ (מ"ח סי' קמ ד"ה ומפני) הוכיח[סו], שבזמן שכל יושבי הארץ נמצאים עליה, והיובל נוהג, אפילו מי שאין לו קרקע, חייב בראיה, ומתקיים בכולם הפסוק 'ולא יחמוד איש את ארצך'[סז], וכל דברי רבי אמי אמורים בישראל שאינן שרויין על אדמתן, דהיינו בימי בית שני, שלא היה היובל נוהג, וחלק מישראל היו בגולה, שאז צריך שיהיה לו קרקע באיזה מקום, בין בארץ בין בחוץ לארץ, כדי שתתקיים בו ההבטחה של 'ולא יחמוד איש את ארצך', והיא מתקיימת בכל מקום שיש לו קרקע, אפילו בחוץ לארץ.

שייכות פירות גינוסר לענייננו

מפני מה אין פירות גינוסר בירושלים. האחרונים ביארו בכמה אופנים את שייכות מימרא זו לסוגייתנו:

א. המהרש"א (מ"ח ד"ה שיש) ביאר על פי דבריו שביאר שהמחוסר קרקע פטור מלעלות לרגל מפני שאינה עליה לשמה, ומטעם זה גם כן אין פירות גינוסר בירושלים, כדי שלא תהיה עלייתו שלא לשמה, רק תהיה עיקר שמחתו על הפירות שהביא לשם, ומקיים בהם מצות ביכורים ומעשר שני.

ב. הפני יהושע (ד"ה אמר) מפרש שכוונת הפסוק ליתן עצה טובה 'ופנית בבקר והלכת לאהליך', היינו שלא יתעכב, ואז יהיה נשמר בחזרתו, שאם יתעכב ויתעסק בדברים שאינם שייכים למצוה לא יהא שמור[סח], ולכן אין פירות גינוסר וחמי טבריא בירושלים, שכן דברים אלו היו יכולים לגרום לו שיתעכב בעבורם[סט].

ג. החתם סופר (ד"ה מפני) פירש, שמה שכתוב שחוזר ומוצא ביתו בשלום, היינו דווקא אם עולה לירושלים לשמה, שאילו העולה שלא לשמה, אלא לאכול פירות גינוסר, לא היה נשמר מן ההיזק. לפי שהשמירה מן ההיזק היא רק כאשר העליה היא לשם מצוה, וכמשמעות הכתוב ולא יחמוד איש את ארצך בעלותך 'לראות' דווקא[ע].

למה הוצרכה הגמרא לומר טעם שאין דברים אלו בירושלים

מפני מה אין פירות גינוסר וכו' חמי טבריא וכו'. בתוספות רבינו פרץ (ד"ה מפני) הביא שנשאל מהי קושיית הגמרא מפני מה אין פירות גינוסר וחמי טבריה בירושלים, הרי יתכן שאינם גדלים שם משום שהקרקע אינה ראויה לגדל פירות גינוסר ולהוציא חמי טבריה. ותירץ, שהיה ראוי שיהיו פירות גינוסר בירושלים, שהרי נאמר בקהלת (ב ה) 'עשיתי לי גנות ופרדסים ונטעתי בהם עץ כל פרי' שכל הפירות נטע שלמה בירושלים, ואם כן ודאי היו בירושלים גם פירות גינוסר[עא]. וכן חמי טבריא היו ראויים להיות גם בירושלים, שהרי מבואר בשבת (לט.) שחמי טבריא מתחממים על ידי שעוברים על פתחו של גיהנם, ואחד מפתחי גיהנם הוא בירושלים, וכמו שאמרו בעירובין (יט.)[עב].

איך יתכן בישול קרבן פסח בחמי טבריה

מפני מה אין חמי טבריא בירושלים. בהגהות חשק שלמה (להלן מח. ד"ה פסח), הביא בשם חכם מירושלים שהקשה על מה שאמרו לקמן (מח.) שהמבשל הפסח בחמי טבריא, לוקה[עג], שהרי הפסח אינו נאכל רק בירושלים, ואם הביאוהו לחמי טבריא שבעיר טבריא נפסל משום יוצא[עד], ואם הביאו חמי טבריא לירושלים כבר הצטננו, וגם כלי שני הוא, ואינו מבשל. ותירץ, שיש נפקא מינה בזה בשעת היתר הבמות, שאז היו קדשים קלים נאכלים בכל ערי ישראל[עה]. **ובספר בניהו** (ד"ה מפני) כתב, שאפשר להביא חמי טבריא לירושלים על ידי שד או להוליך את הפסח לטבריא ולהחזירו על ידו[עו]. עוד תירץ, שודאי שלמה המלך היה יכול לעשות שיהיו חמי טבריא בירושלים, וכוונת הגמרא שלא רצה לעשות כן, כדי שלא לגרום שתהיה העליה שלא לשמה, אבל מצד המציאות שייך שיהיו חמי טבריא בירושלים, ואפשר שבעתיד, כאשר יתכשרו הדורות, יהיה כן[עז]. **ובשו"ת אפרקסתא דעניא** (מ"ד סי' סכה) כתב, שהנידון במבשל פסח בחמי טבריא, הוא באופן שהביא מים חמים מחמי טבריא בטרמוס, המחזיק חום כ"ד שעות ויותר, ובו יכול להביא חמי טבריא כשהם חמים עד ירושלים. ואף שלא היה בזמן חז"ל, הרי לא נסתר מהם דברי[עח]. **ובאגלי טל** (מלאכת מופה מום כו סק"ה) כתב, שמדובר באופן שהטמין הכלי ששאב בו את החמי טבריא

סד. **הצל"ח** (ד"ה מדר'), ובנודע ביהודה (מהדו"ת או"ח סי' נד) הביא שכן הוכיח הגאון ר"י ברלין. וכן דקדק בשאילת יעב"ץ (סי' מ). סה. **האחרונים** כתבו, שלכאורה קשה על רבי אמי מהמשנה שם שהוצרכה לפרש שאין עבדים חייבים בראיה, ולדבריו אין צריך לפרש דין זה, שהרי אין להם קרקע. ותירצו בכמה אופנים, עיין דבר אברהם (מ"ח סי' מום ג נהגהה) וטורי אבן (מגילה ג. ד"ה ועבדים). וראה דברי השאילת יעב"ץ המובאים להלן בסמוך. סו. **וראה** שהביא את דברי התוספות לעיל (ג: ד"ה מלמיה) שכתבו שרבי יהודה בן בתירא שלא עלה לרגל, יש לומר שלא היה לו קרקע, אי נמי נציבין חוצה לארץ היא. וכתב השאילת יעב"ץ שביאור האי נמי הוא, שודאי דר שם מחמת שלא היה לו קרקע בארץ, והוא כעין חיזוק לתירוץ הראשון, ובדברי תוספות אלו מבואר שלדעת רבי אמי צריך שיהיה לו קרקע בארץ דווקא. והוקשה לו על ביאור התוספות, וכי יש לך אדם שאין לו חלק בארץ, ואפילו אין לו עתה שמכר אחוזתו או שמכרו אבותיו, הרי חוזרת לו ביובל וגוף הקרקע בחזקת בעלים הראשונים עומד לעולם, והרי אני מקיים בו 'ולא יחמוד איש את ארצך', מאחר שיש לו עיקר קנין בקרקע. ועוד קשה להיפך לפי מי שסובר שקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי, וסובר שהאחים שחלקו לקוחות הן ומחזירים זה לזה ביובל, א"כ אם אנו סוברים את דברי רבי אמי, לא מצאנו ידינו ורגלינו בבית המקדש, שאין עולה לרגל אלא חד בר חד עד יהושע בן נון. סז. **דהיינו** אפילו עבדים. כי יתכן שיהיה לעבד קרקע בחו"ל, ומיושבת קושיית האחרונים [הובאה בהערה לעיל בענין 'פסק ההלכה שאף שאין לו קרקע עולה לרגל'] למה הוצרכה המשנה בריש חגיגה לפרש שאין עבדים חייבים בראייה, שהרי יתכן שיש להם קרקע בחוץ לארץ. סח. **וכדלעיל** (ע"ח) בנאבדה לו מחט. סט. **וכעין** זה כתב בעיון יעקב (על העין יעקב, ד"ה מפני), שאע"פ שאמרו שלוחי מצוה אינם ניזוקים, לפעמים רואים שיש שלוחי מצוה שניזוקים, וע"ז מביאה הגמרא שהטעם הוא כיון שהם עושים שלא לשמה, אבל עולי רגלים עשו לשמה, ולכן לא ניזוקו. ע. **ובזה** מפרש את הפסוק (מהלים קכב ד) 'ששם עלו שבטים וגו' להודות לשם ה'', ואח"כ כתוב (שם קכב ז) 'יהי שלום בחילך שלוה בארמנותיך', ומשמעותו שדווקא אם העליה נעשית לשמה, כדי להודות לשם ה', אז יהי שלום בביתך. עא. **וכמבואר** ביומא (נד:) שמירושלים נשתת כל העולם, כאמור (מהלים ג ג) 'מציון מכלל יופי', ומשם הולכים גידים לכל המקומות, ולפיכך היה ראוי שיהיה גם בירושלים מהם. עב. **ובפרשת** דרכים (דברים ז) הביא פירוש זה בשם מהר"ם גלאנטי, והוסיף שבזה יש לפרש את הכתוב (מהלים קכב ג) 'ירושלים הבנויה כעיר שחוברה לה יחדיו' שיש בה סגולת כל המקומות, והולך הפסוק ומפרש מדוע אין בה פירות גינוסר 'ששם עלו שבטים וגו' עדות לישראל להודות לשם ה'', כלומר שאילו היו שם דברים אלו לא היתה עדות שעלו לשם ה'. עג. **שנאמר** בפסח (שמות יב ט) 'אל תאכלו ממנו נא ובשל מבשל במים כי אם צלי אש', דהיינו מחמת שאינו צלי. עד. **והוסיף** בחשק שלמה (מלחות, להלן מח. ד"ה פ"ק), שנראה שבפסח פסול אין בו משום איסור בישול, וכמו באכלו מבעוד יום שאנו אומרים לקמן (ע"כ) שאין בו משום נא ומבושל. אמנם בשו"ת ציון לנפש חיה (ליטעה, סי' קטז) כתב, שבפשטות יש לומר שאף שנפסל ביוצא מכל מקום עדיין מתחייב עליו משום בישול, שהרי במנחות (נז.) לומדת הגמרא מפסוק שאין איסור חימוץ רק במנחה כשרה, אבל אם נפסלה ביוצא אין בה איסור חימוץ, אבל כאן שאין מיעוט, אפילו אם נפסל ביוצא חייב עליו משום בישול. עה. **ובשו"ת** ציון לנפש חיה (שם) הביא, שמצא כן כתוב בספר יחוסי תנאים ואמוראים (לרבינו יהודה בר' קלונימוס, ערך רבי חייא דרב נתן), שהנידון לגבי פסח שבשלו אינו שייך בזמן בית המקדש, שהרי אין חמי טבריא בירושלים, וכל הנידון הוא בזמן המדבר או בשילה ובבמה גדולה ובשעה שמקריבים בבמת יחיד. ובתורה תמימה (שמות יב הערה פט) תמה, שלפי זה לא היתה הגמרא צריכה לדון בדין זה, שהרי היתר הבמות חלף ולא יחזור, ואף לעתיד לא יותרו הבמות לעולם [כמבואר בזבחים (קיג:)], וגם הרמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"י) הביא דין זה שאסור לבשל פסח בחמי טבריא, ואין דרכו להזכיר בחיבורו את דיני הבמות, משום שאינם נוהגים לעולם. ולכן ביאר על פי לשון רש"י (לקמן מח. ד"ה חמי) שכתב ש'חמי טבריא' הם מעיינות רותחים, ולכאורה דבריו מיותרים, כי ידוע שכך טבעם של חמי טבריא, אלא ודאי כוונתו לפרש שכל מעיינות רותחים, בכל מקום שהם, נקראים 'חמי טבריא', ואם ימצאו כאלה בירושלים דינם כחמי טבריא, ונמצא שהכוונה היא למי שמבשל במעיינות רותחים, אם ימצאו בירושלים. והוכיח כן שהגמרא מכנה כל מעיינות רותחין בשם 'חמי טבריא' ממה שאמר רבי יוחנן (סנהדרין קח.) שלשה נשתיירו ממי המבול, דהיינו שלשה מיני מעיינות חמין, ואחד מהם הוא חמי טבריא, ובעל המאמר הזה הוא רבי יוחנן, והוא עצמו אמר (זבחים קיג.) שלא ירד כלל מבול בארץ ישראל, והרי טבריא היא בארץ ישראל, ולרבי יוחנן לכאורה לא שייך שנשתיירו חמי טבריא מדור המבול, ובהכרח ש'חמי טבריא' הוא כינוי לכל מעיינות רותחים שבכל העולם, אפילו בחו"ל, ובמים אלו אמרו שאסור לבשל בהם את הפסח בירושלים, וכן כתב בליקוטי מהרא"י (מח. ד"ה חמי, נדפס בסוף ספר נרכא רמפ על מסכת נזיר), וכעין זה כתב בשו"ת פרי יצחק (מ"ח סי' כ ד"ה ובעיקר) והוסיף, ואולי כאשר יבוא בן דוד ותמלא הארץ דעה ויהיה עליה לשמה, גם חמי טבריא יעברו דרך שם, וכן כתב בשו"ת אפרקסתא דעניא (מ"ד סי' סכה) בשם בנו. עו. **וכמו** שמצינו בעירובין (מג.). עז. **עוד** תירץ שם, שאפשר להביאו על ידי שם בקפיצת הדרך, וכמו שמביא החיד"א (שם הגדולים, מום ח ערך מהר"ר חיים ויטאל) ממהרח"ו שהלך מירושלים לדמשק בקפיצה ברגע כשהשר בקש ממנו לפתוח מי גיחון. עח. **והביא**, שכבר הוזכר הטרמוס בקרבן נתנאל (שבת פ"ג סי' ט מום קו), ועיין בשו"ת לב יהודה (סי' מ) שפסק שדינו ככלי ראשון. אכן בשו"ת ציץ אליעזר (מט"ו סי' ו מום ג) הביא שהחזו"א (או"ח סי' נ

אהה19/06/2018

בדבר המוסיף הבל, והעלה רתיחות, ובעוד שמעלה רתיחות שדינו ככלי העומד אצל האש, שהוא מבשל כל דבריט.

האם עובר על חמץ שאינו יודע את מקומו

ובמה אמרו שתי שורות וכו'. בשפת אמת (לעיל ג. ד"ה נמצנה) הוכיח משאלה זו של המשנה, שחמץ שאינו יודע על מקומו אינו עובר עליו ב'בל יראה ובל ימצא', ואינו צריך לבטלו וכמו שכתבו **תוספות** לקמן (כמ. ד"ה ומ"ו), שאם לא כן, יכלה הגמרא להשיב שמדובר באופן שלא ביטל את החמץ עד שהגיעה שעה שישית, ורק באופן זה אמרו שצריך לבדוקפ.

כדעת מי נפסקה ההלכה

והלכתא כוותיה דשמואל. נחלקו **ראשונים** כדעת מי נפסקה ההלכה, יש שכתבופא שההלכה כשמואל. ופירש **רבינו חננאל** (ד"ה תמני) שאף שההלכה כרב באיסורים, כאן ההלכה היא כשמואל, משום שכל התנאים שנו כמותו.

אבל הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ו) פסק הלכה כרב, וביאר **המהר"ם חלאווה** (ד"ה תמר), שהרמב"ם פסק כן משום שהכלל הוא (נכורות מט:) שהלכה כרב באיסורים, ואף ר' חייא שנה כדבריו. **הרא"ש** (סי' יד) הביא שכן פסק **רבינו יונה**, וכתב שהטעם לפסוק כן הוא משום שכל ברייתא שלא נשנתה בבית מדרשם של רבי חייא ורבי אושעיא אין לסמוך עליה, וכיון שרבי חייא שנה כרב, אין לחוש לשאר הברייתות ששנינו בהם כדעת שמואל. ואפילו אם נמצא שאחת מברייתות אלו נשנית על ידי רבי אושעיא, מכל מקום כיון שרבי חייא פסק כרב, הרי רבי אושעיא ורבי חייא שקולים, ושוב חזר הכלל שבמחלוקת רב ושמואל הלכה כרב באיסורים, **ובכסף משנה** (שם) כתב שנראה שהם לא גרסו בגמרא 'והלכתא כוותיה דשמואל'.

ובשולחן ערוך (סי' תלג ס"ט) פסק כרב. וכתב **בביאור הלכה** (שם ד"ה אין), שאף על פי שכך דעת כמה ראשונים, מכל מקום אין זה ברור, שהרי מצאנו רבים שחלקו ופסקו כשמואל, וקשה לדחות דברי כל אלופב.

ט.

על איזה בית נאמר דין המשנה

אין חוששין שמא גיררה חולדה מבית לבית וממקום למקום. רש"י (ד"ה אין) פירש את דין המשנה על מי שבדק את ביתו, שאין חוששים שמא לאחר שבדק זוית זו ובא לבדוק זוית אחרת, גיררה חולדה חמץ למקום הבדוק, ויצטרך משום כך לחזור ולבדוק באותו מקום שכבר בדק. אמנם מדברי **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג ה"ז) מבואר, שדין המשנה הוא המשך המשנה הקודמת (לעיל ג.), שמבואר בה שכל מקום שאין מכניסים בו חמץ אינו צריך בדיקה, שעל כך באה משנתנו לומר שאין חוששים שמא הכניסה חולדה חמץ ממקום אחר לאותו מקום שאין רגילים להכניס בו חמץ. **ובמגיד משנה** (שם) ביאר דבריו, שאם נחשוש לכך יש לחשוש כן אף כשבודק חצר או עיר, שמא גיררה חולדה חמץ אליהם מחצר או מעיר אחרת שלא היתה בדוקה באותו הזמן, ואין לדבר סוף כי אין כל ישראל יכולים לבדוק את החמץ שלהם בבת אחת, וכתב שפירוש הרמב"ם עיקר ויפה כיון. **ובכסף משנה** (שם) כתב, שמאחר ואין הבדל להלכה בין פירוש הרמב"ם לפירושו של רש"י, ולשיטת שניהם אין חוששים שחולדה הכניסה חמץ, בין מבית שרגילים להכניס בו חמץ לבית שאין רגילים להכניס בו חמץ, ובין מבית שאינו בדוק לבית הבדוק, אין שום משמעות אם נפרש דין המשנה על בית שאין מכניסים בו חמץ או על בית הבדוק, ואם ליישוב לשון המשנה אדרבה הלשון מתיישב יותר לפירושו של רש"י, שהרי המשנה הכריחה דין זה שאין לחשוש שחולדה גיררה חמץ מבית לבית, שאם כן יש לחשוש כן אף מחצר ומעיר שאינן בדוקות לחצר ועיר הבדוקות, ומאחר ואין חוששים בחצר ובעיר אין חוששים גם מבית לבית, ולשיטת הרמב"ם אינו מוכרח ויש מקום לחלק בזה, כי אפשר שאף שאין חוששים שחולדה גיררה חמץ מעיר וחצר שאינן בדוקות לעיר וחצר הבדוקות, היינו משום שאין לחשוש כן אחר בדיקה לזמן מועט של יום אחד, אך עדיין יש לחשוש שמא חולדה גיררה מבית שרגילים להכניס בו חמץ לבית שאין רגילים להכניס בו חמץ, כיון שהוא משך זמן של שנה שלימה.

חידוש התנא בדרך לא זו אף זו

מבית לבית וממקום למקום. כתב הפני יהושע (ד"ה אין) שהטעם שהשמיענו התנא שאין לחשוש לגרירת חולדה, מתחילה מבית לבית ואחר כך ממקום למקום, הוא משום שבא ללמדנו הדין בדרך לא זו אף זו, והיינו שאין לחשוש לגרירת חולדה לא רק מבית לבית שיש טעם שלא לחשוש בו, כיון שאינו שכיח כל כך שחולדה תגרור חמץ מבית לבית אחר, ועוד שבזה ודאי שייך טעם המשנה שאין לדבר סוף, וכמו שכתבו **התוספות** להלן (ע"ב ד"ה ולא) שאי אפשר שלא יבדוק האחד את ביתו קודם לחבירו, שאין שייך שיבדקו כל האנשים את בתיהם בבת אחת, אלא אף ממקום למקום באותו הבית ששכיח שחולדה תגרור בו חמץ, וגם שיש לדבר סוף כיון שיכול להעמיד כמה בני אדם שיבדקו בשעה אחת ממש את כל הבית וכל אחד יבדוק בזוית אחרת באופן שיראה את חברו שבאופן זה יש תקנה לדבר, והיה אם כן מקום לומר שחכמים יתקנו חיוב בדיקה אף במקום שכבר נבדק אם הבית לא נבדק בבת אחת, מחשש גרירת חולדה, מכל מקום לא חששו לזה משום שאם נחשוש לגרירת חולדה ולהצריך בדיקה משום כך, אין לדבר סוף כי יש לנו לחשוש לזה אף מחצר לחצר ומעיר לעיר.

מה היה הדין אילו היו חוששים שגיררה חולדה

שם. רש"י (ד"ה אין) פירש דין המשנה, שאין חוששים שמא כשבדק זוית זו ובא לבדוק זוית אחרת, גיררה חולדה חמץ למקום הבדוק ויצטרך לחזור ולבדוק, ומבואר בדבריו שאילו היו חוששים לגרירת חולדה היה צריך לחזור ולבדוק. ופירש **המהרש"א** (ד"ה טעמא) שלולי דין המשנה שאין חוששים לגרירת חולדה, היה צריך לבדוק את ביתו בפעם אחת על ידי כמה אנשים, שיהיה כל אחד מהם בזוית אחרת, והוכיח כן מדברי **התוספות** להלן (ע"ב ד"ה ולא)א. **ובחידושי המאירי** (ד"ה אין) כתבב, שאם היו חוששים שמא גיררה חולדה ממקום שאינו בדוק למקום הבדוק, היה צריך להניח שומרים במקומות הבדוקים עד שיגמור לבדוק את כל הבית.

אוצר החכמה

הרי דין המשנה מבואר כבר במשנה הקודמת

שם. הקשו התוספות (ד"ה אין), מדוע הוצרך התנא במשנה להשמיענו דין זה שאין חוששים לגרירת חולדה, והרי אפשר ללמוד זאת מדברי המשנה לעיל (ג.) שכל מקום שאין מכניסים בו חמץ אינו צריך בדיקה, שמוכח ממנה שאין חוששים שחולדה גיררה לשם חמץ, שאם לא כן יש לבדוק אף בית שאין מכניסים בו חמץ, שמא גיררה אליו חולדה ממקום אחר. ותירצו, שלולי השמיענו התנא דין זה במשנתנו, היינו מעמידים דברי המשנה לעיל במקום שאין חולדות וברדלסים יכולים להלך שם, שמשום כך אין חוששים שהכניסו לשם חמץ, ולכך השמיענו התנא במשנה שאין חוששים לזה אף במקום שחולדה מצויה, ומטעם שאם כן אין לדבר סוף.

וכעין זה כתב **המהר"ם חלאווה** (ד"ה אין), שבמקום שאין מכניסים שם חמץ אף החולדות אינן מצויות, ואם כן היה מקום לומר שדווקא במקום כזה אין חוששים שמא גיררה חולדה, אבל במקומות שמכניסים שם חמץ שהחולדה מצויה בהם משום כך, יש לחשוש לחולדה שתגרור לשם חמץ אחר הבדיקה, ולכן הוצרך התנא להשמיענו שאף במקום זה אין חוששים לגרירת חולדה.

אמנם הפני יהושע (נמוס' שם) כתב, שמדברי **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג ה"ז) שכתב שאין חוששים שמא גיררה חולדה חמץ למקום שאין מכניסים בו חמץ, שאם נחוש מבית לבית נחוש גם מעיר לעיר ואין לדבר סוף, מבואר שאמנם אין חידוש בדברי התנא במשנתנו, ולא בא התנא אלא לבאר את דברי המשנה

ס"ק (נב) סובר שטרמוס דינו ככלי שני, וממילא אי אפשר לתרץ שהביא חמי טבריא ע"י טרמוס, אלא באופן שהניח את הטרמוס במקום הנביעה, ואז ייחשב ככלי ראשון. **עט. אך** אחר כך חזר ודן שאם צריכים לצירוף הטמנה בדבר המוסיף הבל שאינו אור, יתכן שנחשב זה וזה גורם, ואם כן גם בחמי האור אם יטמינם שאינו מתבשל רק בצירוף הדבר המוסיף הבל שאינו אור, אינו מתחייב משום מבושל כי אם על 'כי אם צלי אש' (שמות יב ט), ומדוע הוצרך רב חסדא להשמיע דין זה בחמי טבריא, אם גם בחמי האור באופן זה הדין כן, וסיים, ויש ליישב. **פ. ובהערות** (שם) הוסיף חתנו, שבאופן זה שלא ביטל צריך לפנות את כל המרתף, כמו שכתב המגן אברהם (סי' תלג ס"ק יז) לגבי מפולת. אבל דחה, שבחק יעקב (שם) כתב שזהו דווקא בחמץ ודאי, שיש איסור שלא יטמינו, אבל בספק חמץ אין בזה משום בל יטמין, ואפילו לשיטת הפני יהושע (להלן כמ. נמוס' ד"ה ומ"ו) שעובר בבל יטמין אפילו בספק, מכל מקום במרתף שאין מכניסין בו חמץ ולא שכיח שיהיה שם חמץ, ודאי שאינו כמטמין. **פא. רבינו חננאל** (ד"ה תמני), וכן הביא מהר"ם חלאווה (ד"ה תמר) שכתב רבינו יצחק בן גיאת בשם הגאונים רב שרירא ורב האי ובשם רבינו אפרים. **פב. הצל"ח** (ד"ה תמר) כתב שהמסקנא 'והלכתא כוותיה דשמואל' אינה מלשון התלמוד, והוכיח כן מדברי הרא"ש. וכדי ליישב את שיטת הפוסקים שפסקו כשמואל אע"פ שהלכה כרב באיסורים כתב, שרב יהודה שאמר בביאור דעת בית שמאי שתי שורות שאמרו מן הארץ ועד שמי קורה עומד בשיטת רב שביאר בדעת בית הלל שכוונתם לעליונה ושלמטה הימנה, שאין לומר שסבר כמו שפירש שמואל שהרי אמרו החיצונות, ואין מקום למעט את הפנימיות יותר, שכן אף לדברי בית שמאי אין צריך לבודקן. ורבי יוחנן שחלק עליו וביאר שהיא שורה אחת כמין גאם סבר כשמואל, והחיצונות שאמר בא למעט את השורה הפנימית יותר, והלכה כרבי יוחנן במקום רב כמבואר בביצה (ד.), והוסיף, שלפי זה לא קשה על רב יהודה ורבי יוחנן וכי טעמם של בית שמאי באו להשמיענו, שכן מחלוקתם נוגעת אף לדעת בית הלל וכמו שהתבאר. וכן כתב בביאור הגר"א (סי' תלג ס"ט). **א. שפירשו** את קושיית הגמרא שם שיש לחשוש לחולדה, על דין המשנה שאין חוששים לחולדה ממקום למקום, ולא על הדין שאין חוששים לחולדה מבית לבית, כיון שמבית לבית אי אפשר שלא יבדוק אחד קודם חבירו, ומשמע מדבריהם שבאותו בית ממקום למקום שייך לבדוק בלי חשש גרירת חולדה, וכמו שפירש המהרש"א ששייך שיבדוק כל מקומות הבית בפעם אחת. וכן מבואר בחידושי תלמיד הרשב"א (ד"ה אין) שפירשו הטעם שאין לדבר סוף, משום שאי אפשר לכל ישראל לבדוק כאחד. **ב. וכן** הוא בחידושי הר"י מנרבונה (ד"ה אין).

לעיל, שהטעם שלא הצריכו חכמים בדיקה במקום שאין מכניסים בו חמץ ולא חששו בו שמא חולדה גיררה לשם חמץ, הוא משום שלא רצו להחמיר בזה שאם כן אין לדבר סוף.

השפת אמת (ד"ה אין) תירץ, שאין שני הדינים מאותו הטעם, כי לעיל במשנה הטעם הוא שלא החמירו חכמים לבדוק משום שמהתורה די ברביטול ורק מחשש שלא ביטל בלב שלם או שמא יבוא לאוכלו תיקנו לבדוק, ולכן במקום שאין מכניסים לשם חמץ הוא ספק דרבנן ולא החמירו, אך במשנתנו החידוש הוא שלא חוששים לזה משום שלא היתה תקנה כלל מאחר שאין בה להועיל לכל האופנים היות שאין לדבר סוף[ד]. ועוד, שאין להוכיח מדברי המשנה לעיל שאין חוששים כאן לגרירת חולדה, כי אפשר שדין זה שאין צריך לבדוק הוא דווקא שם, ומשום שלא תיקנו חכמים חובת בדיקה אלא במקום שמכניסים בו חמץ שודאי נמצא שם חמץ, ולכן הוצרך התנא במשנתנו להשמיענו שאף בבית שכבר חל עליו חיוב בדיקה, אין צריך שיבדקו כמה אנשים ביחד כל אחד בזוית אחרת כדי להסיר החשש שמא חולדה גיררה לשם חמץ, כיון שאם נחשוש לזה אין לדבר סוף.

במלא הרועים (נמוס' סס) תירץ, על פי דברי **הב"ח** (או"ח סי' ת ד"ה ויעיין) שאין מעמידים הבית על חזקתו שהוא בדוק, כיון שהיא חזקה הבאה על ידי מעשה האדם[ה], וכיון שכן אין ללמוד דין משנתנו מהמשנה לעיל, כי אפשר שכל זה הוא רק בבית שאין מכניסים בו חמץ, שחזקתו כבדוק היא ממילא ולא נעשתה על ידי אדם, ומשום כך אינו צריך בדיקה ואין חוששים בו לחמץ מחמת חזקתו כבדוק, אבל במשנתנו שמדובר בבית שמכניסים בו חמץ אלא שבדקו, היה מקום לומר שצריך לחזור ולבודקו מחשש שמא חולדה גיררה לשם חמץ, היות שחזקת בדוק שבבית זה נעשתה על ידי אדם, ומשום כך הוצרך התנא להשמיענו שאף על פי כן אינו צריך בדיקה, ומטעם שאם כן אין לדבר סוף.

אין הכוונה לחצר אלא לבתי החצר

דא"כ מחצר לחצר. רש"י (ד"ה סס) פירש, שאין כוונת התנא שהיה לנו לחשוש לגרירת חולדה מחצר לחצר ממש, אלא כל בתי החצר קרויים חצר, וכוונת התנא שאין לחשוש כן שתגרור חולדה חמץ מבתי חצר זו לבתי חצר אחרת. וכתב **הרש"ש** (גרס"י ד"ה סס"כ) שרש"י הוכרח לפרש כן, שאם לא כן יקשה מדברי הגמרא לעיל (ח.) שאמר רבא שחצר אינה צריכה בדיקה, מפני שהעורבים מצויים שם ואוכלים החמץ שבה[ו].

מדוע אין חוששים שחולדה תגרור חמץ בארבעה עשר

שם. הקשה הצל"ח (ד"ה אין), לשיטת אביי (להלן ע"ב) שהעמיד דין המשנה בשלשה עשר בניסן, שאז מצויה הפת בכל הבתים ולכן אין חשש שהחולדה תגרור ותביא חמץ ממקום אחר, כי אינה מצניעה חמץ בזמן שהוא מצוי לה בכל מקום, אך בארבעה עשר בניסן שאין הפת מצויה לה כיון שהוא אחר בדיקת חמץ והאנשים מצניעים את מה שירצו לאכול, חוששים לגרירת חולדה שתמצא חמץ ותצניענו[ז], יש להקשות שלדבריו עדיין יש לחשוש לגרירת חולדה אף מחצר לחצר, ואם כן מה הועילה הבדיקה של ליל ארבעה עשר אם יש לנו לחשוש שמא בארבעה עשר גיררה חולדה חמץ מחצר אחרת לכאן. ותירץ, שכל מה שאמר אביי שיש חשש שחולדה תקח חמץ בארבעה עשר ותשייר ממנו, הוא רק באופן שהיא לוקחת מבית בדוק, שכיון שהיא רואה שאין הפת מצויה באותו הבית היא משאירה ומצניעה מהפת שלה, אך אם היא לוקחת חמץ מבית שאינו בדוק, אין אצלה חילוק בין שלשה עשר לארבעה עשר, ואינה משיירת כיון שעדיין מצוי לה פת באותו מקום, נמצא אם כן שאין לחשוש לגרירת חולדה אפילו בארבעה עשר, כי אם תגרור מבית שאינו בדוק, הרי זה כמו גרירת חמץ בשלשה עשר שאין החולדה משיירת ממנו כיון שהחמץ מצוי לה, ומבית בדוק אין לחשוש שתגרור, כיון שאחר הבדיקה כל אחד מצניע את מה שהוא משייר במקום שהעכבר לא יוכל ליטול משם.

ביאור טעם ההיתר שאם כן אין לדבר סוף

דא"כ מחצר לחצר ומעיר לעיר אין לדבר סוף. הקשה השפת אמת (ד"ה אין), כיון שאם היה לדבר סוף היה צריך לחזור ולבדוק באופן שלא יהיה עוד החשש, וכמדוקדק מלשון המשנה שלא התירו אלא משום שאין לדבר סוף, מדוע התירו לו חכמים מטעם שאין לדבר סוף אף בלא שיחזור ויבדוק, ולא הצריכוהו לבדוק את ביתו בבת אחת על ידי כמה אנשים כיון שהוא יכול לתקנו בבדיקה זו, וכי משום שאין לדבר סוף נעשה איסור אף באופן ששייך לתקנו. ותירץ, שמן התורה אין צריך לבדוק אלא לבטל את החמץ, אלא שחכמים חששו שמא מתוך שישהנו בביתו יבוא לאוכלו[ח], או שמא לא ביטלו בלב שלם[ט], ומשום כך החמירו בו והצריכוהו בדיקה וביעור', וכיון שראו חכמים שלא יועילו בתקנתם הואיל ונשאר החשש שחולדה תגרור חמץ מעיר לעיר ואין לדבר סוף, לא הצריכו לבדוק והעמידו ההלכה על דין תורה[י]. **ובקובץ שיעורים** (אות לה) פירש דברי המשנה שאין צריך לבדוק כיון שאין לדבר סוף בשני אופנים, או שהוא בתורת טעם שכיון שאם נבוא לחשוש לגרירת חולדה לא יהיה לדבר סוף, משום כך לא חייבוהו חכמים לבדוק מחשש זה[יב], או שהוא בתורת הוכחה וראיה שמן הדין אין צריך לחשוש לגרירת חולדה, משום שאם היו חוששים לכך היה צריך לחשוש לזה אף מעיר לעיר, ומעיר לעיר ודאי שאין הדין כן, מוכח אם כן שאין צריך לחשוש לזה אף ממקום למקום.

מדוע אין לפוטרו מבדיקה מטעם שספק דרבנן לקולא

שם. הקשה הפני יהושע (גרס"י ד"ה הא) מדוע הוצרך התנא לפטור מבדיקה מחשש שגיררה חולדה מטעם שאין לדבר סוף, והרי אף בלי טעם זה יש לנו לפוטרו מלבדוק, לשיטת **רש"י** שחיוב בדיקת חמץ אינו אלא מדרבנן[יג], ובספק דרבנן יש לנו ללכת לקולא ולומר שחולדה לא גיררה לשם חמץ. ותירץ, על פי דברי **המגיד משנה** (חמץ ומצה פ"ג ה"י)[יד], שיש להחמיר בבדיקת חמץ אף שהיא מדרבנן יותר מספיקות של שאר איסורים, כיון שמתחילה לא תיקנו חכמים לבדוק את הבית אלא משום ספק שמא יש בו חמץ, ומטעם זה יש לנו לחשוש שיש חמץ אף באופן שלא ראינו שהכניסוהו, ולכך הוצרך התנא להשמיענו שלא חששו לכך יותר מדאי שאם כן אין לדבר סוף.

השפת אמת (ד"ה אין) תירץ, שאין זה נחשב כספק דרבנן שהולכים בו לקולא, כיון ששורש הספק אם גיררה חולדה חמץ לשם הוא ספק באיסור חמץ שהוא איסור דאורייתא, ואף שבאופן זה שביטל החמץ קודם לכן אין האיסור עתה אלא מדרבנן, ואינו נחשב לספק דרבנן אלא אם כן הספק הוא באותו דבר

ג. **אמנם** התוספות שהקשו מה חידש התנא במשנתנו, לא פירשו כדברי הרמב"ם שהוא פירוש וטעם לדין המוזכר במשנה הקודמת, כיון שאין משמע להם כן מלשון המשנה, שאם כדברי הרמב"ם שלא בא התנא אלא לתת טעם למה אין חוששים לגרירת חולדה, לא היה לו להזכיר אלא הדין שאין חוששים 'מבית לבית' לחוד, והטעם בזה שהוא משום שאם כן אין לדבר סוף, ומלשון המשנה שאין חוששים שמא גיררה חולדה 'מבית לבית וממקום למקום', משמע שבא התנא להשמיענו בדרך לא זו אף זו את הדין עצמו שאין חוששים לחולדה אפילו ממקום למקום באותו בית, ואין צריך שיבדקו את הבית כמה בני אדם כאחד, ולכן הקשו התוספות שלכאורה אפשר ללמוד דין זה מדברי המשנה לעיל (ב.). ד. **והו"ד** באריכות להלן בענין 'מדוע אין לבית חזקה שהוא ההיתר שאם כן אין לדבר סוף'. ה. **והו"ד** באריכות להלן בענין 'מדוע אין לבית חזקה שהוא בדוק'. ו. **בחידושי** הר"ן (לעיל ח. ד"ה תלמ) כתב, שהטעם שכתב רבא שחצר אינה צריכה בדיקה לפי שהעורבים מצויים שם, אינו אלא לענין אמצעה של חצר, אך חורים וסדקים שבה צריכים בדיקה מאחר שאין העורבים מחטטים אחריהם, והביא שכך פסק הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ב ה"ד) שאמצע החצר אינו צריך בדיקה מפני שהעופות מצויים שם והם אוכלים כל חמץ שיפול לשם. וכן הוא בשו"ע (או"ח סי' תלג ס"ו) שפסק שאמצעה של חצר אינו צריך בדיקה, שאם היה שם חמץ העורבים ושאר עופות המצויים שם יאכלוהו, וכתב הגר"א (שם אות יב) שכיון שדין זה הוא דווקא באמצעה של חצר אך חורים וסדקים שבה צריכים בדיקה, אין צריך למה שכתב רש"י במשנתנו (ד"ה אין) שכוונת התנא שאין חוששים לגרירת חולדה מחצר לחצר היינו לבתי החצר, כי אף בחצר עצמה יש חיוב בדיקה בחורים ובסדקים שבה. [אמנם הטור (או"ח שם) כתב דין זה בסתם, שחצר אינה צריכה בדיקה ולא הזכיר לאמצעה, ובב"ח (שם ד"ה כתב הרמב"ם) כתב, שכן משמע גם מדברי הרי"ף (ד:) והרא"ש (סי' יג) ועוד ראשונים]. ז. **ומשום** כך התבאר במשנה להלן (י:) שיצניע מה שמשייר מן החמץ אחר הבדיקה, כדי שלא יצטרך בדיקה אחריו. ח. **כמו** שכתבו התוספות לעיל (ג. ד"ה אותו). ט. **וכמו** שפירש הר"ן (ד"ה תלמ) שאף שמדאורייתא מועיל לבטל את החמץ, מכל מקום כיון שביטול זה תלוי במחשבתם של בני אדם, כיון שאין דעותיהם שוות אפשר שיקלו בכך ולא יוציאוהו מליבם לגמרי, ומשום כך ראו חכמים להחמיר שלא יספיק ביטול והצריכוהו בדיקה. ובזה פירש לדברי רש"י לעיל (ג. ד"ה נזדקק) שביאר טעם הבדיקה כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא, והיינו שחששו שמא לא נעשה הביטול בלב שלם, שמחמת כן יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא.

י. **ובר"ן** (ד"ה ומה) פירש הטעם שהחמירו חכמים באיסור חמץ יותר מבשאר איסורים ולא סמכו בו על ביטול, או משום קיום מצות תשביתו שחששו שהאנשים לא יבטלוהו במחשבתם לגמרי, או משום שאין אנשים רגילים להתרחק ולפרוש מאכילת חמץ, ויש אם כן חשש שמא יבואו לאוכלו. יא. **ובזה** יישב קושיית התוספות (ד"ה אין) מדוע הוצרך התנא להשמיענו דין זה שאין חוששים לחולדה שגיררה חמץ ממקום אחר, והרי הוא כבר מבואר בדברי המשנה לעיל (ב.) שכל מקום שאין מכניסים לשם חמץ אינו צריך בדיקה, כי אין זה מאותו הטעם, כי שם הטעם משום שלא החמירו לבדוק מספק, אך במשנתנו הטעם הוא משום שלא היתה תקנה כלל מאחר שאין בה להועיל לכל האופנים. ועוד, שאין להוכיח מדברי המשנה לעיל שאין חוששים כאן לחולדה אפשר שהוא דווקא שם משום שלא תיקנו חכמים חובת בדיקה אלא במקום שמכניסים בו חמץ שודאי נמצא שם חמץ, ולכן הוצרך התנא במשנתנו להשמיענו שאף בבית שכבר חל עליו חיוב בדיקה, אין צריך שיבדקו כמה אנשים ביחד כל אחד בזוית אחרת כדי להסיר החשש שמא חולדה גררה לשם חמץ, כיון שאם נחשוש לזה אין לדבר סוף. יב. **וכמו** שאין גוזרים גזירה על הציבור אלא אם כן רוב הציבור יכולים לעמוד בה. יג. **הגמרא** להלן (י.) הביאה משנה (טהרות פ"ו מ"ה) שנחלקו בה רבי אליעזר וחכמים, באדם שנכנס לבקעה בימות הגשמים [שאין דרך להלך בה באותו הזמן ודינה משום כך כרשות היחיד] והוא מסופק אם הוא נכנס לאחת השדות שבה שיש בה טומאה, שלרבי אליעזר הוא טהור כיון שהוא ספק ספיקא, כי יש ספק אם בכלל נכנס לאותה השדה מלבד הספק אם האהיל על הטומאה שבה, ולחכמים הוא טמא מספק כיון שהוא נחשב כספק טומאה ברשות היחיד. וכתב רש"י (שם ד"ה וחכמים) שאף לשיטת חכמים, כשיש ספק אם עכבר נכנס עם חמץ לבית הבדוק, אין צריך לחזור ולבדוק את הבית שוב מספק שמא נכנס אליו העכבר, כיון שחיוב בדיקת חמץ אינו אלא מדרבנן ובספק תולים בו לקולא. יד. **הרמב"ם** שם כתב, שאם הניח תשעה צבורין של מצה ואחד של חמץ, ובא עכבר ונטל אחד ואין ידוע אם של חמץ או של מצה נטל ונכנס עמו לבית הבדוק, הרי הוא צריך לחזור ולבדוק מספק, ובהשגות הראב"ד שם השיג שאין דברי הרמב"ם שייכים אלא לענין ביטול, אך לענין בדיקה אינו צריך לחזור ולבדוק, כיון שחיוב בדיקה אינו אלא מדרבנן וספק דרבנן להקל, והביא המגיד משנה מהרא"ה שפירש דברי הרמב"ם מטעם זה, שהחמירו בספק בדיקה יותר משאר ספיקות כיון שבעיקרה באה על הספק.

עצמו שהוא מדרבנן, כגון שמסתפק בדבר זה עצמו אם בדק הבית או לא, שאז הוא ספק דרבנן והולכים בו לקולא.

מדוע אין לבית חזקה שהוא בדוק

שם. במלא הרועים (ד"ה מיין) הקשה, מדוע הוצרך התנא לטעם שאין לדבר סוף כדי לפוטרו מלחזור ולבדוק מחשש שמא חולדה גירדה לשם חמץ, והרי אף בלא טעם זה יש לפוטרו מלבדוק, כיון שיש להעמיד הבית על חזקתו שהוא בדוק. ותירץ[טו], שדברי התנא הם באופן שאחר שבדק את הבית נכנס לשם עכבר עם חמץ, ומשום כך חזר ובדק את הבית אך לא מצא שם חמץ באותה בדיקה, שלשיטת רבי מאיר (להלן י.) באופן זה אין הבית בחזקת בדוק, כי כל דבר שהוא בחזקת טומאה לעולם הוא בטומאתו עד שיודע היכן נמצאת אותה הטומאה[טז], והשמיענו התנא שאין צריך לחשוש בבית כזה לגרירת חולדה, אף שאינו בחזקת בדוק, ואינו צריך בדיקה מטעם שאם כן אין לדבר סוף. עוד תירץ (נמוק"י ד"ה מיין), על פי מה שכתב הב"ח (או"ח סי' תמ סק"ח ד"ה ויעיין) על דברי הרא"ש (סוף הלכות ניסוך) שכתב, שהחרד אל דבר ה' יבדוק את הציצית קודם עטיפה כדי שלא יבא לכלל ברכה לבטלה[יז], שלגבי ציצית אין לסמוך על החזקה שהיא כשירה[יח], כיון שאין סומכים על חזקה שלא נשתנה הדבר אלא בחזקה שהיא קבועה בטבע העולם[יט], אך בחזקת כשרות של ציצית שהיא נעשית על ידי אדם שתיקנה, אין סומכים על החזקה וחוששים שמא נתקלקלה אחר כך[כ], ולדבריו אף אין מעמידים הבית על חזקתו שהוא בדוק, כיון שהיא חזקה שנעשית על ידי מעשה בדיקה של האדם[כא].

ראיית הט"ז שאין פוטרים מבדיקה משום ספק ספיקא

שם. הט"ז (או"ח סי' תלט סק"ג) הוכיח מדברי משנתנו, ממה שהוצרך התנא לפוטרו מבדיקה מטעם שאין לדבר סוף, ולא פטרו מבדיקה מטעם שהוא ספק ספיקא, ספק אם חולדה גררה לכאן חמץ או לא, ואף אם היא גררה לכאן חמץ שמא היא אכלתו, שאין מועיל להקל בזה משום ספק ספיקא. והטעם בזה הוא[כב], כיון שמתחילה היתה תקנת חכמים לבדוק חמץ מחמת הספק, ולכן החמירו בספיקו יותר מבשאר ספיקות[כג]. והקשה משום כך על דברי **הרמ"א** (שם) שפסק, שאם בא עכבר ונטל בפיו ככר ונכנס עמו לבית הבדוק, ואין אנו יודעים אם הוא נטל חמץ או מצה, שאף שפסק השו"ע (שם) שמספק צריך לחזור ולבדוק את הבית, מכל מקום אם היה אותו ככר שהעכבר נטל קטן שהוא יכול לאוכלו, תולים להקל שהוא אכלו ואין הבית צריך בדיקה, ומדוע מקילים בספק זה כיון שמוכח ממשנתנו שיש להחמיר ולחייבו בדיקה אף בספק ספיקא[כד].

והמקור חיים (סי' תלג ביאורים סוף ס) השיג על דבריו[כה], כי אף שנכון הטעם שהובא בזה שכיון שתיקנו בדיקת חמץ על הספק החמירו בה ואין מקילים

טו. אחר שכתב שאין לומר שאין סומכים על החזקה שהבית בדוק באופן שיכולים לבררה, כיון שכלל זה אינו אלא באופן שאפשר לבדוק ולברר הדבר בקל על ידי שאלה, אך כאן שצריך לטרוח ולעשות מעשה בבדיקת החמץ, סומכים על החזקה שהבית בדוק ואין צריך לברר, ומשום כך הקשה מדוע אם כן הוצרך התנא לטעם שאין לדבר סוף. **טז. אלא** שמכל מקום אינו צריך לחזור ולבודקו, כי מאותו טעם שלא מצא בו חמץ בבדיקה ראשונה לא ימצא אותו אף בבדיקה שניה, וכמו שכתבו התוספות שם (ד"ה עכ). **יז. והו"ד** להלכה בשו"ע (שם ס"ט). **יח. הב"ח** הביא כן מדברי עצמו, אך מדברי הרא"ש מוכח שאף בציצית יש חזקת כשרות, ואין חיוב הבדיקה קודם הברכה אלא ממידת חסידות. **יט. כמו** חזקת כשרות לבהמה שכך היא משעה שנולדה וכמבואר בחולין (ט.). **כ. ובמגן** אברהם (שם ס"ק יח) חלק על דבריו, והוכיח שסומכים אף על חזקה העשויה בידי אדם, וכמו שמצינו לגבי מקוה שאין צריך לבודקו כל שעה אם יש בו ארבעים סאה כמבואר בקידושין (עט.), ופירש הטעם שכתב הרא"ש שצריך לבדוק הציצית, או משום שאין סומכים על החזקה במקום שאפשר לבררה, או משום שהיא חזקה העשויה להיפסק כל שעה [והביא שם הנפקא מינה בין שני הטעמים]. **כא. ובזה** יישב קושיית התוספות (ד"ה מיין) מדוע הוצרך התנא להשמיענו דין זה שאין חוששים שמא גירדה חולדה כיון שהוא ככר מבואר במשנה לעיל (כ.) שמקום שאין מכניסים בו חמץ אינו צריך בדיקה, כיון שבמשנה לעיל אין מבואר אלא שאין חוששים לחמץ במקום שאין מכניסים לשם חמץ, ושמא רק באופן זה מעמידים הבית על חזקתו כי אין זו חזקה הבאה על ידי מעשה האדם, כיון שחזקת הבית היא ממילא מחמת שלא הכניסו בו מעולם חמץ, אמנם במשנתנו היה מקום לומר שהוא חייב לחזור ולבדוק מחשש שמא חולדה גירדה לשם חמץ, כיון שאין לבית חזקת בדוק משום שהיא חזקה הבאה על ידי מעשה האדם [והרי זה כמו ציצית שמחויב לבודקה קודם ברכה] ולכך הוצרך התנא להשמיענו שאף באופן זה אינו צריך לבדוק, ומטעם שאם כן אין לדבר סוף. **כב. והוא** מהמגיד משנה (חמץ ומצה פ"ג ה"י). **כג. ומטעם** זה אף באופן שביטל את החמץ שאין חיוב הבדיקה אלא מדרבנן, סבר הרמב"ם שיש חיוב בדיקה כיון שהחמירו בספק חמץ יותר מבשאר ספיקות דרבנן. **כד. ובדברי** הט"ז מצינו שכתב כן רבינו דוד (ד"ה מיין) שהקשה מדוע הוצרך התנא לפטור מבדיקה מטעם שאין לדבר סוף, שמשמעותו שלולא טעם זה היה ראוי לחוש ולבדוק, והרי יש לפוטרו מבדיקה מטעם שהוא ספק ספיקא, ספק שמא החולדה לא גירדה לכאן חמץ, ואף אם גירדה שמא אכלתו, וספק ספיקא מותר אפילו באיסור דאורייתא וכל שכן בחיוב בדיקה שאינו אלא מדרבנן שיש להקל בו אף בספק אחד ככל ספק דרבנן שהוא לקולא. ותירץ, שמתחילה כשתקנו חיוב בדיקה תיקנו לבדוק אף באופן יש שני ספיקות, ספק אם יש חמץ באותו מקום ואף אם היה שם חמץ שמא אכלתו חולדה [וכן מבואר בדבריו להלן (ע"ב ד"ה בשלמא)], וכיון שעיקר בדיקה ניתקן אף על ספק ספיקא אין ריבוי הספיקות פוטרו, ולא פטרוהו אלא במקום שלא הוחזק החמץ בבית ומטעם שאין לדבר סוף. **כה. אחר** שתמה עליו שהרי הגמרא לא חילקה בין חיוב בדיקת חמץ לחשש טומאה במדורות העכו"ם, אלא משום שבבדיקת חמץ הוא ודאי ובמדורות העכו"ם הוא ספק, ומוכח שבמקום שהוא ספק הרי הוא כמדורות העכו"ם שאינו צריך בדיקה. ועוד, שלדבריו שהחמירו בספק בדיקת חמץ יותר מבשאר

לפוטרו מלבדוק משום ספק ספיקא, מכל מקום אין זה אלא בחשש חמץ הבא על ידי אדם, אמנם כוונת התנא היא לומר שכיון שאם נבוא לחשוש לגרירת חולדה אין לדבר סוף, לכך לא החשיבו מקום שיש בו חשש של גרירת חולדה כמקום שמכניסים בו חמץ[כי], ומשום כך דנים כל ספק של גרירת חולדה כשאר ספק איסור שמקילים בו בספק ספיקא[כז].

מדוע אם היו יכולים כל ישראל לבדוק כאחת היה חיוב לבדוק שוב מחשש לגרירת חולדה

שם. הפני יהושע (ד"ה מיהו) הביא את דברי הירושלמי (פ"ו ה"ג) בביאור הטעם שאין לדבר סוף, משום שאין כל ישראל יכולים לבדוק את החמץ שלהם כאחד. והקשה על הירושלמי, שמשמע שאם היה שייך שיבדקו כל ישראל את חמצם כאחד, היה לדבר סוף והיה עליו לחזור ולבדוק מחשש שמא גירדה חולדה[כח], ולכאורה אין בבדיקה זו להועיל כיון שאם יש לחשוש לגרירת חולדה שוב אין לדבר סוף, כי יש לחשוש אף בתוך הפסח שמא גירדה חולדה חמץ של עובד כוכבים לכאן[כט]. וכתב שיש לתלות זאת במחלוקת רש"י ותוספות לעיל (ג.), שנחלקו אם חיוב הבדיקה הוא משום איסור בל יראה או מחשש שמא יבוא לאוכלו, שלשיטת רש"י (שם ד"ה נוקקין) שטעם הבדיקה הוא כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, אם יבדקו כל ישראל את החמץ שלהם כאחד, אין לחשוש שמא גירדה חולדה חמצו של עובד כוכבים[ל], כיון שמותר לו לראות חמץ של אחרים ואינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא[לא], אבל לשיטת התוספות (שם ד"ה שהוא) שהוא מחשש שמא יבוא לאוכלו, עדיין קשה דברי הירושלמי כיון שחשש זה שייך אף בחמצו של עובד כוכבים, ומה יועיל אם יבדקו כל ישראל את חמצם כאחד, הרי יש לחשוש שמא חולדה תגרור לכאן ממקום אחר חמץ של עובד כוכבים ויבוא לאוכלו.

מדובר שראינו שהחולדה הביאה את החמץ לבית

הא חזינא דשקל חיישינן ובעי בדיקה. רש"י (ד"ה הא) פירש את קושיית הגמרא, שלא מדובר רק שראינו שהחולדה לקחה את החמץ אלא ראינו שגם הביאה את החמץ לבית, ומשום כך חוששים שמא הוא עדיין כאן וצריך לבדוק את הבית. וכן הוא **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה הא) שהקשה, מדוע באופן שראו את החולדה גוררת חמץ ממקום אחר חוששים שיש כאן חמץ, והרי אין כאן אלא ספק ספיקא, ספק אם הביאתו לכאן ואף אם הביאתו לכאן ספק שמא כבר אינו קיים כיון שאכלתו כאן. ותירץ, שכוונת הגמרא שראינו שהיא לקחה את החמץ, ואף ראינו שהיא נכנסה והביאתו לכאן, ומשום כך אין כאן אלא ספק אחד שאנו חוששים שמא הוא עדיין כאן, ומשום כך צריך הוא לבדוק את הבית[לב].

ספיקות, מדוע לא תירצה הגמרא כן על הקושיא ממדורות העכו"ם שנתלה לומר שהחולדה אכלתו, שיש לחלק בין שאר ספיקות לבדיקת חמץ שהחמירו בה שאף בספק ספיקא חייבוהו לבדוק. **כו. וראה** דבריו באריכות להלן בענין 'מדוע תיקנו בדיקת חמץ ואין תולים לומר שהחולדה אכלתו'. **כז. ומשום** כך פסק הרמ"א שיש להקל ולתלות שהעכבר אכלו, כי אופן זה של גרירת עכבר אינו בכלל חיוב בדיקה שתיקנוה מתחילה על הספק והחמירו בספיקה, כי לא אמרו כן אלא בספק חמץ הבא על ידי אדם. **כח. ובפני** יהושע הקשה עוד על דברי הירושלמי, שהרי לכאורה יש לדבר סוף שיבדוק שוב בשחרית, ובאותה שעה אין לנו לחוש לגרירת חמץ, כי מסתמא בדקו כל ישראל את חמצם בלילה, וכתב שיש ליישב בדוחק. **כט. ואמנם** המהר"ם חלאווה (ד"ה מיין) פירש כך את דברי המשנה, שהטעם שאין חוששים לחולדה שתגרור לשם חמץ, הוא משום שאם כן יש לחשוש אף לחמץ הבא מבתי הגוים ואין לדבר סוף. **ל. וכפי** המדוקדק בדברי רש"י (ד"ה שאם) שאם נבוא לחשוש לגרירת חולדה, אף מחצר לחצר יש לומר כך, אני בדקתי קודם לחברי ולאחר בדיקתי הביאה חולדה חמץ מחצר חברי לחצרי, ומבואר בדבריו שכל החשש בגרירת חולדה הוא לחמץ של ישראל חבירו. **לא. וכתב** הפני יהושע, שצריך לומר כמו שכתב רש"י לעיל (ה: ד"ה [illegible]), שמה שדרשו בגמרא שם מהפסוק (שמות יג ז) 'ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור', שאין האיסור אלא בראיית חמץ שלו אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, היינו דווקא של עובד כוכבים ושל הקדש שמותר לו לראותם, אך בחמץ של ישראל הנמצא ברשותו עובר משום בל יראה אף שאינו שלו, שאם לא כן יש להקשות ממשנתנו, מה הראיה שאין לחשוש לגרירת חולדה בבית אחד ממקום למקום, ממה שאין חוששים לזה מבית לבית או מחצר לחצר מטעם שאין לדבר סוף, שמא לא חששו לזה אלא מבית לבית ומחצר לחצר או מעיר לעיר שהוא חמץ של חבירו, ולכן אין לנו לחשוש לגרירת חולדה כיון שאינו עובר עליו בבל יראה, אך ממקום למקום בבית אחד שהוא חמץ שלו, חוששים לגרירת חולדה כיון שהוא עובר על אותו חמץ בבל יראה, ובהכרח שבחמץ של ישראל אין חילוק וחייב עליו אף אם החמץ הוא של חבירו, ומשום כך שייך החשש של גרירת חולדה אף מחצר לחצר ומעיר לעיר. וכן מבואר בקובץ שיעורים (אות נ) שלדעת רש"י (לעיל ג. ד"ה נוקקין) שטעם הבדיקה הוא משום איסור בל יראה ובל ימצא, מוכח כשיטת הסוברים [והיא שיטת הגר"א (או"ח סי' תמג ס"ג אות יח) שהמבואר בשו"ע (שם) בהיה חמץ של ישראל ממושכן אצל ישראל חבירו שהוא חייב לבערו, הוא כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, שלא כהב"ח (שם ד"ה ומ"ש ואפס) ומגן אברהם (ס"ק ה) שפירשו, שהטעם שצריך לבערו אינו משום איסור שלו אלא כדי להציל את חבירו, משום שחוששים שמא חבירו לא מכרו לעכו"ם ויעבור עליו]. שאיסור בל יראה ובל ימצא הוא אף בחמץ שאינו שלו, שאם לא כן מאיזה טעם יש לחשוש לגרירת חולדה מחצר לחצר כיון שאין זה חמץ שלו [אמנם לפירוש הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ז) אין ראיה, כיון שהעמיד משנתנו כהמשך המשנה לעיל (כ.) שאין חוששים לגרירת חולדה למקומות שאין מכניסים בהם חמץ, ולדבריו אפשר שמדובר בחמץ שלו הנמצא במקומות שרגילים להכניס שם חמץ]. **לב. וכן** מבואר בפני יהושע (נכסף ד"ה הא) שהטעם שרש"י שינה ממשמעות לשון הגמרא ואף השמיט תיבת 'דשקל' שהביאה הגמרא ופירש שמדובר שראינו שהחולדה הביאה את החמץ לכאן, הוא

וכן מבואר **בשפת אמת** (ד"ה טעמא) שדייק מלשון הגמרא שהעמידה את המשנה באופן שלא ראינו שהחולדה נטלתו, אבל באופן שראינו את החולדה נוטלת חמץ אף שאין אנו יודעים אם היא הכניסה אותו למקום אחר, הרי אנו חוששים לחמץ והמקום צריך בדיקה. והקשה, שהרי הגמרא להלן פירשה הטעם שאין אנו תולים שהחולדה אכלתו, משום שאין ספק זה שאכלתו מוציא מידי ודאי שהביאתו, ואם לא ראינו אלא מה שהחולדה נטלה את החמץ, אין זה נחשב שיש כאן ודאי חמץ בבית, כיון שלא ראינו שהיא השליכתו למקום אחר, וכתב שאפשר שמטעם זה פירש רש"י שראינו גם שהחולדה הביאה החמץ לכאן אף שאינו משמע מלשון הגמרא[לג]. והסיק, שפשיטא שאם חולדה נטלה חמץ מבית אחד אין לחשוש משום כך לחמץ בבית אחר, אלא דווקא באופן שראינו שהיא הביאתו לאותו בית, ורק ממקום למקום באותו בית יש לומר שאף אם ראינו רק שהחולדה נטלתו ממקום זה, יש לנו לחשוש לחמץ ולהצריכו לבדוק, כי מאחר שודאי היה חמץ בפי החולדה בבית זה, אין זו בדיקה יפה עד שיתברר לנו היכן החולדה הניחה אותו.

מדוע לא הקשתה הגמרא על מה שהוצרך התנא לומר הטעם שאם כן אין לדבר סוף הא חזינא דשקל חיישינן ובעי בדיקה ואמאי נימא אכלתיה. הקשה **המהרש"א** (ד"ה טעמא), מדוע הקשתה הגמרא רק מדיוק דברי המשנה, שמשמע שאם ראינו שהחולדה לקחה את החמץ חוששים שהוא עדיין שם וצריך משום כך בדיקה ומדוע לא נאמר שהחולדה שגררתו לשם כבר אכלתו, ולא הקשתה על עצם דברי המשנה, מדוע הוצרך התנא לפטור מבדיקה מטעם שאם כן אין לדבר סוף, הרי אף בלי טעם זה אין לחייבו לבדוק, כי יש לומר שאותו החמץ שהחולדה גוררה היא גם אכלתו. ותירץ, שמה שהוצרך התנא לטעם שאם כן אין לדבר סוף, היינו מבית לבית ומחצר לחצר ומעיר לעיר, שבמקומות אלו אין חוששים לגרירת חולדה להצריכו בדיקה אף אם ראינו שהיא נטלה את החמץ, כי אם נחשוש משום כך אין לדבר סוף, שהרי בכל אופן שחולדה תגרור חמץ יצטרכו כולם לחזור ולבדוק, ואין שייך החשש של גרירת חולדה אלא ממקום למקום באותו בית, שבזה אין שייך טעם הפטור שאם כן אין לדבר סוף, כי יש לו סוף במה שיבדוק את כל ביתו בפעם אחת עם בני ביתו, וכל אחד יעמוד בזוית אחרת לראות שלא גוררה חולדה חמץ לשם[לד], ועל אופן זה דייקה הגמרא שמשמע שאם ראינו שהחולדה נטלה חמץ חוששים שהוא עדיין שם, והקשתה שאף באופן זה יש לנו לפוטרו מבדיקה כי ודאי אכלתוה[לה].

וביישוב קושיית המהרש"א כתב **הצל"ח** (ד"ה טעמא)[לו], שכיון שהמקשה שהקשה מהמשנה באהלות (פי"ח מ"ז)[לז], סבר שאין חילוק בין אופן שראינו שהחולדה גוררה לשם נפל לאופן שלא ראינוה[לח], ולדבריו יש לחשוש לנפל בכל מקרה אף שלא ראינו שהשליכוהו שם, אם כן אפשר לומר שאף הטעם של התנא באהלות הוא משום שאין לדבר סוף, שאם נחשוש לנפלים במדורות העכו"ם יש לנו לחשוש לזה אף במדורות של ישראל, שמא חולדה וברדלס גררו נפל ממדור של נכרים למדור של ישראל ואין לדבר סוף, ושמא אם כן רק מטעם זה לא חששו לנפלים וסמכו על כך שהחולדה או הברדלס אכלוהו, ואין אם כן ראיה שתולים שהחולדה או הברדלס אכלוהו אף בלי הטעם שאין לדבר סוף, ומשום כך הקשתה הגמרא רק מדיוק דברי המשנה, שמשמע שלא פטר התנא מבדיקה אלא משום שלא ראינו שגררתו חולדה, אך אם ראינו שגררתו חוששים שהוא עדיין שם וצריך המקום בדיקה, וקשה מדוע הטעם של התנא במשנתנו שאין לדבר סוף מועיל רק שלא נחשוש לגרירת חולדה, ואינו מועיל באופן שראינו שהיא גררה, אף שבמשנה באהלות משמע שהוא מועיל אף באופן שראינו שהחולדה נטלה אותו לומר שהיא אכלתו.

הפני יהושע (נרס"י ד"ה הא) תירץ את קושיית המהרש"א, על פי דברי **המגיד משנה** (חמץ ומצה פ"ג ה"י) שכתב[לט], שמסברא יש לומר שהחמירו חכמים משום שסבר שאף אם ראינו שהחולדה לקחה את החמץ ממקום אחר אין צריך בדיקה, ואף באופן זה נאמר דין המשנה שאין הבית צריך בדיקה מטעם שאין לדבר סוף, מאחר שלא ראינו לאיזה מקום היא הביאה את החמץ שנוכל לבודקו, ובהכרח אם כן שמה שדייקה הגמרא שמשמע שאם ראינו שהחולדה נטלה חמץ חוששים, היינו דווקא באופן שראינו גם שהיא הביאה את אותו חמץ לכאן, שבאופן זה אין שייך לפוטרו מבדיקה מטעם שאין לדבר סוף. ואמנם רק באופן זה אמרה הגמרא במסקנא שאין תולים לומר שהחולדה אכלתו, והוא חייב לבדוק מטעם שאין ספק מוציא מידי ודאי, מה שאין כן באופן שלא ראינו שהיא הביאה את החמץ לכאן, אלא רק שהיא נטלתו ממקום אחר, עדיין הוא ספק ספיקא ואין צריך לבדוק מספק. **לג. וכתב** שאפשר שרש"י לא גרס בגמרא 'טעמא דלא חזינא דשקל' אלא 'טעמא דלא חזינא' והיינו שלא ראינו שהחולדה הביאתו לכאן. **לד. וכמבואר** בדברי התוספות להלן (ע"ב ד"ה ונפל) שלא הקשתה הגמרא שנחשוש לחולדה אלא ממקום למקום באותו בית, אך מבית לבית אין לחשוש כי אי אפשר שלא יבדוק האחד קודם חבירו ואם כן אין לדבר סוף. **לה. ובראש** יוסף (ד"ה מהרש"ל) כתב, שלפי דברי המהרש"א צריך לגרוס תחילה במשנה שאין חוששים ממקום למקום ואחר כך מבית לבית. וביאר דבריו, שיש שני דינים בדברי התנא במשנה, הדין הראשון שאין חוששים שמא גוררה חולדה ממקום למקום, והוא רק בכיכר קטן שיש בו ספק ספיקא שאף אם הביאתו לכאן שמא אכלתו, אך בככר גדול שאין החולדה יכולה לאכול את כולו [כמבואר בתוספות להלן (ע"ב ד"ה הייט שמע)] ואין בו אם כן אלא ספק אחד שמא לא הביאתו לכאן, חוששים לחמץ כיון שיש לדבר סוף. ומשום כך לא הקשתה הגמרא על הסיפא מדוע צריך את הטעם שאין לדבר סוף ואין פוטרים בספק של בדיקת חמץ יותר מבשאר איסורים, כיון שמתחילה לא תיקנו את הבדיקה אלא מחמת הספק שמא יש חמץ בבית, וכיון שכן אם לא היה את הטעם שאין לדבר סוף, היה ראוי להחמיר בבדיקת חמץ אף בספק ספיקא כמו בטומאה[מ], ולא היה לנו לפוטרו מספק שמא אכלתו, אלא שלא החמירו חכמים יותר מדאי משום שאין לדבר סוף, ולכן שאלה הגמרא דווקא מדיוק המשנה שמשמע שאם ראינו שנטלה החולדה חמץ צריך שוב בדיקה, ועל זה קשה מהמשנה באהלות שאף שבטומאה חוששים אף בספק ספיקא, מכל מקום באופן שהוא קרוב לודאי שחולדה וחזיר אכלו מה שגררו מקילים, ואם כן הוא הדין שיש לנו להקל אף אם ראינו שחולדה גוררה חמץ שלא יצטרך שוב לבדוק, ועל זה תרצה הגמרא שכיון שראינו שהחולדה נטלה את החמץ הרי זה כודאי ממש שיש שם חמץ, והרי הוא צריך לחזור ולבדוק כי אין ספק שמא אכלתו מוציא מידי ודאי[מא].

השפת אמת (ד"ה מיהו) תירץ את קושיית המהרש"א, שמה שהוצרך התנא לומר הטעם שאם כן אין לדבר סוף, ולא פטר מבדיקה מהטעם שמא החולדה אכלתו, הוא משום שאנו תולים שהחולדה אכלתו אינו מועיל אלא בדיעבד שלא להצריכו לחזור ולבדוק, אבל לכתחילה אין לסמוך על זה להסיר את החשש של גרירת חולדה, כי אף שיש לנו ספק שמא אכלתו החולדה, מכל מקום יש לנו לברר הדבר כל זמן שאפשר לבררו, ומשום כך הוצרך התנא לטעם שאם כן אין לדבר סוף, ולכן הקשתה הגמרא רק מדיוק המשנה, שמשמע מדברי התנא במשנתנו שאם ראינו שחולדה נטלתו, אף שזה לאחר בדיקה שהוא מצב של דיעבד מכל מקום צריך לחזור ולבדוק[מג], ומדוע אין פוטרים אותו מלבדוק אף באופן זה לתלות ולומר שהחולדה אכלתו, וכמו שמצינו לגבי טומאה שתולים לומר שחולדה וחזיר אכלו את הנפל.

בדברי המהרש"א שמחצר לחצר יש לפוטרו מבדיקה אף כשראינו שחולדה גוררה חמץ

שם. בדברי **המהרש"א** (סס) מבואר[מג], שמה שהוצרך התנא לטעם שאם כן אין לדבר סוף, היינו מבית לבית ומחצר לחצר ומעיר לעיר, שבמקומות אלו אין חוששים לגרירת חולדה להצריכו בדיקה אף אם ראינו שהיא נטלה את החמץ, כי אם נחשוש משום כך אין לדבר סוף, שבכל פעם שחולדה תגרור חמץ יצטרכו כולם לחזור ולבדוק, ואין שייך החשש של גרירת חולדה אלא ממקום למקום באותו בית, שבזה אין שייך טעם הפטור שאם כן אין לדבר סוף, כי יש לו סוף במה שיבדוק את כל ביתו בפעם אחת עם בני ביתו וכל אחד יעמוד בזוית אחרת לראות שלא גוררה חולדה חמץ לשם.

ותמה הצל"ח (ד"ה טעמא) על דבריו, שהרי במשנתנו מבואר שאין לחלק בין ממקום למקום ובין מעיר לעיר, כמובא במשנה שאין חוששים לגרירת חולדה ממקום למקום, וזאת אף שיש לדבר סוף כיון שיכול להעמיד בני ביתו לבדוק את כל החדרים והמקומות שבבית בבת אחת, ומשום שאם נחשוש לגרירת חולדה ממקום למקום נצטרך לחשוש לזה גם מעיר לעיר ושם אין לדבר סוף, ומשום כך לא חששו חכמים לחולדה כלל אף במקום שיש לדבר סוף. ואם כדברי המהרש"א שיש חילוק בין מעיר לעיר לממקום למקום באופן שראינו שהחולדה נטלה את החמץ, ומטעם שמעיר לעיר אין לדבר סוף וממקום למקום יש לדבר סוף, אם כן יש לנו לחלק ביניהם אף באופן שלא ראינו שהחולדה נטלה החמץ, כי שמא אין חוששים לחולדה אלא באופן שאין לדבר סוף, אבל ממקום למקום שיש לדבר סוף יש לנו לחשוש לגרירת חולדה ולחייבו לבדוק עם כל בני הבית לראות שחולדה לא גוררה לשם חמץ. ובהכרח אם כן, ממה שהתנא כלל את כל האופנים יחד, שאין לחלק ביניהם, ובין אם יש לדבר סוף ובין אם אין לו סוף בכל אופן אין לחשוש לגרירת חולדה, שכיון שאי אפשר לחשוש לזה מעיר לעיר, אין לחשוש לכך אפילו ממקום למקום.

אותו מבדיקה מספק שמא החולדה אכלתו, כי צריך את הטעם שאין לדבר סוף לככר גדול שלא שייך לומר בו שאכלתו. **לו. וראה** להלן בסמוך מה שתמה על תירוץ המהרש"א. **לז. שמבואר** שם שבמקום שחולדה יכולה להלך אין חוששים לטומאת מת משום נפלים, ואין צריך לבדוק את המדור אם יש בו נפל, כי אף אם השליכו בו נפל כבר חטטוהו ואכלוהו. **לח. ורק** בתירוץ סבר רבא לחלק משום כך בין מדורות העכו"ם שאין זה אלא ספק אם השליכו שם נפל, ומשום כך אנו תולים לומר שחולדה אכלתו, למשנתנו שמדובר בה שראינו שהחולדה גוררה את החמץ שמשום כך אין הספק שמא אכלתו מוציא מידי ודאי שהביאתו. **לט. והו"ד** לעיל בענין 'מדוע אין לפוטרו מבדיקה מטעם שספק דרבנן לקולא'. **מ. וכמו** שכתבו התוספות להלן (י. ד"ה ספק ניפח) לבאר את שיטת חכמים, שמטמאים אף בספק ספיקא של טומאה, ומשום שמדאורייתא היה צריך להעמיד הדבר על חזקת טהרה ולטהרו אף בספק אחד, אלא שרבנן טימאו אותו מספק, וכיון שטימאוהו מספק יש לנו לטמאותו אף בספק ספיקא. **מא. ולפי** זה עיקר קושיית הגמרא ממדורות העכו"ם אינה אלא על דיוק דברי התנא, שמשמע שבאופן שראינו שהחולדה נטלתו אין את הפטור של המשנה, ועל כך הקשתה הגמרא שאף באופן שראינו שהחולדה נטלה את החמץ יש לנו לומר שאכלתו ולפוטרו מבדיקה, וכמו שמצינו לגבי טומאה שאף שחוששים לטומאה אפילו בספק ספיקא, מכל מקום אין חוששים לטומאה במדורות הגויים מטעם זה שתולים ואומרים שהחולדה אכלתו, ואם כן אף לגבי בדיקת חמץ יש לנו לפוטרו מבדיקה מטעם זה שאכלתו. **מב. ומדויק** כן מלשון המשנה, שאם לא כן היה לתנא להשמיענו חידוש זה שאין צריך בדיקה, אף באופן שראינו שגררתו. **מג. והו"ד** למעלה בסמוך.

ומה שכתבו התוספות להלן (ע"ב ד"ה ולא), שאין קושיית הגמרא שנחשוש לחולדה אלא ממקום למקום[מד], אין כוונתם לומר שיש למעשה חילוק בדין בין מעיר לעיר לממקום למקום, אלא כוונתם לפרש את דברי המקשה שהקשה על דברי משנתנו שיש לחשוש לגרירת חולדה, שאף הוא לא התכוין להקשות שנחוש לזה מעיר לעיר, שזה אי אפשר כיון שאין לדבר סוף, ואין כוונתו להקשות אלא שלא נלמד הדין ממקום למקום שאפשר לחשוש בו לגרירת חולדה כי יש לדבר סוף, מעיר לעיר שאין חוששים בו לגרירת חולדה כיון שאין לדבר סוף, אמנם כל זה הוא רק בפירוש דברי המקשה, אך לפי האמת אין חוששים לגרירת חולדה בשום אופן וכפי המבואר במשנתנו, ואין שום חילוק בין מעיר לעיר לממקום למקום, ובאופן שראינו שהחולדה נטלה את החמץ חוששים בכל מקרה אף מחצר לחצר ומעיר לעיר ולא רק ממקום למקום.

עוד הקשה על דברי המהרש"א, שכיון שאין נחשב מה שראינו שהחולדה נטלה את החמץ, אלא באופן שהיא נכנסה עמו בפנינו לחדר, שאם לא כן אף שראינו שנטלה את החמץ ממקום אחר, אין לנו לחשוש כל זמן שלא ראינו שהביאתו לכאן כיון שהוא ספק ספיקא, ספק אם הביאתו לכאן ואף אם הביאתו שמא אכלתו[מה], אם כן אין שום טעם לחלק מאיזה מקום היא גוררה את החמץ, אם מבית אחר אם מחצר אחרת אם מעיר אחרת או ממדינה רחוקה, כיון שהעיקר הוא מה שבאה לפנינו לכאן עם חמץ, ואם כן נשארת קושיית המהרש"א, מדוע הוצרך התנא לפוטרו מבדיקה מטעם שאין לדבר סוף, הרי יש לפוטרו מטעם שיש לנו לומר שמה שהחולדה נטלה היא אכלתו[מו].

השפת אמת (ד"ה טעמא) הוסיף להקשות על דברי המהרש"א, שלמבואר במשנה שאין חוששים לגרירת חולדה ממקום למקום ומטעם שאם כן היה צריך לחשוש לזה אף מבית לבית ואין לדבר סוף, אם כן אף באופן שראינו שהחולדה גררתו גם כן שייך טעם זה, שאם נחייב אותו לבדוק ממקום למקום יצטרכו לבדוק גם מעיר לעיר ואין לדבר סוף, ואם כן מטעם זה, שלא יצטרך לבדוק אף ממקום למקום אף באופן שראינו גרירת החולדה.

ומשום כך פירש את דברי המהרש"א, שפירוש המשנה הוא שכיון שראו חכמים שלא יוכלו לתקן את החשש של גרירת חולדה, משום כך לא הצריכו כלל בדיקה מחשש זה והעמידו הדבר על דין תורה שדי בביטול ואין צריך לבדוק[מז], וכיון שכן אין זה אלא באופן שלא ראינו שהחולדה נטלה את החמץ, שאז חיוב הבדיקה אינו אלא מתקנת חכמים שתיקנו לבדוק[מח], וחכמים לא תיקנו הבדיקה מחשש לגרירת חולדה אף באופן שיש לדבר סוף, אמנם באופן שראינו שהחולדה נטלה את החמץ, שיש עליו חיוב מדאורייתא לבערו כיון שהוא יודע בודאי שיש כאן חמץ, אין לפטור ממקום למקום מטעם שאין לדבר סוף כיון שיכול לבדוק.

וכתב עוד בדרך אחרת לבאר את כוונת המהרש"א, שאמנם המבואר במשנתנו שאין חוששים לגרירת חולדה הוא על כל האופנים המוזכרים במשנה, במקום בבית ובעיר כל מקום לפי ענינו, אך הטעם שכתב התנא שאם כן אין לדבר סוף אינו על ממקום למקום, כיון שמסברא אין לנו לחשוש לזה, מאחר שאינו שכיח שבזמן מועט כל כך שהלך מזוית זו לזוית אחרת באה חולדה וגררה החמץ, ורק מבית לבית שיש מקום לומר שהוא כמו שראינו שהחולדה נטלה החמץ, כי ודאי החולדות גוררות כל הזמן חמץ ובלי ספק אפשר למצוא כמה חולדות שגוררות חמץ מבית לבית, היה מקום לחייבו בדיקה משום כך, ולכן הוצרך התנא לפוטרו מבדיקה מטעם שאם כן אין לדבר סוף[מט]. ומשום כך, בקושייתו שסבר המהרש"א שכוונת התנא שמה שאין לדבר סוף הוא טעם שלא לחשוש אף ממקום למקום, הוקשה לו לפרש כן, משום שאף אם לא נחשוש מבית לבית מהטעם שאין לדבר סוף, מ"מ אין בזה לפוטרו ממקום למקום שאפשר לברר ולבדוק, כי למה לא נחייב אותו לבדוק באופן שלא יהא מקום יותר לחשוש, והיה לו לתנא לומר טעם יותר מסתבר לפוטרו מבדיקה ומשום שאנו תולים לומר שהחולדה אכלתו, שהוא טעם פטור בחשש גרירת חולדה ממקום למקום עצמו.

ועל כך תירץ המהרש"א, שכוונת התנא בטעם שאין לדבר סוף הוא לענין מחצר לחצר, והיינו שאף שמבית לבית יש לנו להחשיבו כודאי ראינו שהחולדה גוררה החמץ, מכל מקום אין טעם להצריכו בדיקה מחמת כן בבתים אחרים שבאותה החצר, יותר מבתים אחרים שבחצרות אחרות, כי החולדות שגוררות חמץ אינם נכנסות דווקא לבתים הסמוכים לבית שמשם הם גררו את החמץ, ומשום כך אמר התנא שאין לחשוש לגרירת חולדה מבית לבית באותה החצר, שאם כן, יש לנו לחשוש לזה אף בבית שבחצר אחרת ואין לדבר זה סוף, ולכן אין אנו חוששים לגרירת חולדה מבית לבית בכל אופן אף אם ראינו שהחולדה נטלתו. מה שאין כן ממקום למקום באופן שראינו שהחולדה נטלה את החמץ, יש טעם גדול להצריכו בדיקה בבית זה שהוחזק בו החמץ בפי החולדה[נ], כי מה שלא חייבו חכמים בדיקה מחשש גרירת חולדה ממקום למקום, הוא רק משום שאין שכיח שחולדה תגרור חמץ מזוית לזוית בזמן בדיקה שהוא זמן מועט, אמנם באופן שראינו שגירה חמץ לא שייך לפוטרו מטעם שאין לדבר סוף, ומשום כך דייקה הגמרא שבאופן שראינו שהחולדה נטלתו חוששים לחמץ.

ולפירוש זה אף המהרש"א מודה שאם ראינו שהחולדה נטלה את החמץ והכניסתו לבית שחוששים לזה אף מבית לבית להצריכו בדיקה, וכל דברי המהרש"א שאין חוששים בבית ובחצר אף אם ראינו שהחולדה גררתו, אינם אלא באופן שראינו רק שהחולדה נטלה את החמץ אך לא ראינו שהכניסתו לבית, שמבית לבית אין חוששים לחמץ באופן זה, אך ממקום למקום חוששים אף אם לא ראינו אלא שנטלתו[נא]. ולפי זה, מה שכתב התנא במשנתנו הטעם שאין חוששים לגרירת חולדה מבית לבית משום שאם כן אין לדבר סוף, ולא כתב הטעם משום שאנו תולים שהחולדה אכלתו, הוא משום שאין הכוונה שאם כן אין לדבר סוף באופנים אחרים, אלא הוא טעם באותו אופן עצמו, וכמו שהתבאר שהוא טעם שלא לחשוש לגרירת חולדה מחצר לחצר, שאם כן נצטרך לחשוש אף לבתי חצר אחרת, וכיון שהטעם שאין לדבר סוף הוא טעם בחשש זה עצמו של גרירת חולדה מחצר לחצר, הוא עדיף על הטעם שתולים שהחולדה אכלתו[נב].

מדוע לא הקשתה הגמרא מהמשנה להלן שמבואר בה שצריך להצניע מה שמשייר

שם. הקשה הפני יהושע (ד"ה טעמא) מדוע הקשתה הגמרא מדיוק דברי התנא, שמשמע מדבריו שלא פטרוהו מלבדוק אלא באופן שלא ראינו שהחולדה נטלה החמץ, אך אם ראינו שהחולדה גירה החמץ יש לנו לחשוש לחמץ והוא צריך לבדוק, והוצרכה להוכיח ממדורות העכו"ם שיש לפוטרו מבדיקה אף באופן זה כיון שיש לנו לתלות שהחולדה אכלתו, ולא הקשתה מדברי המשנה להלן (י:) שמפורש בה שהוא צריך להצניע מה שהוא משייר מהחמץ אחר הבדיקה כדי שלא תגרור אותו חולדה ויצטרך לחזור ולבדוק[נג], ומוכח שבאופן שראינו שחולדה גררתו הרי הוא צריך לחזור ולבדוק[נד]. וכתב ליישב, שמדברי המשנה להלן אין להוכיח שיש לחשוש לחמץ באופן שראינו שחולדה לקחתו, כיון ששם מדובר באופן שלא ביטל את חמצו שאז הוא חשש איסור חמץ מדאורייתא[נה], וכיון שהוא איסור דאורייתא אין תולים בו להקל שהחולדה אכלתו, ולכן יש לו להניח בצינעה את מה שהוא משייר, אמנם ממשנתנו דייקה הגמרא להקשות, כיון שמסתבר שאחר הבדיקה ביטל את החמץ כדברי רב (לעיל ו:), ואין כאן אם כן אלא חשש איסור מדרבנן[נו], ומדוע לא נתלה לומר שהחולדה אכלתו[נז].

אמנם לפירוש **התוספות** (ד"ה מדי) שהעמידו דברי משנתנו באופן שלא ביטל החמץ שאז יש בו איסור דאורייתא, חוזרת קושיית הפני יהושע מדוע הקשתה הגמרא רק מדיוק דברי משנתנו ולא בפירוש מדברי המשנה להלן (י:)

מד. שעל דבריהם סמך המהרש"א דבריו.

מה. וכמו שפירש רש"י (ד"ה הא) שהכוונה שראינו גם שהביאתו לכאן.

מו. ולעיל בסמוך הו"ד הצל"ח מש"כ ביישוב קושיית המהרש"א.

מז. שאם לא כן אין שום טעם לפטור מבדיקה בבית ממקום למקום כשיש חשש לגרירת חולדה מטעם שאין לדבר סוף מחצר לחצר ומעיר לעיר, והאריך בזה השפת אמת (ד"ה אין) בביאור דברי המשנה.

מח. וכמו שכתב המהרש"ל (לעיל ו. בהגה"ט ד"ה דעמו) שאינו עובר על בל יראה אלא בחמץ הידוע לו, אך אם אין ידוע לו בודאי שיש לו חמץ בביתו אינו עובר עליו בבל יראה, וכן כתב האור חדש (להלן י: ד"ה אלמא) בשיטת המהרש"א (שם בתוס' ד"ה ופסח) שאין צריך לבדוק מן התורה חמץ שאינו ידוע.

מט. ולפי זה מה שכתב התנא הטעם שאם כן אין לדבר סוף, הוא רק על גרירת חולדה מחצר לחצר ומעיר לעיר, אך אין כוונתו לומר שכיון שמעיר לעיר אין לדבר סוף אין לחשוש אף ממקום למקום ואפילו שיש לדבר סוף, כי אין מקום לסברא זו משום שכל מקום שבידו לברר הוא צריך לברר, והטעם שאין צריך לבדוק מחשש שחולדה גירה ממקום למקום, הוא רק מסברא שהזכיר שאין חוששים לזמן מועט כל כך.

נ. וכסברא שהזכיר השפת אמת שאין זה בדיקה יפה עד שיתברר לנו היכן החולדה הניחתו.

נא. ובזה מיושבת קושיית הצל"ח (ד"ה טעמא) מדברי רש"י (ד"ה הא) שפירש שמדובר שראינו שהחולדה הביאתו למקום זה, ולפי זה כוונת רש"י במה שכתב שהביאתו לכאן, שבכל מקרה שהוחזקה חולדה בבית זה עם חמץ בפיה, הרי הוא נחשב שראינו שהביאתו למקום זה.

נב. כי כל קושיית המהרש"א לא היתה אלא למה שסבר מתחילה, שמה שאין לדבר סוף בחשש גרירת חולדה מחצר לחצר, הוא טעם שלא לחשוש לגרירת חולדה אף ממקום למקום, ולכן הוקשה לו שעדיף לומר הטעם שתולים שהחולדה אכלתו שהוא טעם באופן זה עצמו שלא לחשוש ממקום למקום, ולא לומר טעם שאין לדבר סוף שאינו טעם במקום למקום אלא בחשש מחצר לחצר, אך למבואר שהטעם שאין לדבר סוף הוא טעם בחשש זה עצמו של גרירת חולדה מחצר לחצר, עדיף טעם זה מטעם שתולים שהחולדה אכלתו.

נג. והוא בין למה שפירש רבא שם שהחשש הוא שמא תיטול החולדה את החמץ בפנינו ויהיה צריך בדיקה אחריו, ובין למה שפירש רב מרי שם שהוא מחשש שמא ישאיר עשר פרוסות וימצא אחר כך רק תשע, שמבואר בדבריהם שבאופן שראינו שהחולדה נטלה חמץ צריך בדיקה.

נד. וכתב שדוחק לומר שהגמרא סברה עתה כדברי אביי להלן (ט:) שהמבואר במשנה (להלן י:) שצריך להצניע את מה שמשייר מן הבדיקה הוא רק בארבעה עשר בניסן, שכיון שאין הפת מצויה בבתים באותו הזמן החולדה מצניעה את מה שהיא מוצאת אך בשלשה עשר בניסן אין חוששים לגרירת חולדה כיון שהחמץ מצוי לה ודברי משנתנו שאין חוששים לגרירת חולדה היינו בשלשה עשר.

נה. כי אף שאמר רב (לעיל ו:) שהבודק צריך לבטל את חמצו תיכף לבדיקה, מכל מקום אינו מבטל אלא מה שהוא אינו צריך אך לא את מה שהוא משייר.

נו. ובפרט למה שהביא המהרש"א (נמוק' ד"ה כ"מ) לדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (מהלכות פי"ח מ"ט) שאין הטומאה במדורות העכו"ם אלא מדרבנן, ואף על פי כן הקשתה הגמרא משם על איסור חמץ, כי אף באיסור חמץ מדובר אחר שביטלו שאין איסורו אלא מדרבנן.

נז. ופירש לפי זה מה שהקשתה הגמרא מאופן שראינו שהחולדה נטלתו, והוכיחה זאת ממדורי העכו"ם אף שמדובר שם שלא ראינו שנטלתו, כי עיקר קושיית הגמרא היא להוכיח שיש כזה צד שאין החולדה משיירת ממה שהיא מוצאת, וכיון שכן הרי הוא ספק הרגיל שיש לתלות בו בספק דרבנן, וכיון שבמשנתנו מדובר אחר ביטול אין זה אלא ספק באיסור

שמבואר בה שצריך להצניע מה שהוא משייר, ולדבריהם כתב הפני יהושע ליישב שסברו שעדיף להקשות מדיוק הרישא יותר מדבר המפורש בסיפא[נח]. ועוד, שרצתה הגמרא להקשות על חשש גרירת חולדה המבואר במשנתנו מגרירת חולדה המבוארת במדורות העכו"ם, ולא מהמשנה להלן שאף שהוזכר בה שצריך להצניע מה שהוא משייר מחשש שלא יצטרך לבדוק אחריו, מכל מקום לא הוזכרה שם חולדה בפירוש.

מדוע תיקנו בדיקת חמץ ואין תולים לומר שהחולדה אכלתו

ואמאי נימא אכלתיה מי לא תנן מדורות העכו"ם טמאים. כתב בחידושי רבינו דוד (ד"ה טעמא), שאין לפרש קושיית המקשה שכיון שחיוב בדיקת חמץ אינו אלא מדרבנן, אם כן יש לפוטרו מלבדוק מספק שמא החולדה אכלה את החמץ, שאם כן מדוע הוצרכה הגמרא להוכיח ממדורות העכו"ם שכל מקום שחולדה וחזיר יכולים להלך שם אינם צריכים בדיקה, ולא הקשתה מסברא שספק דרבנן לקולא ומספק שמא אכלתו החולדה לא יצטרך לבדוק. ועוד, שאם מה שהחולדה אכלתו אינו אלא ספק, לא היה לנו להתיר מטעם זה במדורות העכו"ם, כיון שהוא ספק טומאה ברשות היחיד שספיקו טמא. ובהכרח אם כן, שלא היתה קושיית הגמרא לפוטרו מבדיקה מחמת ספק זה שמא אכלתו החולדה, כי אחר שראינו החמץ בבית צריך להביא ראיה שהחולדה אכלתו, ואין הספק שאכלתו מוציא מידי ודאי חמץ שהיה כאן, וביאר, שקושיית הגמרא היא שנתלה ונאמר שהחולדה אכלתו היות שהוא דבר המוחזק כך שהחולדה אוכלת את מה שבפיה, ויש לנו לסמוך על חזקה זו שאכלתו אף להוציא מודאי חמץ שיש כאן, ומה שהוכיחה הגמרא ממדורות העכו"ם אף שאין ברור שקברו שם נפלים ומה א"כ הראיה משם לראינו שנטלה חולדה חמץ, הוא משום שסברה שמדובר שודאי קברו שם נפלים כיון שגרו שם גוים ימים רבים, ואף על פי כן אין צריך בדיקה במקומות שחזיר וחולדה יכולים להלך בהם.

והקשה אם כן, לדעת המקשה שיש לנו לתלות שהחולדה אכלתו, מדוע תיקנו בדיקת חמץ ואין תולים לומר שהחולדה אכלתו, כי אף שלא ראינו את החמץ בפי החולדה, מכל מקום כיון שהוא מקום שחולדה ועכבר יכולים להלך בו יש לנו לתלות שאכלום, וכמו שמצינו במדורות העכו"ם שבמקומות שחולדה וחזיר יכולים להלך אין צריך בדיקה[נט]. ותירץ, שאין לדון את הבתים שהאדם משתמש בהם כמקומות שחזיר וחולדה יכולים להלך בהם, כיון שהם פוחדים להלך שם מאימת הדרים בבתים, וכן משום שמשמרים את האוכלים מן העכברים שלא יאכלום, ומשום כך יש חיוב בדיקה על הבית, ואמנם באותם מקומות שהעכברים יכולים להלך והם מצויים שם אין צריך בדיקה, וכמו לענין חצר שאמרה הגמרא לעיל (ח.) שאין צריך בדיקה היות שהעורבים מצויים שם.

ובמקור חיים (סי' תלג ביאורים ותוספות ד"ה) תירץ, שדברי משנתנו הם המשך לדברי המשנה הקודמת (לעיל ג.) שמקום שאין מכניסים שם חמץ אינו צריך בדיקה[ס], והיינו שאם הוא מקום שאין מכניסים בו חמץ על ידי אדם, אף שחולדה וברדלס יכולים לבוא לשם ולאכול כל השנה, מכל מקום אין אותו מקום צריך בדיקה[סא], והוצרכה המשנה לבאר מדוע הוא חלוק ממקומות שאנשים אוכלים בהם חמץ כל השנה שצריכים בדיקה, אף שיש להסתפק גם באותם מקומות שמא אין שם חמץ או שמא החמץ שהיה שם כבר נתעפש, ולכן פירשה המשנה שהטעם שאין חוששים לגרירת חולדה, הוא משום שלא תיקנו בדיקה כלל משום חשש חמץ הבא על ידי גרירת חולדה, כי אם היו מתקנים בדיקה משום כך לא היה לדבר סוף, כי אף אחר הבדיקה היה מקום לחשוש לגרירת חולדה, ומשום כך לא החמירו לחשוש בו יותר משאר ספיקות[סב], שלא כחשש חמץ הבא מחמת הבאת אדם, שהחמירו בו יותר משאר ספיקות וכמבואר **בט"ז** (או"ח סי' תלט סק"ח)[סג], ומשום שכל תקנת בדיקת חמץ לא באה אלא על הספק. ומשום כך לא הקשתה הגמרא על עצם דין הבדיקה שלא יצטרך לבדוק ונתלה שהחולדה אכלה החמץ[סד], כיון שבחשש חמץ הבא על ידי אדם ודאי חוששים יותר משאר ספיקות, ולא הקשתה הגמרא אלא על חשש גרירת חולדה, שבזה לא החמירו יותר משאר ספיקות כיון שאין לדבר סוף, ואם כן יש להקל בו כשאר ספיקות ולתלות שהחולדה אכלתו[סה].

באיזה טומאה מטמאים מדורות העכו"ם

מי לא תנן מדורות העכו"ם טמאים. בגמרא יבמות (קח.) נחלקו חכמים ורבי שמעון בן יוחאי, שלחכמים עובדי כוכבים מטמאים אף בטומאת אהל[סו], ולרשב"י אף שאין עובדי כוכבים מטמאים בטומאת אהל[סז], מכל מקום הם מטמאים בטומאת מגע ומשא[סח]. וכתב **רש"י** (ד"ה מי) שמשום כך מדורות העכו"ם טמאים, כיון שיש בהם טומאת אהל לשיטת חכמים, וטומאת מגע ומשא לשיטת רשב"י. **ובתוספות יום טוב** (אהלות פי"ח מ"ז) כתב, שלשיטת רשב"י שאין טומאת אהל בעובדי כוכבים, צריך לומר שטומאת מדורות העובדי כוכבים היא כטומאת בית הפרס שנחרש בו קבר, שחוששים שמא יגע או יסיט את הנפל הקבור שם, וזה דוחק. **והרש"ש** (נדה ד"ה נמגע) פירש דברי רש"י, שהחשש לשיטת רשב"י הוא שמא יאהיל על הקבר של העובד כוכבים, ובאופן זה הרי הוא נחשב כנוגע באותו המת, כמבואר במשנה באהלות (פ"ג מ"ו) שהמאהיל על המת נחשב כנוגע בוסט, וכשיטת רבא (חולין קכה:) שאף באופן שמאהיל על הטומאה כשהוא בגובה יותר מטפח מעל הטומאה הרי זה נחשב כטומאת מגעע.

אמנם התוספות ביבמות (שם ד"ה ממגע) כתבועא, שכל דברי המשנה באהלות (פי"ח מ"ז) שמדורות העכו"ם טמאים, הם רק לשיטת רשב"ג הסובר שעובדי כוכבים מטמאים באהל, ואין הם כרשב"י הסובר שאין העובדי כוכבים מטמאים באהלעב.

והרמב"ם (טומאת מת פי"ו ה"ז) כתב, שמדורות העכו"ם מטמאים כארץ העמים עד שיבדקו שלא קברו שם נפלים, משום שגזרו בהם טומאה כשם שגזרו טומאה על ארץ העמיםעג, ולדבריו אין דין זה שייך כלל למחלוקת רשב"י וחכמים אם עכו"ם מטמא באהל או רק במגע ומשא, כיון שטעם הטומאה מדרבנן הוא, שגזרו על כך כמו שגזרו על ארץ העמים.

מדוע לא התירו משום רוב וחזקה

שם. במשנה אחרונה (אהלות פי"ח מ"ז ד"ה מדורות) הקשה, מה הטעם שהחמירו במדורות העכו"ם לטמא מי שנכנס לשם מחשש נפלים הקבורים שם, והרי יש להתיר המדורות מטעם רוב וחזקה, שהרי רוב נשים יולדות ולד בר קיימא ולא נפל, וכן יש חזקת טהרה על כל מי שנכנס לשם ויש לנו להעמידו על חזקתו. ותירץ, שאפשר שגזרו כן כדי שלא ידור עם העובד כוכבים ויבוא על ידי כך ללמוד ממעשיו. ועוד, אפשר שהחמירו כאן יותר כיון שאפשר לבררו בבדיקה.

בדברי התוספתא שאין מדורות העכו"ם בחוצה לארץ

שם. כתבו התוספות (ד"ה כל)עד, שכהנים יכולים להיכנס בבתי עובדי כוכבים אף שאין חולדה מצויה שם, כיון שמבואר בתוספתא (אהלות פי"ח ה"ו) שאין מדורות העכו"ם מטמאים בחוצה לארץ, ומבואר בדבריהם שפירשו את דברי התוספתא לקולא, שלא גזרו טומאה אלא במדורות העכו"ם שבארץ ישראל ולא במדורות העכו"ם שבחוצה לארץ, ואף שארץ העמים טמאה כבר מחמת מה שגזרו בה טומאה מצד עצמה, מ"מ יש בו נפקא מינה לכהנים שבחוצה לארץ

דרבנן שיש לתלות בו לקולא. **נח. והוכיח** כן מדבריהם להלן (כה: ד"ה עבר). **נט. ובמקור חיים** (סי' תלג ביאורים ותוספות ד) הוסיף שעל זה אין שייך תירוץ הגמרא שאין ספק מוציא מידי ודאי, כיון שלענין תחילת הבדיקה ספק וספק הוא. **ס. והוא** על דרך דברי הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ז). **סא. וכחורי** הבית העליונים והתחתונים שאין יד אדם מגעת לשם, שמבואר בגמרא (לעיל ח.) שאינם צריכים בדיקה אף שעופות ועכברים וחולדה אוכלים שם חמץ כל השנה. **סב. ובזה** יישב קושיית המהרש"א (ד"ה טעמא) מדוע הוצרכה הגמרא לדייק שאם ראינו שהחולדה נטלתו חוששים ולהקשות על כך מדוע אין תולים שאכלתו, ולא הקשתה הגמרא על דברי התנא עצמו מדוע הוצרך לטעם שאין לדבר סוף, ולא פטר מבדיקה מטעם שתולים לומר שהחולדה אכלה את החמץ, כמו שמצינו שאומרים כן במדורות העכו"ם, כי לולי טעם זה שאין לדבר סוף לא היינו מדמים זאת למדורות העכו"ם או לשאר ספיקות שתולים בהם לקולא, כיון שבספק בדיקה שעיקרה נתקן על הספק יש לנו להחמיר וכמו שכתב הט"ז (או"ח סי' תלט סק"ח), ורק משום הטעם שאין לדבר סוף לא תיקנו בדיקה מחשש גרירת חולדה, ומשום כך ספק זה אינו דומה לכל ספק בדיקה מחשש חמץ הבא על ידי אדם שהוא חמור יותר משאר ספיקות, אלא הרי הוא ככל ספיקות שיש להקל בו, נמצא שמטעם שאין לדבר סוף יש לדמותו לשאר ספיקות ולפוטרו מבדיקה מטעם שמא החולדה אכלתו כבמדורות העכו"ם. **סג. והוא** מדברי המגיד משנה (חמץ ומצה פ"ג ה"י). **סד. אף** שיש הרבה ספיקות כדי לפוטרו מבדיקה, שמא אין בחור זה חמץ, ואף אם היה בו חמץ שמא החולדה אכלתו, או שמא גיררתו למקום אחר, ואף אם הוא עדיין שם שמא נפסל כבר מאכילת כלב. **סה. ובזה** מיושבת קושיא שהקשה המקור חיים על דברי הט"ז, כיון שהחמירו בחיוב בדיקת חמץ יותר מבשאר ספיקות, ומטעם שחיוב בדיקה מעיקרו בא על הספק, אם כן מה דימתה הגמרא ספק של חיוב בדיקה לשאר ספיקות של איסורים או של טומאה, והקשתה שיש לתלות באכילת חולדה בבדיקת חמץ כמו שתולים לומר כן בטומאת מדורות העכו"ם, ומשום שאין קושיית הגמרא על ספק חמץ הבא על ידי אדם אלא על ספק חמץ הבא מחמת גרירת חולדה, ובחשש חמץ זה של גרירת חולדה כיון שלא תיקנו בו בדיקה מטעם שאין לדבר סוף, דינו כשאר ספיקות שאם תולים בהם לומר שהחולדה אכלתו אף בו יש לתלות. **סו. שם** בגמרא מבואר שחכמים חלקו על רשב"י שסבר שאין עובדי כוכבים מטמאים באהל, ובתוספות שם (ד"ה ממגע) כתבו שהיא שיטת רשב"ג (אהלות פי"ח מ"ז). והמגיה על המלאכת שלמה (אהלות פי"ח מ"ז ד"ה מדורות) פירש דברי התוספות [וכתב שמצא כן בדברי הרא"ש (כלל ו)] שממה שאמר רשב"ג (שם מ"ט) עיר גוים שחרבה אין בה משום מדורי גוים דייקו התוספות שמשמע שאם לא חרבה העיר יש בה משום מדורי גוים, ואם כן המשנה שם (שם מ"ז) שמטמאת מדורות הגוים היא כדבריו. **סז. בטומאת** אהל נאמר (במדבר יט יד) 'זאת התורה אדם כי ימות באהל' ועובדי כוכבים אינם קרויים אדם, שנאמר (יחזקאל לד לא) 'ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם' שרק ישראל קרויים אדם ואין עובדי כוכבים קרויים אדם. **סח. כמבואר** בדברי רבינא שם. **סט. כדברי** חכמים שם שמי שנוגע בחצי זית מן המת ומאהיל על חצי אחר מן המת הרי הוא טמא, כיון שהוא נחשב כנוגע בכזית מן המת, כיון שאף מה שהוא מאהיל על המת הוא מטעם טומאת מגע. **ע. ולשיטת** רבא בכל אופן שהוא מאהיל בגופו על המת אין טומאתו אלא משום טומאת מגע, ואין טומאת אהל במת אלא באופן שאיזה דבר אחר מאהיל עליו ועל המת, שאז אותו דבר ממשיך הטומאה מן המת עליו, ומטמא אותו משום טומאת אהל. **עא. וכן** כתבו בבבא מציעא (קיד: ד"ה מהו). **עב. וכן** מבואר במשנה למלך (טומאת מת פי"ו ה"ז) בשיטת התוספות. **עג. במשנה** למלך פירש דין הרמב"ם, שמה שהביא את טומאת מדורות העכו"ם אף שסבר כרשב"י שעובדי כוכבים אינם מטמאים באהל [וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות (נדה פ"ו מ"ד)], הוא משום שסובר שטומאת מדורות העכו"ם היא כטומאת ארץ העמים, ובארץ העמים אף רשב"י מודה שגזרו על אוירה, וכתב לפי זה שאף אויר המדורות מטמא כמו בארץ העמים.

עד. וכן כתבו ביבמות (קח. ד"ה ממגע).

שמותר להם להיכנס למדורות העכו"ם ששם. **וכזר זהב ומנחת בכורים** (על המשפמ שם) ביארו הטעם שלא גזרו במדורות העכו"ם שבחוצה לארץ, משום שכבר גזרו חכמים על טומאת ארץ העמים ולא הוצרכו להוסיף עוד גזירת טומאה אף במדורות העכו"ם שמצויים שם. והר"ש (משנה פי"ח מ"ט) פירש הטעם שלא גזרו במדורות העכו"ם שבחוצה לארץ, משום שלא גזרו אלא בארץ ישראל שמצויים בה תרומות ומעשרות דאורייתא אך בחוץ לארץ שאין מצויים שם תרומות ומעשרות לא גזרו על טומאת הכהנים באופן זה. ועוד, מפני שאם יטמאו אף את מדורות העכו"ם שבחוץ לארץ, הרי זו גזירה שלא יוכלו לעמוד בה.

אמנם הכסף משנה (טומאת מת פי"ח ה"ח) הביא מי שפירש דברי התוספתא לחומרא, שהמבואר שאין מדורות העכו"ם בחוץ לארץ, הוא משום שבחוצה לארץ אין להם תקנה ואין מועילה להם בדיקה, ואף אם בדק ולא מצא שם טומאה אסור לו להיכנס לשם.

מדוע אין חוששים שבאה למדור כשהיא מעוברת

וכמה ישהה במדור ויהא המדור צריך בדיקה ארבעים יום. המאירי (ד"ה מעפ"י) פירש הטעם שאין חוששים לנפל במדורות העכו"ם בפחות מארבעים יום, ואין חוששים לאופן שהיא באה לשם מעוברת, משום שאין אומרים בספקות להחמיר. **ובמשנה אחרונה** (משנה פי"ח מ"ז ד"ה מדורות) פירש, שכיון שכל הטומאה שגזרו על מדורות העכו"ם אינה אלא חומרא בעלמאעה, לכן לא החמירו לחשוש שם לטומאת נפלים אלא אחר ארבעים יום, שהוא שיעור זמן שהיתה יכולה להתעבר באותו מדורעו.

ביאור דברי רבי זירא שחילק בין בשר ללחם

אמר רבא האי מאי בשלמא התם אימור הוה אימור לא הוה ואם תמצא לומר הוה אימור אכלתיה אבל הכא דודאי דחזינא דשקל מי יימר דאכלתיה הוי ספק וודאי ואין ספק מוציא מידי ודאי. רש"י (ד"ה הכי) פירש קושיית רבא, שהוקשה לו מה הקשתה הגמרא שאף באופן שראינו שהחולדה נטלה את החמץ והביאתו לכאן לא נצריך בדיקה ונתלה לומר שהחולדה אכלתו כמו שמצינו במדורות העכו"ם, ומדוע הוצרך רבי זירא לחלק ולומר שאף שהחולדה אוכלת את הבשר ואינה משיירת ממנו מכל מקום בלחם היא משיירת ומשום כך צריך בדיקה באופן שראינו שהחולדה נטלה את החמץ והביאתו לכאן, והרי אף אם היה זה רק ספק שמא החולדה אכלה את הנפל, לא היה לנו לחשוש לטומאה במדורות העכו"ם, כיון שזה עצמו ספק אם היה שם נפל או לא, שלא כבחמץ שמדובר שודאי היה שם חמץ שהרי ראינו שהחולדה נטלתו והביאתו, ובאופן זה אין לנו לפוטרו מבדיקה מספק שמא החולדה אכלתו. **ובחידושי הר"ן** (ד"ה נלמס) פירש דברי רבי זירא, שהוצרך לחלק בין לחם לבשר משום שסבר שבמדורות העכו"ם החשיבום חכמים כאילו ראינו שהם קברו שם את נפליהם, והרי זה כאופן שראינו שהחולדה הביאה החמץ לכאן שהמקום צריך בדיקה, ולכן לולי הטעם שחולדה אינה משיירת בבשר לא היינו תולים מספק לומר שאכלתו, ורק משום שודאי הוא שאינה משיירת בבשר אין אנו חוששים לנפלים שנמצאים שם. ועוד כתב, שסובר רבי זירא שאף שיש להסתפק אם יש נפלים במדורות העכו"ם, מכל מקום מוכרחים לומר שהחולדה ודאי אכלה אותם ואינה משיירת מהם, שאם לא כן כיון שהוא ספק טומאה ברשות היחיד יש לטמא בו אף בספק ספיקאעז.

בבעל המאור (ד"ה מצעה) פירש דברי רבי זירא, שסבר שבלחם החולדה ודאי משיירת ומשום כך יש בו חיוב בדיקה. **ובחידושי רבינו דוד** (ד"ה שמר) פירש דבריו, שסבר שכיון שאין חיוב בדיקת חמץ אלא מדרבנן ראוי להקל בו אפילו בספק אחד, ומשום כך סברה הגמרא בקושייתה 'נימא אכלתיה' שיש לתלות ולומר שהחולדה אכלתו מחמת הספק ולפוטרו מבדיקה, ומה שהכריחה הגמרא את קושייתה ממדורות העכו"ם אף שודאי אין לטהר שם על ידי ספק אחד כיון שהוא ספק טומאה ברשות היחיד, היינו בתורת קל וחומר, שאם במדורות העכו"ם שהוא ספק טומאה ברשות היחיד אנו תולים לומר שהחולדה ודאי אכלה את הבשר והמקום טהור, כל שכן שיש לנו לומר כן בספק חיוב בדיקת חמץ שאינו אלא ספק דרבנן, ועל כך הוצרך רבי זירא לומר שהטעם שאין אומרים כן בחיוב בדיקת חמץ, הוא משום שבלחם החולדה ודאי משיירת ולכן לא שייך להתיר, ובבשר היא ודאי אוכלת ולכן אף שמדורות העכו"ם הם רשות היחיד לא חוששים לטומאה, ורבא חלק עליו וסבר שהכל ספק, והיינו בין בלחם ובין בבשר הוא ספק אם חולדה משיירת, ולכן בלחם שראינו שנטלה חוששים לספק משום שאין ספק שמא אכלה מוציא מידי ודאי חמץ שראינו שנטלה, יוצא א"כ שמחלוקת רבי זירא ורבא היא האם ספק אם החולדה אכלה מוציא מידי ודאי שנטלה חמץ. ודחה דבריו, שאין מקום לומר שספק גמור יוציא מידי ודאי, ואין אומרים כן אלא בספק הקרוב לודאי, ואף שהוא ספק חיוב בדיקה שאינה אלא מדרבנן אין להקל בו, שאם לא כן מה הוכיחה הגמרא מחבר שמת והניח מגורה של פירות, והרי חיוב מעשר הוא מן התורה. ועוד, שדבר רחוק הוא לומר שידע רבי זירא באופן מדוייק שכך הוא טבע החולדה שבבשר ודאי אינה משיירת ובלחם היא ודאי משיירת.

הטעם שלפי רבא תולים לקולא לומר שהחולדה אכלתו

ואם תמצא לומר הוה אימור אכלתיה. רש"י (ד"ה הכי) פירש הטעם שיש להקל בספק טומאה שבמדורות העכו"ם יותר מספק חמץ כשראינו שגיררה החולדה, משום שחשש נפל במדורות העכו"ם אינו אלא ספק, וספק אכילה של החולדה יכול להוציא מידי ספק השלכה. **ובחידושי רבינו דוד** (ד"ה טעמא) כתב, שהטעם לדברי רבא שסומכים על כך שהחולדה אכלתו אף שאינו אלא ספק, משום שקרוב לודאי הוא, כיון שכך היא רגילותם לאכול מה שבפיהם, וכיון שהוא ספק הקרוב לודאי היתר הרי הוא מוציא מידי ספק טומאה שמא היה שם נפלעח. אמנם **במהר"ם חלאווה** (ד"ה ממר) **ובתוספות רבינו פרץ** (ד"ה ומת"ל) פירשו הטעם שיש להקל בספק זה ולתלות שהחולדה אכלתו משום שהוא ספק ספיקא, כי אף אם נאמר שהיה שם נפל שמא הוא נאכל על ידי החולדהעט.

מדוע הברייתא הביאה דין זה בחבר דווקא

ואין ספק מוציא מידי ודאי והא תניא חבר שמת והניח מגורה מליאה פירות ואפילו הן בני יומן הרי הן בחזקת מתוקנין. הקשה בתוספות הרא"ש (נדה טו: ד"ה והתניא), הרי הגמרא בקושייתה לא ידעה את הטעם שהוא נחשב כודאי משום חזקה שחבר אינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, וא"כ היאך פירשה את הברייתא שהביאה דין זה בחבר דווקא, ומדוע לא נאמר דין זה בכל אדם שמת שיהיו פירותיו מתוקנים. ותירץ, שדין זה נאמר דווקא בחבר כיון שהתירו הפירות אפילו הם בני יומן, אבל יותר מזה אף בשאר אנשים התירו וכמבואר בגמרא בשבת (כג.) שרוב עמי הארץ מעשרים. עוד כתב, שהוא דווקא בחבר כיון שאצל חבר הוא ספק הרגיל, ורק בזה היה צד לגמרא שספק זה יוציא מידי ודאי.

וכן מבואר במהר"ם חלאווה (ד"ה ומ"ן) שפירש, שכל קושיית הגמרא להוכיח שספק מוציא מידי ודאי, הוא דווקא מחבר שהניח מגורת פירות שאנו אומרים שהם בחזקת מתוקנים, ומשום שהוא ספק הרגיל שהחבר מעשר את פירותיו מיד בשעת גמר מלאכה, ומשום כך גם לא הקשתה הגמרא כנגד ראיה זו, שיש להוכיח להיפך מעם הארץ שאין בו את הדין הזה שפירותיו בחזקת מתוקנים, הרי שאין ספק מעשר מוציא מידי ודאי טבל, כיון שכאן לא הקשתה הגמרא אלא מספק הרגיל שהוא מוציא מידי ודאי.

ובתוספות רי"ד (ד"ה דממר) הקשה כן על תירוץ הגמרא, שתירצה שהטעם שפירותיו בחזקת מתוקנים הוא משום שאין זה אלא ספק טבל, כיון שאפשר שמתחילה לא נתחייבו במעשר שיתכן שהכניסם במוץ שלהם, ומדוע אם כן נאמר דין זה רק בחבר ולא בכל אדם. ותירץ, שבעם הארץ כיון שהוא חשוד שלא לעשר, אין אנו חוששים שמא הוא הכניס את תבואתו במוץ שלה ופטרה ממעשרות כיון שהוא טורח גדול לעשות כן, ולא אמרו כן אלא בחבר שחזקתו לתקן את פירותיו ולמנוע תקלה.

ובשו"ת הרשב"א (ח"ו סי' שפט) כתב, שיש לנו להעמיד הפירות על חזקתם שאינם מעושרים, ומשום כך צד הספק שמא הפירות אינם מעושרים עדיף על צד הספק שמא הכניס התבואה במוץ שלה ופטרה מחיוב מעשרות, וכיון שכן אין אנו מעמידים שהכניס התבואה במוץ שלה אלא בחבר משום שיש לו חזקה שאינו מניח תחת ידו דבר שאינו מתוקן, אך בעם הארץ שאין לו חזקה זו אנו מעמידים הפירות על חזקתם שלא עישרום.

מה הראיה שספק מוציא מידי ודאי לשיטת הסוברים שתרומת פירות אינה אלא מדרבנן

והא תניא חבר שמת והניח מגורה מליאה פירות. הקשה הפני יהושע (ד"ה והתניא) לשיטת **התוספות** (רמב"ם הל' מעשה יב. ד"ה תנא) שסברו שאין חיוב תרומה ומטמאים אף בריבוי ספיקות כמבואר במשנה באהלות (פי"ו מ"ד) כתב המהר"ם חלאווה, שאין זה אלא בספק נגע או לא נגע שאז יש לנו להחמיר ולטמא מספק, אך כשהספק ספיקא הוא בגוף הטומאה עצמה אם יש שם טומאה או לא, כספק ספיקא שכאן שאף אם היה שם נפל שמא אכלתו החולדה, בזה יש לומר שספיקו טהור. ובתוספות רבינו פרץ כתב, שאין זה שכיחנ שיהיה שם נפל, וכיון שיסוד הספק הוא קלוש מטהרים בו בספק ספיקא.

עה. **וכמבואר** בתוספות (ד"ה ופס) שהוא ספק רחוק לומר שיש שם נפל שהרי רוב נשים יולדות בר קיימא ויש גם חזקת טהרה לכהן, ומשום כך מקילים במדורות העכו"ם בפחות מארבעים יום.

עו. **ומשום** כך גם אין חוששים שהביא בנים שהיו לו קודם שבא לדור כאן וקברם כאן, או שמא הביא נפל שהיה לו קודם לכן וקברו כאן.

עז. **וכמו** שהקשו התוספות (ד"ה ופס), ורבי זירא לא סבר את תירוצי התוספות שכאן הוא ספק ביאה או ספק הרגיל, וסבר שגזירת הכתוב היא שלומדים מסוטה שיש לטמא כל הספיקות שברשות היחיד.

עח. **וכן** מבואר בדברי התוספות (ד"ה ופס) שכתבו, שכל הנידון שספק יוציא מידי ודאי הוא רק בספק הרגיל וקרוב לודאי, והיינו שצד הספק שהחולדה אכלתו הוא עדיף משאר ספיקות.

עט. **ואף** שבספק טומאה ברשות היחיד מחמירים

פ. **וכן** נראה מלשון הרמב"ם (מעשר פי"ב ה"ג) שכתב שתלמיד חכם שמת והניח פירות אפילו כנסם באותו היום הרי הן בחזקת מתוקנים.

פא. **ולא** הוכיחה משאר האופנים שהובאו בגמרא בנדה (י.).

פב. **וכמו** כן יש לנו לומר שהחמץ שנטלה החולדה כבר אכלתו כיון שרגילות היא שאינה משיירת ממה שהיא אוכלת.

פג. **וכן**

בפירות האילן אלא מדרבנן[פד], מה הקשתה הגמרא להוכיח מחבר שמת והניח מגורה מליאה פירות שממה שפירותיו מתוקנים מוכח שספק מוציא מידי ודאי, שמא אין אומרים כן אלא דווקא בפירות האילן שאין חיובם אלא מדרבנן, ואין להוכיח שאומרים כן אף בספק דאורייתא[פה], והניח בצריך עיון. אמנם **בהגהות ברוך טעם** (ד"ה ומ"ש) דחה קושייתו, כיון שתבואה אף היא בכלל לשון 'פירות', וכן משום שגם תרומת זיתים וענבים היא מדאורייתא, ומדין הברייתא משמע שדין זה הוא בכל הפירות[פו].

מדוע הוא נחשב כספק והרי רוב חברים מעשרים מיד

והא הכא דודאי טבילי הני פירי וספק מעושרין וספק לא מעושרין וקאתי ספק ומוציא מידי ודאי. רש"י (ד"ה ומ"ש) פירש הטעם שחבר שמת והניח מגורה מליאה פירות הפירות בחזקת מתוקנים, משום שרוב החברים מעשרים מיד את פירותיהם. והקשה **בבינת אדם** (סעיף רוב ומחזיק לומ' ז) אם כן מדוע החשיבה הגמרא אופן זה לספק המוציא מידי ודאי, שאנו מעמידים הפירות מספק כמעושרים ומוציאים אותם מידי ודאי טבל, והרי כיון שרוב חברים מעשרים את פירותיהם מיד אין זה ספק אלא ודאי כיון שאנו הולכים אחר הרוב לומר שהפירות מתוקנים[פז]. ותירץ, שכיון שהוא רוב התלוי במעשה האדם ואין זה רוב התלוי בטבע אין דנים אותו כרוב ועדיין הדבר ספק[פח], ומשום כך החשיבוהו בגמרא כספק המוציא מידי ודאי.

ביאור תירוץ הגמרא התם ודאי וודאי הוא

התם ודאי וודאי הוא דודאי מעשרי כדר' חנינא חוזאה דא"ר חנינא חוזאה חזקה על חבר שאין מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן. הקשה **בחידושי רבינו דוד** (ד"ה התם), הרי אף בקושיא ידעה הגמרא שהטעם שהפירות של החבר מותרים, הוא משום שהם בחזקת מתוקנים וכמבואר בלשון הברייתא, ואף על פי כן הקשתה הגמרא שאי אפשר להחשיבם משום כך כודאי מתוקנים, והוכיחה משום כך שספק מוציא מידי ודאי, ומה אם כן התחדש בתירוץ שהוא כדברי רבי חנינא חוזאה שיש לחבר חזקה שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן אם סוברת הגמרא שאין בזה להחשיב הפירות כודאי מעושרים. ותירץ, שמתחילה סברה הגמרא שהטעם שהפירות מתוקנים הוא משום שדרך חברים לעשר את פירותיהם מיד עם סילוק ידיהם מן הגורן כדי לא להעביר על המצוה, ומשום כך הקשתה שאף שקרוב לודאי הוא שהחבר עישר את פירותיו מכל מקום יש עדיין ספק בדבר, ולכן סברה הגמרא להוכיח מדין זה שספק מוציא מידי ודאי. ועל זה דחתה הגמרא, שהטעם שהפירות מתוקנים הוא משום חזקה שהחבר אינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, כיון שבתורת חבר הוא מצווה ומוזהר לעשר את פירותיו מיד ולא להניחם מתחת ידו כשאינם מתוקנים, וכיון שהוא בכלל דברי חברות שהחבר מוזהר עליהם, ראוי לסמוך על חזקה זו בתורת ודאי.

אם חזקת החבר מועילה רק כשמת מתוך ישוב הדעת

דא"ר חנינא חוזאה חזקה על חבר שאין מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן. רש"י (ד"ה ומ"ש) פירש שרוב החברים מעשרים מיד קודם שמניחים את הפירות מתחת ידם, וכן כתב רש"י לעיל (ד: ד"ה דמניח) שודאי לא יצאו הפירות מתחת ידו עד שגמר כל מצותו, ובעבודה זרה (מח: ד"ה התם ומ"ש) כתב שפשוט לנו שעישרם החבר מיד, ומבואר בדבריו שהחבר מעשר את הפירות מיד קודם שמניחם מתחת ידו. **ובשפת אמת** (ד"ה התם) כתב, שדין זה אינו אלא באופן שאין החבר משאיר את הפירות תחת ידו, אך אם הפירות תחת ידו אין חזקה שמיד שבאו לידו תיקנם והפריש מהם המעשרות[פט], וכפי המדוקדק מדברי רבי חנינא חוזאה 'שאין מוציא מתחת ידו' דבר שאינו מתוקן, וכפי שמשמע מלשון הברייתא שאין חזקה זו אלא בחבר שמת[צ], ומשום שבחבר שמת יש חזקה שהפירות מתוקנים, כי מאחר שמת החבר הרי זה כאילו הוציא את הפירות מתחת ידו, ואם לא היו מעושרים היה לו לצוות ולומר זאת לפני מותו, ומשום כך דן באופן שהחבר מת פתאום שלא כדרך, שאין אז את החזקה, כיון שלא הניח את הפירות מתחת ידיו, ולא היתה לו האפשרות לצוות לבני ביתו ולהודיעם שאינם מעושרים. וכן מבואר בדברי הירושלמי (מעשרות פ"ג סוף ה"ח)[צא], שכל החזקה של רבי חנינא חוזאה שחבר אינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, אינה אלא באופן שמת החבר מתוך ישוב הדעת.

אמנם המאירי (ע"ז סוף ד"ה נגר) פירש, שהחבר מעשר מיד קודם שמכניס את הפירות לביתו, כדי למנוע תקלה שלא יכשלו בהם בני ביתו, ולפי זה החזקה היא בכל אופן ואף אם מת החבר מתוך טירוף הדעת, שהרי אילו נטרפה דעתו קודם שעישר פירותיו לא היה מכניס אותם לביתו, וממה שהם מונחים במגורה שבביתו מוכח שהם מתוקנים וכבר עישרם, וכתב שהבבלי שלא חילק בזה היאך מת החבר חולק על מה שכתב הירושלמי[צב].

הנפקא מינה בין שני תירוצי הגמרא

ואי בעית אימא ספק וספק הוא דילמא מעיקרא אימור דלא טבילי כר' אושעיא. הגמרא הביאה שני תירוצים לבאר הטעם מדוע חבר שמת והניח מגורה מליאה פירות הרי הם בחזקת מתוקנים, אף שלכאורה הם ודאי היו טבולים וחייבים במעשרות, והיאך ספק שעישרם מוציא מידי ודאי חיוב מעשרות שעליהם, בתירוץ ראשון פירשה הגמרא שהוא משום שהפירות ודאי מתוקנים, וכרבי חנינא חוזאה שיש חזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, ובתירוץ שני פירשה הגמרא שאין על הפירות אלא ספק חיוב מעשרות, כי אפשר שלא נתחייבו במעשרות וכרבי אושעיא שאם אדם מכניס את תבואתו במוץ שלה הרי היא פטורה מן המעשר.

וכתב המשנה למלך (מעשר פ"י ה"ג) שיש נפקא מינה בין שני התירוצים, באופן שראינו שהפירות נכנסו לביתו כשהם ממורחים, שלתירוץ ראשון שיש לחבר חזקה שאין מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, אף באופן זה הפירות בחזקת מתוקנים, אמנם לתירוץ שני, אין אנו מתירים הפירות אלא באופן שאין הכרח שהיו הפירות טבולים. ועוד חילוק הביא בין שני התירוצים לפי מה שכתבו **התוספות** (ד"ה מי - הרמזון)[צג], שכל המבואר בברייתא שפירותיו מתוקנים היינו דווקא באותם פירות שאינם ראויים אלא לבהמה, אבל בפירות הראויים לאדם אין ספק מוציא מידי ודאי טבל שאסרוהו חכמים באכילת קבע לאדם[צד], אמנם לתירוץ ראשון שאנו אומרים שודאי עישרם הרי הם בחזקת מעושרים אף לגבי אדם.

בהגהות יעב"ץ (ע"ז מח: במוס' ד"ה מזקה) הביא נפקא מינה בין שני התירוצים, שלתירוץ ראשון שטעם ההיתר שפירותיו מתוקנים הוא משום חזקה שאין החבר מניח מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, יש מקום לדברי הירושלמי (מעשרות פ"ג סוף ה"ח) שאין זה אלא אם מת החבר מתוך ישוב הדעת[צה], אך לתירוץ שני שטעם ההיתר הוא משום שחיוב המעשרות אינו אלא מספק, כי שמא הכניס את התבואה במוץ שלה ולא התחייבה במעשרות, אין מקום לחלק בזה והרי הם מותרים בכל אופן אף אם מת החבר כשנטרפה דעתו.

היאך שייך שהחבר יערים לפטור תבואתו מן המעשר

ואי בעית אימא ספק וספק הוא דילמא מעיקרא אימור דלא טבילי כר' אושעיא דא"ר אושעיא מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה

מבואר בדברי הפני יהושע (במוס' ד"ה ומ"ש). **פד. שאין** חיוב מדאורייתא אלא בתרומת דגן תירוש ויצהר. **פה. ודוחק** לומר שאף בחיוב בדיקת חמץ מדובר שכבר ביטל החמץ שאין חיובו עתה בבדיקה אלא מדרבנן, שהרי מבואר בתוספות (ד"ה מדי - הרמזון) שמדובר שלא ביטלו, ועוד שאין בו ליישב דברי הגמרא בעבודה זרה (מח:) שהביאה הברייתא של חבר שמת להוכיח שספק מוציא מידי ודאי באיסור דאורייתא. **פו. וכן** כתב בגליוני הש"ס (ד"ה והגיה) בשם אחד מן האחרונים, שמדברי המשנה (מלה פ"ג מ"ח) מוכח שתבואה נקראת פירות, והאריך שם להוכיח כן מהרבה מקומות. וכן מבואר בתוספות בבבא מציעא (פח: ד"ה ש) שהעמידו דברי הברייתא בחטים ושעורים, ואף לשון הברייתא מורה כן שהרי הביאה דין זה בחבר שמת והניח 'מגורה', והוא אוצר שאוגרים בו תבואה כמבואר ברש"י (ב"מ פ. ד"ה מגורה) ועל דרך הכתוב (יואל ו יח) 'נהרסו מַמְגֵרוֹת כי הביש דגן'. **פז. וכן** הקשה בקובץ שיעורים (חומ ט). **פח. והאריך** שם בבינת אדם (חומ ו) להוכיח שמה שרוב עדיף על חזקה [כמבואר בגמרא יבמות (קיט:) ונדה (יח:) ופירשו התוספות בחולין (יא. ד"ה מנא) שלומדים זאת מפרה אדומה שמוציאה את האדם מחזקת טומאה שלו ואין חוששים שמא היא טריפה כיון שיש רוב שאינה טריפה] הוא רק ברוב שהוא ממילא כך בטבע, שאנו סוברים בזה כרבנן שחלקו על רבי מאיר (נדה יח:) וסברו שהמיעוט כמי שאינו, אבל רוב הבא על ידי מעשה כגון רוב חברים מעשרים אינו עדיף מחזקה הבאה על ידי מעשה, כיון שמה שבגזירת הכתוב הולכים אחר הרוב לא הוכרע שכך הוא, אלא נאמר שלא להשגיח במיעוט בספק זה, אבל אין זה כאילו הוא ודאי, אך אם יש חזקה שעל ידי מעשה כנגדו, היא מבטלת את הספק לגמרי ונחשבת כודאי ולכן עדיפה על הרוב. **פט. ומשום** כך אם בא איש אחר לאכול מן הפירות כשהם תחת ידי החבר אין לאותה חזקה שהם מתוקנים, כי אפשר שנזדמנה לחבר מצוה אחרת ועסק בה קודם שהספיק לקיים מצות הפרשת תרומות ומעשרות. **צ. וכן** מבואר בדברי הריטב"א בקידושין (כו: ד"ה מנא) שאין חזקה זו אלא בחבר שמת. **צא. והו"ד** בתוספות בעבודה זרה (מח: ד"ה מזקה). **צב. ובהגהות** יעב"ץ (ע"ז שם במוס' ד"ה מזקה) תלה דין זה בשני תירוצי הגמרא, שכל דברי הירושלמי אינם אלא לתירוץ ראשון שבגמרא שהטעם שהפירות מתוקנים הוא משום חזקה, אך לתירוץ שני מתוקנים משום ספק שמא הכניסם במוץ שלהם, הרי הם מותרים בכל אופן ואף אם מת החבר כשנטרפה דעתו [והו"ד להלן בסמוך]. **צג. וכן** כתבו התוספות בנדה (טו: ד"ה נהמתו). **צד. התוספות** הקשו, כיון שתבואה שהכניסה במוץ שלה אינה מותרת אלא באכילת ארעי לבהמה ולא הותרה לאכילת קבע לאדם, היאך אם כן מועיל הספק שמא החבר עישרן להתיר הפירות מטעם שאין ודאי חיוב מעשר שאפשר שהכניסה לביתו במוץ ולא נתחייבה במעשר, והרי אף אם הכניסה במוץ שלה לא הותרה באכילת קבע לאדם, ואין לומר שכיון שאיסור אכילת האדם אינו אלא מדרבנן ספק מוציא בזה מידי ודאי, שהרי בסוגייתנו תירצה הגמרא שאין להוכיח מחבר שמת לחיוב בדיקה בגרירת חולדה, כיון שבחבר שמת אין זה אלא ספק חיוב כי שמא הכניס התבואה במוץ שלה, ואם בחבר שמת ספק מוציא מידי ודאי אף שאינו אלא מדרבנן, שוב יש להקשות מדוע אין אומרים כן בחיוב בדיקה שאף הוא אינו אלא מדרבנן שהרי מדאורייתא מועיל ביטול, ותירצו [בתירוץ ראשון כתבו שמדובר שלא ביטל החמץ ומשום כך איסורו הוא מדאורייתא] שאמנם אין ספק מוציא מידי ודאי אף באיסור שאינו אלא מדרבנן, והמבואר שהפירות בחזקת מתוקנים היינו דווקא באותם פירות הראויים לבהמה שהותרו אם הכניסם במוץ שלהם, ולא בפירות הראויים לאדם האסורים באכילת קבע מדרבנן. והארכנו בזה להלן בענין 'אם כשמכניס התבואה במוץ שלה היא מותרת לאכילת אדם', וכן הובאו להלן עוד תירוצים על קושיית התוספות 'מה מועיל שהוא נחשב ספק והרי בברייתא מבואר לכאורה שהפירות מתוקנים אף לאכילת אדם'. **צה. והו"ד** בתוספות בעבודה זרה (מח: ד"ה מזקה).

כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר. בגמרא מבואר שאף אצל חבר שייך לומר שאין חיוב המעשרות אלא מספק, כי אפשר שהכניס את תבואתו במוץ כדי שלא להתחייב במעשר, והקשו **הראשונים**[צו], היאך שייך לומר שהחבר הערים והכניס את תבואתו לבית באופן שלא תתחייב במעשרות, וכי נחשדו חברים להפקיע את תבואתם מחיוב מעשרות, והרי אמרו בגמרא ברכות (לה:) בא וראה מה בין דורות הראשונים לדורות האחרונים, שבדורות הראשונים היו מכניסים את פירותיהם דרך טרקסמון כדי לחייבם במעשר[צז], שלא כדורות אחרונים שהיו מכניסים פירותיהם דרך גגות וקרפיפות כדי לפוטרן מן המעשר[צח], הרי שחברים אינם פוטרים עצמם בדרך זו מן המעשרות[צט]. ומצינו בזה כמה תירוצים.

המהר"ם חלאווה (ד"ה דאמר) תירץ, שהמבואר בגמרא שאם מכניס פירותיו דרך גגות וקרפיפות הרי הוא פוטרם מן המעשר, היינו כשהפירות היו כבר ממורחים, שכיון שהוא מכניס אותם לביתו דרך גגות וקרפיפות, בזה הוא מפקיע אותם לגמרי מחיוב מעשרות אף אם הוא ימרח אותם אחר כך, אמנם באופן שהוא מכניס את התבואה לבית במוץ שלה קודם דיגון ומירוח, כיון שאין בזה הפקעה מחיוב מעשרות שהרי הוא יכול עדיין לעשות דיגון ומירוח בבית ולחייב את הפירות במעשרות[ק], חוששים לזה אף אצל חבר שמא הוא חשש לתקלת בני ביתו, ומשום כך הוא הכניס את התבואה במוץ שלה כדי לפוטרה מן המעשר לפי שעה, ואין בזה שום חסרון כיון שלא הפקיע אותה כלל מחיוב מעשרות שהרי ידגן וימרח אחר כך ויתחייב במעשר[קא].

התוספות רי"ד (ד"ה דאמר) תירץ, שלא היתה כוונתם ליטול את המעשרות לעצמם אלא עשו כן בכדי שלא יבואו בהם לידי תקלה לאוכלם קודם מעשר, ואדרבה דקדק כן מדברי הגמרא שחילקה בין דורות ראשונים שהיו מכניסים פירותיהם דרך הבית ומחייבים את עצמם במעשר, לדורות אחרונים שהיו מכניסים דרך גגות ופוטרים את עצמם מחיוב מעשרות, הרי שבדורות אחרונים אף החברים שבהם היו נוהגים כך, ובהכרח אם כן שהיתה כוונתם למנוע תקלה.

השפת אמת (ד"ה מעריס) תירץ, שכוונת הגמרא שיש להתיר הפירות בדרך ממה נפשך, כי אם אותו חבר הוא מדקדק במצוות אם כן ודאי הפריש מהם המעשרות, ואם אינו חבר גמור אם כן יש להסתפק אם הפירות חייבים במעשר, כי אפשר שהערים לפטור הפירות על ידי שהכניסם במוץ שלהם[קב].

החזון איש (מעשרות סי' ג סק"ז) כתב, שכיון שהתבואה עדיין מחויבת במעשרות בשביל אכילת קבע, מותר אם כן להכניסה כך במוץ שלה על מנת לעשרה אחר כך כיון שהוא מחויב לעשר אותה מדרבנן בשביל אכילת קבע. ועוד תירץ, שמדובר בחבר שהוא זהיר במעשרות אך מכל מקום אינו נמנע מלהערים. ועוד תירץ, שמדובר באופן שהיה בדעתו מתחילה להאכיל את הפירות לבהמה ובאופן זה אין איסור להכניסה כך לבית, ואף שכשהוא עושה בשדה גמר מלאכה בפירות לצורך אכילת בהמה הרי הוא מתחייב במעשרות מדרבנן, מכל מקום אינו מחויב להכניס עצמו לידי חיוב מעשרות אם כוונתו רק עבור בהמתו.

היאך הפירות מתוקנים אף לאכילת אדם

שם. הגמרא תירצה שהטעם שמעמידים הפירות בחזקת שהם מתוקנים, הוא משום שעצם חיובם במעשרות אינו אלא מספק, כי אפשר שהחבר הכניסם לבית במוץ שלהם ולא נתחייבו הפירות במעשר. והקשה **רש"י** (ד"ה ופי') היאך מבואר בברייתא שהותרו הפירות לגמרי ואפילו לאכילת קבע לאדם[קג], והרי תבואה שהכניסה במוץ שלה לא הותרה אלא באכילת ארעי ולא לאכילת קבע לאדם[קד].

ותירץ[קה], שכל מה שנאסרה אכילת קבע לאדם קודם גמר מלאכה אין זה אלא איסור דרבנן, ולגבי איסור דרבנן סומכים על החזקה שיש לחבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן. **ובחידושי רבינו דוד** (ד"ה ופי') פירש דבריו, שהגמרא לא חזרה בה מהתירוץ הראשון שיש לחבר חזקה שפירותיו מתוקנים, אלא שמתחילה תירצה הגמרא שהטעם שפירותיו מתוקנים הוא משום שודאי עישרם, וכרבי חנינא חוזאה שחזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, אלא שהיה דוחק לגמרא לפרש כן שחזקתו של רבי חנינא חוזאה נחשבת כודאי אף לגבי ספק דאורייתא, ומשום כך פירשה הגמרא בתירוץ שני שאין זה ודאי טבל שיש בו איסור דאורייתא, אלא הוא ספק כי אפשר שמתחילה לא נתחייב במעשרות וכרבי אושעיא, וכיון שאין איסורו אלא מדרבנן סומכים בזה על חזקתו של רבי חנינא חוזאה, ולפי זה לא הוצרכה הגמרא לתירוץ שני שהוא ספק וספק אלא באיסור דאורייתא, אך לגבי איסור דרבנן נשאר התירוץ הראשון של הגמרא שסומכים על החזקה שהחבר אינו מוציא תחת ידו דבר שאינו מתוקן, ומשום כך הותר אף איסור אכילת קבע לאדם קודם גמר מלאכה שאינו אלא מדרבנן.

התוספות (ד"ה כדי - הרמב"ן)[קו] העמידו משום כך את משנתנו באופן שלא ביטל את החמץ שחיוב הבדיקה הוא מדאורייתא[קז], אבל אם ביטל את החמץ אף אם ראינו שהחולדה נטלתו אינו חייב בדיקה כי הספק שמא אכלתו מוציא מידי ודאי באיסור דרבנן[קח]. עוד תירצו, שהמבואר בברייתא שחבר שמת פירותיו בחזקת מתוקנים, היינו באותם פירות שאינם ראויים אלא למאכל בהמה[קט], ואמנם לגבי אכילת קבע לאדם לא הותרו הפירות.

וכתב הפני יהושע (נמוק' ד"ה מי) על תירוצם הראשון שאין לומר שיבטל עתה את החמץ כדי שלא יהיה בו אלא איסור דרבנן, ואז יפטר מלבדוק את הבית כיון שספק מוציא מידי ודאי באיסור דרבנן, כי אחר שנקבע כבר חשש איסור חמץ דאורייתא בבית זה כבר אין מועיל בו ביטול, והוא צריך בדיקה וביעור ככל חמץ שתיקנו בו בדיקה וביעור[קי].

השפת אמת (ד"ה והמניח) כתב, שלכאורה מסוגייתנו יש להוכיח כהפוסקים הסוברים שבספק הקדש אין אומרים את הכלל של 'המוציא מחבירו עליו הראיה' המועיל לגבי ממון שיועיל גם לגבי האיסור, וכמו שמצינו במשנה בדמאי (פ"ד מ"ג) לגבי מעשר עני של דמאי, שלחכמים הוא קורא שם מספק בכדי להפקיע חיוב מעשר עני מהפירות, ומכל מקום אין צריך ליתנו לעניים, ומטעם שהמוציא מחבירו עליו הראיה, והיינו שרק לגבי הממון שבו פטור מחמת הכלל של המוציא מחבירו עליו הראיה אבל לגבי האיסור שבו חייב להפריש, כי אם כשיטת הסוברים שהכלל של המוציא מחבירו עליו הראיה מברר כמו כל חזקה ויש בו להכריע אף לגבי האיסור[קיא] ואין צריך אפילו להפריש, אם כן מדוע לא דחתה הגמרא שאין להוכיח מחבר שהניח מגורה של פירות שפירותיו מתוקנים ששם הטעם שחזקת ממון שהיה לו באותם פירות שהם שלו מועילה אף לגבי האיסור מעשרות שבהם שאין צריך ליתנם לכהן, ומשום כך יש בחזקה זו לברר אף לגבי האיסור לומר שהחבר עישרן. ותירץ, שכאן אין שייך לפוטרו משום חזקת ממון, כיון שבהכרח חל על הפירות חיוב הפרשת מעשרות אלא שספק הוא אם נפטרו, וכיון שכן הרי זה כמו הטוען איני יודע אם פרעתיך שאין פוטרים אותו משום חזקת ממון[קיב], והוסיף, ומכל מקום אף שהיה חייב לעשר הפירות לא היה צריך ליתן אותם לכהן וללוי, כיון שאינם

צו. מהר"ם חלאווה ותוספות רי"ד (ד"ה דאמר). **צז. היינו** שהיו מכניסים אותם דרך שערי החצר והבית, כמבואר ברש"י (סה ד"ה דרך). **צח. וכמבואר** בדברי רבי ינאי שאין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה את פני הבית, ודרש זאת מהפסוק (דברים כו יג) 'בערתי הקדש מן הבית' שהבית הוא הגורם לחיוב מעשרות, ומהפסוק (שם כו יג) 'ואכלו בשעריך ושבעו' דרש רבי ינאי, שאף אם נכנסו הפירות לבית אינם חייבים במעשרות אלא אם כן נכנסו לבית דרך השער, ולא באופן שנכנסו לבית דרך גגות וקרפיפות. **צט. ובחזון** איש (מעשרות סי' ג סק"ז) הוסיף להקשות בו, מהמבואר בגמרא מנחות (פו:) שכיון שלהכניס את התבואה במוץ שלה דרך גגות וקרפיפות הוא מעשה בפרהסיא, הרי האדם מתבייש לעשות כן שיאמרו עליו שהוא מערים כדי להיפטר מחיוב מעשרות, ואם כן ודאי אין נראה שחבר יעשה כן. **ק. כך** היא שיטת המהר"ם חלאווה שהמכניס את תבואתו במוץ שלה לא נפטר אלא כל זמן שלא מירחה אמנם אם הוא ידגן אותה ויעשה ממנה כרי וימרח אותה הוא יתחייב במעשרות [ונחלקו בזה הראשונים הו"ד להלן בענין 'אם תבואה שהכניסה במוץ שלה פטורה מן המעשר אף אם מירחה אחר כך']. **קא. ובזה** דקדק לשון הגמרא 'מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה', ולא כתבה הגמרא שהכניסם דרך גגות וקרפיפות, והיינו משום שאין דרך חברים להערים באופן זה שפוטר את הפירות מן המעשרות לגמרי, ורק להכניסה במוץ שלה יש חשש שאף חברים יעשו כן כדי לא להכשיל את בני ביתם, כיון שהם יכולים לחייב הפירות במעשר אחר כך על ידי דיגון ומירוח. **קב. עוד** כתב שם, שאף שחבר מסתמא אינו מערים, מכל מקום כיון שיש צד כזה ואפשר שהוא הערים, מצרפים צד זה עם הספק שמא תיקן את הפירות ומתירים את הפירות משום ספק ספיקא, וכמבואר בתוספות בכתובות (ט. ד"ה ופי') שאף דבר שאינו שכיח מצרפים לספק ספיקא אם אינו רוב גמור. **קג. וכפי** הנראה מלשון הברייתא שפירותיו מתוקנים לגמרי, וכמו שפירש רש"י בעבודה זרה (מח: ד"ה דענד). **קד. וכן** הקשה רש"י בעבודה זרה שם שעדיין יש להוכיח מהברייתא שספק מוציא מידי ודאי, שהרי מבואר בה שפירותיו מתוקנים אף לגבי אכילת קבע של אדם, אף שגם אם הכניסה במוץ שלה אין בזה להתירה אלא באכילת ארעי. ובראב"ד (שם ד"ה ופי') כתב, שאין לפרש הטעם שהוא ספק אף לגבי אכילת אדם, כי שמא זרעם בשביל מאכל בהמה שבאופן זה נפטרו מן המעשר, כי אף אם נזרעו מתחילה לשם כך, מכל מקום אם חזר בו ועתה דעתו להניחם למאכל אדם הרי הם חייבים במעשר. **קה. וכן** תירץ רש"י בעבודה זרה (שם). **קו. אחר** שהוקשה להם, שעל אף שהפירות שהכניסם במוץ שלהם עדיין נחשבים טבל דרבנן ורק באכילת עראי מותרים, מכל מקום ספק אם מעושרין מוציא מידי ודאי דרבנן, ומותרים אף באכילת קבע היות שכל חיובם כעת הוא רק מדרבנן, ומדוע אם כן אין ספק מוציא מידי ודאי בחיוב בדיקה שאינה אלא מדרבנן, שהרי מדאורייתא די בביטול החמץ. **קז. והתוספות** במנחות (פו: ד"ה כדי) כתבו, שלענין חיוב בדיקה בחמץ החמירו כודאי דאורייתא. **קח. אמנם** השער המלך (מקואות פ"י ה"ו כלל ז) הביא שיטת הטור (או"ח סי' תלח) שאין ספק מוציא מידי ודאי אפילו באיסור דרבנן, שלא כמו שכתבו התוספות בתירוץ ראשון, וכתב שאפשר לומר שאף התוספות לא כתבו שספק מוציא מידי ודאי באיסור דרבנן, אלא דווקא בספק הרגיל שקרוב לודאי שהחולדה אכלה את החמץ [וכמו שכתבו התוספות (ד"ה ופס)], וכן בחבר שהניח מגורת פירות שספק הרגיל הוא וקרוב לודאי שהם מעושרים, כי רוב חברים מעשרים מיד קודם שמניחים את הפירות מתחת ידיהם [וכמו שכתב רש"י (ד"ה ופי')] אמנם בשאר ספיקות אין אומרים שספק מוציא מידי ודאי אף באיסור דרבנן. **קט. וכן** כתב בתוספות רבינו יהודה מבירינא (ע"ז מג: ד"ה שמסתם). **קי. עוד** כתב, שבמה שכתבו התוספות שמדובר במשנתנו באופן שלא ביטל את החמץ ושעדיין איסורו מדאורייתא, לא התכוונו לומר שזהו המהלך במשנה, אלא הכריחו כן מדיוק הגמרא, שדייקה מדברי התנא שכתב 'אם כן אין לדבר סוף' שאם ראינו שהחולדה נטלתו חוששים לחמץ וצריך בדיקה, ובהכרח שהוא רק באופן שלא ביטלו וכגון שהחולדה נטלתו אחר זמן איסורו [שאם לא כן שיבטל כעת את החמץ ולא יצטרך לבדוק שוב], וממילא מיושבת הקושיא, שהרי כעת שהוא לאחר זמן איסורו אי אפשר לבטל, אמנם עצם דברי המשנה הם אף באופן שביטלו, שהרי התוספות לעיל (ג. ד"ה מור) כתבו שתקנת חכמים שהחמירו לבדוק את החמץ היא אף באופן שביטלו, ומוכח אם כן שסברו שדין המשנה הוא אף באופן שביטל החמץ. **קיא. כן** מבואר בשיטה מקובצת (ב"מ קמח: ד"ה הקדיש) בשם הר"ן. **קיב. וכמבואר** במשנה (ב"ק קיח.) וברמב"ם (טוען ונטען פ"ו ה"ט).

טוענים כנגדו ברי שיהא חייב לתת להם[קיג], אלא יכול להפריש הפירות להפקיעם מאיסור טבל ולהשאיר אותם אצלו משום המוציא מחבירו עליו הראיה.

ולפי זה תירץ מה שהקשה רש"י היאך הותר לאדם לאכול הפירות אף באכילת קבע, והרי אין ספק מוציא מידי ודאי חיוב מדרבנן, כי כל האיסור לאכול אכילת קבע קודם מירוח או בהכניס התבואה לבית במוץ שלה, הוא מתקנת חכמים שלא לאכול אכילת קבע קודם הפרשה כדי שאנשים לא יפקיעו חיוב תרומות ומעשרות בערמה ויגזלו את שבט הכהונה, ואם כן אין זה אלא במקום שהוא צריך לתת התרומות והמעשרות לכהן וללוי, אך באופן שאינו צריך אלא להפריש ואינו מחויב לתת מטעם שהמוציא מחבירו עליו הראיה, על זה לא תיקנו חכמים לאסור אכילת אדם אף בדרך קבעה[קיד].

טעם הפטור כשמכניס התבואה במוץ שלה

דא"ר אושעיא מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה. בטעם הדבר שפטור ממעשרות כשמכניס התבואה לבית במוץ שלה, כתב **רש"י** (מנחות סו: ד"ה גמון) לבאר בשני אופנים, או משום שבאופן זה שהתבואה עדיין במוץ שלה הרי היא מאכל בהמה ומאכל בהמה אינו מחויב במעשרות, או משום שכשהתבואה מכוסה במוץ שלה אינה רואה פני הבית וממילא לא נתחייבה במעשרות. וכתב **הצל"ח** (נדה נא. ד"ה כי) שחילוק יש בין שני הפירושים, כי לפירוש ראשון אינה נפטרת מן המעשרות אלא כל זמן שהיא במוץ שלה, אמנם אם מירחה אחר כך, כיון שעתה אינה מאכל בהמה הרי היא מתחייבת במעשר[קטו], אך לפירוש שני שהטעם הוא משום שכשהכניסה במוץ שלה על ידי זה לא ראתה פני הבית, אם כן אף אם ימרח אחר כך לא תתחייב במעשר, כיון שבשעה שהכניסה לא ראתה פני הבית ולא נתחייבה[קטז].

ובמשמרות כהונה (מנחות סו: ד"ה גמון) כתב, שאף ללשון ראשון שברש"י טעם הפטור הוא משום שאין ראיית פני הבית, והחילוק בין שני הפירושים הוא שללשון ראשון הטעם שאין מחשיבים התבואה כרואה פני הבית, הוא משום שבשעה שהכניסה לבית וראתה פני הבית היתה פטורה מן המעשרות, כיון שהיתה במוץ שלה שהוא מאכל בהמה ואינה ראויה למאכל אדם, וללשון שני טעם הפטור שאינה נחשבת רואה פני הבית הוא מחסרון מציאות, שהיתה מוסתרת בתוך המוץ ולא ראתה פני הבית[קטז].

אם כשמכניס התבואה במוץ שלה היא מוחרת לאכילת אדם

דא"ר אושעיא מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר. בדברי רבי אושעיא מבואר, שכשאדם מערים על תבואתו ומכניסה במוץ שלה הוא עושה כן כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר, וכתב **רש"י** (ד"ה כדי) שלא גזרו על אכילת בהמה משום אכילת קבע, וכמבואר במשנה (פאה פ"ק מ"ו) שאדם יכול להאכיל לבהמה חיה ועוף ואינו חייב במעשרות עד שימרח, אמנם אף שאין זה טבל מדאורייתא מכל מקום אסרוהו באכילת קבע לאדם אף קודם מירוח[קיח]. אמנם **התוספות** במנחות (סו: ד"ה כדי) הביאו שיטת **רבינו אפרים**, שבאופן שמכניס התבואה במוץ לא התחייבה במעשר ומותרת אף לאכילת אדם, והמבואר בדברי רבי אושעיא שמערים אדם לעשות כן כדי שתהא בהמתו אוכלת, היינו שהוא אומר שעושה כן בשביל בהמתו כיון שמתבייש לומר שעושה כן בשביל לפטור עצמו מחיוב מעשרות, ואמנם אף לאדם מותר לאכול הפירות ללא מעשרות[קיט]. וכן כתב **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה מעריס) שאף לאדם הותרו הפירות באופן זה, אלא שאין דרך לעשות כן אלא בשביל בהמתו כי אין דרך האנשים לאכול התבואה במוץ שלה, וגם שאין נאה לאדם להפקיע חיוב מעשרות ממאכל של עצמו, ולכן מבואר שעושה כן בשביל בהמתו שהוא יותר שכיח.

והרמב"ן (ע"ז מח: ד"ה ומכניסה) הביא בשם 'ואחרים אומרים' שלשון 'מערים' שבברייתא היינו שכדי שלא יהיה נראה שהוא בא לגזול את שבט הכהונה מחלקם במעשרות, לכן הוא מכניס התבואה במוץ שלה ואומר שהוא עושה כן לצורך אכילת בהמתו, ואחר שהכניסה, הוא עצמו אוכל אותה, ומשום כך הוזכר בברייתא שמערים לעשות כן בשביל בהמתו אף שגם לו עצמו מותר לאכול.

אם תבואה שהכניסה במוץ שלה פטורה מן המעשר אף אם מירחה אחר כך

שם. התוספות במנחות (סם) הביאו שיטת **רבינו אפרים**, שתבואה שהכניסה לבית במוץ שלה ומירחה בבית שוב אינה יכולה להתחייב במעשר[קכ]. וכן מבואר בדברי **הר"ש** (מעשרות פ"ק מ"ה) שתבואה שהכניסה לבית במוץ שלה פטורה מן המעשרות אף אם חזר ומירחה בבית. אמנם התוספות בבבא מציעא (פח: ד"ה גמר) הוכיחו מדברי הגמרא שם, שאין ההיתר אלא משום שהכניסם לביתו בלא גמר מלאכה, אך אם יגמור מלאכתם אחר כך בבית יתחייבו במעשרות, אמנם חילקו בזה בין חטים ושעורים שהדרך לעשות את המירוח שלהם בשדה, ומשום כך אם הכניסם לבית קודם מירוח אין שייך בהם יותר חיוב מעשרות, לשאר פירות שהדרך לגמור מלאכתם בבית, שמשום כך אם מירחם בבית התחייבו במעשרות[קכא]. וכן פסק **הרמב"ם** (מעשר פ"ג ה"ד), שפירות שהכניסם לבית קודם שתגמר מלאכתם הרי זה אוכל מהם ארעי, אך אם התחיל לגמור מלאכתם אחר שהכניסם לבית חייב לעשר הכל[קכב]. **ובחזון איש** (מעשרות סי' ג ס"ק ג) פירש דברי הרמב"ם, שמה שפסק הרמב"ם שאם גמר מלאכת הפירות אחר כך בבית הרי הוא מתחייב במעשר, אין הטעם משום שגורן מחייב ללא ראיית פני הבית[קכג], ומשום כך שייך חיוב בבית אף אחר שהכניס התבואה במוץ שלה[קכד], שהרי שיטת הרמב"ם (שם) שגורן הנעשה בשדה אינו מחייב במעשרות בלא ראיית פני הבית, ואף בחטים ושעורים ששייך בהם גורן אינו חייב בלא ראיית פני הבית, והטעם שלשיטת הרמב"ם אם גומר מלאכתם בבית מתחייב במעשרות, הוא משום שסבר שמעשה המירוח נחשב כראיית פני הבית, ואף שמתחילה הכניסה לבית במוץ שלה, מכל מקום עתה כשהוא ממרח אותה הוא נחשב כמכניסה לבית.

הרמב"ן (ב"מ פח: ד"ה ה"ג) הביא לדברי **רבינו שמואל**, שאם הכניס התבואה לבית במוץ שלה, אף אם יחזור ויוציאה במוץ שלה וימרח אותה בחוץ ויחזירנה לא יתחייב, כיון שכבר נפטרה בראיית פני הבית הראשונה כשהיתה אז במוץ שלה. אמנם הרמב"ן (ע"ז מח: ד"ה ומכניסה) חלק על דבריו וכתב[קכה], שאף שכשהכניס התבואה לבית במוץ שלה פטורה, מכל מקום אם הוציאה וזרה אותה בחוץ וחזר והכניסה לפנים, הרי היא חייבת עתה במעשר כיון שבכניסה עכשיו היא רואה פני הבית, אך אם הוא דש את התבואה בביתו אחר שהכניסה במוץ שלה, הרי נפטרה מן המעשרות ואין שייך בה שוב חיוב אף אם יוציאה ויכניסה.

ט:

אם יש להוכיח מכאן ששפחה מטמאה בלידה

מעשה בשפחתו של מציק אחד ברימון שהטילה נפל לבור ובא כהן והציץ בו לידע אם זכר הוא אם נקבה היא. כתבו התוספות (לעיל

קיג. גם זה מבואר שם. **קיד. כי** אף שאפשר לומר שלא חילקו חכמים בתקנתם ואסרו בכל אופן כמו בפירות המחויבים מדאורייתא, מכל מקום אין זה מוכרח ואפשר שכל התקנה מתחילה לא היתה אלא באופן שיש לו חיוב לתת לכהן וללוי. **קטו. אמנם** בספר ישר וטוב (מנחות סו: נ"ס ד"ה גמון) כתב, שאין לפרש בלשון ראשון שלא מירח התבואה לעולם וכמו שכתב הצל"ח, שאם כן אין צריך לפוטרה מן המעשרות מטעם שהיא כמאכל בהמה, כי מאחר שלא מירח התבואה אינה מתחייבת כיון שלא נגמרה מלאכתה. ועוד, שאם אינו ממרח התבואה לעולם אין כאן שום הערמה [וכמו שכתבו התוספות בבבא מציעא (פח: ד"ה לח)] ומשום כך פירש לשון ראשון של רש"י, שמדובר שהתבואה היתה מעורבת עם המוץ בשעת מירוח, ואין מירוח מחייב באופן זה כיון שהתבואה היתה מאכל בהמה בשעת המירוח [ולפי זה פירש דברי רבי אושעיא ש'מכניסה' במוץ שלה היינו שמכניסה כך למירוח, ולא כפשטות הלשון שמכניסה כך לביתו], ואף אם יפריד המוץ אחר כך ויעשנה מאכל אדם, כבר אינו מתחייב כיון שהיה המירוח בפטור וזוהי ההערמה שבדבר. **קטז. ולהלן** הובאו שיטת הראשונים בזה בענין 'אם תבואה שהכניסה במוץ שלה פטורה מן המעשר אף אם מירחה אחר כך'. **קיז. וכעין** זה כתב בספר וזאת ליצחק (מנחות סו: ד"ה כדי) שכיון שבשעת ראיית פני הבית נראה שהוא מכניס התבואה בשביל אכילת בהמה, אין ראיה כזאת מחייבת במעשרות. והאפיקי ים (מ"ע סי' כט ד"ה ומיון) כתב, שכיון שלא נמרחה התבואה קודם כניסתה לבית, הרי היא כעין מאכל בהמה שאינו מתחייב בראיית פני הבית, ומשום כך כתב שאפשר שלא תתחייב אף אם מירח התבואה ואחר כך עירב בה מוץ, כי מאחר והכניסה לבית עם מוץ הרי ראתה פני הבית כשהיא כעין מאכל בהמה ולא התחייבה בכך. **קיח. כן** כתב רש"י בנדה (טו: ד"ה כדי) וכן מבואר בדברי התוספות (ד"ה כדי - הרמשון) ובנדה (טו: ד"ה בהמתו). **קיט. ופירש** רבינו אפרים שאף שקודם גמר מלאכה יש חיוב מדרבנן לעשר לאכילת קבע של אדם ואפילו שלא ראה פני הבית, מכל מקום לא תיקנו רבנן חיוב מעשר אלא דווקא באופן שבסוף יבא לידי חיוב מעשר, שמשום כך תיקנו שאף עתה הוא מחויב לעשר אף שעדיין לא נגמרה מלאכתו, אמנם כשכבר הכניס הפירות לביתו קודם מירוח, כיון שכבר נפטר ממעשר לגמרי אין חייב במעשר אף מדרבנן. **קכ. ומשום** כך כתב, שבאופן שהכניס את התבואה לבית במוץ שלה הרי היא מותרת אף לאכילת אדם, ואין זה ככל אכילת קבע שאסרו קודם מירוח, כיון שכאן לא תבוא תבואה זו עוד לידי חיוב. **קכא. והוכרחו** לזה מהמבואר בסוגייתנו [וכן בנדה (טו:)] שמערים אדם ומכניס תבואה לבית במוץ שלה כדי להאכילה לבהמתו, ואין לומר שכל זה הוא רק קודם מירוח ואכן אם ימרחם אחר כך בביתו יתחייב במעשרות, שאם כן אין זו הערמה אם מתחייב אחר כך. ועוד, שהרי בברייתא מבואר שחבר שמת והניח מגורה של פירות פירותיו מתוקנים מטעם זה שאנו תולים שהכניסה לביתו במוץ שלה, ואם שייך בהם עדיין חיוב מעשרות אם יגמרו מלאכתם בבית מדוע פירותיו מתוקנים, ובהכרח אם כן לחלק בין פירות ששייך בהם גורן לפירות שאין שייך בהם גורן, שבפירות ששייך בהם גורן והכניסם במוץ שלהם אף אם מירחם בבית אין צריך לעשרם. **קכב. ולדבריו** קשה קושיית התוספות (ב"מ פח: ד"ה לח) מדוע אם כן בחבר שמת והניח מגורה של פירות פירותיו מתוקנים, והרי שייך בהם חיוב מעשרות אם יגמור מלאכתם אחר כך בבית. וכתב המשנה ראשונה (מעשרות פ"ק מ"ה) בשיטת הרמב"ם, שיש חילוק בין מי שגומר מלאכת הפירות בבית מעט מעט ודעתו לגמור הכל, שכיון שמתחילה דעתו לגמור מלאכת כל הפירות הרי הוא חייב במעשרות, לבין מי שמתחילה אין כוונתו לגמור הכל אלא מעט מעט, שאפילו אם גמר מלאכת כל הפירות בדרך זו הרי הוא פטור ממעשרות [וכמבואר ברמב"ם (מעשר פ"ג ה"ו) שאם זורה מעט מעט אחר שהכניס לבית הוא פטור לעולם מן התרומה ומן המעשרות כיון שאינו מתחיל בשביל לגמור הכל], ולפי זה, הטעם שבחבר שמת פירותיו מתוקנים, הוא משום שאף אם ימרחו אחר כך את הפירות, מכל מקום יש להסתפק שמא התחיל למרחם בתחילה על מנת לגמור מעט מעט, שבאופן זה הרי הם פטורים לעולם מן המעשרות. **קכג. וכתירוץ** שני שבגמרא בבא מציעא (פח:). **קכד. וכמו** שכתבו התוספות במנחות (סו: ד"ה כדי - הרמשון). **קכה. וכן** כתב הרשב"א (שו"ת, מ"ק סי' שפח).

ע"פ ד"ה נספחתו), שאין להוכיח ממה שכתוב בברייתא 'מעשה בשפחתו וכו' שהטילה נפל' ששפחה מטמאה בלידה, כי אפשר שהנפל שהטילה היה ולד של גבירתה[א], ומה שהציץ הכהן לבדוק היה בשביל גבירתה[ב]. אמנם כתבו התוספות שבברייתא שבתורת כהנים (מזריע פרשתא ו ה"ח) לומדים מריבוי הפסוק (ויקרא יב ג) 'אשה כי תזריע' [שמהנאמר קודם לכן 'דבר אל בני ישראל' מיעטה הברייתא עכו"ם] שאף שפחה מטמאה בלידה[ג]. אבל מהתוספות בעבודה זרה (מג. ד"ה לידע) משמע[ד], שמוכח מכאן ששפחה מטמאה בלידה, והוכיחו כן עוד מהמבואר בגמרא שבת (קלה.) שכל שאינה מטמאה בלידה אין בנה נימול לשמונה, וכיון שבן השפחה נימול לשמונה וכמבואר בפסוק (בראשית יז יב) 'ובן שמונת ימים ימול לכם כל זכר יליד בית' וגו' ויליד בית היינו בן השפחה, אם כן מוכרח שאמו טמאה לידה.

אם יש להוכיח מסוגייתנו שאין מצוה לקבור נפלים

שהטילה נפל לבור. בהגהות מיימוניות (מילה פ"ג אות י) הוכיח ממה שמצינו בכמה מקומות בתלמוד שהיו מטילים את הנפלים לבור שאין מצוה לקוברם[ה]. **ובמגן אברהם** (סי' תקכו סק"כ) האריך להוכיח שיש חיוב קבורה אף בנפלים[ו], ומה שמצינו שמטילים הנפלים בבור פירש בשני אופנים, או שהשלכה זו היא עצמה נחשבת לקבורה, או שלא היה זה נפל ממש אלא רק שפירז, ומשום כך השליכוהו לבור. **ובבנין ציון** (סו"ת, סי' קיג) דחה דברי המגן אברהם, כי מדברי המשנה באהלות (פט"ז מ"ה) מבואר שאין השלכת הנפלים נחשבת כקבורה[ח]. ועל מה שכתב המגן אברהם שיש להעמיד בשפיר שאינו ודאי נפל, דחה שאי אפשר לומר כן שהרי במשנה בנדה (כד:) מבואר שאין שייך להבחין בשפיר אם הוא זכר או נקבה[ט], ומדברי הברייתא שהכהן הציץ בבור לדעת אם היה זכר או נקבה מוכח שמדובר בנפל גמור ששייך להכיר בו[י].

החזון איש (יו"ד סי' רמ סק"ט) הקשה על דברי המגן אברהם, שהרי מסוגייתנו מוכח שאותו הבור שהטילו הנפל לשם לא היה משתמר, שהרי טיהרו את הכהן שהציץ לבור מטעם שחולדה וברדלס היו מצויים שם, והיאך אם כן מתקיים דין קבורה בהשלכת הנפל לבור כזה, הרי אינה נחשבת קבורה אלא בסתימת הקבר באופן שהוא משומר. ועל מה שהעמיד המגן אברהם בשפיר הקשה החזון איש, שאם יש דין קבורה בנפלים היה אסור להשליך את השפיר לבור, כיון שיש בו ספק שמא הוא נפל הטעון קבורה, וביותר קשה לתירוץ שני שבגמרא שתירצה שמדובר כאן בנפל ודאי, אמנם במסקנת דבריו כתב, שהעיקר הוא כדברי המגן אברהם שאף הנפלים חייבים בקבורה[יא], ומה שהיו מטילים נפלים לבור, שלא ברצון חכמים עשו כן[יב].

היאך הכהן טימא את עצמו

ובא כהן והציץ בו לידע אם זכר הוא אם נקבה היא. רש"י (ד"ה לידע) פירש שמה שהכהן הציץ לבור לבדוק אם יש שם נפל אף שהוא מוזהר שלא להיטמא למתים באזהרה של 'לנפש לא יטמא בעמיו' (ויקרא כא א), הוא משום שהוא לא נזכר באותו זמן שהוא מוזהר על כך[יג]. וברש"י בנדה (טו: ד"ה אם) פירש שאותו כהן היה עם הארץ או קטן שהאשה שלחתו להציץ ולראות אם יש שם נפל. **התוספות** (לעיל ע"פ ד"ה נספחתו) פירשו[יד], שהיה אותו כהן שוטה ומשום כך טימא עצמו[טו]. **ובצל"ח** (ד"ה ובא) הוכיח כפירוש רש"י שמדובר שהכהן לא זכר את האיסור להיטמא, כי אם כפירוש התוספות שהיה הכהן שוטה, תחזור קושיית התוספות (ד"ה ספק) שהקשו שאם היה אותו הבור ברשות היחיד, מה מועיל תירוץ הגמרא שמדובר שהפילה כמין נפל שאין זה אלא ספק ספיקא, והרי ברשות היחיד יש לטמא אף בספק ספיקא, ואם היה מדובר בכהן שהוא שוטה חוזרת קושיית התוספות, כי אם היה אותו הבור ברשות הרבים הרי זה ספק טומאה ברשות הרבים שמטהרים בה מספק, ואף אם היה הבור ברשות היחיד יש להתיר הכהן מספק, שכיון שהכהן שוטה א"כ הוא נחשב שאין בו דעת לישאל[טז]. **והחתם סופר** (נדה סה ד"ה ומיידי) **תמה**[יז], היאך אפשר לפרש שהיה אותו כהן שוטה או קטן [וכמו שפירש רש"י בנדה (סה ד"ה אם)] שהרי אם כן לא היה נאמן לומר אם אותו נפל שהפילה הוא זכר או נקבה ולהכריע בזה את דין האשה, ובהכרח אם כן כמו שכתב רש"י בעבודה זרה (מג. ד"ה והלין) שהיה חכם ומורה הוראה, ונתכוין להורות לה את ישיבת ימי הטומאה וימי הטהרה שלה.

א. **ובהגהות** יעב"ץ (ד"ה נספחתו) הוסיף, שמדוקדק כן מלשון הברייתא שהשפחה 'הטילה' נפל לבור, שאם היה אותו נפל של השפחה עצמה ולא של גבירתה, לא היה לה לברייתא לכתוב כן אלא 'שהפילה' נפל לבור. והכריח כן בשיטת הרמב"ם (טומאת מת פ"ח הי"ג) שפסק כרבי שמעון בן יוחאי (יבמות סב.) שקברי עכו"ם אינם מטמאים באהל, שלדבריו קשה מדוע לא טיהרו את אותו כהן אף בלי הטעם שהוא ספק, כיון שהוא לא נגע בנפל ובאהל אינו נטמא כי הוא נפל של שפחה, ובהכרח אם כן שסבר הרמב"ם שהיה אותו נפל של גבירתה ומשום כך הוא מטמא באהל, אמנם התוספות שלא הכריעו אם היה הנפל של גבירתה, הלכו בזה לשיטתם בבבא מציעא (קיד: ד"ה מהו) שפסקו הלכה כשיטת רבן שמעון בן גמליאל (מהלות פי"ח מ"ז) שחלק על רבי שמעון בן יוחאי וסבר שקברי עכו"ם מטמאים באהל, ואם כן אפשר להעמיד דברי הברייתא אף בנפל של השפחה.

ב. **אמנם** בתוספות הרא"ש (נדה טו: ד"ה מעשה) כתב, שלא מסתבר לומר שהיה אותו הולד של הגבירה, שאם כן מדוע הזכירה הגמרא שהשפחה הטילתו לבור, ובמהר"ם חלאווה (לעיל ע"פ ד"ה ממר) כתב שאם היה של הגבירה והשפחה הטילתו לבור, אם כן כבר ראתה אם הוא זכר או נקבה, ובהכרח שהשפחה הפילה הולד לבור ולא ראתה.

ג. **ובחשק שלמה** (נמוק' סה) כתב שהוא מפורש במשנה בכריתות (ז:) ובגמרא שם ששפחה מביאה קרבן לידה, ולמדו כן בגמרא מהפסוק שהביאה הברייתא שבתורת כהנים. ואמנם התוספות בנדה (טו: ד"ה נספחתו) כתבו, שהלימוד שבתורת כהנים אינו אלא אסמכתא שהרי בגמרא כריתות (סה) למדו כן מגזירה שוה 'לה לה'.

ד. **וכן** מבואר בדברי התוספות בנדה (סה).

ה. **ופסק** משום כך שמה שנהגו להסיר את ערלתם אסור לעשות כן אפילו ביום טוב שני. וכן הוכיחו החוות יאיר (שו"ת, סי' סה) והגר"א (שו"ת סי' תקכו ס"י).

ו. **כן** מוכח מדברי הגמרא בנדה (מ.) שפירשו שם שיטתו של רבי יהודה (סה טו:) הסובר שאין הכותים קוברים את נפליהם אלא משליכים אותם וחיה גוררתם, שהטעם שהכותים היו עושים כן הוא משום שדרשו את הפסוק (דברים יט יד) 'לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים בנחלתך', שכל שיש לו נחלה היינו שהוא ראוי לרשת יש לו גבול דהיינו מקום קבורה, אך נפל שאין לו נחלה אין לו גבול היינו שאינו טעון קבורה, ומשמע מדברי הגמרא שכך היא דעת הכותים הטועים, אך אנו סוברים שלא כדבריהם ונפלים צריכים קבורה. וכן הוכיח ממה שדרשו בתורת כהנים (פרשתא שמור פרשתא ו ה"ו) מהפסוק (ויקרא כא ג) 'לאביו ולאמו', שאין הכהן נטמא לקרוביו אלא לאותם שהם בני קיימא כאביו ואמו ולא לנפלים, וממה שהוצרכו למעט שאין הכהן נטמא לנפלים, אף שלא הותר לכהן להיטמא לקרוביו אלא לצורך קבורה וכמבואר בשולחן ערוך (יו"ד סי' שעג ס"ה), מוכח שאף בנפלים יש דין קבורה ולולא המיעוט היה הכהן נטמא אף להם. עוד הוכיח כן מדברי הגמרא בבבא בתרא (קמ:) שמבואר שם שהיו קוברים את הנפלים בכוכי הקבורה שהיו עושים.

ז. **היינו** עור הולד שהעצמות והגידים והבשר נוצרים בתוכו וכמבואר ברש"י בברכות (ד. ד"ה וכשפיר).

ח. **במשנה** שם מבואר שבור שמטילים לתוכו נפלים הרי הוא מלקט מן הבור את העצמות והכל טהור, ואף שמבואר במשנה (סה מ"ג) שמי שמצא מת מושכב כדרכו במקום שלא היה ידוע שיש שם קבר, אם רוצה לפנותו משם ולקברו במקום אחר הרי הוא צריך ליטול אותו ואת תבוסתו [יש שגרסו שם 'תפוסתו' והוא מלשון תפיסה, והיינו שצריך ליטול יחד עם הקבר אף מן העפר שלו כדי תפיסה שהוא כל העפר התיחוח שתחתיו. ויש שגרסו שם 'תבוסתו' שהוא לשון עירוב, והיינו שצריך ליטול אף מן העפר המעורב מדם וליחה של המת] מכל מקום בבור של נפלים אינו צריך ללקט אלא את העצמות של המת בלבד, ואין להם תבוסה שיצטרך משום כך ליטול יותר, ומבואר אם כן שלאותם נפלים שהטילו בבור אין דין קבורה, שאם לא כן היה להם לאסור אף את תבוסתם.

ט. **שם** במשנה מבואר שהמפלת שפיר מלא מים אינה חוששת לולד, ואם הפילה שפיר מרוקם צריכה לשבת מספק לזכר ולנקבה.

י. **וכן** דחה מה שהוכיח המגן אברהם מדברי הגמרא בנדה (מ.), שמשמע שרק הכותים דרשו את הפסוק (דברים יט יד) 'לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים', ללמוד ממנו שרק מי שיש לו נחלה יש לו גבול וקונה מקום קבורתו, ונפל שאין לו נחלה אף אין קונה מקום קבורה, ותמה על דבריו שהרי הר"ש באהלות (פט"ז מ"ה) פירש דברי התוספתא (סה פט"ז ה"ו) שהטעם לרשב"ג שהנפלים אינם קונים את הקבר ואין להם תבוסה, הוא משום שדורשים הפסוק 'לא תסיג וגו' שכל שיש לו נחלה יש לו גבול ושאין לו נחלה אין לו גבול, ומבואר בדבריו שאף אנו דורשים דרשה זו ואינה רק טעות של הכותים, וכיון שגם תנא קמא שאמר בור שמטילים לתוכו נפלים אין בו תבוסה סובר כרשב"ג אם כן ודאי שכן הוא להלכה. ומה שפירשה הגמרא בנדה את טעמם של הכותים שאינם קוברים את נפליהם שהוא משום שדרשו את הפסוק 'לא תסיג', ומשמע שאין אנו דורשים את הפסוק כן, זהו רק לשיטת התנא בגמרא סנהדרין (מח.) הסובר שאף שקבר חדש שלא הונח בו עדיין מת מותר בהנאה מכל מקום אם הטיל לתוכו נפל הרי הבור אסור בהנאה כדין תשמישי המת ואותו תנא שבברייתא חלק על רשב"ג שאמר שאין לנפלים תפיסת הקבר, ולדבריו אין דורשים כן את הפסוק 'לא תסיג' שהרי נפל אוסר בהנאה את הבור שמניחים אותו בו.

יא. **ומה** שלא פשטה הגמרא בסנהדרין (מו:) את הספק, אם הטעם בקבורת המת הוא משום בזיון, שלא יתבזה המת לעין כל שיראו אותו מת ונרקב ונבקע, או שמא משום כפרה הוא שבהטמנה זו שמשפילים ומורידים אותו לתוך האדמה יש לו כפרה, מחיוב קבורה של נפלים שלא שייך בהם כפרה, ובהכרח אם כן שחיוב הקבורה הוא משום בזיון, כי שמא יש איזה כפרה בצערם של הנפלים, ובהכרח לומר כן שאם לא כן יש לפשוט את ספק הגמרא מחיוב קבורה של קטנים שאין שייך בהם כפרה.

יב. **והנשים** הפרוצות שהיו מזנות היו מטילות שם נפליהם מפני הבושה.

יג. **כן** היא הגירסא ברש"י שלפנינו, אמנם הגליון [הו"ד בהגהות וציונים] גרס בדברי רש"י שהכהן לא 'נזהר', ולגירסא זו לכאורה יש להעמידו בעם הארץ או בשוטה או קטן.

יד. **והכריחו** כן כי אף אם היה אותו נפל של גבירתה של אותה שפחה והיה אותו כהן קרוב שלה לא הותר לו להיטמא לאותו נפל כיון שלא הותר לכהן להיטמא לנפלים [ודרשו כן בתורת כהנים (פרשתא שמור פרשתא ו ה"ו) מהפסוק (ויקרא כא ג) 'כי אם לשארו הקרוב אליו לאמו ולאביו' וגו' שהותר לו להיטמאות רק לאותם הדומים לאביו ולאמו שהם בני קיימא]. ועוד, שכאן אותה טומאה לא היתה לצורך המת אלא לצורך היולדת ולא הותרה טומאה לכהן קרוב אלא לצורכו של המת. ובתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ובא) כתב ביותר שלא הותר לכהן להיטמא אלא לצורך קבורה או הבאת ארון ותכריכים. ואמנם בגליון מהרש"א (נמוק' סה) הביא ששיטת הרמב"ם היא שמותר לכהן להיטמא לקרוביו אף שלא לצורך כלל, והוא בתרומת הדשן (שו"ת, סי' רפג) שהביא בשם הגהות אשר"י (הלכות טומאה סו"ס ז) שכתב בשם הרמב"ם (מנחל פ"ג ה"ח) שמותר לכהן להיטמא לקרוביו בין לצורך ובין שלא לצורך עד סתימת הגולל, וסבר שאותה טומאה היא אף שלא לצורך המת [ובתרומת הדשן כתב משום כך, שאם מת לו מת בשבת אף שאסור לו לקוברו באותו היום מותר לו לשהות עם המת באהל, כיון שהוא שומר עליו שלא יהיה מוטל בבזיון והוא נחשב קצת כצורך קבורה, ואם התיר הרמב"ם אף שלא לצורך כלל כל שכן שמותר באופן זה שהוא צורך קצת]. ובשו"ע (יו"ד סי' שעג ס"ה) הביא שתי השיטות בזה, וברמ"א שם כתב שנכון להחמיר שלא להיטמאות רק לצורך קבורה ולהבאת ארון ותכריכים.

טו. **וכן** כתבו התוספות בעבודה זרה (מג. ד"ה ובמהר"ם) [ובמהר"ם (נמוק' סה) פירש שכתבו כן לבאר שיטת המפרשים שהיה אותו נפל של גבירתה וכהן זה היה קרוב שלה].

טז. **וכמבואר** בגמרא נדה (ד:) שאם הספק הוא על דבר שאין בו דעת לישאל אם הוא טמא או לא, ספיקו טהור בין ברשות הרבים ובין ברשות היחיד, ובגמרא סוטה (כח:) למדו זאת מסוטה שנאמר בה (במדבר ה יד) 'והיא נטמאה' שבזה הוקשה טומאה לסוטה, שכשם שסוטה יש בה דעת לישאל אם היא נטמאה או לא [אף שודאי אינה נאמנת על עצמה], כך גם בטומאה אין מטמאים מספק אלא באופן שהספק הוא בדבר שיש בו דעת לישאל אם נטמא או לא, והיינו אדם, ורב למד זאת (סה כט.) מהפסוק (ויקרא ז יט) 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל' שנאמר באכילת בשר קדשים, שמתחילת הפסוק משמע שרק אם ודאי נטמא הבשר אין לאוכלו, אך אם אין זה אלא ספק הוא יכול לאוכלו, ומסוף הפסוק שנאמר בו 'כל טהור יאכל בשר' משמע שרק מי שהוא ודאי טהור יכול אוכלו, אך אם הוא ספק טמא אינו יכול לאכול הבשר, אלא שיש ללמוד מכך שאם הוא דבר שיש בו דעת לישאל ספיקו טמא כפי המדוקדק בסוף הפסוק, ואם הוא דבר שאין בו דעת לישאל ספיקו טהור וכפי המדוקדק מתחילת הפסוק.

יז. **והו"ד** בהגהות על החתם סופר (ע"ז מג. ד"ה כהן).

ואמנם החתם סופר (שם ד"ה ונפ) פירש את מעשה הכהן בכמה אופנים, האחד שהיה אותו נפל קטן מאוד, שהרי נסתפקו בו אם הוא נפל או רוח שמשום כך הוצרכו לכהן שיבדוק זאת, וכיון שכן ידע הכהן שלענין איסור טומאת כהנים יש לסמוך כאן על ספק ספיקא, ספק אם הוא רוח או נפל ואף אם הוא נפל שמא אין בו שיעור טומאה כיון שנחסר ממנו מעט מהשיעור על ידי חולדה וברדלס וכבר אינו מטמא באוהלי[יח], ומה שהביא המעשה לפני חכמים לדעת אם נטמא, הוא לשיטתו שסבר כרבי יוחנן (ע"ז נ:) שאף שספק טומאה ברשות הרבים טהור מכל מקום הוא הלכה ואין מורים כן, וכיון שבקל יכול לטבול ולטהר עצמו שמא יש לו להיטהר אף בספק טומאה שברשות הרבים[יט], ועל כך השיבו לו חכמים שכיון שחולדה וברדלס מצויים שם בודאי גררוהו ואכלוהו ואף ספק טומאה אין כאן[כ].

עוד כתב החתם סופר (הו"ד בהגהות על החתם סופר ע"ז מכ. ד"ה כהן) שהכהן שהאהיל על הטומאה היה כבר טמא קודם לכן, וכיון שהיה עם הארץ היה סבור שאין לו איסור להיטמאות כיון שהוא כבר טמא, ולא ידע שבטומאה שנטמא עתה הוא מוסיף ימי טומאה על טומאתו הראשונה[כא].

ועוד תירץ, שאותו כהן היה חכם ומורה הוראה, ולא האהיל כלל על אותו הבור אלא עמד לצידו והציץ לראות אם נמצא בו נפל, אמנם אף אחר שראה שאין הנפל נמצא בתוך הבור ונגרר משם, עדיין חשש שמא הוא נטמא על ידי טומאה רצוצה, כי שמא עכבר או שרץ גררוהו לחור שלהם שאין בו פותח טפח, ועתה הוא עומד על אותו מקום ונטמא בטומאה רצוצה הבוקעת ועולה עד לרקיע[כב], ועל כך השיבו לו חכמים שהוא טהור כיון שיש לתלות שהנפל נגרר על ידי חולדה וברדלס המצויים בבור, וכיון שכן לא נטמא הכהן כי יש בחור שלהם פותח טפח המונע מן הטומאה מלצאת[כג].

ובהגהות יעב"ץ (לעיל ע"ח נמוק' ד"ה נספחמו) כתב שהכהן עמד על שפת הבור להציץ, כיון שהוא חשב שהוא יוכל להכיר ולהבחין בו אם הוא זכר או נקבה על ידי שהוא יסתכל בבור אף בלי שהוא יאהיל עליו ממש, והוא טעה בזה שהוא לא ידע שהמת תופס את מקומו ארבע אמות[כד].

בעבודת עבודה (ע"ז שם ד"ה ונפ) כתב[כה], שרש"י ותוספות חלקו בגירסת הגמרא ופירשוהו כל אחד לשיטתו, שרש"י לשיטתו שפירש (לעיל ע"ח ד"ה מציק) ששפחתו של מציק היינו של אדם אלם[כו], פירש שהיה הכהן חכם ומורה הוראה, אלא שמחמת אותו ישראל אלם שביקש ממנו הוא היה אנוס לבדוק את אותו הנפל אף שהוא נטמא בכך[כז], אמנם התוספות (ע"ז שם ד"ה שלג, נדה טו: ד"ה מסיק) שגרסו בגמרא שפחתו של 'מסיק'[כח], והיינו שהיה אותו אדם מוסק זיתים[כט], פירשו משום כך שהטעם שנטמא אותו כהן הוא משום שהיה שוטה[ל].

מדוע רצה הכהן לדעת אם הנפל הוא זכר או נקבה

לידע אם זכר הוא אם נקבה היא. בטעם הדבר שרצה הכהן לדעת אם אותו נפל הוא זכר או נקבה מצינו כמה ביאורים. **רש"י** (ד"ה לידע) כתב[לא], ששלחוהו לשם להגיד לאמו של הנפל מה טיבו כדי שתבחין בין ימי טומאת וטהרת זכר לימי טומאת וטהרת נקבה[לב]. וברש"י נדה (טו: ד"ה שם) כתב עוד, שהיתה אותה השפחה גרה בביתו ורצה להיזהר ממנה כל ימי טומאתה. עוד הביא בשם יש אומרים, שרצה אותו כהן לדעת מתי הוא זמן הבאת קרבנותיה של אותה יולדת לדעת אם יארע במשמרתו ויקבל מתנות כהונה מהקרבנות שתביא[לג]. ועוד כתב[לד], שהיה אותו כהן עם הארץ או קטן, ששלחתו אשה לבדוק מה היה הנפל[לה].

מדוע אין לחשוש לטומאה אף אחר שהחולדה והברדלס גררו הנפל לחורם

ובא מעשה לפני חכמים וטיהרוהו מפני שחולדה וברדלס מצויין שם.

רש"י (ד"ה שחולדה) פירש הטעם שטיהרו חכמים את הכהן, משום שבסתם חור של חולדה וברדלס יש פותח טפח[לו], ונמצא שאף אם האהיל הכהן על אותו החור אין בו לטמא את הכהן, כי אין הטומאה בוקעת דרך גגו של אותו החור. וכתבו **התוספות** (ד"ה שפק) שאין לומר שהיה בחור של החולדה והברדלס פותח טפח, שאם כן לא הועיל מה שגררוהו לחורם, כי באופן זה הטומאה הנמצאת בחור שלהם עוברת דרך הפתח שיש בו טפח לבור וחוזרת ומטמאת

19/06/2018 אהח

יח. **וכמבואר** בגמרא חולין (פט:) שנפל שעדיין לא הושלמה צורתו ולא נקשרו אבריו זה לזה בגידים, הרי הוא מטמא אפילו באופן שאין בו כזית בשר, כיון שטומאתו היא בתורת מת ולא משום כזית מן המת [ובזה פירש רבי יוחנן מדוע הוצרכה המשנה בנזיר (מט:) לומר שנזיר מגלח על המת ועל כזית מן המת, אף שבכל מת יש כזית מן המת, כיון ששייך שיהיה מת שלם בלא כזית בשר כגון בנפל שלא נקשרו אבריו בגידים] ובאופן זה כיון שטעם הטומאה הוא משום מת שלם, אם נחסר ממנו כל שהוא אינו מטמא באהל. יט. **וכדברי** רבי ינאי בגמרא עבודה זרה (נז:) שנשאל על ספק טומאה ברשות הרבים והורה לשואלים שאף שספק טומאה ברשות הרבים טהור מכל מקום שלא יכניסו עצמם לספק כיון שיש להם מים לפניהם שיכולים לטבול בהם בנקל.

כ. **אמנם** דחה לתירוץ זה, כי אין אנו סוברים כן להלכה כרבי יוחנן במה שהחמיר בספק טומאה אף ברשות הרבים, ועוד כי אף לרבי יוחנן אין להחמיר ברשות הרבים אלא בספק אחד ולא בספק ספיקא [שהרי בספק ראתה מטהר רבי יוחנן את הטהרות שנגעה בהם משום ספק ספיקא, ספק ראתה ספק לא ראתה ואף אם ראתה שמא טבלה] ואם כן חוזרת הקושיא ממה נפשך, אם ידע הכהן שיש כאן ספק ספיקא ומשום כך התיר לעצמו להציץ בבור אם כן היה לו גם לדעת שהוא טהור ולא היה צריך לשאול על כך לחכמים, ואם לא ידע הספק ספיקא לא היה לו להאהיל על הבור, ופירש, שמשום כך פירש רש"י בסוגייתנו (ד"ה לידע) שכהן זה לא נזהר, ובנדה (טו: ד"ה שם) כתב שהיה עם הארץ או קטן, ולכן לא ידע ההיתר משום ספק ספיקא. כא. **ולפי** זה מה שמבואר בגמרא שבא מעשה לפני חכמים וטיהרוהו, היינו שטיהרו אותו מטומאה שניה לומר שלא הוסיפה לו ימים על טומאתו כיון שחולדה וברדלס מצויים שם, ונמצא שאינו טמא אלא מחמת טומאתו הראשונה וכשיתמו אותם ימים יטהר. כב. **טומאה** רצוצה היינו שאין בין הטומאה לגג גובה טפח [כמבואר ברש"י חולין (קכה: ד"ה רצוצה)] שהדין בזה הוא שהטומאה בוקעת ועולה אף מעל לגג שעליה עד לרקיע [ותחתיה עד התהום] וכל המאהיל על אותו מקום נטמא בטומאת מת.

כג. **וכמבואר** ברש"י (ד"ה שחולדה) שסתם חור של חולדה וברדלס יש בו פותח טפח וראה עוד להלן בענין 'מדוע אין לחשוש לטומאה אף אחר שהחולדה והברדלס גררו הנפל לחורם'. כד. **וכמבואר** בגמרא סוטה (מד.) שמת תופס ארבע אמותיו לטומאה, וכתב רש"י (שם ד"ה מת) שגזרו חכמים שמת יטמא את כל מי שנכנס בתוך ארבע אמותיו אף שלא האהיל עליו, כדי להרחיק אוכלי טהרות שלא יתקרבו למת ויאהילו עליו בלי שישימו לב לכך. כה. **וכן** כתב באמרי צבי (קלהלן, ד"ה ונפ). כו. **וכן** פירש בגמרא עבודה זרה (מב. ד"ה מציק). כז. **ואף** שהיה אותו ישראל חשוד על שפיכות דמים שמשום כך הוצרך הכהן לבדוק זאת, כי אין מוסרים טהרות לעם הארץ [כמבואר ברש"י בבכורות (ל: ד"ה דנהי)] וכל שכן שאין מניחים לשפחה לעסוק בטהרות, ולכן העמידוה בשפחתו של מסיק והיינו שפחה העוסקת במסיק של זיתים, שכיון שהמסיקה מכשירה את הזיתים לקבלת טומאה מחמת השמן היוצא מהם, הדרך היא להקפיד עליה שתהיה נעשית בטהרה. ל. **ודקדק** לשון רש"י בנדה (טו: ד"ה שם) שלא הזכיר שם בפירוש הגמרא שמציק זה אנס היה, ומשום כך פירש שם במסקנת דבריו שכהן זה עם הארץ או קטן היה, שאם היה חכם לא היה עובר על לאו של טומאת מת, אך תמה לפי פירושו על דברי רש"י בסוגייתנו (לעיל ע"ח ד"ה מציק) שפירש שהוא ישראל אלם, ואף על פי כן פירש (ד"ה לידע) שהיה אותו כהן קרוב או אחד מבני הבית ולא נזהר מליטמא, ולא היה לו לפרש כן, שאף שהיה נזהר הרי היה אנוס מחמת המציק. לא. **וכן** הוא ברש"י בעבודה זרה (מב. ד"ה כהן). לב. **וכמבואר** בפסוקים (ויקרא יב ג-ה) שאם ילדה זכר דינה שהיא מונה שבעה ימים לטומאתה, ואחר כן היא מונה שלשים ושלשה ימי טוהר שאף אם תראה בהם דם הרי היא טהורה, אך אם ילדה נקבה דינה שהיא מונה ארבעה עשר ימי טומאה ולאחריהם שישים ושש ימי טוהר. ובבאר יצחק (שו"ת, יו"ד סי' סו ענף ז) כתב, שמדברי רש"י שפירש שהכהן הציץ בבור כדי לקבוע ימי טהרתה וטומאתה של היולדת, לכאורה מוכח שעד אחד נאמן להתיר אף במקום שיש ספק ספיקא לאיסור, שהרי לתירוץ ראשון שבגמרא מדובר שלא הטילה נפל ודאי אלא כעין נפל, ויש כאן אם כן ספק ספיקא לגבי ימי הטוהר שלה, כי אפשר שלא היה נפל אלא רוח ואין לה ימי טוהר כלל, ואף אם היה נפל שמא היה זכר שאין לו אלא שלשים ושלשה ימי טוהר, והיאך אם כן נאמן הכהן בתורת עד אחד לומר שהיה הנפל נקבה, ולקבוע שיש לאשה שישים ושש ימי טוהר [והוא קשה לסוברים (הו"ד בקונטרס הספיקות כלל ו ס"ז) שספק ספיקא עדיף מרוב, שהרי עד אחד אינו נאמן כנגד רוב והיאך אם כן נאמן כנגד ספק ספיקא]. אך דחה הראיה, כיון שאפשר שהטעם שהכהן נאמן הוא משום שהוא דבר העשוי להתגלות, שאפשר לבודקו מיד אם היה הנפל זכר או נקבה. ועוד, שבימי טהרתה יש לה חזקת טהרה, ואם כן כשמעיד שהיה הנפל נקבה הוא ממשיך את חזקת טהרתה משלשים ושלשה ימי טוהר שבלדת זכר לשישים ושש שבלדת נקבה. [ועוד דחה שם על פי דברי התוספות בנדה (כט. ד"ה תשב) שיש בזה שני ספק ספיקא הסותרים זה לזה]. לג. **אך** דחה לפירוש זה, כי בשביל עור העולה שהיא מביאה המתחלק לכל המשמר [כן היא גירסת הב"ח שגרס ברש"י שם במקום 'תור עולה אחת', שבשביל 'עור עולה אחת', וראה להלן גירסת הערוך לנר], לא היה מכניס אותו כהן להטריח את עצמו ולבדוק. ועוד, שהרי היא יכולה לאחר את קרבנותיה ואינה חייבת להביאם מיד בימי טהרתה ויכול לומר לה שתביא בזמן משמרתו. והערוך לנר (נרש"י נדה שם) כתב, שהגירסא 'תור עולה אחת' היא טעות סופר, ויותר נראה לגרוס בדברי רש"י 'תור חטאת ועור עולה אחת', שאם לא כן [וכגירסת רש"י שלפנינו שגרס 'עור עולה אחת'] יקשה מדוע הזכיר רש"י רק את עור העולה שהיא חולין ולא את תור החטאת שהיא מביאה שהוא נאכל לכהנים וחביב עליהם כיון שהם מקיימים בו מצות עשה של אכילת קדשים, ולכן כתב רש"י שאף שהיא מביאה תור לחטאת, מכל מקום כיון שהוא מתחלק לכל המשמר לא איכפת לכהן ממנו בשביל שיטרח בעבורו [ומה שהזכיר רש"י התור לחטאת הוא לתוספת חידוש שאין זה רק בבן יונה שהוא קטן, אלא אף בתור שכשר למזבח רק כשהוא גדול אין הכהן טורח עבור זה כיון שהוא מתחלק בין כולם]. לד. **אחר** שדחה את הפירוש ראשון וכתב שאין לומר שהיה אותו כהן חכם שאם כן לא היה מאהיל ועובר על האיסור של כהן להיטמא בטומאת מת. ובערוך לנר (נדה שם נמוק' ד"ה ונפ) כתב, שמשום כך פירש רש"י בסוגייתנו (ד"ה לידע) שהיה אותו כהן קרוב של נפל זה, כדי ליישב היאך נטמא לאותו נפל, והיינו משום שהיה קרובו [אמנם התוספות בנדה (שם) דחו דבריו, כיון שאין הכהנים נטמאים לנפלים וכמבואר בתורת כהנים (פרשתא ו ה"ו) שאינם נטמאים אלא למי שהוא בן קיימא כ'אביו ואמו', ועוד שאין זה לצורך המת ולא הותר לכהן להיטמא אלא לצורכו של מת]. לה. **והוא** כעין הפירוש שהיתה שפחתו של כהן ורצה לדעת ימי טומאתה כדי להיזהר ממנה, אלא שלפירוש זה לא הוצרך לזה בשביל עצמו שהיה עם הארץ או קטן, אלא ששאת חבר השומרת מטומאה שלחתו לבדוק. לו. **היינו** חלל טפח בין הטומאה לגג שמעליה.

את הכהן המאהיל על הבור, ובהכרח אם כן שלא היה בחור שלהם פותח טפח, וכיון שאין בו פותח טפח עדיין יש לחשוש שמא הכהן עמד מעל החור שלהם והרי הוא טמא כיון שטומאה רצוצה בוקעת ועולה, ומשום כך הוכרחו התוספות לומר שמדובר שהיו רגלי הכהן ברשות הרבים, וכיון שכן הכהן טהור כיון שהוא ספק טומאה ברשות הרבים שספיקו טהור, אך אם היה עומד ברשות היחיד היה נטמא. עוד תירצו, שאפשר לפרשו אף באופן שהיו רגלי הכהן ברשות היחיד, והטעם שהכהן לא נטמא מספק ככל ספק טומאה ברשות היחיד שספיקו טמא, משום שהוא ספק הרגיל כי מסתבר לומר שהחולדה והברדלס גררוהו ואכלוהו[לז].

ובפני יהושע (נמוק׳ סס) פירש בדעת רש״י[לח], שמדובר שהיה שיעור פותח טפח בין בחור עצמו ובין במקום חיבורו אל הבור[לט], ואף על פי כן אין בזה להביא את הטומאה מן החור אל הבור, כיון שכל מה שטומאה עוברת מאהל לאהל כשיש ביניהם פותח טפח, הוא רק כשנעשה אותו החור על ידי אדם או כשאדם חישב עליו לתשמיש, אך חור שנעשה מאליו או שחררוהו שרצים אינו מעביר הטומאה לבור שלצידו, אלא אם כן יש בו שיעור כמלא אגרוף[מ].

בתוספות רבינו פרץ (ד״ה מפני) כתב, שמדובר שהיה הבור ברשות היחיד אך סביבות הבור הם רשות הרבים, ולא היה באותו החור פותח טפח, ונמצא אם כן שהכהן שבדק אם יש בו נפל היה עומד ברשות הרבים, ומשום כך אין מקום לטמאו משום טומאה רצוצה כיון שהוא ספק טומאה ברשות הרבים שספיקו טהור[מא], ומכל מקום צריך לטעם שספק מוציא מידי ודאי בכדי לטהרו[מב], כיון שהוא האהיל על הבור הנמצא ברשות היחיד, וכיון שאפשר שיש שם נפל בבור הרי הוא ספק טומאה ברשות היחיד שספיקו טמא[מג]. עוד תירץ, שמדובר שהיה באמצע החור פותח טפח שמשום כך אין זו טומאה רצוצה לטמא הכהן אף אם עמד מעל אותו החור[מד], ואף על פי כן אין באותו החור להביא הטומאה אל הבור שהציץ בו הכהן, כיון שמדובר שפתח החור המתחבר לבור לא היה בו פותח טפח[מה].

התוספות רי״ד (ע״ז מג. ד״ה וטיהרוה) כתב, שכל הדין שטומאה עוברת ממקום למקום כשיש פותח טפח ומטמאה משום אהל אף במקום השני, הוא רק בחור שבין בית לבית או בין בית לעליה ששניהם מקורים, שאז הדין הוא שאף העומד באהל השני נטמא, אך בבור שהוא מגולה והכהן מאהיל עליו אין לומר כן, שהרי אפילו אם הנפל היה בבור עצמו אין הכהן נטמא אלא באופן שהאהיל עליו ממש, אך אם האהיל על הצד שני של הבור שאין הנפל שם הרי הוא טהור, ואם נאמר שטומאה עוברת דרך פותח טפח אף למקום לא מקורה אם כן היה הכהן נטמא אף אם האהיל שלא כנגד הטומאה.

אוצר החכמה
אהח19/06/2018

אם מוכח מהברייתא שעבד כנעני מטמא באהל

וטיהרוהו מפני שחולדה וברדלס מצויין שם. הערוך לנר (נדה טו: ד״ה מעשה) הביא מספר מי נפתוח, שהסתפק אם עבד כנעני נקרא אדם ומטמא בטומאת אהל כישראל, או שמא דינו כעכו״ם שאינו מטמא באהל לשיטת רבי שמעון בן יוחאי (יבמות קח.), וכתב שלכאורה יש לפשוט ספק זה מסוגייתנו, שמבואר בברייתא שהטעם שטיהרו חכמים את הכהן שהציץ בבור הוא רק משום שחולדה וברדלס מצויים שם, ולולא כן היה הכהן טמא אף שמדובר בולד של שפחה שדינו כמותה, ומוכח אם כן שאף בעבד כנעני יש טומאת אהל של מת.

אך דחה הראיה, משום שאפשר שלא הוצרכה הגמרא לטעם זה אלא לשיטת החולקים על רבי שמעון בן יוחאי הסוברים שעכו״ם מטמא באהל[מו], שלדבריהם צריך לטעם שחולדה וברדלס מצויים שם, ואמנם לרבי שמעון בן יוחאי אין צריך לטעם זה ואין שייכת כאן טומאת אהל כלל שאף עבד אין מטמא באהל[מז]. **ובהגהות יעב״ץ** (ד״ה נשפתמו) הכריח משום כך שלשיטת **הרמב״ם** (טומאת מת פ״ח ה״ג) שפסק כרבי שמעון בן יוחאי (יבמות קח.) שקברי עכו״ם אינם מטמאים באהל, בהכרח שלא היה הולד של השפחה אלא של גבירתה, שאם לא כן היה לחכמים לטהר את הכהן מחמת כן אף בלא הטעם שחולדה או ברדלס גררוהו.

מדוע לא נקטה הגמרא את הספק שמא חולדה וברדלס אכלוהו

והא הכא דודאי הטילה וספק גררוהו וספק לא גררוהו ההיא שעתא וקאתי ספק ומוציא מידי ודאי. הקשה **המהרש״א** (נמוק׳ ד״ה ספק), מדוע כשהוכיחה הגמרא מהברייתא שספק מוציא מידי ודאי, נקטה שספק אם גררוהו ברדלס או חולדה מוציא מידי ודאי שהטילה לשם נפל, ולא נקטה שספק שמא אכלוהו מוציא מידי ודאי נפל, וכקושיית הגמרא לעיל (ע״ב) לגבי מדורות העכו״ם. ותירץ על פי מה שכתבו **התוספות** (שם, בתירוץ שני), שאף שהיו רגלי הכהן ברשות היחיד, מכל מקום יש לטהר את הכהן מספק ספיקא כיון שהספק שמא אכלוהו חולדה או ברדלס הוא ספק הרגיל וקרוב לודאי, אך לתירוץ השני שבגמרא שהוא ודאי וודאי, עדיין קשה, שאף שמטהרים את הכהן על מה שהציץ לבור מטעם שודאי חולדה וברדלס גררוהו משם, מכל מקום יש לטמא אותו על מה שעומד מחוץ לבור, כי מאחר שהחולדה והברדלס ודאי גררו את הנפל מן הבור, יש לחשוש שמא גררוהו למקום שתחת רגליו של הכהן והוא עומד עתה כנגד הנפל וטמא מדין טומאה רצוצה, ומשום כך נקטה הגמרא ספק אם גררוהו או לא, והיינו שיש צד שמא לא גררוהו כלל, ויש אם כן לטהרו בכל אופן אף כשעומד מחוץ לבור היות שיש כאן גם צד ספק שמא אכלוהו בלא גרירה, ותולים להקל מחמת ספק זה אף ברשות היחיד כיון שהוא ספק הרגיל.

החשק שלמה (ד״ה מפני) כתב ליישב קושיית המהרש״א, שכיון שלשון התוספתא באהלות (פט״ז ה״ו) הוא שהטעם שטיהרו את הכהן ׳מפני שחולדה וברדלס מצויים שם וגוררין אותו מיד׳ ולא הוזכר בתוספתא ההיתר שמא אכלוהו, לכך אף הגמרא לא הזכירה בצד הספק אלא מה שאפשר שגררוהו כדברי התוספתא, ולא הביאה את הספק שמא אכלוהו.

היכן היה נמצא אותו הבור שהשליכה לתוכו הנפל

לא תימא שהטילה נפל לבור אלא אימא שהפילה כמין נפל לבור והוי ספק וספק. מבואר בגמרא שהטעם שטיהרו חכמים את הכהן שהציץ לבור כדי לדעת אם יש שם נפל, הוא משום שיש כאן ספק ספיקא, ספק אם היה זה נפל או רוח, ואף אם היה זה נפל שמא גררוהו חולדה או ברדלס המצויים שם. והקשו **התוספות** (ד״ה ספק)[מח] ממה נפשך, היכן היה אותו הבור שזרקה לתוכו את הנפל, אם ברשות הרבים, יש לטהר את הכהן אף בספק אחד, משום שכל ספק טומאה ברשות הרבים ספיקו טהור[מט], ואם ברשות היחיד, מה תירצה הגמרא שיש כאן גם ספק אם הוא נפל או רוח, והרי אין לטהרו אף שיש ספק

משמע שאם אין בחור משני צידיו פותח טפח הרי זו טומאה רצוצה שבוקעת ועולה ואפילו שבתוכו יש יותר מטפח, כתב ברבינו פרץ שאין זה אלא כששם את המת בתוכו לשם קבר, אך כאן שהנפל לא נקבר שם אלא נגרר לשם, אין דנים את אותו המקום כאהל המת כמו קבר. **מה. כי** כך הוא הרגילות בחור של עכברים שמתחילתו הוא קצר ובאמצעיתו הוא רחב. וכן כתב המהרש״ל (נדה״ש ד״ה שמולדה) בשיטת רש״י, שאף שסבר שהיה בחור פותח טפח, מכל מקום אף הוא מודה שבפתח החור הפונה לבור לא היה פותח טפח. אמנם המהרש״א (נמוק׳ ד״ה ספק) כתב, שהתוספות לא רצו לפרש כן שהיה בחלל החור פותח טפח אלא שבראשו לא היה פותח טפח וכמו שפירש המהרש״ל בשיטת רש״י, כיון שבאופן זה הרי הוא נחשב כקבר סתום, שאף שיש בו פותח טפח בחלל שהטומאה מונחת, מכל מקום היא כטומאה רצוצה שבוקעת ועולה. אמנם לפי מה שכתב בתוספות רבינו פרץ [והו״ד בהערה לעיל בסמוך] שאין אומרים כן אלא באופן שהונח שם המת לצורך קבר ולא באופן שגררוהו חולדה וברדלס לשם ניחא. **מו. והיא** שיטת רבן שמעון בן גמליאל במשנה באהלות (פי״ח מ״ז). **מז. ועל** פי זה פירש מה שכתב רש״י (נדה טו: ד״ה שם) שהיה אותו כהן חכם, ואף על פי כן טימא את עצמו לדעת אם הוא זכר או נקבה כדי לדעת את ימי הטומאה והטהרה שלה, והיינו שהכהן סבר כרבי שמעון בן יוחאי שעכו״ם אינו מטמא באהל וסבר שעבד כנעני דינו כעכו״ם, ולכן סבר שיכול להציץ בבור כיון שאינו נטמא בכך, וחכמים לא סברו כמותו ולכן הוצרכו להיתר של חולדה וברדלס מצויים שם. **מח. כן** הקשו בתוספות חכמי אנגליה (ד״ה וכפ) ובתוספות רבינו פרץ (ד״ה וכפ). וכן הקשו התוספות בנדה (טו: ד״ה ספק) ותוספות הרא״ש בעבודה זרה (מכ. ד״ה ופמ״ל). **מט. בתוספות** הרא״ש בנדה (טו: ד״ה והפ) מבואר, שהקושיא היא שאם היה הבור ברשות הרבים אין מקום לקושיית הגמרא מדוע טיהרו את אותו כהן שהציץ לבור, כיון שכך הוא הדין שכשיש ספק טומאה ברשות הרבים ספיקו טהור. אמנם המהרש״א (נמוק׳ שם) פירש, שלא היתה קושייתם אלא על תירוץ הגמרא, שהעמידה הגמרא שלא הפילה נפל אלא כמין נפל, שאף בעצם הדבר יש ספק אם הוא נפל או רוח, שעל כך הקשו התוספות מדוע אם כן הוצרכו חכמים לטהר את הכהן מטעם שחולדה וברדלס מצויים שם, הרי יש לטהרו אף ללא טעם זה אלא משום ספק טומאה ברשות הרבים שספיקו טהור, אך על קושיית הגמרא שהקשתה שאין לטהרו, משום שאין ספק מוציא מידי ודאי, לא הוקשה לתוספות שיש לטהרו מטעם שהוא ספק טומאה ברשות הרבים, כיון שיש ודאי נפל וכנגדו רק ספק אם גררוהו, ואם אין ספק מוציא מידי ודאי הרי הוא כודאי

לז. וכמו שכתבו התוספות לעיל (ע״ב ד״ה ופס) שהצד לומר שהחולדה אכלתו עדיף משאר ספיקות, ומכיון שהוא ספק הרגיל וקרוב לודאי מטהרים מחמתו בספק אף ברשות היחיד. **לח. אחר** שתמה על מה שהעמידוהו התוספות בחור שאין בו פותח טפח כי הוא נגד החוש, שהרי סתם חולדה וברדלס יש בהם שיעור טפח, וכל שכן באופן שיש נפל בפיהם שודאי יש שם שיעור טפח. **לט. כי** דוחק לומר כדברי מהרש״ל (נדה״ש ד״ה שמולדה) שפירש בדברי רש״י, שבחור עצמו היה פותח טפח אך במקום חיבורו אל הבור לא היה שיעור טפח [והו״ד בהערה להלן]. **מ. וכמבואר** במשנה באהלות (פי״ג מ״ח) שחור שחררוהו מים או שרצים או שאכלתו מלחת [היינו שהיתה הקרקע מלוחה] שיעורו כמלא אגרוף, ורק אם חישב עליו לתשמיש שיעורו בפותח טפח, ומה שמבואר במשנה (שם פ״ג מ״ח) שטפח על טפח מביא את הטומאה אף בחור שחררוהו שרצים, היינו באופן שדבר אחד מאהיל על הטומאה ועל הדבר הנטמא, אך אם הטומאה באהל אחד והדבר הנטמא מאהיל על אהל אחר, אין הטומאה עוברת מאהל לאהל אלא בשיעור כמלא אגרוף. ובפירוש דברי התוספות שדחקו לומר שאין בבור פותח טפח, ולא העמידו שיש בו פותח טפח ואף על פי כן לא יעביר את הטומאה היות שאין כמלא אגרוף וכפי שמוכח מהמשנה באהלות, כתב הפני יהושע שטעמם משום שסברו שכיון שהחור של החולדה והברדלס סמוך וטפל לבור, הרי הם נחשבים כאהל אחד שאם יש בו פותח טפח יש בו להעביר הטומאה ולטמא מי שמאהיל על הבור, וכמו שמצינו בגמרא שבת (ז:) שחורי רשות היחיד דינם כרשות היחיד. **מא. וכן** כתבו התוספות בעבודה זרה (מכ. ד״ה מפני) בתירוץ שני. ובמהרש״א (נמוק׳ שם) כתב שחסר שם תירוץ אחד בדברי התוספות, וגרס בדברי התוספות שתירצו בתירוץ ראשון, שהטעם שאנו מטהרים את הכהן הוא משום שאנו תולים לומר שהחולדה והברדלס גררוהו ואכלוהו, ונמצא אם כן שלא האהיל כלל על טומאה. אמנם המהר״ם חלאווה (ד״ה ח״י) כתב שאין ליישב כן בסוגייתנו, כיון שבלשון הגמרא מבואר שהספק הוא אם גררוהו חולדה וברדלס ב׳ההיא שעתא׳ או לא, והיינו שתיכף לנפילת הנפל בא הכהן להציץ בבור, והספק היה אם באותו הזמן כבר גררוהו חולדה וברדלס, וכיון שהוא שעה קלה אחר שהושלך לשם אין לתלות בה שכבר אכלוהו לגמרי בלא שיור. **מב. וכמו** שהקשתה הגמרא להוכיח כן מדין זה. **מג. אמנם** בחידושי רבינו דוד (ד״ה והפ) כתב, שאף שהבור שהפילה בו את הנפל הוא רשות היחיד, אפשר שכיון שהכהן שנולד לו הספק היה עומד ברשות הרבים, אם כן יש לדונו כדין ספק טומאה ברשות הרבים שספיקו טהור. **מד. ואף** שמהסוגיא בבבא בתרא (ק:)

ספיקא, וכמבואר במשנה בטהרות (פ"ו מ"ד) שכל מקום שאתה יכול לרבות ספיקות וספק ספיקות ברשות היחיד טמא. ותירצו, שגרירת חולדה וברדלס נחשבים כספק הרגיל והוא קרוב לודאי[נא], וכיון שכן אף שהיה הבור ברשות היחיד יש לטהרו מחמת ספק זה.

אמנם הצל"ח (נמוק' שם) הקשה על תירוץ זה, כי מנין לו לחלק[נב] שמדובר בברייתא שהיה הבור ברשות היחיד, הרי אפשר שזה עצמו היה הטעם שטיהרוהו חכמים לאותו כהן, כיון שהיה הבור ברשות הרבים שספיקו טהור. ותירץ, שממה שטיהרוהו חכמים מטעם שחולדה וברדלס מצויים שם מוכח שהיה הבור ברשות היחיד, כי אם היה הבור ברשות הרבים יש לטהרו אף בלי הספק שמא גררוהו, ואף אם חולדה וברדלס לא היו מצויים שם, כי מאחר שהנפל לא מילא את כל חלל הבור יש כאן ספק שמא אותו כהן שהציץ בו לא האהיל כנגד הנפלים[נג], ועוד שהרי הציץ ולא ראהו, ובהכרח, ממה שהוצרכו לטהרו מטעם שחולדה וברדלס מצויים שם, שמדובר בבור ברשות היחיד ואף על פי כן טיהרוהו מטעם זה.

התוספות בעבודה זרה (מג. ד"ה מפני) תירצו [בתירוץ ראשון], שמדובר בברייתא שהיה אותו הבור ברשות הרבים, ובאופן שלא היה עמוק עשרה טפחים שמשתמשים בו רבים ואינו קובע רשות לעצמו, ומה שהוצרכו לטהרו מטעם שחולדה וברדלס מצויים שם ולא טיהרוהו משום הספק שמא לא האהיל על הנפל, וספק טומאה ברשות הרבים ספיקו טהור, משום שמדובר שהיה ראש הבור צר באופן שהיה ראשו של הכהן ממלא את כל הבור ואם היה שם נפל ודאי האהיל עליו[נד].

היעב"ץ (גדה טו: ד"ה מי) תירץ, שכיון שדינו של הבור אינו כרשות הרבים גמור, וכמבואר במשנה בטהרות (פ"ו מ"ו) ששבילים המפולשים לבורות דינם כרשות היחיד לגבי שבת וכרשות הרבים לענין טומאה, לכך הוצרכה הגמרא לטהרו משום ספק ספיקא שמא לא היה נפל אלא רוח, כי משום ספק אחד אין לטהרו כיון שאין בו הכלל שספיקו טהור.

במשמרות כהונה (ע"ז מג. ד"ה מפני) תירץ, שכל הדין שספק טומאה ברשות הרבים טהור, הוא דווקא כשאין ודאי שהיתה שם טומאה מתחילה, אמנם כשודאי היתה שם טומאה וספק אם גררוה משם, לא שייך לטהר משום ספק טומאה ברשות הרבים, ומשום כך הקשתה הגמרא שאם טיהרוהו מוכרח שספק מוציא מידי ודאי[נה].

הטעם שטיהרו את הכהן בספק אם הוא רוח או נפל

הכי קאמר לידע אם רוח הפילה אם נפל הפילה. רש"י בעבודה זרה (מג. ד"ה כמין) פירש, שלתירוץ זה שהוא ספק אם היא הפילה נפל או רוח, הטעם שהתירו חכמים את הכהן שהציץ בבור לבודקו הוא משום ספק ספיקא, כי מלבד הספק אם גררוהו חולדה או ברדלס יש ספק בעצם הדבר אם בכלל היה נפל או שפיר מלא רוח, וכן כתב **הראב"ד** (טומאת מת פ"ט ה"ג). אמנם בדברי **הרמב"ם** (שם ה"ו - יג) מבואר, שטעם ההיתר באופן זה הוא משום שכל מה שמחמירים בטומאת ספק אינו אלא חומרא מדרבנן[נו], נמצא שאם יש ספק שמא לא הפילה נפל אלא רוח אין טומאתה אלא מדרבנן, וכיון שכן כשיש לנו בזה ספק אם גררוהו חולדה או ברדלס, הרי זה ספק באיסור דרבנן שדינו להקל[נז]. **ובכסף משנה** [בתירוץ שני] פירש הטעם שלא טיהר הרמב"ם משום ספק ספיקא, כיון שצד זה שאין ידוע אם הפילה דבר המטמא אינו מצטרף להתיר, משום שרוב נשים מפילות דבר המטמא בטומאת לידה.

ובמהרי"ט (שו"ת, מ"ב יו"ד סי' ו ד"ה ולי הנה) הקשה על דברי כסף משנה, שאם כדבריו שאין זה ספק כיון שיש כאן רוב נשים המפילות דבר טמא, שוב קשה קושיית הגמרא, שיש להוכיח ממה שטיהרו חכמים את אותו כהן שהציץ שספק מוציא מידי ודאי, שאם לא כן היאך טיהרוהו כנגד רוב נשים שמפילות דבר טמא שמחשיבו כודאי טמא[נז]. ומשום כך פירש באופן אחר, שהטעם שלא התיר כאן הרמב"ם משום ספק ספיקא, הוא משום שמדובר כאן שהיה הבור ברשות היחיד[נח], וברשות היחיד יש לטמא אף בספק ספיקא, ולכך הוצרך לטעם היתר משום שהיא טומאה דרבנן וספק דרבנן להקל[נט].

ובמשכנות יעקב (שו"ת, יו"ד סי' ל ד"ה עוד יש מקום) פירש דברי הרמב"ם, שאף הרמב"ם סבר שטעם ההיתר הוא משום ספק ספיקא, אלא שבא לבאר טעם ההיתר בכל ספק ספיקא, שהוא משום שאחר הספק הראשון נעשה איסורו רק מדרבנן, כיון שכל טומאת ספק אינה אלא חומרא מדרבנן, וכיון שכן הספק השני הוא ספק באיסור דרבנן שהדין הוא להקל[ס].

וביישוב דברי רש"י והראב"ד שפירשו טעם ההיתר משום ספק ספיקא, אף שיש כאן רוב נשים מפילות דבר טמא, פירש **בערוך השולחן** (יו"ד סי' קי ס"ק יח) שהם סברו שספק ספיקא מועיל אף במקום שיש רוב כנגדו[סא], אך הרמב"ם סבר שאין אומרים ספק ספיקא כנגד רוב, ומשום כך לא פירש טעם ההיתר משום ספק ספיקא[סב]. ועוד פירש, שאפשר שלשיטת הכל אין מתירים משום ספק ספיקא אם יש רוב כנגדו[סג], ומה שהתירו כאן רש"י והראב"ד מטעם ספק ספיקא הוא משום שהוא ספק הרגיל, כיון שמצוי הוא שחולדה או ברדלס יגררוהו משם[סד].

ובמשכנות יעקב (שו"ת, יו"ד סי' ל) פירש שיטתם, שסברו שמדובר כאן באופן שלא הוחזקה אותה שפחה קודם לכן כמעוברת, ובאופן זה אין אומרים את הרוב שרוב נשים יולדות דבר טמא וכמבואר בגמרא נדה (כט.)[סה].

דיוק לשון הגמרא 'בהאי שעתא'

כיון דחולדה וברדלס מצויין שם ודאי גררוהו בהאי שעתא. התורת חיים (ע"ז מג. ד"ה לידע) **הביא דברי התוספות** (שם ד"ה לידע) **שכתבו, שברישא של הברייתא שהביאה את המעשה בשפחתו של מציק מבואר, שבור שמטילים בו** ואין שייך לטהר אותו אף ברשות הרבים [ובערוך לנר (נדה טו: נמוק' ד"ה ספק) פירש דבריו, משום שהספק שמא גררוהו חולדה וברדלס אין בו להחשיבו כספק טומאה ברשות הרבים כשודאי לנו שיש שם נפל, כי אינו דומה כשיש טומאה ודאית במבוי שהדין הוא שמי שהלך ברשות הרבים הוא טהור ותולים לומר שלא נגע, כי שם אין הספק מתנגד לודאי כי אמנם אפשר שיש שם טומאה ולא נגע בה, מה שאין כן כאן שהספק שגררוהו חולדה וברדלס הוא כנגד הודאי שיש שם נפל]. ובמהר"ם (ע"ז מג. נמוק' ד"ה מפני) גם כן הביא סברא זו, שאם אין ספק מוציא מידי ודאי אין דנים אותו כספק טומאה ברשות הרבים לטהר אלא הוא כודאי טומאה, אך כתב שהוא דוחק. וכן מבואר בחידושי רבינו דוד (ד"ה והא) שכתב, שאף ברשות הרבים אין ספק מוציא מידי ודאי, והוכיח כן ממה שאומרים את הדין של אין ספק מוציא מידי ודאי אף באיסור דרבנן [וכפי שהוכיח לעיל (ע"א ד"ה טעמא)] אף שבספק איסור דרבנן הולכים להקל, ואם כן אף בספק טומאה ברשות הרבים שהולכים בו להקל, אין ספק מוציא מידי ודאי. אמנם הערוך לנר (נדה שם) דקדק מלשון התוספות (נדה שם) ממה שכתבו 'מאי משני שהטילה כמין נפל' רק אחר הקושיא שאין להעמיד שהיה הבור ברשות היחיד, ולא הזכירוהו על הקושיא שהקשו בתחילה שאם מדובר שהיה הבור ברשות הרבים יש לטהרו אף בספק אחד [וכן הוא מדוקדק בדברי התוספות בסוגייתנו (ד"ה ספק) שכתבו כן] משמע שקושייתם היא אף על קושיית הגמרא, והיינו אף שיש ודאי טומאה, שכיון שהוא ספק טומאה ברשות הרבים לא היה לגמרא להקשות מדוע טיהרו את אותו כהן. **נג. וכן** תירצו התוספות בנדה (טו: ד"ה ספק). **נא. וכמו** שכתבו התוספות לעיל (ע"א ד"ה ואם) שמשום כך יש צד בגמרא שספק זה מוציא אף מידי ודאי. **נב. אמנם** התוספות בעבודה זרה (מג. ד"ה מפני) העמידוהו בבור קצר, שהיה ראשו של הכהן ממלא את פי הבור, ואם היה שם נפל ודאי נטמא. **נג. ובמהרש"א** (נמוק' ע"ז שם) הקשה, לתירוץ הגמרא שמדובר שהטילה לבור כמין נפל, מדוע מבואר בגמרא שלא טיהרו חכמים את הכהן אלא משום שחולדה וברדלס מצויים שם, והרי יש לטהרו מטעם שהוא ספק טומאה ברשות הרבים שספיקו טהור. ותירץ, שמה שהוצרכו לטעם זה שחולדה וברדלס מצויים שם, הוא מפני שהיו רגילים להשליך נפלים באותו הבור, ואם כן הוא נחשב כודאי יש בו טומאה שאין לטהר בו משום ספק טומאה ברשות הרבים. **נד. ומה** שהוצרכו התוספות בעבודה זרה (מג. ד"ה מפני) להעמידו בבור קצר שאם האהיל עליו הכהן ודאי נטמא, אף שלכאורה אין שייך כאן הדין של ספק טומאה ברשות הרבים שהרי ודאי היה נפל בתוכו, הוא משום שאם היה הבור רחב, אף אם יש נפל בבור שייך בו הדין שספק טומאה ברשות הרבים ספיקו טהור, כיון שעל אותו מקום שהאהיל הכהן יש ספק אם היה נפל או לא, ומשום כך הוכרחו לומר שפי הבור היה צר שאז בכל אופן שהאהיל על הבור היתה כאן ודאי טומאה תחתיו. **נה. כמדויק** בדברי הראב"ד שהקשה עליו שהוא ספיקא דאורייתא, ומשמע שהבין בדברי הרמב"ם שהוא משום שהחשיבו כספק דרבנן, אמנם הכסף משנה (שם) הביא בתירוץ ראשון, שאף כוונת הרמב"ם לטהר משום ספק ספיקא. **נו. ובהשגות** הראב"ד (שם) תמה על דברי הרמב"ם שהרי הוא ספק דאורייתא שדינו לחומרא ולא היה לו לרמב"ם להתירו אלא משום ספק ספיקא. ובכסף משנה (שם) הקשה על דבריו ממה שכתב הרמב"ם בהלכות כלאים (פ"י הכ"ז) שכל איסור הספיקות הוא מדברי סופרים ולפיכך הקילו בספיקות, וכתב שם הראב"ד על דבריו שאמת הוא זה שכל הספיקות אינן של תורה. ובמהרי"ט (שו"ת, יו"ד סי' ו ד"ה ולי) כתב, שודאי לא פקפק הראב"ד בכלל זה שכתב הרמב"ם, שעיקר איסור הספיקות הוא מדברי סופרים וכמו שכתב הוא עצמו בהלכות כלאים, ומכל מקום השיג על דברי הרמב"ם בהלכות טומאת מת, מדוע נתן טעם למה שטיהרו חכמים באותה שהטילה נפל לבור משום שהוא ספק, הרי אף בספיקות החמירו חכמים בכל אופן, ומאיזה טעם הקילו כאן בספק זה אם לא מפני שהוא ספק ספיקא, ונמצא שאף שהרמב"ם והראב"ד חלוקים בטעמם מכל מקום אינם חלוקים בעיקר הדין, שאיסור הספיקות לדברי שניהם אינו אלא מדברי סופרים. **נז. שהרי** דין רוב הוא מדאורייתא [אף ברוב שאינו לפנינו] וכמבואר בגמרא חולין (ט:). **נח. כי** אם היה הבור נמצא ברשות הרבים, לא היו צריכים לטהרו מפני שחולדה וברדלס מצויים שם, אלא מטעם שהוא ספק אם הוא נפל או רוח וכל ספק ברשות הרבים ספיקו טהור. **נט. וראו** חכמים להקל בספק זה כיון שלא הוחזקה טומאה במקומה. **ס. וכן** מבואר במהר"ץ חיות (נדה טז. ד"ה ומ"ל). והוסיף בזה, שאף שיש חסרון בספק ספיקא זה במה שאינו מתהפך, וכמבואר בצל"ח (נמוק' ד"ה ספק) שאי אפשר לדונו משני צדדיו, כי רק אם נתחיל בספק אם הוא נפל או רוח שייך להסתפק אף לצד שהוא נפל, שמא גררוהו חולדה או ברדלס, אמנם אם נתחיל בספק השני אם גררוהו או לא, כבר אין מקום להסתפק אחר כך אם הוא נפל או רוח, כי כל הספק הראשון אם גררוהו או לא כבר קבע את הצד שהוא נפל, שהרי לצד שהוא רוח אין מקום לדון אם גררוהו או לא, מכל מקום כל החסרון שאין הספק ספיקא מתהפך אינו שייך אלא לשיטת הרשב"א (שו"ת, סי' תמ) שספק ספיקא מועיל מטעם רוב, ומטעם זה כשאינו מתהפך אין לנו שני צדדים להיתר כנגד צד האיסור, שהרי אם נתחיל הספק מהצד השני אין בו ספק ספיקא, אמנם למבואר בפני יהושע (כתובות ט. ד"ה ופ) שטעם ההיתר בספק ספיקא הוא משום שספק דאורייתא מדאורייתא מותר ואינו אסור אלא מדרבנן, ונמצא אם כן שהספק השני הוא ספק בדרבנן שדינו להקל, אין חילוק בזה בין ספק ספיקא המתהפך לשאינו מתהפך, כי אף שאי אפשר להסתפק באחד מהם בלשון אם תמצי לומר מכל מקום יש כאן שני ספיקות, וכיון שסבר הרמב"ם שטעם ההיתר בספק ספיקא הוא כטעם זה לכן התיר במקום ספק ספיקא, כי אף שאם האהיל על בור שיש בו נפל הוא טמא מדאורייתא, מכל מקום כשיש ספק שמא הפילה לשם דבר שאינו מטמא יש לנו שני ספיקות, והספק הראשון מחשיבו כספק דרבנן, ויש להתיר אם כן על ידי הספק השני אף מדרבנן. **סא. וכן** הוכיח במשכנות יעקב (שו"ת, יו"ד סי' ל) מדברי רש"י בנדה (יד. ד"ה ולמחר). **סב. והאריך** בזה הערוך השולחן (שם ס"ע) שהוא מחלוקת ראשונים. **סג. וכתב** שכן נראה עיקר, שאין אומרים ספק ספיקא בכל מקום כנגד רוב, שהרי עיקר הטעם בספק ספיקא הוא משום שהספק הראשון מחשיבו כמחצה על מחצה והספק השני מכריעו להיתר, וכיון שיש רוב כנגדו אינו מחשיבו כמחצה על מחצה, ואף אם בספק השני יש רוב לצד שני מכל מקום אין בו להכריע להיתר [ובפרט אם צריך שיהיה הספק ספיקא מתהפך]. **סד. וכפי** המוכח מסוגייתנו שסברו משום כך להתירו אף בספק אחד וכמו שכתבו התוספות (ד"ה ספק). **סה. וכן**

נפלים [היינו שרגילים להטיל בו נפלים] הרי הוא טהור, והכריח שכוונת הברייתא היא שאם האהיל על הבור לאחר זמן הרי הוא טהור, ומשום שחולדה וברדלס המצויים שם ודאי כבר אכלוהו, שאם לא כן והוא טהור בכל אופן אף כשהאהיל עליו מיד, היה לה לגמרא להקשות מהרישא של הברייתא, היאך אותו בור טהור והרי אין ספק מוציא מידי ודאי, ולא היתה צריכה להקשות מהמעשה בשפחתו של מציק, אמנם כיון שברישא מדובר שהאהיל לאחר זמן, הקשתה הגמרא רק מהסיפא מדוע טיהרו את הכהן שהציץ לבור לבודקו, והרי הוא הציץ בבור מיד תוך כדי שיעור אכילה, ואין כאן אלא ספק שמא גררוהו חולדה וברדלס מיד כשהטילוהו כנגד ודאי נפל שהשליכו בבור. ודייק כן מלשון הגמרא בסוגייתנו, שהקשתה הרי הוא ספק אם גררוהו או לא גררוהו 'בהאי שעתא', וכן בתירוץ שני שבגמרא שתירצה שהוא ודאי וודאי, כי מאחר שחולדה וברדלס מצויים שם ודאי הם גררוהו 'בהאי שעתא'[ס].

ופירש לפי זה, שמה שכתבו התוספות (ס"ה שהטילה) שצריך לומר שהיה אותו הבור שהטילה את הנפל לתוכו בדוק קודם לכן שאין בו נפלים, שאם לא כן יש לטמאות את הכהן מחמת הנפלים שהיו שם, כיון שהוא בור שרגילים להשליך בו נפלים[סי], אין זה דווקא שהרי אפשר להעמידו באופן שהאהיל אחר זמן שלא הטילו נפלים בבור, אלא כוונתם שמאחר שמדובר לאחר זמן מהשלכת הנפל הרי זה כאילו הבור בדוק. והכריח שזו כוונת התוספות, ואין מדובר שבדקו את הבור בכוונה לראות שאין בו נפלים, כי מאיזה טעם יצטרכו לבדוק את הבור קודם לכן לראות אם יש בו נפלים, שהרי אין לומר שהשפחה בדקה אותו קודם שהטילה לשם נפל והיא אמרה שלא היו שם נפלים, כיון שמשמע מהגמרא שלא היה שייך להסתכל ולבדוק יפה בקרקעית הבור אם יש שם נפל או לא, שאם לא כן מדוע הוצרכו כלל לשאול את החכמים, ומדוע החכמים הוצרכו לטהר את הכהן מטעם שחולדה וברדלס מצויים שם, הרי יש לטהרו מטעם שהוא הציץ לבור ולא ראה שם נפל, ובהכרח אם כן שלא היה שייך לבדוק זאת בהסתכלות מבחוץ.

מדוע אין אומרים את החזקה שודאי גררוהו אף לענין חמץ

שם. בחידושי רבינו דוד (ד"ה ומיהו) הקשה, היאך אנו מחשיבים כודאי מה שגררוהו חולדה או ברדלס אף שלא ראינו זאת, והרי לגבי אכילה התבאר בגמרא לעיל (ע"ח) שאינו אלא ספק אם אכלוהו, ואף שהוא קרוב לודאי אין אותו ספק מוציא מידי ודאי[סח], ואם נאמר שהגרירה היא ודאית יותר מן האכילה, מדוע אם כן אין חוששים לגרירת חולדה אף בחמץ, ובזה לא יועיל הספק שמא החולדה או הברדלס אכלוהו, כי אין ספק האכילה מוציא מידי ודאי גרירה.

ותירץ, שאפשר שמה שאנו תולים לומר שהם גררוהו, אינו ודאי גמור כמו ודאי הנראה לעינים, אלא הוא כחזקתו של רבי חנינא חוזאה (לעיל ע"ח)[סט], שאף שאינה כודאי ממש מכל מקום היא מוציאה מידי ודאי[ע]. עוד כתב, שאפשר שכל מה שמבואר במשנה (לעיל ע"ח) שאין חוששים לגרירת חולדה, הוא רק בבתים שאין החולדות מצויות שם כל כך, אמנם בשדות שהחולדות מצויות בהם הרי זה ודאי שגררוהו. ועוד תירץ, לגירסת הספרים שגרסו בגמרא 'ודאי גררוהו בהאי שעתא'[עא], ופירושו שכיון שאנו רואים עתה שהחולדה והברדלס גררוהו, אנו תולים לומר בודאי שגררוהו מיד כשהושלך לשם, אמנם באופן שיש לנו אף עתה ספק על הגרירה עצמה אם גררוהו או לא, אין אותו ספק מוציא מידי ודאי[עב].

ביאור החילוק בין שני הלשונות בתירוץ הגמרא

לישנא אחרינא נהי דודאי אכלום לא אמרינן ודאי גררוהו לחורייהו אמרינן. התורת חיים (ד"ה לישנא) תמה מה החילוק בין שני הלשונות, והרי בשניהם מבואר שאף שאין זה ודאי שאכלום מכל מקום ודאי הוא שגררום. ועוד דייק את לשון הגמרא שודאי נטלוהו 'בהאי שעתא', אף שבמסכת עבודה זרה (מג.) ונדה (עו:) הובא כל הנידון כבסוגייתנו ולא הוזכרה שם לשון זו, וכן לא הביאה שם הגמרא אלא לשון ראשון שבגמרא כאן ולא הוזכרו שם כלל שני הלשונות[עג]. עוד הקשה, מה היא תמיהת הגמרא מדוע אין ספק מוציא מידי ודאי, והרי אף ספק איסור אינו מוציא מידי ודאי היתר, וכמבואר בגמרא חולין (י.) לגבי עור שספק פוגם את סכין השחיטה[עד].

ומשום כך פירש ששני הלשונות הם בעיקר הסוגיא, והם שני פירושים היאך לבאר את כל דברי הגמרא עד עתה, שללשון ראשון רבי זירא תירץ על קושיית הגמרא, מדוע שייך החשש של גרירת חולדה בחמץ אף שבמדורות העכו"ם אין חוששים לזה, שיש לחלק בין בשר ללחם, שבבשר אינה משיירת וכשהיא גוררת בשר היא אוכלתו מיד ואינה מצניעה ממנו לאוכלו לאחר זמן, אבל בלחם פעמים שהיא משיירת ממנו ומצניעה אותו לאכול ממנו לאחר זמן. והקשה רבא על דבריו, שאף אם נאמר שהחולדה משיירת אף בבשר אין לנו לחוש לכלום, ויש לחלק בין דין המשנה לברייתא במדורות העכו"ם, כי במדורות העכו"ם הוא ספק אם בכלל היה שם נפל, ואף אם היה שם נפל יש להסתפק שמא החולדה אכלתו מיד ולא שיירה ממנו, אך לגבי חמץ כיון שמדובר שראינו שהחולדה הביאה את החמץ לכאן, הוא ודאי שהיה כאן חמץ ואין ספק מוציא מידי ודאי, ומשום כך יש לנו להצריכו לחזור ולבדוק מספק שמא החולדה לא אכלתו מיד ושיירה ממנו. ועל כך הקשתה הגמרא, מדוע אין ספק מוציא מידי ודאי וכמו שמצינו בחבר שמת, ופירוש קושיית הגמרא הוא שכיון שבסופו של דבר החולדה אוכלת את מה שהיא מוצאת ואין אנו מסתפקים עתה אלא אם היא כבר אכלתו או לא, אם כן יש לנו להתיר ולתלות שאכלתו כבר, וכמו שמצינו בחבר שמת והניח מגורה של פירות שפירותיו מותרים, ואף שאפשר שהיה דעתו לעשר אותם לאחר זמן וכשמת עדיין לא הספיק לעשרם, מכל מקום אנו תולים לומר שהם כבר מעושרים, ומשום שכיון שסוף סוף החבר יעשר אותם אין הספק אלא אם כבר עישרם, וספק כזה מוציא מידי ודאי ואנו אומרים מסתמא שהחבר עישרם מיד, ואם כן אף כאן כיון שסוף סוף החולדה תאכל את מה שהיא מוצאת, ואין הספק עתה אלא אם היא כבר אכלתו, יש לנו לומר שמסתמא אכלתו מיד.

ותירצה הגמרא, שהטעם בחבר שמת שפירותיו מתוקנים הוא משום שודאי לנו שכבר עישרם, כי אף שהפירות הם בני יומם חזקה עליו שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן. והקשתה הגמרא מהמעשה בשפחתו של מציק, מדוע טיהרו את הכהן שהציץ בבור מטעם שחולדה וברדלס מצויים שם, והרי הוא ודאי שהיא הטילה את הנפל לבור, וכנגדו אין אלא ספק אם החולדה או הברדלס גררוהו 'בהאי שעתא', והיינו שאף שהחולדה והברדלס המצויים שם ודאי יגררוהו לבסוף, מכל מקום עדיין הוא ספק שמא באותה שעה שעמד שם הכהן עדיין לא גררוהו ומדוע אם כן טיהרו אותו, אלא ודאי שבאופן זה אומרים שספק מוציא מידי ודאי, ואם כן מדוע לא נאמר זאת אף לגבי בדיקת חמץ. ועל כך תירצה הגמרא, שכיון שהחולדה והברדלס מצויים שם, ודאי הוא שהם גררו את הנפל באותה שעה, והיינו שיש לחלק בין גרירה לאכילה, כי במעשה בשפחתו של מציק בכדי לטהר את הכהן, די בזה שהחולדה והברדלס גררו את הנפל מיד בכדי שלא יאהיל על הנפל, וכיון שכך היא דרכם לגרור מיד ולהצניע אף שאינם צריכים אותו עכשיו אנו מטהרים את הכהן, אך לגבי חמץ כיון שהספק הוא אם החולדה אכלתו, אין ספק זה מוציא מידי ודאי שיש שם חמץ, כי אף שסוף סוף תאכלנו החולדה, מכל מקום אנו מסתפקים שמא עכשיו היא שיירה ממנו, ולכן הוא צריך לחזור ולבדוק.

וללשון שני לא גורסים בגמרא שהספק הוא אם החולדה גררה את הנפל 'בההיא שעתא', אלא הספק הוא אם בכלל יגררוהו או לא[עה], וללשון זו סברה הגמרא שאם ודאי הוא שלבסוף החולדה תאכלנו, אין מסתפקים כלל אם אכלתו כבר 'בהאי שעתא' ואנו תולים לומר שאכלתו מיד, אלא שכאן הספק הוא אם בכלל החולדה תאכלנו לבסוף, כי דרך השרצים לגרור כל מה שהם מוצאים, ואפילו כשיש להם הרבה אוכל ואינם צריכים זאת[עו], אלא שאין זה ספק גמור כי ספק הרגיל וקרוב לודאי הוא שהיא גוררת דבר בשביל לאוכלו לבסוף[עז]. ופירוש הסוגיא לפי זה, שרבי זירא תירץ שהחילוק בין חמץ שחוששים בו שהחמץ נמצא ואין תולים בגרירת חולדה, למדורות העכו"ם שמתירים בהם שאינם צריכים בדיקה במקום שחולדה מצויה, הוא משום שבבשר ודאי

כתב הנודע ביהודה (סו"ס מהדו"ת, יו"ד סי' קפח נתעורר מכון המפנר) ופירש על פי זה מדוע הביאה הגמרא צד הספק שמא הפילה רוח, ולא הביאה בצד הספק דבר המצוי יותר כמו נפל שעדיין לא נתרקמו אבריו, או נפל שהיה בתוך ארבעים יום שמתחילת העיבור, שאין בהם לטמא טומאת מת וכמבואר בכסף משנה (טומאת מת פ"ג ה"ח) ומשום שהגמרא באה להשמיענו בזה שאין שייך כאן רוב כנגדו לומר שרוב נשים אינן מפילות רוח, מאחר שמדובר באשה שלא הוחזקה מעוברת קודם לכן, ואשה שלא הוחזקה כמעוברת שכיח הוא שתפיל רוח והרי הוא ספק השקול. **סו. ובחידושי** רבינו דוד (ד"ה ומיהו) גם כן יישב את לשון הגמרא 'בהאי שעתא' והו"ד להלן בסמוך. **סז. וכמו** שכתבו התוספות (ס"ה לידע). **סח. וכמבואר** בגמרא שם, שדייקה לשון המשנה שמשמע שאם ראינו שהחולדה נטלה את החמץ אנו חוששים שהוא נמצא שם וצריך לחזור ולבדוק, ואין הספק שמא אכלתו מוציא מידי ודאי שהיה שם. **סט. בגמרא** שם מבואר, שכיון שיש חזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, משום כך חבר שמת והניח מגורה מליאה פירות הרי הם בחזקת מתוקנים, ואף שאותם פירות היו ודאי טבולים וחייבים במעשרות, מכל מקום מועילה כנגד אותו ודאי החזקה שהחבר ודאי תיקנם. **ע. ולפי** זה, הטעם שאין חוששים לגרירת חולדה לגבי חמץ אף שהוא כודאי המוציא מידי ודאי, הוא משום שאין זה ודאי גמור ואין מחזיקים בריעותא מחמתו. ועוד, שמאחר שאינו ודאי גמור שייך בו טעם המשנה שאין לחשוש לזה משום שאם כן אין לדבר סוף. **עא. וכן** היא הגירסא בגמרא שלנו. **עב. ולפי** זה אין זה ודאי שחולדה או ברדלס גוררים אלא באופן שראינו עתה שגררוהו, שאז אנו תולים לומר שגררוהו מיד, ומשום כך אין שייך לומר שודאי גררוהו לגבי חמץ, כי אף עתה אין אנו יודעים אם היה שם חמץ וגררוהו או לא, ולכן אין בו לבטל הספק שמא אכלוהו. **עג. ואמנם** המהרש"ל (ד"ה נהי) לא גרס כלל את לשון ראשון בגמרא, אך התורת חיים כתב שדוחק הוא למחוק הספרים. **עה. הגמרא** שם הביאה את דברי רב חסדא שסובר שמי ששוחט בסכין ואחר זמן נמצאת הסכין פגומה, שחיטתו כשירה כיון שאנו תולים לומר שהסכין נפגמה מחמת עצם ששיבר בה אחר שכבר נשחטה הבהמה, וטעם דבריו משום שאף שאפשר שהסכין נפגמה כבר מעור הבהמה קודם שנשחטה ונמצא שאין השחיטה כשירה, מכל מקום כיון שעצם ודאי פוגמת את הסכין ועור אינו אלא ספק אם הוא פוגם, הרי זה ספק וודאי שאין ספק מוציא מידי ודאי. **עה. וכגירסת** הגמרא בעבודה זרה (מג.) ובנדה (עו:). **עו. וכמבואר** במדרש (דב"ר ה ג) אמר רבי שמעון בן יוחאי מעשה היה ומצאו בבור של נמלה שלש מאות כור מה שהכניסה מן הקיץ בשביל החורף. **עז. וכמו** שכתבו התוספות לעיל (ע"ח ד"ה ופס).

שהיא תאכלנו לבסוף, ומשום כך אין אנו מסתפקים בו כלל ואנו תולים לומר שכבר אכלתו מיד כשמצאתו, אך בלחם שאין זה ודאי שתאכלנו לבסוף כי אפשר שלא גררתו אלא להצניע ולא תאכלנו לעולם, משום כך אנו מסתפקים אם אכלתו או לא ומצריכים אותו לבדוק. והקשה רבא על דבריו, שאף אם היינו מסופקים גם בבשר אם תאכלנו לבסוף או לא, לא היה לנו לחשוש במדורות העכו"ם שיש שם נפל, כי אינו אלא ספק אם קברו שם נפל, שלא כבחמץ שודאי לנו שהיה שם חמץ מתחילה, ואין הספק שמא אכלתו מוציא מידי ודאי שהיה שם. ומה שהקשתה הגמרא מדוע אין הספק מוציא מידי ודאי, היינו בספק הרגיל כספק זה שקרוב לודאי הוא שאכלתו, וכמו שמצינו בחבר שמת והניח מגורה של פירות שמשום כך פירותיו מתוקנים, וסברה הגמרא שלגבי חבר אין זה ודאי שיעשר לבסוף[עח], כי אף שלא נחשד החבר לאכול טבל או למוכרו, מכל מקום יש לחשוש שאין כוונתו לעשרו והוא רוצה להניחו אוצר לבניו, וממה שהתירו את פירותיו באכילה מוכח שספק הרגיל שהוא קרוב לודאי כאופן זה שקרוב לודאי שעישרם, מוציא את הפירות מידי ודאי טבל, ואם כן נאמר כן אף לגבי חמץ כיון שספק הרגיל הוא שתאכלנו חולדה[עט]. ותירצה הגמרא, שלגבי חבר הוא ודאי כיון שיש חזקה שאין החבר מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, ומשום כך אין לנו להסתפק בזה כלל. והקשתה הגמרא על כך מהמעשה בשפחתו של מציק, ממה שטיהרו את הכהן שהציץ בבור אף שיש מקום לומר שהחולדה או הברדלס יניחו שם את הנפל ולא יגררוהו לעולם, ומוכח אם כן שהטעם שטיהרוהו הוא משום שספק הרגיל וקרוב לודאי הוא שהם יגררוהו, ואם כן נאמר כן אף לגבי חמץ לפוטרו מבדיקה כיון שספק הרגיל הוא לומר שהחולדה אכלתו. וללשון זו תירוץ הגמרא למסקנא, שאף ספק הרגיל אינו מוציא מידי ודאי, והטעם שטיהרו את הכהן שהציץ בבור הוא משום שיש חילוק בין גרירה לאכילה, כי לגבי גרירה הוא ודאי שגררוהו אף אם לא יאכלוהו לעולם, כי זה דרכם של שרצים לגרור אף מה שאינם צריכים לו, אך לגבי אכילה עדיין הוא ספק כי אפשר שלא אכלוהו, ומשום כך לגבי חמץ הוא צריך לחזור ולבדוק.

פירוש קושיית הגמרא שיש לנו לחשוש לגרירת חולדה

ומי אמרינן אין חוששין שמא גיררה חולדה והא קתני סיפא מה שמשייר יניחנו בצנעה שלא יהא צריך בדיקה אחריו. כתבו התוספות (ד"ה ולפ), שאין קושיית הגמרא שיש לנו לחשוש לגרירת חולדה אלא ממקום למקום באותו הבית עצמו, אך ודאי שאין חוששים לגרירת חולדה מבית לבית שאם כן אין לדבר סוף, שהרי אי אפשר שלא יבדוק אחד את ביתו לפני חבירו, ואם כן אי אפשר שתועיל הבדיקה כי היה לנו לחשוש שמא הביאה חולדה חמץ מבית שלא בדוק אל הבית הבדוק. ופירש **המהרש"א** (לעיל ע"פ ד"ה טעמא) את דבריהם, שלא הקשתה הגמרא על גוף המשנה שמבואר בה שאין לחשוש לגרירת חולדה באופן שלא ראינו שהיא נטלה את החמץ, ומטעם המבואר במשנה שאם כן אין לדבר סוף, אך באותו בית שייך שיהיה לדבר סוף אף אם נחשוש לגרירת חולדה, על ידי שיבדוק את כל הבית בפעם אחת עם בני ביתו, כשכל אחד יעמוד בזוית אחרת לראות שחולדה אינה גוררת לשם חמץ.

ביאור תירוצו של אביי

אמר אביי לא קשיא הא בארבעה עשר הא בשלשה עשר בשלשה עשר דשכיח ריפתא בכולהו בתי לא מצנעא בארבעה עשר דלא שכיחא ריפתא בכולהו בתי מצנעא. כתב רש"י (ד"ה בשלשה) שהמבואר במשנתנו שאין חוששים לגרירת חולדה, היינו באדם הבודק בשלשה עשר שמצוי אז הרבה פת לחולדה בתוך הבתים ומשום כך אינה חוששת לשייר ממנו. וכתב **הפני יהושע** (ד"ה אמר) שלכאורה פירושו של רש"י דחוק, כי מדוע נעמיד את דין משנתנו באדם הבודק בשלשה עשר, כיון שכל בני האדם אינם בודקים את ביתם אלא בארבעה עשר[פ].

ועוד הקשה, מדוע עלה בדעתו של אביי לחלק בין יום שלשה עשר ליום ארבעה עשר, וכמו שהקשה עליו רבא שאין החולדה נביאה להבחין בין היום. וחוץ מזה, שאף בארבעה עשר אין לנו לחשוש לגרירת חולדה, ומטעם המובא במשנתנו שאם כן אין לדבר סוף.

וכתב משום כך, שלולי פירוש רש"י היה נראה לומר, שאביי מפרש את דין משנתנו כמו שהתבאר **ברמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג ה"ז), שמשנתנו מדברת על מקום שאין מכניסים בו חמץ שאינו צריך בדיקה משום שאין חוששים בו לגרירת חולדה, שאם נחשוש אם כן אין לדבר סוף, וכיון שכל אדם בודק את ביתו בתחילת ליל ארבעה עשר, אינו צריך לבדוק במקום שאין מכניסים בו חמץ כל השנה, ואין לחשוש שמא חולדה גירדה לשם חמץ בשלשה עשר או קודם לכן, כי מאחר ומצויה לה הפת בכל שעה אינה מצניעה, ובארבעה עשר כל שכן שאין חוששים לחמץ במקום זה, שהרי כבר בדקו כולם את חמצם ואין החולדה מוצאת חמץ באותו הזמן, שהרי תיקנו חכמים שמה שמשיירים האנשים אחר בדיקתם יניחוהו בצינעה כדי שחולדה לא תטלנו. ולפי זה מבוארת המשנה להלן (י:) שמה שמשייר יניחנו בצינעה כדי שלא יהיה צריך בדיקה אחריו, כי אם לא היו חכמים מתקנים כך להצניע את החמץ, היה לנו לחשוש לגרירת חולדה שמא היא נטלה את החמץ ושיירה ממנו, כיון שהוא דבר שכיח שתשייר מן החמץ ליום הבא ואין זה אלא ספק שמא אכלתו. ולפיכך אין זה ענין לנביאות, אלא היות שמדובר על מקום שאין מכניסים שם חמץ כל השנה אם כן עד ליל ארבעה עשר אין לחשוש שחולדה תגרור לשם חמץ שהרי הפת מצויה לה, מה שאין כן ביום ארבעה עשר שאין הפת מצויה לה כלל בהכרח שצריך להצניע את מה שמשיירים, אך רבא שהקשה על דבריו סובר כשיטתו לעיל (ע"פ) במדורות העכו"ם, שאין חילוק בין בשר ללחם ובשניהם אין אנו חוששים כי אנו תולים שהחולדה אכלתם כיון שהוא ספק הרגיל[פא], ואפילו מיום ליום אין חוששים שהחולדה תשייר שהרי במדורות העכו"ם התירו מיד, ומשום כך הקשה רבא 'וכי חולדה נביאה היא', והיינו שאין צריך להניח בצינעה את מה שהוא משייר, כיון שקרוב לודאי הוא שאף לאותו צד שנטלתו כבר אכלתו, ובודאי שאינה נביאה לדעת שמחר לא יהיה לה חמץ ולכן תשייר, ואביי שלא סבר כרבא שקרוב לודאי שאכלה הכל, חשש שמא תשייר.

היאך מועילה בדיקה ביום ארבעה עשר

בארבעה עשר דלא שכיחא ריפתא בכולהו בתי מצנעא. הקשה הר"ן (ד"ה כיון) כיון שביום ארבעה עשר שאין הפת מצויה לגרירת חולדה, היאך מבואר במשנה להלן (י:) שמי שלא בדק חמץ בליל ארבעה עשר יבדוק בארבעה עשר, מה תועיל בדיקתו, הרי באותו זמן יש חשש שחולדה תגרור חמץ ממקום למקום וכל מקום שבדק יצטרך שוב לחזור ולבדוק[פב].

ותירץ, שאין חוששים לכך בשעת בדיקה כיון שהיא שעה מועטת, וכל המבואר במשנה להלן שצריך להניח בצינעה כל מה שהוא משייר אחר הבדיקה, היינו משום שיש שהות מרובה מאחר הבדיקה עד זמן הביעור. והקשה אם כן, מדוע חילק אביי בין יום שלשה עשר ליום ארבעה עשר, והרי הוא יכל להעמיד את שניהם ביום ארבעה עשר, ולחלק בין שעת הבדיקה שאז אין חוששים לזמן מועט וזה המבואר במשנתנו, לבין זמן מה שמשייר עד זמן ביעור שאז חוששים כיון שהוא זמן מרובה יותר, וזה המבואר במשנה להלן (י:) שצריך להצניע את החמץ שנשאר. ותירץ, שמסתימת לשון התנא במשנתנו שאין חוששים לגרירת חולדה, משמע שבשום אופן אין חוששים לזה ואפילו לא לזמן מרובה, ומשום כך הוצרך אביי להעמידו בשלשה עשר שהפת עדיין מצויה בו, ואין חוששים אז לגרירת חולדה כלל.

ובתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ולפ) פירש, שכל דברי אביי שיש לחשוש ביום ארבעה עשר לגרירת חולדה, היינו רק באותו בית עצמו שחוששים שהחולדה גירדה ממקום למקום באותו הבית, אך מבית לבית אין חוששים לגרירת חולדה אף ביום ארבעה עשר[פג], וכיון שכן שייכת בדיקה ביום ארבעה עשר באופן שיבדוק כל ביתו בבת אחת שאין לחשוש בו לגרירת חולדה.

הרי אין צריך לנביאות כדי לראות שאין הרבה פת

אמר רבא וכי חולדה נביאה היא דידעא דהאידנא ארביסר ולא אפי עד לאורתא ומשיירא ומטמרא. הקשה **היעב"ץ** (ד"ה וכי), הרי אביי לא חילק בו חיוב בדיקה שהרי כל עיקר חיוב הבדיקה בא על הספק, הוא משום שכיון שהפת מצויה באותו הזמן ואינה צריכה להצניע ממנה הרי הוא חשש רחוק לומר ששיירה, ומשום כך מועיל בו טעם המשנה שלא לחשוש בו משום שאם כן אין לדבר סוף, שלא כבארבעה עשר שאין הפת מצויה בכל הבתים, ויש חשש גדול יותר שהחולדה תצניע מה שמצאה, ומשום כך לא הקילו בספק זה לפוטרו מבדיקה. ולדבריו יתבאר גם הטעם לשיטת אביי מדוע פירשה המשנה את הטעם שאין חוששים לגרירת חולדה משום שאם כן אין לדבר סוף, ולא משום שביום שלשה עשר הפת מצויה וכמו שחילק אביי, כיון שאף לאביי עיקר הטעם הוא משום שאין לדבר סוף, שאם לא כן היה חיוב בדיקה אף שהוא ספק כיון שכל עיקרו תיקנוהו על הספק. **פג. והכריח** שלא היתה קושיית הגמרא שנחשוש לגרירת חולדה אף מבית לבית, כי מנין לנו לפרש הסיפא (להלן י:) שהטעם שצריך להצניע החמץ שהוא משייר אחר בדיקה הוא מחשש גרירה מבית לבית ולהקשות ממנה על משנתנו, שמא החשש בסיפא הוא גרירה ממקום למקום אך מבית לבית אין חוששים. ועוד, שאם כן לאביי שהעמיד המשנה להלן ביום ארבעה עשר שאין החמץ מצוי והחולדה משיירת מה שמוצאת, אין תקנה לשום בית על ידי בדיקה אלא באופן שיבדקוהו בשלשה עשר, כי אין שייך שיבדקו כולם הימים. ועוד, שאף בארבעה עשר אין לנו לחשוש לגרירת חולדה, ומטעם המובא במשנתנו שאם כן אין לדבר סוף.

וכתב משום כך, שלולי פירוש רש"י היה נראה לומר, שאביי מפרש את דין משנתנו כמו שהתבאר **ברמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג ה"ז), שמשנתנו מדברת על מקום שאין מכניסים בו חמץ שאינו צריך בדיקה משום שאין חוששים בו לגרירת חולדה, שאם נחשוש אם כן אין לדבר סוף, וכיון שכל אדם בודק את ביתו בתחילת ליל ארבעה עשר, אינו צריך לבדוק במקום שאין מכניסים בו חמץ כל השנה, ואין לחשוש שמא חולדה גירדה לשם חמץ בשלשה עשר או קודם לכן, כי מאחר ומצויה לה הפת בכל שעה אינה מצניעה, ובארבעה עשר כל שכן שאין חוששים לחמץ במקום זה, שהרי כבר בדקו כולם את חמצם ואין החולדה מוצאת חמץ באותו הזמן, שהרי תיקנו חכמים שמה שמשיירים האנשים אחר בדיקתם יניחוהו בצינעה כדי שחולדה לא תטלנו. ולפי זה מבוארת המשנה להלן (י:) שמה שמשייר יניחנו בצינעה כדי שלא יהיה צריך בדיקה אחריו, כי אם לא היו חכמים מתקנים כך להצניע את החמץ, היה לנו לחשוש לגרירת חולדה שמא היא נטלה את החמץ ושיירה ממנו, כיון שהוא דבר שכיח שתשייר מן החמץ ליום הבא ואין זה אלא ספק שמא אכלתו. ולפיכך אין זה ענין לנביאות, אלא היות שמדובר על מקום שאין מכניסים שם חמץ כל השנה אם כן עד ליל ארבעה עשר אין לחשוש שחולדה תגרור לשם חמץ שהרי הפת מצויה לה, מה שאין כן ביום ארבעה עשר שאין הפת מצויה לה כלל בהכרח שצריך להצניע את מה שמשיירים, אך רבא שהקשה על דבריו סובר כשיטתו לעיל (ע"פ) במדורות העכו"ם, שאין חילוק בין בשר ללחם ובשניהם אין אנו חוששים כי אנו תולים שהחולדה אכלתם כיון שהוא ספק הרגיל[פא], ואפילו מיום ליום אין חוששים שהחולדה תשייר שהרי במדורות העכו"ם התירו מיד, ומשום כך הקשה רבא 'וכי חולדה נביאה היא', והיינו שאין צריך להניח בצינעה את מה שהוא משייר, כיון שקרוב לודאי הוא שאף לאותו צד שנטלתו כבר אכלתו, ובודאי שאינה נביאה לדעת שמחר לא יהיה לה חמץ ולכן תשייר, ואביי שלא סבר כרבא שקרוב לודאי שאכלה הכל, חשש שמא תשייר.

היאך מועילה בדיקה ביום ארבעה עשר

בארבעה עשר דלא שכיחא ריפתא בכולהו בתי מצנעא. הקשה הר"ן (ד"ה כיון) כיון שביום ארבעה עשר שאין הפת מצויה לגרירת חולדה, היאך מבואר במשנה להלן (י:) שמי שלא בדק חמץ בליל ארבעה עשר יבדוק בארבעה עשר, מה תועיל בדיקתו, הרי באותו זמן יש חשש שחולדה תגרור חמץ ממקום למקום וכל מקום שבדק יצטרך שוב לחזור ולבדוק[פב].

ותירץ, שאין חוששים לכך בשעת בדיקה כיון שהיא שעה מועטת, וכל המבואר במשנה להלן שצריך להניח בצינעה כל מה שהוא משייר אחר הבדיקה, היינו משום שיש שהות מרובה מאחר הבדיקה עד זמן הביעור. והקשה אם כן, מדוע חילק אביי בין יום שלשה עשר ליום ארבעה עשר, והרי הוא יכל להעמיד את שניהם ביום ארבעה עשר, ולחלק בין שעת הבדיקה שאז אין חוששים לזמן מועט וזה המבואר במשנתנו, לבין זמן מה שמשייר עד זמן ביעור שאז חוששים כיון שהוא זמן מרובה יותר, וזה המבואר במשנה להלן (י:) שצריך להצניע את החמץ שנשאר. ותירץ, שמסתימת לשון התנא במשנתנו שאין חוששים לגרירת חולדה, משמע שבשום אופן אין חוששים לזה ואפילו לא לזמן מרובה, ומשום כך הוצרך אביי להעמידו בשלשה עשר שהפת עדיין מצויה בו, ואין חוששים אז לגרירת חולדה כלל.

ובתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ולפ) פירש, שכל דברי אביי שיש לחשוש ביום ארבעה עשר לגרירת חולדה, היינו רק באותו בית עצמו שחוששים שהחולדה גירדה ממקום למקום באותו הבית, אך מבית לבית אין חוששים לגרירת חולדה אף ביום ארבעה עשר[פג], וכיון שכן שייכת בדיקה ביום ארבעה עשר באופן שיבדוק כל ביתו בבת אחת שאין לחשוש בו לגרירת חולדה.

הרי אין צריך לנביאות כדי לראות שאין הרבה פת

אמר רבא וכי חולדה נביאה היא דידעא דהאידנא ארביסר ולא אפי עד לאורתא ומשיירא ומטמרא. הקשה **היעב"ץ** (ד"ה וכי), הרי אביי לא חילק

עח. שאם לא כן ולגבי חבר ודאי לנו שיעשר לבסוף את פירותיו, מה הקשתה הגמרא מחבר שמת מדוע פירותיו מתוקנים, הרי ללשון זה אם ודאי לנו שלבסוף יהיה הדבר אין אנו מסתפקים בו כלל, ואנו תולים לומר שכבר נעשה מיד. **עט. וכמו** שכתבו התוספות לעיל (ע"פ ד"ה ולפ).

פ. ואמנם בחידושי הר"ן (ד"ה הא) פירש, שאין כוונת הגמרא ליום שלשה עשר אלא הוא הדין לליל ארבעה עשר, שהרי משנתנו שמבואר בה שאין חוששים לגרירת חולדה מדברת בבדיקת ליל ארבעה עשר, והחילוק לשיטת אביי הוא בין יום שלשה עשר ובין ליל ארבעה עשר, שאז אין חוששים שהחולדה תגרור את החמץ כיון שהוא עדיין שכיח ומצוי לה וכמבואר במשנתנו, ליום ארבעה עשר היינו אחר זמן אכילה שמבערים את החמץ שאז חוששים לגרירת חולדה כיון שאין החמץ מצוי. **פא. וכמבואר** בתוספות (שם ד"ה ולפ). **פב. התוספות** (ד"ה בשלשה) ביארו בשיטת אביי, שבארבעה עשר החולדה ודאי משיירת ממה שהיא מוצאת, ולכן יש לחשוש לגרירת חולדה אף באופן שלא ראינו שנטלה. אמנם בחידושי רבינו דוד (ד"ה בשלשה) מבואר, שאף בארבעה עשר אין זה ודאי שהחולדה שיירה ממנו אם מצאתו אלא רק ספק, והחילוק לדבריו לשיטת אביי בין שלשה עשר לארבעה עשר אף שגם בשלשה עשר יש מקום להסתפק שחולדה גררתו, ויש אם כן לתקן בו חיוב בדיקה שהרי כל עיקר חיוב הבדיקה בא על הספק, הוא משום שכיון שהפת מצויה באותו הזמן ואינה צריכה להצניע ממנה הרי הוא חשש רחוק לומר ששיירה, ומשום כך מועיל בו טעם המשנה שלא לחשוש בו משום שאם כן אין לדבר סוף, שלא כבארבעה עשר שאין הפת מצויה בכל הבתים, ויש חשש גדול יותר שהחולדה תצניע מה שמצאה, ומשום כך לא הקילו בספק זה לפוטרו מבדיקה. ולדבריו יתבאר גם הטעם לשיטת אביי מדוע פירשה המשנה את הטעם שאין חוששים לגרירת חולדה משום שאם כן אין לדבר סוף, ולא משום שביום שלשה עשר הפת מצויה וכמו שחילק אביי, כיון שאף לאביי עיקר הטעם הוא משום שאין לדבר סוף, שאם לא כן היה חיוב בדיקה אף שהוא ספק כיון שכל עיקרו תיקנוהו על הספק. **פג. והכריח** שלא היתה קושיית הגמרא שנחשוש לגרירת חולדה אף מבית לבית, כי מנין לנו לפרש הסיפא (להלן י:) שהטעם שצריך להצניע החמץ שהוא משייר אחר בדיקה הוא מחשש גרירה מבית לבית ולהקשות ממנה על משנתנו, שמא החשש בסיפא הוא גרירה ממקום למקום אך מבית לבית אין חוששים. ועוד, שאם כן לאביי שהעמיד המשנה להלן ביום ארבעה עשר שאין החמץ מצוי והחולדה משיירת מה שמוצאת, אין תקנה לשום בית על ידי בדיקה אלא באופן שיבדקוהו בשלשה עשר, כי אין שייך שיבדקו כולם

בין יום שלשה עשר ליום ארבעה עשר מחמת נביאות החולדה, שהרי אינה צריכה לנביאות לראות את הנולד או לדעת את העתיד, אלא היא רואה את ההווה, וכיון שאינה רואה עתה הרבה פת כמו שהיא רגילה לראות בשאר ימים לכן היא אוגרת ומצניעה ממאכלה. ומצינו כן בדברי הירושלמי (ב"מ פ"ג ה"ה) שפירש טעם דברי חכמים במשנה בבבא מציעא (מ.), שהנפקד מנכה למפקיד את מה שנחסר מהתבואה לפי שיעור כמות התבואה, וכתב שאין לתמוה שלכאורה העכברים האוכלים מהתבואה אינם מבחינים בכמות התבואה אם יש בה קצת או הרבה אלא אוכלים כפי רצונם, [וכמו שהקשה שם רבי יוחנן בן נורי על דבריהם של חכמים] כי העכברים הללו הם רשעים, ובשעה שהם רואים כמות גדולה של תבואה אינם מסתפקים במה שהם אוכלים, אלא הם קוראים לחבריהם שיאכלו עמהם, ומוכח אם כן שיש לעכברים הבחנה בין כמות רבה למועטת. **ובתורה לשמה** (סו"פ, פ' רנג) כתב, שחכמים בגמרא דיברו בלשון צחות ומליצה,

ומשום כך נקט רבא בקושייתו לשון נביאות על החולדה, שהוא לשון מושאל כיון שהיתה נביאה ששמה חולדה, והיינו שעיקר דברי רבא באו לחלוק על מה שחילק אביי בין יום שלשה עשר ליום ארבעה עשר, אלא שתמה עליו בהשאלת לשון מחולדה הנביאה.

אם חלק רב מרי על רבא או רק הוסיף על דבריו

רב מרי אמר גזירה שמא יניח עשר וימצא תשע. כתב הר"ן (ד"ה רב מרי) שלא בא רב מרי לחלוק על דברי רבא, אלא שרבא פירש הטעם שצריך להצניע מה שהוא משייר לפי לשון הברייתא, שמבואר בה שצריך להניח בצינעה את מה שהוא משייר כדי שלא תבוא חולדה ותיטול אותו 'בפנינו', ורב מרי פירש שאין הכוונה בברייתא דווקא לאופן שהחולדה גררה את החמץ בפנינו, אלא הוא אף באופן שהניח עשר פרוסות חמץ ומצא תשע, שאף באופן זה אנו תולים לומר שמסתמא החולדה גררתם ולא אדם, משום שיש יותר לתלות בחולדה מאשר באדם. **ובחידושי רבינו דוד** (ד"ה נשלמה) כתב, שרבא סבר שאין חילוק בין יום שלשה עשר ליום ארבעה עשר, שהרי החולדה אינה נביאה לשייר דווקא בארבעה עשר, ומשום כך בשני הימים אין חוששים לחמץ מחמת החולדה, ומה שאמרו בברייתא שניח בצינעה מה שמשייר אחר הבדיקה אינו אלא עצה טובה לאדם, כיון שאם תבוא חולדה ותגרור החמץ לפנינו יצטרך לחזור ולבדוק[פד]. ואף רב מרי סבר שמה שאמרה הגמרא להניח בצינעה את מה שהוא משייר אחר הבדיקה, אינה אלא עצה טובה שלא יצטרך לחזור ולבדוק, אלא שפירש שחיוב הבדיקה אינו רק באופן שנטלה החולדה את החמץ בפנינו, אלא אף בשהניח עשר ומצא אחר כך רק תשע, וסבר רב מרי שלא רק משום חשש שחולדה נטלה את החמץ צריך שוב לבדוק, אלא אף באופן שיש לחוש שמא אדם נטל את אותה פרוסה צריך לחזור ולבדוק[פה], כיון שהוא הניח עשר ומצא אחר כך רק תשע, הרי הוא צריך לבדוק מפני שהוחזק שנאבד לו חמץ באותו הבית, מה שאין כן במשנתנו כיון שאין חזקת חמץ על הבית, אין מחזיקים אותו בחזקת איסור ואינו צריך לחזור ולבדוק. ואמנם להלכה פסק **השולחן ערוך** (או"ח סי' תלד ס"ח), שצריך לחזור ולבדוק בין באופן שהחולדה נטלה את החמץ בפנינו, ובין באופן שהניח עשר ככרות ולאחר מכן מצא רק תשע. **ובשו"ע הרב** (סס קונטרס אחרון סק"ח) הביא דברי **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג ה"ג) שכתב, שהחמץ שמניח בלילי ארבעה עשר כדי שיאכל ממנו עד ארבע שעות, אינו מניחו מפוזר ומפורד בכל מקום, אלא מצניעו בכלי או בזוית ידועה ויזהר בו, שאם לא נזהר בו ומצאו חסר צריך לחפש אחריו ולבדוק פעם אחרת שמא גררוהו העכברים. ודייק מדבריו, שממה שהביא טעמו של רב מרי משמע שסבר כדבריו, וכתב שיש נפקא מינה להלכה בין שני הטעמים, כי לטעמו של רבא שהוא כדי שלא תגרור חולדה בפנינו ויצטרך לחזור ולבדוק, די במה שהוא משמרו שלא תיטלנו החולדה בפנינו, אך לטעמו של רב מרי הוא צריך לשמרו באופן שלא יחסר ממנו כלום ואפילו שלא בפניו, וכדבריו ההלכה כמו שכתב הרמב"ם.

אם הוא חיוב להצניע מה שהוא משייר או שהוא רק עצה טובה

שם. בחידושי רבינו דוד (ד"ה נשלמה) כתב, שלא אמרו שיניחנו בצינעה אלא להשיאו עצה טובה, שמא יארע לו דבר שיהיה צריך מחמתו לחזור ולבדוק, והיינו שמא תיטול החולדה החמץ בפנינו לפירוש רבא, או שמא יניח עשר וימצא אחר כך רק תשע לפירוש רב מרי. אמנם **הפרי מגדים** (סי' תלד מ"ז סק"ח) דקדק לשון הגמרא, שמבואר בה שהטעם שצריך להצניע מה שהוא משייר הוא 'שמא' תיטול חולדה בפנינו לפירוש רבא, או 'שמא' יניח עשר וימצא תשע לפירוש רב מרי, ומוכח שאין זה רק עצה טובה להצניע שלא יקרה לו כך אלא חיוב להצניע[פו]. וכן מבואר **בשולחן ערוך הרב** (סס סי"ח) שכתב, שהטילו חכמים על כל איש שיזהר בחמץ שמצא בבדיקה, וצריך להיזהר בו לשמרו שלא יגרר ויחסר ממנו כלום, כי אם יחסר ממנו הוא יצטרך לחזור ולבדוק פעם נוספת, ושמא ישכח לבדוק שוב, או שהוא לא יהיה בקי בהלכה לדעת שהוא צריך לחזור ולבדוק, ומבואר בדבריו שהוא חובה להצניע את מה שהוא משייר. וכתב בקונטרס אחרון (סס סק"ג) שאף שמלשון המשנה להלן (י:) משמע שאין זה אלא עצה טובה, ואף מסברא נראה כן שהרי אין אנו חוששים לגרירת חולדה אלא בפניו, ומאיזה טעם אם כן נחשוש שיחסר לו ממה ששייר, מכל מקום מדברי **הב"ח** (סס סי"ח ד"ה ומ"מ) **והמגן אברהם** (סס סק"ח) משמע שיש **בן איסור** אם אינו מצניע, וכן מוכח מדברי **התוספות** להלן (כא. ד"ה ומי)[פז]. וביאר טעם הדבר, כי באמת היה לנו לחוש לגרירת חולדה כיון שדרכה לגרור, וכל מה שאין אנו חוששים לזה הוא מטעם המוזכר במשנה שאם כן אין לדבר סוף, והיינו שכיון שאי אפשר לתקן חשש זה מעיר לעיר, לא הטריחוהו חכמים בשום אופן אף לא ממקום למקום באותו הבית, ומטעם זה אף לא היו מטריחים אותו לכתחילה לשמור יפה את מה שהוא משייר כדי שחולדה לא תגרור אותם למקומות הבדוקים כבר, כי אף חשש זה אי אפשר לתקן מעיר לעיר ואם כן אין לדבר סוף, והטעם שאף על פי כן הטריחוהו חכמים להצניע מה שהוא משייר, הוא מחשש שמא יתברר לו שחולדה גררה ויצטרך לחזור ולבדוק, והוא ישכח או לא ידע הדין שצריך לבדוק שוב מחמת כן[פח].

על מה נידון הגמרא בתשע ציבורים

תשע ציבורין של מצה ואחד של חמץ ואתא עכבר ושקל ולא ידעינן אי מצה שקל אי חמץ שקל היינו תשע חנויות. בספק הגמרא בתשע ציבורים של מצה ואחד של חמץ לגבי מה היה הספק מצינו כמה ביאורים. **שיטת רש"י** (ד"ה ומפקינן) שספק הגמרא הוא לגבי חיוב בדיקה[פט], שמאחר והעכבר נטל את אותה חתיכה ונכנס עמה לבית בפנינו, אנו מסתפקים אם היתה אותה חתיכה חמץ, וכיון שראינו שהוא נטלה הרי הוא חייב לבדוק את אותו הבית[צ], או שמא היתה אותה חתיכה של מצה ואין צריך לבדוק את הבית, ומשום כך אם נטל העכבר את החתיכה מן הציבורים, כיון שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, הרי הוא חייב בדיקה מספק שמא היתה אותה חתיכה חמץ, אך אם העכבר נטל החתיכה אחר שפירשה מן הציבורים, דינו ככל דבר שפירש שהולכים בו אחר הרוב, ואין הבית שנכנס אליו צריך בדיקה, כיון שרוב החתיכות שכאן הן מצה.

שיטת התוספות (ד"ה היינו מצמצ) שאין נידון הגמרא על חיוב הבדיקה של הבית[צא], אלא על אותה חתיכה הנמצאת עתה בבית, אם היא מותרת באכילה או לא, שאם נטלה העכבר מן הציבורים דינה כקבוע שהוא כמחצה על מחצה, וכיון שהוא ספק איסור חמץ שהוא איסור דאורייתא הולכים בו לחומרא, אך אם העכבר נטלו אחר שפירש מן הציבורים, הולכים בו אחר הרוב ומותר לאוכלו כיון שרוב החתיכות שכאן הן מצה.

שיטת בעל המאור (ד"ה מצמצה) שנידון הגמרא הוא על חיוב ביטול, והיינו אם הוא מחויב לבטל את החמץ שבבית שהוא חיוב דאורייתא או לא, והוא תלוי אם אנו מחמירים בו מספק לומר שאותה חתיכה היא חמץ והוא צריך לבטלו, או שאנו הולכים בו אחר הרוב לומר שהוא מצה ואינו צריך ביטול[צב].

באותו הזמן, ויש אם כן לחשוש שמא חולדה הביאה חמץ מבית אחר שאינו בדוק לבית זה שבדק [ובמשנה להלן (י:) הרי מבואר שמי שלא בדק באור לארבעה עשר יבדוק בארבעה עשר]. וכן מבואר בדברי התוספות (ד"ה ולא) שקושיית הגמרא שנחשוש לחולדה הוא ממקום למקום, שהרי מבית לבית יש את הטעם המבואר במשנה שאם כן אין לדבר סוף. **פז. ולא** נוכל לתלות ולהתיר בלי בדיקה ולומר שהחולדה אכלתו כי אין ספק מוציא מידי ודאי. **פה. ובהכרח** שרב מרי דיבר באופן זה שיש לחשוש גם שמא אדם נטלה, שאם לא כן ודבריו רק באופן שאין החשש אלא משום גרירת חולדה, הרי לא חידש כלום בדבריו, כי מה לי אם נטלה החולדה את החמץ בפנינו, ומה לי אם לא ראינו את נטילת החולדה אך ודאי לנו שנטלתו כיון שחסרה פרוסה אחת. **פו. וראיתו** ממה ששינו בדבריהם מלשון המשנה להלן (י:), שמבואר בה שהטעם שהוא צריך להצניע את אותו החמץ, הוא 'כדי' שלא יהא צריך בדיקה אחריו, ומשמעות לשון זה שאינה אלא עצה טובה, והם כתבו 'שמא' שמשמע שמחמת חשש זה חייבוהו להצניע. **פז. ממה** שהקשו היאך מותר להאכיל מן החמץ לחיה שדרכה להטמין, והרי מבואר במשנה (י:) שצריך להצניע את מה שהוא משייר אחר בדיקתו, כדי שהחולדה לא תיטול אותו בפניו ויהיה חייב לחזור ולבדוק, וכל שכן אם כן שאסור לתת החמץ בפני החיה שדרכה להטמין, ואם המבואר במשנה שצריך להצניע אינו אלא עצה טובה, אי אפשר ללמוד ממנו בכל שכן לאיסור במקום אחר.

פח. ולבדיקה זו יש סוף, שהרי כשלא יתברר לו שחולדה גררה את חמצו כבר לא יצטרך לבדוק, ואף לשמירת החמץ יש סוף. **פט. וכן** פירש רבינו חננאל (ד"ה תשצ). וכן מבואר בדברי הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"י) שהעמידו לגבי חיוב בדיקה. וכן הוכיח הראב"ד (בהשגותיו על הרי"ף ובעל המאור ד"ה תשצה) שהנידון בסוגייתנו הוא לגבי חיוב בדיקה [ואמנם בהשגותיו על הרמב"ם (סס) תמה, מדוע פסק הרמב"ם שאם הניח תשעה צבורין של מצה ואחד של חמץ, ובא עכבר ונטל ולא ידענו אם חמץ אם מצה נטל ונכנס לבית בדוק, שצריך לבדוק משום שכל קבוע נידון כמחצה על מחצה, והרי כל דברי הגמרא שתלתה זאת בתשע חנויות הוא רק לענין ביטול, אך לענין בדיקה ודאי שהוא פטור מלבדוק כיון שהוא ספק דרבנן שהולכים בו לקולא]. **צ. וכמו** שדייקה הגמרא לעיל (ע"ב) מלשון התנא במשנה, שכל הטעם שאין חוששים לגרירת חולדה הוא מפני שלא ראינו שגררה החמץ, אך באופן שראינו את נטילת החמץ אנו חוששים והבית צריך בדיקה. **צא. שהרי** מדובר שהיה הבית בדוק שאם לא כן פשוט שהוא צריך בדיקה, וכיון שמדובר בבית בדוק אינו דומה לאופן שהביאה הגמרא שלקח בשר מחנות ואינו יודע מאיזה חנות לקח, כי שם אין שום חזקת היתר לאותה חתיכה ומשום כך מחמירים בה בספק, מה שאין כן כאן שיש לנו חזקה על הבית שהוא בדוק, ויש לנו משום כך להעמידו על חזקתו ולומר שאותה חתיכה היתה של מצה. **צב. אבל** בדיקה בכל אופן אינו צריך כיון שאין חיוב הבדיקה אלא מדרבנן ובספק דרבנן אנו

שיטת הר"ן (ד"ה תשעה) שהוא המשך למה שהביאה הגמרא לעיל (ע"ח)[צג], שאף שמבואר במשנה שם שאין חוששים לגרירת חולדה, מכל מקום באופן שראינו את החולדה גוררת חמץ למקום הבדוק צריך לחזור ולבדוק, ועל זה דנה הגמרא בכל האופנים שהסתפקה בהם, אם הם נחשבים כאופן שראינו את הבאת החמץ על ידי החולדה או לא.

מה הדין באופן שהיו תשעה ציבורים של חמץ ואחד של מצה

שם. המאירי (סוף ד"ה תשעה) שאם היה הדבר להיפך, והיינו שהיו תשעה ציבורים של חמץ ואחד של מצה, כל שכן שצריך בדיקה או ביטול[צד], ובאופן שפירש צריך בדיקה לדעת הכלצה, כיון שהולכים בו אחר הרוב ורוב הציבורים כאן הם של חמץ. אמנם **הצל"ח** (ד"ה תשעה) הביא את דברי **הפרי חדש** (סי' תלט סק"ג ד"ה וכן) שכתב, שכלל זה שכל דבר קבוע נחשב כמחצה על מחצה הוא אף להקל, ומשום כך אף באופן שהיו תשעה ציבורים של חמץ ואחד של מצה, ובא עכבר ונטל מהם פרוסה ונכנס עמה לבית בדוק שהבעלים שלו אף ביטל את חמצו, מאחר שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, אין זה אלא ספק בחיוב בדיקה שהוא מדרבנן והולכים בו להקלצו. והקשה על דבריו, אם כן מדוע הביאה הגמרא את האופן של תשעה ציבורים של מצה ואחד של חמץ, ולא הביאה המקרה ההפוך של תשעה ציבורים של חמץ ואחד של מצה שיש בו יותר חידוש, כיון שיש בו להשמיענו שאומרים את הכלל שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי אף להקל. ותירץ, כי שמא הגמרא הביאה הספק באופן זה להשמיענו שבאופן שפירש הולכים בו אחר הרוב להקל, ואין גוזרים על אופן זה שמא יקח מן הקבועצז. ועוד, שאף באופן שנטל העכבר מן הקבוע עצמו יש בזה חידוש [לשיטת רש"י] שאומרים בו שהוא כמחצה על מחצה וצריך הבית בדיקה, ואין מעמידים את הבית בחזקת בדוקצח.

ביישוב פירוש רש"י מדוע אין להקל משום ספיקא דרבנן לקולא

שם. התוספות (ד"ה היינו תשעה) הקשו על פירוש **רש"י** (ד"ה ואחד), שאם נידון הגמרא הוא לגבי חיוב בדיקת הבית אחר שנכנסה לשם אותה פרוסה שבאה מן הציבורים, היאך פשטה הגמרא ספק זה מדין תשע חנויות שבקבוע הולכים בו לחומרא, שמא אין זה אלא בתשע חנויות שהולכים בו לחומרא מפני שהוא ספק דאורייתא, ואין להוכיח ממנו לגבי בדיקת חמץ שאינה אלא מדרבנן.

ובייישוב פירוש רש"י מצינו כמה ביאורים.

המגיד משנה (ממן ומלה פ"ג ה"י) הביא לדברי **הרא"ה** שפירשצט, שכיון שעיקר תקנת בדיקת חמץ מתחילתה היתה מחמת הספק, שחששו שמא יש חמץ באותו הבית והצריכו מחמת כן לבודקו, לכן החמירו בה יותר משאר ספיקות דרבנן והלכו בה לחומראק.

הפני יהושע (נמוס' ד"ה היינו) כתבקא, שדין זה שבספק דרבנן הולכים לקולא אינו כלל גמור, שהרי מצינו כמה מקומות שהחמירו בהם חכמים לפי סברתם אף שהם ספק בדין דרבנןקב, וודאי אם כן שיש להחמיר בספק חיוב בדיקת חמץ שיש לו עיקר מן התורה.

עוד כתב הפני יהושע (שם ד"ה מו)[קג], שכיון שאפשר לברר ספק זה על ידי בדיקה, אין זה נחשב כספק בכדי להקל בו ויש להחמיר להצריכו בדיקהקד, וכמו שמצינו בהרבה מקומות שהחמירו בהם לבדוק כיון שאפשר לעשות כן[קה].

במנחת אלעזר (מ"ג סי' עד) כתב ליישב, שאין הולכים בספק דרבנן לקולא אלא באיסורים, אך בחיוב של קיום מצוה אין מקילים מספק אף שהוא רק מדרבנן, ומשום כך אף שהוא רק ספק אם יש שם חמץ, ואין חיוב בדיקה מחשש חמץ אלא מדרבנן, מכל מקום אין לפטור מחיוב דרבנן מחמת הספק[קו].

ביאור שיטת רש"י שאין להקל כאן מטעם שיש לבית חזקת בדוק

שם. תוספות (שם) הקשו על פירוש **רש"י** (שם), היאך פירש שנידון הגמרא הוא לגבי חיוב בדיקת הבית אחר שהעכבר הכניס לשם את אותה חתיכה שנטל מן הציבורים, והרי אין להוכיח דין זה מדין תשע חנויות, כי לגבי הבשר שבחנויות אין שום חזקת היתר, שלא כמו הבית שיש לו חזקה שהוא בדוק כבר. וביישוב שיטת רש"י מקושיית התוספות מצינו כמה ביאורים.

בחידושי רבינו דוד (ד"ה ואחד) כתבקז, שהטעם שאין הולכים כאן אחר חזקת הבית הוא משום שיש ריעותא בחזקה זו כשנכנס לשם העכבר, ואף שאין ידוע אם העכבר הכניס לשם חמץ או מצה, מכל מקום כיון שהוא נכנס לשם עם אותה חתיכה שהיא ספק חמץ, הרי הוא צריך להוציאה משם על ידי בדיקה, כי הספק מה היתה אותה חתיכה שהוכנסה לשם, הוא כמו ספק על הבית עצמו אם השתמשו בו חמץ או לא, וכשיש ספק על הבית הרי הוא כבית שהוחזק שיש בו חמץ שצריך בדיקהקח.

בראש יוסף (נרש"י ד"ה ומלה) תירץ, שכאן אין מועילה החזקה כי קודם נולד הספק על הככר שניטל מהציבורים מה הוא, ורק אחר שיש להחמיר בו מן התורה ולומר שהוא חמץ הוא נכנס לבית, ומשום כך חזקת הבית אינה יכולה להכריע אותו.

הפרי מגדים (מו"ח סי' תלט ס"ק ג) פירש שיטת רש"י, שהוא סובר שבכל מקום שיש בו חיוב מיתה וכרת מחמירים בו, ואין הולכים בו אחר חזקה להקל על כל פנים מדרבנן[קט].

ביד המלך (ממן ומלה פ"ג ה"ח) תירץ, שאין החזקה של הבית שהוא בדוק יכולה להכריע, אלא על מה שהיה שם קודם הבדיקה, אך אינה מכרעת על מה שנכנס אחר הבדיקה שנכריע מחמת הבדיקה שהיתה שהוא מצה ולא חמץ.

באבן האזל (ממן ומלה פ"ג ה"י ד"ה ונעיקר) כתב, שאפשר שנחלקו בזה רש"י ותוספות לשיטתם, שלשיטת רש"י לעיל (ג. ד"ה נודקין) שסבר שטעם החיוב בבדיקת חמץ הוא כדי שלא יעבור עליו האדם בבל יראה ובל ימצא, נמצא שהוא ספק אם יש חיוב בדיקה על האדם, וכיון שהספק הוא על האדם אין מועילה לו חזקת הבית, אך לשיטת התוספות שסברו (שם ד"ה ואור) שטעם הבדיקה הוא חומרא שהחמירו חכמים לבדוק את החמץ ולבערו כדי שלא יבוא לאוכלו, נמצא שעיקר תקנת הבדיקה היא שלא ידור בבית שיש שם ספק חמץ, וכיון שכן אין מוטלת עליו בדיקה באופן שיש לבית חזקת בדוק.

אם הולכים אחר חזקה לקולא בדבר קבוע

שם. תוספות (שם) הקשו על פירוש **רש"י** (שם), שאין לפרש נידון הסוגיא לגבי חיוב בדיקה, שאם כן אין להוכיח דין זה מתשע חנויות שאין בהן חזקת היתר לחתיכה, שלא כבית שנכנס אליו העכבר וספק מה היתה החתיכה שהכניס, שיש לפוטרו מלבדוק כיון שיש לבית חזקה שהוא בדוק. **ובפני יהושע** (שם) תמה על קושייתם, שהרי משמע מדבריהם שאף באיסור דאורייתא יש לנו להעמיד

צג. הר"ן שם הקשה מה הראיה מתשע חנויות, הרי גם אם שם ספיקו אסור היינו משום שכיון שהוא קבוע דנים אותו כמחצה על מחצה, והרי הוא ככל ספק דאורייתא שהולכים בו לחומרא, ואין להוכיח ממנו לבדיקת חמץ שאין חיובה אלא מדרבנן ויש לנו אם כן ללכת בספיקה לקולא, וכמבואר בספק הגמרא בסמוך (להלן י.) שדימו חיוב בדיקת חמץ לאיסור תרומה בזמן הזה שאינו אלא מדרבנן [וכמו שהקשו התוספות (ד"ה היינו) וכמו שכתב בעל המאור (ד"ה תשעה)]. ועוד הקשה, שיש לנו להקל בחיוב בדיקה מטעם ספק ספיקא, שהרי הוא ספק מה נטל העכבר אם נטל חתיכת חמץ או מצה, ואף אם נטל חמץ יש לנו להסתפק שמא אכלו [ומטעם זה כתב בעל המאור (שם) שסוגייתנו כרבי זירא (לעיל ע"ח) שחולדה משיירת מן הלחם שהיא גוררת, שאם כדברי רבא שאף בלחם אינה משיירת יש להתיר כאן משום ספק ספיקא, אלא אם כן נאמר שבעכבר אף רבא מודה שהוא משייר. וראה עוד להלן 'מדוע אין לפטור הבית מחיוב בדיקה מטעם ספק ספיקא']. ודחה לפירוש התוספות שהנידון כאן הוא לגבי היתר האכילה של החתיכה, וכן לפירוש בעל המאור שהנידון כאן הוא לגבי חיוב ביטול, כיון שבפשטות כל הספיקות שהגמרא הסתפקה בהם הם מענין אחד, שאם לא כן מדוע הוצרכה הגמרא להביא כמה אופנים של ספיקות, הרי על האופן הראשון עצמו יכלה הגמרא לחלק בין דין הפרוסה לגבי אכילה לדינה לגבי ביטול ובדיקה, ואף לא היה צריך להביא ברייתא אחרת בכל ספק וספק. **צד. היינו** בדיקה לשיטת רש"י שפירש נידון הגמרא לגבי חיוב בדיקה, או ביטול לפירוש בעל המאור שפירש נידון הגמרא לגבי חיוב ביטול שהוא מדאורייתא. **צה. היינו** אף לדעת בעל המאור הסובר, שאם נטל מן הקבוע אין הבית צריך בדיקה אלא רק ביטול, ומשום שחיוב בדיקה אינו אלא מדרבנן וספק דבריהם להקל, שלא כחיוב ביטול שהוא מן התורה. **צו. וכתב** הפרי חדש שאף שהטור (סי' תלט) הביא דין זה באופן שהיו תשע ציבורים של מצה ואחד של חמץ, הוא הדין בתשע ציבורים של חמץ ואחד של מצה, וכמבואר בכתובות (טו.) שאומרים דין זה שכל קבוע כמחצה על מחצה בין לקולא ובין לחומרא. וכן כתב בעולת שבת (שם סק"ח) שדין זה הוא אף בתשעה ציבורים של חמץ ואחד של מצה, אמנם החק יעקב (שם סק"ג) כתב שיש להסתפק בדבר. **צז. כגזירה** שהביאו התוספות (סוף ד"ה היינו תשעה). **צח. כמו** שהקשו התוספות (שם). **צט. אחר** שהוכיח המגיד משנה שם שכך היא גם שיטת הרמב"ם. **ק. וכן** כתב בחידושי הרמב"ן בבבא בתרא (נה: סוף ד"ה ספק).

קא. אחר שהאריך לתמוה, מדוע מחמת קושיא זו הוציאו התוספות את פירוש הסוגיא מפשוטה וכתבו שיש לפרשה באופן שלא ביטל את החמץ, אף שבספק השני של הגמרא בשני ציבורין מבואר (להלן י.) שמדובר באופן שביטל את חמצו. **קב. וכמו** שמצינו (נדה מו:) שהחמירו בספק כתמים לאסור אשה על בעלה אף שודאי אינם אלא מדרבנן. **קג. והקשה** משום כך על קושיית התוספות (ד"ה היינו תשעה). **קד. ומכל** מקום כתב, שנראה שאין לחייבו מחמת כן בבדיקת כל הבית שהיא בדיקה שיש בה טירחה, ואף לא לבדוק בחורים ובסדקים, אלא רק באותו חדר שהכניס לשם החתיכה לבדו, ומחשיבים שני החדרים כשני בתים. **קה. וכמבואר** בשו"ע (יו"ד סי' ו ס"ח) שאף שיש רוב שהרגילים לשחוט הם בחזקת מומחים, ומותר מחמת כן לאכול משחיטתם, מכל מקום באופן שהם לפנינו צריך לבודקם אם הם מומחים ויודעים הלכות שחיטה. וכן בסכין בדוק מצריכים לבדוק אותו לכתחילה אחר השחיטה, אף שהוא בחזקת בדוק ולא הורעה חזקתו, וכל שכן שיש להחמיר כאן להצריכו בדיקה אחר שהורעה חזקתו מחמת העכבר שנכנס לשם עם אותה חתיכה. וכן מבואר בעבודה זרה (נ:) שאף בספק טומאה ברשות הרבים אמר רבי יוחנן שמה שספיקו טהור הוא הלכה ואין מורין כן, וכן מוכח מהמשך דברי הגמרא שם ממה שאמר רבי ינאי לאותם שארע להם ספק טומאה ברשות הרבים, שכיון שיש מים לפניהם לטבול הרי עליהם לטהר עצמם ולטבול אף שהוא רק ספק. **קו. וכבר** דנו האחרונים בתורת חסד (תו"ח סי' ג) ובשו"ת האלף לך שלמה (תו"ח סי' שנג) בדבר זה, אם ספק דרבנן פוטר אף מחיובים או לא. **קז. וכן** הוא במהר"ם חלאווה (ד"ה מספיק) ובפני יהושע (נמוס' ד"ה היינו) וכן כתב בחידושי הרמב"ן בבא בתרא (נה: ד"ה ספק) והוסיף בו טעם שעיקר בדיקת חמץ תיקנוה על הספק. **קח. ואמנם** בפני יהושע (שם) כתב, שאף התוספות לא הקשו על רש"י שיהא הדין כן לפטור את הבית מבדיקה משום חזקת בדוק שהרי הורעה אותה חזקה, ועיקר קושייתם היא רק על לשון הגמרא 'היינו תשע חנויות', שאם כרש"י שנידון הגמרא הוא על חיוב בדיקה אינו דומה לתשע חנויות, כי יש לחלק ביניהם גם משום שבתשע חנויות אין שייך חזקה וגם משום שהוא ספק דאורייתא. **קט. וכעין** מה שכתב רש"י בחולין (קלח. ד"ה מלה) לגבי עיסה שיש עליה ספק אם נעשתה על ידי הגר קודם שנתגייר והרי היא פטורה מן החלה או שנעשתה אחר שנתגייר והתחייבה בחלה, שאין הולכים בה אחר החזקה כיון שהיא איסור שיש בו עונש מיתה.

הדבר על חזקת היתר שלוקי, וודאי אין לומר כן שהרי הורעה חזקת הבית כיון שראינו את העכבר נכנס לשם, ודין הככר שהכניס לבית שהוא אסור מדאורייתא באיסור גמור מטעם שהוא קבוע, והרי זה ככל ספק טריפות שאם יש ודאי ריעותא בפנינו צריך הדבר בדיקהקיא. והוסיף בו עוד טעם לאיסור, שהרי אין החזקה בדבר המסופק בעצמו שהרי לככר עצמו אין חזקת היתר, ואם כן יש לומר שאין מועילה לו החזקה של הבית שהוא בדוק, אחר שיש להכריע את דין הככר כודאי איסור מטעם שהוא ספק בדבר דאורייתא שהולכים בו לחומרא. **ובפרי מגדים** (יו"ד סי' קי ס"ק יד התקילה הכ') כתב, שאחר שאמרה תורה שאין הולכים אחר הרוב בדבר הקבוע ודינו כמחצה על מחצה, כל שכן שאין הולכים בו אף אחר חזקה להקל בו, שהרי רוב עדיף על חזקה כמבואר בקידושין (פ.).

לפירוש התוספות מדוע לא הסתפקה הגמרא באדם שנטל מן העיבורים

תשע עיבורין של מצה ואחד של חמץ ואתא עכבר ושקל. בחידושי רבינו דוד (ד"ה ומהרו) הקשה על פירוש **התוספות** (שם)קיב, שאם כדבריהם שספק הגמרא הוא בדין הפת שלפנינו לגבי אכילה, מדוע העמידה הגמרא את הספק באופן שעכבר נטל אותה, הרי היה לה להסתפק באופן שנטלה אדם ואינו יודע מאיזה עיבור הוא נטל, וכמו בתשע חנויות שהנידון הוא על אדם שנטל חתיכה מאחד מהם ואינו יודע מאיזהקיג.

אמנם הצל"ח (נמוסי ד"ה היינו, נפ"ד וגרלה) תירץ שיטת התוספותקיד, שהגמרא באה להשמיענו בזה שמה שנטל העכבר בפנינו מן הציבורים נחשב כקבוע כאילו לקחו האדם משמקטו, ואף בסיפא באופן שפירשה אותה פרוסה מן הציבורים ונטלה עכבר אחר שפירשה, שהדין הוא שהולכים בה אחר הרוב, יש בזה חידוש באופן זה שנטלה עכבר יותר מאופן שנטלה אדם, שאף באופן שנטלה עכבר אין גוזרים להחמיר משום אופן שיטול מן הקבועקטז.

ובראש יוסף (נמוסי ד"ה היינו, נפ"ד לעניין) תירץקיז, שיש בו תוספת חידוש באופן זה, שאף שלגבי חיוב בדיקה של אותו הבית שנכנס לשם העכבר נפסק לקולא, ואינו צריך לבדוק מחמת כן את הבית, מכל מקום אין בו להכריע הספק אף לאופן שאחר כן נמצאת אותה פרוסה, ולגבי היתר אכילה דנים בה לחומרא כיון שהוא ספק באיסור דאורייתא, והיא אסורה משום כך באכילה.

לשיטת התוספות מה החידוש בדין זה לגבי חמץ והרי זה ממש האופן של תשע חנויות

שם. התוספות (שם) דחו פירוש רש"י (שם) שאין הנידון בגמרא לגבי חיוב בדיקה של הבית אלא לגבי אכילת החתיכה, והקשה **הפני יהושע** (נמוסי שם, נפ"ד וגרלה) על דבריהםקיח, שאם כן מה החידוש בדין זה הרי הוא ממש כדין תשע חנויות, ומה לי אם אותה חתיכה היא חתיכת נבילה או חתיכת חמץקיט. **ובפרי מגדים** (יו"ד סי' קי שפ"ד ס"ק יד) כתב ליישב שיטת התוספות, שהגמרא באה להשמיענו בזה חידוש, שלא נאמר שכל הדין שאם נטל מן הקבוע הרי הוא נחשב כמחצה על מחצה, אינו אלא בחתיכת איסור נבילה, ומשום שמצרפים המיעוט שהיא מן האיסור עם חזקת איסור שיש לבהמה בחייהקכ, אך בספיקות בשאר איסורים שאין בהם חזקה, הולכים אחר הרוב אף אם ניטל הדבר מן הקבוע, לכך השמיענו ספק זה לגבי ציבורים של חמץ ומצה, לומר שאף בו אין הולכים אחר הרוב אם ניטלה החתיכה מן הקבוע, ודין הקבוע כמחצה על מחצה אף שאין בו חזקה לסמוך למיעוט.

ובספר חדשים גם ישנים (ד"ה היינו) תירץ עוד, שהגמרא באה להשמיענו שאף שהככר פירש כבר בפי העכבר, והיה מקום לומר שמשום כך אין דנים אותו כקבוע, מכל מקום כיון שפירש לפנינו דינו כקבועקכא.

מדוע אין לפטור הבית מחיוב בדיקה מטעם ספק ספיקא

שם. הקשו **הראשונים**קכב, מדוע אין לפטור הבית מחיוב בדיקה משום ספק ספיקא, שהרי הוא ספק אם אותה פרוסה שנטל העכבר היא חמץ או מצה, ואף לצד זה שהיתה אותה פרוסה של חמץ, מכל מקום יש להסתפק שמא העכבר אכלה וכדברי רבא לעיל (ע"ח), ומצינו בזה כמה תירוצים.

התוספות (ד"ה היינו שמי) כתבוקכג, שכל הסוגיא מדברת באופן שהיה הככר גדול שאין לומר שהעכבר אכלו, וכן כתב **הטור** (או"ח סי' תנט) שאמנם אם לא היה הככר גדול באופן שאפשר שהעכבר יאכל את כולו, אין הבית צריך בדיקה כיון שהוא ספק ספיקא, ספק מצה ספק חמץ ואף אם הוא חמץ שמא אכלו העכבר לכולוקכד, אך אם היה הככר גדול שאי אפשר שהעכבר אכל לכולו הרי הוא צריך לבדוקקכה.

קי. **שהרי** הקשו שיש להעמיד הבית על חזקת בדוק שיש לו ולפוטרו מבדיקה, אף באופן שלא ביטלו שחיוב הבדיקה הוא מדאורייתא.

קיא. **וכתב**, שודאי יש להקשות כן לשיטת הרמב"ם (טומאת מת פ"ט הי"ב, כלאים פ"י הכ"ו) שסבר, שמה שהולכים בספק דאורייתא לחומרא אינו מדאורייתא אלא מדרבנן, אבל מדאורייתא הוא מותר מספק אף אם אין לדבר חזקת היתר, ואף על פי כן בספק בדבר קבוע דינו לחומרא מדאורייתא, שהרי לומדים מהפסוק (דברים יט יח) 'וארב לו וקם עליו' שדין ספק בדבר הקבוע הוא כמחצה על מחצה [וכמבואר ברש"י (ד"ה ונקם)], ויש להכריע בספיקו לחומרא כדין חתיכה משתי חתיכות כיון שנקבע איסורו, נמצא שספק בדבר הקבוע חמור יותר משאר ספיקות, ואם כן יש לומר שאין הולכים בו אחר חזקה להתיר [ותמה משום כך גם על דברי הכסף משנה (ממרים ומכה פ"ג הי"ח) שכתב שיש להקל יותר בספק בדבר הקבוע]. ואפילו לשיטת רש"י (קידושין עג. ד"ה ופיגעים, יבמות פח: ד"ה היכי) והתוספות (חולין כג: ד"ה פיגעתיך) שסברו שמה שהולכים בספק דאורייתא לחומרא הוא מדאורייתא, והיינו באופן שאין חזקת היתר בדבר, ולדבריהם באופן שיש חזקת היתר הולכים אחר החזקה, מכל אחד כאן אחר שראינו העכבר שנכנס לבית, אין לנו ללכת אחר חזקת הבית שהוא בדוק לפטור משום כך מבדיקה, כיון שלא גרע משאר ספיקות שאין הולכים בהם אחר החזקה היכן שהורעה אותה חזקה.

קיב. **וכן** הקשה הצל"ח (נמוסי ד"ה היינו, נפ"ד וגרלה) ופירש משום כך הסוגיא באופן אחר.

קיג. **וביותר** הקשה שם, מדוע באופן שפירשה אותה חתיכה מן הציבורים צריך להעמיד הספק כשבא עכבר ונטלה, הרי מאחר שכל הנידון הוא עתה כשהיא לפנינו, אין לנו לדון אלא על הפת מה דינה אחר שפירשה מן הציבורים, אם היא מותרת או אסורה, או אם היא צריכה ביעור או לא. ועוד תמה על פירוש התוספות שלא הועילו כלום לפירוש הסוגיא, שהרי עדיין קשה משאר הספיקות שהביאה הגמרא אחר כך, מדוע בשתי קופות דימתה הגמרא את בדיקת חמץ לתרומה דרבנן, וכן מה שדימתה בשני שבילים בדיקת חמץ לספק טומאה ברשות הרבים. ומשום כך הכריח כפירוש רש"י שכל הסוגיא מדברת בדין בדיקה, ומה שלא הזכירו בגמרא מה שהעכבר נכנס עם החתיכה לבית, היינו משום שכל הספק הוא על דין הפת אם היא חמץ או מצה ולא על מעשה הכניסה לבית, שהרי ודאי לנו שהעכבר נכנס לבית כיון שראינו זאת.

קיד. **שם** הביא גם לקושיית הפני יהושע (נמוסי שם) שהקשה על דברי התוספות, שאם ספק הגמרא היה על היתר האכילה של אותה פרוסה, מדוע הסתפקה ואיזה חידוש יש בזה שדימתה אותו לתשע חנויות, והרי הוא ממש אותו אופן כתשע חנויות ומה לי אם האיסור הוא משום נבילה או משום חמץ [ובפני יהושע כתב, שדוחק ליישב שבא להשמיענו שיש דין ביטול ברוב אף בחמץ, ואינו נחשב כדבר שיש לו מתירים, והניח משום כך בצריך עיון] והוסיף עוד להקשות קושיא זו מדוע הוזכר העכבר בספק הגמרא, ומדוע לא הסתפקה הגמרא באדם שלקח מאחד מן הציבורים, וכתב ליישב קושיא אחת בחברתה. ולהלן בסמוך הובאו דברי הפרי מגדים מה שכתב ליישב קושיא זו.

קטו. **וכמו** שכתבו התוספות (שם). קטז. **בתוספות** (שם) מבואר, שבאופן שאין האיסור ידוע במקומו גזרו חכמים גם בנמצא, ומשום שחששו שמא יבואו להקל בו אף באופן שנטל מן הקבוע, ואם כן היה מקום לומר ששייכת גזירה זו אף באופן שהעכבר נטל החתיכה ממקום שפירשה, שיש לנו להחמיר בו ולא להתירה מדין רוב, ומשום אופן שהעכבר יטול החתיכה ממקום הקביעות [שאז דינה כמחצה על מחצה ואין הולכים בה אחר הרוב] כי יש חשש שהאדם יבוא להקל באופן זה, כיון שיהיה סבור שלקיחת העכבר אינה נחשבת כקבוע, ועל זה באה הגמרא להשמיענו שאף בנטילת העכבר ממקום שפירשה החתיכה הולכים אחר הרוב ואין גוזרים בו. קיז. **שם** הקשה על דברי התוספות, שלדבריהם קשה מדוע העמידה הגמרא את הספק באופן שהעכבר הביא את אותה הפרוסה לבית, ונמצאת אותה פרוסה אחר כך אם היא מותרת לאכילה או לא, ולא פירשה הספק כפשוטו אם מותר לאכול את אותה פרוסה בעודה בשוק בפי העכבר עוד קודם שהביאה אל הבית, ועל זה תירץ שבאופן זה אין שום חידוש, והרי הוא ממש האופן של תשע חנויות. קיח. **אמנם** לשיטת רש"י (שם) שפירש נידון הגמרא לגבי חיוב בדיקת הבית, כתב בספר חדשים גם ישנים (ד"ה היינו) שאין להקשות כן, כיון שלדבריו באה הגמרא להשמיענו שהולכים בו לחומרא אף שהוא ספק דרבנן, ומחמירים בו בקבוע שלא ללכת בו אחר הרוב, או משום שכל שתיקנו חכמים תיקנוהו כעין דאורייתא, או כסברת המגיד משנה (ממרים ומכה פ"י ה"י) שיש להחמיר בספק חיוב בדיקת חמץ כי כל עיקרה ניתקנה על הספק. ועוד אפשר לומר לשיטתו, שהגמרא באה להשמיענו שאף לענין בדיקה הוא נחשב כקבוע, ואף שהנידון על הבית הוא אחר שפירשה הפרוסה מן הציבורים, שלא כחתיכה שדנים על הבשר מיד כשלקחוהו מן החנות, והטעם שאף על פי כן מחשיבים אותו כקבוע הוא משום שכבר באותה שעה שלקחו העכבר ממקום הקביעות היה בו ספק לגבי אכילה, ולפי זה מה שאמרה הגמרא 'היינו תשע חנויות' כוונתה לטעם זה, כי אף שמדובר לענין חיוב בדיקת הבית, מכל מקום כיון שלענין אכילה הוא דומה לתשע חנויות ודנים אותו כקבוע, אף לענין בדיקה הולכים בו לחומרא. וכתב לפי זה, שלא נחלקו רש"י ותוספות ואף לרש"י צריך לומר שעיקר הנידון הוא לגבי היתר אכילה של הפרוסה, אלא שמחמת כן מחמירים אף לענין בדיקה, והטעם שרש"י פירש הענין לגבי חיוב בדיקה, משום שאם הוא לענין אכילה קשה שלא חידשה הגמרא שום חידוש בזה שהרי הוא ממש כתשע חנויות, ולפי זה אין צריך לטעם שכתב המגיד משנה, שהולכים בו בספק לחומרא כיון שכל התקנה לבדוק הבית תיקנוה משום ספק חמץ, אלא משום שכבר הוחזקה פרוסה זו כחמץ לענין ספק אכילה.

קיט. **והו"ד** לעיל בסמוך. קכ. **וכמבואר** בדברי התוספות בנדה (יח. ד"ה אחר). קכא. **בקושיית** ותירוץ התוספות (ד"ה היינו תשע). קכב. **חידושי** הר"ן (ד"ה תשעה), חידושי רבינו דוד (ד"ה אפילו), בעל המאור (ד"ה תשעה) והראב"ד (בהשגות על בעל המאור, ד"ה תשעה). קכג. **התוספות** כתבו כן על אופן הספק בשני ציבורים אחד של חמץ ואחד של מצה ולפניהם שני בתים אחד בדוק ואחד שאינו בדוק, כי האופן של תשע ציבורים של מצה ואחד של חמץ העמידוהו התוספות (ד"ה היינו תשע) לגבי היתר אכילה של החתיכה ולא לגבי חיוב בדיקה של הבית. קכד. **אמנם** הרמב"ם (ממרים ומכה פ"י ה"י) כתב בפשיטות, שאם אין ידוע מה היתה אותה חתיכה שנטל העכבר והכניס לבית הרי הבית צריך בדיקה, ולא חילק בזה כלל בגודל הככר, וכתב הט"ז (או"ח סי' תנט סק"ג) שסבר הרמב"ם שאין מועיל להתיר בזה משום ספק ספיקא, כמו שאין מועיל להקל בספק בדין בדיקה אף שאין חיוב הבדיקה אלא מדרבנן [ולשיטתו שהעמיד ספק הגמרא לגבי בדיקה וכשיטת רש"י], ולא רצה להעמיד הסוגיא בככר גדול שודאי לא אכלו וכמו שכתבו התוספות (ד"ה היינו שמי) כי אף בו שייך ספק ספיקא שמא העכבר קרא לאחרים שיאכלו עמו [כמובא בירושלמי בבא מציעא (פ"ג ה"ה)]. ובמשנה למלך (שם) פירש שיטת הרמב"ם שסובר כבעל המאור (שם) שהסוגיא היא לשיטת רבי זירא שחולדה משיירת מן הלחם שהיא מוצאת, ואם כן אין כאן אלא ספק אחד מהי אותה הפרוסה. קכה. **ובאופן** שלא ביטל את חמצו, כי אם ביטלו בכל אופן אין הבית צריך בדיקה [וכדבריהם בתוספות (ד"ה היינו תשע)]. ובשו"ע (או"ח סי' תנט ס"ו) הביא דין זה בפשיטות, שבתשעה ציבורים של מצה ואחד של חמץ ובא עכבר ונטל, ולא ידענו אם נטל חמץ או נטל מצה ונכנס לבית בדוק, צריך לחזור ולבדקו. וברמ"א שם כתב כדברי הטור, שאם הככר קטן שהעכבר יכול לאוכלו תולים להקל שאכלו ואין צריך לבדוק. ובעולת יעקב (שם סק"ו) דקדק ממה שלא כתב הרמ"א את דינו בלשון חולק, שאף המחבר הסכים לדין זה שאם הככר קטן שאפשר לומר שהעכבר אכלו אין הבית צריך בדיקה. אמנם החק יעקב (שם סק"ג) כתב, שהעיקר כדעת המחבר שחלק וסבר להחמיר ולחייב בדיקה בכל אופן [או משום שפסק כבעל המאור (שם) שהסוגיא היא כרבי זירא (לעיל ע"ח) הסובר שחולדה משיירת בלחם ונמצא שאין בזה ספק כלל] ומה שהרמ"א לא כתב עליו בלשון מחלוקת הוא משום שהמחבר סתם דבריו. ובמשנה ברורה (סי' תנט סק"ג) כתב שיש לסמוך לדינא על הכרעת הרמ"א, ובפרט באופן שפירשה הפרוסה מן הציבורים, שלא כחתיכה שדנים על הבשר מיד כשלקחוהו מן החנות, והטעם שאף על פי כן מחשיבים אותו כקבוע הוא משום שכבר באותה שעה שלקחו העכבר ממקום הקביעות היה בו ספק לגבי אכילה, ולפי זה מה שאמרה הגמרא 'היינו תשע חנויות' כוונתה לטעם זה, כי אף שמדובר לענין חיוב בדיקת הבית, מכל מקום כיון שלענין אכילה הוא דומה לתשע חנויות ודנים אותו כקבוע, אף לענין בדיקה הולכים בו לחומרא. וכתב לפי זה, שלא נחלקו רש"י ותוספות ואף לרש"י צריך לומר שעיקר הנידון הוא לגבי היתר אכילה של הפרוסה, אלא שמחמת כן מחמירים אף לענין בדיקה, והטעם שרש"י פירש הענין לגבי חיוב בדיקה, משום שאם הוא לענין אכילה קשה שלא חידשה הגמרא שום חידוש בזה שהרי הוא ממש כתשע חנויות, ולפי זה אין צריך לטעם שכתב המגיד משנה, שהולכים בו בספק לחומרא כיון שכל התקנה לבדוק הבית תיקנוה משום ספק חמץ, אלא משום שכבר הוחזקה פרוסה זו כחמץ לענין ספק אכילה.

קכא. **כקושיית** התוספות (ד"ה היינו תשע). קכב. **חידושי** הר"ן (ד"ה תשעה), חידושי רבינו דוד (ד"ה אפילו), בעל המאור (ד"ה תשעה) והראב"ד (בהשגות על בעל המאור, ד"ה תשעה). קכג. **התוספות** כתבו כן על אופן הספק בשני ציבורים אחד של חמץ ואחד של מצה ולפניהם שני בתים אחד בדוק ואחד שאינו בדוק, כי האופן של תשע ציבורים של מצה ואחד של חמץ העמידוהו התוספות (ד"ה היינו תשע) לגבי היתר אכילה של החתיכה ולא לגבי חיוב בדיקה של הבית. קכד. **אמנם** הרמב"ם (ממרים ומכה פ"י ה"י) כתב בפשיטות, שאם אין ידוע מה היתה אותה חתיכה שנטל העכבר והכניס לבית הרי הבית צריך בדיקה, ולא חילק בזה כלל בגודל הככר, וכתב הט"ז (או"ח סי' תנט סק"ג) שסבר הרמב"ם שאין מועיל להתיר בזה משום ספק ספיקא, כמו שאין מועיל להקל בספק בדין בדיקה אף שאין חיוב הבדיקה אלא מדרבנן [ולשיטתו שהעמיד ספק הגמרא לגבי בדיקה וכשיטת רש"י], ולא רצה להעמיד הסוגיא בככר גדול שודאי לא אכלו וכמו שכתבו התוספות (ד"ה היינו שמי) כי אף בו שייך ספק ספיקא שמא העכבר קרא לאחרים שיאכלו עמו [כמובא בירושלמי בבא מציעא (פ"ג ה"ה)]. ובמשנה למלך (שם) פירש שיטת הרמב"ם שסובר כבעל המאור (שם) שהסוגיא היא לשיטת רבי זירא שחולדה משיירת מן הלחם שהיא מוצאת, ואם כן אין כאן אלא ספק אחד מהי אותה הפרוסה. קכה. **ובאופן** שלא ביטל את חמצו, כי אם ביטלו בכל אופן אין הבית צריך בדיקה [וכדבריהם בתוספות (ד"ה היינו תשע)]. ובשו"ע (או"ח סי' תנט ס"ו) הביא דין זה בפשיטות, שבתשעה ציבורים של מצה ואחד של חמץ ובא עכבר ונטל, ולא ידענו אם נטל חמץ או נטל מצה ונכנס לבית בדוק, צריך לחזור ולבדקו. וברמ"א שם כתב כדברי הטור, שאם הככר קטן שהעכבר יכול לאוכלו תולים להקל שאכלו ואין צריך לבדוק. ובעולת יעקב (שם סק"ו) דקדק ממה שלא כתב הרמ"א את דינו בלשון חולק, שאף המחבר הסכים לדין זה שאם הככר קטן שאפשר לומר שהעכבר אכלו אין הבית צריך בדיקה. אמנם החק יעקב (שם סק"ג) כתב, שהעיקר כדעת המחבר שחלק וסבר להחמיר ולחייב בדיקה בכל אופן [או משום שפסק כבעל המאור (שם) שהסוגיא היא כרבי זירא (לעיל ע"ח) הסובר שחולדה משיירת בלחם ונמצא שאין בזה ספק כלל] ומה שהרמ"א לא כתב עליו בלשון מחלוקת הוא משום שהמחבר סתם דבריו. ובמשנה ברורה (סי' תנט סק"ג) כתב שיש לסמוך לדינא על הכרעת הרמ"א, ובפרט באופן שפירשה הפרוסה מן הציבורים, שלא כחתיכה שדנים על הבשר מיד כשלקחוהו מן החנות, והטעם שאף על פי כן מחשיבים אותו כקבוע הוא משום שכבר באותה שעה שלקחו העכבר ממקום הקביעות היה בו ספק לגבי אכילה, ולפי זה מה שאמרה הגמרא 'היינו תשע חנויות' כוונתה לטעם זה, כי אף שמדובר לענין חיוב בדיקת הבית, מכל מקום כיון שלענין אכילה הוא דומה לתשע חנויות ודנים אותו כקבוע, אף לענין בדיקה הולכים בו לחומרא. וכתב לפי זה, שלא נחלקו רש"י ותוספות ואף לרש"י צריך לומר שעיקר הנידון הוא לגבי היתר אכילה של הפרוסה, אלא שמחמת כן מחמירים אף לענין בדיקה, והטעם שרש"י פירש הענין לגבי חיוב בדיקה, משום שאם הוא לענין אכילה קשה שלא חידשה הגמרא שום חידוש בזה שהרי הוא ממש כתשע חנויות, ולפי זה אין צריך לטעם שכתב המגיד משנה, שהולכים בו בספק לחומרא כיון שכל התקנה לבדוק הבית תיקנוה משום ספק חמץ, אלא משום שכבר הוחזקה פרוסה זו כחמץ לענין ספק אכילה.

קכה. **ובאופן** שלא ביטל את חמצו, כי אם ביטלו בכל אופן אין הבית צריך בדיקה [וכדבריהם בתוספות (ד"ה היינו תשע)]. ובשו"ע (או"ח סי' תנט ס"ו) הביא דין זה בפשיטות, שבתשעה ציבורים של מצה ואחד של חמץ ובא עכבר ונטל, ולא ידענו אם נטל חמץ או נטל מצה ונכנס לבית בדוק, צריך לחזור ולבדקו. וברמ"א שם כתב כדברי הטור, שאם הככר קטן שהעכבר יכול לאוכלו תולים להקל שאכלו ואין צריך לבדוק. ובעולת יעקב (שם סק"ו) דקדק ממה שלא כתב הרמ"א את דינו בלשון חולק, שאף המחבר הסכים לדין זה שאם הככר קטן שאפשר לומר שהעכבר אכלו אין הבית צריך בדיקה. אמנם החק יעקב (שם סק"ג) כתב, שהעיקר כדעת המחבר שחלק וסבר להחמיר ולחייב בדיקה בכל אופן [או משום שפסק כבעל המאור (שם) שהסוגיא היא כרבי זירא (לעיל ע"ח) הסובר שחולדה משיירת בלחם ונמצא שאין בזה ספק כלל] ומה שהרמ"א לא כתב עליו בלשון מחלוקת הוא משום שהמחבר סתם דבריו. ובמשנה ברורה (סי' תנט סק"ג) כתב שיש לסמוך לדינא על הכרעת הרמ"א, ובפרט באופן שפירשה הפרוסה מן הציבורים, שלא כחתיכה שדנים על הבשר מיד כשלקחוהו מן החנות, והטעם שאף על פי כן מחשיבים אותו כקבוע הוא משום שכבר באותה שעה שלקחו העכבר ממקום הקביעות היה בו ספק לגבי אכילה, ולפי זה מה שאמרה הגמרא 'היינו תשע חנויות' כוונתה לטעם זה, כי אף שמדובר לענין חיוב בדיקת הבית, מכל מקום כיון שלענין אכילה הוא דומה לתשע חנויות ודנים אותו כקבוע, אף לענין בדיקה הולכים בו לחומרא. וכתב לפי זה, שלא נחלקו רש"י ותוספות ואף לרש"י צריך לומר שעיקר הנידון הוא לגבי היתר אכילה של הפרוסה, אלא שמחמת כן מחמירים אף לענין בדיקה, והטעם שרש"י פירש הענין לגבי חיוב בדיקה, משום שאם הוא לענין אכילה קשה שלא חידשה הגמרא שום חידוש בזה שהרי הוא ממש כתשע חנויות, ולפי זה אין צריך לטעם שכתב המגיד משנה, שהולכים בו בספק לחומרא כיון שכל התקנה לבדוק הבית תיקנוה משום ספק חמץ, אלא משום שכבר הוחזקה פרוסה זו כחמץ לענין ספק אכילה.

בבעל המאור (ד"ה מצעה) מבואר, שסוגייתנו היא כשיטת רבי זירא (לעיל ע"ח) שאמר שחולדה משיירת מן הלחם שהיא מוצאת, וכיון שכן אין כאן אלא ספק אחד אם היתה אותה פרוסה חמץ או מצה, ואין אנו מסתפקים שמא נאכלה החתיכה. עוד כתב, שאפשר שסוגייתנו היא אף לשיטת רבא (שם) הסובר שחולדה אינה משיירת, כי יש מי שאומר שאף רבא מודה בעכבר שהוא משייר ממה שהוא מוצא.

בחידושי רבינו דוד (ד"ה ומקילים) כתב, שאף שבכל מצוות התורה מחמירים בספק אחד ומקילים בשני ספקות, היינו משום שלא אסרה תורה אלא את הודאי, ומפני חומרת דברי תורה החמירו אף בספק שלהם, ולא החמירו כן באופן שהוא שני ספקות, אך באיסור חמץ לא ציותה התורה רק על חמץ ודאי שיבער אותו מלפניו, אלא היה ציווי על הבתים שמכניסים בהם חמץ, להשבית מהם את החמץ או לבטל אותו[קג], וכיון שכן אף במקום שיש שני ספקות יש לנו להחמיר ולהצריך בדיקה, כיון שעל הספק הראשון אם הוא חמץ או מצה יש מצוה מן התורה לבדוק או לבטל, ונמצא אם כן שהספק השני שמא אכלתו נידון כספק ראשון בחיוב בדיקה או ביטול שיש לו על הבית, ותקנת חכמים היא שלא לסמוך על הביטול אלא לבדוק כל בית שאינו בדוק, והרי זה ככל ספק בקיום דין תורה שהולכים בו מספק לחומרא[קד].

הראב"ד (בהשגות על בעל המאור ד"ה מצעה) כתב, שמדובר שלא היתה שהות לעכבר לאכול את אותה חתיכה שהכניס לבית, והחידוש הוא שחייבוהו חכמים לבדוק את הבית ואין לו להשהותו בשיעור זמן כדי שיאכלנו העכבר, וכיון שהוחזק הבית לפניו כבית הצריך בדיקה דינו כבית שאינו בדוק[קה].

המאירי (ד"ה מצעה) כתב, שאף בככר קטן שיש בו שני ספקות שמלבד הספק אם הוא חמץ או מצה יש להסתפק בו גם אם אכלו העכבר, מכל מקום אין שני הספקות מפקיעים מידי חיוב בדיקה אלא אם כן אחד הספקות הוא אם נכנסה אותה פרוסה לבית, אמנם כל שודאי נכנס העכבר עם אותה פרוסה חל חיוב בדיקה על הבית כיון שעיקר הבדיקה תקנוה על הספק[קט].

עוד תירץ **בשם גדולי המפרשים**, שספק שמא אכלה העכבר אינו נחשב ספק, כי מיד בשעה שנכנס העכבר לבית עוד קודם ששהה בו שיעור כדי אכילה כבר חל עליו חיוב בדיקה, כיון שבאותה שעה לא היה על אותה חתיכה אלא ספק אחד אם היא של חמץ או של מצה, וכיון שכן אף אם היה הככר קטן שאפשר שאכלו יש חיוב בדיקה על הבית[קל].

מדוע כתב רש"י על ספקות הגמרא שפסקי הלכות הן

שם. כתב רש"י (ד"ה מצעה), שהספקות שהביאה הגמרא עם ההכרעות שלהם הם פסקי הלכות. **ותמה הצל"ח** (ד"ה מצעה) על דבריו, מדוע הזכיר לשון זה ומה רצונו בכך, וכי מי אינו יודע שהם פסקי הלכות. וכתב לבאר שלשיטתו בפירוש הגמרא הוצרך לומר כן, והוא משום שסבר רש"י שהנידון בסוגייתנו הוא לגבי חיוב בדיקה, והיינו אם צריך לבדוק את הבית מחמת אותה חתיכה שנכנסה לשם או לא, שלא כמו שפירשו **התוספות** (ד"ה היינו) שהנידון הוא לגבי החתיכה עצמה אם היא מותרת באכילה או לא, והטעם שרש"י פירש כן ולא פירש כפירוש התוספות, הוא משום שסבר שאין שייך להתיר את החתיכה מדין כל דפריש מרובא פריש, כיון שהיא דבר שיש לו מתירים שאין הולכים בו אחר הרוב, שהרי אחר הפסח היא תהיה מותרת[קלא]. אלא שהיה מקום לומר שסוגייתנו היא כשיטת רבי יהודה (להלן כט:) הסובר שחמץ שעבר עליו הפסח אסור מדאורייתא, ולדבריו החתיכה בטילה ברוב כיון שאינה דבר שיש לו מתירים שהרי אף אחר הפסח היא אסורה, ומשום כך כתב רש"י בתחילת הסוגיא על הספקות שבסוגייתנו שהן פסקי הלכות, וכיון שכך ודאי שסוגייתנו היא כפי ההלכה וכשיטת רבי שמעון (שם) הסובר שחמץ מותר מדאורייתא אחר הפסח, והרי הוא נחשב משום כך כדבר שיש לו מתירים, ובזה ממילא פירש הטעם מדוע לא פירש הסוגיא כדברי התוספות, ומדוע מוכרחים לומר שאין הנידון כאן על דין החתיכה אלא לענין חיוב בדיקת הבית.

ובספר חדשים גם ישנים (מרכ"י שם) פירש עוד, שהטעם שכתב רש"י כן הוא משום שלא נזכרו כאן ההלכות בשם אומרם, ואף לא הביאה הגמרא את פשיטות הספק בלשון 'תנו רבנן' או 'אתמר' כבכל מקום. ועוד, שכוונתו לפרש הטעם מדוע העמיד נידון הגמרא לגבי בדיקה, ומשום שרצה לדמותו לשאר ספקות שהנידון בהם הוא על בדיקת הבית, כי כולם מפסקי הלכות הם.

מה הדין בנטל מן הציבורים קודם זמן האיסור

שם. הפרי מגדים (יו"ד סי' קי שפ"ד סוף ס"ק לז) הסתפק, מה הדין באופן שהעכבר נטל את הפרוסה מן הציבורים קודם זמן האיסור, שבאותה שעה אין חילוק אם היא של חמץ או של מצה[אצה] כי שניהם מותרים, האם נחשיב מחמת כן את הספק כספק בדבר שפירש ולא כספק בדבר שניטל מן הקבוע, ומשום שבשעה שמגיע זמן האיסור של החמץ, כבר פירשה אותה פרוסה מן הציבורים ואינה קבועה שם, ושמא מחמת כן יש לדונו כספק בדבר שפירש שהולכים בו אחר הרוב, אף שכשנטלוהו נטלוהו מן הציבורים עצמם[קלב], או שמא אף באופן זה כיון שפירש מן הקביעות, נחשב כנולד הספק בקביעות שאין הולכים בו אחר הרוב[קלג].

י.

מדוע הקילו באופן של שני ציבורים יותר מהאופן של תשע ציבורים

אטו בדיקת חמץ דאורייתא דרבנן היא דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה. מבואר בגמרא, שהטעם שיש להקל בחיוב בדיקת חמץ ולתלות שהעכבר עם החמץ נכנס לבית שאינו בדוק והעכבר עם המצה לבית הבדוק, הוא משום שחיוב הבדיקה אינו אלא מדרבנן, כיון שמדאורייתא מספיק לבטל את החמץ. **והקשו הראשונים**[א], שיש בכך לסתור את דברי הגמרא לעיל (ט:), שמבואר שם שאם עכבר נטל פרוסה מן הציבורים, אף שהיו תשעה ציבורים של מצה ואחד של חמץ, אין הולכים אחר הרוב להקל ולומר שהפרוסה היא של מצה, אלא דינו כספק השקול, משום ש'כל קבוע כמחצה על מחצה דמי', הרי שמחמירים בספק חיוב בדיקת חמץ אף שאינה אלא מדרבנן[ב]. ומצאנו בזה כמה תירוצים:

א. בחידושי הר"ן (לעיל ט: ד"ה מצעה) כתב ליישב[ג], שחלוק אופן זה של שני עכברים שנטלו משני ציבורים ונכנסו לשני בתים, מהאופן של עכבר שנטל פרוסה

אם יש שם חמץ. **ובפרי מגדים** (משב"ז שם סוס"ק ג) כתב שלכתחילה יש לבטל את החמץ שהוא תיקון בקל ולא לסמוך על ספק ספיקא. **קכו. והאריך** בזה הפרי חדש (סי' תלג סק"ח). **קכז. וכמבואר** בדבריו לעיל (ג. ד"ה נוקקים) שפירש, שעיקר מצות בדיקה שתקנו חכמים ענינה שלא יסמוך על הביטול, אלא שיקיים מצות תשביתו בהשבתה ממש על ידי שיבדוק ויבער שמא יבא לאוכלו, ונמצא אם כן שכל תקנת הבדיקה היתה להעמיד קיום התשביתו שאמרה תורה באופן זה, ומשום כך כל שיש לו בבית חמץ המחויב בהשבתה מן התורה, יש בו חיוב ביעור על ידי מעשה בדיקה מדרבנן. **קכח. ואין** זה דומה לדברי רבא לעיל (ע"ח) לגבי נפלים במדורות העכו"ם שהתיר משום שודאי אכלוהו, כיון ששם לא הוחזק הבית לפנינו אפילו שעה אחת בחזקת אהל המת. **קכט. וכן** הוא ברמב"ן בבבא בתרא (נה: סוף ד"ה ספק). **קל. ובמהר"ם** חלאווה (ד"ה מצעה) פירש כן את שיטת הראב"ד, שכיון שראינו את העכבר נכנס לאותו הבית, כבר הועמד הבית מיד כבית הצריך בדיקה, ואינו יוצא מאותו ספק בלא בדיקה. **קלא. כמבואר** בגמרא ביצה (ג:) שדבר שיש לו מתירים אין הולכים בו אחר הרוב לבטלו [ואפילו באלף אינו בטל]. **ובטעם** הדבר פירש רש"י (שם ד"ה שפילו) שאף שמדאורייתא כל דבר בטל ברוב, מכל מקום החמירו בו חכמים שלא יאכל אותו באיסור על ידי ביטול ברוב, מאחר שהוא יכול לאוכלו אחר זמן כשיסתלק ממנו האיסור בהיתר גמור. **אמנם** הר"ן בנדרים (נב. ד"ה וקשיא) פירש דין זה מטעם אחר, שכיון שהאיסור יש לו היתר לאחר זמן, הרי הוא דומה להיתר שנתערב בו, וכיון שכן הוא נחשב כתערובת מין במינו שאינה בטילה, ומשום שכל דבר שהוא דומה לחבירו ונתערב בו, אינו מחלישו ומבטלו אלא אדרבה מעמידו ומחזקו, **ואף** לשיטת חכמים (מנחות כג.) שחלקו על דברי רבי יהודה שם וסברו שמין שנתערב במינו בטל, היינו משום שהם סברו שאף שמצד סוג הדבר שנתערב הוא מין במינו, מכל מקום כיון שהאחד הוא היתר והשני הוא איסור, אינם דומים זה לזה ונחשבים כתערובת מין בשאינו מינו שהאיסור בטל בהיתר, אמנם באיסור שיש לו מתירים שיבוא בסוף לכלל היתר, מודים חכמים שאינו בטל כיון שהוא דומה ממש להיתר שנתערב בו. **קלב. והוכיח** כצד זה מדברי המגיד משנה (מעה"ק פ"ג ה"כ) שהקשה על מה שפסק הרמב"ם (שם) באדם שפירש מחצר שיש בה גוים וישראלים ואפילו ישראל אחד ואלף גוים, ונפלה מפולת באותה חצר שפירש לשם, שמפקחים עליו את הגל מספק שמא אותו שפירש היה ישראל, שאין שום חידוש בדין זה שהרי הוא כדין המוזכר בסוגייתנו בתשע חנויות של בשר שחוטה ואחת של בשר נבילה, שאם פירשה מהם חתיכה אין הולכים בה אחר הרוב כיון שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי. **ותירץ**, שכיון שבשעה שפירש אותו אדם ממקום שהיה שם לאותה חצר שנפלה בה מפולת, לא היה לנו שום טעם להסתפק אם הוא גוי או ישראל, ולא נולד לנו הספק אלא בשעה שנפלה עליו המפולת אם מותר לפקח עליו את הגל או לא, ובאותה שעה לא יצא אדם מן הקבוע אלא היה במקום שפירש, והיה לנו ללכת בו אחר הרוב ככל דבר שפירש שהולכים בו אחר הרוב, ולא היה לנו אם כן להתיר לפקח עליו את הגל כיון שרוב האנשים שם היו גוים, ולכך השמיענו הרמב"ם את דינו של שמואל (יומא פג:). **ולפי** זה הוא הדין בפרוסה שספק אם היא של חמץ ופירשה מן הקבוע קודם זמן איסור חמץ, שכיון שאין לנו טעם לדון באותה שעה מה היא אותה חתיכה אם היא של חמץ או של מצה, נמצא שבזמן איסור חמץ שיש לנו טעם להסתפק בה היא כבר פירשה, והרי הוא ספק בדבר שפירש שיש לנו ללכת בו אחר הרוב. **קלג. וכצד** זה הוכיח מדברי הטור (או"ח סי' תלט) שפירש נידון הגמרא כפירוש רש"י (ד"ה ומחמץ) שהוא לגבי חיוב בדיקה של הבית, ותולים זאת בדין תשע חנויות אף שבשעה שפירשה הפרוסה לא היה לנו שום טעם להסתפק מה היא, ורק אחר שהכניסה העכבר אל הבית אנו מסתפקים בו עתה אם הוא מחויב בדיקה מחמת כן או לא, ומוכח אם כן שהעיקר הוא באיזה שעה פירשה החתיכה ואם היה מן הקבוע או לא, ואף אם לא היה שום נפקא מינה באותו הזמן מה היא אותה חתיכה. אך כתב שיש לדחות הראיה כי מכל מקום יש מקום לספק באותה שעה שפירשה לגבי אכילתה, שלא כחמץ קודם זמן איסורו שאין בו שום נפקא מינה. **ואמנם** המגן אברהם (סי' תלט סק"ג) העמיד לדין השו"ע (שם) שפסק כסוגייתנו לחלק בין ניטל מן הקבוע לפירש, באופן שנטלו קודם זמן האיסור [כדי לבאר טעם הדין שאם הככר קטן תולים להקל ומשום ספק ספיקא], ומוכח מדבריו שסבר שאף באופן זה נחשב הספק כספק בקבוע. **א. כן** הקשו התוספות לעיל (ט: ד"ה היינו מצעה) **ובעל המאור** (ד"ה מצעה) **והראב"ד** בהשגותיו על הרמב"ם (ממן ומצה פ"ג ה"י), **ופירשו** משום כך את ספק הגמרא (לעיל ט:) בתשע ציבורים של מצה ואחד של חמץ לגבי אכילת החתיכה. **אמנם** רש"י (שם ד"ה ומחמץ) **והרמב"ם** (שם) **והראב"ד** בהשגותיו על בעל המאור (ד"ה מצעה) **ורבינו דוד** (ד"ה נמצאת) פירשוהו לגבי חיוב בדיקה. **ב. ובתוספות** לעיל (שם) העמידו את ספק הגמרא לשיטת רש"י באופן שלא ביטל את חמצו, שאז הוא ספק בדין דאורייתא, ומשום כך לא הקילו בו מספק, שלא כספק הגמרא בסוגייתנו שמדובר שביטל את חמצו, **ואין** חיוב הבדיקה בזה אלא מדרבנן. **אמנם** הר"ן (ד"ה מצעה) דחה את תירוצם, שאם כן היה לגמרא להביא הכל באופן אחד, ולחלק בין אופן שביטל את חמצו שמקילים בו כיון שאין הספק אלא על חיוב הבדיקה שהוא מדרבנן, לאופן שלא ביטל את חמצו שהוא ספק דאורייתא שאין מקילים בו. **ג. אחר**

מתוך עשרה ציבורים ונכנס עמה לבית, כי בעכבר שנטל מן הציבורים, בשעת נטילת הפרוסה אין שום טעם להסתפק מה דין הבית הבדוק, שהרי הוא קודם שהעכבר נכנס אליו עם אותה פרוסה, ואין לנו עתה אלא ספק לגבי אכילתה מה היא אותה פרוסה, אם של חמץ או של מצה, וכיון שהוא ספק באיסור דאורייתא, אנו הולכים בו לחומרא לאסור את אותה פרוסה באכילה, ומאחר שנקבע דין הפרוסה כחמץ לגבי אכילתה, וברור לנו שהעכבר הכניס את אותה חתיכה לבית הבדוק, אנו מחייבים לבדוק שוב את אותו הבית ככל בית שהכניסו בו חמץ. אמנם בסוגייתנו שמדובר בשני ציבורים שנטלו מהם שני עכברים אין שום מקום להסתפק קודם שנכנסו העכברים אל הבית, שהרי באותה שעה ידענו איזו חתיכה היא חמץ ואיזו היא מצה, אלא שנתעורר לנו ספק בשעה שנכנסו העכברים אל הבתים, כיון שאין אנו יודעים לאן נכנס כל עכבר[ד], נמצא שאין שייך אותו הספק אלא לגבי חיוב בדיקת הבית שאינו אלא מדרבנן, ומשום כך יש לנו לתלות ולהקל בו, כשם שתולים ומקילים בתרומה שהיא מדרבנן[ה].

ב. המהר"ם חלאווה (ד"ה שני) הביא את דברי **הראב"ד** שפירש[ו], שבהכרח צריך לומר שמדובר שהיה החמץ סמוך לבית שאינו בדוק והמצה עמדה בסמוך לבית הבדוק, ולכן אנו תולים להקל ולומר שהעכבר שנכנס לבית הבדוק נטל את המצה, כי מסתמא נכנס למקום הסמוך לו[ז].

ג. בשלחן ערוך הרב (סי' תנט ס"ק ד-ה) ביאר את החילוק, שבתשעה ציבורים של מצה ואחד של חמץ, כיון שהוא ספק שנולד לנו במקום הקביעות, שהרי ראינו את העכבר שנטלו מאחד מן הציבורים[ח], החמירו בו חכמים לחייב בדיקה אף שהוא ספק בחיוב בדיקה שהוא מדרבנן, כיון שכניסת העכבר לבית מגרעת מחזקת הבית שהוא בדוק, ועיקר תקנת הבדיקה היתה לבדוק מספק אפילו במקומות שאין ברור שיש בהם חמץ[ט], וכיון שהחמירה בו תורה שאין הולכים בו אחר הרוב ושצריך לדון אותו כ'מחצה על מחצה', כך החמירו בו חכמים גם כן לומר שספק זה מגרע מחזקת הבית שהוא בדוק, ושלא כשני ציבורים שלא נולד הספק בדבר הקבוע, ומשום כך תולים בו להקל[י].

מדוע אין להתיר את הבית משום חזקת בדוק אף אם לא ביטל את החמץ

שם. מבואר בגמרא, שאם היו שני ציבורים אחד של מצה ואחד של חמץ, ולפניהם שני בתים אחד בדוק ואחד שאינו בדוק, ובאו שני עכברים ולקחו אחד חמץ ואחד מצה, ונכנסו כל אחד לבית אחר, ואין אנו יודעים עתה איזה עכבר נכנס לכל בית, וממילא הוא ספק בכל בית אם החתיכה שהוכנסה לשם היא חמץ או מצה, אנו תולים לומר שהחמץ נכנס לבית שאינו בדוק והמצה לבית הבדוק, ואינו צריך לחזור ולבדוק את הבית הבדוק, והעמידה הגמרא דין זה באופן שביטל את החמץ, שאין חובת הבדיקה אלא מדרבנן, שבאופן זה יש לתלות לקולא כמו שתולים להיתר בתרומה בזמן הזה שאינה אלא מדרבנן. וכתב **המהרש"א** (נמוק' ד"ה ספק ע"ב), שהטעם שהוצרכה הגמרא להעמידו באופן שביטל את החמץ שאין חיוב הבדיקה אלא מדרבנן, ואין מתירים את הבית מטעם שיש לו חזקת בדוק[יב], משום שיש לנו ספק על החתיכה עצמה שנכנסה לבית אם היא של מצה או של חמץ, ואין על אותה חתיכה חזקה שהיא של מצה[יג]. והקשה **רבי עקיבא איגר** (לעיל ט: ד"ה מצמצם) על דבריו, שאם כן, מה הקשו **התוספות** לעיל (שם ד"ה היינו מצמצם) שאי אפשר לפרש כפירוש **רש"י** (שם ד"ה ומחמץ) שספק הגמרא בתשע ציבורין של מצה ואחד של חמץ הוא על חיוב בדיקה של הבית כיון שיש לבית חזקת בדוק לפוטרו מבדיקה, והרי גם שם מדובר שודאי העכבר הכניס חתיכה לבית, ואותה חתיכה יש לנו בה ספק אם היא של מצה או של חמץ, ולדברי המהרש"א, כיון שאין חזקת היתר על אותה חתיכה, אין לנו להעמיד את הבית על חזקתו.

והצל"ח (פסחים שם) כתב לחלק[יד] בין אופן הספק בסוגייתנו לאופן הספק לעיל בתשע ציבורים של מצה ואחד של חמץ[טו], כי בשני בתים שהאחד בדוק והאחד אינו בדוק אנו מוכרחים להוציא את אחד הבתים מחזקתו, כי אף באותו בית שאינו בדוק אין לנו חזקת חמץ, ואין זה אלא ספק שמא יש שם חמץ שמחמתו חייבוהו לבדוק את הבית מחמץ, ואם כן יש חזקה על אותו הבית שאינו בחזקת ודאי שיש בו חמץ, נמצא שאם נאמר שהעכבר הכניס אליו את הככר של החמץ, אנו מוציאים אותו מחזקתו לומר שיש בו חמץ ודאי, ואם כן, בכל מקום שנאמר שהעכבר נכנס לשם אנו מוציאים את אותו הבית מחזקתו[טז], וכיון שכן נשארו שני הבתים בספק שאי אפשר להקל בהם אלא מטעם 'שאני אומר', שאנו תולים לומר שהחמץ נכנס לבית שאינו בדוק והמצה לבית הבדוק, ומשום כך העמידוהו באופן שביטל את החמץ, שאין חיוב הבדיקה על הבית אלא מדרבנן, כי אין תולים להקל אלא בספק דרבנן.

מדוע הסתפקה הגמרא בציבור אחד ושני בתים אחר ששטה הספק בשני ציבורים

צבור אחד של חמץ ולפניו שני בתים בדוקין ואתא עכבר ושקל ולא ידעינן אי להאי על אי להאי על היינו שני שבילין. בחידושי הר"ן (לעיל ט: ד"ה מצמצם) פירש את החילוק בין ספק הגמרא בעכבר שנטל מציבור של חמץ ואין ידוע לאיזה בית בדוק הוא נכנס עמו לספק בשני עכברים שהאחד נטל חמץ והאחר מצה ולפניהם שני בתים האחד בדוק והשני אינו בדוק ואין אנו יודעים להיכן נכנס כל אחד מהם, כי אף שבשניהם אין לנו מקום להסתפק אלא אחר כניסת העכבר לבית, ואין הספק אלא על חיוב הבדיקה של הבית ולא קודם לכן על הככר, מכל מקום אין לפשוט הספק של ציבור אחד ושני בתים בדוקים מהספק של שני ציבורים ושני בתים, כי בשני בתים שהאחד בדוק והשני אינו בדוק יש לנו להעמיד את הבית הבדוק על חזקתו, ולכן תולים בהם להקל כבשני קופות, ולומר שהחתיכה שנכנסה לבית הבדוק היא של מצה. מה שאין כן בציבור אחד, כיון שהככר הוא ודאי של חמץ, אם כן ודאי במעשה זה נכנס חמץ לבית בדוק, והורעה משום כך חזקת הבית הבדוק, והיה מקום להחשיבו מחמת כן כאילו ודאי ראינו את כניסת החמץ לבית שיש לחשוש בו ולהצריכו בדיקה[יז], ולכן הביאה הגמרא אף אופן ספק זה להשמיענו, שכיון

שדחה את פירוש התוספות (שם) ובעל המאור (שם) [והו"ד לעיל (ט:) בענין 'על מה נידון הגמרא בתשע ציבורים'], ופירש שכל הספיקות שבגמרא הם המשך למבואר לעיל (שם ע"ב), שמדוקדק מדברי התנא במשנה שאם ראינו שהחולדה נטלה את החמץ והביאתו לכאן, חוששים שהחמץ נמצא בבית ומצריכים לבדוק אותו, ועתה דנה הגמרא בכל אחד מן האופנים שהביאה, אם הוא נחשב כאילו ראינו שנכנס החמץ לבית שאין להקל בו משום כך והוא חייב בדיקה, או לא. ומה שדימתה הגמרא לעיל (ט:) את האופן של תשע ציבורים של מצה ואחד של חמץ לתשע חנויות, הוא ללמדנו שהולכים בזה אחר שעת נפילת הספק באיזה דבר נפל, שאם לא כן אין לחלק בין אופן שלקח העכבר מאחד מן הציבורים שספיקו אסור לאופן שנמצא שהולכים בו אחר הרוב, שהרי אותה פרוסה שנמצאה באה מתחילה מן הקבוע, ויש לנו אם כן לומר דין שוה בשניהם, או שהוא כמחצה על מחצה או שהולכים בהם אחר הרוב, ובהכרח אם כן שהולכים אחר שעת נפילת הספק. **ד. ועל** דרך זו פירש באבן האזל (חמץ ומצה שם ד"ה ומה) את שיטת הרמב"ם. **ה. והטעם** שהביאה הגמרא לדין זה בשני ציבורים ושני בתים ושני עכברים, ולא אמרה דין זה בפשיטות בעכבר אחד שלקח חמץ ואין אנו יודעים אם הוא נכנס עמו לבית הבדוק או לא, פירש הר"ן שבאו להשמיענו בזה, שאף שאנו יודעים בודאי שיש כאן עכבר שנטל חמץ ודאי ונכנס עמו לבית, והיה מקום להחשיבו משום כך כאופן שיש בו חזקת איסור, וכאילו ראינו את כניסת העכבר עם החמץ לבית, מכל מקום אינו כן ואינו נחשב כאילו ראינו את כניסת החמץ לבית, ומשום כך אנו מקילים בזה כמו שמצינו בברייתא של שתי קופות. **ו. שם** הביא את דברי הראב"ד שהקשה, מדוע אין הבית צריך בדיקה ותולים בו להקל שהעכבר שנכנס לבית הבדוק נכנס עם חתיכת מצה, והרי אם נוציא מכאן את הבית שאינו בדוק הרי הוא ממש כתשע חנויות, שהרי יש כאן שני ציבורים ועכבר שנטל מאחד מהם ונכנס לבית הבדוק, ואין אנו יודעים אם היתה אותה פרוסה של חמץ או של מצה. ואין לומר שמחמת הבית שאינו בדוק יש לנו אפשרות לתלות, וכמבואר בברייתא של שתי קופות, כי שמא הטעם שתולים שם הוא משום שנעשה על ידי אדם שהוא בן דעת, ויותר יש לנו לומר שנתן הסאה תרומה לתוך הקופה של תרומה, ואף אם נעמידו באופן שנפלו הסאין מאליהם לתוך הקופות, מכל מקום מדובר באופן שהם עמדו בסמיכות זה לזה, והאדם שנתן שם את הסאה של תרומה העמידה ליד הקופה של תרומה, וכן את סאת החולין העמיד ליד הקופה של חולין, מה שאין כן בעכבר שאין שייך לומר כן. **ז. כי** כך דרכו של עכבר שהוא פוחד, ונכנס משום כך למקום הקרוב ביותר שיש לו. **ח. כמבואר** ברש"י לעיל (ט: ד"ה ומחמץ). **ט. והיינו** שלא הקילו חכמים בספק דרבנן אלא בבית שחזקתו בדוק, שאנו משאירים אותו על חזקתו ואין מטריחים אותו לחזור ולבדוק, אך בבית שראינו שנכנס אליו עכבר, אף שאין אנו יודעים אם מה שהכניס לשם הוא חמץ או מצה, מכל מקום, כיון שאותה חתיכה שהכניס לשם היא ספק חמץ, הרי נגרעה חזקת בדיקתו, והרי הוא ככל בית שאינו בדוק, שתיקנו בו בדיקה אף שיש בו כמה ספיקות להקל. **י. כמבואר** בסנהדרין (עט.), שלמדו כן מהפסוק (דברים יט יג) 'וארב לו וקם עליו'. **יא. כי** כל מה שהחמירה תורה שלא ללכת אחר הרוב הוא רק בספיקות שנולדו במקום שקבוע שם חמץ, שאז דנים אותו כ'מחצה על מחצה', אך בשני ציבורים, אף שידוע לנו עתה שלכל בית נכנס ככר שהוא ספק חמץ, מכל מקום לא נגרעה חזקת הבית שהוא בדוק, כיון שהספק נולד עתה בכניסה לבית, ולא בנטילת הככר ממקום הקביעות. **יב. כמבואר** בתוספות לעיל (ט: ד"ה היינו מצמצם), שמטעם זה אין להעמיד את ספק הגמרא (שם) בתשע ציבורים של מצה ואחד של חמץ על חיוב בדיקת הבית [כמו שפירש רש"י (שם ד"ה ומחמץ)], שאם כן אין לדמותו לתשע חנויות, כיון שיש על הבית חזקת בדוק, ומשום כך העמידו התוספות שמדובר בספק על החתיכה עצמה אם היא מותרת באכילה, שעל זה אין חזקה. וכן מבואר בתוספות להלן (ד"ה ספק ע"ב), שהקשו, היאך הגמרא מדמה אופן שראה עכבר נוטל חמץ מן החצר ויש לנו ספק אם הכניסו לבית או לא לאדם שנכנס לבקעה ומסופק אם נכנס לשדה שיש בה טומאה, והרי בבית יש לנו לפוטרו מבדיקה ולהעמידו על חזקתו שהוא בדוק. **יג. וכמבואר** בתוספות ביבמות (פג. ד"ה שמע) לגבי שתי קופות אחת של חולין ואחת של תרומה, ולפניהם שני סאין אחת של חולין ואחת של תרומה, שאין מעמידים את הסאה חולין על חזקתה [בלי דין תולים שנחלקו בו רבי יוחנן וריש לקיש (שם) אם תולים בכל אופן או רק באופן שיש רוב חולין], כיון שנפלה לקופה של חולין סאה שיש עליה ספק שמא היא של תרומה. והוכיח כן גם מדברי הר"ש (תרומות פ"ו מ"ה סוד"ה הריני). **יד. אחר** שאף הוא תמה על דברי המהרש"א שאין מועילה חזקת הבית שהוא בדוק, כיון שהספק הוא על מה שנכנס לבית ולא על הבית. **טו. והוא** על פי המבואר בתוספות בנדה (ב. ד"ה והלא), שהקשו, היאך לומדים מסוטה שיש לטהר בכל ספק טומאה ברשות הרבים ואף אם אין בו חזקת טהרה, והרי בסוטה שטיהרוה מספק יש לאשה חזקת טהרה. ותירצו, שבאופן שבעלה קינא לה והיא נסתרה אחר הקינוי הורעה חזקתה. והקשו אם כן, היאך לומדים מסוטה שספק טומאה ברשות היחיד טמא ואף אם יש חזקת טהרה כנגדו, שמא הוא רק בסוטה שאין לה חזקת טהרה כיון שהורעה חזקתה במה שקינא לה בעלה והיא נסתרה. ותירצו, שאף שאין לסוטה חזקה שהיא טהורה ודאי שהרי הורעה חזקתה מחמת קינוי וסתירה, מכל מקום יש לה חזקה שהיא אינה טמאה ודאי, וממה שהכתוב עשאה ודאי, מוכח שיש לטמא בספק טומאה ברשות היחיד אף כנגד חזקה. **טז. כי** אם הוא על הבית הבדוק, אנו מוציאים אותו מחזקת בדוק שהוא ודאי שאין בו חמץ, ואם הוא על הבית שאינו בדוק, אנו מבטלים לו את החזקה שיש לו שאינו בחזקת ודאי שיש בו חמץ. **יז. ועל** דרך שפירש הר"ן שכל הספיקות שבגמרא הם המשך למבואר לעיל (ט.), שמדוקדק מלשון התנא שאם ראינו את נטילת החמץ על ידי העכבר חוששים לחמץ בבית וחייבים לבדוק את הבית, ודנים בכל אופן ואופן אם הוא נחשב כאילו ראינו את נטילת החמץ על ידי העכבר או לא.

שחיוב הבדיקה אינו אלא מדרבנן ומקילים בו בספק, מקילים בו אף באופן זה, וכשם שמקילים בספק טומאה ברשות הרבים באופן זה. ולכן פשטה הגמרא ספק זה דווקא מ'שני שבילין' ולא מ'שתי קופות'[יח].

מדוע בציבור של חמץ הקילו מספק שאין צריך לבדוק אף שבתשע ציבורין חייבוהו בדיקה מספק

שם. הט"ז (או"ח סי' תלט סק"ג) פירש את טעם החילוק בין אופן שהיה רק ציבור אחד של חמץ ונטל עכבר מאותו ציבור אלא שאין אנו יודעים לאיזה בית נטלו, שאנו מתירים את שני הבתים מספק שאינם צריכים בדיקה, לאופן של תשע ציבורים של חמץ ואחד של מצה, ועכבר נטל מאחד מהם ואין ידוע אם הוא של חמץ או של מצה, שמבואר בגמרא לעיל (ט:) שהבית צריך בדיקה מספק, ומשום שכשנכנס העכבר לבית עם חתיכה שאנו מסופקים בה אם היא של חמץ או של מצה, בודאי נעשה שינוי באותו הבית בכניסת אותה חתיכה, כי אין לנו שום ספק בדבר זה שהעכבר הכניס לשם חתיכה, אלא שאנו מסופקים מה היתה אותה חתיכה אם חמץ אם מצה, ומחמת אותו שינוי שנעשה בבית אנו מחמירים בו מספק להצריכו לבדוק את הבית, מה שאין כן באופן שנטל העכבר חמץ ואין ידוע לאיזה בית נכנס עמו, שהספק הוא בדבר זה עצמו אם היה בבית שלפנינו איזה שינוי, וכיון שאינו אלא ספק דרבנן, שהרי ביטל את החמץ ואין עליו אלא חיוב בדיקה מספק, אנו מקילים בספק זה לפוטרו מן הבדיקה[יט].

והביא שם לדברי הלבוש (ס"ג) שחילק בזה, שבספק באופן שנטל העכבר מן הציבורים ואין ידוע אם היה אותו ציבור של חמץ או של מצה, אין לאותו אדם במי לתלות את חיוב הבדיקה, ומשום כך אנו מחמירים ומחייבים אותו לבדוק מספק, ושלא כעכבר שנכנס לאחד משני בתים, שכל אחד תולה בחבירו לומר שהעכבר נכנס לביתו וחיוב הבדיקה מוטל עליו. אך הקשה הט"ז על דבריו, שאין לחלק בין ספק לאיזה בית נכנס העכבר שהוא תולה שהעכבר נכנס לבית של חבירו, לספק מה היה אותו ככר חמץ או מצה, שאף בו יש לתלות ולומר שהיה של מצה, כי מאיזה טעם יש לו לתלות בספק הכניסה יותר מספק אם הוא חמץ או מצה.

מדוע הוצרך רש"י להעמיד באופן שהמת היה ממלא את כל רוחב השביל

היינו שני שבילין דתנן שני שבילין אחד טמא ואחד טהור והלך באחד מהן ועשה טהרות ובא חבירו והלך בשני ועשה טהרות. רש"י (ד"ה ממלא) פירש הטעם שהיה אותו שביל טמא, משום שהיה קבר מוטל בו לרוחבו וממלא את כולו, באופן שאם עבר אדם באותו השביל ודאי נטמא, כי אי אפשר לו שלא יאהיל על המת. **ובתוספות** רבינו פרץ (ד"ה שני) כתב, שמוכרחים להעמידו באופן זה, שאם לא כן הרי הוא 'ספק ספיקא', ספק אם הלך באותו שביל שנמצאת בו טומאה, ואף אם הלך באותו השביל עדיין יש לנו ספק אם האהיל על הטומאה שבו או לא, ורק משום שהיה המת מוטל לכל רוחבו אין לנו אלא ספק אחד, אם הלך באותו השביל או לא, שאם הלך ודאי האהיל עליו ונטמא. אמנם **הפני יהושע** (נכתב"י ד"ה ממלא) כתב, שרש"י לא פירש כן כדי לסלק הספק ספיקא, שהרי בספק טומאה ברשות היחיד מטמאים בכל אופן, ואין בזה חילוק בין ספק אחד לכמה ספיקות[כ], ומה שהוצרך רש"י להעמידו באופן זה, הוא כדי לפרש את המבואר בגמרא שאם בא להישאל עליו ועל חבירו לשיטת רבי יוסי הרי הוא כאופן שבאו שניהם בבת אחת, שכיון שאי אפשר להקל על שניהם, שניהם טמאים, וזה אין שייך אלא באופן שהיה המת ממלא את כל רוחב השביל, שאם לא כן אלא ששייך שיעבור שם אדם באותו השביל בלי שיאהיל על המת, הרי שייך במציאות שיהיו שניהם טהורים[כא], והיה לנו לטהר את שניהם מספק, ומשום כך הוצרך רש"י לפרשו באופן זה, שבהכרח מי שהלך באותו השביל נטמא[כב].

הטעם שהביאה המשנה דין זה על הטהרות ולא על האדם

והלך באחד מהן ועשה טהרות ובא חבירו והלך בשני ועשה טהרות. כתבו **התוספות** (ד"ה הלך)[כג], שהטעם שהמשנה הביאה מחלוקת זו באופן שאותם אנשים שספק נטמאו עסקו בטהרות, ולא בסתמא אם אותו אדם שהלך בשביל טהור או טמא, כדי ללמדנו שאף שמעמידים את שני האנשים מספק בחזקת טהרה לענין שלא יטמאו את הטהרות שהם נגעו בהם כל אחד בפני עצמו, מכל מקום אנו מצריכים אותם טבילה והזאה[כד], מחשש שמא יגעו שניהם יחד בתרומה, שאז נעשית אותה תרומה טמאה בודאי, שהרי אחד מהם ודאי טמא, ויש חשש שמא יבוא אחר לאוכלה ויתחייב מיתה[כה], וכן יש לחשוש אם יגעו שניהם באדם שיטמא על ידם[כו], והרי הוא חייב אם יכנס למקדש בלא שיטהר עצמו[כז]. וכתב **המשנה למלך** (שאר אבות הטומאות פי"ט ה"ב סוה"ס ודע), שאף שגם בטהרות שייך חשש זה שאדם אחד יאכל הכל ויהיה טמא בודאי, או שמא יגעו כל הטהרות בתרומה ויטמאו אותה בודאי, מכל מקום אין חוששים לחששות הללו אלא באדם שיש לו תקנה שיטבול ויטהר עצמו מספק, ומשום כך טימאוהו מספק להצריכו טבילה, אך לגבי הטהרות שאם נטמא אותם מחמת אותם חששות אין להם תקנה, אין להחמיר ולטמא אותם מחשש שמא יבואו בעתיד לידי טומאה ודאית.

הפני יהושע והצל"ח (נמוק' ד"ה הלך) פירשו הטעם ששנה התנא דין זה על הטהרות שעשו ולא על האדם עצמו על פי דברי הר"ש (טהרות פ"ה מ"ו), שלא אמר רבי יוסי (שם מ"ג) שספק טומאה ברשות הרבים טהור אלא לגבי הטהרות שנעשו שאין להם טהרה אם נטמאו[כח], אך לגבי האדם עצמו סבר רבי יוסי שהוא צריך טבילה והזאה שמא יתברר אחר כך הדבר שנטמא[כט], ונמצא שכל דברי רבי יוסי שבמשנה זו אינם אלא על הטהרות שנעשו.

איזה דין לומדים משני שבילים לשני בתים

אמר רבא ואיתימא רבי יוחנן בבת אחת דברי הכל טמאין בזה אחר זה דברי הכל טהורין לא נחלקו אלא בבא להשאל עליו ועל חבירו. רש"י (ד"ה רבי) פירש את דברי הגמרא, שמדמים את האופן של עכבר שנכנס עם חמץ לאחד משני בתים בדוקים, לשני אנשים שהלכו בשני שבילים שהיה אחד מן השבילים טמא, שמשום כך אם באו לשאול על כל בית בפני עצמו אומרים לכל אחד מהם שאינו צריך לחזור ולבדוק את ביתו, כי מאחר שחיוב בדיקת חמץ אינו אלא מדרבנן, אנו תולים לקולא ומכריעים שכל בית מספק מותר בלי בדיקה[לא], אך אם באו להישאל על שני הבתים בבת אחת, שניהם צריכים בדיקה,

אוצר החכמה

סובר כסתימת אותה משנה וכמו שכתב הר"ש. ובהגהות מהר"ב רנשבורג (יבמות שם) העמיד דברי רש"י באופן שלא היתה התרומה טמאה קודם שנטמא הכהן, וכמו שכתבו התוספות בחולין (קפ. ד"ה ונטמא) בתירוץ האחרון, שבאופן זה אם אכלה הכהן הרי הוא בחיוב מיתה. **כו. ובתוספות** בכתובות (כו. ד"ה והלך) כתבו עוד טעם ששנה התנא דין זה לגבי הטהרות שעשו, משום שרצה לשנותו בדומה לרישא (שם מ"ג), ששנה דין זה על הטהרות עצמן. **כז. כמבואר** בשבועות (יט.), שאם הלך בשני השבילים ונכנס למקדש הרי הוא חייב, ומבואר שאין מחזיקים אותו מספק כטהור גמור אחר כל שביל שהלך בו, והוא הדין באופן זה שודאי נטמא על ידי שתי הנגיעות בשני האנשים, ואין מעמידים כל אחד מהם מחמת חזקתו כטהור ודאי. **כח. וכתב** הפני יהושע, שלפי זה יש לפרש שמה שהביא התנא דין זה על טהרות הוא להשמיענו חידוש, שאף בטהרות שאין להם טהרה ותקנה בטבילה, אם באו שניהם בבת אחת הרי הם טמאים כאדם עצמו. **כט. שהרי** אף לשיטת חכמים שנחלקו על רבי יוסי ומטהרים את האדם מספק, מבואר בעבודה זרה (נ:) שאמר רבי יוחנן שהיא הלכה ואין מורין כן, ואף רבי ינאי כשהיו באים לפניו אנשים שיש עליהם ספק טומאה ברשות הרבים, היה אומר להם לטבול ולהוציא עצמם מספק טומאה. אמנם כתב הצל"ח, שאף שלרבי יוסי אין אומרים לגבי האדם שספק טומאה ברשות הרבים טהור, מכל מקום הוא רק קודם שעשה את הטהרות, אבל אם כבר עשה את הטהרות, כיון שאנו מוכרחים לטהר את הטהרות שאין להם תקנה, אנו מטהרים גם את האדם, שאם לא כן הוא נראה כתימה שהאדם טמא והטהרות שנגע בהם טהורים. ודקדק לפי זה לשון 'טהורים' ו'טמאים' שבמשנה, שהרי לרבי יוסי כיון שאין דין זה אלא לגבי טהרות היה לכאורה לומר 'טמאות' ו'טהורות', ולדבריו מבואר, כי כל זמן שלא הרגיש בטומאתו עד שעשה טהרות אף האדם עצמו טהור, כי אין לחלק דינו מדין הטהרות שאין להם תקנה, ומקילים בספיקם ברשות הרבים. **ל. ובצל"ח** תמה משום כך על דברי התוספות, מי הכריחם לפרש כדבריהם. אמנם הפני יהושע כתב שאין לתמוה משום כך על פירוש התוספות, כי לא היה נח להם לפרש כפירוש הר"ש, מחמת הקושיות שהקשה בעצמו על דברי רבי יוסי. **לא. ומבואר** במהרש"א (נמוק' ד"ה ספק) שרש"י מפרש את הסוגיא באופן שביטל את חמצו, ומשום כך מקילים בו, כיון שאין חיוב הבדיקה אלא מדרבנן ובדרבנן תולים להקל. אמנם לשיטת התוספות הסוברים (לעיל ט: ד"ה הייט תפש) שלגבי חיוב בדיקה יש להעמיד את הבית על חזקתו כבדוק, דין זה הוא אף באופן שלא ביטל את חמצו, כיון שיש לנו להעמיד כל בית על חזקתו שהוא בדוק, כמו בשני שבילים שהוא ספק טומאה ברשות הרבים, ומעמידים כל אחד מן האנשים שהלכו בשבילים

יח. מלבד מה שבאה ללמדנו החילוק בין אם באו להישאל בזה אחר זה לאופן שבאו בבת אחת, והדין בבא להישאל עליו ועל חבירו. **יט. ובזה** יישב את שיטת הרמב"ם (ממץ ומנה פ"ג ה"י), שלגבי הספק בתשע ציבורים של מצה ואחד של חמץ פסק שצריך לחזור ולבדוק את הבית אף אם ביטל חמצו, ואף שאינו אלא ספק דרבנן לגבי חיוב בדיקה, ולגבי ספק זה שאנו מסתפקים להיכן נכנס העכבר, פסק (שם ה"ג) שאינו צריך לחזור ולבדוק פעם שניה. **כ. כמבואר** במשנה בטהרות (פ"ו מ"ד), וכמו שכתבו התוספות לעיל (ט: ד"ה ספק). **כא. האחד** מפני שהלך בשביל טהור שאין בו טומאה כלל, והשני אף שהלך בשביל שיש בו טומאה, מכל מקום לא האהיל עליה. **כב. וכן** כתב הר"ש בפירוש המשניות (טהרות פ"ה מ"ה). **כג. וכן** כתבו בתוספות הרא"ש (ד"ה והלך) ובתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה הלך). **כד. ובראש** יוסף (נמוק' ד"ה הלך) כתב, שטבילה היו צריכים מטעם שכל שאפשר לתקן מתקנים, וכדברי רבי ינאי (ע"ז לו:) שאמר לכל אותם אנשים המסופקים בספק טומאה ברשות הרבים שיטבלו, והחידוש הוא שהם צריכים אף טומאת שבעה והזאת שלישי ושביעי, ואף שהוא טורח גדול, וזאת מהחשש שהביאו התוספות שמא יגעו שניהם בככר או באדם. **כה. כן** הוא לשון התוספות, אמנם כבר תמה הצל"ח (נמוק' שם) על דבריהם, שהרי האוכל תרומה טמאה אינו במיתה ואפילו לא במלקות, אלא רק ב'עשה', וכמבואר ביבמות (עג:) שאין בו אלא 'עשה' הנלמד מן הפסוק (דברים טו כג) 'בשעריך תאכלנו הטמא והטהור יחדיו' שנאמר בבכור בעל מום, שדורשים מתיבת 'תאכלנו' שרק בכור בעל מום נאכל לטהור ולטמא יחדיו, אך תרומה טמאה אינה נאכלת לטמא, ו'לאו הבא מכלל עשה, עשה הוא'. ואפילו כהן טמא שאם אכל תרומה הרי הוא במיתה, אין זה אלא בתרומה טהורה, אך אם אכל תרומה טמאה אין לו חיוב מיתה, כמבואר בסנהדרין (פג.), ודרשוהו מהפסוק (ויקרא כב טז) 'ומתו בו כי יחללוהו', שאין חיוב מיתה אלא אם כן חילל את התרומה שהיתה טהורה וטימא אותה באכילתו, אך אם היתה טמאה עוד קודם שאכלה אינו חייב מיתה, כיון שהיא מחוללת ועומדת. ואין להגיה דבריהם ולהעמיד החשש שמא יגעו שניהם בקודש, כי אף באכילת קודש טמא אין חיוב מיתה אלא לאו בעלמא. וכבר הקשה כן בגליון הש"ס (יבמות שם) על דברי רש"י (שם ד"ה תרומה) שכתב שכהן טמא האוכל תרומה טמאה עונשו במיתה, שהרי גמרא ערוכה היא בחולין (קיג:) שדרש שמואל בשם רבי אלעזר, שכהן טמא האוכל תרומה טמאה אינו במיתה כיון שהיא כבר מחוללת [וכן הוא בגליון הש"ס בבכורות (יג:) על דברי רש"י שם (ד"ה תלה)]. וכתב שיש ליישב קצת על פי דברי הר"ש במסכת פרה (פי"ג מ"ג), שכתב שמסתימת המשנה שם משמע שלא כדברי שמואל, וכהן טמא האוכל תרומה טמאה הרי הוא במיתה, שרש"י

19/06/2018 אוצר התכמים

כיון שאי אפשר להורות בהוראה אחת ששניהם אינם צריכים בדיקה, שהרי ודאי נכנס העכבר עם החמץ לאחד מהם[לב].

אמנם המהר"ם חלאווה (ד"ה נמור) כתב, שלא דימתה הגמרא את האופן של ציבור של חמץ שעכבר נטל ממנו ככר שיש עליו ספק לאיזה בית הוא נכנס לאופן של שני שבילים, אלא באופן שבאו שניהם להישאל בבת אחת, שאף שאחד מן הבתים ודאי אינו צריך בדיקה שהרי העכבר לא נכנס אליו כלל, מכל מקום כיון שבין שני הבתים יש בית אחד שנכנס בו חמץ והוא צריך בדיקה, הולכים בספק זה לחומרא להצריך את שניהם בדיקה, כמו בשני שבילים, שאף שאחד מן השבילים אין בו טומאה והאדם ההולך בו טהור, מכל מקום אם באו שניהם להישאל בבת אחת מטמאים את שניהם. אך באופן שבאו להישאל בזה אחר זה, אין דמיון בין דין חמץ בשני בתים לדין טומאה בשני שבילים, כי בשני שבילים הקילו משום שספק טומאה ברשות הרבים ספיקו טהור, אך לגבי חמץ הולכים בו לחומרא, להצריך בדיקה בשני הבתים[לג].

הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ח) הביא אופן זה של שני בתים בדוקים וציבור אחד של חמץ ובא עכבר ונטל ואין ידוע לאיזה בית נכנס בכלל עוד כמה ספיקות, ופסק שבכל אלו אינו צריך לבדוק פעם שניה כיון שאין כאן קבוע, ומסתימת דברי הרמב"ם שלא חילק בין באו להישאל בבת אחת לבאו להישאל בזה אחר זה[לד], משמע שהוא סובר שבכל אופן אין הבתים צריכים בדיקה, ואפילו באו להישאל בבת אחת[לה].

ביאור שיטת הרמב"ם שאין הבתים צריכים בדיקה אף כשבאו להישאל עליהם בבת אחת

שם. הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ח) פסק, שבאופן שהיו שני בתים בדוקים וציבור אחד של חמץ, ובא עכבר ונטל ממנו ואין ידוע לאיזה בית נכנס, אין שני הבתים צריכים בדיקה[לו]. ובפירוש דבריו מצאנו כמה ביאורים:

א. המגיד משנה פירש את שיטתו, שהוא סובר שלא דימו בסוגייתנו אופן זה לשני שבילים אלא לענין זה שתולים בכל אחד מהם לקולא, אך לענין חילוק שאלתם אינו דומה אופן זה לשני שבילים, כי לגבי דין טומאה בשני שבילים אם באו שניהם להישאל בבת אחת שניהם טמאים כיון שאחד מהם ודאי הלך בשביל שיש בו טומאה ונטמא, מה שאין כן לגבי חיוב בדיקה שלא החמירו בו, כיון שאין כאן שום בית שצריכים לחזור ולבדוק אותו בודאי, שהרי מדאורייתא מספיק לבטל את החמץ, ואין חיוב הבדיקה אלא מדרבנן, ולכן מקילים בחמץ לפטור את שניהם מבדיקה, אף באופן שבאו להישאל על הבתים בבת אחת.

ב. הכסף משנה פירש את שיטת הרמב"ם[לז], שכיון שאף בשני שבילים מה שאנו מטמאים את שני האנשים באופן שהם באו להישאל בבת אחת אינו אלא מדרבנן, שהרי מדאורייתא שניהם טהורים כיון שהוא ספק טומאה ברשות הרבים שספיקו טהור[לח], משום כך לגבי בדיקת חמץ שאינה אלא מדרבנן, העמידו חכמים דבריהם על דין תורה לפטור את שני הבתים מבדיקה[לט].

ג. המשנה למלך פירש את דבריו[מ] על פי המבואר בכתובות (מ.), שכל דבר שאין איסורו אלא מחמת הספק תולים בו להקל אף אם באו להישאל עליו בבת אחת[מא], ומשום כך כיון שחיוב הבדיקה אינו אלא מחמת הספק, שהרי אף אם ראינו שהעכבר נכנס לבית עם חמץ יש מקום לומר שהוא אכלו אחר כך, נמצא שיש לתלות בכל הבתים להקל משום שיש להם חזקה שהם בדוקים[מב].

ד. החתם סופר (ד"ה היינו) פירש את דברי הרמב"ם, שהטעם שהחמירו בשני שבילים וטימאו מספק את שני האנשים באופן שבאו להישאל בבת אחת אף שספק טומאה ברשות הרבים ספיקו טהור, משום שכל מה שהקילו בספק טומאה ברשות הרבים אף שהוא ספק דאורייתא הוא רק מפני שיש לכל אחד חזקת טהרה, וכל זה שייך רק כשבאו להישאל בזה אחר זה שמעמידים כל אחד מהם על חזקתו ומטהרים אותו, אך אם באו להישאל בבת אחת שאי אפשר להעמידם על חזקת טהרה, כיון שבהכרח הטומאה נמצאת בין שניהם, הולכים בספיקם לחומרא כיון שהוא ספק דאורייתא[מג]. מה שאין כן בבדיקת חמץ שאינה אלא מדרבנן, הולכים בה לקולא אף באופן שאין חזקה, ולכן אף אם באו שניהם להישאל בבת אחת שאין על הבית באופן זה חזקה שהוא בדוק, מקילים בה לומר ששני הבתים אינם צריכים בדיקה[מד].

ה. הקהלות יעקב (סי' ח) פירש את שיטת הרמב"ם, שכל מה שאנו אומרים שאם באו בבת אחת שניהם טמאים אף שהוא ספק טומאה ברשות הרבים, הוא משום שאי אפשר לומר לשניהם שהם טהורים כיון שאחד מהם ממה נפשך

בחזקת טהור. **לב. ולא** נתבאר בדברי רש"י מה הדין לגבי חמץ אם בא הבעלים של אחד הבתים לשאול עליו ועל חבירו, ובפשטות, כיון שדימה רש"י דין בדיקת חמץ לדין טומאה לגמרי, יהיה הדבר תלוי במחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי כמו שפירש רבי יוחנן לגבי טומאה. אמנם הפני יהושע (נדה"י ד"ה רבי) **כתב** בשיטת רש"י, שבאופן שבא לשאול עליו ועל חבירו, מחמירים לגבי בדיקת חמץ להצריך את שניהם לחזור ולבדוק [והו"ד להלן בסמוך, בענין 'מה הדין בבא להישאל עליו ועל חבירו לגבי חמץ']. **לג. במהר"ם** חלאווה שם הביא, שיש שהקשו על שיטות הסוברים [רש"י (ד"ה רבינו), רבינו חננאל (ד"ה רבינו) והראבי"ה (סי' תמו)] שאופן הגמרא בציבור אחד של חמץ ושני בתים בדוקים דומה ממש לשני שבילים, שאם באו שני בעלי הבתים בבת אחת שניהם צריכים בדיקה, ואם באו בזה אחר זה אינם צריכים בדיקה, שאין האופנים דומים, שהרי שני הבתים הבדוקים דומים לשני בני אדם הטהורים, וכיון שמדמים לשני שבילים שהאחד טהור והשני טמא, היה לגמרא להביא הנידון באופן שהיו שני ציבורים אחד של חמץ ואחד של מצה, ושני עכברים שאחד נטל החמץ לבית אחד והשני נטל מצה לבית השני, ולהשמיענו בזה חידוש, שאף באופן זה שאפשר לתלות במצה, מכל מקום אם באו שניהם להישאל בבת אחת שני הבתים צריכים בדיקה. ותירצו, שכיון שהבתים עומדים במקומם והחמץ האסור בא אליהם, אם כן אי אפשר לדמותם לשני שבילים שהקילו בהם, כי שם האנשים הטהורים באים והולכים אצל השבילים, אך כאן שאנו יודעים בודאי שנכנסה חתיכה לכל אחד מן הבתים, אלא שאנו מסופקים על כל אחד מהם אם היא של מצה או של חמץ, הורעה מחמת כן חזקת הבתים וצריך ללכת בזה לחומרא, ולכן לא הוצרכה הגמרא להשמיענו אלא באופן שהיה רק ציבור אחד של חמץ, שיש על כל בית ספק אם בכלל העכבר נכנס אליו עם החתיכה, ולכן כשבאו להישאל בזה אחר זה שניהם אינם צריכים בדיקה. אך דחה לדבריהם מכמה קושיות ותירץ על פי שיטתו, שכיון שאין הדמיון לשני שבילים אלא לחומרא, שאם באו שניהם בבת אחת שניהם צריכים בדיקה אף שיש כאן בית אחד בדוק שהעכבר בודאי לא נכנס לתוכו, ואף באופן שבאו בזה אחר זה מצריכים את שניהם לבדוק, ומשום כך לא הוצרכה הגמרא להשמיענו דין זה בשני ציבורים אחד של מצה ואחד של חמץ ושני עכברים שנטלו כל אחד חתיכה ונכנסו לבית אחר, כי באופן זה כל שכן שהולכים לחומרא, שהרי הורעה חזקת הבית בכניסת העכבר. **לד. אף** שלגבי שני שבילים (שפת אמת הטומאות פי"ט ה"ב) חילק בזה. **לה. כן** דקדקו הכסף משנה והמשנה למלך בדבריו. ובמגיד משנה הסתפק בזה, אמנם ברבינו מנוח כתב בפשיטות, שדין הרמב"ם הוא רק באופן שנשאלו בזה אחר זה. **לו. וסתם** דבריו ולא חילק בזה אם באו להישאל בזה אחר זה או בבת אחת, אף שלגבי שני שבילים (שפת אמת הטומאות פי"ט ה"ב) חילק בזה אם באו בבת אחת לבאו בזה אחר זה. **לז. ובמשנה** למלך כתב, שלפירוש זה נתכוין גם המגיד משנה. **לח. וכמבואר** בתוספות (ד"ה נגמ). **לט. וכתב**, שאף שהספק אם הבית בדוק הוא כספק טומאה ברשות היחיד, ומדאורייתא החמירו בספק טומאה ברשות היחיד לומר שהוא טמא, מכל מקום כיון שחיוב בדיקת חמץ הוא רק מדרבנן, אין לחלק בו בין רשות היחיד לרשות הרבים, וכיון שמדאורייתא בטומאה דרבנן אפילו אם באו שניהם להישאל בבת אחת שניהם טהורים, הוא הדין לענין בדיקה שהעמידו חכמים דבריהם על דין תורה. ועוד תירץ, שכיון שהוא ספק ספיקא, ספק אם נכנס העכבר לבית זה או לא, ואף אם נכנס העכבר לבית זה עדיין ספק הוא שמא הוא אכל את אותו החמץ, משום כך יש להקל בו אף באופן שבאו לשאול בבת אחת, ולומר שמספק שניהם טהורים. ובפרי חדש (או"ח סי' תלט ס"ק ד"ה והנה) הקשה על עצם דבריו, מה החילוק בין חיוב בדיקה לדין הטומאה, ומדוע לגבי טומאה טימאו חכמים בשני שבילים אם באו להישאל בבת אחת, ולא העמידו אף שם את דבריהם על דין תורה. ועל מה שכתב הכסף משנה שבבדיקת חמץ הוא ספק ספיקא תמה הפרי חדש, שהרי דין הגמרא הוא בכל האופנים, ואף באופן שהיה הככר גדול שאין בו את צד הספק שהעכבר אכלו, והקילו בו אף שאינו אלא ספק אחד. ועוד, שאם כן מדוע בתשע ציבורים של מצה ואחד של חמץ פסק הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"י) שצריך לחזור ולבדוק, והרי גם שם הוא ספק ספיקא, ספק לא נכנס לבית זה, ואף אם נכנס שמא

מ. **אחר** שדחה דברי המגיד משנה והכסף משנה [לפי פירושו ששניהם כיונו לדבר אחד], שאין לומר שהקילו בדרבנן אף באופן שבאו להישאל בבת אחת, שהרי מבואר במשנה בטהרות (פ"ה מ"ז) שאף באופן של שני ככרות שאחד מהם טמא והשני טהור, ושני אנשים אכלו כל אחד ככר אחד ועשו אחר כך טהרות, חילק רבי יהודה בין אופן שנשאלו כל אחד בפני עצמו שהם טהורים, לאופן שנשאלו בבת אחת שהם טמאים, אף שאין טומאת אוכלים מדאורייתא אלא מדברי סופרים. וכתב שהיא קושיא עצומה, והניח משום כך דבריהם בצריך עיון. **מא. במשנה** שם מבואר, שעיר שכבשוה כרכום, כל כהנות שנמצאו בתוכה פסולות מספק שמא נבעלו באונס, ונאסרו לבעליהם הכהנים. ובגמרא שם אמר רבי יצחק, שאם יש באותה העיר אפילו מחבואה אחת שאפשר להסתתר בה, הרי היא מצילה על הכהנות כולן והן מותרות לבעליהן. והסתפקה הגמרא באופן שאין מקום באותה מחבואה אלא לאשה אחת, האם מתירים על ידה כל אשה ואשה, ותולים לומר שהיא זו שהתחבאה שם או לא. וסברה הגמרא לדמותו לשני שבילים, שאי אפשר לטהר את כל הכהנות שבעיר כיון שהוא כאופן שבאו כולן להישאל בבת אחת מה דינם, ונפסקה ההלכה בשני שבילים כרבי יוסי שאם באו שני האנשים להישאל בבת אחת שניהם טמאים, ודחתה הגמרא, שאין זה אלא בשני שבילים שודאי הוא שיש טומאה באחד מהם, אך בעיר שכבשוה כרכום אין ודאות שיש איזה אשה שנאסרה לבעלה, ומשום כך אפשר להתיר מספק את כולן. **מב. והוסיף** עוד, שהכסף משנה בתירוצו השני הסכים לדבריו אלא שפירשו מטעם ספק ספיקא, ולא הוצרך לזה, כי כל מה שטימאו את שניהם בשני שבילים באופן שבאו להישאל בבת אחת הוא מטעם שאם נטהר את שניהם נראה הדבר כשקר, אך בדבר שאין בו איסור ודאי, כעיר שכבשוה כרכום שאינו אלא ספק איסור, אינו נראה כשקר אף אם מטהרים את כולן, כיון שאפשר באמת שלא נטמאה אף אשה, והוא הדין לגבי שני בתים הבדוקים שאפשר להכשיר את שניהם אף אם באו להישאל עליהם בבת אחת, כיון שאפשר באמת שאין חמץ בשניהם, ולכן העמידו דינם על דין דאורייתא, שאף אם באו להישאל כאחת שניהם טהורים. וכתב שפשוט בעיניו דין זה, עד שהוא תמה על שיטת החולקים הסוברים שדין הבדיקה כדין הטומאה, היאך לא השגיחו בסוגיא בכתובות, שמוכח ממנה שלגבי בדיקה שהיא מדרבנן, יש להחזיק את כל הבתים בחזקת בדוקים אף אם נשאלו עליהם בבת אחת. אלא אם כן נבוא לחלק ביניהם, שלא אמרו כן אלא בעיר שכבשוה כרכום, כי לאסור את כל הנשים שבה צריך להחמיר ולומר שהיה שם מעשה שנאסרו מחמתו לבעליהם הכהנים, ומשום כך תולים להקל ולומר שלא היה שום מעשה ולא נטמאה אף אחת מהן, אבל לגבי בדיקה, אדרבה בשביל להקל יש לנו לומר שהיה מעשה, שאף שהעכבר נטל עמו חמץ לאותו הבית מכל מקום עשה מעשה ואכלו, ואפשר שבאופן זה אין אומרים שנעשה מעשה בשביל להקל ולפטור את הבתים מבדיקה. **מג. אמנם** יש לדון בדבריו, כי אין שייך חסרון זה שיש כאן ודאי אחד שנטמא, אלא באופן שאנו באים להכריע המציאות על פי החזקה, ולומר שהדבר נשאר בחזקתו ולא השתנה, שאז אין שייך לומר זאת על שניהם אם באו בבת אחת, אם ודאי לנו שהיה שינוי באחד משניהם. אמנם למבואר בשב שמעתתא (ז"ז פ"ב) לגבי שני שבילים שחזקה זו אינה הוראה ודאית אלא שאין אנו יכולים להוציא כל אחד מהם מחזקתו, וכן למבואר בשערי יושר (ז"ג פ"ה) שאף שודאי אחד מהם נטמא מעמידים כל אחד על חזקתו, כיון שענין החזקה הוא כלל בהנהגה איך עלינו להתנהג מספק ולא בגדר הכרעה על המציאות, ומשום כך מעמידים כל אחד מהם על חזקתו ואין דין האחד נגרע על ידי חבירו, אם כן יש לנו ללכת אחר חזקת כל אחד מהם אף באופן שבאו בבת אחת, כי אין אנו מכריעים המציאות אלא נוהגים כך מספק, ומה אכפת לנו שודאי היה שינוי בין שניהם. **מד. והוכיח** דבריו מהמבואר במשנה במקואות (פ"ג מ"ג) לגבי ספק מים שאובים [שטיהרום חכמים אם נפלו למקוה כמבואר במשנה בטהרות (פ"ד מ"ז)], שאם היו שני מקואות, אחד שיש בו ארבעים סאה ואחד שאין בו ארבעים סאה, וספק לאן נפלו המים השאובים, אם למקוה שאין בו ארבעים סאה שנפסל מחמת אותם מים שאובים, או למקוה שיש בו כבר ארבעים סאה שאינו נפסל מחמת נפילת מים שאובים, והדין שספיקו טהור, כיון שיש במה לתלות, ולומר שנפלו המים

טמא, וכל זה שייך רק בספק טומאה ברשות הרבים, שמה שנאמר בו הדין שספיקו טהור אין הפירוש שהתורה טיהרה ברשות הרבים את הספק, אלא הוא מפני שאנו נוקטים שבאמת כך היא המציאות, וגזירת הכתוב היא לתלות בספק טומאה ברשות הרבים שהיתה המציאות על צד הטהרה, ומשום כך כשבאו שניהם בבת אחת אין אנו יכולים להשיב להם שהם טהורים, כי אי אפשר לתפוס בשניהם ביחד את המציאות שכך היה שלא נטמאו. מה שאין כן בספק חיוב בדיקה שטעם הפטור שבו הוא משום שהוא ספק דרבנן שהולכים בו להקל, שבזה אין הפירוש שאנו תופסים שכך היתה המציאות על צד הפטור אלא שלא חייבו חכמים בדיקה כשאינו אלא ספק, ונמצא שכשאנו משיבים לשני בעלי הבתים שהם פטורים מלחזור ולבדוק אין בזה שום סתירה, שהרי כל אחד ואחד מהם אינו אלא ספק מחויב בבדיקה זו[מה].

ו. עוד כתב ליישב באופן אחר[מו], שלגבי בדיקת חמץ אין השואל מבקש מהחכם שיורה לו על הבית עצמו אם נמצא שם חמץ או לא, אלא הוא שואל על עצמו מה דינו, אם הוא צריך לחזור ולבדוק את הבית או לא, ומשום כך אין זה סתירה להשיב לשניהם שאינם צריכים לחזור ולבדוק, כי לא אמרו בזה שום דבר לגבי מציאות הבית שהוא בדוק, אלא הכריעו לכל אחד מהם מספק שאינו צריך לחזור ולבדוק. מה שאין כן בשני שבילים או בשאר ספק דרבנן[מז], כיון שהספק נולד באדם עצמו אם נטמא על ידי הליכתו או על ידי אכילתו, הרי השואל שואל על עצמו אם הוא טמא או טהור, ובזה אי אפשר להשיב לשניהם שהם טהורים[מח], ולכן אם באו בבת אחת מטמאים את שניהם מספק[מט].

בדומה לזה כתב **באבן האזל** (חמץ ומצה פס הי"ג), וחילק בין טומאה שהנידון בה הוא באיסור 'חפצא', והיינו שדנים על הטהרות אם הם טמאים או טהורים, שבזה כיון שאחד מהם ודאי טמא אי אפשר ללכת אחר חזקתם ולטהר את שניהם באופן שהם שואלים בבת אחת, לאופן שהנידון הוא על ה'גברא' והיינו שדנים בו על חיוב האדם, כבדיקת חמץ שהנידון הוא אם האדם מחויב לחזור ולבדוק את ביתו או לא[נ], שבזה אין חסרון במה ששואלים שניהם בבת אחת[נא], וכיון שמוטל חיוב בדיקה מחמת כל בית בפני עצמו, בכל אופן הוא נחשב כמו שבאו לשאול בזה אחר זה[נב].

אוצר החכמה

מהו האופן שבא להישאל עליו ועל חבירו

לא נחלקו אלא בבא להשאל עליו ועל חבירו רבי יוסי מדמי ליה לבת אחת ורבי יהודה מדמי ליה לזה אחר זה. רש"י (ד"ה עליו, ד"ה רבי) פירש את האופן שנחלקו עליו רבי יוסי ורבי יהודה, כשבא אחד מהם להישאל מה תהא על שנינו, שלרבי יוסי אף שאין שניהם לפנינו מכל מקום צריך לתת הוראה אחת לשניהם, או ששניהם טמאים או ששניהם טהורים, ולכך שניהם טמאים כיון שאי אפשר לומר לשניהם שהם טהורים, ורבי יהודה סבר שכיון שאין כאן אלא אחד מהם ששואל, אין משיבים אלא לאותו ששואל ואומרים לו שהוא טהור, והוא יבין ממילא שאם טיהרו אותו, אף חבירו שמסופק כמוהו טהור.

ובשיטה מקובצת (כתובות מ. ד"ה ורמ"י) פירש דבריו, שרבי יוסי סובר שאף שאין החכם משיב אלא למי ששאל ואינו מזכיר לו את חבירו כלל, מכל מקום כיון שהשואל מבין מעצמו שמטעם שטיהרו אותו אף חבירו טהור, הרי זה כאילו אמר החכם לשניהם בפירוש שהם טהורים, וכיון שאינו יכול לומר כן, הרי הם טמאים כששאל באופן זה. ורבי יהודה סובר, שכיון שאין החכם מורה טהרה אלא לאחד מהם ששאלו ואינו מזכיר כלל את חבירו, אף שהוא מבין מעצמו שחבירו גם כן טהור, לא אכפת לנו, כיון שאין כאן הוראת חכם אלא לאחד מהם.

והקשה בתוספות רבינו פרץ (ד"ה נפק) על דברי רש"י, היאך מדמה רבי יהודה אופן זה לבאו שניהם בזה אחר זה, והרי אם באו שניהם בבת אחת סובר רבי יהודה ששניהם טמאים אף שכל אחד שואל לעצמו, וכל שכן באופן השאובים למקוה שיש בו ארבעים סאה שאינו נפסל בכך, ולא חילקה המשנה בין אופן שבאו להישאל בבת אחת לאופן שבאו בזה אחר זה. והקשה אם כן, מדוע הגמרא לא דימתה הנידון שלנו למשנה זו, שהוא ממש כשני בתים בדוקים. [ויש לדון בדבריו, שהרי לא הוזכר שם במשנה אלא דין המקוה לעצמו, ולא הוזכר כלל דין זה לגבי האנשים הטובלים בו]. **מה. ולפי** זה, המבואר בסוגייתנו שדין ציבור אחד של חמץ ולפניו שני בתים בדוקים ובא עכבר ונטל ממנו ואין אנו יודעים לאיזה בית נכנס 'היינו שני שבילים', הכוונה היא שיש ללמוד דין זה בכל האופנים מדין שני שבילים באופן שבאו להישאל בזה אחר זה, כי כשפוטרים בספק דרבנן הפטור הוא בגוף הספק, ולא משום שתולים שכך היתה המציאות, וכיון שכן אין מקום לחלק בו בין אם באו בזה אחר זה לבאו בבת אחת. **מו. אחר** שהניח דבריו בצריך עיון ממה שהקשה המשנה למלך על דברי המגיד משנה והכסף משנה מהמבואר במשנה בטהרות (פ"ה מ"ו), שאף בספק דרבנן יש חילוק בין אופן שבאו להישאל בזה אחר זה לאופן שבאו להישאל בבת אחת [והו"ד לעיל]. **מז. כאופן** שהביא המשנה למלך מהמשנה בטהרות (שם), בשנים שאכלו שני ככרות ואין ידוע איזה ככר היה טמא. **מח. והוא** כבר מובא בפרי חדש (שם) שכתב, שהטעם שבשני שבילים אם באו בבת אחת שניהם טמאים, הוא משום שנראה כשקר לומר לשניהם שהם טהורים כשודאי אחד מהם טמא, מה שאין כן לגבי בדיקה, כיון שאומרים להם רק ששניהם אינם צריכים בדיקה אינו נראה כשקר. **מט. ואין** להקשות שנשיב לכל אחד מהם שהוא מותר לעסוק בטהרות בלי טבילה, ולא נאמר לו שהוא טהור, כי גם בתשובה זו הרי זה כאילו משיבים לו שהוא טהור, כיון שלא היתה שאלתו אלא על טהרת עצמו, אם גופו טמא או טהור. **נ. ואפילו** אם שני הבתים הם של אותו אדם. **נא. ולדבריו** עיקר החילוק הוא על מה הנידון, אם על 'חפצא' או על 'גברא', והחילוק בין שני שבילים לבדיקת חמץ הוא בכל האופנים, ושלא כפירוש הקהלות יעקב, שאף שכתב כעין זה, מכל מקום העמיד עיקר החילוק על שאלת האדם, אם הוא שואל על הדבר או על עצמו, שלדבריו ישתנה הדין בבדיקת חמץ אם ישאל את החכם על מציאות הבית, או להיפך בשני שבילים, אם לא ישאל אם נטמאו הטהרות אלא מה דינו שלו. **נב. והוכיח** דבריו מהמבואר בשבת (לב.) לגבי שנים ששלחו שליח לעשות להם עירוב תחומין בהנחת העירוב בסוף התחום, והוא עירב לאחד מהם מבעוד יום ולשני בין השמשות, ולזה שעירב עבורו מבעוד יום נאכל העירוב בזמן בין השמשות קודם שחשיכה, ולזה שעירב עליו בין השמשות נאכל העירוב אחר שחשיכה, שהדין הוא ששניהם קנו עירוב באותו מקום, ואף שאם בין השמשות הוא יום לא קנה הראשון, שהרי נאכל עירובו באותו הזמן וממילא לא קנה שביתה באותו מקום עם חשיכה, ואם בין השמשות הוא לילה לא קנה השני, שהרי עירבו עליו בבין השמשות שהוא כבר לילה, וקודם לכן כשקידש היום עדיין לא עירב, מכל מקום הקילו בספק זה כיון שהוא ספק דרבנן, שהרי אין עירוב תחומין אלא מדרבנן, ולא חילקה הגמרא בין אופן שבאו להישאל בזה אחר זה לאופן שבאו בבת אחת, ומוכח אם כן שכשהנידון הוא על דיני האדם, אף כשבאים שניהם לשאול בבת אחת, נחשב כבאו בזה אחר זה. **נג. וכמדוקדק** בדברי רש"י, שהביא הגדר של תוך כדי דיבור רק בפירוש שיטת רבי יהודה, ולא בעצם דברי רבא, שאמר שאם באו שניהם בבת אחת לדברי הכל שניהם טמאים. **נד. וכן** כתב הכסף משנה (חמץ ומצה פ"ג הי"ח) בשיטת הרמב"ם שם. **נה. שהרי** רש"י סובר שכיון שבדיקת חמץ אינה אלא מדרבנן, אם בא הבעלים של אחד מהם לשאול בביתו ועל בית חבירו, מורים לו ששני הבתים חייבים בבדיקה, ומשום שפוסקים להלכה כרבי יוסי ע"פ פירושו של רבי יוחנן, שכשבא להישאל עליו ועל חבירו הרי זה כבאו שניהם להישאל בבת אחת, שאי אפשר להכשיר את שניהם, כיון שודאי נכנס חמץ לאחד מן הבתים.

בתוספות רבינו פרץ (ד"ה תימה) כתב, שלא נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי כששואל אחד על חבירו האם הוא נחשב כבאו להישאל בבת אחת או בזה אחר זה אלא לענין טומאה שהיא מדאורייתא, אך לגבי חמץ שאין חיוב הבדיקה אלא מדרבנן, אם בא הבעלים של אחד מן הבתים לשאול עליו ועל חבירו, אף לשיטת רבי יוסי הסובר שלגבי טומאה הוא דומה ל'באו בבת אחת' ששניהם טמאים, מכל מקום לגבי חמץ הוא מודה שהוא כ'באו בזה אחר זה' ששניהם אינם צריכים לבדוק[נו].

הפני יהושע (נדרים ד"ה רבי) דקדק בדברי רש"י, במה שכתב (שם) שהטעם שאם באו לשאול כל אחד בפני עצמו אומרים לכל אחד מהם שאינו צריך לבדוק את ביתו כיון שבדיקת חמץ אינה אלא מדרבנן ומקילים בה מספק, שאם כן היה לו לרש"י להשמיענו חידוש זה אף בבא לשאול עליו ועל חבירו, שכיון שחיוב בדיקת חמץ אינו אלא מדרבנן, מקילים עליהם אף באופן זה ששניהם אינם צריכים לבדוק מספק[נז]. וכתב ליישב, שכל מה שהולכים בבדיקת חמץ לקולא, היינו לפסוק כשיטת המקיל בענין זה בדאורייתא, וכגון בשני שבילים שנחלקו בזה רבי יהודה ורבי יוסי, שאף שלגבי דין דאורייתא נפסק

שבילים לבדיקת חמץ הוא בכל האופנים, ושלא כפירוש הקהלות יעקב, שאף שכתב כעין זה, מכל מקום העמיד עיקר החילוק על שאלת האדם, אם הוא שואל על הדבר או על עצמו, שלדבריו ישתנה הדין בבדיקת חמץ אם ישאל את החכם על מציאות הבית, או להיפך בשני שבילים, אם לא ישאל אם נטמאו הטהרות אלא מה דינו שלו. **נב. והוכיח** דבריו מהמבואר בשבת (לב.) לגבי שנים ששלחו שליח לעשות להם עירוב תחומין בהנחת העירוב בסוף התחום, והוא עירב לאחד מהם מבעוד יום ולשני בין השמשות, ולזה שעירב עבורו מבעוד יום נאכל העירוב בזמן בין השמשות קודם שחשיכה, ולזה שעירב עליו בין השמשות נאכל העירוב אחר שחשיכה, שהדין הוא ששניהם קנו עירוב באותו מקום, ואף שאם בין השמשות הוא יום לא קנה הראשון, שהרי נאכל עירובו באותו הזמן וממילא לא קנה שביתה באותו מקום עם חשיכה, ואם בין השמשות הוא לילה לא קנה השני, שהרי עירבו עליו בבין השמשות שהוא כבר לילה, וקודם לכן כשקידש היום עדיין לא עירב, מכל מקום הקילו בספק זה כיון שהוא ספק דרבנן, שהרי אין עירוב תחומין אלא מדרבנן, ולא חילקה הגמרא בין אופן שבאו להישאל בזה אחר זה לאופן שבאו בבת אחת, ומוכח אם כן שכשהנידון הוא על דיני האדם, אף כשבאים שניהם לשאול בבת אחת, נחשב כבאו בזה אחר זה. **נג. וכמדוקדק** בדברי רש"י, שהביא הגדר של תוך כדי דיבור רק בפירוש שיטת רבי יהודה, ולא בעצם דברי רבא, שאמר שאם באו שניהם בבת אחת לדברי הכל שניהם טמאים. **נד. וכן** כתב הכסף משנה (חמץ ומצה פ"ג הי"ח) בשיטת הרמב"ם שם. **נה. שהרי** רש"י סובר שכיון שבדיקת חמץ אינה אלא מדרבנן יש להקל בה בכל אופן ולפסוק כשיטת המקיל, וכיון שנחלקו רבי יהודה ורבי יוסי בבא להישאל עליו ועל חבירו, יש לנו לפסוק לגבי חמץ כרבי יהודה, שהוא דומה ל'באו שניהם בזה אחר זה' שפוסקים לשניהם לקולא.

אהח19/06/2018

להלכה (עירובין מו:) כשיטת רבי יוסי, מכל מקום בבדיקת חמץ שהיא מדרבנן היה לנו להקל בזה כשיטת רבי יהודה. אמנם כיון שמבואר בדברי התוספות (ד"ה ננס) שלגבי טומאה אף כשבאו שניהם בבת אחת היה לנו לטהרם מדאורייתא, ומה שמטמאים אותם אינו אלא מדרבנן, ואף על פי כן מחמיר רבי יוסי אפילו באופן שבא להישאל עליו ועל חבירו להחשיבו כ'באו בבת אחת' ששניהם טמאים, אם כן אין להקל בבדיקת חמץ אף שהיא מדרבנן, שהרי רבי יוסי החמיר בדין זה אף באופן שהוא מדרבנן, ולכן בבא להישאל עליו ועל חבירו מחמירים אף בבדיקת חמץ, ולא הקילו בבדיקת חמץ מטעם שהיא מדרבנן, אלא באופן שבאו לשאול בזה אחר זה, וכמו שהקילו בזה לגבי טהרות מטעם שהוא ספק טומאה ברשות הרבים, שהולכים בו להקלנ.

החילוק בין ספק על ספק לא על לאופן שנכנס עכבר לאחד משני בתים

ספק על ספק לא על היינו בקעה. הר"ן (ט: ד"ה מתניתין ונמר - הגמ') הקשה, מה הסתפקה הגמרא באופן שהוא ספק אם העכבר נכנס לבית או לא, אחר שכבר הסתפקה קודם לכן באופן שודאי נכנס עכבר עם חמץ לבית, ופשטה בספק זה להקל שאין צריך לחזור ולבדוק, ודאי אם כן שיש להקל כשהספק הוא אם בכלל נכנס העכבר לבית. ופירש משום כך את ספק הגמראנז, האם כל הבתים שבחצר נחשבים כרשות אחת עם החצר, וכשם שאילו ראינו שהחולדה גררה חמץ באחד מצידי החצר כל אותה החצר צריכה בדיקה, כך גם באופן שראינו שהחולדה גררה חמץ ונכנסה עמו לבית הבדוק, הוא נחשב כאילו ראינו גרירת החולדה בכל החצר, והוא נחשב כודאי נכנסה חולדה בכל הבתים שחוששים בכולם להצריכו בדיקה או לא, ומשום כך אי אפשר לפשוט ספק זה ממה שפשטה הגמרא הספק שקודם לכן, כי בספק שקודם לכן ודאי לנו שהעכבר שנטל את החמץ לא נכנס אלא בבית אחד, אבל כאן יש לנו לחוש ולומר שהבתים והחצר הם רשות אחת, וכשם שודאי לנו שנכנס העכבר עם חמץ לאותה החצר, כך הוא ודאי לנו שהוא נכנס בבתים שבתוכהנח.

ביאור שיטת הרמב"ם שפסק לחומרא בספק על ספק לא על ולקולא בנכנס לאחד משני בתים

שם. הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ג) פסק, שאם בא עכבר ונטל את החמץ, וספק אם נכנס לבית זה או לא, צריך לבדוק את הבית. והקשה המשנה למלך (שם ה"ח) על דבריו, שאם כן היאך פסק הרמב"ם (שם ה"ט) שאם היו שני בתים בדוקים וצבור אחד של חמץ, ובא עכבר ונטל ממנו ואין ידוע לאיזה בית נכנס, אין צריך לבדוק את הבתים פעם שניהנט, והרי היה לו להחמיר בדין זה אף אם נשאלו בזה אחר זה, כי כל מה שתולים להקל הוא רק בדבר שבכל צד וצד בפני עצמו היו תולים להקל, אלא שאם באו בבת אחת שהם סותרים זה לזה מחמירים בהם, ואם באו בזה אחר זה מקילים בהם לדון כל אחד בפני עצמו, אבל בדבר שבכל צד וצד ראוי להחמיר לא שייך לתלות בו להקלס, וכיון שאם יש ספק על בית אחד בפני עצמו אם נכנס לשם עכבר צריך לבדוק, היאך הקילו בו כשהספק הוא על שני בתים.

ובמגיד משנה (שם ה"ג) כבר תמה על עצם דברי הרמב"ם, שכיון שפסק הרמב"ם (שם ה"ח) שאם ודאי לנו שהעכבר נכנס לבית אחד רק שאין אנו יודעים לאיזה בית משני הבתים הוא נכנס, מספק שני הבתים אינם צריכים בדיקה, אם כן כל שכן כשאין ידוע לנו אם נכנס בכלל לבית שלא יצטרך בדיקה, ומדוע אם כן פסק הרמב"ם שבספק אם נכנס העכבר לבית או לא צריך לבדוק. ותירץ, שעדיף אופן של שני בתים שנכנס העכבר לאחד מהם, מאופן של בית אחד שיש עליו ספק אם נכנס בו העכבר, כי בשני בתים יש בין שניהם בודאי בית אחד שלא נכנס אליו העכבר, ומשום כך תולים לומר על כל בית ובית שזהו הבית שלא נכנס אליו העכבר, ואין שייך להצריך את שניהם בדיקה כיון שבאחד מהם ודאי לא נכנס העכבר, שלא כספק על בית אחד אם נכנס בו עכבר או לא, שכיון שעיקר בדיקת חמץ מתחילתה נתקנה על הספק, החמירו בו לחייבו בדיקה מספק.

ובט"ז (או"ח סי' תלט סק"ג) הקשה על דבריו, שאדרבה יש לנו לומר להיפך, שכיון שבספק על שני בתים שיש כאן ודאי בית אחד שנכנס בו עכבר שהוא צריך בדיקה, ואף על פי כן פסק הרמב"ם שאין צריך לבדוק את שני הבתים, כל שכן בספק על בית אחד שאפשר שכלל לא נכנס אליו העכבר, שלא יצטרך אותו הבית בדיקהסא. ועוד הקשה, שאם כן באופן שיש לאדם אחד שני בתים, והוא בדק אחד מהם ואינו יודע איזה בית בדק, גם כן יש לנו לומר שלא יצטרך עתה מספק לבדוק, כיון שיש כאן בית אחד שודאי אינו צריך בדיקה, ואם היה הדין כך היה להם לפוסקים להזכיר זאת כיון שיש בו חידוש גדול. **ומשום** כך כתב לחלק, שמדובר שהיה החמץ בחצר שהיא של כל אותם הבתים, ולכן כל הבתים שבאותו חצר בכלל הספק, ועל כל בית ובית כיון שהוא באותו חצר יש לנו לומר קרוב לודאי שהחמץ שם, ומשום כך צריך לבדוק את כל הבתים מספק, שלא כספק על שני בתים שמסתפקים לאיזה מהם נכנס העכבר עם החמץ, שכיון שאין רשות אחת לשניהם אינם שייכים זה לזה, ומספק אנו פוטרים את שניהם מבדיקהסב.

החתם סופר (ד"ה היינו) פירש דברי הרמב"ם סג, שכיון שהטעם להחמיר לגבי חמץ הוא משום שספק חיוב בדיקת חמץ חמור משאר ספיקות דרבנן, יש לחלק בין האופנים, שבספק על בית אחד אם העכבר נכנס אליו או לא, יש לנו להחמיר כמו בספק טומאה ברשות היחיד, אך בשני בתים שהספק הוא על אחד מהם הצריך בדיקה, כיון שאם נחייב את שניהם בבדיקה יהיה כאן בית שנבדק על חינם, על ספק כזה לא תיקנו חכמים חיוב בדיקה, כי לא שמענו לחייב בדיקה מספק על בית שהוא כבר בדוק, ומשום כך באופן זה חזר דינו כשאר ספיקות דרבנן, והולכים בהם לקולא שאינם צריכים בדיקה.

הצל"ח (ד"ה ספק) תירץ סד, שכיון שראינו את העכבר עם החמץ בחצר סה, אנו אומרים שיש חזקה על החמץ שהוא עדיין קיים שם ולא אכלו העכברסו, ומשום כך אי אפשר להעמיד את הבית על חזקתו שהוא בדוק, כיון שכנגד זה יש חזקה של החמץ שלא אכלו העכבר, שהיא חזקה הסותרת את חזקת הבית כבדוק.

לענין מה דימתה הגמרא ספק על לנכנס לבקעה

היינו בקעה ובפלוגתא דרבי אליעזר ורבנן. בבעל המאור (לעיל ט: ד"ה ספק) פירש את ספק הגמרא, באופן שהיה ציבור אחד של חמץ לפני שני בתים שהאחד בדוק והשני אינו בדוק, שיש על הבית שני ספיקות, ספק אחד אם

נז. והאריך שם לבאר שאין לסתור זאת מהסוגיא בכתובות (פ.). **נז. והוא** לפירושו (שם נפ"ד ולפיקך) שהכל המשך אחד למבואר לעיל (ע.) שאם ראינו את גרירת החולדה יש לנו לחשוש לחמץ באותו הבית והוא צריך בדיקה משום כך, ובכל הספיקות דנה הגמרא אם הוא נחשב שראינו את גרירת החולדה. **נח. ופירש** הר"ן שמשום כך פשטה הגמרא ספק זה מבקעה, שבין לרבי אליעזר ובין לחכמים אף שודאי האדם נכנס לאותה בקעה, מכל מקום כיון שהוא מסופק אם הוא נכנס באותה השדה שהטומאה בתוכה הרי הוא נחשב ספק ביאה [שהרי אין לומר שחלק רבי אליעזר על חכמים בדבר זה עצמו, שלרבי אליעזר הוא נחשב כספק ביאה ולחכמים כל הבקעה נחשבת כשדה אחת, שאם כן היה לו לרבי אליעזר לומר 'ספק ביאה הוה וטהור', וממה שאמר רבי אליעזר רק 'ספק ביאה טהור' משמע שאף לחכמים הוא ספק ביאה, אלא שחלקו בדין שלחכמים בספק ביאה גם כן החמירו שהוא טמא ולרבי אליעזר הוא טהור] ומוכח שאין אומרים שכל הבקעה נחשבת כשדה אחת להחשיב מחמת כן שודאי בא האדם בכולם. **נט. בין** אם נשאלו עליהם בזה אחר זה ובין אם נשאלו עליהם בבת אחת, וכמו שדייקו המגיד משנה והכסף משנה בדבריו [והו"ד למעלה]. **ס. וכשני** שבילים ברשות היחיד, שכיון שבספק על כל שביל בפני עצמו יש לנו להחמיר כדין ספק טומאה ברשות היחיד, ודאי אין להקל אף בבאו בזה אחר זה. **סא. וכן** הקשה בקובץ שיעורים (חולין מב) שהרי ספק איסור באחת משתי חתיכות, גרוע יותר משאר ספיקות ומשום שקבוע בו איסור, ואין מקילים בו מטעם זה שיש בו גם ודאי חתיכה אחת של היתר. **סב. ולפי** זה אין להקשות מאופן שיש לאדם שני בתים ובדק אחד מהם, שמספק יפטר מבדיקה כשאינו יודע איזה מהם בדק, כי כשיש חמץ בחצר כל הבתים שבאותו החצר בכלל הספק, והריעותא היא בבית עצמו שאין יודע איזה מהם בדק, שלא כשני בתים שאין ריעותא בבית עצמו, כי אין הספק אלא מחמת עכבר שנכנס לשם. **סג. והוא** על פי המבואר בדברי המגיד משנה (חמץ ומצה פ"ג ה"י) שהביא בשם הרא"ה שיש להחמיר בספק חיוב בדיקת חמץ יותר מבשאר ספיקות, כיון שמתחילה תיקנו אותה למקום שאין זה אלא ספק אם יש בו חמץ. **סד. אחר** שכתב שדוחק להעמידו בככר גדול שודאי לא אכלו העכבר [וכמו שכתבו התוספות לעיל (ט: ד"ה היינו שמין)] כי לא נזכר לזה שום רמז בגמרא ואף הרמב"ם לא הזכירו. **סה. וכמבואר** ברש"י (ד"ה ספק) שמדובר שראה עכבר שנטל חמץ בחצר. ובצל"ח הכריח שמדובר באופן זה, כי אין לומר שבספק על ספק לא על הספק הוא אם העכבר נכנס לבית זה או שהוא הלך למקום הפקר, כי באופן זה אין מקום להסתפק ודאי שאין הבית צריך בדיקה כי תולים לומר שהעכבר הלך למקום אחר, שהרי לא גרע אופן זה משני בתים אחד בדוק ואחד שאינו בדוק שתולים בהם להקל, וכן אין לומר שהספק הוא אם העכבר נכנס לבית או נשאר בחצר, כי אם אין החצר שלו ודאי שיכול לתלות ולומר שהחמץ נשאר שם [כי אם יכול לתלות שנכנס העכבר לבית של חבירו כל שכן שהוא תולה שהוא השאיר החמץ בחצר של חבירו] ואם החצר היא שלו ודאי שהיא צריכה בדיקה שהרי בודאי היה בה חמץ אף החצר צריכה בדיקה, ובהכרח אם כן שמדובר שבדק את החצר ולא מצא שם חמץ, וממילא עתה אין הספק אלא אם העכבר אכלו או הכניסו לתוך הבית, נמצא שכנגד חזקת הבית שהוא בדוק יש את חזקת החמץ שהוא עדיין קיים שם, ומשום כך הוא צריך לחזור ולבדוק אף אם היה הככר קטן. **סו. וכמבואר** בשו"ע (או"ח סי' תלג ס"ו) שאף שאמצעה של חצר אינה צריכה בדיקה, כי אף אם היה שם חמץ העורבים יאכלוהו, מכל מקום אין זה פוטר אלא מספק חמץ הנמצא בחצר אך מודאי חמץ אינו פוטר, וכתב הצל"ח שאין כוונתו למעט דווקא אופן שרואה עכשיו את החמץ בחצר, אלא אפילו באופן שראה פעם אחת חמץ מונח באותה החצר, הרי הוא מחויב עתה לבדוק ולחפש אחריו, ואינו יכול לפטור עצמו מן הבדיקה ולתלות שהעורבים אכלוהו, כי ספק אכילה אינו מוציא מודאי חמץ שהיה כאן, ויש לנו להעמיד החצר על חזקת איסור שהחמץ עדיין נמצא בה [ואף ספק ספיקא אינו מועיל לזה כמבואר בש"ך (יו"ד סי' קי סכ"ט ס"ק לוח כט)]. ומשום כך בשני ציבורים אחד של מצה ואחד של חמץ, ולפניהם שני בתים אחד בדוק ואחד שאינו בדוק, הוצרכו לפטור את הבתים מבדיקה רק משום שתולים לומר שהעכבר נכנס עם החמץ לבית שאינו בדוק, וכמו שתולים להקל בשתי קופות, אך אם היה לפני שני הציבורים רק בית אחד בדוק, לא היינו מתירים את הבית משום ספק ספיקא שמא העכבר נטל מצה ואף אם נטל חמץ שמא אכלו, כי אחר שהוחזקה החתיכה בפי העכבר והוא נכנס עמה לבית, יש לנו להעמיד החתיכה על חזקתה לומר שהיא עדיין בעולם ולא אכלה העכבר. ולפי זה אין צריך למה שדחקו התוספות לעיל (ט: ד"ה היינו שמין) שהעמידוהו בככר גדול. ובזה גם מיושבת קושיית התוספות לעיל (ט: ד"ה היינו תמצא) שהקשו על פירוש רש"י (שם ד"ה ומתמה) שיש לנו להעמיד את הבית על חזקתו, כי מאחר שהעכבר הכניס איזה דבר חדש לבית יצא הבית מחזקתו שהוא בדוק.

העכבר שנטל את החמץ נכנס לאיזה בית משני הבתים, ואף אם נאמר שהוא נכנס שמא נכנס לבית שאינו בדוק, והגמרא דימתה זאת ופשטה הספק מבקעה, שכיון שהוא ספק ספיקא אפילו ביטול אינו צריך[סז].

אמנם הראב"ד (בהשגות שם ד"ה משעה) דחה דבריו, וכתב שאין כאן אלא ספק אחד[סח], אלא שכיון שחיוב בדיקת חמץ אינו אלא מדרבנן, ויש בו צד ספק שמא העכבר כלל לא נכנס לאותו הבית, הרי זה ספק דרבנן שיש לנו ללכת בו לקולא, וספק אחד בחיוב בדיקה הוא כספק ספיקא לרבי אליעזר בספק דאורייתא. אמנם באופן שודאי לנו שנכנס העכבר באותו הבית, לא היה לנו לפטור הבית מספק אף שהוא ספק אחד בדין דרבנן, כיון שעיקר בדיקת חמץ על הספק תיקנוה, וכל שיש לנו ודאות שנכנס עכבר לבית, אף אם יש לנו ספק אם הוא נכנס לבית זה, מכל מקום הורעה חזקת הבית בכניסת העכבר, והולכים בו לחומרא בספק בדיקת חמץ כיון שעיקר התקנה היתה על הספק, ואין מקילים בו אלא בספק על ספק לא על, ומשום שבאופן זה אין אנו מסופקים אלא על בית אחד אם בכלל נכנס העכבר לשם, ואין ספק זה מוציא את הבית מחזקתו כבדוק.

אבן בכתוב שם פירש הראב"ד לספק זה משום ספק ספיקא, שהוא ספק נכנס ספק לא נכנס, ואפילו אם נכנס העכבר לבית עם החמץ שמא אכלו, ומה שדימו אותו לספק טומאה בבקעה אף שיש לפוטרו משום ספק דרבנן, וכמו שהביאה הגמרא לעיל (ט:) משתי קופות שבדרבנן תולים להקל, הוא משום שרצו לפוטרו אף מביטול שבאופן זה הוא ספק דאורייתא. ופירש לפי זה את הספק, באופן שראינו את העכבר עובר לפני הפתח עם חמץ בפיו, ולבסוף ראינו את אותו עכבר נכנס לבית, אלא שאין אנו יודעים אם באותה שעה שנכנס לבית היה החמץ בפיו, או שהניחו מבחוץ קודם שנכנס, ואופן זה דומה ממש לבקעה כיון שיש כאן ודאי ביאה, אלא שיש לנו שני ספיקות על החמץ, שמא כלל לא נכנס לבית, ואף אם העכבר הכניסו שמא אכלו, וספק זה אינו דומה לשתי קופות (לעיל עמוד ב') כי שם יש צד שאותו עכבר כלל לא נכנס לבית הבדוק, שלא כספק שכאן שודאי נכנס העכבר לבית הבדוק אלא שאין ידוע לנו אם נכנס לשם עם חמץ בפיו. ואמנם אם ודאי לנו שנכנס החמץ לבית, לא היינו פוטרים אותו מבדיקה מחמת הספק אף שהוא ספק דרבנן, כיון שעיקר בדיקת חמץ תיקנוה על הספק, ומה שודאי לנו שנכנס העכבר לבית מפקיע אותו מחזקתו כבדוק, ורק בספק על ספק לא על שיש לנו ספק אם כלל נכנס העכבר לבית, אנו פוטרים אותו מחיוב בדיקה מספק כיון שאין לנו להוציא את הבית מחזקתו כבדוק[סט].

ובמהר"ם חלאווה (ד"ה ספק) פירש דמיון הגמרא לבקעה[ע], שכשם שמצינו לגבי בקעה שאף שהוא ספק רחוק שהאדם שנכנס בה הלך באותה שדה שהטומאה נמצאת בה, מכל מקום טימאוהו חכמים מספק, הוא הדין בספק ביאה לגבי חמץ שיש ספק אם בכלל נכנס עכבר עם חמץ לבית, שיש לנו להחמיר ולהצריכו בדיקה, ואפילו לשיטת רבי אליעזר שמטהר בבקעה, אין זה אלא לגבי טומאה ומשום שיש שם שני ספיקות לטהר את האדם, כי הוא ספק אם כלל נכנס לאותה השדה, ואף אם נכנס אליה שמא לא האהיל על הטומאה שבה, אבל בספק אחד מודה רבי אליעזר שמחמירים אף שהוא ספק אם כלל נכנס העכבר לאותו הבית[עא].

ובחידושי הר"ן (ט: ד"ה משעה נמ"ד ונמר - הגמי) פירש את ספק הגמרא לשיטתו שכל הספיקות הם אם נחשב שראינו גרירת החמץ לבית, והסתפקה הגמרא האם כל הבתים שבחצר נחשבים כרשות אחת עם החצר להחשיבם כאילו ראינו גרירת החולדה בכל הבתים שבחצר או לא, ולזה דימתה הגמרא ספק זה לבקעה, להוכיח שהוא נחשב כספק ביאה ולדברי הכל אין מחשיבים מחמת כן את כל הבקעה כשדה אחת[עב].

ביאור מחלוקת רבי אליעזר וחכמים בנכנס לבקעה בימות הגשמים

היינו בקעה ובפלוגתא דרבי אליעזר ורבנן דתנן הנכנס לבקעה בימות הגשמים וטומאה בשדה פלונית ואמר אחד הלכתי במקום הלז ואיני יודע אם נכנסתי באותה שדה ואם לא נכנסתי רבי אליעזר מטהר וחכמים מטמאין שהיה רבי אליעזר אומר ספק ביאה טהור ספק מגע טמא. בביאור מחלוקת רבי אליעזר וחכמים מצינו כמה ביאורים.

רש"י (ד"ה וחכמים) העמיד באופן שלא היתה הטומאה ממלאת את כל אותה השדה, ואף אם נכנס לשדה שהטומאה בה אפשר שלא האהיל עליה, ופירש משום כך הטעם שטיהר רבי אליעזר באופן זה, שהוא משום שלא החשיב ספק טומאה שטימאו בה ברשות היחיד, אלא באופן שנכנס ודאי לשדה ואינו יודע אם האהיל על הטומאה שבה, אבל כאן מדובר שזה עצמו ספק אם נכנס לאותה השדה, וכיון שכן הוא ספק ספיקא[עג], ספק אם נכנס לאותה השדה ואף אם נכנס בה ספק אם האהיל על הטומאה שבה[עד].

וכן פירשו התוספות (ד"ה ספק ניחא) **והרשב"ם** בבבא בתרא (נה: ד"ה ספק) שמחלוקת רבי אליעזר וחכמים היא בספק ספיקא, אלא שלפירוש התוספות מחלוקתם היא בזה עצמו, שלרבי אליעזר לא למדו מסוטה שבספק טומאה ברשות היחיד יש לנו לטמא, אלא באופן הדומה לסוטה שאין לנו אלא ספק אחד, אך בספק ספיקא שאינו דומה לסוטה אין לנו לטמא, וחכמים סוברים שכיון שמן הדין היה לנו לטהר אף בספק אחד ולהעמיד את האדם על חזקתו שהוא טהור, ואף על פי כן למדנו מסוטה לטמאו בספק טומאה ברשות היחיד, אם כן הוא הדין אף בספק ספיקא שיש לנו לטמאותו[עה]. ולפירוש **רשב"ם** (שם ד"ה וחכמים) אף חכמים מודים שאין לנו ללמוד טומאה מסוטה אלא בספק אחד שהוא האופן הדומה לה, אלא שחלקו חכמים וסברו שבבקעה הוא נחשב כספק אחד, כי מה לי אם יש בה שדה אחת או כמה שדות, הרי עיקר הספק הוא אחד אם הלך בה האדם עד מקום הקבר והאהיל עליו או לא, ומשום כך אף הוא דומה לסוטה ויש לנו להחמיר בו ולטמא את האדם מספק.

אמנם רש"י במסכת עבודה זרה (ע. ד"ה הוי) פירש מחלוקתם, באופן שהיתה אותה שדה שהטומאה נמצאת בה מלאה באותה הטומאה, שאם נכנס בה אדם ודאי האהיל עליה ונטמא, ואין זה אלא ספק אחד אם נכנס האדם באותה השדה[עו], ופירוש מחלוקתם לפי זה[עז], שלחכמים הוא טמא ככל ספק טומאה ברשות היחיד שטימאו בו, אך רבי אליעזר סבר שלא למדו מסוטה שספק טומאה ברשות היחיד טמא, אלא בודאי נכנס וספק נטמא, שהוא דומה לספק לגבי סוטה שודאי נסתרה ואנו מסופקים עליה אם נטמאה, אבל אם הספק הוא אם כלל נכנס לשדה שיש בה טומאה אין בזה את הכלל שהולכים בו להחמיר כשהוא ברשות היחיד, כיון שאינו דומה לסוטה[עח].

הרמב"ן (ג"ב נה: ד"ה ולפי) הקשה על פירוש זה שטיהר רבי אליעזר אף בספק אחד, שאם כן מה דימתה הגמרא ספק על למחלוקת רבי אליעזר וחכמים בבקעה, והרי מה שהקילו לרבי אליעזר להתיר בספק אחד אינו אלא בספק טומאה, ומשום שדינה נלמד מסוטה ובאופן זה אינה דומה לסוטה, ואם כן לגבי חמץ היה לנו להחמיר ולחייבו בבדיקה, כי אף שלרבי אליעזר אי אפשר ללמוד ספק זה מסוטה, מכל מקום יש לנו להחמיר בו ככל ספיקות דאורייתא שהולכים בהם לחומרא. ומשום כך כתב (ד"ה ולפיקך), שטעם רבי אליעזר שטיהר הוא משום שבאופן שהוא במקום אחד והטומאה במקום אחר, והוא

סז. כי אף חכמים לא טימאו בבקעה משום שהחשיבו את כל הבקעה כשדה אחת, אלא משום שבימות הגשמים הוא נחשב כספק טומאה ברשות היחיד, ומגזירת הכתוב יש לנו לטמא בכל ספק טומאה ברשות היחיד אף בריבוי ספיקות, וכמבואר במשנה בטהרות (פ"ו מ"ד), אך בשאר איסורים אף לחכמים כשיש ספק ספיקא הולכים בו להקל ואפילו ביטול אינו צריך. וכן כתב בספר ההשלמה (ד"ה ספק) שבספק בשני בתים אף ביטול אינו צריך. ובפרי מגדים (סי' תנט משב"ז סק"ד) מבואר שהוא נחשב ספק ספיקא ואינו נחשב כשני ספיקות משום אחד, ומשום כך מקילים בו אף אם לא ביטל החמץ שהוא ספק בדאורייתא. אמנם הרמב"ן בבבא בתרא (נה: ד"ה ולפיקך) כתב, שאף על גב שיש כאן שני ספיקות לגבי החמץ, כי מלבד הספק אם העכבר הכניסו לבית יש לנו ספק שמא אכלו, מכל מקום אפילו בשני ספיקות צריך לבטל החמץ, ואף שבכל מקום שיש ספק ספיקא הולכים בו להקל, מכל מקום לגבי ביטול כיון שיכול להוציא את עצמו מן הספק בלא טירחה, הצריכוהו לבטל ולא פטרוהו אלא מבדיקה שיש בה טורח. **סח. ובמהר"ם חלאווה** (ד"ה ספק) כשהביא לדברי הראב"ד הוסיף, שכן נראה מלשון הגמרא 'ספק על ספק לא על', שאין בו אלא ספק אחד אם העכבר נכנס לשם או לא. **סט. אמנם** המאירי (ד"ה ספק עכבר) כתב בשיטת הראב"ד [גדולי המפרשים] שאין ספק שמא אכלו מצטרף עם ספק שמא לא נכנס, כי לצד זה שהעכבר נכנס לבית עם החמץ מיד נתחייב הבית בבדיקה, ולא פקע חיוב זה מספק שמא העכבר אכלו. **ע. שם** הביא לפירוש בעל המאור והראב"ד, ודחה לדבריהם שאם כן מה ענינו לבקעה, הרי לדבריהם לא הביאו את המחלוקת במשנה לגבי בקעה, אלא לדמות שכשם שבבקעה הקילו בספק ספיקא, כך בספק אחד מדרבנן יש להקל כשני ספיקות בדאורייתא, ואין לו שום שייכות לאופן המוזכר בבקעה, שהרי לחכמים בבקעה הוא טמא אף שלגבי בדיקת חמץ לשיטת הכל הולכים בו להקל, וקשה אם כן מאיזה טעם הוצרכה הגמרא להביא לנו ראיות לדין זה, הרי בלא המשנה של בקעה גם היינו יודעים שבספק דרבנן יש לנו להקל. **עא. ומטעם** זה לא אמרה הגמרא 'פלוגתא דרבי אליעזר וחכמים' כבשאר ספיקות אלא 'היינו בקעה', כי לגבי חמץ אין זה מחלוקת רבי אליעזר וחכמים, כי אף לרבי אליעזר הבית צריך בדיקה, ולא אמרה הגמרא אלא 'היינו בקעה', שמוכח מהמשנה לגבי בקעה שבספק אחד אף שהוא ספק ביאה מחמירים. **עב. והו"ד** באריכות לעיל לבאר 'החילוק בין ספק על ספק לא על לאופן שנכנס עכבר לאחד משני בתים'. **עג. ובחידושי** רבינו דוד (ד"ה היינו בקעה) תמה על פירושו, שאי אפשר לבאר דברי רבי אליעזר משום ספק ספיקא, כיון שספק אחד הוא אם נגע בטומאה או לא נגע, וספק זה אם נכנס לאותה שדה או לא אינו מעלה ולא מוריד. **עד. אלא** שלא נתבאר בדברי רש"י הטעם שחלקו חכמים וסברו שאף באופן זה שהוא ספק ספיקא האדם טמא. ובחידושי רבינו דוד (ד"ה היינו בקעה) פירש דעת חכמים לשיטת רש"י, שספק שאף בשני ספיקות מטמאים ברשות היחיד, וכמבואר במשנה (טהרות פ"ו מ"ד) שיש לנו לטמא ברשות היחיד אף בריבוי ספקות וספקי ספקות. **עה. וכן** כתבו התוספות בבבא בתרא (נה: ד"ה רבי - הרמב"ן) בשם רבינו תם, שלחכמים אחר שטימאו חכמים בספק טומאה ברשות היחיד אף שהיה לנו לטהר בו מספק מחמת חזקת האדם, על כן מטמאים אף בספק ספיקא, אך רבי אליעזר סובר שאין לך בו אלא חידושו ואין לנו ללמוד מסוטה להחמיר ולטמא אלא באופן הדומה לה שהוא ספק אחד. **עו. ובחידושי** רבינו דוד (ד"ה היינו בקעה) פירש, שהטעם שרש"י שם חזר בו ממה שפירש בסוגייתנו, הוא משום שכך מורה לשון הסוגיא שם. אמנם תמה על מה שכתב רש"י שם, שבספק ספיקא אפילו חכמים מודים שהוא טהור [ולא חלקו אלא בשדה המלאה טומאה שאם נכנס בה האדם ודאי האהיל עליה ונטמא], שאם כן דברי המשנה בטהרות (פ"ו מ"ד) שיש לנו לטמא ברשות היחיד אף בריבוי ספקות אינם לא כרבי אליעזר ולא כחכמים. וכן הקשה רבינו תם בתוספות בבבא בתרא (נה: ד"ה רבי - הרמב"ן). **עז. על** פי המבואר בדברי התוספות בבבא בתרא (נה: ד"ה רבי - הרמב"ן) בפירוש שיטת רש"י. **עח. ובחידושי** רבינו דוד (ד"ה היינו בקעה) כתב שפירוש זה הוא עיקר.

ספק אם בכלל נכנס למקום הטומאה, אין לנו לחשוש שהוא נטמא כיון שהוא צד רחוק, והוא הדין אף בשאר איסורים שכל שהספק הוא על עיקר הכניסה וצד האיסור הוא ספק רחוק אין לאסור בו מספק, ומה שדימתה הגמרא ספק זה לבקעה, היינו שלרבי אליעזר אין צריך אפילו לבטל את חמצו.

היאך דימו ספק על ספק לא על לבקעה שלא החיר בה רבי אליעזר אלא משום ספק ספיקא

שם. הקשו **התוספות** (ד"ה ספק ע"ב), היאך דימתה הגמרא את הספק אם עכבר נכנס לבית או לא, למחלוקת רבי אליעזר וחכמים בבקעה שנכנס בה אדם, ואין ידוע אם נכנס לאותה שדה טמאה שבה או לא, והרי בבקעה לא טיהר רבי אליעזר אלא מטעם שהוא ספק ספיקא, ספק אם נכנס לאותה שדה שהטומאה נמצאת בה, ואפילו נכנס שמא לא האהיל על הטומאה שבה, ואינו דומה לספק בחיוב בדיקת חמץ שהקילו בו אף בספק אחד, כיון שיש לבית חזקה שהוא בדוק. **ובתוספות רבינו פרץ** (ד"ה ספק) תירץ קושייתם, שאף לגבי חיוב בדיקה הוא ספק ספיקא, כיון שמדובר לגבי בדיקת החדר הסמוך לבית, ולענין זה יש ספק ספיקא ספק אם נכנס העכבר לאותו הבית, ואף אם נכנס שמא לא נכנס אל אותו החדר, או שמדובר בככר קטן שהעכבר יכול לאוכלו, שיש בו ספק ספיקא כי גם אם נכנס עמו לבית מכל מקום אפשר שאכלו. ואין להקשות שיש להתיר את הבית אף אם אין בו אלא ספק אחד ומטעם שיש לו חזקת בדוק, ושוב אין לדמותו לספק טומאה בבקעה שלא הכשירו בו אלא מטעם ספק ספיקא, כי מאחר שדרכו של עכבר להיכנס לבתים הורעה החזקה שהיתה על הבית לומר שהוא בדוק.

מדוע דימתה הגמרא ספק על ספק לא על לבקעה שהיא ספק טומאה ברשות היחיד

שם. הקשו **התוספות** (ד"ה ספק ע"ב), שלעיל לגבי שני שבילים דימתה הגמרא הספק לגבי חמץ לספק טומאה ברשות הרבים שהולכים בו להקל, וכאן לגבי בקעה מדמים הספק לגבי חמץ לספק טומאה ברשות היחיד שהולכים בו לחומרא. **ובתוספות רבינו פרץ** (ד"ה היינו) תירץ קושייתם[עט], שמדובר שראינו שהעכבר נכנס אל החצר[פ], רק אין אנו יודעים אם הוא נכנס אל תוך הבית, ומשום כך הוא דומה ממש לבקעה שודאי נכנס האדם אל הבקעה אך ספק אם הוא נכנס אל אותה השדה שנמצאת בה הטומאה[פא]. עוד הביא לדברי **הריב"א** שיישב על פי מה שכתב **רש"י** (ד"ה נמלה) שמדובר שאנו יודעים באיזו שדה נמצאת הטומאה, כי כל שדה ושדה נפרדת מן האחרות ומסוימת במצריה, וזה הטעם שרבי אליעזר מטהר בספק זה, ומשום שאין הכל נחשב כשדה אחת, כיון שכל שדה ושדה מסוימת במצריה ועומדת בפני עצמה, ולכן מדמים מחלוקתם לגבי בקעה לספק לגבי חמץ, כי אף בחמץ הבית נפרד מן החצר במחיצות הכתלים שבו, וכשם שלרבי אליעזר אף שנכנס בבקעה אין זה נחשב שהיה באותה שדה, כך גם לגבי חמץ אף שודאי לנו שיש חמץ בחצר אין חוששים לו בבית, כיון שהוא נפרד מן החצר ואינו רשות אחת עמה, אך לחכמים כשם שאין סיום המצרים שבשדות מפרידם להיות כל אחת רשות בפני עצמה, כך קירות הבית אין מפרידים אותו להחשיבו בפני עצמו, ומשום כך אינו אלא ספק אחד, ובכניסת העכבר אל החצר נפקעה חזקת הבית כבדוק וצריך לחזור ולבדוק.

היאך נפסק להלכה בספק על ספק לא על

שם. רש"י (ד"ה וחכמים) כתב, שאף שנחלקו רבי אליעזר וחכמים בדין בקעה, כשנכנס לבקעה שיש בה שדה אחת שיש בתוכה טומאה, אם הוא נחשב כספק טומאה ברשות היחיד שהוא טמא, או שיש לטהר בו משום ספק ספיקא, מכל מקום לגבי ספק חיוב בדיקה על בית המסופק אם הכניס העכבר חמץ לשם או לא אפילו חכמים מודים[פב], שכיון שאין חיוב בדיקת חמץ אלא מדרבנן, תולים בו להקל ואינו צריך לחזור ולבדוק[פג], ולדבריו צריך להעמיד היתר הגמרא באופן שביטל את חמצו, שאז אין חיוב הבדיקה אלא מדרבנן ומשום כך הקילו

עט. **אחר** שהוסיף להקשות, כי מלבד הקושיא שהגמרא דימתה זאת פעם לספק טומאה ברשות הרבים ופעם לספק טומאה ברשות היחיד, קשה עוד שהיה לה לדמות אף ספק זה אם נכנס העכבר אל הבית או לא, לשני שבילים שהקילו בו כיון שהוא ספק טומאה ברשות הרבים. **פ. וכמבואר** ברש"י (ד"ה ספק). **פא. ובשניהם** הוא ספק ספיקא כמו שפירש בתוספות רבינו פרץ (ד"ה ספק), והו"ד למעלה בסמוך. **פב. ובצל"ח** (ד"ה ספק) כתב, שהטעם שרש"י פירש כן הוא מפני שהוא נשמר מקושיית התוספות (ד"ה ספק ע"ב) שהקשו, היאך מדמה הגמרא את הספק לגבי חמץ לספק טומאה ברשות היחיד, והרי לעיל (ט:) הגמרא דימתה זאת לספק טומאה ברשות הרבים, ולכן כתב שבספק על או לא על לא נחלקו רבי אליעזר וחכמים, ומכל מקום תמה הצל"ח שאינו במשמעות דברי הגמרא. **פג. וצריך** ביאור בדבריו, מדוע הוצרך להקל מטעם שאין חיוב בדיקת חמץ אלא מדרבנן, והרי אף אם הוא ספק מדאורייתא יש להקל בו מטעם שיש לבית חזקת בדוק, כי אף לשיטת רש"י לעיל (ט: ד"ה ופטור) שהעמיד הספק שם לגבי חיוב בדיקה [שלא כשיטת התוספות (שם ד"ה היינו מפני) שאין להסתפק על חיוב בדיקה כי ודאי הוא פטור מלבדוק כיון שיש לבית חזקה שהוא בדוק], אין זה אלא בספק שם שיש ריעותא בחזקה מחמת כניסת העכבר, אך בספק על ספק לא על שאין ידוע לנו כניסת העכבר ולא הורעה חזקת הבית, יש לנו להתירו משום חזקת בדוק שיש לבית, וכמבואר בהשגות הראב"ד (ד"ה מפני). ומוכח אם כן בדברי רש"י, או שלא סבר כלל לחזקת בדוק, או שסבר שאין היא שייכת כאן כי במה שנכנס העכבר לחצר אף שלא ראינו כניסתו לבית, מכל מקום הורעה חזקת הבית להחזיקו כבדוק. **פד. ולדבריו** צריך לומר, שאף שטעם הפטור הוא משום שבספק דרבנן אנו הולכים להקל, מכל מקום דימתה הגמרא דין זה לבקעה, לומר שכשם שבבקעה לא טימאו אלא משום שהוא ספק טומאה ברשות היחיד, אך בלא טעם זה לא היו מטמאים אותו אף שהלך בבקעה שיש בתוכה טומאה, כך גם בספק על שאף שהיה העכבר באותה החצר, מכל מקום כל שלא ראינו אותו נכנס הולכים בו לקולא. **פה. וכמבואר** בדבריהם לעיל (ט: ד"ה היינו מפני) שאף אם לא ביטל את חמצו שהוא ספק דאורייתא, יש להעמיד הבית על חזקתו כבדוק, שמשום כך הקשו על דברי רש"י שם (ד"ה ופטור) שהעמיד ספק הגמרא בתשע ציבורים של מצה ואחד של חמץ לגבי חיוב בדיקה. **פו. וכמבואר** בכסף משנה שם. **פז. ולעיל** בענין ביאור שיטת הרמב"ם שפסק לחומרא בספק על ספק לא על ולקולא בנכנס לאחד משני בתים, הארכנו בזה. **פח. וכן** הקשה במשמרות כהונה (נמוק' שם).

בו כככל ספק דרבנן[פד]. אמנם מדברי **התוספות** (ד"ה ספק ע"ב) מבואר, שטעם ההיתר כאן שאין צריך לבדוק את הבית, הוא משום שמעמידים את הבית בחזקתו שהוא בדוק, ולדבריהם כתב **המהרש"א** (נמוק' שם) שהוא אף אם לא ביטל את חמצו[פה].

ברבינו חננאל (ד"ה ספק) כתב, שכיון שדימתה הגמרא הדין לגבי בדיקת חמץ למחלוקת רבי אליעזר וחכמים בבקעה, ומאחר שהלכה כחכמים הסוברים שמטמאים את האדם שנכנס שם, הוא הדין לגבי ספק חיוב בדיקת חמץ בספק על ספק לא על מחייבים אותו לחזור ולבדוק.

וכן מבואר בדברי **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג ה"ג) שפסק להלכה, שאם בא עכבר ונטל החמץ וספק הוא אם נכנס לבית זה או לא נכנס, הרי הוא צריך לבדוק את הבית, ופירש שם **המגיד משנה** טעם דבריו, שהוא לשיטתו (מטמאי משכב ומושב פי"ב הט"ז) שפסק שם כרבנן[פו], ואם כן אף לגבי חיוב בדיקת חמץ פוסקים כחכמים שהוא חייב לחזור ולבדוק[פז].

בביאור שיטת התוספות

על ובדק ולא אשכח פלוגתא דרבי מאיר ורבנן. התוספות (ד"ה ע"ב) העמידו הנידון בראה עכבר נכנס לבית ובדק הבית ולא מצא את החמץ, באופן שלא ביטל אותו אדם את חמצו, שלרבי מאיר לא מועילה הבדיקה שעשה כיון שהוא לא מצא בה את החמץ שנכנס לבית, ומשום כך הבית עומד בספק איסור דאורייתא של 'בל ימצא' וצריך לבטל משום כך את חמצו, וביטול החמץ מועיל אפילו לרבי מאיר, כי לא אמר רבי מאיר את דבריו אלא בספק טומאה דאורייתא, אך בבדיקת חמץ שאינה אלא מדרבנן אף רבי מאיר מתיר.

והרעק"א (סו"ת, סי' קסח) הביא מבנו שהקשה על דברי התוספות, מדוע פירשו הטעם שמועיל ביטול החמץ אפילו לרבי מאיר, משום שאחר שביטל את חמצו אין זה אלא ספק דרבנן, ולא אמר רבי מאיר את דינו אלא בספק טומאה דאורייתא, הרי היה להם לומר הטעם כמו שכתבו בקושייתם, שאחר שביטל את חמצו לא שייך עוד לחייבו בבדיקה כיון שכבר בדק ולא מצא ומה תועיל הבדיקה השניה.

וכתב המהרש"א (נמוק' שם) לפרש דבריהם, שודאי אף לרבנן הוא צריך לבטל את חמצו, וכמבואר בדברי רב לעיל (ו:) שהבודק צריך לבטל, אלא שבאופן שנכנס חמץ לבית ובדקו ולא מצא את אותו החמץ, לשיטת רבי מאיר אם לא ביטל את חמצו הרי הוא בספק איסור דאורייתא אם עובר בלאו של לא ימצא או לא, ולרבנן אינו בספק איסור דאורייתא כיון שתולים לומר שהעכבר אכלו, ולכן לא הקשו התוספות אלא לשיטת רבי מאיר, כיון שלדבריו אף אחר שביטל את חמצו ואין עליו אלא חיוב בדיקה מדרבנן, מכל מקום יש עליו עתה ספק מדרבנן שמא עובר באיסור לאו של לא ימצא, וכיון שכן הוקשה להם שלא תיקן אותו אדם כלום במה שביטל את חמצו. ועל כן הוצרכו התוספות לפרש, שאף רבי מאיר לא אמר את דינו שהדבר בחזקתו עד שיודע לך היכן הוא אלא בטומאה דאורייתא, ולכך אין את דבריו אלא קודם שביטל את חמצו, שיש לנו לחוש לספק איסור דאורייתא משום הלאו של לא ימצא, אך אחרי שביטל את חמצו כבר אין לנו לחשוש כיון שאינו אלא ספק דרבנן.

אך הרעק"א (שם) תמה על דבריו[פח], שלפירושו תימה היאך הקשו התוספות שלא תיקן כלום לרבי מאיר במה שביטל את חמצו, ומשום שעדיין נשאר עליו איסור של דבריהם, וכי בשביל שאינו יכול לתקן את איסור בל ימצא מדבריהם, לא יתקן מה שיש לו לתקן באיסור הלאו מדאורייתא.

ובמה שכתב המהרש"א שאף לחכמים צריך לבטל את החמץ, כתב **במשמרות כהונה** (נמוק' שם) שלשיטת חכמים כיון שאנו תולים לומר שהעכבר אכל את אותו חמץ שלא מצאו בבדיקה, אם כן נחשב אותו חמץ כחמץ שאינו ידוע, ומועיל אף לגביו מה שביטל את חמצו בתחילה, מה שאין כן לשיטת רבי מאיר שאין החמץ יוצא מחזקתו עד שיודע היכן הוא, ואין תולים לומר שהעכבר אכלו, נחשב אותו חמץ כחמץ הידוע שאין דעתו עליו בביטול שביטל מתחילה, ומשום כך הוא צריך עתה לבטלו ביטול אחר.

אהח19/06/2018

ביישוב קושיית התוספות מדוע הצריכוהו לבדוק לשיטת רבי מאיר והרי כבר בדק ולא מצא

שם. כתב **רש"י** (ד"ה כל), שלגבי חיוב בדיקת חמץ, אפילו רבי מאיר הסובר שכל דבר שהוא בחזקת טומאה הרי הוא בטומאתו עד שיודע היכן הטומאה, מודה שיש להקל ולהתיר את הבית, כיון שחיוב בדיקת חמץ אינו אלא מדרבנן. **ובתוספות** (ד"ה על) דחו דבריו, כיון שאין נראה כן מלשון הגמרא, שמבואר בה שהאופן של על ובדק ולא אשכח תלוי 'בפלוגתא דרבי מאיר ורבנן'[פט]. והקשו לדבריהם, הרי אין דברי רבי מאיר שייכים אלא לגבי טומאה, שמעמידים הטומאה בחזקתה וכל טהרות שנעשו על ידה טמאים, אך מה שייכת שיטת רבי מאיר להחמיר בחמץ, כיון שבדק ולא מצא את החמץ מה יכול עוד לעשות ומה שייך עוד לחייבו לעשות, הרי כשם שלא מצאו בבדיקה ראשונה לא ימצאנו אף בבדיקה שניה. ותירצו, שמדובר באופן שלא ביטל את חמצו שהוא ספק דאורייתא, שלרבי מאיר לא מועילה אותה בדיקה שלא מצא בה את החמץ, וצריך עתה לבטל את חמצו[צ].

ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה על) יישב קושיית התוספות, שאף שאין מצריכים את האדם לצאת מביתו אחר שבדקו ולא מצא בו חמץ, מכל מקום לרבי מאיר כיון שהיה שם חמץ ולא מצאו, מצריכים אותו לבדוק בחורים עליונים ותחתונים שלא בדקם בבדיקה ראשונה, אף שמן הדין בשביל קיום חיוב בדיקה לא היה צריך לבדוק שם, שהרי הם מקומות שאין מכניסים בהם חמץ שהם פטורים מבדיקה.

ובחידושי הר"ן (ד"ה על) דחה לתירוץ זה, שהרי אפילו לחכמים צריך לבדוק באותם מקומות, שהרי אף לשיטתם כדי להכשיר את אותו מקום שנעלמה בו הטומאה, צריך לחפור ולבדוק בקרקע עד שמגיע לסלע או לקרקע בתולה, והוא הדין לגבי חיוב בדיקת חמץ יש לו להרבות בבדיקות. ולכן פירש שיש בו נפקא מינה, אם בדק בכל כחו ומצא בו פת, שספק אם היא של חמץ או של מצה, אם אותה הפת שמצא מותרת באכילה או שהיא אסורה באכילה וצריך לבערה, שלרבי מאיר הרי היא אסורה כיון שאין לנו ללכת אחר הפת האחרונה, ולתלות שהפת שנמצאה היא ממה שנכנס אל הבית אחר כך[צא], כיון שלרבי מאיר הפת הראשונה של חמץ האבודה בבית הרי היא בחזקתה עד שיודע היכן היא, ומשום כך אנו מעמידים שזו אותה הפת וממילא היא אסורה משום חמץ, אך לחכמים כיון שבדק מתחילה את הבית ולא מצא שם חמץ אנו תולים לומר שבאה אל הבית אחר כך ושל מצה היא.

המהרש"ל (נמוק' שם) כתב[צב], שצריך לחזור ולבדוק יפה בזריזות פעמיים ושלש.

אמנם בחידושי רבינו דוד (ד"ה על) כבר הביא תירוץ זה בשם רבו הרמב"ן ודחאו, כי ודאי מחלוקת רבי מאיר וחכמים היא אף באופן שבדק החמץ כל צרכו, ואף על פי כן דימתה הגמרא נידון זה לדבריו לגבי טומאה שלעולם הוא בטומאתו עד שתיודע לך הטומאה.

הפני יהושע (נמוק' שם) יישב קושיית התוספות, שבמה שחייבוהו לבדוק מחשש של גרירת חולדה, אינו צריך לבדוק אלא את אותו הבית בלבד[צג], אך מחמת הדין של רבי מאיר שיש חזקת חמץ כל שלא מצאנוהו, כיון שבדק ולא מצא את החמץ באותו הבית שנכנס לשם העכבר, הרי הוא צריך לחזור ולבדוק גם בכל הבתים הסמוכים, שהרי באופן שראינו שהעכבר נטל את החמץ חוששים לו אף מבית לבית כמבואר לעיל (ט.).

הרעק"א (שו"ת, סי' קסח) הביא מבנו ליישב קושיית התוספות, שיש בזה נפקא מינה במה שאנו מחייבים אותו בדיקה אף שלא מצא בפעם ראשונה, באופן שיש לו עוד בית בדוק, ובאו שני עכברים שאחד מהם נטל חמץ ואחד נטל מצה ונכנסו לאותם בתים, ואין ידוע איזה עכבר נכנס לכל בית, שאם כשיטת חכמים שאנו מחזיקים את אותו בית שנכנס בו עכבר ובדקו ולא מצא שם את החמץ בחזקת בדוק, הרי שני הבתים צריכים בדיקה מספק, כי הוא ספק שוה בשניהם ואין לנו טעם לתלות בזה יותר מבחבירו, אך אם כרבי מאיר שמחזיקים את אותו בית שנכנס בו עכבר ובדקו ולא מצא את החמץ כאינו בדוק, נמצא שהוא עתה כאופן של שני ציבורים אחד של מצה ואחד של חמץ, ולפניהם שני בתים אחד בדוק ואחד שאינו בדוק, שהגמרא דימתה אותו לשתי קופות שתולים בו להקל לומר שהעכבר עם החמץ נכנס לבית שאינו בדוק, ונמצא שהבית השני הבדוק אינו בכלל הספק ואינו צריך בדיקה.

אמנם הרעק"א דחה לתירוץ זה, כי כל הטעם שתולים להקל בשתי קופות ולומר שסאה של חולין נפלה לתוך קופה של חולין ושל תרומה לתוך קופה של תרומה, הוא משום שאין לנו אלא ספק אחד על הסאה של חולין אם נפלה בה תרומה[צד], וכיון שאיסור תרומה אינו אלא מדרבנן אין זה אלא ככל ספק דרבנן שהולכים בו להקל, וממילא תוצאת הענין היא שאנו תולים שהחולין נפלו אצל הקופה של חולין והתרומה אצל הקופה של תרומה[צה], ודימתה הגמרא האופן של שני ציבורים לאופן זה של שתי קופות, כי גם שם אין לנו ספק אלא לגבי הבית הבדוק, כי לגבי הבית שאינו בדוק אין לנו טעם להסתפק, שהרי הוא צריך לבדוק אותו אף בלא כניסת העכבר, ואנו מכריעים את אותו הספק לקולא ככל ספק דרבנן, ונמצא גם שם ממילא שאנו תולים כניסת העכבר עם החמץ בבית שאינו בדוק. אך באופן שהביא בן הרעק"א, אף אם נאמר כרבי מאיר שאנו מחזיקים את אותו בית שנכנס בו עכבר ובדקו ולא מצא את החמץ כבית שאינו בדוק, מכל מקום אין הספק רק לגבי הבית השני הבדוק, אלא אף אותו בית שנכנס בו העכבר בכלל הספק, שהרי הבעלים נפטרו מלבדוק את אותו הבית מטעם שלא תועיל בו עוד בדיקה אחר שלא מצא את החמץ בבדיקה ראשונה, ואם כן אף הוא עתה בכלל הספק אם מחויב הוא בבדיקה מחמת כניסת העכבר שנכנס בו עתה, נמצא שהספק שוה עתה בשני הבתים, והרי הם כשני בתים בדוקים ששניהם צריכים בדיקה כי אין לתלות באחד מהם יותר מבחבירו.

מה הספק בעל ובדק ואשכח והיאך פוסקים להלכה

על ובדק ואשכח פלוגתא דרבי ורבן שמעון בן גמליאל. **המהר"ם חלאווה** (ד"ה על) פירש ספק הגמרא, שמדובר שמצא את החתיכה באמצע הבדיקה, והנידון הוא אם יכול להפסיק בדיקתו עתה, או שהוא צריך לגמור את הבדיקה בכל הבית, והגמרא תלתה זאת במחלוקת רבי ורבי שמעון בן גמליאל, שלרבי תולים שהחתיכה שהוא מצא היא החתיכה שנאבדה, ומשום כך שוב אין צריך לבדוק עוד את הבית, אך לרבי שמעון בן גמליאל הוא עדיין צריך לבדוק את כל הבית, וכשדה שנאבד בה קבר ונמצא שסבר רבי שמעון בן גמליאל שהוא צריך לבדוק את כל השדה כולה. עוד כתב המהר"ם חלאווה, שלהלכה פוסקים כשיטת רבי שאין צריך עוד לבדוק, ואפילו ביטול אינו צריך. וכן מבואר **בבעל המאור** (ד"ה על). **אמנם הטור** (או"ח סי' תלט) פסק, שאם בדק קצת מהבית ומצא בו חמץ, אם ביטל את חמצו תולים בו להקל שזהו אותו חמץ שנכנס לשם ואינו צריך לבדוק עוד, ואם לא ביטל את חמצו הוא צריך לגמור לבדוק את כל הבית. **וכתב הבית יוסף** (סס ד"ה ומ"ש), שהטור פסק כן משום שהוא פוסק הלכה כרבי שמעון בן גמליאל, שאף אחר שנמצאת חתיכת החמץ בבדיקה הדבר הוא ספק, ולכן אם לא ביטל את חמצו שהוא ספק דאורייתא, מחמירים בו להצריכו לגמור לבדוק את כל הבית, ואם ביטל שאין זה אלא ספק דרבנן אינו צריך להמשיך לבדוק עוד. **ובשולחן ערוך** (סס ס"ג) פסק שאם בדק קצת מהבית ונמצא ככר אין צריך לחזור ולבדוק, אך **הרמ"א** כתב שם שזו היא שיטת **הרמב"ם**[צו], אך אין מסקנת הפוסקים כן.

אם שייך טעם חכמים בספק לגבי ככרות

הניח ט' ומצא י' פלוגתא דרבי ורבנן דתניא הניח מנה ומצא מאתים חולין ומעשר שני מעורבין זה בזה דברי רבי וחכמים אומרים הכל חולין. **רש"י** (ד"ה הכל) פירש דעת חכמים, שהם סוברים שיש לנו לומר שאותו מנה שהיה מונח כאן נלקח, והמאתים הנמצאים עתה הובאו אחרי כן, והוא הדין לגבי חמץ יש לנו לומר שהתשע שהניח אינם כאן, והעשר הנמצאות איש אחר הביאן, ולכן הוא צריך לבדוק את כל הבית שמא החולדות גררו את הככרות שהיו כאן. **וברש"י** בביצה (י: ד"ה הכל - הרמשון) הוסיף בו טעם, שכיון שאין אדם מניח מעות חולין ומעות מעשר ביחד, אנו תולים לומר שהוא שכח שהוא נטל את אותו מנה ראשון של מעשר שני שהיה מונח שם והניחו במקום אחר, ושוב הניח שם את שני המנים של חולין שעתה נמצאים שם[צז]. **והקשה הרש"ש** (ד"ה הניח), אם כן מה דימתה הגמרא מחלוקת חכמים ורבי, לאופן שהניח עשרה ככרות בבית בדוק ואחר כך לא מצא אלא תשע, הרי לגבי ככרות אפשר שהוסיפו עוד חתיכה אחת על התשע שהיו, ואין שייך כאן הטעם של חכמים שאין אדם מערב ומניח חולין ומעשר יחדיו.

פט. ובחידושי הר"ן (ד"ה על) הוסיף על קושיא זו, שהרי עד עתה תלתה הגמרא הספקות בלשון 'היינו שני שבילים' או 'היינו בקעה', וכאן שינתה הלשון ואמרה 'פלוגתא'. **צ. אמנם** אחר שיבטל את חמצו שכבר אינו אלא ספק דרבנן, אף רבי מאיר מודה שכבר אין חוששים לחמץ, ואין דברי רבי מאיר לחשוש לחמץ כל שלא מצאנוהו אלא בספק דאורייתא כטומאה. **וברבינו דוד** (ד"ה על) הוסיף לבאר, שאף שהכל מבטלים את חמצם בשעת בדיקה כמבואר לעיל (ו:), מכל מקום אין אותו הביטול אלא מתקנת חכמים שהרי בדק את ביתו, אך כאן לשיטת רבי מאיר כיון שלא עלתה לו הבדיקה, צריך הוא לבטל את חמצו מדין תורה. **צא. וכמבואר** בגמרא לעיל (ז.). **צב. והו"ד** בב"ח (או"ח סי' תלט ס"ג). **צג. וכמו** שכתב הפני יהושע לעיל (ט: נמוק' ד"ה היינו, נסוף דבריו) שבחיוב בדיקה מחשש גרירת חולדה אין צריך לבדוק בחורים ובסדקים ובכל החדרים, אלא רק באותו החדר שנכנס לשם העכבר, כי שני חדרים דינם כשני בתים וכמבואר בב"ח (או"ח סי' תלט). **צד. שהרי** על הסאה שהיא של תרומה אין אנו מסתפקים. **צה. והיינו** שהמבואר שתולים לומר שחולין אצל חולין ותרומה אצל תרומה, אינו דין וטעם מצד עצמו להקל בספק, אלא תוצאה של מה שאנו דנים רק על הסאה של חולין ומקילים בה משום שהוא ספק דרבנן. **צו. הרמב"ם** (ממץ ומנה פ"ג ה"ח) כתב שאין צריך לבדוק, ובמגיד משנה פירש דבריו שהוא משום שפסק כרבי. ובמשנה ברורה (סק"י) כתב, שלדעה זו מקילים לפטור אותו מלבדוק עוד בכל אופן, בין אם ביטל את חמצו ובין אם לא ביטלו. **צז. וכן** כתבו שם התוספות (ד"ה הכל), שאף שמבואר בסוגייתנו שאין תולים להקל אלא באיסור דרבנן, מכל מקום לשיטת חכמים תולים להקל אף במעשר שני כיון שאין אדם מניח חולין אצל מעשר, וודאי שכח שלקח מעות המעשר משם ואחר כך הניח שם מעות אלו של אחר, ושוב הניח שם את שני המנים של חולין שעתה נמצאים שם[צח].

אוצר החכמה

ובב"ח (חו"מ סי' תלט ס"ק ד) פירש, שאף כאן שייכת סברת חכמים כי אין אדם מניח ככרות שלו עם של חבירו, אלא מייחד לו מקום נפרד בפני עצמו לככרות שלו, ומשום כך אנו תולים לומר שאת תשע הככרות שהניח שם מקודם כבר נטל, ועשר הככרות שמוצא עתה בבית אינם שלו.

היאך ההלכה בהניח תשע ומצא עשר

שם. רש"י (ד"ה הכל) כתב, שאף לגבי חמץ הוא תלוי במחלוקת רבי וחכמים כמו בהניח מעות מעשר שני, ומשום כך לחכמים אנו תולים לומר שהתשע ככרות שהניח אינם כאן, והעשר ככרות שמצא אינם שלו ואיש אחר הביאם לכאן, והוא חייב לבדוק את כל הבית שמא החולדות גררו את הככרות שלו. וכן היא שיטת **המאור** (חו"מ סי' תלט) שאם הניח תשע ככרות ומצא עשר צריך לבדוק אחר כל התשעה[צח].

ובספר העיטור (ח"ג דף קיט:) הקשה, מדוע רש"י תלה זאת במחלוקת רבי וחכמים והצריך בדיקה לשיטת חכמים, כיון שלא חלקו רבי וחכמים אלא במעשר שהוא איסור דאורייתא, אבל בככרות יש לנו להקל לשיטת הכל, כיון שמדובר באופן שביטל את חמצו ואין כאן אלא ספק דרבנן אם הבית חייב בבדיקה או לא, שיש להקל בו ככל ספק דרבנן שהולכים בו להקל. ואמנם **בבעל המאור** (ד"ה הניח) כתב שהלכה כחכמים בשתי המחלוקות לחומרא[צט], אמנם הוא רק לגבי חיוב ביטול, אך לגבי חיוב בדיקת חמץ באופן שביטל את חמצו, אף חכמים מודים שאין צריך לבדוק את הבית, כי אין חיוב הבדיקה אלא מדרבנן ובספק הולכים בו להקל.

ובמהר"ם חלאווה (ד"ה הניח) הקשה על דברי בעל המאור, שנראה מדבריו שמה שאמרו חכמים 'הכל חולין' הוא מספק, ולכן פסק בעל המאור לחומרא בין בהניח תשע ומצא עשר ובין בהניח עשר ומצא תשע, ואין לומר כן, שאם כן היה להם להחמיר מספק במעות מעשר שהוא ספק דאורייתא ולא להקל. ופירש משום כך את שיטת חכמים שמה שאמרו 'הכל חולין' הוא בתורת ודאי[ק], ובהכרח אם כן שנחלקו על דברי רבי אף בחיוב בדיקה, וכיון שהלכה כמותם אנו אומרים כן אף בחמץ, ומעמידים בוודאות שהככרות שהיו ודאי אינם כאן והככרות שכאן אחרות הם, ומשום כך אנו מחייבים אותו לחזור ולבדוק.

ובחידושי רבינו דוד (ד"ה והא) פירש שיטת חכמים שאמרו שהכל חולין[קא], שהוא משום שסברו שהתוספת עושה שינוי בבית כמו החסרון, וכשם שצריך לבדוק באופן שהניח עשר ומצא רק תשע, כך גם באופן שהניח תשע ומצא עשר, כיון שלא מצא אותם לפי החשבון אנו תולים לומר שהם מוחלפות ואינם הככרות שהניח, ונמצא אם כן שאותם ככרות שהניח אבדו לו באותו הבית, ולכן הוא צריך לבדוק אחריהם אפילו מספק כדין כל בית שאינו בדוק.

אם סוגייתנו כרבי או כרבי שמעון בן גמליאל

הניח י' ומצא תשע היינו סיפא דתניא הניח מאתים ומצא מנה מנה מונח ומנה מוטל דברי רבי וחכמים אומרים הכל חולין. בחידושי הר"ן (ד"ה על נדק ומשכח) **הביא דברי הבעל המאור** (ד"ה הניח) שכתב, שסוגייתנו היא כשיטת רבי לעיל הסובר ששדה שנאבד בה קבר ונמצא בה קבר אחר זמן, ואין ידוע אם הוא אותו הקבר שנאבד, הנכנס לתוכה טהור שאני אומר קבר שאבד הוא קבר שנמצא, שהרי בהניח עשר ומצא תשע תלתה הגמרא הנידון במחלוקת רבי וחכמים לגבי מעות מעשר שני, שלשיטת רבי אין חיוב הבדיקה אלא על ככר אחד שנאבד, ואם מצא אותו אינו צריך להמשיך ולבדוק את כל הבית, ולשיטת חכמים חוששים לכל הככרות וצריך משום כך להמשיך ולבדוק את כל הבית, ואם היתה ההלכה כרבי שמעון בן גמליאל, שבשדה שנאבד בה קבר ונמצא לאחר זמן צריך לבדוק את כל השדה כולה, אף אם נאמר כרבי שמנה מונח ומנה מוטל, מכל מקום אף אם ימצא את הככר העשירי החסר יצטרך להמשיך ולבדוק את כל הבית, ורק משום שסוגייתנו כרבי הסובר שקבר שאבד הוא קבר שנמצא, אם נסבור שבהניח מאתים ומצא מנה מנה מונח ומנה מוטל כרבי, כיון שמצא ככר אחד אין צריך לבדוק עוד.

ודחה לדבריו, כי אף לרבי שמעון בן גמליאל הסובר שצריך לבדוק את כל השדה כולה, שלדבריו הוא חייב להמשיך ולבדוק את הבית אף אחר שמצא בו עוד ככר אחד של חמץ, מכל מקום עדיין יש בו נפקא מינה בין רבי לרבנן, באופן שמצא בבדיקתו רק ככר אחד והמשיך לבדוק את כל הבית ולא מצא בו עוד חמץ, שלרבי הסובר שמנה מונח ומנה מוטל, אם סבר כרבי שמעון בן גמליאל בשדה שאבד בה קבר שצריך לבדוק את כל השדה כולה, די בכך במה שבדק את כל ביתו, ואם ימצא ככר אחר כך תהיה אותה הפת מותרת[קב], אך לחכמים הסוברים שהכל חולין, אף אם ימצא עשר ככרות אנו אומרים שאין אלו הככרות שלו, ודינו כאילו בדק ולא אשכח, שלחכמים הסוברים לגבי שדה שנאבד בה קבר שצריך לבדוק עד שמגיע לסלע או לקרקע בתולה, אף כאן הוא צריך להרבות בבדיקות[קג].

י:

הטעם שכשמצא בזוית אחרת אין לדמותו לדין קבר שאבד

הניח בזוית זו ומצא בזוית אחרת. הגמרא מסתפקת באופן שהניח חמץ בבית בזוית אחת ולאחר מכן מצא חמץ בזוית אחרת שבבית, האם אנו תולים שזהו החמץ שהניח בתחילה, או שצריך לבדוק את כל הבית. ולעיל (ע"ח) נסתפקה הגמרא באופן שעכבר נכנס בפנינו ובדק בעל הבית אחריו ומצא פרוסה, ואינו יודע אם פרוסה זו הכניס העכבר, ופשטה הגמרא את הספק על פי מחלוקתם של רבן שמעון בן גמליאל ורבי בדין שדה שנאבד בה קבר ואחר כך נמצא בה קבר, שלפי רבי הקבר הנמצא הוא הקבר שנאבד, ולפי רשב"ג צריך לבדוק את כל השדה. **ובידי משה** (ד"ה הניח) הקשה, שלכאורה גם כשמצא בזוית אחרת יש לפשוט את הספק ממחלוקת התנאים בדין שדה שאבד בה קבר. וכתב ליישב בשם חכם אחד, לפי מה שכתבו **התוספות** (ד"ה הניח - נמירון השני) שמדובר שאינו יודע כמה ככרות הניח, אם כן אין זה דומה לדין שדה שנאבד בה קבר אחד.

ועוד כתב ליישב, שאפילו לפי רבן שמעון בן גמליאל שלגבי קבר שאבד כל השדה תיבדק, היינו משום שכבר חלה הטומאה על כל השדה מחמת הקבר שאבד ולא נמצא, ולכן אף שלאחר כמה ימים נמצא קבר, אין לטהרה אלא אחר בדיקה, אבל כשמצא בזוית אחרת, הרי תיכף כשנכנס מצאו בזוית אחרת, ואם כן לא חלה על הבית חובת בדיקה אף לרבן שמעון בן גמליאל.

בשיטת רבינו תם שתולים באדם טמא משום שגזרו על ספק כלים הנמצאים קרדום שאבד בבית הבית טמא שאני אומר אדם טמא נכנס לשם ונטלו או שהניחו בזוית זו ומצאו בזוית אחרת הבית טמא שאני אומר אדם טמא נכנס לשם ונטלו מזוית זו והניחו בזוית אחרת. בתוספתא (נדה פ"ו ה"ד) מבואר שלדעת חכמים הרי זה טמא למפרע עד שיאמר בדקתי את המקום הזה ביום פלוניא, והיה הקרדום במקום שהנחתיו, והטהרות שהיו בבית קודם יום פלוני טהורים, ומאז ואילך טמאים מספק[קב].

ובביאור סברת חכמים שתולים שאדם טמא נכנס לבית, מצינו **בראשונים** שפירשו בכמה דרכים. כתבו **התוספות** (ד"ה שמני), שבסוגייתנו מבואר שתולים שאדם טמא נטל את הקרדום או שטלטלו, וכן מבואר בדין שהביאה הגמרא בחולין (ט:)[ג], שצלוחית שהניחה מגולה ובא ומצאה מכוסה הרי היא טמאה, שאני אומר אדם טמא נכנס לשם וכיסה. והקשו, שבנדה (ד.) הביאה הגמרא מה ששנינו בברייתא שאם היה ככר טהור מונח על גבי מדף התלוי בכותל, ובגד טמא מונח תחת המדף בקרקע, ובא ומצא את הככר על גבי הקרקע מן הבגד והלאה, אף שאם נפלה אי אפשר שלא נגעה הככר בבגד הטמא, מכל מקום טהורה, שאני אומר שלא נפלה על גבי הבגד אלא אדם טהור נכנס לשם ונטלה מהמדף והניחה לארץ, עד שיאמר ברי לי שלא נכנס אדם שם. ומבואר מדין זה שתולים באדם טהור. **והרשב"א** (נדה סה ד"ה הא) הוסיף להקשות, שלגבי הככר ישנם שני טעמים לתלות שנטמא, שיש לחשוש שמא אדם טמא נכנס ונטלו, ועוד שמא נתגלגל מן הדף על המדף ונטמא, ואם כן מדוע תולים באדם טהור.

חולין. **צח. וכמבואר** בבית יוסף (סס ס"ג ד"ה הניח תשע) שהביא את דברי רש"י בסוגייתנו לבאר דברי הטור. **צט. בהניח** תשע ומצא עשר הלכה כחכמים, לענין זה שהוא צריך עתה לבטל את חמצו מחמת התשע שלו, כיון שאנו סוברים שאינם בכלל העשר שמצא, ובהניח עשר ומצא תשע הלכה כמותם, שאף אם בדק ומצא עוד ככר הוא צריך לחשוש לכל השאר, והרי הוא חייב לבטל את חמצו משום כך. **ק. וכן** מבואר בדברי התוספות בביצה (י: ד"ה הכל) ובבית יוסף (סס ד"ה ומה שכתב רבינו ופסקינו) ובב"ח (סס ס"ד) שאין בזה ספק כלל, ומחזיקים אותו בתורת ודאי שמה שהיה אינו כאן ומה שכאן דבר אחר הוא, ומשום כך אומרים כן להקל אף בספק דאורייתא. ובזה מיושבת קושיית בעל העיטור (ח"ג דף קיט:) שהקשה, מדוע בהניח עשר ומצא תשע פירש רש"י (ד"ה הייט) שהוא תלוי במחלוקת רבי ורבנן, שלרבי הסובר שהמנה שנמצא עתה הוא אחד מן הראשונים, הוא הדין לגבי ככרות אינו צריך לחזור ולבדוק אלא אחר הפרוסה האבודה, אך לחכמים הסוברים שאין במנים המונחים את המנה הראשון שהיה, אף לגבי חיוב בדיקה צריך לחזור אחר כל עשר הככרות שהניח, ולא פירשו רש"י ככל הספקות שעד עתה, שכיון שהוא ספק חיוב בדיקה מדרבנן הולכים בו להקל לדברי הכל, כי לשיטת חכמים אין זה מחמת הספק אלא בתורת ודאי אומרים כן.

קא. אחר שהוקשה לו, כיון שלא אבד לו חמץ באותו הבית שיש לנו לומר משום כך שהוחזק הבית עם חמץ, אלא אדרבה נתווסף עליו חמץ ממקום אחר על חמץ שהיה בו, מדוע אם כן הוא צריך לבדוק את הבית, ובמה זה שונה מספק על ספק לא על, שכיון שאין אנו יודעים אם נכנס חמץ לבית אינו צריך בדיקה מספק. **קב. כי** ודאי של מצה היא, וכמבואר לעיל (ו.). **קג. וכתב** להוכיח שסוגייתנו היא כשיטת רבי שמעון בן גמליאל, הסובר בשדה שנאבד בה קבר ואחר כך נמצא בה קבר שתבדק כל השדה כולה, מהמבואר להלן (ע"ב) שאם הניח חמץ בזוית זו ומצאו בזוית אחרת, הוא תלוי במחלוקת רבי שמעון בן גמליאל וחכמים, אם אומרים שהוא עצמו נטלו ושכח או שתולים לומר שהעכבר נטלו. ואם כדברי רבי שאומרים לגבי שדה שנאבד בה קבר שמצא ככר אחד אין צריך לבדוק עוד.

ודחה לדבריו, כי אף לרבי שמעון בן גמליאל הסובר שצריך לבדוק את כל השדה כולה, שלדבריו הוא חייב להמשיך ולבדוק את הבית אף אחר

א. במנחת ביכורים (סס ד"ה הניח). **ב. על** פי חסדי דוד (על התוספתא, סס). **ג. התוספות** (חולין סס ד"ה לו) כתבו שהיא ברייתא, והשיטה מקובצת (סס) כתב שהיא משנה (פרה פ"ח

ותירץ רבינו תם, שהטעם שבסוגייתנו ובחולין תולים באדם טמא, היינו משום שמדובר בכלים, ומבואר בגמרא שבת (סו:) שגזרו טומאה על כלים הנמצאים ואין ידוע אם הם נטמאו[ד], אמנם לא גזרו על ספק אוכלין הנמצאים[ה], ולכך באופן שבגמרא נדה שנמצא הככר על גבי הקרקע, הככר טהור. **והרמב"ן** (נדה שם ד"ה שמני) הוסיף לבאר, שלגבי הככר הוא ספק טומאה בדבר שאין בו דעת לישאל וספיקו טהור. **וביד דוד** (נרקמ"י ד"ה תפורי) ביאר, שחכמים שנחלקו על רשב"ג בדין קרדום שאבד, סוברים שאופן זה אינו נכלל בגזירת טומאה על כלים הנמצאים, ולכך הבית טהור שתולים שהוא עצמו טלטלו ושכח.

ובמרומי שדה (פרה פי"ח מ"ח) הקשה על הדמיון לספק כלים הנמצאים, שזהו דווקא כשהכלי אינו נמצא במקומו, אבל לגבי צלוחית הרי הכלי עומד במקומו. **ובחזון איש** (טהרות סי' ז סק"ו) כתב לבאר, שאף שלגבי צלוחית אינו נחשב לאבוד, שהרי אפילו כשאבדה בבית ומצאה בבית טהורה[ו], יש לבאר שכיון שהיה כאן אדם שלא ידע לשמרה בטהרה, הרי זה נחשב כאבוד, ויש לדון אותה ככלים הנמצאים.

ובחשק שלמה (שם) הקשה על תירוץ רבינו תם, שהרי בצלוחית הנזכרת בחולין יש הפסד, כיון שיש בה מי חטאת שאין מועיל להם השקה במקוה לטהרם, כמבואר להלן (לד:) שאין השקה מועילה בהקדש וכל שכן למי חטאת. אמנם **בראש יוסף** (מולין ט: נמוס' ד"ה שמני) כתב, שלדעת **הרמב"ם** (מיקורי מזבח פי"ו ה"ו) יש להם טהרה במקוה על ידי השקה שעל ידי זה הם בטלים ונעשים חיבור למקוה, ולפי זה מיושב מה שגזרו טומאה על מי חטאת שבצלוחית זו.

בתירוץ השני בתוספות שבכבר יש רגלים לדבר שאדם טהור הניחו לארץ

שם. עוד תירצו התוספות[ז], שלגבי ככר הנזכר בנדה (שם) יש רגלים לדבר שאדם טהור הסירו מהמדף והניחו על הארץ בשביל שלא יפול על הבגד ויקבל טומאה, ולכך תולים באדם טהור, שאין מסתבר לומר שאדם טמא עשה כן וטימאה[ח]. **והרשב"א** (נדה ד. ד"ה הם) הוסיף לבאר, שלגבי קרדום שאבד בבית אנו אומרים שהטמא הוצרך לקרדום ונטלו, וכן לגבי צלוחית אנו אומרים שכיסה אותה בשביל להצילה משרצים, ושמא האדם שכיסה טמא היה. **והריטב"א** (מולין ט: ד"ה שמא) ביאר, שלגבי צלוחית שיש בה מי חטאת אנו אומרים שמא אדם טמא מצא אותה מגולה וחשש לסכנת מים מגולים שמא לא יהיו ראויים לטהרנו, וכיסה אותה, ולא חשש למה שהוא מטמא אותם אף שכתוב בהם 'למשמרת', מפני שהסכנה של מים מגולים חמורה מאיסור טומאה.

ותמה הרשב"א (שם), שהרי גם לגבי ככר יש לחשוש שמא אדם טמא נטלו והיה מחזיק עצמו שהוא טהור. שאמנם אם היה טמא ודאי, לא היה נוגע בה בשביל שלא יטמאנה, אלא שמא היה עם הארץ טמא המחזיק עצמו שהוא טהור[ט].

ביאור כוונת חכמים לקרדום של בית הקברות

שם. המאירי (נדה ד. ד"ה ויש) כתב, שיש שפירשו שמדובר בקרדום של בית הקברות והוא עשוי לחפירת קברים, ולכך תולים בטמא, שאילו היה אדם טהור אם כן איך נכנס לבית הקברות, והרי זה כצלוחית של מי חטאת שאינה נצרכת אלא לאדם טמא, ולכך תולים שהטמא כיסה אותה בשביל שיהיו ראויים להזאה.

ביאור הדין בככר שנפל בבית של חבר

שם. בתוספות רי"ד (נדה ד. ד"ה שמני) כתב ליישב, שהדין לגבי ככר אמור בבית של חבר שהוא טהור וכל בני ביתו בחזקת טהרה, ואחד מן הבית נטלה מן המדף והניחה למטה על הקרקע. ובאופן זה אין לחשוש שמא עם הארץ נכנס לשם ונטלה, שמה טיבו של עם הארץ להיכנס בבית אדם נכרי ולמשמש בכליו. אבל קרדום שאבד היינו כשלא נטלוהו בני הבית ומוכרח לומר שאדם אחר נכנס לשם ונטלו, וכיון שרוב בני אדם הם עמי הארץ, יש לחשוש שמא עם הארץ היה והוא טמא.

בביאור הרמב"ם שכשנטלו גנב יש לתלות שטמא נטלו

שם. הרמב"ם (טו"ת, פי' שמג) ביאר, שהרי מבואר בכמה משניות שמי שהניח את ביתו פתוח ובא ומצא שנגנב משם דבר, כל מה שבבית טמא שהגנבים או המוכסים או הגבאים שנכנסו בבית טמאוהו, שכל אלו רשעים הם ופחותים מכל עמי הארץ שהם כולם בחזקת טומאה ובגדיהם מדרס. ולגבי הככר תולים שאדם נכנס לבית ופינהו ממקום למקום, ואותו האדם בחזקת כשרות וטהור היה'. אבל לגבי קרדום שאבד ותולים שנגנב, וכן כשמצאו בזוית אחרת שתולים שאדם נכנס בבית זה ונטל את הקרדום והשתמש בו והחזירו לזוית אחרת, הרי בין הגנב ובין השואל שלא מדעת רשעים הם, ולפיכך נטמא כל שבביתי[א]. **ובראש יוסף** (נרקמ"י ד"ה תפורי) **ובקרני ראם** (נמוס' ד"ה שמני) כתבו שמדברי הרמב"ם מבואר שהחשש טומאה הוא רק מדרבנן[יב].

ובמרכבת המשנה (מעלמ', מטמאי משכב ומושב פי"ב הט"ז) הקשה על חילוק הרמב"ם, מדוע לגבי צלוחית שנינו שהיא טמאה, והרי לא נשתמש בה האדם שכיסה אותה, ואם כן אין לתלות שרשע כיסה אותה. וכתב ליישב שמדובר בצלוחית של מי חטאת, וכמו שכתב הרמב"ם (פרה פ"ט ה"ז) שחוששים שמא אדם שאינו טהור לחטאת נגע בה, והרי סתם אדם אפילו חבר הרי הוא טמא לחטאת.

ובמרומי שדה (מולין ג: ד"ה ובהיותנו) הקשה כקושיית המרכבת המשנה, וכתב ליישב שכיון שהוא ספק מי כיסה אותה, הרי המי חטאת שבצלוחית נפסלים בהיסח הדעת.

ובמקדש דוד (טהרות סי' מז אות ג) הקשה, שלגבי ככר אף שאין הוכחה שהוא עם הארץ, מכל מקום גם אין שום הוכחה שהוא חבר, ומה שלא גנבו הרי אף עם הארץ אינם חשודים על הגזל כמבואר בגיטין (מו:) וכן בסתם אינם חשודים שהחליפו את הככר בככר אחר, ואם כן הם רק כסתם אדם שאין ידוע אם הוא חבר אם עם הארץ, וכיון שידוע שנכנס כאן אדם ואינו ידוע אם טהור אם טמא, הרי שנינו (טהרות פ"ה מ"ז) מי שישב ברשות הרבים ודרס אחד על בגדיו, הולכים אחר הרוב, דהיינו אם רוב אנשי המקום טמאים או טהורים, ומדוע לגבי ככר אין הולכים אחר הרוב. וכתב ליישב, לפי מה ששנינו בתוספתא (שם פ"ע ה"ו) שהמאבד והמוצא בתוך הבית טהור מפני שהוא בחזקת המשתמר, וכתב הר"ש (שם פ"ח מ"ג) שבביתו של חבר אין מצויים נכרים ונשי עמי הארץ, וצריך לומר שאף עמי הארץ אינם מצויים שם שאם לא כן אינו בחזקת המשתמר.

האם לפי רבן שמעון בן גמליאל תולים להקל אף כשיש חשש טומאה מן התורה

רבן שמעון בן גמליאל אומר הבית טהור שאני אומר השאילו לאחר ושכח או שנטלו מזוית זו והניח בזוית זו ושכח. פירש רש"י (ד"ה תקורי), שתולים באדם עצמו שהוא עשה כן ושכח, ולכך אין צריך בדיקה. **ובגופי הלכות** (פכ"ח כללי תוס' ס כלל תקלח) הביא דברי הגמרא לעיל (ע"ח) שסברת 'שאני אומר' להקל אינה נאמרת בדין תורה אלא בדין שהוא מדרבנן, אבל בדין שהוא מן התורה אין אומרים להקל אלא להחמיר, אלא כשיש טעם. והקשה, שהרי לדעת

ד. **וכתב** בראש יוסף (מולין ט: נמוס' ד"ה שמני, ד"ה אפנ), שלפי תירוץ זה הטומאה היא רק מדרבנן, מה שאין כן לפי התירוץ השני שבתוספות. וכן כתב ביד דוד (ד"ה הניח). ה. **וביארו** התוספות בנדה (ד. ד"ה שמני) טעם החילוק, שדווקא לגבי כלים הנמצאים גזרו טומאה משום שיש להם טהרה במקוה ואין בזה הפסד, אבל באוכלין לא החמירו לגזור בהם טומאה כיון שיש בזה הפסד, שהרי אין להם טהרה במקוה. **והרמב"ן** (נדה שם ד"ה שמני) תמה, שאם נאמר שלא גזרו על האוכלין מפני שחששו להפסידם לגמרי כיון שאין להם טהרה במקוה, הרי אף כלי חרס כגון צלוחית הנזכרת בחולין (ט:) אין להם טהרה במקוה. [וכתב, שאפשר שלכך גזרו על הכלים משום שהם נמצאים בדרך נפילה ובכל מקום, וגזרו גם על הכלים הנופלים אפילו בבית, מה שאין כן האוכלין אינם נמצאים בדרכים לפי שהם נמאסים, והם מצויים רק בבית ורוב מציאה שבבית דרך הנחה היא ובאנשים טהורים. ולענין פירות הנמצאים בשוק בדרך נפילה לא הוצרכו לגזור עליהם, שרובם נפסלים מתורת אוכלין]. וכתב בחידושי הר"ן (מולין שם ד"ה שמני), שאף שיש כלים שאין להם טהרה במקוה דהיינו כלי חרס, לא רצו לחלק בין סוגי הכלים. **והמהר"ם** (נמוס' נדה שם) כתב, שאף שבחולין מדובר בצלוחית כלי חרס שאין לה טהרה במקוה, מכל מקום רוב כלים יש להם טהרה במקוה ולא חילקו חכמים בין סוגי הכלים, אבל האוכלין כולן אין להם טהרה במקוה, ולכך לא החמירו לגזור עליהם טומאה. ובחשק שלמה (נמוס' נדה שם) כתב שיש לומר שבחולין מדובר בצלוחית של עץ או מתכת שיש לה טהרה במקוה. **וראה בתוספות הרא"ש** (מולין שם ד"ה צלוחית) שהביא בשם הר"ר מרדכי, שהנידון בצלוחית הוא רק במים, אך לא על הצלוחית עצמה, מפני שהיא כלי גללים או כלי אבנים שאינו מקבל טומאה. **והרא"ש** דחה דבריו. **ובהגהות היעב"ץ** (נמוס' נדה שם, נפ"ד דגבי) כתב שלא מסתבר לומר כן. **וראה להלן** בסמוך אם למי החטאת שבצלוחית יש טהרה בהשקה. [ובענין הצלוחית מה היה בה, **ראה רש"י** בחולין (שם ד"ה צלוחית), **ובתפארת ישראל** (פרה פי"ח מ"ח יכין)]. **והרד"ל** (נדה שם ד"ה שמני) כתב, שיש לומר שבכלים גזרו משום ששייך שהם יהיו אב הטומאה, אבל באוכלין לא גזרו מפני שלעולם אינם נעשים אב הטומאה. אך העיר, שלפי זה כלי חרס שאינו נעשה לעולם אב הטומאה, לא היה בכלל גזירה זו. **ועוד כתב בחשק שלמה**, שיש לומר שעיקר הקושיא היתה מקרדום, שהרי את הקושיא מצלוחית יש לתרץ שעשו מעלה במי חטאת שבצלוחית. **וכן כתב בספר** הישר (מידושים, סי' קפה) לתרץ את הקושיא מצלוחית. **ובמרומי שדה** (נדה שם ד"ה שמני) כתב ליישב את הקושיא מצלוחית על פי מה שפירש הרמב"ם (פירוש המשניות פרה פי"ח מ"ח) שהצלוחית טמאה משום שרוב בני אדם טמאים לגבי מי חטאת. **וכן כתב הרשב"א** (שו"ת, מ"ח סי' שנט). **וכן כתב הראש יוסף** (מולין שם ד"ה עוד ליתמי). ו. **כמו** ששנינו בתוספתא (הוספה נר"ם טהרות פי"ח מ"ג), **וכל שכן לגבי צלוחית** שהניחה שם, שאף המניח ושוכח ברשות הרבים אינו נחשב אבוד. ז. **בחזון איש** (טהרות סי' ז סק"ו) כתב, שלפי תירוץ זה בתוספות, גם באוכלין ומשקים הנמצאים גזרו טומאה, אף שאין להם טהרה במקוה, ולכן הוצרכו התוספות לתרץ שהככר טהור משום שרגלים לדבר שאדם טהור נטלה. **ועיין** שם שביאר שאין לומר בכוונת התוספות שמן הדין חוששים לטמא. ח. **וכתב המאירי** (נדה ד. ד"ה ויש) שלפי שיטה זו, כשלא היתה שם טומאה, אין שייך הטעם שלכך נטלה אדם טהור בשביל שלא תיפול, ואם כן חוששים שאדם טמא נטל את הככר. ט. **וראה בריטב"א** (נדה שם ד"ה והפ) שהוסיף לדון ולהעמיד את תמיהת הרשב"א. י. **שהרי** לא לקח מן הבית כלום. יא. **אמנם** לגבי ככר אי אפשר לתלות שהיה שואל שלא מדעת, שאין אדם שואל ככר ומחזירו, כיון שאין בדבר זה תועלת שהרי אינו כלי שיעשה בו מלאכה, שאילו מי שנכנס לבית זה אדם רשע הוא כגון גנב או גזלן ומוכס וגבאי היה, נוטל את הככר והולך לו, ומאחר שנמצא הבית כמות שהוא ולא חסר דבר, הרי כל שבו בחזקת טהרה כפי שהיה בתחילה, ולא נכנס לכאן אלא אדם טהור. **ובמקדש דוד** (טהרות סי' מז אות ג) תמה, מה מועיל שהיה שם חבר, הרי מדובר בככר של תרומה ובגדי פרושים הם מדרס לאוכלי תרומה, כמבואר בחגיגה (יח:), וחבר מטמא את התרומה, ולגבי תרומה החבר והעם הארץ שוים, ומנין שהיה הנכנס אוכל תרומה, ובודאי אין אומרים שמן הסתם רוב החברים הם אוכלי תרומה. **ועיי"ש** עוד מה שכתב לדון במה שבסתם בני אדם חוששים לטמאים, האם החשש הוא שמא זב הוא, או רק משום עמי הארץ. יב. **ועיין** עוד בקרני ראם (שם) מה שדן

רבן שמעון בן גמליאל הבית טהור משום שאני אומר השאילו לאחר ושכח, ומבואר שמשום סברת 'שאני אומר' תולים להקל בטומאה שהיא מן התורה. וכתב, שאין לדחות שהסברא 'שהשאילו' הוא טעם נכון ומועיל אף להקל בדין תורה, שיש להקשות מנין שטעם זה עדיף הוא מלומר שטמא נכנס בביתיג.

ובלשון למודים (יעב"ן, מו"ח סי' קעב ד"ה ולע"ד) כתב ליישב, שרבן שמעון בן גמליאל סובר שכיון שיש ספק האם נכנס אדם טמא לבית, ואפשר שלא היתה כלל טומאה בבית, לכך שייך לתלות להקל, שמסתבר לתלות שהבעל הבית עצמו הניחו בזוית אחרת ושכח, כיון שהוא מצוי בבית. מה שאין כן כשנודע לנו שהיתה טומאה, והספק הוא האם נגע או שלא נגע, יש להחמיר ולא לתלות לקולא בדין שהוא מן התורהיד.

ובשער המלך (חמץ ומצה פ"ג ה"ג) כתב ליישב קושיית הגופי הלכות, שלכך סובר רבן שמעון בן גמליאל שאומרים סברת 'שאני אומר', משום שמעמידים את הכלים בחזקת טהרה שלהם, וכמו כן בסוגייתנו אין צריך בדיקה משום שמעמידים את הבית בחזקתו שאין בו חמץ. **ובאברהם יגל** (ד"ה שמני) הקשה, שאם כן מהו טעמם של חכמים, שאפילו אם הם סוברים שלגבי טומאה אין מועילה חזקה, מכל מקום תועיל החזקה לענין בדיקת חמץ. ומוכרח לומר שכיון שיש חמץ, הורעה החזקה. ועוד הקשה, מדוע לפי חכמים אין הולכים אחר רוב האנשים שהם טהורים. וכתב לבאר טעמו של רשב"ג, שמדובר בטומאת עמי הארץ שגזרו עליו טומאה ושורפים עליו תרומה, ובודאי רוב האנשים אינם נזהרים להיות טהורים. ומשום שאין כאן טומאה מן התורה אלא מדרבנן, לכך סובר רשב"ג שתולים להקל.

וביד דוד (ד"ה הניח) כתב ליישב, שלפי התירוץ הראשון **בתוספות** (ד"ה שמני), טעמם של חכמים הוא משום גזירה דרבנן, ולכך סובר רשב"ג שאומרים 'שאני אומר' להקל.

ובידי משה (ד"ה שמני) כתב ליישב, שטעמו של רבן שמעון בן גמליאל הוא שאין מסתבר לומר שאדם אחר נכנס לבית ונטלו, לכך תולים שהוא עצמו עשה כן ושכח. וביאר, שלכך לא אמר רשב"ג שתולים שאדם 'טהור' נכנס לבית, שאם תולים שאדם אחר נכנס לבית, אין לנו לתלות לקולא שהיה טהור, אלא מוכרח לומר שהטעם הוא שאין תולים כלל שאדם אחר נכנס לשם. וחכמים סוברים שאין תולים כן שהוא עצמו עשה כן ושכחטו.

האם מדברי רבן שמעון בן גמליאל יש ללמוד שתולים בשכחה

שם. בחידושי הרי"ם (מו"ח, מהע"ז סי' ג ד"ה מנג) כתב, שמדברי רבן שמעון בן גמליאל מבואר שאף במעשה גמור כמו שאלה שהשאיל כליו לאדם אחר, חוששים שמא שכח ונדמה לו עתה שלא השאיל. אך כתב לדחות שאפשר שדווקא משום שאבד הקרדום סובר רשב"ג שיש לתלות יותר שהשאיל ושכח, מלתלות שאדם אחר נכנס לבית, ואין ללמוד מכאן שבמעשה גמור אפשר לתלות שמא שכח שעשה כן. והביא הוכחה לחלק כן, שהרי מצינו **בשו"ע** (מהע"ז סי' קנג ס"ד) לגבי מצא גט קשור בכיס, שכשהשליח עצמו מצאו, אף בכלים שבני אדם משאילים לאנשים אחרים, אם השליח יודע שלא השאילו הרי זה מועיל לברר שלא השאילו, ואין חוששים שמא השאילו ושכח, והיינו שאפילו לרשב"ג אין חוששים כן אלא כשאבד.

בשיטת רש"י בסברות התנאים כשמצא חמץ בזוית אחרת

שם. רש"י (ד"ה מקומי) פירש, שדין חמץ הנמצא בזוית אחרת, תלוי במחלוקת התנאים בדין קרדום שאבד, שלפי חכמים חוששים שמא עכבר נטלו ממקומו הראשון, וכיון שחוששים לעכבר יש לחוש שאין זה הככר שהניח אלא ככר אחר הואטז, ולפי רבן שמעון בן גמליאל תולים באדם עצמו שהוא נטלו ממקומו הראשון ושכח ואין צריך בדיקהיז. **ובאברהם יגל** (נרש"י סס) ביאר סברת חכמים שחוששים לעכבר, שמן הסתם העכבר רגיל בבית יותר משאר אנשים דעלמא, ועוד, שיש לו הנאה, מה שאין כן אדם אחר שמה הנאה יש לו אם נטלם וחזר והניחם. **ובקול מבשר** (נרש"י סס) כתב בכוונת רש"י, שלחכמים שתולים בעכבר, אם כן בודאי שהוא נטלו למקום אחר.

ובלשון למודים (יעב"ן, מו"ח סי' קעב ד"ה ולפי) כתב לפרש, שהיה קשה לרש"י שהרי יש לחלק שלענין קרדום הספק הוא בדין תורה, מה שאין כן לענין בדיקת חמץ שהוא דין דרבנן אפשר שלדברי הכל תולים להקל שהחמץ שנמצא בזוית אחרת הוא הככר שאבד. ועל זה כתב רש"י, שכיון שחוששים שעכבר נטלו, מנין לנו לתלות שהחמץ שנמצא הוא החמץ שנאבד, והרי דרכו של העכבר להניחו בחורים ובסדקים ומחמת כן ראוי לחשוש ולהחמיר אף באיסור דרבנן'ח.

וביד דוד (נרש"י סס) ביאר כוונת רש"י, שכשם שלגבי קרדום תולים באדם טמא ולא שהוא עצמו נטלו, כמו כן לגבי חמץ תולים שהעכבר נטלו ולא הוא עצמו. וכיון שאין דרכו של עכבר להניח אלא להחביא בחורים ובסדקים, לכך אף שמצא ככר אין תולים שזהו הככר שהניח בתחילה. והוסיף, שאין להקשות שהוא ספק ספיקא, ספק אדם ספק עכבר, ואם תמצי לומר שעכבר נטלו, שמא זהו הככר שהניח בתחילה, זה אינו, ששני הספיקות אינם שוים, שיותר מסתבר לתלות בעכבר מבאדם, וגם שאין דרך עכבר להניח אלא להחביא, ואם כן אין לומר שזהו הככר שאבד.

ובראש יוסף (נרש"י סס) פירש כוונת רש"י, שיש לדמות בדיקת חמץ מדרבנן לדין קרדום שהוא מדרבנן, וכמו שכתב **הרמב"ם** (שו"ת, סי' שמג) בביאור טעמם של חכמים שתולים שאדם טמא נטלו, שרוב בני אדם טהורים, אלא הואיל ונכנס שלא ברשות הרי הוא רשע והוא כעם הארץ שמטמא, ולפי זה הטומאה בקרדום היא מדרבנן.

בפירוש הראשון בתוספות שחכמים סוברים כרשב"ג בדין קבר שאבד

שם. התוספות (ד"ה הניח) ביארו, שלפי חכמים צריך בדיקה משום שחוששים שמא עכבר עשה ואין זה החמץ שהניח, שלחכמים אין אומרים שהחמץ שאבד הוא החמץ שנמצא, אלא כשיטת רבן שמעון בן גמליאל (לעיל ע"ח) הסובר ששדה שאבד בה קבר, תיבדק כל השדה כולה, ונחלק על רבי הסובר שהקבר שאבד הוא הקבר שנמצא. ולפי רבן שמעון בן גמליאל שלענין קרדום שאבד תולים באדם עצמו, לענין חמץ אין צריך בדיקהיט.

וביצחק ירנן (חמץ ומצה פ"ג ה"ג ד"ה והתוספות) ביאר, שכוונת התוספות היא להקשות שמסברא היה נראה לחלק בין מצא בזוית אחרת לבין כשאבד קבר, שלגבי קבר שנאבד הרי בדקו ולא מצאו ואחר כך מצאו, ויש לתלות שבמקום שהיה מתחילה היה עכשיו אלא שטעה בדעתו ולכך סובר רבי שהוא שאבד הוא שנמצא, מה שאין כן כשהניח בזוית זו ומצאו בזוית אחרת שבודאי ברור לו שלא הניחו בזוית זו, יש לתלות באדם טמא, וכן לרבן שמעון בן גמליאל שבודק את כל השדה היינו משום שכיון שבדק ולא מצא, אף שאחר כך מצא תולים שהוא קבר אחר, שאם זהו הקבר שאבד היה מוצאו מתחילה, מה שאין כן במצא בזוית אחרת יש לתלות שהוא עצמו הניחם שם ושכח, שדרך בני אדם לעשות כן ולשכוח. אלא שלפי מה שמדמה הגמרא את האופן כשהניח בזוית זו לקרדום שאבד, ונמצא שלפי חכמים צריך בדיקה, אם כן קשה שהרי כשנכנס העכבר עם החמץ בפיו ובדק אחר כך ומצא, אינו צריך לבדוק וכדין קבר שאבד לפי רבי, ומדוע כשמצא בזוית אחרת צריך לבדוקי, שהרי יש לחלק בין עכבר שנכנס לבין קבר שנאבד, שכיון שהקבר אינו זז ממקומו לכן תולים שזהו שאבד ובתחילה לא ראינוהו, אבל לגבי עכבר אפשר שכשם שהוליך מכאן כמו כן הביא ממקום אחר ואין זה הככר שנטל, ואע"פ כן לא חילקה הגמרא כן אלא מדמים אותו לקבר שאבד ותולים שזהו הככר שהיה בפיו, ואם כן קשה מהו החילוק בין מצא בזוית אחרת לבין כשאבד קבר. ועל זה תירצו התוספות, שחכמים שנחלקו על רשב"ג בדין קרדום אינם סוברים כרבי בדין קבר שאבד אלא כרשב"ג, ואמנם רשב"ג מחלק בין קרדום שאבד שתולים שהוא עצמו נטלו, לבין קבר שאבד, שתיבדק כל השדהיא.

וביד דוד (נמוס' סס) ביאר, שהתוספות לא רצו לפרש כרש"י שעכבר גרע מאדם שכיון שתולים שעכבר נטלו יש לתלות שגררו והככר שנמצא אינו הככר שנטל, שהם סוברים שאין לחלק כן, אלא הדבר תלוי במחלוקתם של רבן שמעון בן גמליאל ורבי בדין קבר שאבד האם הקבר שנמצא הוא הקבר שאבדיב.

והקשה בשלמי תודה (נמוס' סס), מנין לנו לומר שלפי חכמים אין אומרים שהקבר שנמצא הוא הקבר שאבד, ואף שמצינו שלשיטתם חוששים שמא נטלו אדם טמא, ואם כן לגבי חמץ חוששים שמא נטלו עכבר, מכל מקום לא מצינו שהם סוברים שאין תולים שמה שנמצא הוא שאבד. וכתב, שצריך לומר שמוכח כן מדברי הגמרא שכשמצא בזוית אחרת, הדבר תלוי במחלוקתם של חכמים

בשיטת הרמב"ם. **יג. עיין** שם שכתב לדחות שאין לומר שרבן שמעון בן גמליאל חולק וסובר שגם בדין תורה אומרים 'שאני אומר' להקל. **יד. וחכמים** חולקים וסוברים שכל שאין טעם גמור שהוא קרוב לודאי, יש להחמיר ולתלות שאדם טמא הניחו בזוית אחרת. **טו. וראה** בקול מבשר (נמוס' ד"ה שמני) שכתב שלפי רשב"ג יש לתלות באדם טהור. **טז. ראה** ביד דוד (נמוס' ד"ה הניח), שמבואר מדבריו שכוונת רש"י היא שאף לרבי הסובר לעיל (ע"ח) לגבי קבר שאבד, שאם מצא קבר תולים שזהו הקבר שאבד, מכל מקום לגבי עכבר אינו כן. והתוספות (שם - בפירוש הראשון) נחלקו בזה על רש"י. **יז. ראה** בשאילות שלום (על השאילתות, לו שאילתא עט אות פו) שכתב להעיר שיש לחלק בין קרדום לחמץ, שבקרדום שייך לתלות ששכח כיון שהוא לזמן מרובה, אבל בחמץ מדובר בזמן שבין תחילת הלילה לבין יום המחרת בשעת ביעור החמץ, ואם כן לא שייך לתלות שבזמן מועט כזה שכח אם השאיל או שנתנו לעניים. וראה בזה בבית אפרים (שו"ת, מו"ח סי' יט ד"ה נמוס פ"ז). ולענין ההלכה במחלוקת זו לענין חמץ, ראה רמב"ם והשגות הראב"ד (ממץ ומצה פ"ג ה"ג) ומשנה למלך (שם) ופרי חדש (סי' תנט ס"ק). **יח. וביד דוד** (נרש"י סס) כתב שפירושו דחוק בדברי רש"י, ועיין שם שהקשה על דבריו שהרי גם הנידון בקרדום שאבד, לפי הפירוש הראשון בתוספות (ד"ה שמני) הוא מדרבנן. **יט. ובאברהם יגל** (נמוס' סס) ביאר, שרשב"ג סובר שלגבי קבר שאבד, הדין הוא שתיבדק כל השדה מפני שכשם שנקבר בה אדם אחד כך נקבר בה אדם נוסף, ולכך הוא סובר שאין אומרים שהקבר שנמצא הוא הקבר שאבד, אבל לגבי קרדום לא שייך טעם זה ולכך תולים באדם עצמו. וראה בידי משה (נמוס' סס) שדן בדברי האברהם יגל. וראה עוד בראש משביר (ד"ה רשב"ג) ובאבן יחזקאל (ד"ה הניח) בביאור שיטת רבן שמעון בן גמליאל. **כ. ראה** ברדב"ז (שו"ת, מ"ה אלף מקיב, בלשונות הרמב"ם סי' קלט) שעמד בקושיא זו לשיטת הרמב"ם. **כא. ובתירוץ** השני פירשו התוספות, שגם חכמים בדין קרדום אפשר שיסברו כרבי בקבר שאבד, שבהניח בזוית זו מדובר שאינו יודע כמה ככרות הניח, ולפי זה מדמה הגמרא דין השכחה בחמץ כמה היו, לשכחה בטלטול הקרדום. **כב. ומשום** שדוחק לתלות הדין במחלוקת התנאים לענין קבר שאבד, לכך פירשו התוספות באופן

ורשב"ג, שאם נפרש שלחכמים תולים שהוא שאבד הוא שנמצא, אם כן אף לחכמים אין צריך בדיקה, שאף שחוששים שנטלו עכבר, מכל מקום הרי מצאו בבית, ואם כן הוא שאבד הוא שנמצא. אלא מוכח שהגמרא סוברת כרשב"ג שלגבי שדה שאבד, תיבדק כל השדה כולה, ואין אומרים הוא שאבד הוא שנמצא[כג].

האם כשיודע את מנין הככרות שהניח שייך שהמנין יהא סימן

שם. המהרי"ל דיסקין (שו"ת, מקנת עגונות ס"ק מו, לח.) דייק מדברי **התוספות** בתירוצם השני שאינו יודע כמה ככרות הניח בתחילה, שלפי התירוץ הראשון מדובר שיודע את מנין הככרות שהניח בתחילה, ומכל מקום לפי רשב"ג שאין אומרים שהקבר שאבד הוא הקבר שנמצא צריך לבדוק את כל הבית, ויש לתמוה שהרי אפשר שהמנין יהיה סימן, אף שהם מונחים בזוית אחרת. שכיון שמדובר שביטל את החמץ ואין הבדיקה נצרכת אלא מדרבנן, אם כן יש לסמוך על סימן זה בדין שהוא מדרבנן.

וכתב שלכאורה יש ליישב שהמנין מועיל לסימן דווקא כשיש לומר במציאות את שני הספיקות, דהיינו שמא לא אבד מאדם אחר, וממילא המציאה היא של אדם זה, ואם תמצא לומר שגם לאדם אחר נאבדה אבידה כזו, שמא לא אבד לו במנין זה, וממילא זוהי האבידה של נותן הסימן במנין כזה. אמנם בסוגייתנו לא שייך לדון את שני הספיקות, שהרי אם ננקוט שאדם אחר או עכבר הביאו לכאן אפילו ככר אחד וצירפו לככרות הללו, אם כן על כל פנים שוב אין כאן מהראשונים אלא שני ככרות והעשירי אינו נמצא לפנינו אם כן ממילא הבית צריך בדיקה. וכתב לדחות, שמה שהם מונחים בזוית אחרת הרי זו ריעותא לפנינו, ולדעת חכמים אין תולים שהוא עצמו נטלם ושכח, ואם נתלה שהעכבר נטלם, הרי לא היה עליו שום הכרח להניחם יחד דווקא בזוית אחרת, והרי כמו כן יכול היה לפזרם, ואם כן כינוסם בזוית האחרת הוא במקרה ואין שייך שהמנין יהיה סימן, וממילא יש לחשוש שנצטרף להם ככר אחר להשלים המנין, ונחסר ככר אחד שהחביאו העכבר בחורים ובסדקים[כד].

אוצר החכמה

בפירוש השני בתוספות שחכמים סוברים אף כרבי בדין קבר שאבד

שם. עוד פירשו **התוספות** (ד"ה הניח), שיש לפרש בשיטת חכמים לענין קרדום, שאפילו לדעת רבי (לעיל ע"ח) שלענין שדה שאבד בה קבר, אם מצא קבר תולים שזהו הקבר שאבד, מכל מקום לענין חמץ אינו כן, שמדובר כגון שאינו יודע כמה ככרות הניח, וכיון שלא מצאם בזוית שהניחם שם, צריך הבית בדיקה שמא לא מצא את כולם[כה].

ובנר דוד (נמוק' סח) כתב, שלכאורה יש לחלק שדברי רבי הם דווקא לגבי קבר שאבד, שהוא קבוע ואינו זז ממקומו, אלא שהאדם שכח היכן מקומו, ולכך כשנמצא הקבר אנו תולים שזהו הקבר שאבד. אבל כשהניח בזוית זו ומצא בזוית אחרת, הרי נעקר החמץ ממקומו, ואף לרבי אין תולים שהחמץ שנמצא זהו החמץ שנאבד. וכתב, שהתוספות לשיטתם לעיל (ע"ח ד"ה הניח י') סוברים שאין לחלק כן. אמנם בשיטת **הרמב"ם** יש לבאר כן, שהוא פסק כרבי שהקבר שנמצא הוא הקבר שאבד, ומכל מקום לענין חמץ שנמצא בזוית אחרת פסק להחמיר שכל הבית צריך בדיקה, והיינו מהטעם שנתבאר, שיש לחלק בין קבר שהוא קבוע במקומו לבין חמץ שזז ממקומו ונמצא בזוית אחרת.

חילוקים בין דין קרדום לנמצא חמץ בזוית אחרת

שם. בגור אריה (למהר"ל, ד"ה הניח) ביאר, שהמחלוקת לגבי קרדום אינה תלויה במחלוקת לגבי קבר שאבד, שחכמים שנחלקו על רשב"ג לענין קרדום, אפשר שיסברו כרבי שהשדה שנמצא היינו השדה שאבד, שלגבי שדה לא מצינו שום שינוי שבמקומו הוא עומד, אבל בקרדום כיון שהוא מונח בזוית אחרת שייך לתלות שאחר הוא. וכן רשב"ג שלגבי קבר סובר שתיבדק כל השדה, אפשר שיסבור לגבי קרדום שהבית טהור כיון שאין הדרך שאדם אחר יכנס לבית שאינו שלו.

ביאור שיטת הרמב"ם שחילק בין כשנכנס עכבר לפנינו לבין כשמצא בזוית אחרת

שם. הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ג) פסק שכשהניח חמץ בזוית זו ומצאו בזוית אחרת, צריך לבדוק את כל הבית. והקשה **הרדב"ז** (שו"ת, ח"ה חלק תקיב, נלעזות הרמב"ם סי' קלט), שהרי באופן שנכנס עכבר בפנינו ונכנס אחריו ובדק ומצא ככר, אף שאינו יודע אם זהו הככר שנטל העכבר או לא, להלכה אנו אומרים שזהו שאבד זהו שנמצא, ומדוע כשמצא בזוית אחרת צריך לבדוק.

ותירץ, שכשנכנס עכבר ובדק ומצא ככר אנו תולים שזהו שאבד זהו שנמצא, שהרי הדבר ידוע שהעכבר נטלו והכניסו לאותו הבית ורגלים לדבר שזהו הככר שהכניס העכבר, ולפיכך תולים להקל. אבל לגבי הניח חמץ בזוית זו ומצאו בזוית אחרת, הרי הוקבע והוחזק החמץ באותו בית ואינו יוצא מחזקתו עד שיבדוק או שיתברר שזהו החמץ בעצמו שהניח, שאין דרך העכברים ליטול מזוית זו ולהניח בזוית אחרת, אלא מה שנטלו הם מכניסים לחורים ולסדקים, והוא דבר הנראה לעין, ולכך יש לחשוש שהחמץ שהניח הכניסוהו העכברים לחורים ולסדקים, והחמץ שנמצא אדם אחר הניחו שם[כו].

בזמן שהבית נעול בין בקרדום ובין בחמץ תולים בשכחה

שם. כתב הרדב"ז (שו"ת, ח"ה חלק תקיב, נלעזות הרמב"ם סי' קלט), שמסתבר לומר שמה שנתבאר בגמרא לגבי קרדום שלחכמים תולים שאדם טמא נכנס לבית ולגבי חמץ תולים שעכבר נטלו, היינו דווקא בזמן שהבית פתוח, אבל כשהבית נעול ומפתח בידו, מסתבר לתלות שהוא השאיל הקרדום ושכח וכדברי רבן שמעון בן גמליאל, מלומר שאדם אחר לקח את המפתח ונכנס לשם ונטל את הקרדום מזוית זו והניחו בזוית אחרת. וכן הדין לענין חמץ, שאם היה הבית סגור והמפתח בידו, אין צריך בדיקה, שמסתבר לתלות שהוא הניחו בזוית זו שנמצא בו עתה ושכח, וחשב שהניחו בזוית אחרת[כז].

אף כשמצא פרוסה עם הפירורים אין תולים שהוא הככר שנטלו העכבר

עכבר נכנס וככר בפיו ונכנס אחריו ומצא פירורין צריך בדיקה מפני שאין דרכו של עכבר לפרר[כח]. פירש **רש"י** (ד"ה ונכנס), שאין תולים שהפירורים הם מהככר שהכניס העכבר, שכיון שאין דרכו לפרר הרי זה ככר אחר, וצריך בדיקה אחר הככר שהכניס. **ובראש יוסף** (נרש"י שם) דקדק בלשון רש"י שכתב שאין תולים ש'הככר' הוא מה שנטל העכבר, ומדוע לא כתב שאין תולים ש'הפירורים' הם מהעכבר. וביאר, שאף אם מצא פרוסה ככר עם הפירורים ובצירופם יהיה ככר שלם, אין תולים שזהו הככר שהכניס, כיון שאין דרכו לפרר שלא בשעת האכילה. ואף אם מצא מעט פירורים שגם בעכבר אפשר שיהיה כן, מכל מקום אין ספק מוציא מידי ודאי לומר שהעכבר אכלו.

בשיטת התוספות שמדובר כשמצא פירורים בשיעור כל הככר

תינוק נכנס וככר בידו ונכנס אחריו ומצא פירורין אין צריך בדיקה מפני שדרכו של תינוק לפרר[כט]. כתבו **התוספות** (ד"ה מפני) שמדובר כשמצא פירורים בשיעור כל הככר, ולכך אין צריך בדיקה. וכן כתב **הריטב"א** (ד"ה והא) בשם **הרא"ש**, שיש בפירורים כשיעור כל הככר, שאם לא כן אף שדרכו של תינוק לפרר, למה אין צריך בדיקה, והרי יש לחשוש שמא לא אכל את כל הפת, ומקצת מן הפת אינו לפנינו וצריך בדיקה אחריו.

וכתבו התוספות, שאפילו לרבן שמעון בן גמליאל הסובר (לעיל ע"ח) שכשאבד בה קבר תיבדק כל השדה כולה, באופן זה מודה הוא שאין צריך בדיקה שיש רגלים לדבר שהפירורים הם מן הככר, שהרי מיד נכנס אחרי התינוק ומצא את הפירורים[לא]. **ובקול מבשר** (נמוק' שם) ביאר כוונת התוספות, שאם נפרש שמדובר כשלא מצא פירורים כשיעור כל הככר, אם כן דין זה לא יתבאר לפי שתי שיטות התנאים בדין קבר שאבד, שאף להסובר שהקבר שאבד הוא הקבר שנמצא, לא שייך לומר כן לגבי הככר כיון שהפירורים שמצא אינם כשיעור כל הככר.

ובפרי חדש (סי' תלח ס"ק ח) דחה את דברי התוספות, שמלשון הגמרא 'ומצא פרורין' משמע שלא מצא כדי כל הככר, שאם כן היה לגמרא לומר 'ומצאו' דהיינו שמצא את כל הככר. **ובשרשי הים** (חמץ ומצה פ"ג ה"ט) דחה את דיוק הפרי חדש, שבודאי אם לא מצא פירורים בשיעור כל הפת אלא של מקצת מהפת, ובאותם פירורים יש כשיעור מה שנחסר מהככר, אף באופן זה סוברים התוספות שתולים בתינוק ואין צריך בדיקה, ומה שנקטו התוספות בלשונם שמצא כדי 'כל' הככר, היינו אם מצא את כל הככר בפירורים, והוא הדין כשמצא קצתו

נוסף. **כג. והקשה** בשלמי תודה, שמדברי התוספות מבואר שהגמרא סוברת כחכמים החולקים על רבי לענין שדה שאבד, והרי בגמרא לעיל בסמוך (ע"ח) מבואר שכשהניח עשר ומצא תשע, הדבר תלוי במחלוקתם של רבי וחכמים לענין הניח מאתיים ומצא מנה שלפי רבי מנה מונח ומנה מוטל ולחכמים הרי זה מנה אחר, ומוכרח לומר שהגמרא לעיל סוברת כרבי שהקבר שאבד הוא הקבר שנמצא, שלפי רשב"ג שתיבדק כל השדה, אם כן אפילו אם יסברו חכמים כרבי שמנה מונח ומנה מוטל, צריך לבדוק את כל הבית, שאפילו אם מצא יש לחשוש שמא לא זהו שאבד זהו שנמצא, ואם כן קשה ששתי ההלכות שבגמרא סותרים זה את זה. וראה בזרע יעקב (נמוק' שם) שכתב ליישב דברי הגמרא לעיל כחכמים החולקים על רבי לענין שדה שאבד. **כד. ועיין** שם עוד מה שתירץ באופן נוסף. **כה. ראה** לעיל בסמוך בביאור הפירוש הראשון שבתוספות, בדברי היצחק ירנן והיד דוד, בסברת הפירוש השני שבתוספות לחולק על הפירוש הראשון. **כו. וראה** עוד בבכור שור (פוף ספר מנחות שור, נמוק' ד"ה הניח) שכתב לחלק כעין זה, וביאר לפי דבריו את דברי המגן אברהם. וראה עוד בזה בדברות משה (נ"ב מ"ב סי' נ ענף ח). **כז. וראה** בזה בפרי מגדים (סי' תלח מ"ז סק"ח) לענין חמץ. **כח. והוא** הדין כלב ותרנגולת אין דרכם לפרר. רוקח (סי' תמו חוס כ, הוכח נמנן מכריסם שם סק"ב). **כט. בשב** שמעתתא (ז"ז פי"ז) כתב, שאדם שהיה חי ומת, אין שייך בו החזקה 'כאן נמצא כאן היה' שכיון שמת אינו במציאות שבה היה בתחילה, וכמו כן היה ראוי לומר לענין פת כשמצא פירורים שאין לתלות שהפירורים באו מהפת משום חזקה, אלא כיון שדרכו של תינוק לפרר, אם כן מתחילה נחשב שהכניס פירורים, מה שאין באדם חי שאין מוכרח שימות. וראה בחידושי הרי"ם (שו"ת, מהע"ז סי' י ד"ה גם מ"ש לנמוק) שדחה דברי השב שמעתתא. וראה עוד באבני שיש (שיין, שו"ת, ח"ח יו"ד סי' כה חוס ח) מה שדן על פי דברי השב שמעתתא. **ל. ראה** בתורת חיים (להגרי"ז זוננפלד, שו"ת סי' מה ד"ה דנרי) שביאר שיטת התוספות שחוששים שלא אכל כולו. **לא. בבגדי שש** (סי' תלח ס"ק ג) דקדק מדברי התוספות שהטעם שדין זה הוא אף לרשב"ג היינו משום שנכנס אחריו, ולא משום הטעם שדרכו של תינוק לפרר, וביאר שהטעם הוא משום שהסברא שדרכו של תינוק לפרר

שלם וקצתו חסר ויש פירורים כשיעור מה שחסר מהככר שתולים שהוא מככר זה, ולכך לא אמרו בגמרא 'ומצאו פרורין' שמשמע דווקא כשמצא את הפירורים של כל הפת ולא קצת ממנו, אלא אמרו 'ומצא פירורין' דהיינו שאת מקצת מהככר פירר פירורים[לב].

בשיטת הרמב"ם שמדובר כשמצא פירורים בשיעור מקצת מהככר

שם. הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ט) כתב, שכשתינוק נכנס לבית בדוק ובידו ככר ונכנס אחריו ומצא פירורים, אינו צריך בדיקה שחזקתו שאכלו ואלו הפירורים שנפלו ממנו בשעת אכילה שדרך התינוק לפרר בעת אכילתו. ומבואר בדברי הרמב"ם שמדובר שלא מצא פירורים כשיעור כל הככר, ומכל מקום אין צריך בדיקה שחזקה שאכל את השאר[לג]. וכתב **הבית יוסף** (סי' תלח ס"ק ד"ה ומה שכתב רבינו מנוח) שהרמב"ם סובר שדרך תינוק לפרר בשעת אכילה.

ונסתפק הבית יוסף בדעת הרמב"ם כשמצא פירורים כשיעור כל הככר, האם גם בזה תולים לקולא שכיון שדרכו של תינוק לפרר שמא פירר ולא אכל, או שאין תולים בתינוק שדרכו לפרר אלא בשעת אכילה דווקא, וכל שנמצאו שם פירורים כשיעור כל הככר אי אפשר לומר כן וחוששים שמא פירורים אלו ממקום אחר באו וככר של תינוק טמון בחורי הבית, וצריך לבדוק אחריו. וכתב שהראשון נראה עיקר. **ובשרשי הים** (חמץ ומצה פ"ג ה"ט) כתב, שאין לומר שלדעת הרמב"ם דרך תינוק לפרר בין בשעת אכילה בין שלא בשעת אכילה, שאם כן מדוע כשנמצאו פירורים פחות מכשיעור כל הככר הולכים לקולא, ואין צריך בדיקה משום שחזקתו שאכלו והפירורים הללו נפלו בשעת אכילה, והרי יש לחשוש שאת הפירורים הללו פיררם שלא בשעת אכילה ואת השאר טמן בחורי הבית. וכתב שיש ליישב, שהפירור בשעת אכילה מצוי יותר מפירור שלא בשעת אכילה ולכך תולים להקל.

אוצר החכמה

ביאור עדדי הגמרא כשעכבר נכנס ועכבר יוצא וככר בפיו

עכבר נכנס וככר בפיו ועכבר יוצא וככר בפיו מהו מי אמרינן היינו האי דעל והיינו האי דנפק או דילמא אחרינא הוא. כתבו **התוספות** (ד"ה מי), שהצד שבגמרא לומר שהעכבר שנכנס זהו העכבר שיצא, היינו אפילו לרשב"ג שסובר ששדה שאבד בה קבר ולאחר מכן נמצא בה קבר, תיבדק כל השדה כולה, בזה מודה הוא שתולים שהעכבר שיצא הוא העכבר שנכנס, משום שיש רגלים לדבר, שהרי העכבר יצא עם הככר בפיו. ועוד כתבו התוספות (ד"ה או דילמא), שלפי הצד שבגמרא שהעכבר שיצא אינו העכבר שנכנס, היינו אפילו לפי רבי שבשדה שאבד בה קבר ושוב מצא קבר אנו אומרים שהוא שנמצא הוא שנאבד, מכל מקום כשהעכבר יצא חוששים שמן הסתם העכבר הראשון נשאר בבית וזהו אחר שיצא.

ובגודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק, מהע"ז סי' מו) כתב, שבעכבר נכנס ועכבר יוצא שייך לומר שכאן נמצא הככר בפי העכבר זה היוצא, ופשיטא היה בפיו כבר קודם שלקח העכבר הככר לפנינו, ואם כן אין זה העכבר הנכנס אלא עכבר אחר וככר אחר. **ובאגודת אזוב** (יענק, שו"ת, מהע"ז סי' טז אות מט) תמה על דברי הנודע ביהודה, שמנין לנו לומר שמדובר דווקא כשהעכבר הנכנס לקח את הככר בפנינו, שמפשטות לשון הגמרא 'עכבר נכנס וככר בפיו' משמע אף כשלא לקח את הככר בפנינו.

ובמלא הרועים (ד"ה נעי) הקשה, שהחשש שמא עכבר זה אחר הוא היינו שככר אחר בפיו, והוא על ידי שגיררה חולדה חמץ אחר לתוך הבית ונטלו העכבר השני, והרי שנינו לעיל (ט.) שאין חוששים שמא גיררה חולדה חמץ ממקום למקום, וכיון שהבית בדוק ראוי לתלות שזהו העכבר והככר שנכנסו בתחילה ולא נצטרך בדיקה. ותירץ, שכיון שראינו שעכבר נכנס, הורעה החזקה של הבית וחוששים שכשם שעכבר זה נכנס כמו כן נכנס עכבר אחר[לד].

הטעם שאין תולים משום ספק ספיקא שהעכבר הראשון אכל את הככר שהכניס

שם. הקשה **במשנה למלך** (חמץ ומצה פ"ג הי"ג), למה צריך בדיקה והרי זה ספק ספיקא, ספק אם זהו הככר שנכנס בפי העכבר, ועוד, שאף אם ככר אחר הוא, הככר שנכנס בתחילה כבר אכלו העכבר שהכניסו. ותירץ, שהספק שמא אכלו הוא ספק גרוע, ודווקא כשלא הוחזק איסור של חמץ מעולם מועיל ספק זה לעשותו סניף לספק של חמץ או מצה ולדון שהוא ספק ספיקא ואין צריך לבדוק אפילו אם לא ביטל, אבל באופן שהחמץ נכנס בודאי לבית זה, אין מועיל הספק שמא אכלו להצטרף לספק ספיקא לפטור מבדיקה[לה].

ובהגהות רעק"א (על המשנה למלך שם) ציין לדברי **הדרכי משה** (סי' תלט אות ח) שכיון ששני הספיקות הם מענין אחד, אין זה ספק ספיקא, ובאופן זה הספיקות הם שמא אין כאן חמץ שהכניס העכבר, שיש להסתפק אם אכלה או שהוציאה.

האם לפי הצד שהעכבר שיצא הוא העכבר שנכנס יש להסתפק שככר אחר הוא

שם. בנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק, מהע"ז סי' מו ד"ה ומדע) ביאר, שאם היה זה בודאי אותו עכבר שנכנס, אין להסתפק שמא השליך מפיו את הככר הראשון וזה ככר אחר הוא, משום שכאן נמצא הככר בפי העכבר, כאן היה משעה ראשונה, ואם אתה אומר שזה ככר אחר, אם כן לא היה בפיו משעה ראשונה. **ובעבודת הלוי** (ד"ה נעי) הקשה, שהגמרא יכולה היתה להסתפק אף אם נתלה שהעכבר שיצא הוא העכבר שנכנס, שמא הככר שבפיו אינו הככר שהכניס בתחילה אלא הניחו בבית וזהו אחר, וגם לפי הצד השני יש להקשות שאפילו אם נאמר שעכבר אחר הוא, שייך לדון שמא זהו הככר שהכניס העכבר הראשון, שהשני נטלו ממנו. ועוד הקשה, בהמשך דברי הגמרא שהגמרא דנה אם תמצא לומר שהעכבר שנכנס הוא העכבר שיצא, הרי כמו כן יש להסתפק אם תמצא לומר שעכבר אחר הוא, שמא נטל ככר זה מהראשון[לו]. **וכתב** לבאר, שרש"י נתכוין ליישב את הקושיות הללו במה שכתב (ד"ה ס) בכוונת האם תמצא לומר, שאם נפשוט שחוששים שמא עכבר אחר הוא, לא שייך להסתפק בדין שני עכברים שחור ולבן, והיינו שאם נפשוט ממקום אחר שעכבר אחר הוא, אם כן כל שכן בעכבר שחור ולבן, ואמנם דווקא בשחור ולבן לא שייך להסתפק, אבל עדיין יש להסתפק בצדדים שהוזכרו לעיל האם ככר אחר הוא, או שהעכבר השני נטלו מהראשון. ומשום שרצתה הגמרא להסתפק בשחור ולבן, לכך נקטה הגמרא אם תמצא לומר שזהו העכבר שנכנס, ולא נקטה לחומרא שעכבר אחר הוא.

ביאור דברי רש"י בכוונת ה'אם תמצא לומר' בדין עכבר נכנס ועכבר יוצא

אם תמצא לומר היינו האי דעל והיינו האי דנפק וכו' עכבר לבן נכנס וככר בפיו ועכבר שחור יוצא וככר בפיו מהו האי ודאי אחרינא הוא או דילמא ארמויי ארמיה מיניה. פירש רש"י (ד"ה ס תמצא), שאם נפשוט שחוששים שמא הוא אחר, שוב אין צריך להסתפק בעכבר לבן נכנס ועכבר שחור יצא, אבל אם נפשוט שהוא העכבר שנכנס, יש להסתפק בנכנס עכבר שחור ויצא עכבר לבן, האם הוא הככר שהכניס העכבר הלבן. **ובגופי הלכות** (פ"ג כללי חום ג כלל קנ) הקשה, שאמנם נראה שסובר רש"י ש'אם תמצא לומר' הוא פשיטות הדין שכך יש לנקוט בספק הקודם, מכל מקום צריך לבאר מדוע האריך רש"י לבאר כן בספק זה, מה שלא האריך בשום מקום, שלכאורה נראה שלא חידש רש"י בדבריו כלום.

ועוד הקשה, מדוע לא נקט רש"י בלשונו שאם נאמר ב'מין אחד' שהם שני עכברים שונים, לא צריך לברר מה הדין בשני עכברים שחור ולבן, שמלשונו שכתב שאם נפשוט שהוא אחר וכו', משמע שלפי צד זה לא שייך להסתפק עוד כלל, והרי אפילו במין אחד יש להסתפק האם העכבר השני נטלו מהראשון, או שמא ככר אחר הוא וכמו שנסתפקו בגמרא לגבי שחור ולבן. **וכתב** לבאר כוונת רש"י, שאף שבכל מקום ה'אם תמצא לומר' היינו שיש לפשוט את הספק שהאמת היא כצד זה, אבל בספק זה בשני עכברים ממין אחד האם זהו העכבר שנכנס או שהוא אחר, נראה שרבא השואל אינו יודע לפשוט את הספק ולנקוט אחד משני הצדדים, כיון שאין צד סברא בזה יותר מבזה כמו שכתבו **התוספות** (ד"ה ס, ד"ה או), וזהו שאמר לרבו אני איני יודע מה אדון בה, שאם תפשוט לי שזהו העכבר שנכנס, אשאלך ספק אחר בעכברים משני מינים דהיינו שחור ולבן, ואם תפשוט שבעכברים ממין אחד העכבר שיצא אינו העכבר שנכנס, הרי נפשט לי הספק ואיני צריך להסתפק בזה ולא באופן נוסף של שחור ולבן. ומה שסבר רש"י שרבא לא ידע לפשוט ספק זה, היינו משום שבשאר הספיקות ביארה הגמרא מדוע מסתבר לנקוט כאחד משני הצדדים, ובספק זה לא ביארה הגמרא הטעם לנקוט שהעכבר שיצא זהו העכבר שנכנס, ומבואר מכך שאינו כשאר 'אם תמצא לומר', אלא בספק זה שני הצדדים שוים[לז].

הטעם שלא נסתפקה הגמרא בעכברים ממין אחד האם השני נטל את הככר מהראשון

שם. בימי אברהם (ד"ה נעי) הקשה, מדוע הוצרכה הגמרא להסתפק את הספק השני בעכבר לבן ועכבר שחור, והיה לגמרא להסתפק גם את הספק השני בשני עכברים ממין אחד, שאם נפשוט את הספק הראשון שהעכבר שיצא הוא עכבר אחר, עדיין יש להסתפק האם הככר שבפיו הוא הככר שהכניס העכבר הראשון, או שככר אחר הוא.

אינה חזקה גמורה. **לב. וראה** עוד באהל מועד (יהודה, ח"ב נתיב ו' סניף לאהל ד"ה ולפקע"ד) שדחה דיוק הפרי חדש. **לג. ראה** תורת חיים (להגרי"ח זוננפלד, שו"ת, סי' מה ד"ה דנכרי) שדן בשיטת הרמב"ם שחזקה שאכל את השאר. **לד. ועיין** שם עוד שכתב לדון מדוע אין תולים שהעכבר הראשון אכל את הככר שהכניס, וכסברת רבא לעיל (ט.). **לה. וראה** בעט סופר (כללי לט פרט ד ד"ה מל"מ) בביאור תירוץ המשנה למלך. **לו. ראה** בימי אברהם (ד"ה נעי) שעמד בזה, והובאו דבריו להלן בסמוך. **לז. וראה** עוד בפרי מגדים (סי' תלח משב"ז סק"ג) בביאור כוונת רש"י. וראה עוד בזה בעבודת הלוי (ד"ה נעי), והובאו דבריו לעיל בסמוך.

וכתב ליישב, משום שאם כן נמצא שלפי מה שנאמר שעכבר אחר הוא והעכברים אינם לוקחים זה מזה, אם כן נפשט הספק בעכבר נכנס ועכבר יוצא שצריך בדיקה, שכיון שהוא עכבר אחר ודאי שככר אחר הוא, אבל לפי האמת סוברת הגמרא שהעכבר שנכנס זהו העכבר שיצא, ולכך נקטה הגמרא את הספק בעכברים שחור ולבן.

קושיא מדוע לא הסתפק רבא רק בדין שני עכברים וממילא היה יודע הדין במין אחד

שם. בגופי הלכות (פ"ב כלכי חו"מ ג כלל קג) הביא דברי הגמרא בחולין (נג.) שיש לשאול ספק אחד באופן שמתשובת האמורא נלמוד שני דינים. והקשה לפי זה, שהיה לרבא להסתפק רק בדין שני עכברים בלבד, ומתשובת המשיב היה אפשר לפשוט שני ספיקות, שאם בשני עכברים הדין הוא שאין צריך בדיקה כל שכן שבמין אחד של עכבר אין צריך בדיקה, ואם היה משיבו בשני עכברים שצריך בדיקה, אם כן בודאי כשהוא מין אחד אין צריך בדיקה שזהו העכבר שנכנס, שאם גם במין אחד צריך בדיקה, היה המשיב טוען לשואל מדוע הסתפקת רק בשני מינים שמשמע מכך שבמין אחד אינך מסתפק בדין, והרי אפילו במין אחד צריך בדיקה. אמנם אם היה שואל רק את הספק בעכבר אחד, אם כן לא היה יודע הדין בשני עכברים, שעל זה לא היה טוען לו המשיב מדוע לא הסתפקת בזה.

הטעם שלא נקטה הגמרא את הצד שעכברים אינם נוטלים זה מזה

ואם תמצא לומר עכברים לא שקלי מהדדי עכבר נכנס וככר בפיו וחולדה יוצאה וככר בפיה מהו חולדה ודאי מעכבר שקלתיה או דילמא אחרינא הוא דאם איתא דמעכבר שקלתיה עכבר בפיה הוה משתכח. בקול מבשר (ד"ה ומ"ל) כתב, שגם לפי הצד שעכברים אינם נוטלים זה מזה, שייך להסתפק באופן זה לגבי חולדה כמבואר בצדדי הגמרא[לח]. **ובראש משביר** (ד"ה ומ"ל) כתב, שהגמרא נקטה צד זה משום שמסתבר יותר לומר שאין העכברים נוטלים זה מזה.

ובעבודת הלוי (ד"ה ובזה ניחא) ביאר, שהגמרא העדיפה לנקוט לחומרא.

אימתי שייך לומר שהככר נפל מפי העכבר מחמת שנבהל

או דילמא משום ביעתותא הוא נפל ושקלתיה. בעבודת הלוי (ד"ה ומ) הקשה, שהרי מבואר בגמרא לעיל בסמוך שיש צד לומר שהככר שבפי החולדה אינו מהעכבר, שאם כן גם העכבר היה בפי החולדה, הרי יש לומר שמחמת שנבעת נפלה הככר מפיו והחולדה נטלתה, והעכבר ברח ולכך אינו בפי החולדה. וכתב לחלק, שדווקא כשהחולדה באה לתפוס את העכבר בפיה, שייך לומר שמחמת שנבעת ממנה נפל הככר מפיו, אבל באופן שיכול לברוח מהחולדה אינו נבהל כל כך ואין הככר עשוי ליפול מפיו.

שיטות הראשונים כאיזה צד נפסקה ההלכה בספיקות שהוזכרו בגמרא

תיקו. הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ב ה"ג) פסק בכל הספיקות שבגמרא, כסברת ה'אם תמצא לומר' שבגמרא[לט]. וכן כתב **הריטב"א** (ד"ה ומר נכנס), שמחמירת בידינו מהגאונים שכל מקום שאמרו בגמרא 'אם תמצא לומר', הלכה היא[מ]. **והרא"ש** (ב"מ פ"ו סי' ג) כתב, שאין פוסקים כהאם תמצא לומר[מא]. ולשיטת הרא"ש שלא נפסקה ההלכה כה'אם תמצא לומר', אם כן לא נפשטו הספיקות, ונחלקו **הראשונים** האם מספק צריך לבטל או לבדוק:

א. כתב **הטור** (סי' תלח), שבכל הספיקות שהוזכרו בגמרא אם לא ביטל צריך לחזור ולבדוק, כיון שהוא ספק בדין תורה, אמנם אם כבר ביטל את החמץ הרי זה ספק בדין דרבנן ולכך אין צריך לבדוק[מב]. ודקדק **הבית יוסף** (שם ס"ק ד"ה ועל מה שכתב), מדוע צריך לחזור ולבדוק, הרי יכול לבטל את החמץ, וממילא לא יהיה ספק מן התורה אלא מדרבנן. ותירץ, שכיון שחל הספק קודם הביטול הרי זה ספק מן התורה, ואף שיבטל אחר כך אין זה מועיל לפטרו מהבדיקה, שלעולם הוא בחזקת שאינו בדוק וצריך לקיים בו מצות חכמים כמו בכל בית שאינו בדוק[מג].

ובמשנה למלך (חמץ ומצה פ"ב ה"ג) כתב לבאר, שהדין שכשביטל הוא ספק בדין שהוא מדרבנן ואינו צריך לבדוק, אין זה משום ספק שמא אכלו העכבר, כיון שספק זה אינו מועיל לפטור אפילו מחיוב בדיקה מדרבנן כל שיש ודאי חמץ. אלא הטעם שפטור מלבדוק מספק היינו משום שאנו תולים שככר זה שיצא בפי העכבר הוא אותו שנכנס.

ב. בעל המאור (ד"ה הניח) כתב שבספיקות שהוזכרו בגמרא אם לא ביטל את החמץ, צריך לבטל משום שהוא ספק בדין תורה, וכיון שביטל הרי הדין שצריך לבדוק הוא רק מדרבנן, וספק דרבנן להקל.

האם כשנכרי נכנס לבית עם חמץ חוששים שהטמינו בבית

שם. כתב **הרמ"א** (סי' תלח ס"ח) **שהשו"ע** השמיט את הדינים שנסתפקה הגמרא בסוגייתנו, משום שאינם מצויים. **והט"ז** (שם סק"ג) כתב, שהדינים הללו מצויים בנכרי שנכנס לבית וחמץ בידו. **ובמקור חיים** (שם סק"ג) תמה על דברי הט"ז, שהדינים הללו אינם נוהגים בנכרי שנכנס לבית וחמץ בידו, שהרי כשאנו רואים שנכרי נכנס לביתו עם חמץ, אין הישראל צריך לחשוש שמא יטמין את החמץ בביתו, ודווקא בעכבר ותינוק שדרכם בכך, שייך לחשוש שמא הטמינו את החמץ בחורים ובסדקים.

הטעם שנקטה הגמרא את החשש שיבוא לאכלה ולא שיעבור על בל יראה

בעי רבא ככר בשמי קורה צריך סולם להורידה או אין צריך מי אמרינן כולי האי לא אטרחוהו רבנן כיון דלא נחית מנפשיה לא אתי למיכלה או דילמא זימנין דנפל ואתי למיכלה ואם תמצי לומר זימנין דנפל ואתי למיכלה וכו'מד. התוספות לעיל (ב. ד"ה חוכ) הוכיחו מדברי הגמרא בסוגייתנו שיש לחשוש שמא יבוא לאכול את החמץ, שהטעם שתיקנו חכמים לבער את החמץ ולא לסמוך על ביטולו המועיל מן התורה, היינו משום החשש שיבוא לאוכלו, והקשו מכאן על פירוש **רש"י** (לעיל שם ד"ה נוקין) שהטעם הוא בשביל שלא יעבור על בל יראה ובל ימצא. **ובפני יהושע** (לעיל שם ד"ה חוכ) כתב ליישב דעת רש"ימה, שהחשש שמא יאכל שייך דווקא בחמץ ידוע, אבל בחמץ שאינו ידוע לא שייך לחשוש לדבר רחוק שיבוא לאוכלו, שהרי יש בזה כמה ספיקות, שמא אין כאן חמץ כלל, ושמא אין סופו להימצא בתוך הפסח, ואף אם ימצא שמא לא יאכלנו, ואם כן אין מסתבר לומר שלכך תיקנו חכמים לבדוק לאור הנר בחורים ובסדקים, אלא צריך לומר שהטעם הוא משום בל יראהמי. **ובחידושי הרי"מ** (לעיל ב. ד"ה חלח) ביאר, שמה שכתב רש"י (שם) שהטעם הוא שלא יעבור בל יראה, כוונתו שאף שתיקנו הבדיקה והביעור מטעם שמא יבוא לאוכלו, היינו דווקא באופן שבסוגייתנו שמה שאינו מבער אין זה הוכחה שהוא רוצה בו רק שאינו טורח לעלות או לירד, מה שאין כן כשהחמץ מונח לפניו ואינו מבער הרי נראה שרוצה בו ובזה הטעם הוא שלא יעבור על בל יראהמז.

ובשפת אמת (מנחות לעיל שם, נח"ד וכ"מ) כתב ליישב, שאדרבה מדברי הגמרא בסוגייתנו יש לדייק כשיטת רש"י, שמשמע שעיקר הבדיקה אינה משום החשש שיבוא לאכול את החמץ, שאם כן היה לגמרא לומר בקיצור לשון שיש לחשוש שהחמץ יפול, אלא ודאי שעיקר הבדיקה היא משום החשש שלא יעבור על בל יראה, והיה פשוט לגמרא שבאופן שאינו מצוי אין חוששים כן, וכמו שבמקום שאין מכניסים בו חמץ אינו צריך בדיקה, והסתפקה הגמרא בככר ידוע שמא נחייבנו להורידו משום חשש אכילה, שאיסור אכילת חמץ חמור הוא מאיסור בל יראהמח.

קושיא לשיטת הר"ן שחיוב הביעור הוא משום החשש שלא יבטל בלב שלם

שם. הר"ן (לעיל ג. ד"ה חלא) ביאר בשיטת רש"י, שלכך תיקנו חכמים לבדוק ולבער את החמץ ולא סמכו על ביטולו, משום שחששו שמא לא יבטל בלב שלם. והקשה **בבית מאיר** (לעיל שם ד"ה ניחלכ), שאם כן מדוע הוצרכה הגמרא בסוגייתנו לומר שחוששים שיבוא לאכלו, והרי בלא זה מחויב הוא לבערו בשביל שלא יעבור על בל יראה כיון שלא יבטל בלב שלם. ואפילו אם מדובר שכבר ביטל, עדיין יש לחשוש שמא לא היה הביטול בלב שלם. ותירץ, שרבא סובר שבמקום טירחא מרובה לא היו חכמים מצריכים לבדוק ולבער משום החשש שלא ביטל בלב שלם, והיה די בביטול המועיל מן התורה. והקשה על תירוצו, שהרי מצינו בהולך לשחוט את פסחו שהטריחוהו לחזור ולבער את החמץ כשיש לו שהות לחזור לשחיטת הפסח. והניח בצ"ע.

הטעם שאין חוששים שמא יביא סולם ויוריד את החמץ

שם. בשער אפרים (סו"ס, סי' ז בהגה"ה מהגר"מ ד"ה ויש) הקשה, שהיה לגמרא לפשוט לחומרא שחוששים שיביא סולם ויוריד החמץ ויאכלנו, כמו

לח. ועי"ש שכתב שיש לדייק כן מדברי רש"י (ד"ה ככר). **לט. בעין זוכר** (מערכת ח כלל נב) פירש בטעם הדבר, ש'אם תמצא לומר' משמעותו היא לכשתבוא לתמצית הדברים. [וראה ברש"י (כתובות כ: ד"ה כשתימצי) ש'כשתימצי לומר' לדברי רבי, היינו כשתעמוד לסוף דבריו]. **מ. וכן** כתב הרא"ש בבבא מציעא (פ"ו סי' ח) בשם הגאונים, וכן כתב הרא"ש בבבא קמא (פ"ג סי' יד) בדעת הרי"ף. **מא. ועי"ש** בפלפולא חריפתא (חו"מ סי' ג) **ובפרישה** (חו"מ סי' סיב ס"ק יט) **ובב"י** (שם סי' שמו סט"ז ד"ה ומה שתמה ותדוק). ועיין ברבינו חננאל (ד"ה נעי) שנראה מדבריו כשיטת הרא"ש. וראה ברא"ש (קידושין פ"ו סי' ז) שכתב כן בשם רבינו חננאל, ומה שכתב לחלק בזה. וראה עוד בזה במשמרות כהונה (ד"ה נעי וכמה). **מב. ראה** בדרכי משה (סי' תלח חו"מ ג) שהביא דעת האבי העזרי (סי' תנ) שכל תיקו בדין איסור הוא לחומרא אף בספק דרבנן. **מג. וראה** בזה בדרכי משה (שם). וראה בישועות יעקב (שם סק"ח) שכתב לדון בביאור הדין שצריך לבדוק ואין מועיל ביטול. **מד. ראה** פי שנים (סורוצאקא, לפי שכב) ובאמר יוסף (מלכות ספרדים פי"ג ה"ג ד"ה ומנכי), האם מספק הגמרא יש להוכיח שאף במקום שבשביל לעבור איסור צריך לטרוח טירחה מרובה, גזרו חכמים וחששו שמא יבוא לידי כך. **מה. וכן** כתב הפרי מגדים (סי' תלח מצב"ז סק"ח). **מו. ועי"ש** עוד מה שכתב ביישוב שיטת רש"י. **מז. ועיין** שם עוד מה שכתב ביישוב שיטת רש"י. **מח. וראה** עוד בזה בילקוט ביאורים לעיל (ב.) בענין 'לשיטת רש"י חששו לשמא יבוא לאוכלו רק בחמץ ידוע', ובענין 'לשיטת רש"י חיוב בדיקה משום החשש האמור אינו בכלל דין המשנה'. ועיין באוצר עיונים במערכה בענין בדיקת חמץ (חו"מ ח).

שמצינו לגבי קריאה לאור הנר בשבת (שבת יב:) שחשש רבא עצמו אפילו כשהנר מונח במקום גבוה, שמא יביא סולם ויטה.

וכתב ליישב, שלגבי נר בשבת מאחר שאין לו נר אחר וחושש שלא ישב בחשך, לכך חוששים שמא ישכח ויטה אפילו כשהוא גבוה הרבה, מה שאין כן בחמץ למה יביא סולם להוריד את החמץ, שהרי יש לו לאכול מצה. וכתב שמדוקדק כן בלשון הגמרא שהצד לפוטרו מלבערו הוא שכיון שלא ירד החמץ מאליו לא יבוא לאוכלו, והיינו שמאחר שיש לו מצה בודאי לא יביא סולם להורידו, והצד שיצטרך לבערו הוא שמא יפול ויבוא לאוכלו משום שישכח מאחר שהורגל בכך כל השנה.

ובאהל משה (קריינס, נחל משה סו"ס ג ד"ה והשתא) כתב ליישב שהטעם שלגבי נר גבוה חשש רבא שמא יטה, היינו משום שהוא טרוד בלימודו[מט].

האם הספיקות בככר שמי קורה ובבור ובפי נחש הם בדרך 'אם תמצא לומר'

אם תמצא לומר זימנין דנחית לצוריה ואתי למיכלה ככר בפי נחש צריך חבר להוציא או אין צריך בגופיה אטרחוהו רבנן בממוניה לא אטרחוהו רבנן או דילמא לא שנאי. בגירסת הגמרא לפנינו מבואר שהספק בככר בפי נחש הוא דווקא לפי הצד שבגמרא שבככר בבור חוששים שמא ירד לבור ויבוא לאוכלו, אבל אם נאמר שלגבי ככר בבור לא הצריכו לטרוח להעלותו, אף שהטירחה מועטת, כל שכן שכשהככר בפי נחש לא הטריחוהו להוציא ממון[נא].

אמנם רש"י (ד"ה ככר) פירש, שהספק בככר בפי נחש הוא ספק בפני עצמו, ואינו דומה לשאר הספיקות שבגמרא לעיל בסמוך, ואין גורסים 'ואם תמצא לומר'[נב]. **ובמרכבת המשנה** (מעלמא, ממץ ומצה פ"ג ה"ד) ביאר כוונת רש"י, שלא שייך לשון 'ואם תמצא לומר' אלא כשהספק האחרון תלוי ב'ואם תמצא לומר', שבעכבר נכנס ויוצא, אם נאמר שהעכבר שיוצא הוא העכבר שנכנס, שייך להסתפק בעכבר שחור ולבן, מה שאין כן אם נאמר שהעכבר שיצא אינו העכבר שנכנס, אין צריך להוסיף ולהסתפק בעכבר לבן נכנס ועכבר שחור יוצא, וכן בכל הספיקות שבגמרא, ולגבי ככר בשמי קורה אם נאמר שחוששים שמא יפול הככר, יש להסתפק כשהוא בבור, מה שאין כן אם נאמר שכיון שלא ירד הככר מאליו משמי קורה לא חששו לבערו, אם כן אין מקום להסתפק כשהוא בבור. אמנם לגבי הספק בככר בפי נחש אפילו אם נאמר שלגבי ככר בבור לא הצריכו לטרוח להעלותו, אף שהטירחה מועטת, מכל מקום יש להסתפק בככר בפי נחש, שכיון שהדבר מצוי שהנחש משליך את הככר מפיו, צריך לטרוח אפילו טירחה מרובה ולהוציאו מפיו.

האם יש להוכיח מסוגייתנו שבחמץ ידוע מועיל ביטול מן התורה

שם. רש"י (ד"ה לא) פירש, שלפי הצד שלא הטריחוהו חכמים לבערו, יבטלנו בלבו[נג]. **והב"י** (סי' תלא ד"ה ומדלוריימא) הביא מחלוקת **ראשונים** האם בחמץ ידוע מועיל ביטול מן התורה[נד]. **ובצרור החיים** (ממץ ומצה פ"ג ה"ג) כתב להוכיח מסוגייתנו שמן התורה מועיל ביטול אף בחמץ ידוע, שאם לא כן בודאי צריך הוא לבערו. אמנם **בארחות חיים** (הלכות חמץ ומצה סי' לג) כתב, שבאופנים הללו מועיל ביטול משום שהוא כחמץ שנפלה עליו מפולת שהוא כמבוער.

ובאור חדש (נרקיס שם) כתב ליישב על פי דברי הב"ח (שם ס"ג ד"ה ומכן) שבמקום שאי אפשר לבער הרי זה נחשב כחמץ שאינו ידוע ומועיל בו ביטול[נה].

ועוד כתב, שרבא לשיטתו לעיל (ו:) שמועיל ביטול לחמץ ידוע[נו].

הטעם שלגבי ככר בפי נחש לא אמרו שנוח לאדם לעשות מצוה בממונו

שם. הקשו **התוספות** (ד"ה נממוניה) שלעיל (ד:) מבואר שהמשכיר בית לחבירו בחזקת שהוא בדוק ומצאו שאינו בדוק אין זה כמקח טעות שאפילו במקום שבני אדם משלמים מממונם לבדוק את הבית אין זה מקח טעות, שנוח לאדם לעשות מצוה בממונו, ואם כן מדוע אמרו בסוגייתנו שלא תיקנו חכמים להוציא ממון לשלם לחברו[נז]. ותירצו, שלעיל מדובר שיש בודאי חמץ ובזה נוח לאדם לשלם ממון ולבדוק, אבל באופן שהככר בפי הנחש שהוא רק חשש שמא יוציאנו שאפשר שיאכלנו ואם כן לא יבוא לידי איסור, בזה לא שייך לומר שנוח לאדם לעשות מצוה בממונו. **ובמקור חיים** (כיאוריס סי' תלו סק"ג) תמה על תירוץ התוספות, שהרי אדרבה מבואר בסוגיא לעיל (ט.) **שבאופן** שיש ודאי חמץ ויש ספק אם הוא נאכל, חמור דינו מכל ספק בדיקה, שאין ספק מוציא מידי ודאי[נח].

ובספר המנוחה (לרבי מנוח מנרבונה, ממץ ומצה פ"ג ה"ח) כתב ליישב שהתשלום לחבר היא הוצאה מרובה, ובזה לא הטריחוהו חכמים. וכן כתב **המאירי** (לעיל ד: ד"ה המשכיר)[נט].

ועוד כתב לחלק בספר המנוחה (שם), שבסוגייתנו מדובר בבית בדוק ואחר כך נכנס בו נחש וככר בפיו, ולכך לא הטריחוהו להוציא ממון מאחר שבדק כמצות חכמים. ולעיל מדובר בבית שאינו בדוק כלל ולא קיים בו מצות חכמים. **ועוד** כתב לחלק, שהכלל שנוח לאדם לעשות מצוה בממונו הוא דווקא כשיכול לקיימו בגופו אלא שאינו רוצה להטריח עצמו, אבל באופן שבסוגייתנו שאינו יכול לקיימו בגופו ולכך פטור הוא מהמצוה, אף בממונו לא הטריחוהו. וכן כתב **המהרש"ל** (נמוסי שם). **ובאור חדש** (נמוסי שם) כתב, שהתוספות לשיטתם לעיל (ח. ד"ה הכא) שאפילו כשאינו יכול לקיים את המצוה בגופו, הטריחוהו בממונו. **וכעין** זה כתב **במנחת מנחם** (סי' מג סק"ח), שכשמוטל החיוב על גופו, אם אינו עושה בגופו ממילא חל החיוב על ממונו, אבל בסוגייתנו לא היה בתחילה חיוב על גופו, ואם כן יש לומר שלא הטילו חכמים חיוב על ממונו במקום שאין חיוב על גופו[ס].

והמאירי (לעיל שם) הביא שיש מתרצים שלעיל שמדובר במקום שבודקים חמץ בשכר, הרי המשכיר חייב להחזיר לו דמי שכר הבדיקה, הואיל ובחזקת בדוק הוא, ועל כן אמרו שנוח לאדם לקיים מצוה בממונו הואיל ועתיד להשתלם ממנו.

ובמשמרות כהונה (ד"ה נממוניה) כתב לחלק, שדווקא בגופו לחוד או בממונו לחוד הטריחוהו חכמים, וספק הגמרא הוא באופן שצריך הוא לטרוח בין בגופו ובן בממונו, כגון כשצריך לטרוח אחר חבר ולשוכרו בממון, שמא לא הטריחוהו חכמים כל כך.

והפרי חדש (סי' תלו סק"ג) **והמקור חיים** (כיאוריס סי' תלו סק"ג) תירצו קושיית התוספות, שאף שנוח לאדם לעשות מצוה בממונו, ולכן אין נחשב למקח טעות, מכל מקום חכמים לא הטריחוהו להוציא ממון עבור בדיקת והוצאת החמץ.

ובקהלת יעקב (מלגמזי, תוספות דרבנן סוף רז) הביא **שבבית יעקב** (סי' נ) כתב לחלק שלעיל מדובר כשלא ביטל ואם כן מצות הבדיקה היא מן התורה ובזה נוח לאדם לשלם ממון למצוה, אבל בסוגייתנו מדובר שכבר ביטל את החמץ, וממילא חיוב הבדיקה הוא רק מדרבנן, ולכך אמרו שלא הטריחוהו בממונו בשביל קיום מצוה מדרבנן[סא].

כוונת הגמרא היא לחבר נכרי

צריך חבר להוציא[סב]. בסנהדרין (סה.) מבואר שחבר היינו אדם הבקי בלחש הנחשים. **ובמנחת חינוך** (מצוה תקיב סוף ג) כתב בשם ספר **משנת חכמים** שכוונת הגמרא היא לחבר נכרי, שהרי על ידי ישראל אי אפשר שיעבור על איסור תורה של 'חובר חבר' משום קיום מצות בדיקת חמץ שהיא מדרבנן[סג]. **ובספר חסידים** (כת"י פרנקפ, סי' תתמרג) כתב, שהכוונה היא שהחבר עושה כן מדעתו ולאחר מכן משלמים לו שכרו, אבל אסור לומר לו לעשות כן משום 'לפני עיור לא תתן מכשול'[סד].

מט. וכן כתב במנחת מנחם (סי' מג סק"ח). **וראה** עוד בזה בבגדי שש (סי' תלו סק"ח). **נ. במהרש"ם** (שו"ת, ח"ג סי' שלה) הביא שמהגמרא בנדרים (יח:) מוכח שצער הגוף קשה מהפסד ממון, ודקדק שהוא היפך המבואר בסוגייתנו שהפסד ממון קשה מצער הגוף. **נא. וכן** מבואר מדברי הראב"ד (ממץ ומצה פ"ג ה"ד) שגרס 'אם תמצא לומר'. **נב. וכן** כתבו הראב"ד והרב המגיד (שם) בדעת הרמב"ם, שהספיקות הללו לא נפשטו בגמרא. **נג. ראה** חיי אריה (הוכוורץ, שו"ת, חו"מ סי' ו סוף ג) שכתב לדון שהחמץ נחשב ברשותו, ואם כן איך יועיל בו ביטול. **וראה** בזה בזיר יצחק (שו"ת סוף יט ד"ה מלגמ מה) **ובצפנת פענח** (ממץ ומצה שם) בשיטת הראב"ד. **נד. ראה** בזה בהרחבה באוצר עיונים במערכה בענין 'ביטול חמץ' (סוף ג). **נה. וראה** עוד בזה במשמרות כהונה (ד"ה נממוניה) **ובפרחי כהונה** (נרקיס שם). **נו. עיין** שם שכתב להוכיח כן בשיטת רבא. **וראה** בזרע יעקב (נרקיס שם), שתמה על הוכחת האור חדש מהגמרא לעיל (ו:). **נז. ראה** בנימוקי הגרי"ב (על המהרש"ל, נמוסי שם), שביאר שקושיית התוספות היא מהמבואר לעיל (ח.) לגבי מפולת שכשהכלב יכול לחפש אחריו אינו פטור משום סכנה וצריך לשכור פועלים. **נח. וכמו** שכתבו התוספות (לעיל ח. ד"ה הכא) לענין לפטור לבדוק תחת מפולת מפני סכנת עקרב. **וראה** בתהלה לדוד (פורטנצרג, ח"ג סוף חיים הלכות פסח סי' טו סוף ו) בביאור דברי התוספות. **נט. וכן** כתבו במגן אברהם (סי' תלו סק"ה) **ובמחצית השקל** (שם). **ס. בתורתך** שעשועי (מלגמר, נעמיני פסח) הביא לתרץ [מהמובא בספר אישים ושיטות (עמ' 61)] על פי מעשה שהיה אצל הגר"ח מבריסק, שנשאל באחד שאביו הדר ממנו ברחוק מצוה עליו לנסוע אליו והנסיעה עולה לסך רב, האם חייב לבזבז מממונו לכיבוד אב, והשיבו שאינו חייב משום שכיבוד אב משל אב, אולם עדיין מחויב ללכת אליו ברגל. וביאורם של דברים הוא, שמצד כיבוד האב צריך הוא להגיע ולהיות אצל האב, והנסיעה היא רק אמצעי המיקל על טירחת הבן. והוא הדין בבדיקת חמץ שעל האדם מוטלת המצוה, ובמקום שנותנים שכר הרי זה להקל מעליו מלטרוח בעצמו ולכן חייב לשלם, מה שאין כן כשאי אפשר לקיים את המצוה אלא על ידי הפסד ממון, כגון בככר בפי נחש, אפשר שלא הטריחוהו חכמים בממונו. וכתב בתורתך שעשועי, שלפי זה יש לדקדק קצת בלשון הגמרא שמשמע שנוח לאדם לעשות מצוה שעיקרה היא בממונו. ועוד דקדק, שלפי זה נמצא חידוש דין שבחולה או זקן שאינו יכול לבדוק, אין שייך הסברא שנוח לאדם לקיים מצוה בממונו. **סא. וראה** עוד בענין זה בהרחבה בברכי יוסף (סי' תלו סק"ו). **ועיין** בזה בידי משה (נמוסי ד"ה נממוניה). **סב. בתורתך** שעשועי (מלגמר, נעמיני פסח) דקדק, שהרי אפשר שיהרגנו בעל הככר ויבער החמץ. [ואין לומר שהנחש שלו ולכן שוב יהא ספק אם בממונו הטריחוהו, שהרי בעל הנחש אינו צריך לחבר, וגם שמשמע בש"ס שאין לנחש תרבות]. וביאר, שמדובר שאין אפשרות לבער החמץ רק ע"י חבר משום סכנה. **סג. וראה** עוד בתורתך שעשועי (מלגמר, נעמיני פסח) שדן בזה שאין שליחות בנכרי ואיך יקיים על ידו בדיקת חמץ. וביאר, שהחבר רק יסלק הנחש ואז יבערנו הישראל. ועיי"ש עוד, שאף שמבואר בב"מ (ג.) שאמירה לנכרי שבות בכל איסורי תורה, לצורך מצות ביעור חמץ התירו. ועיי"ש מה שהקשה על זה. ועוד כתב לדון בספק הגמרא, לשיטת הרמב"ם (ע"ז פי"ג ה"י) שכל ענין חובר חבר היינו רק אחיזת עינים אלא שהתורה אוסרתו, אם כן מה יועיל החבר. וכתב שהחובר חבר בסכלותו אף על פי שאין לו על מי לסמוך בטוח בעצמו ואינו מפחד והוא מוכן להוציא הככר בשכר. **סד. ועיין** בהגהות היעב"ץ (הגהות ומידושים מהדו' וגסל, ד"ה ככר) שהאריך לדון בזה. **וראה** בזה במנחת אלעזר (שו"ת, ח"ג סי' טז). **ומדברי הצפנת פענח** (סנהדרין סה. נרקיס ד"ה והמוכיח) מבואר, שלשיטת רש"י (שם) שדווקא

קושיא שכיון שהוא בפי נחש אין חשש שיאכלנו ולשיטת התוספות יועיל הביטול שם. בתורתך שעשועי (מלמר, נעמיני פסח) דקדק, לפי שיטת התוספות (נעיל ג. ד"ה מוכ) שטעם הבדיקה הוא משום החשש שמא יבא לאוכלו, אם כן בככר בפי נחש אין חשש שיאכלנו, שהרי חכמים אסרו לאכול מאכל מנוקר שמא ניקרו נחש, וכל שכן ככר בפי נחש, ובודאי שהוא לא יאכלנו אם ניקרו נחש, ואם בחמץ הקדש אמרו (יפ.) שאדם בדל ממנו, כל שכן בככר שניקר בו נחש.

שיטות הפוסקים לענין הלכה בככר בשמי קורה ובבור ובפי נחש

תיקו. נחלקו הראשונים לענין הלכה בככר בשמי קורה ובבור ובפי נחש:

א. הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ג - יד) פסק, שנחש שנכנס לחור ופת בפיו, אינו חייב להביא חבר להוציאו. וכזית חמץ בשמי קורה, מחייבים אותו להביא סולם להורידו שפעמים יפול משמי קורה, ואם היה חמץ בבור אין מחייבים אותו להעלותו אלא מבטלו בליבו ודיוסה. **ובחידושי מהר"י שפירא** (ד"ה נעי) דקדק מדברי הרמב"ם שלגבי נחש אין צריך ביטול, והיינו משום שאינו מצוי אצלו ואם כן אינו עובר עליו משום בל יראה ובל ימצא.

ב. הטור (סי' תלח) פסק שבספיקות הללו שבגמרא, דהיינו בככר המונח למעלה על הקורה או בבור או בפי נחש, אם ביטל את החמץ אינו צריך לבדוק, ואם לא ביטל צריך לבדוק. **והבית יוסף** (שם ס"ח ד"ה ועל, ס"ב ד"ה ומכל מקום פשט) כתב בתחילה שלדעת הטור כל שביטל קודם זמן איסורו ולא היה החמץ ידוע לו באותה שעה, מועיל הביטול, ואף על פי שנודע לו אחר כך בין קודם זמן איסורו בין אחר זמן איסורו אין צריך להוציאו מן התורה, וספק הגמרא הוא האם מדרבנן צריך להוציאו, וכן שנודע לו קודם זמן איסורו ולא ביטל עדיין, יש להסתפק האם הטריחוהו חכמים להוציאו אף שיבטל. אמנם הקשה (שם ס"ב ד"ה ומיהו) מדוע כשנודע לו קודם זמן איסורו וקודם שביטל, הוא נחשב לספק מן התורה, והרי יכול עדיין לבטל ואם כן יהיה ספק רק מדרבנן[סו]. ולכן פירש שלדעת הטור כל שנודע לו קודם זמן איסורו אף שלא ביטל אינו צריך לבדוק ויבטל עכשיו וממילא הוא ספק מדרבנן, אבל כשלא נודע לו עד אחר זמן איסורו אינו יכול לבטל, ואם כן הספק הוא בדין תורה וצריך לבדוק[סז].

ג. הטור הביא דעת הראב"ד (חמץ ומצה פ"ג ה"ד) שהגמרא לא הסתפקה האם לכתחילה צריך להוציא את החמץ שבמקומות הללו, שבודאי לכתחילה צריך להוציאו, שאם לא כן הרי הוא כמטמין בבורות, אלא מדובר כשבדק וביטל, ולאחר איסורו מצא את החמץ במקומות הללו והספק הוא האם צריך להוציאו. והטור דחה טענת הראב"ד שהוא כמטמין בבור, שאין כאן הטמנה שכיון שביטלו אינו שלו, והאיסור להטמין בבור היינו כשלא ביטלו.

והאחרונים נחלקו בביאור דברי הראב"ד, **המגיד משנה** (שם) תמה על דברי הראב"ד, שרבא הסתפק בגמרא גם בחמץ בשמי קורה וככר בפי נחש, והיינו שאף הראב"ד מודה ששאר הספיקות הם אף במוצא את החמץ בערב פסח, והסתפק רבא באופנים אלו האם יכול הוא לבטלו או לא, ולכן תמה מי הזקיקו לפרש שהספק של ככר בבור הוא רק במוצאו בפסח. ומדברי המגיד משנה מבואר שהטעם שכתב הראב"ד שרבא לא הסתפק באדם שיודע בערב פסח שיש לו חמץ בבור אין זה מחמת שאי אפשר לבטל חמץ ידוע, שהרי לגבי ככר בשמי קורה או בפי נחש גם הראב"ד מודה שרבא הסתפק במי שמצא את החמץ בערב פסח[סח].

אך הב"ח (סי' תלח ס"ג) **והמשנה למלך** (שם) ביארו שדעת הראב"ד[סט] היא שספיקו של רבא על חמץ בשמי קורה, או בפי נחש, גם הוא רק בחמץ שנמצא בפסח, משום שסובר הראב"ד שלא מועיל לבטל חמץ ידוע, ולכן אי אפשר לבאר את ספיקו של רבא בחמץ שנמצא בערב פסח, שהרי לא מועיל לבטלו, משום שאי אפשר לבטל חמץ ידועע, ולכן ביאר הראב"ד את כל הספיקות של רבא רק במוצא חמץ בפסח, שבחמץ זה שבשעת הביטול היה 'חמץ שאינו ידוע', וחל עליו הביטול, הסתפק רבא אם הוא חייב לטרוח ולהוציאו מהבור אף שהוא אינו עובר עליו, או שהוא יכול לסמוך על הביטולעב.

מה היא 'שעת הביעור'

רבי יהודה אומר בודקין אור י"ד ובי"ד שחרית ובשעת הביעור. פירש רש"י (ד"ה נמוך) ששעת הביעור היא השעה השישית, דהיינו שעת שריפת חמץ. אמנם **הראשונים** הביאוע, שבירושלמי (ה"ד) מבואר ששעת הביעור היא השעה החמישית. ופירש **בעל המאור** (להלן יג: ד"ה אמר), שלכך נקראת שעה חמישית שעת הביעור מפני שבסוף שעה זו הוא זמן שריפת חמץ שהחמץ כבר אסור בהנאה ואסור למכרו לנכריעד.

ורבינו דוד (ד"ה ר' יהודה) הקשה על פירוש זה, שהרי הגמרא לעיל (ו:) מקשה, מדוע תיקנו חכמים לבטל את החמץ בליל ארבעה עשר, ולא קודם זמן איסורו בשעה הרביעית או החמישית. ומשיבה, שמכיון שאין זה לא זמן איסורו ולא זמן הביעור, יש לחוש שמא יפשע ולא יבטל. ומפורש אם כן, שהשעה החמישית אינה שעת הביעור. ועוד, שכיון שבשעה החמישית החמץ מותר באכילה לרבי מאיר ובהנאה לרבי יהודה כמבואר להלן (יפ:), אם כן אינה שעת הביעור, ומה שאמרו בירושלמי שהשעה החמישית היא שעת הביעור, אין הכוונה לזמן שצריך לשרוף את החמץ אלא לזמן שצריך למכור את החמץעה.

והמהר"ם חלאווה (ד"ה ר' יהודה) תירץ, שמה שאמרו בגמרא לעיל ששעה חמישית אינה שעת הביעור, זהו דווקא לדעת רבי מאיר הסובר שאוכלים כל חמש, אבל לדעת רבי יהודה יש לומר שהשעה החמישית היא שעת הביעור. **עוד** הקשה רבינו דוד (שם), לשיטת רש"י ששעת הביעור היא השעה השישית, כיצד התיר רבי יהודה לבדוק בשעה השישית, הרי כיון שהחמץ נאסר כבר בהנאה יש לחוש שמא יבוא לאוכלו, כמבואר בגמרא להלן שלכך אין בודקים את החמץ אחר שעת הביעור לרבי יהודה, שמא יבוא לאוכלו. ותירץ, שלא גזר רבי יהודה שלא לבדוק שמא יבוא לאוכלו, אלא כאשר החמץ אסור באכילה מן התורה, אבל בשעה השישית שאינו אסור אלא מדרבנן[עו] לא גזרעז.

הטעם שתיקנו לרבי יהודה בדיקה בשלשה זמנים אלו שם. הקשה הפני יהושע (ד"ה ר"י תומר), לדעת רבי יהודה מפני מה חילקו חכמים את זמן הבדיקה לשלשה זמנים אלו דווקא, הרי לכאורה אם לא בדק אור לארבעה עשר ובארבעה עשר שחרית, כל שעה ושעה מוטל עליו לבדוק עד שעת הביעור, ואם כן אין כאן אלא שני זמנים, אור לארבעה עשר, ובארבעה עשר כל היום עד שעת הביעור. **ותירץעח**, על פי דברי הגמרא לעיל (ד.) שהקשתה, מדוע תיקנו חכמים בדיקת חמץ אור לארבעה עשר, ולא בשעה השישית סמוך לזמן איסורו, ואם תיקנו כן משום זריזים מקדימים למצוות, די בכך שיבדוק בארבעה עשר שחרית, אך מדוע הקדימו כל כך את זמן הבדיקה אור לארבעה עשר. ותירצה, שלכך תיקנו חכמים את הבדיקה אור לארבעה עשר, משום שבזמן זה בני אדם מצויים בבתיהם ואור הנר יפה לבדיקה. ולפי זה יש לומר, שלפי מה שסברה הגמרא מתחילה שלרבי יהודה צריך לבדוק בכל שלשה זמנים אלו, מה שתיקנו דווקא בשלשה פרקים אלו, בליל ארבעה עשר היינו

כשמחבר שתי חיות זו לזו עובר על איסור 'חובר חבר', מיושב, שכשרק לוחש בשביל להוציא הככר מפיו, מותר. אבל לפי הרמב"ם (עבודה זרה פי"ט ה"י) שגם כשלוחש לבעל חי שלא יזיק הוא בכלל האיסור, קשה. **סה. ראה** בדרישה (סי' תלח סוף ס) בטעם הרמב"ם שחילק בין הדינים, שהוא לפי גירסתו בגמרא 'אם תמצא לומר' לגבי ככר בשמי קורה. ובשו"ת רמ"ץ (ס"ק ל סוף ס' ו) ביאר, שבככר בשמי קורה החמיר הרמב"ם שצריך להורידו משום שהאדם גרם לזה שהניח את הככר בשמי קורה. **סו. עיי"ש** מה שהקשה על מה שכתב שכיון שחל הספק קודם הביטול הרי הוא נחשב ספק מן התורה. וראה בידי משה (ד"ה נעי רכח) מה שהוסיף לדון בספק שעיקרו היה מן התורה ועכשיו הוא רק מדרבנן. **סז. אמנם** בדרכי משה (שם סוף ג) כתב שהאמת כסברת הבית יוסף בתחילת דבריו, ועיי"ש מה שכתב ליישב קושיית הבית יוסף על פירוש זה. **סח. הצפנת פענח** (חמץ ומצה שם) מבאר את שיטת הראב"ד שלא מועיל ביטול לחמץ שבבור משום שמאחר ואין הבעלים יכולים להגיע לחמץ נחשב שהחמץ אינו ברשותו, ולכן אין הוא יכול לבטלו, וכפי שאי אפשר לבטל חמץ בפסח, משום שהוא אינו ברשותו, וביאורו הוא על פי שיטת המגיד משנה, כיון שלפי ביאורו אין מקור לדברי הב"ח והמשנה למלך שכתבו שדעת הראב"ד היא שלא מועיל ביטול לחמץ ידוע. **סט. בביאור** דעת הרמב"ם כתב הב"ח שמדבריו אלו מבואר שסובר שמועיל ביטול אף לחמץ ידוע, ולא כפי הגירסא הישנה בדברי הרמב"ם. **ע. כן** כתב גם הבית יוסף (סי' תלח ד"ה ומיהו), אך לא ביאר את טעמו של הראב"ד מדוע סבר שאי אפשר לבאר את ספיקו של רבא בערב פסח, ובביאור הטעם שהראב"ד כתב את השגתו רק על חמץ בבור, ולא על חמץ בשמי קורה או בפי נחש, כתב הב"ח שמאחר ובהלכה זו הוא השיג על כך שהרמב"ם פסק לקולא בספיקו של רבא, לכן הוא השיג גם על עצם הבנת הרמב"ם בספק של רבא, אך כוונתו לחלוק על הרמב"ם בכל ספיקות הגמרא. **עא. בכך** מיישב המשנה למלך את שאלת המגיד משנה שהקשה מדוע ביאר הראב"ד את הספק של ככר בבור שלא כמו שאר הספיקות, והיינו משום שדעת הראב"ד היא שכל הספיקות הם רק במוצא את החמץ בפסח. **עב. וראה** בפרחי כהונה (ד"ה ככר) מה שדן בדברי הראב"ד. **עג. רבינו חננאל** (ד"ה ר' יהודה), ערוך (ערך מעך), בעל העיטור (פ"ב ק:), ומאירי (להלן יג: ד"ה ניעור). **עד. והביא** ראיה לדבריו, ממה שאמרו בתוספתא (פ"ב ה"ו), 'בראשונה היו אומרים שאין מוכרים חמץ לנכרי ואין נותנים לו במתנה אלא כדי שיאכלנו עד שלא תגיע שעת הביעור, עד שבא רבי עקיבא ולימד שמוכרים ונותנים לו במתנה אף בשעת הביעור'. ומבואר אם כן ששעת הביעור היא שעה חמישית, שהרי בשעה שישית החמץ אסור בהנאה מדרבנן. **עה. והוכיח** כן, שהרי מבואר בירושלמי (שם) שרבי ירמיה אמר ששעת הביעור היא בשחרית, ופסקו הלכה כמותו, וודאי שאין צריך לשרוף את החמץ בשחרית, ובהכרח שכוונת הירושלמי ב'שעת הביעור' היא לזמן שצריך למכור את החמץ. ויש שהעירו, שבעל המאור (להלן יג: ד"ה אמר) עצמו הרגיש בקושיא זו ותירצה, שכתב, 'ודאמרינן בריש פירקין וניבטליה בחמש, כיון דלאו זמן איסוריה הוא, ולאו זמן ביעוריה הוא, פשע ולא מבטל', דהיינו שדווקא לחכמים החולקים על רבי יהודה, וסוברים שאין בודקים את החמץ בשעת הביעור, אמרה הגמרא שאין זה שעת הביעור, אבל לרבי יהודה הסובר שבודקים בשעת הביעור, השעה החמישית היא שעת הביעור. **עו. כמבואר** לעיל (ד:) שחמץ אסור מן התורה רק משש שעות ולמעלה. **עז. אמנם** הצל"ח (ד"ה אלא) כתב, שלכך אמר רבי יהודה 'בודקין אור ארבעה עשר, ובארבעה עשר שחרית, ובשעת הביעור', לומר שאם לא בדק אור ארבעה עשר בודק ארבעה עשר שחרית, דהיינו עד ארבע שעות שמותר באכילה, אבל בשעה חמישית לא יבדוק, שכיון שכבר אסור מדרבנן באכילה גזרו שמא יבוא לאוכלו, אלא ימתין עם הבדיקה עד שעת הביעור דהיינו שעה שישית, שאז כיון שאסור אף בהנאה ופורש מן החמץ לא יבוא לאוכלו. **עח. בתחילה** רצה ליישב, שאם נפרש שכוונת רבי יהודה כשאמר 'בשעת הביעור' לשעת ביעורו מן התורה, יש לומר שלכך הוצרך לומר שבודק אף 'בשעת הביעור' שלא נאמר שבשעת הביעור סובר רבי יהודה שאינו בודק שמא יבוא לאוכלו, ובאה המשנה להשמיענו שאף על פי כן בודק כיון שאפילו אם יבוא לאוכלו לא יעבור על איסור אכילת חמץ מן התורה. ודחה תירוץ זה, שמלבד שדוחק לפרש כן, עדיין יקשה מה היתה ההוה אמינא של הגמרא ששלש בדיקות אלו הם כנגד שלש השבתות האמורות בתורה, הואיל ואין כאן אלא שני זמנים בלבד.

מהטעם שאור הנר יפה לבדיקה ובני אדם מצויים בבתיהם, ובארבעה עשר שחרית מכיון שעיקר מצותו ביום צריך לבדוק שחרית משום זריזים מקדימים למצוות, ובשעת הביעור כיון שאז עיקר זמן מצותועט.

והוסיף הפני יהושע, שאף למסקנת הגמרא שכוונת רבי יהודה לומר שאם לא בדק אור ארבעה עשר יבדוק ארבעה עשר שחרית, ואם לא בדק אז יבדוק בשעת הביעור, מכל מקום זמנים אלו שנקט רבי יהודה דווקא הם, שתחילת מצוותו צריך לבדוק דווקא בתחילת ליל י״ד, ואם לא בדק בלילה יבדוק בי״ד שחרית, ובאותה שעה גם כן יהא זהיר לבדוק מיד, ואם לא בדק שחרית והלך לעסקיו או שהיה עוסק בלימודיו אינו צריך להפסיק, שלא הטריחוהו חכמים להפסיק כיון שיש לו שהות לבדוק בשעת הביעור, ואדרבה עדיף שיבדוק בשעת הביעור משום חשש חולדה, כיון שיש לדבר סוף, שהרי משעת הביעור ואילך סובר רבי יהודה ששוב אינו בודק.

מהו 'תוך המועד' ומהו 'אחר המועד'

וחכ״א לא בדק אור י״ד יבדוק בי״ד לא בדק בי״ד יבדוק בתוך המועד לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד. נחלקו **הראשונים** מהו 'תוך המועד' ומהו 'אחר המועד'. **רש״י** (ד״ה בתוך, ד״ה לאחר) פירש, שתוך המועד היינו שעה שישית שהוא מועד הביעור, ולאחר המועד היינו משש שעות ולמעלה עד הלילה. **והתוספות** (ד״ה ומס) פירשו, שתוך המועד היינו מתחילת שבע עד סוף פסח. **והרי״ף והרא״ש** (פ׳ יג) פירשו שתוך המועד היינו בפסח עצמו ולאחר המועד היינו לאחר הפסחפ.

והתוספות (שם) הקשו על פירוש רש״י, שאם אכן תוך המועד היינו שעה ששית, ואחר המועד היינו משש שעות ולמעלה עד שתחשך, מדוע שינה התנא בלשונו שבדעת רבי יהודה קרא לשעה השישית 'שעת הביעור', ואילו בדעת חכמים קרא לשעה השישית 'תוך המועד'פא. וביישוב קושיית התוספות כתבו המפרשים כמה תירוצים, כדלהלן:

א. בחידושי רבינו דוד (ד״ה ומכמיס) **ובחידושי הר״ן** (ד״ה לפ נדק) תירצו, שלרבי יהודה כיון שאינו בודק אלא בשעה השישית ומכאן ואילך אם לא בדק שוב אינו בודק, אם כן השעה השישית היא שעת הביעור, אבל לחכמים שאף אם לא בדק בשעה השישית בודק לאחר מכן, אם כן אינה חשובה 'שעת הביעור' דהיינו שעה המיוחדת לביעור, שהרי אף אחר השעה השישית מוטל עליו חיוב לבער, לכך אמר 'תוך המועד', דהיינו השעה שייעדו חכמים לבער בהפב.

ב. התוספות יום טוב (מ״ג) תירץ, שהתנא שנה בדעת רבי יהודה בלשון ביעור ובדעת חכמים בלשון מועד, משום שחייב אדם לומר בלשון רבופג, ורבי קיבל שרבי יהודה שנה לתלמידיו בלשון ביעור, ולכך שנה בדבריו 'בשעת הביעור', וקיבל מחכמים ששנאוהו בלשון מועד ולכן שנה בדבריהם בלשון מועד, וקבען במשנה כלשון איש ואיש.

ג. הפני יהושע (נמוס׳ ד״ה ומס) תירץ, שהטעם שנקט התנא בדעת רבי יהודה לשון 'שעת הביעור', הוא מתוך שבא להשמיענו שמשום כך לא חשש רבי יהודה שמא יבוא לאוכלו, שכיון שהוא עוסק בביעורו לא יבוא לאוכלו, וכמו שאמרו בגמרא להלן (יפ.) 'הוא עצמו מחזר עליו לשורפו, מיכל קאכיל מיניה'.

ד. הרש״ש (נמוס׳ שם) תירץ, שלחכמים הסוברים שאוכלים כל חמש נקט התנא לשון 'בתוך המועד', דהיינו שעה שישית שזהו המועד שקבעו חכמים לבער החמץ, מה שאין כן לרבי יהודה שתולים כל חמש נקט 'בשעת הביעור', שאז כל אדם בהול לבער החמץ מביתו למכרו לנכרי קודם שיאסר בהנאה.

ה. השער אפרים (סו״מ, סי׳ ד) תירץ, שכיון שחלוק דינו של רבי יהודה משל חכמים, שלרבי יהודה שעת הביעור היא תחילת השעה השישית כמבואר במשנה להלן (יפ:), 'רבי יהודה אומר אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש ושורפין בתחלת שש', ואם לא בדק בתחילת שש שהיא שעת הביעור שוב אינו בודק, מה שאין כן חכמים שבודקים בכל השעה השישית, לכך שינה התנא לשונו ואמר 'ובתוך המועד' ולא אמר 'ובשעת הביעור', שלא כדעת רבי יהודה הסובר ששעת הביעור הוא דווקא בתחילת שש, ולא כל שעה שישית.

ביאור שיטת רש״י שאינו בודק תוך הפסח

שם. שיטת רש״י (ד״ה לאחר) ש'אחר המועד' היינו משש שעות ולמעלה עד שתחשך. והטעם שלא חייבוהו חכמים לבדוק משתחשך, כתב **בחידושי הר״ן** (ד״ה לפ נדק), שכיון שהוא ענוש כרת על אכילתו, יש לחוש שמא יבוא לאוכלו אף שמחזר עליו לשרפו, ולכך לא הצריכוהו חכמים בדיקה אחר שתחשך, ורק קודם שתחשך שאינו ענוש כרת על אכילתו, הצריכוהו בדיקה וסמכו על טעם זה שלא יבוא לאוכלו מפני שמחזר עליו לשרפופד.

וכתבו התוספות (ד״ה ומס), שרש״י פירש כן לפי שלשיטתו (לעיל ג. ד״ה אור) טעם בדיקת חמץ הוא כדי שלא יעבור בבל יראה. **והוסיף בתוספות רבינו פרץ** (ד״ה ומס), שהרי אחר הפסח אינו עובר בבל יראה. ואם כן אין לפרש ש'אחר המועד' היינו אחר הפסח, ועל כרחך היינו משש שעות עד שתחשך. וכתב **המהרש״א** (נמוס׳ שם), שכיון שכל החיוב בדיקה הוא רק באופן שלא ביטל החמץ, שכל שביטל החמץ שוב אינו עובר בבל יראה, ולכך לא הצריכוהו לבדוק ביום טוב, משום שלא יועיל בבדיקתו כלום, שהרי חמץ שלא ידע ממנו כלל אינו עובר עליו בבל יראהפה, ואם ימצא חמץ בבדיקתו הרי לא יוכל לבטלו ויעבור בבל יראהפו, אם כן עדיף יותר שלא יבדוק. אבל משש שעות ולמעלה עד שתחשך יש לו לבדוק, שאם ימצא החמץ יוכל לבערו שאינו עובר אז בבל יראהפז.

ביאור המחלוקת אם לדעת רבי יהודה בודקים את החמץ אחר הפסח

שם. בביאור שיטת **רש״י** (ד״ה לאחר) שאינו בודק החמץ אחר הפסח, כתבו **התוספות** (ד״ה ומס), שרש״י פירש כן לפי שלשיטתו (לעיל ג. ד״ה נודקין) טעם הבדיקה הוא בכדי שלא יעבור בבל יראה ובל ימצא, ואם כן לאחר הפסח שכבר אינו עובר בבל יראה אין להצריכו בדיקה. אולם שיטת התוספות (שם ד״ה אור) שטעם הבדיקה הוא כדי שלא יבוא לאוכלו, וטעם זה שייך אף אחר הפסח, שהרי חמץ שעבר עליו הפסח אסור באכילה.

והקשה הפני יהושע (נמוס׳ ד״ה ומס) שלפי מה שפירש לעיל (ג. ד״ה אור), שרש״י מודה שאף במקום שאינו עובר בבל יראה מכל מקום חייב הוא על כל פנים לבדוק מדרבנן שמא יבוא לאוכלו, אם כן אין לפרש שלדעת רש״י הטעם שאינו בודק אחר הפסח הוא מפני שכבר אינו עובר בבל יראה. ואם כן אין לפרש ש'אחר המועד' היינו אחר הפסח, ועל כרחך היינו משש שעות עד שתחשך. וכתב **המהרש״א** (נמוס׳ שם), שכיון שכל החיוב בדיקה הוא רק באופן שלא ביטל החמץ, שכל שביטל החמץ שוב אינו עובר בבל יראה, ולכך לא הצריכוהו לבדוק ביום טוב, משום שלא יועיל בבדיקתו כלום, שהרי חמץ שלא ידע ממנו כלל אינו מדרבנן הוא אסור משום קנס בעלמא, ואם כן לא שייך לתקן בדיקה משום חשש שמא יבוא לאוכלו כשכל איסור האכילה אינו אלא משום קנס.

ובחידושי תלמיד הרשב״א (ד״ה לפ נדק) הקשה, לדעת **הראשונים**פח שיש חיוב בדיקה אף אחר המועד, הרי קיימא לן להלכה כרבי שמעון (להלן כח:) שחמץ של נכרי שעבר עליו הפסח כיון שלא עבר עליו בבל יראה ובל ימצא מותר בהנאה, ואם כן אף חמץ של ישראל כל שביטלו לא עבר עליו בבל יראה ובל ימצא ומותר בהנאה, ומדוע בודק. ותירץ, שצריך לומר שמשנתנו מדברת באופן שלא ביטל, וכיון שלא בדק ולא ביטל ועבר על העשה של 'תשביתו', קנסו אותו לבער חמצו אף אחר הפסח.

ובחידושי הר״ן (ד״ה לפ נדק) הקשה, לדעת הראשונים שסוברים שיש חיוב בדיקה אף אחר המועד, הרי חמץ אחר הפסח מותר בהנאה מן התורה, ורק מדרבנן הוא אסור משום קנס, ומדוע אם כן תיקנו חכמים בדיקה על איסור קנס דרבנן. ותירץ, שעשו חכמים חיזוק לדבריהם כשל תורה, וכשם שאסרו חמץ שעבר עליו הפסח בהנאה כדין חמץ בפסח, כך הצריכו בדיקה אחריו.

האם משנתנו מדברת באופן שביטל את החמץ

שם. כתבו **התוספות** (ד״ה ומס), שהטעם שפירש **רש״י** (ד״ה לאחר) שלאחר המועד היינו לאחר השעה השישית עד שתחשך, ולא פירש שלאחר המועד היינו לאחר הפסח, מפני שלשיטתו (לעיל ג. ד״ה נודקין) טעם הבדיקה הוא כדי שלא

עט. והוסיף, שלפי מה שסברה הגמרא מתחילה שצריך לבדוק בכל שלשה זמנים אלו, הוא מפני שאנו חוששים שמא גררה חולדה את החמץ ממקום למקום, ואף שמבואר במשנה לעיל (ע.) שאין חוששים לכך, היינו משום שאין לדבר סוף, אבל אם נאמר שיש לדבר סוף שיבדוק בשלשה פרקים אלו ולא יותר, אם כן חייב לבדוק באותם שלשה זמנים כנגד שלש השבתות כמבואר בגמרא להלן.

פ. אבל משעה שישית עד שתחשך, הרי זה בכלל מה שאמרו חכמים 'יבדוק ארבעה עשר', דהיינו כל היום כולו עד שתחשך. **פא. ובתוספות** הרא״ש (ד״ה ומס) הקשה, שמכיון שאמרו חכמים 'לא בדק אור ארבעה עשר יבדוק ארבעה עשר', ולא אמרו 'יבדוק ארבעה עשר שחרית' כמו שאמר רבי יהודה, משמע שיבדוק יום ארבעה עשר כולו, ואם כן אף שעת הביעור בכלל, ומדוע כפל התנא לומר שיבדוק בתוך המועד דהיינו שעת הביעור. **פב. וכעין** זה כתב הצל״ח (ד״ה לפ), שלא שייך לומר 'שעת הביעור' אלא כשבאמת מבער בשעה זו, אבל אם אינו מבער אין לקרוא לשעה זו 'שעת הביעור', אלא 'מועד הביעור', שאז הוא המועד לבערו מי שמבער, ואם כן לרבי יהודה שבודק בשעה זו אז באמת מבערו, ולכן נקט התנא בלשונו 'שעת הביעור', אבל לדעת חכמים שאם לא בדק בשעה זו יבדוק לאחר מכן, אם כן לא שייך לומר שאם לא בדק 'בשעת הביעור', שהרי אם אינו בודק אינו מבער ואינה שעת הביעור, ולכך הוצרכו לקרותו מועד, שזמן ומועד הוא לבער. **פג. כמבואר** במסכת עדיות (פ״ח מ״ג). **פד. ובשיעורי** רבי דוד פוברסקי (חומ תמז) תמה על דבריו, שהרי שיטת רש״י שמשנתנו מדברת באופן שלא ביטל חמצו, שהרי פירש לעיל (ג. ד״ה נודקין) טעם הבדיקה כדי שלא יעבור בבל יראה ובל ימצא, ואם כן כיצד פטרוהו חכמים מחיוב בדיקה מן התורה מחמת החשש שמא יבוא לאוכלו. ותירץ, שכיון שאינו עובר בבל יראה במזיד רק בשוגג, שהרי אינו יודע שיש שם חמץ, משום כך לא הצריכוהו לבדוק, משום שהחשש שמא יבוא לאוכלו חמור יותר לפי שיש בו כרת. **פה. כמבואר** במגן אברהם (סי׳ תלד סק״ה). כן ביאר בגנזי יוסף (סו״ד בהגהות והערות על המהרש״ל שם) את כוונת המהרש״א. **פו. ובקרני** ראם (על המהרש״ל, חומ ס) תמה על דבריו, שהרי כל שמשהה החמץ על מנת לבערו אינו עובר בבל יראה, ואם כן עדיין קשה שיבדוק את החמץ ביום טוב, ואם ימצאנו ישהה אותו על מנת לבערו. ובראש יוסף (נרש״ם שם) ביאר כוונת המהרש״א, שלכך לא יבדוק החמץ ביום טוב, שיש לחוש שמא ימצא גלוסקא יפה שדעתו עליה ויחפוץ בה ויעבור בבל יראה. **פז. מדברי** המהרש״א עולה, שלשיטת רש״י אינו עובר בבל יראה אלא משתחשך, ולא משש שעות ולמעלה. אולם הצל״ח (נרש״ם שם) נקט בדעת רש״י, שעובר בבל יראה אף משש שעות ולמעלה קודם שתחשך. וכתב שלפי דבריו נסתרים דברי המהרש״א. **פח. ריף,** תוספות (ד״ה ומס), ורא״ש (סי׳ יג).

יעבור בבל יראה ובל ימצא, ועל כן לאחר הפסח שכבר אינו עובר בבל יראה אין להצריכו בדיקה. והקשה **המהרש"ל** (נמוס' סס) הרי במשנתנו ודאי מדובר באופן שכבר ביטל את החמץ, שאם מדובר כשלא ביטל לא מסתבר שמשום גזירה שמא יבוא לאוכלו יעבור בבל יראה ובל ימצא, ולא יצריכו חכמים בדיקה בפסח, וכיון שמדובר כשכבר ביטל את החמץ, אם כן שוב אינו עובר בבל יראה אף בתוך הפסח, ואם כן מדוע כתבו התוספות שרש"י פירש שלאחר המועד היינו אחר שעה שישית ולא אחר הפסח מפני שלשיטתו טעם הבדיקה הוא כדי שלא יעבור בבל יראה, הרי אחר שעה שישית גם כן אינו עובר בבל יראה כיון שכבר ביטל את החמץ[פט]. וביאר, שהואיל ויסוד תקנת חכמים לבדוק את החמץ היא כדי שלא יעבור בבל יראה, ולא רצו חכמים לסמוך על הביטול לבד כמו שכתבו התוספות לעיל (ג. ד"ה תוך), על כן לא תיקנו בדיקה אלא במקום שאם לא ביטל את החמץ יעבור בבל יראה, אבל באופן שאף אם לא ביטלו אינו עובר בבל יראה, כגון לאחר הפסח, לא תיקנו בדיקה משום חשש שמא יבוא לאוכלו בלבד[צ].

אמנם המהרש"א (נמוס' סס) נקט, [וכן נקט **רבינו דוד** (ד"ה כנגד) בדרכו הראשונה], שבמשנתנו מדובר כאשר לא ביטל את החמץ, ומה שהוקשה למהרש"ל אם כן מדוע לא תקנו חכמים בדיקה בתוך הפסח כדי שלא יעבור בבל יראה, משום החשש שמא יבוא לאוכלו. יש לומר שאף אם לא ביטל אינו עובר בבל יראה, כיון שהפירורים שבתוך הבית ממילא בטלים[צא], וכל מה שצריך בדיקה הוא רק מחמת החשש שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתו עליה ויעבור בבל יראה, אם כן עדיף יותר שלא יבדוק מאשר שיבדוק, שאם יבדוק יש לחוש שמא ימצא גלוסקא יפה ויבוא לאוכלה.

יישוב סתירת דברי רש"י בביאור מהו 'אחר המועד'

שם. בסוגייתנו פירש רש"י (ד"ה נמוך), שתוך המועד היינו השעה השישית שהוא מועד הביעור, ולאחר המועד היינו משש שעות ולמעלה עד שתחשך. אולם במסכת מנחות (סז: ד"ה ונשפע) פירש, שתוך המועד היינו השעה השישית, ולאחר המועד היינו תוך הפסח עצמו. והקשו **הצל"ח** (ברכ"י ד"ה למחר) **והפני שלמה** (נמוס' ד"ה ומס), שלכאורה רש"י סותר דבריו.

ותירץ הצל"ח, שרש"י כאן פירש כפי מסקנת הגמרא להלן (יא.), שהטעם שלא גזרו חכמים שמא יבוא לאכול מן החמץ בשעת הבדיקה, הוא מפני שמחזר עליו לשרפו ולכן לא יבוא לאוכלו, וטעם זה שייך דווקא בחול, אבל ביום טוב שאינו מחזר עליו לשורפו, שהרי אינו רשאי לבערו ואפילו לטלטלו אסור, אלא רק כופה עליו את הכליצב, יש לחוש שמא יבוא לאוכלו. ומה שכתב כאן רש"י שלאחר המועד היינו משעה שישית עד שתחשך, לא בא למעט אלא יום טוב שיש לחוש שמא יבוא לאוכלו, אבל בחול המועד שמחזר עליו לשרפו באמת בודק. אמנם כל זה למסקנת הגמרא שטעמם של חכמים שלא חששו שמא יבוא לאוכלו הוא משום שמחזר עליו לשרפו, אבל המקשן שהקשה סתירת דברי חכמים, לא ידע עדיין את הטעם שמפני שמחזר עליו לשרפו לא חוששים שמא יבוא לאוכלו, אלא היה סבור שחכמים לא גזרו ולא חששו כלל שמא יבוא לאוכלו, ואם כן אף ביום טוב עצמו בודק. ומשום כך בסוגיית הגמרא במנחות שלא הביא המקשן משנתנו אלא כדי להקשות סתירת דברי חכמים, פירש רש"י שלאחר המועד היינו אפילו בפסח עצמו. אבל בסוגייתנו פירש רש"י המשנה כפי מסקנת הגמרא, שטעמם של חכמים שלא חששו שמא יבוא לאוכלו, הוא משום שמחזר עליו לשורפו, אם כן טעם זה אינו שייך ביום טוב עצמו שאינו רשאי לשרוף החמץ, לכך פירש רש"י עד שתחשך, ולא בא למעט אלא יום טוב עצמו ולא חול המועד.

ובפני שלמה תירץ, שמה שכתב רש"י שבודק עד שתחשך אין כוונתו שאינו בודק בתוך ימי הפסח, אלא שביום טוב עצמו אינו בודק, כיון שאם ימצא חמץ ביום טוב אינו יכול לשרפו וא"כ הבדיקה היא שלא לצורך, אבל בחול המועד באמת צריך בדיקה שמא יש חמץ בביתו ויעבור בבל יראה ובל ימצאצג.

האם הבודק לאחר המועד צריך לברך

שם. נחלקו **הראשונים** האם כשבודק את החמץ אחר הפסח צריך לברך או לא. **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג ה"ו) כתב, 'ואם בדק לאחר הרגל אינו מברך'[צד]. ובטעם הדבר כתב המגיד המשנה, שכיון שלאחר הפסח אינו מצווה על ביעור חמץ, שהרי אוכל הוא חמץ באותו זמן, וכל הבדיקה אינה אלא כדי להבדיל בין החמץ שעבר עליו הפסח לחמץ אחר, לא שייך לברך 'על ביעור חמץ' מפני שאינו מצווה בשעה זו לבער החמץ מן העולם[צה]. אולם **הכסף משנה** הקשה על דבריו, שסוף סוף כיון שמוטל עליו עכשיו לבער חמץ זה, ממילא שייך לברך עליו על ביעור חמץ. ומשום כך פירש, שכיון שקיימא לן[צו] כרבי שמעון שחמץ אחר הפסח מותר בהנאה מן התורה, ולא אסרו אותו חכמים בהנאה אלא משום קנס, ואם נתערב אותו חמץ בחמץ אחר מותר בהנאה אף מדרבנן[צז], ואותו חמץ שעבר עליו הפסח אם השהה אותו בביתו אינו עובר עליו בבל יראה אפילו מדרבנן, על כן לא שייך לברך על ביעורו כיון שאין איסור להשהותו בביתו.

וכן מבואר **בתשובות הראב"ד** (סי' פד), שהבודק אחר המועד אינו מברך, משום שאחר המועד אינו זמן איסורו ולא זמן ביעורו, וכיצד יברך 'אשר קדשנו במצוותיו וציונו' על דבר שלא ציוו חכמים אלא משום קנס. ועוד, שהרי לא אסרו חכמים חמץ אחר הפסח אלא משום קנס, ואין מברכים על הקנסות, שהרי אין קנס בא אלא על ידי עבירה, ועבירה אינה מצווה.

אמנם המהר"ם חלאווה (לעיל ז. ד"ה ממר) כתב, שאף הבודק אחר המועד מברך, והוכיח כן מפדיון הבן שאף כשפודה לאחר שלושים יום מברך על מצות פדיית הבן, ואם כן אף על בדיקה שלאחר הפסח יש לברך. אולם **המאירי** (סס ד"ה הנודק) כתב שיש הסוברים שאף הבודק אחר י"ד מברך על בדיקתו, והביאו ראיה לדבריהם מפדיון הבן שמברך אף אחר שלשים, ודחה ראייתם, שבמצות פדיון הבן אף אחר שלשים יום מצווה הוא מן התורה לפדות את בנו, ולא פקע חיוב תורה ממנו ולכך מברך, אבל בדיקת חמץ אף בזמנה אינה אלא מדברי סופרים, הלכך שלא בזמנה אינו מברך.

האם בודק ביום טוב עצמו

שם. לדעת **הראשונים** הסוברים שתוך המועד היינו תוך הפסח[צח], נחלקו הראשונים אם בודק ביום טוב עצמו או לא. דעת הרבה מן הראשונים[צט] שביום טוב עצמו אינו בודק. וכן פסק **הב"ח** (או"ח סי' תלה ס"ק ה) להלכה, שביום טוב עצמו לא יבדוק ואפילו אם לא ביטל החמץ, שכיון שחמץ שאינו ידוע הוא לו, ואינו עובר עליו בבל יראה אף אם לא ביטל, וכל החיוב בדיקה בחמץ שאינו ידוע אינו אלא מדרבנן, לא הצריכוהו לבדוק ביום טוב. **אמנם הט"ז** (סס סק"ה) **והמגן אברהם** (סס סק"ה) כתבו, שאף ביום טוב עצמו יבדוק, ודייקו כן מלשון **התוספות** (ד"ה ומס) **והסמ"ג** (עשין לט) שכתבו, שיבדוק מתחילת שבע עד סוף הפסח, ומשמע שאף ביום טוב עצמו בודק. וכתב הט"ז, שאף שחמץ שאינו ידוע הוא ואינו עובר עליו בבל יראה, מכל מקום חשוב כידוע, שכיון שרגיל להשתמש בחמץ בביתו כל השנה חשוב כחמץ ידוע, וודאי נשארו בביתו חתיכות חמץ. והמגן אברהם הוסיף, שצריך לבדוק ביום טוב אפילו כשביטל את החמץ, גזירה שמא יבוא לאוכלו ואם ימצא חמץ בביתו ביום טוב יכפה עליו כלי, ואין לחוש שמא כשימצאנו יאכל ממנו, משום שהוא עצמו מחזר עליו לשרפו לא יבוא לאכול ממנו.

והפרי חדש (סס סק"ה) הכריע, שאם לא ביטל חמצו קודם הפסח יבדוק אף ביום טוב עצמו, אבל אם כבר ביטל חמצו קודם הפסח לא יבדוק רק בחול המועדק.

מתי שורף את החמץ שמצא בבדיקתו

ומה שמשייר יניחנו בצינעא כדי שלא יהא צריך בדיקה אחריו. כתב **המרדכי** (רמז תקמה) בשם **רבינו יעב"ץ**, שמדברי המשנה יש ללמוד שהבודק ליל ארבעה עשר, מיד אחר הבדיקה שורף את החמץ שמצא בבדיקתו, ואינו מניחו עד למחר בשעת הביעור. ודייק כן מלשון המשנה 'ומה שמשייר יניחנו בצינעא', ולא נאמר 'מה שמצא בבדיקתו ומה שמשייר יניחנו בצינעא', ומשמע שרק מה שמשייר לאכילתו למחר מניחנו בצינעא, אבל מה שמצא בבדיקתו שורף מיד.

וכתב הב"ח (או"ח סי' תלד ס"ק ה) שמדברי כמה מן **הראשונים**[קא] מבואר, שאף את החמץ שמצא בבדיקתו מניחו עד למחר ושורפו בשעת הביעור. וסיים שכן המנהג שלא לשרוף החמץ שמצא בבדיקתו אלא ביום, משום שדומה לנותר שאין שריפתו אלא ביום, כמבואר בגמרא (להלן מז:). **ובשם המהרי"ל** (הל' בדיקת חמץ) כתב, שלא לשרוף את החמץ אלא בשעת הביעור, משום שצריך לבטל החמץ

דבריו כתב הנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת, או"ח סי' סס), שכיון שאין כוונתו לקיום מצוה כלל אלא רק כדי להינצל מאיסור, שלא ליהנות מחמץ שעבר עליו הפסח, לא שייך לברך על זה. **צו. להלן** (כח:). **צז. וכמו** שפסק **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"ה) 'וחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, אף על פי שהוא אסור בהנייה, אם נתערב בין במינו בין שלא במינו, הרי זה מותר לאכלו אחר הפסח'. **צח. ריף**, תוספות (ד"ה ומס), **ורא"ש** (סי' יג). ראה עוד לעיל בענין 'מהו 'תוך המועד' ומהו 'אחר המועד''. **צט. ריטב"א** (ד"ה בודק בי"ד), **ר"ן גיאות** (מפה שערים, הל' פסחים עמ' רסו), **רבינו מנוח** (חמץ ומצה פ"ג ה"ה), וספר **המנהיג** (הל' פסחים אות יח). **ק. וכתב** בשער הציון (סי' תלה סק"ו), שנידון זה תלוי במחלוקת הפוסקים (או"ח סי' תמו ס"ק) לגבי מוצא חמץ ביום טוב שכופה עליו את הכלי ולא יטלטלנו, האם מדובר דווקא כשביטלו, אבל כשלא ביטלו יכול לטלטלו ולבערו, וממילא כל שלא ביטלו יבדוק אפילו ביום טוב, כיון שיכול לטלטלו ולבערו. אבל לפוסקים הסוברים שאפילו בלא ביטלו לא יטלטלנו, אם כן אין לו לבדוק את החמץ ביום טוב, כיון שממילא הוא אסור בטלטול.

קא. רמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ח), סמ"ג (עשין לט), וסמ"ק (מצוה נח).

פט. אולם בחידושי תלמיד הרשב"א (ד"ה לא נדק) הוכיח, שמשנתנו מדברת באופן שלא ביטל. ולשיטתו אין קשה כלום. **צ. ובביאור** דברי המהרש"ל כתב בחידושי רבי שמואל (סי' ו אות ג), שיש לדון בגדר תקנת חכמים לבדוק את החמץ אף אם כבר ביטל חמצו, האם זהו איסור חדש, שלענין איסור בל יראה באמת מועיל הביטול, אלא שאסרו חכמים איסור מחודש להשהות החמץ בביתו שמא יבוא לאוכלו, או שמשום החשש שמא יבוא לאוכלו אסרו חכמים את החמץ באיסור בל יראה. ויש לבאר כוונת המהרש"ל במה שכתב שלא סכמו חכמים על הביטול והצריכוהו בדיקה, היינו שמדרבנן אין די בביטול וכל שאינו בודק ומבער החמץ מביתו עובר בבל יראה מדרבנן. **צא. כמבואר** בגמרא לעיל (ו:). **צב. כמבואר** לעיל (ו.). **צג. וראה** בנמוקי הגרי"ב (ברכ"י ד"ה נמוך) שיישב עוד באופן אחר. **צד. וכן** כתבו הסמ"ג (עשין לט) והסמ"ק (מצוה נח). ובקובץ שיעורים (אות מג) כתב, שאפשר שאף רש"י (ד"ה למחר) סובר שהבודק אחר המועד אינו מברך, ומשום כך לא רצה לפרש ש'לאחר המועד' הוא לאחר הפסח, משום שמלשון המשנה משמע שמצות הבדיקה לאחר המועד היא כמו בבודק בתוך המועד, ואילו הבודק לאחר המועד אינו מברך. **צה. ובביאור** דברי המהרש"ל כתב בחידושי רבי שמואל (סי' ו אות ג), שיש לדון בגדר תקנת חכמים לבדוק את החמץ אף אם כבר ביטל חמצו, האם זהו איסור חדש, שלענין איסור בל יראה באמת מועיל הביטול, אלא שאסרו חכמים איסור מחודש להשהות החמץ בביתו שמא יבוא לאוכלו, או שמשום החשש שמא יבוא לאוכלו אסרו חכמים את החמץ באיסור בל יראה. ויש לבאר כוונת המהרש"ל במה שכתב שלא סכמו חכמים על הביטול והצריכוהו בדיקה, היינו שמדרבנן אין די בביטול וכל שאינו בודק ומבער החמץ מביתו עובר בבל יראה מדרבנן.

שנית ביום בשעת הביעור, ואם לא ישרפנו ביום ארבעה עשר על ידי מה יזכור שיבטל. ודחה הב"ח סברתו, שהרי משייר הוא למחר החמץ שהוא צריך לאכילתו, ומה שנשתייר לו מאכילתו שורף, ואז יבטל קודם שיגע זמן האיסור. אמנם כתב, שאם רוצה לבער את החמץ שמצא מיד אחר בדיקת חמץ הרשות בידו כמבואר **ברמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג ה"ח), אלא שאין לשנות מן המנהג שנהגו על פי **הגאונים** שלא לשרוף החמץ אלא ביום בשעת הביעור.

מקור דינו של רבי יהודה שצריך לבדוק בשלשה זמנים

מ"ט דרבי יהודה וכו' כנגד שלש השבתות שבתורה וכו'. מבואר בגמרא שטעמו של רבי יהודה שצריך לבדוק שלשה פעמים הוא כנגד שלש השבתות האמורות בתורה. אמנם בירושלמי (ה"ג) מבואר, שטעמו של רבי יהודה הוא כנגד שלש פעמים שנאמר בתורה איסור לא יראה, שתי פעמים בפרשת בא (שמות יג ז) 'מצות יאכל את שבעת הימים 'ולא יראה' לך חמץ 'ולא יראה' לך שאר בכל גבולך'. ופעם נוספת בפרשת ראה (דברים טז ד) 'ולא יראה לך שאור בכל גבולך'.

ובחידושי רבינו דוד (ד"ה כנגד) הסתפק לפי ההוה אמינא של הגמרא שצריך לבדוק לרבי יהודה בשלשה זמנים אלו, באופן שהבדיקה היא מן התורה **והיינו** כשלא ביטל, האם חיוב זה הוא מן התורה או מדרבנן והפסוקים הם אסמכתא בעלמא. אמנם כתב, שאף באופן שביטל חמצו וכל הבדיקה אינה אלא מדרבנן גם כן הצריך רבי יהודה לבדוק שלש פעמים.

ביאור הוכחת הגמרא שרק במכאן ואילך נחלקו חכמים ורבי יהודה

מתיב רב יוסף רבי יהודה אומר כל שלא בדק בשלשה פרקים הללו שוב אינו בודק אלמא במכאן ואילך הוא דפליגי. הקשו **האחרונים**[קב], מנין לרב יוסף שחכמים ורבי יהודה נחלקו רק במכאן ואילך, הרי יתכן שהם חולקים גם במכאן ואילך אם בודק או לא, וגם אם צריך לבדוק שלש פעמים או די בפעם אחת.

ובפני יהושע (ד"ה ממיכ) הקשה עוד, לשיטות הפוסקים שבדיקת חמץ שאינו ידוע כשלא ביטלו היא מן התורה[קג], אם כן יש לומר שנחלקו בשני דברים, גם אם בודק מכאן ואילך, וגם אם צריך לבדוק שלש פעמים או די בפעם אחת. במכאן ואילך על כרחך צריך לומר שנחלקו, שרבי יהודה לשיטתו שסובר שחמץ משש שעות ולמעלה עובר בבל יראה, ולכך אמר שמכאן ואילך שוב אינו בודק, שמוטב שיעבור בשב ואל תעשה כשאינו בודק ואין ידוע לו מהחמץ, ממה שיעבור בקום עשה אם ימצא חמץ ויעבור בבל יראה, וחכמים לשיטתם שהרי חכמים כאן היינו רבי מאיר[קד], אם כן לא רק לשיטת הירושלמי (ה"ד) שלרבי מאיר חמץ משש שעות ולמעלה אינו אלא מדרבנן, אם כן פשוט שלא שייך לומר שוב אינו בודק ויעבור על העשה של תשביתו מדאורייתא, משום חשש שמא יבוא לאוכלו שאינו אלא מדרבנן. אלא אפילו אם נאמר שחכמים של משנתנו סוברים כרבי שמעון שמשש שעות ולמעלה עוברים בעשה של תשביתו[קה], מכל מקום יש לנו לומר שיבדוק כדי שלא יעבור בודאי על עשה של תשביתו, מאשר שלא יבדוק שמא יבוא לאוכלו, כיון שאפילו אם יאכלנו גם כן לא יעבור אלא בעשה של תשביתו[קו].

ותירץ הצל"ח (ד"ה אלמא) על פי מה שכתב **המהרש"ל** (נמוק' ד"ה ופס) שבמשנתנו מדובר באופן שכבר ביטל חמצו, שאם לא כן לא היו חכמים עוקרים חיוב בדיקה מן התורה גזירה שמא יבוא לאוכלו, ואם נאמר שמן התורה אין די בביטול החמץ בלב לבד, אלא צריך אף בדיקה, לא היה רבי יהודה אוסר הבדיקה אחר שש שעות מחמת גזירה שמא יבוא לאוכלו.

וכתב, שאם נפרש ששלש הלשונות של השבתה המוזכרות בתורה באו ללמדנו שיש חיוב בדיקה שלש פעמים, ודאי שאין לומר שמן התורה די בביטול החמץ בליבו לבד, ושלש השבתות האמורות בתורה היינו שיבטל החמץ בליבו שלש פעמים, שאין בזה שום סברא, שכיון שביטול מטעם הפקר הוא כל שהפקיר חמצו פעם אחת הרי הוא מופקר ואין שום יתרון בהפקר השני, אלא ודאי שצריך בדיקה ממש, וצריך שלש בדיקות שמא אף שלא מצא בפעם הראשונה ימצא בפעם השנית וכן בשלישית, וכיון שזהו חיוב מן התורה לבדוק איך גזר רבי יהודה שלא לבדוק שמא יבוא לאכול, אלא ודאי שאם חיוב שלש בדיקות הוא מן התורה מוכח שמן התורה לא די בביטול החמץ בליבו לבד, וכיון שביטול אינו מועיל, אם כן יקשה איך אסר רבי יהודה לבדוק אחר זמן האיסור משום גזירה שמא יבוא לאוכלו, ומוכח ממה שאסר רבי יהודה לבדוק אחר זמן האיסור שנחלקו רק אם במכאן ואילך הוא בודק.

והתורת חיים (ד"ה אלמא) תירץ, שפשטות לשון המשנה מורה שלא נחלקו רבי יהודה וחכמים אלא בדבר אחד ולא בשני דברים[קז].

ובפני שלמה (ד"ה ממיכ) תירץ, שלדעת רב יוסף מה שאמר רבי יהודה 'כל שלא בדק בשלשה פרקים הללו שוב אינו בודק', אין זה מחמת שיש לחוש שמא יבוא לאוכלו, אלא שעשו חכמים הרחקה כדי שלא יעבור זמן הבדיקה, וכמו לגבי קריאת שמע ושאר מצוות שמצוותן כל הלילה, שעשו בהם חכמים הרחקה עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה, כמבואר בגמרא (ברכות ג.), אף גבי מצות בדיקת חמץ אף שאחר זמן איסורו יכול לבדוק, מכל מקום עשו חכמים הרחקה ולא תיקנו לבדוק אלא עד שעת הביעור. ואם נאמר שנחלקו אם צריך לבדוק דווקא שלש פעמים או לא, אם כן לא שייך הטעם של הרחקה, שרבי יהודה אמר שבודק שלש פעמים כנגד שלש השבתות שבתורה ואין זה שייך להרחקה כלל, אלא על כרחך שנחלקו במכאן ואילך אם בודק או לא.

ביאור קושיית הגמרא ממה שמצינו גבי איסור חדש שלא גזר רבי יהודה שמא יבוא לאוכלו

ומי גזר ר' יהודה דילמא אתי למיכל מיניה. הקשה **הפני יהושע** (ד"ה ומי גזר), לשיטת **התוספות** (לעיל ג. ד"ה אור) שהטעם שתיקנו חכמים בדיקת חמץ הוא בכדי שלא יבוא לאוכלו, ומה שלא תיקנו בדיקה אף לשאר איסורים, הוא משום שחמץ אין פורשים ממנו כל השנה. אם כן מה הוקשה לגמרא 'ומי גזר רבי יהודה דילמא אתי למיכל מיניה', הרי ודאי שגזר רבי יהודה שמא יבוא לאוכלו, שזהו טעם כל תקנת בדיקת חמץ. וכן מה הוקשה לגמרא ממה שמצינו שלגבי איסור חדש לא גזר רבי יהודה שמא יבוא לאוכלו, הרי ודאי שיש לחלק בין איסור חמץ לשאר איסורים, שהרי מטעם זה תיקנו חכמים בדיקה דווקא באיסור חמץ ולא בשאר איסורים, משום שחמץ אין פורשים ממנו כל השנה, מה שאין כן שאר איסורים[קח].

ותירץ, על פי מה שהקשו התוספות להלן (יא. ד"ה אנא), כיצד התיר רבי יהודה לקצור מן החדש ולעשות ממנו קמח וקלי, הרי שנינו 'אין גודשין', שלא התירו לגדוש את התבואה שקצרו קודם העומר, משום שלא התירו אלא את הקצירה שיש בה הפסד, ולא גדישה שאין בה הפסד, ואיך התיר רבי יהודה אף לעשות קמח וקלי. ותירצו, שלצורך עולי רגלים הקילו אף לעשות קמח וקלי, ולא חששו שמא יבוא לאוכלו. ואם כן הוקשה לגמרא, שכמו שהתיר רבי יהודה לקצור מן החדש ולעשות ממנו קמח וקלי, ולא חשש שמא יבוא לאכול, משום עולי רגלים, כמו כן היה לו להתיר לבדוק החמץ, ולא לחוש שמא יבוא לאוכלו, משום מצות ביעור, שמצות ביעור אינה פחותה מעולי רגלים[קט].

יא.

האם מותר לקצור מן החדש בין קצירת העומר להבאתו

אמר רבהא שאני חדש מתוך שלא התרת לו אלא על ידי קטוף הוא זכור. מדברי רבה מבואר שיש חילוק בין חמץ לאיסור חדש, שדווקא בחמץ גזר רבי יהודה שלא לבדוק אחר זמן איסורו שמא יבוא לאכלו, אבל בחדש כיון שהקצירה נעשית בשינוי על ידי קיטוף לא גזר. ופירש **רש"י** (מנחות ע: ד"ה ולקצור), שכל האיסור לקצור הוא קודם קצירת העומר, אבל אחר שקצרו את העומר מותר לקצור מן החדש אף קודם הבאתו[ג].

והקשו האחרונים[ג], אם כן מדוע אמר רבה שאין לחוש שמא יבוא לאכול מן החדש משום שלא הותרה הקצירה אלא על ידי קיטוף, הרי בזמן שבין קצירת העומר להבאתו הותרה קצירת חדש אף כדרכה, ואז יש לחוש שמא יבוא לאכול מן החדש.

ותירץ הרש"ש (מנחות סח. ד"ה ניתן), שהואיל וקצירת העומר היתה נעשית בלילה, כמבואר במנחות (סה.), ובבוקר היו כבר מביאים את העומר, נמצא שהזמן

קב. פני יהושע (ד"ה ממיכ), צל"ח (ד"ה אלמא), תורת חיים (ד"ה אלמא), ופני שלמה (ד"ה ממיכ). **קג. ר"ן** (על הרי"ף, לעיל ב. ד"ה אלמא), וכתב שכן היא דעת **רש"י** (סס ד"ה פוקקין) והמאירי (סס ד"ה והוא שאמר). **קד. כמבואר** ברש"י (להלן יא. ד"ה דהנהן). **קה. כמבואר** בתוספות (להלן כח: ד"ה רבי). **קו. ובמהר"ם** חלאווה (ד"ה מר זוטרא) כתב, שבאמת הוקשה כן למר זוטרא, ולכך הקשה מלשון הברייתא כל שלא בדק 'באחד' משלשה פרקים הללו שוב אינו בודק, שמשמע שאף לרבי יהודה אינו בודק יותר מפעם אחת, ולא נחלקו אלא אם בודק לאחר זמן האיסור. **קז. עוד** תירץ, שאם נחלקו רבי יהודה וחכמים בשני דברים, גם אם בודק שלש פעמים וגם אם בודק מכאן ואילך, אם כן רב חסדא ורבה בר רב הונא שמפרשים טעמו של רבי יהודה שמצריך שלש בדיקות, היה להם לפרש אף את טעמם של חכמים ורבי יהודה במה שנחלקו עוד אם מכאן ואילך הוא בודק או לא, אלא ודאי מוכח שלא נחלקו בשני דברים. **קח. עוד** הקשה, שהרי התוספות לעיל לא הוצרכו לחלק בין חמץ לשאר איסורים, מטעם שחמץ אין פורשים ממנו, אלא לפי מה שהוקשה להם מדוע תיקנו חכמים בדיקה גבי איסור חמץ יותר משאר איסורי הנאה, אבל משאר איסורים שמותרים בהנאה, לא הוקשה לתוספות כלל מדוע תיקנו חכמים בדיקה בחמץ יותר משאר איסורים, שדבר פשוט הוא שלא שייך לתקן בהם בדיקה כמו בחמץ שאסור בהנאה. אם כן קשה, מה הוקשה לגמרא ממה שמצינו גבי איסור חדש שלא חשש רבי יהודה שמא יבוא לאוכלו, הרי בחדש כיון שמותר בהנאה ולא תיקנו בו חכמים בדיקה, לא חששו שמא יבוא לאוכלו. **קט. ואף** שעיקר הבדיקה הוא מחמת החשש שמא יבוא לאוכלו, היינו דווקא במשך זמן מרובה, שיש לחוש שמא ישכח ויאכל בשגגת פסח או בשגגת חמץ, ולכך תיקנו בדיקה, אבל לעקור מצות בדיקה לגמרי משום החשש שמא יבוא לאכול בשעת בדיקה, לא שייך לגזור לרבי יהודה, מפני שאינו גרוע מעולי רגלים. **א. כפי** גירסת הב"ח (מוס ה). **ב. וכן** כתב **הרמב"ם** (תמידין ומוספין פ"ז ה"ג). והכסף משנה (סס) תמה על הרמב"ם, שהרי בגמרא (מנחות עה.) מבואר שהאיסור הוא עד הבאת העומר. ודחה הלחם משנה (סס), שהגמרא לא תלתה אלא איסור אכילת חדש בהבאת העומר, אבל איסור קצירה הוא דווקא עד קצירת העומר. **ג. רש"ש** (מנחות סח. ד"ה ניתן), טהרת הקודש (סס, נרס' ד"ה ממון), עולת שלמה (סס, ד"ה ממון).

שבין קצירה להבאה הוא רק בלילה, ולפי שאין דרך לקצור בלילה[ד] אין לחוש שמא יבוא לאכול אז מן החדש.

ובספר וזאת ליצחק (סס גרסי"ד מתוך) תירץ, שאף שמדאורייתא מותר לקצור מן החדש מיד אחר קצירת העומר אף קודם הבאתו, מכל מקום חכמים אסרו קצירת חדש עד הבאת העומר, כדי שלא יבואו לקצור אף קודם קצירת העומר, ולכך לא הותר אלא על ידי קיטוף, ועל ידי כך לא יבואו לאכול.

ובנימוקי חיים (סס ד"ה ניתן) תירץ, שבין קצירת העומר להבאתו ממילא אסור הוא בקצירת חדש, משום שמלאכת קוצר אסורה בחול המועד, וכל החשש הוא שיקצרו קודם החג, שעדיין לא הותרה קצירה, ובזה אין לחוש שיבואו לאכלו כיון שקודם קצירת העומר לא הותר אלא על ידי קיטוף.

האם קיטוף קודם העומר מותר לכולי עלמא

שם. במסכת חולין (קלז.) נחלקו רבי יוסי וחכמים האם קיטוף הוא בגדר קצירה, לענין להתחייב בלקט שכחה ופאה על ידו.

וכתב המהרי"ט אלגאזי (נכורות פ"ג סוף מז), שמסוגייתנו משמע שאף חכמים הסוברים שלגבי לקט קיטוף בכלל קצירה, מכל מקום, לגבי איסור קצירה קודם העומר אף הם מודים שקיטוף אינו בכלל קצירה. שאם לא כן יקשה, מה הוקשה לגמרא שרבי מאיר סותר דברי עצמו, שלגבי בדיקת חמץ אינו חושש שמא יבוא לאכלו, ואילו לגבי איסור חדש חושש שמא יבוא לאכלו, הרי יש לומר שטעמו של רבי מאיר שאסר באיסור חדש הוא מפני שאף קיטוף הוא בכלל קצירה, וכיון שהיו קוטפים קודם העומר אמר שלא עשו כן ברצון חכמים, אבל רבי יהודה שהתיר לקצור קודם העומר היינו משום שסבר כרבי יוסי שקיטוף אינו בכלל קצירה. ומוכח שלגבי איסור קצירה קודם העומר, אף חכמים מודים שקיטוף אינו בכלל קצירה[ה].

והסברא לחלק בין דין לקט לאיסור קצירה קודם העומר כתב המהרי"ט, משום שלעולם אף חכמים מודים שקיטוף אינו בכלל קצירה מן התורה, בין לענין לקט ובין לענין איסור קצירה קודם העומר, ודווקא לענין לקט חייבו חכמים לקט בקיטוף ותלישה, כדי שלא יהא כל אחד פוטר עצמו מן הלקט על קיטוף ותלישה, וכדי שלא תתבטל מצות מתנות עניים חייבוהו חכמים אפילו בתולש, אבל באיסור קצירה קודם העומר לא שייך טעם זה לאסור קיטוף, ולכך מותר.

אוצר החכמה

טעם ההיתר לקטוף קודם קצירת העומר

שם. פירש **רש"י** (ד"ה ר' יהודה), שלא הותרה לפני העומר קצירה כדרך כל השנה.

ובנתיבות הקודש (מנחות סס. ד"ה מתוך) דייק מדבריו, שטעם ההיתר בקטיפה הוא משום שאין זה כדרך קצירה של כל השנה. והקשה, שלא מצינו היתר בעשיית דבר שלא כדרכו אלא במלאכת שבת, משום ש'מלאכת מחשבת' אסרה תורה[ו], שהיא דומה למלאכת המשכן, ומלאכה שלא כדרכה אינה בכלל האיסור, אבל בשאר איסורים אין זו סברא להתיר. ובהכרח צריך לומר, שקיטוף קודם העומר מותר משום שאין זה בכלל קצירה, ולא משום שאין זה כדרך כל השנה. ותירץ, שאם היה דרך העולם לקטוף בכל השנה היה נחשב קיטוף בכלל קצירה, ודווקא משום שאין הדרך בקיטוף כל השנה אין זה בכלל קצירה.

הטעם שהשמיט הרמב"ם את הדין שקיטוף קודם העומר מותר

שם. המהרי"ט אלגאזי (נכורות פ"ג סוף מז) תמה, מדוע השמיט הרמב"ם[ז] את הדין שקיטוף קודם העומר מותר, ודווקא לקצור אסור. ותירץ, שהרמב"ם סמך על מה שפסק לגבי לקט (מתנות עניים פ"ד ה"ג) שקוטף פטור מן הלקט, הרי שקיטוף אינו בכלל קצירה, אם כן אף לגבי איסור קצירה קודם העומר, קיטוף אינו בכלל קצירה, ומותר.

מדוע לא גזרו שמא יבוא לאכלו אחר ההרקדה

הרקדה ע"ג נפה. מבואר בגמרא, שהטעם שלא גזרו שמא יבוא לאכלו בשעת טחינה והרקדה, הוא משום שעושה שינוי באופן המלאכה ועל ידי כך הוא זוכר שלא לאכול. והקשה **בעולת שלמה** (מנחות סס. ד"ה הרקדה), מדוע לא חששו שמא יבוא לאכלו אחר ההרקדה שכבר אין שום היכר לאיסור האכילה. ותירץ, שלא חששו חכמים שמא יבוא לאכלו אלא בשעה שהוא מתעסק בתבואה, אבל אחר ההרקדה שכבר אינו מתעסק בתבואה לא חששו.

הטעם שמותר לקצור בבית השלחים ושבעמקים קודם קצירת העומר

קוצרין בית השלחים ושבעמקים. הטעם שקוצרין בבית השלחים ושבעמקים, מבואר במסכת מנחות (עא.), מפני שכתוב אחד אומר (ויקרא כג י) 'וקצרתם את קצירה והבאתם את עומר', שמשמע שיכול לקצור אף קודם העומר, וכתוב אחד אומר (סס) 'ראשית קצירכם אל הכהן', שמשמע שהעומר יהא ראשית לכל הקצירות, אלא ממקום שאתה מביא את העומר אין אתה קוצר, וממקום שאין אתה מביא את העומר אתה קוצר. ובטעם הדבר שאין מביאים עומר מבית השלחים ומהעמקים נאמרו כמה טעמים, וכדלהלן:

א. בתורת כהנים (תמור פ"י) מבואר, שהטעם שקוצרין של בית השלחים ובית העמקים משום שנאמר (ויקרא כג י) 'ראשית קצירכם', ודורשים מכך שדווקא קציר של כולכם אסור קודם העומר, אבל לא קציר של בית השלחים ושל בית העמקים. וביארו **התוספות במנחות** (סס. ד"ה קונרס), שהתבואה של אותם המקומות אינה נקצרת בזמן שהכל קוצרים לפי שממהרת להתבשל, ואם כן אין זה קציר כולכם. **ובשיטה מקובצת** (נמוק' סס) פירש דברי התורת כהנים, שהתבואה של אותם המקומות אינה נקצרת בבת אחת, שאין בישולה שוה ופעמים שבמקום זה מבושל קודם לזה. ובפירוש הר"ש משאנץ (בפירושו למו"כ, סס) פירש, שלמדים מ'קצירכם' שצריך שיהא הקציר שוה לכולכם, דהיינו פירות טובים שראויים להביא מהם העומר, ובית השלחים אין תבואה שלה מן המובחר.

ב. רש"י (ד"ה ושל) פירש, מפני שהתבואה שלהן אינה מן המובחר. וכיון שאין זה מן המובחר אין מביאים משם את העומר, ולכך קוצרים שם אף קודם העומר.

ג. רש"י במנחות (סס. ד"ה קונרין) כתב טעם נוסף, כיון ששדה יבשה היא, ואם יאחרו את קצירתה תיפסד התבואה. וביאר **בטהרת הקודש** (נרסי"ו סס), שכיון שאי אפשר להמתין עם קצירתה עד זמן קצירת העומר, הרי שדה זו נחשבת כמקום שאי אתה מביא ממנו עומר, כיון שהתבואה נפסדת אם מאחרים קצירתה עד זמן קצירת העומר, ומשנה זו סוברת כשיטת התנאים (מנחות עג.) הסוברים שאם קצרו את העומר קודם זמנו פסול.

ד. התוספות (ד"ה ושל) כתבו, שהטעם שהתירו לקצור בית השלחים שבעמקים[ח], לפי שהתבואה של אותו מקום ממהרת להיקצר יותר משאר פירות, ואם לא יקצרו אותה קודם העומר תיפסד. ובמנחות (סס. ד"ה קונרס) ביארו התוספות דבריהם, שבית השלחים שבעמקים לכתחילה אין מביאין משם את העומר אבל בדיעבד אם הביא משם כשר, ומן התורה נחשבת השדה כמקום שאי אתה מביא משם את העומר, ומותר לקוצרה קודם העומר, אלא כיון שאם הביא משם בדיעבד כשר, גזרו חכמים שלא לקצור שם שמא יבוא לאכלו, ובמקום הפסד לא גזרו.

הבאת עומר מתבואה של בית השלחין ושבעמקים

שם. במסכת מנחות (סס.) מבואר, שקוצרים משל בית השלחין ושבעמקים, ופירש **רש"י** (ד"ה קונרין, בפירוש השני) שהטעם הוא, שממקום שאי אתה מביא אתה קוצר, ובית השלחים הוא מקום שאי אתה מביא משם את העומר. והקשו **התוספות** (סס ד"ה קונרים), הרי מבואר במשנה (סס פה.) שאף שאין מביאין העומר מבית השלחים ושבעמקים, מכל מקום אם הביא כשר, ואם כן נחשב כמקום שאתה מביא ממנו, ומדוע מותר לקצור שם קודם העומר. ותירצו, שכיון שלכתחילה אין מביאים משם, נחשב כמקום שאי אתה מביא.

אמנם התוספות הביאו גירסא בגמרא 'קוצרין בית השלחין שבעמקים', דהיינו מקום שהוא גרוע ביותר, גם בית השלחים וגם בעמקים, ואם הביא משם את העומר פסול אפילו בדיעבד, ולכך מותר לקצור שם קודם העומר, אבל מקום שאין מביאים משם אלא לכתחילה אבל בדיעבד אם הביא משם כשר, חשוב מקום שאתה מביא משם עומר, ואסור לקצור שם[ט]. וכן כתב בחידושי **רבינו דוד** (ד"ה קונרין).

והרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ו ה"ג) כתב, 'אבל בית השלחין שבעמקים הואיל ואינו ראוי להביא ממנו קוצרין אותו מלפני העומר'. ולכאורה משמע מדבריו שסובר כשיטת התוספות ורבינו דוד שדווקא בבית השלחין שבעמקים קוצרים, אבל בית השלחין שבהרים לא התירו לקצור שם קודם העומר.

אולם המנחת חינוך (מצוה שנ סוף ה) כתב, שעל כרחך סבר הרמב"ם שקוצרין מכל בית השלחין ואפילו שבהרים, ולאו דווקא מבית השלחין שבעמקים, שהרי טעמם של התוספות שאין קוצרים אלא מבית השלחין שבעמקים, הוא מפני שכל מקום שמביאים משם את העומר אף שאין מביאים משם אלא בדיעבד,

---

ד. **כמבואר** להלן (פה.) שאין דרכן של בני אדם לנכש בלילה, וא"כ אף אין דרך לקצור בלילה.

ה. **אולם** השאגת אריה (סוי"ם, המלקוט דיני מלם סי' י) נקט, שהנידון אם מותר לקטוף קודם העומר, תלוי במחלוקת רבי יוסי וחכמים בלקט אם קיטוף הוא בכלל קצירה, ומה שתירצה הגמרא לרבי יהודה 'שאני חדש מתוך שלא התרת לו אלא על ידי קטוף הוא זכור', שמשמע שקיטוף אינו בכלל קצירה, כוונת הגמרא לתרץ שרבי יהודה סבר כרבי יוסי שקיטוף אינו בכלל קצירה. אבל למסקנת הגמרא שמה שלא גזר רבי יהודה באיסור חדש שמא יבוא לאכלו, הוא משום שפורש ממנו, יש לומר שרבי יהודה סבר אף כחכמים החולקים על רבי יוסי, שקיטוף הוא בכלל קצירה ואסור לקטוף קודם העומר. ו. **כמבואר** במסכת ביצה (יג:) ובעוד מקומות. ז. **בהלכות** תמידין ומוספין (פ"ו ה"ג), כשהזכיר דין איסור קצירה קודם העומר. ח. **ראה** להלן בענין 'הבאת עומר מתבואה של בית השלחין ושבעמקים' בביאור הגירסא שהביאו התוספות 'בית השלחים שבעמקים'. ט. **והיינו** משום שהוקשה לתוספות, מדוע לא הוזכר במשנה שקוצרין אף בבית הזבלים ובבית האילן, שהרי אף ממקומות אלו אין מביאים את העומר, כמבואר במשנה (מנחות פה.), אלא משום שבבית הזבלים ובית האילן אף שאין מביאין משם את העומר לכתחילה, בדיעבד אם הביא כשר, והיכן שבדיעבד אם הביא כשר חשוב מקום שאתה מביא משם את העומר, אבל בית השלחים שבעמקים שאם

נחשב כמקום שאתה מביא משם, ואסור לקצור שם קודם העומר, ולכך בית השלחין שבהרים שאם הביא משם את העומר בדיעבד כשר אין קוצרים שם. אבל הרמב"ם (מיסורי מזבח פ"ו ה"ג) כתב, 'אבל סולת חיטים שנזרעו בבית השלחין, או בבית הזבלים, או בבית האילן, או בארץ שלא נרה ולא עבדה, לא יביא לכתחילה ואם הביא כשירה'. ומשמע מדבריו, שאפילו אם הביא מבית השלחין שבעמקים גם כן כשר בדיעבד, שהרי לא חילק בין בית השלחין שבעמקים לשאר מקומות, ואם היה פסול בבית השלחין שבעמקים היה לרמב"ם לכתוב כן במפורש. ועל כן כשכתב הרמב"ם שמותר לקצור קודם העומר 'מבית השלחין שבעמקים' הואיל ואין ראוי להביא משם עומר, לאו דווקא הוא, אלא הוא הדין בית השלחין שבכל מקום מותר לקצור קודם העומר, כיון שאין סברא לחלק בין בית השלחים שבעמקים לבין בית השלחים שבהרים, שהרי בשניהם לכתחילה אינו מביא ואם הביא כשר'.

ומבואר מדברי הרמב"ם שכל מקום שאין מביאים משם לכתחילה את העומר, מותר לקצור משם קודם העומר. והקשה המנחת חינוך (סס) ממה שכתב הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ז הט"ו) 'וקוצרין מפני הנטיעות שלא יפסדו', כלומר שמותר לקצור קודם העומר בשדה האילן כדי שלא תיפסד אותה תבואה. ואילו במשנה במנחות (עא.) לא מבואר אלא שקוצרין מפני הנטיעות, ואין מוזכר שם הטעם שלא יפסדו, ומדוע הוצרך הרמב"ם ליתן טעם שלא יפסדו, הרי אפילו בלא הפסד גם כן מותר, כיון שהוא שדה אילן שאין מביאים משם לכתחילה, וכל מקום שאין מביאים משם לכתחילה מותר לקצור שם וכמו שפסק הרמב"ם לגבי בית השלחין'א.

קציר קודם העומר בחוץ לארץ

שם. כתב **הרמב"ם** (תמידין ומוספין פ"ז ה"ג), 'אסור לקצור בארץ ישראל מין מחמשת מיני תבואה קודם לקצירת העומר, שנאמר ראשית קצירכם, שיהיה תחלה לכל הנקצרים, במה דברים אמורים בקציר שראוי להביא ממנו עומר, אבל בית השלחין שבעמקים הואיל ואינו

ומה שאין גודשין לרבי יהודה אין זה מחשש שמא יבוא לאכלו, אלא משום מראית העין שלא ידעו שהתבואה נקצרה מבית השלחין. מה שאין כן לרבי מאיר הטעם שאין גודשין הוא שמא יבוא לאכלו. ואם כן לרבי יהודה כיון שאין חוששים שמא יבוא לאכלו מותר להתעסק בחדש ולטלטלו, מה שאין כן לרבי מאיר שחשש שמא יבוא לאכלו, חדש אסור בטלטול, ולכך הוצרך הירא לומר שמשום שהלכה כרבי מאיר בגזירותיו, חדש אסור בטלטול.

ביאור קושיית הגמרא בסתירת דברי רבי יהודה

שם. מבואר במשנה שקוצרין בית השלחין ואין גודשין, והטעם לכך כתבו **התוספות** וחידושי הר"ן (ד"ה אבל), שדווקא קצירה התירו משום שיש בה הפסד, מה שאין כן בגדישה שאין בה הפסד לא התירו. והקשו, אם כן מה הוקשה לגמרא שרבי יהודה סותר דברי עצמו, הרי יש לומר שדווקא באיסור חדש לא גזר רבי יהודה שמא יבוא לאכלו והתיר לקצור משום הפסד, אבל בחמץ שאין הפסד בדבר גזר רבי יהודה שמא יבוא לאכלו משום הפסד, כך אין לו לגזור שמא יבוא לאכלו משום מצות ביעור חמץ, שמצות ביעור חמץ אינה גרועה מהפסד. **ובתוספות רבינו פרץ** (ד"ה ומקיימנא) תירץ, שכיון שעובר בבל יראה, חשוב כהפסד. **והקשה** בחידושי הר"ן (שם), אם כן מה הוקשה לגמרא שרבי מאיר סותר דברי עצמו, שלגבי איסור חדש אסר לעשות קמח וקלי קודם העומר גזירה שמא יבוא לאכלו, ואילו גבי בדיקת חמץ בזמן איסורו לא גזר שמא יבוא לאכלו, הרי יש לומר שדווקא משום מצות ביעור לא גזר רבי מאיר שמא יבוא לאכלו, משום שמצות ביעור חשובה כהפסד כמו שכתבו התוספות, שהרי אף בחדש התיר רבי מאיר קצירה משום הפסד, אבל בקמח וקלי שאין בזה הפסד, גזר שמא יבוא לאכלו. ותירץ, שאחר שתירצה הגמרא שיש סברא להקל בחדש יותר, משום שפורש ממנו, היה נראה לגמרא להתיר איסור חדש לצורך עולי רגלים כיון שחדש פורשים ממנו, כשם שהתירו לבדוק החמץ אחר זמן איסורו משום מצות ביעור, ומשום כך הקשתה שיש סתירה בדברי רבי מאיר. **ובתוספות** רבינו פרץ (ד"ה מדקתני) תירץ, שכשם שלדעת רבי מאיר עשיית קמח וקלי לצורך עולי רגלים אינו נחשב כהפסד, כמו כן שלא יעבור בבל יראה אינו חשוב אצלו כהפסד, ומשום כך הוקשה לגמרא סתירת דברי רבי מאיר.

והמהרש"ל (גמוס' ד"ה אבל) תירץ, שכל מה שכתבו התוספות שמצות ביעור חשובה כמו הפסד, הוא דווקא לפי רבי יהודה שהתיר לעשות אף קמח וקלי משום עולי רגלים, ואף שאין זה הפסד ממש, ואם כן אף מצות ביעור חשובה כהפסד, אבל רבי מאיר שלא התיר אלא הפסד ממש כגון קצירה של בית השלחין, ולא התיר לעשות קמח וקלי משום עולי רגלים, אם כן אף משום מצות ביעור לא התיר גזירה שמא יבוא לאכלו. **אולם המהרש"א** (גמוס' שם) תמה על דבריו, שאם כן היה להתוספות לומר שמשום מצות ביעור יש להתיר כמו שהתירו לעשות קמח וקלי משום עולי רגלים ולא משום הפסד, שהרי משום הפסד בלבד אין טעם להתיר. עוד הקשה, שכל מה שכתבו התוספות שהטעם שהתיר רבי יהודה לעשות קמח וקלי הוא משום עולי רגלים, היינו דווקא למסקנת הגמרא שהתיר רבי יהודה לעשות קמח וקלי אף ללא שינוי, אבל אם נאמר שלא התיר רבי יהודה לעשות קמח וקלי אלא על ידי שינוי, אין צורך בטעם זה, שדווקא גדישה נאסרה מפני שנעשית כדרכה. ואם כן מה הוקשה לגמרא, שהיה לו להתיר בבדיקת חמץ כשם שהתיר קמח וקלי, הרי יש לומר שלא התיר רבי יהודה אלא במקום הפסד ממש כגון קצירה של בית השלחין כרבי מאיר, ומה שהתיר קמח וקלי היינו דווקא על ידי שינוי.

וביאר המהרש"א, שמה שכתבו התוספות שמצות ביעור חשובה כמו הפסד, היינו לפי מה שביארה הגמרא טעמו של רבי מאיר שלא גזר גבי חמץ שמא יבוא לאכלו, משום שהוא עצמו מחזר עליו לשרפו, ואם כן אף לרבי יהודה יש להתיר בחמץ ולא לגזור שמא יבוא לאכלו מטעם שמחזר עליו לשרפו, כמו שהתיר באיסור חדש משום הפסד ולא גזר שמא יבוא לאכלו. **אמנם הצל"ח** (גמוס' שם) העיר על דבריו, שהרי המקשה לא ידע מסברא זו שהוא עצמו מחזר עליו לשרפו, ואם כן מה הקשה שרבי יהודה סותר דבריו.

והצל"ח (שם) תירץ, שהתוספות פירשו כפי שיטתם לעיל (י: ד"ה ומסס) שפירשו את דברי המשנה 'לאחר המועד' דהיינו לאחר הפסח, והרי אחר הפסח אין מצות ביעור, ואף על פי כן התיר רבי מאיר לבדוק ולא חשש שמא יבוא לאכלו, ואם כן, מדוע באיסור חדש לא התיר לעשות קמח וקלי וחשש שמא יבוא לאכלו[טו].

רק בשעת קצירה פורשים מן החדש

אלא אמר אביי חדש בדיל מיניה חמץ לא בדיל מיניה. פירש **רש"י** (ד"ה מדקתני), שחדש פורשים ממנו, שהרי לא הורגלו לאכול חדש כל השנה. וכך היא מסקנת הגמרא שחדש פורשים ממנו, ואף רבא אינו חולק בזה על אביי. **והנה באבודרהם** (סדר התפילות לפסח) כתב, שהטעם שהצריכו חכמים לבדוק החמץ בחורים ובסדקים ולהוציאו מביתו, יותר משאר איסורים שבתורה כגון חלב ונבילות, אינו מפני שחלב ונבילות בני אדם פורשים מהן כל השנה ולכך אין אנו חוששים שמא יאכל מהם, מה שאין כן חמץ שאין פורשים ממנו כל השנה חששו חכמים שמא יבוא לאכול ולכך החמירו בזה יותר משאר איסורים שבתורה, שהרי חדש שאסור עד ששה עשר בניסן ואין פורשים ממנו, ואף על פי כן לא הצריכו חכמים להוציאו מביתו. אלא יש לומר שהטעם שהחמירו חכמים בחמץ יותר משאר איסורי תורה, הוא מפני שהזהירה עליו התורה יותר משאר מצוות ואסרה אותו בבל יראה ובל ימצא, ולכך החמירו בו יותר והצריכו לבודקו כדי שלא יבוא לידי מכשול. **ובמזכרת משה** (סוי"ם, סי' יפ-יג) הקשה, כיצד כתב האבודרהם שחדש גם כן אין בדלין ממנו, ואף על פי כן לא הצריכו חכמים להוציאו מביתו, הרי בסוגייתנו מבואר שהטעם שלא גזר רבי יהודה שמא יבוא לאכלו באיסור חדש כשם שגזר באיסור חמץ, הוא משום שחמץ אין פורשים ממנו וחדש פורשים ממנו. ועוד, שלדבריו יקשה סתירת דברי רבי יהודה מדוע בחמץ גזר שמא יבוא לאכלו, ובחדש לא גזר שמא יבוא לאכלו[יז].

ובהקדם לביאור דברי האבודרהם כתב, שהרי במשנה במנחות (עא.) מבואר, שקוצרין בית השלחין ושבעמקים קודם העומר, משום שהם מקום שאין אתה מביא משם את העומר, ואף שקוצרין מכל מקום אין גודשין. וכתבו **התוספות** (ד"ה אבל) שהטעם שאין גודשין, משום שבגדישה אין הפסד אם ימתין אחר העומר, ולא התירו אלא לקצור שאם ימתין עד אחר העומר יבוא לידי הפסד. ומה שהתיר רבי יהודה אף קמח וקלי היינו משום עולי רגלים. ולכאורה קשה, כיון שחדש פורשים ממנו כמבואר בגמרא ואין לחוש שמא יבוא לאכלו, מדוע לא התירו אלא במקום הפסד, ולא התירו אף לגדוש. ומוכח שלא רצו חכמים לסמוך על ההיתר שחדש פורשים ממנו אלא במקום הפסד, אבל שלא במקום הפסד חששו שמא יבוא לאכלו אף שפורשים ממנו. ולכאורה קשה, אם כן על מה אנו סומכים להשאיר תבואה חדשה בתוך הבית קודם שפקע ממנו איסורו, ואין אנו חוששים שמא יבוא לאכלו. ויש לומר, שכיון שהותרה קצירה משום הפסד, שוב לא גזרו חכמים על תבואה שבביתו שמא יבוא לאכלו.

וכתב שלפי זה יש לומר, שכוונת האבודרהם להקשות, שהרי כל מה שהאנשים פורשים מחדש הוא רק בשעת קצירה וכמבואר בגמרא, אבל לאחר מכן כשהתבואה בביתו הרי יכול לשכוח שהיא תבואה חדשה ויבוא לאוכלה, ועל כל פנים קיימא לן כרבי יהודה שאין גוזרים שמא יבוא לאכלו, כיון שהקצירה נעשתה בהיתר, ולכך הקשה, כיון שבחדש התירו לו בתחילה לקוצרו משום הפסד, ולא חששו שאחר שהתבואה תהא בביתו שאז אינו פורש ממנה יבוא לאכלה, והיינו משום שכיון שבשעה שקוצרין אותה פורשים ממנה לא הוסיפו לגזור אחר כך על תבואה שבביתו, אם כן מדוע בחמץ, שאחר הפסח אינו אסור מן התורה אלא מדרבנן, תיקנו שיצטרך לבודקו שלא יבא לידי מכשול. ועל זה תירץ האבודרהם, שבחמץ הזהירה בו התורה יותר משאר איסורים ולכן החמירו בו יותר.

הטעם שלא הוקשה לגמרא מתחילה סתירת דברי רבי מאיר

אמר רבא דרבי יהודה אדרבי יהודה קשיא דרבנן אדרבנן לא קשיא.

הקשה **הפני יהושע** (ד"ה אמר רבא), מדוע הגמרא מקשה סתירה בדברי רבי מאיר דווקא לפי תירוץ זה, הרי אף לפי התירוץ הקודם של רבא שחדש כיון שלא הותר לקוצרו אלא על ידי שינוי לא גזר רבי יהודה שמא יבוא לאכלו, יש להקשות כן. ואדרבה, לתירוצו של רבא קשה יותר מאשר לתירוצו של אביי, שבאיסור חדש אפילו על ידי שינוי אסר רבי מאיר לקצור קודם העומר, גזירה שמא יבוא לאכלו, ואילו בבדיקת חמץ אחר זמן איסורו לא גזר כלל. ומדוע הקשה רבא על תירוצו של אביי שעדיין קשה סתירת דברי רבי מאיר, הרי אף לפי תירוצו יש להקשות סתירת דברי רבי מאיר. וכתב ליישב, שבאמת בתירוץ הגמרא לעיל שחדש כיון שלא הותר לקוצרו אלא ידי שינוי, לא גזר רבי יהודה שמא יבוא לאכלו, אין גורסים 'רבא' אלא 'רבה'[יז], וקושיית רבא כאן היא בין לתירוצו של אביי ובין לתירוצו של רבה[יח].

והחתם סופר (ד"ה אמר רבא) תירץ, שמתחילה לא הוקשה למקשן סתירת דברי רבי מאיר, לפי שסבר רבי מאיר שחמץ משש שעות ולמעלה אינו אסור

טו. אולם הקשה, שיתכן וסבר רבי מאיר כדעת רבי שמעון (להלן כח:) שחמץ אחר הפסח מותר מן התורה, ולכך לא גזר שמא יבוא לאכלו, מה שאין כן חדש שאסור מן התורה. וראה שם מה שתירץ בזה. **טז. וכן** העיר על דברי השואל בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תקמו) שהקשה, במה שונה חמץ בפסח מכל איסורים שבתורה שהחמירה עליו תורה להצריכו בדיקה ושריפה, ואם משום שאין פורשים ממנו כל השנה, הרי אף מן החדש אין פורשים כל השנה ולא החמירו בו חכמים כל כך. וקשה, שהרי בסוגייתנו מבואר שאכן פורשים מן החדש. ואף הרדב"ז לא העיר לשואל דבר זה.

יז. והוסיף, שאף מסתבר לגרוס 'רבה' ולא 'רבא', ממה שהשיב לו אביי שהיה תלמידו של רבה, ואף במסכת מנחות (סו:) הגירסא היא 'רבה'. **יח. אולם** הקשה, מדוע המקשן בתחילת הסוגיא לא הוקשה לו אלא סתירת דברי רבי יהודה שהקשה 'ומי גזר רבי יהודה', ולא הוקשה לו אף סתירת דברי רבי מאיר. עוד הקשה, מה הוקשה לרבא על תירוצם של רבה ואביי שעדיין קשה סתירת דברי רבי מאיר, הרי כיון שרבא עצמו ביאר טעמו של רבי מאיר שלא גזר בבדיקת חמץ אחר זמן איסורו שמא יבוא לאכלו, מטעם שכיון שהוא עצמו מחזר עליו לשרפו לא יבוא לאכלו,

אלא מדרבנן. ומה שאמרו במשנה 'יבדוק לאחר המועד' היינו עד הלילה כמו שפירש רש"י (לעיל י: ד"ה לאחר), וכיון שאין איסורו אלא מדרבנן לא גזרו חכמים שמא יבוא לאכלו, מה שאין כן באיסור חדש שהוא מן התורה גזרו חכמים שמא יבוא לאכלו, אבל אחר שהביאה הגמרא את המשנה של 'קוצרין בית השלחים וכו' אבל לא גודשין', ושרבי יהודה התיר אף קמח וקלי, והטעם שהתיר רבי יהודה אף קמח וקלי כתבו **התוספות** (ד"ה אפילו) שמשום צורך עולי רגלים הוא. ולכאורה קשה מדוע התיר רבי יהודה קמח וקלי משום עולי רגלים, הרי משום צורך עולי רגלים אפשר להביא קמח וקלי של נכרים או מחוץ לארץ שאינם אסורים אלא מדרבנן. וצריך לומר שבאמת לא התיר רבי יהודה אלא קמח וקלי של גויים ושל חוץ לארץ שאינם אסורים אלא מדרבנן, ואף על פי כן אסר רבי מאיר, ומוכח שגזר רבי מאיר שמא יבוא לאכלו אף באיסור דרבנן, ולכך הוקשה לגמרא סתירת דברי רבי מאיר.

מדוע הגמרא לא חילקה שחמץ הוא איסור כרת ואילו חדש אינו אלא לאו

דרבנן אדרבנן לא קשיא. הקשה **המצפה איתן** (ד"ה דרבנן), הרי יש לומר שדווקא באיסור חמץ החמור שהוא בכרת לא חשש רבי מאיר שמא יבוא לאכלו, שמתוך חומרתו ודאי יזהר שלא לאכלו, אבל באיסור חדש שאינו אלא איסור לאו, חשש רבי מאיר שמא יבוא לאכלו. ותירץ, שהרי התיר רבי מאיר לבדוק החמץ תוך המועד אף בחמץ נוקשה שאינו אלא בלאו לשיטתו כמבואר להלן (מג.), ולא חשש שמא יבוא לאכלו, ולכן קשה מדוע בחדש שאף הוא באיסור לאו, חשש שמא יבוא לאכלו[כ].

והצל"ח (ד"ה אמר רבא) כתב, שלתירוצו של רבא בסתירת דברי רבי יהודה, שכיון שלא הותרה קצירת חדש אלא על ידי שינוי לכך לא גזר רבי יהודה שמא יבוא לאכלו, לא קשה סתירת דברי רבי מאיר, משום שיש לומר שדווקא באיסור חמץ החמור שהוא בכרת לא חשש רבי מאיר שמא יבוא לאכלו, שמתוך חומרתו ודאי יזהר שלא לאכלו, אבל באיסור חדש שאינו אלא באיסור לאו, חשש רבי מאיר שמא יבוא לאכלו. ורק לאביי שתירץ שהחילוק בין חמץ לחדש הוא משום שחמץ אינו פורש ממנו כל השנה מה שאין כן חדש, יש להקשות אף סתירת דברי רבי מאיר, לפי שאין לומר שמשום כך לא חשש רבי מאיר בחמץ שמא יבוא לאכלו משום שאיסורו בכרת, שאם כן נמצא שסברות רבי מאיר ורבי יהודה הפוכות, שרבי מאיר סבר שחמץ משום חומרתו פורש ממנו ואין לחוש שמא יבוא לאכלו, ורבי יהודה סבר שחמץ אינו פורש ממנו.

הטעם שאסר רבי מאיר קמח וקלי והתיר קצירת בית השלחין

שם. בגמרא להלן (מג.) מובא, שלדעת רבי מאיר היו אנשי יריחו קוצרים לפני העומר ברצון חכמים, ומבואר מכך שאף לרבי מאיר התירו קצירת בית השלחין. וכתבו **התוספות ובחידושי הר"ן** (ד"ה אפילו), שאף שרבי מאיר אסר קמח וקלי במשנה (מנחות פז:) מחשש שמא יאכל, על כל פנים התיר קצירת בית השלחין משום הפסד.

והמהר"ם חלאווה (ד"ה דר' יהודה) פירש, שאף רבי מאיר מודה לסברא זו שלא חששו לאכילה בחדש משום שאדם רגיל לפרוש ממנו, ולכך לא אסר קצירת בית השלחין. ומה שאסר קמח וקלי במשנה אין זה משום חשש אכילה, אלא שאסר לקטוף קודם העומר מחשש שמא יבוא לקצור כדרכו, אבל בבית השלחין שהתירו קצירה לגמרי לא חשש רבי מאיר לאכילה. ורבא הקשה לדעת רבי מאיר, שכיון שגזר קטיפה משום קצירה מדוע לא אסר אף בבדיקת חמץ מחשש שמא יאכל. ותירץ, שכיון שהוא מחזר לשרוף את החמץ לא יבוא לאכלו.

האם רבא חולק על דברי אביי

אלא אמר רבא[כא] דר' יהודה אדר' יהודה לא קשיא כדשנינן וכו'. בספר ישר וטוב (מנחות סם. ד"ה אמר) הקשה על לשון הגמרא 'אלא אמר רבא', שמשמע שרבא חולק על מה שאמר אביי קודם לכן ביישוב סתירת דברי רבי יהודה, הרי אף רבא מודה למה שיישב אביי את הסתירה בדעת רבי יהודה, אלא שבא לתרץ אף את הסתירה בדעת חכמים. עוד הקשה, מפני מה הוצרך רבא להוסיף ולומר 'דר' יהודה אדר' יהודה לא קשיא כדשנינן', הרי אינו בא אלא להקשות סתירה אף בדעת רבנן ולתרץ. וביאר, שמה שכתבו **התוספות** (ד"ה אפילו) שמצות ביעור חשובה כהפסד, לא כתבו כן אלא בדעת אביי, אבל רבא חולק על סברא זו וסובר שמצות ביעור אינה חשובה כהפסד. ואם כן אין להקשות סתירה בדעת רבי יהודה שהתיר קצירת בית השלחין ולא חשש שמא יבוא לאכלו, ואילו גבי בדיקת חמץ אסר לבדוק אחר זמן הביעור שמא יבוא לאכלו, לפי שיש לומר שדווקא משום הפסד התיר רבי יהודה לקצור בית השלחין, אבל בבדיקת חמץ שאין שם הפסד אסר. ולפי זה לא נצרך רבא לתירוצו של אביי שחלוק חמץ מחדש משום שאינו פורש ממנו כל השנה. ולכך אמרה הגמרא 'אלא' [כלומר לשון חזרה] דהיינו שרבא אינו נצרך לסברא שחדש פורש הוא ממנו כל השנה. אלא שאף לסברת רבא יש להקשות בדעת רבי יהודה, מדוע התיר קמח וקלי במשנה, שכיון שאסר בדיקת חמץ על אף שיש מצות ביעור, כל שכן שאין להתיר קמח וקלי משום עולי רגלים, וקושיא זו צריך לתרץ כדברי רבה לעיל שהקצירה והטחינה נעשים בשינוי, ולכך אין לחוש שמא יבוא לאכלו. וזה ביאור דברי רבא 'דר' יהודה אדר' יהודה לא קשיא כדשנינן', דהיינו שיש ליישב דברי רבי יהודה במשנה שהתיר קמח וקלי, כפי שיישב רבה שנעשים בשינוי.

טלטול חמץ ביום טוב ובחול המועד

הוא עצמו מחזר עליו לשורפו מיכל קאכיל מיניה. בשו"ת הריב"ש (סי' תמ) כתב, שאסור לטלטל חמץ של נכרי בשבת וביום טוב של פסח, לפי שכל הדברים האסורים באכילה אסורים בטלטול[כב]. והוסיף, שאפילו בחול המועד פסח אסור לטלטלו, מחשש שמא יבוא לאכלו. שדווקא כשבא לבער החמץ מבואר בגמרא שלא חששו חכמים שמא יבוא לאכלו, שכיון שמחזר עליו לשורפו לא יבוא לאכלו, אבל כל שמטלטל החמץ שלא על מנת לשורפו, יש לחוש שמא יבוא לאכלו ואסור בטלטול. וכדבריו מבואר בירושלמי (פ"ג ה"ג), 'גגו של עכו"ם שהיה סמוך לגגו של ישראל ונתגלגל חמץ מגגו של עכו"ם לגגו של ישראל, הרי זה דוחפו בקנה. אם היתה שבת או יום טוב, רב אמר כופה עליה כלי'. מבואר מדברי הירושלמי שלא התירו לו לגעת בחמץ אלא רק לדחפו בקנה, והיינו מטעם שלא יבוא לאכלו.

אמנם הפרי חדש (סי' תמו סק"ג) כתב, שאף בידו מותר לו לדחפו מרשותו, שכיון שהוא עצמו מחזר עליו להוציאו מרשותו לא יבוא לאכלו.

וכתב השולחן ערוך (או"ח סי' תמו ס"ו), שהמוצא חמץ בביתו ביום טוב אסור לטלטלו[כג], אלא יכפה עליו כלי עד הלילה ואז יבערנו. ועוד כתב (שם ס"ג), גגו של אינו יהודי שהיה סמוך לגגו של ישראל, ונתגלגל החמץ מגגו של אינו יהודי לגגו של ישראל, הרי זה דוחפו בקנה. ואם היה בשבת או ביו"ט כופה עליו כלי.

מדוע גזרו חכמים שמא יבוא לאכלו דווקא בחדש ולא בשאר איסורים

שם. הקשה הפני יהושע (ד"ה לרבנן), מדוע גזרו חכמים דווקא בחדש שלא להתעסק בו שמא יבוא לאכלו, כמבואר במשנה שאין גודשין, אף שהוא מותר בהנאה ואין בו אלא איסור לאו, ואילו בשאר איסורים שבתורה שאסורים בהנאה ואיסורם איסור כרת, כגון חלב ערלה כלאי הכרם ובשר וחלב, לא גזרו שלא להתעסק בהם מחשש שמא יבוא לאכלו. ותירץ, על פי מה שכתבו **התוספות** (לעיל ג. ד"ה חוב), שלא גזרו חכמים שמא יבוא לאכלו, אלא בדברים שאין איסורם איסור עולם כגון חמץ, ולפי דבריהם יש לומר שאף חדש בכלל זה שאינו איסור עולם, אבל שאר איסורים שאסורים לעולם לא גזרו בהם חכמים כלל שמא יבוא לאכלו[כד].

אף לחכמים הסוברים שמפרר וזורה לרוח מותר לשרפו

שם. להלן במשנה (כא.) שנינו, 'רבי יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכמים אומרים אף מפרר וזורה לרוח'. ומלשון זה משמע שבאו חכמים להוסיף, שאינו חייב לבער החמץ דווקא בשריפה, אלא יכול אף לפררו ולזרותו לרוח. אולם **הרי"ף** (שם) **והרא"ש** (פ"ג סי' ג) גרסו במשנה 'וחכמים אומרים מפרר וזורה לרוח'. וכתב **המגן אברהם** (סי' תמה סק"ח), שמשמע מדבריהם שדווקא מפרר וזורה לרוח ואינו שורף, שלדעת חכמים חמץ הרי הוא מהנקברים שאפרן אסור, ובמסכת תמורה (לא.) שנינו שכל הנקברים לא ישרפו גזירה שמא יבואו ליהנות מאפרן. והקשה **הצל"ח** (ד"ה לרבנן), הרי מכיון שחכמים חולקים על רבי יהודה הסובר שאין ביעור חמץ אלא שריפה, וסוברים שמפרר וזורה לרוח, אם כן מדוע נקטה הגמרא לשון מחזר עליו 'לשרפו', היה ראוי לומר מחזר עליו 'לבערו'. וכתב, שמכאן יש להוכיח שאף לחכמים רשאי לשרפו, ודלא כדברי המגן אברהם.

ובבית הלוי (שו"ת, ח"ב סי' יט אות י) דחה ראייתו של הצל"ח, על פי מה שכתב **בעל המאור** להלן (מט. ד"ה ורבנן עשר), על דברי המשנה שם 'ארבעה עשר שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים בזמנו'. וביאר הבעל המאור, שטעמו של רבי מאיר שמבערים את הכל מלפני השבת, משום שסבר כרבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה, וכיון

אם כן שמא אף רבה ואביי סוברים טעם זה, ומשום כך לא הוקשה להם סתירת דברי רבי מאיר. עוד הקשה, מדוע הוצרך רבא לומר 'דרבי יהודה אדרבי יהודה לא קשיא כדשנינן', שלכאורה התיבות מיותרות. וראה שם מה שכתב ליישב בזה.

יט. ועיין בסמוך בדברי הצל"ח.

כ. והוסיף, שאין לומר שדווקא בחמץ נוקשה כיון שאינו ראוי לאכילה לא גזר רבי מאיר שמא יבוא לאכלו, מה שאין כן באיסור חדש, שהרי גזר בחדש אף בקמח קלי שאינו ראוי לאכילה.

כא. כפי הגהת הב"ח (אות ג). וכך היא הגירסא במסכת מנחות (שם).

כב. כמבואר במסכת שבת (קמח.) לגבי טלטול טבל בשבת.

כג. וביאר המשנה ברורה (שם סק"ה), שהאיסור לטלטל הוא משום מוקצה, כיון שהוא אסור באכילה ובהנאה.

כד. והוסיף, שאף שלא כתבו כן התוספות (שם) אלא בתירוצם הראשון, מכל מקום סברא זו נכונה אף לפי התירוץ השני שם.

שחל ארבעה עשר להיות בשבת ואינו יכול לשרוף החמץ בשבת, שאין שריפת חמץ דוחה שבת, על כן מבער הכל מלפני השבת. וכיון שכן אין להוכיח שאף לחכמים רשאי לשרפו, שהרי הגמרא כאן מבארת שיטת רבי מאיר, ורבי מאיר הרי סובר כרבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה כמו שכתב הבעל המאור, לכך נקטה הגמרא לשון מחזר עליו 'לשרפו'.

האם 'קלי' ראוי לאכילה

רב אשי אמר דר' יהודה אדר' יהודה לא קשיא קמח וקלי תנן. בפירוש רבינו גרשום (מנחות סמ. ד"ה קמח) **הביא שתי גירסאות בגמרא:**

א. 'קמח וקלי תנן', דהיינו שהיו מוכרים בשוקי ירושלים שני דברים, קמח וקלי, שכל אחד מהם אינו ראוי לאכילה, שקלי אחר שקלו אותו באש ונתקשה, שוב אינו ראוי לאכילה. וכפירוש רש"י כאן (ד"ה קמח).

ב. 'קמח קלי תנן', והיינו קמח העשוי מקליות שנתייבשו בתנור שאינן ראויות לאכילה, אבל קלי עצמו ראוי לאכילה. וכן גרס התוספות רי"ד (ד"ה קמח), והביא ראיה שקלי ראוי לאכילה, ממה שמצינו בכמה מקומות בגמרא שהיו מחלקים קליות לתינוקות[כה].

בשעה שעסוקים במלאכה אף בדבר שאינו ראוי לאכילה יש לחוש שמא יבוא לאכלו

שם. פירש רש"י (ד"ה קמח וקלי), שהקמח והקלי אינם ראויים לאכילה ולכן לא גזרו שמא יבוא לאכול מהם קודם לעומר. ומבואר לכאורה מדבריו שבדבר שאינו ראוי לאכילה לא גזרו שמא יאכל. והקשה **בדובב מישרים** (שו"ת, מ"ג סי' מג), מהמבואר במשנה (תרומות פ"ט מ"ג) שאדם שזורע תרומה, הרי היא חייבת בלקט שכחה ופאה, ועניי ישראל ועניי כהנים מלקטים, ועניים ישראלים מוכרים את שלהם לכהנים בדמי תרומה והדמים שלהם, ודעת רבי טרפון שלא ילקטו עניים ישראלים, שמא ישכחו ויתנו לתוך פיהם. וקשה, הרי תבואה חיה אינה ראויה לאכילה כמבואר בגמרא (יומא פה.), ואם כן מדוע חושש רבי טרפון שמא ישכחו עניי ישראל ויתנו מגידולי התרומה לתוך פיהם, הרי בדבר שאינו ראוי לאכילה לא גזרו שמא יבוא לאכלו, כמבואר בגמרא לגבי קמח וקלי. ותירץ, שיתכן ובשעה שעסוקים במלאכה חוששים שמא ישכח ויאכל אפילו בדבר שאינו ראוי לאכילה, ומה שאמרו בגמרא לגבי קמח וקלי שכיון שאינם ראויים לאכילה אין חוששים שמא יבוא לאכלם, היינו שלא בשעת מלאכה.

הטעם שהמשתמש משמן שבנר חייב משום מכבה

לא יקוב אדם שפופרת של ביצה וימלאנה שמן ויתננה בצד הנר[כו] בשביל שתהא מנטפת. פירש רש"י (ד"ה ופפי'), שטעם האיסור הוא לפי שיש לחוש שיבוא להשתמש בשמן, והמשתמש בשמן שבנר חייב משום מכבה.

והנה הטעם שהמשתמש בשמן שבנר חייב משום מכבה, כתבו התוספות (גיטין כג. ד"ה והמסתפק), שאין זה משום שממהר כיבויו, שאין זה אלא גרם כיבוי שביום טוב מותר ובשבת אינו חייב. אלא משום שכשממעט השמן ומרחיקו מפי הנר שהוא דולק, מיד נחלש וכהה אור הנר, ואינו דולק יפה כבתחילה והרי הוא כמכבה. אולם **הרא"ש** (שם פ"כ סי' יז) תמה על דברי התוספות, מהמבואר בסוגייתנו שאסור לעשות נקב בשפופרת של ביצה ולמלאה שמן ולהניחה על פי הנר, לפי שיש לחוש שמא יטול ממנה שמן והרי הוא כמכבה, והרי כשנוטל שמן מן השפופרת אינו מכחיש מאור הנר כלל, שהרי השמן נמצא בכלי נפרד מן הנר[כז]. ומשום כך פירש הרא"ש, שהטעם שהמשתמש בשמן שבנר חייב משום מכבה, הוא מפני שממהר את כיבויו, ואף שקיימא לן (שבת קכ:) שגרם כיבוי ביום טוב מותר ובשבת אינו חייב, היינו דווקא כשאינו נוגע בדבר הדולק, אלא עושה פעולה חיצונית הגורמת לכיבוי הדליקה, אבל כשמתעסק בשמן עצמו, כיון שהשמן והפתילה שניהם גורמים את הדליקה, כל שממעט אחד מהם וממהר את הכיבוי נחשב למכבה ממש ולא כגרם כיבוי.

הנפקא מינה בין שיטת התוספות לשיטת הרא"ש

כתב הבית יוסף (או"ח סי' תקיד ס"ג-ג), **שהנפקא מינה בין שיטת התוספות לשיטת הרא"ש הוא, היכן שיש לו נר של שעוה שדולק ביום טוב, וחס עליו שלא ישרף כולו, אם מותר לו לחתכו על ידי האש ביום טוב בשביל שיתקצר כדי למהר כיבויו. שלדעת הרא"ש שכל שמתעסק בנר או בשמן עצמו לכבותו אין זה חשוב גרם כיבוי אלא מכבה ממש, אסור לו לחתוך את הנר באש כדי שיתקצר, כיון שנחשב כמכבה ולא הותר כיבוי ביום טוב, אלא מותר לו רק להניח דבר המונע מלהישרף סביב לנר כגון מים וכדומה שיכבה הנר כשיגיע לשם. אבל לדעת התוספות שרק אם מכחיש מיד את האש כגון המסתפק משמן שבנר נחשב ככיבוי, אבל אם אינו אלא ממהר כיבויו אין זה נחשב אלא גרם כיבוי, ואף אם מתעסק בשמן או בנר עצמו, ולפי זה מותר לחתוך ביום טוב נר של שעוה על ידי האש, כדי למהר כיבויו, כיון שאין זה אלא גרם כיבוי, וגרם כיבוי מותר ביום טוב[כח].**

ובשולחן ערוך (או"ח סי' תקיד ס"ג) **כתב**, 'נר של שעוה שרוצה להדליקו ביום טוב, וחס עליו שלא ישרף כולו, יכול ליתן סביבו קודם שידליקנו דבר המונע מלישרף, בענין שיכבה כשיגיע שם'. וכתב **הרמ"א**, ש'יש מתירין לחתוך נר של שעוה באור, דהיינו שמדליקים גם למטה כדי לקצרה, וכן נוהגין'. וביאר **הט"ז** (שם סק"ו), שדעת השולחן ערוך היא כדעת הרא"ש שכל שמתעסק בדבר הדולק נחשב כמכבה, ולכך לא התיר לחתוך הנר על ידי האש. אבל דעת הרמ"א היא כדעת התוספות שכל שממהר כיבויו אין זה אלא גרם כיבוי, ולכך התיר אף לחתוך הנר על ידי האש, כיון שאין זה אלא גרם כיבוי שמותר ביום טוב[כט].

שיטת הרמב"ם במשתמש בשמן שבנר

הרמב"ם (שבת פ"ה ה"ג) כתב, שהטעם שלא יקוב אדם שפופרת של ביצה וימלאנה שמן כדי שתהא מנטפת על פי הנר, הוא משום גזירה שמא יקח מן השמן שמילא בשפופרת של הביצה ודבר זה אסור, מפני שהוא מוקצה מחמת איסורל. וכן נקט **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה לא יקוב) שהאיסור להסתפק הוא מדרבנן, ואינו אסור מן התורה. ותמה לפי זה, מה הוקשה לגמרא סתירת דברי רבי יהודה שלגבי בדיקת חמץ גזר שלא לבדוק אחר זמן איסורו משום שאינו פורש ממנו כל השנה, ואילו לגבי מסתפק משמן שבנר לא גזר רבי יהודה שמא יבוא ליטול ממנו אף שאינו פורש ממנו כל השנה, הרי יש לומר שלא גזר רבי יהודה אלא בחמץ שאיסורו מן התורה, ולא באיסור מוקצה שאיסורו אינו אלא מדרבנן, ונשאר בצריך עיון[לא].

האם מה שפורשים ממנו בלבד מספיק שלא לגזור

התם משום חומרא דשבת מבדל בדילי. הקשה **בחידושי הר"ן** (ד"ה מקוס), הרי באיסור חדש לא התיר רבי יהודה משום שפורשים ממנו אלא במקום הפסד או משום עולי רגלים, אבל משום שפורשים ממנו בלבד לא התיר, וכמבואר במשנה ש'אין גודשין', ואם כן מדוע מתיר רבי יהודה ליקוב שפופרת של ביצה ולשים בה שמן כדי שתהא מנטפת, רק מחמת הטעם שפורשים מן הנר משום חומרת איסור שבת בלבד. ותירץ בשם **התוספות**, שמשום חומר איסור שבת פורשים יותר מאשר איסור חדש, ולכך די בזה שפורשים לבד בכדי להתיר אף שלא במקום הפסד. והר"ן עצמו תירץ, שמה שיש לו עונג שבת בהמשכת הדלקת נרו חשוב כעולי רגלים, ונמצא שההיתר הוא מה שפורשים משום חומר איסור שבת בצירוף הטעם של עונג שבת ששקול כעולי רגלים.

הטעם שגזרו חכמים חבל של גרדי משום חבל דעלמא

וגזרו רבנן חבל דגרדי אטו חבל דעלמא. בדבר שמואל (ד"ה וגזרו) הקשה, שבדברי רבי יהודה שחבל של דלי שנפסק כורך עליו פונדא או פסקיא ובלבד שלא יענבנו, **פירש רש"י** (ד"ה שלא יענבנו) 'גזירה משום קשירה הואיל ועסוק בכך'. וכוונתו לומר, שלא נפרש הטעם שלא יענבנו ככל הגזירות שבש"ס שאם נתיר לו קשר עניבה יבוא להתיר אף קשירה, אלא מתוך שהוא עסוק בעניבה ישכח שהיום שבת ויבוא לקשור. והטעם שכורך עליו פונדא ואין גוזרים שמתוך שהוא עסוק ישכח שהיום שבת ויבוא לקשור, היינו משום שהואיל וכורך ואינו קושר או עונב זה עצמו מזכירו ששבת היום, שהרי בחול אין דרכו לכרוך אלא לקשור או לענוב. ואם כן חכמים שגזרו חבל של גרדי משום חבל דעלמא, לכאורה גם כן טעמם הוא שמתוך שעסוק בחבל של גרדי ישכח שהיום שבת

הנר אינו מכחיש האור שלו, וגרם כיבוי מותר. **כט. ובכתב סופר** (שו"ת, או"ח סי' נה ד"ה ועוד) כתב, שיש לומר שאף לדעת הרא"ש מותר לחתוך נר של שעוה על ידי האש לשנים, ואין זה חשוב מכבה אלא רק גרם כיבוי. שדווקא בממעט שמן מן הפתילה, והפתילה נשארת ואילו לא היה ממעט השמן היתה הפתילה דולקת עוד, בזה סובר הרא"ש שחשוב מכבה, וכמו שכתב שהשמן והפתילה שניהם גורמים הדליקה, אבל בנר של שעוה שחותך הנר ומקצרו, ובמקום שחותך לא נשארת פתילה ואף לא נשארת שעוה, ואילו לא היה חותך הנר היתה נאחזת האש הדולקת בפתילה ובשעוה שבקצהו, וכעת שחתכו אין כאן דבר שנאמר שמכבהו, אלא שאין כאן עוד דבר שיהיה האש נאחז בו, ואם כן אין זה חשוב מכבה אלא רק גרם כיבוי. ואם כן יש לומר שמה שכתב הרמ"א שכן נוהגין לחתוך הנר על ידי האור, היינו אפילו לשיטת הרא"ש. **ל. ותמה** עליו הלחם משנה (שם), מדוע לא כתב הרמב"ם שהטעם הוא משום מכבה. עוד הקשה, שהרמב"ם עצמו פסק (שבת פי"ב ה"ג) שהמסתפק מן השמן שבנר חייב משום מכבה. ותירץ, שמה שכתב הרמב"ם שהמסתפק מן השמן שבנר חייב משום מכבה אין כוונתו שהוא מכבה ממש, כיון שהשמן שנטל ממנו אינו דולק כעת, לכך נקט הרמב"ם שחיובו הוא משום מוקצה. **לא. וכן** הקשה הפרי מגדים (או"ח סי' רסה מ"ז סק"ל).

כה. במשנה במסכת כתובות (טו:) מבואר שהיו מחלקים קליות בנשואי בתולה. וכן במסכת בבא מציעא (פ.) נחלקו רבי יהודה וחכמים אם מותר לחנוני לחלק קליות לתינוקות, כדי להרגילם שיקנו אצלו. ולהלן (קט.) מובא שרבי עקיבא היה מחלק קליות לתינוקות בליל פסח כדי שלא יישנו. ולכאורה קשה על פירוש רש"י מגמרות אלו, ובספר ראש משביר (ד"ה טמינה) כתב ליישב שיטת רש"י מראיות אלו, שמה שאמרו בכמה מקומות שקליות ראויות לאכילה, היינו שלוקחים חטים ונותנם במחבת על האש והם ראויים לאכילה, ומה שאמרו כאן שקליות אינם ראויות לאכילה היינו שמייבשים חטים רכים בהבל התנור ונעשים כמו חטים שנתייבשו בחמה, והם אינם ראויים לאכילה. **כו. במסכת** שבת (כט:) הגירסא היא 'על פי הנר'. **כז. ובים** של שלמה (גיטין פ"ג סי' כח) כתב ליישב סברת התוספות, שאף שבנוטל השמן מהשפופרת אינו מחליש ומכהה את אור הנר, מכל מקום יש לחוש שמא יטול כל השמן שבשפופרת, ועל ידי כך יפסיק השמן לנטף ויכבה הנר מיד, והרי הוא מכבה, ואפילו אם נאמר שאין לחוש לכתחילה שמא יקח את כל השפופרת, מכל מקום יש לגזור שמא ישתמש מעט, ואם ישתמש מעט יבוא להשתמש בכולו, או שיטול את השפופרת. **כח. וכן** כתבו התוספות בביצה (כג. ד"ה והמסתפק) בפירוש, שיש להתיר לחתוך נר של שעוה כשהנר דולק, כיון שבשעה שחותך את

ויביא חבל דעלמא, וכיון שכן יקשה שאף בפסקיא יש לחשוש כן, שמתוך שעסוק בקשירת הפסקיא ישכח שהיום שבת ויביא חבל דעלמא, שהרי מה עסק יש בגרדי יותר מאשר בפסקיא שבזה גזרו ובזה לא גזרו.

ותירץ, שבאמת קושיית הגמרא היא, שמה שגזרו חכמים בחבל של גרדי משום חבל דעלמא, אין הפירוש שישכח שהיום שבת בשעה שהוא עסוק בחבל של גרדי, ומתוך כך יבוא להביא חבל דעלמא, אלא הרי זה ככל הגזירות שאם נבוא להתיר לו חבל של גרדי יבוא להתיר אף חבל דעלמא, ולכך הקשתה הגמרא שאם כן יש לגזור אף בעניבה משום קשירה, ותירצה שעניבה בקשירה אינו מתחלף[לב].

האם להלכה גוזרים חבל של גרדי משום חבל דעלמא

שם. מבואר בגמרא, שלדעת חכמים אין קושרין דלי בחבל ואפילו בחבל של גרדי שאינו מבטלו שם, גזירה שמא יבוא לקשור בחבל דעלמא שמבטלו שם. וכן פסק **הרמב"ם** (שבת פי"ז ה"ג) להלכה, 'וקושרין דלי במשיחה או באבנט וכיוצא בו אבל לא בחבל'. וכתב המגיד משנה, שמדברי הרמב"ם מבואר שלא חילק בין חבל דעלמא לחבל של גרדי, ואסר בשניהם לקשור. אמנם **הטור** (או"ח סי' שיג) כתב, 'קושרין דלי לבור אף בחבל, ולא חיישינן שמא יבטלנו שם ויהיה של קיימא, והוא שיהיה חבל של גרדי אבל חבל דעלמא לא'. מבואר מדברי הטור שחילק בין חבל של גרדי שמותר לקשור בו את הדלי, לחבל דעלמא שאין קושרים בו את הדלי שמא יבטלנו שם. **והקשה הבית יוסף** (שם ס"ד-ה), שדברי הטור הם לכאורה שלא כמסקנת הגמרא, שלפי חכמים גוזרים חבל של גרדי משום חבל דעלמא.

וביאר הבית יוסף, שהנה הגמרא במסכת שבת (קיג.) אחר שהביאה את מחלוקת רבי יהודה וחכמים אם גוזרים קשירת חבל גרדי אטו חבל דעלמא, מובא שם שמותר לאדם להביא חבל מביתו ולקשור ראשו האחד בפרה, וראשו השני באבוס, ואין חוששים שמא כשיבוא להתיר החבל לא יתיר אלא את קצה החבל הקשור בפרה, אבל את קצה החבל הקשור באבוס ישאירו קשור ויבטלנו שם, ויהא זה קשר של קיימא. והקשתה הגמרא, מהמבואר בברייתא שאסור לאדם להביא חבל מתוך ביתו ולקשור ראשו האחד בפרה וראשו השני באבוס. ותירצה, שיש לחלק בין חבל של גרדי שמותר לקשור ראשו האחד בפרה וראשו השני באבוס ואין חוששים שיבטלנו שם, לבין חבל דעלמא שגוזרים שמא יבטלנו שם, ואסור לקשור ראשו האחד בפרה וראשו השני באבוס. וכתבו **התוספות** (שם ד"ה ומפני), שמבואר מדברי הגמרא שהלכה כרבי יהודה שלא גוזרים חבל דגרדי משום חבל דעלמא, ולכך מותר לקשור חבל של גרדי ראשו האחד בפרה וראשו השני באבוס, ולא גוזרים אטו חבל דעלמא שאסור. עוד כתבו, שיש לומר שאף שבעלמא יש לגזור חבל של גרדי אטו חבל דעלמא, היינו דווקא בדלי וכיוצא בזה, אבל כשקושר חבל בפרה ובאבוס, אף בחבל דעלמא לא שכיח שיהא זה קשר של קיימא, ולכך בחבל של גרדי לא גזרו.

וכתב הבית יוסף שלפי זה, הטור שהתיר לקשור דלי בחבל של גרדי, נקט כתירוץ הראשון של התוספות, שהלכה כרבי יהודה שאין גוזרים חבל של גרדי אטו חבל דעלמא. אבל הרמב"ם שאסר לקשור דלי בחבל נקט כתירוץ השני של התוספות, שהלכה כחכמים שגוזרים בחבל של גרדי אטו חבל דעלמא, ודווקא בקשירת חבל בפרה ובאבוס לא גזרו, משום שאף בחבל דעלמא לא שכיח שיקשור את החבל לעולם קשר של קיימא ויבטלנו שם.

באיזה אופן נאמרה הסברא 'מתוך שאדם בהול על ממונו'

בכור שאחזו דם אפילו הוא מת אין מקיזין לו דם דברי רבי יהודה וחכמים אומרים יקיז ובלבד שלא ימיל בו מום. פירש רש"י (ד"ה אין), שלדעת רבי יהודה אין מקיזים דם לבכור אף במקום שאינו עושה בו מום, כמבואר בגמרא שמתוך שאדם בהול על ממונו, אם נתיר לו להקיז במקום שאינו עושה מום יבוא להקיז אף במקום שעושה מום[לג]. וטעמם של חכמים מבואר בגמרא, שאם לא נתיר לו להקיז במקום שאינו עושה מום, יבוא להקיז אף במקום שעושה מום. והוסיף רש"י להלן (ע"ב ד"ה כ"ם), שהואיל והוא בהול, אם לא נתיר במקום שאינו עושה מום יעבור על דברינו ויקיז, ושוב לא יזהר להבדיל בין מקום שעושה מום למקום שאינו עושה מום, כיון שהוא סבור שאין חילוק בכך.

והגה במסכת שבת (מג:) נחלקו תנא קמא ורבי יהודה בן לקיש אם מצילים את המת מפני הדליקה, שלדעת תנא קמא אסור להצילו, ולדעת רבי יהודה בן לקיש מותר, וטעמו, שאם לא נתיר לו איסור מוקצה לטלטל את המת יבוא לכבות את האש. והקשו שם **התוספות** (מד. ד"ה ממון) הרי לגבי הצלת מזון מפני הדליקה מבואר בגמרא (שם קיז:), שאין מצילין אלא מזון שלש סעודות ולא יותר, משום שאם נתיר לו להציל יותר, מתוך שאדם בהול על ממונו יבוא לכבות האש. וקשה, מדוע לגבי טלטול מת אנו אומרים שאם לא נתיר לו לטלטל יבוא לכבות האש, ואילו לגבי ממון אנו אומרים להיפך, שאם נתיר לו להציל יותר ממזון שלש סעודות יבוא לכבות. ותירצו, שאין אדם מצטער על ממונו כמו על מתו, ולכן אם נתיר לו להציל יותר ממזון שלש סעודות, מתוך שיהא טרוד להציל ישכח שהיום שבת ויבוא לכבות בשוגג, אבל על מתו מצטער ביותר ואם לא נתיר לו לטלטל מתו יבוא לכבות במזיד[לד].

והקשה הביאור הלכה (סי' שלג ד"ה ומפני), שמדברי התוספות מבואר, שלגבי הצלת ממון אין אומרים סברא זו שאם לא נתיר לו יבוא לעבור במזיד, אלא אדרבה אנו אומרים שמתוך שהוא בהול צריך לגזור עליו כדי שלא יעבור בשוגג, וזה כסברת רבי יהודה בסוגייתנו גבי בכור שאחזו דם. וקשה, שהרי מבואר בסוגייתנו שנחלקו בסברא זו רבי יהודה וחכמים, ולדעת חכמים אף בהצלת ממון אנו אומרים מתוך שאדם בהול על ממונו אם לא נתיר לו יבוא לעבור במזיד, וקיימא לן[לה] שיחיד ורבים הלכה כרבים, וכיון שכן יש לפסוק כחכמים ולהתיר להציל אף יותר ממזון שלש סעודות, משום סברא זו שאדם בהול על ממונו[לו].

וכתב ליישב, שיש לחלק גבי מה שהתירו להקיז דם במקום שאינו עושה מום, ולא חששו שמא יבוא להקיז אף במקום שעושה מום, משום שאם נתיר לו להקיז דם במקום שאינו עושה מום אין מצוי שיבוא שוב לידי איסור תורה, שכיון שהקיז במקום שאינו עושה מום לא יהיה צריך שוב להקיז אף במקום שעושה מום, אבל גבי דליקה אם נתיר לו להציל כל מה שיוכל בלא כיבוי, יש לחוש שיבוא לידי איסור תורה לכבות חפצים שאינו יכול להציל אותם בלא כיבוי, ולכך לא התירו לו חכמים להציל כלל אף דברים שאין צריך לכבות אותם ויכול להצילם בלא כיבוי.

האם מותר להטיל מום עובר בבכור

שם. רש"י במסכת בכורות (לג: ד"ה אין) פירש, שרבי יהודה סבר שאין מקיזין דם אפילו במקום שאינו עושה מום שיכול לחזור ולהתרפאות, שאם נתיר לו לעשות במקום שאינו עושה מום יבוא להקיז אף במקום שעושה מום. ודייק **הרש"ש** (שם) מדבריו, שלדעת חכמים מותר להקיז דם לבכור כל שאין עושה בו מום קבוע, ואפילו אם מחמת ההקזה עושה בו מום עובר שאי אפשר להקריבו מיד אחר ההקזה, אלא צריך להמתין לו עד שיתרפא. והקשה הרש"ש מנין לרש"י כן, הרי כל בכור שיש בו מום אף שהוא עובר אסור להקריבו, כמבואר **ברמב"ם** (מעשה הקרבנות פ"ח ה"ה), ואם כן כשמטיל בו מום עובר, הרי זה בכלל האיסור של 'כל מום לא יהיה בו' (ויקרא כב כא).

וכתב האחיעזר (שו"ת, ח"ג סי' לה אות ו), שאף רש"י מודה שאסור להטיל מום עובר בבהמת קדשים, אלא שמכה זו של הקזה אין זה מום, אלא היא חולי שאם לא תתרפא יושחת העור והבשר ויבוא לידי מום גלוי, וזהו שפירש רש"י שכיון שהמכה תתרפא לא יבוא לידי מום כלל, ולכך מותר להקיז במקום כזה.

ובמנחת חינוך (מצוה רפו אות ו) כתב, שנחלקו **הראשונים** בנידון זה אם מותר להטיל מום עובר בבכור, שהרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ח ה"ז) כתב, 'המטיל מום בקדשים כגון שסימא עינו או קטע ידו לוקה, שהרי נאמר בקרבן כל מום לא יהיה בו, מפי השמועה למדו שזה אזהרה שלא יתן בו מום'. ולכאורה צריך להבין מדוע פירט הרמב"ם וכתב 'כגון שסימא עינו או קטע ידו', ולא כתב סתם המטיל מום בקדשים לוקה, אלא יש לומר שהרמב"ם בא להשמיענו שאינו חייב משום מטיל מום בקדשים, אלא כשמטיל בו מום קבוע שאינו עובר, כגון סימא את עינו, או שקטע את ידו, אבל אם מטיל בו מום עובר אינו חייב[לז]. **והוסיף** לבאר שהרמב"ם כתב כן כפי שיטתו, שכתב (שם ה"ה) 'אחד בעל מום קבוע או בעל מום עובר אם הקריבו עובר בכל אלו שנאמר לא תזבח לה' אלהיך שור ושה אשר יהיה בו מום, מפי השמועה למדו שזה אזהרה לבעל

לב. אמנם הקשה, שמתחילה כשפירש רש"י טעם הגזירה בעניבה, שמשום שהוא עסוק בעניבה ישכח שהיום שבת ויבוא אף לקשור, אם כן מה הוקשה לגמרא שרבי יהודה סותר דבריו, שהתיר ליתן שפופרת בצד הנר כדי שתהא מנטפת, ולא גזר שמא יבוא להסתפק ממנה, ובעניבה גזר אטו קשירה, הרי בשפופרת אינו עסוק בה בשבת ולכך התיר לעשות נקב בשפופרת של ביצה וליתנה בצד הנר, מה שאין כן בעניבה שהוא עסוק בה ועל ידי כך יכול לשכוח שהיום שבת ויקשור, ונשאר בצריך עיון. **לג. וכתב** רש"י (ע"ב ד"ה על ממונו), שכהן זה בהול על הבכור שלא ימות. מבואר מדבריו שמדובר כאן שהבכור נמצא כבר ביד הכהן, שאילו הוא עדיין ביד הישראל אין לחוש להפסד ממונו, כיון שאין הבכור ממונו אלא ממון כהן, ואינו בהול עליו. **לד. וכן** תירצו הרמב"ן (שבת מד. ד"ה הא), הרשב"א (שם מג: ד"ה כגון) והריטב"א (שם ד"ה כגון). **לה. במסכת** ברכות (ט.) ובעוד מקומות. **לו. ובתחילה** רצה ליישב, שיש לחלק בין שאר איסורים שהתירו לו לעבור משום שאם לא נתיר לו יבוא לעבור במזיד, לאיסור שבת שהוא בסקילה שאין מתירים לו, מטעם שהוא איסור חמור, ואדרבה גזרו עליו כדי שלא יבוא לעבור בשוגג מתוך שהוא בהול על ממונו. אמנם דחה סברא זו, שאין לחלק בין איסור שבת לשאר איסורים, וכל שיש לחוש שיעבור על איסור לאו, מחמת הפסד ממונו, אף באיסור סקילה יש לחוש כן. **לז. ובספר** מנחת פתים (יו"ד סי' סימן ס"ה) הקשה, לשיטת רש"י והרמב"ם שמותר מן התורה להטיל מום עובר בקדשים, אם כן מה הועילה תורה באיסור שלא להטיל מום קבוע בקדשים, הרי כיון שיכול הוא להטיל מום עובר, יטיל בקרבן מום עובר ולאחר מכן יטיל בו מום קבוע, וכמו שכתב הרא"ש (נכורות פ"ח סי' ז) שבהמה שיש בה מום עובר מותר להטיל בה מום קבוע. עוד הקשה, שאחר שהתחיל להטיל מום הרי יש כאן כבר מום עובר, ואם כן יהא מותר להמשיך ולחתוך ולעשות מום שאינו עובר, וכגון שחותך את הרגל, בתחילה הוא חותך רק את העור שהוא מום עובר, כמבואר ברש"י במסכת בכורות (שם).

מום עובר, כגון שהיה בבהמה גרב לח או חזזית אם הקריבה לוקה'. ומבואר מדבריו, שהאיסור להקריב קרבן בעל מום עובר, נלמד מ'לא תזבח לה' אלקיך שור ושה אשר יהיה בו מום' (דברים יז א), ואם כן כל הפרשה של 'כל מום לא יהיה בו' שמשם למד הרמב"ם שהמטיל מום בקדשים לוקה לא נאמרה אלא במטיל מום קבוע, אבל בעל מום עובר אינו אסור אלא בהקרבה, אבל להטיל בו מום אינו בכלל האיסור של 'כל מום לא יהיה בו'.

וכתב המנחת חינוך שלפי זה, לשיטת **הרמב"ן** (ספר המצוות ל"ת נה) שהאיסור להקריב קרבן בעל מום נלמד מ'כל מום לא יהיה בו', אם כן אסור להטיל אף מום עובר בקדשים.

אמנם כתב, שאף לשיטת הרמב"ם שהמטיל מום עובר בקדשים אינו לוקה, מכל מקום מדרבנן אסור להטיל מום עובר בקדשים, כיון שהוא מפסיד קדשים.

הטעם שלא הקשתה הגמרא סתירה בדברי רבי מאיר

שם. הקשו **התוספות** (ד"ה כל), מדוע לא הקשתה הגמרא שיש סתירה בדברי רבי מאיר, שלגבי חדש גזר רבי מאיר שלא לקצור קודם העומר, ואילו לגבי בכור מבואר במסכת בכורות (לג:) שסבר רבי מאיר שמקיזים לו דם במקום שאין עושה בו מום, ולא גזר שמא יבוא לעשות בו מום. ותירצו, שיש לומר שבכור משום הפסד הקילו בו חכמים ולא גזרו[ח].

וכתב הצל"ח (פסחים ד"ה כל) **שרש"י** (ד"ה מין) שכתב, 'מחלוקת רבי שמעון ורבי יהודה בתורת כהנים', נתכוון בזה ליישב קושיית התוספות. שרצה לומר בזה, שחכמים שבברייתא כאן אינם רבי מאיר אלא רבי שמעון, ועל כן אין להקשות מדברי רבי מאיר על דברי רבי מאיר[ט]. וכוונת רש"י לומר, שהמקשה ידע רק את הברייתא של תורת כהנים, ולא ידע את הברייתא המובאת בגמרא בבכורות שהביאו התוספות[י].

אבן המהר"ם חלאווה (ד"ה נכור) כתב, שקושיית הגמרא היא אף מרבי מאיר על רבי מאיר. שלגבי בכור לא גזר שלא להקיז במקום שאין עושה מום גזירה שמא יעשה בו מום, ואילו לגבי חדש גזר שלא לקטוף קודם העומר גזירה שמא יבוא לקצור.

יא:

מהו 'קירוד' ומהו 'קרצוף'

אין (מקדרין) [מקרדין] הבהמה ביום טוב מפני שהוא עושה חבורה אבל מקרצפין. בביאור החילוק שבין 'קירוד' ל'קרצוף' פירש **רש"י** (ביצה כג. ד"ה ומקרצפין, ד"ה מקרצפים), שהקירוד והקרצוף פעולותיהם שוות, והוא הסרת הטיט הדבוק בבהמה, אלא שהקירוד נעשה במסרק של ברזל ששיניו דקות, והקרצוף נעשה במסרק של עץ ששיניו גסות[יא]. **אמנם רבינו חננאל** (ד"ה ולרבי) **והרמב"ם** (פירוש המשניות, ביצה פ"ג מ"ח) פירשו, שהקירוד הוא הסרת התולעים הקטנים התפוסים בבשר הבהמה בחזקה, ואי אפשר להסירם מבלי לפצוע את בשרה, אבל קרצוף הוא הסרת הזבובים הגדולים שאינם דבוקים בבשר הבהמה כל כך, ואין הסרתם עושה בה חבורה.

הטעם שלא הקשתה הגמרא סתירה בדעת חכמים

וחכ"א אין מקדרין אף אין מקרצפין. הקשו **תוספות רבינו פרץ** (ד"ה וחכמים) **וחידושי הר"ן** (ד"ה ומ'), מדוע לא הקשתה הגמרא שאף חכמים סותרים דבריהם, שלגבי סירוק הבהמה בשבת לא התירו לקרצף, גזירה שמא אם נתיר לו לקרצף יבוא אף לקרד, ואילו לגבי הקזת דם בכור התירו להקיז במקום שאינו עושה מום, גזירה שמא אם לא נתיר לו להקיז כשאינו מטיל מום יבוא להקיז אף במקום שעושה מום. ותירצו, שהסברא שאמרו חכמים שמשום הפסד ממון אם לא נתיר לו לעשות בהיתר יעשהו באיסור, ידעה הגמרא אף בתחילה שלא אמרו כן חכמים אלא בהפסד מרובה, כגון בבכור שאם לא יקיזו לו דם יבוא לידי הפסד מרובה, אבל בקרצוף שאין בזה הפסד אלא רק צער לבהמה לא התירו חכמים לעשות כן, מחמת הסברא שאם לא נתיר לו בהיתר יבוא לעשותו באיסור. אולם בדעת רבי יהודה שאמר שאדם בהול על ממונו, סברה הגמרא בתחילה שלדעתו שאף בהפסד מועט אדם בהול על ממונו, ולכך הוקשה לגמרא סתירת דברי רבי יהודה.

ביאור קושיית הגמרא על רבי יהודה מקרצוף

ור' יהודה מאי שנא גבי חמץ דגזר ומאי שנא גבי קרצוף דלא גזר. הקשה **רבי עקיבא איגר** (גליון הש"ס ד"ה ומ"ש), הרי קירוד הבהמה ביום טוב איסורו אינו אלא מדרבנן, שהרי דבר שאין מתכוין הוא[יג], ואין זה פסיק רישיה כלומר ודאי שיעשה חבורה בבהמה, ואם כן יש לומר שלכך לא גזר רבי יהודה קרצוף משום קירוד, כיון שקירוד עצמו אינו אסור אלא מדרבנן, וקרצוף אטו קירוד חשוב גזירה לגזירה. מה שאין כן איסור אכילת חמץ הוא מן התורה, לכך גזר בו רבי יהודה שמא יאכל. וכתב שכבר הקשו כן **בתוספות ישנים** (יומא לד: ד"ה הני מילי). ותירצו, שבאמת הגמרא היתה יכולה לתרץ כן, אלא שתירצה תירוץ טוב יותר שלחם יכול להתחלף לו בלחם אחר, מה שאין כן קירוד לא יבוא להחליף בקרצוף.

ובדבר שמואל (ד"ה מ"ם) תירץ, **על פי דברי תוספות רבינו פרץ** (לעיל ע"ח ד"ה לפי יקוב) **שהקשה, לשיטת הרמב"ם** (שבת פ"ה ה"י) שהנוטל משמן שבנר אינו עובר משום איסור מכבה, אלא איסורו מדרבנן ומשום מוקצה, ומה שהוקשה לגמרא בדעת רבי יהודה מדוע לא גזר שמא יטול מהשמן שבנר, כשם שגזר על בדיקת חמץ אחר זמן איסורו, הרי יש לומר שלא גזר רבי יהודה אלא בחמץ שאיסורו מן התורה, ולא באיסור מוקצה שאיסורו אינו אלא מדרבנן. **ובראש יוסף** (שבת כט:) תירץ, על פי מה שהקשו **התוספות** (לעיל י: ד"ה ומס) **לשיטת רש"י** (שם ד"ה נמוך) ש'תוך המועד' היינו שעה שישית, אם כן מדוע שינה התנא בלשונו שבדעת רבי יהודה נקט בלשון 'שעת הביעור', ואילו בדעת חכמים נקט בלשון 'תוך המועד'. ומבאר הדבר שמואל, שיש לומר ששעת הביעור של רבי יהודה היא השעה חמישית דווקא, שהרי צריך לבטל בשעת ביעורו, וכן כדי שיקיים מצות שריפה בחמץ שלו בשעה שעדיין מותר בהנאה, ואם כן דווקא בשעה חמישית היא שעת הביעור לרבי יהודה אבל בשעה שישית שהוא תוך המועד אין זה שעת הביעור, שכיון שהוא אסור מדרבנן גזרו שלא יבוא לאכלו. ולכן הקשתה הגמרא משפורת של ביצה שלא גזר רבי יהודה ואף שאיסורו אינו אלא מדרבנן, מכל מקום, הרי גם גבי חמץ בשעה שישית שאינו אסור אלא מדרבנן גזר רבי יהודה שלא לבדוק.

ולפי זה יש ליישב את קושיית רבי עקיבא איגר, שהרי רבי יהודה במשנתנו גזר שלא יבוא לאכלו אף בשעה שישית שאיסורו אינו אלא מדרבנן, ואם כן מדוע גבי קרצוף שאינו אסור אלא מדרבנן לא גזר[יד].

ובמרומי שדה (ד"ה ומ"ם) תירץ, שפסיק רישיה דלא ניחא ליה קרוי דבר שאינו מתכוין, ולרבי יהודה חייב חטאת, ולרבנן מותר לכתחילה, וכיון שקרצוף הוא פסיק רישיה דלא ניחא ליה הרי זה אסור מן התורה, ולכך הוקשה לגמרא מדוע לא גזר רבי יהודה גבי קרצוף.

הטעם שלא תירצה הגמרא שמשום חומרא דיום טוב בדל ממנו

שם. המלא הרועים (ד"ה ומ"ם) הקשה, מדוע לא תירצה הגמרא שהטעם שלא גזר רבי יהודה קרצוף אטו קירוד, שמשום חומרא דיום טוב בדל ממנו, וכמו שתירצה הגמרא לעיל (ע"ח) לגבי שפופרת של ביצה שלא גזר רבי יהודה שמא יבוא להסתפק מהשמן שבנר משום חומרא דשבת בדל ממנו. ותירץ, שכיון שהתרנו לו קרצוף יבוא להתיר אף קירוד, והיה לרבי יהודה לגזור בקרצוף כשם שגזר גבי חמץ. עוד תירץ, שדווקא לגבי איסור שבת שהוא חמור ביותר אנו אומרים שמשום חומרא דשבת בדיל מיניה, אבל לא גבי יום טוב.

האם לרבי מאיר אין ביעור חמץ אלא בשריפה

רבי מאיר אומר אוכלים כל חמש ושורפין בתחלת שש. הבעל המאור (להלן מט. ד"ה מרגניתא עמכ) דייק מלשון המשנה 'ושורפין בתחלת שש', שרבי מאיר סובר כדעת רבי יהודה (להלן כח.) שאין ביעור חמץ אלא שריפה. **ובהשגות הראב"ד** (כמוב"ם שם פ"ו ה"ו) הקשה על דבריו, שלא מצינו שרבי מאיר סובר שאין ביעור חמץ אלא שריפה, ומה שאמר רבי מאיר 'ושורפין' בתחילת שש, משום שאף לחכמים החולקים על רבי יהודה וסוברים שחמץ השבתתו בכל דבר, מודים שלכתחילה

ד"ה אבל), ואחר כך כשמוסיף וחותך את העצם שהוא מום קבוע, הרי הוא כמטיל מום קבוע בבעל מום עובר, ונמצא בטל האיסור להטיל מום קבוע בקדשים. וכתב, שיתכן שרש"י חולק על הדין של הרא"ש וסובר שאסור להטיל מום קבוע במום עובר. **לח. וראה** בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה ולר' יהודה) מה שתירצו בזה. ובצל"ח (לעיל ו. ד"ה מתני' טעמא) תירץ, שלא גזר רבי מאיר בבכור משום שפורש ממנו. **לט. אמנם** צריך ביאור, שהרי לשון זה מופיע בתורת כהנים (ספרא אמור פרשה ו), 'מיכן אמרו בכור שאחזו דם אפילו מת אין מקיזים בו את הדם דברי רבי יהודה, וחכמים אומרים יקיז ובלבד שלא יעשה בו מום, ואם עשה בו מום הרי זה לא ישחט עליו, ר' שמעון אומר יקיז אף על פי שעושה בו מום'. הרי ששיטת חכמים המובאים כאן אינם רבי שמעון, שהרי ר"ש שיטה שלישית יש לו, שמותר אף לעשות מום. ועוד קשה, מדוע הזכיר רש"י תו"כ, אחר שהיא משנה מפורשת במסכת בכורות. **מ. אולם** כתב הצל"ח, שאמנם רש"י תירץ בזה מדוע המקשן לא הקשה מרבי מאיר על רבי מאיר, משום שלא ידע את הברייתא המובאת בגמרא בבכורות שהביאו התוספות. אך על פי האמת תקשה קושיית התוספות מרבי מאיר על רבי מאיר, שלגבי חדש גזר רבי מאיר ואילו לגבי בכור לא גזר רבי מאיר. ותירץ, שהנה יש לדקדק בדברי הגמרא שביארה הגמרא, 'ורבנן כל שכן דאי לא שרית ליה כלל אתי למעבד', שלכאורה קשה מה באה הגמרא להשמיענו בזה, הרי המקשה לא הקשה כלל על חכמים שהוצרך התנא ליישב סברת חכמים. אלא יש לומר שהמקשן מתחילה לא הקשה כלל על דעת חכמים כיון שלא ידע את הברייתא המובאת בגמרא בבכורות, אלא רק את הברייתא של תורת כהנים, אבל התרצן ידע אף את הברייתא שהביאו התוספות, ולכך הוצרך לתרץ אף את סברת חכמים. **א. תוקן** עפ"י הגליון (הגהות ויטיוס). **ב. וכן** פירש המאירי (ד"ה מקרדין). **ג. כמו** שכתבו התוספות במסכת שבת (מג: ד"ה מיחס), וכן כתבו התוספות במסכת יומא (לד: ד"ה הני מילי), ורש"י במסכת שבת (קכא: ד"ה לפי). **ד. ויש** שתירץ, שכוונת הגמרא להקשות, שסברות חכמים ורבי יהודה הרי הם סברות הפוכות מן הקצה אל הקצה, שלגבי איסור חמץ רבי יהודה מחמיר וחכמים מקילים, ואילו לגבי קרצוף חכמים מחמירים ורבי יהודה מיקל.

מצוה לבער את החמץ בשריפה, ורק אם לא מצא עצים או שאירע לו אונס אחר, השבתתו בכל דברי.

האם זמן שריפת החמץ הוא דווקא בתחילת שש

שם. בפרי יצחק (סו"ס, ס"ו ס' יח) הסתפק, אם מה שאמרו במשנה 'שורפין בתחילת שש', פירושו שמיד בתחילת השעה השישית חל עליו חובת שריפת חמץ, משום שגזרו חכמים שלא ישהה החמץ בביתו שמא יבוא לטעות בשעה שביעית ויחשוב שהיא שישית, ולכך גזרו חכמים הרחקה שעה קודם שלא יעבור בעשה של תשביתו (שמות יב טו), ואמרו לשרוף בתחילת שעה שישית, ואמרו שיש מצות עשה דתשביתו מדרבנן מתחילת שעה שישית. או מה שאמרו 'שורפין בתחילת שש', היינו שמתחילת שעה שישית אסור הוא באכילה ובהנאה, ואינו יכול ליהנות מחמצו עוד אלא רק לשרפו, אבל כל שעה שישית יכול לשרפו ולאו דווקא בתחילת שעה שישית, ומשום שאמרו אוכלים כל חמש, אמרו ששורפין בתחילת ששי.

וכתב שנידון זה תלוי במחלוקת **ראשונים**, שמדברי **בעל המאור** (לעיל ז. ד"ה והא) מוכח, שעשו חכמים הרחקה מדבריהם ואמרו לשרוף החמץ מיד בתחילת שעה שישית, שכתב שלכתחילה אין להשהות החמץ בביתו משנכנסה שעה שישית, שכיון שמתחילת השעה השביעית מוטלת עליו מצות עשה של תשביתו, עשו חכמים סייג מדבריהם שלא להשהות החמץ בביתו מתחילת שעה שישית. **אמנם** כתב הפרי יצחק, שמדברי **רש"י** משמע שאין חובה לבער את החמץ דווקא בתחילת השעה השישית, שהנה בגמרא להלן (יג:) אמר רבא שהטעם שלדעת רבי יהודה תולים כל חמש, הוא מפני שלשיטתו (להלן כא.) אין ביעור חמץ אלא שריפה, ונתנו לו חכמים שעה אחת ללקוט בה עצים. והקשה לו רבינא, הרי לא אמר רבי יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה רק שלא בשעת ביעורו, אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר. ופירש רש"י (שם ד"ה שבשעה) השביעית שהיא שעת הביעור מן התורה, מודה רבי יהודה שהשבתתו בכל דבר, ומדוע אם כן צריך לטרוח, שאם אין לו עצים ימתין עד שעת ביעורו וישביתנו בכל דבר. ואם נאמר שגזרו חכמים שלא להשהות החמץ בביתו מתחילת שעה שישית, שמא יטעה בשעה השביעית שהיא שישית, ולכן עשו חכמים הרחקה מדבריהם לשרוף החמץ דווקא בתחילת שש, מה הוקשה לגמרא שימתין עד שעת ביעורו דהיינו תחילת שבע וישביתנו, הרי מדרבנן אין לו להשהות החמץ בביתו מתחילת שעה שישית, וצריך לשרפו מיד. ומוכח מדברי רש"י שסבר שמה ששנינו במשנה 'שורפין בתחילת שש', היינו שמשעה זו החמץ אסור בהנאה, ואין לו בו אלא מצות שריפה בלבד, אבל יכול לשרוף החמץ כל שעה שישית, ולא עשו חכמים הרחקה מדבריהם לשרוף החמץ מיד בתחילת ששי. **ובמנחת שלמה** (סו"ס, ס"ו ס' טז) דחה ראיה זו בדעת רש"י, שלכאורה קשה מנין לרבינא שיש לו זמן לשרוף החמץ כל שעה שישית, שהקשה לרבא שימתין עד שעה שביעית ואז ישביתנו בכל דבר, הרי יש לפרש דברי המשנה 'שורפין בתחילת שש' היינו בתחילת שעה שישית, ומשום שגזרו חכמים הרחקה לשרוף מיד בתחילת שעה שישית, ולכך אמר רבא שרבי יהודה לשיטתו שאין ביעור חמץ אלא שריפה, ונתנו לו שעה אחת ללקט עצים, ומה הקשה רבינא לרבא. עוד קשה, שאם אינו חייב לשרוף חמצו מיד בתחילת שש, אלא שרפו אף בסוף השעה השישית, מדוע נתנו לו שעה חמישית ללקיטת עצים, הרי יכול ללקט עצים כל שעה שישית ולשרוף בסופה. אולם אם נפרש אף בדעת רש"י שמוטל עליו לשרוף החמץ מיד בתחילת שש, יש לפרש, שהוקשה לגמרא שכיון שמדרבנן מחמת מצות תשביתו מוטל עליו לשרוף החמץ מיד בתחילת שש, אם כן כל אדם יודע שמוטל עליו לדאוג שיהיו לו עצים בתחילת שש, וכיון שאין לגזור שעה חמישית משום שעה שישית שאין זה אלא גזירה לגזירה, וכל מה שתקנו לשרוף בתחילת שש הוא רק כדי שלא יבואו לטעות בשעה השביעית שהיא שישית, וכיון שבשעה השביעית השבתתו בכל דבר אם כן איננו צריכים כלל ליתן לו את השעה החמישית ללקיטת עצים, כיון שאם יתחיל בתחילת השעה השביעית לבער החמץ שוב אינו עובר כלל על תשביתו, אף שאין החמץ

ה. **וכן** כתב בביאור הגר"א (סו"ס סי' תמה סק"ס), וכתב שאין לומר שכל המשניות והברייתות שמוזכר שם הלשון 'שורפין', נאמרו כדעת רבי יהודה, אלא ודאי שאף לפי חכמים עיקר מצות ביעור חמץ היא בשריפה, אולם לרבי יהודה שריפה מעכבת, ולחכמים אם אין לו במה לשרוף מפרר וזורה לרוח. ו. **וכתב**, שכל הספק הוא דווקא לפי דעת המגן אברהם (סי' תמד ס"ק יח) הסובר שהעשה של תשביתו הוא חמור, וכל רגע שאינו מבער החמץ מביתו עובר עליו. אבל לדעת הצל"ח (לעיל ו: בתוס' ד"ה מפני) הסובר שהעשה של תשביתו אינו דומה ללאו של בל יראה שעובר בכל רגע שהחמץ מונח אצלו בבית, אלא דומה לעשה של מילה שכל היום זמנו, אלא שזריזין מקדימין למצוות, ודאי שאין לפרש דברי המשנה 'שורפין בתחילת שש' שצריך לשרוף דווקא בתחילת שש, שמא יטעה בשעה השביעית שהיא שישית, שמה בכך אם יטעה ולא ישרוף מיד בתחילת שבע, הרי דעת רוב הפוסקים שאינו עובר בבל יראה אלא משתחשך, ומשום עשה של תשביתו הרי זמנו כל היום. ז. **וכן** כתב הריטב"א (לעיל ד: ד"ה תנן) שחמץ משש שעות ולמעלה 'אסור באכילה ואסור לקיימו'. וממה שכתב ש'אסור לקיימו' משמע שסובר שמיד בתחילת השעה השישית תיקנו חכמים שישרוף החמץ. ח. **וכתב** הפרי יצחק, שהוכחה זו היא רק לפירוש רש"י ששעת ביעורו היינו שעה שביעית, אבל לשיטת התוספות שם (ד"ה ניימא) שפירשו ששעת ביעורו היינו שעה שישית, אין להוכיח כן, שהרי יש לפרש קושיית הגמרא כפשוטה, מדוע צריך הוא ללקט עצים בשעה חמישית, אחר שבשעה שישית השבתתו בכל דבר. אולם כלה מיד מן העולם, ומה שכתב רש"י 'וטורח זה למה', כוונתו לומר שאין צריכים ליתן לו שעה ללקיטת עצים.

אמנם הקשה המנחת שלמה (שם), שהגמרא לעיל (ז.) הקשתה 'ונבדוק בשית', כלומר, מדוע תקנו חכמים לבדוק החמץ אור לארבעה עשר ולא בתחילת השעה השישית, ופירש רש"י (שם ד"ה ונבדוק) יבדוק החמץ בתחילת שש וקודם איסורו יבערנו. ואם נאמר שמתחילת שעה שישית כבר עובר בתשביתו מדרבנן, מה הוקשה לגמרא שיבדוק בתחילת שעה שישית, הרי בשעה זו החמץ צריך כבר להתבער מן העולם, ולכאורה מוכח שאין חיוב לשרוף החמץ דווקא בתחילת שש, אלא כל שעה שישית יכול הוא לבער חמצו, רק שבתחילת שש נאסר החמץ בהנאה. וכתב לבאר, בהקדם מה שיש להקשות לכאורה מה הוקשה לגמרא 'ונבדוק בשית', כאילו ברור הדבר שבשעה אחת בלבד יכול כל אדם לגמור לבדוק כל החדרים שיש לו. ועל כרחך יש לומר, שכוונת הגמרא להקשות מדוע תיקנו חכמים לבדוק החמץ אור לארבעה עשר, יבדוק כל אדם באיזה שעה שירצה ובלבד שיגמור לבדוק חמצו בשעה שישית, אבל אין כוונת הגמרא שיתחיל לבדוק בשעה שישית.

והמרדכי (רמז תקלג) כתב בשם הר"ש **מפולייזא**, ששמע **שריב"א** היה רגיל להשהות פרוסה אחת מלשורפה עד תחילת שעה שביעית, כדי לקיים מצות ביעור חמץ בזמנו. ותמה עליו הר"ש כיצד היה סומך על השעות לעמוד בספק תשביתו מתחילת שבעי. והוכיח הפרי יצחק (סו"ס, ס"ו ס' יח) מדבריו שסבר שאין חיוב לשרוף החמץ דווקא בתחילת שש, אלא יכול לשרוף החמץ כל שעה שישית, ולכך המתין עד תחילת שעה שביעית כדי לקיים מצות ביעור חמץ בזמנו, ואף הר"ש לא הקשה על הריב"א אלא כיצד המתין עד תחילת שעה שביעית לעמוד בספק תשביתו, אבל לא הקשה עליו שצריך החמץ להיות מבוער מיד בתחילת שש, משמע שאף הוא סובר שיכול לשרוף החמץ כל שעה שישית.

ולענין הלכה, **בשולחן ערוך** (סו"ס ס' תלד ס"ג) מבואר שאין לבטל החמץ ביום אלא לאחר ששרף החמץ, כדי לקיים מצות שריפה בחמץ שלו. וכתב **המגן אברהם** (סק"ס) שאם כן צריך לשרוף קודם שעה שישית, כדי שיוכל לבטל החמץ כשהוא שלו עדיין.

ובשלחן ערוך הרב (שם ס' תמה ס"ס) כתב, 'כשם שמן התורה אף על פי שמתחילת שעה שביעית הוא מצוה שלא ימצא חמץ ברשותו, וכל רגע ורגע שנמצא חמץ ברשותו ואינו מתעסק לבערו הוא עובר על תורה, אף על פי כן אינו מחויב לבערו בסוף שעה שישית כדי שלא ימצא בתחילת שבעית, אלא מתחילת שעה שביעית ואילך הוא שמחויב לבערו. כך מדברי סופרים אף על פי שמתחילת שעה שישית ואילך הוא מצוה שלא ימצא חמץ ברשותו, וכל רגע ורגע שנמצא חמץ ברשותו ואינו מתעסק לבערו הוא עובר על מצות עשה מדברי סופרים, אף על פי כן אינו מחויב לבערו בסוף שעה חמישית, כדי שלא ימצא ברשותו בתחילת שעה שישית, אלא מתחילת שעה שישית ואילך הוא מחויב לבערו'. מפורש בדבריו, שמיד בתחילת שעה שישית חייב לבער החמץ מביתו, ויש עליו מצות עשה של תשביתו מדברי סופרים מיד בתחילת שעה שישית.

הטעם שהחמיר רבי יהודה באכילה יותר מאשר בהנאה

רבי יהודה אומר אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש ושורפין בתחלת שש.

פירש **רש"י** (ד"ה תולין), שלדעת רבי יהודה בשעה החמישית החמץ אסור באכילה ומותר בהנאה, ומאכיל לבהמתו. והקשו **האחרונים**, כיון שטעמו של רבי יהודה שהחמיר גבי שעה חמישית, הוא משום טעות שמא יבוא לומר על שעה חמישית שהיא שביעית, אם כן, מדוע החמיר דווקא לגבי אכילה ולא לגבי הנאה, הרי משעה שביעית ולמעלה, חמץ אסור אף בהנאה מן התורה'א. ותירץ **הפני יהושע** (ד"ה ותולין), כיון שטעות של שתי שעות אינה מצויה, ורק מיעוט של אנשים טועים בכך, לא רצו חכמים להחמיר אלא לגבי אכילה, אבל לא גבי הנאה משום הפסדי'ב. **והרש"ש** (ד"ה ותולין) כתב, שמצינו הרבה איסורים דרבנן במנחת שלמה (סו"ס, ס"ו ס' טז ד"ה אך) כתב, שמזה שלא הקשו התוספות על רש"י כלל בענין זה, מוכח שבדין שיכול לשרוף החמץ כל שעה שישית ולאו דווקא בתחילת שש, לא נחלקו רש"י ותוספות. וציין המנחת שלמה לדברי הנודע ביהודה (סו"ס, סו"ס מהדו"ק סי' כא) שהוכיח מסוגיית הגמרא שם, שלא גזרו חכמים בשעה שישית, אלא על אכילה והנאה שהם בקום ועשה, אבל לא חששו שיעבור בשב ואל תעשה באיסור תשביתו. ט. **ובגדי** ישע על המרדכי (פוס כ) ביאר סברת הריב"א, משום שסבר שצריך לברך בשעת בדיקת חמץ 'על בדיקת חמץ', ובשעת ביעור חמץ צריך לברך 'על ביעור חמץ', ולכך השהה פרוסה אחת מלשורפה בתחילת שעה שביעית משום שהיה מברך על ביעור חמץ ולא רצה לברך שלא בשעת ביעורו, שסבר כדעת רש"י (להלן יג: ד"ה שבשעה) ששעת הביעור היינו בשעה שביעית דווקא. י. **פני** יהושע, **רש"ש** (ד"ה ותולין), תפארת ישראל (פ"ו מ"ד יכין פוס יט). יא. **ועיין** רש"ש (שם) שכתב בשם המשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח), שאף לוקין על הנאה בשעה שביעית. יב. **אולם** הקשה, שהרי בעלמא קיימא לן (יבמות סה:) שרבי מאיר הוא שחושש למיעוט ורבי יהודה אינו חושש, ואילו כאן רבי מאיר אינו אוסר לאכול כל חמש ונמצא שאינו חושש למיעוט, ורבי יהודה חושש למיעוט. ותירץ על פי המבואר בירושלמי (פ"ו ה"ד), שרבי מאיר סובר שאף בשעה השביעית אין החמץ אסור באכילה אלא מדרבנן, ולכך אינו חושש כאן למיעוט, מה שאין כן לדעת רבי יהודה, בשעה השביעית החמץ אסור באכילה מן התורה, לכך החמיר לחוש למיעוט לענין אכילה.

שלא החמירו חכמים אלא לענין אכילה ולא לענין הנאה, כמו לגבי בשר בחלב, שמן התורה הוא אסור בין באכילה ובין בהנאה, ובשר בחלב דרבנן, כגון בשר עוף בחלב אינו אסור אלא באכילה ולא בהנאה, ואף כאן לא החמירו לאסור שעה חמישית אלא באכילה ולא בהנאה.

ביאור סברת רבי יהודה שתולין כל חמש

שם. פירש **רש"י** (ד"ה תולין), שהטעם שהחמיר רבי יהודה שאסור לאכול כל חמש, משום שאדם טועה ויהא סבור שהשעה השביעית היא החמישית. אמנם **רבינו חננאל** (ד"ה רבי) ביאר, שטעמו של רבי יהודה הוא לפי שחושש שיבואו לטעות בין שעה רביעית לשישית. והעיר **בשיעורי רבי דוד פוברסקי** (אות תנו), שלפי דבריו היה צריך לאסור אף שעה רביעית, שהרי שעה שישית אסורה באכילה, והוא סבור שהשעה השישית היא הרביעית. ועוד, שהרי רבי יהודה אסר את החמץ בשעה החמישית שמא יטעה בין חמישית לשביעית כמבואר בגמרא, ומדוע כתב רבינו חננאל, שיטעו לומר על השעה הרביעית שהיא השישית. וביאר, שמה שאדם טועה לומר על שעה שביעית שהיא חמישית, הוא מפני שהתחיל לטעות קודם לכן, וסבר שהשעה הרביעית היא שישית, ומזה נמשך טעותו שהשעה החמישית היא השביעית, וזה מסתבר יותר, שהרי בשעה השישית אין החמה במערב ולכך יכול לטעות ולסבור שהיא שעה רביעית, אבל שתהא תחילת טעותו בשעה שביעית שיהא סבור שהיא חמישית אין זה מסתבר, שהרי בשביעית חמה במערב, וכוונת רבינו חננאל לבאר מהיכן התחיל טעותו, שכיון שהיה סבור שהשעה הרביעית היא שעה שישית, ממילא טעה אף בשעה החמישית שהיא השביעית.

חמץ של קודש בשעה החמישית אם מותר בשריפה

שם. פירש **רש"י** (ד"ה תולין) שלדעת רבי יהודה בשעה החמישית אינו אוכל, אך גם לשרוף אינו צריך ומאכיל לבהמתו. והיינו שבשעה החמישית מותר החמץ בהנאה ולכך אין שורפים לפי שיכול להאכילו לבהמתו. **ובחידושי מרן רי"ז הלוי** (חמץ ומצה פ"ו ה"ט) כתב, שמלשון רש"י 'ומיהו לשרוף אינו צריך' משמע שאינו חייב לשרוף אחר שהחמץ מותר בהנאה, אבל אם ירצה הרשות בידו לשרוף אף בשעה חמישית. **אולם הרמב"ם** (שם) כתב, 'שעה חמישית אין אוכלין בה חמץ גזרה משום יום המעונן שמא יטעה בין חמישית לשישית, ואינו אסור בהנאה בשעה חמישית, לפיכך תולין בה תרומה ולחם תודה וכיוצא בהן מחמץ שהוא קדש, לא אוכלין ולא שורפין עד שתגיע שעה שישית ושורפין הכל'. ודייק הגרי"ז מדברי הרמב"ם, שמה שאמר רבי יהודה 'תולין כל חמש' היינו חמץ של קודש **רנינ** לחמי תודה וכיוצא בו, ומשום שהרמב"ם מפרש שתולין כל חמש היינו שבשעה החמישית אסור לשרוף עד השעה השישית, אמנם זהו דווקא בחמץ של קודש בלבד ומשום איבוד קדשים, אבל בחמץ של חולין באמת מותר לשרוף אף בשעה חמישית.

ובחידושי מרן רי"ז הלוי (שם) הקשה, החמץ הרי אסור באכילה כבר מהשעה החמישית, א"כ מפני מה אסור לשרפו אז, הרי לחמי תודה לא ניתנו אלא לאכילה ולא להנאה, וכיון שאיסור אכילה מתחיל בשעה חמישית למה יהא אסור לשרפו עד שעה שישית, הרי אין כאן שום איבוד קדשים כיון שכבר נאסר באכילה.

וביאר, שיש חילוק בין איסור אכילת חמץ בשעה החמישית לבין איסור אכילת חמץ בשעה השישית, שמשעה שישית ולמעלה אסרו חכמים את החמץ באיסור חפצא, כלומר שאיסורו בעצם ולא מחמת גזירה, כמו כל ימי הפסח שהחמץ אסור איסור חפצא, אבל בשעה החמישית לא אסרו חכמים את החמץ באיסור חפצא אלא איסור בעלמא הוא גזירה משום יום המעונן (כמבואר להלן יג:), ואין זה עיקר איסור חמץ[יג]. ולכך בשעה החמישית, כתב הרמב"ם שאין שורפין, היינו משום שבשעה החמישית החמץ אינו אסור באיסור חפצא בעיקר איסור אכילת חמץ, ולכך יש בזה משום איבוד קדשים, מה שאין כן בשעה השישית שאסרו חכמים את החמץ באיסור חפצא, מותר לשרפו ואין בזה משום איבוד קדשים[יד].

ביאור מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה

שם. בירושלמי (פ"ו ה"ד) מבואר, שרבי מאיר ורבי יהודה נחלקו אם חמץ לאחר שש שעות ולמעלה אסור מן התורה או מדרבנן, שרבי מאיר סבר שחמץ משעה שביעית ולמעלה אינו אסור אלא מדרבנן, ולכך לא החמיר באכילת חמץ משעה חמישית שאין זה אלא גזירה לגזירה, ומה שאסרו חכמים חמץ אף מתחילת שעה שישית אין זה גזירה לגזירה, אלא משום ששעה שישית מתחלפת בשביעית. אבל רבי יהודה סבר שחמץ משעה שביעית אסור מן התורה, ולכך החמיר לאסור אכילת חמץ אף בשעה חמישית, ואין זה גזירה לגזירה משום שחמישית מתחלפת בשביעית[טו]. וכתב **הפני יהושע** (ד"ה ר"מ תומר) שלפי דברי הירושלמי, יש לפרש שטעמו של רבי יהודה שאסר חמץ באכילה משעה שישית, היינו משום גדר שגדרו חכמים שלא יבוא לידי איסור תורה, ומה שאסר אף שעה חמישית באכילה משום ששעה חמישית מתחלפת בשישית. ולפי זה כתב, שהבבלי חולק על הירושלמי בזה, שהרי בגמרא להלן מבואר שמחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה היא לענין טעות בשעות, בכמה שעות אדם טועה, ואילו לשיטת הירושלמי בין לרבי מאיר ובין לרבי יהודה אין אדם טועה אלא בשעה אחת, אלא שנחלקו אם חמץ משש שעות ולמעלה אסור מן התורה או מדרבנן. **ובמראה הפנים** (על הירושלמי שם) הוכיח שהבבלי חולק על הירושלמי בזה, שהרי בגמרא לעיל (ד:) מפורש שבין לרבי מאיר ובין לרבי יהודה חמץ משש שעות ולמעלה אסור, ופירש רש"י שם (ד"ה דכולי) שאסור הוא מן התורה, שאם אינו אסור מן התורה אלא משתחשך, לא היו חכמים גוזרים לאסור אותו מחצות היום, שבין יום ללילה אין אנשים טועים, ומוכח שהבבלי חולק על הירושלמי וסובר שאף לרבי מאיר חמץ משש שעות ולמעלה אסור מן התורה.

ולשיטת הירושלמי שרבי מאיר סבר שחמץ משש שעות ולמעלה אינו אסור אלא מדרבנן, הקשה **באור חדש** (ד"ה רבי מאיר), מדוע החמירו חכמים כל כך לאסור חמץ באכילה כבר מחצות היום, אחר שאינו אסור מן התורה אלא משתחשך. ותירץ, שאף לשיטת הירושלמי יש לומר שרבי מאיר סבר שחמץ אסור באכילה ובהנאה מן התורה מחצות היום, רק שמצות השבתה לרבי מאיר אינה אלא סמוך ללילה, ומה שגזר לשרוף החמץ בשש אף שמצות השבתה היא עד הלילה, היינו כדי שלא יבא לאכלו[טז].

ביאור טעמו של רבן גמליאל המתיר לאכול תרומה כל חמש

רבן גמליאל אומר חולין נאכלין כל ארבע ותרומה כל חמש ושורפין בתחלת שש. פירש **רש"י** (ד"ה ותרומה) שרבן גמליאל סובר כשיטת רבי יהודה שאדם טועה בשתי שעות, אולם לענין תרומה לא החמירו חכמים שלא לאכול כל חמש משום שאסור להפסיד קדשים בידים כל זמן שיכול לאוכלם. והקשה **בשיעורי רבי דוד פוברסקי** (אות תעג), הרי במה שאינו אוכל חמץ באותה שעה אינו מפסידו בידים. ועוד, כמו שבשעה שישית שאינו אוכל תרומה אין זה חשוב שמפסיד קדשים בידים, כיון שאסרו חכמים את החמץ באכילה, אף בשעה חמישית כן, כיון שאסרו אותו חכמים באכילה אינו מפסידו בידים.

והמאירי (ד"ה רבן גמליאל) כתב, 'אבל תרומה שהוזהרנו בשמירתה, אין לנו למעט זמן אכילתה ואוכלין בה כל חמש'. וביאר בשיעורי רבי דוד פוברסקי (שם), שזהו מדין 'משמרת תרומתי' (במדבר יח ח) שאין למעט זמן אכילת תרומה, שמחמת חיוב השמירה מוטל עליו לשמרו שלא יבואו לידי שריפה. ומה שבשעה שישית אף תרומה אסורה באכילה, כתב המאירי, שבשעה שישית כיון שהוא אסור בהנאה אסור אף בתרומה.

הטעם שלא אמרה המשנה שזה יודע בחסרונו של חודש וזה אינו יודע

אחד אומר בשנים בחדש ואחד אומר בשלשה עדותן קיימת שזה יודע בעבורו של חדש וזה אינו יודע בעבורו של חדש. כתבו התוספות (ד"ה זה) שהמשנה היתה יכולה לומר שזה יודע בחסרונו של החודש שעבר וזה אינו יודע, שכשם שאפשר שאחד מהעדים אינו יודע שהחודש שעבר היה מעובר, כמו כן יתכן שאחד מהעדים אינו יודע שהחודש שעבר היה חסר[יז]. **אמנם המהר"ם חלאווה** (ד"ה זה) כתב, שהמשנה לא היתה יכולה לומר שזה יודע בחסרונו של חודש וזה אינו יודע, מכיון שבאופן זה אין עדותם עדות, משום שאם אחד מהעדים אמר שידוע לו שהחודש שעבר היה חסר, אם הוא אכן דובר אמת, הרי העד השני שאמר שהחודש שעבר היה מעובר משקר, שהרי לא יתכן ששמע את קידוש החודש ביום השלשים ואחד. מה שאין כן כשאחד מהעדים אמר שידוע לו שהחודש שעבר היה מעובר, גם אם הוא דובר

יג. **ודייק** כן בלשון הרמב"ם (שם) שכתב 'ואסרו חכמים לאכול חמץ מתחילת שעה שישית וכו', ומתחילת שעה שישית יהיה החמץ אסור באכילה ובהנאה כל שעה שישית מדברי סופרים, ושאר היום משביעית ולמעלה מן התורה, שעה חמישית אין אוכלין בה חמץ גזירה משום יום המעונן'. ומבואר שחילק הרמב"ם את איסור אכילת חמץ בשעה שישית ואיסור אכילת חמץ בשעה חמישית לשנים, שמשעה שישית כתב 'יהיה החמץ אסור' היינו שהחמץ אסור באיסור חפצא, ואילו על האיסור בשעה החמישית כתב 'אין אוכלין בה חמץ' היינו שהוא איסור בעלמא, אבל אין החמץ אסור באיסור חפצא. ובהמשך דבריו (שם ה"י) מפורש יותר, שכתב שהאוכל משעה שישית מכים אותו מכת מרדות, ומשמע שדווקא משעה שישית מכים אותו מכת מרדות, אבל בשעה חמישית אף שהוא אסור באכילה, אין מכים אותו מכת מרדות, והיינו משום שלא נאסר בעיקר איסור חמץ. **יד. אמנם** העיר, שבירושלמי (פ"ו ה"ד) מבואר שלרבי יהודה חמץ בשעה חמישית אם הפריש ממנו תרומה לא קדשה, ולכאורה מוכח מזה שאף משעה החמישית החמץ אסור באיסור חפצא, ודלא כהמבואר בשיטת הרמב"ם. **טו. וביאר** בקרבן העדה (שם) שהכל חשוב גזירה אחת ואין זה גזירה לגזירה. **טז. אמנם** הקשה לפי זה מהמבואר בירושלמי (שם), שאמר רב שאף לדברי רבי מאיר המקדש חמץ משש שעות ולמעלה אין חוששין לקידושיו, ופירש המפרש שם כוונת הירושלמי, שאף לרבי מאיר הסובר שחמץ משש שעות ולמעלה איסורו מדרבנן, מכל מקום אין חוששין לקידושיו. ולהנתבאר שאף רבי מאיר מודה שחמץ אסור מן התורה באכילה ובהנאה משש שעות ולמעלה, ורק מצות השבתה אינה אלא מהלילה, אם כן אין שום חידוש לפי רבי מאיר שהמקדש משש שעות ולמלעה אין חוששין לקידושיו. וכן יקשה לפי זה מה שפירש רש"י לעיל (ו. ד"ה משש) שהמקדש משש שעות ולמעלה היינו מתחילת שש, והרי בתחילת שש איסורו רק מדרבנן בין לרבי מאיר ובין לרבי יהודה. והמוכח כמו שפירשו התוספות שם (לעיל ו: ד"ה משש) שהיינו מסוף שש. **יז. וכן** כתבו בתוספות הרשב"א משאנץ ובחידושי הר"ן (ד"ה זה).

אמת אין הכרח שהעד השני שאמר שהחודש שעבר היה חסר משקר, שאפשר שלא שמע שבית דין קדשו את החודש, ומה שאמר שהחודש היה חסר, משום שסמך על מולד הלבנה שהוא אחר כ"ט יום מהמולד הקודם.

והצל"ח (פסחים שם) כתב, שבכוונה נקט התנא שזה ידע 'בעיבורו' של חודש ולא נקט שזה ידע 'בחסרונו' של חודש, שהרי התנא של המשנה בא להשמיענו שמתרצים דברי העדים שלא יסתרו זה את זה בכל מה שאפשר, וזהו עיקר חידושו. ודבר פשוט הוא שכל מה שמתרצים דברי העדים היינו באופן ששניהם מעידים על אותו יום בשבוע, שאז יש מקום לומר שטעו ביום בחודש משום טעות העיבור שזה ידע וזה לא ידע, אבל אם הכחישו דבריהם ביום בשבוע ודאי עדותם בטילה משום שאין לתלות טעותם בשום דבר. וכיון שכן, יש חידוש יותר במה שאומרים שזה לא ידע בעיבורו של חודש והשני טעה, ממה שנאמר שזה לא ידע בחסרונו של חודש שאז הראשון טעה, שהרי סדר החקירות הוא, שמתחילה שואלים את הראשון את כל השבע חקירות, ואחר כך שואלים את השני אותם שבע חקירות, והנה, אם הראשון טעה משום שלא ידע בחסרונו של חודש ולכך אמר בשנים בחודש, וכששוב שאלוהו באיזה יום בשבוע ואומר שהיה זה ביום פלוני, נמצא שהוא מכחיש דברי עצמו אף קודם שאנו שואלים את העד השני, שהרי שנים בחודש אינו אותו יום בשבוע שאומר אחר כך, ומיד צריכים לתלות שטעה ולא ידע בחסרונו של חודש כדי שלא יכחיש דברי עצמו, ובזה אין חידוש כל כך שמיישבים דברי העד כדי שלא יכחיש דברי עצמו תוך כדי דיבור, שאין זה מצוי כלל שאדם יכחיש דברי עצמו, והתנא רצה להשמיענו חידוש, שלא רק שמתרצים דברי העד שלא יכחיש דברי עצמו, אלא אף מיישבים דברי העדים שלא יכחישו זה את זה, והיינו על כרחך באופן שהראשון כיון יום החודש לאותו יום בשבוע, והשני טעה במנין החודש שלא ידע בעיבור החודש, ואמר שהיה בשלשה בחודש, ואז מיד בחקירה של כמה בחודש, הכחיש דברי העד הראשון קודם שהכחיש דברי עצמו, שהרי עדיין לא שאלוהו באיזה יום בשבוע, והיה מקום לומר שנחזיק אותם מיד כעדים המכחישים זה את זה ולא נתלה טעותם בעיבור החודש, ולא נזדקק כלל לחקור את העד השני באיזה יום בשבוע היה, לברר טעותו כדי לקיים עדותם להרוג את הנידון, משום שלהחמיר אין מדייקים בדבריהם כמו שכתבו התוספות (יג. ד"ה אלא), לזה בא התנא להשמיענו שאף בזה עדותם קיימת ותולים שטעה בעיבור החודש, ומשום כך נקט שזה ידע 'בעיבורו' של חודש, ולא אמר שזה ידע 'בחסרונו' של חודש.

ובערוך לנר (סנהדרין ז. ד"ה שזה) הקשה, מדוע לא אמר התנא שזה ידע 'בקביעות החודש' וזה לא ידע, שאז כולל גם טעות בעיבור החודש וגם הטעות של חסרון בחודש. וביאר, שהמשנה נקטה לשון זו, כדי שלא נאמר שדווקא בחסרונו של חודש שייך שהעדים יטעו, אלא גם בעיבורו של חודש שייך שיטעו. והיינו שלולא חידוש המשנה, היינו אומרים שדווקא בחסרונו של חודש שייך שהעדים יטעו, שאפשר שהעד טעה וחשב שהחודש שעבר היה חסר, והמתין כל יום שלשים ולא שמע קול שופר שמורה שבית דין קידשו את החודש [כמבואר בסנהדרין (מב:)] לכך היה סבור שחודש שעבר היה מלא, ובאמת טעה היות ובית דין קידשו את החודש ביום שלשים והוא לא שמע, אמנם כל זה שייך לענין חסרונו של חודש, אבל בעיבורו של חודש היינו אומרים שלא שייך טעות, שמדוע יטעה שבית דין עיברו את החודש, הרי הוא לא שמע את קול השופר, ואף שביום שלשים ואחד לא שמע את קול השופר, מכל מקום היה לו לומר שאינו יודע באיזה יום בחודש היה המעשה, והואיל ולא אמר כן הרי העיד שקר, ובאה המשנה להשמיענו שאף בזה תולים שטעה וסבר שחודש שעבר היה מעובר, ואין אומרים שהעיד שקר.

יישוב קושיית התוספות מדוע עדותן קיימת

שם. פירש **רש"י** (ד"ה מחד - הרמתון), שכיון שהושוו שניהם לומר בשלישי או ברביעי, וכשבדקום איזה יום בחודש אמר זה בשני וזה אמר בשלישי, שניהם על יום אחד העידו. והקשה **הפני יהושע** (ד"ה מנין), שמלשון רש"י משמע שקודם שאלו אותם באיזה יום בשבוע ואחר כך באיזה יום בחודש, ואילו במשנה בסנהדרין (מ.) מבואר, שקודם שואלים אותם באיזה יום בחודש ואחר כך באיזה יום בשבוע. וכתב, שאין כוונת רש"י לומר שבאמת שאלו אותם קודם יום השבוע ואחר כך יום החודש, אלא רש"י בא ליישב בזה קושיית **התוספות** (ד"ה זה), מדוע אחד אומר בשני בחודש ואחד אומר בשלישי בחודש עדותן קיימת, הרי אילו היינו מדייקים בדבריהם ויוברר ששניהם יודעים בעיבור החודש הרי זה עדות מוכחשת וכיצד הורגים מספק. לכך פירש רש"י שכיון שהושוו שניהם אחר כך לומר שהמעשה היה בשלישי או ברביעי בשבת, אם דייקנו בדברי העדים ומצאנו שאחד מהם טעה בעיבור החודש שהרי גבי עדות יום השבוע לא טעו.

ביאור הוכחת הגמרא מהמשנה שהולכים בדיני נפשות אחר הרוב

שם. הגמרא בסנהדרין (סט.) מוכיחה ממשנה זו שבדיני נפשות הולכים אחר הרוב, שאם לא כן הרי אפשר שאותם עדים שהעידו שראו באותו יום העידו בדווקא, ונמצאו העדים מכחישים אלו את אלו, ומוכח מכאן שמכיון שרוב האנשים עשויים לטעות בעיבור החודש, הולכים בזה אחר הרוב. וכתבו **התוספות** (ד"ה זה), הרי אפשר שהטעם שתולים שטעו בעיבור החודש אין זה משום שהולכים אחר הרוב, אלא מכיון שלא הכחישו עדותם גבי עדות יום בשבוע, אנו תולים שטעו בעיבור החודש. ותירצו, שראיית הגמרא היא, שאם אין הולכים בדיני נפשות אחר הרוב, כשחוזר ואומר שהיה באותו יום בשבוע הרי הוא חוזר ומגיד, מכיון שכשאמר שהיה ביום אחר בחודש כבר הוכחשה עדותם, וכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, ורק מכיון שהולכים אחר הרוב ותולים שטעו בעיבור החודש אין עדותם מוכחשת.

ובביאור הגר"א (מו"מ סי' ל אות יט) הקשה, שתירוץ התוספות אינו מועיל אלא כאשר אחד אומר בשנים בחודש ואחד אומר בשלשה בחודש, שאנו מבררים על ידי היום בשבוע שטעה בעיבור החודש, אבל עדיין קשה באחד אומר בשתי שעות ואחד אומר בשלש שעות מדוע עדותן קיימת, הרי שמא לא טעו בשעות ועדותם מוכחשת. ותירץ, שהתוספות סוברים שטעות בעיבור החודש הוא דבר רחוק, ולכך צריכים לברר על ידי בדיקת יום השבוע מתי היה המעשה, ואז נדע אם טעו או לא, מה שאין כן טעות בשעות הוא דבר מצוי, ואפילו כשלא נתברר לנו אם טעו או לא אנו תולים שטעה, ומקבלים עדותם"ט.

האם יש להוכיח מדברי התוספות שאף קודם גמר העדות אין העדים יכולים לחזור בהם

שם. כתב **התומים** (סי' כט סק"ח), שמדברי **התוספות** (ד"ה זה) שכתבו שאלמלא דין רוב, שרוב אנשים טועים בעיבור החודש, כשחוזר ואומר שהיה באותו יום בשבוע הרי הוא חוזר ומגיד, כיון שכבר אמר שהיה ביום אחר בחודש. מוכח שסברו שאף קודם שנגמרה חקירת העדים אינם יכולים לחזור בהם?

ובקובץ שיעורים (אות מד), הקשה על דברי התוספות מדוע באמת חשוב חוזר ומגיד, הרי כל שלא נגמרה עדותם יכולים לחזור בהם. ותירץ, שאף שהעדות כולה עדיין לא נגמרה, מכל מקום אותה חקירה שהגיד כבר נגמרה ואינו יכול לחזור בו מחקירה זו. עוד כתב, שכיון שנעשו מוכחשים ונתבטלה העדות, הרי זה כאילו נגמרה עדותם ואינם יכולים לחזור ולקיימה, שביטול עדותן כבר נגמרה, וכשם שהיכן שנגמרה קיום עדותן אינם יכולים לחזור ולבטלה, כך היכן שנגמרה ביטול עדותן אינם יכולים לחזור ולקיימה.

והביא התומים (שם) שנחלקו **הראשונים** בדין זה, ששיטת **הרמב"ם** (עדות פ"ג ה"ה) **והטור** (מו"מ סי' כט) שכל זמן שלא נגמרה חקירת העדות יכולים לחזור בהם. והקשה התומים, שלשיטת הרמב"ם והטור תקשה קושיית התוספות, מנין לגמרא שהולכים בדיני נפשות אחר הרוב, הרי יתכן שהטעם שתולים שטעו בעיבור החודש אין זה משום שהולכים אחר הרוב, אלא מכיון שלא הכחישו עדותם לאותו יום בשבוע, אנו תולים שטעו בעיבור החודש, ולא משום שהולכים אחר הרוב. ותירוץ התוספות שלולא דין רוב כשחוזר ואומר שהיה באותו יום בשבוע הרי הוא חוזר ומגיד, כיון שכבר אמר שהיה ביום אחר בחודש, לא שייך לשיטת הרמב"ם והטור, שהרי כל שלא נגמרה חקירת עדותם יכולים לחזור בהם ואין בזה משום חוזר ומגיד.

ותירץ, שהוכחת הגמרא שהולכים אחר הרוב היא, משום שלולא דין רוב, אף אם נאמר שמכיון שלא הכחישו עדותם לאותו יום בשבוע, אנו תולים שטעו בעיבור החודש, מכל מקום נמצא שלא אמרו יום החודש, ואם כן חסר

יח. **והאחרונים** העירו על דברי התוספות, לפי המבואר בשולחן ערוך (מו"מ סי' כט ס"ח) שכשאומרים העדים טעינו בדבר המצוי לטעות, אין בזה משום חוזר ומגיד, ואם כן אף כאן, כיון שרוב האנשים טועים בעיבור החודש אף אם אין הולכים בדיני נפשות אחר הרוב, מכל מקום הרי זה חשוב דבר המצוי לטעות, וממילא מועיל מה שלא הכחישו עדותם באותו יום בשבוע לברר שטעו בעיבור החודש, ואין זה חוזר ומגיד אף בלא דין רוב. יט. **ובדבר** שמואל (נתוסף ד"ה זה) תמה על מה שכתב שהתוספות סוברים שטעות בעיבור החודש הוא דבר רחוק, שהרי בפירוש כתבו התוספות בתחילת דבריהם שרוב האנשים טועים בעיבור החודש, ואם כן הרי זה דבר המצוי, ואף על פי כן הקשו מה נפסיד אם נדקדק בהם. ולכך כתב לבאר דברי התוספות, שאף שרוב האנשים טועים בעיבור החודש, מכל מקום, כיון שיש מיעוט שאינם טועים, ובדיני נפשות יש גזירת הכתוב של 'והצילו העדה' (במדבר לה ה), והיינו שכל זמן שיש אפשרות לחקור ולדקדק צריכים לדקדק, לכך הקשו בדיני נפשות מה נפסיד אם נדקדק. ותירצו, שעל ידי עדות של יום השבוע הוברר לנו שטעו בעיבור החודש, וזה דווקא משום שרוב האנשים טועים בכך, וקושיית התוספות היא דווקא על יום החודש שכיון שאפשר לברר חייבים לברר, אבל על עדות השעות מתחילה לא הוקשה לתוספות, שכיון שרוב האנשים טועים בשעות אנו סומכים על הרוב, כיון שבזה אי אפשר לברר לא שייך בזה דין 'ושפטו העדה והצילו העדה'. כ. **ובנתיבות** המשפט (סי' כט סק"ח) כתב, שאף שמקושיית התוספות מוכח שאף קודם שנגמרה חקירת העדים אינם יכולים לחזור בהם משום חוזר ומגיד, מכל מקום לפי מה שהקשו התוספות להלן (יג. ד"ה נפיחה יוסי) מפני מה שואלים את העדים באיזה יום בשבוע, אחר שכוונו דבריהם ואמרו באיזה יום בחודש, ויותר הרי אפילו אם לא יכוונו דבריהם באיזה יום בשבוע, כיון שכוונו דבריהם באיזה יום בחודש אם יחזרו בהם בעדותן של יום השבוע הרי זה חוזר ומגיד. ותירצו, שדין שבע חקירות למדים מן התורה וצריך שלא יכחישו זה את זה בשבע חקירות. אם כן אף התוספות מודים לשיטת הרמב"ם והטור שיכולים לחזור בהם קודם שנגמרה חקירת העדים, כיון שדין שבע חקירות הוא דין תורה.

מהשבע חקירות שהם דין תורה[א], ולא גרע מאילו לא אמרו כלל יום החודש שאין כאן עדות, שאין עדות ללא שבע חקירות, ורק מחמת דין רוב, שרוב האנשים טועים בעיבור החודש, תולים שעדותן מכוונת אלא שטעו, אף ללא שכיונו דבריהם על ידי יום שבשבוע[ב]. אבל אם נאמר שלולא עדותן על אותו יום בשבוע אין עדותן מכוונת, אם כן עדותן על יום החודש ועל יום השבוע חשובה חקירה אחת ויחסר לנו מהשבע חקירות.

ובנתיבות המשפט (סי' כט סק"ח) תירץ, שאף לשיטת הרמב"ם והטור שקודם שנגמרה חקירת העדים יכולים לחזור בהם מהעדות, ואין בזה משום חוזר ומגיד, היינו דווקא לענין לבטל העדות, משום שמתוך שיכולים להכחיש עצמם בחקירות יכולים לחזור בהם, או אפילו בלא זה, משום שלא מסתבר שאם יחזור ויגיד שלא היתה ההלואה באותו יום אלא ביום אחר, תתבטל עדותו משום הכחשה בחקירות, ואם יחזור ויגיד שלא היתה ההלואה כלל לא באותו יום ולא ביום אחר תתקיים עדותו, משום שאינו חוזר ומגיד, אבל לקיים העדות על ידי חזרתו, בזה אף הרמב"ם והטור מודים שאין לו על זה שום נאמנות ואינו חוזר ומגיד, ואם כן אלמלא דין רוב כשחוזר ואומר שהיה באותו יום בשבוע הרי הוא חוזר ומגיד, כיון שכבר אמר שהיה ביום אחר בחודש, ואינו נאמן לחזור ולהגיד כדי לקיים עדותו.

ובדברי יחזקאל (סי' כז אות כו) תירץ, שמה שכתבו הרמב"ם והטור שקודם שנגמרה חקירת העדות יכולים לחזור בהם, היינו דווקא אם חוזרים בהם לגמרי מעדותם, שבזה קודם שנגמרה הדרישה והחקירה יכולים לחזור בהם, אבל היכן שאין חוזרים בהם מעיקר העדות, אלא רק מפרטי החקירה כגון באיזה יום, בזה אינם יכלים לחזור ולהגיד, כיון שפרטי החקירה אינה מעיקר העדות, וחקירה זו כבר נגמרה.

הטעם שרבי מאיר אינו חושש כאן למיעוט

שם. הגמרא בסנהדרין (סט.) מוכיחה ממשנה זו, שבדיני נפשות הולכים אחר הרוב, שאם לא כן, הרי יתכן שאותם עדים שהעידו שראו באותו יום, העידו שראו ביום זה דווקא, ונמצאו העדים מכחישים זה את זה, ומוכח מכאן שכיון שרוב האנשים עשויים לטעות בעיבור החודש הולכים בזה אחר הרוב. והקשה **הצל"ח** (ד"ה מנן) הרי מכיון שמשנתנו רבי מאיר היא, ובכל מקום חושש רבי מאיר למיעוט, מדוע עדותן קיימת ודנים דיני נפשות על סמך רובו[ג]. וציין לדברי **הש"ך** (מו"מ סי' ל סק"ק יד) שהקשה, הרי דין זה שאחד אומר בשנים בחודש ואחד אומר בשלשה בחודש עדותן קיימת, נאמר אף לגבי דיני ממונות, ובדיני ממונות לכולי עלמא אין הולכים אחר הרוב.

ותירץ הצל"ח, על פי המבואר במסכת חולין (יג.), שכל מה שחושש רבי מאיר למיעוט הוא דווקא היכן שאפשר לברר וכדומה, אבל היכן שאי אפשר אף רבי מאיר מודה שאין חוששין למיעוט, ואם כן כאן הרי אי אפשר לנו לשנות עדותן, אלא שאפשר לנו לחקור אותם אם טעו בחקירתן או לא, וזאת אנו מבררים על ידי שחוקרים אותם באיזה יום בשבוע, ועל ידי זה נתברר שטעו בעיבור החודש. אולם כל זה דווקא לגבי דיני נפשות, אבל לגבי דיני ממונות אין הולכים אחר הרוב אפילו במקום שאי אפשר, ואם כן תקשה קושיית הש"ך כיצד מקיימים עדותן על סמך רוב, הרי אין הולכים בממון אחר הרוב. ותירץ הצל"ח על פי מה שכתבו **התוספות** בסנהדרין (ג: ד"ה דיני), שבכל מקום שהולכים בדיני נפשות אחר הרוב, אף בדיני ממונות הולכים אחר הרוב מקל וחומר, ולגבי עדות זו שהולכים בה בדיני נפשות אחר הרוב, אף לגבי דיני ממונות הולכים אחר הרוב.

והחתם סופר (ד"ה ושוקפין) תירץ, על פי מה שיש לתמוה על המבואר בגמרא סנהדרין הנ"ל שרוב העולם טועים בעיבור החודש, שהרי תמוה לומר שרוב העולם אינם יודעים בעיבור החודש. וצריך לומר שאין כוונת הגמרא לומר שרוב העולם טועים בעיבור החודש, אלא רוב בני אדם המכחישים זה את זה או שמכחישים עצמם בדבריהם בזמן החודש אין זה מחמת שקר וכזב אלא מחמת טעות. וכיון שכן, אם נבוא לחוש למיעוט אין הכוונה שנחוש למיעוט שאינם יודעים בעיבור החודש אלא למיעוט שמשקרים, ומיעוט זה שייך אף כשאינם מכחישים זה את זה, שהרי יש מיעוט בעולם שמעידים עדות שקר, אלא גזירת הכתוב הוא לקבל עדות של שני עדים המעידים ולא משום שודאי אמרו אמת, אלא משום גזירת הכתוב, וכיון שכן אין צריך לסמוך על רוב, שכיון שרוב העולם טועים בזה הרי הם ככל עדים שאין לחוש שמא הם ממיעוט העדים המשקרים, שאם כן בטלת כל תורת עדות שבתורה.

ובקהילות יעקב (סנהדרין סי' כג) תירץ, שכל מה שמבואר בגמרא (סנהדרין סט.) שכשאחד אומר בשנים בחודש ואחד אומר בשלשה בחודש עדותן קיימת מדין רוב, היינו דווקא בדיני נפשות, שיש בזה דין דרישה וחקירה כמבואר במסכת סנהדרין (מ.), ובלא שנאמר שרוב העולם טועים בעיבור החודש אין לנו לקבל עדותן, משום שיחסר לנו בדרישה וחקירה, אבל בדיני ממונות שאין צריכים כלל לדין דרישה וחקירה, וכל מה שצריך, הוא שלא יהא סתירה בדבריהם, שוב אין צריך להגיע לדין רוב ואין לפסול העדות מספק, כיון שיש לעדים חזקת כשרות ודי בכך.

האם אף בשנים אומרים שטעו שניהם בעיבור החודש

שם. **המהרלב"ח** (סו"ת, סי' קלו ד"ה עוד מני) דן באופן ששני העדים אומרים שמעשה זה היה בשנים לחודש, ושנים אחרים אומרים שמעשה זה היה בשלשה לחודש אם דבריהם קיימים, ואנו תולים שטעו בעיבור החודש, או שמא דווקא כאשר עד אחד אומר בשנים לחודש ואחד אומר בשלשה דבריהם קיימים, אבל בשנים אומרים בשנים לחודש היה המעשה ושנים אחרים אומרים בשלשה לחודש היה המעשה אין דבריהם קיימים, והרי זה שתי כתות עדים המכחישים זו את זו שאין דבריהם קיימים.

והתומים (סי' ל ס"ק יג) הוכיח מדברי **הרא"ש** (סו"ת, כללי מה סי' כה), שאף בשני עדים תולים שטעו בעיבור החודש. שהרא"ש דן לגבי גט שנכתב בכ' לחודש ביום רביעי, והאמת שרביעי בשבת הוא כ"א לחודש, אם הגט כשר או לא. וכתב הרא"ש שהגט כשר וקל וחומר הוא מדיני נפשות, ומה בדיני נפשות הולכים אחר הרוב ואנו תולים שטעו בעיבור החודש, כל שכן בנידון זה שכתוב בגט ברביעי בשבת, ואי אפשר לאותו יום להיות אלא בכ"א לחודש. והוסיף הרא"ש לבאר, ואף על גב שטעות זו של העדים החתומים על הגט היא לאחר רובו של חודש, ואחר רובו של חודש אין אנו תולים שטעו בעיבור החודש, שהיה להם לדעת כבר אם החודש מעובר או לא, מכל מקום כאן תולים שטעו בעיבור החודש, שהרי דבריהם מכחישים זה את זה, שאם הוא יום רביעי אינו כ' לחודש, ואם הוא כ' לחודש אינו יום רביעי, ובימי השבוע אין אנשים טועים, ועל כרחך שטעו בעיבור החודש. ולכאורה מדוע לא כתב הרא"ש שהרי עדים החתומים על הגט שנים הם, ואין אומרים על שנים שטעו בעיבור החודש, ועל כרחך שאף בשני עדים יש לתלות שטעו שניהם בעיבור החודש.

אולם בשער המלך (עדות פ"ו ה"ד) הוכיח מדברי **התוספות** להלן (יג. ד"ה אלמא) שהקשו אם לרבי מאיר אדם טועה בשתי שעות חסר משהו, מדוע כשאחד אומר בשלש ואחד אומר בחמש עדותן בטלה, הרי יש לומר שהמעשה היה בשעה הרביעית וכל אחד מהם טעה בפחות משתי שעות. ותירצו, שאין לנו לתלות הטעות בשני העדים, ורק אם נפרש שרק אחד מהם טעה מקיימים עדותם. ומוכח מדבריהם שאין אומרים בשנים שטעו.

האם רוב העולם טועים בעיבור החודש

שם. פירש **רש"י** (ד"ה אמר - הרמטון) שזה שאמר בשנים בחודש ידע שהחודש מעובר, וזה שאמר בשלשה סבור שהוקבע החודש ביום שלשים ׳והואיל ויש טועין בכך׳ אף שאנו מצווין לחלק עדותן כדי שתתבטל להציל את הנפש, אין בידינו כח לחלקו. והקשה **הפני יהושע** (נדפ"י שם), שמלשון רש"י ׳והואיל ויש טועין בכך׳ משמע שמיעוט אנשים טועים בעיבור החודש, ואילו במסכת סנהדרין (סט.) מבואר, שרוב העולם טועים בעיבור החודש ולא רק מיעוט. ותירץ, שלכאורה צריך להבין דברי הגמרא בסנהדרין שרוב העולם טועים בעיבור החודש, מדוע יטעו רוב העולם בדבר זה. ועוד, שאם רוב העולם טועים בזה, יש לעד לומר איני יודע ותתבטל עדותו, ומדוע אומר דבר שאינו יודע. אלא יש לומר שבאמת רוב העולם אינם טועים בעיבור החודש, אלא כיון שיש מיעוט בני אדם הטועים בעיבור החודש, אם כן מה שאומר שמעשה זה היה בשלישי או ברביעי בחודש אומר כן מפי השמועה, שרוב העולם שאינם באים להעיד אינם בקיאים בזה ואומרים כן מאומד, אולם גבי עדות שמסורה לזריזים רק מיעוט הם שטועים, ואף על פי כן עדותם קיימת, כיון שאמרו שניהם שהמעשה היה באותו יום בשבוע.

והחתם סופר (ד"ה ושוקפין, הו"ד לעיל) תירץ, שאין כוונת הגמרא לומר שרוב העולם טועים בעיבור החודש, אלא רוב בני אדם המכחישים זה את זה בדבריהם בזמן החודש והיום, אין זה מחמת שקר וכזב, אלא מחמת טעות בעיבור החודש, ולכך כשאירע כן בעדים אנו תולים שטעו בעיבור החודש, ולא כשרות בצירוף רוב הטועים בעיבור החודש, לכך רבי מאיר אינו חושש כאן למיעוט. ואף שיש לנידון גם כן חזקת כשרות, מכל מקום חזקת הנידון אינה חזקה כל כך כמו חזקת העדים, שהרי אפילו אם נדון את העדים כמכחישים זה את זה, מכל מקום רק אחד מהם הוא שמשקר והשני דובר אמת, אבל חזקת הנידון ודאי שנתערערה על פי עדותו של האחד שודאי דובר אמת, ואילו חזקת העדים לא נתערערה כלל, ובצירוף הרוב מקבלים עדותם ואין חוששים למיעוט.

כא. כמבואר במסכת סנהדרין (מ.). **כב. ובקהילות יעקב** (סי' ט) הקשה, הרי אף אם אנו תולים שטעו בעיבור החודש, אין זה חשוב אלא כאילו לא אמרו כלל, מיהו מכל מקום חסר לנו עדיין חקירה אחת של יום החודש שהרי לא אמרו אמת. ותירץ, שכיון שרוב האנשים טועים בעיבור החודש ואנו הולכים אחר הרוב, אם כן זהו גדר החקירה. **כג. ובשם** תלמידו הרב מרדכי תירץ, שכאשר החזקה מסייעת לרוב אף רבי מאיר אינו חושש למיעוט, וכאן כיון שיש לעדים חזקת

משום שרוב העולם טועה בזה, אלא רוב המכחישים זה את זה בטעות החודש הוא מחמת טעות בעיבור החודש.

הטעם שלא נקט התנא 'אחד אומר בשנים ואחד אומר בארבעה'

אחד אומר בשלשה ואחד אומר בחמשה עדותן בטלה. בתוספות רבינו פרץ (ד"ה אחד) כתב, שהטעם שלא נקט התנא אחד אומר בשנים ואחד אומר בארבעה עדותן בטלה[יד], לפי שסיים באחד אומר בשנים ואחד אומר 'בשלשה', פתח ואמר אחד אומר בשלשה ואחד אומר בחמשה, שהתחיל במה שסיים[טו]. **ובתוספות** יום טוב (סנהדרין פ"ה מ"ג) תירץ, שהלשון 'שלשה' ו'חמשה' נוחים יותר על הלשון לחברם, משנים וארבעה.

ובמלאכת שלמה (שם) תירץ, לפי שלגבי טעות בשעות אמר התנא שנחלקו רבי מאיר ורבי יהודה אם אחד אומר בשלש ואחד אומר בחמש אם עדותן קיימת או לא, נקט לשון זה גבי ימים שאחד אומר בשלשה בחודש ואחד אומר בחמשה שבזה לכולי עלמא עדותן בטלה[טז].

דווקא כאשר טעו בשעות על פי אומדן דעתם עדותן קיימת

אחד אומר בשתי שעות ואחד אומר בשלש שעות עדותן קיימת. פירש **רש"י** (ד"ה אחד - הכני) משום שאדם טועה בכך. וכתב **התפארת ישראל** (סנהדרין פ"ה מ"ג יכין אות כ), שדווקא כשהעדים משערים באיזו שעה היה המעשה על פי אומדן דעתם, עדותן קיימת, אבל אם יש להם שעון שמראה השעות ומחולקים בעדותם באיזה שעה אירע המעשה, בזה אפילו אם אחד אומר בשתי שעות ואחד אומר בשלש שעות עדותם בטלה, לפי שבודאי טעו בשיעור שעה.

הטעם שאחד אומר בשתי שעות ואחד אומר בשלש עדותן קיימת

שם. הקשו התוספות (ד"ה אחד), מדוע כאשר אחד אומר בשתי שעות ואחד אומר בשלש שעות עדותן קיימת, הרי יתכן שאם נשאל את העדים יתברר שמכחישים זה את זה, שהאומר בשתי שעות נתכוון לתחילת שעה שניה, והאומר בשלש נתכוון לסוף שעה שלישית, וכיון שכן יש לנו לבטל עדותן, מאחר ותחילת השעה השניה היא קודם נץ החמה וסוף שעה שלישית היא אחר נץ החמה, וכשאחד אומר קודם נץ החמה ואחד אומר אחר נץ החמה היה מעשה עדותן בטלה, כמבואר בגמרא להלן (יג:). ותירצו, שרק כשהעדים אומרים בפירוש, זה קודם הנץ וזה אחר הנץ עדותן בטלה, כיון שדקדקו בלשונם לומר זה קודם הנץ וזה אחר הנץ, אבל כשלא הזכירו בדבריהם את הנץ החמה, אלא אמרו שעה פלונית, אלא שמתוך דבריהם נמצא שאחד אומר קודם הנץ ואחד אומר אחר הנץ עדותן קיימת, לפי שאין בני אדם בקיאים בשעות, והאומר בשעה שניה סבור שתחילת השעה השניה היא אחר הנץ[יז].

ובתוספות הרשב"א משאנץ (יג. ד"ה ממילא) הקשה, שעדיין יש לתמוה, שאפשר אם נשאל אותם יתברר שהם כן ידעו מתי היה הנץ החמה ונמצאו דבריהם מוכחשים. ותירץ, שאף אם נשאל ויאמרו כן לא יוברר לנו שהם משקרים, אלא נתלה שאינם בקיאים לחשב זמן הנץ החמה.

כיצד יתכן שאין אדם טועה כלל

אמר אביי כשתמצא לומר לדברי רבי מאיר אין אדם טועה ולא כלום. הקשה **הפני יהושע** (ד"ה אמר), כיצד אפשר לומר שאין אדם טועה בכיוון השעה כלום, וכי כל העולם כאברהם אבינו שהיתה איצטגנינות על לבו שידע לכוון השעה, שיידעו לכוון בדיוק באיזו רגע אירע הדבר, הרי אפילו משה רבינו ודוד המלך לא היו יודעים לכוון השעה בדיוק, כמבואר בגמרא (ברכות ג:). ותירץ, שאין הכוונה שכולם יודעים לכוון השעות בדיוק, אלא כשהעדים אינם יודעים, יש להם לומר איני יודע, וכשלא אמרו כן יש לומר שהיו בטוחים בשעה ואין כאן טעות.

כד. ובחתם סופר (ד"ה אחד) הוסיף, שאין לומר שלכך נקט התנא גבי טעות שעות, אחד אומר בשלש ואחד אומר בחמש עדותן בטלה, משום שאם היה נוקט אחד אומר בשתי שעות ואחד אומר בארבע עדותן בטלה, היה מקום לומר שעדותן בטלה משום ששעה רביעית היא זמן סעודה לכל (להלן יג:) היינו שכולם רגילים לסעוד אז, ולכך עדותן בטלה שודאי משקרים שהיה להם להבחין בשעה רביעית שהיא זמן סעודה לכל, אבל באחד אומר בשלש שעות ואחד אומר בחמש עדותן קיימת. שאם כן אף באחד אומר בשלש ואחד אומר בחמש צריך להיות עדותן בטלה, כיון שבין שעה שלישית לחמישית יש שעה רביעית שהיא זמן סעודה לכל, והיה להם להבחין בשעה זו, ומוכח שלגבי עדות אין היכר בזמן סעודה. **כה. ובן** תירץ בתוספות יום טוב (סנהדרין פ"ה מ"ג). **כו. ובעין** זה כתב בתפארת ישראל (שם יכין אות יט), שדייק מדוע נקט התנא בתחילה אחד אומר בשנים ואחד בשלשה, ושוב נקט אחד אומר בשלשה ואחד אומר בחמשה, יותר היה לתנא לנקוט אחד אומר באחד לחודש ואחד אומר בשני לחודש עדותן קיימת, ואחד אומר באחד לחודש ואחד אומר בשלשה לחודש עדותן בטלה. ותירץ, לפי שרצה התנא לנקוט טעות העדים בימי החודש כפי שנקט טעותם בשעות, ובטעות שעות אינו יכול לומר שאחד אומר בשעה אחת ביום ואחד אומר בשתי שעות עדותן קיימת, שהרי בשעה הראשונה נכלל הנץ החמה, ונמצא שאחד מהם אומר תוך הנץ ואחד מהם אומר אחר הנץ שעדותן בטלה כמבואר בגמרא (סנהדרין מב.), וכיון שלגבי טעות בשעות נקט בשתי שעות ושלש שעות, גבי טעות הימים גם כן נקט הטעות בשנים ושלשה. ומה שלא נקט אחד אומר בשנים בחודש ואחד אומר ברביעי לחודש עדותן בטלה, שלא נאמר כיון שאחד אומר בשלשה ואחד אומר בחמשה ששני תיבות אלו סוף הברתן שוה שמסתיימות ב'שה', טעה העד במספר השעות ששמע. אין אומרים כן אלא עדותן בטלה. וכן כתב באור חדש (ד"ה ממילא). **כז. וכתב** המהרש"א (גמרא ד"ה ממילא), שמשמע מדברי התוספות שדווקא בשעה שניה יש לתלות שטעו שהיא מתחלת אחר נץ החמה, אבל בשעה ראשונה שכולה קודם נץ החמה אין תולים שטעו וסברו שמתחלת אחר הנץ החמה. אמנם כתב שהיינו דווקא לענין זה שיחשבו כמכחישים זה את זה ובטלה עדותם, אין לתלות בשעה ראשונה שסברו שהיתה קודם נץ החמה, אולם לענין הזמה מבואר בגמרא להלן (יג.), שיכולים המזימים להציל עצמם, והאומר בשלש נותנים לו מתחילת שעה ראשונה עד סוף שעה חמישית, אף ששעה ראשונה כולה היא קודם נץ החמה ושלישית כולה אחר נץ החמה.

מדוע אחד אומר בחמש ואחד אומר בשבע עדותם בטילה

לדברי רבי יהודה אדם טועה חצי שעה. הקשה **המהר"ם חלאווה** (ד"ה לדברי), אם אדם טועה בחצי שעה, מדוע אחד אומר בחמש ואחד אומר בשבע מודה רבי יהודה שעדותם בטלה, הרי יש לומר שהמעשה היה באמצע השעה השישית, וזה שאמר בחמש כוונתו לסוף חמש וטעה בחצי שעה, וזה שאמר בשבע כוונתו לתחילת שבע וטעה בחצי שעה. ותירץ, שבאופן זה צריך לדייק בדבריהם, שזה שאמר בחמש היינו בסוף חמש וזה שאמר בשבע היינו בתחילת שבע, ולהחמיר אין מדייקים לקבל עדותם. אמנם הקשה, לרבא שאמר אדם טועה בשתי שעות, מדוע אחד אומר בחמש ואחד אומר בשבע עדותם בטילה, הרי יש לומר שהמעשה היה באמצע השעה השישית ואז אפילו אם זה שאמר בחמש כוונתו לתחילת חמש וזה שאמר בשבע כוונתו לסוף שבע, לא טעו אלא בשעה ומחצה ומדוע עדותם בטילה. ותירץ, שאם כן, לזה שאמר בשבע אנו אומרים ששעה שישית היא שביעית, ולזה שאמר בחמש אנו אומרים ששעה שישית היא חמישית ונמצא שסותרים דבריהם.

ההכרח של אביי לפרש כן מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה

שם. הקשה הפני יהושע (ד"ה מיהו), מדוע הוכרח אביי לפרש מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה שלרבי מאיר אין אדם טועה כלום, ולרבי יהודה אדם טועה בחצי שעה, הרי יש לומר שנחלקו בפשיטות, בכמה שעות אדם טועה, בשעה אחת או בשתים, כמו שמצינו במשנתנו גבי איסור חמץ, שרבי יהודה סבר שאדם טועה בשעות יותר מאשר לרבי מאיר. ואפילו אם נאמר שהיה פשוט לאביי שיש חילוק בין חמץ לעדות, מכל מקום הלשון 'כשתמצא לומר' [ופירש רש"י (ד"ה כשתמצא) כשתדקדק בדבריהם], אינו מיושב, משום שמדקדוק דבריהם אינו מוכרח לפרש כן, שיש לפרש שנחלקו אם אדם טועה בשעה אחת או בשתים. **ותירץ**, שאביי הוכרח לפרש כן, משום שלא הסתבר לו לומר שנחלקו לענין טעות, אם אדם טועה בשעה אחת או בשתים, משום שודאי רוב העולם אינם טועים כל כך, אלא מיעוט האנשים הם שטועים, ונמצא אם כן שרבי יהודה חושש כאן למיעוט דמיעוט ורבי מאיר אינו חושש למיעוט דמיעוט, וקיימא לן בכל מקום (יבמות פח:) שרבי מאיר הוא שחושש למיעוט, לכך הוצרך אביי לפרש שרבי מאיר סבר שאין אדם טועה ולא כלום, שהיה לו לומר איני יודע, ורבי יהודה סבר אדם טועה בחצי שעה, ובחצי שעה רוב העולם טועים.

מה הוקשה לאיכא דאמרי על הלשון הראשונה של אביי

איכא דאמרי אמר אביי כשתמצא לומר לדברי רבי מאיר אדם טועה משהו לדברי רבי יהודה אדם טועה שעה ומשהו. בתוספות הרא"ש (ד"ה איכא) ביאר, שהאיכא דאמרי מיאנו לפרש כדברי הלשון הראשונה של אביי, כיון שצריך לומר שלרבי מאיר המעשה היה ביציאת שעה שניה וכניסת שעה שלישית, והעדים נתכוונו לרגע זה של בין שעה שניה לשלישית, שהוא דבר רחוק. וכן לרבי יהודה צריך לתלות הטעות בשניהם. ולכך אמרו שרק אחד מהעדים טעה אלא שטעותו גדולה יותר.

יב.

מדוע הקשה רבא מדברי רבי יהודה ולא מדברי רבי מאיר

ומה אילו דייקינן בהני סהדי דהאי דקאמר שלש בתחילת שלש והאי דקאמר חמש בסוף חמש והויא עדות מוכחשת ולא קטלינן ואנן ניקום ונקטיל מספקא. בגמרא לעיל (יא:) העמיד אביי את מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה, שלרבי מאיר אין אדם טועה כלום והמעשה היה בסוף שעה שניה תחילת שעה שלישית, וזה שאמר שתים כוונתו לסוף שתים, וזה שאמר שלש כוונתו לתחילת שלש. ולרבי יהודה אדם טועה בחצי שעה, והמעשה היה באמצע השעה הרביעית, וזה שאמר בשלש כוונתו לסוף שלש, וטעה והקדים בחצי שעה, וזה שאמר בחמש כוונתו לתחילת חמש וטעה ואיחר בחצי שעה. והקשה

הצל"ח (ד"ה ומה), מדוע הקשה רבא על סברת אביי דווקא מדעת רבי יהודה שאמר שכשאחד אומר בשלש ואחד אומר בחמש עדותן קיימת, ולא מדעת רבי מאיר שאמר שכשאחד אומר בשתי שעות ואחד אומר בשלש עדותן קיימת, שדבריו נשנו במשנה קודם דברי רבי יהודה, והיה לו להקשות, שאם היינו מדייקים בדברי העדים שזה שאמר בשתים היינו בתחילת שתים, וזה שאמר בשלש היינו בסוף שלש, עדותן היתה מוכחשת, אם כן, כיצד אפשר להרוג אדם מספק[א].

ותירץ, שכוונת רבא להקשות באמת בין לדעת רבי מאיר ובין לדעת רבי יהודה, שלדעת רבי מאיר ודאי קשה, שהרי על איזה מהעדים שנסתפק בכוונת דבריו מיד תתבטל העדות, שאם נאמר שזה שאמר בשתים היינו תחילת שתים, אפילו אם נאמר שזה שאמר שלש היינו בתחילת שלש, מכל מקום יש הפרש בעדותם שעה שלימה, והרי בדעת רבי מאיר אמר אביי [לפי האיכא דאמרי] שאין אדם טועה אלא במשהו, ואפילו אם נאמר שזה שאמר בשתים היינו בסוף שתים, עדיין יש להסתפק שמא זה שאמר שלש היינו בסוף שלש, וגם כן בטלה עדותן, ויש כאן ספק ספיקא להקל, ספק שמא זה שאמר שתים היינו בתחילת שתים, ואפילו אם כוונתו לסוף שתים שמא זה שאמר שלש היינו סוף שלש. אלא אפילו לדעת רבי יהודה שאי אפשר לבטל עדותן אלא אם כן נדייק בדברי שניהם, שאם לא נדייק אלא בדברי האחד כגון בזה שאמר שלש, שאפילו אם כוונתו לתחילת שלש, מכל מקום אם זה שאמר חמש היינו תחילת חמש, יכולים אנו לומר שהמעשה היה בתחילת ארבע וכל אחד מהם טעה שעה, שהרי לדעת רבי יהודה סבר אביי בלשון השניה שאדם טועה שעה ומשהו. וכן להיפך, אפילו אם זה שאמר חמש היינו בסוף חמש, מכל מקום, שמא זה שאמר שלש היינו בסוף שלש, ויכולים אנו לומר שהמעשה היה בסוף ארבע וכל אחד טעה שעה ועדותן קיימת, ויש ספק ספיקא להחמיר ולחייבו מיתה, וספק ספיקא הוא מדין רובי, ובדיני נפשות הולכים אחר הרוב. לזה בא רבא לומר שכל זה בשאר דינים, אבל בדיני נפשות שנאמר בהם (במדבר לה כה) 'והצילו העדה', אף בספק ספיקא יש לנו לחקור ולעמוד על הבירור ולדייק בדברי שניהם, שמא זה שאמר שלש היינו בתחילת שלש, וזה שאמר חמש היינו בסוף חמש, ויש ביניהם שלש שעות ועדותן בטלה.

הטעם שעריכים ללמוד מן הפסוק 'והצילו העדה' שלא להרוג אדם מספק

ורחמנא אמר ושפטו העדה והצילו העדה. במסכת בבא בתרא (נ:) מבואר שבכל ספק נפשות הולכים להקל. ופירש הרשב"ם (שם ד"ה שניהם) שדין זה נלמד מהנאמר (במדבר לה כד-כה) 'ושפטו העדה והצילו העדה'. והקשו התוספות (שם ד"ה ופספק), שאף בלא הפסוק יש ללמוד מסברא שספק נפשות להקל, שהרי אפילו ממון אין מוציאים מספק, ואם כן, כל שכן שאין להרוג אדם מספק.

והקשה הצל"ח (ד"ה ובזה ניחא), מדוע אמר רבא שאין להרוג אדם על פי עדים שמכחישים זה את זה מספק, שהרי אמרה תורה 'ושפטו העדה והצילו העדה', הרי אף בלא הדין של 'והצילו העדה', אין להורגו, כיון שעדים אלו מכחישים זה את זה, ויש להסתפק בעדותן אם היא כשרה או לא, ואי אפשר להרוג אדם מספק. ותירץ, שכאשר אחד אומר בשלש ואחד אומר בחמש יש כאן ספק ספיקא שהוא מדין רובי להכשיר עדותן, שהרי אם העד שאמר בשלש כוונתו לסוף שלש, אז אפילו אם העד שאמר בחמש כוונתו לסוף חמש יש להכשיר עדותן, שיש לומר שהמעשה היה בסוף ארבע וכל אחד מהם טעה בשעה, ולרבי יהודה אדם טועה בשעה. ואפילו אם נאמר שזה שאמר שלש כוונתו לתחילת שלש, מכל מקום שמא זה שאמר חמש כוונתו לתחילת חמש, והמעשה היה בתחילת ארבע וכל אחד הם טעה שעה ועדותן כשרה, וכיון שיש כאן ספק ספיקא שהוא מדין רוב יש לנו להכשיר עדותן, ורק משום שאמרה תורה 'ושפטו העדה והצילו העדה' יש לנו לחקור ולדייק בדבריהם, ולחוש שמא זה שאמר שלש כוונתו לתחילת שלש וזה שאמר חמש כוונתו לסוף חמש ועדותן פסולה.

ובשיעורי רבי דוד פוברסקי (חולין תפז) **תירץ**, שכאן אלמלא הדין של 'ושפטו העדה והצילו העדה' יש לנו להכשיר העדות מספק, כיון שלעדים יש חזקת כשרות, וכיון שיש לעדים חזקת כשרות נאמר שזה שאמר שלש כוונתו לסוף שלש וזה שאמר חמש כוונתו לתחילת חמש ועדותן כשרה, ורק מחמת הדין של 'והצילו העדה' הוקשה לרבא שאין לנו להרוג מספק.

ביאור מחלוקת אביי ורבא

שם. בחידושי רבינו דוד (ד"ה ורחמנא) **ביאר**, שאביי ורבא לא נחלקו בדין של 'והצילו העדה', שכל מקום שיש לנו לחקור אחר העדים ולדייק בדבריהם כדי להציל את הנפש עושים כן. אלא אביי סבר שסתם עדים יש להם חזקת כשרות, ולכך כל מקום שיש לנו לכוון דבריהם ולהחזיקם בחזקת כשרות טורחים לקיים דבריהם, וכמו שמצינו (סנהדרין מ.) שכשאחד אומר בשנים בחודש ואחד אומר בשלש בחודש עדותן קיימת, ואומרים שזה ידע בעיבורו של חודש וזה לא ידע, ואין אומרים שאם היינו מדייקים בדבריהם שמא שניהם ידעו בעיבור החודש ונמצאו דבריהם מוכחשים. אבל רבא סבר שרק כאשר יש לנו רוב וסברא לומר שטעו בדבריהם, טורחים לקיים ולהעמיד דבריהם, כגון כאשר אחד אומר בשנים בחודש ואחד אומר בשלש, כיון שרוב העולם טועים בעיבור החודש, ולכך אין אנו מחזיקים אותם כשקרנים אלא אומרים שטעו במה שטועים רוב העולם, וכן לפי מה שפירש רבא שאדם טועה בשתי שעות, יש לומר שטעו במה שרגילים רוב העולם לטעות בשתי שעות ומקיימים דבריהם, אבל כאשר טעו במה שאין רגילות לטעות ואין רוב העולם טועה בזה, אין לנו לטרוח לקיים עדותן, כיון שאפשר שזה שאמר בשלש היינו בתחילת שלש וזה שאמר בחמש היינו בסוף חמש, והרי אמרה תורה 'והצילו העדה'.

האם אף בעדות ממון כשאחד אומר בשלש ואחד אומר בחמש עדותן בטלה

שם. כתב התומים (סי' ל סק"י) שהדין שכשאחד אומר בשלש ואחד אומר בחמש עדותן בטלה, הוא בין בדיני נפשות ובין בדיני ממונות, שהרי המשנה סתמה דבריה, ולא חילקה בין דיני ממונות לדיני נפשות.

ובנתיבות המשפט (סי' ל סק"ה) הקשה עליו מהמבואר בסוגייתנו, שמדברי רבא מוכח שרק בעדות נפשות אם אחד אומר בשלש שעות היה המעשה ואחד אומר בחמש עדותן בטלה, שהרי ביאר שהטעם שעדותן בטילה הוא משום שנאמר 'ושפטו העדה והצילו העדה', ופסוקים אלו נאמרו בדיני נפשות, אבל בעדות ממון שלא נאמר ושפטו העדה והצילו העדה, אף כשאחד אומר בשלש שעות ואחד אומר בחמש עדותן קיימת. והוכיח כן מדברי התוספות (ד"ה אלא) שהקשו, מדוע כשאחד אומר בשלש ואחד אומר בחמש עדותן בטלה, הרי אם היינו מדייקים בדברי העדים שזה שאמר בשלש היינו בסוף שלש, וזה שאמר בחמש היינו בתחילת חמש, נמצא שאין ביניהם הפרש אלא שעה אחת שאדם טועה בזה, ומדוע עדותן בטלה. ותירצו, שלהחמיר ולקיים עדותן אין בודקים אותם אם זה נתכוון לסוף שלש וזה לתחילת חמש. ולכאורה אם המשנה שזה אומר בשלש וזה אומר בחמש עדותן בטלה מדברת גם על דיני ממונות, וכי יעלה על הדעת שבדיני ממונות לא נדייק בדברי העדים לקיים עדותם, והוצאת ממון תחשב כחומרא, הרי כל דין ממון הוא חומרא לזה וקולא לזה[ד]. אלא ודאי שרק בדיני נפשות כשאחד אומר בשלש שעות ואחד אומר בחמש עדותן בטלה, משום שאנו מחמירים לא לקיים עדותם להרוג את הנפש, אבל בדיני ממונות אנו מדייקים בדברי העדים לקיים עדותן, וכל שאפשר לקיים דבריהם מקבלים עדותן לפי שיש לכל עדים חזקת כשרות[ה].

אם אדם טועה שתי שעות חסר משהו מדוע כשאחד אמר בשלש ואחד אומר בחמש עדותן בטלה

אלא אמר רבא לדברי רבי מאיר אדם טועה שתי שעות חסר משהו.

הקשו התוספות (ד"ה אלא), אם לדעת רבי מאיר אדם טועה בשתי שעות חסר משהו, מדוע כשאחד אומר בשלש ואחד אומר בחמש עדותן בטלה, הרי יש לומר שהמעשה היה בשעה הרביעית וכל אחד מהם טעה בפחות משתי שעות. **וברבינו דוד** (ד"ה לדברי) הקשה עוד, שאפילו כשאחד אומר בשתי שעות ואחד אומר בשש יש לנו לקיים עדותן, ולומר שהמעשה היה בסוף ארבע וכל אחד מהם טעה שתי שעות חסר משהו.

ותירצו התוספות, שאין לנו לתלות הטעות בשני העדים, ורק אם נפרש שרק אחד מהם טעה יש לנו לקיים עדותן. וברבינו דוד תירץ, שרבא הרי

א. והוסיף, שאין לומר שרבא הקשה דווקא מדעת רבי יהודה משום שהלכה כמותו, שהרי הרמב"ם (עדות פ"ב ה"ה) פסק הלכה כרבי מאיר, ואם כן יקשה יותר מדוע הקשה מדעת רבי יהודה ולא מדעת רבי מאיר שדבריו נשנו במשנה קודם דברי רבי יהודה, והלכה כמותו. **ב. כמבואר** ברשב"א (שו"ת, מ"מ סי' תפ). וכן פסק הרמ"א (יו"ד סי' קי ס"ט) שכל מקום שיש ספק ספיקא אין צריך לבדוק כלל ואפילו במקום שיכול לברר, ואם כן אף כאן היה מקום לומר שאין צריך לדייק כלל. **ג. כמבואר** ברשב"א (שו"ת, מ"מ סי' תפ). **ד. עוד** הקשה, שאם אף בעדות ממון כשאחד אומר בשלש ואחד אומר בחמש עדותן בטלה, אם כן אם יעידו עדים לפטור מממון, ואחד יאמר בשלש ואחד יאמר בחמש, תהיה עדותן קיימת, שהרי זו עדות לקולא, והרי לדעת התומים (סי' ל סק"י) שאף בעדות ממון עדותם בטלה, ודאי שאין זה להחמיר. עוד הקשה, שלא מסתבר שמשום הוצאת ממון יהיה זה נחשב כחומרא, ולפסול העדים יהיה נחשב קולא, וכדי שלא להוציא ממון נפסול עדים, והרי אדרבה מצינו בשתי כתות עדים המכחישות זו את זו, שמשום חזקת כשרות של העדים מוציאים ממון. **ה. והאחרונים** ציינו לדברי הריב"ש (שו"ת, סי' קנג ד"ה אבל) שמבואר בדבריו כדעת הנתיבות המשפט, שבדיני ממונות יש לנו לפרש דבריהם ולומר שטעו בשעות כדי לקיים עדותן, כיון שלא נאמר בדיני ממונות 'ושפטו העדה והצילו העדה'. **ו. וכתב** המהר"ם (נמוסי' ד"ה אלא), שהטעם שהוקשה לתוספות שנאמר שעדותן קיימת, אף שאמר רבא שמשום והצילו העדה אין לנו לפרש ולקיים דבריהם, משום שדווקא כשאנו צריכים לתרץ דברי עדים ולומר שזה שאמר בשלש נתכוון לסוף שלש, וזה שאמר בחמש נתכוון לתחילת חמש, אין אומרים כן, אבל כשאין אנו צריכים לתרץ דברי העדים, שאפילו אם נאמר שזה שאמר בשלש כוונתו לתחילת שלש וזה שאמר בחמש כוונתו לסוף חמש גם כן יש לקיים עדותן, שנאמר שהמעשה היה בשעה רביעית וכל אחד מהם טעה בפחות משתי שעות, ובאופן זה לא שייך 'והצילו העדה' שאין אנו צריכים לפרש כוונת העדים, ולכך הוצרכו התוספות ליישב שאין תולים הטעות בשני העדים. [ורבינו דוד שתירץ שאין לנו לפרש דבריהם כדי לקיים העדות משום והצילו העדה, היינו לפי שיטתו שהקשה שאפילו אם אחד אומר בשתים ואחד אומר בשש יש לנו לקיים עדותן, שאז אם זה שאמר בשתים נתכוון לתחילת שתים וזה שאמר בשש נתכוון לסוף שש אין לנו לקיים עדותן]. ובקובץ ענינים (נמוסי' ד"ה אלא) ביאר רבי

סבור שמדין 'והצילו העדה' אין לנו לפרש דבריהם כדי לקיים עדותן, אלא אדרבה יש לנו לדייק בדבריהם ולחוש שמא זה שאמר בשתים היינו בתחילת שתים וזה שאמר בשש היינו בסוף שש, ורק כשאחד אומר בשתים ואחד אומר בשלש, שאפילו אם זה שאמר בשתים היינו בתחילת שתים, וזה שאמר בשלש היינו בסוף שלש, מכל מקום אפילו אם היה המעשה בתחילת שתים או בסוף שלש, עדותן קיימת, כיון שאדם טועה בשתי שעות.

אמנם הראש יוסף (ד"ה ומה מילו) דייק מדברי **רש"י** (ד"ה אמר) שחולק וסובר שתולים טעות אף בשני עדים, שפירש את קושיית רבא על דברי אביי, שאם נאמר שאין תולים טעות אלא במשהו לדעת רבי מאיר, ושעה ומשהו לדעת רבי יהודה, אם כן אי אפשר לצרף עדותן, שמי אמר שזה שאמר בשתים נתכוון לסוף שתים, וזה שאמר שלש נתכוון לתחילת שלש, כדי לקרבן זה אצל זה ולצרף עדותן, שלא יהא ביניהן אלא שיעור שאדם טועה, הרי יש לחוש שמא זה שאמר שתים כוונתו לתחילת שתים וזה שאמר שלש כוונתו לסוף שלש ועדותן מוכחשת. ומשמע שסבר רבא שיש לחוש ששתי העדים טעו[ז].

וכיון שכן כתב, שלשיטת רש"י תקשה קושיית התוספות מדוע כשאחד אומר בשלש ואחד אומר בחמש עדותן בטלה, הרי יש לומר שהמעשה היה בשעה רביעית, וכל אחד מהם טעה פחות משתי שעות. ותירץ, שמה שפירש רש"י שיש לתלות הטעות אף בשתי העדים היינו רק לסברת אביי ולפי שיטתו שאמר שלרבי מאיר אדם טועה משהו ולרבי יהודה אדם טועה שעה ומשהו הקשה לו, אבל רבא עצמו שאמר שלרבי מאיר אדם טועה שתי שעות חסר משהו, ולרבי יהודה אדם טועה שלש שעות חסר משהו, סבר שאין לתלות הטעות בשתי העדים.

מחלוקת הראשונים אם תולים הטעות בשני העדים

בדברי התוספות (ד"ה אלא) מבואר שאין לתלות הטעות בשני העדים, ורק אם נפרש שאחד מהם טעה, מקיימים עדותם. וכן דייק **הצל"ח** (ד"ה ומי אמרת) מדברי **הרמב"ם** (עדות פי"ט ה"ח) שכתב, 'שנים שהעידו ואמרו במזרח הבירה הרג זה את הנפש בשעה פלונית, ובאו שנים ואמרו להן במערב הבירה הזאת הייתם עמנו בעת הזאת, אם יכול העומד במערב לראות מה שבמזרח אינן זוממין, ואם אינו יכול לראות הרי אלו זוממין, ואין אומרין שמא מאור עיניהם של ראשונים רב ורואין מרחוק יתר מכל אדם'. מבואר מדברי הרמב"ם שאין צריכים להזים אותם אלא על אותה שעה שאמרו, ואין נותנים להם כל זמן טעותם, והיינו משום שאין לתלות הטעות בשני העדים כדי לקיים עדותם. אולם כתבו **האחרונים** שמדברי הרמב"ם משמע שאין תולים הטעות בשני העדים ואף נעשים זוממים בכך. אבל בדעת התוספות יש לומר שאין תולים הטעות בשני העדים לקיים עדותם ובטלה העדות, אבל לענין לחייבם מיתה כדין עדים זוממים יש לומר שתולים הטעות אף בשניהם.

אמנם התומים (סי' ל ס"ק י"ג) הוכיח מדברי **הרא"ש** (שו"ת, כלל מה סי' כה) שאף כששני כיתי עדים מכחישות זו את זו, אנו תולים שטעו בעיבור החודש. שדן לגבי גט שנכתב בכ' לחודש ברביעי בשבת, ולפי האמת רביעי בשבת הוא כ"א לחודש, אם הגט כשר או לא. וכתב שהגט כשר מפני שיש ללמוד זאת קל וחומר מדיני נפשות, ומה בדיני נפשות הולכים אחר הרוב ואנו תולים שטעו בעיבור החודש, כל שכן בנידון זה שכתוב בגט ברביעי בשבת, ואי אפשר לאותו יום להיות אלא בכ"א לחודש. והוסיף הרא"ש לבאר, ואף על גב שהטעות של העדים החתומים על הגט היא לאחר רובו של חודש, ואחר רובו של חודש אין אנו תולים שטעו בעיבור החודש[ח], שהיה להם לידע כבר אם החודש מעובר או לא, מכל מקום כאן תולים שטעו בעיבור החודש, שהרי דבריהם מכחישים זה את זה, שאם הוא יום רביעי אינו כ"א לחודש, ואם הוא כ' לחודש אינו יום רביעי, ובימי השבוע אין אנשים טועים, ועל כרחך שטעו בעיבור החודש. ולכאורה מדוע לא כתב הרא"ש שהרי העדים החתומים על הגט שנים הם, ואין אומרים על שנים שטעו בעיבור החודש, ועל כרחך שלדעת הרא"ש אף בשני עדים יש לתלות שטעו בעיבור החודש.

ויש שהוכיחו כן מדברי היד רמ"ה (סנהדרין מ. ד"ה היו) שהקשה, מדוע שואלים את העדים באיזה יום בשבוע היה המעשה, הרי מכיון שאמרו באיזה חודש ובכמה בחודש היה המעשה, יכולים הבית דין לבדוק באיזה יום בשבוע היה. ותירץ, שאף שאמרו העדים באיזה יום בחודש היה המעשה, כל שלא אמרו באיזה יום בשבוע היה, הרי זו עדות שאי אתה יכול להזימה, משום שאף אם יבואו עדים ויאמרו שבאותו יום בחודש היו עמם במקום אחר, עדיין יתכן שהעדים הראשונים טעו בעיבור החודש, שסברו בטעות שהחודש הקודם היה מלא או שהיה חסר, והקדימו או איחרו יום אחד, לכך שואלים אותם באיזה יום בשבוע היה המעשה, כדי שלא יוכלו לומר שטעו בעיבור החודש ויוכלו להזימם. ומבואר מדבריו שסובר שיכולים לתלות הטעות אף בשני העדים, ומשום כך צריך לשואלם באיזה יום בשבוע היה המעשה.

מדוע כשאחד אומר בשלש ואחד אומר בחמש עדותן בטלה

שם. הקשו **התוספות** (ד"ה אלא), לדעת רבא, מדוע כשאחד אומר בשלש ואחד אומר בחמש עדותן בטלה, ואין מדייקים בדבריהם שמא זה שאמר בשלש כוונתו לסוף שלש וזה שאמר בחמש היינו בתחילת חמש, ועדותן קיימת לפי שאדם טועה פחות משתי שעות[ט]. ותירצו, שלהחמיר לקיים עדותן אין מדייקים בדבריהם.

ובאור שמח (עדות פי"ג ה"ה) תירץ קושיית התוספות, שהרי כשאחד אומר בשלש ואחד אומר בחמש, אם נדע בבירור שזה שאמר בשלש כוונתו לתחילת שלש, וזה שאמר בחמש כוונתו לסוף חמש, הרי זו עדות מוכחשת ופסולים להעיד אף עדות אחרת, ואף שכל אחד בפני עצמו כשר להעיד עדות אחרת[י], מכל מקום להעיד יחדיו עדות אחרת ודאי שפסולים הם, כיון שהוכחשו בעדותן ואחד מהם ודאי פסול. אמנם כאן אינם פסולים בתורת ודאי אלא רק מספק, שאפשר שזה שאמר בשלש נתכוון לסוף שלש וזה שאמר בחמש נתכוון לתחילת חמש, והרי הם כשרים אפילו להעיד יחדיו עדות אחרת שהרי יש להם חזקת כשרות. אך כל זה דווקא בדיני ממונות שכיון שיש לנו ספק בעדותן אנו תולים שזה שאמר בשלש כוונתו לסוף שלש וזה שאמר בחמש כוונתו לתחילת חמש ואין כאן הכחשה, וכשרים להצטרף יחד להעיד עדות אחרת, אבל בדיני נפשות יהיו פסולים להצטרף יחד לעדות אחרת, שהרי מספק יש לנו לחוש שמא הוכחשו בעדותן, וזה שאמר בשלש כוונתו לתחילת שלש וזה שאמר בחמש כוונתו לסוף חמש, ובדיני נפשות יש דין של 'והצילו העדה' ואין מעמידים העדים על חזקת כשרות, אלא הרי הם ספק מוכחשים ואין מקבלים עדותן. וכיון שמוכחשים הם מספק, אם נבוא לשאול אותם ולומר שזה שאמר בשלש כוונתו לסוף שלש וזה שאמר בחמש כוונתו לתחילת חמש, הרי הם נוגעים בעדותן, שכיון שמספק אינם כשרים להעיד יחדיו עדות אחרת לדיני נפשות, וכשמעידים שנתכוונו לסוף שלש ולתחילת חמש הרי הם נוגעים בעדותן שרוצים להכשיר עצמם להעיד יחדיו עדות אחרת אף לדיני נפשות, ולא הכשירה תורה עדות שבתחילת הגדת העדות הם נוגעים בעדותן. ולכך אין מועיל שנשאל את העדים מה כוונתם, כיון שהם נוגעים בעדותן.

ביאור שיטת הרמב"ם בטעות שעות

שם. כתב **הרמב"ם** (עדות פי"ג ה"ה), 'אמר עד אחד בשתי שעות ביום והשני אומר בשלש שעות, הרי עדותן קיימת שדרך העם לטעות בשעה אחת, אבל אם אמר האחד בשלש שעות והשני אומר בחמש עדותן בטלה'. והקשה **הכסף משנה** (שם)[יא], הרי מסקנת הגמרא שלדברי רבי מאיר אדם טועה שתי שעות חסר משהו, כמו שאמר רבא, ומדוע כתב הרמב"ם שדרך האדם לטעות שעה אחת. עוד הקשה, שלכאורה הרמב"ם סותר את דברי עצמו, שמתחילת דבריו משמע שאין אדם טועה יותר משעה אחת, וממה שכתב בסוף דבריו שאם אמר האחד בשלש שעות והשני אמר בחמש עדותן בטלה, משמע שדווקא אם יש הפרש ביניהם בשתי שעות עדותן בטלה, אבל אם השני אמר בארבע וחצי עדותן קיימת, אף שטועה ביותר משעה.

ותירץ, שמה שכתב הרמב"ם שדרך בני אדם לטעות שעה אחת, כוונתו לומר שאדם טועה בין השעה השניה לשלישית, שדרך בני אדם לטעות בשעה השלישית וקוראים אותה שניה, והרי הוא טועה מתחילת השעה השניה עד סוף השעה השלישית, ואם הראשון יאמר בשתי שעות היה המעשה והשני יאמר בשעה שלישית היה המעשה עדותן קיימת, אף שכוונת הראשון היא על תחילת השעה השניה וכוונת השני לסוף השעה השלישית, כיון שאדם טועה שתי שעות פחות משהו. ומה שכתב הרמב"ם שדרך האדם לטעות בשעה אחת, כוונתו שדרך בני אדם לקרוא לשעה השניה שעה שלישית או להיפך, ומפני שאין הטעות אלא בשעה אחת שלשניה קוראים שלישית או לשלישית שניה משום כך קורא לזה הרמב"ם טעות שעה אחת, אף אם זמן הטעות הוא שתי שעות חסר משהו,

---

אלחנן וסרמן קושיית התוספות, שכמו ששני עדים המעידים שבשעה השניה הרג פלוני את הנפש, אין חוששים שמא האחד נתכוון לתחילת שעה שניה והשני נתכוון לסוף שעה שניה, אלא אנו מפרשים עדותם על כל השעה מתחילתה ועד סופה. כך כשזה אומר בשעה שלישית וזה אומר בשעה חמישית, כיון שאדם טועה בשתי שעות, המעיד שהמעשה היה בשעה שלישית נחשב שמעיד על כל שעה שלישית רביעית וחמישית, ואף השני שאמר שהמעשה היה בשעה החמישית, נחשב שמעיד על השעה הרביעית והחמישית, וממילא מתקיימת עדותן.

ז. **וראה** בסמוך עוד בנושא מחלוקת זו.

ח. **כמבואר** במסכת סנהדרין (מג:).

ט. **ופירש** המהר"ם (בתוס' ד"ה אלא), שאין כוונת התוספות להקשות שנפרש דבריהם שזה שאמר בשלש היינו בסוף שלש, וזה שאמר בחמש היינו בתחילת חמש, שהרי סבר רבא שאין מפרשים כוונת העדים כדי לקיים עדותן משום 'והצילו העדה'. אלא כוונת התוספות להקשות שנשאל את העדים בפירוש, ואם זה שאמר בשלש יאמר שהתכוון לסוף שלש וזה שאמר בחמש יאמר שהתכוון לתחילת חמש נקיים עדותן. ועל זה תירצו, שאין שואלים אותם להחמיר ולקיים עדותן, אלא תולים שהוכחשו בדבריהם. וכן כתב בתוספות הרא"ש (ד"ה אלא), שנשאל את העדים בפירוש ולא נבטל העדות מספק.

י. **כמבואר** במסכת שבועות (מז:).

יא. **וכן** הקשה הלחם משנה (ממרים ומלוה פ"ו ה"ט).

מתחילת שעה שניה עד סוף שעה שלישית. ודייק כן מלשון הרמב"ם שכתב שדרך העם לטעות 'בשעה אחת', ולא כתב שדרך העם לטעות 'שעה אחת', והיינו לפי שהוא טועה בשעה השלישית לקרותה שניה.

אהחח 19/06/2018

והרדב"ז (שו"ת, ח"ד סי' נו ד"ה עוד) תירץ, שבאמת כוונת הרמב"ם לפסוק כרבי יהודה וכלשון השניה של אביי (לעיל יפ:) שלדעת רבי יהודה אדם טועה שעה ומשהו[יב], ולכך כתב שאדם טועה בשעה אחת, ואף שקיימא לן שבמחלוקת אביי ורבא הלכה כרבא[יג], היינו דווקא כשחולקים בסברת עצמם, אבל היכן שהם חולקים בפירוש המשנה, הלכה כאביי. ומה שהקשה רבא לאביי שאם היינו מדייקים בדברי העדים שזה שאמר בשלש כוונתו לתחילת שלש, וזה שאמר בחמש כוונתו לסוף חמש עדותם בטלה, היינו דווקא ללשון הראשונה של אביי שפירש שלרבי יהודה אין אדם טועה אלא בחצי שעה, אבל ללשון השניה של אביי שלרבי יהודה אדם טועה שעה ומשהו אין זה קשה כל כך[יד].

ביאור שיטת הרמב"ם לגבי טעות שעות בחמץ ובעדות

שם. כתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ט), 'שעה חמישית אין אוכלין בה חמץ גזרה משום יום המעונן, שמא יטעה בין חמישית לששית, ואינו אסור בהנייה בשעה חמישית'.

והקשה הלחם משנה (שם), שבגמרא מבואר שהטעם שגזרו שלא יאכל חמץ בשעה חמישית משום יום המעונן, הוא שמא יטעה בשעה שביעית שהיא חמישית כיון שיום המעונן הוא, אבל אם יש לחוש שיטעה בשעה שישית שהיא חמישית אין צורך בגזירה משום יום המעונן, שהרי אף ביום שאינו מעונן אדם טועה בשעה אחת. והטעם שלא רצו לומר כן בגמרא, כיון שזה גזירה לגזירה, שלא גזרו על אכילת חמץ בשעה שישית אלא משום שעה שביעית, ואם כן אין לגזור על שעה חמישית שמא יטעה על שעה שישית שהיא חמישית, ומדוע אם כן כתב הרמב"ם שגזרו על אכילת חמץ בשעה חמישית גזירה משום יום המעונן שיבוא לטעות בין שעה שישית לחמישית. וכתב, ששמע מחכם אחד שהרמב"ם השיב לחכמי לוניל על כך, שאף שבגמרא מוכח שהסברא (אוצר החכמה) של טעות ביום המעונן נאמרה לגבי טעות של חמש ושבע, מכל מקום רצה לתת טעם אחר יותר קרוב לסברא. ודחה הלחם משנה תירוץ זה, שהרי טעות בין חמש לשש גזירה לגזירה היא.

עוד הקשה, שהרי הגמרא דימתה מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה בחמץ למה שנחלקו בעדות, ולגבי חמץ מבואר מדברי הרמב"ם שפסק הלכה כרבי יהודה (לעיל יפ:) שאין אוכלין כל חמש. ואם כן היה לרמב"ם לפסוק הלכה כרבי יהודה אף לגבי עדות, אולם בהלכות עדות (פ"ג ה"ה) כתב הרמב"ם, 'אמר עד אחד בשתי שעות ביום והשני אומר בשלש שעות, הרי עדותן קיימת שדרך העם לטעות בשעה אחת, אבל אם אמר האחד בשלש שעות והשני אומר בחמש עדותן בטלה'. ומבואר שפסק הלכה כדעת רבי מאיר שכשאחד אומר בשלש ואחד אומר בחמש עדותן בטלה, שהרי לדעת רבי יהודה כשאחד אומר בשלש ואחד אומר בחמש עדותן קיימת. ותירץ, שבאמת פסק הרמב"ם הלכה כרבי מאיר לגבי עדות, משום שסבר שאין אנשים טועים כל כך[טו], ומכל מקום לגבי חמץ פסק שאנשים טועים בין חמש לשבע גזירה משום יום המעונן, אבל לגבי עדות לא שייך הטעם שטועים ביום המעונן, לפי שבודקים את העדים אם אותו יום היה מעונן או לא, ועוד שעדים זריזים הם ויש להם להבחין ביום המעונן.

והרדב"ז (שו"ת, ח"ד סי' נו ד"ה ועוד עמ) ביאר, שהטעם שפסק הרמב"ם לגבי עדות הלכה כרבי מאיר ולגבי חמץ הלכה כרבי יהודה, לפי שבעדות אם ניתן להם זמן לטעות שתי שעות נצרף עדותן להרוג את הנפש, ולכך אין תולים שטעו כל כך. מה שאין כן לגבי חמץ כל כמה שמרחיק זמן אכילה שלא יבוא לידי איסור תורה עדיף יותר.

מדוע חוקרים את העדים באיזה יום בשבוע הרי כבר אמרו באיזה יום בחודש היה המעשה

באיזה יום. הקשו הראשונים[טז], הלא כיון שאמרו העדים באיזה יום בחודש היה המעשה, מה יועיל אם נשאל אותם באיזה יום בשבוע היה, הלא אף אם יאמרו שהיום בשבוע היה יום אחר הרי הם חוזרים ומגידים[יז]. ונאמרו בראשונים כמה תירוצים בזה:

א. התוספות (ד"ה נמיזה) **ותוספות הרא"ש** (סנהדרין מ. ד"ה נמיזה) תירצו, שכיון שדין שבע חקירות הוא מן התורה[יח], לכך צריך שלא יכחישו העדים זה את זה בחקירות, וכן שלא יכחישו דברי עצמם, ולפיכך אם הכחישו עדותם בטלה, ואין שייך בזה הדין ש'כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד'[יט].

ב. עוד תירצו התוספות והתוספות הרא"ש, שאם אחד מהעדים אמר שהמעשה היה בשנים בחודש, והשני אומר שהיה בשלישי בחודש, אין עדותם מוכחשת בזה, שיש לתלות טעותם בעיבור החודש, ולכך שואלים אותם באיזה יום בשבוע היה המעשה, שאם יהיו דבריהם מכוונים לגבי עדות השבוע נוכל לתלות הטעות בימי החודש שטעו בעיבור החודש, אבל אם לא יהיו דבריהם מכוונים לגבי היום בשבוע עדותם בטלה, ומה שטעו בעיבור החודש אין זה מפני שטעו, אלא משום שמוכחשים הם, שהרי לגבי טעות יום בשבוע אין לתלות בעיבור החודש. **וכתב הפני יהושע** (נמוק' ד"ה נמיזה) שתירוץ זה דחוק הוא, משום שמלשון המשנה (סנהדרין מ.) משמע שקודם היו שואלים אותם באיזה יום בחודש היה המעשה, ורק לאחר מכן היו שואלים אותם באיזה יום בשבוע היה, ואם מתחילה כוונו עדותם באיזה יום בחודש היה מדוע חוזרים ושואלים אותם באיזה יום בשבוע היה?[כ].

ג. יש מהראשונים שתירצו[כא], שאף שאמרו העדים באיזה יום בחודש היה, מכל מקום חוזרים ושואלים אותם באיזה יום בשבוע היה המעשה, משום שהטעם של חקירות אלו הוא כדי שיהא אפשר להזים את העדים, ויתכן שיש עדים שיכולים להזימם, ולא נתנו על ליבם באיזה יום בחודש היה המעשה, אולם כשיגידו העדים באיזה יום בשבוע היה המעשה יזכרו העדים שיכולים להזימם, שבאותו יום היו אתם במקום אחר, ויבואו להזימם.

ד. היד רמ"ה (סנהדרין מ. ד"ה היו) **ורבינו יונה** (שם ד"ה נמיזה) תירצו, שאף שאמרו העדים באיזה יום בחודש היה המעשה, כל שלא אמרו באיזה יום בשבוע היה הרי זו עדות שאי אתה יכול להזימה, משום שאף אם יבואו עדים ויאמרו שבאותו יום בחודש היו עמם במקום אחר, עדיין יתכן שהעדים הראשונים טעו בעיבור החודש, שסברו בטעות שהחודש הקודם היה מלא או שהיה חסר, והקדימו או איחרו יום אחד, לכך שואלים אותם באיזה יום בשבוע היה המעשה, כדי שלא יוכלו לומר שטעו בעיבור החודש ויוכלו להזימם.

אמנם רבינו יונה הקשה על תירוץ זה, שאם כן מדוע הוסיפה המשנה שם לבאר את הדין של אחד אומר בשנים בחודש ואחד אומר בשלש בחודש עדותן קיימת, משום שזה ידע בעיבורו של חודש וזה לא ידע, הרי דין זה כבר למדנו מהרישא של המשנה ממה ששואלים באיזה יום בשבוע אף ששאלו אותם כבר באיזה יום בחודש היה. ותירץ, שהמשנה באה ללמדנו שלא נאמר שדווקא כשאין העדים מכחישים זה את זה, כגון ששניהם אומרים שהיה בשנים בחודש והאמת שהיה המעשה בשלש בחודש, אז תולים שטעו בעיבור החודש, אבל כשמכחישים זה את זה, שזה אומר בשנים בחודש וזה אומר בשלש אין תולים שטעו בעיבור החודש, שדבר זה אינו שכיח שגם לא יכוונו עדותם וגם יטעו בעיבור החודש, שרוב העדים מכוונים דבריהם אחד עם חבירו, והואיל ואלו אין דבריהם מכוונים וגם טועים בעיבור החודש לא נקבל עדותם, לכך באה הסיפא של המשנה להשמיענו שמקבלים עדותם.

תירוץ המהרש"ל ביישוב הקושיא הנ"ל

ביישוב קושיית **הראשונים** מדוע שואלים את העדים באיזה יום בשבוע היה המעשה, הרי מכיון שאמרו באיזה חודש ובכמה בחודש היה המעשה, יכולים הבית דין לבדוק באיזה יום בשבוע היה, תירץ **המהרש"ל** (סנהדרין מ. נרס"י ד"ה נמיזה יוס), שאם לא יאמרו באיזה יום בשבוע היה המעשה לא יבואו לידי הזמה, משום שיוכלו לטעון שהמעשה היה ביום הקודם או ביום הבא בחודש אלא שטעו בעיבור החודש, וכמבואר בגמרא (שם סט.) שרוב העולם טועים בעיבור החודש, לכך שואלים אותם באיזה יום בשבוע[כב].

(מ.). **יט. וכתב** המהרש"ל (נמוק' ד"ה נמיזה) שתירוץ זה היה נראה דחוק לתוספות, כיון שסוף סוף חוזר ומגיד הוא, ולכך כתבו תירוץ נוסף. **כ. ובדבר** שמואל (נמוק' ד"ה נמיזה) כתב, שבאמת לדעת התוספות, רק היכן שמכחישים עצמם בעדות החודש שואלים אותם באיזה יום בשבוע, אבל כל שאין מכחישים זה את זה בעדות החודש באמת אין צריך לשאול אותם באיזה יום בשבוע. **כא. רש"י** (סנהדרין מ. ד"ה נמיזה יום), **היד רמ"ה** (שם ד"ה היו, נמיזון הרמשון), **המאירי** (שם ד"ה והמשנה). **והר"ן** (שם ד"ה היו) בשם הרז"ה. **כב. בדברי** היד רמ"ה והרבינו יונה שהובאו לעיל [בענין 'מדוע חוקרים את העדים באיזה יום בשבוע הרי כבר אמרו באיזה יום בחודש היה המעשה']. וכתב בשער המלך (עדות פ"ו ה"ד), שמדברי המהרש"ל משמע שאף שני עדים יכולים לומר שטעו בעיבור החודש, וזה לכאורה שלא כדברי התוספות בסוגייתנו (ד"ה שלש) שכתבו, שכשאחד אומר בשלש ואחד אומר בחמש עדותן בטלה, ואין אומרים שהמעשה היה בשעה רביעית, משום שאין לתלות הטעות בשני עדים. וכשם שלגבי טעות שעות כתבו התוספות שאין לתלות הטעות בשניהם, כך לגבי טעות בעדות החודש אין לתלות הטעות בשניהם, ודווקא באחד אומר בשנים ואחד אומר בשלש עדותן קיימת, משום שיתכן ואחד מהם טעה בעיבור החודש אבל שניהם לא טעו. אמנם כתב השער המלך, שאף לדברי התוספות יש לומר שדווקא בטעות שעות אין לתלות הטעות בשניהם, משום שטעות שעות

והקשה המהרש"א (גרסי' שם) על תירוצו, שאם כן מדוע השאלה 'בכמה בחודש' היא בכלל שבע החקירות, הרי אין יכולים לבוא על ידי חקירה זו לידי הזמה, שלעולם יוכלו לטעון שטעו בעיבור החודש[כג].

ובשער המלך (עדות פ"ו ה"ד) הקשה על תירוץ המהרש"ל, שבשלמא היכן שאמרו בכמה בחודש קודם רובו של חודש, שאז יש לומר שטעו בעיבור החודש, מובן מדוע צריך לשואלם באיזה יום בשבוע היה המעשה כדי שיוכלו לבוא לידי הזמה, אבל כשאמרו העדים שהיה המעשה בעשרים לחודש, שאחר רובו של חודש אין לתלות טעות העדים בעיבור החודש, כמבואר בסנהדרין (מו:) מדוע צריך לשואלם באיזה יום בשבוע היה המעשה. ותירץ, שמה שאמרו שאחר רובו של חודש אין העדים טועים בעיבור החודש, היינו דווקא לענין זה שעדותן בטלה, משום שדווקא קודם רובו של חודש שרוב העולם טועים בכך הולכים אחר הרוב בדיני נפשות, אבל אחר רובו של חודש כיון שאין רוב העולם טועים בזה אין הורגים את הנידון על פי עדותם מספק, אבל לעשותם זוממים אפילו אחר רובו של חודש אינם נעשים זוממים, כיון שיש מקצת שטועים בעיבור החודש אף אחר רובו של חודש, ואין נעשים זוממים בכך להורגם כדין עדים זוממים, משום ספק שמא טעו בעיבור החודש, לכך שואלים אותם באיזה יום בשבוע כדי שיוכלו להזימם.

והמהרש"א כתב לבאר בשלשה אופנים:

א. שיכולים העדים לבוא ידי הזמה, כגון שהעדים המזימים יאמרו להם עמנו הייתם ביום שאתם אומרים שהיה המעשה, וגם הייתם עמנו ביום שלפי דבריכם טעיתם בו משום עיבור החודש, ולכך שאלה זו היא מכלל החקירות. ומשום כך הוקשה לראשונים מדוע שואלים אותם בכמה בשבוע היה המעשה אחר ששאלו אותם כבר בכמה בחודש[כד].

ב. שלאחר שעבר רובו של חודש שוב אין העדים יכולים לטעון שטעו בעיבור החודש, כמבואר בסנהדרין (מו:), והמשנה מדברת באופן שעבר רובו של חודש, ואם כן יכולים העדים לבוא לידי הזמה על ידי השאלה בכמה בחודש היה[כה].

ג. שדווקא בשני עדים שאחד אומר שהמעשה היה בשנים בחודש ואחד אומר בשלש אנו תולים שהאחד טעה בעיבור החודש, שמכיון ששניהם מעידים על גוף המעשה אנו תולים שהאחד טעה בכמה בחודש היה, אבל כששני העדים אומרים שהמעשה היה בשנים בחודש, ויש עדים שבשנים בחודש היו במקום אחר, אין לתלות שטעו בעיבור החודש, לפי שאין אף אחד שמעיד שהמעשה היה בשלישי בחודש[כו].

אף במקום שלא שייך דין הזמה מכל מקום צריך דרישה וחקירה

חקירות אמר אחד מהן איני יודע עדותן בטילה דהויא לה עדות שאי אתה יכול להזימה. הנודע ביהודה (או"ח, מהדו"ק סהמ"ז סי' נח) הקשה, כיון שהטעם שבחקירות אם אמר אחד מהם איני יודע עדותן בטלה, הוא משום שאם לא כן הרי זו עדות שאי אתה יכול להזימה, אם כן בעדי גיטין וקידושין שאפילו אם יוזמו לא שייך בהם דין כאשר זמם[כז], מדוע צריך דרישה וחקירה. וכעין זה הקשה הש"ך (או"מ סי' לח סק"ג) על המבואר בסנהדרין (לג.) ששייך דין דרישה וחקירה אף בעדות שטרות, שהרי הטעם שצריך דרישה וחקירה הוא משום עדות שאי אתה יכול להזימה, ובשטרות הרי לא שייך דין הזמה, והוכיח מזה הש"ך שאף שאין דין כאשר זמם בשטרות, מכל מקום יש דין הזמה לפסול את העדים.

ובבית הלוי (או"מ, ח"ג סי' ו) ביאר, שעיקר הטעם שעדים צריכים דרישה וחקירה, אין זה משום שצריך שתהא עדות שאתה יכול להזימה, שהרי מבואר בגמרא (סנהדרין מ.) שזהו דין תורה ולמדים זאת מ'ודרשת וחקרת ושאלת היטב' (דברים יג טו), והאריכה הגמרא למצוא דרשות לכל השבע חקירות, ולא אמרה שדין שבע חקירות נלמד ממה שצריך עדות שאתה יכול להזימה. והטעם בזה, משום שאף אם לא אמרו באיזה יום ובאיזה שבוע, יכולים להזים אותם על ידי שיאמרו עמנו הייתם כל החודש, ומה שמבואר בגמרא שהטעם שבחקירות אם אמר אחד מהן איני יודע עדותן בטלה משום שזו עדות שאי אתה יכול להזימה, לא באה הגמרא אלא לפרש את החילוק בין חקירות לבדיקות, שהרי בין החקירות ובין הבדיקות שניהם דין תורה הם, ובחקירות כשאומר אחד מהם איני יודע עדותן בטלה, ואילו בבדיקות כשאומר אחד מהם איני יודע עדותן קיימת, ולזה באה הגמרא לבאר שהחילוק בין חקירות לבדיקות הוא, שמה שהצריכה תורה בדיקות אין זה תנאי בדיני עדות שבלא זה תפסל העדות, אלא זו מצוה מיוחדת על בית דין שיבדקו אותם בכל אשר יעלה על דעתם, שמא מתוך הבדיקות יתבדו העדים, אבל אין קיום העדות תלוי בזה, ולכך כשאמר אחד מהעדים איני יודע אין עדותן בטלה. מה שאין כן בחקירות אם אמר אחד מהם איני יודע עדותן בטלה, משום שהחקירות הם תנאי בדיני העדות שצריך שיתברר בעדותן זמן המעשה, וכל שלא נתברר הזמן אין זה עדות כלל. והביאור בזה, משום שכל שלא אמרו כלל זמן המעשה, אי אפשר להזימן כלל בשום אופן, והרי זו עדות שאי אתה יכול להזימה, ואם כן יש ללמוד מזה שהגדת הזמן שהצריכה תורה זהו מתנאי העדות, ובלא זה אין כאן שם עדות כלל, וממילא אנו למדים שכל הזמנים שהצריכה תורה נאמרו לעכב, ואף באיזו שעה מעכב, אף שיכולים להזימם על ידי שיאמרו עמנו הייתם כל היום. אולם עיקר דין דרישה וחקירה למדים מהפסוק של 'ודרשת וחקרת היטב', אלא הסברא של עדות שאתה יכול להזימה, באה ללמד שהדין של דרישה וחקירה הוא מתנאי העדות ומעכב, מה שאין כן בבדיקות שאין זה מתנאי העדות ואינו מעכב, הלכך פשוט שאף במקום שאין שייך דין הזמה צריך דרישה וחקירה.

ובאופן נוסף ביאר, שדין שבע חקירות שהוא מעכב מטעם עדות שאתה יכול להזימה, אין זה רק משום שצריך שיהא ראוי לקיים בהם עונש הזמה, שזהו עיקר דין עדות שאתה יכול להזימה, אלא בדין דרישה וחקירה נאמר עוד דין מיוחד שצריך שתהא העדות ראויה להתבטל על ידי הזמה, ושתהא יכולה להתברר האמת, ואם כן דבר זה שייך אף בעדות שטר שאין שייך בזה עונש הזמה, שמכל מקום צריך שתהא העדות ראויה להתבטל על ידי הזמה, וכן יש לומר בעדי גיטין וקידושין שאף שאין בהם עונש הזמה, מכל מקום עיקר הדין שתהא ראויה להתברר האמת על ידי הזמה, שייך אף בעדות גיטין וקידושין.

הטעם שבחקירות כשאמר אחד מהם איני יודע עדותן בטלה

שם. מבואר בגמרא, שבחקירות אם אמר אחד מהם איני יודע אפילו היו חמשה או ששה עדים עדות כולם בטילה. והטעם שאין מתקיימת העדות בשאר העדים, פירש **רש"י** (סנהדרין מ. ד"ה חקירות) משום שאין העדים נעשים זוממים עד שיזומו כולן, והלכך הרי זו עדות שאי אתה יכול להזימה. אולם **התוספות** (סנהדרין מו: ד"ה כמאן) פירשו, שהרי זה כנמצא אחד מהם קרוב או פסול שעדותן בטלה. וביאר **רבי אלחנן ורמן** (קובץ עניינים ד"ה חקירות), שהטעם שמיאנו התוספות בפירושו של רש"י, משום שמה שאמרו בגמרא שאין העדים נעשים זוממים עד שיזומו כולן, היינו דווקא אם קודם ההזמה היתה עדות כולם כשרה, אבל היכן שאין מקבלים עדות העד כלל כגון שאמר בחקירות איני יודע אין צריך שיוזם[כח].

מדוע לא הוקשה לגמרא על חקירת כמה בחודש שהרי זו עדות שאי אתה יכול להזימה

ואי אמרת טעי איניש כולי האי חקירות דאיזו שעה נמי עדות שאי אתה יכול להזימה היא דאמרי מטעי קטעינן. בשער המלך (עדות פ"ו ה"ד)

(סנהדרין מ. ד"ה נמצה) וכתב ש'בכמה בחודש' פירושו 'בעשרים או בעשרים וחמשה', דהיינו לאחר רובו של חודש, משום שדווקא באופן זה יכולים לבוא לידי הזמה בשאלת בכמה בחודש. וכעין זה כתב בערוך לנר (נרסי' שם), שרש"י פירש כן משום שהוקשה לו שהשאלה 'בכמה בחודש' אינה דומה לשאר השאלות ששואלים את העדים, שבשאר השאלות אם טעו במנין אחד עדותם בטלה, שאם אמרו שהמעשה היה בשנה ג' והיה בשנת ד' עדותם בטלה, וכן אם אמרו שהמעשה היה בשעה שניה והיה בשעה שלישית עדותם בטלה, מה שאין כן לענין יום החודש, אם טעו ביום אחד אין עדותם בטלה, לפי שתולים שטעו בעיבור החודש, ולכך פירש רש"י שאומרים שהמעשה היה בעשרים או בעשרים וחמשה לחודש, שלאחר שעבר רובו של חודש שוב אין תולים שטעו בעיבור החודש. אולם האור חדש (ד"ה תנן) תמה על תירוץ זה, שאם כן מדוע הגמרא בסנהדרין (מו:) לא הביאה ראיה שאחר שעבר רוב החודש אין טועים בעיבור החודש, ממשנה זו שחוקרים אותם בכמה בחודש, והוצרכה להביא ראיה מברייתא. **כו. והוכיח** המהרש"א כן מדברי התוספות בסוגייתנו, שכתבו (ד"ה נפחה) שלכך שואלים את העדים באיזה יום בשבוע היה, כדי שאם אחד מהם יאמר שהמעשה היה בשנים בחודש והשני יאמר בשלישי בחודש, תהיה עדותם מוכחשת על ידי טעותם בעדות השבוע, שלגבי עדות השבוע אין לתלות שטעו בעיבור החודש. ומשמע שאם שני עדים העידו שהמעשה היה בשנים בחודש אין תולים שטעו בעיבור החודש, אלא אם כן נמצאו דבריהם מכוונים ליום אחד בשבוע. ותמה האור חדש (ד"ה תנן) על תירוץ זה, אם כן מה הוקשה לגמרא על חקירת באיזו שעה שהרי זה עדות שאי אתה יכול להזימה, הרי באופן שיכוונו העדים דבריהם על שעה אחת אין אומרים שטעו שניהם, ויכולים לבוא בזה לידי הזמה. **כז. שהרי** זו כעדות בן גרושה ובן חלוצה שכתבו התוספות (מכות ג. ד"ה מעידין) שאין צריך בזה עדות שאתה יכול להזימה. **כח. אמנם** כתב, שלשיטת התוספות יש חידוש, שדין נמצא אחד מהם קרוב או פסול היא טעות של אומדן הדעת ולכך אין לתלות ששניהם טעו באומד הדעת, אבל בעיבור החודש שדבר זה תלוי בשמיעה אם עיברו בית דין את החודש או לא, בזה יש לומר שכשם שזה לא שמע אם עיברו את החודש כך חבירו לא שמע. עוד כתב, שכוונת התוספות במה שכתבו שאין לתלות הטעות בשניהם, רק כשאחד אומר בשלש ואחד אומר בחמש, דהיינו שכשנמצאו דברי שניהם מוכחשים, אין בית דין תולים לקיים עדותם לומר ששניהם טעו, וכלשון התוספות 'דאין לתלות הטעות בשניהם', ולא כתבו ששניהם אינם טועים, אמנם כשהעדים עצמם אומרים שטעו אף ששניהם אומרים כן נאמנים, כיון שאדם עשוי לטעות, וכיון שאנשים עשויים לטעות, לכן כתב המהרש"ל שאם יבואו עדים אחרים ויאמרו עמנו הייתם יוכלו לומר שטעו בעיבור החודש. ועיין לעיל בענין 'האם יש לתלות הטעות בשני העדים'. **כג. ובפני** יהושע (נמוק' ד"ה נפחה יוסי) ובאור חדש (ד"ה תנן) תמהו על קושיית המהרש"א, שהרי אם לא יבדקו אותם בכמה בחודש לא יהא שייך להזים את העדים, שהרי כשיבואו המזימים לומר בשני בשבת עמנו הייתם, לא נדע על איזה שבוע הם מעידים. וכתב האור חדש, שצריך לומר שכוונת המהרש"א להקשות, שודאי צריך לשאול אותם בכמה בחודש היה המעשה כדי לידע כוונתם על ימי השבוע, אלא שהוקשה לו מדוע חקירת כמה בחודש נחשבת כחלק משבע החקירות כיון שלא שייך בזה הזמה. אמנם כתב האור חדש שאין זו קושיא, שהרי בכל שבע החקירות לא שייך בהם הזמה זה בלא זה, אלא על ידי כל שבע החקירות אפשר לבוא לידי הזמה. **כד. ותמהו** הצל"ח (ד"ה מקרוב) והאור חדש (ד"ה תנן), שאם על הזמת ימי החודש צריכים להזימם גם על היום שאומרים וגם על היום שיתכן שטעו בו, מה הוקשה לגמרא על חקירת באיזו שעה שהרי זו עדות שאי אתה יכול להזימה, הרי כבר ידעה הגמרא שצריך ליתן להם כל ימי טעותם, ממה ששואלים אותה בכמה בחודש, ואם כן הוא הדין אף לחקירת באיזו שעה נותנים להם כל טעותם. **כה. והוסיף** המהרש"א לבאר, שיתכן שלכן דקדק רש"י

הקשה, מדוע לא הקשתה הגמרא אף על חקירת 'כמה בחודש' שהרי זו עדות שאי אתה יכול להזימה, שהרי יכולים לומר שטעו בעיבור החודש, והיתה משיבה שצריכים המזימים להעיד שהיו עמם כל הזמן שהיו יכולים לטעות. ותירץ, שהטעם שלא הוקשה לגמרא על חקירת כמה בחודש, משום שאף שבחקירת כמה בחודש בפני עצמה אי אפשר לבוא לידי הזמה לפי שיכולים לומר שטעו בעיבור החודש, מכל מקום, כששואלים אותם באיזה יום בשבוע והם מכוונים דבריהם על אותו יום בחודש שאמרו, הרי זו עדות שאתה יכול להזימה באותו יום שאמרו, ונמצא שכשמזימים אותם על אותו יום בשבוע, ממילא מזימים אותם גם על יום החודש, שחקירת כמה בחודש וחקירת איזה יום בשבוע דבר אחד הוא, שהרי חקירת איזה יום בשבוע לבדה בלא חקירת כמה בחודש אינה מועילה כלום, שאם אמרו העדים בשלישי בשבת הרג פלוני את הנפש לא יבואו לידי הזמה, שאין אנו יודעים איזה שלישי בשבת היה, ונמצא שבחקירת כמה בחודש יבואו לידי הזמה על חקירת איזה יום והרי זה כאילו חקירה אחת.

הטעם שאין תולים הטעות בעדים המזימים

דיהבינן להו כולי טעותייהו לרבי מאיר יהבינן להו מתחילת שעה ראשונה עד סוף חמש. הקשו **התוספות** (ד"ה לרבי), מדוע אין תולים הטעות בעדים המזימים, וכשאומרים המזימים עמנו הייתם עד סוף שעה החמישית, נאמר שטעו וקראו לרביעית חמישית והמעשה היה באמת בשעה החמישית, ולא יהיו מוזמים בכך, ואף שהעדות תהא מוכחשת שהרי העד שאמר שהמעשה היה בשתי שעות ביום לא היה יכול לטעות עד השעה החמישית[כט], מכל מקום לא יהיו מוזמים. וביישוב קושיא זו נאמרו **בראשונים** כמה תירוצים: **א.** התוספות תירצו, שאין תולים הטעות בשני עדים, ועל כן כשאומרים המזימים עמנו הייתם בשעה פלונית מסתמא לא טעול.

והקשה החתם סופר (ד"ה לר"מ), שהרי התוספות לעיל (בד"ה אלא) כבר כתבו שאין תולים הטעות בשני עדים, ואם כן מדוע הוקשה להם שנתלה הטעות בשני עדים המזימים. וכתב, שהתוספות לעיל כתבו סברא זו דווקא לגבי עדים שמעידים על מעשה, וכאן חידשו שאף על עדות של הזמה אין תולים הטעות בשניהם. והסברא לחלק בזה, שדווקא בעדים שכוונתם להעיד יש לומר שלא טעו שניהם בשעת העדות, אבל המזימים שאין כוונתם להעיד כלל אלא כעת נזכרו שהיו עמם בשעה שהעידו עליה, היה מקום לומר ששניהם יכולים לטעות, וחידשו התוספות שאף בעדות הזמה אין תולים הטעות בשניהם.

רבי אלחנן ורמן (קובץ שיעורים, נמוס' ד"ה לרבי) הקשה לשיטת התוספות, הרי אף שאין תולים הטעות בשני עדים, מכל מקום, אפילו אם נאמר שרק אחד מן המזימים טעה שוב אין כאן דין הזמה. ותירץ, שכיון שאנו צריכים לומר שגם אחד מן המזימים טעה וגם אחד מן העדים טעה, שוב נחשב כטעות בשני עדים שאין לומר כן. אמנם הקשה, שהרי כל הסברא לומר שאין לתלות הטעות בשני עדים, היא משום שמהלכות קבלת העדות הוא לומר ששני עדים המעידים על דבר אחד לא טעו, אבל לומר שאחד מן המזימים טעה ואחד מן העדים טעה, שאין זה אלא עד אחד מכל כת, ודאי שיש לומר שטעו, ואם כן יקשה שאפילו אם לא טעה אלא אחד מן המזימים אין כאן הזמה.

ובדבר שמואל (נמוס' ד"ה לרבי) הקשה, שלשיטת **רש"י** (ד"ה מעשה) שתולים הטעות אף בשני עדים, תקשה קושיית התוספות מדוע אין תולים הטעות בעדים המזימים ואין כאן הזמה. וכתב, שלכאורה היה נראה ליישב על פי דברי **המהרש"א** (סנהדרין מ. ד"ה נמצה יוסי) שכתב, שדווקא בשני עדים שאחד אומר שהמעשה היה בשנים בחודש ואחד אומר בשלש אנו תולים שהאחד טעה בעיבור החודש, שמכיון ששניהם מעידים על גוף המעשה אנו תולים שהאחד טעה בכמה בחודש היה, אבל כששני העדים אומרים שהמעשה היה בשנים בחודש, ויש עדים שבשנים בחודש היו במקום אחר, אין לתלות שטעו בעיבור החודש, לפי שאין אף אחד שמעיד שהמעשה היה בשלישי בחודש. ואם כן אף כאן יש לומר, כיון שאין שום הגדת עדות שהמעשה היה בחמישית אין תולים לומר כן. אמנם הקשה, שאי אפשר לומר כן, שהרי כשהקשתה הגמרא שחקירת שעות הרי זו עדות שאי אתה יכול להזימה, ותירצה, שצריכים המזימים להעיד שהיו העדים עמם משך כל הזמן שהיו יכולים לטעות, מוכח מזה שאילו אמרו העדים המזימים עמנו הייתם רק עד סוף שעה רביעית, והמעשה היה בשעה החמישית, אף שאין על זה שום הגדת עדות שהמעשה היה בחמש, עדותן קיימת, ועל כרחך צריך לומר, שסברת המהרש"א שייכת דווקא בטעות של עיבור החודש שאינה מצויה כל כך, שבזה היכן שאין שום הגדת עדות על אותו היום אין עדותן קיימת, אבל על טעות שעות שהיא מצויה יותר, אף שאין לנו שום עדות שהמעשה היה בשעה החמישית עדותן קיימת, ויכולים לומר טעינו בשעות והמעשה היה בשעה חמישית. ואם כן לשיטת רש"י שתולים טעות אף בשני עדים תקשה קושיית התוספות. ונשאר בצריך עיון.

ב. בתוספות רבינו פרץ (ד"ה וממ"ק) תירץ, שדווקא כאשר אין העדים מדייקים בדבריהם, שאחד אומר בשתי שעות ואחד אומר בשלש שעות יש לתלות שהם טועים, כיון שאינם מכוונים דבריהם, אבל מכיון שהעדים המזימים מדייקים בדבריהם ואומרים שבשעה פלונית עמנו הייתם אין לתלות הטעות בהם[לא].

ג. המהר"ם חלאווה (ד"ה דיהבי) תירץ, שכיון שכל דין עדים זוממין חידוש הוא שהתורה האמינה להם[לב], אם כן יש לומר שבכל אופן האמינה להם התורה, ואין חוששים שמא הם טועים.

מדוע אין חוקרים את העדים 'בכמה בשעה' היה המעשה אם נותנים להם כל זמן טעותם

שם. במסכת סנהדרין (מ:) מבואר, שהטעם שאין חוקרים את העדים אף 'בכמה בשעה' היה המעשה, כלומר בתחילת השעה, באמצעיתה, או בסופה. מכיון שדרך בני אדם לטעות בזה ולא יהא אפשר להזימם על סמך דבריהם. והקשו **רבינו יונה** (סנ ד"ה אלא), **והמהר"ם חלאווה** (ד"ה דיהבי), שאף לאביי הסובר בדעת רבי יהודה שאדם טועה בחצי שעה, מכל מקום יש לחקור את העדים בכמה בשעה אירע המעשה, שאם לא כן כיצד חוקרים אותם 'באיזו שעה' היה המעשה, הרי יתכן שטעו הרבה, והלא הקשתה הגמרא שהרי זה עדות שאי אתה יכול להזימה, והשיבה 'דיהבינן להו כולי טעותייהו', כלומר שהעדים המזימים צריכים לומר שהיו עמם באותה שעה ובכל זמן שאפשר שהעדים טעו בו, ואם כן אף את החקירה בכמה בשעה אפשר לחוקרם, ותועיל חקירה זו שיוכלו העדים המזימים להזימם אם יאמרו שהיו עמם באותה שעה שאמרו, וכן באותו זמן שאפשר שטעו בו, וכגון היכן שיאמרו העדים שהמעשה היה בתחילת שעה שניה, יוכלו המזימים להזימם אם יאמרו שהיו אתם מחצי שעה ראשונה עד חצי שעה שניה, ונמצא שהשאלה ששאלו אותם בכמה בשעה היה המעשה הועילה לענין זה שיאמרו שהיו עמם עד חצי שעה שניה, שאם היו אומרים רק שהמעשה היה בשעה שניה, ולא היו אומרים שהיה בתחילת השעה, היו המזימים צריכים לומר שהיו עמם מחצי שעה ראשונה עד חצי שעה שלישית, ואין די בכך שיאמרו שהיו עמם עד חצי שעה שניה, שהרי אפשר שהמוזמים ראו את המעשה בסוף שעה שניה או בחצי שעה שלישית וטעו בחצי שעה.

וכן הקשה המהרש"א (סנהדרין מ: ד"ה נמצה), והוסיף, שאף לרבא הסובר שאנשים טועים שתים ושלש שעות, גם יש להקשות כן, שלדעת רבא רבי מאיר סובר שאדם טועה שתי שעות חסר משהו, ורבי יהודה סובר שאדם טועה שלש שעות חסר משהו, ואם נחקור את העדים בכמה בשעה היה לא יצטרכו העדים לומר שהיו עמם רק לפני אותו זמן שאמרו ולאחריו, ולא לפני ואחרי כל אותה שעה שאמרו.

ותירץ המהר"ם חלאווה (סנ), שכיון שחקירה זו אינה בהכחשה שהרי אדם טועה במשך זמן של שעה, לכך אין חוקרים אותם.

מדוע לא הזכיר הרמב"ם שנותנים לעדים כל זמן טעותם

שם. כתב **הרמב"ם** (עדות פי"ט ה"ח), 'שנים שהעידו ואמרו במזרח הבירה הרג זה את הנפש בשעה פלונית, ובאו שנים ואמרו להן במערב הבירה הזאת הייתם עמנו בעת הזאת, אם יכול העומד במערב לראות מה שבמזרח אינן זוממין, ואם אינו יכול לראות הרי אלו זוממין'. והקשה **הצל"ח** (ד"ה ומי ממרמ), שמדברי הרמב"ם משמע שאין העדים המזימים צריכים להזים אותם אלא על אותה שעה בלבד שאמרו, והרי מבואר בגמרא שאדם טועה שתי שעות וכן פסק **הרמב"ם** (סנ פ"ג ה"ה), ואם כן בכדי להזימם צריכים לומר עמנו הייתם כל אותה שעה ושתי שעות לפניה ולאחריה, ולא די שיאמרו עמנו הייתם בשעה הזאת. ותירץ על פי מה שכתבו **התוספות** (ד"ה לרבי), שבשני עדים המעידים אין תולים לומר שטעו, ולכך כששני העדים אמרו בשעה פלונית הרג פלוני את הנפש, אין צריך להזימם אלא על אותה שעה שאמרו.

ולפי זה כתב הצל"ח לבאר קושיית הגמרא, 'ואי אמרת טעי איניש כולי האי, חקירות דאיזו שעה נמי עדות שאי אתה יכול להזימה היא, דאמרי מטעי קטעינן'. שאין כוונת הגמרא להקשות על סתם עדים שאמרו בשעה פלונית הרג

עדות כולם בטלה, אין זה דווקא בפסול הגוף, אלא אף בפסול הגדה. **כט. המהרש"א** (נמוס' סנ) העיר, שממילא אין לקיים העדות, שהרי מספק אין לתלות הטעות במזימים, ולהרוג את הנפש מספק שמא העדים המזימים טעו. **ל. והקשה** באור חדש (נמוס' ד"ה לרבי), שאם כן מה הוקשה לגמרא לגבי חקירת באיזו שעה שהרי זו עדות שאי אתה יכול להזימה, הרי כיון שכיוונו העדים דבריהם לומר בשעה פלונית היה המעשה שייך בהם הזמה, כיון שאין תולים הטעות בשני עדים. וכתב, שיתכן וכוונת התוספות לומר שבית דין אינם תולים הטעות בשני עדים, כיון שאין זה דבר שכיח ששני עדים יטעו, אולם אם העדים עצמם אומרים למזימים שטעו בשעות נאמנים.

לא. ולפי זה כתב, שמה שהקשתה הגמרא שחקירת שעות הרי זו עדות שאי אתה יכול להזימה, אין כוונת הגמרא להקשות על חקירת שעות ששואלים אותם באיזו שעה, שבזה ודאי אין לומר שהם טועים, כיון שהם מכוונים דבריהם לומר בשעה פלונית היה המעשה, וכל ששניהם מכוונים דבריהם לומר בשעה פלונית היה המעשה אין לתלות שהם טועים. אלא קושיית הגמרא על אחד אומר בשלש ואחד אומר בחמש שעדותן קיימת, שהרי זו עדות שאי אתה יכול להזימה.

לב. כמבואר בבבא קמא (עג:) שהרי אף האחרונים הם שנים, ומדוע יש להאמין לעדים האחרונים יותר מלהראשונים.

אוצר החכמה

אהח 19/06/2018

פלוני את הנפש, שהרי זו עדות שאי אתה יכול להזימה, שיכולים לומר שטעו בשעות, שהרי בשני עדים אין תולים שטעו כלל, אלא כוונת הגמרא להקשות היכן שעד אחד אומר בשתי שעות ואחד אומר בשלש מדוע עדותן כשרה, הרי זו עדות שאי אתה יכול להזימה, שיכול אחד מהם לומר טעיתי.

יב:

הטעם שבעדות אין חוששין ליום המעונן

אלא שבה' חמה במזרח ובז' חמה במערב. בגמרא להלן מבואר, שלדעת רבא הטעם שהחמיר רבי יהודה שלא לאכול חמץ מהשעה החמישית, אף שבין חמש לשבע אין אנשים טועים, שהרי בחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב, משום שחוששים ליום המעונן, ולכך עשו הרחקה שלא לאכול בשעה החמישית. **ובתוספות רבינו פרץ** (ד"ה גזירה) הקשה לפי זה, מדוע לגבי עדות כשאחד אומר בחמש ואחד אומר בשבע עדותם בטלה, משום שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב, הרי יש לתלות טעותם ביום המעונן, ומה החילוק בין חמץ לעדות. ותירץ, שכיון שרוב הימים אינם מעוננים, אין הולכים אחר מיעוט ימים המעוננים להחמיר, שספק נפשות להקלא. **והמהרש"ל** (ד"ה גזירה) בשם **גליון תוספות** הוסיף, שאפילו אם יאמרו העדים בפירוש שהיה יום המעונן אין מקבלים עדותן, לפי שהולכים אחר רוב הימים[ב].

אולם הלחם משנה (חמץ ומצה פ"ו ה"ט) כתב, שהחילוק בין חמץ לעדות הוא, שבעדות בודקים את העדים אם היה יום מעונן או לאג, מה שאין כן בחמץ. עוד כתב, שעדים זריזים הם ואינם טועים ביום המעונן[ד], מה שאין כן חמץ שמסור לכל אדם יש לחוש שיטעו ביום המעונן.

האם העדים המוזמים נאמנים לומר שהיה יום המעונן

שם. כתב **המלא הרועים** (ד"ה ובדין), שלמסקנת הגמרא שביום המעונן אנשים טועים בין חמש לשבע, העדים המזימים צריכים לומר עמנו הייתם אף בשעה השביעית, שמא אותו יום היה מעונן, ומספק אי אפשר להרוג, שאפשר שטעו אף בשעה שביעית מחמת שהיה מעונן, הלכך צריכים לומר עמנו הייתם אף בשעה שביעית. והוסיף, שאף אם המזימים יעידו שאותו יום לא היה מעונן, מכל מקום, העדים המוזמים יכולים להכחישם ולומר שאותו יום היה מעונן, ובזה אין נאמנות לעדים המזימים יותר מהמוזמים, שכל נאמנות המזימים היא דווקא כשמעידים על העדים עצמם היכן היו ובאיזו שעה, אבל כשאינם מעידים על העדים עצמם אלא אם היה יום המעונן או לא, אין זה בגדר הזמה אלא בגדר הכחשה, הלכך צריכים לומר עמנו הייתם אף בשעה שביעית.

אמנם כתב, שעל כל פנים נראה שהמזימים נאמנים לומר שאותו יום לא היה מעונן, ואינם צריכים לומר עמנו הייתם אף בשעה שביעית, ואין המוזמים נאמנים לומר שאותו יום היה מעונן, כיון שנוגעים הם בעדותן, שאם אותו יום לא היה מעונן יהרגו על ידי המזימים, ולכך מעידים שאותו יום היה יום המעונן כדי שלא יוזמו.

ביאור דברי הגמרא 'ניכול כולה שית'

לאביי אליבא דר"מ דאמר אין אדם טועה ולא כלום ניכול כולה שית.

כתבו **התוספות** (ד"ה ניכול), שאין כוונת הגמרא שיאכל את החמץ כל השעה השישית, שהרי צריך לשרוף את החמץ תוך ששה. **וברבינו דוד** (ד"ה לפניי) ביאר דברי התוספות, שכיון שאסרה תורה חמץ משבע שעות ולמעלה, צריך שהחמץ יהא מבוער מן העולם בתחילת השעה השביעית, הלכך צריך הוא לשרוף את החמץ בתוך השעה השישית כדי להיזהר שלא לעבור באיסור תורה. אולם כתב רבינו דוד, שדווקא בשבעת ימי הפסח שאמרה תורה (שמות יג יט) 'שבעת ימים שאר לא ימצא בבתיכם', צריך שיהא החמץ מבוער קודם לכן מביתו, אבל יום ארבעה עשר שהאיסור חמץ שבו נלמד מ'אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם' (שם יג טו), אין למדים מזה אלא מצות ביעור, שמתחילת שעה שביעית מצוה עליו לבער החמץ מביתו, ומשמע שמיד בתחילת שעה שביעית מצווה להשבית החמץ מביתו ולא לאחר זמן זה, אבל קודם לכן אין צריך לבער החמץ מביתו. וכתב שלפי זה כוונת הגמרא להקשות שיאכל את החמץ כל השעה השישית, ובתחילת השעה השביעית יבער את החמץ מביתו. **עוד** הביא רבינו דוד את שיטת הרמב"ן שסבר גם כן כשיטת התוספות שבמצות תשביתו נאמר שצריך לבער החמץ קודם תחילת שעה שביעית, אך מכל מקום מפרש כוונת הגמרא 'ניכול כולה שית' שיאכל החמץ כל שעה שישית, שיכול לבערו ולהשביתו מביתו על ידי שיאכלנו. ותמה רבינו דוד על דבריו, שכיון שציותה תורה לבער את החמץ מביתו בשעה השישית, כיצד יאכל אז חמץ, הרי כל שעה שמצווה להשבית החמץ אינו רשאי לאכלו. ואין לפרש מצות תשביתו שאמרה תורה שיושבת החמץ על ידי אכילה, שהרי אמרו בגמרא לעיל (יג.) 'הוא עצמו מחזר עליו לשורפו מיכל קאכיל מיניה', הרי שכל שמצווה לבערו אינו רשאי לאכלו.

החילוק בין שתי הלשונות לשיטת התוספות

שם. הקשה **רבינו דוד** (ד"ה לפניי), לשיטת **התוספות** (ד"ה ניכול) שקושיית הגמרא 'ניכול כולה שית' היא לאו דווקא, אלא צריך לשרוף את החמץ תוך שש. אם כן מה החילוק בין שתי הלשונות לשיטת רבי מאיר אם אין אדם טועה ולא כלום או אדם טועה משהו, הרי לפי שתיהם יש לשרוף את החמץ בסוף שש, ומזה שהקשתה הגמרא ללשון שאין אדם טועה ולא כלום שיאכל כל שש, וללשון שאדם טועה משהו שיאכל עד סוף שעה שישית, משמע שללשון שאין אדם טועה ולא כלום יכול לאכול החמץ כל שעה שישית, ויכול לשרוף את החמץ בתחילת שעה שביעית, שאם לא כן אין חילוק בין שתי הלשונות[ז].

ובראש יוסף (נמוס' ד"ה ניכול) ביאר, שהנפקא מינה בין שתי הלשונות היא כמה צריך להקדים ולשרוף תוך שש, שללשון שאין אדם טועה ולא כלום אין צריך להקדים ולשרוף תוך שש אלא דקה אחת קודם סוף שש, אבל ללשון שאדם טועה משהו צריך להקדים ולשרוף שתי דקות קודם סוף שש.

האם ידע המקשן את הסברא שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב

ולהך לישנא נמי דאמרת אדם טועה שעה ומשהו ניכול עד סוף ה'. כתבו **התוספות** (ד"ה ולהך), שאפילו אם אדם טועה בשתי שעות היה המקשן יכול להקשות שיאכל עד סוף חמש, כיון שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב. והקשה **המהרש"א** (נמוס' שם), הרי המקשן עדיין לא ידע את הסברא שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב, שהרי הקשה לרבא אליבא דרבי מאיר הסובר שאדם טועה שתי שעות חסר משהו שלא יאכל מתחילת חמש, והשיבה הגמרא, שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב, משמע שהמקשן לא ידע עדיין סברא זו, ומה הוקשה לתוספותח. ותירץ **המהר"ם** (נמוס' שם), שבאמת אף המקשה ידע את הסברא שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב, ומה שהקשה לרבא אליבא דרבי מאיר שאדם טועה שתי שעות חסר משהו, שמתחילת חמש לא יאכל, היינו אחר שחילק אביי בין עדות לחמץ שעדות מסורה לזריזים ואין טועים בזה, אבל חמץ מסור לכל. ולכך כתבו התוספות שאפילו אם אדם טועה בשתי שעות היה יכול להקשות שיאכל עד חמש, לפי שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב, והיינו קודם שחילק אביי בין חמץ לעדותט.

מדוע לא הוקשה לגמרא לגבי עדות שכשאחד אומר בשש ואחד אומר בשבע עדותן בטילה

ה' חמה במזרח וז' חמה במערב אי הכי בשית נמי ניכול. הוקשה לגמרא, שאם בין חמש לשבע אין טועים כיון שבחמש חמה במזרח ובשבע היא במערב, אם כן אף בין השעה השישית לשביעית אין טועים לפי שבשעה השישית החמה באמצע הרקיע ובשביעית היא במערב, ומדוע נאסר לאכול חמץ בזמן זה. והקשה **באור חדש** (ד"ה ה"ג), מדוע לא הוקשה כן לגמרא על המשנה בסנהדרין (מ.) 'אחד אומר בחמש ואחד אומר בשבע עדותן בטילה', מדוע לא אמרה המשנה חידוש גדול יותר, שאפילו כשאחד אומר בשש ואחד אומר בשבע עדותן בטילה, כיון שבשש חמה באמצע הרקיע ובשבע חמה במערב. וביותר קשה, לפי מה שכתבו **התוספות** (ד"ה בחמש) שתירוץ הגמרא שבשש החמה נמצאת

א. **וכן** כתב ברבינו דוד (נעתיל ע"ב ד"ה דיכפי). ב. **ובדבר** שמואל (ד"ה כתב מהרש"ל) תמה על דבריו, מדוע לא יהיו העדים נאמנים לומר שאותו יום שאירע בו המעשה היה מן המיעוט והיה מעונן, הרי עדים עדיפים מרוב. ואין לומר שמדובר שלאחר שהכחישו את עצמם רוצים להכשיר את עצמם על ידי שאומרים שהיה יום המעונן, ובזה אינם נאמנים לפי שנוגעים בעדותם, שאם כן, אף אם רוב הימים היו מעוננים גם כן אינם נאמנים לפי שהם ספק מוכחשים. וכתב, שאפשר שכוונתו לומר שאין חוקרים את העדים אם היה יום המעונן כדי לקיים עדותן, משום שלהחמיר לקיים עדותן אין בודקים אותם, וכמו שכתבו התוספות לעיל (ע"ב ד"ה שלש). ג. **ומשמע** שאם יאמרו שהיה יום המעונן ומשום כך טעו בשעות נאמנים ומקבלים עדותם. ד. **והוסיף**, שאף שבגמרא להלן מבואר שרבא אינו סובר חילוק זה שעדות מסורה לזריזים, מכל מקום לענין זה שאין טועים ביום המעונן מודה שהם זריזים. ה. **ובאור** חדש (נמוס' ד"ה ניכול) תמה על דברי התוספות, מה הוקשה לתוספות שצריך הוא לשרוף תוך שש, הרי קושיית הגמרא כאן היא אליבא דאביי, ואביי עצמו סבר לעיל (ה.) שמן התורה שורפין אחר שש, וכיון שסבר רבי מאיר שאין טועים בשעות מדוע צריך הוא לשרוף תוך שש, ואין לומר משום שיש לחוש שמא אם ימתין עד אחר שש יבוא לאכול החמץ אחר שש, שהרי הגמרא כאן עוסקת בשיטת רבי מאיר הסובר (נעתיל יג.) שאין חוששין שמא יבוא לאכלו. ותירץ, שמה שלא חשש רבי מאיר שמא יבוא לאכלו, היינו דווקא לענין זה שיכול לבדוק אחר שש, משום שמצות ביעור חשובה כהפסד, ובמקום הפסד אין חוששין שמא יבוא לאכלו, ולכן לכתחילה ודאי שצריך לבדוק קודם שש מחשש שמא יבוא לאכול אחר שש, כיון שאין בזה שום הפסד. אלא שאף לאחר שש אם לא בדק צריך לבדוק כיון שנחשב כהפסד. ו. **וכן** כתבו התוספות להלן (כח: ד"ה רבי), שאף לרבי שמעון הסובר (שם) שבערב פסח מחצות היום ואילך אינו עובר על החמץ בבל יראה ובל ימצא, מכל מקום מודה הוא שהחמץ אסור באכילה מן התורה מחמת העשה של תשביתו, שתשביתו משמעו ביעור מן העולם לא על ידי הנאה ואכילה. ז. **וכן** הקשה בקובץ שיעורים (אות ט). ח. **וכן** הקשה בתורת חיים (ד"ה ולהך). ט. **והרש"ש** (נמוס' ד"ה ולהך) כתב, שמה שאמרו בגמרא בשבע חמה במערב לאביי היינו אפילו בתחילת שבע, ואף על פי כן אחד אומר בחמש ואחד אומר בשבע עדותן בטילה, מה שאין כן לרבא מה שאמרו בשבע חמה במערב היינו בסופה ולכך עדותן בטילה, ולכך הוקשה לגמרא לדעת אביי שמתחילת חמש לא יאכל.

באמצע הרקיע אינו אלא לרבא הסובר אליבא דרבי מאיר שאדם טועה שתי שעות חסר משהו, אבל אביי הסובר אליבא דרבי מאיר שאין אדם טועה ולא כלום, אינו סובר תירוץ זה שבשש חמה באמצע הרקיע ובשבע חמה במערב, אם כן לשיטתו יקשה מהמשנה בסנהדרין מדוע לא אמרה שאפילו כשאחד אומר בשש ואחד אומר בשבע עדותן בטילה. וכתב, שלאביי הסובר שאין אנו מדייקים בעדותן כל כך לבטל עדותן, יש לומר שכשאחד אומר בשש ואחד אומר בשבע עדותן קיימת, לפי שיש לפרש דבריהם שזה שאמר בשש כוונתו לסוף שש, וזה שאמר בשבע כוונתו לתחילת שבע שבזה אנשים טועים, אבל לרבא אכן קשה מדוע לא הוקשה לגמרא על המשנה בסנהדרין, מדוע לא אמרה שכשאחד אומר בשש ואחד אומר בשבע עדותן בטילה, ונשאר בקושיא.

אוצר החכמה

לרבי יהודה שתולים הטעות בשניהם מדוע אחד אומר בחמש ואחד בשבע עדותם בטילה

אמר רב אדא בר אהבה שית יומא בקרנתא קאי. הקשו התוספות (ד"ה בשית) **והראשונים**, לאביי הסובר בדעת רבי יהודה שאדם טועה חצי שעה, ותולים הטעות בשניהם, אם כן מדוע כשאחד אומר בחמש ואחד אומר בשבע עדותן בטלה, הרי כיון שאין היכר בין תחילת שש לשבע, יש לומר שזה שאמר בחמש כוונתו לסוף חמש, וזה שאמר בשבע כוונתו לתחילת שבע, והמעשה היה באמצע השעה השישית, וטעה כל אחד מהם בחצי שעה. ותירצו, שמה שאמרו בגמרא שאנשים טועים בין תחילת שש לתחילת שבע היינו דווקא בחמץ שהוא מסור לכל, אבל בעדות שמסורה לזריזים אין טועים בזה.

עוד תירצו התוספות, שסברא זו שב'שית יומא בקרנתא קאי' ואנשים טועים בין שש לשבע, לא נאמרה אלא לדעת רבא אבל אביי חולק על זה.

המהר"ם חלאווה (לעיל יא: ד"ה לדברי) תירץ קושיית התוספות'א, שבכדי להכשיר עדות זו נצטרך לומר לגבי העד שאמר שהמעשה היה בחמש שהשעה השישית מתחלפת בחמישית, ולגבי העד שאמר שהמעשה היה בשבע שהשעה השישית מתחלפת בשביעית, ואי אפשר לומר כן שהדברים סותרים'ב.

ובאור שמח (עדות פ"ו ה"ד) תירץ קושיית התוספות על פי דברי התומים (סי' ל ס"ק יג) שכתב שחקירת שעות אינה מן התורה, שכן שעות היום שהם שעות המוסכמות שחילקו חכמי התכונה לא על חקירת שעות אלו כוונת התורה כשאמרה (דברים יג טו) 'ודרשת וחקרת', כיון שי"ב שעות שביום אינם לא מן התורה ולא הלכה למשה מסיני, שיהיו הולכים דיני התורה על פיהם, ומה שאמרה תורה לחקור את העדים באיזו שעה אינו אלא על שעה מוחשית ומורגשת, דהיינו קודם חצות היום או לאחריו, שזהו זמן מוחש ומורגש לכל בני אדם, אולם אחר שהסכימו חכמי התכונה לחלק את היום לי"ב שעות שוב הסכימו חכמים לדרוש על שעות אלו. ואם כן יש לומר שמה שהקילו חכמים לסמוך על מה שאנשים טועים בשעות אין זה אלא בשעות דרבנן, שכיון שמן התורה אין זה נחשב להכחשה, לכך הקילו בזה חכמים במקום שרגילים לטעות, ותולים את הטעות במה שטועים בשעות ומקיימים העדות, אבל כשהטעות היא בין קודם חצות לאחר חצות שזהו טעות בשעות מן התורה, אז אף אם נאמין לעדים ונאמר שטעו, מכל מקום תחסר לנו החקירה השביעית של 'איזו שעה' שהיא מן התורה, ואף אם יבואו עדים ויאמרו שקודם חצות היו עמהם לא יוזמו על ידי כך, שיאמרו שנתכוונו לסוף שבע, וכן אם יאמרו העדים שאחר חצות היו עמהם, יאמרו שנתכוונו לתחילת חמש, הלכך אין לסמוך על מה שאדם טועה בשעות להכשיר את העדות. ולכך לרבי יהודה כשאחד אומר בחמש ואחד אומר בשבע עדותן בטילה, שכיון שהוכחשו העדים בין קודם חצות לאחר חצות שזהו חקירת שעות מן התורה, לא הקילו חכמים לסמוך על הטעות.

הטעם שלא אמרה המשנה אחד אומר בשש ואחד אומר בשבע עדותן בטילה

שם. הוקשה למהרש"ל (נמוסי ד"ה שית), לפי המבואר **בתוספות** (שם) שמה שאמרו בגמרא שאנשים טועים בין תחילת שש לתחילת שבע היינו דווקא בחמץ שהוא מסור לכל, אבל בעדות שמסורה לזריזים אין טועים בזה, א"כ מדוע לא אמרה המשנה שכשאחד אומר בשש ואחד אומר בשבע עדותם בטילה, מטעם זה אף כשאחד אומר בחמש ואחד אומר בשש צריכה עדותם להיות בטילה, כיון שבחמש חמה במזרח ובשש החמה באמצע הרקיע, ועדים זריזים הם ואינם טועים בזה. ואין לומר שבאמת עדותם בטילה, שאם כן מדוע אמרו בגמרא לעיל (ע"ב) שלרבי יהודה הסובר שכשאחד אומר בשלש ואחד אומר בחמש עדותם קיימת נותנים להם כל זמן טעותם, מתחילת שעה ראשונה עד סוף שעה שישית, הרי עדים זריזים הם ואינם טועים בין שלש לשש. ותירץ, שמה שכתבו התוספות שעדים זריזים הם ואינם טועים בין שש לשבע, והוא הדין בין חמש לשש אינם טועים, הוא רק לענין זה שיהיו מוכחשים, ואם כן כשאחד אומר בחמש ואחד אומר בשש גם כן עדותם בטילה מטעם שזריזים הם, אבל לעשותם זוממים אין אומרים כן, שמא עדים אלו אינם זריזים ואינם מדייקים כל כך בעדותם'ד.

ביאור קושיית הגמרא לדעת רבא אליבא דרבי מאיר ודרבי יהודה

ורבא אליבא דר' יהודה דאמר אדם טועה ג' שעות חסר משהו מתחילת ד' לא ניכול ה' חמה במזרח ושבע חמה במערב וכל שכן ד' אי הכי בה' נמי ניכול. הקשה הצל"ח (ד"ה ורבא), הרי במשנה במסכת סנהדרין (מ.) מפורש שאמר רבי יהודה בחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב, ואם כן מדוע הקשה המקשן שמתחילת ארבע לא יאכל, ולאחר שתירצו שבחמש חמה במזרח ובשבע במערב חזר והקשה שאף בחמש יאכל, ולא הקשה מיד שאף בחמש יאכל, שהרי מפורש במשנה שלדעת רבי יהודה בחמש חמה במזרח ובשבע במערב ואם כן אף בחמש יאכל[ט]. וביאר, שכוונת המקשן להקשות שמזה שאסר רבי יהודה חמץ באכילה בשעה חמישית, משמע שבאיסור חמץ אינו סומך על מה שבחמש חמה במזרח ובשבע במערב, או משום שחמץ לכל מסור או משום יום המעונן, וכיון שכן, אף בשעה רביעית אסור לאכול. אך כשתירצה הגמרא שרבי יהודה אכן סומך על מה שבחמש חמה במזרח ובשבע במערב גבי חמץ, הוקשה לו שאף בחמש יאכל, ועל זה תירץ אביי שחמץ לכל מסור ואין לסמוך על זה שבחמש חמה במזרח ובשבע במערב, אבל בין שעה רביעית לשביעית אינם טועים כל כך ויש לסמוך בזה על מה שבחמש חמה במזרח ובשבע במערב. אולם הקשה הצל"ח, מה הוקשה למקשן על רבא אליבא דרבי מאיר שאדם טועה שתי שעות חסר משהו שמתחילת חמש לא יאכל, וכי לא ידע את המשנה בסנהדרין שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב.

וביאר, שהנה מה שאמרו במשנה שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב, יתכן לפרש זאת בשתי דרכים: א. שבשבע חמה במערב היינו בסוף שבע, ובחמש חמה במזרח היינו בתחילת חמש, אבל בסוף חמש ובתחילת שבע החמה נראית כעומדת באותו מקום, ואין רואים חילוק בשעות אלו על פי החמה. ב. שבשבע חמה במערב היינו בתחילת שבע, ובחמש חמה במזרח היינו בתחילת חמש, אבל בסוף חמש ובתחילת שבע שעה חמישית ואפילו בסוף חמש. ולפירוש הראשון שרק מסוף שבע חמה במערב, אם כן לענין איסור חמץ אין לסמוך על זה שבשבע חמה במזרח ובשבע חמה במערב. אולם הקשה, שהרי אף לשיטת רבי מאיר מכל מקום צריך את הסברא שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב, במקרה שאחד אומר בסוף חמש ואחד אומר בתחילת שבע שאין הפרש ביניהם אלא שעה ומשהו שאדם טועה בזה, מכל מקום עדותן בטילה מטעם שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב, ומדוע לא הזכיר הרמב"ם דין זה שכשאחד אומר בחמש ואחד אומר בשבע עדותן בטילה. אבל לפי דברי המהרש"ל בשיטת התוספות שלגבי עדות אפילו כשאחד אומר בשש ואחד אומר בשבע גם כן עדותן בטילה, מפני שבשש חמה באמצע ובשבע חמה במערב, מיושב מדוע השמיט הרמב"ם דין זה, שאין זה חידוש, שהרי אפילו כשאחד אומר בשש ואחד אומר בשבע עדותן בטילה. **יד. עוד** כתב, שיש לחלק בין כאשר אחד אומר בשש ואחד אומר בשבע שאז עדותן בטילה מטעם שעדים זריזים הם, לבין כשאחד אומר בחמש ואחד אומר בשש שאז עדותן קיימת. ולא פירש מהו החילוק. **טו. ובתורת חיים** (ד"ה ולכן) תירץ, שודאי סבר המקשן שיש לחלק בין עדות נפשות לחמץ, שמשום עדות נפשות הקילו ואין מצרפים עדותם מפני שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב, אבל לענין חמץ אין לסמוך על זה.

י. **תוספות** בסנהדרין (מ. ד"ה שנמצאו), תוספות הרא"ש (ד"ה יומא) וחידושי הר"ן (ד"ה בשית). **יא. וכתב** שם, שלאביי הסובר בדעת רבי יהודה שאדם טועה בחצי שעה, יש לומר שהטעם כשאחד אומר בחמש ואחד אומר בשבע עדותן בטילה, ואין אומרים שזה שאמר בחמש כוונתו לסוף חמש, וזה שאמר בשבע כוונתו לתחילת שבע, והמעשה היה באמצע השעה השישית, וטעה כל אחד מהם בחצי שעה. משום שצריך לדייק בעדותם אם נתכוונו לתחילת השעה שאמרו או לסוף השעה שאמרו, ולהחמיר לדייק לקבל עדותם אין אומרים כן. אמנם לרבא הסובר בדעת רבי מאיר שאדם טועה שתי שעות חסר משהו, קשה. **יב. וכן** תירץ המהרלב"ח (סו"ת, סי' קנו). **יג. ועל** פי זה כתב בשער המלך (עדות פ"ו ה"ד) ליישב מדוע השמיט הרמב"ם את הדין שכשאחד אומר בחמש ואחד אומר בשבע עדותן בטילה. שלכאורה היה נראה שהטעם שהשמיט הרמב"ם דין זה, משום שדין זה לא הוזכר במשנה אלא לפי רבי יהודה הסובר שאחד אומר בשלש ואחד אומר בחמש עדותן קיימת, שבאחד אומר בחמש ואחד אומר בשבע מודה הוא שעדותן בטילה, מטעם שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב, אבל הרמב"ם שפסק (שם פ"ג ה"ה) כרבי מאיר שאין אדם טועה כל כך ממילא עדותן בטילה, אפילו אלמלא הטעם שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב. אולם הקשה, שהרי מאיר מכל מקום צריך את הסברא שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב, במקרה שאחד אומר בסוף חמש ואחד אומר בתחילת שבע שאין הפרש ביניהם אלא שעה ומשהו שאדם טועה בזה, מכל מקום עדותן בטילה מטעם שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב, ומדוע לא הזכיר הרמב"ם דין זה שכשאחד אומר בחמש ואחד אומר בשבע עדותן בטילה. אבל לפי דברי המהרש"ל בשיטת התוספות שלגבי עדות אפילו כשאחד אומר בשש ואחד אומר בשבע גם כן עדותן בטילה, מפני שבשש חמה באמצע ובשבע חמה במערב, מיושב מדוע השמיט הרמב"ם דין זה, שאין זה חידוש, שהרי אפילו כשאחד אומר בשש ואחד אומר בשבע עדותן בטילה. **יד. עוד** כתב, שיש לחלק בין כאשר אחד אומר בשש ואחד אומר בשבע שאז עדותן בטילה מטעם שעדים זריזים הם, לבין כשאחד אומר בחמש ואחד אומר בשש שאז עדותן קיימת. ולא פירש מהו החילוק. **טו. ובתורת חיים** (ד"ה ולכן) תירץ, שודאי סבר המקשן שיש לחלק בין עדות נפשות לחמץ, שמשום עדות נפשות הקילו ואין מצרפים עדותם מפני שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב, אבל לענין חמץ אין לסמוך על זה.

שהרי חמץ אסור מן התורה מתחילת שבע, ואז החמה עדיין במזרח כמו בחמש. אבל לפירוש השני שמתחילת שבע חמה במערב ובסוף חמש חמה עדיין במזרח, יש לסמוך על זה שבשבע חמה במערב לענין איסור חמץ.

והנה לאביי אליבא דרבי יהודה שאדם טועה חצי שעה, על כרחך סובר הוא כמו הפירוש השני, שבשבע חמה במערב היינו בתחילת שבע, ובחמש חמה במזרח, היינו כל השעה החמישית ואפילו בסוף חמש. שאם לא כן, אלא בחמש היינו בתחילת חמש ובשבע היינו בסוף שבע, מדוע לרבי יהודה כשאחד אומר בחמש ואחד אומר בשבע עדותן בטילה, הלא יתכן שזה שאמר בחמש כוונתו לסוף חמש וזה שאמר בשבע כוונתו לתחילת שבע, והמעשה היה באמצע השעה השישית, וכיון שאדם טועה בחצי שעה עדותן קיימת, שהרי אין הבדל במקום החמה שהרי בסוף חמש ובתחילת שבע מקום החמה שוה, ולרבי יהודה הרי אין אנו מדייקים בדבריהם ותולים הטעות בשניהם כדי לקיים עדותן. ועל כרחך סבר אביי שבין סוף חמש לתחילת שבע יש הפרש במקום החמה, שבסוף חמש היא במזרח ובתחילת שבע היא במערב, ולכך עדותן בטילה. אבל לרבא הסובר בדעת רבי יהודה שאדם טועה שלש שעות חסר משהו, יש לומר שהוא מפרש כמו הפירוש הראשון, שבשבע חמה במערב היינו בסוף שבע, ובחמש חמה במזרח היינו בתחילת חמש, אבל בסוף חמש ובתחילת שבע מקום החמה שוה, ואף על פי כן כשאחד אומר בחמש ואחד אומר בשבע עדותן בטילה, שהרי לרבא אנו מדייקים בדבריהם ושמא זה שאמר בחמש כוונתו לתחילת חמש וזה שאמר בשבע כוונתו לסוף שבע, ובין תחילת חמש לסוף שבע אין אדם טועה, שבתחילת חמש חמה במזרח ובסוף שבע היא במערב. אבל בין תחילת שבע לסוף חמש אדם טועה, שאז אין הפרש במקום החמה, ואם כן לענין חמץ שאסור מתחילת שבע אין מועיל מה שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב, כיון שרק בסוף שבע היא במערב ואילו חמץ אסור מתחילת שבע, לכך הוקשה לגמרא לרבא אליבא דרבי מאיר שחמץ יהיה אסור באכילה מתחילת חמש. ואף שידע המקשן את המשנה לגבי עדות שבחמש חמה במזרח, מכל מקום, לענין חמץ אין לסמוך על זה, כיון שרק בסוף שבע היא במערב. ועל זה תירצה הגמרא, שאף לרבא בשבע חמה במערב היינו כל שבע ואין אדם טועה בין חמש לשבע, כיון שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב.

אף בשבת שלא שייך הטעם של לקיטת עצים אסר רבי יהודה כל חמש אלא רבי יהודה לטעמיה דאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה ויהבו ליה רבנן שעה אחת ללקוט בה עצים. הקשה הצל"ח (ד"ה אלא) שאם טעמו של רבי יהודה הוא משום שנתנו לו חכמים שעה אחת ללקוט בה עצים, אם כן בשבת שלא שייך הטעם של לקיטת עצים יהא מותר באכילת חמץ כל חמשיז. וכתב, שצריך לומר שלא רצו חכמים לחלק בין חול לשבת, וכיון שבחול חמץ אסור באכילה כל חמש לפי שנתנו לו שעה אחת ללקוט בה עצים, אף בשבת אסרו.

טעמו של רבא אינו שייך לרבן גמליאל הסובר שאסור לאכול חמץ בשעה החמישית

שם. הקשה הצל"ח (ד"ה אלא), שטעמו של רבא שרבי יהודה לשיטתו שאין ביעור חמץ אלא שריפה ונתנו לו חכמים שעה אחת ללקוט בה עצים, אינו אלא לפי רבי יהודה הסובר אין ביעור חמץ אלא שריפה, אבל לרבן גמליאל הסובר במשנה (לעיל יג:) כרבי יהודה שאסור לאכול חמץ כל חמש מלבד תרומה, הרי סובר שחמץ השבתתו בכל דברי, ומדוע אסרו חכמים אכילת חמץ כל חמש. ותירץ, שעל כרחך צריך לומר שדבריו נאמרו דווקא לפי רבי יהודה הסובר שאדם טועה בשלש שעות, ולכך הוקשה לגמרא שאף בשעה רביעית לא יאכל, והשיבה שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב, ואם כן קשה שאף בשעה החמישית יאכל מטעם זה, וצריך לדחוק שאסרו שעה חמישית באכילה כדי שתהיה לו שהות ללקט עצים, אבל בדעת רבן גמליאל מודה רבא שהטעם הוא משום טעות בשעות, שאפשר שסבר שאין אדם טועה אלא בשתי שעות.

מהי 'שעת ביעורו' ו'שלא בשעת ביעורו'

א"ר יהודה אימתי שלא בשעת ביעורו אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר. נחלקו **רש"י** (ד"ה עד) **ותוספות** (ד"ה מיומי) מהי 'שעת ביעורו' שבה מודה רבי יהודה שהשבתתו בכל דבר, ומהי 'שלא בשעת ביעורו' שבה אמר רבי יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה. רש"י פירש, ש'שלא בשעת ביעורו' היינו כל שעה שישית שהחמץ מותר בה מן התורה, ו'שעת ביעורו' היינו מתחילת שבע שמוזהר הוא מן התורה באכילה. ולפי זה פירש קושיית הגמרא, מדוע אסר רבי יהודה שעה חמישית באכילה משום שנתנו לו שעה זו ללקיטת עצים, הרי כשאין לו עצים מדוע צריך לטרוח בלקיטת עצים, ימתין עד שעת הביעור שהיא השעה השביעית וישביתנו בכל דבריח. אבל התוספות פירשו בשם **רבינו תם**, ש'שלא בשעת ביעורו' היינו מתחילת שבע, וקוראים לזה 'שלא בשעת ביעורו' משום שרוב העולם מבערים בשש כתיקון חכמים, אבל שעת ביעורו היינו שעה שישית, שזה הזמן שתיקנו חכמים לבער בו את החמץ, וכיון שאין מצוה לבער אז את החמץ אלא מדרבנן, לפיכך השבתתו בכל דבריט. ולפי זה פירוש קושיית הגמרא הוא בפשיטות, לשם מה נצרך לאסור החמץ באכילה כל שעה חמישית משום שנתנו לו זמן ללקיטת עצים, הלא בשעת הביעור דהיינו בשעה השישית השבתתו בכל דבר.

19/06/2018 אחח

וכתב באור חדש (נמוק' שם) **שרש"י ותוספות בזה לשיטתם, שרש"י** (לעיל ד: ד"ה נביטול) פירש שדין ביטול חמץ נלמד ממה שאמרה תורה (שמות יג טו) 'תשביתו', והרי ביטול חמץ הוא קודם זמן איסורו, שהרי אי אפשר לבטל אחר זמן זה, ובהכרח שכוונת הכתוב ב'תשביתו' שבשעה השביעית יהא חמץ מושבת כבר. מוכח אם כן שסבר רש"י ש'תשביתו' שאמרה תורה היינו קודם זמן איסורו, ואם כן הוא הדין שריפת חמץ שלמד כן רבי יהודה מתשביתו היינו קודם זמן איסורו. אבל התוספות (שם ד"ה מדאורייתא) שכתבו שדין ביטול חמץ אינו נלמד מ'תשביתו', אם כן דין שריפת חמץ הנלמד מ'תשביתו' אליבא דרבי יהודה היינו אחר זמן איסורו.

קושיות הראשונים על פירוש רש"י

התוספות (ד"ה מיומי) הקשו על פירוש **רש"י** (ד"ה עד) שלש קושיות: א. כיצד פירש רש"י שימתין עם השבתת החמץ עד שעה שביעית ואז יבערנו בכל דבר, הרי מבואר בגמרא לעיל (י:) שלדעת רבי יהודה אסור לבדוק את החמץ אחר זמן איסורו מטעם שמא יבוא לאכלו, ומטעם זה אף אין לו להמתין עם השבתת החמץ עד תחילת השעה השביעית שהיא זמן האיסור שמא יבוא לאכלו. ב. במשנה לעיל (י:) אמר רבי יהודה שבודקין 'בשעת הביעור', והיינו שעה שישית, ואם כן אף מה שאמרו כאן בגמרא 'שעת ביעורו' היינו שעה שישיתכ. ג. הרי בגמרא להלן (מ:) מבואר שרבי יהודה הסובר אין ביעור חמץ אלא שריפה, למד כן מנותר שדינו בשריפה, ונותר דווקא אחר זמן איסורו טעון שריפה ולא קודם זמן איסורוכא.

ברבינו דוד ובחידושי הר"ן (ד"ה מיומי) הקשו עוד על פירוש רש"י, היאך יכול להמתין מלבער חמצו עד תחילת השעה השביעית, הלא כשמשהה אותו עד שעה שביעית שהוא זמן איסורו מיד עובר על מצות עשה של 'תשביתו'כב. עוד הקשו, כיצד יתכן לומר שחמץ בשעה שישית אין לו ביעור אלא בשריפה, הרי כיון שמן התורה מותר לאכלו מדוע יהא מחויב לשורפו, והיכן מצינו דבר שהוא מותר מן התורה באכילה שיהא מצווה עליו לשורפו. והוסיף רבינו דוד, שכיון שבשעה זו יכול לבטל את חמצו בדיבור, ודאי שאף יכול לבטלו במעשה כלומר בכל דבר, וכיצד יתכן לומר שבשעה השישית מצותו בשריפה דווקא.

עוד הקשו **רבינו דוד** (שם) **והמאירי** (ד"ה ביעור) על מה שפירש רש"י שלרבי יהודה אחר שש שעות השבתתו בכל דבר, שלהלן בגמרא (כא.) אמרו, שחמץ אחר שש שעות אסור בהנאה ולא יסיק בו תנור וכירים, והגמרא (כא:) העמידה דין זה בשיטת רבי יהודה הסובר אין ביעור חמץ אלא שריפה, הרי שמה שאמר רבי יהודה שבשעת ביעורו השבתתו בכל דבר, לדברי חכמים אמר כן, שרבי יהודה עצמו סובר שחמץ דינו בשריפה אף אחר זמנו, אלא שאמרו לו חכמים (להלן מ:) אם כן כשלא מצא עצים יהא יושב ובטל, ועל זה השיב רבי יהודה שיכול להשבית אחר זמן איסורו אף בכל דבר, אבל ודאי אם יש לו עצים דינו בשריפה. עוד תירץ, שמה שאמר רבי יהודה שלאחר זמן איסורו השבתתו בכל דבר, היינו דווקא כשאין לו עצים, אבל כשיש לו עצים מצותו בשריפה לכתחילה אפילו אחר זמן איסורו. כב. **ברבינו** דוד מבואר שאם משהה אותו עד שעת ביעורו עובר על מצות השבתה, אמנם בחידושי הר"ן כתב שאם משהה אותו עד זמן איסורו 'עובר עליו', ואפשר שכוונתו שעובר בבל יראה. שהרי לדעת רש"י (לעיל ד. ד"ה בין) מתחילת שבע עובר בבל יראה. כג. **והמאירי** תירץ, שלא אמרו שם בגמרא עבר זמנו אלא בשעות שאסור באכילת חמץ רק מדרבנן, אבל אחר שעה שישית שמן התורה הוא אסור באכילת חמץ השבתתו בכל דבר.

טז. והוסיף, שאין לומר שבאמת בשבת מודה רבי יהודה שחמץ מותר באכילה כל חמש, שהרי מפורש בגמרא להלן (יג.) שערב פסח שחל בשבת משייר מזון שתי סעודות מתרומה טהורה שבידו כדי לאכול עד ארבע שעות. הרי שאף בשבת לא התיר רבי יהודה אכילת חמץ אלא עד ארבע שעות. **יז. ומוכיח** כן הצל"ח מהמבואר בגמרא להלן (מט.) 'שבא זונין ממונה של רבן גמליאל ואמר הגיע עת לבער את החמץ', והיה זה בשבת כמבואר שם, ואם אין ביעורו אלא בשריפה איך יבערו את החמץ בשבת. ואף שיש לומר שהיה זה בשעת ביעורו שהשבתתו בכל דבר, זהו רק לפי מסקנת הגמרא כאן, אבל בהוה אמינא לא חילקה הגמרא בין שעת ביעורו לשלא בשעת ביעורו. **יח. ובאור** זרוע (ח"ב סי' רנו) כתב, שכשיטת רש"י מפורש במכילתא [הובא בילקוט שמעוני (כי רמז רפ)]. וראה שם שהביא ראיה לדברי רש"י מדברי הגמרא להלן (טו.), עיי"ש. **יט. והוסיפו** שכן מבואר בירושלמי (פ"ג ה"ח). וראה בפני יהושע ובאור חדש (בתוס' ד"ה מיומי), שדנו בדברי הירושלמי. **כ. וכן** הקשה בתוספות הרא"ש (ד"ה מיומי). **כא. וכן** הקשו ברבינו דוד בתוספות הרא"ש ובחידושי הר"ן (ד"ה מיומי). ובתוספות הרא"ש הקשה עוד, שבמסכת תמורה (לג:) גבי איסורי הנאה הטעונים שריפה מובא אף חמץ בפסח, והעמידה הגמרא שם דין זה כשיטת רבי יהודה הסובר אין ביעור חמץ אלא שריפה, ו'חמץ בפסח' משמע לאחר זמן איסורו. ובספר המכתם (ד"ה הם) כתב ליישב, שכיון שאיסור חמץ הוא משום פסח, קוראו 'חמץ בפסח' אף קודם זמן איסורו, אבל לעולם דווקא קודם זמן איסורו טעון שריפה. וכן כתב המאירי (ד"ה ביעור). עוד תירץ המאירי, שמה שאמר רבי יהודה שבשעת ביעורו השבתתו בכל דבר, לדברי חכמים אמר כן, שרבי יהודה עצמו סובר שחמץ דינו בשריפה אף אחר זמנו, אלא שאמרו לו חכמים (להלן מ:) אם כן כשלא מצא עצים יהא יושב ובטל, ועל זה השיב רבי יהודה שיכול להשבית אחר זמן איסורו אף בכל דבר, אבל ודאי אם יש לו עצים דינו בשריפה. עוד תירץ, שמה שאמר רבי יהודה שלאחר זמן איסורו השבתתו בכל דבר, היינו דווקא כשאין לו עצים, אבל כשיש לו עצים מצותו בשריפה לכתחילה אפילו אחר זמן איסורו. כב. **ברבינו** דוד מבואר שאם משהה אותו עד שעת ביעורו עובר על מצות השבתה, אמנם בחידושי הר"ן כתב שאם משהה אותו עד זמן איסורו 'עובר עליו', ואפשר שכוונתו שעובר בבל יראה. שהרי לדעת רש"י (לעיל ד. ד"ה בין) מתחילת שבע עובר בבל יראה. כג. **והמאירי** תירץ, שלא אמרו שם בגמרא עבר זמנו אלא בשעות שאסור באכילת חמץ רק מדרבנן, אבל אחר שעה שישית שמן התורה הוא אסור באכילת חמץ השבתתו בכל דבר.

יישוב קושיית התוספות מדוע אין לחוש שמא יבוא לאכלו

ביישוב קושיית **התוספות** כיצד יכול להמתין מלהשבית את החמץ עד שעת הביעור, הרי יש לחוש שמא יבוא לאכלו. כתב **הפני יהושע** (נמוק' ד"ה ליממי), שאף שחושש רבי יהודה שמא יבוא לאכלו אפילו כשמחזר עליו לשורפו, היינו דווקא בשעה שבודק, שכיון שמתעסק בחמץ יש לחוש שמא ימצא גלוסקא יפה וישכח ויאכל, מה שאין כן היכן שכבר בדק ומצא והצניע החמץ, כשנוטל את החמץ בתחילת שבע כדי לבערו להטילו לים, או לזרותו לרוח, מודה רבי יהודה שאין לחוש שמא יאכל[כד].

והצל"ח (ד"ה ליממי) כתב ליישב על פי מה שכתבו התוספות לעיל (יא. ד"ה אבל), שבמקום הפסד לא גזר רבי יהודה שמא יבוא לאכלו, וכיון שאם צריך לבערו קודם שבע אינו יכול לבערו אלא על ידי שריפה ויש לו בזה הפסד עצים[כה], ואם ימתין עד שבע שהשבתתו בכל דבר אין לו הפסד עצים, על כן לא גזר רבי יהודה כאן שמא יבוא לאכלו, כיון שיש לו הפסד עצים ובמקום הפסד לא גזר[כו].

יישוב קושיית התוספות ששעת הביעור היינו שעה שישית

ביישוב קושיית **התוספות** שבמשנה לעיל (י:) אמר רבי יהודה שבודקין 'בשעת הביעור', והיינו שעה שישית, ואם כן אף מה שאמרו כאן בגמרא 'שעת ביעורו' היינו שעה שישית. כתב **הפני יהושע** (נמוק' ד"ה ליממי), שדווקא לענין בדיקת חמץ שהיא מדרבנן קורא לשעה שישית 'שעת הביעור', כיון שהיא שעת הביעור של רוב העולם מדרבנן. אבל כאן לענין מה שאמר רבי יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה שזהו דין תורה, אמר רבי יהודה שמן התורה חמץ בשריפה שלא בשעת ביעורו, דהיינו מתחילת שש שמן התורה אין זה שעת ביעורו.

יישוב קושיית התוספות שרבי יהודה למד דין שריפה בחמץ מנותר

על מה שהקשו **התוספות** שהרי בגמרא להלן (מ:) מבואר שרבי יהודה הסובר אין ביעור חמץ אלא שריפה, למד כן מנותר שהוא בשריפה, ונותר אחר זמן איסורו טעון שריפה ולא קודם זמן איסורו[כז]. מיושב מדברי **המאירי** (ד"ה ביעור) שכתב, שמה שאמר רבי יהודה שבשעת ביעורו השבתתו בכל דבר לדעת חכמים אמר כן, אבל רבי יהודה עצמו סובר שחמץ דינו בשריפה אף אחר זמנו, אלא שאחר זמן איסורו אף שמצותו בשריפה מכל מקום אם אין לו עצים יכול להשביתו בכל דבר. ואם כן זהו שלמד רבי יהודה דין שריפת חמץ מנותר, משום שדין החמץ להיות מושבת בשריפה אף אחר זמנו, אלא שאם אין לו עצים אחר זמנו יכול להשביתו בכל דבר.

והביאור בזה כתבו **האחרונים**, שבגדר מצות עשה של תשביתו נאמרו שני דינים: א. הרחקת החמץ מרשותו. ב. שהחמץ טעון שריפה. ואכן עיקר דין תשביתו דהיינו הרחקת החמץ מרשותו יכול לקיים בהשבתה בכל דבר, שבזה הוא מרחיק את החמץ מרשותו, אלא שמלבד זה למדים מנותר שדין החמץ להיות מושבת בשריפה, וסבר רש"י שודאי למד רבי יהודה מנותר שחמץ טעון שריפה, ואם כן כשבא לקיים דין השבתת החמץ דינו בשריפה דווקא, אולם כל זה קודם זמן איסורו, אבל אחר זמנו שהוא עובר בכל רגע בבל יראה[כח], אזי אף שדין החמץ להיות מושבת בשריפה, מכל מקום כשאינו מוצא עצים ודאי שמחויב להשביתו בכל דבר, כדי לקיים עיקר דין תשביתו לבער החמץ מרשותו, ואף שאינו מקיים את הדין שיהא החמץ מושבת בשריפה, מכל מקום, את עיקר דין תשביתו לבער החמץ מרשותו הוא מקיים. אבל כשיש לו עצים ודאי שחייב לקיים את דין החמץ בשריפה.

ובפני יהושע (נמוק' ד"ה ליממי) כתב ליישב, שהנה בגמרא להלן (מ:) מבואר שלמד רבי יהודה דין חמץ שהוא בשריפה מנותר, ובתחילה למד כן מקל וחומר, מה נותר שאינו בבל יראה ובל ימצא טעון שריפה, חמץ שישנו בבל יראה ובל ימצא אינו דין שטעון שריפה. ואמרו לו חכמים שכל דין שאתה דן תחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין, שלדבריך אם לא מצא עצים לשורפו יהא יושב ובטל, והרי התורה אמרה (שמות יג טו) 'תשביתו שאר מבתיכם', שאפשר להשביתו בכל דבר. וחזר רבי יהודה ולמד חמץ מנותר בבנין אב, נותר אסור באכילה וחמץ אסור באכילה, מה נותר דינו בשריפה אף חמץ דינו בשריפה. ואם כן יש לומר, שדווקא בתחילה שרצה רבי יהודה ללמוד חמץ בקל וחומר מנותר, עיקר הקל וחומר הוא לאחר זמן איסורו משבע ואילך כמו נותר שטעון שריפה רק אחר שנעשה נותר, ועל זה השיבו לו חכמים לדבריך אם לא מצא עצים לשורפו יהא יושב ובטל. אבל אחר שחזר רבי יהודה ולמד חמץ מנותר בבנין אב, כיון ששניהם בבל תותירו, שנותר הוא בבל תותירו אחר הזמן, וחמץ הוא בבל תותירו שלא יראה ולא ימצא חמץ ברשותו בפסח, הרי לשון 'בל תותירו' לא שייך אלא קודם זמן איסורו, דהיינו בנותר שלא יבוא הבשר לידי נותר, ואף בחמץ היינו קודם זמן איסורו שלא יבא לידי בל יראה, ואף שבנותר אי אפשר לשורפו קודם זמן איסורו אפילו אם ידוע לו שלא ימצא מי שיאכל את הבשר, משום שאין שורפין קדשים קודם זמן איסורם, מכל מקום בחמץ ודאי עיקר מצות שריפתו קודם זמן איסורו כדי שיהא מושבת בזמן איסורו, ודין זה למד רבי יהודה מנותר. ונמצא לפי זה שעיקר דינו של רבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה היינו קודם זמן איסורו, אבל לאחר זמן איסורו השבתתו בכל דבר, כיון שאמרה תורה תשביתו בכל דבר שאתה יכול להשביתו.

ובאור שמח (חמץ ומצה פ"ג ה"ח) תירץ, שלדעת רש"י הלימוד מנותר הוא, מה נותר כשמצווה לבערו מן העולם מצותו בשריפה, וזמן מצותו הוא אחר שנעשה נותר, שהרי קודם לכן הרי הוא קדוש ואסור לאבדו, כמו כן חמץ, כשמצווה לבערו מן העולם מצותו בשריפה, אמנם זמן מצותו הוא קודם שהגיע זמן איסורו, שלאחר שהגיע זמן איסורו הרי עובר בבל יראה.

והשפת אמת (נמוק' ד"ה ליממי) כתב ליישב שיטת רש"י, שהרי בנותר מוטל עליו לאכול בשר הקדשים קודם שיגיע זמן איסורו כדי שלא יגיע לידי נותר, ואם אינו יכול לאכלו מוטל עליו לבערו אף בשאר מיני ביעור כדי שלא ישאר עד הבוקר ויגיע לידי נותר[כט], וביעור בשר קדשים קודם זמן איסורו דהיינו בלילה אינו דווקא בשריפה, שדווקא בשר שחל עליו דין נותר הרי הוא בשריפה אבל קודם לכן אינו בשריפה, כיון שביעור זה אינו אלא כדי שלא יגיע הבשר לידי נותר, אם כן הוא הדין בחמץ אחר זמן איסורו, כיון שאסור להשהותו ממילא השבתתו בכל דבר, שטעם ביעור זה אינו אלא כדי שלא יעבור איסור, ולא בכדי לקיים מצות השבתת חמץ. והלימוד של חמץ מנותר שדינו בשריפה הוא דווקא קודם שש, שכשם שבנותר אחר שכבר הותיר שאין עליו איסור במה שמשהה אותו יותר, מצות ביעורו היא בשריפה דווקא, כמו כן בחמץ קודם שש שאין עליו איסור במה שמשהה אותו מצות ביעורו בשריפה דווקא, ועיקר הלימוד של חמץ מנותר הוא שמצוותו בשריפה, אמנם כל זה דווקא כשאינו עובר איסור כשמשהה אותו, אבל כשעובר איסור במה שמשהה אותו, בין בחמץ ובין בנותר ביעורו בכל דבר.

הטעם שאינו עובר על מצות השבתה אם משהה את החמץ עד תחילת שעה שביעית

ביישוב קושיית **רבינו דוד וחידושי הר"ן** (ד"ה ליממי) על פירוש **רש"י**, היאך יכול להמתין מלבער חמצו עד תחילת השעה השביעית, הרי כשמשהה אותו עד שעה שביעית שהוא זמן איסורו מיד עובר במצות עשה של תשביתו. כתב רבינו דוד ליישב, על פי מה שכתב (ד"ה שהשבתת) שהשבתת החמץ ביום ארבעה עשר נלמדת מ'אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם' (שמות יב טו), ולמדים מפסוק זה שמתחילת השעה השביעית מצוה עליו לבער החמץ מביתו, ומשמע שמיד בתחילת שעה שביעית מצווה להשבית החמץ מביתו ולא לאחר, אבל קודם לכן אין צריך לבער החמץ מביתו, ואם כן כשמשהה אותו עד תחילת שעה שביעית אינו עובר משום תשביתו.

ובתוספות הרשב"א משאנץ (להלן כט: ד"ה רב חסדא) אכן הוכיח מכאן, שלדעת רש"י כל זמן שמשהה את החמץ על מנת לבערו אינו עובר בבל יראה, שאם לא כן כיצד יכול להמתין מלבער את החמץ עד תחילת שבע.

הטעם שהוצרך רבינא להקשות על רבא מברייתא ולא מסברא

שם. הקשו הצל"ח (ד"ה ליממי) **והרש"ש** (נרשם"י ד"ה שלמ), לשיטת **רש"י** (ד"ה שלמ) שאינו צריך לבער חמצו קודם חצות דווקא, אלא יכול להמתין מלבערו עד תחילת השעה השביעית, מדוע הוצרך רבינא להקשות על רבא מהברייתא שלא אמר רבי יהודה שביעור חמץ בשריפה אלא שלא בשעת ביעורו, הרי אפילו אם נאמר שאף בשעת ביעורו דהיינו בשעה השביעית מצות ביעור חמץ היא בשריפה דווקא, יש להקשות מסברא מדוע אסר את החמץ באכילה כל חמש, הרי יכול לאכול כל חמש ובשעה השישית ילקוט עצים ויבער את החמץ בשביעית. ותירץ **הצל"ח** על פי מה שכתבו **התוספות** (לעיל יא. ד"ה אבל) שבמקום הפסד לא גזר רבי יהודה שמא יבוא לאכלו, וכיון שאם צריך לבערו קודם שבע אינו יכול לבערו אלא על ידי שריפה ויש לו בזה הפסד עצים, אבל אם ימתין עד שבע שהשבתתו בכל דבר אין לו הפסד עצים, לכך הוצרך רבינא להקשות מהברייתא, שאלמלא דברי הברייתא שלדעת רבי יהודה משעה שביעית אין דין החמץ בשריפה, היה אסור לו להמתין מלבער את החמץ עד שעה שביעית

כד. וכעין זה תירץ בפני שלמה (נמוק' ד"ה ליממי), שדווקא קודם שבדק גזר רבי יהודה שמא יבוא לאכלו, מפני שאינו פורש מהחמץ, אבל אחר שבדק והצניע כל החמץ שבביתו על מנת לבערו וכבר פרש מן החמץ, שוב אין לחוש שמא יבוא לאכלו. **כה. כמבואר** בגמרא להלן (טו:) שביעור חמץ על ידי שריפה יש לו בזה הפסד עצים. **כו. ולפי** זה תירץ קושיא נוספת, הובאו דבריו להלן בענין 'הטעם שהוצרך רבינא להקשות על רבא מברייתא ולא מסברא'. **כז. בנודע** ביהודה (שו"ת, מהדו"ת או"ח סי' נא) כתב שאין הכרח לקושיית התוספות, שלמסקנת הגמרא שם אחר שהקשו חכמים לרבי יהודה על סברתו חזר בו רבי יהודה ולא למד כן מנותר, ואמר אימתי שלא בשעת ביעורו אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר. **כח. כמבואר** בצל"ח (לעיל י: נרשם"י ד"ה שלמח). **כט. וכתב** שאף שלא מצא כן מפורש בשום מקום, מכל מקום ודאי הדין נותן כן שצריך להשתדל שלא יגיע הבשר לידי נותר בכל אופן שהוא, ואין בזה משום הפסד קדשים כיון שממילא סופו הולך לאיבוד. אולם בדברי הפני יהושע שהובא לעיל מפורש, שאסור לשרוף בשר קדשים קודם זמן איסורם. וראה עוד בהערות על השפת אמת מה שנכתב שם בזה.

מחשש שמא יבוא לאכלו, ולכך אסרו את החמץ באכילה משעה חמישית כדי שיהא לו פנאי ללקט עצים, אבל מאחר ומבואר בברייתא שחמץ אחר שעה שביעית אין דינו בשריפה, ואם כן אין לחוש שמא יבוא לאכלו משום שבמקום הפסד לא גזר רבי יהודה, ממילא יכול להמתין עד שעה שביעית ולבער את החמץ בכל דבר, ועל כן קשה מדוע אסר רבי יהודה את החמץ באכילה משעה חמישית, הרי יכול להמתין מלשורפו עד שבע ולהשביתו בכל דבר.

לשיטת רש"י האם בשעה חמישית ביעור חמץ הוא דווקא בשריפה או לא

שם. שיטת רש"י (ד"ה שלא) ש'שלא בשעת ביעורו' היינו תחילת שישית וכל שעה שישית. וכתב **הרא"ש** (פ"ג סי' ג), שאף לשיטת רש"י היינו דווקא בשעה שישית, אבל קודם לכן בשעה חמישית מודה רבי יהודה שהשבתתו בכל דברל. וכתב **הבית יוסף** (או"ח סי' תמה ס"ק ד"ה כתב), שהרא"ש דייק כן ממה שכתב רש"י (שם) 'שלא בשעת ביעורו היינו בתחילת שש וכל שש, שעדיין מותר מן התורה', ומזה שלא כתב רש"י ש'שלא בשעת ביעורו' היינו קודם שבע, משמע שדווקא בשעה שאסור בהנאה מדרבנן מצוותו בשריפה, אבל קודם לכן שמותר בהנאה אפילו מדרבנן השבתתו בכל דבר.

אולם המור (שם) הקשה על דברי הרא"ש, שהרי בפירוש כתב רש"י להלן (מ: ד"ה שלא) לגבי אדם היוצא בשיירא תוך שלשים יום קודם הפסח שמצווה לשרוף חמצו, נמצא שאפילו קודם שעה שישית מצוותו בשריפהלא. **ודחט"ז** (שם סק"ג) כתב, שהנה להלן בגמרא (מ:) אמר רבי יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה, והקשו לו חכמים אם כן מי שאין לו עצים יהא יושב ובטל. ופירש רש"י (ד"ה שלא) שאף שאמר רבי יהודה (יג:) שדווקא שלא בשעת ביעורו אין ביעור חמץ אלא שריפה, אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר, מכל מקום היוצא בשיירא תוך שלשים יום קודם הפסח שצריך לבער חמצו, אם אין לו עצים יהא יושב ובטל ולא יבער חמצו. ולכאורה יש לתמוה מדוע פיהשמ"ש רש"י שם את קושיית הגמרא 'מי שאין לו עצים יהא יושב בטל' לענין היוצא בשיירא, ולא פירש בפשטות שמי שאין לו עצים בשעה שישית שמצוותו דווקא בשריפה יהא יושב ובטל, אלא ודאי שאף לשיטת רש"י שבשעה שישית מצוותו דווקא בשריפה, מכל מקום מי שאין לו עצים על כל פנים צריך לבער חמצו מן העולם כדי שלא יעבור על בל יראה ובל ימצא, ואף שאינו מקיים בזה מצות תשביתו, ואם כן אין להקשות משעה שישית שמי שאין לו עצים יהא יושב ובטל, כיון שעל כל פנים צריך לבערו מן העולם כדי שלא יעבור בבל יראה ובל ימצא, ולכך פירש רש"י קושיית הגמרא על היוצא בשיירא שאז מי שאין לו עצים יהא יושב ובטל, שמשום מצות תשביתו שהיא בשריפה לא נתחייב כיון שזה קודם זמן הביעור, וכדי שלא יעבור בבל יראה ובל ימצא גם אינו חייב לבער חמצו שעדיין לא נתחייב לבער החמץ משום בל יראה, ואם כן יהא יושב בטל, ואם כן אם יבער בכל דבר בשעה חמישית אינו חשוב יושב בטל כיון שכבר ביערו מן העולם ואין לו מה לשרוף, אבל לא שמצוותו בשריפה.

ובמקור חיים (סי' תמה סק"ג) כתב ליישב דברי הרא"ש, שמן התורה אין דין החמץ בשריפה אלא בפסח עצמו שאז יש בו איסור כרת, אבל קודם פסח שהחמץ אינו באיסור כרת אין למדים מנותר שהוא בשריפה, אלא חכמים חייבוהו לבער החמץ בשריפה כעין דאורייתא, ואם כן זהו דווקא בזמן שתיקנו חכמים לבער, דהיינו בשעה שישית, אבל בשעה חמישית שלא חייבוהו בביעור בזה לא תיקנו חכמים שמצוותו בשריפה דווקא, וזהו שכתב הרא"ש שבשעה חמישית אף רש"י מודה שלרבי יהודה השבתתו בכל דבר, וכן בשעה שביעית עד הלילה אף שחייב לבער אם נאנס ולא ביער קודם לכן, מכל מקום זהו דבר שאינו שכיח, ולא תיקנו חכמים שתהא מצוותו בשריפה, אבל אדם היוצא בשיירא הטילו עליו חכמים לבער החמץ מביתו קודם שיצא, וכיון שאז הוא הזמן שתיקנו חכמים לבער, מצוותו בשריפה דווקאלב.

עוד כתבו **האחרונים** ליישב סברת הרא"ש, שלכאורה דברי הרא"ש טעונים ביאור, מה החילוק בין השעה החמישית לבין השעה השישית, הרי לפני השעה השביעית החמץ מותר מן התורה, ואם סובר רבי יהודה שבשעה שישית אין ביעור חמץ אלא שריפה, נמצא שסבר ש'תשביתו' שאמרה תורה היינו קודם זמן איסורו, וכוונת התורה שישבית חמצו קודם זמן איסורו כדי שלא יעבור בפסח, ואם כן אף בשעה חמישית נאמר דין זה. וכתבו שצריך לומר, שלדעת הרא"ש דווקא בהשבתה שאלמלא היה משבית היה בידו חמץ בפסח, השבתה כזו היא בכלל המצות עשה של תשביתו, ואם כן זהו דווקא כשמשבית בשעה שישית, אבל בשעה חמישית שאף אם לא ישבית באותה שעה עדיין יכול הוא להשבית בשש, אין זה בכלל תשביתו שאמרה תורה, ואין מצוותו בשריפה דווקא, מה שאין כן יוצא בשיירא שאם לא יבער חמצו עכשיו יהא בידו חמץ בפסח, הרי זה בכלל המצות עשה של תשביתו שדינו בשריפה.

האם יש להוכיח מדברי רש"י שלא עשו חכמים הרחקה לאיסור עשה א"ר יהודה אימתי שלא בשעת ביעורו אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל

דבר. רש"י (ד"ה שלא) פירש את קושיית הגמרא, שכיון שמשעה שביעית ואילך השבתתו בכל דבר, מדוע נתנו לו שעה חמישית כדי ללקט עצים, הרי יכול להמתין עד השעה השביעית ואז יבער החמץ בכל דבר, ומדוע צריך הוא לטרוח שעה שלימה בלקיטת עצים. **ובנודע ביהודה** (או"ח, מהדו"ק סו"ס סי' כח) הוכיח מכאן שלא עשו חכמים הרחקה לאיסור עשה, שאם כן כיצד כתב רש"י שימתין מלבער את החמץ עד תחילת השעה השביעית, הרי כשם שאסרו חכמים חמץ בהנאה בשעה שישית לפי שאדם טועה בין שש לשבע, כמו כן היה להם לגזור שלא להשהות את החמץ בביתו בשעה שישית, שמא יטעה בין שש לשבע ויעבור על מצות עשה של תשביתולג, ומוכח שבאיסור עשה לא עשו חכמים הרחקה. אמנם כתב שיש לדחות ראיה זו מטעם ששב ואל תעשה הוא, וחכמים עשו הרחקה דווקא כשעובר בקום ועשה, ולא כשעובר בשב ואל תעשה, וכאן שאפילו אם ישהה את החמץ לא יעבור על מצות עשה אלא בשב ואל תעשה, לא עשו חכמים הרחקה, אבל באיסור עשה בעלמא יש לומר שאכן עשו חכמים הרחקה. עוד כתב לדחות, לפי מה שכתבו **התוספות** להלן (כט: ד"ה רבי מאיר) שהמשהה את החמץ על מנת לבערו אינו עובר בבל יראה, ואם כן הוא הדין שאינו עובר על עשה של תשביתו, ולכך לא גזרו בזה חכמים.

ביאור דברי המשנה 'ושורפין בתחילת שש' לשיטת התוספות

שם. הקשו **הראשונים**לד, לשיטת **התוספות** (ד"ה שמתי) ש'שעת ביעורו' היינו השעה השישית, ורק מתחילת השעה השביעית סבר רבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה, הרי במשנה (לעיל יג:) אמר רבי יהודה 'ושורפין בתחילת שש', ומפורש שאף בתחילת השעה השישית שורפין.

וברבינו דוד (ד"ה שמתי) תירץ, שמה שאמרו במשנה 'ושורפין' הכוונה 'מבערין' והיינו בכל דבר. **ובתוספות רבינו פרץ** (ד"ה שמתי) תירץ, שמה שאמרו במשנה 'ושורפין' היינו דווקא מדרבנן, אבל מן התורה השבתתו בכל דבר עד תחילת שבעלה.

ובתוספות הרא"ש (ד"ה שמתי) תירץ, שמה שאמרו במשנה 'ושורפין בתחילת שש', לאו דווקא שריפה הוא, אלא נקט התנא ביעור הקל והמצוי יותר דהיינו בשריפה, אבל הוא הדין שיכול להוליכו לים אלא שטורח הוא.

הטעם שלא גזרו לשרוף החמץ אף בשעה שישית משום טעות לשיטת התוספות

שם. באבני נזר (או"ח סי' שיח סוס"ס ו) הקשה, לשיטת **התוספות** (ד"ה שמתי) שאחר זמן איסורו היינו שרק מתחילת שבע החמץ טעון שריפה, אבל בשעה השישית השבתתו בכל דבר, הלא כשם שאסרו חכמים חמץ בהנאה בשעה שישית שמא יטעה בין שש לשבע ואפילו בחמץ נוקשה שאסור רק מדרבנן, כך היה להם לגזור ולהצריך שריפה אף בשעה השישית שמא יטעה בין שש לשבע, ויהא סבור שהשעה השביעית היא שישית, ויבטל מצות שריפת חמץ שהוא מן התורה, ואם בחשש דרבנן החמירו ודאי היה להם להחמיר בספק מצות עשה מן התורה. ותירץ (שם סוס"ס ט), שאם יטעה בין שש לשבע ויהא סבור על שבע שהיא שש, אזי אף כשישרוף החמץ באותה שעה לא יקיים מצות 'שריפת חמץ', כיון שמתעסק הוא, וכמו שכתב הר"ן (ר"ה כמ. ד"ה שלמו) בשם **הרא"ה** שאף לדעת הסובר מצוות אין צריכות כוונה, מכל מקום כשאכל מצה ולא ידע שהוא ליל פסח לא יצא משום שמתעסק הוא, וכמו כן השורף חמץ ולא ידע שהוא אחר שש הרי זה מתעסק בעלמא ולא יצא, ומשום כך לא תיקנו חכמים שישרוף חמצו אף בשעה שישית משום טעות שעות, כיון שלפי טעותו לא יצא ידי המצוה אף אם ישרפנו.

האם יש נפקא מינה בין טעמו של אביי לטעמו של רבא

אלא אמר רבא גזירה משום יום המעונן אי הכי אפילו בארבע שעות נמי לא ניכול אמר רב פפא ד' זמן סעודה לכל היא. כתב **בתרומת הדשן** (או"ח, סי' קכח), שלכאורה יש נפקא מינה בין טעמו של אביי לטעמו של רבא, שלטעמו של רבא שמה שאסר רבי יהודה חמץ בשעה חמישית הוא משום יום המעונן, ומה שלא גזר אף על שעה רביעית משום שהיא זמן סעודה לכל, אם כן ארבע השעות שמותר לאכול בהם חמץ הם שעות זמניות, כיון שהדרך לאכול בשליש היום, ואם כן בשנת העיבור שהיום ארוך וסוף ארבע שעות הם

ל. **וכן** כתב המרדכי (רמז תקלג). **לא. וכתב** הבית יוסף שאפשר ליישב בדוחק דברי הרא"ש, שאדם היוצא בשיירא, כיון שאין בידו לבער את החמץ בזמנו, נחשב זמן זה לגביו כשעה שישית, ועל כן מצווה לבערו בשריפה. **לב. כן** ביאר בדבר שמואל (נמוק' ד"ה שמתי סוס ג) כוונת המקור חיים. **לג. מוכח** מדבריו, שלמד שמשעה שביעית עוברים על עשה דתשביתו, אולם בספרו צל"ח לעיל (ו: ד"ה משם) כתב שאינו עובר על העשה של תשביתו עד שתחשך, עיי"ש. וראה ביד יצחק (שו"ת, ח"ג סי' סז סק"ג-ג) שדן בסתירת דבריו. **לד. רבינו** דוד, תוספות רבינו פרץ (ד"ה שמתי) ותוספות הרא"ש (ד"ה שמתי). **לה. אולם** הקשה לפי זה, אם כן מה הוקשה לגמרא מדוע נתנו לו חכמים שעה אחת ללקט בה עצים, הרי כיון שמדרבנן צריך הוא לשרוף בתחילת שש לכך אסרו חכמים באכילה כל חמש כדי שיוכל ללקט בה עצים. ותירץ, כיון שהשעה השישית אינו בשריפה אלא מדרבנן, משום מצות שריפה דרבנן לא היו צריכים ליתן לו שעה אחת ללקט בה עצים.

בערך שלש שעות קודם חצות אסור הוא כבר באכילת חמץ. מה שאין כן לטעמו של אביי שאדם טועה בשתי שעות אין שעות אלו שעות זמניות אלא שעות שוות, שביום ארוך אינו טועה יותר, ואם כן עד שתי שעות קודם חצות מותר לו לאכול. וכתב, שכיון שלאביי אין הולכים אחר שעות זמניות אלא שתי שעות קודם חצות, כך יש לנהוג אפילו כשזה יותר מארבע שעות.

והרמ"א (או"ח סי' תמג ס"ק) הביא בזה מחלוקת בשנת העיבור שהיום ארוך כיצד מונים אותם ארבע שעות, דעת **הרמב"ם** (פירוש המשניות, נדרים פ"ק מ"ק), שמונים אותם ארבע שעות לפי ענין היום ומותר לאכול חמץ עד שליש היום, ואפילו ששליש היום הוא יותר משתי שעות קודם חצות. ודעת התרומת הדשן (סס) שמותר לאכול חמץ רק עד שתי שעות קודם חצות. אולם נחלקו **הבית יוסף** והב"ח בדעת התרומת הדשן. הבית יוסף (או"ח סי' תלג ס"ק) נקט בדעת התרומת הדשן שסובר כשיטת הרמב"ם הנ"ל, שמונים שעות אלו לפני ענין היום ומותר לאכול חמץ עד שליש היום, ואפילו ששליש היום הוא יותר משתי שעות קודם חצות. אבל הב"ח (סס ס"ק) נקט בדעת התרומת הדשן שמותר לאכול חמץ עד שתי שעות קודם חצות לפי שהולכים אחר שעות בינוניות ולא אחר שעות זמניות[לו].

האם יש עצה מסוגייתנו כיצד לתפוס גנבים

שניה מאכל ליסטין. הקשה **הריטב"א** (שבת י. ד"ה שליסים) בשם התוספות, שבמסכת בבא מציעא (פג:) הביאה הגמרא מעשה שיעץ רבי אלעזר ברבי שמעון לאותו שהיה ממונה מאת המלך לתפוס את הגנבים, כיצד יוכל לתופסם, על ידי שיכנס בשעה רביעית למקום שמוכרים יין, ששעה זו היא זמן סעודה לכל אדם ואז נכנסים בני אדם לקנות יין, ואם ימצא אדם שמתנמנם שם יברר מה אומנותו, ואם יתברר שהוא תלמיד חכם יש לומר שמתנמנם משום שהשכים ללמוד תורה, ואם הוא פועל או שהוא אומן יש לומר שהשכים לעשות מלאכתו או אומנותו, ואם יתברר שאינו מכל אלו סימן הדבר שהוא גנב שהיה ער כל הלילה. ולכאורה קשה מדוע לא יעץ לו רבי אלעזר ברבי שמעון שיבדוק מי הם האוכלים בשעה שלישית[לז] וידע שהם ליסטים, על פי מה שאמרו כאן ששעה שלישית היא זמן מאכל ליסטים. ותירץ, שאותו הממונה היה שר גדול ולא היה קם אלא בשעה שלישית, כפי שאמור במסכת ברכות (ט:) שדרך בני מלכים לעמוד בשלש שעות, ולכך לא יכל לייעץ לו לבדוק מי אוכל בשעה שלישית כיון שרק אז היה קם. עוד תירץ בשם ר"י, שמה שאמרו כאן שהשעה השלישית היא זמן מאכל ליסטים, היינו הזמן שהם אוכלים בסתר, אבל חוזרים ואוכלים בפני בני אדם גם בשעה הרביעית, ועל כן לא היה יכול לבודקם בזה כיון שבשעה השלישית היו אוכלים בסתר.

האם מה שאמרו 'ששית מאכל תלמידי חכמים' הוא מדברי הגמרא או שהוא המשך הברייתא

אלא איפוך רביעית מאכל כל אדם חמישית מאכל פועלים ששית מאכל תלמידי חכמים. הקשה **הריטב"א** (שבת י. ד"ה אלא) בשם התוספות, מדוע הוצרכה הגמרא להוסיף באוקימתא זו 'ששית מאכל תלמידי חכמים', הלא מזה לא הקשו כלום, ודי במה שתירצה הגמרא 'איפוך' וישאר הפירוש כפי שהבינה הגמרא בהוה אמינא שתלמידי חכמים הם בכלל שאר כל אדם שאכילתם גם באותה שעה. והביא לתרץ בשמם, שאת זאת ידעה הגמרא מתחילה ששעת תלמידי חכמים הוא אחר שעת מאכל פועלים, וממילא באוקימתא בהוה אמינא כשלמדה הגמרא ששעת מאכל פועלים קודמת לכל אדם, ממילא אפשר ללמוד שתלמידי חכמים נכללים בשאר כל אדם שאכילתם באותה שעה, אבל לפי האוקימתא של המסקנא ששעת מאכל כל אדם קודמת לשעת אכילת הפועלים, אם כן אין שייך לפרש שתלמידי חכמים נכללים בשאר כל אדם, שהרי זמן אכילתם הוא לאחר זמן אכילת פועלים, ועל כן הוכרחה הגמרא לגרוס ששעת מאכל תלמידי חכמים הוא שעה שישית.

אך דחה הריטב"א פירוש זה, לפי שמה שהמשיכה הגמרא 'ששית מאכל תלמידי חכמים', אין זה מתירוץ הגמרא, אלא המשך דברי הברייתא, והגמרא הכניסה קושיא באמצע הברייתא כדרך שמצינו בכמה מקומות בש"ס שמביאה הגמרא ברייתא, וקודם שמסיימת להשלים דברי הברייתא מקשה קושיא ומתרצת, ורק לאחר מכן משלימה את המשך הברייתא.

מאימתי מונים שעות אלו של זמן אכילה

רביעית מאכל כל אדם. כתב **המגן אברהם** (סי' קמו סק"ח) שמסוגייתנו מוכח ששעות אלו הם שעות זמניות, וכן שמונים אותם שעות של זמן אכילה מעלות השחר ולא מהנץ החמה. וביאר **המחצית השקל** (סס) כוונתו, שכיון שמבואר בגמרא שהטעם שאין חוששים שיטעה אף בשעה רביעית, משום ששעה רביעית היא זמן סעודה לכל, וכיון שהוא רגיל לאכול באותה שעה מרגיש בנפשו אותה שעה ולא יבוא לטעות בה, הרי שתולים היתר אכילת חמץ כל שעה רביעית הואיל ואז הוא זמן סעודה, ונמצא אם כן שזמן אכילת חמץ ואכילת כל אדם שוים, וכיון שקיימא לן לענין אכילת חמץ בערב פסח שמונים שעות אלו מעלות השחר[לח], וכן ששעות אלו הם שעות זמניות, אם כן הוא הדין לענין זמן סעודה מונים אותם שעות מעלות השחר בשעות זמניות.

אולם במור וקציעה (נב"י סס) כתב, שאמנם מחשבים שעות אלו מעלות השחר אבל לפי שעות שוות ולא לפי שעות זמניות.

עוד כתב המגן אברהם (סס), שמה שמונים שעות אלו מעלות השחר היינו משום שרוב העולם עומדים ממיטתם בעמוד השחר, אבל אם קם ממיטתו לאחר מכן מונים שעות אלו משעה שקם ממיטתו[לט].

אמנם המטה יהודה (סס סק"ח) כתב, שלעולם מחשבים שעות אלו מעלות השחר, ולפי שעות זמניות.

בשעה רביעית מצוי שאוכלים אף שאר בעלי אומנויות

שם. בעיון יעקב (ב"מ פג: ד"ה עול) הקשה, שכיון שמנתה הברייתא כמה זמנים לכמה מיני אדם, אם כן קשה מי הם שאר כל אדם שזמן אכילתם הוא שעה רביעית. ותירץ על פי המעשה המובא במסכת בבא מציעא (סס), שיעץ רבי אלעזר ברבי שמעון לאותו שהיה ממונה מאת המלך לתפוס את הגנבים, כיצד יוכל לתופסם, על ידי שיכנס בשעה רביעית למקום שמוכרים יין, ששעה זו היא זמן סעודה לכל אדם ואז נכנסים בני אדם לקנות יין, ואם ימצא אדם שמתנמנם יברר מה אומנותו, ואם יתברר שהוא תלמיד חכם יש לומר שמתנמנם משום שהשכים ללמוד תורה, ואם הוא פועל או שהוא אומן יש לומר שהשכים לעשות מלאכתו או אומנותו, ואם יתברר שאינו מכל אלו סימן הדבר שהוא גנב שהיה ער כל הלילה. ולכאורה קשה, כיצד יתכן שיהיו תלמידי חכמים ופועלים מצויים בחנות בשעה כזו, הרי עבורם אין זה זמן סעודה כפי המבואר בסוגייתנו, ומוכח מזה שאף ששעה חמישית הוא זמן מאכל פועלים ושעה שישית הוא זמן מאכל תלמידי חכמים, אף על פי כן יש פועלים ותלמידי חכמים שאוכלים בשעה רביעית, שאז הוא זמן מאכל כל אדם. ואין שעה זו כשאר השעות שאין אוכלים בהם אלא בני אומנות המיוחדת לשעה זו, מה שאין כן שעה רביעית שמצוי שאוכלים בה אף שאר בני האומנויות.

והיעב"ץ (ב"מ סס נרס"י ד"ה נמרנע) כתב, שאף שאמרו שסעודת תלמיד חכם היא בשעה שישית, מכל מקום רגיל לטעום משהו בבוקר.

ובמנחת יהודה (ב"מ סס ד"ה מקדומי) כתב, שמה שהתלמיד חכם נמצא בחנות ואוכל בשעה הרביעית, היא ראיה שעסק בתורה בלילה, ולכן חלש לבו ונכנס לאכול כבר בשעה הרביעית, וכן הפועל, שאם לא כן מדוע באו לאכול בשעה הרביעית קודם זמן אכילתם.

אימתי הוא זמן מאכל תלמידי חכמים בתחילת שעה שישית או בסופה

ששית מאכל תלמידי חכמים. נחלקו **הראשונים** אימתי הוא זמן מאכל תלמידי חכמים, האם בתחילת שעה שישית, או בסוף שעה שישית. דעת **הרי"ף** (שבת י.) **והרא"ש** (סנהדרין פ"ק סי' ח) שזמן סעודת תלמידי חכמים הוא בתחילת שעה שישית, שכתבו 'עד מתי יושבין בדין, עד זמן סעודה והיא שעה שישית, שהיא זמן סעודת תלמידי חכמים'[מ]. אולם **הרמב"ם** (סנהדרין פ"ג ה"ח) כתב 'עד אימתי יושבין הדיינים בדין, סנהדרי קטנה, ובית דין של שלשה, יושבין מאחר תפלת השחר עד סוף שש שעות ביום'. וכן כתב **הטור** (או"ח סי' ה) 'זמן ישיבת הדיינין מהבקר עד חצי היום'. ומשמע שיושבים בדין עד סוף שעה שישית שרק אז הוא זמן סעודת תלמידי חכמים. ותמה **הבית יוסף** (סס ס"ג ד"ה זמן) על הרמב"ם והטור, שהרי זמן סעודת תלמידי חכמים הוא בתחילת שעה שישית, ואם כן היה להם לכתוב שזמן ישיבת הדיינים הוא עד תחילת שעה שישית כדי שיסעדו בשישית.

לו. והטו"ז (או"ח סי' תמג סק"ג) כתב, שדברי התרומת הדשן בזה אינם ברורים. וכתב הביאור הלכה (סס ד"ה ו"ל) שלשיטת התרומת הדשן פעמים שיצא חומרא, כגון במדינות שהימים שקודם פסח הם קצרים משלנו, לא יהיה מותר באכילה אפילו קודם שתי שעות קודם חצות, ואילו לדעת הרמב"ם שהולכים אחר שעות זמניות יהא מותר לאכול חמץ אפילו תוך שתי שעות קודם חצות, כל זמן שהוא עדיין במשך שליש היום קודם סוף ארבע שעות. וכן כתב בנהר שלום (סס סק"ד). אמנם כתב הביאור הלכה, שיש לומר שבזה אף התרומת הדשן מודה להקל שיכול לאכול עד סוף שליש היום, כיון שאין אדם טועה בזה מאחר שזמן סעודה לכל הוא. **לז. גירסת** הגמרא אצלנו היא 'שניה מאכל ליסטים שלישית מאכל יורשין', אולם גירסת הריטב"א היא 'שניה מאכל יורשים שלישית מאכל ליסטים'. **לח. כמו** שכתב המשנה ברורה (סי' תמג סק"ח) בשם הרבה אחרונים. **לט. והביא** ראיה לדבריו, מהגמרא במסכת תענית (כה:) שהוכיחה שיכול לחול שם תענית גם אם מתענה מתשע שעות עד סוף היום, מאחאב מלך ישראל שהתענה מתשע שעות ולמעלה. וביאר רש"י (סס ד"ה שקן) שאין לך אדם בעולם שאין תענית חלה עליו מתשע שעות ואילך, ואפילו בני מלכים שדרכן לאכול בתשע שעות, שעד שלש שעות הם ישנים במיטותיהן ושוהין שש שעות ואוכלין, ולמדו זאת מאחאב שנאמר בו (מלכים ג' כא כט) 'הראית כי נכנע אחאב מפני', ועל אחאב לא חלה התענית אלא מתשע שעות ואילך, ועד תשע שעות היה יכול לאכול, שלא היה בדעתו להתענות באותו היום, אלא שבא אליהו אותו היום שנכנס בכרם נבות היזרעאלי והוכיחו על שרצח את נבות, ובאותו היום נכנע אחאב מפני ה' וצם, וכיון שמצינו שהמלכים ממתינים לאכול שש שעות לאחר קימתן, מוכח שמונים את השעות משעה שקם ממיטתו. **מ. וכן** כתב המגן אברהם (סי' קמו סק"ג) שזמן מאכל תלמידי

אהח 19/06/2018

והב"ח (סס ס"ק) כתב ליישב[מא], שהנה לפי הבנת הבית יוסף בדעת הרמב"ם והטור שאין הדיינים סועדים אלא בתחילת שעה שביעית, קשה, שהרי פסק הרמב"ם (תפלה פ"ו ה"ח) שאסור לסעוד אפילו סעודה קטנה סמוך למנחה גדולה, דהיינו בתחילת שעה שביעית, ואם כן כיצד יושבים הדיינים בדין עד סוף שעה שישית, הרי לפי זה נמצא שסעודתם היא בתחילת שעה שביעית ואז הרי אסור לאכול. ואין לומר שבאמת אין הדיינים סועדים אלא לאחר שיתפללו תפלת מנחה, שאם כן לעולם לא יתפללו הדיינים תפלת מנחה בציבור, שהרי אין הציבור מתאספים להתפלל אז. ומשום כך כתב הב"ח, שמה שכתבו הרמב"ם והטור שיושבים הדיינים בדין עד סוף שש שעות, כוונתו עד סמוך לסוף שש ואין סוף שש בכלל, שדבר פשוט הוא שצריכים הם לסעוד בתוך שעה שישית וכמו שאמרו בגמרא ששעה שישית מאכל תלמידי חכמים, וסברו הרמב"ם והטור שכל שעה שישית בכלל ויכולים הם לאכול בסופה.

מהו 'כזורק אבן לחמת'

מכאן ואילך כזורק אבן לחמת. במסכת שבת (י.) כתב רש"י (ד"ה כזורק) שני פירושים בביאור מהו 'כזורק אבן לחמת': א. שקשה לגוף. ב. לא קשה ולא יפה. וביאר **השפת אמת** (סס ד"ה מכאן), שאין כוונת רש"י בפירושו הראשון שהאכילה לאחר שעה שישית קשה לגוף יותר מאילו לא היה אוכל כלל, אלא הביאור הוא שעל ידי שאוכל תמיד רק לאחר שעה שישית ולא קודם לכן נעשה חלש, והרגל זה קשה לגוף. ולפירוש השני אינו נעשה חלש על ידי שמרגיל עצמו בכך, אלא שאין אכילה זו מועילה לגוף אלא שלא ימות ברעב, אבל אין הגוף מקבל מכך תועלת, כמו אילו לא היה רעב כלל. וכתב, שמלשון הגמרא 'אבל טעים מידי בצפרא לית לן בה', משמע כפירוש הראשון שהוא קשה לגוף. **והאחרונים** ביארו[מב], שהאוכל אחר שעות אלו דומה לחמת מלאה יין אלא שחסר ממנה מעט, שאם יניחנה כך יחמיץ היין, ואם יתן בה אבן אחת יעלה היין ולא יפסד כל כך, אבל לא יהיה כל כך טוב כאילו מלאו ביין, כמו כן האוכל לאחר שש שעות אף שהאכילה מועילה לו, אינה מועילה לו כל כך כמו אם היה אוכל קודם לכן.

יג.

הטעם שרבן גמליאל אינו חשוב מכריע

רבן גמליאל לאו מכריע הוא טעם דנפשיה קאמר. פירש רש"י (ד"ה לאו), שהטעם שרבן גמליאל אינו חשוב מכריע, משום שהחילוק שאמר רבן גמליאל בין חולין לתרומה לא נזכר בדברי רבי מאיר ורבי יהודה, ואם כן אין זו הכרעה אלא דעה שלישית, ובהכרעה כזאת אין אומרים הלכה כדברי המכריע. ובמסכת בבא קמא (קטו.) הוסיף רש"י (ד"ה אין), שהטעם שהלכה כדברי המכריע, משום שעל ידי ההכרעה יש כאן שנים שחולקים על האחד, ויחיד ורבים הלכה כרבים, וטעם זה אינו שייך באופן שהמכריע אומר דעה שלישית, שאף שבדין אחד הוא מסכים עם אחד מהם אין זה רבים, כיון שאין שניהם שוים בטעמם[א]. **ובקובץ שיעורים** (חום נג) הקשה, שמכל מקום, כיון שהטעם שהלכה כדברי המכריע הוא משום יחיד ורבים הלכה כרבים, אם כן טעם זה שייך אף כאן, שהרי לענין חולין רבן גמליאל ורבי יהודה רבים הם נגד דעת רבי מאיר, ולענין תרומה הוא ורבי מאיר רבים הם נגד דעת רבי יהודה, ואף שאין טעמיהם שוים[ב]. **אולם** רש"י להלן (כפ. ד"ה אין) פירש, שהכרעה שלישית היינו אם מכריע בין החולקים בסברא שלא הזכירו בדבריהם שיש לחלק בסברא כזו[ג].

ברבינו חננאל (ד"ה וכ"ג) **ובתוספות רי"ד** (ד"ה ניימא) ביארו, שהטעם שרבן גמליאל אינו חשוב מכריע, לפי שהיה הרבה קודם רבי מאיר ורבי יהודה, ואין ראשון מכריע דברי אחרון. עוד כתב רבינו חננאל, שמכריע היינו שאומר תנא זה כאחד מהחולקים וממילא החולק הרי הוא אחד במקום שנים, ואין הלכה כיחיד, אך כשאין המכריע אומר כדברי אחד, אלא חצי כדברי זה וחצי כדברי זה דעה שלישית היא ואינו חשוב מכריע[ד].

מדוע רב לא פסק הלכה כרבן גמליאל מטעם שסתם משנה כמותו

שם. הקשו הראשונים[ה], שאף שרבן גמליאל אינו חשוב מכריע, מכל מקום יש לפסוק הלכה כמותו מטעם שסתם משנה כמותו, שהרי מתחילה הוקשה לגמרא מדוע לא פסק רב כרבי מאיר מטעם שסתם משנה כמותו, דהיינו המשנה להלן (כפ.) כל שעה 'שמותר' לאכול מאכיל, שמבואר בגמרא שם שמשנה זו כרבן גמליאל, הסובר (לעיל יפ:) שחולין נאכלין כל ארבע ותרומה כל חמש, שכל שעה 'שמותר' לכהן לאכול בתרומה דהיינו שעה חמישית מותר לישראל להאכיל בהמתו. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. התוספות (ד"ה ורבינו) **ורבינו דוד** (ד"ה ואם) כתבו, שבאמת יש להקשות כן, אלא שהגמרא סמכה על התירוץ השני שמה שפסק רב כרבי יהודה, הוא משום שמבואר בברייתא שפסקו הלכה כרבי אלעזר בן יהודה איש ברתותא הסובר כרבי יהודה[ו].

ב. בתוספות רי"ד (ד"ה ואימא) תירץ, שאף שסתם משנה דלהלן היא כרבן גמליאל, מכל מקום, כיון שרבן גמליאל היה קשיש יותר מרבי מאיר ורבי יהודה[ז], אם כן המשנה שסתמה הלכה כרבן גמליאל חשובה כסתם ואחר כך מחלוקת, כיון שאחר שאמר רבן גמליאל דבריו נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה, וסתם ואחר כך מחלוקת אין הלכה כסתם[ח], ולכן לא פסק רב הלכה כרבן גמליאל. והוסיף שלכך רבן גמליאל אינו חשוב מכריע לפי שהיה לפניהם והם נחלקו אחריו.

ג. בתוספות רבינו פרץ (ד"ה ואימא) **ובמהר"ם חלאווה** (ד"ה רבן) תירצו, שאין כוונת הגמרא לומר שמשנה זו שכל שעה שמותר לאכול מאכיל היא כרבן גמליאל, אלא כוונתה שאין לדייק ממשנה זו שהלכה כרבי מאיר שאוכלין כל חמש, לפי שנקטה המשנה לשון 'מותר' שמשמע כל זמן שמותר לאדם אחר לאכול מותר לזה שאסור לאכול להאכיל לבהמתו, ולפיכך יש לומר שמשנה זו היא כרבן גמליאל ולא כרבי מאיר, אמנם יתכן שמשנה זו היא כרבי מאיר, והיינו שאין לדייק מלשון 'מותר' שאסור לישראל לאכול בשעה החמישית, ואם כן אין לדייק ממשנה זו לא כרבי מאיר ולא כרבן גמליאל. **אולם התוספות** (ד"ה רבן) הקשו על סברא זו, שמכל מקום לא היה לרב לפסוק הלכה כרבי יהודה, שהרי ממשנה זו מוכח שהלכה או כרבי מאיר או כרבן גמליאל, אבל ודאי שאין הלכה כרבי יהודה שתולין כל חמש.

ד. בחידושי הר"ן (ד"ה רבן) תירץ, שאם אין מדייקים מלשון 'מותר' יש להכריע מהמשנה שם שהלכה כרבי מאיר, אולם אם מדייקים מלשון 'מותר', אף שיתכן להעמיד המשנה שם כרבן גמליאל, מכל מקום אין הכרע משם שהלכה כרבן גמליאל, שיש לומר שהתנא בא להשמיענו שאף רבן גמליאל האוסר לישראל לאכול בשעה חמישית, מודה לרבי יהודה שמותר לו להאכיל לבהמתו בשעה חמישית, וזו כוונתו כשאמר 'כל שעה שמותר לאכול מאכיל' דהיינו שמודה רבן גמליאל לרבי יהודה שמותר לישראל להאכיל לבהמתו בשעה חמישית, ולעולם כוונת התנא לפסוק הלכה כרבי יהודה.

ה. הפני יהושע (נמוק' ד"ה ר"ג) תירץ, על פי מה שכתב רש"י (להלן כפ. ד"ה כל) שכוונת המשנה כשאמרה 'כל שעה שמותר לאכול מאכיל' לדייק שמשעה שאסור לאכול אף להאכיל אסור. כלומר שאין כוונת המשנה לפסוק הלכה כרבן גמליאל, שאם כן היה למשנה לומר בפירוש הלכה כרבן גמליאל שאוכלין חולין כל ארבע ותרומה כל חמש.

ביאור שיטת הירושלמי שפסקו הלכה כרבן גמליאל

שם. בירושלמי (פ"ק ה"ה) נפסקה הלכה כרבן גמליאל משום 'שהוא אומר מעין שניהם', כלומר בחולין כדעת רבי יהודה ובתרומה כדעת רבי מאיר. וביאר **בקרבן העדה** (ד"ה מעין), שהטעם שבירושלמי נפסקה הלכה כרבן גמליאל אין זה משום שחשוב מכריע, אלא דעה שלישית הוא, ומשום שהוא כעין מכריע פסקו הלכה כמותו.

באיזו שעה מבער חמצו בערב שבת

שם. כתב **המרדכי** (רמז תקמג)[ט] שהנהיג רש"י כשחל ארבעה עשר להיות בשבת, לשרוף את החמץ בערב שבת קודם חצות, אף שמעיקר הדין יכול לשרפו אפילו אחר חצות, גזירה שמא לשנה הבאה ישהה אותו אחר חצות. וכן כתב **בעל המאור** (להלן מט. ד"ה מהרגעה עמר), שארבעה עשר שחל להיות בשבת שמבערים את החמץ בערב שבת שורפו בשעה שתים עשרה ביום שלשה עשר שהוא ערב שבת, אולם מטעם אחר שצריך לשרוף כשעה ששית ביום ארבעה עשר ברוב השנים.

ובשולחן ערוך (או"ח סי' תמד ס"ג) נפסק, שארבעה עשר שחל להיות בשבת מבער חמצו בערב שבת קודם חצות כדי שלא יבואו לטעות בשאר שנים

חכמים הוא בתחילת שעה שישית, והוסיף שלא יאחר סעודתו לאחר שעה שישית. **מא. וכן** כתב הפרישה (סס אות ז). **מב. הב"ח** (או"ח סי' קמז ס"ק), הפרישה (סס אות ח) והתורת חיים (ד"ה מכאן). ובמגן אברהם (סס סק"ג) הביא כן בשם השל"ה בשם ספר שבילי אמונה (נתיב ז דף עו.). **א. וכן** פירש במסכת חולין (קלז. ד"ה והאמר). **ב. מבואר** שלדעת רש"י אין אומרים הלכה כרבים במקום שאינם שוים בטעמם, וכן מבואר במגיד משנה (מיסוה פ"ו ה"ג). אבל דעת המהרי"ק (שו"ת, שורש נד) שאף כשאין הרבים שוים בטעמם נאמר הכלל שהלכה כרבים. וכן פסק הרמ"א (או"ח סי' נה ס"ג) להלכה. והש"ך (יו"ד סי' רמב נקוד פלפול נהנהגת מיסוד והימר) דקדק מדברי האגור (סי' שלף קנז) שיש חילוק בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן, שבאיסור דרבנן גם כשאין הרבים שוים בטעמם הולכים אחריהם אף לקולא, אבל באיסור דאורייתא אין ללכת אחר הרבים אלא אם כן שוים בטעמם. וטעם החילוק בין דאורייתא לדרבנן, משמע מדבריו שם כיון שאין דבר זה שהולכים אחרי הרבים כשאין טעמם שוה ברור כל כך, ולכך אין להקל מחמתו באיסור דאורייתא. **ג. וכן** הזכירו התוספות במסכת בבא קמא (קטו. ד"ה הכרעה) סברא זו. **ד. אולם** התוספות במסכת בבא קמא (קטו. ד"ה הכרעה) כתבו, שכאשר אומר לגמרי כאחד מהם אין זה חשוב הכרעה. **ה. תוספות** (ד"ה רבן), רבינו דוד (ד"ה לאו), תוספות רבינו פרץ (ד"ה וליימא), חידושי הר"ן (ד"ה ר"ג), מהר"ם חלאווה (ד"ה ר"ג). **ו. וכתב** הפני יהושע (נמוק' ד"ה ר"ג) שתירוצם דחוק מאד. והמהרש"א (נמוק' ד"ה ר"ג) כתב, שלפי דבריהם קשה מה היתה סברת המתרץ שתירץ שסתם משנה שם אינה כרבי מאיר, הרי אם אותה משנה אינה כרבי מאיר אם כן הרי היא כרבן גמליאל, ובכל אופן אינה כרבי יהודה, ומדוע אם כן פסק רב הלכה כרבי יהודה. **ז. שהרי** חי בימי רבי עקיבא שהיה רבם של רבי יהודה ורבי מאיר. **ח. כמבואר** במסכת יבמות (מב:). **ט. הביאו** הטור (או"ח סי' תמד).

לבער אחר חצות. וכתב המשנה ברורה (סס סק"ט) שלאו דווקא קודם חצות, אלא בתחילת שעה שישית כבשאר שנים.

האם בשריפת תרומה טהורה עובר משום 'משמרת תרומתי'

שם. בגמרא במסכת בכורות (לד.) מבואר שמהפסוק (במדבר יח ח) 'משמרת תרומתי' למדים שצריך לעשות שימור לתרומה טהורה, שממה שנאמר 'תרומתי' בלשון רבים למדים שבשתי תרומות הכתוב מדבר, אחת תרומה טהורה ואחת תרומה תלויה, ואמרה תורה עשה לה שימור. וכתבו **בתוספות הרא"ש ובחידושי הר"ן** (ד"ה קורפין) שמשם למדים שאסור מן התורה לטמאות תרומה טהורה'. ונחלקו הראשונים אם מותר מן התורה לשרוף תרומה טהורה או לא, דהיינו אם שריפת תרומה טהורה בכלל האיסור של 'משמרת תרומתי' או לא.

הראשונים[יא] הביאו שיטת **רבינו אפרים** הסובר שמותר מן התורה לשרוף תרומה טהורה, [illegible] זה בכלל האיסור של 'משמרת תרומתי', ולמד כן מהמבואר בברייתא שארבעה עשר שחל להיות בשבת שורפין מלפני השבת תרומות טהורות, ואם אסור מן התורה לשרוף תרומה טהורה, כיצד תיקנו חכמים לשרוף תרומה טהורה קודם השבת, אחר שמן התורה יכול לבטלה בלבו, ואם כן לדעת הסובר (יבמות פט:) שאין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה, אלא רק בשב ואל תעשה, מוכח שכל האיסור לשרוף תרומה טהורה אינו אלא מדרבנן[יב]. וביאר **רבינו אפרים**, שבכלל 'משמרת תרומתי' לא נאמר אלא איסור לטמאות את התרומה[יג] אבל לא להפסיד תרומה וכיוצא בזה. ובביאור החילוק בין שריפה לטומאה, כתבו **האחרונים**, שהיכן שמטמא את התרומה הרי הוא מחלל בזה קדושת התרומה, והתורה אמרה 'משמרת תרומתי', מה שאין כן היכן ששורף את התרומה אינו מחלל בזה 'קדושת התרומה', אלא מכלה הוא אותה מן העולם, ואין זה בכלל 'משמרת תרומתי' או לא.

והגה במשנה למלך (תרומות פ"ג ה"ד) הביא שנחלקו הראשונים אם הנאה של כילוי בתרומה, דהיינו הנאה שמכלה את התרומה מן העולם, כגון ישראל שמאכיל לבהמתו כרשיני תרומה, שאסורה לישראל[יד], אסורה מן התורה או מדרבנן. שלדעת **התוספות** (להלן לז. ד"ה מתמין) אסור מן התורה, ולדעת **הר"ש** (תרומות פי"ו מ"ט) אין זה אסור אלא מדרבנן. ולכאורה הנאה של כילוי הרי היא ככל הפסד ושריפת תרומה, ומדוע לר"ש אינו אסור אלא מדרבנן, ואין זה אסור מן התורה משום 'משמרת תרומתי'. וכתב **בשיעורי רבי דוד פוברסקי** (חולין תפט) שמדבריו מוכח שסבר כדעת רבינו אפרים, שבכלל 'משמרת תרומתי' לא נאמר אלא איסור לטמאות את התרומה, אבל שאר מיני הפסד וכילוי שאין זה חילול בקדושת התרומה, אין זה בכלל 'משמרת תרומתי' ואין זה אסור אלא מדרבנן[טו]. **אולם** התוספות (ד"ה קורפין) כתבו, שאף אם נאמר שיש איסור לשרוף תרומה טהורה משום 'משמרת תרומתי'[טז], מכל מקום כאן כיון שממילא סוף תרומה זו לילך לאיבוד מותר לשורפה, ואין זה בכלל 'משמרת תרומתי'. שהרי לטמאות את התרומה ודאי אסור מן התורה, ואף על פי כן התיר רבי מאיר (להלן יז.) לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה בפסח, שהואיל וממילא הולכת לאיבוד אין בזה משום משמרת תרומתי[יז].

הטעם שאינו משייר מזון שלש סעודות

ומשיירין מן הטהורות מזון שתי סעודות כדי לאכול עד ד' שעות. פירש **רש"י** (ד"ה מזון) שהטעם שאינו משייר מזון שלש סעודות, הוא משום שאסור לאכול מן המנחה ולמעלה בערב פסח[יח]. והקשו **האחרונים**[יט], הרי אף אם היה מותר לאכול בערב פסח מן המנחה ולמעלה, אין לו לשייר מזון שלש סעודות, מחמת איסור חמץ שאסור באכילה מתחילת שעה חמישית, ומדוע הוצרך רש"י לטעם שאסור לאכול בערב פסח מן המנחה ולמעלה.

ובפני יהושע (נרש"י ד"ה מזון) תירץ, שהוקשה לרש"י מפני מה הוצרכה המשנה להשמיענו דין זה שמשייר מזון שתי סעודות לצורך סעודת שבת, הרי אף בחול משייר הוא לעצמו מזון שתי סעודות אחר בדיקת חמץ, אחת לצורך סעודת ערבית ואחת לסעודת שחרית שלמחרת, ואם כן אף בשבת משייר לעצמו מזון שתי סעודות לצורך סעודות שבת, ודבר פשוט הוא ואין בו שום חידוש. ואם באה המשנה להשמיענו שאינו משייר מזון שלש סעודות, אף דבר זה פשוט הוא, שכיון שסעודה שלישית זמנה מן המנחה ולמעלה, ואז אסור הוא באכילת חמץ, אם כן אינו משייר אלא מזון שתי סעודות. לכך הוצרך רש"י לפרש שהוצרכה המשנה להשמיענו שאינו משייר אלא מזון שתי סעודות ולא שלש, משום שהיה מקום לומר שאף שעיקר זמן סעודה שלישית הוא מן המנחה ולמעלה, זהו דווקא בכל שבתות השנה שאפשר בכך, אבל ערב פסח שחל להיות בשבת, כיון שצריך לאכול שלש סעודות ואסור לאכול חמץ אחר ארבע שעות, יאכל סעודה שלישית קודם חצות, לזה באה המשנה להשמיענו שאינו משייר אלא מזון שתי סעודות ויאכל סעודה שלישית במיני תרגימא אחר חצות.

והחתם סופר (ד"ה ומסיימין) כתב, שיש לדקדק בלשון הברייתא שמשייר מזון שתי סעודות כדי לאכול עד ארבע שעות, לשם מה הוצרכה הברייתא לומר שמשייר מזון שתי סעודות, הרי אם רוצה יכול לאכול אפילו ארבע או חמש סעודות, והיה לברייתא לומר שמשייר מזון כדי לאכול עד ארבע שעות. אלא שאם היה צריך לאכול שלש סעודות היה צריך לשייר לעצמו מקום בבטנו כדי שיוכל לאכול סעודה שלישית לתאבון, ולא לאכול יותר מדאי בסעודה שניה, לזה באה הברייתא לומר שערב פסח שחל בשבת אוכל רק שתי סעודות, ואם כן יכול לאכול בסעודה שניה כמה שרוצה, ואינו צריך לשייר לעצמו מקום בבטנו כדי שיוכל לאכול סעודה שלישית. וכתב שעל פי זה מובן מדוע פירש רש"י שאסור לאכול בערב פסח מן המנחה ולמעלה, כיון שבא להשמיענו שאפילו מצה עשירה אסור לו לאכול, ואם כן יכול לאכול בסעודה שניה לשובע בטנו ואינו צריך לשייר לעצמו מקום בבטנו לסעודה שלישית.

ובפני שלמה (נרש"י ד"ה מזון) כתב, שרש"י בא ליישב שאף אם נאמר שיוצא אדם ידי חובת סעודה שלישית קודם חצות, היינו דווקא אם יכול לאוכלה אחר חצות כגון בשאר שבתות השנה, שכיון שלא נדחה מחיוב סעודה שלישית, אם הקדים לאכול קודם חצות יצא, אבל היכן שאינו יכול לאכול סעודה שלישית אחר חצות, כגון בערב פסח שחל להיות בשבת שנדחה מחיוב סעודה שלישית, אם הקדים לאכול אותה קודם חצות לא יצא ידי חובתו, כיון שנדחה כבר מחיוב אותה סעודה. ולזה בא רש"י לבאר הטעם שאינו משייר מזון שלש סעודות ויאכל סעודה שלישית קודם חצות, משום שכיון שערב פסח מן המנחה ולמעלה אסור באכילה, נדחה מחיוב סעודה שלישית ושוב אינו יוצא בה קודם חצות[כ].

י. **אולם** הרשב"א (גיטין נג: ד"ה משום) הביא בשם תוספות שאף האיסור לטמאות תרומה טהורה אינו מן התורה והפסוק הוא אסמכתא בעלמא. ודחה זאת הרשב"א שדבר פשוט הוא שאסור לטמאות תרומה טהורה מן התורה. יא. **תוספות** הרשב"א משאנץ, תוספות הרא"ש, וחידושי הר"ן (ד"ה וקורפין). יב. **האחרונים** העירו, מדוע לא הוכיח רבינו אפרים כן מהמשנה לעיל (יג:) שאמר רבן גמליאל שבתחילת שעה שישית שורפין את התרומה, והרי באותה שעה מותרת התרומה באכילה מן התורה, וכיצד עובר בזה על העשה של 'משמרת תרומתי', ואם כן מוכח שבשריפת תרומה טהורה אינו עובר בעשה של 'משמרת תרומתי'. ותירצו, שחמץ משעה שישית כיון שאסרו אותו חכמים באכילה ובהנאה, ומצד החפצא שבו אינו ראוי לכלום, שוב אין שייך בזה דין שימור, כיון שדינו להישרף, והוכחת רבינו אפרים היא דווקא מערב פסח שחל להיות בשבת שמבערין את הכל מלפני השבת, שעדיין לא חל שום איסור בחפצא של התרומה, ומשום כך הוקשה לו כיצד מותר לשרוף תרומה טהורה הרי עובר בזה על העשה של 'משמרת תרומתי', ועל כן הוכיח מזה שבשריפת תרומה טהורה אינו עובר משום 'משמרת תרומתי'. יג. **כמבואר** במסכת בכורות (לד.). יד. **כמבואר** במסכת תרומות (פי"ו מ"ט). טו. **ובנידון** אם הפסד ושריפת תרומה הוא בכלל האיסור של 'משמרת תרומתי' האריכו האחרונים. באבני מילואים (סו"ס, סי' יח) כתב, שאף לסוברים שהאיסור לבטל איסור לכתחילה אינו אלא מדרבנן, מכל מקום, לבטל תרומה בחולין לכולי עלמא אסור מן התורה, משום שאנו מוזהרים מן התורה שלא להפסיד את התרומה, ולמדים זאת מ'משמרת תרומתי', וכשמבטל תרומה בחולין ונהפכת התרומה להיות חולין הרי הוא מאבד את התרומה בידים ואסור מן התורה. מבואר מדבריהם שנקטו שבכלל האיסור של 'משמרת תרומתי' הוא שלא להפסיד את התרומה. ובמנחת שלמה (סו"ס, ח"ג סי' קיג) הוכיח שהאיסור להפסיד תרומה טהורה הוא מן התורה מדין 'משמרת תרומתי', שהרי בגמרא במסכת סוכה (לה:) אמרו שאין יוצאים ידי חובה באתרוג של תרומה מפני שמפסידה, והקשו על זה גדולי האחרונים מדוע באתרוג של שביעית אין חוששים שמא יפסיד את האתרוג, והתורה אמרה (ויקרא כה ו) 'לאכלה' ולא להפסד, ואף על פי כן יוצא אדם ידי חובתו באתרוג של שביעית. ותירץ הבית הלוי, שאין זה ודאי שמפסידה אלא רק חשש שמא יבוא לידי הפסד על ידי הרטיבות, ולכך דווקא בתרומה שכתוב בה 'משמרת' הוא שאסור לבוא לידי ספק הפסד, מה שאין כן בשביעית. ומוכח שאזהרת הכתוב של 'משמרת תרומתי' נאמרה לאו דווקא על טומאה, אלא אף על סתם הפסד. ומוכח מזה שאסור לטמאות תרומה טהורה מן התורה.

וכן מפורש ברש"י (סוכה מח ד"ה שמפסידה) שאסור להפסיד תרומה משום 'משמרת תרומתי'. טז. **בקובץ שיעורים** (חולין נט) דייק מלשון התוספות שכתבו 'אפילו אם נאמר דאסור לשרוף', שהתוספות הסתפקו בנידון אם שריפת תרומה טהורה בכלל האיסור של 'משמרת תרומתי', אלא שכתבו שמסוגייתנו אין להוכיח ששריפת תרומה אינה בכלל משמרת תרומתי, שיש לומר שכיון שממילא הולכת לאיבוד לכך מותר לשורפה. ובהר צבי (שו"ת, יו"ד סי' רנה) הוכיח מדברי התוספות במסכת יבמות (ל. ד"ה ואוכלת) שמאבד תרומה אינו עובר משום 'משמרת תרומתי', שמבואר שם בברייתא שקטנה הנישאת לכהן אוכלת בתרומה, והעמידה הגמרא שאינה אוכלת אלא בתרומה דרבנן, כיון שאינה אשתו אלא מדרבנן. והקשו התוספות, מדוע לא העמידה הגמרא שאוכלת אף בתרומה דאורייתא, כיון שהיא קטנה וקטן אוכל נבילות אין בית דין מצווים להפרישו. ולכאורה קשה, מה הוקשה לתוספות מדוע לא העמידה הגמרא שאוכלת אף בתרומה דאורייתא משום שקטן אוכל נבילות אין בית דין מצווים להפרישו, הרי אף שהקטנה אינה מוזהרת, מכל מקום הנותן לה עובר על 'משמרת תרומתי', כיון שמן התורה היא זרה, ונמצא שמאכיל זר בתרומה. ומוכח מדברי התוספות שסברו שבמאבד תרומה לא נאמר אזהרת 'משמרת תרומתי', שאזהרה זו נאמרה דווקא לענין מטמא את התרומה, ולכך הקשו מדוע לא העמידה הגמרא שאוכלת אפילו בתרומה דאורייתא. ובדבר שמואל (ד"ה וגרפה לפרק) גם כן כתב להוכיח, שאף שכאן הסתפקו התוספות אם בשריפת תרומה טהורה עובר משום 'משמרת תרומתי', לעיל (ט. ד"ה כדי) היה פשוט לתוספות שאינו עובר, שכתבו שאיסור הנאה של כילוי בתרומה, נלמד מאיסור הנאה בתרומה טהורה, ולכאורה מדוע לא כתבו בפשיטות שאסור בהנאה של כילוי משום 'משמרת תרומתי', ומוכח שבשריפת תרומה טהורה אין איסור של 'משמרת תרומתי', אלא אסור רק מצד איסור הנאה, ואיסור הנאה לא נאסר אלא בהנאה של כילוי. יז. **וכן** כתב תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה קורפין) לדחות ראיית רבינו אפרים. אולם בתוספות הרא"ש (ד"ה וקורפין) כתב בשם רבינו אפרים, שאין לומר שכיון שתרומה זו ממילא עומדת להישרף כשיגיע זמן איסור חמץ, אם כן אין בזה משום משמרת תרומתי, שסברא זו שכל שממילא הולכת לאיבוד אין בזה משום משמרת תרומתי, שייכת דווקא כשמאבדה בידים על ידי שריפה, אבל כשסופה לילך לאיבוד משום איסור חמץ שבה, כיון שיכול לבטלה בלב אסור לו לאבדה בידים. יח. **כמבואר** להלן (נט:). יט. **הפני יהושע** (נרש"י ד"ה מזון), החתם סופר (ד"ה ומסיימין), הראש יוסף, המצפה איתן, והפני שלמה (נרש"י ד"ה מזון). כ. **וראה** עוד במצפה איתן (נרש"י ד"ה מזון) מה שתירץ בזה.

האם יכול לחלק סעודת שחרית לשתים

שם. מבואר בברייתא, שכשחל ערב פסח בשבת, משייר מהטהורות מזון שתי סעודות לשבת, כדי לאכול עד ארבע שעות. והקשה **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה ומשיירין), מדוע אינו משייר מזון שלש סעודות, ויחלק סעודת שחרית לשתים על ידי שיברך ברכת המזון באמצע סעודת שחרית, ויחזור ויברך ברכת המוציא. והוכיח מכאן שאין אדם יוצא ידי חובת סעודה שלישית קודם חצות. אולם **הרא"ש** (שו"ת, כלל כג סי' ד) כתב שמסוגייתנו אין להוכיח כן, שאף אם יוצא אדם ידי חובת סעודה שלישית קודם חצות, מכל מקום אין לו לשייר מזון שלש סעודות כדי לאכול שתי סעודות קודם חצות, משום שאפילו יפסיק סעודתו בבוקר ויחלוק סעודתו לשתים, מכל מקום די לו במזון של סעודה אחת, שהרי אין לו מקום בכריסו לאכול מזון שתי סעודות[כא], ואפילו אם יחלק סעודתו לשתים, יחלק מזון של סעודה אחת לשתים, ולכך אינו משייר אלא מזון שתי סעודות[כב]. אמנם כתב, שיש להוכיח שאין אדם יוצא ידי חובת סעודה שלישית קודם חצות מהמבואר במסכת שבת (קיח.) שמדיחין כלים בשבת לאותה שבת, כגון קערות שאכל בהן ערבית, מדיחן כדי לאכול בהן בשחרית, וקערות שאכל בהן בשחרית מדיחן כדי לאכול בהן במנחה, אולם מן המנחה ולמעלה שוב אינו מדיח. הרי שסעודה שלישית זמנה מן המנחה ולמעלה, ומשום כך מותר להדיח כלים שאכל בהם שחרית כדי לאכול בהם במנחה[כג].

ויש מן **הראשונים**[כד] שכתבו, שאף שיוצא אדם ידי חובת סעודה שלישית קודם חצות, מכל מקום לא רצו חכמים שיאכל שתי סעודות קודם חצות היום, שמא יאריך בסעודתו ויבוא לאכול אף אחר ארבע שעות ויגיע לידי איסור תורה. **ובחידושי תלמיד הרשב"א** (ד"ה ומשיירין) כתב בשם **רבינו תם**, שלכך אין משייר מזון שלש סעודות, משום שסעודה שלישית אינה צריכה פת דווקא, ויוצא בה ידי חובה בפירות ומיני תרגימא[כה]. והוכיח כן ממה שאמרו במסכת סוכה (מ.) רבי אליעזר אומר ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה, אחת ביום ואחת בלילה, והקשתה הגמרא שם, הרי במשך שבעת ימי חג הסוכות אף שבת בכלל, ובשבת צריך לאכול שלש סעודות, והיה לו לומר חמש עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה, כיון שהוא חייב לאכול שלש סעודות בשבת. ומוכח שסעודה שלישית יכול לפטור עצמו בפירות ומיני תרגימא[כו]. עוד הוכיח כן, ממה שאמרו שם בגמרא לרבי אליעזר שיכול להשלים ארבע עשרה סעודות אלו במיני תרגימא, ומוכח שסעודה שלישית יוצא ידי חובה אף בפירות ומיני תרגימא[כז].

דעת היראים (מ"ב סי' שפ) שבאמת מחלק סעודת שחרית לשתים, ויוצא ידי חובת סעודה שלישית אף קודם חצות. ומה שאינו משייר מזון שלש סעודות, משום שדי לו בסעודה אחת לחלקה לשתים[כח].

ובספר הפרנס (סי' נד)[כט] כתב, שאף שבעלמא אסור לאכול מצה בערב פסח, מכל מקום ארבעה עשר שחל להיות בשבת מותר לאכול מצה בערב פסח משום מצות סעודה שלישית[ל], ולכך אינו משייר אלא מזון שתי סעודות כיון שבסעודה שלישית אוכל מצה.

וכתב השלחן **ערוך** (או"ח סי' תמד ס"ה), שארבעה עשר שחל להיות בשבת מקיים סעודה שלישית במצה עשירה קודם שעה עשירית. וכתב **הרמ"א**, שבמדינות אלו שאין נוהגין לאכול מצה עשירה יקיים סעודה שלישית במיני פירות או בבשר ודגים[לא]. אמנם **המגן אברהם** (שם סק"ה) כתב, שמכל מקום יחלק סעודת שחרית לשתים כיון שיש אומרים שיוצא בזה, והיינו משום שחשש לדעת **המרדכי** (שנת פט"ז רמז שלז).

וכתב החתם סופר (ד"ה ומשיירין), שמסתימת לשון השולחן ערוך משמע שאם עבר והמתין עד שעה עשירית לא יאכל סעודה שלישית. וכן מדברי הרמ"א משמע שאם אין לו פירות או בשר ודגים לא יאכל מצה עשירה בערב פסח, אף שמבטל בכך מצות סעודה שלישית. והקשה, הרי דין סעודה שלישית הוא מן התורה, ומדוע עדיפה מצות אכילת מצה ממצות סעודה שלישית שאסרו לאכול אותה כדי שיאכל מצה לתיאבון. ותירץ, כיון שמצות סעודת שבת מתבטלת כדי שלא להצטרך לבריות, וכמבואר במסכת שבת (קיח.) עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, לכך דין הוא שתדחה מצות סעודת שבת כדי שלא יאכל מצה אכילה גסה ויבטל מצות עשה של אכילת מצה.

והוסיף, שאם קודם שעה עשירית אין לו מה לאכול בסעודה שלישית אלא מצה, לא יבטל מצות סעודה שלישית ויאכל מצה, שדין זה שהאוכל מצה בערב פסח כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו[לב], אינו אלא מדרבנן, ואילו מצות סעודה שלישית היא מן התורה ואין לו לבטלה משום איסור דרבנן.

'שמא יבוא אליהו ויטהרם' אין זה אלא ספק ספיקא

אמר להם לדבריכם אף תלויות לא ישרפו שמא יבא אליהו ויטהרם.

בקובץ שיעורים (חומ' מ) הקשה, הרי אין זה אלא ספק ספיקא, שמא לא יבוא אליהו היום, ואפילו אם יבוא היום שמא לא יטהר את התלויות, מה שאין כן כאן אין זה אלא ספק אחד שמא ימצאו להם אוכלים, ולכך הקשו שלא ישרפו את התרומה הטהורה. ותירץ, שסבר רבי יהושע שהחשש שמא לנו האורחים חוץ לתחום חשש רחוק הוא, כמו חשש זה שמא יבוא אליהו היום ויטהרם שהוא ספק ספיקא[לג].

מדוע אין אליהו בא בערב שבת אף אם יתבטלו מלהכין צרכי שבת

כבר מובטח להן לישראל שאין אליהו בא לא בערבי שבתות ולא בערבי ימים טובים מפני הטורח. פירש רש"י (ד"ה מפני) לפי שיש להם לעסוק בסעודות שבת ויטרדו בו. **בקובץ שיעורים** (חומ' נה) הקשה, הרי כשם שמותר להתענות תענית חלום בשבת, מפני שהתענית עונג היא לו שדעתו מתיישבת עליו בזה[לד], אם כן הוא הדין כשיבוא אליהו הנביא אין עונג שבת גדול מזה לכל ישראל משמחת אליהו שיבוא לגואלם, וודאי לא גרע עונג זה מתענית חלום, ומה בכך אם יתבטלו מלהכין צרכי שבת אם יבוא אליהו בערב שבת ויום טוב. וכתב, שצריך לומר שאם זמנו של אליהו לבוא בערב שבת, יקדים לבוא ביום שלפניו כדי שלא יתבטלו מלהכין צרכי שבת.

מדוע אין המשיח בא בערב יום טוב שחל להיות בשבת הרי אין בו טורח

שם. פירש רש"י (ד"ה מפני) לפי שיש להם לעסוק בסעודות שבת ויטרדו בו. והקשה **המהרש"א** (נרכ"י ד"ה לא), הרי בערב יום טוב שחל להיות בשבת

כא. אולם בתוספות רבינו פרץ (ד"ה מסיירין) כתב, שאין לומר שדי לו במזון סעודה אחת ויחלוק אותה לשנים, שהרי אין לו מקום בכריסו לאכול יותר ממזון סעודה אחת. שהרי יכול לאכול סעודה ראשונה בשעה ראשונה שחרית, וסעודה שניה בארבע שעות, וממה שאין משייר מזון שלש סעודות, מוכח שאינו יוצא ידי חובת סעודה שלישית קודם חצות. **כב. ובגליוני** הש"ס (ד"ה מזון) העיר, שהרא"ש סותר דבריו, שבאותה תשובה (שם סי' יג) כתב הרא"ש שיש להוכיח שאין אדם יוצא ידי חובת סעודה שלישית קודם חצות, ממה שאין משיירין מזון שלש סעודות. ונשאר בצריך עיון. **כג. וכן** כתבו התוספות במסכת שבת (קיח. ד"ה נמנמה) שאין יוצאין ידי חובת סעודה שלישית קודם חצות, ממה שמדיחין כלים בשחרית לצורך המנחה. וכן דעת המרדכי כאן (רמז תקמב) ובמסכת שבת (רמז שלו). וכן כתב בספר המנהיג (הל' שבת סי' נג). וכן דייק המגיד משנה (שבת פ"ל ה"ט) מדברי הרמב"ם (שם) שכתב, 'חייב אדם לאכול שלש סעודות בשבת, אחת ערבית ואחת שחרית ואחת במנחה'. ומשמע מדבריו שצריך לאכול שלש סעודות שבת דווקא בזמנים אלו. וכתב שכן היא אף דעת ספר העתים. וכן כתב שם בהגהות מיימוניות (חומ' ח) בשם רבינו תם שאין אדם יוצא ידי חובת סעודה שלישית קודם המנחה. **כד. הר"י** מלוניל ותלמיד הרשב"א (ד"ה ומשיירין), והמאירי (ד"ה ולענין). **כה. אמנם** הטור (או"ח סי' תמד) כתב שרבינו תם היה אוכל סעודה שלישית בערב פסח שחל להיות בשבת במצה עשירה. **כו. אולם** הקשה מהמבואר במסכת כתובות (סד:) שחייב אדם בפרנסת אשתו ליתן לה פת למזון שלש סעודות, הרי שסעודה שלישית חובתה בפת דווקא. ותירץ, שאף שאין חובה בפת, מכל מקום הרגילות היא לאכול פת בסעודה שלישית לכך צריך ליתן לה פת למזון שלש סעודות. **כז. וכן** הוכיח בשבלי הלקט (סי' נג) שיוצא ידי חובת סעודה שלישית בפירות ומיני תרגימא. והטעם שיוצא בה ידי חובה בפירות ומיני תרגימא, כתבו התוספות להלן (קח. ד"ה טעימו) מפני שסעודת ערבית ושחרית הם עיקר כבוד שבת מה שאין כן סעודה שלישית. אמנם רבינו יונה (ברכות מט: ד"ה ותומרים) כתב בשם רבני צרפת שהטעם שיוצא ידי חובה בסעודה שלישית בפירות ומיני תרגימא, הוא מכיון שאינו צריך לקדש בסעודה השלישית, לכך אם רוצה לפטור עצמו בפירות הרשות בידו, מה שאין כן בסעודות שחרית וערבית צריך שיאכל פת כדי שיהיה הקידוש במקום הסעודה. אמנם דעת הרא"ש להלן (סי' ה) שסעודה שלישית צריכה פת דווקא. ובשער המלך (סוכה פ"ו ה"ז) הקשה לשיטתו מהמבואר במסכת סוכה (מ.) רבי אליעזר אומר ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה, אחת ביום ואחת בלילה, והרי במשך שבעת ימי חג הסוכות אף שבת בכלל, ובשבת צריך לאכול שלש סעודות, והיה לו לומר חמש עשרה סעודות חייב לאכול בסוכה ולא יותר מכביצה, ומשום כך לא אמר רבי אליעזר חמש עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה, משום שיכול לקיים סעודה שלישית בכביצה שאינו חייב אז בסוכה. ובהגהות מעשה חושב (על השער המלך שם חומ' קפב) כתב ליישב, שאף אם נאמר שסעודה שלישית צריכה יותר מכביצה, מכל מקום יש לומר שלכך לא הזכיר רבי אליעזר שחייב אדם לאכול חמש עשרה סעודות בחג הסוכות, משום שלא הזכיר רבי אליעזר אלא הסעודות שחייב לאכול בסוכה משום תשבו כעין תדורו, סעודה אחת ביום וסעודה אחת בלילה, שחייב לאכול כל הסעודות מטעם זה, אבל מה שחייב לאכול בשבת עוד סעודה שלישית משום מצוה לא הזכיר רבי אליעזר. **כח. וכן** הזכיר המאירי (ד"ה ולענין) סברא זו. **כט. הביאו** בגליוני הש"ס (נרכ"י ד"ה מזון). **ל. ולמד** כן מדברי התוספתא (פסחים פ"ג ה"ט) 'ארבעה עשר שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת, ואופה לו מצה מערב שבת'. וממה שאמרו שאופה לו מצה מערב שבת היינו לצורך סעודה שלישית, משמע שמשום מצות סעודה שלישית מותר לאכול מצה בערב פסח. אולם בחסדי דוד (על התוספתא שם) פירש, שאופה לו מצה עשירה בשביל סעודה שלישית. ובמנחת ביכורים פירש, שמה שאופה לו מצה מערב שבת היינו לצורך מוצאי שבת, מפני שאי אפשר לאפות במוצאי שבת כדי שלא ישנו התינוקות. **לא. וכתב** המגן אברהם (שם סק"ג), שאף שהקדים הרמ"א בלשונו פירות לבשר ודגים לאו דווקא הוא, שאם יש לו בשר ודגים עדיף יותר מפירות. וכמו שכתב השולחן ערוך (או"ח סי' רלו ס"ה) שסעודה שלישית צריך לעשותה בפת, ויש אומרים שיכול לעשותה בכל מאכל העשוי מאחד מחמשת מיני דגן, ויש אומרים שיכול לעשותה בדברים שמלפתים בהם את הפת כבשר ודגים, אבל לא בפירות. והרמ"א כתב שיש אומרים שיכול לעשותה אף בפירות. וכיון שיש אומרים שאינו יוצא ידי חובת סעודה שלישית בפירות אלא רק בבשר ודגים, אם יש לו בשר ודגים עדיף יותר מפירות. אמנם בחק יעקב (סי' תמד סק"ג) כתב, שאף שבעלמא לכתחילה עדיף לעשותה בבשר ודגים יותר מאשר בפירות, מכל מקום בערב פסח כדי שיוכל לאכול מצה לתיאבון עדיף לקיימה בפירות שאינם משביעים כל כך. ועוד, כיון שדרך בשר ודגים ללפת בהם את הפת יש לחוש שמא יטעה ויבוא לאכול מצה. **לב. כמבואר** בירושלמי (פ"י ה"ח). **לג. והוסיף**, שחכמים סברו שאין זה חשש רחוק שמא יבוא אליהו ויטהרם. והקשה לפי זה מדוע אם כן הוצרכו לטעם זה שמובטח להם לישראל שאין אליהו בא לא בערבי שבתות ולא בערבי ימים טובים, הרי אפילו אם יכול לבוא בערבי שבתות וימים טבים, מכל מקום אין זה אלא ספק ספיקא, שמא לא יבוא, ואפילו אם יבוא שמא לא יטהר את התלויות. ותירץ, שבאמת יכלו לתרץ כן אלא אמרו לו את האמת שמובטח לישראל שלא יבוא בערבי שבתות וימים טובים. ועוד תירץ, שלדבריו שסובר שזה חשש רחוק השיבו כן. **לד. כמבואר** בטור ובשולחן ערוך (או"ח סי' רפח ס"ד).

אין בו שום טורח, שהרי אסור לטרוח משבת ליום טוב, ואם כן ארבעה עשר שחל להיות בשבת יכול אליהו לבוא כיון שאין שייך הטעם של טורח**לה**. וכתב, שאם יש איסור תחומין למעלה מעשרה**לו** אף בשבת אין אליהו בא משום איסור תחומין**לז**.

והתוספות במסכת עירובין (מג: ד"ה הפ) כתבו, שכשם שאין אליהו בא בערב שבת מפני הטורח של הכנת צרכי שבת, כך אינו בא בשבת מפני טורח סעודת שבת**לח**.

ובתוספות הרא"ש (ד"ה שמין) כתב[אור החמה] אף שבערב יום טוב שחל להיות בשבת לא שייך הטעם של טורח, מכל מקום כבר מובטחים הם על כל ערבי שבתות וימים טובים שאינו בא אף אם לא שייך שם טורח.

והצל"ח (ד"ה כגון) כתב, שאף אם יבוא בשבת, כיון שאינו בא בערב שבת, כל התרומות התלויות אסורות משום איסור מוקצה, שכיון שאין אליהו בא אלא בהיסח הדעת אם כן הקצה פירות אלו מדעתו, וכל שהיו מוקצה בין השמשות הרי הם מוקצים לכל משך השבת. והוסיף, שרבי אליעזר סבר כדעת רבי שמעון שאין איסור מוקצה (שבת מג:), וחכמים השיבו לו שהם סוברים כדעת רבי יהודה (שם) הסובר שיש איסור מוקצה.

האם הלכה כרבי אלעזר בן יהודה איש ברתותא

אמרו לא זזו משום עד שקבעו הלכה כרבי אלעזר בן יהודה איש ברתותא. נחלקו **הראשונים** האם קיימא לן להלכה כדברי רבי אלעזר בן יהודה איש ברתותא שארבעה עשר שחל להיות ערב שבת מבערין את הכל מלפני שבת, ומשיירים מן תרומה טהורה מזון שתי סעודות כדי לאכול עד ארבע שעות, כמבואר כאן בגמרא או לא.

א. דעת **הרי"ף** (להלן יד.) **ורבינו דוד** (ד"ה מתי) שהלכה כראב"י איש ברתותא, בין לענין זה שמבערים את התרומה מערב שבת, ובין לענין זה שאוכלים את החמץ עד ארבע שעות, וביאר **הר"ן** (על הרי"ף, ד"ה ושורפין) שהרי"ף פסק כן משום שמבואר בגמרא שלא זזו משם עד שקבעו הלכה כראב"י איש ברתותא.

והקשו רבינו דוד (ד"ה מתי) **ורבינו אפרים** (הניחו הר"ן על הרי"ף להלן יד. ד"ה ומיהו), שבמשנה להלן (מט.) נחלקו תנאים אימתי מבערים את החמץ בארבעה עשר שחל להיות בשבת, דעת רבי מאיר שמבערין את הכל קודם השבת בין חולין ובין תרומה. דעת חכמים שמבערים את הכל בשבת בין תרומה ובין חולין. ואילו דעת רבי אליעזר בר צדוק שאת התרומה מבערים קודם השבת, ואת החולין מבערים בשבת. וכתב הרי"ף (להלן מט.), שהלכה כרבי אליעזר בר צדוק משום שראב"י איש ברתותא סובר כמותו. והרי דעת ראב"י איש ברתותא שמבערים את הכל מלפני שבת בין את החולין ובין את התרומה, ואילו רבי אליעזר בר צדוק סובר שרק את התרומה מבערים בערב שבת אבל את החולין מבערים בשבת. ואם כן כיצד כתב שהלכה כרבי אליעזר בר צדוק משום שראב"י איש ברתותא סובר כמותו, הרי אינו סובר כמותו אלא לענין תרומה ולא לענין חולין. עוד הקשו, שאף לגבי תרומה אינו סובר כמותו, שרבי אליעזר בר צדוק סובר שמבערים את התרומה מלפני שבת ואין משיירין מן התרומה כלל, ואילו ראב"י איש ברתותא סובר שמשיירין מן התרומה מזון שתי סעודות לצורך שבת.

וכתבו רבינו דוד (שם) **והר"ן** (שם ד"ה ופיטם, ד"ה דקתני) ליישב, שרבי אליעזר בר צדוק וראב"י איש ברתותא לא נחלקו כלל לא לענין חולין ולא לענין תרומה, שאף ראב"י איש ברתותא סבר כדעת רבי אליעזר בר צדוק שאת החולין מבערים בשבת, ומה שאמר מבערין את 'הכל' מלפני השבת, תיבת 'הכל' אינה הולכת על חולין, אלא על כל סוגי התרומות דהיינו בין טמאות בין טהורות ובין תלויות. ואף לענין תרומה לא נחלקו, שאף רבי אליעזר בר צדוק סובר שמשייר מן התרומה מזון שתי סעודות לצורך שבת, ומה שאמר שמבערים את התרומה מערב שבת היינו חוץ ממה שמשייר לעצמו מה שצריך עבור סעודות שבת. והוסיף רבינו דוד, שמה שכתב הרי"ף שהלכה כרבי אליעזר בר צדוק משום שסבר ראב"י איש ברתותא כמותו, רק לענין תרומה כתב כן, אבל לענין חולין לא הוצרך לפסוק כמותו כלל, כיון שחכמים סוברים כמותו ואמרו שהכל שורפין בשבת, ופשוט שכן הלכה.

ב. דעת **בעל המאור** (ד"ה והפ) שדווקא לענין אכילת החמץ עד ארבע שעות הלכה כראב"י איש ברתותא, אבל לענין ביעור החמץ הלכה כחכמים (להלן מט.) שמבערים בין את התרומה ובין את החולין בשבת.

ג. דעת רבינו אפרים (הניחו נעל העיטור ח"ג קכח:) שראב"י סבר כרבי מאיר שבין את התרומה ובין את החולין מבערים קודם השבת, שהרי אמר 'מבערין את הכל מלפני השבת'. וכיון שכן אין הלכה כדבריו.

ד. הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ג) כתב, 'חל ארבעה עשר להיות בשבת, בודקין את החמץ בלילי ערב שבת שהוא ליל שלשה עשר, ומניח מן החמץ כדי לאכול ממנו עד ארבע שעות ביום השבת, ומניחו במקום מוצנע והשאר מבערו מלפני השבת'. וביאר **המגיד משנה**לט, שכוונת הרמב"ם לפסוק כראב"י איש ברתותא, וסבר הרמב"ם שראב"י סבר כרבי מאיר שאף את החולין מבערים קודם השבת, שהרי אמר מבערין 'את הכל' מלפני השבת, ואין לומר שהולך על כל מיני תרומות ולא על החולין, שאם כן היה לו לומר ארבעה עשר שחל להיות בשבת שורפין תרומות תלויות טמאות וטהורות וכו', אלא ודאי שתיבת 'הכל' הולכת אפילו על חולין.

והראב"ד (שם) השיג על דברי הרמב"ם, שלא אמר ראב"י שמבערין קודם השבת אלא את התרומה, אבל את החולין מבער בזמנו בשבת כדעת רבי אליעזר בר צדוק**מ**.

ובשולחן ערוך (או"ח סי' תמד ס"ו) פסק, שארבעה עשר שחל להיות בשבת מבערים את הכל מלפני השבת, ומשייר מזון שתי סעודות לצורך השבת, כדעת הרמב"ם שפסק הלכה כראב"י איש ברתותא.

הטעם שנקטה הגמרא שנקבוה עכברים

ונקבוה עכברים והיה חמץ מבצבץ ויוצא. כתב **המהר"ם חלאווה** (ד"ה ונקבוה) שלכך הדגישה הגמרא שנקבוה עכברים, שכוונתה שאכלו מן החמץ והחסירוהו, ובאה להשמיענו שאף שהחמץ נחסר על ידי כך שנקבוהו עכברים, אף על פי כן אסור למכרו קודם שעה חמישית שאז הוא נפסד לגמרי.

עוד כתב, שאותו חמץ היה קמח, שאם לא כן יש לחוש שמא עשאו בעל הבית תרומה או מעשר על מקום אחר, או חלה, וכיצד התירו לו למכור החמץ בשעה חמישית לנכרים, הרי אסור למכור תרומה או מעשר לגוי, ואם כן מוכח שאותו חמץ היה קמח**מא**.

דווקא כשידוע לשומר שהופקד אצלו חמץ חייב למוכרו

שם. בשבות יעקב (שו"ת, מ"מ סי' יט) מובא מעשה באדם שהפקיד תיבה סגורה אצל חבירו, ולא ידע השומר מה יש בתוכה, והתנה שלא יתחייב באחריות, וכשהגיע חג הפסח חשש השומר שמא יש בתיבה חמץ, ולקח את התיבה והניחה בחדר עם שאר חמצו ומכר את החמץ כתיקונו לנכרי, ואבד כל מה שהיה בתיבה על ידי פשיעת הנכרי. ונשאל השבות יעקב, האם מחויב השומר לשלם מה שטען המפקיד שהיה בתיבתו או לא. והשיב, שיש להביא ראיה שהשומר חייב לשלם, מהמבואר בסוגייתנו שהיה החמץ 'מבצבץ ויוצא', שלכאורה צריך ביאור מדוע הזכירה הגמרא שהיה החמץ מבצבץ ויוצא, וצריך לומר שדווקא משום שהיה החמץ מבצבץ וידע בבירור שיש שם חמץ חייב למכור את התיבה, אבל אם היתה התיבה סגורה ולא היה החמץ מבצבץ, לא היה לשומר לחוש שמא יש שם חמץ והיה אסור לו למכור תיבה זו לגוי, וכאן שפשע ומכר לגוי נחשב פושע בשמירתו ולפיכך חייב לשלם.

באיזה אופן מותר לשומר למכור את החמץ קודם שעה חמישית

רביעית אמר לו המתן חמישית א"ל צא ומוכרה בשוק. מבואר בגמרא, שדווקא כשהגיעה שעה חמישית אמר לו צא ומוכרה בשוק. והטעם שלא אמר לו למכור קודם שעה חמישית פירש **רש"י** (ד"ה המתן) שמא יבואו בעליו ויקחוהו. וכן פסק **השולחן ערוך** (או"ח סי' תמג ס"ג), 'ישראל שהיה בידו חמצו של ישראל אחר בפקדון, יעכבנו עד שעה חמישית ואם לא באו בעליו ימכרנו לגוי'. מבואר שאסור לו למכור החמץ קודם שעה חמישית. אולם כתב **המגן אברהם** (שם סק"ד) שאם הוא דבר שלא ימצא לו קונים ברווח בשעה חמישית מותר לו למכרו אף קודם לכן.

וכתב במקור חיים (שם ניתוריס סק"ד), שאין כוונת המגן אברהם שמחמת שלא ימצא קונים ברווח יצטרך למכרו יותר בזול, ומשום כך התיר למכור קודם שעה חמישית, שהרי מבואר בגמרא שלא התירו לו למכרו אלא בשעה חמישית, אף שבשעה חמישית אין החמץ מותר אלא לגוי ואין קונים מרובים,

---

לה. והצל"ח (ד"ה כגון) הביא שבירושלמי (פ"ג ה"ו) מבואר שאין אליהו בא 'בשבתות ובימים טובים', ולא רק בערב שבת וערב יום טוב אינו בא. **לו. שנחלקו** בכך במסכת עירובין (מג:). **לז. ובקובץ** שיעורים (חוט נה) הקשה, שאף אם יש תחומין למעלה מעשרה יהא לאליהו מותר לבוא בשבת, כיון שכשיבא ימצא הרבה שבויים בידי עובדי כוכבים ויצילם ממות, ואם כן יהא לו מותר לבוא משום פיקוח נפש אף אם יש תחומין למעלה מעשרה. **לח. ובהתעוררות** תשובה (שו"ת, סי' רח) כתב, שאמנם המשיח יכול לבוא בערבי שבתות ואינו חושש למנוע את ישראל מלטרוח בצרכי שבת, לפי שכשיבוא המשיח כל הגויים יהיו עבדים לישראל והם יטרחו בהכנת צרכי השבת וישראל יהיו פנויים לצאת ולקבל את פניו, מכל מקום בשבתות הוא לא יבוא, שהרי את אכילת סעודות השבת אי אפשר לעשות על ידי אחרים. **והמהר"ם** (עירובין מג: נמוק' ד"ה הפ) כתב, שאחר סעודת שבת יכול המשיח לבוא, שהרי כבר אין העם טרודים באכילת הסעודה, ויכולים לקבל את פניו. אמנם המרומי שדה (נמוק' שם) כתב, שאין כוונת התוספות לומר שאחר הסעודה הוא יכול לבוא, שהרי מובטח להם לישראל שאינו בא בשבתות. **לט. וכן** כתב **הר"ן** (על הרי"ף, להלן יד. ד"ה וכיון). **מ. ובשלטי** הגבורים (להלן מט. חוט ח) כתב שאין כוונת **הראב"ד** להשיג על דברי הרמב"ם אלא לפרש דבריו, ואף כוונת הרמב"ם לומר שמבערין את כל התרומה קודם השבת, אלא שאת החולין מבערין בשבת. והוכיח כן, שהרי בפירוש המשניות (פ"ג מ"ו) כתב הרמב"ם שהלכה כרבי אליעזר בר צדוק שתרומה מבערין קודם השבת וחולין בשבת, ואם כוונת הרמב"ם בחיבורו לפסוק כרבי מאיר וכראב"י איש ברתותא הרי הוא סותר דבריו. ועל כרחך שכוונת **הראב"ד** לפרש דברי הרמב"ם. אולם בחידושי הרש"ש על המשניות (שם) כתב, שאף שהרמב"ם בפירוש המשניות פסק הלכה כרבי אליעזר בר צדוק, מכל מקום בחיבורו ביד החזקה חזר בו ופסק הלכה כרבי מאיר וכראב"י איש ברתותא. **מא. אולם** האחרונים העירו, שבירושלמי (פ"ו ה"ד) מפורש שחמץ זה היה לחם ולא קמח.

ואילו בשעה רביעית שהחמץ מותר אף לישראל ימצא הרבה יותר קונים מאשר בשעה חמישית שאין מותר החמץ אלא לגוי, ואף על פי כן אסור למכור בשעה רביעית שמא יבוא בעליו ויקחוהו. ועל כרחך שכוונת המגן אברהם היא שיש לחוש שאם ימתין עד שעה חמישית לא ימצא קונים כלל, ולכן מותר לו למכור קודם, אבל אם כשימתין עד שעה חמישית ימצא קונים בזול אסור לו למכור קודם[מב].

האם צריך למכור חמצו של המפקיד בבית דין

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה מפי) בשם הירושלמי (פ"ק ה"ד), שאף שנתן לו רבי רשות למכור החמץ, מכל מקום צריך למכרו בבית דין, כלומר שצריך בית דין בשעת המכירה כדי לשום את ערך החמץ. אולם **במנחת חינוך** (מצוה יח אות ט) **הביא דברי הרמב"ם** (שמלה ופקדון פ"ו ה"ח), שכתב 'המפקיד פירות אצל חבירו הרי זה לא יגע בהן, ואע"פ שהן חוסרין ומתמעטין והולכין, במה דברים אמורים כשחסרו חסרון הראוי להן בכל שנה, אבל אם חסרו יותר מכדי חסרונן 'מוכרן בבית דין' מפני שהוא משיב אבידה לבעלים'. וכן כתב הרמב"ם (שם ה"ג) שהמפקיד אצל חבירו פירות והרקיבו, דבש ונפסד, יין והחמיץ, עושה תקנה לבעל הפקדון 'ומוכרן בבית דין'. אולם לגבי המפקיד חמץ אצל חבירו והגיע הפסח, כתב הרמב"ם (שם ה"ג) 'הרי זה לא יגע בו עד שעה חמישית מיום י"ד, מכאן ואילך יוצא ומוכרו בשוק לשעתו משום השב אבידה לבעלים'. ודייק המנחת חינוך, שמזה שלא הזכיר הרמב"ם לגבי מכירת חמץ שצריך למכרו בבית דין, כשם שהזכיר לגבי פירות שהרקיבו שצריך למוכרן בבית דין, משמע שסבר שאין צריך למכור החמץ בבית דין.

אמנם הקשה המנחת חינוך, מדוע באמת אינו צריך למכור החמץ בבית דין, ובמה זה שונה מפירות שהרקיבו שאף הרמב"ם מודה שצריך למוכרן בבית דין. והרי בירושלמי (פ"ק ה"ד) מפורש שצריך למכור בבית דין[מג]. ותירץ, שהרמב"ם פסק כן, לפי שלשיטתו (מכירה פכ"ג ה"ו) מכירה לזמן נחשבת מכירה גמורה, וכשמוכר לזמן יכול הלוקח לבנות ולהרוס ונחשב כשלו עד אותו הזמן שנמכר לו, ואם כן אף בחמץ כיון שאפשר למכרו לגוי לזמן ולא יעבור בכך בבל יראה ובל ימצא, שבכך אין החמץ נחשב ברשותו באותו זמן, אם כן אסור לו למכור את החמץ לגוי לעולם[מד], אלא צריך למכור את החמץ לזמן עד לאחר הפסח, לפי שיש בזה משום השבת אבידה לבעלים, שמא לא יאכלנו הגוי ויחזיר לו החמץ לאחר הפסח, שהמוכר לזמן אם נשאר החפץ בעין אחר אותו הזמן, החפץ הנמכר שייך למוכר, וכיון שאינו מוכר רק לזמן וקרוב הדבר שהגוי יחזירנו אחר הפסח משום כך אינו צריך למכור בבית דין[מה].

האם חיוב השומר למכור חמצו של מפקיד הוא מחיובי השמירה או מדין שומר אבידה

שם. כתב **המגן אברהם** (סי' תמג סק"ה) שחיוב הנפקד למכור חמצו של המפקיד אינו רק כדי שלא יעבור המפקיד בבל יראה ובל ימצא, אלא חייב הוא למכור חמצו של המפקיד מחמת חיוב השמירה שקיבל על עצמו, שכיון שאם לא ימכור חמצו לנכרי יפסידוהו הבעלים לגמרי, כדין חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח שאסור בהנאה[מו], על כן מחויב הנפקד למכור חמצו של המפקיד להציל דמיו. ולפי זה כתב המגן אברהם, שאם לא מכר הנפקד חמצו של המפקיד חייב לשלם למפקיד דמי חמצו, שהרי שומר חנם שהיה יכול להציל ברועים ובמקלות ולא הציל חייב משום שחשוב כפושע[מז], ואף כאן כיון שהיה יכול למכור חמצו של המפקיד ולא מכר נחשב פושע וחייב לשלם דמי החמץ למפקיד[מח]. אולם כתב, שהיכן שהחמץ בעין, אף שהוא נאסר בהנאה יכול לומר לו הרי שלך לפניך[מט].

ובחק יעקב (שם סק"ח) חלק על המגן אברהם וכתב, שכיון שמבואר **ברמב"ם** (שמלה ופקדון פ"ז ה"ג)[נ] שנחשב השומר כמשיב אבידה, אם כן כשלא מכר את החמץ אינו חייב לשלם דמי הפקדון, כיון שאינו אלא כמשיב אבידה, ומשיב אבידה שלא השיב אבידה לבעלים אינו חייב לשלם, כיון שמשום חובת השבת אבידה אינו חייב לטרוח כל כך במכירת חמצו. אמנם כתב, שאם היה שומר שכר ולא מכר חמצו של המפקיד לכאורה חייב לשלם. עוד כתב, שאם היה המפקיד באותה מדינה פטור הנפקד מלשלם אם לא מכרו, משום שכיון שידע המפקיד שחמצו ביד הנפקד ויגיע זמן איסורו היה לו למכרו, ואם לא מכר המפקיד חמצו הפסיד חמצו בידים ואין הנפקד חייב לשלם. אולם אם המפקיד היה במדינת הים חייב הנפקד למכרו משום השבת אבידה, ואם לא מכר כל שהיה שומר שכר חייב לשלם[נא].

אולם דעת רוב **האחרונים**[נב], שבין שומר חנם ובין שומר שכר פטורים מלשלם אם לא מכרו חמצו של המפקיד, כיון שלמכור את החמץ קודם שעה חמישית אין זה בכלל חיובי השמירה שקיבל עליו, שלא קיבל על עצמו אלא לשמור את החפץ שיהא ברשות בעליו ושיחזירנו לו בשלמות, אבל לא קיבל עליו למוכרו, שהרי אדרבה במכירה זו מוציאו מרשות בעליו, ואינו צריך למוכרו אלא מטעם מצות השבת אבידה, והואיל וחמץ זה אבוד מבעליו וכל אדם מחויב למכור חמץ זה מדין משיב אבידה, אי אפשר לתובעו על כך. **אולם באליה רבה** (שם סק"ה) נסתפק בדין זה אם נרקב הפקדון ולא מכרו אם חייב הנפקד לשלם או לא, וכן גבי שומר אבידה שנקרב הפקדון ולא מכרו אם חייב לשלם.

אמנם כתב **השולחן ערוך הרב** (או"ח סי' תמג ס"ק), שהיכן שהחמץ היה ממושכן אצלו תמורת הלואה, ועברה שעה חמישית ולא מכר החמץ, וכשהגיע זמן איסורו הוכרח לשרפו, בזה מסתבר שהפסיד המלוה חובו, כיון שדעת כל ממשכן שכל זמן שלא יחזיר המלוה משכונו לא יוכל לתבוע ממנו חובו, אלא אם כן יהיה המלוה אנוס באובדן המשכון, כגון אם יגזלו ממנו לסטים את המשכון וכיוצא בזה משאר אונסים[נג], אבל כאן שהיה יכול המלוה למכרו קודם הפסח ולא מכרו, הרי עצלותו גרמה להפסד המשכון שנאסר בהנאה ואין זה אונס[נד].

והיכן שלא מכר המלוה חמצו של הלוה שהיה ממושכן אצלו, כתב השולחן ערוך הרב (שם) שיכול המלוה להחזירו ללוה ולומר לו הרי שלך לפניך אף שהוא אסור בהנאה[נה].

לדברי המגן אברהם מדוע אינו חייב לבער חמץ של הקדש מביתו משום חיוב אחריות

באבן העוזר (סי' תמג ס"ק) הקשה על **המגן אברהם**, שאם הנפקד נחשב פושע במה שלא מכר חמצו של המפקיד, ועל כן חייב לשלם לו דמי חמצו, ורק אם החמץ בעין יכול לומר לו הרי שלך לפניך, יקשה מדברי הגמרא לעיל (ו.) שמבואר שם שחמץ של הקדש הנמצא בבית ישראל אינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, ואף מחיצה עשרה אינו צריך לעשות כיון שממילא פורשים ממנו. ואם כדברי המגן אברהם, מדוע אינו עובר עליו, הלא רב סובר להלן (כט:) כרבי יהודה שחמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה מן התורה, ואם כן הוא הדין חמץ של הקדש שעבר עליו הפסח אסור בהנאה לעולם, ואם כן יהא מחויב למכרו קודם הפסח כדי שלא להפסידו, שהרי מסתמא החמץ מופקד אצלו לשמרו, שאף שהקדש נתמעט מדין שומרים, מכל מקום אם פשע בהם הרי הוא כמזיק וחייב לשלם כמבואר **ברמב"ם** (שמירות פ"ג ה"ג). וכיון שכן נמצא שחמץ זה המופקד אצלו חשוב כאילו קיבל עליו אחריות, כיון שאם פשע ולא מכרו חייב עליו מטעם מזיק ואם יאבד חייב לשלם, וכשהוא בעין יכול לפטור עצמו בחמץ זה ולומר הרי שלך לפניך, שוב צריך לעבור עליו כדין חמץ שקיבל עליו אחריות, וכיצד אמר רב שחמץ של הקדש אינו עובר עליו.

ובאור שמח (חמץ ומצה פ"ג ה"ח) תירץ, שמה שעובר הנפקד בבל יראה בחמץ שקיבל עליו אחריות, היינו משום שאם אבד החמץ חייב בתשלומיו, ואם כן חשוב כשלו, אבל כאן הרי כבר נתחייב בתשלומין בשעה שפשע ולא ולכך לא מכרתי בשעה חמישית, וכשהגיע זמן איסורו ציוו לו בית דין לשרפו מטעם שאין אנו סומכין על זה שהמפקיד מכר חמץ זה, הרי הנפקד פטור, שאנוס הוא, כיון שאין כולם בקיאים בדינים. **מט. אולם** בחק יעקב (שם סק"ח) הביא בשם השער אפרים (שו"ת, סי' כח) שנסתפק בדין זה אם יכול לומר לו הרי שלך לפניך כשהחמץ בעין. **נ. וכן** משמע ברש"י (נ"ק נא: ד"ה לשם). **נא. ובשולחן** ערוך הרב (או"ח סי' תמג קו"ס סק"ב) תמה עליו, שהרי אף שומר חנם הרואה שהפקדון קרוב לבא לידי גניבה או אונס חייב לטרוח ברועים ומקלות כמבואר במסכת בבא מציעא (קו.), אף שהיא טרחא יותר גדולה מהמכירה, שהיה יכול למכור לנכרי בזול. ואין שום חילוק בשמירה בין שומר חנם לשומר שכר, אלא שזה חייב לקדם ברועים ומקלות אפילו בשכר וזה אינו חייב אלא כשמוצא בחינם, וכיון ששומר חינם פטור אם לא מכר כיון שאין דינו לא כמשיב אבידה, מטעם זה יש לפטור אף שומר שכר. **נב. שולחן** ערוך הרב (או"ח סי' תמג ס"ח), בית מאיר, אבן העוזר, ומטה יהודה (שם סק"ה). **נג. כמבואר** בשולחן ערוך (או"ח סי' שג ס"ג). **נד. אולם** בשער הציון (סי' תמג ס"ק יז) הביא בשם המטה יהודה (שם סק"ה), שאף אם לא מכר המלוה חמצו של הלוה שהיה ממושכן אצלו לא הפסיד חובו, כיון שאינו אלא שומר על החמץ, ומכירת חמצו של הלוה אינה מכלל חיובי השמירה. **נה. וכן** מוכח מדברי הט"ז (שם סק"ד), אולם המגן אברהם (שם סק"ה) נשאר בזה בצריך עיון. וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק יג) ש'אפשר' שיכול לומר לו הרי שלך לפניך, וביאר בשער הציון (שם ס"ק יט) שהטעם שנקט הלשון 'אפשר' משום שהבגדי ישע מצדד שהפסיד המלוה חובו ואינו יכול לומר לו הרי שלך לפניך אם לא מכר משכונו.

מב. אמנם אף באופן זה נסתפק המקור חיים, משום שבשולחן ערוך (או"ח סי' לקנ סי"ח) מוכח שאף באופן שיפסד הפקדון לגמרי לא ימכור אלא ימתין שמא יבואו הבעלים, ואם כן אף כאן לא ימכור את החמץ קודם שעה חמישית, אפילו אם יש לחוש שאם ימתין עד השעה החמישית לא יוכל למצוא קונים כלל. אולם הביאור הלכה (סי' תמג ס"ג ד"ה נכרי) נקט להלכה כדעת המגן אברהם משום שמסתבר טעמו ודחה את סברת המקור חיים, וכל שיש לחוש שלא ימצא קונים בשעה החמישית יכול למכור אף קודם. **מג. אולם** התוספות במסכת כתובות (נא. ד"ה לממרי) נסתפקו, שמא אין כוונת הירושלמי שצריך בית דין בכדי למכור את החמץ, אלא די בבית דין של הדיוטות דהיינו סתם שלשה אנשים, ואף שנקט הירושלמי הלשון 'בית דין' כיון שלא הוזכר 'בית דין גמור' יש לפרש דהיינו בית דין של הדיוטות. **מד. וכן** כתב המגן אברהם (סי' תמג סק"ד), שאם הוא במקום שיוכל למכור את החמץ לגוי באופן שיודע שיחזיר לו לאחר הפסח, אסור לו למכור החמץ מכירה גמורה. **מה. ועל** פי זה כתב ליישב לשון הרמב"ם 'מכאן ואילך יוצא ומוכרו בשוק לשעתו', שלכאורה תיבת 'לשעתו' אינה מובנת, אולם לפי ביאור זה יש לומר שכוונת הרמב"ם בתיבת 'לשעתו' שימכור את החמץ רק למשך ימי הפסח. וראה עוד שם שהביא ראיה לדקדוק זה. **מו. להלן** (כח:). **מז. כמבואר** במסכת בבא מציעא (נג:). **מח. וכתב** המשנה ברורה (סי' תמג ס"ק יג) דהיינו דווקא כשנתעצל ולא מכרו, אבל אם לא מצא קונים ודאי שפטור שהרי לא פשע. ובשער הציון (שם ס"ק יד) הוסיף בשם הנהר שלום שלדעת המגן אברהם, אם טען שכחתי למכרו פטור, מפני שאנוס הוא. וכן אם טוען סבור הייתי שאוכל לסמוך על המפקיד שבודאי ימכרנו במקום שנמצא על ידי קנין,

אהרון 19/05/2018

מכר את החמץ, אלא שיכול לפטור עצמו מלשלם על ידי שיאמר לו הרי שלך לפניך, ואם נאבד החמץ לאחר מכן אין חיובו משום שאיבד את חמצו של המפקיד, לפי שחיובו הוא במה שפשע ולא מכר את חמצו של המפקיד, וזה אינו חשוב מצוי אצלו שמשום כך יעבור בלא ימצא.

ובחידושי רבי שמואל (סי' ה סק"ג) הקשה על תירוץ האור שמח, מדברי **השאגת אריה** (שו"ת, סי' עז ד"ה ודע) שמבואר מדבריו שדי במה שהחמץ נחשב גורם לממון בכדי לעבור עליו בבל יראה, ואין צריך שיהא עליו חיוב אחריות על החמץ בכדי שיתחייב על כך. ולדבריו תקשה קושיית האבן העוזר על המגן אברהם, שאם שומר שלא מכר את החמץ לפני זמן איסורו נחשב פושע וחייב לשלם למפקיד, ורק כשהחמץ בעין יכול לומר לו הרי שלך לפניך, אם כן לרבי יהודה הסובר שחמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה מן התורה, נמצא שאדם שהיה מופקד אצלו חמץ של הקדש ולא מכרו בכדי להציל דמיו חייב לשלם להקדש דמי החמץ מטעם מזיק, ואם כן נחשב חמץ זה כגורם לממון, כיון שיכול להיפטר על ידו ולומר הרי שלך לפניך, ויש לו לעבור בבל יראה, ואילו בגמרא מבואר שחמץ של הקדש אינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא. **ובהקדם** ליישוב קושיית אבן העוזר כתב רבי שמואל (שם סק"ו), שהנה בגמרא בבא קמא (מה.) מבואר שאדם שהפקיד שור והמית, ונגמר דינו למיתה והחזירו שומר לבית בעליו, לדעת תנא קמא כיון שאין השור שוה כלום לא מועיל מה שהחזירו לבעליו, וחייב לשלם לו דמי שורו, ולדעת רבי יעקב מועילה החזרה ואינו חייב לשלם. ומבואר שם בגמרא שטעמו של רבי יעקב הוא משום שאומרים באיסורי הנאה הרי שלך לפניך. **ובשיטה מקובצת** (שם ו: ד"ה פשיטא) כתב בתחילה מסברא בשם **תוספות הרשב"א משאנץ**, שמה שאמר רבי יעקב אם החזירו מוחזר לאו דווקא הוא, אלא אפילו אם מת השור אחר כך ונמצא שלא החזיר לו כלום, גם כן פטור השומר מלשלם, מפני שעיקר טעמו של רבי יעקב הוא שמה שהשור נאסר בהנאה נחשב היזק שאינו ניכר שפטור עליו, ואם כן אפילו אם אבד אחר כך בפשיעתו או שהרגו בידים פטור, משום שאז כבר לא היה שוה השור כלום ואין לו על מה להתחייב. אמנם חזר בו השיטה מקובצת מזה, והוכיח שכל שאינו מחזירו לו ואומר לו הרי שלך לפניך חייב בתשלומין, משום שהשור נחשב דבר הגורם לממון אצל השומר מפני שעל ידו הוא פוטר עצמו ממה שנתחייב על ידי פשיעתו, אבל אם אבד השור ואין לו במה להיפטר ולומר הרי שלך לפניך, חייב בתשלומין. ולכאורה צריך ביאור, הרי מכיון שאין השור שוה כלום מדוע יתחייב לשלם אם לא החזירו לו, הרי לא הפסידו כלום. וביאר **בחידושי רבי שמעון שקופ** (ב"מ סי' כו אות ח), שמה שהשומר מתחייב בתשלומין כשניזוק החפץ משום שלא שמרו, יסוד החיוב אינו על הנזק שאירע לחפץ על ידי שלא שמרו כדין, אלא משום שבשעת קבלת השמירה נתחייב השומר לבעלים שישלים חיובי השמירה שלו, ויעמיד לבעלים את החפץ או דמיו, ומשום כך אפילו אם אירע לחפץ היזק שאינו ניכר חייב בתשלומיו אם אבד ואינו בעין, שאף שאין זה נזק שמתחייבים על עשייתו, מכל מקום יש לבעלים תביעה עליו להעמיד להם את החפץ או דמיו, מפני שלא השלים את חיובי השמירה שנתחייב בהם, אלא שאם החפץ בעין יכול להעמיד החפץ לבעלים ולומר לו הרי שלך לפניך, כיון שאין זה חיסרון הניכר ואינו חייב על היזק שאינו ניכר.

ועל פי זה כתב רבי שמואל ליישב קושיית האבן העוזר, שהרי הקדש נתמעט מכל חיובי שמירה, אלא שלדעת הרמב"ם (פרקים פ"ג ה"ג) חייב עליו מדין מזיק, וכאן כיון שזה נזק שאינו ניכר אינו חייב עליו אף משום מזיק, וכיון שאין החמץ חשוב אצלו כגורם לממון, לכך אמר רב שיכול להשהותו אצלו, ואינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא. מה שאין כן חמץ שאינו של הקדש שיש עליו כל חיובי שמירה, אם פשע ולא מכר חייב משום מזיק, שהואיל ונחשב כדבר הגורם לממון, עובר עליו בבל יראה.

ובקהילות יעקב (סי' ו ד"ה ונהמי) תירץ, שחמץ של הקדש שמבואר בגמרא שאינו עובר עליו, יש לומר שמדובר באופן שלא קיבל על עצמו לשמור עליו, שדווקא כשקיבל על עצמו לשמור אם לא מכר נחשב פושע וחייב מדין מזיק, אבל כל שלא קיבל על עצמו לשמור אינו חייב כלום.

האם חייב הנפקד לבער חמצו של המפקיד כשלא קיבל עליו אחריות

שם. כתב **הטור** (או"ח סי' תמג), 'ישראל שהיה בידו חמץ של חבירו בפקדון והגיע הפסח יעכבנו עד שעה חמישית, ואם לא באו בעליו ימכרנו לעכו"ם, ואם לא מכרו צריך לבערו בזמן איסורו אפילו אם אינו חייב באחריותו'. וכתב **הבית יוסף** (שם ס"ג) שהטור למד כן מהמעשה של יוחנן חקוקאה.

ותמה הב"ח (שם ס"ה), שאין זה מפורש בגמרא שחייב לבערו אפילו אם אינו חייב באחריותו. עוד הקשה, שבגמרא לעיל (ה:) מפורש להיפך, שמבואר שם שגוי שהפקיד חמצו אצל ישראל, אם לא קיבל עליו הישראל אחריות על החמץ אינו חייב לבערו, ומפורש שכשלא מקבל עליו אחריות אינו עובר בבל יראה ובל ימצא.

וכתב הב"ח[נ], שמה שכתב הטור שצריך הנפקד לבער את החמץ, אין זה כדי שלא יעבור בבל יראה ובל ימצא, שכיון שלא קיבל עליו אחריות אינו עובר, אלא הטעם שצריך לבער את החמץ הוא כדי להציל את המפקיד שלא יעבור עליו, ואף שאפשר שנזהר מזה המפקיד ומכר חמצו שהפקיד אצל הישראל לגוי בקנין גמור, מכל מקום אין ספק מוציא מידי ודאי, ויש לחוש שמא לא זכר המפקיד את החמץ שהפקיד ולא מכרו, או שלא נזדמן לידו שימכרנו בענין שלא יהא עובר עליו, לכך צריך הנפקד לבערו. ולמד הטור דין זה, ממה שמצינו בגמרא במעשה של יוחנן חקוקאה שהטריחו רבי למכור החמץ שהפקידו אצלו בשוק בשעה חמישית כדי שלא יעבור עליו המפקיד, אם כן מאותו טעם צריך לטרוח לבערו אם לא מכרו.

אולם בפרי חדש (שם ס"ג ד"ה מיהו) כתב, שהטור והשולחן ערוך פסקו כן לפי שלדעתם (או"ח סי' תמ ס"ד) ישראל שהפקיד חמצו אצל חבירו ישראל עובר עליו המפקיד, ולכך חייב הנפקד לבערו שמא לא זכר המפקיד למכור חמצו לגוי. אמנם דעת הפרי חדש (סי' תמ ס"ד) שאין אדם עובר בל יראה ובל ימצא אלא אם כן החמץ שלו וברשותו, אבל כל שלא קיבל עליו הנפקד אחריות על החמץ, הן המפקיד והן הנפקד אינם עוברים בבל יראה ובל ימצא, הנפקד משום שאין החמץ שלו, והמפקיד משום שאין החמץ ברשותו[נא]. ואם כן אין הנפקד חייב לבער את החמץ. והוכיח כן הפרי חדש, מהמבואר בגמרא שרבי שאמר ליוחנן חקוקאה למכור החמץ סבר כדעת רבן גמליאל, שאמר שהמפקיד פירות אצל חבירו, אם הולכים לאיבוד מוכרן בבית דין מפני השבת אבידה, אבל תנא קמא החולק וסובר שאפילו אם הם אבודים לא יגע בהם, אף כאן לא ימכור את החמץ. ולכאורה קשה, שיש לומר שדווקא לגבי מפקיד פירות אצל חבירו סבר תנא קמא שאפילו אם הם אבודים לא יגע בהם, אבל בחמץ אף תנא קמא מודה שמחויב לבערו, כדי שלא יעבור המפקיד בבל יראה ובל ימצא, ומוכח שכל שלא קיבל עליו הנפקד אחריות אין אחד משניהם עובר בבל יראה ובל ימצא[נב].

ובאור חדש (ד"ה ח"ל) תמה על הפרי חדש, שאם כן מה תירץ אביי שכאן מפסיד הוא החמץ לגמרי ואף תנא קמא מודה שחייב למכור החמץ, הרי יכול להשהות החמץ בביתו ויהא מותר בהנאה לאחר הפסח, לרבי שמעון הסובר (להלן כח:) שחמץ אחר הפסח מותר בהנאה, ואף שמודה רבי שמעון שמדרבנן חמץ אחר הפסח אסור בהנאה, היינו דווקא היכן שעבר בבל יראה קנסו אותו חכמים, אבל בחמץ זה שלא הנפקד ולא המפקיד עברו בבל יראה לא קנסו אותו ומותר בהנאה. ואין לומר שרבי סבר כרבי יהודה שחמץ אחר הפסח אסור בהנאה מן התורה, שאם כן מה הרויח אביי בתירוצו שדבריו של רבי הם אף כתנא קמא, הרי עדיין דבריו של רבי תלויים במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון, שלרבי שמעון אינו צריך למכור החמץ אלא יכול להשהותו בביתו משום שיהא מותר בהנאה אחר הפסח. ומוכח שהמפקיד עובר בבל יראה ואם כן אף לרבי שמעון אסור החמץ בהנאה אחר הפסח מדרבנן.

ובביאור הגר"א (או"ח סי' תמג אות יח) כתב, שחייב הנפקד לבער חמצו של המפקיד אפילו אם לא קיבל עליו אחריות, משום שהנפקד עובר בבל יראה אפילו אם לא קיבל על עצמו אחריות, שדווקא נכרי שהפקיד חמצו אצל ישראל אינו עובר עליו אם לא קיבל אחריות[נג], ואם כן צריך הוא לבער החמץ כדי שלא יעבור הוא עצמו בבל יראה ובל ימצא[נד].

דווקא בפקדון נאמר דין 'לא יגע בהן' ולא באבידה

המפקיד פירות אצל חבירו אפילו הן אבודין לא יגע בהן. כתב **המגיד משנה** (גזילה ואבידה פי"ג הט"ז) בדעת **הרמב"ם** שם שהדין שאפילו אם הפירות אבודים לא יגע בהם לא נאמר אלא בפקדון, אבל באבידה אפילו תנא קמא מודה שאם מצא פירות אבודים והתחילו להרקיב מוכרם בבית דין, והסברא בזה, שדווקא בפקדון שידע המפקיד מלכתחילה בשעה שהפקיד שפירות אלו

נו. והביאו המגן אברהם (שם סק"ה). **נז. וכן** כתב המהר"ם חלאווה (ד"ה כרשב"ג), שכל שלא קיבל עליו הנפקד אחריות, הן המפקיד והן הנפקד אינם עוברים בבל יראה, הנפקד משום שאין זה שלו והמפקיד משום שאין זה ברשותו. **נח. וביד** דוד (ד"ה ממלון) תמה על הפרי חדש, שאף שאין המפקיד ולא הנפקד עוברים בבל יראה, מכל מקום אין זה עדיף מחמץ שביטלו שחייב לבערו, וכיון שחמצו של ישראל כולם מצווים לבערו, אם כן פשוט שצריך הנפקד לבער חמץ זה מביתו. **נט. ולמד** כן ממה שדרשו בגמרא לעיל (ה:) על הפסוק (שמות יג ז) 'לא יראה לך שאור', שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. ופירש רש"י שם (ד"ה לפי) שחמץ של אחרים שאתה רואה היינו נכרים, משמע שחמץ של ישראל חבירו אסור אף אם לא קיבל עליו אחריות. ודייק כן ממה שאמרו בגמרא 'אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה', ולא אמרו 'אבל שאינו שלך אתה רואה'. משמע שחמץ של ישראל חבירו חייב לבער אף אם לא קיבל עליו אחריות. **ס. ועיין** להלן בענין 'האם השומר מחויב למכור את הפירות מדיני שמירה או מדין שומר אבידה', שהמחנה אפרים (שומרים סי' ה) דן בענין זה לגבי הפקדת פירות.

אהח19/06/2018

ירקיבו אם לא יטפל בהם, יש לומר שחפץ בפירות שלו ואינו חפץ במכירה כמבואר במסכת בבא מציעא (לח.), אבל באבידה מאחר ולא הניחום כן הבעלים מדעת, מחויב המוצא למכור את הפירות כדי להציל את הבעלים מהפסד[סא].

האם השומר מחויב למכור את הפירות מדיני שמירה או מדין שומר אבידה

מוכרן בבית דין מפני השבת אבידה. במחנה אפרים (שומרים סי' לה) הסתפק, אם חיוב השומר למכור הפירות הוא מחמת חיובי השמירה של השומר, שבכלל חיובי השמירה לשמור שלא יפסדו הפירות מאליהן, או שמחמת חיובי השמירה אינו חייב למכור פירות אלו, שאין מוטל עליו לשמור מהפסד הבא מאליו, אלא חיובו למכור את הפירות הוא מדין השבת אבידה, והרי זה כרואה נכסי חבירו שהולכים לאיבוד שחייב להצילם מדין השבת אבידה, וכמבואר בגמרא (נ"מ לח.) שכשרואה מים ששוטפים ובאים על שדה חבירו, מחויב לגדור בפני המים מדין השבת אבידה. ומלשון המשנה 'מפני שהוא כמשיב אבידה לבעלים' אין להוכיח שחיובו הוא מדין השבת אבידה ולא מחמת חיובי השמירה, משום שאף אם נאמר שסיבת החיוב הוא מחמת חובת השמירה שקיבל עליו, מכל מקום נקט רבן שמעון בן גמליאל הטעם שהוא כמשיב אבידה, כדי להוציא מסברת תנא קמא שם החולק וסובר שהמפקיד פירות אצל חבירו, אפילו הם אבודין לא יגע בהם, משום שרוצה אדם בקב שלו יותר מתשעה קבין של חבירו, ועל זה השיב רשב"ג שאף הבעלים חפץ בכך שהרי הוא כמשיב אבידה לבעלים.

והנפקא מינה בין שני הטעמים, שאם חיובו הוא מכלל חיובי השמירה, היכן שעבר ולא מכר נמצא שפשע בחיובי השמירה וחייב לשלם מדין פשיעה. אולם אם חיובו הוא מדין השבת אבידה היכן שעבר ולא מכר אינו חייב לשלם, שמי שאינו משיב אבידה אינו חייב לשלם.

וכתב שלכאורה נחלקו בדין זה **הראשונים. הרמב"ם** (שמ"ה ופקדון פ"ז ה"ח) כתב, 'מוכרן בבית דין מפני שהוא משיב אבידה לבעלים', מבואר מדבריו שסיבת חיובו למכור הפירות הוא מדין השבת אבידה. אולם מדברי התוספות במסכת בבא מציעא (ל. ד"ה לגורפו) מבואר, ששומר כלים מחויב מדיני השמירה לדאוג שלא יעלו הכלים חלודה, הרי שאף שמירה מנזק של קלקול הבא מאליו נכלל בחיובי השמירה[סב].

דווקא אם אין המפקיד בעיר חייב השומר למכור פירותיו

שם. כתב **המגיד משנה** (שמ"ה ופקדון פ"ז ה"ח), שהדין שחייב השומר למכור פירותיו של המפקיד, נאמר דווקא אם אין המפקיד בעיר, כמבואר **ברמב"ם** (שם ה"ד) שחיוב שומר לגלול ספר תורה שהפקידו אצלו שלא יתקלקל, וכן חובת שומר כסות של צמר לנערה שלא תתקלקל, אינו אלא כאשר נמצאים הבעלים במדינת הים[סג]. ואם כן אף במפקיד פירות אצל חבירו אין השומר חייב למוכרם אלא כאשר נמצאים הבעלים במדינת הים, אולם אם המפקיד בעיר לא יגע השומר בהם, אלא יודיע לבעלים שהפירות מרקיבים ויעשה בהם הבעלים כרצונו.

ובביאור דבריו כתב **המחנה אפרים** (שומרים סי' לה), שאם נאמר שחיוב הנפקד למכור הפירות הוא מדין חיובי השמירה שנתחייב, כל זמן שהמפקיד בעיר לא קיבל עליו השומר את החיוב למנוע קלקול של החפץ מאליו, מאחר שהמפקיד עצמו יכול לדאוג לכך. וגם אם נאמר שהחיוב למכור את הפירות הוא מדין השבת אבידה, כל שהמפקיד בעיר אין בזה דין השבת אבידה, שכל שהמפקיד עצמו יכול לדאוג לפירותיו ואינו דואג, הרי זו אבידה מדעת. מה שאין כן אם אינו באותה העיר ואינו יכול לדאוג לכך אז חייב השומר למוכרם.

יג:

מדוע הוצרכו לשים שתי חלות

ועוד אמר רבי יהודה שתי חלות של תודה. בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה שמי) **ובמהר"ם חלאווה** (ד"ה ועוד) הקשו, מדוע הוצרכו להניח על גג האיצטבא שתי חלות, הרי די אם היו מניחים חלה אחת בתחילת השעה החמישית והיו נוטלים אותה בתחילת השעה השישית, והסימן היה שכשאין חלות כלל דהיינו בשעה הרביעית מותר לאכול, וכשיש חלה אחת דהיינו בשעה החמישית תולין לא אוכלין ולא שורפין, ובתחילת השעה השישית כשנוטלים את החלה שורפין. ותירצו, שאם בשעה הרביעית לא היתה מונחת חלה כלל, יש לחוש שמא לא יראו לא בהנחת החלה ולא בנטילתה, ובשעה השישית יטעו לחשוב שעדיין לא הונחה.

טעותו של התנא שהיה גורס 'על גג' ו'על גב'

תני תנא קמיה דרב יהודה על גב האיצטבא אמר ליה וכי להצניען הוא צריך תני על גג האיצטבא. כיוצא בזה מצינו לאותו תנא במסכת סוכה (מד:) שהיה שונה לפני רב יהודה וטעה להיפך, לענין שהחזנים היו מקבלים את הלולבים וסודרין אותם על 'גג' האיצטבא, והקשה לו רב יהודה וכי לייבשן הוא צריך, ומשום כך גרס על 'גב' האיצטבא. והקשו **הראשונים**[א], כיצד נתחלפה גירסתו של אותו תנא פעמיים, שגבי לחמי תודה גרס 'גב' במקום 'גג', ולגבי סידור הלולבים באיצטבאות גרס 'גג' במקום 'גב'[ב]. ותירצו, שאותו תנא היה שונה גירסתו בשווה או בשניהם 'על גב' או בשניהם 'על גג', וכשטעה בפעם הראשונה ותיקנו רב יהודה, סבר שצריך לשנות בשניהם להיפך כמו שתיקנו רב יהודה, ומשום כך טעה פעם נוספת.

מקום הקירוי בהר הבית

תני על גג האיצטבא. פירש **רש"י** (ד"ה גג), שגג היה בנוי למעלה מפני הגשמים. ומשמע מדברי רש"י שמקום האיצטבאות לבדו היה מקורה. אולם **הרמב"ם** (בית הבחירה פ"ה ה"ח) כתב, 'הר הבית וכו' היה חמש מאות אמה על חמש אמות אמה וכו' וכולו היה מקורה סטיו לפנים מסטיו'. **ובמלאכת שלמה** (מדות פ"ג מ"ח) פירש כוונת דברי הרמב"ם שכתב 'וכולו היה מקורה', שכל הר הבית היה מקורה[ג]. ותמה על הרמב"ם שלא מצינו בשום מקום שהר הבית כולו היה מקורה אלא רק מצינו שהיה סטיו לפנים מסטיו.

אולם במשנה למלך (שם) הביא מקור לדברי הרמב"ם שהר הבית כולו היה מקורה, מדברי הירושלמי (תענית פ"ג ה"ט) גבי המעשה עם חוני המעגל, שמבואר שם שעלו כל ישראל להר הבית מפני הגשמים, 'הדא אמרה הר הבית מקורה היה', מפורש בדברי הירושלמי שהר הבית כולו היה מקורה, ומשום כך עלו לשם כדי שלא ירטבו ממי הגשמים.

ובאגרות משה (או"ח, או"מ סי' קלז) דחה ראייתו של המשנה למלך, וכתב שמה שכתב הרמב"ם שהר הבית היה כולו מקורה סטיו לפנים מסטיו, אין כוונתו לומר שהר הבית כולו היה מקורה, אלא שכל מקום הקירוי בהר הבית היה באופן של סטיו לפנים מסטיו, והוכיח כן ממה שאמרו בסוגייתנו שהיה מניח שתי חלות של תודה על גג האיצטבא, ואם הר הבית כולו היה מקורה לא שייך לקרות שם גג על מקום האיצטבא, שהרי כל הר הבית היה מקורה, ומוכח אם כן שהר הבית לא היה מקורה כולו. והוסיף לבאר, שסטיו שאמר רבי יהודה הינו שם מקום, וזה כולל גם את האיצטבאות וגם את הקירוי שלהם, שהכל היה כפול סטיו לפנים מסטיו, ולכך רק במקום שדברו גם על האיצטבא

סא. **וכן** כתב הרש"ש (נ"מ לח. ד"ה ולמ"ד). ועל פי זה כתב ליישב מה שמבואר בגמרא שם טעמו של תנא קמא שלא יגע בהן משום שרוצה אדם בקב שלו מתשעה קבין של חבירו, וקשה, הרי משנה מפורשת היא במוצא אבידה (שם מח:) שאם מצא דבר 'שאין עושה ואוכל' ימכר, וכגון בעלי חיים שהוצאות טיפולם היא יותר משכר פעולתם, שמאחר שאינו מחויב להוציא עליהם הוצאות טיפול משלו, אם יטפל בהם ירצה אחר כך לגבות את ההוצאות מהבעלים ונמצא מפסידו, ולכך מוכרם, ולמה אין אומרים בזה לתנא קמא רוצה אדם בקב שלו יותר מתשעה קבין של חבירו, ולכאורה משנה זו אינה תלויה במחלוקת רבן שמעון בן גמליאל ותנא קמא. ומוכח שרק בפקדון שנעשה כן מדעת הבעלים אומרים שחביב עליו קב שלו אף שמפסיד בכך, ולא באבידה.

סב. **עוד** הוכיח המחנה אפרים, מהמבואר במסכת בבא מציעא (לח:) שלדעת רבי מאיר אדם שהפקיד אצל שומר יין או שמן או דבש ונתקלקלו, וגורמים על ידי כך נזק לקנקנים, אין השומר חייב למוכרם, משום שלהפסד מועט לא חששו. ואם נאמר שחיוב המכירה הוא משום השבת אבידה, אין מקום לחלק בין הפסד מועט להפסד מרובה, שמכל מקום הרי הוא משיב אבידה לבעלים, ורק אם נאמר שחיובו משום חיובי השמירה, יש לומר שלא התחייב בחיובי השמירה לטרוח עבור הפסד מועט.

סג. **ואף** שמלשון הרמב"ם משמע שחיוב הנפקד לדאוג לחפצי המפקיד הוא דווקא אם הבעלים נמצאים 'במדינת הים', אבל כשאינם נמצאים בעיר אינו מחויב לדאוג לחפציהם, כתב הסמ"ע (סי' רנג ס"ק מו) שאין הכוונה דווקא אם המפקיד אינו נמצא באותה ארץ, אלא אפילו אם נמצא באותה ארץ אבל אינו באותה העיר אנו אומרים שמא אינו יכול לבוא בקלות מהעיר שנמצא בה. אולם באבן האזל (גזילה ופקדון פי"ג הי"ח) כתב בשיטת הרמב"ם, שכוונת הגמרא היא שהבעלים נמצאים בארץ אחרת, אבל אם נמצאים באותה ארץ אף שאינם באותה העיר אין הנפקד חייב למכור הפירות. וכתב שנידון זה תלוי בטעם חיוב השומר למכור את הפירות כדי שלא יאבדו, האם הוא מדין חיובי השמירה, או מדין השבת אבידה. שאם הוא מחיובי השמירה הדבר תלוי אם הוא נמצא בעיר או לא, וכל שאינו באותה העיר אינו יכול לטפל בפקדון ולכך מחויב בזה השומר, אולם אם הוא מדין השבת אבידה אינו חייב למכור הפירות אלא אם כן נמצא המפקיד בארץ אחרת, אבל כל שנמצא הבעלים באותה ארץ אין על זה שם 'אבידה' כיון שאינה אבודה ממנו ולא נאמרו בזה כל חיובי השבת אבידה. והרמב"ם לשיטתו (שמ"ה ופקדון פ"ז ה"ח) שכתב שכל החיוב הוא מדין השבת אבידה, לכך כתב שדווקא אם נמצאים הבעלים במדינת הים כלומר בארץ אחרת חייב הנפקד למכור הפירות. וראה עוד בענין זה לעיל בענין 'האם השומר מחויב למכור את הפירות מדיני שמירה או מדין שומר אבידה'.

א. **תוספות** במסכת סוכה (מה. ד"ה וכי), תוספות רבינו פרץ, תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה וכי), מהר"ם חלאווה (ד"ה תני). ב. **ובערוך** לנר (סוכה מה. נמוס' ד"ה וכי) תמה, מה הוקשה לתוספות כיצד טעה אותו תנא שתי פעמים, הרי יש לומר שאותו תנא ידע שבמקום אחד צריך לגרוס 'על גג' ובמקום אחר צריך לגרוס 'על גב', ונתחלף לו לשנות גבי לחמי תודה 'על גב' וגבי סידור לולבים 'על גג', ונמצא שאין כאן אלא טעות אחת. ותירץ, שכשנאמר לו בפעם הראשונה שטעה לא היה לו לטעות אף בפעם השניה, שהרי כבר ידע שבמקום אחד צריך לגרוס 'על גב' ובמקום אחר צריך לגרוס 'על גג', ומוכח שטעה שני פעמים. ועוד כתב, שקושיית התוספות היא רק לגירסתם שגרסו בשתי הסוגיות 'תני תנא קמיה דרב יהודה', אבל לגירסת הגמרא שלפנינו במסכת סוכה 'תני תנא קמיה דרב נחמן' יש לומר ששני תנאים הם. ג. **וכן** משמע מדברי המאירי (לעיל יג: ד"ה ועוד) שפירש, שסטיו כפול היינו שהיתה האיצטבא עשויה ממדרגות של אבנים זו למעלה מזו בכל סביבות הר הבית, עד' סמוך לשמי קורת העזרה'. וממה שכתב עד שמי קורת העזרה משמע שכל העזרה היתה מקורה.

אהח 19/06/2018

וגם על הקירוי הזכירו הלשון 'סטיו', אבל כשדברו רק מהאיצטבא לבדה או רק מהקירוי עצמו לא נקטו הלשון סטיו.

הטעם שנקט הלשון 'רבי'

אמר רחבא אמר רבי יהודה. כתבו התוספות (ד"ה אמר)[ד], שאף שרחבא אמר כן משמו של רב יהודה האמורא [תלמידם של רב ושמואל], וכוונת התוספות להקשות שאם כן היה לו לומר אמר 'רב' יהודה ולא 'רבי' יהודה, לפי שאין קוראים 'רבי' אלא לחכמי ארץ ישראל שנסמכו על ידי הסנהדרין, ואילו לאמוראי בבל קורים 'רב'[ה]. מכל מקום קראו בלשון 'רבי' לפי שהיה רבו מובהק.

ורש"י (נדרים נג: ד"ה כרחמנא, גיטין יח: ד"ה ורחמנא) הביא בשם יש מפרשים[ז], שלכך נקט רחבא הלשון 'רבי', לפי שהיה מסופק בשם מי שמע מימרא זו, האם משמו של רבי יהודה נשיאה[ז] או משמו של רב יהודה. ודחה רש"י פירוש זה, משום שרחבא לא ראה מימיו את רבי יהודה נשיאה, ולא מצינו שעלה לארץ ישראל, ואם כן אין לומר שאמר שמועה משמו של רבי יהודה. ועוד, שהיה לגמרא לומר שהיה מדייק אף בשם מי אמר שמועה זו.

פירוש 'סטיו כפול'

הר הבית סטיו כפול היה[ח]. פירש רש"י (ד"ה סטיו), שסטיו כפול היינו שהיו שתי איצטבאות זו לפנים מזו בהיקף עגול. **אולם המאירי** (נעיל יח: ד"ה ועוד) פירש, שסטיו כפול היינו שהיתה האיצטבא עשויה ממדרגות של אבנים זו למעלה מזו בכל סביבות הר הבית, עד סמוך לשמי קורת העזרה, והיו יושבים שם עולי רגלים, ועל כולם היה מכסה גג אחד מפני הגשמים.

ביאור שאלת הגמרא 'אמאי פסולות'

אמאי פסולות. **בחידושי רבינו דוד** (ד"ה אמאי) ביאר ששאלת הגמרא 'אמאי פסולות' היא, איך היה מצוי להם חלות פסולות להניח על גג האיצטבא, הרי כהנים זריזים הם והיו נזהרים בקרבנות שלא יבואו לידי פסולט. ועל זה תירצה הגמרא שמתוך שהיו מרובות נפסלות בלינה, ולכך אף שכהנים זריזים הם לא היה זה בפשיעתם.

אולם הצל"ח (ד"ה אמאי) כתב, שמלשון הגמרא 'אמאי' משמע שאין כוונת הגמרא לשאול כיצד נפסלו אותם חלות, שאם כן היה לגמרא לשאול 'במאי נפסלו', אלא כוונת הגמרא לשאול מדוע לקחו דווקא חלות פסולות ולא כשירות, ואם הסיבה כדי שלא להפסידם שהרי היו מונחות עד אחר זמן אכילת חמץ, הרי בלחמי תודה היו גם כן חלות עשויות מצות, ומדוע לא לקחו מצות, כיון שאין זה אלא לסימן בעלמא'. ועל זה תירצה הגמרא, שלא היה להם חלות מצות כשירות להניח שם לפי שאין מביאין תודה בארבעה עשר, מפני שאין מביאין קדשים לבית הפסול, ולכך הביאום מאתמול ונפסלו בלינה מתוך שהם מרובות[יא].

מי הותיר מלחמי התודה

מתוך שהיו מרובות נפסלות בלינה. פירש רש"י (ד"ה נפסלות - הזמיני), שנפסלו בלינה משום שלא היו אוכליהם מרובים כל כך. וכתב **המאירי** (נעיל יח: ד"ה ועוד), שהיו נפסלות בלינה לפי שמתוך שהיו מרובות לא היו הכהנים מספיקים לאכלם. וכן משמע **ברבינו דוד** (ד"ה אמאי) שהכהנים הם שהותירו את לחמיהם, שפירש שאלת הגמרא 'אמאי פסולות', האיך היה מצוי להם חלות פסולות כיון שכהנים זריזים הם. אולם מדברי **התוספות** (ד"ה אמאי) שכתבו, שהיה נראה לרבי ינאי דחוק שמחמת ריבוי החלות יפסלו בלינה שהרי מותר הוא לזרים, משמע שסברו שפסול החלות היה בלחמי תודה של הבעלים.

האם יום ארבעה עשר בניסן קרוי 'חג'

אין מביאין תודה בחג המצות מפני חמץ שבה פשיטא אמר רב אדא בר אהבה הכא בארבעה עשר עסקינן. כתב **הרש"ש** (ד"ה הכא) שמדברי הגמרא יש לדייק שארבעה עשר בניסן קרוי 'חג', שהרי מבואר בברייתא שאין מביאים תודה ב'חג' המצות, והעמידה הגמרא שכוונת הברייתא ליום ארבעה עשר. והנפקא מינה בזה לענין מה שכתב **הדרכי משה** (יו"ד סי' סעט הוספות ג) שאין אבילות נוהג בה. מיהו הקשה ממה שהביא הדרכי משה שם דעת **האור זרוע** (הל' אבילות סי' תלב) **והתשב"ץ** שבערב פסח רק מזמן שחיטת הפסח ומעלה אין אבילות נוהג בו, אבל קודם לכן נוהג, ואילו כאן בברייתא מבואר שכל יום ארבעה עשר קרוי 'חג'. וכתב, שאפשר שברייתא זו שנויה כשיטת בן בתירא לקמן (קמ.), הסובר שזמן שחיטת הפסח הוא מארבעה עשר שחרית, והרי כל זמן שחיטת הפסח היה חג.

אולם במהר"ם חלאווה (ד"ה אין) פירש כוונת הברייתא, שלא מביאים תודה ביום ארבעה עשר, שמכיון שזמן אכילת תודה הוא יום ולילה, אם יביא אותה בערב פסח יהא זמן אכילתה בליל פסח. ואם כן אין להוכיח מהברייתא שיום ארבעה עשר קרוי 'חג', שיש לומר שהכוונה לליל חמשה עשר שהוא חג המצות שיהא אסור אז באכילה.

הטעם שלא אמרו שאין מביאין תודה מפני מצה שבה

שם. הקשה **הצל"ח** (נדרים ד"ה אין, נקו"ד), מדוע אמרה הגמרא הטעם שלא מביאים תודה בערב חג הפסח משום חמץ שבה, הרי אף מפני מצה שבה אין להביא, כיון שאין מביאין קדשים לבית הפסול, ואם יביא תודה בערב פסח ימעט זמן אכילת מצה שבה, כיון שאסור לאכול מצה בערב פסח לכל הפחות מחצות היום [כמבואר בירושלמי (פ"י ה"ח)]. ותירץ, שאף שאסור להביא קרבן אם ממעט מזמן אכילתו, מכל מקום אם עבר והביא באופן שמיעט זמן אכילתו אין הקרבן נפסל משום כך, ואוכלו כפי האפשר, ומה שנותר מהקרבן נפסל בנותר, ולזה באה הברייתא להשמיע שאם הביא תודה בערב פסח לא מיעט זמן אכילה אלא מחמץ שבה, אבל ממצה שבה לא מיעט כלל לפי שאוכל אותה גם בערב פסח, כיון שאיסור אכילת מצה בערב פסח אינו אלא מדרבנן, ולא העמידו חכמים דבריהם במקום מצות עשה של אכילת קדשים.

ועוד תירץ (גיטין יט: ד"ה הכא), שלא שייך לומר שממעט זמן אכילתו אלא כשממעט סוף זמן אכילתו, שאז כיון שבשר הקודש מוטל לפניו ואינו אוכלו אף שבודאי יצא לבית השריפה, אסור משום שגורם לאיסור נותר. אבל מה שממעט אכילתו בתחילת זמנו אין בכך כלום, שאם לא כן לא יהא אדם רשאי להביא שום קרבן הנאכל אלא מיד בבוקר תיכף אחר תמיד של שחר, שאם יביאו אחר כמה שעות ביום נמצא ממעט באכילת אותו קרבן כל אותם שעות שעברו מעת הקרבת תמיד של שחר, שאם היה מקריבו מיד אחר תמיד של שחר היה לו יותר זמן לאכילתו, ומוכח שכל האיסור למעט זמן אכילתו של קרבן אינו אלא בסוף זמן אכילתו, אבל בתחילת זמנו אין כל איסור בדבר. ואם כן בחלות מצה של תודה הרי אינו ממעט אלא תחילת זמנו דהיינו כל יום ערב פסח, אבל בלילה יכול לאוכלם, לכך אמרו שאין מביאים תודה בערב פסח אלא משום חמץ שבה ולא משום מצה שבה.

ובספר מרחשת (מ"מ סי' יח ענף ג אות ה) תירץ, לפי מה שכתבו **התוספות** לקמן (לה: ד"ה ומי)[יב] **שרבינו תם** היה נוהג לאכול מצה עשירה בערב פסח אחר חצות, משום שאיסור אכילת מצה בערב פסח אינו נוהג אלא במצה שיוצא בה ידי חובה בפסח (כמבואר בשלחן ערוך או"ח סי' תעו ס"ג), ואם כן חלות תודה כיון שאינו יוצא בהם ידי חובה בפסח כשעשאן לעצמו כמבואר בגמרא לקמן (לה.), הרי הם כמו מצה עשירה שמותר לאכול בערב פסח, ונמצא שאינו ממעט מזמן אכילתם בערב פסח[יג].

ביאור קושיית הגמרא 'פשיטא'

שם. בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה ומהרינן) **ובמהר"ם חלאווה** (ד"ה אין) הקשו, הרי לקמן בגמרא (כט.) אמר רב אחא בר יעקב בדעת רבי יהודה שלמדים איסור אכילת שאור מאיסור לא יראה האמור בשאור, וכן הקשה **הפני יהושע** (ד"ה דתניא) והוסיף שהרי רש"י פירש שם (ד"ה ויליף), שכשם שחמץ של אחרים ושל גבוה מותר בראייה כך מותר הוא באכילה[יד], ואם כן הוצרכה הברייתא לומר שאין

ד. **וכן** כתבו רש"י (ד"ה ורחמנא) ותוספות במסכת ביצה (יח: ד"ה אמר), ובמהר"ם חלאווה (ד"ה אמר).

ה. **כן** כתב השל"ה (כללי התלמוד תוס' תפ). ו. **היש** מפרשים זה שהביא רש"י הוא רבינו חננאל (להלן נג: ד"ה כרחמנא) שכתב, שרחבא נסתפק לו מי הוא בעל שמועה זו האם רב יהודה או רבי יהודה, ולכך היה גורסה בשם שניהם אמר רחבא אמר 'ראבי' יהודה, שיש בלשון זה משמעות שניהם.

ז. **כן** כתב רש"י. ואין זה ר' יהודה הנשיא התנא. אמנם התוספות במסכת ביצה (יח: ד"ה אמר) כתבו בשם רש"י 'ר' יהודה הנשיא'. וכן מוכיח המהרש"ל [בחכמת שלמה] בברכות (נג: ד"ה כרחמנא).

ח. **ובחידושי** הריטב"א (סוכה מה. ד"ה סטיו) כתב שמה שדקדק בדבריו לומר סטיו לפנים מסטיו, היינו כדי שלא נטעה לומר שסטיו כפול היה זה על גב זה. ט. **וכן** פירש במרומי שדה (ד"ה אמאי), והוסיף שאף אם אירע בהם פסול במקדש הרי היה מצוה לשורפם לאחר עיבור צורה.

י. **בתוספות** חדשים (על המשניות, פ"ו מ"ה) כתב שהטעם שהניחו דווקא חלות של תודה, להשמיענו שאפילו חלות של תודה שהם של קדשים אין אוכלים אותם בשעה חמישית, אף שכהנים זריזים הם. יא. **והוסיף** הצל"ח שהקשה לו תלמיד לפי פירוש זה, שאם כן היה לגמרא לומר שאין מביאין תודה בארבעה עשר משום שאין מביאין קדשים לבית הפסול, וממילא נדע שאין שייך להביא חלות כשירות בי"ד, ומדוע הוצרכה הגמרא לומר שמתוך שהן מרובות נפסלות בלינה. ומשום כך ביאר, שהמקשה ידע שלא מביאים תודה בחג הפסח עצמו משום חלות חמץ שבה, אבל בארבעה עשר לא ידע שלא מביאים, והיה סבור שכל מי שהיה לו תודה היה מביאה בי"ד, ולכך היה להם לחמי תודה בכל ערב פסח, ולכך לא הקשה מדוע לקחו דווקא פסולות ולא כשירות, שהרי היה להם יותר חלות כשירות מפסולות. אבל אחר שהתרצן שחידש לו שלא מביאים תודה בערב פסח, הוקשה לו לפי זה איך היה מזדמן להם בכל ערב פסח חלות פסולות, וכי בכל שנה היה מזדמן שנשארו לחמי תודה נותר עד ערב פסח, ולכך הוצרכו לומר שודאי נזדמן כן בכל שנה, כי מתוך שהיו מרובות היו נפסלות בלינה. וסיים שמתוך פירוש רש"י לא משמע כן. יב. **וכן** כתבו התוספות לקמן (לה: ד"ה ומי). יג. **והוסיף** לבאר, שאף שיש לדחות שדווקא מצה עשירה שמשונה היא בטעמה ממצה רגילה, לכך מותר לאוכלה בערב פסח, משום שאף אם אוכלה בערב פסח יאכל בלילה מצת מצוה לתיאבון, אבל חלות תודה ששוים הם בטעמם למצת מצוה אפשר שאסור לאוכלם בערב פסח אף שאינו יוצא בהם ידי חובה בפסח, כדי שיאכל מצת מצוה בלילה לתיאבון. מכל מקום מלשון התוספות (שם) והרא"ש (פ"י סי' ו) משמע שכל מצה שאינו יוצא בה ידי חובה בפסח מותר לאוכלה בערב פסח. ועיין במהרש"א (להלן נט: בתוס' ד"ה אין) שהסתפק גבי מצה שלא נעשתה לשמה שאינו יוצא בה ידי חובה בפסח, אם מותר לאוכלה בערב פסח. יד. **והוסיף** הפני יהושע,

מביאים תודה בחג הפסח, להשמיענו שלחמי החמץ של תודה אסורים באכילה בפסח, או משום שאין למדים שאור דאכילה משאור דראייה, או משום שקדשים קלים ממון בעלים הם, ומה הוקשה לגמרא פשיטא.

בתוספות חכמי אנגליה תירצו, שלחמי תודה אינם חשובים חמץ של גבוה, ולכך הוקשה לגמרא שפשוט שאסור להביא תודה בחג הפסח[ט].

ובמהר"ם חלאווה תירץ, שאף אם חמץ של גבוה מותר באכילה, מכל מקום אסור לכולי עלמא להביא תודה בפסח, משום איסור 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' (שמות לד כה), וכוונת הכתוב שכל זבח כשר אסור להקריבו על החמץ בפסח[י]. ועוד תירץ, שהיה פשוט לגמרא שאין למדים גזירה שוה זו של שאור דאכילה משאור דראייה, כיון שרב אחא בר יעקב שאמר כן הוא עצמו חזר בו, והוסיף הפני יהושע (ד"ה דמניח) שאם כן לא נתקבלה גזירה שוה זו מהר סיני, ואין אדם דן גזירה שוה מעצמו.

19/06/2018 אוהח

על מה הקשתה הגמרא 'פשיטא'

שם. הקשה הצל"ח (ד"ה פשיטא), מדוע היה פשוט לגמרא שלא מביאים תודה בחג הפסח, הרי יכול הוא להביא תודה בשביעי של פסח ולאכול את החמץ שבה במוצאי פסח עד הבוקר, שהרי תודה ולחמיה נאכלים ליום ולילה, ואף איסור בל יראה ובל ימצא אין בזה, שהרי זה ממון גבוה שאין עוברים עליו בבל יראה ובל ימצא[יא]. ואף לרבי יוסי הגלילי הסובר (ב"ק יג:) שקדשים קלים ממון בעלים הם, מכל מקום יכול הוא להביא את הלחמי תודה מחמץ נוקשה שלדעת **רבינו תם** [הובא **בתוספות** להלן (מג. ד"ה ולא)] אין עוברים עליו[יב]. **ותירץ**, שעל כרחך צריך לומר שהטעם שאין מביאין תודה בחג הפסח הוא משום שאין מביאין קדשים לבית הפסול, ומה שהוקשה לגמרא 'פשיטא' אין זה על גוף הדין שאין מביאין, אלא על הטעם שנתנה הברייתא 'מפני חמץ שבה', שפשוט שזו הסיבה שאין מביאים תודה בחג הפסח. אולם לתירוץ הגמרא שמדובר בערב פסח מיושב, שהוצרכה הברייתא לבאר הטעם שאין מביאין תודה בערב פסח משום חמץ שבה, לפי שהיה מקום לומר שהטעם שאין מביאין הוא משום מצה שבה, שהרי אסור לאכול מצה בערב פסח, ונמצא שמביא קדשים לבית הפסול, לזה באה הברייתא להשמיענו שהטעם שאין מביאין תודה בערב פסח הוא רק משום חמץ שבה, אבל משום לחמי מצה שבה לא היו חכמים מעמידים דבריהם לאסור אכילת מצה בערב פסח, במקום מצות עשה של אכילת קדשים.

האם מביאים תודה בערב יום כיפור

שם. המהר"ץ חיות (שו"ת, סי' יז) נשאל, מדוע לא מצינו שהוזכר בכל הש"ס שאין מביאים תודה אף בערב יום הכיפורים מפני שמביא קדשים לבית הפסול, שהרי ממעט זמן אכילתה בלילה וכמו שנאמר בגמרא לגבי ערב פסח[יט]. וכתב בשם חכם אחד ליישב, שדווקא בערב פסח אין מביאין משום שחמץ אסור באכילה מחמש שעות ולמעלה, ונתמעט אכילת הקרבן בין ביום ובין בלילה, אבל בערב יום הכיפורים כיון שמותר באכילה כל היום ולא נתמעט אלא אכילת לילה בלבד, והיה יכול לאכול במשך כל היום ולא ישאר עד הלילה[כ], אין זה נדון כמביא קדשים לבית הפסול ולכך מותר להביא. ודחה דבריו, שאפילו מיעוט אכילת לילה חשוב כמיעוט זמן אכילה והבאת קדשים לבית הפסול[כא]. וביותר, שגם ערב יום הכיפורים עצמו אינו מותר באכילה כל היום, שהרי תוספת יום הכיפורים מן התורה ונמצא שאינו אוכל אפילו יום שלם.

עוד כתב ליישב בשם חכם אחד, שהמביא תודה בערב יום הכיפורים אינו ממעט זמן אכילתה, כיון שראויה היא בליל יום כיפור לאכילת חולה שיש בו סכנה, מה שאין כן תודה בערב פסח שכבר נשרפו לחמי תודה בשעה שישית משום מצוות ביעור, אם כן אפילו אם יזדמן לו חולה שיש בו סכנה לא יהא לו מהיכן להאכילו מחמץ זה שכבר נתבער מן העולם. ואף תירוץ זה דחה המהר"ץ חיות, לפי מה שכתבו **התוספות** (לקמן מו: ד"ה רבנן) שחולה שיש בו סכנה שאף התוספות (שם ד"ה כדין) שהקשו על רש"י, לא הקשו אלא מחמץ של אחרים שכיון שאכלו קנאו וחשוב חמץ 'שלך', מה שאין כן לענין לחמי תודה משלחן גבוה קא זכו, להסובר קדשים קלים אינם ממון בעלים. **טו. וכתב** שכן מוכח בפרק כל שעה שלחמי תודה אינם חשובים חמץ של גבוה. וביארו האחרונים כוונתו, להמבואר לקמן (לה.) שיוצאים ידי חובת מצה בלחמי תודה שעשאן למכור בשוק, ואף שצריך שיהא זה 'מצתכם' דהיינו מצה שלו, ומוכח שלחמי תודה אינם חשובים ממון גבוה. אמנם הקשו, שהרי פירש שם רש"י (ד"ה מן יומא) וכן תוספות (לקמן לח. ד"ה מלוה), שכל מה שאדם יוצא ידי חובתו בלחמי תודה שעשאן למכור בשוק, היינו דווקא כל עוד לא נשחט עליהם הזבח ולא הוקדשו, שאז חשוב מצה שלו, אבל כל שנשחט הזבח והוקדשו החלות ודאי שחשוב לחמי גבוה. **טז. והאחרונים** העירו על סברת המהר"ם חלאווה, שכיון שקיימא לן שאיסור לא יראה לא נאמר אלא בחמץ של הדיוט, אבל חמץ של גבוה אינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא [כמבואר לעיל (ה:)], ולחמי תודה הרי הם ממון גבוה, ולפי מה שכתב השאגת אריה (שו"ת, סי' עו ד"ה ומזה למדנו) שחמץ שביטלו כיון שאינו עובר עליו משום בל יראה, אינו עובר עליו בלאו של 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', אם כן הוא הדין חמץ של גבוה שאינו עובר עליו בבל יראה אין בזה משום לא תשחט, ולכך אין לאסור תודה בפסח משום איסור זה של לא תשחט. ותירצו, שבלאו של לא תשחט נאמר בזה שלא יהא לקרבן שום קשר ושייכות לחמץ בזמן איסור חמץ, וכל שיש חמץ ברשותו של האדם המקריב קרבן חשוב שיש לקרבן קשר ושייכות עם החמץ, ועובר בזה משום לא תשחט על חמץ דם זבחי, ואף שאינו עובר בזה בבל יראה כיון שהוא של גבוה, דבר שאינו שכיח הוא, ואם כן בוודאי אין להחשיבו שאינו ממעט באכילה משום כך. ועוד, שהרי כתב **הצל"ח** (בדפי הרי"ף מכות) שלחמי תודה כיון שלחמי גבוה הם אין בהם את העשה של תשביתו ולכך אינו צריך לבערם מן העולם, ואם כן הרי הם נמצאים בעולם[כב].

וכתב המהר"ץ חיות ליישב, לפי מה שכתב **הרמב"ם** (מעשה הקרבנות פ"י ה"ז) שכל הקרבנות ואפילו קדשי קדשים נאכלים לקטנים, וכתב **הרמ"א** (או"ח סי' תרטו ס"ק) שביום הכיפורים מותר לכתחילה להאכילם לקטנים בידים. ואם כן המביא תודה בערב יום הכיפורים אינו חשוב ממעט זמן אכילתה, כיון שראויה היא לאכילת קטנים, מה שאין כן המביא תודה בערב פסח, כיון שחמץ אסור בהנאה אסור להאכילו לקטנים[כג], ולכך חשוב ממעט זמן אכילתו.

האיסור להביא קדשים לבית הפסול הוא מן התורה או מדרבנן

אין מביאין קדשים לבית הפסול. נחלקו **האחרונים** האם האיסור להביא קדשים לבית הפסול הוא מן התורה או מדרבנן. דעת רוב האחרונים שאיסור זה אינו אלא מדרבנן[כד]. והביאו כמה ראיות לכך:

א. בקרית ספר (פסולי המוקדשין פ"ו) הוכיח כן, כיון שמן התורה קדשים שנתערבו בקדשים אחרים כגון עולה בשלמים יקרבו כחמור שבהם, וכן אשם שנתערב בשלמים שניהם יאכלו כחמור שבהן לזכרי כהונה ובעזרה ליום ולילה כדין אשם, ובעל השלמים יצא ידי שלמים, שהרי כל אחד הקריב לשם קרבנו, ורק משום שממעט זמן אכילת השלמים ומביאו לידי נותר אמרו חכמים שירעו עד שיסתאבו.

ב. בנתיבות הקודש (זבחים עז. בתוס' ד"ה תיקוני) כתב להוכיח מדברי **התוספות** (שם) שכתבו, שאין סברא לומר שמשום תיקון האדם יהא מותר לעבור על איסור תורה. ואם האיסור להביא קדשים לבית הפסול הוא מן התורה, האיך אמרו בגמרא (שם עו.) שרבי שמעון מתיר להביא קדשים לבית הפסול כל שנצרך הדבר לטהר את האדם מטומאתו, והרי אין להתיר איסור תורה לצורך תיקון האדם, אלא מוכח שהאיסור להביא קדשים לבית הפסול אינו אלא מדרבנן.

ג. בטוב טעם ודעת (שו"ת, מהדו"ק סי' ד) כתב, שמהמבואר בגמרא (שם) שרבי שמעון מתיר להביא קדשים לבית הפסול, והרי לענין תרומה הכל מודים שאסור להפסיד תרומה מדין 'משמרת תרומותי' (נחמדים יח ח), ומדוע גבי קדשים סבר רבי שמעון שמותר להביא קדשים לבית הפסול, ומה מקום יש לחלק בין תרומה לקדשים. מוכח שאין לדמות קדשים לתרומה, ואם כן יתכן שאף לדעת חכמים שאסרו להביא קדשים לבית הפסול יש לומר שאין זה אלא מדרבנן.

אולם המהרש"ם (שו"ת, ח"ב סי' נט) כתב להוכיח מדברי **הראב"ד** שהאיסור להביא קדשים לבית הפסול הוא מן התורה, **שהרמב"ם** (תמורה פ"ד ה"ד) כתב, המשנה את הקדשים מקדושה לקדושה עובר בלא תעשה, שנאמר בבכור לא יקדיש איש אותו שלא יעשנו עולה או שלמים, והוא הדין לשאר הקדשים שאין משנין אותן מקדושה לקדושה. והשיג עליו הראב"ד וכתב שהטעם שאסור לשנות קדשים מקדושה קלה לקדושה חמורה הוא משום שממעט את אכילתן, הרי שאיסור הפסד קדשים הוא מן התורה.

מתי נחשב שממעט הקרבן מזמן אכילתו

שם. פירש **רש"י** (ד"ה מן מכיתין), שכיון שתודה נאכלת ליום ולילה, אם יביאה בארבעה עשר, חלות חמץ שבה אינן נאכלות אלא עד שש שעות, והרי הוא ממעט זמן אכילתם שקבעה תורה.

והנה הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ו ה"ט) כתב, גבי קרבן תודה שנתערב עם איל נזיר שמקריב את שניהם. והשיגו **הראב"ד** האיך יכול להקריב שניהם, הרי הוא ממעט מאכילת קרבן תודה, שאילו קרבן נזיר טעון אכילת זרוע בשילה הנאכלת רק על ידי כהנים, ואילו תודה נאכלת לכל אדם והרי הוא ממעט מאוכלי הקרבן תודה, וכיון שממעט באוכלי הקרבן יבוא הקרבן לידי נותר ונמצא מביא קדשים לבית הפסול[כה]. ותירץ **הכסף משנה**, שאיסור הבאת קדשים לבית הפסול מכל מקום עצם השייכות של החמץ עם הקרבן תודה אסרה תורה. **יז. ולתירוצם** של התוס' חכמי אנגליה והמהר"ם חלאווה בתירוץ הא' לעיל בסמוך מיושבת קושיית הצל"ח. **יח. ואף** שבאותו יום עצמו אסור באכילה ואם כן לכאורה אין זה 'ממשקה ישראל', מכל מקום כיון שבלילה הוא מותר ועדיין הוא זמן אכילת התודה הרי זה חשוב 'ממשקה ישראל'. **יט. ובפרט** לפי מה שמבואר בשלחן ערוך (או"ח סי' תרד ס"ג) שאין אומרים מזמור לתודה בערב יום הכפורים מטעם שאין מביאין תודה בערב יום הכפורים, לפי שממעט זמן אכילתה, אם כן מדוע לא הוזכר בשום מקום בש"ס שאין מביאים תודה בערב יום הכפורים. **כ. והוסיף** ביותר לפי מה שכתב הרמב"ן (ויקרא ז טו) שזמן אכילת תודה ליום ולילה, ושלמים לשני ימים ולילה אחד אינה חובה, אלא רק רשות לאכול כל הקדשים למשך זמן זה. **כא. והוכיח** כן מהמבואר במסכת זבחים (פה:) גבי אשם שנתערב בשלמים ירעה עד שיסתאב משום שממעט זמן אכילת שלמים שאילו אשם זמן אכילתו ליום ולילה ושלמים זמן אכילתו הוא שני ימים ולילה אחד, ואם בשלמים שאינו ממעט אלא אכילת יום אחד חשוב ממעט בזמן אכילת קדשים, כל שכן תודה בערב יום הכפורים שאינו אוכל אפילו יום שלם שהרי תוספת יום הכפורים דאורייתא היא חשוב ממעט זמן אכילת קדשים. **כב. ועיין** בדבריו שכתב באופן נוסף לדחות דבריו. **כג. ואפילו** אם יש לו קטן שצריך להאכילו דווקא חמץ, כתב המגן אברהם (סי' תנ סק"ט) שיאמר לנכרי תן לו לשתות ואני פורע, אבל לא יאכילו בידו. ורק בחולה שיש בו סכנה מותר להאכילו בידו. **כד. כן** כתבו הקרית ספר (פסולי המוקדשין פ"ו). והשער המלך (פסולי המוקדשין פ"ו ה"ח). **ובטוב טעם ודעת** (שו"ת, מהדו"ק סי' ד). **כה. כן** ביאר הכסף משנה את

אינו אלא כשממעט מאכילת כל הבהמה, אבל כשממעט מאכילה רק מקצת הקרבן, כגון בתודה שנתערבה עם איל נזיר שאינו ממעט אלא את הזרוע בשילה מאכילת כל אדם, אין בזה משום מביא קדשים לבית הפסול. וביאר **החתם סופר** (שו"ת, יו"ד סי' קיד ד"ה ים מקשים) כוונת הכסף משנה, שודאי אף הוא סובר שהאיסור להביא קדשים לבית הפסול הוא אף במקצת קרבן, אלא כוונתו לומר שטוב שימעט מאוכלי הקרבן תודה מאשר שתי הקרבנות ירעו עד שיסתאבו[כו].

והקשה הצל"ח (פסו' ד"ה מין), הרי מבואר בסוגייתנו שאין מביאים תודה בערב פסח מפני שמביא קדשים לבית הפסול משום שממעט זמן אכילת חלות חמץ שבתודה, והרי לחמי תודה היו ארבעים ועשרה מהם היו חמץ, ולמה אין מביאין תודה בערב פסח, והלא אינו ממעט בכל הקרבן רק במקצתו דהיינו החמץ, שהרי חלות המצה נאכלות. ותירץ, שמה שכתב הכסף משנה שכל שממעט רק מקצת מן הקרבן מאכילה אין זה מביא קדשים לבית הפסול, היינו דווקא אם ממעט רק מיעוטו של הקרבן, אבל חלות תודה שהעשרה של חמץ היה בהם כמו בכל השלושים של מצה, שהרי היו בעשרה חלות של חמץ עשרה עשרונים, ובכל השלשים חלות של מצה גם כן היו עשר עשרונים[כז], ונמצא שממעט זמן אכילת חצי הקרבן, ולכך נאמר בזה שאין מביאין קדשים לבית הפסול[כח].

ישוב סתירת דברי רש"י עד מתי החלות מותרות באכילה

שם. פירש רש"י (ד"ה מין מביאין), שאין מביאים תודה ביום ארבעה עשר, משום שחלות חמץ שבה אינם מותרות באכילה אלא עד 'שש שעות' ויבואו לידי נותר[כט]. **והקשה הצל"ח** (פרק"י סט), שרש"י בביצה (יט: ד"ה לנייח) פירש שאם יביא תודה ביום ארבעה עשר אין החמץ נאכל אלא עד 'ארבע שעות' ומתוך כך יבוא לידי נותר. ועוד הקשה, האיך כתב כאן רש"י שחמץ נאכל עד שש שעות, הרי חמץ בערב פסח אינו נאכל אלא עד ארבע שעות, ואפילו אם נאמר שלחמי תודה דינם כתרומה ונאכלים כל חמש כדעת רבן גמליאל (לעיל יח:)[ל], מכל מקום אינם מותרות באכילה אלא עד חמש שעות ולא עד שש.

ובתב הצל"ח שבחידושיו למסכת ביצה (יט: ד"ה לנייח הפסול) רצה בתחילה לפרש, שמה שכתב רש"י עד שש שעות היינו עד ולא עד בכלל וכדעת רבן גמליאל שתרומה נאכלת כל חמש, ומה שכתב בביצה עד ארבע שעות היינו כדעת רבי יהודה (שם) שאף תרומה אינה נאכלת אלא עד ארבע שעות. אולם דחה פירוש זה, שמלשון רש"י 'עד שש שעות' משמע שאף שעה ששית בכללא. **ותירץ**, שלדעת רבי שמעון (לקמן כח:) הסובר שחמץ בערב פסח אינו עובר עליו, ואף שאינו עובר עליו מכל מקום כתבו **התוספות** (שם ד"ה רבי) שאסור הוא באכילה מן התורה מחצות היום משום העשה של תשביתו, יש לומר שמשום איסור עשה של תשביתו לא גזרו חכמים איסור אכילה שעה קודם, ויכול לאכול עד סוף שעה שישית, ואם כן מה שכתב רש"י כאן עד שש שעות היינו כדעת רבי שמעון, ובביצה פירש כדעת רבי יהודהלב.

ועוד תירץ, שכיון שבאכילת קדשים קלים מקיים מצות עשה, לא גזרו חכמים שיהא אסור באכילה קודם סוף שעה ששית, שלא העמידו חכמים דבריהם במקום מצות עשה, ולכך פירש רש"י שמותרים באכילה עד סוף שש שעות שאז מתחיל האיסור מהתורה.

ובשיעורי רבי דוד פוברסקי (פסח תקט) תירץ, שכיון שהאיסור לאכול חמץ בשעה חמישית וששית הוא רק מדרבנן, וחצי שיעור באיסור דרבנן מותר, ואם כן יכול לאכול הלחם בשעה חמישית וששית באופן של חצי שיעור, ואם כן מה שכתב רש"י בסוגייתנו שהחמץ נאכל עד שש שעות היינו משום שהחמץ באמת 'נאכל' אפילו עד שש שעות על ידי חצי שיעור, אבל במסכת ביצה שכתב שיכול 'לאכול' עד ארבע שעות, היינו משום שדיבר על האדם האוכל ואכילה היא בכשיעור, לכך כתב שיכול 'לאכול' עד ארבע שעות.

הטעם שאין העשה של אכילת קדשים דוחה ללאו של אכילת חמץ

שם. פירש רש"י (ד"ה מין מביאין), שכיון שתודה נאכלת ליום ולילה, אם יביאה בארבעה עשר, חלות חמץ שבה אינן נאכלות אלא עד שש שעות, והרי הוא ממעט זמן אכילתם שקבעה תורה. **והקשה הצל"ח** (ביצה יט: ד"ה לנייח), מדוע אינו יכול לאכול לחמי חמץ של תודה כל יום ארבעה עשר, הרי חמץ מחצות היום ואילך איסורו בלאו ולא בכרת, שאינו נענש בכרת אלא בפסח עצמו בלבד, ואם כן יבוא עשה של אכילת קדשים וידחה ללאו של אכילת חמץ בערב פסח. **ומתחילה** רצה לומר, שכיון שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה, והרי יש כאן עמו אף עשה של 'תשביתו', לכך אין העשה של אכילת קדשים דוחה ללאו של אכילת חמץ בערב פסח. אולם דחה תירוץ זה, שהחמץ של לחמי תודה ממון גבוה הוא שאין מצווים בהשבתתו, ואם כן אין כאן אלא איסור לאו ולא איסור עשה, ומדוע אין העשה של אכילת קדשים דוחה ללאו זה.

ותירץ, על פי מה שכתבו **התוספות** (קדושין לד. ד"ה מעקה), שכל לאו שיש עמו עשה הלאו עצמו נעשה חזק ואלים ואין העשה דוחהו, אף במקום שאין שייך העשה. ולכך אין העשה של אכילת קדשים דוחה ללאו של אכילת חמץ בערב פסח, כיון שהלאו עצמו חזק ואלים כיון ששייך בו העשה של תשביתו, אף שגבי חמץ של גבוה אין שייך העשה של תשביתו.

ביאור שיטת הרמב"ם גבי תודה שהביאה בערב פסח יוצא בה ידי חובת שמחה

שם. כתב **הרמב"ם** (מגיגה פ"ב ה"ג), 'לא יביא אדם תודה ביום ארבעה עשר מפני החמץ שבה, שאין מביאין קדשים לבית הפסול, ואם הביא יוצא בה ידי חובת שמחה כמו שביארנו'. **והקשה המהר"י קורקוס**, הרי תודה נאכלת רק ליום ולילהלג, ואם כן תודה זו ששחטה בערב פסח איך יוצא בה ידי חובת שמחה, הרי נפסלה בלינה. ואין לומר שיוצא בה ידי חובת שמחה של לילה, כיון שלא מצינו שיהא חייב בשמחה בלילה הראשוןלד. **ותירץ**לה, שמה שכתב הרמב"ם שאם הביא תודה בארבעה עשר יוצא בה ידי חובת שמחה, אין כוונתו אם שחטה בערב פסח, אלא אם הביאה בפסח שאז חייב בשמחה יוצא בה ידי חובת שמחה. **והחזון איש** (או"ח סי' קכט סק"י) תמה עליו, הרי תודה שמביאה בתוך הפסח ודאי פסולה, שהרי זה כמי שהביאה בלא לחם, כיון שהלחם אסור בהנאה משום חמץ, והלחם מעכב את הזבח כמבואר בתוספתא (מנחות פ"ג ה"י). וביאר סברת הרמב"ם, שלהסובר שאין צריך זביחה בשעת שמחה יוצא בה ידי חובת שמחה בלילה הראשון של פסח.

והלחם משנה תירץ, שלעולם כוונת הרמב"ם שהביא התודה ביום ארבעה עשר ואף על פי כן יוצא בה ידי חובת שמחה ואינה נפסלת בלינה, משום שכל לינה שהיא לצורך מצוה אינה פוסלתלו. **ובביאור דבריו כתב ברובב מישרים** (שו"ת, מ"ב סי' לד אות ג), שכל קרבן שמלין אותו לצורך קרבן כזה שדינו שאינו נפסל בלינה, כגון תודה שהלין אותה לשם שלמי שמחה, ושלמי שמחה אינם נפסלים בלינת לילה אחד, אין בזה משום לינה, כיון שקרבן זה הוקבע לצורך קרבן זה שהלין אותו, וכיון שהוא לצורך מצוה אינו נפסל בלינהלז.

בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תכג) תירץ, שלא נתמעט לילה ראשון משמחה אלא מחובת הקרבה בערב יום טוב, שאינו צריך לשחוט קרבן מערב יום טוב לצורך לילה ראשון, אבל אם יש לו קדשים ששחטן בערב יום טוב, מחויב לאוכלן בלילה הראשון כדי לקיים מצוות שמחה. וזהו שכתב הרמב"ם שיוצא בה ידי חובת שמחה דהיינו בלילה ראשון.

הטעם שבשלשה עשר היו מביאין תודה

וכולי עלמא בשלשה עשר מייתי להו. פירש רש"י (ד"ה וכולי), כל מי שעליו תודה מביאה בשלשה עשר לפי שלא יקריבנה למחר וכל שכן בפסח. וכתב **התוספות יום טוב** (פ"ו מ"ה), שלא היה משהה מלהקריב את התודה עד השגתו של הראב"ד. **כו. ובשער** המלך (פסולי המוקדשין פ"ו ה"י נקודפו) הקשה על הכסף משנה, מהמבואר במסכת בכורות (ח:) שאם יצאו שנים בעשירי, תני חדא ירעו, ותני חדא יקרבו, ותניא אידך ימותו. וביארה הגמרא, שמה שאמרו ירעו היינו לרבנן הסוברים שאין מביאין קדשים לבית הפסול. ופירש רש"י שם, שאם היה מקריב שניהם היה צריך לאוכלן כחומר שבהם, שהיה צריך להרים מהם חזה ושוק שמותרים באכילה רק לכהנים, ומתוך שהכהנים מועטים הם יפסלו בלינה. ומבואר שאף שאינו ממעט באכילת כל הקרבן אלא רק במקצתו אף על פי כן סברו רבנן שאין מביאין קדשים לבית הפסול. **כז. כמבואר** במסכת מנחות (עז.). **כח. ובשיעורי** רבי דוד פוברסקי (פסח תקי) הקשה, שאף שלחמי החמץ והמצה שווים, מכל מקום לחמי החמץ כלפי כל הקרבן תודה מיעוט הם, שהרי הלחם והקרבן תודה הם קרבן אחד, ואם כן מוכח שאף במיעוט קרבן אומרים שאין מביאין קדשים לבית הפסול. וכתב, שאפשר שכיון שרק מדמי התודה אפשר לקנות לחם אבל מדמי הלחמי תודה אי אפשר לקנות תודה, אם כן מוכח שאין זה קרבן אחד. ועדיין הקשה שבפשוטו זהו קרבן אחד. **כט. הצל"ח** בביצה (יט: נרסי"ו ד"ה לנייח) העיר, מדוע כתב רש"י שיבואו החלות לידי נותר, הרי צריך לשורפם בו ביום משום איסור בל יראה ובל ימצא, ואם כן לא יבואו לידי נותר משום שסוף זמן האכילה אינו אלא למחרת בבוקר. ותירץ, שחלות של תודה כיון שחמץ של גבוה הם אינו עובר עליהם בבל יראה ובל ימצא, וגם מצות תשביתו אין שייך בהם ולכך אין צריך לשורפם, ואם כן ממילא יבואו לידי נותר. **ל. כמו** שכתבו התוספות (ד"ה כשיעור). **לא. וכתב** שאילו כתב רש"י 'עד שעה ששית' היה אפשר לפרש עד שעה ששית ואין שעה ששית בכלל, אולם הלשון 'עד שש שעות' משמעו אף בשעה ששית. **לב. והוסיף** השגתו של הראב"ד. **כו. ובשער** המלך (פסולי המוקדשין פ"ו ה"י נקודפו) הקשה על הכסף משנה, מהמבואר במסכת בכורות (ח:) שאם יצאו שנים בעשירי, תני חדא ירעו, ותני חדא יקרבו, ותניא אידך ימותו. וביארה הגמרא, שמה שאמרו ירעו היינו לרבנן הסוברים שאין מביאין קדשים לבית הפסול. ופירש רש"י שם, שאם היה מקריב שניהם היה צריך לאוכלן כחומר שבהם, שהיה צריך להרים מהם חזה ושוק שמותרים באכילה רק לכהנים, ומתוך שהכהנים מועטים הם יפסלו בלינה. ומבואר שאף שאינו ממעט באכילת כל הקרבן אלא רק במקצתו אף על פי כן סברו רבנן שאין מביאין קדשים לבית הפסול. **כז. כמבואר** במסכת מנחות (עז.). **כח. ובשיעורי** רבי דוד פוברסקי (פסח תקי) הקשה, שאף שלחמי החמץ והמצה שווים, מכל מקום לחמי החמץ כלפי כל הקרבן תודה מיעוט הם, שהרי הלחם והקרבן תודה הם קרבן אחד, ואם כן מוכח שאף במיעוט קרבן אומרים שאין מביאין קדשים לבית הפסול. וכתב, שאפשר שכיון שרק מדמי התודה אפשר לקנות לחם אבל מדמי הלחמי תודה אי אפשר לקנות תודה, אם כן מוכח שאין זה קרבן אחד. ועדיין הקשה שבפשוטו זהו קרבן אחד. **כט. הצל"ח** בביצה (יט: נרסי"ו ד"ה לנייח) העיר, מדוע כתב רש"י שיבואו החלות לידי נותר, הרי צריך לשורפם בו ביום משום איסור בל יראה ובל ימצא, ואם כן לא יבואו לידי נותר משום שסוף זמן האכילה אינו אלא למחרת בבוקר. ותירץ, שחלות של תודה כיון שחמץ של גבוה הם אינו עובר עליהם בבל יראה ובל ימצא, וגם מצות תשביתו אין שייך בהם ולכך אין צריך לשורפם, ואם כן ממילא יבואו לידי נותר. **ל. כמו** שכתבו התוספות (ד"ה כשיעור). **לא. וכתב** שאילו כתב רש"י 'עד שעה ששית' היה אפשר לפרש עד שעה ששית ואין שעה ששית בכלל, אולם הלשון 'עד שש שעות' משמעו אף בשעה ששית. **לב. והוסיף** לבאר, שבמסכת ביצה (יט:) הביאה שם הגמרא את הברייתא כולה ושם רבי שמעון חולק על הרישא, ואם כן הוכרח רש"י לפרש שם הברייתא כרבי יהודה. אבל כאן שלא הביאה הגמרא את כל הברייתא אלא רק דין זה שאין מביאין תודה בערב פסח, פירש רש"י כדעת רבי שמעון. אולם הקשה על תירוץ זה, שלרבי שמעון חלות תודה מותרות כל היום באכילה, כיון שחמץ של גבוה הוא, וכיון שאינו אסור מן התורה משום לא יראה אלא רק משום העשה של תשביתו אם כן מותר באכילה כל היום, ומדוע כתב רש"י שאינו מותר באכילה אלא עד שש שעות. **לג. וכמו** שמפורש בתורה (ויקרא ז טו), וכן פסק הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ז ה"ז). **לד. שאם** כן היה חייב לשחוט שלמי שמחה בערב הרגל כדי לשמוח בלילה, והרי אינו חייב להביא שלמי שמחה אלא ברגל ולא בערב הרגל. ותמה הלחם משנה מדוע הוצרך להוכיח כן ממה שלא מצינו חיוב להביא שלמי שמחה בערב הרגל, שבפירוש אמרו בגמרא (עמ.) שלילה ראשון אינו חייב בשמחה. **לה. כן** כתב הכסף משנה משמו, אבל לפנינו לא נמצא. **לו. והוכיח** כן, שהנה רב יוסף שם בגמרא (עמ.) הקשה מהמבואר בברייתא שחגיגת ארבעה עשר יוצא בה ידי חובת שמחה, והקשה הרי צריך שתהא הזביחה בשעת שמחה ובארבעה עשר אין זה זמן שמחה. ותירץ רב אידי שמדובר שהמתין מלהקריב חגיגת ארבעה עשר עד למחרת שאז הזביחה היא בשעת שמחה. ולכאורה קשה, כיצד עלה על דעת רב יוסף לפרש הברייתא שהקריב החגיגה בארבעה עשר הרי נפסלה בלינה ואיך יוצא בה ידי חובת שמחה. ומוכח שלינה שהיא לצורך מצוה אינה פוסלת. **לז. ועוד** ביאר, על פי המבואר בתוספות במסכת שבועות (יח. ד"ה הוחיל) שכל דבר שמצותו בכך אינו פוסל בלינה, ואם כן הוא הדין בתודה ששחטה בערב פסח כיון שמצוה לשנותה לשם שלמי שמחה, חשוב מצותה בכך ואינה

19/06/2018אהח

אחר הפסח משום שאז עובר בעשה של 'ובאת שמה והבאתם שמה' (דברים יב ה-ו), ולכך הקדימו כולם להביא בי"ג כדי שלא לעבור בעשה זה. **ובהגהות רמ"ז אשכנזי** על המשניות (סס) הקשה עליו, הרי אינו עובר משום 'והבאתם שמה' אלא מערב פסח אחר חצות, שזהו זמן הקרבת הפסח, ואז כבר אינו יכול להקריב תודה משום איסור חמץ שבה, ואם כן אינו עובר בעשה.

מדוע לא רצה רבי ינאי לפרש שחלות פסולות היו

משום ר' ינאי אמרו כשירות היו ואלא אמאי קרי להו פסולות שלא נשחט עליהן הזבח. הראשונים[לח] ביארו מדוע מיאן רבי ינאי בטעמו של רבי חנינא שהיו פסולות משום שנפסלו בלינה, שהוצרך לפרש שהיו כשירות, והתנא קרא להם פסולות משום שלא נשחט עליהן הזבח. ונאמרו בזה כמה ביאורים:

א. **התוספות** (ד"ה אלא) כתבו, שרבי ינאי לא רצה לפרש שנפסלו בלינה, משום שלא יתכן לומר שמפני ריבוי החלות לא ימצאו להן אוכלים ויפסלו על ידי כך בלינה, כיון שחלות אלו מותרים לזרים.

ב. **בחידושי רבינו דוד** (ד"ה ממילא) כתב, שסברת רבי ינאי היא שאף שחלות התודה היו מרובות, מכל מקום כיון שכהנים זריזים הם היו נזהרים שלא יבואו לידי נותר.

ג. **במהר"ם חלאווה** (ד"ה משום) כתב, שאם חלות אלו היו פסולות על ידי שנפסלו בלינה, היו שורפין אותם מיד ולא משהים אותם, שמא יבואו בהם לידי תקלה.

ד. **הפני יהושע** (ד"ה משום) כתב, שלפי זה רבי ינאי סובר שהביאו תודה זו ביום ארבעה עשר, והיינו משום שרצה להעמיד הברייתא אפילו כרבי שמעון הסובר (זבחים עה:) שמביאין קדשים לבית הפסול. ואף שמסקנת הגמרא שם שרבי שמעון עצמו לא התיר להביא קדשים לבית הפסול אלא בדיעבד ולא לכתחילה, מכל מקום אם לא יביא את קרבן התודה יעבור בעשה של 'והבאתם שמה', ולכך חשוב כדיעבד, שכל שעל ידי זה לא יעבור בעשה חשוב כדיעבד, ויכול להביא תודה אף שיביא בזה קדשים לבית הפסול.

דין לחם שאבדה תודתו

אבדה תודה אין מביא תודה אחרת. פירש רש"י (ד"ה אין מביא), לחם שאבדה תודתו אין מביאין תודה אחרת על אותו לחם, כיון שלחם טפל לתודה, ומכיון שהוקבע הלחם לשם תודה זו פסול הוא לאחרת, ולכך פודין אותו הלחם ויוצא לחולין, ובדמיו יקח תודה או לחם לתודה אחרת[לט].

והקשו הראשונים[מ], כיון שלחם זה שאבדה תודתו אינו ראוי לתודה אחרת משום שהוקבע לשם תודה זו, אם כן אף דמיו אינם ראויים לתודה אחרת מטעם זה, שהרי הדמים נתחללו מאותה קדושה של הלחם, ואם כן אינם ראויים אלא לתודה זו ולא לתודה אחרת כדין הלחם עצמו.

ועוד הקשו, האיך כתב רש"י שיכול לקנות בדמים שפדה בהם את הלחם תודה אחרת, הרי בגמרא מנחות (פ.) איתא, שאם הפריש מעות ללחמי תודה ונתותרו אין מביא בהם תודה אחרת[מא]. והיינו שאינו יכול לקנות תודה במעות שהפריש עבור לחמי תודה, משום שתודה לא נקראת לחם, ולכך כשהפריש מעות עבור הלחם ייחד וזימן מעות אלו דווקא ללחם ולא לתודה, והאיך כתב רש"י שיקנה בדמים אלו תודה אחרת[מב].

ומשום כך פירשו, שלחם שאבדה תודתו ימתין עד שימצא את התודה שאבדה, ואם לא ימצא את התודה יחלל את הלחם על שוה פרוטה, שהקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה מחולל (ערכין כט.), ואפילו לכתחילה יכול לעשות כן כל שאין להקדש הפסד בכך.

ובביאור שיטת רש"י כתב **בשיעורי רבי דוד פוברסקי** (אות תקיב), שמה שהקשו התוספות מסברא שכשם שהלחם עצמו אין ראוי לתודה אחרת, כך דמיו אינם ראויים ללחמי תודה אחרת. יש לומר שסבר רש"י שדווקא הלחם עצמו כיון שכבר הוזקק לשם תודה זו אינו ראוי לתודה אחרת, אבל הדמים שעדיין לא הוזקקו לתודה זו יכול להביא מהם לחם אף לשם תודה אחרת[מג].

ומה שהקשו התוספות על רש"י מהמבואר בגמרא במנחות שאם הפריש מעות ללחמי תודה ונתותרו אינו יכול להביא בהם תודה. ביאר בשיעורי רבי דוד פוברסקי (אות תקיג) שהנה בגמרא (מנחות פ:) מבואר הטעם שאם הפריש מעות לתודתו וניתותרו מביא בהם לחם, ואילו אם הפריש מעות ללחמי תודה וניתותרו אין מביא בהם תודה, משום 'שלחם נקרא תודה ואין תודה נקראת לחם', ופירש רש"י שם (כמ"י, ד"ה לחם, ד"ה תודה), שלחם נקרא תודה כמו שנאמר (ויקרא ז יג) 'התודה חלות', ולכך כשאמר מעות האלו לתודה אף הלחם בכלל, שהרי אף הלחם נקרא תודה, אבל התודה אינה נקראת לחם, ולכך כשאמר מעות האלו ללחמי תודה אין התודה בכלל, שהרי לא נקראת לחם. ואם כן יש לומר, שהדין שאם הפריש מעות ללחמי תודה ונתותרו אין מביא בהם תודה אחרת, היינו דווקא באופן שהפריש מעות ללחמי תודה ונתותרו, אבל באופן שהפריש מעות לתודה ולבסוף קנה בהם לחמי תודה שהרי ממעות תודה מותר לקנות לחם משום שלחם נקרא תודה, במקרה זה אם אחר כך פדה את הלחם יכול לחזור ולקנות מהדמים תודה, כיון שמעות לחם זה שנפדה הופרשו מתחילה לשם תודה, ואף שקנה בהם לחמי תודה יש על הלחם גם כן שם תודה, וממילא יכול להביא אחר כך בדמיהן תודה.

וההסבר בזה, שמה שאמרו בגמרא שלחמי תודה נקראים תודה, היינו מכיון שבתורה לחם נקרא תודה יש כאן לימוד שלחמי תודה יכול להביאם בשם תודה, ויש על הלחם שם קדושת תודה, ולכך יכול להביא בדמיהם אף תודה. ורק היכן שהפריש המעות לשם לחמי תודה שיש על הלחם רק קדושת לחמי תודה ולא שם קדושת תודה עצמה, אינו יכול להביא בדמיהם תודה. ולפי זה כתב לבאר בשיעורי רבי דוד פוברסקי (שם) את דברי רש"י (ד"ה אין מביא) שכתב שיקח בדמי הפדיון תודה או לחם לתודה אחרת, והיינו באופן שהלחמי תודה היו ממעות של תודה שמתחילה הופרשו המעות לתודה ולבסוף קנה בהם לחמי תודה, באופן זה יכול לקנות בדמי הפדיון של הלחם אף תודה אחרת, כיון שהיה עליהם שם קדושת תודה, אבל באופן שקנה הלחמי תודה ממעות שהופרשו לשם לחמי תודה אז אינו יכול לקנות בדמי הפדיון של הלחם אלא לחם לתודה אחרת[מד].

הטעם שאין לחם שהוקדש לשם תודה זו ראוי לתודה אחרת

שם. **פירש רש"י** (ד"ה אין מביא), לחם שאבדה תודתו אין מביאין תודה אחרת על אותו לחם, **ובמקדש דוד** (קדשים סי' כט אות ד) ביאר הטעם שאין הלחם ראוי לתודה אחרת, כיון שמאותה תודה שהוקדש הלחם עבורה נפטר משום שאמר 'הרי זו' ואבדה, ואם כן לתודה אחרת אין הלחם ראוי כיון שלחמי תודה הם דבר שבחובה ואינם באים אלא מן החולין, שכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין כמבואר בגמרא במנחות (פב.), וכיון שאינו בא אלא מן החולין אי אפשר לצאת בלחם זה שכבר הוקדש[מה].

כיצד אירע שבכל שנה נשפך הדם

אלא לעולם שנשחט עליהן הזבח ונשפך הדם. הקשה **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה שנשחט), הרי בכל שנה היו מניחים שתי חלות פסולות על גג האיצטבא, וכיצד יתכן שבכל שנה אירע דבר זה שנשחט הזבח ונשפך הדם. ותירץ, שכוונת רבי ינאי לומר שאותם חלות פסולות לא נפסלו דווקא בלינה, אלא אפילו חלות שנפסלו על ידי זה שנשחט הזבח ונשפך הדם גם כן יכולים להניחם[מו]. ועוד תירץ בשם **ריב"א**, שרבי ינאי דיבר בתודה שהקריבו בי"ג, ומתוך שהיו תודות מרובות משום שכולם היו מביאים תודותיהן בי"ג, אי אפשר שלא נשפך הדם באחת מהן[מז].

האם למסקנת הגמרא סבר רבי ינאי שמביאין קדשים לבית הפסול

שם. **בתוספות הרא"ש** (ד"ה משום רבי ינאי) כתב לדייק מדברי רש"י שסבר רבי ינאי שמביאין תודה בארבעה עשר, ומביאים קדשים לבית הפסול, שהרי כתב רש"י (ד"ה כשירות) **בביאור דברי רבי ינאי**, שאפילו לא היה לחלות פסול גדול כזה כלינה שהן כבר עומדות לשריפה, מכל מקום מאחר שחלות אלו כבר אינם עומדות לאכילה, אף שהם עדיין טעונות עיבור צורה[מח] מניחים אותם שם, ואם

נפסלת בלינה. **לח. תוספות** (ד"ה אלא ממילא), **רבינו דוד** (ד"ה ממילא), **מהר"ם חלאווה** (ד"ה משום). **לט. וכן** פירש המאירי (ד"ה מסס) שלוקח בדמי הלחם תודה אחרת או לחם לצורך תודה אחרת. **מ. תוספות,** תוספות רבינו פרץ, תוספות הרשב"א משאנץ, וחידושי הר"ן (ד"ה אין). **מא. ובשיעורי** רבי דוד פוברסקי (אות תקיג) כתב, שאף ששם מדובר בהפריש מעות ללחמי תודה, ואילו כאן מדובר בפדיון של לחמי תודה, מכל מקום ודאי שאין לחלק בזה, כיון שסוף סוף בפדיון לחמי תודה המעות הם דמי לחמי תודה. **מב. ומה** שהוקשה לגמרא שיפדו את הלחם לחולין אף שהדמים אסורים, כתבו התוספות וחידושי הר"ן (ד"ה אין) שהוקשה לגמרא שיפדו את הלחם שמא תמצא תודה שאבדה ויכול להביא בדמים לחמי תודה זו, שאם לא יפדה אותם ילכו לאיבוד. או שכוונת הגמרא להקשות שיחללו לחמים אלו בשוה פרוטה, שמותר לחלל הקדש שוה מנה על שוה פרוטה במקום שאין הפסד להקדש, וכאן אין הפסד להקדש, שהרי אם לא יפדם ילכו לאיבוד. **ובחזון איש** (מנחות סי' מג ס"ק כג) הקשה על תירוץ זה, שאם אין למעות הקדש אלו תקנה, הרי הם כמעות ההולכות לים המלח ואיך יתפסו פדיונם. וכתב, שסמכו התוספות על תירוצם הראשון שפודים את הלחם שמא תמצא התודה שאבדה, והלכך הלחם בקדושתו והמעות בקדושתן ושייך בהם פדיון. **ובקובץ שיעורים** (אות פח) הקשה, כיון שהדמים אסורים איזה ריוח יהא להקדש מפדיון זה. **וכתב שצריך לומר**, שכל מה שאפשר למעט מהפסד הקדש ממעטים, שהרי אם לא יפדנו יהא צריך לאבד הקדש שוה מנה ואם יפדנו לא יאבד ההקדש אלא שוה פרוטה, אף שוף סוף אין להקדש תועלת מכך. **מג. שהרי** זה כמו מותר דמי תודה או מותר דמי לחמי תודה שראויים לתודה אחרת. **מד. וכן** כתב בברכת אברהם (נמוקי ד"ה אין) בשם הגרי"ז. **מה. והביא** ראיה לדבריו מדברי רש"י במסכת מנחות (קמ. ד"ה מותר) שכתב גבי מותר לחמי תודה דירקב, שהטעם שאי אפשר להביא הלחם עם תודה אחרת, משום שאין תודה קריבה בלא לחמה. והיינו שאותו הלחם אינו ראוי להוציא תודה אחרת, דכל תודה צריכה לחם בפני עצמה ומשום שאינו בא אלא מן החולין. **מו. וכן** מבואר ברש"י (ד"ה כשירות). **מז. וכתב** שכן משמע בירושלמי (פ"ק ה"ה), שמבואר שם שרבי אמר שמתוך שהם ממהרים להביא תודותיהן אי אפשר שלא נשפך הדם באחת מהן ולכך היו פסולות. **מח. והרש"ש** (ברכות ד"ה כשירות) העיר על דברי רש"י, מה יועיל להם עיבור צורה כיון שאין נפסלים בלינה שאינם קדושים

אוצר החכמה 19/06/2018

מדובר שהביא את הקרבן ביום י"ג הרי כבר נתעברה צורתן בי"דמט. **ובמהר"ם חלאווה** (ד"ה משוס) כתב, שרבי ינאי תנא הוא ופליג, וסבר שמותר להביא קדשים לבית הפסול. וכן נקט **הפני יהושע** (ד"ה משוס), והוסיף, שאף שרבי שמעון הסובר (זבחים עה:) שמביאין קדשים לבית הפסול, לא התיר להביא קדשים לבית הפסול אלא בדיעבד ולא לכתחילה, מכל מקום כדי שלא יעבור בעשה של 'והבאתם שמה' אם לא יביא את קרבן התודה שהוא חייב, חשוב בדיעבד. **אולם התוספות והתוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה אלא) כתבו בשם **ריב"אנ**, שעכשיו חזרה בה הגמרא ממה שאמרה תחילה בדעת רבי ינאי שכשירות היו, וסבר רבי ינאי שחלות פסולות היו והביאו אותם בי"ג כשקרב הזבח, ואם כן פסולם היה גדול על ידי שנשפך הדם בנוסף למה שנפסלו בלינהנא, ולכך העמיד הטעם מפני שנשפך דמם, משום שהיה דוחק לרבי ינאי להעמיד כרבי חנינא שפסול אותם חלות היה בלינה, כיון שחלות אלו מותרים לזרים ויש להם ריבוי אוכלין.

הטעם שלא קידש הלחם שחטן שלא לשמן וזרק דמן שלא לשמן לא קידש הלחם. פירש **רש"י** (ד"ה ומינו), שהטעם שלא קידש הלחם מכיון שאינו ניתר אלא בשחיטת הכבשים, ולא עלו הכבשים לשם חובה אלא לשם שלמי נדבה, אין מי שיתיר הלחם באכילה.

אולם במנחות (מז.) פירש **רש"י** (ד"ה לא), שדין זה שלא קידש הלחם נלמד מלחמי תודה שאינן מתקדשות אלא כשנעשו לשמה.

ובחזון איש (מנחות סי' לג סק"מ) כתב שאין הלחם קדוש, מפני ששחיטה שאינה לשמה אינה מקדשתנב. אמנם כתב שאין לפרש הטעם משום שלא עלתה התודה לשם חובה פקע ממנה שם תודה, שטעם זה שייך דווקא באומר הרי עלי ולא באומר הרי זו.

לשיטת הרמב"ם שקרבן ציבור ששחטו שלא לשמה עלה לשם חובה מדוע לא קידש הלחם

שם. פירש **רש"י** (ד"ה ומינו), שאף על פי שהכבשים עצמם מותרים באכילה, דקיימא לן (זבחים ג.) כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשירין, אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, וכן מבואר במסכת ביצה (כ:) שכבשי עצרת ששחטן שלא לשמן הדם יזרק והבשר יאכל, מכל מקום רק הכבשים עצמם נאכלים כשלמים, אבל הלחם כיון שאינו ניתר אלא בשחיטת הכבשים, ולא עלו הכבשים לשם חובה אלא לשם שלמי נדבה, אין מי שיתיר את הלחם באכילה.

ובשער המלך (פסולי המוקדשין פט"ו ה"ח) הקשה מכאן, על שיטת **הרמב"ם** בפירוש המשניות (זבחים פ"ה מ"ח)נג, שדין זה שזבחים שנזבחו שלא לשמן לא עלו לבעלים לשם חובה, לא נאמר אלא בקרבנות יחיד, אבל קרבנות ציבור ששחטו שלא לשמן עלו לשם חובה, והיינו משום שהסכין מושכתם לכמות שהם**נד**. אם כן מדוע אם שחט כבשי עצרת שלא לשמן לא קידש הלחם, הרי כיון שעלו הכבשים לשם חובה צריך הלחם לקדשנה.

ובפני יהושע (בילה כ: ד"ה מיתיבי) תירץ, שדין 'סכין מושכתם', הוא משום שלב בית דין מתנה עליהם, וסברא זו שנויה במחלוקת תנאים בשבועות (יפ:). ולפי זה יתכן שברייתא זו של כבשי עצרת ששחטו שלא לשמן לא קידש הלחם נשנית כדעת רבי שמעון החולק על סברת לב בית דין מתנה עליהם. ועוד תירץ, שלא אמר כן הרמב"ם אלא בתמידין ומוספין או בחטאות הצבור, מטעם שמותריהן הולכים לנדבת הצבור לקיץ המזבח שהן עולות, ואם כן שייך בזה לב בית דין מתנה עליהן בשעת הקדשם שיקרבו לשם מה שהם ראויים, מה שאין כן בכבשי עצרת ששלמי צבור הם, ומותר שלמים לשלמים (זקליס פ"ג מ"ה), ולא מצינו שלמי נדבה בצבור אלא בכבשי עצרת בלבד, לא שייך בזה לב בית דין מתנה עליהם, ומודה בזה הרמב"ם שלא עלו לשם חובה.

ובשפת אמת (זבחים ג. ד"ה והנה הרמב"ם) תירץ, שאף שהכבשים עצמם כשרים ועלו לשם חובה, משום הסברא של סכין מושכתם, מכל מקום אין זה מועיל אלא לגבי עצמם ולא לענין קידוש הלחם, שכן כדי שיקדש הלחם צריך שישחטו את הכבשים לשם הלחם.

ביאור דברי רבי שהלחם 'קדוש ואינו קדוש'

שחטן לשמן וזרק דמן שלא לשמן לחם קדוש ואינו קדוש דברי רבי.

בגמרא מנחות (מז.) נחלקו אביי ורבא בביאור דברי רבי שאמר 'קדוש ואינו קדוש', אביי סבר שהלחם קדוש אלא שאינו קדוש בקדושה גמורה, ולכך עדיין קדושת הגוף. וכתב, שלפי מה שכתבו התוספות לקמן (טו. ד"ה ולא) שעיבור צורה אינו פסול נותר אלא רק לינה בעלמא מיושב. ובמעיל שמואל (כרס"י ד"ה בשירום) הקשה, שהרי **רש"י** עצמו כתב לקמן (עג: ד"ה משוכר) שעיבור צורה הוא פסול לינה. עיין בדבריו מה שיישב. **מט. וכן** כתב **רש"י** במסקנת הגמרא (ד"ה ומיהו), 'ומיהו עדיין אינן טעונות שריפה וצריכות לעבר צורתן'. הרי שמפרש שהביאו התודה בי"ד, שהרי אם הביאו אותה בי"ג כבר נתעברה צורתה. וכן דעת רבינו דוד (ד"ה ומאירי), והמאירי (ד"ה ועניין), והמהר"ם חלאווה (ד"ה משוס), שסבר רבי ינאי שמביאים תודה בי"ד ניסן, ומשום שסבר שמביאים קדשים לבית הפסול. **נ. וכן** כתבו בתוספות רבינו פרץ (ד"ה שנשחטו), ובתוספות הרא"ש (ד"ה משוס), ובחידושי הר"ן (ד"ה אלא). **נא. אולם** בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה אלא) כתב, שסבר רבי ינאי שהביאו תודה זו ביום י"ג ואף על פי כן לא נפסלו החלות בלינה, משום שכיון שנשפך הדם לא נתקדשו ליפסל בלינה. **נב. ולפי** זה כתב בשחט שלא לשם בעלים, שאף על פי שלא עלה הקרבן לשם חובה מכל מקום אפשר שהלחם קדוש, כיון שלא היתה כאן שחיטה שלא לשם זבח. **נג. במהדורא** קמא ובנוסח העברי, אבל במהדורא בתרא כתב שגם בקרבנות ציבור פוסלת מחשבה שלא לשמה. **נד. כן** פירש גם הרע"ב (שם). **נה. וקושיא** זו היא לפירוש **רש"י** כאן, אבל לפירוש **רש"י** במנחות, וכן לפירוש החזון איש אין זה קשה.

אינו קדוש דיו לתפוס דמי פדיונו שיהיו קדושים כמותו, ורבא סבר שהלחם קדוש קדושה גמורה ואלים לתפוס דמי פדיונו שיהיו קדושים כמותו, אלא שאינו מותר באכילה לכהנים.

ובחידושי מרן רי"ז הלוי (פוף הל' תמידין ומוספין, ד"ה והנה ז"ל) כתב, שבפשוטו היה נראה לפרש, שאביי סבר שכשם שהשחיטה מקדשת את הלחם כך הזריקה מקדשת את הלחם, וקדושת הלחם נעשית על ידי השחיטה והזריקה, ולכך כל שזרק הדם שלא לשמה חסר הקידוש של הזריקה, ואין כאן אלא קידוש במקצת של השחיטה, ולכך קדוש רק במקצת. אבל רבא סבר שקידוש הלחם נעשה רק על ידי השחיטה, והזריקה אינה אלא כדי להתיר הלחם באכילה, שכשם שהזריקה מתרת הבשר באכילה כך היא מתרת את הלחם באכילה, ולכך כשזרק הדם שלא לשמה הלחם קדוש לגמרי כיון שנעשה קדוש על ידי השחיטה לבדה, אלא שאינו ניתר באכילה משום שחסר לו המתיר שנעשה בזריקה.

אולם דחה פירוש זה, שלפי זה צריך ביאור לשון רבי 'קדוש ואינו קדוש', שבשלמא לאביי באמת חסר בקדושת הלחם כל שנזרק הדם שלא לשמו, אבל לרבא הרי אין חסר בקדושת הלחם כלום, אלא חסר לו המתיר של הזריקה. ועוד הקשה, מדוע באמת הלחם אסור באכילה לרבא, שהרי דין זה ששחיטה שלא לשמה אינה מקדשת את הלחם, נלמד בספרא (ו פי"ח) ממה שמצינו גבי תודה ששחיטת תודה שלא לשמה אינה מקדשת את הלחם, ולמדים כבשי עצרת מתודה, ואם כן בשלמא אם הזריקה גם כן מקדשת את הלחם יש ללמוד כבשי עצרת מלחמי תודה, שכשם ששחיטה שלא לשמה אינה מקדשת כך זריקה שלא לשמה אינה מקדשת, אבל אם רק השחיטה היא שמקדשת את הלחם, והזריקה אינה אלא מתרת את הלחם באכילה, אם כן מנין שזריקה שלא לשמה אינה מתרת את הלחם באכילה, הרי אפשר שדווקא לגבי שחיטה שצריכה לקדש את הלחם יש גזירת הכתוב ששחיטה שלא לשמה אינה מקדשת את הלחם, אבל זריקה שאינה מקדשת את הלחם רק מתירתו באכילה, מנין שזריקה שלא לשמה לא תתיר את הלחם באכילה, הרי מצינו שבשר הזבח מותר באכילה אפילו בזריקה שלא לשמה. וכן הקשה מלשון **הרמב"ם** (פסולי המוקדשין פי"ז ה"ח) שכתב, 'שני כבשי עצרת אין מקדשין את הלחם אלא בשחיטה וכו' שחטן לשמן וזרק דמן שלא לשמן הלחם קדוש ואינו קדוש'. מבואר מדברי הרמב"ם שבזרק דמן שלא לשמן יש בלחם חסרון קדושה ולא רק חסרון של היתר אכילה בלבד.

ומשום כך כתב לבאר, שודאי אף לרבא הזריקה אינה רק מתרת את הלחם באכילה אלא אף מקדשת את הלחם, אלא אביי ורבא נחלקו איזו קדושה נעשית על ידי הזריקה, שאביי סבר שגם השחיטה וגם הזריקה מקדשים את הלחם בקדושת הגוף, ובשחיטה לבדה לענין קדושת הגוף של הלחם עדיין אינו קדוש לגמרי, ולכך בזריקה שלא לשמה סבר שאין הלחם קדוש לגמרי. אבל רבא סבר שקדושת הגוף של הלחם נגמרת בשחיטה לחוד, אלא שעדיין אין הלחם קדוש בקדושת קרבן להיות ניתר באכילה על ידי הזריקה, והזריקה מקדשת את הלחם בקדושת קרבן ומתירה באכילה, ולכך כשזרק הדם שלא לשמה הלחם קדוש לגמרי קדושת הגוף, אלא שאינו קדוש בקדושת קרבן ולכך אינו מותר באכילה.

הטעם שתופס פדיונו ואינו יוצא לחולין

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה הלחם) שאין הלחם יוצא לחולין. **ובספר מעיל שמואל** (פמוס' סס) הקשה, שאם אין הלחם יוצא לחולין כיצד אם כן תופס פדיונו, הרי כל מהות וגדר פדיון הוא שהקדושה שעל החפץ עוברת על המעות, וכאן שאין הקדושה עוברת מהלחם כיצד נתפסים המעות בקדושה. וביאר, שבגמרא מנחות (מז.) מבואר שסבר אביי שאין הלחם קדוש בקדושה גמורה, והיינו שחל קדושת הגוף רק במקצת. וההסבר בזה, שהלחם קודם שחיטה קדוש רק בקדושת דמים, ועל ידי הקרבת הכבשים חל עליו קדושת הגוף לגמרי, אולם בשחיטה חלה עליו קדושת הגוף רק במקצת ונשאר קדוש אף בקדושת דמים במקצת, ולכך לקדושת הגוף שבו אין מועיל פדיון ולקדושת דמים שבו מועיל פדיון, ולכך תופס פדיונו משום קדושת דמים שבו ואינו יוצא לחולין משום קדושת הגוף שבו.

ובקובץ שיעורים (חוס סנ) נסתפק, באופן שפדה אותו וקדושת דמים שבו נתחללה כבר, אם יכול לפדותו פעם שנית שיהא פדיונו נתפס בקדושה, כיון שהטעם שהלחם קדוש ואינו קדוש הוא משום שרק מקצת קדושת הגוף נתפס בו ולא חלה עליו קדושת הגוף בכולו, או שאין זה שתי קדושות חלוקות אלא שהיא קדושה ממוצעת בין קדושת הגוף לקדושת דמים, ואם כן לעולם תופס פדיונו ואינו יוצא לחולין.

בזרק דמן שלא לשמן מדוע לא קדש הלחם מדין כל העומד ליזרק כזרוק

הכא במאי עסקינן כגון שנתקבל הדם בכום ונשפך ורבי אלעזר ברבי שמעון סבר ליה כאבוה דאמר כל העומד לזרוק כזרוק דמי. הקשו הראשונים[נ], מאחר שרבי אלעזר ברבי שמעון סובר כאביו שכל העומד ליזרק כזרוק דמי, אם כן אף בשחט לשמן וזרק דמן שלא לשמן יהא הלחם קדוש, שהרי מיד כשקבל הדם בכלי הרי הוא כזרוק וקדש הלחם, כמו בנשפך הדם. ותירצו, שזריקה שלא לשמה גרועה יותר מנשפך הדם, כיון שבזריקה הוברר למפרע שלא הועילה הקבלה לעשותו כזרוק[נ].

אולם דחו התוספות סברא זו, מהמבואר בגמרא מנחות (קג.) שאף אם נעשה פיגול בזריקה מטמא הבשר טומאת אוכלים לרבי שמעון משום שכל העומד ליזרק כזרוק דמי, ומוכח אם כן שאף זריקה פסולה אינה מבטלת את דין כל העומד ליזרק שחל בתחילה.

ולכך תירצו התוספות, שרק לגבי הזבח עצמו הועילה קבלת הדם ליחשב כנזרק לשמה אף שנזרק לבסוף בפסול, אבל לענין קידוש הלחם ושאר דברים המתקדשים עם הזבח כיון שנעשתה הזריקה שלא לשמה הוברר שלא קדש הלחם מתחילה.

ובקובץ שיעורים (חוה סג) תמה, מאיזה טעם יש לחלק בין גוף הזבח לדברים המתקדשים עם הזבח. **ובדבר שמואל** (נמוס' ד"ה כל, נפ"ד) ביאר החילוק בין גוף הזבח לדברים המתקדשים עם הזבח, על פי מה שיש לדון בדין כל העומד ליזרק כזרוק דמי, מה הטעם שעומד ליזרק חשוב כזרוק, האם מפני שאין צריך מעשה זריקה אלא די במה שעומד ליזרק. או שלעולם צריך מעשה זריקה, אלא שאנו דנים שכל דבר העומד ליזרק כאילו נעשה בו כבר עכשיו מעשה הזריקה. ונראה, שלגבי דין טומאת אוכלים בכדי שיהא על זה שם אוכל די במה שעומד הדבר לזריקה, ואין צריך שיחשב כאילו נעשה בו כבר מעכשיו מעשה הזריקה, מה שאין כן לגבי דברים המתקדשים עם הזבח שצריך שיחול עליהם קדושת הגוף, לא די במה שהדבר עומד לזריקה אלא צריך שיהא חשוב כזרוק.

וזהו החילוק בין נשפך הדם שחשוב כזרוק, לפיגל בזריקה שאינו חשוב כזרוק, שבנשפך הדם יש לומר שחשוב כאילו כבר נזרק הדם ולכך קדש הלחם, מה שאין כן בזרק הדם שלא לשמו שכתבו התוספות שזה יותר גרוע מנשפך הדם, היינו משום שבנשפך הדם כיון שאין כאן אלא חסרון זריקה אומרים שכיון שהיה עומד ליזרק חשוב כזרוק וכאילו נעשתה הזריקה בפועל, אבל בזרק הדם שלא לשמו אין זה חשוב כזרוק וכאילו נעשתה הזריקה בפועל, כיון שהיה כאן מעשה זריקה בפסול, מיהו כיון שקודם הזריקה בפסול על כל פנים היה הדם עומד ליזרק, לכך גבי גוף הזבח שיטמא טומאת אוכלים די במה שהיה עומד ליזרק, ואף שאין כאן מעשה זריקה ממש שהרי פיגל הזריקה, מה שאין כן לגבי דברים המתקדשים עם הזבח שבזה אין די במה שעומד לזריקה אלא קדושת הגוף חלה על ידי דין כזרוק דמי, וכיון שאין שייך לומר כאן שנעשתה הזריקה בפועל כיון שפיגל בזריקה לא קדש הלחם.

והתוספות במנחות (מז. ד"ה עד) תירצו הקושיא מדוע בזרק הדם שלא לשמן אין הלחם קדוש משום שהיה עומד ליזרק, שזריקה שלא לשמה גרועה מזריקת פיגול, מפני שהיא עוקרת את הקרבן לשם אחר, ולכך מבטלת היא למפרע את דין כל העומד ליזרק כזרוק דמי, מה שאין כן בזריקת פיגול אינה מבטלת את דין העומד ליזרק שחל מקודם[נח].

ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה כל) תירץ, שזריקת פיגול אינה מבטלת את דין כל העומד ליזרק שחל בשעת הקבלה, מפני שהזריקה עצמה יש בה ריצוי לפיגול, וכהרצאת כשר כך הרצאת פסול [כמבואר בזבחים (כח:)], אבל זריקה שלא לשמה אינה מועלת כלום ללחם ולכך מבטלת דין כל העומד לזרוק שחל קודם לכן.

הטעם שלא חששו להפסד החלות

תנא משום רבי אלעזר אמרו כשירות היו. הקשו הראשונים[נט], מאחר שאותם חלות היו כשירות מדוע השהו אותן עד שעת האיסור ומפסידין אותם ואין אוכלין אותם. ותירצו, שרבי אלעזר סבר כרבן גמליאל (לעיל יח:) שתרומה נאכלת כל חמש, ולחמי תודה דינם כתרומה, והיו נוטלים חלה אחרונה בסוף חמש ואוכלין אותה.

והצל"ח (פיסחים יט: ד"ה מפני) תירץ קושיית הראשונים, שיש לומר שרבי אלעזר סבר כרבי שמעון הסובר (לקמן כח:) שחמץ בערב פסח אינו עובר עליו אפילו אחר חצות היום, ואף **שכתבו התוספות** (סס ד"ה רבי שמעון) שאף רבי שמעון מודה שחמץ אסור באכילה מן התורה בערב פסח אחר חצות, היינו מטעם תשביתו, אבל בחמץ של גבוה אין שייך העשה של תשביתו[ס], ונמצא אם כן שלרבי שמעון חמץ של גבוה מותר באכילה בערב פסח כל היום, ואם כן יש לומר שרבי אלעזר סבר כרבי שמעון שחמץ של גבוה מותר באכילה בערב פסח כל היום, ואין צורך לומר שהיו נוטלים החלה השניה בסוף שעה חמישית, שהרי מותרת באכילה אף אחר חצות.

האם סבר רבי אלעזר שמביאין קדשים לבית הפסול

שם. מדברי **התוספות** (ד"ה כשירות) משמע שרבי אלעזר סבר שמביאין קדשים לבית הפסול, שאותה תודה הביאו בי"ד והיתה נאכלת עד שעה ששית[סא]. אמנם כתב **הצל"ח** (ד"ה מנח) שאין הכרח לומר שרבי אלעזר סבר שמביאין קדשים לבית הפסול, שיש לומר שאותם חלות לא נשחט עליהם עדיין הזבח, ומה שאמר כשירות היו היינו להפדות ולצאת לחולין. ואף שאחר הפדיון הרי הם חולין ואינם נאכלים בשעה חמישית כתרומה, אלא רק כל שעה רביעית כדין כל חולין, יש לומר שכיון שדמי פדיון אותם חלות הולך להקדש, נתנו להם חכמים דין תרומה שיהיו מותרים באכילה כל חמש, ואף שבשעת אכילה כבר יצאו לחולין על ידי הפדיון, עדיין נשאר בהם היתר אכילה כל שעה חמישית בשביל ריוח ההקדש.

עוד כתב הצל"ח, שיש לומר בדעת רבי אלעזר שעל אותם חלות לא נשחט הזבח משום שאבד הזבח שלהם, וכגון שאמר זו תודה וזו לחמה שכשירות הם להפדות ולצאת לחולין. ואין להקשות איך מניחין אותם עד אחר זמן איסור אכילה, הרי לא יוכל שוב לפדותם אחר זמן איסור אכילה. משום שסבר רבי אלעזר שהיו מניחים לסימן מן החלות מצות שהיו כשירות.

יד.

ביאור דברי הירושלמי שאותם פרות היו רק נראות כחורשות

שתי פרות היו חורשות בהר המשחה. **התוספות** (ד"ה שתי) הביאו את דברי הירושלמי (פ"ו ה"ה) שתמה "ירושלים לא מקום שנהגו בו שלא לעשות מלאכה", ופירשו התוספות שכוונת הירושלמי להקשות שסברא הוא לנהוג איסור מלאכה בערב פסח בירושלים[א], כיון שמתקבצים שם הרבה אנשים אף ממקומות שנהגו בהן איסור עשיית מלאכה בערב פסח, וכיצד היו פרות חורשות בהר המשחה. ותירץ הירושלמי, שלא היו הפרות חורשות באמת אלא רק היו נראות כחורשות.

19/06/2018 אהח

ובביאור דברי התוספות שכתבו, שכיון שמתקבצים הרבה אנשים מירושלים אף ממקומות שנהגו בהם איסור עשיית מלאכה בערב פסח, סברא הוא לנהוג איסור מלאכה שם. כתב **המגן אברהם** (סי' תנג סק"ו), שכיון שיש בירושלים מאותם שנהגו שלא לעשות מלאכה, אם כן כולם אסורים בעשיית מלאכה משום דין "לא תתגודדו" (דברים יד ו), משום שאף במנהג ודבר שהוא שב ואל תעשה שייך "לא תתגודדו". **אולם בשו"ת חתם סופר** (מ"ו סי' ו) כתב, שאין כוונת הירושלמי שהביא התוספות לאסור עשיית מלאכה בירושלים משום "לא תתגודדו", אלא דין הוא בירושלים שבשעת עלייה לרגל ינהגו כולם במנהג אחד, וכמבואר במסכת חגיגה (כו.) שבשעת עלייה לרגל נאמנים הגבאים על התרומה[ב], ולמדים כן ממה שנאמר (שופטים כ יא) "ויאסף כל איש ישראל אל העיר כאיש אחד חברים", עשה הכתוב לכל ישראל חברים ברגל, והיינו שכולם צריכים לנהוג במנהג ואופן אחד, ואין זה משום "לא תתגודדו".

ובמהר"ם חלאווה (ד"ה שמי) כתב הטעם לאסור עשיית מלאכה בערב פסח בירושלים, שכיון שהיו כל ישראל עולים לרגל והיו נוהגים איסור

נו. תוספות, תוספות רבינו פרץ, תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות הרא"ש, וחידושי הר"ן (ד"ה כל). **נז. ובקובץ** שיעורים (חוה סג) הקשה, במה זה שונה מנשפך הדם, הרי בשניהם הובהר למפרע שלא נזרק דמם לבסוף, ואם כן מהו החילוק בין נשפך הדם לבין זרק דמן שלא לשמן. ובשיעורי רבי דוד פוברסקי (חוה תקכח) ביאר, שכשלא נעשתה זריקה כלל אפשר לדון בזה משום כל העומד ליזרק, מפני שהדם היה עומד מתחילה ליזרק, אף שלא נעשתה זריקה לבסוף, אמנם אם נעשתה זריקה שלא כראוי הובהר שאותה זריקה שהיה הדם מיועד לה נעשתה שלא כדין, ואם כן מתחילה לא הועיל מה שהיה הדם עומד ליזרק. ובברכת אברהם (נמוס' סס) ביאר, שדין כל העומד ליזרק מועיל רק כשאין עוד מעכב לבד מחסרון הזריקה, ולכך בנשפך הדם כיון שאין כאן אלא חסרון זריקה מועיל מדין כל העומד ליזרק, כיון שאם היה כאן עוד דם אחר היה אפשר להכשיר הקרבן בזריקתו, אבל כשנעשתה זריקה בפסול ששוב אין זריקה אחרת מכשרת את הקרבן, אין מועיל מה שכבר היה הדם ראוי לזריקה. **נח. אולם** התוספות בסוגייתנו (ד"ה כל) כתבו שדוחק לחלק בין פיגול לשלא לשמה. ובדבר שמואל (נמוס' סס) ביאר כוונתם, שלכאורה היה סברא לחלק בין פיגול לשלא לשמה, כיון שזריקה היא להכשיר את הקרבן ולכך אין אומרים בזה כזרוק דמי כל שהובהר למפרע שהיתה זריקה שלא בהכשר, מה שאין כן בפיגול כיון שאינו מכשיר את הקרבן אין על זה שם זריקה כלל לענין הכשר הקרבן, והרי זה כמו נשפך הדם. אמנם כתבו התוספות שדוחק לחלק בזה, שכיון שסוף סוף יש על זה שם זריקה ומרצה בפסול כמו בכשר, ואין זה חשוב כנשפך הדם. **נט. התוספות,** תוספות רבינו פרץ, תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות הרא"ש, חידושי הר"ן (ד"ה כשירות), ורבינו דוד (ד"ה מצוס). **ס. כמבואר** בגמרא לעיל (ה:) שלך אי אתה רואה אבל רואה של אחרים ושל גבוה. **סא. ובתוספות** חכמי אנגליה (ד"ה ר' אלעזר) כתב בפירוש בדעת רבי אלעזר שסבר שמביאין קדשים לבית הפסול. אולם במהר"ם חלאווה (ד"ה מצוס) ציידד בדעת רבי אלעזר שסבר שאין מביאין קדשים לבית הפסול. **א. ואף** שירושלים מיהודה היא, וביהודה היו נוהגין לעשות מלאכה בערב פסח כמבואר להלן (נה.). מהר"ם חלאווה (ד"ה שמי). **ב. 'גבאים'** היינו ישראלים הממונים מטעם המלכות לגבות את מסי המלך, ועמי הארץ הם. ובשעת הרגל הם נאמנים לומר אף על התרומה שלא נגעו בה. רש"י (מגיגה כו. ד"ה הגבאין).

עשיית מלאכה במקומן, הרי זה בכלל 'דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור שאי אתה רשאי להתירם בפניהם', כמבואר לקמן (נ:)[ג].

הטעם שנקט התנא משנה זו במסכת פסחים

רבי חנינא סגן הכהנים אומר. פירש רש"י (ד"ה מימיהם), שמה שנקט התנא משנה זו הנוגעת לטומאות וטהרות כאן בפסחים, היינו משום סופה שמוזכר בה מענין פסח 'מדבריהם למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח'. אולם הרמב"ם (פירוש המשניות, פ"ק מ"ו) כתב, שנקט התנא משנה זו כאן, משום שקודם לכן דיבר התנא משתי חלות פסולות של תודה שהם קדשים ונשרפים, לכך המשיך והזכיר אף שאר ענייני קדשים שנשרפים[ד].

משנתנו כדעת רבי עקיבא שסובר שבשר שנטמא במקום טומאתו שם מקום שריפתו

מימיהם של כהנים לא נמנעו מלשרוף את הבשר שנטמא בוולד הטומאה עם הבשר שנטמא באב הטומאה. במשניות שקלים (פ"ק מ"ו-ז) שנינו, 'בשר קדשי קדשים שנטמא בין באב הטומאה בין בוולד הטומאה, בין בפנים בין בחוץ, בית שמאי אומרים הכל ישרף בפנים חוץ משנטמא באב הטומאה בחוץ, ובית הלל אומרים הכל ישרף בחוץ חוץ משנטמא בוולד הטומאה בפנים וכו', רבי עקיבא אומר מקום טומאתו שם שריפתו'. וכתב **הפני יהושע** (ד"ה ר' חנינא), שמשנתנו ששורפין בשר שנטמא באב הטומאה עם בשר שנטמא בוולד הטומאה, היא כדעת רבי עקיבא הסובר שבשר שנטמא במקום טומאתו שם מקום שריפתו, אבל לדעת בית הלל שאמרו שבשר קדשים שנטמא שריפתו בחוץ, חוץ מבשר שנטמא בוולד הטומאה ששריפתו בפנים, אין שייך שבשר שנטמא באב הטומאה ישרף יחד עם בשר שנטמא בוולד הטומאה, שהרי בשר שנטמא בוולד הטומאה שריפתו בפנים, ואילו בשר שנטמא באב הטומאה שריפתו בחוץ. ואם מדובר באופן שנטמא הוולד הטומאה בחוץ ולכך שריפתו בחוץ, כבר נפסל ביוצאי. ואם כן בהכרח שמשנתנו היא כדעת רבי עקיבא הסובר שבשר שנטמא במקום טומאתו שם מקום שריפתו, ומדובר באופן שנטמאו שניהם בפנים ושריפתם בפנים[ז].

בקושיית הירושלמי מה חידש רבי חנינא ששורפין בשר שנטמא בוולד הטומאה עם בשר שנטמא באב הטומאה

שם. הפני יהושע (ד"ה מלשרוף) הביא קושיית הירושלמי (פ"ק ה"ו), מה בא רבי חנינא להשמיענו שבשר שנטמא בוולד הטומאה עם בשר שנטמא באב הטומאה, הרי להלן בגמרא (טו:), נחלקו בית שמאי ובית הלל גבי פיגול נותר וטמא אם מותר לשורפן כאחת, שבית שמאי אומרים אין שורפין אותם כאחת ובית הלל אומרים שורפין, וכיון שבית הלל מתירין מתירים לשרוף אפילו בשר טהור שהוא פסול כגון פיגול ונותר עם בשר טמא, כל שכן שמותר לשרוף בשר שהוא כבר טמא אלא שאינו אלא שני, עם בשר שנטמא באב הטומאה, ומה בא רבי חנינא להשמיענו. ותירץ הירושלמי, שבא להשמיענו שאפילו לבית שמאי שאין מתירים לשרוף פיגול נותר וטמא כאחת, מכל מקום בשר שנטמא בוולד הטומאה מתירים לשרוף עם בשר שנטמא באב הטומאה.

ותמה הפני יהושע על הירושלמי, שמלבד שתירוץ זה דחוק בסברא, שרבי חנינא בא להשמיענו דין אליבא דבית שמאי, שהרי בית שמאי במקום בית הלל אינה משנה. וביותר קשה, שרבי חנינא בא להעיד שלא נמנעו מלעשות כן, ולשם מה נצרכה עדות זו אחר שהלכה כבית הלל.

ותירץ הפני יהושע, שאין ללמוד מהברייתא שהתירו בית הלל לשרוף פיגול נותר וטמא כאחת, שמותר לשרוף אף בשר שנטמא באב הטומאה עם בשר שנטמא בוולד הטומאה, שיש לומר שהברייתא שהתירו בית הלל לשרוף פיגול נותר וטמא כאחת, היינו דווקא בשר הטמא בטומאה דרבנן, ולכך התירו בית הלל לשורפן כאחת, אבל בשר שנטמא בטומאה דאורייתא אפשר שלא התירו, לזה בא רבי חנינא להשמיענו שמותר לשרוף בשר שנטמא בוולד הטומאה אפילו עם בשר שנטמא באב הטומאה דאורייתא[ח].

עוד תירץ הפני יהושע (נמוק' ד"ה מפ"), שהברייתא שהתירו בית הלל לשרוף פיגול נותר וטמא כאחת, מדברת באופן שאין משקים יחד עם הבשר, ולכך בית הלל מתירים לשורפם כאחת משום שאין אוכל מטמא אוכל אלא מדרבנן. אבל רבי חנינא בא להשמיענו שמותר לשרוף בשר שנטמא בוולד הטומאה עם בשר שנטמא באב הטומאה, אפילו כשיש עמו משקים שמקבל הבשר טומאה דאורייתא מהמשקים, שהרי רבי חנינא שאמר 'מימיהם של כהנים לא נמנעו' משמע אפילו באופן שיש משקים עליהם, שכך הוא הדרך שסתם בשר שהוכשר עדיין משקים טופחים עליו[ט].

ובספר משיב נפש (ד"ה עי"ל) כתב ליישב קושיית הירושלמי, שהנה במסכת קידושין (נו:) שנינו 'המקדש את האשה בערלה ובכלאי הכרם וכו' אינה מקודשת'. והקשו **שם התוספות** (ד"ה המקדש), מדוע לא הזכירה המשנה שאף המקדש את האשה בפיגול נותר וטמא שאסורים בהנאה אינה מקודשת. ותירצו, שהמשנה אינה מדברת בענייני קדשים. **ותמה המהרש"א** (נמוק' שם), מדוע לא תירצו התוספות שפיגול נותר וטמא הרי הם קודש, וכבר נשנה דין זה קודם לכן (שם נג:), המקדש בחלקו אינה מקודשת. **ותירץ**, שסברו התוספות שפיגול נותר וטמא פקע מהם שם קודש, ואין זה בכלל המקדש בחלקו אינה מקודשת. ואם כן יש לומר שמה שבית הלל התירו לשרוף פיגול נותר וטמא כאחת היינו משום שכבר פקעה קדושה מהם, ולכך מותר לטמאותם ולשורפם כאחת, ומשום כך הוצרך רבי חנינא להשמיענו שמותר לשרוף בשר שנטמא בוולד הטומאה, עם בשר שנטמא באב הטומאה אף שהם קודש, ובית שמאי שאסרו לשורפם כאחת, משום שנחלקו בדין זה וסברו שלא פקע שם קודש מפיגול נותר וטמא ואסור לטמאותם'.

הטעם שמותר להוסיף טומאה על טומאתו

אף על פי שמוסיפין טומאה על טומאתו. האחרונים דנו מה טעם ההיתר שמותר להוסיף טומאה על בשר קודש שנטמא, הרי גבי כהן שאסור לו ליטמא למתים, אף אם נטמא כבר אסור לו להוסיף וליגע שוב במת משום שמוסיף טומאה על טומאתו, ומדוע גבי בשר קודש שנטמא מותר להוסיף טומאה על טומאתו. וביארו, על פי מה שכתב **הרמב"ם** (פסולי המוקדשין פי"ח ה"ג) 'אסור לטמא את הקדשים או לסבב להם טומאה שהרי פוסלן'. מבואר מדברי

ג. **עוד** כתב המהר"ם חלאווה, שמה שאמר הירושלמי שאותם פרות לא היו חורשות אלא רק נראות כחורשות, הוא משום שהר המשחה לא היה שדה שאפשר לעבוד בה. וביארו האחרונים דבריו משום שהיה לו גירסא בירושלמי 'חורשות סלקא דעתך, אלא אימא כעין חורשות', והיינו שלא הוקשה לירושלמי אלא האיך יתכן שהיו חורשות, ולא משום שירושלים מקום שאסור בעשיית מלאכה הוא, ולכך פירש שתמיהת הירושלמי 'חורשות סלקא דעתך' היא משום שהר המשחה אינו מקום הראוי לעבודה. ד. **וכן** פירש בתוספות רבינו פרץ (ד"ה אמר). וכתב באור חדש (ד"ה ר"מ), שדברי רש"י כאן הם רק להסובר 'שמדבריהם למדנו' היינו מדברי רבי חנינא סגן הכהנים, אבל לריש לקיש (להלן טו.) הסובר 'שמדבריהם למדנו' היינו מדברי רבי אליעזר ורבי יהושע, לא נקט התנא כאן דין זה מהטעם הנ"ל, אלא כמו שכתב רש"י (להלן טו. ד"ה אמר), משום שבא להשמיענו ששורפין קודש טהור עם טמא. וכן כתב הפני שלמה (נרשם ד"ה מימיהם). ה. **וכן** פירש המאירי (ד"ה ואמרו). **והטעם** שמיאן הרמב"ם לומר כרש"י, כתב הצל"ח (חומ ג), משום שמה שאמרו במשנה 'מדבריהם למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח', אינו שייך אלא לרבי יהודה הסובר (להלן כא.), אין ביעור חמץ אלא שריפה, שהרי לחכמים שאמרו (שם) השבתתו בכל דבר, אף אם נאמר שמודים חכמים לרבי יהודה שרשאי לשורפו, מכל מקום אי אפשר ללמוד כן מדברי רבי חנינא סגן הכהנים, שדיבר בקדשים שחייב הוא לשורפם, וכיון שיש בזה הפסד עצים לכך לא נמנעו לשרוף את הבשר שנטמא בוולד הטומאה, עם הבשר שנטמא באב הטומאה, אבל חמץ שיכול להשביתו בכל דבר ואין בזה הפסד עצים, מנין שמותר לגרום לו טומאה. אלא ודאי שדברי רבי חנינא סגן הכהנים אינם אלא לרבי יהודה הסובר אין ביעור חמץ אלא שריפה, וכיון שלא שייך דין המשנה 'מדבריהם למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח' אלא לרבי יהודה, היה לרבי לסדר משנה זו בפרק כל שעה להלן (כא.), אחר ששנה את המחלוקת של רבי יהודה וחכמים במה הוא ביעור חמץ, ולכך פירש הרמב"ם הטעם ששנה התנא משנה זו כאן, לפי שרצה לסמוך משנה זו למה ששנה קודם לכן גבי חלות של תודה שהם קדשים ונשרפים. ו. **והצל"ח** (חומ ה) תמה עליו, שמה בכך שכבר נפסל הבשר ביוצא, וכי משום שנפסל ביוצא אין שייך שנטמא הבשר. ואם כוונתו לומר שכיון שכבר נפסל הבשר ביוצא, אפילו אם לא נטמא הבשר כלל רשאי הוא לשורפו עם הבשר שנטמא, אין זה נכון, שהרי להלן (טו:), נחלקו בית שמאי ובית הלל לגבי פיגול נותר וטמא אם מותר לשורפם כאחת, ובית הלל שמתירים היינו רק משום שפיגול ונותר טמאים הם מדרבנן, ומשמע שלולא זה שהם טמאים מדרבנן אף שנפסל הבשר ביוצא ונפסל ביוצא, יהא מוכח ממשנתנו שדבר שיצא ונפסל ביוצא כל שלא נטמא אינו נשרף עם הטמא, מפני שרק על בשר שנטמא העיד רבי חנינא שמותר לשורפו עם בשר טמא, ואם כן מוכח שבשר שנפסל אינו כבשר שנטמא, ואם כן כיצד אמר רבי מאיר שמדבריהם למדנו ששורפים תרומה טהורה עם הטמאה בפסח, והשוה איסור לטומאה, הרי מדברי רבי חנינא משמע שאיסור אינו כטומאה. ז. **והוסיף**, שאין לומר שמדובר בקדשים קלים, וכגון שנטמאו שניהם בחוץ ולא נפסל הבשר שנטמא בוולד הטומאה ביוצא, כיון שמותר הוא באכילה בכל ירושלים, ומשנתנו אף כבית הלל, שאם כן מהו שאמר רבי חנינא לא נמנעו 'כהנים', הרי שלמים בעליהם ישראל, ובישראל ודאי שמצוי יותר טומאה מבכהנים, שהרי כהנים זריזים הם, ויותר היה לו לנקוט 'לא נמנעו ישראלים לשרוף הבשר שנטמא בוולד הטומאה עם הבשר שנטמא באב הטומאה'. אולם בפני שלמה (ד"ה ר"מ), רצה להעמיד כל המחלוקת של בית שמאי ובית הלל דווקא גבי קדשי קדשים, ואילו משנתנו מדברת בקדשים קלים. ועל פי זה כתב הפני יהושע ליישב שיטת הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ו) שפסק כשיטת רבי עקיבא, וכתב, 'בשר קדשי קדשים שנטמא בפנים, שורפין אותו בפנים, ואם נטמא בחוץ שורפין אותו בחוץ, בין שנטמא באב הטומאה בין שנטמא בוולד הטומאה', אף שבכל מקום הלכה כבית הלל, והיינו משום שסתם כאן התנא כדעת רבי עקיבא, נקט הרמב"ם הלכה כסתם משנה. ח. **ובספר** משיב נפש (ד"ה ובספר"כ) תמה עליו, שהרי כתב הרמב"ם (תפות המועמ"ה פ"ח ה"ג), שפיגול ונותר הרי הם כראשון לטומאה מדרבנן. ואם הברייתא שבית הלל מתירין לשרוף פיגול ונותר וטמא כאחת מדברת בטומאה דרבנן, מה טעמם של בית שמאי הסוברים שאין שורפין אותם כאחת, מאחר שטומאתם רק מדרבנן. ובשלמא אם הברייתא להלן מדברת בבשר הטמא מן התורה, יש לומר שסוברים בית שמאי שאסור לטמאות פיגול ונותר שטומאתם מדרבנן בטומאה דאורייתא, אבל אם מדובר בטומאה דרבנן מה טעמם של בית שמאי שאין שורפין אותם כאחת. וכן הקשה הצל"ח (להלן טו: תוס' ממ), כיון שפיגול ונותר טומאתם רק מדרבנן, מה טעמם של בית שמאי הסוברים שאין שורפין אותם כאחת מאחר שטומאתם רק מדרבנן. ט. **ומה** שלא תירץ כן הירושלמי, אפשר משום שהוא סובר כדעת אביי ורב אדא בר אהבה, שאוכל מטמא אוכל בקדשים אף ללא משקים. ותמה בספר משיב נפש (ד"ה ובספר"כ), שאם הברייתא להלן שהתירו בית הלל לשרוף פיגול נותר וטמא כאחת, מדברת באופן שאין משקים עם הבשר, מה טעמם של בית שמאי שאוסרים לשורפם כאחת, כיון שאוכל מטמא אוכל רק מדרבנן והם ממילא טמאים כבר בטומאה דרבנן, ואין כאן שום הוספה על הטומאה. י. **ובשיעורי** רבי דוד פוברסקי (סי' מ חומ ט) הביא, שהאחרונים בקידושין (שם) תמהו על המהרש"א מכמה מקומות, שמצינו שלא פקע שם קדושה מפיגול נותר

הרמב"ם שיסוד האיסור לטמא קדשים הוא משום שפוסל אותם, ואם כן כל שהבשר פסול ועומד שוב אין איסור במה שמטמא אותו, שהרי אינו מפסידו במה שמוסיף לו טומאה.

השמן שנפסל היינו שמן של תרומה

הוסיף רבי עקיבא ואמר מימיהם של כהנים לא נמנעו מלהדליק את השמן שנפסל בטבול יום בנר שנטמא בטמא מת. פירש רש"י (ד"ה מלהדליק), שמדובר בשמן של תרומה שנפסל בטבול יום. וביארו רש"י (ע"ב ד"ה נוקמה) והמהר"ם חלאווה (ד"ה הוסיף), שעל כרחך מדובר בשמן של תרומה ולא בשמן של קדשים, משום ששמן של קדשים אחר שנבלל במנחה נעשה אוכל, וקודם שנבלל במנחה עומד הוא לשריפה ולא להנאת הדלקה, והמוכח שמדובר בשמן של תרומה שנפסל שמותר בהנאת הדלקה[יא].

ובאור גדול (על המצוות פ"ח מ"ו) תמה, שמדברי רש"י משמע שאין שייך שמן של קודש שיהא עומד לשריפה בפני עצמו, והרי לוג שמן של מצורע שמתחלק לכהנים, כמבואר בזבחים (נח.) שהוא קודש, עומד להדלקה בפני עצמו, ואם כן יש לפרש המשנה אף בשמן של קודש.

הרי תרומה טמאה עומדת לשריפה ומיכתת שיעורה ואינה מטמאה כלל

אמר רבי מאיר מדבריהם למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח. בשער המלך (גירושין פ"ד ה"ב) הקשה, מכיון שתרומה זו עומדת לשריפה אם כן כתותי מיכתת שיעורה, והרי היא כפחות מכביצה ואינה מטמאה כלל, ואם כן פשוט שמותר לשורפן יחד אחר שאינה מטמאת, ואפילו תרומה טהורה היה צריך להיות מותר לשרוף עמה[יב]. ונאמרו בזה כמה תירוצים **באחרונים**:

א. ביהודה יעלה (שו"ת, או"ח ח"ו סי' קלח) הביא בשם **מהר"ם מינץ** שתירץ, שדווקא בדבר העומד לשריפה משום איסור הנאה, כגון כלאי הכרם וכיוצא בזה אומרים כתותי מיכתת שיעוריה, אבל דבר העומד לשריפה רק משום איסור טומאה שבו, כגון תרומה טמאה וקדשים טמאים אין אומרים בזה כתותי מיכתת שיעוריה. ותמה עליו מדברי **התוספות** במסכת סוכה (לה. ד"ה לפי), שאף בתרומה טמאה אומרים כתותי מיכתת שיעוריה[יג].

ב. עוד תירץ בשם מהר"ם מינץ, שתרומה טמאה כיון שיכול להישאל עליה ואז אינה עומדת לשריפה אין אומרים בזה כתותי מיכתת שיעוריה, ומה שכתבו התוספות בסוכה (שם), שתרומה טמאה כתותי מיכתת שיעורה, היינו היכן שכבר הגיעה ליד כהן שאינה בשאלה, אבל את משנתנו יש לפרש בתרומה שלא הגיעה עדיין ליד כהן שישנה בשאלה, ולכך אין אומרים בזה כתותי מיכתת שיעוריה.

אוצר החכמה

ג. בתורת גיטין (סי' קמד) כתב, שלענין טומאה אין שייך כלל דין מיכתת שיעוריה, והיינו משום שדין זה של מיכתת שיעוריה אינו חשוב כאילו אין הדבר נמצא כלל, אלא חשוב כאילו הוא כתות לרסיסים דקים, והיכן שאוכלין פחותים מכביצה מונחים יחד מצטרפים יחד לכביצה לטמא, כמבואר **בראב"ד** (טומאת אוכלין פ"ו הי"ז). וכתב **בתפארת ירושלים** (מוצא נקוף המצויות פ"ח מ"ו), שלפי דבריו פשוט שאף דבר שעומד לשריפה אף אם נאמר שהרי הוא כתות מכל מקום יש בו כביצה מצורף יחדיו לטמא[יד].

ד. במנחת ברוך (שו"ת, סי' נט) תירץ, שלענין השיעור שצריך בכדי לטמא טומאת אוכלין אין אומרים כתותי מיכתת שיעוריה, משום שדווקא במקום שהשיעור הוא מדין 'שיעור' אומרים כתותי מיכתת שיעוריה, אבל מה שצריך שיעור כביצה בכדי לטמא טומאת אוכלין אין זה משום שצריך 'שיעור כביצה', אלא למדים כן בתורת כהנים (שמיני פ"ט), ממה שנאמר (ויקרא יא לה) 'מכל האוכל אשר יאכל', אוכל הנאכל בבת אחת מטמא פחות מזה אינו מטמא, וכל מה שצריך שיעור כביצה היינו משום שזהו אוכל שנאכל בפעם אחת, ואם כן אף אם נאמר שכתותי מיכתת שיעוריה, מכל מקום כיון שבמציאות הוא נאכל בבת אחת הרי זה בכלל 'אוכל אשר יאכל' שמטמא[טו].

ה. בספר תפארת ירושלים (שם) תירץ, לשיטת **רש"י** במסכת שבת (כה. ד"ה מצוה), הסובר שמצות שריפת תרומה טמאה אינה אלא מדרבנן[טז], אם כן מן התורה לא מיכתת שיעורה ומטמאה את התרומה, לזה הוצרך רבי מאיר להשמיענו שמותר לשורפה. ואף לשיטת התוספות (שם ד"ה קן), שמצות שריפת תרומה טמאה היא מן התורה, יש לומר לפי מה שכתב **המהרש"א** (סוכה לה. נמוק' ד"ה לפי ד"ה נפ"ל ומ"ש), שדין זה שכתותי מיכתת שיעוריה אינו אלא מדרבנן, ומן התורה יש כאן שיעור כביצה לטמא.

ו. בתורה לשמה (שו"ת, סי' מד) תירץ, שסברא זו של 'כתותי מיכתת שיעוריה' נאמרה רק לחומרא ולא לקולא, ולכך תרומה טמאה מטמאה ולא אומרים בה כתותי מיכתת שיעוריה להקל שלא תטמא.

ז. בחזון יחזקאל (מידושים, ד"ה ממר) ביאר, שיש חילוק בין מצוות הצריכות שיעור בהנאה ועומדים לשריפה אומרים בהם כתותי מיכתת שיעוריה, ואין להם עוד חשיבות של שיעור כדבר אחד מוצק, שהרי אין ביד האדם להחשיבו כיון שאין הדבר תלוי בידו. לבין שיעור אוכלים לגבי טומאה, שמהות גדר אוכל תלויה בדעת האדם, שאוכל שאינו מיוחד למאכל אדם הרי זה טהור, ואם חישב עליו וייחדו למאכל אדם הרי זה מקבל טומאה, שמחשבתו משוה את זה לאוכל, ולכך אפילו אם הם אסורים בהנאה אין אומרים בהם כתותי מיכתת שיעוריה, כיון שראויים הם מחמת עצמם למאכל אדם ולא איבדו את חשיבותם, כיון שבידו להחשיבו לאוכל.

מדוע אין לתרץ שבא להשמיענו ששני דרבנן מותר לעשותו שני מן התורה

שני ושני הוא מאי מוסיף לו טומאה על טומאתו איכא. באור חדש (ד"ה מאי) הקשה בשם **ספר מעשה חייא**, הרי יש להעמיד משנתנו בוולד הטומאה דרבנן, ובא רבי חנינא להשמיענו ששני דרבנן מותר לעשותו שני מן התורה. ותירץ, שלשון המשנה 'אף על פי שמוסיפין טומאה על טומאתו', משמע שמוסיף לו עכשיו טומאה יתירה על טומאתו לענין לטמא אחרים, וכמו שתירצה הגמרא שמדובר בוולד וולד הטומאה שעד עכשיו היה שלישי, ולא היה יכול לטמא רק עוד אחד ששלישי עושה רביעי בקודש, ועכשיו נעשה שני ועושה שלישי ורביעי. ולכך הוקשה לגמרא שאינו מוסיף טומאה על טומאתו כלום ששני ושני הוא, אף אם מדובר בוולד הטומאה דרבנן שנעשה שני מן התורה[יז].

ובפאר הלבה (ד"ה מכדי) תירץ, על פי מה שיש להקשות על דעת רבי אליעזר במסכת שקלים (פ"ח מ"ו), שאמר את שנטמא באב הטומאה בין בפנים בין בחוץ ישרף בחוץ, ואת שנטמא בוולד הטומאה בין בפנים בין בחוץ ישרף בפנים, ולשיטתו אין שייך שבשר נטמא באב הטומאה ישרף יחד עם בשר שנטמא בוולד הטומאה, שהרי כל אחד מהם נשרף במקום אחר, וקשה איך יחלוק על עדותו של רבי חנינא סגן הכהנים. וביאר, שהנה טעמו של רבי אליעזר הסובר שבשר שנטמא בוולד הטומאה ישרף בפנים, ביאר **הרע"ב** (שם), שמכיון שאינו טמא אלא מדרבנן ומן התורה טהור הוא אפילו אם נטמא בחוץ, יש לקיים שריפתו בקודש. ולפי זה יש לומר, שרבי אליעזר סבר שמה שאמר רבי חנינא סגן הכהנים, שבשר שנטמא באב הטומאה נשרף יחד עם בשר שנטמא בוולד הטומאה, היינו באב הטומאה דרבנן כגון מעת לעת שבנדה, שבזה אף רבי אליעזר מודה שנשרף בפנים כיון שטומאתו רק מדרבנן, ובא רבי חנינא

וטמא [עיין בקרני ראם וברש"ש (שם)]. **יא. כמבואר** במסכת שבת (כה.), ששמן של תרומה טמאה מותר בהנאה, ונלמד ממה שאמרה תורה (במדבר יח ח) 'ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומתי', בשתי תרומות הכתוב מדבר, אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה. ואמרה תורה 'לך' שלך תהא, שמותרת בהנאה להסיקה תחת תבשילו. **יב. וראה** בשער אפרים (שו"ת סי' לח, נהג"ה מנהג המתנכל) שכתב, לפי מה שכתבו התוספות בעירובין (פ: ד"ה מנגן), שדווקא בתשמיש של מצוה אם עומד לשריפה כגון לולב של אשירה, נאמר דין זה שכתותי מיכתת שיעוריה, אבל בדבר שאינו תשמיש של מצוה לא נאמר כלל זה, ולדבריו לכאורה מיושבת קושיא זו, שתרומה טמאה שאינה תשמיש של מצוה אף אם עומדת לשריפה אין אומרים בה כתותי מיכתת שיעורה. **יג. אולם** יעויין בשער המלך (לולב פ"ח ה"ג) שכתב, שמשום כך כתבו התוספות בסוכה (לה. ד"ה לפי), גבי אתרוג של ערלה 'שאפשר שמן התורה מצותו בשריפה', מפני שסברו שמשום חיוב שריפה דרבנן אין אומרים כתותי מיכתת שיעוריה. ואם מצות שריפת תרומה טמאה אינה אלא מדרבנן, [עיין בסמוך בתירוצו של התפארת ירושלים] אין אומרים בזה כתותי מיכתת שיעורה, וראה בהמשך דבריו שדחה את ההוכחה מדברי התוספות, עיי"ש. **יד. וכן** תירץ בדברי מלכיאל (שו"ת, מ"ח סי' לג אות ד). **טו. אולם** בקהילות יעקב (סוכה סי' כה), דחה את סברת המנחת ברוך, שהנה התוספות במסכת סוכה (לה. ד"ה לפי) כתבו, גבי אתרוג של ערלה שפסול מטעם שכתותי מיכתת שיעוריה, והרי מה שצריך באתרוג שיעור אגוז או כביצה אין זה מדין שיעור, אלא משום שבפחות מזה עדיין לא נגמר הפרי, או שאין זה חשוב הדר, כמבואר במסכת סוכה (שם), ואם כן אף אם נאמר שאתרוג של ערלה כתותי מיכתת שיעוריה, מכל מקום במציאות נגמר הפרי והרי הוא הדר ומדוע פסול. ועל כרחך שיסוד הדין שאתרוג צריך שיעור משום הדר או משום גמר הפרי הוא מטעם חשיבות, שבשיעור זה הרי הוא חשוב, וכל שכתותי מיכתת שיעוריה בטלה חשיבותו, ואף שבמציאות עדיין שמו עליו מכל מקום חשיבותו בטלה. ואם כן הוא הדין גבי טומאת אוכלין, אף אם נאמר שלא הקפידה תורה אלא על המציאות שיהא אוכל שנאכל בפעם אחת, מכל מקום אין זה אלא מדין חשיבות, שהרי אף בפחות מזה נקרא אוכל, וגודל הכמות אינו מוסיף אלא חשיבות, וכל שכתותי מיכתת שיעוריה בטלה חשיבותו ואינו מטמא טומאת אוכלין. **טז. שכתב** שני טעמים מדוע צריך לשרוף תרומה טמאה, או משום תקלה או בגלל שזה דומה לקודש, ומשמע לפי שני הטעמים שאין זה אלא דין דרבנן. **יז. אולם** התוספות להלן (טו. ד"ה וולד טומאה דרבנן) כתבו, שלרבי מאיר הסובר שמשנתנו מדברת בוולד הטומאה דרבנן, אליבא דמאן דאמר אוכל מטמא אוכל בקדשים, אין צריך להעמיד משנתנו בוולד וולד טומאה, אלא בוולד הטומאה דרבנן ומוסיף לו טומאה על טומאתו שנעשה טמא מן התורה. אולם הצל"ח (פסח ו), הביא בשם ספר אבן העוזר שדחה את דברי התוספות, שעל כרחך לכולי עלמא צריך להעמיד משנתנו בוולד וולד הטומאה, ולא בוולד טומאה דרבנן, שהרי למאן דאמר אוכל מטמא אוכל בקדשים, על כרחך למד כן או מנבואת חגי [לשיטת רש"י (ד"ה מנגן)] או מ'והבשר אשר יגע בכל טמא' [לשיטת התוספות (ד"ה מנגן)]. ולפי זה אפילו אם משקה מטמא אוכל מדרבנן, מכל מקום בקדשים הוא מן התורה או מנבואת חגי או מ'והבשר אשר יגע בכל טמא', ואם הבשר של קודש נגע בוולד הטומאה אם כן וולד הטומאה היה משקה, ואיך הוא טמא רק מדרבנן, הרי הבשר שנגע בו הוא קודש ומקבל טומאה מן התורה על ידי משקים, ועל כרחך שהאוכל שנגע במשקים היה חולין ושוב נגע בשר קודש באוכל הזה וממילא הוא נטמא בוולד וולד.

להשמיענו שמותר להוסיף טומאה בדרבנן. ועל פי זה מיושב, שכיון שלרבי אליעזר על כרחך צריך לומר שרבי חנינא דיבר באב הטומאה דרבנן הוקשה לגמרא ששני ושני הוא.

ביאור הלשון 'וקסבר' שלישי מותר לעשותו שני

וקסבר שלישי מותר לעשותו שני. הצל"ח (פסחים ח) העיר על לשון הגמרא 'וקסבר' שלישי מותר לעשותו שני, הרי דברי רבי חנינא סגן הכהנים עדות היא ואין בדבריו שום מחלוקת, ואין שייך לומר אם כן 'וקסבר', אלא היה לו לומר 'וקא משמע לן' שלישי מותר לעשותו שני. וביאר, לפי מה שכתבו התוספות להלן (טו. ד"ה וולד טומאה דרבנן), שלסובר אוכל מטמא אוכל בקדשים, אין צריך להעמיד משנתנו בוולד וולד הטומאה אלא לרבי יוסי, אבל לרבי מאיר הסובר שהמשנה מדברת בוולד הטומאה דרבנן, משנתנו מדברת בוולד הטומאה ממש, וקא משמע לן ששני דרבנן מותר לעשותו שני מן התורה, אם כן לרבי מאיר לא מצינו שיהא מותר לעשות משלישי שני, לכך אמרה הגמרא 'וקסבר' שלישי מותר לעשותו שני, דהיינו שרק רבי יוסי סבר כן ולא רבי מאיר.

הטעם שלא הוקשה לגמרא מיד בתחילת הסוגיא שאין אוכל מטמא אוכל

והא אין אוכל מטמא אוכל. באור חדש (ד"ה והא) **ובמשיב נפש** (ד"ה והא) הקשו, מדוע לא הוקשה לגמרא כן מתחילה שאין אוכל מטמא אוכל, ומלשון הגמרא משמע שרק לפי מה שתירץ רב יהודה שמשנתנו מדברת בוולד וולד הטומאה, וקסבר שלישי מותר לעשותו שני, יש להקשות שאין אוכל מטמא אוכל.

אהרת 19/06/2018

במשיב נפש (סס) תירץ, שהנה רש"י להלן (יח. ד"ה לימד) כתב, שאין לומר בדעת רבי עקיבא שסובר שאוכל מטמא אוכל מן התורה, שאם כן מה הוקשה לגמרא כאן והא אין אוכל מטמא אוכל, והוצרכה הגמרא לתרץ שמטמא מדרבנן, הרי יש לומר שמשנתנו היא כדעת רבי עקיבא הסובר שאוכל מטמא אוכל. וכיון שכן, יש לומר שמשום כך לא הוקשה לגמרא מתחילה על משנתנו 'והא אין אוכל מטמא אוכל', לפי שיש לומר שמשנתנו היא כרבי עקיבא הסובר שאוכל מטמא אוכל, אבל רב יהודה שתירץ שהמשנה מדברת בוולד וולד הטומאה, ולכאורה קשה הרי במשנתנו מוזכר שנטמא ב'וולד הטומאה' ולא בוולד וולד הטומאה, ויש לומר שרבי יהודה שהעמיד בוולד וולד היינו מן התורה, ועל כרחך היינו על ידי משקים, כיון שמן התורה אין אוכל מטמא אוכל, ולאחר שגזרו על המשקים שיהיו תחילה אין זה וולד וולד אלא רק וולד, ולכך אף שמוזכר במשנה 'וולד הטומאה', פירש רב יהודה שמדובר בוולד וולד הטומאה על ידי משקים, שאחר גזירת י"ח דבר שגזרו על המשקים להיות תחילה הרי זה וולד הטומאה, אבל לרבי חנינא שהעיד 'מימיהם של כהנים' וכו' והיינו אף קודם שגזרו על המשקים להיות תחילה מדובר בוולד וולד, ובעל כרחך סובר שאוכל אינו מטמא אוכל, שאם אוכל מטמא אוכל מדוע קוראו וולד הרי זה וולד וולד, ולכך הוקשה לגמרא רק על תירוץ רב יהודה שהעמיד את המשנה בוולד וולד שאין אוכל מטמא אוכל.

מנין שבתרומה וקדשים אוכל מטמא אוכל

אבל בתרומה וקדשים עושה כיוצא בו. פירש רש"י (ד"ה אבל), שאביי שסבר שאוכל מטמא אוכל בתרומה וקדשים, למד כן מנבואת חגי שנאמר בה (חגי ב יג) 'הן ישא איש בשר קדש בכנף בגדו ונגע בכנפו אל הלחם ואל הנזיד ואל היין ואל שמן ואל כל מאכל היקדש', והיינו שאמר לו הקב"ה לחגי לבדוק את הכהנים, אם בקיאים הם בדיני טומאה וטהרה והאם הם לא שכחום בגולה, ולשאלם מה הדין אם נשא אדם בכנף בגדו אחד מן השרצים הטמאים[יח], ונגע השרץ שהוא אב הטומאה בלחם ונעשה הלחם ראשון, והלחם נגע בנזיד ונעשה הנזיד שני, והנזיד נגע ביין של נסכים שהוא קדש ונעשה היין שלישי, והיין חזר ונגע בשמן של מנחות או בכל מאכל אחר של קודש, האם נטמא הדבר האחרון שהוא רביעי בקודש. והשיבו הכהנים שהוא טהור, וטעו בכך משום שרביעי בקודש טמא. ויש ללמוד מכאן שאוכל מטמא אוכל בקודש, שהלחם הטמא נגע בנזיד וטימא אותו.

לרב אדא רק הרישא של המשנה ניחא

לא שנו אלא חולין ותרומה אבל בקדשים עושה כיוצא בהן שפיר. **בתוספות רבינו פרץ ובחידושי הר"ן** (ד"ה לא שנו) הקשו[כב], כיצד אמרה הגמרא שלרב אדא בר אהבה הסובר שאוכל מטמא אוכל בקדשים מיושבת המשנה, הרי אף לדבריו יקשה המבואר במשנה שמדבריהם למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח, ואם רק בקדשים אוכל מטמא אוכל אבל בתרומה אין אוכל מטמא אוכל, אין כאן שום הוספה על הטומאה. ותירצו, שכוונת הגמרא לומר שלרב אדא בר אהבה הסובר שבקדשים אוכל מטמא אוכל, מיושב על כל פנים הרישא של המשנה דהיינו עדותו של רבי חנינא, שלא נמנעו לשרוף את הבשר שנטמא בוולד הטומאה עם הבשר שנטמא באב הטומאה.

שיטת הריב"א שמשקים מטמאים בכל שהוא

דאיכא משקים בהדי בשר. כתבו התוספות (ד"ה לימד) בשם ריב"א, שמסוגייתנו יש להוכיח שמשקים מטמאים אוכלים אף בפחות מרביעית. שהרי העמידה הגמרא למשנתנו, שהבשר שנטמא באב הטומאה מטמא את הבשר שנטמא בוולד הטומאה, באופן שהיה משקים על הבשר שנטמא באב הטומאה, והוא מטמא את הבשר שנטמא בוולד הטומאה שיהא שני, והרי סתם משקים הנמצאים על הבשר אין בהם רביעית[כג], ואף על פי כן מטמאים את הבשר, הרי שמשקים מטמאים אף בפחות מרביעית[כד]. עוד כתב להוכיח מהמבואר בגמרא להלן (יז:), שמפורש שם שמים פחות מרביעית מטמאים.

וברבינו דוד (ד"ה הכא), **ובתוספות הרא"ש** (ד"ה לימד), כתבו עוד להוכיח שמשקים מטמאים אף בפחות מרביעית, מהמבואר במסכת ברכות (נג.), שבית שמאי סוברים שצריך ליטול ידים לסעודה קודם שמקדש על הכוס, שאם לא כן יש לחוש שהמשקים שאחורי הכוס יטמאו מהידים ויהא דינם כראשון, ויחזרו ויטמאו את הכוס, והרי סתם משקים הנמצאים מאחורי הכוס אין בהם רביעית, ואף על פי כן מבואר בגמרא שמטמאים, הרי שמשקים פחות מרביעית מטמאים[כה].

אולם הקשו התוספות, מהמבואר במסכת עבודה זרה (נח.), שסתם יינם שמטמא טומאת משקים אינו מטמא אלא ברביעית. וכן מהמבואר במסכת נדה (יט:), שדם ירוק מטמא רק ברביעית[כו]. ותירצו בשם ריב"א, שיש לחלק בין משקים שמטמאים כלים או אוכל שמטמאים אף בפחות מרביעית, לבין משקים שמטמאים אדם שאינם מטמאים את האדם אלא כששותה מהם רביעית, ולכך בסוגייתנו ובמסכת ברכות שמדובר לענין טומאת אוכל וכלים, משקים מטמאים אף בפחות מרביעית, אולם טומאת סתם יינם ודם ירוק שמדובר לענין טומאת אדם, אין מטמאים אלא ברביעית.

וכתב הכסף משנה (טומאת מוכלין פ"ד ה"ג), שכשיטת הריב"א כן היא שיטת **הרמב"ם**, שכתב (שם) 'המשקים מתטמאין כל שהן ומטמאין בכל שהן,

אולם התוספות (ד"ה הכא) כתבו בשם רבינו תם, שאת זה שאוכל מטמא אוכל בקדשים למדים מהכתוב (ויקרא ז יט) 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל', ש'בכל טמא' משמע אפילו באוכל, הרי שאוכל מטמא אוכל בקודש'ט.

וכתבו התוספות[כ], שמה שאוכל מטמא אוכל בתרומה, אף שהפסוק שלמדים ממנו שאוכל מטמא אוכל אינו מדבר אלא בקודש, היינו מכיון שעל כרחך אין לומר שדין זה שאוכל אינו מטמא אוכל הנלמד מ'טמא הוא' (ויקרא יא לח), ודורשים הוא טמא ואין עושה כיוצא בו טמא, דווקא הוא, שהרי בקדשים אוכל מטמא אוכל, ממילא יש להעמיד הפסוק בחולין דווקא ולא בתרומה. **ובתוספות הרשב"א משאנץ, ובחידושי הר"ן** (ד"ה הכא) מבואר, שאף רש"י שלמד שאוכל מטמא אוכל בקדשים מנבואת חגי היינו דווקא לענין קדשים, אבל בתרומה למד כן מהסברא שכתבו התוספות. **אולם הראש יוסף** (נמוס' ד"ה הכא) כתב, שרש"י למד שאוכל מטמא אוכל בתרומה גם כן מנבואת חגי, משום שנזיד האמור בכתוב היינו נזיד של תרומה, שסתם נזיד האמור בכתוב של תרומה הוא.

ובמהר"ם חלאווה (ד"ה הניחא) כתב, שלשיטת רבינו תם שלמדים אוכל מטמא אוכל בקדשים מ'והבשר אשר יגע בכל טמא', למדים תרומה מקדשים[כא].

לא שנו אלא חולין ותרומה אבל בקדשים עושה כיוצא בהן שפיר.

בתוספות רבינו פרץ ובחידושי הר"ן (ד"ה לא שנו) הקשו[כב], כיצד אמרה הגמרא שלרב אדא בר אהבה הסובר שאוכל מטמא אוכל בקדשים מיושבת המשנה, הרי אף לדבריו יקשה המבואר במשנה שמדבריהם למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח, ואם רק בקדשים אוכל מטמא אוכל אבל בתרומה אין אוכל מטמא אוכל, אין כאן שום הוספה על הטומאה. ותירצו, שכוונת הגמרא לומר שלרב אדא בר אהבה הסובר שבקדשים אוכל מטמא אוכל, מיושב על כל פנים הרישא של המשנה דהיינו עדותו של רבי חנינא, שלא נמנעו לשרוף את הבשר שנטמא בוולד הטומאה עם הבשר שנטמא באב הטומאה.

שיטת הריב"א שמשקים מטמאים בכל שהוא

דאיכא משקים בהדי בשר. כתבו התוספות (ד"ה לימד) בשם ריב"א, שמסוגייתנו יש להוכיח שמשקים מטמאים אוכלים אף בפחות מרביעית. שהרי העמידה הגמרא למשנתנו, שהבשר שנטמא באב הטומאה מטמא את הבשר שנטמא בוולד הטומאה, באופן שהיה משקים על הבשר שנטמא באב הטומאה, והוא מטמא את הבשר שנטמא בוולד הטומאה שיהא שני, והרי סתם משקים הנמצאים על הבשר אין בהם רביעית[כג], ואף על פי כן מטמאים את הבשר, הרי שמשקים מטמאים אף בפחות מרביעית[כד]. עוד כתב להוכיח מהמבואר בגמרא להלן (יז:), שמפורש שם שמים פחות מרביעית מטמאים.

וברבינו דוד (ד"ה הכא), **ובתוספות הרא"ש** (ד"ה לימד), כתבו עוד להוכיח שמשקים מטמאים אף בפחות מרביעית, מהמבואר במסכת ברכות (נג.), שבית שמאי סוברים שצריך ליטול ידים לסעודה קודם שמקדש על הכוס, שאם לא כן יש לחוש שהמשקים שאחורי הכוס יטמאו מהידים ויהא דינם כראשון, ויחזרו ויטמאו את הכוס, והרי סתם משקים הנמצאים מאחורי הכוס אין בהם רביעית, ואף על פי כן מבואר בגמרא שמטמאים, הרי שמשקים פחות מרביעית מטמאים[כה].

אולם הקשו התוספות, מהמבואר במסכת עבודה זרה (נח.), שסתם יינם שמטמא טומאת משקים אינו מטמא אלא ברביעית. וכן מהמבואר במסכת נדה (יט:), שדם ירוק מטמא רק ברביעית[כו]. ותירצו בשם ריב"א, שיש לחלק בין משקים שמטמאים כלים או אוכל שמטמאים אף בפחות מרביעית, לבין משקים שמטמאים אדם שאינם מטמאים את האדם אלא כששותה מהם רביעית, ולכך בסוגייתנו ובמסכת ברכות שמדובר לענין טומאת אוכל וכלים, משקים מטמאים אף בפחות מרביעית, אולם טומאת סתם יינם ודם ירוק שמדובר לענין טומאת אדם, אין מטמאים אלא ברביעית.

וכתב הכסף משנה (טומאת מוכלין פ"ד ה"ג), שכשיטת הריב"א כן היא שיטת **הרמב"ם**, שכתב (שם) 'המשקים מתטמאין כל שהן ומטמאין בכל שהן,

---

יח. ש'בשר קדש' האמור בפסוק היינו שרץ, כפי שמבואר ברש"י להלן (טז: ד"ה נפסל). **יט. והיינו** משום שרבינו תם לשיטתו, שפירש (להלן טז. נמוס' ד"ה רביעי) ש'ואל הנזיד' היינו או אל הנזיד, ואם כן אין להוכיח משם שאוכל מטמא אוכל בקדשים. **כ. ויש** להסתפק בכוונת דברי התוספות, האם כוונתם רק לשיטת רבינו תם או אף לשיטת רש"י. ומדברי הראש יוסף [הובא בסמוך] משמע, שהתוספות פירשו כן רק לדעת רבינו תם. **כא. והעירו** האחרונים על דבריו, האיך למדים תרומה מקדשים לענין זה. **כב. ובהגהות** וציונים הביאו תוספות מכת"י שהקשו ותירצו כן. **כג. אולם** במהר"ם חלאווה (ד"ה הכא) כתב, שמדובר שיש כן במשקים רביעית, שאם לא כן אינם מטמאים אחרים, ודלא כדעת ריב"א. **כד. בפני** יהושע (נמוס' ד"ה לימד) העיר, שמשקים אלו הנמצאים על הבשר, היינו אותם המשקים שרגילים להדיח בהם הבשר ונשאר עליהם מעט, וכיון שכן קשה, שהרי בגמרא להלן (טז.), העיד יוסי בן יועזר על משקים של בית המטבחים שהם טהורים מלטמא אחרים, ואיך אמרו כאן בגמרא שהבשר נטמא מהמשקים שעל גבי הבשר. ותירץ, שיש להעמיד משנתנו בקדשים קלים שנאכלים אף מחוץ לעזרה, ושוב אינם חשובים יותר משקי בית המטבחים, שאף שבאו מבית המטבחים כיון שיצאו ממקומם הרי הם ככל מים שנטמאים, שדווקא במקומם הם טהורים אבל לא כשיצאו חוץ למקומם. **כה. וכן** כתבו התוספות ראיה זו בכמה מקומות, ביומא (פ: ד"ה ומלין), חולין (פז: ד"ה כל), כריתות (יג: ד"ה ומלנ), עבודה זרה (ל: ד"ה ומטמא טומאת). וכן הר"ש (מכשירין פ"ו מ"ז) והמאירי (ד"ה ולענין הפרעיס) הביאו ראיה זו. אולם כתב המאירי, שמשקים מטמאים בכל שהוא אגב הבשר, ומשמע מדבריו שרק אם המשקים מונחים על משהו הם מטמאים בכל שהוא. **כו. ובשפת** אמת (נמוס' ד"ה לימד) העיר, שבגמרא נדה שם לא מבואר כלום. וכתב שנראה שהוא טעות סופר, וצריך לומר נדה (נה.), ששם מוזכר שחלב האשה ושאר משקים היוצאין מן הזב מטמאין ברביעית. וכתב שהתוספות במסכת כריתות (יג: ד"ה ומלנ) אכן הביאו ראיה משם.

אפילו טיפת משקים טמאים כחרדל שנגעה באוכלין או בכלים או במשקים אחרים וטמאו, ואע"פ כן אין השותה משקים טמאין נפסל עד שישתה רביעית כמו שביארנו. מבואר שפסק כשיטת הריב"א שמשקים מטמאים במשהו אף פחות מרביעית, ורק לענין לטמא ולפסול את האדם אינם מטמאים אלא אם כן שותה מהם רביעית[כז].

אהרית 19/06/2018

שיטת ר"י בדין טומאת משקים

התוספות (ד"ה לתיכף) הביאו את שיטת ר"י שכתב ליישב את הקושיא מהמבואר במסכת עבודה זרה ונדה שמשקים אינם מטמאים אלא ברביעית, שמשקים הטמאים מדאורייתא מטמאים אף בפחות מרביעית, ומשקים שאינם טמאים אלא מדרבנן כגון סתם יינם ודם הירוק אינם מטמאים אלא ברביעית[כח]. **וכתב בלב אריה** (חולין פז: נמוס' ד"ה כל נפ"ד ומן התורה), שאין כוונת ר"י לומר שבטומאה דרבנן אין משקים מטמאים אלא ברביעית, שהרי גבי משקים שמטמאים את הכוס מבואר בגמרא ברכות (נב.), שמטמאים אף במשהו, אף שמה שמשקים שמטמאים כלים אין זה אלא מדרבנן, אלא כוונתו לומר שרק היכן שהטומאת משקה שלהם אינה אלא מדרבנן, כגון סתם יינם שאינו טמא אלא מדרבנן, וכן דם ירוק שטומאתו אינו אלא מדרבנן, אבל יין שאחורי הכוס המשקה טמא מן התורה, ורק מה שמטמא את הכלי הוא מדרבנן.

שיטת רבינו תם בדין טומאת משקים

התוספות (ד"ה לתיכף) הביאו שיטת **רבינו תם** שתירץ את הקושיא מהמבואר במסכת עבודה זרה ונדה, שמשקים אינם מטמאים אלא ברביעית, ואילו בסוגייתנו מבואר שמשקים מטמאים אף במשהו. שמן התורה אין משקים מטמאים אלא ברביעית[כט], וחכמים הם שגזרו שיטמאו אף בכל שהוא, ואם כן מה שמצינו שמשקים מטמאים ברביעית היינו מן התורה, ומה שמצינו שמשקים מטמאים אף במשהו היינו מדרבנן.

אוצר החכמה

והקשה הראש יוסף (נמוס' ד"ה לתיכף), הרי טומאת סתם יינם אינה אלא מדרבנן, ובכל זאת מבואר במסכת עבודה זרה (נח.), שסתם יינם מטמא ברביעית, והרי מדרבנן משקים מטמאים אף במשהו. ותירץ, שאף רבינו תם מודה לסברת ר"י שמשקים שאינם טמאים אלא מדרבנן, כגון סתם יינם וכיוצא בזה אינם מטמאים אלא ברביעית, אלא שחולק על ר"י גבי משקים הטמאים מן התורה, ששיטת ר"י שמשקים הטמאים מן התורה מטמאים אחרים מן התורה אף במשהו, ולרבינו תם אף משקים הטמאים מן התורה אינם מטמאים אחרים מן התורה אלא ברביעית, ורק מדרבנן מטמאים במשהו.

ובערוך לנר (כריתות יג: נמוס' ד"ה ומלנ נפ"ד ליטמא) נסתפק בדעת רבינו תם, האם סובר כשיטת ר"י וכפי שביאר הראש יוסף, או שמודה בענין זה לריב"א, שלפסול את האדם השותה מהם אינו פוסל אלא אם כן שתה רביעית, ומה שאמרו שסתם יינם ברביעית היינו לענין לפסול את האדם השותה מהם.

שיטת רש"י בדין טומאת משקים

שיטת רש"י (להלן יז: ד"ה מכל ליח), ששיעור טומאת משקים הוא ברביעית, מיהו דווקא לענין לטמא אחרים, אבל הם עצמן מקבלים טומאה אף בכל שהוא[ל].

וכתב בערוך לנר (כריתות יג: נמוס' ד"ה ומלנ נפ"ד ליטמא), שמדברי רש"י משמע שחולק על כל שיטות **הראשונים** הנ"ל בדין טומאת משקים, שהרי כתב שכל המשקים אינם מטמאים אלא ברביעית, וזה שלא כשיטת **הריב"א** ור"י שסוברים שמשקים מטמאים בכל שהוא, לבד מלפסול את האדם שאינו נפסל אלא בשותה רביעית לשיטת הריב"א, ולשיטת ר"י לבד ממשקים שטומאתם אינה אלא מדרבנן. וגם אינו סובר כשיטת **רבינו תם** שמדרבנן משקים מטמאים אף בכל שהוא, שהרי בפסחים (לג: ד"ה כגיגה) מוכח שסובר שאף מדרבנן אינו מטמא בכל שהוא[לא], וכיון שכן יש לתמוה על שיטת רש"י מה ישיב על כל הוכחות הראשונים שמשקים מטמאים אף בפחות מרביעית.

הר"ש (מכשירין פ"ו מ"ז ד"ה מלנ) תירץ, שכל מה שמוכח בגמרא שמשקים מטמאים אף בכל שהוא היינו דווקא כשהם מטמאים קדשים ותרומה, ומה שאמר רש"י שטומאת משקים היא ברביעית היינו כשהם מטמאים משקים חולין. ואם כן מה שמוכח מסוגייתנו שמשקים מטמאים את הבשר הוא אף בפחות מרביעית, היינו משום שמדובר בבשר קדשים. וכן מה שהוכיחו **התוספות** מהגמרא להלן (יז:) מיושב, שיש לפרש שמדובר לענין קדשים. וכן שאר מקומות יש לומר משדובר לענין קדשים. מיהו כתב שהכל יש ליישב בתירוץ זה, לבד הגמרא בברכות (נב.) שמבואר שם, שמשקים שאחורי הכוס חוזרים ומטמאים את הכוס, ומן הסתם אין במשקים אלו רביעית, ומטמאים את הכוס אף שהם משקים של חולין[לג].

ובערוך לנר (שם)[לד] כתב ליישב הקושיא מסוגיית הגמרא בברכות, שסבר רש"י שבמשקים שמטמאים כלי מדרבנן גזרו שיטמא בכל שהוא, שהרי גזרו כן גזירה משום משקה של זב שמטמא כלים כיון שהוא אב הטומאה, וכיון שמשקים של זב מטמאים בכל שהוא שהרי טומאתם מדין מעיינות, א"כ גם במה שגזרו בכל משקים שיטמאו כלי גזרו שיטמא בכל שהוא, אבל משקים שנגעו במשקים או באוכלים מטמאים רק ברביעית, וממילא מיושבת סוגיית הגמרא בברכות, שמכיון שהיא מדברת לענין משקים שמטמאים כלי לכך מטמאים אף בכל שהוא.

לשיטת רבינו תם מתחילה סברה הגמרא שאוכל אינו מטמא אוכל אפילו מדרבנן

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה לתיכף), שלשיטת **רבינו תם** שמן התורה אין משקים מטמאים אלא ברביעית, וחכמים הם שגזרו שיטמאו אף בכל שהוא. על כרחך צריך לומר שמתחילה סברה הגמרא שאוכל אינו מטמא אוכל אפילו מדרבנן, שאם לא כן מדוע הוצרכה הגמרא להעמיד משנתנו באופן שיש משקים על הבשר ומטמאים מדרבנן, שהרי משקים שעל הבשר הם פחות מרביעית ואינם מטמאים אלא מדרבנן, הרי אף בלא משקים גם כן אוכל מטמא אוכל מדרבנן, והמוכח שמתחילה סברה הגמרא שאוכל אינו מטמא אוכל אפילו מדרבנן.

ובתוספות רבינו פרץ ובחידושי הר"ן (ד"ה לתיכף) תמהו, כיצד יתכן לומר שמתחילה סברה הגמרא שאוכל אינו מטמא אוכל אפילו מדרבנן, הרי משנה ערוכה היא במסכת חלה (פ"ג מ"ח) שאוכל מטמא אוכל לכל הפחות מדרבנן, גבי הרוצה להפריש חלה מעיסה טהורה על עיסה טמאה, נוטל כדי שיעור חלה מעיסה שלא הורמה חלתה פחות מכביצה ונותנה ביניהם, כדי שיטול מן המוקף ולא יגעו שני העיסות זה בזה ומפריש. ואם אוכל אינו מטמא אוכל אפילו מדרבנן, מדוע צריך לעשות כן, יניח העיסה הטהורה על העיסה הטמאה ויפריש, ואינו מטמא בכך את העיסה הטהורה משום שאין אוכל מטמא אוכל, והמוכח שאוכל מטמא אוכל מדרבנן, ולכך צריך לחבר העיסה הטהורה עם העיסה הטמאה על ידי שיעור אוכל פחות מכביצה שאינו מטמא אוכלין, וכיון שכן יקשה מדוע הוצרכה הגמרא להעמיד משנתנו באופן שיש משקים על הבשר ואינו מטמא אלא מדרבנן, הרי אף בלא משקים אוכל מטמא אוכל מדרבנן.

ומכח קושיא זו דחו את סברת רבינו תם[לה].

כז. **ויעויין** בדברי הרמב"ם (שאר אבות הטומאות פ"ו ה"ח) שכתב, יין שנתנסך לעבודה זרה מטמא אדם וכלים במגע וכלי חרש באויר. וכתב הכסף משנה שם שמטמא משקים ברביעית. והעיר המשנה למלך שהרמב"ם לא ביאר שיעור זה. כח. **ובשיעורי** רבי דוד פוברסקי (נמוס יג) תמה, הרי כל ענין 'שיעור' היינו שבפחות מהשיעור אינו חשוב והרי הוא כמי שאינו, ואם כן אין מקום לחלק בין טומאה דרבנן לטומאה דאורייתא, וכיון שחכמים גזרו טומאה על דברים אלו, אם כן מדרבנן הרי הם ראויים לטמא שאר טומאות שהם מן התורה, וכיון שמן התורה אין דין שיעור רביעית, איך אמרו חכמים שבטומאתם צריך דווקא שיעור רביעית כדי לטמא. וביאר, שגדר שיעור רביעית בטומאה אין זה מדין 'שיעור' שפחות מהשיעור הרי הוא כמי שאינו, אלא שבפחות מרביעית חסר בו טומאה לטמא, שבפחות מרביעית אמרו חכמים שאין בו כח טומאה לטמא אחרים. כט. **ומדברי** התוספות שכתבו 'דמדאורייתא בעינן רביעית לטמא אחרים, אבל מדרבנן מטמא אחרים בכל שהוא', משמע שרק לענין לטמא אחרים יש חילוק בין דאורייתא לדרבנן, שמן התורה אינו מטמא אלא ברביעית ומדרבנן אף בכל שהוא, אבל טומאת עצמן אף מדאורייתא מקבלים טומאה בפחות מרביעית. וכן כתב בתוספות הרא"ש (ד"ה לתיכף), בפירוש בדעת רבינו תם. והוכיח כן, שאם אין להם טומאת עצמם בפחות מרביעית, לא היו גוזרין טומאה על משקי בית מטבחיא בפחות מרביעית. ל. **וכתב** בערוך לנר (כריתות יג: נמוס' ד"ה ומלנ נפ"ד ליטמא), שיש נפקא מינה נוספת בין שיטת הר"י לשיטת רבינו תם, שלשיטת ר"י כל הדברים המנויים בגמרא כריתות (שם), כגון דמעת עינו, ודם מגפתו, וחלב האשה, טמאים רק מדרבנן, והפסוק שהביאה שם הגמרא אינו אלא אסמכתא בעלמא, אולם לרבינו תם יש לומר שזהו דאורייתא והיינו בשיעור רביעית, אבל מדרבנן מטמא אף בכל שהוא. לא. **ושנה** רש"י דבריו בכמה מקומות (להלן לג: ד"ה כגיגה), ובנדה (נה: ד"ה טומאת, ד"ה נרביעית). אולם רש"י בעבודה זרה (לח. ד"ה ומטמא) כתב, ששיעור משקים לקבל טומאה הוא ברביעית, ולכאורה דבריו סותרים. ובערוך לנר (כריתות יג: נמוס' ד"ה ומלנ נפ"ד ליטמא), ובתורת האשם (מיכנסטין, היב סי' ד), עמדו בסתירת דברי רש"י, [עיין בדברי הערוך לנר מה שתירץ בזה]. והתוספות בעבודה זרה (ל: ד"ה ומטמא טומאת) והר"ש במכשירין (פ"ו מ"ז) הקשו על שיטת רש"י, מהמבואר להלן (יז:) שמשקים מקבלים טומאה אף בפחות מרביעית. מיהו רש"י עצמו הרגיש בזה וכתב, שדווקא לענין לטמאות אחרים אין משקים מטמאים בפחות מרביעית, אבל הם עצמן מקבלים טומאה אף בכל שהוא. לב. **שאם** מדרבנן אף פחות מרביעית מטמאים, מדוע אם פחות מרביעית משקים נגעו ביין היין כשר לנסכים, הרי מכיון שטמא על כל פנים מדרבנן, היה צריך היין להיפסל לנסכים מדרבנן. לג. **וכן** תירצו התוספות במסכת חולין (פו: ד"ה כל) והריטב"א במסכת נדה (לג: ד"ה ומיפוק). לד. **וכן** תירץ בסדרי טהרות (כלים פ"ח מ"ו). לה. **וכיוצא** בזה הקשה הפני יהושע (נמוס' ד"ה ומיכף, ד"ה נפ"ד ור"ח), כיצד יתכן לומר שמתחילה סבר המקשן שאוכל אינו מטמא אוכל אפילו מדרבנן, הרי משנה ערוכה שנינו במסכת טהרות (פ"ח מ"ה), 'האוכל שנטמא באב הטומאה ושנטמא בוולד הטומאה, מצטרפין זה עם זה לטמא כקל שבשניהן, כיצד כחצי ביצה אוכל ראשון וכחצי ביצה אוכל שני שבללן זה בזה, שני. כחצי ביצה אוכל שני וכחצי ביצה אוכל שלישי שבללן זה בזה, שלישי. כביצה אוכל ראשון וכביצה אוכל שני שבללן זה בזה ראשון, חלקן זה שני וזה שני'. ומוכח ממשנה זו שאוכל מטמא אוכל לכל הפחות מדרבנן, והיאך לא ידע המקשן משנה ערוכה, ואין לומר שאף המשנה שם מדברת באופן שיש משקים עם האוכלין, שאם כן מדוע קורא לזה אוכל שני ואוכל שלישי הרי לעולם נעשים שני על ידי המשקים שנעשו תחילה, ודוחק לומר שמשניות אלו נשנו קודם שגזרו על המשקים להיות תחילה וכמו שכתבו התוספות בסמוך (ד"ה עם), שדווקא כאן יש לומר כן וכמו שפירשו התוספות, שכיון שאמר רבי חנינא 'מימיהם של כהנים' משמע שאפילו קודם שגזרו על י"ח דבר היו עושין כן, מה שאין כן במשניות בטהרות אין שייך לומר כן [ראה שם שכתב שמצינו בהרבה משניות שמוכח מהם שכל המשקים נעשים תחילה, ובהכרח שגזירה זו נגזירה לפני שחכמי המשנה כתבו את המשניות]. וכיון שכן יקשה איך אפשר לומר שמתחילה סבר המקשן שאוכל אינו מטמא אוכל אפילו מדרבנן. וסיים שצע"ג ליישב דברי התוספות לשיטת רבינו תם.

ובשפת אמת (נמוס' ד"ה למיכל נח"ד ולפי') כתב ליישב, שסבר המקשן מתחילה שאף שאוכל מטמא אוכל מדרבנן, מכל מקום במקדש לא גזרו שאוכל יטמא אוכל, כמו שלא גזרו על טומאת משקים במקדש. ואף שלענין לטמא בכל שהו סבר שגזרו גם במקדש, היינו דווקא בדבר שעיקר טומאתו מן התורה ורק השיעור הוא מדרבנן גזרו אף במקדש, אבל מה שאוכל מטמא אוכל שעיקר הטומאה היא מדרבנן בזה סבר המקשן מתחילה שלא גזרו במקדש.

ובפני שלמה (ד"ה וגלפענ"ד) תירץ, שיש לומר שמה ששנינו במשניות שאוכל מטמא אוכל היינו דווקא לענין לתלות ולא לענין לשרוף.

לשיטת רבינו תם מה בא רבי מאיר לחדש ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה

שם. הקשה **המהרש"א** (נמוס' ד"ה למיכל), לפי מה שכתבו **התוספות** (ד"ה למיכל) בדעת **רבינו תם**, שמתחילה סברה הגמרא שאוכל אינו מטמא אוכל אפילו מדרבנן, ולפי הסובר שאין אוכל מטמא אוכל אף בתרומה, מה בא רבי מאיר לחדש ששורפים תרומה טהורה עם הטמאה בפסח, הואיל וממילא אוכל אינו מטמא אוכל, וכן רבי יוסי מדוע נחלק בדבר זה אחר שממילא אינם מטמאים זה את זה.

ותמה הצל"ח (פוס ה) על קושיית המהרש"א, שהרי לא נזכר בדברי רבי מאיר שהתרומה הטהורה והטמאה שניהם היו אוכלים, ואם כן יש לומר שאחד מהם היה משקים ואחד אוכלים, שודאי מטמאים זה את זה, ואף על פי כן לא נמנעו מלשורפם יחד. אמנם כתב, שממה שאמר רבי מאיר ששורפים תרומה טהורה עם הטמאה 'בפסח', משמע ששורפם משום איסור חמץ שבהם, ובמשקה של תרומה לא שייך איסור חמץ, שהרי אין בשבע משקים המקבלים טומאה דבר שינהוג בו תרומה רק יין ושמן, ואין שייך בהם איסור חמץ. ואין לומר שהתרומה הטהורה היתה אוכל ושורפה מחמת איסור חמץ שבה, והתרומה הטמאה היא משקה ושורפה מחמת טומאה, ורשאי לשרוף האוכל הטהור יחד עם המשקים הטמאים, הואיל והאוכל ממילא אסור מחמת איסור חמץ שבו, שאם כן מדוע הוא שורף את התרומה הטמאה אם אין בה חימוץ, שמשום טומאה אין לו לשורפה, ששמן להדלקה הוא עומד, ויין אינו בר שריפה אלא בר שפיכה, ואם כן קשה קושיית המהרש"א

שגזרו שכל הפוסל את התרומה מטמא משקים להיות תחלה. והקשו המהרש"א והמהר"ם (נמוס' ד"ה עס), שהרי אף רבי עקיבא נקט הלשון 'מימיהם של כהנים', ואף על פי כן הקשתה עליו הגמרא מדוע נקט 'בנר שנטמא בטמא מת', הרי אף בראשון ושני גם כן מטמא. ותירצו, שרבי עקיבא ודאי היה אחר גזירת י"ח דבר לכך הקשתה עליו הגמרא, מה שאין כן רבי חנינא היה קודם גזירת י"ח דברמה.

והצל"ח (להלן ע"ב תוס' כ) תמה על תירוצם, שהרי אף רבי חנינא היה אחר גזירת י"ח דבר, שהרי במסכת יומא (ח.), נחלק רבי חנינא סגן הכהנים עם רבי מאיר ורבי יהודה, וא"כ נמצא שהיה בימי רבי מאירמו. ומשום כך פירש, שכוונת התוספות שרבי חנינא סגן הכהנים אמר 'מימיהם של כהנים', כוונתו היתה שיש בזה חידוש ורבותא גם קודם י"ח דבר, אבל אין לומר שהיה הוספת טומאה רק קודם י"ח דבר ולא אחר י"ח דבר, וגם לא יתכן שיעיד על דבר שבזמנו אינו שום חידוש.

רבי עקיבא הרי בא להוסיף ששלישי דאורייתא מותר לעשותו שני דאורייתא

מאי קא משמע לן שלישי מותר לעשותו שני היינו הך. הקשו הראשוניםמז, לפי מה שהעמידה הגמרא קודם לכן שאוכל מטמא אוכל רק מדרבנן, נמצא שמדברי רבי חנינא למדנו רק ששלישי דרבנן מותר לעשותו שני מדרבנן, ואם כן רבי עקיבא בא להוסיף שאף שלישי דאורייתא מותר לעשותו שני מדאורייתא. ותירצו, שבאמת קושיית הגמרא היא רק לדעת אביי ורב אדא בר אהבה, הסוברים שבקדשים אוכל מטמא אוכל מן התורה, ואם כן אף מדברי רבי חנינא למדנו ששלישי דאורייתא מותר לעשותו שני דאורייתא, אבל לרבינא שאמר שאף בקדשים אין אוכל מטמא אוכל מן התורה לא הקשתה כן הגמרא, כיון שרבי עקיבא באמת בא להוסיף ששלישי דאורייתא מותר לעשותו שני דאורייתאמח.

ובפני יהושע (נמוס' ד"ה מלי) כתב שדבריהם דחוקים, שאם כן היה לגמרא לומר 'רבינחא למאן דאמר אין אוכל מטמא אוכל' וכו'. ועוד הקשה לפי מה שפסק **הרמב"ם** (מנוח הטומאה פ"ז ה"ח)מט שאין אוכל מטמא אוכל מן התורה אפילו בקדשים, אם כן כל סוגיית הגמרא כאן היא לא להלכה. וכתב שלולא דברי התוספות היה נראה לפרש, שאף לרבינא הסובר שאין אוכל מטמא אוכל בקדשים מן התורה, הוקשה לגמרא מה בא רבי עקיבא להוסיף על דברי רבי חנינא, והיינו משום שכל מה שהעמידה הגמרא עדותו של רבי חנינא לענין טומאה דרבנן, אף שבדרך כלל יש משקים מועטים על הבשר, ואם כן יש לומר שהאוכל שנטמא באב הטומאה מטמא את הבשר, ונטמא בוולד הטומאה על ידי המשקים שעל הבשר [וטומאת משקים מדאורייתא אפילו בכל שהוא כמבואר בתוספות (ד"ה דמיכח)], משום שלפי מה שסברה הגמרא מתחילה שאין אוכל מטמא אוכל אפילו מדרבנן, נמצא שכל עדותו של רבי חנינא שייכת דווקא כשיש משקים עם הבשר, ואם כן היה למשנה לשנות שלא נמנעו מלשרוף 'עם הבשר ומשקים שנטמאו באב הטומאה', כדי שלא יבואו לטעות, כיון שלפעמים בשעה ששורפים אותם כבר אין שום משקים על הבשר, אולם לפי מסקנת הגמרא שאוכל מטמא אוכל מדרבנן, אם כן יש להעמיד את דברי רבי חנינא אף באופן שאין משקים על הבשר, ובא ללמדנו ששלישי דאורייתא מותר לעשותו שני דרבנן, ואם כן הוא הדין שיש ללמוד ששלישי דאורייתא מותר לעשותו שני דאורייתא, שהרי בדרך כלל יש משקים מועטים על הבשר, ואף על פי כן העיד רבי חנינא שמותר לשרוף את הבשר שנטמא באב הטומאה, עם הבשר שנטמא בוולד הטומאה, ולכך הוקשה לגמרא מה בא רבי עקיבא להוסיף על עדותו של רבי חנינא.

ובתורת חיים (ד"ה מלי) כתב, שקושיא זו מה בא רבי עקיבא להשמיענו, אינה מדברי המקשן, אלא מדברי רב יהודה היא, שבא להוכיח שמשנתנו מדברת בנר של מתכת, ועיקר הוכחתו היא ממה שאמרו בגמרא בסמוך (ע"ב), מדוע נקט רבי עקיבא נר שנטמא בטמא מת ולא נקט נר שנטמא בשרץ, אלא שהוכיח עוד שמשנתנו מדברת בנר של מתכת, משום שלסובר אוכל מטמא אוכל מן התורה, גם כן צריך להעמיד משנתנו בנר של מתכת.

ורבינו דוד (ד"ה מלי) תירץ, שאף שמדברי רבי חנינא למדנו רק ששלישי דרבנן מותר לעשותו שני דרבנן, מכל מקום יש ללמוד שכשם ששלישי דרבנן מותר לעשותו שני דרבנן, הוא הדין שלישי דאורייתא מותר לעשותו שני דאורייתא.

יד:

מהיכן למדים שחרב הרי הוא כחלל

בחלל חרב חרב הרי הוא כחלל. פירש רש"י (ד"ה נחלל), שדין זה נלמד בהיקש, ממה שאמר הכתוב (במדבר יט טז) 'וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב', סמך 'חרב' אצל 'חלל' ללמד שדין החרב כדין החלל, שאף שבכל הטומאות הדין הוא שהנוגע בטומאה, הרי הוא טמא בדרגה אחת פחותה מהמטמא, בטומאת כלי מתכות גזירת הכתוב הוא שאם נגע כלי מתכות במת או בטמא מת יהא באותה דרגת טומאה של המטמא. אולם **ברבינו חננאל** (ד"ה ומוקים) פירש, שדין זה למדים מייתור תיבת 'חרב', שהיה צריך לכתוב רק 'בחלל' כמו שכתוב (שם יט יח) 'ועל הנוגע בעצם או בחלל', אלא שבא ללמדנו שחרב הרי הוא כחללא.

מחלוקת הראשונים האם דווקא בכלי מתכות נאמר הדין שחרב הרי הוא כחלל או אף בשאר כלים

שם. נחלקו **הראשונים** בדין זה שחרב הרי הוא כחלל, האם דווקא כלי מתכות שדומים לחרב בכלל דין זה, אבל שאר כלים שאינם של מתכת אינם בכלל דין זה, או שכל הכלים המקבלים טומאה בכלל דין זה שאם נגעו במת או בטמא מת נעשים כמותו, חוץ מכלי חרס שאינם בכלל הזה. ושלש שיטות נאמרו בזה.

יש מן הראשוניםב שסברו, שדווקא בכלי מתכות שנגעו במת נאמר הדין שהרי הם כחלל, שלכך אמרה תורה 'חרב' להשמיענו שדווקא כלי מתכות הרי הם כחלל, אבל שאר כלים המקבלים טומאה אינם בכלל דין זה. **ויש** מן הראשוניםג שסברו שכל הכלים המקבלים טומאה אם נגעו במת או בטמא מת נאמר בהם הדין שחרב הרי הוא כחלל, ומה שהוזכר בכל המקומות כלי מתכות לאו דווקא הוא, אלא כל הכלים המקבלים טומאה דינם כן, והוזכר כלי מתכות למעט כלי חרסד. ושיטה שלישית **יש** בדברהּ, שכל הכלים המקבלים טומאה [חוץ מכלי חרס] נאמר בהם הדין שהרי הם כחלל, אולם כל דין **זה נאמר** דווקא בכלי שהורג בו ולא בסתם כלים.

אה"ח 19/06/2018

ראיות לשיטות הראשונים שדווקא בכלי מתכות חרב הרי הוא כחלל

נתבאר ששיטת **רבינו תם** [הביאוהו הר"ש והרא"ש (מהלות פ"ח מ"ג)] וסיעתו, שדין חרב הרי הוא כחלל נאמר דווקא בכלי מתכות, ולא בשאר כלים המקבלים טומאה. והביא **רבינו תם** ראיה לדבריו, שבכל המקומות שהוזכר במשנה או בגמרא שכלי שנגע במת דין הכלי להיות כאב הטומאה, מחמת הדין שחרב הרי הוא כחלל, מדובר בכלי מתכת. וכדלהלן:

א. בסוגייתנו שהעמידה הגמרא את המשנה בנר של מתכת שנגע בטמא מת, ולכך הנר אב הטומאה מדין חרב הרי הוא כחלל ועושה את השמן ראשון, וממה שהעמידה הגמרא משנתנו בנר של מתכת דווקא ולא בנר של שאר כלים מוכח שדווקא בכלי מתכות נאמר דין זה שחרב הרי הוא כחלל ולא בשאר כלים.

ב. ממה שאמרו בגמרא להלן (יט.) שהעיד רבי חנינא על מחט טמאה שנגעה בטמא מת ודינה כאב הטומאה מדין חרב הרי הוא כחלל, ונמצאה בבשר קרבן שנשחט, שהסכין שחתך בו הכהן את הבשר וכן הידים של הכהן טהורים, אולם הבשר טמא. והוקשה לגמרא (יט:) מדוע הכהן והסכין טהורים, הרי כיון שחרב הרי הוא כחלל המחט נעשית אב הטומאה ומטמאה אדם וכלים. ורק משום שמדובר במחט שהיא כלי מתכת הוקשה לגמרא שתטמא אף את הכהן והסכין.

ג. ממה שאמרו במסכת חולין (ג.) שטמא מת שנגע בסכין ונגע הסכין בבשר, נטמא הבשר מדין חרב הרי הוא כחלל ומטמא אוכלין, ומשמע שרק משום שהסכין הוא של מתכת הזכירה הגמרא דין זה שחרב הרי הוא כחלל

מה. ובפני שלמה (נמוס' ד"ה עס) העיר על תירוצם, שאם כן היה לתוספות לומר סתם, שרבי חנינא היה קודם גזירת י"ח דבר, ורבי עקיבא היה אחר גזירת י"ח דבר. ומדוע דייקו כן התוספות מהלשון 'מימיהם של כהנים'. ועיין במהר"ם (נמוס' ד"ה עס) שכתב, שמה שנקט רבי עקיבא הלשון 'מימיהם' היינו אגב מה שנקט רבי חנינא כן נקט אף הוא כן. **מו. ובשפת אמת** (נמוס' ד"ה עס), יישב שהיו שני רבי חנינא סגן הכהנים. **מז. רבינו דוד**, תוספות רבינו פרץ וחידושי הר"ן (ד"ה מלי). **מח. וכן** כתבו התוספות (ד"ה מלי), תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה כי) ותוספות הרא"ש (ד"ה וכי). **מט. כן** דייקו הצל"ח (לעיל עב), והחזו"א (או"ח סי' קכד לדף יט.) בדעתו. **א. וכן** פירש הרמב"ן (במדבר יט טז). והרש"ש (ד"ה נחלל) פירש, שהדרשה היא ש'בחלל חרב' האמור בתורה היינו 'בחרב חלל', ומצינו כעין זה כמה פעמים בתורה כמו 'בשר ערלתכם' דהיינו 'ערלת בשרכם', וכיו"ב. **ב. רש"י** (ד"ה נחלל), תוספות (מיר נג: ד"ה מרנ), ר"ת [בספר הישר (מיוסיס סי' תשפח)], וכן הו"ד בר"ש ורא"ש (מהלות פ"ח מ"ג) בשמן], ראב"ד (טומאת מת פ"ה ה"ג), ומהר"ם חלאווה (לעיל ע"ב ד"ה אמר). **ג. רמב"ם** (טומאת מת פ"ה ה"ג), רמב"ן (שנת ח. ד"ה טמאהו, נ"ב כ. ד"ה ומיבעיא). ועיין בדברי הרמב"ן בפירושו על התורה (במדבר יט יט) במה שכתב בדין חרב הרי הוא כחלל, וצ"ע. **ד. כתב** הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ח מ"ו), הטעם שבכלי חרס לא נאמר הדין שחרב הרי הוא כחלל, לפי שלא מצינו כלי חרס שנעשה אב הטומאה, ואפילו אם נגע במת עצמו נעשה ראשון, הלכך פשוט שאינו נעשה כחלל לטמאות אחרים. **ה. הר"י** מסימפונ"ט [הו"ד בר"ש (מהלות פ"ח מ"ג), תוספות הרשב"א משאנץ ותוספות הרא"ש (לעיל ע"ב ד"ה נגר)]. וכן **הרבינו חננאל** (ד"ה ורמינו) הביא סברא זו בשם רבותינו הגאונים [והביא שם שהגאונים האלו ביארו שבסוגייתנו מדובר באופן שנהרג אדם על ידי הנר ולכן חל עליו דין חרב הרי הוא כחלל]. **ו. הביאו** הר"ש (מהלות פ"ח מ"ג). **ז. וברבינו** דוד ובחידושי הר"ן (לעיל ע"ב ד"ה הכא) כתבו, שהראשונים הסוברים שכל הכלים המקבלים טומאה נאמר בהם הדין שחרב הרי הוא כחלל, סברו

והמהר"ם חלאווה (ד"ה אמר) הביא ראיה מדברי הירושלמי (פ"ק ה"ז) שחרב הרי הוא כחלל נאמר דווקא בכלי מתכות, שבירושלמי הביא שיש שהעמידו משנתנו שהנר נגע במת עצמו, ויש שהעמידו משנתנו שהנר נגע בטמא מת. וביאר הירושלמי, שהגורסים שנגע הנר במת עצמו משום שהמשנה מדברת בנר של שאר כלים ולאו דווקא בנר של מתכת, ולכך דווקא אם נגע במת עצמו נעשה אב הטומאה ועושה את השמן ראשון, אבל אם נגע בטמא מת נעשה הנר שני ועושה את השמן שלישי, משום שבשאר כלים אין אומרים חרב הרי הוא כחלל, אולם אלה שגרסו שנגע הנר בטמא מת משום שהמשנה מדברת בנר של מתכת דווקא, ואף אם נגע בטמא מת נעשה אב הטומאה משום שחרב הרי הוא כחלל. ומוכח שרק בכלי מתכת נאמר הדין שחרב הרי הוא כחללית.

ביאור שיטות הראשונים שאף בשאר כלים חרב הרי הוא כחלל

שיטת הרמב"ם (טומאת מת פ"ה ה"ג) וסיעתו שבכל הכלים המקבלים טומאה נאמר הדין שחרב הרי הוא כחלל חוץ מכלי חרס. והראשוניםיט הביאו בשם ר"י ראיה לשיטתו, מדברי הספרי (מוקף פ' קל) על הפסוק (נשלח טו נב) 'וכל אשר יגע בו הטמא יטמא' למה נאמר, שפסוק זה מיותר לכאורה כיון שדין זה שהנוגע בטמא מת נטמא יש ללמוד מב'חלל חרב' שחרב שנגעה במת מטמאת את הנוגע בה טומאת שבעה, ואם כן מזה יש ללמוד שכלים שנגעו במת ונגע בהם אדם הרי הוא טמא, אולם כלים שנגעו באדם שנגע בכלים שנגעו במת מנין שהם טמאים, תלמוד לומר (נשלח לא כד) 'וכבסתם בגדיכם ביום השביעי וטהרתם', דהיינו הבגדים שנגעו באדם שנגע בכלים שנגעו במת [דהיינו שהאדם טמא מת] טמאים טומאת שבעה כמו האדם שנגעו בו, ואם כן הפסוק 'כל אשר יגע בו הטמא יטמא' מיותר. וסתם בגדים שנגעו באדם שנגע בכלים משמע אף בגדים שאינם כלי מתכות ואף בהם נאמר הדין שחרב הרי הוא כחלל'.

עוד הביאו התוספות (שם) בשם ר"י ראיה שבכל הכלים נאמר הדין שחרב הרי הוא כחלל, מהאמור בתוספתא (כלים ב"ק פ"ו ה"ז) 'החמת שהיא נתונה בתנור ופיה למעלה מן התנור ועצם כשעורה כרוך בסיב או בנייר ונתון בתוכה, היא טהורה והתנור טהור וכו', בא הטהור ואחז בו והעלהו מטמא ונטמא החמת, חזרה החמת וטמאה את התנור'. וביאור דברי התוספתא הוא, שאדם הנושא עצם המת נעשה אב הטומאה [מדין היסט], וכשנוגע בחמת הרי הוא מטמא את החמת להיות אב הטומאה כמותו, והחמת מטמאה את התנור, והטעם שנעשית החמת אב הטומאה במגע הטמא מת היינו מחמת הדין שחרב הרי הוא כחלל, שכלי הנוגע בטמא מת או באב הטומאה נעשה כמותו באותו דרגת טומאה. ומוכח אם כן שבכל הכלים נאמר הדין שחרב הרי הוא כחלל ולאו דווקא בכלי מתכות.

הטעם שחרב שנגע בראשון לטומאה אינו נעשה ראשון

שם. הנה בדין חרב הרי הוא כחלל נאמר שאם חרב נגע במת עצמו נעשה כמוהו אבי אבות הטומאה, וכן אם נגע בטמא מת שהוא אב הטומאה נעשה כמוהו אב הטומאה, אולם אם נגע החרב באדם שהוא ראשון לטומאה, אין החרב נעשית ראשון לטומאהיא. **ובשיעורי רבי דוד פוברסקי** (חולין פג) הקשה, מדוע באמת אם נגע החרב בראשון לטומאה אינו נעשה כמוהו ראשון לטומאה מדין חרב הרי הוא כחלל. וביאר, שדין חרב הרי הוא כחלל נאמר דווקא היכן שהחרב שהוא מקבל הטומאה יכול לקבל טומאה מהמטמא, ואז נתחדש בו דין שאף שבכל מקום מקבל הטומאה נעשה טמא בדרגה אחת פחותה מהמטמא, בחרב אינו כן אלא נעשה טמא באותו דרגה כמוהו, וכגון שנגע החרב באבי אבות הטומאה או באב הטומאה שמטמאים כלים, נעשה החרב באותו דרגה של המטמא, אולם היכן שהמטמא אינו מטמא כלל כלים, כגון ראשון לטומאה שאינו מטמא אלא אוכלין ומשקים ולא כלים, אם כן בזה אין שייך לומר חרב הרי הוא כחלל ויעשה החרב ראשון, כיון שאין ראשון לטומאה מטמא כלים כלל ואין בכח החרב לקבל ממנו טומאה.

חרב הנמצאת באהל המת האם נעשית כחלל

נחלקו הראשונים אם חרב הנמצאת באהל המת ונטמאת אם נעשית כחלל או לא. דעת **ההשלמה** (נזקות יט: ד"ה ומנו, שבת טו: ד"ה הא) **והמאירי** (שבת טו: ד"ה

שמה שהוזכר בסוגייתנו כלי מתכות היינו למעט כלי חרס אבל לא למעט שאר כלים.

ח. והאור שמח (נהנהות לירושלמי) כתב, שאין לגרוס בירושלמי 'כלי שטף' אלא 'כלי חרס', ולפי"ז לא מוכח כלום מדברי הירושלמי. וצ"ל לכאורה שזו היתה גירסת הראשונים שחלקו על המהר"ם חלאווה וסברו שבכל הכלים נאמר דין חרב הרי הוא כחלל, כדי שלא יקשה על דבריהם מהירושלמי.

ט. התוספות בנזיר (נד: ד"ה מ"ב), רבינו דוד (ע"פ ד"ה הכא), תוספות הרא"ש (שם ד"ה גמר), חידושי הר"ן (שם ד"ה הכא).

י. ורבינו תם (ספר הישר, מידושים סי' תשפח) דחה ראיה זו, שיש לומר ש'בגדיכם' האמור בתורה שמטמאים טומאת שבעה כלי מתכות הם, כגון תכשיטי זהב כסף ונחושת. ובמהר"ם חלאווה (ד"ה אמר) כתב, שאפשר ש'בגדיכם' האמור היינו כלי זיין שהם כלי מתכות.

יא. כן היא דעת רוב הראשונים במסכת חולין, רש"י שם (ג. ד"ה מחנכ), הרמב"ן והרשב"א (שם ג: ד"ה מילתא). אולם בפירוש הרע"ב על מסכת פסחים (פ"ק מ"ו) נקט שאף חרב הנוגעת באדם שהוא ראשון לטומאה נעשית ראשון לטומאה.

יב. רמב"ם (טומאת מת פ"ה ה"ג) בשם חכמי התוספות שאין החרב נעשית כחלל אלא כשנטמאה במגע המת, אבל אם נטמאה באהל המת אינה נעשית כמת עצמו אלא אב הטומאה. ויש מהראשוניםיב שכתבו שאף אם נטמאת החרב באהל המת נעשית כחלל. והביאו ראיה לדבריהם, ממה ששנינו במסכת אהלות (פ"ק מ"ג), השפוד שהיה תחוב באהל המת, האהל, והשפוד, והאדם שנגע בשפוד, וכלים שנגעו באדם, הרי אלו טמאין טומאת שבעה. ועל כרחך היינו משום שהשפוד שהיה באהל נעשה כחלל והוא אבי אבות הטומאה, והאדם שנגע בשפוד נעשה אב הטומאה, והכלים שנגעו באדם נעשו אב הטומאה כמותו מדין חרב הרי הוא כחלל, ולכך טמאים טומאה שבעה. וכתבו, שכן מפורש במסכת נזיר (נג:) שדרשה הגמרא שם על הפסוק (במדבר יט יח) 'וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או במת או בעצם אדם' וגו', 'על פני השדה' זה המאהיל על פני המת, 'בחלל חרב' שחרב הרי הוא כחלל, 'או בעצם אדם' זה רובע עצמות. ומוכח שחרב הרי הוא כחלל מטמא אף באהל, כיון שנכתב דין טומאתו יחד עם שאר דברים המטמאים באהל, שהרי מה שדרשו או בעצם אדם לרבות רובע עצמות, היינו לענין טומאת אהל, שהרי לענין נגיעה אפילו אם נגע בעצם כשעורה נטמא.

חרב כחלל אם מטמא באהל

נחלקו הראשונים לגבי חרב שנגעה במת שהרי היא כחלל אם מטמאת אחרים בטומאת אהל. יש מהראשונים**יג** שכתבו שאין החרב מטמאת באהל בין שהאהיל אדם עליה או שהאהילה החרב עליו, ובין שהיתה עמו באהל אחד, וכתבו **הרמב"ם** (טומאת מת פ"ה הי"ג) **והרמב"ן** (נזקות יט טז) שטעם הדבר הוא לפי שבטומאת אהל נאמר (שם יט יד) 'אדם כי ימות באהל' שדווקא אדם מטמא באהל ולא שאר דברים. אולם יש מהראשונים**יד** שכתבו שחרב שנגעה במת מטמאת אף באהל.

חרב כחלל לענין טומאת משא

נחלקו הראשונים גבי חרב שנגעה במת שהרי היא כחלל אם מטמאה טומאת משא כמת או לא. דעת **הרמב"ם** (טומאת מת פ"ה הי"ג) **והמאירי** (חולין עמ: ד"ה נגע - הסני), שאין חרב מטמאה במשא, לפי שטומאת משא במת עצמו אינה מפורשת בתורה, אלא נלמדת בקל וחומר מנבילהטו, וכיון שאין הנוגע בנבילה מטמא במשא, דיו לבא מן הדין להיות כנדון. אולם יש מהראשוניםטז הסוברים ש'חרב הרי היא כחלל' אף לענין טומאת משא.

הטעם שלא העמידה הגמרא דברי רבי עקיבא בנר של חרס שנגע במת עצמו וקסבר שלישי מותר לעשותו ראשון. הקשה המהר"ם חלאווה (ד"ה וקסבר),

מדוע לא העמידה הגמרא דברי רבי עקיבא אף בנר של חרס וכגון שנגע במת עצמו שהוא אבי אבות הטומאה ונעשה הנר אב הטומאה, והשמן שנתן בתוכו נעשה ראשון, ובא רבי עקיבא להשמיענו ששלישי מותר לעשותו ראשון, והוסיף, שאין לומר שכלי חרס אינו נעשה אב הטומאה מטעם שאין לו טהרה במקוהיז, שכל מה שכלי חרס אינו נעשה אב הטומאה היינו דווקא לענין לטמא אדם וכלים, אבל לענין לטמא אוכלים ומשקים נעשה אב הטומאהיח. ותירץ, שבאמת יכלה הגמרא להעמיד אף בנר של חרס שנגע במת עצמו ונעשה אב הטומאה, אלא הגמרא רצתה להשמיענו דרך אגב דין חרב הרי הוא כחלל, ולכך נקטה נר של מתכת דווקא.

מדוע לא פירשה הגמרא חידושו של רבי עקיבא ששלישי לטומאה מותר לעשותו אב הטומאה

שם. פירש רש"י (ד"ה והא), שהנר הוא אב הטומאה וכשנותן שמן שהוא שלישי לתוכו נעשה ראשון. והקשו **האחרונים**, מדוע העמידה הגמרא דברי רבי עקיבא דווקא באופן שהנר נגע בטמא מת שנעשה אב הטומאה, שאז השמן שנותן בתוכו נעשה ראשון, הרי הגמרא יכלה להשמיענו חידוש יותר גדול, שנגע הנר במת עצמו שנעשה בכך אבי אבות הטומאה מדין חרב הרי הוא כחלל, ואז כשנותן השמן לתוכו נעשה השמן אב הטומאה, ובא רבי עקיבא להשמיענו ששלישי לטומאה מותר לעשותו אב הטומאה. וכתבו, שלכאורה יש לתרץ על פי מה שכתב **הרמב"ם** (מאכלות אסורות פי"ז ה"ט) ש'אוכלים ומשקים אינם נעשים אב

ה"ג), **סמ"ג** (עשין לאו), **תוספות** (ב"ב כ. ד"ה נחתים) **ורמב"ן** (ב"ב כ. ד"ה ומיבעיא). **יג. רמב"ם** (טומאת מת פ"ה הי"ג), **רוקח** (סוף סי' שטו) **בשם ר' יהודה ב"ר קלונימוס, רמב"ן** (ב"ב כ. ד"ה ומיבעיא, נזקות יט טז), **רשב"א** (שו"ת, ח"א סי' תעו) **בשם הראב"ד, וההשלמה** (נזקות יט: שבת טו:). **יד. תוספות** (שבת יג. ד"ה ועל, נזיר נג: ד"ה מרכ, ב"ב כ. ד"ה נחתים), **יראים** (השלם סי' שכט), **רשב"א, ריטב"א** (ב"ב כ. ד"ה ומיבעיא) **ור"ן** (ב"ב שם ד"ה מיבעיא). **והמאירי** (שבת קמ: ד"ה ספינה) כתב, שחרב כחלל ומטמא באהל דווקא אם נטמא החרב במגע, אבל אם נטמא באהל אינו מטמא בטומאת אהל. **טו. כמבואר** ברמב"ם (טומאת מת פ"ק ה"ג). **טז. רמב"ן ורשב"א** (חולין עמ: ד"ה כי), **תוספות הרא"ש** (חולין שם ד"ה נגע). **יז. כמבואר** בנדה (כח:). **יח. והאחרונים** הקשו על המהר"ם חלאווה, שבירושלמי (פ"ק ה"ז) מפורש שכלי חרס אינו נעשה אב הטומאה כלל אפילו לענין לטמא אוכלין ומשקין, וצריך עיון. ועיין לעיל בענין 'ראיות לשיטות הראשונים שדווקא בכלי מתכות חרב הרי הוא כחלל' דברי הירושלמי באריכות.

הטומאה לעולם אף אם נגעו במת, ואינם נעשים אלא ראשון ושני בלבד', ואם כן אף אם הנר יהיה אבי אבות הטומאה לעולם השמן שיתן בתוכו יהא ראשון לטומאה בלבד, ושוב אין חילוק אם הנר אב הטומאה או אבי אבות הטומאה. אולם הקשו, לפי מה שכתבו התוספות להלן (ד. ד"ה רביעי) בדעת רש"י שכל מה שאוכלים ומשקים אינם נעשים אב הטומאה היינו דווקא לענין לטמא אדם וכלים, אבל לענין לטמא אוכלים ומשקים נעשים אב הטומאה, ואם נגע אוכל באבי אבות הטומאה נעשה אב הטומאה לטמא אוכלים ומשקים, ואם כן יקשה מדוע לא אמרה הגמרא חידוש יותר גדול שמדובר באופן שנגע הנר במת עצמו, שנעשה בכך אבי אבות הטומאה מדין חרב הרי הוא כחלל, ואז כשנותן השמן לתוכו נעשה השמן אב הטומאה [לענין לטמאות אוכלים ומשקים], ובא רבי עקיבא להשמיענו ששלישי לטומאה מותר לעשותו אב הטומאה. וצריך עיון.

ביאור דברי המקשן מה הוקשה לו מתחילה ומה הוקשה לו לבסוף

ומאי דוחקיה דרב יהודה לאוקמיה בנר של מתכת וכו' ומאי הוסיף דאילו התם טמא וטמא ואילו הכא פסול וטמא. הקשה הצל"ח (פה. ד"ה ומאי), שדברי המקשן בסוגייתנו תמוהים, שמתחילה הוקשה לו מה בא רבי עקיבא להוסיף על עדותו של רבי חנינא הרי זה אותו דבר, ולאחר שביארה הגמרא מה בא רבי עקיבא להשמיענו, הוקשה לו שאף בלא ביאור זה יש חידוש והוספה בדברי רבי עקיבא על עדותו של רבי חנינא, ואם כן קשה מה הוקשה לו מתחילה מה בא רבי עקיבא להוסיף על עדותו של רבי חנינא אחר שידע שיש הוספה בדברי רבי עקיבא.

ותירץ, על פי מה שהקשו **התוספות** (ד"ה ומילו) הרי שלישי של תרומה עושה רביעי בקודש כמו שלישי של קודש, ומדוע אמרו בגמרא ששמן של תרומה שנגע בנר חרס הרי זה 'פסול' ולא טמא. ותירצו, ששמן של תרומה שנפסל במגע טבול יום אינו עושה רביעי בקודש אפילו בקודש עצמו. וביאר הצל"ח לפי זה, שלכך נקט רבי עקיבא במשנתנו 'שמן שנפסל בטבול יום' ולא אמר סתם 'שמן שנפסל', וכיון שאמר 'שנפסל' ולא אמר 'שנטמא' ממילא נדע שהוא שלישי, אלא שאם היה רבי עקיבא נוקט סתם 'שמן שנפסל' היה מקום לטעות ולומר שמדובר בשמן שלישי שנגע בשני, ואף שנקרא פסול לגבי תרומה לגבי קודש נקרא טמא, ומשום כך מותר להדליקו בנר שנטמא בטמא מת, לזה בא רבי עקיבא להשמיענו שאפילו שמן שנפסל בטבול יום שחשוב פסול אף לגבי קודש שאינו עושה רביעי בקודש, מכל מקום מותר להדליקו בנר שנטמא בטמא מת, ולהופכו מ'פסול' ל'טמא'.

וכיון שכן יש לומר, שהמקשן מתחילה לא ידע מדין זה שחרב הרי הוא כחלל ושמשנתנו מדברת בנר של מתכת דווקא, ולכך הוקשה לו מה בא רבי עקיבא להוסיף על עדותו של רבי חנינא, ואם בא להוסיף שאף שמן שהוא 'פסול' מותר להדליקו בנר שנטמא בטמא מת, מדוע נקט רבי עקיבא דווקא 'שמן שנפסל בטבול יום', ולא אמר סתם 'שמן שנפסל' ועל כרחך נדע שמדובר שנפסל בטבול יום, שאם לא כן מה בא להוסיף על עדותו של רבי חנינא, שהרי שאר פסולי תרומה טמא הוא לגבי קודש כמו שלישי שבקודש. ותירץ לו רב יהודה, שמשנתנו מדברת בנר של מתכת שנעשה אב הטומאה, ורבי עקיבא בא להשמיענו ששלישי לטומאה מותר לעשותו ראשון. ועל זה הקשה לו מה דחקו לרב יהודה להעמיד משנתנו בנר של מתכת, הרי יש להעמיד משנתנו אף בנר של חרס ובא להשמיענו שמותר לעשות אף משלישי שהוא פסול שני, ומה שהוצרך רבי עקיבא לפרש בדבריו 'שמן שנפסל בטבול יום', היינו משום שאם היה נוקט סתם 'שמן שנפסל' היינו מעמידים משנתנו בשמן שנפסל מסתם שני ומשנתנו מדברת בנר של מתכת, ובא רבי עקיבא להוסיף שמותר לעשות משלישי שהוא טמא לקודש ראשון, אבל לעשות משלישי שהוא פסול אף לקודש דהיינו משמן שנפסל בטבול יום שני אסור, כיון שמחדש לו שם חדש שעד עכשיו היה פסול ועכשיו נעשה טמא, לכך אמר רבי עקיבא 'שמן שנפסל בטבול יום' להשמיענו שאפילו שמן שהוא 'פסול' ולא טמא מותר לעשותו 'טמא'.

האם מגע טבול יום עושה רביעי בקודש

דאילו התם טמא וטמא ואילו הכא פסול וטמא. הקשו הראשונים[יט], הרי שלישי של תרומה עושה רביעי בקודש כמו שלישי של קודש, ומדוע אמרו בגמרא ששמן של תרומה שנגע בנר חרס הרי זה 'פסול' ולא טמא, הרי יש לומר שכיון שטומאת משקים היא רק מדרבנן, לכך נקט רבי עקיבא שנטמא 'באב הטומאה', משום שאם נטמא בראשון ושני הוספת הטומאה היא תרי דרבנן, שהרי טומאת משקים היא מדרבנן, וכן מה שמשקים נעשים תחילה זהו דין דרבנן, ולכך נקט שנטמא באב הטומאה שאז אין זה אלא חד דרבנן. ותמה על **התוספות** (מגילה שם ד"ה ור"י) שחילקו בין חד דרבנן לתרי דרבנן.

ובבאר יצחק (שו"ת, יו"ד סי' כו) כתב ליישב, על פי מה שכתבו התוספות במסכת מגילה (כח. ד"ה מי) שדווקא גבי קטן שאין לו דעת יש לחלק בין חד דרבנן לתרי דרבנן, אבל בעלמא אין לחלק בין חד דרבנן לתרי דרבנן, ומטעם זה כתבו שסומא שהוא תרי דרבנן מוציא אחרים ידי חובתם אף שהם רק חד דרבנן. ואם כן בשמן שאין שייך סברא זו באמת אין לחלק בין חד דרבנן לתרי דרבנן[כה].

דין שמן שנקרש וחזר ונימוח אם יש עליו שם משקה

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה ומפילו), שמסוגיית הגמרא מוכח ששמן יש לו דין משקה לענין זה שנעשה תחילה. והקשו התוספות[כו], ממה ששנינו במסכת טהרות (פ"ג מ"ג) 'רבי מאיר אומר שמן תחלה לעולם, וחכמים אומרים אף הדבש, ורבי שמעון שזורי אומר היין', וכוונתו של רבי שמעון שזורי לומר שדווקא יין חשוב משקה שנעשה תחילה לטמא, אבל שמן ודבש אינם חשובים משקה לטמא, ובמסכת מנחות (לא.) פסקו הלכה כרבי שמעון שזורי, שהשמן אין לו דין משקה, ואילו בסוגייתנו מבואר ששמן יש לו דין משקה לטמא שנעשה תחילה[כז]. ותירצו

והתוספות בחולין (פו: ד"ה משקה) הקשו, הרי במסכת חולין (שם) מבואר שמגע טבול יום עושה רביעי בקודש, ואם כן מהו שאמרו בגמרא ששמן שנפסל בטבול יום הרי הוא פסול ולא טמא, הרי כיון שעושה רביעי בקודש חשוב 'טמא' ולא פסול, ואם כן לא הוסיף רבי עקיבא על עדותו של רבי חנינא כלום. ותירצו בשלשה דרכים:

א. שמה שאמרו בסוגייתנו ששמן שנפסל בטבול יום הרי הוא 'פסול' ולא 'טמא' היינו מן התורה, כיון שמן התורה מגע טבול יום אינו עושה רביעי בקודש, ומה שאמרו במסכת חולין שמגע טבול יום עושה רביעי בקודש היינו מדרבנן.

ב. שמה שאמרו בגמרא שנר שנטמא בטמא מת הרי הוא 'טמא', ושמן של תרומה שנגע בטבול יום הרי הוא 'פסול' ולא טמא, היינו משום שנר שנטמא בטמא מת הרי הוא 'טמא' לענין מינו שהוא קודש שעושה רביעי בקודש, אבל שמן של תרומה שנפסל בטבול יום הרי הוא 'פסול' למינו, כלומר לענין מינו דהיינו תרומה הרי הוא פסול שאינו עושה רביעי בתרומה, אבל לענין קודש הוא באמת טמא ועושה רביעי בקודש[כא].

ג. שנחלקו תנאים בדין זה אם מגע טבול יום עושה רביעי בקודש או לא, וסוגיית הגמרא בחולין היא כדעת אבא שאול (מעילה ח.) הסובר שטבול יום עושה רביעי בקודש, ורבי עקיבא סובר כדעת חכמים החולקים על אבא שאול (שם ח:) שטבול יום אינו עושה רביעי בקודש.

ביאור הוכחת הגמרא ממה שנקטה משנתנו 'נר שנטמא בטמא מת'

מאי איריא דתני נר שנטמא בטמא מת ניתני שנטמא בשרץ. הקשה הצל"ח (פה. ד"ה ומאי), איזה חילוק יש אם אומר שנטמא במת או שנטמא בשרץ, הרי אם היה אומר שנטמא בשרץ היה יכול להקשות להיפך מדוע נקט דווקא שנטמא בשרץ ולא שנטמא במת, ואילו היה מקשה מדוע נקט שנטמא במת ולא נקט נר שנטמא סתם מיושב, שהוקשה לו מדוע הוצרך לפרש באיזה דבר נטמא, אבל להקשות מדוע נטמא במת ולא בשרץ אין זה קשה. וכתב, שאפשר שזה דחקו **לרש"י** (ד"ה ממני) לפרש באמת קושיית הגמרא מדוע לא נקט נר שנטמא סתם[כב], אבל לגירסת הגמרא שלנו קשה[כג]. ותירץ, שכיון שאמר רבי עקיבא נר שנטמא במת יש לפרש שמדובר אף בנר של מתכת שנעשה אב הטומאה, ואם רבי עקיבא אינו מתיר להדליק שמן שנפסל בטבול יום יחד עם נר של מתכת לעשות משלישי ראשון, היה לו לומר בפירוש נר שנטמא בשרץ, שאז אין מקום לטעות ולהתיר לעשות משלישי ראשון, וממה שנקט רבי עקיבא נר שנטמא בטמא מת מוכח שמדובר בנר של מתכת.

האם יש להוכיח מסוגייתנו שאין לחלק בין חד דרבנן לתרי דרבנן

אי מדרבנן מאי איריא באב הטומאה אפילו בראשון ושני נמי תחלה הוי דתנן כל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחלה. בטורי אבן (מגילה יט: ד"ה ר"י ממיר)[כד] הוכיח מסוגייתנו שאין לחלק בין חד דרבנן לתרי דרבנן, שאם לא כן יש לתמוה מה הוקשה לגמרא, הרי יש לומר שכיון שטומאת משקים היא רק מדרבנן, לכך נקט רבי עקיבא שנטמא 'באב הטומאה', משום שאם נטמא בראשון ושני הוספת הטומאה היא תרי דרבנן, שהרי טומאת משקים היא מדרבנן, וכן מה שמשקים נעשים תחילה זהו דין דרבנן, ולכך נקט שנטמא באב הטומאה שאז אין זה אלא חד דרבנן. ותמה על **התוספות** (מגילה שם ד"ה ור"י) שחילקו בין חד דרבנן לתרי דרבנן.

ובבאר יצחק (שו"ת, יו"ד סי' כו) כתב ליישב, על פי מה שכתבו התוספות במסכת מגילה (כח. ד"ה מי) שדווקא גבי קטן שאין לו דעת יש לחלק בין חד דרבנן לתרי דרבנן, אבל בעלמא אין לחלק בין חד דרבנן לתרי דרבנן, ומטעם זה כתבו שסומא שהוא תרי דרבנן מוציא אחרים ידי חובתם אף שהם רק חד דרבנן. ואם כן בשמן שאין שייך סברא זו באמת אין לחלק בין חד דרבנן לתרי דרבנן[כה].

דין שמן שנקרש וחזר ונימוח אם יש עליו שם משקה

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה ומפילו), שמסוגיית הגמרא מוכח ששמן יש לו דין משקה לענין זה שנעשה תחילה. והקשו התוספות[כו], ממה ששנינו במסכת טהרות (פ"ג מ"ג) 'רבי מאיר אומר שמן תחלה לעולם, וחכמים אומרים אף הדבש, ורבי שמעון שזורי אומר היין', וכוונתו של רבי שמעון שזורי לומר שדווקא יין חשוב משקה שנעשה תחילה לטמא, אבל שמן ודבש אינם חשובים משקה לטמא, ובמסכת מנחות (לא.) פסקו הלכה כרבי שמעון שזורי, שהשמן אין לו דין משקה, ואילו בסוגייתנו מבואר ששמן יש לו דין משקה לטמא שנעשה תחילה[כז]. ותירצו

יט. **תוספות**, רבינו דוד (ד"ה ומפילו), תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ומפילו), תוספות רבינו פרץ (ד"ה למילו), תוספות הרא"ש (ד"ה למילו) וחידושי הר"ן (ד"ה למילו). כ. **ובתוספות** הרא"ש (ד"ה למילו) הוסיף, שכיון שאף שלישי של תרומה מטמא לענין קודש, וגם ברישא מטמא רק לענין קודש נמצא שאין כאן שום תוספות טומאה. כא. **ובשפת** אמת (מגילה ד"ה ומילו) ביאר את דברי התוספות, שמכיון שאין רגילות שתרומה תיגע בקודש אין זה נחשב לטמא, משא"כ קודש שיש רגילות שיגע בקודש. כב. **ובשפת** אמת (ד"ה ומאי) כתב, שמה שפירש רש"י קושיית הגמרא שיאמר נר שנטמא סתם, היינו משום שאין להקשות מדוע נקט רבי עקיבא דווקא נר שנטמא במת ולא נר שנטמא בשרץ, לפי שיש לומר שרבי עקיבא בא להעיד מה שראה וראה מעשה בנר שנטמא במת. כג. **ובהגהות** וציונים הביאו שיש שלא גרסו 'ניתני שנטמא בשרץ', עיי"ש. כד. **בגליון** הש"ס (ד"ה ממר) ציין לדבריו. כה. **ועוד** כתב לתרץ, על פי מה שהאריך להוכיח שנחלקו בנדון זה תנאים אם יש לחלק בין חד דרבנן לתרי דרבנן, ודעת רבי יהודה שאין לחלק בין חד דרבנן לתרי דרבנן, ומסתמא אף רבי עקיבא רבו סובר כן, ואם כן רבא שהוכיח כן היינו אליבא דרבי עקיבא הסובר שאין לחלק בין חד דרבנן לתרי דרבנן. כו. **ובן** הקשו התוספות הרשב"א משאנץ, תוספות הרא"ש (ד"ה ומפילו) ור"ש (עפרוש פ"ג מ"ג) בנוסח שונה, ראה בהערה בסמוך. כז. **ובתוספות** הרא"ש (שם) ובר"ש

בשם רבינו תם, שהמחלוקת בין חכמים לרבי שמעון שזורי אם שמן יש לו דין משקה היא בשמן שנקרש ואחר כך נימוח, אבל בשמן שלא נקרש אף רבי שמעון שזורי מודה שיש לו דין משקה.

ובביאור דברי רבינו תם כתב הר"ש (טהרות פ"ג מ"ג), ששמן כל זמן שהוא קרוש לכולי עלמא אינו חשוב משקה ואינו נעשה תחילה, ושמן שנקרש שאינו מקבל טומאה היינו שקיבל טומאה קודם שנקרש ונעשה ראשון, ובשעה שהוא קרוש פרחה ממנו הטומאה כיון שבשעה שהוא קרוש אינו לא אוכל ולא משקה[כח], וכשחזר ונימוח בזה נחלקו רבי מאיר ורבי שמעון שזורי, שרבי מאיר סבר שחזר לטומאתו הישנה שהיתה לו קודם שנקרש, ורבי שמעון סבר שאינו חוזר לטומאתו הישנה, שכיון שכשקרש פקע ממנו שם משקה פרחה ממנו טומאתו ואינו חוזר לטומאתו כשחזר ונימוח, אולם אם עכשיו אחר שנימוח קיבל טומאה בזה אף רבי שמעון שזורי מודה שנעשה השמן ראשון, שכל שחזר ונימוח הרי הוא כמו קודם שנקרש, ולא נחלקו רבי מאיר ורבי שמעון אלא לענין זה אם אחר שנימוח חוזר לטומאתו הישנה שהיתה לו קודם שנקרש.

והוקשה לר"ש, ממה ששנינו קודם לכן (שם מ"ח) 'הרוטב והגריסים והחלב בזמן שהן משקה טופח הרי אלו תחלה, קרשו הרי אלו שניים, חזרו ונימוחו כביצה מכוון טהור, יותר מכביצה טמא', ומבואר שהרוטב והגריסים והחלב שקרשו ונימוחו אינם חוזרים לטומאתם הישנה, ומדוע גבי שמן סבר רבי מאיר שחזרו לטומאתם הישנה. וכתב, שחלוק דין השמן מדין הרוטב והגריסים, אולם לא ביאר מהו החילוק. **ובפירוש הרא"ש** (שם מ"ג) ביאר החילוק, שדבר שנקרש ונעשה אוכל אינו חוזר לטומאתו הישנה אחר שנימוח, אולם דבר שבשעה שנקרש אין לו לא תורת אוכל ולא תורת משקה כשנמחה הרי הוא חוזר לטומאתו הישנה[כט].

אולם המגן אברהם (סי' קנח סק"ז) נקט בכוונת דברי רבינו תם, ששמן שנקרש וחזר ונימוח בטל ממנו שם משקה, ואפילו אם יקבל טומאה אחר שנימוח אינו נעשה תחילה כיון שאין עליו שם משקה כלל. ותמה עליו **החתם סופר** (שו"ת, או"ח סי' מה), **שמשנה ערוכה היא** (טהרות פ"ג מ"ח) **שמשקים שקרשו וחזרו ונימוחו יש עליהם שם משקה גמור לקבל טומאה.**

שמן קרוש האם חשוב כמשקה

כתבו התוספות במנחות (לח. ד"ה נימוח) בשם **רבינו תם**, שמחלוקת רבי מאיר ורבי שמעון שזורי היא גבי שמן קרוש אם דינו כמשקה או לא, שרבי מאיר סובר ששמן קרוש דינו כמשקה[ל], ורבי שמעון שזורי סובר ששמן קרוש אין דינו כמשקה[לא].

והר"ש (טהרות פ"ג מ"ג) הוכיח שדבר קרוש אינו חשוב משקה, שהרי מבואר בתוספתא (טהרות פ"ג ה"ג) **ששמן אינו חשוב לא אוכל ולא משקה**, ובפשטות הכוונה לשמן קרוש. וכתב **הראב"ד** (שם) ליישב, שהתוספתא שאמרה ששמן אינו חשוב לא כאוכל ולא כמשקה אין כוונתה לשמן קרוש אלא על שמן שיצא מעצמו שהוא אינו חשוב לא אוכל ולא משקה ואינו מקבל טומאה, אבל שמן קרוש דינו כמשקה לכל דבר. **והתפארת ישראל** (טהרות פ"ג מ"ג אות ג) כתב ליישב, שאין גורסים בתוספתא 'השמן' אינו אוכל ולא משקה, אלא 'שומן' דהיינו חלב הוא אינו חשוב לא אוכל ולא משקה, אבל שמן אף שהוא קרוש דינו כמשקה. ועוד תירץ בשם **הרב משה טהארן**, שהתוספתא דיברה באופן שנטמא השמן כשהוא קרוש, והתוספות דיברו באופן שנטמא השמן כשהיה משקה ואחר כך נקרש.

הטעם שטבול יום אינו עושה תחילה

כל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחלה חוץ מטבול יום. והטעם שטבול יום אינו עושה את המשקין להיות תחילה, פירש רש"י (ד"ה דתנן) לפי שטומאתו קלושה ולכך לא גזרו בו שיעשה את המשקין תחילה[לב]. ועוד, שכיון שהוא פוסל את התרומה מן התורה אין דברי תורה צריכים חיזוק, ולא גזרו בו שיעשה את המשקין להיות תחילה. **והקשה הרש"ש** (נדה"י שם),

(שם) נוסח הקושיא שונה, כיצד מוכיחה הגמרא שרבי עקיבא סובר טומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא, שמא סבר רבי עקיבא הלכה כרבי שמעון שזורי ששמן אין לו דין משקה, שהרי במסכת מנחות (לח.) פסקו הלכה כרבי שמעון שזורי. ובתוספות הרשב"א משאנץ (שם) כתב ליישב, שבמסכת שבת (קמד.) מצינו שרבי עקיבא סבר בפירוש ששמן יש לו דין משקה, שאמרו לו לרבי עקיבא סלי זיתים וענבים יוכיחו, שמשקה היוצא מהם לרצון יש לו דין משקה והוא טמא, ומשקה היוצא מהם שלא לרצון אין לו דין משקה ואינו מטמא, והשיב להם רבי עקיבא [במסכת מכשירין (פ"ו מ"ח)] שהטעם שמשקה היוצא מהם שלא לרצון אין לו דין משקה, משום שתחילתם אוכל וסופם משקה, הרי שסבר רבי עקיבא ששמן יש לו דין משקה. אלא הקשה התוספות הרשב"א משאנץ, שמצד אחד אמרו במנחות (לח.) שהלכה כרבי שמעון שזורי ומאידך מצינו בכמה מקומות ששמן יש לו דין משקה. **כח. מביון** שאין דרך לאוכלו כשהוא קרוש. פירוש הרא"ש (טהרות פ"ג מ"ג). **כט. והקשו** האחרונים, איזה חילוק יש אם בשעה שנקרש היה עליו שם אוכל או לא לענין זה שיחזור לטומאתו הישנה. **ל. וכתב** הרמב"ם (פיפירום המשניות, טהרות פ"ג מ"ג) הטעם, משום שאין קרישתו גמורה. **לא. וכן** היא שיטת הראב"ד (טומאת אוכלין פ"ח ה"ט) ששמן קרוש דינו כמשקה. וכן תירץ בתוספות הרא"ש (ד"ה אפילו), והוכיח כן, שהרי משנה קודם לכן (טהרות פ"ג מ"ח) מבואר 'הרוטב והגריסין והחלב בזמן שהן משקה טופח הרי אלו תחילה, קרשו הרי אלו שניים', שמצינו בכמה מקומות שאף שני מדאורייתא מטמא משקין להיות תחילה[לג]. ועוד הקשה, שרש"י סותר דברי עצמו שמתחילה פירש הטעם שטבול יום אינו עושה תחילה מטעם שטומאתו קלושה, ומיד לאחר מכן פירש להיפך שהטעם הוא משום שטומאתו מן התורה ואין דברי תורה צריכים חיזוק.

ובמשנה אחרונה (פרה פ"ח מ"ז) תירץ, שגזרו על כל המשקין שיעשו תחילה אף היכן שטמאים מן התורה, שלא חילקו חכמים בין משקה למשקה, אבל טומאת טבול יום שלא שייכת גבי משקה לא גזרו בה שתעשה משקין להיות תחילה אפילו שהוא פוסל את התרומה.

ובשיעורי רבי דוד פוברסקי (חולין כח) ביאר, שכל טומאה דאורייתא חוץ מהדין טומאה דאורייתא שנוהג בה נוהג בה אף טומאה דרבנן, כלומר שאף לולא הטומאה דאורייתא היה נוהג בה דין טומאה מדרבנן, והיינו מכיון ששני דאורייתא עושה שלישי, ואף שני דרבנן עושה שלישי, וכיון שבכל טומאה דרבנן עושה משקין להיות תחילה, אם כן אין שייך לומר שבשני דאורייתא לא יעשה משקין תחילה, כיון שמחמת הדין טומאה דרבנן שבו עושה שלישי, מה שאין כן גבי טומאת טבול יום שלא שייך בדרבנן, שהרי טבול יום דרבנן אינו פוסל את התרומה אינו בכלל גזירת חכמים שיעשה משקין תחילה[לד].

ועל פי זה כתב לבאר מה שכתב רש"י שטבול יום 'קלושה טומאתו', והיינו שזהו דין טומאה חדשה של טומאה שהיא בדרגה של שני לטומאה בלא מהלך של ראשון ושני, ולכך לא היה בכלל התקנה שגזרו על כל דבר שמונין בו ראשון ושני שיטמא משקים להיות תחילה. אלא שהוקשה לרש"י מדוע לא עשו חכמים תקנה אף בטבול יום שיטמא משקים להיות תחילה, ועל זה כתב שאין דברי תורה צריכים חיזוק. ואם כן מה שכתב רש"י אין זה שני טעמים נפרדים, אלא מתחילה כתב לבאר מדוע אינו בכלל טומאת שני ועל זה כתב שזהו משום שקלושה טומאתו, ואחר כך כתב לבאר מדוע לא עשו חכמים תקנה אף גבי טבול יום, ועל זה כתב משום שדברי תורה אינם צריכים חיזוק.

אין כוונת הגמרא להקשות שאין ללמוד איסור מטומאה

מי דמי התם טמא וטמא הכא טהור וטמא. בחידושי רבינו דוד (ד"ה מי דמי) ביאר, שאין כוונת הגמרא להקשות שאין לדמות איסור לטומאה, שולד הטומאה הרי הוא טמא ולכך מותר לטמאותו בטומאה יותר חמורה לעשותו ראשון, אבל תרומה ביום ארבעה עשר אין בה שום טומאה אלא אסורה היא באכילה בלבד ואין ללמוד שיהא מותר לטמאותה לפי שאין למדים איסור מטומאה. שאם כוונת הגמרא להקשות כן, לא תירצה הגמרא כלום במה שהעמידה שרבי חנינא דיבר באב הטומאה דאורייתא ולד הטומאה דרבנן, שעדיין יקשה שתרומה ביום ארבעה עשר אין בה שום טומאה אלא אסורה היא באכילה בלבד ומנין שמותר לטמאותה. אלא כוונת הגמרא להקשות, שאף אם למדים איסור מטומאה, מכל מקום בשעה ששית ששורפים בה את החמץ התרומה טהורה ואין בה איסור אכילה מן התורה, וכיצד אם כן מותר לטמאותה בידים.

ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה התם) הקשה, הרי חמץ בשעה ששית אסור באכילה על כל פנים מדרבנן, והרי לכולי עלמא למדים איסור מטומאה. ותירץ, שכיון שבשעה ששית אסור רק מדרבנן, אין ללמוד טומאה דאורייתא מאיסור דרבנן.

הטעם שלא תירצה הגמרא שרבי מאיר דיבר בשעה שביעית שאסורה התרומה באכילה מן התורה

שם. הקשו **הראשונים**[לה], שהגמרא יכלה לתרץ שרבי מאיר שאמר שמותר לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה בפסח, היינו בשעה שביעית שאסורה התרומה באכילה מן התורה ולמדים איסור מטומאה, ורבי יוסי שאמר במשנה שאין ללמוד ממשנתנו שמותר לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה בפסח, היינו משום שסבר שאין ללמוד איסור מטומאה. ותירצו, שהיה פשוט לגמרא שרבי מאיר שהתיר לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה בפסח התיר כן אף בשעה שישית

ואחר משנה זו הביאה המשנה מחלוקתם של רבי שמעון שזורי וחכמים ורבי מאיר, ומשמע שבאותו ענין שהוזכר קודם לכן דהיינו באופן שנקרש נחלקו. **לב. וביאר** במשנה אחרונה (פרה פ"ח מ"ז) דברי רש"י שטומאתו קלושה, שכל טמא צריך טבילה והערב שמש, וזה הרי כבר טבל ואינו חסר אלא הערב שמש. **לג. וכן** הקשה הראש יוסף (נדה"י שם). **לד. אולם** תמה מדברי הרמב"ם (מטמאי משכב ומושב פ"י ה"ג) שכתב, שטבול יום בין מדברי תורה בין מדברי סופרים הרי הוא כשני לטומאה עד שיעריב שמשו. מפורש בדברי הרמב"ם שאף בטומאה דרבנן שייך טבול יום. וכבר תמה הכסף משנה שם על הרמב"ם מהמבואר במסכת פרה (פי"ח מ"ה) שכל הטעון ביאת מים מדברי סופרים לאחר ביאתו מותר בכולם, והיינו שטבול יום דרבנן אינו צריך הערב שמש. ותירץ, שאפשר שיש טומאות דרבנן שטעונים הערב שמש ויש שאינם טעונים הערב שמש, והמשנה מדברת באותם שאינם טעונים והרמב"ם דיבר באותם טומאות שטעונים הערב שמש. ובשיעורי רבי דוד פוברסקי (חולין כט) יישב דברי הרמב"ם, שיש לחלק בין דבר שטומאתו דרבנן ועיקרה מן התורה, שאז אף שטומאתו מדרבנן צריך הערב שמש כיון שעיקר טומאתו מן התורה, לבין דבר שעיקר טומאתו מדברי סופרים שאז אינו צריך הערב שמש. **לה. תוספות** (ד"ה מי דמי), תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה התם טמא), תוספות רבינו פרץ (ד"ה התם), תוספות הרא"ש (ד"ה מי דמי) וחידושי הר"ן (ד"ה הכא).

שהוא זמן שריפת חמץ לכל שבני אדם רגילים אז לשרוף[לי], ולא אחר שש שעות שעבר על מצות חכמים.

האם קושיית הגמרא היא רק לסובר אוכל מטמא אוכל מן התורה

ואלא מדברי רבי עקיבא מי דמי התם פסול וטמא הכא טהור וטמא. הקשו **הראשונים**[לז], בשלמא לסובר (לעיל ע"ח) שמן התורה אוכל מטמא אוכל, מובן מה הוקשה לגמרא שאין ללמוד שיהא מותר לשרוף תרומה טהורה עם טמאה, ממה שהתיר רבי עקיבא להדליק שמן שנפסל בטבול יום בנר שנטמא בטמא מת, שיש לומר שפסול דאורייתא מותר לעשותו ראשון דאורייתא, אבל איסור דרבנן אסור לטמאותו מן התורה, אבל לסובר (שם) שמן התורה אין אוכל מטמא אוכל וכששורף תרומה טהורה עם הטמאה אינה מטמאה אלא מדרבנן, יש לומר שכשם שפסול דאורייתא מותר לעשותו ראשון דאורייתא, כך איסור דרבנן מותר לעשותו שני דרבנן[לח]. ותירצו, שאף שמצינו שדבר שהוא מקולקל מן התורה מותר לקלקלו יותר, דהיינו לעשות מפסול דאורייתא ראשון דאורייתא, אין ללמוד משם שדבר שהוא מקולקל מדרבנן מותר לעשותו מקולקל יותר מדרבנן[לט].

ובביאור החילוק בין קלקול דאורייתא לקלקול דרבנן ישנם כמה דרכים.

בתוספות רבינו פרץ (ד"ה אלא) כתב, לפי שקלקול דרבנן היינו 'טומאה קלה', ולכאורה כוונתו שבטומאה קלה וקלקול קל יש לומר שלא נאמר הכלל שמותר לקלקל יותר את המקולקל.

ובמהר"ם חלאווה (להלן טו. ד"ה ומפי) ביאר, שכל דבר שטמא רק מדרבנן חשוב מן התורה טהור לגמרי, וכיון שמן התורה טהור הוא לגמרי נמצא שהולך ומטמא בידים דבר הטהור מן התורה בטומאה דרבנן ולכך אסור, מה שאין כן דבר שהוא טמא מן התורה מותר להוסיף עליו טומאה.

ובספר לקח טוב (ענגיל, כלל יג אות ה) ביאר כוונת דברי **התוספות**, שתרומה שהיא מקולקלת כבר מן התורה כגון שהיא שלישי לטומאה, פקע ממנה העשה של 'משמרת תרומתי' (נחמדין יח ח), לפי שהתורה ציותה לשמור רק תרומה הראויה דהיינו תרומה טהורה המותרת באכילה, אבל תרומה שהיא פסולה מן התורה אין עליה את העשה של 'משמרת תרומתי', וכיון שפקע ממנה העשה של שימור ממילא מותר להוסיף לה טומאה על טומאתה ולעשותה ראשון, אבל תרומה שהיא מקולקלת רק מדרבנן דהיינו שאסורה מדרבנן או שהיא טמאה מדרבנן, כיון שמן התורה יש עליה את העשה של 'משמרת תרומתי' וחייב בשמירתה מן התורה, לכך אסור להוסיף עליה אפילו קלקול דרבנן, כיון שמקלקלה יותר ועובר בכך על העשה של משמרת תרומתי[מ].

והחזון איש (או"ח סי' קמד סק"ב, ד) ביאר, שהטעם שדבר שהוא מקולקל מדרבנן אין לעשותו מקולקל יותר, אף שגבי דבר שהוא מקולקל מדאורייתא יכול לקלקלו יותר, משום שחכמים אמרו טומאתם להחמיר ולא להקל, ולכך אף אם דבר זה כבר טמא מדרבנן אין להוסיף עליו טומאה דרבנן.

ובתוספות רי"ד (ד"ה מי דמי) כתב, שבאמת קושיית הגמרא היא רק לסובר שמן התורה אוכל מטמא אוכל, שאז אין ללמוד ממה שהתיר רבי עקיבא להדליק שמן שנפסל בטבול יום בנר שנטמא בטמא מת, לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה בפסח, שיש לומר שפסול דאורייתא מותר לעשותו ראשון דאורייתא, אבל איסור דרבנן אסור לטמאותו מן התורה, אבל לסובר שאין אוכל מטמא אוכל לא הוקשה לגמרא כלום, לפי שיש לומר שכשם שפסול דאורייתא מותר לעשותו ראשון דאורייתא, כך איסור דרבנן מותר לעשותו שני דרבנן[מא].

ביאור הוכחת התוספות שדבר המקולקל מדרבנן אסור לקלקלו יותר מדרבנן

התוספות כתבו להוכיח סברתם שדבר המקולקל מדרבנן אסור לקלקלו יותר מדרבנן, שהרי דעת רבי יוסי להלן (טז.) שטומאת משקים לטמא אחרים היא מן התורה, ונמצא אם כן שרבי חנינא שהתיר לשרוף בשר שנטמא באב הטומאה עם בשר שנטמא בולד הטומאה דאורייתא, כיון שבשר שיש עליו משקין נטמא מאב הטומאה מן התורה, ואף שמצינו שהתיר רבי חנינא לעשות משלישי דאורייתא שני דאורייתא, מכל מקום לא התיר רבי יוסי לשרוף תרומה טהורה עם תרומה טמאה בפסח לעשות מאיסור דרבנן שני דרבנן, שהרי לסובר אין אוכל מטמא אוכל כששורף את התרומה טהורה עם הטמאה אינה נעשית אלא שני מדרבנן, ומוכח אם כן שאף שמצינו שדבר המקולקל מן התורה מותר לקלקלו יותר, מכל מקום דבר המקולקל מדרבנן אין לקלקלו יותר.

והקשה המהרש"א (נמוק' ד"ה התם), שמדברי רבי חנינא אין ללמוד כלום, שמדברי רבי חנינא לא למדנו אלא ששלישי דאורייתא מותר לעשותו שני מדרבנן לסובר אין אוכל מטמא אוכל [שהרי מדובר שהוא שורף אוכל עם אוכל], ואין להוכיח מדבריו שאיסור דרבנן מותר לעשותו שני דרבנן. ומטעם זה לא הוקשה לתוספות מתחילה אלא לרבי עקיבא שאמר שפסול דאורייתא מותר לעשותו ראשון דאורייתא, ואם כן הוא הדין איסור דרבנן יהא מותר לעשותו שני דרבנן, אבל לרבי חנינא שדיבר בולד הטומאה דאורייתא לא הוקשה לתוספות כלל, משום שאף ששלישי דאורייתא מותר לעשותו שני דרבנן מכל מקום אין ללמוד שאיסור דרבנן יהא מותר לעשותו שני דרבנן.

ובפני יהושע (נמוק' ד"ה התם נמ"ד מדע) כתב ליישב קושיית המהרש"א, שכוונת התוספות להכריח סברתם שיש לחלק בין דבר המקולקל מדאורייתא שמותר לקלקלו יותר, לדבר המקולקל מדרבנן שאסור לקלקלו יותר, שאם נאמר שאין לחלק בין דבר המקולקל מדאורייתא לדבר המקולקל מדרבנן, אז אין לחלק גם כן ולומר שדווקא שלישי דאורייתא מותר לעשותו שני מדרבנן, אבל איסור דרבנן אסור לעשותו שני דרבנן, שכיון שמדאורייתא הוא טהור אף איסור דרבנן מותר לעשותו שני מדרבנן, שלא שייך הוספת טומאה אלא מדאורייתא לדאורייתא ולא בדרבנן, וזהו שהוכיחו התוספות שעל כרחך יש לחלק בין דבר המקולקל מדאורייתא לדבר המקולקל מדרבנן, שאם לא כן מדוע לא התיר רבי יוסי לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה בפסח שעושה איסור דרבנן לשני מדרבנן, אף שהתיר רבי חנינא לשרוף בשר שנטמא באב הטומאה עם בשר שנטמא בולד הטומאה, והתיר לעשות משלישי דאורייתא שני דרבנן.

והצל"ח (חולין ג) **והשפת אמת** (נמוק' ד"ה התם) תירצו את קושיית המהרש"א, שהוכחת התוספות היא לסובר (לעיל נע"ח) שרק בקדשים אוכל מטמא אוכל מן התורה אבל בתרומה אין אוכל מטמא אוכל אלא מדרבנן, ואם כן מדברי רבי חנינא למדנו ששלישי דאורייתא מותר לעשותו שני דאורייתא, ומדוע לא התיר רבי יוסי לעשות מאיסור דרבנן שני דרבנן, והמוכח שיש לחלק בין דבר המקולקל מדאורייתא לדבר המקולקל מדרבנן.

ובחידושי הר"ן (ד"ה התם) הוכיח, שיש לחלק בין דבר המקולקל מדאורייתא לדבר המקולקל מדרבנן מדברי רבי יוסי שאמר אינה היא המידה, שלכאורה קשה מדוע לא למד רבי יוסי מדברי רבי עקיבא שכשם שהתיר לשרוף שמן שנפסל בטבול יום שהוא שלישי דאורייתא עם נר שנטמא בטמא מת שהוא ראשון דאורייתא, והתיר לעשות משלישי שני, כך יהא מותר לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה בפסח שאיסור דרבנן יהא מותר לעשותו שני מדרבנן, אם לא שיש לחלק בין דבר המקולקל מדאורייתא לדבר המקולקל מדרבנן.

מדוע נחשב רבי עקיבא 'מוסיף' על דברי רבי חנינא

נימא קסבר רבי מאיר מתניתין באב הטומאה דאורייתא וולד הטומאה דרבנן. הקשו **הראשונים**[מב], לפי מה שהעמידה הגמרא שעדותו של רבי חנינא היא בולד הטומאה דרבנן, אם כן מדוע אמרו במשנה לעיל (ע"ח) שרבי עקיבא בא 'להוסיף' על עדותו של רבי חנינא, הרי אף רבי חנינא מוסיף על עדותו של רבי עקיבא, שמדברי רבי עקיבא לא למדנו אלא שפסול דאורייתא מותר לעשותו ראשון, ואילו מדברי רבי חנינא למדנו ששלישי דרבנן מותר לעשותו שני דרבנן, ואין לומר ששלישי דרבנן מותר לעשותו שני דרבנן, ממה שמצינו שפסול דאורייתא מותר לעשותו ראשון דאורייתא, שהרי ביארו **התוספות** (ד"ה התם) שאין ללמוד שדבר המקולקל מדרבנן מותר לעשותו מקולקל יותר מדרבנן, ממה שמצינו שדבר המקולקל מדאורייתא מותר לעשותו מקולקל יותר מדאורייתא[מג]. ותירצו הראשונים בכמה דרכים:

לו. וכתב בראש יוסף (ד"ה ומ"ש כלרך), שאף שהתוספות סוברים (לעיל יב: ד"ה אימתי) שרבי יהודה שאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה היינו בשבע, אבל בשש השבתתו בכל דבר, מכל מקום רגילים העולם לשרוף בשש. ובפאר הלכה (נמוק' ד"ה הכא) ביאר, שכיון שמדובר ששורף כאן תרומה טהורה יחד עם תרומה טמאה, ותרומה טמאה אין השבתתה בכל דבר אלא צריך לשורפה דווקא, לכך כתבו התוספות שרגילות לשרוף והיינו מחמת התרומה טמאה ששורף. **לז. תוספות** ותוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה התם), תוספות רבינו פרץ (ד"ה אלא), רבינו דוד (ד"ה מי דמי), תוספות הרא"ש, חידושי הר"ן (ד"ה התם). **לח. ותמה** הפני יהושע (נמוק' ד"ה התם), לפי מה שביארו התוספות (לעיל ע"ח ד"ה מפני) שכל סוגיית הגמרא כאן היא רק לסובר שאוכל מטמא אוכל מן התורה, שלסובר אוכל מטמא אוכל רק מדרבנן רבי עקיבא בא להוסיף על דברי רבי חנינא, שמדברי רבי חנינא לא למדנו אלא ששלישי דרבנן מותר לעשותו שני דרבנן, ורבי עקיבא בא להוסיף ששלישי דאורייתא מותר לעשותו שני דאורייתא, וכיון שכל סוגיית הגמרא כאן היא לסובר אוכל מטמא אוכל מן התורה לכך הוקשה לגמרא 'התם פסול וטמא הכא טהור וטמא'. ועיין בדבריו מה שתירץ. והצל"ח (חולין ג) תמה על קושיית התוספות, שיש לומר שקושיית הגמרא היא באמת רק לסובר אוכל מטמא אוכל, ודוחק לומר שכוונת התוספות להקשות שאם כן היה לגמרא לומר 'הניחא לסובר אין אוכל מטמא אוכל מן התורה, אבל לסובר אוכל מטמא אוכל קשה'. ועיין בדבריו מה שתירץ. **לט. וכן** מבואר ברבינו דוד (ד"ה מי דמי). והוסיף, שאף לסובר אין אוכל מטמא אוכל, מכל מקום משנתנו שהתיר רבי חנינא לשרוף בשר שנטמא באב הטומאה עם בשר שנטמא בולד הטומאה היינו מן התורה, וכגון שנטמא הבשר במשקים, ומשום שטומאת משקים לטמא אחרים היא מן התורה. **מ. ובפני יהושע** (נמוק' ד"ה התם), מחמת סברא זו שתרומה טמאה אינה צריכה שימור מה שאין כן תרומה טהורה, תמה מה הוקשה לתוספות כלל, הרי ודאי יש לחלק בין דבר המקולקל מדאורייתא לדבר המקולקל רק מדרבנן [שדבר המקולקל מדאורייתא אינו צריך שימור, משא"כ דבר המקולקל מדרבנן, שמדאורייתא הוא טהור גמור, ודאי שהוא צריך שימור]. **מא. וכן** תירץ בחידושי הר"ן (ד"ה התם) בתירוצו הראשון. **מב. התוספות** (ד"ה התם), תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה התם), תוספות הרא"ש (ד"ה התם), חידושי הר"ן (ד"ה ולד). **מג. והקשה** המהרש"א (נמוק' ד"ה התם נמ"ד ר"ח), מדוע לא הוקשה לתוספות יותר, שלסובר (לעיל ע"ח) שאוכל מטמא אוכל מן התורה, אם כן הוסיף רבי עקיבא על דברי רבי חנינא, שרבי עקיבא העיד שפסול דאורייתא מותר לעשותו ראשון דאורייתא, ואילו רבי חנינא הוסיף על דבריו שאפילו טמא דרבנן שמן התורה הוא טהור לגמרי יכול לעשותו שני דאורייתא, וזהו באמת מה שהוקשה לירושלמי (פ"ח ה"ז) שרבי עקיבא לא בא להוסיף על דברי רבי חנינא אלא לפחות מדבריו, שדווקא דבר שהוא פסול מדאורייתא יכול לעשותו ראשון דאורייתא, אבל דבר שהוא טמא רק מדרבנן אינו יכול לטמאותו אף מדאורייתא, ואילו רבי חנינא התיר אף

א. יש מהראשונים שתירצו[מד], שבאמת גם רבי עקיבא מוסיף על דברי רבי חנינא וגם רבי חנינא מוסיף על דברי רבי עקיבא, שרבי חנינא העיד שדבר שהוא טמא דהיינו שלישי מותר לעשותו שני, ורבי עקיבא הוסיף על דבריו שאפילו פסול מותר לעשותו טמא[מה], וכן רבי חנינא הוסיף על דברי רבי עקיבא, שרבי עקיבא העיד שפסול דאורייתא מותר לעשותו ראשון ורבי חנינא הוסיף על דבריו שאפילו שלישי דרבנן מותר לעשותו שני דרבנן, אלא כיון שנקט התנא דברי רבי עקיבא אחר דבריו של רבי חנינא נקט הלשון 'הוסיף', ואילו היה נוקט דברי רבי עקיבא תחילה ואחר כך דבריו של רבי חנינא, היה אומר 'הוסיף' רבי חנינא על דבריו.

ב. יש מהראשונים שהביאו[מו], שהירושלמי (פ"ק ה"ז) כבר הקשה כן, ותירץ, שרבי חנינא אינו מוסיף על דברי רבי עקיבא כלום, כיון שרבי עקיבא שהעיד שמותר לשרוף את השמן שנפסל בטבול יום עם נר שנטמא בטמא מת, לא דיבר אלא בטבול יום דרבנן וכגון בטבול יום של בית הפרס שטומאתו רק מדרבנן.

ג. בתוספות רבינו פרץ (ד"ה ולד) תירץ, שלפי סברתו של רבי עקיבא רבי חנינא אינו מוסיף על דבריו של רבי עקיבא, כיון שכל הטעם שהעמיד רבי חנינא בולד ולד הטומאה דרבנן משום שסבר שטומאת משקים לטמא אחרים אינה מן התורה אלא מדרבנן, אבל רבי עקיבא סבר שטומאת משקים לטמא אחרים היא מן התורה, ואם כן לפי סברתו רבי חנינא דיבר גם כן בטומאה דאורייתא ולא הוסיף רבי חנינא על דברי רבי עקיבא כלום.

הטעם שנקט הלשון 'אב הטומאה דאורייתא'

שם. כתב **רש"י** (ד"ה יממ) שכל אב הטומאה דאורייתא הוא. וביאר **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה נמג) שמה שנקט 'אב הטומאה דאורייתא' אף שכל אב הטומאה דאורייתא הוא, היינו מכיון שנקט ולד הטומאה דרבנן, נקט גם כן אב הטומאה דאורייתא. והקשו הראשונים[מז], שמדברי רש"י משמע שכל אב הטומאה דאורייתא הוא ואין שייך אב הטומאה מדרבנן, והרי מצינו אב הטומאה אף מדרבנן, כגון מעת לעת שבנדה, וטומאת בית הפרס, שהם אב הטומאה מדרבנן[מח]. וביארו, שמשום כך נקט התנא אב הטומאה 'דאורייתא' לפי שיש אב הטומאה דרבנן. ועוד כתבו, שלהסובר אין אוכל מטמא אוכל ואינו מטמא אלא מדרבנן, מה שנקט התנא 'באב הטומאה דאורייתא', היינו לרווחא דמילתא, שאף אם היה מטמא מדאורייתא, אף על פי כן אמר רבי חנינא שולד טומאה דרבנן מותר לטמאותו באב הטומאה דאורייתא.

מהו בשר שנטמא בולד הטומאה דרבנן

שם. פירש **רש"י** (ד"ה יממ), שולד הטומאה דרבנן היינו כגון כלי שנטמא במשקים, שמן התורה אין אוכלים ומשקים מטמאים כלים, כיון שאין אוכל נעשה אב הטומאה, וחכמים הם שגזרו שמשקים יטמאו כלים, גזירה משום משקה של זב וזבה כגון רוקו ומימי רגליו שהם אב הטומאה ומטמאים מן התורה. ובשר שנטמא בולד הטומאה היינו בשר שנגע באותו כלי, שמן התורה הרי הוא טהור, ובא רבי חנינא להשמיענו שכיון שיש עליו כבר טומאה דרבנן מותר לטמאותו אף מן התורה[מט].

והקשו הראשונים[נ] על פירושו, שאם כן איך הוכיח רבי מאיר מדברי רבי חנינא שמותר לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה בפסח, הרי בשר קודש שנגע בכלי שנטמא במשקים אינו נשרף אלא בעיבור צורה [דהיינו שיש להביאו לידי פסול, שיעשה נותר, ואז אפשר לשורפו מדין נותר], וכמו שאמרו בכמה מקומות (זבח ז: מגיגה כב. נכורות לח.) כלי שנטמאו אחוריו במשקין, תוכו, אוגנו, ואזניו, וידיו טהורים, משום שעשו חכמים היכר בטומאתו שלא יבואו לשרוף על טומאתו אף תרומה וקדשים, וכיון שנעשה נותר אפילו היה הבשר טהור לגמרי מותר טמא מדרבנן לעשותו שני דאורייתא. ותירץ, שודאי לסובר אוכל מטמא אוכל מן התורה יש להקשות כן בפשיטות וכמו שהוקשה כן לירושלמי, אלא שהתוספות הוסיפו להקשות שאף לסובר אוכל אינו מטמא אוכל מכל מקום רבי חנינא מוסיף על דברי רבי עקיבא, שרבי עקיבא התיר לעשות פסול דאורייתא ראשון דאורייתא, ורבי חנינא התיר לעשות אף משלישי דרבנן שני דרבנן. ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה ולד) באמת הקשה כן, שאף רבי חנינא בא להוסיף על דברי רבי עקיבא, שמדברי רבי עקיבא לא למדנו אלא שפסול דאורייתא מותר לעשותו ראשון דאורייתא, ואילו מדברי רבי חנינא למדנו להסובר שאוכל מטמא אוכל מן התורה, שאפילו טמא דרבנן יכול לעשותו טמא מן התורה. **מד. כן** תירצו בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה המס), בתוספות רבינו פרץ (ד"ה ולד), ובתוספות הרא"ש (ד"ה המס). **מה. ובתוספות** רבינו פרץ (ד"ה ולד) כתב, שרבי עקיבא הוסיף על דברי רבי חנינא ששלישי מותר לעשותו ראשון, משום שבדברי רבי חנינא מבואר רק ששלישי מותר לעשותו שני. **מו. תוספות,** תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה המס), תוספות רבינו פרץ, חידושי הר"ן (ד"ה ולד). **מז. תוספות** הרשב"א משאנץ, רבינו דוד, תוספות הרא"ש (ד"ה נמג). **מח. והרש"ש** (נרכ"ש ד"ה יממ) הקשה ממשנה ערוכה במסכת טהרות (פ"ד מ"ח), שמבואר שם 'אבל דבר שהוא אב הטומאה לשורפו עם הטמא, וכמו שאמרו בגמרא להלן (טו:) שפיגול נותר וטמא בית הלל אומרים נשרפים כאחת.

ויש מן הראשונים[נא] שכתבו ליישב קושיא זו, שמא סבר רש"י שעיבור צורה היינו שטעון לינה אף שאינו נעשה נותר בכך, ואם כן כל שהוא טהור אסור לשורפו יחד עם בשר שנטמא.

אולם הקשה **רבינו פרץ** על פירושו של רש"י, שאם כן קשה מה שאמר רבי יוסי במשנתנו שאין ללמוד מדברי רבי חנינא להתיר לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה בפסח, וביארה הגמרא להלן (טו.) משום שסבר רבי יוסי שטומאת משקים לטמא אחרים מן התורה, ולפירוש רש"י צריך לומר טומאת משקים לטמא כלי מן התורה [שהרי רש"י כתב שמדובר במשנתנו בכלי שנטמא ממשקים], וזה אינו, שאף שסבר רבי יוסי שטומאת משקים לטמא אחרים מן התורה מכל מקום סבר טומאת משקים לטמא כלים אינה מן התורה[נב].

והראשונים[נג] עצמם פירשו, שולד הטומאה דרבנן היינו בשר שנטמא במשקין שנטמאו מחמת שרץ, ואף שטומאתו דרבנן מכל מקום שורפין עליו את התרומה, ואפילו שכלי שטמא מדרבנן אינו נשרף אלא בעיבור צורה, ובבשר אינו צריך עיבור צורה, ואין כל הטומאות שוות.

דבר ששורש טומאתו מן התורה שורפין אותו אף שטומאתו מדרבנן

שם. הקשה **המהר"ם חלאווה** (ד"ה מדנריסס), כיון שהעמידה הגמרא עדותו של רבי חנינא בולד הטומאה דרבנן, מדוע אם כן שורפין את הבשר שנטמא בטומאה דרבנן, הרי אמרו במסכת שבת (סז.) שאין שורפין טומאה דרבנן שלא יבואו לשרוף עליהם תרומה וקדשים. ותירץ, שדווקא דבר ששורש טומאתו מדרבנן כגון טומאת כלי זכוכית אין שורפין אותו, אבל דבר ששורש טומאתו מן התורה שורפין אותו אף שטומאתו מדרבנן.

להסובר אין אוכל מטמא אוכל כיצד יש ללמוד מדברי רבי חנינא שמותר לשרוף תרומה טהורה עם טמאה

דמדאורייתא טהור מעליא. הקשו התוספות והתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה דמדאורייתא), בשלמא להסובר שאוכל מטמא אוכל מן התורה, אם כן מובן כיצד למד רבי מאיר מדברי רבי חנינא ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח, משום שכשם שהתיר רבי חנינא לעשות משלישי דרבנן שני דאורייתא, כך איסור דרבנן מותר לעשותו שני דאורייתא, ואף שהוקשה לגמרא קודם לכן שאין לדמות איסור לטומאה, מכל מקום להסובר אוכל מטמא אוכל מן התורה סובר שאין לחלק בין טומאות דרבנן, שכל טומאות דרבנן שוות. אבל להסובר שאין אוכל מטמא אוכל מן התורה, קשה ממה נפשך, אם סבר שאין לחלק בין איסור לטומאה, מדוע הוצרך ללמוד שיהא מותר לעשות מאיסור דרבנן שני דרבנן מדברי רבי חנינא, הרי יש ללמוד כן מסברא שהרי אין לחלק בין איסור לטומאה, ואם אין לדמות איסור לטומאה, אם כן קשה כיצד למד רבי מאיר מדברי רבי חנינא שכשם ששלישי דרבנן מותר לעשותו שני מדרבנן, כך איסור דרבנן מותר לעשותו שני דרבנן, והרי איסור אינו דומה לפסול ויש לחלק ביניהם.

ותירצו, שרבי מאיר למד מדברי רבי חנינא שכשם ששלישי דרבנן מותר לעשותו שני דרבנן, אם כן אין לחלק בין דרבנן לדאורייתא, וכשם שאמר רבי עקיבא שפסול דאורייתא מותר לעשותו טמא מדאורייתא, כך איסור דרבנן מותר לעשותו שני מדאורייתא.

טו.

הטעם שהעמיד ריש לקיש בולד טומאה דאורייתא ולא בולד טומאה דרבנן

אמר ריש לקיש משום בר קפרא מתניתין באב הטומאה דאורייתא וולד הטומאה דאורייתא. הקשו **הראשונים**[א], מדוע העמיד ריש לקיש את המשנה בולד הטומאה דאורייתא, הרי אפילו ולד טומאה דרבנן כלומר שלישי דרבנן מותר לעשותו שני דאורייתא לריש לקיש, כיון שכל הטעם שהתיר רבי

והוא מדברי סופרים', מפורש במשנה ששייך אב הטומאה מדרבנן. **מט. וכן** פירש המהר"ם חלאווה (ד"ה מדנריסס). **נ. תוספות** (להלן טו. ד"ה ולד), תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות רבינו פרץ, תוספות הרא"ש, וחידושי הר"ן (ד"ה ולד). **נא. תוספות,** תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות רבינו פרץ (ד"ה ולד). **נב. ובתוספות** הרשב"א משאנץ ותוספות הרא"ש (ד"ה ולד) הוסיפו, שאין לומר שרבי יוסי שאמר שאין ללמוד מדברי רבי חנינא שמותר לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה בפסח היינו משום שסבר שאיסור אינו כטומאה ואין ללמוד איסור מטומאה. אולם התוספות (ד"ה הכא) כתבו, שטעמו של רבי יוסי שסבר שאין ללמוד מדברי רבי חנינא שמותר לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה בפסח, היינו משום שסבר שאין ללמוד איסור מטומאה [ועיין במה שכתב בתוספות הרשב"א משאנץ קודם לכן (ד"ה המס) שטעמו של רבי יוסי הוא משום שאין ללמוד איסור מטומאה, ואילו כאן כתב שאין לומר כן, ודבריו סותרים לכאורה, וצ"ע]. **נג. תוספות** (להלן טו. ד"ה ולד), תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות הרא"ש, וחידושי הר"ן (ד"ה ולד). אולם בתוספות רבינו פרץ כתב שמדובר בבשר שנטמא במשקים שנגעו בכלי שנגע בשרץ, והרי זה ולד טומאה דרבנן לרבי חנינא הסובר שטומאת משקים לטמא אחרים אינה מן התורה. **א. תוספות,** תוספות הרשב"א משאנץ

יהושע לטמאות תרומה ביד הוא משום שכיון שהולכת לאיבוד אינו חייב בשמירתה, אם כן אפילו טהור גמור וכל שכן שלישי דרבנן מותר לעשותו שני דאורייתא כיון שממילא הולכת לאיבוד. **ובתוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה ולד) רצה לומר בשם רבו, שבשלישי דרבנן אין שייך לומר שהתרומה הולכת לאיבוד, כיון שאינה הולכת לאיבוד אלא מחמת גזירה דרבנן, ודווקא בחבית שנשברה בגת העליונה, או בשלישי דאורייתא, וחמץ בשבע שעות, שאף בלא גזירה דרבנן הולכת התרומה לאיבוד מותר לטמאותם לגמרי אף ביד, אבל שלישי דרבנן וחמץ בשש שעות שאינם אסורים אלא מדרבנן אסור לטמאותם ביד, אולם דחה זאת. **ותירצו** הראשונים, שמה שנקט ריש לקיש ולד טומאה דאורייתא, היינו על דרך

אם תמצי לומר, שאפילו אם משנתנו מדברת בולד טומאה דאורייתא עדיין יש ללמוד מדברי רבי אליעזר ורבי יהושע שמותר לשרוף תרומה טמאה עם הטהורה בפסח. ועוד תירצו[ב], שלכך נקט ריש לקיש 'ולד טומאה דאורייתא' דהיינו אפילו לרבי אליעזר החולק על רבי יהושע וסובר שחבית שנשברה בגת העליונה אסור לטמאותה ביד, בולד טומאה דאורייתא מודה, אבל לרבי יהושע באמת אפילו שלישי דרבנן מותר לעשותו שני.

אהח 19/06/2018

לריש לקיש משנתנו נשנית קודם שגזרו על המשקים להיות תחילה

שם. כתבו הראשונים[ג] בשם ריב"א, שלריש לקיש שהעמיד את המשנה בולד טומאה דאורייתא, משנתנו על כרחך נשנית כדעת הסובר שאוכל מטמא אוכל מדאורייתא, כיון שלסובר אין אוכל מטמא אוכל אין שייך ולד ולד ולד דאורייתא, אלא אם כן נגע האוכל במשקין, ואז הרי הוא שני מדרבנן כיון שגזרו על המשקים להיות תחילה, ואין כאן שום הוספת טומאה[ד]. אמנם כתבו הראשונים, שיש לומר שמשנתנו אף כדעת הסובר שאוכל אינו מטמא אוכל ומדובר שנגע האוכל[אוצר החכמה] במשקין, והיינו קודם שגזרו על המשקין להיות תחילה[ה].

לריש לקיש מה ענין דין זה למשנתנו

ומאי מדבריהם מדברי רבי אליעזר ורבי יהושע. הקשו **התוספות** (ד"ה מדברי) **ותוספות רבינו פרץ** (ד"ה ומא), כיון שלא למד כן רבי מאיר מדברי רבי חנינא סגן הכהנים אלא מדברי רבי אליעזר ורבי יהושע מה ענין דין זה למשנתנו. ותירצו, שרבי יוסי טעה וסבר שרבי מאיר למד כן מדברי רבי חנינא סגן הכהנים וכמבואר בגמרא להלן (ע"ג), אולם האמת שלא למד כן מדבריו אלא מדברי רבי אליעזר ורבי יהושע. ובתוספות רבינו פרץ תירץ תירוץ נוסף, שנקט כן התנא במשנתנו להשמיענו שכשם שמצינו גבי תרומה שדבר שסופו הולך לאיבוד אין חוששין אם מרבים עליו טומאה, אף גבי חמץ יש לומר כן.

כיצד נולד ספק טומאה בחבית זו

חבית של תרומה שנולד לה ספק טומאה. פירש רש"י (ד"ה שנולד), שהספק אירע על ידי שנכנס אדם טמא לשם וספק אם נגע בחבית או לא. וכן פירש **המאירי** (ד"ה תניא). והקשו **הראשונים**[ו] היכן אירע בחבית זו אותו ספק טומאה, אם ברשות היחיד הרי ספיקו טמא, ואם ברשות הרבים הרי ספיקו טהור[ז], שכל ספק טומאה למדים מסוטה (ע"ז ע:) וברשות היחיד טמא וברשות הרבים טהור[ח].

ונאמרו בזה כמה ביאורים **בראשונים ובאחרונים:**

א. יש מן הראשונים[ט] שפירשו, שמדובר שהיו שתי חביות מונחות ברשות היחיד ונגע טמא' באחת מהן ואינו יודע באיזה מהן נגע, ואז אף שהספק אירע ברשות היחיד אין החבית טמאה, משום שאין למדים מסוטה שספק טומאה ברשות היחיד טמא אלא כשהדבר יכול להיות אמת, אבל כאן שודאי אחת מן החביות טהורה אי אפשר לטמאות את שניהם מספק[יא].

ב. בתוספות רבינו פרץ (ד"ה תניא) פירש פירוש נוסף, שמדובר שספק טומאה זו באה לחבית ברשות היחיד על ידי מגע אשה נדה, ולכך אף שזה ברשות היחיד אין למדים מסוטה לטמא, משום שטומאה הבאה מגוף האדם אין למדים מסוטה[יב].

ג. במהרי"ט אלגאזי (נכורות פ"ה סוס מג סק"י) **ובנימוקי הגרי"ב** (נמוק' ד"ה תניא) כתבו ליישב, שמדובר בחבית אחת המונחת ברשות היחיד, ונכנס לשם אדם טמא ויש ספק אם נגע בחבית או לא, אולם מלבד הספק אם האדם הטמא נגע בחבית, קיים ספק נוסף אם ספק טומאה זו היה ברשות היחיד או ברשות הרבים, והיינו באופן שלא נודע אם היו שם שלשה בני אדם שאז ספק טומאה זו היא ברשות הרבים, או שלא היו שם שלשה בני אדם ואז ספק טומאה זו ברשות היחיד, ובאופן כזה אין לטמא את החבית מדין ספק טומאה ברשות היחיד, או לטהר מדין ספק טומאה ברשות הרבים[יג], ונשאר הדבר בספק[יד].

ד. במרומי שדה (נמוק' ד"ה תניא) כתב ליישב, שלעולם אירע ספק זה ברשות הרבים, אולם בתרומה סבר רש"י אף שספק טומאה ברשות הרבים טהור, מכל מקום נפסלה התרומה מחמת היסח הדעת.

ה. בהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (תרומות פ"ח מ"ח) כתב ליישב, שמדובר באדם שהוא ספק טמא שנגע בחבית ברשות היחיד, שאז בין ברשות היחיד ובין ברשות הרבים נשאר הדבר בספק טומאה, וביאר דבריו **האבי עזרי** (מנות הטומאה פי"ט ה"ח) שדווקא בספק שאין אנו יודעים מי הוא המטמא כגון ספק שרץ ספק צפרדע שאין אנו יודעים מי הוא המטמא, אז הדין שברשות היחיד טמא וברשות הרבים טהור, אבל היכן שהמטמא לפנינו ויש עליו ספק אם הוא טמא או לא בין ברשות היחיד ובין ברשות הרבים הרי הוא ספק טמא. אולם האבי עזרי (שם) עצמו חלק עליו וסבר, שדווקא ברשות היחיד הרי הוא ספק טמא, והיינו משום שאי אפשר שהמטמא דהיינו האדם שהוא ספק טמא נשאר ספק טמא והדבר שנגע בו יהא ודאי טמא, שאי אפשר שהנטמא יהא חמור יותר מהמטמא, אבל ברשות הרבים הדבר שנגע בו יהא טהור מחמת חזקת טהרה שיש לו, והיינו משום שאי אפשר לטמאו מספק ולהוציאו מחזקתו. על כל פנים משנתנו יש לפרשה באדם ספק טמא שנגע בחבית ברשות היחיד, שאז החבית נשארת

ותוספות הרא"ש (ד"ה ולד טומאה דאורייתא). **ב. תוספות** ותוספות הרשב"א משאנץ (שם). **ג. תוספות,** תוספות הרשב"א משאנץ, ותוספות הרא"ש (שם). **ד. והוסיפו** התוספות לבאר, שאין לומר ששייך ולד ולד דאורייתא על ידי עצים ולבונה, משום שריש לקיש עצמו נסתפק בזה בחולין (לו.) אם חיבת הקודש מועילה למנות בזה ראשון ושני לטומאה. **ה. וכתב** המהרש"א (נמוק' ד"ה ולד הטומאה דאורייתא), שעדיין יקשה לרבי מאיר הסובר (להלן עו:) שטומאת משקין לטמא אחרים אינו אלא מדרבנן, אם כן לסובר אין אוכל מטמא אוכל מדאורייתא אין שייך שיהא הבשר שלישי לטומאה מן התורה. **ו. תוספות** (ד"ה תניא), ר"ש (תרומות פ"ח מ"ח), חידושי רבינו דוד, תוספות רבינו פרץ, תוספות הרא"ש, תוספות הרשב"א משאנץ, חידושי הר"ן (ד"ה תניא). **ז. ובפני** יהושע (נמוק' ד"ה תניא) תמה על קושייתם, הרי יש לומר שמדובר ברשות היחיד, ואף שספק טומאה ברשות היחיד טמא מכל מקום מצריך רבי אליעזר שיניחנה במקום המוצנע, שמא יבוא אליהו ויטהרנה. ובשפת אמת (נמוק' ד"ה תניא) תירץ, שכוונת התוספות להקשות שמכל מקום כיצד אמר רבי מאיר שמדבריהם למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח, הרי גבי חבית שהתיר רבי יהושע לשרוף, זה טמא וטמא כיון שספיקו טמא מן התורה, ואילו כאן מן התורה התרומה מותרת. ובשיעורי רבי דוד פוברסקי (מנות פרק תירץ, שכל הטעם של שמא יבוא אליהו ויטהר שייך דווקא בדין ספק, אבל ספק טומאה ברשות היחיד עשה הכתוב לספק כודאי ודנים לספק זה כודאי טמא, ואם כן אין לאסור לטמאות החבית מחשש שמא יבוא אליהו ויטהר, כיון שכל עוד לא בא אליהו וטיהר את החבית הרי היא ודאי טמאה. **ח. ובתוספות** רבינו פרץ (ד"ה תניא) הוסיף, שאין לפרש באופן שהלכו שני בני אדם בשני שבילין אחד טמא ואחד טהור, ואינם יודעים מי הלך בטהור ומי הלך בטמא, ובאו ושאלו שניהם כאחד מה דינם ואמרו להם שהם טמאים, והלך אחד מהם ונגע בחבית שאז החבית אינה טמאה אלא מספק. משום שכל מה שמטמאים את שניהם היינו מדרבנן, משום שאי אפשר לטהר את שניהם מספק כיון שאחד מהם ודאי טמא, ואילו כאן מדובר בספק טומאה דאורייתא, שלמדים אותה מ'משמרת תרומתי', כמבואר בבכורות (לה.) שביארה שם הגמרא שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו בביאור הפסוק של 'משמרת תרומתי'. **ט. תוספות** (שם), ר"ש (שם), חידושי רבינו דוד, תוספות רבינו פרץ, תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות הרא"ש וחידושי הר"ן (שם). **י. כך** היא הגירסא בתוספות ובתוספות רבינו פרץ ובחידושי הר"ן (שם). אולם בחידושי רבינו דוד, ובתוספות הרא"ש, ובתוספות הרשב"א משאנץ (שם), הגירסא היא שנגע 'שרץ' באחת מן החביות, ואין ידוע באיזה מהן נגע. וכך הגירסא בר"ש (שם). והקשו האחרונים הרי שרץ דבר שאין בו דעת להישאל וספיקו טהור אפילו ברשות היחיד. ויש שהגיהו וכתבו שתיבת 'שרץ' טעות סופר היא, אולם קשה לומר שבכל הראשונים הנ"ל יש טעות סופר. ולכך פירשו האחרונים, שמדובר בטומאה הבאה על ידי אדם, וכגון אדם שנשא שרץ בידו ונגע השרץ שבידו באחת מן החביות ואינו יודע באיזה מהן נגע, וכיון שהטומאה באה על ידי אדם הרי זה כמי שיש בו דעת לישאל כמבואר במסכת נדה (ה:). **יא. ובתוספות** רבי עקיבא איגר (על המשניות, תרומות פ"ח מ"ח), ביאר, שאף שאי אפשר לטמא את שניהם מספק, מכל מקום אין לטהר את שניהם מחמת החזקת טהרה שיש להם. כיון שלענין זה שלא נילך אחר חזקת טהרה שלהם למדים מסוטה אף במקום שאי אפשר לטמא את שניהם, אולם אם היה ספק זה ברשות הרבים אף שאין ללמוד מסוטה לטהר שניהם כיון שאין הדבר יכול להיות אמת כיון שודאי אחד מהם טמא, מכל מקום היינו מעמידים כל חבית על חזקתה שהיא בחזקת טהרה. וכן מבואר בשב שמעתתא (ש"מ פי"ז) כעין סברא זו. ובמנחת חינוך (מנוי ספר מוס ג) כתב, שמסוטה למדים שספק טומאה ברשות היחיד טמא אף במקום שיש חזקת טהרה, ועל זה כתבו התוספות שבמקום שאין הדבר יכול להיות אמת מעמידים הדבר בספק ואין מטמאים בתורת ודאי, אולם במקום שאין חזקת טהרה ספק טומאה ברשות היחיד טמא אף שאין הדבר יכול להיות אמת, ולדבריו לכאורה אדרבה, דווקא משום שיש לחבית חזקת טהרה אז כיון שאין הדבר יכול להיות אמת מעמידים הדבר בספק, שאילו לא היה לחבית חזקת טהרה אף שאין הדבר יכול להיות אמת ספק טומאה ברשות היחיד טמא. עיין בדבריו שהוכיח כן. **יב. וכן** תירץ בתוספות חיצוניות (הוי"ד בשיטה מקובצת בכורות ג: ד"ה דתנן), אולם כתב שספק טומאה זו אירעה ברשות הרבים, ולכך אין למדים מסוטה לטהר, משום שאין למדים מסוטה ספק טומאה הבאה מגוף האדם [וצ"ע, שאם אירע ספק טומאה זו ברשות הרבים, אף שאין ללמוד מסוטה לטהר, מכל מקום יש לנו לטהר משום חזקת טהרה של החבית, וכמו שהובא לעיל בשם רבי עקיבא איגר]. **יג. אמנם** הקשה המהרי"ט אלגאזי, שאם הדבר נשאר בספק מדוע לא נטהר את החבית מחמת החזקת טהרה שיש לחבית. ותירץ, שכיון שחידשה תורה שספק טומאה ברשות היחיד טמא וחשוב כאילו אין כאן חזקת טהרה, אם כן כל שהספק בטומאה זו אם אירעה ברשות היחיד או ברשות הרבים, נמצא שעיקר הספק כאן אם שייך בנידון זה חזקת טהרה או לא, ואם כן אי אפשר להעמיד את החבית בחזקת טהרה, שהרי זה כאילו אנו מכריעים שודאי ספק זה היה ברשות הרבים, והרי יש ספק שמא היה זה ברשות היחיד, הלכך אין להעמיד חבית זו בחזקת טהרה. ובשיעורי רבי דוד פוברסקי (מנוי סל) תירץ, שכיון שהספק כאן הוא אם היו שם שלשה בני אדם או פחות, ועל ספק זה אין החזקה יכולה להכריע שהיו שם שלשה בני אדם לכך אין לטהר מחמת החזקה, שדווקא על ספק אם נטמאת החבית או לא, יכולה החזקת טהרה להכריע שלא נטמאה החבית, אולם על הספק אם היו שם שלשה בני אדם אין החזקת טהרה יכולה להכריע. **יד. וביאר** המהרי"ט אלגאזי, שאין לטהר את החבית מספק ספיקא, שמא אירע הספק ברשות הרבים, ואפילו אם היה זה ברשות היחיד שמא לא נגע הטמא בחבית. משום שעל הצד שאירע הספק ברשות היחיד אינו טמא מחמת ספק אלא מחמת ודאי, שעשה הכתוב ספק טומאה ברשות היחיד כודאי. אולם בקובץ שיעורים (מנוי פ) כתב, שבאופן כזה החבית טהורה, משום שאין ספק זה דומה לסוטה, משום שבסוטה היא היתה ודאי ברשות היחיד וכל הספק הוא אם נטמאה או לא, אבל כאן הספק שמא לא היה ברשות

אוצר החכמה

ספק טמאה משום שאי אפשר לטמאותה כיון שהמטמא אותה הוא ספק טמא, ואי אפשר שדבר הנטמא יהא חמור יותר מהמטמא.

ו. בקובץ שיעורים (חוט עו) ביאר, לפי מה שכתבו **התוספות** בנדה (ג. ד"ה מעת) שטומאה למפרע אין למדים מסוטה, אם כן שייך להעמיד שמדובר באופן שאירעה ספק טומאה זו ברשות היחיד בטומאה למפרע והרי זה ספק טומאה, ואין למדים מסוטה לטמא אותה. ובאופן נוסף כתב לבאר, שספק טומאה זו אירעה בספיקא דדינא שאין שייך בזה חילוק רשויות, ולכך ספיקו תלויט.

ז. בספר מעיל שמואל (ד"ה ולייסנ) יישב דעת רש"י, על פי המבואר במסכת שבת (טו:) בספק מגע עם הארץ ברשות היחיד, שרבי יוסי אומר שורפין וחכמים אומרים תולין. ואם כן יש לפרש שטמא זה שספק נגע היינו עם הארץ ברשות היחיד וכדעת חכמים שסוברים שתולין.

ביאור פלוגתת רבי אליעזר ורבי יהושע

רבי אליעזר אומר אם היתה מונחת במקום המוצנע וכו' רבי יהושע אומר אם היתה מונחת במקום המוצנע יניחנה במקום התורפה. פירש רש"י (ד"ה יניחנה), שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו במה שאמרה תורה (נמדבר יח ח) 'משמרת תרומתי', אם יש אם למסורת או יש אם למקרא, שרבי אליעזר סבר יש אם למקרא ו'תרומתי' שתים משמע אחת תרומה טהורה ואחת תרומה תלויה, ששניהם צריכים שימור, ורבי יהושע סבר יש אם למסורת ו'תרומתי' אחת משמע, ודווקא תרומה טהורה צריכה שימור אבל תרומה תלויה כיון שאינה ראויה לאכילה אלא להדלקה אינה צריכה שימור ומותר לטמאותה.

והקשו האחרוניםיז, הרי בבכורות (לד.) מבואר שרק בהוה אמינא נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע ביש אם למסורת או יש אם למקרא, אבל למסקנת הגמרא שם אף רבי אליעזר סבר יש אם למסורת, ונחלקו אם חוששין לשמא יבוא אליהו ויטהרנה, שרבי אליעזר סבר שתרומה תלויה צריכה שימור שמא יבוא אליהו ויטהרנה, ורבי יהושע אינו חושש לזה, ומדוע פירש רש"י כאן לפי ההוה אמינא של הגמרא שם ולא לפי מסקנת הגמרא שם.

ובאור חדש (נרש"י ד"ה יניחנה) תירץ, שכיון שריש לקיש ורב נחמן אמר רבה בר אבוה מפרשים את סוגיית הגמרא כאן, והם עצמם פירשו בבכורות (שם) שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו ביש אם למסורת ויש אם למקרא, לכך פירש רש"י כאן סוגיית הגמרא לשיטתם שפירשו שבזה נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע.

לשיטת הרמב"ם שספיקא דאורייתא מן התורה לקולא מדוע לרבי יהושע תרומה תלויה אינה צריכה שימור

רבי יהושע אומר אם היתה מונחת במקום המוצנע יניחנה במקום התורפה ואם היתה מכוסה יגלנה. הקשו **האחרונים**יז, למסקנת הגמרא בבכורות (לג:) שבין רבי אליעזר ובין רבי יהושע סוברים שכשאמרה תורה (שם) 'ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומתי', שתיבת 'לך' משמע דווקא תרומה הראויה לך צריכה שימור, ותרומה שאינה ראויה אינה צריכה שימור, אלא שרבי אליעזר הצריך שימור לתרומה תלויה מחשש שמא יבוא אליהו ויטהרנה, ורבי יהושע אינו חושש לשמא יבוא אליהו ויטהרנה. אם כן לשיטת **הרמב"ם** (טומאת מת פ"ט ה"ג) הסובר שספיקא דאורייתא מן התורה לקולא, הרי חבית שנולד בה ספק טומאה מן התורה היא טהורה לגמרי, ואף שמדרבנן הרי היא תלויה ואין קורין בה 'לך', מכל מקום שכיון שמן התורה הרי היא טהורה לגמרי כיצד אפשר לומר ש'לך' בא למעט דבר שהוא טמא רק מדרבנן. ונאמרו כמה תירוצים באחרונים על קושיא זו:

א. המהרי"ט אלגאזי (בכורות פ"ה אות מג סק"ו) תירץ, שעיקר מה שאמרה תורה 'לך' לא בא למעט ספק טומאה שאירע בתרומה, אלא למה שאמרו בגמרא (נזיר ע"ג) שבשעה שביעית לכולי עלמא שורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח, ודבר זה נלמד מ'לך', שכיון שתרומה זו אינה ראויה לך מכיון שהיא חמץ אינו חייב בשמירתה ומותר לו לשורפה. וכיון שעיקר הפסוק בא ללמד דין זה, ממילא למד מזה רבי יהושע שהוא הדין בחבית שנולד לה ספק טומאה כיון שמדרבנן היא אסורה ואינה ראויה לך שאינו חייב בשמירתה.

אולם תמה על תירוץ זה, שאמנם למסקנת הגמרא שנחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע בתיבת 'לך' האם תרומה תלויה חשובה ראויה לך, יש לפרש כן, אבל לפי ההוה אמינא של הגמרא שנחלקו ביש אם למסורת או יש אם למקרא, שרבי אליעזר למד שיש דין שימור בשתי תרומות טהורה ותלויה [כי יש אם למקרא, וממילא כוונת הפסוק לשני תרומות], ורבי יהושע למד שלא נאמר דין זה אלא בתרומה אחת שהיא טהורה ולא בתלויה [כי יש אם למסורת, וכאילו נכתב בפסוק רק 'תרומתי' דהיינו תרומה אחת], קשה, מה הן השתי תרומות שנאמר בהם שימור לפי רבי אליעזר, והרי כל תרומה תלויה דינה כתרומה טהורה מן התורה לשיטת הרמב"ם וכיצד יתכן שנאמר בתורה שהיא צריכה שימור, ולפי רבי יהושע יקשה מדוע באמת אינו חייב לשמור תרומה תלויה כדין תרומה טהורה.

ב. עוד תירץ המהרי"ט אלגאזי (שם סק"ז), לפי מה שכתבו **התוספות** (ד"ה מכניס) שמדובר שנגע טמא באחת מן החביות ואין ידוע באיזה מהם נגע, שכיון שאחת מהם ודאי נטמאה אם כן הוקבע איסורו, וכל שהוקבע איסורו כגון חתיכה אחת משתי חתיכות אף הרמב"ם מודה שאסור מן התורהיח.

ג. עוד כתב המהרי"ט אלגאזי לתרץ (שם), לפי מה שכתבו **התוספות** והר"ש הנ"ל שמדובר בספק שאירע ברשות היחיד, וכיון שכן מאחר שדין ספק טומאה ברשות היחיד טמא נלמד מסוטה, הרי זה מדאורייתא גם לשיטת הרמב"ם, ואם כן מובן שיש לדון האם התורה ריבתה או מיעטה אופן כזה של תרומה תלויה. **אך** כתב לדחות, לפי מה שכתב **הכפות תמרים** (סוכה נ"ח: בהגהמנה ד"ה ורלימי בהגשונ"מ) שכל מה שנלמד שספק טומאה ברשות היחיד טמא הוא רק באופן שהצד של הטומאה קרוב יותר, וכמו בסוטה שיש רגלים לדבר שנטמאה לאחר שקינא לה בעלה ונסתרה, אבל בספק השקול לא נאמר דין זה ואין ספיקו לחומרא, אם כן כאן בשתי חביות שזה ספק השקול איזו מהן נטמאה אף שהוא ברשות היחיד אין דינן להיות טמאות מדאורייתא.

ד. בשם **ספר בני יעקב** (סמלה ג ד"ה ומע"פ) כתב המהרי"ט אלגאזי (שם סק"ח) לתרץ, שגילתה תורה בפירוש בתיבת 'תרומתי' שדווקא תרומה טהורה צריכה שימור ולא תלויה. ותמה עליו, שכיון שמן התורה אין מציאות של תרומה תלויה כיצד אפשר לומר שבאה התורה למעט תרומה תלויה. וכתב, שאפשר שכוונתו לומר שמזה ששינתה התורה ולא כתבה בלשון רבים 'תרומותי' אלא בלשון יחיד 'תרומתי', ודאי בא הכתוב למעט תרומה תלויה, ולומר דין זה עצמו שבתרומה אין אומרין ספיקא דאורייתא לקולא. אך הקשה, שעדיין אין זה מיישב אלא לפי ההוה אמינא של הגמרא שנחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע האם יש אם למקרא או יש אם למסורת, אבל למסקנת הגמרא שנחלקו אם חוששין לסברא של שמא יבוא אליהו ויטהרנו, והאם על ידי כך חשובה התרומה ראויה 'לך', קשה איזוהי תרומה תלויה שאינה צריכה שימור מן התורה. וגם תמוה לחלק בין ספק טומאה של תרומה לשאר ספק טומאה, אחר שכללם הרמב"ם יחד ואמר שכל ספק טומאה שלהם לקולא מן התורה.

ה. עוד תירץ המהרי"ט אלגאזי (שם), על פי מה שכתבו **האחרונים** שכל מה שכתב הרמב"ם שספיקא דאורייתא מן התורה לקולא ורק מדרבנן לחומרא, הוא רק לסובר (כריתות יז:) שחיוב אשם תלוי הוא רק באופן שיש לפנינו שתי חתיכות וידוע שאחת מהן חלב ואין ידוע איזו היא ומשום שהוקבע איסורא, אבל בחתיכה אחת שספק אם היא חלב או שומן אין חייב עליה אשם תלוי. אבל לסובר שאף בחתיכה אחת ספק חלב ספק שומן חייב עליה אשם תלוי, אף הרמב"ם סובר שספיקא דאורייתא מן התורה לחומרא, כיון שבחתיכה אחת יש כאן ספק השקול וחייב אשם תלוי. ורבי אליעזר הרי סובר (שם) שאף בחתיכה אחת ספק חלב ספק שומן חייב אשם תלוי, ואם כן מסתבר שאף רבי יהושע סובר כמותו בענין זה, שלא מצינו שנחלק עליו בדין זה בשום מקום [והרי רבי יהושע הוא בר פלוגתיה של רבי אליעזר בכל מקום, ואם לא מצינו שנחלק עליו מסתמא הוא מודה לו], ולכך אין להקשות מסוגייתנו על הרמב"ם שפסק כן, לפי שסוגייתנו היא לרבי אליעזר ורבי יהושע, והרמב"ם פסק כן לפי שיטתו שאין חייב אשם תלוי אלא ביש שתי חתיכות לפנינו.

ו. ביד דוד (בכורות לד. ד"ה ובדנרי) תירץ, לפי מה שכתב **הרשב"א** (גיטין נג: ד"ה מקוש) שהאיסור לטמא תרומה אינו מדאורייתא אלא רק מדרבנן, והפסוק של 'משמרת תרומתי' אינו אלא אסמכתא בעלמא, אם כן יש לומר שלהרמב"ם אין לימוד בתורה לתרומה תלויה שצריכה שימור, אלא רק אסמכתא בעלמא. אמנם כתב שפשטות סוגייתנו היא שנחלקו בפסוקים והאיסור לטמא תרומה הוא מן התורה.

ז. בשאילת דוד (מקלין, חידושים על מסכת בכורות, עמ' יג ד"ה שם סי' מג) תירץ, ששייך תרומה שהיא ספק טהורה ספק טמאה אף מן התורה, על פי המבואר בנדה (ס:) שאדם שהתעסק בטהרות ואחר כך הוברר לו שהוא טמא, אם הוברר לו כן מיד לאחר שהתעסק בטהרות הרי הטהרות טמאות ודאי ונשרפות, אולם אם הוברר לו שהוא טמא רק לאחר זמן, טהרות אלו ספק טמאות ואינן נשרפות. ובאופן כזה מודה הרמב"ם שטהרות אלו ספק טמאות מן התורה, כמבואר שם לענין אשה שנבעלה לבעלה ומיד לאחר מכן מצאה דם שמביאה אשם תלוי.

היחיד כלל. **טו. וכתב** שהטעם שמיאנו התוספות בתירוץ זה, משום שסברו שכלל גדול הוא בטומאה, שכל שספיקו דומה לסוטה הרי הוא טמא ודאי, וכל שאינו דומה לסוטה הרי הוא טהור ודאי, ואם כן לעולם אין שייך ספק טומאה, ואם כן הוא הדין בספיקא דדינא הדבר תלוי אם זה דומה לסוטה שאז הוא טמא ודאי, או אינו דומה לסוטה והוא טהור ודאי. **טז. תוספות** יום טוב (כריתות פ"ד מ"ו), מהרי"ט אלגאזי (בכורות פ"ה אות מג סק"ט), פני יהושע (נרש"י ד"ה יניחנה), יד דוד (בכורות לד. ד"ה ובדנרי) ודברי אמת (בקונטרס דברי סופרים סי' ו ד"ה ומלימי). **יז. מהרי"ט** אלגאזי (שם סק"ו), יד דוד (שם), פנים יפות (במדבר יח יא), דברי אמת (קונטרס שמיני, סי' ו ד"ה ונראה לי), תיבת גמא (פנחס אות ו) ושואל ומשיב (שו"ת שמחתם, סי' שם ד"ה והנה בהא). **יח. וכמו** שכתבו המהרי"ט (שו"ת, יו"ד סי' ו), והפרי חדש (כללי ס"ס אות ו בד"ה ובאופן).

האם תרומה תלויה ראויה להדלקה

שם. כתב **רש"י** (ד"ה יניחנה במקום התורפה), שכיון ששמענו מדברי רבי יהושע שתרומה תלויה כיון שאינה ראויה אלא להדלקה יכול לגרום לה טומאה, אם כן הוא הדין תרומה טהורה אחר שבע כיון שאינה ראויה לאכילה ואינה ראויה אלא לביעור מותר לטמאותה. מבואר מדברי רש"י שסבר שתרומה תלויה ראויה להדלקה. וכתב **הרש"ש** (בהגהותיו שם) שלא כתב כן רש"י אלא קודם שחילקה הגמרא בין גרמא לידים, והיינו שרבי יהושע התיר לטמאות תרומה תלויה אף בידים משום שדין תרומה תלויה כדין תרומה טמאה, לזה כתב רש"י שתרומה תלויה מותרת בהדלקה, אולם לפי מה שדחתה הגמרא שלא התיר רבי יהושע לגרום טומאה לתרומה תלויה בידים אלא בגרמא, אף רש"י מודה שתרומה תלויה אסורה בהדלקה, כיון שדין תרומה תלויה אינו כטמאה. וכמבואר בירושלמי (פ"ק ה"ח) שאף רבי יהושע מודה שתרומה תלויה אסור לשורפה.

אולם במהרי"ט אלגאזי (שם סק"ט) נקט בדעת רש"י שסבר רבי יהושע שתרומה תלויה מותרת בהדלקה אף למסקנת הגמרא, שכך משמע מפשטות לשון רש"י. והקשה, הרי כיון שתרומה טהורה לא ניתנה אלא לאכילה שתיה וסיכה ולא להדלקה כמבואר במסכת שביעית (פ"ח מ"ג), אם כן תרומה תלויה כיון שספק טהורה היא כיצד מותרת בהדלקה. וכתב שצריך לומר שטעות סופר נפל בדברי רש"י ואין גורסים 'דאינה ראויה אלא להדלקה', אלא 'דאינה ראויה אפילו להדלקה', וכוונתו לומר שסברת רבי יהושע היא שיכול לגרום לה טומאה היינו באופן שאינה ראויה לכלום ואפילו להדלקה, ולכן מותר לגרום טומאה לתרומה תלויה, כי היא לא ראויה לכלום ואפילו להדלקה, וכמו כן תרומה לאחר שבע אינה ראויה לכלום שאסורה בהנאה ומותר לטמאותה.

ובדבר שמואל (ד"ה כתב) כתב ליישב סברת רש"י, שסבר שתרומה טהורה שאסורה בהדלקה אין זה משום האיסור 'משמרת תרומתי' (במדבר יח ח), שאיסור משמרת תרומתי אינו אלא שלא יטמא תרומה אבל שאר הפסד תרומה אינו בכלל משמרת תרומתי[יט], ומה שאסור לשרוף תרומה טהורה היינו משום שמבטל ממנה מצות אכילה כיון שיש מצוה באכילת תרומה, אבל בתרומה תלויה כיון שממילא אינה עומדת לאכילה ממילא מותרת בהדלקה, וסבר רבי יהושע שתרומה שאינה עומדת אלא להדלקה אינו מוזהר בשמירתה מן הטומאה, ש'משמרת' שאמרה תורה היינו דווקא בתרומה טהורה בלבד[כ].

האם זה היתר להניחה במקום התורפה או חיוב

שם. פירש **רש"י** (ד"ה יניחנה במקום התורפה), שאם רצה יכול לגרום לה טומאה. כלומר שאינו צריך לגרום לה טומאה אלא הרשות בידו לגרום לה טומאה[כא]. אולם **בפירוש רבינו חננאל** (ד"ה ומפי) כתב, שצריך להניחה במקום התורפה ולגלות החבית שמא יפול בה שרץ או יבוא אדם טמא ויגע בה ותטמא החבית, כדי שיוכל ליהנות ממנה, שתרומה טמאה יכול להסיקה תחת תבשילו. וכן כתב **הרמב"ם** (פירוש המשניות, תרומות פ"ח מ"ח) 'שמביאים אותה לידי איבוד כדי שתשפך מסבה אחרת חוץ מספק טומאה'[כב].

ובביאור סברת רבינו חננאל והרמב"ם כתבו **האחרונים**, משום שבתרומה נתחדש שטהורה מצותה באכילה וטמאה מצותה בהסקה תחת תבשילו, ותרומה טמאה אין זה היתר בעלמא להסיקה תחת תבשילו אלא קיום מצוה, ואם כן סבר רבינו חננאל שבתרומה תלויה כיון שאי אפשר לקיים בה לא מצות אכילה כיון שספק טמאה היא, ולא להסיקה תחת תבשילו שמא טהורה היא, לכך צריך לגרום לה שתטמא כדי שיוכל לקיים מצותה בהסקה תחת תבשילו.

והנה רבן גמליאל במשנה שם חולק על רבי אליעזר ורבי יהושע, וסובר שחבית שאירע בה ספק טומאה לא יחדש בה דבר, **ובמהר"י קורקוס** (תרומות פי"ג ה"ג), דן לדעת רבן גמליאל, שפסק הרמב"ם (שם) כמותו, אם רוצה להניחה במקום המשומר אם רשאי לעשות כן. וכתב שנידון זה תלוי במחלוקת הנ"ל, שלשיטת רש"י בדעת רבי יהושע שאם רצה 'יכול' לגרום לה טומאה, אם כן כשאמר רבן גמליאל שלא יעשה עמה דבר היינו שאין מתירים לגרום לה טומאה, אולם אם היא במקום התורפה ורוצה להניחה במקום המשומר רשאי לעשות כן. אולם לדעת הרמב"ם בדעת רבי יהושע שצריך לגרום לה טומאה, אם כן לרבן גמליאל אם רוצה להניחה במקום המוצנע אינו רשאי. וכתב שיתכן שהטעם הוא שכיון שהיא ספק טמאה יש לחוש שמא יבוא לאוכלה ויכשל בה, הלכך עדיף שתטמא ותשפך, אמנם לא יגרום לה טומאה בידים.

רבי יהושע סבר שטומאת משקין דאורייתא

שם. בספר קרני ראם (ד"ה מניח, הובא בשיטמ"ק) הקשה, כיצד רצתה הגמרא להוכיח ממה שהתיר רבי יהושע לגרום טומאה לחבית שנולד בה ספק טומאה, שמותר לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה בפסח, הרי יש לומר שכל מה שהתיר רבי יהושע לגרום טומאה לחבית שנולד בה ספק טומאה משום שטומאת משקין דרבנן, אבל בתרומה דאורייתא אף רבי יהושע מודה שאסור לגרום לה טומאה. ותירץ, שאם סבר רבי יהושע שטומאת משקין מדרבנן היה מטהר החבית לגמרי ולא היה מתיר לגרום לה טומאה, כיון שספיקא דרבנן לקולא, ועל כרחך שסבר רבי יהושע שטומאת משקין דאורייתא.

האם להלכה חוששין לשמא יבוא אליהו ויטהרנה

שם. בבכורות (נד.) מבואר שבין רבי אליעזר ובין רבי יהושע מודים שאין חיוב שמירה אלא בתרומה הראויה לך, אלא נחלקו אם חוששין לשמא יבוא אליהו ויטהרנה, שרבי אליעזר חושש לכך ולכן יניחנה במקום המוצנע, ורבי יהושע אינו חושש לכך. והנה **בספר קהלת יעקב** (למהרי"ט אלגאזי, מערכת הס' חום לג) הסתפק, היכן שנתערב אתרוג של ערלה או של תרומה טמאה עם אתרוג כשר, ואין ידוע איזה מהם הכשר ואיזה הוא פסול, ונטל את שניהם בזה אחר זה אם יצא ידי חובתו, האם מכיון שאחד מהם ודאי כשר יצא ידי חובתו, ואף שאינו יודע באיזה מהם יצא מכל מקום כלפי שמיא גלוי הדבר ויצא ידי חובתו, או שמא כיון שעיקר הפסול באתרוג של ערלה ותרומה טמאה משום שאין זה 'לכם' ואין זה אתרוג הראוי לאכילה, אף כאן כיון שמן התורה אסור לו לאכול את שניהם מספק שהרי הוקבע איסורא, וכיון ששניהם אסורים עליו באכילה לא יצא ידי חובתו.

וברב פעלים (שו"ת, מו"ם סי' נה) כתב לפשוט ספק זה, מהמבואר ביבמות (מג:) גבי המקדש אחת משתי אחיות ואינו יודע איזו מהן קידש, שהדין הוא ששתיהן חולצות ולא מתיבמות, ואף שכל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה, מכל מקום כיון שאם יבוא אליהו ויאמר שאת זו קידש הרי היא בת חליצה ויבום, הרי היא חשובה עולה ליבום וחולצת. ואם כן הוא הדין גבי אתרוג של ערלה שנתערב באתרוג כשר ונוטל שניהם בזה אחר זה יוצא ידי חובתו, ואין זה חשוב אינו ראוי לאכילה, כיון שאם יבוא אליהו ויאמר שזהו האתרוג הכשר הרי הוא ראוי לאכילה.

אולם ביביע אומר (שו"ת, ח"ג או"ח סי' נג) כתב להוכיח להיפך, ממה שנחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע בסוגייתנו גבי חבית של תרומה שנולד בה ספק טומאה, שרבי אליעזר אומר אם היתה מונחת במקום התורפה יניחנה במקום המוצנע, ואם היתה מגולה יכסנה, ורבי יהושע אומר אם היתה מונחת במקום המוצנע יניחנה במקום התורפה, ואם היתה מכוסה יגלנה, ורבן גמליאל אומר לא יחדש בה דבר. ומבואר בבכורות (שם) שבין רבי אליעזר ובין רבי יהושע סוברים שאין חיוב שמירה אלא בתרומה הראויה לך, אלא שרבי אליעזר חושש לשמא יבוא אליהו ויטהרנה, ורבי יהושע אינו חושש לכך. **והרמב"ם** (תרומות פי"ג ה"ג) פסק, 'חבית של תרומה שנולד בה ספק טומאה, הרי זה לא יחדש בה דבר וכו', אלא יניחנה וכו' ואין חוששים שמא תאכל'. וביאר שם הרדב"ז שהרמב"ם פסק כדעת רבן גמליאל, ואף רבן גמליאל סבר כרבי יהושע שאין זה תרומה הראויה לך ואין חוששין לשמא יבוא אליהו ויטהרנה, אלא שרבי יהושע חשש שמא יבוא לאוכלה לכך כתב שיגלנה, ורבן גמליאל לא חשש לכך. על כל פנים מבואר מדברי הרמב"ם שפסק שאין חוששים לשמא יבוא אליהו ויטהרנה ומשום כך אין צריך לשומרה, ואם כן אף גבי אתרוג של תרומה טמאה או של ערלה שנתערב באתרוג כשר כיון שאין חוששין שמא יבוא אליהו ויאמר שאתרוג זה כשר, אין זה חשוב אתרוג הראוי לכם ואינו יוצא ידי חובתו[כג].

מדוע בתרומה שאירע בה ספק טומאה אין פסול של היסח הדעת

מי דמי התם גרמא בעלמא הכא בידים[כד]. להלן בגמרא (לה.) נחלקו מהו הפסול של היסח הדעת בקדשים, האם היסח הדעת הוא 'פסול' בקרבן, או שאין זה פסול אלא שיש לחוש שכשהסיח דעתו מהקרבן נטמא הקרבן ומשום כך נפסל, ונפקא מינה לענין אם יבוא אליהו ויאמר שלא נטמא באותו הזמן, שאם זהו פסול הגוף לא יועיל כיון שסוף סוף היה כאן היסח הדעת הפוסל בקרבן, אולם אם אין זה פסול הגוף אלא רק חשש שמא נטמא הקרבן, כל צריך הוא לגרום טומאה לתרומה, מכל מקום מחולקים הם בטעמם, שלדעת הרמב"ם גורם לה טומאה כדי שלא יפסיד אותה בגלל ספק טומאה, והיינו מדין תרומה, ולדעת רבינו חננאל כדי שיוכל ליהנות מהתרומה. כג. **ועיין** בדבריו שם מה שכתב לדחות ראייתו של הרב פעלים.

כד. **במנחת שלמה** (ד"ה מי דמי) הקשה, שסוף סוף מוכח מדברי רבי יהושע שאין דין 'משמרת תרומתי' בתרומה תלויה, שאם תרומה תלויה צריכה שימור, אף על ידי גרמא היה אסור לגרום לה טומאה. ותירץ, שכיון שהתרומה הולכת לאיבוד, מן התורה אין בה דין משמרת תרומתי ורק מדרבנן חייב לשומרה, ובדרבנן יש לחלק בין גרמא לידים.

יט. **עיין** לעיל (יג.) בענין 'האם בשריפת תרומה טהורה עובר משום משמרת תרומתי', מה שנחלקו הראשונים האם בכלל האיסור של משמרת תרומתי נכלל רק איסור לטמאות את התרומה, או שאף שאר הפסד תרומה בכלל. כ. **וכתב** שלפי זה אף למסקנת הגמרא שחילקה בין גרמא לידים היינו דווקא לענין טומאה, אבל לענין הדלקה שכל האיסור הוא משום שמבטלה ממצות אכילה, היינו דווקא בתרומה טהורה אבל תרומה תלויה מותרת בהדלקה. כא. **אולם** בבכורות (נג: ד"ה רבי יהושע) פירש רש"י, שלרבי יהושע יגלנה לחבית ותיטמא כדי שתהא ראויה לזילוף. וכדעת רבינו חננאל כאן, וצ"ע סתירת דבריו. כב. **אמנם** אף שבין לשיטת הרמב"ם ובין לשיטת רבינו חננאל

שיבוא אליהו ויאמר שלא נטמא הקרבן יועיל. והקשו התוספות (סח ד"ה פסול), להסובר שהיסח הדעת הוא פסול הגוף, מדוע אם כן אמרו בגמרא שחבית שאירע לה ספק טומאה מותר לגרום לה טומאה רק על ידי גרמא ולא בידים, הרי מכיון שאירע בה ספק טומאה הסיח דעתו ממנה ונפסלה לגמרי, ויהא מותר אף לטמאותה בידים.

ובהערות למסכת בכורות (לג: ד"ה רבי) תירץ, על פי מה שחידשו התוספות במסכת חגיגה (כג. ד"ה המוכן) שהיסח הדעת שפוסל היינו דווקא היכן שהיה בידו לשמור והסיח דעתו מהשמירה, אבל כשלא היה בידו לשמור כגון שנאבד ממנו אין היסח הדעת פוסל את הקרבן. ולפי זה יש לומר שמדובר באופן שלא היה בידו לשמור ולכן אין בזה פסול הגוף.

הסברא לחלק בין גרמא לידים

שם. הקשה הפני יהושע (ד"ה מי דמי), איזה סברא יש לחלק בין גרמא לידים, הרי ממה נפשך אם סבר רבי יהושע שתרומה תלויה צריכה שימור, שסבר יש אם למקרא ו'תרומתי' שתי תרומות במשמע, אם כן חייב הוא לשומרה שלא יגרום לה טומאה, ואסור לו לגרום לה טומאה אפילו בגרמא, על ידי שיניחנה במקום התורפה או שיגלנה. ואם סבר יש אם למסורת ו'תרומתי' תרומה אחת במשמע ותרומה תלויה אינה חייבת בשימור, אם כן אף בידים יהא מותר לו לטמאותה כיון שאינו מוזהר על שמירתה. וביותר הקשה, לפי מסקנת הגמרא בבכורות (לד.) שכולי עלמא סברו שיש אם למסורת ותרומה שאינה ראויה אינה צריכה שימור, ונחלקו אם חוששין שמא יבוא אליהו ויטהרנה, וכיון שסבר רבי יהושע שאין חוששין לשמא יבוא אליהו ויטהרנה, ותרומה זו אינה ראויה לו ואינה צריכה שימור מדוע לא יהא מותר לו לטמאותה בידים. ותירץ, שבאמת אין כוונת הגמרא לומר שמן התורה אסור לו לטמאותה בידים, אלא שאף שמן התורה יכול לטמאותה בידים מכל מקום מדרבנן אסור לו לטמאותה בידים, ולא התירו לו לגרום לה טומאה אלא בגרמא, מלבד במקום הפסד שאז התיר רבי יהושע לטמאותה אף בידים, שאז לא גזרו חכמים כיון שמן התורה מותר לו לטמאותה.

אולם בקובץ שיעורים (חוט סח) צידד לומר, שהחילוק בין גרמא לידים, משום שכיון שאינה ראויה לאכילה אף ש'משמרת תרומתי' אין בה כיון שאינה ראויה לו, ולכך אינו חייב לשומרה ויכול להניחה במקום התורפה, מכל מקום לטמאותה בידים אסור משום 'בכל קודש לא תגע' (ויקרא יב ד), שזהו איסור על האדם שלא לטמאות תרומה, וכיון שהיא ספק טהורה אסור לו לטמאותה בידים, אבל בגרמא אינו עובר משום 'בכל קדש לא תגע', אולם מחמת האיסור של 'משמרת תרומתי' אסור אף לגרום לה טומאה, שמוזהר על התרומה שלא תטמא בכל אופן שהוא, ומכיון שאין התרומה ראויה לאכילה ואין שייך בה 'משמרת תרומתי' רק האיסור של 'בכל קדש לא תגע', לכך יש לחלק בין גרמא לידים. אולם דחה זאת משום שבכמה מקומות בגמרא מוכח שתרומה ההולכת לאיבוד אינו עובר משום 'בכל קדש לא תגע' מן התורה.

הטעם שפחות מרביעית אינו חייב להציל

מודה רבי אליעזר ורבי יהושע שאם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה יציל. ומשמע מדברי המשנה שבפחות מרביעית אינו חייב להציל, ואין בזה חיוב של 'משמרת תרומתי'. **ובקובץ שיעורים** (חוט סט) הקשה, מדוע לא יהא חייב להציל אף פחות מרביעית משום חצי שיעור של 'משמרת תרומתי'. וכתב, שאפשר שדין משמרת תרומתי הוא רק משום מצות אכילת תרומה, והיינו שחייב להציל ולשמור התרומה בטהרה כדי שיוכל לקיים בה מצות אכילה, ובחצי שיעור כיון שאין בזה מצות אכילה[כה] אין בזה גם כן דין 'משמרת'.

אולם בספר ציונים לתורה (כללי כג) כתב, שאף שבכל חצי שיעור נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש (יומא עד.) אם אסור מן התורה או מדרבנן, גבי איסור אכילת תרומה לזר כולי עלמא מודים שחצי שיעור אסור מן התורה, שכיון שאין מצוה באכילת חצי שיעור אם כן זר האוכל חצי שיעור של תרומה מפקיע קדושת התרומה ועובר על 'משמרת תרומתי', ומצד איסור 'משמרת תרומתי' כיון שלא נאמר בזה לשון אכילה אף בכל שהוא עובר, משום שרק במקום שהוזכר לשון 'אכילה' אומרים שאין אכילה פחות מכזית, וחצי זית הרי הוא חצי שיעור, אבל לענין 'משמרת תרומתי' כל שהוא חשוב שיעור שלם ועובר משום 'משמרת תרומתי'. והוקשה לו מסוגייתנו שמבואר שפחות מרביעית אינו חייב להציל, ואין על זה דין 'משמרת תרומתי'.

ובדבר שמואל (ד"ה רביעית) הקשה מכאן על דברי **האבני מילואים** (סו"ת, סי' יח), שהביא קושיית **הפרשת דרכים** (דרוש יט) על המבואר ביומא (פג.) גבי מי שאחזו בולמוס שמאכילין אותו הקל הקל תחילה, ואם יש לפניו טבל ותרומה נחלקו אם מאכילין אותו טבל או תרומה, והקשה הפרשת דרכים הרי יש אופן שיכול להינצל בין מאיסור טבל ובין מאיסור תרומה, שיתקן ויפריש תרומה מן הטבל ויחזור ויערב התרומה בחולין, שמן התורה אינו עובר כלל כיון שבטלה התרומה ברוב החולין, ואף שאין מבטלין איסור לכתחילה אין זה אלא מדרבנן, ואף לסובר שאסור מן התורה אין זה אלא איסור בעלמא ולא איסור לאו, וודאי שעדיף שיעבור על איסור זה משיעבור על איסור אכילת טבל או תרומה. ותירץ האבני מילואים, שלבטל תרומה ברוב חולין לכולי עלמא אסור מן התורה, שהרי זה כאילו מאבד את התרומה בידים, ואנו מוזהרים על התרומה שלא נפסידנה משום 'משמרת תרומתי', ואסור מן התורה. וקשה, לפי המבואר בסוגייתנו שעל פחות מרביעית אין איסור משמרת תרומתי, אם כן יכול להפריש תרומה מן הטבל ויחזור ויערב התרומה בחולין פחות מכשיעור, ואינו עובר בכך משום משמרת תרומתי כיון שזה פחות מרביעית.

לרבי יהושע אם מותר לטמאותה אף בטומאה דאורייתא או רק בטומאה דרבנן

רבי יהושע אומר אף יטמאנה ביד. כתב הרמב"ם (תרומות פי"ג ה"ד) 'חבית שנשברה בגת העליונה והתחתונה טמאה, אם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה יציל, ואם לאו יציל בידיו בלא נטילת ידים ואף על פי שהוא מטמאה כמו שיתבאר בענין טהרות'. מבואר מדברי הרמב"ם שלא התיר רבי יהושע לטמאות התרומה בידים אלא בטומאה דרבנן ולא בטומאה דאורייתא, וכמו שכתב 'יציל בידיו בלא נטילת ידים'[כו]. אולם בהמשך דבריו כתב הרמב"ם (שם ה"ה) 'וכן חבית שמן שנשפכה, אם יכול להציל רביעית בטהרה יציל, ואם לאו יציל בטומאה, שכיון שנשברה החבית אינו מוזהר שלא להציל בטומאה מפני שהוא בהול'. וממה שכתב 'יציל בטומאה' משמע שאף בטומאה דאורייתא יכול לטמאות התרומה, וכמו שכתב שאינו מוזהר שלא להציל בטומאה. ודבריו סותרים לכאורה.

וביאר האור שמח (שם), שיש חילוק בין היכן שמציל את התרומה להיכן שמציל את החולין, שגבי חבית יין של תרומה שנשברה שהולך ומטמא אותה אינו מציל אלא את החולין אבל את התרומה אינו מציל כלל, שכשמטמא את התרומה אינה ראויה לכלום, וכל ההצלה היא בשביל החולין שלא יאסרו על ידי התרומה, לכך כל ההיתר להציל הוא דווקא בטומאה דרבנן ולא בטומאה דאורייתא. אבל גבי חבית של שמן שכשהולך ומטמא את השמן בכלים טמאים אינו מציל רק את החולין, אלא אף את השמן שלא ילך לאיבוד, ששמן טמא ראוי להשתמש בו להדלקה ולהסקה, ולכך מותר להציל את השמן אף בטומאה דאורייתא, כיון שמציל הוא אף את התרומה.

ובאחיעזר (סו"ת, ח"ג סי' מ אות ד) כתב, שלכך כתב הרמב"ם שחבית שנשברה מטמאה רק בטומאה דרבנן ולא בטומאה דאורייתא, משום שסבר שהאיסור לטמא תרומה אינו משום הפסד תרומה, שבמקום שאין הפסד שממילא הולכת לאיבוד מותר לטמאותה, אלא משום שנאמר (ויקרא יב ד) 'בכל קודש לא תגע', והוא איסור מיוחד לטמאות את התרומה ולא משום הפסד, לכך אף במקום שהתרומה הולכת לאיבוד אסור לו לטמאותה בידים, ולא הותר משום הפסד לטמאותה אלא בטומאה דרבנן[כז].

ובמקדש דוד (ח"ג, ענייני טהרות, סוף סי' מו) ביאר, שהטעם שהתיר הרמב"ם לטמאות התרומה רק בטומאה דרבנן ולא בטומאה דאורייתא, משום שהרמב"ם לשיטתו שפסק (מנחות הטומאה פ"ז ה"ח) שטומאת משקים לטמא אחרים היא רק דרבנן, ואם כן כשהחבית נשברה סופה לטמא אחרים רק בטומאה דרבנן, ולכך אסור לטמאותה בטומאה דאורייתא, משום שסבר הרמב"ם שאף דבר שכבר טמא מדרבנן אין לטמאותו בטומאה דאורייתא, וכל שכן דבר שעכשיו הוא טהור אלא שעתיד להיטמא בטומאה דרבנן שאין לטמאותו בטומאה דאורייתא, ולכך כתב הרמב"ם שמותר לטמאותו רק בטומאה דרבנן.

באיזה אופן התיר רבי יהושע לטמאות את התרומה

שם. כתב **הריטב"א** (גיטין סח. ד"ה אלא מהתילו) בשם יש מי שפירש, שאסור לטמא בידים חלה או תרומה שכבר נטמאת, משום שנאמר (במדבר יח ח) 'את משמרת תרומתי', בשתי תרומות הכתוב מדבר אחד תרומה טהורה ואחד תרומה טמאה. **ובספר שי למלך** (סי' טו, הו"ד בדבר שמואל ד"ה ר"י) הקשה, אם כן מדוע חבית שנשברה בגת העליונה ותחתיה חולין טמאים שסופה ליטמא התיר רבי יהושע לטמאותה ביד, הרי כיון שאפילו תרומה טמאה ממש אסור לטמא ביד, כל שכן חבית טהורה שרק עתידה להיטמאות שאסור לטמאותה ביד.

ותירץ בדבר שמואל, שהיש מפרשים שאוסרים לטמא תרומה טמאה אין זה מחמת קלקול התרומה, כיון שהתרומה ממילא כבר טמאה ומקולקלת, אלא זהו דין בגברא שאדם טמא אסור לו ליגע בקדש משום 'בכל קדש לא תגע' (ויקרא יב ד), אבל אם נוגע בה על ידי כלים טמאים אין שום איסור בדבר, כיון שהטמא עצמו אינו נוגע בה, ומשום טומאת התרומה עצמה ממילא

כה. **עיין** באחרונים שדנו אם יש מצוה לאכול פחות מכשיעור מדין חצי שיעור, כשם שיש באיסורים דין חצי שיעור. עיין במנחת חינוך (מצוה ו אות ה, מצוה י אות ג), ובמהרי"ט אלגאזי (הל' מלה סוף אות ג).

כו. **דהיינו** שמדרבנן גזרו טומאה על הידים שמטמאות את התרומה בלי נטילת ידים, והיא מהדברים שגזרו עליהם בי"ח דבר (שבת יג:).

כז. **ולדבריו** צריך עיון איך יפרש דברי הרמב"ם בסמוך (שם ה"ה) שכתב גבי חבית של שמן שנשברה ש'יציל בטומאה', ומשמע אפילו בטומאה דאורייתא.

מקולקלת היא כבר, ורבי יהושע שהתיר לטמאות התרומה ביד היינו דווקא על ידי כלים טמאים. אמנם כתב שזה דוחק, שהריטב"א לא כתב שהאיסור הוא מדין 'בכל קודש לא תגע', אלא משום 'משמרת תרומתי' ובזה אין סברא לחלק אם נוגע ביד או על ידי כלים טמאים.

מדוע לא הוקשה לגמרא 'מדבריו מיבעי ליה' אם למדים כן מרבי חנינא

אי הכי האי מדבריהם מדבריו מיבעי ליה'. הקשה **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה מדבריו), מדוע לא הוקשה כן לגמרא אף לעיל שרצתה הגמרא לפרש שמדבריהם היינו מדברי רבי חנינא סגן הכהנים, שאם כן 'מדבריו' מבעי ליה[כח]. ותירץ, שאם רבי מאיר היה לומד כן מדברי רבי חנינא יש לומר ש'מדבריהם' היינו מדברי רבי חנינא ורבי עקיבא, שהרי רבי עקיבא לא בא לחלוק על רבי חנינא אלא להוסיף על דבריו. והוסיף, שעל כרחך אם 'מדבריהם' היינו מדברי רבי חנינא כוונתו אף לדברי רבי עקיבא, כיון שמדברי רבי חנינא לבד אין ללמוד כן, שיש לומר שרבי חנינא לא התיר לשרוף אלא טמא וטמא ולא תרומה שהיא טהורה עם טמאה, ועל כרחך שהיינו אף מדברי רבי עקיבא שהתיר לשרוף שמן שנפסל בטבול יום עם נר שנטמא בטמא מת, ושמן שהוא פסול הרי זה כמו תרומה טהורה בערב פסח שהיא פסולה, וכן מדברי רבי עקיבא לבד אי אפשר ללמוד כן כיון שאף רבי עקיבא לא התיר אלא פסול וטמא אבל טהור וטמא לא, לכך הוצרך ללמוד כן אף מדברי רבי חנינא שהעמיד בולד ולד דרבנן, ומדברי שניהם יש ללמוד כן[כט].

מה בא רבי יוסי לחדש

אף אנו מודים בתרומה שנטמאת בוולד הטומאה ששורפין אותה עם התרומה שנטמאת באב הטומאה. הקשה **הצל"ח** (חולין נג), הרי תרומה שנטמאת בולד הטומאה הרי היא שני לטומאה, וכששורפה יחד עם תרומה שנטמאת באב הטומאה נעשית גם כן שני לטומאה, ואין כאן שום הוספה על הטומאה שהיה לה קודם לכן, ופשוט שמותר לשורפם יחד ומה שייך הלשון 'אף אנו מודים', וכמו שהוקשה לגמרא בתחילת הסוגיא (לעיל יד.) על דברי רבי חנינא סגן הכהנים, ואין שייך לתרץ כאן שמדובר בולד ולד טומאה כמו שתירצה הגמרא לעיל, שדווקא גבי קדשים שייך כן משום ששלישי בקודש עושה רביעי, אבל בתרומה אם נטמאת התרומה בולד ולד הטומאה ונעשית שלישי אין שייך הלשון 'שנטמאת' והיה לו לומר 'שנפסלה', ששלישי בתרומה פסול הוא. ותירץ, שצריך לומר על פי מה שכתבו התוספות לעיל (יד: ד"ה ומילו) ששלישי בתרומה גם כן נקרא טמא לפי שעושה רביעי בקודש, ואם כן יש לומר שמדובר בולד ולד.

אולם הקשה הצל"ח, כיון שרבי עקיבא מתיר אפילו במגע טבול יום לשרפו עם מה שנטמא באב הטומאה, היה לרבי יוסי גם כן לומר 'אף אנו מודים שתרומה שנפסלה בטבול יום ששורפין אותה עם התרומה שנטמאת באב הטומאה'. ותירץ, שרבי יוסי לשיטתו שסובר (להלן יח:) שטומאת משקין לטמא אחרים מדרבנן, ואם כן אף ששרפו הכהנים שמן שנפסל בנר שהוא אב הטומאה, יחד עם שמן שנפסל בטבול יום, מכל מקום מן התורה אין הנר מטמא את השמן אלא לענין שיפסל ורק מדרבנן נעשה טמא, ולכך לא יכול רבי יוסי להודות בתרומה שנפסלה בטבול יום.

האם מותר לשרוף שתי תרומות תלויות יחד

אבל היאך נשרוף התלויה עם הטמאה שמא יבא אליהו ויטהרנה. מדברי הגמרא משמע שדווקא תלויה עם הטמאה אין לשרוף, מחשש שמא התלויה טהורה ושורף תרומה טהורה עם טמאה, אבל לשרוף שתי תרומות תלויות זו עם זו מותר. והקשה **הרדב"ז** (שו"ת, סי' אלף תקיז) הרי אף בשתי תרומות תלויות יש לחוש שמא תרומה זו טהורה ותרומה זו טמאה ושורף טהורה עם הטמאה, וכיצד אם כן מותר לשרוף שניהם יחד, ואין לומר ששתי תרומות תלויות שמותר לשורפם זה עם זה היינו דווקא באופן שאירע אותו ספק לשניהם ואם האחת טמאה אף השניה טמאה ואם האחת טהורה אף השניה טהורה, שמדברי הגמרא משמע שאין לחלק בכך ודווקא טמאה עם תלויה אסור לשרוף יחד אבל תלויה עם תלויה אחרת מותר. שאם כן היה לגמרא לומר בפירוש שאסור וכמו שאמרו בקידושין (עד.) גבי ספק ממזר שאסור לו לישא ספק ממזרת שמא הוא כשר והיא ממזרת או להיפך. ותירץ, שדווקא גבי ספק ממזר יש לחוש לכך, אבל גבי ספק תרומה טמאה, כיון שממילא כולם הולכים לשריפה אין חוששין לכך, ובשלמא גבי ככרות טהורות עם הטמאות או עם התלויות אף שכולן הולכים לשריפה יש לחוש שמא יבואו לטמא את הטהורה, אף בזמן שאינם הולכים לשריפה, אבל גבי תלויה עם תלויה אחרת כיון ששם אחד להם לא חששו שמא יבוא בעלמא לחבר שני מיני תלויות, כיון שהם הולכים לשריפה. ועוד כתב, שדווקא גבי ספק ממזר אסרו ספיקן בספיקן משום שעשו חכמים מעלה ביוחסין ואסרו גם הספיקות לבא זה בזה, אבל גבי תרומה תלויה לא גזרו ומותר לשרוף ספיקן בספיקן, ודווקא תרומה טמאה עם הטהורה או עם התלויה אסרו, אבל ספק זה עם ספק אחר לא החמירו.

הרי נחלקו בדין זה רבי אליעזר ורבי יהושע

שם. כתב **המהרש"ל** (ד"ה אפילו), שכוונת רבי יוסי לומר שאפילו תרומה תלויה שיש בה צד טומאה אין ללמוד מעדותם של רבי חנינא ורבי עקיבא שמותר לשורפה יחד עם הטמאה, אלא שרבי אליעזר ורבי יהושע חולקים בה, וכל שכן שאין ללמוד היתר לשרוף תרומה טהורה עם טמאה מעדותם של רבי חנינא ורבי עקיבא שבזה אף רבי אליעזר ורבי יהושע מודים שאסור[לא].

אימתי חושש רבי יהושע לשמא יבוא אליהו ויטהרנה

שמא יבא אליהו ויטהרנה. בשרידי אש (שו"ת, ח"ג סי' קיח) הקשה, כיצד אמר רבי יוסי אליבא דרבי יהושע 'האיך נשרוף התלויה עם הטמאה שמא יבוא אליהו ויטהרנה', הרי בבכורות (לד.) נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע לגבי חבית של תרומה שנפל בה ספק טומאה, שרבי אליעזר סבר שצריך לשומרה מפני הטומאה, ואם היתה מונחת במקום התורפה יניחנה במקום המוצנע, ורבי יהושע סבר שאינו צריך לשומרה מפני הטומאה ואם היתה מונחת במקום המוצנע יניחנה במקום התורפה, ומבואר שם בגמרא שלכולי עלמא תרומה שאינה ראויה אינה צריכה שימור, ונחלקו אם חוששין לשמא יבוא אליהו ויטהר לתרומה, שרבי אליעזר סבר חוששין שמא יבוא אליהו ויטהרנה הלכך צריך לשומרה, ורבי יהושע סבר אין חוששין לשמא יבוא אליהו ויטהרנה הלכך אינו צריך לשומרה, ואם כן כיצד אמר כאן רבי יוסי אליבא דרבי יהושע שחוששין שמא יבוא אליהו ויטהרנה, הרי רבי יהושע אינו חושש לכך. ותירץ, שדווקא לענין לגרום טומאה בידים סבר רבי יהושע שיש לחוש שמא יבוא אליהו ויטהר, ולכך אין לשרוף תרומה תלויה בידים יחד עם תרומה טמאה מחשש שמא יבוא אליהו ויטהרנה, אבל כשאינו מטמא את התרומה התלויה בידים אלא רק מניחה במקום שאינו משומר וגורם לה טומאה בגרמא, שזה אסור רק מדין מה שנאמר בתורה 'משמרת תרומתי', בזה סבר רבי יהושע שאין לחוש לשמא יבוא אליהו ויטהרנה, כיון שסוף סוף בשעה זו היא אסורה מספק אין כאן איסור 'משמרת'. **וביד המלך** (למלך, שמיטה פ"ג ה"ח) ביאר, שאף רבי יהושע חושש לסברא זו של שמא יבוא אליהו ויטהר, אולם דווקא גבי דין 'משמרת' סבר רבי יהושע שכיון שאמרה תורה 'תרומתי' ויש אם למסורת תרומה אחת במשמע, גילתה בזה התורה בפירוש שתרומה תלויה אינה צריכה שימור, ושלא להשגיח על חשש זה שמא יבוא אליהו ויטהרנה, כיון שעכשיו על כל פנים תלויה היא פטרתה התורה משימור. אבל לשורפה בידים אסורלב.

מדוע חוששין לשמא יבוא אליהו ויטהרנה הרי זה ספק ספיקא

שם. בקובץ **שיעורים** (חולין עמ) הקשה, מדוע חוששין לשמא יבוא אליהו ויטהרנה, הרי זה ספק ספיקא, שמא לא יבוא היום, ואפילו אם יבוא שמא לא יטהרנה.

טו:

מה מחדש רבי עקיבא במשנתנו והלא ניתן ללמוד את דינו מדברי בית הלל

הפיגול והנותר והטמא בית שמאי אומרים אין נשרפין כאחת ובית הלל אומרים נשרפין כאחת. באור חדש (ד"ה הפיגול) הביא **ירושלמי** (פ"ח ה"ז) שרצה להוכיח מדברי בית הלל, שרבי עקיבא שאמר במשנתנו 'מימיהם של

כח. **וביפה** עינים (ד"ה מדבריהם) הביא בשם הירושלמי (פ"ח ה"ח), שהגירסא שם 'מדברי רבי חנינא ורבי עקיבא'. וביאר שם במראה הפנים שעיקר הלימוד הוא מדברי רבי חנינא, אלא כדי ליישב את הלשון 'מדבריהם' הזכיר הירושלמי אף רבי עקיבא כיון שאף הוא מודה לדברי רבי חנינא אלא שמוסיף עליו. כט. **וכן** תירץ בתוספות הרא"ש (להלן ע"ב ד"ה ימים). **ובפני יהושע** (ד"ה ומ"ש) תירץ את שני תירוציו של תוספות רבינו פרץ שאי אפשר ללמוד מדברי רבי חנינא לבד אלא רק מדברי רבי חנינא ורבי עקיבא יחד, אולם ביאר כן מטעם אחר. ל. **ואף** שפשוט לרדב"ז שמותר לשרוף תרומות תלויות זו בזו, בגליוני הש"ס (ד"ה אלא) ציין לדברי התוספתא (תרומות פ"ו הכ"ח) שמבואר שם, 'אין מערבין תרומות טהורות תלויות זו בזו, אבל מערבין תרומה שנטמאת בולד הטומאה עם תרומה שניטמאת באב הטומאה, אף על פי שמוסיפין טומאה על טומאתה'. מבואר מדברי התוספתא שאכן אסור לשרוף שתי תרומות תלויות זו עם זו. לא. **אמנם** דבריו צ"ע, שלהלן בגמרא (כ.) הוקשה לגמרא כן ותירצה הגמרא תירוץ אחר, וכבר תמה עליו המהרש"א (בגרסת ד"ה ימים). לב. **ועל** פי זה כתב ליישב, סוגיית הגמרא ביבמות (מג:) שמבואר שם שהיכן שקידש אחת משתי אחיות ואינו יודע איזו מהם קידש, אף שאינה יכולה להתייבם שום אחת מהם, משום שכל אחת מהם הרי היא בספק אחות אשתו, מכל מקום צריכות חליצה ואין אומרים בזה כל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה, ומבואר שם בגמרא הטעם משום שאם יבוא אליהו ויאמר שאת זו קידש הרי היא בת חליצה ויבום, הלכך ראויה ליבום היא, ומוכח שסברת חששא זו שמא יבוא אליהו ויברר הספק מוחלט ומוסכם לדברי הכל להלכה, וגבי יבום חשובה ראויה ליבום משום כך, ומדוע בתרומה תלויה סבר רבי יהושע שאין משגיחין בחשש זה שמא יבוא אליהו ויטהרנה להצריכה שימור. אולם לפי המבואר לעיל מיושב, שדווקא גבי דין 'משמרת' חידשה תורה בפירוש שאין לחוש לחשש זה שמא יבוא אליהו ויטהרנה, אף שבעלמא חוששין לסברא זו.

כהנים לא נמנעו מלהדליק את השמן שנפסל בטבול יום בנר שנטמא בטמא מת׳ דיבר על שמן שנפסל בטבול יום דרבנן, כי אם היה מדבר על טבול יום דאורייתא, מה בא להשמיענו, הרי יש ללמוד דין זה מדברי בית הלל, שגם הם התירו לשרוף פיגול ונותר שאסורים מדאורייתא יחד עם טמא, ואיסור דאורייתא הוא כמו פסול דאורייתא. אלא על כרחך שרבי עקיבא דיבר על טבול יום דרבנן, ובא להשמיענו שמותר לשרוף אף שמן שנפסל בטבול יום דרבנן [שמדאורייתא אין בו שום קלקול] עם נר שנטמא בטמא מת, ולטמאו מדאורייתא[א].

וכתב האור חדש, שכל זה לשיטת הירושלמי שם שסובר שפיגול אינו מטמא כלל, אבל לשיטת הבבלי שסובר שפיגול מטמא את הידים, יש לומר שרבי עקיבא דיבר אף בשמן שנפסל בטבול יום דאורייתא, והוסיף על דברי בית הלל, שהם לא התירו לשרוף אלא פיגול ונותר שעל כל פנים טמאים מדרבנן, שמטמאים את הידים, ולכן מותר לטמאם יותר אף בטומאה דאורייתא, ואילו רבי עקיבא משמיענו שאף דבר שהיה פסול בעלמא, אפילו מדרבנן, שאינו נחשב לטמא כלל כי אינו יכול לטמא אחרים, מותר לטמאו[ב].

מהו טעמם של בית שמאי שאין פיגול ונותר נשרפים יחד עם בשר טמא

שם. הקשה הצל״ח (חוט מח), כיון שמבואר ברמב״ם (מאכ׳ טומ׳ פ״ח ה״ג) שפיגול ונותר הם כראשון לטומאה מדרבנן, אם כן לא מובן מה טעמם של בית שמאי שאין שורפים אותם עם בשר טמא. אמנם למי שסובר (לעיל יד.) שבקדשים אוכל מטמא אוכל מובן, משום שמוסיף להם בכך טומאה דאורייתא על הטומאה דרבנן שיש להם כבר. אבל לרבינא (שם) שסובר שאין אוכל מטמא אוכל אפילו בקדשים, הרי אינו מוסיף להם שום טומאה על טומאתם, ולא מובן מהו טעמם של בית שמאי. וכתב, שאפשר שמדובר שיש כאן אוכלים ומשקים שמטמאים זה את זה מן התורה.

בספר משיב נפש (ד״ה ז״ה) תירץ, שרבינא סבר שבזה גופא נחלקו בית שמאי ובית הלל, האם אוכל מטמא אוכל בקדשים, שבית שמאי סוברים שאוכל מטמא אוכל בקדשים, ולכן אין לשורפם יחד משום שמוסיף להם טומאה על טומאתם, ובית הלל סוברים שאין אוכל מטמא אוכל בקדשים, ולכך מותר לשורפם יחד משום שאינו מוסיף להם טומאה על טומאתם[ג].

כיצד יתכן שרבי יוסי לא ידע מהיכן למד רבי מאיר ואילו האמוראים ידעו

אמר ליה רב נחמן רבי יוסי לאו אדעתיה דהוא סבר רבי מאיר מדרבי חנינא סגן הכהנים קאמר ליה ואמר ליה אנא מדרבי יהושע קאמינא. הקשה **הפני יהושע** (ד״ה ס״ל), כיצד יתכן שריש לקיש ובר קפרא שהם אמוראים ידעו שרבי מאיר למד מדברי רבי יהושע, ואילו רבי יוסי שהיה תנא ובן מחלוקתו של רבי מאיר טעה בכך, וסבר שלמד מדברי רבי חנינא.

ותירץ, שרבי מאיר שאמר ׳מדבריהם למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח׳ אמר כן כשהיו עוסקים בבית המדרש בעדותם של רבי חנינא ורבי עקיבא, ובאותו הזמן היו עוסקים גם במחלוקתם של רבי מאיר ורבי יוסי אם מותר לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה בערב פסח, וכיון שדין זה האם מותר להוסיף טומאה על טומאה בקדשים נלמד מתרומה שנאמר בה (נמדבר יח ח) ׳משמרת תרומתי׳, ועדותם של רבי חנינא ורבי עקיבא ומחלוקתם של רבי אליעזר ורבי יהושע דבר אחד הוא, ששניהם נלמדים מדין ׳משמרת תרומתי׳, משום כך לא העלה רבי יוסי על דעתו שרבי מאיר שאמר ׳מדבריהם למדנו׳ נתכוין לדברי רבי אליעזר ורבי יהושע, ולא לדברי רבי חנינא. ואף שהסברא נותנת שרבי מאיר למד מדברי רבי אליעזר ורבי יהושע, משום שרבי מאיר דיבר בתרומה ורבי אליעזר ורבי יהושע אף הם דיברו בתרומה, ואילו רבי חנינא דיבר בקדשים, מכל מקום סבר רבי יוסי שרבי מאיר למד דבריו מדברי רבי חנינא, שהרי מצינו (נכורות נג:) לרבי מאיר שאסר להקיז דם לבהמה שאחזה דם משום שאסור להטיל מום בקדשים, ואף שאם לא יקיז לה דם תמות הבהמה, ואם כן מסתבר שאף לענין תרומה סובר שאסור לטמאות את התרומה אף שממילא הולכת לאיבוד. והגמרא בכורות למדה בתחילה שרבי מאיר שאסר להקיז דם לבהמה שאחזה דם משום שסבר כרבי אליעזר, ואם כן אין לומר שרבי מאיר למד דבריו מדברי רבי אליעזר ורבי יהושע אלא מדברי רבי חנינא, כיון שהוא עצמו סובר כרבי אליעזר, ומשום כך סבר רבי יוסי שרבי מאיר למד כן מדברי רבי חנינא. ומה שאוסר רבי אליעזר לטמא תרומה תלויה היינו מדרבנן, ומשום כך למד רבי מאיר דבריו מדברי רבי חנינא שהתיר אפילו בקדשים לטמא בשר שנטמא בוולד הטומאה ולעשותו אב הטומאה, כיון שממילא הולך לאיבוד, ואם כן הוא הדין שמותר לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה בפסח. ומשום כך סבר רבי יוסי שלמד רבי מאיר דבריו מדברי רבי חנינא.

אבל ריש לקיש ובר קפרא שאמרו שרבי מאיר למד מדברי רבי אליעזר ורבי יהושע, היינו כפי מסקנת סוגיית הגמרא בבכורות (שם), שהמחלוקת של רבי מאיר וחכמים אם מותר להקיז דם לבהמה שאחזה דם אינה תלויה כלל במחלוקת של רבי אליעזר ורבי יהושע, ולא נחלקו אלא בביאור הפסוקים.

איזה הפסד עצים יש כאן והרי יכול לבער את החמץ על ידי הטלה לנהר או זרייה לרוח

מתקיף לה רב ירמיה מתניתין נמי איכא הפסד דעצים. בקובץ שיעורים (חוט עד) הקשה, לא מבעיא לחכמים הסוברים (להלן כח.) שחמץ ביעורו בכל דבר, שאין כאן שום הפסד עצים, שהרי יכול להטילו לנהר או לזרותו לרוח, אלא אף לדעת רבי יהודה הסובר (שם) שאין ביעורו אלא בשריפה, היינו משעה שביעית והלאה, אבל בשעה ששית[ד] מודה רבי יהודה שביעורו בכל דבר, ואין כאן שום הפסד, ובסוגייתנו הרי מדובר בשריפת תרומה טהורה עם הטמאה בשעה ששית[ה].

מדוע לא הוקשה לגמרא מנין הסברא לחלק בין הפסד מרובה להפסד מועט

אמר ליה הוא סבא להפסד מרובה חששו להפסד מועט לא חששו. בגמרא להלן (כ:) הובאה גם כן הסברא לחלק בין הפסד מרובה להפסד

א. **עיין** בפני יהושע (לעיל יד. ד״ה מלשרוף) שהביא קושיא אחרת של הירושלמי (שם ה״ו), מה בא רבי חנינא סגן הכהנים להשמיענו ששורפין בשר שנטמא בוולד הטומאה עם בשר שנטמא באב הטומאה, הרי להלן בגמרא נחלקו בית שמאי ובית הלל לגבי פיגול נותר וטמא אם מותר לשורפם כאחת, שבית שמאי אומרים שאין שורפים אותם כאחת ובית הלל אומרים ששורפים, וכיון שבית הלל מתירים לשרוף אפילו בשר שהוא טהור מדאורייתא כפיגול ונותר עם בשר טמא, כל שכן שמותר לשרוף בשר שהוא כבר טמא מדאורייתא עם בשר שנטמא באב הטומאה, ומה בא רבי חנינא להשמיענו. ותירץ, שאין ללמוד ממה שהתירו בית הלל לשרוף פיגול ונותר וטמא כאחת, שמותר לשרוף אף בשר שנטמא באב הטומאה עם בשר שנטמא בוולד הטומאה, כי יש לומר שמה שהתירו בית הלל לשרוף פיגול ונותר עם בשר טמא היינו דווקא עם בשר הטמא בטומאה דרבנן, אבל לשורפם עם בשר שנטמא בטומאה דאורייתא אפשר שלא התירו, לכן בא רבי חנינא להשמיענו שמותר לשרוף בשר קודש שנטמא בוולד הטומאה אפילו עם בשר שנטמא באב הטומאה דאורייתא. ועל פי זה כתב הפני יהושע ליישב את קושיית הירושלמי מה בא רבי עקיבא לחדש, כי בית הלל שהתירו לשרוף פיגול ונותר עם טמא היינו דווקא עם בשר הטמא בטומאה דרבנן, ואם כן יש לומר שרבי עקיבא דיבר אף בטבול יום דאורייתא, ובא להוסיף על דברי בית הלל שלא התירו לשרוף אלא איסור דאורייתא עם טומאה דרבנן, והתיר לשרוף אפילו איסור דאורייתא עם טומאה דאורייתא.

ב. **בספר** קרני ראם (הו״ד בסיטמ״ק ד״ה וחכו) כתב, שביאור זה בבבלי הוא דווקא לשיטת התוספות לעיל (יד: ד״ה ופילו), שסוברים שמגע טבול יום אינו נחשב כשלישי לטומאה ואפילו בקודש אינו מטמא, אבל לשיטת התוספות בחולין (פז: ד״ה מסקנא) שטבול יום מטמא מדרבנן שלישי בקודש, אם כן אף טבול יום דרבנן, טמא מדרבנן, שהרי עושה רביעי בקודש, ואי אפשר ליישב כך את הבבלי. ועוד כתב, שאפשר שכשם שפיגול ונותר מטמאים את הידים, אף טבול יום מטמא את הידים, שהרי במסכת ידים (פ״ג מ״ב) מבואר ׳שכל הפוסל את התרומה מטמא את הידים להיות שניות׳, וטבול יום בכלל זה, שהרי לא נאמר שם ׳חוץ מטבול יום׳. ומשום כך הוצרך הירושלמי לומר שרבי עקיבא דיבר בטבול יום דרבנן.

ג. **בספר** דעת נבונים (חוט עו) כתב ליישב את קושיית הצל״ח, שהנה מה שכתב הרמב״ם שהפיגול והנותר הרי הם ראשון לטומאה לא הוזכר דבר זה בשום מקום בש״ס, אלא שלקמן (קכ:) מבואר שהפיגול והנותר מטמאים את הידים, ויש לומר שמזה למד הרמב״ם שגזרו עליהם להיות ראשון לטומאה, ומשום כך מטמאים את הידים. אולם בירושלמי (פ״ז ה״ו) מבואר שנותר ופיגול פוסלים את התרומה ואינם מטמאים אותה, ומזה שהם רק פוסלים את התרומה ואינם מטמאים אותה מוכח שאין להם דין ראשון לטומאה אלא רק שני, וזה סותר לדברי הרמב״ם שכתב שהרי הם ראשון לטומאה. ויש ליישב את שיטת הרמב״ם, שנידון זה אם פיגול ונותר הם ראשון לטומאה או שני לטומאה נחלקו בזה תנאים. במסכת ידים (פ״ג מ״ב) מבואר, ׳האוכלין והכלים שנטמאו במשקין מטמאין את הידים להיות שניות דברי רבי יהושע, וחכמים אומרים את שנטמא באב הטומאה מטמא את הידים, בולד הטומאה אינו מטמא את הידים׳. ומבואר שנחלקו חכמים ורבי יהושע אם שני לטומאה מטמא את הידים, שרבי יהושע סבר שאף שני לטומאה מטמא את הידים, שהרי אף אוכלין שנטמאו במשקים שאינם אלא שני לטומאה מטמאים את הידים, אבל חכמים סוברים שרק מה שנטמא באב הטומאה ונעשה ראשון לטומאה מטמא את הידים, אבל שני לטומאה אינו מטמא את הידים. ואם כן יש לומר לרבי יהושע שכשגזרו חכמים על פיגול ונותר שיטמאו את הידים, אין הכרח לומר שגזרו עליהם שיהא להם דין ראשון לטומאה, שהרי אף אם גזרו עליהם שיהיו שני לטומאה, מכל מקום מטמאים את הידים, אבל לחכמים הסוברים שרק ראשון לטומאה מטמא את הידים אבל שני לטומאה אינו מטמא את הידים, בהכרח שכשגזרו חכמים על הפיגול והנותר שיטמאו את הידים גזרו עליהם שיהיו ראשון לטומאה, שהרי לשיטתם שני לטומאה אינו מטמא את הידים. וכיון שפסק הרמב״ם (שם ה״ח) כחכמים ששני לטומאה אינו מטמא את הידים, לכך פסק שנותר ופיגול הרי הם ראשון לטומאה, והיינו ממה שגזרו עליהם שיטמאו את הידים. אבל הירושלמי שכתב שפיגול ונותר אינו מטמא את התרומה אלא רק פוסל אותה משום שלא גזרו עליהם שיהיו אלא שני טומאה, היינו משום שפסק כדעת רבי יהושע שאף שני לטומאה מטמא את הידים. וכיון שכן יש לומר, שבית שמאי סברו כדעת רבי יהושע וכהירושלמי שפיגול ונותר אינו אלא שני לטומאה, ואם כן כששורף את הפיגול והנותר שהם שני לטומאה יחד עם הטמא שהוא אב הטומאה, נעשים ראשון לטומאה ומוסיף עליהם טומאה, ולכך אין שורפים אותם כאחת. ובאופן נוסף כתב ליישב (חוט עמ), שאף להסובר שאין אוכל מטמא אוכל אפילו בקדשים, מכל מקום שייכת הוספת טומאה גבי נותר ופיגול, והיינו באופן שהטמא הוא לבונה, וזה לפי מה שכתבו התוספות לעיל (ע״ב ד״ה ולא), שלהסובר שאין אוכל מטמא אוכל בקדשים, מונים בחיבת הקודש ראשון ושני מדאורייתא, שאם לא כן לא שייך רביעי בקודש כלל, ואם כן כשהטמא הוא לבונה שייכת הוספת טומאה מדאורייתא, משום שהנותר והפיגול מתחילה לא היו רק ראשון דרבנן, וכששורפם יחד עם הלבונה הטמאה נעשים ראשון או שני מן התורה. והוסיף לבאר, שאין לומר כיון שכל מה שחיבת הקודש מועילה לגבי לבונה לקבל טומאה היינו שמחיל עליהם דין אוכל לקבל טומאה, וכיון שכל קושיית הצל״ח היא להסובר אין אוכל מטמא אוכל מן התורה אם כן אין מועיל מה שחיבת הקודש מחילה עליהם דין אוכל לקבל טומאה. שכבר הקשו כן התוספות בחגיגה (כה. ד״ה מנין) שחיבת הקודש אינה עדיפה מאוכל גמור שאינו עושה כיוצא בו. ובשיעורי רבי דוד פוברסקי (לעיל יד. חוט טו) ביאר, שאף שחיבת הקודש הטומאה היא מצד טומאת אוכלין, אולם אין חיבת הקודש עושה אותם אוכל ממש, שהרי במציאות אי אפשר לאכול עצים ולבונה, אלא חיבת הקודש נותנת לעצים וללבונה ׳דין טומאת אוכלין׳, ולכך מטמאים אוכל, שדווקא אוכל ממש אינו מטמא אוכל, אבל דבר שיש עליו רק ׳דין טומאת אוכלין׳ ואינו אוכל ממש, מטמא אף אוכל.

ד. **לשיטת** רבינו תם (לעיל יג: חוס׳ ד״ה חימתי).

ה. **אמנם** בקובץ שיעורים (שם) כתב ׳קודם שש׳, אלא

מועט, והוקשה לגמרא שם, מהו המקור לסברא זו. והקשה **בפאר הלכה** (ד"ה ח"ג), מדוע לא הוקשה כן גם לגמרא בסוגייתנו, מנין הסברא לחלק בין הפסד מרובה להפסד מועט. ותירץ על פי מה שכתבו **התוספות** בחולין (ו. ד"ה משכחיה), שבכל מקום שהוזכר בגמרא 'ההוא סבא' היינו אליהו הנביא, וכיון שאליהו הנביא הוא זה שתירץ 'להפסד מרובה חששו להפסד מועט לא חששו', לא הוקשה לגמרא מנין הסברא לחלק כך, שכל דבריו של אליהו הנביא דברי אמת הם. אבל להלן אביי הוא שתירץ כן, ולכן הוצרך להביא ראיה לדבריו שיש לחלק כך.

האם לגבי הפסד מרובה נידון כל אדם בפני עצמו או כולם יחד

שם. בפנים מאירות (שו"ת, ח"ג סי' קיב) דן, האם לגבי הפסד מרובה דנים כל אדם בפני עצמו או מצרפים את כולם יחד. וכתב להוכיח מסוגייתנו שדנים כל אחד בפני עצמו, שהרי גבי הפסד עצים אמרו בסוגייתנו שנחשב להפסד מועט ולכן לא חששו לזה, והרי אם נצרף את כל שורפי תרומה טמאה בעצים יהיה הפסד מרובה, ומכל מקום, כיון שלגבי כל אחד בפני עצמו אין זה נחשב להפסד מרובה אין דנים זאת כהפסד מרובה. וכתב לדחות ראיה זו, שיש לומר ששורפי תרומה טמאה אין זה דבר שכיח, ואף אם נצרף את כל שורפי תרומה טמאה לא יהא זה הפסד מרובה. ואם כן, יתכן שבסוגייתנו הסברא היא, שאם כשנצרף את כל האנשים שאירע להם מקרה שיש להתירו בהפסד מרובה יהא זה הפסד מרובה, יש להתירו.

כיצד מותר בשעה שביעית לשרוף את החמץ

אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן מחלוקת בשש אבל בשבע דברי הכל שורפין. באור חדש (ד"ה אבל) הוכיח מסוגייתנו, שבשבע הדין הוא לשרוף את החמץ, ואין לפררו ולזרותו לרוח, שהרי רבי יוחנן אמר 'אבל בשבע דברי הכל שורפין'. וכן הוכיח ממה ששנינו במשנתנו לגמרא 'מתניתין נמי איכא הפסד דעצים', וכן מדברי רבי מאיר שאמר 'מדבריהם למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח', ומשמע ששורפים דווקא, שאם הדין בחמץ שרשאי אף לפררו ולזרותו לרוח, לשם מה צריך לפרר ולזרות לרוח את הטהורה עם הטמאה יחדיו, הלא יכול לפרר ולזרות כל אחת בפני עצמה. והקשה, שהרי קיימא לן כחכמים הסוברים (להלן כא.) ש'אף מפרר וזורה לרוח', ואם כן חמץ הרי הוא מן הנקברים שאפרן אסור, וקיימא לן (תמורה לד.) שכל הנקברים לא ישרפו שמא יבוא ליהנות מאפרן, ואם כן כיצד אמר רבי יוחנן ש'בשבע דברי הכל שורפין'. וקשה אף לרבי יהודה הסובר (לעיל כא.) ש'אין ביעור חמץ אלא שריפה', לשיטת רש"י (לעיל יב: ד"ה שלא) שסובר שבשבע לא נחשב הפסד מרובה, שהרי אין כל אדם בפני עצמו מצרפם, אם כן הרי הוא מן הנקברים שאסור בשריפה.

האם לשון 'נימא קסבר' הוא לשון ספק או לשון הוכחה ומנין מוכח שרבי יוסי למד מדברי רבי חנינא ולא מדברי רבי יהושע

אמר ליה רבי זירא לרבי אסי נימא קסבר רבי יוחנן מתניתין באב הטומאה דאורייתא וולד הטומאה דרבנן ומאי מדבריהם מדברי רבי חנינא סגן הכהנים. רש"י (ד"ה נימא - הרמשון) פירש, שקושיית הגמרא 'נימא קסבר רבי יוחנן' היא על דרך הספק, האם מה שנקט רבי יוחנן 'מחלוקת בשש' הוא משום שסובר שרבי מאיר למד מרבי חנינא סגן הכהנים, ומשנתנו בוולד הטומאה דרבנן, ולכן למד ממנו רבי מאיר לשרוף תרומה טהורה עם טמאה בפסח בשעה ששית, שהיא שעה שהתרומה אסורה באכילה מדרבנן, אבל אם בא לשורפה בשעה חמישית מודה רבי מאיר שאין לשורפה, שהרי אינה אסורה עדיין, ואף שסופה לילך לאיבוד. כי אם למד רבי מאיר מדברי רבי יהושע, אף בשעה חמישית היה צריך להתיר לשורפה כיון שהולכת לאיבוד, שהרי טעמו של רבי יהושע שהתיר לטמא תרומה טהורה הוא משום שהולכת לאיבוד, אף על פי שאינה אסורה. או שמא רבי מאיר למד דבריו מדברי רבי יהושע, ואף בשעה חמישית מתיר רבי מאיר לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה, ומה שנקט 'מחלוקת בשש', משום שכך היא הרגילות לשרוף חמץ בשש שהיא שעת הביעור.

ובתוספות הרא"ש (ד"ה נימא) הקשה על רש"י, שהלשון 'נימא קסבר רבי יוחנן' לא משמע לשון ספק, אלא שמתוך דברי רבי יוחנן מוכח שסבר כן. ועוד הקשה, כיצד היה לרש"י צד לפרש שרבי מאיר למד דבריו מדברי רבי יהושע, הרי רבי יהושע לא התיר לטמא תרומה טהורה שהולכת לאיבוד אלא במקום הפסד חולין, ואם כן, גם ממה שנקט רבי יוחנן 'בשבע דברי הכל שורפין' מוכח שלא למד מרבי יהושע, שהרי גם בשעה שביעית אין הפסד חולין, ואין להתיר לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה.

והראשונים הקשו על רש"י, שאין להוכיח ממה שאמר רבי יוחנן 'מחלוקת בשש', כי יש לומר שנקט 'מחלוקת בשש' משום שרצה לומר שבשבע לדברי הכל שורפין, אבל לא בא למעט ארבע וחמש. עוד הקשו, שבארבע וחמש אף רבי יהושע מודה שאין שורפים תרומה טהורה עם הטמאה, משום שאינה הולכת לאיבוד, שהרי עדיין מותרת באכילה ושמא ימצא לה אוכלים.

ולכן פירשו הראשונים, שהוכחת הגמרא היא ממה שאמר רבי יוחנן 'אבל בשבע דברי הכל שורפין', ואם סבר רבי יוחנן שרבי מאיר למד מדברי רבי יהושע, אם כן מנין לרבי יוחנן שבשבע מודה רבי יוסי ששורפים תרומה טהורה עם הטמאה, הרי רבי יהושע התיר לטמא תרומה טהורה בידים כשהולכת לאיבוד דווקא כשיש הפסד חולין, אבל כשאין הפסד חולין אין לטמא, ואם כן, אף בשבע יתכן שסובר רבי יוסי שאין שורפים טהורה עם הטמאה', שהרי אין ללמוד לעשות כן מרבי יהושע. וכשם שחולק על רבי מאיר בשעה ששית וסובר שאין ללמוד מרבי יהושע, כך גם בשעה שביעית.

ובחידושי רבינו דוד (ד"ה נימא) הוכיח כשיטת הראשונים שסוברים שכוונת הגמרא להוכיח ממה שאמר רבי יוחנן 'אבל בשבע דברי הכל שורפין', ממה שהגמרא בהמשך רצתה להוכיח שרבי יוסי מודה בשבע מכך שמודה שפיגול נותר וטמא נשרפים כאחת, ומזה מוכח שעיקר חידושו של רבי יוחנן היה שרבי יוסי מודה בשבע.

יישוב שיטת רש"י

הצל"ח (חום' קמ) כתב ליישב את שיטת **רש"י** (שם) שדייק מלשון 'מחלוקת בשש', שרש"י בזה לשיטתו (לעיל יב: ד"ה שלא) שסובר שמשעה שביעית ואילך נחשב לשעת ביעורו וקודם לכן נחשב שלא בשעת ביעורו, ואם לא בא רבי יוחנן למעט ארבע וחמש, היה לו לומר 'מחלוקת שלא בשעת ביעורו, אבל בשעת ביעורו דברי הכל שורפין', והיה כולל ב'שלא בשעת ביעורו' ארבע וחמש ביחד עם שש, וממה שנקט רבי יוחנן 'מחלוקת בשש', משמע שבא למעט שבארבע וחמש אין שורפים.

ביאור שיטת התוספות

כאמור לעיל**יא**, **התוספות** (שם) סוברים שהוכחת הגמרא שרבי מאיר למד מרבי חנינא היא ממה שאמר רבי יוחנן 'אבל בשבע דברי הכל שורפין', כי אם נאמר שסבר שרבי מאיר למד מדברי רבי יהושע, אם כן מנין לרבי יוחנן שבשבע מודה רבי יוסי ששורפים תרומה טהורה עם הטמאה, הרי עד כאן לא התיר רבי יהושע לאבד תרומה טהורה בידים כשהולכת לאיבוד אלא כשיש הפסד חולין, אבל בתרומת חמץ שאין הפסד חולין אף בשבע, שמא סבר רבי יוסי שאין שורפים טהורה עם הטמאה.

והקשה הצל"ח (חום' קג) על התוספות, לשיטתם. הרי התוספות לעיל (יב: ד"ה אימתי) סוברים שלרבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא בשריפה היינו בשבע, אבל בשש מודה שהשבתתו בכל דבר. ואם כן, יש לומר שלעולם רבי יוחנן סבר שרבי מאיר למד דבריו מדברי רבי יהושע, וסבר שבמשנתנו יש הפסד עצים כמו שסבר רבי ירמיה, אמנם בשש שהשבתתו בכל דבר אין הפסד, לכך אמר רבי יוסי 'אינה היא המדה', משום שדווקא במקום הפסד חולין התיר רבי יהושע לאבד את התרומה, וחמץ בשש שהשבתתו בכל דבר הרי יכול להשליכו לנהר ואין כאן שום הפסד, לכך אסור לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה. אבל בשבע שביעורו בשריפה דווקא, ויש בזה הפסד עצים, מודה רבי יוסי ששורפים תרומה טהורה עם הטמאה, ואם כן איך אמרה הגמרא 'מתניתין נמי איכא הפסד עצים', והלא בשש לשיטת התוספות אין הפסד עצים.

שדבריו אינם מובנים, שהרי בשיטת רבינו תם מבואר שמדובר בשעה ששית, ולא קודם שעה ששית. ואולי הוא טעות סופר, וצריך להיות 'קודם שבע' או 'קודם סוף שש'. וצ"ע. **ז. ועיין** בפתחי תשובה (יו"ד סי' פז סק"ג) שכתב לדייק מדברי רבי עקיבא איגר (שו"ת, סי' מג), שאין לצרף הפסד של כמה אנשים כדי שיחשב כהפסד מרובה, ואם לכל אחד בפני עצמו אין זה הפסד מרובה, אין זה נחשב להפסד מרובה. **ז. התוספות**, תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות רבינו פרץ ותוספות הרא"ש (ד"ה נימא). **ח. התוספות**, רבינו דוד, תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות הרא"ש וחידושי הר"ן (ד"ה נימא). **ט. בפני יהושע** (בתוס' ד"ה נימא) הקשה, הרי כל שבא לשורפה על כרחך מדובר באופן שכבר ביקש לה אוכלים ולא מצא, שאם לא כן מדוע ישרפנה בחינם. ועוד, שאם יש לה עדיין אוכלים, אפילו טהורה לבד אסור לשורפה ולאבדה בידים קודם זמנה, ולאו דווקא יחד עם הטמאה. אמנם בתוספות הרשב"א משאנץ ובתוספות הרא"ש (שם) הוסיפו לבאר קושיית התוספות [ובכך תורצה קושיית הפני יהושע], שאפילו אם ביקש ולא מצא לה אוכלים, מכל מקום לפעמים יש לה עדיין אוכלים, ולכן לא נקט רבי יוחנן מחלוקת אף בארבע וחמש, שכל עוד שיש לה אוכלים אינה הולכת לאיבוד. **י. והוסיפו** התוספות, התוספות הרשב"א משאנץ ובתוספות הרא"ש (שם) לבאר, שלפי ביאורם לכאורה אפשר היה לומר, שבאמת רבי מאיר למד מדברי רבי יהושע, אבל רבי יוסי למד מדברי רבי עקיבא, שהתיר לשרוף פסול עם טמא, ואיסור דאורייתא הרי הוא כמו פסול, ולכן בשעה השביעית שאסורה התרומה מן התורה מודה ששורפים יחד עם הטמאה, ולכן אמר רבי יוחנן שמודה רבי יוסי שבשבע לדברי הכל שורפים. ודחו, שדווקא אם למד רבי מאיר מדברי רבי חנינא, יש לומר שכיון שמצאנו לרבי מאיר שלמד איסור דרבנן מטומאה דרבנן, אף רבי יוסי למד איסור דאורייתא מטומאה דאורייתא, אבל אם רבי מאיר למד מדברי רבי יהושע, אם כן לא מצאנו לשום תנא שסובר שלומדים איסור מטומאה, ואם כן מנין לרבי יוחנן סברא זו שמודה רבי יוסי שבשבע שורפים משום שלמדים איסור מטומאה. **יא. בענין** 'האם לשון 'נימא קסבר' הוא לשון ספק או לשון הוכחה, ומנין מוכח שרבי יוסי למד מדברי רבי חנינא ולא מדברי

ותירץ, שהתוספות בזה לשיטתם בביצה (מ: ד"ה ועל) שתרומה טמאה מצותה בשריפה דווקא, ואם כן רבי יוסי בהכרח אינו סובר שיש לחוש להפסד עצים, שאם כן, כיצד אמר רבי יוסי 'היאך נשרוף התלויה עם הטמאה', והרי תרומה תלויה צריך לבערה דווקא בשריפה שמא טמאה היא, ואם כן יש כאן הפסד עצים, ומוכח שרבי יוסי אינו חושש להפסד עצים.

מוכח מהברייתא שאסור לשרוף דבר שאסור מדאורייתא והוא טהור עם דבר טמא

לימא מסייע ליה הפיגול והנותר והטמא בית שמאי אומרים אין נשרפין כאחת ובית הלל אומרים נשרפין כאחת שאני התם דאית ליהו טומאה מדרבנן. הגמרא ניסתה להביא ראיה מהברייתא שמדברת בפיגול ונותר לפי בית הלל לדברי רבי יוחנן, שרבי יוסי מודה שבשעה שביעית שורפים את הטהורה עם הטמאה, שהרי רבי יוסי הביא ברייתא זו. והקשה הצל"ח (פסחים מט), שלפי דחיית הגמרא שדווקא משום שפיגול ונותר טמאים מדרבנן מותר לשורפם עם הטמא, אם כן, לא רק שאין הוכחה מדברי בית הלל לרבי יוחנן אלא יש אף סתירה לדבריו. כי לכאורה קשה, מדוע נקט התנא דווקא פיגול ונותר ולא אמר בסתם שכל פסולי הקדשים נשרפים עם הטמא לבית הלל, ולבית שמאי אין נשרפים[יב], אלא ודאי שאף לבית הלל דווקא פיגול ונותר שעל כל פנים טמאים מדרבנן מותר לשורפם יחד עם הטמא אף שמוסיף עליהם טומאה דאורייתא, אבל שאר פסולי הקדשים שאינם טמאים אפילו מדרבנן, אף שאסורים מן התורה, אסור לטמאם ואין נשרפים עם הטמא. ואם כן יקשה מדברי הברייתא שמוכח ממנה שדווקא דבר שאסור מהתורה וגם טמא מדרבנן מותר לשרפו עם הטמא, אבל דבר שאסור מן התורה אך טהור אסור לשרפו עם הטמא, ומנין לרבי יוחנן שרבי יוסי מודה שבשעה שביעית שורפים תרומה טהורה עם הטמאה, והרי תרומה טהורה בשבע אינה טמאה אלא רק אסורה מן התורה.

ותירץ, שאפשר שסבר רבי יוחנן שאף פסול 'יוצא' מטמא את הידים, ואם כן לא שייך שאר פסול בבשר קדשים, אלא פסול שאירע בדם ובבעלים שצריך 'עיבור צורה' קודם שריפתו, וממילא נעשה נותר וטמא מדרבנן[יג]. [ואם כי אפשר לומר שבית הלל סוברים שגם בדבר שאסור מדאורייתא וטהור מותר לטמאו, ומה שלא נקט פסול קדשים כזה בברייתא, כיון שאין דבר כזה].

אהה19/06/2018

לדעת בית הלל שייך פיגול ונותר שאינם טמאים אפילו מדרבנן ואף על פי כן מותר לשורפם עם הטמא

שם. בספר משיב נפש (ד"ה ז"ה) הקשה, לשיטת רש"י (להלן נג: ד"ה פחות) **והרמב"ם** (טומאת מוכלין פ"ד ה"ח) שאוכל מקבל טומאה אף בפחות מכביצה, ורק לטמא אחרים אינו מטמא אלא בכביצה, אם כן מחלוקת בית שמאי ובית הלל האם שורפים פיגול ונותר עם טמא היינו אף בפיגול ונותר פחות מכזית, כיון שמקבלים טומאה מהטמא גם בשיעור זה. ולפי זה קשה, לפי המבואר להלן בגמרא (פה.) שפיגול ונותר פחות מכזית אינם מטמאים את הידים, מה דחתה הגמרא שלכך פיגול ונותר נשרפים יחד עם הטמא משום שיש להם טומאה מדרבנן, הרי בית הלל התירו לשרוף עם הטמא אף פיגול ונותר פחות מכזית שאין להם טומאה מדרבנן.

יישוב הברייתא לשיטת הרמב"ם שסובר שאוכל שנפסל מאכילת אדם אינו מקבל טומאה

הפת שעיפשה ונפסלה מלאכול לאדם והכלב יכול לאכלה מטמאה טומאת אוכלין בכביצה ונשרפת עם הטמאה בפסח. הקשה הצל"ח (פסחים נ) **בשם הרב וואלף עמרך, לשיטת הרמב"ם** (טומאת מוכלין פ"ג ה"ד) שפסק שכל אוכל שנפסד עד שאינו ראוי למאכל אדם אינו מקבל טומאה, הרי בסוגייתנו מבואר שפת שעיפשה אף שאינה ראויה למאכל אדם מטמאה טומאת אוכלין בכביצה. וכתב שלא קשה מהברייתא על הרמב"ם, משום שהרמב"ם יעמיד את הברייתא כשכבר נטמאה הפת קודם שנפסלה לאכילת אדם, ובזה מודה שלא פקעה הטומאה מהפת עד שתפסל מאכילת כלב, ורק לענין טומאה חדשה כתב הרמב"ם, שכל שנפסלה מאכילת אדם אין הפת מקבלת טומאה, וכמבואר בדברי הכסף משנה שם.

ובדבר שמואל (ד"ה ופפלה) הוסיף, שאם הפת היא תרומה שנפסלה מאכילת אדם, צריך לומר שכשם שלא פקעה ממנה תורת טומאה כמו כן לא פקעה ממנה קדושת תרומה כל זמן שראויה לאכילת כלב, כי אם כשנפסלה ממאכל אדם פקעה ממנה קדושת תרומה, אם כן מה הראיה מכאן שמותר לטמא תרומה טהורה בפסח כל שהולכת לאיבוד, הרי כאן מה שמותר לטמאה הוא משום שפקעה ממנה קדושת תרומה'.

אמנם הקשה הצל"ח (פסחים נ) לשיטת הרמב"ם שסובר שאוכל שנפסל מאכילת אדם אינו מקבל טומאה, הרי מבואר בברייתא שפת שנפסלה מאכילת אדם נשרפת עם הטמאה בפסח, ואם אינה מקבלת טומאה מה החידוש בכך שנשרפת עם הטמאה. עוד הקשה, כיצד אם כן מביא התנא ראיה מברייתא זו לתרומה טהורה שנשרפת עם הטמאה בשעה שביעית, הלא בתרומה מדובר שיכולה לקבל טומאה. ותירץ, שהתנא שהביא ראיה מברייתא זו סבר כשיטת **הראב"ד** (פסחים), שסובר שאוכל כל זמן שראוי לאכילת כלב מקבל טומאה, והטעם שנשרפת עם הטמאה אף שמקבלת טומאה, כיון שהולכת לאיבוד. ולפי זה הוא הדין בתרומה טהורה בשעה שביעית, כיון שהולכת לאיבוד נשרפת עם הטמאה. ודחתה הגמרא, שכיון שאין הפת ראויה לאכילת אדם הרי היא כעפר בעלמא ואינה מקבלת טומאה כלל, וכשיטת הרמב"ם, אבל בעלמא, תרומה טהורה אף שהולכת לאיבוד אסור לטמאה.

ובדובב מישרים (שו"ת, מ"מ סי' קכח) תירץ על פי דברי **הר"ן** (על הרי"ף, להלן מה: ד"ה מ"ר), שהקשה מדוע נאמר בברייתא שפת שעיפשה נשרפת עם הטמאה, ומשמע שצריך לבערה, והרי נבילה שאינה ראויה לגר לא שמה נבילה, והוא הדין ל'נותן טעם לפגם' שמותר אפילו בחמץ בפסח, כיון שאינו נחשב לחמץ, והוא הדין בפת שעיפשה. ותירץ, שפת שעיפשה כיון שראוי לחמץ בה עיסות אחרות נחשבת לאוכל, והרי זה כשאור, שאף שאינו ראוי לאכילה אסרה אותו התורה משום שראוי לחמץ בו עיסות אחרות. ועל פי זה יש ליישב את שיטת הרמב"ם, שאף שבכל מקום אוכל שנפסל מאכילת אדם פקע ממנו שם אוכל ואינו מקבל טומאה, בפת שעיפשה כיון שראוי לחמץ בה עיסות אחרות יש עליה שם אוכל ומקבלת טומאה[טו].

וכן תירץ באמרי בינה (הלכות פסח סי' ח), והוסיף, שתירוץ הגמרא 'שאני התם דעפרא בעלמא הוא', היינו שאף שהחשיבה התורה פת שעיפשה שתהא קרויה אוכל לחייב את האוכלה, מכל מקום, כיון שמצד מציאותה עפר היא רשאי להפסידה ולטמאה. מה שאין כן חמץ שמצד מציאותו ראוי הוא לאכילה ורק מצד הדין אסור באכילה, אינו רשאי לטמאו.

מדוע פת שעיפשה צריך לבערה אף ש'נותן טעם לפגם' בפסח מותר

שם. הקשה **הר"ן** (על הרי"ף להלן מה: ד"ה מ"ר), מדוע פת שעיפשה צריך לבערה, הרי נבילה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבילה, והוא הדין ל'נותן טעם לפגם' שמותר אפילו בפסח, כי אינו נקרא חמץ[טז]. ותירץ, שכיון ראויה לחמץ בה עיסות אחרות, אסורה. והביא ראיה לדבריו מהברייתא להלן (פסח), 'הפת שעיפשה חייב לבער מפני שראוי לשוחקה ולחמע בה כמה עיסות אחרות'[יז].

רבי יהושע'. **יב. ואין** לומר שבא להשמיענו כחם של בית שמאי שאפילו בפיגול ונותר שהם טמאים מדרבנן סוברים בית שמאי שאין נשרפים עם הטמא, שהרי בית שמאי במקום בית הלל אינה משנה, ויותר היה צריך להשמיענו 'כח דהיתרא', שלבית הלל כל הפסולים נשרפים עם הטמא. **יג. ואף** שפסח שיצא חוץ לחבורתו נפסל וודאי אינו מטמא (להלן פה.), מכל מקום אינו נשרף ביום טוב, ונעשה נותר שטמא מדרבנן. **יד. וכן** כתב להוכיח מדברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ד ה"י-יח) שכתב, שאם אכל איסור שנפסל מאכילת אדם פטור, משום שאין זה כדרך הנאתו, ולא כתב שפטור משום שפקע ממנו איסורו. אמנם הביא דעת האחרונים שסוברים שתרומה שנפסלה מאכילת אדם פקעה ממנה קדושתה, והקשה לשיטתם, אם כן מהו החידוש של הברייתא שנשרפת עם הטמאה בפסח אחר שפקעה ממנה קדושתה. ובקובץ שיעורים (פסח עה) ביאר את תירוץ הגמרא 'שאני התם דעפרא בעלמא הוא', שכיון שנפסלה מאכילת אדם פקעה ממנה קדושת תרומה. ולשיטתו יקשה כנ"ל, מהו חידושה של הברייתא שנשרפת עם הטמאה בפסח אחר שפקעה ממנה קדושתה. **טו. אמנם** כתב שלכאורה יש לחלק, שדווקא לגבי איסור חמץ יש לומר שפת שעיפשה כיון שראויה לחמץ עיסות אחרות חשובה אוכל ואסורה באיסור חמץ, אבל לענין קבלת טומאה, אף שראויה לחמץ עיסות אחרות, מכל מקום אין זה גורם לה להיחשב כאוכל, שהרי כתבו התוספות בבכורות (כג. ד"ה הנך) שאין אומרים 'טעם כעיקר' לענין טומאה, ואם כן, כשם שטומאה עצמה אין בכוחה לאסור על ידי 'טעם כעיקר', כך אין יכולה על ידי 'טעם כעיקר' לגרום קבלת טומאה. וכתב, שיש לתרץ את קושיית הצל"ח (פסח) על פי מה שנחלקו במסכת טבול יום (פ"ג מ"ד) גבי עיסה שנדמעה או שנתחמצה בשאור של תרומה אם נפסלת בטבול יום, שרבי מאיר ורבי יהודה סוברים שאינה נפסלת בטבול יום, ורבי יוסי ורבי שמעון סוברים שנפסלת בטבול יום, והטעם בזה, משום שרבי יוסי סבר שאומרים 'טעם כעיקר' לענין קבלת טומאה. ובררייתא זו של פת שעיפשה המובאת בסוגייתנו היא על כרחך לשיטת רבי יוסי ולא לשיטת רבי מאיר, שהרי לרבי מאיר אפילו פת שראויה לאכילת אדם נשרפת עם הטמאה בפסח, כיון שבאר רש"י בסוגייתנו (ד"ה ונשרפת), ולרבי יוסי פת שעיפשה מקבלת טומאת אוכלים כיון שראויה לחמץ עיסה אחרת, וממילא מועיל מה שראויה לחמץ עיסה אף לענין שתהיה ראויה לקבל טומאה. **טז. בעיקר** קושיית הר"ן תמה השפת אמת (להלן מה: ד"ה מ"ר), שאפשר לחלק בין איסור אכילה לחובת ביעור, ואין להביא ראיה מנבילה. ואפשר לומר, שלענין אכילה כל שנפסל מאכילת אדם אף שלא נפסל מאכילת כלב מותר מהתורה באכילה, ואינו עובר על איסור כרת באכילה זו וגם אינו לוקה על כך, משום שלא גרע מכל אכילה שלא כדרך הנאתו שאינו עובר, אבל לענין איסור בל יראה ובל ימצא שאינו תלוי באכילה כלל חייב, ולכן חייב לבער את הפת שעיפשה, כשם שחייב בשאר בחלב ובכלאי הכרם כיון שלא כתוב בהם אכילה, ואין להקשות מנבילה שכיון שאינה ראויה לגר אין איסור על אכילתה. ואף שבברייתא להלן (פסח) נאמר 'הפת שעיפשה חייב לבער מפני שראוי לשוחקה ולחמע בה כמה עיסות אחרות', ומבואר שהטעם שחייב לבערה הוא משום שראויה לחמץ עיסות אחרות, ולא מטעם שעובר על בל יראה ובל ימצא, היינו משום שבלא טעם זה אין עליה שם לחם וחמץ, ולא יעבור גם על בל יראה ובל ימצא, אבל מכל מקום אין להקשות מנבילה שאינה ראויה לגר, לאיסור בל יראה שלא נאמר בו אכילה. **יז. ובפרי** מגדים (פתיחה להלכות פסח פ"ג חוט ג) הקשה, שמדברי הר"ן משמע שפת שעיפשה מטעם זה שראויה לחמץ בה עיסות אחרות אסורה אף באכילה, שהרי דימה דין פת שעיפשה לשאור שאסור באכילה. וקשה, אם כן מדוע כשאמרו בגמרא (להלן מד:) 'הכל מודים בכלאי הכרם שלוקין עליהם שלא כדרך הנאתן', לא אמרו שהכל מודים אף בחמץ בפסח או על כל פנים בשאור, שלוקין עליו שלא כדרך הנאתו, שהרי פת שעיפשה חייב לפי הר"ן גם על אכילתה אף שאין זה כדרך הנאתה. ותירץ, שאף שאסרה תורה אכילת חמץ ושאור אף שאין ראויים לאכילת אדם, ונשתנה חמץ משאר איסורים, על כל פנים צריך לאוכלם דרך אכילה, ואם עירב בהם לדוגמא דברים המרים אינו חייב עליהם, וכמו גבי איסור גיד הנשה למי שסובר (חולין צג:) שעץ בעלמא הוא,

וכתב הנודע ביהודה (מהדו"ת יו"ד סי' ז), שפת שעיפשה אם אינה ראויה לאכילת כלב, אף שראויה לחמץ בה עיסות אחרות אין צריך לבערה. ובתחילה סבר להוכיח כן מהברייתא 'פת שעיפשה', שהרי לפי הר"ן (פס) פת שעיפשה אם אינה ראויה לחמץ בה עיסות אחרות אף שראויה לאכילת כלב אינה חייבת בביעור, ואם כן, כל שנפסלה מאכילת כלב אף שראויה לחמץ בה עיסות אחרות אינו חייב לבערה, שאם לא כן, מדוע הוזכר בברייתא שראויה לאכילת כלב, כיון שהכל תלוי אם ראויה לחמץ בה עיסות אחרות או לא. ומוכח שכל שנפסלה מאכילת כלב, אף שראויה לחמץ בה עיסות אחרות אינה חייבת בביעור. ואחר כך דחה ראיה זו, שהרי הברייתא דיברה בענייני טומאה ולא רק בענייני חמץ, ולכן הזכירה שתהיה ראויה לאכילת כלב, אלא שהביא ראיה מהרי"ף שכך הדין. שהרי הרי"ף (להלן מה:) הביא את הברייתא של 'הפת שעיפשה ונפסלה מלאכול לאדם והכלב יכול לאוכלה, מטמאה טומאת אוכלין בכביצה, ונשרפת עם הטמאה בפסח, הא אם נפסלה מלאכול לכלב אינה צריכה שריפה'. והרי הרי"ף אין לו עסק בטומאה וטהרה כלל אלא רק באיסור והיתר, ואם כל זמן שראוי לחמץ בה עיסות אחרות חייב בביעור אפילו נפסלה מאכילת כלב, היה לו להרי"ף לסיים ודווקא אם יכול לחמץ בה עיסות אחרות, שהרי הכל תלוי במה שראוי לחמץ בו עיסות אחרות, ואכילת כלב לא מעלה ולא מוריד. והמוכח, שכל זמן שלא נפסלה מאכילת כלב ודאי ראוי לחמץ בה עיסות אחרות, ואחר שנפסלה מאכילת כלב אף אם יכול לחמץ בה עיסות אחרות אינה חייבת בביעור.

ובאמרי בינה (הלכות פסח סי' ח) הקשה"ת, הרי שאור אף שנפסל מאכילת כלב אסור מטעם שראוי לחמץ בו עיסות אחרות"ט, ומדוע פת שעיפשה שאיסורה גם כן מטעם שראויה לחמץ בה עיסות אחרות, כל שנפסלה מאכילת כלב אינה חייבת בביעור. ותירץ, שדווקא שאור כיון שעומד לכך לחמץ בו עיסות אחרות, אף אם נפסל מאכילת כלב אסור, אבל פת שעיפשה, כיון שאינה עומדת לכך, לכן רק אם ראויה לאכילת כלב לא נפקע איסורה אם יכול לחמץ בה עיסות אחרות, אבל אם אינה ראויה לאכילת כלב פקע איסורה, אף שראויה לחמץ עיסות אחרות[כ].

כתב הפרי מגדים (סי' תמג מ"מ ס"ק יד), שלשיטת הר"ן חמץ ושאור שוים, משום ששניהם ראויים לחמץ בהם עיסה, והוסיף שכך שיטת **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"ג). אבל שיטת **הראב"ד**[כא] היא, שדווקא שאור ראוי לחמץ בו עיסות אחרות, אבל חמץ אינו ראוי לחמץ בו עיסות אחרות. והקשה הפרי מגדים, שלשיטת הראב"ד תקשה קושיית הר"ן, הפת שעיפשה מדוע חייב לבערה, הרי נבילה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבילה, ו'נותן טעם לפגם' מותר אפילו בפסח. ותירוצו של הר"ן שכיון שראויה לחמץ בה עיסות אחרות אינו שייך לשיטת הראב"ד, כיון שסובר שרק שאור ראוי לחמץ בו עיסות אחרות, ולא חמץ. וכתב, שצריך לומר לדעת הראב"ד, שכל החיוב לבער פת שעיפשה היינו מדרבנן, אבל מן התורה באמת אינו חייב לבער.

מדוע חמץ בשעה ששית אינו דומה לפת שעיפשה

ונשרפת עם הטמאה בפסח. הקשו **הראשונים**[כב], מדוע דימתה הגמרא דווקא חמץ בשעה שביעית לפת שעיפשה, ולא חמץ בשעה ששית, הרי אף חמץ בשעה ששית אינו ראוי לאכילה כמו פת שעיפשה. ותירצו, שדווקא חמץ בשעה שביעית כיון שהולך לאיבוד מן התורה דומה לפת שעיפשה, מה שאין כן חמץ בשעה ששית שאינו הולך לאיבוד, אלא משום גזירה דרבנן. **ובגליוני הש"ס** (כמוש"כ ד"ה ונשרפת) ביאר כוונת דברי **התוספות** על פי מה שכתבו **האחרונים** שאיסור דאורייתא הוא איסור חפצא ואילו איסור דרבנן הוא איסור גברא, ולכן חמץ בשעה שביעית שאסור מן התורה וגופו אסור באכילה, דומה לפת שעיפשה שבעצם אינה ראויה לאכילה, מה שאין כן חמץ בשעה ששית שאסור רק מדרבנן, שאינו אלא איסור גברא, אך בעצמו אינו אסור, אינו דומה לפת שעיפשה, שמצד עצמה אינה ראויה[כג].

מדוע אין לומר שרבי יוסי סבר שרבי מאיר למד מרבי יהושע

אי הכי אמאי אינה היא המדה מדה ומדה היא. הקשה **המהרש"א** (ד"ה אי), שמא רבי יוסי שאמר 'אינה היא המדה' סבר שרבי מאיר למד מדברי רבי יהושע, ולכך אמר 'אינה היא המדה', משום שאין ללמוד מדברי רבי יהושע שיש לשרוף טמאה עם הטהורה. והשיב לו רבי מאיר, שלמד את דבריו ששורפין טמאה עם הטהורה מדברי רבי חנינא, והודה רבי יוסי לדברי רבי מאיר. ותירץ, שאם כן לא היתה לרבי יוסי שום תשובה על דברי רבי מאיר, והיה למשנה לומר כן בפירוש שכך השיב רבי מאיר לרבי יוסי[כד].

לדברי רבי ירמיה איזו תוספת טומאה יש כאן

אמר רבי ירמיה הכא בבשר שנטמא במשקין שנטמאו מחמת שרץ וכו' רבי מאיר לטעמיה דאמר טומאת משקין לטמא אחרים דרבנן. רש"י (ד"ה ורבי) הקשה, לדברי רבי ירמיה שרבי חנינא מדבר בבשר שנטמא במשקים שנטמאו בשרץ, אם כן אינו מוסיף שום טומאה לבשר זה, שהרי הבשר הוא שני בין לרבי מאיר ובין לרבי יוסי [השרץ הוא אב הטומאה, והמשקים נעשים ראשון, והבשר שנגע במשקים נעשה שני, לרבי מאיר הוא שני מדרבנן ולרבי יוסי הוא שני מדאורייתא], וכאשר שורפים אותו עם בשר שנטמא באב הטומאה הוא נשאר שני כמו שהיה קודם לכן, ואין כאן תוספת טומאה על טומאתו. ותירץ, שכוונת רבי ירמיה לומר, שבשר זה נטמא במשקים שנגעו בכלי שנגע בשרץ, כך שהבשר הוא שלישי לטומאה, וכששורפו עם הבשר שנטמא באב הטומאה הוא נעשה שני. ורבי חנינא סגן הכהנים משמיענו שמותר לשורפו עם בשר שנטמא באב הטומאה, שהוא ראשון, ולעשותו משלישי לשני. ולא חש רבי ירמיה לומר כן בפירוש, משום שנקט לשון המשנה שאמרה 'בשר שנטמא בוולד הטומאה', וסמך על מה שפירש רב יהודה לעיל (יד.) שמדובר בוולד של וולד הטומאה.

אמנם הקשה רש"י, כיון שאין אוכל מטמא אוכל אלא מדרבנן, אם כן, אף שהמשקים נטמאו מכלי שנגע בשרץ והבשר שנגע במשקים צריך להיות שלישי, מכל מקום כיון שחכמים גזרו על המשקים להיות תחילה, דהיינו ראשון לטומאה, נמצא שהבשר שנגע בהם נעשה שני מדרבנן, ואם כן לא נוספת לו שום טומאה כששורפו עם בשר ראשון, כי בתחילה היה שני ואף עכשיו הוא שני. ותירץ, שבהכרח צריך לומר שרבי ירמיה סובר כאביי או כרב אדא (לעיל יד.), שסוברים שבקדשים אוכל מטמא אוכל מן התורה, ובשר זה שהיה מתחילה שני מדרבנן נעשה עכשיו שני מדאורייתא, ובא רבי חנינא להשמיענו, ששני מדרבנן מותר לעשותו שני מדאורייתא. ולרבי מאיר הסובר שבשר זה היה טהור לגמרי מן התורה, השמיענו שדבר שהיה טהור לגמרי מן התורה ורק מדרבנן הוא שני, מותר לעשותו שני מדאורייתא[כה].

ובפני יהושע (נכתב"י ד"ה ומזה) תמה, שהרי רש"י עצמו פירש (לעיל ע"ב ד"ה מדנקרי) שלשיטה שרבי מאיר למד מרבי חנינא מעמידים את המשנה כמי שסובר שאין אוכל מטמא אוכל אפילו בקדשים, ואם כן מסתבר שאף רבי ירמיה יעמיד כן. וביאר, שאף למי שסובר שאין אוכל מטמא אוכל אפילו בקדשים, אף על פי כן יש ללמוד מדברי רבי חנינא שדבר הטמא מדרבנן מותר לעשותו טמא מן התורה, כיון שמן הסתם יש משקים יחד עם הבשר, ואם כן אפשר להעמיד את רבי ירמיה אף כרבינא שסובר שאין אוכל מטמא אוכל, כי לרבי יוסי הסובר שטומאת משקין לטמא אחרים היא מן התורה, הרי יש כאן תוספת טומאה מטומאה דרבנן לטומאה דאורייתא, על ידי המשקים הנמצאים על הבשר, שהרי בשר זה היה מתחילה שני דרבנן ועכשיו נעשה שני מן התורה.

ובתוספות רבינו פרץ ובתוספות הרא"ש (ד"ה ומזה) כתבו, שאף אם נאמר שאין אוכל מטמא אוכל מדאורייתא, מכל מקום בימי רבי חנינא עדיין לא גזרו על המשקים להיות תחילה, ואם כן הבשר היה שלישי ונעשה שני, ובא רבי חנינא להשמיענו שמותר לעשותו משלישי לשני מדרבנן. ובתוספות הרא"ש

מכל מקום אם עירב בו דברים המרים אינו לוקה עליו, משום שנאמר בו אכילה, וצריך שיהא דרך אכילה. ולכך לא אמרו חוץ מחמץ בפסח. **יח. וכעין** זה הקשה ותירץ באבני נזר (סו"ס, סוס"ס סי' שמט סומיות ו-י). **יט. כמבואר** בתוספתא (פ"ה ה"ג), שקרוי שאור משיפסל לאכילת כלב. **כ. ומה** שלמד הר"ן דין פת שעיפשה שאסורה משאור אף שדיניהם שונים, צריך לומר, שכוונתו שכמו שמצינו גבי שאור שאסרה תורה אף שאינו ראוי לאכילת כלב מטעם שראוי לחמץ בו עיסות אחרות, הוא הדין בחמץ שלא נפסל מאכילת כלב שם חמץ עליו כל שראוי לחמץ בו עיסות אחרות, אף שנפסל מאכילת אדם. **כא. כפי** שביארו הכסף משנה. שכתב הראב"ד שלענין ביעור ולענין אכילה יש הפרש בין חמץ לשאור, שהחמץ אם נפסל מאכילת הכלב אינו זקוק לבער, והשאור אף על פי שהוא נפסל חייב לבער, לפי שהוא ראוי לשחקו ולהחמיץ בו כמה עיסות, אלא אם כן יחדו לישיבה וטח פניו בטיט, ומה ששנינו 'הפת שעיפשה חייב לבער מפני שראויה לשחקה' היינו בפת של שאור, שבשל חמץ 'לא היה צריך לזה הטעם'. וכתב הכסף משנה שיש להגיה ולגרוס בדברי הראב"ד במקום 'לא היה צריך לזה הטעם' 'לא שייך זה הטעם', כיון שחמץ אין ראוי לחמץ בו עיסות אחרות. אבל המגיד משנה ביאר, שלדעתו אין הבדל בין חמץ לשאור. **כב. התוספות,** תוספות הרשב"א משאנץ ותוספות הרא"ש (ד"ה ונשרפת). **כג. כעין** סברא זו כתב גם בשערי יושר (ש"ב פ"י). **כד. ובאור** חדש (ד"ה מ"ה) תמה על דברי המהרש"א, כיצד אפשר ללמוד שרבי יוסי הודה לדברי רבי מאיר שאפשר ללמוד איסור מטומאה, הרי בפירוש אמר רבי יוסי בברייתא (לעיל ע"ב) 'שכשהעידו רבותינו על מה העידו, אם על הבשר שנטמא בוולד הטומאה ששורפין אותו עם הבשר שנטמא באב הטומאה, זה טמא וזה טמא', הרי שסבר רבי יוסי שאין ללמוד איסור מטומאה. ועל זה הוקשה לגמרא, כיון שבשעה שביעית מודה רבי יוסי שאין לחלק בין איסור לטומאה, אף בשעה הששית נאמר כן. **כה. וכתב** רש"י, שרבינא הסובר שאין אוכל מטמא אוכל אפילו בקדשים, על כרחך אינו סובר כרבי ירמיה, ויפרש את המשנה בתוספת טומאה דרבנן, ו'מדבריהם' היינו מדברי רבי אליעזר ורבי יהושע. וכתב המהרש"א (נכתב"י סס), שאין כוונת רש"י לומר שרבינא מעמיד את המשנה בוולד וולד דרבנן, וכגון שנטמא הבשר בכלי שנטמא במשקים שנגעו בשרץ, שאם כן מדוע הוצרך רש"י לפרש שלרבינא למד רבי מאיר את דבריו מדברי רבי אליעזר ורבי יהושע, הרי יש לומר שרבי מאיר למד את דבריו מדברי רבי חנינא, ורבי מאיר סבר שיש ללמוד איסור מטומאה, ורבי יוסי סבר שאין ללמוד איסור מטומאה, כי אם נאמר שסבר ר"י שאפשר ללמוד איסור מטומאה, אם כן תחזור הקושיא ש'מדה ומדה היא'. אלא כוונת רש"י לומר שהבשר נטמא בוולד וולד דאורייתא, ונחשב לתוספת טומאה מדרבנן, כיון שמן התורה אין אוכל מטמא אוכל, ורק מדרבנן הוא טמא. ושייך וולד וולד דאורייתא על ידי עצים ולבונה. ותמה הצל"ח (פסח נד) על המהרש"א, שאם מדובר שהבשר נטמא על ידי עצים ולבונה, אם כן שייך תירוצו של רבי ירמיה אף לרבינא, ומדובר באופן שהמשקים נגעו בשרץ, והעצים במשקים, והבשר נגע בעצים, והרי הוא שלישי לטומאה, וכששורפו עם אב הטומאה נעשה שני, ובא רבי חנינא להשמיענו

הוסיף אופן אחר, שגם אם מדובר לאחר הגזירה שגזרו על המשקים להיות תחילה, מכל מקום שייך שהבשר יהיה שלישי, על ידי שהמשקים הראשונים טמאו עצים ולבונה שחיבת הקודש מכשרתם לקבל טומאה, והם טמאו את הבשר שנעשה שלישי[יט].

ביאור דברי הגמרא 'ורבי יוסי לטעמיה'

ורבי יוסי לטעמיה דאמר טומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא. **התוספות** (ד"ה רבי) **והתוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה ורבי יוסי) הקשו, שהרי רבי יוסי עצמו סובר (להלן יח:) שטומאת משקין לטמא אחרים היא דרבנן, ומה שסבר כאן שטומאת משקין לטמא אחרים מן התורה, לא אמר כן אלא בשיטת רבי עקיבא רבו, ואם כן אין זה 'לטעמיה', שהרי הוא עצמו אינו סובר כן. עוד הקשו, שכיון שרבי יוסי לא אמר כן אלא בשיטת רבי עקיבא רבו, אם כן במה נחלקו רבי מאיר ורבי יוסי, וכי רבי מאיר אינו מודה לרבי יוסי שלדעת רבי עקיבא טומאת משקין לטמא אחרים מדאורייתא, הרי רבי עקיבא אמר כן בפירוש (להלן יח.) שטומאת משקין לטמא אחרים מן התורה, ולמד כן מדכתיב (ויקרא יא לג) 'יטמא' שנדרש יטמא אחרים.

ותירצו התוספות בשם ה"ר יוסף מירושלים, שרבי מאיר נחלק עם רבי יוסי בדעת רבי עקיבא, האם טומאת משקים לטמא אחרים היא מן התורה או מדרבנן, ד'יטמא' האמור גבי משקין סובר רבי מאיר בדעת רבי עקיבא שאינו נדרש לענין שמשקים מטמאים אחרים מדאורייתא, אלא לענין שמשקים מכשירים אחרים לקבלת טומאה, אבל מה שמשקים מטמאים אחרים אינו אלא מדרבנן. ונמצא לפי זה, שפירוש 'רבי יוסי לטעמיה' היינו לשיטתו בדברי רבי עקיבא שמשקה מטמא אחרים מדאורייתא, וחולק בכך על רבי מאיר, שלמד בדעת רבי עקיבא שאין משקה מטמא אחרים מדאורייתא אלא מדרבנן. אבל הם עצמם סוברים שטומאת משקים דרבנן.

והוקשה למהרש"א (גמוס' ד"ה רבי יוסי), שאינו מובן כיצד סברו התוספות מעיקרא שלשון הגמרא 'רבי יוסי לטעמיה' פירושה שכך סובר רבי יוסי בעצמו, והלא פשוט שאין זו דעתו אלא שכך מפרש את דברי רבי עקיבא, שהלא ממנו עיקר לימודו ששורפים תרומה טהורה עם הטמאה בשעה שביעית, כלשון רבי יוחנן 'אבל בשבע דברי הכל שורפין', שכשם שרבי עקיבא מתיר לשרוף שמן פסול מדאורייתא עם נר טמא מדאורייתא, ועל כרחך שטומאת משקים דאורייתא, כך מתיר רבי יוסי לשרוף תרומה טהורה בשעה שביעית שהיא אסורה אז מדאורייתא עם הטמאה מדאורייתא, וכשם שרבי יוסי 'לטעמיה' הכוונה בדעת רבי עקיבא, כך גם רבי מאיר 'לטעמיה' הכוונה בדעת רבי עקיבא. ומתרץ, שסברו התוספות מעיקרא שמה שאמרו בגמרא רבי מאיר 'לטעמיה' הכוונה לדעת עצמו, ולכן סברו שכך גם לרבי יוסי שכשאמרו 'לטעמיה' היינו לדעת עצמו, והוקשה להם, שהלא רבי יוסי אינו סובר כן בעצמו אלא שבשיטת רבי עקיבא אמר כן. ותירצו, ששניהם לא אמרו זאת לדעת עצמם אלא לדעת רבי עקיבא. **הקשו הפני יהושע** (גמוס' ד"ה רבי יוסי) **והצל"ח** (חומ סד) על דברי התוספות, כיצד אפשר לפרש שרבי מאיר סבר בדעת רבי עקיבא שטומאת משקין לטמא אחרים מדרבנן, הרי רבא לעיל (יד:) הוכיח בדעת רבי עקיבא ממה שאמר במשנה 'לא נמנעו מלהדליק את השמן שנפסל בטבול יום בנר שנטמא בטמא מת', שסובר שטומאת משקים לטמא אחרים דאורייתא[כז].

אהח 19/06/2018

טז.

האם ספק טומאת משקים לטומאת עצמם טהור ברשות הרבים

ספק משקין ליטמא טמא. פירש **רש"י** (ד"ה ספק) כשנולד ספק במשקה בתחילת טומאתו, כגון טמא שהושיט את רגלו לבין משקים טהורים, וספק אם נגע או לא נגע, הרי הם טמאים מספק, משום שסברו רבי מאיר ורבי אלעזר שטומאת משקים שיהיו טמאים בעצמם היא דאורייתא, וספק דאורייתא לחומרא.

בדבר שמואל (ד"ה ספק) הביא בשם החזון נחום (סו"ס, סי' קכו) שדקדק שרש"י לא הזכיר שאירעה ספק טומאה זו ברשות היחיד, כשם שהזכיר בהמשך לגבי רבי יהודה ורבי יוסי. וביאר, שלפי מה שכתב **הצל"ח** (סי' סו), שגם לדעת מי שסובר שלמשקים יש טומאת עצמם אבל לא טומאה לטמא אחרים, מכל מקום דורש את 'יטמא' במשמעות 'יִטַּמֵּא', ולא במשמעות 'יִטְמָא', ודורשה לענין שמשקה מכשיר לקבל טומאה, ואילו טומאת משקים לעצמם נלמדת מהפסוק (ויקרא יא לח) 'וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא', ודרשו לעיל (יד.) 'הוא טמא ואין עושה כיוצא בו טמא', ומשמע מכאן שמשקים מקבלים טומאה לעצמם, כי דווקא כיוצא בו אין אוכל עושה אבל משקים עושה, ואם כן אין טומאת משקים נלמדת ישירות מהפסוק אלא מדיוק הפסוק, ונחשב שאין להם לטומאת עצמם פסוק מפורש בתורה, והם כדבר שאין לו טומאה כלל, ולכן לא שייך לגביהם הדין הנלמד מסוטה שספק טומאה ברשות היחיד טמא וברשות הרבים טהור, אלא דינם ככל ספק דאורייתא שהוא לחומרא, בין ברשות היחיד ובין ברשות הרבים.

וכן מבואר במקדש דוד (טהרות סי' מו אות ו), שהוכיח, שדין 'ספק משקין ליטמא טמא' הוא אף ברשות הרבים, דהיינו, שלא חל עליהם דין ספק טומאה ברשות הרבים, טהור. **שהרי בטהרות** (פ"ד מ"ה) הוזכרו ששה ספיקות ששורפים עליהם את התרומה, **והקשה בפירוש הרא"ש** (סס מ"ז ד"ה ספק מספקן) בשם גליון, מדוע לא מנה התנא יחד עם ששה הספיקות ששורפים עליהם את התרומה, דין 'ספק משקין ליטמא טמא', ויאמר 'על שבע ספיקות שורפים את התרומה' [וראה שם מה שתירץ]. והרי ששה הספיקות ששורפים עליהם את התרומה היינו אף ברשות הרבים. ומוכח מקושיית הרא"ש שסובר ש'ספק משקין ליטמא טמא' הוא בין ברשות היחיד ובין ברשות הרבים, ואינו נלמד מסוטה.

וכן הוכיח המקדש דוד מדברי הרמב"ם (נפיהמ"ש טהרות פ"ד מ"ט) שכתב, על המבואר שם במשנה 'ספק משקין ליטמא טמא כיצד, טמא שפשט רגלו לבין משקין טהורין, ספק נגע ספק לא נגע, ספיקו טמא. היתה ככר טמאה בידו וזרקה לבין משקין טהורין ספק נגע ספק לא נגע, ספיקו טמא'. וכתב הרמב"ם שהביא התנא דוגמא באדם טמא וככר טמא, להשמיענו שאין חילוק בין אם אירע הספק במי שיש בו דעת לישאל לבין מי שאין בו דעת לישאל, בשניהם, ספק משקים לענין שיטמאו בעצמם, טמאים. ומוכח שספק משקין לטומאת עצמם, טמא אף כשאין בו דעת לישאל ואין זה כשאר טומאות, שכאשר אין בהן דעת לישאל טהורות[א]. והיינו משום שדין ספק טומאת משקים לטומאת עצמם אינו נלמד מסוטה, וטמא אפילו ברשות הרבים ואפילו אם אין בו דעת לישאל[ב].

מה הדין בספק אוכלים לענין טומאת עצמם

שם. כתב **הרמב"ם** (מצות הטומאה פי"ד ה"ח) 'חבית שהיא מלאה משקין ופשט הטמא את ידו לאוירה, ספק נגע במשקין ספק לא נגע, המשקין טמאין'. ודייק **הכסף משנה** ממה שנקט הרמב"ם 'חבית שהיא מלאה משקין' ולא הזכיר אוכלים, שסובר שדווקא ספק משקין ליטמא טמא, אבל ספק אוכלין ליטמא טהור. **ובמשנה אחרונה** (טהרות פ"ד מ"ט) תמה עליו, שהרי אף טומאת אוכלין עצמם מן התורה, כמו שנאמר (ויקרא יא לד) 'מכל האוכל אשר יאכל יטמא'. ומה שהזכירה המשנה בטהרות (שם) דווקא ספק משקין ליטמא טמא, ולא ספק אוכלין ליטמא טמא, משום שרצתה לומר שלטמא אחרים, טהור, ואילו באוכלין אף שאינם מטמאים אוכלין כיוצא בהם מכל מקום מטמאים משקים. ועוד, משום שהזכיר בסמוך את דעת רבי יוסי שאמר לכלים טהור, ובאוכלין אין זה שייך כלל, שאפילו ודאי אוכלין טמאים אינם מטמאים כלים.

[יט] **שלישי מותר לעשותו שני.** **וכתב** הצל"ח (חומ נג), שממה שרש"י לא תירץ כן מוכח שאינו סובר שרבי חנינא דיבר על הזמן שלפני הגזירה על המשקים להיות תחילה, אלא על הזמן שכבר נגזרה הגזירה, שאם לא כן, מדוע הוצרך לומר שרבי ירמיה סובר כדעת רב אדא שבקדשים אוכל מטמא אוכל, הרי אף אם סבר כרבינא שאף בקדשים אין אוכל מטמא אוכל, מכל מקום הוסיף טומאה על טומאתו, שהבשר שהיה שלישי נעשה שני. עוד מוכח, שרש"י אינו סובר ששייך שלישי לטומאה על ידי עצים ולבונה, שאם לא כן היה יכול לתרץ את רבי ירמיה כגון שנטמאו משקים בשרץ ונגעו העצים והלבונה במשקים, ובשר הקודש בעצים ובלבונה, ובשר זה שלישי, וכששורפו עם הבשר שנטמא באב הטומאה נעשה שני, ובא רבי חנינא להשמיענו ששלישי מותר לעשותו שני. אלא על כרחך שסובר רש"י שעצים ולבונה אין זו אלא מעלה דרבנן. וכיון שכן תקשה לרש"י קושיית התוספות (לעיל יד. ד"ה דמיכף), כיצד שייך שלישי לטומאה למי שסובר שאין אוכל מטמא אוכל. ותירץ, שבאמת אף רש"י מודה שעדותו של רבי חנינא היתה אף קודם שגזרו על המשקים להיות תחילה, אלא שסבר רש"י, שמכל מקום אף אחר שגזרו על המשקים שייכת עדותו של רבי חנינא, ואם כן עיקר קושייתו של רש"י כאן היא לרבינא שסובר שאין אוכל מטמא אוכל מדאורייתא, ואין כאן שום תוספת טומאה, כיון שמתחילה היה שני ואף עכשיו הוא שני, ולדבריו לא שייכת עדותו של רבי חנינא אחר שגזרו על המשקים להיות תחילה.

[כז] **הצל"ח** כתב, שלפי מה שביאר לעיל (יד: חומ כא) שהוכחת רבא בדעת רבי עקיבא שטומאת משקים לטמא אחרים דאורייתא היא רק לענין קדשים אבל לא לענין חולין, יתורצו הדברים. שהרי לפי זה יקשה, דבשלמא לרבינא הסובר שאין אוכל מטמא אוכל בין בחולין ובין בקדשים ואין מקום לחלק ביניהם, אם כן יש להוכיח מדברי רבי עקיבא שטומאת משקים לטמא אוכלים היא מן התורה בין בחולין ובין בקדשים, שהרי אין מקום לחלק ביניהם, אבל לרב אדא הסובר שבקדשים אוכל מטמא אוכל, קשה מה בא רבא להשמיענו, שהרי בקדשים עצמם אין צריך להוכיח כן מדברי רבי עקיבא, שהרי כולם מודים בזה, ובחולין אין להוכיח כן מדברי רבי עקיבא, שהרי רבי עקיבא דיבר רק בקדשים. וביאר, שעיקר הוכחת רבא מדברי רבי עקיבא היא ממה שאמרו במשנה 'הוסיף רבי עקיבא', ואם יש חילוק בין חולין לקדשים, אם כן גם רבי חנינא מוסיף על דברי רבי עקיבא. וכיון שאין זה מוכח מדברי רבי עקיבא עצמו, יש לומר שזה מוכח מרבי שסידר את המשנה, שסבר כרבי יוסי בדעת רבי עקיבא, שטומאת משקין לטמא אחרים מן התורה, ולכן כתב הוסיף רבי עקיבא. אבל רבי מאיר חולק וסובר בדעת רבי עקיבא שטומאת משקים לטמא אחרים מדרבנן, וגם רבי חנינא מוסיף על דברי רבי עקיבא. ונמצא לפי זה, שאין הוכחת רבא ממה שרבי עקיבא התיר לשרוף, אלא ממה שרבי נקט 'הוסיף רבי עקיבא', ואם כן שפיר שייך שיחלקו רבי מאיר ורבי יוסי בדעת רבי עקיבא, האם טומאת משקים לטמא אחרים היא מדאורייתא או מדרבנן.

א. אמנם בתוספות רי"ד (ד"ה ספק) הקשה, מדוע 'ספק משקין ליטמא טמא', הרי משקים אין בהם דעת לישאל, וכל שאין בו דעת לישאל ספיקו טהור מן התורה. ותירץ, על פי המבואר בגמרא להלן (יט:) שספק טומאה הבאה בידי אדם נשאלין עליה אפילו בכלי המונח על גבי קרקע ונחשב כדבר שיש בו דעת לישאל. ומבואר מדבריו שסובר שאף ספק טומאת משקין לטומאת עצמם, נלמד מסוטה, וכל שאין בו דעת לישאל טהור, וכן ברשות הרבים טהור.

ב. עוד הביא ראיה מהירושלמי (מגיגה פ"ג ה"ח), שספק משקים אין בהם דין ספק טומאה ברשות הרבים טהור וברשות היחיד טמא, בין לגבי טומאת עצמם ובין לגבי טומאת שרצים, שהרי אין מקום לחלק ביניהם, אבל לרב אדא הסובר שבקדשים אוכל מטמא אוכל, קשה מה בא רבא להשמיענו, שהרי בקדשים עצמם אין צריך להוכיח כן מדברי רבי עקיבא, שהרי כולם מודים בזה, ובחולין אין להוכיח כן מדברי רבי עקיבא, שהרי רבי עקיבא דיבר רק בקדשים. וביאר, שעיקר הוכחת רבא מדברי רבי עקיבא היא ממה שאמרו במשנה 'הוסיף רבי עקיבא', ואם יש חילוק בין חולין לקדשים, אם כן גם רבי חנינא מוסיף על דברי רבי עקיבא. וכיון שאין זה מוכח מדברי רבי עקיבא עצמו, יש לומר שזה מוכח מרבי שסידר את המשנה, שסבר כרבי יוסי בדעת רבי עקיבא, שטומאת משקין לטמא אחרים מן התורה, ולכן כתב הוסיף רבי עקיבא. אבל רבי מאיר חולק וסובר בדעת רבי עקיבא שטומאת משקים לטמא אחרים מדרבנן, וגם רבי חנינא מוסיף על דברי רבי עקיבא. ונמצא לפי זה, שאין הוכחת רבא ממה שרבי עקיבא התיר לשרוף, אלא ממה שרבי נקט 'הוסיף רבי עקיבא', ואם כן שפיר שייך שיחלקו רבי מאיר ורבי יוסי בדעת רבי עקיבא, האם טומאת משקים לטמא אחרים היא מדאורייתא או מדרבנן.

א. אמנם בתוספות רי"ד (ד"ה ספק) הקשה, מדוע 'ספק משקין ליטמא טמא', הרי משקים אין בהם דעת לישאל, וכל שאין בו דעת לישאל ספיקו טהור מן התורה. ותירץ, על פי המבואר בגמרא להלן (יט:) שספק טומאה הבאה בידי אדם נשאלין עליה אפילו בכלי המונח על גבי קרקע ונחשב כדבר שיש בו דעת לישאל. ומבואר מדבריו שסובר שאף ספק טומאת משקין לטומאת עצמם, נלמד מסוטה, וכל שאין בו דעת לישאל טהור, וכן ברשות הרבים טהור.

ב. עוד הביא ראיה מהירושלמי (מגיגה פ"ג ה"ח), שספק משקים אין בהם דין ספק טומאה ברשות הרבים טהור וברשות היחיד טמא, בין לגבי טומאת עצמם ובין לגבי טומאת שרצים, שהרי אין מקום לחלק ביניהם, אבל לרב אדא הסובר שבקדשים אוכל מטמא אוכל, קשה מה בא רבא להשמיענו, שהרי בקדשים עצמם אין צריך להוכיח כן מדברי רבי עקיבא, שהרי כולם מודים בזה, ובחולין אין להוכיח כן מדברי רבי עקיבא, שהרי רבי עקיבא דיבר רק בקדשים. וביאר, שעיקר הוכחת רבא מדברי רבי עקיבא היא ממה שאמרו במשנה 'הוסיף רבי עקיבא', ואם יש חילוק בין חולין לקדשים, אם כן גם רבי חנינא מוסיף על דברי רבי עקיבא. וכיון שאין זה מוכח מדברי רבי עקיבא עצמו, יש לומר שזה מוכח מרבי שסידר את המשנה, שסבר כרבי יוסי בדעת רבי עקיבא, שטומאת משקין לטמא אחרים מן התורה, ולכן כתב הוסיף רבי עקיבא. אבל רבי מאיר חולק וסובר בדעת רבי עקיבא שטומאת משקים לטמא אחרים מדרבנן, וגם רבי חנינא מוסיף על דברי רבי עקיבא. ונמצא לפי זה, שאין הוכחת רבא ממה שרבי עקיבא התיר לשרוף, אלא ממה שרבי נקט 'הוסיף רבי עקיבא', ואם כן שפיר שייך שיחלקו רבי מאיר ורבי יוסי בדעת רבי עקיבא, האם טומאת משקים לטמא אחרים היא מדאורייתא או מדרבנן.

האם שייך דין 'לטמא אחרים טהור' כשהספק משקים שטמאים לעצמם נגעו באחרים לטמא אחרים טהור דברי רבי מאיר. פירש **רש"י** (ד"ה ספק) שספק משקים ליטמא, כגון טמא שהושיט את רגלו לבין משקים טהורים, וספק אם נגע או לא נגע, ספיקו טמא, משום שטומאת משקים עצמם, דאורייתא, וספק דאורייתא לחומרא. וספק משקה לטמא אחרים, כגון שהיה בידו מקל ובראשו משקים טמאים, וזרקו לבין הככרות ספק נגעו המשקים בככרות ספק לא נגעו טהורים, משום שספק משקה לטמא אחרים טהור. ומקור דברי רש"י היא המשנה בטהרות (פ"ד מ"ט). **ובפני יהושע** (כרס"י ד"ה ספק) ביאר, שהמשנה נקטה בספק משקים לטמא אחרים ציור שונה מהציור שבו נקטה בספק משקין ליטמא טומאת עצמם, אף שלכאורה היתה יכולה לכלול את שני הדינים בציור אחד, כגון טמא שפשט רגלו לבין משקים טהורים וספק נגע או לא נגע, ספיקו טמא, ומשקים אלו חזרו ונגעו בככרות טהורים, הככרות טהורים, כיון שהמשקים הם ספק טמאים, וספק משקים לטמא אחרים טהור, שאף שלגבי עצמם בספק הם טמאים, מכל מקום לענין לטמא אחרים הם טהורים.

וביאר, שהטעם לשינוי בציור הוא משום שמשקים שספק אם נגע בהם הטמא, טומאתם היא בתורת ודאי, כדין ספק טומאה ברשות היחיד שספיקו טמא ודאי, ואם הם יחזרו ויגעו בככרות טהורים, הם יטמאו אותם בתורת ודאי, ולא נדון זאת כספק משקים לטמא אחרים, טהור, ולכן הוצרכה המשנה לצייר ציור חדש עבור סתם משקים לטמא אחרים, כגון, ודאי משקים טמאים שספק אם נגעו בככרות טהורים.

בשיעורי רבי דוד פוברסקי (חולין ע) העיר, שאם מטעמו של הפני יהושע לא היתה המשנה צריכה לנקוט בשני ציורים נפרדים, והביא ראייה שאכן אפשר בציור אחד לנקוט את שני הדינים **מחרמב"ם** (מנחת הטומאה פי"ד ה"ח) שכתב 'חבית שהיא מליאה משקין ופשט הטמא את ידו לאוירה, ספק נגע במשקין ספק לא נגע בהן, המשקין טמאין, והחבית טהורה שאין ספק המשקין מטמא'. מבואר בריו, שאף שהמשקים שבחבית נטמאו טומאת עצמם מדין 'ספק משקין ליטמא, טמא, מכל מקום עדיין דין ספק טומאה עליהם לענין לטמא אחרים, ואינם מטמאים את הכלים אף שנגעו בהם בודאי, ואין אומרים שכיון שנטמאו טומאת עצמם, נעשו טמאים בתורת ודאי, ומטמאים את הכלים.

האם אומרים ספק טומאה ברשות היחיד טמא גם בטומאה דרבנן

שם. פירש **רש"י** (ד"ה ספק, ד"ה טהור) שכשזרק מקל ובראשו משקים טמאים לבין ככרות טהורות ספק נגע ספק לא נגע, טהור, משום שטומאת משקים לטמא אחרים היא מדרבנן, וספיקא דרבנן לקולא. ומשמע שסובר שבין ברשות הרבים ובין ברשות היחיד, טהור, משום שבטומאה דרבנן אין אומרים ספק טומאה ברשות היחיד טמא, אלא היא ככל הספיקות דרבנן שהולכים בהן לקולא.

ובדבר שמואל (ד"ה ספק) הקשה, שהרי **התוספות לעיל** (ע. ד"ה ומס) כתבו שמדורות העובדי כוכבים רשות היחיד הם, ודינם כספק טומאה ברשות היחיד, שטמא, ואף שמדורות העובדי כוכבים שמטמאים אין זה אלא מדרבנן, כפי שכתב **המהרש"א** (חס נמוס' ד"ה כל). הרי שספק טומאה ברשות היחיד טמא אפילו בטומאה דרבנן. ותירץ, שיש לחלק בין כשעיקר הטומאה היא מדאורייתא והחשש הוא מדרבנן, כגון מדורות העכו"ם, שהחשש שקוברים שם נפליהם הוא מדרבנן, אבל עיקר הטומאה, דהיינו טומאת הנפל היא מן התורה, שבזה אומרים ספק טומאה ברשות היחיד, טמא, אף שהספק הוא בדרבנן, לבין כשעיקר הטומאה היא מדרבנן, כגון ספק משקין לטמא אחרים שעיקר הטומאה היא מדרבנן, שאז, אף ברשות היחיד ספיקו טהור, כדין כל ספיקא דרבנן.

האם רבי מאיר סובר טומאת משקים לטמא אחרים טהור בין לכלים ובין לאוכלים

שם. הקשה **הצל"ח** (חולין עמ), מדוע לא אמר רבי מאיר 'לכל טהור', כשם שאמר רבי יהודה 'לכל טמא', שהרי לכאורה, רבי מאיר מטהר את המשקים בין לאוכלים ובין לכלים, והיה מקום לטעות שמא סובר שרק לגבי כלים טהור. ותירץ, שדווקא רבי יהודה הוצרך לומר לכל טמא, שלא נטעה לומר שדווקא לאוכלים טמא ולא לכלים, אבל רבי מאיר על כורחנו שסובר שאף לאוכלים טהור, כי אם נאמר שסבר שדווקא לכלים טהור אבל לאוכלים טמא, מדוע חילק בין ליטמא טומאת עצמו, שטמא, לבין לטמא אחרים, שטהור, והלא, בלטמא אחרים היה יכול לחלק, בין אוכלים לכלים, דהיינו, לאוכלים טמא ולכלים טהור, וממילא נדע שמשקים ליטמא, טמא, כי אם לטמא אחרים טמא, כל שכן ליטמא עצמם, ומתוך שלא חילק כך, ודאי שלטמא אחרים סבר שבין לאוכלים ובין לכלים טהור, ולא הוצרך לומר 'לכל טהור'.

ספק טומאת כלים האם נחשבת לדבר שיש לו מתירין

שם. הקשה **הצל"ח** (לחולין יז: חוס' קס) לרבי מאיר שסובר שספק משקים לטמא אחרים טהור, משום שטומאת משקים לטמא אחרים דרבנן, וספיקא דרבנן לקולא. אומנם, מה שסובר לגבי אוכלים שטהור, מובן, אבל לגבי כלים אינו מובן, שהרי כלים הם דבר שיש לו מתירין, לפי מה שכתב **הרשב"א** (חוס' הקנר ד"ה ת"ש ת.) שאפילו דבר שאין ההיתר בא על ידי הזמן לחוד אלא אף אם בא על ידי מעשה נחשב דבר שיש לו מתירין, וכיון שיכול לטבול את הכלים במקוה הרי זה דבר שיש לו מתירין, ובדבר שיש לו מתירין אין אומרים ספיקא דרבנן לקולא [כמבואר במסכת ביצה (ד.)].

ותירץ, שכל מה שאמרו שדבר שיש לו מתירין אין אומרים בו ספיקא דרבנן לקולא, היינו דווקא בדבר שלא היתה לו חזקת היתר, כגון ביצה שספק אם נולדה ביום טוב או בחול, שאין לה חזקת היתר, שעל תחילת לידתה אנו דנים אימתי נולדה, בזה אומרים שכיון שהיא דבר שיש לו מתירין אין אומרים בה ספיקא דרבנן לקולא. אבל דבר שהיתה לו חזקת היתר ועכשיו נולד בו ספק איסור דרבנן, אף שיש לו מתירין מעמידים אותו על חזקת היתר שיש לו ומותר. וזאת משום שדבר שיש לו מתירין מועיל לעשות איסור דרבנן כמו איסור תורה, ולכך ספיקו אסור כמו ספק תורה, אבל כשיש לו חזקת היתר לא יועיל דבר שיש לו מתירין להחמיר בו יותר מאיסור תורה, שהרי גם באיסור תורה כשיש חזקת היתר, מותר. וכיון שכלים אלו שספק אם נגעו בהם משקים טמאים יש להם חזקת טהרה, אין מטמאים אותם מטעם דבר שיש לו מתירין.

ובשיעורי רבי דוד פוברסקי (חולין סז) תמה, מה הוקשה לצל"ח שהכלים יהיו טמאים מטעם דבר שיש לו מתירין, הרי הצל"ח עצמו כתב (לעיל ט: ד"ה תמצע) לחדש, שדבר שיש לו מתירין שייך דווקא בדבר אכילה שאוכלים אותו פעם אחת, ולכן אומרים בו עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, אבל בדבר שמשתמשים בו הרבה פעמים כגון כלי, אין שייך בו כלל דבר שיש לו מתירין, שהרי רוצה להשתמש בו גם עכשיו וגם לאחר זמן, והרי את הזמן של עכשיו אינו יכול להשתמש בו, ונחשב שאין לו מתירין לגבי עכשיו. וכאן כיון שכלים אלו ראויים להשתמש בהם כל הזמן אין שייך בהם כלל דין דבר שיש לו מתירין. ותירץ, שכיון שיכול מיד לטבול כלים אלו במקוה נחשבים כדבר שיש לו מתירין.

ובמשיב נפש (ד"ה לחולין) תירץ את קושיית הצל"ח, שלכן אין לטמא את הכלים מטעם דבר שיש לו מתירין, משום שדין זה שייך דווקא לגבי דבר שהוא בעצמו אסור אלא שיש לו מתירין, אבל לענין טומאה, אם נטמא כלים אלו מטעם דבר שיש לו מתירין, ויחזרו הכלים ויגעו באוכלים, יהיו האוכלים טמאים, והרי האוכלים אין להם מתירים שאין להם טהרה במקוה, ואם נאמר שהאוכלים שנגעו בהם הכלים טהורים, יהיו דברי חכמים כחוכא ואיטלולא, שהכלים עצמם טמאים ואם יגעו באוכלים יהיו האוכלים טהורים, הלכך אין לטמא את הכלים מטעם דבר שיש לו מתירין.

האם מודה רבי יוסי במשקים טמאים שנשפכו לבין הככרות ספק נגעו ספק לא נגעו שטהורים

רבי יוסי ורבי שמעון אומרים לאוכלין טמאין לכלים טהורין. פירש **רש"י** (ד"ה ר' יוסי, ד"ה לכלים), אם נולד ספק זה באוכלים, כגון משקים טמאים שנשפכו לבין הככרות, ספק נגעו ספק לא נגעו, טמאים, משום שטומאת משקים לטמא אוכלים, דאורייתא, וספק טומאה ברשות היחיד, טמא, אבל אם אירע ספק זה בכלים, כגון משקים טמאים שנשפכו לבין הכלים ספק נגעו ספק לא נגעו, טהורים, משום שאין משקים מטמאים כלים אלא מדרבנן, וספיקא דרבנן לקולא. נמצא לדברי רש"י, שבאותו אופן שרבי מאיר טיהר באוכלים, דהיינו היתה מקל בידו ובראשה משקין טמאים וזרקה לבין הככרות, רבי יוסי ורבי שמעון מטמאים באוכלים, דהיינו במשקה שנשפך לבין האוכלים[ג]. והקשו **הראשונים**[ד], שבמסכת טהרות (פ"ד מ"ט-י) משמע שבספק שדיבר בו רבי מאיר מודה רבי יוסי שטהור. שהרי נאמר שם 'ולטמא טהור כיצד, היתה מקל בידו

לגבי לטמא אחרים. מבואר במשנה בחגיגה (פ"ג מ"ח) שאחר הרגל מעבירין על טהרת העזרה ומטבילים את הכלים שבמקדש, וביאר הירושלמי שהטעם הוא משום שהכלים נטמאו בספק משקים. והקשה הירושלמי, והרי שנינו 'ספק משקין ליטמא טמא', אבל ספק משקים לטמא אחרים, טהור. ותירץ, שספק משקין לטמא אחרים שטהור היינו דווקא לענין תרומה, אבל לענין קודש החמירו שספק משקין בין לטומאת עצמם בין לטמא אחרים, טמא. וכתב המקדש דוד שלכאורה קשה, שהרי אף אם נאמר שלענין קודש ספק משקין לטמא אחרים טמא, מכל מקום מבואר בגמרא להלן (יט:) שהעזרה נחשבת כרשות הרבים לענין טומאה, ואם כן כל הכלים שבמקדש צריכים להיות טהורים מדין ספק טומאה ברשות הרבים. אלא, שמוכח מהירושלמי, שבספק משקים אין חילוק בין רשות היחיד לרשות הרבים, ולגבי טומאת עצמם, ספקם טמא בין ברשות הרבים ובין ברשות היחיד. ולגבי לטמא אחרים, אף כי הדין שטהורים בין ברשות היחיד ובין ברשות הרבים, מכל מקום לגבי קדשים החמירו, וטמאים בכל מקום כמו בטומאת עצמם, ולכן אף שהעזרה היא רשות הרבים, טמאים. אמנם הצל"ח (לחולין יט. חוס' קלא) הוכיח שרבי מאיר שאמר לטמא אחרים טהור היינו אפילו לענין תרומה וקדשים, שאם לא כן עד שמחלק רבי מאיר בין טומאת עצמם לבין לטמא אחרים, היה לו לחלק בלטמא אחרים, ולומר, ספק משקים לטמא אחרים בחולין טהור ובקדשים טמא, ואז נדע, שני דברים, שלטמא אחרים בקדשים טמא, וגם שבחולין יש להם טומאת עצמם, שאם לא כן מנין לו טומאת אחרים בקדשים כלל, כיון שהוא עצמו אינו מקבל טומאה. וממה שלא אמר כן מוכח שסובר רבי מאיר שלטמא אחרים אף בקדשים טהור. ג. **ראה** במרומי שדה שמבאר מדוע רש"י שינה בין הציור שצייר לשיטת רבי יוסי ורבי שמעון, לבין מה שצייר לשיטת רבי מאיר, ומכל מקום לדינא אין הבדל. ד. **רבינו** דוד, תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות הרא"ש (ד"ה ר' יוסי), הר"ש (טהרות פ"ד מ"ט).

ובראשה משקין טמאין וזרקה לבין ככרות טהורים, ספק נגע ספק לא נגע, ספיקו טהור. רבי יוסי אומר ספק משקין לאוכלים טמא ולכלים טהור, כיצד שתי חביות אחת טמאה ואחת טהורה, ועשה עיסה מאחת מהן, ספק מן הטמאה עשה. ספק מן הטהורה, זה הוא ספק משקין לאוכלין טמא ולכלים טהור'. וממה שנקט רבי יוסי ספק משקים לטמא אוכלים טמא, באופן אחר ממה שנקט רבי מאיר, משמע שבאופן שדיבר בו רבי מאיר מודה רבי יוסי שטהורה. והר"ש (טהרות פ"ד מ"ט), כתב שיש לדייק כן ממה שאמר רבי יוסי (שם מ"י) 'כיצד', שמשמע, שדווקא באופן כזה, טמא. וקשה, לדברי רש"י.

וכיון שמודה רבי יוסי בציור הראשון וחולק באחרון, יש לתת טעם בדבר, וכתב הר"ש (טהרות פ"ד מ"ט), שמה שרבי יוסי מטמא בשתי חביות, בעוד שבנשפכו משקים לבין הככרות, מטהר, הוא משום שכשלש עיסה ספק בחבית הטמאה ספק בחבית הטהורה, הרי המשקים מעורבים בעיסה, אלא שיש ספק אם המשקים טמאים או טהורים, ויש לדון מקרה זה כמו ספק טומאת משקים לטמא עצמם [שכולם מודים בדין זה שטמא], שהרי לש את העיסה על ידי המשקים, בעוד שבנשפכו משקים לבין הככרות, כיון שיש ספק האם המשקים נגעו כלל בככרות, לכן מודה שטהור.

התוספות הרשב"א משאנץ ותוספות הרא"ש (ד"ה ר' יוסי) דחו סברא זו, שאם סברא זו אמת, מדוע מחלק רבי יוסי בין ספק משקים לטמא אוכלים לספק משקים לטמא כלים, הרי באוכלים עצמם היה לו לחלק בין ספק אם נגעו המשקים כלל שהוא טהור, לודאי נגעו המשקים אלא שאין ידוע האם המשקים הטהורים נגעו או הטמאים נגעו. ומשום כך כתבו, שודאי סובר רבי יוסי שבכל אופן, ספק משקים לטמא אוכלים טמא, אף בספק מגע, ומה שנקט במשנה אופן אחר, משום שנקט אופן שבספק אחד האוכל טמא והכלי טהור, שהעריבה שלש בה את העיסה טהורה ואילו העיסה עצמה טמאה. ובכך מתורצת הקושיא על רש"י.

כיצד נטמאו בחנוכה השמנים שבהיכל והלא לדעת רב משקי בית מטבחיא טהורים

ועל משקין בית מטבחיא דכן. בשואל ומשיב (שו"ת, מהדו"ק מ"ג סי' מג) הביא מה שהקשה לו חכם אחד, לשיטת רב הסובר שמשקים שבבית מטבחיא שבמקדש טהורים אף מלקבל טומאת עצמם, וא"כ כיצד נטמאו כל השמנים שבהיכל בחנוכה [כמבואר במסכת שבת (כא:)], והרי השמנים היו בעזרה ונחשבים למשקים של בית מטבחיא. ותירץ בכמה דרכים:

א. על פי מה שאמרו במסכת עבודה זרה (נג:) שבאו בה פריצים וחללוה, וכיון שבאו בבית המקדש פריצים נתחלל מקדושתו, וכיון שפקעה קדושת המקדש נטמאו כל השמנים. והוסיף, שלפי מה שכתב **הפרי חדש** (או"ח סי' תרע ס"ק) בשם הרא"ם שנעשה בית המקדש בית עבודה זרה משום שהכניסו שקץ למזבח, ונטמאו כל השמנים משום תקרובת עבודה זרה, מתורץ בפשטות, שנאסרו השמנים לא משום טומאה, אלא משום תקרובת עבודה זרה.

ב. עוד תירץ, על פי מה שכתב **הלבוש** (או"ח סי' תרע ס"ק) שחששו שמא עירבו היוונים שמן טמא בתוך השמן הטהור, ולכך כשמצאו פח אחד חתום בחותמו של כהן גדול שמחו, כיון שהיה ברור להם שלא עירבו בו שמן טמא. אם כן כל שנתערב שמן טמא בשמן טהור פשוט שטמא אף שמשקה בית מטבחיא טהור.

ג. עוד תירץ, על פי מה שנחלקו בגמרא להלן (לה.) אם היסח הדעת בקדשים הוא פסול הגוף או פסול טומאה, ואם כן, למי שסובר שהוא פסול הגוף נפסל השמן משום היסח הדעת, שהסיחו דעתם מהשמן כשנכנסו יוונים להיכל, שכיון שהוא פסול הגוף אין שייך לטהר השמן מדין משקה בית מטבחיא שהוא טהור, שדין זה נאמר דווקא לגבי טומאה ולא לענין פסול הגוף.

ביאור שיטת הרמב"ם בדין טומאת משקים

אלא לרב דאמר דכן ממש מאי איכא למימר וכו' קשיא. כתב **במרומי שדה** (ד"ה אלא) שאף שרב נשאר בקושיא, מכל מקום פסק **הרמב"ם** כמותו (טומאת אוכלין פ"י הט"ז) שכתב 'משקה בית מטבחיים שבעזרה והוא דם הקדשים והמים שמשתמשין בהן שם טהורין לעולם ואינן מטמאין ולא מכשירין, ודבר זה הלכה מפי הקבלה'. וביאר, שכיון שלהלן (יז:) אומר רב פפא שמשקי בית מטבחיא טהורים מהלכה למשה מסיני, לכן פוסק הרמב"ם כן.

אמנם במקום אחר כתב הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ו הל"ו) 'וכל דם הקדשים אינו מקבל טומאה כלל, שנאמר בדם 'על הארץ תשפכנו כמים', דם שנשפך כמים הוא הנחשב כמים ומקבל טומאה, אבל דם קדשים שאינו נשפך כמים אינו מקבל טומאה'.

והקשה הלחם משנה (שם), שהרמב"ם סותר דברי עצמו, שמצד אחד פסק כרב שמשקה בית מטבחיים טהור ואפילו טומאת עצמם אין להם, והיינו משום שטומאת משקים מדרבנן ולא גזרו חכמים טומאה על משקים שבמקדש, ומצד שני כתב שדם קדשים אינו מקבל טומאה משום שאמרה תורה 'על הארץ תשפכנו כמים', וכיון שדם קדשים אינו נשפך כמים אינו מקבל טומאה, ומשמע דכל דם אחר שנשפך כמים מקבל טומאה מן התורה, והרי פסק שמן התורה אין משקים מקבלים טומאה כל עיקרי.

ועוד הקשה, שבפסולי המקדשים פסק הרמב"ם שדם קדשים אינו מקבל טומאה משום שאינו נשפך כמים וזהו דין תורה, ואילו בהלכות טומאת אוכלין (שם) כתב שזו הלכה למשה מסיני.

ותירץ הלחם משנה, שהרמב"ם פסק שטומאת משקים היא מן התורה, כיון שנחלקו בדין זה כמה תנאים, וכולם סברו שטומאת משקים מן התורה חוץ מרבי אליעזר שאינו סובר כן. ואף שטומאת משקים מן התורה מכל מקום משקה בית מטבחיים שבעזרה טהור, וזה נלמד מהלכה למשה מסיני שמשקים שבבית מטבחיים שבעזרה טהורים. אמנם סבר הרמב"ם שכל ההלכה לא נצרכה אלא לסתם משקים שבעזרה, אבל לענין דם קדשים שאינו מקבל טומאה, זה נלמד משום שאינו נשפך כמים.

והשפת אמת (להלן יז. ד"ה הדס) כתב ליישב, שבאמת דם קדשים שאינו נטמא הרי זו הלכה למשה מסיני, אולם לכך נצרך הכתוב, כשיצא דם הקדשים חוץ לעזרה ונטמא, שבאופן כזה שאר משקים נטמאים, ואילו דם הקדשים, טהור, כיון שאינו חשוב משקה מאחר שאינו נשפך כמים.

מי הוא שסובר דכן

רב אמר דכן ממש קסבר טומאת משקין דרבנן וכי גזרו רבנן במשקין דעלמא ובמשקין בית מטבחיא לא גזור. רש"י (ד"ה קסבר) ביאר, שיוסי בן יועזר הוא שסובר טומאת משקין אפילו לטומאת עצמן דרבנן. וביאר **בראש יוסף** (שם) בכוונת רש"י, שאם נאמר שרב עצמו הוא שסובר טומאת משקין דרבנן, ולכן במשקי בית מטבחיא לא גזרו טומאה כל עיקר, אם כן בברייתא שהביאה הגמרא לעיל שנחלקו רבי מאיר ורבי יוסי אם טומאת משקין לטמא אחרים מדרבנן או מדאורייתא, אף תנא אינו סובר כרב, כיון שלכל התנאים על כל פנים טומאת עצמן יש להן מדאורייתא, ואילו לרב טומאת עצמן רק מדרבנן וטהורים מדאורייתא. ועוד שגם אם רב עצמו סובר כן מנין לו שגם יוסי בן יועזר סובר כן. אלא על כרחך רב הוא שדייק מלשונו של יוסי בן יועזר שאמר 'דכן', שמשמעו שהמשקין עצמם טהורים, וכמו שאמר 'איל קמצא דכן' שהחגב עצמו טהור וכשר לאכילה. ואילו שמואל [בסמוך] חולק וסובר שעדיף לדחוק בלשונו של יוסי בן יועזר ולומר דכן מלטמא אחרים, ממה שנאמר שיש שלש מחלוקות בדבר ולומר שיוסי בן יועזר הוא דעה שלישית.

מדוע אין משקי בית מטבחיא מוכשרים לקבל טומאה מדין חיבת הקודש

שם. תוספות (חולין לו: ד"ה עניס) הקשו, מדוע משקי בית מטבחיא טהורים, ולא אומרים שיהו מוכשרים לקבל טומאה בחיבת הקודש להיות אוכל, כמו שהגמרא (שם) דורשת ממה שכתוב (ויקרא ז יט) 'והבשר', לרבות עצים ולבונה לקבלת טומאת אוכלים, ואפילו שהם עצמם אינם אוכל, לפי שחיבת הקודש מכשרתם. ותירצו שחיבת הקודש מועילה לעשות אוכל דבר שדומה לאוכל, כגון עצים ולבונה שהם דברים עבים וקשים כעין אוכל, אבל לא מועילה חיבת הקודש לעשות ממשקה אוכלי.

המנחת חינוך (מצוה קמה אות ו) תירץ, שאין חיבת הקודש מועילה אלא להחשיב באוכל אף דבר שאינו נחשב אוכל, אבל משקה הוא דבר חשוב ומכל

ה. וכך גם מבואר בתוספתא (צוקרמאנדל, טהרות פ"ה ה"י) 'מקל שהיא מלאה משקין טמאין, וזרקה לבין הככרות טהורין, ספק נגע ספק לא נגע, לא זה הוא ספק המשקין שנחלקו עליו חכמים, אלא איזהו ספק המשקין שנחלקו עליו חכמים, שתי חביות אחת טהורה ואחת טמאה, ועשה עיסה באחת מהן ספק מטמאה עשה ספק מטהורה עשה, זהו ספק המשקין לאוכלין טמא ולכלים טמא'. נמצא, שבציור שטיהר בו רבי מאיר מטהר גם רבי יוסי, אלא שנחלק עליו בציור אחר. **ו. בשפת** אמת (להלן יז. ד"ה הדס) הקשה כעין זה, שכיון שפוסק הרמב"ם שמשקי בית מטבחיא אינם מקבלים טומאה כלל, שוב אין צורך בפסוק 'על הארץ תשפכנו כמים' שממנו למדו שדם קדשים אינו מקבל טומאה. **ז. כעין** זה ביאר הצל"ח (חולין עמ), שאפשר לפרש את דברי הגמרא בשני אופנים, או שרב ושמואל חולקים במשמעות המילה 'דכן' שאמר יוסי בן יועזר, שרב סובר דכן פירושו ממש, ועל כרחך גם טומאת עצמן אין למשקין מן התורה, ושמואל סבר שאפשר לפרש דכן רק מלטמא אחרים. עוד אפשר לפרש שגם רב מודה שדכן יש לפרשו רק מלטמא אחרים, אלא שמתוך שרב סובר שטומאת עצמן מדרבנן לכן הוא מפרש דכן ממש. אלא שעל פירוש זה קשה איך רב חולק על כל אותם תנאים לעיל שכולם סוברים שספק משקין ליטמא טמא, ואפילו רבי אלעזר שאמר אין טומאה למשקין כל עיקר גם כן אפשר לפרשו שטהור רק מלטמא אחרים כמו ששמואל אמר בדברי יוסי בן יועזר. וכיון שבדברי רבי אלעזר אין הכרע איך רב חולק על אותם תנאים. ולכן פירש רש"י קסבר יוסי בן יועזר, ובחר את הדרך הראשונה שרב סובר שדכן היינו דכן ממש, ועל כרחך סובר יוסי בן יועזר שטומאת עצמן גם כן דרבנן ויוסי בן יועזר היה תנא, והתנאים לעיל חולקים על יוסי בן יועזר. וראה שם עוד מה שביאר בהמשך דבריו (חוס' ענט). וראה מה שהקשה בסדרי טהרות (כלים עמ' קמט. ד"ה רבי). ועיין עוד באור חדש (כרם"י ד"ה קסבר). **ח. וכן** הקשה הפני יהושע (ד"ה מה מעצמו. **ט. ותמה** המקדש דוד (קדשים סי' ט אות ח) על תירוצם, הלא מצינו שאף משקה שהוא לח ואינו קשה ועב נחשב לאוכל, וכגון חלב אשה כמבואר בכריתות (יג.), או דבש הזב מהכוורת שאם חישב עליו לאכילה מטמא טומאת אוכלין כמבואר בתוספתא (טהרות פ"ג ה"ה), ומוכח מכך ששם אוכל ומשקה אינו תלוי באם הוא קשה או לח אלא אם הוא עומד לשביעה או לשתיה. וכתב הקהלות יעקב (זבחים סי' כה) שנראה מדבריו שהבין בתירוץ התוספות שלא יתכן שתחול טומאת אוכלין על דבר לח, אך מדברי תוספות לא נראה כן, אלא כוונתם שדין חיבת הקודש לא התחדש אלא בדבר עב וקשה כאוכל. וראה עוד במקדש דוד (שם).

מקום גזירת הכתוב היא שאין משקה מקבל טומאה, ואם כן איך תועיל לו חיבת הקודש, הלא מה שאינו מקבל טומאה אינו משום חסרון חשיבותו אלא משום שהוא משקה.

המגיה בהגהות מהרש"ם (ד"ה נמשקין) כתב לתרץ, לפי מה שכתבו תוספות (חולין לו. ד"ה נרייד) שלא שייך דין חיבת הקודש אלא היכן שנתקדש בכלי שרת. אם כן יש לומר שכאן מדובר קודם שנתקבלו המשקין בכלי שרת. אלא שהקשה, שקודם שנתקבל בכלי שרת אין עליהם כלל שם משקי קודש. לכן יישב על פי תוספות בחגיגה (כג: ד"ה והא) שחיבת הקודש אינו עושה שני דברים, גם להכשיר וגם לעשות מדבר שאינו אוכל אוכל, וכן כאן אם אתה רוצה לומר שעל ידי חיבת הקודש יהיה המשקה כאוכל שוב צריכים המשקין הכשר כאוכלי, לכן לא אומרים בזה חיבת הקודשיא.

המקדש דוד (קדושין סי' ו אות ח) יישב, שמכיון שמשקי בי מטבחיא הם משקין מצד עצמם אין יכולה חיבת הקודש לבטל מהם שם משקה, שכן לא באה אלא להוסיף ולא לגרוע. וכל דבר שהוא משקה אין יכולה לחול עליו תורת אוכל, אלא רק בעצים ולבונה שאינן לא אוכל ולא משקה מועילה חיבת הקודש להחשיבם לאוכליב.

לפי רב איך טימאו היוונים את שמן המנורה

שם. במור וקציעה (סי' תרע ד"ה ומכמי פס) הקשה ממה שמבואר בשבת (כא:) לגבי חנוכה, שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, והרי השמן הוא משקי בית מטבחיא, ולדברי רב הם טהורים ואינם נטמאים אפילו מדרבנן. ומצינו כמה תשובות בדבר:

א. בהגהות רא"ש טויבש (שבת כא: ד"ה והא) תירץ על פי הגמרא לקמן (יז.) שלפי רב דווקא משקי בית מטבחיא דכן אבל משקי בית מדבחיא [מזבח] טמאים. אם כן יש לומר ששמן למנורה נכלל בדין משקי בית מדבחיא, שאף שאינו עומד להיקרב על גבי המזבח, מכל מקום יש לומר שנקרא דבר הקרב, שכיון שעומד לשריפה על ידי עבודת ההדלקה הרי זה כעין קרבניג.

ב. בתשובה מאהבה (ח"ג קוף סי' רפה) תירץ, שאולי השמן נטמא בעודו קרוש. וביאר בכוונתו **בשואל ומשיב** (מהדו"ק, ח"ג סי' מג) שבעודו קרוש נקרא אוכליד, **ובמגן אברהם** (סי' קנח סק"ז) מבואר שגם אם חזר ונימוח אחר כך נחשב אוכל, ואם כן אומרים שחיבת הקודש מכשירתו לקבל טומאה.

ג. באחרוניםטו תירצו על פי המבואר בעבודה זרה (נב:) שכיון שבאו פריצים לבית המקדש נתחלל מקדושתו, ולמדים מהפסוק (יחזקאל ז כב) 'ובאו בה פריצים וחללוה', וכיון שנתחלל מקדושתו אין שוב דין של משקי בית מטבחיא ונטמא השמן.

ד. בשואל ומשיב (שם) יישב, שהשמן לא היה נעשה במקדש והיו מביאים אותו ממרחק, ואם כן יכול להיות שהוכשר שם בעוד שלא היה משקי בית מטבחיאיז.

ה. עוד תירץ השואל ומשיב (שם) על פי הלבוש (או"ח סי' תרע ס"ק) שחששו שמא עירבו היוונים שמן טמא בתוך השמן הטהור, וכל שנתערב שמן טמא פשוט שנטמא אף שמשקי בית מטבחיא טהורים. ונס חנוכה היה כשמצאו פך שמן חתום בחותמו של כהן גדול ושמן זה ודאי לא נתערב בשמן טמאיח.

ו. עוד תירץ השואל ומשיב (שם) שהמשקה מחמת עצמו אמנם אינו מקבל טומאה, אבל מחמת הכלי, המשקה בודאי מקבל טומאה, ואם כן כאן שהיו העכו"ם נכנסים שם היו כזבים, אם כן בכל כלי חרש שלא היה חתום טמאו הכלי, וממילא נטמא השמן שבתוכם.

ז. בצפנת פענח (שו"ת החדש, סי' מו) תירץ, שהשמנים לפני שנכנסו לתוך הנר לא היתה בהם קדושת הגוף רק קדושת דמים, ולכן לא שייך בזה משקי בית מטבחיא.

ח. בגור אריה יהודה (קונטרס המועדים סי' יט אות כג) יישב, על פי **תוספות** לקמן (יז: ד"ה אלא) שדם קדשים שאינו מקבל טומאה מכל מקום כשנפסל מקבל טומאה. ואם כן לכאורה שמן שנטמא שאינו ראוי למנורה נסתלק ממנו דין משקי בית מטבחיא ונפסל, ונאמר שבאים כאחת שכשמקבל טומאה הרי פסול למנורה ואינו משקה בי מטבחיאיט.

לכאורה לשון הגמרא מיותרת

ושמואל אמר דכן מלטמא טומאת אחרים אבל טומאת עצמן יש להן קסבר טומאת משקין עצמן דאורייתא לטמא אחרים דרבנן וכי גזור רבנן במשקין דעלמא במשקין בית מטבחיא לא גזור וכי לא גזור רבנן לטמויי אחרים אבל טומאת עצמן יש להן. הצל"ח (חולין עט) העיר שלשון הגמרא מיותרת, שהרי הגמרא כבר אמרה ששמואל סובר דכן מלטמא אחרים אבל טומאת עצמן יש להן, ומדוע שוב אמרה הגמרא וכי לא גזור לטמויי אחרים אבל טומאת עצמן יש להן? ועוד שהרי הגמרא אמרה ששמואל סובר שטומאת משקין עצמן דאורייתא, ואם כן בודאי יש להן טומאת עצמן? ועוד שמשמע מלשון הגמרא וכי לא גזור רבנן לטמויי אחרים אבל טומאת עצמן יש להם, שרבנן גזרו טומאת עצמן, והרי שמואל סובר שטומאת עצמן דאורייתא. לכן ביאר הצל"ח שכוונת הגמרא היא, שלא תאמר שמה שיש למשקי בית מטבחיא טומאת עצמן זה רק בטומאה דאורייתא, אבל בטומאה מדרבנן אפילו טומאת עצמן אין להם. על כן אמרה הגמרא וכי לא גזור לטמא אחרים אבל טומאת עצמן יש להן, שאפילו מה שהוא רק גזירה דרבנן גזרו גם במשקי בית מטבחיא. והטעם הוא שלגבי לטמא אחרים שאין במשקין כלל שום דבר תורה לא גזרו במשקי בית מטבחיא, אבל טומאת עצמן כיון שיש בהם על כל פנים בטומאה של תורה, לא חילקו בין טומאה לטומאה וגזרו אף במשקי של בית מטבחיא.

בידי משה (ד"ה וכי) ביאר, שבגמרא לקמן (יז:) מבואר שרב פפא אמר שאפילו למאן דאמר טומאת משקין דאורייתא, מכל מקום במשקי בית מטבחיא יש הלכה למשה מסיני שטהורים. ואפשר לומר ששמואל שסובר טומאת משקין דאורייתא, גם כן מודה שיש הלכה למשה מסיני שמשקי בית מטבחיא דכן ממש, ואם כן לכאורה כיון שלא גזרו במשקי בית מטבחיא משום הפסד קדשים היה לשמואל לומר דכן ממש, כיון שמשקי בית מטבחיא באמת מן התורה טהורים ממש ורבנן לא גזרו במשקי בית מטבחיא. ולכן הוצרך שמואל לומר וכי לא גזור רבנן לטמויי אחרים אבל טומאת עצמן כן גזרו רבנן ואפילו שמן התורה הם טהורים. והטעם הוא, משום שגבי טומאת אחרים שגם במשקין חולין מן התורה טהורים לא גזרו רבנן במשקי בית מטבחיא, אבל בטומאת עצמן שמשקין חולין טמאים מן התורה גזרו רבנן אף במשקי בית מטבחיא משום משקין חולין. וזו כוונת הגמרא ששמואל סובר טומאת משקין עצמן דאורייתא בחולין, לטמא אחרים דרבנן, וכי גזור במשקין דעלמא אבל במשקי בית מטבחיא לא גזרוכג.

אלו משקין מקבלים טומאה

שם. הרמב"ם (טומאת אוכלין פ"ח ה"ד) כתב, אין שם משקה שמקבל טומאה אלא שבעת המשקין שמנינו בלבדכד, אבל שאר מי פירות, כדרך שאין מכשירין כך אין מקבלין טומאה כלל. אמנם **הראב"ד** (שם) השיג ודעתו שכל מי פירות מקבלים טומאה, ומה שמצא הרמב"ם תוספתא (טהרות פ"ג ה"ג) דבש תמרים אינו לא אוכל ולא משקה וכן בשאר פירות, היינו ביצאו מאליהן שהם זיעה בעלמא, אבל אם סחטן למשקה הרי הם כעיקר הפירות ומקבלים טומאה. **ובצל"ח** (חולין עג) ביאר שמחלוקת זו תלויה מהיכן למדים שמשקין מקבלים טומאה. שאם למדים מהפסוק (ויקרא יא לד) 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא', כמבואר לקמן [בהמשך העמוד]כה, אפילו שאנו מפרשים את זה לענין טומאה, מכל מקום מדובר גם לענין הכשר, ולכן דווקא שבעה משקין המכשירים הם המקבלים טומאה ולא שאר משקין. וזו דעת הרמב"ם. אבל **רש"י** (להלן יט. ד"ה ח"ל) כתב לימוד אחר, ממה שנאמר בטומאת אוכלין (ויקרא יא לח) 'וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא', ודורשים הוא טמא ואין עושה כיוצא בו טמא, והיינו שמטמא משקין שאינם כיוצא בו של אוכל. אבל לא נתפרש איזה משקין האוכל מטמא, אלא שמסתמא מטמא כל המשקין, וזו דעת הראב"ד.

אלא שהצל"ח (חולין פח) דחה את זה, וביאר, שגם הראב"ד מודה שאין שום משקה נקרא משקה רק שבעת משקין, וגם הראב"ד לומד טומאת עצמן של משקין מ'וכל משקה'. אלא שמחלוקת הרמב"ם והראב"ד היא, שודאי אין שאר מי פירות מקבלים טומאה בתורת משקה כלל, אלא שלדעת הרמב"ם אינם

י. **שמשקין** עצמם אינם צריכים הכשר, כמבואר לקמן (יח:). יא. **אלא** שהקשה, שמתוספות לקמן (כ. ד"ה אלא) מבואר שחיבת הקודש עושה שני דברים. ונשאר בצריך עיון. וראה עוד בברכת משה (שמקס, יו"ד סי' כו). יב. **עיין** שם שהוכיח כן ממשנה בטהרות (פ"ג מ"ח). יג. **וכן** תירץ בשדה יהושע (או"ת, סי' לח אות ד). אמנם בגור אריה יהודה (קונטרס המועדים סי' יט אות כב) הוכיח מרש"י לקמן (יז. ד"ה משקי) שכתב שמשקי בי מדבחיא זה שמן למנחות, וממה שלא כתב שמן למנורה, מוכח שאינו נחשב משקי בי מדבחיא. יד. **וראה** ברמב"ם (טומאת אוכלין פ"ח ה"ט). טו. **שואל** ומשיב (מהדו"ק, ח"ג סי' מג), בית יצחק (או"ח סי' קי אות ח), שערי דעה (מנייעק סי' נ), אבן שלמה (שבת כא: ד"ה כשנכנסו, נפקפ נמסיפת זקנים שבת ח"ב) ובאלפי יהודה (שושן, סוף פר' מקץ). טז. **וראה** בבית יצחק (שם) ובקהלות יעקב (ח"ה סי' יט) מה שדנו בזה. יז. **וראה** שם מה שדחה תירוץ זה. יח. **וכן** הביא בליקוטי יהודה (ענייני חנוכה עמ' קמג, נדפס נספח אמת על חנוכה) בשם השפת אמת, שהיוונים גם כן ידעו מהענין של משקי בית מטבחיא דכן, ולקחו שמן חולין טמא ועירבו בשמנים שבהיכל ועל ידי זה נטמאו השמנים.

יט. **והביא** שם שהאבני נזר (או"ח סי' כג אות ט) הקשה, בכל דם קדשים שיקבל טומאה שנאמר באין כאחת וכשנטמא הרי פסול, ואין עליו תורת קדשים שהרי נשפך כמים. ותירץ, שגם אחר שנטמא הרי הציץ מרצה ומותר לזורקו בטומאה ועל כן אף שנטמא עדיין תורת קדשים עליו. כך כאן כיון שטומאה הותרה בצבור אם כן גם כשנטמא השמן יהיה כשר למנורה ושפיר יש עליו תורת משקה בית מטבחיא. כ. **וכן** העירו בקרן לדוד (פקלי, אות מו) ובדבש תמר (ד"ה וכי). וכתב הדבש תמר שרש"י (ד"ה ושמואל) לא גרס את המילים שבגמרא וכי לא גזור רבנן לטמויי אחרים אבל טומאת עצמן יש להן. וכן בסוגיא בעבודה זרה (נז:) אין מילים אלו. וראה בדקדוקי סופרים (אות ט) שבכמה כתבי יד אין מילים אלו. כא. **וכמו** שכתב רש"י (ד"ה ושמואל) אבל טומאת עצמן יש בהן, דהא מדאורייתא רמיא עלייהו ולא מצו רבנן למשקליה. כב. **וכן** ביאר במשיב נפש (ד"ה ושמואל, נפקפ נמסיפת) אלא שכתב הידי משה שמדברי רש"י (ד"ה ושמואל) לא משמע כן. וראה עוד במשיב נפש (שם) ביאורים נוספים בדברי הגמרא. כג. **המים** והטל והשמן והיין והחלב והדם והדבש. כד. **וכן**

מקבלים טומאה כלל, ולכן כתב הרמב"ם כדרך שאין מכשירין כך אין מקבלים טומאה כלל, והדגיש אינן מקבלים 'טומאה כלל' והיה די באמרו אינן מקבלין טומאה, אלא ודאי כוונתו שלא תאמר שאינם מקבלים טומאה בתורת משקה אבל יקבלו טומאה בתורת אוכל, על זה כתב שאין מקבלין טומאה כלל לפי שאינן לא אוכל ולא משקה. ואילו דעת הראב"ד שאם סחטן למשקה ואינן זיעה בעלמא הרי הם כעיקר הפרי ומקבלים טומאה בתורת אוכל, וכן משמע לשונו 'כעיקר הפירות'[יב]. וההפרש אם מקבלים בתורת משקה או בתורת אוכל הוא, שאם מקבלים בתורת אוכל אינם מקבלים טומאה מן התורה רק מכלי או מאב הטומאה, אבל אוכל אינו מטמא אוכל. וכן אין בהם דין שנעשים תחילה כמו בשאר משקין שכשנוגע בהם טומאה נעשים ראשון, וכן אם הם חולין ונגע בהם שני טהורים לגמרי שאין שני עושה שלישי בחולין. משא"כ אם מקבלים טומאה בתורת משקה נעשים תחילה שכל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחילה[יג].

סתירת פסקי ההלכות ברמב"ם

שם. הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ח ה"ו) פסק, כל דם הקדשים אינו מקבל טומאה כלל, שנאמר (דברים יב טז) 'על הארץ תשפכנו כמים', דם שנשפך כמים הוא הנחשב כמים ויקבל טומאה אבל דם קדשים שאינו נשפך כמים אינו מקבל טומאה. והקשה **הלחם משנה** (שם) שמשמע מדבריו שכל דם אחר שמכשיר הוא מקבל טומאה מן התורה, וזה לכאורה כדברי שמואל שאמר שיש למשקין טומאת עצמן מן התורה. ואילו במקום אחר (טומאת אוכלין פ"י הט"ז) כתב הרמב"ם, משקה בית מטבחיים שבעזרה, והוא דם הקדשים והמים שמשתמשין בהם שם, טהורים לעולם ואינן מתטמאין ולא מכשירין, לפיכך כל דמי הזבחים אינם מקבלים טומאה ואינם מכשירין, ומשמע שהרמב"ם פסק כמו רב שאמר שמשקי בית מטבחיא טהורים ממש ואפילו טומאת עצמן אין להם. ואם כן איך כתב הרמב"ם טעם שדם קדשים אינו מקבל טומאה משום שאמרה תורה שאינו מכשיר, ומשמע שבכל דם אחר שמכשיר הוא מקבל טומאה מן התורה, וזה לא כדברי רב שסובר שמן התורה אין טומאה למשקין כל עיקר[יד].

ותירץ שהרמב"ם סובר שטומאת משקין מדאורייתא, מחמת שרואים בברייתא [לעיל] שרבי יוסי אומר טומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא, ורבי מאיר גם סובר שטומאת עצמן דאורייתא, ואם כן משמע שכולם סוברים טומאת משקין דאורייתא, חוץ מרבי אלעזר שסובר שאין טומאה למשקין כל עיקר. ולכן פסק הרמב"ם שיש טומאה למשקין ופסק גם כן כרב שמשקי בית מטבחיא דכן ממש, וכדי שלא יסתרו שתי הלכות אלו, צריך לומר כרב פפא לקמן (יז:) שאמר שאפילו שטומאת משקין דאורייתא מכל מקום משקי בית מטבחיא דכן ממש ולמדים מהלכה למשה מסיני, ולא כמו שאמרה הגמרא כאן שרב סובר טומאת משקין דרבנן, שאם כן דברי רב אינם כהלכה, שהרי רוב התנאים סוברים שזה [עצי חכה] דאורייתא[טו].

מדוע הגמרא הקשתה דווקא על שמואל

מי אמר שמואל דכן מלטמא טומאת אחרים אבל טומאת עצמן יש להן קרי כאן והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל. **הראשונים**[טז] הקשו מדוע הקשתה הגמרא דווקא לשמואל, הרי יכלה להקשות גם על דברי רבי מאיר בברייתא לעיל שאמר ספק משקין ליטמא טמא, לטמא אחרים טהור, וקשה שהרי כתוב 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל'. ונאמרו בזה כמה תירוצים: **א.** **הראשונים**[יז] תירצו שאפשר להעמיד את דברי רבי מאיר דווקא בחולין שמשקין אינם מטמאים אחרים, אבל משקין קדשים מודה שמטמאים מהפסוק 'והבשר אשר יגע בכל טמא'. ואפילו שרבי ירמיה לעיל (טו:) ביאר בדעת רבי מאיר שסובר שאפילו בקדשים טומאת משקין לטמא אחרים מדרבנן, מכל מקום לולא דברי רבי ירמיה לא שייך להקשות על רבי מאיר, לכן הקשתה הגמרא דווקא על שמואל שדיבר במשקי בית מטבחיא שהם קדשים ואמר שטהורים מלטמא אחרים. ואפילו שאפשר להקשות על רבי ירמיה, העדיפה הגמרא להקשות על שמואל שקדם לרבי ירמיה[יח].

בראש יוסף (נרש"י ד"ה קרי) ביאר **שרש"י** (שם) בא לתרץ קושיא זו, שביאר את קושיית הגמרא שאמנם משקין לא מטמאים אוכלין דחולין, אבל הרי גבי קדשים כתוב 'אשר יגע בכל טמא', וכיון שמשקין עצמם טמאים מדאורייתא, אם כן בשר הנוגע בהם הרי נגע בטמא. וכוונתו שרבי מאיר דיבר על משקין חולין והם אינם מטמאים אחרים, אבל הפסוק 'והבשר אשר יגע' עוסק בקדשים, וקשה לשמואל שדיבר בקדשים ואמר שאינם מטמאים אחרים. ועל כרחך שמשקי בית מטבחיא אינם מטמאים קודש, שאם לא כן למה טיהר את המשקין, הרי לא שייך הפסד קדשים בחולין[יט].

ב. באבן העוזר (לעיל טו. נמוס' ד"ה ולד - הרמשון) תירץ, שאפילו למאן דאמר אין אוכל מטמא אוכל, היינו שאין מטמא אוכל כיוצא בו להיות טמא שיוכל לפסול אחרים, אבל האוכל פוסל את האוכל, כפי שכתוב בפסוק 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל'. וכן לרבי מאיר שסובר שאין משקין מטמאים אחרים מן התורה, מכל מקום פוסלים את הקודש. ולכן הגמרא לא הקשתה על רבי מאיר כיון שלדעתו באמת הבשר פסול מדאורייתא. אבל לשמואל קשה כיון שאמר 'דכן', משמע שטהור לגמרי אף מלפסול אחרים[כ].

ג. הצל"ח (חול' עה) תירץ, שהפסוק 'והבשר אשר יגע', אינו מיותר ונדרש לדרשות אחרות כמבואר לקמן (מ.), ויתכן שרבי מאיר צריך לדרשות אלו. אבל מדברי שמואל מוכח שדרש את הפסוק לענין טומאת קדשים, שהרי באוכל שהוא עצמו טמא מן התורה, ואף שאינו מטמא אוכל מן התורה גזרו עליו חכמים גם במקדש שיטמא אוכל אחר כמבואר לעיל (יד.). ואם כן קשה מדוע לא גזרו במשקין שיטמאו אחרים אם יש להם טומאת עצמן מן התורה. ובשלמא לרב שסובר אין טומאה למשקין כל עיקר, אם כן יש לומר שדווקא באוכלים כיון שיש טומאת עצמן דבר תורה גזרו בקדשים לטמא אוכל, שלא יאמרו שגם טומאת עצמן אין להם ויהיו נכשלים באיסור תורה, אבל במשקין שאין להם טומאה כל עיקר ואין בהם חשש תורה לא גזרו בקדשים כלל משום הפסד קדשים. אבל לשמואל שסובר טומאת עצמן יש להם וסובר שלטמא אחרים לא גזרו בקדשים, אם כן מדוע באוכל גזרו גם בקודש שיטמא אוכל. ועל כרחך צריך לומר ששמואל סובר שגם באוכל לא גזרו חכמים בקדשים כלל רק שכן הוא דין תורה שבקדשים עושה כיוצא בו, ועל כרחך לומד זאת מהפסוק 'והבשר אשר יגע בכל טמא'. ואם כן כיון ששמואל מדייק מהפסוק שאוכל מטמא אוכל מדוע אינו סובר כך גם במשקין. ולכן הקשתה הגמרא דווקא על שמואל[כא].

ד. במשמרות בהונה (ד"ה קרי) תירץ על פי דברי **תוספות** (טו: ד"ה רבי) שרבי מאיר סובר ש'יטמא' שכתוב גבי משקין הכוונה להכשר, ומשקה שמקבל טומאה לומד ממה שדרש רבי עקיבא (יח.) 'יִטְמָא' יְטַמֵּא אחרים, ששני עושה שלישי. וזה שייך על ידי שאוכל שני נוגע במשקין ועושה אותם שלישי, שאילו בחולין לכולי עלמא אוכל אינו מטמא אוכלין[כב], אלא שעל כרחך על ידי משקין עושה שלישי [לרבי עקיבא]. נמצא שטומאת משקין לא נקראה בלשון טומאה, שלשון טומאה כתוב רק על השני שיש לו כח גם לטמאות, אבל השלישי הוא רק פסול, ואין הוכחה שמשקין נקראו טמא. ולכן לא הקשתה הגמרא לרבי מאיר מהפסוק 'אשר יגע בכל טמא', כיון שטומאת משקין לא נקראו בלשון טמא. אבל על שמואל קשה, משום ששמואל לא סובר כרבי עקיבא אלא סובר ש'יטמא' שכתוב גבי משקין מדבר על טומאת משקין עצמן, ואם כן נקראו טמא, ולכן קשה מהפסוק 'והבשר אשר יגע בכל טמא'[כג].

הובא ברש"י לעיל (ד"ה ספק). **כה. וכן** ביאר המרכבת המשנה (טומאת אוכלין פ"ח ה"ד) בדעת הראב"ד ששאר משקין שסחטם החשיבם ויש להם דין אוכל כעיקר הפרי, ואינם מכשירים ואינם טמאים בלא הכשר, אבל אם הוכשרו טמאים מדין אוכל. וכן ביארו הפרי מגדים (או"ח סי' קנח מ"ז סק"י), המגן גבורים (שם סק"ד), עמודי אור (סי' קיט אות ג), מקדש דוד (טהרות, סי' מג אות ג) וחזון איש (טבול יום סי' ד אות ט). והוסיף החזון איש ששבעה משקין התמעטו מדין אוכל, ואם אינם משקין כגון דם התמצית ודם קדשים, גם מדין אוכל טהורים. וכמו שרואים בגמרא שדם קדשים שאין בו טומאת משקין לרב כלל ולשמואל לטמא אחרים, הרי הוא טהור ולא נחשב כאוכל. אמנם במי נפתוח (פרפר ם אות ג עמ' רסג) נקט בדעת הראב"ד שגם שאר משקין מקבלים טומאה מדין משקה כמו בשבעה משקין. וכן נקטו בעצי אלמוגים (סי' קנח סק"י) ובישועות יעקב (או"ח סי' קם אות ח) בדעת הראב"ד. **כו. ובחזון איש** (טבול יום סי' ד סק"ט) כתב שגם נפקא מינה לענין אם צריך הכשר, שאם יש להם דין משקה אין צריכים הכשר. **כז. וראה** שם עוד מה שהקשה מהמשך דברי הגמרא. ובצל"ח (אות עב) הקשה, שלפי כללי הש"ס רב ושמואל הלכה כרב באיסורים [ראה בכורות מט:], וראוי היה להיות הלכה כרב, ואילו הרמב"ם (מאכלות האסורים פ"ז ה"ח) פסק, דבר מפורש בתורה שהאוכלין והמשקין מיטמאים, שנאמר (ויקרא יא לד) 'מכל האוכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מים יטמא וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא', ומדוע הניח את דברי רב ופסק כשמואל. **כח. ובצל"ח** (שם) כתב שהרמב"ם למד שמה שהגמרא אמרה כאן שרב אמר דכן ממש משום שסבר טומאת משקין דרבנן, לא רב אמר טעם זה, אלא כך הגמרא פירשה את טעמו של רב [ולא כמו שנתבאר לעיל בענין 'מי הוא שסובר דכן' שרב אמר זאת], אבל לדברי רב פפא שמשקי בית מטבחיא הלכה למשה מסיני שטהורים, גם רב סובר שמשקין יש להם טומאת עצמן מן התורה, אבל במשקי בית מטבחיא נאמרה ההלכה

ה. **באור חדש** (ד"ה כי) תירץ, שעל דברי רבי מאיר לא הקשו מ'והבשר', שיש לומר שהוא סובר כרב פפא לקמן (יז:) שגם למאן דאמר טומאת משקין מדאורייתא, במשקי בית מטבחיא הלכה למשה מסיני שטהור. ואם כן לא מצינו כלל שבשר קודש יגע במשקין כיון שכל משקי בית מטבחיא דכן. אלא שהקשה שיתכן ומדובר בפסוק שהבשר נגע במשקין סתם שנקראים טמא, ואם כן מוכח שמשקין מטמאים אחרים מן התורה. ותירץ שלפי משמעות הגמרא לקמן (כ.) משמע שאין משקין אחרים בעזרה לבד משקי בית מטבחיא[לח].

ו. **בקרן לדוד** (סקלי, חומ מז) תירץ, שהגמרא יכלה להקשות גם על סברת רבי מאיר, אלא שהיה עדיף לישא וליתן בדברי שמואל לפני רב פפא, לפי שהיה בקי בשמועות שמואל ואולי שמואל שמע איזה דבר חדש בזה[לט].

מנין לגמרא ששמואל סובר שמשקין נטמאים מן התורה

שם. בפאר הלכה (ד"ה מי) הקשה, מנין לגמרא שמה שאמר שמואל דכן מלטמא אחרים אבל טומאת משקין יש להן, זה משום שסובר טומאת משקין דאורייתא ולטמא אחרים זה מדרבנן, אולי באמת סובר שמואל שטומאת משקין בעצמן דרבנן, וגזרו עליהם טומאה במקדש כיון שנגעו בטומאה דאורייתא, אבל לגבי לטמא אחרים טהורים הואיל וטומאת משקין עצמן דרבנן ולא גזרו רבנן להרבות טומאה, ולעולם סובר שמואל טומאת משקין דרבנן. ותירץ שעל כרחך מוכח שהטעם של שמואל משום שסבר טומאת משקין דאורייתא ולכן סבר דכן מלטמא טומאת אחרים מדרבנן, שאם נאמר ששמואל סובר טומאת משקין דרבנן, מדוע נדחק שמואל לפרש את דברי יוסי בן יועזר דכן מלטמא אחרים, אולי העיד יוסי שדכן ממש הוא כדברי רב, הואיל שהוא מדרבנן לא גזרו רבנן טומאה על זה כלל. אלא ודאי ששמואל סבר טומאת משקין דאורייתא ולכן לא אמר דכן ממש[מ].

אולי שמואל סובר שיטמא היינו הכשיר

שם. בתוספות הרא"ש (ד"ה ליקני) הקשה בשם רבינו מאיר, אולי שמואל סובר שמה שכתוב (ויקרא יא לד) 'וכל משקה אשר ישתה יטמא', הכוונה להכשר[מא], ולא למדים מפסוק זה טומאת עצמן של משקין, ומה שלמשקין יש טומאת עצמן סובר שמואל שלמדים ממה שכתוב בטומאת אוכלין (ויקרא יא לח) 'טמא הוא', הוא טמא ואין עושה כיוצא בו, ולמדים שאוכל מטמא משקה שאין זה כיוצא בו[מב]. ואם כן כיון שלא קרא הכתוב במפורש למשקה טמא אלא רק לאוכלים, ורק מדיוק למדים שמטמא משקין, אם כן הרי משקין לא נקראים טמא, ואם כן הפסוק 'והבשר אשר יגע בכל טמא' לא נאמר על משקין[מג]. ותירץ, שאף על פי כן נקראים משקין 'טמא', כיון שאוכל רק אין עושה כיוצא בו טמא, אבל שלא כיוצא בו טמא, ולכן המשקין נחשבים טמאים[מד].

המהרש"א (ד"ה מי) הקשה אולי שמואל סובר ש'יטמא' שנאמר במשקין, הכוונה להכשר, ומה שלמשקין יש טומאת עצמן סובר שמואל כמו שכתבו **תוספות** (לעיל טו: ד"ה רבי) בדעת רבי מאיר, שלומד שמה שמשקה מקבל טומאה הוא ממה שדרש רבי עקיבא (יח.) מהפסוק (ויקרא יא לג) 'וכל כלי חרש אשר יפול מהם אל תוכו יטמא', אינו אומר טמא אלא 'יִטְמָא', יְטַמֵּא אחרים, לימד על ככר שני שעושה שלישי בחולין, ובחולין כולי עלמא סוברים שאין אוכל עושה אוכל, ועל כרחך שנעשה שלישי [לרבי עקיבא] רק על ידי משקין. אם כן נמצא שמשקין טומאת עצמן מן התורה, אבל לא מצינו בתורה שנקראים טמא, שאולי הם רק פסולים, ואי אפשר לקרוא בהם 'והבשר אשר יגע בכל טמא'[מה], ומה מקשה הגמרא לשמואל מהפסוק. ותירץ, שאף אם נאמר כן מכל מקום קרא הכתוב למשקין טמא, שכיון שטומאת שלישי למדים ממה שכתוב 'יטמא' ודורשים יְטַמֵּא, לטמא אחרים דהיינו משקין, הרי כתוב בהן לשון טומאה, ולכן הקשתה הגמרא לשמואל מהפסוק 'והבשר אשר יגע בכל טמא'[מו].

אלא שהפאר הלכה (ד"ה שוב) הקשה איזה סברא זו לומר על דבר שלא כתוב בתורה שנקרא טמא שהוא נקרא טמא, אולי באמת כוונת הכתוב לומר שרק פסול הוא[מז]. ותירץ (שם ד"ה ומחר) על פי הגמרא לקמן (כ.) שרבי יוסי ברבי חנינא סובר שמשקי בית מטבחיא לא דיין שהן דכן אלא שאין מכשירין, וכתבו **תוספות** (שם ד"ה לח) שמה שאין מכשירים, לפי שהוא דורש 'יטמא' שכתוב גבי משקין יטמא ממש ולא על הכשר. ואם כן רואים שרבי יוסי ברבי חנינא סובר טומאת משקין דאורייתא מ'יטמא'. ומוכח גם שסובר טומאת משקין לטמא אחרים דרבנן, ממה שאמר שהן דכן, ומוכרח לומר שדכן מלטמא אחרים לפי שיש להם טומאת עצמן. נמצא לרבי יוסי ברבי חנינא ודאי קשה קושיית הגמרא, כי הרי הוא סובר טומאת משקין דאורייתא ואף על פי כן סובר טומאת משקין לטמא אחרים דרבנן, וקשה מהפסוק 'והבשר' שרואים שהמשקין מטמאים את הבשר, ואם כן נמצא שרב הונא בר חיננא יכול לשאול את קושייתו על רבי יוסי ברבי חנינא, רק שהואיל ושמואל אמר בפירוש דכן מלטמא אחרים סמך רב הונא את קושייתו על שמואל, ולעולם גם לרבי יוסי ברבי חנינא קשה. ואם כן לא קשה שמא שמואל סובר טומאת משקין דרבנן שדורש 'יטמא' להכשר, שבאמת אפשר לתרץ לשמואל כן, אבל כיון שקושיית רב הונא נשארת על רבי יוסי ברבי חנינא, לכן הגמרא הקשתה זאת[מח].

מה רב יעשה עם הפסוק

שם. המהר"ם חלאווה (ד"ה ואיקימנן) כתב, שלפי רב לא קשה מה הוא יעשה עם הפסוק 'והבשר אשר יגע', כי לרב המשקין הם דכן לגמרי וטהורים הם והבשר אינו נוגע בדבר טמא, ואת הפסוק מעמיד הוא לגבי אוכל, וסובר שאוכל מטמא אוכל בקדשים. ויתכן שגם לשמואל צריך את הפסוק לזה. אלא שקושיית הגמרא שלפי שיטת שמואל שמשקין הם טמאים מדוע אינם מטמאין אחרים כמו שאוכל מטמא אוכל[מט].

הרי רב פפא עצמו סובר לקמן משקי בית מטבחיא הלכתא גמירי לה

שם. הפני יהושע (ד"ה כי) הקשה, מה רב הונא הקשה לרב פפא מהפסוק 'והבשר', הרי רב פפא עצמו סובר לקמן (יז:) שמשקי בית מטבחיא למדים מהלכה למשה מסיני שטהורים, ואם כן אפשר ששמואל גם סובר כן שמשקי בית מטבחיא הלכה למשה מסיני שאינם מטמאים אחרים ואף שטמאים טומאת עצמן[נ]. ותירץ שעל כרחך מה שאמר רב פפא שהלכה למשה מסיני, היינו רק לפי רב ולא לפי שמואל, שאם נאמר ששמואל גם סובר כן, אם כן מדוע הוציא את מה שאמר יוסי בן יועזר 'דכן' ממשמעותו שדכן ממש ולומר דכן מלטמא אחרים. אלא על כרחך שלשמואל אין זה הלכה, אלא יש טעם בדבר שטומאת עצמן דאורייתא ולטמא אחרים מדרבנן. ולכן הגמרא הקשתה על שמואל אפילו לפי רב פפא[נא].

בזרע יעקב (נזיקין, ד"ה והנה) יישב, שהגמרא לא אמרה ששמואל סובר כרב פפא, משום שאם כן מנין לרבי אלעזר בברייתא [לעיל] שמשקין אין להם טומאה כל עיקר, אולי מטמאים מדאורייתא ומה שאמר יוסי בן יועזר שמשקי בית מטבחיא דכן היינו משום שיש הלכה למשה מסיני שטהורים כדברי רב פפא[נב].

מדוע לא קשה למאן דאמר אין אוכל מטמא אוכל

שם. בצל"ח (חומ עד) הקשה, מדוע רב הונא לא הקשה למאן דאמר (לעיל יד.) אין אוכל מטמא אוכל בקדשים, מהפסוק 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל', שרואים שאוכל מטמא אוכל. ותירץ שלגבי טומאת אוכלין דרשה הגמרא (שם) ממה שכתוב (ויקרא יא לח) 'טמא הוא', הוא טמא ואין עושה כיוצא בו טמא. אבל כאן שאין מפורש שמשקין אינם מטמאים אחרים הקשתה הגמרא מהפסוק 'והבשר', שנטמא גם ממשקין[נג].

באחרונים[נד] תירצו, שאף למאן דאמר אין אוכל מטמא אוכל, מכל מקום אוכל פוסל אוכל מן התורה, ואם כן לא קשה מהפסוק 'והבשר אשר יגע', כי באמת הוא נפסל מהאוכל הטמא ולא נאכלו[נה].

ד"ה חומ) מה שהקשו על יישוב זה. וראה בסמוך [בענין 'אולי שמואל סובר שיטמא היינו הכשיר'] מהמהרש"א. **לח. וכן** תירץ בפרי יהושע (נזיקין, ד"ה חומ). ועיין עוד באור חדש (שם) מה שביאר. **לט. וכן** כתב בקול מבשר (כוזלין, ד"ה קרי) שהגמרא באמת יכלה להקשות לרבי מאיר. וראה עוד בידי משה (ד"ה ומס כיוצ), **במשיב נפש** (ד"ה והפנ"י), **בפאר הלכה** (ד"ה חומ ונסוף דנכריו), **בקרבן תודה** (כן, ד"ה הפלי) ובזרע יעקב (ד"ה עוד כ') מה שיישבו את קושיית הראשונים. וראה גם בבד קדש (חומ פ' ענף ג). **מ. וראה** שם עוד מה שהאריך בזה. **מא. כפי** שדורשת הגמרא בסמוך שרב שסובר שאין טומאת משקין מדאורייתא משום שדורש 'יטמא' על הכשר. **מב. כסברא** זו מבואר ברש"י (נהלן יח. ד"ה ומ) שמכך שהוצרך הפסוק למעט אוכל שאינו מטמא אוכל כיוצא בו מכלל שמשקין נטמאים. **מג. וכן** הקשו בראש יוסף (נהמ"י ד"ה קרי) ובאור הנערב (ד"ה קרי). **מד. וכמו** שלמדנו ביבמות (עד:) גבי מחוסר כיפורים, שכתוב ביולדת (ויקרא יב ח) 'וכפר עליה הכהן וטהרה', שרק אחר שהכהן מכפר עליה היא טהורה, מכלל שעד הבאת הקרבן נקראת טמאה, ולמדים מזה שמחוסר כיפורים פוסל את הקודש מהפסוק 'והבשר אשר יגע בכל טמא', אם כן הוא הדין משקין נחשבים טמאים. **מה. והמהרש"א** בסוף דבריו הוכיח גם מגמרא לקמן שדבר נקרא טמא אפילו שהתורה לא קוראת לו במפורש טמא. וראה בפאר הלכה (ד"ה שוב) בכוונתו. **מו. אלא** שהקשה שאם כן רביעי בקודש שלמדים לקמן (יט.) שהוא פסול מקל וחומר, מדוע צריך קל וחומר, הרי אפשר ללמוד את זה מגוף הפסוק שלרבי עקיבא שני עושה שלישי בחולין ממה שכתוב בפסוק 'יטמא' לטמא אחרים, הרי שקרא הכתוב לשלישי טמא, ועל זה אמר הפסוק 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל' שנפסל ונעשה רביעי. ותירץ שודאי לרבי עקיבא לא צריך קל וחומר לרביעי בקודש, ולא הצריכו את הקל וחומר אלא לרבי יוסי שסובר שאין שלישי בחולין [וכן מבואר לקמן (שם) שרבי יוסי עושה את הקל וחומר]. **מז. וכן** העיר באגרות משה (מ"מ קדמיס סי' לג, נפומג"ס). **מח. ועיין** שם עוד (ד"ה ועוד) מה שיישב הקושיא. וראה עוד בקרן לדוד (חומ מח). **מט. כעין** דברי הצל"ח שהובאו לעיל [בענין 'מדוע הגמרא הקשתה דווקא על שמואל']. **נ. וכן** הקשה באור הנערב (ד"ה קרי). **נא. כעין** דברי הפאר הלכה שהובאו לעיל [בענין 'מנין לגמרא ששמואל סובר שמשקין נטמאים מן התורה']. וראה מה שיישב באור חדש (ד"ה כי). **נב. אלא** שכתב שהגמרא לקמן (יח:) שהביאה את דברי רב פפא באמת מקשה שאולי מה שסובר רבי אלעזר אין טומאה למשקין כל עיקר זה מהלכה למשה מסיני, ונשארה בקושיא. וכתב שיתכן שמשום כך הגמרא כאן גם נשארה רק בקושיא ולא בתיובתא. משום שאפשר לבאר ששמואל סובר כרב פפא. **נג. וכן** יישבו בפאר הלכה (ד"ה חומ), בעבודת הלוי (ד"ה קמ"ר), בקרן לדוד (חומ מט), בקול מבשר (ד"ה קרי) ובאגרות משה (מ"מ קדמיס סי' לג ד"ה ומ). וראה עוד בצל"ח בהמשך דבריו (חומ עה). **נד. באבן** העוזר (טו. נמוס' ד"ה ולד - הרמזון), בזרע יעקב (סוף ד"ה והנה), בידי משה (ד"ה ומס כיוצ), בנחלת אבות (מורא, חומ שלג) ופרוכת המסך (ד"ה מי) [בשם רבי שלמה מאזוג']. **נה. ועיין** בפרוכת המסך (שם) מה שהקשה. וראה עוד במשיב נפש (ד"ה כי) ובקרן לדוד (חומ מט).

מדוע לא קשה לדעות שאוכל נטמא בכל שהוא ואינו מטמא אלא בכביצה

שם. בפאר הלכה (ד"ה ח"ל) הקשה מהמבואר בתורת כהנים (שמיני פ"ז) שאוכל עצמו נטמא בכל שהוא ואינו מטמא אחרים עד שיהיה כביצה[נו]. ולכאורה קשה הרי בפסוק נאמר 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל', הרי שהבשר שנגע בכל טמא אפילו בכל שהוא [שהוא טמא] נטמא, והרי שלטמאות אחרים מספיק אף בפחות מכביצה. וכפי שהגמרא כאן שאלה שכיון שהמשקין טמאים הרי הבשר נטמא[נז]. ותירץ שלגבי טומאת אוכלין זה גזירת הכתוב שאוכל נטמא בכל שהוא ואינו מטמא אלא בכביצה, כפי שלמדים בתורת כהנים (שם) שכתוב (ויקרא יא לה) 'מכל האוכל' מלמד שנטמא בכל שהוא, יכול יטמא לאחרים בכל שהוא, תלמוד לומר 'אשר יאכל', אוכל הנאכל בבת אחת, והיינו כביצה[נח].

בביאור קושיית רב אשי

מתקיף לה רב אשי רביעי בקדש לא איקרי טמא האי איקרי טמא. רש"י (ד"ה רביעי) ביאר, שרביעי בקודש למדים לקמן (יט.) בקל וחומר שהוא פסול, ולכן כשנגע בו קודש הבשר לא נטמא. **ובפאר הלכה** (ד"ה מתקיף) ביאר, שרב אשי הקשה לרב שישא שאפילו שרביעי בקודש הוא טמא, מכל מקום בתורה לא כתוב שהוא טמא בשביל שיטמא אחרים ויעשה חמישי, וגם שכוונת התורה היא רק לדרוש קל וחומר לרביעי בקודש שהוא פסול ולא טמא לטמאות אחרים. אבל על משקה כיון ששמואל סובר שטומאת משקין דאורייתא, כיון שכתוב (ויקרא יא לח) 'וכל משקה אשר ישתה וגו' יטמא', אם כן מצינו בתורה שנקרא טמא. אם כן מדוע שלא יטמא הבשר, הרי איקרי כאן 'והבשר אשר יגע בכל טמא'.

במה נחלקו רב שישא ורב אשי

שם. בשפת אמת (ד"ה מתקיף) כתב, שרב אשי סבר בפשיטות ששמואל שסובר טומאת עצמן יש להן מדאורייתא, לומד זאת ממה שכתוב 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא', וכוונת הפסוק לטומאת משקין ממש ולא להכשר, לכך פשוט לו שמשקין נקראים טמאים מדאורייתא. משא"כ רב שישא בריה דרב אידי סובר ש'יטמא' היינו הכשר, ואין הכוונה לטומאת משקין, ומה שיש להם טומאת עצמן למדים מהפסוק שמביאה הגמרא בסמוך 'אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור' (ויקרא יא לו), ומדיוק זה מוכח ששאר משקין אינם טהורים אבל מכל מקום גם אפשר שאינם טמאים[נט].

קושיא על הרמב"ם שפסק כשמואל

קשיא. הפני יהושע (ד"ה אמר) הקשה על **הרמב"ם** (מאכלות אסורות פ"ז ה"ח) שפסק כשמואל שטומאת משקין לטמא עצמן דאורייתא ולטמא אחרים דרבנן. והרי הגמרא הסיקה כאן בקושיא על דברי שמואל[ס]. ואין לומר שלרמב"ם יש הבדל בין חולין לקדשים, שבקדשים מטמאים אחרים מדאורייתא מהפסוק 'והבשר'[סא], שהרי הרמב"ם (טומאת אוכלין פ"י הט"ז) פסק שבקדשים אפילו טומאת עצמן אין להן[סב]. ותירץ שאפשר להעמיד את הפסוק 'והבשר', שהבשר נטמא במשקין בחוץ, ובאופן זה הבשר נטמא, וכמבואר לקמן (יז.) שלא אמרו דכן אלא במקומן. ואם כן לא קשה לשמואל מהפסוק 'והבשר', ועל כן הרמב"ם פסק כשמואל[סג].

בארץ צבי (דיבי, ד"ה קני) ביאר לפי מה שכתבו בעלי הכללים[סד] שדווקא אם הגמרא מסיקה ב'תיובתא' נדחו דברי האמורא, אבל אם הגמרא מסיקה ב'קשיא' לא נדחו דבריו.

מדוע הוציאו את הפסוק מפשוטו

מאי יטמא הכשיר. רש"י (ד"ה מאי) ביאר, שכך כוונת הפסוק כל אשר בתוכו יטמא מכל האוכל אשר יבוא עליו מים או שיבוא עליו כל המשקה אשר ישתה בכל כלי, נחשב הכשר ויטמא האוכל מחמת אויר כלי חרש טמא. **ובפני יהושע** (ד"ה והמניח) ביאר, שמה שדחק את רב להוציא את הפסוק מידי פשוטו שמדובר על טומאה ממש, כמו כל לשון 'יטמא', משום שלא כתוב בפסוק בלשון טמא אלא בלשון 'יטמא'. וכפי שרבי עקיבא דורש לקמן (יז.) ממה שכתוב בטומאת אוכלים (ויקרא יא לג) 'יטמא' ולא טמא, לימד שמטמא אחרים, ואם כן כאן שכתוב יטמא אינו מדבר על טומאה אלא על הכשר, ויש ללמוד שאין טומאה למשקין כל עיקר כדברי רב כיון שהפסוק מדבר בהכשר[סה].

מדוע אי אפשר לתרץ שהפסוק עוסק בשני אופני הכשר אוצר החכמה

הכשיר מרישא דקרא שמעת ליה מכל האוכל אשר יאכל וגו'. במהר"ם חלאווה (ד"ה ודייקינן) הקשה, הרי אפשר לתרץ שסוף הפסוק 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא' נאמר על כל השבעה משקין שמכשירים, ואילו מהרישא של הפסוק שכתוב 'אשר יבוא עליו מים יטמא', לא משמע אלא מים[סו]. ותירץ שכוונת הגמרא שהיה מספיק לכתוב 'יטמא' פעם אחת גם על מים וגם על משקין, ונדע מזה הכשר, ומדוע כתוב בפסוק שתי פעמים 'יטמא'. אלא הפסוק בא לומר גם שהמשקין נטמאים[סז].

בקרן לדוד (חוט נח) ביאר שקושיית הגמרא שלמדים הכשר מהרישא של הפסוק, ואם תשיבני שממים לא משמע שאר משקין, אם כן שלא נאמר מים ברישא ומ'וכל משקה אשר ישתה' נלמד גם למים, ושהפסוק יאמר מכל האוכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מכל משקה אשר ישתה יטמא, ולמה כתוב מים ברישא של הפסוק[סח].

בויאמר יצחק (נתיבין, ד"ה מריש) תירץ, שהגמרא למדה שבאמת אין הבדל בין מים למשקין, ורק משום הסברא של תלושים ומחוברים [כפי שמבואר בסמוך] צריך לכתוב את שניהם.

באיזה אופן מדובר שהמים היו מחוברים

חד בתלושין וחד במחוברין. מצינו כמה ביאורים באיזה אופן היו המים מחוברים:

א. תוספות (ד"ה חד) כתבו[סט] בשם **ריב"א** שמחוברים היינו שבשעת חיבורם נדבקו באוכל, **וְהֶעֱלָה** האוכל מן המים[ע]. אבל אם נגע בעודו במים אינו מוכשר, וכמו שלמדנו במכשירין (פ"ד מ"ו) צנון שנמצא במערה נדה מדיחתו והוא טהור[עא], העלתו כל שהוא מן המים טמא[עב].

נו. זו שיטת רש"י (לקמן נג: ד"ה נכניסה). וכפי שהוכיח זאת מהתורת כהנים הנזכר. לעומת זאת שיטת תוספות (שם ד"ה לימות) שגם לקבלת טומאה צריך שיהא באוכל כביצה. **נז. וכן** העיר בקובץ שיעורים (חוט פח). וציין לדברי השער המלך (נדרים פ"ו ה"ח ד"ה ויש להפסיק) שמסתפק לדעות שלהעביר טומאה צריך כביצה, אם בקדשים מודים שמטמא אחרים גם בפחות מכביצה. וראה בפשט ועיון (חוט רד). **נח. וראה** שם בהמשך דבריו שהקשה מתוספות לעיל (יז. ד"ה לימלא) שכתבו שאף למאן דאמר טומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא, דינן חלוק מטומאת עצמן, שלטומאת עצמן לא צריך שיעור ואפילו כל שהוא טמא, ולטמא אחרים צריך שיעור ברביעית, ולפי זה תקשה קושיית הגמרא מהפסוק 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל', הרי שנטמא גם מפחות מרביעית. וראה מה שיישב שם. **נט. וכן** ביאר בראש יוסף (נדרים ד"ה קני) שלכך דימה רב שישא משקין לרביעי בקודש, שכמו שהפסוק 'והבשר' אינו על רביעי בקודש משום שרביעי בקודש לא נקרא טמא, כך משקין לא נקראים טמא, כיון ש'יטמא' שכתוב במשקין היינו הכשר ולא נקראים טמא. **ס. ועיין** לעיל [בענין 'סתירת פסקי ההלכות ברמב"ם'] שנתבאר מדברי הלחם משנה והצל"ח שהרמב"ם פסק כרב וכרב פפא לקמן (יז:). **סא. אבן** הצל"ח (חוט סט) כך פירש ברמב"ם, שמשקין מטמאים קדשים מדאורייתא ולא חולין. עיי"ש. וכן כתב **השפת אמת** (ד"ה מתקיף). **וראה במקדש דוד** (סי' לט ד"ה והנה טבו"י) מה שהעיר על הצל"ח. **סב. אלא** שבידי משה (ד"ה ורמימי) הקשה, שכיון שלקדשים אין אפילו טומאת עצמן אם כן לא קשה מהפסוק 'והבשר אשר יגע', כיון שהמשקין אינם טמאים. ואם כונת הפני יהושע היא אם נגע בשר קדשים במשקה חולין, אם כן במה דחה מדברי הרמב"ם שבקדשים אפילו טומאת עצמן אין להם, הרי בקדשים הטעם הוא משום שיש הלכה למשה מסיני שטהורים שפוסקים כרב פפא לקמן (יז:). ואם כן יש לומר שבאמת אם בשר קודש נגע במשקין טמאים כגון חולין מקבלים טומאה מן התורה. וכתב שיתכן שזו כוונת תירוץ הפני יהושע. **סג. וראה** עוד בקרבן תודה (ד"ה הא) ליישוב הקושיא. **סד. ראה** רשב"ם (ב"ב נג: ד"ה ופסק). **סה. וראה** שם עוד מה שכתב לבאר. **סו. וכן** הקשה בכסא רחמים (חורי, ד"ה חד) ונשאר בצ"ע. והרש"ש (ד"ה הכשיר) הוסיף שבתורת כהנים (שמיני פ"ח) דורשים אין לי [שנטמא] אלא מים, מנין הטל והיין והשמן והדם והדבש והחלב, תלמוד לומר 'וכל משקה'. הרי שצריך לימוד גם למים וגם למשקין. וכן הקשה בשלמי תודה (ד"ה הכשיר) מהתורת כהנים. ובויאמר יצחק (נתיבין, ד"ה מריש) הקשה שרש"י על התורה (ויקרא יא לד) כתב שהפסוק 'מכל האוכל', בא ללמד שהיין והשמן וכל הנקרא משקה מכשירים זרעים לטומאה כמים, שכך יש לדרוש הפסוק אשר יבוא עליו מים או כל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא האוכל. הרי שאפשר לטעות שדווקא מים מכשירים, ואם כן צריך גם את סוף הפסוק לגבי משקין, ומה שאלת הגמרא.

סז. וכן תירצו הרש"ש, השלמי תודה וקול מבשר (ד"ה הכשיר). וכתב הרש"ש שכן נראה שהבין המהרש"א (נדרים ד"ה ומלמדין). וכן ביאר בראש משביר (ד"ה הכשר) בכוונת קושיית הגמרא. ובידי משה (ד"ה הכשר) ביאר שבאמת הגמרא לקמן (יז.) שואלת מדוע כתוב שתי פעמים 'יטמא', ומוכיחה ש'יטמא' שכתוב באוכלין הכוונה לטמא את המשקין, ו'יטמא' שנאמר במשקין בא לטמא את האוכלין, ולכך לא עירבם הכתוב יחד. אך כל זה הוא למאן דאמר ש'יטמא' הכוונה לטומאה ממש, אבל למאן דאמר שזה מדובר על הכשר עדיין קשה למה כתוב שתי פעמים 'יטמא'. וזו כוונת קושיית הגמרא כאן. ותירצה ש'יטמא' אחד עוסק בתלושים ו'יטמא' השני במחוברים, ולכך כתוב פעמיים 'יטמא' ולא עירבה אותם התורה יחד, ללמד ש'וכל משקה' נאמר גם על מים תלושים שגם הם בכלל משקה אשר ישתה בכל כלי, ואפילו מים תלושים מכשירים, אבל אם לא היה כתוב אלא רק 'יטמא' פעם אחת, הייתי אומר ש'וכל משקה' אינו אלא על שאר משקין ולא על מים, כיון שמים כבר כתוב בפסוק ולא נדע שמים תלושים גם כן מכשירים. **סח. אמנם** בזכרון יעקב (נגדיטמאין, ד"ה ונריכה) כתב שלא קשה שהתורה תאמר רק וכל משקה אשר ישתה ויכלל גם מים בתוכו, לפי שאם היה כתוב רק 'וכל משקה' הייתי אומר שכל משקין מכשירים אפילו מי תותים ורמונים, לכן צריך לומר 'מים'. וציין לדברי הרע"ב (מכשירין פ"ו מ"ד) שמה שממעטים מי תותים ומי רמונים הוא מהמילה 'מים'. **סט. ראה** במשמרות כהונה, בידי משה ובשדה העיר (כוכין, נתוש' ד"ה חד) שביארו שייכות דברי תוספות לדבריהם הקודמים [שהובאו בסמוך בענין 'על מה נאמר הפסוק השלישי']. **ע. שכשהיה** האוכל במחובר במים הוכשר וכשהעלה אותו הטמא בתלוש טימאהו. בארות המים (נתוש' ד"ה חד). **עא. שלא** הוכשר לקבל טומאה במים שמחוברים במערה. רע"ב (שם). **עב. וכן** כתב הר"ש (מכשירין פ"ד מ"ו) שמה שמים מחוברים מכשירים היינו בניתנים על הפירות בעוד המים מחוברים ובלבד שיתלשו לבסוף, כמו צנון שהודח במערה ואחר כל העלתו. וכן ביאר הרא"ש (שם ד"ה קופה). וכן כתב הכסף משנה (טומאת אוכלין פ"ג ה"ח) בדעת הרמב"ם (שם). ובאברהם יגל (ד"ה ומד) יישב על פי זה את המבואר בתורת כהנים (שמיני פ"ח) שמים בבורות ושיחין ומערות אינן מכשירין, שזה מדובר שהפירות לא יצאו כלל מן המים, וכמו הדין של צנון במערה. וכן ביאר הקרבן אהרן (תו"כ שם) ובכסא רחמים (ד"ה חד). וראה בחזון נחום (מכשירין פ"ו מ"ג) שהקשה מהמשנה של צנון על פירוש הר"ש במשנה (שם) שכל הדגים בחזקת טומאה שחוששים שמא ניער עליהן את המצודה ולמדנו (שם פ"ה מ"ז) שאם ניער ב'כי יותן', משמע שאם לא ניער אפילו שהעלן מן הים אינם מוכשרים מטעם מים מחוברים, ולכאורה מה זה שונה מצנון שאם העלתו כל שהוא טמא. ובאמת הרע"ב (שם פ"ו מ"ג) ביאר שהדגים בחזקת טומאה לפי שהם מוכשרים במים והטמא וממשמשים

בחזון איש (או"ח סי' קכד לקף טז. לוח ד) הקשה, מדוע צריך לימוד מיוחד שמחוברים באופן זה מכשירים, וכי למה יפסיד דיבוקם במים מחוברים שלא יוכשר כשיהיו המים תלושים, הלא לעולם אין צריך חלות ההכשר בשעת דיבוק המים, כמבואר בבבא מציעא (כג.) עודהו הטל עליהם ושמח הרי זה 'בכי יותן' והפירות מוכשרים. ועוד הקשה על מה שהגמרא אמרה [בסמוך] שמים מחוברים מכשירים משום שהם עומדים במקומם, והרי סוף סוף הפירות אינם מוכשרים בדיבוקם במים המחוברים אלא יוכשרו רק כשיהיו המים תלושים, ומה הועיל להם דיבוקם במחובר שהיו אז המים עומדים במקומם[עג]. וכתב החזון איש שאם היה אפשר לפרש שבאמת מים מחוברים מכשירים אלא שאין חלות ההכשר עד שיעלום מן המים, ונפקא מינה שאף אם נגבו בתוך המים וכרכו במטפחת והעלהו הרי הוא מוכשר[עד].

במקדש דוד (טהרות סי' מג לוח ט) כתב שניחותא של הבעלים שאחר כך, גם כן מועילה להכשיר אפילו שלא היתה ניחותא בשעת דיבוקם לפירות, והוכיח כן מהמבואר בבבא מציעא (שם) עודהו הטל עליהם ושמח הרי זה ב'כי יותן', ומכשירין, נגבו [קודם שנודע לו שהיה עליהם מים] אף על פי ששמח אינן ב'כי יותן'. ומדייקת שם הגמרא שאין שמחתו מועילה למפרע קודם שנגבו. וקשה, מדוע בעודהו הטל עליהם ושמח קודם שנגבו הפירות הרי הם ב'כי יותן', כיון שאין שמחתו מועילה למפרע אם כן בשעת נפילה עדיין לא היו לרצון. ומוכח שהמשקין יכולים להכשיר אף אחר נפילה, אך מכל מקום צריך שבשעת נפילה יהיה עליהם שם משקין הראויים להכשיר[עה], ואם מחוברים לא היו מכשירים אי אפשר להם להכשיר אף אחר כך. וזה החידוש שמחוברים מכשירים[עו].

ב. הראב"ד (או"כ שמיני פ"ח) כתב, שמה שמבואר בגמרא שמחוברים מכשירים, היינו שחשב על המים קודם שירדו לארץ להדיח בהם את התלוש, וכל שכן אם חשב עליהם לשתייתו, ואפילו שעכשיו המים מחוברים, אבל מחשבה אחר חיבור אינה מחשבה עד שיתלשו משהו[עז].

ג. המאירי (ד"ה המים) ביאר, שאם חישב ליתן פירות בתוך מים מחוברים לקרקע הוכשרו, וכמו שאמרו (מכשירין פ"ד מ"ז) פירות שנפלו לאמת המים ופשט מי שידיו טמאות ונטלם, אם בשביל שיודחו ידיו, ידיו טהורות ופירות ב'כי יותן'. ומה שאמרו אין הכשר במחובר, היינו אם חישב ליתן המים על פירות מחוברים[עח]. ולפי זה כתב שמה שמבואר בתורת כהנים (שמיני פ"ח) יכול אפילו הם [המים] בבורות שיחין ומערות יהו מכשירין, תלמוד לומר 'בכלי', אין הלכה כן[עט].

הלימוד הוא על מים תלושים

שם. בחידושי רבינו דוד (ד"ה חד) כתב, שמה שהוצרך לרבות תלושים, היינו במים בלבד, מפני שיש בהם מחוברים, שהם חשובים מתלושים כמבואר בצריכותא [בסמוך], אבל שאר משקין, כגון יין ושמן, הם מכשירים מן התורה אפילו שהם תלושים.

מהיכן ילמד שמואל שמחוברים מטמאים

שם. במהר"ם חלאווה (ד"ה ודייקינן) הקשה, לשמואל שלומד ש'יטמא' שנאמר במשקין היינו טומאת משקין ממש, אם כן אין לו אלא פסוק אחד בשרצים לענין הכשר, ומנין הוא לומד שמים מחוברים מכשירים. ותירץ, ששמואל יתרץ שדי בפסוק אחד כיון שבפסוק כתוב בסתם 'יטמא', ומשמע בין תלושים בין מחוברים[פ]. **ובפני יהושע** (נמוס' ד"ה מד) יישב, שכיון שמחוברים לא מכשירים אלא לאחר שהעלה האוכל מן המים כמו שכתבו **תוספות** (שם), אם כן בכלל תלושין הם שודאי משקה טופח עליהן, ומשום כך לא צריך פסוק. אלא שכתב, שאין זה כדברי תוספות לקמן (כ. ד"ה ונשנעם) שכתבו בדעת שמואל שלומד מ'יטמא' שכתוב גבי משקין, שהכוונה יטמא ממש, ואין אלא פסוק אחד בהכשר, ותלושים באמת אינם מכשירים אלא מחוברים[פא].

מדוע אי אפשר להעמיד את הפסוק בתלוש ולבסוף חיברו

שם. בחתם סופר (או"ח, יו"ד סי' קנח לוח יג) הקשה, מדוע הגמרא לא תירצה שסוף הפסוק 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא', מדבר בכלי מחובר והחידוש הוא שנחשב כתלוש ומכשיר, שאילו מהרישא של הפסוק 'מכל האוכל וגו' אשר יבוא עליו מים', הייתי אומר דווקא תלוש כמשמעות אשר יבוא עליו מים, לכן כתוב 'כלי' שגם כלי המחובר מכשיר אבל מחובר מעיקרו לא. ותירץ, שכיון שיש מאן דאמר שתלוש ולבסוף חיברו נחשב כמחובר ולשיטתו אין לומר שמים אלו מכשירים, לכן הגמרא העמידה את הפסוק חד בתלושין וחד במחוברין.

על מה נאמר הפסוק השלישי

שם. תוספות (ד"ה חד) הקשו, שהרי יש פסוק שלישי שכתוב (ויקרא יא לח) 'וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא', ומה פסוק זה בא ללמדנו, הרי כבר למדנו מהפסוק 'מכל האוכל' שמשקין מכשירים[פב]. ותירצו, שפסוק אחד 'מכל האוכל' מדבר בטומאת מת, והפסוק 'וכי יותן' מדבר בטומאת שרץ, וצריך לכך שני פסוקים, כמבואר בחולין (לו:)[פג]. אלא שהוקשה לתוספות, מדוע לא צריך שני פסוקים בשרץ ושני פסוקים במת, אחד לתלושים ואחד למחוברים. ותירצו, שכיון שגילה לנו הפסוק במקום אחד שתלושים ומחוברים שוים הוא הדין שבכל מקום שוים הם.

אלא שבצל"ח (לוח עז) הקשה מכאן על תוספות לקמן (כ. ד"ה ונשנעם) שכתבו בדעת שמואל שלומד מ'יטמא' שכתוב גבי משקין, שהכוונה לטומאת משקין ממש, ואין אלא פסוק אחד בהכשר, שתלושים באמת אינם מכשירים אלא מחוברים. שהרי כל מה שתוספות כתבו שפסוק (ויקרא יא לח) 'וכי יותן מים על זרע', אם אינו ענין לשרץ תנהו ענין למת, זה לפי רב שיש שלשה פסוקים בשרץ בענין הכשר ופסוק אחד מיותר, אז אומרים אם אינו ענין לשרץ תנהו למת ושאר טומאות. אבל לשמואל שדורש 'יטמא' ממש, ואין אלא שני פסוקים בהכשר, ושניהם כתובים בשרץ, אם כן איך נאמר שבשרץ דווקא מחוברים

בהם. ואפילו שמחוברים לא מכשירים, מכל מקום היכן שהעלם מכשירים שחשובים תלושים ברצון. וראה שם עוד מה שהאריך בדברי הרמב"ם בדין דגים. **עג. וכן** הקשה במקדש דוד (טהרות, סי' מג לוח ט) על הגמרא. ובחזון איש (מכשירין סי' ז סק"י) הקשה עוד כיון שאין ההכשר אלא כשיתלש מה הועילה לו נגיעת המחובר, ואפילו שהועיל לו רצון המחובר שאין צריך שוב רצון בתלוש כגון מדיח צנון במערה כיון שהגביהו הוכשר אף שאין צריך שוב למים הטופחים על גביו, מכל מקום לא הנגיעה במחובר הכשירתו אלא שהמים נחשבים לרצון, וכפי שהוכיח שם ממשנה במכשירין (פ"ג מ"ח). וכן הקשה בתוספות חיים (שפמכוכין, ריש סי' טו). עיי"ש בארוכה. **עד. אלא** שכתב שמתוספות בחולין (לא: ד"ה ופירות) לא משמע כך, שכתבו שאפילו שלאחר העלאתם של הפירות המים תלושים ואינם מחוברים, מכל מקום צריך לחדש משום שבתחילת דיבוקם היו במים מחוברים. והיינו שנתינת המים היה במחובר וחלות ההכשר הוא בשעת תלישה. ומשמע שהמים מכשירים רק לאחר תלישה. וביאר בדבר שמואל (נמוס' ד"ה חד) שהנפקא מינה היא אם בתחילה היה רצון הבעלים ולאחר שהעלה לא ניחא לבעלים, מכל מקום נחשב הכשר כיון שעיקר הניחותא תלוי בשעת דיבוקם למים.

עה. ראה בנודע ביהודה (תניינא, נמוק הספר) בתשובת בנו של הנודע ביהודה, בענין משקה טופח, שבשעה שנתנו על האוכל היה נגוב ורק אח"כ נמס, אם מכשיר, כי שמא צריך שבשעת הנתינה יהיה משקה. עיי"ש מה שדן בזה. **עו. אלא** שהקשה על סברא זו מהגמרא בחולין (לו.) בנתקנח הדם בין סימן לסימן, שאם ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף מכשיר כיון שדם שחיטה הוא, ואם אינה לשחיטה אלא לבסוף אינו מכשיר שדם מכה הוא, ואם לא נתקנח הדם בינתים בגמר שחיטה נחשב אף דם של תחילת שחיטה דם שחיטה ומכשיר. ועל כרחך רק מכאן ולהבא נעשה הדם דם שחיטה, כי אם למפרע אם כן אף נתקנח הדם קודם גמר שחיטה יכשיר אחר כך למפרע, ואפילו שבשעת נפילה לא היה משקה כלל שהיה אז דם מכה שאינו משקה כלל, ומכל מקום אחר כך בגמר שחיטה שחל עליו תורת דם שחיטה ונעשה משקה מכשיר, ואף שבשעת נפילה לא היה הדם ראוי להכשיר. אם כן כל שכן כשנפלו על הפירות היו המים מחוברים ואחר כך נתלשו מדוע לא יכשירו עתה כשהן תלושים, שאם שם שבשעת נפילה לא היה עדיין שם משקה כלל מכשיר כל שכן שבשעת נפילה היו רק מחוברים. ונשאר בצריך עיון. וראה עוד בכתבי קהלות יעקב (טהרות סי' כח ד"ה והנראה) שכתב בדעת תוספות (כ"ב לו. ד"ה לח) שאף שניחותא מועיל גם אחר נפילה על הפירות מכל מקום צריך שיהיה שם משקה בשעה שנופל על הפירות. **עז. וביאר** בדבר שמואל (ד"ה יש לדקדק) שלדברי הראב"ד מה שהביאו תוספות מהמשנה במכשירין צנון במערה נדה מדיחתו והוא טהור, מדובר שבשעה שהיו תלושים לא חישב עליהם לצורך תלוש. אלא שהקשה, לשיטת הראב"ד שמחוברים מכשירים דווקא כשחישב עליהם בעודם תלושים לצורך דבר תלוש, אם כן מה אומרת הגמרא [בסמוך] דאי אשמעינן תלושים משום דאחשבינהו אבל מחוברים אימא לא, הרי אף מחוברים מדובר דווקא שהחשיבם לצורך תלוש. ותירץ על פי רש"י (ד"ה דאחשבינהו) שכתב שאחשבינהו היינו שמלאן וגילה דעתו שהוא צריך להם וזהו חשיבתן, אם כן כוונת הגמרא שאחשבינהו שעשה בהם מעשה המחשיבן ולא די במחשבה בלבד, ובמחובר אין מעשה המחשיבן. ונמצא לפי זה כשנתמלא מאליו לא יכשיר כיון שלא עשה בהם מעשה המחשיבם, וגם אין בהם מעלה של מחוברים שעומדים במקומם. ודן בזה. ובסוף דבריו כתב שאפשר שלאחר שגילתה תורה שמחוברים מכשירים הרי לנו שאין צריך למעשה שיעשה בהם להחשיבם, אלא אם לא כתבה תורה שמחוברים מכשירים אלא תלושים בלבד היינו אומרים דווקא תלושים שעשה מעשה כגון שמלאם. ובמקדש דוד (טהרות סי' מג לוח ט) כתב, שלולא הפסוק שמחוברים מכשירים הייתי אומר שצריך להחשיב את המים קודם שנפלו על הפירות כגון תלושים משא"כ כשנפלו על הפירות כשהם מחוברים. וראה רמב"ם (טומאת אוכלין פ"ג ה"ח) שכתב, שאב המים בכלי ונתנן בקרקע אינן מכשירין. ולמד בעטרת חכמים (תשמיש, טו"ת, מו"מ סי' יט קונטרס ו) בדעתו שאף אם שאב בתחילה לצורך דבר תלוש מכל מקום בנתינה לקרקע נתבטלו מכח הכשירן. ומבואר דלא כהראב"ד. ראה עוד שם. **עח. וכן** שיטת רש"י (חולין טו. ד"ה לענין) שאם חישב בעוד המים מחוברים לצורך תלוש מכשירים אף בעודם מחוברים, ורק אם החשיבם לצורך מחובר אין מכשירים. אלא שהקשה בדבר שמואל (ד"ה ולכ"ע) איך יפרש רש"י את המשנה צנון במערה נדה מדיחתו והוא טהור, כיון שצנון הוא דבר תלוש אם כן חישב על המים לצורך תלוש, ומדוע אין מכשירים. ובעטרת חכמים (טו"ת, מו"מ סי' יט קונטרס ו) יישב, שרש"י יסביר שהמשנה מדברת באופן שנפל הצנון למים שלא לרצון ולכן אינו נהיה מוכשר. אמנם ראה חתם סופר (או"ח יו"ד סי' קנח לוח יג) שנקט שרש"י סובר כמו תוספות כאן. וצ"ע. **עט. עיין** גם במרכבת המשנה (שם פי"ח ה"ח) שנקט בדעת הרמב"ם (שם פי"ב ה"ח) שהנותן פירות ברצון לתוך המים המחוברים אף על פי שכשהעלם אינו רוצה במים שעליהם הרצון שהיה בעודם במחובר מועיל גם אחר כך. **פ. וכן** כתבו בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה חד). וכן ביאר בראש יוסף להלן (כ. גרסינ"י ד"ה ועדיין) בדעת רש"י (שם). וראה בצל"ח (לוח קמג) ובחזון איש (או"ח סי' קכד לקף טו. לוח ד). **פא. ועיין** עוד פני יהושע (להלן כ. נמוס' ד"ה לפ דיין). וראה עוד בעטרת חכמים (טו"ת, מו"מ סי' יט קונטרס ו) שכתב לדעת שמואל לימוד אחר שמחוברים מכשירים. וראה בקרן לדוד (לוח נג) ובשדה העיר (ד"ה ויתבר). **פב. ובתוספות** חכמי אנגליה (ד"ה מפי) הקשו, שנלמד הכשר מהפסוק 'וכי יותן', ומדוע צריך את הפסוק 'מכל האוכל' ונשארו בקושיא. **פג. שאם** היה כתוב רק טומאת מת הייתי אומר שדווקא שם צריך הכשר משום שלא מטמא בכעדשה, אבל שרץ שמטמא בכעדשה אולי אינו צריך הכשר. ואם היה כתוב רק בשרץ, משום שלא מטמא טומאת שבעה אבל מת שמטמא טומאת שבעה לא יצטרך הכשר, קמ"ל.

מכשירים ולהעמיד פסוק אחד במת, אדרבה נעמיד את שני הפסוקים בשרץ כיון שהפסוקים נאמרו בשרץ, אלא שפסוק אחד נאמר בתלושים ופסוק שני נאמר במחובריםפד וכתב (חוס׳ קמה), שאדרבה שמואל סובר ששני הפסוקים בשרץ אחד בתלושים ואחד במחוברים, אלא שלענין הכשר אין סברא כלל לחלק בין שרץ למת, ואין לו את הצריכותא המבוארת בגמרא בחולין. או שסובר שפסוק אחד צריך לתלושים ולמחוברים שאין הבדל ביניהם, ולא סובר את הצריכותא שאמרה הגמרא, וממילא מיותר פסוק אחד למת. ועל כל פנים בין תלושים ובין מחוברים מכשירים מן התורה היפך דעת תוספותפה.

הרש״ש (נמוק׳ ד״ה מד) הביא את המבואר בתורת כהנים (שמיני פי״ט פי׳ ה-ו) שדורשים את הפסוק (ויקרא יא לח) ׳וכי יותן מים על זרע׳, שזה בא ללמד על השרץ שלא יטמא את הזרעים אלא לאחר הכשר. והלא דין הוא טימא כלי חרס וטימא בשרץ, מה כלי חרס אינו מטמא את הזרעים אלא לאחר הכשרפו אף השרץ לא יטמא את הזרעים אלא לאחר הכשר. ודחו, שאם הֵקֵל בכלי חרס הַקֵל נקל בשרץ החמור, אלא יטמא בהכשר ושלא בהכשר, תלמוד לומר ׳וכי יותן מים וגו׳ טמא׳, הרי בא ללמד על השרץ שלא יטמא את הזרעים אלא לאחר הכשר. אין לי אלא אחר הכשר מים, מנין לרבות לעשות שאר משקין כמים. ודין הוא, ומה אם כלי חרס הקל עשה בו שאר משקין כמים, השרץ החמור אינו דין שנעשה בו שאר משקין כמים. או כלך לדרך זו, חמור כלי חרס שהוא מטמא מאוירו, תלמוד לומר ׳מים׳, מים אמורים למעלה ומים אמורים למטה, מה מים אמורים למעלה עשה בהם שאר משקין כמים אף מים האמורים למטה עשה בהם שאר משקין כמיפז. ועל פי זה כתב הרש״ש, הוא הדין לענין הכשר מחוברים ותלושים, שכמו שבכלי חרס מים ומשקין שהם מחוברים ותלושים מטמאים, כמבואר בצריכותא של הגמרא, כך לגבי שרץ עצמו בין מחוברים ובין תלושים שניהם מכשירים, ושלשת הפסוקים אינם מיותרים.

מדוע צריכים צריכותא לשני הצדדים

וצריכי דאי אשמעינן בתלושין משום דאחשבינהו אבל מחוברין אימא לא ואי תנא מחוברין משום דקיימי בדוכתייהו חשיבי אבל תלושין אימא לא צריכי. בתוספות הרא״ש (ד״ה ומ׳) כתב, שהגמרא יכלה לעשות צריכותא אחת, שאם היה פסוק אחד היינו מעמידים בתלושים משום שהחשיבם, אבל מחוברים לא, שהרי לא כתוב בפירוש בפסוק במחוברים, ואם כן לא צריך צריכותא של מחוברים, ותירץ, שדרך הגמרא בכל מקום לעשות כאילו כתוב בפסוק תלושים ומחוברים, וצריך את שניהם.

בצל״ח (חוס׳ עו) ביאר, שהגמרא הוצרכה לתת מעלה גם למחוברים נגד תלושים, שאם לא כן, לשמואל שלומד ש׳יטמא׳ שנאמר גבי משקין הכוונה לטומאה ממש, אם כן אין בהכשר אלא פסוק אחד, דהיינו רישא של הפסוק ׳אשר יבוא עליו מים׳, ואם כן לשמואל, תלושים ודאי מכשירים, כיון שמעמידים את הפסוק על מה שמסתבר. והרי שמואל לקמן (כ.) סובר שדווקא מחוברים מכשירים ולא תלושים, שאמר פרה של זבחי שלמים והעבירה בנהר הוכשרה, ודייקו התוספות (סס ד״ה ונסעת) שממה שנקט ׳והעבירה בנהר׳ רואים שצריך דווקא מחוברים. לכן הוצרכה הגמרא לתת מעלה במחוברים שיהיה ניחא גם לשמואל, ובתלושים ודאי צריך לתת מעלה לרב, שהרי לרב שהפסוק ׳וכל משקה וגו׳ יטמא׳ מדובר בהכשר ודאי הם תלושים כמו שכתוב ׳בכל כלי׳פט.

בידי משה (ד״ה ונריכי) תירץ, שהיה קשה לגמרא, שהפסוק היה צריך לכתוב מחוברים בפירוש, כיון שבהם יש יותר חידוש שמכשירים לפי שלא החשיבם, ולא צריך שני פסוקים. אלא על כרחך שגם בתלושים יש חידושצ.

מנין למדים טבילה במקוה להוה אמינא

תא שמע אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור. רש״י (ד״ה אך) ביאר, שקושיית הגמרא שהפסוק ׳אך מעין ובור׳, מלמדנו שמשום שהמים מחוברים לא נטמאים, אבל תלושים מקבלים טומאה, וקשה לרבצא. והקשה בתוספות רבינו פרץ (ד״ה אך), איך סברה הגמרא שהפסוק מדבר לגבי טומאת המים עצמם שאין המים המחוברים טמאים, הרי כל הפסוק מדבר בענין טבילה כמו שדורשים בתורת כהנים (שמיני פ״ט פי׳ ו, ג) ׳יכול מילא מים ועשה מקוה לכתחלה יהא טהור, תלמוד לומר ׳אך מעין ובור׳, מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים, לאפוקי מים שאובין. אי מה מעין מטהר בזוחלין אף מקוה מטהר בזוחלין, תלמוד לומר ׳אך מעין׳, שזה מיעוט, דווקא מעין מטהר בזוחלין אבל לא מקוה׳. אם כן איך היה הוה אמינא לומר שהפסוק מדבר בטומאת המים עצמם. ותירץ, שהייתי אומר שהפסוק מדבר בשניהם בטומאת עצמם ובטבילה.

ביאור הפסוק לרב

מאי יהיה טהור מטומאתו. רש״י (ד״ה יהיה) ביאר, שכוונת הפסוק, שאם יבוא הטמא במעין ובור מקוה מים יהיה טהור הואיל וטבל, אבל שאובין לא מטהרים את הטמאצג. **ובארת אליהו** (ריק, ד״ה יהיה) ביאר, ש׳יהיה טהור׳ מוסב על סוף הפסוק, שבפסוק כתוב ׳אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור ונוגע בנבלתם יטמא׳, וביאור הפסוק לרב הוא, מי הוא זה שיהיה טהור במעין ובור ומקוה מים, האיש אשר יטמא מפני שנוגע בנבלתם.

בארץ צבי (ד״ה מפי) ביאר את לשון הגמרא ׳מאי יהיה טהור, מטומאתו׳, והיה די לגמרא לומר ׳טהור מטומאתו׳, ולשון ׳מאי יהיה׳ הוא מיותר. ותירץ על פי דברי הידי משה (ד״ה מפי), שלשון הפסוק ׳יהיה טהור׳ משמע שמדובר על האדם הטובל במעין ובור, שבטבילתו בהם נעשה טהור, שאם מדובר על המעין ובור שאינם מקבלים טומאה היה לפסוק לומר לא יטמא, כי הרי בלאו הכי הם טהורים, שהם לא נטמאו, אלא על ידי טבילת הטמא במים אמר הפסוק שמעין ובור לא נטמאים, ואם כן היה לפסוק לומר לא יטמא. לכן אמרה הגמרא מאי ׳יהיה טהור׳ מטומאתו, שהגמרא עצמה מכריחה תירוץ זה שכוונת הפסוק על האדם הטובל שטהור מטומאתו, שאם לא כן מדוע כתוב ׳יהיה טהור׳, היה לומר לא יטמא.

למאן דאמר טומאת משקין דאורייתא מנין הוא לומד לטבילה במקוה

שם. בחתם סופר (שו״ת, יו״ד סי׳ ריג) הקשה, שתירוץ הגמרא טהור מטומאתו הוא רק לרב שסובר שאין למשקין טומאה כלל מדאורייתא, אבל לשמואל שסובר שיש למשקין טומאה מן התורה, אם כן הפסוק ׳יהיה טהור׳ לא עוסק כלל בטבילת אדם, אלא מעניינה של אותה פרשה בדין טומאת שרצים, והפסוק אומר שאם יפול שרץ אל מעין ובור מקוה מים יהיו המים טהורים, שהואיל ומחוברים הם אינם מקבלים טומאה. ואם כן מנין כל הדינים שצריך לגבי טבילה שיהא דווקא מעין בזוחלים ומקוה באשבורן כדי לטהר הטובל, הרי הפסוק כלל לא עוסק בטבילה אלא בטומאת המים עצמם, ודין טבילה נלמד מהפסוק (ויקרא יא טו) ׳ורחץ בשרו במים׳, ואם כן נאמר שכל מים במשמע ואפשר לטבול בתלושים. ותירץ **בשם קרמון אחד**, שמסברא אומרים שהפסוק מדבר גם בטבילה, שאם לא כן הרי למאן דאמר טומאת משקין דאורייתא אם כן איך אמרה התורה ׳ורחץ בשרו במים׳, הלא המים נטמאים מהטובל בהם וחוזרים ומטמאים את מי שיטבול בהם, ואפילו למאן דאמר שמשקין לטמאות אחרים לאו דאורייתא ורק יש בהם טומאת עצמם, גם קשה איך יתכן שיטהר הטובל ויטמא המיםצג. אלא על כרחך, הפסוק סמך על סברא שהטמא ירחץ דווקא במים שאינם נטמאים, והם המבוארים בפסוק של ׳אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור׳, ונמצא בפסוק זה כל התנאים שצריך שיהיה טהור ואינו מקבל טומאה, דהיינו מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים, ודווקא מטהרים מעין בזוחלים ומקוה באשבורן, וכל כיוצא בזה שאינו מקבל טומאה ויש לו דין מחובר, אותם מים כשרים לטבול בהם. אבל כל שחסר מאלו התנאים ומקבל טומאה, אין הטמא עולה מטומאתו לטהרהצד.

פד. וכן הקשה הרש״ש (חולין לו: ד״ה מד) בקצרה. ובזכרון יעקב (ד״ה נגל״ח) יישב שהיה קשה לגמרא בחולין לשון הכתוב ׳מכל האוכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מים׳ לעתיד, ואם הפסוק מדבר על שרץ שכתוב לפני כן בפסוקים, היה לו לכתוב לשון עבר אשר בא עליו מים. לכן הוכרחה הגמרא להעמיד שמדובר על מת ולא על שרץ. **פה. וראה** שם מה שביאר בדעת תוספות לקמן. **פו. הפסוק** ׳מכל האוכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מים׳, נאמר בפרשת כלי חרש, כמו שכתוב לפני כן (ויקרא יא לג) ׳וכל כלי חרש אשר יפול מהם אל תוכו כל אשר בתוכו יטמא׳. **פז. אלא** שהרש״ש (שם) הקשה, מדוע הגמרא בחולין לא מיישבת את הפסוקים ׳מכל האוכל׳ ׳וכי יותן׳ שהוצרכו לדרשה של התורת כהנים. וכן הקשה בכסא רחמים (נתוס׳ שם). **פח. וכן** תירץ בידי משה (ד״ה ונריכי). והביא שכן כתבו תוספות בחולין (לו: ד״ה ומ׳). **פט. ובזה** ביאר את כוונת רש״י (ד״ה נגל) שכתב ׳בכל כלי׳, היינו משקין תלושים. וכוונתו לתרץ מדוע הוצרכה הגמרא צריכותא משני צדדים. וכעין זה ביאר בהלכות עולם (קלרמפיק, נרש״י ד״ה נגל), שרש״י בא לבאר שהמילים ׳בכל כלי׳ מדובר על משקין תלושים שבכלי, והפסוק ׳אשר יבוא עליו מים׳, מסתבר להעמיד במחוברים, שסתם מים משמע מחוברים, וכפי שרואים בסמוך ששואלת הגמרא ׳ותלושין מי מכשרי׳, וביאר רש״י (ד״ה ותלושין) שהקושיא על מים ולא על משקין שהם תלושים, משמע שמים הם מחוברים. לכן עשתה הגמרא שתי צריכותות מדוע כתוב את שניהם. ובידי משה (נרש״י ד״ה נגל) ביאר, שהוקשה לרש״י, שהיה לגמרא לומר חד במחוברין וחד בתלושין כסדר הכתוב. לזה כתב רש״י ש׳בכל כלי׳ משמע דווקא, דהיינו משקים תלושין ותחילת הפסוק לא משמע מחוברים אלא מיתור הפסוק אחר שכתוב בסוף הפסוק תלושים. ולכן לא התחילה הגמרא לומר חד במחוברין אלא חד בתלושין, לפי שהוא מפורש בפסוק. וכן ביאר בקרן לדוד (סוף חוס׳ נח) בביאור דברי הגמרא. **צ. וראה** שם מה שדייק לפי זה את לשון הגמרא. **צא. במירא דכייא** (נרש״י ד״ה ומ׳) העיר על מה שרש״י הדגיש שהקושיא היא לרב, ואילו בקושיא לעיל [מ׳וכל משקה׳] רש״י לא כתב זאת. ותירץ, שכאן הייתי יכול לטעות לפרש שקושיית הגמרא מוסבת על מה שהגמרא יישבה לעיל חד בתלושין וחד במחוברין ששניהם מכשירים, ועל זה הקשתה הגמרא מהפסוק ׳אך מעין ובור׳ שמחובר טהור ואינו מכשיר. ורש״י מיאן מלפרש כן, וכתב שהקושיא היא לרב. ורק בסמוך הגמרא מקשה ותלושין מי מכשירין, שזה מוסב על מה שאמרה הגמרא חד בתלושין. **צב. עיין** לקמן (יז:) [בענין ׳דעות נוספות במקוה שכולו שאוב׳] מה שנתבאר בארוכה בענין פסול שאובין. **צג. וראה** שואל ומשיב (רביעאה, ח״ג סי׳ קו סוף ד״ה הנה) ביישוב קושיא זו. **צד. ולפי** זה כתב, שכיון שבפסוק ׳ורחץ במים׳ לא הוזכר שיהיה בידי שמים אלא הואיל שאי אפשר למים שיהיו טהורים בלי זה על כרחך שמדובר בידי שמים, ועל כן צריך שלא יהיו מים שאובים, ולא משום פסול שאובים בדין טבילה, אלא כיון ששאובים מקבלים טומאה לכך אין יכולים לטהר. ולפי זה שלג שהוא בכלל ׳ורחץ במים׳ ושלג וכפור אין בהם קבלת טומאה כלל כמבואר ברמב״ם (טומאת מוכלין פ״ח ה״ג), אם כן לעולם טובלים בו אפילו הוויתו על ידי אדם ואפילו שאובים בכלים. וראה בדבר שמואל (ד״ה מפי) שהקשה, שלפי דברי החתם סופר מים שאובים שנפסלו משתיית כלב שאין מקבלים טומאה יהא כשר לטבול בהם, והרי בהדיא שנינו בחולין (קו.) מים שנפסלו משתיית בהמה בכלים פסולים בקרקע כשרים.

בביאור דברי רש"י על הפסוק אך מעין ובור

שם. רש"י (ויקרא יא ל"ו) כתב 'אך מעין ובור מקוה מים', המחוברין לקרקע אין מקבלין טומאה, ועוד יש לך ללמוד 'יהיה טהור', הטובל בהם מטומאתו. **ובמזרחי** (שם) כתב, שמה שכתב רש"י שלמדים שמים המחוברים אין מקבלים טומאה, זה למאן דאמר טומאת משקין מן התורה, שדורשים את הפסוק 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא', שמדובר בטומאה ממש. אבל למאן דאמר אין טומאה למשקין כל עיקר, והפסוק 'וכל מה אשר ישתה' נאמר על הכשר, צריך לומר שהפסוק 'אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור', נאמר בטהרת הטובל ולא בטהרת עצמם, כי גם שהם תלושים אינם מקבלים טומאה. וזה מה שכתב רש"י שיש ללמוד עוד מהפסוק 'יהיה טהור', שיטהר הטובל בהם מטומאתו. אלא שכתב, שמלשון רש"י משמע ששני הלימודים נלמדים לשתי השיטות, מכך שרש"י לא אמר בלשון ויש אומרים 'יהיה טהור' הטובל מטומאתו, אלא שיש ללמוד עוד מהפסוק שטהור הטובל מטומאתו. וכתב, שיתכן ומאן דאמר טומאת משקין מן התורה ודורש על טהרת המים בהיותם מחוברים, דורש גם בטהרת הטובל בהם, כיון ששקול הוא, ויבואו שניהם[צה].

בביאור קושיית הגמרא

ותלושין מי מכשירין והאמר רבי יוסי ברבי חנינא משקין בית מטבחיא לא דיין שהן דכן אלא שאין מכשירין. רש"י (ד"ה ותלושין) ביאר, שהקושיא היא רק על מים תלושים שאינם חשובים לפי שאינם במקומם כפי שאמרה הגמרא, אבל על שאר משקין לא קשה, שודאי מכשירים הם משום שכל המשקין הם תלושים. וביאר **הפני יהושע** (ד"ה ותלושין), שכיון שבפסוק כתוב 'וכל משקה', אם כן רואים שתלושים ודאי מכשירים מדאורייתא, אלא שהייתי אומר שמים תלושים אינם בכלל כל משקה כיון שאינם חשובים, ומשום כך לא מכשירים מדאורייתא[צו].

אלא שהמהרש"א (שם ד"ה שם) הקשה[צז] מדוע רש"י פירש שקושיית המקשן דווקא על מים ולא על משקין, הרי המקשן סבר שטומאת משקין דאורייתא, ו'יטמא' לא נאמר על הכשר אלא על טומאה, נמצא ששאר משקין לא מכשירים כלל שאין פסוק על הכשר, ורק לגבי מים כתוב ברישא של הפסוק 'מכל האוכל וגו' אשר יבוא עליו מים יטמא', שהמים מכשירים, ואם כן שאר משקין מנין שמכשירים. ותירץ המהרש"א, שאפילו אם אנו אומרים ש'יטמא' שכתוב לגבי משקין נאמר בטומאת עצמן, מכל מקום פשטות הפסוק 'וכל משקה' מוסב על מה שנאמר למעלה 'מכל האוכל וגו' יטמא', שנאמר על הכשר, ועל זה ממשיך הפסוק לומר שגם אשר יבוא עליו שאר משקין שהוכשר האוכל על ידו, רק 'יטמא' שבסוף הפסוק שכתוב לגבי משקין נאמר גם על טומאה, והפסוק בא גם ללמדנו שמשקין מקבלין טומאה מן התורה[צח], ואם כן יש רק פסוק אחד בהכשר מים ומעמידים מסברא במחוברים[צט], ולעולם שאר משקין מכשירים[ק]. אבל לרב שסובר שטומאת משקין עצמן דרבנן, ו'יטמא' שבסוף הפסוק נאמר על הכשר, על כרחך ללמדנו שמים תלושים מכשירים. ולכן הקשתה הגמרא לרב ממה שרבי יוסי ברבי חנינא אומר משקי בית מטבחיא אינן מכשירים, אם כן רואים שמים תלושים אינם מכשירים מדאורייתא[קא].

אלא שבראש יוסף (שם) הקשה, שלפי המהרש"א היה מקום לתרץ את שיטת רב, שאף שסובר שמשקין אין להם טומאה מן התורה, מכל מקום הסיפא של הפסוק נאמר על הכשר אבל לא על הכשר מים תלושין, אלא על הכשר של שאר ששה משקין חוץ ממים, שהרי בסוף הפסוק נאמר 'כל משקה אשר ישתה', ושוב לא קשה מרבי יוסי ברבי חנינא שדיבר במים תלושים. ואם תאמר, שאם כן למה כתוב את הרישא של הפסוק 'אשר יבוא עליו מים' שמים מכשירים, הרי מים גם כן נכללים בסיפא של הפסוק שאוכל שבא עליו משקין הוכשר, וכי גרע מים מכל משקה. ניתן לומר שהרישא בא להשמיענו שמים מחוברים דווקא מכשירים ולא תלושים. ותירץ שבאמת היה אפשר לתרץ כן, אלא מכך שתירצה הגמרא חד בתלושין וחד במחוברין, מבואר להדיא שסובר שמים תלושים מכשירים.

בפאר הלכה (נרש"י שם) ביאר, שכוונת רש"י שהגמרא לא הקשתה על שאר משקין, משום שיש לדקדק מפני מה הגמרא לא הקשתה תיכף כשתירצו ש'וכל משקה' נאמר על הכשר, ותלושין מי מכשירין, שהרי כל משקין תלושים הם, ואם הפסוק נאמר על הכשר מכאן שתלושים מכשירים. ומדוע המתינה הגמרא להקשות רק לאחר התירוץ על הקושיא מ'אך מעין ובור'. ולכן הסביר רש"י שעל שאר משקין לא קשה וודאי שמכשירים לפי שתלושין הם, וכל הקושיא היא על מים.

וכן ביאר במים עמוקים (ד"ה ותלושין) שרש"י בא לבאר מדוע הגמרא לא הקשתה מיד כשענתה מאי 'יטמא' הכשר, וכי תלושין מכשירין, שהרי 'בכל כלי' מדובר בתלושים. אלא משום שמשקי בית מטבחיא הם דם ומים, ובדם ידע שאין מכשיר כפי שאמר רבי יוסי ברבי חנינא, ולא הקשה אלא ממים, ומים תלושים אינם חשובים להכשיר[קב].

באור חכמים (קונטרס, נרש"י שם) ביאר בכוונת רש"י, שלכאורה מדוע המקשן הקשה דווקא לרב, הרי גם אם סוברים ש'יטמא' נאמר על טומאה ממש המשקין מכשירים, כיון שאם הם טמאים ודאי שמכשירים, ואם כן תלושים גם מכשירים. לכן פירש רש"י שהגמרא לא מקשה על משקין כיון שכולם תלושים הם, ואם כן אם 'יטמא' נאמר על טומאה ממש, מובן מה שמשקין גם מכשירים משום שהם חשובים, שאין בהם ריעותא מה שהם נדים ממקומם, כיון שכולם תלושים ואין בהם כלל מחוברים שנאמַר שכשהם תלושים יש ריעותא שהם לא במקומם. אבל אם נאמר ש'יטמא' נאמר על הכשר, צריך לומר שהדרשה היא רק על מים תלושים שגם מכשירים ואפילו שיש בהם חסרון שאינם במקומם כמו מחוברין, וכפי שנתבאר בצריכותא של הגמרא. אבל על משקין לא צריך פסוק שמכשירים, שודאי שהם מכשירים לפי שכל הששה משקין הם תלושים. ולכן הגמרא הקשתה דווקא על מים תלושים מי מכשירים.

בבארות המים (נרש"י שם) ביאר ברש"י, שמשמע למקשה שהפסוק מחלק בין מים לשאר משקין, שבמים כתוב סתם 'אשר יבוא עליו מים', דהיינו מחוברים דווקא, ולגבי שאר משקין כתוב 'אשר ישתה בכל כלי', דהיינו תלושים משום שכולם תלושים. ולכן הגמרא מקשה רק על מים.

מדוע הגמרא המתינה להקשות עד כאן

שם. באחרונים[קג] הקשו שהגמרא היתה צריכה להקשות מיד שתירצה חד בתלושין וחד במחוברין, וכי תלושין מי מכשירין, ומדוע הפסיקה הגמרא בקושיא מהפסוק 'אך מעין ובור'. ונאמרו כמה תירוצים בזה:

א. בגור אריה (ד"ה ותלושין) תירץ, שהמקשן סבר שמהפסוק 'אך מעין ובור' יש ללמוד פירוש לפסוק 'וכל משקה אשר ישתה', משום שהפסוק 'אך מעין' כתוב אחר הפסוק 'כל משקה'. וכך ביאור הפסוקים, אפילו שתלושים מכשירים

צה. וכעין זה ביאר בשלמי תודה (נרש"י ד"ה ותלושין). ראה שם בארוכה. אמנם בצידה לדרך (ויקרא יא ל"ו) כתב כדבריו הראשונים של המזרחי, שמה שכתב רש"י ועוד יש ללמוד שיהיה טהור הטובל מטומאתו, הוא למאן דאמר אין טומאה למשקין ויהיה טהור הטובל בהם מטומאתו, ומה שפירש רש"י בתחלה 'אך מעין ובור' המחוברים לקרקע אין מקבלים טומאה, הוא לפי מאן דאמר טומאת משקין מן התורה. ולמאן דאמר טומאת משקין דאורייתא אין זכר בפסוק מהטובל בהם. והביא ראיה לכך מרש"י במקום אחר שגם כתב לשון 'ועוד', והכוונה לשתי שיטות. וראה עוד מלבי"ם (ויקרא יא פרק קמג) **ובידי משה** (ד"ה מלא) **ובנחלת אבות** (פרק שלג). **צו. וביארו** במעיל שמואל ובשרביט הזהב (נרש"י שם), שלפי זה מה שהקשתה הגמרא מרבי יוסי ברבי חנינא שמשקי בית מטבחיא אינם מכשירים, הבינה הגמרא דהיינו מים דווקא, עד שתירצה שדבריו נאמרו רק על דם. **צז. כפי** שביארו כוונתו בראש יוסף ובפאר הלכה (נרש"י שם). **צח. וכעין** זה ביאר בקרן לדוד (פרק נב). **ובאני חומה** (עלום, נרש"י ד"ה ותלושין) ציין לתורת כהנים (שמיני פרשה ו פיסקא ו) שלמדים לימוד זה שמקרא נדרש לפניו לענין שאר משקין, שכתוב 'אשר יבוא עליו מים', אין לי אלא מים, מנין הטל והיין והשמן הדם והדבש והחלב, תלמוד לומר 'וכל משקה'. ובקרבן אהרן (שם) כתב, שדרשת התורת כהנים היא למאן דאמר טומאת משקין לטמא אחרים לאו דאורייתא, ו'יטמא' שבסיפא היינו הכשר, ולכן מתפרש 'וכל משקה' שהוא מחובר עם 'מים', והיינו שמים וכל מה שיהיה משקה אם יבוא על האוכל יטמא האוכל על ידי הכשר זה. אמנם בעזרת כהנים (פרק ב שם, מוספות העזרה ד"ה ת"ל) הקשה, שאם כן לתנאים האחרים שסוברים שיש טומאה למשקין מן התורה ומפרשים ש'וכל משקה' נאמר לענין קבלת טומאה מנין ששאר משקין חוץ ממים מכשירים. וכתב, שהנכון שדרשת התורת כהנים היא לכולי עלמא, שאפילו שמפרשים 'וכל משקה' לענין קבלת טומאה, מכל מקום זה נאמר גם על 'מכל האוכל', שמקרא נדרש גם לפניו אשר יבוא עליו מים וכל משקה, להביא גם שאר משקין להכשר. **צט. אלא** שבבארות המים (נרש"י שם) הקשה, שהרי הגמרא עושה לעיל צריכותא גם לתלושים וגם למחוברים, ומשמע ששקולים הם, ומדוע להעמיד מסברא במחוברים דווקא. ועוד, שיותר מסתבר לומר שמים דומיא דמשקין שמדובר בתלושים דווקא. **ק. וכתב** הראש יוסף (שם) שמוכרחים לומר כן, שהרי למאן דאמר טומאת משקין עצמן מן התורה מנין הוא יודע ששבעה משקין מכשירים, אלא בעל כרחך שהסיפא של הפסוק נדרש לפניו. וכן כתבו בראש משביר (נרש"י שם) ובפתח הבית (פרק קיב) ובחזון איש (מכשירין סי' ז סק"ו). וכעין זה כתב בגנזי יוסף (נרש"י שם), שעל כרחך גם למאן דאמר ש'יטמא' נאמר על טומאה ממש, יש לימוד אחר על זה ולא שייך אלא בתלושים, שאם לא כן מנין לו ששבעה משקין מכשירים. וראה פני יהושע (סוף ד"ה ותלושין). **קא. אלא** שהצל"ח (פרק פ) הקשה, מנין לרש"י שדעת המקשן שסובר ש'יטמא' נאמר על טומאה ממש שבאמת משקין מכשירים, אולי למקשה שהיה סבור ש'יטמא' מדובר על טומאה ממש באמת שאר משקין אינם מכשירים כיון שאין פסוק מיוחד, שהפסוק 'וכל משקה' נאמר על 'יטמא' שלאחר מכן ולא על מה שכתוב לפניו, וכיון ששאר משקין תלושים הם לא מכשירים כלל לפי דעת המקשה. ואף ששנינו כמה משניות בשאר משקין שמכשירים, היה סבור המקשן שכל זה מדרבנן כשם שהיה סבור במים תלושים שאינם מכשירים אלא מדרבנן. וראה שם מה שתירץ [ודבריו הובאו בתוספות (ד"ה מיהגמ)]. ועיין בשלמי תודה (נרש"י שם, נספח דנרש"י) שהוכיח שלמ"ד ש'יטמא' נאמר על טומאה ממש, משקין מכשירים. ובאני חומה (נרש"י שם) כתב, שנשמט מהצל"ח [בקושייתו] דברי התורת כהנים [לעיל] שלמדים ששאר משקין מכשירים, והיינו גם למאן דאמר ש'יטמא' נאמר על טומאה ממש. וראה שם עוד מה שביאר מה שהכריח את רש"י לפרש כן. אמנם בשערי ציון (מג'נפה, נרש"י שם) הביא מספר שערי רחמים [כתב יד] שבאמת כוונת רש"י במה שכתב שהקושיא היא על מים ולא על משקין, לא משום שהמקשה סובר כך, אלא הקשה כן לפי דברי המתרץ שמים ומשקין מכשירים, אפילו שהמקשה אין סברתו כן. אלא שבפרחי כהונה (שם, נד' נועד למכמיס) כתב, שאפשר שרש"י בא לבאר גם אם נאמר שהמקשה קיבל את דברי המתרץ ש'יטמא' מלמד שמשקין מכשירים. וראה שם מה שביאר בכוונת המהרש"א. ועיין עוד מים עמוקים (ד"ה ותלושין), במשיב נפש (ד"ה ומה מפורש) ובמשנת רבי אליעזר בן יעקב (ד"ה ותלושין). וראה עוד ביד דוד (ד"ה וכל) מה שיישב על פי המהרש"א את דברי הרשב"ם בבבא בתרא (נז. ד"ה לפ) מקושיית תוספות (שם ד"ה לפ). וראה גם בשלמי תודה (נרש"י שם) מה שביאר את רש"י בחומש (ויקרא יא לה) על פי המהרש"א. **קב. וראה** עוד בסמוך [בענין 'מדוע המתינה הגמרא להקשות עד כאן']. **קג. גור** אריה (ד"ה ותלושין), פני יהושע (ד"ה חד), פאר הלכה וארץ צבי (ד"ה ותלושין) **ובידי משה** (נקמן ע"ב ד"ה כמצ).

אוצר החכמה
אהח19/06/2018

כפי שכתוב 'וכל משקה וגו' יטמא', מכל מקום 'אך מעין ובור וגו' יהיה טהור' ואינם מכשירים. ולאחר שביארה הגמרא את שני הפסוקים הסמוכים חזר המקשה והקשה מהפסוק 'וכל משקה אשר ישתה' שנתבאר שזה נאמר על הכשר, וכי תלושין מכשירין.

ב. הפני יהושע (ד"ה מד) תירץ, שיתכן לפרש את הפסוק 'אך מעין וגו' יהיה טהור' בשני פנים, או שנאמר שמדובר לענין טומאה עצמה, והיינו שאף שמים תלושים מקבלים טומאה אבל מים מחוברים אין מקבלים טומאה. או שמדובר לענין הכשר, שמעין ובור שהם מחוברים לא מכשירים, שהפסוק 'אך מעין' הוא המשך לפסוק הקודם שכתוב 'וכל משקה וגו' יטמא', ועל זה כתוב 'אך מעין ובור' למעט, שמעין ובור שהם מחוברים, או שאין מקבלים טומאה או שאין מכשירים. ולכן הקשתה הגמרא על רב ממה נפשך, שכיון שאמר רב דכן ממש ומשקין אין להם טומאת עצמן, הרי אי אפשר להעמיד את הפסוק 'אך מעין' על טומאת עצמן לומר שמחוברים אינם מקבלים טומאה שהרי אף תלושים אין מקבלים טומאה. וגם אי אפשר לומר שמדובר על הכשר שמחוברים אין מכשירים, שהרי תירצו בגמרא שלרב חד בתלושין וחד במחוברין שמחוברים מכשירים, ואם כן במה מעמיד רב את הפסוק 'אך מעין'.

ג. במשיב נפש (ד"ה מ"ם) ביאר, שלכאורה לאחר תירוץ הגמרא חד בתלושין וחד במחוברין, היה לגמרא מיד להקשות הניחא לרב שיש לו שני פסוקים להכשר, אבל לשמואל שלומד מ'יטמא' לטומאה ממש, אם כן מנין לו שתלושים מכשירים, לשיטת רש"י לקמן (כ. ד"ה ועדיין) שתלושים מכשירים. אלא בעל כרחך צריך לומר שמה שהגמרא ענתה חד בתלושין וחד במחוברין הוא גם לשמואל, וטומאת משקין עצמן לומד שמואל מהפסוק 'אך מעין ובור יהיה טהור', שמחוברים אין מקבלים טומאה, ומוכח שתלושים מקבלים טומאה. ולכן הגמרא הביאה גם את הפסוק 'אך מעין ובור', ואמרה שרב חולק על שמואל ומבאר הפסוק 'יהיה טהור' מטומאתו. ורק לאחר מכן הקשתה, ותלושין מי מכשירין.

ד. בידי משה (להלן ע"ב ד"ה כמאן) תירץ, שכיון שעל קושיית ותלושין מי מכשירין הוצרכה הגמרא להביא [בסמוך] את דברי רבי חייא בר אבא שדם קדשים אין מכשיר, וכן את הקושיות מהברייתות לקמן (ע"ב) שהם גם על דברי רבי חייא בר אבא, לכך הניחה את זה הגמרא לבסוף. אבל את הקושיא מ'אך מעין ובור' שזו קושיא קצרה העדיפה הגמרא להקדים[קד].

אולי רבי יוסי ברבי חנינא חולק על רב

שם. הקשו **באחרונים**[קה], מה הגמרא מקשה על רב מדברי רבי יוסי ברבי חנינא שאמר שתלושים לא מכשירים. אולי באמת רבי יוסי סובר כשמואל שמשקי בית מטבחיא דכן מלטמא אחרים וטומאת משקין דאורייתא, ודורש 'כל משקה וגו' יטמא' לטומאת משקין, ויש רק פסוק אחד בהכשר, ועדיף לו להעמיד דווקא במחוברים, ולכן משקי בית מטבחיא שהם תלושין טהורים. ואילו רב שסבר טומאת משקין דרבנן מעמיד את כל הפסוק על הכשר, ואם כן יש שני פסוקים להכשר חד בתלושין וחד במחוברין, ולדבריו תלושים מכשירים. ומה הקשתה הגמרא מרבי יוסי ברבי חנינא, אולי באמת הם חולקים.

ותירץ בפאר הלכה (ד"ה ומחזור), שהגמרא הקשתה שמרבי יוסי ברבי חנינא עצמו מוכח שסובר שמשקי בית מטבחיא דכן ממש כדברי רב, ממה שאמר לא דיין שהן דכן ולא אמר משקי בית מטבחיא דכן, משמע שהן גופן דכן וטהורים, נמצא שרבי יוסי ברבי חנינא עצמו סובר טומאת משקין דרבנן, ולשיטתו יש להעמיד את הפסוק 'יטמא' על הכשר, וכתוב שתי פעמים 'יטמא', חד לתלושין וחד למחוברין[קו].

ובקרן לדוד (חומ נו) תירץ, שהגמרא למדה שהמימרא של רבי יוסי ברבי חנינא מוסכמת היא לכולי עלמא, גם לרב. עוד תירץ, שהגמרא ידעה שדברי רבי יוסי ברבי חנינא שמשקי בית מטבחיא אין מכשירים, הם גם כן מעדות יוסי בן יועזר שהמשקין דכן ואין מכשירים שכך קיבל מרבותיו[קז].

הרי משקי הוא לשון רבים

תירגמא על דם. תוספות (ד"ה תירגמא) הביאו את הגמרא בחולין (לו:) שגם תירצה כן, ומקשה שהרי רבי יוסי ברבי חנינא אמר 'משקי' באות יו"ד, ומשמע שני משקין דם ומים[קח]. וכתבו תוספות, שהגמרא כאן לא חששה לפירוכא זו משום שאפשר לתרץ ש'משקי' היינו משקה דעלמא[קט], וכפי שמצינו שהגמרא בקידושין (סד:) אומרת מאי 'בוגרות', בוגרות דעלמא[קי]. אלא שהגמרא בחולין כן הקשתה קושיא זו משום שיש לה תירוץ אחר[קיא].

בתוספות הרא"ש (ד"ה תרגמא) הביא לתרץ בשם **רבינו מאיר**, שהסוגיא בחולין היא לפי אביי, ואביי לשיטתו שאין לומר משקה דעלמא, שהרי בקידושין (נא:) אביי חולק על רבא שאין לומר בוגרות דעלמא, ולכן הגמרא שם הוצרכה לתירוץ אחר, משא"כ הסוגיא כאן היא אליבא דרבא שהלכה כמותו, ולכן הגמרא לא חששה לקושיית הגמרא בחולין כי ניתן לתרץ ש'משקי' הכוונה משקה דעלמא.

ובצל"ח (חומ פ) הקשה, שעדיין דברי תוספות דחוקים מדוע הגמרא בחולין לא נשארה בתירוץ שרבי יוסי ברבי חנינא דיבר על דם, הרי יש לתרץ ש'משקי' היינו משקה דעלמא[קיב]. ותירץ, שכאן הגמרא תירצה שרבי יוסי דיבר על דם משום שאף בדברי המקשן מוכח שסובר שמשקי היינו משקה דעלמא, והיינו שכשהקשה ותלושין מי מכשירין, ורצה להוכיח ש'יטמא' שכתוב במשקין היינו טומאה ממש, ומה שאמר יוסי בן יועזר שמשקי בית מטבחיא דכן היינו כשמואל שדכן מלטמא אחרים אבל טומאת עצמם יש להם, על כרחך שהמקשן לא ידע מהדרשה המבוארת בסמוך שלמדים ממה שנאמר בדם (דברים יב כד) 'על הארץ תשפכנו כמים', שדם שנשפך כמים מכשיר שאינו נשפך כמים אינו מכשיר, שאם המקשן היה יודע מדרשה זו אם כן היה יודע שדם קדשים דכן ממש אפילו מטומאת עצמן, שהרי כשם שדורשים מהפסוק 'תשפכנו' שאין דם קדשים מכשיר כך גם יש לדרוש שאין דם קדשים מקבל טומאה, כמבואר **ברמב"ם** (פסולי המוקדשין פ"ח הל"ו) וכל דם הקדשים אינו מקבל טומאה שנאמר 'על הארץ תשפכנו כמים', דם שנשפך כמים הוא הנחשב כמים ומקבל טומאה אבל דם קדשים שאינו נשפך כמים אינו מקבל טומאה. הרי שאם נתמעט דם מתורת הכשר נתמעט גם כן מתורת טומאת עצמו. ואם כן אם המקשה היה יודע מהפסוק 'תשפכנו', איך רצה לפרש דכן מלטמא אחרים וטומאת עצמן יש להם, הרי יוסי בן יועזר אמר 'משקי' בלשון רבים ודם ודאי דכן ממש, ואם כן על כרחך מים גם כן דכן ממש כיון שאמר משקי, והיינו שני משקין. אלא ודאי שאם ידע המקשה מדרשה זו של 'תשפכנו כמים', על כרחך מפרש משקי רק על מים ומשקי היינו משקה דעלמא. ואם נאמר שהמקשן לא היה יודע מהדרשה של 'תשפכנו', אם כן גם לא היה יודע שדם קדשים אינו מכשיר, ודם חולין לפי שיטת רש"י ודאי מכשיר מדאורייתא, אף אם מים תלושים אין מכשירים, ששאר משקין תלושים הם. ואם כן עדיין איך אמר רבי יוסי ברבי חנינא משקי בית מטבחיא לא דיין שאין מקבלים טומאה אלא שאין מכשירין, הרי דם מכשיר מן התורה, ואיך יכלו חכמים לומר שבקדשים אינו מכשיר. אלא על כרחך משקי נאמר רק על מים, שמים תלושים לא מכשירים והכוונה למשקי דעלמא. ולכן כיון שגם המקשה מוכרח לומר משקה דעלמא, השיב לו התרצן שמה שאמר רבי יוסי ברבי חנינא שמשקי בית מטבחיא טהורים היינו דם, ומאי 'משקי', משקה דעלמא. וכל זה אם גם המקשה מודה ששאר משקין מכשירים שכולם תלושים, אבל אם המקשה היה סבור ששאר משקין אינם מכשירים מן התורה כלל, אם כן לדעתו 'משקי' נאמר בין על מים ועל דם שאין מכשירין ונשארה קושיית תוספות. אבל הגמרא בחולין שהביאה מתחילה את הפסוק 'על הארץ תשפכנו כמים' שדם קדשים אינו מכשיר וכולם מודים בדרשה זו, לכן פשוט היה לגמרא ש'משקי' היינו רבים, ואי אפשר לתרץ שהכוונה משקה דעלמא[קיג].

בחמדת צבי (ליקוטים, נמוס' סח) יישב, שהגמרא כאן לא חששה לקושיית הגמרא בחולין על פי הגמרא לקמן (ע"ב) שדם התמצית אינו מכשיר, ואם כן מה שנקט רבי יוסי ברבי חנינא 'משקי' בלשון רבים משום שכולל שני מיני דמים דם הנפש ודם התמצית ושניהם אינם מכשירים, דם הנפש משום שאין נשפך כמים ודם התמצית משום שאינו קרוי דם. אבל בסוגיא בחולין ריש לקיש רוצה להוכיח שחיבת הקודש מכשיר מדאורייתא מהפסוק 'והבשר אשר יגע', ובעל כרחך שהוכשר מדין חיבת הקודש, שאם הוכשר בדם הרי רבי יוסי אומר שמשקי בית מטבחיא דכן. ואם כן יש לומר שריש לקיש לא סובר את דברי רבי זירא אלא שדם התמצית גם קרוי דם מדין חיבת הקודש. וגם שרבי יהודה

קד. וביאר, שמה שהגמרא לא התחילה בקושיא של 'אך מעין ובור' ואחר כך מ'וכל משקה' וכל המסתעף לקושיא זו, משום שקושיית 'וכל משקה' פשוטה יותר שמזה למדים שיש טומאה למשקין מן התורה, לכן הוצרכה הגמרא להתחיל בה. וראה עוד בפאר הלכה (שם) ובהמשך דבריו (ד"ה נדנר הקופיא, עמ' קט) מה שהאריך ליישב. וראה עוד שלמי תודה (ד"ה אך) וביד יהודה (לוין, ד"ה עיין). **קה. צל"ח** (חומ עז ד"ה מ"ם), פאר הלכה (ד"ה נמחוק), אור לישרים (יפה, ד"ה והמתמר) ובקרן לדוד (חומ נו). **קו. וכן** תירץ בקרן לדוד (שם) בתירוץ שלישי. **קז. ועיין** עוד מה שביאר בהמשך דבריו (חומ נז). **קח. תוספות** בחולין (לו: ד"ה וכי) כתבו שעיקר הדיוק הוא לא ממה שכתוב משקי ביו"ד, כי אולי באמת רבי יוסי ברבי חנינא אמר משקה בה"א, אלא הקושיא ממה שאמר רבי יוסי 'דכן' שמשמע שהוא לשון רבים. אלא שהרש"ש (שם) הקשה מדוע שלא נראה בספר האם כתוב משקה או משקי. ותירץ, שאולי כוונת תוספות שהקריאה היא משקה, וסוברים כדעת קצת האומרים שבימי חכמי התלמוד לא נכתבו עדיין משניות ובברייתות אלא שהיו גורסים על פה, ובקריאה אין הבדל בין אות יו"ד לה"א [היינו שהאות קו"ף היא נקודה בצירי, לכן תמיד המילה 'משקה' נשמעת בלשון רבים].

אלא שהקשה עוד הרש"ש (שם ד"ה תירגמא) מדוע כתבו תוספות שהדיוק הוא מ'דכן', ולא כתבו שהדיוק הוא ממה שאמר רבי יוסי ברבי חנינא 'שהן מכשירין', שמשמע לשון רבים, כי לשון 'דכן' למדנו לעיל על איל קמצא דכן שהוא מין יחיד. **קט. וכן** יפרש 'דכן' דעלמא [ראה בהערה הקודמת]. שיטה מקובצת (חולין שם חומ ט). **קי. אלא** שבאור יקרות (ילמקי, נמוס' ד"ה תרגמה) הקשה, שאינו דומה כלל לסוגיא בקידושין, שבוגרות הוא שם פרטי ובריבוי יאמר בוגרות. אבל כאן משקה הוא שם כולל ובריבוי המשקין משני מינין או יותר יאמר משקי. **קיא. אמנם** בכסא רחמים ובידי משה (נמוס' ד"ה תירגמא) ציינו לדברי רבינו חננאל (להלן ע"ב ד"ה והרי) שגרס בגמרא 'והא לא דיין שהן דכן קתני', כלומר דכן לשון משקין הרבה הוא ואיך תאמר תרגומא אדם לבדו. ועלתה בקשיא. ואם כן לדבריו באמת נשארה הגמרא בקושיא. **קיב. וכן** הקשה מדוע הגמרא לקמן (כ.) שהקשתה מרבי יוסי ברבי חנינא לא תירצה שהוא דיבר רק על דם ולא במים. **קיג. ובזה** ביאר שלכן רש"י (ד"ה ועדיין) כתב שקושיית המקשן לא היתה על משקין, ובזה לכולי עלמא משקין מכשירים, כיון שגם לפי דעת המקשה ש'יטמא' מדבר על טומאה ממש, מכל מקום 'וכל משקה' נאמר גם

בכריתות (כג.) סובר שדם התמצית קרוי דם לחייב כרת רק שאינו מכפר, ואם כן לדבריו רבי יוסי לא דיבר על דם התמצית, ולכן שאלה שם הגמרא שרבי יוסי אמר 'משקי' בלשון רבים, וכאן הגמרא לא הקשתה קושיא זו[קיד].

בזכרון יעקב (בנדיטמלן, ד"ה תרגמא) ביאר מה שהגמרא כאן לא הקשתה שרבי יוסי ברבי חנינא אמר 'משקי' בלשון רבים, לפי שיוסי בן יועזר דיבר על שני משקין דם ומים ולכן אמר 'משקי', ומה שרבי יוסי ברבי חנינא אמר 'משקי' בלשון רבים, אינו אלא משום שהוא אמר את דבריו על יוסי בן יועזר, אבל באמת הדין שאין מכשירים הוא על דם לבד. ולשיטת הרמב"ם (טומאת אוכלין פ"י הט"ז) כיון שדם אינו מכשיר אינו מטמא. ולכן לא הקשתה הגמרא שרבי יוסי ברבי חנינא אמר 'משקי' לשון רבים, כיון שאפילו שדבריו הם רק על דם בלבד, מכל מקום כיון שאמר את דבריו על דברי יוסי בן יועזר אמר לשון רבים. משא"כ בעדותו של יוסי בן יועזר אי אפשר לומר שנאמר רק על דם, כי הרי אמר 'משקי' בלשון רבים.

בביאור דעת הרמב"ם שכתב שגם מים לא מכשירים

שם. הרמב"ם (טומאת אוכלין פ"י הט"ז) כתב, משקה בית מטבחיים שבעזרה והוא דם הקדשים והמים שמשתמשין בהן שם טהורין לעולם ואינן מתטמאין ולא מכשירין. **ובלחם משנה** (פסולי המוקדשין פ"ח הל"ו) הקשה, שהרי בגמרא מבואר שמה שאמר רבי יוסי ברבי חנינא שאין מכשירים זה רק בדם אבל מים מכשירים, והרמב"ם שפסק כרב שמשקי בית מטבחיא דכן, איך כתב שהדם והמים אינם מכשירים. ועוד, שהרמב"ם (טומאת אוכלין שם) כתב שדבר זה הוא מפי הקבלה. ומשמע שפסק כדברי רב פפא לקמן (יז:) שאמר שאפילו למאן דאמר טומאת משקין דאורייתא, הלכה למשה מסיני שמשקי בית מטבחיא טהורים. והגמרא מקשה שם על רב פפא, ומסיקה בקושיא, וכיון שכן מדוע פסק הרמב"ם כן. ותירץ, שהרמב"ם סובר שטומאת משקין מדאורייתא, מחמת שרואים בברייתא [בתחילת העמוד] שרבי יוסי אומר טומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא, וגם רבי מאיר סובר שטומאת עצמן דאורייתא, ואם כן משמע שכולם סוברים טומאת משקין דאורייתא, חוץ מרבי אלעזר שסובר אין טומאה למשקין כל עיקר. ולכן פסק הרמב"ם שיש טומאה למשקין ופסק גם כן כרב שמשקי בית מטבחיא דכן ממש. וכדי שלא יסתרו שתי הלכות אלו, צריך לומר כרב פפא שיאמר שטומאת משקין דאורייתא, מכל מקום משקי בית מטבחיא דכן ממש ולמדים מהלכה למשה מסיני, ולא כמו שאמרה הגמרא כאן שרב סובר טומאת משקין דרבנן, שאם כן דברי רב אינם כהלכה שרוב התנאים סוברים שזה דאורייתא. ואפילו שהגמרא לקמן (שם) נשארה בקושיא על רב פפא, אך לא בתיובתא, ולכן נשארים דבריו. וסובר הרמב"ם שלענין דם קדשים שאינו מקבל טומאה לא צריך הלכה להשמיענו זאת, שאפילו שטומאת משקין דאורייתא, מכל מקום דם קדשים כיון שהתורה מיעטתו מהכשר [כמבואר בגמרא בסמוך] הוא הדין מקבלת טומאה, וכן כתב הרמב"ם (טומאת אוכלין פ"ח ה"ד) שכל מי פירות זולת שבעה משקין כדרך שאין מכשירין אין מקבלים טומאה, שכיון שאין הכשר אין קבלת טומאה. ולא באה ההלכה שמשקי בית מטבחיא אין מקבלים טומאה אלא לענין המים של בית המטבחיים שהיה אסור מן התורה ובא ההלכה למשה מסיני לומר שהוא טהור[קטו].

בלקוטי הלכות (מ"ח, סוגיות דר"ח סגן הכהנים עמ' ג.) כתב, שהרמב"ם סמך על הגמרא בחולין (לו:) שדחתה את מה שתירצה הגמרא שרבי יוסי ברבי חנינא דיבר רק על דם משום שאמר 'משקי' בלשון רבים. וכיון שנדחו דבריו אף מים אינם מכשירים[קטז].

מדוע לא מועיל חיבת הקודש לעשות דם קדשים משקה

דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן מנין לדם קדשים שאינו מכשיר שנאמר על הארץ תשפכנו כמים דם שנשפך כמים מכשיר. במקדש דוד (קדושין פי' לז ותום' ד"ה נפלו) הקשה, מדוע לא יועיל חיבת הקודש לעשותו משקה, שכמו שחיבת הקודש עושה מאינו אוכל אוכל כן יעשה מאינו משקה למשקה[קיז]. והביא ראיה שגם במשקה יש דין חיבת הקודש, שאם לא כן יהא קשה מדוע משקה של נותר כגון שמן ויין של נותר לרבי שמעון מטמאים טומאת אוכלין, כמבואר במנחות (קג:), הרי כיון שעומדים לשריפה זה עפר בעלמא, שהרי גם משקין פסולים דינם בשריפה כמבואר בזבחים (צג:) ששמן ונסכים שנטמאו עושה להן מערכה בפני עצמן ושורפן. ועל כרחך צריך לומר כמן שמתרצת הגמרא במנחות (שם) לענין שאר נותר שאפילו שעומדים לשריפה והם כעפר, חיבת הקודש עושה את זה אוכל. וכמו כן במשקין גם חיבת הקודש עושה מאינו משקין למשקין ולכן מטמאים טומאת אוכלין. ואם כן בדם קדשים גם אם נאמר שמה שאינו מטמא טומאת אוכלין הוא משום שנתמעט שאינו משקה, מדוע לא יועיל חיבת הקודש שיהא על זה שם משקה ויקבל טומאה.

ותירץ, שיש לחלק בין אוכל למשקה, שדווקא באוכל שכל שהוא ראוי לאכילה הוא בר קבלת טומאה אומרים שעל ידי חיבת הקודש שמכשירתו נחשב כמו ראוי לאכילה וממילא מקבל טומאה. משא"כ במשקין הרי לא כל משקה מקבל טומאה אלא רק שבעה משקין ואפילו בדם עצמו יש דם התמצית שאינו מכשיר שאינו בכלל שבעה משקין. ואם כן גם בדם קדשים מה יועיל בזה חיבת הקודש, שאף אם על ידי חיבת הקודש נחשב כמו שראוי לשתיה, מכל מקום מדוע שיהיה מכלל שבעה משקין, הרי אפשר שיהא רק כמו דם התמצית שהוא גם כן ראוי לשתיה ואין עליו דין משקה ולכן לא מועיל בזה חיבת הקודש. ודווקא לגבי יין ושמן של נותר מועיל חיבת הקודש, משום ששם הרי הם במציאות יין ושמן ואין חסרון במין, ורק מה שעומד לשריפה שהוא כשרוף מבטל ממנו שם משקה שנחשב כעפר בעלמא ואינו לשתיה, ובזה מועיל חיבת הקודש שזה לשתיה ונחשב ממילא שם משקה של יין ושמן, משא"כ בדם קדשים שזה גזירת הכתוב שאין עליו דין משקה ונחשב כמו מי פירות לא מועיל חיבת הקודש כלל, שסוף סוף זה כמו מין אחר שאינו בכלל שבעה משקין[קיח].

טז:

איזה דם ממעטים מהכשר

דם שאינו נשפך כמים אינו מכשיר. רש"י (לעיל ע"ח ד"ה שנשפך) כתב שדם קדשים שמתקבל בכלי וצריך ממנו למזבח ואינו נשפך לאיבוד כמים אינו מכשיר לפי שלא הוקש למים. ודייק **הפני יהושע** לקמן (יז: ותום' ד"ה אבל), שדווקא אותו דם שמתקבל בכלי אינו מכשיר, משא"כ שאר דם קדשים ודאי שהוקש למים ומכשיר, כמבואר לקמן (כג.) שדם לאחר שנעשה מצותו מותר בהנאה מדאורייתא לפי שהוקש למים[א].

מדוע דם חיה ועוף מכשיר

שם. תוספות (ד"ה דם) הקשו בשם **רבי יעקב דאורלינ"ש**, שכיון שדם קדשים אינו מכשיר לפי שאינו נשפך כמים, אם כן דם חיה ועוף שטעון כיסוי בעפר לא יהא מכשיר, שכיון שהדם טעון כיסוי לא נחשב נשפך כמים, כמבואר בחולין (פד.) על מין אחד ששאל את רבא כיון שחיה בכלל בהמה לסימנין, ואותם סימנים שנתפרשו בתורה בבהמה הם גם בחיה, אם כן נאמר שבהמה היא גם בכלל חיה לכיסוי, ויצטרכו בבהמה כיסוי. ותירץ לו רבא שכתוב בפסוק על דם הבהמה 'על הארץ תשפכנו כמים' (דברים יב כד), הוקש דם הבהמה למים, וכמו במים לא צריך כיסוי אף דם בהמה אינו טעון כיסוי. אם כן רואים שדם חיה לא נחשב נשפך כמים, ומדוע דם חיה מכשיר[ב]. ותירצו, שכוונת הגמרא כאן שכל דם הנשפך כמים לארץ ואין צריך לקבלו בכלי כגון דם חיה הוקש למים לענין הכשר, ואפילו אם הדם טעון כיסוי, אבל דם קדשים שצריך לקבלו בכלי שרת לא הוקש למים. וגם לענין כיסוי היה ראוי להקישו למים ולפטור דם חיה מכיסוי, אם לא שהפסוק חייב במפורש דם חיה בכיסוי[ג].

והר"ן (ד"ה דם) תירץ, שודאי דם חיה לא נקרא נשפך כמים כיון שטעון כיסוי, אלא שאף על פי כן מכשיר מדרבנן, וכן בדם מטבחיא גם היה צריך לומר שאפילו שלא נשפך כמים מכל מקום מדרבנן הוא מכשיר, אלא שלא רצו חכמים להרבות טומאה והכשר במשקי בי מטבחיא. וכמו שאמר רבי יוסי ברבי חנינא (לעיל ע"ח) לא דיין שמשקי בי מטבחיא דכן והקילו עליהן לענין טומאה אלא אף לענין הכשר הקילו עליהם. כך אמנם מדאורייתא דם שאינו נשפך כמים אינו מכשיר, אבל מדרבנן מכשיר שהרי אינו ניכר ויבואו לומר שדם אינו מכשיר, אלא שכשם שלא הטילו חכמים במשקי בי מטבחיא טומאה מדבריהם כך לא הטילו בו הכשר מדבריהם. אבל דם חיה אפילו שלא מכשיר מדאורייתא משום שלא נקרא נשפך כמים, מכל מקום מדרבנן מכשיר[ד].

על הכשר. וכעין דבריו ביאר במרומי שדה (נמוק' ד"ה תרגמא). **קיד. וראה** עוד בידי משה (ד"ה ותלוסין). **קטו. וראה** בסדרי טהרות (כלים, עמ' קמט: ד"ה תירגמא) גם בדרך זו. ועיין בחידושי רבי שמואל (פי' י) שהאריך בדברי הלחם משנה. **קטז. כעין** זה כתב בידי משה (להלן ע"א ד"ה מדרבנן) על פי דברי הרמב"ם בפירוש המשניות (עדיות פ"ח מ"ד) שכתב, ועל דרך הדחייה אמרו בגמרא שהדם בלבד אינו מכשיר, ונתבאר אחר כך שהוא [המים] כדם, כלומר משקי בי מטבחיא כולן אין מכשירין. וראה עוד בלקוטי הלכות בעין משפט (שם ג). **קיז. שדווקא** לעשות ממשקה אוכל לא מועיל חיבת הקודש כמו שנתבאר לעיל [בענין 'מדוע אין מכשירים לקבל טומאה מדין חיבת הקודש'] מתוספות בחולין (לו: ד"ה עציס). **קיח. וראה** עוד בקהילות יעקב (פי' יח ד"ה בתוספות). **א. וראה** חסדי דוד (תוספתא זבחים פי"ג ה"ח) שכתב, שה"ה דם קדשים שבבמה גדולה וקטנה לא מכשירים כשאר קדשי המקדש. ובמקור ברוך (ח"ח פי' ג ד"ה עפי"מ) דן בזה. **ב. בתוספות** הרשב"א, בתוספות הרא"ש ובר"ן (ד"ה דם), ובתוספות רבינו פרץ (לעיל ע"ח ד"ה דם) הוסיפו מהמשנה בחולין (נג.) שמבואר שדם חיה ועוף מכשיר, שכתוב השוחט בהמה חיה ועוף ולא יצא מהם דם נאכלין בידים מסואבות לפי שלא הוכשרו בדם. ומדייקת הגמרא (שם) שמשמע שרק משום שלא יצא מהם דם נאכלים בידים מסואבות, אבל יצא מהם דם אין נאכלים בידים מסואבות לפי שהדם היה מכשיר אותם, ואם כן הידים היו מטמאים הבשר. **ג. וביאר** המהר"ם (נמוק' שם, ח"ח כאן) בכוונתם, שכיון שהגמרא בחולין לומדת שדם בהמה לא צריך כיסוי משום שהוא נשפך כמים ואינו מתקבל בכלי, אם כן גם דם חיה לא יצטרך כיסוי. על זה כתבו תוספות שהגמרא לומדת שכל דם הנשפך לארץ יש לו דין מים לכל ענין בין לענין הכשר בין לענין פטור כיסוי, ולכן דם בהמה אין צריך כיסוי, אמנם לגבי חיה גילה הכתוב להדיא שצריך כיסוי. וכן ביאר המהרש"ל (נמוק' שם) בקצרה. וראה עוד בחלב חטים (נמוק' ד"ה דם) ובאני חומה (עלים, שם). **ד. ועיין**, שכך משמע מכל הסוגיא שהקולא של בי מטבחיא היא

בחידושי רבינו דוד (ד"ה דס) תירץ, שבגמרא בחולין מבואר שרבא ענה למין תשובה זו, ואם כן זו תשובת המינין ואין למדין ממנה, לפי שדחייה בעלמא אמר לו רבאה. עוד כתב, שאין כוונת הגמרא בחולין שדם הכיסוי לא יהא נקרא נשפך כמים, אלא אמרו רק שדם בהמה הוקש למים, וודאי שהמים אינם בני כיסוי.

בתפארת יעקב (חולין נג. נמוס' ד"ה השומט) יישב, שדם הרי הוא משבעה משקין המכשירים, והגמרא באה למעט דם קדשים, שרק דם הנשפך כמים שאין צריך למצותו כלל מכשיר, אבל דם קדשים שהוא צריך לזריקה ולשפיכה על היסוד אינו מכשיר. ואם כן איך אפשר למעט דם חיה ועוף מהכשר, הרי פשוט שדם הנשפך כמים הוא, שהרי שוחט ושופך על הארץ ואינו צריך לגוף הדם לשום דבר רק במה שהוא מכסה אותו, אבל גוף הדם אינו עושה בו דבר ואינו צריך לו, ואפילו את הכיסוי אינו צריך, שהרי בלי דם כלל כשר, משא"כ דם קדשים שהוא צריך את הדם, ונחשב דם שאינו נשפך כמים שהוא צריך לו להכשר הקרבן וליתנו על היסוד. והיינו שאין ההכשר תלוי בכיסוי רק תלוי בדם הנשפך כמים שאין צריך לגוף הדם, משא"כ דם קדשים שצריך לגוף הדם. ואם כן חיה ועוף גם אין צריך לגוף הדם כלל ולכן מכשיר.

בחתם סופר (חולין נג. ד"ה השומט) הקשה על תוספות, שהרי חיה ועוף הם דבר שהיה בכלל 'תשפכנו כמים', ויצא לידון בדבר החדש להטעינו כיסוי, ומאחר שיצא מן הכלל איך אתה מחזירו לכלל לענין הכשר. הלא אחת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן הוא דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר החדש אי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירנו הכתוב לכללו בפירוש. ואם תאמר שאין זה בכלל יצא לידון בדבר החדש, אם כן יקשה להיפך שזו מדת דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, ותהיה גם בהמה טעונה כיסוי ולא ידרש הפסוק 'על הארץ תשפכנו כמים' אלא לענין הכשר בלבד ולא לענין כיסוי. וכתב החתם סופר שלולא דברי התוספות היה נראה ליישב, שכל קושיית הגמ' בחולין שתתחייב בהמה בכיסוי אינה אלא לרבי עקיבא הסובר (סס יח.) שבשר תאוה [חולין] הותר לישראל במדבר אף בנחירה. שלפי זה יתכן שאף בהמה היא בכלל מה שנאמר (ויקרא יז יג) 'כי יצוד ציד חיה וגו' ושפך את דמו וכסהו בעפר'. אבל לרבי ישמעאל (סס) הסובר שלא הותר להם במדבר בשר תאוה של בהמה, לא יתכן שהפסוק מדבר גם בבהמה, שהרי לשיטתו מה שנאמר בתחילת הפרשה (סס יז ה) 'והביאום לה' אל פתח אהל מועד אל הכהן וזבחו זבחי שלמים', אמור בבהמה, שאם ירצה לאוכלה עליו להביאה אל פתח אהל מועד. והמשכה של הפרשה 'כי יצוד ציד חיה' מדבר דווקא בחיה ולא בבהמה, ואם כן לא יתכן לומר בזה בהמה בכלל חיה, שהרי רואים שמתחלקת פרשה זו בין בהמה לחיה'. ולפי זה מתיישבת קושיית תוספות, שכן יש לומר שמה שדם חיה ועוף חייב בכיסוי זה בשיטת רבי ישמעאל, שלשיטתו אין הכרח לומר שכל דם שנשפך כמים אינו חייב בכיסוי, שהרי מקור פטור בהמה מכיסוי אינו משום דם שאינו נשפך כמים, אלא הוא ממשמעות הפסוקים כאמור. ובשיטת רבי עקיבא הסובר שכל דם שחייב בכיסוי אינו בכלל נשפך כמים, יש לומר שהוא סובר כרבי שמעון בחולין (נג.) שדווקא שחיטה מכשירה אבל דם שחיטה אינו מכשיר כלל.

בהלכה למשה (נמוס' ד"ה סס) תירץ את קושיית התוספות, שדם חיה ועוף מכשירים משום שקיימא לן כרבי יהודה (חולין פח.) שסובר שאפשר לכסות מקצת הדם ואין צריך לכסות כל הדם, ואם כן כל טפה וטפה יש בו גם דם שנשפך כמים שהרי אין צריך לכסות כולו, משא"כ דם קדשים למדים בזבחים (כה.) שצריך לקבל את כל הדם בכלי, לכן נחשב אינו נשפך כמים[ז].

במה גרע דם קדשים מדם מגפתו

שם. בקובץ עניינים (ד"ה דס) הקשה, שבחולין (לה:) נחלקו רבי שמעון ורבנן אם דם מגפתו[ח] מכשיר. ולדברי רבי שמעון שסובר שאינו מכשיר, שרק דם חללים ודם שחיטה מכשיר, מבואר שדם קדשים שאינו נשפך כמים אינו מכשיר. אבל לרבנן שגם דם מגפתו מכשיר, אם כן במה גרע דם קדשים שאינו מכשיר שאין בו חומרא של דבריהם. כי אם לא נאמר שיש הכשר מדרבנן אלא שאף מדרבנן אינו מכשיר, אם כן מדוע אמר רבי יוסי ברבי חנינא לא דיין שהן דכן אלא שאין מכשירים, וכי מה ענין טומאה להכשר, הרי מה שהדם אינו מכשיר הוא משום שאין נשפך כמים. אלא על כרחך שגם במשקי בי מטבחיא יש הכשר מדרבנן אלא שלא רצו להרבות טומאה והכשר והקילו במשקי בי מטבחיא. **ה. וכתב** שזה כענין שאמרו בירושלמי (שבת פ"ג ה"ג) 'לזה דחית בקנה לנו מה אתה משיב'. **ו. ואף** שמצד עצם הדין יש אפשרות למצות כיסוי בבהמה גם במדבר בבהמה בעלת מום שהותרה להם [שכן לא נאסר בשר תאוה אלא בדבר הראוי להקרב למזבח], מכל מקום ממשמעות הפסוקים נראה שחלקה השני של הפרשה נאמר דווקא בחיה. **ז. ולכאורה** לפי זה אף הדם שלא קיבל בפועל, לא יכשיר, ולא כדברי הפני יהושע שהובא לעיל [בענין 'איזה דם ממעטים מהכשר']. **ח. לשון** 'פן תגוף באבן רגלך' (תהלים צא יב), כלומר דם מכת בהמה. רש"י (חולין לה: ד"ה מגפתו). **ט. לפי** ביאור המהרש"א (נקמן יז: נרש"י ד"ה מדרבנן) כתב, שהרמב"ם למד זאת מדברי רבי יוסי ברבי חנינא (לעיל ע"ש) משקי בי מטבחיא לא דיין שהן דכן אלא שאין מכשירים, ומבואר שיותר עומד משקה להכשיר מלהתטמא, אם כן כל שכן מה שהתמעט מהכשר התמעט גם מטומאה.

מדם מגפתו שמכשיר. ותירץ, שלרבנן יש מיעוט מהפסוק 'על הארץ תשפכנו כמים', למעט דם קדשים.

האם גם למדים מדרשה זו שדם קדשים אינו מקבל טומאה

שם. ברש"י (לקמן יז: ד"ה מ"ר ספפ, ד"ה מצנ) מבוארי שהדרשה שדם שאינו נשפך כמים אינו מכשיר, ממעטת דם קדשים רק מהכשר, ולא ממעטת מדין קבלת טומאה, לפי שאין ללמוד טומאה מהכשר. אמנם **בתוספות** (סס ד"ה מצנ) מבואר שהוא הדין שהתמעט דם קדשים מקבלת טומאה, שכשאינו נשפך כמים אינו כמים גם לגבי קבלת טומאה. וכן מבואר **ברמב"ם** (פסולי המוקדשין פ"ח הל"ו) שכתב, וכל דם הקדשים אינו מקבל טומאה כלל, שנאמר בדם 'על הארץ תשפכנו כמים', דם שנשפך כמים הוא הנחשב כמים ויקבל טומאה, אבל דם קדשים שאינו נשפך כמים אינו מקבל טומאה. **ובלחם משנה** (סס) כתב שהרמב"ם לומד טומאה מהכשר, שכמו שאינו כמים לגבי הכשר כך גם לגבי טומאה'.

אלא שבתורה תמימה (דברים יב טז מום נג) הקשה, שהרי בדרשת הגמרא מבואר רק על הכשר טומאה ולא בקבלת טומאה, ומנין לרמב"ם לצרף לענין קבלת טומאהיא. וביאר על פי מה שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות (עדיות פ"ח מ"ד) שדם קדשים אין מתטמאין ואין מכשירים ודבר זה הלכה מפי הקבלה, ואמנם מה שלא יכשיר סמכוהו על הלשון 'תשפכנו כמים', דם שנשפך כמים מכשיר. ואם כן סובר הרמב"ם שכל דרשת הגמרא היא אסמכתא בעלמא, ומכיון שכן אפשר גם להסמיך לדרשה זו גם ענין קבלת טומאה, ודם קדשים שאינם מכשירים אינם מקבלים טומאה, וכדרך הרמב"ם בכל מקום להסמיך מעצמו דין ידוע על לשון התורה באותו ענין[יב].

בידי משה (לעיל ע"ש ד"ה מנין) ביאר, שהרמב"ם הולך לשיטתו שפסק (טומאת מוכלין פ"ח ה"ד) שאין שֵם משקה שמקבל טומאה אלא שבעה משקין בלבד, אבל שאר מי פירות כדרך שאין מכשירים כך אין מקבלין טומאה. וביאר **הצל"ח** (מום עג), שהרמב"ם לומד ש'יטמא' שנאמר גבי משקין נאמר גם על הכשר. ולכן דווקא שבעה משקין המכשירים הם המקבלים טומאה ולא שאר משקין. ואם כן רואים שהכשר וטומאה תלויים אחד בשני, ולכן כתב הרמב"ם שרק דם הנשפך כמים נחשב כמים ומכשיר ומקבל טומאה, אבל דם קדשים שאינו נשפך כמים אינו מכשיר ואינו מקבל טומאה, כיון שהכשר וטומאה למדים זה מזה.

בחידושי רבי שמואל (סי' י מום ס) ביאר, שהרמב"ם סובר שבפסוק לא הוזכר כלל הכשר, ועיקר הדרשה היא שדם שאינו נשפך כמים אין דינו כמים, וממילא שאין דינו כמים לכל הדינים בין לגבי הכשר ובין לגבי טומאהיג. אלא שהקשה על רש"י [לעיל] מנין למד שדרשה זו אינה ממעטת דם קדשים אלא מהכשר, הרי בפסוק לא הוזכר כלל הכשר ועיקר הדרשה אינה אלא שדם קדשים אין דינו כמים וממילא גם לגבי טומאה מן הדין שלא יהא כמים, ומדוע סובר רש"י שלא התמעט מדין קבלת טומאה.

וביאר שרש"י והרמב"ם הולכים לשיטתם, שהנה יש לחקור בדרשה זו שדם שאינו נשפך כמים אינו מכשיר או אינו מטמא, אם זה רק לימוד שדיני טומאה והכשר אינם נוהגים בדם קדשים, או שדם קדשים נתמעט מעיקר תורת משקה ומטעם זה הוא אינו מכשיר. ונראה, שרש"י והרמב"ם סוברים שדם קדשים נתמעט מתורת משקה ואינו בכלל השבעה משקין, אלא שהרמב"ם סובר שמטעם זה כמו שאינו מכשיר כך גם אינו מקבל טומאה, ולשיטתו שכתב (טומאת מוכלין פ"ח ה"ד) אין שם משקה שמקבל טומאה אלא שבעה המשקין שמנו חכמים, אבל שאר מי פירות כדרך שאין מכשירים כך אין מקבלין טומאה כלל. וכיון שדם קדשים אין לו דין משקה ממילא אינו מקבל טומאה, שכדי לקבל טומאה לא מספיק במה שהוא בר שתיה אלא שצריך שיהא לו דין וחשיבות שבעה משקין. אמנם בדעת רש"י כתב **המשנה אחרונה** (טהרות פ"ג מ"ח ד"ה והחלב) שלקבלת טומאה בתורת משקה אין צריך שיהא מן שבעת משקין, וגם שאר משקין מקבלים טומאהיד. ומעתה רש"י לשיטתו חלוק דין הכשר שאינו נוהג בדם קדשים מדין טומאה הנוהג בו, שכיון שנתבאר שהדרשה אינה רק לימוד שדם קדשים שאינו נשפך כמים אין נוהגים בו הדינים שבמים, אלא שעיקר הדרשה

שאין בו חומרא של דבריהם. כי אם לא נאמר שיש הכשר מדרבנן אלא שאף מדרבנן אינו מכשיר, אם כן מדוע אמר רבי יוסי ברבי חנינא לא דיין שהן דכן אלא שאין מכשירים, וכי מה ענין טומאה להכשר, הרי מה שהדם אינו מכשיר הוא משום שאין נשפך כמים. אלא על כרחך שגם במשקי בי מטבחיא יש הכשר מדרבנן אלא שלא רצו להרבות טומאה והכשר והקילו במשקי בי מטבחיא. **ה. וכתב** שזה כענין שאמרו בירושלמי (שבת פ"ג ה"ג) 'לזה דחית בקנה לנו מה אתה משיב'. **ו. ואף** שמצד עצם הדין יש אפשרות למצות כיסוי בבהמה גם במדבר בבהמה בעלת מום שהותרה להם [שכן לא נאסר בשר תאוה אלא בדבר הראוי להקרב למזבח], מכל מקום ממשמעות הפסוקים נראה שחלקה השני של הפרשה נאמר דווקא בחיה. **ז. ולכאורה** לפי זה אף הדם שלא קיבל בפועל, לא יכשיר, ולא כדברי הפני יהושע שהובא לעיל [בענין 'איזה דם ממעטים מהכשר']. **ח. לשון** 'פן תגוף באבן רגלך' (תהלים צא יב), כלומר דם מכת בהמה. רש"י (חולין לה: ד"ה מגפתו). **ט. לפי** ביאור המהרש"א (נקמן יז: נרש"י ד"ה מדרבנן) כתב, שהרמב"ם למד זאת מדברי רבי יוסי ברבי חנינא (לעיל ע"ש) משקי בי מטבחיא לא דיין שהן דכן אלא שאין מכשירים, ומבואר שיותר עומד משקה להכשיר מלהתטמא, אם כן כל שכן מה שהתמעט מהכשר התמעט גם מטומאה.

יא. בידי משה (לעיל ע"ש ד"ה מנין) הקשה, שלא שייכת דרשה זו לענין קבלת טומאה, שבשלמא לענין הכשר דורשים דם הנשפך כמים הוא הנחשב כמים ומכשיר, לפי שהכשר כתוב במים (ויקרא יא לו) 'מכל האוכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מים', ושאר משקין למדים ממים. אך לענין קבלת טומאה אין מפורש במים יותר מלמשקין, שאין רק שתי ילפותות שלמדים מהם שמשקין מקבלים טומאה, או מהפסוק (סס) 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי', כמבואר ברמב"ם (מאכלות האסורות פי"ז ה"ח), או ממה שכתוב לגבי טומאת אוכלין (סס יא לח) 'טמא הוא', שאינו עושה כיוצא בו טמא, מכלל שמשקה הוא מטמא, כמבואר ברש"י (לקמן יט. ד"ה מ"ל), ואם כן מה שייך לדרוש כאן דם הנשפך כמים הוא הנחשב כמים ומקבל טומאה. **יב. וכן** תירץ בהר המוריה (פסולי המוקדשין פ"ח הל"ו). **יג. וכן** ביאר בחידושי הגר"מ הלוי (פסולי המוקדשין פ"ח הל"ו). **יד. המשנה** אחרונה דייק כן מדברי רש"י בחולין (קכ. ד"ה ומסני) שכתב, שחלב שלא קרוש אינו מצטרף לאוכל לקבלת טומאה משום שאוכל ומשקה לא שוים בשיעוריהן, ומשמע שהחלב שנימוח אם יש לו שיעור משקה מקבל טומאה בתורת משקה אף שאינו משבעה משקין. וכן דעת הראב"ד (טומאת מוכלין פ"ח ה"ד) ששאר משקין מקבלים טומאה. ונתבאר בארוכה לעיל (ע"ש, בענין 'חוזה משקין מקבלים טומאה').

היא שדם קדשים אין לו תורת משקה, ואם כן כל זה לגבי הכשר שצריך שיהא משקה מהשבעה משקין. משא"כ לגבי קבלת טומאה הרי גם שאר משקין מקבלין טומאה [לרש"י], וגם דם קדשים אפילו שחלוק מדם חולין ואינו בכלל שבעה משקין, מכל מקום לא גרע משאר פירות שמקבלים טומאה.

מדוע צריך פסוק מיוחד הרי זה הלכה למשה מסיני

שם. הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ו ה"ו) כתב, וכל דם הקדשים אינו מקבל טומאה כלל, שנאמר בדם 'על הארץ תשפכנו כמים', דם שנשפך כמים הוא הנחשב כמים ויקבל טומאה, אבל דם קדשים שאינו נשפך כמים אינו מקבל טומאה. והקשה **הלחם משנה** (שם), מדוע הוצרך הרמב"ם ללימוד למעט דם קדשים מקבלת טומאה, הרי הרמב"ם (טומאת אוכלין פ"י הט"ז) פסק משקי בי מטבחיא שבעזרה טהורים לעולם ולא מכשירים ודבר זה מפי הקבלה. ותירץ, שודאי שמצד ההלכה למשה מסיני אינם מקבלין טומאה, אלא שהרמב"ם כתב שבאמת בדם אין צריך להלכה למשה מסיני משום שהתמעט מהפסוק 'תשפכנו כמים'[טו]. **בחידושי הגר"מ הלוי** (פסולי המוקדשין שם) יישב, שיש נפקא מינה בדרשה זו לענין פרה אדומה או בשעת היתר הבמות שמעשיהם בחוץ, שמשום ההלכה שהמשקין טהורים באמת היו מקבלים טומאה והיו מכשירים, לפי שההלכה רק שמשקי בי מטבחיא טהורים, ודם קדשים שחוץ לעזרה אין הלכה שטהורים. ועל כן צריך לדרשה שדם קדשים אינו מכשיר ואינו מקבל טומאה משום שאינו נשפך כמים, וממילא גם אותם קרבנות שמעשיהם בחוץ דינם שאינו מכשיר ואינו מקבל טומאה[טז].

לדברי הרמב"ם מדוע העמידה הגמרא שרב סובר טומאת משקין דרבנן

שם. הצל"ח (לעיל ע"ב מום פג) הקשה, לדעת **הרמב"ם** [לעיל] שלמדים מהפסוק 'על הארץ תשפכנו כמים' שדם קדשים אינו מקבל טומאה, אם כן מדוע העמידה הגמרא לעיל (שם) שרב סובר טומאת משקין דרבנן, אולי רב סובר טומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא, ואם כן אי אפשר לפרש את מה שאמר יוסי בן יועזר 'דכן' על מים ודם, שכיון שמטמאים אחרים מן התורה אי אפשר להפקיע את טומאתם, שאפילו אם נפרש דכן לטמא אחרים אי אפשר לפרש על מים, שהרי מים מכשירים מן התורה, כפי שלמדנו לעיל (שם), ועל כרחך יוסי בן יועזר דיבר על דם לחוד, ומה שאמר 'משקי בי מטבחיא דכן' בלשון רבים, הכוונה משקין דעלמא כמו שכתבו **תוספות** (שם ד"ה תירגמא). וכיון שיוסי בן יועזר דיבר על דם, אם כן הוא דכן ממש, שהרי דם קדשים אינו מקבל טומאה כלל כדרשת רבי יוחנן. ושמואל חולק וסובר טומאת משקין לטמא אחרים דרבנן, ובין דם ובין מים טהורים מלטמא מן התורה. ואם כן מנין לגמרא שרב סובר אין טומאה למשקין כל עיקר. ותירץ, שמה שהגמרא אמרה לעיל קסבר רב וקסבר שמואל, אין זה שהגמרא מפרשת כך, אלא רב ושמואל בעצמם פירשו בדברי יוסי בן יועזר כן, ואם כן רב סובר בדבריו שאין טומאה למשקין כל עיקר[יז].

בזכרון יעקב (לעיל ע"ב ד"ה תרגמא) תירץ, שבעדותו של יוסי בן יועזר שאמר 'משקי', אי אפשר לומר שמדבר רק על דם, שהרי אמר לשון רבים, ובשלמא במה שאמר רבי יוסי ברבי חנינא (שם) משקי בי מטבחיא לא דיין שהן דכן אלא שאין מכשירים, העמידה הגמרא בדם בלבד, משום שדברי רבי יוסי נאמרו על העדות של יוסי בן יועזר, ולכן אמר בלשון רבים, ואפילו שרבי יוסי אמר שאינן מכשירים רק על מים, אבל בעדותו של יוסי בן יועזר אי אפשר להעמיד בדם לחוד כי הרי אמר 'משקי'. ועל כרחך שמדבר גם על מים שהם דכן ואין להם טומאה דאורייתא.

לכאורה דרשת רבי יוחנן אינה לא לפי משנה ראשונה וגם לא לומד מהלכה למשה מסיני

שם. בחזון איש (או"ח סי' קכד לקמ טז. מום י) הקשה, **שברמב"ם** בפירוש המשניות (עדיות פ"ח מ"ד) כתב שהעדות של יוסי בן יועזר שמשקי בי מטבחיא דכן נלמדת מהלכה למשה מסיני[יח], וכל מה שמוזכר במשניות טומאת דם קדשים ודאי נאמר קודם עדות של יוסי בן יועזר שמשקי בי מטבחיא טהור. ומשמע שלולא ההלכה לטהרן היה דם קדשים טמא ולא דורשים מ'על הארץ תשפכנו כמים' שדם טהור, ואם כן דרשת רבי יוחנן אינה לא לפי משנה ראשונה שהיה הדם טמא מדאורייתא ולא לפי משנת יוסי בן יועזר שזה טהור רק מהלכה. ונשאר בצריך עיון.

הרי דורשים מהפסוק תשפכנו כמים דרשה אחרת

שם. בתוספות רבינו פרץ (לעיל ע"ב ד"ה דס) הקשה, שהגמרא לקמן (כג.) דורשת מהפסוק 'על הארץ תשפכנו כמים', מה מים מותרים בהנאה אף דם מותר בהנאה, ואם כן צריך את הפסוק לדרשה זו, ואיך הגמרא כאן דורשת דרשה נוספת. ותירץ, שגם דרשה זו נלמדת ממה שסמכה התורה את 'תשפכנו' ל'כמים', לומר שהדם הוא כמים המותרים בהנאה.

מנין שדם התמצית אינו מכשיר

מתקיף לה רב שמואל בר אמי הרי דם התמצית דנשפך כמים ואינו מכשיר. רש"י (ד"ה דס) ביאר, שדם התמצית אינו ראוי לזריקה, שכתוב (ויקרא יז יא) 'כי הדם הוא בנפש יכפר', דם שהנפש יוצאה בו מכפר ושאין יוצאה בו אינו מכפר[יט]. ואם כן רואים שדם שנשפך כמים אינו מכשיר כדברי רבי יוסי ברבי חנינא, **וגם** מים אינם מכשירים, ולא כמו שהעמדנו שדברי רבי יוסי נאמרו רק על דם. והקשה **בתוספות הרא"ש** (ד"ה והרי), שכיון שהגמרא סברה כעת שבחולין דם התמצית כן מכשיר, ורק בתשובת רבי זירא דם התמצית אינו מכשיר בחולין, אם כן מנין לרב שמואל בר אמי שדם התמצית של קדשים שנשפך כמים אינו מכשיר. ונשאר בצריך עיון. **ובמרומי שדה** (ד"ה מתקיף) תירץ, שאפשר שרב שמואל סובר שיש איזו הלכה למשה מסיני שדם התמצית בקדשים אינו מכשיר אבל בחולין דם התמצית מכשיר.

מדוע הקשתה הגמרא דווקא על רבי יוסי ברבי חנינא

שם. בידי משה (ד"ה הרי) הקשה, שקושיית הגמרא אינה דווקא על רבי חייא בר אבא שאמר שדם קדשים שאינו נשפך כמים אינו מכשיר, שיתכן ובאמת הוא סובר שדם התמצית מכשיר כיון שנשפך כמים. ואם כוונת הגמרא להקשות על רבי יוסי ברבי חנינא, אם כן גם לולא דברי רבי חייא בר אבא קשה עליו, שהרי גם לפי דעת המקשן כל המשקין מכשירים שכולם הם תלושים[כ], והיה לגמרא לשאול מדוע דם קדשים אינו מכשיר, וכי משום שרבי חייא נתן טעם לדם קדשים שאינו נשפך כמים יקשה עליו מדוע דם התמצית אינו מכשיר. ותירץ, שרב שמואל בר אמי רצה להוכיח כדעת המקשה שמים תלושים אין מכשירים, ודברי רבי יוסי ברבי חנינא שמשקי בי מטבחיא אין מכשירים, נאמרו דווקא על מים אבל דם מכשיר. שאם נאמר שתלושים מכשירים ורבי יוסי ברבי חנינא דיבר דווקא בדם, מדוע דם התמצית אינו מכשיר. שלא שייך לומר שרבי יוסי ברבי חנינא לא דיבר אלא בדם הנפש דווקא[כא].

מנין שדם קרוי משקה

אמר ליה רבי זירא הנח לדם התמצית דאפילו בחולין נמי לא מכשיר קבלה מיניה רב שמואל[כב] בר אמי דאמר רחמנא רק חזק לבלתי אכול הדם כי הדם הוא הנפש דם שהנפש יוצאה בו קרוי דם דם שאין הנפש יוצאה בו אינו קרוי דם. רש"י (ד"ה קיבלה) ביאר שדם התמצית לא מכשיר לפי שאינו קרוי דם, והקרוי דם קרוי משקה, כמו שכתוב (במדבר כג ד) 'ודם חללים ישתה', והוא מכשיר, כמו שכתוב (ויקרא יא לח) 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא', והעמדנו לעיל (ע"ב) על הכשר. ושאינו קרוי דם אינו קרוי משקה. **ובראש יוסף** (מולין לה: ד"ה הן מתמ) הקשה על רש"י, ממה שהגמרא (שם) מקשה מדוע דווקא דם חללים מכשיר שכתוב 'ודם חללים ישתה', הרי בדם שחיטה גם כתוב 'על הארץ תשפכנו כמים', ומדוע סובר שם רבי שמעון שדם שחיטה אינו מכשיר. הרי שדם שחיטה אינו בכלל הפסוק 'דם חללים', וצריך פסוק 'על הארץ תשפכנו' לרבות שיהא דם שחיטה מכשיר, ואילו ברש"י מבואר שלמדים מ'דם חללים'[כג].

ותירץ, שרש"י סובר שמה שלמדים לדם חללים ודם שחיטה משני פסוקים היינו לרבי שמעון, שהסוגיא שם היא לפי רבי שמעון שדם שחיטה אינו מכשיר. אבל רבנן חולקים עליו וסוברים שדם שחיטה מכשיר מהפסוק

טו. אמנם בראש יוסף (מולין לו: ד"ה ומ"ש) נשאר בקושיא על הרמב"ם, וכתב שדברי הלחם משנה צריכים קצת עיון ויישוב דעת. ולעיל (בענין שהפס גם למדים מדכתיב זו שדם קדשים מותרים מקבל טומאה') הובא מהרמב"ם בפירוש המשניות (עדיות פ"ח מ"ד) שעיקר הדין שמשקי בי מטבחיא אין מקבלים טומאה הוא הלכה למשה מסיני שהעיד עליה יוסי בן יועזר, ורק שהסמיכוהו על הפסוק 'תשפכנו כמים' שמשמע שדם שאינו נשפך כמים אין דינו כמים ואינו מקבל טומאה. ואם כן לכאורה לא קשה קושיית הלחם משנה, לפי שבאמת למדים שמשקי בי מטבחיא דכן רק מהלכה למשה מסיני. אמנם בחידושי רבי שמואל (מ' י מום ו) כתב שמדברי הרמב"ם ביד החזקה לא משמע כדבריו בפירוש המשניות, שהרי בהלכות טומאת אוכלין שמדובר לגבי משקי בי מטבחיא שאינם מיטמאים ואין מכשירים כתב שזה מהלכה למשה מסיני ולא הביא כלל את הפסוק 'תשפכנו כמים'. ואילו בפסולי המוקדשין הביא את הדרשה בלא ההלכה למשה מסיני, ומשמע כדברי הלחם משנה שהלימוד מהפסוק 'תשפכנו כמים' לא מדובר אלא לגבי דם ולא שהוא אסמכתא לכל משקי בי מטבחיא שאין מיטמאים ולא מכשירים, ולכן בפסולי המוקדשין שלא מדובר אלא בדם כתב הרמב"ם הלימוד 'תשפכנו כמים', משא"כ בהלכות טומאת אוכלין שמדובר בכל המשקין. וראה עוד בהמשך דבריו (מום ה) ביישוב קושיית הלחם משנה. **טז. וראה** עוד במרומי שדה (ד"ה מתקיף) ובשפת אמת (לקמן יז. ד"ה הדס) מה שביארו מדוע צריך את הדרשה. **יז. וכן** ביאר רש"י (לעיל ע"ב ד"ה קסבר) שרב סבר בדברי יוסי בן יועזר. וכפי שנתבאר לעיל (שם, בענין 'מי הום שקובר דקן'). **יח. וכמו** שפסק הרמב"ם (טומאת אוכלין פ"י הט"ז). **יט. עיין** רש"י לקמן (כג: ד"ה ומחה) מה שהביא מדברי הגמרא בכריתות (כג.) שיש ד' מיני דמים בהקזה. וראה גם רמב"ם (מאכלות אסורות פ"ו ה"ג). **כ. כמו** שכתב רש"י לעיל (ע"ב ד"ה ותלושין). **כא. וכעין** זה ביאר בשרביט הזהב (נדה"י ד"ה דס) בדברי רש"י. וראה עוד בקרן לדוד (לעיל ע"ב מום ס). **כב. רש"י** (ד"ה קיבלה) ביאר, שרב שמואל קיבל מרבי זירא את טעם הדין שדם התמצית אינו מכשיר. ובכסא רחמים (נדה"י שם) כתב שניתן לפרש שרב שמואל קיבל מרבי זירא את התשובה הנח לדם התמצית, ומצא רב שמואל עצמו ראיה לזה מן התורה. וראה בלב רחב (נדה"י שם). **כג. ומה** שאינו בכלל דם חללים ביאר רש"י (שם ד"ה ס"ד) שדם שחיטה לא נקרא חלל אלא זבוח. וכן מבואר עוד ברש"י (שם קכט. ד"ה והכשר) שלא נקרא 'משקה' אלא דם חללים, ומיהו דם שחיטה הוגנת מכשיר,

'ודם חללים'[יד]. אלא שהקשה שאם כן מהפסוק 'על הארץ תשפכנו כמים' היה לרבות דם התמצית. וכתב שאפשר שהפסוק 'ודם חללים ישתה' מיותר לומר שדווקא דם חללים. והיינו שהפסוק 'הדם הוא הנפש' הוא גילוי על הפסוק 'ודם חללים', אבל לא על הפסוק 'על הארץ', אלא שהפסוק 'ודם חללים' מיותר ללמדנו שגם מהפסוק 'על הארץ' לא למדים להכשיר אלא רק היכן שזה דם חללים גם כן.

מדוע לא הביא ראיה מקדשים

שם. בפאר הלכה (נרס"י ד"ה דס) הקשה, מדוע התרצן הביא ראיה שדם התמצית אינו קרוי דם מהפסוק 'רק חזק', ולא מהפסוק שאנו עוסקים בו לגבי קדשים, כפי שהביא **רש"י** (שם) 'כי הדם הוא בנפש יכפר', דם שהנפש יוצאה בו מכפר ושאין יוצאה בו אינו מכפר. ותירץ, שמהפסוק בקדשים אין ראיה, שאפילו אם אומרים שדם התמצית אינו מכפר, אין ראיה שאינו קרוי דם, משום שיש לומר שלענין כפרה צריך דווקא דם שהנפש יוצאה בו, ולעולם דם התמצית קרוי דם, ולכן הביא התרצן ראיה מאזהרת אכילה שממעט שם דם התמצית, אם כן רואים שאינו קרוי דם ואינו קרוי משקה[כה].

מדוע הוצרכו פסוק בדם התמצית

שם. הרש"ש (ד"ה דס) הקשה, שמשמע מהגמרא שלמדים מהפסוק 'רק חזק' לימוד כללי שכל מקום שנאמר דם אינו אלא דם הנפש. ואם כן מדוע צריך לקמן (סה:) פסוק מיוחד לדם התמצית שאינו מכפר[כו], הרי אינו דם[כז].

מה החידוש שבשוגג הורצה

תא שמע דם שנטמא וזרקו בשוגג הורצה במזיד לא הורצה. רש"י (ד"ה הולכה, ד"ה נמזיד) כתב, בשוגג הורצה קרבן לבעלים, שמרצה ציץ[כח], ובמזיד לא הורצה להיות בשר הקרבן נאכל לכהנים, משום קנס[כט]. **ובתוספות חכמי אנגליה** (ד"ה נשוגג) כתבו, שבשוגג אין לומר שאין העשה של ריצוי ציץ דוחה הלאו של (ויקרא ז יט) 'והבשר אשר יגע בכל טמא', ויהא הבשר אסור באכילה, לפי שכאן לא נטמא הבשר אלא הדם[ל]. וכן במזיד אין הבשר נאכל לא משום שאין העשה של ריצוי ציץ דוחה את הלאו כיון שאין הבשר טמא, אלא משום קנס.

כשנטמא הדם קודם שנתקבל בכלי

שם. במקדש דוד (קדשים סי' כו אות ג ד"ה והנה גדולה) הביא את דברי הירושלמי (פ"ז ה"ז) שרק אם נטמא הדם אחר שנתקבל בכלי הציץ מרצה, אבל אם נטמא קודם שנתקבל באויר הכלי, הרי הוא כמים שנטמאו ואין הציץ מרצה. וביאר שדעת הירושלמי שהציץ מרצה רק על הזריקה בטומאה, אבל על שאר עבודות אינו מרצה, ולכך אם הקבלה היתה בטומאה אין הציץ מרצה[לא].

אמנם האור שמח (קרבן פסח פ"ד ה"ג) פירש את דברי הירושלמי שהוא משום קידוש בטעות, שאילו היה יודע שנטמא הדם לא היה מקבלו ומקדשו בכלי, ודעת הירושלמי (סוכה פ"ד ה"ז) שקידוש שלא מדעת אינו קידוש, ולכך אמרו שהרי זה כמקבל מים, אבל אם נודע שנטמא קודם שיקבל הדם הציץ מרצה[לב].

מדוע הקושיא רק על רב

שם. רש"י (ד"ה נמזיד) כתב, שהקושיא על רב ממה שכתוב בברייתא 'דם שנטמא', ורואים שדם קדשים שהוא משקי בי מטבחיא מקבל טומאה, ואם כן טומאת משקין עצמן דאורייתא[לג], ומה שאמר יוסי בן יועזר דכן, מלטמא אחרים הוא, ולא כשיטת רב. והקשה **בפאר הלכה** (לעיל ע"ב ד"ה ועדיין, עמ' קנ), מדוע הקשתה הגמרא דווקא על רב ולא על שמואל שאמר דכן מלטמא אחרים, הרי שהקושי' 'שנטמא' אין הכוונה להיות טמא רק שקיבל טומאה להיות פסולה. עוד כתב, שלשון 'שנטמא' הוא משום שמטמא חולין, שגם שמשקי בי מטבחיא דכן מלטמא אחרים היינו קדשים אבל חולין מטמאים.

הגמרא היתה יכולה לתרץ שהברייתא היא כמאן דאמר טומאת משקין דאורייתא מדרבנן ודלא כרבי יוסי בן יועזר איש צרידה. רש"י (ד"ה ומסני) ביאר, שבאמת טומאת משקין מדרבנן, ומה שהיה קשה שיוסי בן יועזר העיד שלא גזרו על משקי בי מטבחיא, התנא של הברייתא אינו סובר כמותו. **ותוספות** (ד"ה מדרבנן) העירו, שהגמרא היתה יכולה לתרץ שהתנא סובר שהמשקין נטמאים מן התורה וכמ"ד טומאת משקין דאורייתא, אלא עדיף לגמרא להעמיד שטומאת משקין מדרבנן[לה], וסבר התנא של הברייתא ש'יטמא' שכתוב גבי משקין היינו הכשר כמו שאמר רב לעיל (ע"ב).

בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה מדרבנן) כתבו, שלכן הגמרא לא אמרה שהברייתא שנויה לדעת האומר טומאת משקין דאורייתא, לפי שלא רצו להרחיק את המחלוקת כל כך ולומר שלמ"ד טומאת משקין דרבנן אין טומאה בדם בית המטבחים כלל, אלא גם למ"ד דרבנן גזרו שיִטְמָא הדם.

בפני יהושע (נמוס' שם) כתב, שהסוגיא כאן לפי רב פפא לקמן (יח:) שסובר שאפילו למ"ד טומאת משקין דאורייתא, במשקי בי מטבחיא יש הלכה למשה מסיני שטהורים, ואם כן לפי זה כולם סוברים כיוסי בן יועזר, ומשום כך הוצרכה הגמרא להעמיד מדרבנן ודלא כיוסי בן יועזר[לו]. ומה שהגמרא לעיל (ע"ב) אמרה בטעמו של רב שאמר דכן ממש לפי שסובר טומאת משקין דרבנן, אם כן רואים שהגמרא לא סוברת את דברי רב פפא שטהורים מהלכה למשה מסיני, זה לפי שהמחלוקת לעיל בין רב לשמואל נאמרה על הברייתא של רבי אלעזר, ואם כן ודאי לא שייך לומר שיש הלכה למשה מסיני, לפי שבברייתא כתוב שרבי אלעזר הביא ראיה לדבריו שאין טומאה למשקין מעדותו של יוסי בן יועזר, ואם זה מהלכה למשה מסיני לא ניתן ללמוד מעדות[לז]. משא"כ כאן הגמרא רוצה להעמיד את הברייתא של דם שנטמא דווקא מדרבנן ודלא כיוסי בן יועזר, משום שבאמת קיימא לן כרב פפא שדברי יוסי בן יועזר הם מהלכה למשה מסיני[לח].

בבית מאיר (נמוס' שם) ביאר, שהגמרא הוכרחה בדווקא לתרץ שטומאת משקין מדרבנן, שהרי **הרמב"ם** (פסולי המוקדשין פ"ח הל"ו) כתב שדם שאינו מכשיר אינו מקבל טומאה, ואם כן מה שהקשתה הגמרא לרב מהברייתא דם שנטמא הרי אין הקושיא רק על רב, כי אם גם על רבי יוחנן שאמר שדם קדשים אינו מרצה על האכילות (לקמן עמ'.) ואם נטמא הבשר אפשר לזרוק הדם כי הציץ מרצה, מ"מ אי אפשר יהיה לאכול את הבשר בפועל כי למעשה הוא טמא. **לא. אלא** שהעיר, איך שייך שיטמא הדם קודם שהגיע לאויר הכלי, שהרי צריך ליתן הורידים של הבהמה בתוך אויר הכלי, ותיכף כשיצא הדם מן הצואר קבלה הוא כמבואר בזבחים (כה.), ואם נטמא קודם שיצא מן הצואר אין זה דם שחיטה אלא דם הגוף ואינו משקה, כמבואר בחולין (לה:). **לב. וראה** שם עוד שהוכיח מזה שאיסור מן התורה הוא לזרוק לכתחילה דם שנטמא, שאם אינו אלא מדרבנן אין זה קידוש בטעות. **לג. בראש משביר** (נרס"י שם) ביאר, שכוונת רש"י היא שלכאורה משמע שקושיית הגמרא שרואים שבמשקי בי מטבחיא גם גזרו רבנן, ולפי זה מדוע אמרה הגמרא בתירוצה 'מדרבנן', היה לה רק לומר הא דלא כיוסי בן יועזר. לכן פירש רש"י אלמא טומאת משקין דאורייתא. ועל זה באמת שייך תירוץ מדרבנן. **לד. וראה** שם עוד מה שיישב בתחילת דבריו. וראה עוד במירא דכיא (נרס"י שם) שביאר את מה שכתב רש"י שהקושיא לרב, משום שהייתי יכול לטעות שהקושיא לרבי יוסי ברבי חנינא שאמר לא דיין שהן דכן אלא שאין מכשירים, וזה אינו, שאם כן מה תירוץ הגמרא מדרבנן. **לה. שכל** מה שהוא יכול להעמיד כמותו הוא מעמיד. תוספות הרשב"א והר"ן (ד"ה מדרבנן). **לו. וכן** מבואר ברמב"ם, שאפילו שפסק (מאכלות אסורות פי"ז הט"ז) שטומאת משקין לטמא את עצמן דאורייתא, פסק (טומאת מוכלין פי"ט הט"ז) שמשקי בי מטבחיא טהורים לגמרי. **לז. וכפי** שהגמרא לקמן (יח:) שואלת ואי הלכתא גמירי לה מי גמרינן מינה. **לח. אלא** שהצל"ח (פסח פד) הקשה,

מקבל טומאה, שהרי בברייתא רואים שדם מקבל טומאה[לט]. ואם כן לא היתה יכולה הגמרא לתרץ שהברייתא היא למ"ד טומאת משקין דאורייתא, כיון שעדיין היה קשה לרבי יוחנן מדם שכיון שאמר אינו מכשיר אם כן גם אינו מקבל טומאה, ואיך שנינו בברייתא שמקבל טומאה. לכן הגמרא תירצה למ"ד טומאת משקין דרבנן[מ].

הרי כתוב הורצה

שם. בחידושי אבר"ח (ד"ה מדרבנן) הקשה, הרי בברייתא כתוב בשוגג הורצה, ואם מדובר בטומאה דרבנן מדוע צריך ריצוי. ותירץ, שגם בדרבנן שייך ציץ מרצה שלא עדיף מדאורייתא.

הרי רב מודה במשקי בי מדבחיא

שם. בתוספות הרי"ד (לקמן יז. ד"ה הדס) הקשה, שבגמרא לקמן (שם) מבואר שרב סובר שרק משקי בי מטבחיא דכן, אבל משקי בי מדבחיא[מא] מודה שטמאים, ובברייתא שם כתוב שדם נחשב למשקי בי מדבחיא, אם כן מה קשה מהברייתא דם שנטמא, ודחקה הגמרא שמדובר מדרבנן ודלא כיוסי בן יועזר, הרי רב מודה במשקי בית מדבחיא שהם טמאים.

מדוע הגמרא לא תירצה שמדובר בדם קרוש ומטמא טומאת אוכלין

שם. באחרונים[מב] הקשו, מדוע הגמרא לא תירצה את שיטת רב שמה שכתוב בברייתא דם שנטמא ומקבל טומאה מדובר בדם שנקרש ונחשב אוכל, על פי התוספתא (טהרות פ"ב ה"ג) שדם שקרש אינו לא אוכל ולא משקה, חישב עליו לאוכלין מטמא טומאת אוכלין חישב עליו למשקין בטלה דעתו. אם כן רואים שדם שקרש מטמא טומאת אוכלין, ואם כן אמנם משקי בי מטבחיא דכן, מכל מקום אפשר להעמיד שדם שנטמא וזרקו בדם שנקרש וחישב עליו לאוכלים[מג]. **ובראש יוסף** (חולין לה: ד"ה ודע דלמאן) תירץ, שדם שנקרש אינו ראוי עוד להזאה[מד]. עוד תירץ, שבקדשים לא שייך מחשבה לאכילה. **ובאור שמח** (טומאת אוכלין פ"ח ה"ט) ביאר, שהדם אינו שייך לבעלים אף בקדשים קלים, ואפילו שדם התמעט ממעילה מכל מקום לא נהנים בו כמבואר במעילה (יז.), ולכן לא מועיל מחשבה, ואכילת מזבח אין זה אכילה רק בהקטרה ושפיכת שיריים, ולכן אינו מקבל טומאת אוכלים[מה]. **ובחידושי הגרי"ז** (זבחים לד. תוס' ד"ה והנשאר) ביאר עוד, שכיון שעומד הדם לזריקה לא מועילה מחשבתו לאוכלים[מו].

לשיטת הרמב"ם הרי אין טומאה אפילו מדרבנן

שם. הצל"ח (חוס' פג) הקשה על **הרמב"ם** (פסולי המוקדשין פ"ח הל"ו) שפסק שכל דם קדשים אינו מקבל טומאה כלל, ומשמע שאפילו מדרבנן אינו מקבל טומאה. ובאמת הרמב"ם בשום מקום לא הזכיר בספרו טומאה בדם קדשים, א"כ קשה מה יענה הרמב"ם על קושיית הגמרא כאן, שאי אפשר לתרץ מדרבנן **דלא** כיוסי בן יועזר, שהרי לגבי דם לא הוצרכנו לעדותו של יוסי בן יועזר, שלרמב"ם התורה מיעטה בפירוש דם הקדשים שאינו מקבל טומאה. וכן אין לתרץ על פי מה שכתבו **התוספות** [לעיל] שהיה אפשר להעמיד כמ"ד טומאת משקין דאורייתא, כי הרי לרמב"ם אפילו למ"ד טומאת משקין דאורייתא מכל מקום מודה בדם הקדשים שהתורה מיעטתו בפירוש[מז].

ותירץ, שבכל דבר הולכים אחר הרוב אפילו במין בשאינו מינו בדבר שאינו מאכלות אסורות שלא שייך טעם כעיקר ואפילו לח בלח. ולפי זה אם נתערב דם קדשים במים, אף שלענין זריקה אם יש בהם מראית דם אף שהרוב מים כשרים לזריקה כמבואר בזבחים (עז:), ולענין קבלת הטומאה לדעת הרמב"ם (טומאת אוכלין פט"ז ה"ד) אפילו נתערב מים כל שהו במי פירות הרי הכל משקה ומקבל טומאה, ולדעת **הראב"ד** (שם) הולכים אחר הרוב, ועל כל פנים אם הרוב מים הכל משקה ומקבל טומאה, ודם קדשים לא גרע ממי פירות, שהתורה מיעטה שדם שאינו נשפך כמים אינו מקבל טומאה כמים, אבל על כל פנים לא גרע משאר מי פירות, ואם כן אפשר למצוא שהדם נטמא על ידי תערובת מים ונזרק והציץ מרצה. אלא שהגמרא הקשתה על רב שהרי גם המים שנתערבו בודאי בעזרה נתערבו, והרי משקי בי מטבחיא לרב דכן ממש, וא"כ איך משכחת דם שנטמא. ועל זה תירצה הגמרא מדרבנן ודלא כיוסי, ואם כן המים מקבלים טומאה וגורמים גם לדם המעורב שיקבל טומאה.

אלא שהקשה, שהרי הרמב"ם (טומאת אוכלין פ"י הט"ז) פסק שמים שבעזרה אינן מקבלים טומאה שהיא הלכה מפי הקבלה. ואם כן עדיין איך אפשר למצוא דם שנטמא. ותירץ, שמדובר שנתערב ביין, ולענין זריקה גם כן אם יש בו מראית דם כשר לזריקה כמבואר בזבחים (שם), ולענין קבלת טומאה אם הרוב יין מקבל טומאה כמבואר ברמב"ם (שם ה"ד). אלא שאם נאמר כן גם לרב לא קשה, שהרי לרב רק משקי בי מטבחיא דכן ולא משקי בי מדבחיא [כמו יין], ואם כן גם לרב אפשר שנתערב ביין. ותירץ, שודאי אין שום צד לומר שיגזרו חכמים טומאה רק על משקה שבעזרה, אלא דווקא אם כבר גזרו טומאה על משקין דעלמא שייך לומר שגזרו גם על משקין שבעזרה. שהרי אפילו בטומאה שגזרו בחוץ העיד יוסי שלא גזרו במטבחיא, קל וחומר שלא יגזרו רק על משקין שבעזרה. ואפילו מי שלא סובר את עדותו של יוסי, על כל פנים לגזור בעזרה מודה שלא שייך לומר כן. והרמב"ם לשיטתו (תוספת הטומאות פ"ו ה"ח) שדבר מפורש בתורה שמשקין מקבלים טומאה, ואם כן לא גזרו חכמים שום טומאה במשקין שהתורה טימאתם, ודם קדשים וכן המים שבעזרה שהתורה טיהרתם בעזרה, הם טהורים ואינם מקבלים טומאה כלל, שודאי חכמים לא יגזרו מתחלה רק על העזרה. אבל מי שסובר שטומאת משקין עצמן מדבריהם, ו'יטמא' שכתוב במשקין היינו הכשר, ולא בא הכתוב 'תשפכנו כמים' אלא לענין הכשר, וחכמים הם שגזרו טומאה על משקין, אם כן למי שלא סובר את דברי יוסי גזרו חכמים סתם טומאה על כל המשקין, וגם דם קדשים ומים שבמטבחים בכלל. וזה מה שמתרצת הגמרא כאן מדרבנן ודלא כיוסי. וגם מתורצים דברי הרמב"ם, שהברייתא דם שזרקו היא כמאן דאמר טומאת משקין עצמן דרבנן ודלא כיוסי, אבל הרמב"ם לשיטתו שטומאת משקין עצמן דאורייתא, ולכן דם קדשים ומים שבמטבחים טהורים לגמרי[מח].

האם ריצוי ציץ מן התורה הוא לכתחילה

תא שמע על מה הציץ מרצה. בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה על) הקשו, שמכאן משמע שריצוי ציץ הוא לכתחילה[מט], ואילו **ברש"י** לקמן (לד: ד"ה מי) מבואר

שלענין דם לא הוצרך לדברי רב פפא, שהרי בדם יש פסוק שאין מקבל טומאה כמבואר ברמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ח הל"ו), וגם אין חולק על זה כלל. וראה ביד יהודה (לוין, נמוס' ד"ה מדרבנן) שהאריך בדברי הפני יהושע. **לט. ובכסף** משנה (פסולי המוקדשין פ"ח הל"ו) הביא את קושיית הגמרא על דרשת רבי יוחנן. וכן ביארו במשמרות כהונה (ד"ה מדרבנן) ובמעיל שמואל (יחלקיה, שם). **מ. וכן** כתבו במשמרות כהונה (ד"ה מדרבנן), **בשפת אמת** (ד"ה ת"ש) וביד יהודה (נמוס' ד"ה מדרבנן). **מא. כגון** יין למזבח ושמן למנחות שהם משקי המזבח. **מב. ראש יוסף** (חולין לה: ד"ה ודע דלמאן), **אור שמח** (טומאת אוכלין פ"ח ה"ט) וחידושי הגרי"ז (זבחים לד. נמוס' ד"ה והנשאר) **בשם הגר"ח. מג. בשואל ומשיב** (שו"ת, קמא ח"ג סי' מג ד"ה והנה רמיתי) הקשה לפי **תוספות** (זבחים לד. ד"ה והנשאר, חולין לו: ד"ה עניס) שכתבו, שמה שמשקי בי מטבחיא אינם מוכשרים להיות אוכל ולקבל טומאה בחיבת הקודש, כמו עצים ולבונה המוכשרים לקבל טומאה מדין חיבת הקודש, לפי שרק דבר הדומה לאוכל חיבת הקודש עושה אותו לאוכל, כמו עצים ולבונה שהוא דבר עב וקשה כעין אוכל, אבל לא מועיל חיבת הקודש לעשות ממשקה אוכל. אם כן מדוע הגמרא לא תירצה שמה שכתוב דם שנטמא מדובר בדם שנקרש ומקבל טומאה מחיבת הקודש שהוא עב וקשה כמו עצים ולבונה. ובחידושי הגרי"ז (שם) הוסיף, שדם שקרש בחטאות החיצונות כשר לזריקה. כמבואר במנחות (כא.). ואם כן מצינו טומאה מן התורה בדם שקרש. וכן הקשה במקדש דוד (קדושים סי' ו חוס ג). **מד. כעין** זה תירץ בשו"ת שואל ומשיב (שם), שכיון שכתוב בברייתא 'וזרקו' משמע שלא נקרש, שאם לא כן אינו ראוי לזריקה. **מה. וסברא** זו מבוארת גם בקצות החושן (סי' תו סק"ג) שבקדשים לא מועיל מחשבתו שאין הוא כבעלים [וראה באחיעזר (שו"ת, מ"ק סי' ג חוס ג) שדן בדבריו]. אמנם הגרי"ז (מנחות כא. ד"ה ומסה) הקשה בשם אביו הגר"ח על תירוץ זה שתועיל חיבת הקודש לעשות דם הקרוש לאוכל ואין צריך מחשבה. ותירץ הגר"ח, שבאמת דם שקרש פסול לזריקה בכל הזבחים, ומה שבחטאות החיצונות כשר לזריקה, היינו דווקא אם חזר הדם ונימוח והחידוש שלא פוסלים את הדם משום דיחוי, כיון שגם בשעה שהיה קרוש לא היה בו פסול בחפצא אלא שלא היה אפשר לקיים בו זריקה מפני שהוא קרוש, ולכן לא חל בו פסול דיחוי וכשחזר ונימוח אין בו שום פסול. ולכן לא תירצה הגמרא בנקרש הדם, כיון שכדי להיות ראוי לזריקה צריך שיחזור ויהיה נימוח, ומשנימוח ונעשה משקה שוב פקעה ממנו הטומאה משום שמשקה בי מטבחיא דכן. אלא שבחידושי רבי שמואל (סי' י חוס ד) דן במחלוקת הר"ש והרא"ש (טהרות פ"ג מ"ח) באוכל טמא שנימוח ונעשה משקה, שדעת הרא"ש שפרחה טומאתו, ודעת הר"ש שלא פרחה טומאתו. ואם כן כל דברי הגר"ח שדם שנקרש וחזר ונימוח פקעה טומאתו, אין זה אלא לשיטת הרא"ש שאוכל שנעשה משקה פקע טומאתו, משא"כ לר"ש גם בדם קרוש שנטמא ונימוח לכאורה לא תפקע טומאתו. וכתב שכל דברי הר"ש שאוכל טמא שנימוח ונעשה משקה נשארת בו טומאת אוכלים זהו רק אם משקין מקבלים טומאה, שכיון שאף משקה הוא דבר ששייך בו טומאה, לכן אוכל שנימוח אף שהשתנה מאוכל למשקה נשארת בו טומאת אוכלים שאומרים טומאה שבהם להיכן הלכה. אבל למ"ד שמשקין אינם מקבלים טומאה מדאורייתא, כיון שמשקה הוא דבר שלא שייך בו טומאה לכך כשהאוכל נימוח ונהפך למשקה פקעה ממנו הטומאה. ועיין עוד בזכרון שמואל (סי' ג חוס ה) ובבבד קדש (מ"ק ג סי' י) מה שדנו בדברי הגר"ח. וראה עוד מה שיישב בקהלות יעקב (זבחים סי' כה חוס ג). **מו. אלא** שהגרי"ז (שם) הקשה מדברי תוספות (זבחים לד. ד"ה והנשאר) שבאמת צריך להיות כל משקה קודש טמא מטעם חיבת הקודש שעושה לאוכלים, אלא משום שתורת משקה עליו אי אפשר לעשות למשקה אוכל, ואם כן כאן בדם שקרש שבודאי אינו משקה שהרי אם חישב עליו למשקה בטלה דעתו, ומה שצריך מחשבה רק משום שהוא אינו ראוי לאכילה וכשאר דברים שאינן ראויים לאכילה, אם כן כאן הלא מועיל חיבת הקודש לעשותו אוכל, ואם כן מצינו בדם טומאה בתורת טומאת אוכלים בדם שקרש. ונשאר בצריך עיון. **מז. אמנם** בזרע יעקב (ד"ה מ"ש) כתב, שאין זה מוכרח בדעת הרמב"ם שאין טומאה מדרבנן לדם קדשים, שיתכן שאף שהתורה טיהרתו אפשר שרבנן גזרו עליו טומאה משום חולין, ורק הרמב"ם סובר שלא גזרו כיוסי בן יועזר. וכן ביאר במשמרות כהונה (ד"ה מדרבנן) בדעת הרמב"ם. ואם כן גם לרמב"ם אפשר לתרץ מדרבנן ודלא כיוסי בן יועזר. ואפשר שהצל"ח סובר שכיון שהתורה מיעטה בפירוש דם הקדשים שאינו מקבל טומאה רבנן לא יכולים לגזור על זה, וכדברי הט"ז (יו"ד סי' קיז סק"ג) שאין כח ביד חכמים לאסור דבר שפירשה התורה בפירוש להיתר. וכן ביאר בארץ צבי (דידי, ד"ה מדרבנן). **מח. ולפי** זה כתב (חוס פד) שלא צריכים למה שכתבו תוספות (ד"ה מדרבנן) שהגמרא היתה יכולה לתרץ מדאורייתא וכמ"ד טומאת משקין דאורייתא, שאדרבה למ"ד טומאת משקין דאורייתא ודאי דם קדשים אינו מקבל טומאה כלל אפילו מדרבנן, שהתורה מיעטתו מהפסוק 'תשפכנו כמים', ולא צריכים אפילו לעדותו של יוסי. וראה בידי משה (ד"ה שוב ראיתי) ובמשיב נפש (נמוס' ד"ה מדרבנן) מה שהקשו על הצל"ח. וראה עוד בכוכב מיעקב (שו"ת, סי' ל ד"ה ונדפיס) ביישוב שיטת הרמב"ם. **מט. וכן** כתב רש"י בגיטין (נד. ד"ה נמוזיד) שמה שבמזיד לא הורצה הוא קנס מדרבנן, שמדאורייתא זורק לכתחילה שהציץ מרצה. וכן הוא דעת תוספות בזבחים (נב. ד"ה שנאה). וראה במנחת ברוך (סי' קו ענף ג) ובחידושי הגרי"ז (מזיל נד. נענין ריצוי ציץ) שהאריכו בדבריהם.

שאין ציץ מרצה לכתחילה, אלא שריצוי ציץ הוא בדיעבד. ונשארו בצריך עיון[נא].

בחזון איש (זבחים סי' ד ס"ק יח) כתב, שדבר זה תלוי במחלוקת הבבלי והירושלמי, שמדברי הירושלמי (פ"ז ה"ה) מבואר שהציץ אינו מרצה לזרוק לכתחילה[נב]. אבל במסכת יומא (ו.) ובגיטין (נד.) נראה שמרצה לזרוק לכתחילה[נג].

למי צריך להשמיע שהציץ מרצה על הבשר

על הדם ועל הבשר ועל החלב שנטמא. **רש"י** (ד"ה על) ביאר, בין שנטמא הדם בין שנטמא הבשר בין שנטמא החלב הציץ מרצה, ולא שיהא בשר נאכל, שאין ציץ מטהר ודוחה לא תעשה של 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל'[נד]. אלא צריך להשמיענו לפי רבי יהושע שאמר לקמן (עז.) אם אין בשר אין דם, ואי אפשר לזרוק את הדם כשאין בשר, ועל זה אמרה הברייתא כאן שדין זה שאין דם הוא דווקא כשיצא הבשר חוץ למחיצתו שאין ציץ מרצה על היוצא או שאבד הבשר[נה], אבל אם נטמא הבשר קודם זריקת דם, הציץ מרצה עליו להתיר דם לזריקה[נו].

אמנם תוספות (ד"ה על) כתבו על פי הגמרא לקמן (עמ.) ששואלת, לפי רבי אליעזר שסובר דם אף על פי שאין בשר, ואף אם אין בשר זורקים את הדם, למאי נפקא מינה הציץ מרצה על הבשר. ותירצה, שנפקא מינה בריצוי ציץ לגבי לקבוע בפיגול, והיינו שאין מתחייבים בפיגול עד שיזרק הדם, ואם כן צריך ריצוי על הבשר כדי שתהא הזריקה מועילה על הבשר ויהא חייב בפיגול. וכן צריך ריצוי לענין להוציא מידי מעילה, שאין מועלים בקדשים משנזרק הדם שאין לך דבר שנעשה מצותו ומועלים בו, ואם כן צריך ריצוי בציץ כדי שתהא הזריקה מועילה על הבשר ויהא נפקע מידי מעילה[נז]. ואם כן הברייתא כאן היא גם לשיטת רבי אליעזר.

בשער המלך (גירסת מקדש פ"ד ה"ז) כתב בדעת רש"י, שאפילו שהגמרא אומרת שלרבי אליעזר הציץ מרצה על הבשר לקבוע בפיגול ולהוציא מידי מעילה, מכל מקום לברייתא היה דחוק לומר כן, ממה שכתוב 'על הדם ועל הבשר', משמע שבשר הוא כמו דם, וכמו שדם שנטמא הציץ מרצה להתיר הדם לזריקה, כך גם בבשר הוא לענין להתיר דם לזריקה, ומשום כך הוצרך רש"י לומר שהחידוש הוא לרבי יהושע שאם נטמא הבשר קודם זריקת דם הציץ מרצה עליו להתיר דם לזריקה, ואפילו שנחשב שאין בשר[נח].

בבן משק (נמוק"י סוס) כתב, שרש"י לא בא לשלול את דברי תוספות שהברייתא הולכת כרבי אליעזר, כיון שלרבי אליעזר זה פשוט, משום שהוא סובר דם אע"פ שאין בשר, אם כן אפילו שנטמא הבשר ואינו ניתר לאכילה מכל מקום הציץ מרצה לענין לקבוע בפיגול ולהוציא מידי נותר כמו שכתבו תוספות. אבל לרבי יהושע שצריך גם בשר, אם כן כאן שנטמא הבשר והציץ אינו מרצה על האכילה, איך מרצה הציץ על הדם ועל הבשר שנטמא, הרי כיון שנטמא הבשר הדם אינו נזרק. לכן פירש רש"י שלרבי יהושע מה שאינו מרצה על האכילות היינו דווקא ביוצא או נאבד, אבל נטמא בשר קודם זריקת דם הציץ מרצה עליו להתיר גם לזריקה, ומשום רבי יהושע הוצרכו לשנות הברייתא. ואין לומר שלרבי יהושע בא לרצות לגבי לקבוע בפיגול ולהוציא מידי מעילה, שהרי הברייתא אומרת על מה הציץ מרצה, ולא אמרה לקבוע בפיגול ולהוציא מידי מעילה[נט].

אמנם במעיל שמואל (ספירת, נמוק' סס) כתב, שרש"י בדווקא כתב שהברייתא לפי רבי יהושע, כי לפי תירוץ הגמרא שמדובר בדרבנן ואין לדם טומאה כלל מן התורה, אם כן על מה נאמר בציץ (שמות כח לח) 'ונשא אהרן את עון הקדשים', הלא חלב אינו מעכב הכפרה, ואם בא לקבוע הבשר לפיגול הרי כתוב 'לרצון להם'. לכן פירש רש"י שהברייתא לפי רבי יהושע שטומאת בשר עצמה מעכבת הכפרה שאם אין בשר אין דם.

האם מדובר שהבשר והחלב נטמאו יחד

שם. השער המלך (גירסת מקדש פ"ד ה"ז) הקשה, שמה שכתוב בברייתא 'על הבשר ועל החלב שנטמא', היינו שנטמאו שניהם הבשר והחלב, ומה שכתב רש"י בין שנטמא הבשר בין שנטמא החלב היינו שנטמא החלב גם כן. כי אין לומר שכוונת הברייתא או שנטמא הבשר או שנטמא החלב, שאם כן יקשה שהברייתא אינה אפילו לרבי יהושע, שהרי מה שאמר רבי יהושע אם אין בשר אין דם, היינו דווקא שנטמאו או נאבדו שניהם הבשר והחלב, אבל אם נאבד הבשר והחלב קיים זורקים את הדם, כמבואר לקמן (עמ.)[ס], ואם כן למה לי ציץ לרצות, הרי אפילו אם נאבד אחד מהם שלא מועיל ציץ סובר רבי יהושע שזורק את הדם. אלא בעל כרחך שמדובר ששניהם נטמאו[סא]. ואם כן צריך לומר שמה שכתב רש"י שאם נטמא בשר הציץ מרצה עליו להתיר בשר לזריקה אין כוונתו שיזרוק הדם לכתחילה, שהרי רבי יהושע סובר (לקמן עז:) שאם נטמאו שניהם לא יזרוק ואם זרק הורצה, שלרבי יהושע לא מועיל ציץ לרצות לכתחילה, אלא כוונת רש"י לומר להתיר דם לזריקה שאם זרק הורצה ונחשב לזריקה טובה. ואם כן קשה איך כתב רש"י שהברייתא הוצרכה לרבי יהושע ואם יצא הבשר אין הציץ מרצה, ורק אם נטמא הבשר מרצה הציץ, הרי אפילו כשיצא הבשר סובר רבי יהושע שאם זרק הורצה אפילו שאין הציץ מרצה כמבואר ברש"י לקמן (לד: ד"ה מי). ואם כן על כרחך מה שאמר רבי יהושע אם אין בשר אין דם אינו אלא בשאבד הבשר, שאילו ביוצא אפילו שאין בשר יש דם ואם זרק הורצה[סב].

בעוד יוסף חי (גרסת"י ד"ה על, נד' נועד למכמיס) כתב, שמה שכתב רש"י בין שנטמא הבשר בין שנטמא החלב, היינו בין שנטמא הבשר ונאבד החלב בין שנטמא החלב ונאבד הבשר הציץ מרצה, שאם נטמא הבשר והחלב קיים או נטמא החלב והבשר קיים זורק את הדם ולא צריך לרצות ציץ[סג].

בידי משה (ד"ה ומתר כתבי) הקשה על השער המלך כמה קושיות, וכתב שמה שרש"י כתב שהברייתא הוצרכה לרבי יהושע, אין כוונתו שהברייתא היא רבי יהושע, אלא שמה שכתוב בברייתא על הבשר לא צריך אלא לדעת רבי יהושע שסובר אם אין בשר אין דם, וסובר התנא שדווקא ביוצא או בנאבד אין דם, אבל בנטמא זורק את הדם אפילו לכתחילה, ואפילו שלרבי יהושע לא מועיל ציץ אלא בדיעבד, סובר התנא של הברייתא שמועיל אפילו לכתחילה. ואף שלרבי יהושע בנטמא הבשר לחוד או החלב לחוד אין צריך ריצוי ציץ,

---

נ. **וראה** בנודע ביהודה (סו"ת מהט"ו סי' פג אות טו) שבפשיטות מדאורייתא לכתחילה לא יזרוק דם שנטמא. אלא שהקשה עליו בתפארת יעקב (גיטין נד. ד"ה דס) מדברי רש"י (סס ד"ה נמוזד) שמותר לזרוק לכתחילה. אלא שהביא שם שמדברי הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ח ה"ל"ד) משמע גם כן שאסור לזרוק מדאורייתא לכתחילה והציץ מרצה רק בדיעבד. וכן נקט האור שמח (קרבן פסח פ"ד ה"ג) בדעת הרמב"ם. נא. **וראה** בהערות על תוספות חכמי אנגליה (הע' 39) שזה שמבואר לקמן (לד:) שלרבי יהושע לכתחילה לא יזרוק, הוא רק פסול דרבנן וכמבואר בתוספות לקמן (עמ. ד"ה הם), וזו גם כוונת רש"י לקמן, משא"כ כאן רש"י (ד"ה על) פירש שכשנטמא הבשר קודם זריקה מרצה הציץ מדאורייתא להתיר הדם לזריקה. נב. **וכן** הוכיחו במנחת ברוך (סי' קו ענף ג) ואור שמח (קרבן פסח פ"ד ה"ג) מהירושלמי. נג. **וראה** עוד בכנסת הראשונים (מנחות כה. אות קכח) שתלה מחלוקת זו במחלוקת אם ריצוי ציץ הוא בשעת הטומאה או בשעת ההקרבה, שרש"י (יומא ז: ד"ה ניתן) סובר שציץ מרצה בשעת הטומאה, ואם כן יש לומר שפקעה הטומאה ומרצה אף לזרוק לכתחילה. אכן שיטת היד רמ"ה (סנהדרין יג: ד"ה ומקשי עלה) שהציץ מרצה בשעת ההקרבה, אם כן כשמעלה למזבח עדיין הוא בטומאה, ואם כן יש לומר שלכתחילה אסור. נד. **ובתוספות** חכמי אנגליה (ד"ה ניתן) הקשו על רש"י, מדוע כאן אין העשה של ריצוי ציץ דוחה את הלאו, הרי בכל מקום אומרים שעשה דוחה לאו כגון כלאים בציצית. ותירצו, שבכלאים בציצית בשעה שלובש את הציצית עובר גם על איסור כלאים ואין לקיים המצוה בלי לעבור על הלאו, משא"כ כאן ריצוי הציץ נעשה גם כשאינו אוכל את הבשר ולא מותנה בעקירת הלאו. ועיין מאירי (יבמות ג. ד"ה דס הקרבן) שכתב, שבדין היה שאף בשר שנטמא אפילו במזיד יהא נאכל אחר שנזרק הדם שהרי הציץ מרצה עליו, אלא שחכמים גזרו בנטמא במזיד שלא יהא נאכל. ומשמע שבנטמא בשוגג הבשר נאכל. והקשה בויקן יוסף (אות נ"ד מערכת ץ"ן סי' ח) שודאי אף שהציץ מרצה אין נאכל הבשר שנטמא. והאריך שם בקושיא זו. ובסוף דבריו כתב שטעות סופר נפלה בדברי המאירי, וכך צריך לומר 'שאף שנטמא אפילו במזיד יהא נאכל הבשר אחר שנזרק הדם', וכוונתו שאף שבנטמא הדם [ויש למחוק תיבת 'הבשר'] אפילו במזיד היה נאכל הבשר שמתיר הבשר הטהור לאכילה, שהרי הציץ מרצה, חכמים גזרו שלא יהא נאכל. וכן יש למחוק בהמשך דברי המאירי שכתב 'וכל שנטמא הבשר יש בו ביד חכמים לפסול אכילתו ואין כפרת הבעלים נמנעת בכך'. ואם כן המאירי דיבר על נטמא הדם בלבד שבזה גזרו חכמים לא לאכול את הבשר. וראה עוד בלחם משנה (קרבן פסח פ"ד ה"ג) שרצה לבאר בדברי הרמב"ם (סס) שהלכה כמ"ד שציץ מרצה על הבשר ואפילו לענין אכילת בשר שנטמא. אלא שהקשה על זה, עיי"ש. וראה עוד בשער המלך (גירסת מקדש פ"ד ה"ז) שהביא ראיה שאין הציץ מרצה על אכילת בשר. וראה גם כוכב מיעקב (סו"ת, סי' קפ) שחילק בין כל הקרבנות שאין הציץ מתיר את הבשר לאכילה לבין קרבן פסח שעיקר ההקרבה היא בשביל האכילה והציץ מרצה להתיר את הבשר. נה. **בדבר** שמואל (גרסת"י סס) הקשה, מה החסרון באבד כיון שבבשר עצמו אין בו שום פסול וחסרון. ודוחק לומר שאבוד היינו שאינו בעולם, שלקמן (עז:) מבואר שאבוד ושרוף שני דברים הם. ותירץ, שמכל מקום במציאות הבשר אינו עומד לאכילה. נו. **בדבר** שמואל (סס) הקשה, מה מועיל בנטמא ריצוי ציץ כיון שהבשר במציאות אינו עומד לאכילה ולמה עדיף נטמא מנאבד הבשר [והיינו שרש"י לקמן (עמ: ד"ה ונמוקדשין) ביאר שיסוד הדין שצריך 'בשר', כי הדם צריך להתיר בשר לאכילה, ואימורים למזבח. ואם בפועל א"א לאכול הבשר, הרי שהוא לא התיר]. ותירץ, שבנטמא כיון שאיסור האכילה הוא רק מחמת טומאה אם כן זהו דינו של ריצוי ציץ שלגבי זריקה אנו דנים כמי שאין כאן טומאה והבשר טהור וראוי לאכילה, ולגבי אכילת הבשר הרי הוא בטומאתו ואסור באכילה. משא"כ לגבי נאבד שהבשר כלל לא נמצא. וראה בקהילות יעקב (סי' נח ד"ה ען). נז. **בדבר** שמואל (סס) ביאר, שאפילו שאין בבשר שעת היתר לכהנים שהרי במציאות לא הותר לאכילה, אבל כיון שאיסור האכילה בא מחמת טומאה, אנו דנים הבשר כאילו שיש כאן היתר אכילה לכהנים על ידי ריצוי הציץ שעושה כטהור. והיינו שריצוי הציץ אין פירושו שמרצה אפילו שהוא טמא, אלא שהציץ מפקיע טומאתו לגבי הזריקה, וממילא מרצה גם לגבי להיקבע בפיגול ולהוציא מידי מעילה. נח. **וראה** באני חומה (נמוס' ד"ה על) מה שהקשה על דבריו. נט. **ובזרעו** של אברהם (נמוס' ד"ה על) כתב שרש"י מודה לתוספות שהברייתא גם כרבי אליעזר, אלא מה שכתב שאין זה אלא כרבי יהושע זה להוה אמינא שהגמרא עוד לא הסיקה שדברי רבי אליעזר הם לגבי לקבוע בפיגול ולהוציא מידי מעילה. וראה במעשה חייא (הכופת, נמוס' ד"ה על, עמ' יד.) על לשון התוספות 'ודלא כפירוש הקונטרס דלא אתיא אלא כרבי יהושע', שאין זה מדויק, שרש"י לא כתב שהברייתא היא לא כרבי אליעזר. וראה עוד בקרן לדוד (אות סג). ס. **ובפאר** הלכה (גרסת"י ד"ה על) ציין גם לרש"י בסמוך (ד"ה לח) שלרבי יהושע רק בנטמאו הבשר והחלב יחד צריך ריצוי הציץ, אבל כשאחד נטמא אין צריך ריצוי. סא. **וכן** ביאר הצל"ח (אות פה) את הברייתא. סב. **אמנם** בפאר הלכה (גרסת"י ד"ה על) נשאר בצריך עיון על לשון רש"י. וראה עוד בשער המלך (סס) מה שהקשה על רש"י מהסוגיא במנחות (כה:), ובמה שיישבו במראה האופנים (גיגל יעקב נמוס' ד"ה על), בזרעו של אברהם ובידי משה ובאני חומה (נמוס' סס). ועיין עוד בשער המלך (סס) מה שהקשה על תוספות מסוגיא לקמן (עז.), ובמה שיישב בזרעו של אברהם (סס). סג. **וכן** ביאר בידי משה (ד"ה עו"ס על).

סובר התנא שגם בנטמא אחד מהם צריך ריצוי ציץ, ולא סובר בזה כרבי יהושע אלא במה שאם אין בשר אין דם. ולרבי יהושע גם אם יצא הבשר הורצה בדיעבד, ולא משום שהציץ מרצה אלא שהורצה ממילא בלא ציץ, והתנא של הברייתא סובר בזה כרבי יהושע אלא שהתנא אמר לכתחילה.

באני חומה (נרש"י ד"ה על) גם הקשה על השער המלך כמה קושיות, וכתב שודאי דברי הברייתא על הדם ועל הבשר, היינו או הדם או הבשר, ומילת 'בשר' כוללת גם חלב, כמו שרבי יהושע אמר אם אין בשר אין דם והכוונה גם שאין חלב, שאם יש חלב אפילו שאין בשר יש דם, ומה שכתוב בברייתא זה על שאר הדברים היינו חלב לבד, ונפקא מינה לציץ להתיר החלב להקטרה. וכתב עוד על מה שהוכיח השער המלך שכוונת רש"י להתיר דם לזריקה בדיעבד, שודאי רש"י מדבר לכתחילה וכן כתבו **תוספות לקמן** (עמ. ד"ה הם) שרבי יהושע סובר שציץ מרצה לכתחילה מן התורה, אבל מדרבנן לכתחילה לא יזרוק. ולפי זה הוקשה לרש"י על מה שאמר רבי יהושע אין בשר אין דם והרי הציץ מרצה. ועל זה אמר שדווקא אם יצא אינו מרצה לכתחילה, אבל אם נטמא, הציץ מרצה להתיר דם לזריקה לכתחילה[סד].

באחיעזר (שו"ת, מ"ג סי' מ אות יח) יישב את קושיית השער המלך שלרבי יהושע לכתחילה לא יזרוק גם היכן שיש ריצוי ציץ ובדיעבד גם רבי יהושע סובר שאם זרק הורצה, שיש נפקא מינה אם נטמא קודם קבלה שבזה אין זריקה מועלת ליוצא, ואם יצא קודם קבלה גם בדיעבד לא הורצה, אבל בנטמא אחר קבלה הציץ מרצה ואם זרק הורצה[סה].

מדוע אי אפשר לומר שהציץ מרצה רק על דם וחלב

שם. במראה האופנים (גיגל יעקב, נרש"י ד"ה על) הקשה על **רש"י** (שם) שביאר שהברייתא הוצרכה לרבי יהושע, הרי אפשר להעמיד גם כרבי אליעזר שסובר דם ואפילו שאין בשר, והריצוי שכתוב בברייתא זה על שאר הדברים כגון דם וחלב[סו], וכמו שהגמרא ביומא (ו.) מעמידה את הברייתא שמה שהציץ מרצה זה רק על יחיד שמוזכר בברייתא ולא על ציבור [כי ציבור אינם צריכים ריצוי ציץ]. ותירץ, שאם כן לא היה צריך לכתוב בברייתא בשר. ובשלמא מה שהגמרא ביומא העמידה את הברייתא ביחיד, לפי שכל הדברים שנשנו בברייתא צריך ריצוי ציץ, וכן במה ששנו בין בשוגג בין במזיד בין באונס בין ברצון, ורק מה שכתוב בין יחיד בין בציבור, אין צריך ריצוי ציץ אלא על יחיד. ואגב שנקטו ריצוי ליחיד נקט גם ריצוי לרבים. אבל כאן לרבי אליעזר שאמר יש דם אפילו שאין בשר, אם כן הבשר הוא מיותר.

הרי אפשר לחלק בין הברייתא כאן לברייתא לעיל

בין בשוגג בין במזיד. רש"י (ד"ה בין בשוגג) כתב, שמה שלמדנו לעיל בשוגג הורצה במזיד לא הורצה, נחלקו בזה אמוראים לקמן (פ:), ורבינא ביאר שמה שכתוב בברייתא בין בשוגג בין במזיד אין זה בזריקת הדם, אלא בטומאה, והציץ מרצה אף אם נטמא במזיד, אבל בזריקת הדם רק בשוגג הורצה ובמזיד לא הורצה. ורב שילא אמר זריקתו בין בשוגג בין במזיד הורצה, אבל טומאתו רק אם נטמא בשוגג הורצה אבל במזיד לא הורצה[סז].

בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה במזיד) הקשו, שלכאורה לא קשה מהברייתא לעיל, שהרי מה שבדם שנטמא במזיד לא הורצה היינו רק לענין אכילה כיון שקנסוהו, אבל הציץ מרצה שהתכפרו הבעלים, וגם בברייתא כאן שהבשר נטמא הציץ מרצה לענין כפרת הבעלים, אבל לא לענין אכילה[סח].

עוד הקשו בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה בין), מדוע רש"י לא תירץ שלעיל שלמדנו שלא הורצה זה מדרבנן ומה ששנינו כאן שגם במזיד הורצה זה מדאורייתא. **ובתוספות** (יבמות ל. ד"ה והם) תירצו, שכיון שבברייתא כאן כתוב בסתם בין במזיד בין בשוגג משמע שמרצה גם מדרבנן[סט].

בפאר הלכה (נרש"י שם) כתב, שרש"י שהביא את מחלוקת רבינא ורב שילא בא באמת לתרץ מדוע הגמרא לא תירצה שברייתא לעיל מדובר מדרבנן ולכן לא הורצה ובריתא זו מדובר מדאורייתא ולכן הורצה, ואם כן קשה על רב איך הוא מתרץ שהברייתא מדברת מדרבנן, הרי הברייתא מדברת ודאי מדאורייתא.

סד. **וראה** שם בהמשך דבריו. סה. **ועיין** עוד ביד דוד (נרש"י ד"ה על) מה שיישב את דברי רש"י על פי הגמרא לקמן (עט.). וראה מה שהקשה באני חומה (ד"ה ולפיכך) על דבריו. וראה גם במראה האופנים (גיגל יעקב, נמוסי ד"ה על), במשיב נפש (ד"ה על), בקרן לדוד (אות ס) ובנחלת יהושע (נרש"י שם). סו. **אלא** שצריך ביאור, איזה ריצוי נצרך לפי רבי אליעזר בחלב, וכי הוא סובר שחלב שנטמא אפשר להקטירו בפועל. ובמקור ברוך (מ"ג סי' יד ד"ה וממנס) נקט פשוט שאפילו שציץ מרצה על העולים, אי אפשר להקטיר אימורים שנטמאו. וכן דייק החזון איש (ממחות סי' לג ס"ק לח) מהרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ג ה"ד). ולפני כן (ס"ק לו ד"ה ומיהו) צידד החזו"א שאם נזרק הדם אפשר להקטיר האימורים שנטמאו, אך כתב שברמב"ם מבואר לא כן. אמנם בצל"ח (בילה כ: ד"ה ולכן) פירש בדעת הרמב"ם שבאמת מדאורייתא אפשר להקטיר לכתחילה האימורים. וראה עוד מה שמבואר לקמן מהמקדש דוד [בענין 'מדוע הגמרא לא תירצה על טומאת בשר וחלב']. סז. **תוספות** (יבמות ל. ד"ה והם) ביארו את מחלוקת האמוראים, שרבינא סובר שהזריקה במזיד היא יותר חמורה לפי שמקריב דבר טמא לגבוה ומגונה הדבר ביותר, ורב שילא סובר שהטומאה במזיד יותר חמורה לפי שזו היא התחלת הפסול וגם שאינו עושה מצוה בשעה שנטמא. ובבית זבול (מ"ג סי' כג אות ט) ביאר, שנחלקו מתי הציץ מרצה האם בשעת ההקרבה או בשעת חלות הטומאה, שלרבינא הציץ מרצה בשעת ההקרבה, ולרב בשעת חלות הטומאה. סח. **וראה** מה שיישבו, וצ"ב. וכן הקשה במראה האופנים (גיגל יעקב נרש"י ד"ה נין) ובקול מבשר (נרש"י שם). ובכסא רחמים (שם) תירץ שהגמרא הבינה שבברייתא כתוב 'מרצה', משמע לכל הדברים אף לענין אכילת בשר. ובדבר שמואל (נרש"י שם) תירץ, שקושיית הגמרא היא שכיון שבמזיד לא הורצה אנו רואים מזה שיש איסור בזריקתו, ואילו בברייתא כאן שכתוב על מה הציץ מרצה משמע שהותרה זריקתו לכתחילה. ועל זה תירץ רבינא שלעולם אסור לזרוק לכתחילה ומה שכתוב בברייתא על מה הציץ מרצה במזיד היינו שטומאתו במזיד ולא זריקתו. סט. **וראה** עוד באור לישרים (יפה, נרש"י ד"ה נין). ע. **וראה** עוד מעשה חייא (ד"ה תא שמע) מה שביאר מדוע רש"י הוצרך להביא מחלוקת האמוראים. עא. **גור** אריה (ד"ה על מה), מירא דכיא (ד"ה במזיד), משמרות כהונה ובפאר הלכה ובידי משה ובכסא רחמים (ד"ה ת"ש). עב. **וכן** תירץ בידי משה (שם) בתירוץ שני. עג. **וכן** ביארו באדרת אליהו ובארץ צבי (ד"ה ת"ש). וראה בזרע יעקב (ד"ה ת"ש) מה שהקשה. עד. **כמו** שהבאנו לעיל שזו קושיית תוספות ביבמות (ל. ד"ה והם) ביישוב סתירת שתי הברייתות. עה. **וראה** עוד במעשה חייא (ד"ה ת"ש, נמוק יג:) מה שיישב.

ואין להקשות אם כן מה הקשתה הגמרא לעיל מהברייתא, הרי זה מדרבנן, כי יש לומר שמתחילה הקשו על יוסי בן יועזר שסובר שגם מדרבנן דכן. ועל זה תירץ רש"י, שהברייתות בלאו הכי לא סותרות אחת את השניה לפי מה שביארו רבינא ורב שילא, ואפשר להעמיד גם ברייתא זו מדרבנן[ע].

מה ההבדל בין מזיד לרצון

בין באונס בין ברצון. רש"י (ד"ה נין) כתב שמזיד ורצון אחד הוא, אלא שלגבי שוגג שייך מזיד ולגבי אונס שייך רצון, ושוגג ואונס שני דברים הם. **ובתוספות** (יבמות נג: ד"ה הפה) כתבו, שאונס ורצון אין זה עוד שני מקרים, אלא בין בשוגג בין במזיד באונס, שאנסוהו לעשות כן, ובין בשוגג בין במזיד ברצון שעשה מרצונו, הדין הוא שהציץ מרצה.

האם יש הבדל בין ציבור ליחיד

בין ביחיד בין בצבור. בקרן לדוד (אות סב) כתב, שבגמרא לקמן (עמ.) מבואר לרבי יהושע שאם נטמא הבשר בקרבן ציבור לכתחילה יזרוק הדם אבל ביחיד יזרוק רק בדיעבד. ואם כן מה שנקטה הברייתא ביחיד היינו בדיעבד. ולכאורה לרבי אליעזר שסבר דם אפילו שאין בשר, אין חילוק בין יחיד לציבור שגם ביחיד יזרוק אפילו לכתחילה. אלא שיש לדחות ולומר שגם לרבי אליעזר דווקא אם נטמא הבשר ולא הדם, אבל אם נטמא הדם לכתחילה לא ודווקא בדיעבד מותר.

הרי הגמרא כבר תירצה לעיל מדרבנן

מדרבנן ודלא כיוסף בן יועזר איש צרידה. באחרונים[עא] הקשו מדוע הגמרא הקשתה גם מברייתא זו, הרי לעיל כבר הקשתה הגמרא ותירצה שמדובר מדרבנן, ואפשר לתרץ אף על ברייתא זו כן, וכפי שבאמת תירצה הגמרא. וכמה תירוצים נאמרו בזה:

א. בגור אריה (ד"ה על מה) תירץ, כיון שהברייתא כאן אומרת 'על מה הציץ מרצה', אם כן משמע שבאה לפרש את הפסוק שנאמר בריצוי ציץ. ואם כן בודאי שמדובר בדאורייתא, ואין זה דומה לברייתא לעיל שאומרת דם שנטמא, ששם בודאי אפשר לומר מדרבנן. לכן הגמרא הקשתה שוב מברייתא זו. והגמרא מתרצת, שאפילו שהברייתא אמרה על מה הציץ מרצה, כוונתה בין מדאורייתא בין מדרבנן.

ב. בפאר הלכה (ד"ה מ"ש, נסוף דנריו) יישב, שאת הברייתא הראשונה תירצה הגמרא מדרבנן ואפילו שכתוב לשון 'הורצה' ומשמע על ידי ריצוי ציץ, אף על פי כן אפשר לפרש הורצה בלא ריצוי ציץ כיון שמדובר בדרבנן, ואחר כך הקשתה הגמרא מהברייתא שכתוב על מה הציץ מרצה, שכתוב במפורש הציץ מרצה ומשמע שמדאורייתא טמא שאם לא כן למה צריך ציץ. אלא שמע מינה שמדאורייתא נטמא. ותירצה הגמרא לעולם מדרבנן, ומה שכתוב הציץ מרצה לא נאמר על דם[עב].

ג. במירא דכיא (נרש"י ד"ה נמוקי) תירץ, שכך הוא דרך הש"ס להגדיל תורה ולהאדירה, ולכן הקשתה הגמרא שוב מהברייתא.

ד. עוד תירץ במירא דכיא (שם), שהמקשה הקשה מהברייתא לידע שמא יתרץ לו תירוץ אחר.

ה. במשמרות כהונה (ד"ה מ"ש) תירץ, שבברייתא זו נשנו בשר וחלב שטומאתם מן התורה, והיה נראה למקשן לומר שדין דם כדין הבשר[עג].

ו. בידי משה (ד"ה מ"ש) ביאר, שהגמרא למדה שהברייתא מדברת בדאורייתא לפי שכתוב במזיד הורצה, ואילו בברייתא לעיל כתוב במזיד לא הורצה והיינו מדרבנן[עד].

ז. בכסא רחמים (ד"ה מ"ש) תירץ, על פי מה שכתבו בעלי הכללים שהמקשה הקשה את שתי הקושיות בבת אחת, והמתרץ תירץ לו על שתיהן אותו תירוץ, אלא שהגמרא חילקה אותם.

ח. עוד כתב **בכסא רחמים** (שם) שהיה נראה למקשה שהתירוץ מדרבנן הוא תירוץ דחוק ולכן הקשה שמא יתרץ לו תירוץ אחר[עה].

מדוע לא הקשתה הגמרא כאן ממשנה לקמן

שם. באחרוניםעי הקשו על הגמרא כאן, מדוע לא הקשו מהמשנה לקמן (פ:) הנזיר ועושה פסח הציץ מרצה על טומאת הדם, אם כן רואים שיש לדם טומאת עצמן, והמקשן לא ידע שהמשנה היא לא כיוסי בן יועזר. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. בתוספות יום טוב (עליות פ"ח מ"ד) כתב, שהמשנה לקמן היא מדרבנן ודלא כיוסי בן יועזר כפי שתירצה הגמרא את הברייתות.

ב. הצל"ח (חום פו) יישב על פי מה שנסתפק במשקי בי מטבחיא שהם דכן, מה דין דם זבח שנפסל. האם נאמר שמה שאמר רבי יוסי ברבי חנינא שדם קדשים אינו מכשיר, היינו על דם זבח כשר משום שאינו נשפך כמים שהרי צריך לקבלו בכלי ולזורקו על גבי המזבח, אבל דם זבח פסול אין צריך קבלה וזריקה, ויכשיר כיון שנחשב נשפך כמים, והרי לדעת רב תלושים מכשירים כפי שלמדנו לעיל (ע"ח). או שנאמר, כיון שבגמרא לקמן (פג:) מבואר שהלכה למשה מסיני היא שכל שבקודש פסול דינו בשריפה, אם כן זבח פסול אינו נשפך כמים שצריך שריפה. ויישב מדברי **תוספות** לקמן (יז: ד"ה אגב) שדם זבח שנפסל נחשב נשפך כמים ומכשיר. אלא שזה רק לענין הכשר, שדם זבח פסול מכשיר לפי שנשפך כמים. אבל לענין טומאה, לרב שסובר שמשקין אינם מקבלים טומאה מן התורה רק חכמים גזרו טומאה ובמשקי בי מטבחיא לא גזרו, אם כן אפשר שאפילו דם זבח שנפסל לא גרע ממים של בי מטבחיא. או שנאמר שמים כיון שראויים לתשמיש הקדשים וצריכים הם לקדשים לא גזרו עליהם טומאה בשביל הפסד קדשים, אבל דם שנפסל לא חשו עליו והרי הוא בכלל שאר משקין ומקבל טומאה מדרבנן. ואם נאמר שזבח פסול מקבל טומאה, יתכן ואם נטמאו הבשר והחלב, כיון שלכתחילה לא יזרוק הדם אף שאם זרק הורצה, מכל מקום כיון שלכתחילה לא יזרוק שוב מקבל טומאה מדרבנן. ולפי זה לא קשה כלל מהמשנה בנזיר ועושה פסח שהציץ מרצה על טומאת הדם, שאפשר לומר שנטמאו הבשר והחלב, ובפסח אפילו נטמא הבשר לחוד כיון שלכתחילה לא יזרוק הדם אפשר שנטמא ושוב זרקו הציץ מרצה. ולכן הגמרא הקשתה רק מהברייתא ששנינו במזיד לא הורצה, והיינו לענין שלא יהיה הבשר נאכל כפי שביאר **רש"י** (ד"ה נמזיד), אם כן על כרחך מדובר שלא נטמא הבשר, שאם הוא נטמא בלאו הכי אינו נאכל ולענין מה הורצה, ואם כן מדובר שהבשר טהור ואפילו הכי נטמא הדם, וקשה על רב שסובר שאין טומאה לדם כלל**עז**. וכן על הקושיא מהברייתא שהציץ מרצה בין ביחיד בין בציבור, הרי בציבור אפילו נטמא הבשר והחלב כולו זורק הדם אפילו לכתחילה כמבואר לקמן (עמ.), ואפילו הכי שנינו נטמא הדם, וקשה לרב.

ג. באחרונים**עח** תירצו, שהמשנה של נזיר ועושה פסח היא דעת רבי מאיר, שסתם משנה רבי מאיר, ורבי מאיר סובר במשקין טומאת עצמן דאורייתא, כמו שלמדנו לעיל (ע"ח) ספק משקין ליטמא טמא לטמא אחרים טהור דברי רבי מאיר.

ד. עוד תירצו האחרונים**עט** על פי מה שכתב **הרמב"ם** (עליות פ"ח מ"ד) שהואיל ויוסי בן יועזר העיד על משקי בי מטבחיא דכן, אם כן כל מה שמוזכר במשניות טומאת דם הקדשים ודאי אמרו אותו קודם עדות זאת. ואם כן מהמשנה לקמן לא קשה, כי יתכן והיא נשנתה לפני עדותו של יוסי בן יועזר**פ**.

ה. במראה האופנים (גיגל יעקב, ד"ה מ"ם) תירץ, שבמשנה לקמן פשוט שזה מדרבנן כמו שהמשנה אומרת שם 'מפני שאמרו' הציץ מרצה על טומאת הדם, לכן הגמרא לא הוצרכה לשאול ממשנה זו.

ו. בפרי יהושע (ד"ה מ"ם) תירץ על פי דברי תוספות בערכין (ג. ד"ה ערל) שכתבו על מה שהגמרא שם הביאה מדברי רבי אלעזר ולא מברייתא, לפי שדברי רבי אלעזר היו שגורים בפי כל יותר. אם כן גם כאן יש לומר שהברייתא היתה שגורה יותר בפיהם כיון שמובאת בכמה מקומות בש"ס**פא**.

בקושיית הכסף משנה על הרמב"ם מהמשנה לקמן

שם. הכסף משנה (פסולי המוקדשין פ"ח הל"ו) הקשה על **הרמב"ם** שפסק שדם קדשים אינו מקבל טומאה כלל, הרי במשנה לקמן (פ:) כתוב הנזיר ועושה פסח הציץ מרצה על טומאת הדם, ומשמע שמדאורייתא טמא הדם מכך שכתוב הציץ מרצה, ובדרבנן לא שייך ריצוי ציץ**פב**. ונשאר בצריך עיון.

בלחם משנה (סס, נסוף דנזיר) תירץ, שכמו שהגמרא תירצה את הברייתא על מה הציץ מרצה שהיא מדרבנן כך המשנה היא מדרבנן ואפילו שהזכירו הרצאת ציץ**פג**. **ובאחרונים**פד ביארו על פי דברי הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ז מ"ו) שמשנה זו שכתוב שנטמא דמו היא משנה ראשונה לפני עדותו של יוסי שמשקי בי מטבחיא דכן. וכן ביאר הרמב"ם בעדיות (פ"ח מ"ד) שהעדות של יוסי בן יועזר שמשקי בי מטבחיא דכן נלמד מהלכה למשה מסיני, וכל מה שמוזכר במשניות טומאת דם קדשים ודאי נאמר קודם עדות של יוסי בן יועזר שמשקי בי מטבחיא טהור**פה**.

ביאור קושיית הגמרא

שם. רש"י (ד"ה אין נזיח) ביאר, שקושיית הגמרא היא על מה שכתוב בברייתא 'על הדם', רואים שדם קדשים מקבל טומאה, ושמע מינה טומאת משקין דאורייתא ולא רצו רבנן לטהר משקי בי מטבחיא, וקשה לרב. **ובצל"ח** (חום פו) הקשה, שאם טומאת משקין מן התורה אין זה תלוי ברצון חכמים לטהרו, ורש"י היה לו לכתוב שרבנן לא יכלו לטהר**פו**. ותירץ, שרש"י סובר שאפילו אם טומאת משקין מן התורה מכל מקום דם קדשים אין לו טומאה מן התורה שהתורה מיעטה את זה מ'תשפכנו כמים', ואם כן דם קדשים אינו נחשב משקה ואינו מקבל טומאה. ואם כן על כרחך מה ששנינו הדם שנטמא אינו מן התורה אלא מדרבנן, שכיון שדם חולין טמא מן התורה גזרו חכמים על דם קדשים גזירה משום דם חולין. ומה שמוכיחה הגמרא שמשקין יש להם טומאה מן התורה, אפילו שברייתא זו היא מדרבנן, היינו משום שהמקשה לא סבר שהברייתא לא

עו. צל"ח (חום פו), נימוקי הגרי"ב (ד"ה מ"ם), אור יקרות (ד"ה נגמרא הקטן), מראה האופנים (פיהתוס', גיגל יעקב ד"ה מ"ם), ובקרבן תודה ובפרי יהושע (ד"ה מ"ם). **עז. וכתב**, שיתכן שמשום כך כתב רש"י (ד"ה נמזיד) שדם שנטמא במזיד לא הורצה לענין להיות בשר הקרבן נאכל לכהנים, והרי כאן לא הוצרך לפרש זאת, שעיקר הקושיא היא שרואים שדם נטמא. אלא שבא לומר שהבשר טהור אלא שאי אפשר לאוכלו משום הדם שנטמא. וראה שם בהמשך דבריו על קושיית הגמרא השלישית. וראה באני חומה (ד"ה עוד תמה - הסני) מה שהקשה על דבריו. **עח. פאר** הלכה (ד"ה מ"ם), נימוקי הגרי"ב (ד"ה מ"ם) ופרי יהושע (ד"ה מ"ם, נסוף דנזיר). **עט. אור** יקרות (ד"ה נגמרא הקטן), בית ישחק ואבן האזל (פסולי המוקדשין פ"ח הל"ו). **פ. וכתב** האור יקרות (סס) שמשום כך שאלה הגמרא מברייתות, משום שזה דוחק לומר שהברייתות גם כן נשנו קודם לִידָתו של יוסי בן יועזר, כיון שעדותו של יוסי כבר שנויה במשנה. והכריח לומר כן, ממה שהגמרא לא ענתה שהברייתות נשנו לפני עדותו של יוסף. ובעל כרחך שדחוק לומר כן. אלא רק במשניות הוא שכתב הרמב"ם שנשנו קודם עדותו של יוסי בן יועזר. **פא. כפי** שציין במסורת הש"ס לגמרא ביומא (ז.) וביבמות (ל.) ובמנחות (כה.). ועיין שם עוד מה שיישב על פי זה. וראה עוד בהלכה למשה (ד"ה מ"כ) ובקרבן תודה (ד"ה מ"ם) ביישוב הקושיא. וראה עוד בסמוך [בענין 'בקושיית הכסף משנה' וכו'] בהערות. **פב. ובצל"ח** (חום פה) הקשה, מדוע הכס"מ הקשה על הרמב"ם ולא על הגמרא כאן. ותירץ, שאפשר להעמיד את הברייתא כמ"ד טומאת משקין דאורייתא, אבל על הרמב"ם קשה שהרי סובר שאפילו למ"ד דאורייתא משקי בי מטבחיא טהור. ובאבן האזל (סס) כתב שזה גופא קושיית הכס"מ מדוע הגמרא לא הקשתה זאת, וכפי שרואים שכך הבין הלחם משנה את קושיית הכס"מ, שתירץ את קושייתו שהמשנה לא עדיפה מהברייתא שזה מדרבנן, מוכח שהכס"מ דיבר על הגמרא שהביאה הברייתא. וראה עוד בבית יצחק (שו"ת, יו"ד ח"ג סי' מז חום ח). והצל"ח (סס) הקשה עוד על מה שהכס"מ הוכיח מהמשנה לקמן שמשמע שמדאורייתא טמא, הרי כפי שנתבאר לעיל בדעת הרמב"ם דם קדשים אינו מקבל טומאה כלל אפילו מדרבנן. ואם כן גם אם הדם טמא מדרבנן קשה, שהרי לרמב"ם אינו מקבל טומאה כלל. ועיין בשואל ומשיב (שו"ת, קמא ח"ג סי' מג ד"ה והנה לימי מדרבנן). **פג. ובן** הקשו בחק נתן (פסולי המוקדשין פ"ח הל"ו) ובברכת הזבח (זבחים מו. ד"ה תוך) על הכס"מ. ובצאן קדשים (סס מה: ד"ה תוך) ביאר, שהיה קשה לכס"מ שבשלמא בברייתא אפילו שמדאורייתא הדם טהור, כיון שמדרבנן הדם טמא הועיל הציץ שמרצה להיות בשר הקרבן נאכל לכהנים. אבל במשנה לקמן (פ:) שמדובר שנטמא דם הפסח והציץ מרצה לפטור מפסח שני, ואם מדאורייתא הדם אינו מקבל טומאה ופסח כשר הוא, לא יכולים רבנן לומר לו שילך ויביא חולין לעזרה ולעשות פסח שני. ואם כן למה צריך ריצוי הציץ לפטור מפסח שני. אלא על כרחך מדאורייתא הדם טמא, ומשום כך צריך ציץ לרצות לפטור מפסח שני. וראה בשלמי תודה (ד"ה סס) מה שהקשה על זה. וביפה עינים (ד"ה עוד) ביאר, שהיה קשה לכס"מ מה שמבואר בירושלמי (פ"ז ה"ו) שכל מה שהציץ מרצה זה דווקא אם ירד הדם לאוירו של כלי אבל אם נטמא עד שהוא מלמעלן נעשה כמקבל מים ואין הציץ מרצה. ומשמע שם שגם בדיעבד אין זו זריקה כלל. ואם טומאתו רק מדרבנן, איך יצוו לו להקריב פסח אחר ויהיה חולין בעזרה כיון שכבר יצא ידי חובת פסחו. ובארץ יהודה (טעוג"י, פסולי המוקדשין פ"ח הל"ו) ביאר, שהכסף משנה למד שהמקשן סבר שהברייתא נקטה דם דומיא דבשר וחלב שטומאתם מדאורייתא, ומיישבת שדם הוא מדרבנן, ומה שנקט ציץ מרצה, מדובר על בשר וחלב ולא על דם, והיות ונקט התנא בבשר וחלב שוגג ומזיד, נקט גם בטומאת דם דרבנן שוגג ומזיד. אבל המשנה לקמן שמדברת על דם בלבד ונקטה ריצוי ציץ היה קשה לכס"מ איך הוא נטמא. וכן יישבו בנאם דוד (מועטי, פסולי המוקדשין סס) ובפאר הלכה (ד"ה ועדיין יש) ובשפת אמת (ד"ה מ"ם) את קושיית הלחם משנה על הכס"מ. ובמשמרות כהונה (ד"ה מדרבנן) ביאר, שהכסף משנה למד שהמשנה לקמן היא מדאורייתא, ממה שכתוב נזיר ועושה פסח הציץ מרצה על טומאת הדם ולא נזכר טומאת בשר, ואם נאמר שהדם טמא מדאורייתא מובן מה שהמשנה נקטה אחד מהדברים שטמאים מדאורייתא. אבל אם מדובר מדרבנן, מדוע לא השמיעה המשנה אפילו בטומאת בשר שמדאורייתא היא שהציץ מרצה. ובכוכב מיעקב (שו"ת, סי' קפ) ביאר את קושיית הכס"מ על פי דברי הנתיבות המשפט (סי' לל סק"ג) שבאיסור דרבנן בשוגג אין צריך כפרה כלל, ובריצוי ציץ כתוב (זבחים כח ע"ב) 'ונשא אהרן את עון הקדשים', ולכך כתב הכס"מ שבדרבנן לא שייך לומר שהציץ מרצה, כיון שבמשנה לקמן מדובר בזורק דם הפסח ואחר כך נודע שהוא טמא, אם כן לא שייך לומר שהציץ מרצה על אותו עון כיון שאינו עון כלל בדרבנן שהרי אם עבר בשוגג אין צריך כפרה כלל. אבל על הברייתא דם שנטמא תירצה הגמרא בדרבנן, כיון ששם לא כתוב שהורצה על ידי הציץ, כי גם בלא ריצוי ציץ הורצה. ועל הברייתא של מה הציץ מרצה, תירצה הגמרא בדרבנן לפי ששם מדובר גם במזיד ובמזיד שייך ריצוי ציץ. וראה עוד בבית אל (נתמנון ח"ו מדר ד חום יג ד"ה ובהלכה), בקרני ראם (לקמן פ: ד"ה הפסח), בפאר הלכה (ד"ה אגב) ובמעיל שמואל (ד"ה והנה עג) בכוונת הכסף משנה. **פד. מרכבת** המשנה, מעשה רוקח ונאם דוד (פסולי המוקדשין פ"ח הל"ו), כבוד יום טוב (לחנון, סס), בית ישחק והר המוריה (סס, חום עו), יד איתן ובן אריה (סס, הוגמו נספר הליקוטים), פאר הלכה (ד"ה וגלמה לתרן), ערוך השלחן (קדשים סי' קכה חום יט), עטרת אליהו (זבחים מו. ד"ה כתב, נסוף דנזיר) וידי משה (ד"ה מדרבנן). **פה. ובארץ** יהודה (פסולי המוקדשין פ"ח הל"ו) כתב שאֶל זה כיון הלחם משנה, הגם שלשונו אינו מכוון, אלא שמכל מקום לא ראה דברי הרמב"ם בעדיות שאילו ראהו היה מזכירו. ובצל"ח (חום פה), בהר המוריה (פסולי המוקדשין פ"ח הל"ו) ובאור יקרות (ד"ה נגמ' הקטן) כתבו שנעלמו מהכס"מ דברי רמב"ם אלו. אמנם ראה באני חומה (ד"ה עוד תמה - הרמתון). וראה עוד במראה האופנים (גיגל יעקב, לקמן יז: ד"ה מ"ר). **פו. ובחיים** לישראל (נרש"י סס) הוסיף מדברי רש"י (לעיל ע"ח ד"ה ועל) שכתב שאם משקי מטבחיא דאורייתא רבנן היכי מצו רבנן לטהורינהו. ובידי משה ובבארות המים (נרש"י סס) גרסו ברש"י כאן 'ולא מצו רבנן'.

כיוסי, אלא היה סבור שיוסי שאמר דכן היינו מלטמא אחרים, ואם כן צריך טעם מדוע מלטמא אחרים טיהרו במשקי מטבחיא ולא גזרו עליהם, ובטומאת עצמן שגם כן על כל פנים מן התורה הדם טהור גזרו חכמים עליהם. אלא ודאי משום שלטמא אחרים אפילו בחולין אינו מן התורה, לכך לא גזרו בבי מטבחיא, אבל טומאת עצמן שבחולין הוא מן התורה גזרו גם בדם של בי מטבחיא. וזו כוונת רש"י שלא רצו רבנן לטהר משקי בי מטבחיא, אף שמן התורה על כל פנים משקין אלו טהורים, גזרו רבנן עליהם ולא רצו לטהרם כשם שטהורים מלטמא אחרים. והתרצן השיב כי הוא מדרבנן ודלא כיוסי[פז]. **בחיים לישראל** (נרש"י סס) כתב, שמה שכתב רש"י ולא רצו רבנן, אין זה שייך לדבריו שטומאת משקין דאורייתא, אלא כוונת רש"י שאפילו אם נאמר שאין ללמוד שטומאת משקין דאורייתא אלא דרבנן, מכל מקום רואים שלא רצו רבנן לטהר משקי בי מטבחיא.

בביאור גירסת הברייתא

תא שמע ונשא אהרן את עון הקדשים וכי איזה עון הוא נושא אם עון פיגול הרי כבר נאמר לא ירצה אם עון נותר הרי כבר נאמר לא יחשב. רש"י (ד"ה סיזה) גרס כגירסא זו[פח], וביארה, שהברייתא שואלת איזה פסול מכשיר הציץ, אם עון פיגול והוא מחשבת חוץ למקומו שנקראת פיגול, כפי שכתוב בפרשת קדושים (ויקרא יט ז) 'ואם האכל יאכל ביום השלישי פגול הוא לא ירצה', ומעמידה הגמרא בזבחים (כח:) אם אינו ענין לחוץ לזמנו[פט], תנהו ענין לחוץ למקומו[צ]. ואם נאמר שהציץ מרצה פיגול במחשבת חוץ למקומו, הרי כבר נאמר 'לא ירצה'. ואם הציץ מרצה עון נותר, היינו מחשבת נותר ששחט הקרבן על מנת להותיר ולאוכלו חוץ לזמנו, הרי כבר נאמר בפרשת צו 'לא יחשב', בפסוק (ויקרא ז יח) 'ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה המקריב אותו לא יחשב לו פגול יהיה', ומבארת הגמרא בזבחים (כט.) שמדובר במחשב לאכול שלא בזמנו. ואם כן על מה הציץ מרצה. וביאר רש"י [בסוף דבריו], שאפילו שבכל מקום פיגול הוא כינוי למחשבת חוץ לזמנו החמור שיש עליו כרת, וחוץ למקומו נקרא בשם פסול לבד, ונותר הכוונה לנותר ממש, מכל מקום קראה הברייתא למחשבת חוץ לזמנו נותר ולמחשבת חוץ למקומו פיגול, משום שמקור הברייתא הוא בתורת כהנים (קדושים פ"ו פיסקא ד), ותורת כהנים מדרש הוא ונקט את לשון התורה שכתבה על מחשבת חוץ לזמנו 'ואם האכל יאכל ביום השלישי' כעל נותר ממש, ועל מחשבת חוץ למקומו כתבה פיגול[צא].

רש"י הביא שברוב ספרי הגמרא[צב] הגירסא היא הפוכה, אם עון פיגול הרי כבר נאמר 'לא יחשב', והפסוק מדבר במחשבת חוץ לזמנו, שכן בכל הגמרא

פז. אלא שעדיין הקשה מדוע רש"י לא כתב את דבריו בתא שמע הקודם. וראה מה שיישב במשיב נפש (נרש"י סס). וראה עוד בידי משה ובברכת שמעון (שם). **פח. וכן** גרס רש"י בזבחים (כג: ד"ה סמ) וביומא (ז. ד"ה ה"ג). אבל בגמרא בזבחים (שם) ובמנחות (כה.) הגירסא להיפך, וכפי שיתבאר בסמוך. **פט. שהרי** כבר נאמר (ויקרא ז יח) 'ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה המקריב אותו לא יחשב לו פיגול יהיה'. **צ. משום** שלענין פסול הקרבן שוה מחשבת חוץ למקומו למחשבת חוץ לזמנו, ומכל מקום אין מתחייבים כרת על אכילת קרבן שנפסל במחשבת חוץ למקומו כמבואר בזבחים (מז:). **צא. ובראב"ד** (תורת כהנים ויקרא דיבורא דנדבה פרשתא ג פ"ד פיסקא טו) כתב, שהטעם שכינתה הברייתא את מחשבת חוץ לזמנו נותר, משום שדין הכרת בפיגול בכל הקרבנות נלמד בגזירה שוה מנותר [מלבד שלמים שבהם כתוב הכרת] כמבואר בזבחים (מד.). וראה בתוספות הרשב"א (ד"ה סמ) שהקשה על רש"י למה התנא קורא לפסול של חוץ למקומו פיגול ולפיגול גמור של חוץ לזמנו קורא נותר, הואיל ובשני הפסוקים של 'לא ירצה' ו'לא יחשב' כתוב פיגול. וכן הקשה בתוספות הרא"ש (ד"ה סמ). וכעין זה הקשה בקול מבשר (נרש"י ד"ה סיזה). **צב. בחידושי** הר"ן (ד"ה סמ) כתב שכן הוא בנוסחאות מדוקדקות. ובחידושי רבינו דוד (ד"ה וגרסת) כתב שכך הגירסא בספרי ספרד. **צג. שלפי** הפשט מדובר על חוץ לזמנו ובאם אינו ענין מעמידים בחוץ למקומו, ועל כל פנים אינו מדבר בנותר גמור. שרביט הזהב (נרש"י ד"ה סיזה). **צד. בשרביט** אוצר החכמה הזהב (שם) מחק את המילה ועוד, וגרס דאי נותר וכו' [ויש למחוק גם את המילה 'חדא' מרש"י]. **צה. כמבואר** בזבחים (כט.) אמר רבי אליעזר כוף אזנך לשמוע במחשב לאכול מזבחו ביום השלישי הכתוב מדבר, או אינו אלא באוכל מזבחו ליום שלישי, אמרת אחר שהוא כשר יחזור ויפסל. וקושיא זו הקשו גם תוספות בזבחים (כג: ד"ה סמ - הסני) שאין הברייתא עוסקת בנותר ממש, הרי בהמשך הברייתא מבואר שהטעם שהציץ מרצה על הטומאה הוא משום שטומאה הותרה מכללה, ואם כן לא שייך להעמיד את פרשת ריצוי הציץ בנותר כל עוד שלא נמצא הלכה שהותר מכללו. וכתב שאין לתרץ שנותר הותר מכללו לשיטת רבי שמעון בכריתות (כג:) הסובר שאין נותר בעולין, דהיינו שהאוכל את הנותר מן האימורין אינו עובר באיסור נותר, משום שברייתא זו הסוברת שטומאה הותרה בציבור [כמבואר ביומא (ז:)] חולקת על רבי שמעון הסובר שטומאה דחויה היא בציבור. ועוד, שגם לרבי שמעון אין הדין של נותר בעולין נחשב להותר מכללו, משום שטעמו הוא מחמת שאין איסור נותר חל על עולין ולא מחמת קולא בדיני נותר. ותירץ, שאף איסור נותר הותר מכללו לגבי קדשי עכו"ם שמבואר בזבחים (מה.) שאין חייבים עליהם משום פיגול נותר וטמא. **צו. תוספות** ביומא (ז. ד"ה סמ) העתיקו את קושיית רש"י בשינוי 'וכי אין כפרה לחייבי כריתות'. ובהגהות ר"ש מדסוי (שם) הגיה 'וכי יש כפרה'. אבל הרש"ש (נרש"י ד"ה סיזה) פירש שהגמרא ביומא (פו.) אומרת שעל חייבי כריתות תשובה ויום הכפורים תולים ויסורין ממרקים ויש להם כפרה, ובשוגג מתכפרים בקרבן, ולפיכך הקשה רש"י שעל כריתות לא הציץ הוא המרצה כי אם הדברים הנזכרים. וכעין זה כתב בשיח יצחק (יומא נמוס' שם) שתמיהת רש"י על גירסא זו היא איך נאמר שעל עון אכילת נותר אין ריצוי, והלא שנינו (מכות כג.) כל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתם, הרי שגם לעוברי איסור כרת ישנה כפרה. וכן ביאר בראש משביר (נרש"י ד"ה סיזה). אלא שכתב שאין צורך להגיה ויש להשאיר את הגירסא ברש"י 'וכי יש כפרה לחייבי כריתות'. **צז. הגמרא** בזבחים (כח:) קוראת לפסוק זה 'קרא אריכא', שהוא הפסוק הארוך, לעומת הפסוק בפרשת קדושים שנקרא 'קרא זוטא'. **צח. וביארו** התוספות ביומא (ז. ד"ה סמ), שלפי זה קוראים פיגול ל'שלא בזמנו'. ואם עון נותר הרי כבר נאמר 'לא ירצה', ומעמידים את זה בנותר ממש, כשאכל מבשר הזבח שנותר לאחר זמן אכילתו, ולא במחשבת חוץ לזמנו. אלא שהקשה רש"י כמה קושיות על גירסא זו, שלא כתוב 'לא ירצה' אלא במחשבת חוץ למקומו וחוץ לזמנו ולא בנותר ממש[צג]. ועודצד, אם מדובר בנותר ממש, אם כן לאיזה דבר נאמר בו 'לא ירצה', אם שהקרבן יהא פסול למפרע, הרי כשר ועומד הוא משעה שנעשו עבודות דמו בהכשר ומדוע שיפסל, וכי מאחר שהוכשר חוזר ויפסלצה. ואם 'לא ירצה' הכוונה שלא יתכפר האוכל נותר, וכי יש כפרה לחייבי כריתות, ואין הוה אמינא שירצה לוצו. ועוד, שלשון הפסוק 'לא ירצה' משמעו על הקרבן ולא על האדם. ועוד, שאין צורך להשמיענו שאין ריצוי ציץ על האדם האוכל, שהרי הציץ מרצה רק על עון הקדשים כלשון הפסוק, ולא על עון האוכלים.

תוספות (ד"ה ה"ג) הביאו בשם **רבינו תם** לקיים את הגירסא 'אם עון פיגול הוא נושא הרי כבר נאמר לא יחשב ואם עון נותר הרי כבר נאמר לא ירצה', וביארו שברייתא זו היא כמסקנת דברי רבא בזבחים (כח:) שבין מחשבת חוץ לזמנו ובין מחשבת חוץ למקומו נלמדים מאותו פסוק בפרשת צו 'ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה המקריב אותו לא יחשב לו פיגול יהיה'צז. ודרשה שם הגמרא 'שלישי' זה חוץ לזמנו, ועל המילים 'ביום השלישי' כתבה התורה 'לא ירצה', ומהמילים 'פיגול יהיה' הכתובות אחר 'לא יחשב' למדה הגמרא את דין חוץ למקומוצח. ולכן על הפיגול שהוא מחשבת חוץ למקומו הביאה הברייתא את הפסוק 'לא יחשב', ועל הנותר שהוא מחשבת חוץ לזמנו הביאה הברייתא את הפסוק 'לא ירצה'צט. וכתבו תוספות, שבתורת כהנים (ויקרא דיבורא דמתחיל פרשתא ג פ"ד ה"ט) למדים דין חוץ למקומו מהפסוק בפרשת צוק. ורש"י הגיה להיפך על פי התורת כהנים בפרשת קדושים [כמבואר לעיל] שלמדו דין חוץ למקומו מהפסוק שבאותה פרשה, אלא שדחו דבריו, וכתבו שהתורת כהנים בפרשת קדושים נשנתה לפי ההוה אמינא בגמרא בזבחים (כח.) שסברה כן, אבל למסקנא דורשים גם את חוץ לזמנו וגם את חוץ למקומו מהפסוק בפרשת צו, וכפי מסקנא זו נשנו דברי התורת כהנים בפרשת צוקא.

בתוספות רבינו פרץ (ד"ה סמ) הביא קושיא בשם הר"ם על שיטת ר"תקב, שהלימוד על חוץ למקומו וחוץ לזמנו לפי רבא בזבחים, אינו מהמילים 'לא ירצה' ו'לא יחשב', אלא כאמור שחוץ לזמנו נלמד מהמלה 'שלישי', וחוץ למקומו מהמילה 'פיגול יהיה', ואילו המילים 'לא ירצה' ו'לא יחשב' משמשות ללימוד דינים אחריםקג. **ובתוספות חכמי אנגליה** (ד"ה סמ - הסני) תירצו, שאף שהפסוק נדרש לדברים אחרים אינו יוצא מידי פשוטוקד.

הטעם שכינתה הברייתא את מחשבת חוץ למקומו בשם פיגול, מפני שבפסוק בפרשת צו שממנו נלמד דין חוץ למקומו כינו פסול זה בשם פיגול. וברבינו דוד (ד"ה סמע"פ) ביאר, שמפני שאת חוץ לזמנו למדו מתחילת הפסוק, קראו לחוץ למקומו בשם פיגול הכתוב בהמשכו [וראה שם שביאר מדוע מתאים השם פיגול גם לחוץ למקומו, לפי שהפיגול הוא כינוי למחשבת פסול, אלא שעל ידי שחוץ לזמנו הוא יותר חמור קוראים אותו פיגול שהוא הגדול מחוץ למקומו]. אלא שעל רש"י הקשו תוספות (יומא שם) מדוע חוץ למקומו נקרא פיגול. וביאר בקרבן אהרן (תו"כ דיבורא דנדבה פרשתא ג פ"ד פיסקא טו) את קושייתם, שלפי רש"י שהפסוק בפרשת צו נאמר על חוץ לזמנו, ושבפרשת קדושים על חוץ למקומו, היה לברייתא לקרוא גם לחוץ לזמנו פיגול כמו בכל מקום, כיון שסוף סוף בפסוק שממנו למדים את חוץ לזמנו גם כתוב פיגול וכלול הוא בזה, אף שאין מלה זו סמוכה למילים לא יחשב שמהם למדים את חוץ לזמנו. וכן ביאר המהרש"א (יומא נמוס' שם) את קושיית תוספות. ובתוספות הרשב"א (ד"ה סמ שן) ותוספות חכמי אנגליה (שם) הקשו קושיא זו להדיא על רש"י למה חוץ למקומו נקרא פיגול וחוץ לזמנו נותר הואיל וכתובים בשני פסוקים. וביתר הבז (זבחים כג: נמוס' ד"ה סמ) ביאר בקושיית תוספות על רש"י, שלרש"י דין חוץ למקומו נלמד מהפסוק בקדושים רק באם אינו ענין, שענינו של הפסוק לפי פשוטו הוא חוץ לזמנו, וממילא גם המילה פיגול הכתובה בו עוסקת לפי פשוטה בחוץ לזמנו ולא בחוץ למקומו ואין ראוי לתת שם שאינו לפי פשוטו של הפסוק, ומתפרש כך רק על פי אם אינו ענין. אבל לר"ת המילה פיגול נכתבה בפרשת צו גם לפי פשוטה על חוץ לזמנו. והוסיף שלכן כתב רש"י שמחשבת חוץ למקומו נקראת פיגול באם אינו ענין, וכוונתו ליישב את קושיית תוספות, שסוף סוף למדים זאת מהמלה פיגול אף שרק באם אינו ענין הוא. ובקרבן אהרן (שם) תירץ את שיטת רש"י, שהברייתא חפצה להבדיל בין שני פסולי המחשבה, ולחוץ לזמנו מצאה בתורה שם נפרד 'נותר', אבל לחוץ למקומו לא נמצא שם אחר ואם לא תקראנו פיגול לא תמצא לו שם בפסוק. **צט. ובחידושי** רבינו דוד (ד"ה סמ) הביא את קושיית הגמרא בזבחים (כט.) שמאחר שלמדנו לחוץ לזמנו וחוץ למקומו מהפסוק בפרשת צו, מה דורשים מהפסוק בפרשת קדושים. ומתרצת שצריך לדרשות אחרות. **ק. בתורת** כהנים (שם) גרס כדברי תוספות שעל פיגול הקשו מ'לא יחשב' ועל נותר מ'לא ירצה'. וכן גרס הגר"א (תו"כ שם). אמנם בר"ש משאנץ ובקרבן אהרן (תו"כ שם) גרסו כדברי רש"י, עיי"ש. ולאחר מכן הביא הר"ש משאנץ (שם) את גירסת ר"ת. **קא. וכתב** הקרבן אהרן (תו"כ שם) בביאור שיטת רש"י, שודאי לא נעלמו מעיניו הלימודים שבבבלי, ואף הוא סבר שהברייתא בתורת כהנים נשנתה לפי ההו"א, אך כיון שכן הוא והבבלי העתיק את הברייתא מהתורת כהנים, על כרחך שצריך לגרוס בברייתא כבמקורה ולבארה כמו ההו"א. ולכן הדגיש רש"י שכן גורסים בתורת כהנים לומר שאף שודאי אין מסקנת הש"ס כן הברייתא נכתבת כבמקורה. וראה עוד במעשה חייא (ד"ה ת"ש) מה שהאריך ביישוב דברי רש"י. **קב. וכן** הובאה קושיא זו בשיטה מקובצת (מנחות כה. סוס' יג) בשם הר"ם. **קג. מהמילים** 'לא ירצה' לומדת הגמרא שם שכהרצאת כשר כך הרצאת פיגול, שהדין פיגול תלוי ועומד עד שעת הזריקה, ואם לא נזרק הדם אינו פיגול, ומ'לא יחשב' למדים שלא יערב בפיגול מחשבות אחרות, שמחשבת פסול מוציאה מידי מחשבת פיגול ואין האוכלו בכרת. **קד. ובחידושי** רבינו דוד (ד"ה סמ וגרסת) כתב, שהדרשה על חוץ לזמנו היא מהמילים 'ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה', ודרשת חוץ למקומו נלמדת מהמילים 'המקריב אותו לא יחשב לו פגול', דהיינו שלא יחשוב בו על מנת לפגל ולאכלו חוץ למקומו. וכתב המהדיר בהערות (שם הע' 19)

ביאור תוספות ביומא לגירסת רוב ספרים

שם. תוספות (יומא ז. ד"ה סם) תירצו[קה] את גירסת רוב ספרים [שהביא רש"י] מקושיית רש"י, שלעולם מדובר בנותר ממש, והצד שיזדקקו בזה לריצוי ציץ [והרי מאחר שהוכשר אין סברא שיחזור ויפסל], הוא על פי דברי רבי עקיבא בזבחים (כט.) שטען לרבי אליעזר שאפשר לפרש את הפסוק 'ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה', שאם הותיר מן הקרבן לאחר זמנו ואכל ממנו יתבטל ריצוי הקרבן למפרע. ואף שכבר הוכשר הקרבן, הרי מצינו בזב וזבה שסותרים ימי טהרתם, וגם כאן ריצוי הקרבן מתבטל בגלל עון האכילה ממנו כשנותר. והיה צד לומר שירצה הציץ על עון זה ויגרום לקרבן להשאר בכשרותו, ולפיכך כתבה הברייתא שאין הציץ מרצה להכשיר את הקרבן, משום שעל האיסור של 'ואם האכל יאכל', כתבה התורה לא ירצה שגזירת הכתוב היא שאין הציץ מרצה על האיסור האמור בפסוק זה. ואף שהשיב רבי אליעזר לרבי עקיבא שיש ללמוד מהפסוק 'המקריב אותו לא יחשב' שרק בשעת ההקרבה הוא נפסל ואינו נפסל למפרע באכילת הנותר, ולא חלק רבי עקיבא על לימוד זה, וחוזרת התמיהה איך כתבה הברייתא כאן שיש לפוסלו מהפסוק 'לא ירצה', יש לומר שדברי הברייתא נאמרו רק בהוה אמינא, שכיון שמסתבר לומר שדין ריצוי ציץ נאמר על האיסור הקל ביותר לריצוי והוא הכשר הקרבן כשאכלו את הנותר ממנו, שלגבי סתירת הריצוי נחשב נותר לאיסור קל כיון שעליו לחזור ולסתור למפרע הכשר קרבן שקרב בכשרות, הרי שלשם כך כדאי לדחוק וללמוד מהפסוק 'המקריב' לימוד אחר[קו], ולומר שמסברא חיצונה על הזבח להפסל כשאכלו את הנותר ממנו, ועל פסול קל זה ירצה הציץ, ולכן באה הברייתא לומר שאינו מרצה[קז]. אבל אין דברי הברייתא עומדים למסקנא, שכיון שחידשה שאין אומרים שעל עון זה ירצה הציץ, שוב אין צורך לדחוק את הפסוק 'המקריב' ולהעמיד את 'ואם האכל יאכל' בנותר, אלא למדים מ'המקריב' שאין קרבן שקרב בכשרות חוזר ונפסל באכילת הנותר, וממילא הפסוק 'ואם האכל יאכל' עוסק במחשבת חוץ לזמנו ולא בנותר ממש[קח].

ביאור נוסף בדברי הברייתא

שם. בתוספות רבינו פרץ (ד"ה סם) הקשה על פירוש רש"י שדוחק גדול הוא לפרש שעון נותר היינו מחשבת נותר. לכן הביא לפרש בשם רבינו יחיאל[קט] שבעון פיגול כלולים גם חוץ לזמנו וגם חוץ למקומו, ועל שניהם כתבה התורה 'לא ירצה', שבשני המקראות כתובות המילים 'פגול' ו'לא ירצה', והפסוק שבפרשת צו עוסק בחוץ לזמנו ושבפרשת קדושים בחוץ למקומו כפירוש רש"י, ועון נותר הוא נותר כפשוטו[ק], שהיה צד שכשאוכלים מהנותר מבשר הזבח יחזור ויפסל למפרע, כמבואר בזבחים (כט.) שכשם שמצינו בזב וזבה שסותרים ימי ספירתם כשחוזרים ורואים, אף כאן יפסל הזבח למפרע כשאוכלים מהנותר ממנו, ובא הציץ ומרצה שלא יפסל[קיא]. ודחתה הברייתא שעל כך כתבה התורה 'לא יחשב', שלמדנו מהפסוק 'לא יחשב' שרק במחשבה הזבח נפסל ולא באכילתו בשלישי, וממילא אין הכשר הקרבן תלוי בריצוי הציץ על עון האכילה.

מדוע הקדימה הברייתא את חוץ למקומו לחוץ לזמנו

שם. תוספות (ד"ה ה"ג, נקוף דנרייסם) הקשו בין לרש"י ובין לר"ת מדוע הקדימה הברייתא את 'פיגול' שהוא חוץ למקומו לנותר שהוא חוץ לזמנו, כשלכל הפירושים הקדימה התורה את דין חוץ לזמנו לדין חוץ למקומו[קיב]. ונאמרו על כך כמה תירוצים:

א. תוספות בזבחים (כג: ד"ה סם - הרמתון) ובמנחות (כה. ד"ה ומתו) תירצו, שהשם פיגול על המחשבה הפוסלת כתוב במפורש בפסוק, משא"כ השם נותר שאינו כתוב בתורה כלל על מחשבת פסול[קיג], ולפיכך הקדימה הברייתא את חוץ למקומו שהוא הפיגול שבברייתא אף שלימודו נדרש לאחר הלימוד של חוץ לזמן[קיד].

ב. תוספות ביומא (ז. ד"ה סם) ובחידושי הר"ן (ד"ה סם) תירצו, שכיון שחוץ למקומו קל מחוץ לזמנו שאין בו כרת, ועוד קולא יש בו שהותר מכללו בבמה, חשבה הברייתא להעמיד שבו מרצה הציץ, ורק כשראתה שאי אפשר להעמיד בו מחמת הפסוק 'לא יחשב', חזרה להעמיד את ריצוי הציץ בחוץ לזמנו החמור[קטו].

ג. הריטב"א (יומא ז. ד"ה גרסינ"י) כתב, שלדברי רש"י שחוץ למקומו נלמד מהפסוק שבפרשת קדושים וחוץ לזמנו מהפסוק שבפרשת צו, הקדימה הברייתא את השם פיגול החמור לשם נותר הקל כדרך בכל הש"ס להקדים פיגול לנותר אף שכאן הכוונה פיגול ונותר לא כבכל הש"ס.

ד. הקרבן אהרן (מו"ק ויקרא דיבורא דמתחלתא פרשה ג פ"ד ה"ט) כתב, שמשום שחוץ למקומו אינו נזכר במפורש בפסוק, שלדעה בזבחים (כח.) שלמדים אותו מהפסוק שבפרשת קדושים הרי הוא נלמד באם אינו ענין, ולמ"ד (סס ע"ג) שלמדים אותו מהפסוק מ'לא יחשב' שבפרשת צו, שאף בו אין פסול זה מפורש, לכן היה הו"א שלא נכללנו בפסולים וירצה עליו הציץ, ומטעם זה הקדימה הברייתא וכתבה שאין להכשירו.

ה. עוד חידש הקרבן אהרן (סס) לפי שיטת תוספות ביומא [לעיל] שנותר הוא נותר כמשמעו ולא מחשבת פסול, שכיון שהפיגול האמור בברייתא עוסק במחשבה והנותר במעשה, הקדימה הברייתא את המחשבה המקדימה תמיד במציאות את העשייה.

ו. הגור אריה (ד"ה סם) כתב, שלגירסת רש"י שעל עון פיגול נאמר 'לא ירצה' מובן מדוע סידרה הברייתא את חוץ למקומו לפני חוץ לזמנו, שהלשון 'לא ירצה' נופל על הלשון 'לרצון' האמור בציץ, והשמיענו כאן הפסוק שבעון זה אין את הריצוי האמור בציץ, ופתחה בו הברייתא כיון שבו מפורש שאין ריצוי. משא"כ בעון חוץ לזמנו שעליו נאמר 'לא יחשב' שאין מפורש בו כל כך שאין ריצוי. ורק לתוספות שעל עון פיגול נאמר 'לא יחשב', קשה קושייתם. ולשיטת תוספות שעל פיגול נאמר 'לא יחשב' כתב שהמילה 'פיגול' משמעה דבר המרוחק ושנאוי, ככתוב (ישעיה סה ד) 'ומרק פיגולים כליהם', והביאה הברייתא את המרוחק יותר ברישא לנסות לומר שגם עליו מרצה הציץ, וכשדחתה שאין לו ריצוי ניסתה לומר שירצה לכל הפחות על עון נותר [חוץ לזמנו] שאינו דחוי כל כך, וכתבה שגם עליו נאמר 'לא ירצה'.

ז. המהרת הקודש (זבחים כג: נתוס' ד"ה סם) יישב על פי תירוצי תוספות (סס ד"ה הא) על הקושיא היכן מצינו שחוץ לזמנו וחוץ למקומו הותרו מכללן, ותירצו שחוץ למקומו הותר מכללו בבמה, וחוץ לזמנו נכתב אגב חוץ למקומו, אבל לא היה צד להעמיד בו את ריצוי הציץ. ויש לומר שמשום כך הקדימה הברייתא

שכוונתו ליישב את קושיית הר"ם, שאף שדורשים מכל מילה דין אחר, כל הפסוק נקרא כאחד מראשו לסופו עם כל דרשה וכל מילותיו מלמדות על כולן יחדיו. **קה. בשם** ה"ר יהודה ממיץ זצ"ל מפי ה"ר וויש מאפר"ק זצ"ל. **קו. כמבואר** בזבחים (יג.) לומר ששפיכת שיריים והקטרת אימורים אינה מעכבת את הכפרה. **קז. במראה** כהן (זבחים כה: נרש"י ד"ה הכי) גם כתב שהיה הוה אמינא שכשאכלו מהנותר מבשר הזבח יחזור הקרבן ויפסל ועל כך ירצה הציץ, וכוונת הברייתא לומר שלמדים מהפסוק 'המקריב אותו לא יחשב' שדווקא בשעת הקרבה נפסל ולא לאחר מכן, ואין צורך בריצוי ציץ, ולכך צריך לחפש פסול אחר שירצה עליו הציץ. ודחה, שאם כן היה על הברייתא להביא גם את המילה 'המקריב' ולא רק את 'לא יחשב'. **קח. וכתב** אהרן (מו"ק ויקרא דיבורא דמתחלתא פרשה ג פ"ד ה"ט) שרש"י מיאן בפירוש זה משני טעמים, א. שכשאמר התנא 'אם עון פיגול וכו' אם עון נותר', יש לנו לפרש את שני הדברים על ענין אחד, וכשם שפיגול הוא ודאי עון שבמחשבה ולא במעשה, כך גם הנותר המוזכר בברייתא היינו עון שבמחשבה והיא מחשבת חוץ לזמנו. ב. שאם נאמר שנכללו בברייתא רק שתי העוונות שבחוץ לזמנו, במחשב חוץ לזמנו ובאוכל נותר, ועון חוץ למקומו לא נזכר בה כלל ולא נתמעט מהפסוקים, קשה מדוע לא העמידה בו הברייתא את ריצוי הציץ, שהרי קל הוא משניהם שהאוכל מקרבן שהוקרב במחשבת חוץ לזמנו או מנותר חייב כרת, ואילו האוכל מקרבן שהוקרב במחשבת חוץ למקומו אינו חייב כרת כמבואר בזבחים (מ:). **קט. ובן** ביאר הראב"ד בתורת כהנים (דיבורא דנדבה פרשה ג פ"ד פיסקא ט). **קי. ואף** שדרשה הגמרא בזבחים (כה:) מפסוק זה את דין חוץ לזמנו, אין מקרא יוצא מידי פשוטו כנאמר 'ואם האכל יאכל וגו' ביום השלישי לא ירצה' שמשמעו בנותר ממש, שהרי כתבה זאת התורה בלשון אכילה, ולפיכך יש ללמוד מפסוק זה את שני הדינים. ראב"ד (סס). **קיא. בראב"ד** (סס) לא ביאר על מה היתה הו"א שירצה הציץ, האם על הקרבן שלא יפסל כדברי רבינו יחיאל או על עון אכילת הנותר כשלעצמו כמשמעות פשט דבריו, ולפי זה לא היה צד שיחזור הקרבן ויפסל. והקרבן אהרן (מו"ק סס) הבין שכוונתו כרבינו יחיאל, והקשה עליו שכבר הסכים רבי עקיבא לדברי רבי אליעזר בזבחים (כט.) שאין צד לפסול למפרע קרבן שעלה לרצון כשנותר מבשרו לאחר זמן האכילה, ואיך היה הו"א להצריכו ריצוי ציץ. אמנם רבינו יחיאל דקדק וכתב שהטעם שהודה רבי עקיבא לרבי אליעזר לא היה מחמת הסברא של אחר שהוא כשר יחזור ויפסל כטענת רבי אליעזר שאותה דחה רבי עקיבא מזב וזבה, אלא מחמת הפסוק 'המקריב אותו לא יחשב' המלמדנו שבמחשבה הוא נפסל ולא בשלישי, וכתב שזוהי גם דחיית הגמרא כאן. ובהמשך כתב הראב"ד 'ומיניה קא ממעט לן הדם מפני שהוא עון נותר', ולא פירש כוונתו. והביא רבי אבא דוד (מתנו של הכותל'זנער, קונטרס מחזיק שנדפס בנספח פענח סוף ס"ה סוף סד) את דבריו הללו בשינוי לשון קצת, וכתב שאין כוונת הראב"ד כרבינו יחיאל שהיה צד שאם אכלו מן הנותר יחזור הקרבן ויפסל וכהבנת הקרבן אהרן, ואף לא היתה הו"א שירצה הציץ על עון אכילת הנותר עצמו, אלא לאופן שלא זרקו את דם הקרבן ביום השחיטה אלא למחרתו, שאף דם זה נקרא בשם נותר, והיה הו"א שירצה הציץ על זריקת דם זו ויכשיר את הקרבן, ועל זה כתוב 'לא יחשב' שעליו נאמר מרצה. אלא שיש לדון בדבריו שהרי כל מה שכתב הראב"ד שהפסוק 'לא יחשב' עולה על נותר ממש הוא מפני שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, ואיך יתכן לומר שכוונתו לדין צדדי אחר הנקרא אף הוא נותר. **קיב. והיינו** בין לרש"י שחוץ לזמנו נלמד מהפסוק שבפרשת צו וחוץ למקומו מהפסוק שבפרשת קדושים, ובין לר"ת שאמנם נלמדים מאותו פסוק אבל דין חוץ לזמנו מתחילתו ודין חוץ למקומו מסופו. אמנם לספרים שהביא רש"י שנותר הכוונה לנותר ממש עולה סדר דברי הברייתא כהוגן, שמקור דין נותר נלמד מהפסוק (ויקרא יט ח) 'ואוכליו עונו ישא', הכתוב מיד לאחר 'ואם האכל יאכל ביום השלישי פגול הוא לא ירצה'. וראה בקול מבשר (נתוס' שם, נפ"ד ובכנ"ל). **קיג. שאף** שבפסוק הקודם לפסוק זה שממנו למדו את דיני המחשבה הפוסלת כתוב (ויקרא ז יח) 'והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף', אינו עוסק בדיני מחשבת פסול אלא בדיני שריפת נותר. **קיד. וכתב** ביתר הבז (זבחים כג: נתוס' ד"ה סם), שתירוץ זה הוא רק לרבינו תם שלדבריו המילה פיגול נזכרת בפסוק העוסק בחוץ למקומו והמילה נותר אינה נזכרת במפורש, ומשום כך פתחה הברייתא בדברים המפורשים. אבל לרש"י שכל הכינוי פיגול לחוץ למקומו נלמד רק באם אינו ענין, וממילא אין תיבת פיגול שמו האמיתי של פסול זה, היה לברייתא לפתוח בפסול המוזכר בפסוק בראשונה. אלא שביד דוד (זבחים נתוס' שם) הביא את דבריו, וכתב שדחוקים הם. **קטו. והוסיף** הר"ן, שלאחר שהוכיחה הברייתא שאי אפשר להעמיד את ריצוי הציץ במחשבת חוץ למקומו ניסתה לומר שמא גזירת הכתוב היא שירצה דווקא על חוץ לזמנו החמור.

את חוץ למקומו שנכתב בדווקא לחוץ לזמנו שנכתב רק בדרך אגב[קטז]. וגם לתירוץ השני של תוספות שכתבו שהיה הו"א ללמוד את חוץ לזמנו וחוץ למקומו בגזירה שוה 'עון' 'עון' מריצוי ציץ, לומר שבעוונות אלו ירצה הציץ גם בלא שהותרו מכללן במקום אחר, יש לומר שהיינו מקדימים להעמיד את ריצוי הציץ בחוץ למקומו שבנוסף על הגזירה שוה גם הותר מכללו בבמה, ושייך לומר בו 'לרצון להם' משום שיש בו ריצוי במקום אחר, ולפיכך היה צד גדול יותר ללמוד בגזירה שוה שירצה בו הציץ מאשר בחוץ לזמנו שלא הותר בשום מקום ואנו באים ללמוד את דינו בגזירה שוה בלבד[קיז]. ומטעם זה הקדימה הברייתא את חוץ למקומו לחוץ לזמנו[קיח].

מדוע הברייתא הוצרכה לבאר טעם שהציץ מרצה על טומאה

הא אינו נושא אלא עון טומאה שהותרה מכללה בציבור. רש"י (ד"ה הא) ביאר, שעל כרחך שאין לך עון הקדשים שיוכל ציץ לרצות עליו אלא עון טומאה, ובמה שונה טומאה מפסול יוצא ושאר הפסולין, משום שהותרה מכללה בציבור, שנדחית מפני קרבן ציבור, וכיון שהיקלתה אצלה בציבור היקלתה אף ביחיד שלא הותרה אצלו לכתחילה שהציץ ירצה עליה[קיט]. והקשו **תוספות** (ד"ה הא) בשם ר"ת, מדוע הוצרכה הברייתא להוסיף טעם שעל עון טומאה מרצה הציץ משום שטומאה הותרה מכללה בציבור, הרי כבר הקדימה ואמרה שאין עון נוסף שיכול הציץ לרצות עליו, שכל עוונות הקדשים חוץ מטומאה נתמעטו בפסוק לומר שלא ירצה עליהם הציץ[קכ]. ותירצו, שודאי הטעם שהציץ מרצה רק בטומאה הוא משום ששאר העוונות נתמעטו מדין ריצוי, ואף על פי כן מחזרת הברייתא למצוא שהריצוי יהיה במקום שהותרה בו הטומאה מכללה, משום שבפסוק המלמד על ריצוי הציץ כתוב (שמות כח לח) 'לרצון להם לפני ה'', ומשמע שאותו עון שחידשה התורה שהציץ מרצה עליו בא במקום אחר לרצון גם בלא הריצוי המיוחד הנאמר בפרשה זו[קכא]. וכן פיגול ונותר גם הותרו מכללן בכל הדברים המתירים את עצמם ואין להם מתיר אחר כמנחת כהנים ומנחת נסכים כמבואר בזבחים (מג:) שאין חייבים עליהם משום פיגול[קכב], ולכן היה צד בברייתא שגם בהם הציץ ירצה, לולא הפסוקים 'לא ירצה' 'לא יחשב' ללמד שאין הציץ מרצה עליהם[קכג]. ועוד, שפיגול חוץ למקומו הותר מכללו בבמה[קכד]. לפיכך טרחה הברייתא להביא את הדין שטומאה הותרה בציבור ששם מתקבל קרבנם לרצון גם בלא הציץ. אבל באמת לא זהו הטעם שהציץ מרצה על טומאת היחיד אלא מהכרח הפסוקים.

קטז. וכן תירץ במשמרות כהונה (נמוק' ד"ה הא). **קיז. וכדברי** הגמרא בזבחים (כח:) לגבי הלימוד מגותר לפיגול לחייב את האוכלו כרת, שחיפשה הגמרא איזה מסוגי הפיגול קרוב יותר לנותר, והכריעה שחוץ לזמנו הוא הקרוב יותר, ואותו למדה בגזירה שוה. **קיח. וראה** עוד משמרות כהונה (נמוק' ד"ה הא) ליישוב קושיית תוספות. **קיט. ודייק** בטהרת הקודש (זבחים כג: נרש"י ד"ה הא) שמבואר מלשונו שגם מן התורה אין הציץ מרצה רק בדיעבד. וראה שם שביאר שאפשר שרש"י מודה שמותר לכתחילה לזרוק הדם שנטמא על פי הגמרא שם. **קכ. בתוספות** הרא"ש (ד"ה הא) הוסיף שכעין זה הגמרא שואלת לקמן (יח:) מאי איריא משום דעלולין לקבל טומאה תיפוק לי דליכא מידי אחרינא. אמנם הקרבן אהרן (מו"ק ויקרא דינזפה פרשה ג פ"ד ה"ט) דייק מדברי רש"י (ד"ה הא) שבא ליישב קושיא זו, שאין כוונת הברייתא בהבאת סברא זו להכריח שעל עון טומאה מרצה הציץ, שכבר מוכרח הדבר ועומד. אלא נתינת טעם הוא כפשוטו שמשום שעון טומאה עון קל הוא שמצינו שטומאה הותרה בציבור, לפיכך הקילה התורה בדין זה קולא נוספת שאף ביחיד ירצה הציץ, וכתבה כאן הברייתא הטעם של הפסוק בלי נפקא מינה. וכן ביאר הקרן אורה (מנחות כה. נמוק' ד"ה הא) בביאור הברייתא. וכן ביארו בשיח יצחק (יומא ז: נרש"י ד"ה מיטו) ובחידושי אבר"ח (נמוק' ד"ה הא) ברש"י. ובישר וטוב (מנחות סה נמוק' ד"ה הא) ביאר שנחלקו רש"י ותוספות אם עון משמעו עון אחד בלבד, או אפילו כמה עוונות בכלל עון הם. שלרש"י אינו משמע אלא עון אחד, וכיון שמצאנו צד קל בטומאה ודאי הוא העון שעליו נאמר שהציץ מרצה. אבל לדעת התוספות יש בכלל עון גם כמה עוונות ולכן אין די שמצאנו צד קל בטומאה, לפי שיתכן שגם שאר עוונות בכלל ולכך פירשו שהדרשה היא מ'לרצון' שצריך שיהיה לעון ריצוי במקום אחר. ועיין עוד מים קדושים (זבחים כג: נמוק' ד"ה הא) מדוע מיאנו תוספות מדברי רש"י. וראה בקול מבשר (נרש"י ד"ה הא) מה שהקשה על רש"י. **קכא. אלא** שבפנים מאירות (זבחים כג: נמוק' ד"ה הא) הקשה על הפסוק עצמו, מדוע הוצרך למעט שהציץ מרצה דווקא על פסול שהותר מכללו, כשגם בלא מיעוט זה היינו מעמידים את הריצוי רק בטומאה בלבד. ותירץ, שאין הדרשה מיתור הלשון בפסוק אלא ממשמעותו, ואין מקום להקשות שלא תכתוב זאת התורה. ועוד, שללא הפסוק הייתי מרבה עון שמאל אף שלא מצינו לו הותר מכללו [למסקנת הגמרא במנחות (כה.) לפי אביי ששמאל ביוה"כ לא נחשב הותר מכללו], אבל עכשיו שכתוב 'לרצון להם' ללמוד שמרצה דבר שהוא לרצון להם במקום אחר ממעטים שמאל. **קכב. והיינו** משום שכל דין פיגול הוא לאסור את השיריים בחישב בשעת עבודת המתיר, אבל אלו שאין בהם שיריים אלא הם מתירים את עצמם לא נאמרה בהם פרשת פיגול, כמו שדורשים בזבחים (כח:) מהפסוק (ויקרא ז יח) 'מבשר זבח שלמיו', מה שלמים מפגלין ומתפגלין אף כל מפגלין ומתפגלין. והתוספות בזבחים (כג: ד"ה הא) הוסיפו, שלא זו בלבד שאין מחשבת פיגול במתיר לחייב כרת על אכילתו אלא שאף אינה פוסלתו. ועיין שם שהוכיחו כן. אמנם הר"ש משאנץ (מו"כ ויקרא דינזפה פרשה ג פ"ד ה"ט) כתב שאפילו שאין במנחת כהנים דין פיגול, יש לומר שמחשבה פוסלתן, שכיון שאילו היה בהן מתיר וניתר היו מתפגלות במחשבה זו ונאסרות בהקטרה, הרי אף שעתה אין מחשבה מפגלתן נפסלות הן לכתחילה להקטרה. ראה שם. וראה במשנה למלך (פסולי המוקדשין פי"ח ה"ז) מחלוקת הראשונים בזה, ובגליון רעק"א (שם). ועיין עוד בקרן אורה ובעולת שלמה ובחמדת דניאל (מנחות כה. נמוק' ד"ה הא). **קכג. וראה** עוד בראש יוסף (נמוק' ד"ה הא) בביאור כוונתם. **קכד. שכיון** שבזמן היתר הבמות הותר להקריב בהן רק קדשים קלים הנידרים ונידבים, כמבואר בברייתא בזבחים (קיג.), והיה מותר לאכלם בכל מקום כמבואר שם (קיג:) ממילא לא שייכת בהם מחשבת חוץ למקומן, שמקומם בכל מקום. אלא שתוספות בזבחים (כג: ד"ה הא) הקשו, שמבואר

מדוע היה הוה אמינא שהציץ ירצה על פיגול הרי זה אינו לפני ה' שם. תוספות (ד"ה הא) הקשו, שהגמרא במנחות (כה.) מקשה מדוע לא העמידה הברייתא את דין ריצוי הציץ בעון יוצא[קכה], שהותר מכללו בבמה, שלא שייך בה יוצא שהרי אין לה קלעים ומחיצות. ומתרצת הגמרא שכתוב בציץ 'לרצון להם לפני ה', שהריצוי הוא על עון שלפני ה', ועון יוצא אינו לפני ה' שיצא מן העזרה. ואם כן מדוע היה הו"א בברייתא שהציץ ירצה על עון פיגול, הרי יש לומר שרק עון שהוא לפני ה' הוא נושא ולא פיגול. **ובשדה העיר** (נמוק' ד"ה הא) ביאר את קושייתם, לפי מה שכתבו שפיגול נחשב גם הותר מכללו בבמה, ולכאורה איך זה נחשב הותר מכללו והרי צריך הותר מכללו בעון אשר לפני ה', כמו שכתוב 'לרצון להם לפני ה' שיהא לרצון בעון שלפני ה', ואילו במה אין זה לפני ה'[קכט].

והוכיחו עוד תוספות מהגמרא במנחות (כה.) ששואלת ואימא עון שמאל שהותר מכללו ביום הכיפורים[קכה]. ותירצה אמר קרא 'עון', עון שהיה בו ודחיתיו, להוציא יום הכיפורים שהכשירו בשמאל הוא[קכו]. הרי שהגמרא מחפשת עון שהותר מכללו במקום אחר גם בלא ריצוי ציץ, אבל אותו היתר מכללו צריך להתיר דווקא איסור ולא להיות מעיקר הכשרו של זבח. ועל כרחך למדה זאת הגמרא מהפסוק 'לרצון להם', שצריך להיות עון שהוא לרצון, דהיינו שעון זקוק לשני תנאים בכדי שירצה עליו הציץ, שיהיה לרצון במקום אחר, ושבאותו מקום שהוא בא לרצון צריך להיות עון דווקא, אך אם שם אינו בגדר עון אין הציץ מרצה גם על העון שבו. ומוכח שהגמרא סומכת על המילה 'לרצון' בבואה לקבוע על איזה עון מרצה הציץ[קכז].

הגר אריה (ד"ה הא) תירץ, שאילולא המיעוטים של 'לא ירצה' ו'לא יחשב', היינו אומרים שהציץ מרצה על כל הפסולים, אבל לאחר שכתבה התורה מיעוטים אלו ועל כרחך חלק מן הפסולים נתמעטו שאין בהם ריצוי, שוב אין לומר שכל הפסולים שלא נתמעטו מן התורה ישנם בכלל הריצוי, אלא יש להעמידו בדבר המסתבר יותר. ולפיכך דנה הברייתא מה טעם כתבה התורה שאין ריצוי ציץ על חוץ לזמנו וחוץ למקומו, והכריעה שסברת הותרה מכללה היא הקובעת בדבר, ומשום כך נאמרה סוגיית ריצוי ציץ אך ורק בטומאה שהותרה מכללה בציבור, משא"כ בחוץ לזמנו וחוץ למקומו שלא הותרו בציבור.

מדוע היה הוה אמינא שהציץ ירצה על פיגול הרי זה אינו לפני ה' שם. תוספות (ד"ה הא) הקשו, שהגמרא במנחות (כה.) מקשה מדוע לא העמידה הברייתא את דין ריצוי הציץ בעון יוצא[קכה], שהותר מכללו בבמה, שלא שייך בה יוצא שהרי אין לה קלעים ומחיצות. ומתרצת הגמרא שכתוב בציץ 'לרצון להם לפני ה', שהריצוי הוא על עון שלפני ה', ועון יוצא אינו לפני ה' שיצא מן העזרה. ואם כן מדוע היה הו"א בברייתא שהציץ ירצה על עון פיגול, הרי יש לומר שרק עון שהוא לפני ה' הוא נושא ולא פיגול. **ובשדה העיר** (נמוק' ד"ה הא) ביאר את קושייתם, לפי מה שכתבו שפיגול נחשב גם הותר מכללו בבמה, ולכאורה איך זה נחשב הותר מכללו והרי צריך הותר מכללו בעון אשר לפני ה', כמו שכתוב 'לרצון להם לפני ה' שיהא לרצון בעון שלפני ה', ואילו במה אין זה לפני ה'[קכט].

במנחות (כה.) שכל דבר שכך הוא הכשירו אינו נחשב להותר מכללו ולכן אין הציץ מרצה על עבודה בשמאל שהותרה מכללה בעבודת כהן גדול ביום הכיפורים, משום שכיון שכך הוא הכשר עבודתו לכתחילה אין זה נחשב להותר מכללו, ואם כן נאמר שגם עבודה בבמה אינה נחשבת להותרה מכללה שכך הוא היתר עבודתה לכתחילה. ותירצו, שבמה כן עושה את מחשבת חוץ למקומו להותרה מכללה, כיון שבעבודה בבית המקדש אין לה היתר כלל מה שאין כן בשמאל שהכשר עבודת יוה"כ בבית המקדש בכך ולפיכך אינה נחשבת להותרה מכללה. וכתבו עוד תוספות שם שבחוץ לזמנו אף שלא מצינו בו שהותר מכללו, כתבתו הברייתא אגב חוץ למקומו כיון שמצאה עליו מיעוט בפסוק אפילו שבאמת (אוצר החכמה) אין בו צורך בכל מיעוט שהוא. ועוד כתבו תוספות, שיש לומר שחוץ לזמנו הותר אם הֵלִין את האימורים בראשו של מזבח וירדו לאחר עלות השחר וחזר והעלם על גבי המזבח רק למחר, למ"ד (זבחים פו.) שאין לינה מועלת בראשו של מזבח ואף אם ירדו לאחר מכן מותר להעלותם. אלא שהקשו תוספות, שאם כן יהיה קשה מברייתא זו על מ"ד שלינה מועלת בראשו של מזבח ולא מצינו בחוץ לזמנו הותר מכללו [אכן שיטת רש"י (לקמן נט. ד"ה מעלה) שכל זמן שהוא על המזבח מודים כולם שלא נפסל בלינה. וראה בחידושי רבי שמואל (סי' טו אות ד)]. לכן כתבו שנראה שאפשר ללמוד את חוץ לזמנו בגזירה שוה 'עון' 'עון' מפרשת ריצוי ציץ, וללמוד שעל עון זה מרצה הציץ גם בלא שיהיה מותר במקום אחר. ולפי זה בא הפסוק 'לרצון להם' ללמד שלישראל בא הציץ רק לרצון, אבל לגוים גם לפורענות כמבואר ביבמות (פ:) שמטעם זה העבירו את בנות מדין לפני הציץ לידע מי מהן ראויה לביאה על מנת להורגה ולא העבירו את נשות יבש גלעד לידע מי מהן בעולה ולהורגה. ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה הא) ובשיטה מקובצת (מנחות כה. אות טז) כתבו בשם הר"ם שכל שלמים הותרו מכללן לגבי חוץ למקומו ולזמנו, שחוץ לזמנו שבחטאת ושבתודה כשר בשלמים, שזמן אכילת חטאת ותודה יום ולילה אחד וזמן אכילת שלמים שני ימים ולילה אחד, ואף חוץ למקומו שבחטאת כשר בשלמים ובכל קדשים קלים, שחטאת נאכלת בתוך העזרה בלבד ושלמים בכל ירושלים. והשפת אמת (יומא ז: נמוק' ד"ה הא) כתב, שפיגול ונותר הותרו בכללן בקדשי גוים שאין בהם דינים אלו כמבואר בזבחים (מה.). אלא שבעולת שלמה (שם ד"ה קדשי) כתב לחדש שדברי המשנה שקדשי עכו"ם אין בהם פיגול היינו שאין חייב האוכלם כרת אבל נפסלים. וכתב שלפי זה מובן מדוע לא מצאו תוספות פיגול ונותר שהותרו מכללם אצל קדשי עכו"ם. **קכה. שנוטל** בימין ואת הכף בשמאל. רש"י (מנחות כה. ד"ה ניוסן). **קכו. 'ונשא** אהרן את עון', משמע שיש בו עון לכתחילה בכל מקום ודחיתי לעון בציבור מפני כבוד ציבור, ביחיד הציץ מרצה, להוציא שמאל שאין בה שום עון שכך הוא הכשר מצותו. רש"י (שם). **קכז. שאם** לא כן היה לגמרא לדחות את הקושיא משמאל אמר קרא 'עון', עון שהוא עון בכל מקום לאפוקי שמאל שביום הכיפורים אינו עון, ומכך שכתבה עון שהיה בו ודחיתיו והסתמכה על הדין דחייה, מוכח שלמדה זאת מסמיכות העון לרצון והיינו עון שנדחה ועלה לרצון. ובתוספות במנחות (כה. ד"ה הא) הוכיחו עוד מהגמרא שם שחיזרה למצוא עוונות נוספים שהציץ יכול לרצות עליהם כגון יוצא עון שמאל ועון בעל מום, ובכל אחד מהם כתבה היכן הותר מכללו, על כרחך שרק על דבר שהותר במקום אחר מרצה הציץ. **קכח. היינו** שיצא הדם מחוץ לחומת העזרה שנפסל הקרבן כמבואר בזבחים (פג.). ואין הכוונה ליצא בשר הקרבן חוץ למחיצתו, משום שבשר היוצא אינו פוסל את הקרבן ואינו מעכב את הכפרה, וריצוי הציץ נאמר רק על עון המעכב את הכפרה כמבואר בתוספות במנחות (כה. ד"ה ומימן). **קכט. וכתב** שכן מבואר בקושיית תוספות ביומא (ו: ד"ה הא). וראה מה שהקשה על זה, וביאר ביאור נוסף. וראה עוד שיח יצחק (יומא נמוק' שם, נפ"ד ופ"ת).

ותירצו תוספות, שיוצא ודאי אינו לפני ה׳ כי זה מחוץ לעזרה, אבל כשמחשב על הקרבן להוציא נקרא לפני ה׳ ולכן היה צד לומר שהציץ ירצה על פיגול.

מה סובר המאן דאמר שטומאה דחויה היא בציבור

שם. באור זרוע (סו״ת, סי׳ תסנד) כתב, שדברי הברייתא שטומאה הותרה מכללה בציבור זה גם למ״ד שטומאה דחויה היא בציבור, משום שגם הוא מודה שכשאין טהורים הותרה להיעשות בטומאה, אלא שכשאפשר לעשותה בטהרה יש לדחוק לעשות כן אבל כשאין טהורים ודאי הותרה היא[קל].

האם הציץ מרצה בשאר טומאות

שם. המנחת ברוך (סי׳ קו ענף ו) האריך להוכיח שציץ מרצה לא רק על טומאת מת שהותרה בציבור, אלא אף על שאר טומאות, כגון טומאת שרץ וטומאת זיבה, שבטומאת קדשים אפילו בטומאה שכיוצא בה ממש לא הותרה בציבור גם כן הציץ מרצה[קלא].

הטעם שאי אפשר להעמיד בפסולים אחרים

שם. ישנם כמה פסולים בהם דנו מדוע לא העמידה הברייתא את ריצוי הציץ:

א. הגמרא במנחות (כה.) מקשה, מדוע אין להעמיד את ריצוי הציץ בענין עבודה בשמאל שהותר מכללו ביום הכיפורים בהכנסת כף הקטורת לפני ולפנים. ותירץ אביי, שהדין שהותר מכללו צריך להיות דווקא עון שהותר, מה שאין כן עבודת שמאל ביוה״כ שמעיקר הכשר עבודה היא. ורב אשי תירץ, שהציץ נושא רק את עון הקדשים ולא את עון המקדישים.

ב. עוד מקשה הגמרא (שם), מדוע לא העמידו את הריצוי בעון הקרבת בעל מום שהותר מכללו בעופות שאין תמות נוהגת בהם. ותירץ רב אשי, שעל עון בעל מום כתבה התורה (ויקרא כב כ) ׳כי לא לרצון יהיה לכם׳, וממילא לא שייך להעמיד בו את פרשת הריצוי.

ג. תוספות (שם ד״ה ומימא - הרמשון) כתבו, שהטעם שלא הביאה הגמרא ששמאל הותר מכללו בהולכת איברים לכבש, כמבואר בזבחים (מד:) שמוליך את רגל הבהמה בשמאלו, משום שהולכת איברים לכבש אינה עבודה המעכבת כפרה.

ד. עוד כתבו תוספות (שם), שהטעם שלא העמידו בעון הקרבה בלילה שהותרה אצל הקטרת איברים ופדרים, משום שהקטרה זו אינה עבודה המעכבת את הכפרה.

ה. עוד הקשו תוספות (שם ד״ה ומימא - הזכיר), מדוע לא העמידו בעון הקרבת טריפה שהותרה מכללה אצל מליקת עוף. וכתבו שלאביי שדברים שהכשרם בכך אינם נחשבים להותרו מכללן, אדרבה[אוצר התכמה] עיקר הכשר קרבן עוף במליקה ולכן אין זה נחשב הותר מכללו. ולרב אשי שלא קיבל את תירוצו של אביי, תירצו תוספות שלמדים מ׳עון הקדשים׳ שדווקא בעון ששייך רק בקדשים נאמרה פרשת ריצוי ציץ, משא״כ עון טריפה ששייך בחולין כבקדשים[קלב].

ו. עוד הקשו תוספות (שם), מדוע לא העמידו בעון הקרבת כהן אונן שהותר מכללו אצל כהן גדול המקריב אונן. וכתבו שלרב אשי ניחא שעון מקדישים הוא. ושמא מודה גם אביי לדברי רב אשי[קלג].

ז. עוד הקשו תוספות (שם), מדוע לא העמידו בעון הקרבת מחוסר זמן שהקריבוהו תוך ח׳ ימים שהותר מכללו אצל עופות שכשרים גם קודם היום השמיני ללידתם[קלד]. ותירצו, שמלשון הפסוק (ויקרא יב ו) ׳ומיום השמיני והלאה ירצה׳, יש ללמוד שמחוסר זמן הוא בלא ירצה, ולפיכך אי אפשר להעמיד בו את ריצוי הציץ.

ח. עוד הקשו תוספות (שם), מדוע לא העמידו בעון אותו ואת בנו שהותר מכללו אצל עופות. ותירצו, שעל עון שישנו גם בחולין אי אפשר לומר שמרצה הציץ. ועוד כתבו, שמבואר בחולין (פ:) שכל הפסולין שבשור ושה הם בלא ירצה.

ט. תוספות (שם ד״ה ומימא) הקשו, מדוע לא נפרש שהציץ מרצה על עון זרות שהותר מכללו בבמה. וכתבו שכמו שדחתה הגמרא שם לענין יוצא שאינו מרצה לפי שאינו לפני ה׳, כך יש לומר גם לענין זרות. והקשו האחרונים[קלה], שעון יוצא אינו לפני ה׳ כלל שעיקר העון הוא במה שיוצא מלפני ה׳, משא״כ עון זרות הוא ודאי אינו לפני ה׳ כי זה מחוץ לעזרה, אבל כשמחשב על הקרבן להוציא נקרא לפני ה׳ ולכן היה צד לומר שהציץ ירצה על פיגול.

מה סובר המאן דאמר שטומאה דחויה היא בציבור

שם. באור זרוע (סו״ת, סי׳ תסנד) כתב, שדברי הברייתא שטומאה הותרה מכללה בציבור זה גם למ״ד שטומאה דחויה היא בציבור, משום שגם הוא מודה שכשאין טהורים הותרה להיעשות בטומאה, אלא שכשאפשר לעשותה בטהרה יש לדחוק לעשות כן אבל כשאין טהורים ודאי הותרה היא[קל].

האם הציץ מרצה בשאר טומאות

שם. המנחת ברוך (סי׳ קו ענף ו) האריך להוכיח שציץ מרצה לא רק על טומאת מת שהותרה בציבור, אלא אף על שאר טומאות, כגון טומאת שרץ וטומאת זיבה, שבטומאת קדשים אפילו בטומאה שכיוצא בה ממש לא הותרה בציבור גם כן הציץ מרצה[קלא].

הטעם שאי אפשר להעמיד בפסולים אחרים

שם. ישנם כמה פסולים בהם דנו מדוע לא העמידה הברייתא את ריצוי הציץ:

א. הגמרא במנחות (כה.) מקשה, מדוע אין להעמיד את ריצוי הציץ בענין עבודה בשמאל שהותר מכללו ביום הכיפורים בהכנסת כף הקטורת לפני ולפנים. ותירץ אביי, שהדין שהותר מכללו צריך להיות דווקא עון שהותר, מה שאין כן עבודת שמאל ביוה״כ שמעיקר הכשר עבודה היא. ורב אשי תירץ, שהציץ נושא רק את עון הקדשים ולא את עון המקדישים.

ב. עוד מקשה הגמרא (שם), מדוע לא העמידו את הריצוי בעון הקרבת בעל מום שהותר מכללו בעופות שאין תמות נוהגת בהם. ותירץ רב אשי, שעל עון בעל מום כתבה התורה (ויקרא כב כ) ׳כי לא לרצון יהיה לכם׳, וממילא לא שייך להעמיד בו את פרשת הריצוי.

ג. תוספות (שם ד״ה ומימא - הרמשון) כתבו, שהטעם שלא הביאה הגמרא ששמאל הותר מכללו בהולכת איברים לכבש, כמבואר בזבחים (מד:) שמוליך את רגל הבהמה בשמאלו, משום שהולכת איברים לכבש אינה עבודה המעכבת כפרה.

ד. עוד כתבו תוספות (שם), שהטעם שלא העמידו בעון הקרבה בלילה שהותרה אצל הקטרת איברים ופדרים, משום שהקטרה זו אינה עבודה המעכבת את הכפרה.

ה. עוד הקשו תוספות (שם ד״ה ומימא - הזכיר), מדוע לא העמידו בעון הקרבת טריפה שהותרה מכללה אצל מליקת עוף. וכתבו שלאביי שדברים שהכשרם בכך אינם נחשבים להותרו מכללן, אדרבה[אוצר התכמה] עיקר הכשר קרבן עוף במליקה ולכן אין זה נחשב הותר מכללו. ולרב אשי שלא קיבל את תירוצו של אביי, תירצו תוספות שלמדים מ׳עון הקדשים׳ שדווקא בעון ששייך רק בקדשים נאמרה פרשת ריצוי ציץ, משא״כ עון טריפה ששייך בחולין כבקדשים[קלב].

ו. עוד הקשו תוספות (שם), מדוע לא העמידו בעון הקרבת כהן אונן שהותר מכללו אצל כהן גדול המקריב אונן. וכתבו שלרב אשי ניחא שעון מקדישים הוא. ושמא מודה גם אביי לדברי רב אשי[קלג].

ז. עוד הקשו תוספות (שם), מדוע לא העמידו בעון הקרבת מחוסר זמן שהקריבוהו תוך ח׳ ימים שהותר מכללו אצל עופות שכשרים גם קודם היום השמיני ללידתם[קלד]. ותירצו, שמלשון הפסוק (ויקרא יב ו) ׳ומיום השמיני והלאה ירצה׳, יש ללמוד שמחוסר זמן הוא בלא ירצה, ולפיכך אי אפשר להעמיד בו את ריצוי הציץ.

ח. עוד הקשו תוספות (שם), מדוע לא העמידו בעון אותו ואת בנו שהותר מכללו אצל עופות. ותירצו, שעל עון שישנו גם בחולין אי אפשר לומר שמרצה הציץ. ועוד כתבו, שמבואר בחולין (פ:) שכל הפסולין שבשור ושה הם בלא ירצה.

ט. תוספות (שם ד״ה ומימא) הקשו, מדוע לא נפרש שהציץ מרצה על עון זרות שהותר מכללו בבמה. וכתבו שכמו שדחתה הגמרא שם לענין יוצא שאינו מרצה לפי שאינו לפני ה׳, כך יש לומר גם לענין זרות. והקשו האחרונים[קלה], שעון יוצא אינו לפני ה׳ כלל שעיקר העון הוא במה שיוצא מלפני ה׳, משא״כ עון זרות הוא ודאי אינו לפני ה׳ שהרי איסור זרות הוא בעבודה בפנים. וכתבו[קלו] שביאור דברי התוספות הם על פי מה שכתבו לעיל שאין הציץ נושא אלא אם כן יש לעון זה ריצוי במקום אחר, ועל זה הוא שאמרו בגמרא שריצוי זה צריך שיהיה לפני ה׳ שכך נאמר לרצון להם לפני ה׳. ועל זה כתבו תוספות שגם הריצוי של זרות כיון שאינו אלא בבמה אינו לפני ה׳[קלז].

י. באור זרוע (סו״ת, סי׳ תסנד) הקשה, מדוע לא אמרו שהציץ מרצה על עון שלא לשמו שלדעת רבי שמעון (מנחות ג.) הותר מכללו במנחות. ותירץ, שלא רצו להעמיד כרבי שמעון בלבד.

יא. עוד הקשה האור זרוע (שם), מדוע לא פירשו שהציץ מרצה על שחיטה שלא במקומה כקדשי קדשים ששחטן בדרום שהותר מכללו בקדשים קלים. וכן פסח שהקריבו קודם חצות היום שהותר מכללו בתמיד של שחר. ותירץ, שכיון ששנה עליהם הכתוב לעכב על מקום וזמן שחיטת הקרבנות הרי זה כמו שנאמר בהם ׳לא ירצה׳.

יב. המראה כהן (זבחים כג: ד״ה הא) הקשה, מדוע לא נאמר שהציץ נושא עון חטאת ופסח ששחטן שלא לשמן שמחשבת שלא לשמה פוסלת בקרבנות אלו כמבואר בזבחים (ג.), והותרו מכללן בשאר הקדשים שאינם נפסלים במחשבת שלא לשמן. ותירץ, שכיון שגם בשאר הקדשים אין הקרבה שלא לשמן עולה לכתחילה אין זה נחשב כבא לרצון. ועוד, שיתכן ששלא לשמן בכלל חוץ למקומו[קלח].

יג. המצפה איתן (זבחים כג: ד״ה הא) הקשה, מדוע לא העמידה הברייתא את דין ריצוי ציץ במביא נקבה לעולתו שהותרה מכללה שכשרה בבמה. והעלה בצריך עיון. ותירץ **הזבחי אפרים** (שם ד״ה הא) על פי דברי אביי (מנחות כה.) שהריצוי צריך להיות על דבר שבמקום אחר נחשב לעון ואעפ״כ מרצה לכתחילה, ונקבה בבמה אינה עון כלל. ואף לרב אשי שתירץ לא כאביי, יש לומר כדברי **השיטה מקובצת** (שם מהר״ן יט) שהריצוי במקום אחר האמור כאן צריך אף הוא להיות לפני ה׳, וכיון שהריצוי בנקבה לעולה הוא רק בבמה אי אפשר להעמיד בו את פרשת ריצוי הציץ. **ובעולת שלמה** (מנחות כה. ד״ה עון) תירץ, שברייתא זו סוברת כרבי שמעון שאמר (תמורה יט:) שהמפריש נקבה לעולה תמכר בלא מום לפי שלא חלה עליה קדושת הגוף כלל, וודאי שלא שייך בזה ריצוי ציץ כיון שאינה קרבן כלל.

יד. בראש המזבח (זבחים כג: ד״ה הא) הקשה, מדוע לא העמידו את הריצוי בעון חילול שבת בכהן שהקריב עולת יחיד בשבת שמבואר בתוספתא (פ״ה ה״ז) שעלתה לבעלים לשם חובה, והותרה במקום אחר שאת קרבנות הציבור מותר להקריב בשבת לכתחילה. ותירץ על פי דברי אביי במנחות (שם) שדבר שעיקר הכשרו בכך אינו נחשב להותר מכללו במקום אחר, וקרבנות הציבור הקרבים בשבת עיקר הכשרם ועבודתם על ידי חילול שבת. וכן לתירוצו של רב אשי שם מיושב, שאף חילול שבת עון המקדישים הוא ולא שייך להעמיד בו את ריצוי הציץ[קלט].

טו. בחידושי רבי משה מאימראן (יומא ז: ד״ה הא) הקשה, מדוע שציץ לא ירצה על עון צפון, אם לא שחטו קרבן עולה בצפון שהותר מכללם בבמה, שאין דין צפון בבמה. ותירץ, שבפסוק של ריצוי ציץ כתוב (שמות כח לח) ׳לכל מתנות קדשיהם׳, וצפון אינו בכל הקדשים אלא רק בקדשי קדשים. לכן אין הציץ מרצה על כך[קמ].

טז. בשפת אמת (מנחות כה. ד״ה עון) הקשה, מדוע לא פירשו בעון אתנן ומחיר כלב שגם הם הותרו מכללם בבמה, כמו שנאמר (דברים כג יט) ׳לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב בית ה׳ אלהיך׳[קמא]. ותירץ, שהיתר במה אינו בכלל לרצון לפני ה׳. עוד כתב, שמה שנאמר לגביהם (שם) ׳כי תועבת ה׳ גם שניהם׳ הרי זה כמו ׳לא ירצה׳.

מדוע אי אפשר להעמיד בטומאה דרבנן

מאי לאו טומאת דם. במהר״ם חלאווה (ד״ה ת״ש ונשא) ביאר, שאי אפשר לומר שמדובר בטומאת דם מדרבנן, כיון שאי אפשר לומר שהפסוק ׳ונשא אהרן את עון הקדשים׳ מדבר בטומאה דרבנן.

קל. וכן כתב בנתיבות הקודש (מנחות כה. ד״ה הא). ובקרן לדוד (חולין קמ) הוכיח מרש״י (ד״ה שהומרה) שכתב שטומאה נדחית מפני קרבן ציבור, ולא פירש שהותרה לגמרי, משום שרוצה לפרש שהתנא סובר גם כמ״ד טומאה דחויה. אבל בעולת שלמה (שם ד״ה עון) כתב, שעל כרחך ברייתא זו סוברת טומאה הותרה ולא דחויה. וכן מבואר להדיא ביומא (ז:). וראה נודע ביהודה (סו״ת, תניינא חו״מ סי׳ פו ד״ה ויציעית) שביאר את דברי הגמרא ביומא כיצד הוכיחה שברייתא זו היא רק למ״ד הותרה. **קלא. וראה** בהמשך דבריו שדן בזה. **קלב. ובזה** תירץ בראש המזבח (זבחים כג: ד״ה הא) מדוע לא העמידו את ריצוי הציץ בעון מוקצה לסוברים שאיסורו מדאורייתא, עיי״ש שהאריך בדבר. ובחידושי הגרי״ז (מנחות כה. נמוס׳ ד״ה ומימא) תירץ, שעון הקדשים הוא רק בקרבן שיש בו עון אבל טריפה אין זה עון בקרבן, אלא חסר בעיקר שם הקרבן שאינו ראוי לקרבן כלל. וכעין זה כתב הגר״ח (חידושי מנחות פ״ג ה״י) לחלק בין בעל מום לטריפה, שבבעל מום החסרון הוא בחלות קדושת הקרבן שאינו חל על בעל מום, משא״כ בטריפה עיקר החסרון הוא שאינו דבר הראוי לקרבן וממילא הוא שלא חלה עליו קדושת קרבן. **קלג. בשיטה** מקובצת (מנחות כה. תוס׳ כה) הביא בשם תוספות חיצוניות שתירצו, שכיון שנתרבה כהן גדול שכשעובד אונן לא יחלל על כרחך ששאר הכהנים מחללים עבודתם באוננות. וחזרו ודחו בשם הר״ם, שאם כן קושיית הגמרא שם מדוע לא העמידו בעון שמאל נדחית באותה צורה שכל מקום שכתוב אצבע אינו אלא ימין כמבואר בזבחים (כד.) שיש בזה עיכוב שפוסל עבודתו. ועל כרחך להו״א בגמרא שם צריך להעמיד את הדין ששמאל פוסל בנשבר הציץ שאינו מרצה או שהקרבן פסול אבל הבעלים נתכפרו, ואם כן הוא הדין באונן יש להעמיד את הדין שרק כהן גדול אינו מחלל בשנשבר הציץ או ללמוד מהמיעוט שאף שעבודת כהן הדיוט אונן פסולה מרצה על הבעלים. **קלד. כמבואר** בחולין (כב:) שבני יונה כשרים משיעלעו דם. וראה בנזר הקודש (מנחות כה. תוס׳ ד) שהעיר שגם בעופות יש פסול מחוסר זמן כמבואר ברמב״ם (פיסולי מזבח פ״ג ה״ט). וכתב שמכל מקום כיון שאין צריך ח׳ ימים הרי מחוסר זמן של ח׳ ימים הותר מכללו. **קלה. חק** נתן, קרן אורה, עולת שלמה, מים קדושים וטהרת הקודש (נמוס׳ שם). **קלו. קרן** אורה, עולת שלמה וטהרת הקודש (שם). **קלז. וראה** עוד בחק נתן ובישר וטוב (שם). **קלח. והביא** ראיה לכך מהרמב״ם (פסולי המוקדשין פי״ח ה״ט) שכתב שכל המחשב בקדשים מחשבה שאינה נכונה עובר בלא תעשה ובכלל מחשבה שאינה נכונה גם המחשב שלא לשמן, ומקורו של הרמב״ם מהפסוק ׳לא יחשב׳ שמבואר בזבחים (כט.) שנאמר על מחשבת חוץ למקומו. **קלט. וכן** יישב בחידושי רבי משה מאימראן (יומא ז: ד״ה הא). **קמ. וראה** תירוץ האור זרוע [לעיל אות יא]. **קמא. ראה** שם בהגהה שדן בזה אם אין איסור אתנן בבמה.

מדוע הגמרא לא תירצה על טומאת בשר וחלב

לא טומאת קמצים. רש"י (ד"ה לא) כתב, שהגמרא היתה יכולה לומר שהברייתא מדברת בטומאת בשר וחלב, ולפי רבי יהושע שסובר אם אין בשר אין דם צריך ריצוי ציץ שיזרק הדם, אלא הגמרא העדיפה לומר כדברי הכל אף לפי רבי אליעזר החולק על רבי יהושע, והוא סובר שאין צריך ריצוי לבשר וחלב, שיש דם אפילו שאין בשר. **ובמהרש"א** (גמוס' ד"ה על) הקשה, לפי מה שכתבו **תוספות** (שם) שלרבי אליעזר הציץ מרצה לקבוע בפיגול ולהוציא מידי מעילה, מדוע לא תירצה הגמרא שהציץ מרצה על טומאת בשר וחלב, שאם נטמאו נקבעים בפיגול ומוציאים מידי מעילה. שאפילו לרבי אליעזר שסובר דם אע"פ שאין בשר, מרצה הציץ על האכילות לענין לקבוע בפיגול. ותירץ המהרש"א, שהברייתא באה לפרש את הפסוק 'ונשא אהרן את עון הקדשים', שמשמע שהציץ מרצה ומכפר איזה עון, וריצוי ציץ לקבוע בפיגול אינו נשיאת עון[קמב]. **ובמשמרות כהונה** (ד"ה על) כתב, שגם לתוספות הגמרא רצתה להעמיד כדברי הכל אפילו למ"ד אין ציץ מרצה על אכילות, שנחלקו בזה לקמן (עז.).

במקדש דוד (קדמיס סי' כו אות ג) הקשה על רש"י, שאפשר להעמיד את הברייתא לדברי הכל ואפילו למ"ד יש דם אפילו שאין בשר, מכל מקום צריך ציץ לרצות על הבשר והחלב להקטירן על המזבח שאף לכתחילה יכול מדאורייתא להקריב מה שנטמא על ידי ריצוי ציץ. וכתב, שמזה נראה שרש"י סובר שכל ריצוי ציץ הוא רק לענין הזריקה, אבל להקטיר האימורים לא מועיל ציץ, שריצוי ציץ שייך רק על הכפרה, ומה שמרצה ציץ על העולין ועל האכילות הוא רק לענין שיחשב יש בשר שתועיל הזריקה, אבל על הקטרת העולין עצמן לא מועיל ציץ. ואפילו שאי אפשר אחר כך להקטיר האימורים, מכל מקום נחשב שיש בשר על ידי ריצוי ציץ, כמו למ"ד ציץ מרצה על אכילות, אפילו שהבשר אינו נאכל, מכל מקום נחשב יש בשר שמועילה הזריקה עליהם[קמג].

איך משמע שבשר קודש הוא טומאה

תא שמע הן ישא איש בשר קדש בכנף בגדו. רש"י (ד"ה בשר) כתב, ש'בשר קדש' היינו שרץ, לשון הפסוק (מלכים יד מ) 'וגם קדש היה בארץ'[קמד], שזה לשון טומאה שהיה בארץ[קמה]. וביאר **הראש יוסף** (נרש"י שם), שהמילה 'קדש' פירושה הפרשה שפורשים מקדושה לטומאה, וכמו הלשון 'מקודשת לי' מופרשת מכל העולם בשבילי[קמו].

ביאור הפסוק לשיטת רש"י

ונגע בכנפו אל הלחם ואל הנזיד ואל היין ואל שמן ואל כל מאכל היקדש ויענו הכהנים ויאמרו לא (יקדש). רש"י (ד"ה ונגע) ביאר ש'ונגע בכנפו' היינו שנגע באותו כנף שהשרץ בו[קמז], כלומר, שהשרץ עצמו נגע אל הלחם ואל הנזיד. וביאר **בראש יוסף** (נרש"י שם), שהאות וי"ו שֶׁב אל השרץ, אותו הכנף שהשרץ בו. והכריח רש"י שמדובר שנגע בשרץ, שאם נאמר שמדובר שנגע בכנף הבגד, והאות וי"ו שב אל האיש, שהאיש נגע בכנף שהוא ראשון לטומאה [שנגע בשרץ], מדוע נקט הפסוק דווקא כנף, הרי כל הבגד הוא ראשון, והיה לפסוק לומר בגדו[קמח]. אלא על כרחך כתוב 'כנף' משום שרץ, שהשרץ עצמו נגע אל הלחם והלחם אל הנזיד והנזיד אל היין והיין אל השמן או אל כל מאכל[קמט]. ושאלם חגי 'היקדש', האם נטמא האחרון הזה שהוא רביעי בקודש, שהלחם הוא ראשון [שנגע בשרץ] ונזיד שני ויין שלישי ושמן רביעי. וביאר רש"י שהיין ושמן של נסכים שהוא קודש ויתכן בהם שלישי ורביעי. וכתב הראש יוסף (נרש"י שם) שהוא הדין שמן של מנחות שהם קודש[קנ]. אמנם לחם ונזיד אפשר שיהו של תרומה והוא הדין יין של תרומה שנעשה שלישי, שיש שלישי בתרומה, ורק בשמן שיהא רביעי מדובר במנחות או בנסכים[קנא].

יז.

מדוע הקושיא היא דווקא אם טעו הכהנים

ואמר רב אישתבש כהני. רש"י (ד"ה אישתבש) ביאר, שהכהנים טעו שטיהרו רביעי בקודש. ושואלת הגמרא, שרואים שיין ושמן שהם משקי בי מטבחיא נטמאים, ואם טומאת משקים דרבנן הרי רב אמר שלא גזרו עליהם. וגם אם חגי בדק את הכהנים בטומאת משקים דרבנן, וכבר נגזרה טומאה על המשקים בימי חגי שהיה מאנשי כנסת הגדולה, קשה לרב, שהרי אמר דכן ממש[א]. וכל שכן אם בדק אותם בטומאה דאורייתא שקשה לרב, שסובר שמשקים אינם מקבלים טומאה מן התורה[ב]. **ובתוספות חכמי אנגליה** (ד"ה ואמר) הקשו, שמשמע מהגמרא שאם הכהנים לא טעו לא קשה לרב, והרי אפילו אם לא טעו קשה לרב, שרואים בפסוק שלמשקים יש טומאת עצמם, שהרי חגי שאלם רק אם השמן [האחרון] טמא, אבל היין שהוא שלישי ודאי טמא, ואילו רב סובר שהם דכן ממש[ג]. ותירצו, שאילו רב לא היה אומר שהכהנים טעו, הייתי אומר שהפסוק עוסק בתרומה שהיין טמא לפי שהוא שלישי, ובתרומה יש שלישי, ואילו רב דיבר בקדשים, ובאמת המשקים אינם נטמאים. אבל עכשיו שרב אמר שהכהנים טעו, על כרחך שהוא דיבר בקדשים שטעו שטיהרו רביעי, ובתרומה אין רביעי, ואם כן קשה על רב.

בפני יהושע (לעיל טז: ד"ה מ"ם) תירץ, שלולא דברי רב אין להקשות מתשובת הכהנים שאמרו 'לא' על השמן האחרון וטיהרוהו, ומשמע שהיין טמא, כיון שמעצם הפסוק משמע שטעו הכהנים, ממה שהשיב להם חגי בפסוק (חגי ב יד) 'וכן כל מעשה ידיהם טמא', ואם כן לא היו בקיאים כלל להבחין בין טמא לטהור, וממה שהשיבו סתם ואמרו 'לא', ולא ביחנו דבריהם איזה מהם טמא ואיזה מהם טהור, אם כן ממה נפשך טעו, כי אם כוונתם באמרם 'לא' על האחרון לחוד שהוא השמן, אם כן הרי טעו במה שטימאו היין שלא כדין, לרב דאמר דכן ממש, ואם מה שאמרו 'לא' זה על כל הדברים שבפסוק, אם כן טעו במה שטיהרו את הלחם ונזיד שהם אוכל, ואפילו אם נאמר שאין אוכל מטמא אוכל מדאורייתא והשאלה והתשובה הכל מדאורייתא [ואז לא טעו במה שטיהרו את הנזיד], סוף סוף על כל פנים הלחם שנגע בשרץ טמא. וכן אין להקשות לולא דברי רב משאלת חגי שאמר להם 'היקדש' בלשון יחיד, ומשמע ששאל רק על האחרון, והיין טמא, משום שאפשר לומר שאמר להם בלשון יחיד לנסותם בכל פרטי דינים, על כל אחד ואחד. ומשום כך הוצרכה הגמרא להביא את דברי רב שאמר שטעו הכהנים, והיינו משום שחגי שאלם בענין רביעי בקודש, כמבואר בסמוך, והכהנים טעו במה שאמרו 'לא' על האחרון, ואם כן אפילו השמן טמא ומכל שכן היין, ואם כן קשה לרב שאמר דכן ממש[ד]. **באור חדש** (ד"ה ואמר) תירץ, שלולא דברי רב היה אפשר לומר שהכהנים השתבשו בזה שלא אמרו שהיין [השלישי] אינו טמא, וחגי בדקם מה יאמרו על היין, ולא קשה מהפסוק, אבל רב שמפרש שטעותם היתה שטיהרו רביעי, קשה עליו שהרי דעתו שאין טומאה למשקים.

במראה האופנים (יגל יעקב, ד"ה ואמר) תירץ, שהגמרא הביאה את דברי רב כדי לחזק את הקושיא, שהרי רואים מדברי רב שאפילו רביעי עושה, ולכן טעו הכהנים במה שטיהרוהו, ואם כן כל שכן שיש למשקים טומאה עצמית. עוד יישב, שלולא דברי רב היה ניתן לפרש ששאלת חגי לא היתה על רביעי

קמב. וראה בגנזי יוסף (נרש"י ד"ה על) שכתב שבחלב מרצה הציץ לקבוע בפיגול, אבל להוציא מידי מעילה לא שייך בחלב. **קמג. והוכיח** כן מלשון רש"י שכתב שזה שמרצה הציץ על הקומץ הוא משום שהקומץ מתיר את המנחה כדם הזבח וכל הכפרה תלויה בו, רואים שמה שמרצה הציץ על הקומץ הוא רק משום שהקומץ במנחה נחשב כדם הזבח ולא כהקטרת אימורים, שהציץ מרצה על העולין רק לענין שתועיל זריקת הדם אבל לא מועיל להקטיר האימורים עצמן. עיין עוד שם. וראה עוד חזון איש (או"ח סי' קכד נקף פ: ד"ה מיהו). **קמד. וכדכתיב** נמי 'היקדש'. מהר"ם חלאווה (ד"ה ת"ש הן). וכמו (דברים כב ט) 'פן תקדש המלאה', ומתרגמינן 'דילמא יסתאב'. וכמו (ישעיה סה ה) 'אל תגש בי כי קדשתיך'. ספר הישר (חידושים סי' שמג). **קמה. דהיינו** עבודה זרה. תוספות רבינו פרץ (ד"ה הן). **קמו. וראה** עוד בקרן לדוד (אות סה) מדוע רש"י הוכרח לפרש כך. **קמז. בערוך** (ערך נשמר) ביאר, מדוע כתוב 'בכנף בגדו' ולא בידו, משום ששנינו בעירובין (קד:) שרץ שנמצא במקדש כהן מוציאו בהמיינו. **קמח. ובעבודת** הלוי (נרש"י ד"ה ונגע) הוכיח עוד, שאם משום כנף שהוא ראשון אם כן השמן הוא חמישי, ואיך אמר רב בסמוך (לקמן יח.) שחגי שאל על רביעי בקודש. וכתב, שרש"י לא כתב הוכחה זו, לפי שעדיף להוכיח מגוף הפסוק מדברי חגי הנביא עצמו. אמנם ראה רש"י בחגי (ב יג) שכתב שהלחם נגע בבגד שהוא ראשון. וראה בארץ צבי (נרש"י ד"ה ונגע) שהעיר מזה. וראה עוד בחידושי מהר"י (בן לוי, שם) מה שהכריח את רש"י לפרש כן. **קמט. וראה** בקרן לדוד (אות עח עג) מדוע נקט הפסוק 'ואל כל מאכל' ולא מספיק בשמן. **קנ. ובקרן** לדוד (אות ע) העיר ששמן אינו לנסכים אלא למנחות [אמנם ראה מנחות (פט:) 'נסכה דמנחה כנסכו דיין, מה יין רביעית אף שמן נמי רביעית'. ופירש רש"י (ד"ה נסכה) דהיינו שמן. הרי שהשמן במנחת נסכים הוא נסכו של המנחה]. **קנא. זו** שיטת רש"י בסוגיין, ושיטת תוספות ויתר הראשונים תתבאר לקמן (יח.). **א. בשרביט** הזהב (נרש"י שם) העיר שרש"י כפל דבריו. וכתב שנראה שגירסת רש"י 'ואי טומאת משקין דרבנן הא אמרת דלא גזור עלייהו', ורש"י מפרש זאת, 'ואי נמי' וכו'. וראה מה שביאר בעבודת הלוי (טו: נרש"י ד"ה מיסמנכ), ובמה שהאריכו במעשה חייא (ד"ה ואמר) ובפאר הלכה (נרש"י שם). **ב. עיין** פני יהושע (נרש"י שם) שהקשה לדעת רש"י (מגיד כל. ד"ה מיהו) שרביעי בקודש זו טומאה דרבנן, אם כן מנין לרב שטעו הכהנים, אולי עדיין לא נגזרה טומאת משקים. ותירץ, שרב סובר כמאן דאמר אוכל מטמא אוכל בקדשים, וניתן למצוא רביעי בקודש מדאורייתא, שלולא כן לא ניתן למצוא רביעי בקודש מדאורייתא, וכל שכן לרב ושמואל שאין משקים מטמאים אחרים מדאורייתא, שאין למצוא רביעי מדאורייתא, אלא על כרחך מדובר למאן דאמר אוכל מטמא אוכל בקדשים. ועוד, שלולא דבריו לא ניתן גם למצוא שלישי בקודש מן התורה, שהרי הגמרא להלן (יח:) לומדת שלישי מהפסוק (ויקרא ז יט) 'והבשר אשר יגע בכל טמא', שמדובר שהבשר נגע בשני ונעשה שלישי. וודאי למאן דאמר שאין משקים מטמאים אחרים מדאורייתא צריך לומר שנטמא על ידי אוכל, ואם כן אוכל מטמא אוכל. ולפי זה ניתן למצוא שאפילו רביעי בקודש זה מדאורייתא וחגי היה בודקם בדאורייתא. עיין עוד שם. וכן ביאר במשמרות כהונה (ד"ה ואמר). וראה מה שהאריך בדבריו בידי משה (ד"ה כמצ). **ג. ובאור חדש** (ד"ה ואמר) הוסיף, שאין לומר שבאמת חגי בדק אותם אם יענו גם על היין טהור, שאם כן מה הקשתה הגמרא לרב, אולי באמת טעמו של רב שאמר שטעו הכהנים, הוא מאחר שלא השיבו לו שאפילו היין גם טהור. **ד. ובעין** זה תירץ בידי משה (ד"ה ואמר) בתירוץ שני. אלא שהקשה עוד הפני יהושע (שם נסוף דבריו), מדוע הגמרא לא הקשתה ממה שחגי שאל עוד בהמשך הפסוק (חגי ב יג) 'אם יגע טמא נפש בכל אלה היטמא ויענו הכהנים ויאמרו 'טמא' ומשמע שהיין והשמן טמאים, וקשה לרב שאמר דכן ממש. ותירץ, לפי שגם כאן אפשר לומר שהכהנים לא היו בקיאים כלל בדיני טומאה, ובפסוק זה טימאו את הטהור דהיינו יין ושמן, לרב דאמר דכן ממש, ובשאלה הראשונה טיהרו את הטמא דהיינו לחם ונזיד, בלחם, כיון שנגע בשרץ, וכן בנזיד, שנגע בלחם למאן דאמר אוכל מטמא אוכל מדאורייתא, והוא הדין למאן דאמר אין אוכל מטמא אוכל, חגי בדק אותם בדרבנן, והם טיהרו וטימאו. ומשום כך הוצרכה הגמרא להביא מדברי רב שאמר שטעו הכהנים, ועל כרחך טעו רק על רביעי בקודש, ואם כן ממילא משמע שהיין שהוא שלישי טמא, וקשה לרב דאמר דכן ממש.

לחוד, אלא על כל אחד מהדברים, היינו אם יגע בשר קודש [שני שנגע בכנף שהוא ראשון] או בלחם או בנזיד או ביין או בשמן[ה], אם יקדש כל אחד ואחד. והם ענו 'לא', וזה כדברי רב שגם היין והשמן טהורים, ולא קשה לולא דברי רב. משום כך הביאה הגמרא את דברי רב שחגי שאל על רביעי בקודש, ועל כרחך שהיין והשמן טמאים[ו].

אהח19/06/2018

מדוע אין לומר 'מדרבנן ודלא כיוסי בן יועזר'

שם. רש"י (ד"ה מיסמכנ) כתב, שאין לומר שמדובר שהמשקים נטמאים מדרבנן ושלא כיוסי בן יועזר, וכפי שתירצה הגמרא לעיל (עז:) את הברייתות, כיון שיוסי בן יועזר לא יכול לחלוק על פסוק שכתוב שיש על המשקים טומאה או מדאורייתא או מדרבנן. **ובצל"ח** (חום' ז) הקשה, שהרי אדרבה בפסוק כתוב שהכהנים השיבוהו 'לא יטמא', ואם כן יש סייעתא ליוסי בן יועזר שאמר דכן, אלא שכל קושיית הגמרא היא ממה שרב אמר שהכהנים טעו, ועל דברי רב עצמו לא שייך לומר לא כיוסי בן יועזר, כי הרי רב עצמו בא לפרש את עדותו, אם לא שנאמר שרב שאמר דכן ממש מפרש את דברי יוסי והוא עצמו לא סובר כך, אם כן הרי יש לומר שרב שאמר שהכהנים טעו שלא כיוסי בן יועזר, ויוסי סובר שלא טעו הכהנים.

ותירץ, שממה שאמר רב שטעו הכהנים שחגי שאל על רביעי, ולא אמר כשמואל ששאל על חמישי, מוכח שרב סובר שכוונת חגי היתה לדעת אם היו בקיאים שלא יכשלו בטומאת קדשים, ואם כן עיקר החשש היה שמא יטהרו את הטמא, אבל אם יטמאו את הטהור לא היה נחוץ לבודקם, שהרי אדרבה יחמירו, ולכן לרב מדברי חגי עצמם יש להוכיח שודאי טמא או מדאורייתא או מדרבנן, אבל לא טהור גמור.

בידי משה (נרש"י סס) ביאר, שמה שרב סבר שטעו הכהנים, הוא משום שחגי אמר להם בהמשך, 'ואשר יקריבו שם טמא הוא' (חגי ב יד), ומכך רואים שהכהנים טעו, ואם כן מוכח מהפסוק עצמו שהכהנים טעו, וקשה ליוסי, שרב סובר שלא שייך כלל לומר שהכהנים לא טעו, כיון שקורא למעשה ידיהם טמא[ז].

איך שייך לבדוק את הכהנים בתקנה חדשה

מידי הוא טעמא אלא לרב רב משקי בית מטבחיא תני אבל משקי בי מדבחיא מטמא. רש"י (ד"ה מידי) ביאר, שלעולם חגי בדק את הכהנים בטומאות דרבנן[ח], וכבר נגזרה גזירת טומאה על המשקים. ולא קשה לרב שאמר בשיטת יוסי בן יועזר דכן ממש, לפי שרב שנה שרק משקי בי מטבחיא דכן, אבל משקי בי מדבחיא באמת טמאים. ולכן בסדר טומאות שבפסוק נמנו אוכל מטמא אוכל ומשקה מטמא משקה, כיון שמדרבנן טומאה עושה כיוצא בהט. **ובאגרות משה** (קדשים סי' לח ד"ה ומיחח) הקשה, איך שייך לבדוק הכהנים בתקנה חדשה, ואיך ישכחו דבר חדש שנתקן עכשיו, שלא שייך לומר שנשכח מהם בגולה דבר שלא נהג בבית ראשון. ותירץ על פי **הרמב"ם** (מנות הטומחות פי"ח ה"ל), ששלישי בקודש הוא טמא מפסוק (ויקרא ז יט) 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל', וכבר קרא הכתוב לשני טמא, והבשר שנגע בו נעשה שלישי. ואין כוונת הרמב"ם ששלישי טמא מדאורייתא, שהרי כתב (שם פי"י ה"י) שטומאתו רק מדרבנן, שאין אוכלים ומשקים מטמאים דבר אחר מן התורה. אלא כוונתו שהפסוק הוא רק אסמכתא, ובא ליתן טעם מדוע תיקנו חכמים שיהיה שלישי טמא, כיון שנכתב בפסוק 'בכל טמא' ושני נקרא טמא, ולכן גם מן התורה היה צריך להיות טמא, לולא שלומדים ממה שכתוב 'טמא הוא', שאין אוכל מטמא אוכל. וחידש הרמב"ם, שאין כאן שתי תקנות, אלא מצד שתיקנו רבנן שאוכלים ומשקים מטמאים, נמשך ממילא שיהיה שלישי בקודש ורביעי פסול. ולפי זה גם בשאלת חגי, התקנה היתה רק שאוכלים ומשקים מטמאים, ומזה היה להם להבין בעצמם מהפסוק שיש שלישי ורביעי, אבל מחמת שנשכחו מהם בגולה הלכות טומאה נשכח מהם להבין מהפסוק.

מדוע הדם לא נקרא משקי בי מדבחיא

שם. רש"י (ד"ה מידי) כתב, שמשקי בי מטבחיא, כגון דם ומים, ומשקי מדבחיא, כגון היין לנסכים ושמן למנחות שהם משקי המזבח'. **והקשה בקובץ שעורים** (חום' פב), שהרי דם נזרק על המזבח, ומדוע לא נקרא משקי בי מדבחיא. **וביארו האחרונים**[י] על פי דברי **המהר"ם חלאווה** (ד"ה גופא) בטעמו של רב, שרק בבי מטבחיא הקילו, משום שמשקים אלו יותר מצויים וחששו משום קלקול, מה שאין כן במשקי בי מדבחיא. ועל פי זה יש לומר שדם ומים יש בהם שני דברים, שמצויים במקדש, וגם יש לחשוש לקלקול שהרי ניתנים על גבי המזבח, ולכן טהורים הם. מה שאין כן ביין ושמן שהם משקי בי מדבחיא בלבד.

עוד ביארו[יב] על פי **רש"י** בסמוך (ד"ה משקי) שכתב, שמשקי בי מדבחיא, כגון דם לזריקה ומים לנסך, אם כן דם שעולה על המזבח לזריקה, וכן המים העומדים לנסך, ודאי שנחשבים משקי בי מדבחיא[יג], אבל דם התמצית או שאר הדם אחר זריקה, נקראים בי מטבחיא כיון שלא יזרק הדם על גבי המזבח. וכן שאר מים שבמקדש שאינם עומדים לניסוך על גבי המזבח, ואפילו שכשרים לניסוך, אין נקראים משקי בי מדבחיא אלא משקי בי מטבחיא, כיון שלמעשה לא ינסכו על המזבח.

מדוע לא הקשתה הגמרא מתחילה לשמואל

שם. במהר"ם חלאווה (ד"ה ומתר) הקשה, שהרי גם לשמואל שסובר שמשקי בי מטבחיא דכן מלטמא אחרים, אבל טומאת עצמם יש להם, קשה, שהרי רואים בפסוק שהיין טימא את השמן. שהרי במה ששמואל סובר בסמוך שהכהנים לא טעו, משום שחגי שאל אותם על חמישי בקודש, ואמרו לו 'לא', שבאמת כך הוא הדין, ולכן השמן טהור, דייקה הגמרא, שדווקא משום שהיין הוא רביעי לכן טיהרו את השמן הנוגע בו משום שרביעי לא עושה חמישי, אבל אם היין היה שלישי עושה את השמן לרביעי, ומשום כך הסיקה הגמרא, שעל כרחך שמואל סובר כרב ששנה בעדות יוסי בן יועזר, משקי בי מטבחיא דכן, אבל משקי בי מדבחיא באמת מטמאים אחרים, שאם לא כן יקשה עליו מדוע היין [אם היה שלישי] מטמא את השמן, הרי לשיטתו אין משקים מטמאים אחרים. אבל כל זה למסקנת הגמרא, אבל עכשיו שהבינה הגמרא שלשמואל אין הבדל בין משקי בי מטבחיא למשקי בי מדבחיא, ובכולם נאמר שהם דכן מלטמאות אחרים, אם כן קשה מדוע היין מטמא את השמן[יד]. **ותירץ**, שהגמרא יכלה לתרץ 'ולטעמיך', דהיינו עד שאתה מקשה על רב יקשה אף על שמואל, וכך מצינו בהרבה מקומות שהיה אפשר לתרץ כן ולא תירצו.

בפני יהושע (ד"ה ומתר) תירץ, שיתכן ששמואל אמר רק לא אישתבש כהני, והגמרא היא זו שהסבירה בדעתו משום שחגי שאל על חמישי בקודש[טו], והיינו לפי האמת למסקנת הגמרא, ששמואל שנה בעדותו של יוסי משקי בי מטבחיא כמו רב, אם כן ודאי שאל חגי על הסדר ממש, ויש כאן חמישי בקודש שעליו אמרו טהור, מה שאין כן להוה אמינא ששמואל סובר גם שמשקי בי מדבחיא דכן, על כרחך מה שאמר שמואל שהכהנים לא טעו, אין זה משום שהשמן הוא חמישי, כי אפילו אם היה שלישי או רביעי גם היה טהור, כיון שיין אינו מטמא לשמן[טז].

באור חדש (ד"ה מידי) יישב לפי שיטת **התוספות** (ד"ה רביעי), שחגי שאל את הכהנים באופן זה, שהשרץ נגע בכנף ונעשה ראשון, והכנף נגע בלחם או בנזיד ונעשו שני, ונגעו ביין או בשמן ונעשו שלישי, ונגעו בכל מאכל ונעשה רביעי. ואם כן לפי דבריהם לא קשה ממה שמבואר בגמרא, שלשמואל רק רביעי לא עושה חמישי אבל שלישי עושה רביעי, והרי כל המשקים טהורים מלטמא

ה. **המהרש"ל** (עז: ד"ה הן) הביא פירוש זה בשם הרד"ק (חגי ב יג). וראה בסמוך בשיטות הראשונים בביאור שאלת חגי את הכהנים. ו. **עוד** ביאר על פי **הרמב"ם** (הקדמה לפרק טהרות, בפופו, הוצאת דבריו בסמוך), ששאלת חגי היתה באופן שהשרץ נגע בכנף ונעשה ראשון, והכנף נגע בלחם ונעשה שני, והלחם נגע בנזיד ונעשה שלישי, והנזיד נגע ביין או בשמן או בכל מאכל. אם כן לא קשה על רב, שהרי השלישי הוא הנזיד שהוא אוכל, ולא מוזכר שלישי על משקה, וחגי שאלם על משקה רביעי ואמרו לו באמת 'לא'. אבל לרב שאמר שטעו הכהנים שטיהרו משקה רביעי קשה. וכן תירץ בידי משה (ד"ה ומתר) בתירוץ ראשון. וראה עוד ביד יהודה (ד"ה ומתר) ובשלשה שיטות (בפוגיל דמגי, עמ' סה) ביישוב הקושיא. ז. **וכן** תירץ בנחלת יהושע (נרש"י שם). וראה עוד ביד דוד ובאור לישרים (נרש"י שם). ח. **ולא** בטומאות דאורייתא, שאם כן אין חילוק בין משקי בי מטבחיא למשקי בי מדבחיא. תוספות חכמי אנגליה (ד"ה מידי). ט. **בהלכות** עולם (נרש"י שם) ביאר, שדברי רש"י הם כשיטת רבינא לעיל (יח.) שמקרא מלא דיבר הכתוב, וגם בקדשים אין טומאה עושה כיוצא בה מדאורייתא אלא מדרבנן. ולא כדברי אביי ורב אדא שבקדשים גם מדאורייתא עושה כיוצא בה. כיון שרב סובר שדם ומים שהם משקי בי מטבחיא טהורים מדרבנן, על כרחך יין ושמן [בנבואת חגי] טומאתם רק מדרבנן, וכיון שנבואת חגי בטומאה דרבנן, אם כן מנין שאוכל מטמא אוכל ומשקה מטמא משקה מדאורייתא, שהרי כל מה שלומדים שאוכל מטמא אוכל נלמד מנבואת חגי, לשיטת רש"י. י. **וביאר** במהר"ם חלאווה (ד"ה ומתר), שמדאורייתא אין מקבלים המשקים כלל טומאה, שכיון שמשקי בי מטבחיא טהורים מנין לחלק ולומר שמשקי בי מדבחיא טמאים. שמדאורייתא אין לחלק כלל בין המשקים. יא. **עיין** ברכת אברהם (נרש"י שם). יב. **ראה** אמרי חן ושפר (חום' רמז). יג. **וכן** מבואר ביעב"ץ (נרש"י שם), שמי החג שנטמאו בכלל משקה בי מדבחיא הם. וכן כתב החזון איש (או"ח סי' קכד לקף לד: ד"ה והא דמי). וראה עוד ביעב"ץ (ד"ה ולעמ"ל). יד. **וכן** העיר בקול מבשר (ד"ה ומתר). טו. **ושלא** כרש"י בסמוך (ד"ה ומתר), ששמואל עצמו פירש את דעתו שחגי שאל על חמישי בקודש. וראה בצל"ח (חום' צט) ובמשמרות כהונה (ד"ה ענ"ח) מנין למד כן רש"י. טז. **וכן** ביאר בראש יוסף (ד"ה מידי) בקצרה בתחילת דבריו. וכן תירץ במים עמוקים (ד"ה ומתר). אלא שהקשה הפני יהושע (שם), שאם כן ששמואל עצמו לא אמר שחגי שאל על חמישי, מדוע דחקה הגמרא לפרש לפי שמואל שחגי שאל על חמישי, שלכאורה זה דחוק לומר שחגי שאל אותם לדעת אם יאמרו על חמישי בקודש שהוא טמא. ויותר ניתן לפרש בפשיטות שבין לרב ובין לשמואל חגי שאל על רביעי בקודש, אלא שלרב שאמר שהכהנים טעו, היינו משום שסבר שחגי שאל בטומאה דרבנן, וכבר נגזרה בימיו על המשקים שיטמאו אחרים, ולשמואל שאמר שלא טעו הכהנים, סבר שחגי שאל בדין דאורייתא, לפי שעדיין לא גזרו על המשקים שיטמא אחרים. אלא ממה שהגמרא לא מפרשת כן, על כרחך ששמואל עצמו אמר שחגי שאל על תמישי בקודש, ואם כן חוזרת הקושיא מדוע הגמרא לא הקשתה לשמואל. ותירץ, שלעולם הגמרא היא שביארה בדברי שמואל שחגי שאל על חמישי, משום שלא משמע לפרש ששמואל דיבר ברביעי בקודש וחגי שאל בדין דאורייתא, שהרי לפי זה צריך לומר שמה שאמר להם חגי 'וכן כל מעשה ידיהם וגו' טמא', ואפילו שמדאורייתא השמן טהור, היינו מתוך שקלקלו מעשיהם, כפי שמבארת הגמרא בסמוך, וזה דוחק גדול ביותר להוציא המקרא מידי פשוטו, ועדיף היה לשמואל לומר כרב שהכהנים טעו משום שחגי בדק אותם בדרבנן. ומשום כך עדיף לגמרא לומר שלשמואל לא טעו, משום שחגי שאל על חמישי בקודש. וראה באור חדש ובידי משה (ד"ה מידי) מה שהקשו על הפני יהושע.

אחרים [להוה אמינא]. שיש לומר, ששמואל הוצרך לומר שחגי שאל דווקא על חמישי בקודש, כי אם על רביעי בקודש, אפשר לומר שהשתבשו הכהנים במה שהשיבו סתם 'לא', כי בשלמא יין שנגע בכל מאכל אינו מטמא, כיון שטומאת משקים דכן מלטמא טומאת אחרים, אבל הרי על השמן שנגע במאכל היה להם לחלק בין נקרש השמן ללא נקרש, שבנקרש השמן הוא אוכל"ז ומטמא את המאכל. אלא על כרחך שחגי שאל על חמישי"ח.

בביאור שיטת רש"י בשאלת חגי לדעת רב

רב אמר אישתבש כהני רביעי בקדש בעא מינייהו ואמרו ליה טהור.

רש"י (טז: ד"ה וגגע) ביאר"ט, ששאלת חגי היתה באופן שהשרץ [בשר קודש] נגע בלחם ועשאו ראשון, והלחם נגע בנזיד ועשאו שני, והנזיד נגע ביין ועשאו שלישי, והיין נגע בשמן או אל כל מאכל ועשאם רביעי, ושאלם חגי 'היקדש', האם נטמא האחרון הזה, השמן או המאכל שהוא רביעי בקודש. ועל זה ענו לו הכהנים 'לא'. ובזה טעו הכהנים, לפי שרביעי בקודש הוא פסול.

והתוספות (ד"ה רביעי) הקשו בשם **רבינו תם**, מדוע 'ואל כל מאכל' פירושו אל כל מאכל, יותר מכולם, שמדובר שהטומאה הועברה הלאה מאחד לשניי. ועוד, מדוע נקרא השרץ 'כנף'כא. עוד הקשו **הראשונים**כב, למאן דאמר אין אוכל מטמא אוכל מדאורייתא, מה יעשה עם הפסוק שמצינו אוכל מטמא אוכל ומשקה מטמא משקה. ואין לומר שמדובר בטומאות דרבנן, שהרי בגמרא לעיל (יח.) משמע, שהגמרא לא ידעה שיש שום טומאה דרבנן באוכל לאוכל אחר. ועוד שבפסוק נאמר (חגי ב יג) 'שאל נא את הכהנים תורה', הרי ששאלם בטומאה דאורייתא. ואפילו שלרב טומאת משקים דרבנן, וחגי הרי דיבר גם בטומאת משקים, מכל מקום חגי נקט סדר דאורייתא אוכל משקה, ולא שיעשה אוכל כיוצא בו, כדברי רש"י. ונאמרו ביישוב שיטת רש"י כמה ביאורים:

א. בפני יהושע (נמוק' סמ) יישב את קושיית התוספות על רש"י, מדוע 'ואל כל מאכל' הכוונה או אל כל מאכל, משום שכל הדברים שבפסוק מוזכרים בפרטות, נזיד, לחם, יין ושמן, כדי למנות בהם ראשון ושני, שלישי ורביעי, מה שאין כן מה שכתוב 'ואל כל מאכל היקדש', ודאי הכוונה לאחד מכל מיני מאכל או זה או זה, ואין הכוונה לכל מיני המאכלים, שאם כן הפסוק מונה חמישי וששי אפילו עד מאה, אלא על כרחך 'אל כל מאכל' הכוונה באופן כללי, והיינו שהיין יגע בשמן או באחד מכל מיני מאכל. ומה שפירט להם בכמה מינים נפרדים, לחם ונזיד, יין ושמן, לפי שרצה לנסותם אם בקיאים בכמה פרטי דיני טומאה, ולכן שאל על הלחם והנזיד, שאפילו שראשון ושני כתובים בתורה בטומאת שרצים, כמבואר להלן (כ.), אף על פי כן היה רוצה לנסותם אם הלחם מטמא את הנזיד, מטעם שאוכל מטמא אוכל מדאורייתא בקדשים או מדרבנן, ושמא יאמרו שאין אוכל מטמא אוכל כלל. וכן שאל אותם על היין ושמן כדי לנסותם בעיקר טומאת משקים, אם משקים עושים כיוצא בהם. ועדיין לא הספיק לחגי רק בשאלות אלו, שהרי אם יאמרו שהשמן טהור, היה מקום לומר דהיינו משום שאין משקה עושה כיוצא בו, וכמו שמבואר להלן (יח.) שאוכלים ומשקים אינם למדים אחד מהשני לענין טומאה עושה כיוצא בו, אבל עדיין אפשר שאינם יודעים שרביעי בקודש טמא, לכך שאל אותם גם כן אל כל מאכל שהיין נגע בו שהאוכל הוא רביעי. ואמרו לחגי 'לא', שסברו הכהנים שרביעי בקודש טהור, ומשום כך אמר רב שטעו הכהנים לענין רביעי בקודש. שלא משמע לרב לומר ש'אל כל מאכל' ששאלם על חמישי, שאם כן מדוע דווקא את הארבעה האלו פירט להם במינים נפרדים, הרי היה לו לומר גם את החמישי במין הידוע במין מאכל או במין משקה. אלא על כרחך שהכוונה היא או אל כל מאכל.

ומה שהקשו התוספות, מדוע קורא הפסוק לשרץ 'כנף'. תירץ הפני יהושע, שהדרך הוא לפי שהכהנים זריזים הם, ואם היו רואים שהשרץ נגע בלחם, היו מסלקים הלחם והיו שורפים אותו מיד, ולא שייך שנגע השרץ בלחם ולחם בנזיד ונזיד ביין ויין בשמן, ונעלמו הטומאות מהכהנים ולא ידעו עד אחר שנתראשו כל המעשים, אם לא על ידי שנסתבך השרץ בכנף הבגד שלא במתכוין, ולפיכך שייך שלאחר מכן נגע הלחם בנזיד ונזיד ביין והיין בשמן, ולאחר כל המעשים ראו שנסתבך השרץ בכנף בגדם, בענין שידוע להם שכיון שכאן נמצא השרץ, מן הסתם כאן היה קודם שנתעסקו בכל אלה ולא הגיע השרץ עכשיוכג.

ב. במראה הפנים (ירושלמי סוטה פ"ה ה"ג ד"ה גרסינן) כתב, שרש"י סובר שכבר גזרו טומאת משקים בימי חגי, וחגי בדק אותם בטומאה דרבנן[כד], ולכן כתב רש"י שהלחם נגע בנזיד ונזיד ביין ויין בשמן, משום שבדרבנן טומאה עושה כיוצא בה, ובסדר הפסוק יש אוכל מטמא אוכל ומשקה מטמא משקה. ולדבריו לא ניתן לפרש 'אל כל מאכל' דווקא, שאם כן יש חמישי, והרי חגי שאל על רביעי לרב.

ג. בצל"ח (חום' פמ) יישב מדוע לרש"י 'ואל כל מאכל' הכוונה או אל כל מאכל, משום שבנזיד ולחם שזה אוכל וזה אוכל, לא שייך לשון או, כיון שאין חילוק בין אם נגע בנזיד או אם נגע בלחם, וכן ביין ושמן שזה משקה וזה משקה, אין שום חילוק בין זה לזה, ולמה ישאל חגי על שני מיני אוכלים, הרי די באחד, וכן במשקים. אלא ודאי שכולם הם דווקא זה אחר זה. אבל בשמן ואל כל מאכל יתכן שחגי שאל או בזה או בזה, וחגי רצה לבודקם אם יודעים רביעי בקודש, וגם אם יודעים שטומאה עושה כיוצא בה בקדשיםכה.

ד. במשמרות כהונה (ד"ה רביעי) יישב, מדוע לרש"י 'ואל כל מאכל' אינו מן המנין, משום שחגי הפסיק במשקים בין אוכל לאוכל, שמתחילה דיבר על לחם ונזיד שהם אוכל ואחר כך על משקים יין ושמן, ושוב חזר לאל כל מאכל, משמע שכל מאכל אינו מן המנין, שאם לא כן מדוע לא שנה את כולם יחדכו. ומה שהקשו התוספות לרש"י מדוע 'כנף' זה שרץ. ביאר המשמרות כהונה, שבא לחדש שאפילו לא נגע אלא בכנף, דינו כמו שנגע בשרץ, כל שהשרץ מונח בכנף, שנחשב ככסות של מת וטומאה בחיבורים היא.

ה. בהאלף לך שלמה (חריף, נמוק' סמ) תירץ, שלרש"י 'אל כל מאכל' הכוונה או כל מאכל, משום שלא תפס חגי מין פרטי כמו בתחילת הפסוק, על כרחך ששאל אם היין יגע בכל מאכל, שאם יאמרו בקודש עושה רביעי אפשר שדווקא במשקים דהיינו השמן נעשה רביעי, שמשקים חמורים שעלולים לקבל טומאה, כמבואר להלן (סמ), ולכן שאלם גם באוכל.

ו. בידי משה (נמוק' סמ) יישב שיטת רש"י, ששאלת חגי לכהנים היא על דרך המצוי ורגיל בסעודה, דהיינו לחם ונזיד ויין שרגילות היא ללפת הלחם בנזיד, וגם לשתות יין בתוך הסעודה לעכל המאכל, אבל שמן ומאכל אחר אינם שייכים לסעודה אלא באקראי, ולכן הזכירם חגי בלשון ספק דהיינו שהיין נגע אל השמן אם נזדמן שם, או נגע אל כל מאכל אם היה שם.

ז. בקרן לדוד (חום' סמ) ביאר, שכל הפרטים הוזכרו בה"א בידיעה, ובשמן לא נקטו ה"א הידיעה, וכתוב ואל שמנכז, אלא כוונתו להפרידו מהראשונים ולעשות שלשת הראשונים בפני עצמם שהם בהשתלשלות זה מזה, ושנים האחרונים או זה או זה.

ביאור שיטת התוספות בשאלת חגי

שם. התוספות (ד"ה רביעי) ביארו בשם **רבינו תם**כח, ששאלת חגי היתה באופן שהשרץ נגע בכנף ונעשה ראשון, והכנף אל הלחם או אל הנזיד ועשאם שני, והלחם או הנזיד נגעו אל היין או אל השמן ועשאום שלישי, והיין או

יז. **כמבואר** בתוספות לעיל (יד: ד"ה שפילו). יח. **ובזה** יישב את לשון הגמרא 'מידי הוא טעמא אלא לרב', מדוע הגמרא לא אמרה בקצרה שרב מטבחיא תני. ותירץ, שעדיין היה מקום להקשות מה שאלתו של חגי, הרי אין מקום לטמאות משקים כלל, כיון שמשקי בי מטבחיא טהורים. ודוחק לומר שחגי שאל בטומאות דרבנן. לכן הוכיחה הגמרא שחייבים לומר שחגי שאל בדין דרבנן, ואמרה מידי הוא טעמא אלא לרב, והיינו כלום הקשית אלא לרב, ולכאורה למה לא הקשו גם לשמואל. ובהכרח לומר שלשמואל לא קשה, משום שחייבים לומר שחגי שאל על חמישי, משום שאם היה שואל על רביעי היו טועים הכהנים במה שלא חילקו בין שמן שנקרש ללא נקרש, שמדרבנן שמן שנקרש מטמא אוכל. ולכאורה קשה שהרי טוב עשו שלא חילקו, משום שגם שמן שנקרש אינו מטמא, כיון שאין אוכל מטמא אוכל מן התורה, ואפילו למאן דאמר (לעיל יד.) שגבי קדשים אוכל מטמא אוכל מן התורה, מכל מקום גבי שלישי בקודש מודה שאין אוכל מטמא אוכל, כמו שכתב המהרש"ל (יט: גרסי' ד"ה ח"ל, נח"ד ומ"ל), שלא יהיה עדיף שלישי של קדשים משני של חולין. ובעל כרחך צריך לומר, שמכל מקום טעו הכהנים במה שלא השיבו שבשמן שנקרש על כל פנים מטמא מדרבנן, שמדרבנן אוכל מטמא אוכל, אם כן על כרחך חגי שאל בטומאות מדרבנן, אם כן גם לרב לא קשה כיון ששנה משקי בי מטבחיא דכן, אבל משקי של בי מדבחיא מטמא על כל פנים מדרבנן, וחגי שאל אותם בדרבנן. וראה עוד בראש יוסף (ד"ה מידי) ובמשמרות כהונה (סוף ד"ה לגר) ובזרע יעקב ובמשיב נפש (ד"ה ואמר) ובידי משה (ד"ה מידי) ובקרן לדוד (חום' סה) מה שיישבו, מדוע אין הגמרא מקשה לשמואל. יט. **וכן** שיטת המאירי (ד"ה הן, הוספת נלר) ומהר"ם חלאווה (ד"ה גופה). כ. **בר"ן** וברבינו דוד (טז: ד"ה הן) כתבו, שלפירוש רש"י 'ואל כל מאכל' לא נמנה בין הדברים, מפני שהוא כלל לכל מאכל שדינם כאלו. וכוונתם ליישב את קושיית רבינו תם, שאין כוונת רש"י או אל כל מאכל. ובאמת שראשונים אלו לא הקשו קושיא זו על רש"י, אלא קושיות האחרות. ובתוספות רבינו פרץ (סמ ד"ה הן) כתב ברש"י, שאין הכוונה שהשמן נגע בכל מאכל, אלא חוזר לשרץ בראש הפסוק שנגע בכל מאכל. כא. **כעין** זה הקשה הר"ן (טז: ד"ה הן), איך משמע 'ונגע בכנפו' דהיינו שרץ עצמו, הרי כתוב 'בכנפו' ולא בשרץ. וכן הקשה ברבינו דוד (סמ ד"ה הן). ויתר שאלות התוספות יבוארו בהמשך השקלא וטריא בגמרא. כב. **תוספות** הרשב"א ובתוספות הרא"ש (ד"ה רביעי) וברבינו דוד (טז: ד"ה ואפעפ"כ). כג. **וראה** בהאלף לך שלמה (חריף, נמוק' סמ), שרצה לומר ש'בכנפו' היינו בראש אחד מן השרץ דהיינו בקצה השרץ, וחגי שאלם אם ידעו שגם אם נגע במקצת השרץ נטמא ולא צריך שיגע בכולו. עיי"ש. כד. **וכמו** שכתב רש"י (ד"ה מידי), שחגי בדק אותם בדרבנן, וכבר נגזרה גזירת טומאה על המשקים. כה. **וביאר**, שגם אם נאמר כמאן דאמר לעיל (יד.), שרק בקדשים טומאה עושה כיוצא בה, היינו דווקא שלישי שכתוב (ויקרא ז יט) 'והבשר אשר יגע בכל טמא', שהבשר נגע בשני שהוא טמא ונעשה שלישי וללמד שטומאה עושה כיוצא בה. כפי שכתבו התוספות לעיל (יד. ד"ה אפנ). ודווקא שלישי בקודש השתנה דינו מתרומה להיות טומאה עושה כיוצא בה, אבל רביעי שלומדים להלן (יח:) מקל וחומר מתרומה, אם כן אומרים דיו, ולא יקבל הרביעי טומאה כי אם מדבר שאינו כיוצא בו. ולכן חגי בדק אותם מן היין אל השמן, דהיינו כיוצא בו, או מן היין אל כל מאכל, שאינו כיוצא בו. ואם יאמרו שהשמן טמא, ידעו רביעי בקודש וידעו שטומאה עושה כיוצא בה אפילו משלישי לרביעי. ואם יטהרו אפילו כל מאכל, אינם יודעים מרביעי בקודש כלל. ואם יטמאו כל מאכל ויטהרו השמן, ידעו רביעי בקודש, אבל לא ידעו שטומאה עושה כיוצא בה משלישי לרביעי. וכיון שהכהנים השיבו 'לא יקדש' אפילו כל מאכל, לא ידעו רביעי בקודש כלל. וראה בנחלת אבות (חורי, חום' שלמ) מה שהקשה. כו. **וכן** ביארו במצא חן (נמוק' סמ) ובפאר הלכה (ד"ה וכמו מתורץ, עמ' קלד). כז. **וכן** העירו בעמודי אור (ריש סי' קיט) ובידי משה (נמוק' סמ). כח. **וכן** ביאר תוספות רבינו פרץ (סוף ד"ה הכפ).

השמן נגעו אל כל מאכל ונעשה רביעי בקודש[כט]. וכתבו התוספות, שלפי זה מבואר הסדר בפסוק למאן דאמר שאין אוכל מטמא אוכל, כי הכנף מטמא אוכל, לחם או נזיד, והאוכל משקה, יין או שמן, והמשקה מטמא אוכל, כל מאכל. ולא **כרש"י** שאוכל מטמא אוכל ומשקה מטמא משקה שטומאה עושה כיוצא בהל. **ובתוספות רבינו פרץ** (ד"ה המס) הקשה על פירוש זה ש'בשר קדש' היינו שרץ, שהרי יונתן בן עוזיאל תרגם (חגי ב יב) 'בשר קדש', בשר קודשיא, הרי שזה בשר קודש ממש[לא].

במראה הפנים (ירושלמי סוטה פ"ח ה"ג ד"ה גרסינן) כתב, ששיטת התוספות שעדיין לא גזרו טומאת משקים בימי חגי, וחגי בדק אותם בטומאה דאורייתא, ולכן דייקו התוספות שלא תהא טומאה כיוצא בה, כמבואר לעיל (יד.), שמדאורייתא אין אוכל מטמא אוכל. אלא שהקשה (שם ד"ה ממנס), שהרי לרב מדאורייתא אין המשקים מטמאים אחרים, ואיך יהיה השמן מטמא למאכל. ואם הוא בדק אותם בטומאה דרבנן, אם כן מדרבנן אוכל עושה כיוצא בו, ומדוע נטו התוספות מפירוש רש"י. ומכל שכן שלפי רב אפילו טומאת עצמם אין למשקים אלא מדרבנן, כפי שלמדנו לעיל (עו.), שאמר משקי בי מטבחיא דכן ממש, ועל כרחך אפילו טומאת עצמם אין להם, שאם לא כן איך טיהרו רבנן בבי מטבחיא. ואם כן מה שביארה הגמרא שרב סובר שמשקי בי מדבחיא והם יין ושמן טמאים, זו גזירה מדרבנן, וכמו שכתב רש"י (ד"ה מידי).

ואין לומר שהתוספות מפרשים לדעת רב שמשקי בי מדבחיא טמאים מדאורייתא, שסובר שיש עיקר לטומאת משקים מן התורה, ומה שמשקי בי מטבחיא טהורים, משום שסובר כרב פפא להלן (ע"ב), שאמר שלומדים מהלכה למשה מסיני שהם טהורים. כיון שדברי רב פפא נדחו כמבואר שם. ועוד, שגם אם נניח שרב סובר שיש עיקר לטומאת משקים, על כרחך רק לטומאת עצמם, אבל לטמא אחרים ודאי שהוא לא סובר כן, אלא מדרבנן הוא, כפי שלמדנו לעיל (שם).

ואם כן קשה, מדוע דייקו התוספות שחגי שאל באופן שלא תהא טומאה כיוצא בה[לב]. ודוחק לומר שאפילו בטומאה דרבנן נשמר חגי מלשאלם בטומאה כיוצא בה, משום שהיו רגילים מקודם בטומאה של תורה שאין טומאה עושה כיוצא בה. שאם כן אין לנו הכרח וטעם למה שחגי חילק בשאלתו, ומנה לחם ונזיד לדבר אחד, ויין ושמן לדבר שני, ואל כל מאכל דווקא, כי הרי לרב טומאת משקים דרבנן.

במעשה חייא (נמוק' שם) כתב, שהתוספות למדו שחגי היה עדיף לו לשאול בטומאה מדרבנן, במקרה של משקה שמטמא אוכל ואוכל משקה, ולא באופן של אוכל מטמא אוכל[לג].

ביפה עינים (ד"ה מרנעה) כתב, שגם לתוספות חגי שאל בדין דרבנן, ומה שכתבו התוספות שלא רצה לנקוט שיעשה כיוצא בו, הוא לא משום שהוא שאל אותם דין דאורייתא, אלא שלא רצה חגי לנקוט באופן של טומאה כיוצא בהלד.

בזרע יעקב (נמוק' שם, נפ"ד ונקט) ביאר, שהגם שאוכל מטמא אוכל מדרבנן, לא רצה חגי לשאול בטומאה כיוצא בה, שהוא בא לבודקם אם בקיאים ברביעי בקודש. ואם יבדקם בטומאה כיוצא בה, אף אם יאמרו לא יטמא, אפשר שלא טעו רק במה שגזרו רבנן שאוכל מטמא אוכל כיוצא בו, אבל טומאת רביעי יודעים.

בגנזי יוסף (ד"ה ונקט) ביאר, שאפילו שכבר נגזרה הגזירה שמשקה יטמא אחרים, מכל מקום עדיין לא נגזרה שיהא אוכל או משקה עושה כיוצא בו, ולכן חגי לא שאלם באופן זהלה.

ביאור רב האי גאון בשאלת חגי

שם. המהר"ם חלאווה (ד"ה ומעתה) הביא בשם **רב האי גאון**, לפרש את שאלת חגי באופן של טומאה בחיבורים, והיינו הן ישא איש בשר קודש ממש בכנף בגדו, ונגע אדם בעודו לבוש כנפו אל הלחם ואל הנזיד ואל היין ואל שמן ואל כל מאכל הטמאים בשרץ, אל אחד מהם או אל כולם יחד, ולפי זה הלחם [או יתר הדברים] ראשון [שנגע בשרץ], האדם שני, הכנף שלישי והבשר רביעי, ושאל חגי האם יטמא הבשר קודש. אלא שכתב המהר"ם חלאווה שדחוק לפרש כן.

מלשון הגמרא מוכח כשיטת רש"י

בשלמא לרב היינו דכתיב ארבעה לחם ונזיד ויין ושמן. הר"ן (טז: ד"ה הן) כתב, שמלשון זה מוכח כדברי **רש"י**, שהארבעה דברים הם, 'לחם ונזיד ויין ושמן', ואין הכנף בכללו. אלא שכתב שלשיטת **רבינו תם בתוספות** [הובאה לעיל], באמת לא גורסים 'לחם ונזיד ויין ושמן', אלא 'בשלמא לרב היינו דמשכחת ארבעה'[לי].

בפאר הלכה (נמוק' ד"ה רביעי, נפ"ד ומפרש) יישב את הגירסא לרבינו תם, שהגמרא מוכיחה מהפסוק, שלפי רב אפשר למצוא שחגי שאל על רביעי בקודש באופן שהכנף נגע בלחם או בנזיד, והם נגעו ביין או בשמן והם נגעו אל כל מאכל, וכדברי רבינו תם. ואין לפרש ששאל חגי באופן שנגע הלחם בנזיד, והנזיד ביין והיין בשמן ואל כל מאכל, ומנין שחגי שאל בצורה של 'או או' כדברי רבינו תם, משום שאם כן יוצא שחגי שאל על שישי בקודש אם טמא או טהור, ולכאורה היה לו לשאול על חמישי בקודש ולברר אם טעו או לא, כי אם שאל על שישי לטומאה והשיבוהו שטהור, עדיין יש לשאול על חמישי, כי אולי הם סברו שחמישי בקודש טמא ובאמת הוא טהור. אבל אם היה שואל על חמישי בקודש, נדע אם טעו או לא, שאם השיבוהו שהוא טמא, שוב לא צריך לשום שאלה על שישי כי רואים שהם טעו כבר בחמישי, ואם השיבוהו שחמישי טהור, שוב לא צריך לשאול על ששה בקודש שכל שכן שהוא טהור. נמצא אם כן שודאי שחגי לא שאל על שישי בקדש.

ועדיין יש לפרש ששאל אותם על חמישי בקודש, וכוונתו לשאול שנגע לחם [שני] בנזיד, ונזיד נגע ביין או בשמן, ואחר כך נגעו אל כל מאכל הרי חמישי. אבל גם זה אי אפשר לומר, משום שקשה מפני מה גבי לחם שאל שנגע אל הנזיד לבד, וגבי יין ושמן שנגע הנזיד באחד מהם, הרי עיקר הטעם שפירשו התוספות שלא כרש"י, הוא כדי לפרש שהפסוק נקט שאין אוכל מטמא אוכל כיוצא בו, וכיון שגבי לחם ונזיד נקט שיעשה כיוצא בו, מפני מה גבי יין ושמן לא נקט שיעשה כיוצא בו. אלא ודאי מוכח שהפסוק נקט שלא יעשה כלל כיוצא בו, וחגי שאל על רביעי.

ואם כן זו כוונת הגמרא, בשלמא לרב היינו דכתיב ארבעה, 'לחם ונזיד ויין ושמן', שמאותם ארבעה מוכח ששאל חגי על רביעי בקודש [ולא על חמישי או על שישי], אבל לשמואל חמישי מנא ליה, שהרי אין לומר שנגע לחם בנזיד, והנזיד נגע אל היין והשמן, כי מפני מה גבי אוכל נקט שיעשה כיוצא בו וגבי משקים לא. וגם אין לומר שגבי משקים שאל כיוצא בו, שאם כן שאל על שישי, ועדיין היה לו לשאול על חמישי. ואם כן ממה שנקטה הגמרא ארבעה אלו אוכל ומשקה מוכח כרב ולא כשמואל.

כט. וברש"י (חגי ב יב) גם כתב, 'ונגע בכנפו', לא נגע בשרץ עצמו אלא בבגד שהוא ראשון. וזה כדברי התוספות. והעירו בשלמי תודה (סוף ד"ה נמה) ובנחלת נפתלי (נמוק' ד"ה רביעי), ששיטת רש"י כאן אינה כתוספות. ותירץ בארץ צבי (טז: ברש"י ד"ה ונגע), שרש"י בחגי מפרש כסברת שמואל שחגי שאל על חמישי. וכן מוכח מהמשך דברי רש"י שם. עיי"ש. **ל. בפני יהושע** (נמוק' שם, נפ"ד ולפ) ובראש יוסף (נמוק' שם) הקשו, שדברי רבינו תם מובנים למאן דאמר אין אוכל מטמא אוכל בקדשים מדאורייתא, אבל למאן דאמר שאוכל מטמא אוכל מדאורייתא, מנין לחלק את הלחם והנזיד יחד לדבר אחד והיין והמשקה בדבר שני, הרי אפשר שהלחם טימא את הנזיד והנזיד את היין או השמן, ומדוע זה שונה מ'אל כל מאכל', שזה לא לשון של או מאכל. ונשארו בצריך עיון. ובמחנה ראובן (נמוק' שם) יישב על פי התוספות לעיל (יד. ד"ה מנלן), שמאן דאמר אוכל מטמא אוכל לומד מפסוק 'והבשר אשר יגע בכל טמא' (ויקרא ז יט), ולא מהפסוק בחגי. עוד כתב בפני יהושע (נמוק' שם, נפ"ד ומפרש), שהתוספות לא חששו למה שכתב רש"י (טז: ד"ה ונגע), שאי אפשר לפרש 'כנף' ממש, כי הרי כל הבגד הוא ראשון. כי אם היה כתוב בבגדו, היה מקום לומר שלאו דווקא מדובר באותו בגד שהשרץ מונח בו, אלא אפילו שאר בגדים, ובאמת אינו כן, שהרי אין כלי [ראשון] מטמא כלי, ומשום כך נקט הפסוק בכנף בגדו. ובידי משה (נמוק' שם, נפ"ד ומפרש) כתב, שדרך נגיעה להיות בכנף שהוא מדולדל לארץ, ולפעמים נוגע במה שיש לפניו בלי כוונה, והכתוב דיבר בהווה. וראה בגפי אש (על המצוות פ"ח מ"ז עמ' מח), שגם לתוספות השרץ לא נגע בכל הבגד אלא בכנף, וכל מקום שנגע השרץ נקרא כנף, היינו סוף וקצה הבגד שהיה יותר קרוב לשרץ ליטמא. וראה גם בנחלת נפתלי (ד"ה מי). וראה עוד במשמרות כהונה (נמוק' שם) שכתב, שלתוספות מה שבפסוק מונה שני סוגי אוכל, וכן משקה, ולא באוכל אחד ומשקה אחד, כדי לרמז שהשאלה היא על רביעי בקודש. וראה בקרן לדוד (מום עד) כמה קושיות בדברי התוספות.

לא. וזה קשה גם על פירוש רש"י. **לב. וכן** הקשה בראש יוסף (נמוק' שם). **לג. אלא** שבפאר הלכה (נמוק' שם, נפ"ד ונקט) הקשה, שסברא זו היא היפך השכל והאמת, שהרי רואים ליוסי בן יועזר שסבר שטומאת משקים לא גזרו במקדש, הואיל וחוץ למקדש טומאתם מדרבנן, וגבי אוכל מטמא אוכל מוכח לעיל (יד.) שגזרו במקדש, אפילו שחוץ למקדש טומאתו מדרבנן. אם כן רואים שאוכל מטמא אוכל עדיף מטומאת משקים לטמא אחרים. וראה שם בהמשך דבריו (ד"ה ממר העיון), מה שכתב ליישב דברי התוספות. **לד. כעין** זה יישב במראה האופנים (יגל יעקב, נמוקפות שם, נפ"ד לנפ), שחגי שאל בדין דרבנן ובודאי טומאה עושה כיוצא בה, אלא שחגי לא ירד לדין זה, שאין מגמתו אלא לשאול דין רביעי בקודש, שדין שעושה כיוצא בו היה פשוט וברור לו שיודעים אותו. ובזה דייק לשון התוספות, 'דלא בעי למינקט שיעשה כיוצא בו', ולא כתבו 'דלא מצי למינקט'. **לה. וראה** בדעת נבונים (מום קיב) מה שהאריך ביישוב הקושיא. **לו. וכן** כתב ברבינו דוד (טו: ד"ה הן). וכן כתבו המהרש"ל ובפני יהושע (נמוק' ד"ה רביעי) ובקרבן אשה (ד"ה גופא). **לז. וכן** מבואר להדיא בספר הישר לרבינו תם (חידושים, סי' שמג) שלא גורסים מלים אלו. וכן כתבו ברבינו דוד (ד"ה ורבינו) ובמראה האופנים (נמוק' ד"ה רביעי, נפ"ד ומפר"ח) ובחידושי רבי משה מאימראן (ד"ה ורבינו). ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה נשלמא) הגירסא, 'בשלמא לרב היינו דכתיב ארבעה'. וכתב, שלפי זה לא מוכיחה הגמרא לרביעי מלחם ונזיד ויין ושמן, שאפילו אם לא היה כתוב אלא יין ולחם או נזיד ושמן היה מוכח רביעי בקודש, שהסדר הוא, כנף, לחם [או נזיד], יין [או שמן], וכל מאכל, וכדברי רבינו תם בתוספות [הובאו לעיל]. וכן כתבו הרש"ש (ד"ה היינו) ובדברי שלמה (נמוק' שם), שנראה ברור שלפני רבינו תם שבתוספות [הובא לעיל] לא היו כתובים ארבעה דברים אלו בגמרא. וכן נראה מהרמב"ם (הקדמה לסדר טהרות, נמוקו) שלא גרס מלים אלו, והמעתיקים הוסיפום על פי רש"י. וכן כתב במראה האופנים (יגל יעקב, נמוקפות שם, נפ"ד ומפר"ח). וראה במצא חן (ד"ה היינו) שהקשה על הרש"ש, מה מועיל אם לפני רבינו תם לא היה כתוב מן לחם עד ושמן, הלא לדברי רבינו תם היה צריך לומר, היינו דכתיב ארבעה כנף לחם ויין וכל מאכל. אמנם לגירסת הראשונים לא קשה, שלדברי רבינו תם הגירסא, 'היינו דכתיב ארבעה'. וראה בשירי קרבן (סוטה פ"ח ה"ג ד"ה כנף).

בגנזי יוסף (נמוק' סס) כתב, שלתוספות מה שהביאה הגמרא רק ארבעה אלו, שהיא סמכה על מה שכתוב 'אל כל מאכל' בסוף הפסוק ו'כנפו' בתחילת הפסוק, ולא מנתה אלא אלו שבין הראשון לאחרון[לח].

לשיטת רש"י מדוע לא פירש שמואל כפשוטו

מי כתיב ונגע כנפו ונגע בכנפו כתיב במה שנגע בכנפו. רש"י (ד"ה מי) ביאר, שלא כתוב ונגע כנפו, שמשמעותו שהשרץ נגע בלחם והלחם הוא ראשון עד השמן שהוא רביעי, אלא כתוב 'ונגע בכנפו', שהלחם נגע במה שנגע בכנפו[לט], והיינו הדבר שנגע בכנף [בשרץ] נעשה ראשון ונגע בלחם, והלחם נעשה שני עד השמן שהוא חמישי. והקשו **התוספות** (ד"ה רביעי), לשיטת רש"י ש'אל כל מאכל' היינו או אל כל מאכל, והיין נגע בשמן או בכל מאכל ועשאם רביעי, אם כן מדוע שמואל הוצרך לדחוק ולהסביר שהכנף נגע בדבר אחר והדבר אחר נגע בלחם, הרי שמואל יכול היה להפריד בין השמן לכל מאכל, שהשמן הוא רביעי וכל מאכל הוא חמישי[מ]. **ובראשונים**[מא] הקשו, למה שמואל נדחק לפרש במה שנגע בכנפו, היה לו לתרץ שהלחם נגע בכנף ממש ולא בשרץ, והיינו שהכנף הוא לא שרץ [כדברי רש"י], אלא הוא דבר נוסף [כדברי רבינו תם], ואם כן יש לשמואל חמישי, מהכנף הראשון עד השמן החמישי[מב]. **וכתבו** התוספות, שלדבריהם שהכנף הוא ראשון, אם כן שמואל דייק שיש בפסוק חמישי, כנף ראשון, ומה שנגע בכנף הוא שני[מג], ונגע בלחם או בנזיד ועשאם שלישי, ונגעו ביין או בשמן ועשאום רביעי, והם נגעו בכל מאכל ועשאוהו חמישי. וביישוב שיטת רש"י ישנם כמה ביאורים:

א. במהרש"א (נמוק' סס) יישב את שיטת רש"י מקושיית התוספות, ששמואל הוצרך לתרץ במה שנגע בכנפו, לפי שבסמוך מבואר שבשאלה השניה של חגי את הכהנים, 'אם יגע טמא נפש בכל אלה היטמא', לפי שמואל גם בשאלה זו לא טעו הכהנים שענו 'יטמא'. כיון ששם השאלה היא על רביעי, וברביעי באמת טמא. ואם נאמר ש'אל כל מאכל' אין הכוונה לדרגת טומאה נוספת [כדברי רש"י], מובן מדוע לשמואל לא טעו הכהנים, כיון שהשאלה 'אם יגע טמא נפש בכל אלה', משמע שהטמא נפש יגע בכל אלה המפורשים בפסוק, לחם ונזיד ויין ושמן, ולא על מה שנגע בכנפו, ולכן אמרו הכהנים 'יטמא', כיון שהתשובה היתה על רביעי שטמא, ולכן לא טעו הכהנים. אבל אם נאמר לשמואל ש'אל כל מאכל' זו דרגה נוספת בטומאה [כדברי רבינו תם], ובשאלה 'אם יגע טמא נפש בכל אלה' הכוונה גם על כל מאכל, אם כן יש כאן חמישי, ומדוע אמרו 'יטמא'[מד].

ב. בפני יהושע (נמוק' סס) יישב בדעת רש"י, שאין משמע לשמואל לפרש ש'אל כל מאכל' היינו חמישי, שאם כן מדוע שינה בלשונו, שאת הארבעה הראשונים פירט למינים שונים בשמותיהם, ואילו כל מאכל אמר בצורה כללית. אלא על כרחך שהטעם של שמואל, משום שמדובר שהלחם נגע במה שנגע בכנפו, ואם כן היין הוא רביעי והשמן הוא חמישי.

ג. בצל"ח (חום ק) יישב, שהתוספות סוברים שתירוץ הגמרא מי כתיב ונגע כנפו, לא שמואל בעצמו אמר כן, אלא הגמרא מפרשת לשיטתו, ולכן הקשו מדוע דחקה הגמרא כן, הרי אפשר ששמואל מפרש 'ואל כל מאכל' דווקא, ומנויים חמשה בפסוק. אמנם לרש"י לא קשה קושיא זו, משום שרש"י סובר כשיטת **הרמב"ם** בפירוש המשניות (זבים פ"ה מי"ג), שדין זה שכל הפוסל תרומה מטמא משקה להיות ראשון, אין זה מגזירת י"ח דבר, אלא גזירה קדומה היתה, מזמן שגזרו שמשקים יטמאו אחרים גזרו שיהיו תחילה[מה].

ולפי זה קשה, איך אמר שמואל שהכהנים לא טעו משום שחגי שאל על חמישי, והרי עדיין היין נעשה תחילה שהרי הנזיד הוא שלישי, וכשם שכל הפוסל תרומה מטמא משקה להיות תחילה, כך כל הפוסל בקודש מטמא משקה להיות תחילה, וכיון שהנזיד הוא שלישי והרי הוא פוסל קודש לפי ששלישי עושה רביעי בקודש, ואם כן טימא את היין להיות תחילה, ואם כן טיהרו הכהנים את השני ולא את החמישי, ובודאי שטעו. ובשלמא לרב לא קשה, שאמר שחגי שאל על רביעי, והרי אם המשקים תחילה אם כן חגי שאל על שני, ואפילו על ראשון, שהיין נעשה תחילה, וכשנגע היין בשמן או כל מאכל, השמן שוב נעשה ראשון, ואל כל מאכל הוא שני. אלא שיש לומר, שרב אמר שודאי ששתבשו הכהנים גם שלא ידעו שהמשקה נעשה תחילה, וגם שעל כל פנים טיהרו רביעי[מו]. אבל לשמואל ודאי קשה, איך אמר שלא השתבשו כיון ששאל על חמישי. ובשלמא התוספות לשיטתם (שבת יג: ד"ה והשותה), שדין של כל הפוסל תרומה עושה משקים תחילה לא נגזר עד י"ח דבר[מז], אם כן בימי חגי לא נעשו המשקים תחילה. אבל לרש"י שסובר כהרמב"ם, קשה שהרי לשמואל הנזיד הוא שלישי ואם כן נעשה היין תחילה, והכהנים שטיהרו את השמן ואת המאכל טיהרו הראשון ושני, ואיך אמר שמואל שהכהנים לא טעו[מח].

ותירץ על פי דברי הרמב"ם בפירוש המשניות (טהרות פ"ג מ"ו), שאין שלישי עושה רביעי בקודש כי אם כשהראשון בסדר הטומאה היה תרומה, או חולין שנעשו על טהרת הקודש, אבל אם היה הראשון חולין שנעשו על טהרת תרומה וכל שכן חולין בלבד, אפילו שוב היה השני והשלישי קודש, מכל מקום אינו יכול לעשות רביעי כלל. והנה הגמרא הקשתה לרב שאמר דכן ממש, מהפסוק בחגי שמשקים מקבלים טומאה, ולכאורה לא נזכר בפסוק שהיין והשמן היו קודש, ושמא חולין היו, שכמה דברים הובאו שמה. ואולי היין והשמן היו חולין. וצריך לומר, שממה שכתוב 'ונגע אל הלחם ואל הנזיד ואל היין ואל השמן', הכל בה"א הידיעה, משמע שחגי שאל על לחם ונזיד ויין ושמן הידועים בעזרה, שהם מסתמא קודש. אבל כל זה מובן על דברים המפורשים בפסוק, אבל לשמואל שמעמיד במה שנגע בכנפו, אם כן לא כתוב איזה דבר נגע בכנפו, ואולי הוא היה אוכל חולין, וכיון שהראשון היה חולין, אין השלישי ממנו אפילו הוא קודש עושה רביעי, וממילא אפילו אם נוגע במשקה אינו פוסלו כלל, וקל וחומר שאינו עושה אותו תחילה, ואם כן היין שהיה רביעי, שהרי הנזיד היה שלישי, לא נפסל, וקל וחומר שלא פסל את השמן ואת כל מאכל, ולא טעו הכהנים כלל.

אבל אם בכנפו הוא ממש דהיינו השרץ עצמו, כדברי רב, אם כן לא היה הראשון חולין, כי הראשון היה הלחם וממילא היו היין והשמן ראשונים. ועוד, שאפילו היו גם הלחם והנזיד חולין גמורים, מכל מקום היו היין והשמן ראשונים אפילו בחולין, שהרי מה שיש חילוק אם הראשון קודש היינו לענין הרביעי, אבל אם המשקה הוא שלישי, אוכל הפוסל את התרומה מטמא משקה לִהְיוֹת תחילה אפילו בחולין גמורים. וכל זה אם נאמר ש'בכנפו' זה מה שנגע בכנפו, אבל אם היה מעמיד החמישי משום 'ואל כל מאכל' דווקא, כדברי התוספות, ובכנפו הוא השרץ, אם כן היו היין והשמן ראשונים, 'ואל כל מאכל' שני[מט].

ביאור רבינו חננאל בשאלת חגי לרב ושמואל

שם. רבינו חננאל (ד"ה כשלמא) ביארנ, ששאלת חגי לפי רב, היא לגבי אדם שנשא בכנף בגדו בשר קודש ממש, שהכנף נגע בשרץ[נא], והכנף הוא ראשון,

---

לח. וכעין זה ביאר בבארות המים (ד"ה ומ"ש בגמרא), שכוונת הגמרא שלכן מנה הפסוק לחם ונזיד ויין ושמן, כי אין לחשוב רק לשנים, שאין טומאה עושה כיוצא בה, ובצירוף כנף ומאכל ביחד הם ארבעה. וכן כתב בגפי אש (על המצוות פ"ח מ"ז עמ' מח). ועיין שם מה שביאר ליתר השיטות בגמרא.

לט. כגון כלי. מהר"ם חלאווה (ד"ה ושמואל). **מ. בידי** משה (נמוק' סס) ביאר, ששמואל למד ששמן ומאכל הם שני דברים, מזה שלא כתובים בה"א הידיעה כמו יתר הדברים, כמו שנתבאר לעיל [בעניין 'בביאור שיטת רש"י בשאלת חגי לדעת רב'] בשיטת רש"י. **מא. ר"ן** (טו: ד"ה הן) וברבינו דוד (סס ד"ה ופעפ"כ) ובספר הישר (חידושים, סי' שמג). **מב. אמנם** רש"י (טז: ד"ה ונגע) כתב, שאם משום כנף שהוא ראשון, הרי כל הבגד גם ראשון הוא. **מג. וביאר** המהרש"א (נמוק' סס, נפ"ד ונקט), שמה שנגע בכנף היינו משקה, שאם זה כלי לא היה נטמא מן הכנף שנגע בשרץ, שאין כלי נטמא אלא מאב הטומאה. וגם זה לא מאכל, שאם כן עושה כיוצא בו, שהלחם נגע בו, והרי לתוספות שאלת חגי היתה באופן שאין עושה כיוצא בו. וכן כתב במראה הפנים (ירושלמי סוטה פ"ה ה"ג ד"ה ודע). ובגנזי יוסף (ד"ה ונקט) כתב, שאפשר לומר שמה שנגע בכנפו זה עצים ולבונה. **מד. וכן** יישבו במעשה חייא (נמוק' סס) ובחידושי רבי משה מאימראן (ד"ה עוד הקשו) את דעת רש"י. אלא שהמהרש"א כתב, שהתוספות לא רצו לפרש ש'כל אלה' לא מדובר על מה שנגע בכנף, כי משמע שעל כל הנגיעות שזכר בשרץ אמר הפסוק, בכל אלה הנגיעות אם יהיו בטמא נפש. וכן מוכח מהמשך הגמרא שמדובר על כל הנגיעות [ראה בהערה בסמוך בענין 'קושיות על רש"י בדעת רבינא']. לכן הקשו התוספות על רש"י. ובמראה הפנים (ירושלמי סוטה פ"ה ה"ג ד"ה וטרם, נפופו) כתב לבאר את קושיית התוספות [מדברי המהרש"א], מדוע היה צריך שמואל לתרץ את דבריו בשאלה של חגי במת שמדובר ברביעי, ובשאלה הראשונה בשרץ שמדובר בחמישי על ידי הוספת כנף, הרי היה יכול לפרש שיש רביעי במת כיון שמדובר שנגעו במת עצמו, והלחם הוא אב עד וכל מאכל שהוא רביעי במת וחמישי בשרץ, ומדוע שמואל מפרש 'כל מאכל' באופן שונה משאר הדברים שבפסוק, כרש"י. וראה מה שהקשה על זה במראה האופנים (יגל יעקב, נמוק' סס). וראה עוד בראש יוסף (ד"ה נקיימין) וברש"ש ובמים עמוקים ובקול מבשר (נמוק' סס) בכוונת קושיית התוספות. **מה. ועיין** פאר הלכה (ד"ה שוב מצאתי) שהאריך להוכיח, שגזירת כל הפוסל את התרומה מטמא משקים להיות תחילה, נגזרה כבר בימי חגי. **מו. ובפאר** הלכה (ד"ה ים לנקדק) יישב לפי דעת רב, שודאי שהכהנים ידעו שטמא היין והשמן מהטעם שהיין נעשה תחילה, אלא שהם השיבו לו לפי משמעות דבריו ששאל על רביעי בקודש, ורק למשל מנה את הדברים בפסוק, והעיקר הוא ששאל על רביעי בקודש, שאם לא כן לענין מה כפל את דבריו, כיון שהיין נעשה תחילה. אלא ודאי כוונתו לשאול על רביעי בקודש, אם לא אומרים כל הפוסל תרומה מטמא משקים להיות תחילה, אם נטמא השמן מהיין או לא. ועל זה השיבו לו, טהור. ובזה ביאר את השאלה השניה של חגי [בסמוך], 'אם יגע טמא נפש בכל אלה', ואמרו לו 'יטמא', ולדעת רבה בר אבוה חגי שאל על רביעי בקודש, ולכאורה מדוע אמרו לו 'יטמא', שמשמע שמטמא אחרים, הרי היה להם להשיב שהוא פסול, כי רביעי אינו מעביר טומאה הלאה. ולפי מה שנתבאר ניחא, שבשאלה הראשונה השיבו שהוא טהור משום רביעי בקודש, ובשאלה השניה השיבו שהוא עצמו טמא, משום שרביעי בקודש מטמא אחרים מהגזירה של כל הפוסל תרומה מטמא משקים להיות תחילה, שהיין נעשה תחילה ומטמא אחרים. וראה עוד בזרע יעקב (ד"ה מיכלל). **מז. ראה** בצל"ח (חום קנ), מה שתלה דין זה שכל הפוסל תרומה מטמא משקים להיות תחילה, אם זו גזירה קדומה או מגזירת י"ח דבר במחלוקת תנאים. ובמה שהקשו על דבריו בזרע יעקב (ד"ה כתב) ובידי משה (ד"ה ומ"ש עוד) ובנחלת אבות (חום שם). **מח. בפאר** הלכה (ד"ה עוד יש) יישב על פי דברי התוספות יום טוב (טהרות פ"ג מ"ג), שביאר בדעת חכמים (שם), שיין קרוש אינו משקה להיות תחילה לעולם. ואם כן הכהנים סברו שחגי שאל אותם במקרה שנגע יין קרוש בנזיד, והוא אוכל ולא משקה להיות תחילה, והוא פסול וגם השמן טהור. ולכן לשמואל לא השתבשו הכהנים. עיין שם. **מט. וראה** מה שהאריך בדבריו בידי משה (ד"ה הניחם, ד"ה גם). **נ. וכן** ביארו בערוך (ערך רנע - הרמתון) ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה החם) בשם הר"ם, והרד"ק (מגי ג יג, הו"ד בפהכת"ל טו: ד"ה הן). **נא. ובתוספות** רבינו פרץ (ד"ה החם) כתב, שאי אפשר שלא גירר את הכנף על השרץ.

ונגע הבשר בכנף בגדו הטמא, והבשר נעשה שני, ונגע עוד הבשר אל הלחם או אל הנזיד או אל היין או אל השמן, שעכשיו אחד מדברים אלו הוא שלישי, ואחד מהם נגע אל כל מאכל ועשאו רביעי. ושאל אותם חגי 'היקדש' המאכל או לא. והשיבו 'לא', שלא נפסל המאכל[נב]. וכתב רבינו חננאל, שההוכחה שעל המאכל לבדו שאל חגי, משום שאמר 'היקדש' בלשון יחיד, ולא אמר היקדשו שמשמע דברים הרבה.

ולפי שמואל שאל אותם על חמישי, אלא שנכנס דבר אחר בין הכנף לבשר, ואם כן יש חמישי[נג]. אמנם **המהרש"ל** (טז: ד"ה הן) ביאר, שלשיטה זו מה שאמר שמואל ששאל על חמישי, היינו כדברי התוספות, שהכנף ראשון, ומה שנגע בכנף הוא שני, ונגע בלחם או בנזיד ועשאם שלישי, ונגעו ביין או שמן ועשאום רביעי, והם נגעו בכל מאכל ועשאוהו חמישי[נד].

ביאור דברי הרמב"ם בשאלת חגי לרב ולשמואל

שם. הרמב"ם (הקדמה לסדר טהרות, נקודים) ביאר, ששאלת חגי לפי שיטת רב היתה אם לקח שרץ בכנף בגדו, והבגד נעשה ראשון[נה], ונגע כנף הבגד בלחם ונעשה הלחם שני, ואחר כך נגע הלחם בנזיד ונעשה הנזיד שלישי, ואחר כך הנזיד נגע ביין ובשמן ובמאכל, ושאלם חגי מה דין המאכל והיין והשמן, האם כל אלו טמאים או לא. ואין ספק שהיין והשמן והמאכל כל אחד מהם הוא רביעי[נו], אלא שהיין והשמן נעשים ראשון[נז], והמאכל פסול ואינו מטמא[נח]. והשיבו הכהנים ואמרו לו 'לא'. והרי הם טועים בשני דברים, בדין היין והשמן שטיהרום, והרי הדין הוא שהם תחילה. שנית לגבי המאכל שסברו שאין רביעי בקודש. ואילו לשמואל לא טעו הכהנים, לפי שאין הכוונה שכנפו נגע בלחם אלא שנגע אוכל בכנפו[נט], ואחר כך נגע אותו האוכל בלחם ולחם בנזיד, ונמצא שחגי שאל על חמישי בקודש והוא טהור, לפי שהכנף ראשון, והאוכל שנגע בו שני, והלחם שנגע באותו האוכל שלישי, והנזיד רביעי והוא פסול, וכאשר נגע הנזיד ביין ושמן ומאכל יהיה הכל טהור, גם המשקה שהוא יין ושמן וגם המאכל, לפי שכל אחד הוא חמישי וחמישי בקודש טהור[ס].

אלא שהצל"ח (חול ג) הקשה, מדוע לפי הרמב"ם לחם ונזיד ויין נחשבים זה אחר זה, ושמן וכל מאכל שוב נפסק הסדר, והולך על הנזיד שנגע או ביין או בשמן[סא]. ותירץ, שחגי רצה לבודקם בכמה דיני טומאה, ולהרמב"ם מה שגזרו שמשקים נעשים תחילה גזירה קדומה היא ולא מי"ח דברים[סב], וחגי בדק אותם אם יודעים דין רביעי בקודש, וגם רצה לבודקם אם יודעים שכל הפוסל בקודש מטמא משקים להיות תחילה, וגם אם יודעים אם שמן הוא משקה או אוכל. ולכן שאל במקרה שנגע הנזיד ביין אם יודעים שנעשו תחילה, ושאל בשמן אם יודעים שהוא משקה, ושאל ואל כל מאכל אם יודעים רביעי בקודש[סג]. **אלא** שעדיין 'אל כל מאכל' מיותר, כי ממה נפשך, אם ישיבו על היין ושמן יטמא ושגם מטמאים אחרים לפי שנעשים תחילה, על כרחך יודעים גם דין רביעי בקודש, שאם אין רביעי בקודש לא נעשו המשקים שנגעו בשלישי תחילה, ואפילו אינו פסול כלל, כיון שאין שלישי פוסל רביעי בקודש, שכל הפוסל בקודש מטמא משקים להיות תחילה, אבל כל שאינו פוסל אין חילוק בין נוגע באוכל או נוגע במשקה. ואם ישיבו רק יטמא, והיין והשמן נטמאים הם עצמם בלבד, על כרחך יודעים מרביעי בקודש, אלא שאינם יודעים שמשקה נעשה תחילה. וקל וחומר אם ישיבו שהיין טהור, פשוט שאין יודעים רביעי כלל. ואם כן מה ששאל 'ואל כל מאכל' מיותר.

ותירץ, שגם בזה בדק אותם חגי, אם יודעים ההפרש בין משקי בי מטבחיא למשקי בי מדבחיא, ואם היו משיבים על היין ושמן טהור, עדיין אין ראיה שאינם יודעים רביעי בקודש, שאף אם יודעים שמא טועים וסוברים שמשקי מדבחיא דכן כמו מטבחיא, לכן שאל אותם גם אל כל מאכל[סד].

בידי משה (ד"ה ועוד נ"ל) תירץ לדעת הרמב"ם, שחגי שאלם על דרך המצוי, שרגילות היא שהכנף יגע בלחם בלי כוונה והלחם בנזיד, שדרך הוא ללפת הלחם בנזיד, ולכך בזה שאלם על הסדר, אמנם ביין ושמן ואל כל מאכל אינם שייכים לנזיד אלא באקראי, ולכך שאלם בדרך של 'או או'.

ביאורים נוספים בשאלת חגי

שם. האלשיך (מרמות הנוכחות, מגי ג ד"ה נעמרים) ביאר, שרב מפרש את שאלת חגי שהשרץ נגע בלחם ועשאו ראשון, ולחם בנזיד ועשאו שני, ויין שלישי ושמן רביעי. ולשמואל כנפו היינו כנף ממש, והכנף ראשון והארבעה דברים המנויים, ביחד זה חמשה[סה].

המשמרות כהונה (ד"ה רביעי) הקשה לכל הפירושים שחגי שאל בלשון 'היטמא', והכוונה להיות פסול, בין לרב אם מדובר על רביעי בין לשמואל על חמישי. והרי בכל הסוגיות מבואר שטמא היינו לפסול אחרים[סו]. לכן ביאר, שחגי שאל באופן שהכנף נגע בשרץ ונעשה ראשון ולחם ונזיד ויין ושמן נגעו בכנף ונעשו שני, ואל כל מאכל שלישי, ולכך הפסיק במשקים [יין ושמן] בין מאכל [לחם ונזיד] למאכל [ואל כל מאכל] להודיע שהוא שלישי, ושאל 'היטמא', והיינו אם יִקָּרֵא טמא ויעשה רביעי, וכן לשמואל אם יעשה חמישי, כשיש עוד דבר בין הכנף ליתר הדברים.

ביאור השאלה השניה לשמואל

תא שמע ויאמר חגי אם יגע טמא נפש בכל אלה היטמא ויענו הכהנים ויאמרו יטמא בשלמא לשמואל מדהכא לא אישתבש התם נמי לא אישתבש. **רש"י** (ד"ה טמא, ד"ה נכל) ביאר, שהגמרא הבינה שמדובר בטמא מת שדינו אב הטומאה כשרץ, ושאלת חגי היא אם יגע טמא מת בכל אלה, היינו טמא מת בלחם ולחם בנזיד וכן הלאה, כך שיש עד רביעי, מה דין הרביעי. ואמרו לו 'יטמא', ולא טעו בזה הכהנים, כיון שרביעי באמת טמא[סז]. וחגי לא שאל אותם בשאלה זו על מה שנגע בכנפו, כיון שלא הוזכר בפסוק.

בדעת התוספות, המהרש"א (נמוס' ד"ה רביעי) ביאר, ש'בכל אלה' היינו על כל הנגיעות שנזכר בשאלה הראשונה בשרץ, וגם על מה שנגע בכנפו, ולדברי המקשה 'טמא נפש' היינו מת, ולכן לשמואל מובן מה שהכהנים לא

נב. וראה במשמרות כהונה (נמוס' ד"ה רביעי) שהקשה, שמהגמרא לא משמע כדברי הרד"ק, כי לא משמע שלרב היה דבר אחר בין הכנף ללחם. וכן הקשה בבאר משה (פוף מס' מזיר בפני סמיכי ד"ה ונגע). ובחיים לישראל (טז: ד"ה הן) תירץ, שלאחר שאמרה הגמרא לשמואל שכתוב ונגע בכנפו, אם כן קשה על רב מה הוא ישיב בזה, על כן צריך לפרש שהיה דבר אחר בין הכנף ללחם. אבל לפי ההוה אמינא לא מפרשים כך, ובשר קודש היינו שרץ, והוא נגע בכנף והכנף בלחם. ובידי משה (ד"ה ולפיכך) תירץ, שלרב תיבת 'בכנפו' לא נאמר על כנף הבגד אלא כנף הבשר, והיינו ונגע בכנף הבשר הזה דהיינו בקצה הבשר קודש שנגע בכנף בגדו, שהבשר הוא שני, ואותו בשר נגע בכנפו אל הלחם שהלחם הוא שלישי. ועל זה דייק שמואל שמכך שכתוב בכנפו ולא כנפו שמשמע כנפו של בשר, על כרחך שיש דבר אחר באמצע, וכנפו נגע בדבר אחר והוא שלישי, ונגע אל הלחם שהוא רביעי, והלחם והנזיד והיין והשמן נגעו אל כל מאכל שהוא חמישי. וראה באברהם יגל (ד"ה הן) ובשלמי תודה (ד"ה נמצה). **נג. בתוספות** רבינו פרץ (ד"ה מי) ביאר, שבשר הקודש היה כרוך בבגד, ומונח אותו בגד שהיה [הבשר] בתוכו בתוך כנפו שהוא ראשון, ואם כן הבגד שהיה הקודש כרוך בו שני, והקודש שלישי, ונגע לאחד מהדברים המנויים בפסוק והם רביעי, ואחד מהם נגע אל כל מאכל, ועכשיו המאכל הוא חמישי. **נד. ראה** בידי משה (ד"ה והכל"ק) שכן מבואר בירושלמי (סוטה פ"ה ה"ג). **עיי"ש.** **נה. במראה הפנים** (ירושלמי סוטה פ"ה ה"ג ד"ה ומני) ביאר, שדעתו בזה כרבינו תם שהשרץ נגע בכנף, שהכנף ראשון והלחם שני, כי כן הדרך להוציא דבר טמא לשאת אותו על ידי דבר אחר, ולא שיגע הוא בעצמו ויטמא. ולכן לא שאל אם האיש עצמו שנגע בשרץ ונגע ללחם, שגם כן עושה את הלחם שני. **נו. במראה הפנים** (שם) ביאר, שכוונת 'רביעי' היינו רביעי בנגיעה כפי הסדר, הבגד, הלחם, הנזיד, שמן ויין או מאכל, אבל לא רביעי בדין, כי המשקים הרי נעשים ראשון. וכן ביאר במי נפתוח (תמנה קנו). **נז. כמבואר** בטהרות (פ"ג מ"ו), השלישי שבתרומה מטמא משקה קודש להיות תחילה. **נח. במראה הפנים** (שם) ביאר, שדעתו כדעת רש"י [הובאה לעיל], שכבר גזרו טומאת משקים בימי חגי, ובדק אותם בטומאה דרבנן, ולכן גם הפסוק מונה טומאה כיוצא בה. וגם שכבר גזרו בזמן זה על משקים להיות תחילה אם נגעו בדבר הפוסל בקודש. **נט. שאין** אתה מוצא אלא במקרה שנגע אוכל בכנפו, שכלי אינו מקבל טומאה מן הכנף שהוא ראשון, וכן לא מדובר במשקה שאם כן חזר להיות תחילה כדין המשקים, והיה הלחם שני והנזיד שלישי והיין או השמן או המאכל רביעי. אמנם אם היה הדבר הזה שנגע בכנף אוכל, אנו מוצאים בזה הסדר חמישי. מראה הפנים (שם ד"ה תוס"ע). **ס. עיין** באור חדש (ד"ה תוס"ע) ובאגרות משה (קדשים סי' נ"ו), מדוע הרמב"ם מיאן בפירוש רש"י ותוספות. וראה בזרע יעקב (נמוס' ד"ה רביעי), מדוע לרמב"ם שמואל היה צריך להעמיד במה שנגע בכנפו, ולא נאמר שהיין לבדו נגע בשמן או במאכל. **סא. במראה הפנים** (שם ד"ה ומני) ביאר, שבלחם ונזיד מדובר באוכל שמונים בו ראשון ושני, ולפיכך פירש הרמב"ם בדווקא שנגע אל הנזיד והנזיד אל היין, אמנם כאשר בא בשאלה אל נגיעת המשקים, שאין מונים במשקים ראשון ושני לפי שלעולם נעשו תחילה, ואם נגע משקה טמא אחד באחר ואפילו עד אלף כולם שוים לטומאה, לכן לא חילקם כסדר האוכל אלא שאל אם נגע ביין או נגע בשמן, וכיון שבא אל מדרגת הרביעי, שאל גם אם נגע במאכל. **סב. כפי** שביאר הצל"ח [הובא לעיל בענין 'לשיטת רש"י מדוע לא פירש שמואל כפשוטו']. **סג. וכן** ביאר בידי משה (ד"ה עו"ש רביעי). **סד. וראה** מה שיישב בידי משה (ד"ה עו"ש רביעי). אלא שהקשה הצל"ח (חול ג) לדעת הרמב"ם, מה הקשתה הגמרא מתחילה על רב ממה שאמר שהכהנים טעו, אולי הכהנים טעו על שטיהרו כל מאכל, שהרי לפירוש הרמב"ם הנזיד נגע אל כל מאכל. ואם הקושיא היא מכח גוף שאלת חגי, מדוע הוצרך לשאלם על יין ושמן כלל כיון שהם טהורים לגמרי, אם כן למה הוצרכה הגמרא להקדים שרב אמר אישתבש כהני, והלא מעצם גוף הפסוק קשה. ועוד, שזה גופא רצה לבודקם אם יודעים שמשקי בי מדבחיא דכן. ותירץ, שהיה קשה לגמרא מנין לרב שחגי שאל על רביעי בקודש, אולי כוונת הפסוק כדברי שמואל ושאל על חמישי בקודש והשיבו הכהנים כהלכה. אלא ודאי שרב סבר שכוונת הנביא לידע אם בקיאים שלא יכשלו בטומאת קדשים, ואם כן עיקר החשש שמא יטהרו את הטמא, אבל אם יטמאו הטהור סבר רב שבשביל זה לא היה נחוץ לבודקם, שהרי אדרבה יחמירו. ואם החשש שישרפו קדשים בחנם, אם כן גם על רביעי אין שורפים, שרביעי בקודש הוא רק מעלה דרבנן. ולכך סבר רב שודאי לא שאל על חמישי רק על רביעי לידע אם לא יטהרו את הטמא. ומעתה לפי זה שוב קשה על רב שסובר דכן ממש מגוף הפסוק, למה שאלם חגי על יין ושמן כלל, כיון שהם דכן ואין כאן לטהר הטמא. וראה באהל דוד (ד"ה עיין) ובאני חומה (עלוס, ד"ה תמר). **סה. אלא** שבשלמי תודה (ד"ה נמה) הקשה, שבגמרא לא משמע כדבריו, שהרי שאלה אלא לשמואל חמשה מנא ליה. ובנחלת אבות (חול שמג) הקשה על רש"י, מדוע הגמרא נדחקה לומר במה שנגע בכנפו, הרי אפשר לומר שרב מפרש שכנפו הוא השרץ, ולשמואל כנפו הוא הבגד, וממילא יש חמש. ומה שהקשה רש"י (טז: ד"ה ונגע), שהרי כל הבגד הוא ראשון ומדוע נקטו כנף, לא קשה, שחגי היה מדבר דרך סיפור מעשה, הן ישא איש בשר קודש שרץ בכנף בגדו, שכן דרך האדם ליטול שרץ בכנף בגדו, ועל זה סיים ונגע בכנפו בכנף בגדו, אבל ודאי הוא הדין לכל הבגד. וכתב שאולי מטעם זה הרבה מפרשים מיאנו בפירוש רש"י. **סו. אלא** שבידי משה (ד"ה והכל) הקשה, שבפסוק כתוב 'היקדש' ולא היטמא, ומילת קודש תאמר על דבר המרוחק ומובדל מחמת איסורו, גם אם הוא פסול. וכן הקשה בנחלת אבות (חול שמג). **ובארץ צבי** (טז: ד"ה ולפיכך) יישב, שהמשמרות כהונה מפרש 'היקדש', כמו שפירש רש"י בחגי (ג יג) 'היסתאב'. ועוד, שבשאלה השניה של חגי שאל 'היטמא', אם כן גם בשאלה הראשונה כוונתו כך. **סז. וכן** ביאר בתוספות הרא"ש (ד"ה מהכא).

טעו, משום שבשאלה בשרץ בכל הנגיעות עד השמן יש חמישי ולכן טיהרו, ובשאלה השניה במת שהוא אבי אבות הטומאה, הנגיעות הן עד רביעי כדברי רבינו תם, הכנף אב, מה שנגע ראשון, לחם או נזיד שני, שמן או יין שלישי, כל מאכל רביעי[סח]. **וברש"ש** (נמוק' שם) ביאר בדעת התוספות, שחגי בשאלה זו שאל על טמא מת, ולא שאל במה שנגע בכנף, אלא הלחם נגע בכנף כך שיש רק רביעי, לכן לא טעו הכהנים.

בר"ן (טז: ד"ה הן) ביאר בשאלה הראשונה כדברי התוספות, ולשמואל יש עד חמישי. ובשאלה השניה ביאר, אם הטמא מת שהוא אב הטומאה יגע בלחם או בנזיד ועשאם ראשון, והלחם או הנזיד נגעו ביין או בשמן ועשאום שני, והיין או השמן בכל מאכל ועשאוהו שלישי. וענו לו 'טמא', ולכן לא השתבשו הכהנים. כך שבשאלה השניה אין את הכנף באמצע[סט].

רבינו חננאל (ד"ה ומוחזקין) פירש[ע], שחגי שאל אם הכנף יהיה טמא טומאת נפש, שנמצא שהכנף אב הטומאה והבשר ראשון לטומאה, והלחם והנזיד והמשקים שני, והמאכל שלישי, ולשמואל שאמר במה שנגע בכנפו שמכניס בין הכנף לבשר, יש כאן רביעי בקודש. וענו הכהנים ואמרו 'טמא'.

מדוע חגי לא שאל על רביעי בטומאת שרץ

שם. בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה מן, בהשלמות) הקשו, לפי שמואל שבשאלה הראשונה שאל חגי על חמישי בקודש ואמרו לו טהור, אבל רביעי טמא, אם כן מדוע שאלם בשאלה השניה על טמא מת, היה לו לשאול שוב משרץ עצמו, שכל מה שאמרתם טהור היינו השמן [חמישי], אבל היין [רביעי] טהור או טמא[עא]. ותירצו, שחגי סבר שאם ישאל על יין רביעי בטומאת שרץ ויענו טמא, שמא עוד לא יודעים רביעי בטומאת מת, לפי שהיו סבורים שאין המת אבי אבות הטומאה אלא אב הטומאה, והטמא מת יהיה ראשון והלחם שני והנזיד שלישי והיין רביעי והשמן חמישי, ויטהרו השמן שלא כדין[עב], לפי שבאמת המת הוא אבי אבות הטומאה, והטמא מת הוא אב הטומאה, והלחם ראשון והנזיד הוא שני והיין שלישי והשמן הוא רביעי, והשמן טמא. לכן שאלם חגי מטמא מת אם רביעי שלו טמא או טהור[עג].

בפאר הלכה (ד"ה ת"ש) יישב, שלכאורה מנין לגמרא שלשמואל חגי שאל על רביעי בקודש, אולי חגי שאל במקרה של ראשון בקודש אם נגע טמא נפש בכל אלה, היינו או אל הלחם או אל הנזיד או אל היין או אל השמן. וצריך לומר, שאם כן היה לחגי לומר בלשון אם נגע בכל אלה טמא נפש, וממה שלא נקט כן, רואים ששאל על רביעי בקודש. ולכן אמר חגי הלשון 'אם יגע טמא נפש בכל אלה', ולא אמר אם יגע בכל אלה טמא נפש, משום שהטעם שאנחנו אומרים ששאל בשאלה השניה רק על רביעי, הוא משום שחגי שאל אם נגע טמא נפש בלחם וכן הלאה, וכמו ששאל אותם בשאלה הראשונה גבי שרץ, שמה שנגע בכנף נגע בלחם עד חמישי, כך בשאלה השניה שאל אם יגע טמא נפש בלחם עד רביעי. וזה יודעים במה שאמר הלשון 'אם יגע טמא נפש בכל אלה', אבל אם היה אומר אם נגע בכל אלה טמא נפש, היה משמע שטמא נפש נגע אף מה שנגע בכנפו ועל חמישי בקודש שאל. ואפילו שכבר שאל בשאלה הראשונה על חמישי בקודש ואמרו לו שטהור, יש לומר שהבין חגי שמא בקיאים הם אצל טומאת שרץ ולא אצל טומאת מת משום שחמור, וסברו אצל טומאת מת שאף חמישי בקודש טמא, ולכן שאל אותם אצל טמא מת ולעולם על חמישי בקודש שאל. לכן אמר הלשון 'אם יגע טמא נפש בכל אלה', שמשמע שעל רביעי בקודש שאל ולא על ראשון או חמישי. ונמצא מוכח שעל רביעי בקודש שאל ולא על ראשון בקודש, משום שאם כן היה לו לומר אם יגע בכל אלה טמא נפש.

אבל אם היה שואל אותם אם נגע הכנף בכל אלה דהיינו השרץ, אפשר לומר ששאל אותם על ראשון בקודש, וכוונתו לומר או בזה או בזה. ואם תאמר שהיה לו לומר אם יגע בכל אלה הכנף, יש לומר שגם אם על רביעי בקודש שאל, היה לו לומר אם נגע בכל אלה הכנף, ואם תאמר שהייתי אומר שעל חמישי בקודש שאל, קשה שהרי כבר שאל אותם על חמישי בקודש אצל טומאת שרץ והשיבו שהוא טהור, ולענין מה כפל השאלה שוב על חמישי בשרץ. אלא ודאי שעל רביעי בקודש שאל, נמצא שאפילו אם היה אומר אם יגע בכל אלה הכנף היה משמע שעל רביעי בקודש שאל. וכיון שכן אפשר לומר שעל ראשון בקודש שאל. ולפי זה מיושב שהוכרח חגי לשאול בטמא מת להראות להם שעל רביעי בקודש שאל אותם, אבל אם היה שואל בטומאת שרץ, הייתי אומר שעל ראשון בקודש שאל אותם. ואם השיבו שהוא טמא עדיין לא היינו יודעים אם בקיאים הם ברביעי בקודש. לכן שאלם על רביעי בטמא מת[עד].

בחידושי רבי משה מאימראן (נכתב ד"ה נגע) ביאר, שחגי שאל על טמא מת, שמא יטעו לדמות מת לשרץ, ואדם הנוגע בו ראשון, ועם הארבעה דברים יש כאן חמישי, ויטהרו השמן בחשבם שהוא חמישי, כמו שטיהרו חמישי גבי שרץ. והשיבוהו 'טמא', שבאמת אדם הנוגע במת הוא אב, ואין כאן אלא ארבעה והם טמאים[עה].

בכסא רחמים (ד"ה נשלמה) תירץ, שכיון שבתחילה שאלם לדעת שמואל בחמישי בקודש אם טמא או לא, אם כן מובן מאליו שרביעי בקודש ודאי טמא, ולכן אם ישאל אותם בשרץ ודאי היו יודעים, ולכן שאלם באופן אחר במת לראות אם הם יודעים[עו].

ביאור שאלת הגמרא לרב

שם. בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה מת, בהשלמות) הקשו, לפי שמואל שבשאלה הראשונה שאל חגי על חמישי בקודש ואמרו לו טהור, אבל רביעי טמא, אם כן מדוע שאלם בשאלה השניה על טמא מת, היה לו לשאול שוב משרץ עצמו, שכל מה שאמרתם טהור היינו השמן [חמישי], אבל היין [רביעי] טהור או טמא[עא]. ותירצו, שחגי סבר שאם ישאל על יין רביעי בטומאת שרץ ויענו טמא, שמא עוד לא יודעים רביעי בטומאת מת, לפי שהיו סבורים שאין המת אבי אבות הטומאה אלא אב הטומאה, והטמא מת יהיה ראשון והלחם שני והנזיד שלישי והיין רביעי והשמן חמישי, ויטהרו השמן שלא כדין[עב], לפי שבאמת המת הוא אבי אבות הטומאה, והטמא מת הוא אב הטומאה, והלחם ראשון והנזיד הוא שני והיין שלישי והשמן הוא רביעי, והשמן טמא. לכן שאלם חגי מטמא מת אם רביעי שלו טמא או טהור[עג].

בפאר הלכה (ד"ה ת"ש) יישב, שלכאורה מנין לגמרא שלשמואל חגי שאל על רביעי בקודש, אולי חגי שאל במקרה של ראשון בקודש אם נגע טמא נפש בכל אלה, היינו או אל הלחם או אל הנזיד או אל היין או אל השמן. וצריך לומר, שאם כן היה לחגי לומר בלשון אם נגע בכל אלה טמא נפש, וממה שלא נקט כן, רואים ששאל על רביעי בקודש. ולכן אמר חגי הלשון 'אם יגע טמא נפש בכל אלה', ולא אמר אם יגע בכל אלה טמא נפש, משום שהטעם שאנחנו אומרים ששאל בשאלה השניה רק על רביעי, הוא משום שחגי שאל אם נגע טמא נפש בלחם וכן הלאה, וכמו ששאל אותם בשאלה הראשונה גבי שרץ, שמה שנגע בכנף נגע בלחם עד חמישי, כך בשאלה השניה שאל אם יגע טמא נפש בלחם עד רביעי. וזה יודעים במה שאמר הלשון 'אם יגע טמא נפש בכל אלה', אבל אם היה אומר אם נגע בכל אלה טמא נפש, היה משמע שטמא נפש נגע אף מה שנגע בכנפו ועל חמישי בקודש שאל. ואפילו שכבר שאל בשאלה הראשונה על חמישי בקודש ואמרו לו שטהור, יש לומר שהבין חגי שמא בקיאים הם אצל טומאת שרץ ולא אצל טומאת מת משום שחמור, וסברו אצל טומאת מת שאף חמישי בקודש טמא, ולכן שאל אותם אצל טמא מת ולעולם על חמישי בקודש שאל. לכן אמר הלשון 'אם יגע טמא נפש בכל אלה', שמשמע שעל רביעי בקודש שאל ולא על ראשון או חמישי. ונמצא מוכח שעל רביעי בקודש שאל ולא על ראשון בקודש, משום שאם כן היה לו לומר אם יגע בכל אלה טמא נפש.

אבל אם היה שואל אותם אם נגע הכנף בכל אלה דהיינו השרץ, אפשר לומר ששאל אותם על ראשון בקודש, וכוונתו לומר או בזה או בזה. ואם תאמר שהיה לו לומר אם יגע בכל אלה הכנף, יש לומר שגם אם על רביעי בקודש שאל, היה לו לומר אם נגע בכל אלה הכנף, ואם תאמר שהייתי אומר שעל חמישי בקודש שאל, קשה שהרי כבר שאל אותם על חמישי בקודש אצל טומאת שרץ והשיבו שהוא טהור, ולענין מה כפל השאלה שוב על חמישי בשרץ. אלא ודאי שעל רביעי בקודש שאל, נמצא שאפילו אם היה אומר אם יגע בכל אלה הכנף היה משמע שעל רביעי בקודש שאל. וכיון שכן אפשר לומר שעל ראשון בקודש שאל. ולפי זה מיושב שהוכרח חגי לשאול בטמא מת להראות להם שעל רביעי בקודש שאל אותם, אבל אם היה שואל בטומאת שרץ, הייתי אומר שעל ראשון בקודש שאל אותם. ואם השיבו שהוא טמא עדיין לא היינו יודעים אם בקיאים הם ברביעי בקודש. לכן שאלם על רביעי בטמא מת[עד].

בחידושי רבי משה מאימראן (נכתב ד"ה נגע) ביאר, שחגי שאל על טמא מת, שמא יטעו לדמות מת לשרץ, ואדם הנוגע בו ראשון, ועם הארבעה דברים יש כאן חמישי, ויטהרו השמן בחשבם שהוא חמישי, כמו שטיהרו חמישי גבי שרץ. והשיבוהו 'טמא', שבאמת אדם הנוגע במת הוא אב, ואין כאן אלא ארבעה והם טמאים[עה].

בכסא רחמים (ד"ה נשלמה) תירץ, שכיון שבתחילה שאלם לדעת שמואל בחמישי בקודש אם טמא או לא, אם כן מובן מאליו שרביעי בקודש ודאי טמא, ולכן אם ישאל אותם בשרץ ודאי היו יודעים, ולכן שאלם באופן אחר במת לראות אם הם יודעים[עו].

ביאור שאלת הגמרא לרב

אלא לרב מאי שנא הכא דאישתבש ומאי שנא התם דלא אישתבש. רש"י (ד"ה מדהכא) ביאר, שקושיית הגמרא היא, שלדעת רב שחגי שאל אותם על רביעי בקודש כמו גבי שרץ, אם כן מדוע בשאלה הראשונה אמרו לו טהור וטעו בזה, ובמת ענו לו טמא ולא טעו בזה. ולדעת התוספות, ביאר **המהרש"א** (נמוק' ד"ה רביעי), ששאלת חגי במת היתה לגבי שלישי, שהמאכל הוא שלישי, לפי שלרב לא מדובר במה שנגע בכנפו, אם כן סדר הטומאה הוא, מת, בגד [אב], לחם או נזיד, יין או שמן, ומאכל, ונעשה המאכל שלישי. וכיון ששניהם טמאים מדינא, שואלת הגמרא, למה טעו הכהנים גבי שרץ ברביעי ולא ידעו לומר שהוא טמא, ובשלישי גבי מת היו יודעים לומר שהוא טמא.

הר"ן (טז: ד"ה הן) ביאר, ששאלת חגי היתה גם שהמאכל שלישי, באופן שטמא מת נגע בלחם או בנזיד ועשאם ראשון, והלחם או הנזיד נגעו ביין או בשמן ועשאום שני, והיין או השמן בכל מאכל ועשאוהו שלישי. ושאלת הגמרא על רב, מדוע בשרץ טעו הכהנים ובמת לא, הרי היה להם לדעת גם דין רביעי בקודש כשלישי בקודש[עז].

מדוע שינתה הגמרא בלשון רב ושמואל

שם. בפאר הלכה (ד"ה נקיטין - הנני) הקשה, מדוע לשמואל כינתה הגמרא לשון 'הכא' על השאלה השניה, ולשון התם על השאלה הראשונה, ולרב הפוך. ועוד, שהיה לגמרא לשאול מאי שנא הכא דלא אישתבש ומאי שנא התם דאישתבש[עח]. ותירץ, שבאמת גם לרב לשון 'הכא' הוא על השאלה השניה, משום שלכאורה מה קושיית הגמרא מדוע בשאלה השניה לא טעו הכהנים, הרי יש לומר שהכהנים הוכיחו מסברא שאצל טמא מת רביעי בקודש טמא, לפי שראו שמתחילה חגי שאל בטומאת שרץ על רביעי בקודש והשיבו שהוא טהור לפי טעותם, וכשחזר חגי לשאול על רביעי בטומאת מת הוכיחו מסברא שבטומאת מת רביעי בקודש טמא, שאם הוא טהור מדוע חגי שאל מתחילה על רביעי בקודש שבא מטומאת שרץ, ולא שאל על רביעי הבא מטומאת מת, וממה נפשך, אם השיבו הכהנים שהוא טהור, ממילא לא טעו הכהנים אף אצל טומאת שרץ שהוא קל ופשוט שהוא טהור, ואם השיבו שהוא טמא, ממילא טעו הכהנים. אלא שאמת הוא שרביעי בקודש אצל טמא מת טמא, ולכן לא שאל אותם מתחילה על רביעי בקודש שבא מטמא מת, משום שאפילו אם היו משיבים שהוא טמא, עדיין צריך לשאול על רביעי בקודש שבא מטומאת שרץ, וכיון שסוף סוף צריך לשאול שתי פעמים על רביעי בקודש בטמא מת ושרץ, אין זו קושיא אם שאל אותם מתחילה על רביעי בקודש שבא מטומאת שרץ, נמצא שהוכיחו הכהנים מסברא שרביעי בקודש אצל טמא מת טמא. ומה קושיית הגמרא.

סח. ובן משק (נמוק' שם, ד"ה ת"ש ומפרש) כתב, שהוקשה לתוספות על רש"י לשון הגמרא 'מדהכא לא אישתבש התם נמי לא אישתבש', והרי אינו דומה, שבשניה שאלו על רביעי ובראשונה על חמישי, ואפילו שלא השתבשו בשתי השאלות, אבל לא משום שבשאלה הראשונה לא השתבשו, משום ששם מה שלא השתבשו, הוא משום שהיו יודעים שחמישי טהור. **סט. וכן** ביאר ברבינו דוד (ד"ה והיינו). וראה בהערות על הר"ן (מוהר"ק, הע' 760) מדוע נטה מדברי התוספות. **ע. וכן** פירש הרד"ק (מגי ג יג). **עא. וכן** הקשו בראש יוסף (ד"ה נקיטין) ובאור חדש (ד"ה נשלמה). ובפאר הלכה (ד"ה ת"ש) הקשה, שמתחילה שאל חגי על מה שנגע בכנף וזה ראשון, ועכשיו היה לו לשאול על שרץ עצמו שהוא אב הטומאה, ומדוע נקט לשאול על טמא נפש. ולא עוד, אלא שאפשר לטעות שאם ישיבו הכהנים בטמא מת שהוא טמא, עדיין יש להסתפק אם בקיאים ברביעי בקודש שהוא טמא, ואף אצל טומאת שרץ, או נאמר שבקיאים הם בטמא מת ואין בקיאים בטומאת שרץ. אבל אם היה שואל אותם על רביעי בקודש אצל טומאת שרץ שהוא טמא, ממילא יודעים שבקיאים הם אצל רביעי בקודש אף אצל טמא מת אם השיבו שהוא טמא, ואם ישיבו שהוא טהור ממילא טועים הכהנים אצל טומאת שרץ, ותיכף היה לחגי להוכיח אותם על שטעו ברביעי בקודש.

עב. וביארו, שיהו סבורים כן משום שכמו ששרץ הוא אב הטומאה לפי שזו טומאה הבאה מעצמה, כך מת הוא אב הטומאה משום שהיא טומאה הבאה מעצמה, אבל טמא מת הוא ראשון משום שטומאה באה לו על ידי אחר, כגון אם האהיל על המת או נגע במת. **עג. וכן** תירץ בכסא רחמים (ד"ה נשלמה) בתירוץ ראשון. **עד. וראה** עוד באור חכמים (ד"ה המס) ליישוב הקושיא. **עה. וראה** עוד בהמשך דבריו (ד"ה והילוך). **עו. וראה** עוד בקרן לדוד (פוס פו). **עז. וכן** ביאר ברבינו דוד (ד"ה והיינו). אמנם לשיטת רבינו חננאל [הובאה לעיל], ששאלת חגי לפי רב היתה שהכנף הוא אב הטומאה והבשר ראשון והלחם שני והמאכל שלישי, הקשה בתוספות הרא"ש (סוף ד"ה ת"ש), מה שאלה הגמרא מדוע הם לא טעו, הרי דבר פשוט הוא ששלישי בקודש הם ידעו, כיון שלומדים מפסוק כמבואר להלן (יח:), וברביעי בקודש לא ידעו שנלמד מקל וחומר, כמבואר שם. **עח. ובאמת** שבגבעת פנחס (ד"ה ת"ש) גרס, 'אלא לרב מאי שנא הכא דלא אישתבש ומאי שנא התם דאישתבש'. ובדקדוקי סופרים (פוס ת) הביא גירסא הפוכה, 'מאי שנא התם דאישתבוש ומאי שנא הכא דלא אישתבוש'. וכתב על זה וכן הוא ישר מאד. והביא שם עוד גירסא, 'מאי שנא הכא ומאי שנא הכא'.

ולפי"ז מיושב, שכל זה היה קשה למקשן, שכיון שרואים שהכהנים השיבו גבי טומאת מת שהוא טמא מכח הסברא, ואפילו שלפי דעתם רביעי בקודש טהור ואין חילוק בין טומאת מת לטומאת שרץ, מכל מקום הוכיחו מסברא שאצל טמא מת טמא, אם כן קשה בשאלה הראשונה ששאל חגי ברביעי שבא מטומאת שרץ, היה להם גם להשיב שהוא טמא, ולהוכיח גם מסברא, שממה ששאל אותם על רביעי בקודש שבא מטומאת שרץ ולא על רביעי שבא מטומאת מת שחמור, רואים שרביעי בקודש טמא, ולכן לא שאל מתחילה על רביעי מטומאת מת, משום שאם ישיבו שהוא טמא עדיין צריך לשאול על רביעי מטומאת שרץ, משום שיתכן שהכהנים יודעים שרביעי בקודש מטומאת מת שחמור, טמא, אבל רביעי בקודש שבא מטומאת שרץ לא יודעים, והיה צריך לשאול שתי השאלות, ולכן שאל חגי מתחילה על רביעי בקודש שבא מטומאת שרץ, וממה נפשך, אם ישיבו הכהנים שהוא טמא, אז כדין השיבו, וכל שכן אצל טומאת מת, ואין צורך לשאלה שניה, ואם ישיבו שהוא טהור טעו הכהנים, ואין צורך לשאול על רביעי בקודש שבא מטומאת מת, משום שאף אם יודעים הכהנים שם שהוא טמא, מכל מקום טעו בטומאת שרץ שלא ידעו שהוא טמא. **וזה** קשה למקשן, כיון שהכהנים הסיקו סברא זו שרביעי אצל טמא מת טמא, היה להם להשיב תיכף בשאלה לגבי שרץ שהוא טמא מכח סברא, ושוב לא צריך לדחוק לחלק בין טומאת מת לשרץ כתירוץ הגמרא, ואיך טעו הכהנים לחלק בין טומאת מת לשרץ, שאצל שרץ השיבו שהוא טהור, ואצל טומאת מת שהוא טמא. ואם תאמר שלכן טעו לחלק ביניהם, משום שאף לפי דעתם שרביעי בקודש אצל טמא מת טהור, מכל מקום הוכרחו לפי שאלת חגי להשיב לו שהוא טמא, אם כן גם בשאלה הראשונה היה להם לומר טמא ולבטל דעתם, כיון שלא ברור להם שרביעי בקודש בודאי טהור. וזו כוונת הגמרא מאי שנא הכא דאישתבש, היינו אצל טמא מת השיבו טמא וטעו לחלק בין טומאת מת לטומאת שרץ, וטעו לומר טמא על רביעי אף לפי סברתם שהוא טהור, ומכל מקום טעו להשיבו שהוא טמא מכח סברא, ומאי שנא התם דלא אישתבש בשאלה הראשונה, מפני מה לא טעו מכח סברא לבטל דעתם ולהשיבו שהוא טמא[עט].

מדוע לא ביארה הגמרא בדעת רב כדעת לוי

שם. בפאר הלכה (ד"ה נרנ) הקשה, שהגמרא בסמוך מביאה את דעת לוי ששנה בעדותו של יוסי בן יועזר, משקי בי מדבחיא דכן, וסובר כדעת שמואל שאמר דכן מלטמא אחרים אבל טומאת עצמם יש להם. ובשאלה השניה של חגי שאמרו לו 'יטמא' גם על היין והשמן, מדובר שנגעו כולם בראשון, ולא כמו בשאלה הראשונה ששאל על הסדר שאמרו לו 'לא יטמא' על האחרון, לפי שהיין לא יכול לטמא את השמן שאין משקי מדבחיא מטמאים שום דברי[פ]. וקשה, מדוע לא אמרה הגמרא לרב שבשאלה הראשונה טעו הכהנים לפי שאמרו על רביעי טהור, ובשאלה השניה לא טעו משום ששאלו אם נגע טמא מת בזה או בזה ולא שנגע לפי הסדר, כמו לפי לוי שמתחילה שאל חגי שנגע השרץ על הסדר, ואחר כך שאל אם נגע הטמא מת או בזה או בזה[פא].

ותירץ, שללוי שאמר שלא טעו הכהנים משום שהיין לא יכול לטמא את השמן, אפשר לומר שבשאלה השניה שאל רק על ראשון, משום שמתחילה שאל אותם אם יין מטמא את השמן ואמרו לו לא, ועדיין צריך לשאול אם יודעים הם שהיין עצמו טמא, ומה שהשיבו 'לא', הוא משום שמשקי מדבחיא דכן מלטמא אחרים, או שהם טעו וסברו שיין עצמו טהור, ולכן שאל אותם אחר כך אם יגע טמא נפש בכל אלה או בזה או בזה אם טמא הוא, והשיבו לו כדין שהוא טמא. אבל לרב שאמר משקי מדבחיא מטמא אחרים ושאלת חגי היתה על רביעי וטעו הכהנים, אי אפשר לומר שמה ששאל חגי בשאלה השניה זה על ראשון, שכיון שהם טעו מתחילה והשיבו לו על רביעי שהוא טהור, איך חזר ושאל אותם על ראשון בקודש, הרי היה לו לשאול אם בקיאים הם בשלישי בקודש. ובשלמא ללוי עיקר שאלת חגי מתחילה לא היה על רביעי בקודש, אלא אם היין יכול לטמא את השמן, אפשר לומר שאחר כך שאל על יין עצמו אם הוא טמא, אבל לרב שמתחילה שאל אותם על רביעי, אין לומר שחזר ושאל אותם על ראשון[פב].

מדוע הגמרא לא שאלה בתחילה מפסוק זה על רב

שם. הצל"ח (חומ פט ד"ה מן) הקשה, מדוע הגמרא לא שאלה בתחילה על רב מפסוק זה שרואים שמשקים מטמאים, שהכהנים ענו 'יטמא', ומדוע הוצרך להקשות מדברי רב שאמר אישתבש כהני. ונשאר בצריך עיון. ובקרן לדוד (חומ סה) תירץ, שהעדיפה הגמרא בתחילה להקשות מרב על רב עצמו.

ביאור תשובת רבה בר אבוה

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה בקיאין הן בטומאת מת ואין בקיאין הן בטומאת שרץ. רש"י (ד"ה בקיאין) ביאר, שתירוץ רבה בר אבוה הוא, שבטומאת מת יודעים הם שהשלישי עושה בה רביעי, ולא היו בקיאים בטומאת שרץ וסבורים שאין שלישי עושה בה רביעי. ולדעת **התוספות**, ביאר **המהרש"א** (נמוק' ד"ה רביעי), ששאלת חגי היתה באופן שהמאכל הוא שלישי לטומאה, לפי שלרב לא מדובר במה שנגע בכנפו, אם כן סדר הטומאה הוא, מת, בגד [אב], לחם או נזיד, יין או שמן, ומאכל, ונעשה המאכל שלישי. והכהנים באמת טימאו בזה, לפי שהיו בקיאים בטומאת מת לפי שהיא חמורה, ולא בטומאת שרץ.

מדוע היו בקיאים בטומאת מת יותר מטומאת שרץ

שם. ישנם כמה ביאורים, מדוע היו בקיאים בטומאת מת יותר מטומאת שרץ:

א. בגור אריה (ד"ה בקיאים) ביאר, שהכהנים היו בקיאים יותר בטומאת מת, לפי שטומאת מת מצויה יותר מטומאת שרץ.

ב. הפני יהושע (ד"ה תמר) ביאר, מה שטעו הכהנים לחלק בין טומאת מת לשרץ לענין רביעי בקודש, היינו משום שסברו שמה שגזרו חכמים לענין רביעי בקודש שיהא טמא, היינו משום שפעמים יבואו לטעות ולומר על שלישי שהוא רביעי, לפי שאינו יודע את הדין שחרב הרי הוא כחלל, או שאינו יודע שהמת אבי אבות הטומאה ויאמר שאינו אלא אב הטומאה, משום כך גזרו בכל רביעי. מה שאין כן בשרץ לא שייך דבר זה. ועוד, שבמת יש סברא גם כן לומר שרביעי בקודש טמא מקל וחומר, שאדם שנגע במת ואחר כך נגע אדם באדם שטמא טומאת שבעה, ועוד אדם שנגע בזה טמא טומאת ערבי[פג], אם כן אפילו שתמיד אין אדם מקבל טומאה אלא מאב הטומאה, בטומאת מת נטמא אפילו על ידי ולד הטומאה, ומכל שכן שאוכל רביעי באוכלים ומשקים של קודש שיהא טמא, נמצא שהיה מקום לכהנים לטעות ולחלק בין מת לשרץ, אפילו שלפי האמת אינו כן, שלענין אוכלים ומשקים מת ושרץ שוים לענין רביעי בקודש, כיון שאוכלים ומשקים אינם נעשים אב הטומאה לעולם.

ג. הצל"ח (חומ נמ) ביאר במה שהיו בקיאים בטומאת מת, על פי הגמרא בסוטה (כט:), שלומדים בקל וחומר ממחוסר כפורים שמותר בתרומה פסול בקודש, שלישי שפסול בתרומה אינו דין שיעשה רביעי בקודש. והנה עדיין יש לפרוך, מה למחוסר כפורים שכן בא מאב הטומאה שחייבים על ביאת מקדש כרת[פד], מה שאין כן שלישי של שרץ אינו בא מאב הטומאה שחייבים כרת על ביאת המקדש, לשיטת שמואל בעירובין (קד:), שמכניס שרץ עצמו למקדש פטור. והבגד שנגע בשרץ אף שחייב עליו על ביאת מקדש, היינו מלקות. ועוד, שהרי לשיטת רש"י לא נגע הכנף באוכל כלל, רק השרץ עצמו נגע בלחם. ולכן בשלישי הבא משרץ אין ללמוד קל וחומר ממחוסר כפורים שיעשה רביעי בקודש. אבל אם נגע טמא נפש בכל אלה, שהאב הוא אדם שנטמא במת וחייב כרת על ביאת מקדש, אם כן השלישי ממנו בא גם כן מאב שחייבים עליו כרת על ביאת מקדש, ולומדים שיעשה רביעי בקודש בקל וחומר ממחוסר כפורים. ולכן היו בקיאים בטומאת מת ולא היו בקיאים בטומאת שרץ[פה].

קושיות על רש"י בדעת רבינא

רבינא אמר התם רביעי הכא שלישי. רש"י (ד"ה רביעי) ביאר, שבאמת הכהנים לא היו בקיאים ברביעי בקודש כלל, ולכן בשאלה הראשונה שטיהרו את הרביעי טעו הכהנים. והשאלה השניה היתה על שלישי לטומאה, ובה ידעו הכהנים שטמא[פו], שמה שמוזכר בפסוק טמא נפש, אין הכוונה לטמא מת שהוא אב הטומאה, אלא מת ממש, כלומר טומאת נפש, ומת אבי אבות הטומאה, ולחם אב, ונזיד הוא ראשון, ויין שני, ושמן שלישי[פז]. והקשו **התוספות** (ד"ה

עט. ובזה ביאר את תשובת רבה בר אבוה [בסמוך] 'בקיאין הן בטומאת מת ואין בקיאין הן בטומאת שרץ', שלכאורה לשון בקיאים אינו נופל כאן, אלא היה לו לומר יודעים היו בטומאת מת. ותירץ, שכוונת רבה בר אבוה, שלא תאמר שהשיבו הכהנים אצל רביעי שבא מטמא מת שהוא טמא מכח סברא, שאצל הכהנים דעתם לא היתה ברורה אם הוא טמא או טהור, רק מצד הסברא הוכיחו שהוא טמא, אלא בקיאים הם בטומאת מת החמורה שהשלישי עושה רביעי, ואצל טומאת שרץ לא היו בקיאים. **פ. ראה** ברש"י (ד"ה ונגעו). **פא. וכן** העיר בקול מבשר (ד"ה נגע). **פב. וראה** מה שיישב בחיים לישראל (ד"ה נגע). **פג. מסתמא** כוונתו על ידי טומאה בחיבורים, ששני שנגע באדם בעוד שנוגע במת טמא טומאת שבעה, אבל השלישי טמא טומאת ערב. ראה נזיר (מג:). **פד. לא** רק לדעת הראב"ד (גיליון מקדש פ"ג ה"ט), שגם עתה שהוא מחוסר כפורים עדיין חייב כרת על ביאת מקדש, ודאי שיש לפרוך שכן חייב כרת על ביאת מקדש, אלא אפילו לדעת הרמב"ם (שם), שאינו חייב אפילו מלקות רק מכות מרדות, מכל מקום יש לפרוך שכן בא מאב הטומאה שחייבים כרת על ביאת מקדש, שהרי קודם טבילה היה חייב כרת על ביאת מקדש. **פה. וראה** עוד מה שביאר הצל"ח (חומ פט) במה שטעו דווקא בשרץ. ובמה שהקשה שם. וראה עוד בעמודי אור (שו"ת, פ' קיט חומ י) **ובפאר הלכה** (ד"ה בקיאין - הרמצון, ד"ה ועדיין יש, עמ' קכג) ובדעת נבונים (חומ קטו) מה שביארו. **פו. בר"ן** (טז: ד"ה הן) וברבינו דוד (ד"ה ורביעי) ביארו, שהכהנים היו בקיאים בשלישי ולא ברביעי, משום ששלישי יש לו לימוד מהתורה ורביעי מקל וחומר, כמבואר להלן (יח:). וראה עוד בפאר הלכה (ד"ה רביעי). **פז. בתוספות** רי"ד (ד"ה רביעי) הביא גם בשם רבינו שלמה בן היתום, שמדובר שהלחם הוא אב הטומאה, ועל זה כתוב במשנה בכריתות (יב:), אכל אוכלים טמאים ושתה משקים טמאים ונכנס למקדש חייב כרת במזיד, היינו באוכלים שהם אבות הטומאה, כגון שנגעו במת, אבל באוכלים טמאים בטומאה דרבנן לא חייב כרת אלא יש לאו בעלמא. ואם כן מבואר מדבריו שיש אוכל שהוא אב הטומאה. וכן מבואר בפירוש רבינו גרשום (סס ד"ה נגע).

רביעי), שהרי קיימא לן בנדה (כח:)[פח], שכל דבר שאין לו טהרה במקוה אינו נעשה אב הטומאה, וכיצד הלחם נעשה אב הטומאה[פט]. **ובראשונים**[צ] הוסיפו מדברי הגמרא בחולין (קכט.), שהגמרא מוצאת שאוכלים מטמאים טומאה חמורה רק באופן ששימשו מעשה עץ, ולא שימש בתורת אוכל. וכגון בשר הדבוק לאבר מן החי מטמא טומאה חמורה, משום שהבשר משמש את האבר מן החי בתורת מעשה עץ ולא בתורת אוכל. אם כן מבואר שבתורת אוכל אין מטמא טומאה חמורה.

הר"ן (טז: ד"ה הן) הקשה, שאם כדברי רש"י שלדברי רבינא 'טמא נפש' היינו מת עצמו, מדוע רבינא תירץ סתם התם רביעי הכא שלישי, הרי היה לרבינא לומר קודם ש'טמא נפש' היינו מת, ולא טמא מת כפי שחשבה הגמרא מתחילה, ורק אחר כך לומר התם רביעי הכא שלישי, והעיקר חסר בתירוץ רבינא[צא].

ומיישבים התוספות את שיטת רש"י[צב], שמה שאין הלחם נעשה אב הטומאה, זה דווקא לטמא אדם וכלים, משום שאדם וכלים מקבלים טומאה רק מאב הטומאה ממש, אבל לגבי אוכלים ומשקים נעשה הלחם אב הטומאה[צג]. וכתבו הראשונים[צד], שכן מבואר בתוספתא[צה]. **ובתוספות** רי"ד (ד"ה רביעי) כתב, שכן מבואר בספרא (ויקרא דחובה פרשה ח פי"ב)[צו].

וכתבו התוספות, שלשיטתם בשאלה הראשונה שהכנף הוא ראשון, אם כן בשאלה השניה מדובר שהכנף נגע במת והוא אב הטומאה[צז], והכנף עשה את הלחם או הנזיד ראשון, והם עשו יין או שמן שני, והיין ושמן עשו כל מאכל שלישי[צח].

המהר"ם מרוטנבורג (מהלום פ"ט מט"ז, הובא בתוספות יום טוב שם) יישב את שיטת רש"י, שכאן מדובר שהלחם והנזיד והיין היו יחד זה עם זה, ובטומאה בחיבורים נחשב כנוגע במת, והיינו אם אדם אחר נוגע באדם בשעה שהוא נוגע במת נחשב כנוגע במת עצמו וטמא שבעה, אבל השלישי הוא טמא טומאת ערב[צט]. והוא הדין כאן באוכלים ומשקים גם כן דין חומר טומאה בחיבורים יש להם, להחשיב האוכל השני הנוגע בראשון בשעה שהוא נוגע במת, כאילו נוגע במת עצמו, ויחשב ראשון לטומאה, שהרי אוכלים ומשקים לעולם אין נעשים אלא ראשון[ק].

במעשה חייא (נמוס' שם) יישב את קושיית הר"ן, על פי רש"י (ד"ה טמא) שביאר את קושיית הגמרא, שבהוה אמינא למדו ש'טמא נפש' היינו טמא מת שהוא אב הטומאה כשרץ. ולכאורה תמיד כשרש"י מביא הוה אמינא, היינו שאין הפירוש הזה נראה כל כך אלא רק בהוה אמינא, אבל כאן הרי הפירוש הפשוט הוא שטמא נפש הוא טמא מת[קא]. אלא כוונת רש"י לא כתוספות, שבין בהוה אמינא בין במסקנא הכוונה שנגע הכנף במת, אלא בהוה אמינא סברה הגמרא שטמא נפש היינו טמא מת. ורק במסקנא למד רבינא שהכוונה למת ממש. וביאור דבריו[קב], שהמקשן ורבינא חולקים בדין דבר שאין לו טהרה במקוה האם הוא אב, המקשן סבר שאינו נעשה אב אפילו לאוכלים ומשקים. ורבינא תירץ, שהוא כן נעשה אב לאוכלים ומשקים. נמצא שאף למקשן היה פשוט לומר ש'טמא נפש' מדובר במת ממש, רק שהיה דחוק לו איך אפשר שמדובר במת, הרי כיון שהלחם אינו נעשה אב אלא ראשון, אם כן לשם מה שאל חגי על מת, אם בין כך הלחם הוא ראשון. לכן הוכרח לפרש שמדובר בטמא מת. ולכן כתב רש"י, שבהוה אמינא למד המקשן שמדובר בטמא מת, כי בפשטות זה מדובר על מת. ורבינא תירץ, שבשאלה השניה מדובר על שלישי שהלחם נעשה באמת אב הטומאה, כי 'טמא נפש' זה מת ממש. ואם כן לא היה צריך רבינא לפרש שטמא נפש היינו מת ממש, כי הרי גם המקשן סבר כן.

בפאר הלכה (נרש"י ד"ה רבינא) יישב את קושיית הר"ן, שאפילו שרבינא אמר ש'טמא נפש' מדובר במת ממש, לא היה ברור לרבינא כן, שגם כוונת חגי היתה על טמא נפש שהוא מת ממש, ולכן השיבו לו לפי הבנתם שהוא טמא, ולעולם כוונת חגי היתה על מת. נמצא שרבינא לא אמר בפירוש ש'טמא נפש' הכוונה למת ממש להכחיש דעת המקשן, משום שיתכן שטמא נפש היינו טמא מת, אלא שרבינא אמר בלשון נסתר הכא שלישי, והיינו שהכהנים סברו שעל שלישי בקודש שאל אותם, וטמא נפש היינו מת ממש. ולפי זה גם מתורצת קושיית התוספות על רש"י, שדבר שאין לו טהרה במקוה אינו אב, שבאמת גם רבינא מודה לזה, רק שרבינא המציא שלפי טעות הכהנים מצינו שהוא שלישי, ויש לומר שהכהנים טעו בזה, וסברו שטמא נפש היינו מת ממש, והלחם נעשה אב הטומאה.

נידון בדברי התוספות שהלחם נעשה אב לטמא אוכלים ומשקים

שם. הגרעק"א בגליון הש"ס (נמוס' ד"ה רביעי, נפ"ד מיכו) ציין לדברי **המטורי אבן** (מגיגה כג. ד"ה מת) שהקשה על **תוספות** [בדעת רש"י], שהלחם נעשה אב לטמא אוכלים ומשקים, מדברי הגמרא בסוטה (כט.), שלומדת ששני עושה שלישי בתרומה בקל וחומר מטבול יום שנטמא על ידי שרץ שמותר בחולין ופוסל בתרומה, ככר שני שפסול בחולין אינו דין שיעשה שלישי בתרומה. ומקשה הגמרא מה לטבול יום של שרץ שכן במינו אב הטומאה[קג], מה שאין כן ככר שאינו יכול להיות אב הטומאה. ועונה הגמרא כלי חרס יוכיח, שאין במינו אב הטומאה ומטמא תרומה כשהוא ראשון, אף ככר שני אפילו שאין במינו אב הטומאה פוסל תרומה. ולפי התוספות קשה, איך עושים קל וחומר מכלי חרס לככר שני, הרי ניתן לפרוך מה לכלי חרס שמטמא תרומה שכן נעשה אב הטומאה לטמא אוכלים ומשקים, מה שאין כן בככר שני. אלא רואים שכלי

פח. הגרעק"א בגליון הש"ס (נמוס' שם) העיר שלא נזכר מזה בנדה כלום, אלא הכוונה לגמרא בעירובין (קד:). אמנם בפירוש הגרי"פ פערלא על הרס"ג (מ"ג דף פז:) כתב, שגם בעירובין לא מפורש כך, אלא שרש"י (שם ד"ה לא) פירש כן. אלא שכתב שכוונת התוספות לגמרא בנדה (כח:), שאמרו פרט לכלי חרס שאין נעשה אב לפי שאין לו טהרה במקוה. ועל זה הוקשה לתוספות מהמבואר ברש"י בעירובין (שם), שמה שכלי חרס לא נעשה אב הטומאה, אין זה משום שאין להם טהרה במקוה, אלא משום שאין נעשים אב הטומאה [כמו שביאר רש"י שם]. ולכן סברו התוספות כאן שהכל דין אחד הוא, שהכלל הוא שדברים שאין להם טהרה במקוה אין נעשים אב הטומאה. ולכן הקשו איך לחם נעשה אב הטמאה הרי אין לו טהרה במקוה. וכן ביאר בצבי תפארת (כלים פ"ו מ"ו בגרע"ב ד"ה וטמא), שמכלי חרס שאין לו טהרה במקוה יש ללמוד גם לאוכלים ומשקים. אמנם השיטה מקובצת (ב"ק כה: ד"ה מפץ נמת) הביא להקשות בשם רבי יעקב, שאין כזה כלל שדבר נעשה אב הטומאה רק אם יש לו טהרה במקוה, וכלל זה לא נמצא בכל התלמוד. וכתב טעם אחר למה אין אוכלים נעשים אב הטומאה. ויתכן באמת שכלי חרס מטעם אחר אינו נעשה אב הטומאה. עי"ש. וראה עוד מה שהקשו ברש"ש (נמוס' שם, נפ"ד מכנ) ובאור חכמים (נמוס' שם, נפ"ד הפ). וראה במי נפתוח (מחנה מוח קמד). וראה עוד בבארות המים (נמוס' שם, נפ"ד והפ) במה שהביאו מהגמרא בנדה.

פט. ובן משק (נמוס' שם) כתב, שהתוספות יכלו להקשות מדברי רש"י עצמו לעיל (יד: ד"ה נימא), שכתב שאין אוכל נעשה אב הטומאה. וכן העיר בהגה"ה על הרע"ב בהקדמתו לסדר טהרות (מוח כה). **צ. תוספות** הרשב"א ותוספות הרא"ש (ד"ה רביעי) וספר הישר (מילוסים, סי' שמג). **צא. וכן** הקשו ברבינו דוד (נט: ד"ה ופנפ"כ) **ובמעשה חייא** (נמוס' שם). **ובמהרש"א** (נמוס' שם) ביאר, שמשום כך לא פירשו התוספות כרש"י, ש'בכל אלה' היינו רק הארבעה דברים המוזכרים בפסוק, אלא גם על מה שנגע בכנף [כמבואר לעיל], כי מקושיית הגמרא על רב מאי שנא התם דלא אישתבש משמע, שהבינה שטמא נפש היינו טמא מת שהוא אב, ואם כן הלחם הוא ראשון עד השמן שהוא רביעי, ואילו בדברי רבינא שבשאלה השניה שאל חגי על שלישי, 'טמא נפש' היינו מת ממש, ולחם הוא אב עד השמן השלישי. ועיקר הקושיא והתירוץ חסרים מן הספר, שבהוה אמינא 'טמא נפש' הוא טמא מת, ולרבינא היינו מת ממש. לכן נראה לתוספות לפרש, שודאי 'בכל אלה' היינו על כל הנגיעות שזכר בשרץ, וגם על מה שנגע בכנפו, ולדברי המקשה גם 'טמא נפש' היינו מת, ולכן לשמואל מובן מה שהכהנים לא טעו, משום שבשאלה בשרץ כל הנגיעות עד השמן יש חמישי ולכן טיהרו, ובשאלה השניה במת שהוא אבי אבות הטומאה, הנגיעות עד רביעי [כדברי רבינו תם, הכנף אב, מה שנגע ראשון, לחם או נזיד שני, שמן או יין שלישי, כל מאכל רביעי], אבל לרב שלא דורש מה שנגע בכנפו, כל הנגיעות בשרץ רביעי ובמת שלישי. וכעין זה ביאר בצמח דוד (נגיאלר, נמוספות שם). וראה במראה הפנים (ירושלמי סוטה פ"ח ה"ג ד"ה וכרכם) ובשירי קרבן (שם ד"ה כקף) ובמשמרות כהונה (ד"ה רביעי) **ובפאר הלכה** (נמוס' שם) **ובקרבן אשה** (ד"ה והרב) מה שהאריכו להקשות על דבריו. וראה גם באור חכמים (נמוס' שם) מה שהקשה על דבריו, ובמה שביאר שם. **ובנחלת יהושע** (נרש"י שם) כתב, שרש"י לא היה צריך לדחוק שמדובר במת, אלא שטמא נפש היינו כלי מתכת שנגע במת שהוא אבי אבות הטומאה, כי חרב הרי הוא כחלל, כמבואר ברש"י לעיל (יד: ד"ה נמנא), ויש בפסוק שלישי. **צב. בתוספות** הרא"ש (ד"ה רביעי) הביא תירוץ זה בשם ריב"ן. **צג. והגרעק"א** בגליון הש"ס (נמוס' שם) העיר מתוספות בבבא קמא (כה: ד"ה וקמ"ל) שלא סוברים כן. וראה בפרי יהושע (ד"ה רביעי) ובבאר אברהם (ד"ה וקמ"ל). וראה עוד בסמוך בענין 'נידון בדברי התוספות שהלחם נעשה אב לטמא אוכלים ומשקים'. **צד. תוספות** רבינו פרץ (ד"ה הכף) ותוספות הרשב"א (ד"ה רביעי). **צה. וראה** בהערות לחידושי רבינו דוד (הע' 32) לאיזו תוספתא הכוונה. וראה במי נפתוח (מחנה סוף מוח קמד), שגם הביא תוספתא זו לדעת רש"י. **צו. וראה** בתפארת ישראל ביבקש דעת (הקדמה לסדר טהרות מוח סנ) שהביא מעוד כמה מקומות, שרש"י סובר שאוכלים נעשים אב לענין מנין ראשון ושני. וכתב כן אף בדעת הרמב"ם עי"ש. וכתב בפירוש הגרי"פ פערלא על הרס"ג (מ"ג דף פז:), שבדעת רבי שלמה בן היתום [הובאה בהערה לעיל] אין לומר כן, שאין נעשה אב הטומאה דווקא לטמא אדם וכלים, אבל לאוכלים ומשקים נעשה הלחם אב הטומאה, אלא סובר שאוכל נעשה אב הטומאה גמור כשאר אבות הטומאה, שאם לא כן אין זה ענין למשנה בכריתות ששם מדובר לענין טומאת אדם. אלא ודאי שאין אב הטומאה לחצאים, ואם נעשה אב הטומאה לאוכלים ומשקים, ודאי גם לטמא אדם נעשה אב הטומאה. **צז. והעיר** הראש יוסף (נמוס' שם), שזה לשיטת רש"י (לעיל יד: ד"ה נמנא), שחרב הרי הוא כחלל נאמר רק בכלי מתכות, אבל לשיטת הרמב"ם (טומאת מת פ"ה ה"ג), שדין זה נאמר בכל הכלים [חוץ מכלי חרס], אם כן הבגד נעשה אבי אבות הטומאה שנגע במת. וכן העיר בקובץ עניינים (נמוס' שם). **צח. אמנם** המהר"ל בגור אריה (ד"ה הפסח) כתב, שגם לרבינא מדובר בטמא מת, אלא שרבינא דייק שגבי שרץ כתוב 'ונגע בכנפו', דהיינו השרץ נגע בכנף והכנף בלחם ונזיד. ובטמא מת כתוב שהוא עצמו יגע בכל אלה, והיינו שהטמא מת נוגע בלחם ונזיד, והלחם ונזיד הוי ראשון, והיין והשמן הוי שני, וכל מאכל הוא שלישי [כתוספות]. **צט. עיקר** חידוש המהר"ם מרוטנבורג הוא, שיסוד 'יקרב בדיקרב', אינו שהחיבור לטומאה נהיה אב עצמו, אלא שדרכו נחשב נוגע המת, אפילו דבר שלא שייך שיהיה אב כלל, כגון אוכלים, אפשר לשמש 'יקרב למת'. ובזה חידש שם שכלים שבתוך כלי חרס ומת נוגע מבחוץ בכלי חרס, הכלים [שבתוך הכלי חרס] טמאים כנוגעים במת, אע"פ שכלי חרס מופקע מלהיות אב, והמחובר לכלי חרס יהיה כאב [כנוגע במת], אע"פ שהכלי עצמו אינו באותה דרגת טומאה [וכן מצאנו ברמב"ם בפירוש המשנה (זבים פ"ה מ"ו), שהנוגע בזב מטמא בגדים בעודו מחובר בזב, שבעוד שהוא מחובר לזב הוא מטמא כלים אפילו שהוא ראשון. ומבואר שגם בשעת המגע לזב הוא ראשון, ואע"פ כן מטמא כלים מדין חיבורים, והיינו שהאדם הוא רק כיד להעביר הטומאה מהזב, אע"פ שאינו נעשה אב כלל]. וראה באשר לשלמה (מ"ג סי' ם מוח ד). **ק. וכן** תירץ בעמודי אור (שו"ת, סי' קיט מוח יא). והוסיף שזה מה שכתב רש"י שהלחם הוא אב, והיינו שהשני הנוגע בלחם הוא ראשון והשלישי הוא שני והרביעי הוא שלישי. וכן ביאר הרש"ש (נמוס' שם, נפ"ד והפ) ישראל (מהלום פ"ט מ"ד יכין מוח כ) שכתב, שאין אוכל מטמא בחיבורים. **קא. וכן** העיר בכסא רחמים (נרש"י שם). עי"ש. **קב. על** פי הפאר הלכה (נרש"י ד"ה רביעי) בכוונת דבריו. **קג. שאם** יגע אדם זה במת נעשה אב הטומאה. רש"י (שם ד"ה שכן).

אוצר החכמה

חרס גם אינו נעשה אב הטומאה אף לטמא אוכלים ומשקים, כיון שאין לו טהרה במקוה[קז].

הרש"ש (נמוק' שם, ד"ה אבל) תירץ, שלא קשה מהגמרא בסוטה, לפי שאי אפשר לומר מה לכלי חרס שכן נעשה אב הטומאה לגבי אוכלים ומשקים, משום שעדיין יש לומר כלי חרס שנטמא בשרץ יוכיח שאינו נעשה אב הטומאה, ואם תאמר מה לכלי חרס הנטמא בשרץ שכן יש במינו אב הטומאה, הרי גם ככר שני יש במינו אב הטומאה כשנטמא במת, שנחשב אב הטומאה לגבי אוכלים ומשקים לשיטת התוספות בדעת רש"י[קח].

בבאר אברהם (ד"ה ביעי) תירץ, שמה שכתבו התוספות, הוא לענין שהלחם נעשה אב הטומאה מדרבנן, שהרי הפסוק של חגי עוסק בטומאות דרבנן, כמבואר ברש"י (יג. ד"ה מקלח). ואם כן לא קשה מהגמרא בסוטה שמדובר לענין קל וחומר דאורייתא, ומן התורה גם התוספות מודים שאין נעשה אב הטומאה אף לטמא אוכלים ומשקים, ולכן אמרה הגמרא שכלי חרס יוכיח לפסול שלישי מדאורייתא, אפילו שאין נעשה אב הטומאה כלל, שכן גם כלי חרס אין נעשה אב הטומאה מדאורייתא אף לאוכלים ומשקים, ומטמא תרומה[קי].

מדוע לא שאל על שלישי בשרץ

שם. בווי העמודים (נתן הבבלי, עמוד הענווה פ"ח בסופו) הקשה, מדוע לרבינא לא שאל אותם על שלישי בשרץ, ומדוע הוצרך לשאלם על טמא מת[קיא]. **ובאור חכמים** (ד"ה המס) כתב, שאם היה שואל על שלישי בשרץ, היה צריך לחזור על כל הפרטים בשאלה הראשונה ולהאריך בלשון, לכן שאל על טמא מת שנגע בכל אלה, בדרך קצרה[קיב].

מדוע לא שאל קודם על שלישי

שם. באור חכמים (ד"ה המס) ביאר, מה שלא שאל חגי מתחילה על שלישי ואחר כך על רביעי לפי הסדר, יש לומר שמתחילה היה סבור שודאי יודעים ששלישי טמא, כי ודאי לא יטעו בזה שגם שלישי יהא טהור, אך על רביעי היה סבור שאפשר שלא ידעו, אבל אחר שהשיבו על רביעי טהור חשב שמא לא יודעים גם על שלישי.

מדוע לא אמרו הכהנים הן

שם. בווי העמודים (עמוד הענווה ריש פ"ח) הקשה, מדוע בשאלה השניה השיבו 'יטמא', ולא השיבו בלשון הן, כמו שהשיבו בשאלה הראשונה ואמרו 'לא', ולא השיבו טהור הוא[קיד]. **ובפאר הלכה** (ד"ה עוד לקדק, עמ' קמד) תירץ על פי **הרמב"ם** (פירוש המשניות, עדיות פ"ח מ"ג), ששמעיה ואבטליון היו אומרים אין במקום הין, והלל תלמידם היה אומר אין כמו ששמע מהם, לפי שחייב אדם לומר בלשון רבו. ואפשר שהכהנים נשתבשו בלשונם לומר על הן בה"א באל"ף דהיינו אין, ולכן לא השיבו הן, משום שללשונם הן באל"ף [אין] משמעותו שהוא טהור, ולכן השיבו בפירוש יטמא. עוד ביאר על פי הגמרא בשבת (לג:), שבלשון יוני קוראים לאחת הן, ולכן לא השיבו הכהנים הן, שלא תאמר שכוונתם לומר שאחד מהם טמא, כלומר הראשון הוא טמא ולא שני ושלישי, ולכן השיבו 'יטמא'.

מדוע חגי שינה בלשונו בשאלה השניה

שם. האלשיך (מרפות הנופלות, חגי ג ד"ה נעמרים) ביאר, מה שבשאלה הראשונה שאל חגי 'היקדש', ולא אמר 'היטמא' כמו בשאלה השניה, לפי שמואל שהם לא טעו בה, בא לרמוז להם שלילת הטומאה שהשמן טהור לפי שהוא חמישי. ובשאלה השניה אמר בלשון 'היטמא' לרמז להם שיזכרו הדין ויאמרו טמא. ולפי רב כיון שראה חגי בשאלה הראשונה שטעו בה, אמר בשאלה השניה לשון טומאה, כדי לשים בפיהם לשון טומאה, שיאמרו יטמא ולא ישתבשו כבתחילה. **בפאר הלכה** (ד"ה ומה שמחמר) כתב, שגבי שאלה הראשונה התחיל בלשון 'בשר קודש', ולכן סיים בלשון קודש 'היקדש'[קיג]. ובשאלה השניה התחיל בלשון טומאה שאמר 'טמא נפש', ולכן סיים בלשון טומאה 'היטמא'. עוד תירץ, שבשאלה הראשונה שאל על רביעי בקודש, ורביעי בקודש רק פסול הוא, ולכן לא אמר היטמא. ובשאלה השניה שאל על שלישי, ושלישי יכול לטמא אחרים, ולכן אמר בלשון טומאה. ואפילו לרבה בר אבוה שאמר גבי טמא מת ששאל על רביעי ובקיאים הם בטומאת מת, מצינו לומר שרבה בר אבוה גם סבר שעל שלישי בקודש שאל[קיא].

דעת הרמב"ם בשאלה השניה של חגי לרב ולשמואל ולרבינא

שם. הרמב"ם (הקדמה לסדר טהרות, בסופו) ביאר, שבשאלה השניה שאל חגי לדעת רב, אם היה טמא מת אשר נגע בכנפו אל הלחם, ונגע הלחם בנזיד, והנזיד נגע ביין ובשמן ובמאכל[קיב], מה דין היין והשמן והמאכל הללו, שהמאכל הוא שלישי, ואמרו 'יטמא', ובזה לא טעו הכהנים[קיג]. והרמב"ם בהמשך דבריו (שם) ביאר, שדין חרב הרי הוא כחלל נאמר בכל הכלים, אם כן הבגד שנגע בטמא מת נעשה אב הטומאה, והלחם ראשון, הנזיד שני, והמאכל שלישי. ואילו לשמואל השאלה אם טמא נפש נגע בכנפו לפי הסדר[קיד], ושאל מה יהיה דין היין והשמן והמאכל, ואמרו לו 'יטמא', ולא טעו בזה לפי שאז יהיו רביעי, ויהיו היין והשמן ראשון, כיון שהוא משקה קודש שנגע בשלישי, והמאכל יהיה פסול מפני שהוא רביעי[קטו].

ובא רבינא ואמר שהכהנים טעו בשתי התשובות[קטז]. בתשובה הראשונה כמו שאמר רב, שהכנף נגע בלחם ונעשה שני, ונגע בנזיד ונעשה שלישי, ונגע ביין או בשמן או במאכל ונעשו רביעי, ואמרו לו טהור, וטעו בזה. ובתשובה השניה טעו, ואפילו שאמרו שהיין והשמן והמאכל טמאים, אלא שהם טעו בדרגתם בטומאה, שהם דימו שזה שנגע בנזיד דינו רביעי בין לטמא מת ובין לשרץ[קיז], אלא שרביעי של שרץ טהור לקודש ורביעי של טמא מת טמא, והם טעו בשתי התשובות, מפני שרביעי של שרץ פסול בקודש כמו רביעי של טמא מת, וכן כל רביעי מאיזה אב שיהיה, וזה שדימו שהמאכל רביעי לטמא מת הוא באמת שלישי, לפי שהכנף אב הטומאה[קיח], והלחם ראשון, והנזיד שני, והיין והשמן והמאכל כל אחד מהם נגע בשני, והרי הכל טמא, אלא שהמאכל

קד. בבד קודש (מ"מ פ"י מה"ט ה) ביאר בכוונת התוספות, שבדין אב הטומאה יש שני עניינים, שיש דין מנין בחומר הטומאה ותולדותיו, דהיינו שאב מטמא ראשון ואחר כך שני, אכן מלבד זה יש גם שם מיוחד של אב הטומאה, וזה דין מיוחד בשם טומאה שלו שהוא נקרא אב. וביאור הדברים, שבין ראשון לשני אין נפקא מינה בשם טומאתו, אלא שזהו מנין בטומאה שזה ראשון וזה קל ממנו והוא שני, אבל שם אב הטומאה הוא דין טומאה חלוק ומיוחד שיש עליו חלות אב הטומאה. אכן מלבד זה יש גם דין מנין וחומרותיו בטומאת מת, דהיינו שהמת מטמא לטמא אחריו ראשון ושני. והיה אפשר לומר שהנוגע במת עצמו לא יהיה עליו שם אב הטומאה, מכל מקום מצד חומר טומאת מת הרי הוא מטמא שלשה, ועדיף משאר טומאות שאין מטמאים אלא שנים. ומעתה יש לומר שתוספות סוברים שאוכלים נתמעטו מתורת אב הטומאה, אבל עדיין יש לומר שכשנגעו במת יש עליהם טומאה חמורה שבמניינו מטמא אחרים לטמא עוד, והוא כמנין ראשון ושני בכל מקום, אמנם לטמא אדם וכלים לא מועיל, משום שבאדם וכלים הוא דין מיוחד שאין מקבלים טומאה אלא מאב הטומאה לבד, ולכן כיון שאוכלים אין להם שם אב הטומאה אינם מטמאים אדם וכלים. אבל במניינו הרי הוא חמור להיות הבא אחריו טמא לטמא שני, כל שהאוכלים נגעו במת. ולפי זה יישב את קושיית הטורי אבן שאין אוכלים מדין אב הטומאה כלל, אלא שבסדר מנין הטומאות יש גם חומר מנין קודם ראשון, שהנוגע במת מונים ממנו ראשון ושני, ואין זה שייך לפירכת הסוגיא בסוטה. **קה. וכן** כתבו בפירוש הגרי"פ פערלא לרס"ג (מ"ב דף פח.) ובמהרש"ם (נמוק' שם).

קו. וראה עוד במרומי שדה (ד"ה רבינא) שכתב, שבשאלה אם האוכלים נעשו אב נחלקו רבה בר אבוה ורבינא, וסוגיין דעלמא כרבה בר אבוה, שהאוכל אינו נעשה אב הטומאה כלל. וראה עוד ברש"ש (שם) ובפירוש הגרי"פ פערלא לרס"ג (מ"ב דף פח.) ובתורת אהל משה (דיסקין, מ"ב דף ט. נמוק' שם) ובמקדש דוד (פ' מצ סוף אות ח), מה שהקשו לסתור סברת התוספות מכמה מקומות בש"ס. וראה באריכות בזה בסדרי טהרות (כלים פ: ד"ה אינן) ובמעיל שמואל (יהלנין, נמוק' שם). **קז. ראה** מה שיישב שם בדרך אגדה. **קח. וראה** בקרן לדוד (אות קו). **קט. וראה** שם מה שיישב באריכות.

קי. וכתב, שזה מובן לשיטות [הובאו לעיל] שבשר קודש היינו בשר קודש ממש, והשאלה היתה על בשר קודש שנטמא. ולא כפירוש רש"י שמדובר על שרץ. ואין לומר הואיל והתחיל בלשון קודש, כי עדיין קשה שהיה לו לומר בשר טומאה. ובסוף דבריו יישב, שכיון שלרש"י כך היו קוראים לשרץ בשר קודש, אמר בלשון היקדש ולא בלשון טומאה. **קיא. וכפי** שנתבאר לעיל בדברי רבה בר אבוה, לפי ביאור המהרש"א. **קיב. במראה הפנים** (ירושלמי פוטה פ"ה ה"ב ד"ה עוד שם) ביאר, שהרמב"ם נוקט שכל האמוראים לומדים ש'טמא נפש' היינו טמא מת, ואם יגע בכל אלה, היינו על כל נגיעות שהוזכרו בשרץ, לרב כדעתו ולשמואל כדעתו, ובין בהוה אמינא ובין במסקנא שאל אותם בטמא מת. **קיג. וראה** בפתח הבית (ד"ה והנה) שהקשה לרמב"ם, מה הקשתה הגמרא מדוע לרב לא טעו בשאלה השניה, הרי המאכל הוא שלישי כיון שכנף הוא אב הטומאה. ותירץ, שאם מדובר בשלישי אם כן גם בזה טעו הכהנים, שאמרו יִטְמָא שמשמע הוא עצמו טמא ואין מטמא אחרים, והיה לכהנים לומר יְטַמֵּא, שמטמא גם אחרים, שהרי עושה רביעי בקודש. ולכן שאלה הגמרא מדוע לא טעו. **קיד. עי'** כל הנגיעות שנזכר בשרץ, והכנף נגע בדבר אחר, וזה הדבר אשר נגע בכנף ונגע בלחם יהיה או אוכל או משקה או כלי, לעולם ראשון הוא, שהכנף שנגע בטמא מת הוא אב, אבל הנוגע בכנף אפילו אם הוא כלי אינו אלא ראשון. מראה הפנים (שם ד"ה אות ס). **קטו. ואם** שעדיין נגיעת האחרונים חלוקים בדינם, שהמשקים חוזרים לתחילה ומטמאים אחרים, והמאכל הוא רביעי ופסול לבדו, מכל מקום התשובה היא אמת שכולם נכללים במאמרם 'יטמא', ויהיה הכל טמא בשם הכולל. מראה הפנים (שם). **קטז. לא** כשיטת רש"י, שרבינא ביאר בשיטת רב, שרק בשרץ טעו ובטומאת מת לא טעו. וראה באור חדש (ד"ה רבינא) שהאריך לבאר, מנין לרבינא לחדש ולומר שגם בשניה טעו הכהנים, אולי באמת מה שהשיבו לו 'יטמא', היה רצונם לומר שהמאכל יהיה שלישי. וראה שם עוד מה שהקשה. **קיז. שממה** שאמרו יִטְמָא על נגיעה האחרונה בטומאת מת, ולא אמרו יְטַמֵּא לומר שאפילו לאחרים מטמא, נשמע מזה שהם היו טועים במדרגות הטומאה גם בטמא מת, לפי שהם חשבו לנגיעה האחרונה שנגע בנזיד לרביעי בטמא מת כמו בשרץ, ולפיכך אמרו יטמא, שבאופן זה בטמא מת הוא טמא ולא בשרץ, לפי שלא היו בקיאים בשרץ. ועוד, שאם נאמר שחשבוהו בטמא מת לשלישי, אם כן מה זה אשר השיבוהו 'יטמא', והיה להם להשיבו שמדרגה זו אפילו בשרץ טמא, שהרי משלישי של שרץ היו יודעים, שודאי אין לומר שלא היו בקיאים בשרץ אפילו משלישי, שהרי אנו רואים שהשיבו בשאלה הראשונה על נגיעה אחרונה שהיא ביין ושמן ומאכל לא יטמא, ואם גם משלישי בשרץ לא היו יודעים, היה להם לומר שאפילו הנזיד אינו טמא. אלא ודאי מזה שהשיבו על נגיעה אחרונה בשרץ לא יטמא, ועל נגיעה אחרונה בטמא מת יטמא, לומדים אנו שחשבוהו גם בטומאת מת לרביעי. מראה הפנים (שם ד"ה וכפ). **קיח. היינו** שטעו שלא ידעו שכלי הנטמא מטמא מת נעשה אב הטומאה, וממילא לפי טעותם הכלי הוא ראשון והמאכל רביעי, ואינו כן אלא הוא שלישי. וביאר האור חדש (ד"ה רבינא) מה שהרמב"ם מיאן בדברי רש"י שלרבינא מדובר במת, לפי שדחוק לפרש כן, כיון שבפסוק כתוב 'טמא נפש' והיינו טמא מת. וכן ביאר במראה הפנים (יגל יעקב, ד"ה נתבאר) שהרמב"ם מיאן בפירוש רש"י, משום שלדבריו העיקר חסר בקושיא ובתירוץ הגמרא, שלא הוזכר שמדובר במת. ועוד, שלמסקנא [לפי רש"י] טמא נפש היינו מת עצמו, ולא מצינו בשום מקום טמא נפש אלא מה שנטמא במת, כגון 'איש איש כי יהיה טמא לנפש' (במדבר ט י) וכדומה. וראה

אריית 15-06-2018

אה"ח 19/06/2018

טמא והוא שלישי, ולא רביעי, כמו שחשבו הכהנים שהכנף מטמא מת ולד טומאה כמו כנף שרץ[קיט].

אוצר החכמה

וסיים הרמב"ם (שם), שנמצא שרב אמר שטעו הכהנים בתשובה הראשונה [שטיהרו ברביעי] וצדקו בשניה [שטימאו את המאכל שהוא שלישי]. ולשמואל צדקו בשתי התשובות [בראשונה מפני שטיהרו את החמישי, ובשניה טימאו את הרביעי], ורבינא אמר שלא השיבו נכונה בשתי השאלות, בראשונה כדברי רב שטיהרו רביעי, ובשניה טעו שאמרו שנהיה המאכל רביעי ובאמת נהיה שלישי.

והצל"ח (חום' נג:) הקשה, שאם כדברי הרמב"ם בשיטת רבינא, מדוע לרב לא טעו בשאלה השניה, וכי רב לא סובר את הדין שכלי שנוגע בטמא מת דינו אב הטומאה. ודוחק לומר שרב ורבינא חולקים במחלוקת שבין **הרמב"ם והראב"ד** (טמ"מ מת פ"ה ה"ג), אם כל הכלים דינם ככלי מתכות או לא[קי].

ותירץ, שרבינא סובר כלוי [בסמוך] ששנה משקי בי מדבחיא דכן, וכשמואל השיבו 'טמא', הן על היין והן על השמן והן על כל מאכל, על כרחך לא ידעו שהכנף נעשה אב הטומאה וחשבו אותם לרביעי, ואם כן היין והשמן וכל מאכל שוים, שהם עצמם פסולים ושוב אינם עושים חמישי, אבל אם ידעו שהכנף נעשה אב, ממה נפשך טעו, שאם הם בקיאים בטומאת מת וידעו ששלישי עושה רביעי, אם כן איך השוו כל מאכל ליין ושמן, והרי כל מאכל עושה שוב רביעי, ויין ושמן אינם עושים רביעי, כיון שמשקי בי מדבחיא דכן מלטמא אחרים. ואם לא ידעו ששלישי עושה רביעי גם במת, ולכן השוו היין ושמן לכל מאכל, ממילא טעו גם בשאלה השניה שגם בטומאת מת לא היו בקיאים.

אבל רב לשיטתו שנה שרק משקי בי מטבחיא דכן, אבל משקי בי מדבחיא אפילו אחרים מטמאים כמו משקי חולין, ואם כן בקיאים הם בטומאת מת, וידעו שחגי שאל על שלישי וידעו ששלישי עושה רביעי במת, ואף על פי כן השיבו 'טמא' על שלשתם שבאמת שוים הם. והרמב"ם שנקט שלרבינא טעו הכהנים בתשובה השניה שלא ידעו שכנף הוא אב, הוא הדין שיש לומר שהשיבוש היה שגם בטומאת מת לא ידעו מרביעי[קא].

בדברי הירושלמי בשאלות חגי

שם. בירושלמי (פוסקים פ"ה ה"ג) הובאו שלש שיטות בשאלות חגי ובתשובות הכהנים:

א. מה שנתבאר בגמרא לפי רב, שבשאלה אחת השיבו אותו כראוי ובשאלה אחת לא השיבו לו כראוי, בשאלה הראשונה 'הן ישא איש בשר קדש', כנף תחילה, בשר קודש שני, לחם ונזיד שלישי, ויין ושמן ומאכל רביעי[קב], ושאלם חגי וכי יש רביעי בקודש. ויענו הכהנים ויאמרו לא, ובזה לא השיבו כראוי, לפי שיש רביעי בקודש. שאלה שניה, 'אם יגע טמא נפש בכל אלה', אם יהיה הכנף טמא נפש ונגע בכל אלה[קג], היטמא. ויענו הכהנים ויאמרו יטמא, השיבו אותו כראוי.

ב. רבי ירמיה ורבי חייא אמרו בשם רבי יוחנן, שגם התשובה הראשונה היתה טובה, כי חגי שאל לפני שגזרו על רביעי בקודש, ולכן ענו לו באמת 'לא יטמא'[קד].

ג. רבי אחא בשם רבי אבא בר כהנא אמר, בקיאים היו הכהנים בדין היסט ולא היו בקיאים בטומאת מדף, והיינו שאלה הראשונה 'הן ישא איש בשר קדש', האם טמא מת מטמא בהיסט[קה]. ויענו הכהנים ויאמרו לא. והשיבו אותו כראוי שאין טמא מת מטמא בהיסט[קו]. ושאלם עוד, האם טמא מת עושה מדף[קז]. ויענו הכהנים ויאמרו 'יטמא'. לא השיבו אותו כראוי, שאין טמא מת עושה מדף[קח].

ביאור נוסף בשאלות חגי

שם. האבן עזרא (מגי ג יב) ביאר[קט], ששאלת חגי היתה על בשר קודש ממש, שכתוב בו (ויקרא ו כ) 'וכל אשר יגע בבשרה יקדש', והשאלה היא, אם נגע הכנף ששם הבשר קודש אל הלחם או לאחד הנזכרים בפסוק, היקדש. אז ענו הכהנים ואמרו 'לא'. וענו נכון, אחרי שלא נגע בכל אלה לבד הכנף ולא בשר הקודש ממש נגע בהם[קי]. ושאלה שניה שאל חגי, אם יגע טמא מת בכל אלה אם מקבלים טומאה, ועל זה ענו כדין שמקבל טומאה[קיא].

ביאור הפסוק לרב והקושיא לשמואל

תא שמע ויען חגי ויאמר כן העם הזה וכן הגוי הזה לפני נאם ה' וגו' בשלמא לרב היינו דכתיב טמא אלא לשמואל אמאי טמא. המהר"ם חלאווה (ד"ה ת"ש) ביאר, שלרב כיון שטעו הכהנים נמצא כל מעשה ידיהם ספק טמא. והביא לפרש בשם רבינו האי, שלרב לכן כתוב 'טמא', לפי ששאלם תחילה על דבר טומאה כדי שישיב להם כן העם הזה מעשה ידיהם טמא, אלא שהם נשתבשו וחזר ושאלם עוד בדבר טומאה. אלא לשמואל הרי שאל אותם מתחילה על חמישי שהוא טהור, ומדוע סמך בפסוק 'כן העם הזה'[קיב].

מה סבר התרצן

איתמוהי קא מתמה והא וכן כל מעשה ידיהם כתיב. בכפא רחמים (ד"ה בעלמא) הקשה, מה סבר התרצן שאמר אתמוהי מתמה, הרי כתוב בפסוק 'וכן כל מעשה ידיהם'. ותירץ, שהמקשה עצמו אמר בדרך קושיא ותירוץ, וכי אפשר לומר אתמוהי מתמה, והרי כתוב 'וכן כל מעשה ידיהם'[קיג].

ביאור הפסוק לרב ושמואל

אמר מר זוטרא ואיתימא רב אשי מתוך שקלקלו את מעשיהם מעלה עליהם הכתוב כאילו הקריבו בטומאה. בגור אריה (ד"ה ממון) ביאר, שכשהשיבו הכהנים 'יטמא' בשאלה בטמא מת, אמר חגי כמו ששם ודאי הדין הוא שטמא, כן מעשיהם גם כן טמאים מתוך שקלקלו במעשיהם, ובשביל כך ציוה ה' יתברך שיבדוק חגי את הכהנים בתורה שיאמרו דבר זה הוא טמא, ועל זה אמר 'כן מעשה כל העם וכל אשר יקריבו הכל טמא'. ולשמואל זה נאמר על מה שהשיבו הכהנים לגבי טמא מת, שכמו ששם הדין טמא כך מעשיהם טמאים, אבל לרב זה נאמר על השאלה הראשונה שטעו הכהנים[קיד].

מתי קלקלו את מעשיהם

שם. רש"י (ד"ה שקלקלו) ביאר, שחגי לאחר זמן היה מתנבא שיקלקלו את מעשיהם בבית שני בשאר עבירות[קטו]. **וברד"ק** (מגי ב יג) ביאר, שחגי הוכיח אותם

בידי משה (ד"ה עו"ש ובעלמא) בדבריו. **קיט. וביאר** במראה הפנים (שם), שבאמת הכל טמא כמאמר הכהנים 'יטמא', ואמנם שבמשקים אין נפקא מינה אם לרביעי בנגיעה חשבו להם או לשלישי, כי סוף סוף חוזרים להיות תחילה, שהרי אף לדעתם בשלישי בקודש נגעו. אבל במאכל זהו שטעו לפי תשובתם, שהרי טמא הוא, ששלישי הוא מחמת הכנף שהוא אב הטומאה, ופוסל עוד לעשות רביעי, והם לרביעי בלבד חשבוהו לדעתם, שכנף הוא ראשון לטומאה בטמא מת כמו כנף שנגע בשרץ, ואינו כן. וכתב עוד המראה הפנים (שם ד"ה עוד שם), שלרב אין זה נחשב לטעות אם חשבו לכנות את המשקים או המאכל בשם רביעי, ואפילו שהמאכל הוא שלישי, מאחר שמה שאמרו 'יטמא' אמיתי הוא, ולפיכך בקיאים הם בטומאת מת ואין הם טועים, אם לא מה ששמענו מפיהם כמו בשאלה הראשונה, שלא היו יודעים שהשלישי פוסל רביעי בשרץ. **קכ. אמנם** הרש"ש (נמוק' ד"ה רביעי, נמ"ד ומפרש) ביאר, שרבינא חידש את שיטת הרמב"ם והר"י מסימפונט בתוספות (מיר מד: ד"ה מ"ם), שחרב הרי הוא כחלל לאו דווקא כלי מתכות, אלא הוא הדין שאר כלים ובגדים, וטמא נפש מדובר בטמת מת, והבגד הוא אב עד המאכל שהוא שלישי. **קכא. וראה** עוד בצל"ח (חום' נד), במה השתבשו הכהנים בשאלה השניה לשיטת הרמב"ם בדעת רבינא. ומה שכתב בהמשך דבריו (חום' נה) לבאר באופן נוסף בדעת רבינא. וראה עוד בידי משה (ד"ה חולם). **קכב. בנחל** אשכול (על הפסקול הל' פסח מורה סי' יד עמ' 47 חום' יט) כתב, שלרש"י ותוספות לא היה לפניהם את הירושלמי שמנה להדיא את דרגות הטומאה באופן שונה מדבריהם. וכן העיר בשירי קרבן (ירושלמי שם ד"ה נקף). וראה ברבינו חננאל (ד"ה ומצאנו) שכתב, ומצאנו בתלמוד ארץ ישראל קרוב לזה הפירוש [לפי שיטתו], מיהו פירשנו מה שקיבלנו וכתבנו מה שמצינו [אמנם בתוספות הרא"ש (ד"ה וכ"ת) הביא את לשון הירושלמי כדברי רבינו חננאל, עיי"ש]. **קכג. דהוי** בשר קודש ראשון, לחם ונזיד שני, יין ושמן ומאכל שלישי. פני משה (שם ד"ה ונגעה). **קכד. וראה** שם בירושלמי על מה שחגי אמר לאחר שתי השאלות 'ואשר יקריבו שם טמא' (מגי ב יד), והרי לפי שיטה זו לא טעו הכהנים כלל. וראה ברד"ק (שם פ"ה היקדש) שהביא שיטה זו, שחגי בשאלה הראשונה שאלם קודם שגזרו על רביעי. וכתבו בארץ יהודה (ד"ה הן) ובידי משה (ד"ה והרד"ק) שכוונתו לירושלמי. עיי"ש. ובמראה האופנים (יגל יעקב, ד"ה נעלמת) ביאר, שזו סברת רבינא לומר התם רביעי הכא שלישי, והיינו שבשתי השאלות לא טעו הכהנים, שחגי שאל על רביעי קודם שגזרו על רביעי, ואמרו לו 'לא יטמא', ושאל עוד על שלישי ואמרו 'יטמא' אפילו מן התורה. ועל דרך הרמב"ם לעיל שרבינא זו דעה שלישית, אלא שלרמב"ם לרבינא בשתי השאלות טעו, ולרד"ק בשתיהם לא טעו. וראה שם מה שכתב, שאפשר שרבינא לא חולק על רב ושמואל. **קכה. וזו** הכוונה 'הן ישא איש בשר קדש בכנף בגדו', שיסיט טמא מת בכנף בגדו, ובשר קודש היינו אדם שנטמא במת. ומה שאמר 'ונגע בכנפו אל הלחם' וגו', לא מנה כאן מדרגות הטומאה, אלא כולם הכוונה 'או או', וריבוי שאלות הן לומר שאם יסיט בכנף את הטמא מת ואת האוכלים ומשקים היטמא. פני משה (שם ד"ה שאלתן). **קכו. ראה** בשירי קרבן (ירושלמי שם ד"ה השיבו), שהקשה מתוספתא באהלות (פ"ו ה"ו) שמת מטמא בהיסט. וראה בכסף משנה (טומ"מ מת פ"ו ה"ו). וראה בשירי קרבן (שם) מה שיישב [שמת מטמא במשא והיסט, אבל טמא מת אינו מטמא. רמב"ם (שם פ"ה ה"ט). והירושלמי הוא בטמא מת]. **קכז. שאם** היה על האוכלים והכלים מכסים רבים ונגע טמא מת בכלי העליון, ושאל אם האוכלים והכלים גם כן טמאים או לא, ונקרא זה התחתון מדף, לפי שהגיעה אליו תנועה חלשה מן הטמא מת, והוא מלשון 'קול עלה נדף' (ויקרא כו לו), או ריחו נודף שיגיע למרחוק. קרבן העדה (שם ד"ה נמדפות). **קכח. צריך** ביאור, היאך יתכן שידעו שטמא מת לא מטמא בהיסט, ואע"פ כן סברו שמטמא במדף, הרי זה הרבה יותר קל מהיסט. אלא שכל זה לפי פירוש הקרבן העדה (ירושלמי שם ד"ה נמדפות), שמדף הוא כעין היסט רק קל יותר. אבל בפני משה (שם ד"ה שקלקלו) פירש, שמדף היינו בגדיו של הזב שנמצאים על גביו אם מטמאים אוכלים ומשקים, שזה דין אחר מהיסט. וגם זה צריך עיון, שמת עצמו מטמא בהיסט ואין לו טומאת מדף, כמבואר בזבים (פ"ד מ"ו), הרי שמדף יותר קל. ואפשר שאף זה כלול בטעות של הכהנים. **קכט. וכן** ביאר המלבי"ם (שם). **קל. ובמלבי"ם** ביאר, שמה שכתוב 'אשר יגע בבשרה יקדש', היינו מה שנבלע בבשרה מבשר החטאת יקדש, מפני שנתן בו טעם וטעם הוא כעיקר, לא אם נגע מבחוץ. וראה כעין זה בנחלת נפתלי (ד"ה ממר). **קלא. וראה** אבן עזרא ומלבי"ם (מגי שם יד) על מה הוכיחם חגי אם ענו בשתי השאלות כדין. ועיין עוד בעמודי אור (שו"ת, סי' קיט חום' יב-טו) ובטירת כסף (פר' שמיני דרוש רביעי ד"ה נרש) למהלך מחודש בשאלות חגי. **קלב. והגמרא** מתרצת, שלכן שאלם תחילה על הטהרה ואחר כך על הטומאה, לומר שאפילו טהרתם חשובה טומאה לפני המקום. **קלג. אמנם** ראה בפירוש רבינו חננאל (ד"ה בעלמא) שמבואר לא כן. **קלד. כעין** דברי המהר"ם חלאווה [הובאו לעיל] בקושיית הגמרא. **קלה. בשולי** הגליון לבעל הפני מנחם (ד"ה והנה) כתב, שכן מבואר שם בהמשך הפסוקים (מגי ב טו) 'ועתה שימו נא לבבכם וגו' בטרם שום אבן אל אבן בהיכל ה'', ועוד כתוב (שם ב יח), 'שימו נא לבבכם מן היום הזה וגו' למן היום אשר יוסד היכל ה' שימו לבבכם', ומבואר שהוכיחם על לעתיד, משום שהם היו הכנה לאחר כך לדורות הבאים. אלא שבעין אליהו (ד"ה ממר) הקשה, שלדברי רש"י היה לגמרא לומר 'יקלקלו' בלשון עתיד.

על שהם מתעצלים בבנין הבית, כי הכהנים היה להם להזהיר העם לבנות הבית, ולכן כל מה שיקריבו הכהנים טמא הוא לְפָנַי, כי הם מקריבים במזבח בלא בית ואינם חוששים לכבודי[קלו].

ברך משה (בן מדרש, ד"ה מתוך) ביאר, מתוך שקלקלו את מעשיהם אחר חורבן הבית, באותם שבעים שנה של גלות בבל, שנשאו נשים נכריות, משום כך כתב הפסוק עליהם כאילו הקריבו בטומאה[קלז].

מה ענין שאר עבירות להקרבת טומאה

שם. בווי העמודים (עמוד העבודה ריש פ"ח) הקשה, מה שייכות שאר עבירות של הכהנים שבשביל כן יקריבו בטומאה[קלח]. **ובפאר הלכה** (ד"ה תמר) תירץ, על פי המבואר להלן (פה.) שפיגול מטמא את הידים משום חשדי כהונה, ופירש **רש"י** (סס ד"ה חד), שחשודים לפגל קרבן משום איבה, גזרו על הפיגול שמטמא את הידים, כדי שיהיה צריך להטביל את הידים קודם שיגע בקודש ויטריחוהו. והקשו **התוספות** (סס ד"ה מטמא), שכמו כן לא יחושו לעשות בטומאה. ותירצו, שאף לרשעים חמור להם טומאה[קלט]. ולפי זה יש לתרץ, שלכן ענש הנביא את הכהנים שכל מה שיקריבו טמא, כדי להחזיר אותם מדרך הרעה לילך בדרך הישר והאמת, ואף שקל אצלם שאר עבירות, אבל טומאה חמורה אצלם, ומכח זה שגזר הנביא שכל אשר יקריבו טמא, בודאי יחזרו למוטב.

בקרבן תודה (ד"ה ממון) ביאר, שמר זוטרא לא חזר ממה שהגמרא אמרה שחגי תמה עליהם[קמ], שאם כן מדוע עירבב בנבואתו שיקלקלו לעתיד מכיון שבחן אותם וידעו. וביאר שבאמת חגי תמה, כי ראה בנבואה שהכהנים יקריבו בבית שני בטומאה, רצה לבחון אם ידעו הלכות טומאה, וכאשר ראה שיודעים תמה, מאחר שבקיאים הם, וכי כל מעשה ידיהם טמא הוא, איה מקום לנבואה זו. ונקט תיבות 'וכן הגוי הזה', לרמז שיקלקלו מעשיהם אז, וכן נדמה כאילו הקריבו בטומאה, ומצא פתרון לנבואתו. וכך כוונת הפסוק, שמה שראיתי בנבואה הוא 'וכן', כמו שהקריבו בטומאה, שאם לא כן וכי כל מעשה ידיהם טמא הוא, הלא בקיאים הם בהלכות טומאה.

בביאור מחלוקת האמוראים

גופא רב תני משקי בית מטבחיא ולוי תנא משקי בי מדבחיא. מצינו כמה ביאורים בטעם דברי האמוראים:

א. המהר"ם חלאווה (ד"ה גופא) ביאר את מחלוקת האמוראים, שרב סובר שדווקא בי מטבחיא טהורים, אבל משקי בי מדבחיא טמאים, לפי שמשקי בי מטבחיא מצויים יותר[קמא], ורבנן לא גזרו טומאה משום קלקול. מה שאין כן משקי בי מדבחיא אינם מצויים כל כך, ולכן לא חששו להפסד[קמב]. ואילו לוי ששנה משקי בי מדבחיא סובר, שיותר יש לחשוש לקלקול בי מדבחיא.

אלא שהפני יהושע (ד"ה רב) הקשה, שדוחק לומר לפי רב שטומאת דם מצויה יותר מיין ושמן. לכן תירץ לשיטת **התוספות** (יט. ד"ה אלמא), שעצים ולבונה מטמאים מדאורייתא משום חיבת הקודש, מהפסוק 'והבשר אשר יגע' (ויקרא ז יט), לרבות עצים ולבונה, כמבואר בחולין (לו:), אם כן אפשר לומר שאפילו לרב שסובר טומאת משקים אפילו לטמא עצמם אינה אלא מדרבנן, במשקים של קודש יש לטמא מדאורייתא משום חיבת הקודש, שלא גרועים הם מעצים ולבונה. ומה שנקטה הגמרא דווקא עצים ולבונה שמטמאים בחיבת הקודש, היינו משום שקרבים על גבי מזבח.

ב. הפני יהושע (סס) ביאר לרב שכל משקי בי מדבחיא טמאים מדאורייתא משום חיבת הקודש כמו עצים ולבונה[קמג]. אבל משקי בי מטבחיא אינם דומים לעצים ולבונה, כיון שאין קרבים על גבי מזבח, ואינם מתרבים מריבוי 'והבשר' כמו עצים ולבונה[קמד]. אמנם שמואל שסובר טומאת משקים לטמא עצמם דאורייתא ולטמא אחרים דרבנן, ושמואל גם שנה כרב שדווקא משקי בי מטבחיא דכן אבל מדבחיא מטמא [כמבואר בגמרא בסמוך], זה משום ששמואל סובר שחיבת הקודש מועילה אפילו לטמאות אחרים ולמנות בו ראשון ושני, ומשום כך יש לחלק בין יין ושמן ובין מים ודם לענין לטמא אחרים, כמו שנתבאר בדברי רב לענין טומאת עצמם[קמה].

ג. הצל"ח (חום נג) ביאר את מחלוקת האמוראים, שאף שרב סובר שאין טומאה למשקים כל עיקר, אף על פי כן סובר שמשקי בי מטבחיא טהורים מהלכה למשה מסיני. ואף שלא שייכת ההלכה לענין טומאה, כיון שהרי בין כך אין טומאה למשקים כל עיקר אפילו לשאר משקים, ולאו דווקא למשקי בי מטבחיא, ואם כן לשם מה באה ההלכה לטהר משקי בי מטבחיא. מכל מקום ההלכה באה לענין שמשקי בי מטבחיא אינם מכשירים, וכיון שהיתה ההלכה שאין מכשירים לא נקראו משקים. וחכמים כשגזרו טומאה על משקים, דווקא על משקים המכשירים גזרו שהם נקראו משקים. ולכך משקי בי מטבחיא שהם אינם משקים טהורים מלהכשיר. אבל משקי בי מדבחיא שבהם לא היתה שום הלכה מכשירים מן התורה ונקראו משקים, וממילא כשגזרו חכמים טומאה על משקים גם הם היו בכלל.

ואילו לוי סובר כשמואל שטומאת עצמם יש להם אבל לא טומאת אחרים, ואינו סובר שום הלכה כלל רק שחכמים לא גזרו עליהם, שאם היתה הלכה מה לי טומאת עצמם ומה לי לטמא אחרים כיון שהיתה ההלכה שאינם בכלל משקים, וכיון שלשיטתו אין הלכה, אם כן אין לחלק בין משקי בי מדבחיא למשקי בי מטבחיא, כי אין טעם לגזור על מדבחיא יותר מעל מטבחיא.

ושמואל שסובר כרב בעדות יוסי בן יועזר, ושנה משקי בי מטבחיא, אם כן על כרחך סובר גם שזו הלכה למשה מסיני, ואף על פי כן סובר דכן מלטמא אחרים אבל טומאת עצמם יש להם, משום ששמואל לומד לטומאת משקים ממה שכתוב בטומאת אוכלים (סס יח נח) 'טמא הוא', שדווקא אוכל אין עושה כיוצא בו, אבל אוכל מטמא משקים, וכמו שביאר **רש"י** (יט.), ואם כן מה בכך שההלכה אמרה שמשקי בי מטבחיא אינם נקראים משקים ואינם מכשירים, מכל מקום מקבלים טומאה מן התורה, אבל לטמא אחרים שהוא גזירת חכמים לא גזרו רק על משקים המכשירים, ולכך משקי בי מטבחיא אינם מטמאים אחרים כדרך שאין מכשירים, אבל מדבחיא כדרך שמכשירים כך מטמאים אחרים.

ד. בפאר הלכה (ד"ה מידי) ביאר בדעת רב, על פי התוספות בחולין (לו: ד"ה עניס) שהקשו, מדוע משקי בי מטבחיא דכן ולא אומרים שיתכשרו בחיבת הקודש להיות אוכל כמו עצים ולבונה. ותירצו, משום שחיבת הקודש מועילה לעשות אוכל דבר שהוא עב וקשה כעין אוכל, כמו עצים ולבונה, אבל לעשות ממשקה אוכל לא מועילה חיבת הקודש[קמו]. ולפי זה מיושב, שלכן גזרו טומאה על משקי בי מדבחיא, משום שמסתבר להיות אצלם הדין של חיבת הקודש לעשות אותם אוכל, כמו עצים ולבונה שהם קרבים על גבי המזבח, מה שאין כן במשקי בי מטבחיא שאינם על המזבח.

ה. בעמודי אור (סו"ת, סי' קיט חום ג) ביאר בדעת רב שמשקי מדבחיא טמא, על פי דברי **הראב"ד** (טומאת אוכלין פ"ח ה"ד), שמי פירות אפילו שאינם שבעה משקים, אבל על כל פנים תורת אוכל עליהם וטמאים מתורת אוכל. ולכן גם למשקי בי מדבחיא יש תורת אוכל עליהם ונטמאים[קמז]. ואפילו לדעת **הרמב"ם** (סס) שמי פירות טהורים לגמרי, הטעם משום שהשתנו לגריעותא, שהרי נחשבים שלא כדרך הנאתם, כמבואר להלן (מ:), ולכך אין מקבלים טומאה אפילו מתורת אוכל. אבל ביין ושמן הרי לא טיהרה אותם התורה בפירוש, אלא שאין לנו פסוק לטומאת משקים, ועל כן הם טמאים על כל פנים מתורת אוכל, שהרי נשתנו למעליותא, ולכל משפטי התורה הרי הם כפרי שיצאו מהם, כמו לערלה ולביכורים. ולכן משקי בי מדבחיא יין ושמן טמאים מדין אוכל[קמח].

ו. במשנת רבי אליעזר בן יעקב (ד"ה גופא) ביאר, שיין ושמן שקרשו נחשבים אוכלים, ואוכלים ודאי טמאים, הן טומאת עצמם והן לטמא טומאת אחרים, ולכך ביין ושמן גזרו טומאה, משום שלפעמים יקרשו ונחשבים אוכלים ומטמאים אוכל על ידי חיבת הקודש, לפי שאינו עב כמו עצים ולבונה. ונשאר בצריך עיון גדול. וראה בהערה בסמוך מהפני יהושע. **קמד. ובדבר שמואל** (ד"ה הדס) הקשה על הפני יהושע, שלדבריו מוכרח שרב מטהר רק בדם ומים שאין עומדים לזריקה, אבל דם קדשים, או מים שנתקדשו בכלי שרת ועומדים לינסך על גבי המזבח, טמאים משום חיבת הקודש. ולוי מטהר אף אם קדשו בכלי שרת וכל שכן אם לא נתקדשו בכלי שרת. ואילו בתוספות (להלן ע"ג ד"ה אכל) מבואר, שדם קדשים יש לטהר יותר לפי שאינו נשפך כמים. ומבואר שלרב לא מועילה חיבת הקודש בדם. ונשאר בצריך עיון. וראה בחזון איש (טהרות סי' ו ס"ק טו נקמוגרייס). **קמה. וראה** בפרי יהושע ובמשיב נפש (ד"ה רב) מה שהקשו על דבריו מגמרא להלן (כ.). **קמו. וזה** שלא כדברי הפני יהושע שבמשקה בית מדבחיא מטמאים משום חיבת הקודש, שלדברי התוספות במשקה לא שייכת חיבת הקודש. אמנם הפני יהושע (להלן יט. נמוס' ד"ה לפ) כתב, שדברי התוספות דחוקים הם. ובתורת האשם (סי' ה חום ג) ביאר בכוונתו, שלכאורה מדוע התוספות נדחקו לתרץ, שלא שייכת חיבת הקודש כיון שמשקה הוא דבר צלול ואינו דומה לאוכל, ולא תירצו כדברי הפני יהושע, שמשקי מטבחיא שאין קרבים על גבי המזבח אינם דומים לבשר ועצים ולבונה, ולכן לא שייכת בהם חיבת הקודש. **קמז. אמנם** החזון איש (מכשירין סי' ז סק"ו) נקט בדעת הראב"ד, שלרב שסובר טומאת משקים דרבנן, מן התורה אין להם טומאה מדין אוכל. עיי"ש שהוכיח כן. **קמח. ובהמשך** דבריו (סס חום ה) ביאר, שמים כשנתקדשו בכלי שרת לינסך על גבי המזבח, יהיו טמאים מדין חיבת הקודש, שלא גרע מעצים ולבונה, וזהו בכלל משקי בי מדבחיא, וכן בדם כשעומד לזריקה יהיה טמא מדין חיבת הקודש. ושלא כתוספות

קלו. וביאר בעין אליהו (ד"ה תמר), שאם לא היו יודעים והיו מתעצלים, אין כל כך עבירה, כיון שלא ידעו הדינים היטב נתעצלו, אבל עכשיו שהם יודעים הדין ואם כל זה התעצלו, לכן העלה עליהם הכתוב כאילו הקריבו בטומאה. וראה עוד בירושלמי (סוטה פ"ה ה"ג, כג.). **קלז. וכן** הביא שם מהגמרא בקידושין (ע.) על הפסוק (נחמיה ז סא) 'ואלה העולים מתל מלח תל חרשא כרוב אדון', אמר אדון אני אמרתי יהיו ישראל חשובים לפני ככרוב והם שמו עצמם כנמר. וכן ביאר במאורי אור (ד"ה ממון). וראה שם מה שהקשה על **רש"י**. **קלח. ועוד** הקשה, על מה שיבחם בתחילה, שאמרה הגמרא איתמוהי קא מתמה, וביאר **רש"י** (ד"ה מיתמיהי), מאחר שבקיאים הם בהלכות טומאה, וכי כל מעשה ידיהם טמא הוא. ומדוע שיבחם שיודעים דיני טומאה, הלא אין להחזיק לאדם טובה על שלמד תורה, כי לכך נוצר. ובשלמא לרב היא תוכחה אשר הוכיח אותם על שלא למדו תורה בגולה, והזהיר אותם שילמדו תורה ורצה לבחנם אם עדיין בני תורה הם, אבל לשמואל שלא טעו, קשה. וראה שם מה שתירץ על פי מדרש רבה (ויק"ר ג יח). **קלט. כמבואר** ביומא (כג.), שחמורה להם טומאת כלים משפיכות דמים. **קמ. וראה** בכסא רחמים (ד"ה נפלמ) שנקט, שמר זוטרא חזר בו ממה שאמרה הגמרא, ולכן הקשה מדוע לא אמרה הגמרא 'אלא' אמר מר זוטרא. **קמא. וכן** לשון רבינו חננאל (ד"ה רב), 'משקה בית מטבחיא דכן והן המים והדם, והן המצויין תמיד בבית המטבחים'. **קמב. וכן** ביאר הפני יהושע (ד"ה רב) בתחילת דבריו. והוסיף מדברי **רש"י** לעיל (עז. ד"ה ועל), שרבנן טיהרו משקי בי מטבחיא משום הפסד קדשים. **קמג. וראה** בשואל ומשיב (קמא, ח"ג סי' מכ) שתמה, שנעלמו ממנו דברי התוספות בחולין (לו: ד"ה עניס) שכתבו, שאין לעשות ממשקה אוכל על ידי חיבת הקודש, לפי שאינו עב כמו עצים ולבונה. ונשאר בצריך עיון גדול. וראה בהערה בסמוך מהפני יהושע. **קמד. ובדבר שמואל** (ד"ה הדס) הקשה על הפני יהושע, שלדבריו מוכרח שרב מטהר רק בדם ומים שאין עומדים לזריקה, אבל דם קדשים, או מים שנתקדשו בכלי שרת ועומדים לינסך על גבי המזבח, טמאים משום חיבת הקודש. ולוי מטהר אף אם קדשו בכלי שרת וכל שכן אם לא נתקדשו בכלי שרת. ואילו בתוספות (להלן ע"ג ד"ה אכל) מבואר, שדם קדשים יש לטהר יותר לפי שאינו נשפך כמים. ומבואר שלרב לא מועילה חיבת הקודש בדם. ונשאר בצריך עיון. וראה בחזון איש (טהרות סי' ו ס"ק טו נקמוגרייס). **קמה. וראה** בפרי יהושע ובמשיב נפש (ד"ה רב) מה שהקשו על דבריו מגמרא להלן (כ.). **קמו. וזה** שלא כדברי הפני יהושע שבמשקה בית מדבחיא מטמאים משום חיבת הקודש, שלדברי התוספות במשקה לא שייכת חיבת הקודש. אמנם הפני יהושע (להלן יט. נמוס' ד"ה לפ) כתב, שדברי התוספות דחוקים הם. ובתורת האשם (סי' ה חום ג) ביאר בכוונתו, שלכאורה מדוע התוספות נדחקו לתרץ, שלא שייכת חיבת הקודש כיון שמשקה הוא דבר צלול ואינו דומה לאוכל, ולא תירצו כדברי הפני יהושע, שמשקי מטבחיא שאין קרבים על גבי המזבח אינם דומים לבשר ועצים ולבונה, ולכן לא שייכת בהם חיבת הקודש. **קמז. אמנם** החזון איש (מכשירין סי' ז סק"ו) נקט בדעת הראב"ד, שלרב שסובר טומאת משקים דרבנן, מן התורה אין להם טומאה מדין אוכל. עיי"ש שהוכיח כן. **קמח. ובהמשך** דבריו (סס חום ה) ביאר, שמים כשנתקדשו בכלי שרת לינסך על גבי המזבח, יהיו טמאים מדין חיבת הקודש, שלא גרע מעצים ולבונה, וזהו בכלל משקי בי מדבחיא, וכן בדם כשעומד לזריקה יהיה טמא מדין חיבת הקודש. ושלא כתוספות

קמז. וראה בשואל ומשיב (קמא, ח"ג סי' מכ) שתמה, שנעלמו ממנו דברי התוספות בחולין (לו: ד"ה עניס) שכתבו, שאין לעשות ממשקה אוכל על ידי חיבת הקודש, לפי שאינו עב כמו עצים ולבונה. ונשאר בצריך עיון גדול. וראה בהערה בסמוך מהפני יהושע. **קמד. ובדבר שמואל** (ד"ה הדס) הקשה על הפני יהושע, שלדבריו מוכרח שרב מטהר רק בדם ומים שאין עומדים לזריקה, אבל דם קדשים, או מים שנתקדשו בכלי שרת ועומדים לינסך על גבי המזבח, טמאים משום חיבת הקודש. ולוי מטהר אף אם קדשו בכלי שרת וכל שכן אם לא נתקדשו בכלי שרת. ואילו בתוספות (להלן ע"ג ד"ה אכל) מבואר, שדם קדשים יש לטהר יותר לפי שאינו נשפך כמים. ומבואר שלרב לא מועילה חיבת הקודש בדם. ונשאר בצריך עיון. וראה בחזון איש (טהרות סי' ו ס"ק טו נקמוגרייס). **קמה. וראה** בפרי יהושע ובמשיב נפש (ד"ה רב) מה שהקשו על דבריו מגמרא להלן (כ.). **קמו. וזה** שלא כדברי הפני יהושע שבמשקה בית מדבחיא מטמאים משום חיבת הקודש, שלדברי התוספות במשקה לא שייכת חיבת הקודש. אמנם הפני יהושע (להלן יט. נמוס' ד"ה לפ) כתב, שדברי התוספות דחוקים הם. ובתורת האשם (סי' ה חום ג) ביאר בכוונתו, שלכאורה מדוע התוספות נדחקו לתרץ, שלא שייכת חיבת הקודש כיון שמשקה הוא דבר צלול ואינו דומה לאוכל, ולא תירצו כדברי הפני יהושע, שמשקי מטבחיא שאין קרבים על גבי המזבח אינם דומים לבשר ועצים ולבונה, ולכן לא שייכת בהם חיבת הקודש. **קמז. אמנם** החזון איש (מכשירין סי' ז סק"ו) נקט בדעת הראב"ד, שלרב שסובר טומאת משקים דרבנן, מן התורה אין להם טומאה מדין אוכל. עיי"ש שהוכיח כן. **קמח. ובהמשך** דבריו (סס חום ה) ביאר, שמים כשנתקדשו בכלי שרת לינסך על גבי המזבח, יהיו טמאים מדין חיבת הקודש, שלא גרע מעצים ולבונה, וזהו בכלל משקי בי מדבחיא, וכן בדם כשעומד לזריקה יהיה טמא מדין חיבת הקודש. ושלא כתוספות

מדאורייתאקמט. מה שאין כן במשקי מטבחיא שבמים לא שייך שיקרשו, ובדם אפילו ששייך שיקרוש, מכל מקום דם קדשים לא היו מניחים אותו שיקרוש, כמבואר ביומא (מג:). והיינו משום שעומד לזריקה. ועוד, שמבואר **בר"ש** (טהרות פ"ג מ"ג), שצריך לחשב לאכילה לטמא טומאת אוכלים, ואם כן ממילא בשיירי הדם לא שייך חישב לאכילה, כיון שצריך לשפוך.

איך שייך משקי קודש טמאים ללוי

שם. הצל"ח (פוס פט ד"ה ולוי) הקשה ממשנה בטהרות (פ"ג מ"ו), השלישי מטמא משקה קודש ופוסל אוכלי קודש, וללוי איך מצינו מטמא במשקי קודש כיון שדכן הוא מלטמא אחריםקנ. ותירץ, שצריך לומר שמשנה זו היא שלא כיוסי בן יועזר, כפי שתירצה הגמרא לעיל (עז:) לפי רב. **ובדבר שמואל** (ד"ה נמקדם) תירץ, שמדובר שבישל בשר שלמים שהרוטב הוא משקה קודש, ואינו לא משקי בי מטבחיא ולא משקי בי מדבחיא, שהרי נאכל בכל העיר.

מה שאלם חגי בשתי השאלות לפי לוי

ללוי הניחא אי סבירא ליה כשמואל דאמר דכן מלטמא טומאת אחרים אבל טומאת עצמן יש להן משכחת לה דנגעי כולהו בראשון. רש"י (ד"ה וללוי) ביאר, שלוי ששנה מדבחיא, אם כן בפסוק שכתוב יין ושמן שהם משקי המזבח שנטמאים, יהיה מובן אם לוי יסבור כשמואל, שדכן שאמר יוסי בן יועזר הכוונה דכן מלטמא אחרים, אבל טומאת עצמם יש בהם, ומה ששאל חגי 'אם יגע טמא נפש בכל אלה', מדובר שכולם נגעו בטמא מת, והיינו שלא מדובר כמו בשאלה הראשונה שהלחם נגע בנזיד וכן הלאה, אלא בשאלה השניה מדובר שנגע אחד מהדברים בטמא מת ועשאו ראשוןקנא. ולפי לוי לא טעו הכהנים בשתי השאלות, שבתחילה שאלם על הסדר ואמרו לו על האחרון 'לא יטמא', מפני שהיין לא יכול לטמא את השמן לפי שאין משקי בי מדבחיא מטמאים שום דברקנב, ולבסוף שאלם אם יגע הטמא עצמו בכל אלה, או בזה או בזה, ואמרו לו 'יטמא'.

אלא שבמהרש"א (נרס"י שם) הקשה, שהרי מדברי הגמרא משמע שבין בשאלה ראשונה ובין בשניה נגעו כולם בראשוןקנג. ועוד, למה שאלם בשרץ על הסדר שנגעו אחד בשני, ובטמא מת שאל שנגע או בזה או בזהקנד. ועוד, כיון שמתחלה לא שאלם אלא אם משקה שלישי מטמא אחרים, שהרי על זה השיבו לו 'לא יטמא', אם כן מדוע שאל דווקא על משקה שלישי ולא על משקה ראשון ושני, שהרי אפילו משקה ראשון אינו עושה שני, וכמו שהגמרא שואלת בסמוך לשמואלקנה. ועוד הקשה, שלשון הגמרא 'דנגעי בראשון' לא משמע שמדובר בטמא מת שהוא אבקנו. ותירץ המהרש"א, שלולא פירוש רש"י היה נראה לפרש, שודאי לא שאלם אם נגעו בשרץ או בטמא מת עצמו, שלגבי שרץ מפורש בפסוק (ויקרא יא לד) 'מכל האוכל וגו' יטמא', וידעו ששרץ מטמא את הנוגע בו, אלא שאלם בין בשרץ בין במת שנגעו כולם בראשון, ושאלם על השני שאינו מפורש בפסוקקנז. ואמרו לו גבי שרץ 'לא יטמא' וגבי מת 'יטמא', משום שהיו בקיאים וידעו בטומאת מת ולא היו בקיאים בטומאת שרץ, כמו שאמרה הגמרא לעיל לרב לדעת רבה בר אבוהקנח.

בפאר הלכה (נרס"י שם) ביאר, שכוונת רש"י בשאלה השניה היא לא כהבנת המהרש"א, שהבין שרש"י סבר שאדם הנוגע במת נגע בלחם או בנזיד אלא בשאלה ראשונה שאל חגי 'הן ישא איש בשר קודש', ודאי גם האיש שנשא השרץ נטמא בו, רק מה שאמר חגי 'בכנף בגדו' 'ונגע בכנפו', ולא אמר סתם הן ישא איש בשר קודש ונגע אל הלחם, שלא נאמר שהשאלה היא שאדם הנוגע בשרץ נגע אל הלחם ואין הלחם אלא שני, ולכן אמר 'ונגע בכנפו', להורות שהשרץ נגע אל הלחם, נמצא שאלה ראשונה באופן שהשרץ נגע אל הלחם. ובשאלה שניה שאל להם, אותו אדם שנשא השרץ נגע בכל אלה והוא ראשון. ולכן דקדק רש"י לומר אם יגע הטמא עצמו בכל אלה, כלומר אותו אדם שנשא השרץ, ולא מדובר כלל בטמא מת אלא בטמא שרץ והוא ראשון.

ומה שאמר 'טמא נפש', כוונתו על אותו אדם שנשא את הבשר קודשקנט.

במרומי שדה (ד"ה הניחא) ביאר, שלוי מפרש את השאלה הראשונה בבשר קודש ממש, ושאל 'היקדש' כמשמעו, והשאלה היא, אם האוכלים [בשר חולין שנעשה על טהרת הקודש] שנגעו בבשר הקודש נעשו קדושים, ואמרו לאקס. וחזר לשאול, אם יגע טמא נפש בכל אלה שנגעו בראשון היטמא, ואמרו 'יטמא' כדין.

מדוע הגמרא לא אמרה ללוי שטעו הכהנים

אלא אי סבר ליה כרב דאמר דכן ממש היכי משכחת לה על כרחך כשמואל סבירא ליה. בצל"ח (פוס נד) הקשה לשיטת הרמב"ם [הובאה לעיל], שבשאלה הראשונה של חגי מדובר שהנזיד עצמו נגע ביין או בשמן או בכל מאכל, ואם כן נטמאו היין והשמן מהנזיד שהוא מאכל והוא שני, והרי טומאת עצמם יש להם ונעשו שלישי, ומדוע הוצרכה הגמרא להעמיד שנגעו כולם בראשוןקסא. ועוד, הרי רבינא לעיל סובר לדעת הרמב"ם שגם בשאלה השניה טעו הכהנים, אם כן איך הגמרא הוכיחה שלוי סובר כשמואל, אולי הוא סובר כרב, ובאמת טעו הכהנים גם בשאלה השניה במה שטימאו היין והשמןקסב. **ותירץ**, שלרב ששנה משקי בי מטבחיא, אם כן חגי רצה לבודקם אם יודעים שמשקים נעשים תחילה, ולכך הוצרך לסדר להם המשקה רביעי, שאז יבחין אם יאמרו יטמא לענין לטמא אחרים [כמו שכתוב יְטַמֵּא], אבל אם היה

בחולין (שם) שחיבת הקודש לא מועילה לדם ומים, ונמצא שדם ומים לעולם אינם טמאים. וראה עוד ביד יהודה (ד"ה רנ). **קמט. ראה** תוספות לעיל (יד: ד"ה שפילו). **קנ. וכן** הקשה במקדש דוד (טהרות סי' לט אות ו). ונשאר בצריך עיון. וראה בחזון איש (טהרות סי' ו ס"ק טז) שעמד בזה ממקום אחר. **קנא. אלא** שבברך משה (ד"ה משכחת) הקשה על זה, מדוע הוצרך לשאול על ראשון, פשוט שיאמרו טמא, שהרי בשאלה הראשונה אמרו שלא נטמא הרביעי, משמע שראשון ושני כן טמאים. ועוד מה תועלת בשאלה זו, שאפילו אם יאמרו טמא עדיין אפשר שבשני ושלישי יאמרו טהור. **קנב. בקרבן תודה** (נרס"י שם) ביאר, שלכן בנבואת חגי שאל מקודם על היין ואחר כך בשמן, יען כי ירא פן יטעו הכהנים ששמן זה אוכל ולא משקה, ומאחר שכן יטמא השמן ליין שאוכל מטמא משקה, על כן הפך וסידר יין ושמן שאז לא יטעו ששמן אוכל, מכיון שהפסיק בסידור אוכל לאוכל ונקט אוכל למשקה, אם כן שמן גם כן משקה, וגם אם יודעים שמשקה אין מטמא לאוכל, אף אם יטעו ששמן אוכל, מכל מקום היין אין מטמא לשמן, שמשקים אין מטמאים. **קנג. בצמח דוד** (נרס"י שם) תירץ, שכיון שבראשונה האריך חגי בשאלה 'ונגע בכנפו אל הלחם ואל הנזיד' וגו', על כרחך לא שאל כי אם על הסדר, שאם כוונתו שנגעו בראשון, היה לו לומר ונגע בכנפו אל הלחם ואל היין. וכן ביאר הראש משביר (ד"ה משכחת), ועיין עוד שם. **קנד. וכן** הקשה במרומי שדה (ד"ה הניחא). ובמירא דכיא (נרס"י שם) יישב, שבאמת אם היה שואלם במת על הסדר היו אומרים לו לא יטמא, כמו בשאלה הראשונה, משום שהיין לא מטמא את השמן. ובראש משביר (סוף ד"ה משכחת) תירץ, שמאחר שהיתה כוונת חגי לבודקם, לא רצה לשאול אותם בטומאת שרץ, משום שטומאה של ראשון ושני כתובה גבי שרץ, וחשש שמא ירגישו ויבינו מתוך הכתוב, לכך השיאם לטומאת מת לראות אם הם זכורים, כי כן דרך השואלים יעלימו הענין. וראה בעבודת הלוי (נרס"י שם). **קנה. וכן** הקשה בברך משה (נרס"י שם). ובראש יוסף (נרס"י שם) ביאר, שללוי חגי שאל על רביעי ולא על ראשון, לפי שרצה לבדוק את הכהנים בשני דברים, אם יש רביעי בקודש, ואם היין מטמא לשמן, ואמרו לו על האחרון, היין אינו מטמא שמן דבי מדבחיא, ובענין רביעי בקודש באמת טמא. אבל לשמואל שאמר שלא טעו הכהנים כיון שהשאלה היתה על חמישי, משמע שברביעי היה נטמא, שאלה הגמרא, שהרי אפילו יין שני אינו עושה שלישי ומדוע לא שאל חגי בזה. וכן תירצו במשמרות כהונה (ד"ה ללוי) ובמראה האופנים (יגל יעקב, ד"ה ד') ובפאר הלכה (נרס"י שם) בביאור שני, עיי"ש. וראה עוד בבארות המים (נרס"י שם). **קנו. וכן** הקשה בברך משה (ד"ה משכחת). וכתב, שדוחק לומר ש'טמא נפש' היינו מי שנגע בטמא מת. ובראש משביר (ד"ה משכחת) גם כתב, שזה דוחק לומר ששאל אותם אם נגעו באב הטומאה, כי כל כך לא היו טועים בדבר המפורש בפסוק. **קנז. ובמים** עמוקים (נרס"י שם) הקשה, שהרי הפסוק 'מכל האוכל' עוסק בשני לטומאה, שהאוכל נפל לכלי חרס ראשון [שנטמא משרץ]. וכן הקשה בידי משה (נרס"י שם). ועוד הקשה המים עמוקים, שלא מוזכר בפסוק משקה כלל אלא אוכל. ובמירא דכיא (נרס"י שם) הקשה, שבפסוק מדובר בשאר משקים ולא במשקי בי מדבחיא. ובראש יוסף (נרס"י שם) ביאר, שאפשר לומר שהפסוק מדבר שהשרץ נמצא בתוך הכלי, וכמו שהכלי מלא בטומאה, לכן נחשב שנגע באב. וכעין זה יישב בנחלת אבות (פוס שמד). **קנח. וברש"ש** (ד"ה לנגעי) כתב, שגם לתירוץ רבינא בדעת רב ניחא, כיון שבפסוק כתוב (במדבר יט כב) 'וכל אשר יגע בו הטמא יטמא', שמדובר בטומאת מת. וביד דוד (נרס"י שם) כתב, שרש"י לא ביאר כהמהרש"א, כי עדיף לומר שהכהנים כלל לא טעו, וגם סברא של בקיאים היו בטומאת מת היא דוחק, ולא הוצרכה הגמרא לעיל לומר זאת אלא לרב, אבל ללוי כיון שאפשר לפרש שלא טעו כלל, עדיף לומר כן. ואדרבה מזה ששאל חגי השאלה הראשונה במפורש, ובשאלה השניה אמר בסתם, משמע שהשאלה השניה לא היתה על דרך השאלה הראשונה. ומה שהקשה המהרש"א, למה חגי לא שאלם במת על הסדר הראשון, אדרבה כיון שלסברתו אין סברא לומר שבקיאים בזו יותר מבזו, אם כן כיון ששאלם בשרץ למה ישאל שוב את השאלה במת, לפיכך הוצרך לשאול אם נגעו הם עצמם. ובאמרי צרופה (נרס"י שם) ביאר, שרש"י לא פירש כהמהרש"א, משום שאם שאלם חגי באופן שנגעו כולם בראשון, אם כן היה לו לשאול בקצרה אם נגעו בלחם מה דינם, ולמה האריך בכל פרטים אלו. אלא על כרחך שבתחילה שאל על הסדר לחם ונזיד ויין ושמן או אל כל מאכל, ואחר כך שאל אם נגע הטמא מת שהוא אב בלחם או בנזיד שהלחם ונזיד ראשון, ואחר כך נגעו בלחם או בנזיד היין או השמן או כל מאכל קודש. משום שחגי היה מסופק בתשובה על שאלה הראשונה, האם משום שאין אוכל מטמא אוכל לכן אמרו שטהור, או משום שאין היין יכול לטמא את השמן ומאכל קודש, משום שמשקי בי מטבחיא דכן לטמא אחרים, וכשהשיבו בשאלה השניה שמאכל קודש מקבל טומאה, אם כן אוכל מטמא אוכל, ומוכח שמה שענו בתחילה שטהור, הוא משום שאין היין יכול לטמא אחרים, כדברי לוי. ובפאר הלכה (נרס"י שם) ביאר, שרש"י לא פירש כהמהרש"א, משום שלדברי מהרש"א השאלה הראשונה היתה שהשרץ נגע בכנף והכנף הוא ראשון, ונגע הכנף או אל הלחם או לנזיד, והרי רש"י לעיל (טז: ד"ה וגגע) כבר דחה, שאי אפשר לומר שהכנף נגע אל הלחם, כי אם כן מדוע נקט הפסוק כנף ולא בגד. ועוד, שזה בעצמו צריך טעם מפני מה בקיאים בטמא מת יותר מטומאת שרץ. וראה עוד ביד יהודה ובמשחת אהרן (נרס"י שם) מה שביארו את הכרח רש"י. **קנט. ובזה** יישב מה שהקשה המהרש"א שבגמרא משמע שנגעו בראשון ולא באב, שלפי מה שנתבאר מיושב שטמא נפש לא טמא מת, אלא טמא שרץ והוא ראשון. ומה שהקשה המהרש"א, מדוע בשרץ הקשה על הסדר ובטמא מת לא הקשה על הסדר, גם מיושב שלא מדובר על טמא מת. ומה שהקשה, מדוע שאלם על משקה שלישי ולא על משקה ראשון ושני, לא קשה, כי הרי רש"י לעיל (ד"ה מידי) ביאר, שהפסוק נקט טומאה דרבנן, ואם כן אפשר לומר שלכן לא שאל אם נגע השרץ אל היין ואל השמן אם מטמא, משום שיש לטעות בתשובתם אם היו משיבים טמא, כי הייתי אומר שהם הבינו ששאלת חגי היתה על יין ושמן של חולין ולכן טמא, משום שאצל חולין היין מטמא לשמן, ולעולם אצל קודש גם ידעו הכהנים שטהור, ולכן שאל אותם באופן של יין שהוא שלישי אבל מטמא את השמן, ואצל קודש מצינו רביעי אבל לא בחולין, ואם השיבו שהוא טמא, בודאי תשובתם שאפילו אצל קודש היין מטמא את השמן. וראה עוד בשירי קרבן (ירושלמי סוטה פ"ה ה"ג ד"ה נקף) ובמשמרות כהונה (ד"ה ללוי) ובשלמי תודה ובקמח פסח (נרס"י ד"ה וללוי) ובקרן לדוד (פוס עה) ובחיים לישראל (נרס"י שם). **קס. כמו** שנתבאר לעיל מהאבן עזרא והמלבי"ם בשאלת חגי. **קסא. וכן** הקשו בפתח הבית (ד"ה והנה) ובמשמרות כהונה (נפוס ד"ה רביעי) ובזרע יעקב (טז: ד"ה הן) ובאמרי צרופה (נרס"י ד"ה וללוי). וראה מה שיישבו שם בארוכה בשיטת הרמב"ם. **קסב. וכן** הקשו בראש משביר (ד"ה משכחת) ובזרע יעקב (ד"ה וללוי).

מסדר להם המשקה לשלישי או לשני, אפילו אם לא ידעו הדין שמשקה נעשה תחילה רק רביעי בקודש, ישיבו גם כן יְטַמֵּא. ועוד, שאפילו אם גם מרביעי בקודש לא ידעו אף על פי כן ישיבו יְטַמֵּא, לפי שעיקר מה ששאל הנביא את הכהנים תורה בזמן ההוא, ולא נעשה זה בימי נביאים הקודמים, היינו משום שהיתה אז גלות בבל ולא קרבו קרבנות, ושאלם תורת טומאה וטהרה הנוהגת בקדשים, אבל טומאה וטהרה שנוהגות גם בתרומה לא היה להם לשכוח, שזה נהג גם באותן שבעים שנה, ואם כן לא היה להם לשכוח מה שנוהג גם בתרומה, והרי דין כל הפוסל את התרומה מטמא משקה להיות תחילה להרמב"ם גזירה קדומה היתה. ולכן שאל אותם על משקה שהוא רביעי, אם יודעים שגם מה שפוסל קודש מטמא משקה להיות תחילה. אבל לוי אם היה סובר דכן ממש, אם כן עיקר בדיקת הנביא היתה לידע אם משקי בי מדבחיא דכן, ולמה שאל אותם בראשונה על משקה רביעי, או חמישי לשמואל, שבזה אם ישיבו לא יטמא אין ראיה שיודעים שמשקי דכן, כי אולי אינם יודעים מרביעי בקודש, והיה לו לשאול על משקה שהוא ראשון, כגון שנגע שרץ עצמו במשקה, לדעת אם יודעים שהוא דכן. וזה ודאי אי אפשר לפרש בכוונת חגי ששאלם כן, שהרי אפילו אם נפרש את כל המקרא הזה 'או או', מכל מקום הכנף נגע בהם ולא השרץ עצמו, שהרי כתוב 'ונגע בכנפו', ולהרמב"ם 'בכנפו' היינו הכנף עצמו שהוא ראשון, ואם כן אפילו אם שוב נפרש או אל הלחם, מכל מקום כל מה שנגע בכנף כבר שני הוא. ועל כרחך לוי לא סובר כרבקסג.

19/06/2018אהרוסה

בראש משביר (ד"ה מצמחת) ביאר, שדוחק לגמרא לומר שלוי סובר שטעו הכהנים בשאלה השניה, משום שמנין ללוי לפרש דכן ממש כדי שנאמר שטעו הכהנים, כיון שדכן שאמר יוסי בן יועזר ניתן לפרש כשמואל בלי שטעו הכהניםקסד. ועוד, שלא מצינו שחלקו רב ושמואל עם לוי בפסוק אם טעו או לא.

באמרי צרופה (נרס"י ד"ה ולוי) ביאר, שאין לומר ללוי שטעו הכהנים בשאלה השניה, משום שלהלן (יח.) אמר רבי עקיבא, 'טמא' לא נאמר אלא יְטַמֵּא, יטמא אחרים. אם כן יש לומר שקושיית הגמרא היא משאלת חגי שאמר להם 'היטמא' ולא הטמא, שמע מינה שזה פשוט שטומאת עצמם יש להם, רק שהשאלה היתה אם מטמא אחרים. לכן הוכיחה הגמרא שלוי סובר כשמואל.

בחידושי רבי משה מאימראן (ד"ה מיהו) ביאר, שלרב היה שיבוש במה שטיהרו רביעי, אמנם ללוי שטעו לחומרא וטימאו המשקה שהוא טהור, אם כן מדוע אמר להם חגי כל אשר יקריבו טמא, הרי מחמירים הם שאפילו טהור טימאוהו מחסרון ידיעה. ואם משום שכשם שטימאו הטהור לפעמים יטהרו גם הטמא, הרי עדיין לא טעו, כי אולי הם מחמירים מחסרון ידיעה. לכן לא אמרה הגמרא ללוי שטעו הכהניםקסה.

מדוע הגמרא לא הוכיחה מהשאלה הראשונה שלוי סובר כשמואל

שם. במשמרות כהונה (ד"ה ולוי) הקשה, מדוע הגמרא לא הוכיחה מהשאלה הראשונה ששאלם בשמן שנגע ביין, שלוי סובר כשמואל, שאם כרב מדוע לא שאלם ביין לבד כיון שסובר שדכן ממש. ותירץ, שזה לא קשה, כיון שחגי בא לנסותם אם יטעו גם בזה. וכשהשיבו 'לא יטמא' גם על היין השיבו, כדברי רב.

בידי משה (ד"ה ולוי) יישב, שבשאלה הראשונה מובן אם לוי סובר כשמואל, אפילו אם לא מפרשים שנגעו כולם בראשון אלא בזה אחר זה, היות שהיין נטמא כיון שלשמואל טומאת עצמם יש להם, שייך לשואלם אם יטמא השמן ואל כל מאכל, והשיבו הכהנים 'לא יטמא', שדכן מלטמא אחרים. אבל בשאלה השניה קשה, גם אם סובר כשמואל איך השיבו 'יטמא', הרי היין שהוא משקי בי מדבחיא לא מטמא אחרים. ולכן הוצרכה הגמרא לומר שנגעו כולם בראשון.

מדוע לא הוכיחה הגמרא ששמואל סובר כרב מהשאלה השניה של חגי

ולשמואל הניחא אי סבר ליה כרב דתני משקי בית מטבחיא אבל משקי בי מדבחיא אחריני נמי מיטמאו רביעי הוא דלא עביד חמישי הא שלישי עביד רביעי אלא אי סבר ליה כלוי דתני משקי בי מדבחיא מאי איריא רביעי דלא עביד חמישי אפילו שני ושלישי נמי לא עבדיקסו

קסג. אלא שהקשה, אפילו אם לוי סובר כשמואל, מכל מקום מדוע ביין ושמן וכל מאכל שאל 'או או'. ואין לומר ששאל אותם אם יודעים שכל הפוסל קודש מטמא משקה להיות תחילה, וללוי לא ניתן כלל שללוי שמשקי בי מדבחיא דכן מלטמא אחרים לא שייך בו נעשה תחילה, ואף שהוא דין במשנה, סובר זה מעולם שכל הפוסל קודש מטמא משקה להיות תחילה. לוי שזה לא כיוסי בן יועזר, ואם כן לדבריו קשה למה שאל בזה 'או או'. וצריך לומר שבאמת שאל על כולם 'או או', ונגעו כולם בראשון, ובדק אותם אם יודעים דיני טומאה כלל, ושאלם אפילו בדבר הנוהג בחולין ובתרומה, דהיינו שבדק אותם אם יודעים שראשון עושה שני בכלל. ואפילו לשיטת הרמב"ם מדובר שנגעו כולם בראשון, והן בשאלה ראשונה והן בשאלה שניה שאל אותם אם נגעו כולם בראשון. **קסד. אלא** שבזרע יעקב (ד"ה ולוי) הקשה, שהרי הגמרא אמרה 'רב תני 'ולוי תני', משמע שכך קיבלו מרבותיהם. **קסה. וראה** עוד בהמשך דבריו. וראה עוד במראה האופנים (יגל יעקב, ד"ה ד'). **קסו. ברש"י** (ד"ה הא) כתב, שאפילו אם היה יין שני אינו עושה **על כרחיך כרב סבירא ליה. באחרונים**קסז הקשו, מדוע לא הוכיחה הגמרא ששמואל סובר כרב מהשאלה השניה של חגי, כי הרי לשמואל לא טעו הכהנים, משום שמתחילה שאל חגי על חמישי בקודש והשיבו לו כדין שהוא טהור, ואחר כך השיבו לו על רביעי והשיבו שהוא טמא, אם כן רואים ששמואל סובר שיין יכול לטמא אחרים, ורק משקי בי מטבחיא דכן כדברי רב. **ובצל"ח** (חומ נט) תירץ, שאפשר לומר שבשאלה השניה שאל חגי באופן שנגעו כולם בראשון כדברי לוי, ולכן לא שאלה הגמרא אלא מדיוק בדברי שמואלקסח. **ובאור לישרים** (נרס"י ד"ה מיטמאו) תירץ, שכל מה שאפשר לדייק מתחילת הפסוק הוא מדייק, ולכן דייקה הגמרא דווקא מהשאלה הראשונהקסט.

מדוע אי אפשר להעמיד לשמואל במשקים של תרומה

שם. בראש יוסף (ד"ה מה) הקשה, מדוע לא העמידה הגמרא ששמואל סובר כלוי, ומה שכתוב בפסוק שהיין מטמא את השמן מדובר בתרומה שלא נאמר בה שמשקי בי מדבחיא דכן, ומטמא קודש מדרבנן לעשותו חמישי. ותירץ, שתרומה אין בה רביעי כלל והיין טהור גמור. אמנם אם 'אל כל מאכל' הוא חמישי, אפשר להעמיד ביין שלישי של תרומה, וטימא שמן קרוש שדינו כאוכל, והשמן הקרוש מטמא אל כל מאכל. או אפשר להעמיד ביין של תרומה שנעשה על טהרת הקודש שיש בו רביעי. אלא כיון שבקודש לא גזרו וטיהרו את המשקים, הוא הדין תרומה על טהרת הקודש לא עדיפה מקודש עצמוקע.

אולי רב ושמואל חולקים בכוונת שאלת חגי

שם. בצל"ח (חומ נו ד"ה ולשמואל) הקשה, שיתכן ששמואל סובר כלוי, ורב ושמואל נחלקו במחלוקת רש"י **ותוספות** [הובאה לעיל], שרב סובר כשיטת רש"י שהיין נגע בשמן או אל כל אוכל, ועל זה אמר רב שטעו הכהנים, ומשום כך צריך לומר שרב סובר שמשקי בי מדבחיא מטמא, אבל שמואל שאמר שלא טעו הכהנים, זה משום שסובר כשיטת התוספות, ש'בכנפו' היינו במה שנגע בכנף שהיה מפסיק בין כנף ללחם, ואם כן היו לחם ונזיד שלישי, והיין ושמן רביעי, ואל כל מאכל חמישי, ושתי שאלות שאלם חגי, אם רביעי עושה חמישי בקודש, ואם משקי בי מדבחיא מטמאים, והכהנים השיבו לו 'לא' על שניהם, ולכך אמר שמואל שלא טעו הכהנים, ולעולם סובר כלוי. ותירץ, שהרי לשיטת התוספות, הדבר שהפסיק בין כנף ללחם על כרחך היינו משקה, שהרי אין כלי מקבל טומאה אלא מאב הטומאה, וכן אוכל לא מטמא אוכל, ואם כן על כרחך שמואל סובר שמשקי בי מדבחיא מטמאים אפילו אחרים, וכדברי רב.

מדוע לשיטת הרמב"ם אי אפשר לומר ששמואל סובר כלוי

שם. האחרוניםקעא הקשו, לשיטת הרמב"ם [הובאה לעיל] בשאלה הראשונה של חגי שהיין והשמן נגעו בנזיד, אם כן אפילו אם שמואל סובר כלוי, מכל מקום אם לא היו חמישי, והכנף עצמו היה נוגע בלחם [ולא במה שנגע בכנפו], ודאי שהיו היין ושמן טמאים, שהרי הם נגעו בנזיד שהוא אוכל, ולשמואל טומאת עצמם אינה דכן גם במשקי בי מדבחיא [אפילו אם סובר כלוי]. **והצל"ח** (חומ נו) תירץ, שאם שמואל סובר כלוי, אם כן אין כלל דין של כל הפוסל את הקודש מטמא משקים להיות תחילה, שהרי לא נמצא בקודש שום משקה שיטמא אחרים, ולא שייך בהם ראשון ושני ושלישי כלל. ואם כן מדוע שאלם חגי [לדעת הרמב"ם] שנגע או ביין או בשמן או בכל מאכל, ואילו על הראשונים שאל בדרך של זה וזה, שנגע הכנף בלחם והלחם בנזיד, ולא שאל בכל הדברים שנגעו בראשון כדברי לוי. ואין לומר ששאל אם יודעים שמשקי בי מדבחיא דכן מלטמא אחרים, שאם כן למה שאל על רביעי הלא אפילו שני ושלישי לא עושים. ובשלמא ללוי מדובר שנגעו כולם בראשון, וכל הפרטים שבפסוק 'או או' שאלם. אבל שמואל שאמר ששאל על חמישי קשה. ולכך הוצרכה הגמרא לומר שעל כרחך שמואל סובר כרב, ושאל אותם חגי אם יודעים שכל הפוסל בקודש מטמא משקים. ואף שלשמואל שאל על חמישי, ובזה לא שייך כלל שמשקה נעשה תחילה, שהרי הרביעי אינו פוסל בקודש, מכל מקום כיון שחגי שאלם אח"כ 'אם יגע טמא נפש בכל אלה', ושם שייכת השאלה אם יודעים ששלישי בקודש עושה המשקה שהוא רביעי להיות תחילה, לכן שאלם גם מתחילה על הסדר הזהקעב.

את השמן שלישי. ובמצא חן (נרס"י שם) כתב, שהיה לו לומר שאפילו אם היין היה ראשון לא עושה את השמן שני, וכלשון הגמרא אפילו שני ושלישי לא עביד. **קסז. צל"ח** (חומ נט), אור לישרים (נרס"י ד"ה מיטמאו) ובמראה האופנים (יגל יעקב, ד"ה ד'), פאר הלכה (ד"ה וזה מתורץ, עמ' קכה). **קסח. וכן** יישבו במראה האופנים (יגל יעקב, ד"ה ד') ובפאר הלכה (ד"ה וזה מתורץ, עמ' קכה) **ובקול מבשר** (ד"ה ושמואל). עיי"ש. **קסט. וראה** עוד במים עמוקים (ד"ה מחי). **קע. וראה** עוד דרכי יושר (ד"ה ושמואל) שביאר, שחגי לא בדקם בדין רביעי בתרומה, משום שאם כן מדוע לא בדקם קודם בנין הבית. וראה לעיל [בענין 'מדוע הגמרא לא אמרה ללוי שטעו הכהנים'] מהצל"ח, שתרומה נהגה בשנות הגלות ודיני טהרת תרומה לא שכחו, וכל השאלה היתה בקודש. **קעא. שירי** קרבן (ירושלמי סוטה פ"ב ה"ג ד"ה נקף), **צל"ח** (חומ נו), **אור חדש** (ד"ה מלמ), **משמרות כהונה** (בחומ' ד"ה רביעי) **ובזרע יעקב** (טו: ד"ה הן). **קעב. וכעין** זה ביאר באור חדש (ד"ה מלמ). וראה עוד באברהם יגל (ד"ה מצל הרמב"ם) ובזרע יעקב (טו: ד"ה הן).

מדוע מים הם משקי בי מדבחיא

תניא כוותיה דלוי הדם והיין והשמן והמים משקי בי מדבחיא. רש"י (ד"ה משקי) כתב, דם לזריקה, ומים ויין לנסך, ושמן למנחות[קעג]. ובגליוני הש"ס (ד"ה והמים) דייק, שממה שכתוב בברייתא סתם 'מים', מוכח שמדובר בכל השנה ולא דווקא בחג הסוכות. ועוד, שזה כמו דם יין ושמן שכתוב בברייתא שטהורים בכל השנה. אלא שהקשה, מדוע יחשבו מים בכל השנה משקי בי מדבחיא, הרי אין ניסוך המים רק בחג. והביא שם מתוספות בזבחים (קי: ד"ה מי) שכתבו, שחייבים על ניסוך המים בחוץ כל השנה משום העלאת חוץ, ומשמע קצת שיש להם התייחסות למזבח גם כל השנה. אלא שתוספות דחו שם, שלא מוזכר באף מקום דבר זה שניסוך המים כל השנה כולה[קעד].

אם דם נחשב משקי בי מדבחיא מה הקשתה הגמרא לעיל לרב

שם. בתוספות הרי"ד (ד"ה הדס) הקשה, כיון שדם נחשב משקי בי מדבחיא, אם כן מדוע הקשתה הגמרא לעיל (פז:) על רב שסובר שמשקי בי מטבחיא טהורים, מדם שנטמא וזרקו, שרואים שדם מקבל טומאה. ונדחקה הגמרא לתרץ מדרבנן ולא כיוסי בן יועזר. והרי רב שנה בעדותו של יוסי רק משקי בי מטבחיא דכן, אבל משקי בי מדבחיא טמאים, ודם הרי הוא ממשקי בי מדבחיא[קעה].

הרי אין המשקים ראויים מעד הטומאה

שנטמאו בפנים והוציאן לחוץ טהורין. רש"י (ד"ה שנטמאו) כתב, שנטמאו בפנים בעזרה והוציאם לחוץ ונפסלו ביוצא שאין ראויים עוד למזבח. **ובחזון איש** (או"ח סי' קכד נמכתב, נדפס אמר טז:) הקשה, שהרי בלא פסול יוצא גם כן אין ראויים למזבח מחמת טומאת עצמם שנטמאו בפנים. ותירץ, שכיון שציץ מרצה מן התורה על הטומאה נחשב עדיין משקה המזבח.

מה הדין אם נכנסו ויצאו ואחר כך נטמאו

נטמאו בחוץ והכניסן בפנים טמאין. רש"י (ד"ה אבל) ביאר, שאם נטמאו בחוץ קודם שיהא שם משקי בי מדבחיא עליהם והכניסן לפנים, טמאים ואפילו לטמא אחרים, כיון שטומאתם כבר ירדה בהם ומי הפקיעה[קעו]. **ובראש יוסף** (נדה"י שם) כתב, שרש"י נקט כן בדווקא שמדובר קודם שהוקדשו, ומשום שהגמרא להלן (פה.) מסתפקת אם גזרו טומאה על יוצא, ונשארה בתיקו, ואם מדובר כאן ביצא לחוץ אחר שהוקדשו, הרי טמא מחמת יוצא, והיה לגמרא לפשוט מכאן שיוצא לא גזרו בו טומאה. אלא על כרחך מדובר כשהוקדש אחר כך[קעז].

בשפת אמת (ד"ה הדס) גם דייק מלשון רש"י, שמדובר שנעשו משקי מדבחיא אחר שנטמאו בחוץ, שהקדישם קדושת כלי כשהכניסם אחר כך לפנים. וכתב, שאפשר שבדווקא נקט רש"י כן, לפי שאם יצאו אחר שנתקדשו יש לומר שעדיין יש להם שם משקי מדבחיא[קעח]. אלא שכתב שמלשון הברייתא לא משמע כן, שהרי מדובר במשקי בי מדבחיא, וזה הולך גם על הסיפא בנטמאו בחוץ, הרי שגם בנטמאו בחוץ הם בי מדבחיא והיינו שהקדישם כבר. ועוד, שהרי כתוב 'נטמאו בחוץ והכניסן' ולא כתוב 'והקדישן', משמע שגם אם היו קדושים לפני כן והוציאם ואחר כך הכניסם טמאים. לכך תירץ, שרש"י נקט אופן שהם נטמאו לפני שנכנסו, לפי שכך הדרך, אמנם הוא הדין בקדשים שיצאו ונטמאו בחוץ שאין להם דין מדבחיא, שלא אמרו דכן אלא במקומם[קעט]. וכתב [בסוף דבריו], שגם אם פירוש הברייתא כרש"י דווקא, מכל מקום אפשר שזהו דווקא לרב פפא שאמר (להלן ע"ב) שמשקי בי מטבחיא טהורים מהלכה למשה מסיני, אם כן אפשר שאם יצאו לאחר שהוקדשו ונטמאו בחוץ, מכל מקום כיון שכבר נתקדשו חל עליהם שם משקי בי מטבחיא. ודווקא לתנא של הברייתא שסובר דכן מלטמא אחרים, ואינו סובר את ההלכה למשה מסיני, חילקה הברייתא בין נטמאו בחוץ או בפנים. אמנם בנטמאו קודם הקדשם נראה ודאי שטמאים[קפ].

מדוע לא קשה מברייתא זו על רב

שם. בקרן לדוד (פה עו) הקשה, שהרי בברייתא כתוב 'משקי בי מדבחיא שנטמאו', משמע שטומאת עצמם יש להם, ממה שלא כתוב שנגעה בהם טומאה, ואם כן קשה על רב שסובר דכן ממש. ותירץ, שאין לדייק ממילת 'שנטמאו', שיש לפרש באמת שנגעה בהם טומאה. ועוד, שיתכן ונקטה כן הברייתא אגב הסיפא שכתוב 'נטמאו בחוץ', ושם מדובר בטומאה ממש.

האם יש להוכיח מכאן בשני חצאי זיתים שיצטרפו יחד לגבי קבלת טומאה

שם. המשנה למלך (טומאת אוכלין פ"ד ה"ח) הסתפק לשיטת הפוסקים שאוכל פחות מכביצה אינו מקבל טומאה[קפא], מה הדין אם שני חצאי ביצים נטמאו כל אחד בפני עצמו וחזרו ונצטרפו ונעשו כביצה אם הם טמאים, או כיון שבעת קבלתם לא נטמאו, אם כן אחר כך שנצטרפו הרי אז לא נטמאו. **ובשואל ומשיב** (רנישעמ, מ"ג סי' ו ד"ה והנה דרך) הביא להוכיח ממה שכתוב בברייתא, משקים שנטמאו בפנים והוציאם לחוץ טהורים, ורואים שכל שהיה מתחילה בפנים ולא טימאו אחרים, אף שאחר כך יצאו לחוץ, לא אומרים שכעת נגעו המשקים בעצמם ונטמאו, ומכל שכן בספק של המשנה למלך, שבעת קבלת הטומאה לא נטמא כלל, אם כן במה ירד עליהם טומאה במה שנצטרפו אחר כך.

ודחה השואל ומשיב, שבברייתא כיון שמשקים מטמאים אחרים מדרבנן, לא רצו חכמים לומר שכשנמצא בפנים לא יטמא וכשיצא לחוץ יטמא, שנראה כמו חוכא ואיטלולא. ואף שזה פנים וזה חוץ, מכל מקום בין רשויות לא מחלקים[קפב]. מה שאין כן בספק של המשנה למלך, כיון שמסתבר שפחות מכביצה לא מקבל טומאה וכביצה מקבל טומאה, אין זה נחשב כחוכא ואיטלולא, כיון שיש הבדל בין כביצה לפחות מכביצה. עוד כתב השואל ומשיב, שבספק המשנה למלך אין החסרון בעצמותו, רק בשביל חסרון השיעור, וגם מתחילה אם היה בו כשיעור נטמא, ואם כן כל שנשלם לכשיעור נטמא, מה שאין כן כאן שבמקדש לא גזרו לטמאות אחרים, אם כן איך נתהוותה אחר כך טומאת אחרים[קפג].

כיצד המשקים יקבלו טומאה

איני והאמר רבי יהושע בן לוי משקי בי מדבחיא לא אמרו דכן אלא במקומן מאי לאו למעוטי נטמאו בפנים והוציאן לחוץ. רש"י (ד"ה מיני) ביאר, שהגמרא מקשה על הרישא שהוציאם לחוץ טהורים, מדוע לא אומרים שתחול טומאתם למפרע[קפד]. **והקשה ברבר שמואל** (ד"ה לדעת), מה הכריח את רש"י לפרש שחלות הטומאה היא למפרע, הרי אפשר לפרש שמה שמטמא אחרים נתחדש מכאן ולהבא, על ידי שהוציאם לחוץ, משום שנפסלו ביוצא מקום לא גזרו טומאה משום יוצא בזמן שהוא טמא מן התורה. עוד תירץ החזון איש, שלפי המבואר להלן (פה.) שפחות מכשיעור שיצא טהור גמור, אפשר לומר שמדובר כשיצא פחות מרביעית וחזר ויצא פחות מרביעית ועירבם יחד, שהם טהורים. אמנם כתב, שאפשר ששיעור משקים הוא בכל שהוא כשיעור טומאתם. **קעח. וכן** נקט בשואל ומשיב (רנישעמ, מ"ג סי' ו). ראה דבריו בסמוך בענין 'האם יש להוכיח מכאן בשני חצאי זיתים שיצטרפו יחד לגבי קבלת טומאה'. **קעט. וכתב,** שמשום זה הביא הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ח הל"ו) דרשה, שדם קדשים אינו מקבל טומאה משום שאינו נשפך כמים, והרי הרמב"ם (טומאת אוכלין פ"י הט"ז) פסק, שמשקי בי מטבחיא דכן מהלכה למשה מסיני, ולמה צריך דרשה. ותירץ, שצריך פסוק לדם שנתקבל בכלי ויצא לחוץ ונפסל ביוצא, שאם משום ההלכה יקבל הדם טומאה, כיון שעכשיו אין הוא משקי בי מטבחיא, ולא איכפת לנו מה שהיה פעם משקי בי מטבחיא, אבל מהפסוק לומדים לטהר אף בזה, כיון שנתקבל בכלי ואינו נשפך כמים. וכן ביאר במרומי שדה (טז: ד"ה מתקיף). **קפ. וראה** עוד בפאר הלכה (ד"ה תניא). **קפא. ראה** ברש"י להלן (לג: ד"ה בכציפה) ובתוספות (שם ד"ה לחיצתם). **קפב. עיין** שם שהוכיח כן מדברי הרשב"א (נדה ג: ד"ה דמילין). **קפג. וביאר** שם, שכל שהיה השיעור שלם לא שייך לומר שאינו מטמא, כי חצי שיעור אינו מטמא ובשיעור שלם מטמא, אם כן כשהכל ביחד יש טומאה, אבל כאן הדם והמשקה במקדש לא נטמאו, ואם כן באותו מעמד אינם מטמאים, ואיך יטמאו בחוץ, והרי כבר היו טהורים מלטמא אחרים. וגם במשקי בי מדבחיא אם נאמר שכשהוציאם מטמאים, אחר כך כשהכניסם בפנים בודאי חזרו לטהרתם, שבפנים לא גזרו משום הפסד קדשים, ואם כן זה חוכא ואיטלולא, ואף שאם נטמאו בחוץ והכניסם בפנים [בסיפא של הברייתא] נטמאו, היינו משום שכבר נטמאו בחוץ ואיך תפקע טומאתם, אבל כשנטמאו בפנים והוציאם לחוץ, פשוט שאף שבחוץ נטמאו מכל מקום כשחזר והביאם בפנים, שבו לְמָה שהיו וטהורים. אבל באוכל כל שנתחבר לכביצה אף שנחתך אחר כך, מכל מקום טומאת עצמם לא פקעה מהם אף שאינם מטמאים אחרים, ואם כן אפשר לומר שכל שיש כביצה ביחד, על ידי שניהם ביחד באה הטומאה ולמה לא יטמא. **וראה** שם עוד מה שהביא סברא ודחה אותה. **קפד. ראה** בבית האוצר (אות ו כלל סעו) שדן, שלגבי איסורים מצינו שאפילו שאין איסור חל על איסור, מכל מקום האיסור השני חל בכח, ואם האיסור הראשון פקע חל ממילא האיסור השני. ונסתפק אם גם בטומאה אומרים כן, או שבטומאה אם לא חלה בפועל לא חלה כלל. והביא ראיה מסוגיין, שאומרים במשקי בית מדבחיא, שכיון שבשעת

קעג. וראה בקבא דקשייתא (קונטרס אחרון נח) שהקשה, לשיטת רש"י בשבת (קמד: ד"ה אבל) שמשקה הבא לאוכל נחשב כאוכל, לאו דווקא כשסוחט תיכף לתוך האוכל, אלא אפילו בסוחט על דעת שיתנו אחר כך לתוך המאכל, שוב אין עליו שם משקה מן התורה, אם כן איך כתב רש"י ששמן למנחות נחשב משקי בית מדבחיא, הרי סוחטו תיכף למנחות, כמבואר במנחות (פו.), השמן הראשון למנורה והשני למנחות, ואם כן טומאתו מן התורה היא רק מתורת טומאת אוכלים, ובאוכלים הרי לא באה ההלכה של דכן רק במשקי בי מדבחיא. ובקהלות יעקב [בהגהות על קבא דקשייתא] כתב, שהכוונה שאין למשקה הבא לאוכל תורת משקה, אבל על כל פנים עדיין שם משקה עליו ונכלל בדין משקי בי מדבחיא דכן. וראה עוד בגור אריה יהודה (קונטרס המועדים סי' יט אות כח) שהוכיח מלשון רש"י, שרק שמן למנחות יש לו דין משקי בי מדבחיא ולא בשמן למנורה. וראה שם שהסביר בטעם הדבר.

קעד. והביא עוד שם מהגמרא בעבודה זרה (נח:), אפילו מים ומלח [המונחים לפני עבודה זרה] אסור משום תקרובת לעבודה זרה. וביאר הר"ן (שם ד"ה כל), שחשוב כעין פנים הואיל ומנסכים מים בחג, ומשמע גם כן שיש התייחסות מים למזבח גם בשאר ימות השנה, שאם לא כן לא היה ראוי ליחשב בשאר ימות השנה כעין פנים. וכתב שיש לדחות, שכיון שהוא על כל פנים פעם אחת קרב בפנים, שוב לגבי זה חשוב כעין פנים. **קעה. וראה** לעיל בענין 'מדוע הדם לא נקרא משקי בי מדבחיא'. ולפי זה מיושבת הקושיא. **קעו. ראה** במאירי (ד"ה משקה) שכתב, שדין משקי בי מדבחיא שנטמאו בחוץ והכניסם לפנים, הוא דווקא במים, משום שהדם איך היה בחוץ. והקשה בבד קדש (פ"ק סי' י אות ד), שהרי אין המים העומדים להדחה טהורים כלל, ורק משקי המזבח שעומדים לינסך על גבי המזבח, ואם כן גם במים לא שייך שיצאו לחוץ, שנתקדשו בכלי שרת ונפסלים ביוצא, וכל שלא נתקדשו אין עליהם שם משקי בי מדבחיא. ונשאר בצריך עיון. **קעז. אלא** שהקשה, מדוע לא פשטו מהרישא של הברייתא 'נטמאו בפנים והוציאן לחוץ', מדוע צריך שנטמא בפנים הרי טמא הוא מחמת יוצא. ותירץ, שלא גזרו רבנן טומאת יוצא אלא באוכל שיש לו טומאה דאורייתא. וכתב עוד, שכל שחל שם מדבחיא שוב אין לו טומאה. וסיים בצריך עיון. ובמהרש"ם (ד"ה שנטמאו) הביא לתרץ על פי הירושלמי (פ"ג ה"ח) שיוצא הוא כנטמא בפנים, ואם כן כיון שאין למשקים טומאה בפנים, גם בחוץ לא חלה עליהם טומאה. ובחזון איש (או"ח סי' קכד נמכתב, נדפס אמר טז:) תירץ, שכאן שטומאת עצמם יש להם והם נשפכים לאמה לא גזרו לטמא אחרים משום יציאה, ואפשר שאין איסור כלל ביציאה מן התורה כיון שהולך לאיבוד. ואף אם יש איסור ביציאה, מכל

קעח. ראה דברי הגאון רבי שמואל רוזובסקי שליט"א בספרו מנחת שלמה (ח"ב סי' ב אות ב) שהאריך בזה.

קעט. וכתב עוד, שמדברי הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ח הל"ו) שכתב, שדם קדשים אינו מקבל טומאה משום שאינו נשפך כמים, מוכח שאין הלכה למשה מסיני, שהרי הרמב"ם (טומאת אוכלין פ"י הט"ז) פסק, שמשקי בי מטבחיא דכן מהלכה למשה מסיני, ולמה צריך דרשה. ותירץ, שצריך פסוק לדם שנתקבל בכלי ויצא לחוץ ונפסל ביוצא, שאם משום ההלכה יקבל הדם טומאה, כיון שעכשיו אין הוא משקי בי מטבחיא, ולא איכפת לנו מה שהיה פעם משקי בי מטבחיא, אבל מהפסוק לומדים לטהר אף בזה, כיון שנתקבל בכלי ואינו נשפך כמים. וכן ביאר במרומי שדה (טז: ד"ה מתקיף). **קפ. וראה** עוד בפאר הלכה (ד"ה תניא).

קפא. ראה ברש"י להלן (לג: ד"ה בכציפה) ובתוספות (שם ד"ה לחיצתם). **קפב. עיין** שם שהוכיח כן מדברי הרשב"א (נדה ג: ד"ה דמילין). **קפג. וביאר** שם, שכל שהיה השיעור שלם לא שייך לומר שאינו מטמא, כי חצי שיעור אינו מטמא ובשיעור שלם מטמא, אם כן כשהכל ביחד יש טומאה, אבל כאן הדם והמשקה במקדש לא נטמאו, ואם כן באותו מעמד אינם מטמאים, ואיך יטמאו בחוץ, והרי כבר היו טהורים מלטמא אחרים. וגם במשקי בי מדבחיא אם נאמר שכשהוציאם מטמאים, אחר כך כשהכניסם בפנים בודאי חזרו לטהרתם, שבפנים לא גזרו משום הפסד קדשים, ואם כן זה חוכא ואיטלולא, ואף שאם נטמאו בחוץ והכניסם בפנים [בסיפא של הברייתא] נטמאו, היינו משום שכבר נטמאו בחוץ ואיך תפקע טומאתם, אבל כשנטמאו בפנים והוציאם לחוץ, פשוט שאף שבחוץ נטמאו מכל מקום כשחזר והביאם בפנים, שבו לְמָה שהיו וטהורים. אבל באוכל כל שנתחבר לכביצה אף שנחתך אחר כך, מכל מקום טומאת עצמם לא פקעה מהם אף שאינם מטמאים אחרים, ואם כן אפשר לומר שכל שיש כביצה ביחד, על ידי שניהם ביחד באה הטומאה ולמה לא יטמא. וראה שם עוד מה שהביא סברא ודחה אותה. **קפד. ראה** בבית האוצר (אות ו כלל סעו) שדן, שלגבי איסורים מצינו שאפילו שאין איסור חל על איסור, מכל מקום האיסור השני חל בכח, ואם האיסור הראשון פקע חל ממילא האיסור השני. ונסתפק אם גם בטומאה אומרים כן, או שבטומאה אם לא חלה בפועל לא חלה כלל. והביא ראיה מסוגיין, שאומרים במשקי בית מדבחיא, שכיון שבשעת

ופקע מהם שם משקי המזבח. והביא לתרץ שרש"י (ד"ה טהורין) כתב, שמשקים שנטמאו בפנים לא ירדה להם תורת טומאה לטמא אחרים, ואם כן הוכרח לפרש שהוא למפרע, שאם לא כן איך ירדה עליהם טומאה זו עכשיו[קפה].

הרמב"ם השמיט דין זה

הכי קאמר לא אמרו דכן אלא שנטמאו במקומן. הצל"ח (פסחים קג) הקשה על מה ש[19/06/2018 אהח]הרמב"ם השמיט חילוק זה, בין נטמאו בפנים והוציאם לחוץ שטהורים, ובין נטמאו בחוץ והכניסם בפנים שמטמאים, לפי שמשקי בי מדבחיא טהורים רק במקומם[קפו]. ותירץ, שהברייתא חילקה כן לפי שהיא סוברת משקים דכן מלטמא אחרים, כיון שכתוב משקי בי מדבחיא היין והשמן, על כרחך טומאת עצמם יש להם כמו שמוכח מנבואת חגי, ואם כן היה מקום לומר נטמאו בפנים, כיון שעל כל פנים הם עצמם נטמאים, אפילו שבפנים אינם מטמאים אחרים, אולי כשיצאו לחוץ מטמאים שם גם אחרים, ומחדשת הברייתא ששוב אינם מטמאים אחרים. וכן להיפך כשנטמאו בחוץ אף שהם עצמם טמאים, מכל מקום כשהכניסם לפנים לא יטמאו שם אחרים, והוצרך התנא להשמיענו ששוב מטמאים אחרים גם בפנים.

אבל לרב במשקי בי מטבחיא שסובר דכן ממש, שוב הברייתא היא משנה שאינה צריכה, שאם נגעה בהם טומאה בפנים, כיון שלא קיבלו טומאה כלל, פשוט שאף כשהוציאם לחוץ הם בטהרתם, כי מהיכן יתחדש להם טומאה בלא שום נגיעה בטומאה. וכן להיפך בנטמאו בחוץ, אם טומאת עצמם מן התורה מי יפקיע טומאתם, אפילו אם זו הלכה למשה מסיני שמשקי מטבחיא דכן, הרי ודאי שלא שייך לקרותם משקי מטבחיא כי אם בפנים. ולכן לא הוצרך הרמב"ם להביא פרטים הללו, כיון שהוא פסק כרב שדכן ממש[קפז], ופסק טומאת עצמם מן התורה, רק שבי מטבחיא הלכה למשה מסיני שטהורים[קפח].

איך רואים מהברייתא כדעת רב

תניא כוותיה דרב הדם והמים משקי בית מטבחיא שנטמאו בין בכלים בין בקרקע טהורין. בצל"ח (פסחים קג) הקשה, כיון שלרב משקי מטבחיא דכן ממש, אם כן מה שכתוב בברייתא טהורים היינו טהורים ממש, אם כן איך אמרה הברייתא שנטמאו, כיון שהם טהורים איך נטמאו, והיה צריך לומר הדם והמים שנגעה בהם טומאה טהורים. שבשלמא הברייתא הראשונה שהיא כשיטת לוי, מובן מה שאמרה שנטמאו בפנים והוציאם לחוץ טהורים, שטמאים היינו טומאת עצמם וטהורים היינו מלטמא אחרים, וכלוי, אבל ברייתא זו קשה על רב[קפט].

ותירץ, שברייתא זו סוברת לגמרי כרב, ואין למשקים מן התורה טומאה כל עיקר, ורבנן גזרו טומאה, ולא גזרו בפנים על משקי מטבחיא כלל, ואפילו כבר נטמאו בחוץ כשהכניסם לפנים פסקה טומאתם לגמרי, שלא כברייתא הראשונה. ולא קשה כיון שכבר נטמאו במה נטהרו, שהם אמרו שיִטָמאו בחוץ, והם אמרו שתפסוק טומאתם בפנים. ולרבותא אמרה הברייתא הדם והמים שנטמאו, והיינו שכבר נטמאו בחוץ, ואף על פי כן עתה שהם בפנים פסקה טומאתם בין בכלים בין בקרקע.

מה יתרץ שמואל מהברייתא

שם. בקול מבשר (ד"ה תניא) ביאר, ששמואל יתרץ את לשון הברייתא 'טהורין', דהיינו מלטמא אחרים, כלשון דכן שאמר יוסי בן יועזר שהכוונה מלטמא אחרים, כי הכל לשון אחד הם.

יז:

האם פחות מארבעים סאה מקבלים טומאה מדרבנן

רבן שמעון אומר בכלים טמאין בקרקע טהורין. רש"י (ד"ה בקרקע) כתב על פי דברי הגמרא בסמוך שמדובר במים בקרקע, ודווקא שיש בהם רביעית שיש תורת מקוה על זה למחטין וצינורות, שמדאורייתא אין מים אלו מקבלים טומאה, כמו שכתוב (ויקרא יא לו) 'מקוה מים יהיה טהור', ורביעית מים היא מקוה דאורייתא, שכל דין מ' סאה נאמרו באדם, שלמדים ממה שכתוב (שם טו יח) 'את כל בשרו', מים שכל גופו עולה בהן[א], אבל לכלים קטנים אין צריך אלא כדי שיתכסו במים. אבל בפחות מרביעית הלכה למשה מסיני שאינו נחשב מקוה[ב]. וכיון שרביעית מים לא נטמאים מדאורייתא, אלא שרבנן הם שביטלו רביעית של מקוה שלא יטבילו כלים בפחות ממ' סאה אפילו מחטין וצינורות כמבואר בנזיר (לא.)[ג], וכן שנינו בתוספתא (מקואות פ"ו ה"ו) זה הכלל כל שאדם טובל בו, ידים וכלים טובלים בו[ד], וגזרו טומאה אף על המשקין שבקרקע כשאין בהם מ' סאה, כאן לגבי משקי בי מטבחיא העמידו על דין תורה וטהורים. ומוכח מרש"י שמים שבקרקע שאין בהם מ' סאה מקבלים טומאה מדרבנן[ה]. אמנם דעת **הרא"ש** (טהרות פ"ח מ"ט), שגם שלא במקדש מים הנמצאים בקרקע שנקוו מעצמן כל זמן שלא שפך מהכלי אין הם מקבלים טומאה, אבל השופך מים מכלי לתוך גומא בני קבלת טומאה הם. אלא שבמקדש לא גזרו אף אם שפך מהכלי לקרקע, שאם לא כן הם טהורים מדין מים שבקרקע שנקוו מעצמן.

מדוע רבי שמעון אמר בקרקע טהורין

שם. במים עמוקים (ד"ה ומ') הקשה, מדוע אמר רבי שמעון בקרקע טהורין, הרי תנא קמא גם סובר שבקרקע טהורים, ורבי שמעון אינו חולק אלא על כלים, ואם כן לא היה לרבי שמעון לומר אלא בכלים טמאים. ותירץ, משום שלרבי שמעון בכלים טמאים מדאורייתא, והייתי אומר שבקרקע אמנם לא נטמא מדאורייתא אבל טמאים מדרבנן, לכן אמר טהורין אפילו מדרבנן. עוד תירץ, שלשון טמאין משמע שהן עצמן טמאים אבל אין מטמא אחרים, והייתי אומר שמדובר דווקא בפחות מרביעית משום שקיימא לן שטומאת עצמן לטמא אחרים ברביעית[ו], לכן אמר שדווקא בקרקע טהורין, והטעם משום ששם מקוה הוא ברביעית מן התורה, אבל בכלים טמאין הן עצמן דווקא ואין מטמאין אחרים.

במשנת רבי אליעזר בן יעקב (ד"ה רבי) תירץ, שהרי תנא קמא סובר טומאת משקין מדרבנן ובמשקי בי מטבחיא לא גזרו, ולשיטתו רביעית מים בקרקע אף לאחר שביטלו רביעית של מקוה והם כתלושין פשוט שלא גזרו. אבל לרבי שמעון שסובר טומאת משקין תלושין מדאורייתא, אם כן הייתי אומר שלאחר שביטלו רביעית מים של מקוה אף במקדש ביטלו מדין רביעית של מקוה ואם כן נחשבים תלושין ותלושין מדאורייתא טמאין, לכך אמר רבי שמעון שאף כשביטלו רביעית של מקוה במקדש לא גזרו עליהם טומאה במקדש.

דברי רב פפא מוכרחים הם

אמר רב פפא אפילו למאן דאמר טומאת משקין דאורייתא משקי בית מטבחיא הלכתא גמירי לה. כתב **הפני יהושע** (ד"ה אמר רב פפא) שדברי רב פפא מוכרחים, שהרי עדותו של רבי עקיבא במשנה (לעיל יד.) נשנית במסכת עדיות (פ"ב מ"ח). ודייק רבא לעיל (שם ע"ב) שרבי עקיבא סובר שטומאת משקין אפילו לטמא אחרים דאורייתא, וכמו כן עדותו של יוסי בן יועזר שמשקי בי מטבחיא דכן גם נשנית בעדיות (פ"ח מ"ח). וקיימא לן שכל מה ששנינו בבחירתא שהיא מסכת עדיות, כך הלכה[ז]. ואם כן קשה, שהרי שתי עדויות אלו נשנו

חלות הטומאה לא היתה יכולה לחול הטומאה בפועל לכן אינה חלה גם בכח, ואם יצאו המשקים מן הקודש לא חלה טומאה. והמקשן היה סבור, שאף שלא חלה הטומאה בפועל חלה עליו בכח, ואחר כך כשיוציאו המשקים מן המקדש תחול עליו טומאה. **קפה. אלא** שנסתפק, לדעת המקשן, מה הדין כשנגעו באוכלים בפנים, ואחר כך הוציא המשקים לחוץ, האם נאמר שהאוכלים שבפנים נטמאו עכשיו כיון שחלה טומאתם למפרע לטמא אחרים. **קפו. וכן** העיר בפתח הבית (ד"ה שנטמאו). אמנם במראה הפנים (יכול שלמי חגיגה פ"ג ה"ח ד"ה אלא, טו.) כתב, שהרמב"ם (טומאת אוכלין פי"א הט"ו) כתב משקי בית המטבחים שבעזרה טהורים לעולם, משמע דווקא בעוד שהם בעזרה טהורים. ומשמע שאם היו בחוץ ונטמאו אין להם טהרה אפילו בפנים. ובליקוטי הלכות (עין משפט אות ד) כתב, שזה דין פשוט שדווקא בעזרה טהורים, ולכך לא העתיקו הרמב"ם. **קפז. כמבואר** ברמב"ם (טומאת אוכלין פי"א הט"ו). **קפח. וכן** ביאר השפת אמת (ד"ה הדם). וראה עוד בבד קדש (מ"ח סי' י אות ד). **קפט. ובקרן** לדוד (אות עו) ביאר על פי דבריו [הובאו לעיל], שאין להוכיח מלשון 'שנטמאו', כי באמת הכוונה שנגעה בהם טומאה. וראה מה שיישב באני חומה (ד"ה תניא). **א. בחות** יאיר (שו"ת, סי' קנב אות ע) דייק מרש"י (ד"ה נקרקע) ששיעור מ' סאה לטבילת אדם הוא מדאורייתא, וכן כתב הרשב"א בתורת הבית (בית המים שער ח). וכן האריך הריב"ש (שו"ת, סי' רלד). והוכיח כן מהמשנה במקואות (פ"ו מ"ח) 'ספק כשפופרת הנוד ספק שאינה כשפופרת הנוד פסולה מפני שהיא מן התורה', ובפשטות מדובר אפילו שיש במקוה השניה רביעית. וכתב שזה כשאר השיעורין כמו כזית שהם הלכה למשה מסיני. וכן כתבו בתשב"ץ (ח"ג סי' יז), בתרומת הדשן (סי' רנח) ובקרית ספר (מקואות פ"ד). אמנם בקונטרס דברי סופרים (סי' ו אות ה) הוכיח מדברי הרשב"א (ב"מ נט. ד"ה הא דלקמן) שכתב, שטבילת אדם במ' סאה, ואפילו קטן שכל גופו טובל בעשרים סאה לא חילקו רבנן [וכן כתבו הרא"ש (הל' מקואות סוף סי' ג, נדפס נספף מס' נדה) והמאירי (מקואות פ"ג מ"ח)]. ומוכח מדבריו ששיעור מ' סאה הוא מדרבנן, שאם מדאורייתא, אם כן אין זה משום לא פלוג אלא משום שזהו שיעור מקוה. אלא שכתב הדברי סופרים ותימא גדולה לומר כן. אמנם בקרבן אהרן (שמיני פ"ע פיסקא ו ד"ה והמקוה) כתב, שדין מ' סאה הוא מדברי סופרים, שמן התורה מספיק ברביעית. וראה בב"ח (יו"ד סי' קכ ס"ג ד"ה וכתב) שהביא מהסמ"ג (עשין רמח) שמדאורייתא תורת מקוה ברביעית מן התורה, אבל בכלים טמאין הן עצמן דווקא ואין מטמאין אחרים. וכן כתב הלבוש (יו"ד סי' רלח ס"ח). וכן משמע מדברי המהר"ם חלאווה (ד"ה ומקשינן) שכתב, שמדאורייתא הוי מקוה לטבול בו כל הנכסה בו כדדרשינן 'את כל בשרו', במים שכל גופו עולה בהן. וכבר הקשה החתם סופר (שו"ת, או"ח סי' קפח) על הב"ח שודאי שהוא שיעור מדאורייתא. וכן בחזון איש (מקואות סי' ט אות ג) האריך להוכיח שדין מ' סאה הוא מדאורייתא, וסיים ולא נסתפק בזה אדם מעולם. וראה עוד בפרי מגדים (או"ח סי' קנט במשב"ז ס"ק יח) ובדברי אמת (קונטרס ט סי' ג) בביאור השיטות.

ב. ובריב"ש (שו"ת, סי' רלד) כתב, שפחות מרביעית לא יפול בו לשון 'מקוה' כיון שלא חשוב.

ג. רש"י בנזיר (לא. ד"ה נטלוה) הביא מהגמרא בחגיגה (כא:) שגזרו שמא יטביל מחטין וצינורות בכלי שאין בפיו כשפופרת הנוד. **ד. ברש"י** מבואר, שגם ידים צריך לטבול במעין שיש בו מ' סאה. וכן מבואר ברמב"ם (טרפות פ"ו ה"ה). אמנם הראב"ד (שם) חולק שאין צריך מ' סאה. ובספר הישר (חלק התשובות סי' נז) יישב מהתוספתא שהביא רש"י, שאין הכוונה למ' סאה אלא שצריך שיטבול במים כשרים והיינו מי גשמים. **ה. וכן** דעת הרמב"ם (טומאת אוכלין פט"ו ה"ח) שמים שאין בהם מ' סאה מקבלים טומאה אפילו מחוברים לקרקע. אלא שלדעתו יש דין אחר שנאמר לגבי מים שבקרקע, שאין המים שבקרקע נטמאים ואין מטמאים אלא לרצון, שיגע בהם האדם מפני שרוצה ונוח לו לנגוע בהם, ולכן טמא ההולך בתוך המים מכיון שאין נוח לו במה שנוגע במים אין המים נטמאים ממנו. אמנם דעת הראב"ד (שם) שאין מים שבקרקע כלל מקבלים טומאה אף לרצון. וראה בתפארת ישראל (מקואות פ"ח מ"ג נועז אות ח). **ו. כמבואר** בתוספות לעיל (יד. ד"ה דמיכח).

ז. כמבואר בברכות (מ.).

בעדיות, ובעדותו של רבי עקיבא רואים שיש טומאה למשקין, ואילו עדותו של יוסי בן יועזר היא שמשקי בי מטבחיא דכן. אלא על כרחך צריך לומר כדברי רב פפא שגם למ״ד שטומאת משקין דאורייתא, אבל הלכה למשה מסיני שהם טהורים[ח].

מדוע הובאו דברי רב פפא דווקא כאן

שם. בצל״ח (תוס׳ קג) הקשה, מה ענין דברי רב פפא לכאן, הרי היה צריך להביא את דבריו על מחלוקת רב ושמואל במשקי בי מטבחיא האם טומאתן דאורייתא או דרבנן[ט]. **ובשפת אמת** (ד״ה תיר״פ) תירץ, שרב פפא בא להשיב לבריה דרב הונא בר חיננא לעיל (טז.) שהקשה על שמואל שסובר דכן מלטמא טומאת אחרים, קרי כאן ׳והבשר אשר יגע בכל טמא׳. ועל זה תירץ לו רב פפא שזה הלכה למשה מסיני׳. אלא שהגמרא הפסיקה וכתבה את דברי רב פפא כאן, משום שכל פלפול סוגיא הקודמת אינו לפי רב פפא, לכך מביאה את זה הגמרא לבסוף, אבל באמת רב פפא אמרה על קושיא זו, ולכך גם לשמואל שמשקי בי מטבחיא דכן מלטמא אחרים, מכל מקום זה הלכה למשה מסיני[י].

איך שייך מחלוקת בהלכה למשה מסיני

שם. באור חדש (ד״ה אמר) הקשה, שמרב פפא משמע שרק למ״ד טומאת משקין דאורייתא משקי מטבחיא הלכה למשה מסיני שהוא טהור, אבל למ״ד טומאת משקין דרבנן אין בזה הלכה למשה מסיני. ולכאורה איך אפשר לחלוק בזה אם זה הלכה למשה מסיני או לא[יב]. ותירץ, שגם למ״ד טומאת משקין דרבנן צריך את ההלכה, שלא נאמר שלגבי קדשים משקין מקבלים טומאה כמו עצים ולבונה שחיבת הקודש מכשרתן[יג], לכן צריך את ההלכה למשה מסיני של דכן שאין המשקין מקבלים טומאה.

בפאר הלכה (ד״ה וגרסה, עמ׳ קמ) תירץ, שודאי אם אמורא ידע בבירור איש מפי איש שהוא הלכה למשה מסיני דוחק הוא לומר שאמורא אחר יחלוק עליו ויאמר שאין כן הלכה, וגם אין לומר שאמורא אחד קיבל איש מפי איש עד הלכה למשה מסיני שדבר זה אינו הלכה, ואם כן יוצא שאחד האמוראים אינו דובר אמת, ודבר זה ודאי זר הוא. לכן צריך לומר שלגבי משקי בי מטבחיא בין למ״ד טומאת משקין דרבנן בין למ״ד טומאת משקין דאורייתא, שניהם לא ידעו אם משקי בי מטבחיא הלכה למשה מסיני שהוא טהור, אלא שחולקים הם בסברא שהעיד יוסי בן יועזר שמשקי בי מטבחיא דכן, שמ״ד טומאת משקין דרבנן סבר שעדותו של יוסף היא כפשוטו שלכן הוא דכן משום שטומאת משקין דרבנן, ומ״ד טומאת משקין דאורייתא הוכיח שמזה שהעיד יוסי בן יועזר שמשקי בי מטבחיא דכן על כרחך זה הלכה למשה מסיני. ולעולם האמוראים בעצמם לא ידעו אם משקי בי מטבחיא זה הלכה למשה מסיני או לא[יד].

באני חומה (ד״ה אמר) ביאר, שצריך הלכה למשה מסיני גם למ״ד טומאת משקין דרבנן, שלא נאמר שאפילו שטומאת משקין דרבנן, בדם קדשים טמא מדאורייתא, ונדרוש כך, דם הנשפך הרי הוא כמים ואינו נטמא כלל [שטומאת משקין דרבנן], אבל דם קדשים שאינו נשפך כמים מקבל טומאה מדאורייתא. לכן צריך היקש לומר שאינו מטמא.

הרי מגוף הברייתא רואים שרבי שמעון סובר שטומאת משקין דאורייתא

אמר ליה רבינא לרב אשי והא רבי שמעון דאמר טומאת משקין דאורייתא דתניא רבי יוסי ורבי שמעון אומרים לכלים טהורין לאוכלין טמאין[טו] והכא קאמר רבן שמעון בכלים טמאין בקרקע טהורין ואי הלכתא היא מה לי בכלים מה לי בקרקע[טז]. **המהרש״א** (ד״ה והא) הקשה, מדוע הוצרכה הגמרא להוכיח דווקא מהברייתא לעיל שרבי שמעון סובר שטומאת משקין דאורייתא, הרי מגוף הברייתא שהביאה הגמרא עכשיו שאמר רבי שמעון בכלים טמאין מוכח שטומאת משקין דאורייתא, שאם נאמר שיש הלכה למשה מסיני שטהורים מה לי בכלים מה לי בקרקע. וכמה תשובות נאמרו בזה:

א. **המהרש״א** (שם) תירץ, שאילו מהברייתא לחוד הייתי אומר שטומאת משקין לא מדאורייתא אלא רבנן גזרו על טומאת משקין, ובכלים לא חילקו בין פנים לחוץ ורבנן טימאו בהם, ובקרקע כיון שראוי למקוה לא גזרו בו מבפנים אלא רק בחוץ. אבל אם נאמר שרבי שמעון סובר טומאת משקין מבחוץ דאורייתא בין בכלים בין בקרקע, ובפנים הלכה למשה מסיני בין בקרקע בין בכלי שזה דכן, אלא שרבנן גזרו בפנים בכלים, לא היה לרבנן לגזור טומאה משום בפנים לחוד ובכלים, כי מה לי כלים ומה לי קרקע[יז].

ב. בפאר הלכה (ד״ה אמר רבינא) ביאר, שרב פפא שאמר אפילו למ״ד טומאת משקין דאורייתא, משקי בי מטבחיא הלכה למשה מסיני שטהורים, כוונתו לתרץ שלא נאמר שמ״ד טומאת משקין דרבנן וטומאת עצמן דאורייתא חולק על עדותו של יוסי בן יועזר, אלא גם מ״ד זה סובר שמכך שהעיד יוסי שמשקי בי מטבחיא דכן, הלכה אצלו מרבו עד למשה מסיני שהוא טהור. ואין לומר שעדותו של יוסי בן יועזר היתה רק שדכן מלטמא אחרים משום שטומאת משקין לטמא אחרים דרבנן ולטומאת עצמן באמת טמא, משום שלפי רב שסובר דכן ממש אם כן משמע לו ש׳דכן׳ היינו לגמרי גם לגבי טומאת עצמן, ועל כרחך צריך לומר שהלכה למשה מסיני שטהור. אמנם לשמואל שאמר דכן מלטמא אחרים אבל טומאת עצמן יש להם, אפשר לומר שמה שרב פפא אמר משקי בי מטבחיא הלכה למשה מסיני, אין זה למ״ד טומאת משקין לטמא אחרים דרבנן ולטומאת עצמן דאורייתא, משום שלמ״ד זה מצינו לומר שסבר שעדותו של יוסי בן יועזר היתה דכן מלטמא אחרים הואיל שטומאתו מדרבנן אבל טומאת עצמן יש להם. ועל כרחך מוכרח לומר שרב פפא אמר סברתו למ״ד טומאת משקין לטמא אחרים גם דאורייתא, שעל כרחך מ״ד זה סבר שטומאת משקין הלכה למשה מסיני שטהורים. ולפי זה יש לומר שמהברייתא כאן שאמר רבי שמעון בכלים טמאין אי אפשר להוכיח שרבי שמעון סובר טומאת משקין דאורייתא, כי אפשר לתרץ שרבי שמעון סובר טומאת משקים לטמא אחרים דרבנן וטומאת עצמן דאורייתא וסובר כשמואל שדכן שהעיד יוסי בן יועזר הוא מלטמא אחרים הואיל שטומאתו דרבנן וטומאת עצמן יש להם הואיל וטומאתם מדאורייתא ולא צריך להידחק ולומר לדעת יוסי בן יועזר שזה הלכה למשה מסיני, ולכן אמר בכלים טמאים לפי שטומאת עצמן יש להם מדאורייתא. לכן הביאה הגמרא להקשות מהברייתא שאמר רבי שמעון לאוכלין טמאים, שמזה רואים שרבי שמעון סובר טומאת משקין דאורייתא לטמא אחרים, ולדבריו צריך לומר שמה שהעיד יוסי בן יועזר שמשקי בי מטבחיא דכן הוא מכח ההלכה למשה מסיני, משום שאפילו אם הם דכן רק מלטמא אחרים צריך לומר שהלכה למשה מסיני הוא, כיון שרבי שמעון סובר טומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא. וכיון שעל כרחך צריך לומר שהלכה למשה מסיני הוא, ממילא ההלכה היא שדכן ממש, כי אין סברא לחלק בין טומאתן לטמא אחרים או לטמא את עצמן שלעולם הוא מדאורייתא. ושוב אין לומר שרבי שמעון סובר כשמואל שאמר דכן מלטמא אחרים אבל טומאת עצמן יש להם, כיון שלדבריו טומאת משקין אפילו לטמא אחרים דאורייתא, ועל כרחך ההלכה היא אצל משקי מטבחיא שהוא טהור גם בטומאת עצמן. ולזה מקשה הגמרא למה אמר רבי שמעון בכלים טמאים כיון שהלכה היא שטהור לגמרי.

ג. במים עמוקים (ד״ה ומ׳) תירץ את קושיית המהרש״א, שמהברייתא כאן אין להוכיח שרבי שמעון סובר טומאת משקין דאורייתא לפי שהייתי אומר שמה שבכלים טמאים הוא משום שכלים שמחוץ למקדש טמאים דאורייתא גזרו בפנים משום חוץ, אבל בקרקע טהורין משום שקרקע בחוץ שזה רק מדרבנן לא גזרו בפנים, ואם כן לא קשה קושיית הגמרא מה לי כלים מה לי קרקע, לכן הביאה הגמרא את הברייתא שרבי שמעון אמר לאוכלין טמאין, ומשם רואים שרבי שמעון סובר לטמאות אחרים גם דאורייתא, ועל כרחך מה שאמר בקרקע טהורין הוא משום שבכלים טמאין דאורייתא. ואם כן אין לומר שטומאת כלים מדרבנן. ומעתה שואלת הגמרא שאם ההלכה היא שטהור, אם כן אין הבדל בין כלים לקרקע.

ד. בידי משה (ד״ה והא) יישב, שדברי ר״פ שמשקי בי מטבחיא הלכה למשה מסיני דכן היינו למ״ד טומאת משקין דאורייתא, אבל למ״ד טומאת משקין דרבנן פשוט שאין הלכה כיון שאפילו בחולין טהורים מן התורה[יח], ואם כן יש לומר שרבי שמעון סובר טומאת משקין דרבנן ואין הלכה שטהורין, ומה

ח. אלא שבשפת אמת (ד״ה אמר רב פפא) הקשו, שמה שאמר רבי עקיבא שמשקין מטמאים אחרים מדאורייתא לא נפסק כן להלכה וכפי שהביא הפני יהושע בהמשך דבריו [הובאו לקמן]. אלא ודאי כתב השפת אמת שהכלל שההלכה היא כבחירתא הוא רק לענין עיקר העדות ולא לענין הפרטים שיוצאים מהדיוקים כמו דיוקו של רבא שמשקין מטמאים אחרים לרבי עקיבא. **וראה** עוד במשנת רבי אליעזר בן יעקב (ד״ה ומידי) ובשלשה שיטות (ד״ה אמר, עמ׳ סט). **ט. וראה** מה שתירץ. ודבריו הובאו לקמן בהערה [בענין ׳מדוע אין משקין מכשירין בקרקע׳]. **י. וכן** ביאר בסדרי טהרות (כלים קמח: ד״ה אלא). **יא. ולפי** זה צריך לומר שמה שהגמרא סיימה לעיל (טז.) ששמואל סובר לטמא אחרים דרבנן, לא שמואל עצמו אמר זאת רק הגמרא הסבירה את דבריו, ורב פפא חולק על זה. ולעיל (שם בענין ׳מי הוא שסופר דקן׳) הארכנו בזה. **יב. וכן** הקשה בפאר הלכה (ד״ה יש לדקדק, עמ׳ קלט). **והביא מתוספות** (יבמות עז: ד״ה הלכה) שלא שייך לחלוק על הלכה למשה מסיני. **וראה** בחות יאיר (סוף סי׳ קנב), **בתורת נביאים** (פ״ד מאמר תורה שבעל פה) **ובשדי חמד** (כללים מערכת ה״א אות לג) שהאריכו בזה. **יג. וכמו** שהקשו באמת תוספות (חולין לו: ד״ה עגיס) מדוע משקי בי מטבחיא לא מוכשרים מדין חיבת הקודש. **יד. ראה** שם עוד באריכות שיישב על פי זה כמה מקומות בש״ס.

טו. ראה בפאר הלכה (ד״ה רבי) מדוע שינו את הסדר מלשון הברייתא לעיל (טז.) לאוכלין טמאין לכלים טהורין. וכן מדוע הביאו את המילים לכלים טהורין, שאין זה נצרך לקושיית הגמרא. ובדבש תמר (ד״ה דמנית) גרס גם בדברי הברייתא כאן לאוכלים טמאין לכלים טהורין. **טז. ראה** מעשה חייא (לעיל טז: ד״ה תניית) שהעיר על שינוי לשון הגמרא, שבשאלה הראשונה כתוב ׳ואי הלכתא גמירי לה׳ ובשאלה השניה ׳ואי הלכתא היא׳. ובמה שביאר בפאר הלכה (ד״ה ואם). **יז. וכן** ביאר ביד דוד (נדה״י ד״ה והא). וכעין זה כתב בגור אריה (ד״ה והא). **וראה** בראש יוסף (נדה״י שם) שהעיר על לשון רש״י (שם) שכתב דמשום שרבי שמעון סובר שטומאת משקין דאורייתא אמר כאן בכלים טמאין. שתיבת ׳דמשום׳ שכתב רש״י לכאורה היא מיותרת. ופירש על פי המהרש״א, שקושיית הגמרא היא רק לפי המבואר שסובר רבי שמעון שטומאת משקין דאורייתא, שאם רבי שמעון סובר טומאת משקין דרבנן לא קשה, ולכן כתב רש״י שהקושיא על רב פפא היא שכיון שמה שבכלים טמאים היינו ׳משום׳ שסובר טומאת משקין דאורייתא. אלא שהמים עמוקים (ד״ה ומ׳) כתב על דברי המהרש״א שהסברא נותנת להיפך, עיי״ש. **יח. לא** כמו שביארו האור חדש והפאר הלכה לעיל [בענין ׳איך שייך מחלוקת בהלכה למשה מסיני׳] שגם למ״ד זה צריך את ההלכה.

שבכלים טמאים, משום שחיבת הקודש עושה את זה אוכל שלא גרוע מעצים ולבונה, ובקרקע טהורין משום שתורת מקוה עליהן ולא שייך בזה חיבת הקודש, ולכך הביאה הגמרא את הברייתא שאמר רבי שמעון טומאת משקין דאורייתא, ואם זה הלכה אם כן מה לי בכלים מה לי בקרקע, שלא שייך לומר משום חיבת הקודש טמאין כיון שיש הלכה, אלא על כרחך שאין הלכה ודלא כרב פפאיט.

ביישוב הברייתות לולא ההלכה

שם. בעבודת הלוי (ד"ה והא) ביאר, שלולא ההלכה למשה מסיני מובן מדוע בברייתא אחת רבי שמעון אמר לכלים טהורין לאוכלין טמאין ואילו בברייתא השניה סבר בכלים טמאין ובקרקע טהורין, משום שמה שאמר לכלים טהורין מדובר בספק נגע כמו שמדובר בברייתא בספק משקין, ואילו בברייתא השניה מדובר בנגיעת ודאי.

מה ענין רבן שמעון בן גמליאל לרבי שמעון בן יוחי

שם. הצל"ח (פסחים קד) הקשה, שלפי הגירסא שלפנינו בברייתא לעיל רבן שמעון בן גמליאל אמר בכלים טמאין בקרקע טהורין, ואילו בברייתא כאן שרבי שמעון הוזכר עם רבי יוסי ואמרו לכלים טהורים לאוכלין טמאין הוא רבי שמעון בן יוחי, אם כן מה ענין רבן שמעון בן גמליאל שנזכר בכמה מקומות בש"ס בשם רבן לרבי שמעון הנזכר עם רבי יוסי שהוא רבי שמעון בן יוחי, ומעולם לא נזכר רשב"י בשם רבן שמעון לחודיכ.

מדוע רבינא שאל שאלה נוספת

שם. במעשה חייא (לעיל ע"ב ד"ה תניא) הקשה, מדוע הקשה רבינא קושיא נוספת, אם הקושיא הראשונה היא קושיא טובה וחזר בו רב פפא מדבריו, אם כן מה צריך שוב שאלה נוספת. ואם לא חזר בו רב פפא, מדוע לא הזכירה הגמרא מדוע לא חזר בו מדבריו. עוד הקשה, מה מקשה הגמרא בתחילה מרבי אלעזר, אולי נאמר שהתנאים חולקים אם נאמר במשקי בי מטבחיא הלכה למשה מסיני, ומי שסובר טומאת משקין דרבנן סובר שלא היה הלכה למשה מסיני, משא"כ מ"ד טומאת משקין דאורייתאכא. ותירץכב על פי הגמרא לעיל (טז.) שהקשה על רבי אלעזר שאמר שיש למשקין טומאה בעולם ממה שהוא עצמו אמר שאין טומאה למשקין כל עיקר, תדע שהרי העיד יוסי שמשקי בי מטבחיא דכן, ולרב שאמר דכן ממש אם כן אין טומאה למשקין כלל. ותירצה הגמרא שבאמת רבי אלעזר סובר שאין טומאה למשקין. ולפי זה אפשר שרבי אלעזר שסובר משקין טהורין טומאת משקין דרבנן כרב ואין הלכה למשה מסיני בזה, ורק מ"ד שטומאת משקין דאורייתא לא חולק על יוסי וסבר שהלכה למשה מסיני שטהור, נמצא שלא קשה מרבי אלעזר על רב פפא אם רבי אלעזר סובר כרב, רק אם נאמר שרבי אלעזר סובר כשמואל שאמר דכן רק מלטמא אחרים, אז קשה לסברת רב פפא מדוע רבי אלעזר דוחק לומר כשמואל, הרי הלשון דכן משמע שהן עצמן טהורין ואם כן היה לרבי אלעזר לומר דכן ממש והלכה היא שטהורין. ולפי זה נראה שלכן הקשה רבינא לרב אשי קושיא נוספת, משום שקושיית רב הונא בתחילה אינה אלא אם רבי אלעזר סובר כשמואל, ויש לומר שרב פפא לא חזר מדבריו וסבר שרבי אלעזר סבר כרב, ולכן הקשה שוב רבינא על רב פפא מדברי רבי שמעון עצמו שסובר שטומאת משקין דאורייתא, ואם זה הלכה אין הבדל בין כלים לקרקע. ולכן רב פפא באמת לא השיב תשובה לרב הונא, משום שהתשובה היא שרבי אלעזר סובר כרבכג.

מדוע לא הקשתה הגמרא שלקרקע לא צריך את ההלכה

שם. הרש"ש (ד"ה ומ"ש) הקשה, שלכאורה היה לגמרא להקשות שאם נאמר שההלכה למשה מסיני נאמרה לגבי קרקע שטהורין, הרי לא צריך לזה הלכה, שהרי אפילו בחולין טהור מהפסוק 'מקוה מים יהיה טהור' (ויקרא יא לו), כיון שהמים מחוברים לקרקע. ותירץ, שאולי הפסוק לא מטהר אלא מקוה של מ' סאה הראוי לטבילת אדם כד.

במצא חן (ד"ה ומ"ש) יישב, שקושיית הגמרא היא שאם ההלכה נאמרה שלגבי קדשים טהורים מה לי בכלים מה לי בקרקע, שודאי ההלכה נאמרה בסתם שבקדשים טהורים, שאין לומר שההלכה נאמרה דווקא שבקרקע טהורין, כי לזה לא היה צריך הלכה, וכיון שההלכה סתם נאמרה שבקדשים טהורין מה לי בכלים מה לי בקרקע. עוד תירץ, שקודם שהגמרא הסיקה את דברי רב פפא בקושיא, סברה הגמרא שמה שאמר רבי שמעון בקרקע טהורין היינו הן דם והן מים בקרקע טהורין. ומה שאמר רב פפא [בסמוך] שדברי רבי שמעון לא נאמרו אלא במים הוא אחר שנפרך רב פפא ונשאר בקושיאכה, וחזר בו רב פפא ממה שאמר בתחילה שמשקי בי מטבחיא הלכה למשה מסיני, וסובר שמה שרבי שמעון סובר בכלים טמאים משום שטומאת משקין דאורייתא ועל כן לא יכלו רבנן לטהר משקין שבכלים, אבל בקרקע שמדאורייתא טהורין ורק רבנן טימאו לרביעית של מקוה, העמידו רבנן למשקי מטבחיא על דין דאורייתא. אבל לפני שנפרך רב פפא בודאי נאמר בהלכה שבין דם ובין מים בקרקע טהורין, נמצא לפי זה אין להקשות שלקרקע לא צריך הלכה, כיון שבחולין אינו טהור רק מים שבקרקע, וההלכה באה לטהר משקי בי מטבחיא גם דם שבקרקע.

מדוע לא אמרה הגמרא תיובתא

קשיא. רש"י (ד"ה קשיא) כתב שדברי רב פפא נדחים, וכשאמר את דבריו לא היה על דעתו הברייתותכו ולא זכר שהברייתות נגד דבריוכז. אמנם רבינו **חננאל** (ד"ה ומקשי) כתב, שדברי רב פפא לא נדחים מזה שלא עלו דבריו בתיובתאכח. **והפני יהושע** (ד"ה אמר רב פפא) ביאר, שלכן לא נדחו דברי רב פפא, משום שקושיית הגמרא ממה שרבי אלעזר סובר אין טומאה למשקין כל עיקר אינה חזקה כל כך, לפי שיש לומר שרבי אלעזר ושאר התנאים שחולקים עליו בברייתא וסוברים שספק משקין דאורייתא, חולקים בזה, שלתנאים באמת נאמר הלכה למשה מסיני שמשקי בי מטבחיא טהור כדברי רב פפא, ואילו רבי אלעזר חולק ולא סובר את דברי רב פפאכט. וכן הקושיא השניה של הגמרא מרבי שמעון על רבי שמעון אינה קושיא חזקה, שהרי כתבו **תוספות** לעיל (טו: ד"ה רבי) שכל התנאים שחולקים האם יש טומאה למשקין מדאורייתא חולקים בשיטת רבי עקיבא שטומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא, לפי שרבי יוסי עצמו סובר לקמן (יח:) שטומאת משקין לטמא אחרים דרבנן, ואם כן איך אמר בברייתא לאוכלין טמאין לכלים טהורין. אלא על כרחך שדבריו בברייתא הם לפי רבי עקיבא. ואם כן לפי זה שוב לא שייך להקשות מרבי שמעון על רבי שמעון, שאפשר לומר שרבי שמעון בברייתא שאמר שספק משקין לכלים טהורין לאוכלין טמאין, היינו דווקא לפי רבי עקיבא, אבל הוא עצמו באמת סובר שאפילו משקין לטמא עצמן מדרבנן, ולכן מחלק במשקי בי מטבחיא בין כלים לקרקע.

בידי משה (גרסת"י שם) ביאר, שלכן לא נדחו דברי רב פפא, לפי שאת קושיית הגמרא מרבי אלעזר יש לתרץ, שרבי אלעזר סובר שאם משקין מקבלים טומאה מן התורה, אף שמשקי בי מטבחיא אין מקבלים טומאה מן התורה, היה להם לרבנן להחמיר שיקבלו טומאה משום משום ההלכה למשה מסיני, משקה סתם כמו בכל דבר שחכמים גוזרים דבר היתר משום איסור שלא יבואו

יט. **וראה** שם מה שהקשה על זה. וראה עוד מה שיישבו במירא דכיא (ד"ה והא), בצמח דוד (גרסת"י ד"ה אמר), בראש משביר ובמשנת רבי אליעזר בן יעקב (ד"ה אמר). כ. **ובגליון** הגמרא באמת בברייתא הראשונה גורס ר"ש, וזה משום קושיית הצל"ח. כא. **וראה** להלן בסמוך [בענין 'מדוע לא אמרה הגמרא תיובתא'] מהפני יהושע שמשום כך הסיקה הגמרא על דברי רב פפא 'קשיא' ולא תיובתא. כב. **על** פי הפאר הלכה (ד"ה אמר רב פפא). כג. **וראה** מה שיישב עוד בפאר הלכה (שם), ובמה שהקשה על זה. כד. **אלא** שהקשה, שאם כן טבילת מחטין וצינורות במקוה של רביעית יְטָמֵא המקוה מהם כאשר נגעו בה בתחילת נתינתם במים ושוב לא תטהרם. וראה מה שיישב בתפארת ישראל (מקואות פ"ח מ"ח נועז אות ח). כה. **וכמו** שסידרה הגמרא את דברי רב פפא הא דאמרת בקרקע וכו' אחר שנשאר בקושיא. כו. **ברש"י** כתוב 'המשניות', אלא שבקשות מיושב (ד"ה ומי, עמ' ה.) כתב שצריך לומר הברייתות. כז. **בקשות** מיושב (שם) הקשה מה רוצה רש"י בזה מה שלא ביאר כן בשאר מקומות שאמרה הגמרא קשיא. וכן הקשו בידי משה ובארץ צבי (גרסת"י שם). וביארו הקשות מיושב והידי משה, לפי שבסמוך רב פפא אמר שמה שרבי שמעון אמר בברייתא בקרקע טהורין לא שנו אלא במים, אם כן רב פפא ידע מהברייתא, ומדוע לא הוקשה לו על מה שאמר שההלכה למשה מסיני על כל המשקין שטהורין. על זה כתב רש"י וכי אמרה לאו אדעתיה, והיינו ששכוח לפי שעה היה אצל רב פפא, וכשהוא נזכר בברייתא חזר בו. כח. **ובהגהות** חשק שלמה על רבינו חננאל (שם) כתב, שמדבריו משמע שלא גרס בגמרא 'קשיא', ולזה רמז רש"י (ד"ה קשיא) שגורסים בגמרא קשיא לאפוקי מגירסת רבינו חננאל. ובטל תורה (ד"ה ומ"ש) כתב, שהר"ח למד שרב פפא בא לתרץ את הקושיא השניה במה שאמר [בסמוך] לא שנו אלא מים וכו', ולכן לא גורסים קשיא [ודברי הר"ח הובאו בסמוך בענין 'ביאור נוסף בדברי רב פפא']. אך העיר בהערות על ר"ח (הע' 193) שאין צורך לזה, לפי שהרשב"ם (ב"ב נג: ד"ה קשיא) כתב בשם ר"ח שכשהגמרא אומרת קשיא לא בטלו דברי האמורא, אלא שהגמרא לא מצאה תירוץ. ואם כן גם לדברי ר"ח אפשר לגרוס בגמרא קשיא. אמנם הרשב"ם עצמו כתב (שם) שכשאומרים קשיא נדחים דברי האמורא, והחילוק בין תיובתא לקשיא הוא, שהיכן שהקושיא היא ממשנה או מברייתא שייך לשון תיובתא, והיכן שהקושיא היא מדברי אמוראים שייך הלשון קשיא. וכתב הנודע ביהודה (סו"ס, מהדו"ת יו"ד סי' קסג), שלפי זה היכן שהגמרא מקשה ממשנה או מברייתא ולא אמרו בגמרא תיובתא אלא קשיא לא נדחו דברי האמורא. אלא שבאני חומה (גרסת"י ד"ה קשיא) ובכסא רחמים (ד"ה ומ"ש) הקשו על רש"י שכתב שדברי רב פפא נדחים, והרי כשכתוב קשיא אין דברי האמורא נדחים. ותירץ באני חומה, שיתכן ודווקא כשפורכת הגמרא על דברי אמורא שלא בפניו ומסיקים בקשיא ולא בתיובתא לא בטלו דבריו, אבל היכן שהגמרא מקשה בפניו [כמו כאן] ושתק, אפילו שהסיקה הגמרא בקשיא בטלו דבריו, כיון שהוא שתק ולא תירץ כלום. כט. **וכן** כתבו בלמנצח לדוד (ס"ג, מלמד עיס"ה קוסי"ת, ד"ה ומי הלכתא, עמ' ג.), **בגלות עליות** (מקואות פ"ח מ"ח אות י, ד.) **ובעצי אלמוגים** (סי' קנט ס"ק כו). אמנם כבר נתבאר לעיל מדברי האור חדש והפאר הלכה לעיל [בענין 'איך שייך מחלוקת בהלכה למשה מסיני'] שאי אפשר לחלוק אם יש הלכה למשה מסיני או לא. ל. **וכן** כתב במשנת רבי אליעזר בן יעקב (ד"ה והא). וכעין זה כתב בעצי אלמוגים (שם) שרבי שמעון סובר טומאת משקין לאו דאורייתא, ומה שאמר בכלים טמאים היינו משום שלאחר שגזרו טומאה על המשקין גזרו גם כן במשקי בי מטבחיא, וכמו שהעמידה הגמרא לעיל (טו:) את הברייתות [שם] דלא כיוסי בן יועזר. ומה שבקרקע טהורין היינו לפי שיש עליהן תורת מקוה לא גזרו חכמים, ואפילו שרבי שמעון סובר שטומאת משקין לטמא אוכלין דאורייתא ולטמא כלים לאו דאורייתא, מכל מקום יש לומר שאמר כן רק אליבא דרבי עקיבא והוא עצמו לא סובר כן. וראה בקרבן תודה (ד"ה ומ"ש) שביאר מדוע רב הונא לא הקשה על רב פפא רק את הקושיא הראשונה, כי לפי מה שנתבאר אין הקושיא השניה קשה לרבי שמעון, לפי שאמר את דבריו בשיטת רבי עקיבא. וראה שם מדוע רבינא כן הקשה לרב אשי. וראה מה שהאריך בזה בפרי יהושע (ד"ה ומ"ש).

לפגוע באיסור דאורייתא, ומכך שהעיד יוסי בן יועזר על משקי בי מטבחיא דכן ואין בהם אפילו טומאה דרבנן, על כרחך שגם במשקה סתם אין טומאה מן התורה רק מדרבנן, ומשום כך לא גזרו במשקי בי מטבחיא כיון שאין צד איסור דאורייתא כלל אפילו במשקה סתם, ולכן הוכיח רבי אלעזר מעדותו של יוסי בן יועזר שאין טומאה למשקין כל עיקר. ועל קושיית הגמרא מרבי שמעון יש לתרץ, שכיון שרבי שמעון סובר טומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא, סברא הוא שרבנן גזרו אף במשקי בי מטבחיא כמו בכל דבר שגוזרים דבר היתר משום איסור, אלא שלא גזרו רק על כלים שבכל מקום מקבלים טומאה מן התורה, אבל בקרקע שתמיד אין מקבלים טומאה מן התורה שתורת מקוה עליהן, אלא שרבנן ביטלו תורת מקוה של רביעית וגזרו שיקבלו טומאה, ובמשקי בי מטבחיא לא גזרו משום הפסד קדשים[לא].

מדוע לא תירצה הגמרא שההלכה היא רק לגבי שאינן מטמאים אחרים

שם. באור לישרים (ד"ה ומ) העיר, שהגמרא היתה יכולה לתרץ את רב פפא שההלכה למשה מסיני במשקי בי מטבחיא באה רק לענין שהם דכן מלטמא אחרים, אמנם לגבי טומאת עצמן זה דאורייתא ולכן בכלים טמאים[לב]. ותירץ, שאם נאמר הלכה למשה מסיני במשקי בי מטבחיא שהם דכן אין לחלק בין טומאת עצמן ללטמא אחרים[לג].

ביאור פסקי הרמב"ם

שם. הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ז ה"ח) פסק, 'דבר מפורש בתורה שהאוכלין והמשקין מתטמאין', הרי שפסק שטומאת משקין דאורייתא. ופסק עוד (טומאת אוכלין פ"י הט"ז) 'משקה בית המטבחים שבעזרה והוא דם הקדשים והמים שמשתמשין בהן שם טהורין לעולם ואינן מתטמאין ולא מכשירין, ודבר זה הלכה מפי הקבלה'. **ובלחם משנה** (פסולי המוקדשין פ"ח הל"ו) הקשה, שהרי הגמרא הסיקה את דברי רב פפא בקושיא, ואם כן מדוע פסק הרמב"ם כרב פפא[לד]. ותירץ, שמה שהרמב"ם סובר שטומאת משקין מדאורייתא, זהו משום שבברייתא לעיל (טז.) רבי יוסי אמר טומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא, ורבי מאיר גם סובר שטומאת עצמן דאורייתא, אם כן משמע שכולם סוברים טומאת משקין דאורייתא, חוץ מרבי אלעזר שאין טומאה למשקין כל עיקר. ולכן פסק הרמב"ם שיש טומאה למשקין, ופסק גם כן כרב שסובר שמשקי בי מטבחיא דכן ממש. וכדי שלא יסתרו שתי הלכות אלו, צריך לומר כרב פפא שאפילו שטומאת משקין דאורייתא מכל מקום משקי בי מטבחיא דכן ממש ולמדים מהלכה למשה מסיני, ולא כפי שאמרה הגמרא לעיל (שם) שרב סובר טומאת משקין דרבנן, שאם כן דברי רב אינן כהלכה לפי שרוב התנאים סוברים שזה דאורייתא. ואפילו שהגמרא נשארה בקושיא על רב פפא, מכל מקום כיון שאין זה תיובתא לכן נשארים דבריו[לה].

בפני יהושע (ד"ה ממר רב פפא) כתב, שהרמב"ם סובר שמה שרב פפא למד הלכה למשה מסיני שמשקי בי מטבחיא דכן, הוא ממה שעדותו של רבי עקיבא שטומאת משקין דאורייתא נשנתה בעדיות (פ"ג מ"ג) וגם עדותו של יוסי בן יועזר (שם פ"ח מ"ג), על כרחך שאין זו סתירה, שאפילו אם טומאת משקין דאורייתא ההלכה היא שטהור. ואפילו שהגמרא הסיקה בקושיא, שיטת רוב הפוסקים שלא דוחים מימרא משום קושיא[לו], ולעיל נתבאר שיש ליישב את קושיית הגמרא מרבי אלעזר, שרק התנאים שסוברים שספק משקין דאורייתא סוברים שנאמרה הלכה למשה מסיני שמשקי בי מטבחיא דכן, אמנם רבי אלעזר עצמו חולק ולא סובר את דברי רב פפא[לז].

בצל"ח (חולין קה) ביאר, שקושיות הגמרא הם רק על רב פפא שהוא מרא דשמעתא, אבל ודאי שמשקי בי מטבחיא זה הלכה מפי הקבלה, ולא קשה מה שהקשו רב הונא ורבינא. לפי שהקושיא מרבי אלעזר לא קשה, כיון שאף שמשקי בי מטבחיא זה מהלכה למשה מסיני, הוכיח רבי אלעזר שאין טומאה למשקין כל עיקר, שהרי רב ושמואל שנחלקו לעיל (טז.) אם יש למשקין טומאת עצמן, נתבאר טעמם שם שלרב צריך שני פסוקים להכשר לתלושין ולמחוברין, ואם כן אין פסוק לטומאת משקין כלל, ואילו שמואל סובר שתלושין ומחוברין למדים מפסוק אחד והפסוק השני בא לטומאת עצמן. והנה הגמרא בחולין (לו:) שואלת על הפסוק 'והבשר אשר יגע בכל טמא' (ויקרא ז יט) המדבר בבשר קדשים, במה הבשר הוכשר שיקבל טומאה, הרי משקי בי מטבחיא דכן. ומתרצת, שמדובר בפרה שהעבירה בנהר ובשעת שחיטה עדיין משקה טופח עליה, או שהוכשר בחיבת הקודש שמכשיר מן התורה. ומבואר שאם חיבת הקודש לאו דאורייתא אי אפשר שהבשר יוכשר רק על ידי שהעבירה בנהר. וכל זה אם מים תלושין מכשירין ומשקי בי מטבחיא אינם מכשירין שאם כן הרי מוכשר במשקי מטבחיא. והנה בכלל דכן הוא גם כן שאין מכשירין כמבואר לעיל (שם). ואם כן יש לומר שגם רבי אלעזר סובר משקי בי מטבחיא הלכה למשה מסיני שדכן, וגם אם טומאת משקין לאו דאורייתא, אף על פי כן שייך הלכה למשה מסיני שהם דכן לגבי שאין מכשירין, וסובר רבי אלעזר שלתלושין ומחוברין צריך שני פסוקים כדברי רב, ואין פסוק לטומאת משקין. ואם כן רבי אלעזר הביא את עדותו של יוסי שמשקי בי מטבחיא דכן לגבי שאין מכשירין, ואם כן קשה במה הוכשר הבשר, והוא הרי סובר שחיבת הקודש לאו דאורייתא. ועל כרחך צריך לומר שהעבירה בנהר, ואם כן על כרחך תלושין מכשירין, וממילא אין טומאה למשקין כל עיקר, ואם כן נסתרה קושיית רב הונא בר נתן על רב פפא. וכל קושיית הגמרא היתה לרב פפא שסובר לקמן (כד.) חיבת הקודש דאורייתא, ואם כן לדבריו לא קשה במה הוכשר הבשר שהרי הוכשר בחיבת הקודש, ולדבריו הקשתה הגמרא שאם זה הלכה למשה מסיני איך למדים מזה. אבל הרמב"ם לשיטתו שסובר (טומאת אוכלין פ"י הי"ז) שחיבת הקודש דרבנן, ואם כן הבשר מוכשר רק על ידי שהעבירו בנהר, ועל כרחך תלושין מכשירין, ואם כן טוב הוכיח רבי אלעזר שאין טומאה למשקין כל עיקר ממה שהעיד יוסי שמשקי בי מטבחיא דכן, ואם כן אינם מכשירים, ועל כרחך הבשר מוכשר בהעבירה בנהר שתלושין מכשירין, שאין שום פסוק בטומאת משקין. והרמב"ם אף שפסק שיש טומאה למשקין מן התורה פסק שתלושין מכשירין, היינו משום שהוא פסק כשמואל שתלושין ומחוברין למדים מפסוק אחד[לח].

אוצר החכמה

הרמב"ם לא חילק בין קרקע לכלים

שם. הרמב"ם (טומאת אוכלין פ"י הט"ז) כתב, 'משקה בית המטבחים שבעזרה והוא דם הקדשים והמים שמשתמשין בהן שם טהורין לעולם ואינן מתטמאין ולא מכשירין, ודבר זה הלכה מפי הקבלה'. ודייק **בלקוטי הלכות** (מ"ח, סוגיית דרכי מניעת ג: נעין משפט חום ו), שהרמב"ם לא חילק בין כלים לקרקע כדברי רבי שמעון, לפי שסובר כתנא קמא שבין בכלים בין בקרקע טהורין משום שמשקי בי מטבחיא דכן אף בכלים[לט].

מדוע בדם טמא

אמר רב פפא הא דאמרת בקרקע טהורין לא שנו אלא מים אבל דם לא.

רש"י (ד"ה א"ר, ד"ה מצנן) ביאר, שמה שרבי שמעון סובר בקרקע טהורין, היינו דווקא במים שיש שם מקוה עליהן במחובר, אבל דם אין בו חילוק בין קרקע לכלים כיון שטומאת דם מדאורייתא אף בקרקע[מ]. **ותוספות** (ד"ה מצנן) הקשו, שאדרבה בדם יש לטהר יותר ממים, כיון שדם קדשים לא הוקש למים כמבואר לעיל (טז:) שדם שאינו נשפך כמים אינו מכשיר[מא]. ותירצו, שבאמת כוונת רב

לא. וראה עוד בשארית נתן (ד"ה ממר) בארוכה מדוע אין תיובתא לרב פפא. **לב. וכן** נראה שזו כוונת הראש יוסף (סוף ד"ה דהפ) להעיר. **לג. וראה** במשנת רבי אליעזר בן יעקב (ד"ה מר"פ) ובסדרי טהרות (כלים עמ' קמח: ד"ה מצנן) מה שכתבו בזה. ועיין עוד בעבודת הלוי (ד"ה מ"ר). **לד. ובערוך השלחן** (טהרות סי' קעה סט"ז) נשאר בצע"ג על דברי הרמב"ם. **לה. וכן** ביאר בפאר הלכה (ד"ה הרמב"ם), עי"ש. וכן כתבו בבן אריה (טומאת אוכלין פ"י הט"ז, נד' נספר הליקוטים) ובלב אריה (חולין לו: נחום' ד"ה מצנן) בדעת הרמב"ם שלא דוחים מחמת קושיא מימרא של אמורא כמו שכתבו הגאונים בכמה מקומות. וראה שם מה שביאר שהרמב"ם למד מהגמרא שם לפסוק כרב פפא. **לו. והוכיח** עוד, שהרי הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ז ה"ח) פסק שטומאת משקין עצמן דאורייתא ולטמא אחרים דרבנן וכדברי שמואל לעיל (טז.), והגמרא שם הסיקה את דברי שמואל בקושיא, ואיך פסק כן הרמב"ם. אלא על כרחך שלא דוחים מימרא של אמורא מפני קושיא. ואם כן הוא הדין לדברי רב פפא. **לז. וכן** ביארו בגפי אש (פסחים פ"ח מ"ז עמ' לט) ובשרביט הזהב (נרס"י ד"ה קסי"ל, נדפס נע"ח) את שיטת הרמב"ם. **לח. ועיין** עוד בהמשך דבריו (חום קו) שהאריך לבאר גם לגבי הקושיא השניה של רבינא שאינה אלא לרב פפא, אבל באמת פוסקים שמשקי בי מטבחיא דכן הם מהלכה למשה מסיני. וראה עוד בקרבן תודה (ד"ה מה), בדרכי יושר (ד"ה ממר), ביד יהודה (ד"ה והנה) ובסדרי טהרות (כלים קמח: ד"ה מצנן) בביאור פסקי הרמב"ם. **לט. וכן** כתב השפת אמת (ד"ה מר"פ הפ). וראה שם מה שהקשה שעדיין יש נפקא מינה לגבי משקי בי מדבחיא בקרקע. **מ. והוסיף** רש"י, שלרבי שמעון מה שאמר יוסי בן יועזר דכן, נאמר על מים לבד שיש בהן רביעית. והקשה באברהם יגל (נרס"י שם), שהרי לעיל רבי יוסי ברבי חנינא אמר משקי בי מטבחיא לא דיין שהן דכן אלא שאין מכשירין, וזה נאמר על דם ולא על מים כמבואר בגמרא לעיל (טז.). ותירץ, שלעיל הגמרא אמרה כן לרב שלא סובר שיש הלכה למשה מסיני, אבל באמת רבי יוסי ברבי חנינא יכול לסבור כרב פפא שיש הלכה למשה מסיני שמים אין מכשירין. וראה שם עוד מה שיישב. **מא. במשמרות** כהונה ובידי משה (נחום' ד"ה מצנן) ובשפת אמת (לעיל טז: ד"ה מ"ם) כתבו, שתוספות הלכו בשיטת הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ח הל"ו) שכתב וכל דם הקדשים אינו מקבל טומאה כלל, שנאמר בדם (דברים יב כז) 'על הארץ תשפכנו כמים', דם שנשפך כמים הוא הנחשב כמים ומקבל טומאה, אבל דם קדשים שאינו נשפך כמים אינו מקבל טומאה. ובלחם משנה (שם) כתב שהרמב"ם לומד טומאה מהכשר, שכמו שאינו כמים לגבי הכשר כך גם לגבי טומאה. אלא שבתורה תמימה (דברים יב טז חום נג) הקשה, שהרי הגמרא לעיל (טז:) דרשה פסוק זה רק על הכשר ולא על קבלת טומאה, ומנין לרמב"ם לצרף לענין קבלת טומאה. וביאר על פי הרמב"ם בפירוש המשניות (עדיות פ"ח מ"ד) שדם קדשים אין מיטמאין ואין מכשירין ודבר זה הלכה מפי הקבלה, ואמנם מה שלא יכשיר סמכוהו על הלשון 'תשפכנו כמים', דם שנשפך כמים מכשיר. ולפי זה סובר הרמב"ם שכל דרשה זו אסמכתא בעלמא היא, ומכיון שכן אפשר גם להסמיך זה על מניעת קבלת טומאה, וכדרך הרמב"ם בכל מקום להסמיך מעצמו דין ידוע על לשון התורה באותו ענין. וכן תירץ בהר המוריה (פסולי המוקדשין פ"ח הל"ו). ובידי משה (לעיל טז. ד"ה מנין) ביאר, שהרמב"ם לשיטתו שפסק (טומאת אוכלין פ"ח ה"ד) שאין שם משקה שמקבל טומאה אלא שבעה משקין בלבד, אבל שאר מי פירות כדרך שאין מכשירין כך אין מקבלין טומאה, ובצל"ח (חום ענ) כתב שהרמב"ם לומד ש'יטמא' שנאמר גבי משקין נאמר גם על הכשר. ולכן דווקא שבעה משקין המכשירין הם המקבלים טומאה ולא שאר משקין. ואם כן רואים שהכשר וטומאה תלויים אחד בשני, ולכן כתב הרמב"ם שדם הנשפך כמים הוא הנחשב כמים ומכשיר ומקבל טומאה, אבל דם קדשים שאינו נשפך כמים אינו מכשיר ואינו מקבל טומאה, כיון שהכשר וטומאה למדים אחד מהשני. ובחידושי מרן ריי"ז הלוי (פרה אדומה עמ' 126) ביאר, שהרמב"ם סובר שדם שאינו נשפך כמים נתמעט מתורת משקה, וממילא אינו מכשיר ואינו נטמא. וראה עוד מה שנתבאר בארוכה לעיל (טז: נעניין 'הפס גם למדים מדרשה

פפא רק לדם חולין או דם בעלי מומין או זבח שנפסל שהוא נשפך כמים[מב], והם הוקשו למים לקבלת טומאה[מג]. **ובמהרש"א** (גרסינן שם) יישב את דברי רש"י, שלא הוקש דם למים אלא לענין הכשר ולא לענין טומאה, ואין ללמוד טומאה מהכשר, ולכן אפילו שאינו נשפך כמים הוא מקבל טומאה. משא"כ תוספות למדו שטומאה והכשר למדים אחד מהשני[מד].

אמנם בפני יהושע (נמוק"י שם) הקשה על תוספות איך ניתן ללמוד טומאה מהכשר, הרי מה שדם קדשים אינו מכשיר היינו דווקא אותו דם שמתקבל בכלי כמו שפירש רש"י לעיל (טז. ד"ה שנשפך), משא"כ שאר דם קדשים ודאי הוקש למים כמבואר לקמן (כג.). ואם כן כאן לענין דם של משקי בי מטבחיא שנטמאים היינו מסתמא באותו דם שלאחר זריקה, וכמו מים שאפילו לצורך הדחה נחשבים משקי בי מטבחיא. ועוד, שאם נאמר שדם קדשים אינו מקבל טומאה כמו שאינו מכשיר, אם כן מדוע הקשתה הגמרא לעיל (טז:) על רב שסובר דכן ממש מהברייתא דם שנטמא וזרקו בשוגג הורצה, הרי זה קשה לפי גם לפי שמואל איך הדם נטמא, הרי דם קדשים אינו מקבל טומאה משום שאין נשפך כמים. אלא על כרחך שגם תוספות למדו שאין לדמות טומאה להכשר, אלא שעיקר קושייתם היא שעדיין אדרבה בדם יש לטהר יותר מבמים כיון שמצינו שדם קל יותר ממים לענין הכשר. ואם כן בחינם כתב המהרש"א שרש"י ותוספות נחלקו בסברא האם מדמים טומאה להכשר[מה].

ביישוב קושיית רעק"א

שם. רעק"א בגליון הש"ס (נמוק"י שם) למד כדברי **המהרש"א** [הובא לעיל] **שתוספות** מדמים טומאה להכשר, וכמו שאין הכשר בדם קדשים כך אין טומאה, והקשה מהגמרא לעיל (טז:) שהקשתה לרב שסובר דכן ממש מברייתא על הפסוק 'ונשא אהרן את עון הקדשים' (שמות כח לח), שנושא עון טומאת קדשים. ואומרת הגמרא, מאי לאו טומאת דם, הרי שדם טמא מדאורייתא ולא אומרים שכיון שלא הוקש למים אינו טמא[מו]. ועוד, שתוספות (שם ד"ה מדקתני) כתבו שהגמרא היתה יכולה לומר שהדם טמא מן התורה וכמ"ד טומאת משקין דאורייתא, הרי שלמ"ד זה גם דם קדשים טמא דאורייתא ולא אומרים שיש לטהרו לפי שהוא לא מכשיר. ונשאר בצריך עיון גדול[מז]. ומצינו כמה יישובים בקושיא זו:

א. במשמרות כהונה (נמוק"י שם) ביאר, שתוספות נוקטים שדווקא לענין לטמאות אחרים תלוי בהכשר, וכמו הכשר שמכשיר אחרים, אבל לקבל טומאה אף שאינו נשפך כמים משקה גמור הוא ומקבל טומאה. והגמרא לעיל דיברה לענין טומאת עצמן, לכן אפשר להעמיד שהדם נטמא מדאורייתא, וכאן משמע לתוספות שמדובר לענין לטמאות אחרים כמו שאמר רבי שמעון בכלים טמאין, שמדובר על טומאת אחרים[מח].

ו שדם קדשים פיגול מקבל טומאה"). וראה בראש יוסף (נמוק"י ד"ה אבל) שהעיר על קושיית תוספות, שאם כן מה הביאה הגמרא לעיל שרבי אלעזר הביא ראיה שאין טומאה למשקין כל עיקר, ממה שהעיד יוסי בן יועזר על משקי בי מטבחיא דכן. אולי מה שדיבר יוסי זה על דם קדשים שלא גזרו עליו טומאה משום שלא הוקש למים, ומה שאמר 'משקי' בלשון רבים איננו חושש לזה, והכוונה לכל משקין דעלמא, כפי שביארו תוספות לעיל (טז. ד"ה תיבעי). **מב. ובתוספות** הרשב"א (ד"ה אבל) כתב, דם זבח שנפסל בשחיטה או דם מגפתו או דם חללים שנחשב משקה מדאורייתא. ומבואר בדבריו שאם נפסל הזבח אחר השחיטה שכבר היה דינו להתקבל בכלי אינו מקבל טומאה. וביארו האחרונים שדם מקבל שם משקה בשעת שחיטה כשיוצא מהבהמה, וכיון שבזמן שהיה צריך לקבל דין משקה לא היה שם משקה עליו כיון שבאותו זמן לא היה נשפך כמים, משום כך אף אחר כך שנפסל הזבח והדם נשפך כמים אינו משקה, שבזמן השחיטה שהנפש יוצאת בו לא קיבל שם משקה, ואחר השחיטה אינו יכול לקבל שם משקה שכבר אין הנפש יוצאת בו. **מג. במעשה** חייא (נמוק"י ד"ה אבל) העיר, איך אפשר לומר שרב פפא דיבר בחולין, הרי הוא דיבר במשקי בי מטבחיא שהם קדשים, ועל זה אמר שדווקא במים בקרקע טהורין אבל בי מטבחיא גם בקרקע טמאין. וביאר שכוונת תוספות שמה שרב פפא אמר 'אבל דם לא', היינו שדם אינו כמו מים, ובקדשים הוא טהור ובחולין הוא טמא. וכן ביאר בגנזי יוסף (גרסינן שם) אמנם במצא חן (נמוק"י שם) נשאר בקושיא על דברי תוספות. והקשה עוד, שבחולין גם במים טמאים בקרקע משום שביטלו רבנן לרביעית של מקוה. ובידי משה (שם, נמוק"י ו"ל) ביאר, שרב פפא אמר שמה שבקרקע טהורין שמשמע שבחולין גם אין מטמאים אלא מדרבנן ולכך לא גזרו במשקי בי מטבחיא, לא שנו אלא מים, אבל דם היכן שמקבל טומאה כגון דם חולין או בעלי מומין לא, כיון שטמאים מן התורה בין חולין בין קדשים בין בכלים בין בקרקע, אבל בדם כשר שראוי לזריקה בזה לא דיבר רב פפא, שזה לא מקבל טומאה מן התורה מהפסוק 'תשפכנו כמים', ואפילו בכלים טהורים. עוד כתב, שכוונת תוספות שרב פפא לא דיבר בדם קדשים שאינו דומה לדם חולין שאינו נשפך כמים כדם חולין, אלא בדם קדשים שהוא נשפך כמים כמו דם חולין כגון דם בעלי מומין, אבל דם שמטמא כגון דם חולין דהיינו או בעלי מומין או זבח שנפסל לא. ובאמרי חן ושפר (שם שם) תירץ, שדם חולין היינו חולין שאוכלים בעזרה כדי לאכול את המנחה והזבח על השובע כמבואר במנחות (כג:), ונקרא משקי בי מטבחיא כיון שהם לצורך קדשים. **מד. וביד** דוד (ד"ה שם) ביאר בדעת רש"י, שכיון שלגבי דם אין שייך לומר שראוי למקוה, על כן אין לטהר. וראה שם מה שהקשה על תוספות. ובעבודת הלוי (נמוק"י ד"ה שם) ביאר, שקושיית תוספות היא לענין כלים שלא שייך בהם מקוה כלל אף במים, ואם כן בכלים שוים הם המים והדם, ועל זה הקשו אדרבה בדם יש לטהר טפי בכלים. ועל עצם דברי המהרש"א הקשה בגנזי יוסף (גרסינן שם) שאינו יודע מנין לו שרש"י חולק על תוספות, הרי אפשר שגם דעת רש"י שדברי רב פפא הם על דם בעל מום או זבח שנפסל וכדברי תוספות, אלא שרש"י סתם ולא ביאר ותוספות הוסיפו לבאר. **מה. גם** בפאר הלכה (נמוק"י ד"ה שם) כתב, שאין כוונת תוספות שכל דבר שאינו מכשיר אינו מקבל טומאה, שהרי תלושין אין מכשירין ומקבלים טומאה.

ב. בקרבן תודה (נמוק"י שם) ביאר על פי דברי **הרמב"ם** בפירוש המשניות (עדיות פ"ח מ"ד) שעדותו של יוסי בן יועזר שמשקי בי מטבחיא דכן נלמד מהלכה למשה מסיני, וכל מה שמוזכר במשניות טומאת דם קדשים ודאי נאמר קודם עדותו של יוסי. ואם כן אפשר שגם תוספות הלכו בדרך זו של הרמב"ם, ולכן הקשו על רב פפא שהוא הולך לפי האמת על עדותו של יוסי ומשקי בי מטבחיא אין בהם טומאה כללמט.

ג. ביד יצחק (ד"ה אמר, מד' נמסיפת וקניס) תירץ, שכל קושיית תוספות כאן היא דווקא לרב פפא שאמר שמשקי בי מטבחיא הלכה למשה מסיני שדכן, הרי שהוא בעצמו סובר שאינם טמאים מן התורה, ואם כן איך אמר בדברי רבי שמעון שמחלק בין קרקע לכלים דהיינו דווקא במים ולא בדם, הרי אדרבה בדם עדיף לטהר מבמים, כמו שהעמדנו את דברי רבי יוסי ברבי חנינא שדכן ואינן מכשירין גבי דם, הרי שדם קל לענין טומאה והכשר יותר ממים.

ד. באבני נזר (יו"ד סי' כג אות ט י) יישב על פי מה שהקשה לדעת תוספות שדם קדשים אינו מקבל טומאה מדוע לא נאמר שדם הוא בעצם משקה, רק משום קדושתו אינו נשפך כמים, והרי אם נטמא הוא יפסל וישפך כמים וישאר משקה בעצם, ונאמר בזה 'באים כאחת' ויטמא ויפסול. ותירץ, שהרי מן התורה הציץ מרצה על הדם ומותר לזורקו בטומאה, ואף לאחר שיטמא לא יהיה נשפך כמים ועל כן אינו מקבל טומאה, אבל כשהציץ אינו על מצחו או נשבר הציץ מקבל טומאה מן התורה[נא]. ועל פי זה יישב את קושיית הגרעק"א, שתוספות לא סוברים הסברא של באים כאחת, אך סוברים שכיון שחכמים תיקנו שלא לזרוק דם טמא וישפך לאמה שוב נחשב נשפך כמים מן התורה כיון שמכל מקום הולך לאיבוד אפילו אם מן התורה טהור. ועל כן בגמרא לעיל (טז:) שהעמידה הגמרא את הברייתא לא כרבי יוסי בן יועזר, ומשקי מטבחיא גזרו עליהם טומאה ואסור לזורקו ונשפך כמים, שוב מקבל טומאה גם מן התורה. משא"כ כאן הגמרא היא למ"ד משקי בי מטבחיא לא גזרו עליהם טומאה, שהרי לרבי שמעון רביעית בקרקע טהורין, שבבי מטבחיא העמידו על דין תורה, וכיון שמן התורה אין מקבל טומאה ומותר לזורקו, גם חכמים לא גזרו עליהם ונשאר אינו נשפך כמים[נב].

ה. בבארות המים (נמוק"י שם) תירץ, שתוספות כאן מקשים לרב פפא שהעמיד לעיל (טז:) את הברייתא של ריצוי ציץ שלא מדובר בטומאת דם אלא בטומאת קמצים, אבל טומאת דם באמת אין זה מן התורה.

ו. בקהלות יעקב (סי' יח) תירץ, שודאי דרשת רבי יוחנן שדם קדשים אינו מכשיר מהפסוק 'על הארץ תשפכנו כמים', לא ממעטת את הדם מתורת משקה אלא לענין הכשר ולא לענין קבלת טומאה, אולם כל זה לשיטת רבנן שסוברים בחולין (לה:) שדם חולין מכשיר, אבל לרבי שמעון שסובר (שם לג.) שחיטה מכשרת ולא דם, אם כן אין להעמיד את הפסוק לענין שאינו מכשיר, שהרי בלאו הכי אין

ועוד, שהרי תוספות תירצו בדעת רבי שמעון שמדובר בדם חולין שמטמא, ואילו רבי שמעון בחולין (לה:) סובר שדם שחיטה אינו מכשיר, ואם כן רואים שאין שייכות בין טומאה להכשר. אלא כוונת תוספות להקשות שנקיש דם קדשים למים שלא יהו מקבלין טומאה. וראה עוד מה שביאר שם שאין מחלוקת בין רש"י לתוספות. ובדרכי יושר (ד"ה אמר) ביאר בסברת תוספות, שמה שמשקין לא צריכים הכשר ועלולים לקבל טומאה, זה משום שכיון שמכשירין אחרים, אם כן הן לעצמן על אחת כמה וכמה, אבל משקין שאין מכשירין אחרים אין מקבלין טומאה בלי הכשר, ומשום כך דם שאינו נשפך כמים שאינו מכשיר ממילא אינו מקבל טומאה בלי הכשר. ובזה לא קשה מה שהקשה הפני יהושע מדם שנטמא וזרקו, כיון ששם מדובר בנתקבל הדם בכלי שרת ונתכשר בחיבת הקודש. ועל מה שכתב הפני יהושע שמשקי בי מטבחיא שלאחר זריקה מכשירים, כתב באני חומה (נמוק"י שם) שנראה שדם קדשים לאחר זריקה אינו מכשיר כיון שראוי לזריקה אפילו שנעשית מצותו אינו מכשיר, וראה שם שהוכיח כן מהגמרא לעיל (טז:). ועיין שם עוד מה שיישב קושיות הפני יהושע. וראה עוד ביד יהודה (גרסינן ד"ה אבל) ובידי משה (ד"ה ורמינהי) מה שהקשו על הפני יהושע. **מו. וכן** העיר הראש יוסף (נמוק"י ד"ה אבל). וכתב ויש ליישב. **מז. ולדברי** הפני יהושע [לעיל] לא קשים דבריו. וכן העיר בגבעת פנחס (נמוק"י ד"ה אבל). **מח. וכתב,** שלכן דקדקו תוספות בתירוצם 'דם היכא דמטמא' שמדובר לענין לטמאות אחרים. וכתב בשלמי תודה (נמוק"י ד"ה אבל), שלפי דברי המשמרות כהונה אין מחלוקת בין רש"י לתוספות לענין דינא, שרש"י מפרש כפי שמשמע מפשטות דברי הגמרא שרב פפא שאמר אבל דם לא מדובר אף בדם כשרים ולענין שמקבלים טומאה, שמים בקרקע טהורין אף מלקבל טומאה אבל דם מקבל טומאה אף בקרקע שלא תלוי בהכשר אלא לענין טומאת אחרים. וזה שכתב רש"י שדם אין בו חילוק בין קרקע לכלים, שלענין קבלת טומאה מקבל טומאה אף בקרקע משום שטומאתו מדאורייתא, ולטמאות אחרים טהור אף בכלים משום שתלוי טומאה בהכשר. וכן ביאר בארץ צבי (נמוק"י שם). וראה מה שהקשה בידי משה (גרסינן ד"ה אבל). **מט. כעין** זה תירץ במעיל שמואל (נמוק"י ד"ה אבל). **נ. וכמו** שרואים בגיטין (עז:) גיטה וחצירה באים כאחת. וכן במנחות (ה.) לגבי קומץ מנחת העומר שקרב אפילו שעוד אסור משום חדש, לפי שבאים כאחת, כמבואר ברשב"א (שם ד"ה מן). וביאר האבני נזר, שהכלל הוא שבמקום שחל בעצם רק משום דבר המעכבו אי אפשר לחול, כיון שעל ידי חלות הדבר יוסר המעכב, חל הדבר. ועל כן בחצר האשה שבעצם החצר הוא שלה, רק ע"י האישות הוא שלו, כיון שבגירושין הוסר האישות חלים הגירושין. וכן בקומץ מנחת העומר שבעצם מנחה כשירה היא רק איסור חדש מעכב, והרי על ידי ההקטרה יוסר איסור חדש. **נא. ובזה** ביאר מה שמדרבנן דם קדשים מקבל טומאה, שכיון שחכמים תיקנו שלא יזרקו דם קרבן יחיד שנטמא על ידי ריצוי ציץ, שוב מקבל טומאה מדרבנן משום באים כאחת. **נב. אלא** שבדבר שמואל (נמוק"י ד"ה אבל) הקשה על האבני נזר, שהרי הגמרא לעיל (טז:) שהעמידה את הברייתא מדרבנן ודלא כיוסי בן יועזר גזרו חכמים טומאה לכל המשקין, ותוספות הרי הקשו שהיה אפשר להעמיד מדאורייתא וכמ"ד טומאת משקין דאורייתא, ואם כן לכל המשקין לא הוצרכו לגזור שהרי מן התורה טמאים, ודם קדשים מן התורה אין מקבל

דם שחיטה מכשיר, והפסוק 'על הארץ תשפכנו כמים', הרי מדבר בדם שחיטה, ולשיטת רבי שמעון על כרחך הפסוק בא לומר שאין הדם משקה לענין קבלת טומאה, וכאן כתבו תוספות לפי שיטת רבי שמעון[נג].

ז. עוד תירץ בקהלות יעקב (שם), שבאמת דעת תוספות שאחרי שנתמעט דם קדשים מתורת משקה לענין הכשר הוא הדין שנתמעט לענין קבלת טומאה, ומה שבגמרא לעיל מבואר שדם קדשים כשרים מקבל טומאה הוא מטעם אחר, והוא על פי תוספות בחולין (לו: ד"ה עניס) שהקשו, מדוע משקי בי מטבחיא דכן, שיוכשרו בחיבת הקודש להיות אוכל כמו עצים ולבונה. ותירצו, שחיבת הקודש מועילה לעשות אוכל דבר שדומה לאוכל, כגון עצים ולבונה שהוא דבר עב וקשה כעין אוכל, אבל לעשות ממשקה אוכל לא מועיל חיבת הקודש. ויש לפרש בכוונתם, שאחרי שהפסוק שלמדים ממנו חיבת הקודש הוא מהפסוק 'והבשר', לא מצינו דין חיבת הקודש אלא לעשותו אוכל, ואם באנו לומר ענין חיבת הקודש לגבי משקין נצטרך לומר שנחשבים אוכל, וזה לא מסתבר להחשיב אוכל דבר הנשפך שלא דומה כלל לאוכל. אבל יש לפרש שבאמת כמו שדבר שאינו אוכל כמו עצים נחשב כאוכל מטעם חיבת הקודש, כך גם דבר שאינו משקה נחשב שפיר כמשקה מטעם חיבת הקודש. אלא שתוספות בחולין דיברו למ"ד אין טומאה למשקין כל עיקר, ואם כן אי אפשר לומר שמטעם חיבת הקודש יקבלו טומאה אלא אם תאמר שחיבת הקודש עושה אוכל, ועל זה כתבו שלא מסתבר להחשיב דבר הנשפך כאוכל. אלא שכל זה למ"ד אין טומאה למשקין כל עיקר, אבל למ"ד יש טומאה למשקין מן התורה אלא שדם קדשים כיון שאינו נשפך כמים אין הוא משקה, אם כן אמנם אינו משקה לענין להכשיר, אבל מכל מקום ראוי הוא לקבל טומאה מדין חיבת הקודש, שכמו שחיבת הקודש מועיל לדבר גוש שאינו אוכל להחשיבו כאוכל, כך גם עושה לדבר נשפך שאינו משקה כמשקה לענין לקבל טומאה, ואם כן מטעם חיבת הקודש דם קדשים מקבל טומאה למ"ד יש טומאה למשקין מן התורה, ומטעם זה מבואר בגמרא לעיל שדם קדשים מקבל טומאה. וכל זה למי שסובר חיבת הקודש דאורייתא, אבל לרבי שמעון שסובר בזבחים (מו:) שחיבת הקודש אינו אלא מדרבנן כתבו תוספות שכמו שדם קדשים אינו משקה לענין הכשר, כך גם אינו משקה לקבל טומאה, ואם כן לרבי שמעון אין טומאתו אלא מדרבנן, שחיבת הקודש דרבנן, וכל שאין טומאתו אלא מדרבנן יש לטהר במשקי בי מטבחיא כמו למ"ד טומאת משקין דרבנן שמטהרים משקי בי מטבחיא[נד].

מדוע אין משקין מכשירין בקרקע

שם. הצל"ח (תום קנ) הקשה, שלפי דברי רבי שמעון, מה שאמר רבי יוסי ברבי חנינא לעיל (טז.) שמשקי בי מטבחיא לא דיין שהן דכן אלא שאין מכשירין, מדובר גם כן במשקין שהן בקרקע, כי בכלים הם טמאים. וקשה, שהרי מחוברין ודאי מכשירין מן התורה, שהרי בגמרא לעיל (שם) מבואר שאם היה כתוב רק 'טמא' אחד היינו מעמידים אותו במחוברין ולא בתלושין, שמים תלושין לא מכשירים כיון שאינם חשובים. ואי אפשר לומר שמה שאמר רבי שמעון בקרקע טהורין זה רק על דם ולא על מים, ומים מכשירין, כמו שהעמידה הגמרא לעיל את דברי רבי יוסי ברבי חנינא, שהרי בדם אפילו בקרקע טמאים כמו שביארה הגמרא[נה]. ותירץ, שלשיטת **תוספות** (ד"ה אלא) שמקוה שכולו שאוב כשר מן התורה יתכן לומר שהמים בקרקע ואינם עומדים במקומם אלא שאבם ממקומם ושפכם בגומא שבקרקע, שלענין הכשר בטל חשיבותן שאינן עומדים במקומם ונחשבים תלושין ואינן מכשירין מן התורה, ולענין קבלת טומאה נחשב מקוה מן התורה ואינן מקבלים טומאה, ושייך בהם דכן שאינן מקבלים טומאה וגם שאינן מכשירים[נו]. אמנם לדעת הפוסקים[נז] שכולו שאוב פסול מן התורה, חוזרת הקושיא מדוע המים שבקרקע אינן מכשירין, הרי כיון שמעולם היו בקרקע אם כן הם במקומם ומכשירין מן התורה[נח]. ותירץ הצל"ח לפי מה שכתבו תוספות (ד"ה אלא) שמה שמסיק רב פפא שבדם שבקרקע טמאין לרבי שמעון, אין זה אלא בדם חולין או בבעלי מומין, אבל בדם קדשים מודה רב פפא שהוא טהור, ולא אמר שדם טמא אלא דם שאינו דם זבח. אם כן אפשר לומר שמה שאמר רבי יוסי ברבי חנינא לא דיין שהן דכן אלא שאין מכשירין והעמידה הגמרא את דבריו על דם, היינו דם קדשים ממש שהם דכן וגם לא מכשירין, אבל בשאר דם באמת טמאים. אבל **לרש"י** (ד"ה אלא) שביאר את דברי רב פפא שלרבי שמעון רק מים הם טהורים אבל דם טמא, אם כן שום דם אינו דכן לרבי שמעון. ורש"י הרי סובר (ב"ק סז. ד"ה שמוכה) שמקוה שכולו שאוב פסול מן התורה, אם כן למה מים שבקרקע אינן מכשירין. וצריך לומר שרבי יוסי ברבי חנינא שאמר לא דיין שהן דכן אלא שאין מכשירין, דבריו הם לא לפי רבי שמעון.

האם יש להוכיח שמקוה שכולו שאוב כשר מן התורה

ומים נמי לא אמרן אלא דהוי רביעית דחזי להטביל ביה מחטין וצינורות אבל לא הוי רביעית טמאין. תוספות (ד"ה אלא) כתבו, שמכאן אומר ר"י שיש לדקדק שמקוה שכולו שאוב אינו פסול אלא מדרבנן[נט], שמשקי בי מטבחיא שהן דכן על כרחך הן שאובין, ואמרה הגמרא שראוי להטביל בהן מחטין וצינורות. שאם נאמר שמשקין אלו היו מחוברים מתחילתן, מדוע רב פפא מחלק בין דם למים, והרי במים עצמם אפשר לחלק בין מים שהיו מחוברים שטהורים מדין מקוה לבין המים שהיו שאובין שטמאים כיון שאינן מקוה[ס]. עוד הוכיחו תוספות מתוספתא במקואות (פ"ג ה"ו) מקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא כשר, והיינו משום שספק דרבנן לקולא וכולו שאוב מדרבנן, ואם מים שאובין פסולים מדאורייתא אם כן המקוה היה פסול. ואין לומר שלא מדובר בכולו שאוב אלא כשהיה בו מים אך שהיה חסר[סא], משום שלשון 'ריקן' משמע שלא היה בו כלום מזה שלא כתוב שהניחו חסר[סב]. ומה ששנינו בתורת כהנים (שמיני פ"ט) על הפסוק (ויקרא יא לו) 'אך מעין ובור', יכול אפילו מלא בכתף, תלמוד לומר 'מעין', מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים. אם כן משמע שכולו שאוב פסול מן התורה[סג], צריך לומר שאסמכתא בעלמא היא ואינו מדאורייתא[סד]. אלא שהקשו תוספות, שכיון שכולו שאוב כשר מדאורייתא מדוע גזרו רבנן בשאיבה כללה[סה]. ותירצו, שגזרו שאיבה משום שיכול לבוא לטבול בכלי, ובתוך הכלי ודאי אסור לטבול מדאורייתא[סו].

תוספות (ד"ה מכלל) הביאו גם ראיה מהגמרא שכולו שאוב אינו פסול אלא מדרבנן, ממה שרבי שמעון מחלק בין כלים לקרקע, שכלים טמאים וקרקע טהורין, ולא מחלק בין שאובים למחוברים, אם כן נראה שהמים טהורים

טומאה שאינו נשפך כמים, ומנין לחדש גזירה מיוחדת לדם קדשים בלבד. **נג. אלא** שכתב שרחוק לומר שלזה כיוונו תוספות, שלפי זה העיקר חסר בדברי התוספות. **נד. ולפי** זה יישב את שיטת הרמב"ם [הובא לעיל בענין 'ביאור פסקי הרמב"ם'] שכתב שדם קדשים אינו מקבל טומאה מהפסוק 'על הארץ תשפכנו', וקשה, שהרי לעיל (טז:) מבואר שלמ"ד טומאת משקין דאורייתא גם דם קדשים מקבל טומאה. אבל לפי מה שנתבאר מיושב, שרק מדין חיבת הקודש אומרים שדם קדשים מקבל טומאה מדאורייתא אפילו שאינו משקה, אם כן הסוגיא לעיל היא בשיטת אביי בחולין (לו:) שחיבת הקודש דאורייתא, אבל הרמב"ם הוא לשיטתו שפוסק (טומאת מוכלין פ"י ה"י) שחיבת הקודש דרבנן. וראה עוד בהלכות עולם (קרבנות, נמוס' ד"ה אבל) ובדברי פנחס (שם) ליישוב קושיית הרעק"א. **נה. ובשלמי** תודה (נמוס' ד"ה אבל) תירץ על פי דברי המשמרות כהונה בדברי תוספות [הובא לעיל בענין 'ביישוב קושיית רעק"א'] שמה שאמר רבי יוסי ברבי חנינא דכן היינו על דם, ודכן מלטמא אחרים, ולכן אמר שאין מכשירין את אחרים, אבל לעצמם יש טומאה. **נו. ובישועות** יעקב (יו"ד סי' רלו סק"ט) הוכיח מזה באמת כשיטת תוספות שכולו שאוב כשר מן התורה. ועיין שם מה שיישב את השיטה האחרת. **נז. הובאו** להלן בסמוך [בענין 'דעות נוספות במקוה שכולו שאוב']. **נח. ובתחילת** דבריו תירץ הצל"ח, שאולי משום זה הסמיכה הגמרא לעיל את דברי רב פפא שאמר אפילו למ"ד משקין דאורייתא משקי בי מטבחיא הלכתא גמירי לה. ולכאורה מה ענין דברי רב פפא לכאן, והיה צריך להביא את דבריו על מחלוקת רב ושמואל לעיל (טז.) במשקי בי מטבחיא האם טומאתן דאורייתא או דרבנן. וביאר שלרב פפא היה קשה בדברי רבי שמעון בברייתא שאמר בכלים טמאין בקרקע טהורין, אם כן למה אינן מכשירין, והרי בקרקע הם מכשירין מן התורה. ובא רב פפא לתרץ שלא איכפת לנו במה שהוא מן התורה, שמשקי בי מטבחיא הלכה למשה מסיני שהם טהורים. ובאמת הגמרא מקשה שאם זה מהלכה למשה מסיני מדוע בכלים טמאים. אלא שהקשה שאם כן איך באמת רב פפא לא העלה על דעתו את קושיית הגמרא בסמוך אי הלכתא מה לי בכלים מה לי בקרקע. **נט. בהגדרת** הפסול של מים שאובין במקוה כתב הברכת שמואל (יבמות סי' כח) שיש לחקור אם הפסול הוא שאין השאובין נחשבים כלל למים אלא הרי הם כמו שחסרו מי המקוה או כמו מי פירות שלא חל עליהם שם מקוה. או שיש להם שם של מים אלא שאינם כשרים למקוה מחמת שחל עליהם פסול בשאיבה. וכתב, שיש להוכיח מכך שמועיל רוב מים כשרים ומיעוט שאובים שיחשב למקוה, שאין גדר הפסול שאין השאובים נחשבים למים, כיון שאם כן לא יועיל לבטלם ברוב כשרים כיון שסוף סוף חסר חלק מהמקוה, אלא גדר הפסול בשאובים הוא מחמת שלא באו בידי שמים למקוה וחסרון זה שייך לבטלו ברוב מים כשרים. וראה עוד בזכר יצחק (סי' ט). **ס. ובצל"ח** (תום קו) הוסיף, שלא ניתן למצוא דם מחובר וכל דם תלוש הוא, ומוכח שכולו שאוב פסול רק מדרבנן. אלא שבהלכה למשה (נמוס' ד"ה אלא) הקשה שעדיין יקשה מדוע רב פפא חילק בין מים לדם, כיון שמחלק במים בין יש בהם רביעית שראוי להטביל בהם מחטין ובין אם אין במים רביעית, אם כן ממילא התמעט דם שלא ראוי כלל להטביל בו. **סא. ולעולם** פסול כולו שאוב מדאורייתא, אלא ששם מדובר במקוה שהניחו חסר שכל החשש הוא שמא נפלו לתוכו ג' לוגין מים שאובין שזה ודאי פסול דרבנן ולכן ספיקו טהור, משא"כ היכן שכולו שאוב אפשר שפסול מדאורייתא. ראש יוסף (נמוס' ד"ה אלא). **סב. ואפילו** כולו שאוב אינו פסול אלא מדרבנן. מהרש"א (נמוס' ד"ה אלא). וראה בתוספות הרשב"א (ד"ה אלא) שהביא עוד ראיה שכולו שאוב מדרבנן מגמרא בשבת (טז:). וכן דעת הרא"ה (הובא בריטב"א ד"ה אמר), הרמב"ם (מקוואות פ"ד ה"ג) והרשב"א (שו"ת, ח"ג סי' רכד) ורבינו דוד (ד"ה אלא). וכן דייק הרמב"ן (ב"ב סו: ד"ה שמני) בשיטת הרי"ף. ובישועות יעקב (יו"ד סי' רלו סק"ט והגה) כתב, שמכל מקום צריך שיהיה בו מעט מים כשרים מחמת ההיקש של מעין למקוה, ואף שאינו אלא אסמכתא, ומשום כך די רק במשהו מים כשרים. **סג. וכן** הביאו תוספות (ב"ב סו. ד"ה מכלל) בשם רשב"ם ורבינו תם שכולו שאוב מדאורייתא מהתורת כהנים. **סד. אלא** שבחלקת יואב (ח"ב יו"ד סי' לה) הקשה, שהרי יש עוד דרשות בתורת כהנים (שם) שהם מדאורייתא כגון הויה על ידי טהרה ושיהיה בקרקע כמו מעין, ומשום מה דרשה זו היא אסמכתא בעלמא. **סה. בתוספות** (ב"ב סו. ד"ה מכלל) הקשו בלשון זו, בשלמא אי כולו שאוב מדאורייתא היינו שגזרו חכמים ג' לוגין מים שאובין פוסלים אטו כולו שאוב, ודווקא בג' לוגין גזרו שהן ראויין לרחיצת אדם כמבואר בשבת (יד.) בתחלה היו טובלין במערות סרוחים ונותנין על גביהן ג' לוגין מים שאובין, אבל אם כולו שאוב דרבנן למה גזרו כלל בשאיבה. ובתוספות הרשב"א (ד"ה הוסיף, והא לא אתי לידי חורבה. **סו. ובתוספות** בב"ב (שם) הוסיפו, שצריך כמו מעין שהן בקרקע. ובמרדכי (הל' מקוואות רמז תשמה) כתב, משום שמים שבכלים מקבלים טומאה. אלא שבערוך השלחן (יו"ד סי' רלו סי"ד) הקשה, מהיכן דורשים שאסרה התורה לטבול בכלי, ומדוע מדרשה זו אין למעט גם שאובים, ומה ראו רבותינו לחלק בין הדרשות. ותירץ, שלשיטת תוספות הדרשה היא מהכתוב 'בור' הקפידה התורה שיהיו המים בבור ולא איכפת כיצד הגיעו לתוכו, ולכן אף שהגיעו על ידי שאיבה הם כשרים ובלבד שלא יטבול בתוך כלי. וראה עוד בגלות עליות (מקוואות פ"ג מ"ו פסקא ג אות ד) ובדברי חיים (נמוס, פתיחה להל' מקוואות אות ג). ועיין עוד ברש"ש (מזיר לח. בריטב"א ד"ה נר) שהקשה מרש"י בחגיגה (כא: ד"ה בכלי) שכתב במה שחז"ל גזרו לטבול במ' סאה גזירה שלא יטביל מחטין וצינורות בכלי שאין בפיו כשפורת הנוד, ולא טבלו המחטין אלא במיעוט מים שבכלי, שמשמע

גם אם היו בכלי אם עכשיו הם נמצאים בקרקע. אלא שדחו בשם הרשב"א, שכוונת רבי שמעון בכלים טמאים היינו שהיו בכלים אפילו אם הם עכשיו בקרקע טמאים ולפי שהיו שאובים. אבל בקרקע שלא היו מעולם בכלים טהורים[סז].

עוד הביאו תוספות (סס) לדחות בשם **רבי משה מפונטויז"א[סח]**, שאפילו אם כולו שאוב מדאורייתא פסול, בקרקע טהור, משום שאי אפשר בלא המשכה, שכשנפלו מן הכלי לרצפה שהיא חלקה [כרצפת בית המקדש] נמשכים המים אילך ואילך, ונחשב כשאיבה שהמשיכה כולה שכשרה[סט]. ומה שמבואר בתמורה (יג.) שאין כשר המשכה אלא כשיש כ"א סאה במקוה, אפשר שהוא מדרבנן[ע]. ואת הראיה שהביאו תוספות מהתוספתא במקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא שכשר, דחו תוספות (ג"ז סס) בשם הרשב"א, שאדרבה יש להוכיח שכולו שאוב דאורייתא, כיון שכתוב שם שהמקוה כשר מפני שזה ספק שאובין וחזקת המקואות כשרות, שאדם אינו עושה מקוה אלא לטבול בו ואינו ממלא אותו מים שאובים אלא מים כשרים לטבילה, ומשמע שמשום שחזקה הוא כשר, אבל בלא זה פסול כיון שספק דאורייתא לחומרא[עא].

הצל"ח (חום קז) כתב, שדברי תוספות כאן שכולו שאוב פסולו מדרבנן, אינו אלא לשיטת תוספות לעיל (ד"ה אגב) שכתבו שרב פפא לא אמר שדם בקרקע טמא על דם קדשים אלא על דם חולין או בעלי מומין, אבל דם קדשים טהור, ולשיטה זו מקשים תוספות מדוע מחלקים בין דם למים ולא במים עצמם. אבל לשיטת **רש"י** שרב פפא אמר גם על דם קדשים, נסתרה הוכחת תוספות, שאדרבה דם הוא חידוש יותר שאף שדם קדשים אינו מכשיר מקבל טומאה מן התורה. **והבית יוסף** (יו"ד סי' רמ ס"ג ד"ה ומיהו רס"י) כתב בדעת רש"י (ג"ק סק. ד"ה שמיכה) שכולו שאוב פסול מן התורה[עב].

בעצי אלמוגים (סי' קנט ס"ק מ) יישב את קושיית תוספות שממה שרב פפא חילק בין דם למים רואים שבמים מטהר רבי שמעון משום שיש עליו תורת מקוה ואפילו אם כולו שאוב, היינו משום שרב פפא לשיטתו שאמר הלכה למשה מסיני שמשקי בי מטבחיא טהורים, אם כן על כרחך צריך לומר שמה שרבי שמעון אמר בכלים טמאים היינו משום שסובר שטומאת משקין לאו דאורייתא, רק שרבנן גזרו גם כן על משקי בי מטבחיא כשגזרו טומאה גם על שאר משקין ודלא כיוסי בן יועזר, ואם כן לאחר שביטלו רבנן רביעית של מקוה היה לנו לומר שכיון ששוב אין על רביעית זה דין מקוה יהיה ראוי לקבלת טומאה, אך באמת יש עדיין תורת מקוה עליו לענין טבילת הידים שלענין זה לא ביטלוהו, ולכן כיון שעדיין יש עליו תורת מקוה לשום טומאה דרבנן ובלאו הכי טומאת משקין אינה דאורייתא אלא מדרבנן, לכן בזה לא גזרו, שמדאורייתא לא בני קבלת טומאה הם ומדרבנן הרי עדיין יש עליהם תורת מקוה לטהרת ידים דרבנן, ואם כן מובן גם בכולו שאוב שמטהר רב פפא במשקי בי מטבחיא אפילו שמדאורייתא אין עליו תורת מקוה, שזה גם כן מטעם שלרבי שמעון טומאת משקין לאו דאורייתא כלל אפילו לטומאת עצמן, ואם כן מדאורייתא אינם בני קבלת טומאה רק שרבנן גזרו טומאה על המשקין ובתוכן גזרו גם על משקי בי מטבחיא. ומובן שלא גזרו במה שיש להם תורת מקוה אפילו שכולו שאוב, שהרי מדרבנן אפילו על שאובין יש עליהם תורת מקוה לטבילת ידים, ולכן כשגזרו טומאה על משקי בי מטבחיא לא גזרו אלא על דם או על מים פחות מרביעית שאינן ראויים לשום מקוה בעולם. ומיושב בזה גם אם נאמר שכולו שאוב מן התורה, כיון שהמימרא של רב פפא לחלק בין דם למים היא לחזק את מה שאמר הלכתא גמירי להע"ג, שבזה מתורצת קושיית רבינא לרב אשי.

בקרן לדוד (חום פג) ביאר, שאין להוכיח ממה שרב פפא לא חילק בין שאובין למחוברין שכולה שאובין מדרבנן, לפי שמה שאמר רבי שמעון בקרקע טהורין היינו במחוברין שזה מקוה דאורייתא, אבל שאובין פשוט שאין זה דאורייתא, ולכן אמר רבי שמעון בכלים טמאים לפי שהן שאובין. ואם כן רב פפא לא היה צריך לחלק בין מחוברין לשאובין לפי שזה כתוב בדברי רבי שמעון, ומה שרב פפא הוצרך להודיענו הוא שכיון שתנא קמא אמר שדם ומים בין בכלים בין בקרקע טהורין, ועל זה אמר רבי שמעון בכלים טמאין בקרקע טהורין, הייתי אומר שזה הולך על דם ומים. לכן אמר רב פפא שרבי שמעון אמר את דבריו רק על מים[עד].

דעות נוספות במקוה שכולו שאוב

שם. מצינו דעות נוספות בענין מקוה שכולו שאוב:

א. תוספות (ד"ה מכלל) הביאו דעת **הרשב"ם** ורבינו **תם** שכולו שאוב פסול מדאורייתא[עה]. וכתב הרשב"ם (סס ד"ה מכלל), שאם רוב המים כשרים אף אם לאחר מכן יפלו לתוכם שאובים. הרי השאובים בטלים ברוב הכשרים ואינם פוסלים אלא מדרבנן. ורבינו תם בספר הישר (חידושים סי' תרעח) כתב, שמה שכתוב שג' לוגין מים שאובין פוסלים את המקוה הלכה למשה מסיני[עו], היינו כשאין שם בתחילה מים, אבל בסוף אינן פוסלים אלא מדרבנן, מכיון שרובו שאוב כשר מן התורה[עז]. והביאו תוספות (סס) שרבינו תם הביא ראיה ממה ששנינו במקואות (פ"ג מ"ד) רבי אליעזר אומר רביעית בתחלה [שנפל לבור ריק] פוסל את מי המקוה שנפלו אחר כך, וג' לוגין פוסלים על פני המים שהיו כבר במקוה פחות ממ' סאה, וממה שמחמיר רבי אליעזר בתחילה יותר מבסוף רואים שבתחלה פוסלים מדאורייתא[עח]. אלא שדחו תוספות (סס), שמה שהחמיר רבי אליעזר בתחילה ברביעית הוא משום שרביעית הוא שיעור טבילה למחטין לוגין ולא במקוה שכולו שאוב. וראה בלחם ושמלה (סי' רנ שמלה ס"ק טז חום ח). **עג. ורב** פפא לא חזר בו ממה שאמר הלכתא גמירי לה, וכמו שמבואר בסמוך [בענין 'ביאור נוסף בדברי רב פפא'] מדברי רבינו חננאל. **עד. וראה** עוד **בעצי אלמוגים** (סי' קנט ס"ק כב) **ובמהרש"ם** (שו"ת, ח"א סי' קפד) מה שיישבו מהגמרא כאן. **עה. וכן** דעת **תשובות הרי"ד** (תשובה ו עמ' ז, הו' מכון התלמוד הישראלי) דייק במשמרות כהונה (פתוס' ד"ה אגב) מרש"י לעיל (טז. ד"ה יהיה) שאיסור שאוב מדאורייתא, שהרי כתב, שהפסוק (ויקרא יא לו) 'אך מעין ובור' בא למעט שאוב. אלא שלפי תוספות ששאוב מדרבנן, צריך לומר ש'אך מעין' בא למעט עודן בכלי. ובשם עולם (ויקרא יא לג ד"ה מקוה) כתב, שלשיטה שכולו שאוב מדאורייתא, מה שכתוב 'אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור', צריך לפרש שהבור הוא של מקוה מים, כלומר שהמים שבו נקוו מאליהם ממטר השמים. אך לשיטות הראשונים שמקוה שכולו שאוב אינו פסול מדאורייתא, צריך לפרש את הפסוק כמו הפירוש השני שכתב האבן עזרא (סס) שהוא כאילו נכתב בחסרון אות וי"ו כלומר בור ומקוה מים, ופירושו בור שהוא מים המכונסים ממטר השמים ומקוה מים של מים שאובים שנאספו על ידי אדם שאף בהם כתבה התורה שיכול לטבול. **עו. במשנה** (מקואות פ"ג מ"ח) כתוב רק שג' לוגין פוסלין את המקוה, אלא שרבינו תם נקט שזה הלכה למשה מסיני. **עז. וכן** הוא שיטת **הריב"ן** (תוספ נמרקי הל' מקואות רמז תשמה ד"ה ג', נד' נסוף מס' שבועות). ובמי השילוח (פתיחה לסי' ג ד"ה השיטה השלישית) דייק בדברי רבינו תם שאם יש במקוה מים כשרים ואפילו הם רק סאה אחת שוב אין השאובים פוסלים את המקוה אלא בטלים ברוב, ורק כאשר השאובים הם תחילת מי המקוה או שאין עדיין רוב נגדם אז נפסל המקוה מדאורייתא. אלא שכתב שמלשון תוספות משמע בדעת רבינו תם שגם לאחר שיש מים כשרים אם נפלו לתוכו רוב שאובים נפסל המקוה מדאורייתא. והלחם ושמלה (סי' רנ שמלה ס"ק טז חום ג) דייק מדברי המהרי"ק (שורש טז) שאם השאובים באו בתחילת המקוה הם פוסלים, אבל אם כבר היתה שם אפילו רק רביעית מים כשרים שוב אין השאובים פוסלים אלא מדרבנן. וכן ביאר בזכר יצחק (שו"ת, סי' טז) בדעת רבינו תם, שאמנם מים שאובין פסולין, מכל מקום מן התורה רביעית כשר להטביל בהם מחטין ורק לאדם צריך מ' סאה, אם כן אין השיעור מ' סאה כי אם כדי שיבוא בו כל גופו, ולזה אף אם יש רוב מים שאובין היה מן הדין שיוכשר, כיון שמכל מקום יש מים כשרים והוא טבל גם בכשרים כיון שלא צריך עצם השיעור ואינו פוסל הכשרים כי אם כשנפל בתחלה. וראה בדבר אברהם (שו"ת, מ"ג סי' טו חום ד, נסופו) מה שנסתפק לענין כלים. **עח. בחזון** נחום (מקואות פ"ג מ"ד) הקשה על ראיה זו, שהרי לכאורה חכמים חולקים על רבי אליעזר ואומרים שגם בתחילה פסול רק בג' לוגין, ואם כן אין הוכחה שבתחילה חמור יותר. ובלחם ושמלה (סי' רנ שמלה ס"ק טז חום ג) ביאר את ראיית רבינו תם, מכך שרבי אליעזר מחמיר יותר בתחילה, מוכח שמדאורייתא בתחילה פסול בג' לוגין והחמירו רבנן לפסול בתחילה ברביעית, וחכמים סוברים שאמנם פסול מדאורייתא בג' לוגין אבל נחלקו שלא החמירו מדרבנן יותר בתחילה ונשאר הדין דאורייתא שפסול רק בג' לוגין. ובפני שלמה (ג"ז סו. נסוס' ד"ה מכלל) דחה ראיית תוספות, שרבי אלעזר שפוסל רביעית מתחילה הולך לשיטתו במקואות (פ"ג מ"ז) שפוסל מקוה שכולו בהמשכה וסובר כולו שאוב מדאורייתא, אבל לדידן נוכל לומר שכולו שאוב דרבנן, עיי"ש. וכעין זה כתב במשנה אחרונה (סס פ"ג מ"ד). וראה עוד בגלות עליות (מקואות פ"ו מ"ז פיסקא ג חום ג).

מדבריו שהפסול הוא מכח מקוה חסרה שאין בה מ' סאה. וקשה מדברי תוספות שבטובל בכלי לכולי עלמא פסול מדאורייתא. **סז. בגון** שהמשיכן מאמת המים [שבעזרה] לשם. ראי"ש (מקואות סי' ו). ובצל"ח (חום קז) כתב, שלפי מה שדחו תוספות כאן את השיטה שכולו שאוב מדאורייתא ממה שהגמרא מחלקת בין דם למים, אם כן לזה לא תועיל דחיית הרשב"א, שהרי אין דם מחובר וכל דם תלוש הוא כמבואר ברש"י לעיל (טז. ד"ה ותלושין), ואם כן עדיין קשה מדוע לא חילקו במים עצמם בין תלושין למחוברין. וכן כתב בשלמי תודה (בתוס' ד"ה אגב). **סח. וכן** כתבו בתוספות רבינו פרץ (ד"ה ומיס) וברי"ש (מקואות פ"ג מ"ג) **ובסמ"ג** (עשין רמח). **סט. בחדרי דעה** (יו"ד סי' רנ סמ"ה) הוכיח מדברי תוספות שהמשכה כל שהיא גם כן מועילה. וכן הוא שיטת הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' ס) שכתב שאין שיעור להמשכה. וכן הוכיח התשב"ץ (שו"ת, ח"א סי' מט), והביא שכך נראה מהר"ש במקואות (פ"ו מ"ג). עיי"ש. אמנם הריב"ש (שו"ת, סי' פג) נקט שההמשכה תהיה למשך של שלשה טפחים, אבל בפחות משיעור זה המים נחשבים כאילו הם עדיין במקומן מדין לבוד ולא נמשכו. והביא כן גם בשם הגהות רבינו פרץ (על הסמ"ק מצוה רלד). וכן פסק בשולחן ערוך (יו"ד סי' רנ סמ"ה). עוד הוכיח באמרי יושר (ח"ג סי' קעה), שמתוספות מוכח שלא צריך המשכה על גבי קרקע הראויה לבלוע, שהרי כתבו שברצפה חלקה מועיל המשכה, והרי בעזרה היה רצפה של אבן ואפילו הכי נחשב המשכה. וכן הוכיחו באמרי אש (יו"ד סוף סי' פד), **בשו"ת שאילת דוד** (הל' מקוואות סוף סי' ו, נדפס נסוף יד דוד הל' מקוואות ס"ק ו) **בשו"ת שמח** (ח"ג סי' ח) **ובערוגת הבושם** (יו"ד סי' רד) מדברי תוספות. ודלא כשיטת היראים (סי' כו) שהמשכה מועילה רק בקרקע הראויה לבליעת המים, וכתב שטעם הדבר שכיון שראויות להבלע נתבטלו אגב קרקע וכשזוחלות לגומא נעשות כאילו באות מתמצית לחלוחית הקרקע כי נתבטלו מהם שאובים, אבל אם המשיכם על רצפת אבנים או נסרים שאינן ראויות לבלוע נחשבים הם כמונחין בכלי ולא נתבטל שם שאובין מהם. ושיטה זה הביא הרמ"א (יו"ד סי' רנ סמ"ו) וכתב שלכתחילה ראוי להחמיר. וכן כתב בחתם סופר (שו"ת, ח"ג סי' ריד) שחוששים לדעה זו להלכה. וראה בחידושי הגרי"ז (תמורה יג: ד"ה שהמיכה) בביאור השיטות. ועיין בגלות עליות (מקואות פ"ו מ"ח נקיעור העולה להלכה ד"ה אחרי, עמ' 12) שהקשה על תוספות שלא נזכר בשום מקום שמדובר בשאובה שהמשיכוה כולה בעזרה. ועוד, מה תיקון תיקנו חז"ל במשקי בי מטבחיא דכן, אם שאובים לא יטהרו שמקבלים טומאה מן התורה ומי מקוה בלאו הכי אינן מקבלין טומאה, מאין יבואו בעזרה שאובה שהמשיכוה לתקן בזה שיהיה דכן. וגם לרמ"א שלא מועיל המשכה על רצפת אבנים, איך בעזרה הועיל המשכה. ראה עוד שם. ובחלקת יואב (מ"ג סי' לה) הקשה, שעל ידי המשכה איך הוא נקרא משקי בי מטבחיא, הרי פשוט שכוונת הגמרא מה שנשפך מהדחת הקרביים. וראה שם עוד מה שהקשה. **ע. אמנם** הרמב"ם (מקואות פ"ד ה"ט) הביא שיטה שמועילה המשכה בכל שיעור המקוה. וראה בתורת זרעים (מרומות פ"ה מ"ו ד"ה לך). ואין כאן המקום להאריך בביאור השיטות. **עא. והוכיחו** עוד שם כן מהמשך לשון התוספתא. וראה עוד בחיבור לטהרה (מקוה מים חיים ענף שלישי חום ח) **ובעצי ברושים** (הל' מקוואות סי' מט) מה שדחו את דחיית תוספות מהתוספתא. וראה גם באגרות משה (שו"ת, ח"ו סי' יח ענף ג). **עב. וכן** כתב בשלמי תודה (בתוס' ד"ה אגב). וראה בדובב מישרים (שו"ת, ח"ג סי' סח חום ג) שהביא מי שדייק מרש"י במכות (ג: ד"ה אגב) שפסול מקוה במים שאובים מדרבנן הוא. אלא שכתב שאינו נכון, ששם מדובר בג'

19/06/2018 אהח

ולצינורות וכבר יש שם פסול מקוה עליהם. והרא"ש (הל' מקואות סי' ח) הוסיף בשם ר"י, שלא מצינו בשום מקום הלכה למשה מסיני בפסול מקוה, ואם ישנו בשום מקום יש לפרשו שהדבר ברור כמו הלכה למשה מסיני[עט].

ב. הר"ש (מקואות פ"ב מ"ג) כתב בתחילת דבריו, שאפילו מקוה שכולו שאוב פסול רק מדרבנן. והקשה על כך ממה ששנינו (פרה פ"ו מ"ד) נתן ידו או רגלו כדי שיעברו מים לחבית פסולין, עלי קנים ועלי אגוזין כשרים. זה הכלל אם עברו המים על דבר שהוא מקבל טומאה פסול ואם לאו כשר, ושנינו בזבחים (כה:) שזה נלמד מהפסוק 'אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור' (ויקרא יא לו), ולמדים שצריך שהוייתו של המקוה ועשייתו תהיה על ידי טהרה ולא שיבואו לו המים על ידי דבר המקבל טומאה. ומוכח שלכל הפחות בכולו שאוב הוא פסול מדאורייתא[פ]. ולכן פירש שאם כולו שאוב על ידי כלי גללים ואבנים שאינם מקבלים טומאה הרי הוייתו בטהרה, ופירש הר"ן (הל' נדה ד"ה ורבינו שמשון) בדעתו, שרק בשאב כולו בכלי המקבל טומאה הוא פסול מדאורייתא, אבל אם שאב בכלים שאינם מקבלים טומאה אינו פסול אלא מדרבנן[פא].

ג. שיטת **הראב"ד** (נעלי הנפש שער המים סי' ג אות ד), ששאובים שהתמלאו במקוה מאליהם בלי שיגע בהם אדם פסולים רק מדרבנן, אבל אם מילאם אדם פסולים מדאורייתא, שעל כך הקפידה התורה שהמקוה יהיה כמו מעין שהוא בידי שמים ולא על ידי אדם, אבל פסול של שאוב מחמת הכלי לא הוזכר בתורה.

בדעת השולחן ערוך כתב הש"ך (יו"ד סי' רמ ס"ק יז) שמשמע מדבריו (שם סנ"ג) שדעתו שגם כולו שאוב אינו פסול אלא מדרבנן. והרמ"א (שם ס"ג) פסק **בראשונים** שאם כל המקוה שאוב הוא פסול מדאורייתא, אבל אם רוב המקוה כשר ורק המיעוט הוא שאוב אינו פסול אלא מדרבנן. וכתבו **האחרונים**[פב], שאפילו לפי השיטות שרוב [אוצר החכמה] ממים שאובים פסול מדאורייתא, מכל מקום אם המשיכם על גבי קרקע הרי הם כשרים מדאורייתא ואינם פסולים אלא מדרבנן.

לכאורה יש להוכיח מהסוגיא שכולו שאוב פסול מדאורייתא

שם. הצל"ח (אות קנ) כתב, שלכאורה יש להוכיח מהסוגיא שכולו שאוב פסול מן התורה, שאם לא כן נסתר מה שהקשתה הגמרא לעיל ואי הלכתא היא מה לי בכלים ומה לי בקרקע, שהרי לפי מה שנתבאר בברייתא לעיל (ע"ח) רבי שמעון חולק על תנא קמא במה שלת"ק אין למשקין מן התורה טומאה כל עיקר, ורבנן גזרו טומאה, ולא גזרו בפנים על משקי מטבחיא כלל, ואפילו אם כבר נטמאו בחוץ כשהכניסן לפנים פסקה טומאתן לגמרי. וזה אמר ת"ק הדם והמים שנטמאו, והיינו שכבר נטמאו בחוץ, כשנכנסו בפנים פסקה טומאתן בין בכלים בין בקרקע, ואין הלכה למשה מסיני בטומאת משקין כלל, שכיון שאין להם טומאה כל עיקר מן התורה אין שייך הלכה שטהורים, כי אין להם כלל טומאה מן התורה, ולא היתה ההלכה רק לענין הכשר. ואילו רבי שמעון חולק וסובר שטומאת משקין דאורייתא, ולא היה כח ביד חכמים לטהרן, אלא שבמשקי מטבחיא הלכה למשה מסיני שטהורים כרב פפא, אבל ההלכה לא ניתנה אלא בפנים, ובפנים באמת בין בכלים ובין בקרקע אינן מקבלים טומאה. ומה שאמר בכלים טמאים בקרקע טהורים, היינו על מה שת"ק טיהר אם נטמאו בחוץ ונכנסו לפנים, אמר רבי שמעון שבכלים נשארו בטומאתן, שעל זה לא היתה הלכה, וחכמים לא יכלו לטהר מה שנטמאו כבר. אבל בקרקע כיון שתורת מקוה עליהם, פסקה טומאתן מן התורה, שאין לך השקה גדולה מזו שהם עצמם נעשו מקוה ונטהרו, אלא שחכמים ביטלו לרביעית של מקוה, ובמשקי מטבחיא הניחו על דין תורה ונטהרו. וכל זה אם נטמאו בחוץ, אבל בפנים אינן מקבלים טומאה כלל מהלכה למשה מסיני כרב פפא. ואם כן מדוע הגמרא נשארה בקושיא על רב פפא, הרי יש לחלק בין בפנים לבחוץ. אלא ודאי ששאובין פסולים מן התורה, ואם נאמר שרבי שמעון דיבר שהכניסן מבחוץ, הרי כבר שאובים הם ומה מועיל מה שהם בקרקע שהרי פסולים למקוה מן התורה, אלא ודאי בקרקע היינו שהם בקרקע מתחלתן, ולכן נשארה הגמרא בקושיא על רב פפא[פג].

אלא שדחה הצל"ח על פי דברי הר"ש [הובאו לעיל], שאפילו לשיטות שמכשירים כולו שאוב, היינו שנשאבו בכלי גללים וכדומה שאינן מקבלים טומאה, אבל אם נשאבו על ידי שאר כלים פסולים, שהוייתן של מקואות צריך להיות על ידי טהרה. ויש לומר, שאפילו מי שחולק בזה ומכשיר גם בשאר כלים, היינו שהכלים היו טהורים, אבל אם כבר נטמאו המים אף שנתנן בקרקע אינם נעשים מקוה מן התורה, שאלו הוייתן בטומאה ממש. ואם כן הסוגיא מתפרשת גם להפוסקים שכולו שאוב אינו פסול מן התורה.

דין מעין פחות מארבעים סאה

שם. תוספות (ד"ה אלא) כתבו בשם ר"י[פד], שגם שרבנן ביטלו את דין רביעית במקוה, מכל מקום דין של כל שהוא במעין לא ביטלו אף באדם, ואפשר לטבול במעין אף פחות ממ' סאה[פה]. ממה ששנינו בתורת כהנים (שמיני פ"ט) מעין מטהר בכל שהוא והמקוה במ' סאה, והרי מה שמקוה במ' סאה היינו לאחר שביטלו רבנן את דין רביעית, שהרי קודם לכן גם המקוה טהור ברביעית, אלא על כרחך מדובר לאחר ביטול רביעית, ואף על פי כן כתוב שמעין מטהר בכל שהוא[פו]. אלא שתוספות הקשו בשם **רבינו שלמה** מהגמרא בחגיגה (כג.) מקוה שחלקו לשנים ואין בשני הצדדים מ' סאה, הטובל שם לא עלתה לו טבילה, לפי שאין בין החורים שבדופני הסל רוחב כשפופרת הנוד. ואומרת הגמרא, תדע שצריך רוחב כשפופרת הנוד לחבר בין שני המקואות, שהרי הקרקע היא מחלחלת, ואף על פי כן צריך מ' סאה במקום אחד[פז]. והרי הראיה ממה שהקרקע מחלחלת לא שייך אלא במעין[פח]. ואם כן רואים שגם במעין צריך מ' סאה במקום אחד ולא כדברי ר"י שאפשר לטבול בכל שהוא[פט]. ואין לומר ששם מדובר כשאין עולה במ' סאה ולכך צריך מ' סאה, שאם כן צריך לומר שגם זה שצריך שפופרת הנוד מדובר כשאין עולה כל גופו, שאם לא כן מה הראיה ממה שהקרקע מחלחלת, הרי שם אינו עולה כל גופו, אלא ודאי גם בזה מדובר שאין עולה. ואם כן מה ראיה צריך ממה שמחלחלת הקרקע, הרי פשוט שצריך מ' סאה כדי שיעלה כל גופו. אלא על כרחך שגם בקרקע מדובר שעולה כל גופו, ובכל זאת צריך שיהיו מ' סאה אפילו במי מעין[צא].

ברבינו דוד (ד"ה אלא) יישב, שבאמת הגמרא בחגיגה מדברת במקוה ולא במעין, ואעפ"כ שייך לומר שם חלחול, כיון שאפשר שאפילו במקוה גם אמרו שמחלחל, לומר שהחופר בקרקע ועושה שם מקוה של מים מכונסין אם הוא

עט. **והביא** שם עוד כמה ראיות שכך הכוונה. וכתב המהרי"ק (שורש ט) ששאר הראשונים [מלבד רבינו תם וריב"ן] סוברים שאף שכולו או רובו פסול מדאורייתא, מכל מקום ג' לוגין בתחילה אינם פוסלים מדאורייתא אלא מדרבנן. פ. **והרא"ש** (שו"ת, כלל לג סי' ז) תירץ, שהדין שצריך הוייתו בטהרה אינו שייך בבור ומקוה מים כיון שהם כשרים בידי אדם, אלא רק במקום שצריך מעין, כגון טבילת זב ומי חטאת והזיית מצורע שבהם אמרה התורה שיטבול במים חיים צריך שתהא הוייתן בטהרה. וכן יישבו בלחם ושמלה (סי' רלו סמלה ס"ק טז אות ה) ובמרחשת (מ"מ סי' לט אות מ). ובמי השילוח (במקור נפתח פתיחה לסי' ג ד"ה הנה) תירץ, שמדובר שאינו שופך את המים בידו או על ידי דבר אחר המקבל טומאה ממש אלא מאחרי ידו שאין זה נחשב להוייתו על ידי דבר המקבל טומאה. והמהר"ם שיק (שו"ת, יו"ד סי' קלו ד"ה מצותה) כתב, שהפסול של הוייתו בטהרה אינו אלא דרבנן שגזרו שמא יבוא להחליף בכלים שיש להם בית קיבול. וראה עוד מה שיישבו בשערי ציון (שערי נפלה, מ"ב סי' מז אות יח) ובמקוה ישראל (ענף שלישי נמקור מים מים אות ח). ובחיבור לטהרה (הל' מקואות כלל ג אות ד ד"ה ומחזור) דייק בדעת הר"ש שכיון שפסול שאובים הוא מחמת שאין הוייתו בטהרה, הרי שאם באו המים למקוה על ידי כלי אך שלא מדעתו אלא ממילא, מכל מקום הם פסולים כיון שסוף סוף באו שלא בטהרה. **פא. אך** הלחם ושמלה (סי' רלו סמלה ס"ק טז אות ג) כתב שמדברי הר"ש משמע שהוא מסתפק בכך, ואפשר שדעתו לבסוף היא שגם בשאב בכלי גללים פסול מדאורייתא. וכן משמע מהרא"ש והטור (יו"ד סי' רלו) בדעתו שלא חילקו באיזה כלי שאב. אמנם הרדב"ז (שו"ת, ח"ג סי' פה) סתם בדעת הר"ש שגם למסקנא הוא מחלק שאם שאב בכלי שאינו מקבל טומאה אין המקוה פסול אלא מדרבנן. **פב. התשב"ץ** (שו"ת, ח"ג סי' יב), מהרי"ט (שו"ת, ח"ב יו"ד סי' ח), דברי חיים (פתיחה להל' מקואות אות ה) וישועות יעקב (יו"ד סי' רלו ס"ק טו). **פג. וראה** באני חומה (לעיל ע"ח ד"ה והלל"ח) מה שדחה. **פד. ראה** בשדה העיר (נמוס' ד"ה אלא) לקישור דברי תוספות לדבריהם הקודמים. **פה. וכן** דעת הרמב"ם (מקואות פ"י ה"ח) והראב"ד בבעלי הנפש (ריש שער המים) שמעין מטהר בין אדם ובין כלים בשיעור כל שהוא, וכן נקט הרשב"א (שער המים שער יח). וכתב הראב"ד (שם), ש'כל שהוא' אין הכוונה כל שהוא ממש אלא שלא צריך מ' סאה, מיהו צריך כדי שיתכסה בו כולו כאחת. וביאר הראב"ד בבעלי הנפש (שער המים פ"ד), שרק במקוה כתוב (ויקרא טו טז) 'את כל בשרו', מים שכל גופו עולה בהם, אבל במעין שלא כתוב את כל בשרו לא צריך מ' סאה אלא מספיק שמתכסה גופו בבת אחת. ובקובץ ענינים (נמוס' שם, נפ"ד כ) ביאר, שלגבי מקוה שיש שיעור מדאורייתא דהיינו רביעית, הוסיפו חכמים לומר ששיעורו במ' סאה, אבל במעין שאין לו שיעור כלל מן התורה ואין בו פסול שיעור, לא תיקנו חכמים שיעור לפוסלו. וכן ביאר בקובץ שיעורים (אות פד). ובתפארת ציון (מיר לח. נמוס' ד"ה נר, נפ"ד ה"ה) ביאר, שכל עיקר הטעם של רביעית הוא מפני חשיבותו שלא מצינו בתורה חשיבות למים פחות מרביעית ואין זה אלא במקוה שאין לה חשיבות מצד עצמה אלא מחמת המים, אבל מעין שחשיבותו הוא מחמת עצמו, שהתורה קראה אותו בשם 'מים חיים' הוא חשוב גם בפחות מרביעית. פו. **בראש** יוסף (נמוס' שם) הקשה, אולי התורת כהנים דיבר בקטן שצריך במקוה מ' סאה, ומעין בקטן מספיק בכל שהוא שעולה גופו. ובפתח הבית (אות קטו) העיר, מנין לתוספות שהתורת כהנים מדבר בכלים, אולי מדובר לענין אדם ומדאורייתא אינו נטהר במקוה אלא במ' סאה ומדובר קודם שביטלו רביעית של מקוה, שעל כל פנים אדם נטהר במעין כל שהוא ובמקוה במ' סאה, ושוב יש לומר שלאחר שביטלו חכמים טהרת כלים ברביעית לא חילקו בין מעין למקוה ובשניהם צריך מ' סאה. וסיים ויש ליישב [ומה שיישב בקובץ ענינים (נמוס' שם) שבטבילת אדם לא מועיל אפילו כל שהוא למעין, אין זה לשיטת תוספות כאן שנקטו שאף לאדם מספיק כל שהוא]. וראה בסמוך מדברי תוספות בנזיר (לח: ד"ה נר). פז. **ואם** חסר פסול ולא אמרינן הרי נובע מנהר גדול. מהרש"ל (נמוס' שם, נפ"ד מרעפ). פח. **ובתוספות** הרשב"א (ד"ה אלא) ביאר, שאם מדובר במי מקוה שאינן חיים לא שייך לומר שהקרקע מחלחלת, וכי כל גומא וגומא שאדם יחפור יש חלחול בקרקעיתו או בצדדיו, זהו דבר הנראה שאם היו חופרין סביבות הגומא לא היו מוצאין הקרקע לח כלל, אלא ודאי במעין מיירי שכל דרך מבוא המים הארץ מנוקבת. פט. **ראה** בשדה העיר (נמוס' שם, נפ"ד הקשה) שהעיר, שלכאורה היה לתוספות להקשות קושיא זו גם לולא דברי ר"י, שמהתורת כהנים משמע שבמעין מספיק בכל שהוא ואילו בחגיגה רואים שגם במעין צריך ארבעים סאה. עיי"ש מה שיישב. צ. **על** פי נוה ציון (נמוס' שם). צא. **ובשרביט** הזהב (נמוס' שם) העיר, שיתכן ובאמת מדובר בדבר שכל גופו עולה בפחות, אבל אפשר שמדובר באדם ננס שלא חילקו רבנן בין אדם גדול לננס, וקושיית תוספות אינה אלא לשיטת הרמב"ם והראב"ד [בהערות הקודמות] שמה שמעין מטהר בכל שהוא הוא אפילו באדם ננס. וראה בתוספות אהרן (נמוס' שם) שהעיר על פי תוספות (ע"ז עה: ד"ה מים) שאפילו שרביעית מספיק להטביל מחטין וצינורות מדאורייתא, היינו טבילת טומאה אבל טבילת כלי מַדְיָן חידוש הוא וצריך מ' סאה, ואם כן יתכן שהגמרא בחגיגה מצריכה מ' סאה אפילו בדבר שכל גופו עולה בפחות בלוקח כלי תשמיש מן הגוי שצריך טבילה וצריך מ' סאה כמבואר שם.

אר"ח 19/08/2018

במקום שהוא סמוך למים צריך אתה לומר שהמים קרובים לו דרך נקבי הארץ שהיא חלולה, ואף על פי כן צריך מ' סאה במקום אחדצב.

בביאור הגר"א (יו"ד סי' רא אות ו) הקשה על תוספות, וכי שאובים לא יוכלו לילך בגידי הקרקע, והרבה סילונות של מים שהולך בתוך הבור והבור לא נתמלא והמים הלכו בגידי חרהקע, וכתבו בספרי הטבע שכמה פעמים מצאו דגים בתוך בורות מים מכונסין. ועוד כתבו שהניחו בתוכן דגים ועשו בהם סימנים בטבעות כסף ומצאום בנהרות וכמה מעשים כזהצג.

בחזון איש (או"ח סי' קכד ס"ק יז. נתוספות) כתב לפרש את קושיית תוספות מהגמרא בחגיגה, שכוונתם שאין לפרש את הגמרא בחגיגה שעשה שתי בורות בזו כ' סאה ובזו כ' סאה והכותל שביניהן דק והמים זוחלין מזו לזו, ומכל מקום אינן מצטרפין וצריך מ' סאה במקום אחד, שהרי זהו ממש דין מקוה שחלקו בסל וגרגותני, ואם מקוה שחלקו בסל וגרגותני מצטרפין ולא צריך כשפופרת הנוד במקום אחד, כך גם אם חילקו בעפר והמים זוחלין מזה לזה כשר. ולפיכך פירשו תוספות שעל כרחך דין זה נאמר על מעין, וראיית הגמרא היא שמזה שביטלו חכמים דין כל שהוא במעין והצריכו מ' סאה רואים שצריכים כשפופרת הנוד ובלי זה אין צירוף, שאם לא צריך כשפופרת הנוד, הלא כל מעין יש לו דין מ' סאה שהרי כל מעין הוא מחלחל ומחובר למ' סאה.

שיטות נוספות בענין מעין בכל שהוא

שם. תוספות בנזיר (נח. ד"ה נר) כתבו, ששיעור המעין לטבילת כלים הוא בכל שהוא ולא ביטלוהו חכמים, אבל לאדם אף במעין צריך שיהיה שיעור מים שכל גופו יתכסה בהם, והביאו את הראיה מהתורת כהנים [לעיל], מעין מטהר בכל שהוא והמקוה במ' סאה, והרי מה שמקוה במ' סאה היינו לאחר שביטלו רבנן את דין רביעית, שהרי קודם לכן גם המקוה טהור ברביעית, אלא מדובר לאחר ביטול רביעית, ואף על פי כן כתוב שמעין מטהר בכל שהוא. וכתבו שאין לומר שבאמת מדובר קודם גזירה ולגבי אדם הטובל בו, ולכן צריך מ' סאה, אבל לאחר גזירה כמו שביטלו רביעית של מקוה ביטלו גם רביעית של מעין. שאם כן איך כתוב שבאדם מספיק במעין כל שהו, הרי לגבי אדם צריך מים שכל גופו עולה בהם גם במעין, כמבואר בחגיגה (כג.) שצריך מ' סאה אפילו שהקרקע מחלחלת, אם כן רואים שמעין צריך מ' סאה, ולכל הפחות זה מדובר באדם[צד]. ובזה ביארו עוד שלכן הגמרא (שם) לא מנתה את המעין בכלל כל הרביעיות שמנו חכמים, משום שבמעין מועיל טבילה אף בפחות מרביעית.

יש ראשונים[צה] שסוברים שמעין כל דהו היינו שיש בו רביעית הלוג[צו]. אלא **שבחזון איש** (יו"ד סי' קלו סק"ג) הקשה מה יענו על הוכחת התוספות בנזיר שלא מנו רביעית של מעין[צז].

בשפת אמת (נתוס' ד"ה גלגל) הוכיח מלשון התוספתא שהביא רש"י (ד"ה נקרקע) כל שאדם טובל בו ידים וכלים טובלין, משמע שגם במעין ביטלו דין רביעית אף בכלים וצריך דווקא מ' סאה. והראיה שהביאו תוספות ממה שכתוב מעין מטהר בכל שהוא והמקוה בארבעים, אין זה מוכרח, שיתכן שהכוונה לענין תוספת מים שאובין, שבמ' סאה אין המקוה נפסלת בג' לוגין מים שאובין, ומעין בכל שהוא גם לא נפסל.

אוצר החכמה

ביאור דעת היראים שרביעית אין ראוי להטביל מחטין רק בבאו מארבעים סאה

שם. ביראים (עמוד עריות סי' כו) הביא את הגמרא בנזיר (נח.)[צח] אמר רבי אלעזר עשר רביעיות הן. ומקשה הגמרא שיש גם רביעית של מקוה. וביאר היראים שהכוונה לרביעית שבאה ממקוה שיש בו מ' סאה, שכיון שבאו מהכשר של מקוה כשר מדאורייתא, כמבואר בזבחים (כג.) אמר רב פפא אם קדח רביעית במקוה שיש בו מ' סאה מטבילין בו מחטין וצינורות כיון שהרביעית באה מהכשר מקוה ואפילו אין בקדיחתו כשפופרת הנוד[צט]. ומתרצת הגמרא, שלא מונים רביעית של מקוה לפי שביטלוה רבנן והצריכו עירוב כשפופרת הנוד. ודייק **בתועפות ראם** (שם אות קע) שמדברי היראים נראה שרביעית לחוד לא היה כשר מעולם מן התורה לטבילת מחטין וצינורות, כי אם רביעית שבא ממקוה שיש בו מ' סאה, שכיון שבא מהכשר מקוה כשר. ומה שמבואר בגמרא רביעית שראוי להטביל בו מחטין וצינורות מדובר גם באופן שבא מהכשר של מקוה[ק]. **אלא** שהביא **שבגלות עליות** (מקומות פ"ו מ"ק פסקה ג אות ה) כתב, שאי אפשר לפרש את הגמרא באופן שרביעית בא ממקוה מ' סאה, שהרי רב פפא אמר שלכן טיהרו לרבי שמעון משקי בי מטבחיא במקדש בקרקע מפני שטומאתן מדרבנן ולא גזרו על זה במקדש, ולכן בכלים טמאים אף במקדש מפני שטומאתן מן התורה, ובקרקע דווקא אם יש רביעית, ואם כן הוכחת רב פפא שמפני שראוי לטבילה מן התורה על כן אין מקבלים טומאה מן התורה אף בקרקע, ואם נאמר שלא הוכשר לטבילה מן התורה כי אם ברביעית המצורף למקוה כשפופרת הנוד, איך הוכיח מזה רב פפא שרביעית לחוד אינו מקבל טומאה מן התורה, אולי גם ברביעית מקבל טומאה מן התורה ורק אם מצטרף למקוה כשפופרת הנוד שאז פשוט שאינו מקבל טומאה מפני חיבורו למקום אז מותר לטבול בו. ועל כרחך צריך לומר שדברי רב פפא נאמרו שגם רביעית לחוד כשר לטבילה מן התורה ומוכח מזה שאינו מקבל טומאה[קא].

בסביב ליראיו (על הירמיס סי' קנג אות לח) כתב, שמא דעת היראים היא לחלק בין מקוה למעין, ומה שרב פפא אמר שמספיק רביעית היינו במעין, ובמי מקוה אין מספיק ברביעית אלא כשבא ממקוה כשרה.

האם אפשר להטביל מחטין בקרקע העזרה

שם. בדבר שמואל (ד"ה דהוי) נסתפק אם אפשר להטביל מחטין וצינורות ברביעית שבקרקע העזרה, האם נאמר שמכיון שרבנן פסלו רביעית בכל מקום לטבילה ונפקע שם מקוה ממילא מקבלים טומאה ובעזרה לא הפקיעו ממנה דין הטבילה ועדיין שם מקוה עליהם ולכך אין מקבלים טומאה. או שבדיני הטבילה לא חילקו חכמים ואף בעזרה אי אפשר לטבול פחות ממ' סאה, אלא שהעמידו דבריהם רק לענין זה שאין מקבלים טומאה.

מה הדין במשקין פחות מרביעית

שם. רש"י (ד"ה אגב) כתב, שמה שקיימא לן שיעור טומאת משקין ברביעית, היינו לטמא אחרים, אבל לעצמן טמאין בכל שהן, כמבואר בגמרא לקמן (לג:) מהמשנה בטהרות (פ"ג מ"ג) טמא מת שסחט זיתים וענבים כביצה מכוונת טהורין המשקין היוצאים מהם, שמיד שסחט הענבים נפחת משיעור כביצה. אבל אם סחט יותר מכביצה טמא, כיון שיצתה טפה ראשונה נטמאת בכביצה. הרי שלטמאות אחרים צריך שיהא כביצה, ולקבל טומאה מספיק בכל שהוא[קב]. והקשו **תוספות** (ע"ז נ: ד"ה ומטמא) על מה שכתב רש"י (שם לח. ד"ה ומטמא) על דברי הגמרא (שם) שסתם יינם מטמא טומאת משקין ברביעית, דהיינו שהיין מטמא טומאת אוכלין ומשקין כתורת משקין שנטמאו משרץ שאין מטמאים אדם וכלים אלא אוכלין ומשקין, ושיעורן לקבל טומאה ברביעית הלוג ככל טומאת משקין. ומבואר שאף לטומאת עצמן צריך רביעית, וקשה מסוגייתנו שבפחות מרביעית טמאים, ומבואר שלא צריך רביעית בשביל לקבל טומאה. והר"ש (מכשירין פ"ו מ"ז) תירץ, שמה שאמר רש"י שצריך רביעית הוא רק בחולין, אבל בתרומה וקדשים מקבלים טומאה בפחות מרביעית[קג].

אמנם בסדרי טהרות (כלים ג. ד"ה מטמאין) כתב, שאין הכרח ברש"י שלטומאת עצמן צריך רביעית, שמה שכתב ששיעורן של אוכלין ומשקין לקבל טומאה ברביעית הלוג, היינו מרביעית הלוג משקין טמאים מקבלין טומאה, וכמו כן סתם יינם מקבלין טומאה מרביעית הלוג[קד].

צב. וכן כתב הר"ן (ד"ה גלגל) בקצרה. וכן דחה בתוספות רי"ד (חגיגה כב. ד"ה להפך). **צג. ראה** בחזון איש (מקוואות קמא סי' ז אות ד) שכתב שקושיא זו אין זה ממשנת הגר"א, לפי שאין זה ענין כלל לא לדברי תוספות ולא לדברי הגמרא, לפי שאיך יתכן להכשיר כל מקוה חסר משום שהוא מחובר לכל מימות העולם, הרי צריך מים טופח על מנת להטפיח או כקליפת השום לחבר המקואות, ועינינו רואות שעושין חפירות בקרקע והן חרבין ונגובין כל הימים. וראה שם עוד מה שהקשה. **צד. וכן** כתב בתוספות רבינו פרץ (ד"ה ומיס) ובמהרש"ל (נתוס' שם, נלמ"ד תרעמ) בשם גליון. וכן נקט הרא"ש (הל' מקוואות סי' ח) בשם הר"י, שאף על פי שלטבילת כלים במעין די בכל שהוא אבל לטבילת אדם צריך מ' סאה. וכן דעת רבינו תם המובא ברשב"א (תורת הבית שער הטבילה בית ז שער ז), והסמ"ג (עשין רמח), וכך נטה הר"ש (מקוואות פ"ה מ"ג). וכתב הרשב"א (תורת הבית המרכז שם), ששומעים לשיטות אלו להחמיר בשל תורה. עוד כתב (שם בתורת הבית הקצר) להחמיר בדבר שיש בו כרת. והר"ן (שו"ת ריש סי' סו) כתב, שאפילו שהדברים נראים שאפילו לאדם לא צריך מ' סאה במעין אלא שכל גופו עולה בהם, באיסור כרת ראוי לחוש לדברי המחמירים ולהצריך מ' סאה לאדם אע"פ שהוא טובל במעין. וכן פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' רא ס"ו). **צה. תוספות** שאנן (עבודת פ"ו מ"ד) וברבינו ירוחם (נתוס ומוה נתיב כו חלק ה). וכן בראש (שו"ת, כלל ל סי' ד ד"ה מי שהי). **צו. וביראים** (עמוד עריות סי' כו) הסתפק בדבר מכח דברי הגמרא בנזיר שכשמנו את כל דיני רביעית שבתורה לא מנו רביעית של מעין. ואחר כך הביא בשם רבינו שמחה שמעין מטהר אפילו בפחות מרביעית. והביאו המרדכי (הל' מקוואות רמז תשמה). **צז. וראה** במנחת יצחק (שו"ת, מ"ה סי' סג) שתלה בפלוגתת תנאים האם צריך במעין רביעית, ולכן לא מנו בנזיר דין רביעית לפי שיש בזה מחלוקת, עיי"ש. **צח. רש"י** (ד"ה רבן) כתב, שמה שאמר רבי אלעזר בנזיר בקדיחתו של מקוה לא מנו רביעית של מקוה שראוי להטביל בו מחטין וצינורות כמבואר בגמרא כאן. **ק. וכן** נראה מדברי רבינו חננאל (ד"ה וכהו שלמכר) שהביא את הגמרא בזבחים שמדובר ברביעית שבא ממקוה שיש בו מ' סאה. וראה בחינוך (מצוה קעה) שכתב, וזה השיעור של מ' סאה צריך במי מקוה אפילו להטביל בו מחט, ומשמע שסובר כיראים, ששיעור מ' סאה שהוא מדאורייתא צריך גם להטביל בו מחט. אמנם המנחת חינוך (שם אות ג) ביאר שכל מה שצריך במחט מ' סאה היינו לאחר שביטלו דין רביעית, שמן התורה מספיק ברביעית לכלים. **קא. ועל** כן כתב התועפות ראם שדברי היראים צריכים עיון מי דחקו לפרש כן ולא בפשיטות כדברי הגמרא. **קב. בתוספות** חכמי אנגליה (ד"ה אגב) ביארו בטעם הדבר, שלמדים ממה שכתוב (ויקרא יא לד) 'מכל האוכל אשר יאכל', ש'מכל האוכל' משמע שמקבל טומאה בכל שהוא, ו'אשר יאכל' משמע שאינו מטמא אלא אם כן יש בו שיעור. וכן ממה שכתוב (שם) 'וכל משקה אשר ישתה', דורשים מ'וכל משקה' שמקבלים טומאה אפילו בכל שהוא, ומכך שכתוב 'אשר ישתה' משמע שאינו מטמא אלא אם כן יש בו שיעור רביעית. וראה בדברות משה (סי' יג ענף ג) כמה דרכים בזה שלטמא אחרים צריך רביעית אף שנטמאים בכל שהן. וראה עוד תוספות לעיל (יח. ד"ה דמיכפל) שהוכיחו מהסוגיא שם וכן מהסוגיא כאן שאף פחות מרביעית מטמא. וראה במראה האופנים (יגל יעקב, נתס"י ד"ה אגב) ובפאר הלכה ובמעיל שמואל (שפירא, שם). **קג. עיין** שם שיישב על פי זה כמה סוגיות בש"ס. **קד. ועיין** שם שהאריך להוכיח שאין משקין מטמאין אלא ברביעית. ובמה שביאר אופן נוסף בדברי רש"י. וראה בתורת האשם (סי' ד) בארוכה.

מדוע רבנן לא העמידו פחות מרביעית על דין תורה

שם. בדבר שמואל (ד"ה יש) הקשה, לשיטת **תוספות** לקמן (לג: ד"ה לימת) שפחות מרביעית טהור מן התורה, אם כן למה לא העמידו דבריהם על דין תורה שפחות מרביעית לא יקבלו טומאה כמו ברביעית. ותירץ, שאין לדמות גזירות של חז"ל, שטעם טהרת רביעית מן התורה הוא מחמת דין מקוה, וטהרת פחות מרביעית הוא מדין חצי שיעור ובזה לא העמידו דבריהם על דין תורה.

ביאור נוסף בדברי רב פפא

שם. ברש"י (ד"ה קשיא) נתבאר שרב פפא חזר בו ממה שאמר שמשקי בי מטבחיא [אתרחיין] מהלכה למשה מסיני. אמנם **ברבינו חננאל** (ד"ה אמר רב פפא, ומילך) כתב, שרב פפא בא לתרץ את קושיית רבינא מרבי שמעון שסובר טומאת משקין דאורייתא, ואם הלכה שטהור מה לי בכלים מה לי בקרקע. ועל זה תירץ רב פפא, שמה שאמר רבי שמעון בקרקע טהורין היינו במים שיש בהן כדי רביעית אבל אין בהם כדי רביעית לאקי. **ובטל תורה** (ד"ה ומי) כתב, שאינו מובן מה תירץ רב פפאקי. ונאמרו בזה כמה ביאורים:

א. הטל תורה (סס) ביאר, שלרבינו חננאל הוקשה שלכאורה קושיית הגמרא אי הלכתא היא מה לי בקרקע מה לי בכלים אינה מובנת, שהרי יש לנו לומר שכך היתה ההלכה, ומה לנו לבקש טעמים על הלכה למשה מסיניקז. לכן נראה שקושיית הגמרא היא שאם הלכה היא מה לי בקרקע מה לי בכלים, שהרי משקין שבקרקעות אינם מקבלים טומאה מן התורה אף בחולין כמו שכתוב (ויקרא יא לו) 'מקוה מים יהיה טהור', אם כן כשנאמרה הלכה שמשקי בי מטבחיא דכן, על כרחך ההלכה נאמרה על מים שבכלים שטהורים, שבקרקע בלאו הכי טהור ואין צריך להלכהקח. ועל זה מתרץ רב פפא, שמה שאמרנו שבקרקע טהורים אף בחולין לא שנו אלא מים אבל דם לא וטמא בחולין, וכן מים שבקרקע שטהור בחולין היינו ביש בו רביעית שזה כמקוה, אבל פחות מרביעית שאין הוא כמקוה טמא בחולין, אם כן הוצרכה ההלכה למשה מסיני גם למים שבקרקעות בבי מטבחיא כשאין בהם רביעית, וכן לדם שטהור במשקי בי מטבחיא מהלכה למשה מסיני. ומה שאמר רבי שמעון בכלים טמא, לא קשה, כיון שכך היתה ההלכהקט.

ב. במשיב נפש (ד"ה ומי) כתב, שהר"ח למד שממה שהביאה הגמרא את דברי רב פפא אחר דברי רבינא, אם כן הוא בא לתרץ את קושיית רבינא. ותירוץ רב פפא הוא על פי דברי **המהרש"א** (ד"ה והא, הו"ד לעיל) שלמ"ד טומאת משקין מדרבנן, הוא הדין שבמקדש גזרו בכלים ולא חילקו בין פנים לחוץ רק בקרקע כיון שראוי למקוה מן התורה לא גזרו בפנים. אם כן רואים שיש סברא הגם שטומאת משקין דרבנן וגזרו בכלים, בקרקע לא גזרו במקדש, ואפילו שרביעית לא ראוי מדרבנן למקוה. ולפי זה קושיית רבינא מה לי בכלים מה לי בקרקע היא, שהרי מה שאמר רבי שמעון בקרקע לעולם טהורין, היינו גם בפחות מרביעית, ואם כן קשה ממה נפשך, כשיש בהן רביעית אז טהור מתורת מקוה, ואם אין רביעית שאין תורת מקוה, הרי בלאו הכי אינו אלא מדרבנן, כיון שמן התורה צריך כביצה לקבלת טומאה והוא הדין שצריך רביעית, ואם כן ממה נפשך טהור בקרקע, שפחות מרביעית שלא מקבל טומאה רק מדרבנן פשוט שבמקדש לא גזרו, וברביעית שמקבל טומאה מן התורה הרי מן התורה ראוי הוא למקוה ובלאו הכי טהור מן התורה. ואם כן הקשה רבינא שאם הלכה משקין טהורים ומן התורה בלאו הכי טהור, מה לי בכלים מה לי בקרקע, כיון שגם בכלים טהור מן התורה. על זה תירץ רב פפא, שבאמת מדרבנן גזרו גם כן במקדש ואפילו שהלכה למשה מסיני שבמקדש טהור, בכל זאת מדרבנן גזרו במקדש, ומה שבקרקע טהורין, היינו ברביעית שיש תורת מקוה, ולא מדובר בפחות מרביעית.

קה. **וראה** במעיל שמואל (יחלנין, ד"ה ח"כ) שלדברי ר"ח לא גורסים בגמרא אבל דם לא, שלדבריו רבי שמעון סובר שההלכה נאמרה גם על דם שטהור, שמשקי בי מטבחיא משמע שני משקין דם ומים, עי"ש. וראה בכסא רחמים (ד"ה אמר רב פפא - הגני) שהקשה, איך אפשר לומר שרב פפא בא לתרץ את קושיית רבינא לרב אשי, הרי רב פפא קדם להם. ותירץ, שהגמרא הביאה חילוק של רב פפא שעל פיו מתורצת קושיית רבינא. **קו. ובבית** יצחק (שו"ת, יו"ד ח"ב סי' מג אות ד) הקשה עוד, שאם הלכה הוא אם כן אף בכלים ואף פחות מרביעית שיהיו טהורים. וראה מה שביאר שם. **קז. והביא** שבט"ז (או"ח סי' תלג סק"ד) הביא טעם לאיזה שהוא הלכה למשה מסיני. ובנתיב חיים (שם) כתב לא ידעתי מי הכריחו ליתן טעם על הלכה למשה מסיני אלו יותר משאר הלכה למשה מסיני. וראה מה שיישב במעיל שמואל (ד"ה הגאון). **קח. כקושיית** הרש"ש לעיל. **קט. ולפי** דברי הר"ח מדויק לשון רב פפא 'הא דאמרת בקרקע טהורין', שאינו הולך כלל על דברי רבי שמעון אלא על המקשן שפשוט לו שבקרקע טהור אף לחולין. ואפילו שלשון הר"ח הוא שרב פפא מתרץ 'הא דאמר רבי שמעון' לאו בדווקא הוא, והכוונה היא מה שאמרנו בדברי רבי שמעון שבקרקע טהור תמיד מן התורה אין זה רק במים שיש בהם רביעית. ובזה יישב הטל תורה את דברי הרמב"ם [ראה לעיל בענין 'ביאור פסקי הרמב"ם'] שפסק כרב פפא, כיון שהוא למד כדברי ר"ח שרב פפא בא ליישב את קושיית הגמרא, ואם כן דברי רב פפא לא נדחו. וכן כתב בגפי אש (פסחים פ"ח מ"ז עמ' לט). **קי. והיינו** שרב פפא מתרץ שגם קולתו של רבי שמעון בקרקע בי מטבחיא לא היה כי אם על ידי ההלכה שהקילה דווקא שם משום שראוי להטביל ברביעית מחטין וצינורות, אבל בכל מקום לא הקילו. ולא כפירושו של רש"י (ד"ה נקרקע) שמן הדין יש להקל תמיד אלא

ג. בליקוטי הלכות (ח"ח סוגיא דרבי חנינא סגן הכהנים ג: הערה ג) ביאר, שלדברי רבינו חננאל הגמרא סברה מתחילה שמה שאמר רבי שמעון בכלים טהורין מדבר אפילו בדם, ועל זה הקשתה הגמרא שאפילו אם נאמר שגם רבי שמעון שסובר שטומאת משקין דאורייתא סבור שהיה הלכה לענין משקי בי מטבחיא להקל, אלא שמסתבר שלא היה הלכה כי אם כשהיה הדם או המים מונחים בקרקע, אם כן מה לי כלים ומה לי קרקע שהרי גם בכלים יש להקל. ועל זה תירץ רב פפא, שרבי שמעון לא בא להקל בקרקע אלא במים ושיש בהם רביעית, ומסתבר ששם היה ההלכה להקל במשקי בי מטבחיא משום שראוי להטביל בו מחטין וצינורותקי.

ד. בחידושי בן אריה (ח"ב דיני מקוואות סי' ג אות כו כז) ביאר, שרבינו חננאל למד שרבינא פירש שמה שאמר רב פפא שלמ"ד טומאת משקין דאורייתא במשקי בי מטבחיא הלכה היא שטהור, דבריו נאמרו בין לרבי מאיר שסובר טומאת משקין לטומאת עצמן דאורייתא ובין לרבי שמעון שסובר שאפילו לטמא אחרים דאורייתא. ורבינא למד שמה שמחלק רבי שמעון בין כלים לקרקע היינו גם על דם, שבכלל משקי בי מטבחיא הם שני משקים אלו דם ומים. ואם כן לפי רב פפא ההלכה נאמרה אם היה המשקה בקרקע בין מים בין דם טהור, אפילו שגם בקרקע דם מקבל טומאה שהרי אין חילוק בדם בין כלים לקרקע, אף על פי כן במשקי בי מטבחיא טהור. ועל זה הקשה רבינא שאם הלכה היא אין סברא לומר שההלכה נאמרה דווקא אם היה המשקה בקרקע, שההלכה נאמרה סתם שמשקי בי מטבחיא טהור כלשון שהעיד יוסי בן יועזר משקי בי מטבחיא דכן, ולשיטת רב פפא עדות זו שנתקבלה כך ההלכה שמשקי בי מטבחיא דכן. ועל זה תירץ רב פפא, שרבי שמעון שמחלק בין כלים לקרקע לא מחלק אלא במים, אבל בדם בין בכלים ובין בקרקע טמא, אם כן ודאי לרבי שמעון לא נאמרה הלכה בזה, שהרי דם הוא משקי בי מטבחיא ואמר רבי שמעון שהדם בין בכלים בין בקרקע טמאין. ואם כן מה שאמר רב פפא שהלכה למשה מסיני בין מים ובין דם טהור, על כרחך זה רק לרבי מאיר שסובר שמשקין לטומאת עצמן דאורייתא נתקבלה הלכה שבי מטבחיא טהור, אבל רבי שמעון ודאי חולק ולא סובר שנתקבלה הלכה בזה. וכן סובר רבי שמעון שמים שאין בהם רביעית גם טמא בין בכלים ובין בקרקע, ואם היה שיעור רביעית במים טהור מטעם שהוא שיעור מקוהקיא.

מנין שרבי יהודה סובר שטומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא למימרא דסבר רבי יהודה טומאת משקין לטמא כלים דאורייתא.

רש"י (ד"ה אמר מר) ביאר, שממה שרבי יהודה מטמא את ספק נגיעתן של הכלים מכאן שודאי נגיעתן מטמא כלים מדאורייתאקיב. והקשה **הצל"ח** (אות קמ), אולי רבי יהודה סובר טומאת משקין לטמא אוכלים הוא מן התורה ולטמא כלים הוא באמת מדרבנן, ואף על פי כן אמר לכל טמאים, משום שלאוכלים נחשב ספק דאורייתא, ולכלים אף שיש ספק דרבנן, מכל מקום טמאים מספק מטעם דבר שיש לו מתירין, שהרי אפשר לטהרם במקוה, ואפילו בדרבנן ספיקו אסורקיג. ולומר שקושיית הגמרא היא רק מכלי חרס שאין להם מתירין במקוה הוא דוחק. ואפילו אם נדחוק כן, עדיין קשה בדברי רבי יוסי ורבי שמעון שאמרו לכלים טהורים, והרי ודאי אי אפשר לומר שלכלים יהיה הכוונה רק על כלי חרס, שהרי סתם אמרו לכלים, ולמה יהיו כלי שטף טהורים, והלא הם דבר שיש לו מתירין במקוהקיד. ונאמרו כמה תירוצים בזה:

א. הצל"ח (סס) תירץ, שמה שדבר שיש לו מתירין אפילו בדרבנן ספיקא אסור, אינו אלא בדבר שלא היה לו חזקת היתר, כגון ביצה שספק אם נולדה ביום טוב או נולדה אתמול, שאין לביצה זו חזקת היתר כיון שאנו דנים על תחילת לידה מתי היה, אבל בדבר שהיה לו חזקת היתר ועכשיו נולד בו ספק איסור

קיא. **ובזה** גם ביאר את שיטת הרמב"ם [הובא לעיל בענין 'ביאור פסקי הרמב"ם'] שפסק שטומאת משקין דאורייתא, ומאידך פסק כרב פפא שמשקי מטבחיא הלכה מפי הקבלה שטהור, כי הוא למד כדברי הר"ח שמסקנת רב פפא הוא לרבי מאיר שטומאת משקין לטומאת עצמן דאורייתא ונתקבלה הלכה שמשקי בי מטבחיא טהור. וראה עוד במעיל שמואל (יחלנין, ד"ה ח"כ) בדברי רבינו חננאל. **קיב. במלא** הרועים (נלקמ"י סס) כתב, שמשמע מרש"י כשיטת הרמב"ם (טמא מת פ"ע הי"ב) שספק דאורייתא מדרבנן לחומרא. **קיג. כמבואר** בביצה (ד.). והביא שם מהרשב"א (מורת הבית המכון ב"ד, הו"ד בשו"ע יו"ד סי' קנ ס"ג) שאפילו אין ההיתר בא על ידי הזמן לחוד רק ההיתר בא על ידי מעשה, גם כן נקרא דבר שיש לו מתירין. וראה באהל דוד [בהגהות על הצל"ח] שכתב, שאפילו שאי אפשר לומר שטעמו של רבי יהודה משום שבמשקין אין זה דבר שיש לו מתירין משא"כ בכלים, שהרי בתורת כהנים (צמיני פ"מ) מפרש רבי יהודה את טעמו משום שמשקה מטמא כלי מן התורה, אלא שהיה לגמרא להביא את דברי התורת כהנים. ראה עוד שם. **קיד. ועוד** הקשה שם על רבי מאיר ורבי אלעזר שאמרו לטמא אחרים טהור, למה בכלים יהיה טהור, הלא אם הם כלי שטף יש להם טהרה במקוה ונחשב דבר שיש לו מתירין, והיה להם לומר להיפך שלאוכלים טהור שאין להם מתירים, וכיון שמשקין לטמא אחרים לרבי מאיר ורבי אלעזר דרבנן אז ספיקו לקולא, ולכלים דהיינו כלי שטף טמאים שדבר שיש לו מתירין אפילו בדרבנן ספיקו אסור לרב אשי. ותירץ, שיתכן ומה שלא אמר רבי מאיר לכל טהורים כשם שאמר רבי יהודה לכל טמאים, משום שלכלים באמת אינן טהורים מטעם דבר שיש לו מתירין, ודווקא לאוכלים ולכלי חרס טהורים.

19/08/2018 אהרון

דרבנן ויש לו מתירין, מעמידים על חזקתו והוא מותר. שבדבר שיש לו מתירין מועיל לנו לעשות איסור דרבנן כמו בשל תורה, ולכך ספיקו אסור כמו ספק תורה, אבל אם יש לו חזקת היתר לא יועיל דבר שיש לו מתירין בדרבנן להחמיר בו יותר מאיסור תורה באין לו מתירין. וכיון שכלים הללו שספק אם נגעו בהן משקין טמאים יש להם חזקת טהרה, לא מחמירים בהם מטעם דבר שיש לו מתירין, אף שבאוכלים מטמאים ספיקו אף שאין לו מתירין מטעם ספק תורה ולא משגיחים על חזקת טהרה, מכל מקום בכלים שהוא מדרבנן סומכים על חזקה[קטו].

ב. במנחת עני (מפרעשנורג, עמ' כז. ד"ה והנה) תירץ על פי דברי הצל"ח (לעיל ט: ד"ה משט) שרק לגבי אכילה אומרים דבר שיש לו מתירין לא בטל, ואם כן בספק אם נטמא הכלי אף שיכולים לטהרו, מכל מקום לגבי הכלי אינו נחשב כאכילה אלא כהנאה, ולכן אף אם יגע בכלי אוכל לא יטמאנו[קטז].

ג. בפתח הבית (פתח קיח) תירץ, שכיון שאם יגע בכלי אוכל לא יטמא האוכל כיון שלאוכל אין מתירין, לכן כדי שלא יראו דברי חכמים כחוכא ואיטלולא שהנוגע בכלי טהור והכלי עצמו טמא, טיהרו את הכלי[קיז].

ד. בשואל ומשיב (שו"ת, קמא ח"ג סי' רכח) תירץ, שבטומאה כל שיש בו ספק אם נטמא לא גזרו עליו חכמים כלל, ולכן אף שיש לו מתירין, מכל מקום לא אסרו חכמים כלל את הספק, אבל בשאר איסורים אסרו חכמים את הדבר, ואף שיש ספק אם הוא אסור, כיון שיש לו מתירין אסור לאוכלו[קיח].

ה. עוד תירץ בשואל ומשיב (שם), לפי הטעם שהביא הר"ן (נדרים נב. ד"ה ונמצרנ) שדבר שיש לו מתירין לא בטל כיון שזה נחשב כמין במינו שלא בטל, אם כן לגבי טומאה לא שייכת סברא זו. ואף לפי הטעם שכתב רש"י (גיטין ג: ד"ה אפילו) שדבר שיש לו מתירין לא בטל כיון שעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, מכל מקום כיון שהדין שדבר שיש לו מתירין לא בטל נאמר רק במין במינו, בטומאה לא שייך דבר זה.

ו. עוד תירץ (שם), שלא שייך דבר שיש לו מתירין באיסור דרבנן רק באיסור שהוא מחמת עצמו, אבל בדבר שאין איסורו מחמת עצמו רק מחמת גזירה, אם כן לא שייך לאסור בו משום שעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, כי הרי הוא אינו אסור מצד עצמו רק משום גזירה.

ז. בנימוקי הגרי"ב (ד"ה למימרא) כתב, שלא אומרים דבר שיש לו מתירין רק בדבר מאכל שכלה מן העולם כשיאכל, אומרים עד שתאכלנו באיסור על ידי ביטול תאכלנו בהיתר על ידי שימתין. משא"כ בטומאה להשתמש בכלי לא שייך דבר שיש לו מתירין, שמכל מקום מה שמונע כעת אין לו מתירין[קיט].

הרי אין כלי נטמא אלא מאב הטומאה

שם. הפני יהושע (ד"ה גמר מר) הקשה, איך הגמרא חשבה שיש מי שסובר טומאת משקין לטמא כלים מדאורייתא, הרי קיימא לן (נ"ק ג:) שכלים אינם מקבלין טומאה אלא מאב הטומאה, ומשקין הרי אין נעשין אב הטומאה לעולם. והוכיח מכאן שדין זה אינו הלכה פסוקה, אלא מה שאב הטומאה דווקא מטמא אדם וכלים ולא ולד הטומאה היינו לפי המסקנא [בסמוך] שחזר בו רבי יהודה[קכ].

בביאור גירסת הברייתא

והתנן[קכא] כל הכלים שיש להן אחורים ותוך[קכב] כגון הכרים והכסתות והשקין והמרצופין נטמא תוכו נטמא גבו נטמא גבו לא נטמא תוכו. תוספות (ד"ה ה"ג נטמא) הביאו שכן גירסת רש"י[קכג]. והקשו, הרי כל כלי שטף [חוץ מכלי חרס] הדין הוא כן שאם נטמא גב הכלי מטומאה דרבנן תוכו לא נטמא, ואם כן מדוע שנתה המשנה דווקא כרים כסתות שקים ומרצופים. ותירצו, שהמשנה נקטה דווקא כלים אלו משום שרבי מאיר חולק בכלים אלו דווקא, כמבואר בסיפא של המשנה בכלים (פכ"ה מ"ח) רבי מאיר אומר כל שיש לו תוברות יש לו אחורים ותוך, וכל שאין לו תוברות אין לו אחורים ותוך. ו'תוברות' היינו תפירות שפה לפיהן סביב כעין מכנסים שאז אין מהפכין אותו להשתמש בצד אחר, ואם יש לו תוברות יש לו דין אחורים ותוך לענין שאם נטמא גבו לא נטמא תוכו כמו שאר כלי שטף, כיון שתוך הכלי חלוק מאחוריו. אבל כשאין לו תוברות אין תוכו חלוק מאחוריו. ולכן בכלים אלו אין להם תוברות ואין חילוק בין התוך ובין האחור, ואין הבדל ביניהם, וגם אם נטמא האחור נטמא תוכו[קכד].

הראשונים[קכה] גרסו, נטמא תוכו לא נטמא גבו נטמא גבו לא נטמא תוכו, ובכלים שמנתה המשנה כל צד וצד חשוב בפני עצמו, לפי שפעמים מהפכין אותן ומשתמשים בצד ההפוך, לכן כל צד חשוב בפני עצמו. אלא שכתבו[קכו] שגירסת רש"י עיקר, והוכיחו מכמה מקומות שכשכתוב יש להם אחורים ותוך הכוונה שדיניהן חלוקים זה מזה, וכך לגירסת רש"י נטמא תוכו נטמא גבו אבל נטמא גבו דינו חלוק שלא נטמא תוכו, ואילו לגירסת הראשונים דיניהם שוים שאם נטמא תוכו לא נטמא גבו ונטמא גבו לא נטמא תוכו[קכז]. **הרא"ש** (כלים פכ"ה מ"ח) כתב, שלכן נקטה המשנה דווקא כלים אלו, לפי שהייתי אומר דווקא שאר כלים שאין גבן ראוי לתשמיש אמרו רבנן נטמא גבו לא נטמא תוכו, אבל כלים אלו שפעמים שמהפכן ועושה גבן תוכן אין חילוק בין גבן לתוכן שמה שהוא עתה גב למחר יהיה תוך, על זה חידשה המשנה שגם כלים אלו יש להם אחורים ותוך ואם נטמא הגב לא נטמא תוכו[קכח].

האם כשנטמא גבו והפכו טמא תוכו

שם. המשנה למלך (כלים פכ"ח ה"ח, נמוקו) הביא תוספתא (כלים ב"ב פ"ג ה"ח) כר שהפכו, נעשה אחוריו תוכו ותוכו אחוריו. והסתפק אם מדובר לאחר שנטמא שקיימא לן שאם נטמא תוכו נטמא כולו ואם נטמא אחוריו לא נטמא תוכו, ועל זה כתוב בתוספתא שאם נטמאו אחוריו והפכו ירד טומאה לכל, ואם נטמא תוכו שהיה הכל טמא והפכו אין טומאה אלא באחוריו. או שמא לעולם הולכים אחר שעת קבלת הטומאה, ואם בתחילה ירד טומאה לכל כשהפכו לא ניצול מהטומאה, ואם בתחילה לא ירד טומאה כי אם בצד האחד כשהפכו לא ירדה טומאה לצד השני, אלא כוונת התוספתא שלא הולכים אחר תחילת העשייה אלא אחר שעת קבלת הטומאה ואם הפכו נעשה אחוריו תוכו ותוכו אחוריו[קכט]. **ובחמדי דוד** (מוקפמח שם) תמה על הצד שמדובר על לאחר שנטמא ואם נטמא תוכו והפכו אין טומאה אלא באחוריו, שלא מסתבר כלל שאחר שירדה ופשטה טומאה בכולו כשנטמא תוכו שפרחה מקצת הטומאה על ידי ההפיכה ומקצתה נשארה, וממה נפשך אם נחשב כנשבר הכלי, אם כן פרחה כל הטומאה, ואם לא נחשב שבירה, טומאה שבו להיכן הלכה.

הרי רבי יהודה אמר את דבריו בשיטת רבי עקיבא

ואי סלקא דעתך טומאת משקין לטמא כלים דאורייתא מה לי נטמא מחמת משקין מה לי נטמא מחמת שרץ. בפני יהושע (ד"ה גמר מר) הקשה, לפי **תוספות** (לעיל טו: ד"ה רבי) שהברייתא שנחלקו בה התנאים לגבי ספק משקין זה רק בדעת רבי עקיבא, והם עצמם חולקים עליו. אם כן מדוע הוצרכה הגמרא לומר שחזר בו רבי יהודה, הרי אפשר לומר שהברייתא היא רבי יהודה בשיטת רבי עקיבא שטומאת משקין דאורייתא, ואילו הברייתא היא רבי יהודה

קטו. **וכתב**, שלפי זה יש חילוק בדבר שיש לו מתירין בספיקו, שאם הוא בשל תורה אסור מספק אפילו במקום חזקת היתר, שכיון שיש לו מתירין לא סומכים על חזקה, שזה דוחה החזקה ונשאר ספק דאורייתא לחומרא. אבל בדרבנן אף שהוא דבר שיש לו מתירין אם יש לו חזקת היתר נשאר על חזקתו וספיקו לקולא. וראה בשואל ומשיב (שו"ת, קמא ח"ג סי' רכח) שנחלק על יסודו של הצל"ח.

קטז. **וכתב** שדברי הצל"ח אלו סותרים לדבריו כאן. **קיז. וכן** תירץ בידי משה (ד"ה גמר מר). וראה מה שהאריך שם. **קיח. וכתב** שם עוד, שלדעת הרמ"א (יו"ד סי' קנ ס"ד) שדבר שיש לו מתירין הוא רק אם רואים את ממשות האיסור, לא קשה כלל, כיון שבטומאה אין רואים כלל את האיסור. אולם לדעת הש"ך (שם סק"ט) שאף בשאין ממשות האיסור אם יש לו מתירין לא בטל, קשה. וצריך לומר כמו שתירצנו. **קיט. וראה** עוד בפתחי שערים (להגן כ. ד"ה ער' נל"מ) ובחידושי הגר"י (קנטרוביץ, ד"ה גמר) ביישוב הקושיא. **קכ. ובגליוני הש"ס** (ד"ה תוכו) ציין לדברי הפני יהושע (נדרים נב. ד"ה ונמצרנ) שכתב בדעת בית שמאי (שם) שסוברים שמשקין מטמאים כלים מדאורייתא. ואם כן רואים שיש מי שסובר כן. וראה עוד במלא הרועים (נדרים ד"ה שנטמאו). **קכא. הר"ש** (כלים פכ"ה מ"ח) כתב שזו ברייתא. וביאר הרש"ש (ד"ה והתנן), שבמשנה שם כתוב כל הכלים יש להם אחורים ותוך [ולא שיש להם וכו'], וכן דברי רבי יהודה לא הוזכרו במשנה שם. וכן כתבו ביפה עינים ובמראה כהן (ד"ה והתנן). ועיין בדבש תמר (ד"ה נטמא) שמדבריו נשמע שזו המשנה בכלים. וראה בחזון איש (כלים סי' כט אות ח). **קכב. ברש"י** (ד"ה ניקח) כתב שראויים להשתמש בהן בתוכן ובאחוריהן. ובר"ש (שם) הביא מהתוספתא (כלים ב"ב פ"ג) כר שהפכו נעשה אחוריו תוכו ותוכו אחוריו. **קכג. בקרן** לדוד (אות פד) ביאר, שכוונת תוספות להוציא מגירסת המשנה בכלים (פכ"ה מ"ח) כל הכלים יש להם אחורים ותוך כגון הכרים והכסתות. ולפי גירסא זו מובן מה שנקטה המשנה כלים אלו, שאפילו הם שראויים לתשמיש אפילו מאחוריהם, יש להם דין אחורים ותוך שמחולק תוכם מאחוריהם, וכל שכן כלי שטף שאין ראויים לתשמיש אלא מתוכם. אלא שהיה קשה לתוספות לפי גירסת המשנה מדוע כתוב 'כגון', היה למשנה לומר אפילו כרים וכסתות. לכן כתבו שגורסים כמו שמובא בגמרא.

קכד. **בראש** יוסף (נמוק' ד"ה ה"ג) כתב, שלפירוש תוספות גורסים בברייתא שיש להם אחורים ותוך, שלשון 'שיש' מורה תנאי דהיינו שדרכן להתהפך, ונקט תנאי ההוא להוציא מדברי רבי מאיר שסובר שרק כשיש להם תוברות נטמא גבו לא נטמא תוכו, ולכן שנה כל שיש לו אחורים ותוך לומר שאף כשאין לו תוברות נטמא גבו לא נטמא תוכו. ראה עוד שם. ובקובץ ענינים (נמוק' שם) הקשה מה הטעם של ת"ק שחולק על רבי מאיר, הרי יכולים להופכן לצד השני ומדוע נקרא תוך. ותירץ, שהעיקר תלוי בשעת נגיעה אם נגע בתוכו או בגבו. **קכה. הר"ש** (שם) בתוספות הרשב"א ותוספות רבינו פרץ (ד"ה נטמא) וברבינו דוד (ד"ה כל) ומהר"ם חלואה (ד"ה רבי). וכן כתב הכסף משנה (כלים פכ"ח ה"ג) בדעת הראב"ד (שם). **קכו. בתוספות** הרשב"א והר"ש ותוספות רבינו פרץ ורבינו דוד (שם). **קכז. וראה** עוד מה שהקשה בתוספות הרשב"א (שם). וכן המשנה למלך (כלים פ"ח ה"ג ודע דמקושיית) הקשה על הכסף משנה (שם פכ"ח ה"ג) שביאר בדעת הראב"ד (שם) שגרס כדברי הראשונים, וכתב שדחוק לומר כן בדעת הראב"ד, ועוד הקשה כפי שהקשו הראשונים. וראה עוד שם. וראה עוד פאר הלכה (ד"ה והמתן) ובסדרי טהרות (כלים עמ' רטז. ד"ה ניטמאו). **קכח. וכן כתב בשלמי תודה** (נמוק' ד"ה נטמא). **קכט. וכן** נסתפק במקדש דוד (טהרות סי' מג סוף אות ה) בדברי התוספתא, אם נטמא אחוריו ואחר כך הפכם אם הכלי טמא כיון שכלי שנטמא תוכו נטמא אחוריו וכיון שתוכו טמא עתה הכל טמא, או שזה רק בשעת קבלת הטומאה אבל אחר כך אין הטומאה מתפשטת. והוא למד שבתוספתא מדובר שהפכו אחר שקיבל הטומאה, ולפי זה מה שכתוב נעשה תוכו אחוריו, היינו שאם נטמא מתוכו ואחר כך הפכו הרי נעשה תוכו אחוריו וממילא רק אחוריו טמא ותוכו טהור. ועל כן הסתפק מה הדין בנטמא מאחוריו והפכו. וראה בחזון איש (כלים סי' כט אות טז) שכתב, שאם נטמא מתוכו ואחר כך הפכו ודאי לא נטהר כיון שכבר נטמא כולו. ועל כן כתב שאי אפשר לפרש התוספתא שמדובר לאחר שנטמא, אלא מדובר קודם שנטמא. והקשה שאם כן למה כתוב בתוספתא 'הפכו'. ותירץ, שמתחילה כשעשאו נעשה לשמש בצד זה ועכשיו הפכו, או שהפכו לפי שעה ודעתו להחזירו מכל מקום הולכים אחר שעה שנטמא.

לשיטת עצמו שטומאת משקין דרבנן[קל]. ותירץ, שבברייתא בתורת כהנים (שמיני פ"ח) להדיא דורש רבי יהודה את הפסוק (ויקרא יא לד) 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא', מלמד שהמשקה מטמא את הכלים, ואם כן רואים שרבי יהודה עצמו גם סובר שטומאת משקין דאורייתא.

במשמרות כהונה (ד"ה מזר) תירץ שמה שלא תירצה הגמרא שרבי יהודה עצמו חולק על רבי עקיבא וסובר טומאת משקין דרבנן, שאם כן על כרחך אפילו לטמא אוכלין מדרבנן, והגמרא בסמוך הסתפקה בדעת רבי יהודה אם סובר לטמא אוכלין דאורייתא, ולכך אמרה הגמרא שחזר בו שלא נפשוט ספק זה[קלא].

מה ביאור הברייתא אם רבי יהודה לא סובר טומאת משקין דאורייתא

שם. בעבודת הלוי (ד"ה אמר מר) ביאר, שאם רבי יהודה לא סובר טומאת משקין דאורייתא, ניתן לפרש שמה שאמר לכל טמא בין לאוכלין בין לכלים, היינו לענין אם נטמא גבו לא נטמא תוכו כמו שאמר בברייתא במה דברים אמורים שנטמאו מחמת משקין. אבל עכשיו שרבי יהודה סובר טומאת משקין דאורייתא, הקשתה הגמרא מה הבדל בין נטמא מחמת משקין למחמת שרץ[קלב].

ממה חזר בו רבי יהודה

אמר רב יהודה אמר שמואל חזר בו רבי יהודה. רש"י (ד"ה מזר) כתב, שרבי יהודה חזר בו מדבריו לעיל ממה שסבר שלכל טמא ומשקין לטמא טומאת כלים דאורייתא[קלג]. **ובמראה האופנים** (ביגל יעקב, ד"ה מזר) הקשה, מדוע לא תירצה הגמרא שחזר בו מהברייתא של כל הכלים שאמר שטומאת משקין דרבנן. ועוד הקשה, מדוע לא תירצה הגמרא תרי תנאי ואליבא דרבי יהודה, וזו מחלוקת תנאים בדעת רבי יהודה[קלד]. וכמה תירוצים נאמרו בזה:

א. **המראה האופנים** (שם) תירץ, שהגמרא למדה ששמואל היה קים לו שרבי יהודה חזר בו דווקא ממה שסבר שטומאת כלים דאורייתא[קלה].

ב. עוד תירץ (שם), שהרישא של הברייתא של כל הכלים שנויה במסכת כלים (פכ"ה מ"ח), וחייבים לחלק כדברי רבי יהודה בין אם נטמאו מחמת שרץ לנטמאו מחמת משקין, שאם נאמר שמדובר בכלים שנטמאו מחמת שרץ שטומאתן מדאורייתא, מדוע אם נטמא גבו לא נטמא תוכו, הרי לא כתוב בכלי שטף 'תוכו', כמו שכתוב בכלי חרס (ויקרא יא לג) 'אשר יפול מהם אל תוכו'. אלא ודאי שצריך לחלק כדברי רבי יהודה, ובא לפרש דברי תנא קמא, ואם כן על כרחך שמשקין נטמאים מדרבנן, ולכן נטמא גבו לא נטמא תוכו. ואם נאמר שרבי יהודה חזר בו מהמשנה בכלים, אם כן הברייתא בספק משקין אחר חזרה והמשנה בכלים קודם חזרה, וזה ודאי דוחק[קלו].

ג. עוד תירץ (שם), שהגמרא הסתמכה על הברייתא בסמוך פרה ששתתה, שמוכח ממנה שרבי יהודה סובר טומאת משקין אפילו לאוכלין אינה אלא דרבנן[קלז].

ד. **בגור אריה** (ד"ה מזר) כתב שרבי יהודה חזר בו מספק משקין, משום שזו מחלוקת רחוקה בין התנאים, שהתנא שמטהר היינו לגמרי ואין למשקין טומאה כלל, ואילו לרבי יהודה המשקין מטמאים אפילו כלים, ובודאי חזר זו ממחלוקת רחוקה זו.

ה. **בשלמי תודה** (ד"ה מזר) כתב, שמסתבר לגמרא לומר שחזר בו מהברייתא שאמר לכל טמא, משום שמסתבר שמשקין לא מטמאים כלי משום קל וחומר שכלי אינו מטמא כלי, ואף משקין הבאין מחמת שרץ אינם מטמאים כלי, משום דיו לבא מן הדין, כמבואר לקמן (יח:).

ו. עוד הביא לתרץ (שם), משום שכל הכלים הוא משנה, וספק משקין הוא ברייתא, לכך מסתבר לומר שהברייתא קודם חזרה והמשנה לאחר חזרה, ומה ששנה רבינו הקדוש הוא האמת[קלח].

ז. **בידי משה** (ד"ה מזר) תירץ, מה שלא אמרה הגמרא שרבי יהודה חזר בו מהמשנה בכל הכלים, לפי שהגמרא רצתה שלא להרבות במחלוקות ולומר שיש ג' דעות במשקין לטמא אוכלין[קלט].

הרי תמיד אין הגמרא מתרצת כן

שם. בפני יהושע (ד"ה אמר מר) ביאר מה שהגמרא מסיקה שחזר בו רבי יהודה, ותמיד כשהגמרא שואלת מדברי תנא שדבריו סותרים, לא מתרצת הגמרא כך[קמ]. אלא משום שבתורת כהנים (שמיני פ"ח) רבי יהודה למד מפסוק שטומאת משקין דאורייתא, ורבי יהושע בן קרחה שאל את רבי יהודה מפני מה אין אנו רואין לדברי רבי יוסי שאמר אין טומאה לכלים מדברי תורה אלא מדברי סופרים, ורבי יהודה לא השיב לו. ומשמע שמודה לו, ואם כן יש לומר שעל ידי אותה תשובה חזר בו רבי יהודה מדבריו[קמא].

מדוע לא תירצה הגמרא שרבי יהודה אמר בשיטת תנא קמא

שם. בכסא רחמים (ד"ה אמר - השלישי) הקשה, מדוע הגמרא לא מתרצת שרבי יהודה אמר את דבריו לדברי תנא קמא והוא עצמו לא סובר כן. והיינו שלתנא קמא שסובר כרבי יוסי ורבי שמעון שאוכלין מדאורייתא וכלים מדרבנן, אם כן היה צריך לחלק בין אם נטמאו מחמת משקין או מחמת שרץ, אבל שיטת רבי יהודה שאפילו כלים מדאורייתא ואין חילוק ממה נטמאו. והראיה, שבמשנה בכלים (פכ"ה מ"ח) לא נזכרו דברי רבי יהודה. ותירץ, שכל מקום שאמר רבי יהודה 'במה דברים אמורים', אינו אלא לפרש דברי חכמים ולא לחלוק[קמב], ואם כן אי אפשר לומר שלדברי תנא קמא אמר זאת והוא עצמו לא סובר כן.

מדוע לא תירצה הגמרא שרבי יהודה מחמיר בספק דרבנן

שם. האחרונים[קמג] הקשו, אולי באמת רבי יהודה לא חזר בו, ואפילו אם סובר רבי יהודה טומאת משקין דרבנן, יש לומר שאף על פי כן מחמיר בספק, ולכן אמר לכל טמא אפילו לכלים, כיון שמחמיר בספק דרבנן[קמד]. וכמה תירוצים נאמרו בזה:

א. **במעשה חייא** (ד"ה אמר) תירץ על פי לשון **רש"י** (ד"ה אמר מר) שכתב אמר מר רבי יהודה אומר גבי ספק משקה לטמא אחרים לכל טמא. והיינו שהוקשה לרש"י קושיא זו אולי באמת רבי יהודה מחמיר בספק דרבנן. ועל זה תירץ רש"י שאין קושיית הגמרא מדברי רבי יהודה עצמו, אלא על הברייתא, כי דברי רבי יהודה אינם שנויים בסדר הראוי, כי היה צריך לשנות את דבריו אחרי שרבי יוסי ורבי שמעון אומרים לאוכלין טמאים ולכלים טהורים, ולאחר מכן רבי יהודה אומר לכל טמא, שחולק עליהם שגם לכלים טמאים. אלא לכן שנתה הברייתא את דברי רבי יהודה אחר דברי תנא קמא, לומר שרבי יהודה הולך על דברי תנא קמא שאמר ספק משקין לטמא טמא משום שזה ספק דאורייתא, על זה אמר רבי יהודה שמטעם זה לכל טמא. ולכן כתב רש"י 'אמר מר', היינו שמְסַדֵּר הברייתא סידר את דברי רבי יהודה לגבי ספק משקין ולא על דברי רבי יוסי ורבי שמעון שאמרו לכלים טהור.

ב. **בפאר הלכה** (ד"ה אינעית) תירץ, שאם נאמר שרבי יהודה מטמא כלים מדרבנן, אם כן מדוע אמר ספק משקין לכל טמא אפילו לטמא את הכלים, הרי בטומאה דרבנן היה עליו לחלק בין גבו לתוכו, שבנטמא גבו לא נטמא תוכו. אלא ודאי שמדאורייתא מטמא כלים ואין חילוק בין תוכו לגבו, ולכן הקשתה הגמרא מהמשנה בכל הכלים שמבואר שטומאת משקין דרבנן.

ג. **בשפת אמת** (ד"ה למימרא) תירץ על פי דברי **הפני יהושע** [לעיל] שבתורת כהנים מבואר להדיא שרבי יהודה סובר שטומאת משקין לטמא כלים דאורייתא, אם כן על כרחך שהטעם של רבי יהודה כאן הוא גם כן משום סובר שטומאת משקין דאורייתא [ולא משום שסובר שמחמירים מדרבנן], לכן הסיקה הגמרא שחזר בו.

אם משקין הבאים מחמת ידים מטמאים כלים

רבינא אמר לעולם לא הדר הא במשקין הבאין מחמת ידים הא במשקין הבאין מחמת שרץ. רש"י (ד"ה הא) ביאר, שגזרו חכמים טומאות שניות על ידים סתם וגזרו עליהן שיטמאו משקין להיות תחלה, וזו טומאה מדרבנן. **ובאחרונים**[קמה] הקשו על דעת **הרמב"ם** (מנות הטומאות פ"ז ה"ג) שכתב אין לך ולד

קל. וכעין זה הקשה בשמש ומגן (ד"ה מזר). **קלא. וראה** בזרע יעקב (ד"ה ומלמיתי) מה שהקשה על זה. **קלב. וכן** ביאר בקול מבשר (ד"ה ומפ"ד). **קלג. ובמראה** האופנים (ד"ה מזר) ובמעיל שמואל (נרכ"י ד"ה מזר) כתבו שכן מבואר מהספק בסמוך איבעיא להו וכו', שחזר בו מהברייתא. **קלד. והביא** שם מהלחם סתרים (מלבושי, נמוק הספר נרכות ג: נמוס' ד"ה קשיא) שכתב, שעדיף לומר חזר בו מאשר לומר תרי תנאי אליבא דהתנא. אלא שכתב המראה האופנים שזה רק לפירוש רש"י (כתובות מ. ד"ה הא) שכשאומרים שתרי תנאי חולקים בדעת תנא, פירושו שאחד מהם טעה בדעת התנא, לכן עדיף לומר שחזר בו. אבל לדעת ההליכות עולם (שער שני פרק ה) שביאר שמתחילה אמר התנא כך ואחר כך חזר בו, ואחד שמע את דבריו הראשונים ואחד את דבריו האחרונים, אם כן אין עדיפות לומר חזר בו מאשר לומר תרי תנאי אליבא דרבי יהודה. **קלה. וכן** תירץ בזרעו של אברהם (ד"ה מיבעיא), והוכיח כן מהסוגיא בנדרים (יט.), עיי"ש. וראה בידי משה (ד"ה ומלמיתי) מה שהקשה על דבריו. **קלו. וכן** תירץ בידי משה (ד"ה ומלמיתי). וראה בלחם סתרים (נרכות ג: נמוס' ד"ה קשיא) שביאר, שכיון שהברייתא נשנית אחר המשנה אי אפשר להעמיד שהמשנה אחר חזרה והברייתא קודם חזרה. **קלז. וכן** תירץ בקול מבשר (ד"ה הדר) בביאור שני. **קלח. וכן** ביארו בקול מבשר (ד"ה הדר) בביאור ראשון, ובארץ צבי (ד"ה מזר). אלא שכתב בקול מבשר, שבאמת גם כל הכלים אינה משנה [כמבואר לעיל בהערות]. וכן העיר בידי משה (ד"ה ומלמיתי). **קלט. וכן** כתב בכסא רחמים (נרכ"י ד"ה מזר) בסוף דבריו, וראה עוד שם. וראה עוד בבן משק (ד"ה אמר) ובזרע יעקב (ד"ה מיבעיא) ביישוב הקושיא. וראה עוד בסמוך בהערות [בענין 'הרי תמיד אין הגמרא מתרצת כן']. **קמ. מן** הסתם כוונתו כקושיית המראה האופנים [לעיל בענין 'ממה חזר בו רבי יהודה'] שהגמרא תמיד מתרצת ששני תנאים חולקים בדעת התנא. **קמא. וכן** כתב בקרבן אהרן (תו"כ שם ד"ה ר"ע) שמחמת השאלות ששאל רבי יהושע בן קרחה חזר בו רבי יהודה. ובידי משה (ד"ה מזר) ביאר, שלפי דברי הפני יהושע מבואר מדוע לא אמרה הגמרא שרבי יהודה חזר בו מהברייתא בכל הכלים, משום שמוכח שסובר שטומאת משקין דרבנן. וכן כתב בחיים לישראל (נרכ"י ד"ה מזר). **קמב. כמבואר** בעירובין (פנ.). **קמג. מעשה** חייא (ד"ה אמר מר), פאר הלכה (ד"ה מיבעיא) ובשפת אמת (ד"ה למימרא). **קמד. ובפאר** הלכה ובשפת אמת (שם) הביאו ראיה מהגמרא בנדרים (יט.) שרבי אלעזר סובר טומאת משקין דרבנן ומחמיר בספק אפילו מדרבנן. **קמה. חזון** נחום (טעמ יוס פ"ב מ"ב), פאר הלכה (ד"ה רבינא), צל"ח (נרכות נג. סד"ה ויחזרו), מרכבת המשנה (מנות הטומאות פ"ז ה"ג), **משמרות כהונה** (ד"ה הא), **עצי אלמוגים** (סי' קנא אות ה), מי נפתוח (פרפר נא אות ג), **סדרי טהרות** (כלים עמ' קמו: ד"ה רבינא) ובחידושי רבי אריה לייב (מ"ב סי' סה אות ג).

טומאה שמטמא כלים אלא משקין טמאים בלבד, וטומאה זו מדבריהם, והוא שיהיו המשקין טמאים מחמת אב מאבות הטומאות בין של תורה בין של דבריהם. ומשמע שלדעתו משקין שנטמאו מחמת ידים אינו מטמא את הכלים, וכאן רבינא אמר שמשקין הבאין מחמת ידים מטמא את הכלים. ואף שרבינא תירץ לפי רבי יהודה, מכל מקום נשמע מדברי רבי יהודה לרבנן, ותירוץ רבינא משמע שהוא בלי חולק[קמו]. ונאמרו כמה ביאורים בדעת הרמב"ם:

א. האחרונים[קמז] תירצו על פי הגמרא בשבת (יד:) בגזירת י"ח דבר, שגזרו על אוכלין שנטמאו במשקין שיפסלו תרומה. ומקשה הגמרא, באיזה משקין נטמאו האוכלין, אם במשקין הבאין מחמת שרץ, דאורייתא הוא, אלא במשקין הבאין מחמת ידים וגזירה משום משקין הבאין מחמת שרץ. וכן מעמידה שם הגמרא את מה שגזרו שכלים שנטמאו במשקין שפוסלים תרומה, שמדובר שנטמאו מחמת שרץ וגוזרים משום משקין הבאין מחמת זב. ולפי זה יש לומר, שאם אומרים שמשקין הבאין מחמת שרץ לטמא כלים הוא מדרבנן משום משקין הבאין מחמת זב, אם כן משקין הבאין מחמת ידים לא גוזרים שיטמא כלים משום משקין הבאין מחמת שרץ, משום שמשקין הבאין מחמת שרץ הוא עצמו מדרבנן אטו משקין של זב, וכיון שגוזרים משקין הבאין מחמת שרץ משום משקין של זב, שוב לא גוזרים משקין הבאין מחמת ידים. אבל לפי הסוגיא כאן שרבי יהודה סבר טומאת משקין לטמא כלים דאורייתא, אם כן כיון שמשקין הבאין מחמת שרץ לטמא כלים דאורייתא, גוזרים גם במשקין הבאין מחמת ידים לטמא כלים משום משקין הבאין מחמת שרץ, כמו שאומרים אצל אוכלין שגוזרים משקין הבאים מחמת ידים לטמא אוכלין משום משקין הבאין מחמת שרץ הואיל שמשקין הבאין מחמת שרץ מטמא אוכלין מדאורייתא, כך גם לרבי יהודה שסבר משקין מחמת שרץ מטמא כלים מדאורייתא, גוזרים משקין הבאין מחמת ידים לטמא כלים משום משקין הבאין מחמת שרץ. אבל לפי האמת שמשקין הבאים מחמת שרץ לטמא כלים מדרבנן, פסק הרמב"ם שלא גוזרים משקין הבאין מחמת ידים לטמא את הכלים[קמח].

ב. עוד ביארו האחרונים[קמט] על פי דברי הרמב"ם בהקדמה לטהרות (פי' כה) שמה שצריך שיהיו המשקין טמאים מחמת אב, אין הכוונה למעט משקים שנטמאו בראשון או בשני, כגון אוכל שנטמא בכלי שנטמא בשרץ שהמשקין שנטמאו בכלי שהוא ראשון או באוכל שהוא שני לא יטמאו משקין הללו את הכלים, כי בזה ודאי שמשקין הללו מטמאין כלים, כיון שמלת הטומאה באה מאב הטומאה אף שמשקין הללו לא נטמאו מהאב עצמו, כיון שנטמאו מתולדותיו הרי עיקר טומאתן הגיעה מהאב, אלא רק למעט משקין שנטמאו מחמת ידים, שידים הללו אף שהם שניות מכל מקום אין הטומאה שלהם צומח משום אב רק חכמים גזרו על הידים שיהיו שניות לטומאה, ובזה אין המשקין מטמאים[קנ].

ג. בחידושי רבי משה מאימראן (ד"ה רבינא) תירץ, שכיון שהגמרא סותרת את תירוץ רבינא לחלק בין משקין הבאין מחמת ידים למשקין הבאין מחמת שרץ, ממילא מכחישה הגמרא את דבריו גם בעיקר הדין שמשקה הבא מחמת ידים מטמא כלי, ורבינא עצמו לא המציא דין זה אלא ליישב את דברי רבי יהודה. ובאמת משקה הבא מחמת ידים אינו מטמא כלי וכדעת הרמב"ם.

ביאור ספק הגמרא

איבעיא להו מכלים הוא דהדר ביה אבל באוכלין כרבי יוסי ורבי שמעון סבירא ליה או דילמא לגמרי הדר ביה כרבי מאיר. בפני יהושע (ד"ה תיובתא) ביאר, שהגמרא מסתפקת שמא רבי יהודה לגמרי חזר בו, משום שאם הוא דורש מה שנאמר במשקין (ויקרא יא לד) 'יטמא' יטמא אחרים, אם כן עדיף להעמיד לענין לטמא את הכלים מאשר לטמא את האוכלין, כמו שכתוב בפסוק (שם) 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא', שסמכו 'כלי' ל'יטמא'. אלא שיש לומר שדווקא מכלים לחוד חזר בו רבי יהודה שאפילו שסמכו 'כלי' ל'יטמא', הרי קיימא לן שכלים אינן מקבלין טומאה אלא מאב הטומאה[קנא].

בידי משה (ד"ה מזר) ביאר את ספק הגמרא על פי דברי הפני יהושע (הובא לעיל בענין 'הרי תמיד' מן הגמרא מתרגמ כן') שהוכחת הגמרא שרבי יהודה מודה שטומאת משקין מדרבנן היא ממה שבתורת כהנים (שמיני פ"ח) רבי יהושע בן קרחה הקשה לרבי יהודה שטומאת משקין דרבנן, ורבי יהודה לא השיב לו, מכאן שהודה לו שטומאת משקין דרבנן. וספק הגמרא הוא, משום שבתורת כהנים (שם) אחר דברי רבי יהושע בן קרחה כתוב שרבי הביא ראיה שמשקין אינן מטמאים כלים מן התורה. ומובא עוד רבי אלעזר אומר אין טומאה למשקין כל עיקר, שהרי העיד יוסי בן יועזר על משקי בי מטבחיא דכן. ואם כן יש לומר שחזר בו רבי יהודה ולגמרי הסכים לדברי רבי אלעזר שאין טומאה למשקין כל עיקר. ויש לומר גם שרק מכלים חזר בו והסכים לדברי רבי יוסי ורבי שמעון שלאוכלין טמאין ולכלים טהורין.

הרי אין שלישי בחולין

שם. הראשונים[קנב] הקשו מדוע הגמרא לא פשטה שחזר בו לגמרי, כי אם סובר כרבי יוסי ורבי שמעון שטומאת משקין לטמא אחרים בין של תורה בין של דבריהם, אם כן דורש כרבי עקיבא לקמן (יח.) במה שנאמר במשקין (ויקרא יא לד) 'יטמא' יטמא אחרים, ואם כן סובר ששני עושה שלישי בחולין, ואם כן מצינו רביעי בתרומה וחמישי בקודש מקל וחומר של רבי יוסי המבואר לקמן (יח:)[קנג]. ואין לומר שהוא לא סובר את הקל וחומר, וכמו שמצינו שרבי עקיבא לא סובר כרבי יוסי, כי מה שרבי עקיבא אינו סובר כרבי יוסי מבואר בסוטה (כט:) משום שמה להצד השוה שבהן [תרומה וקודש] שכן יש בהן צד חמור, ובגמרא במכות (ד:) מבואר שרבי יהודה לא פורך צד חמור.

ותירץ בתוספות הרא"ש (ד"ה מינעיל), שאפשר שרבי יהודה סובר רביעי בתרומה וחמישי בקודש, שכך באמת אמרה הגמרא לקמן (יט.) שרבי עקיבא סובר כן לולא שיש משנה לפי רבי עקיבא ששני בה רביעי בקודש פסול והשלישי בתרומה[קנד].

בתוספות רבינו פרץ (ד"ה מכלים) תירץ, שודאי היתה יכולה הגמרא לפשוט שלגמרי חזר בו מסברא זו, אלא שניחא לגמרא להביא מברייתא המבוארת בסמוך.

מתי מי החטאת מטמאים

תא שמע פרה ששתתה מי חטאת בשרה טמא. רש"י (ד"ה שמע, ד"ה נשתתה) ביאר, ששתתה מי חטאת ושחטוה בעודן במעיה[קנה], בשרה טמא שמקבלת טומאה מהן, שמי חטאת מטמאין אפילו אדם וכלים[קנו], כמו שכתוב (במדבר יט כא) 'והנוגע במי הנדה יטמא עד הערב'. וכתב **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה נשתתה), שדווקא כששחטה קודם מעת לעת, אבל שחטה לאחר מעת לעת טהורה, שכל זמן שהיא חיה אינה מקבלת טומאה ולאחר מעת לעת הרי הן מעוכלין[קנז].

מדוע אין זו טומאה בלועה

שם. בתורת האשם (פי' ו אות ט) הקשה, מדוע כשנשחטה בשרה טמא, הרי טומאה בלועה היא וטומאה בלועה אינה מטמאה, כמבואר במקואות (פי"ט מ"ח) בלע טבעת טמאה טובל ואוכל בתרומה, משום שטומאה בלועה אינה מטמאה. ותירץ, על פי המבואר בכלים (פי"ח מ"ה) שלא שייך דין טומאה בלועה רק מחיים ולא לאחר מיתה[קנח].

יח.

מדוע בטלו במעיה

רבי יהודה אומר בטלו במעיה. רש"י (ד"ה נטלו) כתב, שהמים אינם ראויים למי חטאת ואין עוד שמם עליהם. **ובתוספות** (ד"ה נטלו) כתבו, שמה שבטלו במעיה, הוא משום שהמים נפסלו בהיסח הדעת[א]. והביאו התוספות, שבספרי בתוספות הרשב"א (ד"ה מכלים) ובתוספות הרא"ש (ד"ה נשתתה), שאין כוונת רש"י שמי חטאת אלו מטמאים אדם וכלים, שהרי הגמרא מקשה בסמוך (יח.) שממה שכתוב 'בשרה טמא' מכלל שלא מטמאים טומאה חמורה, משום שנפסלו בהיסח הדעת, וגם שנתערבו במשקין שבפיה וכתוב בפרה (פי"ט מ"ח) שהמים פסולים, אלא כוונת רש"י שמי חטאת סתם מטמאים אדם וכלים, ואלו אפילו שבטלה מהם טומאה חמורה, מטמאים טומאה קלה. וכן כתב בתוספות רבינו פרץ (ד"ה נשתתה) שדווקא בשרה טמא, אבל אדם אפילו נגע בהן מעת לעת טהור[קנז]. **במשניות** (פרה פ"ט מ"ה) הגירסא בשרה טמא מעת לעת. ובמלאכת שלמה (שם) תמה מדוע לא הגיה המהרש"ל שצריך לומר כאן מעת לעת. וכתב שמא רש"י לא גרס את זה. וכתב שנראה שזו ברייתא ולא משנה. אמנם ברבינו חננאל (ד"ה מ"ח) גרס מעת לעת[קנח]. **וראה** שם עוד שהאריך לבאר מדוע בשרה טמא ולא יהא לזה דין של מגע בית הסתרים, ודין בית הסתרים אינו דווקא בבעלי חיים אלא אפילו במת, עיי"ש. וראה גם מנחת חינוך (מצוה רסג אות ג). **א. ובתוספות** הרא"ש (ד"ה נהי) ביאר, שזו גם כוונת רש"י שכתב 'ואין עוד שמן עליהן', לפי שנפסלו בהיסח הדעת.

קמו. ובאמת הראב"ד (שם) חולק על הרמב"ם וסובר שאפילו משקין הבאין מחמת ידים גזרו עליהם שיטמאו. והוכיח כן מהסוגיא בברכות (נב.). ראה שם. וראה עוד בהשגת הראב"ד על בעל המאור (להלן יט: אות ח) שכתב שאפילו מן המשקין מְטמאים [כלים] ואפילו ממשקין הבאים מחמת ידים כדאיתא בברכות ואיתא נמי בהאי פירקא לעיל. ומסתמא כוונתו לגמרא כאן. וכדעת הראב"ד כן דעת תוספות (שבת יד: ד"ה אלא במשקין - השני). **ובחזון איש** (או"ח סי' קכד לדף כ. אות ח) נשאר בצריך עיון בדעת הרמב"ם. **קמז. האחרונים** לעיל. **קמח. וראה** בסדרי טהרות (כלים עמ' קמו: ד"ה רבינא) מה שהקשה. **קמט. הצל"ח** (ברכות נב. ד"ה ויחזרו) בתירוץ שני, בסדרי טהרות (שם) **ובחידושי רבי אריה לייב** (פ"ג סה אות ג). **קנ. וכן** תירצו בראשון לציון (ברכות נב. ד"ה ויחזרו) **ובמשנה אחרונה** (זבים פ"ה מי"ג ד"ה והאוכלין) את השגת הראב"ד (מנחת הטומאות פ"ז ה"ג) על הרמב"ם מהגמרא בברכות (שם). **וראה** עוד בצל"ח כאן (אות מג). **וראה** עוד בלב ים (פי' י אות ז) לביאור דברי הרמב"ם. **קנא. וראה** עוד בפאר הלכה (לקמן יח. ד"ה יש לדקדק) מה שביאר מדוע היתה סברא שרבי יהודה חזר בו אף מאוכלין. **קנב. תוספות** הרשב"א (ד"ה מכלים), תוספות הרא"ש (ד"ה מינעיל) ותוספות רבינו פרץ (ד"ה מכלים). **קנג. בגמרא** (שם) מבואר שרבי יוסי סובר שיש עד רביעי בקודש [מקל וחומר], ולא סובר כרבי עקיבא שסובר שני עושה שלישי בחולין. ומבואר בגמרא (שם) שלרבי עקיבא לכאורה יש גם חמישי, משום שיש שלישי בחולין ורביעי בתרומה וחמישי בקודש. לולא שלא מצינו תנא ששנה חמישי בקודש ויאמר שזו שיטת רבי עקיבא, אלא על כרחך שרבי עקיבא גם לא סובר כן. **קנד. וראה** מה שהקשה בזה בהערות על תוספות הרא"ש (הע' 129, הו' לופק). **קנה. שאם** לאחר שנבלעו לא יטמאו הבשר למפרע, כיון שבשעה ששתתה אותם לא היתה בת קיבול טומאה. ראש משביר (נרש"י ד"ה נשתתה). **קנו. וכתבו** בתוספות הרשב"א (ד"ה מכלים) ובתוספות הרא"ש (ד"ה נשתתה), שאין כוונת רש"י שמי חטאת אלו מטמאים אדם וכלים, שהרי הגמרא מקשה בסמוך (יח.) שממה שכתוב 'בשרה טמא' מכלל שלא מטמאים טומאה חמורה, משום שנפסלו בהיסח הדעת, וגם שנתערבו במשקין שבפיה וכתוב בפרה (פי"ט מ"ח) שהמים פסולים, אלא כוונת רש"י שמי חטאת סתם מטמאים אדם וכלים, ואלו אפילו שבטלה מהם טומאה חמורה, מטמאים טומאה קלה. וכן כתב בתוספות רבינו פרץ (ד"ה נשתתה) שדווקא בשרה טמא, אבל אדם אפילו נגע בהן מעת לעת טהור. **קנז. במשניות** (פרה פ"ט מ"ה) הגירסא בשרה טמא מעת לעת. ובמלאכת שלמה (שם) תמה מדוע לא הגיה המהרש"ל שצריך לומר כאן מעת לעת. וכתב שמא רש"י לא גרס את זה. וכתב שנראה שזו ברייתא ולא משנה. אמנם ברבינו חננאל (ד"ה מ"ח) גרס מעת לעת. **קנח. וראה** שם עוד שהאריך לבאר מדוע בשרה טמא ולא יהא לזה דין של מגע בית הסתרים, ודין בית הסתרים אינו דווקא בבעלי חיים אלא אפילו במת, עיי"ש. וראה גם מנחת חינוך (מצוה רסג אות ג). **א. ובתוספות** הרא"ש (ד"ה נהי) ביאר, שזו גם כוונת רש"י שכתב 'ואין עוד שמן עליהן', לפי שנפסלו בהיסח הדעת.

אוצר החכמה
(חוקת פיסקא קכד) מבואר, שהטעם הוא משום שכתוב (במדבר יט ט) 'למשמרת למי נדה', יצאו אלו שאינם למשמרת הואיל ששתתה מהם הפרה[ב]. **ובתוספות הרשב"א** (יז: ד"ה נשרה) כתב עוד טעם, לפי שנתערבו המים במשקים שבמעיה[ג], ולמדנו במשנה בפרה (פ"ט מ"ח), צלוחית שנפלו לתוכה מים כל שהוא, רבי אליעזר אומר יזה שתי הזאות, וחכמים פוסלים.

ברש"ש (נחום' ד"ה הא) הקשה, שהרי שנינו (שם מ"ח), מי חטאת שנפסלו, מטמאים את הטהור לתרומה, בין אם נגע בהם בידיו בין בגופו. ואם כן, גם כשנפסלו המים בהיסח הדעת עדיין מטמאים. **ובר"ש** (שם פ"ח מ"כ) מבואר, שמים שנפסלו בהיסח הדעת אין מטמאים אדם, אבל מטמאים כלים[ד]. וצריך לומר שכאן גרע יותר, שעל ידי שתיית הבהמה בטלו המים מלהיות מים חיים לגמרי. ותירץ עוד על פי דברי **הרע"ב** (שם), שמה שמי חטאת שנפסלו מטמאים טהור לתרומה, טומאה זו דרבנן היא, שמדאורייתא כיון שנפסלו פרחה מהם טומאתם החמורה, ולכן אין המים מטמאים לחולין[ה]. ואם כן כאן שהפרה שתתה, כיון שזה דבר שאינו שכיח לא גזרו רבנן וביטלום לגמריו.

החזון איש (פרה סי' ה ס"ק יז) תירץ, שבפרה ששתתה מים, כיון שעומד להתבטל מן העולם לא גזרו בזה טומאה.

מה הדין מי חטאת שבפיה

שם. התוספות (ד"ה נטלו) כתבו, שהתנא נקט 'בטלו במעיה', משום שאם המים עדיין הם בפיה לא בטלו. אלא שהקשו, מדוע אין המים בטלים בפיה, הרי שנינו (פרה פ"ט מ"ג), כל העופות פוסלים מי חטאת[ז]. ותירצו, ששם מדובר קודם קידוש מי חטאת, והמים נפסלים, כמו שפירש **רש"י** (חולין ט: ד"ה שם)[ח], משום שצריך מים חיים שתהא חיותם בכלי, שלא ימלא כלי זה ויערה בכלי אחר קודם קידוש. וכיון שהיו בפיה אם יחזרו לכלי יפסלו[ט]. עוד ביאר רש"י (שם), שהואיל והפריש מהם לשתות, הרי נעשית בהם מלאכה ונפסלו, וכשמקיאם פוסלים את הראשונים[י]. וטעמים אלו לא שייכים אלא קודם קידוש, כי מלאכה אינה פוסלת אחר קידוש, כפי ששנינו (פרה פ"ד מ"ד), מים מלאכה פוסלת בהם עד שיתן לתוכם אפר. ובספרי (במדבר פיסקא קמד) לומדים, אין לי מלאכה פוסלת אלא בפרה, במים מנין, תלמוד לומר 'והיתה לבני ישראל למשמרת למי נדה'

(במדבר יט ט). יכול יפסלו אפילו אחר שקדשו, תלמוד לומר 'למי נדה', וכבר הם מי נדה. אם כן רואים שמלאכה פוסלת רק קודם קידושיא. ואילו בסוגיא כאן מדובר לאחר קידוש, ממה שהמים מטמאים טומאה חמורה לולא שהפרה שתתה מהם, ולכן כשעודם בפיה לא בטלו, ורק לאחר שנכנסו למעיה בטלו משום היסח הדעתיב.

הראשונים[יג] ביארו, שהטעם שבשתיית הבהמה והעופות פוסלים את המים, הוא משום המשקה שבפיהם החוזר במים ורוק שבפיהם מתערביד. וכתב **הר"ש** (שם פ"ט מ"ג), שמה שאמר רבי יהודה בטלו במעיה, משום שבפיה אמנם המים נפסלים משום תערובת הרוק, מכל מקום לא בטלו, כיון שאין בהם פסול הגוף, ועדיין מטמאים טומאה חמורה, כמבואר בתוספתא (פרה פ"ט ה"ד), שמי חטאת שהתערבו במים עדיין מטמאים הם במשאטו. ואפילו לרב אשי [בסמוך] שאמר בטלו במעיה לגמרי משום שזה משקה סרוח, צריך טעם של היסח הדעת לבטלם מטומאה חמורה, וטעם של משקה סרוח לבטלם מטומאה קלהטז.

אמנם הר"ן (ד"ה נטלו) **ובחידושי רבינו דוד** (טז: ד"ה נטלוה) כתבו, שמי חטאת בטלו גם בפיה, מפני שנתערבו בהם המשקים שבפיה, וכמו שעופות פוסלים במי חטאת. ומה שאמר רבי יהודה בטלו במעיה ולא בפיה, הוא כדי לומר שאין המים מטמאים את הבשר כלל אפילו טומאה קלה, מפני שהם משקה סרוח, כמו שרב אשי אמר בסמוך, אבל כשהם בפיה אפילו שנפסלו ואין בהם טומאה חמורה, אבל טומאה קלה הם מטמאיזי.

הר"ש (שם) ביאר עוד, שהמים נפסלים מטעם היסח הדעת, שמכיון שנכנסו המים בפי הבהמות והעוף, הסיח דעתו מהם, וכשמקיאם פוסלים הראשוניםיח. אלא שהקשה ממה שאמר רבי יהודה בטלו במעיה, ואם נחשב היסח הדעת המים שבפיה, היה לרבי יהודה לומר בטלו בפיה.

בחזון נחום (שם מ"ה) כתב, שלטעם שהמים ששתתה פרה בטלו במעיה משום היסח הדעת, כפי שנתבאר לעיל, אם כן אפילו מים שבפיה בטלים, אבל לטעם שביאר רב אשי בסמוך משום שזה משקה סרוח, אם כן דווקא במעיה בטלו אבל בעודם בפיה לא בטלויט.

בשו"ת חכם צבי (התוספות, סי' פט) יישב את קושיית התוספות מעופות שפוסלים מי חטאת, שבעופות הם פוסלים מי חטאת שאינם מטהרים יותר הטמא

ב. **וברש"ש** (פרה מ"ט מ"ג) כתב, שדרשה זו של 'למשמרת' היא משום היסח הדעת. וכן כתב הרמב"ם (פרה פט"ו ה"ז), 'למשמרת למי נדה', בזמן שהן שמורים אינם בטלין, אבל בזמן ששתאתן פרה בטלו, שהרי אינם שמורים. וראה במלאכת שלמה (שם מ"ה) שהעתיק את דברי התוספות בלא המילה 'ובתוספתא', ונראה שהבין שהכל טעם אחד. וכן ביאר באברהם יגל (נחום' שם, נפ"ד הוסיל) בכוונת התוספות, שכיון ששתתה מהם הפרה, אינם נחשבים משומרים ולא נקראים 'מי נדה'. **ג. בתוספות** הרשב"א כתוב 'שבפיה', והוא טעות סופר, כי משקים שבפיה אין בטלים, כמבואר בסמוך. וכן מבואר בתוספות הרא"ש (ד"ה נקרי). **ד. וכן** הקשה החזון איש (פרה סי' ה ס"ק יז). והוסיף, שמדרבנן מחשיבים את המים ככשרים לענין לטמא לתרומה, ומשמע שהוא הדין לחולין. **ה. אמנם** המשנה אחרונה (שם פ"ט מ"ח) הקשה על הרע"ב, שהיכן מצינו טומאה מדרבנן מטמאה אדם, ולא מצינו אלא טומאה דרבנן לטמא אוכלים ומשקים. וגם הרמב"ם בהקדמתו לסדר טהרות לא מנה טומאה דרבנן זו. וכיון שהמשנה אומרת שהמים הפסולים מטמאים הטהור לתרומה, משמע שאינו מדרבנן. לכן תירץ על פי הרמב"ם בפירוש המשניות (שם) שכתב, שהמשנה שם מדברת באופן שמי חטאת נפסלו, כגון שנתערב בהם מים או ששתתה מהם בהמה וכיוצא באלו. ומדובר שהתערבו מעט מים במי חטאת, כמו שתיית בהמה שהליחה שלה מועטת כלפי המי חטאת, ואם כן מדאורייתא בטלים הם ברוב מי חטאת, וכולם חשובים מי חטאת כשרים לגמרי, ולכן מטמאים את התרומה ואת האדם הטהור לתרומה מן התורה כדין מי חטאת כשרים. אמנם הרע"ב למד כפי שכתב הר"ש (שם), שהמים נפסלו בשינוי מראה, ואם כן פרחה מהם טומאת התורה ומטמאים רק מדרבנן [ולדברי המשנה אחרונה גם לא קשה קושיית הרש"ש, כיון שבמשנה שם מדובר במים שהתבטלו במי חטאת, ומטמאים מדין מי חטאת, מה שאין כן כאן, המי חטאת פסולים משום היסח הדעת]. **ו. כמו** שכתב רש"י (סוף ד"ה נטלו). **ז. וראה** רש"ש (נחום' שם) שהקשה, מדוע לא הביאו התוספות את הרישא של המשנה (שם), 'שתת מהן בהמה או חיה פסולין'. וכן הקשה בחיים לישראל (נחום' שם). ובראש יוסף (חולין ט: ד"ה עוד יש, נמוגרייס) כתב, שצריך לומר בתוספות בהמה, חיה ועופות. וכן כתב בהגהות מהרש"ם (ד"ה ומ"ש המתו"). **ח. במסורת** הש"ס העיר, שמה שציינו התוספות לרש"י בגיטין הוא טעות, ששם לא מדובר מזה כלל, אלא כוונתם לרש"י בחולין. וכן העירו בגור אריה יהודה (מלאומים, סי' יח) ומאורי אור (נחום' שם). **ט. וראה** בר"ש ובראש (שם) שהקשו על פירוש זה, שהרי מבואר בפרה (פ"ו מ"ח), חמשה שמלאו חמש חביות לקדשן ה' קידושים, ונמלכו לקדשן אחד כשרים. הרי שאפשר לערות מכלי אל כלי. וראה מה שיישבו בערוך השלחן העתיד (טהרות סי' סג סי"ב) ובמקדש דוד (טהרות, סי' נח אות ג ד"ה אמרינן) ובמעיל שמואל (יולנציק, נחום' שם). **י. וברש"ש** (שם) הקשה, שאם חשובה מלאכה לפסול, אם כן גם כשלא מקיא נפסלים המים, שמלאכה הפוסלת במים לאו דווקא מלאכה שבגופם, שכל מלאכה שאחר מילוי וקודם קידוש פוסלת. והתוספות (חולין שם ד"ה שם) הקשו, מה מלאכה שייכת בשתיה. ובמים טהורים (פרה פ"ט מ"ג מהדו"ק) ביאר, שתוספות לא הקשו את קושיית הר"ש, לפי שהם סוברים שהפסול הוא לא מחמת ההפרשה לשתיה, אלא הפסול הוא באותם המים אשר בפי הבהמה, ולכן לא הקשו שגם כשאינו מקיא פוסלם, אלא מדוע נפסלים המים אשר בפי הבהמה. אבל הר"ש סובר, שהפסול הוא מחמת שהבעלים הפרישו את המים לשתיה, ולכן הקשה שגם אם אינו מקיא פוסל. וכן ביאר החזון איש (פרה סי' ז ס"ק יד), שלר"ש הפסול הוא מפני שהבעלים הפרישו את המים לשתיית הבעל חי. עוד כתב החזון איש (שם נספח דנגריו), שהתוספות כאן שכתבו שהפסול משום מלאכה, דעתם משום שנפסד המים חיים על ידי שתיית הבהמה, ולאחר קידוש לא פוסל. ובמעיל שמואל (נחום' ד"ה נטלו, נפ"ד מסוס) ביאר, מה שיש פסול מלאכה בשתיה, הוא משום שעיקר פסול מלאכה במי חטאת הוא מה שעושה צרכיו במי חטאת, וצריך שיהא משומר לצורך מי חטאת ולא לצורך אחר, וכאן בשתיית הפרה נעשה צורך אחר במי חטאת. **יא. וכן** חיותם בכלי היינו קודם קידוש, שדורשים להלן (לד:) ממה שכתוב (במדבר יט יז) 'מים חיים אל כלי'. תוספות הרא"ש (ד"ה נטלו). וראה תוספות בגיטין (פו: ד"ה כל), שפסול חיותם בכלי הוא אף לאחר קידוש. והמהרש"א (נחום' שם) הקשה, מנין לתוספות שמדובר לאחר קידוש. וברש"ש (נחום' שם) העיר מתוספות כאן, שמבואר שפסול זה הוא קודם קידוש. וכן העירו באברהם יגל ובנר דוד (נחום' ד"ה נטלו). ועיין בשלמי תודה (נחום' שם) **ובחתם סופר** (גיטין שם ד"ה כל). וראה עוד ברש"ש כאן (נחום' שם, נפ"ד ההמס). וראה במנחת חינוך (מנוה שנט אות ה) שהקשה על תוספות, שמה ששנינו שמלאכה אינה פוסלת אחר קידוש, היינו העושה מלאכה אחרת בשעה שעוסק במים, אבל העושה מלאכה בגוף מי החטאת, הרי הם נפסלים אף לאחר קידוש. ראה שם שהוכיח כן. **יב. ובמעיל שמואל** (נחום' שם, נפ"ד ונטלו) ביאר בטעם שהתורה החמירה בהיסח הדעת שפוסל גם אחר קידוש, יותר ממלאכה אחרת, משום שכשמסיח דעתו אין שימור כלל למי חטאת, אבל מלאכה שאינה עוקרת הצורך למי חטאת, אלא שרוצה לעשות בו גם צורך שלו, לכן פסול מלאכה קל מפסול היסח הדעת, ואינו פוסל אחר קידוש. וראה באברהם יגל (נחום' שם נפ"ד הוסיל) שהקשה מדוע מים שבפיה אינם בטלים, הרי כיון שאינם משומרים אינם מי נדה ונפסלים בהיסח הדעת. וכן הקשה בדבר שמואל (נחום' שם). ונשאר בצריך עיון. ותירץ האברהם יגל, שמדברי הרמב"ם (פרה פט"ו ה"ז) משמע, שהפסול של 'מי נדה' הוא רק על מים שבמעיה, משום שאינם מי נדה אלא באופן ששייך בו שימור, ובפיה אפשר שהיא תחזיק את המים ויהיו משומרים, אבל במעיה לאו בר שימור הוא. ובקרן לדוד (מוס פפ) ביאר, ששהייה מועטת במה שהם בפיה עוד דעתו עליהם, ואין זה היסח הדעת עד שנכנסו לתוך מעיה. **יג. תוספות** (שם ד"ה שם), הרמב"ם בפירוש המשנה, הר"ש, הרא"ש (שם פ"ט מ"ג), הר"ן ורבינו דוד (ד"ה נטלו) ותוספות רבינו פרץ (ד"ה נטלוה) בכוונת רש"י בחולין (שם). **יד. וכתבו** התוספות (שם ד"ה שם), שלפירוש זה מדובר גם לאחר קידוש המים. וביארו שהמים פסולים משום שהזאה צריכה שיעור, ולא כשיטת רבי אליעזר בזבחים (פ.), שאמר, שכשנתערבו במים יזה שתי הזאות, שממה נפשך הזאה אחת תהא כשירה. או שאפשר לומר גם כרבי אליעזר ופסולה היינו בהזאה אחת, אבל יכול לעשות שתי הזאות. וכן כתבו הר"ש והרא"ש (שם פ"ט מ"ג). אלא שהר"ש הוסיף, שגם כשרבי אליעזר התיר בשתי הזאות, זה דווקא במעט מים שהתערבו במי חטאת, אבל כאן יש הרבה רוק, וגם רבי אליעזר מודה שלא מועיל. אלא שבחסדי דוד (מסורת פרה פ"ט ה"ז) הקשה, איזה רוק הרבה יש בפי עוף קטן יותר ממים כל שהם, ובמשנה כתוב שכל העופות פוסלים, ואפילו צפור קטן במשמע. ובמי טהרה (פרה סוף סי' מה) הקשה, מדוע פסולים אפילו ברוק הרבה, אמנם לא יועיל ב' הזאות, אבל שיועיל ביותר מזה. עיי"ש מה שביאר. **טו. וכן** ביאר בתוספות רבינו פרץ (ד"ה נטלוה). וכן נקט בחכם צבי (שו"ת, תוספות תמימים סי' לה). **טז. ובחזון איש** (פרה סי' ה ס"ק יז) הקשה על הר"ש מכמה משניות, שגם מים שנפסלו בהיסח הדעת עדיין מטמאים טומאה חמורה. לכן כתב שמה שבטלו במעיה, הוא כיון שלא גזרו טומאה חמורה בזמן שאינם בעולם. וכמו שמצינו בפרה (פ"ט מ"ה), שלרבי יהודה מי חטאת שנפסלו בטלו. ואפילו שרבנן חולקים שם, שמי חטאת אלו לא יגבלם בטיט שלא יעשם תקלה לאחרים, מודים הם בפרה ששתתה מים חיים שבטלו לגמרי. **יז. ראה** בגליוני הש"ס (ד"ה משום) שהקשה על הרמב"ן (שבת יח. ד"ה ושדי) שכתב בשם יש אומרים, שמשקי תרומה שבפיו מאוסים הם ואינם מטמאים אחרים אבל פסולים הם. וכן כתב הרשב"א (שם ד"ה הא דממרין - הרמשון). ולכאורה כאן כתוב שהמים רק בטלו במעיה, ומוכח שכל כמה שלא ירדו למעיים, אין מתבטלים מתורת משקה לטמא אחרים אף שבאו לפה. אמנם לדברי הר"ן ורבינו דוד לא קשה, שבאמת גם כאן בטלו בפיה. וראה בדברי יחזקאל (סי' ו) שהאריך בדברי הרשב"א. **יח. וכן** ביאר הרא"ש (שם מ"ג) בדעת רש"י בחולין (שם), במה שכתב שהמים פסולים משום שנעשית מלאכה, אין כוונתו למלאכה ממש, אלא משום היסח הדעת. וכן ביאר בתוספות חדשים (פרה שם) בדעת רש"י. **יט. והבין**, שמה שהתוספות [בסוף דבריהם] הביאו את התוספתא, שהטעם הוא משום 'למשמרת', היינו לבאר שמשום כך אפילו בפיה בטלים המים. וכן כתב בשואל ומשיב (שו"ת, קמג מ"ג סי' רטו). אלא שביד דוד (ד"ה נטלו) כתב, שאין הכרח לזה מדברי התוספות. ולדברי החזון נחום לא קשה קושיית האברהם יגל [הובאה בהערה לעיל] על תוספות מדוע לא בטלו בפיה,

מת, או משום מלאכה או משום שצריך בכלי, אבל מה שכתוב, שפרה ששתתה מי חטאת בטלו במעיה, היינו שבטל ממנה מכל וכל שם מי חטאת והיינו לענין לטמאות, ואף שעופות פוסלים המים עדיין מי חטאת עליהם שהם מטמא[אוצר החכמה] וכמבואר בפרה (שם מ"ח), שמי חטאת שנפסלו מטמאים את הטהור לתרומה, אבל במעיה של הפרה נפקע מהם שם מי חטאת לגמרי, וגם אינם מטמאים.

בביאור דברי התוספות שמלאכה אינה משום היסח הדעת

שם. ביד דוד (נמוק' ד"ה נטלו) כתב, שמשמע **מתוספות** (שם) שמלאכה אינה פוסלת משום היסח הדעת, ולכן כתבו שמלאכה פוסלת רק קודם קידוש המים, ולאחר קידוש לא פוסלת מלאכה. מה שאין כן היסח הדעת פוסל גם לאחר קידוש, ולכן בטלו במעיה. כי אם נאמר שמלאכה היא משום היסח הדעת, אם כן כשם שמלאכה אינה פוסלת אחר קידוש, כך היסח הדעת אינו פוסל לאחר קידוש. והביא **שכמלכי בקדש** (ליקוטים, דף קנד. ד"ה תוס') הקשה בשם רבי חיים **אבולעפיא** מהסוגיא בחולין (נב.), בענין אם נשחטה בהמה אחרת שלא במתכוין עם הפרה אדומה, לרבי נתן פרה פסולה בהמה כשירה, וביאר רש"י (שם ד"ה לרבי), שרבי נתן מכשיר שחיטת חולין שלא בכוונה. ומה שהפרה פסולה, ואפילו שבלא בכוונה אינו מסיח דעתו מהפרה ואין הוא נחשב מתעסק במלאכה אחרת, פסול משום גזירת הכתוב (נמדבר יט ג) 'ושחט אותה' ולא אותה וחבירתה. ואם נאמר כדברי התוספות שמלאכה לאו משום היסח הדעת היא, אם כן אמנם שאין שם היסח הדעת כיון שזה שלא בכוונה, מכל מקום משום מלאכה יש כאן, שהרי מלאכה אינה משום היסח הדעת, ומדוע שלא יפסל משום מלאכה[כ].

ותירץ המלכי בקודש, שהתוספות סוברים שאמנם הטעם של מלאכה אין זה משום היסח הדעת מפרה, שהרי אפשר שיתעסק במלאכה אחרת ולא יסיח דעתו מפרה, ויהיה דעתו על פרה ומלאכה אחרת ביחד, אלא הטעם שמלאכה אסורה בה, מפני שצריך כשמתעסק בפרה שלא יתן אל לבו לשום מלאכה אחרת אלא דווקא בפרה, ואף שאינו מסיח דעתו ממנה, פסול כל שנתן דעתו גם למלאכה אחרת, אבל כשלא נתכוין למלאכה אחרת כלל, לא נחשב כאילו הוא עשה מלאכה, אלא כאילו נעשית מאליה לעצמה והוא לא עשאה, כיון שאין כוונתו בשחיטת פרת חולין אלא בפרה, ולא נתן אל לבו לשום מלאכה אחרת אלא בה. ואפילו שגבי עופות ששתו אין בזה כוונת האדם, שמאליהן שתו, מכל מקום יש כוונת העופות עצמם.

בבאר אברהם (ד"ה פרה) הקשה על התוספות, מדוע היסח הדעת פוסל גם לאחר קידוש מ'למשמרת' יותר מעשיית מלאכה, הרי מלאכה גם נלמדת מ'למשמרת', ולא פוסלים רק קודם קידוש, משום ש'למי נדה' משמע שעדיין אינם מי נדה. ואם כן איך לומדים מהפסוק 'למשמרת' לפסול היסח הדעת גם לאחר קידוש[כא]. ותירץ, שאין כוונת התוספות שהיסח הדעת יפסול מן התורה גם לאחר קידוש, אלא כוונתם לומר שפסול מדרבנן, ודומה לפסול שצריך שתהא חיותם בכלי, שאינו אלא מעלה בעלמא מדרבנן, כך כאן פסול של היסח הדעת לאחר קידוש הוא מעלה בעלמא. וזוהי כוונת התוספות, שממה שכתוב 'למשמרת' לפסול המים קודם קידוש שעדיין אינם מי נדה, פסלו רבנן גם אחר כך, ואפילו שגבי פסול מלאכה לא פסלו אחר קידוש, גבי היסח הדעת עשו מעלה יותר, משום שמצינו שהוא פוסל גבי קדשים, כמבואר להלן (לד:)[כב].

לדעת הראב"ד מדוע בטלו במעיה

שם. הרמב"ם (פרה פ"י ה"ד) כתב, 'המוליך מים לקדשן, ואין צריך לומר מים שנתקדשו, לא יפשיל הכלי לאחוריו אלא לפניו, שנאמר 'למשמרת למי נדה', בזמן שהן שמורים הן מי נדה, ואם לאו פסולין'. והשיג **הראב"ד**, שהרי מלאכה אינה פוסלת אלא משום היסח הדעת, וכבר אמרו במשנה (פרה פ"ד מ"ד), שהמלאכה פוסלת במים עד שיטילו את האפר, אבל משיטילו את האפר אינה פוסלת, ואם כן היסח הדעת למה יפסול במים שנתקדשו[כג]. **ובכסף משנה** (שם) תירץ, שהרמב"ם סובר שאין מלאכה פוסלת מטעם היסח הדעת[כד], ואם כן אפילו שמלאכה אינה פוסלת אחר שהטילו אפר, היסח הדעת פוסל[כה]. הרי שנחלקו הרמב"ם והראב"ד בעשיית מלאכה, האם הפסול הוא מטעם היסח הדעת[כו].

ובמלכי בקדש (ליקוטים, דף קנד. ד"ה תך על) הקשה בשם רבי חיים **אבולעפיא**, לדעת הראב"ד שמלאכה משום היסח הדעת היא, מדוע אמר רבי יהודה בטלו במעיה, אם משום מלאכה והיסח הדעת, הרי לדעת הראב"ד אין לאחר קידוש משום היסח הדעת ולא משום מלאכה, ובגמרא כאן מדובר לאחר קידוש. ותירץ המלכי בקדש, שהטעם שנפסלו המים, הוא לא משום מלאכה והיסח הדעת, אלא משום שכתוב 'למשמרת למי נדה', ודרשו בתוספתא (מקוואות פ"ו ה"ו), כל זמן שמשומרים הם למי נדה, כלומר, כל זמן שלא הלכו לאיבוד אלא משומרים לעשות בהם מצותם שעומדים להזאה, הם נחשבים למי נדה, ואם אינם משומרים לכך אלא הלכו לאיבוד, ששתתה מהם פרה ואינם עומדים להזאה, אינם נחשבים למי נדה. ואין הכוונה שהם משומרים משום שלא הסיחו דעתם מהם[כז].

מדוע שיטמאו טומאה קלה

ואי סלקא דעתך מכלים הוא דהדר ביה אבל באוכלין כרבי יוסי ורבי שמעון סבירא ליה אמאי בטלו במעיה לגמרי וכו'. רש"י (ד"ה נטלו) ביאר, שאם נאמר שרבי יהודה סובר שמשקים מטמאים אוכלים כרבי יוסי ורבי שמעון, אם כן, אמנם בטלו המים מתורת מי חטאת לענין שלא יהו טמאים בתורת אב הטומאה לטמא, אם נגעו בהם אדם וכלים בתוך המעיים, משום שאין תורת מי חטאת עליהם, אבל דין משקה טמא נשאר על המים כשאר משקים, לטמא בשר זה שהוא אוכל[כח], ומדוע אמר רבי יהודה בטלו במעיה לגמרי, אפילו מלטמא בשר זה, דהיינו טומאת אוכלים קלה. אמנם טומאה חמורה לא מטמאים אם נגעו אדם וכלים בהם בתוך המעיים, שהרי אין שם מי חטאת עליהם, אבל טומאה קלה, כגון את הבשר, שיטמאו, שהרי מים אלו שהיו מתחילה אב נחשבים שנגעו בעצמם, שאין נגיעה גדולה ממה שהם נוגעים בעצמם, וכשהלך מהם שם מי חטאת, נחשבים משקים שנגעו במי חטאת ונעשו ראשון[כט], ומדוע שלא יטמאו אוכל. אלא על כרחך שרבי יהודה חזר בו גם מאוכלים, וכיון שבחוץ משקים לא מטמאים אוכלים אלא מדרבנן, כאן שזה דבר שאינו שכיח שפרה שתתה ממי חטאת לא גזרו.

התוספות (ד"ה הפ) הקשו[לא], שכיון שפרחה מהם טומאה חמורה, שלא יטמאו אפילו טומאה קלה, שהרי למדנו בנדה (נפ.) ובזבחים (קה.), כל שסופו

הרי יש היסח הדעת. כי באמת לטעם של משמרת פסול גם בפיה. **כ. ובאברהם** יגל (נמוק' שם, נפ"ד ונטלו) הקשה מהגמרא חולין (שם), נחתכה דלעת עם הפרה כשירה, והיינו משום שלא מסיח דעתו ולא נפסל מטעם מלאכה. אבל לתוספות שמלאכה אינה משום היסח הדעת, מדוע תהא כשירה. ותירץ, ששם מדובר שלא עשה מלאכה בגוף המים אלא בדבר אחר ולכן צריך היסח דעת. אבל אם נעשה מלאכה בגופם ודאי אסור אפילו בלא היסח הדעת. **כא. וכן** הקשה בדבר שמואל (נמוק' שם). ונשאר בצריך עיון. **כב. אלא** שהקשה, שאם מן התורה המים כשרים וראויים למי נדה, ולא נפסלו בהיסח הדעת לאחר שנתקדשו המים, מדוע אמר רבי יהודה שבטלו במעיה ואינם מטמאים, משום שנפסלו מדרבנן. ותירץ, שרבי יהודה לשיטתו בסוכה (כג.), שסוכה שאינה ראויה לשבעה ימים אפילו מדרבנן, ממעטים אותה. ופירש הריטב"א (שם ד"ה ור"מ), שהפסוק מקפיד שיהא ראוי מכל צד אף מדרבנן. כך כאן כיון שאינו ראוי למי נדה, אף מדרבנן, לא נאמר בזה והנוגע במי הנדה יטמא. **כג. וכן** השיג עוד הראב"ד (שם פ"ו ה"ג). ובמים חיים לבעל הפרי חדש (גיטין נג: ד"ה כתב הרמב"ם) הקשה, שהרי היסח הדעת לומדים מ'למשמרת', וגם במלאכה לומדים מ'למשמרת למי נדה', אבל לא כשנעשו כבר מי נדה, ואם כן גם לענין היסח הדעת כתוב 'למי נדה' [קושיית הבאר אברהם לעיל על תוספות]. וכן הקשה בחידושי הגר"ח (סטנסיל, סי' תיד). **כד. ובכסף משנה** (שם פ"ו ה"ג) כתב שסברת הרמב"ם היא, שאם נאמר שהטעם הוא משום היסח הדעת, מדוע לא נזכר באף משנה שטעם של מלאכה משום היסח הדעת. **כה. אלא** שהמים חיים (גיטין נג: ד"ה כתב הרמב"ם) הקשה עליו, וכתב שדברי הראב"ד עיקר, שפסול מלאכה אינו אלא משום היסח הדעת, שכיון ששניהם נלמדים ממילת 'למשמרת', משמע שטעם אחד להם, ואם כן היסח הדעת אינו פוסל לאחר קידוש. ובחידושי הגר"ח (סטנסיל, סי' תיד) ביאר בדעת הרמב"ם, שמים לאחר קידוש יש עליהם דין מים ודין אפר, והנה בפרה הדין שמלאכה פוסלת עד שתֵּעָשה אפר, ומשתעשה אפר אין מלאכה פוסלת כבר, אבל היסח הדעת פוסל גם באפר. ולפי זה אמנם הפסוק 'למשמרת למי נדה' אינו רק על מים קודם קידוש, אבל מכל מקום היסח הדעת פוסל גם במים לאחר קידוש, משום דין אפר שעליהם, מה שאין כן מלאכה שאינה פוסלת באפר. ובאחיעזר (יו"ד סי' ו אות ו) כתב בדעת הרמב"ם, שדווקא מלאכה זו סברא שאינה פוסלת אחר קידוש, כיון שבאמת לא מצינו בשאר קדשים פסול כזה של מלאכה, ורק במי חטאת התחדש שמלאכה פוסלת, ולכן החידוש הוא רק לפני קידוש שעדיין לא הוכשרו, אבל פסול של היסח הדעת הוא פסול גם בתרומה וקדשים, ואם כן הרי כיון שמי חטאת נקראים חטאת, לא גרע מכל הקדשים שנפסלים בהיסח הדעת, והפסול בהם הוא אף

אחר קידוש. וראה עוד שם. **כו. ובמנחת** חינוך (מצוה שנט אות ה) כתב שהתוספות [הובאו לעיל] סוברים כשיטת הרמב"ם, שהיסח הדעת פוסל במים מקודשים. **כז. וכן** ביאר ביד דוד (נמוק' ד"ה נטלו). והקשה על התוספות, מי דחקם לומר שכאן הטעם משום היסח הדעת, כיון שמצינו טעם מפורש בתוספתא [היד דוד למד שהטעם של תוספות ושל התוספתא הם שני טעמים, ולעיל בהערה (בענין 'מדוע נטלו במעיה') נתבאר, שיש שלמדו שזה טעם אחד]. וראה שם שהוכיח מהתוספתא, שאין זה משום היסח הדעת. וראה עוד בעמק הנצי"ב (ספרי מוקם דף קם. ד"ה כשהם). **כח. ראה** בהגהות מהרש"ם (נכתב שם) שציין לגמרא בנזיר (סה.), שמסתפקת [לפי שיטת רש"י (שם ד"ה שכן)] אם יש למי חטאת דין אוכל מחמת שהם עבים, או שמא משקה הם. וכאן כתב רש"י שיש להם דין משקה. **כט. כיון** שנגעו במי חטאת קודם שבטל שם חטאת מהם, לא בטל מהם שם טומאה גם אחר כך. בארות המים (נכתב שם). וכל זמן שהמים כשרים, אינם מטמאים את עצמם טומאת משקים, שלענין עצמם לאו טומאה הם, אלא בשעה שהם נפסלים מחשיבים את רגע האחרון של הכשר כנוגעים במשקים דעלמא. חזון איש (כלים סי' לח סק"ח). וראה בחזון יחזקאל (סוף ד"ה ממ"ח) ובחידושי רבי שמואל (מוס קל ד"ה ועי'). **ל. ראה** בתועפת ראם (ויטקינד, מאמר שמיני פ"ד), שהקשה מהגמרא בנדה (ע:), ששאלו, מתים לעתיד לבוא צריכים הזאה שלישי ושביעי, או אין צריכים. אמר להם לכשיחיו נחכם להם. ולכאורה לדברי רש"י מאחר שהמתים נגעו בעצמם, אם כן גם אם הלך מהם שם מתים לעתיד לבוא, הרי אין לך נגיעה גדולה ממה שנגעו בעצמם, ואם כן בודאי צריכים הזאה שלישי ושביעי. ומדוע השיב להם לכשיחיו נחכם להם, הרי סברא כזו אפשר לחכם גם עכשיו, ומה זה שונה ממי חטאת שמטמאים טומאה קלה לפי שנגעו בעצמם. ותירץ, שהדבר תלוי בתנאי התחייה לעתיד לבוא, אם יהיה על ידי רעש, אם כן אותם המתים עצמם שמתו יחיו ויעמדו לתחייה, ואם כן יצטרכו להזאת שלישי ושביעי לפי שנגעו בעצמם. אולם אם הקב"ה בכבודו יחיה את המתים על ידי טללי תחייה, כמו שאמר רבי חייא בכתובות (קיא:), שמבצבצים ועולים כעשב השדה, אם כן נחשבים כגידולים טמאים שנזרעו בארץ, שנעשו טהורים על ידי הזריעה, כי פנים חדשות באו לכאן. וראה בספרי זוטא (מוקם יט יח), שבמת עצמו אין שום טומאה עצמית, אלא שגזירת הכתוב היא שמטמא אחרים הנוגעים בו. **לא. הדיבור** המתחיל בתוספות הוא על קושיית הגמרא בסמוך הא בשרה טמא, ונמצא שקושיית התוספות היא על קושיא זו. וראה בפאר הלכה (נמוק' שם) ובפתח הבית (סוף מוס קיח) ובשואל ומשיב (שו"ת, מהדו"ק מ"ג ריש סי' רטו) ובשלמי תודה ובנר דוד ובקול מבשר ובחיים לישראל (נמוק' שם) מה שביארו בזה. אמנם בתוספות הרא"ש (ד"ה טומאה) ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה

לטמא טומאה חמורה[לב] לא צריך הכשר שרץ, ונחשב כאילו נגע בשרץ[לג], והיינו דווקא בעוד שסופו לטמא טומאה חמורה, אבל כשאין ראוי כבר לטמא טומאה חמורה צריך הכשר, כמבואר בחולין (עג:) לגבי בשר הפורש מאבר מן החי, שלא מועיל לו מה שסופו לטמא טומאה חמורה בהיותו מחובר עם האבר לעשותו מוכשר, ושלא יצטרך הכשר מים, כיון שלאחר שפירש הבשר ממנו אינו ראוי לטמא טומאה חמורה[לד]. ואם כן כאן שפרחה מהמשקים טומאה חמורה, מדוע שיטמאו טומאה קלה[לה].

ותירצו התוספות[לו], שלגבי בשר הפורש מאבר מן החי 'כששימש מעשה עץ שימש', כמבואר בחולין (קכט.)[לז], ואם כן טומאת אבר אינה גורמת שהבשר גם כן יטמא מדין אוכל, כיון שטומאת אבר אינה ממין טומאת אוכלים. אבל מי חטאת צריך שיהיו ראויים מתחילה לשתיה[לח], ונמצא שהטומאה חמורה שלהם אינה מעשה עץ, אלא מטעם שהיו ראויים לשתיית אדם, כי אם אינם ראויים לשתיה אינם ראויים להזאה, ורק כשראויים הם לשתיה מטמאים טומאה חמורה, ומתוך שיש שם משקים לענין מי חטאת, חל גם שם משקים לענין טומאה קלה, ואמנם פרחה מהם טומאת מי חטאת, אבל נשארה להם טומאת משקים[לט].

בתוספות הרשב"א (יז: ד"ה נמצה) הביא יש מפרשים[מ], שהמים טמאים מטעם שנגעו באפר שהוא חשוב כאוכל טמא, שחיבת הקודש מכשירה את המים, כמבואר במנחות (קנ:), שרבי שמעון סובר שאפר פרה מטמא טומאת אוכלים מדין חיבת הקודש. אלא שכתב הרשב"א שאינו נראה, שהאפר חולין הוא, כמבואר במנחות (נא:), שאין מועלים באפר פרה, ולא שייכת בו חיבת הקודש[מא]. ועוד, שאפילו עצים ולבונה יש לומר שלא מועילה חיבת הקודש לעשותם אוכל אלא כשקידש בכלי, אבל לא באפר פרה שאינו בכלי שרת.

בחידושי רבי שמואל (חולין קלח) יישב את קושיית התוספות מהגמרא בחולין, שדווקא היכן שמשום סופו לטמא טומאה חמורה נעשה בעצמו כמו אוכל טמא, אז מועיל מה שבתחילה היה סופו לטמא ונעשו כבר אוכלים טמאים. אבל בפרים שסופם לטמא רק טומאת מתעסקים, בזה לא נעשה בעצמו כמו אוכל ראשון לטומאה, אלא משום שסופו לטמא יש לו דין לטמא טומאת אוכלים, ובזה צריך דווקא שיהו ראויים עכשיו לטמא טומאה חמורה. וכן במי חטאת אף שמטמאים במגע ובמשא, מכל מקום הרי אינם מטמאים רק אם אינו צריך להם, ואם כן זה לא כמו טומאה סתם, אלא בגדר טומאת מתעסקים, שמטעם סופו לטמא לא נעשו בעצמם כמו אוכלים טמאים, אלא שיש להם רק דין לטמא, ולכן סובר רש"י שדווקא כל זמן שסופם לטמא, אבל משנפסלו לא.

באבן ישראל (נמוס' סס, נפ"ד ו"ל) יישב את קושיית התוספות מהגמרא, שדין זה שסופו לטמא טומאה חמורה, מבואר בנדה (נפ.), שזה מועיל לענין שלא צריך לא הכשר מים ולא הכשר שרץ. אולם שניהם אינם מטעם אחד, שהרי יסוד דין של הכשר מים הוא לתת שם אוכל, ואם כן מה שלא צריך הכשר מים כשסופו לטמא טומאה חמורה, הוא משום שסופו לטמא טומאה חמורה

מה שהתוספות לא פירשו כרש"י

שם. באחרונים מצינו כמה ביאורים מדוע התוספות לא פירשו כרש"י:

א. בשו"ת גור אריה יהודה (תשובות, או"ח סי' יח) ביאר, שמה שפירשו התוספות [הובא לעיל], שקושיית הגמרא היא מצד סופו לטמא טומאה חמורה, ולא כרש"י שזה מצד שהמים נגעו בעצמם, היינו רק לדעת תנא קמא שהוא רבי מאיר (לעיל טז.), שלדעתו משקים אינם מטמאים אחרים, ולכך לא יוכלו המים לטמא את עצמם, ולכן היו צריכים התוספות לפרש בענין אחר, אבל בדברי רבי יהודה, שעכשיו עדיין סוברת הגמרא בדעתו שמשקים מטמאים אחרים, יכולים המים לטמא את עצמם. ולכן פירש רש"י בקושיית הגמרא, שלא מטמאים המים טומאה חמורה אם נגעו אדם וכלים בהם בתוך המעיים. ולכאורה, הרי גם אחר שיצאו לא מטמאים אדם וכלים. אלא יש לומר, שהגמרא באמת סוברת בדעת רבי יהודה, שבטלו במעיה לא מועיל רק בעודם במעיה שאינם 'למשמרת', אבל אם יצאו בתוך מעת לעת יש לומר שחזרו לטומאתם הישנה[מב], ואם כן עדיין נחשבים המים שבתוך הבהמה סופו לטמא טומאה חמורה אם יצאו בתוך מעת לעת, ולשיטת רבי יהודה לא הקשו התוספות כלל. אבל לת"ק שאמר בשרה טמא, ודקדקה הגמרא [בסמוך] שאינו מטמא אדם וכלים כלל, הקשו התוספות מדוע יטמאו טומאה קלה[מג].

ב. באחרונים[מד] כתבו, שהתוספות לא למדו כרש"י שהמשקים נגעו בהם בעצמם, וכששתתה אפילו שפרחה מהם טומאה חמורה, מכל מקום שם משקים נשאר בהם, לפי שנגיעת בית הסתרים היא[מה]. ובדעת רש"י, כתב המקדש דוד (טהרות סי' מד אות ג), שיש להוכיח שרש"י סובר שטומאת בית הסתרים לא שייכת במשקים[מו]. ומה שרש"י לא כתב כהתוספות, ביאר המקדש דוד (שם), שרש"י סובר שבמשקים לא שייך כלל סופו לטמא טומאה חמורה, שלא מצינו כן רק מועיל לתת שם אוכל על זה. מה שאין כן מה שלא צריך הכשר שרץ, הוא משום שבסופו לטמא טומאה חמורה יש לו בעצמותו כבר עתה טומאה קלה כמי שנגע בשרץ, ולכן לגבי הכשר שרץ בודאי אף שנתבטל ממנו מה שסופו לטמא טומאה חמורה, מכל מקום נשארה בו הטומאה קלה שהיתה בו מקודם. מה שאין כן לענין הכשר מים שהוא רק לתת שם אוכל, בודאי אם נתבטל מה שסופו לטמא טומאה חמורה בטל שם אוכל מזה, וממילא פקעה גם טומאת אוכלים שהיתה לו. ולפי זה, בגמרא בחולין שאנו צריכים לזה שסופו לטמא טומאה חמורה, גם להכשר מים לעשות שם אוכל, אומרים שהיכן שאין כבר סופו לטמא טומאה חמורה בטל גם שם אוכל, מה שאין כן כאן שהמים ראויים לשתיה, הרי שם משקה יש על זה גם בלי דין שסופו לטמא טומאה חמורה, אלא כל מה שאנו צריכים לזה שסופו לטמא טומאה חמורה הוא לענין הכשר שרץ, והיינו שעל ידי זה יש לו כבר בעצמותו טומאה קלה כמי שנגע בשרץ, בודאי אף שכבר אין סופו לטמא טומאה חמורה, מכל מקום נשארה בו הטומאה הקלה.

נהי) הקשו קושיית התוספות על קושיית הגמרא כאן, 'נהי דטומאה חמורה לא מטמאו טומאה קלה מיהא ניטמאו'. **לב. כגון** פרים הנשרפים שסופם לטמא טומאה חמורה המתעסקים בהם, או נבלת עוף טהור שסופה לטמא כשתאכל בבית הבליעה. מהרש"ל (נמוס' סס). **לג. אם** נגעה נבלת עוף טהור באוכלים מטמאה אותם, אף שלא נגעה הנבילה בשרץ וגם לא היה במאכל הכשר מים. מהר"ם (נמוס' סס). אלא שבשרביט הזהב (נמוס' סס) הקשה, מנין למהר"ם שגם המאכל שנגע בנבילה לא צריך הכשר מים. אלא כוונת התוספות, שהנבילה לא צריכה לא הכשר מים ולא הכשר שרץ. **לד. ראה** בשלמי תודה (נמוס' סס, נפ"ד כללמרינן) מדוע הוצרכו התוספות להביא מהגמרא בזבחים ובנדה, כיון שכל עיקר קושייתם הוא מהגמרא בחולין. וראה גם בחידושי אבר"ח ובידי משה (נמוס' סס). **לה. ומה** שכתב רש"י, שנחשב כמו שהמשקים נגעו בהם בעצמם, וכששתתה, אפילו שפרחה מהם טומאה חמורה, מכל מקום שם משקים נשאר בהם, כתב בתוספות רבינו פרץ (ד"ה נהי), שנגיעה זו בזו לא מצינו בשום מקום. וכן כתב בחכמת מנוח (נמוס' סס), שאין לרש"י שום ראיה בזה. אמנם הר"ש (פרה פ"ט מ"ה) יישב את קושיית התוספות כדברי רש"י. וראה בשערי יצחק (פלקסר, סי' כח) מקור לדברי רש"י ממשנה בכלים (פכ"ו מ"ט). וראה בקובץ ענינים (נמוס' סס) שהקשה על תוספות, שטומאתם משום סופו לטמא טומאה חמורה, אם כן מדוע טומאה זו תיפקע כשפרחה מהם טומאה חמורה. ותירץ, שהתוספות סוברים שמה שסופו לטמא טומאה חמורה, אינה סיבה לטומאה כנגיעה בשרץ, אלא שבכל רגע שסופו לטמא טומאה חמורה חל על זה דין טומאה קלה, אבל כשפרחה טומאה חמורה בטלה ממילא כל הטומאה. **לו. ובן** ביאר הגור אריה (ד"ה נבלת) מעצמו. **לז. לאו** מתורת אוכל הוא מטמא, אלא בתורת שומר לאוכל כעצם וכקרנים. מהרש"ל (נמוס' סס, נפ"ד כשמיטים). שמה שטימא מתחילה טומאה חמורה אינו מדין אוכל, אלא מדין אבר ואפילו גידים ועצמות. מהר"ם (נמוס' סס, נפ"ד ו"ל). **לח. בדבר** שמואל (ד"ה קשה) הקשה, מנין שמי חטאת צריך שיהיו ראויים לשתיה. והביא מהר"ש (פרה פ"ח מ"ט), שמים מלוחים ופושרים פסולים לחטאת, משום שיש להם שם לווי, ומשמע שבלא זה אינם נפסלים מטעם שאינם ראויים לשתיה. **לט. בדבר** שמואל (נמוס' סס) הקשה לשיטת רש"י, מדוע בבשר הפורש מן החי אין אנו אומרים שהבשר נטמא מהאבר, כשהיה ראוי לטמא טומאה חמורה. והביא לתרץ בשם חכם אחד, שהבשר כיון שלא הוכשר אין יכול לקבל טומאה מהאבר, מה שאין כן המים מקבלים טומאה מעצמם. וכתב שלפי זה יהא נפקא מינה להלכה בין רש"י לתוספות היכן שהאבר יוכשר, שלרש"י מטמא הבשר שפירש מהאבר, ולתוספות שחולקים על רש"י שטמא מחמת נגיעה בעצמו, לא מטמא. עוד כתב, שלפי מה שביאר הקובץ שיעורים [הובא בסמוך בענין 'מה שהתוספות לא פירשו כרש"י'], שבמשקים אין טומאת בית הסתרים, מיושב, שבשר הפורש הוא מגע בית הסתרים משום שזה אוכל. **מ. כן** ביאר בשו"ת הרשב"א (ח"ו סי' לב) בדעת הר"י מיגש בשבועות (יח. ד"ה

מיתביה). **מא. וכן** כתב בשיטה מקובצת (ב"ק עז. ד"ה עוד כתבו) בשם תוספות שאנץ, שאפילו תהא חיבת הקודש דאורייתא, אין שייך באפר חיבת הקודש, שמדאורייתא חולין גמור הוא שאין בזה מעילה. **מב. ורק** רב אשי במסקנת הגמרא אמר בטלו במעיה לגמרי, משמע שעד עכשיו סברה הגמרא שלא בטלו לגמרי. **מג. ובזה** ביאר, שלכן התוספות ציינו את דבריהם על קושיית הגמרא לת"ק, ולא מיד בקושיית הגמרא על רבי יהודה. וראה שם עוד ביאור בזה. **מד. מקדש** דוד (טהרות סי' מד אות ג), דברי יחזקאל (סי' ו פנף ג אות י), קובץ שיעורים (אות פד) וחזון איש (פרה סי' יג סק"ו) ואבן ישראל (נמוס' ד"ה הנ). **מה. וכן** הקשו בגור אריה (ד"ה ונבנ) ובצפנת פענח (שו"ת, סי' שטז אות ג) על רש"י. וראה בשואל ומשיב (מהדו"ק ח"ג סי' רטו). ובחזון איש (פרה סי' יג סק"ו) כתב עוד, שאין מי חטאת מטמא את עצמו כלל בנגיעת עצמו, שהרי על כרחך הוא טהור לגבי עצמו, שמי חטאת שנטמאו פסולים, ואפילו שמטמא בגדים והוא עצמו אינו חוזר ונטמא, כמבואר בתוספות (זבחים קה. ד"ה מתוסר), מכל מקום את המים עצמם אינו מטמא כלל, ומכל מקום טומאה קלה מחמת שטמא טומאה חמורה יש בהם. ראה עוד בחזון איש (מכשירין סי' ד סק"ח ובטבול יום סי' ד סק"ו). **מו. וכן** כתב הקובץ שיעורים (אות פד) בשם רבי משה מרדכי עפשטיין בדעת רש"י, שבמשקים לא נחשב בית הסתרים, שהרי יש מאן דאמר בחולין (עג.), חיבורי אוכלים כמי שמופרדים הם, כיון שהם רכים אינם נחשבים חיבור, ולא נקרא מגע בית הסתרים, ובמשקים כולם מודים שאינו חיבור. וכן ביאר בדברי דוד (קרמנגלסק, סי' עט אות ד). ובשערי טהר (ומלק, ח"ב סי' יט אות ג) כתב, שבמשקים לא נחשב הכל כגוש אחד אלא מכמה טיפות, ולכן אין כאן בית הסתרים שכל טיפה נוגעת בחברתה. וראה שם מה שהאריך לדון בזה. ובחזון איש (טבול יום סי' ד סק"ו) ביאר, שאוכל הוא מחובר במציאות, מה שאין כן במשקים אינם מחוברים בפועל, שכל טיפה מתנועעת בפני עצמה ורק דינם כמחובר, ועל כן לא נחשב טומאת בית הסתרים. וכן ביאר בחזון יחזקאל (ד"ה ממקיז) ביאר על פי דברי החוות דעת (יו"ד סי' נח סק"ו), שבדבר לח לא נקרא חיבור, ולכן קילוח חלב רותח שנגע בקדרה של בשר רותח, אין צריך ששים רק נגד החלב שנגע בקדרה, ולא נגד כל החלב, משום שדבר לח לא נקרא חיבור. ואם כן לא שייך בדבר לח מגע בית הסתרים. אלא שבדברי יחזקאל (סי' ו פנף ג אות יג) הקשה על התוספות, מדוע לא כתבו כרש"י משום שזו טומאת בית הסתרים, כיון שבמשקים כולם סוברים שאינם חיבור. וראה באבן ישראל (נמוס' ד"ה הנ) שתירץ על פי דברי התוספות בחולין (שם ד"ה מנורי), שדווקא בעומד ליקצץ אומרים כמי שמופרדים הם. עיי"ש. וראה בשואל ומשיב (מהדו"ק ח"ג סי' רטו), שדעתו ששייכת במשקים טומאת בית הסתרים. וכן נקט בשערי יושר (ח"ג סוף סי' מז). וראה במה שהאריכו בתוספות חיים (שמכוסקין, סי' יז) ובתורת יחיאל (ורשנסקי, סי' ג) ובזכר טוב (לנדוי, סי' י אות טו) בסברא זו. וראה עוד בשו"ת רעק"א (תנייגנא, סי' נט) ובאשר לשלמה (ח"ג סי' נה) מה שביארו בדעת רש"י.

אהח 19/06/2018
אוצר החכמה

באוכלים, שלומדים בחולין (קכא.), שאוכלים סופם לטמא טומאה חמורה. ובחזון **איש** (פרה סי' יג סק"ו) כתב, שרש"י סובר שטומאת מים חיים גם נקרא מעשה עץ שימש, ולא כהתוספות.

ג. בפתח הבית (שם קיח) הקשה על רש"י, שלא שייך לטמא טומאה קלה מחמת שנגעו בעצמם, שכיון שאז היה עליהם טומאה חמורה של מי חטאת, אומרים ששָבַע לה טומאה, כמבואר במנחות (כא.), שדבר שנטמא אין יכול לחול עליו טומאה שניה אם הטומאה השניה אינה חמורה מן הראשונה, כיון ששבע לה טומאה[מז]. **ובדברי יחזקאל** (סי' ו ענף ב סוף אות ט) דחה סברא זו, שדווקא במנחות שמדובר שהטומאה חמורה שיש לה היא טומאה עצמית, כגון מדרס ומגע מדרס, שהמדרס הוא כמו גוף השרץ ונבילה, שלא שייכת בו שוב קבלת טומאה, שכבר שָׁבְעָה הטומאה. מה שאין כן כאן במי חטאת, שאפילו שמטמא טומאה חמורה, אין זה טומאה עצמית בגוף המי חטאת, אלא שהנוגע בהם טמא מדין התעסקות במי חטאת, אבל טומאה קלה היא טומאה בגוף המים, ולכן לא שייך בזה שבע לה טומאה[מח].

ד. בדברי יחזקאל (שם אות יג) כתב, שהתוספות לא פירשו מטעם נוגעים בעצמם, משום שהלכו לשיטתם בנדה (ע. תוס' ד"ה ומזה), שמה שהנוגע במי חטאת טמא היינו דווקא שלא לצורך, אבל הנוגע לצורך הזאה טהור. וכאן כל זמן שהמי חטאת כשרים, הנגיעה שנגעו בעצמם בעוד שהיו כשרים זה ודאי לצורך המי חטאת, שאין לך לצורך גדול מזה, שהרי זה נשמר כדי שיהיה להזאה, ולאחר שנפסלו שוב אין נגיעה לקבל טומאה, שהרי פרחה מהם תורת מי חטאת[מט].

מה ההוכחה מהמשנה שרבי יהודה חזר בו

שם. בפתח הבית (אות קיז) הקשה, איך הוכיחה הגמרא שרבי יהודה חזר בו לגמרי וסובר כרבי מאיר שטומאת משקים דרבנן, הרי אפשר לומר שלא חזר בו, ואף שסובר טומאת משקים דרבנן, מכל מקום גזרו על משקים שיטמאו. ותירץ, שלענין גזירה דרבנן היה פשוט גם בהוה אמינא, שכיון שנסרח המים לא יטמא.

בפאר הלכה (יז: ד"ה מיהו) הקשה, איך הגמרא רצתה להוכיח מהמשנה בפרה שרבי יהודה חזר בו אף מאוכלים, הרי לעיל (שם) הגמרא לא הוכיחה ממשנה זו שרבי יהודה חזר בו, והגמרא הוצרכה להעמיד מכח קושיא דחוקה על רבינא שרבי יהודה חזר בו, ועל כרחך משום שהראיה מהמשנה אינה ראיה מוכרחת, משום שאפשר לדחות שבאמת לא חזר בו, ובאוכלים מטמא כרבי שמעון ורבי יוסי, ומה שאמר שהמים בטלו לגמרי, הוא משום שזה משקה סרוח כמו שדחה רב אשי בסמוך, ואם כן איך הביאה הגמרא ראיה שרבי יהודה סובר כר"מ.

ותירץ, שבתחילה הגמרא לא רצתה להוכיח שרבי יהודה חזר בו מהמשנה בפרה, כי יש לומר שלעולם לא חזר בו, ואפילו אם סובר רבי יהודה טומאת משקים דרבנן, אמר 'לכל טמא' משום שהוא מחמיר בספק דרבנן[נ], ולכן הביאה הגמרא ראיה שרבי יהודה חזר בו, מהברייתא של כל הכלים, שמחלק בין אם הכלים נטמאו מחמת משקים שהדין הוא נטמא גבו לא נטמא תוכו, לבין אם נטמאו מחמת שרץ שאז נטמא גבו נטמא תוכו, שרבנן עשו היכר כשנטמאו מחמת משקים להבדיל בין תוכו לגבו. וקשה, מדוע בספק משקים סובר רבי יהודה לכל טמא אפילו לטמא את הכלים, הרי אם הטומאה היא מדרבנן, היה עליו לחלק בין גבו לתוכו אף בספק משקים. אלא ודאי שמדאורייתא מטמא כלים ואין חילוק בין תוכו לגבו. ולכן הקשתה הגמרא מכח הברייתא של כל הכלים שסובר טומאת משקים דרבנן, ועל כרחך שחזר בו.

עוד ביאר הפאר הלכה (שם, נקוף דנריו), שמהמשנה בפרה אין להקשות איך רבי יהודה אמר בספק משקים לכל טמא, והרי שסובר טומאת משקים לטמא אחרים דאורייתא, ולגבי פרה אמר בטלו במעיה. לפי שיש לומר, שמה שאמר רבי יהודה בטלו במעיה, היינו לדבריו של ת"ק שאמר בשרה טמא, אמר לו רבי יהודה לדבריך בטלו במעיה, משום שסתם בר פלוגתא של רבי יהודה הוא ר"מ, ור"מ סובר לעיל טומאת משקים לטמא אחרים דרבנן, ואמר רבי יהודה לדבריך בטלו במעיה. ולכן הוכיחה הגמרא ממה שאמר רבי יהודה בברייתא של כל הכלים, 'במה דברים אמורים שנטמאו מחמת משקין, אבל נטמאו מחמת שרץ' וכו', שאם נאמר טומאת משקים לטמא כלים דאורייתא, אם כן מה לי נטמא מחמת שרץ מה לי מחמת משקים. ואין לומר שאמר זאת לדברי ר"מ שסובר טומאת משקים דרבנן, שאם כן למה לו לחלק דווקא לר"מ, הרי יכול לחלק אפילו לדבריו ולומר, במה דברים אמורים, שנטמאו מחמת משקים שנטמאו מחמת שרץ, אבל במשקים הבאים מחמת ידים נטמא גבו לא נטמא תוכו. אלא ודאי שרבי יהודה מחלק לפי שיטתו, ועל כרחך שחזר בו מדבריו[נא].

בקול מבשר (שם ד"ה פריה) כתב, שמה שהמקשה לעיל לא הוכיח מהמשנה של פרה, משום שיש לומר שבאמת רבי יהודה לא חזר בו מאוכלים, וסובר טומאת משקים דאורייתא, ומה שבטלו במעיה, הוא משום משקה סרוח, כפי שיישב רב אשי בסמוך. ומה שהגמרא כאן הקשתה ממשנה זו, הוא משום שעוד לא ידעה מתירוצו של רב אשי.

הרי בספרי מבואר שלתנא קמא מטמאים טומאה חמורה מכלל דתנא קמא סבר טומאה חמורה נמי מטמאו הא בשרה טמא קתני.

רש"י (ד"ה והא) ביאר, שת"ק לא טימא אלא את הבשר ולא את האדם וכלים הנוגעים בהם. **והתוספות** (ד"ה הא) הוסיפו, משום שנפסלו בהיסח הדעת. **והקשה ביד דוד** (נמוס' שם) שבספרי (חוקת פיסקא קכד) **ובתוספתא** (מקואות פ"ו ה"ו) מבואר, שהמים טמאים מתורת מי חטאת, ולא רק מתורת משקים לטמא אוכלים, ומשמע שם שזו דעת רבי עקיבא, ולא דורש 'למשמרת' ו'למי נדה' לפסול בהיסח הדעת. ומדוע כאן אמרה הגמרא, שלת"ק אין המשקים מטמאים אדם וכלים. **ותירץ**, שבאמת ת"ק של המשנה בפרה אינו ת"ק של הספרי, שת"ק בספרי מטמא את המים מתורת מי חטאת, ות"ק של המשנה מטמא רק מתורת משקים.

בשפת אמת (ד"ה מכלל) יישב, שמה שמקשה הגמרא 'הא בשרה טמא', אין הכוונה שלת"ק בשרה טמא מכח טומאת משקים[נב], אלא שאמנם לת"ק המים נחשבים מי חטאת, מכל מקום ממה ששנה רק הבשר טמא, משמע שגם לדבריו אין כאן טומאה חמורה, ואפשר שבאמת הטעם הוא שכיון שזה משקה סרוח לא נקרא נוגע במי הנדה, ואפילו שלא נפסל על ידי שתיית הפרה, וחולק על הדרשה של 'למשמרת', מכל מקום בסרוח סובר שאינם מטמאים מדין מי חטאת אלא טומאה קלה.

מדוע הגמרא לא שאלה איך יקבלו המים טומאה חמורה הרי נפסלו

שם. החזון איש (פרה סי' ה ס"ק יז) הקשה, מדוע לא שאלה הגמרא כיצד יטמאו המים טומאה חמורה, הרי נפסלו בהיסח הדעת. **ותירץ**, שהיה מקום לומר שמטמאים טומאה חמורה מדרבנן כשאר מי חטאת שנפסלו, כמבואר בפרה (פ"ט מ"ח), שמי חטאת פסולים מטמאים מדרבנן.

מה שונה ממי פרה המגובלים בטיט

שם. הצל"ח (אות קט) הקשה מהמבואר בפרה (פ"ט מ"ה), מי חטאת שנפסלו לא יגבלם בטיט שלא יגרום תקלה לאחרים, ופירשו **הרמב"ם** בפירוש המשנה **והר"ש והרע"ב** (שם), שחוששים שיגעו בטיט הזה ויטמאו, הרי שמטמאים אדם הנוגע, ומדוע כאן לת"ק אין מטמאים המים אדם וכלים. ואולי הכוונה שיטמאו את הידים, שמשקים טמאים מטמאים את הידים. אלא שקשה, שהרי הרמב"ם (שם) פירש, שהטעם של ת"ק הוא משום שכתוב (נמדבר יט ט) 'חטאת היא', משמע שיש למים דין חטאת אף שנתערבו בעפר או במעי הפרה, ואם כן קשה למה לא תטמא גם טומאה חמורה. ונשאר בצריך עיון. ולאחר מכן הביא מהרמב"ם (פרה פט"ו ה"ו), שמחמיר בגבלם בטיט כת"ק ומיקל בפרה, רואים שיותר נשאר שם מי חטאת בטיט מבמעי פרה.

ביד דוד (סוף ד"ה נטלו) תירץ, שהרמב"ם (שם ה"ז) כתב, שהטעם בפרה ששתתה שהמים טהורים, הוא משום 'למשמרת', וגבי טיט ביאר (שם ה"ו), שהוא משום שכתוב 'חטאת היא', אפילו בטיט עדיין שמם עליהם. ואם כן חלוק דין פרה ששתתה, מטיט.

מז. ובחידושי רבי שמואל (אות קלח) ובאבן ישראל (נמוס' ד"ה הא) כתבו שמשום כך תוספות לא כתבו כרש"י. **מח. ובעין** זה כתב בחידושי רבי שמואל (אות קל ד"ה ועי'). וראה שם מה שהקשה. ועיין תוספות (שבת קיב: ד"ה אבל) שכתבו, שלא אומרים שבע לה טומאה היכן שהטומאה באה לו מחמת שנוגע בעצמו. וראה עוד ביבין דעת (יו"ד סי' פז אות יז ד"ה לכן) **ובחזון איש** (כלים סי' לח סק"ח ד"ה והר"ם) ובדברי דוד (סי' עט אות ה). וראה שם עוד (אות ו-ז) **בסברת רש"י.** **מט. ובן** כתב בחידושי רבי שמואל (אות קלח). וביבין דעת (יו"ד סי' פז אות יז ד"ה ומעתה) הקשה על רש"י, מדוע שיקבלו טומאה קלה משום שנגעו בעצמם, הרי כשנגעו בעצמם היה לצורך ואין מטמאים, ומדוע יקבלו טומאה קלה כשנפסלו. ראה שם. **נ. והביא** שם ראיה מהגמרא בנדרים (יט.), שאפילו אם סוברים טומאת משקים דרבנן מחמירים בספק. **נא. הפאר הלכה** (ד"ה ומ"מ) יישב על פי זה, מה שדקדק, מדוע אמרה הגמרא 'אי סלקא דעתך מכלים הוא דהדר ביה', שלכאורה זה מיותר, כי הרי כל הנידון בגמרא הוא, אם באוכלים הוא סובר כר"מ או כרבי שמעון ורבי יוסי. **ותירץ**, שאולי באמת רבי יהודה סובר כר"ש ורבי יוסי, ומה שאמר רבי יהודה בטלו במעיה, היינו לשיטת ר"מ שסובר טומאת משקים לטמא אחרים דרבנן, וסתם בר פלוגתא של רבי יהודה הוא ר"מ. אלא שצריך לתרץ, שכיון שמצינו לומר שרבי יהודה סובר כר"מ, מדוע נדחוק לומר שרבי יהודה סבר כר"ש ורבי יוסי ואמר את דבריו לדברי ת"ק, כיון שאפשר לומר שרבי יהודה אמר לפי שיטתו שלו. בשלמא אם אומרים שרבי יהודה לא חזר מדבריו וסבר לכל טמא, אין להוכיח מכאן שחזר רבי יהודה מדבריו וסבר כר"מ, שכמו שדוחק לומר שרבי יהודה אמר את דבריו לת"ק, כך דוחק לומר שחזר רבי יהודה מדבריו, אבל כיון שמצינו שחזר רבי יהודה ממה שאמר לכל טמא לענין כלים, והספק הוא לענין אוכלים ומשקים, אם כן לענין זה אפשר לפשוט שחזר רבי יהודה אף מן האוכלים ומשקים, כיון שבלאו הכי מוכרחים לומר שחזר רבי יהודה לענין כלים, אם כן גם יש לומר שחזר מאוכלים ומשקים, כדי שלא לומר שרבי יהודה אמר לדבריו של ת"ק. ולכן אמרה הגמרא 'אי סלקא דעתך מכלים הוא דהדר ביה', כלומר, כיון שמצינו שחזר בו מכלים, יש לומר ולהוכיח שאף מאוכלים ומשקים חזר בו, אבל אם לא מצינו שחזר רבי יהודה לענין כלים, אין להוכיח שחזר רבי יהודה לענין אוכלים ומשקים. **נב. והביא** שם, שכן מבואר בראב"ד (תו"כ שמיני פ"ח) בטעם של ת"ק שמטמא את הבשר, משום חומרא של מי חטאת. אם כן משמע מדבריו, שלחומרא בעלמא מטמא ת"ק ומטעם מי חטאת, ולא מטעם משקה טמא.

מדוע חלקו דווקא בפרה

שם. בקרבן תודה (ד"ה מכלל) הקשה, לפי סברת הגמרא שבין ת"ק ובין רבי יהודה סוברים שפרחה טומאת מי חטאת, אלא שת"ק סבר שמשקים מקבלים טומאה ומטמאים, ורבי יהודה סובר שמשקים לא מטמאים. אם כן מדוע נקטו את מחלוקתם לענין פרה ששתתה מי חטאת, שיחלקו במשקים סתם. ועוד, מה הלשון בטלו במעיה, הרי גם ת"ק סובר כן, והיה לרבי יהודה לומר בשרה טהור. ונשאר בצריך עיון.

מדוע הגמרא לא פשטה את דעת רבי יהודה

כולה רבי יהודה היא וחסורי מיחסרא והכי קתני וכו'. במעשה חייא (יז: ד"ה מינעיא) הקשה, מדוע דחקה הגמרא לומר 'חסורי מיחסרא', כדי שלא נפשוט את הספק ממה חזר בו רבי יהודה, משום שאפשר לפרש שבאמת המים מטמאים אוכלים ומשקים, הרי אדרבה מפשטות לשון הברייתא נפשוט שרבי יהודה חזר בו גם מאוכלים, משום שאמר שבטלו במעיה לגמרינ"ג. **ובפאר הלכה** (ד"ה כולה) **יישב** על פי הספרי (חוקת פיסקא קמד) על הפסוק 'והיתה לעדת בני ישראל' (במדבר יט ט), מכאן אמרו, פרה ששתתה מי חטאת בשרה טמא מעת לעת, רבי יהודה אומר בטלו במעיה. **והר"ש** (פרה פ"ט מ"ה) כתב, ש'מכאן אמרו' לא נאמר על שיטת רבנן, אלא על רבי יהודה, וכמו שמסיים הספרי 'למשמרת למי נדה', כשהן שמורים הרי הן למי נדה, למעט במעיה שאינם שמורים. ולפי זה העדיפה הגמרא לשבש את הברייתא, כיון שבספרי מתחיל בפסוק שהוא דרשתו של רבי יהודה, ושם עדיף לומר כולה רבי יהודה, משום שהפסוק לא שייך כלל בדברי ת"ק, ולכן תירצה גם כאן הגמרא חסורי מיחסרא וכולה רבי יהודה, כיון שבספרי מוכרח שכך נאמר באותו הלשון.

מה היא סברת תנא קמא

רב אשי אמר לעולם בטלו במעיה לגמרי משום דהוה ליה משקה פרוח.

רש"י (ד"ה רב) **ביאר**, שאפילו שם משקה סתם אין עליהם כיון שנחשבים משקה סרוח, ושנינו בתורת כהנים (שמיני פ"ח) על הפסוק (ויקרא יא לד) 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא', פרט למשקה סרוחנ"ד. **והראב"ד** (תו"כ שם) **ביאר**, שת"ק סובר שבשרה טמא משום חומרא של מי חטאת. **ובמהר"ם חלאווה** (יז: ד"ה ומנעי) **ביאר**, שדעת ת"ק היא שכיון שהמים מתחילה היו אב הטומאה, אז אף שהם משקה סרוח לא נפקעה מהם הטומאה, אבל במשקים המקבלים טומאה, מודה הוא שכל שהם סרוחים אינם מטמאיםנ"ה.

התפארת ישראל (פרה פ"ט מ"ה ימין אות נט) כתב, שת"ק סובר שאין למים שם משקה סרוח, ואפילו שמעורבים במעיה בצואה, ומשקה סרוח גם לרבנן פקעה טומאה ממנו, כמבואר במכשירין (פ"ו מ"ז), משום שזה דווקא בסרוחים מצד עצמם, אבל כאן שרק נתערבו עם צואה סרוחה במעיה, סובר ת"ק שלא גרע מאילו נגבלו המים בטיט שמטמאיםנ"ו.

האם לפי רב אשי תנא קמא מטמא טומאה חמורה

שם. הרש"ש (פרה פ"ט מ"ה ומוי"ט ד"ה נשרפה) כתב, שמה שהגמרא דקדקה מתחילה בלשון של ת"ק 'בשרה טמא', מכלל שלא מטמא טומאה חמורה, אינו אלא לפי מה שסוברת הגמרא שרבי יהודה מודה שטומאה קלה מטמאים. אבל לפי רב אשי שרבי יהודה מטהר לגמרי, יש לומר שלת"ק אפילו טומאה חמורה מטמאים, ומה שנקט ת"ק בשרה טמא, הוא משום חידוש של רבי יהודה שמטהר אפילו את הבשרנ"ז.

אמנם במשמרות כהונה (ד"ה נטלו) **ביאר**, שלת"ק [לפי רב אשי] מטמאים המים טומאה קלה, ומה שפירש **רש"י** (ד"ה נטלו) את דברי רבי יהודה שבטלו במעיה, שאינם ראויים למי חטאת ואין עוד שמם עליהם, ומשמע שלת"ק עדיין תורת מי חטאת עליהם, דבריו הם רק לפי מה שתירצה הגמרא בתחילה, שרבי יהודה סובר שבטלו רק מתורת מי חטאת אבל עדיין מטמאים טומאה קלה, אבל לפי מה שדייקה הגמרא, שת"ק אמר בשרה טמא, אבל אדם וכלים לא מטמא, על כרחך שלכולי עלמא בטלו מתורת מי חטאת. אלא שלת"ק טומאת משקים דאורייתא ולכך מטמאים אוכלים, ורבי יהודה סובר שמטמאים מדרבנן, וכיון שהוא בפנים [במעיה] לא גזרו בדבר שאינו שכיח. וכמו כן לתירוצו של רב אשי, מה שרבי יהודה אמר בטלו היינו מתורת משקים, אבל לת"ק מטמאים אוכלים ומשקיםנ"ח.

במה נחלקו תירוצי הגמרא

שם. בהגהות מהרש"ם (נמוק' ד"ה נטלו) **ביאר**, ששני תירוצי הגמרא נחלקו במחלוקת המבוארת להלן (לד.), בגדר פסול היסח הדעת, שרבי יוחנן סובר שזה פסול טומאה, שאם יבוא אליהו ויטהרנה שומעים לו, וריש לקיש אמר שזה פסול הגוף, שאם יבוא אליהו ויטהרנה אין שומעים לו. ואם כן לתירוץ הראשון של הגמרא, שלדעת רבי יהודה בטלה מהמים טומאה חמורה בלבד לפי שנפסלו בהיסח הדעת, אבל מטמאים אוכלים, היינו משום שסובר כריש לריש ושייך כאן פסול היסח הדעת. אבל לתירוצו של רב אשי שבטלה מהם גם טומאה קלה שבטלו במעיה לגמרי, משום שזה משקה סרוח, זהו משום שסובר כרבי יוחנן שהיסח הדעת הוא פסול טומאה, ולכך אין לומר שטעמו של רבי יהודה משום היסח הדעת, משום שאדרבה מתוך שבלועים במעיה אי אפשר שיטמאו, ואם כן טעמו של רבי יהודה משום שהם משקה סרוח.

ועוד יש לומר, כיון שהוא משקה סרוח לא שייך בו פסול היסח הדעת, שבגמרא **בבכורות** (לד.) משמע, שהיסח הדעת אינו פוסל רק היכן שראוי לאכילה. וכתב עוד לשיטת **רבינו אלחנן בתוספות** (חגיגה כא. ד"ה המוכן), שהיסח הדעת פוסל רק כשהיה בידו והסיח דעתו ממנו, אבל בנאבד אינו פוסל היסח הדעת, אם כן גם כאן כשהמים במעיה של פרה נחשב כנאבד ולא שייך לומר היסח הדעת. ולכן אמר רב אשי שהטעם משום שהם משקה סרוח.

מדוע צריך לרב אשי לימוד מ'למשמרת'

שם. בשו"ת גור אריה יהודה (סי' יח ד"ה והנה) הקשה, לרב אשי שמפרש את הטעם של רבי יהודה משום שהמים הם משקה סרוח, אם כן מה צריך פסוק 'למשמרת' לפסול משום היסח הדעת, כפי שנתבאר **בתוספות** (ד"ה נטלו) בטעם דברי רבי יהודה, הרי כיון שאינם ראויים לשתיה פסולים הם למי חטאת, וכמו שכתבו התוספות לעיל (סוף ד"ה הא), שמי חטאת צריך שיהיו ראויים מתחילה לשתיית אדם**נ"ט**. ותירץ, שבאמת מתחילה צריך שיהו ראויים לשתיה תיכף בהתחלת הקידוש, וזה הגורם להם לטמא טומאה חמורה, אבל אם אחר כך נפסלו מתורת משקה לאדם, אינם נפסלים בכך, ולכן צריך טעם לפוסלו משום היסח הדעת. **והביא מהר"ש** (פרה פ"ט מ"ג), שדין 'למשמרת' מבטלם מטומאה חמורה, ועדיין נשארה עליהם טומאה קלה, וכשנסרחו פרחה מהם אף טומאה קלהס.

ביד דוד (ד"ה נטלו) כתב, שהטעם של סרוח לא מועיל אלא לטהרו מתורת משקה, אבל לא לטהרו מתורת מי חטאת, שמי חטאת הסרוחים לא מצינו שטהורים, ולכן צריך טעם של 'למשמרת' לטהר מתורת מי חטאת, וטעם של סרוח לטהר

נג. בגור אריה (ד"ה טומאה) הקשה, שאין זה דרך התלמוד לומר חסורי מחסרא כדי לא לפשוט את הספק [וכן מבואר בתוספות (ב"מ קיג. ד"ה ומסורי)]. וראה מה שיישב שם. ועיין במעשה חייא (יז: ד"ה מינעיא) מה שהאריך לחדש בכל הענין ובדברי רש"י. **נד. בפאר** הלכה (נרש"י שם) הקשה, שבתורת כהנים [שהביא רש"י] כתוב 'משקה' זה היין, 'אשר ישתה' זה הדם, וכן הוא אומר 'מנחל בדרך ישתה על כן ירים ראש' (תהלים קי ז), דברי רבי יהודה. רבי אליעזר אומר, 'אשר ישתה' פרט למשקה סרוח. משמע שרבי יהודה לא לומד מ'אשר ישתה', למעט משקה סרוח. וצריך לומר שיש לו דרוש אחר ללמוד זאת. ובדברי יחזקאל (פ' ו ענף ג אות ט) כתב, שרבי יהודה ידרוש כרבי אליעזר למעט משקה סרוח [וצריך עיון, שהרי רבי יהודה דורש מהפסוק דרשה אחרת]. וראה עוד בשואל ומשיב (מהדו"ק מ"ג סי' רטו). **ובשפת אמת** (ד"ה ר"ח) הקשה, שמרש"י משמע שכולם סוברים שמשקה סרוח אינו מטמא, ואילו בתורת כהנים יש מחלוקת תנאים בזה, ומשמע שלחכמים משקה סרוח גם מטמא, וכמו שכתוב שם, אמרו לו, אין משקים יוצאים לא על ידי עופות ולא על ידי פרה. והביא שהראב"ד בתורת כהנים (שם) ביאר, שהמחלוקת היא באופן שראויים לשתיית בהמה, כגון סרוח בכלי שאינו סרוח כל כך, אבל בסרוח לגמרי כעין במעי בהמה, כולם מודים שטהור. וגם כוונת רש"י כן, שלכולם ממעטים משקה סרוח שבטלו במעיה. והביא שם שמדברי הרמב"ם (טומאת אוכלין פ"ב ה"ד) נראה, שמפרש את התורת כהנים על דבר טמא, אם משנסרח יורדת טומאתו, אבל לענין קבלת טומאה, כולם מודים שאינו מקבל טומאה. וכעין זה מבואר בבאר אברהם (ד"ה רב), שהמחלוקת היא אם כשנסרח יורדת טומאתו, אבל לענין לטמא אחרים, כולם מודים שאינו מטמא. וראה בסמוך בדברי התורת כהנים ובמחלוקת הרמב"ם והראב"ד. **נה. ובן** ביאר הפאר הלכה (ד"ה עוד נגמ') שהקשה על סברא זאת. וראה עוד בבאר אברהם (סוף ד"ה רב) בסברת ת"ק [דבריו מובאים להלן בענין 'בטעם שהרמב"ם לא הזכיר טעם של משקה סרוח']. **נז. ובן** כתב המשנה אחרונה (פרה שם). והוסיף, שגם לתירוץ הראשון של הגמרא חסורי מיחסרא, אין זה אלא בדעת רבי יהודה שסובר שמטמאים טומאה קלה, אבל דעת ת"ק היא שמטמאים טומאה חמורה [אמנם החזון איש (פרה סי' יג סק"ו) נסתפק בזה]. והרש"ש (שם) בהמשך דבריו כתב, שכיון שמצינו בתוספתא (מקואות פ"ח ה"ו) ובספרי (מוקה פיסקא קכד) שהזקנים טיהרוהו, ואפילו רבי עקיבא שהיה מטמא מתחילה משמע שחזר בו, קשה לומר שיסתום רבי נגדם ויטמא טומאה חמורה. אלא צריך לומר שעל כרחך לא טיהרו אלא מטומאה חמורה, אבל טומאה קלה לטמא בשר לא שמענו. ומה שמבואר בספרי (שם) שטיהרו את בשרה, נראה שטעות סופר היא, שכן אין זה בתוספתא. **נח. ובן** נקט השפת אמת (ד"ה מכלל), שלתירוץ רב אשי שרבי יהודה מטהר לגמרי משום שזה משקה סרוח, לת"ק דין משקה סרוח פוסל מדין מי חטאת שאינם מטמאים טומאה חמורה, אבל מכל מקום מי חטאת הם לטמא טומאה קלה. אלא שסיים שעם כל זה רחוק הוא בעיני לפרש כן. וצריך עיון. **נט. ובן** הקשה באור הישר (ד"ה כולה). וכן הקשה בספרו על הרמב"ם (פרה פט"ו ה"ז, נדפס נמפרשי יד החזקה), במה שפסק הרמב"ם (שם), שנטהרו המים בשתיית הפרה מהפסוק 'למשמרת', אם כן למה לרב אשי לומר מצד הסברא שהם משקה סרוח. וכן מדוע הוצרך רש"י (ד"ה רב) להביא דרשה פרט למשקה סרוח, הרי כיון שלדין זה יש פסוק, שאינו למשמרת, למה לחפש מסברא ומפסוקים אחרים. ונשאר בצריך עיון. **ס. ובן** תירץ בדבר שמואל (ד"ה קסה) על פי הר"ש. וכתב, שנפקא מינה שאם הקיאתם מיד קודם שהספיקו להסריח, טמאים על כל פנים בטומאה קלה.

19/06/2018אחה

מתורת משקה. ומוכרחים לומר כן, כי רב אשי לא יחלוק על טעם המבואר בספרי (מוקף פיסקא קמד), שטעמו של רבי יהודה הוא משום 'למשמרת'[סא].

מהו משקה סרוח בשביל שיתבטל מתורת משקים

שם. בתורת כהנים (שמיני פ"ח) כתוב על הפסוק (ויקרא יא לד) 'וכל משקה אשר ישתה', 'משקה' זה היין, 'אשר ישתה' זה הדם, דברי רבי יהודה. רבי אליעזר אומר, 'אשר ישתה' פרט למשקה סרוח. והקשה **הראב"ד** (תו"כ שם), שבסוגיא כאן רואים שרבי יהודה סובר שבטלו במעיה משום שהמים הם משקה סרוח, ואילו בתורת כהנים משמע שרבי יהודה חולק על רבי אליעזר, שלא דורש למעט משקה סרוח[סב]. ותירץ שאין זה דומה, שכאן מדובר בסרוח במעי הבהמה ונעשו פרש, ובזה מודה רבי יהודה שטהורים, אבל סרוח שבתורת כהנים מדובר במשקים שנסרחו בכלי, ולא על ידי מעי הבהמה, ובזה חולק רבי יהודה שטמא.

ביאור דעת הרמב"ם במשקה שנסרח

שם. הרמב"ם (טומאת מוכלין פ"ג ה"ד) כתב, משקה שנסרח ונפסד ואינו ראוי לשתיית אדם, אינו מקבל טומאה כדרך שאינו מכשיר, שנאמר (ויקרא יא לד) 'אשר ישתה'. עוד כתב (שם הכ"ה), כל משקה שנטמא ואחר שנטמא נפסד ונסרח, הרי זה בטומאתו לעולם, שאין המשקה יוצא על ידי הכלב לעולם[סג]. **והראב"ד** (שם ה"ד) השיג מדברי התורת כהנים [הובאו לעיל], שרבי אליעזר לומד 'אשר ישתה' פרט למשקה סרוח. אמרו לו, אין משקים יוצאים לא על ידי פרה ולא על ידי עופות, ומבואר שלעולם המשקים מקבלים טומאה הואיל וראויים הם מתחילה לאדם[סד], אבל אם היו סרוחים מתחילתם, כגון פרש שבמעי בהמה ודאי טהורים, אע"פ שהכלב מלקק בהם, וזהו דרך האמת. וכן השיג הראב"ד על המשך דברי הרמב"ם (שם הכ"ה), במה שכתב שאם משקה נטמא ולאחר מכן נסרח אינו יוצא מידי טומאה, שהרי אפילו לכתחילה מקבל טומאה, הואיל וראוי לשתיית בהמה. **ובכסף משנה** (שם) יישב, שהרמב"ם למד שמה שאמרו חכמים לרבי אליעזר, אינו אלא לומר שאם נטמא ואחר כך נסרח, אינו עולה מידי טומאתו על ידי הסרחון, אבל אם נסרח קודם שנטמא שוב אין טומאה חלה עליו, ורבי אליעזר סבר שאף אם נטמא ואחר כך נסרח טהור, ופסק הרמב"ם כמו 'אמרו לו'[סה]. עוד ביאר, שחכמים שאמרו לרבי אליעזר סברו שאף אם נסרח ואחר כך נטמא, טמא, אלא שרבי אליעזר חולק עליהם, שכיון שהיה סרוח מקודם לא חלה עליו טומאה, והלכה כרבי אליעזר[סו]. עוד ביאר, שהרמב"ם סובר שהחכמים לא באו לחלוק על רבי אליעזר, אלא לפרשם, ודייק לשונם 'שאין המשקין יוצאין', שמשמע שאין יוצאים ידי טומאתם שהיו טמאים[סז].

הקרבן אהרן (תו"כ שמיני פ"ח) יישב את שיטת הרמב"ם מהתורת כהנים, שחכמים הבינו מדברי רבי אליעזר שאמר להוציא משקה סרוח לגמרי, ולא ביאר אם זה לקבל טומאה או לצאת מהטומאה, ולזה אמרו לו שאם הוא לצאת מהטומאה אין הדין עמו, אבל אם הוא לקבל טומאה כיון שנסרח ממאכל אדם שוב אינו מקבל טומאה[סח].

במרכבת המשנה (שם ה"ד) כתב, שהראב"ד מפרש את התורת כהנים, שרבי אליעזר דורש פרט למשקה סרוח שאינו ראוי לאדם, ו'אמרו לו' חולקים שאין המשקה יוצא מתורת משקה כל זמן שראוי לבהמה ועוף, והוא שהיה ראוי מתחילה לאדם. אבל הרמב"ם מפרש, שר"א לומד פרט למשקה סרוח, שדין משקה כדין אוכל, שאינו מקבל טומאה אלא אם כן ראוי לאדם, ואם נטמא לא פרחה טומאה עד שנפסל משתיית בהמה וכלב. וחכמים אמרו לו, שאמנם אין מקבל טומאה אלא אם כן ראוי לשתיית אדם, מכל מקום משנטמא אין הטומאה פורחת ממשקים לעולם אפילו נפסלו משתיית כלבים[סט]. ורק אוכלים טמאים נטהרים כשנפסלו מאכילת כלב, מה שאין כן משקים טמאים אין להם טהרה זולת השקת מים במקוה, כמבואר ברמב"ם (שם הכ"ה), ואין משקה מקבל טומאה ולא מכשיר, כל שאין ראוי לאדם, אף שראוי לכלב[ע].

לשיטת הרמב"ם קשים דברי רב אשי

שם. באחרונים[עא] הקשו, לשיטת הרמב"ם [והראב"ד] שמשקה שנטמא אינו יוצא מטומאתו על ידי הכלב לעולם. אם כן מדוע רב אשי אמר שבטלו במעיה, אמנם נעשו סרוח, מכל מקום הרי הם בטומאתם, כיון שמתחילה נטמאו קודם שנפסדו[עב]. **ובשואל ומשיב** (מהדו"ק, מ"ג סי' רטו) כתב, שאין לומר שמה שלא יצא מטומאתו היינו לעצמו, אבל לא יוכל לטמאות אחרים שכבר נפסד, שמכיון שנשאר בטומאתו ממילא מטמא אחרים. ונאמרו כמה יישובים בזה:

א. השואל ומשיב (שם) תירץ, שמכאן ראיה לשיטת הרמב"ם, שדווקא כשנטמא ואחר כך נסרח לא פקעה הטומאה מהמשקה, אבל לקבל טומאה כל שנפסל מאכילת אדם אינו מטמא, ולא כשיטת הראב"ד, שגם מקבל טומאה לכתחילה כל שלא נפסל מאכילת כלב. וכאן בעוד שלא נפסל ממי חטאת לא נטמא מתורת משקים טמאים, ומקבל תורת משקים טמאים רק משהם במעיה, שנפסל ממי חטאת משום היסח הדעת, ואם כן אז נעשה סרוח ואינו ראוי לאדם, ושוב אינו מקבל טומאה[עג].

ב. באברהם יגל (טומאת מוכלין פ"ג הכ"ה) יישב, שמה שרב אשי העמיד במשקה סרוח, אין זה אלא לרבי יהודה שאמר בטלו במעיה, שסובר כרבי אליעזר שחולק על חכמים בתורת כהנים, אבל אין הלכה כן, אלא כחכמים, שאין משקה יוצא מידי טומאה אפילו על ידי כלב.

ג. בדברי יחזקאל (סי' ו ענף ג אות ט) יישב, שלפי מה שפירש **רש"י** (ד"ה נטלו), שקושיית הגמרא בדברי ת"ק שיטמאו טומאה קלה, היא משום שהם נוגעים בעצמם, אם כן, כל זמן שיש עליהם עדיין תורת מי חטאת לטמא טומאה חמורה, אין מקבלים טומאה כלל, שהרי שָׁבַע לה טומאה, כמבואר במנחות (כה.). ורק עיקר קבלת טומאה קלה שחלה על המי חטאת מחמת נגיעה במי חטאת, הוא בשעה שחל הפסול עליהם, ואז הנגיעה והפסול באים כאחת, שפקעה מהם טומאה חמורה וחלה עליהם טומאה קלה. ולפי זה מובן תירוצו של רב אשי שהמים הם משקה סרוח, והיינו שבשעה שצריכה לחול טומאה קלה על המי חטאת, באותה שעה שפקעה מעליהם תורת מי חטאת, אז נחשבים משקה סרוח, ונחשבים נסרח קודם שמקבל טומאה, שבזה סובר הרמב"ם שאינם מקבלים טומאה[עד].

ד. עוד יישב הדברי יחזקאל (שם אות י) על פי מה שייסד (שם אות ג), שכל מה שסובר הרמב"ם שמשקים שנטמאו לא פקעה טומאתם על ידי שנפסלו המשקים משתיית אדם, זה רק בטומאה הבאה להם מצד שקיבלו טומאה מדבר

סא. וכן מבואר בתפארת ישראל (פרה פ"ט מ"ה יכין אות מ), שבמשקה סרוח אין שם משקים. ואפילו שסרוח לא מועיל למשקים רק שלא יקבל טומאה, אבל לא שתתבטל ממנו טומאתו שמתחילה, מכל מקום כיון שכתוב 'למשמרת', לכן משתתה הפרה שוב אינם שמורים, ולפיכך טהורים לגמרי. וראה בידי משה (ד"ה נטלו) מה שהקשה על היד דוד. **סב. וכן** הקשה בבית יצחק (שו"ת, מ"ג סי' ט אות ג נפוגרייס). ונשאר בצריך עיון. **סג. באחרונים** נחלקו בכוונתו, הכסף משנה (שם) למד, שאין המשקה יוצא מידי טומאתו שנטמא, והוא טהור על ידי הכלב, שכל זמן שהוא ראוי לכלב, טמא, אף על פי שאינו ראוי לאדם. וכן למדו בקרבן אהרן (תו"כ שמיני פ"ח), בחסדי דוד (תוספתא מקואות פ"ח ה"ח) בסוף דבריו, ובמנחת חינוך (מצוה קם אות ט ד"ה ומשקים). אמנם המרכבת המשנה (שם הי"ד) למד, שאין הטומאה פורחת ממשקים לעולם, אפילו נפסל משתיית כלב. וכן למדו בעזרת כהנים (תו"כ שם דף פח. ד"ה רמ"ח) ובבית יצחק (יו"ד מ"ג סי' לו אות נ). **סד. הראב"ד** למד שהתורת כהנים עוסק בענין קבלת טומאה, ופסק כ'אמרו לו', שמשקה אינו יוצא מידי קבלת טומאה כיון שראוי לבהמה. עזרת כהנים (תו"כ שמיני נתוספות העזרה דף פח. ד"ה רמ"ח). ובערוך השלחן העתיד (טהרות סי' קפב סי"ד) ציין לדברי הראב"ד בתורת כהנים, שפירש את דברי ה'אמרו לו', אין משקה סרוח יוצא מידי עופות ופרה, ופירש, שהרי אין העופות והפרות נמנעים מלשתות ממנו, ולכך כל זמן שהוא ראוי לשתיה מקבל טומאה, וכדבריו בהשגות. **סה. וכן** כתבו בקרבן אהרן (תו"כ שמיני פ"ח) באופן ראשון, ובנאם דוד (טומאת מוכלין פ"ג הי"ד). ובחסדי דוד (תוספתא מקואות פ"ח ה"ח) האריך לקיים תירוץ זה. **סו. והוכיח** שכן דעת הרמב"ם, לפי שבהלכה י"ד (שם) הביא דרשת 'אשר ישתה', שזו דרשת רבי אליעזר. ובהלכה כ"א (שם) שכתב שאין המשקים יוצאים ידי כלב, אפילו שזה כדברי ה'אמרו לו', פירוש דבריו אינו כמו שנתכוונו הם. אלא שבחסדי דוד (תוספתא מקואות פ"ח ה"ח) הקשה, שזה דוחק לומר שהרמב"ם פסק כרבי אליעזר, שמלבד שאין לשון התורת כהנים משמע כן, שמדובר בנסרח קודם שנטמא, גם אין שום טעם לפסוק כרבי אליעזר ולא כרבנן. אמנם ראה עזרת כהנים (תו"כ שמיני נתוספות העזרה דף פח:) וביפה עינים (ד"ה דהו"ל) ומקדש דוד (טהרות סי' מג אות ג ד"ה והנה ירושלמי), שהוכיחו מירושלמי בתרומות (פי"ח ה"ב) כתירוץ זה, שהרמב"ם פוסק כרבי אליעזר. וראה עוד בחקרי לב (יו"ד מ"ח סי' עה, דף קו:) מה שהקשה על דברי הכסף משנה. **סח. וראה** עזרת כהנים (תו"כ שם דף פח:) מה שהקשה על ביאור זה. **סט. ולא** כמו שהבין הכסף משנה (שם הכ"ה) בלשון הרמב"ם, שמשקים שנפסלו משתיית כלב פרחה טומאתם. וכמו שנתבאר בהערות לעיל. **ע. וראה** בחסדי דוד (תוספתא פ"ח פרק ה"ח) מה שהאריך בדבריו. **עא. שואל ומשיב** (מהדו"ק, מ"ג סי' רטו), אברהם יגל (טומאת מוכלין פ"ג הכ"ה), דברי יחזקאל (סי' ו ענף ג אות ט), חזון איש (מכשירין סי' ד סק"ט), חזון יחזקאל (ד"ה רנ), חידושי רבי שמואל (אות קנ). **עב. ובחזון איש** (מכשירין סי' ד סק"ט) הוסיף, שמדובר שנטמאו ואחר כך נסרחו, שהרי טומאה קלה שבהם משום שנגעו בעצמם, כדברי רש"י (ד"ה נטלו), או משום סופם לטמא טומאה חמורה, כדברי התוספות (ד"ה הא). **עג. וכן** יישב בחזון איש (מכשירין סי' ד סק"ע) את שיטת הרמב"ם. וכן ביאר בכלי חמדה (פרי שמיני דף נ:). ובשיטת הראב"ד כתב החזון איש, שיפרש כשיטת התוספות, שהמשקים מקבלים טומאה קלה משום שטימאו טומאה חמורה, וכיון שנפסל משתיית אדם אין מטמא, שכיון שנסרח אי אפשר לו לטמא טומאה חמורה. **עד. וכעין** זה תירץ במשיב נפש (ד"ה ר"ח). אלא שהקשה הדברי יחזקאל (שם), לפי מה שכתבו התוספות (ד"ה נטלו), שבפיה אין המים בטלים, וכל זמן שהם בפיה עדיין לא יצאו מתורת מי חטאת, ולפי זה נצטרך לומר שעיקר הנגיעה של המשקים בעצמם הוא במעיה, דהיינו בשעה שנפסלו מתורת מי חטאת, ואז אי אפשר עוד לקבל טומאה כיון שזו טומאה בלועה. ועל כרחך צריך לומר, שמה שכתב רש"י שהם כמשקים שנגעו במי חטאת, היינו קודם שנפסלו ממי חטאת, משום שאפילו שיש עדיין עליהם תורת מי חטאת, מכל מקום מקבלים גם כן טומאת משקים מתורת נגיעה במי חטאת, ולא שייך לומר שבע לה טומאה, שדווקא במנחות שמדובר שהטומאה חמורה שיש לה היא טומאה עצמית, כגון מדרס ומגע מדרס, אומרים שבע לה טומאה, שהמדרס הוא כמו גוף השרץ ונבילה שלא שייכת בו שוב קבלת טומאה, שכבר שָׁבְעָה הטומאה. מה שאין כן כאן במי חטאת, שאפילו שמטמא טומאה חמורה אין זו טומאה עצמית בגוף המי חטאת, אלא שהנוגע בהם טמא מדין התעסקות במי חטאת, אבל טומאה קלה היא טומאה בגוף המים, ולכן לא שייך בזה שבע לה טומאה. ואם כן כיון שהטומאה קלה של המי חטאת היתה מקודם שנפסלו קודם ששתתה, והתירוץ של רב אשי שזה משקה סרוח, היינו להפקיע טומאתו מדין נפסלו משתיית כלב, אם כן יקשה לדעת הרמב"ם, שלאחר שנטמא אין מי שסובר שתפקע הטומאה במשקים.

טמא שנגע בהם. מה שאין כן בטומאה שלא קיבלו מעולם כלל, רק שכך הוא הדין שנדון אותם בתורת טומאה, שייך לומר שכל שנפסלו משתיית אדם בטל מהם דין טומאה, כמו שאנו דנים לענין שאר קבלת טומאה מחדש שאין יכול לחול עליהם בשעה שאינם ראויים לשתיה, כך טומאה הבאה מצד הדין, הוא דבר המתחדש בכל שעה ושעה, ואין דנים את זה כטומאה ישנה שלא פוקעת כשנפסלו משתיית אדם. ולפי זה מבוארים דברי הרמב"ם, שהנה התוספות (ד"ה הא) כתבו, שקושיית הגמרא לרבי יהודה שהמים יטמאו טומאה קלה, אינה מטעם נגיעה בעצמם כדברי רש"י, אלא מטעם כל שסופו לטמאות טומאה חמורה. ודין זה שסופו לטמא טומאה חמורה, אינה טומאה הבאה על ידי קבלת טומאה, אלא שהוא מצד הדין, ומשום כך, לענין להפקיע טומאה זו די בזה שנפסל שאי אפשר לקבל טומאה מעתה. ואם כן הרמב"ם יפרש כתוספות, שקושיית הגמרא היתה שיטמאו טומאה קלה מדין סופו לטמא טומאה חמורה, ועל זה תירץ רב אשי שנחשב משקה סרוח, ומעתה אי אפשר לחול עליהם דין טומאה, וממילא פוקעת גם הטומאה קלה הבאה מצד הדין של סופו לטמא טומאה חמורה שחל בכל שעה ושעה[עה].

ה. עוד כתב הדברי יחזקאל (סס פרק יח) ליישב את דברי הרמב"ם גם לפי רש"י, שקושיית הגמרא לרבי יהודה שיטמאו המים טומאה קלה מדין נגיעה במי חטאת, ומה שתירץ רב אשי במשקה סרוח, הוא מטעם המבואר בתוספתא (מקואות פ"ח ה"ד) [ופסק הרמב"ם (טומאת אוכלין פ"י ה"ח) כן], פרה ששתתה משקים טמאים והקיאתם, אם נסרחו או שיצאו מלמטה טהורים, והטעם הוא משום שנחשב עיכול וכפרש בעלמא, ולכן אם יצאו מלמטה נחשב עיכול אפילו שלא נסרחו, ובהקיאתם לא נקרא עיכול רק בנסרחו שזו ראיה שכבר נתעכלו, ואין זה מטעם שנפסל לשתיה, שהרי לדעת הרמב"ם אין המשקה יוצא מידי טומאתו על ידי הכלב לעולם[עו]. ולפי זה מובן תירוצו של רב אשי שנחשב משקה סרוח, והכוונה שנחשב עיכול, וזה מועיל להפקיע אפילו טומאה ישנה[עז].

ו. עוד יישב הדברי יחזקאל (סס פרק יג) על פי דברי התוספות בנדה (ע. ד"ה ומזה), שהנוגע במי חטאת טמא דווקא שלא לצורך הזאה, אבל לצורך הזאה טהור. ולפי זה יקשה לפי רש"י, שפירש שקושיית הגמרא לרבי יהודה שיטמאו טומאה קלה משום שנוגעים בעצמם, והיינו שכל טיפה וטיפה נוגעת בשניה, והרי נגיעה זו חשובה לצורך מי חטאת, שהרי אי אפשר להפריד המים שלא יגעו זה בזה, ואיך אפשר לקבל טומאה על ידי נגיעה זו של עצמם, וכי גרע משאר נוגע לצורך מי חטאת שהוא טהור. ועל כרחך צריך לומר שכל זמן שלא שתתה הפרה, עדיין לא קבלו מי חטאת טומאה כלל, שאין עדיין נגיעה המטמאה כיון שראויים ועומדים להזאה, רק לאחר ששתתה הפרה המי חטאת ועודם בפיה, אפילו שהמי חטאת לא בטלו בפיה אלא במעיה, אבל מכל מקום, כיון שבשעה שהמי חטאת בפיה ועומדים לבליעה שוב אין עומדים להזאה, והנגיעה שנוגעים אז בעצמם בפי הפרה נקראת שלא לצורך הזאה, אפילו שמצד הדין עדיין כשרים להזאה, מכל מקום כל שבפועל זה שלא לצורך, מקבלים טומאה על ידי נגיעה זו. ולפי זה מובן תירוצו של רב אשי שנחשב משקה סרוח, שבבהמה ששתתה, משבאו המים בפיה נמאסו, ושוב אין ראויים לשום אדם כלל ואין מקבלים טומאה, משום שהטומאה קלה אינה חלה רק משבאו המים בפי הבהמה, ואז אין ראוי לחול טומאה עליהם, שמשקה סרוח אינו מקבל טומאה.

קושיא על הראב"ד

שם. באחרונים[עח] הקשו, לשיטת **הראב"ד** שכל שהיה ראוי לאדם מתחילה ונפסל, לא פקעה ממנו תורת אוכל ומקבל טומאה, אם כן מה תירץ רב אשי שהמים טהורים משום שנחשבים משקה סרוח, הרי היתה לו שעת הכושר מתחילתו לאדם[עט]. **וביפה עינים** (ד"ה דהוי"ל) תירץ, שאולי כאן מדובר שגם לכלב נפסלו ובזה לכולי עלמא טהורים[פ]. **ובמשך חכמה** (ויקרא יג לד) תירץ, שלגבי לטמא אחרים, ודאי אם נפסלו משתיית אדם שוב אין מטמאים אחרים, אפילו שכלפי עצמם מקבלים טומאה[פא]. **ובדברי יחזקאל** (סי' ו ענף ג אות יג) תירץ, שרבי יהודה בילדותו שמע מרבו שמים שנפסלו משתיית אדם אינם מקבלים טומאה, ולכן כשהיה רבי יהודה תלמיד כרבי אליעזר בתורת כהנים [הובא לעיל] שחולק על חכמים, וממעט משקה סרוח מפסוק 'אשר ישתה', ומשום כך משקה שנסרח אינו מקבל טומאה. עוד כתב, שגם אם נאמר שחכמים לא חולקים על רבי אליעזר, יש לומר שתירוצו של רב אשי יתפרש מדין עיכול, ובדין זה כולם מודים שטהור.

האם התוספתא חולקת על דברי הגמרא

שם. המקדש דוד (טהרות סי' מג אות ג) הקשה מהתוספתא (מקואות פ"ח ה"ד), פרה ששתתה מים טמאים והקיאתן טמאים מפני שאין טהורים בגוף, נסרחו או שיצאו מלמטה טהורים. ונראה מזה שאף כששתתה אפשר שלא יסרחו, רק אם נסרחו או שיצאו מלמטה טהורים. והרי לדברי רב אשי בטלו כבר כשהמים במעיה ואפילו שעוד לא הסריחו. ותירץ, שבתוספתא כיון שמדובר ששתתה מים טמאים, וכל שכבר נטמא אינו נטהר אלא אם כן נפסל משתיית הכלב, ולזה דווקא היכן שיצאו מלמטה טהורים. אלא שהקשה, שהרי במשנה של פרה ששתתה מי חטאת גם מדובר שנטמאו ואחר כך נסרחו, שהרי טומאה קלה שבהם משום שנגעו בעצמם [**ברש"י** (ד"ה נטלו)], או משום סופם לטמא טומאה חמורה [**בתוספות** (ד"ה הא)]. ובמקרה שנטמא כבר, אינו נטהר עד שיפסל מאכילת כלב, ואם כן מה שתירץ רב אשי שנחשב משקה סרוח, על כרחך הכוונה שמשקה הנמצא במעי בהמה נפסל גם מאכילת כלב, והרי בתוספתא מבואר ששייך שיהו משקים במעי בהמה ולא תפקע טומאתם. על כן כתב המקדש דוד, שהגמרא חולקת על התוספתא[פב].

בדברי יחזקאל (סי' ו ענף ג אות יג) כתב, שהתוספתא למדה שבשותה והקיאם ונסרחו, או שיצאו מלמטה אפילו שלא הסריחו, טהורים, לא מטעם שנחשבים משקה סרוח ואינם ראויים לשתיה, אלא משום שנחשבים עיכול וכפרש בעלמא, ולכן ביצאו מלמטה נחשב עיכול אפילו שלא נסרחו, ובהקיאם לא נקרא עיכול אלא בהסריחו, כיון שזו ראיה שכבר נתעכלו. ואם כן גם בדברי רב אשי שנחשב משקה סרוח וטהורים, היינו משום שנחשב עיכול. וטעם של ת"ק הוא שבתוך מעת לעת לא נחשב עיכול כלל אף בנסרח, וחולק על דין התוספתא.

בחזון איש (מכשירין סי' ד סק"ט) כתב, שהתוספתא היא כדברי תנא קמא במשנה של פרה, שסובר בשתתה מי חטאת בשרה טמא, ולא כרבי יהודה שטיהר משום שזה משקה סרוח. עוד כתב, שמשקה סרוח היינו שלא ראוי לאדם אבל עדיין ראוי לבהמה, ולכן כששתתה מים טמאים מודה רבי יהודה שאינם טהורים בגוף, כיון שמשקים טמאים אינם יוצאים מטומאתם עד שיפסלו מכלב, כמבואר בטהרות (פ"ח מ"ו)[פג].

בדבר שמואל (ד"ה קסה) כתב, שאינו מוכרח שחולקות הגמרא והתוספתא, שבתוספתא מדובר שהבהמה הקיאתם מיד, ועדיין לא נתערבו המים בצואה שבמעיה ולא נסרחו עדיין, ועל כל פנים ראויים לשתיית כלב, מה שאין כן כאן, מדובר שהם כבר במעיה ומעורבים בצואה ונפסלו משתיית כלב.

בטעם שהרמב"ם לא הזכיר טעם של משקה סרוח

שם. הרמב"ם (פרה פט"ו ה"ז) פסק, פרה ששתתה מי חטאת בשרה טהור, שנאמר (נמדבר יט ט) 'למשמרת למי נדה', בזמן שהן שמורים אינם בטלין, אבל בזמן ששתאתן פרה בטלו שהרי אינם שמורים. והקשו **האחרונים**[פד], מדוע הרמב"ם לא הזכיר את הטעם של דברי רב אשי, שהמים טהורים משום שנחשבים משקה סרוח[פה]. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. בצל"ח (חולין קט ד"ה ממה) יישב, שכל מה שרב אשי הוצרך לטעם זה, הוא כדי לומר שרבי יהודה לא חזר בו מאוכלים, וסובר כרבי שמעון ורבי יוסי שטומאת משקים לטמא אוכלים מדאורייתא, ואף על פי כן טיהר בשרה משום משקה סרוח, אבל לדידן שסוברים משקים לטמא אחרים ואפילו אוכלים לאו דאורייתא, וכמו שפסק הרמב"ם (מנחות הטומאות פ"ז ה"ח), אם כן אפילו לא נחשב משקה סרוח גם כן מובן מה שבשרה טהור[פו].

הקשו באברהם יגל (סס) ובמלכי בקדש (ליקוטים, דף קנד. ד"ה מנלן), שהרמב"ם כלל לא הזכיר את טעמו של רב אשי. וראה ביד דוד (ד"ה נטלו) מה שביאר בדברי הכסף משנה. ובחזון נחום (פרה פ"ט מ"ה) הקשה עוד, מדוע נתן הרמב"ם טעם שאינם שמורים, והוא הטעם האמור בספרי (חוקת פיסקא קכד), משום שכתוב 'למשמרת', ובגמרא כאן משמע שרבי יהודה מטהר לא מחמת טעם זה, שהרי רב אשי אמר שבטלו במעיה משום שזה משקה סרוח, ויש נפקא מינה בין שני הטעמים, שלטעם של הגמרא דווקא במעיה בטלו אבל בעודם בפיה לא בטלו, אבל לטעם של 'למשמרת' אפילו בפיה בטלו. **פו. וכן** כתב **הר"ש** (פרה פ"ט מ"ה), שכל תירוצו של רב אשי הוא לומר, שרבי יהודה סובר אפילו כר"ש ורבי יוסי שאמרו טומאת משקים לטמא אוכלים דאורייתא, אבל לרבי מאיר מובן מה שבשרה טהור, לפי שסובר טומאת משקים לטמא אחרים לאו דאורייתא. וראה בכלי חמדה (פרה שמיני דף נב: ד"ה ממנס) שהקשה על הצל"ח מדבריו (חולין קט), שאף לשיטת הרמב"ם שטומאת משקים לטמא אחרים לאו דאורייתא, אבל לטמא אוכל קדשים זה דאורייתא, ורש"י הרי כתב לעיל (יז: ד"ה פרה), שמדובר בפרה של זבח או של חולין, והמשנה כללה אף פרה של קודש, ואם כן קשה שבפרה של קודש יטמאו המשקים את הפרה, כיון שבאופן זה מטמאים המשקים את הבשר אף מדאורייתא. עיי"ש מה שביאר.

עה. ועיין שם (חולין יז) שהאריך בזה. **עו. וראה** באברהם יגל (טומאת אוכלין פ"ג הכ"ח) שהקשה מתוספתא זו על דברי הרמב"ם, מדוע שתה משקים טמאים ונסרחו והקיאם טהורים, הרי כיון שעדיין ראויים לכלב בטומאתם הם עומדים, ואפילו נתלכלכו בלכלוך הגוף ראויים הם לכלב, והחוש יעיד על זה. ונשאר בצריך עיון. אמנם לדברי יחזקאל מיושב. **עז. ובעין** זה יישב בחזון יחזקאל (ד"ה רכ).

עח. חקרי לב (יו"ד מ"ת סוף סי' עה), יפה עינים (ד"ה דהוי"ל), אור שמח (טומאת אוכלין פ"י ה"ח), משך חכמה (ויקרא יג לד), דברי יחזקאל (סי' ו ענף ג אות יג), מקדש דוד (טהרות סי' מג אות ג סוף ד"ה והנה כזה) וחידושי רבי שמואל (חולין קכ). **עט. והחקרי לב** (יו"ד מ"ת סוף סי' עה) נשאר בצריך עיון. **פ. וכן** ביאר בתפארת ישראל (פרה פ"ט מ"ה יכין אות מ), שכאן מדובר שנפסלו גם משתיית כלב. **פא. אלא** שכתב שזה מוזר לומר כן. וכמו שהבאנו לעיל [בענין 'לשיטת הרמב"ם קשים דברי רב אשי'] מהשואל ומשיב, שאין לומר כן. **פב. והוביח** שם עוד, שהגמרא לא סוברת כהתוספתא. וכן נקט באברהם יגל (פרה פט"ו ה"ז), שלדעת רב אשי התוספתא איננה כרבי יהודה. **פג. וראה** עוד בחסדי דוד (על המוספתא, מקואות פ"ח ה"ד נכתס). **פד. צל"ח** (חולין קט ד"ה רבי), יבין דעת (יו"ד סי' פז אות יז ד"ה ממנס), שואל ומשיב (מהדו"ק ח"ג סי' רטו), שפת אמת (ד"ה מכלל). **פה. הכסף משנה** (סס) הביא בדעת הרמב"ם את דברי רב אשי, שלרבי יהודה בטלו במעיה לגמרי אף מטומאה קלה, ולכן פסק הרמב"ם שבשרה טהור. אלא שכבר

ולכן הרמב"ם לא הזכיר טעם זה כלל, משום שלהלכה אין צורך בטעם זה[פז].

ב. ביד דוד (ד"ה נטלו) הקשה, שודאי שצריך לטעם זה, שטעם של 'למשמרת' צריך לטהר מתורת מי חטאת, וטעם של סרוח לטהר מתורת משקה. וכתב, שהרמב"ם לא נקט אלא טעם לטהר מתורת מי חטאת, כיון שאינו מפורש בגמרא אלא בתוספתא, אבל טעם של סרוח מפורש בגמרא[פח].

ג. בבאר אברהם (ד"ה רב) כתב, שהרמב"ם סובר שרב אשי אמר את דבריו רק לרבי יהודה, ולא קיימא לן כן, והרמב"ם לשיטתו (טומאת אוכלין פ"ב הכ"ח), שכל משקה שנטמא ונסרח הרי הוא בטומאתו, **והכסף משנה** (שם) ביאר, שדעתו שדווקא בנטמא ואחר כך נסרח אינו יוצא מידי טומאתו, אבל אם נסרח קודם שנטמא אין טומאה חלה משנפסלה לאדם. ולפי זה מה שאמר רב אשי בטעמו של רבי יהודה, שהמשקים נחשבים משקה סרוח, לפי ההלכה שאין משקים יוצאים מטומאה כל זמן שראויים לכלב, אין לומר שבטלו מי חטאת במעיים מטומאתם הראשונה משום שנסרחו, שהרי עדיין ראויים הם לכלב[פט].

בביאור מה שפסק הרמב"ם כרבי יהודה

שם. הרמב"ם (פרה פט"ו ה"ו) פסק, פרה ששתתה מי חטאת בשרה טהור, שנאמר (נמדבר יט ט) 'למשמרת למי נדה', בזמן שהן שמורים אינם בטלין, אבל בזמן ששתאתן פרה בטלו שהרי אינם שמורים. וביאר **הכסף משנה** (שם), שהרמב"ם פסק כרבי יהודה, משום שבספרי (חוקת פיסקא קכד) ובתוספתא (מקואות פ"ו ה"ו) ל"ח זקנים ורבי יוסי הגלילי ורבי טרפון, כולם סוברים כרבי יהודה[צ]. **בתוספות יום טוב** (פרה פ"ט מ"ה) כתב, שנמצא כתוב **בתשובת הגאונים בשם רב צמח בר פלטוי**, שסתם משנה [ת"ק] רבי מאיר, ורבי מאיר ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה. אלא שהקשה על זה, שאם כן כל היכן שחולק רבי יהודה על סתם משנה הלכה כמותו, והרי ודאי שזה אינו נכון, שלא נאמר הכלל שהלכה כרבי יהודה אלא היכן שלא סתם רביצא.

בפאר הלכה (ד"ה רב) ביאר, שהרמב"ם פסק כרבי יהודה על פי דברי הגמרא בזבחים (קה.), 'תנו רבנן, פרים ופרה [הנשרפים] ושעיר המשתלח וכו' מטמאין אוכלין ומשקין, דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים, פרה ופרים מטמאין אוכלין ומשקין, שעיר המשתלח אינו מטמא' [אוכלים ומשקים]. ומבארת הגמרא, שטעמו של ר"מ הוא משום שפרה ופרים ושעיר סופם לטמא טומאה חמורה לטמאות אדם ובגדים, וכל שסופו לטמא טומאה חמורה אין צריך הכשר, לכן אין הם צריכים הכשר טומאה ומטמאים אוכלים גם מחיים, ואפילו ששאר בעלי חיים לא מטמאים כשהם חיים. אבל רבנן שמחלקים בין שעיר לפרה ופרים, סוברים שמה שאין סופו לטמא טומאה חמורה צריך הכשר, היינו הכשר טומאה ממקום אחר שיגע בשרץ או בנבילה ולא שיטמא מאליו, אבל מי שסופו לטמא טומאה חמורה אין צריך ליגע בשום טומאה ומטמא טומאת אוכלים מאליו, כגון פרה ופרים, אבל צריך על כל פנים שיהא ראוי לטומאה, ולכן שעיר המשתלח שהוא חי אינו מטמא אוכלים, שלא מצינו בבהמות שבעלי חיים מטמאים.

וידוע שסתם בר פלוגתא של רבי מאיר הוא רבי יהודה, ואם כן בסוגיא כאן רבי יהודה סבר בטלו במעיה לגמרי אפילו מטומאה קלה, ואפילו שמתחילתו טמא טומאה חמורה, הואיל ומשקה סרוח לא ראוי לטומאה, כמו שאמר רבי יהודה ששעיר המשתלח אינו מטמא אוכלים ומשקים אף שסופו לטמא טומאה חמורה, הואיל שצריך שיהא ראוי לטומאה ובעלי חיים לא ראויים לטומאה, לכן גם כאן אף שתחילתו טמא טומאה חמורה, מכל מקום סופו אינו מטמא טומאה קלה, כיון שאינו ראוי לטומאה משום שמשקה סרוח הוא, ולא עדיף אם מתחילתו מטמא טומאה חמורה להיות סופו מטמא טומאה קלה, מאופן שסופו מטמא טומאה חמורה להיות תחילתו מטמא טומאה קלה, ושניהם צריכים הכשר טומאה ממקום אחר. ות"ק שסבר שבשרה טמא הוא רבי מאיר, שסתם בר פלוגתא של רבי יהודה הוא רבי מאיר, והוא לשיטתו שסבר שעיר המשתלח מטמא אוכלים ומשקים אף שאינו ראוי לטומאה, הואיל וסופו לטמא טומאה חמורה ובגדים, וכל שסופו לטמא טומאה חמורה אין צריך הכשר, לכן אפילו ששאר בעלי חיים לא מטמאים כשהם חיים. אבל רבנן שמחלקים בין שעיר לפרה ופרים, סוברים שמה שאין סופו לטמא טומאה חמורה צריך הכשר, היינו הכשר טומאה ממקום אחר שיגע בשרץ או בנבילה ולא שיטמא מאליו, אבל מי שסופו לטמא טומאה חמורה אין צריך ליגע בשום טומאה ומטמא טומאת אוכלים מאליו, כגון פרה ופרים, אבל צריך על כל פנים שיהא ראוי לטומאה, ולכן שעיר המשתלח שהוא חי אינו מטמא אוכלים, שלא מצינו בבהמות שבעלי חיים מטמאים.

וידוע שסתם בר פלוגתא של רבי מאיר הוא רבי יהודה, ואם כן בסוגיא כאן רבי יהודה סבר בטלו במעיה לגמרי אפילו מטומאה קלה, ואפילו שמתחילתו טמא טומאה חמורה, הואיל ומשקה סרוח לא ראוי לטומאה, כמו שאמר רבי יהודה ששעיר המשתלח אינו מטמא אוכלים ומשקים אף שסופו לטמא טומאה חמורה, הואיל שצריך שיהא ראוי לטומאה ובעלי חיים לא ראויים לטומאה, לכן גם כאן אף שתחילתו טמא טומאה חמורה, מכל מקום סופו אינו מטמא טומאה קלה, כיון שאינו ראוי לטומאה משום שמשקה סרוח הוא, ולא עדיף אם מתחילתו מטמא טומאה חמורה להיות סופו מטמא טומאה קלה, מאופן שסופו מטמא טומאה חמורה להיות תחילתו מטמא טומאה קלה, ושניהם צריכים הכשר טומאה ממקום אחר. ות"ק שסבר שבשרה טמא הוא רבי מאיר, שסתם בר פלוגתא של רבי יהודה הוא רבי מאיר, והוא לשיטתו שסבר שעיר המשתלח מטמא אוכלים ומשקים אף שאינו ראוי לטומאה, הואיל וסופו לטמא טומאה חמורה ובגדים, וכל שסופו לטמא טומאה חמורה אין צריך הכשר, לכן אפילו ששאר בעלי חיים לא מטמאים כשהם חיים. אבל רבנן שמחלקים בין שעיר לפרה ופרים, סוברים שמה שאין סופו לטמא טומאה חמורה צריך הכשר, היינו הכשר טומאה ממקום אחר שיגע בשרץ או בנבילה ולא שיטמא מאליו, אבל מי שסופו לטמא טומאה חמורה אין צריך ליגע בשום טומאה ומטמא טומאת אוכלים מאליו, כגון פרה ופרים, אבל צריך על כל פנים שיהא ראוי לטומאה, ולכן שעיר המשתלח שהוא חי אינו מטמא אוכלים, שלא מצינו בבהמות שבעלי חיים מטמאים.

וידוע שסתם בר פלוגתא של רבי מאיר הוא רבי יהודה, ואם כן בסוגיא כאן רבי יהודה סבר בטלו במעיה לגמרי אפילו מטומאה קלה, ואפילו שמתחילתו טמא טומאה חמורה, הואיל ומשקה סרוח לא ראוי לטומאה, כמו שאמר רבי יהודה ששעיר המשתלח אינו מטמא אוכלים ומשקים אף שסופו לטמא טומאה חמורה, הואיל שצריך שיהא ראוי לטומאה ובעלי חיים לא ראויים לטומאה, לכן גם כאן אף שתחילתו טמא טומאה חמורה, מכל מקום סופו אינו מטמא טומאה קלה, כיון שאינו ראוי לטומאה משום שמשקה סרוח הוא, ולא עדיף אם מתחילתו מטמא טומאה חמורה להיות סופו מטמא טומאה קלה, מאופן שסופו מטמא טומאה חמורה להיות תחילתו מטמא טומאה קלה, ושניהם צריכים הכשר טומאה ממקום אחר. ות"ק שסבר שבשרה טמא הוא רבי מאיר, שסתם בר פלוגתא של רבי יהודה הוא רבי מאיר, והוא לשיטתו שסבר שעיר המשתלח מטמא אוכלים ומשקים אף שאינו ראוי לטומאה, הואיל וסופו לטמא טומאה

פז. וכן ביאר באברהם יגל (פרה פט"ו ה"ו). **וראה בארץ יהודה** (פרה שם) שנקט, שדברי רב אשי הם אפילו אם רבי יהודה סובר כרבי מאיר. **פח. וכן כתב בידי משה** (ד"ה נטלו). **פט. וכן יישב בדובב מישרים** (מ"ג סי' ג ד"ה מוסף). **וראה עוד בשואל ומשיב** (מהדו"ק, מ"ג סי' רטו) **ובשפת אמת** (ד"ה מכלל) **בביאור דברי הרמב"ם. צ. וביבין דעת** (יו"ד סי' פו אות יז ד"ה ממנם) **הקשה, שהרי מבואר בגמרא** שגם ת"ק מטהר במים הנמצאים במעיים ואינם אב הטומאה, רק מטמאים הבשר טומאה קלה, שהרי לא נזכר בדברי ת"ק רק שהבשר טמא אם נשחטה בתוך מעת לעת לשתייתה. אם כן מה הראיה מהספרי, ששם למדו מפסוקים, שכל שנפסלו מתורת מי חטאת שאין ראויים להזאה, שוב אינם נקראים מי חטאת להיות אב הטומאה, אבל טומאה קלה יש לומר שבאמת מטמא. וכן הקשה באברהם יגל (פרה שם). **צא. ובשפת אמת** (ד"ה מכלל) **הקשה, שעל כרחך ת"ק הוא לא ר"מ, שר"מ** הרי סובר לעיל (טז.) לטמא אחרים דרבנן, אם כן מדוע כאן הבשר טמא. ותירץ, שהגאונים סוברים שאם טומאת משקים לטמא אחרים דרבנן, יש לומר שת"ק סובר שגזרו גם בזה, ורק לרבי יהודה אם הוא סובר טומאת משקים דרבנן, אפשר לומר שכאן לא גזרו משום שזה לא שכיח. אבל באמת ת"ק שהוא ר"מ סובר שאפילו בזה גזרו. וראה עוד מה שביאר. **וראה עוד בארץ יהודה** (פרה פט"ו ה"ז) **שהקשה על התוספות יו"ט מדברי הרי"ף** (שבת מח.), **שחולק על דברי רב צמח גאון. וכן הקשו בתוספות רעק"א** (פרה פ"ט מ"ה) **ובמשמרות כהונה** (ד"ה והנה). **ובתוספות חדשים** (שם נמוי"ט ד"ה ר"י) **תירץ, שגם רב צמח גאון התכוין כמו התירוץ של הכסף משנה, שכיון שהרבה תנאים**

הרמב"ם בפירוש המשנה כתב שאין הלכה כרבי יהודה

שם. הרמב"ם בפירוש המשנה (פרה פ"ט מ"ה) כתב, שאין הלכה כרבי יהודה שאמר בטלו במעיה. **ובתוספות יום טוב** (שם) העיר, ממה שהרמב"ם ביד החזקה (פרה פט"ו ה"ז, הובא לעיל) פסק כרבי יהודה. **ובחזון נחום** (פרה שם) הקשה, איך נעלם מהרמב"ם בפירוש המשנה אותו ספרי ותוספתא מקואות [הובאו לעיל] שמבואר שהתנאים סברו כרבי יהודה. **ובערוך השלחן העתיד** (טהרות, סי' עמ סי"ג) כתב, שהרמב"ם חזר בו ביד החזקה, ממה שכתב בפירוש המשנה שאין הלכה כרבי יהודה[צה].

במים טהורים (פרה פ"ט מ"ה מרד"ן) **ביאר**, שהרמב"ם חזר בו על פי מה שכתבו **התוספות** (ד"ה הא), שבמה שמי חטאת ראויים לשתיה נחשבים לטמא טומאה חמורה בתחילה, כמו שמטמאים טומאה חמורה בסוף. ובזה חולקים ת"ק ורבי יהודה לגבי פרה ששתתה, שת"ק מטמא טומאה חמורה אפילו שאין הוא מטמא בסופו, ורבי יהודה סובר שכל שאין סופו לטמא טומאה חמורה, לא מועיל מה שיש בו דין טומאה מתחילה. ומחלוקת זו גם מצינו בזבחים (קה. הובאה לעיל) בענין פרה ופרים הנשרפים, שלמאן דאמר שמטמאים אוכלים אפילו שהם עצמם אינם מטמאים במגע ואין סופם לטמא טומאה חמורה, מכל מקום מטמאים ממה שמצינו בהם זיקה לטומאה שמטמאים את המתעסקים בהם, ממה לשיטה זו אומרים גם במי חטאת שמטמא את בשר הבהמה השותה אותם, ממה שיש בהם על כל פנים טומאה מתחילה. אמנם למאן דאמר שפרה ופרים אין מטמאים אוכלים [רק על ידי הכשר שרץ] לפי שאין סופם לטמא טומאה חמורה, ולא נחשב מה שיש בהם טומאה במתעסקים בהם, אם כן כל שכן כאן שהמים בטלו במעיה ואין מטמאים בשרה. ואם כן הרמב"ם בפירוש המשנה (פרה פ"ח מ"ג) שכתב, שבפרה ופרים מטמאים אוכלים, פסק גם לגבי מי חטאת שאין הלכה כרבי יהודה, רק כת"ק שמטמאים את בשרה. אמנם ביד החזקה (מנות הטומאות פ"ג ה"ג) פסק, שפרה ופרים צריכים שתגע בהם טומאה ואחר כך יטמאו טומאת אוכלים, לכן פסק גם כן לגבי מי חטאת שהלכה כרבי יהודה שבטלו במעיה, ואינם מטמאים את בשרה.

הרי גם רבי שמעון תלמיד של רבי עקיבא

רבי יוסי ורבי שמעון אומרים לאוכלין טמאין לכלים טהורים אמר רבה בר בר חנה אמר ריש לקיש רבי יוסי בשיטת רבי עקיבא רבו אמרה דדריש יטמא יטמא. רש"י (ד"ה ר' יוסי) **הביא מהמבואר ביבמות** (סג:), **שרבי יוסי היה תלמידו של ר"ע. ובתוספות חכמי אנגליה** (ד"ה רבי) **כתבו, שהוא הדין שיכלה הגמרא לומר רבי יוסי ורבי שמעון בשיטת ר"ע, שהרי רבי שמעון סבר כרבי יוסי שלאוכלים טמאים ולכלים טהורים[צו]. ובאחרונים[צז] כתבו, שלמסקנת הגמרא** (להלן ע"ב) **שרבי יוסי אמר בשיטת ר"ע אבל הוא עצמו אינו סובר כן, סוברים כרבי יהודה לכן הלכה כמותו נגד רבי מאיר, אבל תמיד אין הלכה כרבי יהודה נגד סתם משנה. וראה באברהם יגל** (פרה שם) **ובידי משה** (ד"ה ונלמ"ד). **צב. ועל פי זה ביאר, שמיושבת קושיית התוספות יום טוב על הגאונים, מהיכן למדו שת"ק הוא ר"מ ומדוע פסקו כרבי יהודה. כי לפי הסוגיא בזבחים מבואר שהת"ק הוא ר"מ. וכיון שר"מ הוא לכן פוסקים כרבי יהודה, משום שר"מ ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה, וגם בשעיר המשתלח הלכה כרבי יהודה. ולא דומה לכל סתם שחולק רבי יהודה והלכה כסתם, שדווקא כשלא הזכיר בשום ברייתא שהסתם הוא דברי ר"מ, בזה אומרים שהלכה כסתם, אבל כאן הזכירה הברייתא בזבחים שר"מ אומר ששעיר המשתלח מטמא אוכלים ומשקים, ולכן פסקו הגאונים כרבי יהודה. וראה ביבין דעת** (יו"ד סי' פו אות יח) **מה שביאר על פי הסוגיא בזבחים, מדוע הרמב"ם [הובא לעיל] לא הזכיר טעם של משקה סרוח. צג. אלא שצריך עיון, שהרמב"ם משמע שטהרו לגמרי, ואילו לתירוץ הגמרא מטמא טומאת אוכלים. צד. זרעו של אברהם** (יח: ד"ה פרה) **ושלמי תודה** (ד"ה נטלו) **וחידושי רבי משה** (ד"ה דהו"ל) **ויד דוד וידי משה** (ד"ה נטלו) **וחידושי רבי שמואל** (אות קנ). **צה. וכן כתב באור שמח** (שם). **צו. אמנם ראה לשון רבינו חננאל** (ד"ה אמר), **'אמרינן רבי יוסי ורבי שמעון בשיטת ר"ע אמרה'. צז. פאר הלכה** (ד"ה אמר), **צל"ח** (אות קי), **הלכות עולם** (קארלסיק, ד"ה רבי), **ויאמר יצחק** (ד"ה ריו"ק), **כסא רחמים** (ד"ה אמר), **ידי משה** (ד"ה רבי), **קובץ ענינים** (ד"ה מרנכ"ח), **חשק שלמה** (מאזוז, ד"ה אמר) **ומצור דבש** (ד"ה רבי).

אם כן יתכן שר"ש נשאר בדעת ר"ע. ומשום שרבי יוסי אינו סובר כדבריו, כפי שהוכיחה הגמרא להלן (שם), לכן בא ריש לקיש לומר שלא יקשה מרבי יוסי על רבי יוסי, משום שכאן רק בשיטת רבו אמרה. **ובגבינ הכסף** (ד"ה רבי) ביאר, מה שהגמרא לא הביאה שגם רבי שמעון סובר כר"ע, משום שרבי יוסי הוזכר ראשון בברייתא.

למה לא אמרה הגמרא שרבי יוסי אמר כן לפי שיטתו

שם. הפני יהושע (ד"ה ממר) הקשה, מה דחק את ריש לקיש לומר שרבי יוסי אמר בשיטת ר"ע, אולי באמת רבי יוסי אמר לפי שיטתו שלו עצמו, שסבר שטומאת משקים לטמא אחרים דאורייתא, ולכן סובר לאוכלים טמאים, שאמנם רבי יוסי לא דורש 'יִטְמָא' יְטַמֵּא כר"ע רבו, כמבואר להלן (ע"ב), אבל אפשר לומר שכיון שטומאת משקים לטמא אחרים דאורייתא, כפשטות הפסוק שכתוב 'יטמא', דהיינו טומאה ממש ולא הכשר, אם כן ממילא סבר רבי יוסי שמשקים לטמא אחרים דאורייתא, ממה שכתוב (ויקרא ז יט) 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל', וכפי שדייקה הגמרא לעיל (טו.), שמדובר גם שהבשר נגע במשקים, ומטמאים את הבשר. ומטעם זה נשארה הגמרא שם בקושיא על שמואל שאומר שטהורים מלטמא אחרים, כי הרי בפסוק מבואר שהמשקים מטמאים הבשר[צח]. ותירץ, לפי מה שביאר לעיל (יז: ד"ה ממר), שלא דוחים מימרא של אמורא מפני שנשארת הגמרא בקושיא, אם כן אפשר לומר שמטעם זה מפרש ריש לקיש שרבי יוסי דווקא אמר בשיטת ר"ע, אבל רבי יוסי עצמו סובר כרבי מאיר ומשקים לטמא אחרים מדרבנן, כיון שכן הלכה, וכשמואל.

באחרונים[צט] **תירצו**, שמהפסוק 'והבשר' לא לומדים אלא שמשקים מטמאים קדשים, ורבי יוסי אמר סתם לאוכלים טמאים אפילו חולין, כמו שאמר לכלים טהורים, ומה שהקשתה הגמרא לעיל לשמואל מ'והבשר', אינו אלא משום שמוכח מדבריו שגם לקדשים לא מטמאים משקים הבשר.

מדוע צריך להעמיד שהשרץ נתלה בכלי ולא נגע בו

דתנן בו ביום דרש רבי עקיבא וכל כלי חרש אשר יפול מהם וגו' אינו אומר טמא אלא יטמא טמא אחרים. רש"י (ד"ה ממר) ביאר, שבפסוק נאמר (ויקרא יא לג) 'וכל כלי חרש אשר יפול מהם אל תוכו', ולמדנו בחולין (מד:), אפילו שהשרץ שהוא אב לא נגע אלא נתלה באויר, הכלי הוא נעשה ראשון, ובהמשך הפסוק כתוב 'כל אשר בתוכו יטמא', וכתוב בפסוק 'יִטְמָא', ודורשים יְטַמֵּא אחרים. **ובראש יוסף** (נרש"י שם) העיר, שמה שהביא רש"י מהסוגיא בחולין אין בו צורך לסוגיא כאן[קא].

ובצל"ח (חום קיב) ביאר, שכוונת רש"י היא, שאם נאמר שמדובר שהשרץ נגע בתנור, אם כן אין התנור מקבל טומאה מאוירו, ולפי זה גם התנור אינו מטמא אחרים מאוירו, ואין הפת טמאה אלא אם כן נגעה בדופנו של תנור. וכמבואר בחולין (שם), נאמר 'תוכו' ליטמא ונאמר 'תוכו' לטמא, הרי שצריכים להיות שוים, ואם היינו אומרים שצריך ליגע, שוב אי אפשר לקיים את דרשת רבי יוסי [בסמוך] לדרוש גם 'יטמא' במשקים, כשם שדרש ר"ע 'יטמא' באוכלים, שלא רק שאי אפשר לדרוש שהמשקה יטמא אחרים, אלא אפילו טומאת עצמם אי אפשר לפרש בפסוק 'יטמא' במשקים, שהרי זה פשוט שאין דרכם של משקים בתנור להגיע[אוצר החכמה] כלי כלי, ואם כן אין המשקה נוגע בדופנו של תנור כלל כי אם על ידי הפסק כלי, והכלי שהמשקה בתוכו לא נטמא מהתנור, שהרי אין כלי מטמא כלי, וממילא לא הגיעה הטומאה למשקה הזה כלל. ועל כרחך נפרש שה'יטמא' שגבי משקים היינו לענין הכשר, ואם כן איך נאמר שרבי יוסי בשיטת רבו שדורש 'יטמא' לענין טומאת אחרים. ולכן הוכרח רש"י להקדים כאן שתוכו מטמא אף על פי שלא נגע[קב].

בנחלת יהושע (נרש"י שם) ביאר, שכוונת רש"י היא, איך לומד ר"ע מהפסוק ששני עושה שלישי, אולי כוונת הפסוק שאם יפול שרץ לתוך כלי חרש, לא די שמטמא הכלי, אלא גם האוכלים בתוכו שנגע בהם יטמאו אחרים, והשמיענו הפסוק שאוכל ראשון עושה שני. לכן כתב רש"י, שכלי חרש מטמא אפילו אם לא נגע דהיינו אפילו מלא חרדל, ואי אפשר שיגע בכל גרעין, ועל כרחך שנטמא הכלי ומטמא באוירו ונעשה האוכל שניקג.

אם הכוונה שככר שני עושה ככר שלישי

לימד על ככר שני שעושה שלישי בחולין. רש"י (ד"ה לימד) ביאר, שהפסוק מדבר באוכלים, כמו שכתוב (ויקרא יא לד) 'מכל האוכל אשר יאכל', והוא היה בתוך כלי חרס [שהוא ראשון], 'יִטְמָא', ודורשים יְטַמֵּא אחרים, אם כן רואים שככר שני עושה שלישיקד, ואף בחולין, כי הפסוק כתוב בסתם. עוד הביא רש"י שיטה שר"ע סובר ככר שני עושה ככר כיוצא בו שלישי, ור"ע סובר אוכל מטמא אוכלקה. אלא שרש"י דחה פירוש זה, משום שלא מצינו כן במפורש, ומשמעות הפסוק לא משמע שיטמא כיוצא בו, רק שצריך לדחוק ולומר כן[קו], ואם כן הגמרא לעיל (יד.) ששאלה והא אין אוכל מטמא אוכל, והעמידה שמדרבנן מטמא, מדוע לא העמידה שזה כדברי ר"ע שאוכל מטמא אוכל מדאורייתא. ועוד, שבסמוך אומרת הגמרא שלא מצינו טומאה שעושה כיוצא בה, והרי לפי שיטה זו מצינו לר"ע שסובר כן. ועוד, שהגמרא בסמוך אומרת 'יטמא' לטמא את המשקים, ולא אמרה לטמא את האוכל כיוצא בוקז.

אלא ודאי שהכוונה שככר עושה שלישי על ידי משקיםקח.

בראש יוסף (נרש"י שם) ביאר, שלשיטה זו שר"ע סובר שטומאה עושה כיוצא בה, היה קשה למה נקט ר"ע דווקא ככר. ולכן מפרשים שר"ע סובר שטומאה עושה כיוצא בהקט.

בפאר הלכה (ד"ה שעושה) ביאר, שמה שדחק לפרש שר"ע סובר שטומאה עושה כיוצא בה, משום שבמשנה בסוטה (מ:) כתוב, שר"ע למד שככר שני מטמא שלישי בחולין, ואילו כאן כתוב לימד על ככר שני שעושה שלישי בחולין, והלשון 'שעושה' משמע שעושה כיוצא בוקי.

מדוע לא אמר לימד על שני שעושה שלישי

שם. במעשה חייא (נרש"י ד"ה לימד) הקשה, מדוע נקט ר"ע 'ככר', היה לו לומר סתם לימד על שני שעושה שלישי. ותירץ, משום שהגמרא להלן (כ.) מקשה, מדוע הפת שבתוך הכלי חרס אינה ראשון לטומאה, ולא רואים את אויר הכלי כמו שהוא מלא טומאה מהשרץ שתלוי באוירו, ושתהא הפת ראשון. ומתרצת, שאם כן אף כלים שבאוירו יתטמאו, שהרי כלים מקבלים טומאה מאב הטומאה, ובפסוק נאמר שרק האוכל נטמא, ומשמע שדווקא האוכל טמא מאויר כלי חרס ולא כלי, אלא ודאי שהאוכל נטמא מהתנור ושני הוא ועושה שלישי. וזה מה שאמר ר"ע לימד על ככר שני ולא אמר לימד על שני, לתרץ את קושיית הגמרא, מנין שהפת היא שני אולי היא ראשון. ולכן אמר לימד על ככר, שהתורה לימדה על ככר שהוא טמא ולא על כלי, שמע מינה ששני הואקיא.

מדוע רבי עקיבא לא נקט אוכל

שם. בפאר הלכה (ד"ה לימד) הקשה, מדוע ר"ע נקט ככר ולא אמר אוכל. והביא **שרש"י** בסוטה (מ: ד"ה לימד) כתב, שנקטו ככר הואיל שמצוי הוא בתנור שהוא כלי חרסקיב. והפאר הלכה תירץ, שר"ע בא להשמיע דרך אגב עוד הלכה, שאין אוכל מטמא אחרים עד שיהיה בו כביצה, ולכן נקט ככר, שאין לך ככר שהוא פחות מכביצה.

ביאור קושיית הגמרא

והכא היכי דריש. רש"י (ד"ה והכא) ביאר, שקושיית הגמרא היא לרבי יוסי שסובר שמשקים מטמאים אוכל, איך הוא דורש שדווקא מטמאים אוכלים ולא לטמא משקים כיוצא בו ולא כליקיג. והקשה **הפני יהושע** (ד"ה והכא), שהרי לענין כלים פשוט בכל הגמרא שאין מקבלים טומאה אלא מאב הטומאה. וכן מה קושיית הגמרא כאן לענין משקים מכל הסוגיא לעיל, שדבר פשוט הוא שלענין חולין אין טומאה עושה כיוצא בה מדאורייתא אלא מדרבנן, ומשום כך סובר לרבי יוסי שספק משקים דווקא לאוכלים טמאים, כיון שזה ספק דאורייתא, אבל למשקים ולכלים שאינם אלא מדרבנן לכן ספיקו טהור. ותירץ, שהגמרא

צח. **אלא** שבשפת אמת (ד"ה ר"י) הקשה, שהפסוק 'והבשר' מדבר על בשר קודש, ורבי יוסי הרי אמר סתם במשנה לאוכלים טמאים, שמשקים טמאים אף חולין, ואם כן על כרחך לא מטעם זה מטמא רבי יוסי. צט. **משיב** נפש (ד"ה ממר), שפת אמת (ד"ה ר"י) וידי משה (ד"ה ומה שהקשה). ק. **בראש** יוסף (נרש"י שם) העיר, שרש"י לעיל (ד"ה דהרש) כתב, שדורשים ממה שכתוב באוכלים טמאים (שם לד) 'יטמא', וכאן כתב רש"י שדורשים ממה שכתוב (שם לג) 'כל אשר בתוכו יטמא'. קא. **והיינו** שלענין ראיית ר"ע מהפסוק ששני עושה שלישי, מה לי אם מדובר בנתלה או בנוגע בתנור, הרי בכל אופן הכלי אינו אלא ראשון והאוכל שנטמא ממנו שני, הרי ששני עושה שלישי בחולין. קב. **וראה** בתנובת יהודה (נרש"י שם) מה שהקשה עליו. קג. **ועיין** עוד בידי משה (נרש"י שם) בכוונת דברי רש"י. וראה עוד בצל"ח (חום קיב). קד. **לפירוש** זה ככר שני עושה שלישי, אין הכוונה לאוכל כיוצא בו אלא כגון משקה, אבל אוכל לא מטמא אוכל. עבודת הלוי (נרש"י שם). קה. **וכן** היא שיטת הרמב"ם בפירוש המשניות (פוטה פ"ה מ"ב) בדעת ר"ע, שאוכל מטמא אוכל. וכן כתב רבינו גרשום (מולין נג: ד"ה מיגו). וראה בידי משה (נרש"י שם) מה שהביא מהירושלמי (פ"ק ה"ז) כן. ובמה שדן בזה. קו. **ראה** ברש"ש ובמנחם משיב נפש ובעקבי יעקב ובשמעתתא דרב (נרש"י שם), מה שדחק אותם לומר כן על פי רש"י להלן (יט. סוף ד"ה מיגו). וראה עוד בקרן לדוד (חום ג). קז. **וראה** עוד בבאר משה (על נזיר, נספופו, נכנני סמיכי נרש"י ד"ה לימד) מה שהקשה על שיטה זו. וראה בארבעה טורי אבן (נרש"י שם) מה שיישב שיטה זו מקושיות רש"י. וראה בקול מבשר (נרש"י שם) לביאור חדש בדברי המפרשים. קח. **וכן** דעת תוספות רבינו פרץ ורבינו דוד (ד"ה לימד) ומהר"ם חלאווה (ד"ה רבי). וכתב בשרביט הזהב (נרש"י שם), שלשיטת רש"י לא גורסים בסיפא במשנה בסוטה (מ:), שרבי יהושע אמר 'מי יגלה עפר מעיניך רבן יוחנן בן זכאי שהיית אומר עתיד דור אחר לטהר ככר ג', והלא רבי עקיבא תלמידך' וכו'. אלא גורסים לטהר שלישי, שאם לא כן הרי כתוב במפורש שככר שני עושה שלישי. ואפשר לומר לטהר ככר ג' שקיבל טומאה מן המשקים. קט. **וראה** עוד בסמוך [בענין 'מדוע לא אמר לימד על שני שעושה שלישי'] מהמעשה חייא. קי. **וכן** ביאר במעשה חייא (נרש"י שם). וראה בנימוקי הגרי"ב (ד"ה לימד) שגרס גם כאן, לימד על ככר שני 'שמטמא' את השלישי. קיא. **ובזה** ביאר, שלכן רש"י (ד"ה לימד) הביא את קושיית הגמרא להלן ואת התירוץ, להסביר את מה שנקט ר"ע ככר שני. קיב. **וראה** שם מה שביאר, מדוע רש"י כאן לא פירש כן. קיג. **בקרבן** אהרן (תו"כ שמיני פ"ח) ביאר, שאין השאלה לדעת היכן דורש שיטמא אחרים, שהרי הוא דורש כר"ע יִטְמָא יְטַמֵּא. אלא קושיית הגמרא היא, שאחר שכתוב 'יטמא', איך דורש שיטמא רק לאוכל ולא למשקה, כיון שמילת 'טמא' כוללת אוכל ומשקה וכלים.

שואלת משום שמסברא היה נראה שאמנם פשוט שבחולין אין אוכל מטמא אוכל מדאורייתא, שכתוב (ויקרא יא לח) 'טמא הוא', ואין עושה כיוצא בו טמא[קיד], אף על פי כן יש לומר שדווקא באוכלים שטומאתם קלה, לפי שאין מקבלים טומאה שלא בהכשר, משום כך אין עושה כיוצא בו, מה שאין כן במשקים שחמורים שהם עלולים לקבל טומאה, יש לומר שעושים כיוצא בהם.

בצל"ח (חום קיג) הקשה על רש"י, מנין באמת שרבי יוסי לא סובר 'טמא' שכתוב במשקים לטמא גם משקים, ואם משום שאמר לאוכלים טמאים ולא אמר לאוכלים ולמשקים טמאים, קשה שהרי גם אמר לכלים טהורים ולא אמר לכלים ולמשקים טהורים[קטו]. ויותר תמוה, שהרי באמת משקים אינם מטמאים משקים כמפורש בסמוך, ואם כן למה לא אמר לכלים ולמשקים טהורים. ותירץ, שבברייתא לעיל (יז.) שנינו ספק משקים ליטמא טמא, ולטמא אחרים מחלוקת תנאים, ולכאורה מילת 'אחרים' מיותרת, שהרי פשוט הוא שלטמא היינו לטמא אחרים, ויש לומר ש'אחרים' היינו דברים אחרים שאינם משקים כיוצא בהם, כי לא רצה לשנות כאן כי אם דברים שיש בהם מחלוקת תנאים, ולא מדובר כלל לטמא משקים כיוצא בהם, שבזה אין מחלוקת ופשוט שאינם מטמאים. ולכן כתב רש"י שרבי יוסי מעמיד 'טמא' לטמא אוכל ולא משקה, שודאי גם לרבי יוסי אין משקה מטמא משקה, מזה שלא הוזכר כלל בברייתא לעילקטז.

מדוע פשוט יותר שמשקים יטמאו משקים

וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא יטמא לטמא טומאת אוכלין אתה אומר לטמא טומאת אוכלין או אינו אלא לטמא טומאת משקין. הפני יהושע (ד"ה ועוד) ביאר, שקושיית הגמרא היא, שה'טמא' שכתוב במשקים היינו דווקא לטמא את המשקים ולא לטמא טומאת אוכלים, והסברא בזה היא, משום שבמשקים יש לנו יותר לומר שמקבל טומאה, כיון שעלולים לקבל טומאה, מה שאין כן טומאת אוכלים שטומאתם קלה שצריכים הכשר, אין לנו לטמאם אלא במה שכתוב במפורש, דהיינו על ידי אוכלקיז. ועוד, שבמשקים יותר יש לנו לומר שעושים כיוצא בהם, כמו שמצינו במשקים של זב וזבה ובמי חטאת, שאף לפי האמת עושים כיוצא בהם מן התורה, ואם כן יש לומר שהוא הדין שמשקים עושים כיוצא בהם על ידי ראשון ושני.

בידי משה (ד"ה אלו אינו) ביאר, שהגמרא למדה שמשקים מטמאים רק משקים, משום שלא שייך שיטמאו אוכלים וגם משקים, ממשום שהקרי 'יִטָּמֵא' משמע מיעוט שאינו מטמא אחרים, והכתיב 'יְטַמֵּא' משמע שמטמא אחרים. ולכך שואלת הגמרא, או שנאמר ש'יְטַמֵּא' זה בא לטמא את האוכל, ו'יִטָּמֵא' לומר שאינו מטמא משקים, או שנאמר להיפך 'יְטַמֵּא' לטמא את המשקים, ו'יִטָּמֵא' שאינו מטמא את האוכל, ולכך אמרה הגמרא או אינו אלא לטמא את המשקים ולא האוכלקיח.

היכן לא מצינו טומאה כיוצא בה

אמרת לא כך היה מאי לא כך היה אמר רב פפא לא מצינו טומאה שעושה כיוצא בה. רש"י (ד"ה לא) ביאר על פי הגמרא להלן (ע"ב), שדורשת ממה שכתוב 'יִטָּמֵא' ולא 'יְטַמֵּא, שאין טומאה עושה כיוצא בה. **והתוספות** (ד"ה לא) הקשו, שיש ספרים שלא גרסו להלן 'טמא' שאין עושה כיוצא בהקיט. עוד הקשוקכ, ש'לא מצינו' משמע שבמקום אחר למדנו שאין טומאה עושה כיוצא בה, ולפי רש"י הוא לימוד בדין זה עצמו שנאמר במשקים, והיה לרש"י להביא מקור לדין זה. **ובתוספות רבינו פרץ** (ד"ה לא) הקשה על רש"י, שלימוד זה 'טמא' ולא יטמא ללמד שאין עושה כיוצא בו, לא נמצא בשום מקום. **וברבינו דוד** (ד"ה לימד) הקשה, איך דורשים מ'טמא' למעט שאינו עושה כיוצא בו, הרי הגמרא דרשה 'טמא' לרבות שיטמא אחרים, ואם כן איך דורשים מ'טמא' מיעוט.

התוספות (שם) פירשו בשם ר"י, שכוונת הגמרא לפסוק (ויקרא יא לח) 'טמא הוא' שנאמר באוכלים, שדרשה הגמרא לעיל (יז.), שבאוכלים אין טומאה עושה כיוצא בה. והוסיף הר"ן (ד"ה לא), שאפילו שכאן הלימוד הוא לענין משקים, לומדים משקים מאוכלים שאין עושים כיוצא בהם[קכא]. **ובמהר"ם חלאווה** (ד"ה רבי יוסי) ביאר, שכיון שהוקש בפסוק זה מים לזרע, שכתוב (שם) 'וכי יותן מים על זרע', לומדים משקים מאוכלים[קכב].

ועל קושיית התוספות ממה שאמר רב פפא 'לא מצינו', ישנם כמה תירוצים:

א. בקרבן אהרן (חו"כ שמיני פ"ח) יישב את קושיית התוספות שלשון 'לא מצינו' משמע לא מצינו במקום אחר, שכוונת רש"י שלא מצינו לפרש בפסוק שטומאה עושה כיוצא בה, שלכן כתוב 'יִטָּמֵא', לומר שהוא טמא ואין עושה כיוצא בו.

ב. בפני יהושע (ד"ה אמר) ביאר, שלולא פירוש רש"י הותוספות נראה לומר, שלשון 'לא מצינו' היינו שלא מצינו לגמרי בשום מקום שתהא הטומאה עושה כיוצא בה, לא באדם ולא בכלים ולא באוכלים, שהרי אפילו באדם וכלים שחמורים שנעשים אב הטומאה, מכל מקום אין אדם מטמא אדם ולא כלים את הכלים על ידי ראשון ושני, אם כן הוא הדין לענין משקים, ואף שמה שאדם וכלים אין עושים כיוצא בהם על ידי ראשון ושני, היינו משום שאין מקבלים טומאה אלא מאב הטומאה, סוף סוף לא מצינו טומאה שעושה כיוצא בה על ידי ראשון ושני, לא באדם ולא בכלים ולא באוכלים, אם כן מסתמא הוא הדין במשקים. ואף שמצינו שאדם מטמא אדם וכלים את הכלים בטומאת מת, מכל מקום אינו דומה, לפי ששם זה על ידי אב הטומאה, ובאופן זה באמת במשקים גם מצינו שעושים כיוצא בהם, והיינו במשקים של זב וזבה ובמי חטאת.

ג. הצל"ח (חום קטו) יישב את קושיית התוספות שלשון לא מצינו משמע במקום אחר, על פי מה שהקשה, מנין לדרוש באוכלים שהקרי 'יִטָּמֵא' בא ללמד שאינו מטמא אוכל, והכתיב 'יְטַמֵּא' שמטמא משקה, אולי נאמר הפוך, שהכתיב הוא שמטמא אוכל כיוצא בו, והקרי שאינו מטמא משקהקכג. וכן ב'טמא' שכתוב לגבי משקים, מדוע לא נאמר שהכתיב 'יְטַמֵּא' היינו שמטמא משקה כיוצא בו, והקרי 'יִטָּמֵא' היינו שאינו מטמא אוכל. ותירץ, שבאוכל אם מצינו בו ריבוי ומיעוט, יש מסברא לומר שהריבוי הוא שמטמא משקה והמיעוט שלא יטמא אוכל, לפי שמשקים עלולים לקבל טומאה ויכול האוכל לטמא בכל אופן גם אם המשקים לא הוכשרו, מה שאין כן אם אומרים שיטמא אוכל כיוצא בו, אז אינו יכול לטמאו בכל אופן, שהרי אם לא הוכשר אינו מקבל טומאה. אבל במשקים אם מצינו ריבוי ומיעוט שני הצדדים שוים, שאין לומר שמסתמא מרבים לטמא משקים לפי שעלולים לקבל טומאה, שהרי גם אוכל עלול לקבל טומאה ממשקה, שהרי המשקה הזה עצמו כשם שמטמאו כך מכשירו ואפילו שלא לרצון, שמשקה טמא מכשיר בין לרצון ובין שלא לרצון. אם כן במשקה אין לנו הכרע, אבל באוכל יש לנו הכרע, וכיון שכבר מצינו באוכל שהמיעוט הוא שאינו עושה כיוצא בו, שוב גם במשקה אומרים שהמיעוט הוא שאינו עושה כיוצא בו. וזו כוונת רב פפא לא מצינו, שאף שלומדים מ'טמא' כרש"י, מכל מקום מ'טמא' שגבי משקה יש לומר להיפך וכמו שנתבאר, וצריך ללמוד מאוכל, ושייך לומר לא מצינו, לפי שלא לומדים ממשקים עצמם אלא צריך ללמוד מאוכל.

ד. בראש יוסף (בראש"י שם) יישב בדעת רש"י, שמה שאמר רב פפא 'לא מצינו', היינו באוכלים, ומזה לומדים למשקים. שכמו שמצינו באוכלים שכתוב 'טמא' שאין עושה כיוצא בו, וכפי שדרשה הגמרא לעיל (יז.) מ'טמא הוא' שאין עושה כיוצא בו, ואין לדרוש מ'הוא' שאין מטמא משקה אבל אוכל מטמא, שסברא היא לטמא משקים משום שעלולים לקבל טומאה, כמו כן מה שכתוב במשקים 'טמא', בא לומר שמטמא אחרים ולמעט כיוצא בו. ואם כן באמת מה שאמר רב פפא 'לא מצינו' הוא ממקום אחר, שזה באוכלים[קכד].

ביאור דברי רבינא

רבינא אמר מגופיה דקרא נמי לא מצית אמרת יטמא לטמא טומאת משקין. בתוספות הרא"ש (ד"ה לא) הקשה, לפירוש רש"י שרב פפא לומד מהפסוק 'טמא', אם כן הוא גם לומד מגוף הפסוק שאין טומאה עושה כיוצא בה, ומה בא רבינא להוסיף על דבריוקכה. ותירץ, שכוונת רבינא היא שאפילו דורש מהפסוק 'וכל משקה יטמא', ולא מהפסוק 'טמא הוא'. אלא שכתב שלתוספות באמת לא גורסים גירסא זו, וכפי שכתבו שיש ספרים שלא גרסו זאת. והוכיח עוד רבינו דוד, שאי אפשר להעמיד גירסא זו, משום שהגמרא (שם) מתרצת, שלימוד אחד בא למעט משקים הבאים מחמת כלי שאינם מטמאים משקים, ולימוד אחד למעט משקים הבאים מחמת שרץ, ולכאורה הרי הדרשה 'טמא הוא' לא בא כלל למשקים שאין מטמא משקים, אלא לאוכל שאין מטמא אוכל, שהרי הפסוק נאמר על אוכל. וראה שם מה שביאר לקיים גירסת הגמרא, שהקושיא היא לרבינא בסמוך. וכן ביאר המהר"ם (בתוס' שם). וראה מה שהקשה בחיים לישראל (בתוס' שם). וראה עוד פני אפרים (בתוס' שם) ובקרן לדוד (חום לד). וראה עוד בגנזי יוסף (בתוס' שם). וראה עוד להלן (שם) בענין 'על מי שאלת הגמרא'. **קכג. וקושיא** זו היא גם לתוספות שדורשים מ'טמא הוא', אולי ה'הוא' ממעט שאינו מטמא משקה, ומזה שצריך למעט משקה מכלל שאוכל כיוצא בו מטמא. **קכד. אמנם** הראש יוסף להלן (שם בגרסת ד"ה הוסף) ביאר, שלומדים מ'טמא' שאין עושה כיוצא בו, משום שמסתבר שהמיעוט מתייחס לאותו מין הכתוב בפסוק, אוכלים ממעט אוכלים ומשקים ממעט משקים. וכן ביאר בשרביט הזהב (בגרסת ד"ה לא) בביאור דברי רש"י כאן. **קכה. ובקרבן** אהרן (חו"כ שמיני פ"ח) כתב, שזו כוונת קושיית התוספות (ד"ה רבינא) על רש"י, שאם רב פפא לומד מהפסוק שאין טומאה עושה כיוצא בה, מה אמר רבינא שאפשר ללמוד מהפסוק שאין טומאה עושה כיוצא בה, והרי רב

קיד. כפי שדרשה הגמרא לעיל (יז.). **קטו. במשיב** נפש (יח: ד"ה דתניא) יישב קושיא זו, מדוע לא אמר רבי יוסי למשקים טהורים, על פי דברי האבן העוזר לעיל (טו. בתוס' ד"ה ולד), שהגם שטומאה אין עושה כיוצא בה, היינו דווקא לענין לטמאות אחרים, אבל על כל פנים עושה כיוצא בו פסול. לפי זה בשלמא לאוכלים נקט טמאים שהרי הם לגמרי טמאים גם לטמא אחרים, ולהיפוך לכלים לגמרי טהורים, אבל לא היה יכול לנקוט לכלים ולמשקים, כיון שמשקים אינם לגמרי טהורים, שהרי הם על כל פנים פסולים. וכן לא היה יכול לנקוט לאוכלים ולמשקים טמאים שאינם טמאים רק פסולים, על כן לא נקט משקים כלל. **קטז. ועיין** שם מה שביאר מהמשנה בטהרות (פ"ד מ"ו), שבאמת לא מוזכר אחרים. **קיז. וכן** ביאר בפאר הלכה (ד"ה חום) וכן צידד המשמרות כהונה (ד"ה חו), ששאלת הגמרא היתה לטמא משקים לחוד. **קיח. וראה** עוד בקרן לדוד (חום לה). **קיט. שלא** גורסים להלן כל הסוגיא 'יטמא דאין עושה כיוצא בה מהכא נפקא מהתם נפקא' וכו'. מהרש"א (בתוס' שם). וראה במצור דבש (בתוס' שם). **קכ. על** פי הצל"ח (חום קטו). **קכא. וכן** ביאר בתוספות רבינו פרץ (שם). אמנם במצא חן (בתוס' שם) ביאר, שלכן רש"י לא אמר כתוספות משום ש'טמא הוא' נאמר באוכל, אבל במשקים אפשר שעושה כיוצא בו. וכן כתב בפני אפרים (בתומכלף, בתוס' שם). **קכב. אלא** שברבינו דוד (שם) הקשה, שהגמרא להלן (שם) הקשתה, טומאה שאין עושה כיוצא בה מהכא נפקא, מהתם נפקא 'טמא הוא' הוא טמא ואין עושה כיוצא בו, ומשמע שרב פפא עצמו

אם לא כתוב בפסוק יִטְמָא אלא יְטַמֵּא, היינו לומדים מהפסוק עצמו שאין טומאה עושה כיוצא בה[קכו]. ולשיטת **התוספות** [הובאה לעיל] בדברי רב פפא, ביאור דברי רבינא הוא, שאפילו אם לא לומדים משקים מאוכל מ׳טמא הוא׳, יש להוכיח מהפסוק של ׳יטמא׳ שנאמר באוכל ובמשקה שאין מטמאים כיוצא בהם[קכז].

ביאור הוכחת רבינא

דאי סלקא דעתך יטמא דסיפא לטמא טומאת משקין יטמא דרישא נמי לטמא טומאת משקין ניערבינהו וניכתבינהו וכו׳. רש״י (ד״ה דלמ״ד) ביאר, שרבינא מוכיח שאם נאמר ש׳יטמא׳ שכתוב בסוף הפסוק במשקים, הכוונה לטמא משקים, אם כן ׳יטמא׳ שכתוב באוכלים בתחילת הפסוק על כרחך מדובר לטמא משקים, שהרי כתוב (ויקרא יא לח) ׳וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא׳, ודורשת הגמרא (להלן ע״ב) הוא טמא ואין עושה כיוצא בו טמא, ומכך שממעטים אוכלים מכלל שמשקים מטמאים[קכח]. ואם נאמר שמה שנאמר במשקים ׳יטמא׳ גם הכוונה שמטמאים משקים, אם כן מדוע כתוב פעמיים ׳יטמא׳, שהפסוק יערב יחד ׳מכל האוכל וגו׳ וכל משקה וגו׳ יטמא׳[קכט]. אלא על כרחך שבאוכל מדובר לטמא משקים ובמשקים מדובר לטמא אוכל.

ובתוספות הרשב״א (ד״ה ולמ) ביארו[קל], שלפי רש״י גירסת הגמרא ׳ליערבינהו וליכתבינהו מכל האוכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מים יטמא וכל משקה אשר ישתה בכל כלי׳, שאם נאמר שהסיפא של הפסוק נאמר על טומאת משקים, שלא יכתוב יטמא בסוף אלא באמצע, ונדע שטומאת משקים נאמרה על שניהם על אוכלים שלפניה ומשקים שלאחריה. אבל אם גורסים כגירסת הגמרא שיהא כתוב יטמא בסוף, לא הייתי יודע שבא לטומאת משקים, שאדרבה כיון שיטמא כתוב גבי משקים, היינו דורשים שאין טומאה עושה כיוצא בה, והיינו מעמידים על טומאת אוכלים ולא במשקים.

אמנם כתב התוספות הרשב״א, שאפילו אם גורסים כגירסת הגמרא שהיה כתוב ׳יטמא׳ בסוף, אפשר לבאר שכיון שנאמר ׳יטמא׳ אחד על אוכל ומשקה, ונאמר בלשון ׳יִטְמָא׳ להורות שאינו מטמא כיוצא בו, עדיף לומר שבא למעט את האוכל שלא יטמא כיוצא בו אלא יטמא משקה, אבל משקה כן יטמא משקה, שכיון שהמשקים עלולים לקבל טומאה יש להעמיד שבא למעט קבלת טומאה באוכלים שאינם מקבלים טומאה מאוכלים אחרים, אבל משקים יקבלו טומאה ממשקים אחרים. אלא שהתוספות הרשב״א (שם, בסוף דבריו) הקשה על רש״י, כיצד הוכיח רבינא מגוף הפסוק, הרי עדיין יש לומר שאם לא היה כתוב אלא יטמא אחד, הייתי אומר שמשקים לא מטמאים אוכלים ומשקים אלא משקים בלבד, ועכשיו שכתוב שתי פעמים ׳יטמא׳, בא ללמד שאוכלים מטמאים משקים ומשקים מטמאים אוכלים ומשקים, ועדיין רבינא עצמו צריך לטעם של רב פפא שלא מצינו טומאה עושה כיוצא בה[קלא].

התוספות (ד״ה ניערבינהו) ביארו, כפי שביאר **המהרש״א** (שם), שלכאורה מה הוכחת רבינא, הרי אפילו שכתוב פעמיים ׳יטמא׳, אולי ׳יטמא׳ שכתוב גבי אוכלים זה ודאי לטמא משקה, משום שכתוב באוכל ׳טמא הוא׳ ואין טומאה עושה כיוצא בה, אבל ׳יטמא׳ שכתוב גבי משקים אולי הוא נאמר בין לטמא אוכלים ובין לטמא משקים. על זה כתבו התוספות, שגם אם היה כתוב יטמא אחד, הייתי אומר שגבי אוכלים אינו אלא לטמא משקים ולא לטמא אוכלים ממה שכתוב ׳טמא הוא׳, ומזה שכתוב פעמיים ׳יטמא׳, נחשב כמו ריבוי אחר ריבוי ואינו אלא למעט, שאין טומאה עושה כיוצא בה אף במשקה, כי באוכל לא צריך כלל פסוק כיון שלומדים מ׳טמא הוא׳[קלב].

פפא גם אמר שאי אפשר לומר שטומאה עושה כיוצא בה מהפסוק. ומשום כך התוספות (שם) הביאו את דברי רבינא, ולא הוסיפו כלום ממה שאמר רבינא [וכן הקשה באמרי בינה (גרמיחל, ד״ה רבינא) מה באו התוספות ללמדנו]. אלא שהוא הכרח לדברי ר״י שפירש שלא מצינו במקום אחר שטומאה עושה כיוצא בה, שהרי ממעטים מ׳טמא הוא׳ שאין טומאה עושה כיוצא בה, ועל זה אמר רבינא שלא צריך להגיע למקום אחר, כיון שאפשר ללמוד מגוף הפסוק. וכן ביאר בנחלת אבות (פוס שמז) בכוונת דברי התוספות. ובכסא רחמים (נמוס׳ שם) כתב, שזו גם כוונת המהר״ם (נמוס׳ שם) שכתב, שהתוספות הוא דיבור אחד עם התוספות הקודם. וכן כתב בדבר שמואל (נמוס׳ דאגר החכמה) אלא שבבן משק (נמוס׳ שם) כתב, שאם כדבריו היה לתוספות לומר ׳תדע׳, להוכיח שלא כרש״י. וראה שם עוד מה שהקשה. וראה מה שנתבאר בסמוך [בענין ׳ביאור הוכחת רבינא׳] מדברי המהרש״א (נמוס׳ שם) בכוונת התוספות.

קכו. וכן ביארו תוספות הרשב״א (ד״ה ולמ) ובתוספות רבינו פרץ (ד״ה מגופיה) ובקרבן אהרן (תו״כ שמיני פ״ח) לדעת רש״י. וראה עוד בסמוך בהערה (בענין ׳ביאור הוכחת רבינא׳) מה שנתבאר מהפני יהושע (נרמ״י ד״ה דלמ) בכוונת רש״י.

קכז. וכן ביארו תוספות הרשב״א (ד״ה ולמ) ובתוספות רבינו פרץ (ד״ה מגופיה) והר״ן (ד״ה ולמ) לשיטת התוספות.

קכח. המהרש״א (נרמ״י שם) כתב, שרש״י לא הוצרך להוכיח שמזה שהוצרכו למעט באוכלים שאין עושה כיוצא בו, משמע שרק כיוצא בו אבל משקים מטמא. שהרי לר״ע שדורש ׳יטמא׳ שמטמא אחרים על כרחך שהכוונה למשקים, שהרי אוכל כיוצא בו כבר מיעטנו מהפסוק ׳טמא הוא׳ שאין עושה כיוצא בו. וכן הקשה בשרביט הזהב (נרמ״י שם). ובפני יהושע (נרמ״י שם) יישב, שרש״י מפרש את כוונת רבינא, שאפילו לְמה שלא פוסקים כר״ע שדורש ׳יִטְמָא׳ יְטַמֵּא לענין ששני עושה שלישי בחולין, משום שלא משמע דרשת ר״ע שממה שהתורה אמרה ׳יטמא׳ ולא טמא, בא ללמד ששני עושה שלישי, משום שכך דרך הפסוק לכתוב יטמא אפילו לטומאת עצמו. אע״פ כן אפשר שטומאת משקים לטמא אחרים דאורייתא, משום ש׳יטמא׳ שכתוב גבי משקים מיותר לגמרי, שמספיק לכתוב ׳יטמא׳ פעם אחת לדרוש שאוכלים ומשקים נטמאים מאויר כלי חרס ולא כלים. ועל כרחך ממה שכתוב עוד פעם ׳יטמא׳, בא ללמד טומאת משקים לטמא אחרים. אלא שעדיין היה מקום לומר שמשקים מטמאים אחרים היינו משקים ולא אוכלים, כיון שמשקים עלולים לקבל טומאה. שאמנם אוכלים אין עושים כיוצא בהם מזה שכתוב ׳טמא הוא׳, מכל מקום אין ללמוד לענין משקים שאין עושים כיוצא בהם, לפי שאין ללמוד משקים מאוכלים שטומאתם קלה. על זה הסיק רבינא, שמגוף הפסוק מוכח שאין משקים עושים כיוצא בהם, שאם לא כן מדוע כתוב פעמיים ׳יטמא׳, היה לפסוק לערב אוכלים ומשקים יחד, כיון שאוכלים ומשקים אינם מיטמאים אלא משקים. וכדי שלא נאמר שמה שלא עירבם הפסוק, להשמיע שאוכלים אין מטמאים דבר אחר כלל משום שקלה טומאתם, על זה כתב רש״י שאי אפשר לומר כן, שמזה שכתוב ׳טמא הוא׳, על כרחך היינו שאין עושה כיוצא בו אבל משקים מטמא, שאין לומר שמה שכתוב ׳טמא הוא׳, היינו שהוא לבדו טמא ואין מטמא אחרים כלל, שאם כן מדוע צריך לכתוב ׳הוא׳, הרי אפילו אם היה טמא, ממילא היינו יודעים שאין מטמאים אחרים, כי מנין שיטמא אחרים. וראה בשפת אמת (נרמ״י שם) מה שהקשה על הפני יהושע. והצל״ח (פוס קיד) ביאר שכוונת רש״י היא, שלכאורה יש להקשות על הוכחת רבינא שהפסוק יערב יחד, אולי מה שלא עירבם הכתוב, הוא משום שהרי עיקר דרשת ר״ע הוא ממה שהפסוק לא אומר טמא אלא ׳יטמא׳, ואם היה כתוב יטמא אחד, הייתי אומר שאחד מהם מטמא אחרים, ולכן לא כתוב טמא, ומנין שבין אוכלים ובין משקים מטמאים אחרים, אולי רק אוכלים מטמאים אחרים ואוכל שני עושה שלישי, אבל משקים שניים אינם עושים שלישי, ולכן הוצרך לכתוב בכל אחד בפני עצמו ׳יטמא׳, ללמד ששני עושה שלישי. לכן הקדים רש״י שממה שכתוב ׳טמא הוא׳, מכלל שמשקים מטמא, ויודעים שאוכל הבא מחמת שרץ מטמא משקה, וממילא לומדים קל וחומר שכלי הבא מחמת שרץ מטמא משקים, שמה אוכל שאינו מטמא אוכל מטמא משקה, כלי שמטמא אוכל אינו דין שיטמא משקה. ואם כן אין לומר שמשקים שכתובים בפסוק זה רק לטומאת עצמם, כי הרי אפשר ללמוד מקל וחומר, אלא על כרחך לטמא אחרים, ועדיין הקשה רבינא שהפסוק יערב אותם יחד. אלא שעדיין הקשה הצל״ח, שאפשר לומר שאם היה כתוב רק יטמא אחד, הייתי אומר להיפך שמשקים מטמאים ושני עושה שלישי, אבל אוכל אין שני עושה שלישי, ולטומאת עצמו נאמר בפסוק, שמ׳טמא הוא׳ לא יודעים אלא ששרץ מטמא אוכל, ומהפסוק לומדים שגם תנור שהוא ראשון מטמא אוכל, ולכך לא עירבם הכתוב. אלא על כרחך שאין זו סברא כלל, וגם אם היה כתוב יטמא אחד, היינו דורשים טמא לא נאמר אלא יטמא שעושה שלישי. וכעין זה ביארו במעיל שמואל (שפילקל, נרמ״י שם) ובשפת אמת (שם). וראה בצל״ח (שם) מהלך נוסף בדברי רש״י. ובאור חדש (נרמ״י שם) יישב, שכוונת רש״י לתרץ מה שאמרה הגמרא ניערבינהו, אולי ׳יטמא׳ שגבי משקים הוא לטמא הן אוכלים והן משקים, אבל ׳יטמא׳ שאצל אוכלים הוא רק לטמא משקים. לכן פירש רש״י שמה שאוכל מטמא משקה, הוא ממילא מוכרח מזה שצריך למעט אוכל, ועל כרחך ׳יטמא׳ לא נאמר רק על משקים לחוד, ולא צריך לכלול אוכלים ומשקים מהמילה ׳יטמא׳. וראה עוד שם. וכן ביאר במשמרות כהונה (נרמ״י שם) בכוונת רש״י. וראה עוד מה שביאר שם. ובזרעו של אברהם (נרמ״י שם) ביאר, שכוונת רש״י שאולי משום זה לא עירב הכתוב לומר יטמא אחד, שהייתי אומר שאוכלים אינם מטמאים כלום אפילו משקה, ו׳יטמא׳ שמשמע לטמא אחרים נאמר על משקה שהמשקה יהיה מטמא אוכל, אבל אוכל אינו מטמא משקה. ועל זה כתב רש״י שמזה שצריך למעט אוכל שאין מטמא אוכל, אם כן על כרחך שמשקה מטמא. וראה עוד בפאר הלכה ובבן משק (נרמ״י שם) ובאשל אברהם (נרמ״י שם) ובאור לישרים ובמצא חן וביד יהודה ובאני חומה ובחיים לישראל ובידי משה ובנחלת יהושע (נרמ״י שם) ובקרן לדוד (פוס נג) בכוונת דברי רש״י.

קכט. בראש יוסף (נרמ״י שם) כתב, שלשיטת רש״י שלומדים מ׳יטמא׳ למעט שאין משקה מטמא כיוצא בו [לרב פפא], אם כן בהוה אמינא שמשקה מטמא כיוצא בו, בעל כרחך הקרי יִטְמָא ללמדנו בא שאין משקה מטמא אוכל אלא משקים, ואם כן קושיית הגמרא ניערבינהו היינו שיערב הפסוק ממש, והיינו שבין אוכל ובין משקה דין אחד יש להם שמטמאים משקה ואינם מטמאים אוכל. אבל לתוספות שאין את הדרשה של ׳יטמא׳ [לרב פפא], ומשקה מטמא הכל להוה אמינא, על כרחך קושיית הגמרא ניערבינהו לאו דווקא, שאין לפרש קושיית הגמרא שנדרוש ממה שכתוב פעמיים ׳יטמא׳, שעל כרחך משקה ואוכל לא שוים בדין טומאתם לאחרים, שהרי אף בהוה אמינא חלוקים הם בדיניהם שאוכל מטמא רק משקה ומשקה מטמא בין משקה ובין אוכל. וקושיית הגמרא היא רק שממה שכתוב פעמיים ׳יטמא׳, נחשב כמו ריבוי אחר ריבוי ואינו אלא למעט. ולכן כתבו התוספות (ד״ה רבינא) תרי זימני למה לי, והיינו שזה עיקר קושיית הגמרא שזה מיעוט, אבל מעולם לא הקשתה הגמרא שנערבם יחד ויהא להם דין אחד. וראה בסמוך מהמהרש״א.

קלא. בגור אריה (ד״ה יטמ) תירץ, שעל כרחך ה׳יטמא׳ שגבי טומאת משקים בא לומר שמשקה מטמא רק אוכל, שאם מטמאים גם משקים הפסוק היה מערבם עם אוכל, ובזה שהפסוק לא עירבם, בא לומר שיטמאו אוכל, ומעתה מנין לומר שיטמאו גם משקה. ובפני יהושע (נרמ״י שם) כתב, שמסתמא ׳יטמא׳ שגבי משקים הוא כמו אוכלים שבתחילת הפסוק, מה יטמא שבאוכלים מדובר בדבר אחד לטמא משקים, כך גם הסיפא בדבר אחד. ועוד, שגילוי מילתא בעלמא הוא להעמיד את הפסוק בדבר דומה, שאחר שלמדנו שאין אוכל מטמא אוכל, מסתמא גם יטמא שנאמר במשקים מדובר באוכלים ולא משקים, שאין משקים עושים כיוצא בהם. ובצל״ח (פוס קטז) ביאר, שרבינא לומד גם כדברי רב פפא מ׳יטמא׳ שאין טומאה עושה כיוצא בה, אלא שלא לומד משקה מאוכל, לפי שמשקה טומאתו יותר קלה מאשר אוכל, ולכן רבינא אמר מגוף הפסוק, ש׳יטמא׳ שבמשקים אי אפשר לומר שיטמא משקים ולא יטמא אוכלים, שהרי ׳יטמא׳ שבאוכלים ודאי לטמא משקים ולא אוכלים, משום שעלולים לקבל טומאה, ואם ׳יטמא׳ שבמשקים גם כן לטמא משקים ולא אוכלים, הרי הם שוים ממש, ואם כן שיערבם הכתוב יחד. וראה עוד בעזרת כהנים (תו״כ שמיני פ״ח ד״ה לכליס).

קלב. בעין זה ביאר במעשה חייא (נמוס׳ שם). וראה בבן משק (נמוס׳ שם) שהקשה על המהרש״א, שגם אם היה כתוב יטמא אחד לא היינו מפרשים שמשקה יטמא אוכל ומשקה, שהרי ׳יטמא׳ משמע מיעוט, ולמעט אוכל לא צריך שהרי ממעטים את זה מ׳טמא הוא׳, ועל כרחך שבא לטמא אוכל ולא משקים. וראה שם מה שביאר את דברי התוספות באופן נוסף. ובכסא רחמים (נמוס׳ שם) הקשה שדברי המהרש״א דחוקים שהעיקר חסר מן הספר. וכן הקשה בנחלת אבות (פוס שמז). וראה גם במים עמוקים ובצמח דוד (נמוס׳ שם) בכוונת דברי התוספות. ובראש משביר (נמוס׳ שם) ביאר, שקושיית התוספות היא, מה הקשתה הגמרא ניערבינהו, אולי ׳יטמא׳ שגבי טומאתם שוה לא עירבם הכתוב, ש׳יטמא׳ שלגבי אוכלים הוא לטמא משקים דווקא, ו׳יטמא׳ שלגבי משקים הוא לטמא אוכלים ומשקים. ועל זה תירצו התוספות, שאם הפסוק בא לטומאת משקים אם כן מספיק שיהיה כתוב יטמא אחד, וממילא נדע שאוכלים מטמאים משקים דווקא ממה שלומדים ׳טמא הוא׳, אבל משקים ממילא יטמאו אוכלים ומשקים, ומדוע כתוב פעמיים ׳יטמא׳. אלא ודאי לומר שמה שמטמא זה אינו מטמא זה ולמעט שאין טומאה עושה כיוצא בה. וכעין זה ביאר בחידושי רבי משה מאימראן (נמוס׳ שם).

והקשה הראש יוסף (כמוס' שם), מנין שבא למעט ה'יטמא' שכתוב במשקים שאינו מטמא משקים, אדרבה אולי בא למעט שלא יטמא אוכלים אלא משקים שעלולים לקבל טומאה. ואף שיש לומר שאם כן שיערבם הכתוב יחד, שהרי כן דין אוכל גם כן שמטמא משקה ואינו מטמא אוכל, אולם לפי המהרש"א, שאם היה כתוב יטמא אחד היה הדין שאוכל אינו מטמא אוכל שנתמעט מפסוק 'טמא הוא', והמשקה מטמא בין אוכל בין משקה שהרי אין מיעוט במשקה, אם כן שוב קשה, שאם התורה היתה כותבת יטמא אחד, היתה הוה אמינא שמשקה מטמא בין אוכל בין משקה[קלג].

ותירץ, שכיון שבאוכל נתמעט שאין עושה כיוצא בו, מסתבר שמיעוט שכתוב במשקה גם כן למעט שאין עושה כיוצא בו. ואפילו שרבינא חולק על רב פפא וסובר שאם לא המיעוט שכתוב במשקה, לא היינו לומדים מאוכל למשקה, היינו רק שבלי שום מיעוט במשקה לא היינו לומדים מאוכל למשקה שאין עושה כיוצא בו, אבל כיון שיש מיעוט במשקה [כיון שכתוב פעמיים יטמא וזה כריבוי אחר ריבוי], שוב מעמידים את המיעוט שבא למעט שלא יטמא כיוצא בו, כמו שהמיעוט של אוכל בא למעט כיוצא בו.

אהח 19/06/2018

בראשונים[קלד] ביארו, שרבינא בא לומר שמה שרב פפא אמר לא כך היה, אין צריך לתלותו בדרשה אחרת אלא בגופו של פסוק, שמכאן למדנו שאין טומאה עושה כיוצא בה. שאם נאמר ש'יטמא' שכתוב בסוף הפסוק לטמא את המשקים, והיינו שיהא המשקה מטמא כל דבר בין אוכלים בין משקים, ו'יטמא' של הרישא גם לטמא את המשקים שיהא האוכל מטמא כל דבר בין אוכלים בין משקים, אם כן שהפסוק יערבם יחד מכל האוכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מים וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא, ששניהם שוים לטמא כל דבר, ומדוע כתוב פעמיים 'יטמא'. אלא יטמא שברישא לטמא את המשקים, ויטמא שבסיפא לטמא את האוכלים, ולכן כתב הפסוק 'יטמא' בכל אחד, לומר שאין טומאתו של זה כטומאתו של זה. ומכאן למדנו שאין טומאה עושה כיוצא בה[קלה].

ביאור קושיית הגמרא

ואימא לטמא את הכלים. רש"י (ד"ה ואימא) ביאר, שהגמרא מקשה שנאמר ש'יטמא' שבסיפא של הפסוק בא לטמא את הכלים, ומדוע אמר רבי יוסי לכלים טהור. **וברבינו חננאל** (ד"ה ואימא) ביאר, שקושיית הגמרא שהפסוק בא לומר שמשקים יטמאו רק כלים ולא אוכלים. אמנם **בראש יוסף** (בגרס"י שם) ביאר, שקושיית הגמרא שמשקים יטמאו גם אוכל וגם כלי, שאין סברא לומר שיטמאו כלי ואוכל לא. אבל משקים גזירת הכתוב היא שאין טומאה עושה כיוצא בה[קלו]. **ובאור לישרים** (ד"ה ואימא) ביאר, שקושיית הגמרא שמשקים יטמאו כלים וכל שכן שמטמא אוכל ומשקה, מה שאין כן 'יטמא' שכתוב גבי אוכלים לא בא לטמאות כלים, שאם לא כן מדוע לא עירבם הכתוב, שהרי גם אם היה כתוב פעם אחת יטמא, הייתי אומר שאוכל אינו מטמא אוכל מזה שכתוב בו 'טמא הוא', ואם היינו אומרים שיטמא משקים וגם כלים, אם כן שיערבם הכתוב[קלז].

הרי משקה אינו מטמא כלי

שם. בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה ואימא) הקשו, שהרי אין כלי מקבל טומאה אלא מאב הטומאה, ואיזו הוה אמינא היתה שמשקים יטמאו כלים[קלח]. ונאמרו כמה תירוצים:

אוצר החכמה בתוספות חכמי אנגליה (שם) תירצו, שכוונת הגמרא שנאמר ש'יטמא' שבסוף הפסוק בא לומר שמטמא כלי, וכיון שמטמא כלי כל שכן שמטמא משקים[קלט].

ב. בפני יהושע (ד"ה ואימא) תירץ, שקושיית הגמרא היא שאין להעמיד 'יטמא' של משקים שיטמא אוכלים, כיון שאוכלים קלה טומאתם שאין מקבלים טומאה שלא בהכשר, משום כך מקשה הגמרא ש'יטמא' היינו לטמא את הכלים, שבזה מדובר בפסוק 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא', והיינו שאותם משקים יטמאו אותו כלי עצמו שהם בתוכו, שאמנם כלי אינו מקבל טומאה מאויר כלי חרס עצמו, זהו משום שגזירת הכתוב היא שאין כלי מקבל טומאה מאויר כלי חרס, כיון שטומאת אויר חידוש הוא אין לך בו אלא חידושו, שדווקא מטמא אוכלים ומשקים ולא כלי, אבל על ידי משקים שבתוך הכלי יש לומר שנטמא הכלי כיון שטומאת מגע היא. ואם כן זו קושיית הגמרא שמשקים יטמאו כלים, כיון שאין כלל זה שאין כלי מקבל טומאה אלא מאב הטומאה, משום שממה שאין הכלי מקבל טומאה מאויר כלי חרס אי אפשר ללמוד, כי טומאת אויר חידוש הוא, אבל בטומאת מגע לעולם אפשר לומר שכלי מקבל טומאה אפילו מולד הטומאה, כפי שמשמע בפסוק שהסמיך 'כלי' ל'יטמא', אבל לעולם משקים אין מטמאים אוכלים, כיון שאוכלים קלים שצריכים הכשר[קמ].

ג. בזרעו של אברהם (סוף ד"ה ואימא) תירץ, שאפשר שמה שכלי מקבל טומאה רק מאב הטומאה היינו דווקא בכלי חול, אבל בכלי קודש יקבל טומאה אפילו מראשון ושני[קמא].

ד. במראה האופנים (יגל יעקב, ד"ה ואימא) תירץ, שבהוה אמינא עדיין לא נקבע כלל זה שאין כלי מקבל טומאה אלא מאב הטומאה, ונתחדש דין זה רק במסקנא, שלומדים (כ.) שכלי אינו נטמא מאויר כלי חרס בשביל היותו ראשון לטומאה[קמב].

מדוע לא הקשתה הגמרא על תחילת הפסוק

שם. בזרעו של אברהם (ד"ה ואימא) הקשה, מדוע הגמרא הקשתה על ה'יטמא' של הסיפא קודם שמקשה על ה'יטמא' שברישא של הפסוק. ותירץ, שהגמרא מקשה על מה שהוכיח רבינא שמשקים מטמאים אוכלים, שאם לא כן שיערבם הכתוב, ולזה מקשה שאולי באמת הפסוק בא לטמא משקים, ומה שלא עירבם הכתוב, הוא כדי לומר שיטמא גם את הכלים.

בויען עמום (ד"ה ואימא) תירץ, שברישא של הפסוק 'מכל האוכל אשר יאכל', לא מוזכר שם כלי, ולכך לא מקשה הגמרא שיטמא כלי, שאין זה מפורש בפסוק, אבל בסיפא של הפסוק שמפורש שם כלי, אם כן הפסוק עוסק אף בכלי, ולכך מקשה הגמרא שמשקים יטמאו כלים. עוד תירץ, שהגמרא עוסקת בסיפא דקרא ולכן הקשתה דווקא מהסיפא.

ביאור דחיית הגמרא

ולאו קל וחומר הוא ומה כלי שמטמא משקה אין מטמא כלי משקין הבאין מחמת כלי אינו דין שלא יטמאו את הכלים. רש"י (ד"ה ואם) ביאר, שמה כלי שטימא את המשקה לא יוכל לטמא את הכלי, כמבואר להלן (כ:) שדורשים מ'כל אשר בתוכו יטמא וגו' מכל האוכל' (ויקרא יא לג-לד), שדווקא אוכלים ומשקים נטמאים מאויר כלי חרס, ואין כלים נטמאים מאויר כלי חרס, אם כן משקים אלו שבאים מחמת כלי, אינו דין שלא יטמאו כלי[קמג].

וביאר הפני יהושע (ד"ה ואם), שהגמרא דוחה, שאי אפשר לפרש ש'יטמא' שנאמר במשקים היינו שיטמאו המשקים אותו הכלי עצמו, כמו שמשמע מפשטות הפסוק שהסמיך 'כלי' ל'יטמא', כיון שהכלי עצמו לא נטמא מחמת אויר כלי חרס, אם כן לא שייך לומר שיקבל הכלי טומאת מגע מחמת המשקים שבתוכו, כיון שהמשקים עצמם לא נטמאו אלא מחמת אויר הכלי שאין מטמא אלא אוכלים ומשקים ולא הכלי, אפילו אם יהיה הטעם משום שטומאת אויר חידוש הוא, סוף סוף עדיין קל וחומר גמור הוא שלא יטמאו כלי, ואם כן לפי האמת שאי אפשר להעמיד יטמא שכתוב במשקים לטמא את הכלי משום הקל וחומר, ועל כרחך ש'יטמא' שכתוב במשקים היינו לטמא את האוכלים, אם כן חוזרים לכלל שמה שאין הכלי נטמא מאויר כלי חרס אינו משום שטומאת אויר חידוש הוא, אלא משום שאין הכלי מקבל טומאה אלא מאב הטומאה, כמו שמצינו בטומאת אדם שאפילו שחמור שנעשה אב הטומאה, אין מקבל טומאה מולד הטומאה, אם כן הוא הדין בכלים אף שנעשים אב הטומאה, אין מקבלים טומאה מולד הטומאה, וזה הטעם שאין אויר כלי חרס מטמא כלים אלא אוכלים ומשקים.

קלג. כעין זה הקשה בגבעת פנחס (ד"ה מהרש"ם). **קלד. תוספות** רבינו פרץ (ד"ה מגופיה), תוספות הרא"ש (ד"ה ת), רבינו דוד (ד"ה מלין). וכן כתב הצל"ח (יז: תוס' קו). **קלה. אלא** שבתוספות רבינו פרץ (ד"ה מגופיה) ובר"ן (ד"ה ת) הקשו, שודאי רואים מזה שלא עירבם הכתוב שחלוקים הם, אבל מנין להעמיד את הפסוקים שאין טומאה עושה כיוצא בה, אולי נאמר הפוך, ש'יטמא' שברישא בא לטמא טומאת אוכלים, ו'יטמא' שבסיפא בא לטמא טומאת משקים, וטומאה עושה כיוצא בה. ובתוספות רבינו פרץ תירץ בשם הר"ם, שמסברא יש לנו לומר שאין טומאה עושה כיוצא בה, כמו בכלי שמטמא אחרים ואינו מטמא כלי, כך גם יש לומר באוכלים ומשקים שאפילו שמטמאים אחרים מכל מקום אין עושים כיוצא בהם, ולכן יש להעמיד 'יטמא' של הרישא לטמא טומאת משקים ו'יטמא' של הסיפא לטמא טומאת אוכלים, שעכשיו אין זה כיוצא בו. וכן כתב במהר"ם חלאווה (ד"ה רבי). ובר"ן (שם) ביאר, שרבינא סמך על הדרשה 'טמא הוא', שאין טומאה עושה כיוצא בה, וכך אמר רבינא לרב פפא שלא צריך ללמוד משקה מאוכל, שכיון שכתוב גבי אוכלים 'טמא הוא', הוא טמא ואין עושה כיוצא בו, וכאן כתוב 'יטמא' מיותר, ממילא יודעים שמשקים אין עושים כיוצא בהם, שכיון ש'יטמא' שכתוב גבי אוכל על כרחך היינו לטמא משקים, אם כן אם יטמא שכתוב גבי משקים גם לטמא משקים, היה מספיק שיהא כתוב יטמא פעם אחת. **קלו. וכן** נקט בקרן לדוד (תוס' לה). עיי"ש. **קלז. וראה** שם מה שיישב בזה. **קלח. וכן** הקשו הפני יהושע ובאברהם יגל ובזרעו של אברהם (ד"ה ואימא) ובמראה האופנים (יגל יעקב, ד"ה ואימא). **קלט. ודבריהם** צריכים ביאור. **קמ. וכעין** זה ביאר באברהם יגל (ד"ה ואימא). **קמא. אלא** שבידי משה (ד"ה ואימא) הקשה, שהפסוק על כרחך עוסק בחולין, שהרי רבי עקיבא לומד מזה ששני עושה שלישי בחולין, ועל כרחך משום שהפסוק כתוב בסתם. ועוד, מה שכתב שכלי קודש מקבל טומאה אפילו מראשון ושני, אין שום סמך לזה, ומצד הסברא אין נראה לחלק. וראה שם עוד שהארין. וראה גם בארץ צבי (דידי, ד"ה ואימא) מה שהקשה. **קמב. וראה** שם עוד מה שתירץ. וראה מה שהקשה בחיים לישראל (ד"ה ואימא). **קמג. אלא** שבצל"ח (תוס' קיח) הקשה, שהדרשה שאין כלים נטמאים מאויר כלי חרס הוא לרבנן, אבל לר"ע שדורש 'יִטְמָא' יְטַמֵּא, אם כן אולי הכוונה לטמא כלים, ובאמת גם כלים נטמאים מאויר כלי חרס, וכלי שהוא ראשון עושה כלי שני, אבל אין הכלי השני עושה שוב כלי שלישי, וכך נדרוש כל אשר בתוכו יטמא לטמא עוד כלי לעשותו שלישי, ועל זה נאמר 'מכל האוכל' וגו', אוכלים ומשקים שהם שניים עושים כלי שלישי ואין כלי שהוא שני עושה שוב כלי שלישי, אבל התנור עצמו שהוא ראשון עושה כלי שני. ותירץ, שכתוב שלש פעמים 'יטמא' בתנור, 'כל אשר בתוכו יטמא' 'מכל האוכל יטמא' 'וכל משקה יטמא', ובכולם קוראים יְטַמֵּא, והנה יטמא הראשון הוא מיותר. אלא שבא לומר שלא רק לענין שהכלי מטמא אוכלים, אלא אפילו לענין יטמא דהיינו טומאת עצמם דווקא מכל האוכל, למעט כלי שאפילו טומאת עצמו אינו מקבל מאויר

מדוע אוכל שנטמא ממשקה מטמא אוכל

שם. התוספות (ד"ה ומה) הקשו, שבמשקים הבאים מחמת אוכל[קמד] לא יטמאו אוכלים מאותו קל וחומר, ומה אוכלים המטמאים משקים אין מטמאים אוכלים, משקה הבא מחמת אוכל שאין מטמא משקים אינו דין שלא יטמא אוכלים. וכן הקשו באוכל הבא מחמת משקים שלא יטמא משקים מקל וחומר, ומה משקה שמטמא אוכל אינו מטמא משקה, אוכל הבא מחמת משקה אינו דין שלא יטמא משקה. והרי ידוע שאוכל שנטמא ממשקה מטמא משקה ומשקה שנטמא מאוכל מטמא אוכל.

א. התוספות (שם) תירצו, שהגמרא עושה קל וחומר, ומה כלי שנטמא משרץ שאין מטמא כלי משום שהוא קל שאינו אב הטומאה, כי כשהוא אב הטומאה [אם נטמא ממת] מטמא כלי[קמה], כל שכן משקים הבאים מחמת כלי שקלים יותר, שטומאתם היא מחמת כלי זה, שלא יוכלו לטמא כלי. אבל באוכל שטימא משקה יוכל המשקה לטמא אוכל, כי מה שאין אוכל מטמא אוכל אין זה בגלל קולתו של האוכל, אלא משום שאין טומאה עושה כיוצא בה[קמו].

ב. בבעל המאור (ד"ה יטמא) תירץ, שאם נאמר קל וחומר שאוכל לא יטמא משקה, אם כן משקה גם לא יטמא אוכל מאותו קל וחומר [כפי שהקשו התוספות], ואם כן אין אוכל מטמא כלום ולא משקה מטמא כלום, ובטלה הדרשה של 'יִטְמָא' יְטַמֵּא[קמז]. אלא כל היכן שיש שני 'קל וחומר' שכל אחד סותר את השני מכח הכתוב שהוא נעקר משני ה'קל וחומר', לא דורשים אף קל וחומר, ועל כרחך הטעם שאין אוכל מטמא אוכל וכן משקה אינו מטמא משקה, הוא משום שאין טמא עושה כיוצא בו, ולעולם אוכל מטמא משקה ומשקה אוכל, וכאן מה שהגמרא למדה מקל וחומר שאין משקים הבאים מחמת כלי מטמאים כלי, אין זה קל וחומר גמור, שהרי מה שכלי אין מטמא כלי, הוא משום שאין עושה כיוצא בו, ומדוע משקים לא יטמאו כלי, הרי אין זה כיוצא בו, אלא שכאן אין זה קל וחומר[קמח], אלא כעין במה מצינו, לפי שהוא בא מכחו ואינו דין שיהא חמור ממנו, ולכן כמו שאין כלי שטימא המשקים מטמא כלי, ודאי גם משקה הבא ממנו לא אלים ממנו וגם הוא אינו מטמא כלי, אבל ודאי אין כוונת הגמרא שיש קל וחומר מכלי למשקה, ממה שכלי מטמא משקה ומשקה אין מטמא משקה[קמט].

ג. בקרבן אהרן (מו"ל שמיני פ"ח) תירץ, שמה שכלי אין לו כח לטמא כלי, הוא לא מפאת חסרון במקבל, אלא משום שהנותן אינו יכול לטמא, ואם הוא אין לו זה הכח איך יתנהו למשקים הבאים ממנו, אבל האוכל יש לו כח לטמא אוכל, אלא שמה שאינו מטמא הוא לפי שהמקבל כיוצא בו, ולכן יתנהו למשקים אשר יטמאו כיון שהוא בכחו זה[קנ].

ד. בגור אריה (ד"ה ומה) יישב, שמה שאין אוכלים מטמאים אוכלים, הוא לפי שאין טומאה עושה כיוצא בה. אבל מה שכלים אין מטמאים כלים, הוא לא משום שאין עושה כיוצא בו, אלא משום שכל כלי הוא בפני עצמו, מה שאין כן באוכלים ומשקים, שהרי אפשר שיהיו כל המשקים אחד וכן אוכלים אם הם מחוברים, ודבר זה לא שייך בכלים, ואם כן מה שאין כלי מטמא כלי, הוא לא משום שאין טומאה עושה כיוצא בה, אלא שאי אפשר לטמא כלי.

ה. בפני יהושע (סוף ד"ה ומימן) תירץ, שלא שייך הקל וחומר אלא לענין כלים, לפי שהגמרא רצתה ללמוד מסברא שמשקים יטמאו כלי, משום שמה שכלי לא מקבל טומאה מכלי, הוא משום שטומאת אויר חידוש הוא, אבל בטומאת מגע יתכן שכלי מקבל טומאה ואפילו ממשקים, ועל זה עשתה הגמרא קל וחומר שאין לומר שמשקים יטמאו כלי, שכיון שהכלי לא נטמא מחמת אויר כלי חרס, אם כן אין לומר שיקבל הכלי טומאת מגע מחמת משקים שבתוכו, כיון שהמשקים עצמם לא נטמאו אלא מחמת אויר הכלי. אבל לענין אוכלים ומשקים לא שייך הקל וחומר, שמה שאין עושים כיוצא בהם, אין זה משום קולא וחומרא אלא מגזירת הכתוב.

ו. בעזרת כהנים (מו"ל שם בתוספות העזרה ד"ה לכליס) יישב, שמאוכל שאינו מטמא אוכל יש לפרוך מה לאוכל שנגע באוכל שהוא כיוצא בו, מה שאין כן בכלי שאפילו היכן שאינו כיוצא בו, כגון שזה כלי חרס וזה כלי עץ או כלי מתכת לא מטמא אותו, לכן אין לפרוך מאוכל[קנא].

מדוע אוכל שנטמא במת אינו מטמא כלי

שם. התוספות (ד"ה ומה) הקשו[קנב], במשקים הבאים מחמת כלי שנגע במת מנין שלא מטמאים כלי, שאין ללמוד מקל וחומר מכלי שאינו מטמא כלי, שהרי כלי שנגע במת מטמא כלי, ואם כן ראוי שמשקה שבא מחמת כלי שנגע במת יטמא כלי אחר, ואילו מהגמרא משמע שמשקה אינו מטמא כלי. ותירצו התוספות[קנג], שהפסוק 'יטמא' נאמר בשרץ, אבל משקים שנגעו בכלי שנגע במת לא כתוב, וכיון שכן לומדים ממשקים שנגעו בכלי שנגע בשרץ ואומרים דיו, שכמו משקים מחמת כלי מחמת שרץ לא מטמאים כלי, כמו כן משקים שנגעו בכלי שנגע במת לא מטמאים כלי[קנד].

בגור אריה (ד"ה ומה) תירץ, שודאי כיון שלומדים שמשקים הבאים מחמת שרץ לא מטמאים כלי, כך גם משקים הבאים מחמת כלי שנגע במת לא מטמאים כלי, שאין הבדל ביניהם, שבשניהם המשקים הם ראשון לטומאה[קנה].

מדוע הגמרא לא הוכיחה ממה שמשקה אינו מטמא משקה וכלי מטמא משקה

שם. בראשונים[קנו] הקשו, מדוע לא עשתה הגמרא קל וחומר, ומה כלי שמטמא משקים אין מטמא כלי, משקה שאין מטמא משקה אינו דין שאין מטמא כלי. ואם תאמר שאין זה קל וחומר, משום שמה שאין משקים מטמאים משקים הוא משום שאין טומאה עושה כיוצא בה, הרי להלן (ע"ב) עושים קל וחומר כזה, ומה משקים שמטמאים אוכל אין מטמאים כלי, אוכל שאינו מטמא אוכל אינו דין שלא יטמא כלי[קנז]. **ובתוספות הרשב"א** (ד"ה ומה) תירץ, שהגמרא באמת יכלה לומר כן.

ובתוספות הרא"ש (ד"ה ומה) תירץ, שהקל וחומר של הגמרא אלימה יותר, שכיון שאין כלי מטמא כלי, כל שכן משקה הבא מכחו[קנח].

אמנם המהר"ם חלאווה (ד"ה רבי) תירץ, שאין לעשות קל וחומר זה, משום שמה שאין משקה מטמא משקה אינו קולא, כיון שכך הדין שאין טומאה עושה כיוצא בה. ולימוד הגמרא הוא, שמשקה הבא מחמת כלי אינו יכול לטמא יותר ממה שהכלי יכול לטמא. ואפילו שיש לומר מה לכלי שאין מטמא כלי משום שאין טומאה עושה כיוצא בה, תאמר במשקה שיטמא כלי לפי שאין זה כיוצא בו, מכל מקום טומאה זו של משקה באה אליו מן הכלי, ואם יטמא משקה זה את הכלי תיחשב שטומאת כלי מטמאה כלי.

כלי חרס. וראה שם עוד. **קמד. המהרש"א** (בחום' שם) ביאר, שמדובר באוכל שנטמא בשרץ שמטמא משקים להיות שני והמשקים מטמאים אוכל להיות שלישי, שבאוכל שנטמא מכלי שנטמא בשרץ, אין המשקה מטמא את האוכל להיות רביעי, שלא מצינו רביעי בחולין. וראה ביד יהודה (בחום' שם). **קמה. אמנם** ראה רבינו חננאל (ד"ה ודמיון) שכתב, מה שכלי אינו מטמא כלי, הוא משום שקיימא לן שאין טומאה עושה כיוצא בה. וכן מבואר בהשגות הראב"ד (על בעל המאור פוס ג), שהכלי כשאינו מטמא כלי אינו משום קולא של כלי, אלא משום שאין טומאה עושה כיוצא בה. וכן הביא בגור אריה (ד"ה ומה) בשם התוספות. אמנם מתוספות כאן לא מבואר כן. והגור אריה העיר, שאם כן אף אם היה הכלי אב הטומאה לא יטמא כלי, כיון שאין עושה כיוצא בו. ובדבר שמואל (הוספות, בחום' שם) ביאר את דברי רבינו חננאל, על פי מה שכתב הקובץ שיעורים (יד: פוס סז) בדעת רבינו חננאל, שמה שאין כלי מקבל טומאה מראשון, הוא משום שיֵעָשה שני ואין כלי נעשה שני, אבל אם יתכן שיגע בראשון ויעשה גם הוא ראשון, יתכן ומקבל טומאה מראשון. ולפי זה כתב הרבינו חננאל, שהכלי שהוא ראשון אינו מטמא כלי, משום שאין טומאה עושה כיוצא בה שאין עושה ראשון. ואין הכוונה כמו שאין אוכל מטמא אוכל שאין עושה כיוצא בו, שיורד דרגה. וראה בבן משק (בחום' שם) שהקשה על תוספות מדברי רש"י לעיל (יז. ד"ה רבינא), שכתב שאוכל נעשה אב הטומאה ומטמא אוכל, הרי שאוכל מטמא אוכל. ונשאר בצריך עיון. וראה לעיל (שם) בענין 'נידון בדברי תוספות שהלחם נעשה אב לטמא אוכלין ומשקין' מה שנתבאר בארוכה. **קמו. ובמצא חן** (בחום' שם) הקשה, שאולי מה שכלי אין מטמא כלי באויר כלי חרס, הוא משום שהוא קל שעל כן אינו עושה כיוצא בו, וכמו שאוכל אינו מטמא אוכל מפני שהוא קל, דהיינו שאינו נעשה אב הטומאה, ומה שבמת כלי מטמא כלי מפני שהוא חמור שנעשה אב הטומאה, ועל כן עושה כיוצא בו, אבל לטמאות דבר שאינו כיוצא בו יכול אף דבר קל לטמאות כלי, דהיינו משקים הבאים מחמת כלי יכולים לטמאות כלי, כמו שיכולים המשקים לטמאות אוכל. ונשאר בצריך עיון. וראה עוד באני חומה (בחום' שם). **קמז. וכן** כתב הר"ן (ד"ה ומה). **קמח. וכן** משמע מלשון הגמרא שאין זה קל וחומר ממש, שאם כן היה לה לעשות קל וחומר, ומה כלי שמטמא משקים אין מטמא כלי, משקים שאין מטמאים משקים אינו דין שלא יטמא כלי, ומהלשון משקים הבאים מחמת כלי, משמע שאין זה מדין קל וחומר ממש. **קמט. וכן** כתב במהר"ם חלאווה (ד"ה רבי), שכאן הגמרא לומדת מבמה מצינו. וכן משמע מרש"י (ד"ה ומה) שכתב, ומה כלי שטימא את המשקה 'הזה' וכו', משקין 'אלו' שבאין מחמת כלי אינו דין וכו', ומשמע שמטעם זה מוכח שאין המשקה מטמא כלי, שהרי כלי

נתן טומאה למשקה זה, ואם כן איך יהא משקה הבא מכחו אלים ממנו. וכן כתב רש"י להלן (ע"ב ד"ה משקה). אמנם בראש יוסף (נכתב"י ד"ה ומה) כתב, שמלשון הגמרא ומה כלי שמטמא משקה, משמע שקל וחומר ממש הוא ולא מסברת בא מכחו, אלא שלכן תיקן רש"י (שם) וכתב 'שטימא', שזו סברת בא מכחו, שכיון שכלי זה טימא משקים אלו, אינו בדין שיהא משקה הבא מתוכו אלים ממנו. ועל פי זה תירץ, מה שהגמרא מקשה 'ואימא כי לא מטמאו משקין הבאין מחמת כלי, אבל משקין הבאין מחמת שרץ הכי נמי דמטמאו', ומה קשה, הרי לומדים בקל וחומר מכלי למשקה שמה כלי אינו מטמא כלי, כל שכן משקה שאינו מטמא כלי, ולפי מה שנתבאר מובן שאין קל וחומר מכלי למשקה, ולכן מקשה הגמרא שמשקה שלא בא מכח כלי אלא משרץ, שמא יטמא כלי. **קנ. ובפאר** הלכה ובאברהם יגל (בחום' שם) כתבו, שזו גם כוונת התוספות. וכן כתב בעזרת כהנים (מו"ל שם בתוספות העזרה ד"ה לכליס), שהקשה על קרבן אהרן, מנין לו שזה שאין כלי מטמא כלי הוא מצדו ולא מצד המקבל, וזה שאוכל שאינו מטמא אוכל הוא מצד המקבל, ובודאי משום שרואים שכלי שהוא אב הטומאה באמת מטמא כלי, ואם כן, הם הם דברי התוספות. **קנא. וראה** עוד במשיב נפש (בחום' שם) ביישוב קושיית התוספות. **קנב. ראה** שדה העיר (בחום' שם) במה שכתב לקשר קושיית התוספות לדבריהם הקודמים. **קנג. על** פי מירא דכיא (בחום' שם) ומשמרות כהונה (בחום' שם, בפ"ד ה"ו). **קנד. וראה** בבן משק (בחום' שם, בפ"ד ה"ת) שהקשה, שאוכל הבא מחמת כלי שנגע במת, מנין שלא מטמא כלי, הרי לרבינא לעיל (יז.) שפירש את שאלתו השניה של חגי לכהנים, ששאל על שלישי, וביאר רבינו תם (שם תוס' ד"ה רבינא), שנטמא הלחם בכנף שנגע במת דהיינו כלי, אם כן יש פסוק על אוכל שנגע בכלי שנגע במת. וכתב שצריך יישוב. **קנה. וראה** שם תירוץ נוסף. וראה בשדה העיר (ד"ה עוד). **קנו. תוספות** הרשב"א ותוספות הרא"ש (ד"ה ומה) ומהר"ם חלאווה (ד"ה רבי). **קנז. וכן** הקשה במעשה חייא (ד"ה ומימן). וכתב שאין לתרץ שמקל וחומר זה לא נוכל ללמוד אלא במשקה מחמת כלי, אבל משקה מחמת שרץ יטמא משקה, שכיון שגילתה לנו התורה שמשקה מחמת כלי, ואוכל בין מחמת כלי ובין מחמת שרץ, אינם עושים כיוצא בהם, הוא הדין במשקה מחמת שרץ, ששוים הם. וראה בקרן לדוד (פוס נו) שהקשה עוד, מדוע לא עשתה הגמרא קל וחומר, ומה כלי שבא מחמת שרץ שהוא ראשון אין מטמא כלי, משקה שהוא שני מטמא כלי, בתמיה. **קנח. וכן** תירצו במהרש"א (להלן ע"ב בחום' ד"ה וכ"ת) ובקרן לדוד (פוס נו). וכעין זה תירץ במעשה חייא (ד"ה ומימן), שאין כוונת הגמרא למעט מקל וחומר זה, אלא לומר שלא יתכן שיפה כח הבן [משקים לטמא כלי] מכח האב [כלי שאינו מטמא כלי]. ראה עוד שם.

אוצר החכמה

הצל"ח (להלן ע"ב מות קיז) תירץ, שזה שאין משקים מטמאים משקים צריך ראיה, שהרי כל מה שמשקה אין מטמא משקה, אמר רבינא, משום שלא עירבם הכתוב, ואם נאמר שמשקים מטמאים כלי, אם כן יש לומר שלכך לא עירבם הכתוב, משום שאוכל אינו מטמא כלי ומשקים מטמאים כלי, ולעולם משקים מטמאים גם משקים. לכך הוצרכה הגמרא להביא קל וחומר, שמשקים הבאים מחמת כלי לא יהיו חמורים מהכלי שהם באים מכחו שאינו מטמא כלי, ואז שוב ממילא מוכח מזה שלא עירבם הכתוב, הוא משום שאין משקים מטמאים משקים[קנט].

אחח19/06/2018

מדוע הגמרא לא עשתה קל וחומר מאוכל שמטמא משקים

שם. באמרי בינה (גרמיזאן, ד"ה תימה) הקשה, מדוע הגמרא לא דחתה בקל וחומר, ומה אוכל שמטמא משקים אינו מטמא כלי, משקים שאינם מטמאים משקים לא כל שכן. ותירץ, שמה שאוכל מטמא משקים אינו חומרא של אוכל, אלא חומרא של משקים שהם עלולים לקבל טומאה. אלא שהקשה, שרואים שמשקים לא מטמאים משקים אפילו שהם עלולים לקבל טומאה, אם כן רואים שזו חומרא של אוכל שמטמא משקים. ותירץ, שמה שאין משקה מטמא משקה, אין זה משום קולא של משקה, אלא משום שאין משקה עושה כיוצא בו.

מדוע לא דחו מפרה ופרים

שם. בתוספות הרא"ש (להלן ע"ב ד"ה ולמ) הקשה, מה הקל וחומר שמשקים הבאים מחמת כלי אינו דין שלא יטמאו כלי, הרי אפשר לדחות, פרה ופרים ושעיר ונבלת עוף טהור יוכיחו, שהבא מכחם חמור מהם עצמם, שהם עצמם אינם מטמאים בגדים ואילו המתעסק בהם מטמא בגדים[קס]. ותירץ, שפרה ופרים ושעיר אין בהם טומאה כלל, אלא שגזירת הכתוב היא שהמתעסק בהם מטמא בגדים, וכן נבלת עוף טהור אין בה טומאת מגע כלל, אלא שגזירת הכתוב היא שהאוכלה טמא, ואינם דומים למשקים שהם טמאים, ולא מסתבר לבא מכחם שיהא חמור מהם[קסא].

הרי יטמא נאמר לגבי משקים הבאים מחמת כלי

ואימא כי לא מטמאו משקין הבאין מחמת כלי אבל משקין הבאין מחמת שרץ הכי נמי דמטמאו. רש"י (ד"ה ואימא) ביאר, שבקל וחומר למדנו שאין משקה מטמא כלי משום שבאו מחמת כלי, אבל משקים הנוגעים בשרץ אין ללמוד בקל וחומר זה, ואם כן נאמר שדווקא באו מחמת כלי אין מטמאים הכלי, אבל באו מחמת שרץ מטמאים. **ובתוספות חכמי אנגליה** (ד"ה ואימא) הקשו, הרי 'יטמא' שבסוף הפסוק לא כתוב אלא גבי משקים הבאים מחמת כלי, ואיך נדע משקים הבאים על ידי שרץ. ותירצו, ש'יטמא' שבסוף הפסוק מיותר ללמד על משקים הבאים מחמת שרץ.

מדוע אין להוכיח מכלי שנטמא משרץ שלא מטמא כלי

שם. בשרביט הזהב (ד"ה אבל) כתב, שאין לדחות ממה שכלי שנטמא על ידי שרץ שאינו מטמא כלי, אף משקים הבאים מחמת שרץ לא יטמאו כלי, שמה שכלי אינו מטמא כלי הוא משום שהוא כיוצא בו, מה שאין כן משקים לטמאות כלי.

יח:

מדוע לא לומדים ששרץ יטמא משקה מאוכל

משקין הבאין מחמת שרץ מי כתיבי ולאו מקל וחומר קאתי ומה משקין הבאין מחמת כלי מטמאין משקין הבאין מחמת שרץ לא כל שכן דיו לבא מן הדין להיות כנדון. רש"י (ד"ה ומשני) ביאר, שבתורה לא כתוב במפורש שמשקין נטמאים משרץ, אלא שלומדים אותם ממשקין הבאים מחמת כלי שמטמאים, כמו שכתוב בפסוק (ויקרא יא לד) 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא', ולומדים שק"ו למשקין הבאים מחמת שרץ שיטמאו. וכיון שלומדים ממשקין הבאים מחמת כלי, אומרים דיו למשקין שנגעו בשרץ הבאים מן הדין של משקין שנגעו בכלי, להיות כנידון כמו משקין הבאים מחמת כלי, מה אלו אין מטמאים כלי אף אלו אין מטמאים כלי[א].

והקשו תוספות (ד"ה ולמ), מדוע לומדים שמשקה שנטמא משרץ ממשקה שנטמא בכלי, הרי אפשר ללמוד דין זה ק"ו מאוכל, ומה אוכל הבא מחמת שרץ מטמא משקה[ב], כל שכן ששרץ עצמו יטמא משקה. ואם נלמד מק"ו זה שוב אין לומר דיו שאינו מטמא כלי, ובין משקין ובין אוכל מטמאים כלים[ג]. ונאמרו כמה תירוצים על קושיא זו:

א. תוספות (סה) תירצו, שעל כרחך אין אוכל מטמא כלי אפילו בא מחמת שרץ, כי לומדים ק"ו ממשקין הבאים מחמת כלי שמטמאים אוכל ואין מטמאים כלי[ד], אוכל הבא מחמת שרץ שאין מטמא אוכל, שנתמעט מ'טמא הוא' שאין עושה כיוצא בו, אינו דין שלא יטמא כלי[ה]. ואם כן גם אם לומדים משקין הבאים מחמת שרץ מאוכל צריך לומר דיו שלא יטמאו כלי[ו]. **ובתוספות הרא"ש** (סוד"ה ולמ) הוסיף, שאין לפרוך מה למשקין הבאים מחמת כלי שהם שניים ולכן אינו מטמא כלי, משא"כ אוכל הבא מחמת שרץ שהוא ראשון[ז], משום שכלי ראשון יוכיח שאינו מטמא כלים[ח].

ב. בתוספות הרא"ש (סה) תירץ, שלא אומרים ששרץ מטמא משקין ק"ו מאוכל הבא מחמת שרץ, לפי שיש לדחות, שורף פרה ופרים ומשלח את השעיר יוכיחו שהם מטמאים בגדים ופרה ושעירים אינם מטמאים בגדים, וכן אוכל נבלת עוף טהור יוכיח שהוא מטמא בגדים ונבילה עצמה אינה מטמאה בגדים[ט]. וכן כאן אפילו שאוכל הבא מחמת שרץ מטמא משקין, שרץ עצמו אינו מטמא משקין.

ג. בצל"ח (להלן קכה) תירץ, שלא לומדים ששרץ מטמא משקה מאוכל הבא מחמת שרץ, לפי שאוכל הבא מחמת שרץ שמטמא משקין לומדים מ'טמא הוא' שאוכל אינו מטמא אוכל מכלל שמטמא משקין. אלא שהקשה, לפי מה שנסתפק לעיל (ע"ב מות קטו) האם מ'טמא הוא', לומדים למעט אוכל כיוצא בו, ומזה שצריך למעט אוכל לומדים שמטמא משקין, או להיפך שמ'טמא הוא' ממעטים

קנט. וכן תירץ באור חדש (ד"ה ולמ). וראה עוד בצל"ח (סה מות קטו) ובקול מבשר (ד"ה ותימה), ובמה שנתבאר להלן (סה, בענין 'מדוע לא עשתה הגמרא ק"ו מכלי שמטמא משקין מטמא כלי'). **קס. כמבואר** בפרה (פ"ח מ"ג-ד). וכן הקשה הרש"ש (ד"ה ולמ). **קסא. והיינו** שפרה ופרים זו טומאה המתחדשת על ידי העסק בהם, וכן בנבלת עוף טהור אין בה טומאה כלל, אלא היא טומאה המתחדשת על ידי אכילה, ולא שייך לומר קל וחומר, שרק בטומאה הנמשכת לא שייך שדבר המקבל טומאה תהיה טומאתו חמורה יותר מן המטמא. ובאחרונים יישבו על פי מה שחקר התפארת ישראל (כלים פ"ח מ"ג בנוסח מות ח), במה שהמתעסק בפרה מטמא בגדים בזמן שמתעסק בה, האם האדם הוא המטמא את הבגדים, שבזמן שמתעסק נעשה אב הטומאה לטמא בגדים, או שאינו נעשה אב, אלא שבעת התעסקותו הבגדים טפלים אליו והפרה היא המטמאת את הבגדים, ומה שתמיד אין הפרה מטמאת בגדים, היינו משום שאין הפרה מטמאת רק על ידי עסק, ולכך אינה מטמאה בגדים רק באופן שנטפלו הבגדים למתעסק. והנה אם נאמר שהפרה מטמאת בגדים, לא קשה, לפי שאין הבגדים מקבלים טומאה מהאדם אלא מהפרה. אמנם אפילו אם נאמר שהאדם מטמא את הבגדים, גם אין שום פירכא, שמה שהאדם מטמא והפרה אינה מטמאה, הוא משום שהפרה אינה מטמאת אלא על ידי התעסקות, וכיון שהבגדים אינם מתעסקים לא שייך שיקבלו טומאה מהפרה, אבל האדם מטמא במגע ויכול לטמא את הבגדים. אבל כאן הגמרא עשתה קל וחומר במקום ששניהם מטמאים במגע, שבין הכלי ובין המשקה שנטמא מהכלי מטמאים במגע, ולפיכך עושים קל וחומר, שאם הכלי אף שמטמא במגע אינו מטמא כלי, קל וחומר שהמשקה שנטמא מהכלי שטומאתו יותר קלה, שלא יטמא כלי במגע.

א. בכסא רחמים (כ"י ד"ה ומשני) העיר, שמלשון הגמרא משמע שמקשה 'ולאו מק"ו קאתי', ומתרצת 'דיו לבא מן הדין'. ורש"י לא פירש כן אלא שהכל הוא מתירוץ הגמרא, משום שאיך המקשן לא ידע מכלל זה הידוע שדיו לבא מן הדין להיות כנידון. **ב. שאוכל** הבא מחמת שרץ לטמא משקין לא נלמד מק"ו, אלא מזה שכתוב (ויקרא יא מ) 'וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא לכם', שאינו עושה כיוצא בו, אבל מטמא משקה, כמו שכתב רש"י (ע"ב ד"ה ומ). מהרש"א (נמוס' סה). ובשלמי תודה (סה) כתב, שאין סברא לומר שאין אוכל הבא מחמת שרץ מטמא משקין אלא כלי, כיון שלא מיעט הפסוק אלא כיוצא בו, אם כן מסברא יש לומר שמטמא בין כלי בין משקין. **ג. במים** עמוקים ובפני אפרים (נמוס' סה) הקשו, שאמנם משקין נטמאים משרץ בק"ו מאוכל, מכל מקום משקין שמטמאים אחרים לא לומדים אלא ממשקין הבאים מחמת כלי, ועל זה אמרה הגמרא דיו שאין מטמאים כלי, ואיך אפשר שמשקין הבאים משרץ יטמאו כלי, כיון שאין אנו יודעים אם מטמאים אחרים כלל. ותירץ במים עמוקים, שכוונת תוספות שכיון ששרץ מטמא משקין מק"ו מאוכל, אם כן נאמר שבין משקין ובין אוכל מטמאים כלי, שבאוכל הבא מחמת שרץ שכתוב בו 'טמא הוא' ואין עושה כיוצא בו, משמע שבלא כיוצא בו מטמא, ונאמר שזה כלי, וכיון שאוכל מטמא כלי נלמד משקין ק"ו מאוכל, מה אוכל הבא מחמת כלי אינו מטמא אוכל ואף על פי כן אוכל הבא מחמת שרץ מטמא כלי, משקין הבאים מחמת כלי שמטמא אוכל, אינו דין שמשקין מחמת שרץ יטמאו כלי. וראה במירא דכיא ובצמח דוד (נמוס' סה). **ד. היינו** מק"ו דלעיל (ע"ב) ומה כלי שמטמא משקה אין מטמא כלי, משקין הבאים מחמת כלי אינו דין שלא יטמאו את הכלים. מהרש"א (נמוס' נפ"ד ד"ה ל). ובפאר הלכה (נמוס' סה) כתב, שכוונתם למשקין הבאים מחמת כלי שנגע במת, שהמשקין ראשון ואף על פי כן אינו מטמא כלי כמבואר בתוספות לעיל (ע"ב ד"ה ומה). **ה. בדבר** שמואל (נמוס' סה) הקשה על הק"ו של תוספות, שיש לפרוך מה למשקין הבאים מחמת כלי שאין מטמאים כלי, שהרי הכלי עצמו שבאים מחמתו גם כן אינו מטמא כלי, תאמר במשקין הבאים מחמת שרץ, כיון שהשרץ עצמו מטמא כלי נאמר שגם המשקין הבאים מחמתו יטמאו כלי. ונשאר בצריך עיון. וראה עוד בבן משק (נמוס' סה) ובשמעתתא דרב (סה). **ו. כתב** המהרש"א (סה), שכתוב בו 'טמא הוא' ואין עושה כיוצא בו, משמע שבלא כיוצא בו מטמא, ונאמר שזה כלי, וכיון שאוכל מטמא כלי נלמד משקין ק"ו מאוכל, מה אוכל הבא מחמת כלי אינו מטמא אוכל ואף על פי כן אוכל הבא מחמת שרץ מטמא כלי, משקין הבאים מחמת כלי שמטמא אוכל, אינו דין שמשקין מחמת שרץ יטמאו כלי. וראה במירא דכיא ובצמח דוד (נמוס' סה). **ז. היינו** מק"ו דלעיל (ע"ב) ומה כלי שמטמא משקה אין מטמא כלי, משקין הבאים מחמת כלי אינו דין שלא יטמאו את הכלים. מהרש"א (נמוס' נפ"ד ד"ה ל). ובפאר הלכה (נמוס' סה) כתב, שכוונתם למשקין הבאים מחמת כלי שנגע במת, שהמשקין ראשון ואף על פי כן אינו מטמא כלי כמבואר בתוספות לעיל (ע"ב ד"ה ומה). **ה. בדבר** שמואל (נמוס' סה) הקשה על הק"ו של תוספות, שיש לפרוך מה למשקין הבאים מחמת כלי שאין מטמאים כלי, שהרי הכלי עצמו שבאים מחמתו גם כן אינו מטמא כלי, תאמר במשקין הבאים מחמת שרץ, כיון שהשרץ עצמו מטמא כלי נאמר שגם המשקין הבאים מחמתו יטמאו כלי. ונשאר בצריך עיון. וראה עוד בבן משק (נמוס' סה) ובשמעתתא דרב (סה). **ו. כתב** המהרש"א (סה), שכתוב בו 'טמא הוא' ואין עושה כיוצא בו, משמע שבלא כיוצא בו מטמא, ונאמר שזה כלי, וכיון שאוכל מטמא כלי נלמד משקין ק"ו מאוכל, מה אוכל הבא מחמת כלי אינו מטמא אוכל ואף על פי כן אוכל הבא מחמת שרץ מטמא כלי, משקין הבאים מחמת כלי שמטמא אוכל, אינו דין שמשקין מחמת שרץ יטמאו כלי. וראה במירא דכיא ובצמח דוד (נמוס' סה). **ז. היינו** מק"ו דלעיל (ע"ב) ומה כלי שמטמא משקה אין מטמא כלי, משקין הבאים מחמת כלי אינו דין שלא יטמאו את הכלים. מהרש"א (נמוס' נפ"ד ד"ה ל). ובפאר הלכה (נמוס' סה) כתב, שכוונתם למשקין הבאים מחמת כלי שנגע במת, שהמשקין ראשון ואף על פי כן אינו מטמא כלי כמבואר בתוספות לעיל (ע"ב ד"ה ומה). **ה. בדבר** שמואל (נמוס' סה) הקשה על הק"ו של תוספות, שיש לפרוך מה למשקין הבאים מחמת כלי שאין מטמאים כלי, שהרי הכלי עצמו שבאים מחמתו גם כן אינו מטמא כלי, תאמר במשקין הבאים מחמת שרץ, כיון שהשרץ עצמו מטמא כלי נאמר שגם המשקין הבאים מחמתו יטמאו כלי. ונשאר בצריך עיון. וראה עוד בבן משק (נמוס' סה) ובשמעתתא דרב (סה). **ו. כתב** המהרש"א (סה), שכתוב בו 'טמא הוא' ואין עושה כיוצא בו, משמע שבלא כיוצא בו מטמא, ונאמר שזה כלי, וכיון שאוכל מטמא כלי נלמד משקין ק"ו מאוכל, מה אוכל הבא מחמת כלי אינו מטמא אוכל ואף על פי כן אוכל הבא מחמת שרץ מטמא כלי, משקין הבאים מחמת כלי שמטמא אוכל, אינו דין שמשקין מחמת שרץ יטמאו כלי. וראה במירא דכיא ובצמח דוד (נמוס' סה). **ז. היינו** מק"ו דלעיל (ע"ב) ומה כלי שמטמא משקה אין מטמא כלי, משקין הבאים מחמת כלי אינו דין שלא יטמאו את הכלים. מהרש"א (נמוס' נפ"ד ד"ה ל). ובפאר הלכה (נמוס' סה) כתב, שכוונתם למשקין הבאים מחמת כלי שנגע במת, שהמשקין ראשון ואף על פי כן אינו מטמא כלי כמבואר בתוספות לעיל (ע"ב ד"ה ומה). **ה. בדבר** שמואל (נמוס' סה) הקשה על הק"ו של תוספות, שיש לפרוך מה למשקין הבאים מחמת כלי שאין מטמאים כלי, שהרי הכלי עצמו שבאים מחמתו גם כן אינו מטמא כלי, תאמר במשקין הבאים מחמת שרץ, כיון שהשרץ עצמו מטמא כלי נאמר שגם המשקין הבאים מחמתו יטמאו כלי. ונשאר בצריך עיון. וראה עוד בבן משק (נמוס' סה) ובשמעתתא דרב (סה). **ו. כתב** המהרש"א (סה), שאפשר לעשות ק"ו בפשיטות שאין אוכל אפילו בא מחמת שרץ מטמא כלי, ומה כלי שמטמא אוכל אינו מטמא כלי, אוכל שאינו מטמא אוכל אינו דין שלא יטמא כלי, וכמו שעשו תוספות בסמוך (ד"ה וכי) ק"ו זה. אלא שכתב המהרש"א שאין זה מספיק, לפי שהגמרא עצמה לא עשתה ק"ו זה, אבל את הק"ו שכתבו תוספות ודאי הגמרא עשתה זאת, שאמרה ומה משקה שמטמא אוכל אינו מטמא כלים, והיינו משקין הבאים מחמת כלי שמטמאים אוכל ואינם מטמאים כלי מק"ו שאמרה הגמרא לעיל (ע"ב), אוכל אפילו בא מחמת שרץ שאינו מטמא אוכל משום שכתוב 'טמא הוא' שאין עושה כיוצא בו, אינו דין שלא יטמא כלי. וביאר בגנזי יוסף (נמוס' ד"ה ולמ) בכוונת המהרש"א, שאם אי אפשר ללמוד בלא הק"ו שכתב המהרש"א לא היתה שותקת הגמרא מלהביאו. וראה באשל אברהם (בוטשאטש, נמוס' סה). **ז. וכן** הקשה במעשה חייא (ד"ה תו קשיא) ועיין שם. ובידי משה (נמוס' סה נפ"ד דעלמ) תירץ, שיש לומר כלי יוכיח שהוא ראשון ואינו מטמא כלי אף אני אביא אוכל הבא מחמת שרץ. ועוד שיש להבליע את הפירכא בק"ו, ולומר ומה משקה הבא מחמת כלי שהוא חמור כל כך שאם היותו שני לטומאה לא הועילה קולא זו שלא יהיה מטמא אוכל, אלא הוא מטמא אוכל, ואף על פי כן אינו מטמא כלי, אוכל הבא מחמת שרץ שהוא קל כל כך שעם היותו ראשון לטומאה אינו מטמא אוכל אינו דין שלא יטמא כלי. וכן כתב בנחלת אבות (תוס' שמעון). **ח. ובפאר** הלכה (נמוס' ד"ה ולמ) כתב, שכוונת תוספות משקין הבאים מחמת כלי שנגע במת שהמשקין ראשון ואף על פי כן אינם מטמאים כלי. כמבואר בתוספות לעיל (ע"ב ד"ה ומה) שמשקין הבאים מחמת כלי שנגע במת לא כתוב ולומדים ממשקין הבאים מחמת כלי שנגע בשרץ. וכן ביאר בשדה העיר (נמוס' סה). **ט. וכפי** שציין שכל הלכות אלו מבוארות במשניות בפרה (פ"ח מ"ג-ד).

שאינו מטמא משקה, ומכח זה לומדים שמטמא אוכל. והכריע כמו הצד שמטמא משקין, משום שעלולין לקבל טומאה. אלא שכל זה כשכבר ידענו שמשקין מקבלין טומאה, אבל כל זמן שלא ידענו קבלת טומאה במשקין כלל, ואנו באים לדון על עיקר קבלת הטומאה שלהם, לא שייך כלל לומר עלולין לקבל טומאה, ואדרבה ראוי יותר לרבות אוכל שכבר מצינו לו קבלת טומאה בפסוק, והיכן מצינו כלל קבלת טומאה במשקין אפילו משרץ עצמו. וצריך לומר, שכבר מצינו לו קבלת טומאה מכלי שנטמא בשרץ שכתוב בתנור (ויקרא יא לג) 'כל אשר בתוכו יטמא וכל משקה', ואם משקה מקבל טומאה מכלי הבא משרץ ק"ו שמקבל משרץ. ושוב אנו אומרים 'טמא הוא', למעט שאין עושה אוכל כיוצא בו, והריבוי בא למשקין. ואם כן לומדים לכל המשקין ממשקה הבא מכלי, ואומרים דיו כמשקין הבאים מחמת כלי שאינם מטמאים כלי.

ד. עוד תירץ הצל"ח (סס), שמה שאמרה הגמרא שמשקין הבאים מחמת שרץ לא כתוב בתורה, אין הכוונה שלא כתוב שיקבלו טומאה, אלא הכוונה שלא כתוב שיטמאו אחרים. שאפילו שיודעים שאוכל הבא מחמת שרץ מטמא אחרים מ'טמא הוא', ואינו עושה כיוצא בו, מכלל שמטמא משקין, וגם יודעים ששרץ מטמא משקין מק"ו מאוכל הבא מכחו, עדיין לא יודעים שמשקין הללו שקיבלו טומאה משרץ שוב יטמאו אחרים, אלא בק"ו ממשקין הבאים מחמת כלי שמטמאים מזה שכתוב 'יטמא', וא"כ אומרים דיו כמשקין הבאים מכלי שלא יטמאו כלי.

אוצר החכמה 19/06/2018

תוספות יכלו לעשות קל וחומר נוסף

שם. המהרש"א (נמוס' ד"ה ולפו) כתב, שתוספות יכלו לעשות ק"ו אחר, ומה אוכל שאינו נטמא מאוכל, נטמא משרץ לטמא משקין, כל שכן משקין שנטמאים מאוכל שיהיו נטמאים משרץ עצמו לטמא אפילו אחרים[א].

ובמים עמוקים (נמוס' סס) תירץ, שמה שמשקין נטמאים מאוכל, זה חומרא של משקין שעלולין לקבל טומאה, וזה לא שייך אלא לענין שיקבל טומאה אבל לטמא אחרים לא שייכת חומרא זו[ב].

באני חומה (סס) יישב, שהתוספות עשו ק"ו אלים יותר, שאינו דין שאוכל שהוא בא מחמת השרץ יהא יותר חמור מהשרץ עצמו, ואם אוכל מטמא משקין כל שכן שרץ[ג].

מדוע תוספות לא עשו קל וחומר ממשקין שעלולין לקבל טומאה

שם. המהרש"א (נמוס' ד"ה ולפו) הקשה, מדוע לא עשו **תוספות** ק"ו בפשיטות יותר, ומה אוכל שאינו עלול לקבל טומאה, משום שצריך הכשר מים כדי לקבל טומאה, ואף על פי כן נטמא משרץ, משקין העלולין לקבל טומאה שאינם צריכים הכשר כמבואר לקמן, לא כל שכן שיטמאו משרץ[ד]. וכתב שיש ליישב[ט].

ונאמרו כמה יישובים בזה:

א. באברהם יגל (נמוס' סס) תירץ, שבפשיטות יש לומר שהגמרא עדיין לא ידעה חומרא זו שמשקין עלולין לטמא, וזה התחדש רק במסקנא[ז]. אלא שיש לפרוך על עיקר הק"ו, שמה לאוכל שכן נטמא ממשקין תאמר במשקין שאין נטמאים ממשקין[ח].

ב. במראה האופנים (יגל יעקב, נמוס' סס) תירץ, שודאי היה אפשר לעשות ק"ו זה, אלא שהק"ו שנקטו תוספות [בקושייתם] אלים יותר שאין שייך שיהיה הבא מכחו חמור משרץ, ואם אוכל הבא מחמת שרץ מטמא כל שכן שרץ עצמו[י].

ג. בקרן לדוד (נמוס' קס) תירץ, שכיון שאנו לומדים שמשקין מקבלין טומאה ממשקין הבאים מחמת כלי, שלולא הפסוק היינו אומרים שדווקא אוכל מקבל טומאה אבל משקין כיון שבמחוברין לא שייכת בהם טומאה גם בתלושין לא יקבלו טומאה, אם כן כיון שעיקר הלימוד מפסוק במשקין הבאים מחמת כלי עדיין יש לומר דיו.

ד. בבארות המים (נמוס' סס) תירץ על פי דברי תוספות בסמוך (ד"ה ומהו) שעלילותן של המשקין לא מועילה לקבל טומאה ממשקין אלא רק מאוכלין, אם כן אוכל הוא חמור[יא].

מדוע לא עשו קל וחומר מכלי עצמו

שם. בפני אפרים (ד"ה ולפו) הקשה, מדוע הגמרא למדה הק"ו ממשקין הבאים מחמת כלי, והרי מכלי עצמו היה אפשר ללמוד ק"ו, ומה כלי הבא מחמת שרץ מטמא משקין, שרץ עצמו לא כל שכן. ותירץ, שאם היו לומדים הק"ו מכלי היו צריכים לומר כך, ומה כלי הבא מחמת שרץ מטמא משקין לטמא אחרים שרץ עצמו לא כל שכן שיטמא משקין לטמא אחרים, והיה צריך לומר הק"ו על שני עניינים לטמא אותו הדבר הנוגע בו ושאותו הדבר יטמא גם אחרים. משום כך נקטה הגמרא הק"ו ממשקין, שהכל נכלל במה שאמרה ומה משקין הבאים מחמת כלי מטמאים, היינו מטמאים ומיטמאים[יב].

בקרן לדוד (שם קז) הקשה, מדוע הגמרא לא עשתה ק"ו, ומה כלי שאינו מטמא כלי מטמא משקה, שרץ שמטמא כלי אינו דין שיטמא משקה. ותירץ, שמכל מקום לא הרווחנו בק"ו זה, שאומרים דיו ולא מטמא כלי.

מדוע לא אומרים דיו שהמשקין יהיו שניים

שם. תוספות (ד"ה דיו) הקשו בשם **רבי יעקב דאורלינ"ש**, שכיון שאומרים דיו לעשות את המשקין הבאים מחמת שרץ כמשקין הבאים מחמת כלי שנגע בשרץ, אם כן יהיו משקין הבאים מחמת שרץ שניים כמשקין הבאים מחמת כלי, שיש להשוות ביניהם גם לגבי דרגת הטומאה. ויועיל הק"ו על עצם הטומאה שהמשקין יהיו שני, והדיו בא להוציא שהם לא ראשון לטומאה, ואפילו שהדיו סותר את הדין שדבר שנטמא מאב הטומאה נעשה ראשון. ותוספות הביאו ראיה שמצינו שאומרים דיו אפילו באופן שלא מצינו דין כזה, מהגמרא בבבא קמא (כה:) שמקשה שנלמד מק"ו שמפץ [מחצלת] במת טמא טומאת ערב והדיו בא להוציא מטומאת שבעה[יג], ואפילו שידוע שמת מטמא שבעה ימים, הדיו בא לומר שטמא רק טומאת ערב. עוד הביאו ראיה מקרן בחצר הניזק שלרבי טרפון משלם נזק שלם מק"ו משן ורגל, והדיו בא לומר שמשלם את הנזק שלם מגופו[יד], ואפילו שהדיו סותר את הדין שנזק שלם משלמים מהעליה. ואם כן גם כאן נאמר שהדיו בא לומר שמשקין שנגעו בשרץ יהיו שניים. ותירצו תוספות, שאין אומרים דיו לחלק את הטומאות אלא אם כן מצינו אופן שהדינים מחולקים, כגון במפץ שנגע במת שייך לומר שלא יהיה טמא שבעה משום שמצינו דברים הנוגעים במת שאינם טמאים שבעה כגון אוכלין וכלי חרס[טו]. או

א. **וכעין** זה ביאר בגור אריה (ד"ה ולפ). וראה בשלמי תודה (נמוס' ד"ה ולפו) **ובאני חומה** (סס) שהאריכו בדברי הצל"ח. וראה עוד במשמרות כהונה (נמוס' ד"ה דיו), בקול מבשר ובידי משה (נמוס' ד"ה ולפו) ליישוב קושיית תוספות. יא. **ובאברהם** יגל (נמוס' ד"ה ולפו) דחה, מה לאוכל שכן נטמא במשקין תאמר במשקין שאינם נטמאים ממשקין. אלא שיש לומר שאדם יוכיח, שאינו נטמא במשקין ואף על פי כן נטמא משרץ לטמא. ואם תאמר מה לאדם שכן במינו אב הטומאה. אוכל יוכיח שאין בו אב הטומאה ונטמא משרץ לטמא משקין. וחזר הדין, הצד השוה שבהן שהן מטמאים ונטמאים משרץ אף אני אביא משקין שמטמא ונטמא משרץ לטמא אחרים. אלא שכתב שאין זה במשמעות קושיית המהרש"א. וראה עוד במראה האופנים (נמוס' סס). יב. **וסברא** זו גם הובאה בסמוך [בענין 'מדוע לא עשתה הגמרא ק"ו ממשקין שעלולין לקבל טומאה'] מהפני יהושע לגבי קושיא דומה. וראה עוד בזרעו של אברהם (ע"פ, נמוס' ד"ה ומה כלי), בויאמר יצחק (נמוס' ד"ה ולפו) **ובחיים לישראל** (סס) שתירצו על פי דברי המהרש"א עצמו (ע"פ נמוס' נפ"ד מכנ) משום שמה שאין אוכל מטמא מאוכל אין זה קולא אלא משום שאינו עושה כיוצא בו ואין ק"ו [ודבריו הובאו בסמוך בענין 'מדוע אין ללמוד שאוכל לא יטמא משקה מקל וחומר']. וכן תירץ ביד יהודה (נמוס' ד"ה ולפו). וראה עוד בשמעתתא דרב (סס). יג. **ראה** שם עוד מה שיישב. יד. **ובשיח השדה** (על המהרש"ף סס) כתב, שקושיא זו יכול היה המהרש"א להקשות גם על הק"ו שאמרה הגמרא ומה משקה שמטמא אוכל אינו מטמא כלי, אוכל שאין מטמא אוכל אינו דין שלא יטמא כלי. וכתב, שמא הגמרא סוברת שעלול הוא רק חומרא לקבל טומאה ולא לטמא אחרים. עוד כתב שסברא של עלולין אינה סברא מוכרחת לעשות מזה ק"ו, שמה שעלולין לקבל טומאה אין זה משום חומרא שאין צריך הכשר, שיש לומר שבאמת צריכים גם כן הכשר אלא שלעולם מוכשרין מעצמן שהן עצמן משקין, והגמרא לא אמרה לקמן שמשקין עלולין אלא לדחות מה שאמרה וכי תימא אוכל חמור, ההוא חומרא דמשקין, והיינו שאין ראיה שאוכל חמור שאפשר שמשקה חמור ומה ראית לומר שמשקה חמור, שהרי אתה רואה גם כן שאין צריך הכשר אבל לא שהיא סברא מוכרחת לעשות ממנה ק"ו. טו. **בהוראת שעה** (נמוס' ד"ה ולפו) ביאר כוונתו, שלכאורה מה הקשו תוספות שאם אוכל הבא מחמת שרץ מטמא משקין שרץ עצמו לא כל שכן, הרי עדיין מנין שמשקין הבאים מחמת שרץ מטמאים אחרים. שבשלמא גבי אוכלין יש פסוק 'טמא הוא' שמטמא שאינו כיוצא בו, משא"כ משקין שיטמאו אחרים מנין. אלא ודאי שקושיית תוספות היא שנאמר ק"ו מה אוכלין הבאים מחמת שרץ שהם אינם עלולין לקבל טומאה והם ראשון מטמאים משקין, אינו דין שיהא שרץ עצמו שהוא אב הטומאה שיהא לו כח לטמא משקין שעלולים לטומאה לטמא אחרים, ואם כן נאמר בין אוכלין ובין משקין הבאים מחמת שרץ יטמאו כלים. אבל אם היו עושים ק"ו כהמהרש"א מה אוכלין שאינם עלולין מקבלים טומאה משרץ, משקין שעלולין לא כל שכן, היה קשה שעדיין איך יודעים שמשקין הבאים מחמת שרץ מטמאים אחרים כלל, שסברא של עלולין מועילה לקבל טומאה אבל לא לטמא אחרים. לכן הוצרכו תוספות לק"ו שלהם, ולעולם אף לפי הק"ו של תוספות עיקר הק"ו הוא מכח שמשקין עלולין. אך משום שסברא פשוטה היא לא הוצרכו תוספות להביא הסברא של עלולין. אלא שבשמש ומגן (נמוס' סס) הקשה, שאין לשון תוספות סובלת לכלול את הק"ו של המהרש"א בתוך הק"ו שלהם, שכתבו שרץ גופיה ומשמע שזהו הצד של הק"ו שהשרץ חמור מאוכל, ולפי ההוראת שעה עיקר הק"ו הוא רק מה שהמשקין עלולין לטומאה וחמורים מאוכל, אבל האוכל ומשקה שניהם שוים שנטמאו משרץ עצמו ומטמאים אחרים. טז. **וכן** תירצו במראה האופנים (יגל יעקב נמוס' ד"ה ולפו, נמילון סנ), **ובאני חומה** (סס). יז. **ובדבר** בעתו (פוריה, ד"ה ולפו) כתב שזו כוונת המהרש"א במה שכתב 'ויש ליישב', משום פירכא זו. יח. **ועיין** שם עוד מה שכתב לתרץ קושיית המהרש"א. יט. **וראה** עוד בקמח פסח (נמוס' ד"ה ולפו), ויאמר יצחק (ספירנסטיין, סס) ובנחלת יהושע (ופלימנר, סס) ביישוב קושיית המהרש"א. כ. **בזה** יישב את קושיית המהרש"א [הובאה לעיל בענין 'תוספות יכלו לעשות קל וחומר נוסף'] על מה שתוספות יכלו לעשות ק"ו מאוכל שאינו מטמא אוכל או שאינו עלול ונטמא משרץ כל שכן משקין, ולפי מה שנתבאר מובן, שבכל אלו היה צריך לומר הק"ו על שני עניינים, לטמא הדבר הנוגע בו ושאותו הדבר יטמא אחרים. כא. **הגמרא** שם אומרת מפץ במת מנין שטמא שבעה. ודין הוא ומה פכין קטנים של חרס שטהורים בזב מטמא במת, מפץ שמטמא בזב אינו דין שיטמא במת. ושואלת הגמרא, אולי הק"ו בא שמפץ במת יטמא רק טומאת ערב והדיו בא להוציא מטומאת שבעה. כב. **רבי** טרפון לומד (ע"ק כד:) שקרן בחצר הניזק משלם נזק שלם ק"ו משן ורגל, ומה במקום שהקל על השן ועל הרגל ברשות הרבים שהוא פטור החמיר עליהן ברשות הניזק לשלם נזק שלם, מקום שהחמיר על הקרן ברה"ר לשלם חצי נזק אינו דין שנחמיר עליו ברשות הניזק לשלם נזק שלם. ושואלת הגמרא (שם יח:) אימור דשמעת ליה לרבי טרפון נזק שלם, מגופו מי שמעת ליה. ועונה הגמרא אין, כיון שרבי טרפון לומד מקרן ברה"ר דיו לבא מן הדין להיות כנידון וישלם נזק שלם בקרן מגופו. כג. **בזרע** יעקב (לנגלן, נמוס' ד"ה דיו) כתב, שמה שכתבו תוספות באוכלין הנוגעים במת שאינם טמאים טומאת שבעה, היינו לטמא אדם וכלים, שאין אוכלין נעשים אב לטמא אדם וכלים, אבל לאוכלין ומשקין נעשים

בענין קרן בחצר הניזק שאפילו שלא מצינו שמשלם נזק שלם מגופו, מכל מקום שייך לומר כן, כי דין חצי נזק ודין מגופו הם שני דינים נפרדים, והם קולות שנוהגות בקרן ואין אחד תלוי בחבירו[כג]. משא"כ בנידון שלנו אין לומר שמשקין שנגעו בשרץ יהיו שני לטומאה מפני שלא מצינו דבר שנוגע בשרץ ולא יהיה לו טומאת ראשון[כה].

וכתבו תוספות שאין לתרץ באופן אחר, ולומר שיש ק"ו שמשקין הנוגעים בשרץ יהיו ראשון ק"ו מאדם וכלים[כו], ומה אדם וכלים שאין נטמאים מאויר כלי חרס, מכל מקום כשנטמאים משרץ נעשים ראשון, משקין הנטמאים מאויר כלי חרס בודאי שיטמאו משרץ להיות ראשון[כז]. מפני שעל זה יש לומר דיו, שהרי כל חומר המשקין על האדם הוא בזה שהם נטמאים מאויר כלי חרס, וכשהם נטמאים מאויר כלי חרס הרי הם שניים, אם כן אף משקין הנוגעים בשרץ יהיו שניים. ואף שהלימוד הוא מאדם וכלים ולא ממשקין הבאים מאויר כלי חרס, מכל מקום כיון שעשינו את הק"ו על ידי משקין הללו יש לומר בזה דיו[כח].

בחידושי רבינו דוד (ד"ה דיו) הביא בשם **רש"י** שפירש שמה שהגמרא אמרה שמשקין הבאים מחמת שרץ לא כתובים בתורה היינו לטמא אחרים אבל טומאת עצמן לומדים מפסוק שהם ראשון. וכל הק"ו הוא לגבי טומאת אחרים. לכן אין לומר בהם דיו שיהיו שני לטומאה[כט]. אלא שרבינו דוד הקשה, שודאי שלא כתוב כלל משקין הבאים מחמת שרץ, שלא ראינו טומאת משקין בתורה אלא במה שכתוב (ויקרא יא לד) 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא', דהיינו משקין הבאים מחמת כליל.

באור חדש (נמוק' שם) יישב את קושיית תוספות, שלענין שיהיו משקין ראשון יש ללמוד בק"ו מאוכל הבא מחמת שרץ שאינו עלול לקבל טומאה, ואף על פי כן הוא ראשון, כל שכן משקין הבאים מחמת השרץ.

אחה 19/06/2018

האם לומדים טומאה מקל וחומר

שם. בגופי הלכות (מלגמז, כללי המל"ף כלל סט) כתב שמה שאין עונשין מן הדין, לאו דווקא עונש מלקות או מיתה או כרת, אלא אפילו להוסיף טומאה בכלים נקרא עונש ואין עונשין מן הדין[לא]. **ובאחרונים**[לב] הקשו מהגמרא שלמדו דין טומאה למשקין שנגעו בשרץ מק"ו[לג]. **ובמראה האופנים** (יגל יעקב, ד"ה ולאו) תירץ, שבאמת אפשר ללמוד טומאה מק"ו, אבל אם יוצא מכך חיובים כגון אם נכנס לבית המקדש אין למדים טומאה לגבי החלק של עונשין[לד].

על מי קושיית הגמרא

יטמא דרישא היכי דריש. רש"י (ד"ה יטמא) ביאר, איך ר"ע דורש את הרישא של הפסוק שכתוב גבי אוכלין 'יטמא'. **ובפני יהושע** (ד"ה יטמא) כתב, שבגמרא לעיל (ע"ח) שהקשתה והכא היכי דריש, פירש רש"י (שם ד"ה והא) איך דורש רבי יוסי. והיינו משום שבסוגיא לעיל מדובר לענין 'יטמא' שכתוב במשקין, ובזה אמר רבי יוסי ספק משקין לאוכלין טמאים לכלים טהורים, ומפרש ריש לקיש שרבי יוסי בשיטת ר"ע אמרה שדורש 'יִטְמָא' יְטַמֵּא שכתוב לגבי אוכל שנטמא מהתנור, הוצרך רש"י לפרש שמה שמקשה הגמרא והכא היכי דריש היינו על רבי יוסי שדורש 'יִטְמָא' יְטַמֵּא גבי משקין, אבל ר"ע עצמו לא מצינו שדיבר לענין יטמא שכתוב במשקין. משא"כ כאן שאלה הגמרא 'יטמא' שברישא של הפסוק לגבי טומאת אוכלין, שבזה לא דיבר רבי יוסי כלל, ואם כן מפרש רש"י שקושיית הגמרא מה ר"ע דורש מזה. כיון שר"ע דיבר בזה שאמר לימד על ככר שני שעושה שלישי בחולין, אלא כיון שר"ע לומד דין זה מפסוק אחר מ'וכל כלי חרש וגו' יטמא', מקשה הגמרא מה הוא ידרוש מ'יטמא' שגבי טומאת אוכלין[לה]. אלא שהקשה, מדוע אי אפשר לפרש לר"ע 'יטמא' שבענין טומאת אוכלין כמו שדרש בפסוק 'וכל כלי חרש וגו' יִטְמָא', יְטַמֵּא אחרים. ואם משום שעיקר הנידון בסוגיא [בסמוך] הוא במה שאוכל מטמא מה שנגע בו האם זה משקין דווקא ולא כלים או להיפך או שמטמא את שניהם. אם כן אין זה קשה דווקא על ר"ע יותר מעל חכמים שחולקים עליו וסוברים שאין שני עושה שלישי בחולין שלא דורשים 'יִטְמָא' יְטַמֵּא, מנין להם שאוכל ראשון מטמא משקין מדאורייתא ואין אוכלין מטמא כלים כלל. ומהיכן שפשוט לחכמים לענין ראשון ושני ממילא הוא הדין לר"ע לענין שני ושלישי. ותירץ, שודאי לחכמים מה שפשוט שאוכל ראשון מטמא משקין זה נלמד ממה שכתוב 'טמא הוא', ודורשים שאין עושה כיוצא בו, ומזה שממעטים דווקא שאין אוכל מטמא אוכל מכלל שמטמא משקין. וכן מה שפשוט שאין אוכל ראשון מטמא כלים היינו משום שאין כלי מקבל טומאה אלא מאב הטומאה, כפי שלומדים לקמן (כ.) שאוכלין ומשקין נטמאים מאויר כלי חרס ואין כלים נטמאים מאויר כלי חרס[לו]. משא"כ לר"ע שדורש 'יִטְמָא' יְטַמֵּא, מדייקת הגמרא שאולי הפסוק בא ללמד שאוכל מטמא את הכלי, שר"ע לא סובר כלל זה שאין כלי מקבל טומאה אלא מאב הטומאה, ודווקא אוכלין ומשקין מטמאים מה שנוגע בהן, אבל כלים ראשונים ושניים אין להם אלא טומאת עצמן[לז].

מדוע לא היה הוה אמינא לטמא טומאת אוכלין

מכל האוכל אשר יאכל אשר יבא עליו מים יטמא ימא לטמא את המשקין אתה אומר לטמא את המשקין או אינו אלא לטמא את הכלי. בחידושי רבינו דוד (ד"ה ממה) כתב, שכאן הגמרא לא אמרה או אינו אלא לטמא את האוכלין[לח], שהרי כבר למדנו לעיל (ע"ח) שלא מצינו טומאה שעושה כיוצא בה. וכן מגוף הפסוק לומדים שאין טומאה עושה כיוצא בה, שאם נאמר ש'יטמא' שברישא הכוונה לטומאת אוכלין אם כן גם בסיפא מדובר שהמשקין מטמאים אוכלין, אם כן מדוע לא עירבם הכתוב יחד ויאמר 'יטמא' פעם אחת. אלא על כרחך שהרישא מדברת שאוכל מטמא משקין והסיפא שמשקין מטמאים אוכלין, וכפי שאמר רבינא לעיל (שם) לגבי 'יטמא' שבסוף הפסוק שודאי טומאה אינה עושה כיוצא בה שאם כן מדוע לא עירבם הכתוב. ולכן הגמרא לא שאלה כאן ואימא לטמא טומאת אוכלין[לט].

בצל"ח (מום קיח) ביאר, מה שלא אמרה הגמרא או אינו אלא לטמא את האוכלים, לפי שבאוכל אי אפשר לומר כן, שהרי אפילו באוכל הבא מחמת שרץ כתוב 'טמא הוא' שאינו עושה כיוצא בו, ק"ו באוכל הבא מחמת כלי. אלא

אב הטומאה, כמו שביארו התוספות לעיל (ז. ד"ה רבינא). **כד. שאפילו** שקרן משלם מגופו כשור תם, אף על פי כן משכחת לה שמשלם נזק שלם כמועד ואין תלוי זה בזה. בארות המים (נמוק' ד"ה דיו). **כה. בעין** זה תירצו תוספות חכמי אנגליה (ע"ח ד"ה משקין) 'שאם כן מפריך ק"ו', והיינו כיון שלא מצאנו דבר שנגע בשרץ שלא יהא ראשון אם כן אין לעשות ק"ו שיהיו המשקין שני. אלא שבתוספות הרשב"א (ד"ה דיו) ובחידושי רבינו דוד (שם) הקשו מהגמרא בחולין (קיח.) שלומדת שידות האוכלין מכניסים טומאה לאוכל ממה שהתורה מרבה דין ידות בנבילה [כגון עצם המחובר בנבילה]. ושואלת הגמרא, הרי יד של נבילה צריך ללמד שלא נאמר דיו לבא מן הדין להיות כנידון וכמו באוכלין היד לא מטמאת אדם וכלים אלא אוכלין ומשקין אף יד של נבילה לא מטמאת אדם. ולכאורה לא מצינו נבילה שלא מטמאת אדם ואיך אומרים דיו. ותירצו, שמכל מקום יד של נבילה טומאה בפני עצמה היא ולכן יש לומר בה דיו. וראה עוד בפאר הלכה (נמוק' ד"ה דיו) מה שהקשה על תוספות. **כו. המהרש"א** (נמוק' ד"ה דיו) כתב, שמה שנקטו תוספות 'אדם' הוא מגומגם, כי בכל הסוגיא לא עשו ק"ו רק מכלים. וראה מה שביארו בפאר הלכה (שם סוד"ה מלגמ), ובקמח פסח ובבארות המים (שם נח"ד ומה). **כז. וביאר** המהרש"א (שם) שעכשיו הדיו לא מוריד את המשקה שנטמא משרץ לשני, כי המלמד של הק"ו הוא אדם וכלים שנטמאו משרץ שדינם ראשון לטומאה. אבל על הק"ו של הגמרא שמשקין הבאים מחמת כלי אינם מטמאים כלי ודאי יש לומר דיו, ומשקין הבאים מחמת שרץ יהיו שני כמו משקין הבאים מחמת כלי, שהבא מן הדין יהא כנידון. וראה בתפארת שאול (סומט, נמוק' ד"ה דיו). **כח. שיש** לומר דיו גם על סוף הדין. מירא דכיא (נמוק' ד"ה דיו). **כט. לא** נמצא כן ברש"י שלפנינו. אמנם בדקדוקי סופרים (ע"ח, הע' ט) הביא כן בשם רש"י בכתב יד בתירוץ הגמרא משקין הבאים מחמת שרץ מי כתיבי באורייתא לטמא אחרים, נהי דכתיבי לטומאת עצמן כדלקמן, אבל לטמא אחרים מק"ו ממשקין מחמת כלי הוא דאתו. **ל. אך** עיין בתוספות רבינו פרץ (ד"ה חד) בשם רבינו יחיאל שמשקין הבאים מחמת שרץ כתובים בפסוק (ויקרא יא לח) 'וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא', שמשמע בפסוק אף באופן שעדיין יש משקה שהכשיר על הזרע, טמאים האוכל והמשקה מחמת השרץ, ובלא הק"ו שבגמרא היינו מעמידים את הפסוק רק באוכל נגוב, אבל אחר הק"ו משמע בין נגוב ובין שאינו נגוב. ואם כן רואים שמשקין הבאים מחמת שרץ כתובים בפסוק. וכן נקט במנחיל יעקב (ד"ה ולאו) בדעת רש"י (ד"ה חד) שמשקה מחמת שרץ כתוב בפסוק הנ"ל. והקשה שאם כן מה אמרה הגמרא משקין הבאים מחמת שרץ מי כתיבי. ותירץ שכוונת הגמרא שלא מצינו משקה מחמת שרץ שיהא מטמא אחרים, שבפסוק 'וכי יותן', לא כתוב אלא טומאת עצמן של אוכלין ומשקין. וכעין סברא זו הובא לעיל בענין 'מדוע לא לומדים ששרץ יטמא משקה מאוכל' מהצל"ח. **לא. והביא** לזה ראיה מהספרי (פיסקא קכו) על הפסוק (במדבר יט יד) 'כל הבא אל האהל' זה הבא מקצתו, 'וכל אשר באהל יטמא' זה הבא כולו, הא עד שלא יאמר יש לי בדין אם הבא מקצתו טמא הבא כולו לא יהיה טמא, אלא אם כן ענשת מן הדין, לכך נאמר 'כל הבא אל האהל' ללמדך שאין עונשין מן הדין. וראה בקהלת יעקב (מלגמז, מוספות דרכנן מום מל"ף כלל י) מה שהקשה על הספרי. **לב. במראה** האופנים (יגל יעקב ד"ה ולאו) ובאברהם יגל (ד"ה ומה). **לג. ובמראה** האופנים (שם) הקשה מעוד כמה מקומות בש"ס שרואים שלומדים טומאה מק"ו. **לד. וכעין** זה ביאר בבית האוצר (מערכת מ כלל ם מום יח ד"ה ולכאורה). וראה שם (ד"ה ודע) שדן בדברי הספרי [הובאו בהערה הקודמת] מדוע הוצרך לק"ו שהנכנס כולו לאהל חייב מהבא במקצת שחייב, הרי הבא כולו גם כן הוא בא מקצת שהרי בכולו יש שם גם המקצת, וכי משום שיש גם המקצת האחר אוצר החכמה יש שם כל הדבר גרע, ולא שייך לומר בזה אין עונשין מן הדין. ותירץ, שאמנם מקצת מתבטל בכל, אבל כשיש שם כל הדבר אין המקצת חשוב להיקרא בשם ונחשב רק 'כל' לבד ולא קצת, אלא שכל עדיף מקצת ועל זה צריך לימוד שחייב מפסוק שאין עונשין מן הדין. וראה באור החיים (במדבר יט יד) שגם הקשה קושיא זו על הספרי. ותירץ שסובר התנא בספרי שכל כיוצא בזה נקרא עונשין מן הדין. אולם בעמק הנצי"ב (ספרי פר' מקץ סוף פיסקא ג ד"ה ענשת) כתב, שאין זה עונשין מן הדין ממש, אלא כמו מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא. ובספרי דבי רב (ספרי שם פיסקא קכו ד"ה ומ"ם יג) כתב, שצריך לימוד בענין אדם שלא קיבל טומאה בכניסה, וכגון שנכנס בתוך שידה תיבה ומגדל שאין מקבלין טומאה וחוצצין בפני הטומאה ואחר כך הסירו את הכיסוי ונמצא כל גופו עומד בתוך אהל המת. ואינו דומה למי שנכנס, שסתם נכנס אי אפשר להכנס כל גופו בבת אחת אלא מעט מעט, אבל זה כשהסירו הכיסוי נמצא כל גופו שם בבת אחת על זה צריך לימוד, שאם לא כן היו עונשין מן הדין כי סוף כל סוף מי שבא מקצתו מיד נטמא אם כן כל שכן זה שמיד נתגלה והרי הוא כולו בבת אחת באהל שודאי טמא. וראה בהמשך דבריו, שיש תנא בספרי (שם) שחולק וסובר שלא שייך באופן זה עונשין מן הדין ולא צריך פסוק לזה. וראה במלבי"ם (במדבר יט מום לז) שהביא בשם הגר"א למחוק את המילים 'שאין עונשין מן הדין' מהספרי. וראה עוד בספרי דבי רב (שם ריש פיסקא קכה ד"ה כל העוסק). **לה. וראה** בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה ויטמא) שהקשו, מה שאלת הגמרא מה דורשים מ'יטמא', הרי לעיל (ע"ח) היה פשוט שלומדים שמטמא משקין. ותירצו, שכאן הגמרא נסתפקה אם אוכל גם מטמא כלי. **לו. וראה** במרכבת המשנה (טהרה, קונטרס י"ח דבר ענף ג שריג יח) שכתב שלמ"ד משקין אינם מטמאים מדאורייתא לומדים דין שאין אוכל מטמא כלי מק"ו שכתבו תוספות (ד"ה וכי) ומה כלי שמטמא אוכל אינו מטמא כלי, אוכל שאינו מטמא אוכל אינו דין שלא יטמא כלי. **לז. וראה** עוד ביד יהודה (ד"ה ויטמא) ליישוב קושיית הפני יהושע. וראה עוד בסמוך [בענין 'מדוע לא היה הוה אמינא לטמא טומאת אוכלין'] מהצל"ח. **לח. כמו** ששאלה הגמרא לעיל (ע"ח) ב'יטמא' שלגבי טומאת משקין או אינו אלא לטמא טומאת משקין. **לט. וכן** ביארו במשיב נפש ובידי משה (ד"ה לו מינו).

שהקשה, לפי מה שנסתפק לעיל (ע"פ פוס קטו) האם מ'טמא הוא' ממעטים אוכל כיוצא בו, ומזה שצריך למעט לומדים שמטמא משקין, או להיפך שמ'טמא הוא' ממעטים שאינו מטמא משקה, ומזה לומדים שמטמא אוכל. והכריע כמו הצד שמטמא משקין משום שעלולין לקבל טומאה. ולפי זה הרי עדיין לא ידעה הגמרא מזה שמשקין עלולין לקבל טומאה, עד למסקנא, ואם כן כאן בתחלת הדין שדורשים 'יטמא', היה לומר או אינו אלא לטמא את האוכלין.

ותירץ הצל"ח, שלכן **רש"י** (ד"ה יטמא) כתב שקושיית הגמרא על ר"ע מה הוא ידרוש מ'יטמא' שברישא. ומדוע לא כתב שהקושיא היא לרבי יוסי, שהרי ודאי רבי יוסי שדורש גבי משקין 'יטמא' דורש כן גם גבי אוכלין, שהרי אמר את דבריו בשיטת ר"ע. ונראה, שרבי מאיר שאמר לעיל (טו.) לטמא אחרים דרבנן, גם כן אמר בשיטת ר"ע, וכמבואר **בתוספות** (טו: ד"ה רבי), ואם כן לרבי מאיר דורש ר"ע 'יטמא' שבמשקין על הכשר, ולשיטתו לא מצינו למשקין טומאה מפורשת בתורה כלל, אלא כיון שיודעים שאין טומאה עושה כיוצא בו על כרחך 'יטמא' של אוכלין לטמא משקין, וכן 'טמא הוא' שגבי אוכל הבא מחמת שרץ, אם יש בידינו לפרש המיעוט לטמא אוכל והריבוי לטמא משקה, ואפשר לומר להיפך, על כרחך המיעוט הוא שאינו מטמא אוכל, והריבוי שמטמא משקה, שאם לא כן למה כתוב 'הוא', מספיק שיהא כתוב טמא, ונלמד שעושה שני מאוכל מחמת כלי שעושה שלישי ק"ו אוכל מחמת שרץ שהוא ראשון שעושה שני, וממילא

בבן משק (ד"ה תוכל) תירץ, שקושיית הגמרא 'ואימא לטמא את הכלי', היינו שאוכל יטמא רק כלי ולא משקין, ואם כן כיון שעכשיו הגמרא אוחזת שלא יטמא משקין, אם כן מה שאוכל אינו מטמא אוכל אינו משום שאינו עושה כיוצא בו שהרי משקין הוא גם לא מטמא[מט].

מדוע אין ללמוד שאוכל לא יטמא משקה מקל וחומר

שם. הבעל המאור (ד"ה יטמא) הקשה על הק"ו של הגמרא שאוכל לא יטמא כלי ממשקה שאין מטמא כלי, אם כן אוכל גם לא יטמא משקה מק"ו, ומה משקה שמטמא אוכל אינו מטמא משקה, אוכל שאינו מטמא אוכל אינו דין שלא יטמא את המשקה. ותירץ, שאם כן משקה גם לא יטמא אוכל מק"ו, ומה אוכל שמטמא משקה אין מטמא אוכל, משקה שאינו מטמא משקה אינו דין שלא יטמא את האוכל. ואם כן אין אוכל מטמא כלום ולא משקה מטמא כלום ובטל הדרשה של 'יִטְמָא' יְטַמֵּא. אלא, כשיש שני ק"ו שכל אחד ואחד סותר את חבירו מכח הכתוב שהוא נעקר משניהם, לא דורשים אף ק"ו, אלא הולכים אחר הטעם ואומרים שאין טמא עושה כיוצא בו, אבל שאין כיוצא בו מטמא, ולעולם אוכל מטמא משקה ומשקה את האוכל[נ]. אבל לגבי כלי מה שדורשת הגמרא ק"ו מאוכל שאין מטמא אוכל אין זו קולא, שהרי אמרנו שהטעם הוא משום שאין טומאה עושה כיוצא בה, אלא שדרשת הק"ו קרובה לדין מה מצינו, כלומר, כשם שהמשקין אין מטמאים את הכלי כך האוכלין, ומה שנקטה הגמרא קולא וחומרא גבי אוכל ומשקה לאו בדווקא שהרי אמרנו שלא משום קולא וחומרא הוא אלא משום שאין טומאה עושה כיוצא בה[נא].

המהרש"א (ע"פ ד"ה ודע) הקשה על הבעל המאור[נב], מדוע לא תירץ בקצרה, שאם אוכל אינו מטמא אפילו משקה מדוע נאמר 'יטמא' לגבי אוכל, ואין לומר שהיינו מעמידים שיטמא כלי, שאם כן הבעל המאור לא תירץ כלום, כי שמא באמת שתי פעמים 'יטמא' שכתובים באוכלין ובמשקין באים ללמד לטמא כלים. ואפשר באמת לדרוש ק"ו שאוכל לא יטמא משקה ומשקה לא יטמא אוכל[נג]. ותירץ על פי **תוספות לעיל** (ע"פ ד"ה ומה), שהק"ו לעיל שמשקין לא יטמאו כלי הוא משום שאינו דין שיהא הבא מכחו חמור ממנו, אם כן על כרחך 'יטמא' שכתוב באוכל היינו לטמא משקה ו'יטמא' שבמשקה היינו לטמא אוכל ולא כלי, כיון שהם לא עדיפים מכלים שבאו מכחו[נד].

באחרונים[נה] תירצו על פי תוספות לעיל (ע"פ ד"ה ומה), שזה שמשקה אינו מטמא משקה וכן אוכל לא מטמא אוכל אינו מחמת שהוא קל, רק מחמת שאינו עושה כיוצא בו, ועל תחילת דין ודאי שיש לפרוך כן כמו שכתב המהרש"א [לעיל].

מדוע לא עשתה הגמרא קל וחומר ממשקין שעלולין לקבל טומאה

הא מה אני מקיים יטמא לטמא את המשקין שהן עלולין לקבל טומאה.

אוצר החכמה

הפני יהושע (ד"ה דעלולין) הקשה, שלכאורה אפשר ללמוד שאין אוכל מטמא כלי מק"ו, ומה משקין שעלולין לקבל טומאה אין מטמאים כלי, כל שכן אוכלין שאין עלולין לקבל טומאה, ומדוע לא עשתה הגמרא מתחילה ק"ו זה. ותירץ, שאפשר שהטעם של עלולין לא שייך אלא לענין קבלת טומאה אבל לענין לטמא אחרים לא שייך טעם זה[נו].

בחידושי רבי משה מאימראן (ד"ה הכא) תירץ, שיש לפרוך מה למשקה שאינו מטמא משקה אחר תאמר באוכל שמטמא משקה, ועל כרחך צריך לומר שמה שאוכל מטמא משקה, הוא משום שמשקה עלול לקבל טומאה, וכיון שעל כל פנים יש פירכא עדיף לגמרא לעשות מתחילה ק"ו מכח טומאת אחרים שמשקה מטמא אוכל כמו טומאת כלי שהיא טומאת אחרים, ולא מכח הכשר שאינו טומאה אלא דבר ששייך בגוף הדבר.

הרי חייבים לומר משום עלולין

מאי איריא משקין משום דעלולין לקבל טומאה תיפוק ליה משום דליכא מידי אחרינא. הצל"ח (חום קיט) הקשה, הרי מהק"ו שדנין ממשקין שאוכל לא יטמא כלי יש גם לדייק שאוכל לא יטמא משקה, שמה משקה שמטמא אוכל אינו מטמא משקה, אוכל שאינו מטמא אוכל אינו דין שלא יטמא משקה, וכפי שהקשה **הבעל המאור** לעיל. אלא שאי אפשר למעט אוכל גם מכלים וגם ממשקין שהרי כתוב 'יטמא' באוכלין, ועל כל פנים המשקל שוה או שיטמאו כלים או משקין, ולכן אמרה הברייתא שמטמאים משקין משום שעלולין לקבל טומאה. ותירץ, שהרי על אוכל הבא מחמת כלי אין כאן ספק ש'יטמא' היינו לטמא משקין, שאי אפשר לומר לטמא כלים שהרי יש ק"ו, ומה כלי זה שאוכל בא מכחו אינו מטמא כלי, אוכל זה הבא ממנו ק"ו שלא יטמא כלי, ועל כרחך ש'יטמא' היינו לטמא משקין. ועיקר הק"ו של הגמרא שלמדו ממשקין היינו באוכל הבא מחמת שרץ, ועל זה באמת מקשה הגמרא מה צריך לומר משום שעלולין, תיפוק ליה משום שאין דבר אחר שיטמאו. ואין לומר אדרבה שנדון ק"ו שלא יטמא משקה, שהרי אוכל הבא מחמת כלי יוכיח שאינו מטמא אוכל ואף על פי כן מטמא משקה[נז].

הרי גם משקה מטמא אוכל

וכי תימא אוכל חמור דמטמא משקין ניטמייה לכלי. רש"י (ד"ה וכי) ביאר, שאם תאמר שאוכל חמור ממשקה, שאילו משקה אין מטמא משקה ואילו אוכל מטמא משקה, לכן אפילו שאין משקה מטמא כלי יהא אוכל מטמא כלי. **ובתוספות רבינו פרץ** (ד"ה וכי) הקשה, שכמו שאוכל חמור משום שמטמא משקין כמו כן משקה חמור לטמא אוכל, משא"כ אוכל אין מטמא אוכל, ומדוע שיטמא כלי. ותירץ בשם **ריב"א**, שכוונת הק"ו שעשתה הגמרא לאוכל שלא יטמא כלי, היינו מה משקה שמטמא אוכל שמכשיר האוכל ומביאו לידי טומאה אינו מטמא כלי טומאה גמורה, אוכל שאין מכשירו ומביאו לידי טומאה אינו דין שאינו מטמא כלי טומאה גמורה. ועל זה אומרת הגמרא, שאם תאמר אוכל חמור שמטמא משקין בלא שום הכשר מה שאין כן במשקין שאין מטמאים אוכל בלא הכשר, חומרא של משקים הוא משום שעלולין לקבל טומאה ואין זה משום חומרא של אוכלין[נח]. וכתב תוספות רבינו פרץ, שלשון 'שמטמא' משמע הכשר כפי שלמדנו לעיל (טז.) מאי 'יטמא', הכשר.

הפני יהושע (ד"ה ביאר) ביאר, שבתחילה ששאלה הגמרא 'או אינו אלא לטמא את הכלי', כוונתה שאין אוכל מטמא משקין אלא כלים לחוד, שסתם לשון 'יטמא' שדרש ר"ע לטמא אחרים היינו אחד משני אופנים, או שמטמא כל הנוגע בהם, או שמטמא דבר אחד במה שמסתבר יותר, וכיון שאי אפשר לפרש שמטמא הכל שהרי אין הטומאה עושה כיוצא בה, אם כן על כרחך שאינו מטמא אלא

המשקין, ולא מפאת כחו לטמא אחרים אלא מפאת הכנת המקבל לקבל טומאה מפני שהם עלולים לקבל טומאה ולזה בסיבה קלה הם מקבלים טומאה. ולזה אף על פי שאין לו כח לטמא אוכל ולא כלי, יש לו כח לטמא משקין שאין צריך לכח גדול לטמאם לפי שהם עלולין לקבל טומאה. ונלמד שאף שיטמא משקין לא יהיה לו כח מפני זה לטמא כלים. וכתב הפאר הלכה שלפי דבריו, מה שהקשתה הגמרא 'וכי תימא אוכל חמור', היינו כקושיית המהרש"א, שמה לאוכל שאין מטמא אוכל לפי שאין עושה כיוצא בו ואין ללמוד מזה שאין מטמא כלי. ועל זה באמת הגמרא יישבה שמטעם אחר אינו מטמא כלי רק משקין משום שמשקין עלולין לקבל טומאה. ואם כן לפי זה יש לפרוך מה לאוכל שאין מטמא אוכל לפי שאין עושה כיוצא בו גם על סוף דינא. וראה שם עוד בארוכה מה שהעתיק מהמידות אהרן בענין פירכות בתחילת דינא ובסוף דינא. וראה באברהם יגל (ד"ה וכ"ת) מה שהקשה על המידות אהרן. וראה עוד במרכבת המשנה (טהרה, קונטרס י"ח דנר עמ' ג שריג יפ) שכתב שנראים דברי המהרש"א לפי סברא הישרה שלא עושים פירכא שאין אוכל מטמא אוכל משום שאין טומאה עושה כיוצא בו על סוף דינא אלא על תחילת דינא. ושלא כדברי הפאר הלכה. **מט. וכן** יישב בזרעו של אברהם (ע"פ נמוס' ד"ה ומה). וראה מה שהקשה שם. וראה גם מה שהקשה בידי משה (ע"פ ד"ה ולמימי להרב). וראה עוד מה שיישב במשמרות כהונה (נמוס' שם), ובמה שהקשו עליו בידי משה (שם ד"ה שוב) ובנחלת אבות (חום שמח). וראה עוד בחמדת צבי (לינרמן, נמוס' ד"ה וכי). **נ. וכן** כתב ברבינו דוד (ד"ה תוכל). **נא. בזרעו** של אברהם (סוד"ה ומימי) כתב, שלפי דברי הבעל המאור מיושבת קושיית המהרש"א [הובאה לעיל בענין 'הרי מה שאוכל לא מטמא אוכל אין זה קולא, ובהערה שם] על תוספות (ע"פ ד"ה ומה) שכתבו שאין אוכל מטמא אוכל אינו משום קולא, אם כן מה עשתה הגמרא ק"ו מאוכל שאין מטמא אוכל שלא יטמא כלי. כי לפי הבעל המאור אין זה ק"ו אלא מה מצינו. **נב. עֹל** פי האור חדש (ד"ה יטמא). **נג. ובאור** חדש (שם), משמרות כהונה (ע"פ נמוס' ד"ה ומה, נמוס דנריו), זרעו של אברהם (ד"ה ומימי), קרן לדוד (חום נט) ובשמו אברהם (ד"ה ממרח) הקשו, שודאי שאפשר לדרוש 'יטמא' אחד לענין לטמא כלים, אבל להעמיד את שני 'יטמא' לטמא כלים אי אפשר, שאם כן יקשה מדוע שהתורה לא תכתוב יטמא אחד לאוכלין ולמשקין. וראה מה שהשיב על זה באני חומה (ד"ה ממרח). ובזרעו של אברהם (שם) הוסיף, שאין לומר שקושיית בעל המאור היא לרב פפא לעיל (ע"פ) שאמר שלא מצינו טומאה עושה כיוצא בה, שמשמע שהוא לא סובר סברא זו של רבינא שמטעם שלא עירב הכתוב רואים שטומאה אין עושה כיוצא בה, שזה אינו נכון. שבאמת רב פפא סובר כך, אלא הטעם שלא אמר כדברי רבינא משום שהיה קשה לו קושיית המהרש"א (ע"פ ד"ה רבינא), שאולי מה שלא עירבם הכתוב משום ש'יטמא' של משקין הוא בין על האוכל בין משקה. ואם כן מה הקשה המהרש"א כאן על בעל המאור. ותירץ, שקושייתו היא אולי נאמר ש'יטמא' אחד לטמא משקין ואחד לטמא כלי, ועדיין אין יודעים שמשקה מטמא אוכל. וראה עוד בראש יוסף (ע"פ נמוס' ד"ה ומה), משמרות כהונה, שלמי תודה, יד יהודה, משנת רבי אליעזר בן יעקב (שם) ובידי משה (שם ד"ה ומה שכתב) בדברי המהרש"א. וראה עוד בגנזי יוסף (ע"פ נמוס' ד"ה ומה), בידי משה, באני חומה (ד"ה ממרח) ובקול מבשר (ד"ה יטמא) בכוונת הבעל המאור. **נד. ובחק** נתן (ע"פ ד"ה שכן) הקשה, מדוע הוצרך המהרש"א לדברי התוספות, הרי לשיטת תוספות אי אפשר לעשות ק"ו זה [שכתב הבעל המאור] שאוכל אינו מטמא משקה שמה משקה אוכל אינו מטמא משקה, אוכל שאינו מטמא אוכל אינו דין שלא יטמא את המשקה, שיש לפרוך על תחילת הק"ו שמה למשקה שאינו מטמא משקה משום שאין טומאה עושה כיוצא בה. ולכן אין לעשות ק"ו כלל. ובחיים לישראל (ע"פ נמוס' ד"ה ומה) כתב שזו כוונת המהרש"א. ובזרעו של אברהם (ע"פ נמוס' ד"ה ומה) ביאר על פי מה שכתב לעיל (בהערות בענין 'הרי מה שאוכל לא מטמא אוכל אין זה קולא') שכל מה שכתבו תוספות הוא דווקא בק"ו מהבא מחמתו שלא יתכן שהבן חמור מהאב, ועל זה אומרים שמה שאוכל לא מטמא אוכל אין זה קולא, אבל בנידון הבעל המאור אין זה שייך לק"ו הבא מכחו. וראה גם במשמרות כהונה (שם). **נה. אור** חדש (ד"ה יטמא), גנזי יוסף (ע"פ נמוס' ד"ה ומה), קרן לדוד (חום קמ), קול מבשר (ד"ה יטמא) ובאשל אברהם (בגיורת, ע"פ ד"ה והנה). **נו. ועיין** בסמוך [בענין 'הרי אין חומרתם מועילה לקבל טומאה ממשקין אלא מאוכל'] שהובא מהתוספות רבינו פרץ שפירש כן את הק"ו למסקנת הגמרא, מה משקה אף שעלול לקבל טומאה אינו מטמא כלי, כל שכן אוכל שאינו עלול לקבל טומאה ודאי שאינו מטמא כלי. **נז. ובזה** ביאר מה שהגמרא אמרה עכשיו ומה היא עלילתן, ולכאורה מה סברה הגמרא בתחילה. ולפי מה שנתבאר מובן, שמתחילה סברה הגמרא עלילתן של המשקין הוא נגד כלים שמשקין עלולים יותר לקבל טומאה ממה שכלים עלולין לקבל טומאה, והיה מובן שהרי משקין על כל פנים מקבלים טומאה מכלי שנטמא בשרץ, משא"כ כלי שאינו מקבל טומאה לא מכלי שנטמא בשרץ ולא ממשקין שנטמאו בשרץ. אבל עכשיו שאמרנו שאוכל חמור וצריך למצוא עלילותן של משקין נגד אוכל, אמרה הגמרא מהו עלילותן. **נח. וכן** ביאר במהר"ם חלאווה (ד"ה וכי) את קושיית הגמרא ותירוצה.

דבר אחד בלבד. וכל שכן אחר שדרשה הגמרא לעיל (ע"ח) 'יטמא' שבמשקין שמטמא דבר אחד והיינו אוכלין, אם כן 'יטמא' שבאוכלין גם היינו דבר אחד. וכאן סברה הגמרא שיש להעמיד את הפסוק במה שיותר מסתבר שזה לטמאות כלים, כיון שכלים ודאי חמורים ממשקין, שהרי הכלים מצינו שנעשים אב הטומאה משא"כ במשקין. ועל זה ענתה הגמרא ק"ו, מה משקין שמטמאים אוכלין אף שטומאת אוכלין קלה יותר שצריך הכשר ואם כן היה בדין שכל שכן שמשקין יטמאו כלים שחמורים יותר מאוכלין, שכלים לא צריכים הכשר ועוד שנעשים אב הטומאה, ואף על פי כן פשוט שאין משקין מטמאין אלא אוכלין ולא כלים, ורואים שאין סברא שמשום שכלים חמורים יקבלו טומאה ממשקין. אם כן כל שכן באוכל שגם אינו מטמא אוכל לפי שאין עושה כיוצא בו, וגם שהגמרא סברה בשאלה או אינו אלא לטמא את הכלים, שאוכל אין מטמא גם משקין, אם כן אוכל לא מטמא שום דבר לא אוכלין ולא משקין, משום שטומאת אוכלין קלה משום שצריכין הכשר, אם כן כל שכן שיש לנו לומר שאין אוכל מטמא כלי, כיון שאין זה תלוי בחומרא של כלים. ולפי זה על כרחך מה שנאמר 'יטמא' באוכלין היינו לטמא את המשקין שעלולין לקבל טומאה. ועל זה הקשתה הגמרא מה צריך לטעם שעלולין לקבל טומאה, ותיפוק ליה דליכא מידי אחרינא. ועל זה הסיקה הגמרא, שאם תאמר אוכל חמור שכן מטמא משקה, ואין הכוונה לומר שאוכלין חמורים ממשקין, שהרי גם מצינו הפוך שמשקין מטמאין אוכל, אלא שעיקר הכוונה כיון שמצינו צד חומר באוכלין, אם כן אוכלין ומשקין הם שקולין. ואמנם משקין אין מטמאים כלי בין משקין שנטמאו בכלי ובין שנטמאו בשרץ שאומרים דיו, מכל מקום באוכלין הבאים מחמת שרץ שלא שייך דיו שהרי כתוב בפירוש (ויקרא יא לה) 'וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו', יש לומר שכמו שמטמא משקין מק"ו של אוכלין הבאים מחמת כלי, אחר שדורשים 'יטמא' לטמא את המשקין, בדין הוא שאוכלין מחמת שרץ יטמאו גם כן כלים שחמורים[נט]. ועל זה מסיקה הגמרא שודאי לעולם משקין חמורים מאוכלין, שאדרבה מה שאוכלין מטמאים משקין היינו משום חומרא של משקין שעלולין, ואם כן לפי זה שאוכלין חמורים ממשקין לומדים בק"ו שאפילו אוכלין שנטמאו בשרץ אין מטמאים כלים מק"ו ממשקין שנטמאו בשרץ שלמדנו לעיל (ע"ח) שאין מטמאים כלים.

בבן משק (ד"ה וכ"ת) ביאר, שלולא דברי רש"י יש לבאר שאוכל חמור היינו אוכל הבא מחמת שרץ שהוא חמור שמטמא משקין, נאמר שיטמא כלי. שבשלמא משקה הבא מחמת שרץ אינו מטמא כלי שדיו לבא מן הדין להיות כנידון, אבל עכשיו שאמרנו שאוכל מטמא משקה, אמנם אוכל קל אינו מטמא כלי שלא יהא הבא מכחו חמור, אבל אוכל הבא מחמת שרץ דהיינו אוכל חמור שמטמא משקה יטמא כלי.

בשפת אמת (ד"ה וכ"ת) כתב, שלאו דווקא שאוכל חמור, אלא הכוונה שלא עושים ק"ו שמשקה חמור משום שמטמא אוכל, שאין זה חומרא וקולא כיון שגם באוכל יש חומר כזה שמטמא משקין. ועל זה תירצה הגמרא שמכל מקום מה שמצינו במשקה שמטמא דבר שאינו עלול לקבל טומאה הוא חומר לגבי אוכל, שאמנם מה שאינו מטמא כיוצא בו אינו קולא שהרי גם משקה אינו מטמא כיוצא בו, מכל מקום מה שמשקה מטמא אוכל חשוב חומר, שבאוכל לא מצינו שיטמא רק דבר שעלול לקבל טומאה[ס].

הרי כל הנידון הוא על אוכל הבא מחמת שרץ

שם. הצל"ח (תוס' קכ) הקשה, שהרי כל הק"ו הוא על אוכל הבא מחמת שרץ, אבל אוכל הבא מחמת כלי כבר ידענו שאינו מטמא כלי מק"ו מכלי עצמו שזה בא מכחו כמו שנתבאר לעיל [בענין 'הרי חייבים לומר משום דעלולין'], ואם כן איך נאמר אוכל כיון שחמור שמטמא משקין יטמא כלי, והרי אוכל הבא מחמת כלי יוכיח שגם כן מטמא משקין ואף על פי כן אינו מטמא כלי. ואם כן שוב מדוע צריך טעם שמשקין עלולין לקבל טומאה. ואם נאמר שלכך נאמר הטעם של עלולין שעכשיו די לו בק"ו ממשקין ואין צריך כלל לק"ו מכלי, שאם כן תחזור הקושיא, שבלאו הכי צריך לומר שעלולין לקבל טומאה כדי שלא נאמר ק"ו זה עצמו גם להיפך, שאוכל לא יטמא משקה מק"ו שמשקה שמטמא אוכל ואינו מטמא משקה. ועל כרחך אתה צריך לומר שאוכל מחמת כלי ודאי אינו מטמא כלי מק"ו מכלי עצמו, אם כן על כרחך צריך לק"ו ההוא, ולמה לגמרא לומר משום שמשקין עלולין. ותירץ, כיון שעל כל פנים מצינו חומר באוכל יותר ממשקה שוב אין לדון ק"ו ממשקה.

מדוע הגמרא לא דחתה שכלי יוכיח

שם. באברהם יגל (ד"ה וכ"ת) הקשה, מדוע הגמרא לא דחתה שכלי יוכיח שאף שמטמא משקין אינו מטמא כלי אף אני אביא אוכל אף שמטמא משקין אין מטמא כלי. ותירץ, שהגמרא בלאו הכי תירצה שפיר שמה שאוכל מטמא משקין אין זה משום חומרתו אלא מכח המשקין שעלולין לקבל טומאה. ואם כן לא שייך לומר תאמר באוכל שהוא חמור[סא].

מדוע לא עשתה הגמרא ק"ו מכלי שאין מטמא כלי

שם. תוספות (ד"ה וכי) כתבו, שיכלה הגמרא לעשות ק"ו שאין אוכל מטמא כלי, ומה כלי שמטמא אוכל אין מטמא כלי, אוכל שאינו מטמא אוכל אינו דין שלא יטמא כלי[סב]. **וברבינו דוד** (ד"ה וכי) הוסיף שעכשיו אי אפשר לדחות שאוכל חמור שמטמא את המשקה, שכלי גם מטמא את המשקה[סג]. ונאמרו כמה יישובים בזה:

א. בתוספות הרשב"א (ד"ה וכי) כתב, שמק"ו זה לא נוכל ללמוד על אוכל שנגע במת, שהייתי אומר שמטמא כלי, שאי אפשר ללמוד ק"ו מכלי שאינו מטמא כלי, שהרי כלי הנוגע במת מטמא כלי. אלא שהקשה על תירוץ זה, שהפסוק שמלמד טומאה באוכלין אינו כתוב במת אלא בשרץ, וכמו שאוכל שנטמא בשרץ לא מטמא כלי אף אוכל שנטמא במת לא יטמא כלי[סד], ואם כן שוב אפשר לעשות ק"ו מכלי שאין מטמא כלי.

ב. בתוספות רבינו פרץ (סוד"ה אוכל) כתב, שהגמרא יכלה לעשות ק"ו זה אלא הגמרא נקטה ק"ו אחד. לפי שגם אם היינו אומרים ק"ו זה, היינו פורכים את פירכת הגמרא שאוכל חמור שמטמא משקין ואולי יטמא כלי[סה].

ג. בהשגות הראב"ד (על נגעל המקור, תוס' ג) כתב, שכל אב שדורשים ממנו ק"ו צריך שיהא קל מצד אחד וחומר מצד אחר ואז דורשים ממנו ק"ו למי שהוא קל ממנו להקל או למי שהוא חמור ממנו להחמיר, אבל אלו הקלין וחמורין אין כאן קולא מצד אחד, לפי שהכלי כשאינו מטמא כלי אינו משום קולא של כלי אלא משום שאין טומאה עושה כיוצא בה, וחומר המקבל הוא שאינו נטמא מכיוצא בו, וכשאין קל וחמור אין עושים ק"ו. אלא שהקשה, שהרי לעיל (ע"ח) דרשה הגמרא לענין משקין שלא יטמאו כלי מכח ק"ו שאם הכלי אף על פי שמטמא משקה אינו מטמא כלי כל שכן משקה, והרי לפי מה שנתבאר מה שכלי אין מטמא כלי אין זה משום קולא אלא משום שאין עושה כיוצא בו. ותירץ, ששם אין הכוונה לק"ו אלא שאם האב אינו מטמא כלי, הבן איך יטמא אותו, וכי יפה כח הבן מכח האב, ואפילו שאין כאן צד קולא[סו].

ד. עוד כתב הראב"ד בכתוב שם (על הנגעל המקור שם, מכתב יד) שיש לדחות הק"ו, מה לכלים שיש להם טהרה במקוה תאמר באוכל שאין לו טהרה, והואיל וחמור הוא יטמא את הכלי. לכן הביאה הגמרא ממשקה, שהמשקה אין לו טהרה חוץ מן המים ואף על פי כן אין מטמא את הכלים, אף אני אביא אוכל שאף על פי שאין לו טהרה לא יטמא את הכלים.

נט. **אלא** שבחיים לישראל (ד"ה לו) הקשה, כיון שלומדים שמטמא משקין בק"ו מאוכל הבא מחמת שלומדים מאוכל הבא מחמת כלי, ולא לומדים מכח 'טמא הוא' שמשמע שמטמא שאינו כיוצא בו. ס. **ובזה** יישב את קושיית המהרש"א [הובאה לעיל בהערות בענין 'הרי מה שאוכל לא מטמא אוכל אין זה קולא'] על תוספות (ע"ח ד"ה ומה) שכתבו שאין אוכל מטמא אוכל אינו משום קולא, אם כן מה עשתה הגמרא ק"ו מאוכל שאין מטמא אוכל שלא יטמא כלי. ולפי מה שנתבאר זה עצם קושיית הגמרא 'וכי תימא אוכל חמור', שמה לאוכל שאין מטמא אוכל לפי שאין עושה כיוצא בו, ואין ללמוד מזה שאין מטמא כלי. וראה לעיל [בהערות שם] שהובא מהפאר הלכה מה שהביא מהמידות אהרן כעין דברי השפת אמת בביאור דחיית הגמרא 'וכי תימא אוכל חמור'. סא. **אלא** שהקשה, שעדיין יש לומר שמה למשקין שכן אינם נטמאים ממשקין לטמא אחרים ולכך אינם מטמאים כלי, תאמר באוכלין שנטמאים ממשקין לטמא אחרים אינו דין שיטמאו כלי. וכתב ויש ליישב. סב. **וראה** בצל"ח (תוס' קכו), במראה האופנים (יגל יעקב, נמוס' ד"ה וכ"ת), באני חומה, בכסא רחמים (שם) ובסדרי טהרות (כלים קנג: ד"ה וכי) מה שביארו, מדוע תוספות לא הקשו בתחילת דברי הגמרא שלמדה שאוכל לא מטמא כלי ממשקה, שהיה אפשר לעשות ק"ו אחר. סג. **ראה** במהרש"א (נמוס' ד"ה וכ"ת) שמק"ו זה יכלה הגמרא לעיל (ע"ח) ללמוד שמשקה אין מטמא כלי, ומה כלי שמטמא משקה אין מטמא כלי, משקה שאין מטמא משקה אינו דין שלא יטמא כלי. אלא שהק"ו של הגמרא יותר אלים וחזק לפי שהמשקין באים מכחו של הכלי ואינו דין שיהיו חמורים מהכלי עצמו, משא"כ בק"ו כאן אדרבה עדיף ללמוד אוכל מכלי עצמו מאשר ללמוד ממשקה. ובפלפולא חריפתא (תוס' יח) הביא לתרץ, שלעיל תוספות לא יכלו להקשות שנלמד מק"ו זה שאין משקה מטמא כלי, שיש לומר שהק"ו שלומדת הגמרא עדיף, שבק"ו שאמרו תוספות עדיין היה אפשר לומר שאוכלין ומשקין ביחד שנטמאו יטמאו לכלי, שהרי אוכלין ומשקין שניהם בצירוף יכולים לטמא אוכלין ומשקין, שמצד האוכל יטמא משקין ומצד משקין יטמא אוכל. לכן למדה הגמרא שאין משקין מטמאים כלי בק"ו מה כלי אין מטמא כלי משקין הבאים מחמת כלי אינו דין שלא יטמאו את הכלים, שבק"ו זה יש ללמוד אף אוכלין ומשקין טמאים ביחד שלא יטמאו כלי, שהרי טומאתן לא באה אלא מחמת כלי. אבל כאן שלמדה הגמרא שאין אוכל מטמא כלי מק"ו ממשקה, ומה משקה שמטמא אוכל ואין מטמא כלי, אוכל שאין מטמא אוכל אינו דין שלא יטמא את הכלי, על כרחך מדובר באוכל טמא לבד ואין משקה טמא עמו, כי בצירוף שניהם לא היה נלמד שלא יטמאו שניהם כלי ק"ו ממשקה לבד, אלא על כרחך מדובר כאן באוכל טמא בלא משקה עמו, לכן כתבו תוספות שאוכל טמא לבד היה אפשר ללמוד שאין מטמא כלי בק"ו, מה כלי שמטמא אוכל אינו מטמא כלי אוכל שאינו מטמא אוכל אינו דין שלא יטמא כלי. וראה עוד מה שיישבו שלמי תודה (שם), אור צבי (מנרמ"ד, נמוס' שם), גנזי יוסף, ובשמעתתא דרב (שם). וראה עוד בהערה בסמוך יישוב נוסף מהפאר הלכה. וראה לעיל (ע"ח בענין 'מדוע הגמרא לא דחתה שכלי מטמא משקה וכלי מטמא משקה') עוד יישובים לקושיית המהרש"א. סד. **וכמו** שכתבו תוספות לעיל (ע"ח ד"ה ומה). סה. **אמנם** בהשגות הראב"ד (על נגעל המקור תוס' ג) כתב, שאין לומר שאוכל חמור שמטמא משקה ושיטמא כלי, שהרי כלי גם מטמא משקין ואף על פי כן אינו מטמא כלי וכל שכן אוכל שלא יטמא כלי. סו. **וכן** ביאר המהר"ם חלאווה (ע"ח ד"ה רבי) את הק"ו לעיל מטעם שלא יהיה יפה כח הבן מכח האב. והוסיף, שאפילו שיש לומר מה לכלי שאין מטמא כלי משום שאין טומאה עושה כיוצא בו תאמר במשקה, אפילו הכי טומאה זו של משקה מן הכלי באה אליו, ואם יטמא משקה זה את הכלי תחשב טומאת כלי מטמאה כלי. וכן דייק בראש יוסף (ע"ח ד"ה ומה) מרש"י (שם).

ה. **בחידושי רבינו דוד** (ד"ה וכי) כתב, שלק"ו שעשתה הגמרא שלומדים ממשקין שאוכל אינו מטמא כלי, הוצרכנו לומר שהמשקין עלולין לקבל טומאה, משום שניתן לפרוך שאוכל חמור ממשקין שמטמא משקין והייתי אומר שיטמא כלים. לכן הוצרכה הגמרא לומר שלומדים מ'יטמא' לטמא את המשקין משום שהם חמורים שעלולין לקבל טומאה בלי הכשר, וכיון שכן אין לפרוך שאוכל חמור, כיון שזה חומרא במשקין יותר על האוכלין. אבל חומרא של אוכל שהוא מטמא משקין אינה חומרא של אוכל יותר על משקה, לפי שיש חומרא אחרת במשקין כנגדה, שהאוכל אינו מטמא את האוכל והמשקין מטמאים אותו. והואיל וזכינו לדון ק"ו בלא פירכא ממשקין שוב אין לשאול למה לא דנו מכלי.

ו. **בפאר הלכה** (ד"ה העולה מדברים, עמ' קפ) כתב, שבאמת אפשר לדחות את הק"ו, שמה שאין אוכל מטמא אוכל הוא משום שאין עושה כיוצא בו. אלא שכל קושיית התוספות היא על מה שהגמרא אמרה שאוכל חמור משום שמטמא משקין, שאין זו ראיה, שאפשר ללמוד ק"ו מכלי, ושם אין ראיה שמטמא משקין הואיל שהכלי גם מטמא משקין. אבל באמת לא קשה קושיית תוספות, כיון שמה שאין אוכל מטמא אוכל הוא לפי שאין טומאה עושה כיוצא בו[סז].

ז. **בקרן לדוד** (מום נמ) כתב, שמה שהגמרא לא עשתה את הק"ו של תוספות, משום שמשקה שאינו מטמא כלי הוא דבר חדש, כפי שלמדנו לעיל (ע"ח), וכיון שזה חביב על הגמרא עשתה מזה ק"ו.

בביאור חומרת משקין

ההוא חומרא דמשקין הוא משום דמשקין עלולין לקבל טומאה ומה היא עלילתן שמקבלין טומאה שלא בהכשר. רש"י (שבת יד: ד"ה גזירה) ביאר, שמשקין אינם צריכין תיקון הכשר להביאן לידי טומאה, אבל אוכלין צריכין תיקון נתינת מים להכשירן לקבלת טומאה[סח]. אמנם **המאירי** (שם יג: ד"ה ט') כתב, שמשקין אין צריכין הכשר שהרי הכשרן בעצמן, ואם מכשירין אחרים כל שכן שמכשירין את עצמן[סט].

הרי אין חומרתם מועילה לקבל טומאה ממשקין אלא מאוכל

שם. תוספות (ד"ה ומהו) הקשו בשם ר"י, שעדיין מה הק"ו ממשקה שמטמא אוכל שהוא חמור, ואינו מטמא כלי, הרי אוכל חמור ממשקה, כי משקה אפילו שמקבל טומאה בלי הכשר אינו נטמא ממשקה אלא נטמא רק מאוכל, ואם כן יש לפרוך שמשקה לא מטמא כלי אבל אוכל מטמא כלי[ע]. **ובתוספות רבינו פרץ** (ד"ה וכי) תירץ, שאין זו פירכא, שמה שמשקה אינו מטמא משקה אין זה משום גריעותא של משקין אלא משום שאין טומאה עושה כיוצא בו טמא[עא]. אלא שהקשה, איך הגמרא עושה לעיל ק"ו ומה משקה שמטמא אוכל אינו מטמא כלי, אוכל שאין מטמא אוכל אינו דין שלא יטמא כלי, ומה הק"ו, הרי מה שיצאנו אוכל מטמא אוכל אין זה קולא אלא משום שאין עושה כיוצא בו. 19/06/2018אהרת
ותירץ שלמסקנא הק"ו הוא ומה משקה שעלול לקבל טומאה אינו מטמא כלי, אוכל שאינו עלול לקבל טומאה אינו דין שלא יטמא כלי. וזה מה שהגמרא אמרה למסקנא שעלולין לקבל טומאה, ומשום זה עושים ק"ו זה.

בתוספות אהרן (נמוק' שם) תירץ, שודאי מה שמקבלים טומאה מאוכל, חומרא של משקין הוא ולא משום שאוכל חמור, שהרי כלים מטמאים גם משקין בלא הכשר ואין מטמאים אוכל בלא הכשר.

על מי שאלת הגמרא

יטמא דאין עושה כיוצא בה מהכא נפקא מהתם נפקא וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא הוא טמא ואין עושה טומאה כיוצא בה. רש"י (ד"ה יטמא) ביאר, שעד עכשיו דרשה הגמרא מ'יִטְמָא', יְטַמֵּא אחרים, אבל מה שהקרי 'יִטְמָא', בא ללמד מיעוט שאין מטמא כיוצא בו כגון אוכל אוכל ומשקה משקה[עב]. ומקשה הגמרא, שהרי דין זה נלמד מפסוק אחר 'טמא הוא', הוא טמא ואין עושה כיוצא בו טמא. וביאר **תוספות רבינו פרץ** (ד"ה והא) שלפי רש"י לעיל (ע"ח ד"ה לא) שרב פפא למד שאין טומאה עושה כיוצא בה ממה שהקרי 'יִטְמָא' ולא יְטַמֵּא, לומר שהוא טמא ואין עושה כיוצא בו, שאלת הגמרא על רב פפא וכי לומדים דין זה ממה שקורים 'יִטְמָא' ולא יְטַמֵּא[עג]. אבל **לתוספות** (שם ד"ה לא) שכתבו שרב פפא לומד שאין טומאה עושה כיוצא בה ממה שדרשו לעיל (יד.) 'טמא הוא' שאין עושה כיוצא בו, הקושיא היא לפי רבינא שלמד לעיל (שם) שאין טומאה כיוצא בה מזה שכתוב שתי פעמים 'יטמא', על זה שואלת הגמרא שהרי לומדים את זה מפסוק אחר[עד].

מזכח שאוכל לא פוסל אוכל אחר

שם. במשמרות כהונה (ד"ה מהכא) הוכיח דלא כשיטת **אבן העוזר** לעיל (טו. נמוק' ד"ה ולד - הרמשון), שאף שאין אוכל מטמא אוכל, מכל מקום פוסל אותו. שאם כן מה מקשה הגמרא שלומדים שאין אוכל מטמא אוכל מ'כי יותן', הרי מ'טמא הוא' שדורשים שאין אוכל עושה כיוצא בו, היינו רק לטמא, אבל הוא פוסל אותו, אבל מ'יטמא' לומדים שהוא כלל לא פוסל, שהרי מה שדורשים יְטַמֵּא אחרים היינו שפוסל לחוד, שהרי שני הוא ואינו עושה אלא שלישי בחולין, ואם כן מה שהקרי 'יִטְמָא', היינו שלא פוסל אחרים כלל. ועל כרחך כדי לתרץ את הפסוקים צריך לומר שמשקין הבאים מחמת שרץ [הפסוק 'טמא הוא'] פוסלים כיוצא בהם, אבל הבאים מחמת כלי [הפסוק 'יטמא'] לא פוסלים כלל. ואם כן צריך את שני הפסוקים. ומה שאלת הגמרא שלומדים כבר מ'כי יותן'.

ביאור תירוץ הגמרא

חד במשקין הבאין מחמת שרץ וחד במשקין הבאין מחמת כלי. רש"י (ד"ה חד) ביאר, ש'טמא הוא', בא למעט במשקין הבאים מחמת שרץ שבהן דיבר הפסוק, ואפילו שלא כתוב בפסוק משקין, שמה שכתוב 'וכי יותן מים על זרע' משמע אפילו שנגע בהן שרץ לאחר שניגבו, מכל מקום גילה הפסוק באוכל והוא הדין למשקה הבא מחמת שרץ שאינו מטמא כיוצא בו[עה]. והפסוק 'יטמא', בא למעט משקין הבאים מחמת כלי[עו]. **ובתוספות רבינו פרץ** (ד"ה חד) הקשה, שמכך שאמרה הגמרא למעוטי משקין הבאים מחמת שרץ אם כן משמע שהם כתובים בפסוק, ואילו לעיל אמרה הגמרא שלא לומדים למשקין הבאים מחמת שרץ אלא מק"ו. ועוד שהיה לגמרא לומר חד לאוכלין הבאים מחמת שרץ וחד לאוכלין הבאים מחמת משקין[עז]. וכתב שנראה שגורסים 'אוכלין'. או שמה שהגמרא אומרת 'משקין' הכוונה לאוכלין, שמשקה ואוכל זה דבר אחד[עח]. **והביא עוד לפרש מרבי יחיאל מפרי"ש**, שכוונת הגמרא באמת למשקין, ומשקין הבאים מחמת שרץ כתובים בפסוק, שמה שכתוב 'וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם

סז. **וכמו** שכתב מהמידות אהרן [הו"ד לעיל בענין 'הרי מה שאוכל לא מטמא אוכל אין זה קולא', בהערות שם] שפירכת הגמרא 'וכי תימא אוכל חמור', כוונתה שמה שאין אוכל מטמא אוכל אין זה קולא אלא לפי שאין טומאה עושה כיוצא בה. ובזה יישב את קושיית המהרש"א [הובא בהערה לעיל] מדוע אין עושים ק"ו שמשקה אין מטמא כלי, ומה כלי שמטמא משקה אין מטמא כלי, משקה שאין מטמא משקה אינו דין שלא יטמא כלי. כיון שבאמת הק"ו הוא מופרך, שאי אפשר לעשות ק"ו בצירוף הקולא של משקה אינו מטמא משקה הואיל שאין עושה כיוצא בו, וכל מה שהקשו התוספות שנלמד ק"ו ומה כלי שמטמא אוכל אינו מטמא כלי, אוכל שאינו מטמא אוכל אינו דין שלא יטמא כלי, הוא רק להוה אמינא שלמדו ק"ו ממשקה ולא אמרו את הסברא שכן הוא הדין.

סח. **והוסיף** שכל 'הכשר' שבש"ס לשון תיקון.

סט. **וראה** במעיל שמואל (יחלנין, ד"ה משקין) שהקשה, שאם כן אין זה חומרא של משקין לפי שמכשירין הן מעצמן. ותירץ, שאם כן היה צריך שיהיה המשקה לרצון שאינו מכשיר ומשקין מקבלין טומאה שלא לרצון, ועל כרחך משום שמשקין מקבלין טומאה שלא בהכשר. וכן ביאר באור החמה (ד"ה ומה). עוד ביארו באחרונים, שמה שכתב המאירי שהמשקה מכשיר את עצמו, היינו שענין הכשר הוא חשיבות, שהמשקה נותן חשיבות לאוכל לקבל טומאה, ולכן יש כאן סברא שאם משקה נותן לאוכל חשיבות לקבל טומאה כל שכן שיחשיב את עצמו לקבל טומאה. ואם כן אין זה רק חומרא מחמת המציאות אלא שמשקה יש בו יותר חשיבות לקבל טומאה מאוכל. וראה גם בברכת אברהם (ד"ה דמשקין).

ע. **וכן** הקשו בחידושי הרשב"א (ד"ה ומה) והר"ן (שם). עא. **וכן** תירצו בדרכי יושר (נמוק' ד"ה ומהו) ובסדרי טהרות (כלים, עמ' קנג: ד"ה ומה). עב. **וביאר** הראש יוסף (נרש"י ד"ה הוא) על פי רש"י (שם) שמסתבר כיון שעל כל דבר שכתוב 'יטמא' ממעט מלטמא דבר שדומה לו, באוכלין אוכלין ובמשקין משקין. עג. **וכן** ביאר הראש יוסף (נרש"י ד"ה יטמא). עד. **וכן** ביארו רבינו דוד (ע"ח ד"ה וכי), מהר"ם (ד"ה יטמא) ומראה האופנים (יגל יעקב, ד"ה יטמא). ובתוספות (לעיל ע"ח ד"ה לא) הביאו שבאמת יש גירסאות שלא גרסו את דברי הגמרא יטמא דאין עושה כיוצא בה מהכא נפקא מהתם נפקא [כי לתוספות לא לומדים מ'יטמא']. ורבינו דוד (שם ד"ה והיכי) כתב, שכן הוא העיקר, כיון שבלאו הכי אי אפשר להעמיד את גירסת הגמרא, משום שהתשובה שתירצה הגמרא חד למעוטי משקין הבאים מחמת כלי וחד למעוטי משקין הבאים מחמת שרץ אינה תשובה נכונה, שהרי 'טמא הוא' לא בא למשקין שאין מטמאים משקין אלא לאוכל שאין מטמא אוכל שהרי פסוק זה נאמר גבי אוכל. ובאברהם יגל (נרש"י ד"ה יטמא) הוכיח עוד שלא גורסים זאת [גם לרש"י], שהרי אף לרבינא לא יודעים ש'יטמא' שכתוב בסיפא נאמר לדין אין טומאה עושה כיוצא בה אלא מכח הרישא שיטמא שבאוכלין מלמד שמטמא משקין שלומדים מ'טמא הוא' ואין עושה כיוצא בו, וכמו שכתב רש"י לעיל (ע"ח ד"ה וכי). ואם כן מה הקשתה הגמרא לרבינא שלומדים מפסוק 'טמא הוא'. הרי גם בתחילה למד כן. וכן הקשה בחיים לישראל (ע"ח נמוק' ד"ה לא). ולכן לא גורסים את דברי הגמרא. וראה בכסא רחמים (נרש"י ד"ה יטמא) שהעיר, מדוע רש"י לא פירש שהקושיא היא לשניהם על רב פפא וגם על רבינא. וראה עוד דבר שמואל (ד"ה מהכא).

עה. **בפני יהושע** (נרש"י ד"ה חד) ביאר, שכיון שגילה הפסוק באוכל שאין לחלק בין נטמא מחמת כלי ובין נטמא מחמת שרץ שבשניהם אין עושין כיוצא בהן, ממילא הוא הדין שאין לחלק במשקין בין נטמאו בכלי ובין נטמאו בשרץ, אבל לענין עיקר הדין שאין עושה כיוצא בו ודאי צריך שני פסוקים אחד לאוכלין ואחד למשקין, כמו שמשמע מלשון רש"י (ד"ה יטמא) שממה שהקרי באוכלין ובמשקין 'יִטְמָא' ממעטים בשניהם טומאה כיוצא בהם. אם כן רואים שצריך שני פסוקים. אלא שבתוספות חכמי אנגליה (ד"ה חד) הקשו, מנין לרש"י סברא זו שגלי באוכל והוא הדין במשקין. ובידי משה (נרש"י שם) הקשה, איך לומדים משקין מאוכל, נאמר שמשקין עושין כיוצא בהן משום שעלולין לקבל טומאה. ותירץ, שמשום שעלולין לקבל טומאה אין סברא שיטמאו אחרים כיוצא בהם. וראה עוד בהמשך דבריו מה שכתב על דברי הפני יהושע. וראה עוד בקול אריה (נרש"י שם) שהקשה, מדוע כתוב בפסוק שתי פעמים 'יטמא' באוכל ובמשקין, אם אוכל מגלה גם על משקין. ותירץ, שודאי מתחילה אם לא היתה מגלה התורה בודאי לא היינו יודעים ללמוד משקה מאוכל, אבל עכשיו שגילתה התורה בטומאה הבאה מחמת כלי ששניהם שוין, הוא הדין בשרץ, שאין לחלק בין שרץ לכלי. ראה עוד שם. וכעין זה כתב בשמו אברהם (ד"ה מהכא).

עו. **במצור** דבש (נרש"י ד"ה וחד) ביאר, שלכן הוצרך רש"י לבאר על מה נאמר כל פסוק, משום שאם לא נדע איזה פסוק נאמר מחמת כלי ואיזה מחמת שרץ לא שייך לנקוט בצריכותא של הגמרא אי אשמעינן במשקין הבאים מחמת כלי וכו'. כי איננו יודעים על מה הפסוק נאמר.

עז. **וכן** הקשו בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה חד), צל"ח (מום קכח), מלא הרועים (נרש"י ד"ה חד) ובויאמר יצחק (ד"ה חד). ותירצו בתוספות חכמי אנגליה, שעדיף לגמרא לומר דבר שנלמד מדרשה כגון משקה הבא מחמת שרץ, אבל אוכל כתוב במפורש בפסוק. ובויאמר יצחק (שם) תירץ, שהגמרא רוצה להשמיע שהפסוק שכתוב גבי שרץ באוכל הוא הדין למשקה כמו שכתב רש"י (ד"ה חד).

עח. **וכן** ביאר ברבינו דוד (ע"ח ד"ה וכי ומהו), שאף על פי שאמרו משקין הבאים מחמת כלי ומשקין הבאים מחמת שרץ, הכוונה בין על האוכלין ובין על המשקין, שבשניהם הוצרכו ללמד

עליו טמא', משמע האוכל בין שהוא נגוב בין שאינו נגוב, והפסוק משמע יותר שאין האוכל נגוב שעדיין המים על הזרע והשרץ מטמא המשקה והאוכל, ואם כן רואים שמשקין הבאים מחמת שרץ כתובים בפסוק[עט]. ומה שמקשה הגמרא לעיל שדין משקין הבאים מחמת שרץ לא כתוב אלא נלמד מק"ו, היינו שבלי הק"ו היינו מעמידים הפסוק 'וכי יותן' דווקא בנגוב ובאוכל.

אוצר החכמה

הרי דין משקין הבאים מחמת שרץ נלמד מק"ו

וצריכי דאי אשמועינן במשקין הבאין מחמת כלי משום דלא חמירי אבל במשקין הבאין מחמת שרץ דחמירי אימא עושה טומאה כיוצא בה. בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה אנגל) הקשו, שהרי לעיל למדנו שמשקין הבאים מחמת שרץ אינם כתובים בתורה אלא לומדים ק"ו ממשקין הבאים מחמת כלי, ואם כן נאמר דיו לבא מן הדין להיות כנידון ולא יטמא משקין כיוצא בו כמו שהמלמד אינו עושה כיוצא בו[פ].

בזכרון יעקב (נמדיטמן, ד"ה תד) תירץ, שלעיל שהגמרא אמרה שמשקין הבאים מחמת שרץ לא כתובים היינו לענין לטמא אחרים, אבל לטמא עצמן בודאי שיש להם פסוק (ויקרא יא לג-לד) 'וכי יפול מנבלתם על כל זרע וגו' טמא הוא לכם', שאם גורם טומאה לאחרים בהכשר כל שכן שמקבלין טומאה לעצמן. אלא עיקר קושיית הגמרא שלא כתובים לענין לטמא אחרים. ועל זה אומרת הגמרא שלומדים מק"ו. וכל זה היה קודם שהביאו את הפסוק 'כי יותן' לדייק שאין טומאה עושה כיוצא בה, אך אחר שהביאו את הפסוק 'וכי יותן' שאין עושה כיוצא בו, ממילא יודעים גם על משקין שאין עושים טומאה כיוצא בהן, שהפסוק נאמר בסתם בין כשנפלה הטומאה כשיבש המשקה ובין שנפלה הטומאה כשעדיין המשקה טופח עליו שאז נטמאו גם המשקין, ועם כל זה אינו עושה כיוצא בו דהיינו אם נגעו המשקין במשקין הבאים מחמת שרץ לחוד בלא אוכל ביניהם לא מטמאים. וזו כוונת **רש"י** (ד"ה תד) שאפילו שעיקר הפסוק כתוב על אוכל שכן משמע לשון הפסוק 'כי יותן מים על זרע', אך ממילא נכלל גם משקין, כיון שהפסוק כתוב בסתם ממילא נאמר גם על משקין. וזה מה שהגמרא הביאה צריכותא ששני המקומות מורים שאין משקין עושין כיוצא בהן[פא].

לפי תוספות מהי קושיית הגמרא

ולשמעינן משקין הבאין מחמת שרץ וכל שכן משקין הבאין מחמת כלי. בחידושי רעק"א (ד"ה ולשמעינן) הקשה, שהרי לפי מה שנתבאר לעיל [בענין 'על מי שאלת הגמרא'], מה שהקשתה הגמרא שלומדים שטומאה אין עושה כיוצא בה מ'טמא הוא', הוא לרבינא שלומד שאין טומאה עושה כיוצא בה ממה שכתוב שתי פעמים 'יטמא', ולא לרב פפא שלומד באמת מ'טמא הוא'. אם כן מה מקשה הגמרא שיהא כתוב משקין הבאים מחמת שרץ ונדע משקין הבאים מחמת כלי, הרי רואים שרבינא סובר שאף שהרישא של הפסוק 'יטמא' שכתוב באוכלין הוא רק למשקין, מכל מקום צריך גם כן ראיה ש'יטמא' שבסיפא שכתוב במשקין לא יטמאו כיוצא בהן ואין למדין משקין מאוכלין. ואם כן גם כאן הרי הפסוק 'טמא הוא' כלל לא כתוב במשקין רק באוכלין שאין עושין כיוצא בהן, וצריך גם את הפסוק 'יטמא' ללמד שגם משקין אין עושין כיוצא בהן. ונשאר בצריך עיון.

מדוע התורה כתבה דבר שנלמד מקל וחומר

מילתא דאתיא בק"ל וחומר טרח וכתב לה קרא. באגרא דפרקא (מוסף קכח) הקשה, מדוע כתבה התורה את הפסוק מאחר שלומדים את זה מק"ו, וגם לא מצינו כן בכל י"ג מדות רק בק"ו[פב]. ותירץ, שקיימא לן (מכות ה:) שאין בית דין מענישים על דבר הנלמד בק"ו שמא יש איזו פירכא לק"ו, על כן כאשר היה רצון השם יתברך בתורתו שהבית דין יענישו על הדבר, כתב מקרא מלא בתורתו[פג].

שאין טומאה עושה כיוצא בה בין שהטומאה שלהן באה מחמת כלי או מחמת שרץ, אלא שאמרו משקין מפני שהסוגיא הזאת היא של משקין, אבל דבר ברור שהאוכלין הן בכלל, שהאוכלין והמשקין שוין הן לדין טומאה שאין עושה כיוצא בה, שאין אוכל מטמא אוכל ולא משקה מטמא משקה. ועל פי זה יישב את הקושיא לעיל (הערה הקודמת) שהרי הפסוק 'טמא הוא', לא נאמר על משקין אלא על אוכל שאין מטמא אוכל. ולפי מה שנתבאר אין הבדל ביניהם. **עט. ולעיל** [בענין 'מדוע לא אומרים דיו שהמשקין יהיו שניים'] הובא גם כן מרבינו דוד (ד"ה דיו) שהביא מרש"י [כתב יד] שמשקין הבאים מחמת שרץ לא כתובים רק לטמא אחרים. וכן ביארו במנחיל יעקב (ד"ה ולפ"ז) ובחידושי אבר"ח (ד"ה אנגל) ברש"י (ד"ה תד) שכתב גלי באוכל והוא הדין למשקה, ואם כן לטומאת עצמן הם כתובים ורק לטומאת אחרים אינם כתובים. אלא שהקשה ברבינו דוד (בסס) שכלל לא מוזכר משקין הבאים מחמת שרץ. **פ. וכן** הקשו הצל"ח (חומ קכח), הבן משק (ד"ה תד) ושרביט הזהב (ד"ה ולפ"ז). וראה מה שתירצו בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה אנגל). וצ"ב בכוונתם. **פא. וראה** עוד במנחיל יעקב (בסס) ובחיים לישראל (ד"ה תד). **פב. אמנם** ראה ר"ן (נדה"ס ג. ד"ה לנדור) שגם דבר שנלמד בהיקש וגזירה שוה טרח וכתב לו קרא. והביאו היד מלאכי (כללי המ"ס כלל תיח). וראה בערך שי (מפיגעט, ד"ה מילתא) שהאריך בזה. **פג. וכתב** שם שדבר זה נרמז בתורה (נמדבר יג יד) 'ויאמר ה' אל משה ואביה ירק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים תסגר שבעת ימים מחוץ למחנה ואחר תאסף', ומתיבת 'תסגר' עד 'תאסף' מיותר. ואם תאמר שבא ללמד הדין שדיו לבא מן הדין, הרי זה נלמד ממה שכתוב אחר כך (בס יג טו) 'ותסגר מרים מחוץ למחנה שבעת ימים'. אלא על כרחך בא ללמדינו פסוק מפורש 'תסגר שבעת ימים', כי מן הק"ו אין מענישים, וכביכול טרח השם יתברך וכתב פסוק תסגר שבעת ימים, הגם שגלוי וידוע לפניו יתברך שהק"ו הזה אין לו פירכא, עם כל זה בא ללמד דעת לחכמי ישראל אשר כתורה יעשו. **פד. וכן** ביאר באמרי אמת (ליקוטים, ד"ה מילתא). והוסיף שזה מה שדרשו (סנהדרין ז:) על הפסוק (מצלי ז ד) 'אמור לחכמה אחותי את', אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה לך אומרהו. ומה שאחותו שהיא בת אביו ובת אמו אסורה לומדים מק"ו, כמבואר במכות (ה:), ואף על פי כן כתוב זאת בפסוק ללמד שאין לסמוך על שכל האדם. וראה עוד בבני יששכר (מאמרי חדש מאמר י חומ י ד"ה והנה תודיענך) ובשדה צופים (ד"ה מילתא). **פה. וראה** עוד באני חומה (ד"ה מילתא). **פו. וראה** מה שהאריך באני חומה (ד"ה מילתא) בדבריו. וראה עוד בדורש לציון (דרוש ג ד"ה גו כיוס) מה שהאריך ליישב קושיא זו. **פז. וכן** הקשה בפתח הבית (חומ קכד). ונשאר בצריך עיון. **פח. וראה** בידי משה (ד"ה ולפי מה שנתבאר להרב) מה שהקשה על זה. **פט. וכן** ביאר בידי משה (ד"ה ונעיקר). וראה מה שיישב שם קושיית המראה האופנים על תירוץ זה.

בבני יששכר (מאמרי חדשי מאמר ז חומ ה) ביאר, שכל המדות שהתורה נדרשת הם מקובלים מסיני ולא ישפוט אותם השכל בזולת הקבלה, אבל מדת ק"ו הוא שכליי גם במילי דעלמא, ובכדי שנדע שהתורה היא רצונו וחכמתו יתברך למעלה מן השכל, על כן דבר שנלמד בק"ו שהוא שכלי טרחה התורה לכתוב זאת, להורות שהתורה היא למעלה מן השכל ולא יתערב חקירת שכל אנושי[פד].

הרי הפסוק אינו מיותר

שם. הצל"ח (חומ קכח) הקשה, הרי הכתיב בפסוק 'יְטַמֵּא' אינו מיותר שצריך ללמד שיטמא אחרים, אלא הקרי 'יִטְמָא' דורשים שאינו עושה כיוצא בו ואיך שייך לומר טרח וכתב, הלא הפסוק אינו מיותר שהוצרך לטרוח בו. **ובשמו אברהם** (ד"ה מילתא) תירץ, שכוונת הגמרא שכך קיימא לן תמיד שגם דבר שנלמד מק"ו טרח הכתוב ועשה יתור, וכל שכן כאן שאין יתור אלא קריאה בלבד שקורים 'יִטְמָא'[פה].

הרי אפשר לפרש הפסוק באופן אחר

שם. הצל"ח (חומ קכט) הקשה, בעיקר הדרשה של ר"ע שדורש 'יִטְמָא' שאין עושה כיוצא בו ו'יְטַמֵּא' שמטמא אחרים, ומתוך כך צריך לדחוק ולומר שמילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא, וחידש לנו ששני עושה שלישי בחולין, והלא יש לפנינו דרך מרווחת בפסוק, שהרי הפסוק כתוב בסתם ומדובר בין בחולין ובין בתרומה, ואם כן נאמר שהכתיב שהוא 'יְטַמֵּא' בא ללמד שמטמא אחרים בתרומה, והקרי 'יִטְמָא' בא להורות שאינו מטמא אחרים בחולין שאין שני עושה שלישי בחולין. ואין לומר שלתרומה לא צריך פסוק, שלומדים מק"ו מטבול יום שמותר בחולין, ואם כן ודאי הפסוק בא לרבות לחולין, שהרי לקמן (יט.) מבואר שר"ע לא סובר כרבי יוסי ולא דורש ק"ו זה. ותירץ שאם נאמר שהקרי בא למעט חולין והכתיב לרבות תרומה, אם כן לא מדובר בפסוק רק באיזה סוג אוכלין הם מטמאים ולא על איזה מיני אוכלין הם מטמאים, ובסוג אוכלין ומשקין שוים שמטמאים תרומה ואינם מטמאים חולין, אם כן שיערב הפסוק ויכתוב אותם ביחד ויכתוב פעם אחת 'יטמא', ואף שבאמת חלוקין שזה מטמא משקה וזה מטמא אוכל, מכל מקום הרי הפסוק לא דיבר באלו מיני אוכלין הם מטמאים כלל אלא באיזה סוג אוכלים הם מטמאים ולא שייך שיהיה טעות אם יערבו אותם[פו].

מדוע אי אפשר להעמיד פסוק אחד במת

שם. באברהם יגל (ד"ה ולשמעינן) הקשה, מהמבואר בגמרא בחולין (לו:) שישנם שני פסוקים לגבי הכשר, ואם אינו ענין לשרץ תנהו ענין למת, ועושה צריכותא לשניהם. ואם כן מדוע כאן הגמרא לא אמרה שאם אינו ענין לטומאת שרץ תנהו ענין למשקין הנוגעין במת, ולא צריך לומר מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב קרא[פז]. ותירץ, שאם פסוק אחד עוסק במת אם כן מנין ששני עושה שלישי בחולין, הרי מת הוא אבי אבות הטומאה ומשקין הן ראשון, וכלל לא מדובר על שניים[פח]. עוד ביאר, שאין מקרא יוצא מידי פשוטו והפסוק מדבר בשרץ, ועל זה כתוב 'יטמא' לטמא אחרים, ששני עושה שלישי, והגמרא בחולין לא אמרה תנהו ענין למת אלא לגבי הכשר שכתוב בפסוק 'אשר יבוא עליו מים'. אבל במילת 'יטמא' אם נאמר שמדבר על מת אם כן אינו שני אלא ראשון.

במראה האופנים (יגל יעקב ד"ה ולשמעינן) תירץ, שלאחר שגילתה התורה שאין חילוק בין שרץ למת לענין הכשר, רואים שאין אותן החומרות שיש בכל אחד גורמות להעדיף זה מזה, ולא שייך לטעות שבמת עושה כיוצא בו מטעם אותם חומרות[פט].

מנין שיטמא בא ללמד שאין עושה כיוצא בו

שם. בידי משה (ד"ה מילתא) הקשה, מנין ש'יטמא' בא לומר שאין טומאה עושה כיוצא בו, אולי בא לומר שאינו מטמא כלי, ואפילו שיש ק"ו שלא יטמא כלי, נאמר מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא. ותירץ, שהק"ו שאין משקה

ואוכל הבאים מחמת כלי מטמאים כלים הוא ק״ו אלים שאינו בדין שיהא הבא מכחו חמור ממנו, ואין סברא לומר שגם בזה טרח וכתב לה קרא.

ביאור קושיית הגמרא

אמר ליה רבינא לרב אשי והא אמר רבא לא רבי יוסי סבר כרבי עקיבא ולא רבי עקיבא סבר כרבי יוסיג. רש״י (ד״ה והא) ביאר, שרבי יוסי לא סובר כר״ע שיהא שני עושה שלישי בחולין, וכיון שרבי יוסי סובר משקין מטמאים דאורייתא, ואין לו ראיה אלא מ׳יִטְמָא׳ יְטַמֵּא אחרים, על כרחך שהוא סובר שני עושה שלישי בחולין שהרי בין יִטְמָא של אוכלין בין יִטְמָא במשקין מדובר על שני, וכיון שדורשים יְטַמֵּא אם כן עושה שלישי. **ובצל״ח** (חולין קמד) ביאר, שלרש״י אין קושיית רבינא על ריש לקיש, שאם כן הרי במפורש אמר ריש לקיש שרבי יוסי דורש ׳יִטְמָא׳ יְטַמֵּא, ולמה הוצרך רש״י להקדים שלרבי יוסי אין ראיה אלא מ׳יִטְמָא׳ יְטַמֵּא. אלא ודאי שכוונת רש״י שעל ריש לקיש אין להקשות מדברי רבא, אלא מדברי רבי יוסי עצמו קשה שכיון שאמר לאוכלין טמאים אם כן סובר שמשקין מטמאים מדאורייתא, ועל כרחך אין ראיה אלא מ׳יטמא׳, ואם כן איך אמר רבא שרבי יוסי לא סבר כר״ע.

מדוע לא הקשה מהברייתא בסמוך

שם. הפני יהושע (ד״ה אמר) הקשה, מדוע הביאה הגמרא את דברי רבא להקשות על ריש לקיש, הרי בפשיטות היה אפשר להקשות מהברייתא עצמה שמביא רב אשי בסמוך, שאמר רבי יוסי מנין לרביעי בקודש שהוא פסול, וכן שלישי שפסול בתרומה וכן שלישי בקודש מן התורה, אם כן סובר ששלישי בחולין טהור לגמרי ולא כר״ע שאמר שני עושה שלישי בחולין. אלא שהיה אפשר לדחות ולומר שרבי יוסי אמר את דבריו לפי כולי עלמא שרביעי בקודש פסול אפילו למאן דאמר שלא סובר כר״ע ששני עושה שלישי בחולין, אבל רבי יוסי עצמו סובר כר״ע. לכן הביא רבינא את דברי רבא, שמשמע שהדיוק של רבא מדברי רבי יוסי להוכיח דלא כר״ע הוא דיוק נכון ולכן הקשו מזה לריש לקיש. **הצל״ח** (חולין קכד) ביאר, שמהברייתא לא הקשתה הגמרא לפי שאף שסובר רבי יוסי שמשקין לטמא אחרים דאורייתא, אין ראיה שסבר כר״ע שדורש ׳יִטְמָא׳ יְטַמֵּא גבי אוכלין, וסובר רבי יוסי ש״טמא׳ שגבי אוכל היינו טמא טומאת עצמו, ומשמיענו הפסוק שכלי הבא משרץ מטמא אוכל, שמהפסוק ׳ונפל מנבלתם עליו׳, לא שמענו אלא ששרץ מטמא אוכל לפי ששרץ הוא אב, ועדיין לא שמענו שאוכל יקבל טומאה מראשון, ולכן כתוב בתנור הבא משרץ שהוא ראשון שעושה את האוכל שני. אבל ׳יִטְמָא׳ שכתוב במשקין שבתנור על כרחך יְטַמֵּא הוא, שאם מדובר על טומאת עצמן למה לי פסוק, הרי מזה שממעטים באוכל הבא מחמת שרץ ׳טמא הוא׳ שאינו עושה כיוצא בו על כרחך מטמא משקין, ונאמר ק״ו ומה אוכל הבא משרץ שאינו מטמא אוכל מטמא משקה, כלי הבא משרץ שמטמא אוכל ק״ו שמטמא משקה, ואם כן מדוע כתוב ׳יטמא׳ גבי משקין. אלא אם אינו ענין לטומאת עצמן על כרחך יְטַמֵּא הוא לטמא אחריםצא. ולפי זה לא סבר רבי יוסי כר״ע שדורש באוכלין שכבר שני עושה שלישי, אבל במשקין באמת שני עושה שלישי שמשקה שני עושה שלישי בחולין. ומעתה לא יכלה הגמרא להקשות מגוף דברי רבי יוסי בברייתא, כיון ששם רוצה רבי יוסי ללמוד אפילו שני שהוא אוכל יעשה שלישי בתרומה ורביעי בקודש, ושלישי זה באמת טהור הוא בחולין, שבאוכל לא דורש רבי יוסי יְטַמֵּא לטמא אחרים, והוצרכנו ללמוד שלישי בתרומה אף משני בק״ו מטבול יום ורביעי בקודש מק״ו ממחוסר כיפורים, אבל לעולם שני שהוא משקה עושה שלישי בחולין וממילא עושה רביעי בתרומה מק״ו מטבול יום ועושה שוב חמישי בקודש מק״ו ממחוסר כיפורים. ולכן הוצרכה הגמרא להביא את סוף דברי רבא שר״ע לא סובר כרבי יוסי, שלכאורה אין כאן מקום לזה. אבל לפי מה שנתבאר מובן, שעיקר הקושיא היא ממה שר״ע לא סבר כרבי יוסי, ועל כרחך ההוכחה ששום תנא לא שנה רביעי בתרומה וחמישי בקודש ויאמר שזו שיטת ר״ע, כפי שאומרת הגמרא לקמן (יט.), ואם כן על כרחך שגם במשקה לא דורש רבי יוסי יטמא אחרים, שאין שום תנא שאמר רביעי בתרומה וחמישי בקדש ויאמר שזה רבי יוסי. ואפילו שמדרבנן המשקה נעשה תחילה שכל הפוסל תרומה מטמא משקין להיות תחילה ואי אפשר לעשות עד רביעי, אבל על כל פנים הרי מדאורייתא אפשר למצוא רביעיצב.

מה הדין לגבי שריפת תרומה טהורה עם הטמאה

אמר ליה רבי יוסי בשיטת רבי עקיבא רבו אמרה וליה לא סבירא ליה.

הפני יהושע (ע״פ ד״ה אמר) כתב, שמזה שרבי יוסי אמר את דבריו רק לר״ע והוא עצמו אינו סובר כן, משמע שאין הלכה כרבי יוסי שאמר (טז.) שטומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא, שהרי לא קיימא לן כר״ע לענין ששני עושה שלישי בחולין, שהרי בכל הש״ס מבואר שאין שני עושה שלישי בחולין. ואם כן לפי זה מה שחולקים רבי מאיר ורבי יוסי במשנה (יז.) לענין שורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח, הלכה כרבי מאיר ששורפים אותם יחד, שאפילו שקיימא לן רבי מאיר ורבי יוסי הלכה כרבי יוסי, מכל מקום בזה הלכה כרבי מאיר. והיינו לפי איך שהעמיד רבי ירמיה לעיל (טו:) את מחלוקת ר״מ ורבי יוסי אם טומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא או דרבנן, וכיון שהלכה בזה כר״מ, הוא הדין לגבי שורפין תרומה טהורה עם הטמאה. אבל לריש לקיש (פס ע״פ) שהעמיד את מחלוקתם בענין טומאה דאורייתא, אם כן לפי זה חוזרים לכלל שר״מ ורבי יוסי הלכה כרבי יוסיצג.

גירסת התוספתא שפוסל בקודש

דתניא אמר רבי יוסי מניין לרביעי בקודש שהוא פסול ודין הוא ומה מחוסר כפורים שמותר בתרומה פסול בקודש. רש״י (ד״ה מחוסר) גרס ׳אסור בקודש׳. **ובדבר שמואל** (ד״ה ומה) הביא שבתוספתא (מגיגה פ״ג ה״ז) הגירסאצד ׳פוסל בקודש׳. וכתב שנוסחא זו יותר מובנת, שהרי באנו ללמוד שמה מחוסר כיפורים פוסל כל שכן ששלישי פוסל. ואף לגירסת רש״י שגורס אסור בקודש גם כן אפשר לפרש שאסור במגע בקודש מחמת שפוסלוצה.

מנין ששלישי פסול בתרומה

שלישי שפסול בתרומה אינו דין שיעשה רביעי בקודש. רש״י (ד״ה שלישי) כתב, ששלישי פסול בתרומה לרבנן שחולקים על ר״ע ולומדים בסוטה (כט.) בק״ו מטבול יום, ומה טבול יום שמותר בחולין אסור בתרומה, שני שפסול בחולין אינו דין שיעשה שלישי בתרומהצז. **וכתב המהרש״א** (שם) שלפי האמת גם לר״ע שלישי פסול בתרומה ולא רביעי. אלא כוונת רש״י שהמקור ללמוד

צ. **ראה** בידי משה (ד״ה אמר) שקישר קושיא זו עם דברי הגמרא לעיל. צא. **אלא** שבהמשך דבריו כתב, שאין להקשות שאם ׳יטמא׳ במשקין לטמא אחרים, אם כן גם ׳יטמא׳ של אוכלין על כרחך לטמא אחרים, שאם לא כן הוא מיותר לגמרי שהרי ׳יטמא׳ שבמשקין היינו לטמא אוכל, שהרי לא מצינו טומאה עושה כיוצא בה, ואם משקין הבאים מחמת כלי מטמאים אוכל, ק״ו שהכלי הזה עצמו שהמשקה בא מכחו שיטמא אוכלין, ואם כן מיותר אוכלים בפסוק זה, ואם אינו ענין לטומאת עצמו על כרחך לטמא אחרים הוא, וכמו במשקין. ותירץ ש״טמא׳ שבאוכלים אינו מיותר שצריך כדי לכתוב ׳אשר יבוא עליו׳ משום הכשר, ואף שכתוב גבי שרץ ׳וכי יותן מים׳, מכל מקום צריך ללמד חד לשרץ וחד למת כמבואר בחולין (לו:), וא״כ אינו מיותר. ולמסקנא שרבי יוסי בשיטת גבי ר״ע רבו אמרה, והוא עצמו סובר אפילו משקין לטמא אחרים מדרבנן, ועל כרחך שיטמא גבי משקין לא בא להכשר, שאם לא כן גם בשיטת ר״ע מנין לומדים משקין לטמא אחרים. ולפי זה שרבי יוסי עצמו יטמא היינו טומאת עצמן, קשה אם כן למה לי ׳יטמא׳ כלל. יש לומר שאם לא שכתוב שמשקה יש לו טומאה, היינו דורשים ׳טמא הוא׳ להיפך שאינו מטמא משקה אבל מטמא אוכל. צב. **וראה** עוד בצל״ח (חולין קכג) מדוע הביאה הגמרא בקושייתה את מה שר״ע לא סבר כרבי יוסי. צג. **ועל** פי זה יישב את מה שפסק הרמב״ם (ממן ומעה פ״ג ה״ד) שהיכן שצריך לשרוף תרומה בערב שבת כגון שחל ערב פסח בשבת, לא ישרוף הטהורה עם הטמאה. והקשה הכסף משנה (שם) מדוע נקט בערב שבת אפילו בערב פסח סתם הדין כן. ותירץ, לפי מה שקיימא לן (יבמות לו.) רבי יוחנן וריש לקיש הלכה כרבי יוחנן, ורבי יוחנן לעיל (טו:) העמיד את מחלוקת ר״מ ורבי יוסי בשש, אבל בשבע דברי הכל שורפין, ורבי ירמיה תלה את מחלוקתם בדין טומאת משקין לטמא אחרים, ואם כן לפי זה הלכה כר״מ ושורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח אפילו בשש, ואם כן לפי זה בפסח סתם שהדרך ששורפין בתחלת שש הלכה כר״מ, וכמו שפסק הרמב״ם (מטמאות הטומאות פי״ד ה״ז) שטומאת משקין לטמא אחרים מדרבנן כר״מ, משא״כ בערב שבת שלפני ערב פסח ודאי אפילו רבי מאיר מודה שאין שורפין תרומה טהורה עם הטמאה, שאפילו בד׳ וה׳ בניסן כתב רש״י לעיל (טו: ד״ה ניתמ) שמודה ר״מ שאין שורפין. ולפי זה תמה על דברי המגיד משנה (שם) שכתב בטעמו של הרמב״ם משום שהלכה כרבי יוסי, ולמה שנתבאר אין לומר כן שהרי רבי יוסי בשיטת ר״ע אמרה וליה לא סבירא ליה. ועיין מה שתירץ באור חדש (ע״פ ד״ה אמר) על פי דבריו לעיל (טו: נמוס׳ ד״ה רבי). וראה עוד ביד יהודה (שם ד״ה אמר) בארוכה, בחיים לישראל (שם ד״ה אמר) ובידי משה (שם ד״ה כתב הפני״ן). צד. **על** פי נוסחאות כתב יד. צה. **התוספות** יום טוב (נדה פ״ז מ״י) כתב בדעת הרמב״ם (מטמא משכב ומושב פ״ה ה״ד) שמחוסר כיפורים אינו מטמא קדשים בנגיעה אלא כשלא טבל לאחר שהעריב שמשו, שמחמת חומרת הקדשים יש לחוש שהסיח דעתו משמירת גופו שלא להיטמא כיון שהוא אסור באכילתן. אבל אם טבל לאחר שהעריב שמשו אינו מטמא קדשים בנגיעה ואינו אסור אלא באכילתן. וכן כתב הטורי אבן (מגיגה כט. ד״ה ומחוסר) שכיון שלא נאמר במשנה (שם) אלא שאונן ומחוסר כיפורים אסורים בקדשים ואונן אינו אסור אלא באכילה ולא בנגיעה, גם מחוסר כיפורים אינו אסור אלא באכילת קדשים ואינו פוסלן בנגיעה. וראה ברש״ש (שם ד״ה הפוסק) שהקשה, אם כן איך עשינו ק״ו ששלישי עושה רביעי ממחוסר כיפורים, הרי לדבריהם הוא מותר בנגיעה. והוכיח מעוד כמה מקומות שמחוסר כיפורים פוסל קדשים אף בנגיעה. ובשיח יצחק (שם כה. ד״ה ומ״ש) כתב, שלא משמע מדברי הרמב״ם לחלק בדין מחוסר כיפורים בין אם טבל לבין אם לא טבל, וכל שלא הביא קרבנותיו הרי הוא מטמא קדשים במגע. אמנם בדעת יוסף (טבול יום מערכה ה) כתב, שמדברי הרמב״ם מוכח שאין מחוסר כיפורים פוסל קדשים מן התורה ואינו אסור אלא באכילתם, אלא שחכמים החמירו לפסול אותם בנגיעה. שכן כתב הרמב״ם (מטמאות הטומאות פי״ט ה״ע) שאין אוכל נעשה שלישי ורביעי מן התורה ואין טומאת שלישי ורביעי אלא מדרבנן, ואם מחוסר כיפורים פוסל קדשים מן התורה מצינו רביעי בקודש מן התורה. וביאר, שלדעת הרמב״ם אין כוונת רבי יוסי לומר ששלישי ורביעי טמאים מן התורה, ואין דרשותיו אלא אסמכתא לדברי חכמים שטימאו שלישי ופסלו רביעי בקדשים, שבשלישי מצאו אסמכתא מלשון הכתוב ׳אשר יגע בכל טמא׳, והשני טמא הוא, וברביעי מצאו לימוד מק״ו ממחוסר כיפורים שהחמירה תורה בקדשים יותר מבתרומה שמחוסר כיפורים אסור באכילתם, והחמירו חכמים שאף יפסלם בנגיעתו, ואם כן שלישי שפסול בתרומה ודאי שיפסול את הקדשים מדרבנן בנגיעתו. וראה מרומי שדה (מגיגה כה. ד״ה ומה) שגם למד שמחוסר כיפורים מותר בנגיעה. צו. **וכתב** במהר״ם חלאווה (ד״ה שלישי) מה שלא אומרים דיו, מה בחולין שני ותו לא אף תרומה שני ותו לא, כיון שלא אומרים דיו היכן שיפרך הק״ו על ידי הדיו, ששני פסול בתרומה למדנו מן התורה שלא גרע מחולין. וכיון שכתוב בתורה אין צריך לזה ק״ו. אלא בהכרח שהק״ו בא לשלישי. וכן ביאר המהרש״א (נכתב״י ד״ה שלישי). וראה עוד בפאר הלכה (ד״ה ספק, עמ׳ קסו) ובקרן אורה (סוטה כט: נכתב״י ד״ה דין) שהאריכו בדעת הרמב״ם (מטמאות הטומאות פי״ח ה״ג) שמטבול יום לומדים ששלישי בתרומה פסול במה מצינו ולא מק״ו. ועיין עוד בצל״ח (יח. חולין טו) שהביא

שלישי בתרומה מק״ו הוא רק לרבי יוסי, שלר״ע שלישי נלמד מגוף הפסוק ׳יִטְמָא׳ יְטַמֵּא ללמד ששני עושה שלישי בחולין, ורש״י קיצר כאן[צז]. **במשמרות כהונה** (נרש״י סס) ביאר, שמה שכתב רש״י לרבנן היינו מה שיש שלישי רק בתרומה, שלר״ע יש גם שלישי בחולין.

מדוע אי אפשר לדחות מטבול יום

שם. בתוספות הרא״ש (ד״ה שליש) הקשה בשם רבינו מאיר, לפי מה שכתב לעיל (יד: ד״ה דחילו) שאוכל הבא מחמת טבול יום אינו פוסל את הקודש, אם כן מדוע הגמרא לא דחתה שאוכל הבא מחמת טבול יום יוכיח שפסול בתרומה ואינו נעשה רביעי בקודש, אף אני אביא שלישי שפסול בתרומה שלא יעשה רביעי[צח]. ותירץ, שיש לפרוך מה לאוכל הבא מחמת טבול יום שטומאתו קלה וקלושה, מחמת שהוא טבל אלא שחסר רק שיגיע הערב שמש שאז הוא נטהר. עוד תירץ שרבי יוסי סובר כאבא שאול שאמר במעילה (ח.) טבול יום תחילה לקדש.

בקרן לדוד (סוס קמ) הקשה, מדוע הגמרא לא אמרה טבול יום יוכיח שפסול בתרומה ואינו עושה רביעי בקודש, כמו שכתבו **תוספות** (יד. ד״ה ומילו). ותירץ לפי **רש״י** (יט. ד״ה ס״נ) שרבי יוסי שסובר משקין אין מטמאים אחרים מדאורייתא, סובר רביעי בקודש אינו אלא מדרבנן, אם כן אפשר לומר לדעת רבי יוסי שמה שקיימא לן טבול יום אינו עושה רביעי היינו מדאורייתא, אבל מדרבנן עושה רביעי מק״ו ממחוסר כיפורים כמו כל שלישי שעושה רביעי מדרבנן.

היכן רואים ששלישי חמור ממחוסר כיפורים

שם. בדבר שמואל (ד״ה ומה) הקשה על הק״ו, הרי אדם שהוא שלישי מסתבר שאין לו כל איסור לאכול תרומה, כיון ששלישי אינו פוסל תרומה אם כן מותר הוא באכילה. אם כן מה הק״ו, שהיכן ראינו ששלישי חמור יותר ממחוסר כיפורים, שהרי במחוסר כיפורים האדם שמותר באכילת תרומה היינו משום שמחוסר כיפורים אינו יכול לפסול את התרומה והנידון נוגע לזולתו ולא לעצמו, ואם כן נאמר שדרגת טומאת המחוסר כיפורים היא ממש כשלישי, אבל שלישי מכיון שהוא בעצמו מאכל של תרומה לכך הוא פסול. וביאר (בהוספות, ד״ה ומה) על פי דברי **הטהרת הקדש** (זבחים לג: בתוס״י ד״ה במרומה) שיש איסור תורה לטמא לנגוע בתרומה אפילו אם לא יטמאה, מהפסוק (ויקרא יג ד) ׳בכל קודש לא תגע׳, והפסוק הרי מדבר בטבול יום שכבר טבל, וזה מה שלומדים גם למחוסר כיפורים איסור כזה של נגיעה אף אם לא יפסול[צט].

מדוע אין אומרים דיו

ולמדנו שלישי בקודש מן התורה. רש״י (ד״ה ולמדנו) ביאר, שהגמרא הוצרכה ללמוד שלישי בקודש מן התורה, כדי שלא נאמר דיו לבא מן הדין להיות כנידון, ומה תרומה עושה רק שלישי אף זה קודש יעשה שלישי, לכן הביאה הגמרא פסוק על שלישי בקודש, וכיון שיש פסוק לא צריך ק״ו ללמד על שלישי, שהרי מן התורה למדנו שלישי[ק]. אלא על כרחך שהק״ו בא על רביעי[קא]. וכמו שלמדנו בבבא קמא (כה.) שהיכן שעל ידי הדיו נפרך הק״ו לא אומרים דיו[קב].

תוספות (ד״ה ומה) כתבו, שאפילו מי שסובר דיו אפילו היכן שנפרך הק״ו, כאן הוא מודה שלומדים במה מצינו שלישי בתרומה ממחוסר כיפורים[קג], שמחוסר כיפורים הוא כמו שלישי שאינו עושה כלום בתרומה ופוסל בקודש, אם כן הוא הדין בכל שלישי שהוא עושה רביעי בקודש כמו מחוסר כיפורים[קד]. ובאופן זה הק״ו הוא חזק ולא שייך לומר בו דיו, מה בתרומה יש רק עד שלישי אף בקודש כן[קה]. וכתבו תוספות (ד״ה ולמדנו)[קו] שכיון שמחוסר כיפורים הוא כשלישי, אם כן יכלה הגמרא ללמוד שלישי בקודש ק״ו מטבול יום, ומה טבול יום שמותר בחולין אסור בקודש, שני שפוסל בחולין אינו דין שיעשה שלישי בקודש. ואין לומר דיו, כי אפילו בלי ק״ו מטבול יום לומדים שלישי בקודש במה מצינו ממחוסר כיפורים ששניהם אינם עושים כלום בתרומה. אלא שהגמרא העדיפה להביא פסוק על שלישי בקודש[קז].

בראשונים[קח] הקשו על רש״י שכתב שהגמרא הוצרכה להביא פסוק בשלישי בקודש משום שלא אומרים דיו היכן שנפרך הק״ו, שבשלמא למי שסובר שכל היכן שנפרך ק״ו לא אומרים דיו, אבל למי שסובר (נ״ק סס) שאפילו היכן שנפרך הק״ו אומרים דיו, אם כן מדוע כאן לא אומרים דיו אפילו שנפרך הק״ו[קט]. **ובתוספות רבינו פרץ** (ד״ה למדנו) תירץ בשם **רבי שמשון מקוצי**, שמה שאומרים דיו אפילו היכן שנפרך ק״ו היינו דווקא כשרוצה ללמוד מק״ו דבר חדש, אבל כאן שכבר יודעים שם טומאה בקודש כגון בשני או בשלישי, אם כן לא בא הק״ו אלא לגלות שרביעי בקודש נקרא טמא, וכיון שאין זה רק גילוי לא אומרים בזה דיו לכולי עלמא[קי]. **ובר״ן** (ד״ה והין) תירץ[קיא] שכאן אין לומר דיו כלל, לפי שכך אנו דנים בק״ו ממחוסר כיפורים, ומה מחוסר כיפורים שמותר בתרומה ואינו פוסל בה, פסול בקודש ופוסל בו כמו טבול יום בתרומה, שלישי שפסול בתרומה אינו דין שיהא פוסל בקודש. ובזה אין לומר דיו[קיב]. אמנם **בתוספות הרשב״א** (ד״ה ולמדנו) כתב, שאף אם למדים ק״ו ממחוסר כיפורים שמטמא קדשים במגעו, יש לומר דיו על סוף הדין, שאף שעיקר הלימוד הוא ממחוסר כיפורים שנחשב טהור יותר משלישי לטומאה, כיון שלמדים ממה

בשם מהר״פ מזלאטשוב, שלפי ק״ו זה [שהביא רש״י] דווקא שני שפסול בחולין הוא שעושה שלישי בתרומה, אבל שני שמותר בחולין אינו עושה שלישי בתרומה, שאיך תאמר ומה טבול יום שמותר בחולין אסור בתרומה, שני שאסור בחולין כל שכן בתרומה, והרי שני זה עצמו מותר בחולין, ואם כן אוכל שנטמא מאוכל שטהור בחולין, אפילו למ״ד שבתרומה עושה כיוצא בו, מכל מקום שני זה אינו עושה שלישי בתרומה. וראה בצל״ח (סוס נ) מה שתירץ על פי יסוד זה. **צז. וכן** כתב בראש משביר (נרש״י ד״ה ג׳). וראה באברהם יגל (נמוס׳ ד״ה ומה). **צח. במגיה** על תוספות הרא״ש (הו׳ מכון ס׳׳פק, הע׳ 96) העיר, שקושיא זו כתובה כבר בגמרא בסוטה (כט:). עיי״ש מה שביאר. **צט. ולפי** זה כתב שגירסת הגמרא ׳פסול בקודש׳ נכונה יותר. אלא שהקשה, מנין ללמוד מחוסר כיפורים מטבול יום. ונשאר בצריך עיון. **ק. ובר״ן** (ד״ה והין), ברבינו דוד (ד״ה מנין) ובמהר״ם חלאווה (ד״ה שליש) כתבו עוד, ששלישי בקדש לומדים מהיכן שלומדים שיש שלישי בתרומה מק״ו מטבול יום. וכן כתב רש״י בסוטה (כט: ד״ה הין). **קא. בעבודת הלוי** (בתרש״י ד״ה ולמדנו) העיר, שמתחילת דברי רש״י משמע שהגמרא למדה מפסוק כדי שלא נאמר דיו, ומהמשך לשון רש״י שמשום שלישי לא איצטריך לן ק״ו, משמע שמה שהוצרכה הגמרא לומר שלומדים מפסוק הוא כדי שלא נאמר שק״ו של מחוסר כיפורים בא לשלישי, ונאמר ומה מחוסר כיפורים שמותר בתרומה פסול בקודש, שני שפסול בתרומה אין דין שיעשה שלישי בקודש, לכן הוצרכה הגמרא לומר ולמדנו שלישי מן התורה שמשום שלישי לא צריך ק״ו. ויישב, שבתחילה כתב רש״י שלא תאמר דיו מה תרומה עושה שלישי אף קודש יעשה שלישי ותו לא, ומשום כך נאמר שק״ו של מחוסר כיפורים בא ללמד על שלישי בקודש שאז לא שייך לומר דיו מה תרומה רק שני אף קודש יעשה שלישי, שהרי בתרומה יש בה שלישי, ורביעי בקודש לא נלמד מק״ו, שנאמר דיו, לכך כתב שמשום שלישי לא צריך ק״ו והק״ו בא לרביעי, וכדי שלא נאמר דיו מה תרומה שלישי ותו לא גם קודש כן, לכן כתב שקיימא לן שהיכן שנפרך ק״ו לא אומרים דיו. **קב. וברש״י** בחגיגה (כד. ד״ה מימינו) הוסיף, שלמאן דאמר שאומרים דיו היכן שנפרך הק״ו, אין ק״ו זה של רבי יוסי לימוד גמור מן התורה כמו כל ק״ו, אלא טומאת רביעי בקודש אינה אלא מדרבנן. והטעם שאמרו ׳שלישי מהתורה׳, כדי לומר ששלישי בקודש הוא מהתורה, אבל רביעי בקודש אינו אלא מדרבנן. וראה עוד בסמוך מהראשונים. **קג. ענין** ׳מה מצינו׳ הוא לימוד לשני נושאים שהם שוים בדבר אחד ומצינו לאחד מהם שגדול בדבר אחד, יש לנו להטיל אותו דבר על השני בדרך מה מצינו. תחלת חכמה (מפגית, ק״ו מלק הז׳). **קד. וביאר** בשלמי תודה (בתוס׳ ד״ה ומה), שלומדים שלישי שעושה רביעי בקודש ממחוסר כיפורים שמותר בתרומה ואסור בקודש, ועל כרחך הטעם הוא משום שמחוסר כיפורים כשלישי, ולכך בתרומה מותר ששלישי אינו עושה רביעי בתרומה, אבל בקודש שלישי עושה רביעי, ולכך פוסל בקודש. וכן ביאר בנחלת אבות (סוס שנ). וראה עוד בויאמר יצחק (בתוס׳ שם). וראה ביבין שמועה (על הליכות עולם שער רביעי בלל עו) שיש ללמוד מתוספות שלפי רבנן (ב״ק כה.) שאומרים דיו היכן שנפרך הק״ו, היכן שממה מצינו יוצאת קולא או חומרא כשעושים ק״ו אז לא אומרים דיו שנעשה הק״ו אלים, אבל היכן שמה שאנו לומדים מהק״ו אין זה מבמה מצינו אלא מפסוק אז אומרים דיו אפילו שנפרך הק״ו. ובנחלת אבות (שם) הקשה שאיך לימוד במה מצינו יהיה עדיף ממקרא. וראה עוד בשושנת העמקים (בלל ס״ה הפן הנ׳). **קה. בצמח דוד** (בתוס׳ ד״ה ומה) כתב שגם תוספות סוברים שלא אומרים דיו היכן שנפרך ק״ו, שאם לא כן מנין לומדים שלישי שפסול בתרומה, נאמר דיו אפילו שנפרך הק״ו. אלא על כרחך שתוספות סוברים שלא אומרים דיו היכן שנפרך ק״ו, ומה שתוספות כתבו שכאן אפילו מי שסובר דיו היכן שנפרך ק״ו הוא מודה, זה רק באופן שיש במה מצינו, שאז גם אם נאמר דיו ישאר הק״ו מכח הבמה מצינו. **קו. על** פי המהרש״א (בתוס׳ ד״ה למדנו). **קז. דמילתא** דאתיא בק״ו טרח וכתב לה קרא. מראה האופנים (יגל יעקב, בתוס׳ ד״ה למדנו). וראה עוד בקול מבשר (שם). **קח. תוספות** רבינו פרץ (ד״ה למדנו), הר״ן (ד״ה והין) ובחידושי רבינו דוד (ד״ה מנין). **קט. ובאבן** שלמה (סיק, בתש״י ד״ה למדנו) הקשה, שזו סברת רבי טרפון שהיכן שמיפרך ק״ו לא אומרים דיו, אבל אנן הרי קיימא לן כרבנן. וראה בגמרא בסוטה (כט.) שהובא ק״ו ששני עושה שלישי, ומה טבול יום שמותר בחולין פוסל בתרומה, ככר שני שפסול בחולין אינו דין שיעשה שלישי בתרומה. וכתב רש״י (שם ד״ה ככר) שאין לומר דיו, שאם כן בטל הק״ו, שהרי שני בתרומה כבר מהתורה משמע שדינו כחולין. ואם כן הק״ו בא לשלישי, והיכן שנפרך ק״ו לא אומרים דיו. והקשה הרמב״ן (שם ד״ה מדין) שרבי טרפון הוא שסובר שלא עושים דיו היכן שנפרך ק״ו, אבל רבנן סוברים שאפילו היכן שנפרך הק״ו אומרים דיו. וכן הקשו תוספות הרשב״א משאנץ (שם ד״ה ומה) ותוספות הרא״ש (שם ד״ה ככר). **קי. וכן** כתוב בהליכות עולם (ס״ד פ״ב). וראה כסברא זו בתוספות (קידושין י: ד״ה זו) בשם רבי שמשון מקוצי, ובספר הכריתות (שער ג סוף טו). וראה עוד במידות אהרן (על נרייתא דרבי ישמעאל פ״ב בסוף החלק הז׳ ד״ה והכ״ר). **קיא. וכן** כתב הרמב״ן בסוטה (כט. ד״ה מדין), וכן ברבינו דוד (ד״ה מנין) בשם רבו [הרמב״ן]. **קיב. והוא** הדין בק״ו מטבול יום [הובא בהערה לעיל מהגמרא בסוטה] ומה טבול יום שמותר בחולין ואינו פוסל בהן כלל פסול בתרומה ופוסל, שהרי טבול יום פוסל הוא את התרומה, שני שפסול בחולין אינו דין שיהא פוסל בתרומה כטבול יום. ואין לומר דיו. ובתוספות שאנץ (פוסף כט. ד״ה ומה) ובתוספות הרא״ש (שם ד״ה ככר) תירצו, מה שאין אומרים דיו [בק״ו שם], שהמאן דאמר שאומרים דיו אפילו היכן שנפרך הק״ו, יסבור כר״ע שסובר שלישי בחולין מן התורה ורביעי בקודש לומדים מ׳והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל׳. עוד תירץ תוספות הרא״ש (שם) שלא אומרים דיו אלא היכן שיש קצת חידוש בק״ו, כמו גבי קרן ברשות הניזק, שרבי טרפון לומד שמשלם נזק שלם מק״ו, ומה שן ורגל שברשות הרבים פטורים ברשות הניזק משלם נזק שלם, קרן שברה״ר משלם חצי נזק אינו דין שברשות הניזק משלם נזק שלם. ואמרו לו רבנן דיו לבא מן הדין להיות כנידון, ששם יש קצת חידוש בק״ו, כיון שקרן שכתוב בפסוק מן הסתם מדובר ברה״ר שדרך שוורים להלך בו, והועיל הק״ו לחייב אף ברשות הניזק. אבל כאן אם נאמר דיו שיהיה שני פסול בתרומה כמו טבול יום לא הועיל הק״ו כלום, כי בפסוק (ויקרא יח נג) ׳וכל אשר בתוכו יטמא׳, מדובר בתרומה כמו בחולין. וראה במידות אהרן (פ״ג מלק הז׳ ד״ה ולענייתי) שכתב לבאר כן בדעת תוספות בקידושין (ג: ד״ה והין). וראה בתחלת חכמה (ק״ו מלק הז׳) מה שהאריך בדבריו. ובדבר שמואל (ד״ה שליש) הוסיף שלדברי תוספות הרא״ש אפשר לבאר מה שהוצרכה הגמרא להביא ראיה ששלישי מן התורה מפסוק ׳והבשר אשר יגע בכל טמא׳, שכיון שיש פסוק, אם כן אם נאמר דיו לא הועיל הק״ו כלום ובזה כולם מודים שאין אומרים דיו.

שהשלישי טמא לגבי תרומה לרביעי בקודש והוא עצמו אינו עושה רביעי בתרומה אין ללמוד ממנו שיעשה רביעי בקודשקיג. אלא שבמקום שהדיו מבטל את הק״ו לגמרי אין לאומרו, כדעת רש״י, ולכך כיון שמצינו בפירוש בתורה ששלישי טמא בקדשים על כרחך שבא הק״ו לפסול רביעי בקודש.

המהרש״א (נמוק׳ ד״ה למדנו) ביאר בדעת רש״י שלא כתב שהגמרא הוצרכה ללמוד לשלישי בקודש מהתורה לפי שאם נאמר דיו יפרך הק״ו ממחוסר כיפורים, לפי שלומדים כבר לשלישי בקודש ק״ו מטבול יום [כדברי תוספות], שרש״י סובר שלא אומרים דיו היכן שנפרך הק״ו על ידי הדיו רק היכן שיש פסוק מפורש, ואם נאמר דיו לא היה צריך פסוק כיון שאפשר ללמוד גם בק״ו, ואין סברא לומר שכתוב בפסוק אפילו שאפשר ללמוד מק״ו לפי שמילתא דאתיא בק״ו טרח וכתב לה קרא. אלא על כרחך הייתור בפסוק בא ללמדינו שנלמד בק״ו בלמד יותר ממה שיש במלמד. אבל היכן שאין יתור בפסוק ודאי שאומרים דיו ולא עדיף הלמד מן המלמד שבא מחמתו. ולכן אף שבלי שהיה כתוב שלישי בתורה היינו לומדים ק״ו ששלישי טמא מטבול יום, עדיין יש לומר דיו על ק״ו ממחוסר כיפורים שלא יטמא אלא שלישי בקודש ולכן צריך פסוק לשלישי שלא נאמר דיוקיד. משא״כ בק״ו מטבול יום, אפילו שאין יתור בפסוק שפוסל שני בתרומה לפי שהפסוק ׳מכל האוכל וגו׳ יטמא׳ צריך לכתוב משום חולין לפסול בו שני, מכל מקום כיון שסתם הכתוב בשני שפוסל ולא מפורש בו שהוצרך לכתוב משום חולין, נחשב כאילו מפורש בו תרומה, והייתור לא הוצרך אלא שנלמד בק״ו שיהא הלמד עדיף מן המלמדקטו.

במים עמוקים (נמוק׳ סס) ביאר, שרש״י לא פירש כתוספות שהיה אפשר לדרוש ק״ו מטבול יום, כי אם דורשים שלישי לקודש ק״ו מטבול יום ורביעי ממחוסר כיפורים, אם כן רביעי הוא ק״ו בן ק״ו, ואפשר לומר שעל בן ק״ו אומרים דיו, שהרי הגמרא בזבחים (נ:) מסתפקת אם דורשים כלל ק״ו בן ק״ו. אבל עכשיו שלמדנו מן התורה ואין אלא ק״ו אחד, לא אומרים דיו משום שנפרך הק״וקטז.

באור מהרה (מוסטרוצקא, מות רכח) ביאר, שמה ששלישי צריך פסוק ולא לומדים מק״ו מטבול יום, שכיון שיש פסוק לשלישי בקודש, מתחייב האוכל בשר זה מלקות משום ׳והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל׳, ועל כן אפשר ששלישי זה יעשה רביעי בקודש, שכן בשר קדשים שנטמא חייב שריפה, ויש לומר בו כתותי מיכתת שיעוריה ואין בו שיעור כדי לטמא אחרים, אלא שכיון שיש לאו באכילתו ולוקים עליו, מתוך שיש לו חשיבות לגבי האיסור יש לו חשיבות אף לגבי טומאה. לפיכך אילו היינו למדים שלישי בקודש בק״ו מטבול יום בלבד לא היה האוכל קדשים שנעשו שלישי לוקה על כך, שכן האוכל בשר שנפסל בטבול יום אינו לוקה ודיו לבא מן הדין להיות כנידוןקיז, נמצא שאין חשיבות לשלישי זה לגבי איסור, וכיון שחייבים לשורפו יש לומר בו כתותי מיכתת שיעוריה, ואין שיעורו נחשב לטמא ולעשות רביעי בקודש. אולם כיון שלמדנו שלישי מן התורה אין דינו כבשר שנפסל בנגיעת טבול יום, והאוכל אותו לוקה כדין שאר קדשים שנטמאו, ומתוך שיש בו חשיבות לגבי מלקות יש בו חשיבות אף לגבי טומאה ועושה רביעי בקודש כשיש בו שיעור לטמאקיח.

אם לומדים מבמה מצינו איך רוצה הגמרא להוכיח שרבי עקיבא לא סבר כרבי יוסי שם. המהרש״א (נמוק׳ ד״ה ומה) הקשה, שאם כדברי **תוספות** שלומדים שלישי ממחוסר כיפורים במה מצינו, מה הוכיחה הגמרא לקמן (יט.) שעל כרחך ר״ע לא סבר כרבי יוסי, שאם כן שיפסול חמישי בקודש, ולדברי תוספות הרי ק״ו של רבי יוסי מיוסד רק על מה מצינו, ואם כן לקמן הרי אין מה מצינו, שאיך נאמר ומה מחוסר כיפורים שמותר בתרומה פסול בקודש, רביעי שפסול בתרומה אינו דין שיעשה חמישי בקודש, הרי אין מה מצינו ממחוסר כיפורים לרביעי לפסול חמישי שהרי אמרנו שמחוסר כיפורים כשלישי, ואם כן שוב נאמר דיו. **ובאחרונים**קיט תירצו, שמה שאמרנו שמחוסר כיפורים כשלישי היינו אם סוברים ששלישי אינו פוסל בתרומה, ולכך הוא כמחוסר כיפורים שגם הוא אינו פוסל בתרומה, אבל ודאי אם נאמר שר״ע סובר שרביעי פסול לתרומה הרי בעל כרחך מחוסר כיפורים אינו כשלישי, שהרי שלישי פוסל בתרומה ומחוסר כיפורים פוסל רק בקודש, ואם כן מחוסר כיפורים דינו כרביעי ששניהם אינם פוסלים בתרומהקכ.

במחנה ראובן (נמוק׳ סס) כתב, שודאי גם תוספות מודים לרש״י שרבי יוסי סובר כמ״ד שהיכן שנפרך ק״ו לא אומרים דיו, וכאן כתבו שגם למ״ד שאומרים דיו גם היכן שנפרך ק״ו, אפשר לעשות ק״ו, לפי שלומדים במה מצינו, אבל רבי יוסי שלא הוזכר בדבריו אלא ק״ו לא סובר כמ״ד שאומרים דיו, לכן פרכה הגמרא ניתני נמי רביעי בתרומה וחמישי בקודשקכא.

מדוע אין לומדים ששלישי עושה רביעי בקל וחומר מטבול יום ורביעי מקל וחומר. בתוספות הרשב״א משאנץ (סוטה כט: ד״ה דין) הקשה, מדוע אין לומדים ששלישי עושה רביעי בקדשים בק״ו מטבול יום, שטבול יום טהור לחולין ומטמא קדשים, שני שטמא בחולין אינו דין שיעשה רביעי בקדשים. ואין לומר דיו לבא מן הדין להיות כנידון שלא יטמא אלא את הנוגע בו להיעשות שלישי לקודש, שכן שלישי למדנו מן הכתוב ׳והבשר אשר יגע בכל טמא׳, ונמצא שהדיו מפריך את הק״ו. ותירצו, שמדרשת הכתוב ׳והבשר אשר יגע בכל טמא׳ אין להוכיח שאין לומר דיו שק״ו זה לא ילמד אלא ששני עושה שלישי בקודש, שכן דרך הכתוב לטרוח ולכתוב בפירוש דבר הלמד בק״וקכב.

בשלמי תודה (נמוק׳ ד״ה ומה) כתב, שלדעת תוספות (סס) אין למדים ממחוסר כיפורים בק״ו אלא במה מצינו, ולכך אין אומרים דיו, על כן במה מצינו אין ללמוד ששלישי יעשה רביעי בקודש אלא ממחוסר כיפורים שהוא

19/06/2018אהח

קיג. וכן דחה תוספות הרא״ש (ד״ה ולמדנו). **קיד. וכן** ביאר בראש יוסף (חולין לה. בדפי הרי״ף אות ג). וכן ביאר במהר״ם חלאווה (סס) שאפילו שאפשר ללמוד קודש מתרומה שעושה שלישי [בק״ו מטבול יום], הוצרכה הגמרא ללמוד לשלישי בקודש מן התורה, משום שאם היינו לומדים רביעי בקודש מק״ו של שלישי בתרומה, היינו אומרים דיו לבא מן הדין להיות כנידון, ויהא רק שלישי בקודש, ואפילו שיש שני ק״ו, ובק״ו שלומדים שלישי בתרומה כבר יודעים שלישי בקודש, ואם נאמר דיו יופרך הק״ו של מחוסר כיפורים שלומדים ממנו לרביעי בקודש, מכל מקום רביעי אינו בא אלא מכח ק״ו של שלישי, ולא יפה כח הבן מכח האב, וכיון שבאב אומרים דיו, הוא הדין וכל שכן בבן. אבל עכשיו שלומדים שלישי מן התורה אין כאן אלא ק״ו אחד לרביעי ולא אומרים דיו. וכן מבואר בדקדוקי סופרים (אות ג) בשם התוספות [בכתב יד] בכוונת רש״י, שאם לא היה שלישי בקודש מן התורה לא היו למדים מק״ו של מחוסר כיפורים, שהיו אומרים דיו ואפילו שאם כן נפרך ק״ו, שהרי שלישי בקודש כבר נלמד ק״ו מטבול יום, מכל מקום אומרים דיו כי מה לי ק״ו אחד מה לי שנים. אולם באברהם יגל, מראה האופנים, שלמי תודה, חיים לישראל ובנחלת יהושע (נמוק׳ ד״ה ולמדנו) הקשו על המהרש״א מרש״י בסוטה (כט: ד״ה דין) שכתב שגם אם לא היה פסוק לשלישי בקודש לא היו אומרים דיו כיון שנפרך הק״ו ממחוסר כיפורים, שכבר יודעים קודש מתרומה שיש שלישי. הרי שסובר שכל היכן שיש שני ק״ו הרי זה כמו שכתוב בפסוק במפורש, ואין לומר דיו. וכתב באברהם יגל (סס) שגם כאן כוונת רש״י היא משום שיש שני ק״ו, אלא שרש״י כתב סברא עדיפה לא לומר דיו כיון שכתוב בתורה. אמנם במשמרות כהונה (נרכס״י סס) כתב שאין כוונת רש״י שם שכיון שיש שני ק״ו היה נפרך ק״ו כיון שיש ק״ו אחר, אלא כוונתו שכיון ששני הק״ו אחד הם, ובק״ו של טבול יום לא אומרים דיו כיון שנפרך הק״ו, גם בק״ו של מחוסר כיפורים לא אומרים דיו אפילו שלא נפרך. וראה במשמרות כהונה (נמוק׳ ד״ה למדנו) ובאור לישרים (נרכס״י ד״ה ולמדנו) שהקשו על המהרש״א, שאם אין לומר שהדיו מפריך ק״ו אלא במקום שיש ״יתור המלמד את הדין שילמד הק״ו אחרי שנאמר דיו, אם כן אף בק״ו ממחוסר כיפורים אין לומר שלמדים לעשות רביעי בקודש ולא שלישי, שכן הכתוב ׳והבשר אשר יגע בכל טמא׳ [שממנו לומדים לשלישי בקודש] בא ללמד שאוכל מטמא אוכל בקדשים וכדברי תוספות לעיל (יז. ד״ה אפילו). או שהפסוק בא להשמיע שבשר קודש טמא מטמא אחרים ולא אומרים כתותי מיכתת שיעוריה. ובידי משה (נמוק׳ ד״ה למדנו) יישב, שכיון שהפסוק כתוב בסתם ׳בכל טמא׳, אומרים שהוא בא לכל הלימודים, גם לזה ששני עושה שלישי בקודש, וכאילו כתוב בפסוק מפורש כך. וראה עוד באהל דוד (ד״ה כתב, הו׳ בהגהות על הגל״ח אות סט) מה שהקשה על המהרש״א. וראה בפאר הלכה (נמוק׳ ד״ה למדנו), בגינת ורדים (בגעל הפרי מגדים, כללים מט) ובאור חדש (נמוק׳ ד״ה למדנו) שהאריכו בדברי המהרש״א. **קטו. וראה** בצל״ח (אות קמ) ביאור נוסף מדוע יש פסוק מיותר בשני בתרומה. וראה בנחלת יהושע (נמוק׳ ד״ה למדנו) שהקשה על המהרש״א מרש״י בסוטה (כט: ד״ה מטבול) שהביא את הפסוק שנאמר בכלים שנפל בהם שרץ (ויקרא יא לג) ׳וטמא עד הערב וטהר׳, שעל כרחך שמדובר בתרומה, שלחולין טבול יום מותר, ואם כן מפורש פסוק על תרומה, ושפיר נפרך הק״ו על ידי הדיו. **קטז. וראה** במראה האופנים (יגל יעקב, ד״ה ומה), שרש״י (ד״ה שלישי) שכתב ששלישי בתרומה לומדים ק״ו מטבול יום, והגמרא לומדת ק״ו לרביעי בקודש, אם כן דבר הלמד בק״ו חוזר ומלמד בק״ו. והגמרא בזבחים (נ:) שמסתפקת אם חוזר ומלמד בק״ו ופושטת שחוזר ומלמד, היה לה לפשוט מהברייתא כאן. וכתב שבאמת הגמרא יכלה לפשוט כן, אלא משום שר״ע לא סובר את הק״ו של רבי יוסי, אם כן היה אפשר לדחות שלר״ע שלא סובר ק״ו זה היינו גם משום שאינו סובר שחוזר ומלמד בק״ו. לכן הגמרא פשטה ממקום אחר שחוזר ומלמד. וראה בידי משה (נרכס״י סס). **קיז. כמבואר** במנחת חינוך (מצוה קמה אות ד) מהמבואר בזבחים (לג.) שאין לוקים על אכילת בשר קדשים שנטמא אלא בבשר שהאוכל אותו בטומאת הגוף חייב כרת, ולכך בשר קדשים שנטמא לפני זריקת דמים אין לוקים על אכילתו שכן טמא שאכל ממנו אינו מתחייב כרת על אכילתו. נמצא שכל שאין כרת בטומאת הגוף אין מלקות בטומאת הבשר, וכיון שטבול יום ומחוסר כיפורים אינם חייבים כרת על אכילת קדשים, אף האוכל בשר שנפסל בנגיעתם אינו מתחייב מלקות. **קיח. וראה** עוד מה שביארו בקרבן תודה (ד״ה ולמדנו) ובאור הנערב (נמוק׳ ד״ה למדנו) מדוע הוצרכה הגמרא להביא שלישי מן התורה אחר שיש ק״ו. **קיט. בחק** נתן (נמוק׳ ד״ה ומה), ראש יוסף, פאר הלכה, משמרות כהונה, חידושי רבי משה מאימראן, אור חדש, אור הנערב, שופריה דיעקב, יד דוד, גנזי יוסף, מעיל שמואל, שמעתתא דרב, פני אפרים, קול מבשר (סס), זכרון יהודא ויוסף (ד״ה כשלמ״ה), הוראת שעה, ערך שי (נמוק׳ סס), ויאמר יצחק (ספירנשטיין, סס), נחלת אבות (אות סט), בארות יצחק (מתוקים, נמוק׳ סס), שפת אמת, חיים לישראל ובידי משה (סס). **קכ. ובקרני** ראם (אות ח) כתב, שאכן זו כוונת המהרש״א במה שכתב ויש ליישב. וכן כתבו בדורש לציון (דרוש ח ד״ה אלא שמאי), מראה האופנים (יגל יעקב, נמוק׳ ד״ה ומה) וביד יהודה (סס). אלא שבמחנה ראובן (סס) כתב שתירוץ זה דוחק. **קכא. וראה** בידי משה (נמוק׳ ד״ה ומה) מה שהאריך להקשות עליו. וראה באור חדש (סס) בכוונת קושיית המהרש״א. וראה עוד במירא דכיא, יד דוד, דברי שלמה, שמעתתא דרב ובבארות המים (נמוק׳ סס). **קכב. אלא** שבתורת הקנאות (סוטה כט: ד״ה שלישי) הקשה, שאם כן יש להקשות על הק״ו מטבול יום ששני עושה שלישי בתרומה והרי יש לומר דיו ונמצא שאין הק״ו מלמד אלא ששני לטומאה פסול בתרומה. שאין לומר שאם נאמר דיו ולא נלמד ממנו אלא ששני פסול בתרומה יהא הק״ו מיותר ומשום שלמדים כן מן הכתוב (ויקרא יא לג) ׳כל אשר בתוכו יטמא׳, שכן דבר הלמד בק״ו טרח הכתוב לכותבו בפירוש. ולפיכך כתב שאין אומרים שטרח הכתוב לכתוב דבר הלמד בק״ו אלא כשנאמר ייתור מפורש ולא כשלמדים כן ממשמעות הכתובים, על כן בשני לטומאה שטמא בתרומה ממשמעות הכתוב שלא נתפרש בחולין דווקא, אין לומר שיש ללומדו אף מק״ו מחמת דיו ויש ללמוד מק״ו לטמא אף יותר מן המלמד. וכמו כן היה אפשר ללמוד מק״ו מטבול יום שרביעי לקודש פסול ומשום שאין למדים מייתור הכתוב ששלישי טמא אלא ממשמעותו, שנאמר בסתם ׳בכל טמא׳ והכוונה גם לשני לטומאה, אלא שעדיף ללמוד כן מק״ו ממחוסר כיפורים שנלמד מענייננו, מללמוד כן מטבול יום שאין הלימוד מחמת עצמו אלא בתורת אם אינו ענין לשלישי תנהו לרביעי. והביא את דברי המהרש״א [הובאו לעיל] ששני בתרומה נחשב ייתור ואומרים שבא הכתוב ללמד שני בתרומה שלא נאמר דיו. והקשה עליו שאין יתור בכתוב המלמד ששני

כשלישי שאינו פוסל תרומה, ואילו נלמד בק״ו מטבול יום יש לומר דיו לבא מן הדין להיות כנידון, ושני לא יעשה אלא שלישי בתרומה וקדשים.

יט.

כיצד למדים מהפסוק

דכתיב והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל מי לא עסקינן דנגע בשני.

רש״י (ד״ה נכל) ביאר, שהרי שני נקרא טמא, כמו שכתוב (ויקרא יא לג) ׳כל אשר בתוכו יטמא׳, שאוכל שבתוך כלי חרס שנטמא משרץ נעשה שני לטומאה. **וברבינו חננאל** (נעיל יח: ד״ה למדנו) ביאר, שאילו נאמר בטמא הייתי אומר זה טמא ראשון, למה נאמר ׳בכל טמא׳, להוסיף טמא אחר, זה טמא שני, וכתוב ׳לא יאכל׳ מי שננוגע בזה הטמא, אם כן נמצא שלישי מן התורה.

מדוע אין למדים בקל וחומר מטבול יום

שם. בתוספות הרשב״א משאנץ (סוטה כט: ד״ה ומקשי) הקשו, מדוע נלמד מן הפסוק ששני עושה שלישי לטומאה בקודש, והרי אפשר ללמוד כן מק״ו מטבול יום שעושה שלישי בתרומה. ותירצו, שדרך התורה כן לכתוב בפירוש דבר הלמד מק״ו, שמילתא דאתיא בק״ו טרח וכתב קרא. אמנם **בתורת הקנאות** (סס ד״ה אליבא) כתב, שטרח וכתב קרא נאמר רק על איזה יתור שכתוב בפסוק שיודעים אותו מק״ו, אבל כאן אין למדים מיתור הפסוק שנאמר ׳בכל טמא׳, ומשמע שנגע בשני שהוא המדרגה הקטנה שבטומאה ולימדך הכתוב שעושה שלישי, אלא כאן למדים ממשמעות הפסוק, שנאמר ׳בכל׳ מה שקראה התורה שמו טמא, שכן בתורת כהנים (ט״ו פ״ט) למדו מהנאמר בפסוק ׳אשר יגע׳, שבשר קדשים אינו מטמא במשא אלא במגע בלבד, ושאלו אין לי אלא טומאות קלות, טומאות חמורות כטומאת מת מנין, תלמוד לומר אשר יגע ׳בכל׳ טמא, שכל הטומאות אינן מטמאות אלא במגע ואף החמורות. נמצא שהכתוב ׳בכל׳ מתפרש בין לטומאות קלות ובין לטומאות חמורות, והנאמר שבשר שנגע בשני לטומאה נעשה שלישי אינו מיתור הפסוק אלא ממשמעו.

הרי רבינא אינו סובר סברא זו

שם. בראש יוסף (בה״ד אמר) הקשה, שרבינא שסובר לעיל (יד.) שאין אוכל מטמא אוכל אפילו בקדשים לפי שמקרא מלא דיבר הכתוב, הרי על כרחך אינו סובר סברא זו שהפסוק ׳והבשר׳ עוסק שנגע בשני, שאם כן נחשב אוכל מטמא אוכל בקדשים, שכיון שבפסוק כתוב ׳והבשר אשר יגע בכל טמא׳, אם כן גם בזה אפשר לומר מי לא עסקינן שנגע באוכל.

מדוע לא הוכיחה הגמרא עוד אופנים שרבי יוסי לא סבר כרבי עקיבא

ואי סלקא דעתך סבר כרבי עקיבא ניתני נמי רביעי בתרומה וחמישי בקודש. **רש״י** (ד״ה נכל) ביאר, שמאחר ששמענו לרבי יוסי בברייתא שלישי בתרומה ולא רביעי וכן רביעי לקודש ולא חמישי, על כרחך שהוא לא סובר ששני עושה שלישי בחולין כרבי עקיבא, ולא דורש ׳יִטְמָא׳ יְטַמֵּא כרבי עקיבא, שאם הוא סובר כרבי עקיבא שילמד גם רביעי בתרומה בק״ו מטבול יום, ומה טבול יום שמותר בחולין פסול בתרומה, שלישי שפסול בחולין [כרבי עקיבא] אין דין שיעשה רביעי בתרומה. ואין לומר דיו שיהא רק שלישי בתרומה, שאם כן יפרך הק״ו, שהרי מה שיש שלישי בתרומה כבר למדים מפסוק כמו שלמדים שלישי בחולין [לרבי עקיבא], ואם כן הק״ו בא על כרחך לרביעי בתרומה. וכן אפשר ללמוד לחמישי בקודש ק״ו ממחוסר כיפורים, מה מחוסר כיפורים שמותר בתרומה פסול בקודש, רביעי שפסול בתרומה אינו דין שיהא חמישי בקודש[א]. אלא ודאי מכיון שלא אמר רבי יוסי אלא שלישי בתרומה ורביעי בקודש שאינו סובר שני עושה שלישי בחולין.

תוספות (ד״ה ייתני) כתבו, שהגמרא היתה יכולה להוכיח עוד שרבי יוסי אינו סובר כרבי עקיבא, שאם הוא סובר כרבי עקיבא מדוע הוצרך ללמוד בק״ו רביעי בקודש ממחוסר כיפורים, הרי יכול היה ללמוד מהפסוק עצמו, כיון ששלישי טמא בחולין [לרבי עקיבא] אם כן הפסוק ׳והבשר אשר יגע בכל טמא׳ מדובר שנגע אף בחולין שלישי והבשר קודש נעשה רביעי, וכמו שדרשה הגמרא לרבי יוסי שלישי לקודש מן התורה מפסוק זה, כך יש לדרוש רביעי לרבי עקיבא. וממה שרבי יוסי לא דרש כן מוכח שאינו סובר כרבי עקיבא[ב]. **במהרש״א** (נמוק׳ שם) כתב, שהגמרא היתה יכולה להוכיח שאם רבי יוסי סובר כרבי עקיבא מדוע אמר שלישי שפסול בתרומה, היה לו לומר שלישי שפסול בחולין כרבי עקיבא שדורש מ׳יִטְמָא׳ יְטַמֵּא.

איך יהא בקודש חמישי הרי עומד לשריפה

שם. הצל״ח (חום׳ קכח) הקשה מהמבואר בגמרא במנחות (קג:) ששואלת לרבי טומאת אוכלין, הרי עפר בעלמא הם כיון שעומדים לשריפה. ועונה הגמרא, חיבת הקודש עושה אותם אוכל, ומדרבנן מטמאים טומאת אוכלין ומונים ראשון ושני. ואם כן לפי זה לא מצאנו שאוכל קודש יטמא אחרים מן התורה אפילו הוא ראשון, כיון שתיכף שנטמא עומד לישרף וכשרוף דמי ועפרא בעלמא הוא, וכן אוכל תרומה שנטמא, דעת **תוספות** (ניזה מ: ד״ה ועל) שדינו מן הנשרפים. ואם כן אוכל טמא של תרומה גם כן עפר בעלמא הוא ואינו מטמא אחרים מן התורה, ואם טומאת משקין לטמא אחרים דרבנן, לא מצאנו רביעי בקודש ולא בתרומה, שלדעת רבנן שסוברים אין שני עושה שלישי בחולין, אם כן השלישי הזה שיעשה רביעי על כרחך אוכל הוא, שמשקה אינו מטמא אחרים, ועל כרחך או תרומה או קדשים הוא שבחולין אין שלישי. וכיון שהוא אוכל של תרומה או קדשים והוא טמא שהוא שלישי ועומד לשריפה איך יטמא אחרים. ואפילו לרבי עקיבא שאמר שני עושה שלישי בחולין מן התורה ומצאנו רביעי בתרומה ובקודש וכגון שהשלישי היה חולין ואינו עומד לשרוף, מכל מקום אין חמישי בקודש כיון שאין רביעי בחולין ועל כרחך הוא תרומה וגם אוכל, שמשקה אינו מטמא אחרים, וכיון שהוא אוכל של תרומה עומד לשריפה ואינו מטמא אחרים. ואם כן מנין לגמרא שרבי יוסי לא סבר כרבי עקיבא ורבי עקיבא לא סבר כרבי יוסי, אולי באמת סוברים זה כזה ואף על פי כן לא מצאנו חמישי בקודש[ג]. וצריך לומר, שעיקר הוכחת הגמרא ממה שלא שנה רבי יוסי רביעי בתרומה. אבל עדיין קשה מה שסיימה הגמרא וחמישי בקודש, שמזה אין ראיה שרבי יוסי לא סובר כרבי עקיבא. ותירץ, שרבי יוסי סובר ש׳יטמא׳ שכתוב גבי משקין טומאה ממש ולא הכשר, ומעתה אם רבי יוסי סובר כרבי עקיבא אם כן ודאי שמשקין לטמא אחרים דאורייתא שהרי גם במשקין דורשים ׳יִטְמָא׳ יְטַמֵּא, וממילא נמצא שהרביעי היה משקה תרומה ועומד לזילוף ואינו בשריפה כגון יין של תרומה, ועושה חמישי בקודש[ד].

מדוע רבי עקיבא לא סבר את הקל וחומר של רבי יוסי

אלא רבי עקיבא לא סבר כרבי יוסי מנלן אמר ליה דלא לישתמיט תנא וליתני רביעי בתרומה וחמישי בקודש. **רש״י** (ד״ה לישתמיט) ביאר, שאם רבי עקיבא סובר את הק״ו ולומד רביעי בתרומה וחמישי בקודש, מדוע אין אף תנא ששנה רביעי בתרומה וחמישי בקודש אפילו במקום אחד, ויאמר שזו שיטת רבי עקיבא. אלא ודאי שרבי עקיבא אינו סובר את הק״ו של רבי יוסי, משום פירכא של דור אחרון, כמבואר בסוטה (מ:) עתיד דור אחרון לטהר את השלישי בתרומה שאנו מטמאים אותו מק״ו מטבול יום, מה טבול יום שמותר בחולין אסור בתרומה, שני שפסול בחולין אינו דין שיעשה שלישי בתרומה, ודור אחרון יפרוך, מה לטבול יום שכן אב הטומאה[ה], ולכן הוא אסור בתרומה, ואין ללמוד שגם שני יעשה שלישי בתרומה[ו]. לכן גם רבי עקיבא שסובר שיש שלישי בחולין לא לומד שום מעלה לתרומה בק״ו מטבול יום משום פירכא זו, ושלישי לומד להוכיח ממה שלא שנה גם רביעי בתרומה, וכיון שכבר מוכח שרבי יוסי לא סבר כרבי עקיבא, שוב באמת אומרים שהק״ו של רבי יוסי הוא לא על שלישי של טבול יום. **ג. ראה** בזה בפאר הלכה (בענין כתומי מיכתם עמ׳ רטו ד״ה ים לקדק) ובתורת האשם (סי׳ נ חום׳ ח) בקושיא זו. וראה לקמן בסמוך [בענין ׳בביאור דעת הרמב״ם ששלישי ורביעי מדברי סופרים׳] מהאור טהרה. **ד. והוסיף**, שמה שהגמרא אומרת שרבי עקיבא לא סבר את הק״ו של רבי יוסי, ממה שאף תנא לא שנה שיש רביעי בתרומה וחמישי בקודש ויאמר שזו שיטת רבי עקיבא, זה ניחא בשיטת רבי יוסי אליבא דרבי עקיבא שמשקין מטמאים אחרים מן התורה, אבל רבי מאיר לפי רבי עקיבא סובר משקין לטמא אחרים דרבנן כמבואר בתוספות (טו: ד״ה ורבי), אם כן אפשר שרבי עקיבא סובר את הק״ו של רבי יוסי, ואף על פי כן לא מצאנו חמישי בקודש לפי שהוא עומד לשריפה. אלא שיש לומר שלרבי מאיר לפי רבי עקיבא עיקר ההוכחה היא מזה שלא אמר אף תנא רביעי בתרומה. ואין להקשות, הרי גם לרבי יוסי אין הוכחה, שאיך מצאנו חמישי בקודש, שאם הרביעי היה אוכל הוא עפר בעלמא, ואם היה משקה תרומה כבר נעשה ראשון שהרי כל הפוסל תרומה מטמא משקין להיות תחלה, ולרבי עקיבא שלישי פוסל תרומה מק״ו מטבול יום ועושה משקה תחלה ושוב אין זה עושה חמישי אלא שני. ותירץ, שעל כל פנים מן התורה מצאנו חמישי. וראה עוד בדעת נבונים (חום׳ קמ) ובאני חומה (ד״ה נמצי). **ה. שעיקרו** אב הטומאה שמדובר שנגע במת. תוספות חכמי אנגליה (ד״ה לח). **ו. וכתב** בגבעת פנחס (בה״ד ד״ה לח״ל), שאין להקשות שנעשה ק״ו ומה טבול יום טמא אף בתרומה, ואדרבה אילו היה זה ייתור היינו אומרים שטרח הכתוב לכתוב בפירוש דבר הנלמד מק״ו. **א. ואין** לומר דיו שיהא רק רביעי, משום שלמדים מהפסוק עצמו רביעי בקודש שכתוב ׳והבשר אשר יגע בכל טמא׳, ולרבי עקיבא שיש שלישי בחולין, הבשר שנגע בו נעשה רביעי. ואם כן על כרחך הק״ו בא לחמישי, ואם נאמר דיו נפרך הק״ו. כמבואר ברש״י בסמוך (ד״ה לח״ל). **ב. ובתוספות** הרשב״א ובתוספות הרא״ש (ד״ה ופ״ה) נשארו בתימה מדוע לא אמרה כן הגמרא. ובצל״ח (חום׳ קלה) יישב על פי קושיית תוספות לעיל (יד: ד״ה ופ״ה) ששלישי על ידי מגע טבול יום [שהטבול יום הוא שני] יעשה רביעי בקודש ק״ו ממחוסר כפורים, כמו שרבי יוסי עשה ק״ו שלישי שפסול בתרומה אינו דין שיעשה רביעי בקודש, ונעשה ק״ו, מחוסר כיפורים מותר בתרומה ואסור בקודש, תרומה שנעשית שלישי במגע טבו״י ק״ו שיעשה רביעי. וקושיית תוספות היא משום שבאמת שלישי במגע עם טבול יום אינו עושה רביעי. וכן מבואר בסוטה (כט:) אוכל הבא מחמת טבול יום פוסל בתרומה ואינו עושה רביעי בקודש. אבל יש מקום לפרש את דברי רבי יוסי שרוצה באמת לפסול רביעי בקודש אפילו על ידי אוכל הבא מחמת טבול יום בק״ו ממחוסר כיפורים בקושיית תוספות, וטבול יום שעושה שלישי בתרומה היינו מזה שהוא צריך הערב שמש כדי לאכול בתרומה, ואפילו כלים טבולי יום פוסלים תרומה בנגיעתם. אבל לא מצינו שהתרומה טמאה שיעשה רביעי בקודש, ולזה צריך ק״ו. ואם כן אין להוכיח שרבי יוסי לא סובר כרבי עקיבא מזה שהוצרך לק״ו, שיש לדחות שהק״ו בא לשלישי מחמת טבול יום שיעשה רביעי, ולכך הוצרכה הגמרא

אוחח19/06/2018

מהפסוק 'יִטְמָא' יְטַמֵּא, לימד על ככר שני שעושה שלישי, בין בחולין בין בתרומה, ורביעי בקודש לומד ממה שכתוב 'והבשר אשר יגע בכל טמא', שמדובר שהבשר [קודש] נגע בשלישי, שכיון שדורשים 'יִטְמָא' יְטַמֵּא הרי ששלישי נקרא טמא, והפסוק אומר שהבשר שנגע בטמא נעשה רביעי, הרי שקודש נעשה רביעי[ז]. וקודש נעשה רביעי על ידי ששרץ טימא את הכלי ועשאו ראשון, וכלי טימא את האוכל ועשאו שני ואוכל משקה ועשאו שלישי ומשקה אוכל ונעשה רביעי, שהרי רבי עקיבא סובר טומאת משקין דאורייתא[ח]. וכן רבי עקיבא לא סובר חמישי בקודש בק"ו ממחוסר כיפורים, ונאמר מה מחוסר כיפורים שמותר בתרומה פסול בקודש רביעי שפסול בקודש אינו דין שיעשה חמישי בקודש[ט], לפי שיש לפרוך, מה למחוסר כיפורים שכן היה אב הטומאה לפני כפרתו ולכן פסול הוא בקודש, אבל אין ללמוד שקודש יעשה חמישי'.

בפני יהושע (נרס"י שם) ביאר, לפי מה שכתב רש"י לעיל (יח: ד"ה ולמדנו) שמה שלומד רבי יוסי רביעי בקודש מק"ו ולא אומרים דיו משום שאם כן יפרך הק"ו, אם כן לפי מה שקיימא לן בבבא קמא (כה.) בשיטת רבנן שאפילו היכן שנפרך הק"ו אומרים דיו, אם כן בפשיטות אפשר לפרש שהטעם של רבי עקיבא שלא סובר ק"ו משום שאומרים דיו. ומה שנקט רש"י משום פירכא של דור אחרון, לפי שבמסכת סוטה (מ:) מבואר פירכת דור אחרון אפילו למי שלא סובר דיו היכן שנפרך הק"ו[י].

לרבי מאיר ולרבי אלעזר ולרבי יוסי איך קודש בא לידי רביעי

שם. רש"י (ד"ה ס"ל) הקשה, לרבי מאיר ורבי אלעזר שאמרו (לעיל טו.) שמשקין אין מטמאים דבר אחר מן התורה, וכן לפי מה שהעמדנו לעיל (יח:) שרבי יוסי לא סובר כרבי עקיבא, ולא דורש 'יטמא' שנאמר במשקין יטמא אחרים, באיזה אופן יהא קודש בא לידי רביעי, הרי השרץ שנגע בכלי הוא ראשון, וכלי שנגע באוכל עשאו שני והאוכל שנגע במשקה הוא שלישי, ואיך יבוא לידי רביעי, הרי המשקה לא מטמא אחרים[יב]. ותירץ רש"י, שעל כרחך אי אפשר להגיע לרביעי בטומאות דאורייתא אלא מדרבנן, ובדרבנן שייך רביעי[יג]. והביא ראיה, שדין רביעי בקודש שנוי במסכת חגיגה (כ:) עם כל העשר מעלות של קודש על תרומה, וקיימא לן שכל מעלות אלו מדרבנן הם. וגם דין זה הוא מחמש מעלות האחרונות, ומבואר בגמרא (שם כא:) שבחמש מעלות האחרונות אין בהם חשש טומאה דאורייתא[יד], אם כן מבואר שטומאת רביעי היא מדרבנן. וכן בסוגיא בסוטה (כט:) מבואר שדברי רבי יוסי שרביעי בקודש מקל וחומר, אינו אלא מדרבנן[טו].

אמנם תוספות (ד"ה לא) כתבו, שיתכן להגיע לרביעי מן התורה על ידי עצים ולבונה שמטמאים מדין חיבת הקודש[טז], וכגון שהשרץ עושה כלי ראשון והכלי עושה אוכל שני והאוכל עושה עצים או לבונה שלישי והם עושים רביעי בקודש[יז]. וריש לקיש שמסתפק לקמן (כ.) אם מועיל חיבת הקודש לטמא אחרים ולמנות ראשון ושני או שמועיל רק לפסול את עצמו, ולא הכריע, יש לומר שהוא סובר שאוכל מטמא אוכל מדאורייתא, ויש רביעי בקודש על ידי שהשרץ עושה כלי ראשון והכלי עושה אוכל שני והאוכל עושה אוכל אחר שלישי, ואוכל שלישי עושה רביעי בקודש[יח]. אלא שתוספות בחגיגה (כד. ד"ה מינן) הקשו בשם רבינו אלחנן, שהרי אף טומאת עצים ולבונה היא מדין טומאת אוכלין, ואם כן אינם עדיפים מאוכלים עצמם, וכשם שאין אוכל מטמא אוכל אף הם אין להם לטמא אוכלים[יט].

אף שהוא אב הטומאה לא מועיל לחולין ואף על פי כן פוסל תרומה, כל שכן שני שפסול בחולין אינו דין שיעשה שלישי בחולין. לפי שחומרא הכתובה בתורה לא מעלים בק"ו. **ז. בפני** יהושע (נרס"י שם, גפ"ד ריבעי) ביאר, שכוונת רש"י היא משום שהגמרא בסמוך אומרת מעדותו של רבי עקיבא נשנית משנה זו שרביעי בקודש פסול, ולכן הוצרך רש"י לפרש מהיכן למד כן רבי עקיבא, כיון שהוא לא סובר את הק"ו של רבי יוסי. ועל זה כתב רש"י שלומד מ'והבשר'. אלא שכתב הפני יהושע שאין זה מוכרח, ודווקא לענין שני עושה שלישי בקודש דייקה הגמרא לעיל שכיון שכתוב 'והבשר אשר יגע בכל טמא' לא יאכל, מי לא עסקינן שנגע בשני, שהרי שני ודאי נקרא טמא, שבאוכלין ומשקין שנטמאו מחמת אויר כלי חרס שהם שני אמרה התורה 'יטמא', משא"כ לענין שלישי לרבי עקיבא בחולין אמנם שהוא דורש 'יִטְמָא' יְטַמֵּא אחרים, מכל מקום אין זה ברור לומר שרביעי שנוגע בו נקרא שנגע בכל טמא, כי בלשון התורה לא מצאנו לרביעי לשון פסול, ואם כן 'יטמא' שכתוב בשני שעושה שלישי היינו ששלישי הוא פסול ולא טמא, ואם כן יש לומר שרביעי בקודש לא נקרא אפילו לרבי עקיבא אשר יגע בכל טמא. ועוד הקשה מי הכריחו לרש"י לפרש כן, שהרי בחגיגה (כד. ד"ה מינן) פירש שרביעי בקודש אפילו לרבי יוסי שלומד ק"ו אינו אלא מדרבנן, ואם כן לפי זה אפשר לומר בפשיטות שעדותו של רבי עקיבא שמשמע שרביעי פסול היינו מדרבנן, כמו שכתב רש"י בסמוך (ד"ה שבלאו) שבלאו הכי עיקר עדותו של רבי עקיבא היינו מדרבנן ממה שנקט גחלים ולבונה שמקבלים טומאה מדרבנן. ונשאר בצ"ע על דברי רש"י. ובאמרי בינה (גפ"ח ד"ה תירץ, ששלישי בחולין לרבי עקיבא דינו כמו שני בחולין לרבנן, וכמו ששני בחולין אמרה הגמרא מי לא עסקינן דנגע בשני, כך שלישי בדעת רבי עקיבא. **ח. בראש** יוסף (נרס"י שם, גפ"ד ומסקנת) דקדק בלשון רש"י, שודאי שייך למצוא רביעי על ידי שנגע טבול יום באוכל שנגע במשקה, שנעשה המשקה רביעי, שמשקה טמא טומאת עצמו מן התורה, ולא היה קשה לרש"י אלא לפי מה שכתב לעיל שלרבי עקיבא רביעי פסול בקודש מהפסוק 'והבשר אשר יגע בכל טמא', כיון שסובר ששלישי נקרא טמא הרי לנו פסוק שהבשר שהוא אוכל נעשה רביעי, ועל זה הקשה איך משכחת לה רביעי דאורייתא, שאם השלישי אוכל, אין אוכל מטמא אוכל, ואם השלישי משקין הרי טומאת משקין לטמא אחרים לאו דאורייתא. ועל זה תירץ רש"י שכל הקושיא היא לרבי עקיבא, והרי רבי עקיבא סובר שמשקין מטמאים אחרים מן התורה ושייך למצוא רביעי. ואפילו שאין להוכיח ממה שדורש רבי עקיבא 'יִטְמָא' יְטַמֵּא שכתוב גבי אוכל לטמא אחרים, שהוא הדין 'יטמא' שכתוב גבי משקין שעל כרחך בא לטמא אחרים, כי אולי 'יטמא' היינו הכשר כמו שכתבו תוספות לעיל (טו: ד"ה ורבי), מכל מקום מוכח שרבי עקיבא סובר שמשקה מטמא אחרים מן התורה כמו שאמר רבא לעיל (יח:) שמע מינה קסבר רבי עקיבא טומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא. ועוד, שהרי עכשיו הגמרא הולכת בשיטת רבי יוסי שאמר שדין טומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא והיינו לפי שיטת רבי עקיבא רבו. **ט. ואין** לומר דיו, שמשום רביעי לא צריך ק"ו שכתוב 'והבשר אשר יגע בכל טמא' מי לא עסקינן דנגע בשלישי, שהרי שלישי נקרא טמא 'כל אשר בתוכו יטמא'. מנחם משיב נפש (נרס"י שם, גפ"ד ומסקנת). והקשו בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה לא), שהרי נתבאר שתרומה לא למדים מטבול יום משום פירכא של דור אחרון מה לטבול יום שכן אב הטומאה, ואם כן אין בתרומה רק שלישי, ואם כן אין ק"ו רביעי שפסול בתרומה אינו דין שיעשה חמישי בקודש. ונשארו בצ"ע. והמהרש"א (נרס"י שם) ביאר, שמכל מקום כיון שנפרך הק"ו ורביעי בקודש למדים מפסוק, ולכאורה הפסוק מיותר שהרי מק"ו למדים לרביעי בקודש, אלא על כרחך שהייתור של הפסוק בא ללמד שנלמד בק"ו בלמד דבר נוסף דהיינו חמישי אפילו שאינו במלמד. ולכן הוצרך רש"י לומר שיש פירכא שאין ק"ו לחמישי בקודש ממחוסר כיפורים, לפי שמה למחוסר כיפורים שכן אב הטומאה. וראה בידי משה (נרס"י שם) מה שהקשה על דבריו. אמנם באמרי בינה (ד"ה ממר) נשאר בצ"ע על רש"י. וראה מה שביארו בבן משק (נרס"י שם, גפ"ד וק"ו) ובחידושי רבי משה מאימראן ובקול מבשר (נרס"י שם) ובקרן לדוד (פוס קט). **י. ובמים** עמוקים (נרס"י שם) כתב, שלפי תוספות לעיל (יח: ד"ה ומה) שמחוסר כיפורים נלמד במה מצינו משלישי, לא צריך לומר שמחוסר כיפורים אב הטומאה, הואיל וכבר אמר בטבול יום אב הטומאה ואי אפשר ללמוד ממנו רביעי בתרומה, אם כן מחוסר כיפורים כשלישי הוא ולא כרביעי ופוסל בקודש, והוא הדין בכל שלישי עושה רביעי ולא יותר. **יא. והוסיף**, שיתכן שרש"י הולך לשיטתו (חגיגה כד. ד"ה מינן) שהק"ו של רבי יוסי אינו אלא מדרבנן ומה שלמדנו שלישי בקודש מן התורה, אין זה אלא שבא להשמיענו ששלישי לקודש מן התורה, אבל רביעי הוא מדרבנן. אם כן לא שייך כאן לומר דיו, משום כך הוצרך לפרש כאן שהטעם של רבי עקיבא הוא משום פירכא של דור אחרון. ועוד, לפי תוספות לעיל (יח: ד"ה ומה) שלא שייך כאן דיו, לפי שלמדים במה מצינו, לכן הוצרך לפרוך את פירכת דור אחרון. ובראש יוסף (נרס"י ד"ה ס"ל) כתב, שגם לתוספות שלמדים מחוסר כיפורים מבמה מצינו משלישי, ולמדים לרביעי בקודש, ואם כן לרבי עקיבא טבול יום הוא כשלישי ממה שמותר במעשר ופסול בתרומה, ואם כן נלמד לרביעי בתרומה וממילא חמישי בקודש. מכל מקום יש לומר שאין ללמוד מחוסר כיפורים משלישי, לפי ששונה אכילה מנגיעה, ושלישי פוסל בנגיעה ומחוסר כיפורים פוסל רק באכילה. ואם כן גם לתוספות על אף שלמדים מבמה מצינו צריך את הק"ו. וכמו שכתבו תוספות שעל ידי הבמה מצינו הק"ו יותר חזק, אבל ודאי שצריך להגיע לק"ו, ולכן רבי עקיבא סובר את פירכת דור אחרון על הק"ו. **יב. בראש** יוסף (נרס"י שם, גפ"ד ומסקנת) הקשה על קושיית רש"י, שהרי משכחת לה על ידי שנגע טבול יום באוכל ושוב נגע האוכל במשקה, שהרי רש"י סובר שמגע טבול יום פוסל את הקודש [והוכיח כן מרש"י בסמוך (ד"ה פסלן), ולא כמו שכתבו תוספות (לעיל יד: ד"ה ומילוי)]. ואין לומר שרבי יוסי סובר ש'יטמא' היינו הכשר, שאם כן איך יפרש מה שדרש רבי עקיבא במשקין 'יִטְמָא' יְטַמֵּא לטמא אחרים, אולי הפסוק מדבר על הכשר. וכן משכחת לה רביעי בקודש במשקין שלישי שנגעו בקודש, שאף שטומאת משקין לטמא אחרים לאו דאורייתא, מכל מקום יש לומר כמו שהקשה רב הונא לעיל (טז.) שכיון שכתוב 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל', רואים שמטמא את הבשר ועושהו רביעי. וכן הקשה בטורי אבן (חגיגה כד. ד"ה מינן) שכיון שרבי יוסי אמר ולמדנו שלישי בקודש מן התורה מ'והבשר אשר יגע בכל טמא', שמשמע אפילו נגע בשני נקרא טמא, אם כן מטעם זה על כרחך מטמאים דבר אחר ועושים רביעי (שם) לשמואל שסובר שיש להם רק טומאת עצמן, קרי כאן 'והבשר אשר יגע בכל טמא', והיינו כיון שיש טומאה למשקין עצמן מן התורה מטמאים דבר אחר בקדשים שהרי נגע בטמא. אמנם לרב שאמר לעיל (שם) אין טומאה למשקין כל עיקר, אפילו טומאת עצמן אינם מן התורה ואין למצוא רביעי בקודש, ולא רק רביעי בקודש אלא אפילו אי אפשר למצוא שלישי לתרומה, שיש עד שני, שרץ כלי וכלי אוכל ועשאו שני ואין שלישי. ולשמואל שאמר טומאת עצמן יש להם אבל אין מטמאים דבר אחר יש למצוא שלישי בתרומה אבל לא רביעי בקודש. וראה עוד במים עמוקים (לעיל יח: ד"ה ולמדנו), באור הנערב (נרס"י שם) ובקול מבשר (נרס"י שם, גפ"ד ומיבעיא). **יג. וביארו** בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה לא), שאי אפשר לפרש על ידי משקה כגון שרץ כלי וכלי אוכל ואוכל משקה, שכיון שמדובר מדרבנן אם כן המשקין נעשים ראשונים כשנגעו באוכל, שכל הפוסל את התרומה עושה משקין תחלה, אלא על כרחך הכל מדובר באוכל בלא משקין. וסובר טומאה עושה כיוצא בו מדרבנן. **יד. הגמרא** שם מחלקת בין חמש מעלות הראשונות לחמש מעלות האחרונות, שבחמש הראשונות גזרו בין לקודש בין לחולין שנעשו על טהרת הקודש, ובחמש האחרונות גזרו רק לקודש אבל לא לחולין שנעשו על טהרת הקודש. ומבארת הגמרא הטעם, שחמש הראשונות יש להם דררא דטומאה דאורייתא, משא"כ באחרונות אין בהם דררא דטומאה דאורייתא. **טו. ראה** זרע יצחק (לומברוזו, נרס"י שם) שהקשה מרש"י עצמו בסוטה (ל. ד"ה שפירש) שפירש שהמעלות דאורייתא. וראה גם בארץ יהודה (טאטוגיי, נרס"י שם), במירא דכיא ובצמח דוד (שם). **טז. ולא** כרש"י (ד"ה שחיבת) שחיבת הקודש מעלה מדרבנן היא. **יז. וכתב** הטורי אבן (חגיגה כד. סוד"ה מינן), שגם לתוספות לדעת רב לעיל (טז.) שאין למשקין טומאה כל עיקר, אין למצוא שלישי בתרומה, וכיון שאין שלישי בתרומה ממילא גם אין רביעי בקודש שהרי לא למדים רביעי בקודש אלא על ידי ק"ו של שלישי. **יח. וביאר** הפני יהושע (נמוס' שם, גפ"ד ור"ן), שאם לא נאמר כן בדעת ריש לקיש, אם כן מה הסתפק ריש לקיש, ומדוע לא פשט מרבי עקיבא שסובר גם רביעי בקודש והיינו על ידי עצים ולבונה, ואם כן על כרחך שמונים בו ראשון ושני. ולא רצו תוספות לפרש שהרביעי עצמו הוא עצים ולבונה, משום שתוספות אמרו זאת לשיטתם לעיל (ד"ה ניתני) שלרבי עקיבא למדים רביעי בקודש מ'והבשר אשר יגע בכל טמא' והיינו שנגע בשלישי, ואם כן שהבשר עצמו הוא רביעי על כרחך שקיבל מעצים ולבונה או ממה שקיבל מעצים ולבונה. ומזה שלא פשט ריש לקיש מרבי עקיבא על כרחך שריש לקיש סובר שאוכל מטמא אוכל. וראה ברמב"ן (חולין לה. ד"ה מלמד) בשם רבינו תם, שלא נסתפק ריש לקיש אלא בעצים ולבונה שלא הוכשרו לטומאה על ידי מים, אבל כשהוכשרו לטומאה על ידי ביאת מים יש למנות בהם ראשון ושני אף לדעת ריש לקיש. וראה שם מה שהקשה על זה. **יט. ובזרעו** של אברהם (נמוס' ד"ה לא) כתב, שזה הטעם שרש"י לא פירש כתוספות שמדובר בעצים ולבונה משום שכיון שבעצים ולבונה חיבת הקודש עושה את זה אוכל לא עדיף מאוכל עצמו. ובקובץ שיעורים (פוס סה) כתב, שלשיטת תוספות טומאת עצים ולבונה אינה מדין טומאת אוכלין אלא היא טומאה מחודשת של חיבת הקודש. אך לפי זה התקשה, מדוע אוכל קודש לא יטמא אוכל מדין טומאה המחודשת של חיבת הקודש, והרי לא גרע אוכל מעצים ולבונה. ובאבן האזל (מיסודי מוסף פ"ו ה"ח פוס ה) כתב, שמה שחיבת הקודש עושה אוכל, היינו רק שיש בזה טומאת אוכלין, אבל על כל פנים אין זה אוכל, וכל המיעוט שאין אוכל מטמא אוכל היינו רק שאין מטמא אוכל במציאות שהוא כיוצא בו, אבל טומאת אוכלין מטמא, ולכן מקבלים העצים ולבונה טומאת אוכלין.

וכתבו תוספות, שמה שפירש רש"י שרביעי בקודש מדרבנן, מזה שנמנה בחגיגה יחד עם כל מעלות של קודש והם מדרבנן, אין נראה לר"י, שהרי הגמרא בסמוך העמידה משנה זו כרבי עקיבא, והוא הרי דורש 'יִטְמָא' יְטַמֵּא, ועל כרחך לדבריו רביעי בקודש דאורייתא, כי למדים מ'והבשר אשר יגע בכל טמא', שהבשר נגע בשלישי ונעשה רביעי מדאורייתא[כ]. וכן מבואר בסמוך שרבי חנין סובר שמה שכתוב במשנה בחגיגה דין שהכלי מצרף את מה שבתוכו לקודש הוא דין דאורייתא[כא]. ומה שמבואר בגמרא בחגיגה (כא:) שחמש מעלות אחרונות המוזכרות במשנה שם, אין בהם חשש טומאה דאורייתא [ומזה הוכיח רש"י כדבריו], **רבינו חננאל** לא גורס את המילה 'דאורייתא'[כב]. ואפילו אם גורסים מילה זו, אין כוונת הגמרא שזו טומאה מדרבנן אלא שמאחר שטומאת רביעי היא רחוקה מטומאת חולין סתם שאין להם אלא שני בלבד, על כן מן הדין לא היה לטמאם, שמן הדין היה להם להיות טהורים כמו בחולין שאין בהם שייכות טומאה[כג]. אבל ודאי רביעי בקודש דאורייתא הוא.

הרמב"ן (חולין לה. סו"ה אלמא) כתב, שעצים ולבונה לא בני טומאת אוכלין מדאורייתא, אלא מעלה דרבנן בעלמא, ומה שמבואר בחולין שחיבת קודש דאורייתא, היינו לאוכלי קודש שלא בהכשר מים כגון צריד [קמח] של מנחות שלא הוכשר, אבל עצים ולבונה שאינם אוכל זה אסמכתא בעלמא ומעלה דרבנן שיקבלו טומאה[כד].

בפני יהושע (נמוס' סס) הקשה, מדוע רש"י לא פירש כתוספות שיש רביעי על ידי עצים ולבונה. ואפילו שרש"י סובר בסמוך (ד"ה אלמא) שעצים ולבונה מעלה מדרבנן בעלמא הוא, היינו לדעת רב יוסף בשיטת ריש לקיש בחולין (לו:) שחיבת הקודש דרבנן, משא"כ בסוגיא כאן, רבה ורבינא ורב אשי ורב כהנא דיברו בשיטת רבי יוסי ורבי שמעון בברייתא לעיל (טז.), ואמרו שרבי יוסי אמר בשיטת רבי עקיבא אבל הוא עצמו סובר שטומאת משקין לטמא אחרים דרבנן, והוא הדין שרבי שמעון סובר כן, והרי כל אמוראים אלו סוברים במנחות (קנ:) שלרבי שמעון שסובר כל העומד לזרוק כזרוק דמי וכל העומד לישרף כשרוף דמי, פיגול ונותר מטמא טומאת אוכלין אפילו שזה עפרא בעלמא שעומדים לשריפה, משום שחיבת הקודש מכשרתן, ורבא אמר שם שגם רבי יוסי בשיטת רבי שמעון אמרה, ומסיקה שם הגמרא שחיבת הקודש מדאורייתא לטומאת עצמן, וגם לריש לקיש שמסתפק אם מונים בו ראשון ושני, היינו מדאורייתא, אבל מדרבנן ודאי מונים בו ראשון ושני, ומבואר בחולין (לו:) שאם מונים ראשון ושני מדרבנן על כרחך שלגבי טומאת עצמן ודאי טמאים מדאורייתא. ואם כן רש"י יכול היה לפרש שיש למצוא רביעי בקודש כגון שעצים ולבונה הם רביעי בקודש שטמא מדאורייתא[כה].

ותירץ, שמהסוגיא במנחות מוכח כפירוש רש"י שרביעי בקודש מעלה דרבנן בעלמא היא, ולא כתוספות שהק"ו של רבי יוסי הוא מדאורייתא, שאם כן מה מדייקת הגמרא כאן שרבי יוסי לא סובר שני עושה שלישי בחולין, מזה שלא שנה רביעי בתרומה וחמישי בקודש, תיפוק ליה שבתרומה אי אפשר שיבוא לידי רביעי, שהרי עצים ולבונה לא שייך בתרומה, ואם כן אי אפשר לשנות גם חמישי בקודש כיון שעל כרחך לא נמצא אפילו רביעי בקודש אלא בענין שהרביעי הוא עצים ולבונה שהרי אין מונים בו ראשון ושני, ואם כן מטעם זה לא בא הקודש לידי חמישי מדאורייתא. משא"כ לשיטת רש"י מבואר, כיון שהק"ו של רבי יוסי הוא במעלות דרבנן, אם כן שייך לשנות רביעי בתרומה וחמישי בקודש מהק"ו, שהרי אוכל מטמא מדרבנן[כו].

בשיח יצחק (חגיגה כו. נמוס' ד"ה מנין) יישב את שיטת רש"י, שגם שלרבי חנין צירוף מדאורייתא, אבל מדאורייתא לא מצרף אלא בצריך לכלי, וכיון שבמשנה כתוב הכלי מצרף, ומשמע שאף בכלי חול הוא, על כרחך שהמשנה מדברת בצירוף דרבנן. וגם מה שהוכיחו תוספות שצירוף מדאורייתא ממה שהעמידה הגמרא כרבי עקיבא, מכל מקום במשנה מדויק שמדובר בצירוף דרבנן. ורבי יוחנן שהעמיד את המשנה כרבי עקיבא, חולק הוא על מה שאמרה הגמרא בחגיגה שבחמש אחרונות אין חשש טומאה דאורייתא, וכל מה שכתב רש"י הוא אם סוברים שיש חילוק בין מעלות הראשונות לאחרונות[כז].

מדוע אין למצוא רביעי על ידי משקה שנקרש

שם. במקדש דוד (טהרות, סי' מג אות ז) הקשה, מדוע אין למצוא רביעי מן התורה באוכל שנגע באדם או כלי שהיה ראשון ונעשה שני ואחר כך נגע בו משקה כגון גריסים של תרומה כשהיו טופח ונעשו שלישי, ואחר כך קרשו ונשארו שלישי, שטומאה שבהם לא הלכה כשקרשו ואחר כך נגע בהם משקה קודש ונעשה רביעי[כח]. ותירץ, שלא אומרים שהטומאה שלהם לא הלכה אלא באופן שאם היתה הנגיעה במצב של עכשיו היה גם כן טמא, אם כן כאן שקרשו אילו היתה הנגיעה במצב של עכשיו לא היה נטמא שאין אוכל מטמא אוכל, אם כן אף כשקיבל טומאה כשהיה משקה ונטמא מן התורה, עכשיו כשקרש ונעשה אוכל פקעה טומאתו[כט].

איך לרבי יוסי יש אוכל שלישי

שם. רש"י (ד"ה אלמא) דן בשיטת רבי יוסי שאמר למדנו לשלישי בקודש מן התורה, כיון שהסיקה הגמרא שאינו סובר כרבי עקיבא שדורש 'יִטְמָא' יְטַמֵּא, והוא סובר שמשקה אינו מטמא אחרים כלל, אם כן כיצד יהיה אוכל שלישי מן התורה, הרי אין אוכל עושה אוכל, וכן אין משקה מטמא אוכלל. ותירץ, שבעל כרחך רבי יוסי סובר שבקדשים אוכל מטמא אוכל מן התורה, והשרץ טימא כלי והכלי אוכל והאוכל טימא אוכל ונעשה שלישי[ל]. **ובמהר"ם חלאווה** (לעיל יח: ד"ה ושליש) כתב, שרבי יוסי סובר בקדשים שאוכל מטמא משקה ומשקה מטמא אוכל. וזה עדיף מלומר שרבי יוסי סובר שאוכל מטמא אוכל, כיון שלא מצינו טומאה עושה כיוצא בה.

הצל"ח (לעיל טו: אות סו) הקשה, שלפי דברי רש"י שבעל כרחך סובר רבי יוסי שאוכל מטמא אוכל בקדשים ולא מצינו שום תנא שחולק בהדיא, אף שאין הכרע בדברי התנאים אם סוברים כן, מכל מקום גם לצד השני אין הכרע בדבריהם. אם כן איך חלק רבינא לעיל (יז.) על רבי יוסי ואמר מקרא מלא דיבר הכתוב שאפילו בקדשים אינו עושה כיוצא בו[לא]. ועוד, מה הכריח רש"י לפרש כן, ויותר נוח לפרש שרבי יוסי סובר בקדשים משקה מטמא אוכל מ'והבשר אשר יגע בכל טמא', ומשקה נקרא טמא, שכתוב 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא', ואפילו שרבי יוסי לא דורש 'יִטְמָא' יְטַמֵּא, מכל מקום סובר שיש להם טומאת עצמן. ולפי הנראה רש"י סובר שלרבי יוסי אין משקה מטמא אוכל אפילו בקדשים, ולכן פירש שאוכל מטמא אוכל כדי למצוא שלישי מן התורה, ושהשלישי יהא אוכל.

אבל יותר נראה, שלרבי יוסי מוכח ודאי שבקדשים משקה מטמא אוכל אפילו אם נאמר אוכל מטמא אוכל, אבל זה גופא שאוכל מטמא אוכל אין הכרח כלל, ואפשר שסובר שאין אוכל עושה כיוצא בו אפילו בקדשים. שהרי זה פשוט

כ. **בנחלת** יהושע (נמוס' סס, נפ"ד ופ"ק) כתב, שדעת רש"י על פי מה שכתבו תוספות (לעיל טו: ד"ה רבי) שלרבי מאיר למדים טומאת עצמן במשקין, ממה שאוכל אין עושה כיוצא בו על כרחך מטמא משקה. ואם כן על כרחך לפי זה לא דורש רבי עקיבא 'והבשר' מי לא עסקינן דנגע בשלישי דהיינו משקין, שמשקין אין מטמאים אחרים, והיינו משום שלא נקרא השלישי במפורש בפסוק טמא, ואם כן שפיר כתב רש"י מדחשיב גבי מעלות דרבנן על כרחך זה לפי רבי מאיר אליבא דרבי עקיבא שמשקין לטמא אחרים דרבנן, ועל כרחך רביעי דרבנן לפי שהוא לא לומד ק"ו, שאם כן שילמד גם חמישי בקודש. כא. **ורבי** חנין ודאי אינו חולק על המשנה, אלא חולק על רבי יוחנן שאמר [בסמוך] צירוף דרבנן. מהרש"א (נמוס' סס). כב. **ופירוש** דברי הגמרא הוא שחמש מעלות האחרונות הם לקודש מן התורה, ולחולין לא גזרו בהם מדרבנן משום שאין בהם כל כך חשש טומאה לטמא מדרבנן, משא"כ בחמש ראשונות שגזרו בהם רבנן אפילו לחולין. חכמת מנוח (נמוס' סס). כג. **במראה** האופנים (יגל יעקב, נמוס' סס נפ"ד ר"מ) ביאר, שגם לדברי רבינו חננאל שלא גורסים דאורייתא צריך לפרש כך שלא גזרו בהם משום שהם רחוקים מטומאה, אלא תוספות לא באו לחדש במה שכתבו אפילו אם גורסים דאורייתא, אלא ליישב את לשון 'דאורייתא'. כד. **וכן** ביאר בלב אריה (חולין לה. נמוס' ד"ה אין, נפ"ד וקמ"ב) בדעת רש"י. וראה גם בפאר הלכה (נמוס' ד"ה אלמא). כה. **וראה** בגבעת פנחס (נמוס' סס) מה שהקשה על הפני יהושע. ובקרן לדוד (אות קי) כתב באמת, שלכן רש"י לא ניחא ליה לומר על ידי עצים ולבונה משום שסובר שחיבת הקודש מכשרת מדרבנן. וראה מה שנתבאר בדעת רש"י בסמוך [בהערות בענין 'מנין מוכיחה הגמרא שצירוף דרבנן']. כו. **אלא** שהפני יהושע יישב גם כן לשיטת תוספות, שסוף סוף שפיר דייקו האמוראים שרבי יוסי לא סובר כרבי עקיבא, שאם סובר כרבי עקיבא לענין שני עושה שלישי והיינו משום שדורש 'יִטְמָא' יְטַמֵּא, על כרחך שסובר שטומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא מהדרשה של 'יִטְמָא' יְטַמֵּא שכתוב במשקין. ואם כן היה יכול לשנות רביעי בתרומה וחמישי בקודש על ידי כלים ואוכלין ומשקין כגון אוכל משקה ומשקה אוכל. אלא על כרחך שלא דורשים 'יִטְמָא' יְטַמֵּא לענין משקין, אם כן ממילא גם לא דורשים לענין שני עושה שלישי בחולין. וראה עוד בהמשך דבריו. ובשלמי תודה (נמוס' סס) תמה על הפני יהושע בדעת רש"י שרביעי בקודש דרבנן על ידי עצים ולבונה, איך אפשר למצוא רביעי בקודש על ידי שהעצים נגעו בשלישי, הרי כלי הוא ראשון ואוכל שני ומשקה שלישי ואי אפשר לעשות העצים ולבונה רביעי שהרי אין משקה מטמא. וכן הקשה בשפת אמת (נמוס' סס). וראה שם עוד מה שהקשה. וראה עוד מה שהאריך ביד יהודה (סס) בדברי הפני יהושע, ובאני חומה ובידי משה ובחיים לישראל (סס). כז. **וראה** עוד באור חדש (נמוס' סס) ובאברהם יגל (נמוס' סס, נפ"ד ועוד) ובפני משה (ספירת, ד"ה אלמא) בארוכה, ביישוב דברי רש"י. כח. **וציין** לדברי הצל"ח (לעיל יח. אות ד) שהקשה קושיא זו. כט. **וראה** שם שהביא ראיות ליסוד זה. ל. **המהרש"ל** (נכתב"י סס) ביאר, שודאי שיש שלישי, מן התורה על ידי שנגע שרץ בכלי והכלי באוכל ואותו אוכל נגע במשקה, שהמשקה הוא שלישי, מכל מקום כיון שהמקור לטומאת שלישי הוא מהפסוק 'והבשר אשר יגע בכל טמא', אם כן שלישי של הפסוק היינו בשר שהוא אוכל, וזה אי אפשר, כיון שאין משקה מטמא אחרים מן התורה. ולכן דייק רש"י בקושייתו וכתב 'ואוכל' שלישי. לא. **אלא** שבחידושי אבר"ח (נכתב"י סס) הקשה, כיון שרבי יוסי לא סובר 'יִטְמָא' יְטַמֵּא, מהיכן לומד שאוכל מטמא אוכל בקדשים. ותירץ, שלומד מהפסוק 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל' שאפילו אם נגע באוכל טמא לא יאכל, ועל כרחך שאוכל מטמא אוכל. אלא שהקשה שיותר מסתבר לומר ש'אשר יגע בכל טמא' מדובר על משקין שמטמאים את הבשר, שבאוכל גילה הפסוק שאין עושה כיוצא בו, ונלמד שמשקין מטמאים קדשים. ותירץ, שדווקא באוכל כיון שמטמא משקה מכך שגילה הפסוק שאין עושה כיוצא בו שמע מינה שמשקין מטמא. משא"כ משקה שאין מטמא אוכל וכל שכן משקה, אומרים שמה שגילה הפסוק שבשר קדשים נטמא מדבר אחר, מעמידים בנגע באוכל שמצינו בו טומאה לטמא משקה ולא בנגע במשקה שלא מצינו בו שום טומאה. לב. **וכן** הקשה החזון איש (סי' קמד לדף יט. אות ו). ובאחרונים כתבו, שרבינא סובר שהברייתא לעיל (יז.) שדרשה מ'טמא הוא' שאין עושה כיוצא בו חולקת על רבי יוסי, שרבינא פשוט לו שגם בקדשים אין אוכל מטמא אוכל לפי שמקרא מלא דיבר הכתוב. ורבי יוסי שסבר שבקדשים אוכל מטמא אוכל, על כרחך שאינו דורש פסוק 'טמא הוא', ומה שבחולין אין אוכל מטמא אוכל הוא מטעם אחר. וראה באהל דוד (ד"ה כתב) ובמשיב נפש (נכתב"י סס, נפ"ד וס"ל).

שרבי יוסי סובר ש'יטמא' שכתוב במשקין היינו טומאה ממש ולא מדובר על הכשר, שאם מדובר בהכשר, אם כן איך סובר לפי רבי עקיבא משקין לטמא אחרים דאורייתא, הרי ודאי שלא שמענו מרבי עקיבא דבר זה אלא שרבי יוסי סובר כיון שרבי עקיבא דורש 'יִטְמָא' יִטַּמֵּא לגבי אוכלין, אם כן הרי במשקין גם כתוב 'יִטְמָא' ודורשים יִטַּמֵּא, שיטמא אחרים, ואם נאמר שרבי יוסי עצמו סובר יטמא לענין הכשר, אם כן מה בכך שרבי עקיבא סובר באוכלין 'יִטְמָא' יִטַּמֵּא, הרי במשקין יטמא היינו שיכשיר. אלא ודאי שרבי יוסי לא סובר יטמא לענין הכשר, והראיה שרבי מאיר שחולק עליו וסובר בדעת רבי עקיבא משקין לטמא אחרים דרבנן, זה משום שסובר 'יטמא' היינו הכשר, וכמו שכתבו **תוספות** לעיל (טו: ד"ה רבי), ואם כן רבי יוסי עצמו סובר ש'יטמא' היינו שמשקה מקבל טומאה מכלי. וקשה, מדוע צריך 'יטמא' ולא למדים מ'טמא הוא' שאוכל מחמת שרץ מטמא משקה, ונלמד גם שכלי יטמא משקה, שהרי אוכל אינו מטמא לא כלי ולא משקה, כלי שמטמא אוכל פשוט שמטמא משקה. ותירץ, שרבי יוסי סובר מקרא מלא דיבר הכתוב ואין ראיה מ'טמא הוא' שצריך ללמד לקדשים שאין טומאה עושה כיוצא בו, ולכך צריך 'יטמא'. עוד תירץ, שמ'טמא הוא' לא למדים שמשקה טמא, שהרי מ'טמא הוא' שדורשים שאינו עושה כיוצא בו היינו שאפילו אוכל אינו פוסל אוכל אחר, אבל משקה פוסל, אבל אין ללמוד שמשקה נקרא טמא, אבל כיון שכתוב 'יטמא' יודעים שמשקה נקרא טמא. ולפי שני תירוצים אלו מוכח שבקדשים משקה מטמא אוכל, שלתירוץ הראשון שמקרא מלא דיבר הכתוב ובקדשים אין אוכל עושה כיוצא בו, ואם כן שלישי מן התורה שלומד רבי יוסי מ'והבשר אשר יגע', על כרחך שקיבל טומאה ממשקה, אם כן מוכח שבקדשים משקה מטמא אוכלג. וכן לתירוץ השני שכתוב 'יטמא' שמשקה נקרא טמא, כי מ'טמא הוא' לא למדים שמשקה נקרא טמא. אם כן ודאי שצריך להיות איזה נפקא מינה בדבר אם נקרא טמא, והיינו לענין קדשים שאם נקרא טמא אם כן בשר קודש הנוגע במשקה נטמא. ואם כן מוכח להדיא שבקדשים משקה מטמא אחרים מן התורה לרבי יוסי, אבל אי אפשר שיהיה אוכל עושה כיוצא בו בקדשים, כי לתירוץ הראשון מקרא מלא דיבר הכתוב, ולתירוץ השני אין בזה הכרע ושני הצדדים שוים.

ובחזון איש (או"ח סי' קמ לקף יט. אות ו) כתב, שלולא דברי רש"י יש לומר שרבי יוסי גם סובר שאין עושה כיוצא בו בקדשים, ומה שאמר 'והבשר אשר יגע בכל טמא' מי לא עסקינן דנגע בשני, היינו שמכך שאמרה תורה 'והבשר אשר יגע בכל טמא', רואים שכל קודש הנוגע בשני נפסל. ואמנם שאי אפשר להעמיד את הפסוק בבשר שנגע בשני, שמיעטה תורה 'טמא הוא' ואין עושה כיוצא בו, מכל מקום משקין קודש אפשר ללמוד שנפסלו בנגיעתן בשני, ש'והבשר אשר יגע בכל טמא' כולל בין בשר בין שאר אוכלין ומשקין. ואף שכתוב 'והבשר', מכל מקום מסברא ודאי אין לחלק בין אם אותו קודש שנגע בכל טמא הוא אוכל או משקה, וגם משקה קודש אשר יגע בכל טמא לא יאכל, ולכן אפילו שאי אפשר למצוא בשר קודש שנפסל על ידי מגע בשני, מכל מקום בפסוק זה נכלל גם לפסול משקין קודש שנגעו בבשר קודשלד.

מדוע אין רביעי לרבי יוסי מן התורה אם סובר שאוכל מטמא אוכל בקדשים

שם. המהרש"ל (נרש"י שם, נפ"ד ופ"ל) הקשה, לפי מה שכתב רש"י שרבי יוסי מודה שטומאה עושה כיוצא בה בקדשים, אם כן מדוע נקט רש"י לעיל שלרבי יוסי על כרחך רביעי בקודש אינו אלא מדרבנן, הרי אפשר למצוא גם כן רביעי מן התורה, שרץ שנגע בכלי והכלי באוכל ואותו אוכל בעוד אוכל ואוכל במשקהלה. וכמה תירוצים נאמרו בזה:

א. המהרש"ל (שם) תירץ, שהרי לא מצינו במפורש בפסוק שאוכל מטמא משקה, אלא מזה שהוצרך הפסוק למעט 'טמא הוא' למדים שאין עושה כיוצא בו אבל משקה מטמא, כמבואר ברש"י [בסמוך]. וזה רק באוכל ראשון שמטמא משקה, אבל באוכל שבא מן האוכל שאדרבה ממעט הפסוק 'טמא הוא' שאין עושה כיוצא בו, אלא שבקדשים אומרים שיכול לעשות כיוצא בו, אם כן אין בקדשים את הלימוד של 'טמא הוא' שמטמא משקיןלו. וכתב המהרש"ל, שלא מסתבר לומר ששייך רביעי על ידי אוכלין כגון שרץ כלי וכלי אוכל עד ג' אוכלין ושייך רביעי. שזה הוא רחוק שהאוכל מן האוכל בקדשים יהא לו יותר כח מאוכל ראשון בחולין שאין עושה כיוצא בולו.

ב. במהרש"א (נרש"י שם, נפ"ד ולרבי) ביאר, שמה שהוצרך רש"י לומר שרביעי הוא רק מדרבנן, הוא כדי לבאר גם לרבי מאיר ולרבי אלעזר שלא סוברים שטומאה עושה כיוצא בהלח.

ג. עוד תירץ המהרש"א (שם), שהרי לפי האמת לא נמצא אלא מדרבנן, כמו שכתב רש"י כיון שכתוב רביעי בקודש גבי מעלות דרבנןלט.

ד. בפני יהושע (נרש"י שם, נפ"ד ומנעימ) ביאר, שלכן רש"י לא פירש שרביעי בקודש נמצא על ידי שאוכל מטמא אוכל, כיון שכל הקושיא איך שייך רביעי לרבי יוסי היא לפי מה שהסיקה הגמרא לעיל (יח:) שרבי יוסי לא סובר כרבי עקיבא, והגמרא הסיקה כן משום מה שהקשה רבינא לרב אשי מדברי רבא שרבי יוסי לא סבר כרבי עקיבא. אם כן לפי זה לא ניתן לומר שרבי יוסי סובר שאוכל מטמא אוכל, שהרי רבינא אמר לעיל (יח.) בשם רבא מקרא מלא דיבר הכתוב, וגם בקדשים אין אוכל מטמא אוכל. לכן הוצרך רש"י לפרש שמדובר על מעלות דרבנן. והביא רש"י ראיה מהמשנה בחגיגה שהמעלות האחרונות אין בהם חשש טומאה דאורייתא. אלא משום שבאמת לא ברור לרש"י שזה מדרבנן, לפי שפשטות לשון הגמרא בסוטה (מ:) משמע שרביעי בקודש זה מדאורייתא, ומה שבגמרא בחגיגה מבואר שחמש מעלות האחרונות אינם מדאורייתא אינו אלא לפי רבי יוחנן שאמר צירוף דרבנן, ומעדותו של רבי עקיבא נשנית, כמבואר גם בסמוך, משא"כ לרבי חנין שסובר צירוף דאורייתא, ולפי זה כל אותם מעלות של חומר בקודש הם מדאורייתא בין לענין צירוף וכל שכן לענין רביעי בקודש.

לג. **וביאר** שם, מדוע באוכל אפילו בקדשים אינו עושה כיוצא בו ולא משגיחים בפסוק 'והבשר', ובמשקה אף שאינו מטמא בחולין מכל מקום בקדשים דורשים 'והבשר'. לפי שבטומאה כיוצא בו שמיעט הפסוק 'טמא הוא' שאינו עושה כיוצא בו, אומרים מקרא מלא דיבר אפילו בקדשים, ואין לסמוך על הפסוק 'והבשר' יותר מהפסוק 'טמא הוא'. משא"כ משקה שאינו מטמא אחרים, אין על זה שום מיעוט בתורה רק שממילא אתה למד כיון שלא מצינו פסוק במשקה שיטמא אחרים, ממילא אינו מטמא, וכיון שעכ"פ נקרא טמא אומרים שבקדשים מטמא אחרים מפסוק 'והבשר'. **לד. ולפי** זה יישב את שיטת הרמב"ם, שכתב (פנוים הטומאות פי"ז ה"ח) שאין אוכל מטמא אוכל ולא חילק בין חולין לתרומה וקדשים, ומשמע שפסק כרבינא לעיל (יד.) בקדשים אין אוכל מטמא אוכל. ועוד כתב (שם פי"ח ה"ד) ששלישי טמא מן התורה מהפסוק 'והבשר אשר יגע בכל טמא'. ולפי מה שנתבאר ניחא, שבאמת בקדשים אין אוכל מטמא אוכל, ואילו שלישי אפשר באופן שמשקה נגע בבשר שני. **לה. וכן** הקשו בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה לא ליטמטט) שרש"י מכחיש עצמו. ובמראה האופנים (יגל יעקב נרש"י ד"ה ח"ל) הביא לתרץ, שבאמת לפי דברי רש"י שאוכל מטמא אוכל בקדשים לא צריך להגיע לדברי רש"י שיש רביעי רק מדרבנן.

לו. אלא שבמהרש"א (נרש"י שם, נפ"ד ולרבי) כתב שהמהרש"ל דחק בזה לאין צורך. ובפני יהושע (נרש"י שם, נפ"ד ומנעימ) כתב שאין לסברת המהרש"ל שורש וענף בכל הסוגיא ולא בלשון רש"י, וכל דבריו לא היה לרש"י לסתום אלא לפרש. ובמשמרות כהונה (נרש"י שם) הקשה, שכיון שרבי יוסי סובר אוכל מטמא אוכל, על כרחך למד זאת מנבואת חגי, שכן היא שיטת רש"י לעיל (יד. ד"ה מקבלת). ובנבואת חגי היה לחם נזיד יין ושמן, שכל אחד טימא את השני, הרי שאוכל הבא מחמת אוכל מטמא משקה. וראה שם עוד מה שהקשה, ובמה שיישב את דברי המהרש"ל. וראה בידי משה (נרש"י שם, נפ"ד ומוכל), בנחלת אבות (מות שנד) ובאני חומה (נרש"י שם) מה שהאריכו בדבריו. וראה באמרי צרופה (נרש"י ד"ה ח"ל) ובזרע יעקב (שם) מה שהקשו. וראה בפאר הלכה (נרש"י שם, נפ"ד ומוכל) שיישב את דברי המהרש"ל על פי מידות אהרן (על נרי"מ דרבי ישמעאל פ"ב המלק הם"). אמנם ראה בהגהות רבי מרדכי מארדוש (נרש"י שם, נדפס נסוף המסכת) שהאריך דלא כהמהרש"ל. **לז. וראה** בפאר הלכה (נרש"י שם, נפ"ד ומוכל) שהקשה, שעדיין יתכן רביעי בקודש שהוא דאורייתא כגון משקה קודש שנגע באוכל שלישי. ותירץ, שהלכה כרב פפא שמשקי בי מטבחיא דכן אפילו למ"ד טומאת משקין דאורייתא. **לח. וכן** תירצו בראש משביר ובזרע יעקב (נרש"י שם). אלא שהמהרש"א הקשה לפי רש"י שרבי יוסי סובר טומאה עושה כיוצא בו ורבי מאיר סובר שאין עושה כיוצא בו, אם כן למה דחק רבי ירמיה לעיל (טו:) להעמיד את מחלוקת רבי יוסי ורבי מאיר במשנה בבשר שנטמא ממשקין וחולקים אם טומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא או לא, ורבי יוסי אמר לפי רבי עקיבא והוא עצמו אינו סובר כן, היה לו להעמיד בבשר שנטמא מאוכל, ורבי מאיר ורבי יוסי חולקים לפי שיטת עצמם אם אוכל מטמא אוכל בקדשים מן התורה או לא, שרבי יוסי שסובר אוכל מטמא אוכל מן התורה אם כן הולד שלישי דאורייתא, ולרבי מאיר שסובר שאין אוכל מטמא אוכל מן התורה הולד שלישי מדרבנן, ולא נצטרך לומר שחולקים לפי רבי עקיבא. ותירץ כפירוש רש"י לעיל (יח. ד"ה לימד), שכיון שרבי עקיבא עצמו הובא במשנה והוסיף עדות על עדותו של רבי חנינא, לכן עדיף להעמיד שרבי יוסי בשיטת רבי עקיבא אמר אפילו שהוא עצמו אינו סובר כן. אלא שהפני יהושע (נרש"י שם, נפ"ד ומנעימ) הקשה, שהרי רש"י לא כתב אלא שלרבי מאיר אין הוכחה שאוכל מטמא אוכל, אבל מנין למהרש"א שבהכרח רבי מאיר חולק על רבי יוסי וסובר שאין אוכל מטמא אוכל בקדשים, ואדרבה ברש"י לעיל (טו: ד"ה ורבי) מבואר שלפי רבי ירמיה סובר רבי מאיר שאוכל מטמא אוכל בקדשים. וכן הקשו עוד מפרשים [ראש יוסף (נרש"י שם, נפ"ד ומוכל שלישי), נימוקי הגרי"ב (על המהרש"ל אות ה), מים עמוקים (נרש"י שם, נפ"ד ופ"ל), מראה האופנים (יגל יעקב נרש"י שם), זרעו של אברהם (ד"ה עו"כ רש"י - הרמשון), ליקוט מהרי"א (נרש"י שם), חיים לישראל (ד"ה וכמה), בארות המים (נרש"י שם, נפ"ד ופ"ל) ובידי משה (ד"ה ומהרש"ל)]. ועוד הקשה הראש יוסף (שם), שאמנם יש לפרש שרבי יוסי אמר את דבריו לפי רבי עקיבא שהובא במשנה, אבל ודאי שעדיף יותר לפרש שנחלקו לפי שיטת עצמם של רבי יוסי ורבי מאיר ממש. וראה בידי משה (שם) בכוונת המהרש"א. וראה במראה האופנים (יגל יעקב, שם, נסוף דנמיו) מה שהכריח את המהרש"א לפרש כן. ובמשמרות כהונה (ד"ה והנה) תירץ, שרבי ירמיה סובר טומאה עושה כיוצא בה בקדשים, ולפי זה כולם סוברים כן וגם רבי מאיר סובר כן, ולא שייך לומר שרבי מאיר לשיטתו שאין אוכל מטמא אוכל. ולא כתב רש"י שרבי מאיר סובר אין טומאה עושה כיוצא בה אלא למאן דאמר אין אוכל מטמא אוכל אפילו בקדשים, שהוא מעמיד את כל התנאים כן, חוץ מרבי יוסי שמוכרחים לומר שסובר שטומאה עושה כיוצא בה. וראה שם עוד מה שתירץ. וראה בידי משה (שם) ובנחלת אבות (מות שנג) מה שהעירו בדבריו. ובאור לישרים (נרש"י ד"ה ח"ל) תירץ את קושיית המהרש"א, שרבי מאיר שסובר שטומאת משקין לטמא אחרים דרבנן ודאי אינו חולק על זה שלמדים שלישי מן התורה מהפסוק 'והבשר אשר יגע', ומהיכן קיבל טומאה, ועל כרחך שאוכל מטמא אוכל בקדשים. ובחידושי רבי משה מאמיראן (נרש"י שם, נפ"ד לח) תירץ על פי רש"י (לעיל טו: ד"ה רבי יוסי) שרבי ירמיה סובר שלכולי עלמא אוכל מטמא אוכל בקדשים, ולכך לא רצה לומר שלרבי מאיר אין אוכל מטמא אוכל, משום שבאמת כולם סוברים שאוכל מטמא אוכל בקדשים. ועוד, שלא רצה לומר בדברי רבי מאיר דבר שלא מצינו לו במפורש. וראה עוד בפאר הלכה (ד"ה הקשה, עמ' קעו), בבן משק (ד"ה עוד הקשה), בזרע יעקב (ד"ה ומ"ש), ביד יהודה (נרש"י ד"ה ח"ל) ובקרן לדוד (מות קיב) שיישבו את קושיית המהרש"א. וראה עוד באברהם יגל (שם) לא כהמהרש"א. **לט. וכן** כתב בתוספות רבינו פרץ (ד"ה ומ"מ), שהיה אפשר לומר שמצינו רביעי על ידי אוכל שטימא אוכל, אלא פשוט לרש"י שאין זה אלא דרבנן כמו שמוכח בחגיגה שרביעי בקודש נמנה גבי מעלות שאין להם דרגא דטומאה דאורייתא.

ואם כן יקשה לאמוראים שרביעי מדאורייתא וכל שכן שלישי כפי שאמר רבי יוסי למדנו שלישי בקודש מן התורה, אם כן איך מצאנו שלישי ורביעי מדאורייתא לרבי יוסי, שהרי משמע כאן שרבי יוסי עצמו סובר שטומאת משקין לטמא אחרים לא דאורייתא כיון שהוא לא סובר כרבי עקיבא. לכך הוצרך רש"י לפרש שעל כרחך סובר רבי יוסי אוכל מטמא אוכל, והיינו לאמוראים שסוברים שבמשנה בחגיגה מדובר על טומאות דאורייתא, ולפי זה על כרחך שאמוראים אלו אינם סוברים מה שאמר רבינא מקרא מלא דיבר הכתוב, אלא כשיטה שבקדשים עושה כיוצא בו. ומכל מקום לרבינא שסובר מקרא מלא דיבר הכתוב הוצרך רש"י לתירוצו הראשון שרביעי בקודש מדרבנן[מ].

ה. **הצל"ח** (לעיל טו: תוס' ה) **הביא לתרץ בשם הג"ר פייבש מזלאטשוב**, שכיון שמה שלמדים שלישי בתרומה היינו בק"ו מטבול יום, ומה טבול יום שמותר בחולין אסור בתרומה, שני שפסול בחולין אינו דין שיעשה שלישי בתרומה, אם כן יש לומר שדווקא שני שפסול בחולין הוא שעושה שלישי בתרומה, אבל שני שמותר בחולין אינו עושה שלישי בתרומה, ולכך אוכל שנטמא מאוכל שנטמא בחולין, אפילו למ"ד שבתרומה טמאה עושה כיוצא בה, מכל מקום שני זה אינו עושה שלישי בתרומה, שלגביו הרי נסתר הק"ו, שאיך נעשה ק"ו ומה טבו"י שמותר בחולין וכו' שני שאסור בחולין וכו', והרי שני זה עצמו מותר בחולין. וכן בשלישי שעושה רביעי בקודש שלמדים ממחוסר כיפורים שמותר בתרומה ופסול בקודש שלישי לא כל שכן, היינו דווקא שלישי שהוא פסול בתרומה, שאם לא כן נסתר הק"ו ממחוסר כיפורים. ועל פי זה יש לומר שאפילו שאוכל מטמא אוכל בקדשים ולכן שייך שלישי בקודש, מכל מקום עדיין אין רביעי בקודש, שכיון שמה שלמדים רביעי בקודש היינו מק"ו ממחוסר כיפורים, אם כן איך מצאנו שלישי אוכל שיעשה רביעי, הרי האוכל שלישי על כרחך קיבל טומאתו מאוכל שהרי משקה אינו מטמא אחרים מן התורה, וכיון שמאוכל קיבל שוב אין שלישי זה פסול בתרומה, שבתרומה אין אוכל עושה כיוצא בו, ואם כן אין ק"ו לרביעי. לכן כתב רש"י שרביעי הוא רק מדרבנן[מא].

ו. **עוד כתב הצל"ח** (תוס' קל) **ליישב על פי מה שכתב רש"י לעיל** (יח: ד"ה ולמדנו) שאם לא היה פסוק לשלישי בקודש היינו אומרים דיו, ואף אם היינו יודעים שלישי ממקום אחר, לא היינו למדים רביעי מק"ו והיינו אומרים דיו. ולפי זה עכשיו שסבר רבי יוסי שבקדשים טומאה עושה כיוצא בה, וכתבו **תוספות** (לעיל יז. ד"ה אבל) שהוא לומד מ'והבשר אשר יגע בכל טמא', לפי זה אפילו שלמדים גם מ'והבשר אשר יגע בכל טמא' לשלישי, כי הפסוק עוסק גם שנגע בשני, מכל מקום הפסוק איננו מיותר לזה, שבלאו הכי צריך לטומאה עושה כיוצא בה, ואם כן שוב אי אפשר ללמוד רביעי בק"ו כי אומרים דיו. ולכן כתב רש"י שלרבי יוסי רביעי בקודש מדרבנן, כי ממה נפשך, אם אין טומאה עושה כיוצא בה לא מצאנו רביעי מן התורה, ואם טומאה עושה כיוצא בה בקדשים אומרים דיו, ולא מצינו ללמוד מק"ו. אלא שהקשה, שרש"י לעיל (סס ד"ה אבל) לא פירש כתוספות, אלא פירש בקדשים עושה כיוצא בה שלמדים מנבואת חגי, ואם כן למדים לרביעי מהפסוק 'והבשר' ואין לומר דיו. לכן תירץ, שלפי רש"י מוכח לרבי יוסי שמשקין אינם מטמאים אוכל אפילו בקדשים[מב]. ולפי"ז שוב רביעי בקודש לאו דאורייתא, שהרי יש פירכא שאי אפשר ללמוד ק"ו ממחוסר כיפורים ששלישי שפסול בתרומה אינו דין שיעשה רביעי בקודש, כי יש לומר משקין יוכיחו, ואפילו הם ראשון או שני שפסולים בחולין אינם עושים אפילו שני או שלישי בקודש, והוא הדין שלישי אף שפסול בתרומה לא יטמא יותר בקודש. וכן יש לפרוך על הק"ו בשלישי בתרומה שלמדים מטבול יום שפסול בחולין, משקין ראשונים ושניים יוכיחו שפסול בחולין ואף על פי כן אינם פוסלים יותר בתרומה. ולכן פירש רש"י שרביעי הוא רק מדרבנן. ואין לומר שנלמד בקל וחומר שמשקין יטמאו אחרים בתרומה וקדשים בק"ו מטבול יום שמותר בחולין פוסל בתרומה משקה ראשון ושני שפסולים בחולין אינו דין שיפסלו אחרים בתרומה וקדשים. כי יש לומר שבזה שוב אומרים דיו כחולין, מה חולין המשקה פסול ואינו פוסל, הוא הדין תרומה וקדשים, שהרי אין לנו פסוק מיוחד בתרומה וקדשים שמשקין יהיה להם אפילו טומאת עצמן, רק כמו שבחולין פסולים שלמדים מ'טמא הוא' שאוכל מטמא משקה או מ'כל משקה יטמא', הוא הדין בתרומה וקדשים, ומה שאין לו פסוק מיוחד אומרים לדעת רש"י דיו[מג].

ז. **בפני משה** (ספירמן, ד"ה ומה) **תירץ**, שמה שכתב רש"י שרביעי בקודש מדרבנן, לפי שהרי אם נרצה להמציא רביעי בקודש על כרחך לא נמצא רק על ידי שלישי של אוכל, ואותו שלישי אי אפשר שקיבל טומאה ממשקה שהרי משקה אינו מטמא אחרים, ואם כן על כרחך גם קיבל טומאתו מאוכל, ועתה שאנו רוצים ללמוד רביעי בקודש מקל וחומר ממחוסר כיפורים, שמה מחוסר כיפורים שמותר בתרומה פסול בקודש שלישי שפסול בתרומה אינו דין שיעשה רביעי בקודש, אם כן בשלישי זה שאנו רוצים לומר שיעשה רביעי אין קל וחומר, משום שאי אפשר לומר שלישי שפסול בתרומה, שהרי שלישי זה מאוכל קיבל טומאתו, ובתרומה אין אוכל מטמא אוכל, שהרי לא כתוב שאוכל מטמא אוכל כי אם בקדשים אבל לא בתרומה, ואם כן אין ק"ו, ולכן כתב רש"י שרביעי בקודש מדרבנן הוא[מד].

מנין רבי יוסי לומד טומאת משקין

שם. רש"י (ד"ה ח"ל) דן, מנין לרבי יוסי שאוכל מטמא משקה, והרי כיון שאינו דורש 'יִטְמָא' יְטַמֵּא, מנין שאוכל מטמא אחרים[מה]. וכתב רש"י, שרבי יוסי למד דין זה ממה שנאמר בטומאת אוכלין 'וכי יותן מים על זרע וגו' טמא הוא', ודרשה הגמרא הוא טמא ואינו עושה כיוצא בו, מוכח שאמנם כיוצא בו אינו מטמא אבל משקה שאינו כיוצא בו מטמא אותו[מו]. אלא שהוקשה לרש"י שמא נדרוש 'טמא הוא' הוא טמא ואינו מטמא אחרים. ותירץ, שאם כן מספיק שתכתוב התורה טמא, ונדע שאין טומאה לאחרים, וכיון שכתבה התורה 'הוא' למעט, משמע שאינו מטמא רק את האוכל כיוצא בו אבל מטמא משקין שאינם כיוצא בו.

ובתוספות (ד"ה אם) הקשו על רש"י, שבשלמא לאביי ורב אדא הסוברים לעיל (יז.) שבקדשים אוכל מטמא אוכל אין להעמיד את ה'הוא' בקדשים, אבל לרבינא הסובר שאף בקדשים אין אוכל מטמא אוכל, שמא ה'הוא' בא למעט קדשים, שהייתי אומר כיון שנאמר בהם 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל', משמע שאוכל נטמא מאוכל, ובא 'הוא' לומר שאינו מטמא, אבל בחולין אולי באמת אוכל מטמא אוכל[מז].

ובפני יהושע (נתוס' סס, נפ"ד ועוד) **יישב**, שאין להעמיד את לשון הפסוק 'טמא הוא' שכתוב בחולין למעט קדשים שלא נלמד מהפסוק 'והבשר אשר יגע בכל טמא', כיון שבלאו הכי לפי רבי עקיבא צריך את הפסוק 'והבשר' לרביעי בקודש כמו שכתבו תוספות לעיל (ד"ה ניתני), או לרבות אפילו על ידי עצים

מ. **ולפי** זה כתב הפני יהושע (נתוס' סס, נפ"ד ומה) ליישב את דברי רש"י שהוכיח מהגמרא בחגיגה שהמשנה עוסקת במעלות מדרבנן, שהרי הגמרא בסמוך העמידה משנה זו כרבי עקיבא שדורש שאוכל שני עושה שלישי דאורייתא [וכמו שהקשו תוספות לעיל]. ויישב, שמשום ששם בחגיגה יש מחלוקת אמוראים אם אותם חמש מעלות האחרונות הם דאורייתא או דרבנן, משום כך הוצרך רש"י לפרש בשני אופנים, שלמאן דאמר אחד רביעי בקודש זה מדרבנן, ולמ"ד דאורייתא על כרחך שאוכל מטמא אוכל. וראה בשפת אמת (נרש"י סס, נסוף דנכריו), בידי משה (ד"ה ולפיכך לכפנ"י) ובחיים לישראל (נרש"י סס) מה שהקשו על הפני יהושע. **מא. וראה** בתוספות חכמי אנגליה (בהוספות, יח: ד"ה ר' יוסי) שכתבו ממש כסברא זו. וכן כתב באור חדש (נרש"י סס). וראה בפתח הבית (תוס קכה) מה שהקשה. וראה עוד בפני אפרים (נרש"י סס). **מב. וכמו** שביאר הצל"ח בארוכה [הובא לעיל בענין 'איך לרבי יוסי יש אוכל שלישי']. **מג. כמו** שנתבאר במהרש"א לעיל (יח: נתוס' ד"ה למדנו) בדעת רש"י. וכן ביאר במשמרות כהונה (נרש"י סס). **מד. וכעין** זה יישבו בחידושי ריב"ש (ד"ה ח"ל) ובסדרי טהרות (כלים עמ' קנג, ד"ה ג). וראה שם עוד בארוכה. וראה עוד במים אדירים (ד"ה ח"ל) ובנחלת יהושע (נרש"י סס) ביישוב דברי רש"י. **מה. שאין** לומר שכמו שאוכל מטמא אוכל מ'והבשר' הוא הדין שמטמא משקה, שכיון שמשקין קלים כל כך שאינם מטמאים אחרים הוא הדין שלא מקבלים טומאה רק מכלי. ועוד, כיון שמפורש 'והבשר אשר יגע בכל טמא' משמע אוכל דווקא אבל משקין דווקא מקבלים מכלי ראשון להיות המשקין שני ולא יותר. עקבי יעקב (ד"ה נתוס'). **מו. אלא** שהמהרש"א (נרש"י סס, נפ"ד ופוכל) הקשה, שעדיין יש לומר אוכל הבא מחמת שרץ שחמור מטמא משקה, אבל אוכל הבא מחמת כלי שהוא קל לא יטמא משקה, כמו שהקשתה הגמרא לעיל (יח.). ובמירא דכיא (סס) תירץ, שמאחר שמשקה הבא מחמת כלי מטמא איך אוכל לא יטמא משקה. וראה מה שהקשה באני חומה (ד"ה והנה) על דבריו. ובנימוקי הגרי"ב (על המהרש"א תוס ו) תירץ, שכיון שרבי יוסי עצמו סובר שאין שני עושה שלישי בחולין, ובחולין אוכל ראשון מטמא משקה שלמדים מ'טמא הוא' שאין עושה דווקא כיוצא בו אבל משקין מטמא, ממילא גם בתרומה כיון שנלמד מטבול יום שעושה שלישי בתרומה, ומשקה הבא מחמת כלי אינו מטמא שטומאת משקין לטמא אחרים הוא מדרבנן, ועל כרחך אוכל שני מטמא משקה להיות שלישי שהרי אין אוכל מטמא אוכל בתרומה רק בקדשים לרבי יוסי, ועל כן הועיל הק"ו לענין זה שאוכל מטמא משקה, כמו שמצינו בחולין שאוכל ראשון מטמא משקה, כמו כן בתרומה אוכל שני עושה שלישי בק"ו מטבול יום. וכן כתב בדרכי יושר (נרש"י סס). וכעין זה כתב בפאר הלכה (נרש"י סס, נפ"ד ופוכל). ובמים עמוקים (לעיל יח: ד"ה ולמדנו, נסוף דנכריו) תירץ, שכיון שמצינו באוכל הבא מן השרץ שמטמא אחרים, אם כן מה שלמדים תרומה מטבול יום, מסתבר לומר ששני היה אוכל והשלישי היה משקה ולא הפוך שאוכל מצינו שמטמא אוכל אבל משקין לא מצינו כלל. וכעין זה תירץ במשמרות כהונה (ד"ה ודע). ובקמח פסח (נרש"י סס) כתב, שאם היה אוכל חומרא ודאי היה אפשר לומר שרק אוכל הבא מחמת שרץ חמור ומטמא משקה, אבל באמת מה שאוכל מטמא משקה אינו מחמת חומרא של האוכל, אלא משום חומרת המשקין הואיל והם עלולים לקבל טומאה. ובראש משביר (נרש"י סס, נפ"ד ופוכל) תירץ, שכיון שהפסוק 'טמא הוא' שמדבר בשרץ בא להשמיע קולא שאין עושה כיוצא בו, ומזה שצריך למעט כיוצא בו למדים ממילא שאוכל מטמא משקה, אם כן זה שאוכל מטמא משקה אינו מפורש בשרץ, ולכן אין לנו לחלק בזה בין כלי לשרץ. ובמעיל שמואל (נרש"י סס) תירץ, שודאי שאוכל הבא מחמת כלי אינו מטמא כלל שאין שני עושה שלישי בחולין, ובתרומה למדים בק"ו מטבול יום שעושה שלישי ואז אין לחלק בין אוכל למשקה, ועוד שטבול יום פוסל אוכלין ומשקין. וכעין זה תירץ בנחלת יהושע (נרש"י סס, נפ"ד ופוכל). ובבארות המים (סס) תירץ, שכיון שגילה הפסוק לענין טומאה עושה כיוצא בה שאין חילוק בין משקין הבאין משרץ לבאין מחמת כלי הוא הדין לענין אוכל שיטמא אחרים. וכעין זה תירץ בצמח דוד (סס). וראה עוד בחק נתן (סס) ובמים אדירים (נרש"י סס, נפ"ד ופוכל) ובחידושי רבי משה מאימראן (סס) בארוכה, ובמשנת רבי אליעזר בן יעקב (נרש"י סס) ובמשיב נפש (ד"ה וכדרך) ובקרן לדוד (תוס קיד) ובשמו אברהם (נרש"י סס, נפ"ד ופוכל). **מז. שמא** בקדשים אוכל מטמא אחרים מ'והבשר אשר יגע', והוצרך 'הוא' למעט שאין עושה כיוצא בו, אבל בחולין עדיין אפשר שאין אוכל מטמא אחרים כלל לרבי מאיר שסבר כרבינא. מהרש"א (נתוס' סס, נפ"ד ופוכל). ובאור חדש (סס) הקשה, מנין שבקדשים אוכל מטמא אחרים, שמא 'טמא הוא' ממעט לגמרי שהוא לבדו טמא ואינו מטמא אחרים כלל. ואין לומר כתירוץ רש"י שאם כן שישתוק הפסוק מלכתוב 'הוא'. שהרי אם לא היה כתוב 'הוא', היינו מרבים מ'והבשר אשר יגע' שאוכל מטמא אוכל בקדשים, לכן צריך 'הוא', ולעולם אינו מטמא אחרים כלל. וכעין זה הקשה בשלמי תודה (נתוס' סס, נפ"ד ד"ה מ). וראה מה שהקשו בבן משק (נתוס' סס) ובידי משה (נתוס' סס, נפ"ד ח"ל).

ולבונה, אם כן מנין להעמיד את הפסוק לענין אוכל מטמא אוכל, כיון שבהדיא מיעטו הפסוק שאין טומאה עושה כיוצא בו, כפי שלמדנו לעיל (יח.) שלמדים מ׳יִטְמָא׳ יְטַמֵּא שאין טומאה עושה כיוצא בו, וכל שכן לפי רבינא שמקרא מלא דיבר הכתוב וכלל אין טומאה עושה כיוצא בומח.

באברהם יגל (נמוס׳ שס, נפ״ד סנכ) תירץ, שמה שרש״י כתב שלמדים מ׳טמא הוא׳, זה לפי רבי יוסי ורבי מאיר שלא סוברים ׳יִטְמָא׳ יְטַמֵּא, וסוברים שאוכל מטמאים אוכלים בקדשים. אך רבינא שסובר בקדשים אינו עושה כיוצא בו אמר לפי רבי עקיבא שסובר ׳יִטְמָא׳ יְטַמֵּא, ומזה למדים באמת שאוכל מטמא משקהמט.

מדוע רבי יוסי אמר במשנה אינה היא המדה

שם. רש״י (ד״ה סנכ) הקשה, הואיל ולרבי יוסי משקין לא מטמאים אחרים אלא מדרבנן, אם כן מדוע אמר רבי יוסי במשנה אינה היא המדה, שאין ללמוד מעדותו של רבי חנינא סגן הכהנים את מה שרבי מאיר אמר מדבריהם למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח, ורבי ירמיה לעיל (טו:) העמיד שרבי יוסי הולך לשיטתו שטומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא, ורבי חנינא סגן הכהנים דיבר במקרה שבשר נטמא במשקין שנטמאו מחמת שרץ, וכיון שטומאת משקין דאורייתא אין ללמוד היתר לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה בשעה ששית בערב פסח שאסור רק מדרבנן. אבל אם נאמר שרבי יוסי סובר שמשקין לא מטמאים אחרים אלא מדרבנן כמסקנת הגמרא כאן שרק בשיטת רבי עקיבא אמרה שטומאת משקין דאורייתא, והוא עצמו אינו סובר כן, אם כן אי אפשר להעמיד את דברי רבי יוסי כרבי ירמיה, ומדוע אמר רבי יוסי אינה היא המדה, מדה ומדה היא, שהרי רבי יוסי סובר טומאת משקין דרבנן וגם רבי מאיר דיבר על שורפין בשעה ששית שאינה אלא מדרבנן[נ]. ותירץ רש״י, שכל מה שרבי ירמיה העמיד שרבי יוסי הולך לשיטתו שטומאת משקין דאורייתא, היינו לפי מה שאמרה הגמרא שרבי יוסי אמר לפי רבי עקיבא שדורש יִטְמָא׳ יְטַמֵּא, שהרי מזה הביאה הגמרא ראיה מהברייתא שרבי יוסי סובר טומאת משקין דאורייתא, ואין זה אלא בדעת רבי עקיבא.

בתוספות הרשב״א (לעיל טו: ד״ה ורבי יוסי) הקשהנא, כיון שרבי יוסי אמר את דבריו לפי רבי עקיבא והוא עצמו אינו סובר כן, אם כן מדוע אמר רבי ירמיה שרבי יוסי הולך לשיטתו, וכי לא מודה רבי מאיר שלרבי עקיבא טומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא, הרי רבי עקיבא דורש בהדיא ׳יִטְמָא׳ יְטַמֵּא, ואיך רבי מאיר למד במשנה מדברי רבי עקיבא ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה הגנב. ואין לומר שרבי עקיבא היה דורש ׳יטמא׳ במשקין על הכשר ולא על טומאה, שעל כרחך לרבי מאיר טומאת עצמן דאורייתא כמו שאמר בברייתא (לעיל טז.) ספק משקין ליטמא טמא, ואם כן מנין לרבי מאיר שרבי עקיבא דורש ׳יטמא׳ במשקה על הכשר. ותירץ, שגם רבי מאיר דורש יטמא במשקין על הכשר, ומה שטומאת עצמן דאורייתא, לומד ממה שכתוב לגבי אוכל ׳טמא הוא׳ ואין עושה כיוצא בו טמא, משמע שמטמא משקה שאינו כיוצא בונג. אלא שהקשה, שכיון שרבי יוסי אמר אינה היא המדה לפי רבי עקיבא, אם כן איך אמר במשנה ומודה רבי יהושע ששורפין זו לעצמה וזו לעצמה, הרי רבי יהושע סובר טומאת משקין דרבנן כמבואר בסוטה (מ:), ואם כן לדבריו אפשר לשרוף את התרומה הטהורה עם הטמאה יחד שמדה ומדה היא. ותירץ, שיתכן ובין רבי יהושע ורבי יוסי סוברים שטומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא, ולא מטעמו של רבי עקיבא, ולא דורשים ׳יִטְמָא׳ יְטַמֵּא, אלא שלמדים משקין בק״ו מאוכל שאין עלול לקבל טומאה ומטמא אחרים כמו שלמדים מ׳טמא הוא׳ ואין עושה כיוצא בו טמא אבל שאין כיוצא בו מטמא, ק״ו למשקין שעלולים לקבל טומאהנד.

בתוספות רבינו פרץ (ד״ה נכן - הגני) כתב, שדוחק לומר שרבי יוסי אמר אינה היא המדה לפי רבי עקיבא והוא עצמו אינו סובר כן. והביא בשם רבי שלמה מדרוויש, שלעולם מה שאמר רבי יוסי אינה היא המדה הוא אמר לפי שיטתו שלו, ומכל מקום לא קשה מדוע אמר אינה היא המדה, משום שמה שסובר משקין אינם מטמאים אחרים מדאורייתא היינו דווקא לגבי חולין, אבל לגבי טומאת תרומה וקדשים סובר שמטמאים אפילו מן התורהנה. ולומד את זה מק״ו, שמזה שבק״ו מתרומה אמרו שני שפסול בחולין, משמע בכל שני אפילו שני של משקה, וכן בשלישי שפסול בתרומה היינו בכל שלישי אפילו ממשקה. ואם כן הק״ו הוא, ומה טבול יום שמותר בחולין אסור בתרומה, שני שפסול בחולין, היינו כל שני בין שני אוכל ובין שני משקה, אינו דין שיהא שלישי בתרומה. וכן מה מחוסר כיפורים שמותר בתרומה פסול בקודש, שלישי שאסור בתרומה והיינו כל שלישי בין אוכל בין משקה, אינו דין שיעשה רביעי גם ממשקה. ואם כן מיושב מדוע רבי יוסי אמר אינה היא המדה, לפי שבקדשים באמת סובר שמשקין מטמאים מן התורה. ורבי מאיר שלמד שמותר לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה, סובר שמשקין אינם מטמאים אחרים אפילו בתרומה וקדשים, שאינו סובר ק״ו זהנו.

בדחיית השיטה שרבי יוסי סובר שמשקין מטמאים דאורייתא

שם. רש״י (ד״ה סנכ) הביא שיטה שרבי יוסי סובר ׳יִטְמָא׳ יְטַמֵּא לגבי משקין, ומה שאמרה הגמרא שרבי יוסי לא סובר כרבי עקיבא, היינו לענין טומאה עושה כיוצא בה. וביאר **המהרש״א** (נרש״י שס, נפ״ד ומני), שלשיטה זו רבי יוסי סובר את מה שדרש רבי עקיבא ׳יִטְמָא׳ יְטַמֵּא לטמא אחרים, בין ב׳יטמא׳ שכתוב אצל משקה ובין ב׳יטמא׳ שכתוב באוכל. ומה שאמר רב אשי שרבי יוסי לא סובר כרבי עקיבא, היינו שלא סובר מה שאמר רבי עקיבא שככר שני עושה שלישי בחולין שמשמע שאוכל מטמא אוכל כיוצא בו, אבל ודאי מודה רבי יוסי שאוכל מטמא אחרים מן התורה ומשקה מטמא אחרים מן התורהנז. ולפי שיטה זו כתב רש״י מצינו רביעי בקודש, שרץ שנגע בכלי והכלי באוכל והאוכל במשקה והמשקה באוכלנח. אלא שרש״י כתב שאי אפשר להעמידו מפני כמה טעמיםנט. והמהרש״א (שם) כתב, שקשה עוד על פירוש זה, שאם כן איך אמר רבי יוסי לעיל שלישי מן התורה ממה שכתוב ׳והבשר אשר יגע בכל טמא׳, ודייקה הגמרא מי לא עסקינן שנגע בשני, הרי כיון שדורש ׳יטמא׳ לטמא אחרים אם כן לרבי יוסי גם רביעי בקודש הוא מן התורה, שהרי שלישי הוא טמא, ואם כן גם הנוגע בו יטמא מן התורה מהפסוק ׳והבשר אשר יגע בכל טמא׳. ובאחרונים[ס] הקשו עוד, שלפי שיטה זו איך מתורצת קושיית הגמרא, שהרי כיון שסובר רבי יוסי כרבי עקיבא במה שדרש ׳יטמא׳ לטמא אחרים, הרי סובר ששני עושה שלישי בחולין, ואם כן שרבי יוסי ישנה גם רביעי בתרומה וחמישי בקודשסא. ובגבעת פנחס (ד״ה מהרש״ם) הקשה מהמבואר בגמרא בסוטה (נ.) שרבי

מח. **וראה** בידי משה (ד״ה ורמ״י להפנ״י) ובחיים לישראל (נמוס׳ שס, נפ״ד תומר) מה שהקשו על דבריו. מט. **וכעין** זה תירץ באור הנערב (נרש״י ד״ה סנ). וראה עוד במים עמוקים (נרש״י שס, נפ״ד ופ״נ), באהל דוד (נמוס׳ שס), בזרעו של אברהם (נמוס׳ שס, נפ״ד ושוד), בהאלף לך שלמה (נמוס׳ שס) ובמשיב נפש (שם). נ. **וכן** הקשו תוספות לעיל (טו: ד״ה רבי), ראה שם מה שתירצו. נא. **וכן** הובאו כל דבריו בתוספות הרא״ש (ד״ה ושוד הקשה). נב. **וכעין** זה הקשו תוספות לעיל (שם). נג. **כדברי** רש״י כאן בדעת רבי יוסי. נד. **אלא** שהקשה, שהרי אין אוכל מטמא אוכל, ואיך נלמד מאוכל שמשקין יטמאו אוכל. ועוד קשה, למאן דאמר שטומאת משקין דרבנן למה אינו לומד בק״ו זה למשקין. נה. **וכן** נתבאר לעיל [בענין ׳איך לרבי יוסי יש אוכל שלישי׳] מדברי המהר״ם חלאווה שרבי יוסי מודה בקדשים שאוכל מטמא משקה ומשקה אוכל. וכן ביאר השפת אמת (נרש״י ד״ה סנ). וראה עוד במהר״ם חלאווה לעיל (טו: ד״ה ומהדר). נו. **אלא** שהקשה על מה שאמרה הגמרא לעיל (טו:) שרבי מאיר הולך לשיטתו מהברייתא שאמר ספק משקין ליטמא טמא לטמא אחרים טהור, ולכאורה אולי מה שאין מטמאים אחרים היינו דווקא בחולין ולא בתרומה וקדשים. ותירץ, שעל כרחך דיבר גם בקדשים מזה שכתוב בברייתא וכן היה רבי אלעזר אומר כדבריו, והרי רבי אלעזר דיבר בקדשים מזה שאמר משקי בי מטבחיא דכן, אם כן רבי מאיר גם כן דיבר בקדשים. וראה בתוספות הרא״ש (ד״ה ומטמא). וראה עוד בפאר הלכה (לעיל טו. נמוס׳ ד״ה ולא, נפ״ד ונרמה). נז. **בחידושי** רבי משה מאימראן (נרש״י שס, נפ״ד ומני) ביאר את השקלא וטריא בגמרא, שמתחילה רבינא שאל שהרי רבא אמר לא רבי יוסי סבר כרבי עקיבא, אם כן רבי יוסי לא דורש ׳יִטְמָא׳ יְטַמֵּא כלל, ותירץ לו, שרבי יוסי בשיטת רבי עקיבא אמרה שדורש ׳יִטְמָא׳ יְטַמֵּא והוא לא סובר לגמרי כרבי עקיבא שאוכל יטמא אוכל, וזה מה שאמר רבא שרבי יוסי לא סובר כרבי עקיבא. ואחרי זה הקשו בשלמא רבי יוסי ודאי לא סובר כרבי עקיבא שטומאה עושה כיוצא בה, מזה שכתוב בברייתא (לעיל טו.) רבי יוסי אומר ספק משקין לאוכלין טמאים, ודווקא נקט אוכלין אבל למשקין טהורים משום שהם כיוצא בהם, אלא רבי עקיבא מנין שלא סבר כרבי יוסי, על זה הביאה הגמרא ברייתא מנין לרביעי בקודש שהוא סבר כמו רבי יוסי, והיינו הק״ו של מחוסר כיפורים. נח. **והוסיף** רש״י, שאף שלשיטה זו אין הוכחה שרבי יוסי סובר שטומאת רביעי מדרבנן, שיש לומר שרביעי דאורייתא כיון שדורש ׳יִטְמָא׳ יְטַמֵּא אחרים, מכל מקום לפי רבי מאיר שאמר להדיא לעיל (טז.) טומאת משקין לטמא אחרים לאו דאורייתא, בעל כרחך צריך לומר שסובר שרביעי מדרבנן. נט. **וביאר** במלא הרועים (נרש״י שס) שכוונתו למה שכתב לעיל (יח. ד״ה לימד) שהביא שיטה זו שרבי עקיבא סובר שאוכל מטמא אוכל ודחה את זה מכח הרבה קושיות. וראה בתוספות רבינו פרץ (ד״ה וי״מ) מה שהקשה. ס. **ראש** יוסף (נרש״י שס, נפ״ד ומני), משמרות כהונה, חידושי רבי משה מאימראן ובקול מבשר (שם), בגבעת פנחס (ד״ה מהרש״ם), בעקבי יעקב ובפני אפרים (נרש״י שס, נפ״ד ומני). סא. **וביאר** הראש יוסף (שם) על פי מה שהקשו תוספות לעיל (יח. ד״ה ומה) שנאמר ומה אוכל אינו מטמא אוכל, משקה שנטמא מאוכל אינו דין שלא יטמא אוכל, ושיטה זו שהביא רש״י סוברת שזו סברא נכונה, ולכן יש לומר, שבשלמא רבי עקיבא שסובר שככר שני עושה שלישי בחולין ואף בחולין אוכל מטמא אוכל והוא הדין משקין, שייך להקשות שאם סובר כרבי יוסי ניתני נמי רביעי בתרומה וחמישי בקודש, שאפשר למצוא רביעי וחמישי על ידי מגע כסדר הזה, שרץ אוכל אוכל עד רביעי או חמישי, ששוב לא קשה קושיית תוספות, שהרי אוכל עצמו מטמא אוכל, ולכך גם משקה הבא ממנו מטמא אוכל. אך לרב יוסי שחולק על רבי עקיבא וסובר שאין אוכל מטמא אוכל בחולין, אם כן גם משקה הבא מאוכל אין מטמא אוכל, ואם כן לא מצינו רביעי וחמישי, ולכן אף שרבי יוסי דורש ׳יטמא׳ יטמא אחרים וסבור שטומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא, מכל מקום לא קשה שישנה רביעי בתרומה וחמישי בקודש, שמשקה הבא מאוכל אינו מטמא אוכל, ושוב אין רביעי בתרומה, ששרץ שנגע בכלי שנגע באוכל שנגע במשקה שוב אי אפשר לאותו משקה לטמא לא משקה ולא אוכל. ואם תאמר אם כן איך נמצא רביעי בקודש. יש לומר שסוברים שאוכל מטמא אוכל בקודש, ויוצא מזה שבקודש אוכל מטמא משקה לטמא אוכל גם כן, ולעולם גם אוכל מטמא אוכל, ומה שכתב רש״י לפי שיטה זו שרץ כלי אוכל משקה אוכל, לאו דווקא הוא, וגם אוכל מטמא אוכל. ואם תאמר שאם כן מצאנו גם חמישי בקודש. יש לומר שכיון שלא שייך לפסול רביעי בתרומה שהרי בתרומה אין אוכל מטמא אוכל, אם כן גם אוכל אינו מטמא משקה לטמא אוכל, ואם כן לא שייך לפסול רביעי בתרומה מק״ו אף ששלישי פסול בחולין לרבי יוסי, שבשלמא טבול יום פסול בתרומה, אבל רביעי הרי לא מצינו, ולכן כשדנין ק״ו ממחוסר כיפורים הרי לא שייך לומר אלא שלישי שפסול בתרומה אינו דין, אבל אין לומר רביעי שפסול בתרומה אינו דין, ולכן אין ללמוד בק״ו אלא רק ששלישי שפסול בתרומה אינו דין שיעשה רביעי בקודש, אבל אי אפשר ללמוד חמישי, שנאמר דיו ללמוד רביעי. ועל זה הקשה המהרש״א שמכל מקום נפסול חמישי בקודש מק״ו, ויבואר על פי מה שכתב רש״י לעיל שחמישי בקודש לא לומד רבי עקיבא בק״ו ממחוסר כיפורים שיש לפרוך מה למחוסר כיפורים שכן אב הטומאה, הרי מבואר שאף אם רבי עקיבא סובר שרביעי

יוסי סובר שאין שני עושה שלישי בחולין, שאם כן שילמד לרביעי בתרומה וחמישי בקודש, הרי שהוא לא דורש 'יִטְמָא' יְטַמֵּא.

האם מסתמכים על סברת לא אישתמיט תנא

ואנן אהכי ניקום ונסמוך. רש"י (ד"ה ואנן) ביאר, וכי משום שלא מצינו תנא שאומר רביעי בתרומה וחמישי בקודש, נאמר שרבי עקיבא לא סובר את הק"ו. **ובפאר הלכה** (ד"ה אלא) ציין לדברי הגמרא ביבמות (ענ:) שרבא גם אמר לגבי ענין אחר לא לישתמיט תנא, והגמרא לא דחתה ואנן אהכי ניקום ונסמוך, ואילו כאן הגמרא מחפשת למצוא מקום שלא סבר רבי עקיבא כרבי יוסי ולא אומרים שנסמוך על סברא זו שלא לשתמיט תנא. ועל כרחך צריך לומר שיש מחלוקת הסוגיות, ורבא חשש לסברא זו ורב כהנא ורב אשי לא חששו לסברא זו[סב].

מה נפקא מינה בשאלה זו

שם. הפני יהושע (ד"ה ואנן) הקשה שלשון 'ניקום ונסמוך' אינו מדוקדק, שמלבד שזה כמו הילכתא למשיחא לפי דברי **תוספות** בחגיגה (כד. ד"ה מינן) שרביעי בחולין אינו טמא בחולין שנעשו על טהרת הקודש, ואם כן אין נפקא מינה עכשיו שאין קדשים. אלא שבלאו הכי גם בקדשים אין נפקא מינה אם רבי עקיבא סובר כרבי יוסי בק"ו או לא, כיון שפשוט שאין הלכה כרבי עקיבא במה שסובר ששני עושה שלישי בחולין.

ותירץ, שודאי יש נפקא מינה אם הלכה כרבי מאיר או כרבי יוסי לענין טומאת משקין לטמא אחרים מדאורייתא או מדרבנן, שכיון שרבי עקיבא לא סובר את הק"ו של רביעי בקודש לענין תרומה, אם כן מה ששנינו בחגיגה (כ:) שרביעי בקודש פסול אינו אלא מעלה דרבנן ולא מדאורייתא, אם כן לפי זה בפשיטות אפשר לומר שטומאת משקין לטמא אחרים אינו אלא מדרבנן והיינו כרבי מאיר, ומכל שכן שאפשר שרבי יוסי עצמו סובר כך, ומה שהגמרא אמרה לעיל (טו:) שרבי יוסי סובר טומאת משקין דאורייתא, היינו דווקא לפי רבי עקיבא רבו. ולפי זה ממילא יש נפקא מינה לענין מה שאמר רבי יוחנן לעיל (סב) מחלוקת בשש אבל בשבע דברי הכל שורפים את התרומות ביחד, אם דווקא בשש אבל בשעה רביעית או חמישית לא, וכאוקימתא של רבי ירמיה שתלה את המחלוקת בטומאת משקין אם דרבנן או לא, וכיון שבשעה רביעית וחמישית אין עוד איסור דרבנן אסור לשרוף. משא"כ אם נאמר שרבי עקיבא סובר את הק"ו של רבי יוסי מדאורייתא, ואם כן המשנה בחגיגה זה גם מדאורייתא, אם כן ממילא טומאת משקין לטמא אחרים גם דאורייתא לרבי יוסי, שאמנם במה ששני עושה שלישי לא סבר רבי יוסי כרבי עקיבא, מכל מקום סובר שטומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא מ'והבשר אשר יגע בכל טמא' שגם נגע הבשר במשקין. ואם כן לפי זה ממילא מה שחולקים רבי מאיר ורבי יוסי בשריפת תרומה טהורה עם הטמאה בפסח בשש הלכה כרבי יוסי, כמו שקיימא לן שרבי מאיר ורבי יוסי הלכה כרבי יוסי[סג].

בהגהות מהרש"ם (ד"ה וימת) ביאר, שיש נפקא מינה בזמן הזה, על פי המבואר בירושלמי (נזכות פ"ה ה"ח) לגבי ההלכה שאין עומדין להתפלל אלא מתוך הלכה פסוקה, ואופן אחד מבואר שם, שאבדן שאל את רבי כמה מעלות יש בקודש, והוא אמר לו ד', וכמה מעלות בתרומה, והוא אמר לו שלש, ועמד והתפלל. ואם נאמר שלרבי עקיבא יש רביעי בתרומה וחמישי בקודש, לפי שיש מחלוקת בזה, אם כן אין זו הלכה פסוקה, ואין עומדים להתפלל מתוך הלכה זו.

ביד יהודה (ד"ה ואנן) כתב, שיש נפקא מינה, שאם רבי עקיבא סובר את הק"ו של רבי יוסי, אם כן שלישי בתרומה הוא מדאורייתא אף לרבי יוסי שלא סובר כרבי עקיבא לענין שני שעושה שלישי בחולין ולא דורש 'יִטְמָא' יְטַמֵּא, מכל מקום שלישי בתרומה מדאורייתא מק"ו מטבול יום. אבל אם רבי עקיבא לא סובר את הק"ו של רבי יוסי מחמת הפירכא של דור אחרון, אף שרבי יוסי סובר את הק"ו, ידוע שהלכה כרבי עקיבא מחבירו, ואם כן לדידן שפוסקים שאין שלישי עושה בחולין שלא דורשים 'יִטְמָא' יְטַמֵּא כרבי עקיבא, אם כן טהור לתרומה ודחה ק"ו מטבול יום משום שמה לטבול יום שכן אב הטומאה, מכל מקום שייך ללמוד מק"ו לפסול חמישי בקודש. והמהרש"א (נזכרים שם) ביאר דהיינו משום דמיפרך ק"ו שרביעי בקודש למדים מפסוק ולא צריך ק"ו, ועל כרחך מייתור הפסוק למדים בק"ו בלמד דבר נוסף דהיינו חמישי אפילו שאין במלמד. ואם כן גם כאן נאמר כך שאף שלא פוסלים לרבי יוסי רביעי בתרומה, מכל מקום נפסול חמישי בקודש מק"ו ממחוסר כיפורים, שאם לא כן הפסוק הוא מיותר. וראה עוד בידי משה (נזכרים שם, פ"ד ופנ"ן).

סב. וראה שם מה שהאריך ליישב לפי זה. וראה עוד בסמוך מה שיישב על פי זה את הראיה שהביאה הגמרא לרבי עקיבא. וראה בהגהות מהרש"ם (ד"ה ד"ה וימת) שציין לעוד כמה מקומות שהגמרא מסתמכת על הסברא של לא לישתמיט תנא.

סג. כמבואר בעירובין (מו:). **סד. בקל** מבשר (נזכרים שם) כתב, שגם אם נוגעים זה בזה צריך צירוף, שאם לא כן יהיו עושים עד מאה, וכמו שכתב רש"י בסמוך (ד"ה פסל) לגבי גחלים. **סה. וכן** לא קשה מהמשנה שהזכירו תוספות (ד"ה אלמא) אפר חטאת שנגע טמא במקצתו שטימא את כולו, ומשמע דווקא כשהם בכלי אחד בשעת מגע הטמא במקצתו ולא כשנתן אחר מגע הטמא בתוך כלי אחד, כי שונה אפר חטאת שאינו אוכל אלא עפר בעלמא, שאפילו נגע בהם טמא אינו מטמא שלישי בתרומה הוא רק מדרבנן, מחמת שרבי עקיבא לא סובר את הק"ו מטבול יום והלכה כרבי עקיבא מחבירו.

ביאור הלשון נפק דק ואשכח

נפק רב אשי ואי תימא רב כהנא דק ואשכח. התוספות יום טוב (מנחות פ"ג מ"ט) כתב, שיציאה זו האמורה כאן היא מעין האמורה במשנה (סה) 'צאו וראו איזה דרך ישרה', שהמכוון בזה הוא יציאת השכל והשתוטטו להתבונן בעיון ולהשכיל היטב.

מה הדין בהכנים אוכלין אחר כך

דתנן הכלי מצרף את מה שבתוכו לקודש אבל לא לתרומה. רש"י (ד"ה הכלי) כתב, עריבה ארוכה ובה אוכלי קודש מכאן ואוכלי קודש מכאן ואין נוגעין זה בזה[סד], ונגע טמא באוכלין שבראש אחד ובכלי לא נגע, האוכלין שבשני ראשיה טמאים שהכלי מצרפן. **ובטורי אבן** (חגיגה כג: ד"ה הכלי) דייק, שדווקא כשהם בכלי אחד בשעת מגע הטומאה מצרפן הכלי, אבל אם נגע הטמא באחד מהם והניחן אחר כך בכלי אחד אין הכלי מצרפן שיטמא הטמא את הטהור. אלא שהקשה, שלא רק למ"ד צירוף דאורייתא אפילו אם נטמא קודם כשמניחו בכלי אחד עם אחרים הכלי מצרפן כאילו נגעו בו, אלא אפילו למאן דאמר צירוף דרבנן גם יש לומר כן, ומה שהובא בסמוך הסולת והקטורת והלבונה והגחלים שנגע טבול יום במקצתן פוסל את כולן, ומשמע דווקא כשהם בכלי אחד בשעת מגע ונגע טבול יום במקצתן אז פוסל את כולן, אבל אם אחר המגע טבול יום נתן בכלי עמו לא, לא קשה, לפי שטבול יום פוסל ואינו מטמא לפיכך אין מגע טבול יום חוזר ומטמא אחרים אפילו במגע וכל שכן על ידי צירוף כלי[סה], אבל טמא הנוגע באוכל של קודש כשהוא לבדו בכלי ונעשה ראשון ואחר כך הניחו עוד אוכלי קודש עמה בכלי מצרפן כאחד כאילו נוגע בו ונעשים שניים[סו].

האם צריך שיהא כביצה באוכלין

שם. בשו"ת הרי בשמים (מ"מ סי' כד ד"ה ונדמר) הביא להסתפק, האם כלי מצרף מה שבתוכו לקודש היכן שיש באוכל אחד כביצה ובאחד פחות מכביצה לענין שיקבל גם הפחות מכשיעור טומאה, או שנאמר שעד כאן לא מועיל צירוף כלי רק היכן שגם בלא הצירוף כלי יכולה הטומאה לחול על כל אחד משניהם כגון שיש בכל אחד כשיעור ורק שאנו דנין אם נטמא השני בנגיעה האחת אז מועיל צירוף כלי, אבל היכן שאין כשיעור באחד לא מועיל צירוף הכלי כיון שאנו באין לדון על חלות הטומאה. והסיק, שמכח צירוף מועיל אפילו היכן שאין באחד מהם כשיעור[סז].

האם דווקא כלי שרת מצרף

שם. השיח יצחק (מגיגה כד. נמוס' ד"ה לתוריית) דייק מלשון המשנה 'הכלי מצרף מה שבתוכו', וכתוב בסתם כלי, משמע שאפילו כלי חולין. וכן משמע מלשון **הרמב"ם** (מנחות הטומאות פי"ב ה"ו) 'אחר שנגמר הכלי מצרף מה שבתוכו לקודש', ושינה מלשון המשנה הכלי מצרף לקודש, כדי שלא נטעה שצריך כלי שרת לכן כתב אחר שנגמר, והיינו שהכלי נגמר בטהרה שזה גם בכלי חולין מצרף לקודש. וכל זה אם צירוף כלי מדרבנן, אבל אם זה מדאורייתא ולמדים מ'כף אחת' צריך שיהא דומה לכף שזה כלי שרת[סח].

האם כלי מצרף לחולין

שם. תוספות (מגיגה כ: ד"ה הכלי) הקשו, ממה שמבואר בחולין (כד:) שדורשים ממה שכתוב בכלי חרס (ויקרא יא לג) 'כל אשר בתוכו יטמא', לימד על כלי חרס שאפילו מלא חרדל טמא. ולכאורה אולי הטעם הוא מטעם של צירוף שהכלי מצרף מה שבתוכו[סט]. ותירצו, שלא מועיל צירוף לחולין[ע]. ובחולין (כד: ד"ה המורח) תירצו, שמזה שכתוב בכלי חרס 'כל' אשר בתוכו יטמא, משמע אפילו אוכל שנתלה באויר שלא מועיל לזה צירוף. ועוד, שבקודש כתוב 'כף אחת', משמע מן התורה אלא פוסל לחוד כמגע טבול יום בכל דבר.

סו. ובאחרונים יישבו את דעת רש"י שצירוף כלי למדים בסמוך מ'כף אחת' הכתוב עשה כל מה שבכף אחת, וכל מה שנתחדש רק שנחשב לאחת, אבל לא נתחדש שנחשב כנוגעים זה בזה, ולכך אם היו מונחים שניהם בכלי ונגע הטמא באחת כיון שנחשב הכל כאחת נחשב כאילו נגע בכל מה שבכלי, אבל כשהניח בכלי חתיכה טמאה וחתיכה טהורה שאין הטהורה מקבלת טומאה רק על ידי שנחשיב כאילו נגעה בטהורה, בזה לא אומרים צירוף כלי. ומצינו ציור כזה שלא נחשב שנוגע חצי בחבירו לגבי מגע בית הסתרים שאף שהוא דבר אחד ממש, מכל מקום לא נחשב מגע. **סז. עיין** שם שהוכיח כן מדברי תוספות (חולין ג. ד"ה לריך). **סח. וכן** דייק בערוך השלחן (טהרות סי' קמו ס"ק). ועיין תוספות (מגיגה כד. ד"ה מדאורייתא).

סט. וכן הקשו תוספות בחולין (כד: ד"ה המורח). והוסיפו שצירוף שנאמר גבי קדשים צריך משום כלי שטף שיש בהם צירוף לקדשים. **ע. וביאר** הפאר הלכה (ד"ה הכלי) שלא מצינו אצל חולין דבר הצריך לכלי לומר שהכלי מצרף, וראיה שאצל קודש כתוב (מגיגה כד.) שדבר הצריך לכלי מצרף ושאין צריך לכלי אין הכלי מצרף, ואצל חולין לא מצינו כלל להיות דבר הצריך לכלי שנאמר שיטמא מטעם צירוף, ששם לא שייך צירוף כלל כיון שלא צריך לכלי. וראה בטורי אבן (מגיגה כ:

שהכף מצרף ועושה לכל אחת אבל בכלי חרס לא כתוב אחת. ובתוספות הרא"ש (חגיגה שם ד"ה הכלי) תירץ, שדווקא לגבי כלי קודש שייך לומר שמעלת כלי שרת הוא לקדש כל מה שבתוכו, אבל לענין טומאת כלי חרס לא שייך לומר כך.

אמנם המאירי (שבת נח. ד"ה זה שכתבנו) הביא בשם גדולי הדורות, שבטומאת אוכלין גם לקבלת טומאה צריך כביצה[עא], ומה שמבואר בתורת כהנים (שמיני פ"ט פיסקא ח) על הפסוק (ויקרא יא לד) 'מכל האוכל וגו' יטמא', מלמד שהוא מטמא בכל שהוא, הם מפרשים את זה לענין צירוף כגון כלי מלא חרדל שאם נגעה טומאה בגרגיר אחד נטמא הכל שהכלי מצרפן[עב].

ובשיח השדה (פרג, חולין סי' יט)[עג] הקשה על דבריו כמה קושיות, א. הרי במשנה מבואר שהכלי מצרף רק לקודש ולא לתרומה, וק"ו לחולין שלא מועיל צירופן בכלי לעשותם חתיכה אחת, ואיך אפשר להעמיד את התורת כהנים בכלי מלא חרדל שאם נגעה טומאה בגרגיר אחד נטמא הכל, הרי אין כביצה אוכלין לקבל טומאה. ב. עוד הקשה, שאפילו בקודש חולקים האמוראים [בסמוך] אם צירוף כלי מדאורייתא או מדרבנן, ואילו בדרשה של התורת כהנים שאוכל נטמא בכל שהוא ומעמידים בצירוף כלי, הרי שמועיל צירוף כלי מן התורה. ג. עוד הקשה, שבגמרא בחגיגה (כו.) מבואר שאף למ"ד צירוף כלי לקודש דאורייתא, אינו אלא היכן שצריך לכלי, אבל אם אינו צריך לכלי כגון שיירי מנחה, אין הכלי מצרפן אלא מדרבנן שגזרו במקום שאינו צריך לכלי משום מקום שצריך לכלי. וכאן שמדובר בחולין בכלי מלא חרדל שלא היו צריכים לכלי מעולם מדוע אם נגעה טומאה בגרגיר אחד נטמא הכל והכלי מצרפן. ד. עוד הקשה, שהגמרא בחולין (כו:) לומדת ש'תוכו' שנאמר בכלי חרס נטמא אפילו שלא נגע, שהתורה העידה על כלי חרס ואפילו מלא חרדל. ופירש **רש"י** (שם כה. ד"ה ואפילו), שהכלי אין נוגע בכולו אלא במה שסמוך לדפנות והאמצעיים מטמאים מהאויר, ואי אתה יכול לומר שזה מטמא את זה שהרי אין כביצה בכל אחד, ועוד אין אוכל מטמא אוכל, ועוד אם כן זה שני וזה שלישי והשלישי לא יעשה רביעי לטמא את האמצעיים. ולפי שיטת גדולי הדורות מה מביאה הגמרא ראיה שכלי חרס מטמא מאוירו אפילו שלא נגע, הרי יש כאן צירוף כלי שהרי כל גרגירי החרדל נחשבים כגוף אחד ונטמא מאויר כלי.

ותירץ, שעיקר הדבר שהעלו גדולי הדורות שצירוף כלי מועיל להחשיב לכל הגרגרים כאחת אינו אלא בכלי חרס דווקא מטעם שכלי חרס מיטמא מאוירו, אבל בכל הכלים שאין מיטמאים מאוירן אין בהם דין זה של צירוף כלי. ולכן הגמרא בחולין לומדת שכלי חרס נטמא מאוירו אפילו שלא נגע שהתורה העידה על כלי חרס אפילו מלא חרדל, ואם לא שהיה נטמא בלא נגיעה היה דין כלי חרס כשאר הכלים ולא היה מועיל צירוף לעשות לגרגירי החרדל לגוף אחד, שתוכו של כלי הוא סיבת טומאתן, ולכן נחשבים כל הגרגירים כגוש אחד ויש כאן אוכלין כביצה. ואם כן מה ששנינו הכלי מצרף מה שבתוכו לקודש, מדובר בכלי מתכות[עד].

מדוע לא העמידה הגמרא את המשנה באופן של צירוף

שם. בזרעו של אברהם (ד"ה הכלי) הקשה, שהגמרא לעיל (יד.) שאלה מכדי בשר שנטמא בולד הטומאה הוא שני, וכששורף ביחד עם בשר שנטמא באב הטומאה [שהבשר הוא ראשון] הוא גם שני, והיכן יש כאן הוספת טומאה על טומאתו. ומדוע הגמרא לא תירצה שמדובר בכלי שהיה בו בשר שנטמא בולד הטומאה ואחר כך הכניס שם בתוכו בשר שנטמא באב הטומאה, וכיון שהכלי מצרף מה שבתוכו נחשב הכל ראשון, ונחשב שמוסיף טומאה על טומאתו. ועוד, שהגמרא מקשה (שם) מקשה עוד, שאין אוכל מטמא אוכל, ומדוע לא העמידה הגמרא על ידי צירוף כלי שמטמא מה שבתוכו ומצרפם. וכתב **שמרש"י** (ד"ה הכלי) משמע שכלי מצרף מה שבתוכו היינו ששניהם נמצאים בתוך הכלי, אבל אם הביא מבחוץ דבר טמא אין הוא מצרף את מה שבכלי. אבל לפי **הטורי אבן** [הובא לעיל[עה]] שהכלי מצרף אפילו אם נטמא דבר בחוץ ואחר כך הכניסו בתוך הכלי, חוזרת הקושיא מדוע לא תירצה הגמרא כן. ותירץ, שהגמרא לא תירצה כן משום שהגמרא סברה מתחילה שהמשנה מדברת בטומאה דאורייתא, ולכן לא העמידה בענין צירוף כי יש מ"ד שסובר שצירוף מדרבנן, ולכן באמת במסקנא שמעמידה הגמרא את המשנה בטומאה דרבנן, אין צריך כבר להעמיד בצירוף כיון שאוכל מטמא אוכל מדרבנן. עוד תירץ, שבאוכל שנטמא בחוץ אפילו שמטמא כשהכניסו משום שהכלי מצרף מה שבתוכו, מכל מקום אינו עושהו כיוצא בו להיות הכל שוים בטומאה אחת, שיהיו ראשון או שני לטומאה, אלא שרק מצטרף יחד לטומאה, שאם נצטרף בשני עושהו שלישי, כיון שלא נטמא בפנים בתוך הכלי אלא חוץ לכלי. ולכן הגמרא הקשתה שאין מוסיף טומאה על טומאתו. וכן שאין אוכל מטמא אוכל, משום שכיון שנטמא בחוץ אף כשמכניסו נחשב כאילו הכלי מצרף אותו להיות כאילו נגע באוכל, והרי אין אוכל מטמא אוכל[עו].

האם כלי מצרף אף לענין הכשר

שם. התוספות רי"ד (לקמן כ. ד"ה נריד) כתב, שכיון שהכלי מצרף מה שבתוכו לקודש, אם כן כמו שלגבי טומאה נחשב הכל כאוכל אחד ואם נגעה טומאה במקצתו כולו טמא, כך גם לענין הכשר נחשב הכל כאוכל אחד, ואם הוכשר מקצתו כולו מוכשר[עז].

האם צריך שיגעו זה בזה

שם. הרש"ש (חולין כד: גמ' ד"ה המוכה) דייק **מתוספות** (שם) שהכלי מצרף דווקא אם האוכלין נוגעים זה בזה[עח], והקשה ממסקנת הגמרא במנחות (כד.) שלא צריך שיהיו נוגעים זה בזה. ותירץ, שמה שכתבו שצריך שיגעו, הוא על פי מה שהסתפקו בני רבי חייא במנחות (שם) אם צריך בקודש נגיעה של האוכלין. אבל למסקנא באמת לא צריך שיגעו[עט].

מה הדין בשני מיני אוכלין

שם. בידי משה (ד"ה ודע) נסתפק, אם הכלי מצרף מה שבתוכו היינו דווקא כששניהם מין אוכל אחד, שעל ידי צירוף הכלי נחשבים כחתיכה אחת, אבל בשני מיני אוכלין שלא שייך שיהיו חתיכה אחת לא, או שגם בשני מיני אוכלין הכלי מצרף. וכתב, שמסתבר שאין הבדל ונחשב שהטמא נגע בכל מה שיש בכלי[פ].

מדוע נקט טבול יום ולא טמא

דתניא הוסיף רבי עקיבא הסולת והקטורת והלבונה והנחלים שאם נגע טבול יום במקצתן פסל את כולן. בפאר הלכה (ד"ה שפס) כתב, שרבי עקיבא נקט 'טבול יום' ולא טמא, משום שמדובר שהסולת של מנחה והקטורת היו בעזרה, שאם יצאו חוץ לחומת העזרה בלא נגיעת טמא נפסלו ביוצא כיון שנתקדשו בכלי. אלא על כרחך מדובר שנגע טבול יום בעזרה, ובודאי לא מדובר ברשעים שנכנסו לעזרה שהרי הם בכרת. אלא כאן מדובר על פי הדין שאין אדם נכנס לעזרה עד שיטבול אפילו אדם טהור, כמבואר ביומא (ג.), ומדובר שנגע בטומאה ולא ידע שנגע, והלך לעזרה וטבל את עצמו כדין אדם טהור להיכנס בעזרה ונגע שם בסולת, ואחר כך נודע לו שנגע בטומאה ולמפרע הוא טבול יום, ונמצא שבשעה שנגע בסולת היה טבול יום[פא].

בזרעו של אברהם (ד"ה הוסיף) הקשה, ממה שברישא של המשנה (עדיות פ"ח מ"ה) כתוב העיד רבי שמעון בן בתירא על אפר חטאת שנגע 'טמא' במקצתו שטימא את כולו, ומדוע כאן נקט 'טבול יום'. ותירץ, שהתנא ברישא סובר שדווקא טמא הוא שמצרף אבל לא טבול יום, וזה מה שהוסיף רבי עקיבא אפילו טבול יום[פב].

האם טבול יום מטמא בנגיעתו או רק פוסל

שם. רש"י (ד"ה פסל) ביאר, שמה שטבול יום פסל את כולן זה משום צירוף כלי, שאם נאמר שזה משום שנגעו אחד בשני, אמנם גחלת שנגע בה מטמא נוגעים בכלי ואז נחשב כאילו כולם נוגעים בכלי, ואין זה דומה לאוכלין קודש בכלי שאף שאין נוגעים זה בזה, על כל פנים שניהם נוגעים בכלי. **עט. וכן** תירץ בשיח יצחק (שם). **פ. ועיין** שם שדן לפי זה באוכל וכלי קטן שהיו בתוך הכלי אם יש צירוף. **פא. ובתפארת** ישראל (עדיות פ"ח מ"ה אות ג) כתב, שמדובר שנדחק טבול יום ונכנס לעזרה אפילו שאינו רשאי ליכנס אלא לעזרת נשים, ונגע בגחלים שביד הכהן גדול להכניסן לקודש הקדשים. **פב. וכן** מבואר ברע"ב (עדיות פ"ח מ"ה) שמעדותו של רבי שמעון בן בתירא לא שמענו אלא על הטמא, ובא רבי עקיבא והוסיף אפילו טבול יום שאינו מטמא אלא פוסל בלבד. והזרעו של אברהם (שם) הביא מדברי הטורי אבן (חגיגה כג: ד"ה על) שכתב שברישא נקטו 'טמא' ולא טבול יום כמו בעדות של רבי עקיבא, משום שבעדות של רבי עקיבא מדובר בקודש, שטבול יום פוסל בקודש לרבנן, ולרבי מאיר ואבא שאול מטמא גם את הקודש כמבואר בסוטה (כט:), משא"כ באפר פרה אין טבול יום פוסל והוא כשר בפרה. וראה שם מה שהקשה על תוספות ביומא (מח. ד"ה מדפסיל), ובמה שיישב הזרעו של אברהם (שם). וראה עוד בשושנים לדוד (עדיות פ"ח מ"ה ד"ה הוסיף) מה הוסיף רבי עקיבא על ת"ק. **פג. בגנזי** יוסף (נרש"י שם) כתב, שרש"י יכול היה לומר שהרי טבול יום אינו מטמא אלא פוסל ואינו יכול לטמא אחרים, אלא שרש"י חדא מינייהו נקט.

עא. זו שיטת תוספות לקמן (נג: ד"ה לימתם). **עב. וכן** הביא הבעל המאור (שבת נח. ד"ה והא) בשם יש מפרשים. **עג. הובאו** דבריו בדבר שמואל (ד"ה הכלי). **עד. והביא** מהמאירי (חגיגה כג: ד"ה מה שניתרנו) בשם יש מי שאומר, שלא נאמר שהכלי מצרף לקודש אלא בכלי עץ ובכלי מתכות, אבל כלי חרס אף מן התורה כן. והתכוין לשיטת גדולי הדורות שצירוף כלי מן התורה. ומפורש בדבריו חילוק בין כלי חרס לשאר הכלים. וראה עוד במקדש דוד (קדשים, סי' ל אות ד). **עה. בענין** 'מה הדין בהכניס אוכלין אחר כך'. **עו. ועיין** שם עוד תירוץ בתחילת דבריו. וראה בידי משה (ד"ה הכלי) מה שכתב על דבריו. **עז. להיפך** מדעת רש"י (לקמן כ. ד"ה נריד) שבמקום יבש שבמנחה שלא נכנס שמן אינו מוכשר. וכן שיטת תוספות (חולין לו. ד"ה נריד) כשיטת תוספות רי"ד. ועיין שם מה שיישבו בדעת רש"י. ולקמן (כ. בענין 'מהו נריד על מנחות') יתבאר בארוכה. **עח. תוספות** שם הקשו [הובא לעיל] שאולי כלי חרס מטמא הגרגרים שבתוכו מדין צירוף 'כשכולן נוגעים זה בזה'. ובשיח יצחק (חגיגה כ: בתוס' ד"ה הכלי) דייק מהמשך קושיית תוספות בחולין, שכתבו שמה שכלי מצרף לקודש צריך משום כלי שטף, ולא כתבו שבא לומר שאפילו אם לא נגעו זה בזה. אם כן משמע שצריך שיגעו זה בזה. וביד חנוך (מפלסות, סי' ו אות ה) תירץ, שבגרגרי חרדל האמצעים אינם נוגעים כלל בכלי, ואם אויר כלי אינו מצרף צריך שיהיו נוגעים על כל פנים זה בזה ואותם שמן הצד יהיו

אוצר החכמה
19/06/2018אהח

טמא ומטמא אחרים בקודש להיות רביעי, ולא כדעת **תוספות** (לעיל יד:) שטבול יום פוסל במגעו, והדבר שנטמא אינו מטמא אחר להיות רביעי בקודש[פד].

שיטה מחודשת בדברי המשנה

שם. רבינו חננאל (ד"ה ומתמהינן) הביא בשם יש אומרים פירוש במשנה, אם נגע טבול יום בסולת נעשה הסולת ראשון, והקטורת שני והלבונה שלישי והגחלים רביעי, עד כאן של תורה, והוא שנגעו אחד בשני, אבל אם לא נגעו אחד בשני או אם יש שם עוד חמישי והכלי הוא שמצרפן, מדרבנן נפסלים אבל מדאורייתא לא[פה].

איך כיבדו את קב גחלים שבמקדש לאמת המים שבעזרה והרי נתקדשו

שם. תוספות (מגיגה כג: ד"ה שמס) הקשו בשם **רבינו נסים גאון**, שכאן משמע שהגחלים נתקדשו בכלי מזה שמועיל בהם צירוף. ואילו ביומא (מד:) כתוב לגבי כהן גדול שהיה חותה כל יום גחלים בכף של כסף בת ארבעה קבין ומערה למחתה של זהב בת ג' קבין ונתפזרו לו קב גחלים, ומכבדן לאמת המים שבעזרה. וקשה איך הוא מכבדן, הרי הוא מפסיד את ההקדש כיון שהגחלים נתקדשו בכלי. ותירצו בשם הירושלמי (מגיגה פ"ג ה"ג), שהמשנה שגחלים מצטרפים מדובר במחתה של יום הכיפורים שבכלי שהיה חותה היה מכניס לקודש הקדשים, ולא במחתה שבכל יום, שבה הגחלים לא נתקדשו משום שבמחתה זו לא היה נכנס להקטיר[פו]. עוד תירצו, שכלי אינו מצרף רק את הראוי לו, ומה שאין צריך לבו ביום אין בכך כלום אם מפסידו[פז]. **ורבינו תם** תירץ, שכלי שרת אין מקדשין אלא לדעת, ואותם גחלים שמתפזרים כיון שאינו חפץ בהם, אינם מתקדשים[פח]. עוד הביאו בשם יש מפרשים, שמחתה של כסף אינה קדושה כי אם אותה שמערה בה, ומה שנתפזרו גחלים מכבדן לאמה מדובר במחתה של כסף.

במקדש דוד (קדמיס פ' ג סוף מום ג) תירץ, שאין כלי שרת מקדשים יותר מכשיעור, שיש שיעור לגחלים שמכניס לפנים כמבואר **ברמב"ם** (תמידין ומוספין פ"ג ה"ה) ששיעורו הוא ג' קבין, ומשום ששיעורו מלא המחתה, והיינו באותה מחתה של ג' קבין, והגחלים במחתה של ד' קבין קודם שעירה לתוך של ג' לא קדושים משום שכלי שרת אין מקדשים יותר מכשיעור.

עוד יישב המקדש דוד (שם פ' לג מום ג ד"ה והנה), שכשחותה במחתה של ד' קבין ואחר כך צריך לערות לתוך ג' קבין היה יכול לערות איזה גחלים שירצה, ואם כן כיון שהיו לפניו ד' קבין גחלים ואלו גחלים עירה לתוך של זהב שצריך להקטיר מהם ואותו הקב שנתפזר לא עירה, נחשב דיחוי שדחאו בידים, ואפילו שאי אפשר לו לערות ולהקטיר כל הד' קבין, מכל מקום כיון שאלו עירה ואלו לא עירה, נחשב דחוי שהולך לאמה שבעזרה[פט].

מדוע הגמרא הוצרכה לדיוק

רביעי אין חמישי לא שלישי אין רביעי לא. הצל"ח (מום קכט) הקשה, מדוע הגמרא הוצרכה להוכיח מדיוק רביעי אין חמישי לא וכן דווקא שלישי ולא רביעי, הרי בפירוש שנינו הרביעי בקודש פסול, אם כן מפורש שרביעי הוא רק פסול ואם כן אינו עושה חמישי, וכן שלישי בתרומה שנינו פסול, והיה לגמרא רק לומר פסול אין טמא לא. ותירץ על פי מה שביאר לעילצ, שאף אם יתכן שיש רביעי בתרומה וחמישי בקודש, מכל מקום אוכל של תרומה או של קודש אינו אלא פסול, כיון שאי אפשר להם לטמא אחרים שהרי הם כעפר, ואם כן יש להעמיד את המשנה בחגיגה שמדובר באוכל של תרומה ושל קודש, ובפרט שכתוב שם הכלי מצרף, וזה ודאי שמדובר באוכלין, כי הרי במשקין לא שייך צירוף. וכיון שמדובר באוכלין לכך הוא פסול ואינו טמא. ואין ראיה שאין רביעי וחמישי. אלא שלפי זה גם אוכל ראשון שבתרומה ובקודש אינו אלא פסול שהרי לשריפה עומד, ואם כן למה שנינו השלישי שבתרומה והרביעי שבקודש, הרי אפילו ראשון ושני פסול הוא ולא טמא. אלא על כרחך שנה התנא שלישי להוציא רביעי שאי אפשר למצוא אפילו פסול ברביעי, וכן שנה רביעי להוציא חמישי שאפילו פסול אי אפשר למצוא בו. ולכן דייקה הגמרא שלישי אין רביעי לא רביעי אין חמישי לא.

בביאור דעת הרמב"ם ששלישי ורביעי מדברי סופרים

שם. הרמב"ם (מנות הטומאות פי"ח ה"ד) פסק, 'הראשון והשני והשלישי בקודש טמאים ומטמאים, הרביעי פסול ואינו מטמא. ומנין לשלישי בקודש שהוא טמא, שנאמר 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל', וכבר קרא הכתוב לשני טמא, שנאמר 'כל אשר בתוכו יטמא', הא למדת, שבשר הקודש שנגע בשני נטמא וישרף. ומנין לרביעי בקודש שהוא פסול, מק"ו, ומה מחוסר כיפורים שהוא מותר בתרומה אסור בקודש עד שיביא כפרתו, השלישי שהוא פסול בתרומה אינו דין שיעשה רביעי בקודש'. ומשמע מדבריו שבשר קודש הוא שלישי מדאורייתא. והקשו **האחרונים**צא סתירה בדבריו, שכתב (שם פ"י ה"ט) 'האוכלין לא יהיו אב הטומאה לעולם לא מדברי תורה ולא מדבריהם ויהיו ראשון ושני מדברי תורה, שהאדם או הכלי שהוא ראשון לטומאה אם נגע באוכל עשאוהו שני, והאוכלין יהיו שלישי ורביעי לטומאה מדבריהם בלבד'. והרי על כרחך הרמב"ם דיבר בקודש, כי בחולין אין שני עושה שלישי אפילו מדרבנן, ובתרומה אין שלישי עושה רביעי כלל, אלא ודאי מדובר בקודש שיש בו שלישי ורביעי, ומשמע ששלישי ורביעי זה מדבריהם ולא מן התורה.

והרדב"ז (שו"ת, ס' אלף תקמו) יישב, שיש מי שסובר ששייך למצוא שלישי מן התורה ואפילו למ"ד אין אוכל מטמא אוכל, וכגון ע"י משקה, שאדם נטמא בשרץ שהוא ראשון ונגע באוכל ועשאו שני, ואוכל נגע במשקין ועשאם שלישי, ולמ"ד טומאת משקין לטמא אחרים מן התורה, שייך למצוא גם רביעי, כגון שנגעו משקין באוכל, או על ידי עצים ולבונה שחיבת הקודש מכשירתן למ"ד שהכשרן מדאורייתא. ולפי זה הפסוק 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל', מדבר בטומאה מן התורה ממש. אלא שהקשה **שהרמב"ם** (שם פ"י ה"י) כתב, ויהיו המשקין שלישי ורביעי מדבריהם. אם כן אין אוכל ומשקה שלישי מן התורה כלל. לכן כתב, שמה שהרמב"ם למד מפסוק לשלישי בקודש, מדרבנן הוא והפסוק הוא אסמכתא בעלמא, מזה שכתוב 'בכל טמא', משמע אפילו נגע בשני שקראו הכתוב טמאצב. ואין לומר שזו ראיה גמורה מן התורה, שהרי לא אמר הכתוב 'טמא הוא', אלא לא יאכל ואפשר שהוא פסול. או שאפשר לומר, שמה שכתוב 'אשר יגע בכל טמא', היינו בראשון, אבל אם נגע בשני אינו טמא. אלא על כרחך רבנן הסמיכו על הפסוק שכתוב 'בכל טמא' משמע אפילו נגע בשני. והביא ראיה שמנין הטומאות הם לא מן התורה, שהרי הרמב"ם כתב ומנין לרביעי בקודש שהוא פסול, ולמד מק"ו, וזה על כרחך מדרבנן, שהרי אין רביעי פסול מדאורייתא אלא מדרבנן[צג].

בצל"ח (לעיל טו: מום סט) ביאר בדעת הרמב"ם, על פי מה שיסד, שלרבי יוסי שאין אוכל מטמא אוכל אפילו בקדשים, היינו משום שמיעט הפסוק בהדיא 'טמא הוא', ואין עושה כיוצא בו ומקרא מלא דיבר הכתוב אפילו בקדשים, ולא עדיף הפסוק 'והבשר אשר יגע' מהפסוק 'טמא הוא'. אבל משקה שאינו מטמא דבר אחר מן התורה לא מיעטה התורה במפורש, רק מן הסתם כיון שלא פירש הפסוק שמשקה יטמא אחרים ממילא אינו מטמא, אבל בקדשים ודאי משקין מטמאים מן התורה מהפסוק 'והבשר אשר יגע בכל טמא', והמשקין נקראים 'טמא'צד. ואם כן מה שכתב הרמב"ם שהאוכלין ראשון ושני מן התורה ושלישי ורביעי מדבריהם בלבד, כוונתו, שראשון אפשר שיהיה מן התורה ושישאר ראשון, וכן שני יהיה מן התורה וישאר שני. אבל לענין שיהיה שלישי מן התורה אי אפשר שישאר שלישי, שאם יהיה שלישי מן התורה ודאי ממשקה שהיה שני קיבל טומאתו, שהרי אוכל אינו מטמא אוכל, וכיון שממשקה קיבל טומאתו אף שמן התורה הוא שלישי, מכל מקום כבר יצא מגדר שלישי ונעשה שני מדבריהם שהרי המשקין נעשו תחלה, כפי הכלל שכל הפוסל תרומה עושה משקין תחילה, וכן רביעי אי אפשר למצוא מן התורה כי אם שקיבל ממשקה שלישי, ואם כן המשקה נעשה תחלה, ואם כן נעשה האוכל הזה שני. ואם כן לא ניתן למצוא לאוכל שלישי ורביעי שישאר שלישי ורביעי כי אם כשקיבל

פד. וכן כתב בראש יוסף (נכתי שם). **פה. במצור** דבש (נכתי שם, נפ"ד נלמון) כתב, שזו כוונת רש"י (שם) במה שהביא שיש כאן לשון אחר יורד לעמקי תהום ואי אפשר להעמידו. כי לפי שיטה זו קשה מדוע הסולת הוא ראשון, והלא מגע טבול יום הוא שלישי. ועוד, מדוע כתוב במשנה פסל את כולן, הלא לפירוש זה הסולת ראשון והקטורת שני ושניהם טמאים ולא פסולים. **פו. ועיין** שם שהאריכו אם יש ראיה מהירושלמי. וזו שיטת **הרמב"ם** (טומאת אוכלין פ"ח ה"ט) **שכתב**, גחלים שנגע טבול יום במקצתן פסל את כולן, במה דברים אמורים, בגחלים שחותה במחתה ביום הכיפורים שהמחתה שחותה בה נכנס להיכל, אבל גחלים שחותה בכל יום כשהוא מערה במחתה של כסף לשל זהב אם נתפזרו מן הגחלים אין בהם קדושה אלא מכבדן לאמה. אמנם הראב"ד השיג שמדובר אפילו בגחלים של כל יום, מפני שנזקקו לכלים מתחילה קודם שעירה אותן, וכל זמן שלא עירה אותן אם נגע במקצתן פסל את כולן. וראה בשושן עדות (עדויות פ"ח מ"ח ד"ה והגחלים) ליישוב השגת הראב"ד. **פז. כעין** זה תירצו תוספות ישנים (יומח מה. ד"ה נתפזרו) שאין כאן הפסד הקדש, כיון שאין ההקדש צריך להם, וכדי שתהא השניה מלאה יפה תיקנו לחתות בגדולה ולערות בקטנה. **פח. ודנו** שם תוספות בדבריו. וראה גם תוספות יומא (מו: ד"ה מ). **פט. עיין** שם שהוכיח כן. **צ. בענין** 'איך יהא בקודש חמישי הרי עומד לשריפה'. **צא. רדב"ז** (שו"ת, ס' אלף תקמו), צל"ח (לעיל טו: מום סח), אברהם יגל (מנות הטומאות פי"ח ה"ד), אור טהרה (מוסטרוניגא, מום קנג) ואגרות משה (שו"ת, מ"מ קדמיס ס' נח).

אוכל מאוכל, וזה ודאי מדבריהם הוא אפילו בקדשים. ומה שכתב שבשר שלישי מפורש בתורה אפילו שהוא נעשה שלישי מדבריהם, מכל מקום מפורש על כל פנים שלישי בתורה[צה].

באור מהרה (פוסקובנקא, פוס קנג) כתב בדעת הרמב"ם, שלכאורה אף אם אין אוכל מטמא אוכל מן התורה וכן אם פוסקים שטומאת משקין לטמא אחרים היא רק מדרבנן, ניתן למצוא שלישי מן התורה על ידי עצים ולבונה. ומדוע כתב הרמב"ם שלא מצאנו שלישי מן התורה. ואפילו אם נאמר שהרמב"ם לשיטתו (טומאת אוכלין פ"י ה"ז) שחיבת הקודש מדרבנן, נראה שזה דווקא בבשר שלא הוכשר לטומאה לא מועיל חיבת הקודש לעשותו כעצים ולבונה, אבל עצים ולבונה סובר הרמב"ם שטומאתן מדאורייתא כמו שפסק (פסולי המוקדשין פי"ח ה"ג) שהאוכל מלבונת המנחה שנטמאה לוקה, אם כן אפשר למצוא שלישי באוכלין כשנטמא מעצים ולבונה. ותירץ, שאף שעצים ולבונה טמאים מן התורה אין מונין בהם ראשון ושני מן התורה, ואם כן מה בכך שהעצים ולבונה טמאים מדאורייתא, הרי סוף סוף מה שנטמא מעצים ולבונה אינו אלא מדרבנן. ואם כן שוב לא נמצא מן התורה שלישי. ומה שבחיבת הקודש לא מונין ראשון ושני, משום שבאמת קשה איך קודש מטמא תמיד קודש ולא אומרים כתותי מיכתת שיעוריה, והקודש הטמא הרי הוא כשרוף. ויש לומר, שלא אומרים כתותי מיכתת שיעוריה משום שקודש ישנו בשאלה, שעל ידי שאלה יפקע החיוב שריפה ואילו הטומאה תישאר עליה. ואם כן בעצים ולבונה שעל ידי שאלה תיפקע גם הטומאה, שאם נעשה חולין למפרע הרי נפקע החיבת הקודש אם כן שוב אין לומר שישנו בשאלה, ויש לומר בעצים ולבונה שנטמאו כתותי מיכתת שיעוריה ונחשב כשרוף ואין בהם ממשות שיטמאו אחרים, ואף החיבת הקודש נפקע מטעם זה. ולכן יש לומר שיש להם רק טומאה עצמית כי מקבלים טומאה מדין חיבת הקודש, אבל כשנטמא שוב נפקע החיבת הקודש ואומרים כתותי מיכתת שיעוריה ומפני זה לא מטמאים אחרים. אלא שלכאורה יש לדון, שבעצים ולבונה לא אומרים כתותי מיכתת שיעוריה וכן החיבת הקודש לא נפקע מצד הטומאה אף שעומד לשריפה, שהרמב"ם (פיסולי מוצא פ"ו ה"ח) כתב מעלה יתירה עשו חכמים בקדשים שעצים ולבונה אפילו שאינם אוכלין הרי הם נטמאים כאוכל לענין הקרבנות ויִפָּסלו העצים והלבונה בטומאה זו למזבח ואין מקריבין אותן. ומבואר שמדאורייתא ראוי הוא להקרבה. ולכאורה הרי הרמב"ם עצמו פוסק שעצים ולבונה מקבלים טומאה מדאורייתא[צו]. ותירץ, שמדאורייתא ראוי להקרבה על ידי ריצוי ציץ אף לכתחילה, אך מדרבנן אינו ראוי. ולפי זה שמדאורייתא ראוי עצים ולבונה שנטמאו להקרבה שוב לא שייך לומר כתותי מיכתת שיעוריה לפי שעומד לשריפה, שהרי אינם עומדים לשריפה כי ראויים להקרבה, ומפני זה לא נפקע החיבת הקודש מצד הטומאה, ואם כן שוב צריך לומר שמונין ראשון ושני בחיבת הקודש, ושוב יש למצוא שלישי על ידי עצים ולבונה. אלא שיש לומר שסוף סוף כיון שמדרבנן לא ראוי להקרבה לא מונים, שהיכן שאינו ראוי מדרבנן הרי אינו ראוי גם מדאורייתא, ויש לומר בחיבת הקודש כתותי מיכתת שיעוריה, ולא ניתן למצוא שלישי לטומאה.

ואם כן מיושבים דברי הרמב"ם, שמה שכתב שמן התורה יש שלישי מהפסוק 'והבשר אשר יגע', היינו לפי שמן התורה אפשר למצוא שלישי אף שאין אוכל מטמא אוכל, וכן משקין אינם מטמאים אחרים מן התורה, מכל מקום יש למצוא אוכל שלישי על ידי עצים ולבונה. ואין להקשות, הרי בעצים ולבונה אין מונין בהם ראשון ושני. משום שמן התורה כן מונים, כיון שמדאורייתא ראוי להקרבה, אם כן מטמאים אחרים. ומה שכתב הרמב"ם שאין שלישי באוכלין אלא מדרבנן, הוא משום שלפי האמת כיון שמדרבנן לא ראוי עצים ולבונה להקרבה, שוב אף מדאורייתא אינו ראוי ואין עצים ולבונה מטמאים אחרים, ולכן באמת גם על ידי עצים ולבונה לא נמצא שלישי לטומאה.

מנין מוכיחה הגמרא שצירוף דרבנן

אלמא קסבר צירוף דרבנן. רש"י (ד"ה אלמא) ביאר, שדברי הגמרא אינם שייכים לדברי הגמרא לעיל, אלא זה דבר בפני עצמו, שממה שאמר רבי יוחנן מעדותו של רבי עקיבא נשנית משנה זוצז, רואים שרבי יוחנן סובר שצירוף של כלי לקודש שכתוב לגבי מעלות של קודש, אין זה דאורייתא אלא מדרבנן מעדותו של רבי עקיבא שמדרבנן הוא, שגחלים ולבונה אינם בני קבלת טומאה אלא מדרבנן[צח]. ואפילו שלקמן (לה.) מרבים מ'והבשר' לרבות עצים ולבונה, אין זו אלא מעלה דרבנן[צט]. **ותוספות** (ד"ה אלמא) הוסיפו מדברי הגמרא לקמן (לה.) שטומאת לבונה וגחלים נקראת 'מעלה', ואם כן היא מדרבנן, אם כן אף צירוף כלי הוא מדרבנן. אלא שהקשו תוספות, שאין זו ראיה שהיא דרבנן ממה שנקראת 'מעלה', לפי שהגמרא אומרת לקמן (סח) גם על מי שהביא כפרתו אוכל בקדשים שזה מעלה, אף על גב שזה מדאורייתא, שאיסור אכילת קדשים עד הבאת הקרבן [למחוסר כיפורים] הוא מן התורה כמבואר ביבמות (עד:). ועוד קשה, שבחולין (לו:) מוכח שהדרשה 'והבשר' לרבות עצים ולבונה, אין זו אסמכתא אלא דין תורה, שהגמרא מוכיחה מזה שחיבת הקודש מכשיר מדאורייתא[ק]. לכן תירצו תוספות בשם ר"י כמו שהוגה בפירושו[קא], שהדיוק שצירוף דרבנן הוא ממה שמצינו במשנה בעדיות (פ"ח מ"ח) ברישא העיד רבי שמעון בן בתירא על אפר חטאת שנגע טמא במקצתו שטימא את כולו, ודין צירוף באפר חטאת פשוט שהוא דרבנן, שהרי כל קבלת טומאה באפר חטאת מדרבנן הוא[קב], ומדאורייתא אין בו דין חיבת הקודש כיון שאפר חטאת אינו קודש אלא חול, כמבואר במנחות (נב.) שאין מעילה באפר פרה[קג]. ועל המשנה הזו נאמר הוסיף רבי עקיבא, משמע שדין הצירוף האמור בדברי רבי עקיבא הוא מדרבנן כמו ברישא[קד].

בפני יהושע (נמוס' סח) הקשה על דבריהם, שמה שכתבו תוספות שדיוק הגמרא שצירוף דרבנן הוא מאפר חטאת מבואר כן בגמרא בחגיגה (כג:), אבל כיון שהגמרא כאן לא הביאה את הדין של אפר חטאת משום כך הוצרך רש"י לפרש כאן שהדיוק הוא מלבונה וגחלים[קה].

בחידושי רבי אליהו גוטמכר (חגיגה כג: ד"ה והא) כתב, שראיית הגמרא שרבי עקיבא סובר צירוף דרבנן הוא מהלשון של רבי עקיבא שאם נגע טבול יום

גם בקדשים, אם כן עדיין אי אפשר למצוא שלישי מן התורה. **צה. וכתב** שם, שאף שהרמב"ם לא הזכיר דבר זה בהדיא בספרו שמשקה יטמא מן התורה בקדשים, היינו לפי שאינו מפורש גם כן בפירוש בדברי הגמרא, ואין דרכו של הרמב"ם בספרו לפרש רק מה שמפורש בהדיא במשנה או בברייתא או בשני תלמודים או בספרי וספרא ותוספתא ומכילתא, אבל דין הנולד על ידי הוכחה ואינו מפורש, גם הוא דרכו לסתום על דרך הגמרא. **צו. וכבר** העירו כן הלחם משנה והמשנה למלך (פיסולי מוצא פ"ו ה"ח). **צז. בראש יוסף** (נמוס' ד"ה אלמא) דייק מרש"י, שהגמרא מדייקת ממה שרבי יוחנן ביאר בדעת רבי עקיבא. אמנם בתוספות (סח) העתיקו לשון רש"י וכתבו שהגמרא מדייקת מדברי רבי עקיבא עצמם. וראה מה שביאר הראש יוסף ברש"י (סח). **צח. אלא שבפני יהושע** (נמוס' ד"ה אלמא) כתב, שמה שפירש רש"י שדיוק הגמרא שצירוף דרבנן הוא דבר בפני עצמו ואינו שייך לגמרא לעיל, היינו לפי שיטתו לעיל, שלרבי עקיבא רביעי בקודש ודאי מדאורייתא הוא מ'והבשר אשר יגע בכל טמא', אבל אפשר לומר שרבי עקיבא סובר שרביעי בקודש דרבנן, שכיון שרבי עקיבא לא סובר הק"ו של רבי יוסי, וגם סובר רביעי בקודש, אם כן מהיכן לומד זאת, הרי מ'והבשר אשר יגע בכל טמא' אי אפשר ללמוד, כיון ששלישי לא מצינו במפורש שנקרא טמא אלא פסול, כיון שנלמד מיתור של 'יִטְמָא' [כמו שכתב הפני יהושע לעיל בהערות בענין 'מדוע רבי עקיבא לא סבר את הקל וחומר של רבי יוסי']. אלא על כרחך מה שרבי עקיבא סובר רביעי בקודש היינו מדרבנן, אם כן צירוף הוא גם דרבנן, וכסוגיא בחגיגה (כ:) שצירוף ורביעי בקודש נמנו יחד ובחמש מעלות האחרונות. וא"כ מה שמדייקת הגמרא שצירוף דרבנן הולך על עיקר הסוגיא לעיל. **צט. במשמרות** כהונה (ד"ה אלמא) ציין שהרמב"ם (פיסולי מוצא פ"ו ה"ח) גם פסק שטומאת עצים ולבונה היא מעלה דרבנן. אלא שהקשה מדברי הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ח ה"ג) שפסק שמחוסר כיפורים לוקה אם אכל מלבונה שהיא קודש. ויש עוד אריכות באחרונים בדעת הרמב"ם ואכ"מ. ונתבאר בארוכה לקמן (כ. בענין 'דעת הרמב"ם נדין חיבת הקודש'). **ק. וראה** תוספות בחגיגה (כג: ד"ה והא) מה שהקשו עוד על רש"י. וראה באברהם יגל (נמוס' סח) שהוכיח עוד מהגמרא בחגיגה (כג:) שצירוף דאורייתא. ובאורח מישור (פאלייעוו, נמוס' ד"ה אלמא) הקשה על רש"י, איך מוכח שכל דין צירוף הוא מדרבנן, והרי אפשר לומר שבדבר שכל טומאתו רק מדרבנן כגון גחלים ולבונה הצירוף הוא מדרבנן, אבל בסולת שטומאתו דאורייתא נאמר שצירוף גם מדאורייתא. וכן הקשה בדבר שמואל (ד"ה אלמא). עוד הקשה הדבר שמואל, מהמבואר בעמודי אור (שו"ת, סי' קמז אות יג יד) בשיטת רש"י שחיבת הקודש הוא מחלוקת תנאים אם הוא מן התורה או מדרבנן, ששנינו בזבחים (מה:) דברים שאין חייבים עליהם משום פיגול חייבים עליהם משום נותר ומשום טמא חוץ מן הדם, רבי שמעון מחייב בדבר שדרכן לאכול, אבל העצים והלבונה והקטורת אין חייבים עליהם משום טומאה. ופירש רש"י (סח ד"ה אלא), שרבנן חולקים ומרבים מ'והבשר' לרבות עצים ולבונה, ומבואר שרבנן סוברים שמן התורה הוא, שהרי כתוב חייבין עליהם. ולפי זה קשה איך מוכיחים מרבי עקיבא שצירוף דרבנן שגחלים ולבונה לאו בני קבלת טומאה הם, נאמר שרבי עקיבא סובר כרבנן של רבי שמעון, וגחלים ולבונה מקבלים טומאה מדאורייתא. וראה בקרן לדוד (פוס קכ) ובאור החמה (נכתב"י סח). **קא. הפני יהושע** (נמוס' סח) למד שזו הגהה שכתובה ברש"י. **קב. ובתוספות** הרשב"א ובתוספות הרא"ש (ד"ה אלמא) כתבו, שדין אפר חטאת הוא מדרבנן, משום שמ'כף אחת' לא למדים היכן שאינו צריך לכלי וגם אינו כלי שרת. וברבינו דוד (ד"ה אלמא) כתב, שמהפסוק של רבי חנין אין ללמוד אלא קדשי מזבח אבל אפר פרה לא. וכן מבואר ברש"י (חגיגה כג: ד"ה פסח). **קג. וראה** בתוספות ביומא (מא. ד"ה מדפסיל) שכתבו, שלא שייך כלל טומאה באפר מדאורייתא כיון שאינו אוכל. והוסיפו שאין לומר שמשום חיבת הקודש מקבל טומאה, שלא שייך חיבת הקודש כשנעשית אפר כמו שלא מועלים באפרה. אמנם ראה טורי אבן (חגיגה כג. ד"ה לפ יפא) שהביא משו"ת הרשב"א (סי' לג) בשם הר"י מיגש (שבועות יג. ד"ה ומקשינן מי ר"ש) שאפר חטאת מקבל טומאה מדאורייתא, ופירש הרשב"א, שהטעם שמקבל טומאה אפילו שאינו אוכל היינו משום חיבת הקודש. אלא שהרשב"א הקשה, שלא שייך באפר חיבת הקודש. ובטורי אבן ביאר, שהר"י מיגש סובר שרק לענין מעילה נתמעט אבל לשאר דברים דינו כקודש. עוד ביאר הטורי אבן, שמטמא מדאורייתא ממה שכתוב באפר 'והניח במקום טהור', אם כן רואים שמקבל טומאה. וראה עוד בחידושי מרן רי"ז הלוי (עמ' 126 ד"ה והנה). **קד. ובטורי אבן** (חגיגה כג: ד"ה וקמני) הקשה, מנין לדייק שההוספה של רבי עקיבא הוא מדרבנן כמו הרישא של אפר פרה, אולי אפר פרה מדרבנן ומה שאמר רבי עקיבא הוא מן התורה. ותירץ, שלא שייך לשון 'הוסיף' אלא אם כן יש לשמוע מדברי המוסיף בכל שכן את דברי הראשון, ובלאו הכי אין זו הוספה, שהרי הראשון גם מוסיף דבר חדש שלא שמענו מהאחרון. ואם כן אם צירוף בקודש אינו אלא דרבנן שייך לכתוב את דברי רבי עקיבא בלשון הוספה, שכל שכן שיש צירוף מדרבנן לאפר חטאת, שהרי בכל מקום החמירו במעלות דרבנן בחטאת מבקודש. ואם כן מצירוף אפר חטאת של רבי שמעון אין ללמוד לצירוף קודש של רבי עקיבא, אבל מרבי עקיבא אפשר ללמוד כל שכן חטאת דרבי שמעון, אבל אם צירוף של קודש הוא מן התורה, הרי בשל תורה ודאי אי אפשר ללמוד חטאת מקודש ולא שייך הוספה. וראה שם עוד ביאור. **קה. וכתב** שלולי שיצא מפי הר"י הגהה זו שהוגה בפירוש רש"י הייתי אומר שהגהה זו בטעות הוא ואין לנו אלא כפירוש רש"י כאן. ובמראה האופנים (גיגל יעקב, נמוס' סח) הקשה על לשון תוספות 'ונראה לר"י', שזה למעשה ביאור דברי הגמרא בחגיגה. ועוד הקשה, מדוע תוספות לא הקשו על רש"י מגמרא זו. ותירץ על פי דברי הפני יהושע, שכיון שהגמרא כאן לא הביאה את הרישא שייך לפרש כפירוש רש"י. ובזרעו של אברהם (נמוס' סח) תירץ, שלפירוש רש"י כאן לא היה את גירסת הגמרא בחגיגה שמדייקת מהרישא לגבי אפר חטאת. וכן נראה מלשון תוספות 'כמו שהוגה', משמע שרש"י לא גורס זאת. וביד דוד (סח) כתב, שרש"י סובר שודאי ההכרח של הגמרא בחגיגה אינו הכרח כל כך, שהרבה פעמים מצינו שהסיפא היא לא כמו הרישא, אלא שהגמרא בחגיגה מצאה תירוץ יותר

במקצתו פסל את כולו, מדוע לא אמר מטמא את כולו, שהרי טבול יום מטמא קודש לעשותו שלישי מן התורה. ובפרש"י שרבי עקיבא סובר שאף בחולין מטמא שלישי מן התורה. ומזה ששינה ואמר פתול משמע איזה קולא שצירוף מדרבנן[קי].

הרי רבא עצמו סובר צירוף דאורייתא

שם. בפאר הלכה (ד"ה וכזה, עמ' קעג) הקשה, שמהגמרא מבואר שרבי עקיבא לא סובר כרבי יוסי ממה שמעמיד רבי יוחנן את המשנה בחגיגה כרבי עקיבא שסובר צירוף דרבנן, ושם כתוב רק רביעי בקודש. אבל אם סוברים צירוף דאורייתא אי אפשר להוכיח שהמשנה כרבי עקיבא, ויתכן שרבי עקיבא סובר כרבי יוסי. ואם כן קשה, איך אמר רבא שרבי עקיבא לא סובר כרבי יוסי, הרי רבא עצמו סובר במנחות (מ.) צירוף דאורייתא, ואם כן אפשר שהמשנה בחגיגה אינה כרבי עקיבא, ואם כן מנין לרבא לומר שרבי עקיבא לא סבר כרבי יוסי. ותירץ, שמתחילה רבא אמר הטעם שרבי עקיבא לא סבר כרבי יוסי משום שאין אף תנא ששנה חמישי בקודש ויאמר שזה רבי עקיבא, ודחתה הגמרא שאי אפשר לסמוך על סברא זו. אמנם רבא עצמו סובר ביבמות (עב:) סברא זו של לא לישתמיט תנא, ורבא לא סבר את הסברא אנן אדהכי ניקום ונסמוך, ואם כן שפיר אמר רבא לשיטתו, שרבי עקיבא לא סבר כרבי יוסי משום שלא לשתמיט תנא וליתני רביעי בתרומה וחמישי בקודש ונימא רבי עקיבא היא, אלא ודאי שרבי עקיבא לא סבר כרבי יוסי. והגמרא שדחתה באמת למדה מדברי רבי יוחנן.

יש לחלק בין צירוף בטומאה לצירוף בחלה

שם. בצמח צדק (ד"ה צירוף) כתב, שיש לחלק בין טומאה לחלה, שקיימא לן (חלה פ"ג מ"ד) שהכלי מצרף לכל מה שבסל, ומשמע אפילו מדאורייתא. **ובמנחת שלמה** (סוי"ת, מ"ת סי' סח) ביאר, שודאי שצירוף סל אינו שייך כלל לצירוף כלי בקודש, שאם נגע טמא באחד מהם הכלי מצרפן להיות כולן חתיכה אחת ונטמאו כולן, כי רק לקודש מועיל צירוף ולא לתרומה, וכל שכן לחולין שלא מועיל צירוף לחייב חלה. וכן לענין קודש נחלקו בגמרא האם צירוף הוא מדאורייתא או מדרבנן, ואילו לענין חלה פשוט שחיובו הוא מן התורה. וכן לענין טומאה מספיק בצירוף גרידא ואין צריכים שיהיו נושכות או נוגעות החתיכות זו בזו, ואילו לענין חלה חולקים בזה אמוראים לקמן (מח.). וכן כתבו **תוספות בנדה** (ז. ד"ה ומקפת) שאף שצירוף סל מועיל לחייב בחלה מכל מקום אין זה מן המוקף, ואם זה דומה לצירוף של טומאה הרי זה עדיף מנגיעה, שהרי נגיעה אינה עושה את הנוגעים כאחד ואילו הצירוף עושה אותן ממש כגוף אחד. וכן מבואר בגמרא בחגיגה (כה.) לענין צירוף כלי שמדאורייתא יש לו תוך מצרף אין לו תוך אינו מצרף ואילו לענין חלה מסתפקת הגמרא לקמן (מח:) לגבי טבלה שאין לה שפה האם יש צירוף כלי, והצדדים הם האם צריך תוך כלי או מספיק גם באויר כלי, ועלתה בתיקו[קז]. אם כן רואים מכל זה, שצירוף סל בחלה אינו שייך לצירוף לענין קודש.

הרי מרבי עקיבא מוכח שצירוף דרבנן

ופליגא דרבי חנין דאמר צירוף דאוריתא. בחידושי רבינו דוד (ד"ה גמ') ביאר, שמה שאמרה הגמרא שרבי חנין חולק, אינו אלא על מה שאמר רבי יוחנן שמעדותו של רבי עקיבא נשנית משנה זו, שיש במשמע שלא ידענו אותה אלא מעדותו של רבי עקיבא שדבריו הם מדרבנן, אבל עיקר דבריו של רבי עקיבא אפילו שהם מדרבנן אינם חולקים על דברי רבי חנין שלמד מן הפסוק. וכן מבואר בחגיגה (כד.) שלדעת רבי חנין לא למדנו מן הפסוק אלא בדבר הצריך כלי ובמה שהוא תוך הכלי. ואפשר לומר שרבי עקיבא שהוא מעיד על הסולת והקטורת והלבונה והגחלים לדין דרבנן, היינו שהסולת שאמר הוא מספיק לקושיא על רבי חנין, לכן עדיף היה לרש"י לפרש כאן שההכרח הוא מלבונה וגחלים שזה רק מדרבנן. ומזה לא היה אפשר להקשות על רבי חנין, שהוא יאמר שבאמת בלבונה וגחלים הוא רק מדרבנן אבל בסולת וקטורת הוא מדאורייתא מכח הפסוק, אבל מכח הרישא מוכח שזה רק מדרבנן, אבל מרבי יוחנן שאמר מעדותו של רבי עקיבא נשנית משנה זו, הרי כל עיקר הדין נלמד מרבי עקיבא ואם כן בודאי משמע שמדרבנן הוא כמו גחלים ולבונה. וראה בידי משה (שם). אמנם בבית ישחק (ליקוטי מוהר"ן פ"ו ה"ם) כתב, שדעת רש"י שדרשת 'והבשר' לרבות עצים ולבונה הוא דאורייתא ולא כמו שהבינו תוספות בדעתו, ומה שפירש כאן דהוי מדרבנן וקרא אסמכתא, ודאי צריך לומר שלא מרש"י הוא אלא כמו שהוגה בתוספות בדעת רש"י שהראיה היא מאפר חטאת שצירוף דרבנן, אבל חיבת הקודש דאורייתא. וכן נקט בסדרי טהרות (כלים עמ' קנג. ד"ה גמ') בדעת רש"י, עיי"ש. **קו. ראה** שם מה שיישב על פי זה. וראה עוד מה שיישב בדרכי יושר (כמוס' שם) על פי הגמרא בזבחים (מו:). **קז. ובטורי** אבן (מגיגה כד.) הקשה, מדוע נשארת הגמרא בתיקו, הרי מדאורייתא צריך תוך כלי לצירוף, ואפילו שמבואר שם שמדרבנן אפילו כלי שאין לו תוך מצרף היינו משום מעלות שעשו בקודש, אבל כיון שמן התורה אין כלי ראוי לצירוף אלא מה שבתוכו ולא בזה שבתוך אוירו, אם כן צירוף כלי שריבתה התורה לגבי חלה, אויר כלי לאו כלום הוא ואינו מצרף. הרי שהטורי אבן לא חילק בין צירוף כלי בטומאה לצירוף כלי בסל. ובמלואת אבן (מגיגה כד. ד"ה למו"מ, נד' נסוף הטורי אבן הו' עקד ספריס) הובא תירוץ בשם רבי מאיר שפירא על פי הסמ"ג (עשין קמח) שבחלה אפילו גודש מצטרף ולא דומה למנחות, שהרי בחלה אפילו אויר בית מצטרף, כמבואר בירושלמי (פסחים פ"ג ה"ג), ואם כן אין לדמות צירוף שבקודש לצירוף שבסל. ובדברי סופרים (רוזין, סי' ג אות ח) יישב, על פי מה שיסד שם שבקודש אם אין לכלי תוך לא מועיל, כיון ללמד על שיירי מנחה, שמדאורייתא דבר הצריך לכלי כלי מצרפו, ושאין צריך לכלי אין כלי מצרפו, ובאו רבנן וגזרו אפילו שאינו צריך לכלי כלי מצרפו, ולבונה וקטורת וגחלים שאמר בא ללמד שאפילו שצברן על גבי כלי של עור שאין לו תוך, מדאורייתא יש לו תוך מצרף ושאין לו תוך אינו מצרף, ובאו רבנן ותיקנו אפילו שאין לו תוך מצרף. וכך מסיקה הגמרא בחגיגה (כג:) ופליגא דרבי חנין אדרב חייא בר אבא שאמר מעדותו של רבי עקיבא נשנית משנה זו. **אמנם במהרש"א** (נמוס' ד"ה לא) כתב, שלפי תוספות שכתבו שדיוק הגמרא שצירוף דרבנן הוא ממה שכתוב ברישא אפר חטאת שנגע טמא במקצתו טימא את כולו, ועל זה הוסיף רבי עקיבא, ומשמע שזה דין דרבנן כמו ברישא, הגמרא אומרת שרבי חנין חולק על רבי יוחנן, ולא משמע לו שהסיפא היא כמו הרישא, ובאמת לרבי עקיבא דין צירוף הוא מדאורייתא. אלא **שבאחרונים**[קח] הקשו איך נשמטה מהמהרש"א סוגיית הגמרא בחגיגה שמקשה לרבי חנין שסובר שצירוף דאורייתא אם כן מה הוסיף רבי עקיבא, שמשמע שהוסיף על דין אפר חטאת שזה מדרבנן, ואם כן גם צירוף הוא מדרבנן. ומתרצת לא נצרכה עדות של רבי עקיבא אלא לשיורי מנחה דאורייתא צריך לכלי הכלי מצרפו אין צריך לכלי אין הכלי מצרפו. ואם כן איך אמר שרבי חנין חולק על רבי יוחנן ולא משמע לו שהסיפא כמו הרישא[קט].

בברך משה (בן מדרש, ד"ה מלמד) ביאר, שהגמרא למדה שמזה שרבי עקיבא חילק בין תרומה לקדשים, אם כן רואים שצירוף מדרבנן משום חומרא של קודש, וחולק על רבי חנין שלומד מהפסוק 'כף אחת', ששם נאמר (נמדבר ז יט) 'הקריב את קרבנו וגו' כף אחת', ואם כן הקטורת עדיין לא נתקדשה בכלי שרת ליעשות קדושת הגוף ולא היתה אלא קדושת פה, ועם כל זה עשאו כל מה שבכף אחת, אם כן מרבי חנין רואים שצירוף דאורייתא בין בתרומה בין בקודש.

ביצד דרשת הגמרא

שנאמר כף אחת עשרה זהב מלאה קטרת הכתוב עשה כל מה שבכף אחת. ברבינו חננאל (מגיגה כג: ד"ה וס"ד) ביאר, שהלימוד הוא שכיון שכתוב 'כף' ידענו שהיא אחת, ומדוע כתבה התורה 'אחת', אלא ללמדך שכל מה שבכף אחת[קי].

איך למדים דורות משעה

שם. תוספות בחגיגה (ו. ד"ה דנין) הקשו, כיצד לומד רבי חנין דין צירוף בכלי לדורות ממה שנאמר אצל הנשיאים שהיה דבר הנוהג לשעה, והלא מבואר שם שדנים דבר הנוהג לדורות מדבר הנוהג לדורות ואין דנים דבר הנוהג לדורות מדבר שאינו נוהג לדורות. ותירצו, שמה שלא דנים מדבר שאין נוהג לדורות זה כשאפשר ללמוד ממקום אחר. אבל לגבי צירוף בכלי שאין מקום אחר שאפשר ללמוד ממנו דין צירוף למדים גם מדבר הנוהג לשעה. עוד תירצו, שכיון שכתוב בתורה שתים עשרה פעמים 'כף אחת' בקרבן של כל נשיא ונשיא, ריבוי הפעמים גורם שנלמד ממנו אף שאינו נוהג לדורות[קיא].

מבואר שקטורת היא בת קבלת טומאה

שם. בראש יוסף (נרש"י ד"ה קף) הקשה, שמבואר כאן שקטורת היא בת קבלת טומאה ולכן יש צירוף כלי לטמאות כל מה שבכלי, ולכאורה הרי הקטורת אינה אוכל אלא תבלין[קיב]. **ובדבר שמואל** (ד"ה גמ') כתב, שצריך לדחוק שאם אינו ענין לקטורת תנהו ענין לאוכלין.

מדוע למדו דווקא מ'כף אחת'

שם. בפנים יפות (נמדבר ז יג) הקשה, מדוע הגמרא לא הביאה את הפסוק שכתוב לפני כן (שם ז יד) 'קערת כסף אחת' וכן (שם) 'מזרק אחד כסף', ונלמד שעשה שאין הכלי עושה פעולת הצירוף לעשותם לחיבור טבעי ממש כגוף אחד, והסברא מחייבת כי לפעולה כזו צריך דווקא כלי שיש לה תוך, משא"כ בצירוף סל לחלה יש לומר שלא צריך כלי שיש לו תוך מפני שכיון שמספיק במעשה התכנסות גרידא ופעולה זו נעשית גם בכלי שאין לה תוך, לכן מסתפקים האם צריך תוך כלי. וראה שם מה שהאריך ביסוד זה של צירוף כלי. וראה במרומי שדה (מגיגה כד. ד"ה למו"מ) **ובשו"ת שפתי אברהם** (רוטנברג, מו"ח סי' ג אות ה) ליישוב קושיית הטורי אבן. וראה עוד גליוני הש"ס (מגיגה כ: ד"ה הכלי) חילוקים בין צירוף בקודש לצירוף סל.

קח. שלמי תודה (נמוס' שם, נמ"ד ופ"ד) מראה האופנים (שם), זרעו של אברהם (נמוס' שם, נמ"ד ומה), שופריה דיעקב ובאברהם יגל (נמוס' שם), ביד דוד (נמוס' ד"ה מלמד) ובדברי שלמה (נמוס' ד"ה לפ). **קט. עוד** הקשה הזרעו של אברהם (שם), שלדברי המהרש"א מה הלשון הוסיף רבי עקיבא, הרי לא אומרים הוסיף אלא היכן שמשמע מדברי המוסיף בכל שכן את דברי הראשון, אבל עכשיו הרי דברי ת"ק לא משמע בדברי רבי עקיבא, שהרי ת"ק דיבר בדרבנן ורבי עקיבא מן התורה, ואי אפשר ללמוד מרבי עקיבא על דרבנן. וסיים, סוף דבר שדברי המהרש"א צ"ע. וראה מה שהקשה בפני אפרים (נמוס' ד"ה לפ). וראה גם בחידושי רבי משה מאימראן (שם). **קי. שמורה** על אחדות הכף, והיינו שהכף מאחד ומתאים כל מה שבתוכה. תורה תמימה (נמדבר ז אות טו). **קיא. והביאו** לזה ראיה מגמרא במנחות (יט.). **קיב. ובדבר** שמואל (ד"ה גמ') ציין לדברי הגמרא בזבחים (מה:) שקטורת אינה בת קבלת טומאה. וברש"י (ד"ה גמ') כתב, שגחלים ולבונה אינם בני קבלת טומאה שאינם בני אוכלין אלא מדרבנן. וכן הקשה הראש יוסף (נרש"י ד"ה נזונה) על רש"י (שם) שכתב לבונה וגחלים שאינם בני אוכלין חיבת הקודש מכשרתן, ומשמע שקטורת מקבלת טומאה, והרי כל תבלין אין מקבל טומאה בחולין.

הכתוב כל מה שבקערה אחת. ותירץ, שאת המנחות על כרחך לא הקדישו אותם שאם לא כן היו נפסלים בלינה, ואם כן אין ללמוד מזה שכלי מצרף מה שבתוכו לקודש, שהרי לא הקדישום, אבל קטורת שאין נפסלת בלינה מן התורה כמבואר בשבועות (יא.), היו יכולים להקטיר אותה מיד, ולמדים מזה שכלי מצרף מה שבתוכוקיג.

עוד ביאר שם על פי מה שהקשה, מהו הלשון 'קערה אחת' ו'מזרק אחד'. ומה שבגמרא במגילה (כח.) מבואר אם נאמר 'כבש' למה נאמר אחד, לומר לך המיוחד שבעדרו, לא שייך לומר כאן, לפי שבכלים לא שייך המיוחד שבכלים, שלהדיוט לא שייך מזרק. ותירץ, ש'אחת' שכתוב בקערה היינו שהיה מיוחד ומשובח לשאר כלים הכתובים במשכן, וכיון שמצינו לגבי השולחן שכתוב (שמות כה כט) 'ועשית קערותיו וגו' זהב טהור תעשה אותם', הרי שהיו קערות זהב חשובים יותר, לכך כתוב 'קערת כסף אחת' שהיתה משובחת משאר כלי כסף. אבל במזרק כתוב לגבי המזבח (שם כז ג) 'מזלגותיו ומזרקותיו לכל כליו תעשה נחשת', וכיון שזה היה משובח מכל המזרקות שהיו במשכן. לכך כתוב 'מזרק אחד', שהיה משובח ומיוחד לכל המזרקות שהיו במשכן. אבל לגבי כפות לא מצינו שהיו במשכן ומאיזו מתכת היו, לכך דרשו כל מה שבכף אחת.

המלבי"ם (במדבר ז פסוק יד) כתב, שודאי שגם מקערה ומזרק אפשר ללמוד שהכלי מאחד כל מה שבתוכו, רק שבקטורת יש חידוש יותר שחיבת הקודש מכשרת, ושגם הקטורת אחר שהיה קטורת נדבה היה צריך לכלי, שכל שאין צריך לכלי אין מצרפו.

במרומי שדה (מגיגה כג: ד"ה קף) תירץ, שיש הבדל גדול בין אותה כף אחת מלאה קטורת שהביאו הנשיאים לבין הסולת למנחה שהיתה במזרק ובקערה שהביאו. והוא, שהרי כל הקרב על גבי המזבח צריך קידוש כלי קודם שיקריבנו, והיינו שצריך ליתנו בכלי שרת כדי שיתקדש קדושת הגוף כמו קרבן בקדושת הגוף, ואז נעשה ראוי להקריבוקיד. והנה הכלי שהיה מקדש את הסולת הוא הכף והמזרק שבו הביאוה, שהרי גם אותו הקדישו למשכן והביאו בו סולת בלולה בשמן למנחה, והבלילה הרי נעשית בכלי שרתקטו. אבל את הקטורת לא מקדשים אלא במכתשת שכותשים בה את סממניה כמבואר בשבועות (יא.), ואם כן הכף שהביאו בה את הקטורת לא היתה מקדשתה, ולמדה הגמרא מ'כף אחת' דין צירוף כלי, לומר שאף בכלי שאין מקדש יש צירוף כלי מן התורה. ואף שהגמרא במנחות (מ.) דרשה מ'מלאים' שאין כלי שרת מקדש אלא אחר שנתן לתוכו שיעור שלם של הדבר הקרב, ואם כן משמע שהכלי שמדובר בפסוק הוא כלי המקדש, דרשה זו היא מ'מלאים' הכתוב לגבי סולת למנחה, והיינו מכיון ששיעור מנחה הוא עשרון, יש לשאול מדוע כתוב בה 'מלאים' ומה שיעור הוא זה. ומזה דרשה הגמרא ש'מלאים' היינו שלמים, אבל לגבי קטורת שאין לה שיעור מן התורה, המילה 'מלאה' מתפרשת כפשוטה, ואין מדובר בכלי שמתקדשת בו. ועוד, שהרי הקטורת של הנשיאים היתה קטורת זרה כמבואר במנחות (נ:), והיינו שלא היתה לקטורת הקריבה בכל יום, אלא בתור הוראת שעה, וזו ודאי אין לה שיעור ולכן מתפרשת המילה מלאה כפשוטהקטז.

במשך חכמה (במדבר ז יד) כתב, ש'קערת כסף אחת' בא ללמד על המנין שיהא אחד, ולכן כתוב בתחילה את חומר הדבר 'קערת כסף', ואחר כך המנין 'אחת'. משא"כ כאן כתוב 'כף אחת', ואחר כך החומר 'זהב' והיה צריך להיות כתוב כף זהב אחת עשרה, אלא ללמד שכל מה שבכף יהא אחתקיז.

באמרי אמת (ליקוטים, ד"ה כף) כתב, שהגמרא לא למדה מ'קערת כסף אחת', אולי מכאן ראיה לשיטת הפוסקים שקמח הוי לח בלח, ובקערה היה קמח סולת, ובדבר לח ודאי נחשב הכל אחד, והגמרא למדה מ'כף אחת', גם לקטורת שזה יבשקיח.

ביאור בדין צירוף כלי

שם. בחידושי רבי אריה לייב (מ"ג סי' נ) חקר, במה תלוי דין צירוף כלי, האם בעצם זה שהמצטרפים נמצאים בכלי אחד, או במה שדינם שיהיו בכלי אחד, וכגון קטורת הנתונה בכלי שרת שאז דינם להיות בכלי אחד יחד עם מציאותם בו מצרפתם. וכתב שבחקירה זו יש לתלות את החילוק בין תירוצי התוספות בחגיגה [הובא לעילקיט] במה שהקשו על מה שלמדנו בחולין (כד:) שכלי חרס מטמא מאוירו, שהרי התורה העידה על כלי חרס שמה שבתוכו נטמא ואפילו מלא חרדל. והרי יש לומר שמה שנטמאים הוא משום שהכלי מצרפם. ותירצו, שאין צירוף לחולין. עוד תירצו, שמשמע שאפילו נמצאים באויר כלי החרס נטמאים ושם לא שייך צירוף. עוד תירצו, כיון שלא כתוב בכלי חרס אחת כמו שכתוב לגבי כף. ועל פי זה יש לבאר שהתירוץ שאין צירוף לחולין טעמו הוא משום שרק כשדינם להיות בכלי יחד הוא שיכול לגרום צירוף' והתירוצים האחרים שמשמע מהם שיש צירוף בחולין סוברים שעצם הימצאותם בכלי היא שמצרפתקכ.

בסתירת פסקי הרמב"ם בענין צירוף

שם. הרמב"ם (הגהות הטוטפות פי"ב ה"ז) פסק, 'הכלי מצרף מה שבתוכו לקודש אבל לא לתרומה. וכל המעלות של דבריהם הם, ורמז יש למעלה זו בתורה 'כף אחת עשרה זהב מלאה קטורת', אמרו חכמים כל מה שבכף הרי הוא כגוף אחד'. וכתב **הכסף משנה** (שם), שהרמב"ם פסק כרבי יוחנן שצירוף מדרבנן משום שהוא מריה דתלמודא יותר מרבי חנין. והקשו **האחרונים**קכא מדברי הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ח הכ"ג) שפסק 'חֵלֶק העשרון בכלי אחד ואין חלקיו נוגעין זה בזה ואין ביניהם מחיצה הרי זה ספק אם מצרף הכלי לקמיצה או אינו מצרף, לפיכך לא יקמוץ, ואם קמץ לא יקטיר'. וכן רב כהנא הסתפק במנחות (כד.), ונשארה הגמרא בספק. משמע שזה ספק דאורייתא. ונאמרו בזה כמה תירוצים: **א. בבתי כהונה** (מ"ג נגעים ועד סי' ח נרמב"ם פסולי המוקדשין שם) תירץ, כיון שהרמב"ם כתב שיש למעלה זו רמז בתורה לכן החמיר לדון מספק, אלא שבמנחות רב כהנא מסתפק או שזה דבר תורה גמור או דרבנן בלי רמז, אבל אנחנו סוברים שיש רמז מן התורה, לכן הרמב"ם עשאה כספק, והספק הוא אם רמז זה לקולא או לחומרא הואיל ואינו אלא רמז.

ב. עוד תירץ בבתי כהונה (שם), שיש לחלק בין צירוף לענין טומאה שהוא מדרבנן, לבין צירוף לענין קמיצה שהוא ספק אם הוא מדרבנן או אף מן התורה, שלגבי טומאה וטהרה אפשר שמן התורה אין הכלי מצרף כי הטמא נגע בחלק אוכל זה החלוק מחבירו ואין הענין יוצא מחמת האוכל עצמו אלא מדבר חיצוני שנגע בו, ובזה לא נגע, ואין עיקר הטומאה אלא במגע טמא שנגע בו בעצם, ואם כן מנין לומר שהחלק האחר המופרד שלא נגעו בו שיתטמא מרחוק בלי שום מגע מחמת היותו בכלי אחד עם החלק שהגיעתו הטומאה מחמת מגעו של זה ונאמר שהכלי יצרפנו כאלו היה מחובר באותו חלק שפשטה טומאה לו מהחלק שנגע בו הטמא, ובזה ודאי יש מקום לומר שאין צירוף זה אלא מעלה דרבנן היא וחומר בקודש, אבל מן התורה אין הכלי מצרף. אבל לענין עשרון שחלקו בתוך הכלי מה איכפת שיהא הכל מעורב ונוגע זה בזה, ודיו שהעשרון כולו כנוס במקום אחד, ואפשר שלא מיעט הפסוק (ויקרא ו ח) 'והרים ממנו' מן המחובר, אלא בשני כלים שהוא מופרד לגמרי, אבל כל שהוא בכלי אחד כנוס נקרא 'והרים ממנו', ואפשר לקמוץ מזה על זה. ומה שרב כהנא הסתפק אם צירוף דאורייתא או דרבנן, היינו שאם תאמר שהצירוף הנזכר דאורייתא כל שכן כאן שודאי הכלי מצרפו שקומץ לכתחלה, אבל אם צירוף זה דרבנן עדיין יש להסתפק בקמיצה האם מצרף מן התורה או לא, ולא נפשט, ופסק הרמב"ם לספקקכב.

קיג. אמנם בשבט הלוי (שו"ת, ח"ו סוף סי' קנד) הקשה מדוע רבי יוחנן לא דרש את הייתור של ריש לקיש כף 'אחת'. ותירץ, שצירוף לא שייך רק בכלי שרת, וסובר רבי יוחנן שכשנאמר הפסוק 'כף אחת' עדיין לא היה על הכף קדושת כלי שרת כלל, ואם כן על כרחך 'אחת' לא בא לדרשה של ריש לקיש. ראה שם דבריו בארוכה. ודבריו הם לא כהפנים יפות שהיה על הכף דין כלי שרת ויכלו להקטיר את הקטורת מיד. וראה עוד ברדב"ז (שו"ת, ח"ג סי' תרלג) אם הקטורת היתה קדושה קדושת הגוף ומדוע היתה צריכה קדושת כלי. **קיד. כמבואר** ברמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות (פי"ג ה"ב) לגבי מנחות, ובהלכות כלי המקדש (פ"ג ה"ו) לגבי הקטורת. **קטו. כמבואר** ברמב"ם (מעשה הקרבנות שם). **קטז. וחלק** על הטורי אבן (מגיגה כה. ד"ה דמורייתא), שסבר שמה שאמרה הגמרא (שם) שרק צריך לכלי הכלי מקדשו היינו הצריך לקידוש כלי אבל סתם דבר הצריך לכלי ולא צריך לקידוש כלי, אין זו סיבה מספקת שהכלי יצרף מה שבתוכו. וחלק הטורי אבן על הרמב"ם (הגהות הטוטפות פי"ב ה"ז) שכתב, שפירות המונחים בכלי הכלי מצרפן, שלשיטתו פירש שאף למה שאמרה הגמרא שמדרבנן מקדש הכלי לרבי חנין אף את מה שאינו צריך לכלי, היינו שאינו צריך לקידוש כלי כעת, אבל היה צריך לו קודם. וכתב המרומי שדה שאינו כן, אלא כל שהוא צריך לכלי כגון פירות שאין דרך ליטלם בידו, הכלי מקדשו. ובזה יישב גם מדוע באפר חטאת מצרפו הכלי, שהקשה הטורי אבן (שם כג: ד"ה שפופל) והרי אינו צריך לכלי שאין אפר חטאת מתקדש בכלי, ורצה לומר שבחטאת החמירו יותר מקודש לענין צירוף, שאף אם אינו צריך לכלי כלל הכלי מצרפו. והמרומי שדה (שם ד"ה על) חלק עליו בסברא, שמה מקום יש לומר שהחמירו בחטאת לענין זה יותר מקודש, והרי בקודש לענין קטורת הכלי מצרף אף שאינו מקדש וכמו שנתבאר, ומדוע יעשו את החטאת יותר מקודש, די לנו לעשות בה מעלה שתהיה כקודש. אבל הטעם הוא שכל שצריך להיות בכלי אף ללא שיתקדש בו הכלי מצרפו, ולכן אפר חטאת שדרך לשומרו בכלי ודאי שיש בו צירוף כלי מן התורה לרבי חנין. וראה עוד בעמק הנצי"ב (ספרי פר' נשא פיסקא מט ד"ה מה). **קיז. וראה** שם מה שדייק על פי זה את המשך הפסוקים. **קיח. וראה** עוד באמת ליהודה (מלמד, ד"ה קף). **קיט. בענין** 'האם כלי מצרף לחולין'. **קכ. עוד** הביא את הגמרא במנחות (כד.) שהסתפקו במנחה המונחת בכלי האם הכלי מצרף גם כשאינם נוגעים ואפשר לקמוץ ממנה ולהקריב, ופשט רב כהנא שמצרף. שאף לפי מסקנת הגמרא יש לומר שמה שהכלי מצרף כשאינם נוגעים הוא דין נוסף, שעיקר דין צירוף הוא לעשותם אחד, וכאן התחדש שמועיל אף לעשותם כאילו הם נוגעים, והיינו לענין קמיצה כנידון הגמרא שם, שכדי לקמוץ על הכל צריך שתהיה כל המנחה ביחד. ויש לומר שתלוי בחקירה זו, שאם כדי שהכלי יצרף צריך שיהא דין שיהיו יחד בכלי מועיל לענין לעשות את הלא נוגעים כנוגעים, אבל אם הצירוף הוא מחמת היותם ביחד בכלי אחד בלבד, יש לומר שאינו מועיל אלא בנוגעים לעשותם כגוף אחד אבל לא כשאינם נוגעים. וראה עוד שם מה שיישב לפי זה את פסקי הרמב"ם בענין צירוף כלי [ראה בסמוך בענין סתירת פסקי הרמב"ם]. **קכא. בתי כהונה** (מ"ג נגעים ועד סי' ח נגמוגות הרמב"ם פסולי המוקדשין פי"ח הכ"ג), **חק נתן** (מנחות כד. ד"ה מהו), **מרכבת המשנה** (פסולי המוקדשין פי"ח הכ"ג), **מעשה רוקח** (הגהות הטוטפות פי"ב ה"ז), **כתר המלך** (שם), **שיח יצחק** (מגיגה כד. ד"ה ופליגא), **שמחת יאודה** (סי' קלה ד"ה ותו"ס), **קרן אורה** (מנחות שם ד"ה מהו), **מנחה טהורה** (שם ע"ב ד"ה מיבעי), **קדושת יום טוב** (סי' כח), **ערוך השלחן** (קדשים, סי' קמג סוף ד), **ליקוטי הלכות** (מנחות כד. בוצה תורה ד"ה והנה), **חידושי הגרי"ז** (שם נמוסי ד"ה שמין), **חזון יחזקאל** (ד"ה מלמד) **וקהילות יעקב** (מנחות סי' טו). **קכב. ובן** תירץ **בשמחת יאודה** (סי' קלה ד"ה ותו"ס). **ובמרכבת המשנה** (פסולי המוקדשין פי"ח הכ"ג) כתב שיש לחלק בין צירוף לענין טומאה שהוא מדרבנן, לבין צירוף לענין קמיצה שהוא ספק אם הוא מדרבנן או אף

ג. **בשיח יצחק** (מגיגה כה. ד"ה ופליגא) תירץ, שאפילו שמהגמרא מבואר שרבי יוחנן לא סובר הדרשה של 'כף אחת' אפילו לאסמכתא, מכל מקום הרמב"ם כתב דרשה זו משום שבירושלמי (מגיגה פ"ג ה"ג) מובא ברייתא 'כף אחת' שהיא עושה מה שבתוכה אחד. ומשמע שם שהיתה ברייתא שגורה אצלם, ואפילו שבגמרא לא משמע כן, מכל מקום הרמב"ם סובר שלפי הירושלמי רבי יוחנן סובר שאסמכתא היא. ואם כן זה ספק האם כרבי יוחנן שצירוף מדרבנן או לדרוש מ'כף אחת'. והרמב"ם פסק לחומרא. ומה שהרמב"ם פסק באבות הטומאות שזה דרבנן, לא מכח פשיטות שקיימא לן כרבי יוחנן אלא מכח ספק ספק פסק כן לחומרא, שנפקא מינה לענין קמיצה.

ד. **האחרונים**[קכג] תירצו, שהספק בקמיצה הוא לא תלוי בצירוף כלי לענין טומאה, אלא הספק הוא על פי המבואר במנחות (מ.) שלמדים ממה שכתוב (ויקרא ו ח) 'והרים ממנו בקומצו', שיהא בכלי אחד, והספק הוא האם בא פסוק זה למעט רק שני כלים, או גם כלי אחד שהוא כמו שני כלים וכגון שאינו נוגע[קכד].

ה. **בערוך השלחן** (קדשים, סי' קמג סוף ד) תירץ, שלרמב"ם הוקשה קושיית **תוספות במנחות** (כד. ד"ה לירוף) שרב כהנא שם מסתפק האם צירוף דאורייתא או דרבנן, ואילו בחגיגה (כג:) סובר שהוא דרבנן. ותירצו תוספות, שרב כהנא היה מסופק בזה. ולכן כיון שרב כהנא עצמו הסתפק בזה, זה שאמר צירוף דרבנן אינו בפשיטות אלא כלומר שאין לדון בזה כטומאה דאורייתא מפני הספק, ולכן גם הרמב"ם פסק כן. ומה שכתב שאם הקטיר הורצה היינו שאין צריך להביא מנחה אחרת מפני הספק[קכה].

ו. **בחזון יחזקאל** (ד"ה שלמד) כתב, שיש לחלק בין צירוף כלי לענין טומאה לבין צירוף לענין קמיצה, שלענין טומאה לא מספיק מה שהאוכלין נוגעים אחד בשני כדי שיהיו אחד לגבי קבלת טומאה, אלא צריך שיהא גוף אחד ממש[קכו]. והראיה מעיסה שנילושה במי פירות שכתב בה הרמב"ם (טומאת אוכלין פ"י ה"ג) שאינה נקראת חיבור, שאין חיבור בעיסה אלא בשבעה משקין בלבד, וכן מתאנים שמיעכן והדביקן יחד, שגם בהם פסק (שם ה"ד) שאינם נחשבות מחוברות לענין טומאה. אבל לענין קמיצה אין צריך שתהיה המנחה גוף אחד אלא כל שהסולת מכונסת ביחד בכלי אחד מספיק בזה, שהרי כל ספק הגמרא במנחות הוא באופן שאין נוגעים אבל בנוגעים ודאי מועיל. וזה ביאור פסקי הרמב"ם, שלגבי לעשותם כאחד פסק שודאי אינו אלא מדרבנן, אבל לענין שיהא נקרא שנוגעים הם אחד בשני פסק שהוא ספק, וכמו שהסתפק רב כהנא במנחות[קכז].

אוצר החכמה 19/06/2018 אחה

מדוע לא נקטה המשנה שנמצא המחט בבהמה

תנן התם על מחט שנמצאת בבשר שהסכין והידים טהורות והבשר טמא נמצאת בפרש הכל טהור. במרומי שדה (ד"ה תנן) כתב, שהמשנה לא נקטה שנמצאת בבהמה שממילא נוגע בבשר, משום שאם כן הבהמה טריפה כמבואר בחולין (נג:) ובקוץ עד שתנקוב לחלל. ואין לומר שאפילו אם היא טריפה שחיטתה מטהרתה, שהרי בחולין (עג.) מבואר שטריפה ששחטה מטמאה בקדשים. לכן נקטה המשנה שנמצאת בבשר שאפשר לומר שנתחככה בכותל.

מה הכוונה 'זכינו'

אמר רבי עקיבא זכינו שאין טומאת ידים במקדש[קכח]. **רש"י** (ד"ה זכינו) ביאר, זכות וטובה וריוח ותקנה היא לנו מהפסד קדשים, שלא נגזרה גזירת ידים במקדש להיטמא בדבר שאין מטמא אדם. שהגמרא מעמידה בסמוך שמדובר במחט שנטמאת בטומאת ראשון ואינה ראויה לטמא את האדם[קכט]. ואפילו שהמחט מטמאת את הבשר אינה מטמאת את הידים. ואילו חוץ למקדש הידים נטמאות בטומאה כל שהיא אפילו סתמן משום ידים עסקניות. **ובפני יהושע** (ד"ה תנן) הקשה על לשון רש"י שכתב כל אותם לשונות 'זכות וטובה וריוח ותקנה' בלשון זכינו, ובשאר מקומות מצינו שזכינו היינו זכינו לדין. ותירץ, שכוונת רש"י שכאן לא שייך לפרש זכינו מלשון זכינו בדין, כי מה חידש רבי עקיבא בזה, שהרי למסקנת הגמרא עיקר העדות של המחט לא באה להעיד אלא על הידים לחוד שהם טהורים, שמה שהסכין טהור והבשר טמא דבר פשוט הוא, וכיון שעיקר העדות לידים לחוד לא שייך לשון זכינו. לכך הוצרך רש"י לפרש שזכינו היינו שיש זכות וריוח ותקנה בזו העדות של ידים יותר מכל תקנות ועדויות אחרות, לפי שאם היו גוזרים במקדש על טומאת ידים היה הפסד גדול בקדשים לפי מה שנראה מפירוש רש"י שמדובר על סתם ידים, ואם כן זה דבר שכיח מאד והפסד גדול לקדשים. ואף על גב שפשט המשנה שידים טהורים שלא נטמאים על ידי מחט שלא מדובר בסתם ידים, מכל מקום למדים ממילא מעדות זו שסתם ידים פשוט שלא גזרו במקדש, שאם נאמר שהגזירה של סתם ידים היתה אפילו במקדש אפילו שזה רק מחשש בעלמא שעסקניות הם, ועוד שיש הפסד גדול לקדשים בדבר כיון ששכיח מאד ואף על פי כן גזרו בהם אפילו במקדש, אם כן לאותם ידים שנגעו בראשון היה להם לגזור אף במקדש אפילו בלא היסח הדעת של סתם נטילה, שודאי ידים שפסלו בהם את התרומה חמורים יותר מסתם ידים ואין גם הפסד של קדשים כל כך כיון שלא מצוי כמו סתם ידים.

הרש"ש (ד"ה אר"ע) ביאר, שזכינו היינו שלא זכינו ללמוד מעדותו דבר חידוש זולת דבר זה שאין טומאת ידים במקדש, כיון שהבשר פשוט הוא שטמא, וכן פשוט שהסכין טהור וכפי שהגמרא מסיקה שהמחט מטמא אוכל [הבשר] ואין כלי מטמא כלי.

בקרן לדוד (לקמן ע"ב סוף קכו) ביאר, מה שרש"י לא פירש זכינו לדין ששמענו ולמדנו מעדות זו, משום שרבי עקיבא היה צריך לומר למדנו מדבריו, כמו שלמדנו לעיל (יד.) 'למדנו מדבריהם', לכן פירש רש"י זכות וטובה וריוח.

באיזו טומאת ידים מדובר

שם. תוספות (ד"ה שמין) הקשו, מדוע היה לידים להיות טמאות, הרי אין בהם היסח הדעת[קל]. ואם משום שמבואר בחגיגה (כד:) כל הפוסל בתרומה מטמא ידים להיות שניות, והמחט הוא ראשון והידים נגעו בו והם שני מדרבנן[קלא]. אם כן מה שואלת הגמרא (לקמן ע"ב) והא תרוייהו גזרו בו ביום [שגזרו י"ח דבר], הרי גזירה זו של כל הפוסל את התרומה היא גזירה רק בקדשים, שאם נגעו ידים בראשון או בשני הם טמאות לקדשים, כמבואר בחגיגה (שם)[קלב]. ואילו המשנה הספר והידים שמביאה הגמרא לקמן (שם) זו גזירה בסתם ידים ולא לידים שנגעו בראשון או בשני[קלג]. ותירצו תוספות, שגזירה זו אינה גזירה של כל הפוסל את התרומה, אלא מסתמא כשגזרו על סתם ידים שיהיו שניות גזרו כמו כן מסתמא על ידים הנוגעות בראשון שיהיו שניות, ולכן ידים שנגעו במחט שהוא ראשון[קלד] היה להם להיות שניות, אלא שאין טומאת ידים במקדש.

ובר"ן (ד"ה זכינו) ביאר, שהרי מפני שהידים עסקניות גזרו עליהם, ובודאי שאינם עסקניות ליגע באב הטומאה שהרי אינו מצוי, אלא מפני שהם עסקניות ליגע בראשון טמאו אותן[קלה], וכל שכן כשנגעו בו בודאי בראשון, וכאן ודאי נגעו, שלרב (ע"ב) שהעמיד שאבדה מחט טמא מת והוכרה בבשר, הרי הבשר ראשון וידים נגעו בו. ולרב יוסי שאמר כגון שהיתה פרה חסומה ובאה חוץ לירושלים, שלא מחזיקים מחט באב הטומאה, מדובר שנגעו ידים במחט בודאי[קלו]. או שכיון שלא ידע אם נגע במחט או לא נגע הרי הוא בכלל גזירת סתם ידים אלא שלא גזרו עליהם במקדש.

מן התורה. והחילוק הוא כמו שנתבאר בבתי כהונה. וראה עוד בסמוך מהחזון יחזקאל. **קכג. חק נתן** (מנחות כד. ד"ה מהו), קרן אורה (שם), ליקוטי הלכות (שם, נזקק סוף ד"ה והנה) וחזון איש (מנחות סי' לג סוף ו). **קכד. והוסיף** החק נתן, שהרמב"ם לא גרס בגמרא שם צירוף דאורייתא או דרבנן. **קכה. וכעין** זה תירץ במעשה רוקח (מנחות הטומאות פי"ג ה"ז). **קכו. וכן** מפורש בתוספות בחולין (קיח: ד"ה מין). **קכז. וכן** יישבו בחידושי רבי אריה לייב (מ"ב סי' לג סוף ח) ובקהילות יעקב (מנחות סי' טו). וראה עוד בזרעו של אברהם (ד"ה הרמב"ם) בארוכה, ובאבן האזל (פסולי המוקדשין פי"ח הכ"ו). **קכח. ראה** בכסא רחמים (ד"ה מין) שהעיר, שדברי רבי עקיבא לא הובאו במשנה בעדיות, ואולי זו ברייתא או תוספתא, והיה לגמרא לומר תניא כדרך הש"ס. **קכט. בראש** יוסף (נכס"י ד"ה זכינו) הקשה, שהרי לרב יהודה אמר רב לקמן (ע"ב) מדובר במחט טמא מת שראויה לטמא אדם, והטעם שאינה מטמאה אדם, היינו משום שמדובר בספק נגע ועזרה רה"ר היא וספיקה טהור, אבל בעצם המחט ראויה לטמא אדם. ואם כן לשון רש"י דלאו בר טמויי אדם צריך עיון. **קל. הר"ן** (ד"ה זכינו) הקשה, שהרי גזירת ידים היינו היכן שיש היסח הדעת, אבל כאן מנין שהיה היסח הדעת. ובעבודת הלוי (שם) כתב שבמקדש אין בהם היסח הדעת, ולא היה צריך התנא לשנות הידים טהורות. **קלא. ואפילו** למ"ד (לקמן ע"ב) כגון שאבדה לו מחט טמא מת ויש ספק טומאה ברה"ר זה בכלל כל הפוסל התרומה מטמא ידים להיות שניות, שהרי פוסל התרומה ספק מגע טמא מת ברה"י ותטמא הידים להיות שניות אפילו ברה"ר. חכמת מנוח (שם). **קלב. שאם** נגעו הידים בדבר הפוסל את התרומה כגון ראשון ושני וטבול יום ונגעו חוץ למקדש הם שניות לקודש שפוסלים הקודש בנגיעה, ולא לתרומה שאם נגעו בתרומה אינם פוסלים אותה. ולקודש שפוסלים אותו דווקא בנגעו בו חוץ למקדש, אבל בנגעו בו במקדש דהיינו בקדשים שעדיין הם במקדש, הגם שהם קדשים קלים או בחטאות ואשמות ועולות שנפסלים ביוצא ומקומן מקום מקדש, לא גזרו עליהם טומאה ולכן הידים והסכין טהורים. קרן לדוד (סוף קנ). **קלג. בבית** מאיר, במרומי שדה ובמעיני ישועה (שם) כתבו, שעיקר קושיית תוספות היא לפי מה שמעמיד רבי יוסי בר אבין לקמן (ע"ב) שמדובר בפרה חסומה ובאה מחוץ לירושלים, ולא גזרו על סתם כלים משום טומאת מת להיות אב הטומאה, ולכן הקשו בתוספות משום מה היה לידים להיות טמאות, אבל לרב שמדובר כגון שאבדה לו מחט והכירה בבשר שהיתה אב הטומאה ומשום ספק אם נגעו בה הם טהורות, אם כן לא קשה קושיית תוספות שהרי כל ספק הוי סתם ידים, ואם כן ניחא שאין טומאת ידים במקדש, שאמנם הכהן טהור מטומאת גופו ומטעם ספק טומאה ברה"ר, מכל מקום הרי הידים מכיון שמסופק אם נגעו במחט פשוט שאינם בחזקת משומר ולא גרעו מסתם ידים, והיה להם להיות טמאים אם לא שלא גזרו טומאת ידים במקדש. **קלד. בתוספות** רבינו פרץ (ד"ה זכינו) כתב, שהמחט או הבשר שנגעו בהם הם ראשון. והיינו לפי שתי האוקימתות לקמן (ע"ב) או שהמחט נגע בראשון או הבשר. ובהגהות הב"ח גם גרס בתוספות הני ידים שנגעו בבשר שהוא ראשון. ובראש יוסף (נמוס' שם) כתב, שדברי תוספות הם לתירוץ של הגמרא שמדובר שהמחט הוא ראשון. וראה בחזון איש (ידים סי' ז סוף יג) שכתב, שבגמרא לא מבואר שהידים ודאי נגעו במחט אלא ספק, אלא שתוספות נקטו כן שמדובר שודאי נגעו ידיו במחט, עיי"ש בטעם הדבר. וראה עוד בבית מאיר (נמוס' ד"ה שמין) ובמרומי שדה (שם). **קלה. רש"י** בשבת (יד. ד"ה עסקניות) הביא טעם זה בשם רבותיו שידים עסקניות היינו שחוששים שמא נגעו ידיו בטומאה ונטמא. וראה שם מה שהקשה על זה. ורש"י עצמו כתב שעסקניות ונוגעות בבשרו ובמקום טינופת וגנאי לתרומה בכך ונמאס לאוכלין כשנוגע בהם בידים מסואבות. **קלו. וכן** ביאר ברבינו דוד (ד"ה זכינו). וראה בראש יוסף (נמוס' שם) שחקר בנטל ידיו לחולין ונגע בראשון לטומאה, אם גזרו משום סרך תרומה ליטול שנית או שגזרו דווקא בסתם ידיו שזה מצוי. ובפרי מגדים (או"ח סי' קסד נ"ח סק"ג) כתב, שבזמן הזה שבין כך כולנו טמאי מתים אף כשנגע בתוך הסעודה באב או בראשון לא צריך נטילה שנית, אך בזמן הגמרא שהיה להם אפר פרה מצדד שצריך ליטול שנית. והביאו הביאור הלכה (שם ס"ג ד"ה נשוק).

במהרש"א (סס) ביאר, שמסברא לא גרע ידים הנוגעים בראשון כמו כאן שנגעו במחט מסתם ידים עסקניות, אבל ידים הנוגעות בשני עדיין לא נגזר אז, ובזה מדובר בגזירה של כל הפוסל את התרומה מטמא ידים להיות שניות והיינו דווקא לקדשים[קלז].

מדוע לא אומרים שמחמת שהידים נגעו בבשר היה להם להטמאות

שם. מבואר **ברש"י** (ד"ה זכינו) **ותוספות** (ד"ה שמין) שלולא זה שאין טומאת ידים במקדש היו הידים טמאות מחמת המחט שנגעו במחט, שהמחט איננה מטמאת את האדם הוא, אבל את הידים מטמאת. והקשה **בתורת האשם** (סי' ה אות ז), מדוע לא פירשו שמחמת זה שנגעו בבשר שהוא טמא היו להם לידים להיות טמאות, לפי שחוץ למקדש אוכלין טמאים מטמאים את הידים. שהרי מה שפירשו שמחמת המחט היו לידים להיטמאות יתכן רק לפי מה שמעמיד רבי יוסי ברבי אבין (לקמן ע"ב) שמדובר בפרה חסומה ובאה מחוץ לירושלים, ולפי זה מדובר שבאמת נגע במחט אלא שהמחט לא מטמאת את האדם כיון שהמחט אינו בודאי אב הטומאה ורק לידים מטמא, אבל לפי מה שמעמיד רב שמדובר באבדה לו מחט טמא מת והכירה בבשר, הרי לא יתכן לפרש שמחמת המחט היו לידים להיות טמאות, אחרי שהגמרא מעמידה את דברי רב שספק הוא אם נגע במחט או לא ועזרה רה"ר היא וספיקה טהור, שאם לא כן היה מהראוי שיטמא האדם עצמו מחמת המחט, ואם כן כיון שהוא ספק אם נגע במחט הרי גם הידים לא נטמאים כלל מחמת המחט כיון שספק ידים ליטמא טהור כמבואר בטהרות (פ"ד מי"ח), ואפילו ברה"י ספק ידים ליטמא טהור. אבל אם נפרש שמחמת הבשר היו להם לידים להיות טמאות, הרי זה יתכן בין לפי האוקימתא של רבי יוסי בר אבין ובין לפי האוקימתא של רב. ובאמת **הרמב"ם** בפירוש המשניות (עדיות פ"ב מ"ג) מפרש שמחמת שנגע בבשר היו הידים טמאות לולא זה שאין טומאת ידים במקדש. אלא שהקשה מדוע רש"י ותוספות לא פירשו כך. **ותירץ**, שהרמב"ם לשיטתו שכתב (הלכות טומאת מת פ"ח ה"ו) אין טומאת ידים במקדש, שבשעה שגזרו טומאה על הידים לא גזרו במקדש, אלא הנוגע באוכלין טמאים בין שנגע במקדש בין שנגע בקדשים במקדש לא טמאן, ואם נגע חוץ למקדש הרי זה מטמא את הקודש ופוסל את התרומה. הרי שסובר שאפילו אם נגעו ידיו בבשר קודש שנטמא גם כן אין הידים מטמאים במקדש, ולכן פירש שמחמת שנגע בבשר שהוא טמא היו להם לידים להיות טמאות אלא שאין טומאת ידים במקדש. משא"כ רש"י ותוספות סוברים שאם נגעו בבשר קודש שנטמא גם כן נטמאו ידיו, ואם נגע אחר כך בקדשים טהורים אפילו במקדש טימאן, ואם כן לא יכלו לפרש שמחמת שנגע בבשר שהוא טמא היו לידים להיות טמאות אלא שאין טומאת ידים במקדש, אחרי שמדובר בבשר שהוא קודש ואם נגעו ידיו בבשר קודש שנטמא נטמאו הידים ומטמאים הידים לקדשים אפילו במקדש. לכן פירשו שמחמת שנגע במחט היו לידים להיות טמאות אלא שאין טומאת ידים במקדש כיון שהמחט הוא דבר טמא של חולין, וכשנגעו ידיו בדבר טמא של חולין אומרים שאין טומאת ידים במקדש[קלח].

וכי לא ידעו עד עתה דין ידים

שם. בחזון **איש** (ידיס סי' ז אות יג) הקשה, וכי עד עדותו שנמצא מחט בבשר לא היו ידים שהסיח דעתו מהם במקדש, והלא היסח הדעת מצוי בכל שעה. **ותירץ**, שהפשוט שהיסח הדעת אינו מטמא הידים במקדש מפני שמצוי, וכל הנידון הוא בידים שנגעו בראשון שלא מצוי במקדש אם גזרו באופן זה, ולכן אמר רבי עקיבא זכינו שאין טומאת ידים במקדש, והיינו שאין טומאת ידים כלל אף בנטמאו טומאה ידועה. וכתב, שלפי זה היה נראה שמה שאין טומאת ידים במקדש, היינו בנטמאו במקדש, ואז הם טהורים אף לכשיצאו לחוץ, וכמו שהמשנה אמרה הסכין והידים טהורין משמע טהורים לגמרי, אבל אם נטמאו חוץ למקדש אפילו שנכנס למקדש הם טמאים, שאם גם בנטמאו בחוץ ונכנס למקדש הם טהורים לא יתכן עדותו במחט שאמרו הידים טהורים, והלא גם ידים טמאים לא גזרו עליהם לקדש כשנכנס למקדש, וכי עד עכשיו לא הגיע לידם שאלת ידים, הלא טומאת ידים בחוץ זה שכיח. אלא שכתב **שהרמב"ם** (הלכות הטומאת פ"ח ה"ו) כתב אין טומאת ידים במקדש, שבשעה שגזרו טומאה על הידים לא גזרו במקדש אלא הנוגע באוכלין טמאים בין שנגע במקדש בין שנגע חוץ למקדש ונגע בקדשים במקדש לא טמאן ואם נגע חוץ למקדש הרי זה מטמא את הקודש ופוסל את התרומה. הרי מבואר, שסובר שהיכן שהיו ידיו טמאות אינם פוסלות במקדש. אלא שהקשה, הרי במשקי בי מדבחיא למדנו לעיל (יז.) שאם נטמאו בפנים אף שהוציאן לחוץ טהורין, ואם נטמאו בחוץ אף שהכניסן לפנים טמאים[קלט].

בדבר שאול (ידיס סי' ו אות יג) כתב, שבמקדש לא היה שכיח כלל שיהיה היסח הדעת בידים, שכשנכנסו כהנים לעבודה היו מטהרים עצמם לכתחילה. ועוד, שבאמת לענין לכתחילה היו תמיד נוהגים ליטול בפנים כבחוץ, ובמקדש היתה טהרה חביבה יותר, וכל הנידון היה לענין דיעבד שאירע מאורע של מחט ולא ידעו בטומאת הידים, אבל כשהיו נטמאות או כשהיו מסיחים דעתם היו נוהגים לטבול הידים לחביבות קדשים לכתחילה[קמ].

מדוע צריך טבילת ידים במקדש

שם. בגמרא בזבחים (כ:) מבואר, קידש ידיו ורגליו ונטמאו מטבילן ואין צריך לקדש, יצאו הרי הם בקדושתן. וכתב **המנחת חינוך** (מצוה קו אות ד), שמה שכתוב שנטמאו הידים, היינו שנטמאו חוץ לעזרה שהוציא ידיו לחוץ ונגע בדברים המטמאים את הידים, שהרי בפנים בעזרה אין טומאת ידים, שאין טומאת ידים במקדש. ואם כן קשה מה שכתוב 'יצאו הרי הם בקדושתן', שהוא דין מיותר, שכיון שכתוב נטמאו על כרחך שיצאו כי במקדש לא מצינו שיטמאו שאין טומאת ידים במקדש, ואם ביצאו אף שנטמאו אין צריך לקדש מכל שכן ביצאו לחוד אין צריך לקדש. ונשאר בצריך עיון.

במצפה איתן (זבחים סס נרס"י ד"ה ונטמאו) תירץ, שמה שאין טומאת ידים במקדש היינו שאין מטמאים קדשים לאסרן באכילה, אבל מכל מקום יש טומאת ידים במקדש לענין עבודה שאסור לעבוד בידים טמאות עד שיטבלם. ומה שכתוב שמטבילן היינו כשרוצה לעבוד[קמא].

בעולת שלמה (זבחים כ: נרס"י ד"ה שנטמאו) כתב על פי **רש"י** (סס), שבפיגול ונותר שגזרו בהם שמטמאים את הידים, על כרחך במקדש גזרו. שהרי לקמן (קכ:) מבואר הטעם שגזרו על פיגול ונותר משום חשדי כהונה ועצלי כהונה, ואם פיגול ונותר גם אין מטמאים אלא חוץ למקדש לא מצינו גזירה זו אלא בקדשים קלים שאכילתן בכל מקום, אבל בקדשי קדשים שאסורים ביוצא עדיין יש לחשוש משם חשדי ועצלי כהונה, אלא על כרחך שהם מטמאים אף במקדש[קמב].

קלז. אלא שהצל"ח (אות קלה) כתב, שצריך טעם מדוע לא גזרו על ידים שנוגעות בשני. ותירץ, שמסתמא מה שגזרו על סתם ידים מפני שהם עסקניות, לא מפני חשש שמא נגעו באב הטומאה חששו, שמסתמא אדם נזהר מליגע באב שהרי יודע שאב הטומאה מטמא אדם, אבל גזרו מפני שהם עסקניות שמא נגעו בראשון, שבזה אינו נזהר שהרי אין ראשון מטמא אדם. ואם כן שעיקר גזירת סתם ידים הוא מפני חשש שמא נגעו בראשון, ממילא ק"ו כשנגעו ודאי בראשון שנטמאו הידים. אבל בנגעו בשני אין הוכחה, שאולי לא חששו רק על נגיעת ראשון, אבל על נגיעת שני אפילו ודאי נגע לא חששו. וראה מרכבת המשנה (טהרה, קונט' י"ח דנר ענף ג שרינ טו) מה שהקשה בדברי המהרש"א. וראה עוד בקרן לדוד (אות קנב). **קלח. אלא** שהקשה, כיון שרש"י ותוספות סוברים שאם נגעו ידיו בבשר קודש שנטמא גזרו טומאה על הידים אפילו במקדש, אם כן איך כתוב מחט שנמצאת בבשר הידים טהורות שלא נטמאו מחמת שנגעו במחט, הרי באמת נגעו הידים גם בבשר, שהרי אי אפשר כלל שיעסוק בהפשטת הבהמה וניתוחה ולא יגע בה כלל, ואם כן שוב הרי נטמאו הידים מחמת הבשר שהוא טמא, ומדוע כתוב שהידים טהורות. ותירץ, שרש"י ותוספות יפרשו שהמשנה מדברת שכשמצא המחט בבשר סילק ידיו מן הבהמה ושוב לא עסק בה כלל ולא נגע בה עוד כלל, כי משום מה היה לו לעשות עוד במלאכת בהמה הזו במקדש אחר שמצא בה מחט טמאה שהבשר טמא הוא, רק קודם שמצא בה המחט עסק בה ונגע בה, ובאופן זה לא נטמאו ידיו אפילו כשנגעו בחולין ואפילו חוץ למקדש, שמה שגזרו שהנוגע באוכלין טמאים יהיו ידיו טמאות היינו דווקא שבשעה שנגע בהם היו האוכלין טמאים מכבר, אבל אם נגע באוכלין טהורין אלא שבעוד שהוא נוגע בהם נגעה טומאה באוכלין ונטמאו האוכלין, וכשראה שנגעה טומאה באוכלין מיד סילק את ידיו מן האוכלין, בזה לא גזרו שיטמאו ידיו כלל מחמת האוכלין. ואם כן במחט שנמצאת בבשר הבהמה הרי מדובר שהבהמה בלעה את המחט בחייה, לא רק לפי האוקימתא של רבי יוסי בר אבין בפרה חסומה ובאה חוץ מירושלים, הרי בודאי מדובר שהבהמה בלעה בחייה את המחט, אלא גם לפי רב שמדובר באבדה לו מחט טמא מת והכירה בבשר, נראה גם כן שמדובר שהבהמה בלעה את המחט בחייה, ואם כן הרי בשעה שבלעה הבהמה את המחט לא נטמאת הבהמה מחמת המחט, שבהמה בחייה אינה מקבלת טומאה, ולאחר שנשחטה גם כן לא נטמאת הבהמה מהמחט אלא עד שנחתך הבשר ונראה המחט בגלוי, אבל קודם שנחתך הבשר ולא נתגלה המחט לא נטמאת הבהמה מהמחט כיון שקודם שנתגלה המחט והיתה תחובה בבשר הרי היה זה מגע בית הסתרים ואינו מטמא, ואם כן הרי לא נטמאת הבהמה רק לאחר שנחתכה והיה המחט בגלוי שאז שוב אין זה מגע בית הסתרים, והרי אז סילק את ידיו ממנה ולא נגע בה עוד כלל, ואם כן לא נטמאים הידים מחמת הבשר, שלא גזרו כלל שאוכלין טמאים יטמאו את הידים באופן זה, אבל מחמת המחט ודאי נטמאים ידיו, אף שכשראה המחט סילק ידיו גם מן המחט, אולם הרי המחט היתה טמאה מכבר והוא נגע בה, ובאופן זה חוץ למקדש היו נטמאים הידים, ורק במקדש לא נטמאים הידים מחמת המחט כיון שאין טומאת ידים במקדש. **קלט. אמנם** החזון איש (סס אות יד) כתב, שראיית הרמב"ם היא מהמבואר לקמן (פה.) שהטעם שגזרו טומאת ידים על פיגול משום חשדי כהונה, ופירש רש"י (סס ד"ה חד) שחשודין לפגל קרבן משום איבה, וגזרו על הפיגול שיטמא את הידים כדי שיהא זה צריך להטביל ידיו קודם שיגע בקודש והטריחוהו. וקשה, שהרי אין טומאת ידים במקדש, ומשמע שאפילו טומאת ידים של פיגול גם כן אין במקדש. ומזה הוכיח הרמב"ם, שמה שלא גזרו טומאת ידים במקדש היינו לענין שאינו פוסל במקדש, אבל ודאי חלה טומאה על ידים אף כשנגעו ידיו בטומאה במקדש לענין שיטמאו חוץ למקדש, וזו גזירתם לטמא ידים משום חשדי כהונה לענין חוץ למקדש. וראה שם עוד (אות טו). וראה עוד בזבחי אפרים (זבחים כ: ד"ה מ"ם) ובתורת האשם (סי' ה אות ז) שהאריכו במקור דברי הרמב"ם. **קמ. וראה** עוד שם מה שהאריך בדברי הרמב"ם. **קמא. וכן** תירץ בקהילות יעקב (זבחים סי' טז), שאין זה שטומאת ידים נתמעטה מלחול במקדש רק שאין הידים נטמאים במקדש, ואם כן יש לומר שכל זה לענין לטמא את הקדשים שבמקדש אינם מטמאים, אבל לענין דינא שטמא פסול לעבודה יש לומר שכשנטמאו ידיו פסול לעבודה, שהרי כשנטמאו ידיו במקדש חלה עליהם טומאת ידים, רק שטומאה זו אינה מטמאה או פוסלת במקדש, ולכן יש לומר שלענין עבודה נפסל, שדין זה אינו תלוי במה שידיו מטמאים אחרים רק אם בחפצא ידיו טמאות. ומשום כך כשנטמאו ידיו צריכים טבילה שהרי מדובר לענין לעבוד עבודה, וכן לענין אכילת קדשים יש לומר שאסור כיון שנקרא טמא רק שאינו מטמא, ולאכול בקדשים אסור בטומאת הגוף אפילו היכן שאינו מטמא את האוכל כגון שלא הוכשר או שהאוכל כבר נטמא, וכיון שהידים מקבלות טומאה גם במקדש, יש לומר שאסור לאכול קדשים בידים טמאות, שנחשב כאכילה בטומאת הגוף, כי האכילה מתייחסת לכל גופו וגם הידים בכלל הגוף, ורק לענין לטמאות את הקדשים אמרו שהידים אינם מטמאות במקדש. **קמב. וכן** כתבו בזבחי אפרים (זבחים כ: ד"ה ו"ל), **בתורת מרדכי** (רבינוביץ, קונט' מיכת הקודש סי' טו אות טו) **ובתורת האשם** (סי'

מדוע בחטאת ואשם צריך טבילה

שם. המנחת חינוך (מצוה קו אות ד) הקשה על **רש"י** בחגיגה (יח: ד"ה ולקודש) שכתב, שלאכול שלמים או חטאת ואשם לכהנים יש מעלה שצריך להטביל ידים בארבעים סאה, ואפילו שאינם אלא סתם ידים שלא נגעו בטומאה דאורייתא המטמאה את כל הגוף. וקשה, שהרי חטאת ואשם הנאכלים לכהנים הוא בעזרה ושם אין טומאת ידים כלל, ואפילו נטמאו הידים חוץ לעזרה אין מטמאים קדשים בעזרה, ומכל שכן סתם ידים, רק לשלמים ולקרבנות שנאכלים בכל העיר טובלים הידים, אבל בחטאת ואשם לא מצינו, לפי שאין טומאת ידים במקדש.

ונשאר בצ"ע. ונאמרו כמה יישובים בזה:

א. בציון ירושלים (ירושלמי פ"ו ה"ד הנ"מ) יישב על פי דברי **רש"י** (ד"ה זכינו) שכתב זכות וטובה הוא לנו מהפסד קדשים, ואם כן עיקר התקנה היתה כדי שלא להפסיד קדשים, לכך לא גזרו על טומאת ידים, אבל לענין מה שעשו מעלה שיהיו מטבילים הידים, זה ודאי שבמקדש היו צריכים לטבול הידים לחטאת ואשם, שאם לשלמים שהם קדשים קלים עשו מעלה כל שכן לחטאת ואשם[קמג].

ב. עוד יישב בציון ירושלים (שם) על פי דברי **הרמב"ן** (חולין לג. ד"ה ליתכשרו), שמה שאין טומאת ידים במקדש הוא דווקא בעבודות שאין כשרות אלא בכהנים, אבל באכילת בעלים יש טומאה לידים במקדש שאין בעלים זריזים לשמור את ידיהם. ולפי זה גם באכילת חטאת ואשם צריך טבילת ידים[קמד].

ג. בעולת שלמה (זבחים כ: נרס"י ד"ה ונטמאו) תירץ על פי **רש"י** (שם) שבפיגול ונותר גזרו לטמאות אף במקדש, ואם כן כשנגע בפיגול ונותר ובא לאכול חטאת ואשם צריך לטבול[קמה].

ד. במקדש דוד (טהרות פ"י מה אות ד) תירץ, שאם נאמר שאף הלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש לענין טומאת ידים נחשבות חול ולא קודש, מיושב, שמדובר שאוכל את החטאת והאשם בלשכות אלו שהם נחשבות כחול לכל דבר חוץ מאכילה כמבואר בזבחים (שם). והוא הדין שנחשבות חוץ לענין טומאת ידים.

ביאור הירושלמי שהציץ מרצה על טומאת ידים

שם. המשנה למלך (כלאים מקדש פ"ד ה"ו) הביא את ספק הירושלמי (יומא פ"ג ה"ח) ציץ מהו שירצה על טומאת ידים. והקשה, שהרי קיימא לן שאין טומאת ידים במקדש, ואם הכוונה כגון שנגע חוץ למקדש באוכלי קודש, הרי אין הציץ מרצה על טומאת הנאכלים. ונאמרו כמה יישובים בזה:

א. בשיירי קרבן (ירושלמי יומא שם ד"ה ציץ) כתב, שמה שאין טומאת ידים במקדש היינו שאין הידים נטמאים בטומאת אוכל במקדש, אבל אם נטמאו ידיו חוץ למקדש ונכנס למקדש מטמאים[קמו].

ב. עוד ביאר השיירי קרבן (שם), שמדובר שיצא לאחר שקידש ידיו ורגליו ונטמאו ידיו בחוץ ונכנס האם מרצה הציץ[קמז].

ג. במראה הפנים (ירושלמי יומא שם) תירץ, שלא שייך להסתפק בריצוי ציץ על טומאת ידים, שהרי טומאת ידים היא רק בטומאה דרבנן, שהרי אם נגע בטומאה דאורייתא נטמא כל גופו, ובטומאה דרבנן לא שייך ריצוי ציץ.

ד. בציון ירושלים (ירושלמי יומא שם) תירץ, שמה שאין טומאת ידים במקדש הוא רק לענין שלא יפסיד את הקדשים אם לא רחץ וכמו שאמר רבי עקיבא זכינו שאין טומאת ידים במקדש, אבל מכל מקום צריך הציץ לרצות, שבאמת הוא אסור.

אוצר החכמה אתר 19.06.2018

ה. בגליון הש"ס (ירושלמי שם אות ד) יישב, שכיון שקיימא לן כרבי יהושע (לקמן עז.) שאם אין בשר אין דם, וכשהבשר והחלב נטמאו אין זורקים הדם, ואם הבשר ואימורין יצאו לפני זריקת דמים ונזרק הדם הזבח כשר, אם כן מסתפק

ה אות ז, בפופו). אלא שבזבחי אפרים (שם) העיר, שהרמב"ם (מאכלות האסורות פ"ח ה"ה) כתב שפיגול ונותר מטמאים את הידים, ואחר כך כתב שאין טומאת ידים במקדש, ומשמע מסידור לשונו שגם פיגול ונותר אין מטמאים את הידים. **קמג. וראה** בסמוך [בענין 'מדוע לא אומרים שמחמת שהידים נגעו בבשר היה להם להטמאות'] שכתב בין שנגע במקדש בין שנגע חוץ למקדש ונגע בקדשים במקדש לא טמאן. אלא שכבר כתב שאינו יודע מנין זאת לרמב"ם. וראה עוד בשיירי קרבן (פסחים פ"ו ה"ו) שכתב, שהירושלמי סובר שגזרו אף במקדש על טומאת ידים. וכן כתב **בחכמת שלמה** (שו"ת סי' קנט ס"ק ו). והוסיף, שמה שכתב **המשנה למלך** שאין לומר שמדובר בנגע באוכלין חוץ למקדש שהרי אין הציץ מרצה על טומאת הנאכלים, זה גופא ספק הירושלמי שמא בדרבנן יש לומר שמכפר גם על הנאכלים כיון שהטומאה קלה. וכן כתב בערוך השלחן (קדשים, סי' מ אות ט). **קמח. וכעין** זה ביארו בויקן יוסף (אות ל' מערכת ץ"ן סי' ה) ובמעשי למלך (כלאים מקדש פ"ד ה"ו אות ג), **עיי"ש**. וראה בזבחי אפרים (זבחים כ: ד"ה ומימן) מה שהאריך להקשות. **קמט. וכן** ביאר בקרבן העדה (ירושלמי יומא פ"ג ה"ח ד"ה ץ"ן) את ספק הירושלמי. **קנ. וכן** תירצו בקהילות יעקב (זבחים סי' טז) **ובמעיל שמואל** (יוזלניץ, ד"ה וכינו). **אמנם** הגרי"ז (זבחים כ: ד"ה והנה בירושלמי) הקשה מה שייכות טומאת ידים לעבודה, וכי משום שנטמאו ידיו יפסל העבודה. **קנא. וראה** בזבחי אפרים (זבחים כ: ד"ה מ"ם) מה שהקשה על זה. **קנב. וכן** תירץ בתורת מרדכי (קונטי מיכאל הקודש סי' טו אות טז). **א. בפני יהושע** (ד"ה ומימן) הקשה, לפי מה שכתב **רש"י** (ע"ז ד"ה וכינו) ש'זכינו' היינו זכות וטובה וריוח ותקנה היא לנו מהפסד קדשים, משום שטומאת ידים עצמה היתה הפסד גדול בקדשים, לפי שטומאת ידים שכיחה. אם כן לפי זה לא שייך לשון זכינו לענין טומאת כלים שאינה שכיחה כל כך. ותירץ, כיון שבעיקר הדבר לענין טומאת ידים שייך לשון זכינו כיון שטומאתם מצויה, אם כן כל שכן שאם היה שונה התנא שאין טומאת ידים וכלים במקדש יחד שייך לשון זכינו. אלא שעדיין הקשה הפני יהושע מי הכריח את **רש"י** לפרש כן, כיון שבנוסחת הגמרא לא גורסים ונימא זכינו, אלא שאין טומאת ידים וכלים במקדש, אם כן בפשיטות אפשר לפרש שהמקשה רוצה לומר שלא ישנה בלשון זכינו, כיון שאפילו בכלים שאין מצויה טומאתם לא גזרו במקדש, אם כן רואים שאין

מנין לגמרא שהיו משקין בבשר

ונימא שאין טומאת ידים וכלים במקדש. רש"י (ד"ה ונימא) ביאר, שהגמרא מקשה שרבי עקיבא יאמר גם זכינו שאין טומאת כלים במקדש מדרבנן בדבר שאין מטמא מן התורה, שאילו בחולין גזרו רבנן טומאה בכלי אפילו שמדאורייתא טהור, כמו שלמדנו בשבת (יג:) בגזירת י"ח דבר לענין שמשקין מטמאים אוכלין, ומדאורייתא אין משקין מטמאים כלי. וכאן במשנה הרי טיהרו את הסכין שנגע במחט, ואם כן זכינו שאין טומאת כלים במקדש[א]. והקשה הר"ן (ד"ה ונימא), מנין לגמרא שהסכין נגע במחט על ידי משקין שנאמר שאין טומאת

הירושלמי בבשר ואימורי קדשים קלים שיצאו חוץ לעזרה ונטמאו בטומאת ידים, שחוץ לעזרה גזרו על טומאת ידים, אם כן כיון שנטמא הבשר והחלב אין דם. אמנם אם הציץ מרצה על טומאת ידים זורקים את הדם, שאף שאין הציץ מרצה על הנאכלים, מכל מקום לענין זה מועיל ריצוי ציץ שיוכל לזרוק את הדם[קמח].

ו. בחכמת שלמה (שו"ת סי' קנט ס"ק) כתב, שספק הירושלמי הוא באופן שנגע בחוץ ביין או סולת למנחות ואחר כך הכניסו לפנים לנסך או למנחות, ואם כן זה טומאת הנקרבים במזבח ועל זה מרצה הציץ, ולכך מסתפק הירושלמי אם נאמר שלא עשו חז"ל חיזוק יותר משל תורה ודינו כשל תורה וממילא מרצה, או שחז"ל עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה ולכך אינו מרצה על טומאת ידים.

ז. בערוך השלחן (קדשים סי' מ אות ט) ביאר, שספק הירושלמי הוא, אם זה שאמרו חכמים אין טומאת ידים במקדש הוא משם ריצוי ציץ כמו בטומאה דחויה בציבור שצריך לריצוי ציץ. או שאין צריך לריצוי ציץ כלל שהותרה לגמרי במקדש. ונפקא מינה לחזר אחר כהן שלא נטמאו ידיו.

ח. ביכהן פאר (זבחים כג: ד"ה והנה) ביאר, שספק הירושלמי הוא במי שלא קידש ידיו ורגליו שזה נחשב כמו טומאת ידים האם הציץ מרצה[קמט].

ט. במצפה איתן (זבחים כ: נרס"י ד"ה ונטמאו) יישב, שמה שאין טומאת ידים במקדש היינו שאינם מטמאים קדשים לאסרן באכילה, אבל יש טומאת ידים לענין עבודה שאסור לעבוד בידים טמאות. ובזה הסתפק הירושלמי אם עבד בטומאת ידים האם מרצה הציץ[קנ].

י. בבית יצחק (שו"ת, יו"ד ח"ב סי' מז אות יד) יישב על פי דברי הרמב"ן (חולין לג. ד"ה ליתכשרו), שמה שאין טומאת ידים במקדש הוא דווקא בעבודות שאין כשרות אלא בכהנים, אבל באכילת בעלים יש טומאה לידים במקדש, שאין בעלים זריזים לשמור את ידיהם. ומשמע מדבריו שיש טומאת ידים גם בגוף הקרבן אם נגע זר בידים טמאות. ובזה הסתפק הירושלמי אם ציץ מרצה על טומאת ידים.

יא. בדם זבחים (זבחים כ: ד"ה ת"ש) תירץ, שמדובר שהוציא את הידים לבד חוץ לעזרה, שאם לא נטמאו הוצאת ידים לבד אינו פוסל, ונטמאו הידים חוץ לעזרה, והספק האם טומאת ידים פוסל באופן זה אפילו במקדש[קנא].

יב. בעולת שלמה (זבחים כ: נרס"י ד"ה ונטמאו) תירץ על פי **רש"י** (שם) שבפיגול ונותר גזרו לטמאות אף במקדש, ועל זה ספק הירושלמי אם מרצה ציץ[קנב].

יג. בחידושי הגרי"ז (זבחים כ: ד"ה והנה בירושלמי) ביאר, שהירושלמי סובר שהיכן שנטמאו הידים חל פסול טומאה על הידים ונתבטל על ידי הטומאה הקידוש. וספק הירושלמי הוא, אם נאמר שכיון שהקידוש מתבטל על ידי טומאת הידים מועיל ציץ לרצות על הטומאה. או שמא מאחר ואין ציץ מרצה על מחוסר קידוש ידים ורגלים גם לא מועיל לרצות על הקידוש שמתבטל משום טומאת ידים.

מנין לגמרא שהיו משקין בבשר

ונימא שאין טומאת ידים וכלים במקדש. רש"י (ד"ה ונימא) ביאר, שהגמרא מקשה שרבי עקיבא יאמר גם זכינו שאין טומאת כלים במקדש מדרבנן בדבר שאין מטמא מן התורה, שאילו בחולין גזרו רבנן טומאה בכלי אפילו שמדאורייתא טהור, כמו שלמדנו בשבת (יג:) בגזירת י"ח דבר לענין שמשקין מטמאים אוכלין, ומדאורייתא אין משקין מטמאים כלי. וכאן במשנה הרי טיהרו את הסכין שנגע במחט, ואם כן זכינו שאין טומאת כלים במקדש[א]. והקשה הר"ן (ד"ה ונימא), מנין לגמרא שהסכין נגע במחט על ידי משקין שנאמר שאין טומאת

לעיל בענין 'מדוע לא אומרים שמחמת שהידים נגעו בבשר היה להם להטמאות'] שכתב בין שנגע במקדש בין שנגע חוץ למקדש ונגע בקדשים במקדש לא טמאן. אלא שכבר כתב שאינו יודע מנין זאת לרמב"ם. וראה עוד בשיירי קרבן (פסחים פ"ו ה"ו) שכתב, שהירושלמי סובר שגזרו אף במקדש על טומאת ידים. וכן כתב **בחכמת שלמה** (שו"ת סי' קנט ס"ק). והוסיף, שמה שכתב **המשנה למלך** שאין לומר שמדובר בנגע באוכלין חוץ למקדש שהרי אין הציץ מרצה על טומאת הנאכלים, זה גופא ספק הירושלמי שמא בדרבנן יש לומר שמכפר גם על הנאכלים כיון שהטומאה קלה. וכן כתב בערוך השלחן (קדשים, סי' מ אות ט). **קמח. וכעין** זה ביארו בויקן יוסף (אות ל' מערכת ץ"ן סי' ה) ובמעשי למלך (כלאים מקדש פ"ד ה"ו אות ג), **עיי"ש**. וראה בזבחי אפרים (זבחים כ: ד"ה ומימן) מה שהאריך להקשות. **קמט. וכן** ביאר בקרבן העדה (ירושלמי יומא פ"ג ה"ח ד"ה ץ"ן) את ספק הירושלמי. **קנ. וכן** תירצו בקהילות יעקב (זבחים סי' טז) **ובמעיל שמואל** (יוזלניץ, ד"ה וכינו). **אמנם** הגרי"ז (זבחים כ: ד"ה והנה בירושלמי) הקשה מה שייכות טומאת ידים לעבודה, וכי משום שנטמאו ידיו יפסל העבודה. **קנא. וראה** בזבחי אפרים (זבחים כ: ד"ה מ"ם) מה שהקשה על זה. **קנב. וכן** תירץ בתורת מרדכי (קונטי מיכאל הקודש סי' טו אות טז). **א. בפני יהושע** (ד"ה ומימן) הקשה, לפי מה שכתב **רש"י** (ע"ז ד"ה וכינו) ש'זכינו' היינו זכות וטובה וריוח ותקנה היא לנו מהפסד קדשים, משום שטומאת ידים עצמה היתה הפסד גדול בקדשים, לפי שטומאת ידים שכיחה. אם כן לפי זה לא שייך לשון זכינו לענין טומאת כלים שאינה שכיחה כל כך. ותירץ, כיון שבעיקר הדבר לענין טומאת ידים שייך לשון זכינו כיון שטומאתם מצויה, אם כן כל שכן שאם היה שונה התנא שאין טומאת ידים וכלים במקדש יחד שייך לשון זכינו. אלא שעדיין הקשה הפני יהושע מי הכריח את **רש"י** לפרש כן, כיון שבנוסחת הגמרא לא גורסים ונימא זכינו, אלא שאין טומאת ידים וכלים במקדש, אם כן בפשיטות אפשר לפרש שהמקשה רוצה לומר שלא ישנה בלשון זכינו, כיון שאפילו בכלים שאין מצויה טומאתם לא גזרו במקדש, אם כן רואים שאין

ידים וכלים במקדש, והלא גזירת כלים לא מצינו אלא על ידי משקין[ב]. ותירץ, שאם נאמר שלא היה על ידי משקין, אם כן מה הוצרך התנא להשמיענו שסכין טהור, והלא היה מספיק להשמיענו שהידים טהורות, כי לדברי רב יהודה אמר רב [בסמוך] שמעמיד את טומאת המחט כגון שאבדה לו מחט טמא מת והוכרה בבשר, ולא נטמאו הידים וכן האדם עצמו הנוגע בבשר מספק שמא נגעו במחט, לפי שעזרה רשות הרבים היא, וספק טומאה ברה"ר טהור. אם כן מטעם זה היה לסכין גם ליטהר ולא ליטמא. וכן לפי רבי יוסי ברבי חנינא שמעמיד כגון שהיתה פרה חסומה ובאה חוץ לירושלים, והחידוש שלא מחזיקים את המחט באב הטומאה לפי שאינו מצוי, ומשום כך טהורים הידים ואדם עצמו, אם כן גם מטעם זה היה לטהר את הסכין. לכן אם לא שהסכין נגע במחט על ידי משקין, אין חידוש מה שהסכין לא נטמא. אלא ודאי מדובר שנגע בה על ידי משקין, ומחדשת המשנה שלא תאמר שאמנם מדינא טהור, אבל משום גזירת כלים שיטמא הסכין, אין אומרים כך משום שאין טומאת כלים במקדש. דאם כן שאלת הגמרא שהיה לר"ע לומר זכינו שאין טומאת ידים וכלים במקדש.

בחידושי רבינו דוד (ד"ה וימחק) כתב, שהגמרא הבינה בהוה אמינא שמדובר שנגע הסכין במחט על ידי משקין, וזה מה שאמרה הגמרא בסמוך תרוייהו בו ביום גזרו, דתנן הספר והידים והכלים שנטמאו במשקין.

הפני יהושע (ד"ה וזה) הקשה, שלפי רש"י יוצא שמתחילה סברה הגמרא שמדובר שיש משקין עם הבשר, וכמסקנת הגמרא (כ.) שהעבירה בנהר ועדיין משקה טופח עליה, ולתירוץ רבא [בסמוך] מדובר שאין משקין עם הבשר[ג], והיינו שכבר נתנגבו אותן המשקין שהוכשר הבשר על ידיהן, ואם כן לפי זה העיקר חסר מן הספר בין לפי המקשה בין למסקנא. ותירץ, שהגמרא הבינה שבכל המשנה של מחט מדובר רק לענין קדשים, ומה שהסכין טהור הוא משום שלא גזרו במקדש, ואם כן על כרחך מדובר שיש משקין בבשר, שאם לא כן מה הצורך בעדות של רבי חנינא שהסכין טהור, וכי משום מה היה לו ליטמא. לכן מקשה הגמרא שהיה לו לשנות זכינו שאין טומאת כלים במקדש. משא"כ לתירוץ הגמרא שרבא אמר שהסכין טהור אפילו בחולין, אם כן מעמידים את המשנה כפשטותה שמדובר שאין משקין עם הסכין, כיון שלא נזכר משקין כלל במשנה.

בשלשה שיטות (סוגיא דמחט עמ' עד) כתב, שלמסקנת הגמרא הסכין טהור משום שעזרה רה"ר, וכיון שיש ספק שמא נגע הסכין במחט הסכין טהור. ואם כן מזה הוכיח המקשן שעל כרחך מדובר שיש משקין, שאם לא כן למה עיקר הטעם משום הפסד קדשים. **ב. ראה** בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה וימחק) שהקשו על קושיית הגמרא שנאמר שאין טומאת כלים במקדש, והרי כלים לא נטמאים גם גבי חולין. וכנראה כוונתם, משום שהיה קשה להם מנין שהיה משקין בכלל שיטמאו את הכלים. **ג. ראה** רש"י (ד"ה מלמד). **ד. וראה** עוד במשנת רבי אליעזר בן יעקב (ד"ה וימחק). **ה. בפני** יהושע (בתוס' ד"ה וימחק) כתב, שעל גוף המשנה שכתוב שהסכין טהור לא קשה לתוספות מה החידוש, וכי ממה היה לסכין ליטמא. שודאי בפשיטות אפשר לומר שעיקר החידוש הוא להשמיענו שאין כלי מטמא כלי, וכל שכן לפי מה שמעמיד רב [בסמוך] שמדובר במחט טמא מת והחידוש שהסכין טהור משום שעזרה רשות הרבים היא, אם כן יש חידוש במה שנקטה המשנה שהסכין טהור. אבל לסברת המקשה שמשמע לו שמה שסכין טהור היינו משום שאין טומאת כלים במקדש, והיינו משום שלא נוח לו לומר שמדובר אפילו בחולין, אלא דווקא בקדשים כמו בשר וידים שמדובר רק במקדש, אם כן לפי זה על כרחך מה שכתוב שהסכין טהור, היינו לחדש שאין מקבלים טומאה ממשקין, ומשום כך מקשים תוספות שהרי משקי בי מטבחיא דכן. ובחשק שלמה (מלחות, בתוס' שם) ביאר, שלא קשה מגוף המשנה כיון שבה נשנית עדותו של רבי חנינא סגן הכהנים והוא היה קדמון, ואם כן יש לומר שחידש שמשקי בי מטבחיא דכן ולא ידע מעדותו של יוסי בן יועזר. אבל ר"ע שהוא אחרון, אם כן ידע מעדותו של יוסי בן יועזר ולכך לא חזר על דבריו. וראה עוד ביד יהודה (שם), במשיב נפש (שם, בסוף דבריו) ובשדה העיר (שם). וראה בבן משק (בתוס' שם) שהקשה על תוספות מהגמרא לעיל (יח.) שמשקי בי מדבחיא לא אמרו דכן אלא במקומן, אבל נטמאו בחוץ והכניסן לפנים טמאים. ולכאורה אין הבדל בין משקי בי מדבחיא למשקי בי מטבחיא, ואם נטמאו בחוץ והכניסן לפנים נשארו בטומאתן, שכיון שהם טמאים משום שכבר ירדה טומאתן בהן בחוץ, אם כן הוא הדין במשקי בי מטבחיא. ואם כן יש אופן שמשקי בי מטבחיא יטמאו את הסכין, ומה הקשו תוספות. ועוד שהגמרא לעיל (טז:) הביאה כמה ברייתות של דם שנטמא והעמידה שמדובר מדרבנן. ואם כן ניתן למצוא משקין טמאים אפילו בקודש. וראה עוד בלב רחב (בתוס' שם) שביאר, שהגמרא לקמן (כ.) מעמידה שמדובר שהעבירה בנהר, והרי משקה זה אינו של בי מטבחיא, ומה קושיית תוספות ממשקי בי מטבחיא. ותירץ, שקושייתם הוא באופן כללי איך אומרים שזכינו שאין טומאת כלי הרי אין משקין טמאים במקדש ומקרה שהעבירה בנהר לא שכיח ואין לומר בשביל זה זכינו. **ו. ובתוספות** הרא"ש (ד"ה וימחק) ביאר, אף על פי שהיה יכול לסבור שהן דכן לטמא כלים, מסתבר כיון שאינו יכול לסבור דכן ממש שלא יטמא כל עיקר שלא יטמא אחרים, לית ליה דכן כלל. וכן כתב הר"ן (ד"ה והקשו). אלא שהמהרש"א (בתוס' ד"ה וימחק) הבין, שתוספות באו לדחות את התירוץ שהמשנה היא לפי ר"ע [וגרס בתוספות 'וזה אין נראה לי'], שאם כן יוצא שלר"ע משקין דכן מלטמא כלים, וכמו שכתוב במשנה שאין הסכין נטמא מהמשקין, ולכאורה מדוע לר"ע טומאת משקין לטמא אחרים מדאורייתא ולגבי לטמא כלים טיהרוהו. אלא שהקשה, שאמנם ר"ע סובר טומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא, אבל מכל מקום מודה הוא שלענין לטמא כלים אינו דאורייתא, כמבואר לעיל (יח.) שלומדים שמשקין אינם מטמאים כלים, וסוגיא זו היא בשיטת ר"ע. ועוד שהרי לקמן (כ.) לא מצאנו תנא שאמר משקין מטמאין כלי. ותירץ, שכוונת תוספות היא, שאין נראה שבשביל זה שאין המשקין מטמאים כלים לבד יתקנו במקדש שיהיו המים טהורים. והיינו שלעולם טומאת משקין לטמא כלים אף לר"ע אינה אלא מדרבנן, אלא כיון שטומאת משקין לטמא אוכלין לר"ע מדאורייתא, לא מסתבר שתיקנו שמשקי בי מטבחיא דכן משום כלים לחוד. וביאר הראש יוסף (בתוס' שם) משום שאין כל כך הפסד קדשים בטומאת כלים ממשקין לחוד. וראה בבן משק (בתוס' שם, עמ' יב.) ובנחלת יהושע ובבארות המים (שם) מה שהקשו על ביאור זה. אמנם ראה באני חומה (ד"ה כתב) שהכריח כדברי המהרש"א. והפני יהושע (בתוס' בפ"ד ויב) ביאר, שכוונת ר"ע אמר זכינו שאין טומאת ידים במקדש, הרי גם בחולין לא מטמאים משום ספק ספיקא, שהרי מדובר בספק כלים הנמצאים, ויש כאן ספק טהור ספק טמא, ואם תאמר טמא אולי המחט נטמאה משרץ ואם כן המחט היא ראשון ואז הידים אף שנגעו ודאי בבשר הם שני ואינם מטמאים הידים. ואין לומר שהידים נטמאו מחמת המחט, כי גם כאן יש ספק ספיקא, ספק נגע ספק לא נגע במחט וגם ספק טהור ספק טמא. אלא ודאי שמדובר שהיו כאן משקין, שהמשקין הם ראשונים והידים קיבלו טומאה ממשקין ונהיו שניים, ואם כן היה לר"ע לומר אין טומאת כלים במקדש כיון שעיקר טומאת ידים באו ממשקין, ומשקין הללו מטמאים כלים לולא שלא גזרו במקדש[ד].

ממה נטמא הכלי

שם. תוספות (ד"ה וימחק) הקשו, ממה היה לסכין ליטמא, הרי הסכין נגע במחט על ידי משקין, ויוסי בן יועזר העיד (לעיל טז.) שמשקי בי מטבחיא דכן, ולא גזרו על טומאת משקין במקדש שלא להפסיד קדשים, ואם כן איך הסכין נטמא ממשקין[ה]. **ובתוספות הרשב"א** (ד"ה וימחק) הוסיף, שגם המחט לא מטמאת את הסכין משום שאין כלי מטמא כלי. ותירצו תוספות, שר"ע לשיטתו לעיל (יח.) שטומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא, ואינו סובר שמשקי בי מטבחיא טהורים. והמקשה הבין שלא מסתבר שר"ע סובר שלא גזרו שמשקה מטמא כלים[ו]. ואם כן הקשה שמן הראוי שר"ע יאמר שאפילו שגזרו חוץ למקדש זכינו שבמקדש לא גזרו שמשקה מטמא כלים[ז].

הר"ן (ד"ה והקשו) תירץ, כיון שהגמרא מעמידה במסקנא (כ.) שמדובר כגון שהעבירה בנהר ושחטה ועדיין משקה טופח [אלא שהמחבר] אם כן יש לומר שעל ידי אותו משקה נטמא הסכין, ומשקין אלו לא נקראים משקי בי מטבחיא, אלא הרי הם כמשקין שהכניסום בעזרה שלא לצורך בית המטבחיים כלל, שלא אמרו בו דכן לפי שאינו מצוי[ח].

מדוע לא תירצה הגמרא שרבי עקיבא דיבר קודם גזירת כלים

שם. תוספות (ד"ה וימחק) הקשו[ט], שהרי טומאת ידים לטמא קדשים שלמה גזר עליהם כמבואר בשבת (יד:)', וטומאת משקין לכלים גזרו ביה"ח דבר. ואם כן יתכן שכשר"ע אמר זכינו שאין טומאת ידים במקדש, עדיין לא נגזרו גזירות יה"ח דבר, וידים כבר מטמאות את הקודש מגזירת שלמה, ועל זה אמר ר"ע תוספות היא על פי הגמרא לעיל (טז.) שהביאה ברייתא רבי אלעזר אומר אין טומאה למשקין כל עיקר, תדע שהרי העיד יוסי בן יועזר על משקי בי מטבחיא דכן, ואם כן על כרחך אי אפשר לפרש דכן לענין טומאת כלים לחוד, אלא אם לרב שסובר דכן ממש, אפילו לטומאת עצמן, או לשמואל לענין שאין משקי בי מטבחיא מטמאין דבר אחר. וכעין זה ביארו הרש"ש (בתוס' שם), מים עמוקים (שם), בן משק (ד"ה עוד כתבו) ובארות המים (בתוס' שם). וראה מה שהקשו בשלשה שיטות (עמ' עה ד"ה והנה) ובחיים לישראל (בתוס' שם). ובמירא דכיא (בתוס' שם) ביאר שכוונת תוספות היא, שלכאורה אפשר לתרץ הקושיא ממשקי בי מטבחיא דכן, שזה עצמו בא ר"ע לחדש שמשקי בי מטבחיא דכן מלטמא כלים. על זה כתבו שאין נראה, שמשום טומאת כלים לחוד לא היה לתקן במקדש שיהיו דכן. ובגנזי יוסף (בתוס' שם) הקשה על תוספות, שאם באמת לא ניחא לר"ע לומר שתקנו שיהיו דכן משום טומאת כלים לחוד, הרי שסובר שבאמת מטמאין כלים, ואם כן מה הקשתה הגמרא ונימא שאין טומאת ידים וכלים במקדש, הרי באמת יש טומאת כלים במקדש. ועוד קשה מדוע הסכין טהור. ולכן ביאר, שלתוספות היה קשה הרי כבר יוסי בן יועזר העיד על משקי בי מטבחיא דכן, אם כן מה הוצרך שוב ר"ע להשמיענו שאין טומאת כלים במקדש. ותירצו, שר"ע לא סובר כלל עדות זו, ולכך הוצרך להשמיענו זה, ואין נראה לו לומר שגם ר"ע סובר עדות זו לענין טומאת כלים ואם כן לא הוצרך להשמיענו. וכעין זה ביאר בדברי שלמה (שם). וראה עוד בכוונת דברי תוספות בראש משביר, בצמח דוד, במשיב נפש, בחידושי רבי משה מאימראן, בחידושי אבר"ח (שם), ביד יהודה, בחשק שלמה (בתוס' בפ"ד ויל), בעבודת הלוי, באני חומה (שם), במרומי שדה (ד"ה וימחק) ובקרן לדוד (מוס קלג-קלד). וכתב בפני יהושע (שם) שלשיטת הרמב"ם (טומאת מוכלין פי"ב הי"ז) שסובר שאפילו אם טומאת משקין דאורייתא מכל מקום משקי בי מטבחיא הלכה למשה מסיני שטהורים וכדברי רב פפא לעיל (יז:), אם כן אי אפשר לתרץ כתוספות, שהרי אף למ"ד טומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא מכל מקום בי מטבחיא טהור. ותירץ, שהרי מוכח שם שתוספות לא סוברים כשיטת הרמב"ם, ורק אם טומאת משקין דרבנן יש לומר שמשקי בי מטבחיא טהור. **ז. אלא** שהר"ן (ד"ה והקשו) כתב על דברי תוספות 'ואין זה מחוור בעיני'. **ח. וראה** בדבר שמואל (בתוס' ד"ה וימחק), שלתוספות אין לומר שמשום המשקה שטופח עליה לאחר שהעבירה בנהר נטמא הסכין, שאם כן איך כתבו תוספות דהוי משקי בי מטבחיא, הרי לקמן (כ.) מבואר שאין זה משקין בית מטבחיא כיון שעיקר ההכשר נעשה בחוץ. אלא לתוספות מדובר שלאחר שהדיח הבשר במים של בית המטבחים חתך הבשר בסכין. ואין לפרש שמדובר בסכין של שחיטה ונטמא הסכין בגמר השחיטה על ידי דם הבהמה שהוא משקה בשעת פרכוסו, שמפרכסת היא כמתה לענין קבלת טומאה. שהרי דם קדשים כמו שאינו מכשיר כך אינו מקבל טומאה. וגם מכל הסוגיא מוכח שלא מדובר בסכין של שחיטה אלא בסכין שמחתך בבשר, שבסכין של שחיטה אין להסתפק אם נגע במחט. **ט. ראה** שדה העיר (בתוס' בפ"ד ופ"ח דלמ) שייכות קושיית תוספות לדבריהם לעיל. **י. כגון** בשר שלמים חוץ למקדש [שנאכל בכל העיר], אבל במקדש הרי ר"ע אמר זכינו שאין טומאת ידים במקדש. מהרש"א (בתוס' בפ"ד וגזירה). ובבן משק (ד"ה עוד שם) ביאר, שכל הפוסל בתרומה מטמא ידים להיות שניות, והיינו אם נטמאו ידיו בחוץ במה שפוסל את התרומה מטמא קדשים ואפילו במקדש, אבל אם נטמאו ידיו במקדש במה שפוסל את התרומה אינו מטמא קודש שאין טומאת ידים במקדש. ומדברי תוספות הוכיח בראש יוסף (בתוס' בפ"ד שלמה), שגם לענין גזירת שלמה צריכים לפרש כעין מה שתירץ ר"י בתוספות לעיל (ע"ב ד"ה שלמה), שאף ששלמה גזר על סתם ידים שהסיח דעתו מהן וכאן הרי לא עוסקים בהיסח הדעת אלא שנגע בראשון, מכל מקום מסתמא באותה שעה שגזר שלמה על סתם ידים לפוסלן לקודש גזר גם על ידים שנגעו בראשון לפסול לקודש.

זכינו, שאפילו שידים מטמאות את הקדשים, זה רק מחוץ למקדש, אבל במקדש לא יטמאויא. ותירצו, שגזירות י"ח דבר היו לפני ר"ע[יב], ובזמנו כבר גזרו על הכלים[יג]. **ובאברהם יגל** (נמוק' סס) ביאר, שמהלך דברי הגמרא הוא כך, שמתחילה סברה הגמרא שמה שאמר ר"ע אין טומאת ידים במקדש זה על י"ח דבר וכבר גזרו על כלים, ולכן הקשתה הגמרא מדוע ר"ע לא אמר זכינו שאין טומאת כלים במקדש. ותירצה הגמרא, שר"ע אמר את דבריו על זמן של רבי חנינא סגן הכהנים שגזירת ידים קדמה לכלים. ורבא חלק ואמר שר"ע דיבר על י"ח דבר של זמנן, ואם כן קשה שהרי גזירת ידים וכלים בו ביום גזרו ומדוע לא אמר גזירת כלים[יד].

מנין לגמרא שאין טומאת כלים במקדש

שם. תוספות (ד"ה וימח) הקשוטו, מנין לגמרא שאין טומאת כלים במקדש, אולי בי"ח דבר גזרו גם על טומאת כלים במקדש, ומה שכתוב במשנה שהסכין טהור, זה היה בעדותו של רבי חנינא סגן הכהנים שהיה לפני גזירת י"ח דבר, ולכן לא אמר ר"ע זכינו, כיון שאחר גזירות י"ח דבר היו לפני ר"ע[יב], ובזמנו כבר גזרו על הכלים[יג]. **ובתוספות הרא"ש** (ד"ה תרוייהו) הוסיף, שמזה שאמר ר"ע זכינו שלא גזרו על טומאת ידים ולא אמר גם כלים, משמע שחידשו לגזור כלים במקדש[טז]. **ותירצו** תוספות, שאם באמת בי"ח דבר גזרו טומאה על כלים אף במקדש, היה התנא צריך להשמיענו באיזה מקום, שלאחר י"ח דבר הסכין טמא, ומה ששנינו שהסכין טהור קודם גזירה נשנית, וכיון שלא השמיענו מוכח שלא גזרו, ועל כן מקשה הגמרא שהיה לו לומר זכינו שאין טומאת כלים במקדש[יז].

בפני יהושע (נמוק' סס נ"ל ופ"ת) תירץ, שאם בעדות של רבי חנינא מדובר קודם שגזרו על כלים שנטמאו במשקין, לשם מה הוצרכנו לעדותו של רבי חנינא לענין הסכין, הרי פשוט שהוא טהור ולמה יהיה טמא[יח].

בברכת אברהם (מפרמנקפורט, נמוק' סס) תירץ, שבגמרא בשבת (טו:) מבואר שגם כלי זכוכית גזרו עליהם בי"ח דבר, ומסברא גם טומאת כלי זכוכית היתה במקדש כמו שאר טומאת כלים שהם דרבנן שהיו במקדש. והטעם שגזרו עליהם מבואר בגמרא (סס) הואיל וכשנשתברו יש להם תקנה להחזירן לכבשן ולעשותן חדשים, עשאום ככלי מתכת לגזור עליהם טומאה. ומבואר בזבחים (נד:) כלי חרס שיצא חוץ לקלעים מכניסו ושוברו במקום קדוש, נטמא חוץ לקלעים נוקבו ונכנס ושוברו במקום קדוש. וכתוב בתורת כהנים (ע פ"ג) שדין זה הוא אף בכלי זכוכית[יט]. ובגמרא ביומא (כא.) כתוב שברי כלי חרס שבמקדש שנאסרו היו נבלעים במקומן וזה אחד מעשרה נסים שהיו במקדש, ואם כן לא שייך לומר בהם כיון שנשתברו יש להם תקנה, אם כן לא היה ראוי לגזור טומאה על כלי זכוכית במקדש, וממילא גם שאר טומאות דרבנן לא גזרו בכלים שבמקדש.

ביאור דברי רב יהודה אמר רב

אמר רב יהודה אמר רב ואיתימא רבי יוסי ברבי חנינא ידים קודם גזירת כלים נשנו. רש"י (ד"ה ידים) ביאר, שכשהעידו עדות זו עדיין לא נגזרה גזירת חכמים על טומאת כלים דרבנן. לפיכך אין לומר זכינו שאין טומאת כלים במקדש, שבאותה שעה לא היתה בכלל גזירה זו. **ובקרן לדוד** (מוס' קכג) ביאר, שאין כוונת רב יהודה אמר רב לומר שכשר"ע אמר זכינו עדיין לא היתה גזירת י"ח דבר שגזרו בה על כלים, אבל גזירת ידים מזמן קדמון היתה מזמן שלמה, כי באמת גזירה זו של כלים קדמה לר"ע, שחנניא בן גרון [שבזמנו גזרו גזירה זו] היה דור קודם לר"ע, אלא שמכל מקום לא זכינו מעדות זו שהיתה קודם י"ח דבר שהיא מעדות רבי חנינא סגן הכהנים שהיה קודם גזירת י"ח דבר, ולא למדנו מעדות זו אלא שאין טומאת ידים במקדש, אבל כלים אי אפשר ללמוד מעדות זו ממה שהסכין טהור, שכשהעידו על זה עדיין לא היתה גזירת כלים.

הרי גזירת ידים שלמה גזר

אמר רבא והא תרוייהו בו ביום גזרו דתנן הספר והידים והטבול יום והאוכלין והכלים שנטמאו במשקין. תוספות (ד"ה תרוייהו) הקשו, הרי בגמרא בשבת (טו.) מבואר ששלמה גזר על ידים לקודש, שסתם ידים יטמאו לקודש, ואיך אומרת הגמרא שגזירת ידים וגזירת כלים בו ביום גזרו, בגזירת י"ח דבר[כ]. ונאמרו כמה תירוצים על קושייתם:

א. תוספות (סס) תירצו, שר"ע עצמו לא דיבר על הגזירה שבימי שלמה אלא דיבר על גזירת י"ח דבר שנגזרה מחָדָש, וכוונתו היתה לומר שזכינו מדברי רבי חנינא סגן הכהנים [שהיה קודם י"ח דבר] שאף כשעסקו לאחר עדותו בגזירת ידים בי"ח דבר[כא], לא גזרו טומאת ידים במקדש אלא הניחו אותן טהורות כמו שהיה בזמן רבי חנינא סגן הכהנים שטיהרו את הידים[כב].

ב. בגור אריה (שנמ טו. ד"ה שלמה) יישב, שלא גזר שלמה לקדשים רק על סתם ידים שניות מפני שהם עסקניות, וגזר עליהם שיהיו שניות, אבל לא גזר כל הפוסל את הקדשים מטמא את הידים לקדשים, שאותה גזירה לא נגזרה רק בי"ח דבר. ולכן הגמרא שאלה והא תרוייהו בו ביום גזרו, לא על סתם ידים, אלא בדבר הפוסל את התרומה שפוסל את הידים, וגזירה זו בי"ח דבר גזרו.

ג. בפני יהושע (נמוק' נפ"ד ופ"ת) יישב את קושיית תוספות על פי מה שכתב בשבת (טו. נמוק' ד"ה שלמה) שלמסקנת הגמרא (סס) מה ששלמה גזר לנטילת ידים לקודש לא גזר עליהם שיטמאו, אלא עיקר תקנת שלמה היתה לנטילת ידים לקודש למצוה בעלמא כמו שגזרו לבסוף אפילו בחולין שצריך נטילת ידים, ובאמת טומאת ידים וכלים נשנו בו ביום כקושיית רבא[כג].

ד. החזון איש (ידיס סי' ז ס"ק יג) תירץ, ששלמה המלך גזר דווקא בהסיח דעתו מידיו, אבל אם נגעו בראשון כיון שלא שייך טומאה בידים בלא גוף עדיין לא גזר שלמה על זה, ואינו אלא מי"ח דבר בין לתרומה בין לקודש.

וכי רב לא ידע ששניהם בו ביום גזרו

שם. בשרביט הזהב (ד"ה קודם) הקשה, איך רב תירץ ידים קודם גזירת כלים נשנו, וכי הוא לא ידע ששניהם בו ביום גזרו. **ובלב רחב** (ד"ה והא) כתב, שרב יהודה נתכוין על גזירת ידים שתיקן שלמה, והיא נשנית לפני גזירת כלים[כד].

מה החידוש שהסכין טהור

אלא אמר רבא[כה] הנח לטומאת סכין דאפילו בחולין נמי לא מטמא האי סכין דנגע במאי אילימא דנגע בבשר הא אין אוכל מטמא כלי ואלא דנגע במחט והא אין כלי מטמא כלי. רש"י (ד"ה אלא) ביאר, שלרבא ודאי כבר נגזרה על הכלים גזירה מדרבנן שיִטָמאו ממשקין, אלא שכאן מדובר שאין משקין[כו], והנח לטומאת סכין שאפילו בחולין שלא חשו להפסידן לא שייך בהם כאן טומאה לסכין, משום שלא הבשר ולא המחט יכולים לטמאו, שאין אוכל ולא כלי שאינו אב הטומאה מטמאין כלים אפילו מדרבנן, ולא גזרו חכמים על הכלים אלא שיטמאו מן המשקין, ומשום משקי זב וזבה. וכתב הר"ן (ד"ה ורמינ), שלפי רבא שמדובר שלא על ידי משקין, אם כן מה שמוזכר במשנה שהסכין

יא. **ששלמה** גזר ידים מחוץ למקדש וממילא אין טומאת ידים במקדש. מירא דכיא (נמוק' נפ"ד ופ"ת). ובאור לישרים (נמוק' סס) הקשה, שהרי תוספות כתבו לעיל (ע"ש ד"ה שלמה) שגזירה על ידים המוזכרת במשנה, אין זה מה שמוזכר בחגיגה (כד.) שכל הפוסל את התרומה מטמא ידים להיות שניות, אלא גזירה של סתם ידים שהיא מי"ח דבר שגזרו גם על הכלים. ותירץ, שמה שתוספות כתבו אין זה אלא לפי תירוצם כאן משום שי"ח דבר קדמו לר"ע ואם כן זה נאמר על הגזירה של סתם ידים. וכעין זה ביאר בגנזי יוסף (ד"ה וגזירה) שכוונת תוספות לגזירת ידים של היסח הדעת או כשנגעו בראשון בהם גזר שלמה לקודש ובו ביום הוסיפו לתרומה, ואילו הגזירה של כל הפוסל את התרומה מטמא ידים לקודש דהיינו שנגעו בשני, ודאי אחר כך נגזרה. וכן ביאר בקרן לדוד (מוס קלה).

יב. **שגזירת** כלים בית שמאי ובית הלל גזרו עם י"ח דבר והמה קדמו לר"ע. תוספות הרא"ש (ד"ה תרוייהו). יג. **ומה** שאמרה הגמרא ידים קודם גזירת כלים נשנו, היינו בהפסק של ימים, ורבא חידש שביום אחד נגזרו שניהם. לב רחב (נמוק' נפ"ד וי"ן). יד. **וראה** עוד בקרן לדוד (מוס קלה-קלו) מה שהאריך בביאור דברי תוספות. טו. **ראה** שדה העיר (נמוק' נפ"ד ופ"ת מנ"ל) שייכות קושיית תוספות לדבריהם לעיל. טז. **בר"ן** (ד"ה והם) הקשה, מנין לר"ע שלא גזרו בי"ח דבר בכלים ובידים אף במקדש, אולי לעולם גזרו והמשנה נשנתה קודם י"ח דבר שהרי היא מעדותו של רבי חנינא סגן הכהנים. ובבן משק (נמוק' נפ"ד ופ"ת) הקשה, מדוע תוספות לא הקשו כקושיית הר"ן, מנין לר"ע שאין טומאת ידים במקדש, אולי המשנה נשנתה קודם י"ח דבר. ובחידושי רבי משה מאימראן (נמוק' נפ"ד וי"ן) תירץ על פי תוספות בסמוך (ד"ה תרוייהו), שדברי ר"ע נאמרו על י"ח דבר, ולכן הקשתה הגמרא שנאמר גם זכינו שכשגזרו על הכלים בי"ח דבר לא גזרו על הכלים במקדש. יז. **וכתב** המהרש"א (נמוק' נפ"ד וי"ן), שלפי דבריהם אין לתרץ את מה שהקשו תוספות לעיל (ד"ה וימח), [הו"ד לעיל בענין 'מדוע לא תירצה הגמרא שרבי עקיבא דיבר קודם גזירת כלים'] שאפשר לומר שכשר"ע אמר זכינו שאין טומאת ידים במקדש, עדיין לא נגזרו גזירות י"ח דבר [בכלים], וידים כבר מטמאות את הקודש מגזירת שלמה, ועל זה אמר ר"ע זכינו. והיה ניתן לתרץ, שאם נאמר שגזרו בי"ח דבר טומאה על הכלים היה צריך לשנות בשום מקום שעכשיו אחר הגזירה הסכין טמא. ואי אפשר לתרץ כן, כיון שקושיית תוספות היתה על מה שהקשתה הגמרא על ר"ע שלא אמר זכינו שאין טומאת ידים במקדש, וזה עדיין קשה, שכיון שבימי ר"ע עדיין לא נגזרה לא קשה על דבריו כלל. לכן הוצרכו תוספות לתירוצם לעיל. יח. **וראה** מה שהקשה ביד יהודה (נמוק' נפ"ד ופ"ת). יט. **אלא** שהעיר המגיה בברכת אברהם [בסוגריים] שלפנינו לא נזכר כלי זכוכית. כ. **וכתב** המהרש"א (נמוק' ד"ה תרוייהו), שאף לפי מה שכתבו תוספות לעיל (סוף ד"ה וימח) שכיון שר"ע היה אחר גזירת י"ח דבר, לכן מוכח שעל כרחך לא גזרו גזירת כלים במקדש, מכל מקום קשה איך אמר רבא שתרוייהו בו ביום גזרו, הרי כלים שנטמאו ממשקין טמאים מי"ח דבר, וגזירת ידים לקודש היא גזירה קדומה, שמה שלמדנו שגזירת ידים היא מי"ח דבר היינו לפוסלן לתרומה אבל לקודש הרי שלמה גזר לפסול. כא. **שאז** עסקו בדיני ידים לענין פסול תרומה ולא גזרו אז במקדש. מהרש"א (סס). כב. **וכן** תירצו תוספות בשבת (טו. ד"ה שלמה). והוסיפו, שרב יהודה שתירץ שידים נגזרו קודם גזירת כלים כוונתו היתה לגזירת שלמה לקודש, ולכן נקט ר"ע רק גזירת ידים ולא כלים, שעל ידים זכינו שלא גזרו במקדש גם בימי שלמה. ורבא הקשה שגזירת ידים היא מי"ח דבר לפי שלא היה משמע לו שר"ע דיבר על גזירת שלמה אלא על גזירת י"ח דבר. וראה במהר"ם (סס) שהאריך בדבריהם. כג. **ועל** פי זה תירץ את קושיית תוספות לעיל, שלא יתכן שר"ע אמר את דבריו אחר גזירת שלמה וקודם גזירת י"ח דבר, כיון ששלמה לא גזר על ידים מעולם. ועיין שם מה שהוסיף בזה על פי הסוגיא בשבת. כד. **וראה** במאורי אור (נמוק' ד"ה וימח). כה. **במנחת** יהודה (ד"ה ממר) כתב, שודאי רבא זה הוא בר נתן או בר ירמיה תלמיד של רב נחמן ורב יהודה, כי נראה שהיה בימי רב יהודה, ואילו רבא בריה דרב יוסף בר חמא [חבירו של אביי] נולד במות רב יהודה כמבואר בקידושין (עג:). כו. **וכן** כתבו תוספות (ד"ה הפ"ת). אלא שבראש יוסף (נרשב"ם ד"ה הפ"ת) הקשה, שהעיקר חסר מן הספר בקושיית המקשן והתרצן, ולא מוזכר בגמרא שבתחילה הבינו שהיה משקין ובתירוץ שאין משקין. ובנוה ציון (סס) הקשה, שהרי הגמרא לקמן (כ.) מעמידה כגון שהעבירה בנהר, ומשמע שיש משקין עם הבשר, ואם כן שמא נגע הסכין באותם מים שנגעו בבשר ונטמא. וראה מה שנתבאר לעיל [בענין 'מנין לגמרא שהיו משקין בבשר'] מהפני יהושע.

אוצר החכמה

טהור הוא מיותר, כי לא השמיענו בזה כלום, לפי שלא היה לו ליטמא. ותירץ, שאם באמת המשנה היתה משמיעה בתחילה שאין טומאת ידים לא היה צריך שוב לומר על סכין, אלא שמתחילה נקטה המשנה סכין להשמיענו שמדינא טהור, וכמו שהאמוראים העמידו בסמוך את המשנה באופן שאין טומאה לסכין, וגזירת כלים לא שייכת בסכין כלל, ואחר כך השמיעה המשנה שידים גם כן טהורות, שלא תאמר שאמנם מדאורייתא טהורות בסכין, אבל מדרבנן טמאות משום גזירת ידים, על זה אומרת המשנה שלא כן לפי שאין טומאת ידים במקדש.

הצל"ח (חומ קלו) הקשה, לפי רב שמעמיד את המשנה כגון שאבדה לו מחט טמא מת וספק אם נגעו בה, ולכן טהורים משום שעזרה רשות הרבים היא, אם כן מה החידוש באותה עדות, בשלמא מה שהידים טהורות חידשו בזה שאין טומאת ידים במקדש, אבל מה שהבשר טמא והסכין טהור אין בזה חידוש. ובשלמא לרש"י לקמן (כ. ד"ה ועדיין) החידוש שמים תלושין מכשירין את הבשר ולכן הוא נטמא, כפי שמעמידה הגמרא (שם) שמדובר בפרה שהעבירה בנהר ושחטה ועדיין משקה טופח עליה, והמים מכשירים. וכן לשיטת **תוספות** (שם ד"ה וכשעת) החידוש שעל ידי העור הוכשר הבשר. אבל במה שאמר שהסכין טהור קשה, הרי זה פשוט שספק טומאה ברה"ר ספיקו טהור. ותירץ, שאולי זה גופא החידוש שעזרה רה"ר לטומאה, וזה מה שדייק רב אשי בסמוך זאת אומרת עזרה רה"ר הוא, ולא אמר סתם עזרה רה"ר, לפי שכוונתו לומר שהמשנה מחדשת דבר זה[כג]. עוד כתב שהחידוש הוא שהסכין טהור ולא צריך אפילו טבילה, שבשאר ספק טומאה ברה"ר מבואר בגמרא בעבודה זרה (לז:) שלכתחילה צריך לחזור ולהטבילם, וכאן במקדש אפילו שיש כאן מים לטבול אומרים שהם טהורים[כד].

באני חומה (ד"ה ממר) כתב, שמה שכתוב שהסכין טהור, באים להשמיע את דברי רבי יוחנן [להלן] שאמר ספק טומאה הבאה בידי אדם נשאלים עליה, ולכן כתוב הסכין טהור עם הידים, לומר לך כמו שהידים טהורות משום שעזרה רה"ר, אבל ברה"י ידים טמאות ואפילו האדם, כך הסכין אינו טהור אלא משום שעזרה רה"ר, אבל ברה"י ספיקו טמא כדברי רבי יוחנן.

בכסא רחמים (ד"ה אלא) תירץ, שבאמת אין חידוש במה שכתוב שהסכין טהור, אלא כיון שבמשנה כתוב שהבשר טמא, היה צריך לומר שדווקא הבשר טמא אבל הסכין טהור.

בדבר שמואל (נתוס' ד"ה המ) כתב, שהחידוש שהסכין טהור הוא, לפי מה שמעמידה הגמרא [בסמוך] שמדובר במחט טמא מת, החידוש שעזרה רה"ר שאם לא כן היה הסכין טמא. ולאוקימתא של רבי יוסי שמדובר בפרה חסומה ובמחט ספק, החידוש שגזירת כלים הנמצאים אינם אלא לטומאת שרץ ואין לנו לחשוש לטומאת מת, ומטעם זה טיהרנו את הסכין שנגע במחט[כה].

לפי רב יהודה אמר רב מדוע הסכין לא נטמא מהמחט

שם. תוספות (ד"ה אין) כתבו, שרבא לא סובר כמו האוקימתא של רב יהודה אמר רב שמדובר במחט טמא מת, שבאופן זה כלי מטמא כלי, שהרי כלי מקבל טומאה מאב הטומאה. אלא הוא סובר כמו האוקימתא של רבי יוסי שהעמיד שמדובר כגון שהיתה פרה חסומה שבלעה מחט חוץ לירושלים וגזרו על המחט ספק טומאה. ובאופן זה אין כלי מטמא כליל. **אמנם הר"ן** (ד"ה הא)

ביאר, שלפי רב יהודה אמר רב הטעם שהסכין טהור ואפילו בחולין לא מטמא משום שעזרה רשות הרבים הוא, וספק טומאה ברשות הרבים טהורלא.

הרי רבא עצמו סובר שבקדשים אוכל מטמא אוכל ואם כן שיטמא כלי

שם. בפלפולא חריפתא (מהלקוות, חומ טו) הקשה, הרי מה שאין אוכל מטמא כלי לומדים לעיל (יח:) מקל וחומר, ומה משקה שמטמא אוכל אינו מטמא כלי אוכל, שאין מטמא אוכל אינו דין שלא יטמא את הכלי. ולפי זה רבא שאמר לעיל (יז.) שאין אוכל מטמא אוכל רק בחולין ותרומה אבל בקדשים טומאה עושה כיוצא בה, אם כן לדבריו קשה שאוכל קדשים יטמא את הכלי. שאין לומר קל וחומר ומה משקה שמטמא משקה אין מטמא כלי, אוכל שאין מטמא אוכל אינו דין שלא יטמא את הכלי, כי הרי אוכל קודש מטמא אוכל, ואם כן חוזרת קושיית הגמרא שהיה לר"ע לומר זכינו שאין טומאת ידים וכלים במקדש משום שאפשר היה שיטמא הסכין מהבשר. וכתב ויש ליישב.

באמרי צרופה (ד"ה תירץ) תירץ, שמה שאין אוכל הבא מכלי מטמא שוב כלי אין צורך לשום קל וחומר, כי יש ק"ו אחר, מה כלי שמטמא אוכל אין מטמא כלי, כל שכן אוכל הבא מכלי שאין מטמא כלילב, וכאן המחט גופה אין מטמאת כלי כמבואר בגמרא לקמן, וכל שכן האוכל הבא מחמת מחט שלא יטמא כלי.

ראיה מכאן שבקדשים אין כלי מטמא כלי

שם. הצל"ח (לעיל ע"ח חומ קנב) כתב חידושלג, שהכלל שאין כלי מקבל טומאה אלא מאב הטומאה, נאמר רק בכלי חול, אבל בכלי שרת של קודש מקבל טומאה אפילו מראשון ושני. שבשלמא בכלי חול שעיקר טעם קבלת טומאה הוא מצד שהוא כלי, ואם היה גוש עץ או מתכת אינו מקבל טומאה כלל, שאפילו כלי שלא נגמר מלאכתו אינו מקבל טומאה, אם כן זהו שאינו מקבל טומאה אלא מאב הטומאה. אבל בקדשים המאן דאמר שדורש (חולין לו:) מ'והבשר' לרבות עצים ולבונה, הוא לימוד אמיתי ולא רק אסמכתא בעלמא, שחיבת הקודש דאורייתא. והוא לומד שעצים ולבונה אפילו מראשון ושני מקבלים טומאה, וכמו שלמדנו לעיל (ע"ח) שלומדים מ'והבשר' שכל טמא', שהפסוק מדבר גם באופן שהבשר נגע בשני. וכיון שלומדים מ'והבשר' לרבות עצים ולבונה, אם כן גם הם שנוגעים בשני מקבלים טומאה. וכיון שגוש עץ מקבל טומאה מראשון ושני, אם כן כלי עץ וכי בשביל שהוא כלי יהיה גרוע מגוש עץ בעלמא. הרי גם אם לא נחשיבהו ככלי הרי הוא עץ והרי הוא מקבל טומאה מראשון ושני. ומה שאמרו אין כלי מקבל טומאה אלא מאב הטומאה היינו בכלי חולין, או בכלי קודש לרב אשי לקמן (לה.) שלומד ש'והבשר' לרבות עצים ולבונה הוא מעלה בעלמא ומדרבנן[לד]. אלא שהביא הצל"ח (חומ קלג) שבנו השיב על זה שאין הנידון דומה, שעצים ולבונה אף שאינם מאכל אדם הם אכילת מזבח ולכך התרבו מ'והבשר', משא"כ כלים אף שהם כלי שרת אינם עולים למזבח, וכיון שלא שייכת בהם אכילה כלל לא אכילת אדם ולא אכילת מזבח, לא התרבו מ'והבשר'[לה].

הצל"ח בסוגיין (חומ קלו) הוכיח כדעת בנו, שהרי רבא אמר הנח לטומאת סכין שאפילו בחולין גם לא מטמא, כיון שאין אוכל וכלי מטמאים כלי, ולכאורה לפי חידושו של הצל"ח מה אמר רבא 'אפילו', הרי אדרבה בקדשים

כג. **אלא** שבאני חומה (ד"ה ממר) הקשה, שזה שעזרה רה"ר לומדים ממה שהידים טהורות, ואם עזרה רה"י מדוע הידים טהורות, ואפילו האדם עצמו הוא טמא שספק ברה"י ספיקו טמא. אלא על כרחך שעזרה רה"ר, ואם כן עדיין מה החידוש שהסכין טהור. ראה שם מה שיישב על פי המהרש"א בסמוך. כד. **אלא** שהקשה, שאם כן שוב יש חידוש במה שהסכין טהור והיה לר"ע לומר זכינו שאין טומאת כלים במקדש. ותירץ, שזו כוונת רש"י לעיל (ע"ח ד"ה זכינו) זכות וטובה וריוח מהפסד קדשים. והקשה הפני יהושע (שם) מדוע לא פירש רש"י בקיצור זכינו היינו שזכינו לדין. ולפי המבואר מובן, שהיה קשה לרש"י, לרב שהטעם משום עזרה רה"ר והקילו במקדש יותר משאר רה"ר היה לו לומר זכינו גם על כלים. ולכן פירש רש"י זכינו ריוח מהפסד קדשים, וזה לא שייך בכלים, שבלאו הכי אי אפשר לבוא להפסד קדשים, שהרי מה שאי אפשר בטבילה טהור בכל ספק טומאה ברה"ר, ולענין הכלי עצמו להצריכו טבילה, היכן שאפשר אין כאן הפסד.

כט. **וכעין** זה ביאר בקול מבשר (חומ קכט). אלא שבאור לישרים (ד"ה המ) הקשה לרבא, ממה נפשך, אם עזרה היא רשות היחיד אם כן קשה מדוע הסכין טהור, הרי יש להסתפק בטמא מת, ואם משום שיש כאן ספק ספיקא, שמא הוא טהור, ואם הוא טמא שמא זה משרץ, הרי ברה"י ספק ספיקא גם טמא. ואם עזרה היא רה"ר, ומה שהוצרך להשמיענו שהסכין טהור משום שזה גופא בא להשמיענו שעזרה היא רה"ר, אם כן למה צריך לומר שהסכין לא מקבל טומאה מהמחט משום שאין כלי מטמא כלי, הרי זה ספק טומאה ברה"ר, וכפי שמעמידה הגמרא בסמוך לרב שמעמיד את המשנה במחט טמא מת, שאין האדם והסכין טמאים משום שזה ספק טומאה ברה"ר.

ל. **ובקול** מבשר (נתוס' ד"ה אין) ביאר, שאין לומר שרבא סובר כרב יהודה אמר רב, ומדובר בספק אם נגע הסכין במחט, ולכן אין המחט מטמאת כלי משום שיש כאן ספק, כיון שלשון הגמרא 'אי דנגע', משמע שודאי נגע. לא. **ובן** כתב הצל"ח (חומ קלו). לב. **כמבואר** ברש"י לעיל (יח: ד"ה מספקא). לג. **וכתב** 'אומר אני סברא חדשה שלא קדמני שום ראשון או אחרון ומפרשי הש"ס בזה'.

לה. **במנחת** חינוך (מנוה קפ חומ יח) כתב, שלדברי הצל"ח שחיבת הקודש עושה אף לכלים אוכלין, אם כן בודאי כיון שנחשב אוכלין אין להם טהרה במקוה כמו אוכלין. אלא שמבואר כמה פעמים בש"ס וכן בחגיגה (כו.) שכל הכלים שהיו במקדש היו טעונין טבילה חוץ מהמזבח. ולדבריו לא מועילה בכלי שרת טבילה כלל כיון שהכלים נחשבים אוכל ובאוכלין לא מועילה טבילה. ואין לחלק שזה נעשה אוכל לענין טומאה ולא לענין טבילה ודינו לטבילה ככלים. כי כיון שהכלים נעשים אוכלין לענין טומאה הוא הדין לענין טהרה במקוה. עוד הקשה, שהגמרא בחגיגה (שם ע"ב) מקשה על המשנה שאומרים להם אל תגעו בשולחן, ותיפוק ליה שכלי עץ העשוי לנחת אין מקבל טומאה. ואילו לדברי הצל"ח הרי מקבל טומאה כמו חתיכת עץ מתורת אוכל, ולכן אומרים הזהרו בשולחן. אלא על כרחך כמו שאמר בנו של הצל"ח [הובאו דבריו בסמוך] שלא שייך חיבת הקודש אלא בעצים ולבונה שהם אכילת מזבח. ובשואל ומשיב (שו"ת קמא ח"ג סי' מב) תירץ קושיא זו, שכל שאין בו קבלת טומאה מפני גודלו ואין יכולים לטלטלו, על ידי חיבת הקודש לא נעשה בר קבלת טומאה. וכעין זה יישב בהרי בשמים (שו"ת, ח"ח סי' כד ד"ה והנה). ובקהילות יעקב (פוף סי' יח) יישב את דעת הצל"ח על פי תוספות בחגיגה (כג: ד"ה והא) שתירצו את דברי הגמרא במנחות (כא.) שעצים ולבונה אינם מקבלים טומאה, והרי עצים ולבונה מקבלים טומאה מטעם חיבת הקודש. ותירצו, שכוונת הגמרא שאינם מקבלים טומאה בלא הכשר, שאפילו שגם לענין שאין צריך הכשר מועיל חיבת הקודש, מכל מקום אחרי שכבר השתמשנו בכח חיבת הקודש לתת על העצים ולבונה תורת אוכל, אי אפשר שהחיבת הקודש יועיל גם שלא יהא צריך הכשר. ונמצא שעצים ולבונה אי אפשר שיקבלו טומאת אוכלין אלא אם כן הוכשרו בפועל. ולפי הצל"ח שכלי שרת מקבלים טומאת אוכלין מדין חיבת הקודש צריך על כל פנים שיהא להם הכשר מים, ונראה שאי אפשר ברוב כלי שרת הכשר מים, שהרי משקי בי מטבחיא אינם מכשירין, ואפילו שיין ושמן מכשירין שהם משקי בי מדבחיא, מכל מקום כל שאין צריך ליתן עליהן יין או שמן, אפילו נפלו נחשב שלא לרצון ואינו מכשיר, וגם צריך ניחותא של הבעלים, ודעת שכינה אין כאן שיפלו עליהן משקין שלא לצורך, אבל באותם כלי שרת המיוחדים ליין ושמן כגון כלי הלח שיש גם נתינה לרצון וגם דעת שכינה, ודאי יש לומר שמקבלים טומאת אוכלין. וכן מה שהשולחן אילו היה עשוי לנחת טהור ואינו מקבל טומאה הוא משום שחסר בו הכשר מים. אלא שסיים הקהילות יעקב שמכל מקום נראה כדברי המנחת חינוך שאין בכלי שרת דין טומאת אוכלין. לה. **אלא** שכתב שאפילו שזה סברא ישרה, אף על פי כן אין לדחות את סברתו [של הצל"ח] לחלוטין, שהרי הגמרא במנחות (קג:) מקשה לרבי שמעון שסובר כל העומד לשרוף כשרוף דמי, מה הטעם שפרה ופיגול מטמאים טומאת אוכלין, הרי עפר בעלמא הם. ותירצה, שחיבת הקודש עושה אותם אוכל. והרי אפר פרה ופיגול אינם אכילת מזבח וגם לא אכילת אדם שהם עפר בעלמא, ואף על פי כן חיבת הקודש עושה אותם אוכל. וסיים הצל"ח שהדבר צריך תלמוד כי מצד הסברא דברי בני ברורים בטעמן. וראה

אם הסכין הוא כלי שרת לא גרע מעצים ולבונה, ואם כן שפיר מקבל טומאה מהבשר וקל וחומר מהמחט, ואפילו מי שסובר שעצים ולבונה מעלה בעלמא מדרבנן, על כל פנים מדרבנן היה ראוי להיות טמא. אלא מכאן ראיה לבנו של הצל"ח שאין שום צד להיות כלי בכלל עצים ולבונה[לי].

ביאור הבעל המאור והראב"ד בדברי רב יהודה אמר רב ורבא

שם. הבעל המאור (ד"ה אמר) ביאר, שלרב יהודה אמר רב מה שלא אמר ר"ע זכינו שאין טומאת כלים במקדש, לפי שעדיין לא גזרו טומאה על ספק כלים הנמצאים[לי], ולכן הסכין טהור, ואפילו אם נדמה לו שנטמאה המחט במת[לח] לא מטמאת את הסכין, כיון שאין הדבר ברור לו, וזה ספק טומאה ברה"ר שטהור, וכפי שמסיקה הגמרא בסמוך עזרה רשות הרבים היא[לט]. ורבא הקשה לו, והא תרוייהו בו ביום גזרו, ואפילו שאין הגזירה של כלים הנמצאים שייכת לגזירת כלים של המשנה שהביא רבא, ואם כן איך הוכיח רבא שבו ביום גזרו על ידים ועל כלים הנמצאים. יש לומר, שסבר רבא שכשם שגזרו על כלים שנטמאו במשקין כך גזרו על ספק כלים הנמצאים, לפי ששניהם חשש דרבנן. ותירץ רבא, הנח לטומאת סכין שאפילו בחולין לא מטמא, והיינו שלרבא טומאת המחט היא מדין כלים הנמצאים, ולטומאת מת בכלים הנמצאים לא חוששים, לפי שיש כאן שני ספיקות, שמא הכלי טהור הוא, ואם תאמר שהוא טמא, שמא נטמא בטומאת שרץ, ולכן גם במחט הנמצאת לא שייך לומר שתטמא את הסכין, לפי שיש לומר שנטמאה משרץ ונעשית ראשון ואין כלי מטמא כלי[מ]. ולפי זה לא צריך להעמיד שהסכין טהור מצד שעזרה רשות הרבים היא, אלא כמו שהעמיד רבי יוסי ברבי אבין את המשנה בפרה חסומה ובאה מחוץ לירושלים, ומסתפקים במחט משום כלים הנמצאים, ולכן אין היא מטמאת את הסכין[מא].

אמנם הראב"ד (השגות על בעל המאור שם אות ו) השיג על בעל המאור, שעל מה שכתב שבספק כלים הנמצאים לא חוששים לטומאת מת ולכן אינו מטמא כלים, קשה שבמשנה בטהרות (פ"ד מ"ה) מוכח שהם מטמאים אף כלים, שהרי נכלל באותה משנה של שש ספיקות ספק כלים עם ספק הרוקין ובית הפרס, וכיון שבספק הרוקין ובית הפרס מפורש במשניות שמטמאים אדם[מב], הוא הדין ספק כלים הנמצאים מטמאים אדם, וכיון שמטמאים אדם, על כרחך עשאום רבנן אבות הטומאה, ואם כן מטעם זה מטמאים כלים גם כן, ומוכח שלא כהבעל המאור[מג]. לכן ביאר הראב"ד, שרבא באמת סובר שהמשנה מדברת אחר וחוששים במחט משום כלים הנמצאים במקומות אחרים. אלא שכאן לא מדובר שודאי נגע הסכין במחט, שהרי בכלים הנמצאים כלי מטמא כלי [לדעת הראב"ד], אלא משום שרבא סובר שמדובר בספק נגע הסכין במחט ולכן אמר שאין כלי מטמא כלי, שמה שגזרו בכלים הנמצאים הוא על ודאי מגען שהוא ספק טומאתן, אבל כאן שמדובר שגם יש ספק במגע, לכן לא מטמא והסכין טהור. ואפילו שמבואר במשנה טהרות (שם) שספק מגע כלים הנמצאים ברשות היחיד תולים מספק, ואם כן גם אם נעמיד את דברי רבא בספק מגע, הרי כיון שתולים ונוהגים בו טומאת ספק אם כן יטמא כלי אחר כדין כלים הנמצאים.

על זה כתב הראב"ד, שמה ששנינו שבכלים הנמצאים תולין בספק מגען, היינו רק כשנגעו כלים הנמצאים בתרומה עצמה ולא כשנגעו בכלי, שלא החמירו בספק ספיקא זו [שמא טמאים שמא טהורים, וגם אם טמאים שמא נגע שמא לא נגע] לטמא כלים. ומה שאמר רבא והא תרוייהו בו ביום נשנו, לא שגזרו עליהם בבת אחת, שהרי ידים מגזירת בית שמאי ובית הלל הן כמבואר בשבת (יד:), וכלים משש גזירות של אושא כמבואר שם (טו:), ואם כן קדמה גזירת ידים לגזירת כלים. אלא שבבת אחת היו כשנשנית משנה זו, ולעולם קדמה גזירת ידים לגזירת כלים, אמנם בימי ר"ע כבר נגזרו שתיהן[מד].

בדבר שמואל (ד"ה עזרה) הקשה על שיטת בעל המאור, מדוע הוצרך רבי יהודה לתרץ שידים קודם גזירת כלים נשנו, ומה הקשה רבא והא תרוייהו בו ביום גזרו, היה צריך לומר שר"ע סובר שלא גזרו על כלים הנמצאים בירושלים. ובפרט שרבי יוסי ברבי חנינא שמתרץ ידים קודם גזירת כלים נשנו, הוא אחד מהאמוראים שאמר שלא גזרו על כלים הנמצאים בירושלים. עוד הקשה, לשיטת בעל המאור שהמחט עצמה היא ספק טמא מת, אם כן למה הבשר טמא, הרי כמו שמטהרים סכין שנגע בודאי במחט מדין ספק טומאה ברה"ר כמו כן נטהר הבשר מטעם זה עצמו[מה].

בקושיית בעל המאור שבספק כלים הנמצאים חוששים לטמא מת

שם. הבעל המאור (סוד"ה הא) הקשה, ממה שלמדנו לקמן (ע.) סכין שנמצא בי"ד שוחט בו מיד, בי"ג שונה ומטביל, ו'שונה' הוא מלשון הזאה שניה, שמחמירים שמא נטמא במת והיום הוא יום שביעי של טהרת הכלי, וכבר הוזה פעם ראשונה בשלישי וצריך הזאה שניה היום לגמור טהרתו, ואם כן מוכח שבגזירת כלים הנמצאים חששו אף לטומאת מת. ותירץ, שלעולם מעיקר הדין כלים הנמצאים לא מטמאים כלים בטומאת מת רק בטומאת שרץ, אלא ששם מעלה עשו בקודש מפני שהיו כל ישראל זקוקין לשחיטת פסחיהן והיו כל סכיניהם באים עמהם, אבל לטמא אדם ולטמא כלים לא גזרו עליהם לעולם. אלא **שהראב"ד** (השגות על הבעל המאור שם אות ג) כתב, שאין הכוונה להזאה כלל, אלא שאפילו שיש לומר שכבר הטבילו בעליו הואיל והוא קרוב לעשיית פסחו, ובודאי היום צריך להטבילו כדי שיערב עליו שמשו ויהיה ראוי למחר, אף על פי כן צריך להטבילו שמא בלבו היה היום להטבילו ועדיין לא הטבילו[מו].

מדוע לא העמידו במחט שנטמאה משרץ

האי מחט מאי עבידתיה אי נימא ספק מחט[מז] והא איתמר רבי אלעזר ורבי יוסי ברבי חנינא חד אמר לא גזרו על ספק הרוקין שבירושלים[מח] וחד אמר לא גזרו על ספק הכלים שבירושלים. בתוספות הרא"ש (ד"ה כגון) הקשה, מדוע לא העמידה הגמרא שמדובר שאבדה לו מחט שנטמאה משרץ [ודינה כראשון לטומאה], והכירה בבשר[מט]. ותירץ, שאם מדובר במחט טמא שרץ ובירושלים, פשוט שהסכין טהור, שהרי אין כלי מטמא כלי[נ]. **והמהרש"א** (ד"ה הא) הוסיף, שבספק מחט [כשאלת הגמרא] יש להסתפק גם שמא המחט טמאה בטומאת מת שהמחט היא אב הטומאה ומטמאת כלי, והחידוש

בהרי בשמים (שו"ת, מ"ח סי' כד סוד"ה הנה) שכתב שכדברי בן הצל"ח מוכח בתוספות מנחות (כפ. ד"ה יפלו). עיי"ש. ובקהילות יעקב (סי' יח) יישב את קושיית הצל"ח מהגמרא במנחות, שבחיבת הקודש יש שני דינים, אחד שעצים ולבונה מקבלים טומאה אפילו שאינם אוכל, ועוד שאוכל מקבל טומאה בלא הכשר שחיבת הקודש מכשרתו. ומעתה, לענין עצים ולבונה שמועיל חיבת הקודש, יש לומר שצריך על כל פנים שיהא או אוכל אדם או אוכל מזבח, שאם לא כן הרי אין לו שם אוכל כלל, אבל בנותר ופיגול שמועיל חיבת הקודש, שם הרי באמת אוכל הוא ורק משום שעומד לישרף אין בו חשיבות אוכל, וענין חיבת הקודש שיש בהם היינו שעל ידי זה יש בהן תורת חשיבות וזהו כענין חיבת הקודש שאין צריך הכשר, אפילו שכל אוכל שלא הוכשר הוא ככלי שלא נגמרה מלאכתו, מכל מקום חיבת הקודש מחשבתו, ובדין חיבת הקודש זה יש לומר שאין צריך שיהא אכילת מזבח כיון שבאמת ראוי הוא לאכילת אדם. וראה עוד במנחת חינוך (מצוה קמה אות ו). **לו. במשיב** נפש (ד"ה אות ל"ב) כתב על פי דברי הכסף משנה (מנות הטומאות פי"ב ה"ד) שגם אם מונים מדרבנן ראשון ושני, בחיבת הקודש, אבל באופן שכל הטומאה הוא רק מדרבנן לא גזרו אף מדרבנן למנות ראשון ושני, ולפי זה הוא הדין כאן כיון שרבא סובר כמו שמעמיד רבי יוסי [בסמוך] שהיתה פרה חסומה, אם כן אין זה רק ספק כלים הנמצאים [כמבואר בסמוך מדברי הבעל המאור בדעת רבא] שאינו רק מדרבנן ושוב לא גוזרים בעצים ולבונה ראשון ושני. **לז. במשניות** טהרות (פ"ד מ"ה) מבואר שגזרו טומאה על כלים הנמצאים ושורפים עליהם תרומה. **לח. כפי** שרב יהודה אמר רב מעמיד בסמוך את המשנה שאבדה לו מחט טמא מת והכירה בבשר. **לט. ולדבריו** מה שהקשתה הגמרא מתחילה ונימא שאין טומאת ידים וכלים במקדש, היינו שלמחט היתה טומאה משום גזירה שגזרו על כלים הנמצאים חוץ לירושלים, כמו שמעמידה הגמרא בסמוך כגון שאבדה לו מחט טמא מת או שמדובר בפרה חסומה, ובמקדש לא גזרו. ידי משה (ד"ה ונימא). **מ. וכתב** בדבר שמואל (ד"ה עזרה), שלפי הבעל המאור מיושבת קושיית תוספות (ד"ה ונימא) מאיזה טעם היה לכלי ליטמא, שלפי דבריו היה לו ליטמא מגזירת כלים הנמצאים. **מא. וכמו** שכתבו תוספות (ד"ה אין) שדברי רבא כדברי רבי יוסי ברבי חנינא. אלא שבמראה האופנים (יגל יעקב, סוד"ה והו"ל) כתב שלפי הבעל המאור אפשר גם להעמיד את דברי רבא כדברי רב יהודה אמר רב, וכיון שאינו מכיר ממש את המחט לא מטמא כלי. וראה במקדש דוד (טהרות, סי' מו אות ג) שדייק מדברי תוספות כהבעל המאור שלא חוששים בכלים הנמצאים לטמא מת, ממה שכתבו שרבא סובר כרבי יוסי כגון שהיתה פרה חסומה, ואם נאמר שחוששים לטומאת מת בכלים שנמצאו חוץ לירושלים, כיון שהיתה פרה חסומה הרי המחט היתה מחוץ לירושלים ואם כן יש חשש מטומאת מת ואם כן כלי מטמא כלי כמו לרב יהודה. **מב. על** רוקין מבואר בטהרות (פ"ד מ"ו), ועל בית הפרס מבואר באהלות (פי"ח מ"ח).

מג. וכן מבואר ברמב"ם (מנות הטומאות פי"ג ה"ד), שכתב וכן גזרו על הכלים הנמצאין בשווקים וברחובות שיהיו בחזקת טומאה שמא בזב נטמאו או במת. אלא שהחזון איש (או"ח סי' קכד לדף יט: ד"ה ולרב) הקשה, מדוע הגמרא בסמוך מקשה רק על רב יהודה אמר רב שמדובר במחט טמא מת, אי הכי אדם וכלים נמי ליטמאו, הרי גם לרבי יוסי ברבי אבין קשה קושיא זו שהרי מדין כלים הנמצאים מטמאים אדם וכלים. אלא שבדברי הראב"ד בסמוך מיושב שמדובר בספק מגע והוי ספק ספיקא, ועל כלים לא החמירו. **מד. ועיין** שם שהאריך מנין למד רבא שכשגזרו על ודאי טומאה וספק מגע, נכלל בזה שיהא מטמא כלים. וראה בסמוך [בביאור דברי רב יהודה אמר רב לדעת הבעל המאור והראב"ד] מה שכתב הראב"ד בדעת רב יהודה אמר רב. וראה עוד במרכבת המשנה (טהרות, קונטרס י"ח דנר עמ' ג אות יד) שכתב דלא כהבעל המאור. **מה. והביא** שם מהאור שמח (טומאת מולדין פי"ד ה"ו) שגם הלך בדרכו של בעל המאור, וכתב שמה שהבשר טמא, הוא על פי הרמב"ן (חולין ג: ד"ה ומסם) שבקדשים לא אומרים ספק טומאה ברשות הרבים טהור, כיון שאין בהם 'משמרת' כיון שלא שמרן מספק טומאה, ולכך כאן הבשר טמא כיון שהוא בשר קדשים ולא שמרו מספק טומאה. וזה ברור שמחט ספק טומאה ברה"ר שטהורה, אם נגעו בה אחר כך מוקדשין שהם טהורים, שהרי בדבר טהור נגעו ונקרא 'משמרת'. אבל כאן שעכשיו שנמצאת תחובה בבשר, מסופקים אנו אם זו המחט שנאבדה ובכל זאת נתחבה בבשר טרם שנולד עליו הספק, אם כן לא נשמר בשר המוקדשין מן המחט הטמאה, ואם כן נטמא, שאין זה 'משמרת תרומותי'. וכדברי הרמב"ן בספק אם נגע הטמא במוקדשין שאין זה 'משמרת' והבשר טמא. וראה עוד בסמוך בענין 'הרי הסכין הוא דבר שאין בו דעת לישאל'. **מו. וכן** ביאר רש"י (לקמן ע. ד"ה שונה) שמדובר על טבילה. אמנם הרמב"ם (מנות הטומאות פי"ג ה"ו) פירש כבעל המאור, שכתב מצא הסכין בי"ג מזה עליה ומטבילה ושוחט בה למחר, מפני שעשו אותה ביום זה כאילו יום י"ג שביעי שלה. **מז. רש"י** (ד"ה ספק) כתב, שלא יודעים אם טמאה או טהורה ושל מי היתה. ובלב רחב (שם) הקשה, הרי אפילו אם נדע של מי היתה, אולי גם הוא בעצמו מסתפק בה אם טמאה או טהורה. ותירץ, שאם כן זה נחשב כיש בו דעת לישאל וברה"י ספיקו טמא, והגמרא לא ידעה כעת מהסברא של עזרה רה"ר היא. וראה עוד בידי משה (שם). **מח. ביפה** עינים (ד"ה ויקרין) ציין שבירושלמי (שקלים פ"ח ה"ח) מבואר שרבי יוסי ברבי חנינא הוא זה שאמר לא גזרו על ספק הרוקין שבירושלים. **מט. וכן** הקשה המהרש"א (ד"ה הא). והוסיף שבזה לא יקשה ממה שלא גזרו על ספק כלים שבירושלים, שהרי כאן זה ודאי טמא, וכן לא צריך להעמיד שמדובר בפרה חסומה, וכן לא יקשה על האוקימתא של רב יהודה אמר רב [בסמוך] שהעמיד את המשנה במחט טמא מת, שחרב הרי הוא כחלל וצריך לטמאות גם אדם וכלים [כפי שמקשה הגמרא], כי הרי מדובר במחט טמא שרץ. **נ. וכן** כתבו המהרש"א (שם),

במה שהסכין טהור הוא שלא נחשוש בכלים הנמצאים לספק טומאת מת, משום שזה כמו ספק ספיקא, ספק טהור ספק טמא, ואם תאמר שהוא טמא, שמא טומאת שרץ היא והמחט היא רק ראשון[נא].

מדוע הגמרא לא הקשתה מהמשניות בסמוך

שם. בכמא רחמים (ד"ה המ') הקשה, מדוע לא הקשתה הגמרא מהמשניות בשקלים (פ"ח מ"ח-ג) שמביאה הגמרא בסמוך שנאמר בהם שלא גזרו על רוקין בירושלים וכן על כלים. ואין לומר שהמקשה לא ידע ממשניות אלו, שהרי המשניות היו ידועים לאמוראים. ותירץ, שכיון שהגמרא הקשתה מהמשנה לגבי כלים מהרישא לסיפא כמבואר בסמוך, לא רצה המקשן להקשות ממנה אלא מרבי אלעזר ורבי יוסי ברבי חנינא. **ובקרן לדוד** (שם קלח) תירץ, שכיון שבסמוך הגמרא רק מדייקת מהמשנה שהכלים בכל ירושלים טהורים ואין זה מפורש במשנה, העדיפה הגמרא להביא את דברי האמוראים שאמרו את דבריהם במפורש.

מה הדין בספק כלים לקדשים

שם. במקדש דוד (טהרות סי' לט שם ד) הקשה, מה קושיית הגמרא ממ"ד שלא גזרו על ספק הכלים שבירושלים, אמנם לא גזרו עליהן לחשוש שמא נטמאו, מכל מקום כאן עדותו של רבי חנינא היא לענין קודש, שהרי המחט נמצאה בבשר קודש במקדש וכלים הנגמרים בטהרה צריכים טבילה לקודש אפילו הנגמרים בירושלים ואפילו הנגמרים בעזרה כמבואר בתוספתא (מגיגה פ"ג ה"ד), וצריכים דווקא טבילה לשם קודש, שאפילו טבל לתרומה לא מועיל לקודש, אם כן זו המחט שלא היה בה טבילה מעולם וכל שכן טבילה לקודש ודאי מטמאת הבשר. ונשאר בצריך עיון גדול. **והחזון איש** (או"ח סי' קכד לקף יט: ד"ה אי) תירץ, שבירושלים רוב כלים נשמרים על טהרת הקודש ואף אם הם מחצה על מחצה תולים לקולא שהם מאוכלי קודש, ומה שלא נחשב היסח הדעת, כתבו **תוספות** (שם כל. ד"ה המוכן) שאבידה לא נחשבת היסח הדעת[נב].

בביאור שיטת רב יהודה אמר רב ורבי יוסי ברבי אבין

אמר רב יהודה אמר רב כגון שאבדה לו מחט טמא מת והכירה בבשר רבי יוסי ברבי אבין אמר כגון שהיתה פרה חסומה ובאה מחוץ לירושלים. **רש"י** (ד"ה מחט) ביאר, שלדעת רב יהודה אמר רב מדובר במחט שנטמאת על ידי טמא מת שהוא אב הטומאה, והמחט עצמה נעשית אב הטומאה כיון שחרב הרי הוא כחלל. ובדעת רבי יוסי ברבי אבין ביאר רש"י (ד"ה רבי) שמדובר בספק מחט, וכגון שהיתה פרה חסומה ובאה מחוץ לירושלים, שודאי המחט באה מבחוץ, שהרי משנכנסה לירושלים לא בלעה מחט, ואם כן זה נחשב ספק כלים של מקומות אחרים והמחט טמאה מספק. **ובמים עמוקים** (ד"ה כגון) ביאר, שרב לא אמר כרבי יוסי, ומעמיד דווקא במחט טמא מת ולא במחט טמא שרץ, שלרב אינו בודאי שאדם וסכין נגעו במחט אלא ספק, כמבואר בסמוך שהם טהורים לפי שעזרה רה"ר וזה ספק טומאה ברה"ר, ולכן דווקא אם נגעו ודאי בראשון נטמאים הידים, אבל אם ספק נגעו אפילו חוץ למקדש לא גזרונ, לכן רב העמיד במחט טמא מת וחרב כחלל והבשר הוא ראשון והידים והסכין ודאי נגעו בבשר. אבל אם המחט טמא שרץ היתה המחט ראשון ובשר שני ושני אינו מטמא ידים גם חוץ למקדש, והסכין טהור אף שנגע במשקין לרב שתירץ לעיל ידים קודם גזירת כלים נשנו, משמע שסבר כהמקשן שהיו שם משקין, אלא שלא גזרו עדיין על כלים. ולרבי יוסי ברבי אבין מדובר שידעו שהאדם והסכין נגעו בודאי במחט ואף שהמחט ספק טמא מת היא לא גזרו על ספק כלים יותר מראשון שלא גזרו בספק. ולא מטעם ספק ספיקאנד, ואדרבה אם לא שגזרו על ספק כלים, אפילו בספק אחד אדם וסכין הם טהורים שמעמידים אותם בחזקת טהרה, וכן את הבשר, אלא שגזרו בספק כלים.

ביאור דברי רב יהודה אמר רב לדעת הבעל המאור והראב"ד

שם. הבעל המאור (ד"ה הא') הקשה, שלפי פשוטו משמע שרב יהודה אמר רב מעמיד במחט טמא מת ודאי, והרי לעיל רב יהודה אמר רב העמיד שידים קודם גזירת כלים נשנו, והיינו קודם גזירת כלים הנמצאים, אבל מכל מקום מדובר במחט שאין ידוע לה שום טומאה, ואם כן מדוע אמר כאן שמדובר במחט טמא מת ודאי. ותירץ ש'הכירה' היינו שדומה שזו המחט אבל הכרתו אינה ברורה אלא ספק. וגם מדויק מדברי רב יהודה אמר רב שאמר שאבדה לו מחט, ומדוע לא אמר כגון שבלעה מחט מטמא מת. אלא לכן אמר שאבדה לו כאדם שזוכר אבידתו ומחזר עליה, ודומה לו שזו היא שנמצאת, ולעולם ספק טומאה היא. וכן הגמרא לקמן מעמידה לדברי רב יהודה אמר רב שלכן הסכין טהור, משום שעזרה רשות הרבים היא, אין זה משום שמסופקים שמא נגע הסכין במחטנה, אלא ודאי שנגע הסכין במחט, אלא שספיקו הוא משום שלא נתברר אם זוהי המחט שנטמאה במת אלא הכירה ולא הכירה, ומחמת ספק זה מטהרים ברה"ר והסכין והידים טהוריםנו. וביאר הבעל המאור, מה שהכריח את רב יהודה אמר רב לומר שמדובר במחט שמסופקים אנו שמא היא טמא מת, ולכן היה צד שתטמא את הסכין, לולא שעזרה רה"ר היא, ולא תירץ כרבי יוסי ברבי אבין שמדובר בפרה חסומה ובאה מחוץ לירושלים וטומאת המחט מדין כלים הנמצאים ומדובר אחר גזירת כלים, משום שאם הטעם משום כלים הנמצאים לא היה שום חידוש במה ששנינו הסכין טהור, שכלי הטמא מדין כלים הנמצאים פשוט שאינו מטמא כלים אחרים, כיון שלא מטמאים אותם רק בספק טומאת שרץ ולא בטומאת מת, וכלי הנטמא משרץ אינו מטמא כלי שראשון הוא. ולכן סבר רב יהודה אמר רב שעל כרחך מדובר במחט ספק טומאת מת ולכן היה הוה אמינא שיטמא לסכין, ולזה מחדשת המשנה שעזרה רה"ר היא ולכן הסכין טהורנז. וכתב, שלכן הבשר טמא, ואפילו שאין טומאה במחט, שהרי לרב יהודה אמר רב קודם גזירת כלים הנמצאים נשנית משנה זו, מכל מקום מעלה עשו בקדשים לטמא בשר קדשים אף במקום שאין דינו ליטמא מדינאנח.

אמנם הראב"ד (הסגות על הבעל המאור שם ו) השיג על הבעל המאור, שאם נאמר שמדובר בהכיר ולא הכיר במחט אבל נגע ודאי, ונחשב ודאי מגע וספק טומאה, אם כן מה מועיל שעזרה רה"ר היא, והלא על זה גזרו בכלים הנמצאים ששורפים עליו תרומה ואפילו ברה"ר ואפילו אדם וכלים, כמבואר בטהרות (פ"ד מ"ה). אלא ודאי רב יהודה אמר רב מעמיד במחט טמא מת והכירה שודאי טמאה, אלא ספק נגע הסכין, ואם כן זה ודאי טומאה וספק מגע, וסובר רב יהודה שודאי טומאה וספק מגע דינו כספק טומאה וודאי מגע, וכמו שבספק טומאה וודאי מגע מבואר במשנה בטהרות ששורפים עליה תרומה ואפילו ברה"ר, גם ודאי טמא וספק מגע דינו כן. ועדיף ודאי טומאה וספק מגע, שגזרו על זה אף בירושלים, משא"כ בספק טומאה וודאי מגע שלא גזרו בירושליםנט. אמנם קודם גזירת כלים הנמצאים לא גזרו לא על ספק טומאה וודאי מגע ולא על ודאי טומאה וספק מגע. ומשום כך לא אמר ר"ע על הסכין זכינו שאין טומאת כלים במקדש, מפני שקודם גזירת כלים נשנית משנה זו, שאילו היה אחר גזירה לא הועיל המקדש לא לאדם ולא לסכין ואפילו היתה עזרה רה"ר.

במראה האופנים (יגל יעקב, ד"ה והו"ל) הקשה, לפי הבעל המאור שלדעת רב אין ברור שהמחט טמאה טמא מת, מה מקשה הגמרא בסמוך אדם וכלים נמי ליטמו, ותירצה שעזרה רה"ר, שתתרץ שמדובר אפילו ברה"י, וטעם שאין נטמאים משום שיש כאן ספק ספיקא, ספק טמא ספק לא, ואם תמצי לומר טמא שמא נטמא בשרץ. ותירץ, שכיון שזו מחלוקת תנאים האם ברה"י ספק ספיקא טמא, ורבי אלעזר חולק וסובר בספק ספיקא טהור כמבואר לעיל (י.), לכן הגמרא לא תירצה כן כיון שיש מחלוקת בזה. **ובידי משה** (ד"ה ומה שהקשה) תירץ, שכאן כיון שאבדה לו מחט טמא מת ונדמה לו שזו היא, אם כן מתחילה יש להסתפק אם זו המחט שאבדה לו או לא ואין אלא ספק אחד, ומה שכתב הבעל המאור שיש ספק ספיקא אינו אלא בספק כלים הנמצאים, שמתחילה יש לדון אם היא טמאה או טהורה, וגם אם טמאה שמא טומאת שרץ.

מדוע צריך דווקא חסומה

שם. בחזון איש (טהרות סי' ז שם ז) הקשה, מדוע צריך לרבי יוסי ברבי אבין שתהא חסומה, הרי יש לטמאות את המחט מספק שמא באה מחוץ לירושלים ונחשב ספק כלים הנמצאים, והדין שספק מגען ברה"י תולין כמבואר בטהרות (פ"ד מ"ה). ותירץ, על פי מסקנת הגמרא שעזרה רה"ר היא ואם כן אין לטמאות מספק. ועוד תירץ, כיון שנמצא בירושלים לא גזרו אף שהוא ספק.

המהר"ם (ד"ה אר"י), המשנה למלך (טומאת מת פ"ה ה"ג) וקרן לדוד (שם קכד). **נא. והוסיף**, שכן צריך לומר למאן דאמר שמעמיד בפרה חסומה שמטעם זה לא נחשוש לספק טומאת מת. וכן כתב במהר"ם חלאווה (ד"ה ומקשין) שזה החידוש לאוקימתא זו. ובראש יוסף (ד"ה הא') כתב, שאפילו שאם היו שני ספיקות אלו ברה"י היה טמא, מכל מקום כאן שזה רק גזירה דרבנן לא גזרו כשיש שני ספיקות, כי אין להחזיק כלים הנמצאים בטומאה. וראה עוד במראה האופנים (ד"ה נגון), בחמדת צבי (ד"ה שמר) ובנחלת יהושע (ד"ה הא') ביישוב הקושיא. **נב. וכתב** עוד שמה שמבואר לקמן (ע.) שסכין שנמצא בי"ג צריך טבילה ומפרש הרמב"ם (פנוים הטומאות פי"ג ה"ה) שבקדשים החמירו, צריך לומר שלא החמירו אלא להשתמש לכתחילה, אבל לא בדיעבד אם נגע, שאם לא כן כאן במחט שמדובר בקדשים יטמא הבשר. **נג. וכדברי** תוספות (ע"ז ד"ה שאין) כשגזרו על סתם ידים שיהיו שניות גזרו כמו כן מסתמא על ידים הנוגעות בראשון שיהיו שניות. אבל זה רק בודאי נגעו בראשון.

נד. כדברי המהרש"א [הו"ד לעיל בענין 'מדוע לא העמידו במחט שנטמאה משרץ'] משום שאין כאן ספק ספיקא המתהפך. **נה. וכפי** שביאר רש"י (ד"ה עזרה). **נו. וראה** במשיב נפש (נרקש"י ד"ה עזרה) מה שהכריח את רש"י לפרש שמדובר בספק נגע. **נז. וכתב** בסוף דבריו, שרבא לא חשש לדיוק זה, והעמיד את המשנה שהמחט טמאה מכח גזירת כלים הנמצאים, וכיון שכן מובן מה שהסכין טהור, שלא חששו משום טומאת מת והמחט היא ראשון, ואפילו שאין חידוש בזה, כיון שהוצרך התנא לומר שבידים יש חידוש לכן שנה גם כן סכין. **נח. וציין** לגמרא לקמן (לד:) במי החג וענבים שדרכן, שעשו בהן מעלה מפני שהן קדושים וטמאום אף שאין דינן ליטמא. **נט. ובטעם** הדבר, משום שמה שהקילו על ספק כלים בירושלים היינו משום שלא הוחזק טומאה כלל, ואף שהחמירו לטמא בכל מקום הקילו בירושלים כיון שאין הטמאים מצויים שם, אבל בודאי טומאה שכבר הוחזק טומאה, הרי הטומאה מצויה שם ולכן גזרו אף בירושלים.

הטעם שכל הרוקין שבירושלים טהורים

רוקין תנינא דתנן כל הרוקין הנמצאין בירושלים טהורין. המאירי (שקלים פ"ח מ"ה) ביאר, שרוקו של זב הוא אב הטומאה, וכן הגויים הרי הם כזבים לכל דבריהם, ומתוך שלא היו הגויים מצויים בירושלים לכן כל הרוקין הנמצאים שם טהורים ואין לחוש בטומאת נוגעיהם.

הטעם שבשוק העליון טמאים

חוץ משל שוק העליון. רש"י (ד"ה שם) ביאר, שבשוק העליון היו מתקבצים טמאים שלא לטמא את חבריהם. **וכמאירי** (שקלים פ"ח מ"ה) ביאר, שבשוק העליון היו קצת גויים [שדינם כזבים] שוכנים שם.

הרי ספק דאורייתא לחומרא

שם. בויאמר יצחק (ד"ה הביא) הביא להקשות, שהרי קיימא לן ספק דאורייתא לחומרא, ומשקה זב ונדה טמאים מדאורייתא, ואם כן מדוע לא גזרו על ספק הרוקין בירושלים. ותירץ, שהיו בטוחים שזב וזבה לא ירוקו כלל בשוקי ירושלים כדי שלא יטמאו זולתם בנגעם בהם. ולכך דווקא בירושלים, לפי שהיו בקיאים בזה. עוד תירץ, שכאן לא נחשב ספק, שהרי רוב העולם אינם זבים, ומדאורייתא אחרי רבים להטות, ומחדשת המשנה שאפילו מדרבנן לא גזרו בירושלים. עוד כתב, שלא נחשב ספק שהרי לא הוחזק שום איסור כלל, כי מנין שהרוק הזה הוא של זב וזבה[ס].

הרי תנאים חלקו בזה

שם. במראה הפנים (על הירושלמי, שקלים פ"ח ה"ד כל) הקשה, שהרי במשנה בשקלים (פ"ח מ"ה) חלקו התנאים בדין הרוקין בירושלים, ורבי מאיר סובר שכל הרוקין הנמצאים בירושלים טהורים, אבל רבי יוסי חולק וסובר בשאר כל ימות השנה שבאמצע טמאים ושבצדדים טהורים, ובשעת הרגל שבאמצע טהורים שבצדדים טמאים. ואם כן מה הקשתה הגמרא רוקין תנינא, הרי זה מה שהאמוראים באו לחדש שהלכה כרבי מאיר[סא]. ותירץ, שכיון שקיימא לן הלכה כרבי יוסי וכן פסק **הרמב"ם** (מנות הטומאות פי"ג ה"ח) כרבי יוסי, אם כן האמוראים אמרו את דבריהם בשיטת רבי יוסי שלא גזרו על כל הרוקין אלא שיש חילוק בין בשאר ימות השנה ובין בשעת הרגל, וזה הקשתה הגמרא שהרי שנינו במשנה את דברי רבי יוסי.

בהגהות מהרש"ם (ד"ה רוקין) יישב שהאמוראים הלכו בשיטת ר"מ, משום שהלכה כר"מ בגזירותיו. ולכן שאלה הגמרא שכבר שנינו את דברי ר"מ.

השפת אמת (ד"ה רוקין) תירץ, שאם כוונת האמוראים לפסוק כרבי מאיר היה להם לומר הלכה כרבי מאיר. אלא שאפשר לומר באמת גם כרבי יוסי, ומה שבימות השנה באמצע טמא משום שזה נחשב כודאי רוק של זבין וכן הרוק שבצדדים ברגלים. ואין זה נכלל בכלל ספק הרוקין, ואם כן שאלת הגמרא היא מכל התנאים[סב].

באיזה זב מדובר

לא צריכא אף על גב דאיתחזק זב. רש"י (ד"ה ופע"ג) ביאר, שראינוהו עובר בשוק זה שנמצא בו רוק, וחידשו האמוראים שלא גזרו. והנה במשנה בטהרות (פ"ה מ"ח) כתוב, שׁוֹטֶה אחת בעיר או עובדת כוכבים או כותית, כל הרוקין שבעיר טמאים, וביאר **הרא"ש** (טהרות פ"ה מ"ח) שמה שגזרו בספק הרוקין הנמצאים, אין זה בכל מקום, אלא במקרה שיש אשה שאינה יודעת לשמור עצמה בעת נדתה [או במקרים הנוספים שבמשנה], אבל אם אין אשה שוטה בעיר אין להחזיק את הרוק כטמא. והביא ראיה מהמשנה, שכל הרוקין הנמצאים בירושלים טהורים חוץ משוק העליון, אם כן רואים שלא גזרו על הרוקין בכל מקום אלא היכן שמצויים טמאים[סג]. והוסיף עוד, שבפיקחת גם אין לגזור כי היא נזהרת מלהטיל רוק במקום הילוך בני אדם, ואיש שוטה אין זיבות מצוי בו. וכתב **החזון איש** (טהרות סי' ז אות ח) שכל שכן זב פיקח שלא חוששים לו. אמנם אם יש עם הארץ חוששים לפי שעיקר גזירת רוק הנמצא הוא משום רוקו של עם הארץ[סד]. ולפי זה כתב **החזון איש** (שם אות ג) מה שחידשו האמוראים שאמרו שלא גזרו על ספק הרוקין בירושלים, הוא באופן שהוחזק זב שוטה או עם הארץ, שאילו זב חבר הוא נזהר ואפילו בגבולים לא גזרו משום זב חבר. שאם נאמר שחידשו האמוראים שבזב חבר לא גזרו, הרי מהמשנה למדנו זאת שהרי לעולם יש נדה ויולדת בירושלים ואף על פי כן לא גזרו, ומה אם כן חידשו האמוראים דבר שלא שמענו מהמשנה. אלא שהקשה, שהרי יש נדה של עם הארץ ומדוע לא גזרו. ותירץ, שאשת עם הארץ גם זהירה ברוקה ואינה משליכה בשוק.

אלא שהקשה החזון איש (שם) **לדעת הרמב"ם** (מנות הטומאות פי"ג ה"ד) שבכל רוק הנמצא חוששים משום רוקו של זב, ומה שבשוטה אחת בעיר כל הרוקין שבעיר טמאים, הוא מעיקר הדין וטמאים בודאי ואין זה מדין רוקין הנמצאים[סה]. אם כן גם בירושלים יש לחשוש בשוטה, כיון שבשוטה אין זה מגזירת כלים הנמצאים שטומאתם רק ספק. ועל כרחך מה שחידשו האמוראים באיתחזק זב היינו חבר פקח, שאילו שוטה או עם הארץ שאין נזהר ברוקו טמא גם בירושלים. אלא שקשה מה החידוש בזה, הרי לעולם יש נדה ויולדת. ועוד הקשה על רש"י שפירש שראינו זב עובר בשוק שנמצא בו הרוק, וחידשו שאין חוששין לו בירושלים. וקשה, שלכאורה לעולם ראוי לחשוש שעבר טמא בשוק, שמיעוט טמאים ודאי מצויים וכל שכן נדה ויולדת, אלא שאומרים ברוק הנמצא שהוא מרוב הטהורים, ולכאורה מה החידוש שראינו זב שעבר, הרי טהורים הרבה עברו. ונשאר בצריך עיון.

מהו דרך ירידה ודרך עלייה

כלים תנינא דתנן כל הכלים הנמצאים בירושלים דרך ירידה לבית הטבילה טמאין. רש"י (ד"ה בדרך) ביאר, בדרך אחת היו יורדים לבית הטבילה ועולים בדרך אחרת[סו]. הנמצאים בדרך ירידה טמאים, כי הכלים נמצאים שם משום שהיו טמאים והיה רוצה להטבילם ונפלו ממנו, ובדרך עלייה טהורים לפי שהטבילם. **והרמב"ם בפירוש המשניות** (שקלים פ"ח מ"ג) פירש, שתלוי אם נפל הכלי דרך ירידה למקוה טמא או אם נפל דרך עלייה מהמקוה טהור, שהדבר יכול להתברר מאופן עמידת הכלי אם הוא נפל דרך ירידה או עלייה[סז]. **ובשואל ומשיב** (תליתאה, ח"ג סי' נד) ביאר, שמן הסתם כשהולך להטביל הכלי פיה למעלה כדי שיכנסו המים אל הכלי וכשיוצא מן הטבילה הוא מהפך הכלי, כי למה לו שיהיו המים של המקוה בכלי. על כן ניכר בין דרך ירידה לדרך עלייה.

הרי במשנה שם יש דעה חולקת

הא דעלמא טהורין. בשפת אמת (ד"ה כליס) הקשה, שהרי במשנה בשקלים (פ"ח מ"ג) רבי יוסי חולק וסובר כולן טהורים גם בדרך ירידתן, ומלשון האמוראים לא גזרו על ספק כלים בירושלים, משמע גם בדרך ירידה, ובאו לחדש שהלכה כרבי יוסי. ותירץ, שאם זו היתה כוונת האמוראים היה להם לומר הלכה כרבי יוסי, שמלשון לא גזרו על ספק כלים אין הכרח כל כך שהלכה כרבי יוסי, שיש לומר שגם ר"מ סובר כך, אלא שדרך ירידה נחשב לר"מ כודאי טמאין[סח].

ס. **אלא** שהקשה שהרי למסקנת הגמרא מדובר שאיתחזק זב, ואם כן הוחזק כאן איסור. **סא. וכן** הקשה ביפה עינים (ד"ה רוקין). עיין שם עוד מה שהקשה. **סב. וכן** הקשה ותירץ בחזון איש (טהרות סי' ז אות ג). וראה שם בהמשך דבריו. וכתב השפת אמת, שאפילו שהרמב"ם בפירוש המשניות פסק כרבי יוסי משום שהאמוראים גם סוברים כן. אלא שהקשה מדוע השמיט הרמב"ם דין זה, לפי תירוץ הגמרא שאף על גב שהוחזק זב לעבור בירושלים לא גזרו, שהרי לפי האמת דין זה הוא גם לרבי יוסי שבצדדים בכל השנה אפילו שהוחזק זב לא גזרו, ולא דומה לרוקין שנמצאו באמצע שמצויים הרבה זבים. ואם היה מפרש הרמב"ם שכוונת הגמרא באמת במה שתירצה אפילו איתחזק זב היינו לפי רבי מאיר שסובר שאפילו באמצע טהורים, ואפילו שהוחזק זב שם מכל מקום טהור, אם כן קשה למה לא פסק הרמב"ם כאותם אמוראים שפסקו כרבי מאיר. שאמנם הכלל הוא שר"מ ורבי יוסי הלכה כרבי יוסי, מכל מקום היכן שאמוראים לא סוברים כרבי יוסי יש לנו לפסוק כאמורא. ועוד שלשון הגמרא משמע גם שהאמוראים פסקו כרבי מאיר ואין כוונתם לדברי רבי יוסי. ונשאר בצריך עיון. וכן הקשו ביפה עינים (ד"ה רוקין) ובחזון איש (שם) על הרמב"ם. ראה שם. וראה בפאר הלכה (ד"ה כליס). **סג. ובחזון** איש (טהרות סי' ז אות ג) כתב, שלכאורה אין ראיה מירושלים, כי ירושלים שונה מכל הערים שבהם גזרו. ותירץ, שהרא"ש לא מביא ראיה אלא זכר לדבר, שהרי גם בירושלים גזרו בשוק העליון לר"מ, ובאמצע בשאר ימות השנה לרבי יוסי, אם כן רואים שמחלקים בגזירה בין אם הטומאה מצויה לאין הטומאה מצויה, אם כן גם בגבולים מסתבר שלא גזרו אלא במקום שיש לחוש לטומאה ולא בכל העיר חברים. **סד. וכן** מבואר בתוספות (שבת טו: ד"ה ועל). **סה. וכן** ביאר הרמב"ם בפירוש המשניות (טהרות פ"ה מ"ח). **סו. שלא** יגעו הטמאים בטהורים. רע"ב (שקלים פ"ח מ"ג). **סז. וכן** פירש המאירי (שקלים פ"ח מ"ג) [אמנם כאן פירש המאירי (ד"ה כליס) כדברי רש"י]. וכתב בשואל ומשיב (תליתאה, ח"ג סי' נד) שלפי פירוש זה יובן לשון המשנה (שם) שחילקה בין דרך ירידה לדרך עלייה לפי שלא ירידתו עלייתו'. **סח. וכתב** השפת אמת, שאפילו שהרמב"ם בפירוש המשניות (שקלים פ"ח מ"ג) והרע"ב (שם) פירשו, שטעמו של רבי יוסי הוא משום שלא גזרו על ספק כלים, ומשמע שר"מ חולק על זה, מכל מקום אם זה באו האמוראים לחדש היה להם לפרש זאת, אלא על כרחך שלא מדובר מדרך ירידה, ואם כן קשה תנינא, שהרי כולם סוברים שכלים שבירושלים טהורים. וכעין זה ביאר בשרביט הזהב (ד"ה כלים). אלא שהקשה השפת אמת, לפי מסקנת הגמרא שהאמוראים באו לומר שרק בדרך ירידה טמאים אבל בשאר מקומות בירושלים טהורים, והמשנה שאומרת דרך עלייה טהורים באה למעט אם נמצאים הכלים במבואות קטנות סמוך למקוה שהכלים טמאים, משמע שהאמוראים סוברים באמת כר"מ, כי לרבי יוסי כיון שגם דרך ירידה טהורים, אם כן כל שכן שמחוץ למקוה בכל ירושלים טהורים. וממה שהאמוראים חידשו דין לפי רבי מאיר משמע שכך הם סוברים, וקשה על הרמב"ם (מנות הטומאות פי"ג ה"ה) והרע"ב (שם) שפסקו כרבי יוסי. וכן הקשה החזון איש (טהרות סי' ז אות ג, נפוגרייס). וכעין זה הביא בשואל ומשיב (תליתאה, ח"ג סי' נד) להקשות בשם אביו (בית מלא מ"ח סוגיא דר"ח סנהד"כ מדר ו מ"ב פ"ב אות יג) שכיון שהרמב"ם פסק כרבי יוסי אם כן יהיה כל פלפול הגמרא בזה לפי ר"מ שאין הלכה כמותו. ותירץ השואל ומשיב, שבאמת אם היו גוזרים על ספק כלים או לר"מ על כל פנים בדרך ירידה היה הלכה כר"מ בגזירותיו, ואדרבה כיון שלרבי יוסי כולם טהורים ור"מ חולק מטעם שגזרו היה הלכה כמותו, ובאמת בירושלמי (שקלים פ"ח ה"ו) מבואר בתחילה שמה שר"מ מחמיר דרך ירידה הוא מטעם גזירה. אלא שלמסקנא שם מבואר שהוא מחמיר לא משום גזירה אלא שיש הוכחה שהכלים טמאים כיון שהם בדרך ירידה, ורבי יוסי חולק וסובר שאפילו באופן ירידה זה ספק כלים וטהור. ולפי זה למסקנא לא מטעם גזירה גזר ר"מ כי אם מהדין שיש הוכחה. ולכך פסק הרמב"ם כרבי יוסי, אבל להוה אמינא בגמרא שמטעם גזירה באמת היה הלכה כרבי מאיר בגזירותיו.

מדוע לא תירצה הגמרא שאיתחזק טמא מת או כלי

שם. במרכבת המשנה (טהרה, קונט' י"ח דפר ענף ג סריג יד) הקשה, מדוע לא תירצה הגמרא שהאמוראים באו לחדש שאפילו היכן שהוחזק טמא מת במקום הכלים טהורים, וכמו שתירצה הגמרא לעיל לא צריכא דאיתחזק זב. ותירץ, שהיה ברור לגמרא שלגבי טמא מת שהוא שכיח אין נפקא מינה אם הוחזק או לא ואין סברא לטמאות, אבל לענין זב שאינו שכיח, אם הוחזק יש יותר סיבה להחמיר. **ובקול מבשר** (ד"ה כליס) תירץ, שדין זה שבהוחזק טהור כבר למדנו ממה שלא גזרו על ספק הרוקין, וכפי שאמרה הגמרא לעיל, ולא רצתה המשנה לחדש זאת עוד פעם.

במשמרות כהונה (ד"ה דתנן) הקשה, מדוע לא תירצה הגמרא שהאמוראים באו לחדש שאפילו אם הוחזק כלי טמא שהיה שם, הכלים טהורים משום שלא גזרו על ספק כלים בירושלים. ותירץ, שהמקשן ידע שמה שהמשנה נקטה בסיפא דרך עלייה טהורים, בא למעט אם נמצאו הכלים בגזייתא [כמבואר בסמוך] שהם טמאים, ולא כדי למעט שבכל העיר טמאים. אלא שהמקשן סבר שאין בזה חידוש, ואיתחזק כלי טמא דומה לגזייתא.

הרי הכלים טעונים הערב שמש

ולטעמיך אימא סיפא דרך עליה טהורין. הרש"ש (נרש"י ד"ה לכך) הקשה, שהרי הכלים צריכים הערב שמש ומדוע הם טהורים מיד. ותירץ, שתולים שנאבדו ימים רבים וכבר הטבילום[סט]. **ובשואל ומשיב** (תלימאה, מ"ג סוף סי' נד) יישב, שמקום הטבילה הוא ספק טומאה ברה"ר, וכל שלא גזרו וכבר יצאו מחזקת טומאה כיון שהם בדרך עלייתם שוב לא גזרו. ואף אם גזרו, כל שהם בדרך עלייה חזקתם שכבר נטבלו ובאמת טהורים בהערב שמש.

לדעת הרמב"ם מה הראיה שנטהרו בדרך עלייה

שם. המקדש דוד (טהרות, סי' מז פרק ג ה"ד) הקשה, לשיטת **הרמב"ם** (מנחות הטומאות פי"ג ה"ד) שבכלים הנמצאים חוששים אף לטומאת מת וצריכין הזאה[ע], אם כן מה ראיה מעלייה מבית הטבילה שהן טהורים, הרי הרבה טבילות יש בטומאת מת, שאין הזאה בלא טבילה, שצריך טבילה לקבל הזאה כמבואר **בתוספות** (מגילה כ. ד"ה ולפ), אם כן אפשר שזו הטבילה שהטבילוהו כשמצא דרך עלייה היתה קודם הזאת שלישי או שביעי ועדיין הכלי טמא. ותירץ, שהרמב"ם לשיטתו **שסובר** (פרה פי"ח ה"ג) שיש רק טבילה אחת בטומאת מת, היינו אחר כל הזאותיו. אם כן מובן שלאחר טבילה טהור הוא[עא].

מדוע הגמרא לא תירצה 'נעשה'

הא דעלמא טמאין. במראה האופנים (יגל יעקב, ד"ה וליטעמיך) הקשה, מדוע לא תירצה הגמרא את המשנה דרך ירידה טמאים, אבל של כל העיר נעשה כמי שנמצאו בדרך עלייה וטהורים[עב]. ותירץ, שאם כן מדוע נקטו בסיפא כלל ליתן מקום לטעות, הרי אנו כבר יודעים מהרישא שרק דרך ירידה טמא. ואפשר שלא שייך לומר 'נעשה' אלא כשדין הסיפא הוא פשוט, ואומרים נעשה כאותו דין הפשוט, אמנם כאן אין דין הסיפא פשוט[עג]. **ובקרן לדוד** (מות קלט) תירץ, שזו כוונת הגמרא רישא דווקא וסיפא לאו דווקא.

בארץ צבי (ד"ה כליס) יישב, על פי דברי **לב שומע** (מערכת נו"ן מות ה) שכשאין הטעמים שוים לא אומרים נעשה, וכמו כן כאן אין הטעמים שוים, שמה שדרך עלייה טהורים היינו משום שודאי טבל ובעלייתו נפלו, אבל מה שספק כלים טהורים הוא משום שלא מחזיקים טומאה[עד].

הרי הסיפא היא דווקא שבאה לאפוקי גזייתא

אלא רישא דוקא וסיפא לאו דוקא ולאפוקי גזייתא. רש"י (ד"ה וליטעמיך) ביאר, שאין ללמוד ממשנה זו, משום שיש לדייק מהרישא כך ומהסיפא כך, והאמוראים שאמרו[עה] שלא גזרו על ספק הכלים שבירושלים באו לחדש שמה שכתוב ברישא הוא דווקא, ורק בדרך ירידה מטמאים אבל בכל העיר טהורים, והסיפא שכתוב דרך עלייה טהורים, אין לדייק שכל העיר טמאים, אלא למעט מבואות קטנים שהיו סמוך לדרך ירידה ועלייה[עי], ופעמים שהיו יורדים דרך אותם מבואות ופעמים עולים, וכלים אלו טמאים מספק, שהרי מתחילה טמאים היו, ספק נפלו בירידה ספק בעלייה, ומספק לא יוצאים מטומאתם[עז]. **ובברך משה** (ד"ה ולפפוקי) הקשה, שאם כן מדוע אמרה הגמרא שהסיפא לאו דווקא, הרי צריך אותה בשביל למעט גזייתא. ותירץ, שכוונת הגמרא שהסיפא לאו דווקא למעט שאר מקומות בירושלים כמו ברישא, אלא למעט גזייתא. עוד ביאר, שלשון הגמרא ולאפוקי גזייתא היינו או לאפוקי גזייתא, והיינו שבתחילה אמרה הגמרא סיפא לאו דווקא ואגב הרישא נקט סיפא, או שאפשר לומר שהסיפא דווקא אבל באה למעט גזייתא.

בגזייתא טמאים ודאי או מספק

שם. בראש יוסף (נרש"י ד"ה וליטעמיך) כתב, שמשמע מלשון רש"י (שם) שבגזייתא לא יוצאים מטומאתם, שכתב שמעמידים אותם על חזקה קמייתא וודאי טמאין. ואילו מלשון הגמרא משמע שזה רק טומאת ספק, שיש כאן שלשה דינים, דרך ירידה טמאים, ודרך עלייה טהורים, וגזייתא ספק. ונשאר בצריך עיון.

הרי תירוץ זה מוכרח ומה חידשו האמוראים

שם. בתוספות רבינו פרץ (ד"ה ולפ) הקשה בשם רש"י, הרי כיון שבעל כרחך צריך לתרץ שמהרישא מדייקים שבכל העיר טהור ומסיפא צריך לדייק לאפוקי גזייתא, שלא יקשה מהרישא לסיפא, אם כן קשה מה חידשו האמוראים שאמרו שלא גזרו על כלים הנמצאים בירושלים, הרי כבר רואים כן מהרישא של המשנה לדייק שבכל העיר טהור. ותירץ, שכיון שהדיוק של הרישא סותר לדיוק של הסיפא אם כן יש לומר שאי אפשר לדייק כלל ממשנה זו, ובאו לחדש שהסיפא באה לגזייתא, ולכן רישא וסיפא דווקא, ומהרישא מדייקים שבכל העיר טהור ומהסיפא מדייקים לטמא גזייתא[עח].

מדוע לא נקטה המשנה שלא בדרך ירידה

שם. בתפארת ישראל (מקלים פ"ח מ"ג בועז מות ו) הקשה, מדוע נקטה הסיפא דרך עלייה טהורים, הרי אפילו בכל מקום שאין הוכחה לטהרה גם טהור, והיה למשנה לנקוט שלא בדרך ירידה טהור, וְהֵיינו ממעטים מבואות קטנות שעולים ויורדים דרך שם. ותירץ, משום שמשנה זו היא דעת ר"מ שחושש למיעוט[עט], לכן מחדשת המשנה שאפילו בדרך עלייה גם טהור, אפילו שבדרך המקוה נאבד, לא אומרים סמוך מיעוט שטועים ומורידים בדרך עלייה לחזקת טומאה של הכלים ומֵרֵעַ את הרוב שעולין בדרך זו, וקודם שטבל נאבד, על זה מחדשת המשנה שכאן לא אומרים כן משום שזה מיעוטא דמיעוטא, ובאופן זה אפילו רבי מאיר מודה[פ].

מדוע לא תירצה הגמרא שגם הרישא ממעטת גזייתא

שם. בברך משה (ד"ה ולפפוקי) הקשה, מדוע לא תירצה הגמרא שהרישא והסיפא ממעטים גזייתא, והיינו שברישא כתוב טמאים לגמרי לשרוף תרומה עליהם, משא"כ בגזייתא שאין שורפים אלא תולים, ובסיפא כתוב טהורים לגמרי ואם נגעה תרומה בכלים הללו מותרת באכילה, למעוטי גזייתא שאם נגעו בתרומה צריך לתלות. ונמצא שהרישא וסיפא שניהם בדווקא והמיעוט הוא באופן אחד, ולא כמו שאמרה הגמרא שהרישא באה למעט שאר מקומות שבירושלים והסיפא באה למעט גזייתא.

האם צריך להגיע למה שחרב הרי הוא כחלל

ולרב דאמר כגון שאבדה לו מחט טמא מת והכירה בבשר כיון דאמר מר בחלל חרב חרב הרי הוא כחלל אדם וכלים נמי ליטמאפא. רש"י (ד"ה כיון) ביאר, שכיון שהמחט נגעה בטומאת מתפב שהוא אב הטומאה ונעשתה גם המחט אב הטומאה, מדוע הסכין והידים טהורים. וכתב **הר"ש** (מהלות פ"ו ה"ג) שלא גורסים חרב הרי הוא כחלל, שאין צריך כלל, כיון שכל מה שמדקדק יכול לדקדק בלאו הכי. ופירש **המשנה למלך** (טומאת מת פ"ה ה"ג ד"ה עוד כתב) שכיון שרב אמר שאבדה לו מחט טמא מת היינו שהמחט נטמאת במת, אם כן גם בלי הפסוק 'בחלל חרב', קשה על רב שהרי המחט היא אב ומטמאת אדם וכלים. ואם תאמר שעל כרחך קשה מהפסוק 'בחלל חרב', משום שמנין לגמרא שלרב המחט נגעה במת, אולי נאמר שהמחט נגעה בטמא מת שהמחט היא ראשון ולכן אינה מטמאת אדם וכלים, שהרי אין אדם וכלים מקבלים טומאה אלא מאב הטומאה. ותירץ המשנה למלך, שסוף סוף יקשה מנין שנגעה המחט באדם שנגע במת, אולי נגעה רק בכלי שנגע בכלי שקיימא לן שהשלישי טומאתו

סט. וציין לגמרא לעיל (ז.) בהר הבית לעולם תולין. וראה שם מה שהקשה. **ע. הובא** לעיל בהערות בענין 'ביאור הבעל המאור והראב"ד בדברי רב יהודה אמר רב ורבא'. **עא. אמנם** תוספות שסוברים שיש כמה טבילות בטומאת מת על כרחך סוברים שלא חוששים בכלים הנמצאים לטומאת מת. **עב. וכן** הקשה בשלמי תודה (ד"ה הפ). וכתב ויש ליישב. **עג. ועיין** שם עוד שהאריך בכללי הגמרא מתי אומרים 'נעשה' או 'תברא' או 'ליכא למישמע מינה'. וראה גם בשדי חמד (מ"ה מערכת הנו"ן כלל פ-ק) שהאריך בעניינים אלו מתי אומרים 'נעשה'. **עד. וראה** שם עוד [בסוגריים]. **עה. מה** שכתב רש"י לשון 'הנך אמוראי', משום שהגמרא לעיל אמרה חד אמר וחד אמר, לכן כתב רש"י בלשון רבים. מראה אש (נרש"י ד"ה וליטעמיך). **עו. הערוך** (ערך גז - חמיסי) ביאר, שגזייתא הם שבילים עקומים שאינם מיוחדים לא לעלייה ולא לירידה. והביא בשם רב האי, שגזייתא היינו מקום העברה, כמו התרגום על הפסוק (ישעיה י כט) 'עברו' גזו, וכן כתוב (הושע ו יג) 'וכן נגוזו ועבר', כלומר אותו מקום שאין ידוע אם להוריד שם או להעלות מחמירים בו ודנים אותו בדרך ירידה. וכן ביאר רבינו חננאל (ד"ה ופירוש). **עז. וראה** שואל ומשיב (תלימאה, מ"ג סי' נד) שהקשה על הרמב"ם שפירש [הו"ד לעיל בענין 'מהו דרך ירידה ודרך עלייה'] שדרך עלייה ודרך ירידה זה לפי מצב הכלי, אם כן מה תירוץ הגמרא לאפוקי גזייתא. **עח. וראה** ברבינו חננאל (ד"ה ופירוש, הו' לג שמח) שכתב, וגם מי שאמר לא גזרו על ספק כלים שבירושלים, דוקיא דהא מתניתין קמ"ל. וראה בקול מבשר (ד"ה כליס). **עט. כמבואר** ביבמות (פה:) ובעוד מקומות. **פ. כמבואר** בעבודה זרה (לד:). וראה שם שדייק בלשון המשנה שחילקה בין ירידה לעלייה לפי שלא כדרך ירידתן עלייתן, והיינו שמטעם זה לא חוששים שטעה בהליכתו, ולפיכך נחשב מיעוטא דמיעוטא, וכל שכן במצא בעיר שטהור. **פא. ראה** בפלפולא חריפתא (מות סח) שביאר, מדוע הגמרא המתינה בשאלה זו עד עכשיו ולא הקשתה מיד על דברי רב לעיל מדוע האדם וכלים לא נטמאים. **פב. צריך** לומר

טומאת ערב והוא ראשון ואינו מטמא לא אדם ולא כלים[פג], ומשום כך הסכין והידים טהורים והבשר טמא. אלא ודאי שהגמרא סוברת שמזה שנקט רב מחט טמא מת ולא נקט טמא שרץ משמע שרוצה להעמיד את המשנה במחט אב הטומאה ומשום כך אמר טמא מת, שבשרץ לא מצינו שיהא הנוגע בו אב הטומאה. וכיון שעל כרחך רב שהעמיד במחט טמא מת כדי שתהיה המחט אב הטומאה, אם כן לא צריך לזה שחרב הרי הוא כחלל להקשות על רב, כיון שבלאו הכי קשה שכיון שהעמדנו בטמא מת כדי שתהיה המחט אב הטומאה אם כן שהמחט תטמא אדם וכלים.

הרי כבר בתוספתא מבואר שיש לעזרה דין רה"ר

אמר רב אשי זאת אומרת עזרה רשות הרבים היא[פד]. בגליוני הש"ס (ד"ה זאת) הקשה מהמבואר בתוספתא (יומא פ"ו ה"ג) שאפילו הלשכות שבמקדש היו כולם רה"ר לטומאה. ואם כן כל שכן העזרה שהיו בני אדם מצויין בה יותר, ואם כן למה לי דיוק הגמרא זאת אומרת, הרי הדבר מפורש בתוספתא.

מדוע נחשבת העזרה לרה"ר

שם. החזון איש (טהרות סי' ה סוס"ס כג) כתב שמהמשנה בטהרות (פ"ו מ"ו, ח) מבוארים שלשה דינים בשֵם רה"ר: א. שבילי בית גלגול ומבואות המפולשות לבורות, שיש למקומות אלו שלש מחיצות והם רה"י לענין שבת, וגם שההילוך בהם הוא בדוחק, והחידוש שלא נאמר שבשעה שאין שם אדם נחשבים רה"י משום שאין זמן התשמיש מועיל על זמן הפנוי, קמ"ל שאף על פי כן נחשבים רה"ר לטומאה. ב. בקעה שאין הרבים מצויים שם כל כך ואין שם דרך כבושה לרבים וגם אין רגילים בה בימות הגשמים, מכל מקום נחשבת רה"ר לטומאה אפילו בשעה שאין בה אדם. ג. בסילקי ופרן, שאלו דברים שיש להם שני פתחים ונכנסים בזה ויוצאים בזה שאפילו שהם בית דירה ממש והוא כרה"י בזמן שאין להם אלא פתח אחד, מכל מקום בזמן שיש שני פתחים הוי כרה"ר. ומעתה, מה שנאמר בגמרא שעזרה יש לה דין רה"ר יש לעיין אם זה מחמת שהיה לה שני פתחים, או שכיון שאין יוצאים רק דרך מזרח כמבואר ביומא (נג.) לא נחשב כשני פתחים, ומכל מקום נחשבת רה"ר מפני שהיא מיוחדת לכל ישראל[פה]. ומלשון הגמרא 'זאת אומרת' משמע שהיה מקום לומר שאינה רה"ר, אמנם אם היא נחשבת כשני פתחים אין מקום להסתפק בה משום שזה כמו הדין של בסילקי שיש לה דין של רה"ר[פו].

הרי הר הבית היה מקורה

שם. באור המאיר (שו"ת, סי' מז סוס"ס ג) הקשה לשיטת **הרמב"ם** (בית הבחירה פ"ה ה"ח) שכל הר הבית היה מקורה, אם כן מדוע הסכין והידים טהורים, אמנם עזרה היא רה"ר, מכל מקום אין כאן ספק טומאה אלא ודאי טומאה, שכיון שהמחט טמא מת והעזרה מקורה אם כן נחשב האדם באהל אחד עם כלי הנוגע במת וטמא מטעם אהל, לשיטת **תוספות** (מיר מד: ד"ה מ"ש) שאומרים חרב הרי הוא כחלל גם לענין לטמא באהל. ותירץ, שאפשר לומר שהיה הבשר שהמחט בו מונח על גבי מקום המזבח, שהמזבח ודאי לא היה מקורה, כמבואר באבות (פ"ה מ"ה). אלא שהקשה שאם כן איך אמר ר"ע זכינו שאין טומאת ידים במקדש, הרי בתוספתא (טהרות פ"ו ה"ג) רבי עקיבא אומר[פז] כל דבר שהוא למעלה מי' טפחים ועומד ברה"ר דינו כרשות היחיד לענין ספק טומאה. ואם כן לר"ע מקום המזבח שהוא גבוה י' אמות לעולם הוא רה"י אף שעומד בעזרה שהוא רה"ר.

ואם כן ממה נפשך קשה אם היתה המחט בעזרה חוץ למזבח הרי היא תחת התקרה ונחשב לטומאה ודאית מטעם אהל, ואם היה במקום המזבח אם כן הרי אפילו מספק טמא משום שנחשב רה"י, ומדוע מודה ר"ע שסכין וידים טהורים. ותירץ, שהרמב"ם שסובר שכל הר הבית היה מקורה הוא לשיטתו בזה בהלכות טומאת מת (פ"ה ה"ג) שאף שחרב הרי הוא כחלל, היינו רק לענין טומאת מגע אבל לא לטומאת אהל, ואם כן מובן מדוע הסכין וידים טהורים[פח].

קושיא מהגמרא בחולין לדין זה שעזרה רה"ר היא

שם. הגמרא בחולין (ג:) אומרת, אמר רבה בר עולא טמא במוקדשין לא ישחוט שמא יגע בבשר, ואם שחט ואמר ברי לי שלא נגעתי שחיטתו כשרה. והקשו **תוספות** (סס ד"ה לימיה), שהרי כאן נתבאר שעזרה רה"ר היא, והיה לנו לטהר כאן מספק. ונאמרו כמה תירוצים בקושייתם:

א. תוספות (סס) תירצו, שאין זה דומה לשאר ספק טומאה ברה"ר משום שרוב פעמים לא יכול להיזהר מליגע, משא"כ הדין שספק טומאה ברה"ר טהור נאמר רק בספק השקול[פט].

ב. הרמב"ן (סס ד"ה ומס) תירץ, שבמוקדשין אין דנים בספק טומאה ברה"ר שטהור, שהרי צריכים שימור, כיון שכתוב (נחמדבר יט ט) 'משמרת תרומותי', אלא צריך שיהא ברי לו שהם טהורים ואם לאו אסור להקריבם[צ].

ג. המאירי (ד"ה ספק) כתב, שמה שאמרה הגמרא בחולין שצריך שיאמר ברי לי שלא נגעתי ומשמע שבספק לא מועיל, אמרו זאת רק לרווחא דמילתא לכתחילה[צא].

ד. בנודע ביהודה (מהדו"ק יו"ד סי' ד) כתב, שבאמת מה שהוכיחה הגמרא שעזרה רה"ר היא, אינו אלא לרב יהודה אמר רב שהעמיד את המשנה במחט טמא מת, ומפני קושיית הגמרא 'אדם וכלים נמי ליטמא', אבל לרבי יוסי ברבי אבין שהעמיד בפרה חסומה לא קשה שאדם וכלים נמי ליטמא, כיון שבאמת אין המחט מטמאתם, ולכן אין הוכחה לדבריו שעזרה רה"ר היא[צב]. וזו דעת רבה בר עולא בחולין (סס) שמצריך בספק נגע אחרים רואים אותן, ורק אם אמר ברי לי שלא נגעתי טהור[צג].

הרי לעיל למדנו שודאי נגע הסכין במחט

והוה ליה ספק טומאה ברשות הרבים וכל ספק טומאה ברשות הרבים ספיקו טהור. רש"י (ד"ה עזרה) ביאר, שאדם וסכין ספק נגעו במחט זו ספק לא נגעו, ונחשב ספק טומאה ברה"ר שספיקו טהור. **ובתוספות רבינו פרץ** (ד"ה זאת) הקשה, שכאן מבואר שמסופקים אם נגעו האדם וכלים במחט או לא, ואילו לעיל אמרה הגמרא שודאי נגע הסכין במחט, שאמרה הגמרא אלא דנגע במחט. ותירץ, שלעיל אמרה הגמרא לרבי יוסי שמעמיד בפרה חסומה, ומדובר במחט ראשון, ועל זה אמרה הגמרא שהרי אין כלי מטמא כלי, שלפי רב שהעמיד שמדובר במחט טמא מת אי אפשר לומר כן, שהרי המחט שהיא אב, מטמאה כלי. אלא ודאי שהגמרא לעיל דיברה לפי מה שהעמיד רבי יוסי, ולדבריו צריך לומר שהידים והסכין ודאי נגעו במחט, שאם לא כן מנין שאין טומאת ידים במקדש הרי שמא לא נגעו במחט, וזה ודאי שגזירת ידים לא היתה אלא על הודאי. אבל לפי רב שמדובר במחט טמא מת שהיא אב הטומאה, אפשר לפרש שהידים והסכין ספק נגעו במחט ואף על פי כן הם צריכים להיות טמאים מחוץ למקדש משום שודאי נגעו בבשר שהוא ראשון, והגמרא מקשה שאף במקדש צריך לטמא את האדם והסכין מספק שמא נגעו במחט עצמה.

בטמא מת. מצור דבש (נרש"י ד"ה מיון). **פג. ראה** אהלות (פ"ח מ"ג). **פד. רש"י** (ד"ה עזרה) כתב, שעזרה רה"ר לטומאה. ובמאורי אור (ד"ה עזרה) כתב, שרש"י בא לומר שדווקא לטומאה משום שבשעת עבודה אינה ריקנית משלשה בני אדם ונחשבת רה"ר לטומאה, אבל לענין שבת אפילו העיר כולה נחשבת רה"י. **פה. וראה** בלשון הרמב"ם בפירוש המשניות (עדויות פ"ב מ"ג) שכתב, והעזרה היא אצלינו בחזקת רה"ר לרוב השתמשות בני אדם בה. **פו. עוד** דנו האחרונים, שבר"ש (טהרות פ"ו מ"ו) מבואר, שכל היכן שיש שלשה אנשים נחשב רה"ר לטומאה, שלומדים מסוטה שנחשב רה"י באופן שיש רק את הבועל והנבעלת. וכל מה שנשנה במשניות (סס) אופנים שהם רה"ר כגון שבילין ובקעה ובסילקי אפילו שאין שלשה בשעה זו שנולד הספק, כיון שרבים מצויים שם כרה"ר דמי, שאם יש שלשה אפילו בחדרי חדרים טהור. ולפי זה גם במה שעזרה היא רה"ר אין פירושו שמצויים שם שלשה בשעה שנולד הספק שאם כן פשוט שנחשבת רה"ר ומה אומרת הגמרא זאת אומרת שמשמע שיש חידוש במה שעזרה רה"ר. וכן משמע מלשון הרמב"ם [שהובא בהערה הקודמת] שעצם זה שעזרה היא מקום רבים, על אף שאין שם עתה רבים נחשב לרה"ר. וראה בברכת אברהם (ד"ה זאת) שהקשה, שלכאורה הוא הדין בתי כנסיות ובתי מדרשות, ולאו דווקא עזרה. ואין לומר שזה היה תקנת חכמים, כי איך יקילו בדין ספק טומאה ברה"י דאורייתא, וכיון שמעיקר הדין הוא לכאורה הוא הדין כל כיוצא בזה. וכתב וצריך עיון לדינא. **פז. לפנינו** כתוב רבי יעקב, אמנם הגר"א (תוספתא סס סוס"ס ח) הגיה רבי עקיבא. **פח. ובספר** כוכבי אור (מתלמידי יסיבת תכמי לובלין, מ"ח עמ' רמז) הובא לתרץ על פי המשנה בתמיד (פ"ד מ"ג) שהיה סודר את האברים מחצי כבש ולמטה ושם לא היה מקורה וגם היה פחות מי' טפחים, אם כן גם כאן מדובר שהבשר היה בחלק התחתון של הכבש. **פט. ברמב"ן** (חולין ג: ד"ה ומס) הקשה, שאם כן אף בחולין לא נטהר עד שיאמר ברי לי שלא נגעתי וכל שצריכים אנו לברי שלו לאו לכתחילה הוא, ואילו בגמרא (סס) כתוב שטמא שוחט בחולין לכתחילה. ועוד הקשה, שהדין שספק טומאה ברה"ר הוא הלכה למשה מסיני, ולא נצרכה הלכה זו לספק שקול ששם גם בלא ההלכה הולכים אחר חזקת טהרה, אלא ודאי נצרכת ההלכה לאופן שיש רגלים לדבר שטמא, ואף על פי כן ספיקו טהור. ובריטב"א (סס סוד"ה ומס) הקשה, שגם בסכין ארוכה הוא ספק השקול ואין זה ודאי שיגע בבשר. **צ. הריטב"א** (סס) הוסיף בלשון הרמב"ן, שבספק טומאה שגבי שמירת קדשים כיון שצריך לעשות בהם שימור ואפילו היסח הדעת פוסל בהם לא מתירים בהם ספק שימור. אלא שהקשו בית יצחק (שו"ת, יו"ד מ"ח סי' ו סוס"ס ז), מהרש"ם (שו"ת מ"ב סי' ג) ואחיעזר (מ"ב סי' ח סוס"ס ה) שבגמרא כאן מבואר שעזרה רה"ר, וספק טומאה ברה"ר טהור אפילו שיש דין שמירה בקדשים. ואילו לדברי הרמב"ן נפסל בהיסח הדעת מצד שימור. ובבית יצחק (סס) תירץ, שהרמב"ן סובר שהיסח הדעת לא פוסל בכלים של הקדש רק באוכל הקדש, והגמרא כאן הקשתה מצד שהמחט תטמא כלים, ולכן תירצה שזה ספק טומאה ברה"ר, אמנם בגמרא בחולין שהחשש לענין הבשר כתב הרמב"ן שכיון שנפסל בהיסח הדעת אין זה שמירה. וראה שם מה שדן בזה. ובאחיעזר (סס) תירץ, שהרמב"ן סובר כמו שהביאו תוספות בחגיגה (כפ. ד"ה המוכן) בשם רבינו אלחנן שרק היכן שבידו לשומרן נפסל משום היסח הדעת, משא"כ היכן שאין בידו לשומרן. ואם כן יש לומר בגמרא כאן שמדובר שהספק נולד בשעה שהיתה אבודה ואין בידו לשומרה ועל כן לא נפסלה בהיסח הדעת, משא"כ בגמרא בחולין שזה בידו, לא הוי שימור ודאי. וכעין זה ביאר בלבוש מרדכי (זבחים סי' ז). עוד כתב האחיעזר (מ"ג סי' נה סוס"ס ה) שהיכן שישנו ספק אם הבשר קודש נגע בטומאה אז סובר הרמב"ן שגם ברה"ר ספיקו טמא, אבל כאן שהספק הוא בכלי שנמצא ברה"ר ונפסק שהוא טהור, אין ספק על הבשר קדשים. וראה עוד באחיעזר (מ"ב סי' ח סוס"ס ג) שתלה את דברי הרמב"ן במחלוקת לקמן (לד.) האם פסול היסח הדעת הוא פסול טומאה או פסול הגוף. וראה עוד בשואל ומשיב (תליתאה, מ"ח סי' ריד), בבית יצחק (שו"ת סי' קיג סוס"ס ג-ב), במשנת יעב"ץ (שו"ת סי' כג סוס"ס ג) ובחידושי רבי שלמה (סיימן, עמ' קפ). **צא. ובחולין** (ג: ד"ה עמא) כתב, ואם לא אמר כן ונשאר הדבר בספק מותר מפני שהעזרה דינה כרה"ר. **צב. אלא** שבגליוני הש"ס (ד"ה זאת) הקשה מהתוספתא ['הרי כבר בתוספתא מבואר שיש לעזרה דין רה"ר'] שמבואר שעזרה היא רה"ר, שאפילו הלשכות שבמקדש היו רה"ר כל שכן עזרה שיש בה בני אדם. **צג. וכן** כתב במרומי שדה (ד"ה תמכ).

מה הזכות לטומאת ידים

שם. בעצי אלמוגים (סי׳ קס סוף סי״ט) הקשה, מכיון שאנו מטהרים את האדם והסכין משום ספק טומאה ברה״ר, אם כן מה אמר ר״ע זכינו שאין טומאת ידים במקדש, מה ענין טומאת ידים לכאן, הרי אילו נגע בודאי נטמא גם גופו, רק שזה ספק טומאה ברה״ר, אם כן מה זכינו בטומאת ידים. ובשלמא לפי מה שהעמיד רבי יוסי ברבי אבין שלמחט יש תורת ראשון ויש לומר שנגע בה ודאי רק שאינה מטמאת אדם, ואילו את הידים היה ראוי שתטמא שמקבלים טומאה מהראשון, על זה אמר ר״ע שזכינו שבמקדש לא גזרו. אבל לפי מה שהעמיד רב יהודה אמר רב שמדובר במחט טמא מת שהיא אב הטומאה, ומדובר בספק נגע, אם כן מה ענין זה דווקא לספק ידים, הרי כל ספקי טומאה שנולדו בעזרה טהורים משום שעזרה רה״ר היא[צד]. ומכאן הוכיח כדעת **הראב״ד** (נדרים פ״ו הט״ו) שבספק ידים צריך לטהרם אם יש מים לפניו כמו דין ספק טומאה ברה״ר, ועל זה אמר ר״ע זכינו שאין טומאת ידים במקדש שלא גזרו שום טומאה על הידים כלל, שאילו משום ספק ברה״י היה צריך לטהר אם מים מוכנים לפניו.

במראה האופנים (יגל יעקב, נמוס׳ ד״ה הפ) ביאר, שאמנם אין חידוש דווקא במקדש, שהרי בכל רה״ר טהור, אלא שבא להשמיענו שעזרה היא רה״ר וגם בה לא גזרו[צה].

בגנזי יוסף (ד״ה אמר) כתב, שלפי דברי רב אשי מה שאמר ר״ע זכינו שאין טומאת ידים במקדש, אין זה מעדותו של רבי חנינא אלא ענין בפני עצמו הוא[צו]. ומה שר״ע לא אמר גם שאין טומאת כלים במקדש, כי יתכן וסובר שיש טומאת כלים במקדש, ואפילו אם הוא סובר שאין טומאת כלים, מכל מקום כיון שהוא לא למד מעדותו של רבי חנינא אלא אמר את דבריו בפני עצמם, לא מנה את כל הטומאות שלא גזרו במקדש[צז].

הרי רבי עקיבא סובר שלא מועיל לטהר בספק רשות הרבים

שם. בלוית חן (העקדה, ד״ה ולרב) הקשה, איך אמר ר״ע זכינו שאין טומאת ידים במקדש, שלא טימאו את הידים משום שספק טומאה ברה״ר טהור, הרי בטהרות (פ״ה מ״ח) שנינו, השרץ והצפרדע ברה״ר, הסיט את אחד מהם ואין ידוע איזה מהם הסיט, רבי עקיבא מטמא. וביאר **הרע״ב** (שם) שר״ע סובר שמה שטומאה בהשות הרבים ספיקו טהור, זה רק כשעשה טהרות, כיון שאין להם תקנה כשנטמאו, אבל לגבי האדם עצמו סובר ר״ע שצריך טבילה והזאה, שמא היום ומחר יתברר הדבר שנטמא[צח]. ואם כן קשה שהמחט תטמא אפילו אדם כיון שלגבי אדם לא מועיל רה״ר[צט].

בתפארת ישראל (טהרות פ״ה מ״ח נועם משנה ה) כתב, שדווקא בספק נגע או לא נגע מטהר ר״ע, משום שזה דומה לסוטה שטהורה כשנסתרה ברה״ר, שהספק הוא אם נעשה בה מעשה הבעילה המטמאה, ולכן במחט טהור, משום שגם חוץ לעזרה היינו מטהרים את האדם ברה״ר מדין ספק מגע ברה״ר טהור[ק]. אבל במשנה בטהרות שודאי נעשה המעשה, שודאי נגע, רק שמסופק אם בטומאה או בטהרה, מטמא אף ברה״ר, משום שאין זה דומה לסוטה[קא].

במשיב נפש (נמוס׳ ד״ה הפ) יישב על פי דברי הצל״ח לעיל (י. נמוס׳ ד״ה הנך) שאפילו אם נאמר שבאדם לא אומרים ספק טומאה ברה״ר טהור, מכל מקום זה דווקא בעוד שלא עשה טהרות, אבל אם כבר עשה טהרות, כיון שעל כרחך אנו מוכרחים לטהר הטהרות צריכים לטהר גם את האדם, משום שזה נראה כמו חוכא ואיטלולא לטמא את האדם ולטהר את הטהרות שנגע בהם. ולפי זה הוא הדין כאן אפילו שר״ע מטמא בספק נגע, אבל כאן שהספק נולד ביחד על האדם ועל הסכין אם נגעו במחט, כיון שעל כרחך מטהרים הסכין משום שזה ספק טומאה ברה״ר מטהרים גם האדם[קב].

הרי הסכין הוא דבר שאין בו דעת לישאל

מכדי האי מחט דבר שאין בו דעת לישאל הוא. רש״י (ד״ה ופרכינן) ביאר שהסכין אין בו דעת לישאל. ולא גורסים בגמרא האי מחט אין בו דעת לישאל, כי הרי הנידון הוא על הסכין אם נטמא מהמחט[קג], אלא גורסים ׳מכדי דבר שאין בו דעת לישאל הוא׳. אלא שכתב רש״י, שאם נגרוס כגירסת הגמרא, הפירוש הוא שהרי העדות של רבי חנינא סגן הכהנים במחט דבר שאין בו דעת לישאל הוא הסכין, וכל דבר שאין בו דעת לישאל ספיקו טהור[קד]. **ובתוספות רבינו פרץ** (ד״ה מכדי) כתב, ש׳מחט׳ הכוונה לסכין, ומה שנקטה הגמרא מחט היינו מעשה מחמת מחט.

באברהם יגל (נמוס׳ ד״ה הפ) ביאר, שלפי דברי **הבעל המאור** [הו״ד לעיל בענין ׳ביאור דברי רב יהודה אמר רב לדעת הבעל המאור והראב״ד׳] בדברי רב יהודה אמר רב שהספק הוא על גם על המחט עצמה אם היא נטמאה במת, אם כן מובן מה שאומרת הגמרא שהמחט היא דבר שיש בו דעת לישאל, שיש להסתפק בו אם נטמא או לא[קה].

באור שמח (טומאת מוכלין פ״י ה״ז) ביאר לפי דברי **הרמב״ן** (חולין ג: ד״ה ומס) [הובא לעיל בענין ׳קושיא מהגמרא בחולין לדין זה שעזרה רה״ר היא׳], שמה שספק טומאה ברה״ר טהור, לא נאמר במוקדשין, כיון שאין בהם עכשיו ׳משמרת׳, כיון שלא שמרן מספק טומאה. ולפי זה גם כאן מדובר שאבדה לו מחט טמא מת שלא ידע היכן הלכה המחט ומצאה אחר כך בבשר. ומה שאמרה הגמרא לעיל שהכירה, היינו על המחט שנמצאת שהכירה בבשר, אבל לא שהכיר מה שאבד, ואם כן מסופקים אם זו המחט שנאבדה או לא[קו]. ואם כן הבשר טמא, שלגבי מוקדשין הרי ספיקן אף ברה״ר טמאים, אבל האדם והכלים טהורים, שלגביהם זה ספק טומאה ברה״ר וטהור. ואם כן מבואר מה ששאלה הגמרא שהמחט היא דבר שאין בו דעת לישאל, שמסופקים אנו אם זו המחט שתחובה בבשר אם היתה טמא מת או לא ונחשבת דבר שאין בו דעת לישאל, ולכך הוא טהור מלטמא אדם וכלים. ואף שברור שבספק טומאה ברה״ר שקיימא לן שטהור, אם נגעו בו מוקדשין פשוט שהן טהורים, שהרי בדבר טהור נגעו ונקרא שיש בהם שימור, וכך מבואר בסוטה (כט.) בפסוק (ויקרא ז יט) ׳והבשר אשר יגע בכל טמא׳, אבל בספק יאכל, ומדובר בקדשים. אמנם כאן שעכשיו נמצאת המחט תחובה בבשר מסתפקים אם זו המחט שנאבדה, וכיון שנתחבה בבשר לפני שנולד עליו הספק, אם כן לא נשמר הבשר המוקדשין מן המחט הטמאה, ואם כן נטמאו שלא נחשב ׳משמרת׳, ולכן הבשר טמא, וכמו שכתב הרמב״ן בספק אם נגע הטמא במוקדשין[קז].

מדוע הקשו מתחילה ׳אדם וכלים נמי ליטמא׳

שם. הצל״ח (חולין קלח) הקשה, אם המקשה ידע מתחילה ממה שמחט היא דבר שאין בו דעת לישאל וספיקו טהור, מדוע הקשה אדם וכלים נמי ליטמא.

ונאמרו כמה יישובים בזה:

א. הצל״ח (שם) תירץ על פי הגמרא בעבודה זרה (לז:) שבספק טומאה ברה״ר לכתחילה צריך טבילה. כך כאן סברה הגמרא שכמו שמחמירים ברה״ר לכתחילה כך גם בדבר שאין בו דעת לישאל, לפי ששניהם לומדים מסוטה. והמקשן היה סבור שהסכין והידים טהורים אפילו לכתחילה ואין צריך טבילה,

---

צד. וכן הקשה בגבעת פנחס (ד״ה אמר). והביא שם מהרמב״ם בפירוש המשניות (פ״ב מ״ג) שכתב, ׳ומן העיקרים שהאוכלים הטמאים מטמאים את הידים, וזה מדרבנן, וכפי עיקר זה כיון שהבשר טמא יהיו גם כן הידים טמאות לולי עיקר אחר אצלינו שאין טומאת ידים במקדש והוא שאמר ר״ע זכינו שאין טומאת ידים במקדש׳. **צה. וכן** כתב בעבודת הלוי (ד״ה אמר). עוד כתב שהחידוש שלא נאמר שיש כאן היסח הדעת כסתם ידים עסקניות, קמ״ל שבקודש אין היסח הדעת כלל. **צו. ובזה** דייק לשון רש״י (ע״ב ד״ה וכיון) זכות וטובה וריוח ותקנה, ולכאורה משמע שזכינו היינו שלמדנו מעדותו של רבי חנינא כמו בכל מקום שכתוב זכינו לדין, והרי למסקנא אין זה שייך לטומאת ידים כי אם מטעם שעזרה רה״ר היא, לכן פירש רש״י זכות וטובה, ואין זה שייך לעדות של רבי חנינא, וזה שייך אף למסקנא שהידים טהורות מצד שעזרה רה״ר. ורב אשי לא סובר את דברי רבא שהעמיד לעיל הנח לטומאת סכין שאפילו בחולין לא מטמא, שמשמע שמפרש שר״ע למד מעדותו של רבי חנינא. **צז. עוד** ביאר, שהגמרא סוברת שגם לר״ע העיד יוסי בן יועזר שמשקה בית מטבחיא דכן מלטמא כלים ולא הוצרך להשמיענו, כיון שכבר העיד זאת יוסי בן יועזר. וראה עוד בקרן לדוד (חולין קכה). **צח. וכן** כתב הר״ש (טהרות פ״ה מ״ח). אלא שהקשה הר״ש מהמבואר בתוספתא (טהרות פ״ו ה״ח) קופה שהיא ברה״ר או חמור וטומאה בתוכו ספק נגע טהור, הרי שמטהרים בספק מגע ברה״ר. ותירץ, ששם אין לנו להסתפק כלל שנגעו, לכן טיהר ר״ע. **צט. וכן** הקשה הפני יהושע (נמוס׳ ד״ה הפ) על דברי תוספות (שם). וכן הקשה המהרש״ם בתשובותיו (מ״ח סי׳ קעח ד״ה וכה, מ״ד סי׳ יד סוף חלק ח) ובהגהותיו (ד״ה והוא״ל). ראה שם. וראה **בתפארת ישראל** (טהרות פ״ה מ״ח נועם משנה ה) שהקשה כן אף על הגר״א באליה רבה (שם), שביאר בטעם של ר״ע, שדווקא בספק של רבים מטהרים מהלכה למשה מסיני ולא כשאירע ספק טומאה ליחיד ברשות הרבים. והרי כאן מדובר אף בטומאה שאירעה ליחיד, והאדם לא נטמא משום שספק טומאה ברה״ר טהור. וראה בלוית חן (שם) מה שניסה לתרץ, אלא שדחה. ולבסוף נשאר בצריך עיון. **ק. וכתב** שם סברא, שכל דבר שמחוסר מעשה מעמידים על חזקה שלא נעשה עד שיבורר לך שנעשה, והביא ראיה מכמה מקומות

קא. ועיין שם שהוכיח חילוק זה. ובחזון איש (טהרות סי׳ ה אות י) כתב שגם כוונת הר״ש בטהרות (שם) כן, שתירץ [הובא בהערה לעיל] שאין להסתפק כלל שנגעו, ואין כוונתו ששם אין זה ספק שודאי מדובר ביש מקום להסתפק, וברשות היחיד אם אירע כן הוא טמא מספק, אלא כוונתו לחלק בין ספק נגע לנגע בטומאה מסופקת. **קב. וכן** יישב בניצוצי אור (ד״ה אמר). וראה עוד במשיב נפש (ד״ה ונגוף) מה שביאר. וראה עוד במעיל שמואל (שפירא, נמוס׳ ד״ה הפ) ביישוב קושיא זו. **קג. ובתוספות** (ד״ה מכדי) כתבו, שבטומאה עצמה לא צריך שיהא בה דעת לישאל, אלא הנטמא עצמו, שאם לא כן כל טומאת מת ושרץ אפילו ברה״י יהא ספיקו טהור משום שמת ושרץ אין בהם דעת לישאל, אלא על כרחך הנטמא צריך שיהא בו דעת לישאל. ובתפארת ישראל (זבחים פ״ג נועם משנה ה) הקשה מה צריך הוכחה לדין זה, הרי זו גמרא מפורשת בסוטה (כט.) שבטומאה עצמה לא צריך שיהא בה דעת לישאל. ונשאר בצ״ע. וראה גם ר״ש (טהרות פ״ד מ״ג) שהביא לזה כמה הוכחות. **קד. בתוספות** חכמי אנגליה (ד״ה מכדי) כתבו בגירסת הגמרא ׳האי עדות דמחט׳. **קה. וכן** כתב במראה האופנים (ד״ה והו״ל). וראה עוד באני חומה (נמוס׳ ד״ה מכדי) שיישב על פי תוספות בנדה (ה: ד״ה כשמגרומיה, הו״ד בפמון). **קו. כביאור** הבעל המאור לעיל בדברי רב יהודה אמר רב. **קז. אלא** שהדבר שמואל (ד״ה עוזרה) הקשה, מה דמיון הנידון של מחט לדברי הרמב״ן, שכאן אנו דנים על המחט לא על הבשר, וכיון שעל המחט נפסק לנו שהיא טהורה מדין ספק טומאה ברשות הרבים אם כן ממילא הבשר טהור, ומה בכך שהמחט נתחבה קודם שבא הספק לפנינו, וכי ביאת הספק לפנינו היא המטהרת. והגע עצמך, קדשים שיגעו במחט הזו מכאן ולהבא יהיו טהורים והבשר הזה שנתחבה בו המחט טמא. משא״כ בגמרא בחולין שהאדם טמא ודאי והספק הוא רק על הבשר אם הטמא נגע בו, אנו אומרים שכיון שהבשר לא נשמר מספק טומאה לכך טמא הבשר. ואין לומר שיכולה היתה המחט המסופקת בטומאה ליתחב בבשר, זה גופא הוי היסח הדעת, שהרי קיימא לן (נקמן לד.) שהיסח הדעת הוא פסול טומאה ואם יבוא אליהו ויטהרנה שומעין לו, וכמו כן כאן שנתברר לנו שהמחט טהורה מדין ספק טומאה ברה״ר ממילא גם הבשר טהור.

אוצר החכמה 19/06/2018

ועל זה הקשה שיטמאו אדם וכלים על כל פנים לכתחילה, ואם הקילו בזה במקדש היה לר״ע לומר גם כן זכינו שאין טומאת כלים במקדש. וכשתירצו, משום דהוי ספק טומאה ברה״ר, ואם כן או שהסכין והידים טהורים בדיעבד וצריכים טבילה לכתחילה, או אפילו לכתחילה ואינם צריכים טבילה כלל, שוב הקשה שלפי זה אפילו ברה״י גם כן טהורים משום דבר שאין בו דעת לישאל.

ב. בראש משביר (נרס״י ד״ה ופרכינן) יישב על פי **רש״י** (שם) שכתב ופרכינן הא רה״י הוי ספיקו טמא, והיינו שהוקשה לו שמתחילה הגמרא מקשה אדם וכלים נמי ליטמו, ועכשיו שואלת הגמרא שברה״י גם טהור. לכן פירש רש״י, שעכשיו סתם גמרא מקשה קושיא זו ולא המקשה הראשון, ומקשה הגמרא בין למקשה הראשון שהקשה אדם וכלים נמי ליטמו ובין למתרץ שקיבל את הקושיא ותירץ שעזרה רה״ר היא.

ג. בשופריה דיעקב (ד״ה הא) תירץ, שמתחילה לא הקשתה הגמרא אלא מאדם, וסתם נקטו כלים, ואדם יש בו דעת לישאל. ומתרצת הגמרא עזרה רה״ר היא. ומקשה הגמרא מכלים, הא ברה״י ספיקו טמא, הרי אין בו דעת לישאל, ואם כן מדוע נקטו כלים, ומה חידוש יש בהם כיון שאפילו ברה״י טהורקח.

ד. בחידושי רבי משה מאימראן (נרס״י ד״ה עזרה) ביאר, שמפשטות הגמרא משמע שרב אשי לא חידש אלא שעזרה רה״ר, ולעולם ידענו שהסכין לא נגעה בודאי במחט אלא שספק, אלא שסברה הגמרא שעזרה רה״י היא ורב אשי חידש שעזרה רה״ר, ולפי זה באמת קשה, שמתחילה הקשו שאדם וכלים יִטָּמְאו, ולאחר מכן כשתירץ רב אשי עזרה רה״ר הקשו שאפילו ברה״י גם טהור. לכן רש״י (שם) כתב בדברי רב אשי וסכין ספק נגע במחט, והיינו שרב אשי גם חידש שסכין לא ודאי נגע במחט אלא ספק הוא, ובזה מובן מה שהקשתה הגמרא שברה״י ספיקו טמא. שאילו מתחילה סברנו שאפילו סכין נגע ודאי במחט טהור, כמו לרבי יוסי ברבי אבין שהעמיד בספק מחט, שלדבריו אפילו נגע סכין בודאי במחט טהור כיון שיש ספק ספיקא, ספק נגעה מחט בשום דבר טמא וספק שמא נגעה בשרץ, כך גם למ״ד שמדובר במחט טמא מת הסכין טהור, ולכן אין להקשות אלא מדוע טהור כיון שודאי נגע. וכיון שתירץ רב אשי שספק בעלמא הוא, אם כן חוזרת הקושיא מדוע צריך להגיע שעזרה רה״ר הרי אפילו ברה״י טהור.

ה. בקול מבשר (ד״ה הא) תירץ, שכן דרך המקשה בכל מקום להחליף את שיטתו, ולכן מתחילה הקשה שכלים יטמאו, ואחר כך הקשה שלא יטמאו.

ו. בשמו אברהם (ד״ה מכדי) יישב, שמתחילה המקשן היה סבור שמדובר שנגעו בודאי האדם והסכין במחט, על כן הקשה לרב שיטמאו האדם והכלים. אך כשתירץ לו שעזרה כרה״ר שספיקו טהור והיינו שמדובר בספק נגע, הקשה הרי אין בו דעת לישאל וגם ברה״י טהור ואין צריך להעמיד דווקא ברה״ר.

מקור הדין שבדבר שאין בו דעת לישאל ספיקו טהור

וכל דבר שאין בו דעת לישאל בין ברשות הרבים בין ברשות היחיד ספיקו טהור. רש״י (ד״ה ופרכינן) כתב, שכל ספק טומאה לומדים מסוטה, מה סוטה רה״י ועל הספק טמאה, אף כל ספק טומאות ברה״י ספיקן טמא. ולומדים, מה סוטה יש בה דעת לישאל אם נטמאה אם לאו, אף כל שיש בו דעת לישאל כגון אדם ספק נגע בשרץ ספק לא נגע שיש בו דעת, שיכולים לשואלו אם נגע והוא אינו יודע, ספיקו טמאקט.

אך תוספות (נדה ג. ד״ה מעמ) כתבו, שבאמת דין זה לא נלמד מסוטה אלא מלימוד אחר של רב גידל בסוטה (כט.) לגבי טומאת בשר קודש, ששאלו שם סתירה בפסוק (ויקרא ז יט), שבתחילתו כתוב ׳והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל׳, שמשמע שרק בשר שודאי טמא לא יאכל, אבל בשר שהוא רק ספק טמא יאכל. ואילו בסוף הפסוק נאמר ׳והבשר כל טהור יאכל בשר׳, שמשמע שאדם שהוא ודאי טהור יאכל אבל אדם שהוא ספק טמא לא יאכל. וכדי לתרץ סתירה זו, אמר רב גידל שיש לחלק בין ספק בטומאת בשר שכיון שאין בו דעת לישאל ספיקו טהור ויאכל, לבין ספק בטומאת האדם שיש בו דעת לישאל שספיקו טמא, ורק מי שהוא טהור בודאי יאכלק. והגמרא בסוטה (שם) ביארה, שדין זה נלמד גם מדרשתו של רב גידל וגם מסוטה, ושני הלימודים נצרכים, משום שאם הלימוד היה רק מפסוק זה של רב גידל היינו אומרים שכך הדין בין ברה״י בין ברה״ר, ולכן למדו מסוטה לחלק בין הרשויות, ואם היינו לומדים רק מסוטה, היינו אומרים שכמו שבסוטה יש דעת גם לסוטה וגם לבועל, כך בכל ספק טומאה לא יהיה ספיקו טמא עד שתהיה דעת בין לדבר הנטמא בין לדבר המטמא, וזה נלמד מהדרשה של רב גידל שדי בכך שיש דעת בנטמא לטמא, כמו בספק טומאה באדם שאין צריך שתהיה דעת גם בבשרקיא.

אלא שבמשנה אחרונה (טהרות פ״ג מ״ו ד״ה מרש) הקשה, מנין ללמוד מהפסוקים לחלק בין יש בו דעת לישאל ובין אין בו, ומדוע שלא נחלק בפשיטות, שהפסוק ׳והבשר אשר יגע׳ שמשמע שספק טהור, כי מדובר בטומאת בשר שאינו אלא בלאו, ומה שכתוב ׳וכל טהור׳ שמדובר בטומאת הגוף שהוא בכרת בזה אפילו ספיקו טמא. ותירץ, שהגמרא למדה זאת לפי שיש סברא לחלק בין יש בו דעת לישאל לאין בו דעת לישאל, לפי שאין לנו לחוש לספק טומאה מה שאין לנו גילוי דעת שיש מקום להסתפק בו, וכשאדם עבר במקום טומאה ואומר לנו שיש ספק בליבו שמא נגע בשעה שעבר, חוששים לזה. אבל כשאין בו דעת לישאל למה שנאמר שמא נטמא מה שלא ראינו שום ספקקיב.

מדוע לא תירצה הגמרא שנקטו ברה״ר משום ידים

שם. תוספות (ד״ה הא) הקשו, הרי ידים ברה״י ספיקו טמא, לפי שהאדם יש בו דעת לישאל, ומשום כך העמיד רב אשי שעזרה רה״ר היא כדי לטהר גם את הידים, ומהי קושיית הגמרא. **והפני יהושע** (נמוק׳ שם) הקשה על קושיית תוספות, שהרי משנה ערוכה היא בטהרות (פ״ד מ״ז) שספק ידים אם נגעו בטהרות או לא נגעו אפילו ברה״י טהור. ועוד, שכאן במשנה לא מדובר בספק אם נגעו ידים, כיון שאפילו אם ודאי נגעו הידים טהורות לפי שאין טומאת ידים במקדש, ואם כן אין כאן טומאת ידים כלל. ותירץ, שלכאורה יש כאן טעות בלשון תוספות שכתוב ׳משום ידים׳, וצריך לומר משום אדם. ואם כן כוונתם על מה שהקשתה הגמרא אדם וכלים נמי ליטמו, והוצרך רב אשי לומר זאת אומרת עזרה רה״ר היא משום אדם, על זה הוקשה לתוספות מה הגמרא מקשה הא ברה״י ספיקו טמא, אמנם הסכין היה טהור מכל מקום האדם טמא לפי שיש בו דעת לישאלקיג. אלא שהקשה, שאפשר להעמיד אפילו ברה״י, שהרי מסתמא האדם לא נגע במחט אלא על ידי הסכין, ואם כן לפי מה שהבינה הגמרא שהסכין הוא דבר שאין בו דעת לישאל, ואפילו הסכין טהור, כל שכן האדם שנגע על ידי הסכינקיד. ועוד שהרי בלאו הכי מבואר בעבודה זרה (נ:) שבאדם עצמו על אף שספק ברה״ר טהור, אבל הלכה ואין מורין כן שצריך לטבול, ואם כן לכתחילה צריך טבילה. וכל שכן כאן שהמשנה היא בשיטת ר״ע, ור״ע סובר בטהרות (פ״ה מ״ח) שבאדם ספק נגע ספק לא נגע אפילו ברה״ר טמא, ואם כן לפי זה על כרחך מדובר כאן במקרה שהאדם עצמו לא נגע במחט אלא על ידי הסכינקטו. ונשאר בצריך עיון**קטז**. ועל קושיית תוספות נאמרו כמה תשובות:

א. בר״ן (ד״ה הא) תירץ, שהגמרא באמת יכלה לתרץ שרב אשי העמיד שעזרה רה״ר היא כדי לטהר גם את הידים, רק היא רצתה להשמיענו שבכלים גם ספיקם טמא ברה״י מפני שהיא ספק טומאה הבאה בידי אדם וכפי שתירצה הגמראקיז.

ב. בתוספות הרא״ש (ד״ה מיכלי - הרמשון) תירץ, שהגמרא הבינה שהוצרכו לומר שעזרה היא רה״ר גם משום מחט ולא רק משום ידים, וזה הקשתה הגמרא שהרי מחט אין בה דעת לישאל.

ג. במרכבת המשנה (טהרה, סניף לקונטרס מחכון נמוס׳ ד״ה הא) יישב, שקושיית הגמרא היא, שמזה שהעמיד רב אשי עזרה רה״ר היא, ולא העמיד באופן שאומר ברי לי שלא נגעתי במחט וספק אם נגעתי במחט על ידי הסכין, והחידוש הוא שהסכין טהור הואיל שאין בו דעת לישאל, והאדם טהור שמדובר במחט שהיא אב הטומאה ולא אבי אבות הטומאה, שהסכין נחשב ראשון והאדם טהור אפילו שנגע על ידי הסכין**קיז**. ועוד שהרי בלאו הכי מבואר בעבודה זרה (נ:) שבאדם עצמו על אף שספק ברה״ר טהור, אבל הלכה ואין מורין כן שצריך לטבול, ואם כן לכתחילה צריך טבילה. וכל שכן כאן שהמשנה היא בשיטת ר״ע, ור״ע סובר בטהרות (פ״ה מ״ח) שבאדם ספק נגע ספק לא נגע אפילו ברה״ר טמא, ואם כן לפי זה על כרחך מדובר כאן במקרה שהאדם עצמו לא נגע במחט אלא על ידי הסכין**קטז**. ונשאר בצריך עיון**קטז**. ועל קושיית תוספות נאמרו כמה תשובות:

א. בר״ן (ד״ה הא) תירץ, שהגמרא באמת יכלה לתרץ שרב אשי העמיד שעזרה רה״ר היא כדי לטהר גם את הידים, רק היא רצתה להשמיענו שבכלים גם ספיקם טמא ברה״י מפני שהיא ספק טומאה הבאה בידי אדם וכפי שתירצה הגמראקיז.

ב. בתוספות הרא״ש (ד״ה מיכלי - הרמשון) תירץ, שהגמרא הבינה שהוצרכו לומר שעזרה היא רה״ר גם משום מחט ולא רק משום ידים, וזה הקשתה הגמרא שהרי מחט אין בה דעת לישאל.

ג. במרכבת המשנה (טהרה, סניף לקונטרס מחכון נמוס׳ ד״ה הא) יישב, שקושיית הגמרא היא, שמזה שהעמיד רב אשי עזרה רה״ר היא, ולא העמיד באופן שאומר ברי לי שלא נגעתי במחט וספק אם נגעתי במחט על ידי הסכין, והחידוש הוא שהסכין טהור הואיל שאין בו דעת לישאל, והאדם טהור שמדובר במחט שהיא אב הטומאה ולא אבי אבות הטומאה, שהסכין נחשב ראשון והאדם טהור אפילו זולת כלי חרס, ואם כן מדוע אמרו שהסכין טהור. וגם מה שהקשה הפני יהושע מר״ע בטהרות, לא קשה, כי לא אמר ר״ע אלא בודאי נגע וספק שרץ וספק צפרדע, אבל בספק אם נגע כלל מטהר ר״ע אף באדם. וראה עוד ביד יהודה, ידי משה, אני חומה ובארות המים (נמוס׳ ד״ה הא) מה שיישבו קושיות הפני יהושע. **קטז. ובמשיב נפש** (נמוס׳ ד״ה הא) ביאר קושיית תוספות, לפי מה שביאר [הובאו דבריו לעיל בענין ׳הרי רבי עקיבא סובר שלא מועיל לטהר בספק רשות הרבים׳] על פי דברי הצל״ח שגם אם באדם לא אומרים ספק טומאה ברה״ר טהור, מכל מקום זה דווקא בעוד שלא עשה טהרות, אבל אם כבר עשה טהרות, כיון שעל כרחך אנו מוכרחים לטהר הטהרות צריכים לטהר גם את האדם, משום שזה נראה כמו חוכא ואיטלולא לטמא את האדם ולטהר את הטהרות שנגע בהם. וכן לדעת ר״ע אפילו שמטמא בספק נגע, אבל כאן שהספק נולד ביחד על האדם ועל הסכין אם נגעו במחט, כיון שעל כרחך מטהרים הסכין משום שזה ספק טומאה ברה״ר מטהרים גם האדם. וכל זה אם עזרה רה״ר, אבל אם עזרה רה״י ורק שהסכין טהור משום שאין בו דעת לישאל, אם כן האדם שנחשב ספק טומאה ברה״י יש בו דעת לישאל יטמא מן התורה ואי אפשר לומר כיון שמטהרים את הסכין יהיה גם האדם טהור, שמדאורייתא אי אפשר לומר כן. וזה הקשו תוספות שצריך להשמיענו שעזרה רה״ר משום אדם. וראה עוד בארבעה טורי אבן (נמוס׳ שם) ובחידושי הרמ״ל (טהרות פ״ג מ״ו אות נ-ד) מה שביארו קושיית התוספות. **קיז. וכן** כתב בחידושי רבינו דוד (ד״ה הא).

קח. וראה בנוה ציון (ד״ה הא) מה שהקשה על דבריו. **קט. וכן** מבואר ברמב״ם (מכות הטומאות פט״ז ה״ג). **קי. וכן** הביאו הר״ש והרא״ש (טהרות פ״ג מ״ו) דרשה זו. **קיא. בשערי יושר** (שער הספיקות פי״ח ד״ה ונראה לפענ״ד) ביאר, שהרמב״ם (שם) סובר שעיקר הלימוד הוא מסוטה, ואילו תוספות ושאר הראשונים [הובאו בהערה הקודמת] סוברים שעיקר הלימוד הוא מדרשתו של רב גידל. וכן כתבו תוספות בסוטה (כמ: ד״ה נרשום) שעיקר הדרשה היא מרב גידל. **קיב. וראה** במעיל שמואל (יהלנין, נמוס׳ ד״ה וממר) עוד סברא לחלק בין יש בו דעת לישאל לאין בו. **קיג. וכן** ביאר במרכבת המשנה (טהרה, סניף לקונטרס מחכון נמוס׳ ד״ה הא) את קושיית תוספות. וראה בתוספות הרשב״א (ד״ה הא) ובתוספות הרא״ש (ד״ה מיכלי - הרמשון) שגרסו באמת בקושייתם ׳משום אדם׳. **קיד. בחידושי** הרמ״ל (שטיין, טהרות פ״ג מ״ו אות ג) כתב, שלפי רש״י (ד״ה כיון) שמחט טמא מת היינו שנגעה בטמא מת שהמחט עצמה אינה אלא אב הטומאה והסכין הנוגע בה ראשון שאין כלי עושה כיוצא בו, אם כן פשוט שלא נטמא האדם על ידי נגיעתו בסכין אף אם היה הסכין ודאי טמא, ולא היה צריך הפני יהושע לסברתו שכיון שהסכין טהור גם האדם טהור. אלא שהפני יהושע כתב כן לרווחא דמילתא, שאף אם נאמר שתוספות מפרשים במחט טמא מת היינו שהמחט עצמה נטמאה במת והסכין שנגע בה הוא אב הטומאה, לא נטמא האדם כיון שהסכין עצמו ספיקו טהור. **קטו. ובחידושי** הרמ״ל (שם) הקשה, שלכאורה אין לחלק בין אדם לכלים, ואם באדם חוששים לכתחילה אף בספק טומאה ברה״ר שיש לו טהרה, מטעם זה אף בכלים יש לומר כן שהרי יש להם טהרה במקוה כמו אדם

ודאי נגע בסכין. ומזה שלא העמיד כך, מכלל שספק טומאה ברה״י טמא אפילו בדבר שאין בו דעת לישאל, ומשום כך העמיד ברה״ר משום סכין, ולכן מקשה הגמרא שבאין בו דעת לישאל טהור אף ברה״י.

ד. במים עמוקים (נמוס׳ שם) יישב, שקושיית הגמרא היא מנין לרב אשי להוכיח שעזרה רה״ר היא, שיעמיד את מה שאמר רב מחט טמא מת, באופן שהמחט נטמאה במת שהמחט היא אבי אבות והסכין אב ואדם הנוגע בסכין הוא ראשון, ומדובר שהאדם יודע ודאי שהוא לא נגע במחט אלא שאינו יודע אם הסכין נגע במחט, ולכן הסכין והידים טהורים. ואם משום שודאי נגעו בבשר, מה בכך שהבשר אינו יכול להיות אב הטומאה לטמא אדם וכלים. אלא רב אשי העמיד שעזרה רה״ר לומר שאם זה ברה״י ספיקו טמא. וזה הקשתה הגמרא שהרי כשאין בו דעת לישאל אף ברה״י טהורקיח.

ה. בנימוקי הגרי״ב (נמוס׳ ד״ה הא) תירץ את קושיית תוספות, שאין כאן ספק שנגע האדם בבשר כי בודאי לא נגע, ורק כל הספק על הסכין שחתך הבשר שמא נגע במחט, ואם המחט טמא מת אם כן גם הכלי שנגע בה נעשה אב הטומאה לטמא אדם, וזה שהקשתה הגמרא שיטמא גם אדם וכלים מחמת שנגע האדם בסכין, ואם כן כיון שהסכין דבר שאין בו דעת לישאל כולם טהורים. ולכן הקשתה הגמרא שבלאו הכי טהור גם האדם.

ו. באברהם יגל (נמוס׳ שם) כתב, שקושיית הגמרא היא על הסכין שכיון שאין בו דעת לישאל אם כן מדוע כתוב במשנה הסכין טהור, וכי מהיכן יטמא אף ברה״יקיט.

ז. במאורי אור (ד״ה מכדי) תירץ, שמדובר שהספק על הסכין אבל אדם מדובר שנזהר ולא נגע, ולכן לא הוצרך לתרץ רה״ר משום ידים. ואין להקשות מה החידוש שאין טומאת ידים במקדש, הרי פשוט שאם הוא נזהר ולא נוגע שלא יטמא. כי יש לומר, שזהירותו לא מועילה לסתם ידים עסקניות שהוא בכלל גזירת ידים, כמבואר בטהרות (פ״ו מ״ח) שאפילו שאומר יודע אני שלא נטמאו ידי לא מועיל, שהידים עסקניות, ואם לא הדין שאין טומאת ידים במקדש היה מטמא אדמקכ.

ח. בראש משביר (נרס״י ד״ה ופרכינן) כתב, שלפי מה שביאר [הו״ד לעיל בענין ׳מדוע הקשו מתחילה אדם וכלים נמי ליטמא׳] שקושיית הגמרא הא ברה״י ספיקו טמא אין זה דברי המקשה הראשון אלא קושיית סתם גמרא, אם כן לא קשה קושיית תוספות שצריך להעמיד ברה״ר משום ידים, כיון שהקושיא עכשיו היא על קושיית המקשן והתרצן הקודם שקיבל קושייתו.

ט. בחידושי רבי משה מאימראן (ד״ה ולענין) כתב, שהוכחת רב אשי שעזרה רה״ר היא מסכין, שאילו ממה שמטהרים אדם אין הוכחה, שיש לומר שאומר ברי לי שלא נגעתי במחט, והחידוש שידיו טהורות, שאפילו שנגעו בבשר שהוא ראשון מפני שנגע במחט שהיתה אב הטומאה, אף על פי כן ידיו לא נטמאו, אפילו שתמיד ידים נטמאות מראשון. אבל סכין אי אפשר להעמיד באומר ברי לי שלא נגעתי במחט אלא בבשר, שאם כן מה החידוש שסכין טהור, הרי אין אוכל מטמא כלי. אלא על כרחך שהחידוש הוא שאפילו שספק אם נגע סכין במחט או לא טהור, ומזה דייק רב אשי שעזרה רה״ר. ולכן מקשה הגמרא שאפילו ברה״י צריך להיות טהור כיון שאין בו דעת לישאל.

י. בתוספות אהרן (נמוס׳ שם) תירץ, שהגמרא שאלה משום שהמקשה מתחילה סבר שעזרה רה״י היא, הקשה במפורש שהמחט תטמא גם כלים, וגם רב אשי שתירץ עזרה רה״ר משמע שלא בא לסתור סברתו שאם זה היה רה״י הכלי טמא, לכן הגמרא שאלה שהרי ספק ברה״י טהור לפי שאין דעת לישאלקכא.

יא. בהלכה ברורה (שלזינגר, ד״ה ולרב) תירץ, שבתחילה סברה הגמרא שעל כרחך מדובר שאדם וכלים נגעו במחט, שאם לא כן מה הוצרך לומר שהם טהורים, וכי לא ידענו שספק ברה״ר טהור ועזרה רשות הרבים היא או משום שאין בו דעת לישאל טהור. ותירץ רב אשי, זאת אומרת עזרה רה״ר, והיינו שמכאן למדנו שעזרה רה״ר היא, וזה בא התנא להשמיענו. אלא שהקשתה הגמרא איך לומדים זאת מכאן, הרי בלאו הכי טהור משום שאין בו דעת לישאל.

יב. בושב הכהן (כהנמ, ד״ה הא) ביאר, שידים ודאי לא נגעו במחט רק נגעו בסכין ועל ידי הסכין יכולים גם כן הידים ליטמא משום שחרב הרי הוא כחלל, ואם הסכין טהור משום שאין בו דעת לישאל ממילא גם הידים טהורותקכב.

יג. בדבר בעתו (פורילא, ד״ה הא) כתב לפי **המהרש״א** (ד״ה הא) שביאר שמשום כך הגמרא לא העמידה שאבדה מחט טמא שרץ שאם כן פשוט שהסכין טהור, לפי שאין כלי מטמא כלי, חוץ מטמא מת שהמחט אב הטומאה ומטמאה כלי, אם כן אם נאמר שהעמידו בעזרה רה״ר משום ידים, אם כן שוב יקשה מדוע לא העמידה הגמרא במחט טמא שרץ, כי הרי מחט ראשון מטמאה את הידים.

יד. בחידושי הגר״י (קנטרוביץ, נמוס׳ שם) יישב, שמדובר שזה שהכירה שהיא אותה מחט טמא מת אינו בעל המחט אלא הוא כהן אחר מאותו בית אב, וזה שהכירה אומר לו שנטמא, והכהן העוסק בבשר אינו יודע שזו אותה המחט שנאבדה לו, וזה כדין עד אחד האומר לחבירו נטמא טהרותיך שאם הוא אינו יודע ושותק נאמן כמבואר בקידושין (סה:). ומשום כך האדם טהור והבשר טמא מפני שכהן המכירה יש לו שותפות בבשר ונאמן הוא וגם על הסכין נאמן כי הכלי שרת שייכים לכל כהני בית אב, ומשום כך הוצרכה הגמרא לומר שעזרה רה״ר היא. ועל זה הקשתה שהרי גם אם עזרה רה״י גם הסכין טהור מפני שאין בו דעת לישאלקכג.

מדוע לא תירצה הגמרא שכיון שאדם תופס בסכין נחשב יש בו דעת לישאל משום דהוי ספק טומאה הבאה בידי אדם ואמר רבי יוחנן ספק טומאה הבאה בידי אדם נשאלין עליה. **רש״י** (ד״ה הנאמ) ביאר, שכיון שבטומאה אדם היה עסוק בה, ואם נגע הסכין במחט על ידי אדם נגע בו, לכן אם עזרה רה״י ספיקו טמא. וכתבו **תוספות** (ד״ה ומר), שהגמרא יכלה להביא את דברי זעירי בנדה (ה:) שאמר, שטומאת מעת לעת שגזרו חכמים בנדה, עושה גם משכב ומושב לטמא אדם לטמא בגדים שעליו. ולכן נדה שישבה במטה נעשית המטה אב הטומאה מדין משכב ומושב. ופירש זעירי (שם) שאפילו שהמטה היא דבר שאין בו דעת לישאל וכל דבר שאין בו דעת לישאל ספיקו טהור, מכל מקום כאן טמא משום שמדובר כשחברותיה נושאות אותה במטה בתוך מעת לעת לזמן שראתה דם, והמטה נחשבת כיד חברותיה האוחזות בה, והן יש בהן דעת לישאל, ולכך גם המטה טמאה למפרע. ואם כן הגמרא כאן גם יכלה לומר כיון שאדם תופס את הסכין נחשב דבר שיש בו דעת לישאל אפילו בלי דברי רבי יוחנן**קכד**. ונאמרו כמה יישובים בזה:

א. תוספות בנדה (שם ד״ה כשמנרופיה) כתבו, שדווקא בנדה, שם האשה היושבת על המטה, הדבר המטמא, וגם חברותיה, הדבר הנטמא, יש בהן דעת לישאל, משא״כ כאן רק לאדם הנושא את הסכין יש בו דעת לישאל ולא לסכין והמחטקכה.

ב. עוד כתבו תוספות (שם), שדווקא שם נחשבת המטה במה שהן נושאות אותה כדבר שיש בו דעת לישאל משום שגם חברותיה הנושאות אותה טמאות במשא הנדה, אבל כאן אין האדם האוחז את הסכין נטמא אלא רק הסכין שנגעה במחט בעת השחיטה, לכן אין הסכין נחשב כדבר שיש בו דעת לישאל, ולכן הוצרכה הגמרא להביא את דברי רבי יוחנן בכדי לחדש שהסכין יחשב כדבר שיש בו דעת לישאלקכו.

ג. בתוספות הרשב״א (ד״ה מסוס) כתב, שמהגמרא שם משמע שאין דברי זעירי פשוטים שאפילו אם נושאות אותה במטה תהא המטה כיד חברותיהקכז. ולכן לא הביאה הגמרא כאן את דבריו.

ד. עוד כתב בתוספות הרשב״א (שם), שכיון שדברי זעירי אינם פשוטים יותר מדברי רבי יוחנן בחרה הגמרא להביא את דברי רבי יוחנן.

ה. עוד הביא בתוספות הרשב״א (שם) בשם **רבי יעקב דאורליינש**, שדווקא בנדה נחשבת המטה שיש בה דעת לישאל מפני שחברותיה הנושאות אותה במטה נטמאות מחמת המטה, ואם המטה תהיה טהורה אינן יכולות להיות טמאות ולפיכך אנו מחשיבים גם את המטה כיש בה דעת לישאל. אבל כאן שהמחט

אוצר החכמה 19/06/2018

קיח. וראה שם עוד מה שביאר. **קיט. וכן** תירץ בדרך המלך (קיט, נמוס׳ ד״ה הא). וכן ביאר בשופריה דיעקב (ד״ה הא) על פי מה שביאר לעיל שקושיית הגמרא עכשיו היא רק על כלים, ואילו על אדם כבר תירצה הגמרא שעזרה רה״ר היא. **קכ. וראה** שם עוד מה שביאר לפי זה. **קכא. כעין** זה תירצו במראה אש ובידי משה (נמוס׳ ד״ה הא) שאת הקושיא על רב אדם וכלים נמי ליטמא רב אשי עצמו הקשה זאת. והוכיח מזה שעזרה רה״ר, משמע שהוא אוחז שאם היתה רה״י היה טמא, לכן הקשתה הגמרא שהרי אין דעת לישאל. **קכב. וכן** ביאר בחזון יחזקאל (נמוס׳ ד״ה הא, נדפס נע״ח). ובזה ביאר, שלכן כתבה המשנה שהסכין והידים טהורים, והקדימה את הסכין לידים, משום שטומאת ידים אפשר על ידי הסכין. וכן לשון הרמב״ם בפירוש המשניות (עדויות פ״נ מ״ג) ונסתפק לו אם נגע אותו סכין במחט או לא נגע ולא הזכיר ידים, משום שמגע ידים יתכן על ידי הסכין. **קכג. וראה** עוד במעיל שמואל (שפירא, נמוס׳ שם), בשרביט הזהב, בחשק שלמה (שם), במשיב נפש (ד״ה לך) ובשמש ומגן (נמוס׳ שם) ביישוב הקושיא. **קכד. שאפילו** אם לא נאמר כרבי יוחנן, ואפילו ספק טומאה הבאה בידי אדם גם כן נחשב כאין בו דעת לישאל, זהו דווקא בכלי המונח על גבי קרקע, משא״כ כאן כיון שהסכין בידי אדם הוא נידון כאדם עצמו ונחשב כיש בו דעת לישאל. דבר שמואל (נמוס׳ ד״ה ומר). **קכה. וכן** תירצו בתוספות רבינו פרץ (ד״ה מסוס) בשם שיטה, ותוספות הרא״ש (ד״ה הא). **קכו. בשפת** אמת (נמוס׳ ד״ה ולר״י) ביאר, שאפילו שהגמרא מקשה אדם וסכין נמי ליטמא ומשמע שהאדם הוא גם כן בספק טומאה מחמת המחט, מכל מקום אין שייכות טומאת אדם לסכין, שיש לומר שהסכין נגע במחט ולא האדם. לכך אין דנין חשש נגיעת הסכין כדבר שיש בו דעת לישאל על ידי שהאדם אוחז בו. משא״כ בנדה אם היתה נדה בזמן שחברותיה נושאות אותה במטה על כרחך גם הן טמאות, ואם לא גם המטה טהורה, לכך מועיל מה שחברותיה נושאות אותה להיות כדבר שיש בו דעת לישאל. ובחידושי רבי עקיבא איגר (נדה ה: נמוס׳ ד״ה כשמנרופיה) כתב ששני תירוצי תוספות נחלקו בזה, שלתירוץ הראשון זעירי סובר גם כרבי יוחנן שמה שהוא ביד אדם נחשב שיש בו דעת לישאל, אלא שלרבי יוחנן די בדעת המטמא ולזעירי צריך שלנטמא יהיה דעת לישאל. אלא שבאופן שלנטמא אין בו דעת לישאל בעצמו אלא רק על ידי אדם הנושא אותו באופן כזה צריך שגם למטמא יהיה דעת לישאל. ולכן בסכין שאין בו דעת לישאל רק משום שאדם נושא אותו, הוצרכה כאן הגמרא להביא את דברי רבי יוחנן. משא״כ לגבי מטה שאמנם אין בה דעת לישאל רק על ידי שחברותיה נושאות אותה אך לדבר המטמא שהוא האשה יש בה דעת לישאל. אך לתירוץ השני של תוספות זעירי חולק על רבי יוחנן וסובר שמה שהוא ביד האדם אינו נחשב כלל שיש בו דעת לישאל, ומה שמועיל שחברותיה נושאות אותה מפני שהספק הוא גם לגבי חברותיה אם נטמאו ולהן יש דעת לישאל. וראה עוד במתן בסתר (נדה נמוס׳ שם) מה שביאר מדוע תוספות הוצרכו לשני תירוצים. **קכז. וכפי** שהוכיח שם.

מטמאה את הסכין רק מחמת שהוא ביד האדם אם כן בזה אין אנו אומרים שהוא נחשב שיש בו דעת לישאל בכדי לטמאותו. אך התוספות הרשב"א הקשה שבנדה אין הנשים טמאות מחמת המטה אלא מחמת שהן נושאות את הנדה.

כ.

ביאור מה שהכלי נחשב שיש בו דעת

אפילו בכלי המונח על גבי קרקע כדבר שיש בו דעת לישאל. רש"י (ד"ה ואפילו) ביאר, אפילו שכלי טהור זה שנולד בו הספק אין בו דעת לישאל ובו לא היה האדם עוסק שיהא מוליכו ומביאו בידו, אבל אדם עסוק בטומאה שהיה נושא שרץ בידו ספק נגע בכלי ספק לא נגע אם רה"י הוא ספיקו טמא[א]. **ובגליוני הש"ס** (ד"ה גמליון) ביאר, שאנו מחשיבים כאילו יש בכלי דעת לישאל. והטעם הוא, שדעת האדם עומדת במקום הכלי, שהכלי בטל אל האדם, ונחשב כאילו היה לכלי עצמו דעת[ב].

הרי דברי רבי יוחנן הוא במטמא

שם. בתוספות רבינו פרץ (לעיל יט: סוד"ה משום) ביאר, שאפילו שרבי יוחנן דיבר במקרה שיש בו דעת לישאל על ידי המטמא, כלומר שהאדם מחזיק את הטומאה, וכאן מדובר שיש דעת לישאל לאדם שנטמא, שאוחז בידו את החפץ הטהור ונטמא, מכל מקום למדה הגמרא מכאן שאין צריך שתהיה דעת לישאל בשני הצדדים המטמא והנטמא, אלא די בצד אחד מהם.

המהר"ם (גליון ה: גמוס' ד"ה כשמגרומיה) ביאר, שהגמרא סוברת שיותר סברא הוא לטמא כשהאדם אוחז הדבר המקבל טומאה בידו ונוגע בו בטמא שזה נקרא יותר טומאה הבאה בידי אדם, מהיכן שאדם אוחז הטומאה בידו והדבר המקבל טומאה מונח על הקרקע. ולכך סוברת הגמרא שרבי יוחנן שמטמא כשאדם אוחז הטומאה בידו כל שכן שסובר שטמא כשאוחז הדבר המקבל טומאה בידו. ולכן מעמידה הגמרא את המשנה מחט שנמצא בבשר כרבי יוחנן שהכל נקרא ספק טומאה הבאה בידי אדם[ג].

מה חידש רבי יוחנן

שם. תוספות (גליון ה: ד"ה ספק) הקשו, מה חידש רבי יוחנן, הרי מצינו כמה משניות בהם מבואר דין זה. ואחת מהן היא המשנה בטהרות (פ"ד מ"ט), בה כתוב, שאם יש ספק על משקים אם נטמאו או לא, הרי הם טמאים. ומבארת המשנה ששייך דין זה באופן שהיה אדם טמא שפשט רגליו[ד] לבין משקים טהורים, ויש לנו ספק האם רגלו נגעה בהם או לא, המשקים טמאים. עוד מבארת המשנה, שאם היה מקל בידו ובראשו משקים טמאים וזרקו לבין ככרות טהורות ויש לנו ספק האם המקל נגע בהם או לא ספיקו טהור, משום שטומאת משקים לטמא אחרים אינה מדאורייתא, ולכן מספק טהור. ומשמע שאילולי היתה טומאה זו מדרבנן היינו מטמאים את הככרות מספק אף שאין בככרות דעת לישאל, והיינו משום שזה טומאה הבאה בידי אדם. ואם כן קשה מה חידש רבי יוחנן. וכמה תשובות נאמרו בזה:

א. תוספות (שם) תירצו, שאפשר לומר שבמשנה שם מדובר שהמשקים או הככרות הוחזקו באותו הזמן בידי אדם, ועל כך בא רבי יוחנן לחדש שאפילו אם היו הטהרות או הטומאה מונחים על גבי קרקע גם נחשב שיש בהם דעת לישאל כיון שהספק בא על ידי האדם.

ב. הרע"ב (טהרות פ"ח) כתב, שמה שנתבאר בסוף המשנה שם לגבי מקל בידו ובראשו משקים טמאים, מוכרח שמדובר שהספק נולד לאחר שהמקל כבר נח על גבי קרקע, שאילו הספק נולד בעוד המקל היה באויר, הככרות טהורות משום שזו טומאה שאין לה מקום, שאפילו בטומאה דאורייתא וכגון שרץ גם לא היו הככרות טמאות כמבואר שם (פ"ד מ"ח). אך הקשה, שאפילו אם היה זה שרץ מדוע צריך לומר שמה שהככרות טהורות הוא משום שזה טומאה שאין לה מקום, הרי בלא טעם זה גם יש לנו לטהר הככרות משום שאין בהם דעת לישאל שספיקו טהור. ותירץ שיש להעמיד שהאדם אוחז בככרות[ה].

ג. בפתחי נדה (מכתם נגלה, נדה שם ד"ה ומ"מ) כתב, שבמשניות בטהרות מדובר דווקא כאשר האדם ידע מהטומאה שלצידו ולכן נחשב הספק כדבר שיש בו דעת לישאל, ורבי יוחנן בא לחדש שאף באופנים שהאדם לא ידע מהטומאה נחשב הדבר כספק הבא בידי אדם שיש בו דעת לישאל שספיקו טמא[ו].

ד. בערוך השלחן (העתיד, סי' קנג סכ"ג) יישב, שודאי כשאדם עוסק בכוונה בדבר שבידו והספק הוא על פי עשייתו בכוונה כמו בזרק המקל לבין הככרות בכוונה, אין בזה חידוש, ורבי יוחנן בא לחדש שאפילו אם האדם לא נתכוין כלל במגע זה אלא שבלא כוונה יש ספק, מכל מקום הרי זה כדבר שיש בו דעת לישאל[ז].

מדוע לא הקשו על הפסוק

האי בשר דאיתכשר במאי. רש"י (ד"ה המ') כתב[ח] שהגמרא גם יכלה להקשות על הפסוק (ויקרא ז יט) 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל', במה הבשר הוכשר[ט]. אלא שיש לומר שעל הבשר שבו דיבר הפסוק פשוט שיש הכשר, כיון שמדובר בבשר של שלמים והוא נאכל בכל העיר ולכל אדם', ושם מדיחים אותו ומבשלים אותו ואם כן יש הכשר[י], אבל בהמה זו שנמצא בבשרה מחט בעזרה במקום שחיטה, דנה הגמרא מהיכן קיבל הבשר הכשר, הרי הדם אינו מכשיר כיון שמשקי בי מטבחיא דכן[יב].

א. **'וכי** אמרינן דבר שאין בו דעת לישאל ספקו טהור, כגון שרץ המוטל אצל כלי על גבי קרקע ספק נגע ספק לא נגע'. רש"י (נדה ה: ד"ה כמין). **ב. והביא** ראיה לזה מדברי הגמרא בעירובין (מד:), עי"ש. **ג. אמנם** ראה בתוספות הרא"ש (נדה שם ד"ה והספק) שכתב, שאין לומר שרבי יוחנן בא להשמיע שני דברים, טומאה הבאה על ידי אדם שיש לאדם עסק בטומאה זו בין שטומאה בידו בין שהטהרות בידו, ומה שנקט בכלי המונח על גבי קרקע, בא לחדש שאפילו שהנטמא אין בו דעת לישאל, וכל שכן אם הדבר הנטמא בידו והטומאה מונחת על גבי קרקע. כיון שזה פשוט שהיכן שיש דעת נוגע לא צריך דעת מגיע, שכיון שטהרה יש בה דעת לישאל לא חוששים לטומאה וכפי שהוכיח מכמה משניות. ותירץ, שעד כאן לא שמענו אלא שהאדם עצמו מקבל טומאה, כמו בסוטה שהיא עצמה נאסרת, אבל לטמאות כלים שבידו והטומאה מונחת על גבי קרקע לא שמענו אלא מדברי רבי יוחנן. ועיין בריטב"א (שם ד"ה טומאה). וראה עוד במעיל שמואל (לעיל יט: גמוס' ד"ה ומ"מ). **ד. ועיין** שם בתפארת ישראל (יכין פ"ח מ"ז) שביאר בשני אופנים מדוע נקטה המשנה שפשט את רגליו ולא שאר אבריו וכגון ידיו. **ה. והקשה** הערוך לנר (גמוס' נדה שם) שלפי דבריו מוכרחים אנו להעמיד שהספק נולד לאחר שהמקבל כבר נח על גבי קרקע והככרות ביד האדם, ואם כן חוזרת קושיית תוספות שדינו של רבי יוחנן כבר מבואר במשנה שם שאפילו אם המקל על גבי קרקע נחשב שיש בו דעת לישאל. ותירץ על פי מה שכתב הר"ש (טהרות שם) שגם הוא הקשה כקושיית הרע"ב שהרי זה טומאה נזרקת שאפילו בשרץ היה ספיקו טהור. ותירץ כדבריו, שמדובר לאחר שהמקל נח על גבי קרקע. אלא שהוסיף בלשונו 'ויש לומר כיון שעל ידי זריקתו נולד הספק נחשב כדבר שיש בו דעת לישאל'. ולפי דבריו לא קשה קושיית תוספות, מפני שמאחר שהזריקה נעשית על ידי האדם והככרות גם כן בידי האדם לא מוכח דינו של רבי יוחנן העוסק באופן שאו המטמא או הנטמא נמצאים על גבי קרקע. **ו. וכתב** שזה לא כדברי הכסף משנה (מנחת הטומאות פי"ז ה"ח) בדעת הרמב"ם (שם) שכשלא נודע לאדם לא חשובה טומאה הבאה בידי אדם. עי"ש. **ז. והוכיח** כן (שם פכ"ד) מלשון הרמב"ם (מנחת הטומאות פט"ז ה"ו). עי"ש. **ח. כן** הביא גם המהרש"א (לעיל יט: ד"ה כתב) בשם מהרש"ל מפי אחרים. ובגנזי יוסף (ד"ה העיר) העיר שאין זה במהרש"ל שלפנינו [אמנם במהרש"ל השלם הובאו דברים אלו בשם רש"י]. **ט. וכתב** המהרש"א (שם) שאין לומר שהבשר [שבפסוק] הוכשר בחיבת הקודש, לפי שרש"י הולך לשיטתו (לעיל יט. ד"ה אלמא) שחיבת הקודש אינו אלא מדרבנן. ובפני יהושע (ד"ה המ') הקשה, שבגמרא בחולין (לו:) הוכיחה הגמרא מהפסוק 'והבשר' שחיבת הקודש דאורייתא. וכן הקשה במלא הרועים (נדפ"י שם). וראה מה שיישבו ביד יהודה (ד"ה והכשר) ובשי למורא (נכוחות כו. קונט' רסיסי ליליה ענף כז) ובנחלת יהושע (נדפ"י שם). ובחיים לישראל (נדפ"י שם) כתב שתוספות לעיל (יט. ד"ה אלמא) כבר הקשו כן על רש"י שסובר שחיבת הקודש דרבנן מהגמרא בחולין. **י. הרש"ש** (נדפ"י שם) כתב שהמילים 'לכל אדם' מיותרות, שהרי גם חזה ושוק הנאכלים רק לכהנים נאכלים בכל העיר ובכל מאכל. **יא. אלא** שבראש יוסף (נדפ"י שם) הקשה, שאם דעת רש"י שהמים שמדיחים בהם את הבשר מכשירים, והיינו שתלושים מכשירים מן התורה, איך העיד יוסי בן יועזר שמשקי בי מטבחיא אינם מכשירים, הרי אם מהתורה הם מכשירים לא יכולים חכמים לומר שאינם מכשירים. וכתב שיש לומר בדוחק, שרש"י סובר בדעת המקשן שסובר כרב פפא לעיל (יז:) שגם למ"ד טומאת משקים דאורייתא, משקי בי מטבחיא דכן טהורים מהלכה למשה מסיני, והוא הדין שיש הלכה שאינם מכשירים. וראה עוד להלן בענין 'הרי לרש"י תלושים מכשירים'. **יב. בפני** יהושע (ד"ה המ') כתב שהגמרא בחולין (לו:) כבר מקשה על הפסוק 'והבשר אשר יגע בכל טמא', במה הוכשר הבשר. ומסיקה כדברי הגמרא כאן, כגון שהיתה פרה של זבחי שלמים והעבירה בנהר ושחטה ועדיין משקה טופח עליה. ואם כן מה הקשה רש"י. ותירץ, שבכל זאת היה קשה לרש"י על הסוגיא כאן שמקשה על המשנה במחט ולא מקשה על גוף הפסוק. ועל זה בא רש"י לומר שלא קשה מהפסוק. וכן ביארו בזרעו של אברהם (נדפ"י שם) ובשי למורא (נכוחות כו. קונט' רסיסי ליליה ענף כו). וראה שם עוד מה שהאריך. אלא שבצל"ח (חולין קמח) הקשה על רש"י, שדבריו סותרים את הסוגיא בחולין (שם) שרוצה הגמרא להוכיח מפסוק זה שחיבת הקודש דאורייתא, שאם לא כן במה הוכשר הבשר. והרי לפי מה שיישב רש"י את הפסוק לענין שלמים שנאכלים בכל העיר ומדובר שהבשר הוכשר על ידי מים שהדיחוהו, אם כן אין הוכחה שחיבת הקודש דאורייתא, כי אפשר לומר שהפסוק דיבר בבשר שהכשירוהו. וכן הקשו באור חדש (ד"ה המ') ובלבב אריה (חולין לו: ד"ה והכשר) ובאמרי צרופה (ד"ה המ'). וכעין זה הקשה בקצות החושן (סי' תו סק"ח) מדוע הגמרא בחולין מקשה על הפסוק במה הוכשר הבשר, הרי רש"י כתב שעל הפסוק לא קשה. עוד הקשה הצל"ח (שם) איך נעלם מרש"י דברי הגמרא בחולין שמעמידה את הפסוק בפרה שהעבירה בנהר, כפי שמעמידה הגמרא בסמוך. וכן העיר בהגהות רבי ברוך פרנקל תאומים (נדפ"י שם). ותירץ הצל"ח, שרש"י באמת מודה שזה דחוק להעמיד שהבשר נטמא בעיר ולא בעזרה, לכן הגמרא בחולין שרק דנה דרך פלפול [ולא דרך קושיא כבגמרא כאן] לפרש את טעמו של ריש לקיש שחיבת הקודש דאורייתא, ואומרת שלומדים מהפסוק 'והבשר', דווקא שמדובר בפרה שהעבירה בנהר שהיא אוקימתא מרווחת יותר מלומר שמדובר בירושלים. אבל כאן פירש רש"י על המקשה שלא ידע מתירוץ זה למה לא הקשה על הפסוק. ועל זה תירץ רש"י שעל הפסוק אפשר לתרץ בדוחק שמדובר שנטמא בירושלים. עוד ביאר הצל"ח, שבגמרא בחולין שבאים לפרש את דברי ריש לקיש שסובר חיבת הקודש דאורייתא, ויש לומר שריש לקיש סובר כרב פפא להלן (כד:) שמעמיד את הפסוק 'והבשר' לרבות את האימורין, ולכאורה במה הוכשרו האימורין, הרי הם נפסלים ביוצא, ועל כרחך בעזרה היו, ולכן אי אפשר לתרץ שנטמאו בירושלים. אבל כאן כתב רש"י שהמקשן לא הקשה על הפסוק, משום שלמאן דאמר שלא סובר כרב פפא לא מעמידים לרבות את האימורין, ואם כן באמת אפשר לתרץ שנטמא הבשר בירושלים. ואפילו שהיה צריך להקשות על רב פפא במה הוכשרו האימורין, אלא שהיה עדיף לגמרא להקשות על המשנה שכתוב הבשר טמא, מלהקשות על רב פפא. וכעין זה ביאר בלב אריה (חולין שם) על פי מה שהקשה, שהגמרא להלן (כד:) מעמידה את הרישא של הפסוק 'והבשר אשר יגע בכל טמא', לרבות עצים ולבונה, ואילו הסיפא של הפסוק 'והבשר כל טהור יאכל בשר', בא לרבות אימורין שחייב עליהם משום טומאת בשר. ואילו הגמרא בחולין (שם) לומדת מ'והבשר' שבסיפא של הפסוק לרבות עצים ולבונה. ותירץ, שהגמרא בחולין באה להוכיח שחיבת הקודש מכשיר מהפסוק 'והבשר' שברישא, ודנה שאין ראיה מהפסוק משום שיש לומר שהבשר הוכשר על ידי שהיה לו פרה והעבירה בנהר, לכך אין להוכיח שחיבת הקודש

בצל"ח (חום קמ) ביאר, מה שהגמרא לא הקשתה על הבשר שבפסוק, על פי דברי רש"י (ד"ה והדר) שביאר בשאלת הגמרא בסמוך 'וניהדר פרש ונטמייה לבשר', שהגמרא הבינה שהפרש תורת משקה עליו, שהרי בשעה זו לפני השחיטה השקה אותה. אם כן יש לומר שהמקשן ידע כבר מתחילה מהתירוץ שהיה לו פרה של זבחי שלמים והעבירה בנהר, ולכן לא הקשה על הפסוק, כי באמת אפשר להעמיד את הפסוק בפרה של זבחי שלמים והבהמה מוכשרת על יד המשקים שעליה. אבל כאן בקושיית הגמרא 'האי בשר דאיתכשר במאי', עיקר כוונת הקושיא היא באמת על הקושיא השניה שמקשה הגמרא 'ונהדר פרש ונטמייה לבשר', שאם מדובר שהשקה אותה סמוך לשחיטה אם כן תורת משקה על הפרש.

בלב אריה (חולין לו: סוד"ה והנשאר) יישב, שהגמרא [בסמוך] מנסה לומר שהבשר הוכשר בחיבת הקודש, אלא שהגמרא מקשה שחיבת הקודש מועיל רק לגבי לפסול את עצמו, ולא לטמאות אחרים למנות בו ראשון ושני, שאם כן נפשוט את הספק של ריש לקיש האם מועיל חיבת הקודש למנות ראשון ושני. ולפי זה יש לומר שהגמרא כאן לא הקשתה על הפסוק לפי שאפשר לתרץ שהוכשר הבשר בחיבת הקודש, ובאמת אין מונים בו ראשון ושני, שהרי בפסוק נאמר רק 'לא יאכל', והיינו שעצם זה שהבשר נגע בטמא זה גורם לו להיות אסור באכילה, ולא שהבשר נהיה ראשון. אבל במשנה שכתוב שהבשר טמא ולא פסול משמע שמונים בו ראשון ושני, ולכן שאלה הגמרא במה הוכשר הבשר, שאין לומר שהוכשר בחיבת הקודש, משום שחיבת הקודש מועיל רק לפסול את עצמו ולא למנות ראשון ושני'.

איזה דם ממעטים מהכשר

אי נימא דאיתכשר בדם והא אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן מנין לדם קדשים שאינו מכשיר שנאמר לא תאכלנו על הארץ תשפכנו כמים. רש"י (לעיל טז. ד"ה שנשפך) כתב, שדם קדשים שמתקבל בכלי וצריך ממנו למזבח ואינו נשפך לאיבוד כמים אינו מכשיר לפי שלא הוקש למים. ודייק **הפני יהושע** (לעיל יז: נמוס' ד"ה אפנ) שדווקא אותו דם שמתקבל בכלי אינו מכשיר, משא"כ שאר דם קדשים ודאי שהוא הוקש למים ומכשיר, כמבואר להלן (כג.) שדם לאחר שנעשה מצוותו מותר בהנאה מדאורייתא לפי שהוקש למים.

מדוע הגמרא לא הקשתה מרבי יוסי ברבי חנינא

שם. המהרש"א (נמוס' ד"ה לא) הקשה, מדוע הגמרא לא דחתה שאי אפשר לומר שהוכשר בדם שהרי רבי יוסי ברבי חנינא אמר שמשקי בי מטבחיא לא דיין שהן דכן אלא שאין מכשירים, וכפי שדוחה הגמרא בסמוך. ותירץ, שאפשר היה לתרץ שלשון 'משקי' בלשון רבים אין הכוונה לדם ומים אלא למשקים דעלמא, אבל באמת דם אינו מכשיר', לכן העדיפה הגמרא להקשות ממה שדם שאינו נשפך כמים אינו מכשיר[טו].

בשלמי תודה (נמוס' שם) כתב, שלולא הקושיא מרבי חייא אין להקשות מרבי יוסי בר חנינא, לפי שניתן לומר שרבי יוסי אמר את דבריו רק במים שהם תלושים ואינם מכשירים מן התורה ולכך לא גזרו במשקי בי מטבחיא, אבל דם שמכשיר מן התורה אפילו שהוא תלוש כמו שכתב רש"י לעיל (טז. ד"ה ותלושין) ששאר משקים [חוץ ממים] תלושים הם ומכשירים, לא יכלו רבנן לומר שאין דם מכשיר במשקי בי מטבחיא. לכך הקשתה הגמרא מרבי חייא בר אבא שגם דם אינו מכשיר[טז].

מדוע לא תירצה הגמרא שדברי רבי יוסי ברבי חנינא נאמרו על דם ואלא דאיתכשר במשקי בית מטבחיא והא אמר רבי יוסי ברבי חנינא משקי בית מטבחיא לא דיין שהן דכן אלא שאין מכשירין. תוספות (ד"ה לא) הקשו, מדוע לא תירצה הגמרא שמה שאמר רבי יוסי ברבי חנינא משקי בי מטבחיא אינם מכשירים היינו על דם, אבל מים של בי מטבחיא באמת מכשירים, וכפי שאמרה הגמרא לעיל (טז.)[יז]. ותירצו תוספות, שלעיל תירצה הגמרא כן מחמת דוחק[יח], אבל באמת סובר רבי יוסי ברבי חנינא שאף מים אינם מכשירים, והטעם הוא, משום שרבי יוסי ברבי חנינא סובר שמים תלושים אינם מכשירים מן התורה, שדורש 'יטמא' שכתוב במשקים היינו טומאה ממש ולא הכשר, ו'יטמא' שכתוב גבי אוכלין היינו הכשר, ואם כן לשיטתו לא נאמר אלא פסוק אחד לגבי הכשר מים, וסבר שיש להעמידו יותר על מים מחוברים כמי מעין ולא על מים תלושים[יט], וכל דין הכשר בתלושים הוא מדרבנן ובמשקי בי מטבחיא לא גזרו חכמים[כ].

מכשיר מ'והבשר' שמרבים עצים ולבונה, שיש לומר שבאמת חיבת הקודש אינו מכשיר, ומה שהתורה מרבה מ'והבשר' לא בא כלל לרבות עצים ולבונה רק בא לרבות אימורין ששייך בהם טומאת בשר והכשר האימורין גם בא על ידי שהעבירה בנהר, לכן הוצרכה הגמרא לומר שעל כל פנים 'והבשר' שכתוב בסיפא מיותר, ועל כרחך בא לרבות עצים ולבונה, ומוכח שחיבת הקודש מכשיר. ואחר שכבר מוכח שחיבת הקודש מכשיר שוב אין צריך להעמיד בדרך רחוקה שהעבירה בנהר ועדיין משקה טופח עליה, אלא שהכשר הבשר והאימורין הכל מחמת חיבת הקודש. ולכן בגמרא להלן שכבר פשוט לגמרא שחיבת הקודש מכשיר מ'והבשר' לרבות עצים ולבונה, שוב עדיף לגמרא להעמיד את 'והבשר' שברישא לרבות עצים ולבונה, והבשר שבסיפא לרבות אימורין, שטומאת אימורין בא גם כן על ידי הכשר של חיבת הקודש, וזה מוכח מריבוי של עצים ולבונה, לכך העמידה הגמרא תחילה את הדרשה שברישא לריבוי של עצים ולבונה. ולפי זה מיושבים דבר רש"י, שהגמרא בחולין מוכיחה מהפסוק 'והבשר' שחיבת הקודש מכשיר לפי שאין לומר שבשר שלמים הוכשר בהדחת כל העיר, שהרי אם נאמר שחיבת הקודש לא מכשיר ולא ידענו מהדרשה של 'והבשר' לרבות עצים ולבונה, אם כן 'והבשר' שברישא בא לרבות אימורין שחייב עליהם משום טומאת בשר, ואם כן יקשה במה האימורין הוכשרו, שהרי אין הם יוצאים כלל מחומת העזרה, ולכך הוצרכה הגמרא לתרץ שהעבירה בנהר ועל ידי זה הוכשרו הבשר והאימורין. אבל כאן שהגמרא מקשה על המשנה שכתוב הבשר טמא, במה הוכשר הבשר הטמא, כתב רש"י שעל גוף הפסוק אין להקשות, כי יש לומר שהוכשר על ידי בשר שלמים. ואפילו שקשה על הדרשה 'והבשר' לרבות אימורין, במה הובשרו, כי אי אפשר שהוכשר מחוץ לעזרה, מכל מקום כיון שבאנו לידי מידה זו שלא מקשים על גוף הפסוק שוב עדיף לגמרא להקשות על משנה מפורשת שכתוב שהבשר טמא מלהקשות על דרשה של ריבוי אימורין. ובעונג יום טוב (סו"ת, סי' לג, נסופו) כתב, שהגמרא כאן שמקשה בסתם במה הוכשר הבשר, באמת לא קשה מהפסוק, לפי שיש לתרץ שמדובר בבשר שלמים שמבשלים אותם חוץ לעזרה ויש הכשר. אבל בגמרא בחולין שהגמרא לא מקשה כלום אלא שמנסה למצוא מהיכן מוכח דין זה של חיבת הקודש, ואומרת שאם נאמר מ'והבשר אשר יגע בכל טמא', והיינו שסובר ריש לקיש שהפסוק כתוב בסתם אפילו בבשר חטאת שאינו יוצא מן העזרה כלל, ועוד שיש מאן דאמר בזבחים (קג.) ששעיר החטאת של בני אהרן ביום שמיני למילואים נשרף מפני טומאה, הרי שהיה טומאת בשר גם בחטאת. על זה דוחה הגמרא שיש להעמיד שהעביר הבהמה בנהר ועדיין משקה טופח עליה ואין הוכחה שחיבת הקודש מכשרת. ודברי רש"י נכונים, שודאי בדרך קושיא אין להקשות מהפסוק, שיש לומר שמדובר בשלמים שנאכלים בכל העיר, אבל בדרך 'אילימא' כלשון הגמרא בחולין, אפשר לומר כן, דהיינו אם נאמר ונוכיח שמזה שכתבה התורה בסתם 'והבשר' אפילו בחטאת שחיבת הקודש מכשיר. ובחמדת צבי (נרש"י שם) ביאר, שבגמרא בחולין הוכחת ריש לקיש שחיבת הקודש דאורייתא הוא מהלימוד להלן (כד:) 'והבשר' לרבות אימורין, וקשה הרי האימורין נכשרו בעזרה, שחוץ לעזרה נפסלו ביוצא. ואין לומר שהפסוק בא לחייב גם משום יוצא וגם משום טומאה, כי לרבי שמעון שסובר (קידושין עז:) אין איסור חל על איסור למה לי פסוק לרבות אימורין. ומוכח שחיבת הקודש מכשיר. ואילו הסוגיא כאן היא למאן דאמר איסור חל על איסור, לכך לא קשה מהפסוק שבאימורין גם משמיענו הפסוק שחייב שתים על יוצא ועל טומאה. וראה שם עוד מה שביאר. ובזרע אברהם (לוסטניר, חידושים סי' מפ אות מ) כתב, שהגמרא בחולין הקשתה על הפסוק משום שבעזרה אין משקים טמאים לפי שמשקי בי מטבחיא דכן לטמא אחרים ומשקי זב וזבה אינם נמצאים במקדש. והגמרא שם הבינה שנטמא בעזרה, לכן הקשתה במה הוכשר הבשר. אבל כאן אפשר שנטמא בירושלים במשקים טמאים. ובכלי חמדה (פרי קדש עמ' 163) יישב את דברי רש"י, על פי מה שהעיר איך מותר לבשל קדשים, לפי מה שמבואר בסוכה (לה:) שאתרוג של תרומה ומעשר שני לא יטול מפני שמכשירו לקבל טומאה [במים שבלולב], אם כן בשר קדשים כיון שאפשר בצלי שלא יהיה מוכשר לקבל טומאה, איך מותר לבשלו, הרי מצוותו בצלי בחרדל כמבואר בחולין (קנ:). ובתוספות (שם ד"ה אין) מבואר, שלאדם ששוה לו צלי ומבושל מצוותו בצלי, ואם כן איך מותר באמת לבשלו, הרי מכשירו לקבל טומאה. ותירץ, כיון שחיבת הקודש דאורייתא אם כן הרי תמיד כבר מוכשר הבשר על ידי חיבת הקודש, ושוב אינו גורם טומאה יותר על ידי הבישול, שאין זה מועיל לו שלא יהיה מוכשר לקבל טומאה. ומעתה מיושבים דברי רש"י, שכאן הגמרא סברה שחיבת הקודש דאורייתא אלא שהסתפקה אם עושה ראשון ושני [כמבואר בסמוך], לכן פירש רש"י שלא קשה על הפסוק, כיון שמוכשר על ידי בישול. אמנם בחולין הרי הגמרא רוצה להוכיח שחיבת הקודש דאורייתא שאם לא כן במה הוכשר הבשר, ולכן שפיר הקשתה הגמרא על הפסוק 'והבשר', ואין לומר שאפשר למצוא על ידי הדחה בבישול, כיון שאם נאמר שחיבת הקודש לא דאורייתא, אם כן ניתן למצוא שלא יוכשר, אם כן נראה שצריך לעשות כל תחבולות שאפשר שלא יבוא עליו מים שלא יוכשר לקבל טומאה דהיינו לצלותו כיון שזה הוא מצוותו, ושפיר הקשתה הגמרא על הפסוק שאם נאמר שדם שחיטה וחיבת הקודש לא מכשיר אסור לבשלו ושוב אין צריך להדיחו כלל. ועל פי זה דייק לשון רש"י שכתב שבפסוק פשוט שיש הכשר לפי שהשלמים נאכלים בכל העיר ולכל אדם, ולכאורה מה שכתב רש"י 'ולכל אדם' הוא מיותר. אמנם לפי מה שנתבאר מובן, שכוונת רש"י שאם לא היה נאכל אלא לכהנים ומתנות כהונה אינם נאכלים אלא צלי בחרדל, אם כן אין ראיה שמדיחים אותו ומבשלים אותו כיון שמן הסתם נאכלים צלי, אבל כיון שנאכלים לכל אדם, ואפילו שבעלים זוכים משולחן גבוה, מכל מקום מה שאינם נאכלים אלא צלי בחרדל הוא רק במתנות כהונה, אם כן מן הסתם מדיחים אותו ומבשלים אותו ולכן יש הכשר [ובזה מיושב קושיית הכסא רחמים (נרש"י שם) מדוע רש"י לא העמיד בחטאת שמדיחים אותה ומבשלים אותה בעזרה]. וראה עוד באור חדש (נרש"י שם) ובבאר אברהם ובאמרי צרופה ובפני אריה (ד"ה הפי) ובקרבן תודה ובמשנת רבי אליעזר בן יעקב ובשרביט הזהב (נרש"י שם) ובחידושי הגר"י (קנטרוביץ, נרש"י שם) בביאור דברי רש"י. וראה עוד בסמוך בהערה [בענין 'הרי לרש"י תלושים מכשירים'] עוד יישוב בדברי רש"י. וראה עוד באמרי צרופה ובמשנת רבי אליעזר בן יעקב (נרש"י שם) ובתורת האשם (סי' ה אות ג ד"ה הנ"מ) מדוע לא הקשתה הגמרא מעוד משניות שכתוב בהם שהבשר נטמא. **יג. ובן** כתבו במלא הרועים (נרש"י ד"ה הפי) ובאהל דוד (ד"ה הפי) בשם מהר"ם פישלס, ובזרע יעקב (נרש"י שם) ובקובץ עניינים (שם) ובכסא רחמים (ד"ה והנה) ובלב רחב (נרש"י שם). ובזה ביאר האהל דוד את כוונת המהרש"א [בהערה לעיל] שרש"י לא כתב שהפסוק 'והבשר' מדבר שהוכשר בחיבת הקודש, לפי שרש"י סובר שחיבת הקודש דרבנן. וכוונתו שאי אפשר לומר שהגמרא לא הקשתה מהפסוק לפי שידעה שאפשר לתרץ שהבשר הוכשר בחיבת הקודש, כי שיטת רש"י היא שחיבת הקודש דרבנן. וראה במעיל שמואל (שפירא, נרש"י שם) שגירסת רש"י [בגמרא בסמוך] 'אלא דאיתכשר בחיבת הקודש', ולא כמו שכתוב לפנינו 'ואלא' דאיתכשר בחיבת הקודש. כי אילו ידע המקשה מחיבת הקודש לא היה מקשה כלום מהפסוק, כי בפסוק לא נאמר טמא אלא 'לא יאכל', ולא שהוא מטמא אחרים, ובאמת לא מונים בו ראשון ושני. וכדברי הלב אריה. וראה במשיב נפש (נרש"י שם) ובפרי יהושע (ד"ה והנשאר). וראה עוד בסמוך בהערות בענין 'מדוע נקטה הגמרא דווקא פרת שלמים' מהקצות החושן מדוע לא הקשו מהפסוק. **יד. וכפי** שכתבו תוספות לעיל (טז. ד"ה מרגמץ). **טו. וכן** כתב בקול מבשר (ד"ה נמצ'). **טז. וכן** ביארו בשפת אמת (ד"ה מי) ובידי משה (נמוס' שם). אלא שהשפת אמת כתב, שהגמרא יכלה ליישב שאפשר שהבשר הוכשר בשאר משקים, ומה שלא מתרצת כך צריך לומר משום שלא שכיח שיהיה הבשר מוכשר במשקים אחרים. **יז. וכן** הקשו בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה מלמ), ולא תירצו. **יח. וביאר** המהרש"א (נמוס' שם) שהדוחק הוא משום שרבי יוסי ברבי חנינא אמר 'משקי' בלשון רבים ומשמע שגם מים לא מכשירים. וכפי שהקשתה כן הגמרא בחולין (לו:). וראה עוד בעבודת הלוי (נמוס' שם). **יט. ולא** כפי שהגמרא ביארה לעיל (טז.) לרב שאומר שמשקי בי מטבחיא דכן ממש שה'טמא' שנאמר באוכלין ובמשקים מדובר בהכשר אלא אחד בתלושים ואחד במחוברים, וכפי שהגמרא עשתה שם צריכותא. **כ. אלא** שבפני יהושע (נמוס' שם) כתב, שתוספות כאן הלכו לשיטתם לעיל (טז. ד"ה מד) שרק מחוברים מכשירים ולא תלושים לפי שאין פסוק על תלושים. אבל אין זה מוכרח,

במהר"ם חלאווה (ד"ה ונסגר) כתב, שבאמת הגמרא יכלה לתרץ שדברי רבי יוסי ברבי חנינא נאמרו רק על דם ובמים באמת מכשירים, אלא שהגמרא הקשתה לרווחא דמילתא. ועוד, שהרי יין מכשיר לכולי עלמא מדאורייתא, ואפילו אם מים תלושים לא מכשירים, מכל מקום שאר משקים שכולם תלושים הם מכשירים[כא], ואם כן דם הוא מכשיר, ומה קושיית הגמרא שדם אינו מכשיר, אלא שהגמרא לא דייקה בזה[כב].

בגור אריה (ד"ה לפ) כתב, שהגמרא לא תירצה שרבי יוסי ברבי חנינא דיבר על דם, לפי שאם כן יקשה למ"ד שטומאת עצמן יש למשקים, שלשיטתו אין שני פסוקים להכשר אלא פסוק אחד ומעמידים דווקא על מחוברים, והפסוק השני בא ללמד לטומאת עצמם. ואם נאמר שרבי יוסי דיבר דווקא על דם אבל תלושים מכשירים, אם כן יש שני פסוקים על הכשר, אם כן קשה מנין למ"ד זה שיש למשקים טומאת עצמם[כג].

במראה האופנים (יגל יעקב, נמוק' שם) הביא את מה שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות (עדיות פ"ח מ"ד), שלפי מה שאמר רב פפא לעיל (יז:) שמשקי בי מטבחיא הלכה למשה מסיני שטהורים, אם משקים תלושים מכשירים מן התורה מכל מקום הלכה למשה מסיני היא שאין משקים שבעזרה מכשירים בין תלושים בין מחוברים כדברי רב פפא לעיל (יז:)[כה].

אולי התנא של הברייתא סובר שתלושים מכשירים

שם. הראש יוסף (ד"ה והא) נתקשה, מה הגמרא מקשה מרבי יוסי בר חנינא, הרי גם רבי יוסי ברבי חנינא לא אמר שמשקי בי מטבחיא אינם מכשירים, אלא משום שסובר שתלושים אינם מכשירים כמו שכתבו **תוספות** (תוספו' לעיל), ואם כן שמא התנא של עדיות שהעיד שהבשר טמא סובר שתלושים מכשירים, ולכן אף משקי בי מטבחיא מכשיר. שהרי נידון זה אם תלושים מכשירים הוא שנוי במחלוקת לעיל (טו.). ותירץ, שכיון שר"ע אמר במשנה זכינו, הרי שגם ר"ע סובר עדות זו. ועל זה שפיר הקשתה הגמרא שהרי ר"ע סובר טומאת משקים אף לטמא אחרים דאורייתא וכמו שהוכיח רבא לעיל (יד:), ואם כן על כרחך ר"ע דורש 'יטמא' שבמשקים לטומאה ממש, ואם כן לא נשאר רק יטמא אחד למחוברים, ואם כן תלושים על כרחך אין מכשירים, ולכן הקשתה הגמרא שמשקי בי מטבחיא לא יכשיר.

הרי תוספות לעיל כתבו שר"ע סובר שטומאת משקים דאורייתא

שם. בקול מבשר (ד"ה לפ) הקשה, הרי **תוספות** (לעיל יט: ד"ה ויימא) כתבו שר"ע סובר טומאת משקים דאורייתא ומשקי בי מטבחיא טמאים, ואם כן גם סובר שאין מכשירים, והרי המשנה בעדיות היא בשיטת ר"ע, ומה הקשתה הגמרא מרבי יוסי ברבי חנינא. ותירץ, שקושיית הגמרא איך רבי יוסי יפרש את המשנה, כי ר"ע רק הוסיף על דברי תנא קמא ואמר זכינו.

הגמרא יכלה לתרץ שמדובר שהוכשר במים מחוברים

שם. תוספות (חולין לו: ד"ה אלא) כתבו, שכיון שטעמו של רבי יוסי ברבי חנינא הוא משום שמים תלושים אינם מכשירים מן התורה אלא מדרבנן ולא גזרו על משקים שבעזרה, אם כן הגמרא יכלה לתרץ שטומאת בשר הוא בבשר קדשים שהוכשרו במים מחוברים שבעזרה שהם מכשירים מן התורה, וכל שהכשירם מן התורה הרי הם גם מכשירים בעזרה. **ובלב אריה** (נמוק' שם) הקשה, מדוע אם כן הגמרא העמידה [בסמוך] באופן שהעביר את הפרה בנהר בחייה ועדיין משקה טופח עליה ולא העמידה בבשר שהוכשר באמת המים שבעזרה, שהוא אופן מצוי יותר. ועוד הקשה, מדוע הגמרא מקשה מדברי רבי יוסי ברבי חנינא, הרי אף אם נאמר שגזרו גם על משקי בי מטבחיא תלושים שהם מכשירים, מכל מקום עדיין יקשה מעצם מה שמשקים תלושים אינם מכשירים מן התורה, שהרי טומאת הבשר שהוזכרה בכתוב בהכרח מדברת בבשר שהוכשר מן התורה. וכתב, שלכאורה מוכרח כשיטת **הרמב"ם** (טומאת אוכלין פ"י ה"ז) שאף שדווקא לפי רב שאמר דכן ממש העמידה הגמרא שם שצריך שני פסוקים לתלושים וגם למחוברים משום שהפסוקים מיותרים, משא"כ לפי האמת אפשר לומר שתלושים ומחוברים לומדים מפסוק אחד, שכיון שמחוברים אין מכשירים הפירות אלא לאחר שהעלה מן המים כמו שפירשו תוספות (שם) בשם ריב"א, אם כן חוזרים המים להיות כתלושים ממש. וזה גם מוכרח משיטת הרמב"ם, שאפילו לפי מה שפסק (פנות המטמאות פ"ז ה"ח) כשמואל שטומאת משקים לטמא עצמן מדאורייתא ולא דורש 'יטמא' לענין הכשר, אפילו הכי נראה שפוסק (טומאת אוכלין פ"י ה"ח) שעיקר הכשר מים מדאורייתא היינו בתלושים. ובאמת לכאורה פשטות לשון הפסוק (ויקרא יא נח) 'וכי יותן מים על זרע' שלומדים ממנו דין הכשר, שדורשים (ב"מ פג:) 'כי יותן' דומיא דכי יתן, משמע במפורש שמדובר בתלושים ששייך בו לשון 'יתן' ו'יותן'. וראה באברהם יגל (נמוק' שם) שהקשה על תוספות שתלושים לא מכשירים, מה יענו על המבואר בתורת כהנים (פר' שמיני פ"ח ה"ג) 'יכול אף מים שבבורות שיחין ומערות [יטמאו], תלמוד לומר (ויקרא יא לד) 'אשר יִשָּׁתֶה בכל כלי', מה כלי מיוחד שהוא תלוש אף כל משקה תלוש ולא מחובר'. ואין לומר שברייתא זו היא לפי רבי אלעזר (לעיל טז.) שסובר אין לטומאה למשקים כל עיקר, ומעמיד 'יטמא' להכשר ולא לטומאה, אבל לתנאים האחרים שסוברים ש'יטמא' שגבי משקים טומאה ממש אם כן לא יודעים תלושים, לפי ש'אשר ישתה בכל כלי' צריך לגופו. שהרי במשנה במכשירין (פ"ב מ"י) מבואר, 'צנון במערה נדה מדיחתו והוא טהור', ולומדים זאת ממה שכתוב 'אשר ישתה בכל כלי', שדווקא תלושים מכשיר ולא מחוברים. אלא ודאי שגם לתנא שיש למשקים טומאה מן התורה ומעמיד 'יטמא' לטומאה מודה הוא ש'אשר ישתה בכל כלי' מדובר גם על הכשר. וראה עוד משיב נפש (ד"ה וכעיקר).

כא. כדברי רש"י לעיל (עז. ד"ה ותלוסין) שמה שתלושים לא מכשירים היינו מים אבל שאר משקים מכשירים. **כב. ולעיל** [בענין 'מדוע הגמרא לא הקשתה מרבי יוסי ברבי חנינא'] הובא מהשפת אמת שהגמרא לא ענתה שמדובר משאר משקים, לפי שדווחק הוא להעמיד שהבשר הוכשר בשאר משקים. **כג. וראה** עוד בידי משה (ד"ה וכעיקר) ביישוב דברי תוספות. **כד. וראה** עוד במרומי שדה (נמוק' שם). **כה. ואפילו** שהגמרא לעיל (יז:) הקשתה על דברי רב פפא ונשארה בקושיא, מכל מקום לא נדחו דבריו מהלכה. ראה עוד שם. וראה במשיב נפש (נמוק' ד"ה לפ) שהאריך בדברי הלב אריה. **כו. וכן** כתב באברהם יגל (נמוק' ד"ה לפ, נמוק דנהרין). ובזה יישב הצל"ח עוד את דברי רש"י (ד"ה הא) שכתב שהגמרא לא שואלת על הפסוק 'והבשר', משום שאפשר לתרץ בבשר שלמים שהדיח. וקשה, שהרי בחולין (לו.) לא מבואר כן, וכפי שכבר הקשינו לעיל [בהערות בענין 'מדוע לא הקשו על הפסוק']. ותירץ שהגמרא כאן הולכת בשיטת רב פפא, ואם כן תלושים מכשירים אף שמשקי בי מטבחיא אינו מכשיר, ולכן לא שאלו על הפסוק משום שמבשלים את הבשר חוץ לעזרה בכל העיר ומוכשר בהדחה ובישול. אבל הסוגיא בחולין הולכת לשיטת שאר האמוראים שלא סוברים כרב פפא שמשקי בי מטבחיא טהורים מהלכה למשה מסיני, ואם כן מה שמשקי בי מטבחיא אינו מכשיר הוא משום שתלושים אינם מכשירים מן התורה, ואם כן אף שנאכל בכל העיר עדיין אין הכשר שהרי תלושים אינם מכשירים מן התורה, ולכן הקשתה הגמרא על הפסוק במה הוכשר הבשר. וראה שם מה שהקשה. **כז. עיין** רש"י בחולין (לה. ד"ה אלא) שהוכיח כן. **כח. וראה** בתוספות (חולין שם ד"ה אין) שדחו את

הוצאת הספרים

אלא שהאחרונים[יט] הקשו שהרי הרמב"ם כתב (פסולי המוקדשין פי"ח ה"ג) האוכל כזית מלבונה שנטמאה לוקה, הרי לנו ששיטתו שחיבת הקודש היא מן התורה ולכן לוקים עליה[ל]. וכמה יישובים נאמרו בדעת הרמב"ם:

א. במעשה רוקח (טומאת אוכלין סה) תירץ, שהרמב"ם בפסולי המוקדשין (סה) כתב, 'ואינו לוקה אלא האוכל אחר זריקת דמים', וזה איסורו מדאורייתא, משא"כ באוכל קודם זריקת דמים אין איסורו אלא מדבריהם.

ב. הצל"ח (לעיל טו: תוד"ה נה) תירץ, שאם הדבר המביאו להתקדש הוא המטמאו, אז חיבת הקודש דאורייתא, אבל אם הטומאה באה על ידי דבר אחר אז חיבת הקודש אינה דאורייתא. שאם הכלי שהלבונה עומדת בו בשעה שמתקדשת בכלי שרת טמא שאז הטומאה והכשר חיבת הקודש באים כאחד, אז חיבת הקודש דאורייתא ונטמאת הלבונה אפילו למנות בה ראשון ושני, אבל אם אחר שנתקדשה בכלי אחר נגע בה שרץ או דבר אחר אז לא מועיל חיבת הקודש רק מדרבנן.

ג. בעמודי אור (שו"ת, סי' קטז תוד"ה ומה) כתב, שדעת הרמב"ם שטומאת עצים ולבונה היא מדרבנן, ומה שכתב שאם אכל כזית מלבונת המנחה לוקה, ולא כתב שאר לבונה כגון לבונה של לחם הפנים לאחר שנתקדשה בבזיכין, היינו משום שהלבונה בפני עצמה ודאי אינה אוכל ואינה מקבלת טומאה מן התורה, אבל כשהלבונה היא עם המנחה הרי היא אוכל כמו המנחה, וכשנטמאה המנחה נטמאה גם הלבונה ולוקים עליה[לא].

ד. המנחת חינוך (מצוה קמה תוד"ה ו) כתב בביאור שיטת הרמב"ם, שיש לחלק בין עצים ולבונה לבין אוכל שלא הוכשר במים, שכן מה שבכל מקום צריך אוכל או משקה לקבלת טומאה הוא משום שרק דבר חשוב מקבל טומאה ודבר שאינו אוכל אין בו חשיבות, ולפיכך מועילה חיבת הקודש מן התורה להחשיב לאוכל אף קדשים שאינם מין אוכל כגון עצים ולבונה משום חשיבותם. אבל דין הכשר אינו תלוי בחשיבות האוכל אלא גזירת הכתוב היא שאין האוכל מקבל טומאה בלא הכשר, ואם כן איך תועיל חיבת הקודש להיחשב כהכשר מים[לב]. על כן מה שקודש מקבל טומאה אף בלא הכשר אינו אלא מדרבנן[לג]. וכתב, שעל אף שבגמרא בחולין (לו:) מבואר שכשם שחיבת הקודש היא מן התורה לגבי עצים ולבונה הוא הדין לאוכל שלא הוכשר במים, אין זה אלא לדעת אביי שם, אבל לרב יוסף חלוק דין עצים ולבונה מדין אוכל שלא הוכשר שאין טומאתו אלא מדרבנן[לד].

ה. באבן האזל (הלכות מקדש פ"ד ה"ח ד"ה מכן) כתב, שהרמב"ם מחלק בין עיקר דין טומאה שמרבים מ'והבשר' שגם דבר שאינו אוכל חשוב אוכל להיטמא כמו עצים ולבונה, לבין דין הכשר שגם אוכל גמור אינו טמא בלא הכשר שבזה לא מרבים מ'והבשר' שגם מה שלא הוכשר יטמא, ורק מה שחיבת הקודש מכשיר הוא רק מדבריהם. וממילא עצים ולבונה לא חמורים מבשר קודש עצמו, שעצים ולבונה הרי מרבים מ'והבשר', וכיון שבשר צריך הכשר אם כן גם עצים ולבונה צריך הכשר מדין תורה. ומה שכתב הרמב"ם שהאוכל מהלבונה לוקה היינו כשהוכשרה קודם[לה].

מדוע משקי בי מטבחיא דכן ובחיבת הקודש מכשיר

שם. בתוספות הרשב"א (ד"ה דמיתכשר) הקשה בשם **ריב"א**, מה ראו חכמים שאמרו שמשקי בי מטבחיא דכן ואין מכשירים כדי לא להרבות טומאה במקדש, ואילו לגבי חיבת הקודש אמרו שמכשיר להרבות טומאה. ותירץ, שזה שחיבת הקודש מכשרת לומדים בחולין (לו:) מריבוי הכתוב (ויקרא ז יט) 'והבשר' לרבות עצים ולבונה, ומוכח שזו דרשה גמורה ולא אסמכתא[לו].

מאי נפקא מינה במה שמשקי בי מטבחיא לא מכשירים

שם. תוספות (ד"ה מאי) הקשו, אם חיבת הקודש מועילה להכשיר אוכל לקבל טומאה למנות בו ראשון ושני שיוכלו לטמא אחרים, אם כן מאי נפקא מינה במה שמשקי בי מטבחיא לא מכשירים, הרי קדשים אינם צריכים הכשר[לז]. ותירצו, שנפקא מינה לדברים שנמצאים בעזרה ולא שייך בהם חיבת הקודש כגון ביכורים, או חולין שנאכלים בעזרה כדי לאכול אחריהם את הקדשים על השובע[לח] כמבואר במנחות (כא:)[לט]. **ובתוספות הרא"ש** (חולין לו: ד"ה והנסכ) הוסיף, לענין מנחות עד שלא נתקדשו בכלי שאין משקי בי מטבחיא מכשירים אותם.

בפני יהושע (נמוק' סה) תירץ, על פי מה שביאר לעיל (יז. ד"ה רב) את סברת רב שחילק בין משקי בי מטבחיא שהם דכן ואילו משקי בי מדבחיא מקבלים טומאה, לפי שמשקי בי מדבחיא לא גרועים מעצים ולבונה הקרבים על המזבח, ולכן טמאים משום חיבת הקודש, אבל משקי בי מטבחיא לא דומים לעצים ולבונה כיון שאין קרבים על גבי מזבח ולא שייך בהם חיבת הקודש. ואם כן הוא הדין כאן שמדובר בבשר שלמים שאין קרב על גבי המזבח שוב לא שייך בו חיבת הקודש, ובשביל כך צריך לחדש שמשקי בי מטבחיא לא מכשירים.

עוד כתב הפני יהושע (שם), לפי מה שביאר לעיל (יז: ד"ה אמר) במה שאמר רב פפא משקי בי מטבחיא הלכה למשה מסיני שטהורים, שאפילו שהגמרא (שם) נשארה בקושיא על דבריו, אף על פי כן לא נדחו דבריו. ומטעם זה פסק **הרמב"ם** (טומאת אוכלין פי"י הט"ז) כרב פפא. אם כן אין מקום לקושיית תוספות, שלצד שחיבת הקודש מועיל אפילו למנות ראשון ושני, יכול לסבור שהלכה למשה מסיני היא שמשקי בי מטבחיא לא מועיל חיבת הקודש בין לענין טומאה בין לענין הכשר[מ].

באור לישרים (נמוק' שם) ביאר, שלשיטת רש"י [בסמוך] שחיבת הקודש אינו אלא מדרבנן, באו להשמיע שמשקי בי מטבחיא שהם תלושים לא מכשירים מדאורייתא, ועל ידי חיבת הקודש יוכשרו רק מדרבנן[מא].

במקדש דוד (קדשים סי' לז תוד"ה הקשו) הקשה על תוספות שכתבו שמשקי בי מטבחיא מכשירים לענין כמה דברים שלא שייך בהם חיבת הקודש, שהרי משקי בי מטבחיא הם המים שמדיחים בהם את הקרביים, וכל מים כשרים לזה כמבואר בזבחים (כג.) שאף מי מקוה כשרים לזה, אם כן מאימתי נעשים משקי בי מטבחיא. ולכאורה צריך לומר, שחל בהם שם זה רק כשבפועל רוחצים בהם את הקרביים, אבל לפי תוספות שמדובר שנפלו על שאר דברים כגון ביכורים או חולין אם כן נפלו קודם שהדיחו בהם הבשר, ואם כן במה נקראו קודם משקי בי מטבחיא, הרי אין צריך לזה שום דבר וכל מים כשרים לזה. וכתב, שיתכן שלדעת תוספות אם יחדו את המים לצורך הדחת הקרביים הרי הם נחשבים למשקי בי מטבחיא ביחוד לבדו. אלא שכתב שצריך עיון[מב].

דברי רש"י והוכיחו מכמה מקומות כן. **כט. מעשה רוקח** (טומאת אוכלין שם), צל"ח (לעיל טו: תוד"ה נה), מנחת חינוך (מצוה קמה תוד"ה ו), ליקוטי הלכות (זבחים מו. זכח תוד"ה מוד"ה ומסתבר), ושפת אמת (זבחים לה. ד"ה והכתב). **ל. וכן** הוכיח הלחם משנה (פיקודי מוסף פי"ו ה"מ) בדעת הרמב"ם (שם) עיי"ש. **לא. וכן** יישבו בתפארת יעקב (חולין לו: ד"ה מכלל) ובבנין אריאל (מ"ב, יומא ז: ד"ה למרמיז). וראה בחזון יחזקאל (ליקוטי הש"ס, חולין קיח: ד"ה נעגין הכשר לטומאה) שהאריך בתירוץ זה. **לב. ובדבר** שמואל (ד"ה ומלמ) יישב קושיא זו, על פי הגמרא בחולין (קיח.) פירות שלא הוכשרו כתנור שלא נגמרה מלאכתו, וכן כתב רש"י (ויקרא יא לו) שאוכל לא הוכשר וניתק לקרות אוכל לקבל טומאה עד שיבואו עליו מים, והיינו שדין הכשר הוא גמר האוכל ולפני ההכשר אין עליו שם אוכל, ולכך כיון ש'והבשר' מרבה עצים ולבונה שדבר שאינו אוכל נחשב אוכל על ידי חיבת הקודש, ממילא נשמע מזה שדבר שלא הוכשר אף שיש בזה גריעותא שעדיין לא נחשב לאוכל לענין קבלת טומאה, מכל מקום על ידי חיבת הקודש נחשב כאילו הוכשר ועושה לזה שם אוכל. **לג. ובזה** יישב שם את קושיית תוספות בחולין (לו: ד"ה והנסכ) מנין שהתורה מרבה עצים ולבונה אולי הפסוק בא לומר שמועיל לבשר הכשר מדין חיבת הקודש. ולפי מה שנתבאר מיושב, שעצים ולבונה אינם אוכל לכן ריבתה תורה שעל אף גריעותם יועיל חיבת הקודש. אבל בשר הוא נחשב אוכל אלא שהוא לא הוכשר, ואם כן איזה חשיבות הוא שיהא קרוב לטומאה, ואין בזה סברא כלל לומר שמרבים בשר שלא בא עליו מים שנתרבה כאילו בא עליו מים. ויישב עוד את קושיית תוספות (שם ד"ה עצים) מדוע משקי בי מטבחיא דכן. ולא אומרים שחיבת הקודש מכשיר להיות אוכל כמו עצים ולבונה. והביאור הוא, שרק דבר שאינו אוכל על ידי חיבת הקודש נעשה אוכל, אבל משקה הוא גם כן דבר חשוב ומכל מקום גזירת הכתוב שמשקי בי מטבחיא דכן, אם כן מאיזה צד נאמר שחיבת הקודש עושה את זה אוכל, ואין זה חשוב חיבת הקודש כלל שיהיה קרוב לטומאה. וראה עוד בקהלות יעקב (סי' יג). **לד. והוסיף**, שאף שמן התורה עצים ולבונה מקבלים טומאה לפי שחיבת הקודש מחשיבה לאוכל, על כל פנים אינו מקבל מן התורה טומאה עד שיבואו עליו אחד משבעה משקים, שאמנם הוא אוכל מכל מקום אם לא הוכשר אינו מקבל טומאה ועל זה לא שייך חיבת הקודש מן התורה, רק מדרבנן טמא בכל ענין, אבל מן התורה אם באו עליו מים טמא בעצים ולבונה גם כן, ואם לא בא עליו מים אינו טמא מן התורה, שאף שזה כמו אוכל מכל מקום לא הוכשר במים, ואם אינו מוכשר, לא אומרים שיהיה מוכשר רק מדרבנן. **לה. ובעין** זה יישבו בחזון יחזקאל (חולין קיח: ד"ה נעגין הכשר לטומאה) ובאגרות משה (מ"ב, קדשים סי' ה ד"ה והנה נעגם). וראה עוד בברכת משה (שמונקס, יו"ד סוף סי' כו) ובחידושי רבי שמואל

(תוד קלג). **לו. וכן** תירץ בתוספות הרא"ש (ד"ה דמיתכשר). **לז. ובתוספות** (חולין לו. ד"ה כי) הקשו שנפשוט את ספיקו של ריש לקיש [בסמוך] האם חיבת הקודש מועיל למנות ראשון ושני ממה שאמר רבי יוסי ברבי חנינא שמשקי בי מטבחיא אינם מכשירים, ואם מועיל חיבת הקודש למנות ראשון ושני מה נפקא מינה בהכשרו. וכן הקשו בתוספות הרשב"א ובתוספות הרא"ש (ד"ה תפשוט). וראה בכסא רחמים (נמוק' כמן) שהקשה, מדוע תוספות נקטו בקושייתם אם מועיל ראשון ושני, הרי גם בלא זה היו יכולים להקשות שאם חיבת הקודש מכשיר מאי נפקא מינה בזה שמשקי בי מטבחיא דכן. ותירץ, שאם חיבת הקודש מכשיר רק להיות פסול ולא למנות ראשון ושני, אם כן יש נפקא מינה גדולה במה שמשקי בי מטבחיא דכן שאם טמאים אם כן מונים גם כן ראשון ושני. ולכן הקשו תוספות רק אם חיבת הקודש מועיל למנות ראשון ושני. **לח. מה** שכתבו תוספות שנאכלים על השובע, אינו אלא על חולין לאכול הקדשים לאחר מכן, אבל אין כוונתם על ביכורים. וראה בקרן לדוד (תוד קמן). **לט. רש"י** בתמורה (כג. ד"ה יאכלו) כתב, שחולין לא מכניסים לעזרה אלא יאכלום מבחוץ ואחר כך יכנסו ויאכלו המנחה כדי שתאכל עם השובע אכילה הוגנת. ולכאורה חולק הוא על תוספות כאן שאפשר לאכול החולין בעזרה. אלא שבתפארת יעקב (חולין לו. נמוק' ד"ה כי, נפ"ד ופ"ת) כתב, שמתוספות בכמה מקומות גם נראה שאסור להביא שום חולין לעזרה, אם לא שנאמר שמה שצריך לקרבן כדי שיהא נאכל על השובע מותר להביא. וכן מבואר ברש"י מנחות (כמ"ר, פפ. ד"ה וליקדשו) ובתוספות (שם ד"ה שם) ובר"ן (ג"ג פפ: ד"ה וקפ) בדעת הרמב"ם (שמיטה פ"ג ה"ג). ובשיטה מקובצת (תמורה כג. תוד"ה כ) כתב, שמה שאין מכניסים חולין לעזרה, היינו רק בראויים למזבח, אבל אם אין ראויים למזבח מכניסים שהרי נכנסים בבגדי חולין בעזרה. וכן כתבו תוספות (ג"ג שם ד"ה ולמפ). וראה עוד במשנה למלך (שם) בארוכה בביאור מחלוקת הראשונים בענין איסור הכנסת חולין לעזרה. **מ. אלא** שבחיים לישראל (נמוק' שם) הקשה, שאפילו אם נאמר שבהלכה שמשקי בי מטבחיא דכן לא מועיל חיבת הקודש אף לענין הכשר, מכל מקום מה מועיל במה שאין מכשירים, הרי כל הנמצא בעזרה חיבת הקודש תכשירו. וראה עוד ביד יהודה (נמוק' שם) מה שהאריך להקשות על הפני יהושע. **מא. וכן** כתב בזרעו של אברהם (ד"ה מיפשוט). **מב. וראה** בקהלות יעקב (סי' יט ד"ה והנה) שדן שמשקי בי מטבחיא צריך שיהא קודש, וכמו פרה של זבחי שלמים שיש עליה משקה טופח שמכשיר אפילו שהיא בפנים, ואם תאמר שכל שבפנים דין משקה בי מטבחיא עליו אפילו שהוא חולין אם כן כמו שאינו מקבל טומאה כך גם אינו מכשיר. אלא בעל כרחך צריך שיהא קודש. אלא שהקשה, שאם דווקא במים שבעזרה שהוקדשו אין מכשירים, אם

הרי בזבח פסול הדם מכשיר

אימור דמהניא ליה חיבת הקודש לאיפסולי גופיה למימנא ביה ראשון ושני נמי. בטהרת הקודש (מנחות, נפסופו) הובאה קושיא[מג], שהרי תוספות לעיל (יז: ד"ה אבל) כתבו שזבח שנפסל אין דמו כדם קדשים, ומכשיר. ואם כן מה מקשה הגמרא שחיבת הקודש לא מועיל למנות ראשון ושני, הרי כיון שהזבח נפסל על כל פנים משום שלפסול עצמו מועיל חיבת הקודש, אם כן אף אם אומרים שחיבת הקודש לא מועיל למנות בו ראשון ושני, מכל מקום אפשר לומר שהוכשר בדם קדשים למנות בו ראשון ושני כיון שהזבח פסול והדם מכשיר. ותירץ, שהרי המחט לפני השחיטה אינו מטמא הבהמה, שהבהמה בחייה אינה מקבלת טומאה, ורק אחר השחיטה מקבלת טומאה, ותיכף כששחט הבהמה הבני מעיים נחשבים כדבר נפרד מן הבהמה, ואם כן בכל מקום שנמצא המחט לא נפסלה הבהמה כולה, שהרי חיבת הקודש לא מועיל להכשיר אלא לפסול את אותה חתיכה שנמצא בה המחט, אבל חתיכה זו אינה יכולה לטמא דבר הנפרד ממנה ואינו מחובר בה עוד. ומעתה, אם נמצא המחט בבני מעיים לא נטמא הבשר ואם נמצא המחט בבשר לא נטמאים הבני מעיים, שהרי הבני מעיים והבהמה הם שני דברים נפרדים זה מזה ובין כך ובין כך לא נפסל הקרבן כולו. ולפי זה ממילא שוב אין הדם יכול להכשיר הבשר שיקבל טומאה, שהרי הטעם שכתבו תוספות שהיכן שהזבח נעשה פסול הדם מכשיר הוא משום שאין הדם ראוי עוד לזריקה, אבל כאן כיון שנשתייר בזבח עוד בשר כשר דהיינו או הבשר או הבני מעיים שוב ראוי הדם לזריקה שהרי בנטמא כל הבשר או נאבד והחלב קיים זורק הדם, כל שכן כאן שנשאר הבשר או המעיים[מד].

מהו צריד של מנחות

תיפשוט דבעי ריש לקיש צריד של מנחות מונין בו ראשון ושני או לא. רש"י (ד"ה צריד) ביאר, יבש של מנחות מקום שלא נגע שם שמן. ותוספות (חולין לו. ד"ה צריד) הקשו, שהרי קיימא לן שבקדשים מצרף כלי שרת את כל מה שבתוכו להיחשב כגוף אחד, שכן נאמר (במדבר ז יד) 'כף אחת', ודרשו (חגיגה כג:) 'עשה הכתוב את כל מה שבכף אחת', ועל כן אם נטמא מקצתו של האוכל נטמא כולו, וכשם שכל מה שבכלי מצטרף לדבר אחד לענין טומאה הוא הדין לענין הכשר, שאם הוכשר מקצתו הוכשר כולו. ומאחר שהוכשר מקצת הקמח שבכלי[מה] על ידי השמן נמצא שהוכשר כולו ואף בלא דין של חיבת הקודש[מו]. ותירצו, שמדובר שלא נתן עדיין שמן במנחה קודם שנתנה בכלי שרת והיינו כשנפלת בביסא [כלי שמקדשים בו את המנחה], וכמ"ד (מנחות 5.) מידת יבש נתקדשה והמנחה קדושה אף בלא שמן. או שמדובר במנחת חוטא או במנחת קנאות שאין בהם כלל שמן ונתקדש הסולת בכלי ולא נתן בו מים כללי[מז]. אלא שהקשו, שלשון 'צריד' משמע שמקצתה לחה ומקצתה יבשה.

בתוספות הרא"ש (חולין לו. ד"ה צריד) תירץ, שכשנתן השמן היה מקצת הסולת בגודש הכלי ואין הכלי מקדש ומצרף אלא מה שבתוך הכלי כמבואר במנחות (ז.). עוד תירץ בשם רבינו מאיר, שלא נתפרש בכתוב 'כף אחת', לענין מה עשאו הכתוב אחד, וילמד סתום מן המפורש שרק לענין טומאה עשה הכתוב את כל מה שבכלי לאחד, ולא לענין הכשר, שכן שנינו (שם כד:) שמקור דין כלי חרס המטמא מאוירו הוא ממה שנאמר בו (ויקרא יא לג) 'כל אשר בתוכו יטמא', שאפילו הוא מלא גרגרי חרדל נפרדים זה מזה כולם טמאים, ואפילו שלא יתכן שיגע הכלי בכולם, וכשם ששם מצטרף כל החרדל לענין טומאה כך גם צירוף כלי בקדשים נאמר לענין טומאה בלבד[מח].

אהח19/06/2018

בשיטה מקובצת (חולין שם ד"ה והרמ"ם) תירץ בשם רבינו יחיאל, שלא נתן את כל הקמח בבת אחת בכלי אלא רק את מקצתו, ועירב בו את השמן ואחר כך נתן בו את שאר הקמח, ובאופן כזה אין הכלי מצרפו לענין הכשר, שכן בשעה שהוכשר מקצת השמן עדיין לא היה עמו בכלי שאר הקמח[מט]. עוד כתב השיטה מקובצת, שאין כלי מצרף אלא הראוי ליכנס בו שמן אפילו שלא נכנס, אבל צריד של מנחות דהיינו קרטי קמח אין ראוי להיכנס בהם שמן כלל ולכך אין הכלי מצרפם[נ].

רבינו חננאל (ד"ה ואמרינן) פירש, שצריד של מנחות היינו פסולת של הסולת כגון מורסן וכיוצא בו ולא הוכשר במים[נא].

ביישוב קושיית תוספות על רש"י

שם. כמה יישובים נאמרו בקושיית תוספות על רש"י מדוע אין צירוף כלי לענין הכשר:

א. בראש יוסף (חולין לו. נמוס' ד"ה צריך) תירץ שצירוף כלי אינו אלא מדרבנן[נב], ובגמרא בחולין (שם ע"ב) מבואר שכל ספיקו של ריש לקיש הוא בדין תורה, אבל מדרבנן פשוט שמועיל חיבת הקודש לטמא אחרים וגם יוכשר הצריד משום צירוף כלי[נג].

ב. בלב אריה (נמוס' חולין שם) תירץ, שיתכן שכשם שהסתפק ריש לקיש בחיבת הקודש אם היא מועילה אף לענין טומאת אחרים כמו כן יש להסתפק בצירוף כלי, האם הוא מועיל רק לענין פסול הקודש עצמו, או שהוא נטמא על ידי הצירוף גם לטמא אחרים. ושני הספיקות לכאורה תלויים זה בזה, שכן גם חיבת הקודש וגם צירוף כלי הם משום מעלות בקודש, ושורש הספק הוא, האם מעלות אלו נאמרו רק לענין פסול טומאה של קדשים או שנאמרו בעיקר דין קבלת טומאה.

ג. בתפארת יעקב (נמוס' חולין שם) תירץ, שלא נאמר דין צירוף כלי אלא לענין שיהיה דין כל מה שבכלי שוה, שאין לחלקו ולומר שמה שבצד זה יהיה טמא ומה שבצד זה יהיה טהור, אלא אם צד זה טמא גם צד זה טמא ואם זה פסול גם זה פסול. אבל לענין הכשר בין כך יהיה שוה כל מה שבכלי שהרי אם נגעה הטומאה בצד שהוכשר יטמא גם הצד שלא הוכשר, ואם יגע טומאה בצד שלא הוכשר ממילא יהיה הכל טהור גם הצד שהוכשר, ואם כן לא יתחלק מה שבכלי לזה לכך ולזה כך, לכן ממילא לא אומרים שהוכשר כולו.

ד. במעיל שמואל (יהלנין, ד"ה צריך) יישב את קושיית תוספות, שלגבי דין טומאה מצינו דין טומאה בחיבורים, כמבואר בבבא בתרא (ט:) שעל ידי שהאדם לובש או נוגע בבגד בשעת נגיעתו בטומאה מטמא את הבגד, אפילו שאחר כך בשעת פרישתו מהטומאה אינו יכול לטמא אותו, ואם כן רואים שהחיבורים עושה אותם כאחת. אולם בהכשר לא מצינו דין חיבורים, לכן מסתבר שמה שמצינו כל מה שבכף אחת זה על דין טומאה ולא על הכשר.

בביאור הצד שלא מונים ראשון ושני

שם. המקדש דוד (קדמיס סי' לו אות ג ד"ה נהמיה) חקר בביאור הצד שאין מועילה חיבת הקודש לטמא אחרים, האם זה משום שכל שהוכשר בחיבת הקודש אינו נטמא אלא בדרגת רביעי בקודש שאינה עושה חמישי. או שלענין פסול גופו הרי הוא נעשה אף ראשון ושני, אלא שלענין טומאת אחרים אינו נחשב לטמא כלל והרי הוא כטהור לגמרי. ונפקא מינה בין שני הצדדים, לענין מי חטאת שיש בהם חמישי לטומאה ורביעי בקודש פוסלם, שלפי הצד שחיבת

כן יהא בהם מעילה, ולא מסתבר כלל לומר שהמים שבעזרה מועלים בהם, שלא שנינו במעילה (יג:) שמועלים אלא בצלוחית מים של חג, ורק בדם היוצא לנחל קדרון מועלים. וכתב, שלכן נראה שגם משקה חולין שבעזרה דכן ואין מכשירים, אלא שצריך על כל פנים שאותם המשקים יהיו מיוחדים לעזרה ולא שהובאו כאן במקרה, ומשום כך המשקה טופח שנמצא על פרת זבחי שלמים אין בו תורת משקי בי מטבחיא משום שלא נתייחד להיות משקי בי מטבחיא. **מג. קושיא** זו נמצאת בטהרת הקודש [לאחר המסכת] במהדורות בודדות. **מד. וראה** בעובר אורח לאדר"ת (סוס רלד) מה שהקשה על דבריו. וראה עוד בברכת יעקב (הירש, סו"ס, יו"ד סי' יד) מה שהקשה עליו, ובמה שהאריך (שם סו"ס סי' יח) בשאלה זו. וראה גם הגהות מהרש"ם (ד"ה ומלמ). **מה. שכן** המנחה נבללת בכלי שרת כמבואר במנחות (ט.). **מו. עוד** הוכיחו שם תוספות שמדובר במנחה המונחת בכלי שרת, שכן מבואר במנחות (קח.) שאין חיבת הקודש מכשירה לקבלת טומאה אלא בקדשים שנתקדשו בכלי שרת. וראה מקדש דוד (קדמיס סי' לו אות ד ד"ה הקטו). **מז. וכן** תירץ בתוספות רי"ד (ד"ה צריד) בשם רבינו נתן [בעל הערוך (ערך צרד)] שמדובר במנחה יבשה שאינה בלולה, וכגון מנחת חוטא שאין בה שמן. וראה שם שהביא ראיה לזה מהמשנה בעדיות (פ"ח מ"ח) שפירוש צריד הוא בלא הכשר. **מח. ובמנחת** אברהם (מנחות קנ: ד"ה דנפיק) ביאר שזה תלוי מה הגדר בהכשר, שאם הוא דין בקבלת טומאה אפשר שמועיל דין צירוף כלי כטומאה, ואם זה דין בשם אוכל שקודם הכשר נחשב כתנור שלא נגמרה מלאכתו, יש לומר שלא מועיל צירוף כלי להכשר. עוד ביאר, שתלוי במחלוקת בחולין (קיח:) אם אומרים יד להכשר, אחד סובר הכשר תחילת טומאה ואחד סובר הכשר לאו תחילת טומאה. וראה גם בבד קודש (מ"ח סי' ס). **מט. וכעין** זה כתב המקדש דוד (קדמיס סי' לו אות ד) שמדובר באופן שנתן את הקמח עם השמן בכלי חול ואחר כך העבירו לכלי שרת ובללו בו, שבזה אין מועיל צירוף הכלי להכשיר אף את הקמח שלא נגע בשמן, כיון שבשעת ביאת השמן על מקצת הקמח עדיין לא היה בכלי שרת ולא הצטרף עמו שאר הקמח. ודימה זאת, למה שמבואר במנחות (כג.) שאם נטמא סולת של מנחות ואחר כך הכניסה לכלי יחד עם סולת אחרת, אין הסולת השניה נטמאת מחמת הראשונה, לפי שאין מועיל צירוף כלי להחשיבם כאחד לענין שתתפשט הטומאה על כל מה שבכלי, אלא רק לענין שאם נגעה הטומאה במקצתו הרי זה כאילו נגעה בכולו, ועל כן רק אם היו מצורפים בשעת מגע הטומאה נטמא כל מה שבכלי. והוא הדין לענין הכשר, שדווקא אם בשעת נתינת המשקה היו מצורפים בכלי נחשב המשקה כאילו נגע בכל מה שבכלי. אכן לענין טומאה מסתפקת שם הגמרא באופן שלאחר שצירף את הקמח הטמא והקמח הטהור בכלי אחד שוב נגעה טומאה בחלק שכבר נטמא האם נטמא גם החלק השני, או שמאחר שחלק הראשון כבר טמא מקודם לכן ואינו חוזר ונטמא ממילא אף אין נטמא החלק השני. ולפי הצד הראשון היה מקום לומר שאף אם ניתן השמן על החלק הראשון קודם נתינתו בכלי מכל מקום כל זמן שהשמן עליו נמשך הכשרו אף לאחר נתינתו בכלי, ויש לו להועיל אף לחלק השני המצורף עמו בכלי. אך הסיק המקדש דוד לא כן, אלא ההכשר חל רק בשעת נתינת המשקה על האוכל ולא לאחר מכן. והוכיח כן מהגמרא לעיל (טו.) שלולא ריבוי הכתוב משקים מחוברים להכשר היינו אומרים שרק משקים תלושים מכשירים, ואם המשקה מכשיר גם לאחר נתינתו על האוכל כל זמן שהוא נשאר עליו הרי לעולם לא ימצא משקה מחובר בהכשר, שכן לאחר שהוציא האוכל מן המים נעשו תלושים. **נ. ובזה** דייק לשון רש"י (חולין לו. ד"ה צריך) קורטי קמח הצבור במנחה ואין שמן נכנס לתוכו, ולכן אין הכלי מצרף. וכעין זה כתב בתפארת יעקב (שם ד"ה צריך) בתירוץ ראשון שלא נאמר דין צירוף כלי אלא כשכל החלקים שנמצאים בכלי שוים זה לזה. **נא. וכתב** באבן האזל (מיקורי מזבח פ"ו ה"ח אות ג) שמכיון שלרבינו חננאל הצריד הוא פסולת כמו מורסן וגם לא הגיע לו השמן ולא נאפה יפה, אין בו מצות אכילת קדשים, ומכל מקום כיון שהוא גם כן בכלל המנחה יש על זה דין נותר וצריך שריפה. **נב. ונחלקו** בזה האמוראים לעיל (יט.), לדעת רבי יוחנן הוא מדרבנן ולדעת רב חנין הוא מן התורה. והרמב"ם (מנחת העומקות פי"ג ה"ז) פסק כרבי יוחנן. **נג. וכן** כתב הלב אריה (נמוס' חולין שם) באופן ראשון.

הקודש מכשירה את הקודש להיעשות רביעי לטומאה, אף לריש לקיש יפסול קודש זה את החטאת, אבל לפי הצד השני שלענין טומאת אחרים הרי הוא נחשב טהור לגמרי אף לא יפסול מי חטאת.

בחידושי הגרי"ז (זבחים טז. ד"ה מה) כתב שמדברי **הרמב"ם** (מיקורי מזבח פ"ו ה"ח) 'וכן העצים והלבונה אף על פי שאינם אוכלים הרי הן מתטמאים כאוכל לענין הקרבנות', משמע שרק לענין דיני קרבן חלה עליהם טומאה. וביאר בזה, שדין פסול טומאה של קדשים הוא דין בפני עצמו ואינו ענין לחלות דין טומאה דעלמא המטמא אחרים, ולא נאמר דין חיבת הקודש אלא לענין פסול טומאה זה, ולא לענין שאר דיני טומאה, ועל כן הסתפק ריש לקיש שמא אין בכח קדשים אלו שנפסלו מחמת חיבת הקודש לטמא אף אחרים[נד].

מדוע הבהמה לא מטמאת מחיים

שם. בחידושי הגרי"ז (זבחים טז. ד"ה מה) חקר, אם מה שאין בעלי חיים מקבלים טומאה הוא משום שהם בעלי חיים וזה מעכבם מקבלת טומאה, או משום שקודם שחיטה אין להם תורת אוכל ועל כן אינם מקבלים טומאה. וכתב, שאם נאמר כמו צד השני שהטעם הוא משום שאין להם תורת אוכל וכשירדה להם תורת אוכל מקבלים טומאה אף מחיים, אם כן למה לא יקבלו כל הקדשים טומאה מחיים מטעם חיבת הקודש, הרי חיבת הקודש מועיל לעשות אותם אוכל אף לעצים ולבונה. ותירץ, שחיבת הקודש לא נאמרה בקדשים אלא לאחר הקידוש של שחיטה, ומשום שהפסוק שמרבים ממנו חיבת הקודש מ'והבשר' לרבות עצים ולבונה, הוא אותו פסוק שיודעים ממנו פסול טומאה בקדשים, וכמו שפסול טומאה אין רק לאחר שחיטה כמו כן הדין של חיבת הקודש אין רק לאחר שחיטה, ומחיים אין כלל דין חיבת הקודש. ובזה ביאר, שלכן יש צד בגמרא שחיבת הקודש לא עושה ראשון ושני, ואם נאמר שחיבת הקודש עושה את זה אוכל, מדוע שלא יעשה ראשון ושני, ומוכרח שכל דין חיבת הקודש הוא רק מדין פסול טומאה שיש בקדשים.

האם ריש לקיש הסתפק גם בעצים ולבונה

שם. בתוספות (חולין לה. ד"ה אין) מבואר, שכשם שהסתפק ריש לקיש במאכל קודש שלא הוכשר במשקה כך הסתפק גם בעצים ולבונה המקבלים טומאה מדין חיבת הקודש אף שאינם אוכל, האם רק הם עצמם נפסלים או שהם מטמאים רק אחרים.

אך הרמב"ן (שם ד"ה אלא) הביא בשם **רבינו תם**, שלא הסתפק ריש לקיש אלא באוכל קודש שלא הוכשר על ידי מים לקבלת טומאה, אבל עצים ולבונה שהוכשרו במים ודאי מועילה להם חיבת הקודש להחשיבם כאוכל אף לטמא אחרים. ודחה הרמב"ן את דבריו, וכתב שבין בהכשר מים ובין שלא בהכשר מים הסתפק ריש לקיש.

בשיטה מקובצת (שם ע. מוס' ח) כתב, שלא הסתפק ריש לקיש אלא במאכל קודש שלא הוכשר במים, אבל עצים ולבונה שאינם אוכלין פשוט שלא מועילה להם חיבת הקודש אלא להיפסל בעצמם אבל לא לטמא אחרים[נה].

אלא שבחידושי רבי שמואל (מוס קנג) הקשה, שלכאורה מהסוגיא במנחות (קג:) מוכח שגם בעצים ולבונה הסתפק ריש לקיש לענין טומאת אחרים, שהרי מבואר שם בפרה אדומה ובנותר העומדים לשריפה, שלרבי שמעון שסובר כל העומד להישרף כשרוף דמי אינם חשובים אוכל אלא כעפר בעלמא, ומכל מקום הם מקבלים טומאה משום חיבת הקודש כעצים ולבונה. ודנה שם הגמרא, האם הם מטמאים אחרים, ותולה נידון זה בספיקו של ריש לקיש בצריד של מנחות. הרי שגם בעצים ולבונה הסתפק ריש לקיש[נו].

מדוע ריש לקיש לא הסתפק בבשר קודש

שם. תוספות בחולין (לו. סוד"ה צריד) כתבו, שהוא הדין שריש לקיש יכל להסתפק בבשר קודש שלא בא במים אם הוא מטמא אחרים, שדם קדשים אינו מכשיר[נז]. **ובתוספות הרא"ש** (שם סוד"ה צריד) כתב שריש לקיש נקט צריד של מנחות לפי שרגילים ליזהר שלא יגע בהם מים משום חימוץ[נח]. **ובלב אריה** (נמוס' שם, נמוף דנריו) כתב, שלכן ריש לקיש הסתפק בצריד של מנחות, להשמיענו חידוש, שאפילו שיש תרתי למעליותא להכשיר מחמת חיבת הקודש ומחמת צירוף כלי, יש להסתפק שמא לא מועיל אלא לפסול את עצמו ולא למנות בו ראשון ושני, משא"כ בבשר קודש אין לשאול רק מחמת חיבת הקודש לחוד.

מדוע הגמרא לא פשטה שהספק של ריש לקיש הוא רק בדאורייתא

שם. תוספות (מנחות קג: ד"ה כי) הקשו מהמבואר בגמרא (שם) שכל הספק של ריש לקיש הוא האם מדאורייתא שייך בחיבת הקודש ראשון ושני, אבל מדרבנן מודה שמונים גם ראשון ושני. ואם כן מדוע הגמרא כאן לא תירצה שאין לפשוט את הספק של ריש לקיש, לפי שהוא הסתפק בדין דאורייתא, ומה שאמרה המשנה שהבשר טמא אינו אלא מדרבנן. ותירצו, שהגמרא לא רצתה לתרץ כן משום שרב יוסף בחולין (לו:) הבין שגם הספק של ריש לקיש הוא מדרבנן.

תוספות בחולין (לו. ד"ה כי) תירצו, שבאמת יכלה הגמרא לתרץ כן, אלא שהגמרא מתרצת תירוץ יותר טוב, שבלי דין חיבת הקודש אפשר לומר שהוכשר לקבל טומאה כגון שהעבירה בנהר ועדיין משקה טופח עליהם[נט].

סתירת דברי הרמב"ם בחיבת הקודש ובצריד של מנחות

שם. הרמב"ם (מנוח הטומאות פי"ב הי"ג - יד) כתב, 'אין צריך לומר שאם נגעה טומאה באוכלין של קודש שלא הוכשרו שנטמאו מפני שחיבת הקודש מכשרתן. במה דברים אמורים, לפסול האוכל עצמו ולאסרו באכילה, אבל למנות בו ראשון ושני הרי זה ספק. כיצד, נגע אוכל זה שנטמא בלא הכשר באוכל שני הרי זה השני ספק, מפני שהראשון לא הוכשר'. ואילו לגבי צריד פסק הרמב"ם (שם פ"מ ה"ג) 'הפגול והנותר וצריד של מנחות הרי הן כראשון לטומאה ומונים בהם ראשון ושני'. **והשיג הראב"ד** (שם) שהרי ריש לקיש הסתפק בדין זה האם מועילה חיבת הקודש למנות בה ראשון ושני, ונשאר הדבר בספק ולא נפשט[ס], ויש ללכת בו לקולא[סא]. **ועוד הקשו האחרונים[סב]** שלגבי חיבת הקודש כתב הרמב"ם שאינו אלא ספק, ואילו בצריד נקט בפשיטות שמונים בו ראשון ושני.

וכמה יישובים נאמרו בדעת הרמב"ם:

א. הכסף משנה (שם פי"ב הי"ד) כתב ליישב על פי המבואר בחולין (לו:) שריש לקיש הסתפק רק מדאורייתא, אבל מדרבנן פשוט שמונים בו ראשון ושני[סג]. ומה שכתב הרמב"ם שחיבת הקודש אינו אלא ספק, אין כוונתו אלא לטומאת ידים [המוזכרת שם בתחילת דבריו[סד]] שאינה אלא מדרבנן, ועל כן יתכן שדבר שהוכשר על ידי חיבת הקודש ונטמא מחמת ידים, אינו מטמא אחרים אף מדרבנן. אבל אם נטמא בטומאה דאורייתא ודאי מטמא אף אחרים לכל הפחות מדרבנן.

ב. הראש יוסף (חולין לו. נמוס' ד"ה צריך) כתב ביישוב דברי הרמב"ם, שלעולם ספיקו של ריש לקיש בחיבת הקודש הוא בין מדאורייתא בין מדרבנן, ומה שפסק בצריד של מנחות שהוא מטמא בודאי אחרים מדרבנן, אין זה משום חיבת הקודש, אלא משום שהוא מוכשר מכח הצטרפותו בכלי למקצת הקמח שהוכשר על ידי השמן. ולדעת הרמב"ם צירוף כלי אינו אלא מדרבנן, וריש לקיש הסתפק בדין דאורייתא, האם משום חיבת הקודש מונים בו ראשון ושני או לא, אך באוכל שלא הוכשר כלל סובר הרמב"ם שגם מדרבנן הסתפק ריש לקיש[סה].

נד. ומבואר מדבריו שגם אם מונים ראשון ושני גם כן אין זה אלא פסול טומאה לענין הקרבנות, אלא שבחידושי הרמב"ן (חולין לה: ד"ה אלא) מבואר, שעצים ולבונה מטמאים גם תרומה, שכן כתב, שלא תמצא שלישי בתרומה אלא באופן שנטמאו על ידי עצים ולבונה, הרי שסובר שחיבת הקודש עושה לאוכל לא רק לענין הקרבנות להיפסל למזבח אלא שמטמאים גם תרומה והוא הדין שמטמאים גם חולין. וראה בחידושי רבי שמואל (מוס קנה) שהוכיח כן אף מרש"י (חולין פב. ד"ה ומתר). **נה. וכן** דייק החזון איש (זבחים סי' ט אות ו) מדברי **הרמב"ם** (מיקורי מזבח פ"ו ה"ח) שכתב, 'וכן העצים והלבונה אף על פי שאינם אוכלין הרי הן מיטמאים כאוכל לענין הקרבנות ויפסלו העצים והלבונה בטומאה זו למזבח ואין מקריבים אותם', ומשמע מדבריו שרק לענין פסול עצמם הם נחשבים כטמאים ולא לענין שיטמאו אחרים. ואילו לגבי אוכלי קודש שלא הוכשרו במים כתב (מנוח הטומאות פי"ב הי"ד) 'במה דברים אמורים, לפסול האוכל עצמו ולאוסרו באכילה, אבל למנות בו ראשון ושני הרי זה ספק. כיצד, נגע אוכל שנטמא בלא הכשר באוכל שני שהוכשר הרי זה השני ספק מפני שהראשון לא הוכשר'. ומבואר מדבריו שלא הסתפק ריש לקיש אלא בצריד של מנחות ולא בעצים ולבונה. **נו. אמנם** בתפארת יעקב (חולין לו. ד"ה צריך) נקט שריש לקיש לא הסתפק בעצים ולבונה. עיי"ש בביאור הדבר. **נז. וכתב** הראש יוסף (נמוס' שם, בשי"ד והיה) שדוחק לומר שריש לקיש סובר כרבי שמעון (שם לג.) שהבשר הוכשר במשקה וכך הסתפק גם בעצים ולבונה המקבלים טומאה מדין חיבת הקודש אף שאינם אוכל, האם רק הם עצמם נפסלים או שהם מטמאים רק אחרים.

נח. וכן כתב בהגהות הב"ח (שם אות ג). **נט. וראה** ביד יהודה (ד"ה ומעתה) מה שהאריך בדבריהם. **ס. אלא שהלב אריה** (חולין לו. נמוס' ד"ה כי) הקשה, שהרי למסקנת הגמרא (שם לו:) לא הסתפק ריש לקיש אלא מדאורייתא אבל מדרבנן פשוט שמונים בו ראשון ושני. וכן הקשה החזון איש (ידיס סי' ז אות יד). וכתב החזון איש, שהראב"ד סמך על דברי הגמרא כאן שמשמע שריש לקיש הסתפק גם בדרבנן. ראה שם עוד מה שביאר בהשגת הראב"ד. **סא. ואף** שלדעת הראב"ד (טומאת אוכלין פ"י הי"ז) חיבת הקודש היא מדאורייתא, וספיקא דאורייתא לחומרא, צריך לומר שהקשה על הרמב"ם לשיטתו (שם) שסובר שאינה אלא מדרבנן וספיקא דרבנן לקולא. חזון איש (שם). **סב. כסף משנה** (שם פי"ב הי"ד), ראש יוסף (חולין לו. נמוס' ד"ה צריך), מקדש דוד (קדמיס סי' לו אות ג ד"ה נהמיל), **ואבן האזל** (מיקורי מזבח פ"ו ה"ם אות ד). **סג. וכתב** הראש יוסף (חולין לו: ד"ה מכלל) שאפילו שדעת הכסף משנה בדעת הרמב"ם שחיבת הקודש אינה אלא דרבנן ולא כריש לקיש, מכל מקום לענין טומאת אחרים פוסק הרמב"ם כריש לקיש שמדרבנן ודאי מונים בו ראשון ושני. **סד. שכן** כתב בהלכה הקודמת (שם הי"ג) 'אבל בקדש חיבת הקדש מכשרתן ואסור למי שידיו טמאות לאכול קדש שלא הוכשר ואפילו לא נגע בו אלא בכוש, או שתחב לו חבירו לתוך פיו הרי זה אסור. ואין צריך לומר שאם נגעה טומאה באוכלין של קדש שלא הוכשרו שנטמאו מפני שחיבת הקדש מכשרתן'. ולדברי הכסף משנה דברי הרמב"ם המחלק בהלכה שלאחריה בין טומאת עצמן לטומאת אחרים מתייחסים רק לטומאת ידים שהזכיר בתחילה ולא לטומאה דאורייתא שהזכיר בסוף הלכה זו. **סה. וכעין** זה תירצו בתפארת יעקב (חולין לו: ד"ה מכלל) ובזרעו של אברהם (ד"ה והנה).

אוצר החכמה

ג. **בהלכות עולם** (ד"ה נריך) יישב את דעת הרמב"ם, שהוא לא לומד את הספק של ריש לקיש באופן שהצריד נגע בטומאה אם מקבל טומאה, שאם כן היה לו להסתפק בבשר קודש שלא בא במים. אלא הרמב"ם מפרש שצריד של מנחות היינו הנותר והפיגול ממנחות שניתותר ושנתפגל ממנו ונשאר מעט, ובזה מונים ראשון ושני מדרבנן, וריש לקיש מסתפק מדאורייתא, ועל כן כתב הרמב"ם שהפיגול והנותר מונים בו ראשון ושני מדרבנן. ואילו בסוגיא כאן מדובר בבשר שלא הוכשר ונגע בטומאה ובזה הספק אם מונים בו ראשון ושני מדרבנן, ועל כן כתב הרמב"ם שזה ספק[סו].

ד. **המקדש דוד** (קדושים סי' ל אות ג) כתב ביישוב דברי הרמב"ם, שאף שמדרבנן ודאי מונים בו ראשון ושני, לא הוצרך הרמב"ם לפרש זאת, משום שאין שום נפקא מינה מדין דרבנן זה, שהרי בין כך נפסל כל הנוגע בו משום ספיקא דאורייתא לחומרא, וחמור ספק של תורה יותר מדין דרבנן. ומה שהזכיר הרמב"ם לגבי צריד דין דרבנן זה, הוא משום ששם הנידון הוא לענין הטומאות הפוסלות את הידים, והלכה בידינו (ידים פ"ג מ"ד) שאין הידים נטמאות מספק לפי שכל טומאתם היא מדרבנן, וספיקא דרבנן לקולא. לכן כתב הרמב"ם, שמדרבנן ודאי נטמא האוכל הנוגע בצריד של מנחות ועל כן הוא פוסל אף את הידים.

ה. **בחידושי הגרי"ז** (זבחים טז. ד"ה עוד) כתב ליישב את הרמב"ם, במה שהשיג הראב"ד (מנחות הטומאות פ"ח ה"ג) 'מה ענין ערבוב צריד של מנחות עם פיגול ונותר שהם מטמאים מעצמם, וצריד של מנחות אינו מטמא עד שיקבל טומאה ממקום אחר'[סז]. ובהכרח צריך לומר שאין כוונת הרמב"ם לטומאה דאורייתא אלא כשם שגזרו חכמים טומאה על הפיגול והנותר שהם פוסלים אחרים כך גזרו על כל הפסולים בקודש ואף צריד של מנחות שנפסל בפסול טומאה מחמת חיבת הקודש הרי הוא בכלל גזירה זו. נמצא שאין זה ענין כלל לספיקו של ריש לקיש, שכן אינו מטמא אחרים משום הטומאה שנטמא בה אלא משום פסול עצמו וטומאה זו נוהגת בו בודאי גם לענין שיטמא אחרים. ומה שכתב הרמב"ם שחיבת הקודש ספק אם מונים בו ראשון ושני הוא ספיקו של ריש לקיש בדין חיבת הקודש האם היא מועילה אף לענין טומאת אחרים[סח].

באיזה אופן העור מוכשר

אמר רב יהודה אמר שמואל כגון שהיתה פרה של זבחי שלמים והעבירה בנהר ושחטה ועדיין משקה טופח עליה. רש"י (ד"ה ועדיין) כתב, שאי אפשר שלא יפול מן המשקה על הבשר כל שהוא בשעת הפשט[סט]. והקשו תוספות (ד"ה וכשעמ), שאם כן המים נחשבים תלושים[ע] ותלושים לא מכשירים[עא], שכיון ששמואל דורש לעיל (טז.) 'יטמא' שגבי משקים שהכוונה לטומאה ממש, אם כן אין לו אלא פסוק אחד בהכשר[עב], ופסוק זה מעמיד דווקא למים מחוברים, אבל תלושים לא מכשירים[עג]. ולכן גם העמיד שמואל שמדובר בפרה שהעבירה בנהר שהוא מחובר[עד].

בר"ן (חולין לו: ד"ה כגון) הקשה עוד על רש"י שכתב שהבשר נטמא משום משקים שבעור, שהרי מהגמרא לעיל (טז.) מוכח שלמאן דאמר שמשקי בי מטבחיא דכן ואין מכשירים, משקים תלושים מדאורייתא לא מכשירים, ומשום כך משקי בי מטבחיא שהם תלושים לא גזרו בהם רבנן, ואם כן איך מעמידים את הפסוק 'והבשר' שעל כרחך מדובר על הכשר דאורייתא במקרה שהיתה לו פרה של זבחי שלמים והעבירה בנהר ושחטה, שהרי משקים אלו שנופלים מן העור על הבשר תלושים הם ומהתורה אינם מכשירים[עה]. וכתב, וצריך לי עיון[עו].

ותירצו תוספות בשם ר"י, שעל ידי העור הוכשר הבשר, ובחולין (קיח:) נחלקו רב ורבי יוחנן אם יש יד להכשר, אם יד הפרי נרטב אם הוכשר הפרי לקבל טומאה, רב אומר שיש יד לטומאה ואין יד להכשר, ואילו רבי יוחנן סובר שיש יד לטומאה ולהכשר. אבל כולם מודים שיש הכשר לשומר, והרי העור הוא שומר לבהמה[עז]. ונאמרו כמה יישובים בדברי רש"י:

א. **בגור אריה** (ד"ה ונפשעת) תירץ, שמדרבנן ודאי תלושים מכשירים, ואפילו שבשאר משקי בי מטבחיא לא מכשיר תלושים, כאן אין שם משקי מטבחיא

סו. **ראה** שם מה שיישב לפי זה. סז. **ובקרית** מלך (מנחות הטומאות פ"ח ה"ג) יישב, על פי דברי רבינו חננאל [לעיל בענין 'מהו צריד של מנחות'] שצריד של מנחות היינו פסולת הסולת כגון המורסן ונראה שדרכו להיות נותר. ולכן צירף אותם הרמב"ם יחד. סח. **אלא** שבחידושי רבי שמואל (פסחים קלד) הקשה, מאי נפקא מינה מספק זה, הרי בין כך פוסל צריד זה אחרים כדין כל קדשים קלים פסולים. וראה שם עוד מה שהקשה. וראה עוד ביישוב דברי הרמב"ם ביד יהודה (ד"ה קן) ובאבן האזל (פיקודי מזבח פ"ו ה"ח פסחים ד). סט. **הערוך לנר** (כריתות טו: ד"ה ונפשעת) נסתפק בענין הכשר על ידי שבעה משקים אם צריך שעל כל האוכל יבוא המשקה או על כל רובו יבואו המשקים המכשירים, או אם די ההכשר כשיגיע המשקה באוכל כמו שמטמא כשנוגע גם במקצת האוכל. וכן נסתפק התפארת יעקב (חולין קיח: ד"ה ממנס). וכתב הערוך לנר, שמלשון הרמב"ם (טומאת חולין פ"ח ה"ח) שכתב שאוכל אינו מקבל טומאה עד שיבלל תחילה באחד משבעה משקים וזהו נקרא הכשר, משמע שצריך שיבוא על כל האוכל או רובו, מזה שנקט לשון 'עד שיבלל' שמשמע שנתהפך ונתגלגל האוכל במשקה עד שנתלחלח כולו, שאם לא כן היה לו לומר עד שיתלחלח או עד שיגע באחד משבעה משקים. אלא שכתב, שמהגמרא בכריתות (שם) מוכח שלא צריך הכשר רק בנגיעה בלבד, שכתוב שהכותש כרישה להוציא מים שבתוכה הוכשרה הכרישה משום שבשעת פרישה של המשקה נגעה בכרישה, והרי לא הוכשר בזה רק המקצת שממנו נפרש, ואף על פי כן זה נחשב הכשר לכולו. והביא עוד ראיה מחולין (לג.) שהשוחט בהמה חיה ועוף הוכשר בדם השחיטה, ואפילו שלא נגע ההכשר רק בבית השחיטה, הרי שהכשר מקצת האוכל ואפילו מיעוטו מועיל להיחשב מוכשר, ועל כן צריך לפרש כן גם בלשון הרמב"ם. וכן מוכח מרש"י כאן שכתב שאי אפשר שלא יפול מן המשקה על הבשר 'כל שהוא' בשעת הפשט. וכן נקט בעזרת כהנים (עג תו"כ, פרשת צמיעי פי"ח ה"ט). ובכתר ישועה (כריתות טו: ד"ה ונפשעת) הוכיח מזה שיש יד להכשר, ואם נגעו המשקים ביד הוכשר האוכל לקבל טומאה, ואין סברא שיהא היד עדיף מן האוכל עצמו שיצטרכו בו כולו או רובו. אלא על כרחך שבאוכל עצמו מספיק כשיגיע המשקה במקצתו. וכן הוכיח בביאור הגר"א (או"ח סי' קנה ס"ד אות טו). ובדבר שמואל (מנייני, נמוסי ד"ה ונפשעת) הביא ראיה מהמשנה במכשירין (פ"ד מ"ו) 'צנון במערה נדה מדיחתו והוא טהור, העלתו כל שהוא מן המים טמא', והרי המים שבמערה אינם מכשירים אלא המים התלושים, ומזה שהמשנה אמרה 'כל שהוא', מוכח שאין צריך הכשר על כולו אלא מספיק במקצתו. וראה שם עוד מה שנסתפק בשם הגר"ח ברים. אמנם הדבר שמואל (קמץ, שם) הקשה בלשון תוספות (שם) שכתבו 'ובכל העור באו מים בעודם מחוברים', משמע שצריך הכשר בכולו. ולכאורה הרי מספיק להכשר אם באו מים על מקצת הפרי. וכן העירו בלב רחב ובאור הנר (שם). וראה בלשון התוספות בחולין (לו: ד"ה ועדיין) שכתבו 'ועל ידי העור הבשר הוכשרה'. ולא כתבו כלשונם כאן שהוכשר על ידי כל העור. וכן מבואר בתוספות רשב"א ובר"ן (ד"ה ונפשעת). ובברכת אברהם (נמוסי כלן, נפ"ד וכלי) תירץ את דברי תוספות כאן, שיש להבדיל בין באו מים על מקצת בשר לבאו מים על מקצת העור מדין שומר [כדברי תוספות], שמים על מקצת בשר ממילא נחשב על כולו כיון שהכל חתיכה אחת, משא"כ היכן שלא באו מים על הבשר עצמו אלא על השומר, שמחמת דין שומר יש דין הכשר על מה שזה שומר וזה אינו אלא בחלק שעליו הוא שומר ולגבי חלק אחר שאינו שומר לא באו מים ולא מועיל מה שהוכשר חלק זה, וכמו שעור הרגל אינו שומר לגבי הראש. אלא שהקשה, כיון שהעור הוא עור אחד וכולו שומר על כל הגוף, נאמר שבאו מים על כל הגוף כיון שבאו מים על השומר של כל הגוף. ורואים מזה שלא נחשב העור לאחד, אלא כל מקום בפני עצמו הוא שומר על מקומו והוא כעור בפני עצמו שאין זה כלי אחד או חתיכת אוכל. וכן הביא לתרץ משמו של הגרי"ד סולובייצ'יק. וכן כתב בברכת שמעון (ד"ה כגון). ע. **שבשעת** חלות ההכשר לאחר שחיטה נחשב תלוש. חידושי אבר"ח (נמוסי שם). עא. **שאם** מכשירים מדאורייתא, איך נטלו רבנן הכשר ממשקי בי מטבחיא. ר"ן (ד"ה ונפשעת). עב. **כפי** שכתבו תוספות לעיל (ד"ה נפ). עג. **ואפילו** שמדרבנן ודאי גם תלושים מכשירים, מכל מקום כיון שעכשיו הוא הכשר חדש כשנפלו מן העור על הבשר שוב נחשב משקי בי מטבחיא שהן דכן. עד. **בתוספות** בחולין (לו: ד"ה ועדיין) הוסיפו, שאין לומר שלשמואל לומדים תלושים ומחוברים מפסוק אחד, לפי שלא משמע כן מזה שנקט 'והעבירה בנהר', שדווקא מחוברים מכשירים. אלא שבצל"ח (חולין קמד) הקשה, שממה שנקט שמואל והעבירה בנהר אין ראיה שתלושים לא מכשירים, משום שאם היתה שותה בכלי לא היו באים שום מים מבחוץ על העור רק מים שבאו למעיים ואיך יכשירו מים אלו הבשר אחר שחיטה, והרי אז זה משקה סרוח וכדברי רב אשי [בסמוך]. ובלב אריה (נמוסי חולין שם) כתב גם כן שאין ראיה מהלשון 'והעבירה בנהר', כפי שכתב רש"י (שם ד"ה שלמ) שכיון שבשר שלמים ועורן לבעלים טורח בהם להיות יפים ומעבירם בנהר, ומשום כך אמר שמואל והעבירה בנהר משום שכך הדרך. עה. **וכן** הקשה רעק"א בקושיות עצומות (חולין לו: נמוסי ד"ה ועדיין) על תוספות שם (הוספות הקודמת) שכתבו שאין לפרש ששמואל לומד תלושים ומחוברים מפסוק אחד. ולכאורה איך אפשר לומר כן, הרי הגמרא אוחזת שמשקי בי מטבחיא אינם מכשירים ואם כן אף תלושים אינם מכשירים מדאורייתא, ואיך אפשר להעמיד את הפסוק בתלושים. וכעין זה הקשה במשמרות כהונה (שם) שאם שמואל סובר באמת שתלושים מכשירים מדוע לא העמיד בפשיטות שהוכשר הבשר במשקי בי מטבחיא, שכיון שתלושים מכשירים על כרחך שגם משקי בי מטבחיא מכשירים, שהרי הטעם של מי שסובר שתלושים אין מכשירים הוא משום שסובר תלושים אין מכשירים. וכן הקשה באני חומה (נמוסי ד"ה ונפשעת). ועיי"ש. עו. **ובהאלף** לך שלמה (נמוסי שם) יישב דעת רש"י, שמה שלא גזרו בבי מטבחיא היינו המים והדם שהם כבר בעזרה שלא יקבלו טומאה משום הפסד קדשים, והיינו דווקא המים והדם שבעזרה אם יהיו מקבלים טומאה יטמאו הבשר שמדיחים בהם. משא"כ תלושים כאלו שהעבירה בנהר ומשקה טופח עליה זה לא יצאו מכלל שאר משקים ומטמאים הבשר. ועיין עוד שם. עז. **וכיון** שאותם מים עצמם שבאו על העור מן המחובר עדיין הם מכשירים מטעם שומר לכך חשוב כמחובר ובמחובר גם בי מטבחיא דכן. שפת אמת (נמוסי שם) וחידושי אבר"ח (שם). ומכל מקום צריך לומר שעדיין משקה טופח, שאם לא כן ודאי אי אפשר לקבל הכשר מחיים. גנזי יוסף (נמוסי שם). אלא שבגור אריה (ד"ה ונפשעת) ובלב אריה (חולין לו: נמוסי ד"ה ועדיין, נפ"ד וס"ל) ובשפת אמת (שם) ובקרן לדוד (חולין קמ) ובחזון איש (או"ח סי' קכד סק"ז) הקשו, שהרי בשעה שעברה בנהר לא שייך בה הכשר שכן בעלי חיים אינם בני הכשר, ולאחר השחיטה כבר נעשו מים אלו תלושים. והוסיף הלב אריה, שלכאורה יש ליישב על פי תוספות (שם ד"ה ופירות) שאף הכשר מים מחוברים אינו חל אלא לאחר שהעלה את האוכל מהמים, אבל כל זמן שהוא בתוכם אינו מוכשר, שכן שנינו במכשירין (פ"ד מ"ו) 'צנון שבמערה נדה מדיחתו והוא טהור, העלתו כל שהוא מן המים טמא'. והקשו, שאם כן מה בין תלושים למחוברים, הלא בין כך אינם מכשירים אלא לאחר שנתלשו. ותירצו, שמכל מקום מאחר שבתחילת דיבוקם על האוכל היו מחוברים הרי הם נחשבים מחוברים. ולפי זה יתכן שאף אם היו מחוברים כשנדבקו בבהמה בחייה דינם כמחוברים. אך דחה תירוץ זה, שכן דווקא באוכל שמיד כשהוא עולה מהמים הוא מוכשר ותלישתו והכשרו באים כאחד, על כן נחשב שהוכשר במים מחוברים. משא"כ בבהמה שאף לאחר שהיא עולה מן המים עדיין אינה ראויה להכשר אלא רק לאחר שחיטתה ואז ודאי נחשבים המים לתלושים. אמנם ראה בר"ן (ד"ה ונפשעת) ובחידושי רבינו דוד (ד"ה ומלי) שכתבו כדברי תוספות שעל ידי העור הוכשר הבשר, והוסיפו, שאף על פי שבאותה שעה היתה הבהמה חיה ולא היתה ראויה להכשר, הואיל ועדיין אותו משקה שקיבל בעודו מחובר הוא טופח עליה רואים אותה שהוכשרה במים מחוברים. וכן כתבו במהרש"א (מהדו"ב חולין לו: נמוסי ד"ה ועדיין) ובאמרי הצבי (ד"ק יג: סי' נב-ג). ובדברי פנחס (ד"ה ונפשעת) דימה את זה כמו כל מחוברים שבשעת חיבורם ממש אינם מכשירים רק כשמעלה מן המחוברים ואף על פי כן נחשבים מחוברים. ובמראה האופנים (יגל יעקב, נמוסי ד"ה ונפשעת) ביאר, שלכן אמרה הגמרא שההכשר הוא במה שעדיין משקה טופח עליה, והרי כיון שהעבירה בנהר והוכשר העור במים נטמאת הבהמה. שיש לומר, שאם אין עדיין משקה טופח לא מכשיר כיון שכשהעבירה בנהר היתה חיה ואין חיה מכשרת. וראה עוד בתוספות חיים (שמכתובין, סי' טו) מה שהאריך ליישב בזה. ועל מה שכתבו תוספות שלכולי עלמא יש הכשר לשומר, כך גם הוכיח המשנה אחרונה (מכשירין פ"ו מ"ג ד"ה חוץ) מהמשנה (שם). אמנם עיין בלב אריה (שם) מה שהקשה על זה מהסוגיא בחולין (קיח:). וראה בחמדת צבי (ד"ה וכזה) מדוע רש"י לא פירש כתוספות.

עליהם, שלא נקרא משקי מטבחיא רק משקים שצריכים לקודש, אבל משקים אלו שאין צריך להם כלל לא נקראים משקי בי מטבחיאעח.

ב. בפני יהושע (נמוק׳ ד״ה נמ) יישב, שדווקא לפי רב שאמר (לעיל טז.) דכן ממש העמידה הגמרא שם שצריך שני פסוקים לתלושים וגם למחוברים משום שהפסוקים מיותרים, משא״כ לפי האמת אפשר לומר שתלושים ומחוברים לומדים מפסוק אחד, שכיון שמחוברים אין מכשירים הפירות אלא לאחר שהעלה מן המים כמו שפירשו תוספות (סס) בשם **ריב״א**, אם כן חוזרים המים להיות כתלושים ממש. וזה גם מוכרח משיטת הרמב״ם, שאפילו לפי מה שפסק (מטומאת הטומאות פ״ז ה״ח) כשמואל בטומאת משקים לטמא עצמן מדאורייתא ולא דורש ׳יטמא׳ לענין הכשר, נראה גם שפוסק (טומאת מוכלין פ״ב ה״ח) שעיקר הכשר מים מדאורייתא היינו בתלושים. ובאמת לכאורה פשטות הלשון של הפסוק (ויקרא יא לח) ׳וכי יותן מים על זרע׳ שלומדים דין הכשר, שדורשים (ב״מ כב:) ׳כי יותן׳ דומיא דכי יתן, משמע להדיא שמדובר בתלושים ששייך בו לשון ׳יתן׳ ו׳יותן׳עט.

ג. בלב אריה (חולין לו: נמוק׳ ד״ה ועדיין) יישב, שדברי שמואל נאמרו ליישב את דבריו. **פב. בחזון** איש (או״ח סי׳ קכד סק״ז) כתב בדעת רש״י, שלא נחשב משקי בי מטבחיא אלא למים שיש להקדש צורך בהם, אבל מים שאין להקדש צורך בהם מכשירים אף בעזרה, ולכן אותם משקים שנפלו מן העור על הבשר אין הם משקי בי מטבחיא ומכשירים מדרבנן. **פג. אלא** שבדברי שלמה (נמוק׳ סס) הקשה, שהרי כיון שתלושים לא מכשירים מדאורייתא רק מדרבנן ממילא מה שאמר רבי יוסי ברבי חנינא שאין מכשירים מדבר גם על מים תלושים, ואם מים תלושים מכשירים מדאורייתא אם כן רבי יוסי ברבי חנינא לא דיבר רק על דם. **פד. וכן** כתבו בשלמי תודה וביד דוד (נמוק׳ סס) [וכן נתבאר סברא זו בגור אריה לעיל]. וביאר השלמי תודה (סס) ששמואל העמיד בהעביר בנהר ולא על ידי תלושים, משום שרצה למצוא הכשר דאורייתא, אבל בהכשר דרבנן אפילו תלושים מכשירים שזה לא נחשב משקי בי מטבחיא. וראה עוד שם. וראה בידי משה (סס) בביאור כוונת קושיית המהרש״א. וראה עוד ביד יהודה (נמוק׳ סס) מה שהאריך בדברי המהרש״א.

פה. אלא שכתב, שדבריו גם צריך עיון לפי שבחייה המים לא הכשירו, ובמותה כבר המים תלושים. וכמו שהקשינו לעיל בהערות [בענין ׳באיזה אופן העור מוכשר׳] על תוספות. וראה מה שנתבאר שם. **פו. השׁ״ך** (יו״ד סי׳ נט ס״ק נג) פירש בדברי הגמרא בביצה, שהטעם שמשקים את הבהמה קודם השחיטה הוא משום סירכות שבריאה, שהן מתנתקות על ידי ההשקאה [אולם רש״י בביצה (סס ד״ה מסוס) כתב שמשקים כדי שתהא נוחה להפשיטה שהוא נדבק יותר מדאי בבשר, אמנם ברמב״ם בפירוש המשניות (ביצה פ״ב מ״ו) מבואר כהש״ך], והביא מדברי הכל בו (סי׳ קמ) שכתב שקבלה היא מאת זובחי הזבח הבקיאים שבהמה שלא הושקתה במים קודם לשחיטה כולה מלאה סירכות דקות וקשות. עוד הביא את נוסחת הרי״ף בגמרא שם ׳דאי איכא סירכא משתמטא׳, והיינו שעל ידי ההשקאה הסירכות מתנתקות, ולפי זה מפורש הדבר בדברי הגמרא. אמנם הצל״ח (חולין קמב) הוכיח מהסוגיא שלא כדבריו, שאם כן מדוע הגמרא מעמידה דווקא בפרת שלמים, הרי יש להשקות אף חטאות ואשמות שהרי אם תמצא בהם סירכא יפסלו ויצטרך להביא קרבן אחר. ובכתר המלך (טומאת מוכלין פי״ב ה״ח) יישב על פי דברי הקצות החושן (סי׳ תו סק״ח, הו״ד בממון) שנקטו פרה של שלמים משום הכשר ולא שייך הכשר רק בבהמת שלמים משום שהוא ממון בעלים, אבל לא בקדשי קדשים. וכן יישבו בחתם סופר (או״ח, יו״ד סי׳ לט) ובראש אפרים (יו״ד סי׳ לט ספק סק״ג). ולפי זה ביאר הכתר המלך שכיון שהטעם הוא משום סירכות, נקטה הגמרא פרה של זבחי שלמים ולא נקטה סתם זבח שלמים, שעיקר החשש של סירכות הוא דווקא בבהמה גסה, אבל בגדיים וטלאים לא מצוי בהם סירכות ואינו משקה אותם. ובהלכות עולם (ברכ״י ד״ה נרד) יישב, על פי רש״י בחולין (לו: ד״ה סל) שכיון שהפסוק מדבר על שלמים לכן העמידו דווקא בשלמים. וכן יישב בקרבן תודה (הסמטה, ברכ״י ד״ה להכי, נדפס לאחר כת). והעין יצחק (או״ח, מ״מ יו״ד סי׳ ט ענף ג אות יד) כתב ליישב על פי שיטת הרמב״ם (מיסורי מזבח פ״ב ה״י) שטרפה פסולה למזבח רק מדרבנן, שלפי זה אין לבעלים להשתדל במניעת טרפות הבהמה בקדשי קדשים, מאחר שאין זה אלא ספק מדרבנן, אלא שבשלמים הם מקפידים להשקותה כדי למונעה מטרפה, מאחר שהם נאכלים לבעלים. אבל קדשי קדשים אינם נאכלים לבעלים, ואף שהם נאכלים לכהנים אין אכילת כהנים מעכבת בכפרת הבעלים. ובשי למורא (ברכות כו. קונט׳ רמיסי ליבמ ענף כו) יישב, על פי הגמרא בסוטה (כט.) שלומדת מהפסוק ׳והבשר אשר יגע בכל טמא׳ שספק טהור, משום שזה דבר שאין בו דעת לישאל, והיינו על כרחך מדובר שהספק היה בתוך העיר, שבעזרה גם בלי שאין בו דעת לישאל הרי זה ספק טומאה ברה״ר וטהור בלאו הכי. ואם כן אין לומר שמדובר בחטאות ואשמות שהם קדשי קדשים ונפסלים ביוצא, שהרי אינם נאכלים רק לפנים מן הקלעים. לכן העמידה הגמרא בפרה של זבחי שלמים שנאכלים בעיר. ובגפי אש (פסחים פ״ח עמ׳ מג) יישב את דעת הש״ך שהעברת מים לא מועילה רק לסירכות קלות ולא לחמורות, והנה סירכא קטנה וקלה שהיא רק חומרא בעלמא לא פוסלת בחטאת ואשם שקדשי קדשים הם ולא נקרא ממון בעלים, ואם כן בשביל מה צריך העברת נהר, הרי לסירכות גדולות לא מועיל ולסירכות קטנות אינו מפסיד, אבל בשלמים שממון בעלים הם גם סירכא קטנה פוסלת. וראה עוד בחתם סופר (סס) ובמשנת רבי אליעזר בן יעקב (ברכ״י ד״ה להכי). **פז. לא** כדעת הרשב״א (חולין לח: ד״ה פירוש) בשם תוספות שלא צריך רצון בעלים. כיון שעיקר הכשר ממה שנאמר ׳וכי יותן׳ דומיא דכי יתן, ומשמע באיזה ענין שיותן בין על ידי רצון בעלים בין על ידי רצון אחרים. ובכסף משנה (טומאת מוכלין פי״ב ה״ח) ביאר בדעת הרמב״ם שפשוט שצריך רצון בעלים, שאין סברא שרצון אחרים יגרום טומאה לדבר שאינו שלהם. וסברת הרשב״א לא מוכרעת. **פח. וכן** הסכים החתם סופר (או״ח, יו״ד סי׳ נט) עם דבריו. ובזה יישב הקצות החושן מה שהגמרא העמידה דווקא שהיה לו פרה של זבחי שלמים והעבירה בנהר, ומדוע לא העמידו בשלמים שנאכלים בכל העיר על ידי שהדיח בנהר את הבשר לאחר שחיטה, וכמו שכתב רש״י (ד״ה המיח). ותירץ, לפי שבקידושין (נב:) מבואר שאף לרבי יוסי

ביישוב קושיא נוספת על רש״י

שם. במהרש״א (נמוק׳ ד״ה ונפשעת) כתב, **שתוספות** לא הקשו על **רש״י** שאם מדובר שהמים תלושים חוזרת קושיית הגמרא, שהרי רבי יוסי ברבי חנינא אמר משקי בי מטבחיא לא דיין שהן דכן אלא שאין מכשירים. משום שיש לדחות, שמה שאמר רבי יוסי ברבי חנינא שהמשקים דכן היינו רק על דם, כמו שתירצה הגמרא לעיל (טז.). ולכן הקשו תוספות מדברי שמואל שאין הכשר בתלושיםפג. **ובחק נתן** (נמוק׳ סס) יישב, שאין משקים בי מטבחיא אלא המים שמשתמשים בהם בעזרה, וכן נראה מלשון **הרמב״ם** (טומאת מוכלין פ״י הט״ז) שכתב שהמים שמשתמשים בבית המטבחים טהורים, משמע דווקא שמשתמשים בהם, אבל המים שבאו מהנהר ולא נשתמשו בהם בעזרה אינם נקראים משקי בי מטבחיאפד.

שיטת הרמב״ם בהכשר הבשר

שם. השפת אמת (נמוק׳ ד״ה ונפשעת) הוכיח מדברי **הרמב״ם בפירוש המשניות** (עדיות פ״ב מ״ג) שיש לו שיטה אחרת בהכשר הבשר. שכתב, ׳ולפיכך העמידו הלכה זו בפרה של זבחי שלמים והעבירה בנהר ושחטה ועדיין משקה טופח עליה, לפי שהפרה אם נכנסה לנהר מתמלא גופה מבפנים במים, וכשנשחטה ונתלחלח הבשר באותם המים אז יתטמא במחט׳, הרי שמים אלו מחלחלים לתוך בשר הבהמה בעודה בחייהפה.

מדוע נקטה הגמרא דווקא פרת שלמים

שם. רש״י (ד״ה להכי) כתב, שלכן נקט שמואל פרה של זבחי שלמים, לפי שהעור והבשר לבעלים ומתעסק לייפות העור והבשר ומעבירה בנהר סמוך לשחיטה ומשקים אותה כדי שתהא נוחה להפשיט, כמבואר בביצה (מ.) שאדם ישקה את בהמתו ואחר כך ישחוט משום סירכא של העור, שבלא כן העור נדבק לבשר ואינו נפשט יפהפו. **והקצות החושן** (סי׳ תו סק״ח) הקשה, שכיון שכתב **הרמב״ם** (טומאת מוכלין פי״ב ה״ח) שהכשר שבעה משקים צריך שינתן ברצון הבעליםפז. אם כן איך מצינו בקדשים הכשר מים כיון שצריך רצון הבעלים וקדשים אין להם בעלים. אלא מזה נראה מוכח כדעת הפוסקים כרבי יוסי הגלילי שסובר (ב״ק יג:) שקדשים קלים ממון בעלים הן, ואם כן בפרה של זבחי שלמים שהם קדשים קלים מועיל בהם הכשר מים של בעלים. ולכן הגמרא נקטה פרה של זבחי שלמים, שאילו שאר קדשים אין להם בעלים ואין בהם הכשר מים כיון שצריך שיפלו ברצון בעלים וקדשים אין להם בעלים אבל שלמים ממון בעלים הם, אבל לרבנן כיון שסוברים שקדשים קלים ממון גבוה, אם כן כמו לגבי מוקצה ונעבד אין אדם אוסר דבר שאינו שלו כמבואר בזבחים (קיד.), כמו כן אין יכול להכשיר אוכלין שאינם שלופח. **אמנם האחרונים** האריכו למצוא הכשר אפילו היכן שאין זה ממון בעלים:

עח. וכן יישבו באברהם יגל (נמוק׳ סס) ובחידושי רבי משה מאימראן ובמצור דבש (נמוק׳ סס) שכאן מדובר מדרבנן, ותלושים מכשירים, ודווקא משקי בי מטבחיא שהפסד קדשים הוא אמרו שאין מכשירים, ומה שהעמידה הגמרא דווקא כגון שהעבירו בנהר, כי כך הדרך שמעבירה בנהר להשקותה וממילא משקה שנדבק בה טופח עליה בשעת שחיטה ומכשיר. וכן יישב במעיל שמואל (שפירא, נמוק׳ סס). וכתב שעיקר קושיית תוספות היא על הגמרא בחולין (לו:) שמעמידה את הפסוק ׳והבשר׳ כגון שהיתה לו פרה של זבחי שלמים, וודאי שיש בסברא זו הכשר דאורייתא. וראה עוד בפאר הלכה (לעיל טז. ד״ה ולפ״ז, עמ׳ קנ) ובאהל דוד ובחידושי רבי משה מאימראן (נמוק׳ סס). **עט. וכן כתבו הראש** יוסף (ברכ״י ד״ה ועדיין, חולין לו: ד״ה כגון) **ובשהם וישפה** (טומאת מוכלין פ״י הי״ז, נד׳ במפרשי יד המחוקק) **ובפני משה** (ד״ה ונפשעת) **בדעת רש״י**. ולעיל [בענין ׳הרי לרש״י תלושין מכשירים׳] הובא שגם הצל״ח (חולין קמב) כתב כן. וכן כתב עוד הצל״ח (חולין קמה) לא כתוספות. וראה מה שכתב בדעת תוספות. וראה עוד במשיב נפש (נמוק׳ סס) **ובפני משה** (ד״ה ונפשעת). וראה בתוספות יום טוב (עדיות פ״ב מ״ג) שגם יישב את שיטת רש״י על פי המשנה במכשירין (פ״ד מ״ו) שמים תלושין מכשירים. אלא שבשפת אמת (נמוק׳ סס) הקשה, שודאי שמדרבנן תלושים מכשירים אלא כאן שמדובר על משקי בי מטבחיא דכן לכן אין מכשירים. **פ. ואפילו** שכתבו תוספות שמדברי שמואל מוכח שתלושים אינם מכשירים שאם לא כן מדוע העמיד דווקא בהעבירה בנהר, מכל מקום יש לומר בדעת רש״י שנקט אופן זה משום שכן היא הדרך להעבירה בנהר כדי שיופשט העור יפה. **פא. וראה** מה שכתב במשיב נפש (ד״ה והנה) על דבריו. **פב. בחזון** איש (או״ח סי׳ קכד סק״ז) כתב בדעת רש״י, שלא נחשב משקי בי מטבחיא אלא למים שיש להקדש צורך בהם, אבל מים שאין להקדש צורך בהם מכשירים אף בעזרה, ולכן אותם משקים שנפלו מן העור על הבשר אין הם משקי בי מטבחיא ומכשירים מדרבנן. **פג. אלא** שבדברי שלמה (נמוק׳ סס) הקשה, שהרי כיון שתלושים לא מכשירים מדאורייתא רק מדרבנן ממילא מה שאמר רבי יוסי ברבי חנינא שאין מכשירים מדבר גם על מים תלושים, ואם מים תלושים מכשירים מדאורייתא אם כן רבי יוסי ברבי חנינא לא דיבר רק על דם. **פד. וכן** כתבו בשלמי תודה וביד דוד (נמוק׳ סס) [וכן נתבאר סברא זו בגור אריה לעיל]. וביאר השלמי תודה (סס) ששמואל העמיד בהעביר בנהר ולא על ידי תלושים, משום שרצה למצוא הכשר דאורייתא, אבל בהכשר דרבנן אפילו תלושים מכשירים שזה לא נחשב משקי בי מטבחיא. וראה עוד שם. וראה בידי משה (סס) בביאור כוונת קושיית המהרש״א. וראה עוד ביד יהודה (נמוק׳ סס) מה שהאריך בדברי המהרש״א. **פה. אלא** שכתב, שדבריו גם צריך עיון לפי שבחייה המים לא הכשירו, ובמותה כבר המים תלושים. וכמו שהקשינו לעיל בהערות [בענין ׳באיזה אופן העור מוכשר׳] על תוספות. וראה מה שנתבאר שם. **פו. השׁ״ך** (יו״ד סי׳ נט ס״ק נג) פירש בדברי הגמרא בביצה, שהטעם שמשקים את הבהמה קודם השחיטה הוא משום סירכות שבריאה, שהן מתנתקות על ידי ההשקאה [אולם רש״י בביצה (סס ד״ה מסוס) כתב שמשקים כדי שתהא נוחה להפשיטה שהוא נדבק יותר מדאי בבשר, אמנם ברמב״ם בפירוש המשניות (ביצה פ״ב מ״ו) מבואר כהש״ך], והביא מדברי הכל בו (סי׳ קמ) שכתב שקבלה היא מאת זובחי הזבח הבקיאים שבהמה שלא הושקתה במים קודם לשחיטה כולה מלאה סירכות דקות

א. בעונג יום טוב (סו"ס, סוף סי' נ) כתב, שגם לדעת הרמב"ם אפשר למצוא הכשר אפילו היכן שאין ממון בעלים, והיינו במשקה שהיה מתחילתו לרצון שמכשיר אף שלא ניחא לבעלים בשעת נפילה על האוכלין[פט]. וכן כתב הרמב"ם (טומאת מוכלין פ"י הט"ו) 'הואיל ודם קדשים אינו מכשיר, קדשים שנשחטו בעזרה לא הוכשרו בדם שחיטה ואין לבשר קדשים הכשר אלא במשקים שיפלו על הבשר חוץ ממשקה בית המטבחים'. וכתב עוד (שם הי"ז) 'פרת קדשים שהעבירה בנהר ושחטה ועדיין משקה טופח עליה הרי זה מוכשרת', הרי שכתב שיש הכשר בבשר קדשים במשקים שנפלו על הבשר חוץ לעזרה, ולדברי הקצות החושן לא מצינו שיפלו על הבשר חוץ לעזרה ויכשירו שהרי כשהבשר הוא חוץ לעזרה כבר אינו ממון בעלים ואין רצון בעלים. אלא ודאי שמצינו במשקים שהיו תחילה לרצון שלא צריך סופו לרצון[צ].

ב. האחרונים[צא] יישבו את דברי הרמב"ם, שמה שצריך ניחותא של בעלים הוא דווקא במקום שניתנו המשקים מאליהם, שכיון שנעשה מעצמו צריך דווקא רצון בעלים, אבל אם ניתן המשקה בידים מועיל אף רצון הנותן אפילו שאינו בעלים[צב].

ג. בבית יצחק (סו"ס, יו"ד סי' ו סוף ס) ביאר, שהכשר של בעלים מועיל בכל הקדשים כי כיון שהוא קנה אותם לכפרה נחשב כשלו. וכן מוכח סברא זו בחולין (שם.)[צג].

ד. בכתב סופר (סו"ס, חו"מ סוף סי' כח) יישב, שכל מה שצריך דעת בעלים הוא רק אם דעת הבעלים מתנגדת ולא נוח להם, אין אחר יכול להכשיר את הפירות או לפסול את הפרה במחשבה שלו ורצונו, אבל אם אין דעת בעלים מתנגדת לכולי עלמא מועילה מחשבתו, ולפי זה בקדשים שאין בעלים, מי שמעבירה בנהר מכשירה, ומכל שכן אם יש בו תועלת להקדש כגון משום סירכות או תועלת לבעלים משום עור ובשר, וגם אם קדשים קלים לאו ממון בעלים מועיל מחשבת המעביר כיון שאין דעת בעלים מתנגדת.

ה. באמבוהא דספרי (ספרי זוטא, פרי נשא סוף גג ד"ה וכעיקר) כתב שהרמב"ם לומד כשיטת **הרשב"ם** (ב"ב נ. ד"ה לפ) שמה שצריך לרצון הבעלים הוא רק במים, אבל שאר משקים החשובים מכשירים גם שלא לרצון, ואם כן שייך בקדשי קדשים הכשר בשאר משקים[צד].

ו. בשואל ומשיב (סו"ס מהדו"ק, מ"מ סי' נד, נקופו) כתב, שגזבר הקדש נחשב בעלים של הקדש, כמבואר בחגיגה (יא.) באבני בנין המסורות לגזברי[צה]. ולכן גם בקדשי קדשים מכשיר כיון שיש להם בעלים.

ז. בשי למורא (נכורות כז. קונטי לסיפי ליקה ענף כה) כתב, שמשקים טמאים מטמאים שלא בהכשר ובלא רצון בעלים אם כן אפשר שהוכשר הבשר במשקים טמאים[צו].

ח. באמרי בינה (דיני פסח סוף סי' ג) ביאר על פי דברי **המהר"י קורקוס** (ניכורים פ"ו ה"ד) שמעשר שני אף שממון גבוה הוא מכל מקום הואיל ויש לו היתר אכילה בירושלים נקרא 'לכם' ויוצאים ידי חובת מצה. כמו כן לכולי עלמא בקדשים קלים נחשב ממון בעלים לענין זה שיקבל הכשר[צז].

ט. באחרונים[צח] כתבו, שגם לשיטת הרמב"ם מה שצריך ניחותא של הבעלים הוא רק היכן שיש לו בעלים, משא"כ בדבר שאין לו בעלים מספיק בניחותא של העושה[צט].

י. באמרי הצבי (ב"ק יג: תוס' ג-ג) כתב, שגם לשיטת הרמב"ם שצריך דווקא רצון בעלים מכל מקום אם הוכשר אצל הבעלים ומכרו הבעלים לאחר בודאי שחל ההכשר שמתחילה. ואם כן יש לומר שמה שאמרה הגמרא כגון שהעבירה בנהר, היינו שכבר העבירה בנהר בעודה חולין ואחר כך הקדישה לזבחי שלמים, ואם כן חל ההכשר אחר כך כשנשחטה אף שעתה הוא ממון גבוה, וגם בקדשי קדשים הדין כן אם העבירה בנהר בעודה חולין ואחר כך הקדישה לחטאת אם המשקה טופח לאחר שחיטה חל אז ההכשר[ק].

יא. בזרע אברהם (לופטנזיר, מילואים סי' מג תוס' כח) כתב שעל העור של הבהמה ודאי מועיל הכשר שזה כשלו, ולכולי עלמא יש שומר להכשר כדברי **תוספות** (ד"ה ונטעמ), ואם כן אין מזה ראיה שהלכה כרבי יוסי הגלילי[קא].

יב. בכוכב מיעקב (מכתירין פ"ג מ"ג) יישב על פי המשנה (שם) שהיכן שההכשר והטומאה באים כאחד לא צריך ניחא ליה, ואם כן מדובר שהמחט הטמאה היה בה מחיים בפרה, אך מחיים אי אפשר לקבל טומאה והכשר, ותיכף בשעת שחיטה באו ההכשר והטומאה כאחד ובזה לא צריך דעתו[קב].

יג. בחזון איש (מכתירין סי' ג תוס' יג) כתב, שלרמב"ם אם הוא שומר את האוכלין ומוטל עליו תיקונם מועיל רצונו, וכן אפוטרופוס של יתומים וגזבר של הקדש רצונם רצון, והביא ראיה מהגמרא כאן בפרה של זבחי שלמים שהעבירה בנהר שהבשר מוכשר על אף שהוא לא הבעלים[קג].

קושיות האחרונים על דברי קצות החושן

שם. האחרונים הרבו להקשות על דברי הקצות החושן שהיכן שאין בעלים לא מועיל הכשר:

א. המנחת חינוך (מצוה קפ תוס' ו) הקשה, ממה ששנינו בסוכה (לד:) שאין ליטול אתרוג של מעשר שני, ולדעה אחת בגמרא שם הוא משום שמכשירו לקבל טומאה[קד]. והרי מעשר שני ממון גבוה הוא ואיך מועיל לו הכשר זה[קה]. והוסיף, שאף שמחלוקת תנאים היא (שם לה.) שלרבי מאיר מעשר שני ממון גבוה הוא, הגלילי אין קדשים קלים נחשבים לממון בעלים אלא מחיים, אבל לאחר שחיטה הם ממון גבוה, והחיות עתידים באכילת בשרם משולחן גבוה [כן הוא לשיטת רש"י בבבא קמא (יב: ד"ה אבל) אבל לשיטת תוספות (שם ד"ה ומתיב) מודה רבי יוסי רק בחלק הכהנים, אבל חלק הבעלים הוא ממון בעלים לאחר שחיטה. עונג יום טוב (סו"ס, סוף סי' נב)], נמצא שלאחר שחיטה שוב אין שייך בהם הכשר לדברי הכל, שכן כבר אין להם בעלים שירצה בנתינת המים, על כן הוצרכה הגמרא להעמיד שבאו מים על הבהמה בחייה בעודה ממון בעלים. והוסיף, שאפילו שבין כך לא הוכשר הבשר קודם שחיטה שהרי בעלי חיים אינם מקבלים טומאה, מכל מקום עדיין המשקה טופח עליהם לאחר שחיטה קודם גמר עבודות הקרבן, ועד גמר העבודות ממון בעלים הם כדברי רש"י בבבא קמא (עז. ד"ה דר' יוסי). **וראה בקהלות יעקב** (ב"מ סוף סי' נ). **פט. וכתב** שכן דעת רש"י (חולין טז. ד"ה לענין). **צ. כעין** זה יישב באמרי הצבי (ב"ק יג: תוס' נב) על פי דברי האבני מילואים (שו"ת, סי' כ) שהביא בשם תשובת גינת ורדים (גן המלך סי' קלו) שבענין הכשר פירות מוכח מכמה משניות במכשירין שצריך דווקא שיהיה נוח לבעלים בהכשר מים שבאו עליהם ושמח בהם, ומשמע שאם אין לו שמחה אפילו שאינו מיצר שאין לו הפסד בהכשר זה אינו מוכשר לקבל טומאה. והקשה על זה מדברי הגמרא בסוכה (לה:) שאתרוג של תרומה לא יטול מפני שמכשיר את התרומה, והרי לא נוח לו שיפול מן המים שבאגודת הלולב על האתרוג ואיך הוכשר האתרוג בזה. ותירץ, שכיון שכל משקה שתחילתו לרצון אפילו שאין סופו לרצון מכשיר, אם כן כיון שנוח לו שיגיע לאגודה מים, ואחר כך נגעו אותם המים באתרוג אפילו שאינו לרצון הרי זה מכשיר כיון שתחילתו לרצון. ולפי זה כיון שבשעת תלישת המים מן המחובר צריך שיהיה לצורך להשתמש בו דבר תלוש שזה נקרא לרצונו, אם כן אם העבירה לפרה בנהר הרי המים שעל גופה ראויים להכשיר ואם אחר כך נפלו על האוכלין שלא לרצון גם כן הוכשרו האוכלין לקבל טומאה. וראה שם מה שדן בזה. **צא. כתר** (עומאת מוכלין פי"ב ה"ח), **כלי חמדה** (פרי שמיני, עמ' 68 ד"ה עוד), **אבי הנחל** (דרוש לג סוד"ה ומ"כ), **ברכת משה** (יו"ד רים סי' כד), **פרדס יוסף** (פרי שמיני יא לד), **וקהלות יעקב** (ב"מ סי' ל ד"ה ומ"מ). **צב. והאחרונים** [הנ"ל] כתבו כן על פי תוספות בגיטין (נג. ד"ה העושה) ובבבא קמא (נח. סוד"ה הא) **ובבבא מציעא** (ל. ד"ה מקף). עיי"ש. **וראה בכלי חמדה** (פרי שמיני, עמ' 68 ד"ה עוד) מה שדן בזה. **וראה גם** בשירי טהרה (מכתירין פ"ג מ"ג). **צג. וכן** ביארו במכתבי תורה (מכתב רפד, נקופו) **בזרע אברהם** (מילואים, סי' מג תוס' כח) **ובמשיב נפש** (ד"ה הא). **וראה עוד בכלי חמדה** (פרי שמיני, עמ' לה. ד"ה עוד) מה שדן בזה. **צד. כתב** זה ליישב את דברי הפנים יפות (פרי נשא ד"ה והכיל) שמשום זה מנחת סוטה לא טעונה שמן, שיש לחוש שמא תהיה טמאה במת וכשיתן הכהן את מנחתה על כפה תטמא את המנחה ולא יבדקוה המים, ולכך הוצרך ליקח קמח שלא הוכשר ולא היה עליו שמן שלא יוכשר. והקשה שלפי דברי הקצות החושן בקדשי קדשים לא שייך הכשר, ולדברי הרמב"ם צריך רצון בעלים, ואם כן במנחת סוטה שהיא קדשי קדשים לא שייך בה הכשר כלל וכלל. ותירץ, על פי מה שנתבאר שהרמב"ם סובר שבמשקים לא צריך רצון בעלים אלא במים, אם כן בהכשר מים אין לחשוש שהרי הוא קדשי קדשים ואין בעלים ועל כן מותר לגבל במים, משא"כ שמן אסור ליתן במנחת סוטה, שבשמן לא צריך לרצון להכשיר. **צה. והאריך** בזה באתוון דאורייתא (כללי ג ד"ה ופ"ע). **צו. וכתב,** שקשה על הגמרא בחולין (לו:) מה הקשתה במה הוכשר הבשר, נאמר שהוכשר במים טמאים. ותירץ, לפי שהגמרא שם מדברת על הפסוק 'והבשר אשר יגע בכל טמא', וזה מורה שמדובר בכל מיני טומאה, ובאופן זה אי אפשר למצוא כי אם בנגע במשקים טמאים לחוד ואין זה בכל טמא. ועל הגמרא כאן לא קשה שמא נטמא על ידי משקים, שהרי כתוב על מחט שנמצא בבשר, ומדובר שנטמא הבשר על ידי מחט, ולכן הקשתה הגמרא במה הוכשר הבשר. וראה עוד בסמוך [בקושיות האחרונים על הקצות החושן] מהכלי חמדה. **צז. וכן** כתב בראש אפרים (יו"ד סי' לט שפת תמת ס"ק לג) שכיון שיש לו בפרה היתר אכילה מה בכך שזוכה משולחן גבוה, מכל מקום מועיל לו ההכשר לעשותו אוכל לקבל טומאה, לכן בשלמים לפי רבנן או בשאר קדשים אם היו הכהנים מתעסקים בו להעבירו בנהר מועיל ההכשר. **וכן** ביאר בדבר שמואל (ד"ה ונמצא). **וכעין** זה ביאר בזרע אברהם (מילואים, סי' מג) שהענין שאינו מכשיר שלא לרצון משום שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, לפי זה שותף יכול להכשיר, אם כן קדשים קלים שיש לבעלים שותפות יכול לאסור. **וראה** מה שדן בזה. **וכן** ביארו בתקנת עזרא (מהדו"ת מעילה ריש פרק שני ד"ה ודע) **ובפתחי שערים** (מג"ד טשענסטחוב, ד"ה קלמר). **צח. אמרי** הצבי (ב"ק יג: תוס' נב), **כלי חמדה** (פרי שמיני עמ' 66), **אחיעזר** (שו"ת, יו"ד סי' ג תוס' ג), **ופרדס יוסף** (פרי שמיני יג לד ד"ה ובעיקר). **צט. וכעין** זה כתב בשואל ומשיב (שו"ת מהדו"ק, מ"מ סי' נד) **שסגי בניחותא של** העושה שהעבירו בנהר יפה. **וכן** כתב במשיב נפש (ד"ה הנה). **וכן** כתב בדבר שמואל (ד"ה תמנס) בדעת רש"י שאין צריך ניחותא של בעלים אלא ניחותא של עושה מעשה ההכשר. עיי"ש. **וראה** כעין זה באליה רבה (מכתירין פ"ה מ"ג) על המשנה (שם) שאם אחד דחה את חבירו למים כמשחק עמו, הרי זה ב'כי יותן', ואפילו שהוא לא חשב על המים שעליו, מכל מקום על ידי מעשה יכול להכשיר אפילו פירות חבירו והוא הדין להחשיב המים שעל חבירו. **וכעין** זה ביאר בהעמק שאלה (על השאילתות, פרי נא שאילתא מד תוס' ה) שדעת הרמב"ם שרק גזלן אינו יכול נגד רצון הבעלים, אבל בהקדש והפקר יכול מי שעושה אותם לחשוב בהם. **וראה** בכלי חמדה (שם) מה שדן בזה. **ק. אלא** שכתב שלשון הגמרא 'שהיתה לו פרה של זבחי שלמים והעבירה בנהר' משמע שהיתה קדושה קודם שהעבירה בנהר. **וכן** הוא לשון הרמב"ם (טומאת מוכלין פ"י הי"ז) 'פרת קדשים שהעבירה בנהר'. **קא. וכן** כתב בנועם ירושלמי (על הירושלמי, עירובין פ"ג ה"ז ד"ה רבי יוחנן). **אמנם ראה** דבר שמואל (ד"ה ונראה). **קב. וכן** יישב באור טהרה (מוסגריונא, תוס' ח). **אלא שביאר,** שטומאה והכשר באים כאחד בקדשים יתכן רק באופן שנטמא באב הטומאה, והיינו ממשקה זב וזבה שהן אב הטומאה והבשר הוא ראשון לטומאה מן התורה שהרי הטומאה וההכשר באים כאחת. **אמנם** בשר קדשים שנטמא בולד הטומאה אי אפשר למצוא כלל טומאה דאורייתא, שכיון שאין להם בעלים אין הכשר, שבמשקה ראשון אי אפשר לומר שהכשר וטומאה באים כאחד כיון שטומאת משקים לטמא אחרים אינה אלא מדרבנן לדעת כמה תנאים. ועוד, שלטומאה דרבנן לא צריך הכשר בקדשים, שנטמא מדרבנן מדין חיבת הקודש למ"ד שחיבת הקודש אינו אלא מדרבנן. **קג. כעין** זה ביאר בקהלות יעקב (ב"מ סי' ג) שגם לרמב"ם אין צריך בעלים ממש אלא מספיק ניחותא של אדם זה שהדבר מיוחד לו והוא שליט עליו להשתמש בו שאז הדבר ברשותו ומועיל דעתו. **והביא** ראיה לזה מהגמרא בכריתות (יג.) שחלב אשה דינו כאוכל ולא כמשקה וצריך הכשר, ומכל מקום הוא מקבל טומאה מפני שהוכשר בטיפה המלוכלכת על פי הדד ואפילו בסתם אומרים שניחא ליה משום שדעתו של תינוק קרובה לגבי חלב. **ולכאורה,** הרי אין התינוק בעלים של החלב כלל ואינו ממון של התינוק ומכל מקום מועיל ניחותא שלו, ועל כרחך משום שכיון שעל כל פנים החלב מיוחד ועומד בשבילו מועיל ניחותא שלו, ולא בא הרמב"ם להוציא אלא ניחותא של איש זר שאין לו שייכות לאותו דבר שבזה אומרים שדעתו לא מעלה ולא מורידה. **ועיין** עוד באבי עזרי (חופל ומזיק פ"ז ה"ד) שכתב מעין זה. **קד. שכן** היו שורים את אגודת הלולב במים ובשעת הנטילה נוגע בהם האתרוג ומוכשר על ידי מים אלו לקבלת טומאה. **רש"י** (שם ד"ה שמכשירה). **קה. וכן** הקשה בהעמק שאלה (שאילתות פרשת נא שאילתא מד תוס' ה).

אהה19/06/2018

ולחכמים ממון בעלים הוא, מכל מקום קשה שכן מבואר שם לשיטה אחת שהמשנה שנויה אף בשיטת רבי מאיר. עוד הקשה, שלפי דברי הקצות החושן נמצא שפסקי הרמב"ם סותרים זה את זה, שהרי פסק בהלכות מעשר שני (פ"ג ה"ז) כרבי מאיר שמעשר שני ממון גבוה, ועם זה פסק בהלכות לולב (פ"ח ה"ג) שאין נוטלים אתרוג של מעשר שני מפני שמכשירו. **ובאמרי הצבי** (ז"ק יג: אות נג) ביאר, שאם נאמר שבדבר שאין לו בעלים מועיל הכשר של העושה, אם כן כיון שמעשר שני ממון גבוה הוא חל ההכשר של כל אדם[קי]. **ובזרע אברהם** (מידושים, סי' מא) תירץ, שבאתרוג מעשר שני קרא לה שם חוץ מקליפתה החיצונה, ומועיל ההכשר לענין הקליפה, ושוב גם האתרוג הוכשר מטעם שומר. **ובאמרי בינה** (דיני פסח סוף סי' ג) תירץ על פי דברי **המהר"י קורקוס** (הוספות לעיל), שמעשר שני על אף שהוא ממון גבוה כיון שיש היתר אכילה נחשב 'עריסותיכם', אם כן נחשב כבעלים ומועיל הכשר[קי]. **ובאחרונים**[קיא] יישבו שבנתינה בידים צריך רק ניחותא של הנותן ולא צריך ניחותא של הבעלים, לכן במעשר שני אף שממון גבוה הוא ואין בעלים, שייך הכשר מים[קיב].

ב. באחרונים[קי] הקשו, שהרמב"ם (טומאת אוכלין פ"י ה"ז) הביא את דברי שמואל שההכשר נעשה על ידי שהעבירו את בהמת הקדשים בנהר, ולא הזכיר שזהו בפרת שלמים בדווקא ומשמע שהוא הדין לפרת קדשי קדשים[קיא]. **והכלי חמדה** (פר' שמיני אות טו) יישב, על פי מה שפסק הרמב"ם (טומאת אוכלין פ"ג ה"ג) שמשקים טמאים שנפלו על האוכל לא צריכים הכשר בעלים כיון שהכשר וטומאה באים כאחת, אם כן בלאו הכי ניתן למצוא הכשר אפילו בקדשי קדשים על ידי משקים טמאים. **ובתוספות** (ד"ה ונטעת) כתבו, ששמואל נקט 'העבירה בנהר' משום שסובר שתלושים אינם מכשירים. ואם כן מוכרח היה שמואל לומר זבחי שלמים דווקא שיש להם בעלים, שאם קדשי קדשים איך הוכשרו, שאין לומר על ידי משקים טמאים, כיון שעל כרחך צריך שיוכשרו במחוברים, ובמחוברים לא מצינו מים טמאים. ומעתה יש לומר, שזה דווקא שמואל לשיטתו שסובר שתלושים אינם מכשירים, משא"כ הרמב"ם (טומאת אוכלין פ"ג ה"ח) שפסק שתלושים מכשירים, אם כן מצינו הכשר על ידי משקים טמאים שלא צריך רצון בעלים, לכן הרמב"ם כתב פרת קדשים בסתם[קיב]. אלא שהקשה, שאפילו שהרמב"ם מודה שהכשר על ידי משקים טמאים לא צריך רצון בעלים כיון שהכשר וטומאה באים כאחת, מכל מקום אם נאמר שטומאת משקים לטמא אחרים דרבנן אינו מכשיר אלא מדרבנן כיון שמן התורה לא נטמא כלל. אם כן לא שייך לומר שהכשר וטומאה באים כאחת, ואם כן מן התורה לא הוכשר עוד, ואם כן אינו מקבל טומאה מן התורה. וכיון ששמואל סובר לעיל (טו.) שטומאת משקים לטמא אחרים דרבנן אם כן לא מועיל הכשר על ידי משקים טמאים כיון שכאן דיברה הגמרא לענין טומאה דאורייתא, והרמב"ם (מטמאי משכב ומושב פי"ז ה"ח) פסק שטומאת משקים לטמא אחרים מדרבנן, ואם כן איך מצינו הכשר בקדשי קדשים אם צריך רצון בעלים בהכשר. ותירץ על פי דברי הצל"ח (אות סט), שאפילו שהרמב"ם סובר שמשקים לטמא אחרים אינו מן התורה זהו דווקא בחולין, אבל בקדשים מטמאים משקים טמאים מן התורה, כיון שהמשקים לגבי טומאת עצמן דאורייתא, אם כן שוב נחשב והבשר אשר יגע 'בכל טמא'. ושמואל לשיטתו שטומאת משקים לטמא אחרים אף לקדשים לאו דאורייתא, מוכרח לומר זבחי שלמים דווקא. אבל הרמב"ם שפוסק שמשקים טמאים מטמאים קדשים מן התורה אם כן מצינו הכשר על ידי משקים טמאים[קיג].

ג. בבית יצחק (שו"ת, יו"ד סי' ו אות ה, נפוגרייס) הקשה מצריד של מנחות שיש חלק מהקמח שלא נכנס בו שמן וריש לקיש הסתפק האם מונים בו ראשון ושני, והרי צריד הוא קדשי קדשים, ואם כן איך מועיל בו הכשר השמן הלא אף שהוא ניתן עליו מרצון המקריב מכל מקום אין כאן דעת בעלים. ותירץ, שכיון שעל כרחך צריך ליתן שמן למנחה על כן מכשיר גם בקדשי גבוה. **ובאבי הנחל** (סי' לח ד"ה ויוצן) תירץ, שאם לא היה צריד היה נטמא השמן כיון שהוא משקה והיה מטמא את המנחה, ולא שייך להסתפק אם מונים בו ראשון ושני, ולכן הסתפק בצריד של מנחות אם מונים בו ראשון ושני. עוד כתב (ד"ה ופ"כ) על פי דבריו לעילקיד שכיון שהוא בידים לא צריך דעת בעלים. **ובקהילות יעקב** (ז"מ

קו. **וראה** שם עוד בדבריו. ובקהלות יעקב ביאר על פי דבריו לעיל [בהערות] שגם לרמב"ם אין צריך בעלים ממש אלא מספיק בניחותא של אדם זה שהדבר מיוחד לו והוא שליט עליו להשתמש בו, אם כן גם במעשר שני אפילו הוא ממון גבוה מכל מקום הרי זכות אכילתו היא לבעלים לכן מועיל ניחותא שלו. קז. **וכך** יישב בברכת משה (שמקצת, יו"ד סי' כד) באופן ראשון. וראה כעין סברא זו בתורת זרעים (מעשר שני פ"ד מ"ח) בשם הגר"ח, שמעשר שני הוא ברשות הבעלים ככל ממון דעלמא, ומה שיש לו דין ממון גבוה אינו אלא משום דיני קדושה שבו והיינו מצד מה שניתן רק למצוותו לאכול בירושלים ולא לעשות בו שאר חפציו מחמת קדושתו משום זה גופא נידון כממון גבוה. קח. **כתר** המלך (טומאת אוכלין פי"ב ה"ח), ברכת משה (יו"ד רים סי' כד), וקהלות יעקב (ב"מ סי' ל ד"ה ומזה). קט. **על** פי היסוד שכתבו לעיל שרק היכן שנפלו המים מאליהם צריך ניחותא של הבעלים ולא כשניתנו בידים. קי. **כתר** המלך (שם), ובית יצחק (שו"ת, יו"ד סי' ו אות ה). קיא. **כעין** זה הקשה בכלי חמדה (פר' שמיני אות טו) שהרמב"ם בא לשנות לשון הגמרא שלא כדרכו תמיד, כדי לשלול שלא נאמר שזבחי שלמים דווקא. אלא שבקונטרס זכור לאברהם (סי' יג אות ג, נד' נפוץ דנמי מליעזר מ"ב) כתב שאין פרת קדשים רק בשלמים, ועל כרחך כוונת הרמב"ם פרת קדשים לשלמים [והעירו ששייך בפרת מעשר בהמה, שנוהג גם בבקר. אלא שבב"ק (יג.) מבואר שיש מ"ד שסובר שגם זה הוי ממון בעלים]. וראה עוד שם מה שהאריך בדברי הקצות החושן. קיב. **ואפילו** שהרמב"ם נקט 'והעבירה

סי' ג) תירץ, שמכיון שנתינת השמן היא משום ציווי התורה נחשבת נתינה זו כמרצון הבעלים שהרי מאחר שהמנחה היא ממון גבוה הרי יש כאן דעת שכינה, ודברי הקצות החושן אינם אלא לענין הכשר על ידי משקה שלא ציותה התורה לעשות, כמו פרה של זבחי שלמים שהעבירה בנהר שאין בזה מצוה רק ניחותא של בעל הקרבן[קטו].

ד. בכלי חמדה (פר' קדמ יז ד אות ג) הקשה, ממה שהגמרא מקשה בתחילה האי בשר דאיתכשר במאי, אם הוכשר בדם הרי דם קדשים אינו מכשיר, ומבואר שאם היה דם קדשים מכשיר היה מובן שהבשר הוכשר בדם. וקשה, הרי אין לו בעלים ואיך הוכשר. ואפילו אם נאמר כיון שדם שחיטה הוא על פי ציווי ה' יתברך לשחוט הקרבן זה בגדר רצון גבוה כיון שדם זה נוטף על בית השחיטה על פי מצות גבוה[קטז], מכל מקום מה יענה על מה שהגמרא ניסתה עוד לומר שהבשר הוכשר במשקי בי מטבחיא, ומבואר שאם משקי בי מטבחיא מכשירים היה ברור למה הוכשר ואפילו שאין בעלים, ולא היה צריך לומר שמדובר בזבחי שלמים[קיז].

ה. באחיעזר (שו"ת, יו"ד סי' ס אות ג) הקשה מהמבואר בזבחים (קמ.) שלשיטה אחת חטאת אהרן של שמיני למילואים נשרפה מפני טומאה, ואף שהיתה קדשי קדשים. ומוכח מזה, שאף בקדשי קדשים שייך הכשר משקים. והביא שיש מתרצים, שאפשר באופן שנפלו על הבשר משקים טמאים שבאופן כזה אין האוכל צריך רצון בעלים בהכשרו כמבואר ברמב"ם (טומאת אוכלין פ"ג ה"ג)[קיח].

ו. באור הישר (ד"ה ולע"ד) הקשה מדברי רש"י (ז"ק יג: ד"ה מחייס) שמה שקדשים קלים הם ממון בעלים הוא משום שיש אחריות עליו, ורש"י עצמו בחולין (קלט. ד"ה דמיתסר) כתב שהסתלקות האחריות הוא משהביאו לעזרה, ולדברי תוספות (שם כג: ד"ה והניח) הוא משמסרו ליד כהן[קיט]. ועל כל פנים בשעת שחיטה נסתלקה אחריותו ואין לו בעלים. ואם כן קשה איך יש הכשר בשחיטה[קכ].

ז. בחידושי בן אריה (ח"מ סי' יח אות טו בהגה"ה) הקשה, מנין לו שדין הכשר תלוי בדין ממון, הרי בפשוטו משמע שדין הכשר נוגע לדין בעלים, והמחלוקת של רבי יוסי הגלילי ורבנן אם קדשים קלים הוא ממון בעלים, היינו אם דין ממון יש לבעלים בהם, אבל כולם מודים שיש לבעלים על הקדשים קלים שם בעלים על החפץ, ואפילו בקדשי קדשים יש לבעלים שם בעלים על הקדשים לענין מחשבת שלא לשם בעלים. ולכן גם דין הכשר תלוי רק בשם בעלים ולא בדין ממון.

ח. בבד קדש (ח"מ סי' ס) הקשה לפי דברי המנחת חינוך (מצוה קמה אות ו) בדעת הרמב"ם[קכא] שאף עצים ולבונה צריכים הכשר מים, איך מועיל להם הכשר הרי ממון גבוה הוא ולא יתכן שיוכשרו לרצון הבעלים. ויישב שכדי להחשיב את העצים ולבונה או פרת הקדשים לאוכל מועילה חיבת הקודש מן התורה אף בלא מים ואינם צריכים הכשר מים אלא כדי שתוכל הטומאה לחול עליהם. ויתכן, שכל מה שצריך ההכשר להיות לרצון הבעלים הוא רק לצורך גמר שם אוכל, אבל כדי שתחול הטומאה די אף הכשר שאינו לרצון הבעלים. עיי"ש.

ביאור נוסף במה שנקטה הגמרא דווקא שלמים

שם. בשי למורא (נכורות כו. קונט' רסיסי לילה ענף כו) ביאר, מה שהגמרא נקטה דווקא פרה של זבחי שלמים, על פי המבואר בסוכה (לה.) שאתרוג של תרומה טהורה לא יטול משום שמכשירו לקבל טומאה. ולפי זה קשה, מדוע מותר להעביר פרה של זבחי שלמים בנהר, הרי על ידי זה מכשירה לקבל טומאה, ואם משום שבלאו הכי חיבת הקודש מכשירה, הרי ודאי שאין זה הכשר גמור כהכשר מים וכמבואר בגמרא שבחיבת הקודש לא מונים ראשון ושני. ובפרט אם נאמר שחיבת הקודש לא דאורייתא ועל ידי שמעבירה מכשירה לקבל טומאה מדאורייתא ולמנות בה גם ראשון ושני[קכב].

ותירץ, מאחר ששלמים נאכלים בכל העיר ולכל אדם בכל מאכל ואי אפשר בלא מליחה והדחה ובישול ויש הכשר הרבה, על כן לא אוסרים להעבירה בנהר, לפי שסוף סוף תהיה מוכשרת לקבל טומאה, ובשביל הקדמת הכשרה לשעה קלה לא חוששים. וכל זה בפרה של זבחי שלמים, משא"כ בהמת

בנהר' וזה כנראה מחוברים, ואם כן לא מצינו מים טמאים. אינו מוכרח, שיש לומר שהיה נהר על ידי שאיבה ששפכו לשם מים הרבה עד שנעשה נהר וזה דינו כתלושים. קיג. **אך** ראה שם שהאריך בגוף דברי הצל"ח בדעת הרמב"ם. קיד. **בענין** 'מדוע נקטה הגמרא דווקא פרת שלמים'. קטו. **ולפי** זה גם יישב קושיית האחיעזר מחטאת אהרן, שכיון שכל הכשר בקדשים שהוא ממצות התורה נחשב כרצון בעלים. אם כן יתכן שאף הכשר שאינו מצוה ממש אלא שהוא צורך הקרבן כגון שרחצה לנקותה מלכלוך שעליה נחשב כרצון הבעלים ויתכן שאף חטאת אהרן הוכשרה באופן זה. וראה שם עוד מה שיישב. קטז. **אלא** שכתב שיש לפקפק בזה שאין זה מצוה רק שיקבל כולו בכלי לזרקו על המזבח. קיז. **ועיין** שם עוד (אות ח) מה שהאריך בדברי הקצות החושן. קיח. **וראה** בכתר המלך (טומאת אוכלין פי"ב ה"ח) שגם הקשה מכמה מקומות שמצינו שקדשי קדשים יש להם הכשר. וכתב שאפשר לומר שבא עליהם ההכשר קודם שהוקדשו שבזמן שהיו חולין העבירם בנהר ואחר כך הקדיש ועדיין לאחר שחיטה היה משקה טופח. וכדברי האמרי הצבי [לעיל בענין 'מדוע נקטה הגמרא דווקא פרת שלמים']. אלא שעיין שם שדן בזה. וראה עוד במעיל שמואל (יוזלנין, ד"ה המ"ן). קיט. **וראה** במשנה למלך (מעשה הקרבנות פי"ד ה"ה) שדן בדבריהם. קכ. **אלא** שהאור הישר במעילה (יט. נרס"י ד"ה עד) הביא מדברי הרמב"ם (מעילה פ"ו ה"ח) שקדשים קלים הם ממון בעלים עד הזריקה. קכא. **הובא** לעיל [בדעת הרמב"ם בדין חיבת הקודש]. קכב. **וראה** מה שנתבאר

אהח19/06/2018

קדשי קדשים שנאכלת רק בעזרה, וכל מעשיה, ההדחה והבישול הכל הוא רק בעזרה, ומשקי בי מטבחיא אין מכשירים, אם כן אין להם הכשר מים אחרים כי אם על ידי שמעבירה בנהר, ואם כן ודאי יש לאסור להעבירה בנהר סמוך לשחיטה, ומשום כך נקטה הגמרא פרה של זבחי שלמים, ואף שבודאי איסור זה שמכשירה אינו אלא מדרבנן, מכל מקום רב יהודה אמר שמואל שהעמיד בפרה של זבחי שלמים לא בא לתרץ את הפסוק 'והבשר' אלא את המשנה של מחט שנמצאת בבשר, ואם כן יש לומר כיון שבהמות קדשי קדשים יש איסור להעבירם בנהר, לכן העמיד דווקא בפרה של זבחי שלמים[קכג].

כמה הוא משקה טופח

שם. בחידושי רבינו חיים הלוי (טומאת אוכלין פ"ו ה"ה ד"ה מלמ) כתב, שצריך שיהא טופח על מנת להטפיח, שלא מצינו בשום מקום שיעור טופח בלבד אלא בטופח על מנת להטפיח. ובפחות מטופח על מנת להטפיח לא חל עליו שם משקה לשום דבר שלכך אינו מכשיר לקבל טומאה[קכד].

מדוע לא אמר רב יהודה אמר שמואל שהוכשר בדם הסכין

שם. בארץ צבי (ח"ג נסופו, עמ"ס פסחים מוה ד) הביא להקשות, ממה שרב יהודה אמר שמואל אמר בזבחים (כה.) שדם סכין פסול לקבלה, אם כן למה רב יהודה חיפש עצה כגון שהיתה לו פרה של זבחי שלמים והעבירה בנהר, הרי לפי שיטתו בזבחים אפשר לפרה להיות מוכשרת בדם של סכין כי דם פסול הוא ונשפך כמים. והביא לתרץ, על פי דברי **התוספות** (שם מה: ד"ה הקומץ) שכתבו, שכיון שמתחילה כל טיפה וטיפה ראויה לזריקה נחשב כולה דם מתיר. וגם כאן כיון שכל טיפה ראויה לקבלת הדם בסכין, ולא להיות דם סכין שפסול, בגלל זה נקרא דם סכין זה דם קדשים[קכה].

הרי הפרש הוא משקי בי מטבחיא

וניהדר פרש וניטמייה לבשר. רש"י (ד"ה וניהדר) ביאר, שהגמרא הבינה שלפרש יש תורת משקה עליו שהרי בשעה זו השקה אותה. **ובחזון איש** (מכשירין סי' ד מוה ט) הקשה, הרי משקי בי מטבחיא דכן לטמא אחרים, ומדוע הפרש אין נחשב למשקי בי מטבחיא[קכו]. ותירץ, שלא נחשב משקי בי מטבחיא כיון שאין צורך בהם. עוד כתב, שהגמרא רוצה ליישב המשנה גם למ"ד משקים לטמא אחרים דאורייתא.

מדוע לא טמא הפרש מדין חיבת הקודש

אמר רב אדא בר אהבה בפרש עבה. רש"י (ד"ה נפרש) ביאר, שפרש עבה אין זה משקה. **ובאור לישרים** (ד"ה נפרש) הקשה, אם אנו אומרים שמועיל חיבת הקודש למנות ראשון ושני, אם כן שיחזור הפרש ויטמא הבשר.

הרי מדרבנן אוכל מטמא אוכל

שם. בזרעו של אברהם (ד"ה נפרש) הקשה, שמהגמרא משמע שכיון שפרש עבה הוא אוכל אם כן לא נטמא אוכל מאוכל. אלא שקשה, שהרי מדרבנן מקבל טומאה אוכל מאוכל. והביא לתרץ בשם צורבא מרבנן, שהגמרא הבינה שעדות זו מדבר בדין תורה, ולכן אין לתרץ שפרש מטמא מדרבנן. עוד תירץ, שכוונת הגמרא בפרש עבה היינו שלא נחשב לא אוכל ולא משקה ולא מטמא כלל[קכז].

האם הוא סרוח מאדם או מבהמה

רב אשי אמר אפילו תימא בפרש רכה משום דהוי משקה סרוח. שיטת **הרמב"ם** (טומאת אוכלין פ"ב ה"ד) שכל משקה שנסרח ונפסד ואינו ראוי לשתיית אדם אינו מקבל טומאה כדרך שאינו מכשיר. ושיטת **הראב"ד** (שם) שמשקים לעולם מקבלים טומאה הואיל וראויים היו מתחילה לאדם, ורק אם היו סרוחים מתחילתם, כגון פרש שבמעי בהמה טהורים אפילו אם הכלב מלקלק בהם. וכתב **החזון איש** (מכשירין סי' ד מוה ט) שלדעת הרמב"ם בגמרא כאן מדובר שהפרש סרוח גם מאדם לחוד, ושוב אינו מקבל טומאה. ואילו לראב"ד מדובר שהוא סרוח גם מבהמה[קכח]. או אפשר להעמיד לראב"ד שהוא סרוח רק לאדם, והגמרא היא כדברי רבי אליעזר בתורת כהנים (פרי שמיני פ"ח ה"ד) שגם משקה סרוח מאדם אינו מקבל טומאה[קכט].

רב אשי לשיטתו

שם. ביד דוד (ד"ה מפילו) כתב, שרב אשי הולך לשיטתו לעיל (יח.) שהעמיד בפרה ששתתה מי חטאת שבטלו במעיה לפי שזה משקה סרוח, ובודאי אין חילוק בין פרה ששתתה מי חטאת לפרש, והמי חטאת ששתתה הם גם פרש[קל].

האם רב אדא בר אהבה ורב אשי חולקים

שם. בלמטה יהודה (ד"ה מתר) כתב, **שמרש"י** (ד"ה נפרש) שביאר בדברי רב אדא שפרש עבה אינו משקה, משמע שרב אדא ורב אשי חולקים אם הפרש משקה הוא או אוכל, והיינו שלרב אשי שמעמיד בפרש רכה סובר שמשקה הוא, ולרב אדא שמעמיד בפרש עבה סובר שהוא אוכל ואינו עושה כיוצא בו. והקשה, הרי לעיל (יד.) אמר רב אדא שבקדשים עושה כיוצא בו. ותירץ שאפשר שפרש עבה אינו אוכל בכלל. אלא שמלשון רש"י שכתב שלאו משקה הוא לא משמע כן.

החזון איש (מכשירין סי' ד מוה ט) כתב שרב אדא לא חולק על רב אשי שפרש רכה לא נחשב סרוח, אלא רב אדא מעמיד בפשיטות שמדובר בפרש עבה.

מדוע מי רגלים חשובים תולדות המים

שם. המשנה במכשירין (פ"ו מ"ה) מונה תולדות למים לענין הכשר, וביניהם נמנו מי רגלים. **ובמשנה אחרונה** (שם) הקשה, שהרי אנן קיימא לן שמשקה סרוח אינו מקבל טומאה, אם כן מדוע כאן מכשירים המי רגלים. ותירץ, שרק מדאורייתא ממעטים משקה סרוח, אבל מדרבנן מקבלים טומאה. והטעם שגזרו רבנן במשקה סרוח, כמו שפירש **רש"י** (שבת יד. ד"ה עסקניות) לענין טומאת ידים, שלא משום שמא נגעו בידים חששו, אלא משום שידים עסקניות ונגעו במקום הטינופת, וכשיגעו אחר כך בתרומה היא נמאסת על אוכליה, כך גם במשקה סרוח גזרו עליו מטעם זה[קלא].

מהו הלימוד ששרץ מטמא משקים

תני תנא קמיה דרב ששת שרץ מטמא את המשקין. רש"י (ד"ה שרץ) כתב, שלומדים מקל וחומר מכלי, כמו שלמדנו לעיל (יח:) ומה משקים הבאים מחמת כלי מיטמאים, משקים הבאים מחמת שרץ לא כל שכן. **ובראש יוסף** (שרש"י שם) הקשה, שהגמרא לעיל היא בדברי רבי יוסי שאמר שלפי ר"ע שדורש 'יִטְמָא' 'יְטַמֵּא לטמא אחרים דורשים גם כן יטמא במשקים לטמא אחרים, הרי שהוא סובר ש'יטמא' היינו טומאה ממש ולא הכשר, ולכן עושים קל וחומר ומה כלי שנטמא משרץ מטמא משקה שרץ עצמו לא כל שכן. אבל מנין לומר גם קל וחומר בברייתא כאן, אולי הברייתא סוברת ש'יטמא' שכתוב במשקה היינו הכשר ולא טומאה. ותירץ, שמה שאמר רש"י 'כדלעיל' אין זה ממש כדלעיל, אלא שכיון שהתנא של הברייתא על כל פנים ב'יִטְמָא' שכתוב באוכלין סובר כר"ע לדרוש יְטַמֵּא, אם כן הרי למדנו לעיל (שם) מ'יטמא' שכתוב באוכל שאוכל שנטמא מכלי מטמא אחרים והיינו משקה, ולכן יש קל וחומר, ומה אוכל שנטמא מכלי שנטמא משרץ מטמא משקה, שרץ עצמו ודאי מטמא משקה. עוד כתב הראש יוסף, שיש לומר שהקל וחומר הוא ממה שדרשנו לעיל (יד.) גבי אוכלין הוא טמא ואין עושה כיוצא בו טמא, הרי שאין כיוצא בו מטמא, ואם כן אוכל שנגע בשרץ מטמא משקה כל שכן ששרץ עצמו מטמא משקה.

כיצד לומדים שהמשקים מטמאים כלי והכלי אוכלין

ומשקין מטמאין את הכלי וכלי מטמא את האוכלין. רש"י (ד"ה שרץ) ביאר, שמשקין שבאו מחמת השרץ מטמאים כלי, שלומדים ממה שכתוב (ויקרא יא לד) 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא', והיינו שהכלי נטמא מן המשקה. וזה לפי איך שדרש רבי יהודה לפני שחזר בו כמבואר לעיל (יח:), וסבר שמשקים מטמאים כלים מן התורה. ודרש עוד רבי יהודה 'יִטְמָא' שכתוב במשקה שמטמא כלי, גם יְטַמֵּא והיינו שחוזר כלי זה ומטמא את האוכלין, כמו שמצינו בפסוק

לעיל בהערות [בענין 'מדוע לא הקשו על הפסוק'] מהכלי חמדה. **קכג. ואפילו** שבגמרא בחולין (לו:) הובאה מימרא של שמואל בפרה של זבחי שלמים על הפסוק 'והבשר', מכל מקום עיקר המימרא של שמואל הוא על המשנה של מחט, ושם בחולין אומרת הגמרא 'כדאמר רב יהודה אמר שמואל', והיינו שהמימרא שלו היא כאן. **קכד. וראה** באגרות משה (או"ח, יו"ד ח"ג סי' ו, נקודת"ס) שנסתפק, אם לענין הכשר לקבל טומאה די בטופח בלבד או צריך טופח על מנת להטפיח. וכתב שלרש"י (ד"ה ועדיין) שכתב, שאי אפשר שלא יבואו המים מהעור לבשר, מוכרחים לומר שטופח לאו דווקא אלא צריך על מנת להטפיח. וכן משמע ברמב"ם בפירוש המשניות (מכשירין פ"ג מ"ה). **קכה. אלא** שסיים שקושיא זו היא באמת עצומה והתירוץ הוא דחוק. **קכו. וכתב** שאין לומר שנטמאו המים כבר בחוץ במעיה, שהרי בלוע בבהמה לא נטמא כמבואר בחולין (עא:). **קכז. ולפי** זה יישב את השיטה שהביא רש"י (לעיל יט. סוד"ה מ"נ) שר"ע סובר שאוכל מטמא אוכל, ואם כן קשה מה תירוץ הגמרא בפרש עבה, אם כוונת הגמרא שאין אוכל מטמא אוכל, הרי ר"ע סובר שטומאה עושה כיוצא בה. אלא על כרחך כוונת הגמרא שפרש אינו מטמא כלל, ולא רק מטעם שאינו אוכל. וראה עוד בסמוך [בענין 'האם רב אדא בר אהבה ורב אשי חולקים'] מהלמטה יהודה. **קכח. וכתב,** שאפילו שלעיל (יח.) סובר תנא קמא בפרה ששתתה מי חטאת שבשרה טמא ולא נחשב משקה סרוח, כאן כשהפרש מקיף את המחט ואין המחט נוגעת במים ששתתה אלא בפרש, טהור. **קכט. אלא** שכתב, שדחוק לומר שהגמרא העמידה דלא כהלכתא, שהרי הלכה כמו אמרו לו שחולקים על רבי אליעזר וסוברים אין משקים יוצאים לא על ידי פרה ולא על ידי עופות. **קל. והביא,** שהרמב"ם (טומאת אוכלין פ"י ה"ז) כתב בסתם 'נמצא בפרש הכל טהור', ומזה שלא חילק משמע אפילו בפרש רכה, ונמצא שפסק כרב אשי. וצדק הכסף משנה שכתב (פרה פט"ו ה"ז) גבי פרה שהרמב"ם (שם) פסק כרב אשי. **קלא. אלא** שכתב, שצריך עיון שלא מצינו לאחד מן המחברים שיכתוב שמשקה סרוח יש בו טומאה מדברי סופרים, ומה שידים מקבלים טומאה מדרבנן משום שמצוי שעסקניות הן. וראה עוד בחזון איש (מכשירין סי' ד מוה ט ד"ה ויש).

שכלי מטמא אוכל כמו שכתוב (שם שם נג) 'כל אשר בתוכו יטמא מכל האוכל', שמשמע שנטמא האוכל מאויר כלי חרס. וביאר **הראש יוסף** (נרש"י שם) שלפי רש"י שבהוה אמינא אחזה הגמרא שהברייתא הולכת לפי דעת רבי יהודה לפני שחזר בו, על כרחך פירוש הפסוק 'כל משקה אשר ישתה בכל כלי', היינו שכל משקה שנגע בשרץ שנגע אותו משקה בכל כלי יטמא הכלי, ודורשים 'יִטְמָא' יְטַמֵּא, שהכלי יטמא אחרים והיינו אוכל. אלא שלפי זה תמה על מה שכתב רש"י בתחילה שלומדים ששרץ מטמא משקה מקל וחומר, הרי לרבי יהודה כתוב בפסוק שמשקה נטמא ממגע שרץ[קלב]. ותירץ, שעל כרחך צריך לומר שמה שכתב רש"י מקל וחומר היינו לפי מסקנת הגמרא שגוז משקין דרישא, והברייתא כרבי עקיבא ולא כרבי יהודה, ואם כן אין פסוק מפורש שמשקה נטמא ממגע שרץ וטומאתו נלמדת מק"ו מכלי[קלג].

19/06/2018 אוהח

בבן משק (נרש"י שם) הקשה, שאמנם דורשים 'יטמא' הכלי מן המשקה, אבל הרי המשקה קיבל טומאה מאויר כלי חרס, והכלי עצמו אינו מטמא את הכלי כמבואר בסמוך שרק אוכל טמא מאויר כלי חרס ולא כלי, וכמו כן גם המשקה מטמא מאויר כלי חרס, ואם כן איך המשקה שבא מכוחו של הכלי מטמא כלי. ותירץ, שרק באוכל אומרים שנטמא מאויר כלי חרס, אבל משקים נטמאו בשרץ, ומשום שלא יכלו לומר שהמשקים עצמם טמאים בלא לימוד, אמרו שנטמאו משרץ בקל וחומר.

אוצר החכמה

הרי הפסוק לא דיבר בכלי הבא מחמת משקה

והאוכלין מטמאין את המשקין. רש"י (ד"ה שרץ) כתב, שהגמרא יכלה לפרוך שמה שמצינו בתחילת הפסוק שאוכל הנטמא בכלי מטמא משקים אחרים היינו בכלי שנטמא מחמת שרץ, ולא באופן זה שהכלי נטמא מחמת משקים שנטמאו בשרץ. והתנא הרי לימד שלש טומאות בשרץ, שמשמע שטומאה הולכת מזה לזה ומזה לזה[קלד]. אלא שהגמרא הקשתה קושיא חזקה יותר שיש סתירה בלשון הברייתא וזו אותה קושיא ממש, אלא שלא הקשה לו מהפסוק אלא מעצם דברי הברייתא[קלה]. **ובמהרש"א** (נרש"י שם) כתב, שלכאורה עדיף היה לרש"י לומר שאי אפשר לומר שהאוכלין יטמאו משקים, שהרי אוכל הבא מחמת כלי שכתוב בפסוק שהוא טמא, אין זה בכלי הבא מחמת משקה אלא בבא מחמת שרץ[קלו], אבל כיון שלר"ע [שהתנא סובר כמותו] שלישי מפורש בפסוק מ'יִטְמָא' יְטַמֵּא, אין לחלק ביניהם, ואוכל הבא מחמת כלי שנטמא במשקים גם שלישי הוא, אבל אי אפשר ללמוד שיטמא האוכל שוב את המשקה שיהיה רביעי, שהפסוק לא דיבר בנטמא הכלי מתחילה אלא בנטמא הכלי בשרץ שאז האוכל הוא שני והמשקים שלישי, אבל לא רביעי. אלא שכתב, שזה כוונת רש"י במה שסיים 'והיא היא', שזה גם נכלל בקושיית הגמרא בסמוך.

הרי להוה אמינא אפשר לשנות בטומאה רביעי

שם. רש"י (ד"ה ומוכלין) כתב, שהתנא יכול היה לשנות 'וכלי מטמא את המשקין ומשקין מטמאים את האוכלין', כיון שהתנא סובר כמו רבי עקיבא שדורש 'יִטְמָא' יְטַמֵּא, שמשקים מטמאים אוכלין[קלז], אלא התנא נקט באופן אחד ללמדנו ששני עושה שלישי כרבי עקיבא. אבל אי אפשר לשנות את שניהם יחד, באופן שכלי מטמא את האוכלין ואוכלין את המשקים ומשקים שבאו מן האוכלין מטמאים את האוכלין, כיון שלא מצינו לר"ע ששלישי עושה רביעי, שמ'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא', לומדים על המשקה שבתוך כלי חרס שקיבל טומאה מהכלי, ואם דורשים כרבי עקיבא 'יִטְמָא' יְטַמֵּא, לומדים רק ששני עושה שלישי, אבל לא לומדים ששלישי עושה רביעי. והעיר **המהרש"א** (נרש"י שם, גפ"ד

קלב. וכן הקשה בבן משק (נרש"י שם). וראה בחידושי רבי משה מאימראן ובמנחם משיב נפש ובנחלת יהושע ובעבודת הלוי וקול מבשר (נרש"י שם) בביאור דברי רש"י. וראה ברש"ש (נרש"י שם) שהקשה, שהרי המשקים שבפסוק נטמאו מהכלי חרס ונהיו שני, ואם כתוב בתורה שהם יכולים לטמא כלי והכלי מטמא אוכל, נמצא שלמדנו רביעי מן התורה, ומדוע בשאלת הגמרא בסמוך פירש רש"י (ד"ה הני) שלא מצינו רביעי מן התורה. וכן הקשה בשלמי תודה (נרש"י שם). לכן כתב הרש"ש, שהנכון הוא מה שפירש רש"י לעיל (טז. ד"ה נכנ) שרבי יהודה דורש 'יִטְמָא' יְטַמֵּא, שהמשקה מטמא את הכלי כיון שהכלי נכתב בסמוך, אבל לא נאמר יטמא על הכלי שיוכל לחזור ולטמא אחרים. וראה בשלמי תודה (שם). **קלג. וביאר** עוד הראש יוסף (נרש"י שם, גפ"ד דפשכמן) שמה שכתב רש"י שלומדים שהכלי חוזר ומטמא את האוכלין כמו שמצינו שכלים מטמאים אוכלין מ'כל אשר בתוכו יטמא', כוונתו שלא תאמר שכיון שזה שידענו שכלי שנטמא ממשקים שמטמא אוכלין היינו מזה שכתוב בכלי שנטמא ממשקים 'יִטְמָא' ודורשים יְטַמֵּא לטמא אחרים, אם כן אולי מה שכלי מטמא אחרים היינו רק שמטמא משקים העלולים לקבל טומאה, משא"כ אוכלין שאינם מקבלים טומאה אלא בהכשר שמא אין מקבלים טומאה מכלי. על זה כתב רש"י, שכבר למדנו שכלי שבא משרץ מטמא אוכל מזה שכתוב 'מכל האוכל אשר יאכל', ואם כן גם כלי שנטמא ממשקים שמטמא אחרים מטמא אוכל גם כן. ואם תקשה, שהפסוק מדבר בכלי שנטמא משרץ ולא בכלי שנטמא במשקים, אם כן מנין שכלי שנטמא ממשקים מטמא אוכל. על זה כתב הראש יוסף שזהו גופא קושיית רש"י בהמשך דבריו שאין לשון הברייתא מתורץ ומיושב. אלא שהגמרא מקשה קושיא יותר חזקה שבברייתא כתוב שלש ולא ארבע. וראה עוד בקול מבשר (נרש"י שם, גפ"ד ימתפ). **קלד. ואם** תעמיד בכלי הבא מחמת שרץ אין כאן הולכות מזה לזה. ואם בכלי הבא מחמת משקים אי אפשר שהאוכלין הבאים מחמת כלי מטמאים את המשקים שאם כן שלישי עושה רביעי ולא משכחת ליה בקרא כמו שכתב רש"י בסמוך (ד"ה הני). מנחם משיב נפש (נרש"י שם). **קלה. וראה** בקול מבשר (נרש"י שם, גפ"ד ומהכפ) מה שכתב למה לא הקשתה הגמרא כן. **קלו. אלא** שבגבעת פנחס (ד"ה מהרש"ם) הקשה, שהרי רש"י כתב שלומדים שחוזר כלי זה ומטמא את האוכלין, ואם כן הפסוק מדבר באותו כלי שנטמא על ידי משקים. וכן הקשה בפני אפרים (נרש"י שם). **קלז. בחידושי** רבי משה מאימראן (נרש"י שם) ביאר, שדברי רש"י הם למסקנת הגמרא שאין אלא שלש טומאות, וזה מה שכתב רש"י שהוא הדין שאפשר היה לשנות שהשרץ טימא כלי וכלי משקה ומשקה אוכל. וכוונת רש"י שלא נפרש שדווקא נקט התנא כלי אוכל ומשקה אוכל לא, שהתנא סובר כרבי מאיר שאמר לעיל (טז.) אין משקה מטמא אחרים מן התורה, לכן כתב, שהוא הדין יכול היה התנא לשנות כלי משקה אוכל ומשקה מטמא אחרים כיון שדורש 'יִטְמָא' יְטַמֵּא שמטמא אחרים. **קלח. וזה** שכתב המהרש"א בסיום דבריו 'וכן פירש רש"י לקמן', והיינו שרש"י (ד"ה גוז) כתב שלמסקנת הגמרא אי אפשר לשנות בציור זה שיש רביעי. וכן ביארו בראש משביר (נרש"י שם, גפ"ד ותרוויהו) ובחידושי רבי משה מאימראן (ד"ה גם) ובקול מבשר (נרש"י שם) בדברי רש"י. ועיין עוד שם. ובשלמי תודה וגנזי יוסף (נרש"י שם) העירו שגם לפי ההוה אמינא ששנה רביעי ודורש 'יִטְמָא' יְטַמֵּא אפילו באוכלין או משקים שנטמאו בכלי שנטמא במשקים, מכל מקום אי אפשר לשנות את שניהם שאם כן יהיה חמישי. אלא שלשון רש"י שכתב שהוה ליה שלישי עושה רביעי היינו לפי האמת, כי לפי ההוה אמינא היה לו לומר שיש כאן רביעי עושה חמישי. וראה במנחם משיב נפש (נרש"י שם). **קלט. בבארות** המים (נרש"י שם) ביאר, שהגמרא כוללת שתי קושיות, האחת שהרי ארבעה הווין וארבעה לא מצינו בפסוק. ועוד שהתנא עצמו פרט אחר כך שלש טומאות בשרץ. **קמ. וכתב** שלשיטת תוספות (נעיל טו: ד"ה רבי) שהתנאים נחלקו בדעת רבי עקיבא האם משקים מטמאים אחרים, העדיפה הגמרא לכתוב באופן של גוז משקים כדי לא להיכנס במחלוקת התנאים. **קמא. וכן** יישב בידי משה (ד"ה גוז) באופן שני. וביאר שמה שהגמרא מקשה 'אדרבה גוז משקין דסיפא', ולא תירצה משום שנקט כסדר הכתוב בתורה, משום שכיון שקשה לגמרא מרביעי הוצרכו לגוז, ובאמת שלא חש התנא לנקוט כסדר הכתוב. וראה בחדשים גם ישנים (ד"ה תניא).

וה"ה) שזה רק לפי המסקנא שאומרים גוז משקין דרישא ואין רק עד שלישי כר"ע. אבל לפי מה שהגמרא אוחזת עכשיו שהתנא באמת שנה רביעי, הוא הדין שאפשר לשנות באופן זה שיש רביעי[קלח].

ביאור קושיית הגמרא

הני ארבעה הן. רש"י (ד"ה הני) ביאר, שלא מצינו בפסוק ששלישי עושה רביעי, שהפסוק שכתוב שאוכל הבא מחמת כלי מטמא משקה לא בכלי הבא מחמת משקה נאמר, אלא בכלי הבא מחמת שרץ, והתנא עצמו מנה ארבע ובסוף דבריו אמר שהם שלשה[קלט]. **ובראש יוסף** (נרש"י שם) הוסיף, שגם מה שכתוב בפסוק שמשקה שנטמא מכלי מטמא אוכל, היינו בכלי שנטמא משרץ שהכלי הוא ראשון והמשקה הוא שני והאוכל הוא שלישי, ולא למדנו על רביעי.

מדוע הגמרא לא אמרה גוז כלים

גוז משקין דרישא. רש"י (ד"ה גוז) ביאר, שמורידים מהברייתא את המשקים שברישא, וכך היא שנויה, 'שרץ מטמא את הכלי והכלי את האוכל ואוכל את המשקה'. **ובצל"ח** (חומ קלט) הקשה, מדוע הגמרא לא אמרה גוז כלים דרישא, והסדר הוא, שרץ טימא משקה ומשקה טימא אוכל ואוכל טימא משקה, שהרי ברייתא זו היא כר"ע שסובר שמשקים מטמאים אחרים מן התורה[קמ]. ותירץ, שהעדיפה הגמרא לפרש את סדר הטומאות כמו שכתוב בפסוק 'כל אשר בתוכו יטמא וגו' מכל האוכל וגו' וכל משקה', והיינו שהשרץ טימא כלי [תנור] וכלי אוכל ואוכל משקה[קמא].

בידי משה (ד"ה גוז) תירץ, שמסתמא כיון שהתנא השמיענו טומאות של שרץ לא היה משמיט טומאה של כלי משרץ. עוד הביא לתרץ, שאין דרך לתלות הטעות אלא בתחילת הדברים או בסופם, אבל לא באמצע, ולכך לא אמר גוז כלי השנוי באמצע.

מדוע יותר עדיף לגוז את משקין שבסיפא

אדרבה גוז משקין דסיפא. רש"י (ד"ה אלמנה) ביאר, שנאמר שרץ משקה ומשקה כלי וכלי אוכל, והיינו שסוברים כרבי יהודה שמשקה מטמא כלי מ'בכל כלי יִטְמָא', ודורשים גם 'יְטַמֵּא' שכלי יטמא אוכלין, ואילו את המשקים שבסיפא לא גורסים, משום שלא מצינו רביעי. ואפילו שאוכל ודאי מטמא משקה, אבל כאן לא גורסים משקים כיון שהאוכל הוא שלישי ואין הוא עושה רביעי. וביאר **בראש יוסף** (נרש"י שם) שאם אומרים גוז משקים שבסיפא לא צריך לומר שחוזרים ממה שאמרנו שהברייתא בשיטת רבי יהודה קודם חזרה [אלא כרבי עקיבא], אלא פירוש הפסוק הוא 'וכל משקה אשר ישתה' שנגע בשרץ 'בכל כלי יטמא', והיינו כל כלי שנגע במשקה זה נטמא, וכיון שדורשים יטמא לטמא אחרים, כלי זה מטמא אחרים דהיינו אוכל. ולכן הקשתה הגמרא שיותר נוח לומר גוז משקים שבסיפא וכרבי יהודה קודם חזרה, משא"כ אם אומרים גוז משקים שברישא היינו שלא סוברת הגמרא שמשקה מטמא כלי לטמא אוכל, שחוזרים ממה שאמר רבי יהודה קודם חזרה וסוברים שאין משקה מטמא כלי. ועל זה תירצה הגמרא שאף רבי יהודה חזר בו, ולכן לא מסתבר להעמיד את הברייתא כמו שרבי יהודה סבר בתחילה כיון שאין זה למסקנא.

בקרבן אהרן (על תו"כ, פרי חמישי פ"ח ה"ה ד"ה ר"ע) כתב, שהגמרא העדיפה למחוק את המשקים שבסיפא לפי שדרך בני אדם לא לטעות בתחילה רק אחרי שלש או ארבע חלוקות, ואם כן מסתמא הטעות הוא במה שכתוב 'והאוכלין את המשקים'.

במראה האופנים (יגל יעקב, ד"ה מדרבה) הביא לבאר ש'אדרבה' הכוונה מה ראית, ואין זה מלשון עדיפות, והיינו מה ראית לגוז את הרישא תגוז את הסיפא[קמב].

בכסא רחמים (ד"ה מדרבה) ביאר, שלפי שהסיפא היא היתֵרָה על השלשה הראשונים לכן עדיף לסלק אותה. עוד תירץ, שאם מסלקים את המשקים של הרישא יהיה הטעות בשתי בבות, על ידי שאומרים 'שרץ מטמא את הכלי' במקום 'מטמא את המשקים'. ובבבא השניה 'ומשקים מטמאים את הכלי' צריך לומר 'והכלי מטמא את האוכלין', ומסלקים הבבא השניה של משקים מטמאים את הכלי לגמרי, אבל אם מסלקים רק משקים שבסיפא אין שינוי רק שמסלקים הבבא האחרונה לגמרי.

בביאור הסימן

וסימניך נזייתא. רש"י (ד"ה נזייתא) ביאר, סדר מטילי שיכר שעורים תחילה נותנים כלי ואחר כך אוכל ואחר כך משקה[קמג], וכן כאן, הכלי נטמא מהשרץ ואחר כך האוכל מהכלי ואחר כך המשקה מהאוכל. **ורבינו חננאל** (ד"ה מתני) ביאר, שהגמרא באה לבאר את מה שאמרה גוז משקין שברישא, והיינו המשקה שאמרת ברישא שמטמא כלי ששֵם הכלי של משקין 'נזייתא'[קמד], תעביר את המשקים האלו מהברייתא, שאינם מטמאים כלי.

אתח 19/06/2018

מדוע דווקא לרבנן

תנן התם שרץ שנמצא בתנור הפת שבתוכו שניה מפני שהתנור תחלה.

רש"י (ד"ה שרץ) כתב, שהשרץ לא נגע בפת, הפת שבתנור שני לטומאה ואינה מטמאה חולין לרבנן מפני שהתנור תחילה. **ובקול מבשר** (נרקש"י שם) הקשה, מדוע כתב רש"י רק לרבנן ולא כר"ע שסובר שני עושה שלישי בחולין, וכל מה שכתוב במשנה הפת שבתוכו שניה מפני שהתנור תחילה הוא כדי שלא יקשה שהתנור יהא כמלא טומאה וגם הפת יהא ראשון. ותירץ, שאין כוונת רש"י לומר דווקא לרבנן ולא לר"ע, אלא לענין מה הפת שבתוכו שניה, היינו לרבנן שאינו עושה שלישי בחולין, והוא הדין לר"ע לענין שעושה שלישי, ונקט רבנן מפני שהלכה כמותם[קמה].

מדובר שהשרץ היה בפנים קודם שהפת נכנסה לתוכו

אוצר החכמה

שם. בשמו אברהם (ד"ה מ"ל) כתב, שכשנמצא השרץ בתנור הפת היה אז בתנור, שאם לא כן אלא הפת ניתנה בתנור אחרי שנסתלק השרץ, אם כן מה הקשתה הגמרא שנראה את אויר התנור כאילו מלא טומאה ותהא הפת ראשונה, שכיון שהשרץ נסתלק ואחר כך ניתנה הפת בתנור איך תהא הפת ראשון הרי אין אויר של שרץ[קמו].

מדוע הפת שלא נגעה בתנור טמאה

שם. במשנה אחרונה (כלים פ"ח מ"ה ד"ה הפת) כתב, שאין להקשות אוכלין ומשקים שנכנסו לאוירו של תנור ולא נגעו בתנור מדוע טמאים. כי כשהתנור טמא אוירו גם טמא כמו התנור אלא שלא רואים את התנור כמו שהוא מלא טומאה לומר שהאויר טמא מחמת השרץ אלא מחמת התנור.

אין אומרים שהשרץ בנפילתו נגע בפת

שם. בשושנים לדוד (כלים פ"ח מ"ה) כתב, שחידוש המשנה הוא שאפילו שכשנפל השרץ בתנור נגע השרץ עצמו בפת שבדופני התנור ומשם נפל לקרקעית התנור, שהרי לא ראינו איך הוא נפל, אף על פי כן אין מחזיקים את הפת אלא שניה שאומרים כאן נמצא כאן היה.

מדוע היה הוה אמינא שהתנור כמאן דמלי טומאה

אמר ליה רב אדא בר אהבה לרבא וניחזי להאי תנור כמאן דמלי טומאה דמי ותיהוי האי פת ראשונה. רש"י (ד"ה וליחזייה) ביאר, כיון שקיימא לן

קמב. וראה שם עוד מה שביאר. **קמג. יש** שהעירו מדברי רש"י בכתובות (ח. ד"ה מכי) שכתב 'יש שורים שעורים בעריבת מים'. הרי שמתחילה יש מים ואחר כך שעורים. ובקול מבשר (ד"ה ופימיך) כתב, שהסימן הוא שלא תקדים אוכל או משקה לכלי, אבל הוא הדין שכלי ואחר כך משקה ואחר כך אוכל. וראה עוד תוספות (ע"ז ח: ד"ה מכי) שהשיגו על מה שכתב רש"י שמטילים שעורים לשכר. **קמד. כמו** שהוכיח שם מכמה מקומות. **קמה. אלא** שהקשה מה הכריח את רש"י לומר כן, אולי המשנה מדברת בקדשים ולענין שהפת כיון שהיא שניה עושה שלישי ורביעי גם לר"ע וגם לרבנן. וכתב שאפשר משום שמשנה זו לא נשנית בסדר קדשים. **קמו. אלא** שהקשה, מה קושיית הגמרא, אולי מדובר שנסתלק השרץ ואחר כך ניתנה הפת בתנור. ותירץ, שהיה משמע למקשה מלשון המשנה שכתוב 'פת שבתוכו' שמשמע שבזמן שנמצא השרץ היתה הפת בתנור. ועוד, שאם נסתלק השרץ ואחר כך ניתנה הפת בתנור פשוט שהפת שניה, ואין מקום לטעות שהפת ראשון. **קמז. וברבינו** חננאל (ד"ה תנן) ביאר, שהרי השרץ לא נגע בכותלי התנור אלא נתלה באוירו ואתה רואה אותו כאילו נגע בכותלי התנור וטימאהו, כך נראה את התנור כמו שהוא מלא שרצים ונאמר כאילו השרץ נגע בפת והפת תהא תחילה. **קמח. ברש"י** בשבת (קנח: ד"ה דמגיף) כתב 'שאם היה כלי אחר בתוכו שיטמא מחמת השרץ שבאויר החיצון'. **קמט. וכן** ביאר בילקוט המאירי (נרקש"י שם).

אויר כלי חרס נטמא מן השרץ אף על פי שלא נגע, אם כן רואים את הכלי כמו שהוא מלא טומאה, שהרי לא נגע בו השרץ ומטמאו, ויחשב הפת כאילו נוגעת בשרץ[קמז]. **ובמשנה אחרונה** (כלים פ"ח מ"ה ד"ה השרץ) ביאר, שבאהל המת קיימא לן שהאהל הוא כמו מלא טומאה, והיה הוה אמינא לומר שהוא הדין השרץ כמו שממלא כל התנור ונוגע בפת ותהא הפת תחילה.

קושיית הברייתא היא אף מכלי חרס

דתניא יכול יהו כל הכלים מטמאין מאויר כלי חרס. רש"י (ד"ה יכול) כתב, אם כלי שטף נתון בתוך כלי חרס ושרץ באויר החיצון יכול יהא כלי עץ או כלי מתכת שבתוכו טמא, משום 'כל אשר בתוכו יטמא'. **והראב"ד** (על תו"כ, פרשת שמיני פ"ו ה"ח) ביאר, יכול שאף הכלים של עץ או אפילו של חרס אע"פ שאין לו טהרה במקוה יהיו מטמאים מאויר כלי חרס, שנראה את התנור כמלא טומאה שהרי הוא מטמא מאוירו כאילו נגע בו[קמח]. **ובשרביט הזהב** (נרקש"י שם) כתב, שמה שלא נקט רש"י כלי חרס משום שאם הכלי חרס הפנימי הוא מוקף צמיד פתיל אינו טמא גם אם נאמר שהכלי החיצון הוא מלא טומאה, ורק בכלי עץ לא מועיל צמיד פתיל. **ובדבר שמואל** (נרקש"י שם) כתב, שרש"י נקט כלי שטף לרבותא, שלא נאמר כמו שהכלי מלא טומאה ונגע מגבו של הכלי שטף, אבל לגבי כלי חרס אפילו כשנאמר שהוא כמלא טומאה גם כן אי אפשר להם לקבל טומאה שהרי אין מקבלים טומאה מגבן[קמט].

כ:

אם השרץ שבאויר נחשב כנוגע בכלי מדוע אין מטמא הכלים שבתוכו

תלמוד לומר כל אשר בתוכו יטמא וסמיך ליה מכל האוכל אוכל מטמא מאויר כלי חרס ואין כל הכלים מטמאין מאויר כלי חרס. רש"י (ד"ה מ"ל) ביאר, ש'כל אשר בתוכו' שאמר הפסוק היינו דווקא באוכל[א], ואם נחשב החיצון כמלא טומאה נמצאת טומאה נוגעת בגבו של כלי שטף, וכלי שטף נטמא מגבו, אלא שמע מינה כל אשר בתוכו יטמא שמחמת הכלי הוא שנטמא[ב], ומשמיענו הפסוק שרק אוכלין ומשקין מקבלים טומאה מולד הטומאה אבל כלי לא. **ובמשנה אחרונה** (כלים פ"ח מ"ה) הקשה, מדוע לא אומרים בכלים שבאויר תנור שהשרץ שבאויר כנוגע בכלים שבתוכו וכן הפת שהוא בתנור נאמר שהוא כנוגע בשרץ, שהרי השרץ כאילו נוגע בכל האויר. ותירץ, שכיון שאויר זה של התנור הוא, בדין הוא שהאויר נחשב כגופו של תנור, אבל אין האויר הזה נחשב של הפת ולא של הכלים שבתוכו.

מנין שכלים ואדם מקבלים טומאה רק מאב הטומאה

שם. רש"י (ד"ה מ"ל) כתב, שלומדים מהפסוק שאוכלין ומשקין מקבלים טומאה מולד הטומאה אבל כלי לא, ומכאן לומדים שאין כלי ראשון מטמא כלי, משום שאין כלי מקבל טומאה אלא מאב הטמאה והכלי חרס הוא ראשון[ג], וכן אדם לא מצינו לו טומאה בכל התורה אלא מאב הטומאה, כגון על ידי שרץ ונבלה ושכבת זרע ועל ידי זב ומעיינותיו ומדרסו, ועל ידי נדה ומעיינותיה ומדרסה, ועל ידי טמא מת. וכתב **הפני יהושע** (נרקש"י שם) שמדברי רש"י משמע שצריך לימוד מיוחד לאדם וכלים שאינם מקבלים טומאה אלא מאב הטומאה, ולא לומדים מדבר אחד שכל ראשון לא מטמא כלים, משום שממה שאין הכלים נטמאים מאויר כלי חרס עדיין אי אפשר ללמוד הכלל שאין כלי מקבל טומאה אלא מאב הטומאה. שאפשר ששונה דין אויר כלי חרס שחידוש הוא. וכן ממה שאין כלים ואדם מקבלים טומאה מאדם וכלים שהן ראשון או שני לטומאה עדיין אין ללמוד את הכלל שאין כלים ואדם מקבלים טומאה מאוכלין ומשקין שהן ולד הטומאה, משום שלכאורה הדרשה של 'יִטְמָא' יְטַמֵּא שכתוב באוכלין ומשקין, שייך יותר לדרוש בפשטות שאוכלין ומשקין יטמאו כלים ממה שנאמר שאוכלין מטמאין משקין ומשקין אוכלין, כיון שאוכלין טומאתן קלה שאין מקבלין טומאה שלא בהכשרי. אמנם לפי האמת במסקנא לעיל (יח:) שאי אפשר

שם). **א. בתורת** מאיר (נרקש"י ד"ה מ"ל) ביאר כוונת רש"י שלכאורה מהגמרא משמע שאמרה וסמיך ליה 'מכל האוכל', שמזה הגמרא לומדת שאוכל נטמא מאויר כלי חרס ולא מהפסוק הקודם 'כל אשר בתוכו', וזה אי אפשר לומר כיון שהעיקר הוא הפסוק כל אשר בתוכו. לכן אמר רש"י שהלימוד הוא מן הפסוק 'כל אשר בתוכו', וממילא הוצרך ללמוד מהסמיכות 'מכל האוכל'. וזה מה שכתב רש"י שכל אשר בתוכו שאמרתי לך הולך על מה שנסמך 'מכל האוכל'. וראה גם באבני שיש (שם). **ב. שנחשב** כנוגע בכלי ונעשה שני לא משום שהכלי הוא כמלא טומאה וכנוגע בשרץ עצמו. בארות המים (נרקש"י ד"ה מ"ל). **ג. ראה** בשיטה מקובצת (נ"ק כה: ד"ה כתב מהכ"י) שהביא, שיש שלומדים שכלי חרס אינו נעשה אב הטומאה מהדרשה כאן שרק אוכלין מקבלים טומאה מאויר כלי חרס ואין כלים מטמאין מאויר כלי חרס. והקשה רבינו שמחה, שמא מה שלא מטמא כלי את הכלי היינו מאוירו אבל במגע יטמא כלי. וראה גם במהר"ם חלאווה (לעיל יז: ד"ה וקסבר) שכלי חרס אין לו דין של אב הטומאה לטמא אדם וכלים, אבל למנות בו ראשון ושני הרי הוא אב הטומאה. **ד. הפני** יהושע ציין לדבריו לעיל (יח. ד"ה ואימא) שביאר שיותר מסתבר לומר ש'יטמא' שבמשקין לטמא את הכלים משום שבפסוק עצמו נאמר 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא', והיינו שאותם משקין יטמאו אותו כלי עצמו שהן בתוכו, שאמנם שהכלי עצמו אינו מקבל טומאה מאויר

לדרוש 'טמא' של אוכלין ומשקין לטמא את הכלים משום שיש קל וחומר, ממילא חוזרים לכלל שאין אדם וכלים מקבלים טומאה אלא מאב הטומאה.

מדוע בכלים צריך לימוד ובאדם אין צריך לימוד

שם. הפני יהושע (סנועות ז. ד"ה דמניח) הקשה, שמרש"י בסוגיין משמע שמה שאדם מקבל טומאה מאב הטומאה הוא ממה שלא מצינו במקום אחר שמקבל טומאה מראשון. ולכאורה מדוע בכלים צריך פסוק אפילו שלא מצינו להם טומאה במקום אחר וגבי אדם לא צריך פסוק אלא ממה שלא מצינו במקום אחר שמקבל טומאה רק מאב הטומאה. ואם משום שבכלים לא מצינו פרטים המטמאים אותם ובאדם מצינו בתורה כל אותם פרטים שמטמאים אדם, כפי שהביא רש"י, שרץ ונבילה שהם אב הטומאה שנאמרו בפרשת אמור (ויקרא כג ד-ה), ולא אמר שראשון מטמא את האדם, מכאן שנטמא רק מאב. על זה הקשה הפני יהושע, שאדרבה מהפסוקים משמע להיפך, שבפסוק נאמר (שם) 'או איש אשר תצא ממנו שכבת זרע', דהיינו בעל קרי שאינו אב הטומאה אלא ראשון לטומאה[ה], ואף על פי כן כתוב (שם כג ו) 'נפש אשר תגע בו וטמאה עד הערב', ובפשטות הפסוק נאמר על כל הטומאות שנאמרו לפני כן באותה פרשה, גם על בעל קרי, ומה שכתוב בלשון יחיד 'תגע בו' [ומשמע על הטומאה שנאמרה לפני כן בטומאה היוצאת מן האדם כגון זב], משום שכל הפרשה כתובה בלשון יחיד 'איש' 'נפש', אם כן יש במשמע שמי שנוגע באיש אשר תצא ממנו שכבת זרע והיינו בעל קרי גם טמא טומאת ערב. ואם כן עדיין מנין שאין אדם מקבל טומאה אלא מאב הטומאה. ותירץ, שלומדים בתורת כהנים (ויקרא דיבורא דמחובה ח יג פיסקא ח) על מה שכתוב (ויקרא ה ג) 'נפש אשר תגע בכל דבר טמא', הזקנים הראשונים היו אומרים, יכול אפילו אם נגע אדם במגע טומאות יהא חייב. תלמוד לומר (שם) 'בנבלת חיה בנבלת בהמה בנבלת שרץ', מה אלו מיוחדים שהן אבות הטומאה יצא דבר שאין אב הטומאה. ואם כן רואים מכאן שאין אדם מקבל טומאה אלא מאב הטומאה, ומטעם זה לא כתוב בעל קרי בפרשה זו. ומכאן גם מלמד שמה שכתוב בפרשת אמור [לעיל] 'נפש אשר תגע בו וטמאה עד הערב', לא נאמר על כל הפרשה אלא על המקרא שלפניו על טומאת אדם שנאמר לפני כן כגון טמא מת וזב ומצורע, ולהוציא מי שנגע בבעל קרי ונוגע בטמא שרץ[ו].

מנין שאין אוכלין ומשקין מטמאים כלי

שם. ברש"י (ד"ה מ"ל) כתב, שאין אוכלין ומשקין מטמאים כלי כמו שלמדנו לעיל (יח:) מקל וחומר. וכתב **במראה האופנים** (יג"ל יעקב, נרש"י שם) שמשמע מדבריו שאין ללמוד שאוכלין ומשקין לא מטמאים כלי ממה שכלי ראשון אינו מטמא כלי אלא צריך ק"ו לאוכלין ומשקין, והיינו משום שאפשר לומר שמה שאין כלי מטמא כלי משום שאין טומאה עושה כיוצא בה, ובאמת אוכלין מטמאין כלי, ומה שכלי אב הטומאה מטמא כלי זה משום שהוא חמור ומשום כך מטמא אפילו כיוצא בו, לכן צריך ק"ו שאוכלין ומשקין לא מטמאים כלי.

לימוד שאדם שאינו אב הטומאה אינו מטמא כלי

שם. רש"י (ד"ה מ"ל) כתב, שאדם שאינו אב הטומאה כגון נוגע בטומאת נבלה ובשרץ לא מטמא כלי, שכתוב (ויקרא יא כד) 'והנוגע בנבלתם יטמא', ולא כתוב כבוס בגדים[ח], אבל גבי נושא[ט] גזירת הכתוב היא בטומאת משא שמטמא אדם לטמא בגדים שעליו בשעת משא', ולא בגדים הבאים לאחר מכאן[יא], כמו שכתוב (ויקרא יא כח) 'הנושא נבלתם יכבס בגדיו'[יב], אם כן רואים שולד הטומאה לא מטמא כלי חוץ מטמא מת שהוא אב הטומאה. **ובשיטה מקובצת** (נ"ק כה: ד"ה כמ"ב מהר"י) הביא להקשות, שאולי כוונת הפסוק הנושא יכבס כל בגדיו אפילו אותם שאין סמוכין לבשרו, אבל במגע יטמא הסמוכים לבשרו, וגם יעשו ראשון. ותירץ, שאין לומר כן שבנוגע גם בסמוך לבשרו טמאים, הואיל ולא גילה הכתוב אלא בנושא, וקיימא לן שאין אדם וכלים מקבלים טומאה אלא מאב הטומאה.

אימתי חושש רבי יהושע לשמא יבוא אליהו ויטהרנה

מי אמר רבי יהושע שתיהן כאחת ורמינהו אמר רבי יוסי וכו' אבל היאך נשרוף אפילו תלויה עם הטמאה שמא יבא אליהו ויטהרם. במרומי שדה (ד"ה מנלן) הקשה, שהנה במסכת בכורות (לג:-לה.) נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע גבי חבית של תרומה שאירע בה ספק טומאה, שרבי אליעזר אומר אם היתה מונחת במקום התורפה יניחנה במקום המוצנע, וכן אם היתה מגולה יכסנה, ורבי יהושע אומר שאם היתה מונחת במקום המוצנע יניחנה במקום התורפה, ואם היתה מכוסה יגלנה. ומבואר שם בגמרא שכולי עלמא מודים שתרומה שאינה ראויה לאכילה אינה צריכה שימור, ורבי יהושע סבר שמכיון שאינה ראויה לאכילה אינו צריך לשומרה, ורבי אליעזר סבר שאף תרומה שאירע בה ספק טומאה צריכה שימור, שמא יבוא אליהו ויטהרנה ותהא ראויה לאכילה. ומבואר אם כן שרבי יהושע אינו חושש לשמא יבוא אליהו ויטהרם, ולכך מתיר רבי יהושע כאן לשרוף שתיהם כאחת, וכיצד אסר כאן לשרוף תלויה עם הטמאה. ותירץ, שדווקא לגרום טומאה לתרומה תלויה על ידי גרמא מתיר רבי יהושע ואינו חושש לשמא יבוא אליהו ויטהרם, כיון שאין זה אלא איסור עשה של 'משמרת תרומתי', מה שאין כן לטמאות תרומה בידים שזהו איסור לאו של 'בכל קדש לא תגע' (ויקרא יב ד), בזה אף רבי יהושע חושש לשמא יבוא אליהו ויטהרם[יג].

וביד המלך[יד] (גנדל, שמיטה פ"ג ה"ח) ביאר, שאף רבי יהושע חושש לסברא זו של שמא יבוא אליהו ויטהרם, אולם דווקא גבי דין משמרת סבר רבי יהושע שכיון שאמרה תורה 'תרומתי' ויש אם למסורת ותרומה אחת במשמע, גילתה בזה התורה בפירוש שתרומה תלויה אינה צריכה שימור, ושלא להשגיח על חשש זה שמא יבוא אליהו ויטהרנה, כיון שעכשיו על כל פנים תלויה היא, פטרתה התורה משימור, אבל לשורפה בידים אסורה[טו].

בערב פסח שאין אליהו בא סובר רבי יהושע שמותר לשרוף תלויה עם טמאה

שם. במלא הרועים (ד"ה רב מקדם) הקשה, שאף שחשש רבי יהושע לשמא יבוא אליהו ויטהרם ומשום כך אסר לשרוף תרומה טמאה עם תלויה, מכל מקום בערב פסח, לכאורה מותר לשרוף תרומה טמאה עם תלויה, משום שכל החשש

כלי חרס, אפשר דהיינו משום שגזירת הכתוב הוא שאין כלי מקבל טומאה מאויר כלי חרס כיון שטומאת אויר חידוש הוא אין לך בו אלא חידושו אוכלין ומשקין ולא כלי, אבל על ידי משקין שבתוך הכלי יש לומר שמטמא הכלי כיון שטומאת מגע הוא. **ה. כמבואר** במשנה בזבים (פ"ה מ"ח) בעל קרי כמגע שרץ, שאינו אלא ראשון. **ו. אמנם** ראה ברע"ב (ידיס פ"ח מ"ג) שמהדרשה של הגמרא כאן לומדים גם שאדם אינו מקבל טומאה, שרק אוכלין ומשקין נטמאים מאויר כלי חרס ואין אדם וכלים נטמאים מאויר כלי חרס. וכן מבואר בתוספות יו"ט (כלים פ"ג מ"ז ד"ה טבלו). וכך העתיק בתוספות רבינו פרץ (ד"ה ומין) בדברי רש"י כאן. **ז. ומה** כלי שמטמא אוכלין ומשקין אין מטמאים כלי מהפסוק 'כל אשר בתוכו יטמא' וסמיך ליה 'מכל האוכל אשר יאכל', אוכלין ומשקין הבאים מחמת כלי אינו דין שלא יטמאו את הכלים. ואוכלין ומשקין הבאין מחמת שרץ לומדים מק"ו שיטמאו ואומרים דיו שיהו כמו אוכלין ומשקין הבאין מחמת כלי כמבואר לעיל (יח:). מנחם משיב נפש (נרש"י שם נפ"ד ומין). **ח. ואם** ראשון מטמא כלים מדוע אין טעון כיבוס בגדים מחמת מגע שהוא נוגע בבגדים, ויהיו הבגדים שניים. ראש יוסף (נרש"י ד"ה מ"ל). **ט. נושא** את הנבילה שאילו שרץ אינו מטמא במשא. מצור דבש (נרש"י ד"ה מ"ל). **י. בשיעורי** רבי דוד פוברסקי (מוסף שם) חקר, במה שהבגדים נטמאים על ידי משא הנבילה, האם גזירת הכתוב הוא שמקבלים הבגדים טומאה מן האדם, שאפילו שאם רק נוגע בנבילה נעשה ראשון ואין מטמא בגדים, אף על פי כן היכן שנושא הנבילה יש גזירת הכתוב שיש עליו דין הנבילה והוא בטומאת אב הטומאה ומטמא בגדים ורק כשפורש מהנבילה הוא ראשון. או שנאמר, שבגזירת הכתוב נאמר שאדם הנושא נבילה מקבלים הבגדים טומאה מן הנבילה עצמה כיון שנישאים שניהם על ידי האדם. ומלשון רש"י משמע כהצד הראשון שכתב שמטמא אדם לטמא בגדים שמשמע שהאדם הוא שמטמא בגדים. **יא. כתב** הראש יוסף (שם) שמשמע מדברי רש"י שבגדים שנגע בשעת מגע נבילה טמאים כל שלא פירש ממטמאים [ורק בגדים שנגע בהם לאחר שנגע בנבילה טהורים]. וצ"ע. ולכאורה דבריו צריכים ביאור, שמדברי רש"י מוכח להיפך, שמה שכתב רש"י ולא בגדים הבאים לאחר מכאן, היינו על מה שכתב לפני כן אבל גבי נושא גזירת הכתוב היא שמטמא אדם לטמא בגדים, ועל זה כתב שבגדים הבאים לאחר מכאן אינו מטמא, שאף שנשא נבילה אינו מטמא אלא כלים שנגע בהן בשעת משא נבילה ולא כלים שנגע בהן אחר כך, אבל כלים שנגע בהן בשעה שנגע בנבילה ודאי אין בהם טומאה. **יב. רש"י** (ב"ק ט: ד"ה טומאה) כתב, שהנושא נבילה לא מצינו שיהא אב הטומאה לטמא אדם ושאר בגדים ורק בגדים שלבוש בהן מטמא. ובתוספות (שם ד"ה דהא) הקשו על רש"י מתורת כהנים (שמיני פרשה ד פיסקא ט) שמרבים שמטמא אפילו כלים שלא שייך בהם לבישה. וכן כתבו הר"ש והרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ח מ"ב) שהוא מטמא את כל הכלים אף שאינו לבוש בהם. ובעזרת כהנים (תו"כ שם בפוסקים העורה ד"ה יכול) יישב שיטת רש"י, שמה שמרבים שאר כלים היינו כלים שלבוש בהם כגון תכשיטים נזמים וטבעות. וראה בכוס הישועות (כ"ב ט: תוס' ד"ה דהא). **יג. וכעין** זה תירץ בשרידי אש (סו"ס, מ"ב סי' פח). אולם כתב שהטעם שבאיסור עשה של 'משמרת תרומתי' אינו חושש רבי יהושע לשמא יבוא אליהו ויטהרם, אין זה משום שאסור עשה קל, אלא כיון שסוף בשעה זו היא אסורה מספק, אין כאן איסור 'משמרת', כיון שיסוד הדין של 'משמרת' הוא לא לגרום הפסד לטמאה, וכל שהתרומה אסורה ממילא ואין גורם לה הפסד אין בזה העשה של 'משמרת'. **יד. וכן** כתב ביד דוד (נכורות לה. ד"ה שמא). **טו. וכן** פירש רש"י (לעיל טו. ד"ה ימיתנה), **שרבי** אליעזר ורבי יהושע נחלקו במה שאמרה תורה (במדבר יט ח) 'משמרת תרומתי', אם יש אם למסורת או יש אם למקרא, שרבי אליעזר סבר יש אם למקרא ו'תרומתי' שתים משמע, אחת תרומה טהורה ואחת תרומה תלויה, ששניהם צריכים שימור, ורבי יהושע סבר יש אם למסורת ו'תרומתי' אחת משמע, ודווקא תרומה טהורה צריכה שימור אבל תרומה תלויה כיון שאינה ראויה לאכילה אלא להדלקה אינה צריכה שימור ומותר לטמאותה. והקשו האחרונים [תוספות יום טוב (כלימות פ"ד מ"ח), מהרי"ט אלגאזי (פ"ה מות מנ סק"ט), הפני יהושע (נרש"י שם), דברי אמת (נקוטי דנרי סופרים סי' ח)], הרי במסכת בכורות (לה.) מבואר שרק בהוה אמינא נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע ביש אם למסורת או יש אם למקרא, אבל למסקנת הגמרא שם אף רבי אליעזר סבר יש אם למסורת, ונחלקו אם חוששין לשמא יבוא אליהו ויטהרנה, שרבי אליעזר סבר שתרומה תלויה צריכה שימור שמא יבוא אליהו ויטהרנה, ורבי יהושע אינו חושש לזה, ומדוע פירש רש"י כאן לפי ההוה אמינא של הגמרא שם ולא לפי מסקנת הגמרא שם. ובאור חדש (נרש"י שם) תירץ, שכיון שריש לקיש ורב נחמן אמר רבה בר אבוה הם מפרשים את סוגיית הגמרא כאן, והם עצמם פירשו בבכורות (שם) שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו ביש אם למסורת ויש אם למקרא, לכך פירש רש"י כאן סוגיית הגמרא לשיטתם שפירשו שבזה נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע.

שאסור לשרוף תרומה טמאה עם תלויה הוא שמא יבוא אליהו ויטהרם, אבל בערב פסח שהוא ערב יום טוב אין לחוש לכך, שאין אליהו בא בערב יום טוב (לעיל יג.)[טז].

ביאור מחלוקת רבי שמעון ורבי יוסי בדעת רבי יהושע אם מתיר לשרוף תרומה טהורה עם התלויה

הא רבי שמעון ואליבא דרבי יהושע הא רבי יוסי ואליבא דרבי יהושע. בביאור המחלוקת בין רבי שמעון לרבי יוסי בדעת רבי יהושע האם מתיר לשרוף תרומה טהורה עם התלויה, כתב **הפני יהושע** (ד"ה רבי מקדש), היינו משום שבמסכת בכורות (לד.) רצתה הגמרא לומר, שטעמו של רבי יהושע שתרומה תלויה אינה צריכה שימור, משום שיש אם למסורת ו'משמרת תרומתי' האמור בתורה היינו תרומה טהורה בלבד, וסבר רבי שמעון שכיון שתרומה תלויה אין עליה חובת שימור מותר לטמאותה אפילו בידים אף כשאינה הולכת לאיבוד, ואם כן הוא הדין תרומת חמץ בערב פסח שהולכת לאיבוד מותר לטמאותה. אבל רבי יוסי סבר שטעמו של רבי יהושע הוא כמסקנת הגמרא בבכורות (שם), שתרומה תלויה צריכה שימור, שמא יבוא אליהו ויטהרנה, ומטעם שהתרומה הולכת לאיבוד גם אין להתיר לטמאותה, כיון שבשעה שישית אין התרומה אסורה אלא מדרבנן, וכל שכן היכן שמבער בערב שבת שבאותה שעה אין התרומה אסורה. ואף שבמסכת בכורות (שם) משמע שרבי יהושע אינו חושש לשמא יבוא אליהו ויטהרנה, היינו דווקא לדעת רבי שמעון שם שמתיר אף להקיז דם לבכור, אבל רבי יוסי סבר שאף רבי יהושע חושש לשמא יבוא אליהו ויטהרנה ומשום כך אוסר לשרוף תרומה תלויה וטמאה יחד.

האם שורפים לרבי מאיר את כולם יחד

ושורפין תרומות טמאות תלויות וטהורות דברי רבי מאיר. פירש רש"י (ד"ה ושורפין), ששורפים הכל ביחד הטמאות התלויות והטהורות, ורבי מאיר לשיטתו שאמר לעיל במשנה (יד.) 'מדבריהם למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח'. והקשה **הצל"ח** (חום קמז), הרי רש"י לעיל (טו: ד"ה נימא) פירש שלרבי יוחנן בארבע וחמש, מודה רבי מאיר שאין שורפים תרומה טהורה עם הטמאה, ודווקא בשעה שישית שאסורה התרומה באכילה [על כל פנים מדרבנן] והולכת ממילא לאיבוד סובר רבי מאיר ששורפים, אבל בארבע וחמש כיון שמותרת התרומה באכילה עדיין אין שורפים. ואם כן כאן שמדובר בי"ג בניסן והתרומה מותרת באכילה ואין עליה שום איסור, כיצד כתב רש"י שמתיר רבי מאיר לשרוף התרומה טהורה יחד עם הטמאה. ותירץ, שרש"י פירש כן לעיל דווקא לדעת רבי יוחנן, שסבר שרבי מאיר למד דבריו מדברי רבי חנינא סגן הכהנים, ולשיטתו דווקא היכן שהתרומה אסורה על כל פנים מדרבנן סובר רבי מאיר שמותר לשרוף תרומה טהורה וטמאה יחד. אבל כאן פירש רש"י לדעת ריש לקיש משום בר קפרא, שסבר (לעיל טו.) שרבי מאיר למד דבריו מדברי רבי אליעזר ורבי יהושע, שכל היכן שהתרומה הולכת לאיבוד מתיר רבי מאיר לשרוף תרומה טהורה וטמאה יחד, ואם כן הוא הדין בערב פסח שחל להיות בשבת ששורפים החמץ בי"ג, כיון שהולכת התרומה לאיבוד מתיר רבי מאיר לשרוף תרומה טהורה וטמאה יחד.

וכתב בדבר שמואל (ד"ה ושורפין), שרבי יוחנן על כרחך יפרש הברייתא ששורפין כל אחת בפני עצמה ולא כולם יחד, כיון שאין על התרומה טהורה שום איסור. ונמצא אם כן שרבי יוסי שאמר 'טהורה בפני עצמה, ותלויה בפני עצמה, וטמאה בפני עצמה', לא בא לחלוק על רבי מאיר אלא לפרש דבריו.

ובמרומי שדה (ד"ה י"ל שמא) הקשה, לשיטת **התוספות** (לעיל טו: ד"ה נימא) שסוברים שאסור לשרוף טהורות עם הטמאות יחד לרבי מאיר בשעה רביעית וחמישית שמא ימצא להם אוכלים הרבה, אם כן כאן בערב שבת ודאי שיש לחוש שמא ימצא להם אוכלים הרבה ואסור לשורפם יחד. ותירץ, שדווקא בחול יש לחוש שמא ימצא להם אוכלים הרבה ואסור, אבל בשבת אין לחוש לכך.

דין שריפת תלויה עם הטהורה לרבי יוסי

רבי יוסי אומר טהורה בפני עצמה ותלויה בפני עצמה וטמאה בפני עצמה. מדברי רבי יוסי שאמר 'טהורה בפני עצמה ותלויה בפני עצמה',

משמע שאוסר לשרוף תלויות וטהורות יחד. והקשה **בדבר שמואל** (ד"ה ושורפין) מדוע אם כן אמר רבי יוסי בברייתא לעיל 'אבל היאך נשרוף אפילו תלויה עם הטמאה, שמא יבא אליהו ויטהרם', היה לו לומר חידוש יותר גדול, האיך נשרוף אפילו תלויה עם הטהורה שמא יבוא אליהו ויטמא את התלויה. ותירץ, ששמא רבי יוסי עצמו מחמיר לשרוף אפילו תלויה עם טהורה, אבל בדעת רבי יהושע מיקל לשרוף תלויה עם טהורה.

האם מתיר רבי יוסי לשרוף שתי תרומות תלויות יחד

שם. בשפת אמת (ד"ה מ"ש) נסתפק האם מתיר רבי יוסי לשרוף שתי תרומות תלויות יחד, או שיש לחוש שמא יבוא אליהו ויטהר את זו ויטמא את זו, ונמצא שורף תרומה טהורה עם טמאה[יז]. וכתב להתיר מטעם ספק ספיקא, שמא שתיהם טמאות או שתיהם טהורות, ואף שיש לכאורה שתי ספיקות לחומרא שמא זו טמאה וזו טהורה או שמא להיפך, מכל מקום כל שיש שני ספיקות להקל מותר, והיינו משום שלהקל יש שני צדדי היתר שמא שניהם טהורים או שניהם טמאים, מה שאין כן להחמיר, אין כאן אלא ספק אחד שמא האחת טהורה והאחת טמאה[יח].

הטעם שמתיר רבי יהושע לשרוף תלויה עם טהורה

על התלויה ועל הטהורה ששורפין. הטעם שמתיר רבי שמעון לשרוף תלויה עם טהורה, פירש **רש"י** (ד"ה ה"ג) שכיון שלא הוחזק טומאה לתרומה התלויה אינו נראה כמטמא התרומה טהורה בידים.

ובתוספות הרא"ש (ד"ה ל) כתב, שבאמת אף רבי יהושע אינו מתיר לשרוף תלויה עם טהורה, שכיון שמתיר לשורפה עם הטמאה מחשש שמא טמאה היא, כיצד יתיר לשורפה עם הטהורה, הרי יש לחוש שמא טמאה היא ותטמא את הטהורה. וגרס בגמרא 'לא נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע על הטהורה ועל הטמאה ועל התלויה ועל הטהורה שאין שורפין'[יט].

ובקובץ שיעורים (חום פו) כתב, שהאיסור לשרוף תרומה תלויה עם הטמאה אינו אלא מדרבנן, וסבר רבי שמעון שכיון שאינו נראה כמטמא בידים לא אסרו חכמים. ותמה **הדבר שמואל** (ד"ה ושורפין), מדוע לא יהא בזה איסור תורה, כיון שתרומה טהורה היא כיצד מותר לטמאותה מספק, הרי מצד העשה של 'משמרת' תרומתי יש לחוש שמא התלויה טמאה היא וספיקא דאורייתא לחומרא. ותירץ, כיון שהתרומה הולכת לאיבוד אין עליה דין 'משמרת תרומתי' מן התורה והיינו אף לרבי אליעזר, ולכך מותר לשורפה עם התלויה[כ].

וכתב לבאר על פי זה מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע אם מותר לשרוף תרומה תלויה עם טמאה יחד או לא, שרבי אליעזר אוסר ורבי יהושע מתיר. שנחלקו בזה לשיטתם גבי חבית שנולד בה ספק טומאה, שרבי אליעזר אוסר לגרום לה טומאה וצריך להניחה במקום המוצנע, ורבי יהושע מתיר לגרום לה טומאה. שכיון שסובר רבי אליעזר שתרומה תלויה אף בשאר ימות השנה מוזהר על שמירתה, אף בערב פסח החמירו חכמים לשרוף אותה לעצמה ולא יחד עם הטמאה, אבל רבי יהושע הסובר שתרומה תלויה אף בשאר ימות השנה אינו מוזהר על שמירתה ומותר לגרום לה טומאה, לכך מתיר בערב פסח לשורפה יחד עם הטמאה, כיון שממילא הולכת לאיבוד.

הטעם שאין לחלק בין תרומת חמץ בערב פסח שהולכת לאיבוד לתרומה שאינה הולכת לאיבוד

מי אמר רבי יהושע שתיהן כאחת ורמינהו חבית וכו'. הקשו הראשונים[כא], שיש לחלק בין תרומת חמץ בערב פסח שכיון שהולכת לאיבוד מתיר רבי יהושע לטמאותה אף בידים, מה שאין כן תרומה תלויה שאינה הולכת לאיבוד, אוסר רבי יהושע לטמאותה בידים אלא רק על ידי גרמא, ומדוע לא תירצה כן הגמרא[כב]. ותירצו, שאין לפרש טעמו של רבי יהושע שמתיר לטמאות תרומה תלויה בידים דווקא בתרומה ההולכת לאיבוד, שאם כן אף בתרומה טהורה היה מתיר לטמאותה בידים, ואילו במשנתנו מבואר שרבי יהושע אוסר לטמאות תרומה טהורה בידים אף כשהולכת לאיבוד, ומוכח אם כן שטעמו של רבי יהושע שמתיר לטמאותה בידים אינו משום שהולכת לאיבוד, אלא משום שהיא תלויה ואינו מוזהר יותר על שמירתה.

טז. וראה בשערי יושר (ש"ג פי"ג) שביאר ענין זה שהגמרא מוסיפה (בנכורות שם) שמא יבוא אליהו וכו', והרי זה רק 'ספק' טומאה, ומחמת הספק יש להחמיר על משמרת, ומדוע צריך לטעם זה שמא יבוא אליהו. וביאר, שבספק טומאה ברשות היחיד נאמר ספק כודאי, הרי שבטומאה נאמר דין מיוחד שספיקו גורם שיש 'איסור טומאה' ממש, מה שאין כן בכל הספיקות לחומרא שבתורה, שהאיסור הוא רק ולא איסור בעצם אלא איסור צדדי. ואם כן זוהי כוונת הגמרא ש'תרומה תלויה' אינה כשאר ספק טומאה ברשות היחיד שהוא איסור טומאה בעצם, אלא ככל הספיקות שיכול להיות שיהיה גילוי שאינו טמא, ולכן אסור לשרפה [משא"כ בספק טומאה ברה"י]. מבואר מדבריו, שהענין של שמא יבוא אליהו ויטהרנה הוא רק 'סימן' שאין איסור בעצם, אבל לא שחוששים שיבוא אליהו בפועל כעת. וממילא מיושבת קושיית המלוא הרועים. **יז. וכתב** לדייק ממה שאמר רבי יוסי 'תלויה בפני עצמה' לשון יחיד, ולא אמר 'תלויות' לשון רבים, משמע שאינו מתיר לשרוף שתי תלויות יחד. **יח. ועיין** לעיל (טו.) בענין 'האם מותר לשרוף שתי תרומות תלויות יחד', מה שהובא בשם הרדב"ז (סו"ס, סי' אלף תקיז) שגם התיר לשרוף שתי תרומות תלויות יחד. ובהערה שבגליוני הש"ס שם העיר, שמדברי התוספתא (תרומות פ"ז ה"ח, כח) משמע שאסור לשרוף שתי תרומות תלויות יחד. **יט. וכן** הקשה בדבר שמואל (ד"ה ושורפין) על דעת רש"י, הרי מכיון שאוסרים לשרוף תלויה עם הטמאה מטעם שמא יבוא אליהו ויטהרנה והרי הוא מטמא את התרומה התלויה, אם כן מאותו הטעם יש לאסור לשרוף תלויה עם הטהורה שמא יבוא אליהו ויטמא אותה ונמצא מטמא את התרומה הטהורה. **כ. כמבואר** לעיל (יג. נמוס' ד"ה ושורפין). **כא. תוספות** (ד"ה מי), רבינו דוד (ד"ה רמי), תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ומי), תוספות רבינו פרץ (ד"ה גרמא), תוספות הרא"ש (ד"ה מי), חידושי הר"ן (ד"ה רמי). **כב. כן** מבואר בתוספות רבינו פרץ ובתוספות הרא"ש (שם), שהחילוק בין תרומת חמץ בערב פסח לתרומה בכל השנה, היינו משום שתרומה בערב פסח הולכת לאיבוד. ובחידושי רבינו דוד ובחידושי הר"ן כתבו שהסברא לחלק בין תרומת חמץ בערב פסח לסתם תרומה תלויה בכל השנה, היינו משום שתרומת חמץ בערב פסח חוץ מהספק טומאה שיש בה, אסורה

וכתב הפני יהושע (נמוק' ד"ה מי), שאף שממילא הוצרכה הגמרא לתירוץ זה שמשנתנו היא כרבי שמעון בדעת רבי יהושע והברייתא היא כרבי יוסי בדעת רבי יהושע, מחמת הקושיא לעיל שבמשנתנו התיר רבי יהושע לשרוף תרומה תלויה עם טמאה, ובברייתא אסר לשרוף תרומה תלויה עם טמאה. ורבי יוסי בר חנינא ודאי ידע מהברייתא לעיל, משום שלא מצינו במקום אחר שנחלקו רבי יוסי ורבי שמעון בדעת רבי יהושע, ואם כן מה הוקשה לתוספות, כיון שעל כרחך צריך לחלק ולומר שהמשנה היא כרבי שמעון בדעת רבי יהושע והברייתא היא כרבי יוסי בדעת רבי יהושע. וביאר, שמכל מקום הוקשה לתוספות, שיש להעמיד הברייתא של חבית שהתיר רבי יהושע לגרום טומאה לחבית תלויה דווקא על ידי גרמא אף כרבי שמעון, ומה שהתיר לטמאות תרומה תלויה בידים היינו דווקא בתרומת חמץ בערב פסח ומשום שהולכת לאיבוד. ודחו התוספות שאין לחלק כן.

רבי יהושע על כרחך התיר לטמאות בידים אף טומאה דאורייתא

שם. במשיב נפש (ל"ה ריפ"ח) הקשה, שמא מה שהתיר רבי יהושע רק לגרום טומאה לתרומה תלויה ולא לטמאותה בידים, היינו משום שעל ידי גרמא יכול לגרום לה אף טומאה דאורייתא, ולכך לא התיר לטמאותה בידים טומאה דאורייתא, אלא רק לגרום לה טומאה, ומה שהתיר במשנתנו לשרוף תרומה תלויה עם הטמאה אף בידים, היינו משום שאין אוכל מטמא אוכל מן התורה אלא רק מדרבנן (לעיל יד.), וטומאה דרבנן התיר לטמאות תרומה תלויה אף בידים. וכתב, שעל כרחך צריך לומר שרבי יוסי בר חנינא סבר, שבתרומה אוכל מטמא אוכל מן התורה, ואם כן אף במשנתנו שמדובר בטומאה דאורייתא התיר רבי יהושע לטמאות בידים.

גדר 'תרומה תלויה' לרבי יהושע

הא רבי שמעון אליבא דרבי יהושע. הקשו הראשונים[כג], כיון שמתיר רבי שמעון לדעת רבי יהושע לטמא תרומה תלויה אף בידים, אם כן אף לשורפה מתיר, ואם כן מדוע קורא לה 'תלויה', וכיצד שייך דין תלויה לרבי יהושע. ותירצו, שתלויה לרבי שמעון היינו שאינו חייב לשורפה, אבל אם רוצה רשאי לטמאותה ולשורפה.

ובשערי יושר (שער ו פי"ח) הקשה, מדוע לא יתחייב לשורפה מספק מצות עשה, שהרי מצוה לשרוף תרומה טמאה, כיון שאין איסור לשורפה. **ובדבר שמואל** (נמוק' ד"ה הא) תירץ, שהתוספות כאן סוברים שמצות שריפת תרומה טמאה אינו אלא מדרבנן[כד], והרי זה ספיקא דרבנן לקולא.

ובבית רידב"ז (שו"ת, סי' כט) כתב, שאף אם מצות שריפת תרומה טמאה היא מן התורה, מכל מקום אינו מחויב לשרוף תרומה תלויה מספק, והיינו משום שכשם שסבר רבי שמעון שבתרומה תלויה מותר לשורפה ואין עליה העשה של 'משמרת תרומתי', כך אין בתרומה תלויה העשה של שריפת תרומה טמאה, שהרי גם העשה של משמרת תרומתי וגם העשה של שריפת תרומה טמאה שניהם עשה הם, ובתרומה תלויה כשם שאין נוהג בה העשה של משמרת תרומתי כך אין נוהג בה העשה של שריפת תרומה טמאה. וההסבר בזה, שלכאורה ראוי יותר לומר שהעשה של משמרת תרומתי שהיה נוהג בתרומה עד עכשיו לא יפקע ממנה כשאירע בה ספק טומאה, מאשר שיחול על תרומה זו עשה של שריפת תרומה טמאה, שלא היה מוטל עליה קודם לכן, ומספק אינו חל עליה, וכיון שסבר רבי יהושע שהעשה של משמרת תרומתי שהיה נוהג בה עד עכשיו פקע ממנה, כל שכן שלא חל עליה העשה של מצות שריפת תרומה טמאה, אף שמצות שריפת תרומה טמאה היא מן התורה. והטעם שאין אומרים בזה ספיקא דאורייתא לחומרא ויתחייב לשרוף התרומה תלויה מספק, יש לומר שדווקא בעשה שהוא חובת גברא, כמו סוכה לולב שופר תפילין וכדומה, אומרים ספיקא דאורייתא לחומרא, אבל מצות שריפת תרומה טמאה, יש לומר שזהו חובת חפצא שהתרומה תשרף, וכיון שזהו חובת חפצא, יש לומר שהחפץ לא נתחייב בעשה זה רק כשהוא ודאי חייב שריפה אבל לא מספק.

רבי יהושע התיר לשרוף תרומה תלויה אף בשאר ימות השנה

שם. מדברי הגמרא מבואר שרבי שמעון סבר שרבי יהושע מתיר לטמאות תרומה תלויה בידים אף בשאר ימות השנה, ממה שלא תירצה הגמרא שיש לחלק בין פסח לשאר ימות השנה [כמבואר בתוספות (ד"ה מי)], והוא הדין שמתיר לשרוף תרומה תלויה, שאין לחלק בין טומאה לשריפה [כמו שכתבו התוספות (ד"ה הא)]. והקשה **בדבר שמואל** (ד"ה והנה) מכאן על מה שכתב **המאירי** לעיל (יד. ד"ה אמר ר' מאיר) שאף רבי יהושע לא התיר לשרוף תרומה תלויה אלא בפסח[כה], אבל בשאר ימות השנה אף רבי יהושע מודה שאין שורפים תרומה תלויה שמא יוברר שהיא טהורה. והרי בסוגיית הגמרא כאן מבואר, שאף בשאר ימות השנה התיר רבי יהושע לשרוף תרומה תלויה, וצ"ע.

הטעם שלא הקשה רבי אלעזר סתירת דברי רבי יהושע ממשנה

אהח 19/06/2018

רבי אלעזר רמי תרומה אתרומה ומשני מי אמר רבי יהושע גרמא אין בידים לא ורמינהו חבית של תרומה וכו' רבי יהושע אומר יטמאנה ביד. הקשה **המהרש"א** (ד"ה ר"ח), לפי סברת המקשן שעדיין לא ידע החילוק בין מקום שיש הפסד חולין למקום שאין הפסד חולין, אם כן מדוע לא הקשה רבי אלעזר ממשנתנו שמבואר שסבר רבי יוסי בדעת רבי יהושע ששורף תרומה טהורה לעצמה ולא התיר לשורפה עם הטמאה אף היכן שהולכת לאיבוד, ואילו גבי חבית שנשברה התיר רבי יהושע, לטמאות תרומה טהורה בידים כל שהולכת לאיבוד. ותירץ, שבאמת היה יכול להקשות כן, אלא העדיף להקשות סתירת דברי רבי יהושע מתרומה על תרומה ולא מתרומה על פסח.

והצל"ח (פסחים קמו) תמה על דבריו, הרי אף במשנתנו דיבר רבי יהושע מתרומה, וכי משום שמדובר בתרומה בערב פסח אין להקשות משם[כו], ואדרבה אם בתרומה בערב פסח סבר רבי יהושע שצריך לשרוף כל אחת בפני עצמה ולא התיר לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה, כל שכן בשאר ימות השנה, ואילו גבי חבית של תרומה התיר רבי יהושע לטמאות התרומה בידים. ותירץ, שרבי אלעזר סובר כדעת אביי (לעיל יד.) שבתרומה אוכל מטמא אוכל מן התורה, וסובר שטומאת משקין מטמא אחרים מדרבנן, ואם כן במשנתנו שמדובר באוכלים ובטומאה דאורייתא שהרי בתרומה אוכל מטמא אוכל מן התורה, מודה רבי יהושע שאסור לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה, מה שאין כן בברייתא שמדובר במשקים הנמצאים בחבית שאין כאן אלא טומאה דרבנן, לכך התיר לטמאות אפילו תרומה טהורה בידים[כז]. ולכך הקשה סתירת דברי רבי יהושע מחבית על חבית ולא ממשנתנו.

ובמשיב נפש (ד"ה ר"ח) תירץ, שבאמת ידע המקשן אף מתחילה שמה שהתיר רבי יהושע לטמאות תרומה טהורה בידים כל שהולכת לאיבוד, היינו דווקא במקום שיש הפסד חולין, אלא סבר שכיון שבמקום הפסד חולין התיר רבי יהושע לטמאות תרומה טהורה אפילו בידים, אם כן תרומה תלויה מותר לטמאות בידים אפילו במקום שאין הפסד, שלא עדיף הפסד חולין מתרומה תלויה, וכיון שהתיר רבי יהושע במקום שיש סיבה לכך, כגון הפסד חולין לטמאות תרומה טהורה אפילו בידים, כך בתרומה תלויה מתיר לטמאות אפילו בידים, ולכך לא הוקשה לו ממשנתנו, שהרי במשנתנו מדובר בתרומה טהורה בלא הפסד חולין וזה היה פשוט לו שאסור. אלא שהוקשה לו מה שהתיר רבי יהושע לגרום טומאה לתרומה תלויה ולא התיר לטמאות בידים. ועל זה השיב לו רבא, שלא התיר רבי יהושע לטמאות תרומה טהורה בידים אלא במקום הפסד חולין, אבל שלא במקום הפסד אפילו תרומה תלויה אסור לטמאות.

והביא ראיה לסברא זו, שלכאורה קשה מה הוקשה לרבי אלעזר סתירת דברי רבי יהושע, הרי יש לומר שלכך אסר רבי יהושע לטמאות תרומה תלויה בידים שמא יבוא אליהו ויטהרנה, מה שאין כן בחבית שנשברה שודאי סופה ליטמא לכך התיר לטמאותה אפילו בידים. ועל כרחך שכוונתו להקשות שכיון שהתיר רבי יהושע לטמאות בידים אפילו תרומה טהורה, כל שכן שמותר לטמא בידים תרומה תלויה אף היכן שאין הפסד חולין.

ובאופן נוסף כתב ליישב, שממשנתנו אין להקשות, שלא התיר רבי יהושע לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה משום שאין סופה ליטמא, ואף שסופה ליאסר מכל מקום כיון שאין סופה ליטמא לא התיר רבי יהושע לטמאותה בידים ואין למדים איסור מטומאה. מה שאין כן בתרומה שסופה ליטמא התיר רבי יהושע לטמאותה בידים.

ובראש משביר (ד"ה מי) תירץ, שהעדיף להקשות בסתמא סתירת דברי רבי יהושע, מה שאין כן משנתנו רבי יוסי הוא שאמר כן בדעת רבי יהושע ואילו רבי שמעון בדעת רבי יהושע מתיר לטמאות בידים[כח].

גם באכילה מדרבנן, ולכך התיר רבי יהושע לטמאותה בידים, מה שאין כן תרומה תלויה בכל השנה שאין עליה איסור דרבנן לא התיר רבי יהושע לטמאותה בידים אלא רק על ידי גרמא. אמנם בתוספות ובתוספות הרשב"א משאנץ לא הוזכר אלא 'פסח שאני', ולא הוזכר הסברא לחלק בין תרומת חמץ בערב פסח שהתיר רבי יהושע לטמאותה בידים לתרומה תלויה בכל השנה.

כג. תוספות, תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות רבינו פרץ, תוספות הרא"ש (ד"ה הא). **כד. וכדעת** התוספות במסכת שבת (כה. ד"ה קן) בתירוצם הראשון. אמנם הקשה, שלדעת התוספות שם בתירוצם השני, שמצות שריפת תרומה טמאה הוא מן התורה, יקשה מדוע לא יתחייב לשורפה משום ספק מצות עשה אחר שאין איסור לשורפה. וצריך עיון. **כה. והטעם** שהתיר רבי יהושע דווקא בפסח לשרוף תרומה תלויה, כתב הדבר שמואל (ד"ה והנה) על פי דברי הגר"א (יו"ד סי' שלג ס"ק מח) שרק משום מצות שריפת חמץ התירו לשרוף תרומה טהורה והוא הדין תלויה לרבי יהושע, אבל שלא במקום מצות שריפת חמץ אסור לשרוף תרומה טהורה והוא הדין תלויה, וכמו שכתב הרמ"א (שם סי"ט). **כו. ובספר** מהרש"א הארוך בפירוש דובר מישרים (פסחים פ) כתב, שכוונת המהרש"א לומר שהעדיף רבי אלעזר להקשות שתי משנות הסמוכות זו לזו שסותרות זו את זו, שבמסכת תרומות (פ"ח מ"ח) גבי חבית של תרומה שנולד בה ספק טומאה לא התיר רבי יהושע לטמאותה בידים אלא רק על ידי גרמא, ובסמוך (שם מי"ח) גבי חבית שנשברה בגת העליונה התיר רבי יהושע אף לטמאות בידים תרומה שהולכת לאיבוד, ולחדש שהטעם שהתיר רבי יהושע לטמאות תרומה טהורה בידים הוא דווקא במקום הפסד. **כז. ובמשיב** נפש (ד"ה ר"ח) הקשה על דבריו, הרי מקבל הוא את התרומה בכלים טמאים ונטמאו המשקים מן התורה. **כח. ואכן** לעיל (טו.) רצתה הגמרא לומר, שמה שאמר רבי מאיר 'מדבריהם' למדנו ששורפים תרומה טהורה עם טמאה בפסח', היינו מדברי רבי יהושע במשנה של חבית שנשברה בגת. דהיינו שנחלקו רבי מאיר ורבי יוסי בדעת רבי יהושע.

אף רבי מאיר מודה שלא התיר רבי יהושע לטמאות אלא במקום הפסד חולין

שאני התם דאיכא הפסד חולין. בתוספות רבינו פרץ ובתוספות הרא"ש (ד"ה שמני) הקשו, שהנה בגמרא לעיל (טו:) מבואר שרבי מאיר למד מדברי רבי יהושע שאמר גבי חבית של תרומה שנשברה בגת העליונה לתוך חולין טמאים, שאם אינו יכול להציל בטהרה יטמאנה ביד, ששורפים תרומה טהורה עם הטמאה בערב פסח, כיון שממילא הולכת התרומה לאיבוד. ורבי יוסי דחה שאין ללמוד משם, משום שדווקא במקום הפסד חולין התיר רבי יהושע לטמאות תרומה בידים, אבל במקום שאין הפסד חולין כגון תרומה בערב פסח לא התיר רבי יהושע לטמאות תרומה בידים. ונמצא אם כן שרבי מאיר שלא חילק כן, משמע שאינו סובר חילוק זה, אלא בכל אופן התיר רבי יהושע לטמאות תרומה ההולכת לאיבוד אף במקום שאין הפסד חולין. ואם כן לדבריו תקשה סתירת רבי יהושע בסוגייתנו, שגבי חבית שאירע בה ספק טומאה לא התיר רבי יהושע לטמאותה בידים, ואילו גבי חבית של תרומה שנשברה התיר רבי יהושע לטמאות תרומה בידים, ולדבריו אין לחלק בין מקום שיש הפסד חולין למקום שאין הפסד חולין. ותירצו, שבאמת אף רבי מאיר סובר שלא התיר רבי יהושע לטמאות תרומה בידים אלא במקום שיש הפסד חולין, אלא גבי תרומה טמאה בערב פסח סבר רבי מאיר שיש גם כן הפסד עצים, אלא שסובר שאין לחלק בין הפסד מרובה להפסד מועט, אבל במקום שאין הפסד כלל אף רבי מאיר מודה שלא התיר רבי יהושע לטמאות התרומה בידים.

תרומה טמאה האם מצותה בשריפה דווקא

יין נמי ראוי לזילוף. הקשו הראשונים[כט] הרי תרומה טמאה מצותה בשריפה[ל], ונחלקו הראשונים בדין זה האם מצותה בשריפה מן התורה או מדרבנן. **רש"י במסכת שבת** (כה. ד"ה מלוה) כתב משום שתרומה דומה לקודש, או משום חשש תקלה. ולטעם זה שהוא משום חשש תקלה ודאי שמצותה בשריפה רק מדרבנן. אולם לטעם זה שתרומה דומה לקודש נסתפקו **התוספות** (שם ד"ה קך) האם זה מדרבנן או מדאורייתא, וכיצד אם כן אמרו שתעשה זילוף[לא] ותירצו שכיון שאמרו במסכת תמורה (לג:) שכל דבר הראוי לשריפה שריפה והראוי לקבורה קבורה, ויין כיון שאינו ראוי לשריפה מותר לזלפו שזהו דרך קבורתו. וכשם שבשמן שמצותו בשריפה מותר ליהנות ממנו דרך שריפתו, כך יין מותר ליהנות ממנו על ידי זילוף שזהו דרך קבורתו וביעורו[לא].

והרש"ש (נמוק' ד"ה לפי) תירץ, שמה שאמרו כאן בגמרא שיין ראוי לזילוף, היינו כמו שנוהגים עכשיו ללבן לבנים באש ולזלף עליהם יין שהרי זה כמו שריפה.

והתוספות במסכת שבת (כה. ד"ה קך) כתבו, שמה שאמרו במסכת תמורה (שם) הראוי לשריפה שריפה והראוי לקבורה קבורה, אין זה אלא גבי ערלה וכלאי הכרם האסורים בהנאה[לב], אבל תרומה טמאה שמותרת בהנאה אין דינה בקבורה דווקא או בשריפה דווקא ובכל דבר שמבערו מן העולם מותר[לג]. **והרמב"ם** (פסולי המוקדשין פי"ט ה"י) כתב, 'ודבר שאין דרכו להשרף, כגון משקין של ערלה ושל כלאי הכרם הרי אלו יקברו'. וממה שלא הזכיר הרמב"ם יין ושמן של קודש, דייק בספר **אור הישר** (תמורה לה. ד"ה ולכולין) שסבר הרמב"ם שדווקא משקין של ערלה וכלאי הכרם יקברו, אבל משקין של קודש שנטמאו דינם בשריפה דווקא[לד]. וכמבואר בזבחים (לג.) שהדם והשמן והמנחות והנסכים שנטמאו עושה להן מערכה בפני עצמה ושורפן. וכן מבואר בתוספתא (תמורה פ"ד ה"י) 'כיצד שורפין יין ושמן, היו נותנין אותן על גבי מדורה כמות שהן'. ומבואר ששמן ויין של קדשים שנטמאו, מצותם בשריפה דווקא[לה].

אמנם בהלכות תרומות (פי"ב ה"י) כתב הרמב"ם, 'ומשקין שאין ראויין להדלקה שנטמאו, כגון היין קוברין אותן'. ומבואר שסבר שיין של תרומה שנטמא אינו בשריפה אלא בקבורה.

וכתב בקהלות יעקב (תמורה סי' טו), שמה שאמרו במסכת זבחים (לג.) שיין ושמן של קדשים נשרפים על גבי מערכה, אין זה מדין שריפה, כיון שאינם בני שריפה ואין האש נאחזת בהם כלל, אלא החום מייבש את המשקין ונעשה הבל ובטלים מאליהם באויר, וממילא אין בהם דין שריפה כלל אף גבי קדשים כיון שבמציאות לא שייך בהם שריפה, אלא שיש בהם דין ביעור מן העולם, שמצות שריפה כוללת שני דברים. א. לבערם מן העולם. ב. שהביעור יהיה על ידי שריפה. ומשקים שאין שייך בהם שריפה על כל פנים שייך בהם דין ביעור מן העולם. ומה שאמרו שעושה להם מערכה בפני עצמם, היינו מכיון שלא שייך בקדשים ביעור מן העולם אלא על ידי מדורת האש, כיון שמצות ביעורם היא בקודש דווקא דהיינו בעזרה, וכל העזרה היתה מרוצפת אבנים ואם ישפוך היין על הקרקע לא יבלעו בקרקע, רק יתערבו עם שאר משקין שבעזרה ויצאו לאמה שבעזרה, ומשם לנחל קדרון ואין זה ביעור בקודש, לכך אי אפשר לבערם בקודש אלא על ידי שריפה, אבל אין זה מדין 'שריפה' כיון שאין שייך בהם שריפה, אלא זהו מדין 'ביעור', וממילא בתרומה טמאה שאין דין לבערה בקודש דווקא, מועיל לה אף זילוף כיון שזהו דרך ביעורו וקבורתו[לו].

הטעם שאסור לזלף יין של שביעית אף שזילוף חשוב יותר משתיה

שותין מלוג בסלע ומזלפין מלוג בשתים. כלומר שהנאת הזילוף חשובה יותר מהנאת השתיה ולכן אם היין ביוקר לא ישתה ממנו אלא יזלף בו את הבית. **ורש"י** (ד"ה שותין) פירש שמדובר בעני, שמי שאינו עשיר יקח יין בזול לשתייתו לוג בסלע, ויין ביוקר לזילוף[לז]. אולם **הרש"ש** (ד"ה שותין) פירש שמדובר באדם עשיר, וכוונת הגמרא לומר שאף שהיין ביוקר כל כך שהלוג נמכר בסלע יכול לקנות ואינו נחשב כרעבתן או סובא שמבזבז יותר מדאי, ולזילוף אף בשתים ראוי לקנות ואינו נחשב בכך כמבזבז.

והתוספות במסכת עבודה זרה (סו: ד"ה מצניע) למדו מכאן שאסור לזלף יין נסך משום שהזילוף חשוב הנאה, ויין נסך אסור בהנאה. **אמנם במסכת** בבא קמא (קג.) מבואר שאסור לזלף יין של שביעית, כיון שאין זה דרך הנאתו וחשוב הפסד. **ובשיטה מקובצת** (שם ד"ה הא) ביאר בשם **הראב"ד**, שאף שהנאת הזילוף חשובה יותר משתיה, מכל מקום חשובה הפסד שאין זו הנאה חשובה לכל אדם, אלא דווקא לאדם חשוב ומעונג, וכיון שלרוב בני אדם אינה חשובה כל כך, נחשב הזילוף להפסד היין.

כט. תוספות, תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות רבינו פרץ (ד"ה ולפי), חידושי רבינו דוד (ד"ה מעשה), תוספות הרא"ש (ד"ה יין), חידושי הר"ן (ד"ה מעשה). וכן הקשה הרש"ש (תמורה לג: נרמז"י ד"ה אלא) שכיון שמצות תרומה בשריפה דווקא כיצד יועיל זילוף. **ל. כמבואר** במסכת שבת (כה.). **לא. והתוספות** לקמן (מו. ד"ה לא) כתבו בשם ריב"א שבתרומה טמאה כל ההנאות אסורות בה חוץ מהנאת שריפה. ובמשנה ראשונה (מעשר שני פ"ג מ"י ד"ה ודע) תמה, הרי זילוף גם כן מותר בה כמבואר בגמרא כאן. ותירצו האחרונים לפי המבואר כאן בראשונים שזילופו זהו קבורתו, אם כן אין זה בכלל שאר הנאות. **לב. וכן** כתב רש"י (תמורה לג: ד"ה אלא). וכן מפורש עוד ברש"י במסכת גיטין (נג. ד"ה מנסך) גבי מטמא תרומה שכתב, שאף שמפסיד לה לגמרי לענין שהוא עצמו אינו יכול לאכול, אבל ראוי הוא עדיין להסקה או למאכל בהמה, שאפילו מטמא תרומה ראוי להסקה או לבהמת כהן. מפורש בדבריו שתרומה טמאה נותנה לבהמת כהן לאכלה, ושריפה לאו דווקא. וכן במסכת ביצה (מז: ד"ה מלמי) ולהלן (מז. ד"ה מיגד) כתב רש"י שחלה שנטמאה אסור לתת לכלבו ביום טוב, ומשמע שבחול מותר, וכן דייק בתוספות הרא"ש (שבת כה. ד"ה קך אמתה). הרי שתרומה טמאה מצותה לאו דווקא בשריפה אלא אף לתתה לכלבו, כלומר בכל דבר שמבערה מן העולם. **ובמסכת שבת** (כה.) כתב רש"י (ד"ה מלוה) שמצוה לשרוף תרומה טמאה משום שדומה לקודש, ועוד משום חשש תקלה. וכתבו שם התוספות (ד"ה קך) שלטעם שכתב רש"י משום שדומה לקודש, אם כן מצותה בשריפה דווקא, אולם לטעם שמצות שריפת תרומה טמאה היא משום חשש תקלה, אם כן אין מצותה בשריפה דווקא אלא בכל דבר שמבערו מן העולם מקיים מצוה זו. והקשו התוספות, הרי בפירוש אמרו במסכת תמורה (לג:) שתרומה טמאה הרי היא מהנשרפין, ומבואר שם במשנה שהנשרפים לא יקברו. ואם כל מצות שריפת תרומה טמאה היא משום חשש תקלה, מדוע מצותה בשריפה דווקא. ובבית הלוי (שו"ת, ח"ב סי' יט אות ה) כתב ליישב שרש"י בזה לשיטתו שפירש במסכת תמורה (לג. ד"ה כל) שהטעם שהנשרפים לא יקברו, שמא ימצא אדם אותם ויבוא לאכול מהם, הרי שמה שאסרה המשנה לקבור את הנשרפים אין זה משום שמצוותם בשריפה דווקא אלא משום חשש תקלה, ואם כן בכל דבר שמבערו מן העולם ולא יבוא בזה לידי תקלה מותר. אולם כתבו התוספות שלפי הטעם שכתב רש"י משום שדומה לקודש מצותה בשריפה דווקא, אולם נסתפקו התוספות שם אם זהו דין דרבנן או דאורייתא. אמנם הרש"ש להלן (כה: ד"ה ריב"ג) כתב בדעת רש"י דבר חדש, שחום הטבע שבבעלי חיים המעכל המזון הרי הוא כשריפה, ולעולם אף לדעת רש"י תרומה טמאה מצותה בשריפה דווקא. ובשפת אמת (שבת יח: ד"ה גזירה) כתב להוכיח מסוגיית הגמרא שם כדעת רש"י שתרומה טמאה מצותה לאו דווקא בשריפה, ממה שאמרו שם שגזרו על גדולי תרומה טמאה שדינם כתרומה טמאה ואסורים באכילה, מפני חשש תקלה שלא יבוא הכהן להשהות התרומה אצלו כדי לזורעה ועל ידי כך ישכח ויבוא לאוכלה. ואם תרומה טמאה מצותה בשריפה דווקא, לשם מה הוצרכו לטעם זה של חשש תקלה, כיון שמצותה בשריפה דווקא לכך אינו רשאי לזורעה שלא יבטל מצות שריפה. ובדעת הראשונים הסוברים ש מצותה בשריפה דווקא, כתב השפת אמת (שבת כה. נמוק' ד"ה קך) ליישב, שכיון שמעיקר הדין שתילי תרומה שנזרעו טהרו מטומאתם, אם כן כשזורעם אינו מבטל מצות עשה, משום שדווקא תרומה טמאה מצותה בשריפה אבל כשמטהר אותה על ידי זריעה אינו מצוה לשורפה. והחתם סופר (שו"ת, ח"ו סי' קד) תירץ, שאף אם נאמר שתרומה טמאה מצותה בשריפה דווקא, מכל מקום אין חיוב לשרוף דווקא אלא העיקר שיבער התרומה באופן שתעשה אפר או עפר, וכל שנרקב ונתמקמק וכלה מן העולם נתקיים מצותו, ולכך אף בזריעה מקיים מצות ביעור. **לג. והיינו** שלדעת הראשונים הנ"ל אף יין של תרומה מצותו בקבורה דווקא אלא שזילופו זהו קבורתו [כיון שאינו ראוי לשרפו] ומותר ליהנות ממנו דרך ביעורו, אבל לדעת התוספות במסכת שבת אין דינו דווקא בקבורה אלא בכל דבר. אמנם בדבר שמואל (נמוק' ד"ה לפי) כתב, שהתוספות בסוגייתנו והתוספות במסכת שבת נתכוונו לדבר אחד, שכיון שיין של תרומה טמאה אינו ראוי לשריפה, אם כן אין בו חיוב שריפה, ודין הקבורה אינו אלא שלא יבוא לידי תקלה, והיינו דווקא בדבר האסור בהנאה שאינו ראוי לזילוף, משא"כ תרומה טמאה שמותרת בהנאה אם כן ראויה היא לזילוף. **לד. והרש"ש** (תמורה לג: נרמז"י ד"ה אלא) ביאר החילוק בזה, משום שדבר שמצותו מן התורה בשריפה אפילו משקה דינו בשריפה, אולם במשקים של ערלה וכלאי הכרם שלא נאמר בהם בתורה בפירוש חיוב שריפה אלא רק 'פן תוקדש', לכך משקים שלהם יקברו. **לה. ועיין** ברמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו הכ"ז) שכתב, 'הערלה וכלאי הכרם דין הפירות שלהן שישרפו, והמשקין שלהן יקברו מפני שאי אפשר לשרוף המשקין'. וממה שכתב הרמב"ם 'שאי אפשר לשרוף משקין', משמע שאף משקין של קודש אינם בשריפה דווקא, כיון שאי אפשר לשרוף משקין. **לו. ועל** פי זה כתב ליישב קושיית הרש"ש (תמורה לג: ד"ה אלא), לשיטת התוספות במסכת שבת (כה. ד"ה קך) שתרומה טמאה מצותה מן התורה בשריפה, כיצד תעשה זילוף, והרי בקודש אף משקים טעונים שריפה, כמבואר בזבחים (לג.) שיין ושמן של קדשים נשרפים על גבי מערכה. ולהנתבאר שבמשקים אין שייך שריפה, ומה שנשרפים על גבי המערכה אין זה משום דין 'שריפה' אלא כדי לבערם מן העולם, ממילא מותר לבערם אף על ידי זילוף. אולם הקשה על דבריו, מלשון הגמרא בזבחים (שם), שנסכים שנטמאו עושה להם מערכה בפני עצמן 'ושורפן', והלשון 'שורפן' משמע שאין זה סתם דין ביעור מן העולם, אלא שמקיים בזה מצות שריפה. **לז. ובן** פירש במסכת בבא קמא (קטו: ד"ה שותין).

האם מותר להמשיך יין לפני חתן וכלה במקום שנפסד היין

שם. במסכת ברכות (נ:) מבואר שמותר להמשיך יין בצנורות לפני חתן ולפני כלה. ופירש **רש"י** שם (ד"ה ממשיכין) שהיינו דווקא באופן שנותן כלי בפי הצינור שלא יפסד היין. אולם **הראב"ה** (מ"פ סי' קלז) כתב, שאף באופן שאינו נותן כלי בפי הצינור והיין הולך לאיבוד מותר, לפי המבואר בגמרא כאן ש'שותין מלוג בסלע ומזלפין מלוג בשתים', שהנאת הזילוף חשובה יותר מהנאת השתיה, וכשם שמותר לזלף היין אף שהיין נפסד בכך, כך מותר להמשיכו לפני חתן וכלה אף שנפסד בכך[לח].

ביאור שיטת הרמב"ם שלא חילק בין יין חדש ליין ישן

בחדש. מבואר מדברי הגמרא שכל ההיתר לטמאות חבית יין של תרומה שנשברה הוא דווקא ביין חדש שאינו ראוי לזילוף ויש כאן הפסד מרובה, אבל ביין ישן שראוי לזילוף ואין כאן הפסד מרובה אף חבית של יין אסור לטמאות. **והרמב"ם** (תרומות פי"ג ה"ד-ה) כתב, 'חבית שנשברה בגת העליונה והתחתונה טמאה, אם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה יציל, ואם לאו יציל בידיו בלא נטילת ידים[לט] ואע"פ שהוא מטמא כמו שיתבאר בענין טהרות. במה דברים אמורים בחבית של יין והוא שיהיה בגת התחתונה פחות ממאה שהרי ידמע הכל ויפסל'. ולא חילק הרמב"ם בין יין חדש שאינו ראוי לזילוף שמותר לטמאות היין, לבין יין ישן שראוי לזילוף ואין כאן הפסד מרובה שאסור לטמאות התרומה. ותמה המהר"י קורקוס מדוע לא חילק הרמב"ם בכך כמבואר בגמרא.

ותירץ המהר"י קורקוס, שהרמב"ם בזה לשיטתו שכתב בסמוך (פ"ה ה"ג) 'ומשקין שאין ראויין להדלקה שנטמאו כגון היין קוברין אותן'. מבואר שפסק שיין תרומה שנטמא קוברים אותו ואין מזלפין בו ולא כסוגיית הגמרא כאן, ומה שהעמידה הגמרא שדווקא ביין חדש מותר לטמאותה היינו דווקא להסובר שיין תרומה שנטמא מזלפים בו, אבל הרמב"ם שפסק שיין תרומה שנטמא אין מזלפים בו אלא קוברים אותו, אם כן לעולם יין שנטמא יש כאן הפסד מרובה כיון שאינו ראוי לזילוף, ומשום כך לא חילק הרמב"ם בין יין חדש ליין ישן, ופסק שלעולם חבית של יין שנטמא בגת העליונה מותר לטמאותה משום הפסד חולין.

האם החשש תקלה הוא דווקא לאחרים

אוצר החכמה **מי ליה בכלי מאוס.** כתב הרמב"ם (תרומות פי"ג ה"ג) 'וכן שמן שנטמא נותנו בכלי מאוס עד שידליק כדי שלא יהיה תקלה לאחרים ויאכלוהו'. וכתב המהר"י קורקוס, שאין הכוונה שהחשש תקלה הוא דווקא לאחרים, אלא אף לו עצמו מצוי שיהא תקלה, אלא כיון שהוא יודע שזה שמן טמא אין מצוי שיהא לו תקלה כל כך. אולם **רש"י** (ד"ה ממי) כתב, שהחשש שמא הוא עצמו יבוא לשתות ממנו, משמע שהחשש תקלה הוא לו עצמו.

ובמראה הפנים (על הירושלמי, תרומות פ"ה ה"ח) כתב, שכל החשש תקלה הוא דווקא לאחרים שלא ידעו שנטמא שמן זה ויבואו לשתות ממנו, ולכך צריך שיהא בכלי מאוס, אבל היכן שאין חשש תקלה לאחרים כגון שמדליק בו מיד אינו צריך להניחו בכלי מאוס.

משום שנותן השמן בכלי מאוס אין מדליקים בו במקדש

שם. ביד חנוך (שו"ת, סי' כח) כתב לבאר על פי זה, מה שאמרו במסכת שבת (כח.) פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהם בשבת אין מדליקין בהם במקדש. והקשו **המפרשים**[מ] מדוע אין מדליקים בשמן שריפה, כלומר בשמן תרומה טמאה במקדש, ובשלמא שאר שמנים שאין מדליקים בהם בשבת משום שאין דולקים יפה שייך לאסור אף במקדש, אבל שמן שריפה שאסור בשבת גזירה שמא יטה, אין טעם לאסור להדליק בו במקדש בחול. אולם להמבואר כאן בגמרא שאין להדליק בשמן שריפה אלא כשנותנו לכלי מאוס כדי שלא יבוא לידי תקלה, **ובשלחן ערוך** (יו"ד סי' קד ס"ג) מבואר ששמן מאוס אסור להדליק בו בבית הכנסת משום 'הקריבהו נא לפחתך' (מלאכי א ח), לכך אסור להדליק בשמן שריפה במקדש, שכיון שצריך ליתנו בכלי מאוס אסור להדליק בו במקדש משום 'הקריבהו נא לפחתך'[מא].

היכן מועיל נתינה לכלי מאוס שלא יבוא לידי תקלה

שם. מבואר מדברי הגמרא שכל היכן שמניח השמן בכלי מאוס אין לחוש לתקלה שלא יבוא להסתפק ממנו. והנה **הטור** (או"ח סי' תרעז) כתב גבי מותר השמן של נר חנוכה שנשתייר ביום השמיני, עושה לו מדורה בפני עצמו ושורפו בפני עצמו מפני שהוקצה למצותו. והוסיף, שאסור להשהותו לשנה הבאה לנר של חנוכה, משום שחיישינן לתקלה שמא יבוא ליהנות ממנו כיון שמשהה אותו לזמן מרובה, וכתב שאפילו 'אם נותנו בכלי מאוס חוששין'.

ובחידושי הגהות על הטור (אות ג) ביאר, שאף שמבואר כאן בגמרא שכל שנותנו בכלי מאוס אין חוששים לתקלה, היינו שלא יבוא לאכול מזה, ולהדלקה הרי מותר. אבל כאן החשש הוא שמא יבוא להדליק בשמן זה, וזה אף אם מניחו בכלי מאוס לא נמאס להדלקה, לכך אין מועיל מה שמניחו בכלי מאוס[מב].

אימתי בית הלל אין חוששים לתקלה

ותקלה עצמה תנאי היא וכו'. והיינו שרק בית שמאי חוששים לתקלה אבל בית הלל אינם חוששים. **והתוספות** במסכת בבא קמא (קטו: ד"ה ומי) הקשו, ממה שאמרו במסכת שבת (יז:) שגזרו על גידולי תרומה טמאה שדינם כתרומה טמאה ואסורים באכילה, כדי שלא יבוא הכהן להשהות התרומה אצלו כדי לזורעה ועל ידי כך ישכח ויבוא לאוכלה, ואף בית הלל מודים בגזירה זו כמבואר שם בגמרא. הרי שאף בית הלל חוששים לתקלה ומדוע כאן בית הלל אינם חוששים לתקלה. ותירצו, שדווקא לזמן מרובה כגון בגידולי תרומה טמאה שיש לחוש שישהה אותם עד לשנה אחרת עד שיזרעם ובפרק זמן מרובה כל כך יש לחוש שישכח ויבוא לידי תקלה, אבל בזמן מועט כגון יין שנותנו על מנת ליישנו שיכול ליהנות ממנו אחר שיתיישן מעט אין חוששים לתקלה[מג].

עוד תירצו התוספות (שם), שלעולם חוששים בית הלל לתקלה וכמו שמצינו גבי גידולי תרומה שמודים בית הלל שחוששים לתקלה, אולם דווקא במקום שאין מפסיד הכהן לגמרי משום חשש זה חוששים לתקלה, כגון בגידולי תרומה שכשם שהיתה תרומה מתחילה כך היא עכשיו אלא שאינו מרויח שתעשה חולין. אבל כאן שאם נאמר לו לשפוך היין שנטמא יפסיד הכל, ומשום חשש תקלה אין אומרים לו שיפסיד הכל, אלא מתירים לו לזלפו.

וכעין זה כתב **הריטב"א** (שבת יז: ד"ה למאי), שבמקום הפסד מרובה כגון ביין שנטמא לא חששו בית הלל לתקלה, אבל בתרומה טמאה שאין זה אלא הפסד מועט, שהרי יכול להסיקה תחת תבשילו ולהריצה לפני כלבו חששו לתקלה.

טעמם של בית שמאי שישפך היין

חבית של יין של תרומה שנטמאת בית שמאי אומרים תשפך חבל[מד]**.** פירש **רש"י** (ד"ה תשפך), שטעמם של בית שמאי שישפך היין ולא יזלפו, משום שיש לחוש שאם יבוא לזלפו יבוא לשתותו, דהיינו חשש תקלה. אולם בסמוך (כח. ד"ה אין) כתב רש"י שטעמם של בית שמאי שישפך היין אינו משום חשש תקלה. והקשו **תוספות הרשב"א משאנץ ותוספות הרא"ש** (להלן כח. ד"ה אין) שדברי רש"י סותרים לכאורה. ותירצו, שמה שכתב רש"י מתחילה שטעמם של בית שמאי הוא משום חשש תקלה היינו לפי מה שהבין רבי ישמעאל ברבי יוסי, אבל לפי מה שאמרו לו שאין הכרעה שלישית מכרעת, כתב רש"י שטעמם של בית שמאי אינו משום חשש תקלה[מה].

אמנם לא ביאר רש"י מחמת איזה טעם אסרו בית שמאי לזלף היין. וכתב **המהרש"א** (להלן כח. בחי' ד"ה אין) שהיינו משום שהנאת הזילוף נחשבת כאכילה שנהנה מהיין כשמריחו והרחת היין נחשבת כשתייתו, וכמו שכתבו **התוספות** במסכת שבת (מ. ד"ה הכרעה) בדעת רש"י[מו]. **וכתב הפני יהושע** (שם בתוס' ד"ה הכרעה), שלפי זה כשאמרו בגמרא 'ותקלה עצמה תנאי היא' אין הכוונה למחלוקת בית שמאי ובית הלל, שהרי אין טעמם

לח. ובביאור דעת רש"י שלא התיר להמשיך היין בצינורות אלא אם כן נותן כלי בפי הצינור, ובמה זה שונה מזילוף, כתב בפתח הדביר (או"ח, סי' רלו סק"ג) שדווקא זילוף שהוא דרך הנאת היין מותר אף שנפסד היין בכך, מה שאין כן המשכת יין לפני חתן וכלה אין זה דרך תשמישו והנאתו של היין, שאין זה אלא לשמחה בעלמא, ולכך אסור במקום שנפסד היין. **לט. מבואר** מדברי הרמב"ם שרק בטומאה דרבנן מותר להציל התרומה, שכן כתב 'בלא נטילת ידים' אבל בטומאה דאורייתא אסור להציל שלא כתב הרמב"ם 'בכלי טמא'. ועיין לעיל (טו.) בענין 'לרבי יהושע אם מותר לטמאותה אף בטומאה דאורייתא או רק בטומאה דרבנן' באורך. **מ. עיין** פני יהושע (שבת כח. ד"ה אלא). **מא. ולפי"ז** יוצא, שאם לא היה מונח שמן שריפה בכלי מאוס, יהיה מותר להדליקו במקדש. ובמראה הפנים (תרומות פ"ה ה"ח) כתב שאם מתכוון מיד לשרוף את השמן הטמאה אין צריך להניחו בכלי מאוס. וכן מבואר בחידושי המאירי (לקמן לג: ד"ה מתמר), ולפי"ז שמן שנטמא אם מכוון להדליקה במקדש מיד, יהיה מותר. **מב. ובשאילת** יעבץ (שו"ת, ח"פ סי' ד) כתב לחלק, שמה שאמרו כאן בגמרא שמועיל נתינה לתוך כלי מאוס, היינו לכלי מאוס מריח רע שמשום כך אין ראוי לתת לתוכו יין לזילוף. אבל הטור דיבר מכלי מאוס היינו כלי שאינו נקי שאין דרך להשתמש ממנו כל השנה לצורך שלחנו. **מג. וכן** כתבו התוספות ותוספות הרא"ש במסכת שבת (יז: ד"ה דילמא). **ובפרי חדש** (או"ח, סי' תרעז סק"ד) הוכיח שאף לזמן מועט חוששים לתקלה, ממה שאמרו להלן (לג:) שתרומת ענבים שנטמאת אין לדורכה פחות פחות מכביצה, אף שמשקים מיפקד פיקדי ולא קבלו טומאה כל זמן שלא נדרכו, משום שיש לחוש שיבוא בהם לידי תקלה, היינו שכשהוא דורכם שמא יאכל מהם, הרי שאף לזמן מועט כזה חוששים לתקלה. **מד. במסכת** בבא קמא (קטו.) הגירסא היא 'תשפך הכל'. **מה. וכן** הקשה ותירץ המהרש"א (להלן כח. בחי' ד"ה אין). **מו. וכן** כתבו התוספות במסכת בבא קמא (קטו. ד"ה הכרעה) בשם יש מפרשים, והוסיפו שאף בית הלל מודים ש'ריחא מילתא' והנאת ריח חשובה הנאה, אמנם דווקא לענין יין נסך האסור בהנאה אסור, אבל גבי תרומה טמאה המותרת בהנאה ואין הנאת ריח חשובה כשתיה. אמנם **רש"י** (שם ד"ה אין) פירש, שטעמם של בית שמאי הוא משום חשש תקלה, וצ"ע.

של בית שמאי משום חשש תקלה, אלא הכוונה למחלוקת בית הלל ורבי ישמעאל ברבי יוסי, שבית הלל מתירים לזלף בכל אופן כיון שאינם חוששין לתקלה, ורבי ישמעאל ברבי יוסי אוסר בשדה או ביין חדש משום חשש תקלה. **אבל** התוספות (ב"ק קטז. ד"ה הכרעה) פירשו טעמם של בית שמאי משום חשש תקלה, שמא יבוא לשתות מהיין כשמזלפו.

האם הברייתא שחוששים לתקלה ביין שנטמא כבית שמאי

שם. מדברי **התוספות** (ב"ק קטו: ד"ה אמי) מבואר, שהברייתא שחלקה בין שמן שנטמא שאין חוששים לתקלה, ליין שנטמא שחוששים לתקלה היא כבית שמאי החוששים לתקלה, אבל לבית הלל כיון שיין שמיישנו על מנת לזלפו, זמן מועט הוא אין חוששים בו לתקלה. וכן כתב **התוספות רי"ד** (שם חוס' מא) שהברייתא שחילקה בין יין לשמן היא כבית שמאי, והרבה פעמים מעמידים הברייתא כבית שמאי.

אמנם הרשב"א (שם ד"ה ומקלה) הקשה, שאין לומר שביין עצמו אם חוששים לזילוף תלוי במחלוקת בית שמאי ובית הלל, והברייתא כבית שמאי, אבל לבית הלל מותר לזלף יין שנטמא כיון שאינם חוששים לתקלה, שלא מסתבר להעמיד הברייתא כבית שמאי ואינה להלכה. ומשום כך פירש, שאין כוונת הגמרא שהחשש תקלה שיניח את היין הטמא עד שיתיישן ויהא ראוי לזילוף, תלוי במחלוקת בית שמאי ובית הלל, שודאי אף לבית הלל אסור להניח היין עד שיתיישן כיון שהוא מניחו לזמן מרובה, ובזמן מרובה ודאי שיש לחוש שיבוא לשתות מהיין ואף בית הלל מודים שבזמן מרובה חוששים לתקלה, כמבואר במסכת שבת (יז:) גבי גידולי תרומה. אלא כוונת הגמרא לומר שבאופנים אחרים של תקלה שאינם לזמן מרובה, נחלקו בית שמאי ובית הלל אם חוששים לתקלה או לא.

הלכה כבית שמאי או כבית הלל

חבית של יין של תרומה שנטמאת בית שמאי אומרים תשפך חבל ובית הלל אומרים תעשה זילוף. כתב **הרמב"ם** (מרומות פי"ב ה"ג), 'ומשקין שאין ראויין להדלקה שנטמאו כגון היין קוברין אותן'. ולא כתב הרמב"ם שיזלף בהם, מבואר שסבר שיין של תרומה שנטמא אין מזלפים בו, ואף שנחלקו בזה בגמרא בית שמאי ובית הלל, ובית הלל אומרים שתעשה זילוף, כתב **המהר"י קורקוס** שאף על פי כן לא פסק הרמב"ם כבית הלל[מז], משום שמבואר בגמרא שנחלקו בית שמאי ובית הלל אם חוששים לתקלה, ובית הלל אין חוששים לתקלה, ומצינו בכמה מקומות שכן חוששים לתקלה, כמבואר במסכת שבת (יז:) שגזרו על גידולי תרומה טמאה שדינם כתרומה טמאה ואסורים באכילה, כדי שלא יבוא הכהן להשהות התרומה אצלו כדי לזורעה ועל ידי כך ישכח ויבוא לאוכלה. ואף **שהתוספות** (ב"ק קטו: ד"ה אמי) כתבו ליישב ולחלק שבתקלה זו אף בית הלל מודים שחוששים לתקלה, מכל מקום הרמב"ם לא סבר חילוק זה, וכיון שמצינו בכמה מקומות בש"ס שחוששים לתקלה פסק שאסור לזלף. וכן ממה שאמרו במסכת תמורה (נג:) הראוי לקבורה יקברו, ולא אמרו הראוי לזילוף יזלף בו שזהו חידוש גדול יותר, מוכח שאין מזלפים. וכן הוכיח ממה שאמרו (להלן נג:) שפת של תרומה שנטמאה, וכן שמן של תרומה שנטמא, זורק הפת לבין העצים ונותן השמן בכלי מאוס עד שישרפם משום חשש תקלה, הרי שנקטה הגמרא בפשיטות שחוששין לתקלה[מח].

ובבית הלוי (שו"ת, ח"ב סי' נג) כתב, שהרמב"ם בזה לשיטתו שפסק (מעשר פי"ט ה"ג) שתרומת מעשר של דמאי נותנה לכהן בחינם, והטעם שאינו מוכרו לכהן בדמים, משום חשש תקלה, כמבואר בגמרא (סוטה מח.) וכיון שמבואר בגמרא שחוששין לתקלה פסק הרמב"ם כבית שמאי.

אבן דעת **הר"ח** (ד"ה ומקלה) שהלכה כבית הלל. וכן היא דעת **הרשב"א** (ב"ק קטו: ד"ה ומקלה) שהלכה כבית הלל, אולם דווקא לזמן מועט אבל לזמן מרובה אף בית הלל מודים שחוששים לתקלה.

ודעת הגר"א (שנות אליהו, תרומות פי"ח מ"ט), שהלכה כרבי ישמעאל ברבי יוסי שבחדש תשפך הכל ובישן תעשה זילוף. ואף שאמרו בגמרא שאין דעת שלישית מכרעת, מכל מקום סוגיית הגמרא מוכחת כדבריו.

האם חוששים לתקלה בזמן הזה

שם. כתב **הטור** (יו"ד סי' צא), שבזמן הזה יכול להניח את התרומה טמאה עד שישרפנה ליהנות בה בשעת שריפה, ואין חוששים שמא יבוא ליהנות ממנה, ואפילו אם מניחה בכלי שאינו מאוס, שכיון שאין שום תרומה נאכלת אין לחוש שמא יבוא לאוכלה. וביארו **הט"ז** (סק"ח) **והש"ך** (סק"ח), שכל החשש הוא שמא ישכח הכהן שהיא טמאה ויבוא לאוכלה, ובזמן הזה שאף תרומה טהורה אין אוכלים אין חשש שיבוא לאוכלה. אולם בביאור **הגר"א** (סק"ח) פקפק בדין זה.

כא.

מהו 'הכרעה שלישית'

אין הכרעת שלישית מכרעת. בביאור דברי הברייתא מהו 'הכרעה שלישית', ומדוע אינה מכרעת נאמרו כמה ביאורים בראשונים:

א. רש"י (ד"ה אין) פירש, שכיון שבית שמאי ובית הלל לא הזכירו בדבריהם אם חוששים לתקלה או לא, שהרי לא חילקו בין זילוף בבית לזילוף בשדה[א], הלכך טעמם של בית שמאי הסוברים שאסור לזלף את היין אינו משום תקלה אלא מטעם אחר[ב], ורבי ישמעאל ברבי יוסי הוא שחושש לתקלה ולכך חילק בין בית לשדה, וכיון שאין טעמו של המכריע כטעמם של החולקים אין זה חשוב הכרעה אלא דעה שלישית.

והעירו הראשונים[ג] על פירושו של רש"י, שאף אם טעמם של בית שמאי הוא כן משום תקלה ורבי ישמעאל ברבי יוסי ובית שמאי אמרו טעם אחד, מכל מקום אינו חשוב מכריע, משום שהם לא הזכירו בדבריהם חילוק זה בין בית לשדה, אם כן כשחילק רבי ישמעאל ברבי יוסי בין בית לשדה חילוק שלא הוזכר בדבריהם אינו חשוב מכריע, וכן פירש רש"י עצמו (לעיל יג. ד"ה לחו)[ד].

והביאור בזה כתב רש"י במסכת בבא קמא (קטו. ד"ה אין), כיון שכל הטעם שהלכה כדברי המכריע משום שעל ידי הכרעתו יש כאן שנים החולקים על האחד, ויחיד ורבים הלכה כרבים, וטעם זה אינו שייך כשהמכריע אומר דעה שלישית, שאף שבדין אחד הוא מסכים עם אחד מהם אין זה רבים כיון שאין שניהם שוים בטעמם.

מבואר מדברי רש"י שאין אומרים הלכה כרבים במקום שאינם שוים בטעמם, וכן מבואר **במגיד משנה** (מיסורי פי"ז ה"ג)[ה]. אבל דעת **המהרי"ק** (שו"ת, שורש קלד) שאף כשאין הרבים שוים בטעמם אומרים הלכה כרבים. וכן פסק **הרמ"א** (יו"ד סי' כה ס"ג) להלכה. וכתב שם **הש"ך** (ס"ק יט) שהיינו דווקא באיסור דרבנן, אבל באיסור דאורייתא אין הולכים אחר הרבים לקולא כשאינם שוים בטעמם. אמנם היינו דווקא כשבאים להתיר דין שמסופקים בו מתוך ספרי החיבורים שבידינו, שכיון שאין הרבים לפנינו יש לחוש שמא בדין זה העיקר כאותו פוסק שמחמיר ובדין השני הלכה כאותו פוסק השני שמחמיר, אבל כשהרבים לפנינו פשוט שהולכים אחר הרבים להקל אף כשאין מסכימים לטעם אחד, שלא מצינו בשום מקום שהסנהדרין או הדיינים הרבים צריכים לומר טעם אחד!.

ומדברי רש"י מבואר שאם היה מוזכר בדברי בית שמאי ובית הלל חילוק זה בין בית לשדה היתה הכרעתו של רבי ישמעאל ברבי יוסי הכרעה.

והקשו **התוספות ותוספות רבינו פרץ** (ד"ה אין), הרי רבי ישמעאל ברבי יוסי היה תלמיד לגבי בית שמאי ובית הלל ואין הכרעת תלמיד מכרעת, [כמבואר במסכת שבת (לט:)]. והתוספות במסכת בבא קמא (קטו. ד"ה הכרעה) כתבו ליישב, שבאמת יכלה הגמרא להקשות כן שאין הכרעת תלמיד מכרעת, אלא העדיפה הגמרא להקשות שאין זה חשוב הכרעה כלל. **ובמהר"ם שיק** (שו"ת, חו"מ סי' ז) הקשה, שמדברי רש"י משמע שאם בית שמאי ובית הלל היו מזכירים בדבריהם חילוק זה בין בית לשדה היה רבי ישמעאל ברבי יוסי חשוב מכריע, וקשה הרי בית הלל היו רבים על בית שמאי [כמבואר בגמרא (יבמות יד.)] ומה תוסיף דעתו של רבי ישמעאל. **ובתוספות רי"ד** (ב"ק קטו. חוס' מג) כתב באמת שהטעם שרבי ישמעאל ברבי יוסי אינו חשוב מכריע משום שבית הלל היו רבים על בית שמאי, ולא תוסיף דעתו של רבי ישמעאל להכריע ביניהם.

ב. רבינו חננאל (ד"ה ר' ישמעאל) פירש, שהטעם שרבי ישמעאל אינו חשוב מכריע משום שרבי ישמעאל ברבי יוסי חשוב תלמיד שלישי לגבי בית הלל ובית שמאי, שרבי יוחנן בן זכאי היה תלמידו של הלל עצמו, ורבי יהושע היה תלמידו, ורבי עקיבא היה תלמידו של רבי יהושע, ורבי יוסי אביו של רבי ישמעאל היה תלמידו של רבי עקיבא, ורבי ישמעאל ברבי יוסי שאמר הלכה זו משמו של אביו אינו חשוב להכריע דעת בית הלל. וכתבו התוספות במסכת בבא קמא (קטו. ד"ה הכרעה) שמה שנקטה הגמרא 'הכרעה שלישית' דהיינו דור שלישי, הוא הדין שדור שני חשוב תלמיד ואין בכוחו להכריע, אבל באמת אף הכרעת דור שני אינה מכרעת[ז].

מז. **וכן** מוכח ממה שכתב הרמב"ם בתחילת דבריו 'פת תרומה שנטמאת משליכה לבין העצים עד שישרפנה, וכן שמן שנטמא נותנו בכלי מאוס עד שידליק כדי שלא יהיה תקלה לאחרים ויאכלוהו'. מפורש בדבריו שחושש לתקלה. מח. **ובמהר"ם** חלאווה (להלן נג: ד"ה גזירה) הקשה, הרי מבואר בסוגייתנו שבית הלל אין חוששים לתקלה, ומדוע נקטה הגמרא שם דעת בית שמאי שחוששים לתקלה ולא דעת בית הלל שאין חוששים לתקלה. ותירץ, שדווקא בסוגייתנו שאינו עושה עם השמן מלאכה המביאה לידי מאכל סוברים בית הלל שאין חוששים לתקלה, אבל היכן שעושה בהם מלאכה המכשרת את המאכל לאכילה, והדרך לאכול תוך כדי עבודה, בזה אף בית הלל חוששים לתקלה. א. **לפי** הלשון הראשון בגמרא. ב. **התוספות** במסכת בבא קמא (קטו. ד"ה תקלה) כתבו, שהיינו משום שאסור להריח ריח היין שהנאתו כשתייתו. ובתוספות הרא"ש כתב כן בשם רש"י בב"ק, אולם ברש"י לפנינו אין זה נמצא. ג. **התוספות**, חידושי הר"ן (ד"ה אין). ד. **וכן** פירש במסכת בבא קמא (קטו. ד"ה אין). ה. **ובבאר** יצחק (שו"ת, חו"מ סי' ז) כתב שאף לדעת רש"י שכשאין שוים בטעמם אין הולכים אחר הרוב להקל, היינו דווקא במקום שיש מיעוט החולקים על הרבים, אז אין סומכים על הרוב להקל, כיון שאינם מסכימים מטעם אחד אין רוב כזה יכול להכריע את המיעוט, אבל היכן שאין דעות החולקות לאיסור ולכל הדעות יש להקל, אף שאין טעמיהם שוים יש להקל. ו. **וראה** בש"ך (יו"ד סי' רמב, נקוף פלפול הנהגות מיסור והיתר) מה שכתב בשם האגור. ז. **והתוספות** (ד"ה אין) **ובבבא** קמא (קטו. ד"ה הכרעה) הביאו דבריו, וכתבו שכוונת דבריו שכיון שרבי שמאי, שרבי יוחנן בן זכאי היה תלמידו של הלל עצמו, ורבי יהושע היה תלמידו, ורבי עקיבא היה תלמידו של רבי יהושע, ורבי יוסי אביו של רבי ישמעאל היה תלמידו של רבי עקיבא, ורבי ישמעאל ברבי יוסי שאמר הלכה זו משמו של אביו אינו חשוב להכריע דעת בית הלל. וכתבו התוספות במסכת בבא קמא (קטו. ד"ה הכרעה) שמה שנקטה הגמרא 'הכרעה שלישית' דהיינו דור שלישי, הוא הדין שדור שני חשוב תלמיד ואין בכוחו להכריע, אבל באמת אף הכרעת דור שני אינה מכרעת.

אמנם דעת **הראב"ן** (אוצר התכמה) שדווקא נקטו בגמרא 'הכרעה שלישית', שכיון שהוא תלמיד תלמידי החולקים אין בכוחו להכריע כיון שלא שמע טעמי החולקים, והיינו כיון שדור השני לא הכריע דור שלישי מנין לו. אבל תלמיד היושב לפני רבותיו החולקים ושומע מפיהם טעמם ונימוקם הכרעתו הכרעה[ח]. **והמאירי** (חולין קלז. ד"ה מה שמורין) כתב בשם **מקצת גאוני ספרד**, שהכרעה שלישית היינו כל זמן שאין המכריע גדול מן המוכרעים, וקורא אותו שלישי לשון נקיה, כלומר שאין לנו לכוף עצמנו לקבל דבריו, אבל כשהמכריע גדול מן החולקים ראוי לקבל את דבריו והוא הנקרא מכריע. וכתב המאירי שאף על פי שהדברים נאים, מכל מקום אין נראה שזהו פירוש 'הכרעה שלישית', אלא הכרעה שלישית הוא שמחדש דעת שלישי שלא כדברי שני החולקים, אף על פי שהוא ממוצע בין שניהם.

ג. דעת רב האי גאון [הביאו רבינו חננאל (שם)][ט], שהלכה כדברי המכריע היינו דווקא כשאומר לגמרי כאחד מהם שאז הם יחיד ורבים, אבל כשאומר חצי מדברי זה וחצי מדברי זה אינו חשוב מכריע. **והתוספות** (ע"ק קטז. ד"ה הכרעה) כתבו, שכשאומר לגמרי כדברי אחד מהם אין זה הכרעה כלל אלא הרי הוא סובר כמותו. **ד. בתוספות רי"ד** (ע"ק קטז. תוס' מג) פירש, שרבי ישמעאל ברבי יוסי אינו חשוב להכריע בין בית שמאי ובית הלל שהרי היו כמה וכמה'.

19/06/2018אוצר התכמה

האם הלכה כדברי המכריע כשיחיד נחלק עם רבים

שם. כתב **המהר"י קורקוס** (תרומות פי"ג ה"ו) שאין הלכה כדברי המכריע אלא כשמכריע בין יחיד ליחיד, משום שאז כיון שמצטרף עם האחד הרי הוא כשנים לגבי אחד ויחיד ורבים הלכה כרבים, אבל במקום שנחלק יחיד עם הרבים אין הלכה כדברי המכריע. **וביד מלאכי** (כלל קפג) הקשה עליו, מהמבואר בסוגייתנו שאמרו שאין הלכה כרבי ישמעאל ברבי יוסי משום שאין הכרעה שלישית מכרעת, משמע שללא טעם זה היו פוסקים הלכה כדבריו שהוא מכריע אף במקום שנחלק יחיד עם הרבים, שהרי בית שמאי לגבי בית הלל חשובים כיחיד, שבית שמאי במקום בית הלל אינה משנה'.

מדברי הגמרא מוכח שאף באיסור דרבנן חוששין לתקלה

אמר רבי יוסי ברבי חנינא מחלוקת שנפלה לפחות ממאה סאה חולין טמאין אבל נפלה למאה חולין טמאין דברי הכל תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד'. דעת רוב **הראשונים**[י] שמן התורה תרומה בטילה ברוב כשאר איסורים, וכל מה שצריך אחד ומאה היינו מדרבנן. וכתב **בדבר שמואל** (ד"ה מחלוקת), שלפי זה יהא מוכח שחוששים לתקלה אפילו באיסור דרבנן. **ובכתב סופר** (שו"ת, יו"ד סי' כח) האריך בענין זה אם חוששים לתקלה באיסור דרבנן, והעלה שדווקא באיסור תורה שנתערב, שדבר תורה הרי הוא בטל, וחכמים אמרו שאינו בטל אז חמור איסורו וחששו לתקלה. אבל באיסור שכל האיסור בעצמו הרי הוא מדרבנן אין חוששים לתקלה'.

לרבי יהודה שמין במינו אינו בטל מדוע בנפלה למאה חולין לא יטמאנה ביד

שם. מבואר מדברי הגמרא שכל שיש בחולין הטמאים מאה אסור לו לטמאות התרומה בידים, מפני שממילא התרומה בטילה באחד ומאה ולא תאסור החולין. והקשו **הראשונים**[יא] מכאן על שיטת רבי יהודה (זבחים עט:) הסובר שמין במינו אינו בטל, והרי מבואר כאן בגמרא ובעוד מקומות שתרומה בטילה באחד ומאה. ונאמרו בזה כמה תירוצים בראשונים:

התוספות במסכת זבחים (עג. ד"ה רבי יהודה) תירצו בשם **רבינו תם**, שלא אמר רבי יהודה שמין במינו אינו בטל אלא בתערובת לח בלח, שהתערובת בלולה לגמרי ונעשית דבר אחד עם הדבר שנתערב בו, אבל בתערובת יבש ביבש שהאיסור אינו מעורב עם ההיתר ממש מודה רבי יהודה שמין במינו אינו בטל[יא].

אולם הקשה לו **ה"ר יום טוב מפלנצ"י** מהמבואר בסוגייתנו, גבי חבית של תרומה שנשברה בגת העליונה ובתחתונה חולין טמאים, שכל שיש בגת התחתונה מאה חולין לכולי עלמא אסור לו לטמאות את התרומה בידים משום שבטילה התרומה באחד ומאה חולין, והרי יין ביין זהו לח בלח ולרבי יהודה מין במינו אוסר במשהו, ובסוגייתנו מבואר שבטל באחד ומאה.

ומשום כך כתבו התוספות שחזר בו ר"ת, ובאמת לרבי יהודה אין חילוק בין תערובת לח בלח לתערובת יבש ביבש ובשניהם מין במינו אינו בטל. אולם דווקא במקום שתערובת ההיתר יכולה לקבל שם האיסור אז מין במינו אינו בטל, אבל יין של תרומה שנפל למאה חולין טמאים כיון שהחולין אינם יכולים לקבל שם תרומה[יב] אף רבי יהודה מודה שהיא בטילה במאה חולין.

בשם ר"י הלבן תירצו התוספות (זבחים שם), שמה שאמר רבי יהודה שמין במינו אינו בטל היינו בדעת רבן גמליאל רבו, אבל רבי יהודה עצמו סובר שמין במינו בטל.

בחידושי הרמב"ן (חולין קמ: ד"ה וקשיא) תירץ, שסבר רבי יהודה ששיעור הביטול של תרומה ערלה וכלאי הכרם הוא מן התורה, וכיון שאמרה התורה בפירוש שבטלים במאה או במאתיים לא החמירו חכמים בתערובת מין במינו לומר שאינם בטלים, אבל בשאר איסורים שלא נאמר בפירוש בתורה בכמה הם בטלים בזה החמיר רבי יהודה שמין במינו אינו בטל.

בתוספות הרא"ש (יבמות פב. ד"ה רבי יהודה) תירץ, שדווקא בתרומה גדולה סבר ר"ת שמין במינו במשהו, משום שכשם שתרומה פוטרת במשהו שחיטה אחת פוטרת את כל הכרי אף איסורה במשהו, אבל בתרומת מעשר אף ר"ת מודה שבטילה באחד ומאה, ואם כן יש להעמיד סוגייתנו שתרומה בטילה באחד ומאה בתרומת מעשר.

החידוש במה שאין חוששים שיגע גב הכלי בתרומה

הכא במאי עסקינן בכלי שתוכו טהור וגבו טמא מהו דתימא ניגזור דילמא נגע גבו בתרומה קא משמע לן. פירש **רש"י** (ד"ה בכלי שתוכו), שבאה הברייתא להשמיענו שאין חוששים שמא יגע גב הכלי הטמא בתרומה ונמצא מטמא את התרומה ביד. **ובקובץ שיעורים** (חוט פז) הקשה, מה החידוש שאין חוששים לכך, הרי אפילו אם כן יש לחוש שמא יגע גב הכלי הטמא בתרומה מותר, כיון שדבר שאין מתכוין הוא. ותירץ, שכיון שצריך הוא להציל התרומה שלא תיטמא, אם כן אין להתיר מטעם דבר שאין מתכוין אפילו כשהטומאה באה מאליה.

ישמעאל תלמיד הוא, אין הכרעת תלמיד מכרעת, וכמו שאמרו במסכת שבת (לט:). ולדבריהם הכרעת תלמיד והכרעה שלישית דבר אחד הוא. ולפי זה הוקשה לתוספות (ע"ק שם), ממה שאמרו במשנה לעיל (יח:) ר' מאיר אומר אוכלים כל חמש, רבי יהודה אומר אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש וכו', ר"ג אומר חולין נאכלין כל ארבע ותרומה כל חמש. ואמרו בגמרא (יג.) שר"ג אינו חשוב מכריע. ולפירוש רבינו חננאל קשה מדוע אינו חשוב מכריע הרי ר"ג לא היה תלמידם של רבי מאיר ורבי יהודה. אולם לעיל (יג. ד"ה ור"ג) פירש רבינו חננאל שר"ג אינו מכריע משום שרבן גמליאל היה קודם לדברי רבי מאיר ורבי יהודה ואין ראשון מכריע לדברי אחרון, וההסבר בזה כתב בתוספות רי"ד (ע"ק קטז. תוס' מג) שמכריע היינו מי ששמע מחלוקת חביריו ובא להכריע ביניהם, אבל ר"ג שקדם לרבי מאיר ורבי יהודה ולא שמע דבריהם כלל ולא בא להכריע ביניהם, אלא אמר סברתו, ואחר כך באו רבי מאיר ורבי יהודה ונחלקו, ומשום כך אינו חשוב מכריע שנפסוק הלכה כדבריו. והוא הדין שאחרונים אינם מכריעים לדברי הראשונים. ומשמע שאין הטעם משום שתלמיד הוא ולכך אין בכוחו להכריע, אלא משום שאין המכריע בדורו ואין ראשון מכריע דברי אחרון, ולא אחרון מכריע דברי ראשון, אבל אם היה בדורו יכול להכריע. ונמצא אם כן שנאמרו בדיני הכרעה שני דינים: א. שאין אחרון מכריע דבריו של ראשון ולא ראשון דבריו של אחרון כשאינו בדורו אף אם אינו תלמיד, וזהו הכרעה שלישית. ב. שהכרעת תלמיד אינה הכרעה אפילו באותו הדור. וכמו שמוכח במסכת שבת (לט:) שרבי עקיבא אינו מכריע משום שהכרעת תלמיד אינה הכרעה, אף שהיה בדורם של רבותיו רבי אליעזר ורבי יהושע, מכל מקום כיון שהיה תלמיד אין תלמיד מכריע דברי רבותיו. **ח. ובהערות** אבן שלמה על הראב"ן תמה, מדוע אם כן אמרו במסכת שבת (לט:) שרבי עקיבא אינו יכול להכריע דברי רבותיו משום שהוא תלמיד, והכרעת תלמיד אינה הכרעה, הרי שמע את נימוקי החכמים לפניו. ומוכח שאף תלמיד היושב לפני רבותיו אינו יכול להכריע. **ט. וכן** היא דעת המפרש בנזיר (נג. ד"ה ור"ג). **י. ובפשטות** כוונתו היא שבית שמאי ובית הלל היינו תלמידי שמאי ותלמידי הלל [ולא תלמיד אחד], ורבי ישמעאל ברבי יוסי שהוא יחידי אינו חשוב להכריע ביניהם. ובתשובה מאהבה (שו"ת, מ"מ סי' מג) כתב שרבי ישמעאל ברבי יוסי אינו חשוב מכריע לגבי מחלוקת בית שמאי ובית הלל, משום שבית שמאי במקום בית הלל אינה משנה. ואף שבמסכת ברכות (מג:) גבי הביאו לפניו שמן והדס שנחלקו בית שמאי ובית הלל, שבית שמאי אומרים מברך על השמן ואחר כך מברך על ההדס, ובית הלל אומרים מברך על ההדס ואחר כך מברך על השמן. ואמר רבן גמליאל אני אכריע, שמן זכינו לריחו וזכינו לסיכתו, והדס לריחו זכינו ולסיכתו לא זכינו. ואמר רבי יוחנן הלכה כדברי המכריע. הרי שר"ג הכריע במחלוקת בית שמאי ובית הלל לגבי בית שמאי כיחיד ורבים הם שהרי בית שמאי במקום בית הלל אינה משנה. אולם לפי המבואר בתוספות הרא"ש (שם ד"ה הלכה) שרבן גמליאל לא בא להכריע שם במחלוקתם של בית שמאי ובית הלל, אלא לתת טעם לדברי בית שמאי. **יא. ועוד** הקשה, מהמבואר במסכת ברכות (מג:) גבי הביאו לפניו שמן והדס שנחלקו בית שמאי ובית הלל, שבית שמאי אומרים מברך על השמן ואחר כך מברך על ההדס, ובית הלל אומרים מברך על ההדס ואחר כך מברך על השמן. ואמר רבן גמליאל אני אכריע, שמן זכינו לריחו וזכינו לסיכתו, והדס לריחו זכינו ולסיכתו לא זכינו. ואמר רבי יוחנן הלכה כדברי המכריע. הרי שר"ג הכריע במחלוקת בית שמאי ובית הלל, כבר כתב שם בתוספות הרא"ש (ד"ה הלכה) שרבן גמליאל לא בא להכריע שם במחלוקתם של בית שמאי ובית הלל, אלא לתת טעם לדברי בית שמאי. **יב. וכתב** בדרך אמונה (תרומות פי"ג ה"ק מד), שאף שכשהתרומה נופלת לתוך החולין בטל ממנה שם תרומה, אף על פי כן לא התירו לטמאות התרומה משום כך. **יג. תוספות**, תוספות הרא"ש, ריטב"א (ע"מ נג. ד"ה ושולין), והרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו ה"ד-ה, יג). ועיין בסמוך [בענין 'לרבי יהודה שמין במינו אינו בטל מדוע בנפלה למאה חולין לא יטמאנה ביד'], שהובא דעת הרמב"ן בחולין (קמ: ד"ה וזו) שתרומה בטילה באחד ומאה מן התורה. **יד. ואם** כן מסוגייתנו שמדובר באיסור שנתערב אין להוכיח שבכל איסור דרבנן חוששין לתקלה. ובעין יצחק (שו"ת, מ"מ מהע"ז סי' סו) כתב, שבאיסור דרבנן אין חוששים לתקלה, שהרי זה כעין גזירה לגזירה. **טו. התוספות** (זבחים עג. ד"ה רבי יהודה), הרמב"ן (חולין קמ: ד"ה וזו), תוספות הרא"ש (יבמות פב. ד"ה רבי יהודה). **טז. וכן** כתב הרמב"ן (חולין קמ: ד"ה וזו) בשם הראב"ד. והקשה עליו הרמב"ן מהמבואר בסוגייתנו שאף חבית של תרומה שנפלה למאה חולין טמאים בטילה אף שזה לח בלח. ובביאור החילוק בין תערובת לח בלח לתערובת יבש ביבש, כתב הגרי"ז (זבחים עג. נמוק' ד"ה ומסיק), שחלוק יסוד הביטול בתערובת לח בלח מתערובת יבש ביבש, שבתערובת לח בלח מיעוט האיסור בטל ברוב ההיתר ומקבל את דין הרוב, אבל בתערובת יבש ביבש אין מיעוט האיסור מקבל את דין הרוב, אלא על כל חתיכה וחתיכה אנו תולים שהיא מן הרוב המותר. ולכך במקום שהביטול חל על ידי שהמיעוט בטל ברוב, סבר רבי יהודה שבתערובת מין במינו שהאיסור נבלל עם ההיתר לגמרי, אין שייך שיהא האיסור בטל בהיתר, אבל בתערובת יבש ביבש שהביטול נעשה על ידי שאנו תולים בכל חתיכה שהיא מן הרוב, בזה אין חילוק בין תערובת מין במינו לתערובת מין בשאינו מינו. **יז. שדווקא** בחולין שאינם מתוקנים שהחולין יכולים להעשות תרומה אינם בטלים, אבל בחולין מתוקנים אין החולין יכולים להעשות תרומה.

ילקוט תוכן הביאורים כא. - כג. ביאורים

כא.

מה באה המשנה לחדש ..... א
לפירוש רש"י הלא דין זה מבואר בהמשך המשנה ומהו החידוש בזה ..... א
ממשנתנו יש ללמוד שאסור להאכיל חמץ לבהמת הפקר ..... א
מקור דין זה וטעמו ..... א
מדוע אמרו 'עופות' בלשון רבים ..... ב
מדוע לא פירשה המשנה שגם יכול ליתנו במתנה ..... ב
אם עבר ומכרו דמיו מותרים שאין תופס דמיו ..... ב
מחלוקת ראשונים אם קנסו חכמים את המוכר עצמו ..... ב
האם לחכמים צריך דווקא לפרר או להטיל לים ..... ג
ביאור דברי המגן אברהם שלחכמים דווקא יפררו ולא ישרפו ..... ג
דברי הרמב"ם בשריפת חמץ סותרים את דבריו באיסורי הנאה הנקברים ..... ג
מדוע אמרו לשון 'לימא' הלא גם למסקנא נקטו כן ..... ד
האם מה שהחיה מצניעה הוא טעם להחמיר או להקל ..... ד
מדוע יש להקל בחיה משום שמצניעה את החמץ ..... ה
מדוע אינו עובר על איסור להטמין חמץ ..... ה
הוכחת התוספות לשיטתם ..... ה
מדוע לעיל הצריכו בדיקה כשלקחה חולדה חמץ מחמת החשש שהצניעה ..... ו
האם יש להוכיח מדברי רש"י שמועיל ביטול בחמץ ידוע ..... ו
מדוע יעבור באיסור והלא תיקנו חכמים שיבטל את החמץ ..... ו
מחלוקת ראשונים בטעמם של בית שמאי ..... ז
לפירוש רש"י האם עובר על איסור גם לאחר שמכר את החמץ לגוי ..... ז
ביאור מחלוקת בית שמאי ובית הלל לשיטת רש"י ..... ז
מדוע התירו בית שמאי למכור לגוי כשיודע שיכול לכלותו קודם הפסח ..... ז
ממתי אסרו בית שמאי למכור חמצו לגוי ..... ז

כא:

אוצר החכמה
מחלוקת ראשונים בביאור דברי רבי יהודה ..... ח
טעמים אחרים בדברי רבי יהודה ..... ח
לפירוש רש"י מהו החידוש של רבי יהודה ..... ח
לפירוש רש"י קשה כיצד סבר רבי יהודה כבית שמאי ..... ח
האם לשיטת התוספות הלכה כרבי יהודה ..... ח
מסוגייתנו מוכח שאיסור בל יראה ובל ימצא נוהג גם בתערובת חמץ ..... ט
מדוע מותר למכור כותח לגוי יותר משלשים יום קודם הפסח ..... ט
מדוע קבעו חכמים שיעור שלשים יום לשיטת התוספות ..... ט
באיזה שיעור צריך לחורכו ..... ט
לשיטת רש"י קשה מדין הפת שעיפשה ..... י
האם חרכו מועיל גם להתיר את החמץ באכילה ..... י
ביאור שיטת הרא"ש שהאוכל דבר שאינו ראוי לאכילה חייב ..... י
מדוע כשחרך את החמץ לאחר זמנו הוא אסור בהנאה ..... יא
האם בחרכו לאחר זמנו צריך לבערו מן העולם ..... יא
האם כששרפו לגמרי לאחר זמנו מותר בהנאה ..... יב
האם גורסים בדברי הגמרא 'פשיטא' ..... יב
ביאור קושיית ותירוץ הגמרא לגירסת הראשונים ..... יב
ביאור האחרונים בתירוץ הגמרא לגירסת הראשונים ..... יג
מחלוקת בפירוש 'לשעות דרבנן' ..... יג
מדוע לעיל הובא דין זה בשם רב ..... יג
מחלוקת ראשונים האם דין זה במקדש בתחילת שש או בסופו ..... יג
ביאור תירוץ הגמרא לסוברים שדברי רב גידל נאמרו על סוף שעה ששית ..... יג
האם חטים אלו הן חמץ האסור מן התורה או מדרבנן ..... יד
כיצד חכמים ביטלו את הקידושין מן התורה ..... יד
סיכום הדעות להלכה במקדש משש שעות ..... יד
מדוע חידוש זה הוא דווקא לרבי יהודה ולא לחכמים ..... יד
האם מותר ליהנות מאפר החמץ גם לחכמים ..... טו
לשיטת רש"י מדוע יש חילוק בין שיטת רבי יהודה לחכמים ..... טז
מדוע אסור ליהנות מהחמץ בשעת שריפתו ..... טז
האיסור ליהנות מהחמץ בשעת שריפתו הוא מדרבנן ..... טז
מדוע אין ללמוד מנותר ואיסורי הנאה שהחמץ אסור בהנאה ..... טז
מדוע אין ללמוד שהחמץ אסור בהנאה מכך שציותה התורה להשביתו ..... טז
ביאור הדרשה ..... יז
מנין שחזקיה חולק על רבי אבהו ..... יז
גדר איסור הנאה שנלמד לרבי אבהו מלשון אכילה ..... יז
מדוע הנהנה מחמץ אינו חייב כרת ..... יז
האם הנהנה מחמץ ושאר איסורי הנאה לוקה ..... יח
שיעור ההנאה שיש בו חיוב באיסורי הנאה ..... יח
הוכחה ששיעור איסור אכילה אינו בכזית ..... יח
האם איסורי הנאה שאינם ראויים לאכילה אסורים בהנאה ..... יט
האם גורסים 'לגר בנתינה ולנכרי במכירה' ..... יט
מנין שהתורה התירה נבילה בהנאה ..... יט
הוכחת הראשונים מסוגייתנו שאסור למכור איסורי הנאה ..... יט
מדוע צריך דרשה להתיר מכירה לגר ..... יט
האם לרבי יהודה אסור למכור לגר ..... יט
ביאור שלפי מסקנת הגמרא לדברי הכל מותר למכור לגר ..... כ
מדוע צריך ללמדנו שאסור ליתן לנכרי הרי נאמר איסור לא תחנם ..... כ
מדוע חייב ליתן לגר כשיכול למכור ..... כ
מדוע לא נלמד מיתור הפסוק ששאר איסורים מותרים בהנאה ..... כ

כב.

האם יש מצוה להשליך נבילה לכלב ..... כא
מדוע אין ללמוד כן מכך שהוצרכה התורה להתיר ליתן לכלב ..... כא
מנין לגמרא שרבי מאיר לא למד שאיסורי אכילה אסורים בהנאה מ'אותו' ..... כא
איך היה מקום לומר שטריפה אסורה בהנאה אף על פי שהנבלה מותרת ..... כא
מדוע לא נאסור חולין שנשחטו בעזרה מ'לא תאכל תועבה' ..... כא
מחלוקת ראשונים בביאור דברי הסוברים שחולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא ..... כב
קושיית התוספות על רש"י מדברי הגמרא בנזיר ..... כב
קושיית התוספות הרא"ש על רש"י מדברי הגמרא בחולין ..... כב
הוכחה לשיטת רש"י מדברי הגמרא בנדרים ..... כב
החילוק בביאור קושיית הגמרא לפי שיטות הראשונים ..... כב
סתירת דברי רבי יהודה בדין חולין שנשחטו בעזרה ..... כג
כיצד פסק הרמב"ם בדין חולין שנשחטו בעזרה ..... כג
לפי סוגייתנו נמצא שדברי הרמב"ם סותרים ..... כג
איך חייב בטביחה ומכירה והרי גיד הנשה אינו בכלל המכירה ..... כג
הטעם שאסור למכור לגוי ירך חתוכה ..... כד
מדוע שנו דין זה בשולח לגוי ולא בשולח לישראל ..... כד
מדוע הוצרכו להוסיף את הטעם 'מפני שמקומו ניכר' ..... כד
מדוע לא תירצו שרבי אבהו סבר כרבי שמעון שאוסר בהנאה ..... כד
מדוע לא נקטה הגמרא בלשונה כשהותרה טריפה ..... כד
לשיטה זו אין חילוק אם חייב על אכילת גיד הנשה משום נבילה ..... כד
מדוע לדברי הסובר שאין בגידין בנותן טעם הגיד אינו בכלל היתר נבילה ..... כד
מדוע לא תירצו שכשהותרה טריפה היא וחלבה וגידה הותרה ..... כה
לשיטת הרמב"ם מה החילוק בין איסור נבילה לאיסור בהמה טמאה ..... כה
האם להלכה גיד הנשה אסור בהנאה ..... כה
ביאור המחלוקת אם יש בגידין בנותן טעם ..... כה
כיצד לרבי יהודה מותר ליתן מתנה לגוי ..... כו
האם לרבי יהודה מותר גיד הנשה לגוי ..... כו
יש להוכיח מסוגייתנו שדם אינו חשוב כבשר ..... כו
יש לדחות את ההוכחה משום שאין שייך לשון אכילה בדם ..... כו
יישוב על קושיית התוספות ..... כו
ביאור קושיית הגמרא באופן אחר ..... כז
הרי יש ללמוד קל וחומר להתיר דם בהנאה ..... כז
מדוע הביאה הגמרא את הפסוק המאוחר ..... כז
קשה שביבמות דרשו מפסוק זה דין שמבואר ממנו שדם מותר בהנאה ..... כז
האם היו הדמים יורדים לנחל שיש בו מים ..... כז
מחלוקת ראשונים אם מעילה זו מן התורה ..... כז
כיצד הוכיחה הגמרא ממשנה זו שדם מותר בהנאה ..... כז
מכאן שאיסור אכילת דם נוהג גם בדם שנתערב במים ..... כח
מדוע אין לפרש שהפסוק בא להתיר דם פסולי המוקדשים בהנאה ..... כח
מדוע בחולין דרשו מפסוק זה להתיר רק דם פסולי המוקדשין בהנאה ..... כח
לפי קושיית הגמרא מנין שדם אסור בהנאה ..... כח
מדוע מים המתנסכים על המזבח אסורים בהנאה ..... כח
מנין שמים המתנסכים אסורים בהנאה ..... כח
מדוע משמע ש'כמים' היינו רוב מים ..... כט
הוכחה מסוגייתנו שתקרובת עבודה זרה אסורה מהתורה ..... כט
מנין שאין כוונת הפסוק למים שהם משמשי עבודה זרה ..... כט

כב:

הרי צריך לחזקיה היקש זה לכך שדם מכשיר כמים ..... כט
מכאן שהאיסור לסחור בדברים האסורים באכילה הוא מדרבנן ..... כט
מדוע לא תירצו שלחזקיה צריך היקש ללמדנו להתיר דם בהנאה ..... ל
מדוע לא תירצו שלחזקיה ההיקש בא ללמדנו שאין צריך לכסות דם בהמה ..... ל
הרי דם אינו ראוי לאכילה ומודה חזקיה בזה ..... ל
מדוע העמידה הגמרא את חזקיה שלא בשיטת רבי שמעון ..... ל
לרבי אבהו גם יש ללמוד מהיקש זה שדם מכשיר ..... ל
מה הקושיא מאבר מן החי הרי יתכן שרבי אבהו סבר שבהמה בחייה לאיברית יומדת ומוכח שמותרת בהנאה ..... ל
מה הראיה מהברייתא הרי היא מדברת באבר מן החי ששייך לנכרי ..... לא
מה הראיה מהברייתא הרי יתכן שמדובר שנתן לעכו"ם אבר פחות מכשיעור ..... לא
מה הראיה מהברייתא הרי יש להעמידה שנתן לעכו"ם אבר מבהמה טמאה או ממפרכסת ..... לב
מה הראיה מהברייתא לדעת רבא שאיסור אבר מן החי משתנה לפי מחשבתו ..... לג
האם מוכח מכאן שדין ביטול ברוב נאמר אף לנכרים ..... לג
מדוע נקטה הברייתא דווקא דוגמאות אלו ..... לג
שיטת הירושלמי במקור לכך שאבר מן החי מותר בהנאה ..... לג
האם אבר מן החי אסור לנכרים אף בהנאה ..... לג
האם קושיית הגמרא היא לרבי אבהו או לחזקיה ..... לג
מנין ששור הנסקל שנשחט אחר גמר דין אסור הרי יש להעמיד את הלאו לענין בן פקועה ..... לד
מדוע שור הנסקל אסור משום נבילה ואין אומרים שסקילתו זוהי שחיטתו ..... לד
מדוע לא תירצה הגמרא שהפסוק נצרך לאסור שור הנסקל באיסור נוסף ..... לד
מדוע שור שהרג את הנפש ונסקל אסור בהנאה הרי נעשית מצוותו ..... לד
קשה שיתכן שכוונת הכתוב לאסור לשחוט שור הנסקל ולא לאוסרו באכילה ..... לה
מדוע צריך את הפסוק 'לא יאכל את בשרו' אחר שכבר נאמר 'ובעל השור נקי' ..... לה
מדוע לא תירצה הגמרא שמ'ובעל השור נקי' למדנו ששור הנסקל אסור בהנאה מחיים ..... לה
יישוב השמטת הרמב"ם לאיסור הנאת עורו של שור הנסקל ..... לה
מדוע רק לפי המסקנא קשה מה המקור שעור שור הנסקל אסור בהנאה ..... לה
מדוע שמעון העמסוני לא דרש את הריבוי מ'את' לענין מורא אב ואם ..... לה
מדוע לא פירש כשהגיע לפסוק ואהבת את ה' אלהיך ..... לה
מדוע לא פירש כשהגיע לפסוק ויראו העם את ה' ..... לו
מדוע לא פירש כשהגיע לפסוק למען תירא את ה' אלהיך ..... לו
למה נצרך העשה של 'מפני שיבה תקום' מאחר שנתרבו תלמידי חכמים מ'את' ..... לו
מדוע צריך פסוק מיוחד לאסור צביעה והדלקה בערלה ..... לו
באיזה אופן אסור להדליק את הנר מערלה ..... לז
למסקנא מדוע הוצרכה התורה לכתוב 'ערלים' שלושה פעמים ..... לז

כג.

מהו אילן הנטוע לרבים ..... לז
מדוע לגבי לולב לא דרשו מ'לכם' לדין אילן הנטוע לרבים ..... לז
אופן הלימוד מ'לכם' להביא את הנטוע לרבים ..... לז
מדוע הקדימה הגמרא להקשות מתרומה לפני הקושיא מנזיר ..... לז
ביאור שיטת הירושלמי שלא הקשה על רבי אבהו מתרומה ונזיר ..... לח
אם הוכחת הגמרא תלויה במחלוקת תנאים ..... לח
מה ההוכחה שתרומה מותרת בהנאה הרי לערב בתרומה זהו שלא כדרך הנאתה ..... לח
מדוע לא הוכיחה הגמרא שתרומה מותרת בהנאה ממה שאפשר לקדש בה אשה ..... לח
מדוע לא הוכיחה הגמרא שתרומה מותרת בהנאה ממה שהישראל נותנה לכהן ..... לח
הטעם שמערבין לנזיר ביין ולישראל בתרומה ..... לט
מדוע הגמרא לא הקשתה מהפסוק 'וענבים לחים ויבשים לא יאכל' שנאמר מקודם ..... לט
מה חזקיה דורש מהפסוק 'נזרו' ..... לט
הרי הפסוק נצרך לאסור שיער נזיר בהנאה ..... לט
מדוע לא הוכיחה הגמרא שחדש מותר בהנאה ממה שאפשר להקדישו למנחת העומר ..... מ
שיטת הירושלמי ביישוב הקושיא מחדש ..... מ
ביאור הוכחת הגמרא שחדש מותר בהנאה ..... מ
קשה שהפסוק קצירכם נצרך למעט קציר מצוה ..... מ
קשה שהפסוק קצירכם נצרך למעט קציר עכו"ם ..... מ
לרבי שמעון שדבר הגורם לממון כממון מה המקור שחדש מותר בהנאה ..... מא
אם יש להוכיח מכאן שאיסור חדש נוהג אף בתבשיל שאינו לחם קלי וכרמל ..... מא
הרי הפסוק קצירכם נאמר על העומר ולא על תבואת חדש ..... מא
מדוע הירושלמי לא תירץ כתירוץ הבבלי ..... מא
מדוע לא הקשתה הגמרא מאיסור אכילת חיות עופות ודגים טמאים ..... מא
למה לא הוכיחה הגמרא ממה שנאמר לא תחרוש בשור ובחמור הרי שחמור מותר בהנאה ..... מא
ביאור לשון הגמרא 'אי הכי' וכו' ..... מא
אם איסור עשית סחורה במינים טמאים הוא מדאורייתא או מדרבנן ..... מא
ביאור הדרשה מ'יהיו' שבהוויתן יהו ..... מב
איך מותר לעשות סחורה בסוסים וחמורים ..... מב
מדוע הוצרכו חכמים לתקן שאסור לגדל חזירים ..... מב
מדוע לא תירצה הגמרא שהתורה כתבה 'לכם' כדי שלא נאסור מ'יהיו' אף בדיעבד ..... מב
מה הקשתה הגמרא משיטת רבי יוסי הגלילי הרי חכמים נחלקו עליו ..... מב

ילקוט תוכן הביאורים כג. - כה: ביאורים

אוצר החכמה

מה הקשתה הגמרא הרי יתכן שרבי יוסי הגלילי סבר כרבי יהודה לגבי נבילה וכמאן דאמר חולין שנשחטו בעזרה דאורייתא ..... מב
מדוע לא הקשתה הגמרא סתירה בדברי רבי יוסי הגלילי ..... מב
לשיטת חזקיה מדוע כתבה התורה לא יאכל [בציר"י] ומשום כך הוצרכה לכתוב 'לך' ..... מג
מדוע לרבנן אין דורשים מ'לך' להתיר חמץ בהנאה ..... מג
ביאור הסברא שחלב יהיה מותר בהנאה לגבוה ולא להדיוט ..... מג
איך חלב נבילה כשר למלאכת גבוה הרי הוא קיבל טומאת אוכלין מהנבילה ..... מג
ביאור סברת הגמרא לחלק בין מלאכה הדיוט למלאכת גבוה לענין טומאה ..... מג
לאיזו מלאכת גבוה היה מקום לטמא חלב נבילה ..... מג
מדוע רבי יוסי הגלילי לא דרש את הפסוק לענין טומאה וטהרה ..... מג

כג:

ביאור לשון הגמרא שהפסוק 'יעשה לכל מלאכה' בא להתיר נבילה בהנאה ..... מד
מדוע צריך פסוק להתיר חלב בהנאה הרי הוא הוקש לדם ..... מד
מדוע סברה הגמרא שלרבי עקיבא היתר חלב בהנאה אינו משום שהוא בכלל נבילה ..... מד
מדוע לא תירצה הגמרא שרק איסור חלב אינו בכלל נבילה כיון שהוא חל אחר לידה ..... מד
לשיטה שלרבי יוסי הגלילי גיד אסור בהנאה מדוע חל איסור עולה ושור הנסקל על איסור גיד .. מד
קשה שיש להוכיח משור הנסקל ושאר איסורי הנאה שאסורים אף שאין בהם כרת ..... מד
קשה שלשיטת רבי שמעון שאין בגידין בנותן טעם אין ללמוד גיד מחלב ..... מה
הרי אף איסור גיד הותר מכללו בבהמה טמאה ובעוף ..... מה
מדוע לא פרכה הגמרא מה לחלב שכן הותר בשליל ..... מה
מדוע לא למד קל וחומר מדם ומחמץ שמותרים בהנאה ..... מה
מדוע גיד של חיה מותר בהנאה ..... מו
מדוע לא אמרו שהנפקא מינה היא לענין חמץ נוקשה או בתערובת ..... מו
מדוע[אחת]19/06/2018רצה הגמרא שהנפקא מינה היא לענין איסור הנאה מגיד הנשה ..... מו
מדוע לא תירצה הגמרא שנפקא מינה אם איסור הנאה מחמץ ומשור הנסקל הוא בלאו או בעשה ..... מו
מדוע לא תירצה הגמרא שהנפקא מינה היא לענין איסור הנאה מחמץ קודם זמנו ..... מו
מדוע לא תירצה הגמרא שהנפקא מינה היא לענין איסור הנאה מתקרובת עבודה זרה ..... מו
מדוע לא תירצה הגמרא שהנפקא מינה היא לענין פסח נא ומבושל ..... מו
מדוע לא תירצה הגמרא שהנפקא מינה היא אם מותר להאכיל שור הנסקל לכלבי הפקר ..... מז
מדוע לא תירצה הגמרא שהנפקא מינה היא לענין הנאה שלא כדרך הנאתו ..... מז
אם הלכה כחזקיה או כרבי אבהו ..... מז
מדוע רבי יהושע בן לוי לא למד איסור הנאה משרצים ..... מז
איזה שעיר נשרף ביום השמיני למילואים .... מז
מה המקור שחטאת שנכנס דמה לפנים נשרפת ..... מח
קשה מהמבואר לקמן שהשעיר נשרף בהוראת שעה ..... מח

כד.

מדוע הוצרכה הגמרא ללמוד איסור הנאה משום שאינו ענין לאכילה ..... מח
קשה שהפסוק נצרך לאסור אכילת נותר בלאו ..... מח
מדוע לוקין על אכילת פיגול ונותר הרי הלאו שלהם הוא לאו שבכללות ..... מח
מה הקשתה הגמרא במכות שזר שאכל בשר עולה קודם זריקה ילקה מחמת לאו זה הרי הוא לאו שבכללות ..... מט
ביאור שיטת הרמב"ם שהשמיט את הלאו של 'לא תוכל לאכול בשעריך' ..... מט
קשה שהפסוק 'והבשר אשר יגע' וגו' נצרך לרבות עצים ולבונה ..... מט
אם יש ללמוד אזהרה ממה שנאמר 'ולא בערתי ממנו בטמא' ..... מט
קשה לשיטות שבדבר שיש בו איסור עשה מזהירין מן הדין ..... נ
מדוע צריך ללמוד איסור אכילת קדשים טמאים מהיקש ..... נ
מדוע הלאו של 'לא תוכל לאכול בשעריך' וכו' אינו לאו שבכללות ..... נא
קשה שמההיקש יש לאסור רק קדשים שנטמאו מטומאה הנוהגת גם במעשר ..... נא
קשה שהפסוק נצרך לקדשי במה קטנה שנטמאו ..... נא
יישוב שיטת הרמב"ם שעל דבר שנכפלה אזהרתו בתורה לוקין ארבעים ..... נא
שיטות הראשונים בביאור דברי הגמרא שהאוכל פוטיתא לוקה ארבע וכו' ..... נא

כד:

מדוע האוכל צירעה אינו לוקה על הלאו של 'לא תשקצו' וגו' ..... נג
קשה מסוגיית הגמרא בחולין שהריבוי לעצים ולבונה הוא מ'והבשר' שבסוף הפסוק ..... נג
כמה איסורים עובר מי שאוכל אימורים שנטמאו ..... נד
קשה מהמבואר לעיל שאין מעמידים ב'לאוי יתירי' ..... נד
מדוע צריך ריבוי לחייב האוכל אימורים בטומאת הגוף ..... נד
הטעם שאין לוקים אלא כדרך אכילתם ..... נד
החילוק בין אופן הפטור של 'שלא כדרך' בשאר איסורי תורה לפטור במלאכות שבת ..... נד
הטעם שנקט רב שימי דווקא חלב חי ..... נד
האם ללשון זה לוקה על אכילה שלא כדרך באיסורי הנאה ..... נה
דין האוכל אבר מן החי שלא כדרכו ..... נה
האם חייב על אכילת חלב שנתבשל בחמה ... נה
ביאור דעת הלשון השני ..... נו
ביאורי האחרונים למחלוקת הלשונות ..... נו
גירסא אחרת שמחלוקת הלשונות היא באיסורי אכילה ..... נו
חזקיה חולק על הדין שרק כדרך הנאתם לוקה ..... נו
מדוע אין איסור להניח את החלב על המכה מדין סיכה כשתיה ..... נז
מבואר שגם על איסור הנאה שלא נלמד מאכילה פטר הלשון השני ..... נז
ביאור ה'כל שכן' לפטור על אכילת חלב חי גם ללשון השני ..... נז
לכאורה יש יותר סברא לחייב באכילה שלא כדרך מחמת שהחשיב את האוכל ..... נז
האם לוקים על שאר הנאות חוץ מאכילה .... נז
מדוע אין איסור הנאה נחשב 'לאו הבא מכלל עשה' שאין לוקים עליו ..... נח
מדוע לא נקטה הגמרא שומן של שור הנסקל ..... נח
דעות הראשונים האם יש איסור בהנאה שלא כדרך ..... נח
האם יש להתיר את אפר האיסורים שנשרפו מדין הנאה שלא כדרך ..... נט
ההלכה במחלוקת הלשונות ..... נט
האם אכילה גסה דינה כאכילה שלא כדרך .... ס
אכילה שלא כדרך במצוות שבאכילה ..... ס
ראיות האחרונים לפשוט את ספיקו של המשנה למלך ..... ס
הנודר מאכילה האם אסור גם באכילה שלא כדרך ..... סב
אכילה שלא כדרך ביום הכפורים ..... סב
האם הראיה מהברייתא של ערלה היתה ללשון הראשון או ללשון השני ..... סב
ביאור טעמו של אביי שמשקים היוצאים הם כזיעה בלבד ..... סב
יישוב דברי אביי עם הסוגיא בחולין שלמדה שערלה אינה נוהגת בשאר מי פירות ..... סב
מדוע על רבי זירא לא קשה מהסוגיא בחולין ..... סג
מדוע אין המשקים היוצאים מן הפירות אסורים משום ערלה מדין טעם כעיקר ..... סג

ביאור דעת אביי ושלא בא לחלוק על דינו של רבי יוחנן אלא רק לדחות את ראיית רבי זירא ... סד
ביאור מחלוקת אביי עם רבי זירא ..... סד
סתירת הברייתא בחולין לברייתא שהביאה הגמרא כאן ..... סד
האם לאחר שהלכה כרבי יוחנן הטעם בערלה הוא משום זיעה או משום שלא כדרך ..... סה
ביאור כוונת אביי שכולם מודים לכך ..... סה
לשיטת הרמב"ם מדוע אין לוקים על הנאה מכלאי הכרם ובשר בחלב ..... סה
מדוע לא הזכיר אביי גם את חולין שנשחטו בעזרה שכולם מודים שלוקים אף שלא כדרך ..... סה
עוד איסורים שלא הזכיר אביי שכולם מודים בהם שלוקים אף שלא כדרך ..... סו
מקור איסור ההנאה מכלאי הכרם ..... סו
מדוע לא הזכיר אביי גם את איסור בשר בחלב שלוקים עליו גם שלא כדרך ..... סו
מדוע אין לוקים על מה שנלמד מקל וחומר איזו גזירה שוה ללמוד ..... סו
יישוב קושיית הראשונים לשיטת הרמב"ם .... סז
ההכרח שתיבות אלו שבפסוק מדברות על בשר בחלב ולא על נבילה ..... סז
מדוע אין ללמוד מקרבנות שנקראים קודש ... סז
מדוע לא נאמר שבאמת מותר בהנאה כמו טריפה ..... סז
איך מועיל הקל וחומר כנגד הגזירה שוה .... סז
מדוע אין לפרוך מה לערלה שאינה בטילה אלא באחד ממאתים ..... סח
מנין לאסור בהנאה גם באופן שנפלה טיפת חלב לבשר שלא נעשתה עבירה ..... סח
מדוע לא למדו איסור אכילה והנאה בבשר בחלב מנותר ..... סח
מקל וחומר זה אין ללמוד גם את איסור האכילה ..... סח

כה.

האיסור התחיל משעה שנקרא בשם 'פרי' .... סח
מה היא שעת ההיתר שהיתה לבשר בחלב ... סח
מדוע לא למדו מערלה שהיתה לה שעת הכושר ..... סט
מנין למד איסי בן יהודה שחמץ בפסח אסור בהנאה ..... סט
הטעם שלא למדו מחמץ לבשר בחלב שיהיה עונש כרת ..... סט
הטעם שלא הוכיחו משור הנסקל ..... סט
מדוע לא פרכה הגמרא שחמץ בפסח חמור כיון שהוא אסור אף שלא כדרך הנאה ..... סט
הלא יש חמץ שאין עליו כרת ..... ע
מדוע לא למדו קל וחומר משיער נזיר וציפורי מצורע ..... ע
מדוע לא אמרה הגמרא שערלה תוכיח ..... ע
הטעם שאין ללמוד מערלה וכלאי הכרם בלי ההוכחה מחמץ ..... ע
אין לפרוך שבשלשתם יש דין שריפה ..... ע
מדוע לא פרכו שבשלשתם לא הותר האיסור מכללו ובבשר בחלב הותר ..... ע
מדוע לא למדו במה מצינו מכלאי הכרם לבדם ..... עא
מדברי הראשונים מוכח שעיקר הלימוד הוא מקל וחומר ולא במה מצינו ..... עא
מדוע לא הוכיחו מנותר וטמא ..... עא
מנין לאיסור הנאה בבשר בחלב בחוץ לארץ ..... עא
מדוע לא תירצו שברייתא זו סוברת כרבי שמעון שבכל האיסורים לוקה על הנאה שלא כדרך ..... עא
מדוע לא תירצו שברייתא זו סוברת כחזקיה ..... עא
מאחר שכלאי הכרם חמורים מערלה לענין שלא כדרך איך נלמד ממנה שריפה ..... עא
גם על הנאה כדרך בבשר בחלב אין לחייב מלקות שאין מזהירין מן הדין ..... עא
מדוע אין ללמוד מכלאי הכרם לחייב על הנאה שלא כדרך ..... עב
האם לוקים על דין הנלמד במה מצינו ..... עב
האם קושיית הגמרא שהלימוד ידחה לגמרי מחמת פירכא זו ..... עב
הלא בגמרא לעיל למדו מטריפה ולא מנבילה ..... עב

נבילה מותרת בהנאה וכוונת הגמרא אינה בדווקא ..... עג
האם לדעת אביי לוקים על אכילה והנאה שלא כדרך בבשר בחלב ..... עג
איך ילקו על אכילה שלא כדרך בבשר בחלב יותר מהמלמד שהוא ערלה ..... עג
דברי אביי הם כדעת חזקיה לעיל וביאור מחלוקתו עם המקשן ..... עד
מדוע לא נחשב לדעת אביי כאילו כתובה אכילה בבשר בחלב מחמת הגזירה שוה ..... עד
יישוב קושיית הגמרא לדעת רבא החולק על תירוצו של אביי כאן ..... עד
ביאור סברת המקשן ..... עד
האם העצים והקש של עצי ערלה נאסרים ... עד
הטעם לשיעור הוספת מאתים לענין איסור כלאים ..... עד
מדוע אין הגידולים בטלים מעט מעט בעיקר שהוא היתר ..... עה
האופן שבו העביר את העציץ בכרם ..... עה
האם מדובר במעביר את העציץ בלבד או כשמניחו ..... עה
כיצד משערים את התוספת אם יש בה אחד ממאתים ..... עה
האם יש איסור בזריעת כלאים קודם ההשרשה ..... עה
באיזה אופן נאסר בהשרשה ובאיזה אופן עד שיוסיף מאתים ..... עו
עוד אופנים שנחשבים כזרוע ובא ..... עו
טעם האיסור להתרפא מעצי אשירה ..... עו
ראיית הראשונים הסוברים שיהרג גם על לאו של שלש עבירות ..... עו
האם האיסור הוא רק כשאומר לו שיביא מעצי אשירה או בכל אופן ..... עו
יישוב דעת הרמ"א במחלוקת הראשונים זו ... עז
חילוק בין מי שעבר והתרפא לבין מי שציווהו גוי ועבר ולא נהרג ..... עז
מדוע אין לומר שרבי יוחנן דיבר בריפוי שלא כדרך הנאה ..... עז
הלא מ'בכל מאודך' נלמד דין חדש שצריך לבזבז את כל ממונו שלא לעבור עבירה ..... עז
לכאורה יסורי עניות גדולים יותר ממיתה ברגע אחד ..... עז
ביאור אריכות דברי רבי אליעזר ..... עז
ביאור כוונת המקשן שנראה שהסתפק מה חביב יותר ..... עח
מנין שפסוק זה מדבר רק על עבודה זרה .... עח
איך שייך שיהיה ממונו חביב מגופו ..... עח
איך היתה הוה אמינא לכתוב בכל מאודך ולא בכל נפשך ..... עח
מדוע הוצרכה הגמרא להביא את ביאורו של רבי אליעזר לצורך בשני הפסוקים ..... עח
האם צריך ליתן כל ממונו כדי שלא לעבור על לאו ..... עח
מדוע רבי יעקב לא נקט דין זה לגבי שלשת העבירות כרבין ..... עט
האם גם על איסור השייך לגילוי עריות מדרבנן יהרג ואל יעבור ..... עט
נגיעה באשתו לצורך רפואה ..... עט
הדין שבשאר איסורים יעבור ואל יהרג הוא מסברא ולא מדרשה של 'וחי בהם' ..... עט
האם רשאי אדם להחמיר על עצמו ולמסור נפשו ולא להתרפא משאר איסורים ..... פ
דין יעבור ואל יהרג אינו היתר האיסור אלא כמו דחייה ..... פ
טעם החיוב למסור נפש בשלשת עבירות אלו .. פ

כה:

גירסאות בברייתא וביאור דבריה ..... פ
ביאור מה שאמרו מצילין אותו בנפשו ..... פא
האם גם אשה צריכה למסור עצמה שלא תיבעל ..... פא
האם לגבי הבועל שייך אופן שאינו עושה מעשה ולא יצטרך למסור עצמו ..... פא
איך שייך אונס בגילוי עריות כלפי הבועל והרי אין קישוי אלא לדעת ..... פא
מה חידש רבא בזה שאין קישוי אלא לדעת הלא מכל מקום יהרג ואל יעבור ..... פב
ביאור מחלוקת הראשונים בכוונת דברי רבא שאין קישוי אלא לדעת ..... פב

רק על חייבי מיתות בית דין או כרת נאמר ואל יעבור ..... פב
קושיות על חילוק הראשונים בין יש בו מעשה לאין בו מעשה ..... פב
האם כשאונסים אותו לרציחה בלי מעשה נאמר יהרג ואל יעבור ..... פג
קושיית האחרונים על ראיית התוספות מרציחה לגילוי עריות ..... פג
עבודה זרה ללא מעשה ..... פד
הדין כאשר ציווי הגוי אינו כדי להעבירו על דת אלא להנאתו ..... פד
עבר ולא נהרג על אחת משלשת העבירות ... פד
מיהו מרי דוראי ..... פד
לשם מה פירש רש"י שהיה נכרי ומהי הנפקא מינה ..... פד
ביאור הסברא של 'מאי חזית' וכו' יהרג ואל יעבור ..... פה
בהלבנת פנים לא שייכת סברת 'מאי חזית' ומדוע עדיף שיפיל עצמו לכבשן האש ..... פה
האם גם בן נח שהוא אינו מצווה על קידוש ה' יהרג ואל יעבור ..... פה
חום זה דינו כדין מכה של חלל ..... פה
טעם התירו של רבינא לפי הלשון השני ..... פה
קושיות המשנה למלך על פירוש הכסף משנה ..... פו
לעיל לא התירו להניח חלב אסור על מכתו .. פו
ביאור מחלוקת הלשונות ..... פו
כאיזה לשון פסק הרמב"ם ..... פו
האם מותר להתרפאות מאיסורי הנאה דרבנן אף שלא במקום סכנה ..... פז
האם לדעת רבינא ומר בר רב אשי ערלה בחו"ל אסורה מהלכה למשה מסיני ..... פז
מה הן ההנאות הבאות לאדם בעל כרחו ..... פז
מדוע לא חלקו אביי ורבא בכל האיסורים .... פז
גם אפשר ומכוין נחשב בעל כרחו ..... פז
האם כאשר בדרך האחרת יש יותר טורח מדרך זו נחשב 'לא אפשר' או 'אפשר' ..... פז
בכל אופן שנהנה מן הריח הרי זה נחשב 'מתכוין' ..... פח
יישוב סוגייתנו עם דברי רבא בעבודה זרה שמתיר להריח 'בת תיהא' ..... פח
באיזה אופן נחלקו רבי שמעון ורבי יהודה ללשון הראשון ..... פח
מהו טעם ההיתר מחמת שאי אפשר הלא אין בזה סכנה ..... פח
האם מדובר בסוגייתנו גם באופן שפסיק רישא שיהנה מן הריח ..... פח
מהו האופן בריח שאינו פסיק רישא ..... פט
לכאורה רק בעושה מעשה שייך דין פסיק רישא ולא כאן שאינו עושה מעשה ..... פט
האם צריך לסתום את נחיריו או די בכך שיכול לעשות כן ..... פט
הביאור מדוע גם בהנאה תלוי הדבר בכוונה ..... פט
יישוב הסוגיא בבבא בתרא שאפילו באינו מתכוין אסרה ללכת כשיש דרך אחרת ..... צ
באופן שודאי יהנה חוששים שמא יתכוין ואסור לעבור ..... צ
אין לומר שמחלוקת אביי ורבא היא אם ההלכה כרבי שמעון או כרבי יהודה ..... צ
לדעת מי לא אפשר ולא מכוין מותר ללשון השני ..... צ
הסוגיא בכתובות אינה סוברת כלשון זה ..... צ
בסוגיא בשבת מבואר שבלא אפשר ולא מכוין אסור לרבי יהודה ..... צ
ביאור דעת אביי שלרבי יהודה מותר מחמת שאי אפשר אף במתכוין ..... צ
ביאור מנין למד אביי מדברי רבי יהודה שאפילו במתכוין מותר ..... צא
האם ללשון זה מדובר רק כשאינו פסיק רישא ..... צא
לחולה שאין בו סכנה לא התירו להתרפאות באיסורים גם כשאי אפשר באופן אחר ..... צא
וכי מתירים איסורים דאורייתא מחמת טרחה גדולה ..... צא
מבואר בסוגייתנו שב'אפשר' יש לאסור יותר מ'אי אפשר' ..... צב
מוכח ש'אינו מתכוין' שבשאר איסורים הוא אפילו כשיודע שהפעולה תעשה ..... צב
ההלכה במחלוקת האמוראים והלשונות ..... צב
האם יש חומרא לפי רבי שמעון יותר מלרבי יהודה ..... צב
האם דעת אביי להלכה כרבי יהודה או כרבי שמעון ..... צב

כו.

ביאור דעתו של אביי איך למד להקל במכוין לדעת רבי יהודה ..... צב
רבא היה יכול לומר שרבי יהודה התיר רק בשתי סיבות להקל ..... צג
לשם מה הלך רבן יוחנן בן זכאי לשבת בצל ההיכל ..... צג
האם ראייתו של אביי היא רק לפי הלשון השני ..... צג
איך יתרץ אביי את מעשיו של רבן יוחנן בן זכאי לדעת רבי שמעון ..... צג
הנאת הצל לא היתה ודאית [פסיק רישיה] ... צג
הלא אין מעילה במחובר ומה הראיה מרבן יוחנן בן זכאי ..... צג
לכאורה בהקדש מודה רבי שמעון לחייב באינו מתכוין ..... צג
ביאור תירוץ הגמרא ..... צג
הלא גם הנאה שלא כדרך אסורה לכתחילה .. צד
מצל של עבודה זרה אסור להנות ..... צד
האם לדעת אביי לעיל לוקים על הנאה שלא כדרך במעילה ולכן לא דחה כרבא ..... צד
מדוע הוצרך רבא להוכיח כדעתו מאחר שאמר בזה סברא גדולה ..... צה
מה שלא נכנסו דרך הפתח הוא כדי שלא תהיה כניסתם לקודש הקדשים כדרך ביאה ..... צה
ממה נאסר להנות בבית קדשי הקדשים ..... צה
האם יכל אביי לדחות שמשנה זו היא כרבי שמעון ..... צו
מהו קול ..... צו
מדוע הותר האיסור שיש בקול מראה וריח ... צו
כשאי אפשר לתקן על ידי כניסה בתוך תיבות יכנסו כדרכם ..... צו
מדוע התוקע בשופר של עולה מעל ..... צו
האם האיסור הוא מדאורייתא או מדרבנן ..... צו
איך היתה אשה בוררת חיטים לאור בית השואבה ..... צו
יישוב תירוץ התוספות והריטב"א בסוכה עם הירושלמי ..... צז
איך היו הכלות בירושלים מתבשמות מריח הקטורת ..... צז
מדוע לא הקשו על בר קפרא ממשנה מפורשת שיש מעילה בקטורת ..... צז
מהו למוסרה לציבור ..... צז
מדוע ריח נחשב שיש בו ממש וקול ומראה לא ..... צז
מהו האופן שיש מעילה בריח הקטורת ..... צח
מדוע אמר בר קפרא את דינם של קול ומראה יחד עם ריח אף שלדברי רב פפא דינם שונה .... צח
מאימתי אין מעילה בריח הקטורת ..... צח
האם למסקנא יש מעילה בקטורת עצמה ..... צח
משתעלה תמרתו הוא זמן המצוה רק לגבי החפצא ולא לגבי הכהן ..... צט
טעם הדין שדבר שנעשית מצוותו אין מועלין בו ..... צט
האם גם באיסורים נאמר שלאחר שנעשית מצותן מותרים כמו לגבי מעילה ..... צט
האם בתרומת הדשן לאחר שנתרמה יש מעילה או רק איסור הנאה ..... צט
האם דרשה זו נאמרה רק לגבי תרומת הדשן או גם לגבי הוצאתו מחוץ למחנה ..... צט
ביאור הדרשות מתיבת 'ושמו' ..... ק
ביאור קושיית הגמרא לשיטת הריצב"א שאין מעילה בתרומת הדשן ..... ק
במעילה תירצה הגמרא שתרומת הדשן ואיברי שעיר המשתלח הם שני כתובים ..... ק
גם הציפור השחוטה של המצורע אסורה לאחר שנעשית מצותה ..... ק
אף שהפסוק לגבי בגדי כהונה נצרך ללמדנו איסור לכהן גדול ביום כיפור אחר נחשבים שני כתובים ..... ק
האם דין 'שני כתובים הבאים כאחד' הוא מיעוט לשאר מקומות או שאינו מלמד כלל ..... ק
בקידושין אמרו שלא מועלים בבגדי כהונה כיון שלא ניתנה תורה למלאכי השרת ..... קא
מדוע יש מעילה בבגדי כהונה לאחר שבלו .. קא
האם מוכח מכאן שלבגדי כהונה יש קדושת הגוף ..... קא
האם כל בגדי הכהן הגדול היו ראויים להדיוט ..... קא
הצורך בשני לימודים לאסור את עגלה ערופה בהנאה ..... קא
האם בעגלה ערופה יש מעילה או רק איסור הנאה ..... קב
סוגייתנו אינה אלא לדעה שעגלה ערופה אסורה מחיים ..... קב
הגמרא יכלה לומר שרבי יהודה סובר כרבנן החולקים על רבי דוסא ויש שלשה כתובים ... קב
גם בשמן המשחה יש מעילה לאחר שנעשית מצותו ואם כן הם שלשה כתובים ..... קב
לדעה ששני כתובים מלמדים לשם מה נכתבו שניהם ..... קב
מדוע צריך שני מיעוטים ..... קב
מדוע לא שאלה הגמרא לדעה ששני כתובים אין מלמדים מה לימדונו המיעוטים ..... קג
מדוע לא מנו גם את שור הנסקל לאחר סקילתו ופטר חמור לאחר עריפתו ..... קג
מתיבה זו נלמד עוד לימוד שהעגלה בעריפה ולא בשחיטה ..... קג
האם מדובר על עגלה ערופה או על פרה אדומה ..... קג
מהו רבקה ..... קג
לשם מה הכניסה לרבקה ..... קג
מדוע ברישא נקטה המשנה שהכניסה לרבקה ובסיפא שהכניסה שתינק ..... קד
מדוע פסולה הלא עגלה ערופה אינה נפסלת רק במשיכה ..... קד
בסוגייתנו הנידון באיסורים ובמשנה שם הנידון הוא בפסול ..... קד

כו:

ביאור הגירסאות בלשון הגמרא לפי פירושי הראשונים בברייתא הקודמת ..... קד
לשם מה הביאה הגמרא כאן את הדין של שכן עליה עוף ועלה עליה זכר ..... קד
הכרח שברייתא זו מדברת על פרה אדומה ולא על עגלה ערופה ..... קה
האם הפסול בעלה עליה זכר הוא משום עול או משום עבודה ..... קה
דרשתו של רב פפא אינה תלויה במחלוקת האם יש אם למקרא או למסורת ..... קה
האם חילוקו של רב פפא נאמר גם לגבי פסול עול או רק לגבי פסול עבודה ..... קה
האם חילוקו של רב פפא נאמר גם לגבי פרה אדומה או רק לגבי עגלה ערופה ..... קה
מדוע עליית הזכר על פרה אדומה נוחה לבעלים הלא בכך הוא מפסידה ..... קה
מה החילוק בין עלה עליה זכר לבין הכניסה לרבקה ..... קו
מדוע הסיפא לא השמיעה שאפילו אם הכניסה רק שתינק פסולה ..... קו
מדוע אין לפסול פרה מעוברת מחמת עליית הזכר ..... קו
מדוע שונה דין פסול פרה אדומה מדין הכשר פירות לקבלת טומאה ..... קז
מה הקשו על רבי יהודה מדין שאינו כרבי יהודה ..... קז
באבידה שהנידון הוא משום גזל יש להתיר יותר משאר איסורים כיון שאין הבעלים חסר ..... קז
הלא אפשר לשוטחה שלא בפני האורחים .... קז
מהו 'מגוד' ..... קז
יישוב הסוגיא בבבא מציעא עם המתבאר בסוגייתנו שלרבי שמעון 'לא אפשר ומכוין' אסור ..... קח
מדוע אין לאסור משום פסיק רישיה ..... קח
מדוע לא אסרו מחשש שיהנה בלבישתם ויעבור בשוגג על איסור כלאים ..... קח
הנאה מדבר הנגרם מאיסורי הנאה ..... קח
מדוע נקטה הגמרא ערלה וכלאי הכרם דווקא ולא סתם איסורי הנאה ..... קט
מדוע נקטה הגמרא גבי ערלה 'קליפי' וגבי כלאים 'קשין' ..... קט
מדוע לא נקטה הגמרא בסתמא תנור שהסיקו בערלה וכלאי הכרם ..... קט
הסיקו באיסורי הנאה שאינם עומדים להסקה ..... קט
מדוע צריך לנתוץ את התנור ולא די לאוסרו בהנאה ..... קי
תנור חדש שהוסק באיסורי הנאה וחזר והוסק בהיתר האם חשוב התנור כגורם איסור ..... קי
תנור שהסיקו בעצי איסור וכבר נעשו גחלים או גרפו ..... קי
ביאור ענין יש שבח עצים בפת ..... קיא
יש שבח עצים בפת הוא מדאורייתא או מדרבנן ..... קיא
באיזה אופן מדובר בדברי הברייתא 'אפה בו את הפת' ..... קיב
לחכמים הסוברים אין שבח עצים בפת האם מותר לכתחילה להסיק ולאפות בהיסק איסור ..... קיג
בישלה על גבי גחלים הכוונה מעל הגחלים או על הגחלים ממש ..... קיג
האם גחלים של איסורי הנאה מותרים בהנאה ..... קיג
מדוע נקטו לשון בישול בפת ומה הדין בבישול בקדירה על גחלים של איסור ..... קיד
מדוע לא מקשה הגמרא בברייתא עצמה מרישא לסיפא ..... קיד
ביאור ההוה אמינא ..... קיד
האם יש שבח עצים באיסורים שאינם אסורים בהנאה ..... קיד
סברת ההיתר של זה וזה גורם ..... קיד
שני גורמים שפועלים פעולות נפרדות האם נחשב לזה וזה גורם ..... קטו
סברת ההיתר וגדר של בדיעבד לענין זה וזה גורם ..... קטו
האם זה וזה גורם מותר לכתחילה ..... קטז
תנור היתר והיסק של איסור האם חשוב זה וזה גורם ..... קטז
מדוע פשוט יותר לבאר שרבי וחכמים נחלקו בשבח עצים בפת ..... קיז
היכן שמענו שרבי אליעזר סובר יש שבח עצים בפת ..... קיז
סברת רבי אליעזר ..... קיז

כז.

יש באיסור כדי להחמיץ ואף בהיתר ..... קיז
ההפרש שבין זה וזה גורם לשנים שעשאוה ..... קיח
עיסה שנתחמצה על ידי איסור וחימצה עיסה אחרת ..... קיח
היה באיסור כדי להחמיץ וסילקו קודם שהחמיץ ..... קיח
גדר האיסור של מחמץ ..... קיח
מדוע לא הקשה על דברי אביי עצמו ..... קיח
סברת רבי אליעזר משום זה וזה גורם או משום אחר אחרון אני בא ..... קיט
מדוע יגרע נפל איסור לבסוף מנפלו בבת אחת ..... קיט
האם סובר רבי אליעזר זה וזה גורם בכל האיסורים או שמא באיסורי הנאה דווקא ..... קיט
האם גורסים אין שבח עצים בפת האם מותר איזו הנאה מוליך לים המלח ..... קיט
האם מועיל הולכת הנאה לים המלח להתיר את הפת עצמה בעין ..... קיט
האם מועיל להוליך הנאה לים המלח בשאר איסורים ..... קכ
האם מועילה הולכת הנאה לים המלח להתיר לאכול את הפת או רק את הנאת הפת ..... קכ
האם סברת ההוה אמינא לחלק בין עבודה זרה לשאר איסורים נדחית לגמרי ..... קכ
יש גורסים וכן היה רבי אליעזר אומר ..... קכ
האם רבי אליעזר אוסר זה וזה גורם בכל ענין ..... קכ
מדויק שסברת שבח עצים בפת בא למעט את ההיתר של זה וזה גורם ..... קכא
ממה נאסרו הקערות והכוסות ..... קכא
האם השימוש בכוסות וקערות שנאסרו אוסר את המאכל ..... קכא
האם מותר למכור לנכרי את הכלים שנאסרו חוץ מדמי איסור שבו או להוליך ההנאה לים המלח ..... קכא
סברת לישנא קמא ..... קכא
טעם איסור הקדירה ..... קכא
האם מותר לכתחילה לבשל בקדירת איסור על עצי היתר כשנותן את התבשיל לתוכה לאחר נתינת העצים ..... קכב

בישל בקדירת היתר על עצי איסור..... קכב
פסק ההלכה לענין קדירה..... קכב
לשמואל מדוע חדש יותן הרי זה וזה גורם מותר..... קכב
מדוע הוצרך שמואל להפוך את דברי רבי וחכמים..... קכג
מדוע לא חשש שמואל משום שקר בהפיכת דברי רבי וחכמים..... קכג
מי פירש את דברי רבי בגחלים עוממות.... קכג
מה השיעור של גחלים לוחשות..... קכג
למאן דאמר לוחשות אסורין אפשר לפרש שחכמים מודים לרבי באבוקה כנגדו..... קכג
פסק ההלכה לענין גחלים לוחשות..... קכג

כז:

מדוע לענין איסור שביעית מודים חכמים שחשוב נהנה מן הבעין..... קכד
מדויק מקושיית הגמרא ששבח עצים בפת הוא דאורייתא..... קכד
מה הדין לחכמים במסיק תנור בשרשיפא של איסור..... קכד
האם שייך לעשות שרשיפא מקשין או מקליפי ערלה..... קכד
מדויק שלחכמים אין איסור כלל בחום של איסור אפילו באבוקה לבד כנגדו ואפילו לכתחילה..... קכד
האם מותר לשבת על שקים מלאים חמץ... קכד
מה הספק בהקדש הלא אפר הקדש אסור ולא חלקו חכמים אלא באותם שאפרם מותר..... קכד
מה הפירוש בקמייתא..... קכה
מדוע לא הסתפק רמי בר חמא לפי חכמים בעצי אשירה..... קכה
מדוע לא הסתפק לרבי בגחלים עוממות.... קכה
מדוע חוזר ושואל מה החילוק בין הקדש לערלה..... קכו
האם הקדש חמור יותר מערלה..... קכו
מה הטעם שהקדש אין לו ביטול..... קכו
הלא עצי אשירה גם כן אין להם ביטול.... קכו
האם חמץ בפסח מותר בזה וזה גורם..... קכו
פת שנאפתה בעצי הקדש האם אפשר לפדותה ולהוציאה לחולין..... קכו
מדוע לא העמידו את דברי רב חסדא במזיד..... קכז
האם חיוב קרבן מעילה הוא משום שמוציאה לחולין
או היציאה לחולין מחייבת בקרבן המעילה.. קכז
מדוע לא פירשו את דברי הברייתא 'לעולם אסור' בעצי שלמים שאין בהם מעילה..... קכז
האם אפר הקדש מועלין בו..... קכז
מדוע אשירה שדלקה מאליה אסורה..... קכז
האם רב שמעיה חולק על אפר הקדש לעולם אסור..... קכז
האם כל דשן המזבח טעון גניזה או דווקא תרומת הדשן..... קכז
כדעת מי ההלכה..... קכז
האם יש נפקא מינה למעשה במחלוקת רבי יהודה וחכמים..... קכט
דין חמץ קודם שעה שישית לרבי יהודה... קכט
טעם החילוק בלשונות בין רבי יהודה לחכמים..... קכט
כיצד למדים חולין מקדשים..... קל
מדוע לא למד מערלה..... קל
מדוע לא אמרו חמץ לאחר זמן איסורו יוכיח..... קל
מדוע בסוכה לא פסקו הלכה כרבי יהודה.... קל
אימתי נחשב הקל וחומר שהוא סופו להקל שאין למדים אותו..... קל
ביאור החילוק בין יוצא בשיירא לשעה שישית..... קלא
האם עדיף לו לבטל שלא בשריפה אף שמבטל בזה מצות תשביתו..... קלא
מדוע לא אמרו שהקולא לרבי יהודה הוא בזה שאפרן מותר..... קלא
מדוע לא אמרו קולא בדעת רבי יהודה שאם מצא בלילה לא ישרפנו..... קלב
מדוע האריכו רבנן בלשונם..... קלב
מדוע אין לומר שמקיים תשביתו אחר זמן ביעורו..... קלב
מדוע אינו מקיים המצוה על ידי שיבטל את החמץ..... קלב
מדוע אין מועיל להוציא מרשותו או להפקיר החמץ..... קלג
באיזה לימוד חזר רבי יהודה לדון..... קלג
האם קיבל רבי יהודה מרבותיו לדרוש המה מצינו..... קלד
האם הודה רבי יהודה לדברי רבנן בדין סוכה..... קלד
מדוע אין לפרוך על המה מצינו שאם אין לו עצים ישב בטל..... קלד
מדוע אין ממעטים מדכתיב 'הנותר' שאין דבר אחר בשריפה..... קלד
מדוע לא למדו מהנותר שאין דבר אחר בשריפה מיד בתחילה..... קלה
כיצד רצו ללמוד מנותר לכל איסורי אכילה..... קלה
האם אומרים 'יוכיח' על לימוד של מה מצינו..... קלה
כיצד הוכיחו מחלבו של שור הנסקל והרי אינו בבל תותירו..... קלה
כיצד אפשר להוכיח מחלב שור הנסקל והרי זה צירוף שני איסורים..... קלה
מנין למד רבי יהודה למסקנא שביעור חמץ בשריפה..... קלה

כח.

הטעם שנקרא דין אחר..... קלו
למסקנא, מהיכן למד רבי יהודה את דינו... קלו
החילוק בין נותר לחמץ לענין איסור בל תותירו..... קלו
באיזה אופן נפסל האשם תלוי..... קלו
האם ההיתר להקריב חטאת העוף בספק הוא מן התורה..... קלז
החילוק בין חטאת העוף הבא על הספק לאשם תלוי..... קלז
הטעם שחכמים לא למדו מנותר..... קלז
טעמו של רבי יהודה שאשם תלוי וחטאת העוף בקבורה..... קלז
האם יש חיוב לבער מן העולם חטאת העוף הבא על הספק ואשם תלוי..... קלז
הטעם שלא חזר בו רבי יהודה..... קלח
הטעם שהביאו האמוראים שלשה משלים... קלח
מאיזה דין צריך לפרר החמץ..... קלח
כמה טעמים לדין שבים אין צריך פירור.... קלח
מהו החשש תקלה שיש בחמץ..... קלח
האם בכל אופן שאינו עובר באיסור בל יראה מקיים מצות תשביתו..... קלט
מי הם חכמים שבמשנה..... קלט
האם לדעת רבנן יש איסור שלא כדרך הנאה..... קלט
מה החילוק בין ע"ז לחמץ לתנא הסובר שאף במקום שלא הוזכרה אכילה מותר שלא כדרך הנאה..... קלט
מהו ים המלח..... קלט
האם לרבה מועילה שחיקה בשאר נהרות... קלט
מהי סברת רבה..... קמ
ההכרח שאין צריך להוליך את החמץ לים המלח..... קמ
ביאור לשון 'איפכא'..... קמ
במה נחלקו רבה ורב יוסף..... קמ
מדוע האריך רבה בלשונו..... קמ
הטעם שגרע רב יוסף שחיקה והטלה לים משחיקה וזרייה לרוח..... קמ
מדוע הקושיא לרבנן קשה רק לדעת רב יוסף..... קמ
תקנה פשוטה למוצא ע"ז..... קמא
טעם מחלוקת רבה ורב יוסף..... קמא
איך פסק הרמב"ם כרבי יוסי וכרב יוסף.... קמא
הטעם שהוזכר הילוך במדבר..... קמא
ההכרח שבחטים לא שייך פירור..... קמא
דין החטים והנהמא..... קמא
כדעת מי ההלכה..... קמא
דין חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח..... קמב
מדוע הקדים החנא דינו בחמץ של נכרי קודם חמץ של ישראל..... קמב
דין חמץ שעבר עליו הפסח..... קמב
דין חמץ שבא לרשותו בתוך הפסח..... קמב
דין חמץ שביטלו ונמצא בביתו לאחר הפסח..... קמג
דין מכירת חמץ לנכרי..... קמג
המשנה למדה מהפסוק 'ולא יראה לך שאור' להשמיענו שחמץ של נכרי מותר בכל אופן..... קמג
מדוע לא דרשו מ'לא תאכל כל תועבה'.... קמד

כח:

דין אכילת חמץ קודם זמנו..... קמד
מהיכן נלמד איסור אכילה לדעת האוסרים באכילה לפי רבי שמעון..... קמד
דין הנאה מחמץ קודם זמנו לרבי שמעון... קמד
לרבי שמעון האם חייב לבערו מיד, או יכול להשהותו עד פסח..... קמה
האם לרבי שמעון מותר למכור חמץ אחר זמנו לגוי..... קמה
מדוע הקדימה הברייתא כרת ללאו..... קמה
ביאור דברי רבי יוסי הגלילי..... קמה
ההכרח להעמיד ש'משעה שאסור באכילה אסור בהנאה' לרבי יהודה..... קמו
קשה איך אפשר ללמוד מהיקש זה הרי דרשוהו לדברים אחרים..... קמו
מדוע צריך לימוד להתיר חמץ קודם זמנו... קמז
ההיקש בא ללמדנו בעיקר שקודם זמנו חמץ אסור באכילה..... קמז
איך אמרו שבשעה שאינו בקום אכול מצה אינו בבל תאכל חמץ, הרי חיוב אכילת מצה אינו אלא בלילה הראשון וחמץ אסור כל שבעה..... קמז
על איזה זמן נדרש כל פסוק..... קמז
לפי חזקיה איך נלמד שקודם זמנו אסור בהנאה..... קמז
לפי תוספות מדוע לא אמרו שחזקיה ורבי אבהו נחלקו אם הנאה היא בלאו או בכרת..... קמח
הרי אין לחלק בין הלאוין ואם כן מדוע חמץ נוקשה לא נאסר בהנאה גם לחזקיה..... קמח
החילוק בין נתחמץ על ידי שמרי יין לעיסה שנילושה ביין..... קמח
נתחמץ מחמת דבר אחר קודם הפסח ואחריו..... קמט
הרי אין היקש למחצה ואם כן נלמד שקודם זמנו מותר באכילה..... קמט
ערל ובן נכר במצות מרור ואכילת מצה בזמן הזה..... קמט
מדוע צריכים שני פסוקים לקובעו חובה בזמן הזה ולרבות את הטמא ומי שהיה בדרך רחוקה..... קמט
מה כוונת הגמרא שאמרה שבן נכר אוכל במצה ומרור..... קנ
באיזה ערל עוסקים שהוא אסור באכילת קרבן פסח..... קנ
במה עוסקים שבן נכר אסור באכילת קרבן פסח..... קנ
מדוע צריך פסוק לחייב מומר באכילת מצה.. קנ
מדוע צריכים לרבות גם טמא ומי שהיה בדרך רחוקה וגם ערל ובן נכר למצה ומרור..... קנ

כט.

שיטת רש"י שמן התורה מותר לאכול חמץ של גוי בפסח..... קנא
מה הקשו התוספות על רש"י, הרי פשוט שהישראל צריך לעשות קנין כדי לקנות..... קנא
יישוב שיטת רש"י שיש אופנים שלא יזכה אפילו באכילה..... קנא
יישובים נוספים לשיטת רש"י..... קנב
דעת התוספות שחמץ של גוי מותר רק בהנאה..... קנב
מדוע לא אמרו חמץ של ישראל שביטלו מותר בהנאה אחר הפסח..... קנב
חמץ של ישראל חבירו..... קנב
מדוע העמיד רבא את המשנה כרבי שמעון ולא כרבי יוסי הגלילי..... קנג
האם רבי שמעון קונס גם כשלא עבר ב'בל יראה'..... קנג
גדר חשש הערמה לשיטות הראשונים שאסרו אף באופן שביטלו..... קנג
חמץ שנפלה עליו מפולת..... קנד
דין חמץ של חרש שוטה וקטן..... קנד
דין חמץ גזול שעבר עליו הפסח..... קנד
האם הקנס הוא רק על בעל החמץ או לכל העולם..... קנד
חמץ של גוי שישראל עבר עליו ב'בל יראה'..... קנד
דין הנאה מחמץ האסור מדרבנן אחר הפסח..... קנה
האם חמץ שעברו עליו רק בעשה של 'תשביתו' נאסר בהנאה לאחר הפסח..... קנה
מתי חל הקנס על החמץ..... קנה
לפי מי העמיד רבי יוחנן את הברייתא..... קנה
האם אכילת החמץ היתה במזיד או בשוגג... קנו
אם עוסקים במזיד באיסור חמץ מדוע חייב בתשלומים הרי אין לוקה ומשלם..... קנו
קשה הרי בקם ליה בדרבה מיניה חייב לצאת ידי שמים..... קנו
מדוע לא מעל לפי הסובר אין פודים הרי מותר ליהנות אחר שנשרף..... קנז
האם צריך לפדות האפר כדי להשתמש בו... קנז

כט:

מדוע לא מעל הרי הקדש יכול ליהנות מהחמץ גם בפסח..... קנז
באיזה אופן עוסקים לפי רב יוסף שמעמידים שנחלקו אם דבר הגורם לממון כממון..... קנז
מדוע נחשב גורם לממון ולא ממון גמור... קנח
מדוע לפי רבי שמעון אי אפשר להפקיר לאחר זמן איסורו..... קנח
דין השורף חמץ נוקשה של חבירו..... קנח
מהיכן הוכיחה הגמרא שרב אחא בר יעקב חזר בו ממה שדרש שמותר לאכול חמץ של הקדש..... קנח
יסוד מחלוקת רב אשי ורב יוסף בלשון הראשון..... קנט
יישוב הגירסא 'דכולי עלמא פודין'..... קנט
למכור החמץ לנכרי בלא פדיה..... קנט
ביאור שיטת רב יוסף בלשון השני ורב אשי לדעת הראשונים מדוע אמרו לדברי הכל אין פודין..... קס
מדוע כתב רש"י שהלשון הראשון של רב יוסף הוא לפי רבי יוסי הגלילי..... קס
האם מותר להשהות חמץ על מנת לבערו.... קס
דעת תוספות שמותר להשהות חמץ על מנת לבערו הוא רק לפי רבי יוסי הגלילי..... קס
דחיות המפרשים לדין שמותר להשהות את החמץ על מנת לבערו..... קסא
דעת הרמב"ם בדין משהה על מנת לבערו ומתי לוקה לדעתו..... קסא
הקדמה לדין תערובת איסור..... קסב
אם חמץ אוסר בכל שהוא בפסח..... קסג
הטעם שחמץ אסור לפי רב במשהו בנתערב שלא במינו..... קסג
דין משהו חמץ שנתערב באינו מינו בערב פסח לאחר שש שעות לפי רב..... קסג
האם גם לרבי שמעון אסור לאחר הפסח בנותן טעם..... קסג
תערובת של מין במינו ביבש..... קסד
האם מה שאמר רב 'שלא בזמנו אסור כרבי יהודה' הוא כרבי יהודה לענין שחמץ אסור לאחר הפסח מן התורה..... קסד
מהיכן הכריחה הגמרא שרב סבר כרבי יהודה הרי גם לרבי שמעון אסור לאחר הפסח..... קסד
לא גזרו שלא במינו שלא בזמנו משום שלא במינו בזמנו כי זו גזירה לגזירה..... קסד
מדוע רבי יוחנן מתיר חמץ שנתערב במשהו הרי הוא דבר שיש לו מתירין..... קסד

ל.

האם חמץ בזמנו אסור במשהו או רק בנותן טעם..... קסה
הטעם שבחמץ החמירו שאסור אפילו במשהו..... קסה
מדוע חמץ בפסח אסור משום דבר שיש לו מתירים הרי עובר על 'בל יראה'..... קסו
דין משהו חמץ שנתערב בשלא במינו בערב פסח לאחר שש שעות לפי רבא..... קסו
מחלוקת הראשונים אם חמץ בפסח נחשב לדבר שיש לו מתירין שהרי משום קנס אסור גם לאחר פסח..... קסו
תערובת חמץ במשהו שאסור לאחר הפסח הוא רק באכילה או אפילו בהנאה..... קסו
דין נתערב החמץ במשהו לפני זמנו שמתבטל אם חוזר וניעור בפסח..... קסו
מדוע רבא אמר 'כרב'..... קסז

ילקוט תוכן הביאורים ל. - לב: ביאורים

האם לאחר זמנו מותר רק כשבטל בששים או אפילו בפחות משלשים ..... קסז
מדוע קשה רק לפי מה שאמר רבא שרבי שמעון ’קנסא קניס’ ..... קסח
מדוע הגמרא הקשתה רק לפי רבא ..... קסח
דין אם גזרו לאחר הפסח בעירב את החמץ במזיד ..... קסח
דין נתערב החמץ קודם הפסח ..... קסח
במה רבא לשיטתו ואיך היה מותר להם לאכול פת עכו”ם ..... קסח
איך מותר לקנות חמץ ביום טוב שני של גלויות ..... קסט
בטעם הדבר שהקדירות ישברו ..... קסט
מדוע ישברו הרי יכול למכור לנכרי ..... קסט
מדוע ישבר, ישהנו שנים עשר חודש ..... קסט
איך מותר להשתמש בשלא במינן הרי אפשר שבלוע בנותן טעם ..... קסט
מה הקשתה הגמרא על רב הרי אפשר שרב סבר אין ביעור חמץ אלא שריפה ..... קע
חמץ שאסור במשהו האם בנותן טעם לפגם מותר ..... קע
איך מותר לבשל בקדירה שלא במינן הרי אין מבטלים איסור לכתחילה ..... קע
החילוק בין נתיצת קדירה לנתיצת תנור ..... קע
נחלקו האחרונים אם עוברים ב’בל יראה’ בחמץ הבלוע בכלים ..... קעא
מדוע אמר רב שישברו הרי נותן טעם לפגם מותר ..... קעא
מדוע גזר משום מינו הרי שלא בזמנו לא גזר אינו מינו משום מינו ..... קעב
שמואל לא הורה כרבי שמעון לכתחילה אלא משום כבודו של רב ..... קעב
מדוע לשמואל לא ישתמש בתוך זמנו באינו נאהח19/06/2018 ..... קעב

לי:

לפי מה שהגמרא חילקה בין תנור של חרס למתכת מדוע לא תירצו כן לפי רבא בר אהילאי ... קעב
במה אמרו שאם מילאו בגחלים מותר ..... קעב
מדוע שאל רבינא לגבי סכינים יותר משאר כלים ..... קעב
מדוע מועיל מילוי גחלים בבוכיא ..... קעג
מדוע רבינא הסתפק דווקא בכלים בפסח .... קעג
האם יש הידור לקנות סכינים חדשים לפסח ..... קעג
האם צריך ללבן את כל הכלי משום חם מקצתו חם כולו ..... קעג
בטעם הדבר שמועיל הגעלה ברותחין אפילו שתשמישו על האור ..... קעד
איך נפסק להלכה לענין חמץ אם נחשב ’היתירא בלע’ או ’איסורא בלע’ ..... קעד
האם כש’היתירא בלע’ די בהגעלה גם לאחר שהגיע זמן האיסור ..... קעה
האם צריך להגעיל עץ פרור בקדירה שרותחת על גבי האש ..... קעה
אם כבולעו כך פולטו מה השמיענו שמגעילו ברותחין ובכלי ראשון ..... קעה
מהו קוניא ..... קעה
במה הגמרא הסתפקה לגבי כלי קוניא אם הגעלה מועילה להם ..... קעו
איך אמרו שהבלוע אינו יוצא מכלי חרס הרי על ידי חזרה לכבשונות מותר ..... קעו
מדוע התורה אמרה שכלי חרס ישברו הרי מותר על ידי היסק מבפנים ..... קעו
איך הוכיחו ממה שבקדשים התורה אמרה שכלי חרס ישבר הרי אפשר שבחולין אין צריך שבירה ..... קעז
האם חזרה לכבשן מועיל להכשר כלי חרס .. קעז
דין כלי שהשתמש בו חמץ בצונן ודין בית שאור אם מותר להשתמש בו במצה ברותחין או בצונן או כלל לא ..... קעז
האם בית חרוסת מותר על ידי הגעלה ..... קעח
הטעם שרש”י לא הזכיר שצריך שיאמר מעכשיו ..... קעח
מחלוקת הראשונים אם זמן הפרעון קודם הפסח או אחר הפסח ..... קעט
האם לדעת החולקים על רבינו אפרים והרמב”ם צריך לומר מעכשיו כשזמן הפרעון הוא קודם הפסח ..... קעט

ראיה מחלה שאם יש אפשרות שהחמץ יהיה שלו אסור, ודחיית הראיה ..... קפ
הטעם שהמשנה מדברת על אחר הפסח ולא על תוך הפסח ..... קפ
אם מותר לכתחילה ללוות על החמץ ..... קפ
הטעם שהמשנה מדברת על איסור הנאה ולא על איסור אכילה ..... קפא
חמץ שניתן למשכון אם חשוב שלו כיון שחייב באונסים ..... קפא
אם גם בסיפא מדובר שהרהינו ואמר מעכשיו ..... קפא
הטעם שהשמיט הרמב”ם את דין הסיפא .... קפב
אם עובר בפסח על בל יראה ..... קפב
אם בסיפא מדובר כשזמן הפרעון קודם פסח או אחר הפסח ..... קפב
באיזה סוג שעבוד נחלקו אביי ורבא ..... קפב
ביאור דברי רש”י ששעבד בפירוש את נכסיו ..... קפג
אם מדובר כשהתנו שיגבה מעכשיו ..... קפג
באיזה סוג גבייה נחלקו אביי ורבא ..... קפג
בביאור מחלוקת אביי ורבא ..... קפג
הטעם שלרבא אין הלוה יכול למכור ולהקדיש ..... קפד
הטעם שבעל חוב גובה מן היורשים ..... קפד
איך טורף המלוה למאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא ..... קפד

לא.

הטעם שצריך המלוה לפדות מידי ההקדש .. קפד
החילוק בין קדושת דמים לקדושת הגוף בדין הקדש מפקיע מידי שעבוד ..... קפד
מיהו המוסיף דינר ופודה את הנכסים ..... קפד
אם אפשר להקדיש חוב ..... קפד
האם מהגעת זמן ואילך מודה רבא שיכול המלוה למכור ..... קפה
הסיבה שהוצרכה הגמרא לטעם זה שיכול לסלקו בזוזי ..... קפה
בשיטת התוספות שכוונת הגמרא להשמיענו שאין זה נחשב תפיסה מחיים ..... קפה
ביאורי התוספות בכתובות בטעם שנקטה הגמרא שמכר באחריות ושזקפן במלוה ..... קפו
ביאורי הראשונים בטעם שנקטה הגמרא שמכר באחריות ושזקפן במלוה ..... קפו
אם לא זקפן במלוה היה שמעון נאמן שתפסם מחיים במיגו ..... קפו
כיצד חל על המוכר חיוב אחריות ..... קפו
בדברי רש”י בכתובות ששמעון פייס את הבעל חוב במעות מחמת האחריות ..... קפו
האם כשהיה שמעון נותן לבעל חוב את הקרקע היה נפטר מלשלם ליתומים ..... קפז
ביאור טענת בני ראובן לשמעון שהמטלטלין אינם משועבדים לו ..... קפז
מדוע אין מועילה תפיסת שמעון במעות המקח ..... קפז
האם המעות שביד שמעון נחשבים כמחוסרים גבייה ..... קפז
איך יכול שמעון להגבות לבני ראובן קרקע הלא בעל חוב חייב לשלם דמים כשיש לו ..... קפח
האם מסוגייתנו מוכח שאין משביעין לוה שטוען שאין לו מעות אלא קרקע ..... קפח
האם אפשר שיתן שמעון הקרקע ליתומים ויחזיר הבעל חוב לשמעון את מעותיו ..... קפח
טעם שכשגבו מטלטלין לא יוכל הבעל חוב לחזור ולגבות מהם ..... קפח
קושיא שכשהבעל חוב גובה למפרע נמצא שמכר ראובן שדה שאינה שלו ..... קפח
ביאור טענת שמעון שיש לו לגבות משום שיעבודא דרבי נתן ..... קפט
גדר דין שיעבודא דרבי נתן בקרקע ובמטלטלין ..... קפט
בהוכחת התוספות מסוגייתנו שהלכה כרבי נתן ..... קצ
האם כשיש לראובן מטלטלין אין שייך שיעבודא דרבי נתן ..... קצ
הטעם שלאביי אין לאוסרו בהנאה מצד קבלת אחריות ..... קצ
הטעם שלא תירצה הגמרא שמותר בהנאה מפני שהגיע זמן הפרעון ..... קצ
איסור הנאה בחמץ של נכרי ..... קצא

למה הוצרך רבא לומר שחמץ מפקיע מידי שיעבוד ..... קצא
פירוש ’הרהינו’ ..... קצא
למה מועיל כשהרהינו ..... קצא
מה הפירוש עובר ואינו עובר ..... קצא
ישראל המפקיד חמץ אצל גוי האם עובר עליו בבל יראה ..... קצא
טעם שלא תירצה הגמרא שעובר משום קבלת אחריות ..... קצא

לא:

האם בעל חוב קונה משכון בשעת הלואה .. קצב
איך תתיישב הברייתא לדעת אביי ..... קצב
ביאור ראיית רבי יצחק שבעל חוב קונה משכון ..... קצג
לענין אלו דברים קונה בעל חוב את המשכון ..... קצג
האם ישראל שמקבל משכון מגוי יש עליו אחריות לשמירת המשכון מפשיעה ..... קצג
הטעם שהוצרכה הגמרא לומר שנכרי אינו קונה משכון מישראל ..... קצד
איך מועילה אמירת מעכשיו להחשיב את החמץ כשלו ..... קצד
הטעם שבאמר לו מעכשיו צריך גם שירהינו ..... קצד
האם הישראל עובר גם כשקנאו הנכרי בקנין גמור בלי שהרהינו ..... קצד
לענין איזה נידון שאלה הגמרא מהו מקור החילוק בין אמר מעכשיו ללא אמר מעכשיו ..... קצד
האם כשאמר לו הגעתיך עובר אפילו אם לבסוף פדה הנכרי את המשכון ..... קצד
האם הנאמר בברייתא ’ואם אמר לו הגעתיך עובר’ מיושב גם לדעת אביי ..... קצה
האם בלא אמר מעכשיו אינו עובר אפילו כשאין בדעת הנכרי לפרוע את החוב ..... קצה
חמץ הנמצא בחנות האם תולים אותו בחנות או בפועלים ..... קצה
הטעם שלרש”י אין תולים את החמץ בפועלים הנכרים ..... קצה
מאיזו סחורה היה המלאי ..... קצה
ביאור הברייתא על פי התוספתא ..... קצו
דין ספק חמץ שעבר עליו הפסח ..... קצו
אם מותר לכהן ליהנות בפסח מתשלומי תרומת חמץ ..... קצו
מדוע חלוק דין שוגג מדין מזיד ..... קצו
במזיד פטור משום שאינו לוקה ומשלם ..... קצו
הרמב”ם העמיד את המשנה בדרך מחודשת, שלא כפירוש הגמרא ..... קצו
תירוץ ביאור שיטת הרמב”ם ופירושו למשנה ..... קצז
הטעם שכתב רש”י ששגג בחמץ ..... קצז
האם ’דמי עצים’ נאמר גם על תרומה טהורה ..... קצז
כמה משלם האוכל תרומה טמאה ..... קצז

לב.

שיעור שתיה כשיעור אכילה ..... קצז
תשלומי תרומה אינם מדיני ממונות, והספק הוא על צורת התשלום ..... קצח
הרי יש חילוק בין אם חיובו משום תרומה או משום גזילה לענין דינים המיוחדים לתרומה ..... קצח
מסברא אין הכרח שגזלן ישלם כיוקר שבשעת הגזילה ..... קצח
הטעם שחייב לשלם על אכילת דבר שאינו שוה ..... קצח
ראיה מסוגייתנו לנידון הפוסקים בחמץ בפסח שבעליו במדינת הים וכבר עבר שם הפסח .. קצח
ביאור המשנה לפי הצד שסובר התנא כר’ יוסי הגלילי ור’ נחוניא בן הקנה ..... קצט
מדוע לא פירש רש”י שברישא אי אפשר להעמיד בהזיד בתרומה משום שחיוב מיתה פוטרו מתשלומים ..... קצט
אביי שסבר שלפי דמים משלם, לשיטתו, אבל רבא יוכיח ממשנתנו שלפי מדה משלם ..... קצט
שיטת רבינו דוד, סוגייתנו גם כרבא ..... קצט
שיטת רש”י, שוגג באיסור מיתה אינו נפטר מממון ..... קצט
הרי הלכה כרבא במחלוקותיו עם אביי, ואיך פירש רש”י שמשנתנו כאביי ..... קצט
שיטת הראבי”ה, תשלומי תרומה קנס הם ..... ר

שוגג בתרומה יצא מדין קים ליה בדרבה מיניה, האם גם כשהזיד ונתחייב מיתה בפועל ..... ר
לפי המפרשים שבתרומה גילתה התורה שאין פטור תשלומים, במזיד אין גילוי, וחייב ..... ר
שגג באיסור שיש בו מיתת בית דין, פטור, אך במיתה בידי שמים הודה חזקיה שרק מזיד נפטר ..... ר
הלכה כחזקיה ואף בכרת, אלא שבתרומה גילתה התורה שאין דין פטור מחמת חיוב מיתה ..... ר
לפי רבא, אין גילוי שבתרומה משלם אף כשמתחייב מיתה ..... ר
לתוספות והרמב”ן חידוש הסיפא שכרת פוטר, וקשה שחידוש זה ישנו גם בחמץ חולין ..... רא
ביאור המשנה לשיטת הרמב”ם ..... רא
עיקר ראיית הגמרא ממשנתו שלפי מדה משלם היא מכך שאם לא כן למה לא דיבר התנא על חמץ חולין ..... רא
האם מקור דינו של רבי אליעזר הוא פסוק או סברא ..... רא
הרי לא יתכן שהברייתא דיברה בחמץ שלא היתה לו שעת הכושר ..... רב

לב:

האוכל פחות משוה פרוטה למי משלם קרן וחומש ..... רב
ביאור דברי אבא שאול שאין צריך שיאכל כזית ..... רב
חילוקים בין איסור תרומה בפחות מכזית לבין חצי שיעור בשאר האיסורים ..... רב
האם לאבא שאול החיוב לשלם חומש הוא משום כפרה ..... רג
בשיטת הר”ש משאנץ שלפי אבא שאול יש איסור לאו בפחות מכזית ..... רג
בגדר תשלומי תרומה לפי אבא שאול וחכמים ..... רג
האם לפי חכמים צריך שבקרן עם החומש יהיה שוה פרוטה ..... רג
האם סתם אכילה בכזית או שמההלכה למשה מסיני למדים כן ..... רג
הטעם שלא נקטה הגמרא את הפסוק ’וכל זר לא יאכל קודש’ ..... רג
בקושיית התוספות שלגבי תרומה מצינו נתינה בפחות משוה פרוטה ..... רג
בקושיית התוספות שלגבי חליפין מצינו נתינה בפחות משוה פרוטה ..... רד
בקושיית התוספות שמצינו בגט שאין צריך נתינה שיש בה שוה פרוטה ..... רד
בתירוץ התוספות לחלק בין תרומה לשאר דינים ..... רד
האם סתם נתינה היא בכל שהוא או בכזית ... רד
תירוץ התוספות בבבא מציעא שבשאר דברים כיון שאינם נתינת ממון אין צריך שיהיה בהם פרוטה ..... רה
תירוץ התוספות בגיטין שלמדים תשלומי תרומה ממעילה ..... רה
שיטת הריטב”א שממה שלא כתוב ישלם למדים שהנתינה היא בשוה פרוטה ..... רה
ביאור הלימוד מהלשון ’ונתן’ בלשון עבר והאם משערים שוה פרוטה בתרומה הנמכרת בזול או בחולין שמשלם ..... רה
לאבא שאול כל הפסוק מיותר ללמד שאין נתינה בפחות משוה פרוטה ..... רה
כשהנתינה היא על דבר פרטי שייך לשון נתינה אפילו כשאין בו שוה פרוטה ..... רה
בקושיית התוספות ששיעור סיכת שמן המשחה יהיה בכל שהוא ..... רה
תירוצי האחרונים לקושיית התוספות ששיעור סיכת שמן המשחה יהיה בכל שהוא ..... רו
טעם החילוק בשיעור נתינה בין נתינת שמן המשחה לבין תשלומי תרומה ..... רו
ביאור קושיית הגמרא על אבא שאול שאכילה היא בכזית ..... רו
האם המיעוט הוא למזיק תרומה או למזיק את עצמו ..... רו
האם גם לפי חכמים מזיק תרומה פטור מלשלם חומש ..... רו
הטעם שנכתב ’ונתן’ לפי דרשת הכתוב להצריך דבר הראוי להיות קודש ..... רו
ביאור תירוץ הגמרא שרק כשנותן את החולין לכהן הם נעשים קודש ..... רז

ילקוט תוכן הביאורים לב: - לד: ביאורים

האם יש להוכיח מסוגייתנו שפחות משוה פרוטה אינו נחשב ממון ..... רז
ביאור סברות המקשן ורב פפא במחלוקתם של אבא שאול וחכמים ..... רז
בשיטת הירושלמי שאף כשאכל פחות משוה פרוטה משלם קרן כשיש בו כזית ..... רז
יישוב שיטת הרמב"ם שכשאין בה שוה פרוטה משלם לכהנים ..... רז
מהו האופן שיש בה שוה פרוטה ואין בה כזית ..... רח
הטעם שאין לדחות שדין המשנה אמור במזיד ..... רח
מ'וחטאה' לחוד אין למעט מזיד ..... רח
דחיית הקל וחומר ממה שמעילה חמורה שהיא איסור גם על הנאה ..... רח
בקושיית התוספות שמעילה משום שהיא קלה יהא לזדונה כפרה ..... רח
בקושיית התוספות מדוע הוצרכה התורה לרבות מזיד בשפחה חרופה ובנזיר ..... רח
הטעם שאין לדון שאין קרבן במעילה במזיד כיון ששפחה חרופה ונזיר אין מלמדין משום שאין מביאים קרבן במזיד ..... רט
האם יש לדחות שמעילה חמורה שכששלח שליח המשלח חייב ..... רט
הטעם שהוצרכה התורה לפטור את המזיד מקרבן ..... רט
האם יש צד לומר שמיתה בידי שמים מכרת ..... רט

לג.

ביאור הקושיא על רב פפא על פי דקדוק לשון הגמרא ..... רט
האם לרבי חייב מיתה אף על הנאת הקדש או דווקא על אכילה ..... רט
בשיטות הראשונים מנין למדים אזהרת מעילה ..... רי
האם לרש"י ותוספות יש אזהרה על אכילת כזית שאין בה שוה פרוטה ועל הנאה ..... רי
בקושיית התוספות שאף שלמדים מעילה מתרומה יהא השיעור פרוטה ..... רי
מדוע לא פירשו בכוונת הברייתא שמעילה חמורה שמצטרפת לזמן מרובה ..... רי
ביאור דעת חכמים בברייתא ששיעור מעילה הוא בשוה פרוטה ..... אהה18|06|2019
מנין לרב פפא שלפי אבא שאול גם לענין מיתה השיעור הוא שוה פרוטה ..... ריא
האם לפי שאר האמוראים צריך להגיה בלשון הברייתא ..... ריא
בשיטת רש"י שנתכוין לחתוך את התלוש וחתך דבר אחר שהיה מחובר ..... ריא
ביאור הדין לשיטת רש"י כשהיה סבור שהוא תלוש ונמצא שהוא מחובר ..... ריב
בשיטת רבינו תם שהתלוש עצמו היה מחובר ..... ריב
לדעת רבינו תם המתעסק אינו פטור אלא מחטאת קבועה ..... ריב
ביאור דברי הגמרא לענין מעילה לפי רבינו תם ..... ריב
החיוב במעילה הוא כשהכיר הגיזי עולה ולא נתכוין ליהנות מהקדש אלא מחולין ..... ריב
האם בשאר מצוות ובשבת כשאינו מתכוין נחשב שעשה מעשה עבירה ..... ריג
בחידוש רעק"א שהמתעסק בכלאים חייב שכן נהנה ..... ריג
ענין החיוב בגיזי עולה להראשונים שהגיזה אסורה בהנאה רק מדרבנן ..... ריג
קושיא שמצינו שבחלבים ועריות חייב בשוגג אף שלא נתכוין ליהנות ..... ריג
ביאור שיטת רב נחמן בר יצחק שנחלק על מר בריה דרבנא ..... ריג
מנין שאין מתעסק במעילה חייב אם לא היה כתוב בה 'בשגגה' ..... ריד
ביאור התוספות שהמיעוט 'לו' ולא לאורו נצרך רק לפי רבי יוסי הגלילי ..... ריד
מדוע צריך לימוד מן התורה שאין להפריש תרומה מאיסורי הנאה והרי אינם שלו ..... ריד
ביאור שאלת הגמרא 'מנא הני מילי' שזהו דווקא לפי רבי יוסי הגלילי שחמץ בפסח מותר בהנאה ..... רטו
מדוע לא דרשו בגמרא למעט איסורי הנאה כשיטת חכמים ..... רטו
ביאור שאלת הגמרא אף לדברי חכמים ..... רטו
האם משום המיעוט 'לו ולא לאורו' אין על התבואה דין טבל ..... רטו
מנין שאין תורמים מן הטמא על הטהור ..... רטו
הטעם שאין להפריש תרומה טמאה אף להסוברים שההפרשה מצוה בפני עצמה ..... רטו
הטעם שבשוגג תרומתו תרומה ..... רטז
יישוב הטעם משום הפסד כהן עם דרשת הגמרא בשבת לענין היתר הנאה בתרומה טמאה ..... רטז
מדוע דרשו המיעוט מ'לו' לענין תרומה טמאה המותרת בהסקה ולא לענין איסורי הנאה ..... רטז
טעם שאסור לקרות שם תרומה על הטמא משום שמטמא את התרומה ..... ריז
בכוונת תירוץ הגמרא שהחמיץ במחובר ולא קודם מירוח ..... ריז
הטעם שלעולם אין התרומה חלה במחובר ..... ריז
טעם החילוק שכשהיתה לו שעת הכושר חלה התרומה ..... ריז
באיזה אופן שייך חימוץ במחובר ..... ריז
האם כשהחמיץ במחובר הוא נעשה חמץ מן התורה או מדרבנן ..... ריז
ביאור דברי רש"י שלשון הגמרא הוא פסוק בדניאל ..... ריח
בענין החילוק להלכה אם היתה לו שעת הכושר ..... ריח
בגירסת הגמרא בדברי רב הונא ..... ריח

לג:

הטעם שאין להפריש מחמץ על מצה אף ששיריה ניכרין ..... ריח
בגדרי הדין שצריך שיהיו השיריים ניכרין ..... ריט
האם צריך שבשעת ההפרשה יהיו השיריים ניכרין ..... ריט
ביאור מחלוקת האמוראים בטעם שתרומת חמץ אינה קדושה ..... ריט
אימתי החמיצה התבואה לשיטת רב הונא ..... רכ
בקושיית התוספות שהשיריים ניכרים לענין הנאה של כילוי ..... רכ
ביאור תירוץ התוספות שיש לחלק בין טבל טמא לטבל של חמץ ..... רכ
האם השיריים ניכרים לענין ביטול האיסור ברוב לכתחילה ..... רכא
כיצד נטמאו הענבים אף שאין בכל גרגיר כביצה ..... רכא
הטעם שלא נקט רבי יוחנן ממה נטמאו הענבים ..... רכא
האם אפשר להסיר את כל הענבים ובלבד שלא יהא בגרגיר אחד שיעור כביצה ..... רכא
ביאור דברי רש"י בטעם שהמשקין אינם נטמאים כשהם בתוך הזג ..... רכא
ביאור בשיטת הרמב"ם שכוונת הגמרא היא שהמשקין נחשבים כאוכל וכשנספחו נטהרו ..... רכב
מדוע אין המשקין נטמאים עם הזגין מדין שומר לפרי ..... רכב
הטעם שאין המשקין נטמאים מדין כבוש ..... רכב
ביאור סברות המקשן והתרצן האם אפשר לצמצם בשיעור כביצה ..... רכב
שיטות הראשונים בשיעור האוכלין והמשקין לקבל טומאה ..... רכב
בקושיות התוספות על שיטת רש"י שכל שהוא מקבל טומאה ..... רכג
בדברי התוספות שהלימוד בתורת כהנים שאוכל נטמא בכל שהוא הוא אסמכתא ..... רכג
דין צירוף חצאי שיעור כביצה לקבלת טומאה ..... רכג
צירוף חצאי שיעור כביצה לטמא אחרים ..... רכג
יישוב שיטת התוספות עם שיטת רש"י שהדבר תלוי במחלוקת תנאים ..... רכג
חילוק בין כשמין האוכל הוא כל שהוא לכשמין האוכל הוא יותר מכביצה ..... רכד
האם המשקין המובלעים בפרי משלימים את האוכלין לשיעור כביצה ..... רכד
קושיות המפרשים על ההשוואה למי גשמים המובלעים המשלימים לשיעור ..... רכד
האם טיפת משקין שנטמאה בהיסט הזב בטילה ברוב ..... רכד
מדוע לא תירצה הגמרא שהמשנה מדברת בענבים שלא הוכשרו ..... רכה
אם יש ליישב את קושיית רב חסדא שפנים חדשות באו לכאן ..... רכה
ביאור דעת רב חסדא שמשום שהמשקין בלועים בפרי נטמאו ..... רכה
האם מה שבתוך הענבים נחשב משקה להצטרף עם היין לשיעור רביעית ..... רכה
מדוע לא נטמאו הענבים כשאין בהם שיעור כביצה ..... רכה
הטעם שלא הוכשרו הענבים בשעת בצירה ..... רכה
האם יש להוכיח כרב חסדא מהמשניות הקודמות למשנה שהובאה בגמרא ..... רכה
יישוב לקושיית הגמרא שבתותים ורמונים המשקה מעורב עם האוכל לדברי הכל ..... רכה
מתרומת ענבים אין להקשות כיון שאפשר שמעלה עשו בתרומה דאורייתא ..... רכה
יישוב דברי רבא עם שיטת בית הלל שביין של תרומה אין חוששין לתקלה ..... רכה
האם לרבא מותר לאבד בידים תרומה שנאסרה משום גזירה ..... רכה
קושיא שלאביי שאין חוששים לתקלה מותר לזלף ויש בתרומה טמאה היתר הנאה ..... רכו
יישוב לקושיית הגמרא שבפת אין לחשוש לתקלה כיון שאין עסוק בצורך אכילה ..... רכו
הוכחה מתירוץ הגמרא שהנאה של כילוי אינה אסורה מן התורה ..... רכו

לד.

האם לרבי יוחנן מותר לשולקן לאחר שנטמאו ..... רכו
בהוכחת התוספות מהמשנה בתרומות שלדברי הכל אסור למאס ..... רכו
האם רב הונא נחלק על רבי יוחנן ..... רכז
בטעמו של רב הונא לשיטת התוספות שאוסר להדליק גם במאוסות ..... רכז
האם כשנשלקו החיטים נפסלו מאכילת אדם ומועיל להפקיע קדושתם ..... רכז
האם היו מחממים לצורך כהנים או לצורך ישראל ..... רכז
האם הנאה של כילוי אסורה מן התורה או מדרבנן, ודחיית ראיית התוספות ..... רכז
הוכחה מסוגייתנו שאף שנחרב בית המקדש היה להם עדיין אפר פרה ..... רכח
הטעם שלא היה לרבי לחשוש שמא יבואו לאכול מהחטים ..... רכח
האם מוכח מקושיית הגמרא שחוששים לתקלה אף בדין דרבנן ..... רכח
הטעם שנטהרו על ידי זריעתם בקרקע ..... רכח
הטעם שאין לחשוש שישהה את התרומה הטמאה בשביל לזורעה ולטהרה ..... רכח
בביאור דברי התוספתא שגידולי תרומה ומעשר שני הרי הן כחולין, הסותרת את המשנה שהן כתרומה ..... רכט
קושיית התוספות ממשמעות המשנה בביכורים שגידולי תרומה מותרים לזרים ואינם תרומה, ותירוצם ..... רכט
הטעם שכשהטומאה מסתלקת ראוי שתהא התרומה מותרת באכילה ..... רכט
האם שומים הם דבר שזרעו כלה ..... רכט
הטעם שאין לדחות שהחידוש הוא לענין דבר שזרעו כלה ..... רל
מה נחשב לגידולין ומה נחשב לגידולי גידולין ..... רל
ביאור הלימוד מטבל לתרומה אף שטבל הוא דבר שיש לו מתירין ..... רל
באיזה אופן תרומה נפסלת בהיסח הדעת ..... רל
הטעם שתרומה שהיא ספק טמאה אין מותר לשורפה משום היסח הדעת ..... רל
הרי יש לפרש שאסורים משום החשש שנטמאו לאחר שנקצרו ..... רל
האם היסח הדעת פוסל מן התורה או מדרבנן ..... רל
דין היסח הדעת ברשות הרבים שספק טומאה בו טהור ..... רלא
האם מסוגייתנו מוכח שסומכים על דברי נביא לפשוט ספק בדין ..... רלא
מהו עיבור צורה וענין פסול לינה ..... רלא
ביאור קושיית הגמרא שמשום שנפסל בהיסח הדעת הוא טעון עיבור צורה ..... רלא
מדוע לא תירצו בגמרא שמדובר שנפסל בדם ובבעלים ..... רלא
יישוב קושיית הגמרא שהכוונה לחטאת העוף הבאה על הספק ..... רלב
הטעם שלא הקשו בגמרא מסתם משנה בשקלים שבשר הנמצא בעזרה טעון עיבור צורה ..... רלב
הטעם שלא הקשו בגמרא מכל פסול בדם ובבעלים שהוא טעון עיבור צורה ..... רלב

לד:

גדר דין פסול בקרבן שנשפך דמו ..... רלב
הטעם שפסול בדם ובבעלים צריך עיבור צורה ..... רלב
האם יש איסור להותיר בשר שנפסל וטעון עיבור צורה ..... רלב
מדוע אינו שורפם מיד כיון שנפסלו בהיסח הדעת ..... רלג
האם דיחוי בקרבן נחשב כפסולו בגופו שאינו טעון עיבור צורה ..... רלג
בדין בשר שיצא חוץ לקלעים לשיטת רבי יהושע ובגירסת קושיית הגמרא ..... רלג
בדברי התוספות שלרבי יהושע הזריקה מועלת אף להרצאת הקרבן ..... רלג
בשיטת התוספות במנחות שלרבי יהושע אין זריקה מועלת ליוצא אלא להרצאה ..... רלג
הטעם שמועיל ריצוי ציץ בקרבן שנפסל משום דיחוי ..... רלד
קושיא שאפשר שנפסל הבשר כשנגע בחטאת פסולה ..... רלד
ביאור קושיית הגמרא לשיטת הרמב"ם שקדשים אינם נפסלים בהיסח הדעת ..... רלד
הוכחה מקושיית הגמרא שפסול היסח הדעת הוא מן התורה ..... רלד
הגמרא סוברת שפסול הגוף פסול אף בדיעבד ..... רלד
האם כשנפסל בטבול יום יש בו פסול של היסח הדעת ..... רלד
מדוע לרבי יוחנן אין לתמוה שנפסל היינו שנטמא ..... רלד
החילוק שבין שני אופני הטומאות ..... רלד
בכוונת דברי רבי ירמיה שהבבלאים טפשים הם ..... רלד
דין טומאת מי החג ..... רלה
הטעם שאין לנסך בציבור מי החג שנטמאו ..... רלה
האם דווקא בשבת טורח הוא לחזור ולמלאות מים מן השילוח ..... רלה
בשיטת התוספות בשבועות שמי הבור הגדול פסולים לניסוך המים ..... רלה
האם השקה היא מדין זריעה או מדין ביטול למי המקוה ..... רלו
הטעם שאין לפרש שמי החג לא נפסלו בהיסח הדעת ..... רלו
הטעם שאף שאין זריעה להקדש השתילין נטהרו מלטמא ..... רלו
הטעם שאין זריעה להקדש ..... רלו
מסוגייתנו מוכח שבחולין שנעשו על טהרת הקודש מועילה השקה ..... רלו
בשיטת הרמב"ם שאם הקדישן ואחר כך נטמאו הואיל ונדחו ידחו ..... רלז
ביאורים נוספים בדעת הרמב"ם שנקט הטעם שהואיל ונדחו ידחו ..... רלז
ביאור סברת אביי שבקדושת פה לא עשו חכמים מעלה ..... רלז
מדוע אין לומר שמדין חיבת הקודש נוהגת מעלה זו אף בקדושת פה ..... רלח
הטעם שכשהקדישם ואחר כך דרכם נטמא היין אף שהיה חולין כשראויה הטומאה לחול ..... רלח
הוכחה מסוגייתנו שדין חיבת הקודש אינו מועיל להשלים לשיעור כביצה ..... רלח
האם בתרומה נוהג דין חיבת הקודש כקדושת כלי ..... רלח
בביאור תירוץ הגמרא שבסוגייתנו נגעו הענבים בראשון ..... רלח
מדוע לא תירצה הגמרא שלעיל הקדישם לנסכים ונעשים המשקין רביעי לטומאה ..... רלח

מדוע לא הוכיחה הגמרא שאין זריעה להקדש מדברי רבי יוחנן עצמו שאם הקדישן ואחר כך דרכן טמאים ..... רלט
בשיטת רש"י בהוכחת רבא מדין קידוש מים חיים בכלי שעשו מעלה בתרומה ..... רלט
בשיטת התוספות שהוכחת הגמרא היא שאין השקה להקדש מן התורה ..... רלט
האם מותר להעביר את המים חיים מכלי שממלא בו מהמעין לכלי אחר ..... רלט
ביאור שייכות הדין שתהא חיותן בכלי עם דין חיבת הקודש ..... רמ

לה.

האם המעלה בדין מחוסר כיפורים באכילת קדשים היא מן התורה או מדרבנן ..... רמ
ביאור דמיון ענין טהרת השקה לענין טהרת הערב שמש ..... רמא
מדוע אין ללמוד מדין הערב שמש לחלק בין תרומה לקדשים לענין השקה ..... רמא
בגירסת רבינו חננאל שההוכחה היא ממה שתרומה אסורה עד הערב שמש ..... רמא
האם דין חיבת הקודש היא מן התורה או מדרבנן ..... רמא
מדוע נקט התנא 'אלו דברים' ולא 'אלו מינים' ..... רמא
האם יש דין קדימה בחמשת מיני דגן ..... רמא
האם מינים אלו מצטרפים זה עם זה לכזית מצה ..... רמב
הטעם שהקדים התנא חלה לתרומה שלא כדרך הפרשתם ..... רמב
הטעם שישראל אינו יוצא ידי חובה בתרומה ..... רמב
הטעם שאין יוצאים בהקדש ..... רמב
הרי בנזיר יש גם חלות ובתודה יש רקיקין .. רמג
האם יוצאים במצה שנאפתה קודם זמן הביעור ..... רמג
האם יוצאים ידי חובה במצה שיש בה מלח ..... רמג
מדוע לא דנה המשנה האם יוצאים ידי חובת מצה בלחם הפנים ..... רמג
לגבי איזה דין נשנתה הברייתא ..... רמד
לשיטת הראשונים שהברייתא נשנתה לענין חלה או תרומה מה השייכות לסוגייתנו ..... רמה
מדוע הקדימה הגמרא לבאר את שיפון לפני שיבולת שועל ..... רמה
האם ממועטים דווקא אלו או אף שאר מינים ..... רמה
מדוע לא דייקה הגמרא מהמשנה ..... רמה
מדוע לא נלמד מההיקש היותר מוקדם בתורה ..... רמה
מדוע לא נלמד מ'ושמרתם את המצות' שיוצאים רק בדבר שצריך שימור ..... רמה
לדעת ר"ש הרי ההיקש בא ללאו בתוך זמנו ..... רמו
האם יש איסור לאכול אורז ודוחן בפסח ..... רמו
מה אסור לעשות מאורז ודוחן ..... רמו
מדוע לא הובאה ברייתא זו בתחילה ..... רמז
האם אורז ודוחן שוים בדיניהם לרבי אוצר החכמה נורי ..... רמז
האם רבי יוחנן בן נורי סובר את ההיקש ... רמז
דין קרמית לגבי חמץ ומצה ..... רמז
להוה אמינא האם מדובר שנילושה ביין שמן ודבש ללא מים כלל ..... רמז
הרי פשוט שמי פירות לבדם אינם מחמיצים ..... רמח
האם להוה אמינא אין חיוב כרת אבל יש חיוב מלקות ..... רמח
מדוע לא הקשה ממשנתנו 'אבל לא בטבל' וחייבים כרת ..... רמח
הטעם שאין יוצאים ידי חובה בהמחהו וגמעו ..... רמח
מדוע רש"י לא נקט את טעם הגמרא בחולין ..... רמח
הרי בהמחהו יש לימוד מיוחד לחייבו כרת ..... רמט
הרי בהמחהו וגמעו הוא מין חיוב ..... רמט
הרי בהמחהו היה כבר איסור חמץ שאינו פוקע ..... רמט
הרי אין היקש למחצה ..... רמט
ביאור הלשון 'משום דהוו להו מי פירות' ... רמט

לה:

האופן שאין חייבים כרת על חימוץ עיסה שנילושה במי פירות ..... רמט
סיכום שיטות הראשונים בדין חימוץ במי פירות ..... רנ
שיטת רש"י ..... רנ
שיטת ר"ת ..... רנ
שיטת הרי"ף ..... רנ
שיטת הרמב"ם ..... רנ
שיטת הראב"ד ..... רנא
הוכחות הראשונים האם מי פירות לבדם מחמיצים ודחייתם ..... רנא
הראיה מתפוח של תרומה שמי פירות לבדם מביאים לידי חימוץ והדחיות ..... רנא
הראיה מחומץ האדומי שמי פירות לבדם מחמיצים והדחייה ..... רנא
הראיה מ'חצבא דאבישונא' שמי פירות אינם מחמיצים ודחייתה ..... רנא
הראיה ממנחת נסכים שאינם מחמיצים ..... רנא
הראיה מ'ותיקא במישחא' שאינם מחמיצים והדחיות ..... רנא
הראיה מחריכת תרי שיבולי שאינם מחמיצים והדחיות ..... רנב
הראיה מהירושלמי שמי פירות לבדם אינם מחמיצים ודחייתה ..... רנב
הראיות מהירושלמי האם מי פירות לבדם מחמיצים ודחייתם ויישוב הסתירה ..... רנב
הראיה מסילקא ואורזא שמי פירות לבדם מחמיצים ..... רנב
דין מי ביצים ..... רנב
האם יוצא בדמאי לכתחילה או בדיעבד ..... רנב
מאיזה טעם של דמאי אינה ראויה ..... רנג
מדוע אין לבאר את קושיית הגמרא מטעמו של רב ששת ..... רנג
הרי לא הפקיר ואיסור דמאי קיים ..... רנג
מה מועיל ההפקר הרי יכול לזכות בהם .... רנג
ביאור הצורך להפקיר לפי הצד שיוצאים לכתחילה ..... רנג
מדוע לא יועיל שיפקיר את הדמאי ויפטר ממעשרות ..... רנג
האם מותר להפקיר ביו"ט ..... רנד
מדוע לא תירצה הגמרא שדמאי ראוי לו כיון שיכול לצאת לדרך והרי הוא כאכסנאי ..... רנד
מדוע נקט התנא לשון מאכילין ולא אוכלין ..... רנד
מדוע לא כלל התנא את העניים עם האכסניא ..... רנד
טעם היתר אכילת דמאי לעניים ..... רנד
מהו אכסניא והטעם שמותרים בדמאי ..... רנד
מה חידש רב הונא בזה שבית שמאי נחלקו ..... רנד
שמא החידוש שלא כרבי מאיר שמעשר ראשון אסור לזרים ..... רנד
בגדר הפטור להפריש תרומה גדולה בהקדים בשבלים ..... רנד
איך מועיל הפרשת מעשרות קודם חיובם ... רנה
איך יוצא בזה הרי יש איסור דרבנן להקדים מעשר ראשון לתרומה ..... רנה
ביאור הקושיא מה ראית ..... רנה
האם 'אידגן' הוא מירוח בלבד או אף ראיית פני הבית ..... רנה
מדוע שינתה הגמרא ולא נקטה לשון 'לא צריכא' ..... רנה
הרי אסורים באכילה מדרבנן עד שיתן ומה שונה דינם מטבל מדבריהם ..... רנו
מדוע אין לפשוט מכאן שחומש אינו מעכב .. רנו
מדוע השמיע התנא גם מעשר שני וגם הקדש ..... רנו
הרי אינה נאכלת בכל מקום ..... רנו
ביאור הפשיטות של הגמרא שאין יוצאים בטבל ..... רנו
הטעם שאין יוצאים במצה של טבל מדרבנן ..... רנו
מדוע אין העשה דוחה איסור דרבנן ..... רנז
מהו אסימון ..... רנז
מדוע לא העמידה במעשר שני שחיללו על גבי קרקע ..... רנז
במעילה מבואר שניתן לחלל מעות הקדש על גבי קרקע ..... רנז
מנין שאין פודין הקדש על גבי קרקע ..... רנז
מדוע צריך לימוד שאין יוצאים הרי היא מצוה הבאה בעבירה ..... רנז
שלא יצא במצת טבל מטעם אי עביד לא מהני ..... רנח
הרי ההיקש נאמר לגבי מינים הבאים לידי חימוץ ואף טבל בכלל ..... רנח
מדוע לא העמידה לכו"ע במצת טבל שנתחמצה בתוך הפסח ..... רנח
האם משנתנו היא כר"ש ולא כרבנן והאם להלכה יוצאים ידי חובה במצת טבל ..... רנח
מדוע אין אומרים שיבוא עשה של מצה וידחה לא תעשה של טבל ..... רנח
אין איסור חל על איסור כלל או רק לגבי עונשין ..... רנט
מנין למד ר"ש שאין איסור חל על איסור ... רנט

לו.

הרי חמץ הוא איסור מוסיף ושמא הוא חל על איסור ..... רנט
דין נבילה שנתנבלה ביום הכיפורים ..... רס
ביאור הקושיא 'אם כן מה תלמוד לומר לחם עוני' ..... רסא
ביאור שאלת הגמרא מאי טעמא דרבי עקיבא, והתירוץ ..... רסב
כיצד מתיישבים דברי רבי עקיבא לשיטתו שיש אם למקרא ..... רסב
מאחר שרבי עקיבא דרש גם את המקרא מדוע לא מיעט מעשר שני ..... רסב
איזה דין נלמד מדרשת שמואל ..... רסב
דעת הרמב"ם ..... רסב
ביאור לשון 'דברים הרבה' ..... רסג
האם קריאת ההלל היא מצוה דאורייתא .... רסג
מאחר שרבי עקיבא דורש כשמואל למה נצרך הריבוי 'מצות מצות' ..... רסג
ארבע דרשות חז"ל מלחם עוני כנגד מה .... רסג
שיטות הראשונים בלישה ביין ושמן ודבש לבדם ועם מים ..... רסג
סיבת האיסור של הברייתא ללוש במי פירות ..... רסד
האם תחילת דברי הברייתא שאין לשים במי פירות נאמרה גם לדעת חכמים ..... רסד
סברת חכמים המתירים לאכול ..... רסד
לדעת רבינו תם שאין בל יראה בחמץ נוקשה מדוע תישרף מיד ..... רסד
מדוע לא סמך רבן גמליאל על בדיקה בסימני חימוץ ..... רסד
הוראת רבן גמליאל 'תשרף מיד' לא נאמרה ביום טוב ..... רסד
מדוע לא הותר לשרוף ביום טוב מחמת דין 'מתוך' ..... רסה
האם דברי חכמים בסיפא מתאימים עם דברי חכמים ברישא ..... רסה
ביאור דברי הגמרא 'אתאן לתנא קמא' ..... רסה
האם יש איסור במצה עשירה בלילה הראשון או שרק אין יוצאים בה ..... רסו
וכי לא ידע המקשן שכאן ביום טוב ראשון וכאן בשני ..... רסו
ביאור הראיה מרבי יהושע בן לוי ..... רסו
דין מצה עשירה בשאר ימי הפסח בהוה אמינא ובמסקנא ..... רסז
דין החלב לענין חשש חימוץ ..... רסז
כדעת מי פוסקים להלכה ..... רסז
הבנת הרא"ש ברי"ף ..... רסח
פסק הרמב"ם בדין מצה עשירה ..... רסח
פירוש 'כעין תורא' ..... רסט
מדוע לא תירצו שהמנחות נילושות בפושרים קודם שנתקדשו וניתן לבודקן מחימוץ ..... רסט
לכאורה יש לחלק שבלתיתה אי אפשר לבדוק מחימוץ ובלישה אפשר לבדוק ..... רסט
מדוע דימה המקשן לתיתה ללישה בפושרים רק לאחר התירוץ 'בזריזין' ..... רסט
מדוע מנחת העומר נילושה בפושרים שלא במקום זריזים ..... רסט
מנין שהמנחה היתה נילושה בעזרה ..... רסט
איך הביאה הגמרא כאן ראיה שאינה שייכת במנחת מאפה תנור ..... ער
חילוקים בין מנחת העומר לשאר מנחות, ולכאורה אין להקשות מדוע לותתים אותה ..... ער
מדוע לא הקשו בפשיטות על שמואל ממנחת העומר שלותתים אותה ..... ער
אין דנים אפשר משאי אפשר ..... ער
מדוע לא נמעט חלה ותרומה כמו ביכורים ... ער

לז:

אם נמעט דבר שיש במינו ביכורים נעקרה מצוות מצה ..... רעא
האם מביאים ביכורים מכוסמין שיפון ושבולת שועל ..... רעא
קושיות על המהרש"א ..... רעא
ראיות שכוסמין ושיפון ושיבולת שועל אינם משבעת המינים [ואין מביאים מהם ביכורים] ..... רעא
תבואה שגדלה בעציץ שאינו נקוב לענין חלה, מצה, ברכת המוציא וברכת המזון ..... ערב
מדוע רבי עקיבא לא מיעט מצה של מעשר שאינו במרור, כפי שמיעט ביכורים ..... ערב
לכאורה היה לנו לרבות דבר שיש במינו ביכורים ולמעט ביכורים ..... ערב
מה ההוכחה שרבי עקיבא חזר בו ..... ערב
לכאורה הביכורים נאכלים בכל מושבות בזמן נוב וגבעון ..... ערב
מדוע אין הביכורים נחשבים נאכלים בכל מושבות הואיל ויכול להשאל על הפרשתו ..... ערב
האם הגמרא כאן סוברת מחיצה לקלוט דרבנן ..... רעג
משא ומתן בדברי רש"י ..... רעג
ביאור מחלוקת רש"י ותוספות ..... רעג
מה ההכרח לרבות מעשר מ'מצות מצות', הרי אינו מיותר לדרשה זו ..... רעג
האם מעשר שלא נכנס לירושלים נקרא נאכל בכל מושבות ..... עדר
לכאורה אף מעשר טהור שיצא פודים אותו ..... עדר
דיני פדיון ואכילת מעשר שני שנטמא ..... עדר
מעשר שני טהור שאי אפשר לאוכלו מחמת סיבות אחרות, האם פודים אותו בירושלים ..... עדר
האם פודים מעשר שנטמא בירושלים בזמן הזה ..... עדר
מדוע לא פודים מעשר שני טהור בירושלים בזמן מדוע רבי יוסי הגלילי לא מיעט מעשר מבכל מושבותיכם ..... ערה
לכאורה דברי המכילתא והגמרא סותרים .... ערה
מנין למדו רבנן שביכורים אסורים לאונן ... ערה
מדוע אונן שאכל ביכורים אינו לוקה ..... רעו
לענין מה יש ללמוד ביכורים מתרומה ולענין מה יש ללמדם ממעשר ..... רעו
מהו 'זמן שמחה' ..... רעו
האם חלוט אינו לחם כלל או שהוא מצה עשירה או שאפילו יוצאים בו ידי חובת מצה ..... רעו
האם חלוט התמעט מ'לחם' או מ'עוני' ..... רעז
מדוע נצרך מיעוט לחלוט הרי אינו יכול לבוא לידי חימוץ ..... רעז
מה היא אשישה והאם יוצאים בה בדיעבד .. רעז
מהו שיעור גדלה של האשישה ..... רעז
מדוע השמיטו הפוסקים דין אשישה ..... רעז
האם יוצאים באשישה בדיעבד ..... רעז
אשישה ששברה לאחר האפיה קודם אכילתה ..... רעז
מדוע נצרך מיעוט לאשישה הרי בלאו הכי אסור ללוש עיסה גדולה, מחשש חימוץ ..... רעז
מה היא פת הדראה והאם יוצאים במצה העשויה מסובין ..... רעח
משמעות לשון 'הדראה' ..... רעח
מקורם של הראשונים שאין יוצאים בפת סובין ..... רעח
דעת הרי"ף ..... רעח
מורסן שניטל והוחזר לעיסה האם מצטרף לכזית לצאת בו ידי חובת מצה ..... רעח
שמואל אינו חולק על הברייתא ..... רעח

לז.

האם רב הונא מדמה מצה ללחם הפנים גם לענין לישה ..... רעח
האם מותר לעשות המצות מרובעות, ומה טעם המנהג שעושין אותן עגולות ..... רעט
שיעור עוביו של לחם הפנים ..... רעט
עד איזה עובי מותר שתהיה הפת של פסח ..... רעט
האם מותר לעשות לכתחילה פת עבה פחות מטפח ..... רעט

האם פת עבה מותרת בדיעבד ..... רפ
מדוע רב הונא לא חילק כחילוקי רב יוסף ... רפ
מהו שיעור החום הנצרך לתנור כדי שלא תחמיץ המצה בתוכו ..... רפ
מדוע שאל את רבי ביחידות ..... רפ
ביאור מחלוקת בית שמאי ובית הלל למסקנת הגמרא ..... רפ
האם מותר ללוש ולאפות מצה מרובה בפסח ..... רפא
האם הלשון הראשון בגמרא מתיישב עם דברי רב לקמן ..... רפא
מדוע לא פירשו שנחלקו ב"ש וב"ה בעיסה גדולה ומשום חימוץ ..... רפא
מדוע לא תירצו שנקט פסח לחדש שמותר לטרוח בכמה לישות ..... רפא
מדוע אין לתרץ גם בערב פסחים שמשום שעוסק התנא בפסח נקט פסח אף שהוא הדין בזמנים אחרים ..... רפב
מהות סריקין המצוירין ומה החידוש שיוצאים בהם ..... רפב
אסור לעשות צורות בדפוס על הפת ביום טוב ..... רפב
האם מותר לאכול ולשבר בשבת עוגה מצויירת או שכתוב עליה אותיות ..... רפב
האם מותר גם באותיות שאינן מגוף העוגה, והאם יש חילוק בין שובר ביד לאוכל בפיו ..... רפב
האם צורות שאין מקפידים על מראיתן נכללות באיסור סריקין המצוירין ..... רפג
זהירות מחמץ הנדבק בדפוס ..... רפג
האם להלכה אסרו סריקין המצוירין של נחתומין והתירו של שאר כל אדם או להיפך ..... רפג
האם מותר לעשות סריקין המצוירין דקים כמין רקיקים ..... רפג
האם דימוע מדרבנן פוטר מחיוב חלה דאורייתא ..... רפג
מי הוא בעליו של המדומע שפטור מחלה .. רפד
האם חלוט אינו לחם כלל או שהוא מצה עשירה או אפילו יוצאים בו ידי חובת מצה ..... רפד
קושיות על התירוצים ..... רפה
מעשה אילפס או חמה שבלילתן עבה האם פטורים מן החלה ..... רפה
ראיות ר"ת ותשובות הר"ש והרמב"ן ..... רפה
ראיות הרמב"ן ..... רפה
דין בלילה עבה מטוגנת או מבושלת לענין ברכת המוציא ..... רפה
מצה שנאפתה בחמה ומצות שאפו יוצאי מצרים ..... רפה
מצה שנאפתה בתנור חשמלי ..... רפו
הטעם שהרתיח ולבסוף הדביק נקרא לחם וחייב בחלה ..... רפו
הרתיח אילפס בחמה ואחר כך הדביק בו עיסה האם נחשב לחם ..... רפו
מדוע לא תירצה הגמרא שיוצאים במצה העשויה באילפס בבלילה עבה ..... רפו
האם יוצאים במצה שלא כדרך אכילתה ..... רפו
מצה שעדיין חוטים נמשכים ממנה האם עלולה להחמיץ ..... רפו
יש ליזהר שלא להוציא המצה באמצע אפייתה ..... רפו
עד מתי ניתן לבדוק אם חוטים נמשכים .... רפז
האם שיעור שאין חוטים נמשכים הוא השיעור ש'קרמו פניה' ..... רפז
קישור דברי רבא עם מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש ..... רפז
מצה שאינה נפרכת בטלטולה אין לחוש בה לחימוץ ..... רפח
בדיקה בתחיבת אצבע ..... רפח

לז:

האם מוכח מכאן שעירוי מבשל ככלי ראשון, וטעם הפוטרים מעיסה וחליטה ..... רפח
אין לומר שנחלקו ב"ש וב"ה אם עילאה גבר או תתאה גבר ..... רפח
משא ומתן בדברי התוספות ..... רפח
מדוע אין לחלק שמעיסה בכלי ראשון וחליטה בכלי שני ..... רפט
מדוע הקדימו להקשות על הברייתא לפני שהקשו על רבי יוחנן ..... רפט
ביאור דעות התנאים לפי המסקנא ..... רפט
מדוע אין לומר שרק עיסה שנחלטה ברותחין פטורה באילפס ..... רפט
מדוע הוצרך רבי יוחנן להביא ברייתא אחרת ..... רצ
הבנות האחרונים מדוע הוצרך רבי יוחנן להביא ברייתא אחרת ..... רצ
מדוע לא נסתייע רבי יוחנן מברייתא דלעיל 'הסופגנין' וכו' ..... רצ
כיצד נתמעטו מעיסה וחליטה מ'לחם' ..... רצ
מנין שהברייתא שהביא רבי יוחנן אינה מדברת בהרתיח ולבסוף הדביק ..... רצ
כיצד הוכנו המעיסה והחליטה לאכילה ..... רצ
מה עשה לפני שחזר ואפאו בתנור ..... רצא
משא ומתן בדברי רש"י ..... רצא
ביאור הבנות רבי יוחנן וריש לקיש במחלוקת ת"ק ורבי יהודה ..... רצא
כיצד נפסקה הלכה במעשה אילפס ..... רצא
משא ומתן בדברי הרי"ף ..... רצא
מעשה אילפס מבושלים במים או מטוגנים בשמן ..... רצב
מדוע לא יתרץ רבי יוחנן שהברייתא מדברת ע"י משקין ..... רצב
מעשה אילפס עם משקין בהרתיח ולבסוף הדביק ..... רצב
מעשה אילפס של גוי האם נחשבים בישולי עכו"ם או פת עכו"ם ..... רצב
לכאורה 'בתנור אחד' נצרך לגופו ..... רצב
ביאור הספק בהדביק מבפנים והרתיח מבחוץ ..... רצג
משא ומתן בפירוש רש"י ..... רצג
ביאור סברת 'רוב עניים עושין כן' ..... רצג

לח.

האם לדעת הרמב"ם מעשר שני ממון גבוה ..... רצג
מדוע אין אומרים הואיל ויכול להשאל על קריאת שם מעשר ..... רצד
האם פירות האילן חייבים במעשר מדאורייתא ..... רצד
מדוע במצה נקט 'פסח' ובאתרוג 'יום טוב' ..... רצד
מדוע עיסה גזולה חייבת בחלה אף שנאמר בה עריסותיכם ..... רצד
האם במעשר שני לרבי מאיר מוזהר משום בל יראה ..... רצה
הטעם שאין יוצאים במצה גזולה והאם יוצאים במרור גזול ..... רצה
לכאורה הגזלן קנה את המצה בלעיסה ואחר כך יוצא בה ..... רצו
איך בנים יוצאים במצת אביהם ואורח יוצא במצת בעל הבית ..... רצו
בני אדם האופים בתנור אחד וחוששים שנתחלפו מצותיהם ..... רצו
מאחר שצריך מצה 'שלכם' למה הוצרך מיעוט לטבל ..... רצו
משא ומתן בתירוצי התוספות ..... רצז
מדוע עיסה שנילושה במי פירות אינה נלמדת ממצה להפטר מחלה ..... רצז
דברי רב אסי נאמרו בסדר לא זו אף זו .... רחצ
מדוע לא הובאה הבעיא של ריש לקיש לעיל במחלוקת רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא ..... רחצ
האם הספק בחלת מעשר שני נאמר לדעת האומר מחיצה לקלוט דרבנן ..... רחצ
קושיות על הסברי התוספות ..... רחצ
מדוע בביכורים אין אומרים הואיל ואילו לא קרא עליהם שם ..... רחצ
ביאור סברת 'הואיל' ..... רצט
מניין לחדש ולומר פעמיים 'הואיל' ..... רצט
מדוע אין אומרים הואיל אילו לא העלה המעשר לירושלים ..... רצט
ביאור מדוע אין לומר הואיל ואילו לא קרא לו שם מעשר ..... רצט
ביאור מדוע הואיל ואילו לא העלהו דומה להואיל ואילו לא קרא לו שם מעשר ..... רצט
מדוע לא אמר הואיל ואם ירצה יכול להשאל על קריאת שם חלה ..... ש
מדוע כאן הסתפקו אם אומרים הואיל, ובדמאי פשוט שאומרים הואיל ..... ש
לכאורה גם בחלת מעשר עצמו צריך פעמיים 'הואיל' ..... ש
משא ומתן בדברי רש"י ..... ש
לכאורה די בהואיל אחד לחלת הלקוח בכסף מעשר ..... ש
השמטת הרמב"ם שיוצאים בחלה של מעשר שני ..... ש

לח:

כיצד משמע מ'ושמרתם' שצריך שימור לשמה ..... ש
גדר דין שימור לשמה ..... שא
מהי הכוונה שצריך לכוין בשימור ..... שא
האם שימור לשמה הוא מדאורייתא או מדרבנן ..... שא
מי שיש לו רק מצה שאינה משומרת ..... שא
ראיות שדין שימור לשם מצה הוא מדאורייתא ..... שא
נפקא מינה שלא לסמוך על בן י"ג עד שיביא שתי שערות ..... שא
האם צריך שימור לשמה בקצירה טחינה לישה ואפיית המצה ..... שא
קצירה ..... שא
טחינה ..... שב
לישה ..... שב
אפייה ..... שב
מנהג החסידים לעשות המצה בעצמם ..... שב
פסק ההלכה ..... שב
מצת מצוה שלשה גוי או חרש שוטה וקטן וישראל עומד על גביו ..... שב
דעות הפוסקים במצת גוי וחרש שוטה וקטן כשגדול עומד על גביו ..... שב
פסק ההלכה במצת גוי וחרש שוטה וקטן כשגדול עומד על גביו ..... שב
מדוע לא מועיל שימור של אדם שאינו עושה מעשה ..... שג
אמירה בפה לשם מצה, מחשבה לשמה, וכשעושה בסתם ..... שג
ביאור מחלוקת רבה ורב יוסף והאם יש נפקא מינה בדין ביניהם ..... שג
האם מועילה מחשבת לשמה ושלא לשמה, וביאור דברי רש"י כשכיון לשם תודה ולשם מצה ... דש
מדוע לרב יוסף כשכיון לשם תודה ולשם מצה אין יוצאים בה ..... דש
מדוע בתודה נקט חלות ובנזיר נקט רקיקים .. דש
כיצד יתכן חלות תודה בליל פסח, הרי אין מקריבים תודה בי"ד בניסן ..... דש
לכאורה הברייתא שפסלה חלות תודה משום שאינן נאכלות לשבעה מתיישבת גם לרבה ..... שה
ביאור הקושיות שנמעט חלות תודה ורקיקי נזיר משום שאינם נאכלים באנינות ובכל מושבות ..... שה
ביאור סדר קושיות הגמרא ..... שה
מדוע אין בחלות ששם חימוץ מחמת שנילושו בשמן עם מים ..... שה
האם יוצאים ידי חובת מצה כשנילושה בשמן עם מים ..... שו
ביאור החידוש שלמד ריש לקיש מהברייתא שחלות תודה ורקיקי נזיר נאכלים בנוב וגבעון ..... שו
האם ביכורים היו קרבים בנוב וגבעון ..... שו
משא ומתן בדברי התוספות ..... שז
ביאור מחלוקת התוספות כאן ותוספות לעיל ..... שז
האם צריך מצה הנאכלת בכל מושבות אפילו במושבות חו"ל ..... שז
מדוע אמר רבי אליעזר לא שמעתי ..... שז
פירוש לשון 'ברית' ..... שז
ביאור החילוק בין עשאם לעצמו לעשאם למכור בשוק ..... שז
לכאורה כשעשה החלות למכור חלוי בברירה, ואין ברירה בדאורייתא ..... שז
האם מותר לאפות מצת מצוה בי"ג בניסן ... שח
האם מותר לתת מלח בעיסת המצה ..... שח

לט.

מהו מרור הנזכר במשנה ..... שח
מדוע אינו יוצא בזית ידי חובת מרור ..... שי
מה נחשב כבוש ..... שי
מהו שלוק ..... שי
מדוע הוצרכה המשנה לכתוב שמצטרפים לכזית ומדוע לא כתבה המשנה כן גם לעיל לגבי מצה ..... שיא
שיעור אכילת מרור ..... שיא
יוצאים בדמאי לכתחילה או בדיעבד ..... שיג
מצוה הבאה בעבירה, בעבירה דרבנן ..... שיג
מדוע המשנה לא כתבה בסיפא 'אבל לא בטבל' ..... שיג
מה היא חזרת ..... שיד
מהו עולשין ..... שיד
מהו תמכא ..... שיד
האם יוצאים בחריין מרוסק ..... שיד
להלכה ..... שטו
מהו אצוותא דדיקלא ..... שטו
מה היא מחלוקת רבי אליעזר והחולקים עליו ..... שטו
האם לא מצא לו חבר ..... שטו
מהו ערקבלים ..... שטו
פירוש יש לו שרף ופניו מכסיפים ..... שטז
באיזה אופן נאמרו הסימנים במרור ..... שטז
מהו מרירתא ..... שטז
מה עדיף כשאין לו חזרת ..... שטז
האם חזרת עדיפה על שאר המינים ..... שיז
האם יוצאים בחסה אפילו שהיא מתוקה .... שיז
מהו המרור המוזכר כאן ..... שיח
מהו תחילתו רך וסופו קשה ..... שיח
במה המצרים תחילתם רכה וסופם קשה .... שיח
האם היה צד לגמרא שמרור הוא מין אחר .. שיח
האם מדובר במרה של דג או של בהמה חיה ועוף ..... שיט
איך יצאו במדבר ידי חובת מצה ..... שיט
מדוע לא תירצה הגמרא שאין יוצאים בהירדוף כיון שאינו דרכי נועם ..... שיט
מהו הירדוף ..... שיט
האם למסקנת הגמרא מרור צריך להיות ממין זרעים ..... שיט
איזה מין היינו סוברים שרק הוא כשר למרור ..... שיט
מדוע להוה אמינא של הגמרא מרורים הוא רק שנים ..... שכ
הדמיון בין מרור למצה ..... שכ
מינים שאינם כלאים זה בזה ..... שכ

לט:

שיעור ההרחקה ..... שכ
שיעור ההרחקה בזרעים ..... שכ
התנאים הנצרכים לאיסור כלאים ..... שכ
אופן זריעת הערוגה ..... שכא
ביאור מסקנת הגמרא בהרחקת כרוב וחזרת ..... שכא
שיעור היובש ..... שכא
מדוע לא תירצה הגמרא שהברייתא בעלים ..... שכב
האם יוצאים בעלים כמושים ..... שכב
מה המקור לרבי יוסי הגלילי שאינו יוצא במצה של מעשר שני ..... שכב
מהי כוונת הגמרא מרור דרבנן ..... שכג
כל מה שתקנו רבנן כעין דאורייתא תקנו ... שכג
מדוע לא כתבה הגמרא כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון ..... שכג
מהו 'מורסן' ..... שכג
האם מורסן יכול להחמיץ ..... שכג
האם יש אופנים בהם מותר להשרות מורסן לתרנגולים ..... שכג
מדוע להוה אמינא של הגמרא מרורים הוא רק שנים ..... שכד
הדמיון בין מרור למצה ..... שכד
מינים שאינם כלאים זה בזה ..... שכד

ילקוט תוכן הביאורים לט: - מב. ביאורים

מה התנא בא להשמיענו במה שאמר שאין להניח על המכה חיטים כסוסות ..... שכה
האם כל מעיינות האדם גורמות לחימוץ .... שכה
מדוע צריך לדרוש שחלוט אין יוצאים ידי חובה ..... שכה
אינו יכול לבוא לידי חימוץ ..... שכה
האם רק מקום ירידת הדלף אינו מחמיץ או כל הקמח ..... שכה
כמה זמן אפשר להשהות את הקמח לאחר שהדלף הפסיק לרדת ..... שכו
מה החילוק בין דלף היורד על הקמח כל היום לבין התעסקות בעיסה ..... שכו
מהו 'טיף להדי טיף' ..... שכו
מדוע דלף שאינו רצוף אינו מונע את החימוץ ..... שכו
מדוע אין המלח מחמיץ את הקמח ..... שכו
מחלוקת הראשונים אם מותר לתת מלח לעיסה הוכחות הראשונים שאפשר לתת מלח לתוך עיסת המצות ..... שכז
הוכחות הראשונים שאין לתת מלח לתוך עיסת המצות ..... שכז
מדוע היו נותנים קמח קלוי בתוך הקדירות ..... שכז
האם יש מי שחולק על מר זוטרא ומתיר לתת קמח קלוי לתוך תבשיל ..... שכח

מ.

אם יש חשש חימוץ משום נגיעה אף בככרות הנוגעים זו בזו ..... שכח
מדוע בשבלים על האש חוששים לחימוץ ובכל אפיית מצות בתנור אין חוששים ..... שכח
האם אביי חזר בו מדינו שלא לחרוך שתי שבלים יחד בפסח ..... שכח
מתי מי פירות מחמיצים ומתי לא ..... שכח
מהי 'לתיתה' ומדוע עושים כן ..... שכח
מדוע אין ללתות שעורים בפסח ..... שכח
ביאור הראשונים בדעת חכמים מדוע שעורים שנתבקעו אסורות ..... שכט
דעת רש"י בסיבת האיסור בשעורים שנתבקעו ..... שכט
ביאור הראשונים בדעת רבי יוסי לשיטתם .. שכט
ביאור דברי מר עוקבא על פי הגירסאות השונות ..... שכט
האם מר עוקבא אסר את השעורים הראויות להיבקע מדאורייתא או מדרבנן ..... שכט
האם להלכה 'שעורים' שנלתתו ולא התבקעו מותרות באכילה ..... של
הוכחת הראשונים לדעת הרי"ף הסובר שבתבשיל יש להקל ..... של
מי נקרא 'בעל נפש' ..... של
ביאור דברי רבה ..... שלא
האם להלכה מותר ללתות חטים ..... שלא
חטים שנלתתו מה דינן ..... שלא
חיטה שנמצאה בפסח בעוף מה דינו של העוף ..... שלא
חיטה שנמצאה במצה או בעיסה אפויה מה דינן ..... שלא
יש לומר שהברייתא באה להשמיענו ששעורים שלא התבקעו מותרות ..... שלב
מדוע אין לומר שהברייתא באה להשמיענו מי שעבר ולתת חטים ..... שלב
מדוע לישת עיסה בפושרים במנחות מותרת [על ידי כהן] ובמצה אסורה, ואילו לתיתה במנחות אסורה ובמצות מותרת ..... שלג
תמיהת האחרונים על תירוצו של המהרש"א ..... שלד
האם למסקנא רבא חולק על שמואל ..... שלד
מחלוקת הראשונים בביאור המצוה של לתיתת החטים לדעת רבא ..... שלד
כיצד לדעת רבא יוצאים ידי חובה במצה משעורים אף שאין לותתים אותן ..... שלה
מה הן 'בצקות של נכרים' ..... שלה
תמיהות הראשונים על המפרשים שבצקות של נכרים היינו בצק שעשה הנכרי בביתו ..... שלה
תירוצי הראשונים על הקושיות האמורות לעיל ..... שלה
תמיהת האחרונים על המפרשים שבצקות של נכרים היינו בצק שעשה הנכרי בפני הישראל, אלא שאין הישראל יכול לשמר מה שביד הנכרי ..... שלו
ישראל שעמד על גבי לישת נכרי לשם מצה, האם יוצאים בהן ידי חובת מצת מצוה ..... שלו
ממתי יש לשמור על המצות של מצוה ..... שלו
האם כל המצות שאוכל בפסח צריכות שימור לשם מצה ..... שלז
מה האדם צריך לחשוב בשמירתו ..... שלז
מה דינן של מצות שנעשו על ידי מכונה ... שלז

מ:

חטים שטבעו במעין האם הן אסורות בפסח ..... שלז
חטים שבאו בספינה ולא טבעו האם מותרות בפסח ..... שלז
האם חטים שנפלו לתוך מים צוננים יכולות להחמיץ ..... שלז
מדוע רבא חזר והורה היתר במכירת חטים לנכרי לאחר שהקשה לו רבה ..... שלח
מדוע אין ביטול ברוב בבגד שאבד בו כלאים ..... שלח
במשנה בכלאים מבואר שאין איסור לעשות מרדעת לחמור מכלאים ..... שלח
תכריכים מכלאים מדוע אין בהם משום לועג לרש ..... שלט
הטעם שבזמן הזה מסירים את הציצית מטליתות של מתים ..... שלט
מה האיסור למכור לנכרי את הבגד שאבד בו כלאים ..... שלט
מתי מצווים על איסור לפני עור לא תתן מכשול ..... שלט
מה החשש במכירת החטים לנכרי ..... שמ
בדעת הטור אם מותר למכור לנכרי חטים שניכר שהחמיצו ..... שמ
מה סברת רבה לדמות את איסור כלאים לחטים שטבעו בנהר ..... שמא
באיזה אופן התיר רבא למכור לישראל מהחטים שטבעו בנהר ..... שמא
תמיהת הראשונים על המבארים שרבא התיר למכור לישראל מעט מן החטים אפילו בלי הודעה ..... שמא
באיזה אופן התיר רבא למכור לנכרי מהחטים שטבעו בנהר ..... שמא
בביאור דעת הרמב"ם בדין מכירת חטים שטבעו בנהר ..... שמב
מה היא מלילת הקדירה ..... שמב
מחלוקת הראשונים בביאור מחלוקת התנאים האם יש הבדל אם קודם נותן את הקמח או קודם נותן את החומץ ..... שמב
האם כלי ראשון הוא רק סמוך להעברתו מן האש ..... שמב
האם עירוי ככלי ראשון או ככלי שני ..... שמג
האם רבי יהודה חולק על תחילת דברי תנא קמא או סוף דבריו ..... שמג
האם יש בישול בחומץ וציר ..... שמג
מה ההוה אמינא להעמיד את היש אומרים כרבי יוסי ..... שדמ
כיצד עולא האמורא חולק על התנאים ..... שדמ
מהו 'חסיסי' ..... שדמ
תמיהת הראשונים על המבארים ש'חסיסי' היינו קמחא דאבישנא ..... שדמ
מקור למנהג איסור אכילת שרויה בפסח ... שדמ
אם יש להוכיח מכאן לנוהגים לאסור השימוש בקטניות בפסח ..... שדמ
האם הלשון השני חולק על הלשון הראשון ..... שמה
האם האיסור לתת קמח לתוך חרוסת הוא רק באופן שיש בתוכו מים ..... שמה
מתי חומץ ממהר את החימרץ ומתי מונע את החימרץ ..... שמה
במה נחלקו חכמים ורבי מאיר ..... שמה
ביאור גירסת הרא"ש ..... שמה
שורש המצוה מדוע אין לאכול בשר הפסח מבושל ..... שמו
מהו 'משקין' ומהו 'מי פירות' ..... שמו
מדוע נכתב במשנה זו הדין של בישול וסיכה וטיבול של בשר הפסח ..... שמו
מתי מותר לסוך את בשר הפסח ..... שמו
מנין הרמב"ם למד שאין לסוך את בשר הפסח במים ..... שמו
אם מותר להדיח או למלוח את בשר הפסח ..... שמז
מה הסיבה שלדעת רב כהנא חכמים חילקו בין עירבו קמח בחרוסת או בחרדל ..... שמז
כיצד למד רב כהנא שחכמים מודים לרבי מאיר בחרוסת ..... שמז
מדוע הוצרך שמואל לומר שהלכה כדברי חכמים הרי יחיד ורבים הלכה כרבים ..... שמז

מא.

ביאור קושיית רב הונא 'למאי נפקא מינא' ..... שמח
אם הלכה כרב כהנא או כרב הונא בריה דרב יהודה ..... שמח
איך למדו רבנן מקל וחומר לאסור בישול בשאר משקין הרי אין מזהירין מן הדין ..... שמח
מהיכן דרש רבי לאסור שאר משקין ..... שמח
מדוע לא נדרש 'ובשל מבושל במים' במידה של כלל ופרט ..... שמח
הטעם שהוצרך הכתוב לומר 'במים' ..... שמח
קושיית האחרונים שאפשר לפרש את החילוק בין רבנן לרבי באופן אחר ..... שמט
מנין לגמרא שלשיטת רבי נכלל בבישול גם צלי קדר ..... שמט
לשיטת חכמים שאין לאו בצלי קדר, האם מותר לצלות את הפסח בצלי קדר ..... שמט
האם רבי מודה שיש לאו בבישול אחר צליה ..... שמט
שיטת הרמב"ם שחייב בין בצלי קדר ובין בבישול אחר צליה וביאורי המפרשים בדעתו אם פסק כרבי או כרבנן ..... שנ
מדוע פשוט לגמרא שיש איסור בבישלו ואחר כך צלאו ואין אומרים שהצליה תבטל את הבישול ..... שנ
קשה על רב כהנא שלשיטת רבי יוסי אין צריך דרשה כדי לחייב על בישול אחר צליה והדרשה מ'ובשל מבושל' מיותרת ..... שנ
האם נפסק להלכה כמסקנת הסוגיא כאן, שבישול מבטל אפיה בכל התורה ..... שנ
האם יוצאים במצה שנשרתה בשאר משקין ..... שנא
האם יוצאים במצה שרויה שנימוחה ..... שנב
חילוקים להלכה בין רב כהנא לעולא ..... שנב
מהו שיעור הצליה שנקרא 'כל צרכו' ..... שנב
צלאו כל צרכו האם חשוב צלי אש ..... שנב
למסקנת הברייתא שאין לאו בצלאו כל צרכו האם יש איסור עשה באכילתו והאם מקיים מצות אכילת פסח כשאוכל פסח שחרכו ..... שנב
תיבת 'נא' פירושה צלוי קצת, או שפירושה דבר חי שלא נצלה ..... שנג
מחלוקת רש"י ותוספות באוכל פסח חי אם עובר לאו או רק עשה ..... שנג
האם נא הוא עד שיצלה כל צרכו או עד שיצלה כמאכל בן דרוסאי ..... שנג
איך אפשר לבשל את הפסח בחמי טבריה ... שנג
מה חידש רב חסדא הרי פשוט שמבושל במי טבריה אינו עדיף מחי ..... שנד
טעם פטור המבשל בחמי טבריה בשבת וביאור ההוכחה משבת לפסח ..... שנד

מא:

חילופי הגירסאות בסוגיא, האם רבא חייב ואביי פטר או שאביי חייב ורבא פטר ..... שנה
באיזה אופן אכל את ה'נא' וה'מבושל' שלוקה שתים ..... שנה
רבא הסובר שלוקין על הלאו של כי אם צלי אש, האם חולק על הכלל שאין לוקין על לאו שבכללות ..... שנה
לשון הכתוב 'כי אם צלי אש' האם חשוב לאו או עשה ..... שנה
אביי [לפי הלשון הראשון] ורבא שחייבו מלקות משום 'כי אם צלי אש', האם חייבו מלקות גם בחי ובמבושל בחמי טבריה משום שאינם צלי אש ..... שנה
שיטת הרמב"ם שמחלוקת הלשונות היא אם יש מלקות בלאו של נא ומבושל ..... שנו
לשיטת הרמב"ם, מה החילוק בין האוכל זג וחרצן שלוקה שתים לאוכל נא ומבושל שלוקה אחת ..... שנז
מדוע 'כי אם צלי אש' מיותר, הרי למדנו משם איסור לאכול את הפסח חי ומבושל בחמי טבריה ..... שנז
האם האוכל נא ומבושל ביום חמשה עשר לוקה ..... שנז
ביאור דברי רבי ..... שנז
מדוע לא נאמר אכל 'כזית' צלי מבעוד יום ..... שנח
האיסור לאכול מהפסח מבעוד יום הוא רק כשאכלו צלי ..... שנח
למה לא הוכיחה הגמרא שיש לאו באכילת צלי מבעוד יום ממה שנאמר בברייתא 'אכל צלי מבעוד יום חייב' ..... שנח

מב.

חכמים חולקים על רבי יהודה ..... שנח
אם לוקים על לאו הנדרש מ'לאמר' ..... שנט
באיזה אופן אסרו לשפוך את המים במקום אישבורן ..... שנט
קושיית המגן אברהם מהסוגיא לעיל (ז.) שמי שיש לו עיסה בביתו יכול להפקירה קודם שתחמיץ ..... שנט
מדוע לא כתבו הפוסקים את החילוק בין מים מרובים למועטים ..... שנט
מהם מים שלנו, ומדוע צריך ללוש רק במים שלנו ..... שנט
באיזה מים הצריכו לינה ..... שס
עברה ולשה במים שלא לנו האם נאסרה העיסה ..... שס
מדוע נכתב המעשה בבני פפוניא ..... שס
ביום המעונן אסור ללוש תחת הרקיע ..... שס
למה הוצרך רבא לומר שאסור ללוש במים חמים ..... שס
מהם 'מים הגרופין' ..... שס
האם מותר לאשה לעסוק בהבערת התנור בשעה שעוסקת בעיסה ..... שסא
הלשה את העיסה האם חייבת לצנן את ידיה במים כדי שלא יחממו את העיסה ..... שסא
שיטת הרמב"ם ..... שסא
באיזה מהאיסורים נסתפקו כאן ..... שסא
באיזה אופן אסר רב אשי, והאם אסר מעיקר הדין או משום קנס ..... שסב

פרק שני - כל שעה

כא.

מה באה המשנה לחדש

כל שעה שמותר לאכול מאכיל לבהמה. הוקשה לרש"י (ד"ה כל), מדוע הוצרכה המשנה לחדש שכל שעה שמותר לאכול מותר להאכיל לבהמתו, והלא בודאי שאם מותר לאדם לאכול כל שכן שמותר להאכיל לבהמתו[א]. ונאמרו כמה דרכים בראשונים לפרש מהו חידוש המשנה:

א. רש"י פירש שבאה המשנה ללמדנו מדיוק לשונה שדווקא כאשר מותר לאדם לאכול מותר להאכיל לבהמתו, אך כאשר אסור לאדם לאכול אסור גם להאכיל לבהמתו[ב]. והוסיף **הצל"ח** (נרס"י שם) שלפי זה באה המשנה ללמדנו שחמץ אסור בהנאה ושלא כדברי רבי יוסי הגלילי (להלן כח:) המתיר חמץ בהנאה[ג].

ב. יש מן **הראשונים**[ד] שפירשו את חידוש המשנה על פי דברי הגמרא להלן, שפירשה שמשנתנו היא לדברי רבן גמליאל הסובר שבשעה שמותר לכהן לאכול את תרומתו מותר לישראל להאכיל לבהמתו, ובאה המשנה לחדש שאף על פי שהישראל עצמו אסור לאכול חולין מכל מקום מותר להאכיל לבהמתו[ה].

ג. בחידושי תלמיד הרשב"א (ד"ה כל) פירש שבאה המשנה ללמדנו שלא כדברי רבי יהודה הסובר שבשעה החמישית תולים לא אוכלים ולא שורפים, שהרי מדברי המשנה מבואר שבשעה שאסור לאכול אסור להאכיל, ואילו לרבי יהודה בשעה חמישית מותר להאכיל אף על פי שאסור לאכול, [וכפי שמוכיחה הגמרא להלן][ו]. אולם **במהר"ם חלאווה** (שם) הקשה, שאם עיקר דברי המשנה באו ללמד שאין הלכה כדברי רבי יהודה, מדוע הלכה כמותו[ז], והרי משנה זו סוברת שלא כ[illegible]והלכה כסתם משנה, ובהכרח שעיקר דברי המשנה לא באו ללמדנו דין זה, אלא חידשה כן דרך אגב[ח].

ד. במהר"ם חלאווה (ד"ה כל) פירש את חידוש המשנה על פי דברי הגמרא להלן, שפירשה שהוצרכה המשנה ללמדנו שמותר להאכיל גם בהמה וגם חיה, משום שבכל אחד מהם יש חידוש שלא חששו חכמים שמא ישאירו חמץ לאחר אכילתן, וביאר לפי זה שזהו חידוש המשנה. ואכן **המהרש"א** (נרס"י שם) הקשה על רש"י שהובא לעיל מדוע לא פירש כן, וכתב שיש ליישב קושיא זו[ט].

לפירוש רש"י הלא דין זה מבואר בהמשך המשנה ומהו החידוש בזה

שם. הקשו באור חדש (נרס"י שם) **ובשפת אמת** (שם) לפירוש רש"י שחידשה המשנה שמשעה שאסור לאכול אסור גם להאכיל בעלי חיים, הלא דין זה שנינו בהמשך המשנה 'עבר זמנו אסור בהנאתו', ומכאן למדנו שאסור להאכילם כיון שיש לו בזה הנאה. ונאמרו כמה דרכים ביישוב דבריו:

א. בראש יוסף (נרס"י שם) פירש, שאת לשון המשנה 'עבר זמנו אסור בהנאתו' היה מקום לפרש שזהו לאחר שעבר זמן איסור אכילת חמץ מן התורה, כלומר בשעה שביעית, אך לאחר שעבר זמן איסור אכילת חמץ דרבנן מותר להאכיל לבהמתו, ולפיכך באה המשנה ללמדנו בזה שפירוש לשון המשך המשנה הוא שמשעה שעבר זמן אכילת חמץ דרבנן אסור ליהנות ממנו'.

ב. באור חדש תירץ, שדרך התנא לכפול את דבריו וכפי שכתבו **התוספות** (להלן ע"ב ד"ה עבר)[יא].

ג. בשפת אמת תירץ שיש לומר שלדעת רש"י האיסור להאכיל בעלי חיים הוא גם כשהם של הפקר וכמבואר **בירושלמי** (פ"ב ה"ח)[יב], ונקט רש"י שאיסור זה הוא גם בזמן שאסור לאכול חמץ רק מדרבנן, ולפיכך אין ללמוד דין זה מלשון המשנה 'עבר זמנו אסור בהנאתו', שהרי במאכיל בעלי חיים שהם הפקר אין לו הנאה מהאכלתם, ועל כן הוצרכה משנתנו ללמדנו דין זה[יג].

ממשנתנו יש ללמוד שאסור להאכיל חמץ לבהמת הפקר

שם. מדברי המשנה מבואר שלאחר שנאסר החמץ בהנאה אסור להאכיל את החמץ לבהמה. **ובירושלמי** (פ"ב ה"ח) אמרו על משנתנו 'זאת אומרת שאסור להאכילן לבהמת הפקר'[יד]. כלומר, שאסור להאכיל חמץ לבהמת הפקר[טו].

באור שמח (מאכלות אסורות פ"ד הכ"ג) ביאר שלמדו כן ממשנתנו, ומשום שהוקשה להם לשון המשנה 'כל שעה שמותר לאכול מאכיל לבהמה ומוכר לנכרי ומותר בהנאתו', והרי כשמאכיל לבהמה ומוכר לגוי הוא נהנה מהחמץ, ואם כן מדוע הוסיפו 'ומותר בהנאתו'. אלא הואיל ועיקר חידוש המשנה הוא שבשעה שאינו אוכל אסור להאכיל, אם היו נוקטים רק שמאכיל לבהמה היה משמע שכשאינו אוכל אסור להאכיל דווקא לבהמתו ומשום שיש לו בזה הנאה, לפיכך כתבה משנתנו בנוסף לדין שמותר בהנאתו גם את הדין שמאכיל לבהמה, בכדי לחדש שהאיסור להאכיל בהמה הוא גם כשאין לו הנאה דהיינו בבהמת הפקר, ומכך למד הירושלמי שאסור להאכיל גם בהמת הפקר.

ובהגהות הרי"מ בירדמן (על הספת אמת ד"ה כל שעה) ביאר שהירושלמי דייק דין זה מלשון משנתנו שאמרו 'מאכיל לבהמה' ולא אמרו מאכיל לבהמתו[טז].

מקור דין זה וטעמו

שם. בירושלמי שהובא לעיל למדו דין זה מן הפסוק (שמות יג ד) 'ולא יֵאכל חמץ', כלומר שאף לאחרים לא יאכל החמץ. ונחלקו הדעות בטעם דין זה, ונאמרו בו כמה דרכים:

א. מדברי **ההגהות מימוניות** (חמץ ומצה פ"ג ה"ט) **והגהות אשרי** (פ"ב סי' ג) מבואר שטעמו של הירושלמי הוא שהואיל ונאסר החמץ בהנאה וצריך לקברו, לפיכך אסור ליתנו לכלבים של הפקר[יז]. **ובאור גדול** (על המצוות, פ"ב מ"ע ד"ה ופ"ה) הובאו דברי בנו, שכתב שלשיטה זו, איסור זה נאמר באיסורי הנאה שחייבים לקברם ולא בשאר איסורי הנאה. וכמו כן איסור זה הוא דווקא בחמץ שלו ולא בחמץ של אחרים[יח].

ב. בלבוש (או"ח סי' תמח ס"ו) **ובמגן אברהם** (שם סק"ט)[יט] ביארו שטעם האיסור הוא משום שיש לאדם הנאה כאשר הוא מאכיל ומשביע בהמה ואף שהיא של

א. **כמו** שפירשו בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה כל) את דברי רש"י. ב. **וראה** להלן בפירושי שאר הראשונים מה שביארו האחרונים מדוע לא פירש רש"י כפירוש הראשונים. ג. **וראה** להלן מה שהקשו האחרונים על פירוש רש"י. ד. **פירוש** המשניות לרמב"ם (פ"ב מ"ח), רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה כל), חידושי הר"ן (ד"ה ליתא), נמוקי יוסף (ד"ה שמואל). ה. **אכן** במהרש"א (נרס"י שם) התקשה מדוע רש"י לא פירש כן. ותירץ שרש"י סבר שאין חידוש במה שמותר להאכיל בעלי חיים בשעה שאסור לאכול חולין, שהרי מסברא יש ללמוד כן שאם מותר לכהן לאכול תרומה בודאי שמותר להאכיל בעלי חיים שאין בהם איסור אכילה אלא איסור הנאה בלבד. וכן נקט בפני יהושע (ד"ה כל שעה), והוסיף שאם יש בדין זה חידוש היתה המשנה צריכה לאמרו בפירוש ולא על ידי דיוק, ובהכרח שאין בדין זה חידוש. אמנם בחידושי הר"ן ביאר שיש חידוש בדברי רבן גמליאל שהיה מקום לגזור שאסור להאכיל לבהמתו ולהשוות דיני ישראל לדיני כהן, מחמת החשש שיאמרו שכשם שישראל מאכיל לבהמתו לאחר זמן איסור אכילה, כך כהן מותר להאכיל לאחר זמן איסורו בשעה השישית. ובצל"ח (שם) תירץ על קושיית המהרש"א, שאכן לפי מסקנת הגמרא חידוש המשנה הוא כדברי רבן גמליאל שאף על פי שאסור לאכול בחולין מותר להאכיל, ודברי רש"י הם רק לפי קושיית הגמרא שסברה להעמיד את המשנה כרבי מאיר שמותר לאכול חולין בשעה החמישית, שבזה אין חידוש שמותר להאכיל לבעלי חיים. ו. **ומדבריו** מבואר שאכן זאת כוונת הגמרא להלן. ז. **כמבואר** לעיל (יג.). ח. **והיינו**, שאף על פי שאכן משנתנו היא שלא כרבי יהודה, אך היות ועיקר דבריה לא באו ללמדנו דין זה, ממילא אין שייך לומר בזה שסתמה המשנה שלא כמותו. [וראה ריטב"א (ד"ה מתניתין) שכתב שאף על פי שמשנה זו סתמה כדעת רבן גמליאל, אך מכל מקום הלכה כרבי יהודה, הואיל והכלל שהלכה כסתם משנה הוא דווקא כשלא נפסק ההלכה על ידי האמוראים, ובדין זה אמר רב לעיל (יג.) שהלכה כרבי יהודה]. ובנמוקי הגרי"ב (על המהרש"ל, נרס"י שם) הקשה על רש"י מדוע לא פירש שדברי המשנה באו ללמדנו שהלכה כרבן גמליאל. [והיינו כעין פירוש חידושי תלמיד הרשב"א]. וראה להלן [בענין 'מדוע אמרו לשון 'לימא' הלא גם למסקנא נקטו כן'] שביאר בנמוקי הגרי"ב שהגמרא במסקנא שהעמידה את משנתנו כרבן גמליאל סברה שאין לפרש שכוונת התנא היא לסתום את דבריו כרבן גמליאל לומר שהלכה כמותו. [וראה מה שיישב בזה עוד קושיות], וכעין דבריו כתב גם הר"ן (שם) שלמסקנא אין ללמוד ממשנתנו שסתמה כאחד מן התנאים. וכעין זה ביאר הצל"ח (נרס"י שם) שאף על פי שנחלקו התנאים לענין אכילת חולין ותרומה בשעה החמישית, אך לדברי הכל שורפים רק בתחילת שש גם חולין, ונמצא שעד השעה השישית חמץ מותר בהנאה, וממילא יכול להאכילם לבעלי חיים, ועל כן אין שייך לומר שסתמה המשנה כדברי אחד התנאים שהרי דין זה הוא לדברי הכל, ולפיכך הוצרך לפרש רש"י שחידוש המשנה הוא שבשעה שאסור לאכול אסור להאכיל. אך ראה מה שפירש בהמשך דבריו. ט. **וסיים** 'וקל להבין'. ובפני יהושע (ד"ה כל) תירץ, שאף על פי שמדברי הגמרא להלן מבואר שבאה המשנה ללמדנו דין זה, אך בודאי שאין זה עיקר חידוש המשנה, שהרי אם אכן היה מקום לחשש זה והוצרכה המשנה ללמדנו שמותר להאכיל בעלי חיים, אם כן מדוע נקטה הגמרא להלן בפשטות שלדברי רבי יהודה מותר להאכילם בשעה החמישית, והלא אפשר שלדעתו אסור להאכילם מחמת חשש זה, ובהכרח שנקטה הגמרא שמחמת חשש זה אין לאסור להאכילם. ומה שהזכירה הגמרא שהמשנה חידשה שגם בבהמה וגם בחיה אין חוששים לזה היינו רק בדרך אגב ואין זה עיקר חידוש המשנה. וראה אור חדש (ד"ה כל) מה שכתב ליישב בזה. י. **וראה** תוספות רי"ד (להלן ע"ב ד"ה עבר) שפירש כעין זה את קושיית הגמרא על לשון המשנה 'עבר זמנו אסור בהנאה פשיטא'. יא. **אך** כתב שהוא דוחק. יב. **וראה** להלן את דברי הירושלמי. יג. **אך** כתב שמכל מקום לא נתברר לו כן להלכה. וראה בהערות על השפת אמת [להרי"מ בירדמן] שהביא מדברי הפרי חדש (או"ח סי' תמח סק"ו) שכתב שהאיסור להאכיל לבהמת הפקר הוא משעה שנאסר החמץ בהנאה מדרבנן. וכן הוכיח מדברי המקור חיים שכתב שדין זה הוא גם בחמץ לאחר הפסח. וכתב שהדבר תלוי מהו האיסור להאכיל בהמת הפקר. שאם איסור זה מן התורה ממילא איסורו גם בזמן איסור אכילת חמץ דרבנן, אך אם איסורו הוא מדרבנן לא מסתבר שיחמירו חכמים באיסור דרבנן בזמן איסור אכילת חמץ דרבנן. יד. **וזהו** לפי גירסת השיירי קרבן (שם ד"ה זאת), וכתב באור שמח (מאכלות אסורות פ"ד הכ"ג ד"ה וכן) שגירסתו מוכרחת, אך הגירסא שלפנינו היא להיפך שלמדו ממשנתנו שמותר להאכיל בהמת הפקר. וראה מה שפירש בקרבן העדה (ד"ה זאת), וכתב בשיירי קרבן שפירוש זה הוא דחוק. אך גם לגירסא שלמדו מתחילה שמותר, בהמשך הירושלמי למדו ממשנתנו שאסור להאכיל. טו. **כן** נפסק בשולחן ערוך (או"ח סי' תמח ס"ו). טז. **וכעין** זה כתב באמרי בינה (מורכב, מ"מ או"ח הלכות פסח סי' יט ד"ה ועיין). יז. **וראה** אבני מילואים (או"ח סי' יט) שהוכיח מדבריהם שבאיסורי הנאה הנקברים צריך לסלקו מן העין כדי שלא יבוא שום בעל חי ליהנות ממנו, אך אין צריך להשביתו מן העולם. יח. **ובאור** גדול (שם) פירש שדרשת הירושלמי היא שמ'לא יאכל' למדנו שחמץ אסור בהנאה, וממילא יש ללמוד שאסור להאכילו כיון שיש לו בזה הנאה. יט. **כפי** שהביא דבריהם במשנה ברורה (שם ס"ק כח) ובשער הציון (שם ס"ק עה). וכן נקט במשנה ברורה (שם ס"ק נו).

הפקר[כ]. וכתב **בשער הציון** (שם ס"ק עה) שלטעם זה נמצא שאיסור זה הוא מן התורה[כא]. וכן נוהג איסור זה גם בשאר איסורי הנאה מלבד חמץ. וכן כתב **התשב"ץ** (שו"ת ח"ג סי' רנג). וכתב **במשנה ברורה** (שם) שלטעם זה איסור זה נוהג גם בחמץ שאינו שלו שגם הוא אסור עליו בהנאה[כב].

ג. יש מן **האחרונים**[כג] שכתבו שלפי דרשת הירושלמי שלמדו כן מ'לא יאכל' שנאמר לגבי איסור חמץ, נמצא שבשאר איסורי הנאה שלא מצינו דרשה זו אין איסור להאכיל בהמת הפקר. ולדבריהם איסור זה אינו משום שיש בכך הנאה[כד].

ובאמרי בינה (לוריא, ח"ב שו"ת הל' פסח סי' יט) כתב שיש נפקא מינה בין הדעות בטעם האיסור, באופן שמניח חמץ במקום שמצויים בו בהמות והן מעצמן יאכלו את החמץ לאחר מכן, שאם איסור זה הוא משום שיש לו בזה הנאה, הואיל ובאופן זה אין לו הנאה מותר, אך אם איסור זה הוא דווקא בחמץ, אם כן טעם הדבר שהקפידה תורה על כך כדי שלא יבוא לידי אכילה בעצמו, הרי גם באופן זה עובר על איסור[כה].

מדוע אמרו 'עופות' בלשון רבים

לחיה ולעופות. הוקשה לאחרונים, מדוע שינתה המשנה את לשונה שבהמה וחיה נכתבו בלשון יחיד ואילו עופות נכתבו בלשון רבים. ונאמרו כמה ישובים על כך:

א. בקול **הרמ"ז** (על המצוות, פ"ג מ"ח) **ובשושנים לדוד** (שם) תירצו, שהמשנה נקטה עופות בלשון רבים משום שעוף אחד אכילתו מועטת, והיה מקום לחשוש שישייר חמץ, ולפיכך כתבה המשנה עופות רבים שאז כולם יחד אוכלים את החמץ[כו].

ב. בבית דוד (קורינאלדי, שם, ונפאלה פ"ח מ"ו) תירץ, שנקטה המשנה בלשונה כפי הרגילות, שאין מגדלים עוף אחד בלבד אך בהמה וחיה מגדלים גם אחת.

ג. בתפארת ישראל (פ"ג מ"ח יכין אות ג) תירץ, שנקטה המשנה עופות לשון רבים כדי לכלול בזה גם עוף שמגדלים בבית וגם עורבים שאינם שלו המצויים בחצר, וזאת כדי ללמדנו שדווקא בשעה זו מותר להאכילם, אך לאחר שעבר זמן זה אסור להאכיל אף עופות של הפקר.

מדוע לא פירשה המשנה שגם יכול ליתנו במתנה

ומוכר לנכרי. כתב **הריטב"א** (ד"ה ומוכר) שהוא הדין שיכול גם ליתנו במתנת חינם לגוי. והטעם שאמרו במשנה שמוכרו הוא משום שבאו ללמדנו דרך אגב שאסור ליתן מתנת חינם לגוי.

אבן בשולחן ערוך (או"ח סי' תמח ס"ג) פסק שאם מכרו או נתנו לגוי, אין החמץ נאסר בהנאה ויכול לקבלו ממנו לאחר הפסח[כז]. ודנו האחרונים מדוע אין בזה איסור ליתן מתנת חינם לגוי[כח]. ונאמרו בזה כמה דרכים:

א. בחק **יעקב** (שם ס"ק יג) ביאר שדברי השולחן ערוך נאמרו דווקא בגוי שמכירו שבאופן זה מותר לתת לגוי במתנה[כט].

ב. עוד תירץ בחק יעקב שהואיל והחמץ אינו שווה לישראל כלום מותר ליתן לו במתנה[ל].

ג. יש מן **האחרונים**[לא] שביארו שהואיל ועושה כן לצורך עצמו כדי להינצל מאיסור אין בכך איסור לתת לגוי מתנת חינם[לב].

אם עבר ומכרו דמיו מותרים שאין תופס דמיו

עבר זמנו אסור בהנאתו. כתבו **התוספות** (ד"ה כל) ועוד ראשונים[לג] שאף על פי שחמץ אסור בהנאה, ולפיכך אסור למכור את החמץ, אך מכל מקום אם עבר ומכר חמץ דמיו מותרים, ואין דמיו נתפסים באיסור, שהרי אמרו בקידושין (נו:) שאם מכר איסורי הנאה וקידש בדמיהם אשה הרי היא מקודשת[לד].

ונאמרו כמה דרכים בביאור דבריהם[לה]:

א. בפני יהושע (נמוק' שם) פירש שהתוספות הוכרחו לפרש כן, משום שלהלן (ע"ב) לפי גרסתם הגמרא הקשתה על דין זה 'פשיטא', שאין צריך התנא לאמרו, והוקשה להם הלא צריך לומר דין זה כדי ללמדנו שאם מכרו דמיו אסורים. ולפיכך הוצרכו לומר בהכרח שדמיו מותרים[לו].

ב. מדברי **הראש יוסף** (נמוק' שם) נראה שנקט שכוונת התוספות ליישב מדוע כתב התנא בלשונו 'עבר זמנו אסור בהנאתו' ולא כתב שאסור למכרו, ועל כך תירצו שאם היה נוקט התנא שאסור למכור היה מקום לומר שדווקא למכור אסור, משום ששם בעליו עליו, אך ליהנות מותר, ולפיכך נקט התנא בלשונו 'אסור בהנאתו' שבכך אנו יודעים שאסור ליהנות ממנו וגם אסור למכרו, שהרי אם עבר ומכרו דמיו מותרים, ונמצא שנהנה במכירתו.

ג. בערך ש"י (ד"ה כל שעה) ביאר שהתוספות הוצרכו לפרש כן משום שהוקשה להם מדוע כתב התנא בלשונו 'ואסור בהנאתו' ולא 'אסור בהנאה' כמו שמצינו בשאר מקומות, ועל כך תירצו שבא התנא ללמדנו שדווקא הנאת החמץ עצמו אסורה, אך דמיו וחליפיו מותרים[לז].

ד. באמת ליעקב (קמנצקי, נמוק' שם) ביאר שהתוספות הוצרכו לפרש דבריהם משום שהיה מקום לפרש שלשון המשנה שאמרו 'ומוכר לנכרי, ומותר בהנאתו', היינו שמוכר את החמץ לגוי ומותר ליהנות מדמיו, ואם כן כשאמרו במשנה 'עבר זמנו אסור בהנאתו', היינו שאסור ליהנות מדמי החמץ שמכר, על כן פירשו התוספות שמותר ליהנות מדמי החמץ שמכר.

מחלוקת ראשונים אם קנסו חכמים את המוכר עצמו

שם. נחלקו הראשונים האם אף שחמץ אינו תופס את דמיו מן התורה, מכל מקום קנסו חכמים את המוכרו שלא ליהנות ממנו. יש מן **הראשונים**[לח] הסוברים שמותר לכל אדם ליהנות מהדמים, אך למוכר עצמו אסור ליהנות מדמי החמץ. וביארו הראשונים[לט] שקנסוהו חכמים מחמת שעבר על האיסור שלא

כ. **ובלבוש** ביאר שדרשת הירושלמי אינה דרשה גמורה אלא חכמים הסמיכו דין זה על הפסוק.

כא. **ומדבריו** מבואר שנקט כן גם בדברי הלבוש שהובא לעיל. ויש להעיר שהלבוש כתב בסוף דבריו שחכמים הסמיכו דין זה על הפסוק. אך יתכן שנקט השער הציון שכוונתו לומר שהואיל והאיסור ליהנות מחמץ הוא משום שיש בכך הנאה, אם כן אין צריך פסוק לדין זה, ומה שדרשו חכמים אינו אלא שהסמיכו איסור זה על לשון הפסוק. אולם באמרי בינה (לוריא, ח"ב שו"ת הל' פסח סי' יט) ובהגהות הרי"מ בידרמן (על הספת אמת, ד"ה כ"ב) נקטו שמלשון הלבוש שכתב שהסמיכו חכמים דין זה על הפסוק משמע שאיסור זה מדרבנן. ואפשר שנקטו שגם מה שכתב הלבוש בתחילת דבריו שיש בכך הנאה אין כוונתו לומר שזוהי הנאה גמורה אלא שהחמירו חכמים בהנאה זו. וגם מלשון השער הציון שכתב שמשמע מהלבוש שהוא מהתורה, נראה שסבר שיש מקום לפרש כן.

כב. **וכמו** שכתב בבית יוסף (שם ס"ו). כג. **פרי** מגדים (שם ס"ק קק"ט), ביאור הגר"א (שם) [וכפי שביאר דבריו בדמשק אליעזר (שם אות טו)], אור שמח (מאכלות אסורות פ"ד הכ"ב) בדעת הטור (שם), אור גדול (פ"ג מ"ח ד"ה אבל) בדעת הב"י. וכן נקט במקור חיים (שם ס"ק ט"ו) ולא הביא את דברי הירושלמי. ודברי הפרי מגדים שהובאו לעיל נאמרו בסוף דבריו, שכתב שלפי דברי הירושלמי שאיסור זה נלמד מ'לא יאכל' ממילא בשאר איסורי הנאה שאין דרשה זו מותר, אך בתחילת דבריו הביא את דעת הסוברים שדין זה הוא גם בשאר איסורי הנאה. ובשער הציון (שם) כתב שבפרי מגדים נסתפק בזה. כד. **אמנם** יש לדון לפי דעה זו אם איסור זה הוא מדרבנן או מן התורה. ובאור גדול שם נקט שלדעה זו איסור זה מן התורה. ובמטה יהודה (ע"ח, שם ס"ק ט"ו) כתב שדרשת הירושלמי היא 'אסמכתא' ואיסור זה הוא מדרבנן משום גזירה שמא יבוא להאכיל גם בהמת עצמו. [ולכאורה, לא מצינו גזירה זו בשאר איסורי הנאה]. ובפני יהושע (שו"ת, סי' יג) כתב שהוא איסור דרבנן [אמנם לא ביאר טעמו, ואפשר שנקט שטעם האיסור משום הנאה, והחמירו בחמץ יותר משאר איסורי הנאה]. כה. **וראה** באבני נזר (שו"ת, או"ח סי' קיז) שמבואר מדבריו שנקט שאסור להאכיל בהמת הפקר אף כשאינו מאכילה בידים. כו. **ובבית** דוד (קורינאלדי, שם) הקשה על כך, שהרי לשון זו מצינו גם בפאה (פ"ח מ"ו) שאמרו 'ומאכיל לבהמה ולחיה ולעופות ופטור מן המעשרות', ובדין זה אין חילוק בין אם יאכלו העופות אכילה רבה או אכילה מועטת. ובשושנים לדוד (פאה שם) תירץ שאכן גם בדין אכילת עופות במעשר צריך לפרש כן, וחידשה המשנה שאף אכילה מרובה מותרת ואף על פי שהיא חשובה אכילת קבע שבאדם עצמו אסורה, אך באכילה מועטת אין צריך לחדש שמותר להאכילם שהרי גם לאדם עצמו אכילת עראי מותרת. ובתחילת דבריו תירץ בשושנים לדוד שנקטה המשנה לשון עופות כדי ללמדנו שמותר להאכיל גם לעופות הדומים לבהמות שאין דרכם להצניע וגם לעופות הדומים לחיות שדרכם להצניע, אך הקשה שדבר זה אינו שייך בכל המקומות ששנו לשון עופות במשנה, וכתב שצריך לדחוק שבכל מקום יש בו חידוש כזה. כז. **ומקור** הדברים הוא מדברי התוספתא (פ"ג ה"ו) והירושלמי (פ"ג ה"ג). כח. **כמבואר** בשולחן ערוך (יו"ד סי' קנ"ו ס"י"ח). כט. **כמבואר** בשלחן ערוך (שם). ובביאר הט"ז (שם) שבמכירו אין זה מתנה אלא כמכירה, שהרי ישלם לו טובה אחרת על כך או שכבר נתן לו. ל. **וכתב** בלשונו 'כיון שאינו שווה לו כלום ואסור בהנאה', אך לכאורה אין כוונתו לומר שהחמץ עתה אסור בהנאה, והואיל ואין לו שווי דמים מותר ליתן לו, שהרי דברי השולחן ערוך עוסקים בחמץ קודם זמן הביעור שאז הוא מותר בהנאה, אך כוונתו היא שהואיל והחמץ יאסר בהנאה, לא אסרה תורה לתת לגוי מתנה שאין הישראל נחסר כלום מנתינתה. לא. **פתח** הדביר (או"ח סי' רמו ס"ה), שדי חמד (מערכת כללים אות למ"ד, סי' ג), בית שערים (או"ח סי' קנה). וכן כתב במנחת פיתים (יו"ד סי' שב ס"ו ד"ה והמ) בדין מכירת בכור. לב. **והוכיחו** כן מדברי הרשב"א (גיטין לח: ד"ה המ) והר"ן (שם לח. ד"ה מצוה) שכתבו שהטעם שמותר לשחרר עבד כנעני במקום מצוה הוא משום שהאיסור לשחרר עבד הוא כדי שלא ליתן להם מתנת חינם, אבל כשהוא משחררו מחמת צורך מצוה ולצורך עצמו אין הוא נותן לו כן במתנת חינם ומשום כך מותר לשחררו. ונמצא שלדברי אחרונים אלו הרשב"א והר"ן נחלקו על דברי הריטב"א ולדבריהם מותר ליתן לגוי חמץ במתנה, אך ראה מנחת פיתים (שם) שמבואר מדבריו שמכל מקום אם אפשר למכור לו אסור ליתנו לו במתנה, ואפשר שדברי הריטב"א נאמרו דווקא באופן שיכול למכור לו. וראה כתב סופר (שו"ת, יו"ד סי' קנד) שנקט שדברי ראשונים אלו נאמרו דווקא במשחרר עבדו שכשהוא משתחרר הרי הוא ישראל גמור, ואם כן ישראל קיבל את המתנה, ולא בנותן מתנה לגוי. לג. **תוספות** הר"ש משאנץ (ד"ה ענבר), ר"ן (על הרי"ף, שם), נמוקי יוסף (שם). לד. **וביאר** בפני יהושע (נמוק' שם) שאף על פי שבמשנה (שם) לא הזכירו גם חמץ בפסח, אך משמע כן מדברי הגמרא (שם מח.) שלמדו שאין דמי איסורי הנאה תופסים משום שעבודה זרה ושביעית הם שני כתובים הבאים כאחד שאין מלמדים, על כן דווקא בהם דמים תופסים, אך שאר איסורי הנאה דמיהם מותרים. לה. **והיינו**, שהוקשה להם מדוע הוצרכו התוספות להביא דין זה שדמיו מותרים על לשון המשנה 'ואסור בהנאתו', שלכאורה אינו שייך לעצם הדין שאסור בהנאתו. לו. **וכתב** שמכאן יש להקשות על שיטת הסוברים שלמוכר עצמו אסור ליהנות מדמי החמץ, שהרי לשיטתם מדוע הקשתה הגמרא 'פשיטא', והלא יש חידוש בזה שהמוכר עצמו אסור ליהנות מדמי החמץ. [וראה להלן שהובאה מחלוקת ראשונים בזה]. ומבואר מדבריו שנקט ששיטת התוספות בסוגייתנו שאף למוכר עצמו מותר ליהנות, אך יש להעיר שהנמוקי יוסף הביא כלשון התוספות, ושיטתו שאסור למוכר עצמו ליהנות כמבואר להלן. לז. **וכדבריו** כתב בקול הרמ"ז (פ"ג מ"ח), שביאר שלפי דברי התוספות מדויק הלשון שאמרו 'אסור בהנאתו' ולא אסור בהנאה כפי שמצינו באיסור יין נסך. לח. **רש"י** (ע"ז נד: ד"ה למעוטי, מולין ד: ד"ה מפני [והכיון אם המולקים ומלק עליהם]), **תוספות** (ע"ז שם ד"ה מכרן, מולין שם ד"ה מותר), רבינו שמואל ב"ר יוסף (הו"ד בסוף ספר הזכות פסחים, מהד' הרב גלוי), סמ"ג (עשין מת ד"ה המקדש בדבר, לאוין רמב ד"ה גרסינן), **ריטב"א** (מולין שם ד"ה ומיהו), רא"ש (קידושין פ"ג סי' לח), מאירי (מולין ד. ד"ה ענבר, נדרים מו. ד"ה זו), נמוקי יוסף (נדרים שם ד"ה במיהו). לט. **ריטב"א** (שם), מאירי (שם), נמוקי יוסף (שם).

למכור איסורי הנאה[מ]. אך יש מן הראשונים[מא] הסוברים שאף למוכר עצמו מותר ליהנות מן הדמים[מב]. וביארו **הרמב"ן** (חולין ד. ד"ה וכתב) **והר"ן** (על הרי"ף, סס ד"ה מפני), שהואיל ואסור לו למכרם והם עצמם איסורי הנאה, נמצא שהדמים שקיבל תמורתם אינם דמי איסורי הנאה אלא כגזל בידו, וממילא כשהוא נהנה מהם אינו נהנה מאיסורי הנאה[מג].

האם לחכמים צריך דווקא לפרר או להטיל לים

וחכמים אומרים אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים. גירסתנו היא 'אף מפרר וזורה לרוח'. וביאר **המאירי** (ד"ה כ' יהודה) שלדברי חכמים אין צריך שישרפנו, אלא די שיפררו ויזרהו לרוח. וכן מבואר בדברי **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג ה"ח) שכתב 'כיצד ביעור חמץ שורפו או פורר וזורה לרוח', והיינו שפסק כחכמים שאין צריך לשורפו, אך יכול לשורפו. והוסיפו **הב"ח** (או"ח סי' תמה ס"ק) **ובביאור הגר"א** (סס ד"ה שורפו) שגם לדברי חכמים עדיף לשרוף את החמץ.

אולם הרי"ף והרא"ש (סי' ג) גרסו 'וחכמים אומרים מפרר וזורה לרוח', ולא גרסו תיבת 'אף'. ודייק **המגן אברהם** (סי' תמה סק"ח) מדבריהם שלדעת חכמים דווקא יפרר ולא ישרפנו[מד]. אך **האחרונים**[מה] נחלקו על דבריו, וכתבו שאין לדייק כן מלשונם, וגם לשיטתם יכול לשרוף את החמץ לדעת חכמים. **בחק יעקב** (סס) הוכיח כן מלשון חכמים שביארו מדוע נחלקו על רבי יהודה ואמרו להלן (מ:) 'לא מצא עצים לשורפו יהא יושב ובטל, והתורה אמרה תשביתו שאור מבתיכם', ומבואר שגם לחכמים יכול לשרוף את החמץ אלא שלא הצריכוהו לכך[מו]. **ובביאור הגר"א** הוכיח כן מלשון רבי יהודה שאמר 'אלא שריפה' משמע שלדבריו דווקא בשריפה, אך חכמים החולקים עליו סוברים שלאו דווקא בשריפה. ועוד שהרי מצינו כמה תנאים וברייתות שנקטו בלשונם ששורפים את החמץ[מז], ואי אפשר להעמיד את כל אותם תנאים וברייתות כרבי יהודה ושלא כחכמים.

ביאור דברי המגן אברהם שלחכמים דווקא יפררו ולא ישרפו

שם. במגן אברהם (סי' תמה סק"ח) שהובא לעיל ביאר את שיטתו בדעת הרי"ף והרא"ש שדווקא יפררם ולא ישרפם, שיסוד דינם הוא שנקטו שמחלוקתם של רבי יהודה וחכמים תלויה בזה, שלרבי יהודה צריך לשורפו משום שדין החמץ הוא כדין שאר איסורי הנאה שדינם להישרף, ואילו לדעת חכמים דין החמץ הוא כדין שאר איסורי הנאה שדינם להיקבר, ונמצא שלשיטה זו צריך דווקא לקוברם ולא לשורפם, שהרי אמרו בתמורה (לג.) שאיסורי הנאה שדינם להיקבר אין לשורפם, ומשום שאסור ליהנות מאפר הנקברין, ואם ישרפם יבואו ליהנות מאפרם שיסברו שהם מאיסורי הנאה הנשרפין ליהנות שאפרם מותר בהנאה, והרי חמץ אפרו אסור בהנאה.

דברי הרמב"ם בשריפת חמץ סותרים את דבריו באיסורי הנאה הנקברים

שם. המגן אברהם (סי' תמה סק"ח) שהובא לעיל הוסיף לתמוה לפי דבריו על דברי **הרמב"ם** שפסק (חמץ ומצה פ"ג ה"ח) שאסור ליהנות מאפר חמץ, והיינו שנקט שהחמץ דינו כדין איסורי הנאה הנקברים שאסור ליהנות מאפרם, ואם כן כיצד פסק (סס) שיכול לשורפו או לפוררו, והלא פסק (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ד) שאין לשרוף איסורי הנאה שדינם להיקבר. ובביאור שיטת הרמב"ם מצינו כמה דרכים:

א. במגן אברהם (סס) תירץ, שיש לומר שכוונת הגמרא שאין לשרוף את הנקברים היינו שאסור לנהוג בהם דין נשרפים וליהנות מאפרם, אך אם רצה לשורפם ושלא ליהנות מאפרם מותר, משום שבזה לא גזרו חכמים שמא יהנה מאפרם[מח]. **ובקרבן נתנאל** (פ"ג סי' ג אות ז) הוסיף שלאחר שריפתו יקבור את האפר שלא יבואו בו לידי תקלה ליהנות ממנו.

ב. באמונת שמואל (סו"ת סי' נה) תירץ, שהדין שאמרו שאין לשרוף את הנקברים הוא דווקא באותם שדינם רק כדין הנקברים, אך חמץ הואיל ולחכמים צריך להשביתו בכל דבר בין בשריפה ובין בקבורה דינו כדין הנשרפים והנקברים, ולפיכך אינו בכלל הדין שאמרו ש'כל הנקברים לא ישרפו', אך אפרן אסור משום שהוא גם בכלל הנקברים[מט].

ג. בחק יעקב (סו"ת סי' תמה סק"ח) ביאר שאף על פי שהחמץ הוא מאיסורי הנאה הנקברים, לא גזרו חכמים שלא ישרפנו, משום שחמץ חמור יותר משאר איסורי הנאה שעובר בו על בל יראה ובל ימצא, ולפיכך עדיף להחמיר ולשורפו ששוב לא יבוא לידי איסור ואף שעל ידי כך נקל בחשש שמא יהנה מאפר החמץ[נ].

ד. עוד תירץ **בחק יעקב**, שלא גזרו חכמים בחמץ שלא ישרפנו, משום שכל העולם שורפים את החמץ קודם שעה שישית שאז אפרו מותר לדברי הכל, ולפיכך לא חששו חכמים לדבר שאינו שכיח שישרוף את החמץ לאחר השעה השישית שאז אפרו אסור.

ה. באור חדש (נעיל יב: ד"ה ונדלך) **ובדמשק אליעזר** (נגדא, סי' תמה סק"ח) תירצו, שאכן אסור לשרוף חמץ, אך זהו דווקא משעה שישית שנאסר בהנאה, שאז הוא נחשב מהנקברים, וגזרו שלא לשורפו כדי שלא יבואו ליהנות ממנו, אך לפני שעה שישית אינו חשוב איסור הנאה ויכול להשביתו בכל דרך ואף בשריפה, ואין לחוש שמא יבואו ליהנות ממנו משום כך, שהרי מותר ליהנות ממנו גם לאחר זמן האיסור, כפי שאמרו להלן (ע"ב) שאם חרכו קודם לזמנו מותר ליהנות ממנו אף לאחר זמנו[נא].

ו. יש מן **האחרונים**[נב] שתירצו, שדווקא בשאר איסורי הנאה שאפרם אסור לעולם חששו חכמים שמא יבואו ליהנות מאפרם, אך בחמץ שהאיסור ליהנות ממנו הוא רק בימי הפסח, לא חששו חכמים שבזמן מועט זה יבואו לידי תקלה ליהנות מאפר החמץ[נג].

ז. עוד תירץ **במקור חיים** (סי' תמה סק"ח) שדווקא בשאר איסורי הנאה שהאיסור ליהנות מאפרם הוא מן התורה גזרו חכמים שלא ישרפום מחמת החשש שמא יהנו מאפרם, אך חמץ שהאיסור ליהנות מאפרו הוא מדרבנן, לא גזרו חכמים שמא יהנו מאפרו[נד].

ח. עוד תירץ **בהגהות רבי ברוך פרנקל** (על הסמ"ע סס), שלדעת הרמב"ם הדין שאמרו שכל הנשרפים אפרם מותר הוא דווקא בדברים השייכים להקדש, אך בשאר איסורי הנאה אף אלו שדינם להישרף הרי הם עומדים באיסורם[נה]. ואם

מ. ובשפת אמת (נמוס' ד"ה ענבר) כתב שבדברי רש"י בחולין אפשר לפרש שהאיסור ליהנות מדמי האיסור הוא מן התורה, וביאר בטעם הדבר, שהואיל ואסרה התורה ליהנות מאיסור הנאה, בודאי שנכלל באיסור זה מכירת החמץ, משום שכשהוא מוכר הרי הוא גומר את הנאתו ע"י הנאת הדמים מהחמץ. והוסיף שהאיסור למכור איסורי הנאה הוא דווקא כשדעתו ליהנות מהדמים, ולפיכך נקט שאם בשעת המכירה לא היה בדעתו ליהנות מדמי החמץ אין איסור למוכרו. **ובהערות הרי"מ** ביידרמן ציין שמדברי רש"י בעבודה זרה (סס) מבואר שהאיסור ליהנות מדמי איסורי הנאה הוא מדרבנן. **וראה ר"ש** (סס) שהביא את דברי רש"י בחולין, ונקט בדבריו שאיסור זה הוא מדרבנן. **וראה משנה ברורה** (סי' תמג ס"ק טו) שהביא דעות בפוסקים אם קנס זה הוא דווקא כשמיד לקח את חליפי החמץ או אף כשלקחו לאחר זמן. **מא. רמב"ם** (מלכות פסולות המוקדשות פ"ח הט"ז), **רמב"ן** (חולין ד. ד"ה וכתב), **ר"ן** (על הרי"ף, סס ד"ה מפני). **ובפרי חדש** (או"ח סי' תמג סק"ג) **ובשפת אמת** (נמוס' ד"ה ענבר) כתבו שמדברי התוספות שסתמו דבריהם וכתבו שדמי חמץ מותרים משמע שסברו שגם למוכר עצמו מותר. **וכן** נראה שנקט בדבריהם בביאור הגר"א (או"ח סי' תמג ס"ג). **וזהו** לא כמו שנתבאר בתוספות בחולין (ד: ד"ה ענבר). **וראה** מעיל שמואל (יהלנין, נמוס' ד"ה ענבר) מה שכתב ליישב בזה. **מב. וראה** ביאור הגר"א (או"ח סי' תמג ס"ג) שהביא את ראיית הר"ן לשיטתו, ומה שדחה את ראייתו. **מג. אמנם** לשיטת שאר הראשונים שהובאו לעיל הסוברים שלא קנסו חכמים על המוכר עצמו, אפשר שטעמם הוא שלדבריהם לא קנסו חכמים קנס זה. **ובשולחן ערוך** (או"ח סי' תמג ס"ג) פסק כשיטה זו [כמבואר בשער הציון (סס ס"ק כב)]. **וכתב** במשנה ברורה (סס ס"ק טז) שבמקום שאין הפסד מרובה יש להחמיר כשיטת הראשונים הסוברים שאסור למוכר ליהנות מדמיהם. **מד. וכן** הוכיח מדברי הטור (סס) שכתב שלחכמים חמץ הוא מהנקברים שאפרם אסור בהנאה. **מה. חק** יעקב (סס), **ביאור הגר"א** (סס), **אבני מילואים** (סו"ת, סי' יט). **וכן** מבואר מדברי האמונת שמואל (סו"ת, סי' נה) שאמנם לא הזכיר את דיוק המגן אברהם מדברי הרי"ף והרא"ש, אך כתב שבודאי גם לחכמים יכול לשרוף, **והוכיח** כהוכחת החק יעקב שהובאה להלן. **מו. וראה** להלן מה שהוכיח המגן אברהם מדברי הרא"ש (פ"ג סי' ג) עצמו. **מז. וכך** מבואר בדבריו, שאי אפשר לומר שכל המשניות שבפרק ראשון והברייתות שבכולן כתוב ששורפין, שכולן כשיטת רבי יהודה. **ורבי** מאיר לעיל (יג:), **ורבי** יוסי לעיל (יד.) **ורבי** שמעון לעיל (כ:) **ורבן** גמליאל לעיל (יג:) **ורבי** אליעזר לעיל (יד.) **ורבי** יהושע (סס) **ורבי** אלעזר איש ברתותא לעיל (יג.), כולם כרבי יהודה, אלא אף לחכמים עיקר דין ביעור בשריפה. **מח. ומבואר** במחצית השקל (סס) שהמגן אברהם נקט שטעם האיסור שלא לשרוף הוא משום גזירה שמא יהנה, **ובדעת** הרמב"ם חידש שכוונת המשנה היא שלא ינהג בו מנהג הנשרפים. **ובמקראי קודש** (מצולעפית, חמץ ומצה פ"ג ה"ח, דף פח:) תמה על דברי המגן אברהם, שהרי מלשון הרמב"ם (פסולי המוקדשין סס) מבואר שהאיסור לשורפו הוא משום גזירה. **ובמרכבת המשנה** (מלפנדרי, חמץ ומצה סס) כתב, שכוונת המגן אברהם לפרש בתירוצו שהגזירה שלא ישרוף הוא כדי שלא יהנה, ולפיכך במקום שאינו רוצה ליהנות מהאפר לא אסרו חכמים לשרוף את הנקברים. **מט. לכאורה** עיקר כוונתו לחלק, שהחמץ אין דינו כאיסורי הנאה שדינם בשריפה שאפרם מותר בהנאה, שהרי אינו מחויב דווקא לשורפו, אך מכל מקום אין דינו כאותם הנקברים שאינו מחויב לאבדם מן העולם וכל החיוב לקוברם הוא רק כדי שלא יבואו בהם לידי תקלה, מה שאין כן בזה שצריך להשביתו מן העולם, וממילא דינו גם כנשרפים וגם כנקברים. **ויש** להעיר שאף על פי שתירוצו מיישב שדברי המשנה הנקברים לא ישרפו לא נאמרו על חמץ, אך מכל מקום לא נתיישב מדוע לא גזרו חכמים גם בחמץ שלא לשורפו ואף על פי שאינו חשוב כנקברים ומשום חשש שאם ישרוף את החמץ יבוא ליהנות מהאפר. **ואכן** בחק יעקב שהובא להלן הביא את דברי האמונת שמואל והקשה כן, **ותירץ** שני תירוצים שהובאו להלן. **נ. וכעין** זה תירץ במנחת ברוך (סו"ת סי' קו) שהואיל ומחלוקתם של רבי יהודה וחכמים היא לאחר שעבר זמן הביעור שעל כל רגע ורגע שאינו משביתו עובר באיסור, לפיכך כל שאפשר לו למהר ולהשביתו עדיף, **ולכן** עדיף לשורפו מיד ולא ימתין עד שירקב או יפרענו ברוח, **וכן** אם אין לו עצים לשורפו יפרענו ברוח ולא ימתין עד שיהיו לו עצים לשורפו, **ועל** כן בחמץ לא גזרו חכמים שלא ישרפנו מחמת החשש שיהנה מאפרו, שהרי אסור לו להמתין ומחויב לשורפו. **נא. ובקהלות** יעקב (סי' יג) הביא תירוץ זה, וכתב שמחמת כן קושיית המגן אברהם היא רק על דברי הרמב"ם, משום שמהרמב"ם משמע שאפשר לשרוף את החמץ אף לאחר זמן איסורו. **ובאור** חדש הביא לתרץ בזה את קושיית המגן אברהם על הרמב"ם, **ואפשר** שנקט כן גם בדעת הרמב"ם. **וראה** הון עשיר (תמורה פ"ו מ"ה) שתירץ כעין זה, אך הקשה על כך שלא חילק הרמב"ם בדרך ביעורו בין קודם זמן איסורו לאחר זמן איסורו. **נב. רבי** לוי יצחק מברדיטשוב [הובא בתוספות חדשים (פ"ג מ"ח)], מקור חיים (סי' תמה סק"ח), הגהות רבי ברוך פרנקל (על הסמ"ע סס). **נג. וראה** דברי רבי לוי יצחק מברדיטשוב [בהערה לעיל בסמוך] מה שהוכיח שלא חששו חכמים לזמן מועט. **נד. והחילוק** בזה הוא שבחמץ האיסור ליהנות ממנו נלמד מ'לא יאכל' שמכך יש ללמוד שהאיסור ליהנות ממנו הוא דווקא כדרך הנאתו, וכמו שכתבו התוספות (להלן כה: ד"ה מה) אך שלא כדרך הנאתו אינו אסור מן התורה, ובכלל זה גם האיסור ליהנות מאפרו שאינו כדרך הנאתו הוא מדרבנן, אך בשאר איסורי הנאה שאיסורם לא נלמד מ'לא יאכל' ממילא אסור ליהנות מהם אף שלא כדרך הנאתם, ואם כן גם ההנאה מאפרם שהיא שלא כדרך הנאתם אסורה מן התורה. **וכדבריו** נראה שתירץ בפני יהושע (להלן מ: ד"ה ממנו). **והוסיף** בפני יהושע, שבודאי האיסור ליהנות מאפר חמץ הוא מדרבנן, שהרי לא מצינו פסוק שאפרו אסור. **נה. ודייק** כן מלשונו בפירוש

נמצא שאין חשש שיבואו ליהנות מהחמץ לאחר שריפתו, שהרי גם בשאר איסורי הנאה אסור ליהנות לאחר שריפתם. ולדבריו הדין שאין לשרוף את הנקברים היינו דווקא בדברים השייכים להקדש, שבהם יש חשש שאם ישרפם יבואו להתיר ליהנות מהם[ני].

ט. במהר"ם שיק (שו"ת סי' רמ ד"ה והוסיף) תירץ שהדין שאין לשרוף איסורי הנאה הנקברים הוא דווקא באותם שצריך לקוברם מחמת חשש תקלה, שהואיל וצריך לקוברם כדי שלא יהנו מהם בהכרח שזה השורפם רוצה ליהנות מהם לאחר שריפתם, שהרי אם היה רוצה לקוברם לאחר שריפתם מדוע הוצרך לשורפם קודם לקבורתם, ועל כן גזרו שלא ישרפם כדי שלא יבוא ליהנות מהאפר, אך בחמץ אסור לקברו שלם שהרי צריך להשביתו, ומה לי לפררו מה לי לשורפו, על כן אין להוכיח ממעשהו שרוצה ליהנות מאפרו, ולפיכך לא גזרו חכמים שלא ישרפנו, אבל אפרו לעולם אסור.

נמצא שלכל האחרונים שהובאו לעיל אפר חמץ אסור בהנאה, וכפי שכתב המגן אברהם. אולם יש מן האחרונים[נא] החולקים על דבריו, ונקטו שגם לדעת חכמים הסוברים שאין צריך לשרוף את החמץ, אין איסור ליהנות מהחמץ לאחר שריפתו. וביארו כן על פי דברי **התוספות** בתמורה (לג: ד"ה הנשרפין) שביארו שהטעם שאיסורי הנאה הנשרפים מותר ליהנות מאפרם הוא, שהואיל וציותה התורה לשורפם ממילא לאחר שנתקיימה מצותם פקע איסורם[נב], אך הנקברים שלא ציותה התורה לשורפם עומדים באיסורם לעולם[נג]. ולפי זה גם בחמץ שציותה התורה להשביתו מן העולם לאחר שנתקיימה מצות השבתתו שוב אינו עומד באיסורו ומותר ליהנות ממנו[נד].

באבני מילואים (שו"ת סי' יט) הוסיף ליישב את דברי הרמב"ם שמה שפסק שאסור ליהנות מהחמץ לאחר שריפתו היינו דווקא בגחלים, אך באפר הנותר לאחר שריפת החמץ מותר ליהנות. וכן ביאר **רבינו מנוח** (שם) בדעת הרמב"ם.

מדוע אמרו לשון 'לימא' הלא גם למסקנא נקטו כן

לימא מתניתין דלא כרבי יהודה. הקשו **התוספות** (ד"ה לימא)[נה] מדוע נקטו בלשון 'לימא דלא כרבי יהודה' שמשמע שבמסקנת הגמרא דחו דבר זה ואכן ניתן לפרש את משנתנו גם כדבריו, והלא למסקנא אכן נקטה הגמרא שמשנתנו אינה כרבי יהודה אלא כרבן גמליאל. ונאמרו כמה ישובים על קושיא זו:

א. התוספות תירצו שאמרו לשון 'לימא' על כך שמשנתנו אינה כרבי יהודה אלא כרבי מאיר, ודבר זה דחו להלן שמשנתנו אינה גם כרבי מאיר[נו].

ב. בחידושי רבינו פרץ (מיר כט: ד"ה עמד) **ובמהר"ם חלאווה** (ד"ה לימא) תירצו שאף על פי שמלשון לימא משמע שדבר זה נדחה, אך מכל מקום בסוגייתנו אינו כן, וכן מצינו בנזיר (שם) שלא נדחו דברי הגמרא למסקנא[נז].

ג. בחידושי הר"ן (ד"ה לימא) תירץ ששאלת הגמרא 'לימא מתניתין דלא כרבי יהודה' היא לומר שלכאורה תנא זה סתם את דבריו לקבוע הלכה שלא כדברי רבי יהודה אלא כרבי מאיר החולק עליו[נח]. ועל כך השיבה הגמרא שהמשנה לא באה לסתום ולקבוע הלכה אלא לפרש את דברי רבן גמליאל, ומשום שהיה מקום לומר שלדעת רבן גמליאל כשם שישראל מותר להאכיל לבהמתו חולין בשעה חמישית שהוא לאחר זמן אכילתו, כך כהן מותר להאכיל לבהמתו תרומה בשעה שישית שהוא לאחר זמן אכילתו, וכדי שלא יטעו בזה יש להשוות את דיניהם לגמרי ויהיה ישראל אסור להאכיל את בהמתו בשעה חמישית, ועל כן חידשה המשנה שלרבן גמליאל מותר לישראל להאכיל את בהמתו בשעה חמישית. ונמצא שמתפרשים דברי המשנה 'כל שעה שמותר לאכול', כלומר בכל שעה שלפי אחד מן התנאים מותר לאכול, כלומר, אף לרבן גמליאל שכהן אוכל בתרומה, מותר אז לכל אדם להאכיל את בהמתו. ועל פי דבריו פירש את דברי הגמרא לעיל (יג.) שאמר רב הלכה כרבי יהודה והקשו על דבריו שהרי משנתנו סתמה כדברי רבי מאיר, ותירצו שאין להעמיד את משנתנו גם כרבי מאיר אלא כרבן גמליאל. ועל כך יש להקשות שהלא מכל מקום סתם התנא כרבן גמליאל ושלא כרבי יהודה, ומדוע פסק רב הלכה כמותו. אך לפי דבריו מיושבת הקושיא, שהרי אין ללמוד שסתם התנא את דבריו שלא כרבי יהודה.

ד. בנמוקי הגרי"ב (על המהרש"ל, גרסי' ד"ה כל) תירץ את קושיית התוספות על פי מה שביאר שקושיית הגמרא 'לימא מתניתין דלא כרבי יהודה' היא לומר שהואיל ומשנתנו אינה כרבי יהודה, אם כן מדוע פסק רב לעיל (יג.) שהלכה כמותו[נט]. ועל כך דחתה הגמרא שאמנם משנתנו אינה כרבי יהודה, אך מכל מקום אין ללמוד ממשנתנו שאין הלכה כמותו, ומשום שדברי המשנה הם גם כרבי מאיר וגם כרבן גמליאל[ס], וכתב התנא דבריו בלשון השוה לכל שגם רבי מאיר וגם רבן גמליאל מודים בה כדי שלא לבוא למחלוקתם[סא], הרי שהמשנה לא באה לסתום את דבריה שלא כדברי רבי יהודה, ונמצא שחזרה בה הגמרא מתחילת דבריה[סב].

האם מה שהחיה מצניעה הוא טעם להחמיר או להקל

אבל חיה דאי משיירא קמצנעא לה אימא לא. מבואר מדברי הגמרא שמה שהחיה מצניעה את החמץ הוא טעם להחמיר, ולפיכך אם המשנה היתה אומרת רק בהמה היה מקום לומר שדווקא בהמה מותר להאכיל אך חיה אסור. והקשו **בחידושי רבינו דוד** (ד"ה אבל) ובתוספות חכמי אנגליה (ד"ה לא), שהלא להלן אמרו 'ואי תנא חיה משום דאי משיירא מיהת מצנעא', ומבואר שאם המשנה היתה אומרת רק חיה היה מקום לומר שדווקא חיה מותר להאכיל ולא בהמה, ומשום שחיה אף אם משיירת מן החמץ היא מצניעתו, דהיינו שמה שהחיה מצניעה הוא טעם להקל.

וביארו הראשונים[סד], שכאן פירשה הגמרא שהואיל והבהמה אינה מצניעה את החמץ, אם כן אין לחשוש שלא יבער את החמץ, שהרי רואהו לפניו ויבערו, ואילו בחיה שמצניעה את החמץ יש לחשוש שלא יבערנו. אך להלן פירשה הגמרא שמכל מקום אם אירע ולא ביער את החמץ שהאכיל לבהמה ולחיה, אז יש להקל יותר בחיה מחמת מה שמצניעה את החמץ[סה].

בחידושי הר"ן (ד"ה אבל) פירש שכאן סברה הגמרא שיש להחמיר בחיה, משום שהיא מצניעה את החמץ, והרי זה כמו שמטמין את החמץ בידיו, ועל כך מסיקה הגמרא שהואיל ויתכן שלא תשאיר מהחמץ ותצניעו אין זה חשוב כמי שמטמינו בעצמו. אך כוונת הגמרא להלן היא שאם המשנה היתה אומרת רק חיה היה מקום לומר שבחיה לא יעבור משום בל יראה, משום שיתכן

המשניות (תמורה פ"ו מ"ז) שכתב שהנשרפים של הקדש אפרם מותר, ומשמע ששאר איסורי הנאה אינם מותרים. וכתב שלדברי הרמב"ם הטעם שאפרם מותר אינו כדברי התוספות בתמורה (לג: ד"ה הנשרפין) שהוא משום שנעשית מצוותם, אלא טעם הדבר הוא שלאחר שריפתו אין הדבר שוה ממון להקדש.

נו. וכעין זה תירץ במקראי קודש (פסולת פסחים, ממץ ומצה פ"ג ה"ח, פח:), וכתב שהדין שהנקברים לא ישרפו נאמר דווקא בקדשים, אך בחולין יכול לשרוף אף את הנקברים. [ולא פירש את טעם החילוק].

נז. אור חדש (ד"ה ולולי) בסוף דבריו, רבי לוי יצחק מברדיטשוב [הובא בתוספות חדשים (פ"ג מ"ח)] בתירוצו השני, מקור חיים (שם) בתירוצו האחרון, הגהות רבי עקיבא איגר (על השו"ע שם), אבני מילואים (שו"ת, סי' יט), שפת אמת (ד"ה ר"ח). **והסכים** עם דבריהם בשואל ומשיב (שו"ת מלואים, סי' שנו ד"ה והנה בהח). **נח. וכפי** שמצינו בדין מעילה שאמרו ביומא (נב:) ובמעילה (יח.) 'אין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו'. **נט. ולדבריהם** מה שצריך לקוברם הוא רק מחמת חשש תקלה שלא יהנו מהם. **ס. ויש** להעיר, שרבי לוי יצחק מברדיטשוב ורבי עקיבא איגר והשפת אמת נקטו שכשם שבשריפה אפרו מותר כיון שנעשית מצותו, כך גם במפררו לרוח הואיל וגם בזה נעשית מצותו מותר ליהנות ממנו, ובמנחת ברוך (סי' קז) תמה על תירוצם, שהרי כשמפרר וזורה לרוח אף שקיים מצות השבתתו לא נשתנה החמץ, ואם יאסוף את הפירורים שנתפזרו ברוח ויאספם לכזית ויאכלם יעבור איסור, אם כן נמצא ששייך לקיים מצות השבתה אף כשלא נתבטל האיסור מאיסורו, ומוכח שאין ההשבתה גורמת לביטול האיסור, מה שאין כן לגבי נשרפין שנתבטל האיסור. אמנם באבני מילואים כתב שנתקיימה מצותו לגבי שריפה, ואם כן לא קשה קושייתו. **סא. וכן** הוא בתוספות הר"ש משאנץ ובתוספות הרא"ש (ד"ה לימא). **סב. ואבן** בירושלמי (ה"ח) העמידו את משנתנו לדעת רבי מאיר. **סג. וכתירוץ** זה מבואר ברבי עקיבא איגר (גליון הש"ס, נמוק' ד"ה לימא) שציין לדברי התוספות בנזיר וכוונתו שאמרו בגמרא (שם ג:) לשון 'לימא קסבר שמואל', והתוספות (שם ד"ה ה"ג) הביאו גירסא שבמסקנא נדחה דבר זה. והסיקו כגירסא שלא נדחה לימא זה, וכתבו בסוף דבריהם 'והשתא האי לימא אינו כשאר לימא שבגמרא שכן הוא עומד, ודכוותה איכא לקמן (לף כט:) לימא הני תנאי כי הני תנאי ועומד כן וכדמפרש'. ודברי רבינו פרץ נאמרו על דברי הגמרא בנזיר (כט:) שהביאו התוספות להוכיח כדבריהם, וכתב רבינו פרץ שכן מצינו גם בסוגייתנו. [וראה דברי סופרים (סופר ח"ג כלל קנ) שציין לדבריהם, וראה עוד מה שכתב בנידון זה]. ובמהר"ם חלאווה הביא שכן מצינו בתחילת מסכת בבא בתרא שאמרו 'לימא קסבר האי תנא היזק ראיה שמיה היזק'. אך לא מצינו לשון זה בגמרא שם, ואפשר שכך היתה גירסתו. אך מצינו בתחילת מסכת בבא בתרא (ג.) שאמרו 'סברוה מאי מחצה גודא'. וכתבו התוספות (שם ד"ה מכדיה) בתירוצם השני שאף על פי שלא דחו דבר זה, מכל מקום מצינו לשון 'סברוה'

שלא נדחה גם למסקנא, והביאו שכן הוא בנדרים (יח.). וכן כתבו התוספות והר"ן בנדרים (שם ד"ה מכדיה). **סד. ואין** לומר שלא בא התנא לסתום כרבי מאיר אלא לפרש את דבריו, שהרי אין מקום לטעות בדבריו שמשום כך הוצרך התנא לפרש דבריו, אך להלן כאשר העמידה את המשנה כדברי רבן גמליאל, פירשה הגמרא שבא התנא לפרש את דבריו ולא לקבוע הלכה כמותו, משום שיש מקום לטעות בדבריו. **סה. שהרי** על קושיית הגמרא שמשנתנו אינה כרבי יהודה יש לתמוה, הלא סתם משנה היא כרבי מאיר ומה החידוש בזה שמשנתנו אינה כרבי יהודה אלא כרבי מאיר. **סו. ומה** שאמרו שמשנתנו היא כרבן גמליאל, היינו שלא סתם התנא את דבריו שלא כרבי מאיר, אלא נקט לשונו גם כרבן גמליאל, שהרי דינו של רבן גמליאל שבשעה שכהן אוכל בתרומה מותר לישראל להאכיל את בהמתו הוא דין אמת גם לרבי מאיר, ונקט התנא בלשון השוה לדברי שניהם, ונמצא שלא חזרה בה הגמרא מדבריה בתחילה שאמרה שמשנתנו היא כרבי מאיר. **סז. ויסוד** דבריו הם על פי דברי הר"ן במגילה (יח. ד"ה ומניין) שביאר שלפעמים סתם התנא את לשונו במשנה כדברי הכל כדי שלא יהיו דבריו תלוים במחלוקת תנאים. **סח. ובזה** יישב גם את קושיית התוספות לעיל (יג. ד"ה הכן) שהקשו מדוע לא הקשתה הגמרא (שם) על רב מכך שסתם משנתנו היא כדברי רבן גמליאל ויפסוק הלכה כמותו, [ושם בתוספות כתבו שאף אם ראיית הגמרא מלשון המשנה 'מותר' אינה ברורה, מכל מקום משנתנו בודאי אינה כשיטת רבי יהודה אלא או כרבי מאיר או כרבן גמליאל]. וכן הקשה על לשון הגמרא לעיל שהקשו על רב שפסק להלכה כרבי יהודה מכך שסתמה משנתנו שלא כמותו, ועל כך תירצה הגמרא 'ההיא לאו סתמא הוא, משום דקשיא מותר', ובפשטות כוונת הגמרא לומר שאין להעמיד את משנתנו כרבי מאיר, שהרי לפי שיטתו לא היה לתנא לומר 'כל שעה שמותר לאכול מאכיל' אלא 'כל שעה שאוכל מאכיל'. ועל כך הקשה, שאם כן לא היה לגמרא לומר שהמשנה לא סתמה, אלא היה לה לומר שמשנתנו סתמה שלא כרבי מאיר. **סט. חידושי רבינו דוד** (ד"ה אבל), המכתם (ד"ה אבל), תוספות הרא"ש (ד"ה אבל, ד"ה ואי), מאירי (ד"ה אמר), מהר"ם חלאווה (ד"ה דלמ, ד"ה ואי), נמוקי יוסף (ד"ה אמאכיל). **וכן** פירש בפרי חדש (או"ח סי' תמג ס"ק ד"ה והנה). **ע. וראה** להלן על דברי הגמרא שם שנתפרשו בראשונים כמה דרכים מדוע חמץ מוצנע קל יותר מאשר חמץ שאינו מוצנע. שיש שפירשו שאינו עובר כלל באיסור בל יראה ובל ימצא בחמץ מוצנע. ויש שפירשו שאף על פי שעובר בו באיסור בל יראה ובל ימצא, מכל מקום יש להקל בו משום שאין לחשוש לתקלה שיאכל מהחמץ. ויש שפירשו שחמץ המוצנע מבטלו, אך חמץ שנמצא לפניו אינו נותן דעתו לבטלו. ויש שפירשו שאף על פי שעובר באיסור בל יראה ובל ימצא, מכל מקום איסורו קל יותר שבזה עובר עליו בשוגג.

שלא תשייר ואף אם תשייר תצניעו ואינו עובר עליו, והרי זה כמו חמץ שנשאר בביתו לאחר בדיקה שאינו עובר עליו, ועל כן הטעם שמצניעה החיה הוא טעם להקל.

בשפת אמת (ד"ה אבל) פירש שהנידון בסוגייתנו על האכלת בהמה וחיה אינו מחמת איסור בל יראה ובל ימצא[עא], אלא הנידון הוא שהיה מקום לאסור להאכיל חיה הואיל ונותן מזונות לחיה שדרכה להצניע, הרי הוא נהנה מחמץ זה שאוכלת בפסח, ועל כך מסיקה הגמרא שהואיל ואינו מתכוין לכך מותר. ואילו להלן פירשה הגמרא שהואיל ודרך החיה להצניע את מזונה, והרי הוא נותן לה לאכול בכל יום, אם כן נמצא שאינו נהנה מכך שהיא מצניעה את מזונה, אך בהמה שאינה מצניעה את מזונה הרי הוא נהנה מכך שמשאירה לעצמה[עב].

מדוע יש להקל בחיה משום שמצניעה את החמץ

ואי תנא חיה משום דאי משיירא מיהת מצנעא. נחלקו הראשונים בביאור הטעם שיש להקל יותר בחיה משום שהחיה מצניעה את החמץ:

א. יש מן הראשונים[עג] שפירשו, שהואיל ומצניעה החיה את החמץ ואינו ידוע, אינו עובר עליו באיסור בל יראה ובל ימצא[עד].

ב. יש שפירשו בדעת רש"י (ד"ה ואי)[עה] שהואיל והחיה מצניעה את החמץ ואינו רואה את החמץ לפיכך אינו עובר על איסור בל יראה, אך עדיין עובר על איסור בל ימצא[עו]. ולפי זה ביארה הגמרא שהיה מקום לומר שאסור להאכיל בהמה הואיל ואינה מצניעה את החמץ ואם ישאר החמץ יעבור בשני איסורים, אך בחיה שמצניעה את החמץ יש להקל הואיל וגם אם ישאר החמץ לא יעבור אלא באיסור בל ימצא[עז].

ג. בחידושי רבינו דוד (ד"ה אבל) פירש את דברי הגמרא על פי מה שביאר שאף על פי שעובר באיסור על החמץ שאינו ידוע לו, אך מועיל לו הביטול שלא יעבור עליו באיסור. אמנם זהו דווקא בחמץ שאינו ידוע לו, ומשום שדעתו של אדם לבטל דווקא את החמץ שחכמים ציוו לבטלו, והיינו החמץ שלא מצא לאחר הבדיקה, אך החמץ שלפניו אין דעתו לבטלו. ועל פי זה פירש שיש להקל בחיה שמצניעה את החמץ, משום שגם אם נחשוש שמא תשאיר חמץ, מכל מקום אין חשש שיכשל באיסור תורה, שהרי חמץ זה אינו ידוע לו והואיל והוא מבטלו לא יעבור עליו באיסור, אך בבהמה שהחמץ לפניו הרי אין דעתו לבטלו, ויש לחוש שמא ישאירנו ויעבור עליו באיסור בל יראה ובל ימצא. וכן פירש **במכתם** (ד"ה כל)[עח].

ד. רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה מאכיל) **והנמוקי יוסף** (ד"ה ומאכיל) פירשו שיש להקל בחיה משום שהיא מצניעה את החמץ במקום שאינו נמצא, ולפיכך לאחר שביטלו אינו עובר עליו באיסור, אך בהמה שאינה מצניעה את החמץ יש לחשוש שמא ימצא את החמץ בפסח ואף על פי שביטלו יחשיבנו ויעבור עליו באיסור בל יראה ובל ימצא[עט].

ה. בתוספות הרא"ש (ד"ה ואי) פירש שיש להקל בחיה משום שאף על פי שעובר באיסור בל יראה ובל ימצא אם תשאיר חמץ משום שהוא נמצא בביתו, אך הואיל ואינו יודע היכן הוא אינו עובר עליו אלא בשוגג, אך בבהמה שאינה מצניעה את החמץ יש לחשוש שמא לא יבערנו מיד, ונמצא עובר על איסור בל יראה ובל ימצא במזיד.

ו. המהר"ם חלאווה (שם) פירש שדברי המשנה נאמרו קודם שתקנו חכמים את דין ביטול חמץ, ולפיכך אף שמצניעה החיה את החמץ עובר באיסור בל יראה ובל ימצא, אך מכל מקום יש להקל יותר בחיה, משום שמלבד איסור בל יראה ובל ימצא שעובר אין לחוש שיבוא לידי תקלה בחמץ עצמו שהרי אינו רואהו, אך בבהמה שאינה מצניעה את חמץ מלבד שעובר על איסור בל יראה ובל ימצא יש לחשוש שמא יבוא לידי תקלה בחמץ[פ].

מדוע אינו עובר על איסור להטמין חמץ

שם. הוקשה **לתוספות** (ד"ה ואי)[פא] שהלא לפי שיטתם מבואר מדברי הגמרא שאינו עובר באיסור על החמץ שמצניעה החיה, ואילו לעיל (ה.) אסרו להטמין את החמץ שיש בידו במקום שאינו רואהו, ואם כן מדוע אינו עובר באיסור בל יטמין על החמץ שהצניעה החיה אף על פי שאינו רואהו. ותירצו שהאיסור להטמין חמצו נלמד מ'לא ימצא', ומשום כך זהו דווקא בחמץ שיודע היכן הוא שהרי הוא מצוי בידו, אך בחמץ זה שהצניעה החיה שאינו יודע היכן הוא אינו עובר באיסור[פב]. ונחלקו האחרונים בביאור תירוצם, ונאמרו בזה כמה דרכים:

א. יש מן האחרונים[פג] שפירשו שנקטו שכוונתם לומר שכל חמץ שאינו יודע היכן הוא ברשותו[פד] אינו עובר עליו באיסור, ואף בחמץ שידוע לו שהוא ברשותו.

ובתוספות הרא"ש (ד"ה שם) הביא תירוץ זה, ודחה אותו, שהואיל והחמץ בביתו הרי הוא חשוב כמו שמצוי בידו אף על פי שאינו יודע היכן הוא. ונקט שבחמץ שאינו ידוע לו הרי הוא עובר בשוגג על איסור בל יראה ובל ימצא[פה].

ב. המהרש"ל (חמו' שם) נקט שדבריהם שבחמץ שאינו ידוע אינו עובר באיסור, נאמרו דווקא כאן שזהו ספק חמץ, שהרי אין ידוע בודאי שהצניעה החיה חמץ, אך בחמץ שנמצא ברשותו בודאי אלא שאינו ידוע היכן מקומו עובר באיסור כל זמן שלא ביטלו[פו].

ג. בפני יהושע (חמו' שם) **ובערוך השולחן** (או"ח סי' תלו ס"כ) כתבו שיש לפרש שסברו התוספות כשיטת הר"ן (לעיל ג. ד"ה נהקין). שמקום שמכניסים בו חמץ הוא מקום המוחזק בודאי שיש בו חמץ ולכך הוא חייב לבדוק שם, אך לאחר בדיקת חמץ הרי הוא כמקום שאין ידוע שיש בו חמץ, ואין עליו חיוב בדיקה וגם אינו עובר עליו באיסור אם נמצא בו חמץ. ועל פי זה פירשו שדבריהם נאמרו דווקא בנידון זה שכבר בדק את החמץ בכל המקומות שבביתו שאז חשוב הבית כמקום שאין ידוע שיש בו חמץ שאינו עובר באיסור אף אם ימצא חמץ בביתו[פז].

הוכחת התוספות לשיטתם

שם. התוספות (שם) הוכיחו כשיטתם שחמץ שאינו ידוע לו היכן הוא אינו עובר באיסור, מכך שבגמרא לעיל (ו:) ביארו שהבודק צריך שיבטל את החמץ מחמת החשש שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתו עליה, והקשו הלא די בכך שיבטלנה מיד כשימצאנה. והוכיחו התוספות שאם עובר על איסור בל יראה ובל ימצא גם בחמץ שאינו ידוע לו, הרי צריך לבטל את החמץ כדי שלא יעבור עליו באיסור עד שימצאנה, ובהכרח שחמץ שאינו ידוע לו אינו עובר עליו באיסור, ודי לבטלו כשימצאנו. וכתב **בפני יהושע** שלפי פירושו [שהובא לעיל] בדברי התוספות מבוארת הוכחת התוספות מדברי הגמרא לעיל, שהרי דברי הגמרא לעיל נאמרו לאחר שכבר בדק את החמץ, ולפיכך הוכיחו התוספות מכך שגם בסוגייתנו אינו עובר באיסור על החמץ שאינו ידוע לו לאחר שבדק[פח].

עא. ופירש כן משום שהקשה כעין קושיית הראשונים, מדוע כאן אמרו שמה שמצניעה החיה הוא טעם להחמיר, והלא זהו חמץ שאינו ידוע שאינו עובר עליו כמבואר להלן. **עב. והוסיף** שמכל מקום ביארה הגמרא שעובר באיסור בל יראה ובל ימצא לגבי בהמה, שהרי בכל אופן כיון שמאכילה בחצרו והחמץ שברשותו ידוע עובר באיסור. **עג. תוספות** (ד"ה ואי), תוספות רבינו פרץ (שם, ועיל ו: ד"ה הילמא), חידושי הר"ן (ד"ה ואי). וכן נקטו באור חדש (שם) ובדקדוקי סופרים (אות ח) בדעת רש"י (שם ד"ה ואי). וראה בנמוקי שזבנ"י (נדפ"י שם) שכתב שהגירסא היא 'ולא עבר עליה בבל יראה ובל ימצא' [וראה בתחילת ספרו שהגהותיו הם על פי כת"י עתיק]. **עד. ראה** להלן בענין 'מדוע אינו עובר על איסור להטמין חמץ' שנחלקו האחרונים בכוונת התוספות בדבריהם, שיש שנקטו שכוונתם לפרש שכל חמץ שאינו ידוע אינו עובר באיסור, אך יש שנקטו שכוונתם לומר כן רק באופן שיש ספק אם החיה הצניעה חמץ ברשותו. **עה. לגירסתנו** כתב רש"י 'ולא עבר עליה בבל יראה', ודייקו בפרי חדש (או"ח סי' תמג ס"ק ד"ה ומ"ש ויכול) והרי"פ פערלא (על ספר המצות לרס"ג, ל"ת קסו, ד"ה לפ ילפה) מדבריו שדווקא באיסור בל יראה אינו עובר, אך עובר באיסור בל ימצא. ובמהרש"ל (נדפ"י שם) הביא שיש שגרסו בלשון רש"י 'נהי דעבר בבל ימצא בבל יראה לא עבר'. ובצמח צדק (סמיכורסון, מידושים, פ"ג מ"ק) כתב בתחילה שלדברי רש"י אינו עובר על בל יראה אך עובר על בל ימצא, אך בסוף דבריו כתב שאפשר שגם רש"י נקט כשיטת הסוברים לעיל שאינו עובר גם על בל יראה וגם על בל ימצא. **עו. ובן** נקט הכסף משנה (חמץ ומצה פ"ג ה"ג) בשיטת הרמב"ם שמנה בספר המצות (מצות לפ תעשה ה, רמ) את בל יראה ובל ימצא כשני לאוין, וביאר שמנה אותם כשנים משום שבל ימצא עובר גם על חמץ שאינו נראה לעינים, ודייק כן בדבריו שעל הלאו של בל ימצא כתב 'אפילו לא יהיה נראה או היה פקדון'. **עז. כן** פירש באור חדש (ד"ה ואי) גירסא זו. אך תמה על כך, שהרי כיון שעובר באיסור תורה על חמץ זה, מהו החילוק בזה אם יעבור על כך באיסור אחד או בשני איסורים. ותירץ, שלהלן (שם) מבואר שבל יראה הוא לאו שניתק לעשה שאין לוקין עליו, וכתב בשאגת אריה דהיינו שבזמן שהם ב' לאוין כגון בזה ב"י וב"י אינו ניתק לעשה, א"כ בזה כיון שהוא לאו א' הרי הוא ניתק לעשה, ולאו שאינו עובר עליו במלקות קל יותר. **עח. והוסיף** שבבהמה יש לחוש שמכיון שהחמץ לפניו יבוא לאכול מן החמץ, מלבד החשש שיעבור עליו בבל יראה ובל ימצא.

עט. וכדבריו נראה מדברי המאירי (ד"ה ומכר). **פ. מסיכום** תירוצי הראשונים מבואר שנחלקו הראשונים בדין חמץ שאינו ידוע. שיש מהראשונים [רבינו דוד, מכתם, רבינו יהונתן מלוניל, רא"ש, נמוקי יוסף, מהר"ם חלאווה] שסברו שעובר על חמץ שאינו ידוע. ובשיטת רש"י נחלקו הדעות שיש שסברו שאינו עובר באיסור על חמץ שאינו ידוע, ויש שסברו שעובר על בל ימצא. ובדעת התוספות נחלקו האחרונים [הובאו להלן בענין 'מדוע אינו עובר על איסור להטמין חמץ'] האם כוונתם שאינו עובר בכל אופן או דווקא בנידון זה. ולדעת החידושי הר"ן הובא להלן (שם) אינו עובר באיסור לאחר בדיקה. **פא. וכן** הוא בתוספות הר"ש משאנץ (שם). ובתוספות רבינו פרץ ובתוספות חכמי אנגליה (ד"ה ואי) הקשו כן בפירוש. **פב. וכתירוץ** זה נראה שתירצו תוספות חכמי אנגליה (ד"ה ואי) שכתבו 'ויש לומר הטמנה אחרים שאני'. **פג. פרי** חדש (סי' תלו ס"ק ד"ה ומלתא), קרבן נתנאל (פ"ק סי' ט אות ג), מקור חיים (נפתיחה לסי' תלו ד"ה נהקין). **פד. וראה** בדבר שמואל (ד"ה הקשה) מה שהקשה סתירת דברי התוספות האם עוברים באיסור בחמץ שאינו ידוע. **פה. ובתוספות** הרא"ש הוכיח כדבריו מדברי הגמרא לעיל (ו:) שאמרה שהבודק את ביתו מחמץ צריך גם לבטלו, וסברה הגמרא שהטעם הוא משום הפירורים שלא מצא בבדיקתו, ומוכח מזה שעובר באיסור אף על אותם פירורים שלא ידע מהם. **פו. וכדבריו** נראה מדברי תוספות הר"ש משאנץ (ד"ה ואי) שעל קושיית התוספות תירצו שהואיל ואינו יודע שהטמינה החיה את החמץ בביתו ואינו יודע היכן הוא, לפיכך אינו עובר באיסור בל ימצא. והיינו, שאפשר שהטמינה החיה את החמץ במקום אחר שאינו ביתו, ומכך משמע שאם אכן היה יודע שהחמץ בביתו אלא שאינו יודע היכן מקומו עובר באיסור. וכן משמע מלשון תוספות רבינו פרץ (ד"ה ואי) שכתב שאינו עובר על איסור 'כיון דלא ידע דאיכא שם חמץ', ומשמע שכוונתו לומר שאינו עובר באיסור מחמת שאינו יודע שיש חמץ בביתו. **פז. וכן** לכאורה נראה מדברי חידושי הר"ן (ד"ה ואי) שכתב בפירוש שסוגייתנו עוסקת באופן שכבר בדק את ביתו. וראה לשונו 'ואי תנא חיה דאי משיירא מיהת מצנע ליה, כלומר ולא מצי עבר דדילמא לא משיירא ואי משיירא מצנע ליה, והוה ליה כחמץ שנשאר בביתו לאחר בדיקה שאינו עובר עליו וכדכתיבנא'. **פח. בקרבן** נתנאל (פ"ק סי' ט אות ג) [הו"ד לעיל] בא ליישב את דעת הרא"ש (שם) שאינו עובר בבל יראה על חמץ שאינו ידוע, וכתב שיש לדחות את ראיית התוספות מהגמרא לעיל, משום שיש

מדוע לעיל הצריכו בדיקה כשלקחה חולדה חמץ מחמת החשש שהצניעה

שם. הקשו התוספות (ד"ה ומ') מדוע מותר להאכיל חיה שדרכה להצניע חמץ, והלא לעיל (ט:) אמרו שלאחר שבדק את החמץ יצניע את החמץ שנשאר ברשותו כדי שלא תיטול חולדה בפנינו ויצטרך שוב לבדוק את ביתו מחמץ, ואם כן כל שכן שיש לאסור ליתן לחיה[פט]. ונאמרו כמה דרכים בראשונים ביישוב קושיא זו:

א. התוספות (ד"ה ומ') תירצו, שדברי הגמרא לעיל נאמרו דווקא בחולדה שדרכה להצניע בחורים ובסדקים, אך כאן עוסקת הגמרא בחיה הגדילה בבתים שאין דרכה להצניע כל כך[צ].

ב. **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה ומ"ל) **ובתוספות הר"ש משאנץ** (ד"ה ומ') **תירצו** שדברי הגמרא בסוגייתנו נאמרו בחיה כפותה, שלפיכך אין לחשוש שתצניע[צא]. אוצר החכמה

ג. **הרא"ש** (סי' ו) תירץ שדברי המשנה שהתירו להאכיל לחיה הוא באופן שעומד עליהם כל זמן שאוכלים ורואה שאינם מעלימים את החמץ להצניעו[צב].

ד. **בתוספות הרא"ש** (ד"ה ומ') תירץ שדווקא במשנתנו התירו להאכיל את החיה משום שיש בזה כמה ספיקות כדי שיעבור על איסור, שמא תשייר החיה ותצניע, וגם אם תצניע אין בזה אלא שגגת איסור לאו, וגם אין דרך ליתן לפני החיה מזון אלא בשיעור שיכולה לאכול קודם סוף זמן הביעור.

ה. **בחידושי הר"ן** (ד"ה ומ') תירץ, שדרך החיה להצניע דווקא כשהיא נוטלת מזון מעצמה, אך כשאדם מאכילם דרך החיה לאכול במקומה ואינה נוטלת את המזון להצניעו, ולפיכך לא חששו בסוגייתנו שמא תצניע החיה[צג].

ו. **בפני יהושע** (נמוק' שם, נמ"ד הקצה) דן מהי קושיית התוספות, שאם הקשו מסוגיית הגמרא לעיל שאמרו שיניח את החמץ בצנעה, ואילו בסוגייתנו אמרו שמאכילו לחיה, היינו משום שבודאי עדיף להצניעו כדי שלא יארע תקלה, ועל כן לעיל שאינו מפסיד צריך להצניעו, אך בסוגייתנו אם לא יאכיל את החיה יש לו הפסד בכך שיוצרך לשרוף חמץ זה. ואם קושיית התוספות היא מלשון הגמרא לעיל שאמרו שצריך להצניע את החמץ משום שאם תיטלנו החולדה יצטרך שוב לבדוק את ביתו מחמץ, גם קושיא זו אין להקשות, משום שדווקא במקום שנטלה החיה בפנינו הצריכו בדיקה, אך במאכיל חיה לא הצריכו בדיקה משום שיש בכך כמה ספיקות, שמא לא תשייר החיה, וגם אם תשייר שמא תצניע את החמץ באופן שלא יעבור עליו איסור בל יראה ובל ימצא וגם לא יבוא לאוכלו[צד].

ז. **בשפת אמת** (נמוק' ד"ה ומ') תירץ שיש לחלק בין הנידון בסוגייתנו לנידון לעיל, שבסוגייתנו עוסקים במאכל שהוא מאוס כיון שייחדו למאכל בהמה ובזה אין חשש שיבוא לאכול ממנו, וכל החשש הוא שישהה את החמץ ברשותו ויעבור עליו באיסור בל יראה ובל ימצא משום שישכח לבטלו, ועל כך מסיקה הגמרא שלא חששו שישכח לבטלו[צה], אך לעיל הגמרא עוסקת בחולדה שנטלה מאכל הראוי לאדם שיש לחשוש שמא יבוא לאוכלו, ועל חשש זה אין מועיל ביטול חמץ.

19/06/2018אהח

ח. בשפת אמת (ד"ה ומ') ביאר שהחשש בסוגייתנו הוא שמכך שמצניעה החיה חמץ נמצא שנהנה בפסח מהחמץ שאוכלת משום שאינו צריך להאכילה[צו], ועל פי דבריו כתב ליישב קושיא זו[צז], שאכן אסור להאכיל את החיה ברשותו ומשום החשש שתצניע החיה ברשותו וכמו שחששו חכמים לעיל בחולדה, ומה שהתירו להאכיל את החיה זהו דווקא ברשות הרבים ולא חששו לכך שיהנה מהחמץ שתצניע החיה.

האם יש להוכיח מדברי רש"י שמועיל ביטול בחמץ ידוע

אבל בהמה זימנין דמשיירא ולא מסיק אדעתיה. רש"י (ד"ה ופירש) פירש שיעבור על איסור משום שלא יהיה בדעתו לבטל את החמץ. **ובאור חדש** (נרש"י שם) כתב שמדברי רש"י משמע שאם היה מבטל את החמץ שהשאירה הבהמה לא היה עובר באיסור ואף על פי שהבהמה אינה מצניעה את החמץ, ואם כן מוכח מדבריו שביטול חמץ מועיל גם לחמץ שידוע לו היכן הוא[צח]. אך כתב שאפשר שכוונת רש"י היא שאין דעתו לבטל את החמץ כשאינו רואה את החמץ, שהואיל ואינו רואה את החמץ אינו מבטלו ואינו חושש שמא שיירה הבהמה, אך כתב שהוא דוחק. אמנם **בדקדוקי סופרים** (אות ח) הביא שהגירסא שלפנינו היא מהגהת המהרש"ל, אך בספרים ישנים הגירסא היא שלא היה בדעתו לבער את החמץ[צט].

מדוע יעבור באיסור והלא תיקנו חכמים שיבטל את החמץ

וקאי עליה בבל יראה ובבל ימצא. הוקשה לתוספות (ד"ה וקמ') מדוע חששו שיעבור על איסור בל יראה ובל ימצא, והלא חכמים תיקנו שיבטל את החמץ שברשותו, ואם כן בכל אופן אינו עובר על איסור זה[ק]. ונאמרו בזה כמה דרכים:

א. התוספות[קא] תירצו, שכוונת הגמרא היא שיעבור באיסור בל יראה ובל ימצא אם לא ביטל את חמצו.

ב. **רבינו יהונתן מלוניל** (ד"ה מלוניל) **והנמוקי יוסף** (ד"ה ומלוניל) פירשו שאף שביטל את חמצו יש לחשוש שיעבור על איסור בל יראה ובל ימצא, משום שיתכן שכאשר יראה את החמץ יחזור בו מביטולו וירצה לאוכלו ויעבור על איסור בל יראה ובל ימצא[קב].

ג. **בחידושי רבינו דוד** (ד"ה ומ"ל)[קג] פירש, שמן התורה כיון שביטל את החמץ אינו עובר בבל יראה ובבל ימצא, וביטול זה מועיל גם לחמץ שלפניו, אלא שחכמים תיקנו שיבער את החמץ וחייבוהו לבדוק גם אחר החמץ שאינו לפניו, ומשום כך דעתו של אדם לבטל דווקא את החמץ שחכמים ציוו לבטלו והיינו החמץ שלא מצא לאחר הבדיקה, אך החמץ שלפניו אין דעתו לבטלו, ולפיכך בחמץ זה שהשאירה הבהמה שידוע לו אינו מבטלו, ויש לחשוש שמא ישכח לבערו ויעבור על איסור בל יראה ובל ימצא.

ד. **המהר"ם חלאווה** (ד"ה ומ"ל) פירש שמשנתנו נאמרה קודם שתיקנו חכמים שיבטל את החמץ שברשותו, ולפיכך עובר באיסור בל יראה ובל ימצא[קד].

לפרש שהגמרא עוסקת באופן שכיבד את הבית קודם לכן מהחמץ שבביתו ואין חשש שימצא גלוסקא יפה, ולפיכך אינו צריך לבטל משום החמץ שטרם מצא. **פט. וכתב** בפני יהושע (נמוק' שם) שאף על פי שהתוספות ביארו בתחילת דבריהם שאין עובר על איסור תורה של בל יראה ובל ימצא בחמץ שאינו ידוע, אך מכל מקום הקשו שיצטרך לבדוק מדרבנן את ביתו כמו באופן שנטלה החולדה חמץ בפנינו, משום החשש שמא יבוא לאוכלו. **צ. ובשפת** אמת (נמוק' שם) הקשה על תירוצם, שהרי לעיל ביארו התוספות שגם אם תצניע החיה את החמץ אין בכך איסור משום שהוא חמץ שאינו ידוע, ואם כן מה בכך שהחולדה מצניעה, [ובדבר שמואל (ד"ה מה) הוסיף להקשות שאדרבא בחולדה שדרכה להצניע יש להקל יותר]. ותירץ בשפת אמת שכוונתם לפרש שבחולדה שדרכה להצניע יש לחשוש שמא ימצאנו בתוך הפסח וישהנו ברשותו או שיבוא לאוכלו, אך בחיה שאינו מצוי כל כך שתצניע, לא חששו חכמים לשני חששות גם שתצניע החיה וגם שימצאנו. ובפרי חדש (פו"ח סי' תמג סק"ח ד"ה והנה) ביאר שכוונת התוספות לפרש שלמסקנת הגמרא הטעם שמותר להאכיל חיה הוא משום שאין דרכה להצניע ויותר יש לחלות שאכלה את החמץ. אולם מדברי הקרבן נתנאל (סי' ו אות ו) מבואר שנקט שכוונת התוספות לתרץ שחולדה רגילה להצניע בחורים ובסדקים, אך החיה שבמשנתנו אינה מצניעה בחורים ובסדקים אלא בבית במקום הראוי לראותו, והטעם שהתירו להאכילה אף באופן זה הוא משום שסברו התוספות שאין איסור על חמץ שאינו ידוע, [ולשון 'אינה מצניעה כל כך' שכתבו התוספות היינו שאינה מצניעה בחורים ובסדקים]. וביאר שלפיכך הרא"ש שנחלק על דברי התוספות וסבר שעוברים על חמץ שאינו ידוע כשהוא מוצנע במקום שיתכן ויראהו, לא תירץ כדבריהם. אך לדבריו לא יתבאר מדוע בחולדה הצריכו בדיקה, והלא כל שכן שבחולדה הוא חמץ שאינו ידוע. ואכן במהר"ם חלאווה הביא תירוץ זה כדבריו, וביאר שאף על פי שחיה זו מצניעה אך היא מצניעה רק בתוך הבית ובקרן זוית ולא בחורים ובסדקים כמו חולדה שאינה בת תרבות. אך המהר"ם חלאווה פירש כן לפי שיטתו שבחמץ שאינו ידוע עובר על איסור בל יראה ובל ימצא, ולפיכך פירש שלמסקנת הגמרא הטעם שהתירו להאכיל חיה ובהמה הוא משום שהואיל ואינה מצניעה את החמץ בחורים ובסדקים, לפיכך יראה את החמץ ויבערנו מן העולם, אך בחולדה שמצניעה את החמץ צריך להצניע את החמץ מפניה שמא תיטול את החמץ בפניו ויצטרך לבדוק. ובתוספות הר"ש משאנץ (ד"ה ומ') תמה על תירוץ התוספות, שהרי כל החיות דרכן להצניע ואין חילוק ביניהם. ובתוספות הרא"ש (ד"ה ומ') כתב שלפירוש זה משנתנו עוסקת בחית תרבות, וכעין הבהמה שהוזכרה יחד עמה במשנה. וחית תרבות אין דרכה כל כך להצניע, משום שרגילים לתת לה אוכל כדי שובעה. **צא. והקשו** שאם כן מדוע אמרו לעיל שהיה מקום לאסור להאכיל חיה משום שהיא מצניעה את החמץ, והלא אנו מעמידים את משנתנו בחיה כפותה שאינה יכולה להצניע את החמץ. ותירץ שיש לפרש שכוונת הגמרא היא שהיה מקום לגזור בחיה כפותה שמא יבואו להתיר בחיה שאינה כפותה. ובתוספות רבינו פרץ תירץ עוד שיש לפרש שהיא כפותה בחבל ארוך שיכולה ללכת ממקום למקום, ולפיכך יש לחשוש שמא תצניע.

וברבינו דוד (ד"ה ומ"ל) נראה שהוקשה לו על פירוש זה שהרי לפי תירוץ זה החיה כפותה ואינה מצניעה, ומדוע יש להקל בה יותר מבהמה. ולפיכך כתב לפרש שכוונת הגמרא היא שהיה מקום לומר שדווקא בחיה כפותה הקילו משום שאף אם תתיר את עצמה ותצניע לא יעבור על איסור, הואיל ולא פשע בכך, שהרי כפת אותה והרי זה כמו שבדק ולא מצא שאינו עובר אף אם מצא חמץ לאחר מכן. ובחתם סופר (ד"ה והנה) ביאר שכוונת הגמרא היא, שחיה כפותה אינה מצנעת כלל וממילא יראה את החמץ ויבערו, אבל בהמה מצניעה קצת ויש לחשוש שמא עתה לא יראנו וימצאנו בפסח ויעבור עליו. וראה מה שביאר בפרי חדש (או"ח סי' תמג ס"ק ד"ה ומ"ש ויכול) בדברי הגמרא. **צב. ובראש** יוסף (נמוק' שם) ביאר לפי דברי הרא"ש את לשון הגמרא לעיל שהיה מקום לאסור בחיה יותר משום שהיא מצניעה, וכן את דברי הגמרא כאן שהיה מקום להקל בחיה יותר משום שהיא מצניעה, שכוונת הגמרא היא שאם התנא היה שונה רק בהמה, היינו סבורים שבחיה אף שלא התירו להאכילה אלא כשעומד עליה, אך מכל מקום היה מקום לאסור משום החשש שישכח לעמוד עליה ולבדוק שלא שיירה ואז תצניע החיה ושמא ישכח לבטל. וכן ביאר בקרבן נתנאל (פ"ג סי' ו אות ג) שאם היתה שונה הגמרא רק חיה היה מקום לומר שבזה לא חששו חכמים שיעלים עיניו מהחיה היות וגם אם יארע כן היא תצניע את החמץ אבל בבהמה שיארע כן יעבור באיסור. **צג. והקשה** על תירוצו מלשון הגמרא שאמרו 'דאי משיירא מיהת מצנעא ליה', שמשמע מכך שגם כשאדם מאכילה מצניעה החיה את מזונה. ותירץ שפירושו שאף אם תשייר הרי תצניע והוי חמץ שאינו ידוע שאין עובר עליו. **צד. ולא** ביאר בדבריו מדוע ספיקות אלו אינם שייכים לעיל במקום שנטלה החולדה חמץ בפנינו. **צה. ובדבריו** אלו שבנותן מאכל לבהמה לא חששו חכמים שיבוא לאוכלו ודי בביטול, כתב בפני יהושע (נרש"י ד"ה ומ"ל), אך מדברי רבינו יהונתן מלוניל והנמוקי יוסף [הובאו לעיל בענין 'מדוע יש להקל בחיה משום שמצניעה את החמץ'] מבואר שגם בזה אין די בביטול. **צו. והובאו** דבריו לעיל בענין 'האם מה שהחיה מצניעה הוא טעם להחמיר או להקל'. **צז. וכתב** ליישב כן בתוך דבריו על קושיא אחרת. **צח. וכתב** שזהו שלא כדברי הפני יהושע (שו"ת סי' יג) [וכן כתב במגיני שלמה (לעיל ט: ד"ה ועוד י"ל)]. וראה מה שביארו בפני יהושע (נרש"י שם) ובאור חדש (שם) מדוע הוצרך לפרש רש"י כן ולא פירש שלא היה בדעתו לבערו ולשורפו. **צט. וכן** הוא במאירי (ד"ה תמר) 'שמא יתרשל בביעורו ויבוא בו לידי מכשול'. **ק. וכן** הקשה בפירוש בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה ומ"ל) על דברי הגמרא לעיל שהיה מקום לאסור להאכיל חיה המצניעה חמץ, והניח בקושיא. **קא. וכן** הוא בתוספות הר"ש משאנץ (שם). **קב. ועיין** בדברי רבינו יהונתן מלוניל והנמוקי יוסף (לעיל ג. ד"ה נודקין), ששם הוסיפו שיחשיבנו משום שירצה לאוכלו, ודבריהם שם משלימים את דבריהם כאן. **קג. ובדבריו** נראה מדברי המכתם (ד"ה כל). וכעין זה ביאר בפני יהושע (נרש"י ד"ה ומ"ל) את דברי רש"י (שם). **קד. וראה** שפת אמת (ד"ה ומ"ל) שתמה מדוע לא הביא הרמב"ם את דין משנתנו שמותר להאכיל חיה ובהמה [ראה רמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"י, פ"ג ה"ו)], שהרי בדברי הגמרא מבואר שיש חידוש בדין זה. ויש מן האחרונים שכתב שלפי דברי המהר"ם חלאווה

מחלוקת ראשונים בטעמם של בית שמאי

בית שמאי אומרים לא ימכור אדם חמצו לנכרי. נחלקו הדעות בטעמם של בית שמאי שאסרו למכור את חמצו לנכרי קודם הפסח:

א. רש"י (ד"ה קודם) ועוד **ראשונים**[קה] פירשו שלדעת בית שמאי חובה על האדם לבער את החמץ מן העולם, ובכך שמוכרו לגוי אינו מבערו מן העולם אלא הרי הוא קיים אצל הגוי, ולפי שיטתו דין זה הוא מהתורה[קו].

ב. יש מן **הראשונים**[קז] שפירשו שטעמם של בית שמאי הוא משום חשש הערמה שחששו חכמים שלא ימכור לו את החמץ בלב שלם.

ג. רבינו יהונתן מלוניל (שבת יט. ד"ה שלשים) ביאר, שאסרו בית שמאי למכור את החמץ לגוי משום שחששו שמתוך כך יפשע ולא יבער את החמץ שברשותו[קח].

ד. בחידושים **המיוחסים לר"ן** (שבת יח: ד"ה ת"ל) פירש שבית שמאי אסרו למכור את חמצו לגוי משום שחששו שמא יחזור הגוי וימכור את החמץ לישראל אחר[קט].

ה. במהר"ם חלאווה (ד"ה ג"ם) הוכיח[אוצר החכמה] שכך שהביאה הגמרא בשבת (יח:) מחלוקת זו לאחר מחלוקתם של בית שמאי ובית הלל בדין איסור מכירה לנכרי בערב שבת שהיא מדין מראית עין, מבואר שטעמם של בית שמאי הוא מדין מראית עין שהרואה יכיר שזהו חמץ של ישראל ויאמרו שהישראל מכר לו את החמץ בתוך הפסח[קי]. וכעין זה פירש **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה שלשים), שחששו בית שמאי שיסברו הרואים שהפקיד הישראל את החמץ אצל הגוי ולאחר הפסח יטלו ממנו, ונמצא שחושדים בו שעובר על איסור 'בל יראה ובל ימצא'.

ו. באבני נזר (או"ח, סו"מ סי' קיז) ביאר, שבית שמאי אסרו למכור חמצו לגוי קודם הפסח משום שכפי שמצינו שאסור להאכיל בהמת הפקר[קיא], כך אסור להאכיל גוי, ובכך שמוכר לגוי חמץ בערב פסח הרי חשוב כמו שמאכילו חמץ בפסח. וביאר שהביאו מחלוקת זו במסכת שבת (יח:), משום שמחלוקת זו תלויה במה שנחלקו בשבת (יז:) בית שמאי ובית הלל בעושה מעשה בערב שבת שעל ידי כך נעשית מלאכה בשבת, שבית שמאי שאסרו לעשות מעשה בערב שבת משום שעל ידי כך נעשית מלאכה בשבת, כך אסרו למכור לגוי חמץ בערב פסח הואיל ויאכל את החמץ בפסח, אך בית הלל שהתירו לעשות מעשה בערב שבת אף על פי שנעשית על ידי כך מלאכה בשבת התירו גם למכור לגוי בערב פסח אף על פי שיאכל את החמץ בפסח.

לפירוש רש"י האם עובר על איסור גם לאחר שמכר את החמץ לגוי

שם. בתוספות רבינו פרץ (ד"ה שלשים) הקשה על פירוש **רש"י** שפירש שאסור למכור חמצו לגוי, משום שאינו מבערו מן העולם, שהרי דרשו לעיל (ה:) 'שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים', ואם כן כיון שמכרו לגוי אינו שלו[קיב]. **ובפירוש ריבב"ן** (שבת יח: ד"ה שלשים) כתב שבית שמאי לא סברו דרשה זו, ונמצא שלדבריו אכן עובר על איסור בל יראה ובל ימצא אף לאחר שמכרו לגוי, הואיל ולא ביערו מן העולם[קיג].

ובקובץ שיעורים (חולין קנ) ביאר לפי דרכו של **רש"י**, שלבית שמאי האיסור למכור לגוי הוא משום שחייב להשביתו[קיד]. ולדבריו נמצא שאכן אינו עובר על איסור בל יראה ובל ימצא לאחר שמכרו לגוי, אך מבטל עשה של תשביתו[קטו].

ביאור מחלוקת בית שמאי ובית הלל לשיטת רש"י

שם. לשיטת **רש"י והראשונים** שהובאו לעיל שפירשו שטעמם של בית שמאי הוא שצריך שיבער את החמץ מן העולם, ביארו הראשונים[קטז] שיסוד מחלוקתם של בית שמאי ובית הלל הוא שלבית שמאי דין תשביתו הוא להשביתו מן העולם לגמרי ולא רק שישביתו מרשותו, אך לבית הלל דין תשביתו הוא להשביתו מרשותו, ולפיכך גם כשמוכר את החמץ מקיים מצות ביעור[קיז]. **אולם בקובץ שיעורים** (חולין קנ, קכג) ביאר שלדברי הכל אינו מקיים מצות ביעור במכירתו לגוי[קיח]. ויסוד מחלוקתם הוא שבית הלל סברו שאף על פי שעל ידי מכירתו לגוי לא קיים מצות ביעור, אך לשיטתם מצות הביעור אינה חובה המוטלת על האדם, אלא הוא חיוב שחל על החמץ עצמו שיבערו מן העולם, ומשום שבכל שעה שיש ברשותו חמץ מתחדש עליו חיוב לבערו, וממילא כל שאין בידו חמץ פוקע חיובו, והרי זה דומה לפושט טליתו שלא ביטל מצות ציצית, אלא שאינו מחויב בה עתה. אך בית שמאי סברו שמצות הביעור הוא חיוב שחל על האדם לבער את החמץ שיש בידו, ולפיכך סברו שאם ימכור את החמץ שנתחייב כבר לבערו אינו נפטר מדין תשביתו, והרי זה ביטל את מצות הביעור שנתחייב בה, ועל כן אסרו למכור את החמץ לגוי[קיט].

מדוע התירו בית שמאי למכור לגוי כשיודע שיכול לכלותו קודם הפסח

שם. בשפת אמת (ד"ה שלשים) הקשה לשיטת **רש"י והראשונים** שהובאו לעיל שפירשו שטעמם של בית שמאי משום שחייב לבערו מן העולם, שהרי לדבריהם נמצא שדין זה הוא מן התורה[קי], ואם כן מדוע התירו בית שמאי למוכרו קודם הפסח כשיודע שיכול לכלותו קודם הפסח, והלא אפשר שלא יכלה קודם הפסח, והרי זה ספק איסור תורה[קכא]. ומכך הוכיח כפירושים שהובאו לעיל שטעמם של בית שמאי הוא מחמת גזירה דרבנן, ולפיכך הקילו בו ככל ספק בדין דרבנן[קכב].

ממתי אסרו בית שמאי למכור חמצו לגוי

שם. בחידושי ריבב"ן (שבת יח: ד"ה שלשים) כתב שהאיסור לבית שמאי למכור חמץ לגוי הוא דווקא שלשים יום קודם לפסח שאז שואלים ודורשים בהלכות

שדברי הגמרא שהיה מקום לאסור להאכילם נאמרו קודם שתיקנו חכמים שיבטל את החמץ יש ליישב את קושיית השפת אמת, שהרי לאחר שתקנו חכמים שיבטל את החמץ אין חידוש בכך, ולפיכך לא הביא הרמב"ם דין זה. **קה. פירוש ריבב"ן** (שבת יח: ד"ה שלשים), **פירוש רבינו יהונתן מלוניל** (שבת יט. ד"ה שלשים), **פסקי הרי"ד** (שבת יח: ד"ה מ"ר), **מאירי** (ד"ה ומוכרה). וכן נראה מדברי הנימוקי יוסף (שבת יח: ד"ה כל שעה) שכתב 'דסבירי להו לבית הלל שלא הקפיד הכתוב בהשבתת שאור אלא מביתו של ישראל כלומר שימכרנו שלא יהיה חמץ של ישראל', משמע שבית שמאי החולקים עליהם סברו שצריך שישבית את החמץ מן העולם. **קו. ועיין** להלן בענין 'לפירוש רש"י האם עובר על איסור גם לאחר שמכר את החמץ לגוי', שמבואר שם משום איזה איסור עובר. **קז. רמב"ן** (לעיל ד: ד"ה ומצמת), **חידושי רבינו דוד** (להלן ע"ג ד"ה ר' יהודה), **חידושי הר"ן** (שם ד"ה רבי יהודה) [והביא כן בשם רש"י]. **קח. יש** לפרש שכוונתו, שהואיל ויכול הוא למוכרו לגוי סמוך לפסח ממש, לפיכך לא יבערו מן העולם אלא ימתין למוכרו לגוי, וחששו חכמים שאפשר שיארע שכאשר לא יעלה בידו למוכרו לגוי יפשע ולא יבערנו או שישכח ולא יבערנו, שהרי לא החליט בדעתו לבערו מן העולם. **קט. ובהגהות** הגרי"מ בידרמן על השפת אמת (שבת שם ד"ה ת"ל) תמה על דבריו, שהלא חשש זה הוא באופן שלא יהיה ניכר הדבר שזהו חמץ ועל ידי כך יוכל הגוי למוכרו לישראל אחר, ואם כן גם אנו להלכה חוששים למכור לגוי דבר שנתחמץ שאין ניכר הדבר, וכמו שאמרו להלן (מ:). וראה במאירי (שבת יח: ד"ה לענין), שכתב שכל הנידון בסוגייתנו הוא בדבר שניכר בו שנתחמץ, אך בדבר שלא ניכר בו שנתחמץ אסור לדברי הכל למוכרו לגוי. **קי. וכן** הוכיחו בראש יוסף (שבת יח: ד"ה ובשפת אמת) מדברי הגמרא בשבת. וברא"ש יוסף ביאר שחשש מראית עין הוא שמא יסברו הרואים שמכר לו את החמץ בפסח עצמו. ובשפת אמת בסוגיין ביאר שהחשש שמא יאמרו שהוא שלוחו למכור את חמצו בפסח. והביא את דברי התוספות (להלן ע"ג ד"ה רבי יהודה) שביארו שדברי רבי יהודה להלן שאסר למכור כותח קודם הפסח הם לבית הלל, משום שנראה הדבר כמו שמכרו לו בפסח, וכתב שאפשר שזהו גם טעמם של בית שמאי בכל חמץ. ובהגהות הגרי"מ בידרמן על השפת אמת (שבת שם) הביא את דברי הר"ן (על הרי"ף, שבת שם ד"ה תניא) שכתב שהביאו מחלוקת זו דרך אגב שעסקו במחלוקת אחרת של בית שמאי ובית הלל, ומשמע שאכן אין שייכות בין המחלוקות. וראה בחידושים המיוחסים לר"ן (שבת שם ד"ה ת"ר) שביאר שהביאו מחלוקת זו כאן משום ששתי המחלוקות עוסקות באיסור מכירה, וכשם שלענין שבת נאמר 'אלא כדי שיגיע לביתו', כמו כן נאמר לענין פסח 'אלא אם כן יודע שיכלה קודם הפסח'. **קיא. כמו** שאמרו בירושלמי (פ"ג ה"ח). **קיב. וכן** הקשה בקצרה בחידושי רבינו דוד (להלן ע"ג ד"ה ר' יהודה). וכעין זה הקשה המהר"ם חלאווה (ד"ה ג"ם) שמלשון התורה שאמרה 'לא ימצא בבתיכם' (שמות יג יט), 'בכל גבולך' (שמות יג ז), מבואר שהאיסור הוא על כך שלא יהיה החמץ בביתו וברשותו, וממילא כשמוכרו לגוי שאינו שלו שוב אינו עובר עליו. **קיג. אולם** לשיטת שאר הראשונים שהובאו לעיל נראה שלבית שמאי האיסור למכור לגוי הוא משום שלא מקיים בכך מצות תשביתו. **קיד. וכן** מבואר מדברי הרש"ש (להלן ע"ג ד"ה ריב"ג) שביאר בדברי רבי יהודה להלן הסובר שאסור למכור כותח לגוי הוא משום שלשיטתו אין ביעור חמץ אלא בשריפה, ואם מוכרו לגוי מבטל מצות ביעור. ובדברי מרדכי (פ' ג' תוס' ו) הביא שכעין זה מצינו לעיל (ו.) שהעושה ביתו אוצר והיינו שהכניס תבואה לביתו והחמץ מתחתיה, ועל ידי כך חשוב החמץ כמבוער הואיל והרי זה כמו שנפלה עליו מפולת, שהדין הוא שאם עשה כן קודם שלשים יום אין צריך לבער, אך אם עשה כן בתוך שלשים יום צריך לבער. ופירש רש"י (שם ד"ה תוך, ד"ה קודם) שבתוך שלושים יום שחלה עליו כבר חובת ביעור צריך לבערו כיון שאין זה ביעור לכתחילה, אך קודם שלושים יום אינו צריך לבער הואיל וכבר קודם שנתחייב בביעור כבר חשוב החמץ כמבוער. ומבואר שהואיל ונתחייב בחובת ביעור מחויב לקיימו ואף על פי שאפשר להחשיב את החמץ כמבוער. **קטו. וכיסוד** דברים אלו ביאר בפני יהושע (לעיל ד: ד"ה ובעיקר) שבביטול חמץ אף על פי שאינו עובר על איסור בל יראה ובל ימצא, הואיל וכבר החמץ אינו שלו, אך מכל מקום לענין קיום מצות תשביתו אין מועיל הביטול הואיל ועיקר מצות תשביתו הוא שעושה מעשה בידים לבער את החמץ. **קטז. פירוש** רבינו יהונתן מלוניל (שבת יט. ד"ה שלשים), **פסקי הרי"ד** (שבת יח: ד"ה מ"ר), **מאירי** (ד"ה ומוכרה). **קיז. וראה** תוספות הר"ש משאנץ (להלן כח: ד"ה ר' ישמעאל) ותוספות רבינו פרץ (שם ד"ה שלשים) שהסתפקו האם במכירה לגוי חשוב כהשבתה. ונמצא שלדברי הראשונים נחלקו בית שמאי ובית הלל, האם במכירה לגוי מקיים מצות תשביתו, שלבית הלל מקיים בזה מצות תשביתו, ועל כן התירו למוכרו, ואילו לבית שמאי אינו מקיים בזה מצות תשביתו ואסרו למוכרו. וכן נראה מדברי האבני נזר (או"ח סו"מ סי' קיז). **קיח. והביא** (חולין קנ) שמדברי הרא"ש (סי' ד) מבואר שמקיים מצות ביעור במכירתו לגוי, אך הקשה על כך, שהלא נמצא שזהו דווקא לחכמים הסוברים שמקיים מצות תשביתו בכל דבר, אך לרבי יהודה הסובר שביעור חמץ הוא דווקא בשריפה, אינו מקיים מצות תשביתו במכירתו, ואם כן מדוע לא הקשו על דברי רבי יהודה משיטת בית הלל שהתירו למכור חמצו לגוי. ותירץ, שדברי הרא"ש הם לשיטתו שסבר שדברי רבי יהודה שצריך לבערו בשריפה נאמרו דווקא לאחר זמן איסורו, ולפיכך כשמוכרו קודם לכן לדברי הכל מקיים מצות ביעור בכך. **קיט. ולפי** דבריו הקשה (חולין קנ) מדוע מותר למכור לגוי את החמץ אם יאכלנו קודם הפסח, והלא מכל מקום לא קיים את מצות תשביתו. ומכך הוכיח שבכך שאוכל הגוי את החמץ חשוב שמבערו הישראל ואף על פי שלא עשאו שליח לכך. וראה רש"ש (להלן ע"ג ד"ה ריב"ג) שהעיר כעין זה לפי מה שביאר שדין זה הוא לרבי יהודה הסובר שביעור חמץ אינו אלא בשריפה, ולפיכך אם ימכור לגוי נמצא שאינו מקיים מצות ביעור בשריפה, ולפי זה הקשה כיצד מותר לאכול ולהאכיל חמץ בתוך שלושים יום, והלא מבטל מצות שריפתו. ותירץ שהחום הטבעי של בעלי החיים המעכל את המזון חשוב כמו ששורפו. וכעין דברי הקובץ שיעורים ביאר בדבר שמואל (ד"ה גם"ל) שלבית הלל מצות ביעור חמץ אינה מצוה חיובית אלא שאם יש לו חמץ מחויב לבערו, ולפיכך כשמוכרו לגוי ואין לו חמץ לא ביטל מצוה זו, אך לבית שמאי ביעור חמץ הוא מצוה חיובית שמוטל עליו לבער את החמץ שיש בידו, ולפיכך אסור לו למכור את החמץ שכבר נתחייב בו בביעור. וראה מנחת חינוך (מצוה ט תוס' ו) שהסתפק בנידון זה. וראה אור לציון (שו"ת מ"ח סי' נג) בסוף דבריו, שביאר עוד דרך במחלוקת בית שמאי ובית הלל. **קכ. וכמו** שמדויק מלשון רש"י (ד"ה קודם, ולהלן ע"ג ד"ה ריב"ג). **קכא. ומדבריו** מבואר שהלשון 'אלא אם כן יודע בו שיכלה קודם הפסח' אינו בודאי אלא שכך נראה שיהיה, ועל כך הוקשה לו שהואיל וזהו ספק יש להחמיר בכך. **קכב. וכתב** כן מדעת עצמו, ולא הביא את פירוש הראשונים.

הפסח וחלה עליו חובת ביעור חמץ, אך קודם לכן מותר למכור חמצו לגוי ואף על פי שבודאי לא יכלנו קודם הפסח. ומקור דבריו הוא מדברי רבי יהודה להלן (ע"ב) שאסר למכור כותח לגוי בתוך שלשים יום קודם הפסח, ומדבריו משמע שנקט שטעמו של רבי יהודה הוא משום שסבר כבית שמאי, לפיכך יש ללמוד שגם לבית שמאי לא אסרו חכמים אלא בתוך שלשים יום לפסח[קכג].

אולם בראש יוסף (להלן ע"ב ברש"י ד"ה שלשים, בפירושו הראשון) **ובלקח טוב** (כלל ו אות ג ד"ה המקום הי') **קכד** נקטו שהואיל ובדברי בית שמאי לא הוזכר שאיסור זה הוא שלושים יום קודם הפסח, לפיכך יש לומר שאף על פי ששיטת רבי יהודה היא כבית שמאי, אך מכל מקום חלוקים הם בשיעור הזמן שחלה עליו חובת הביעור, שלבית שמאי מן התורה חלה עליו חובת ביעור אף לפני שלושים יום קודם הפסח באם ידוע שלא יכלה החמץ קודם הפסח, ואילו לדברי רבי יהודה מן התורה חובת ביעור חלה עליו רק בזמנו, וחכמים חייבוהו שלושים יום קודם הפסח.

וברבינו דוד (להלן ע"ב ד"ה ר' יהודה) נקט שדברי רבי יהודה הם כבית שמאי, אלא שרבי יהודה הוסיף שבכותח שהדרך שמשהה אותו ברשותו זמן מרובה, לפיכך אם ימכרנו סמוך לפסח מוחזק הדבר שלא יכלה קודם לפסח, ולכך הוצרך רבי יהודה לקבוע בו זמן קצוב שאסור למוכרו בתוך שלושים יום, ומדבריו מבואר שבשאר מיני אוכלים אם יודע שיכלה קודם הפסח מותר למוכרו אף בתוך שלושים יום[קכה].

ובשפת אמת (ד"ה לפקוקי) הקשה מדוע נקט רבי יהודה דווקא כותח, והלא גם בכל חמץ אף אם הוא ספק שמא ישהנו בפסח אסור למכור לגוי. ותירץ, שדווקא כותח שבודאי יהיה ברשותו בפסח אסור שלושים יום קודם הפסח, אך בסתם חמץ שאינו אלא ספק יש לומר שלא אסרו אלא בערב פסח עצמו ולא קודם לכן. והרי רבי יהודה סובר כשיטת בית שמאי, ואם כן הוא הדין לבית שמאי. אך כתב שלשיטת **התוספות** (להלן ע"ב ד"ה רבי יהודה) שפירשו שדברי רבי יהודה הם גם לבית הלל, אפשר שלשיטת בית שמאי אסור אף לפני ערב פסח ואולי אף לפני שלושים יום.

אהח19/06/2018

כא:

מחלוקת ראשונים בביאור דברי רבי יהודה

כותח וכל מיני כותח אסור למכור שלשים יום קודם לפסח. נחלקו הראשונים מהו טעמו של רבי יהודה שאסר למכור כותח לגוי קודם הפסח. **רש"י** (ד"ה שלשים) **והמהר"ם חלאווה** (ד"ה רי"ה) פירשו שדברי רבי יהודה הם כשיטת בית שמאי שאסרו למכור חמצו לגוי[א]. **אולם התוספות** (ד"ה רבי יהודה) ועוד ראשונים[ב] פירשו, שדברי רבי יהודה הם גם כשיטת בית הלל, וחכמים גזרו שלא ימכור כותח לגוי משום ששם בעליו עליו וידוע לכל שכותח זה של ישראל[ג]. ובטעם הגזירה נאמרו כמה דרכים בראשונים אלו: א. שיסברו שנתן ישראל את הכותח לגוי כדי שימכרנו בשבילו בפסח[ד]. ב. שיסברו שמכר ישראל את הכותח בפסח עצמו[ה]. ג. שיסברו שהשהה הישראל את הכותח שלו בביתו של הגוי ויקחנו ממנו לאחר הפסח[ו]. ד. שמחמת שיראו חמץ שהיה של ישראל ברשותו של הגוי, יבואו לטעות בחמץ של ישראל[ז].

טעמים אחרים בדברי רבי יהודה

שם. בפני יהושע (ד"ה ריב"ב) **וברש"ש** (שם) ביארו שדברי רבי יהודה הם לשיטתו (לעיל ע"ח) שאין ביעור חמץ אלא בשריפה, ולפיכך חובה עליו לבער את החמץ מן העולם גם לדברי בית הלל, וכל מה שהתירו בית הלל לעיל (ע"ח) למכור חמצו לגוי קודם הפסח, היינו משום שאפשר שיכלה החמץ מן העולם קודם הפסח, אך כותח הבבלי שהדרך להשהותו זמן מרובה אסור למוכרו לגוי, שהרי בכך לא יתבער מן העולם, ודווקא בתוך שלשים יום אסור למוכרו, משום שרק שלשים יום קודם הפסח חלה עליו חובת הביעור.

ובחידושי הרי"מ (ד"ה כותח) ביאר שטעמו של רבי יהודה הוא משום שחששו חכמים שמא ימצא מום במקח ויחזור בו הגוי ממכירתו, ועל ידי כך נמצא שהכותח ברשותו ועובר עליו באיסור, ודווקא לעיל התירו בית הלל למכור את חמצו לגוי משום שאין חוששים שמא ימצא מום בחמץ, שהרי אם יש בו פגם ניכר הדבר בשעת המקח, אבל בכותח שהוא מעשה אומן יש מקום לחשוש שמא ימצא בו מום.

לפירוש רש"י מהו החידוש של רבי יהודה

שם. הב"ח (או"ח סי' תמג ס"ק ח) הקשה על פירוש רש"י, שלדבריו מהו חידושו של רבי יהודה, והלא דבריו נכללו בדברי בית שמאי, שהרי אין לחלק בין החמץ עצמו לבין כותח שהוא תערובת חמץ'. עוד הקשה, מדוע רבי יהודה נקט דווקא כותח, היה לו לאסור כל תערובת חמץ. עוד הקשה, שאם מוסיף הוא על דברי בית שמאי היה לו לומר אף בכותח[יא]. **ובשפת אמת** (לעיל ע"ח ד"ה לפקוקי) תירץ, שרבי יהודה חידש שאף על פי שבית שמאי אסרו למכור את החמץ בערב פסח ולא קודם לכן, אך בכותח שהדרך היא שהגוי משהה אותו ברשותו זמן מרובה אסור למוכרו לו אף שלשים יום קודם לפסח. וכעין דבריו ביאר **בחידושי רבינו דוד** (ד"ה רבי יהודה) שבית שמאי אסרו למכור חמץ לגוי כשידוע שלא יכלה קודם הפסח, והוסיף רבי יהודה שכותח חזקתו שלא יכלה קודם הפסח, וקבע לו שיעור קצוב שאסור למוכרו שלשים יום קודם הפסח[יב].

לפירוש רש"י קשה כיצד סבר רבי יהודה כבית שמאי

שם. הקשו **הראשונים**[יג], שלפירוש רש"י נמצא שרבי יהודה פסק כבית שמאי, והלא כלל בידינו שבמחלוקת בית שמאי ובית הלל הלכה כבית הלל[יד], וכיצד פסק רבי יהודה כבית שמאי[טו]. **ובחידושי רבינו דוד ובחידושי הר"ן** תירצו, שלדברי רבי יהודה לא נחלקו בית שמאי ובית הלל בדין זה כלל[טז]. **אולם הבית יוסף** (או"ח סי' תמג ס"ק ד"ה ומה שכתב ומיהו) **והב"ח** (שם) נקטו שאכן אין הלכה כרבי יהודה משום שדבריו הם כבית שמאי, והלכה כבית הלל[יז].

האם לשיטת התוספות הלכה כרבי יהודה

שם. בב"ח (או"ח סי' תמג ס"ק ח) נקט שלשיטת **התוספות** שדברי רבי יהודה אינם כשיטת בית שמאי, נמצא שהלכה כמותו[יח]. וכתב שאף על פי שנהגו להקל

קכג. וראה להלן (ע"ב) מחלוקת ראשונים בנידון האם רבי יהודה סבר כדעת בית שמאי. **קכד. עמ'** לב במהד' ורשא. **קכה. ומדבריו** שכתב שחכמים קצבו זמן של שלושים יום משום שבזמן זה בודאי לא יכלה הכותח, משמע לכאורה שאם יודע שלא יכלה קודם הפסח אסור למכור את הכותח גם יותר משלושים יום. וכן הובא להלן (ע"ב) מדברי המהר"ם חלאווה. ויש להעיר שהראשונים גם נחלקו מהו טעמם של בית שמאי, שהריבב"ן נקט כפירוש רש"י שלשיטת בית שמאי צריך להשבית את החמץ מן העולם וחיוב זה חל דווקא שלושים יום קודם הפסח, אך בחידושי רבינו דוד נקט שטעמם של בית שמאי הוא משום גזירה שמא יערים במכירתו לגוי, ולדבריו אין שיעור הזמן תלוי בשעה שחל עליו החיוב. **א. וכן** משמע מדברי המאירי (לעיל ע"ח ד"ה ומוכרה) שפירש שהואיל ופסקנו כבית הלל מותר למכור לגוי אף כותח. וכן מבואר מדברי רבינו יהונתן מלוניל (שבת יט. ד"ה שלשים) והריבב"ן (שם יח: ד"ה שלשים) שפירשו שלבית שמאי האיסור למכור חמץ לגוי הוא דווקא בתוך שלשים יום קודם הפסח, ובהכרח שמקור דבריהם הוא מדברי רבי יהודה שפירש שיעור זה, ונקטו שנקט כשיטת בית שמאי. אך ראה לעיל (ע"ח) בענין 'מחלוקת ראשונים בטעמם של בית שמאי', שלרש"י טעמם של בית שמאי הוא משום שסברו שמדין תורה צריך להשבית את החמץ מן העולם, ואילו לשאר הראשונים חכמים גזרו איסור בזה, וראה שם טעמם. **ב. תוספות** הרשב"א משאנץ (ד"ה ר' יהודה) בשם רבינו תם, תוספות רבינו פרץ (ד"ה טומטם), חידושי רבינו דוד (ד"ה ויש) ואגודה (פ"ג סי' טז). **ג. בתוספות** רבינו פרץ כתב שהטעם שאין לפרש כפירוש רש"י הוא משום שנמצא שרבי יהודה סבר כבית שמאי [וראה להלן דברי הראשונים בזה]. אולם הראש יוסף (כרס"י ד"ה שלשים) פירש שהטעם שלא פירשו התוספות כרש"י הוא משום שנקטו שאין עוברים באיסור בל יראה ובל ימצא בכותח [וראה להלן עוד בזה, בענין 'מסוגייתנו מוכח שאיסור בל יראה ובל ימצא נוהג גם בתערובת חמץ']. **ד. תוספות** ותוספות הרשב"א משאנץ. יש להעיר, שלשון התוספות הוא 'ויסברו שמכרו בפסח על ידי גוי אחר, והיה אפשר לפרש שכוונתם שמכר הישראל את החמץ בפסח על ידי גוי אחר, אך מלשון תוספות הר"ש משאנץ מבואר שכוונת התוספות היא שהישראל רוצה שהגוי ימכור עבורו את הכותח בפסח. **ה. תוספות**, תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות רבינו פרץ, האגודה.

ובשפת אמת (ד"ה ריב"ב) תמה על כך, שהלא הדרך להשהות את הכותח ברשותו זמן מרובה, ואם כן מדוע יסברו שמכר לו את הכותח בפסח עצמו. **ו. תוספות** רבינו פרץ. וכתב כן בתחילת דבריו, והקשה שטעם זה אינו כשיטת רבינו תם הסובר שאין עובר באיסור על שמשהה כותח ברשותו, ועל כן פירש כתירוצם של תוספות שיסברו שמכר לו את הכותח בפסח עצמו. **ז. חידושי** רבינו דוד (ד"ה ויש). ובמגיה שם פירש שיסברו שמכרו בפסח על ידי גוי. **ח. שמא** אינו מוכרו לו במכירה גמורה אלא כדי להימלט מאיסור חמץ, ולאחר פסח יקחנו מידו. **ט. בחידושי** רבינו דוד בפירושו הראשון ובחידושי הר"ן (ד"ה ר' יהודה) גם פירשו שהוא משום חשש הערמה, אך כתבו שהוא הדין בכל חמץ אסור משום חשש זה וכשיטת בית שמאי, ובזה פירש רבינו דוד כן לפי שיטתו שבית שמאי ובית הלל לא נחלקו בזה, וכמבואר להלן בענין 'לפירוש רש"י קשה כיצד סבר רבי יהודה כבית שמאי'. **י. ובשפת אמת** (לעיל ע"ח ד"ה לפקוקי) הביא את קושיית הב"ח, וכתב שיש מקום לומר שבית שמאי אסרו בחמץ עצמו, ובא רבי יהודה לחדש שאסור למכור גם תערובת חמץ. **יא. ומשום** כך הסיק שבודאי שדברי רבי יהודה הם גם לפי בית הלל, וכפי שפירשו התוספות את דבריו, ומשום כך יש להחמיר להלכה כשיטתו, וגם משום שהאגודה פסק כדבריו והובאו דבריו להלן. **יב. וכן** כתב בחידושי הר"ן (ד"ה רבי יהודה) בקצרה. **יג. תוספות** רבינו פרץ (ד"ה טומטם), תוספות חכמי אנגליה (ד"ה ר' יהודה), חידושי רבינו דוד (שם) וחידושי הר"ן (ד"ה רבי יהודה). **יד. ראה** ברכות (לו:) 'ובית שמאי במקום בית הלל אינה משנה'. וראה עירובין (יג:). **טו. ובתוספות** רבינו פרץ דחה את פירוש רש"י מטעם זה. **טז. וכן** כתב הרש"ש (ד"ה ויהנה). וכתב בחידושי הר"ן שגם לדבריו אין הלכה כרבי יהודה, ומשום שרבי יהודה הוא יחיד בכך שנקט שלא נחלקו בזה בית שמאי ובית הלל. וכעין זה כתב בחידושי רבינו דוד. **יז. והב"ח** ביאר שמטעם זה הרי"ף והרמב"ם (ממץ ומנה פ"ג הי"ח) והרא"ש (סי' ח) לא הביאו ברייתא זו. וראה להלן שכתב שהמחמיר כשיטת התוספות תבוא עליו הברכה. **יח. וכן** נראה בדברי הבית יוסף (שם) שכתב שהואיל ורבי יהודה סובר כשיטת בית שמאי והלכה כבית הלל מותר למכור כותח, משמע שלשיטת התוספות הסוברים שדברי רבי יהודה הם אף כבית הלל הלכה כמותו.

בזה, אך המחמיר כשיטת התוספות תבוא עליו ברכה[יט]. והביא שכן פסק האגורה (פ"נ סי' טז)[כ].

ובחידושי רבינו דוד (ד"ה ויש) כתב שלפי פירוש התוספות לכאורה הלכה כרבי יהודה, שהרי לא מצינו מי שחלק על דבריו. אך כתב שגם לפירוש זה אין הלכה כדבריו, ומשום שלעיל (ע"ב) אמרו בגמרא שמשנתנו שאמרה 'ומוכרו לנכרי' באה להוציא מברייתא זו, ובהכרח שאין כוונת הגמרא שהיא באה להוציא מדברי בית שמאי בברייתא שאסרו למכור חמץ לגוי קודם הפסח, שהרי אין הלכה כמותם וממילא אין צריכה המשנה להוציא מדבריהם, אלא יש לפרש שכוונת הגמרא היא שלשון משנתנו 'ומוכרו לנכרי' באה להוציא מדברי רבי יהודה, ומשום שמכך שסתמה המשנה את לשונה משמע שמותר למכור לגוי אף כותח[כא]. **ובחידושי הר"ן** (ד"ה רבי יהודה) חלק על דבריו, משום שאין כוונת הגמרא לעיל (ע"ב) לפרש שמשנתנו באה להוציא מדברי רבי יהודה[כב]. אך נקט שמכל מקום אין הלכה כרבי יהודה, משום שלשון משנתנו שכתבה בסתם 'ומוכרו לנכרי' משמע שמותר למכור גם כותח, ושלא כדברי רבי יהודה. וכתב שהוצרך לפרש כן משום שהפוסקים לא הביאו להלכה את דברי רבי יהודה[כג].

מסוגייתנו מוכח שאיסור בל יראה ובל ימצא נוהג גם בתערובת חמץ

שם. הראב"ה (פסחים סי' מכ) בשם **ריב"ם**, הוכיח מדברי רבי יהודה שאסר למכור לגוי כותח קודם הפסח שאסור להשהות תערובת חמץ ברשותו בפסח משום 'בל יראה ובל ימצא', שהרי לא נחלקו בית שמאי ובית הלל אלא אם מותר למוכרו לגוי, אך לדברי הכל אסור להשהותו ברשותו.

ובתוספות (ד"ה רבי יהודה) כתבו שלשיטת **רבינו תם** (הובא בשו"ת להלן מב. ד"ה ומלנו) הסובר שאינו עובר באיסור בל יראה ובל ימצא כשמשהה כותח ברשותו, יש לבאר שטעמו של רבי יהודה הוא, שגזרו חכמים שלא ימכור כותח לגוי משום ששם בעליו עליו וידוע לכל שכותח זה של ישראל, ויבואו לחשוד בו שנהנה ממנו בפסח[כד], שהרי לדברי הכל אסור ליהנות ממנו[כה].

ובב"ח (או"ח סי' תמג ס"ג) תירץ, שיש לומר שדברי הברייתא נאמרו בכותח סתם ולא בכותח הבבלי, ובכותח סתם יש בו חמץ בשיעור כזית בכדי אכילת פרס, ואינו תערובת חמץ אלא חמץ ממש, ולפיכך אסור להשהותו[כו].

מדוע מותר למכור כותח לגוי יותר משלשים יום קודם הפסח

שם. רש"י (ד"ה שלשים) **והריבב"ן** (שבת יח: ד"ה שלשים) פירשו ששלשים יום קודם הפסח חלה חובת הביעור עליו, שמאז שואלים בהלכות הפסח[כז]. והוסיף בריבב"ן, שמטעם זה מותר למכור לו חמץ יותר משלשים יום קודם הפסח אף על פי שבודאי לא יכלנו קודם הפסח[כח]. **אולם בחידושי רבינו דוד** (ד"ה ר' יהודה) **ביאר**, שהואיל והדרך להשהות את הכותח ברשותו זמן רב, נמצא שאם ימכרנו בתוך שלשים יום חזקתו שלא יכלה קודם הפסח, לפיכך קבעו לו זמן קצוב שאסור למכור לו בתוך שלשים יום[כט]. וכעין זה ביאר **במהר"ם חלאווה** (ד"ה ריש) שקבעו חכמים שיעור קבוע בכותח הואיל ואף אם מכר לו רק מעט הרי הוא עומד לזמן מרובה. והוסיף, שאם מוכר לו כותח בשיעור מרובה שלא יכלהו קודם הפסח, אסור למכור אף יותר משלשים יום קודם הפסח[ל].

מדוע קבעו חכמים שיעור שלשים יום לשיטת התוספות

שם. לשיטת **התוספות** שפירשו שטעמו של רבי יהודה הוא משום שחששו חכמים שמא יסברו הרואים שמכר את הכותח לגוי בפסח[לא], ביאר **המהרש"ל** (נמוק' ד"ה רבי יהודה) שהטעם שלא אסר רבי יהודה אלא שלשים יום קודם לפסח, הוא משום שבתוך שלשים יום עדיין הכותח בריא וטוב ושם הבעלים ידוע על הכותח כאילו נמכר היום. עוד פירש, שהדרך להשהות את הכותח ברשותו שלשים יום, ולפיכך אם מכרו לו בתוך שלשים יום לא יכלה הכותח בפסח ויבואו לחשוד בו שמכרו בפסח על ידי הגוי, אך יותר משלשים יום יכלה הכותח קודם הפסח[לב]. **ובשפת אמת** (ד"ה ריב"ב) פירש, שגם לשיטת התוספות שדין זה הוא גזירה דרבנן משום חשד, לא אסרו חכמים על האדם למכור כדי שלא יבואו לחשוד בו אלא בתוך שלשים יום קודם הפסח שאז שואלים בהלכות הפסח[לג].

באיזה שיעור צריך לחורכו

חרכו קודם זמנו מותר בהנאה אפילו לאחר זמנו. נחלקו הדעות באיזה שיעור צריך לחרוך את החמץ כדי שיהיה מותר בהנאה:

א. רש"י (ד"ה לא נחריכנ)[לד] פירש, שחרכו עד שבטל טעמו ומראיתו[לה]. ודייקו **האחרונים**[לו], שכוונתו לפרש שאף על פי שלא נפסל החמץ מאכילת כלב כל שבטל טעמו ומראיתו מותר בהנאה[לז].

ב. הראשונים[לח] פירשו, שחרכו, היינו שעל ידי כך נפסל החמץ מאכילת כלב, שהרי אמרו לעיל (טו:) ולהלן (מה:)[לט] שצריך לבער את הפת שעיפשה הואיל והיא ראויה למאכל כלב, אף על פי שאינה ראויה למאכל אדם.

ג. במכתם (ד"ה לא) **ובמאירי** (לעיל ע"ב ד"ה ומוכרה) הביאו שיש שהוכיחו מכך שנקט רבא בלשונו 'חרכו' ולא שרפו, שאין הכוונה ששרפו לגמרי, אלא שחרך את החמץ מבחוץ ואף על פי שתוכו לא נשרף והוא חמץ הראוי לאכילה, מכל מקום מותר בהנאה ואין בו איסור בל יראה ובל ימצא, משום שבזה שחרכו הרי אינו עומד עוד לאכילה[מ], והרי זה כמו הדין שאמרו להלן (מה:) שכופת שאור שייחדה לישיבה אם טח פניה בטיט בטלה מתורת אוכל ואין עובר עליה[מא].

יט. ונקט כשיטת התוספות משום הקושיות שהקשה על פירוש רש"י שהובאו לעיל, ומשום שאנו פוסקים כמותם, ומפני שהאגודה פסק כמותם. וראה מנחת חינוך (מצוה יח אות ט) שתמה על כך שיש שהחמירו כדברי הב"ח, שהרי בירושלמי (פ"ג ה"ד) הובא מעשה ברב שציוה לישראל למכור חבית כותח שהפקידו אצלו לגוי, בשעת הביעור. **כ. וכן** הוא בפסקי התוספות (אות מ). וראה לשון ספר העיטור (מ"ג דף קכד:) שכתב 'ומוכרו לנכרי כבית הלל, דאמרו כל שעה שמותר לאכול מותר למכור, ואף על פי שיודע שלא יכלה קודם הפסח, וכותח וכל מיני כותח מותר למכור ל' יום לפסח'. וכתב בפתח הדביר (על העיטור שם, אות נב) שמשמע מדבריו שבתוך שלשים יום אסור למכור, וסבר כשיטת התוספות. וראה ספר האורה (מ"ח הלכות מרבעה עשר [הלכות פסחים]) ובראבי"ה (פסחים סי' תנג) שכתבו שאסור למכור כותח שלשים יום קודם לפסח. **כא. וכן** כתב בשפת אמת (ד"ה ריב"ב), שדברי הגמרא לעיל (ע"ב) באו לפרש שמשנתנו באה להוציא מדברי רבי יהודה. והביא שהחידושי הרי"מ (ד"ה גם) נקט כן בפשטות, ומשום כך הקשה על שיטת התוספות, היכן מבואר במשנתנו שמותר למכור כותח לגוי שבכך באו להוציא מדברי רבי יהודה [והקשה כן דווקא לשיטת התוספות, משום שלשיטת רש"י טעמו של רבי יהודה הוא כבית שמאי, אם כן מוכח ממשנתנו שאין הלכה כבית שמאי ובכלל זה גם כרבי יהודה, אך לשיטת התוספות יש חילוק בין שאר חמץ לכותח, ואפשר לפרש שהתירו במשנתנו למכור שאר חמץ ולא כותח]. ותירץ, שמכך שסתמה המשנה וכתבה שכל שמותר להאכיל לבהמתו מותר למכור לגוי, משמע שבכלל זה גם כותח. **כב. ונחלק** על דבריו, מפני שהטעם שהוצרכו לפרש שמשנתנו באה להוציא מברייתא זו הוא משום שהקשו שהדין שמוכרו לנכרי הוא 'פשיטא', שהואיל ואמרו במשנה שהחמץ מותר בהנאה מדוע הוצרכו להוסיף שגם מותר למוכרו לנכרי, והלא זהו בכלל הדין שמותר ליהנות ממנו. ועל כך תירצו שחידשה המשנה שלא נחוש לכך שאסור למכור לגוי משום שיש בזה הערמה וכדברי בית שמאי, וממילא אין להקשות על דברי המשנה 'פשיטא', ואם כן אין צריך לומר שזו כוונת הגמרא שהמשנה באה לומר שאין הלכה כדברי רבי יהודה. **כג. והיינו** הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש שהובאו לעיל [והב"ח שהובא לעיל שהרי"ף, הרמב"ם והרא"ש סברו כפירוש רש"י שדברי רבי יהודה הם כבית שמאי, ולכן לא פסקו כמותו, אך הר"ן לא סבר כן, כפי שהובא לעיל שביאר שגם לרש"י אין לפרש שסבר רבי יהודה כשיטת בית שמאי, אלא שנקט שלא נחלקו בית שמאי ובית הלל בדין זה]. **כד. שיסברו** שנתן ישראל את הכותח לגוי כדי שימכרנו בשבילו בפסח, או שיסברו שמכר ישראל את הכותח בפסח עצמו. **כה. כפי** מה שביאר המהרש"א (נמוק' שם) את דבריהם. **כו. ואכן** ברייתא זו הובאה בסוגייתנו כך 'כותח וכל מיני כותח', אך בשבת (יט.) הגירסא היא 'כותח הבבלי וכל מיני כותח'. **כז. ופירשו** כן לשיטתם שטעמו של רבי יהודה הוא כבית שמאי, ולשיטת רש"י טעמם של בית שמאי הוא משום שצריך להשבית את החמץ מן העולם, וחיוב זה חל רק שלשים יום קודם הפסח [יש להעיר שבריבב"ן ביאר כן את דברי בית שמאי הסוברים שאסור למכור חמצו לגוי קודם הפסח, אך מקור דבריו הוא מדברי רבי יהודה כאן שהוסיף שאיסור המכירה לגוי הוא שלשים יום קודם הפסח]. וראה לעיל (ע"ב) בענין 'ממתי אסרו בית שמאי למכור חמצו לגוי' שנחלקו הדעות האם גם לבית שמאי האיסור למכור חמצו לגוי הוא שלשים יום קודם הפסח. **כח. וברבינו** יהונתן מלוניל (שבת יט. ד"ה שלשים) לאחר שפירש שטעמם של בית שמאי הוא משום שצריך להשבית את החמץ מן העולם, כתב שלא אסרו כן אלא שלשים יום קודם הפסח משום שבשיעור זה אדם רגיל להשהותו ברשותו. ומדבריו משמע שאכן אם ידוע לו שישאר החמץ בביתו של הגוי בפסח עצמו אסור למוכרו לו אף שלשים יום קודם לפסח. ומבואר מדבריו, שאף על פי שנקט כשיטת רש"י שטעם האיסור הוא משום שצריך לבערו מן העולם, אך מכל מקום חיוב זה אינו חל דווקא שלשים יום קודם הפסח. **כט. ופירש** טעם זה לפי פירושו הראשון שביאר שטעמו של רבי יהודה הוא משום החשש שיערים במכירתו. **ל. וכן** נראה בדברי חידושי רבינו דוד שהובא לעיל. וראה להלן בענין 'מדוע קבעו חכמים שיעור שלשים יום לשיטת התוספות' שכעין דברי ראשונים אלו ביאר במהרש"ל. **לא. שלדבריהם** שהוא גזירה דרבנן מפני החשד, לכאורה אין שייך לפרש ששיעור שלשים יום תלוי בכך ששלשים יום קודם החג שואלים בהלכות החג כפירוש רש"י. **לב. וזהו** כפירוש רבינו דוד והמהר"ם חלאווה שהובאו לעיל. **לג. וכתב** שלפי דבריו הגם שהדרך להעמיד את הכותח כמה חדשים, מותר למכרו יותר משלשים יום קודם הפסח. אך לפירושי המהרש"ל שהובאו לעיל, אסור. **לד. תלמיד** הרמב"ן (ד"ה שמכרו) [הובא בקובץ שיטות קמאי]. **לה. וכעין** זה כתבו ברבינו יהונתן מלוניל (ד"ה שמכרו) ובנמוקי יוסף (ד"ה שמכרו) שנשתנה טעמו ומראיתו. **לו. פרי מגדים** (או"ח סי' תמג משב"ז סק"ח), **ברוך שאמר** (פרנקל, ד"ה ודע) [וכן הוא בברוך טעם (שער הכולל דין ו ד"ה שמנע לשיטה)], **שפת אמת** (ד"ה לשמר) ושו"ת הרב"ז (מ"ג סי' פ). **לז. אולם** ראה לשון פסקי הרי"ד (ד"ה ומוכר) שכתב 'דהיינו חריכה שישרפנו ויעשנו גחלת, שכבר בטל טעמו ומראיתו ומותר', ומלשונו שכתב שישורפו עד שנעשה גחלת, לכאורה נראה שנקט שצריך שלא יהיה ראוי למאכל כלב, ומכל מקום נקט כלשון רש"י שבטל טעמו ומראיתו, ואם כן גם את לשון רש"י אפשר לפרש כך. **לח. תוספות** (ד"ה מרכו), **ראב"ד** (בהשגותיו על בעל המאור, אות ג), **תוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה מרכו), **תוספות חכמי אנגליה** (שם), **רא"ש** (סי' ו), **חידושי רבינו דוד** (ד"ה לשמר), **רבינו ירוחם** (מדש ומוה נתיב ה חלק ה [דף מה:]), **מאירי** (ד"ה ומוכרה) **בסוף דבריו**, **ר"ן** (על הרי"ף, ד"ה מרכו), **מהר"ם חלאווה** (ד"ה ומשמר), **רשב"ץ** (מאמר תמץ ד"ה שנינו [דף כז: מהד' ליוורנו]), **האגור** (סי' תסטו). **וכן נקט ברבינו מנוח** (חמץ ומצה פ"ג הי"ח) **בדעת הרמב"ם** (שם). **לט. בחידושי** רבינו דוד וברי"ן הביאו את דין הפת שעיפשה מדברי הגמרא להלן (מה:). ובתוספות הביאו כן מדברי הגמרא בפרק ראשון. וראה בחתם סופר (ד"ה מרכו) שכתב שאפשר שיש להגיה בדברי התוספות שכוונתם לדברי הגמרא להלן. **מ. במכתם** ובמאירי נקטו שחרכו רק מועיל להתיר את החמץ בהנאה, אך מכל מקום הוא אסור באכילה [וראה להלן מחלוקת ראשונים בזה]. אך במכתם לאחר שהביא דבריו אלו הביא את דברי הבעל המאור שכתב שחרכו מועיל גם להתיר את החמץ באכילה [ובדברי הבעל המאור שהתיר לאכול את החמץ, יש לדון האם מדובר כששרף את החמץ לגמרי, שהרי בדברי הבעל המאור (ד"ה הפ) לא כתב שחרכו רק מבחוץ. אך במאירי לאחר שהביא שיטה זו שהחמץ מותר בהנאה, כתב 'ויש מתירין אותו אף באכילה, אלא שעיקר הדברים שזו אף בהנאה אסור, שהרי הפת שעפשה כל שלא נפסלה מאכילת הכלב אסורה בהנאה'. ומדבריו שכתב שבאופן זה החמץ אסור גם בהנאה, נראה שאכן היו שהתירו באופן שחרכו רק מבחוץ גם באכילה]. **מא. ולכאורה** שיטת רש"י שהובאה לעיל [כפי שביארו האחרונים

לשיטת רש"י קשה מדין הפת שעיפשה

שם. לפי שיטת רש"י שגם בנפסל למאכל אדם מותר בהנאה, קשה שהרי אמרו לעיל (טו:) ולהלן (מה:) שצריך לבער את הפת שעיפשה אף על פי שנפסלה למאכל אדם הואיל והיא ראויה למאכל כלב. ונאמרו כמה יישובים בזה:

א. בפרי מגדים (או"ח סי' תמג מ"ז סק"ק, מ"ב ס"ק יד) תירץ, שהדין שצריך לבער את הפת שעיפשה הוא מדרבנן, הואיל ולא נשתנית מראיתה של הפת חששו חכמים שמא יבואו ליהנות ממנה, אך בחמץ שחרכו שנשתנה גם מראיתו אין צריך לבערו.

ב. בברוך שאמר (פרנקל, ד"ה והע)[מב] תירץ, שיש לחלק בין דין ביעור לדין הנאה ואכילה, ודברי הגמרא כאן עוסקים בדין הנאה ואכילה בחמץ שבזה לאחר שהחמץ נפסל ממאכל אדם אין בו איסור הנאה ואכילה, אך בפת שעיפשה הנידון הוא בדין ביעור, ובדין זה כל זמן שלא נפסל החמץ ממאכל כלב יש בו דין ביעור.

ג. עוד תירץ בברוך שאמר, שהטעם שצריך לבער את הפת שעיפשה ואף על פי שאינה ראויה למאכל אדם, הוא משום שהחמץ עצמו לא נשתנה טעמו אלא שמחמת העיפוש נפסל מאכילת אדם, אך בחרכו טעמו של החמץ עצמו נשתנה ועל כן אין בו דין חמץ[מג].

ד. בשפת אמת תירץ, שהטעם שבחרכו מותר ליהנות ממנו, הוא משום שעל ידי שנפסל מאכילת אדם הוא נחשב כחמץ נוקשה, כלומר שאינו ראוי לאכילה שאין עוברים עליו באיסור מן התורה[מד].

ה. עוד תירץ בשפת אמת, שלהלן בברייתא (מה:) מבואר שהפת שעיפשה וראויה לאכילת כלב, צריך לבערה כדין חמץ, וגם מקבלת טומאת אוכלים, משום שכל זמן שהיא ראויה לאכילת כלב עדיין נחשבת לאוכל. ואילו לדעת רבי נתן (סס) אינה מקבלת טומאה כיון שאינה ראויה לאכילת אדם, ולדבריו יש לומר שהוא הדין שאין צריך לבערה. ורבא שאמר דין זה בסוגייתנו פסק כמותו[מה].

אולם בריטב"א (להלן מה: ד"ה תנו) הביא שיש שפירשו שדין הפת שעיפשה שאמרו (סס) שחייב לבערה, הוא דווקא באופן שלא נפסלה ממאכל אדם, אך אם נפסלה ממאכל אדם אין חייבים לבערה. ומה שאמרו בברייתא 'הפת שעיפשה ונפסלה מלאכול לאדם, והכלב יכול לאוכלה מטמאה טומאת אוכלין בכביצה, ונשרפת עם הטמאה בפסח', אין כוונת הברייתא לומר שחייבים לבערה, אלא רק חידשה הברייתא שאף על פי שנפסלה ממאכל אדם הרי היא מקבלת טומאה ומותר לשורפה בפסח. ולדבריו אין להוכיח כדברי הראשונים מדין הפת שעיפשה.

האם חרכו מועיל גם להתיר את החמץ באכילה

שם. נחלקו הראשונים האם לאחר שחרכו מותר החמץ גם באכילה. ומצינו בזה כמה דעות:

א. לשיטת הראשונים שביארו לעיל שהטעם שבחרכו מותר משום שנפסל ממאכל כלב נחלקו הדעות. יש מן **הראשונים**[מו] הסוברים שמותר הוא אף באכילה, הואיל ויצא מתורת חמץ קודם שהגיע זמן האיסור. ופירשו, שלא פירשה הגמרא שמותר החמץ גם באכילה, משום שאין דרך בני אדם לאוכלו[מז]. אולם יש מן הראשונים[מח] הסוברים שאף על פי שנפסל החמץ מאכילת כלב ובטלה דעתו של האדם האוכלו אצל כל אדם, מכל מקום אדם האוכל דבר זה מחשיבו כאוכל, ולפיכך החמץ אסור באכילה[מט].

ב. לשיטת הראשונים שביארו לעיל שהטעם שבחרכו מותר הוא משום שעל ידי כך נחשב ככופת שאור שייחדה לישיבה, ולשיטתם חרכו הוא אף כשנשרף החמץ מבחוץ ובתוכו עדיין הוא ראוי לאכילה, נחלקו הדעות. יש מן הראשונים[נ] הסוברים שאף על פי שחמץ זה מותר בהנאה, אסור הוא באכילה[נא]. והוסיף **רבינו מנוח** (חמץ ומצה פ"ג ה"ח) לבאר שהואיל וחמץ זה ראוי לאכילה, לפיכך אף על פי שחרכו ובטלו מתורת חמץ, אך הואיל והסיר את החלק החיצון שנחרך ורוצה עתה לאוכלו החשיבו בתורת אוכל ועובר על אכילתו באיסור חמץ. אולם **במאירי** (לעיל ע"ח ד"ה ומוכרה) הביא שגם באופן זה יש שהתירו באכילה[נב].

ג. בחידושי רבינו דוד (ד"ה דממר) הביא בשם רבו שביאר שבחרכו לא התירו אלא בהנאה, אך אסור באכילה, ומשום שדברי הגמרא נאמרו באופן שחרכו לאחר השעה החמישית, שהחמץ כבר נאסר באכילה ואינו מותר אלא בהנאה, ולפיכך אף על פי שנחרך ואינו ראוי לאכילה אינו יוצא מידי איסור אכילה, אך מכל מקום מותר בהנאה[נג].

ביאור שיטת הרא"ש שהאוכל דבר שאינו ראוי לאכילה חייב

שם. כתב **הרא"ש** (פ"ג סי' ח) שאם חרך את החמץ קודם זמנו וכבר אינו ראוי לאכילת כלב, אף שמותר לו ליהנות ממנו אסור לו לאוכלו. ו**רבינו מנוח** (חמץ ומצה פ"ג ה"ח)[נד] תמה על כך, שהרי כיון שחמץ זה אינו ראוי לאכילה מה מועילה מחשבתו, והלא הרי זה כעפר שאף על פי שחשב עליו לאוכלו אינו נחשב כלפיו כאוכל. **ובחידושי רבינו דוד** (ד"ה דממר) הוכיח כן מדברי הגמרא ביומא (פה:) שהאוכל פלפל ביום הכיפורים פטור, הואיל ואין דרך בני אדם לאוכלו. **ובב"ח** (או"ח סי' תמג ס"ט) הוסיף, שכן מוכח מדברי הגמרא בשבועות (כג:) שאמרו שהנשבע שלא יאכל ואכל עפר פטור, ומוכח שאין אומרים שעל ידי אכילתו החשיב את הדבר כאוכלו[נה]. ונאמרו כמה דרכים בביאור שיטתו:

בדבריו] אינה כשיטה זו, משום שמלשון רש"י משמע שאין בו איסור הנאה מחמת שנתבטל טעמו ומראיתו, ואילו לשיטה זו עיקר הטעם הוא משום שאינו עומד עוד לאכילה. וכן מבואר מדברי האחרונים שנקטו שמחמת מה שנפסל ממאכל אדם אין בו איסור. וברבינו מנוח (חמץ ומצה פ"ג ה"ח) כתב שצריך שישרוף את החמץ מבחוץ ומבפנים. והקשה על כך, שהרי כיון שחרכה מבחוץ, מדוע לא יהיה בזה דין כופת שאור שייחדה לישיבה שנתבטלה מתורת חמץ. ותירץ שגם בכופת שאור אם יסיר את החלק החיצון, ויחזור בו ויחשוב לאוכלה יעבור באיסור, ואכן גם בזה לאחר שחרכו מבחוץ אינו עובר באיסור, אך בודאי שאם יאכלנו יעבור באיסור, שהרי ראוי הוא לאכילה [ולא נתבאר בדבריו בפירוש מדוע נקט שאין לפרש כן את לשון הגמרא, ויתכן משום שנקט שבחרכו מותר החמץ אף באכילה ובאופן זה אסור החמץ באכילה. וראה להלן מחלוקת ראשונים בזה].

מב. וכן כתב בעל הברוך שאמר בברוך טעם כצפנת פענח (חמץ ומצה פ"ד ה"ח [עמ' כט]) שחילק שאם האוכל עצמו אינו מאוס אלא שנמאס מחמת דבר אחר יש עליו שם אוכל אף שנפסל מאכילת אדם, ולפיכך צריך לבער את הפת שעיפשה, אך בחרכו שהחמץ מחמת עצמו נפסל, כיון שנפסל לאכילת אדם אין צריך לבערו. **מד. וכפי** שפירש רש"י (להלן מג. ד"ה מלון). אך הביא מדברי המגן אברהם (סי' תמב סק"ח) שנקט שדין חמץ נוקשה הוא דווקא באופן שנתחמץ היה נוקשה, שהרי אם היה ראוי לאכילה לא יצא מאיסורו אלא לאחר שנפסל מאכילת כלב, אך כתב שיש לתרץ את דברי רש"י שלא כדברי המגן אברהם, ולדבריו דין חמץ נוקשה הוא גם בחמץ שהיה מתחילה ראוי למאכל אדם. **מה. וכן** להלן (סס) נחלקו בעריבת העבדנים [שמעבדים בה עורות] שנתן לתוכה קמח, שלתנא קמא אם נתן בה קמח בתוך שלשה ימים קודם פסח חייב לבערה, אך אם נתן בה קמח לפני שלשה ימים אינו חייב לבערה, משום שכבר נתקלקל על ידי ריח הכלי, אף שלא נתן בה עורות. ורבי נתן חילק ואמר שאם נתן לתוכה עורות אפילו בתוך שלשה ימים אין חייב לבערה, משום שכבר אינו נחשב לחמץ. וביאר בשפת אמת שלא נחלקו במציאות האם נפסל הקמח מאכילת כלב, אלא שבזמן שנותן לתוכה את העורות, הרי הוא נפסל למאכל אדם, ולרבי נתן לשיטתו די בכך, ונחלק בזה על תנא קמא שסובר שצריך שיפסל גם לאכילת כלב, ורבא שם פסק הלכה כרבי נתן, ולפיכך גם בדין זה שרבא אמרו, פירש רש"י שכיון שבטל טעמו ומראיתו מותר בהנאה, והיינו משום שאינו ראוי לאכילת אדם.

מו. בעל המאור (ד"ה הא), הרא"ה (הובא בריטב"א ד"ה דממר), חידושי רבינו דוד (ד"ה דממר), תלמיד הרמב"ן (הובא בקובץ שיטות קמאי ד"ה ומוסיף), **תלמיד הרשב"א** (ד"ה מרכו), ר"ן (על הרי"ף, ד"ה מרכו), מאירי (לעיל ע"ח ד"ה ומוכרה), **מהר"ם חלאווה** (ד"ה ודממר), **רבינו מנוח** (חמץ ומצה פ"ג ה"ח), **נמוקי יוסף** (לעיל ע"ח ד"ה ומוסיף), **מאמר חמץ לרשב"ץ** (ד"ה שניהו [דף כו: מהד' ליווורנו]). **מז. ובראי"ה** ובתלמיד הרשב"א לא פירשו את טעם הדבר. ובמאירי פירש, שהואיל ונפסל מאכילת כלב הרי הוא נחשב כעפר. ובבעל המאור ביאר, שהטעם שנקט התנא בלשונו שמותר בהנאה, הוא משום שאין דרך אכילה באופן זה, והוסיף הר"ן, שגם אם יאכל חמץ זה הרי זה לא נחשב אכילה אלא הנאה. **מח. ר"י** ברצלוני (הובא בריטב"א ס"ח), **רא"ש** (סס), **רבינו ירוחם** (נתיב ח חלק ה [דף מה:]) **ותרומת הדשן** (סי' קכט). **ובתרומת הדשן** (סס) נקט שכן שיטת **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ד ה"ג) שכתב 'דבר שנתערב בו חמץ ואינו מאכל אדם כלל, או שאינו מאכל כל אדם, כגון התריאק וכיוצא בו אף על פי שמותר לקיימו אסור לאכלו עד אחר הפסח, ואף על פי שאין בו מן החמץ אלא כל שהוא הרי זה אסור לאכלו'. **מט. כפי** שפירש את דבריהם בתרומת הדשן (סי' קכט). וכן כתב בט"ז (או"ח סי' תמג סק"ח), והוסיף שמכל מקום אין באכילה זו איסור מן התורה, שהרי מצינו שביום הכיפורים אם אכל אכילה שאינה ראויה פטור. **נ. מכתם** (ד"ה לח), **מאירי** (לעיל ע"ח ד"ה ומוכרה) **ורבינו מנוח** (חמץ ומצה פ"ג ה"ח). **נא. וכן** נקטו בשער הציון (סי' תמג ס"ק עג) ובכף החיים (סס סק"ק לט). **נב. ויש** ללמוד את טעמם מדברי החזון איש (או"ח סי' קטז סק"ה ד"ה ומסתם) שצידד בתחילה כדברי רבינו מנוח לאסור את הכופת שאור, שאף על פי שמתחילה ביטלו מתורת אוכל, אך עתה כשרוצה לאוכלו שוב יש עליו תורת אוכל ועובר עליו באיסור כרת. אך כתב שאפשר שאיסור אכילת חמץ הוא רק בחמשת מיני דגן, ולפיכך חמץ זה לאחר שנתבטל שעה אחת מדין אוכל, הרי גם כשחשב עליו לאוכלו הרי זה כמו שנוצר האוכל מעצמו, ואינו נחשב ממיני דגן ואין איסור באכילתו אלא מדרבנן. אך כתב שאפשר שהוא נחשב כמין דגן, וכמו שמבואר במנחות (סט:) שחטים שירדו מן השמים כשרים למנחות והוא הדין שעוברים באיסור חמץ על אכילתם. **נג. והריטב"א** (ד"ה דממר) כתב שחרכו קודם זמנו היינו קודם זמן איסור אכילה, שלאחר מכן כבר חל עליו איסור חמץ, ובחרכו בשעה חמישית אסור באכילה ומותר בהנאה. ובשפת אמת (ד"ה עיי') כתב לבאר שהרא"ש שהובא לעיל שאסר את החמץ באכילה, היינו בשעה חמישית, וכפי שמדובר בתחילת המשנה. ובחידושי רבינו דוד נחלק על שיטה זו. ונקט, שבדבר שאינו ראוי לאכילה אין שייך בו איסור אכילה אלא איסור הנאה. וכוונתו לומר, שאמנם בחרכו לאחר זמנו מצינו שהואיל וכבר נאסר בהנאה שוב אינו מותר מחמת שחרכו, אך זהו משום שאף על פי שהדבר אינו ראוי לאכילה, מכל מקום הוא ראוי להנאה, אך בחרכו בשעה חמישית מדוע לא יפקע איסור האכילה שכבר חל עליו, הואיל ועתה כבר אינו ראוי לאכילה. ומשום כך תמה בחידושי רבי שמואל (שיעורים, סוף קלג) על שיטה זו, וביאר שלשיטה זו יש לפרש שהטעם שבחרכו לאחר זמנו אסור החמץ בהנאה אינו משום שהוא כלל באיסורי הנאה שהם נאסרים הגם שכבר פקע דין החפץ האוסר, אלא טעם האיסור הוא משום שעדיין יש עליו שם חמץ, ועל כן יש בו איסור הנאה [אמנם בחרכו קודם זמנו כיון שחרכו עד שאינו ראוי לאכילת כלב לא חל עליו איסור חמץ], ולפיכך באופן שחרכו בשעה החמישית שחל בחמץ איסור אכילה שוב לא פקע ממנו האיסור אף לאחר שחרכו, אך לגבי האיסור הנאה שעדיין לא חל בו מועיל מה שחרכו כדי שלא יחול בו. **נד. וכעין** זה הקשה בשפת אמת (ד"ה ע"י). **נה. והוסיף**, שאף על פי שלענין שבועה לכתחילה לא יאכל עפר, אך זהו משום שאמר שלא יאכל בסתם, אך באכילת חמץ התורה אסרה דווקא מה שנקרא חמץ בלשון התורה, שנאמר 'לא תאכל חמץ' (דברים טז ג), והרי החמץ שנפסל מאכילת כלב אינו נקרא חמץ. וביד יהודה (משנת, שבועות סס ד"ה והנה) דחה ראייתו, ומשום שאף על פי שלשיטת הרא"ש מועילה מחשבתו שיחשב כאוכל, אך בנשבע שלא יאכל סתם בשעת השבועה לא היתה כוונתו לאכול עפר וממילא לא חלה השבועה על עפר, ולפיכך גם אם לאחר מכן יאכל עפר ויחשיבו אין זה בכלל האיסור. וכדבריו נראה מדברי השאגת אריה (או"ח, סי' עה) שהקשה כקושיית הב"ח מדין זה, והביא על כך דברי הגמרא בשבועות (כד:) שחילקה בין מי שאכל ולאחר כך נשבע שבזה גם אכילת דברים שאינם ראויים נחשבת אכילה כיון שאנו רואים שהחשיב דברים שאינם ראויים כאכילה, לבין אופן שנשבע שלא יאכל ולאחר מכן אכל דברים שאינם ראויים שבזה מתחילה לא החשיב דבר זה כאכילה. וכתב שהתירוץ מבואר מעצמו, והיינו שכוונתו לומר שבנשבע סתם לא היתה כוונתו מתחילה לאסור על עצמו אכילת עפר.

אוצר החכמה
אהח18/06/2019

א. הב"ח תירץ, שאף על פי שאין דרך בני אדם לאכול חמץ זה כמות שהוא, אך הואיל והוא ראוי לאכילת בני אדם כשמערבים אותו בדברים אחרים, לפיכך אין הוא נחשב כעפר ואף אם אוכלו בלא שעירבו עם דברים אחרים, נחשב אכילה כלפיו, ואין זה דומה לעפר ממש שאינו נאכל אף על ידי תערובת עם דברים אחרים[נ].

ב. **הט"ז** (סק ס"ק)[נ] ביאר, שאכן מן התורה אין איסור באכילת חמץ זה שנפסל מאכילת כלב, וכפי שמצינו שהאוכל ביום הכיפורים דבר שאינו ראוי לאכילה פטור, אך כוונת הרא"ש היא שמחמת שהחשיבו כדבר הראוי לאכילה, אסרו חכמים את החמץ באכילה[נ].

ג. **בברוך טעם** (שער הכולל ד"ה ומנם [עמ' מט]) ביאר, שלדברי הרא"ש לא פקע מן החמץ שנחרך שם חמץ אף לאחר שנחרך, אך מכל מקום מותר החמץ בהנאה, הואיל ואיסור הנאה ואיסור אכילה נלמדים מ'לא יאכל'[נ], ומכך למדנו גם שכל מאכל אדם שאינו ראוי לאכילה אינו נאסר בהנאה. אמנם כשבא לאוכלו הואיל ולא פקע ממנו שם חמץ אלא שאינו נחשב לאוכל משום שאין דרך בני אדם לאוכלו, הרי הוא מחשיבו עתה כאוכל ושב החמץ להיות בגדר אוכל ונאסר גם בהנאה, מה שאין כן הבא ליהנות ממנו אינו בא לאוכלו, ועל כן לגביו אינו נחשב ראוי לאכילה ומותר בהנאה. ולדבריו החולקים על הרא"ש נקטו שלאחר שנחרך החמץ פקע ממנו שם חמץ וממילא גם אם יחשיבו כאוכל לאחר מכן אינו שב לאיסורו.

ד. **בחזון איש** (או"ח סי' קטז סק"ט ד"ה ו"ל) ביאר, שדברי הרא"ש נאמרו דווקא באופן שחרכו ולא נשרף החמץ לגמרי ונעשה גחלת, ועדיין הוא אוכל, אלא שבני אדם אינם אוכלים אותו ומרחיקים עצמם מלאוכלו, ובזה מועילה מחשבתו, כיון שדעתו לאוכלו על ידי תערובת, ומשום כך הוא נחשב לאוכל שאיסורו מן התורה[ס].

ה. **במשנת יעב"ץ** (זולטי, הלכות יום הכיפורים סי' סמ אות ג ד"ה ומכן) ביאר, שבודאי גם לפי הרא"ש לא מועילה מחשבתו לגרום לכך שדבר שאינו ראוי לאכילה יחשב כדבר הראוי לאכילה, שהרי בטלה דעתו אצל כל אדם. ודברי הרא"ש נאמרו רק על כך שעל ידי מחשבתו החמץ שחרכו נחשב שוב ככל חמץ, ומשום כך הוא אסור בהנאה, משום שאיסור הנאה של חמץ תלוי בדין חמץ שבו, ולאחר שחזר עליו דין איסור הנאה ממילא גם אסור לאוכלו, משום שבכך שאוכלו הרי הוא נהנה ממנו, ואכן אין איסור לאכול ממנו מחמת איסור אכילת חמץ, שהרי איסור זה הוא ככל דין מאכלות אסורות שלאחר שאינו ראוי לאכילה אינו נחשב לאוכל מחמת מחשבתו, והרי הוא כעפר[סא].

מדוע כשחרך את החמץ לאחר זמנו הוא אסור בהנאה

שם. מדברי הגמרא מבואר שבחרכו לאחר זמנו אסור בהנאה. וביארו **הראשונים**[סב], שהואיל והחמץ כבר נאסר שוב לא פקע איסורו אף שחרכו, עד שישרפנו לגמרי ויהיה לאפר. ונראה מדבריהם שאיסור זה הוא מן התורה, והאיסור שהיה עליו מן התורה לא פקע. אולם **בספר המנהיג** (הלכות פסח ד"ה ופת) ביאר, שבחרכו לאחר זמנו אסור ליהנות ממנו, משום שקנסוהו על כך שהשהה חמץ ברשותו לאחר זמן האיסור. ומבואר מדבריו, שמעיקר הדין לאחר שחרכו בטל ממנו האיסור, אלא שחכמים קנסו לאוסרו בהנאה[סג].

ובחידושי רבי שמואל (סי' יח אות ח) הקשה על דבריו, שהרי בגמרא בתמורה (לג.) מבואר שאיסורי הנאה שדינם להשרף אפרם מותר, ואילו איסורי הנאה שדינם להקבר אפרם אסור. ופירשו **בתוספות** (שם ד"ה הנשרפין), שהחילוק הוא שהנשרפים נעשית בהם מצותם, אך הנקברים הואיל ואין דינם להשרף אף ששרפם אסורים משום שלא נתקיימה מצותם. ואם כן קשה שבחמץ לא נתקיימה מצותו על ידי שריפתו, שהרי לשיטת הסוברים[סד] שחרכו פירושו היינו שאינו ראוי לאכילה, הרי לא נעשה אפר ולא נתקיימה מצות שריפה, וגם לשיטות הסוברים שחרכו לגמרי עד שנעשה אפר, הרי הלכה כחכמים במשנה (לעיל ע"ב) שמבער את החמץ בכל אופן, ואין מצוה לשורפם, ואם כן דין חמץ כדין איסורי הנאה הנקברים, ומדוע לאחר שחרך את החמץ הוא מותר בהנאה מן התורה. וביאר, שאיסור חמץ אינו כדין שאר איסורי הנאה, ומשום ששאר איסורי הנאה השם האוסרם חל עליהם לעולם ולאחר שחל עליהם שם האיסור לא פקע מהם האיסור לעולם, אך בחמץ שאין איסורו אלא בימי הפסח, שהרי חמץ שעבר עליו הפסח מותר בהנאה מן התורה, גם בימי הפסח שהחמץ אסור, אין האיסור שהיה קודם גורם לאיסור שיהיה לאחר מכן, אלא איסורו מתחדש[סה] וזמן האיסור עכשיו הוא האוסרו, ולכן כיון שחרכו פקע איסורו, שאי אפשר לאוסרו משום האיסור שהיה קודם לכן, וכעת אין יכול לחול עליו איסור משום שחרכו.

ואכן באבני נזר (או"ח, או"ח סי' פט) **ובצפנת פענח** (מנינק, יסודי התורה פ"ה ה"ח [עמ' 106]) נקטו כשיטת הסוברים שחרכו לאחר זמנו אסור בהנאה משום שהאיסור שהיה עליו לא פקע, ומשום כך הקשו שמבואר מסוגייתנו שאיסור חמץ אינו מתחדש בכל רגע, שהרי אם הוא מתחדש, מדוע אין מועיל מה שנפסל מאכילת כלב בתוך ימי הפסח להתירו בהנאה שלא יאסר לאחר מכן[סו]. **ובצפנת** פענח תירץ, שהטעם שחרכו אין מועיל להפקיע איסורו, משום שכבר חלה עליו חובת ביעור חמץ לבערו מן העולם, ואם יועיל מה שיפסל ממאכל כלב שלא יצטרך לבערו, אם כן נמצא שביטל את חובת הביעור שהטילה עליו תורה, ועל כן נאסר החמץ גם לאחר שנפסל ממאכל כלב[סז].

ובחידושי רבי שמואל (שם אות ג) כתב, שלשיטת החולקים על ספר המנהיג שנקטו שאיסור החמץ לא פקע כשנפסל מאכילת כלב, יש לומר שאף על פי שלאחר הפסח פקע איסור החמץ ונמצא שזהו איסור התלוי בזמן, אך בתוך ימי הפסח אין האיסור מתחדש וזמן האיסור עכשיו הוא האוסרו, אלא האיסור חל משעה ראשונה שפגע בו הפסח ולא פקע האיסור בכל ימי הפסח, ועל כן גם כשחרכו ובטל איסורו שוב לא פקע איסורו בכל ימי הפסח[סח].

האם בחרכו לאחר זמנו צריך לבערו מן העולם

שם. נחלקו הדעות באופן שחרך את החמץ לאחר זמנו שהרי הוא אסור בהנאה, האם צריך להשביתו מן העולם. יש הסוברים[סט] שאמנם בחרכו לאחר זמנו אסור החמץ בהנאה, אך מכל מקום אינו חייב לבערו. ויש הסוברים[ע] שאף על פי שאינו חייב לבערו מן התורה, מכל מקום צריך לבערו מדרבנן.

נו. והוכיח כדבריו מהגמרא בשבועות (כג:) שהסתפקה במי שנשבע שלא יאכל חרצן האם מכיון שהחרצן אינו ראוי לאכילה אלא על ידי תערובת, דעתו לשיעור כזית כשאר אוכלים, או מכיון שאינו נאכל כמות שהוא אין שייך בו שיעור אכילה ודעתו לאסור במשהו. ומכך הוכיח שאף על פי שהחרצן אינו ראוי לאכילה, אך הואיל ונאכל על ידי תערובת, הרי זה נחשב לאכילה אף על פי שהוא אוכלו בפני עצמו, ואין זה דומה לעפר שאינו נאכל כלל אף על ידי תערובת [וכוונתו להוכיח מכך שלגבי חיל (שם) הסתפקה הגמרא במי שנשבע שלא יאכל עפר אם כוונתו לאסור על עצמו אכילה במשהו או מכיון שאמר בלשון אכילה דעתו לשיעור כזית, ולאחר מכן הסתפקה לגבי חרצן שאולי דעתו לשיעור כזית משום שהוא נאכל על ידי תערובת, ומבואר שהצד לאסור חרצן בשיעור אכילה שהוא בכזית אינו משום שאמר לשון אכילה אלא משום שהוא נאכל על ידי תערובת]. וביד יהודה (שבועות שם ד"ה והנה) הקשה על דבריו, שהרי מכך שהסתפקו בגמרא באופן שנשבע בפירוש שלא יאכל חרצן האם נאסר בכזית או במשהו, משמע שבנשבע סתם שלא יאכל, אינו אסור באכילת חרצן הואיל ואינו ראוי לאכילה ואף על פי שנאכל על ידי תערובת [ויש להעיר על הוכחת הב"ח, שהלא ספק הגמרא בשבועות הוא בדעת בני אדם האם כוונתו לאסור על עצמו אכילה בשיעור כזית או במשהו, ועל כן אף אם נפרש שבדבר שנאכל על ידי תערובת שייך בו אכילה בלשון בני אדם, אך לגבי חמץ אינו כן, שהרי הב"ח שהובא לעיל כתב שאיסור חמץ תלוי בלשון תורה וכל שאינו קרוי חמץ אין איסור לאוכלו]. **נז. וכן** נקטו בשולחן ערוך הרב (שם סל"ג) ובמשנה ברורה (שם ס"ק מג). **נח. בחזון איש** (או"ח סי' קטז סק"ו ד"ה ודין ג') הביא שבאיסור נבילה מצינו שדבר שנפסל ממאכל אדם פקע איסורו ומותר לאוכלו אף מדרבנן, ואילו בדין חמץ כתבו האחרונים שהחמץ אסור באכילה מדרבנן. וכתב לחלק שבחמץ אין צריך סיבה ראשונה האוסרתו באכילה, ועצם מציאותו גורמת שיאסר באכילה, ועל כן כיון שחשב לאוכלו הרי זה נחשב לחמץ ואסור מדברי חכמים, אך באיסור נבילה שהאיסור נתחדש עליה כשנעשית נבלה, הרי לאחר שנפסלה מאכילה פקע איסורה, ולפיכך גם אם יחשוב עליה לאוכלה ועל ידי כך תהפך מעפר לבשר, מכל מקום אין בשר שכזה טעון שחיטה ואין בו איסור נבילה. **נט. ראה** להלן בגמרא. **ס. יש** להעיר, שהרי הרא"ש (שם) כתב שדין חרכו נאמר דווקא באופן שנפסל מאכילת כלב. וצריך לומר שכוונתו לומר שאף על פי שעתה נפסל מאכילת כלב, אך זהו כשאוכלו בפני עצמו, אך הואיל ועתה רוצה לאוכלו על ידי תערובת ואפשר לאוכלו על ידי כך לא פקע ממנו שם אוכל, ולפיכך בזה מועילה מחשבתו, אך לשאר בני אדם שאינם חושבים לאוכלו על ידי תערובת אינו נחשב אוכל כלל [ואין זה כדברי הב"ח שהובאו לעיל שנקט שדבר שאינו ראוי לאכילה אלא על ידי תערובת, אסור לאוכלו אף לבדו. ועוד, שבחזון איש נקט שיש עליו עדיין שם אוכל, ואילו בב"ח לא כתב כן]. **סא. וסברא** זו כתב בקצרה באבן שתיה (או"ח, סי' יט ד"ה הילכך) הובא בשדי חמד (מערכת חמץ ומצה סי' ג אות כו). ובמשנת יעב"ץ תירץ בזה את סתירת דברי הטור שהקשה בשאגת אריה (או"ח, סי' עה), שבהלכות פסח (או"ח סי' תמג) פסק כדברי הרא"ש שחמץ שנחרך אסור באכילה אף על פי שאינו ראוי לאכילה, ואילו בהלכות יום הכיפורים (שם סי' תריב) פסק שביום הכיפורים אין איסור באכילת דברים שאינם ראויים לאכילה. **סב. חידושי** רבינו דוד (ד"ה דתמר), מאירי (לעיל ע"ב ומוכרה), מהר"ם חלאווה (ד"ה ותמר) ור"ן (על הרי"ף, ד"ה מרכו). **סג. וכן** דעת החק יעקב (סי' תמה סק"ח), המקור חיים (סי' תמג סק"ג) והכרתי ופלתי (פלמ', סי' פז סק"ד). ובפרי מגדים (או"ח סי' תמג מ"ז סק"ק יד) כתב בתחילה שאפשר שהאיסור ליהנות מאפר החמץ הוא מן התורה משום שלא גרע אפר החמץ מעפר הנקברים שאסור ליהנות מהם, אך כתב שאפשר שזהו איסור דרבנן. **סד. ראה** לעיל בענין 'באיזה שיעור צריך לחורכו'. **סה. ויסוד** דבריו שאיסור התלוי בזמן מתחדש בכל רגע הביא בשם הגר"ש שקאפ. וכן ביאר בקובץ הערות (סי' לח אות ח). **סו. ובאבני** נזר הביא סברא זו בשם הרב מטשכנוב, ומשום קושיא זו דחה דבריו. **סז. והצפנת** פענח הוסיף לבאר, שהסברא שאיסור החמץ מתחדש בכל רגע שייכת דווקא אם גדר איסור חמץ הוא שגופו של האדם נאסר מהחמץ, והיינו שאין בחמץ עצמו מהות של איסור אלא זהו דין על האדם, ולפיכך לאחר הפסח פקע האיסור שעל האדם והחמץ מותר, אך אם גדר איסור חמץ הוא שהחמץ אסור על האדם, והיינו שיש בחמץ מהות של איסור, אין מקום לומר שלאחר הפסח יפקע האיסור שיש בחמץ. **סח. ובאבני** נזר כתב שהיה מקום לתרץ כך, אך לא נקט כן. **סט. ריטב"א** בשם הרא"ה (להלן מה: ד"ה והא), וכפי שהביא דבריו בשער הציון (סי' תמג ס"ק יט). ובשער הציון (שם) כתב שאפשר שכן היא דעת הרמב"ם שכתב (ממרים ומלה פ"ד ה"ח) שהמלוגמא שנסרחה אין צריך לבערה, ולא הביא את דברי הירושלמי (פ"ב ה"ו) שאמרו שהיינו דווקא בזמן שנסרחה ואחר כך נתחמצה. וכן ביאר בקובץ שיעורים (אות קפט) בדעת הרמב"ם (שם). ובאבי עזרי פירש כן את דברי הרמב"ם שכתב (שם) 'הפת עצמה שעפשה ונפסלה מלאכול הכלב וכו' אינו צריך לבער', וסתם דבריו ולא כתב שהיינו דווקא בעיפשה קודם הפסח. אך כתב האבי עזרי שאף על פי שאינו חייב לבערו מדין חמץ, לפי דעת חכמים במשנה (לעיל ע"ב) שמבער את החמץ בכל אופן, הרי הוא מאיסורי הנאה הנקברים, ועל כן אף שחרכו חייב לקוברו כדי שלא יכשלו בו. ובנודע ביהודה (או"ח, תנינא יו"ד סי' מ) בתחילת דבריו נקט שאינו חייב לבערו, אך בהמשך דבריו כתב שמדברי המגן אברהם (סי' תמג סק"ג) מבואר שיש חובת ביעור אף כשנפסל מאכילת כלב. **ע. כן** מבואר מדברי ספר המאורות (להלן מו. ד"ה הפת) שכתב שמכיון שאסור בהנאה חייב לבערו כדי שלא יתנו לתרנגוליו או לבהמתו, ומשמע שזהו איסור מדברי חכמים. וכן הוא בפרי מגדים (או"ח סי' תמג מ"ז סק"ק יד), מקור חיים (שם סק"ג), אבני נזר (או"ח סי' שז אות ה) ומנחת ברוך (סי' מג ד"ה והנה הר"ן).

אוצר החכמה 19/05/2016

אולם יש הסוברים[עא] שחייב לבערו מן התורה ואף על פי שנפסל ממאכל כלב[עב].

וביארו האחרונים[עג], שהטעם שצריך לבערו מן התורה אף על פי שנפסל מאכילת כלב הוא משום שהואיל ונתחייב להשבית את החמץ לא פקע החיוב כל זמן שלא קיים את מצות ההשבתה כדינו, ובכך שנפסל מאכילת כלב לא קיים מצות ביעור חמץ[עד].

בחזון איש (או"ח סי' קטז ס"ק יח ד"ה גמ"ג) ביאר את המחלוקת בנידון זה, שלדברי הכל האיסור ליהנות מהחמץ לאחר שחרכו הוא מן התורה, הואיל והאיסור הנאה שחל בהם כשנאסר לא פקע במה שנתבטל מלהיות אוכל, והסוברים שחייב לבערו נקטו שהואיל ואסור ליהנות ממנו מחמת איסור חמץ[עה], ממילא חייב לבערם מן העולם[עו]. אולם הסוברים שאין חייב לבערו נקטו שהואיל והחמץ אינו ראוי למאכל כלב נתבטל ממנו שם אוכל וממילא נתקיים בו כבר חיוב הביעור מן העולם, ואין צריך לבערו מן העולם[עז].

האם גורסים בדברי הגמרא 'פשיטא'

עבר זמנו אסור בהנאתו פשיטא. רש"י (ד"ה עבר) **והרי"ף** לא גרסו 'פשיטא'.

וכתב רש"י שאין לגרוס כן, משום שמשנתנו היתה צריכה לומר דין זה, הואיל ומצינו להלן (כח:) שרבי יוסי הגלילי סבר שהחמץ מותר בהנאה כל שבעת ימי הפסח, לפיכך הוצרכו להוציא מדבריו ולומר שהחמץ אסור בהנאה[פד]. אולם **הראשונים**[פה] כתבו שיש לגרוס 'פשיטא', וקושיית הגמרא היא שדין זה שהחמץ אסור בהנאה הוא פשוט משום שהוא נלמד ממקום אחר. יש מראשונים[פו] אלו שפירשו שיש ללמוד כן מתחילת משנתנו (לעיל ע"ח) שאמרו 'כל שעה שמותר לאכול מאכיל', שמשמע מכך שבשעה שאינו אוכל אינו מאכיל, והיינו שהחמץ אסור בהנאה[פז]. ויש מהם[פח] שפירשו שיש ללמוד כן מדברי המשנה לעיל (יח.) שאמרו ששורפין את החמץ בשעה השישית, ומבואר מכך שהואיל והחמץ אסור בהנאה יש לשורפו[פט].

ביאור קושיית ותירוץ הגמרא לגירסת הראשונים

שם. הראשונים שהובאו לעיל שגרסו בדברי הגמרא 'פשיטא' נחלקו בביאור קושיית ותירוץ הגמרא לשיטתם. ונאמרו בזה שתי דרכים:

א. בספר העיטור (סם) **ובחידושי תלמיד הרמב"ן** (סם)[צ] ביארו, שהגמרא בקושייתה סברה ש'עבר זמנו אסור בהנאתו', היינו שעבר זמן אכילת חמץ והגיע זמן אכילת מצה שהוא סוף היום, ועל כן הקשו 'פשיטא', שהרי לדברי כל התנאים החמץ אסור בהנאה, ולהוציא מדברי רבי יוסי הגלילי הסובר שהחמץ מותר בהנאה אין צריך, הואיל וכבר ידענו ממקום אחר שהחמץ אסור בהנאה[צא]. ותירצה הגמרא שדברי המשנה באו ללמדנו שהחמץ אסור בהנאה כבר משעה ששית מדברי חכמים. והביאה על כך הגמרא ראיה מדין 'המקדש משש שעות ולמעלה'.

ב. בתוספות רי"ד (ד"ה עבר) ביאר, שהגמרא בקושייתה נקטה ש'עבר זמנו אסור בהנאתו', היינו זמן האסור מדרבנן היה לה לכתוב 'וכל שעה שאינו מותר לאכול אסור והובאו דבריהם בענין 'מדוע חידוש זה הוא דווקא לרבי יהודה ולא לחכמים'. אמנם בפסקי הרי"ד ובחידושי רבינו דוד ובמאירי ובר"ן לא הזכירו בדבריהם שזהו לשיטת רבי יהודה דווקא, ויתכן שלדבריהם דין זה אינו תלוי במחלוקת רבי יהודה וחכמים, וכפי דברי האחרונים שהובאו להלן. ולכאורה בהכרח יש לומר כן בשיטת רבינו דוד והמאירי והר"ן, שהרי רבינו דוד (להלן מו: ד"ה וכל), המאירי (לעיל ע"ח ד"ה כי יהודה) והר"ן (על הרי"ף, לעיל ע"ח ד"ה ותכ"ח) פסקו שהלכה כחכמים, ואף על פי כן כתבו בסתם שאפר החמץ מותר בהנאה. **פב. אור** חדש (ד"ה ומוכי), רבי לוי יצחק מברדיטשוב [הובא בתוספות חדשים (פ"נ מ"ח)] בתירוצו השני, מקור חיים בתירוצו האחרון, הגהות רבי עקיבא איגר (על השו"ע סם), אבני מילואים (שו"ת, סי' יט), שפת אמת (ד"ה ר"י). והסכים עם דבריהם בשואל ומשיב (שו"ת, תליתאה סי' סג ד"ה והנה בהא). **פג. וראה** טעמם להלן בענין 'האם מותר ליהנות מאפר החמץ גם לחכמים' [ושיטתם הובאה גם לעיל (ע"ח) בענין 'סתירת פסקי הרמב"ם בדין שריפת איסורי הנאה הנקברים']. **פד. ובחידושי** רבינו דוד (ד"ה ענבר) תמה שגם לפי גירסת רש"י יש להקשות קושיא זו, שהרי אם לא ידענו שהחמץ אסור בהנאה, אם כן מנין לגמרא בתירוצה להלן שמשנתנו באה לחדש שהחמץ אסור בהנאה משעה ששית, והלא הוצרכה המשנה לחדש דין זה עצמו שהחמץ אסור בהנאה. ובחידושי הר"ן (ד"ה פשיטא) תירץ שאכן גם לרש"י אין צריך לחדש את הדין שהחמץ אסור בהנאה, ומשום שכבר נלמד ממקום אחר [וכפי שפירשו הראשונים להלן], אך רש"י נקט שאין להקשות בלשון 'פשיטא' אלא כשהדין פשוט מחמת עצמו או שכבר שנינו כן, וכדוגמת שאר שאלות הגמרא בלשון 'פשיטא' בסוגייתנו, אך דין זה אינו פשוט בעצמו שהרי רבי יוסי הגלילי חולק על כך, ועל כן לא היה לגמרא לנקוט לשון 'פשיטא'. אך כתב שמכל מקום גם על נידון כעין זה שאין ללומדו מסברא מצינו (להלן לה:) ששאלו בגמרא 'פשיטא' כאשר יש ללומדו מתחילת דברי המשנה עצמה [וכן הביא ברמב"ן (מלחמות ה' לעיל ז. ד"ה והיא)] מדברי הגמרא בעירובין (עו.).

פה. הלכות גדולות (סי' יח פ"נ ד"ה וכי תימר), **תוספות** (ד"ה ענבר), **בעל המאור** (ד"ה והא), **בעל העיטור** (ת"ה דף קכד:), **רבי אברהם בן הרמב"ם** (נשו"ת מעשה נסים סי' יג), **תוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה ענבר), **רמב"ן** (מלחמות ה' לעיל ז. ד"ה והיא), **תוספות רבינו פרץ** (ד"ה ענבר), **תוספות הרא"ש** (סם), **תלמיד הרמב"ן** (לעיל ע"ח ד"ה כל), **חידושי רבינו דוד** (ד"ה ענבר), **חידושי הר"ן** (ד"ה פשיטא), **מהר"ם חלאווה** (ד"ה ענבר). **וכן גרסו** בהשלמה (סם) **ובתוספות רי"ד** (סם). **פו. בעל** המאור, **בעל העיטור**, **רמב"ן**, **חידושי רבינו דוד**, **תלמיד הרמב"ן**, **מהר"ם חלאווה**. ובבעל המאור והר"ן הביאו שיש ללמוד כן מדברי משנתנו וכן מדברי המשנה לעיל שהביאו הראשונים להלן. **פז. והתוספות** ר"ש משאנץ כתבו שקושיית הגמרא 'פשיטא' אינה משום כך, שהרי מצינו שדרך התנא לחזור ולכפול את דבריו באותה משנה. ובגליון הש"ס (נמוק' ד"ה ענבר) תמה על דבריהם, שהרי מדברי הגמרא להלן (לה:) מבואר שהקשו 'פשיטא' בכעין זה. וכן הביא מדברי התוספות (עירובין ל: ד"ה וליפלוג) שבתירוצם השני כתבו שדרך הגמרא להקשות 'פשיטא' משום שמתחילת דברי המשנה כבר משמע דין זה, ואף על דין שיש החולקים עליו. **פח. תוספות**, בעל המאור, תוספות ר"ש משאנץ, תוספות רבינו פרץ, תוספות הרא"ש. **פט. אולם** בחידושי רבינו דוד כתב שאין ללמוד מן הדין ששורפים בתחילת שש שהחמץ אסור בהנאה, שהרי גם לרבי יוסי הגלילי הסובר שהחמץ מותר בהנאה, צריך להשבית את החמץ, ולכן צריך לשורפו, אלא שסבר שהואיל והחמץ מותר ליהנות ממנו בשעת שריפתו, או שמותר ליהנות מחמץ שאינו שלו. אמנם התוספות הוכיחו כדבריהם מכך שלרבי יוסי הגלילי אין צריך להשביתו בשריפה, אלא יכול להאכילו לכלבו או ימכרנו לגוי. ולכאורה ראשונים אלו נחלקו האם לשיטת רבי יוסי הגלילי מקיים מצות תשביתו על ידי מכירה לגוי. שלשיטת רבינו דוד אינו מקיים, ואילו לתוספות מקיים. וראה קובץ שיעורים (אות פח) שנקט בפשטות שאינו מקיים מצות תשביתו על ידי מכירה לגוי, ומשום כך תמה על דברי התוספות כיצד יכול לבטל את מצות תשביתו במכירתו לגוי. ולכן נקט שלתוספות חיוב ביעור חמץ אינה חובה המוטלת על האדם שיבערנו, אלא על החמץ שיתבער, ומשום כך כיון שמכרו פקע החיוב. ויתכן שעל זה חולק רבינו דוד וסובר שאכן הוא חיוב על האדם, ולפיכך אינו יכול למכרו שבכך הוא מפקיע את חיובו. **צ. וכן** כתב רבי אברהם בן הרמב"ם (סם) בקצרה. **צא. כמבואר** לעיל בענין 'האם גורסים בדברי הגמרא 'פשיטא''.

עא. ר"ן (על הרי"ף, להלן מה: ד"ה מלוגמא) וכפי שהביא דבריו במנחת ברוך (סי' מג ד"ה והנה הר"ן) [וראה להלן דברי הר"ן בהרחבה]. וכן הוא בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' תמג סכ"ח), מגן האלף (על המקור מ"ס, סם סק"נ), אמרי בינה (דיני פסח סי' ח) ואחיעזר (שו"ת, מ"ג סי' ה). **עב. דברי** הר"ן נאמרו על התוספתא (פ"ג ה"ב) שאמרו שמלוגמא שנסרחה אינו צריך לבער. וכתב הרי"ף דהיינו כשנסרחה ממאכל כלב. וכתב על זה הר"ן שהיינו דווקא בנסרחה קודם הפסח, שאז הוא כמו בחרכו קודם זמנו, אך אם נסרחה בפסח חייב לבערה, כמו בחרכו לאחר זמנו, שהואיל וחל עליה האיסור לא פקע בכך שנפסלה מאכילת כלב. ומבואר מדבריו שנקט שאף כשנפסל ממאכל כלב מחויב בביעור [ובמנחת ברוך הקשה על דבריו, שמדברי הגמרא בסוגייתנו מבואר רק שבחרכו לאחר זמן איסורו אסור בהנאה, אך אין מבואר שחייב לבערו]. וכדברי הר"ן משמע מדברי המגיד משנה (חמץ ומצה פ"ד ה"י) בדעת הרמב"ם שביאר שבנסרחה קודם הפסח אין צריך לבערה משום שכשבא הפסח כבר לא חל עליה איסור חמץ, ומשמע שאם נסרחה בפסח כבר חל עליה חובת הביעור. אמנם בשער הציון (סם) כתב שלא נתבאר בפירוש בדבריהם אם דין ביעור זה הוא מן התורה או מדרבנן. ובמאירי (סם ד"ה נמוקמתא) הביא את דין התוספתא, וביאר שמלוגמא שנסרחה חייב לבערה ולא פקע האיסור שעליה אף על פי שאינה ראויה למאכל כלב, משום שמלוגמא זו ראויה להחמיץ בה עיסות אחרות, ומבואר מדבריו שדווקא מחמת טעם זה מחויב לבערה וכדברי הגמרא להלן (סם), אך באופן שאינה ראויה לחמץ בה עיסות אינו מחויב לבערה לאחר שנפסלה ממאכל כלב, אולם מדברי הר"ן שלא פירש טעם זה אין נראה כן. **עג. נודע** ביהודה (שו"ת, תנינא יו"ד סי' נז), מגן האלף (סם), אמרי בינה (סם) ואחיעזר (סם). **עד. ובאחיעזר** נקט שאף על פי שלא קיים את מצות הביעור, אך מכל מקום אינו עובר באיסור בל יראה ובל ימצא הואיל וכבר נפסל מאכילת כלב. **עה. כדין** איסורי הנאה הנקברים, שאפרם אסור מן התורה, לדעת חכמים במשנה (לעיל ע"ח) שמבער את החמץ בכל אופן. אך לדעת רבי יהודה שמבערו בשריפה, יש לתלות את זה במחלוקת לעיל בענין 'באיזה שיעור צריך לחורכו', האם חרכו היינו לגמרי עד שנעשה אפר. **עו. ומלשון** השולחן ערוך הרב שכתב בטעם שחייב לבערו משום 'דכיון שהיה עליהם שעה אחת שם חמץ לאחר זמן איסורו אינו נפקע מהם לעולם עד שיעשה להם כתורת חמץ', משמע כיסוד דברי החזון איש שמחמת שחל שם איסור על החמץ הרי הוא מחויב להשביתו כמו בחמץ שלא נפסל מאכילת כלב, ואין זה כדברי האחרונים שביארו שחיוב ההשבתה אינו מתקיים על ידי כך שנפסל מאכילת כלב, וממילא נמצא שלא קיים את חיובו. אמנם גם בחזון איש במקום אחר (סם ד"ה נשמ"ל, יו"ד סי' ם ס"ק יט) ביאר כעין דברי האחרונים שהובאו לעיל, וכתב שהטעם שמחויב לבערו אף על פי שנפסל מאכילת כלב, הוא משום שמצות תשביתו היא שיאבדו מן העולם, ובכך שנפסל מאכילת כלב אין זה נחשב איבוד מן העולם. **עז. ולפיכך** דחה את ראיית השער הציון (סי' תמג ס"ק יט) שהוכיח שכשם שמצינו שאוכל שנטמא פקעה טומאתו לאחר שנפסל מאכילת כלב, כך פקע החיוב לבער את החמץ שנפסל מאכילת כלב, כיון שמצינו שהברייתא (להלן מה:) דימתה את שני הדינים. ועל פי דבריו כתב שאין לדמות דין זה לאוכל שנטמא, ומשום שחיוב הביעור שחל על החמץ הוא מחמת האיסור הנאה שבו, שזה יש בו גם כשכבר אינו אוכל. ונמצא שלדבריו דין ביעור חמץ הוא מחמת האיסור הנאה שיש בחמץ ולא מחמת מציאות החמץ שאסרתו תורה באכילה. ואכן בחזון איש (סם סי' קיח סק"ג) דן בנידון זה האם דין תשביתו הוא מחמת דין איסור אכילה בפסח, או מחמת דין איסורי הנאה שחל על החמץ. **עח. פסקי** הרי"ד (ד"ה ומוכר), **תוספות רבינו פרץ** (ד"ה מרכז, ד"ה וקשה), **חידושי רבינו דוד** (ד"ה דתמר), **מאירי** (לעיל ע"ח ד"ה ומוכרה), **ר"ן** (על הרי"ף, ד"ה מרכז) **ומהר"ם חלאווה** (ד"ה ותמר). **עט. וכן** משמע מלשון תוספות הרשב"א משאנץ ותוספות רבינו פרץ והמהר"ם חלאווה שכתבו בלשונם שצריך לשורפו עד שיעשנו אפר. וראה לעיל בענין 'דברי הרמב"ם בדין שריפת חמץ סותרים את דבריו בדין איסורי הנאה הנקברים' שנחלקו האחרונים בדעת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"י ח"ת) שכתב שהפחמים אסורים, האם גם האפר אסור. **פ. רא"ש** (סי' ג), **רבינו ירוחם** (תולדות אדם וחוה, נתיב ה חלק ה [דף מה:]), **טור** (או"ח סי' תמה). וכן ביארו הט"ז (סם סק"ד), **הפרי מגדים** (סם מ"ז סק"ד) **ובביאור הגר"א** (סם ס"ג ד"ה וכן) **בדעת השולחן ערוך** (סם ס"ח) שפסק כחכמים שמבערו בכל דבר, ופסק שהגחלים אסורים (סם ס"ג). **פא. וכדבריהם** מבואר בתוספות רבינו פרץ שנקט כן לפי שיטת רבי יהודה. וכיסוד דבריהם כתבו הראשונים להלן

בהנאתו', שמכך נדע שמשעה שאסור לאכול, והוא משעה ששית שאסור לאכול מדרבנן אסור גם בהנאה, אך המשנה נקטה בלשון 'עבר זמנו' שמשמע שהוא לאחר שעבר הזמן האסור מן התורה. ומשום כך הקשו 'פשיטא'. ותירצה הגמרא שאכן 'עבר זמנו' היינו הזמן האסור באכילה מדרבנן, והרי זה כמו שאמר התנא וכל שעה שאין מותר לאכול אסור בהנאה, כלומר משעה ששית.

ג. בתוספות הרשב"א משאנץ וכמהר"ם חלאווה נקטו שגם כשהקשו 'פשיטא' ידענו שהחמץ נאסר בהנאה ואפילו משעה ששית שאז האיסור הוא מדברי חכמים[צב]. ומשום כך פירשו שקושיית הגמרא היא מדוע הוצרכה משנתנו לומר שהחמץ אסור בהנאה משעה ששית. ותירצה הגמרא, שאכן משנה זו מיותרת והיא באה ללמדנו שלא רק שנאסר החמץ בהנאה משש שעות, אלא שאף המקדש בחמץ משש שעות אין חלים קידושיו[צג]. וכן פירשו עוד **ראשונים**[צד] שהואיל ומשנתנו מיותרת למדנו ממנה דין זה. והוסיפו לפרש, שלמדו כן מלשון המשנה ש'עבר זמנו אסור בהנאתו', היינו שהחמץ אסור בהנאה לגמרי שאפילו לענין קידושין אסור הנאה, ואם אכן קידש בו אין חוששים לקידושיו[צה].

ביאור האחרונים בתירוץ הגמרא לגירסת הראשונים

שם. האחרונים[צו] הקשו לפי **התוספות** (ד"ה ענבר) שגרסו בקושיית הגמרא 'פשיטא', משום שדין זה שהחמץ אסור בהנאה יש ללמוד מהמשנה לעיל (יפ.) ששורפים את החמץ, והיינו משום שהוא אסור בהנאה. אם כן קשה מה תירצה הגמרא שהמשנה באה ללמדנו שהחמץ אסור מדרבנן משעה ששית, הרי גם דין זה יש ללמוד מדברי המשנה לעיל שאמרה 'שורפין את החמץ בתחילת שש'[צז].

ונאמרו בזה כמה דרכים:

א. במהרש"א תירץ, שבלא משנה זו היה מקום לדחות שאין ללמוד מהמשנה לעיל (יפ.) שהחמץ אסור בהנאה מדברי חכמים משעה ששית, ומשום שאפשר לדחות שהמשנה לעיל נקטה בלשונה (שם) ששורפים את החמץ בתחילת שש משום שלאחר השעה הששית צריך לשרוף את החמץ, שהרי אז בודאי הוא אסור בהנאה.

ב. בפני יהושע ביאר, שאכן יש ללמוד מהמשנה לעיל שחכמים אסרו ליהנות מן החמץ משעה ששית, אך כוונת הגמרא לתרץ שהואיל ומשנה זו מיותרת, יש ללמוד ממנה שחכמים קבעו גם כן שאם קידש משעה ששית לא חלו קידושיו. וכתב שמשום כך נקטה המשנה 'עבר זמנו אסור בהנאתו', והיינו שמשעה ששית החמץ אסור בהנאה כמו לאחר שעבר זמנו מן התורה, ולפיכך אם קידש בחמץ זה אינה מקודשת[צח].

מחלוקת בפירוש 'לשעות דרבנן'

לא צריכא לשעות דרבנן. נחלקו הראשונים בפירוש 'לשעות דרבנן'. ונאמרו בזה כמה דרכים:

א. יש מן **הראשונים**[צט] שפירשו שהוא מתחילת השעה הששית עד סופה שאז החמץ אסור מדרבנן, לפי שלאחר מכן החמץ אסור בהנאה מן התורה.

ב. יש מן הראשונים[ק] שפירשו שהוא מסוף השעה הששית, כלומר תחילת השעה השביעית ועד ליל ט"ו. ולדבריהם העמידה הגמרא את משנתנו כשיטת רבי שמעון הסובר שהחמץ מותר בהנאה מן התורה כל יום י"ד, וחכמים אסרוהו בהנאה מתחילת שעה שביעית ואילך[קא].

ג. רבינו דוד (ד"ה ענבר) פירש שהוא מתחילת השעה הששית ועד ליל ט"ו, ולדבריו העמידה הגמרא את משנתנו כרבי שמעון הסובר שחמץ מותר בהנאה מן התורה כל יום י"ד, ואסרו חכמים ליהנות ממנו משעה ששית ואילך.

וכתבו הראשונים[קב], שלפי דבריהם שפירשו ש'לשעות דרבנן' אין הכוונה רק לשעה ששית, מבואר לשון הגמרא שנקטה בלשון רבים 'שעות דרבנן', שהרי זה כולל כמה שעות, שהן מתחילת זמן האיסור ועד ליל ט"ו[קג], אך לשיטת הראשונים שפירשו שהוא מתחילת השעה הששית עד סופה, יש להקשות מדוע נקטה הגמרא 'לשעות דרבנן' בלשון רבים, והרי זו שעה אחת[קד]. וכתבו הראשונים[קה] שנקטו בלשון זה, משום ששתי שעות אסורות מדרבנן, השעה החמישית אסורה באכילה, והשעה הששית אסורה אף בהנאה.

מדוע לעיל הובא דין זה בשם רב דאמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רבי יוחנן. בצל"ח (ד"ה דאמר) **ובעצי ארזים** (מהע"ז סי' כח ס"ק סו) העירו, שבסוגייתנו הובא דין זה בשם 'רבי יוחנן', ואילו לעיל (ז.) הובא דין זה בשם 'רב'. וכתבו שאכן דבר זה נאמר על ידי שניהם[קו]. אולם **בדקדוקי סופרים** (אות מ, הוספת ונהגהות וציונים) הביא **שבראשונים**[קז] וכן **בכתבי** יד הגירסא בסוגייתנו היא 'רב' כדברי הגמרא לעיל (שם).

מחלוקת ראשונים האם דין זה במקדש בתחילת שש או בסופו המקדש משש שעות ולמעלה. נחלקו הראשונים בפירוש 'משש שעות ולמעלה'. **רש"י** (ד"ה משש, לעיל ז. שם) פירש שהוא בתחילת שש שעות, שהרי בסוף שש אין חידוש בכך שלא חלו קידושיו, שהרי אז החמץ אסור מן התורה. וכן פירשו עוד ראשונים[קח].

אך יש מן **הראשונים**[קט] שחלקו על כך, וכתבו שהלשון 'משש שעות ולמעלה' משמע מסוף שעה ששית[קי], ולפיכך פירשו שאמנם בסוף שעה ששית החמץ אסור מן התורה, אך כאן מדובר שקידש בחיטי קורדניתא שאינן אסורות מן התורה אלא מדרבנן[קיא] משום שדינן כחמץ נוקשה, ומכך הביאו ראיה שאף המקדש בחמץ שאינו אסור אלא מדרבנן לא חלו קידושיו[קיב].

ביאור תירוץ הגמרא לסוברים שדברי רב גידל נאמרו על סוף שעה ששית

שם. יש מהראשונים[קיג] שהובאו לעיל שפירשו שדברי רב גידל 'המקדש משש ולמעלה', היינו מסוף שש שהוא תחילת שעה שביעית, והוקשה להם אם כן איך יתבאר תירוץ הגמרא שחידשה המשנה בזה ש'עבר זמנו אסור בהנאתו', היינו 'שעות דרבנן', כלומר שאף מתחילת שעה ששית שאז החמץ אסור מדרבנן הרי הוא אסור בהנאה, והלא דברי רב גידל שהובאו כראיה לחידוש זה, נאמרו על סוף השעה הששית שאז החמץ אסור מן התורה. ונאמרו כמה דרכים בביאור תירוץ הגמרא:

א. יש מן **הראשונים**[קיד] שפירשו, שאכן תירוץ הגמרא ל'שעות דרבנן', היינו סוף השעה הששית, ומשנתנו היא כשיטת רבי שמעון הסובר להלן (כח.) שגם

צב. **שהרי** מדברי המשנה לעיל למדנו שבשעה שאינו אוכל אינו מאכיל והיינו שהחמץ אסור בהנאה, ומכך אנו למדים שמשעה שאינו אוכל אפילו מדברי חכמים והיינו משעה ששית, אסור בהנאה. צג. **ובבעל** המאור (ד"ה הא) הוסיף שחכמים החמירו באיסורם ועשאוהו כשל תורה, ולפיכך קידושיו אינם חלים. צד. **בעל** המאור (ד"ה הא), רמב"ן (מלחמות ה' לעיל ז. ד"ה והא), חידושי הר"ן (ד"ה לא נריכא לשעות). צה. **וכן** כתב בפני יהושע שהובא להלן. צו. **מהרש"א** (נמוק' ד"ה ענבר), פני יהושע (שם), אבני נזר (או"ח, סו"מ סי' שיח סוס יב), וכעין זה הקשה בחידושי רבי עקיבא איגר (ד"ה ל"ל), והקשה כן על תחילת דברי התוספות במה שכתבו לפרש את גירסת רש"י שלא גרס 'פשיטא'. צז. **והאחרונים** הוסיפו להקשות שהתוספות עצמם כתבו שאין לומר שהגמרא הקשתה 'פשיטא' משום שכבר למדנו דין זה בתחילת משנתנו (לעיל ע"ב), משום שאם כן מהו תירוץ הגמרא, ומחמת כן התוספות פירשו שקושיית הגמרא 'פשיטא' היא משום שכבר למדנו כן מדברי המשנה בפרק ראשון, וקשה מה הועילו בתירוצם. ובתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ענבר) ובמהר"ם חלאווה (שם) התקשו בשאלה זו, ותירצו כעין דברי הפני יהושע שהובא להלן, והובאו דבריהם לעיל. וראה לעיל שיש ראשונים שפירשו שמדברי המשניות לעיל (ע"ב, יפ.) משמע רק שהחמץ אסור בהנאה, ותירצה הגמרא שחידשה המשנה שהחמץ אסור בהנאה גם משעה ששית. אך לא נתבאר מדבריהם מדוע אין להוכיח מהמשנה לעיל גם שהחמץ נאסר בהנאה משעה ששית. צח. **בחידושי** רבי עקיבא איגר (שם) ובאבני נזר (שם) כתבו, שדוחק לומר שכוונת הגמרא היא שמשנתנו באה ללמדנו דין זה שהמקדש משש שעות אין חוששים לקידושיו, שהרי לא מצינו שדין זה נרמז במשנה. ובפני יהושע תירץ קושיא זו, בכך שביאר שהלשון 'עבר זמנו אסור בהנאתו', היינו שכשעבר זמן האסור מדברי חכמים הרי החמץ אסור בהנאה כמו בעבר זמן האסור מן התורה. וכעין זה ביאר בחידושי רבי עקיבא איגר עצמו על קושיא זו, וביאר שכוונת הגמרא לתרץ שחידשה המשנה שמשעה ששית נאסר החמץ בהנאה כמו איסור הנאה מן התורה, ולפיכך אם יקדש בו אשה לא יחולו קידושיו, והיינו שמשנתנו לא באה לחדש דין קידושין, אלא באה לחדש שחכמים אסרו את החמץ בהנאה לגמרי כמו איסורו מן התורה, אלא שיש בזה נפקא מינה לענין קידושין, וכן נראה מלשון הראשונים שהובאו לעיל שנקטו כדברי הפני יהושע שדין קידושין למדנו מכך שמשנה זו מיותרת וביארו שדין זה יש ללמוד מלשון אסור בהנאתו שמשמע שאסור לגמרי ואף אם קידש בו אין חוששים לקידושיו. צט. **רש"י** (ד"ה משש), בעל המאור (ד"ה הא), רבי אברהם בן הרמב"ם (נמוק"ת מעשה ניסים סי' יג), מאירי (לעיל ז. ד"ה ויש), חידושי הר"ן (ד"ה לא נריכא לשעות), מהר"ם חלאווה (ד"ה ענבר). וכן כתב המהרש"א (נמוק' ד"ה ענבר). ק. **רבינו** חננאל (ד"ה הלכות) והלכות גדולות (סי' יח הלכות פסח, פ"ג ד"ה וכי היכי) כפי שפירש את דבריהם הבעל העיטור (פ"ג דף קכד:) ואף הוא הסכים עמהם, רמב"ן (מלחמות ה' לעיל ז. ד"ה והיא), תלמיד הרמב"ן (לעיל ע"ב ד"ה כל). קא. **וראשונים** אלו הוצרכו לפרש כן משום שסברו שדברי רב גידל ש'המקדש משש שעות ולמעלה אין חוששין לקידושין' שאמרו להלן נאמרו על סוף שעה ששית, ולפיכך הוצרכו לפרש שגם תירוץ זה עוסק בשעה זו. וראה דבריהם להלן בענין 'ביאור תירוץ הגמרא לסוברים שדברי רב גידל נאמרו על סוף שעה ששית'. קב. **בעל** העיטור, רמב"ן וחידושי רבינו דוד. קג. **ונחלקו** ראשונים אלו, שלשיטת הרמב"ן והעיטור הוא מסוף ששית עד ליל ט"ו, ואילו לשיטת רבינו דוד הוא מתחילת ששית עד ליל ט"ו. קד. **הרמב"ן** ורבינו דוד הביאו שיש שגרסו 'לא צריכא לשש שעות דרבנן', שאפשר לפרשה כשיטת רש"י, שהכוונה לשעה ששית. וכלשון הגמרא להלן (עח.) 'תמיד נשחט בשמונה ומחצה', והיינו השעה השמינית, וכן (שם) 'מוספין בשש ובזיכין בשבע' והיינו השעה הששית והשביעית. אך רש"י עצמו גרס 'לשעות דרבנן'. קה. **בעל** המאור, רבי אברהם בן הרמב"ם, מאירי, חידושי הר"ן ומהר"ם חלאווה. קו. **וראה** מה שביארו מדוע כאן הגמרא הביאה דין זה בשם רבי יוחנן, ואילו לעיל הגמרא הביאה דין זה בשם רב. קז. **רבינו** חננאל (ד"ה ענבר), ריי"ף, בעל המאור (ד"ה והא), בעל העיטור (פ"ג דף קכד:), רא"ש (סי' ג), מהר"ם חלאווה (ד"ה תמר). וכן הוא בהשלמה (ד"ה ענבר) ובמעשה ניסים לרבי אברהם בן הרמב"ם (או"ח, סי' יג). קח. **שאילתות** (שאילתא עד), בעל המאור (ד"ה והא, לעיל ז. שם), רמב"ם (מעשה פ"ה ה"ח) [וכפי שהביא דבריו בבית יוסף (או"ח סי' תמג ס"ק ד"ה ומתחלת)], רבי אברהם בן הרמב"ם (נמוק"ת מעשה ניסים סי' יג), מאירי (לעיל ז. ד"ה ומ"ש, ד"ה ויש) וספר המאורות (שם ד"ה ונמצא). קט. **התוספות** (לעיל ו: ד"ה משש), בעל העיטור (פ"ג דף קכד:), רמב"ן (מלחמות ה' לעיל ז: ד"ה והוי), חידושי רבינו דוד (ד"ה לא נריכא לשעות), תלמיד הרמב"ן (לעיל ז. ד"ה המקדש), רא"ש (סי' ג), חידושי הר"ן (ד"ה לא נריכא לשעות) ומהר"ם חלאווה (לעיל ז. ד"ה דתמר). קי. **והתוספות** הוכיחו כן מלשון הגמרא לעיל (ד:) 'חמץ משש שעות ולמעלה אסור', והיינו מסוף שש שהחמץ אסור מן התורה. קיא. **ועיין** להלן בענין 'האם חטים אלו הם חמץ האסור מדרבנן או מן התורה'. קיב. **וראה** להלן בענין 'סיכום הדעות במקדש משש שעות' שנחלקו הראשונים לפי פירוש זה, במקדש בחמץ האסור מן התורה בתחילת שש שהוא זמן האסור מדרבנן, האם חוששים לקידושיו. קיג. **בעל** העיטור (פ"ג דף קכד:), רמב"ן (מלחמות ה' לעיל ז: ד"ה והיא) [והובא בחידושי הר"ן (ד"ה לא נריכא לשעות)], חידושי רבינו דוד (ד"ה לא נריכא לשעות), רא"ש (סי' ג, קידושין פ"ג סי' לח), חידושי תלמיד הרשב"א (לעיל ע"ב ד"ה ענבר) וחידושי הר"ן (ד"ה לא נריכא לשעות). קיד. **בעל**

בסוף שעה ששית החמץ אסור בהנאה רק מדרבנן, ועל כך הביאו את דברי רב גידל שהמקדש בסוף שעה ששית לא חלו קידושיו, שהרי דין זה נאמר גם לדברי רבי שמעון הסובר שבשעה זו החמץ אינו אסור אלא מדרבנן, ואף לשיטתו קידושיו אינם חלים[קטו].

ב. בחידושי רבינו דוד פירש, שתירוץ הגמרא 'לשעות דרבנן' היינו תחילת שעה ששית. וביאר, שאף על פי שדברי רב גידל נאמרו דווקא בסוף השעה הששית ולא בתחילתה, ולדבריו אם יקדש בשעה ששית חוששים לקידושיו[קטז], מכיון שעדיין אנשים אינם בדלים מן החמץ ויוציאו לעז עליה, אך מכל מקום הוכיחה הגמרא מדבריו שמתחילת השעה הששית החמץ אסור בהנאה, ומשום שכשם שאין חוששים לקידושין, והיינו משום איסור הנאה, בחיטי קורדניתא שהן חמץ נוקשה האסור מדרבנן בזמן האסור מן התורה[קיז], כך יש איסור הנאה בזמן האסור מדרבנן שהוא בשעה הששית בחמץ האסור מן התורה[קיח].

ג. הרא"ש ותלמיד הרשב"א פירשו, שתירוץ הגמרא 'לשעות דרבנן', היינו תחילת שעה ששית, ואף על פי שדברי רב גידל נאמרו על סוף שעה ששית, אך יש ללמוד כן מדבריו, הואיל ואם מצינו שהקידושין אינם חלים בחמץ האסור מדרבנן בזמן האסור מן התורה, כך גם לא יחולו בחמץ האסור מן התורה בזמן האסור מדרבנן[קיט].

ד. בחידושי הר"ן פירש שתירוץ הגמרא 'לשעות דרבנן', היינו תחילת שעה ששית, ותירץ, שאף על פי שדברי רב גידל 'המקדש משש שעות ולמעלה אין חוששין לקידושין' נאמרו על סוף שעה ששית, ואם יקדש בתחילת שעה ששית חוששים לקידושיו, אך הטעם שהקידושין חלים הוא רק מחמת הספק שמא קידשה בשעה חמישית והעדים טעו וסברו שקידשה בשעה ששית, אך אם אכן ידוע לנו בודאי שקידשה בשעה ששית לא חלים הקידושין.

האם חטים אלו הן חמץ האסור מן התורה או מדרבנן

אפילו בחיטי קורדניתא אין חוששין לקדושין. התוספות (לעיל ו: ד"ה המקדש) ועוד **ראשונים**[קי] פירשו שחטים אלו הן חמץ נוקשה שאיסורו מדרבנן. וכעין זה נקט **בפסקי הרי"ד** (ד"ה לחמר), שפירש שמן התורה אין בחטים אלו איסור אף על פי שהיה עליהן מים, הואיל וחטים אלו יבשות וחזקות, ואין לנו לחשוש שאולי החמיצו משום שאין לנו להחזיק באיסור מספק, אך מכל מקום מדרבנן הן אסורות.

אולם רש"י (ד"ה חיטי) פירש שחטים אלו באו לידי חשש חימוץ. ולא נתבאר בדבריו אם חטים אלו אסורות מן התורה או מדרבנן. ונחלקו הדעות בדבריו. אוצר החכמה

יש מהאחרונים[קא] שהוכיחו מדבריו בסוגייתנו שחטים אלו אסורים מן התורה, שכתב, שבהכרח דברי רב גידל נאמרו בתחילת שש, שהרי אם דבריו נאמרו בסוף שש שאז איסור חמץ הוא מן התורה, מהו החידוש שאין חוששים לקידושיו. ומוכח מדבריו שהחטים אסורות מן התורה, שאם נפרש שחטים אלו אינן אסורות אלא מדרבנן, אם כן עדיין יש חידוש בכך גם אם נפרש שדברי רב גידל נאמרו בסוף שש[קב]. אולם יש מן האחרונים[קג] שנקטו שלשיטת רש"י חיטים אלו הן חמץ נוקשה האסור מדרבנן[קד].

כיצד חכמים ביטלו את הקידושין מן התורה

שם. לדעת הראשונים הסוברים שרב גידל חידש שהמקדש בדבר שיש בו איסור הנאה מדברי חכמים אין חוששים לקידושיו, קשה כיצד חכמים ביטלו את חלות הקידושין שהיא מן התורה[קה].

יש מן הראשונים[קו] שפירשו שהפקיעו חכמים את קידושיו, וכמו שאמרו ביבמות (נ:) שכל המקדש, הרי הוא מקדש על דעת חכמים[קז].

ויש מן הראשונים[קח] שביארו שהואיל וצריך לקדש בשוה פרוטה[קט], אם כן נמצא שבזה שהחטים אסורות בהנאה מדבריהם, הרי אינן שוות פרוטה.

סיכום הדעות להלכה במקדש משש שעות

שם. בדין 'המקדש משש שעות ולמעלה אין חוששין לקידושין' נאמרו כמה שיטות בראשונים באיזו שעה ובאיזה חמץ מדובר:

א. יש ראשונים שפירשו שהמקדש משש שעות, היינו בתחילת שש שאיסור חמץ הוא מדרבנן. ובשיטה זו נחלקו הדעות. יש הסוברים[קי] שדין זה הוא דווקא בחמץ האסור מן התורה, אך בחמץ האסור מדרבנן חוששים לקידושיו, הואיל וזמן האיסור וגם החמץ איסורם אינו אלא מדרבנן[קיא]. אך יש הסוברים[קיב] שדין זה הוא גם בחמץ האסור מדרבנן.

ב. יש ראשונים שפירשו שהמקדש משש שעות, היינו בסוף שש שהחמץ אסור מן התורה, וקידשה בחמץ האסור מדרבנן. ובשיטה זו נחלקו הדעות. יש הסוברים[קיג] שכשם שאם קידשה בזמן האסור מן התורה ובחמץ האסור מדרבנן אין חוששים לקידושיו, כך גם אם קידשה בזמן האסור מדרבנן ובחמץ האסור מן התורה אין חוששים לקידושיו[קיד]. אך יש הסוברים[קטו] שדין זה נאמר דווקא בזמן האסור מן התורה ובחמץ האסור מדרבנן, אך בזמן האסור מדרבנן וחמץ האסור מן התורה חוששים לקידושיו[קטז].

מדוע חידוש זה הוא דווקא לרבי יהודה ולא לחכמים

לא צריכא אלא לרבי יהודה דאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה.

הוקשה **לראשונים**[קיז], מדוע תירצה הגמרא שדווקא לשיטת רבי יהודה הסובר שמצוה לשרוף את החמץ היה מקום לומר שמותר ליהנות מן החמץ בשעה ששורפו, והרי גם לשיטת חכמים הסוברים ש'מפרר וזורה לרוח' יכול לשרוף את החמץ, ואם כן גם לשיטתם הרי זה חידוש שאסור ליהנות מהחמץ בשעת שריפתו. ונאמרו כמה דרכים בביאור דברי הגמרא:

א. יש מן **הראשונים**[קיז] שתירצו, שדווקא לרבי יהודה, יש חידוש בזה שאסור ליהנות מהחמץ בשעת שריפתו, ומשום שלשיטתו שהחמץ דינו בשריפה, אפרו מותר בהנאה כדין המבואר בתמורה (לג.) שאיסורי הנאה הנשרפים אפרם מותר, ולפיכך היה מקום לומר שמותר ליהנות מהחמץ גם בשעת שריפתו[קיח],

---

העיטור (סס) ורמב"ן (סס). וכן מבואר מדברי תלמיד הרמב"ן (הובא בקובץ שיטות קמאי לעיל ע"ח ד"ה כל). ובעל העיטור ומהר"ם חלאווה (ד"ה לחמר) כתבו שכן היא שיטת רבינו חננאל (ד"ה הלכתא) וההלכות גדולות (סי' יח הלכות פסח, פ"ג ד"ה וכי תימי). **קטו. והרמב"ן** ביאר שלפי זה אין כוונת המשנה 'עבר זמנו אסור בהנאתו' לזמן איסור אכילתו, שהוא תחילת השעה הששית אלא היינו עבר זמן ביעורו שהוא סוף שעה ששית. והרא"ש (סי' ג) הקשה על פירוש זה, מנין להם שלרבי שמעון אסור החמץ בהנאה מדרבנן כל יום י"ד. ובחידושי הר"ן (ד"ה לא קריבא לשעות, לעיל ו: ד"ה ולי) חלק על פירוש זה, משום שנקט שלא נחלק רבי שמעון אלא בכך שסבר שאין עוברים על איסור הלאו ביום י"ד, אך גם לדבריו החמץ אסור בהנאה מן התורה משעה ששית משום שחייב להשביתו. **קטז. וכן** כתב הריטב"א (לעיל ו. ד"ה לחמר). **קיז. ועיין** להלן בענין 'האם חיטים אלו הם חמץ האסור מדרבנן או מן התורה'. **קיח. ולא** נתבאר בדבריו מדוע הוצרכו ללמוד שהחמץ אסור בהנאה משעה ששית מרב גידל, והלא בחידושי רבינו דוד (ד"ה לחמר) [הובא לעיל] גרס 'פשיטא' ופירש שהגמרא בקושייתה נקטה שיש ללמוד שהחמץ אסור בהנאה משעה ששית מדברי המשנה לעיל (ע"ח). **קיט. וכן** ביאר בחידושי רבי עקיבא איגר (ד"ה ל"נ). ולשיטה זו דווקא באופנים אלו שהזמן אסור מן התורה והחמץ אסור מדרבנן או שהחמץ אסור מן התורה והזמן אסור מדרבנן בזמן שקידש אך באופן חוששים לקידושיו. וכן כתבו התוספות בחולין (ד: ד"ה מומר), וכעין זה כתב הרשב"א (קידושין נח. ד"ה אלמא), וכן צידד הר"ן (לעיל ו. ד"ה קורדניתא). אולם לשיטת רבינו דוד שהובא לעיל אין חוששים לקידושיו דווקא משוף שעה ששית שזמן האיסור הוא מן התורה. **קכ. רבינו** יהונתן מלוניל (לעיל ו. ד"ה וניבטלה), רמב"ן (מלחמות ה' סס ד"ה והוי), תלמיד הרמב"ן (סס ד"ה המקדש, הובא בקובץ שיטות קמאי), **חידושי רבינו דוד** (ד"ה לא קריבא לשעות), **רשב"א** (קידושין נח. ד"ה אלמא), **ריטב"א** (לעיל ו. ד"ה לחמר), **מאירי** (סס ד"ה ומצינו), **ספר המאורות** (סס ד"ה ונבטלה) **ומהר"ם חלאווה** (סס ד"ה לחמר). **קכא. פני יהושע** (נרשם"י סס), חק יעקב (סי' תמג סק"ו), קרבן נתנאל (סי' ג אות ז). ובקרבן נתנאל הביא שכן משמע מדברי הערוך (ערך קרקן) שכתב 'חיטין שגדילין בהרים שהן קשין, אף על גב דאיכא למימר אין מחמיצין, כיון דלתתן ולא שמרן בשעת לתיתתן שמא החמיצו, ואינן ברשותו לקדש בו האשה', והיינו שחטים אלו הן חמץ גמור. **קכב. וראה** בחק יעקב מה שכתב שיש ליישב בדוחק את דברי רש"י לפי שיטת החולקים. **קכג. כסף משנה** (מיסות פ"ה ה"ח), ב"ח (סי' תמג ס"ק), **ט"ז** (סס סק"ב) **ובית שמואל** (מהע"ז סי' כה ס"ק נג). **קכד. ובנודע ביהודה** (שו"ת, סי' כה קמא סי' כח), **מאירי** (לעיל ו. ד"ה לחמר), **מגיד משנה** (סס) [אולם בלחם משנה (סס) נחלק על דבריו, וסבר שאין לדייק כפי שהביא דבריו בכסף משנה (סס) בדעת הרמב"ם], **בית שמואל** (מהע"ז סי' כה ס"ק נג) בדעת רש"י (סס). **קלג. תוספות** (לעיל ו. ד"ה מצה, קידושין נח. ד"ה אלמא), **רשב"א** (סס ד"ה אלמא) **ורא"ש** (סי' ג). **קלד. ומכל** מקום בזמן האסור מדרבנן וחמץ האסור מדרבנן חוששין לקידושיו. **קלה. רמב"ן** (מלחמות ה' לעיל ז. ד"ה והוי), **חידושי רבינו דוד** (ד"ה לא קריבא לשעות) **ואהל מועד** (לרבינו שמואל בן רבי משולם, שער הפסח דרך ג נתיב ח). **קלו. ונחלקו** הראשונים בטעם הדבר. הרמב"ן פירש שהואיל ובשעה ששית עדיין שורפים את החמץ ולא בדלים ממנו, לפיכך אנו חוששים שיאמרו שגם המקדש בשעה רביעית וחמישית לא חלו קידושיו. אך בחידושי הר"ן (ד"ה לא קריבא לשעות) פירש שאנו חוששים שקידשה בשעה חמישית וחלו קידושיו והעדים טעו וסברו שקידשה בשעה ששית. **קלז. נוסף** עפ"י הגהת הב"ח. **קלח. תוספות** (ד"ה נהדר), תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה נהדיה), תלמיד הרמב"ן (הובא בקובץ שיטות קמאי ד"ה ולא), **חידושי רבינו דוד** (ד"ה לא קריבא לשעות), **מאירי** (לעיל ע"ח ד"ה עבר) **ומהר"ם חלאווה** (ד"ה עבר). **קלט. תוספות,** תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות רבינו פרץ, תלמיד הרמב"ן, מאירי בפירושו השני, מהר"ם חלאווה. ובתוספות רבינו פרץ הוסיף שהיה מקום להתיר משום שאינו בעין. ובמאירי הוסיף, שהיה מקום להתיר הואיל ועיקר ההנאה מהחמץ היא מאז שנעשה גחלים שדינן כאפר, לפיכך היה מקום לומר שמותר ליהנות ממנו גם קודם שנעשה גחלים. **קמ. ועיין** להלן בענין 'מדוע אסור ליהנות מהחמץ בשעת שריפתו'.

על דעת חכמים, הרי הם הפקירו את ממונו כדין 'הפקר בית דין הפקר'. אך במכתם (לעיל ז. ד"ה אין) כתב שהוא משום שמקדש על דעת רבנן, והם אסרוהו בהנאה. **קכז. וראה** רש"י (סס ד"ה מדעתם) שזהו משום שהוא אומר שמקדש 'כדת משה וישראל'. **קכח. רבינו** דוד (לעיל ז. ד"ה ועיקר), מאירי (סס ד"ה ומצינו), ריטב"א (סס ד"ה לחמר). ובתוספות רבינו פרץ (סס ד"ה מצה) הוסיף שהוא משום שאסור לו למוכרו, ועוד שלא ימצא קונה. **קכט. כמבואר** בקידושין (ג.). **קל. כסף משנה** (מיסות פ"ה ה"ח) בדעת הרמב"ם (סס) והביא שכן נקט גם הר"ן (על הרי"ף, לעיל ו. ד"ה קורדניתא) בדעת הרמב"ם, לחם משנה (סס) בדעת המגיד משנה (סס), חק יעקב (סי' תמג סק"ו), **פני יהושע** (נרשם"י ד"ה מצה) וצל"ח (לעיל ו: נחום' ד"ה מצה, נפ"ד ומה) בדעת רש"י (ד"ה מפילו). **קלא. ולכאורה** לפי זה הוא הדין גם באופן שהחמץ אסור מדרבנן בזמן האסור מן התורה, שהרי בשני האופנים יש כאן צד אחד שיש בו איסור דרבנן וצד אחד שיש בו איסור מן התורה [וכפי שנקטו התוספות להלן לפי פירושם]. אולם בחק יעקב (סס) בדעת רש"י נקט שדווקא באופן זה שהחמץ אסור מן התורה והזמן אסור מדרבנן לא חלו הקידושין, כיון שלאחר שעה ששית החמץ נאסר מן התורה, אך באופן שהחמץ אסור מדרבנן והזמן אסור מן התורה, חוששין לקידושיו, הואיל ולעולם אינו נאסר מן התורה. **קלב. תוספות** קידושין (נח. ד"ה אלמא) בדעת רש"י (ד"ה מיטו) [כפי שהביא דבריהם בנודע ביהודה (שו"ת, סו"ס קמא סי' כח)], מאירי (לעיל ו. ד"ה ומחר), מגיד משנה (מיסות פ"ה ה"ח) בדעת הרמב"ם (סס) כפי שהביא דבריו בכסף משנה (סס) [אולם בלחם משנה (סס) נחלק על דבריו, וסבר שאין לדייק כן מדברי המגיד משנה], בית שמואל (מהע"ז סי' כה ס"ק נג) בדעת רש"י (סס). **קלג. תוספות** (לעיל ו. ד"ה מצה, קידושין נח. ד"ה אלמא), רשב"א (סס ד"ה אלמא) ורא"ש (סי' ג). **קלד. ומכל** מקום בזמן האסור מדרבנן וחמץ האסור מדרבנן חוששין לקידושיו. **קלה. רמב"ן** (מלחמות ה' לעיל ז. ד"ה והוי), **חידושי רבינו דוד** (ד"ה לא קריבא לשעות) **ואהל מועד** (לרבינו שמואל בן רבי משולם, שער הפסח דרך ג נתיב ח). **קלו. ונחלקו** הראשונים בטעם הדבר. הרמב"ן פירש שהואיל ובשעה ששית עדיין שורפים את החמץ ולא בדלים ממנו, לפיכך אנו חוששים שיאמרו שגם המקדש בשעה רביעית וחמישית לא חלו קידושיו. אך בחידושי הר"ן (ד"ה לא קריבא לשעות) פירש שאנו חוששים שקידשה בשעה חמישית וחלו קידושיו והעדים טעו וסברו שקידשה בשעה ששית. **קלז. נוסף** עפ"י הגהת הב"ח. **קלח. תוספות** (ד"ה נהדר), תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה נהדיה), תלמיד הרמב"ן (הובא בקובץ שיטות קמאי ד"ה ולא), **חידושי רבינו דוד** (ד"ה לא קריבא לשעות), **מאירי** (לעיל ע"ח ד"ה עבר) **ומהר"ם חלאווה** (ד"ה עבר). **קלט. תוספות,** תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות רבינו פרץ, תלמיד הרמב"ן, מאירי בפירושו השני, מהר"ם חלאווה. ובתוספות רבינו פרץ הוסיף שהיה מקום להתיר משום שאינו בעין. ובמאירי הוסיף, שהיה מקום להתיר הואיל ועיקר ההנאה מהחמץ היא מאז שנעשה גחלים שדינן כאפר, לפיכך היה מקום לומר שמותר ליהנות ממנו גם קודם שנעשה גחלים. **קמ. ועיין** להלן בענין 'מדוע אסור ליהנות מהחמץ בשעת שריפתו'.

אך לחכמים הסוברים ש׳מפרר או זורה לרוח׳ דין החמץ הוא כדין איסורי הנאה הנקברים שאפרם אסור[קמא], ולפיכך בודאי שלשיטתם אסור ליהנות מהחמץ בשעת שריפתו[קמב].

ב. בחידושי רבינו דוד[קמג] תירץ, שחידוש זה הוא דווקא לדברי רבי יהודה הסובר שמצוה לשרוף את החמץ, ומשום שהיה מקום לומר, שהאיסור ליהנות משריפת החמץ הוא כשבא לשורפו כדי ליהנות ממנו, אך לדברי רבי יהודה הואיל והוא חייב לשרוף את החמץ בכל אופן כדי לקיים את חיוב השבתתו, אם כן נמצא שהנאתו מהחמץ היא כהנאה שבאה ממילא, והרי זה דומה קצת לגידון בגמרא להלן (כה:) ׳לא אפשר וקא מיכוין׳, שהנידון הוא האם עובר איסור כשנהנה מאיסור הנאה כשאי אפשר לו שלא ליהנות ממנו אף על פי שמתכוין ליהנות ממנו. ולפיכך הוצרכה המשנה לחדש שמכל מקום הואיל ודעתו ליהנות מהחמץ בשעת שריפתו אסור ליהנות ממנו בכל אופן ואף בשעת ביעורו, אך זהו דווקא לרבי יהודה הסובר שמצוה לשרוף את החמץ, אך לחכמים הסוברים ש׳אף מפרר וזורה לרוח׳, כיון שהוא מבערו דווקא בשריפה אף שיכול לבערו באופן אחר, הרי זה נראה שעושה כן כדי ליהנות ממנו, שלדברי הכל אסור ליהנות ממנו, וכדין ׳אפשר וקא מכוון׳, והיינו בזמן שאפשר לו שלא ליהנות, והוא בכל זאת עושה כן ומכוין ליהנות שאסור.

ג. הריב״א [(הובא בראשונים[קמד]] ביאר, שתירצה הגמרא שהיה מקום לומר שמותר ליהנות מן החמץ בשעת ביעורו כשם שמצינו בתרומה טמאה שמותר ליהנות ממנה בשעת שריפתה[קמה]. **ובאבני מילואים** (סו״ס, סי׳ יט) הוסיף לבאר, שטעם זה שייך לומר דווקא לשיטת רבי יהודה הסובר שמצוה לשרוף את החמץ, שהרי לשיטתו דומה דין החמץ לדין תרומה טמאה שמצוה לשורפה, אך לשיטת חכמים הסוברים שיכול להשבית את החמץ בכל דבר אין לדמות את דין חמץ לדין תרומה טמאה שמצותה בשריפה.

האם מותר ליהנות מאפר החמץ גם לחכמים

שם. מדברי **הראשונים**[קמו] שהובאו לעיל, מבואר מסוגייתנו, שנחלקו רבי יהודה וחכמים האם מותר ליהנות מאפר החמץ, שלרבי יהודה הסובר שצריך לשורפו דין החמץ הוא כדין שאר איסורי הנאה הנשרפים שמותר ליהנות מהם, אך לדעת חכמים שמשביתו בכל דבר דין החמץ הוא כאיסורי הנאה הנקברים שאסור ליהנות מהם כמבואר בתמורה (לד.).

אולם יש מן **האחרונים**[קמז] שנקטו שלא כדבריהם[קמח], שהרי הטעם שמותר ליהנות מאפר הנשרפים הוא, שמכיון ששרפם נתקיימה מצותם, וכפי שביארו **התוספות** בתמורה (לג: ד״ה המשרפין), ואם כן גם לחכמים הסוברים שאין צריך בדווקא לשרוף את החמץ, אלא ׳אף מפרר וזורה לרוח׳, יהיה מותר ליהנות מהחמץ לאחר שביערו, הואיל ומצותו להשבית את החמץ מן העולם הרי לאחר שהשביתו נעשית מצותו ומותר ליהנות ממנו. ואין זה דומה לשאר הנקברים שאסור ליהנות מהם, משום שאין בהם מצוה להשביתם מן העולם, ולא נתקיימה מצותם[קמט].

ובביאור שיטת התוספות והראשונים הסוברים שלשיטת חכמים אסור ליהנות מאפר החמץ אף על פי שמצוה להשביתו מן העולם, נאמרו כמה דרכים:

א. בחידושי רבינו חיים הלוי (חמץ ומצה פ״ג ה״ג) **ובדברי יחזקאל** (סי׳ י משל כ) ביארו, שיש חילוק בין דין השריפה לרבי יהודה שבזה חל על החמץ עצמו דין שריפה, לבין הדין להשביתו בכל דבר שהוא חיוב על האדם שלא יהיה לו חמץ[קנ], ואינו דין שחל על החמץ עצמו. ועל פי זה ביאר, שהדין שנעשית מצותו שייך דווקא כשקיים את הדין שחל על החפץ עצמו, שלאחר שנתקיימה מצותו נעשה החפץ מותר, אך בדבר שהוא חיוב על האדם אין שייך שיחול היתר על החפץ מחמת שהוא קיים את מצותו. ועל כן דווקא לרבי יהודה הסובר שחל דין שריפה על החמץ עצמו מותר ליהנות מהאפר לאחר שנתקיימה מצותו, אך לחכמים שהוא חיוב על האדם גם לאחר שקיים האדם את חיובו אין שייך בזה היתר על החמץ עצמו, ולפיכך אסור ליהנות מהאפר.

ב. במנחת ברוך (סי׳ סז) ביאר, שלדברי חכמים הסוברים שיכול להשביתו בכל דבר אין שייך לומר שנעשית מצותו ויהיה האפר מותר, שהרי לשיטתם יכול לפורר את החמץ ולזרותו לרוח, ואם לאחר שפיררו יאספו ויאכל ממנו כזית הרי הוא חייב כרת. והואיל ולשיטתם דין תשביתו שייך גם באופן שלא נשתנה החמץ כלל, נמצא שקיום דין תשביתו אינו לכלות את החמץ מן העולם, ולפיכך לשיטתם אין שייך לומר שלאחר שקיים את מצות תשביתו פקע איסורו ומותר החמץ בהנאה, שהרי אפשר לקיים את מצות תשביתו גם באופן שהאיסור עדיין קיים, ולא פקע איסורו, ולכן גם כששורפו אין בו דין נעשית מצותו והחמץ אסור בהנאה. אך לדברי רבי יהודה הסובר שצריך לשרוף את החמץ קיום דין תשביתו הוא בכלוי החמץ מן העולם, ולפיכך כל שנעשית מצותו ונתכלה החמץ מותר ליהנות ממנו[קנא].

ג. בפרי יצחק (סו״ס, ס״ק יט ד״ה ומעתה) ביאר, שראשונים אלו פירשו שלשיטת חכמים אסור ליהנות מן החמץ אף לאחר שריפתו משום שסברו שמצות ׳תשביתו שאור מבתיכם׳ (שמות יב טו) היא שיוציא את החמץ מרשותו ואינו צריך לבערו מן העולם[קנב]. ואף שלא די במה שמוציאו מרשותו, אלא צריך לפוררו ולפזרו לרוח, היינו משום שהתורה החשיבה את החמץ כאילו הוא ברשותו, ואין לומר שמכיון שביערו הרי זה הוציאו מרשותו ויהא מותר בהנאה משום שקיים מצותו, שאם כן בזמן שהוציאו מרשותו ומכרו לנכרי גם כן יהא מותר בהנאה, לפיכך אין שייך לומר שלאחר שהשביתו נעשית מצותו שיהיה החמץ מותר בהנאה. אך לרבי יהודה הסובר שצריך לשורפו, בהכרח שמצות תשביתו היא לכלות את החמץ מן העולם, ולפיכך לאחר שנעשית מצותו, מותר ליהנות ממנו.

ד. בחידושי רבי שלמה (ס״ק עמ׳ קעה ד״ה ולייסד) **ובחידושי רבי שמואל** (עמ׳ קכח סוף פד) ביארו, שלדעת רבי יהודה הסובר שצריך לשרוף את החמץ והיינו משום שלמד כן משריפת נותר, נמצא ששריפתו היא מחמת דין איסור הנאה שיש בו וכשריפת נותר[קנג]. אולם לדעת חכמים הסוברים שיכול להשבית את החמץ בכל דבר, דין השבתתו אינו מחמת דין האיסור הנאה שיש בו, אלא רק כדי לקיים מצות תשביתו מחמת דין החמץ שבו[קנד]. ועל פי זה ביארו שדין נעשית מצותו ונתכלה החמץ המתיר ליהנות מאיסורי הנאה לאחר שנאבדו מן העולם, הוא דווקא בדבר שנתכלה מחמת דין איסור הנאה שיש בו, שהואיל ומחמת דין איסור הנאה מחויב לאבדו מן העולם ממילא לאחר שנתכלה הותר האיסור שהיה עליו, אך אם נתכלה מחמת דין אחר לא הותר איסורו. ולפיכך דווקא לרבי יהודה הסובר שצריך לשרוף את החמץ מחמת דין איסור הנאה שבו שייך לומר שאפר החמץ מותר משום שנעשית מצותו, אך לחכמים הסוברים שהשבתתו בכל דבר ואין זה מחמת דין איסור הנאה, אין שייך לומר שאפרו מותר[קנה].

ה. באבי עזרי (חמץ ומצה פ״ג ה״ח) ביאר, שלפי חכמים מצות תשביתו היא שהחמץ יהיה מושבת, ומצוה זו קיימת לעולם, וגם לאחר שפירר וזרה את החמץ לרוח עדיין לא נתבטלה ממנו המצוה, ולפיכך לשיטתם אין שייך לומר שהחמץ יהיה מותר לאחר שנעשית מצותו, אך לדברי רבי יהודה הסובר שצריך לשרוף את החמץ הרי המצוה היא לשרוף את החמץ, ולאחר ששרפו נעשית מצותו, ואפרו מותר.

קמא. אולם ראה להלן בענין ׳האם מותר ליהנות מאפר החמץ גם לחכמים׳ שיש מן האחרונים שסברו שלא כדברי ראשונים אלו, ונקטו שגם לחכמים הסוברים שאין צריך לשרוף את החמץ ודינו כנקברים, מותר ליהנות מן החמץ לאחר שהשביתו [והובאה שיטתם גם לעיל (ע״ש)] בענין ׳סתירת פסקי הרמב״ם בדין שריפת איסורי הנאה הנקברים׳]. **קמב. ובחידושי** רבינו דוד הוסיף לבאר שהיה מקום לומר שבזמן ששורפו הרי הוא נחשב כאפר ומותר. אך דחה את תירוצם, שהרי הדין הוא שאפר הנשרפים מותר, ובשעה ששורף את החמץ אינו אפר אלא אבוקה, ומצינו להלן (מז.) שאסרו ליהנות מאבוקה של עצי איסור שעומדת כנגדו. **קמג. וכיסוד** דבריו מבואר בקצרה מדברי רבינו יהונתן מלוניל (ד״ה ולא) והמאירי (לעיל ע״ש ד״ה ענבר) בפירושו הראשון. **קמד. תוספות** הרשב״א משאנץ (ד״ה נהדיה), תוספות רבינו פרץ (ד״ה נהדיה), תוספות הרא״ש (ד״ה נהדיה). ובתוספות רבינו פרץ הובא בשם רש״י. **קמה. כמו** שאמרו בשבת (כה:). ולשיטתם מבואר מדוע סברה הגמרא שיהיה מותר ליהנות ממנו אף על פי שלא נעשה החמץ אפר. בתוספות הרשב״א משאנץ ובתוספות רבינו פרץ ובתוספות הרא״ש דחו פירוש זה, שהרי מטעם זה גם לחכמים היה מקום לומר שמותר ליהנות מהחמץ בשעת שריפתו. ועוד, שאין לדמות תרומה טמאה שמותרת בהנאה לחמץ שאסור בהנאה. וראה אבני מילואים שהובא להלן שעל פי דבריו מיושבת קושייתם הראשונה. ועל קושייתם השניה, ראה בתוספות (שבת כד: ד״ה לפי) שמבואר מדברי ריב״א שגם תרומה טמאה אסורה בהנאה והתורה התירה רק ליהנות ממנה בשעת שריפתה, שהואיל ועיקר הבערתה היא לצורך מצוה לא הקפידה תורה שיהנה ממנה בשעת הביעור. ולדבריו אין מקום לקושיית הראשונים, שהרי לשיטתו גם תרומה טמאה אסורה בהנאה, אלא שהיה מקום לומר שכשם שמצינו בתרומה טמאה שמותר ליהנות בשעת שריפתה, כך גם בחמץ שעיקר מצות שריפתו היא לצורך מצוה יהיה מותר ליהנות ממנו בשעת שריפתו, ומסיקה הגמרא שלא התירה התורה ליהנות מהחמץ בשעת שריפתו. **קמו. תוספות** (ד״ה נהדיה), תוספות הרשב״א משאנץ (ד״ה נהדיה), תוספות רבינו פרץ (ד״ה נהדיה), תלמיד הרמב״ן (הובא בקובץ שיטות קמאי ד״ה ולא), מאירי (לעיל ע״ש ד״ה ענבר) בפירושו השני ומהר״ם חלאווה (ד״ה ענבר). **קמז. אור** חדש (לעיל ע״ש ד״ה ומלילי), רבי לוי יצחק מברדיטשוב [הובא בתוספות חדשים (פ״ג מ״ח)], מקור חיים (סי׳ תמה סק״ח), הגהות רבי עקיבא איגר (על השו״ע מהד׳ מכון י-ס, שם), אבני מילואים (סו״ס, סי׳ יט) ושפת אמת (לעיל ע״ש ד״ה ר״ל). **קמח. והובאה** שיטתם לעיל (ע״ח) בענין ׳דברי הרמב״ם בשריפת חמץ שהיה מקום לומר שבזמן ששורפו הרי הוא נחשב כאפר ומותר. אך דחה את תירוצם, שהרי הדין הוא שאפר הנשרפים מותר, ובשעה ששורף את החמץ אינו אפר אלא אבוקה, ומצינו להלן (מז.) שאסרו ליהנות מאבוקה של עצי איסור שעומדת כנגדו. **קמג. וכיסוד** דבריו מבואר בקצרה מדברי רבינו יהונתן מלוניל (ד״ה ולא) והמאירי (לעיל ע״ש ד״ה ענבר) בפירושו הראשון. **קמד. תוספות** הרשב״א משאנץ (ד״ה נהדיה), תוספות רבינו פרץ (ד״ה נהדיה), תוספות הרא״ש (ד״ה נהדיה). ובתוספות רבינו פרץ הובא בשם רש״י. **קמה. כמו** שאמרו בשבת (כה:). ולשיטתם מבואר מדוע סברה הגמרא שיהיה מותר ליהנות ממנו אף על פי שלא נעשה החמץ אפר. בתוספות הרשב״א משאנץ ובתוספות רבינו פרץ ובתוספות הרא״ש דחו פירוש זה, שהרי מטעם זה גם לחכמים היה מקום לומר שמותר ליהנות מהחמץ בשעת שריפתו. ועוד, שאין לדמות תרומה טמאה שמותרת בהנאה לחמץ שאסור בהנאה. וראה אבני מילואים שהובא להלן שעל פי דבריו מיושבת קושייתם הראשונה. ועל קושייתם השניה, ראה בתוספות (שבת כד: ד״ה לפי) שמבואר מדברי ריב״א שגם תרומה טמאה אסורה בהנאה והתורה התירה רק ליהנות ממנה בשעת שריפתה, שהואיל ועיקר הבערתה היא לצורך מצוה לא הקפידה תורה שיהנה ממנה בשעת הביעור. ולדבריו אין מקום לקושיית הראשונים, שהרי לשיטתו גם תרומה טמאה אסורה בהנאה, אלא שהיה מקום לומר שכשם שמצינו בתרומה טמאה שמותר ליהנות בשעת שריפתה, כך גם בחמץ שעיקר מצות שריפתו היא לצורך מצוה יהיה מותר ליהנות ממנו בשעת שריפתו, ומסיקה הגמרא שלא התירה התורה ליהנות מהחמץ בשעת שריפתו. **קמו. תוספות** (ד״ה נהדיה), תוספות הרשב״א משאנץ (ד״ה נהדיה), תוספות רבינו פרץ (ד״ה נהדיה), תלמיד הרמב״ן (הובא בקובץ שיטות קמאי ד״ה ולא), מאירי (לעיל ע״ש ד״ה ענבר) בפירושו השני ומהר״ם חלאווה (ד״ה ענבר). **קמז. אור** חדש (לעיל ע״ש ד״ה ומלילי), רבי לוי יצחק מברדיטשוב [הובא בתוספות חדשים (פ״ג מ״ח)], מקור חיים (סי׳ תמה סק״ח), הגהות רבי עקיבא איגר (על השו״ע מהד׳ מכון י-ס, שם), אבני מילואים (סו״ס, סי׳ יט) ושפת אמת (לעיל ע״ש ד״ה ר״ל). **קמח. והובאה** שיטתם לעיל (ע״ח) בענין ׳דברי הרמב״ם בשריפת חמץ סותרים את דבריו באיסורי הנאה הנקברים׳. וראה לעיל שביארו כן בדעת הרמב״ם. **קמט. ולשיטתם** אין להקשות מדברי הגמרא בסוגייתנו שמשמע שלחכמים אסור ליהנות מאפר החמץ, משום שיש לפרש לשיטתם את דברי הגמרא כפירושים האחרים שהובאו לעיל בדברי הגמרא בענין ׳מדוע חידוש זה הוא דווקא לרבי יהודה ולא לחכמים׳. **קנ. ומדברי** רבינו חיים הלוי מבואר שעל ידי מה שמשבית את החמץ בכל דבר הרי זה נחשב שהוציא את החמץ מרשותו. אולם בדברי יחזקאל ביאר, שיכול להשביתו בכל דבר הוא משום שעיקר השבתת החמץ היא לבטלו בלבו ולהחשיבו כעפר כמו שכתב הרמב״ם (חמץ ומצה פ״ג ה״ב), ולאחר זמן איסורו שאין מועיל לבטלו, מועיל להשביתו בכל דבר שהוא מעשה ביטול. **קנא. וכן** ביאר בקצרה בחזון איש (יו״ד סי׳ ס ס״ק יט [לקוף כח:]). **קנב. וראה** מה שהביא שכן היא שיטת התוספות והרא״ש והטור. וראה מה שהאריך בביאור שיטתם. **קנג. ובחידושי** רבי שלמה הוסיף, שהמקור חיים (גיטורים, הקדמה לסי׳ תנא ד״ה לכן) כתב שלרבי יהודה לאחר שביטלו, עדיין חייב לשורפו כמו נותר. והיינו שהגם שביטלו ואינו עובר על מצות עשה של תשביתו, בכל זאת מחויב לשורפו כדין נותר. **קנד. ובחידושי** רבי שמואל הביא ראיה לזה, כפי שמצינו שלדעת רבי יוסי בגלילי להלן (כח:) הסובר שהחמץ מותר בהנאה, חייב להשבית את החמץ מדין תשביתו, והיינו משום שדין תשביתו אינו מחמת איסור הנאה שבו. אמנם בתוספות להלן (כח: ד״ה רבי שמעון) מבואר שצריך לבערו משום גזירה שמא יבוא לאוכלו. **קנה. ויסוד** הדברים ביאר בחזון איש (או״ח סי׳ קכד [לקוף מו:] ד״ה מוכח) שיש שני דינים לפי רבי יהודה, דין תשביתו שהוא בכל דבר, ודין ביעור בשריפה כדין נותר.

לשיטת רש"י מדוע יש חילוק בין שיטת רבי יהודה לחכמים

שם. רש"י (לעיל יג: ד"ה שלא) פירש שכל מחלוקתם של רבי יהודה וחכמים בדין שריפת חמץ אם מצוה דווקא לשורפו, היא קודם זמן האיסור, אך לאחר זמן איסורו לדברי הכל משביתו בכל דבר. והקשו הראשונים לדבריוקנו, שהרי סוגייתנו עוסקת בשורף את החמץ לאחר זמן איסורו, ובזה לדברי הכל השבתתו של החמץ בכל דבר, ואם כן מהו החילוק בזה בין רבי יהודה לחכמים.

יש מן **הראשונים**קנז שתירצו, שסוגייתנו מפרשת את דברי המשנה 'עבר זמנו' היינו ב'שעות דרבנן', כלומר בזמן שאיסור החמץ הוא מדרבנן, ולפי רש"י בזמן זה נחלקו רבי יהודה וחכמים האם מצוה בדווקא לשרוף את החמץ.

עוד תירצו **במכתם ובמאירי** שגם לאחר זמן איסורו לפי רבי יהודה מצוה לבער את החמץ דווקא בשריפה, אלא שאם אין לו עצים לשרוף את החמץ יבערנו מן העולם בכל דבר. וכן תירץ **בפני יהושע** (ד"ה שלא) 19/06/2018 אורח

מדוע אסור ליהנות מהחמץ בשעת שריפתו

בהדי דקא שריף ליה ליתהני מיניה קא משמע לן. הובא לעיל שנחלקו הראשונים מדוע היה מקום לומר שדווקא לרבי יהודה מותר ליהנות מהחמץ בשעת שריפתו, ולפי זה נחלקו גם כן מדוע אכן אסור ליהנות ממנו.

יש ראשוניםקנח שפירשו שהיה מקום להתיר ליהנות מהחמץ בשעת שריפתו משום שהחמץ נעשה אפר, ואיסורי הנאה הנשרפים אפרם מותר. ולשיטה זו פירשו הראשוניםקנט שמכל מקום אסור ליהנות ממנו, משום שבשעת שריפתו עדיין לא נעשה החמץ לאפרקס, ודינו כחמץ שאסור בהנאהקסא.

רבינו דוד (ד"ה לא נריכא אלא) פירש, שהיה מקום להתיר ליהנות מהחמץ בשעת שריפתו משום שהאיסור ליהנות משריפת חמץ הוא כשבא לשורפו כדי ליהנות ממנו, אך בזמן שרוצה לשורפו כדי לקיים מצות השבתתו, היה מקום לומר שמותר לו להסיק בו את התנור והכירים, מכיון שאף על פי שהוא נהנה ממנו, הרי זו הנאה הבאה ממילא והרי זה דומה קצת לנידון בגמרא להלן (כה:) 'לא אפשר וקא מיכוין', והיינו האם עובר איסור כשנהנה מאיסור הנאה כשאי אפשר לו שלא ליהנות ממנו אף על פי שמתכוין ליהנות ממנו. ופירש שהמשנה באה לחדש שאכן אסור ליהנות ממנו, משום שלהלכה אנו פוסקים ש'לא אפשר וקא מיכוין' אסור, או משום שבאופן זה ששורף את החמץ בתנור וכירים שנותנים בהם עצים להסקה ניכר מאד שכוונתו ליהנות משריפת החמץ.

האיסור ליהנות מהחמץ בשעת שריפתו הוא מדרבנן

שם. יש מן **הראשונים**קסב שכתבו שהאיסור ליהנות מהחמץ בשעת שריפתו הוא מדרבנן, אך מן התורה מותר ליהנות ממנוקסג.

מדוע אין ללמוד מנותר ואיסורי הנאה שהחמץ אסור בהנאה

אמר חזקיה מנין לחמץ בפסח שאסור בהנאה. הקשה **בפני יהושע** (ד"ה אמר) מדוע צריך דרשה ללמדנו שהחמץ אסור בהנאה, והלא יש ללמוד כן מקל וחומר מדין נותר ושאר איסורי הנאה, שאם הם אסורים בהנאה מן התורה אף על פי שאין בהם איסור בל יראה, כל שכן חמץ בפסח שיש בו איסור בל יראה יהא אסור בהנאה, ומצינו שרבי יהודה להלן (מ:) למד מקל וחומר זה שהחמץ חייב שריפה כנותרקסד. ותירץ, שאף על פי שאפשר ללמוד דין זה מקל וחומר, אך עדיף ללמוד דין זה מהפסוק עצמו, ואין להקשות מדוע הוצרך הפסוק ללמדנו דין זה, שהרי חזקיה להלן למד שהחמץ אסור בהנאה מכך שנאמר 'לא יֵאָכֵל' בניקוד ציר"י, ודרשה זו איננה מיתור הפסוק, אלא שמשמעותו שהחמץ אסור בהנאהקסה. ועוד תירץ, שאם היו למדים דין זה מקל וחומר לא היה עונש על ההנאה מחמץ, שהרי מבואר בסנהדרין (נד.) שאין עונשים מן הדיןקסו.

מדוע אין ללמוד שהחמץ אסור בהנאה מכך שציותה התורה להשביתו

שם. הקשו **האחרונים**קסז מדוע צריך דרשה לאסור את החמץ בהנאה, והלא כיון שמצינו שציותה התורה להשבית את החמץ מן העולם מוכח שהוא אסור בהנאה, וכמו שלמדו בקידושין (ט:) שכלאי הכרם אסורים בהנאה מכך שציותה התורה לשורפם באשקסח. ונאמרו כמה דרכים ביישוב הקושיא:

א. באבני נזר תירץ, שדברי חזקיה נאמרו בחמץ שאין צריך להשביתו, וכגון בחמץ של גוי או בפחות מכזית, ולזה דרש חזקיה שגם חמץ זה אסור בהנאהקסט.

ב. בקהלות יעקב תירץ, שהטעם שציותה התורה להשבית את החמץ אינו מחמת דין איסור הנאה שחל בו, אלא כדי שלא יעבור עליו באיסור בל יראה ובל ימצאקע, ולפיכך אין ללמוד מדין השבתתו לדין איסורוקעא.

ג. באבי עזרי כתב, שקושיא זו יש להקשות רק לרבי יהודה הסובר שקיום מצות תשביתו היא בשריפת החמץ, אך לחכמים הסוברים שקיום מצות תשביתו היא בכל דבר, אין להקשות כן, שהרי לשיטתם דין השבתת החמץ הוא דין וחיוב על האדם שלא ימצא החמץ ברשותו בימי הפסחקעב, וממילא אין ללמוד מכך שהחמץ עצמו אסור בהנאה שזהו דין התלוי בחמץ עצמו. ולשיטת רבי יהודה הסובר שצריך לשורפו כתב לתרץ, שגם לרבי יהודה צריך לדרשה זו, ומשום שבלא הדרשה אין ללמוד שקיום דין תשביתו הוא על ידי שריפה, שהרי רבי יהודה למד להלן (מ:) שהחמץ צריך שריפה מנותר, והיינו שהשווה את האיסור הנאה שבחמץ לדין איסור הנאה של נותר, אך זהו דווקא לאחר דרשה זו שלמדנו שיש לחמץ דין איסור הנאה ואז יש לדמותו לנותר, ובלא דרשה זו היה מקום לומר שהחמץ אינו אסור בהנאה, וממילא אין ללמוד שיש לשורפו כנותר.

ואכן הראשונים נחלקו בנידון זה. **בחידושי הר"ן** (לעיל ו: ד"ה שני) הוקשה לו קושיא זו, ותירץ, שאכן אפשר ללמוד שהחמץ אסור בהנאה מכך שציותה התורה להשביתו, אלא שעדיף ללמוד איסור מ'לא יאכל' שהוא לאו מפורש, מאשר ללמוד כן ממשמעות מצות עשה של תשביתו. ועוד, שחזקיה בא ללמדנו שבכל מקום שמצינו בתורה לשון 'לא יֵאָכֵל' משמעו איסור הנאהקעג. **אולם בחידושי**

קנו. ראב"ד (בהשגותיו על הנעשה המשכון, לעיל יג: תוס' ה) **השלמה** (שם ד"ה מניין), **המכתם** (שם ד"ה הא), **חידושי רבינו דוד** (שם ד"ה לימתי), **מאירי** (שם ד"ה ניעור) **ומהר"ם חלאווה** (שם ד"ה לימתי). **קנז. השלמה** (שם), **המכתם** (שם), **חידושי רבינו דוד** (שם) **ומאירי** (שם). **קנח. תוספות** (ד"ה נהנה), **תוספות הרשב"א משאנץ** (שם), **תוספות רבינו פרץ** (ד"ה נהנה), **תלמיד הרמב"ן** (הובא בקובץ שיטות קמאי ד"ה ולפ), **מאירי** (לעיל ע"פ ד"ה עבר) בפירושו השני **ומהר"ם חלאווה** (ד"ה עבר). **קנט. תוספות רבינו פרץ, תלמיד הרמב"ן** בשם רבו, **מאירי** בפירושו השני **ומהר"ם חלאווה**. **קס. ובמאירי** הוסיף, שמתחילה סברה הגמרא שיש להתיר ליהנות ממנו הואיל ועיקר הנאתו היא לאחר שנעשה החמץ גחלים שדינם כאפר, ובמסקנא נקטה הגמרא שבכל זאת תחילת הנאתו היא קודם שנעשה גחלים. **קסא. כן** פירשו הראשונים. ובתלמיד הרמב"ן כתב בקצרה שאסור ליהנות ממנו משום ש"יש שבח עצים בפת'. ומדברי המהר"ם חלאווה מבואר שכוונתו שהואיל ועדיין לא נעשה אפר ממילא אסור ליהנות ממנו כפי שמבואר בדין "יש שבח עצים בפת'. ובחידושי רבינו דוד נקט בפשטות שהנאה זו אינה חשובה כמו שנהנה מאפר, אלא כמו שנהנה מאבוקה, ולכן דחה פירוש זה. והביא שהיה מקום לפרש כפירוש הראשונים באופן אחר, שמתחילה סברה הגמרא ש'אין שבח עצים בפת' וכדעת חכמים, ולמסקנא נקטה ש"יש שבח עצים בפת' וכדעת רבי, אך דחה שאין לומר כן, משום שאין משמע מסוגיית הגמרא שהנידון כאן תלוי בנידון אם "יש שבח עצים בפת'. **קסב. תוספות** (לעיל ה. ד"ה ומומר), **תוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה נהנה), **תוספות הרא"ש** (ד"ה נהנה) **וחידושי הר"ן** (לעיל שם ד"ה ומומר). **קסג. ובתוספות** הרשב"א משאנץ והתוספות הרא"ש הוכיחו כדבריהם מדברי הגמרא להלן (כז:) שאמרו שלחכמים מותר לאפות פת באיסורי הנאה, משום שאין איסור ליהנות מעצים האסורים בהנאה בשעת שריפתם, ומותר ליהנות לא רק מהגחלים אלא אף מאבוקת האש. ומבואר מדבריהם שכתבו כן לפי דעת חכמים להלן הסוברים ש'אין שבח עצים בפת', והיינו שאין איסור ליהנות מהפת שהושבחה על ידי שריפת העצים, אלא האיסור הוא ליהנות מהעצים עצמם, וכגון שעשה מהם כסא לישב עליו, אך לרבי החולק וסובר ש"יש שבח עצים בפת' אסור ליהנות. ולפי זה מחלוקת רבי וחכמים היא האם אסור מן התורה, אך גם לפי חכמים הרי זה אסור מדבריהם. ואכן בחידושי רבינו דוד (ד"ה לא נריכא אלא) כתב שהדבר תלוי במחלוקת רבי וחכמים, ולרבי אסור מן התורה ליהנות ממנו. אולם בתוספות ובחידושי הר"ן הוכיחו כדבריהם מכך שמצינו להלן (מ.) שהתירו לדברי הכל ליהנות מהגחלים, ונמצא שלדבריהם גם לרבי כל האיסור הוא מדבריהם. ואם כן לכאורה נמצא שמה שכתבו שהאיסור הוא מדרבנן, הוא דווקא לאחר שנעשה החמץ גחלים. **קסד. ואף** על פי שחכמים נחלקו עליו בזה, ודחו את הקל וחומר, אך טעמם אינו שייך בנידון זה. **קסה. אמנם** בשיטה מקובצת (נ"ק מ. ד"ה מדקתני) כתב שלחזקיה כיון שכתוב 'לא יֵאָכֵל' בציר"י, שמשמעו לאסור בהנאה, הרי זה כאילו נכתבה תיבה אחרת, והדרשה היא מייתור הפסוק.

קסו. ובתחילת דבריו תירץ, שדווקא לרבי יהודה שייך ללמוד מקל וחומר זה, משום שהוא סובר להלן (כמ.) שחמץ לאחר הפסח אסור בהנאה מן התורה, ואם כן שוה דין חמץ לדין שאר איסורים בכך שאין היתר לאיסורם, אך דברי הגמרא בסוגייתנו הם לפי רבי שמעון (שם ע"ב) שהלכה כמותו שהחמץ לאחר הפסח מותר בהנאה מן התורה, ולדבריו אין ללמוד חמץ מנותר ושאר איסורי הנאה, שהרי איסורים אלו אין להם היתר לעולם, ואילו החמץ יש היתר לאיסורו. אך דחה שאם כן לרבי יהודה קשה למה נכתב 'לא יֵאָכֵל' בציר"י, שהרי לדבריו יש ללמוד כן מקל וחומר. **קסז. אבני נזר** (סו"ס, סו"מ סי' שעו סק"ה), **קהלות יעקב** (סי' יג ד"ה והנה) **ואבי עזרי** (פ"ו ה"ד ד"ה הנה). **קסח. ובקהלות** יעקב הוסיף שכן מצינו בדברי התוספות להלן (כג. ד"ה לומו) שכתבו שמכך שציותה התורה לשרוף קדשים שנפסלו מוכח שהם אסורים בהנאה. **קסט. ובקהלות** יעקב הביא תירוץ זה, אך הקשה על כך, שלפי זה בחמץ של ישראל אין צריך לדרשה זו, ואם כן מדוע לרבי שמעון לפני זמנו אינו עובר באיסור, ושיטת כמה ראשונים [תוספות (להלן כח: ד"ה רבי שמעון), בעל המאור (לעיל ו. ד"ה והא)] שמותר הוא גם בהנאה עד הלילה, ולשיטתו שאכן ניתן ללמוד ממצות תשביתו שהחמץ אסור בהנאה, ודרשת חזקיה אינה נצרכת אלא לחמץ שאינו עובר עליו בעשה של תשביתו, יש להקשות מדוע אין ללמוד שהוא אסור בהנאה מכך שמצוה להשביתו מחצות היום. ואכן באבני נזר כתב את דבריו אלו על דברי הר"ן (על הרי"ף, שם ד"ה קונדיתא) הסובר שגם לרבי שמעון יש איסור הנאה מחצות, ולא ביאר טעמו וציין שפירש טעמו בחידושיו. ובאבני נזר ביאר שטעמו הוא הואיל וציותה התורה להשביתו ממילא הוא אסור בהנאה, והוקשה לו לפי זה מדוע צריך חזקיה לדרשה, והלא יש ללמוד כן מדין תשביתו, ועל כך תירץ את דבריו. וראה להלן שאכן בחידושי הר"ן הנמצאים בידינו פירש טעמו כדברי האבני נזר והוקשה לו קושיא זו, וראה מה שתירץ. **קע. והוכיח** כן מכך שמצינו שמצות השבתה היא רק בחמץ שלו, ואילו איסור הנאה הוא אפילו בחמצו של גוי, וכמו כן מצינו שחמץ לאחר הפסח הרי הוא אסור בהנאה מן התורה לפי רבי יהודה כמבואר להלן (כמ.), ומכל מקום אינו חייב בהשבתתו. **קעא. ובאבי עזרי** (ד"ה ונראה) תירץ כעין זה, והוסיף לבאר, שדין השריפה עצמו אינו סיבה לומר שאסרתו התורה בהנאה, אלא דין השריפה הוא רק ראיה לכך שאסרתו התורה בהנאה, שהרי אם הוא מותר בהנאה מדוע ציותה לשורפו, והואיל ובחמץ חייב לשורפו מחמת דין בל יראה ובל ימצא, אם כן ממילא אין ראיה מכך שהחמץ גם אסור בהנאה. **קעב. ועיין** לעיל בענין 'האם מותר ליהנות מאפר החמץ גם לחכמים', שהובא בשם חידושי רבינו חיים הלוי והדברי יחזקאל שדין תשביתו הוא דין על האדם. **קעג. ובראב"ד** (מורם מהגיס שמייי פ"ה) ביאר, שהאמוראים החולקים על חזקיה ולא למדו איסור הנאה מ'לא יאכל' סוברים שלמדנו שהחמץ אסור בהנאה מנותר. והוסיף, שדווקא חמץ יש ללמוד מנותר ולא שאר איסורים, ומשום שהחמץ דומה לנותר, בכך שחייב לבערו כעין דין נותר, שהרי נאמר בו 'תשביתו שאור

רבינו דוד (לעיל ו: ד"ה שני, להלן כח: ד"ה כי שמעון) כתב שאין ללמוד מדין תשביתו שהחמץ אסור בהנאה, משום שהחמץ עומד לאכילה וכשאמרה תורה שיש להשביתו באה התורה לאסור את החמץ באכילה ולא בהנאה, ולומר שאם אכלו לא קיים מצות תשביתו, אך אם הסיקו תחת תבשילו או מכרו הרי קיים בזה מצות תשביתו. והוכיח כן מדברי הגמרא בסוגייתנו שהקשו מנין שהחמץ אסור בהנאה ולא למדו כן מדין 'תשביתו'קעד.

ביאור הדרשה

שנאמר לא יאכל חמץ לא יהא בו היתר אכילה. בביאור הדרשה מצינו כמה דרכים:

א. **רש"י** (ד"ה לא יאכל) ועוד **ראשונים**קעה פירשו שמכך שנאמר 'לא יֵאָכֵל'קעו, למדנו שבאה התורה לומר לא יהיה לך בו היתר המביא לידי שום אכילה, והואיל וסתם הנאות מביאות לידי אכילה, שבדמים שקיבל עבור החמץ קונה מאכל, נמצא שנאסר ליהנות ממכירתוקעז.

ב. **בשכל טוב**קעח (פרי נח, פרקה יג) פירש, שמ'לא יאכל' למדנו שלא יהיה לך בו היתר אכילה, והיינו שלא יעשה בו דבר שהוא לצורך אכילה, כגון להסיקו תחת תבשילו.

ג. **במהר"ם חלאווה** (סס) פירש כדרך רש"י והראשונים, אך פירש שכל הנאה הרי היא בכלל הנאה המביאה לידי אכילה, שהרי עתה אינו צריך להוציא דמים על הנאה זו ונמצא שבדמים שנשארו ברשותו יכול לקנות מאכלקעט.

ד. **ברש"ש** (סס) פירש שמ'לא יאכל' למדנו שהחמץ לא יאכל אף על ידי כלבקפ, והואיל וטעם האיסור ליתנו לכלב הוא משום שיש לאדם הנאה בזה, למדנו מכך שהוא הדין שאסרה תורה אף את שאר ההנאות.

ה. **בכתר המלך** (חמץ ומצה פ"ו ה"ז ד"ה והנה) ביאר, שהדרשה היא מכך שאם היה נאמר 'לא תאכלו' או 'לא יאכלו' היה משמע שהאיסור עומד על האדם שלא יאכל חמץ, ומכך ששינתה התורה ואמרה 'לא יֵאָכֵל', משמע שהאיסור אינו על האדם אלא על החמץ שלא יֵאָכֵל על ידי האדם, ומכך למדנו שהתורה ציותה שלא יהיה לאדם בחמץ שום היתר אכילה ויושבת מן העולם בלא שיהנה ממנוקפא.

מנין שחזקיה חולק על רבי אבהו

ופליגא דרבי אבהו. **בנמוקי הגרי"ב** (ד"ה אמר) הקשה בשם התבת גמא, מנין לגמרא שחזקיה נחלק על רבי אבהו, והלא אפשר שגם לרבי אבהו צריך ללמוד איסור הנאה בחמץ מכך שנאמר 'לא יֵאָכֵל', ומשום שהיה מקום לומר שהואיל ואיסור חמץ בפסח הוא חידוש כמו שאמרו (לעיל ו: ז"ק כט:) שחמץ בפסח הוא אחד משני דברים שאינם ברשותו של אדם, ועשאם הכתוב כאילו הם ברשותו, ואם כן אין לך בו אלא חידושו ולא יאסר גם בהנאה. ותירץ, שמכיון שרבי אבהו חידש כלל שבכל מקום שנאמר בו איסור בלשון אכילה אף איסור הנאה בכלל, הרי אנו אומרים כלל זה גם לגבי חמץ, ואין לנו לחקור אחר טעם הדבר מדוע עשה הכתוב את החמץ ברשותו.

גדר איסור הנאה שנלמד לרבי אבהו מלשון אכילה

אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה. בגדר איסור הנאה שנלמד מאיסור אכילה לרבי אבהו מצינו כמה דרכים:

א. **בספר המצוות לרמב"ם** (ל"ת קפז) ביאר, שהואיל והאכילה היא מין ממיני ההנאה, לפיכך כשאמרה תורה שאסור לאכול דבר, היינו שאסור ליהנות ממנו לא באכילה ולא בדבר אחר. ולדבריו נמצא שכוונת התורה היא שלא יהנה ממנו על ידי אכילה, ונקטה התורה אכילה לדוגמא, ובודאי שגם שאר הנאות אסורות.

ב. **החינוך** (מצוה קיג) ביאר, שהתורה קראה בלשונה לכל ההנאות בלשון אכילה, משום שהאכילה היא הנאה תמידית לאדם וצריך אליה, והביא כן מדברי הפסוק (שמות כד יא) 'ויחזו את האלקים ויאכלו וישתו', שאין פירושו שאכן אכלו ושתו, אלא כוונת התורה שנהנו, והתורה קראה להנאה זו אכילהקפב.

ג. **בחידושי הר"ן** (ד"ה כל) ביאר, שלשון אכילה שנאמרה בתורה היינו אכילה ממש ולא הנאה, אלא שהואיל ומצינו שלגבי נבילה שנאסרה באכילה, ריבתה התורה בפירוש להתירה בהנאה, למדנו מכך שבשאר המקומות שאסרה התורה אכילה ולא התירה בפירוש הנאה, הרי גם ההנאה אסורה.

ובחידושי רבי עקיבא איגר (ד"ה למאי) הסתפק בנידון הראשונים מהו גדר הדרשה לרבי אבהו. האם לרבי אבהו אכילה והנאה הם שני איסורים נפרדים אלא שלמדנו שלשון איסור אכילה שאמרה תורה כולל גם איסור הנאה, או שלרבי אבהו כל איסור אכילה שנאמר בתורה היינו שלא יהנה ממנו באכילה והוא הדין שאסרה תורה גם את שאר ההנאות, ומה שנקטה התורה הנאת אכילה היינו משום שהיא הנאה המצויה יותרקפג. והביא שכצד זה סבר המשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ודע למאמר) שכתב שהאוכל בשר וחלב שהוא איסור הנאה אינו לוקה שתים משום איסור אכילה ומשום איסור הנאה, מכיון שמה שהתורה אסרה איסורי הנאה באכילה, היינו שלא יהנה מהם על ידי אכילה והוא הדין שאסור ליהנות באופן אחר, ולפיכך הרי זה כעובר על אותו לאוקפד.

מדוע הנהנה מחמץ אינו חייב כרת

שם. הקשו **הראשונים**קפה, שלרבי אבהו הסובר שכל מקום שאסרה התורה באכילה אסרתו גם בהנאה, אם כן הנהנה מחמץ בפסח יתחייב כרת, שהרי נאמר (שמות יב טו) 'כי כל אוכל חמץ ונכרתה', ונכלל בזה גם הנהנה מחמץ. וכתבו שאין לומר שאכן חייב כרת לרבי אבהו, שהרי להלן ביארה הגמרא מה החילוק בין שיטת חזקיה לשיטת רבי אבהו ולא פירשה שזהו החילוק ביניהם.

ונאמרו כמה דרכים ביישוב הקושיא:

א. **הראשונים**קפו תירצו, שאף על פי שלרבי אבהו אנו למדים 'לא יאכל' 'ולא תאכל' מ'לא תאכלו', אבל בפסוק זה נאמר 'כי כל אוכל' ולשון זה אין למדים מ'לא תאכלו'. **וברשב"א** (ב"ק מט. ד"ה כל) **ובשיטה מקובצת** (סס ד"ה אמר) הוסיפו לפרש, שדווקא איסורים שנאמרו בלשון לאו אנו למדים מ'לא תאכלו', אך 'כי כל אוכל' שלא נאמר בלשון לאו אין למדים מ'לא תאכלו'קפז.

מבתיכם', ונאמר בו 'לא יראה לך חמץ', לפיכך אנו למדים שאסור הוא בהנאה כמותו. וראה לעיל בענין 'מדוע אין ללמוד מנותר ואיסורי הנאה שהחמץ אסור בהנאה' את קושיית הפני יהושע שנלמד שהחמץ אסור בהנאה מנותר. **קעד. וראה** לעיל [בהערה על תירוץ האבני נזר] שהראשונים נחלקו בזה לשיטתם, שהר"ן פירש כן לשיטתו בדעת רבי שמעון הסובר שהגם שחמץ קודם זמנו אינו עובר עליו, הרי הוא אסור בהנאה מחמת דין תשביתו. ורבינו דוד פירש כן לשיטתו בדעת רבי שמעון שקודם זמנו החמץ מותר בהנאה, ועל כן פירש שאין ללמוד איסור הנאה מדין תשביתו. **קעה. תלמיד** הרשב"א (ד"ה לא) מאירי (ד"ה לפיכך) ור"ן (על הרי"ף, ד"ה שנאמר). **קעו. ובר"ן** הוסיף שהדרשה היא מכך שהיה צריך לכתוב 'לא יאכַל' בפת"ח. אך בראש יוסף (ד"ה למאי) ביאר שהיה צריך לכתוב 'לא תאכל' או 'יאכל' בחולם, שהוא אזהרה על הפוֹעֵל, כלומר על האדם, ואילו 'לא יֵאכל' בציר"י משמע שהוא איסור על הפעול כלומר, על החמץ, ולפיכך דרשו שלא יֵאָכֵל החמץ על ידי שום אופן, והיינו על ידי כל הנאה המביאה לידי מאכל. **קעז. ולדבריהם** יש לומר שהואיל ומצינו שאסור ליהנות מהחמץ כשמוכרו משום שהיא הנאה המביאה לידי מאכל, למדנו מכך שגם שאר הנאות אסורות. **קעח. לרבינו** מנחם בן רבי שלמה. **קעט. והיינו**, שפירש כראשונים שהובאו לעיל שאסרה התורה הנאה המביאה לידי אכילה, אך פירש בדרך אחרת מדוע ההנאות מביאות לידי הנאת אכילה. ובפסקי הרי"ד (ד"ה לא) כתב שכל הנאה מביאה לידי מאכל, ולא כתב כדברי רש"י שסתם הנאות באות לידי אכילה, ואפשר שכוונתו כדברי המהר"ם חלאווה. **קפ. ובמכילתא** דרשב"י (פר' בא יג ג) ובירושלמי (פ"ג ה"ח) דרשו 'ולא יאכל חמץ היום, ואפילו לכלבים והרי זה בא לאוסרו בהנאה'. **קפא. וביאר** כן את דברי הרמב"ם. ואפשר שזו כוונת רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה שנאמר) שפירש שהיה צריך להכתב 'לא יאכל' בחולם כמו (דניאל יד כא) 'לא תאכלו כל נבלה', ומכך שנאמר 'לא יֵאכל' בציר"י למדנו שלא יהיה לך בו היתר אכילה, אפילו הנאה אחרת. ומשמע מדבריו שמהפסוק עצמו משמע שהתורה אסרה אפילו הנאה אחרת, ואילו לפירוש הראשונים מה שאנו אוסרים הנאה אחרת הוא משום שהיא מביאה לידי מאכל והיא בכלל הלשון לא יאכל, אך אפשר שכוונתו לפירוש המהר"ם חלאווה שהובא לעיל, וקיצר בלשונו. **קפב. ולדבריו** שלשון אכילה היינו לשון הנאה, נמצא שסבר כדברי הרמב"ם שהובא לעיל שעיקר איסור אכילה שאסרה תורה היינו שלא ליהנות על ידי אכילה. והתוספות והראשונים שהובאו להלן בענין 'מדוע נהנה מחמץ אינו חייב כרת' הקשו מדוע הנהנה מחמץ לא יתחייב כרת, שהרי לכאורה לרבי אבהו דין כרת שנאמר לגבי האוכל חמץ כולל גם את הנהנה. ועיין שם מה שתירצו. וכתב הר"ן שכל קושייתם היא משום שנקטו

שלשון אכילה משמעה גם איסור הנאה אך הוא נחלק על דבריהם. ומדבריהם אכן מוכח שנקטו שכל לשון אכילה שנאמרה בתורה כוללת גם הנאה. **קפג. ונמצא** שספקו הוא מחלוקת ראשונים שלשיטת הרמב"ם מה שאסרה התורה אכילה היינו שלא יהנה על ידי אכילה, ואילו לדברי הר"ן איסור אכילה והנאה הרי הם שני איסורים אלא שלמדנו מדין נבילה שגם הנאה בכלל האיסור. ויש להעיר, שלכאורה בענין זה תלוי האם לוקים על הנהנה מאיסורי הנאה, ומשום שביאר המשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ודע למאמר) שהטעם שאינו לוקה על כך משום שאיסורו אינו מפורש בתורה, אלא נלמד מנבילה, ולכאורה הדבר תלוי בענין זה, שלדברי הסוברים שאיסור הנאה נכלל בלשון אכילה, הרי נאמר דינו בתורה בפירוש בלשון אכילה. **קפד. וכעין** דבריו כתב בפרי חדש (או"ח סי' תמג סק"ח ד"ה ומומר). **ובקובץ שיעורים** (חוס קח) הקשה על דברי המשנה למלך, מה בכך ששני לאוים אלו הם על ההנאה, והלא כיון שבבשר וחלב מצינו שני לאוים אחד על האכילה ואחד על ההנאה, בזה שאכל נמצא שעבר על שני הלאוים וילקה שתים. וכתב שזה מיושב לדעת הרמב"ם (ספר המצוות שורש ג) הסובר שגם כשנאמרו בתורה כמה לאוים על מעשה אחד לא היה דינו ללקות אלא אחת, ולכן אף על פי שעבר במעשה זה על שני לאוים אינו לוקה שנים. אך לדעת הרמב"ן (סס) החולק, וסובר שגם במעשה אחד שעבר דינו ללקות כמנין הלאוים שנאמרו בתורה, יש לו ללקות שתים משום שעבר על שני לאוים. וכתב שאפשר שאכן לוקה שתים, ודחה את הוכחת המשנה למלך שאינו לוקה שתים. **קפה. תוספות** (ד"ה כל), רמב"ן (קידושין עו: ד"ה ומדרבי), **רשב"א** (סס ד"ה ומדרבי), **מהר"ם חלאווה** (ד"ה ופליגא) **וחידושי הר"ן** (ד"ה כל). **קפו. תוספות**, רמב"ן, רשב"א ומהר"ם חלאווה (ד"ה ופליגא). **קפז. ובצל"ח** (ד"ה סס ותו"י) בתחילת דבריו נקט בכוונת התוספות כפשטות דבריהם שאין ללמוד לשון 'אוכל' מלשון 'תאכלו', ולפיכך הקשה שאם כן הנהנה מן ההקדש יתחייב בכרת, שהרי האיסור בו בלשון 'תאכל' כפי שנאמר (ויקרא ז כ) 'והנפש אשר תאכל'. ותירץ, שאפשר שכוונת התוספות הוא שלא למדנו מ'לא תאכלו' אלא מה שנאמר בלשון אזהרה, אבל כרת שנאמר בלשון עונש אין למדים ממנו. ואכן כך פירשו בבית הלוי (או"ח סי' נג סוף ז) **ובבית שערים** (או"ח, מכת"י סי' ג) את כוונת התוספות. **ובבית שערים** הוכיח שכן כוונת התוספות מדברי הרשב"א והשיטה מקובצת. **ובמהר"ם שיק** (או"ח יו"ד סי' קז) הביא את דברי התוספות, ונקט בביאור דבריהם שהטעם שאסרה תורה גם בהנאה הוא משום החשש שיבוא מתוך כך לאוכלו, ולפיכך שייך לומר כן דווקא באיסור שנאמר בלשון עתיד כמו 'לא יאכל' שבזה באה התורה לאסור את גם ההנאה כשהזהירה שלא יאכלו ממנו, אבל לשון איסור אכילה שנאמר בלשון עבר או בינוני אין בכללו איסור הנאה.

ב. בחידושי הר"ן תירץ, שקושיא זו יש להקשות דווקא אם נפרש שלרבי אבהו אנו למדים מנבילה שכל לשון אכילה שנאמרה בתורה משמעה גם איסור הנאה, אבל באמת אינו כן, ולרבי אבהו לשון אכילה אין משמעה איסור הנאה, ולכן אין להקשות שיתחייב כרת על איסור הנאה. ומה שאמר רבי אבהו שכל איסור אכילה כולל איסור הנאה, היינו מכיון שמצינו לגבי נבילה שנאסרה באכילה, שבאה התורה וריבתה בפירוש שמותרת בהנאה, למדנו מכך שבשאר המקומות שאסרה התורה אכילה ולא התירה בפירוש הנאה, הרי גם ההנאה אסורה קפח.

ג. **המגיה על המשנה למלך**קפט (שגגות פי"ג ה"ה ד"ה וא"ת) **וברך המלך** (רפפורט, חמץ ומצה פ"ו ה"ג) תירצו, שאף על פי שלרבי אבהו היה מקום לחייב את הנהנה מחמץ בכרת, מכל מקום למדנו מדרשה שאינו חייב כרת. וזהו מדברי הגמרא בחולין (קכ.) שדרשו מ'ונכרתה הנפש' שגם השותה חמץ חייב בכרת, ומכך שהוצרכה התורה ללמדנו שהשותה חייב כרת ואף על פי שיש לו בזה הנאה, למדנו שהיכן שלא ריבתה התורה, אינו חייב כרת על הנאתו קצ.

האם הנהנה מחמץ ושאר איסורי הנאה לוקה

אוצר החכמה **א.** נחלקו הראשונים האם הנהנה באיסורי הנאה שנלמדו מלשון אכילה חייב מלקות. דעת **רבינו יונה** (שערי תשובה שער ג אות פג) **והריא"ז** (ה"ל אות ט)קצא, שחמץ שמכרו לגוי או שהאכילו לבהמתו הרי זו הנאה כדרך הנאתו ולוקה. **ובמשנה למלך** (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה והיכא) **ובפרי חדש** (או"ח סי' תמג סק"ח ד"ה ומ"מ) כתבו, שכן משמע מדברי התוספות (ד"ה כל) והראשונים שהובאו לעיל שהקשו שלרבי אבהו יתחייב הנהנה מחמץ כרת, ותירצו שאין ללמוד חיוב כרת בנהנה, משום שבפסוק שנאמר לגבי כרת כתוב 'כי כל אוכל', ואין למדים 'כל אוכל' מ'לא תאכלו'. ומשמע מדבריהם שחייב מלקות אם נהנה מהחמץ, משום שעל זה נאמר לא יאכל.

אולם דעת **הרמב"ם** (מאכלות אסורות פ"ח הט"ז) שאם עבר ונהנה מכל מאכל האסור בהנאה, אינו לוקה, אך מכין אותו מכת מרדותקצב. ובביאור שיטתו נאמרו כמה דרכים:

א. **בחינוך** (מצוה קיג) ביאר, שהואיל ואפשר ליהנות בלא לעשות מעשה, לפיכך אף כשעשה מעשה אינו לוקה, ומשום שאין לוקים על לאו שאפשר לעבור עליו בלא לעשות מעשה, כמו בלאו שאין בו מעשה.

ב. **במגיד משנה** (מאכלות אסורות שם) ביאר, שהוא משום שאין לוקים על כל האיסורים אלא כשנהנה מהם כדרך הנאתם וכפי שאמרו להלן (מד:), ודבר הראוי לאכילה אין דרך הנאתו אלא בדרך אכילה.

ג. **במשנה למלך** (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה ודע למ"ר) ביאר, שהואיל ואיסור הנאה לא נאמר במפורש בתורה אלא נלמד מדרשה מדין נבילה, לפיכך אין לוקים עליו.

שיעור ההנאה שיש בו חיוב באיסורי הנאה

שם. נחלקו האחרונים מהו שיעור איסור הנאה שנלמד לרבי אבהו מלשון אכילה לענין חיוב מלקותקצג, ומצינו בזה כמה שיטות:

א. יש מן **האחרונים**קצד הסוברים שהואיל ואיסור הנאה נלמד מלשון אכילה, לפיכך שיעורו בכזיתקצה. וכתבו האחרוניםקצו שאין לומר ששיעורו בכל שהוא, שאם כן מדוע האוכל פחות מכזית פטור, והרי נהנה וממילא יתחייב על הנאתוקצז.

ב. יש מן האחרונים**קצח** הסוברים ששיעור האיסור ליהנות מאיסורי הנאה הוא בפרוטהקצט. **וברברי מרדכי ובשפת אמת** (להלן כג: ד"ה ע') הוכיחו כן מדברי רש"י (ד"ה לפ יאכל) שפירש שדרשת חזקיה מ'לא יאכל' שלא יהיה לך היתר אכילה, והיינו שלא יהיה בו היתר המביא לידי שום אכילה, וכיון שבדמים שמקבל ממכירת החמץ קונה מאכל, נמצא שנאסר ליהנות ממכירתו. ולדרשה זו בודאי איסור ההנאה תלוי בשיעור פרוטה, שהרי בשיעור זה יוכל לקנות מאכל, ואם כן גם לרבי אבהו שנחלק עליו יש לומר כן, שהרי לא מצינו שרבי אבהו וחזקיה נחלקו בנידון זה. ועוד הוכיח **בשיעורי רבי שמואל** (מכות יז: אות תמג), שאם הטעם שצריך כזית לשיעור אכילה היה משום שפחות מכזית אינו נחשב כאיסור להתחייב עליו, היה מבואר מדוע גם לגבי דין איסור הנאה היה צריך דווקא כזית, ומשום שבפחות מכזית אינו נחשב כאיסור, אך הואיל והטעם שצריך כזית באכילה הוא משום שצריך מעשה אכילה ואכילת פחות מכזית אינה נחשבת למעשה אכילה, אם כן שיעור זה אינו שייך באיסור הנאה שאין בו אכילה.

ג. דעת **הקהלת יעקב** (מוספות לרבנן אות ח) שאסור ליהנות מאיסורי הנאה אפילו בכל שהוא. והוכיח כן מדברי הירושלמי (תרומות פ"ו ה"ח) שאמרו שאף על פי שסבר ריש לקיש שחצי שיעור מותר מן התורה, אך באיסורי הנאה חצי שיעור אסור מן התורה. ואם נפרש שיש שיעור לאיסורי הנאה מדוע אסור ליהנות אפילו בחצי שיעור, ובהכרח שהטעם שמודה ריש לקיש הוא משום שאסור ליהנות מאיסורי הנאה גם בפחות מכשיעוריא.

ומצינו שדנו הראשונים בנידון זה. **שבמאירי** (מדריש לב: ד"ה ולנפלר) הביא שיש שהסתפקו באיסורי הנאה אם האיסור ליהנות מהם הוא אף בפחות משוה פרוטה אם לאו, ולא הכריעו את ספיקם.

הוכחה ששיעור איסור אכילה אינו בכזית

שם. **בחידושי רבי עקיבא איגר** שהובא לעיל, הוכיח שאין לומר ששיעור איסור הנאה הוא בכזית, מדברי הגמרא בבבא קמא (מג.) שהקשתה מדוע אסרה התורה שור הנסקל בהנאה בלשון 'לא יאכל', והלא איסור אכילה נלמד מפסוק אחר, וממילא כדי לאוסרו בהנאה היה צריך לאסור בלשון לא יהנה. ואם נסבור ששיעור איסור הנאה הוא בכזית צריכה התורה לאסור בהנאה בלשון אכילה

קפח. **ובחידושי** רבינו דוד (ד"ה כל) הביא קושיא זו. ותירץ שיש לומר שלא אמר רבי אבהו את דבריו אלא ב'לא תאכל' וב'לא תאכלו', אבל בודאי ש'כל אוכל חמץ' משמע איסור אכילה ולא הנאה. ולשונו בתחילת דבריו הוא כתירוץ הראשונים, אבל מכך שכתב בסוף דבריו שלשון כל אוכל חמץ משמע דווקא איסור אכילה ולא הנאה נראה שכוונתו שלשון אכילה אין משמעה הנאה, וכתירוץ הר"ן. **קפט.** **והוא** הרב יעקב כולי מחבר ספר 'מעם לועז'. **קצ.** **וכמו** שכתבו התוספות (שם ד"ה אלא). ובמגיה על המשנה למלך תמה משום כך על התוספות מדוע הוצרכו לתרץ תירוץ אחר. ובחידושי רבי עקיבא איגר (נמוקי ד"ה כל) תירץ קושייתו, על פי מה שדן האם איסור הנאת חמץ הנלמד מאיסור אכילה חיובו בכזית וכדין אכילה, או ששיעורו בהנאת פרוטה [ועיין להלן בענין 'שיעור ההנאה שיש בו חיוב באיסורי הנאה' שנחלקו בזה]. ומקושיא זו הוכיח שאכן שיעורו בפרוטה, ומשום כך הוצרכה התורה לרבות את השותה חמץ שהוא חייב אף כשאין בשתייתו שוה פרוטה ויש בו שיעור שתיה. ובחתם סופר (שם) תירץ, שגם אם היו חייבים כרת על הנאה, התורה צריכה ללמדנו שחייב כרת על שתיית חמץ, ומשום שהיה מקום לומר שנלמד מההיקש שאמרו להלן (לה.) מדין אכילת מצה לאיסור אכילת חמץ, שכשם שקיום מצות מצה הוא באכילה ולא בשתיה, כך איסור אכילת חמץ הוא באכילה ולא בשתיה, ולכך השמיענו שחייב גם על שתייתו. **קצא.** **והובא** בשלטי גיבורים (אות ג). וכן מבואר בפני יהושע (ד"ה אמר מוקיר) שביאר שחזקיה למד שהחמץ אסור בהנאה מפסוק ולא מקל וחומר מדין נותר, משום שאם כן לא יענש שהרי אין עונשים מן הדין. **קצב.** **וראה** בהלכות מעילה (פ"ו ה"ג) שכתב שהנהנה מהקדש שוה פרוטה חייב מלקות. וביאר בלחם משנה (מעשה הקרבנות פי"ו ה"ו), שלוקה משום שנאמר (דברים יג יז) 'לא תוכל לאכול בשעריך', וכדברי רבי אבהו שאיסור הנאה נלמד מלשון אכילה. והקשה על דבריו במשנה למלך (מעילה שם), שהרי הרמב"ם פסק בהלכות מאכלות אסורות שאין לוקים על איסורי הנאה. ולפיכך פירש שהמועל בהקדש לוקה מפסוק אחר. **קצג.** **לסוברים** לעיל שלוקים על איסור הנאה. **קצד.** **משנה למלך** (מעילה פ"ו ה"ג), **פרי מגדים** (פתיחה להלכות פסח מ"ג פ"ג אות ד), **צל"ח** (להלן כג: ד"ה והרי מאכר), **מנחת חינוך** (מצוה ג אות יא ד"ה והנה), **משיב דבר** (שו"ת, מ"ח סי' לג), **אבן האזל** (חמץ ומצה פ"ו ה"ז ד"ה והגרע"ח), **עמק ברכה** (יום הכיפורים אות ד ד"ה קך). **וכשיטה** זו מבואר מדברי הגהות הרמ"ך (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) שבתחילה כתב שהואיל והחמץ אסור בהנאה, ובאיסור הנאה לא הוזכר שיעור כזית, לפיכך חייב גם בפחות מכזית, אך סיים 'ולא נהיר דכיון דכתיב 'לא יאכל' אין איסור לאו בפחות מכזית'. **קצה.** **טעם** זה נתבאר במשנה למלך כדי לפרש מדוע אין שיעורו בפרוטה כמו במעילה. אולם הפרי מגדים, הצל"ח והמנחת חינוך נקטו כן בפשטות ולא העלו בדבריהם שיתכן ששיעורו בפרוטה, ועיקר דבריהם באו לפרש ששיעורו בכזית ולא בכל שהוא כמבואר להלן. **קצו.** **צל"ח**, פרי מגדים, מנחת חינוך, אבן האזל ועמק ברכה. **קצז.** **ובדרכי** דוד (נ"ק מ"ק ד"ה ומ') דחה את הוכחתם, שהרי גם באיסור אכילה חיובו הוא על ההנאה במה שיש הנאת מעיו, ולפיכך כשאמרה תורה שעל הנאת אכילה אין חייבים אלא בכזית ממילא גזרה התורה בזה שאין שייך לחייבו על הנאה זו בשיעור שהוא פחות מכזית. והנידון אם יש לחייבו גם בכל שהוא שייך דווקא בשאר הנאות שאינם אכילה.

ובפרי מגדים הוכיח שאין לומר שחייב בכל שהוא, משום שאם חיובו בכל שהוא נמצא שאיסור הנאה חמור מאיסור אכילה, שהרי באכילה בפחות מכזית פטור, ואף על פי שגם בפחות מכזית הוא נהנה, ואילו באיסור הנאה חייב גם בפחות מכזית [ומדבריו מבואר כדברי הדרכי דוד שאין להקשות מכך שאם חיובו בכל שהוא יתחייב גם באכילת פחות מכזית מחמת הנאתו, וכל קושייתו היא רק מכך שאם יתחייב בכל שהוא נמצא שחמור איסור הנאה מאיסור אכילה]. ובשפת אמת (להלן כג: ד"ה ע') דחה את הוכחתם, שיש לומר שאכן יש איסור ליהנות בפחות מכזית שיש בו שוה פרוטה, אך אין איסור ליהנות מפחות מכזית שאין בו שוה פרוטה. **קצח.** **רבי** עקיבא איגר (נמוקי ד"ה כל), דברי מרדכי (פרידנטוג, שו"ת, סי' ממ), אמרי בינה (מורגנשטרן, דיני נשך נחלק סי' ג ד"ה ומ"ש, דיני נדריס סי' ג) [וכן כתב בהגהותיו על טורי אבן (מגילה ח.)], שפת אמת (להלן כג: ד"ה ע'). **קצט.** **ובקובץ** שיעורים (אות קמ), באבן האזל (חמץ ומצה פ"ו ה"ו ד"ה והגרע"ח) ובעמק ברכה (יום הכיפורים, אות ד ד"ה שוב) הקשו על שיטה זו, שהרי שיעור פרוטה לא מצינו אלא בממון, ובדבר שאין בו דין ממון אין שייך שיעור פרוטה. ומה שמצינו שאיסור מעילה שיעורו בפרוטה הוא משום שהמעילה היא מדין גזל. וכן הקשה במשיב דבר (שו"ת, מ"ח סי' לג) בקצרה. ובשיעורי רבי שמואל (מכות יז: אות תמג) כתב שבחידושי רבינו חיים הלוי (מעילה פ"ו ה"ח ד"ה ונראה) והאור שמח (מאכלות אסורות פ"ח ה"ו ד"ה והנה) שביארו שהטעם ששיעור מעילה הוא בפרוטה הוא משום שדין מעילה הוא מדין גזל, מבואר שנחלקו על שיטה זו, שהרי נקטו ששיעור פרוטה שייך באיסור מעילה רק משום שיש בו דין ממון, ולא משום שסתם שיעור איסור הנאה הוא בפרוטה. וראה מה שדן אם מצינו עוד איסורים ששיעורם בפרוטה אף על פי שאינם מדין ממון [וראה להלן דברי המאירי (מדריש לב: ד"ה ולנפלר) שהביא שיש שהסתפקו אם שיעור שאר איסורי הנאה הוא בפרוטה, ומבואר מדבריהם שאף בדבר שאין בו דין ממון שייך שיעור פרוטה]. וראה קהלת יעקב (מוספות לרבנן אות ח) מה שהוכיח שאין לומר ששיעור איסור הנאה בפרוטה. **ר.** **וכשיטתו** מבואר מדברי הרמ"ך (חמץ ומצה פ"ו ה"ז) והמהרי"ק והרדב"ז (שו"ת, ח"א סי' קמג) שביארו את דברי הרמב"ם (שם) שכתב שהאוכל חצי שיעור כזית חמץ עובר באיסור משום שנאמר 'לא יאכל'. והקשו על דבריו, מדוע צריך פסוק לכך, והלא פסק שחצי שיעור אסור מן התורה. וביארו, שלדברי הרמב"ם הטעם לאכול פחות מכזית משום שאכילת פחות מכזית יש בה הנאה, והחמץ אסור בהנאה, ולפיכך הביא הרמב"ם שדין זה נלמד מ'לא יאכל', והיינו שמכך למדנו שהחמץ אסור בהנאה. וברמ"ך הוסיף לפרש שבהנאה אין לחייבו בכזית דווקא, שהרי לא מצינו בו שיעור כזית. ומבואר מדבריהם שנקטו שלדעת הרמב"ם אין שיעור לאיסור הנאה. ויש להעיר שנידון האחרונים הוא לשיטת הראשונים הסוברים שלוקים על איסור הנאה, שהרי לשיטת הרמב"ם שאין לוקים על איסור הנאה אין נפקא מינה להלכה מהו שיעור החיוב, אך מכל מקום מדברי המפרשים שהובאו לעיל מבואר שגם לשיטת הרמב"ם היה ראוי ללקות גם בפחות מכשיעור, אלא שאין לוקים על ההנאה. **רא.** **אולם** באמרי בינה (דיני מדריש שם), באפרקסתא דעניא (שו"ת, מ"ג אות ח"ח סי' עט) ובעמק ברכה (שם) כתבו שאדרבה מדברי הירושלמי מוכח שיש שיעור לאיסורי הנאה, שהרי אם אין בהם שיעור, אין זה נחשב חצי שיעור אלא שיעור שלם. וביאר

כדי ללמדנו ששיעורו בכזית, שהרי אם היה נאמר לא יהנה לא היה שיעורו בכזית[יב].

ובמשיב דבר (שו"ת, מ"מ סי' לג) **ובאבן האזל** (חמץ ומצה פ"מ ה"ז) דחו הוכחה זו, שהרי איסור אכילה שייך גם בפחות מכזית, ומה שמצינו שאין חייבים אלא בכזית אינו מסברא אלא מהלכה למשה מסיני, ולכן גם אם היה נאמר בפסוק לא יהנה, היינו למדים מהלכה למשה מסיני שאין חייבים על הנאה זו אלא בשיעור כזית.

האם איסורי הנאה שאינם ראויים לאכילה אסורים בהנאה

שם. במשנה למלך (מלכ פי"ד הכ"מ) נסתפק בכל איסורי הנאה שנפסדו מאכילת אדם, האם אסורים בהנאה משום שאיסור הנאה אינו תלוי בכך שהמאכל ראוי לאכילת אדם, או שהואיל ואיסור הנאה נלמד מאיסור אכילה וכדברי רבי אבהו, כשאינו ראוי לאכילה אינו נאסר בהנאה[יג].

האם גורסים 'לגר בנתינה ולנכרי במכירה'

כדרך שפרט לך בנבילה. רש"י כתב (ד"ה עד, קידושין נו: ד"ה לגר) שגורסים בדברי רבי אבהו כדרך שפרט לך בנבלה, ואין גורסים 'לגר בנתינה ולנכרי במכירה', שהרי לשון זה הוא כדברי רבי יהודה הסובר להלן שצריך את הפסוק 'לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי' (דברים יד כא) לחדש ש'דברים ככתבן' דהיינו שלגר בנתינה ולנכרי במכירה בדווקא, והפסוק אינו מיותר ללמוד ממנו את דינו של רבי אבהו. אך **התוספות** כתבו (חולין קיד: ד"ה מדרן) שגם אם נגרוס כן, יש לתרץ שרבי אבהו רק נקט את לשון הפסוק ואין כוונתו לשיטת רבי יהודה ש'דברים ככתבן'[יד]. ועוד תירצו, שנקט כן כדי ללמדנו שנתינת הגר קודמת למכירת גוי.

מנין שהתורה התירה נבילה בהנאה

שם. רש"י בקידושין (נו: ד"ה עד) ובבבא קמא (מא. ד"ה מדרן) פירש שלמדנו שהתורה התירה נבילה בהנאה מכך שנאמר 'לגר אשר בשעריך תתננה', והיינו, מכך שמותר לתת לגר נבילה במתנה[טו].

ורש"י בסוגייתנו (ד"ה עד) פירש שלמדנו שהתורה התירה נבילה בהנאה מכך שנאמר 'או מכור לנכרי'[טז]. והעירו **האחרונים**[יז] מדוע הוצרך להביא ראיה מסוף הפסוק, והיה לו להביא כן מתחילת הפסוק שנאמר בו שנותן נבילה לגר. **ובשם שלמה** (גרש"י שם) תירץ שאין ללמוד מכך, משום שאפשר שנכתב ללמדנו שיש מצוה לתת לגר נבילה[יח], או שבא ללמדנו שמותר לגר תושב לאכול נבילות.

ובמכתב סופר תירץ, שרש"י הביא את סוף דברי הפסוק שעוסק במכירה משום שבא לפרש את דברי רבי אבהו שאמר שכל מקום שנאמר 'לא יאכל' גם איסור הנאה משמע בו, ומדבריו מבואר שממשמעות הלאו עצמו למדנו גם איסור הנאה. וטעם הדבר פירש רש"י (ד"ה לא יאכל) שעל ידי המכירה בא לידי הנאת אכילה, ולפיכך הוצרך רש"י להביא שדבר זה נלמד מ'או מכור' שבזה מצינו שהתירה התורה הנאת מכירה שהיא שהנאת המכירה היא בכלל איסור 'לא יאכל'.

הוכחת הראשונים מסוגייתנו שאסור למכור איסורי הנאה

שם. נחלקו **הראשונים** האם מותר למכור איסורי הנאה[יט]. **האוסרים**[כ] הוכיחו כשיטתם מסוגייתנו שלמדו שהתורה חידשה שדווקא נבילה הגם שכתוב בה איסור אכילה מותרת למכרה והיינו שמותר ליהנות ממנה, ומכך למדו שבכל מקום שכתוב איסור אכילה הרי זה כולל איסור הנאה, אם לא מצינו שהתורה התירתו בפירוש, ומבואר בזה שאיסורי הנאה אסור למכור[כא].

ובחתם סופר (גליון מז: ד"ה שיטה ג)[כב] **ובקובץ שיעורים** (חוט נד) תירצו לשיטת **הסוברים** שמותר למכור איסורי הנאה, שהוכחת הגמרא היא מלשון הפסוק 'או מכור' שמכך שהתורה קראה למכירה לגוי בשם מכירה, משמע שחלה המכירה, שהרי איסורי הנאה אף על פי שמותר לו למוכרם, אינם ברשותו ואינו יכול למוכרם והמעות שבאו לידו הם בגזל או במתנה[כג]. עוד תירץ החתם סופר (חולין ד: ד"ה עוד), שהוכחת הגמרא היא מתחילת הפסוק שנאמר 'לגר אשר בשעריך תתננה' שמוכח שמותר לתת נבילה לגוי, ואף על פי שיש לו הנאה מכך שהגוי מחזיק לו טובה עבור זה[כד].

מדוע צריך דרשה להתיר מכירה לגר

לגר במכירה מנין. הוקשה **לפני יהושע** (ד"ה דמנין) מדוע צריך דרשה ללמד שמותר למכור לגר, וכי איזה איסור יש בכך. ועל כן ביאר, שהיה מקום לומר שדווקא מותר ליתן במתנה לגר עני, שהואיל ואין לו לאכול התירה התורה ליתן לו נבילה, ואף מצוה יש בכך כדי להחיותו, אבל בגר עשיר אפשר שאסור להאכילו נבילות בידים כדי שיתגיירו[כה]. וכתב שלפי דבריו נמצא שדברי רבי מאיר שהתיר לגר בין במכירה בין במתנה, היינו לגר עני במתנה ולגר עשיר במכירה, אבל לגר עני אסור למכור, שהרי אמרו להלן שגם רבי מאיר סובר שצריך להקדים נתינה לגר קודם שימכרנה לגוי, ולפיכך גם אין למכור לגר, אלא צריך ליתנו במתנה, ובהכרח שדברי רבי מאיר שמותר למכור לגר, היינו לגר עשיר[כו].

ומדברי תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה נשלמה) מבואר שצריך דרשה ללמדנו שמותר למכור לגר, משום שהיה מקום לומר שהואיל וחייבים להחיותו, לפיכך אסור למכור לו.

האם לרבי יהודה אסור למכור לגר

רבי יהודה אומר דברים ככתבן לגר בנתינה ולנכרי במכירה. רש"י (ד"ה דגרים) פירש שלרבי יהודה מצותה שלא יתננה לגוי וכן שלא ימכרנה לגר. ומבואר מדבריו שלרבי יהודה אסור למכור נבילה לגר. אולם **הרמב"ם** (זכיה ומתנה פ"ג ה"מ) פסק כרבי יהודה שאסור ליתנה לגוי, וגם פסק שמותר ליתנה ולמוכרה לגר. ומבואר מדבריו שנקט שרבי יהודה שאמר 'דברים ככתבן', היינו לומר שאסור ליתנה לגוי, אך מותר למוכרה לגר[כז]. **ובבית הלוי** (שו"ת, מ"מ סי' כ אות ד ד"ה ובזה) כתב שכשיטתו משמע מדברי רש"י בעבודה זרה (כ. ד"ה לעובד)[כח], וכן הוכיח מדברי **התוספות** (שם ד"ה להקדים)[כט].

בפני יהושע (ד"ה ר"י) הקשה לפירוש רש"י שרבי יהודה סובר שיש איסור למוכרה לגוי, מהיכן רבי יהודה למד כן, והרי להלן הקשתה הגמרא מדוע נחלק רבי יהודה על רבי מאיר הסובר שמותר ליתנה ולמוכרה בין לגר ובין לגוי, ותירצה הגמרא שדייק כן מכך שהתורה כתבה 'או', ואם כן מנין לנו ללמוד

באפרקסתא דעניא, שהטעם שאסר ריש לקיש גם חצי שיעור הוא משום שאיסורי הנאה חמורים יותר מאיסורי אכילה. ובאמרי בינה (שם) הביא את דברי הירושלמי כראיה לשיטת הסוברים ששיעור האיסור הוא בפרוטה, ודברי הירושלמי שאסור ליהנות בפחות מכזית, היינו שנהנה בשיעור פרוטה. **רב. ובן** הוכיח במשמרות כהונה (קידושין נו: ד"ה נכתוב) ובצל"ח הקשה מדברי הגמרא על שיטתו, והניח בקושיא. **רג. ולכאורה** הרי זה תלוי בספקו של רבי עקיבא איגר (ד"ה לגמר) שהובא לעיל בענין 'גדר איסור הנאה שנלמד לרבי אבהו מלשון אכילה', שדן מהו גדר הדרשה לרבי אבהו, האם לשיטתו אכילה והנאה הם שני איסורים נפרדים אלא שלשון איסור אכילה כולל גם איסור הנאה, ואם כן יש לומר שאיסור הנאה אינו דווקא בראוי לאכילה, או שלרבי אבהו התורה אסרה שלא יהנה ממנו באכילה והוא הדין לשאר הנאות, ואם כן יש לומר שכשאינו ראוי לאכילה אינו נאסר בהנאה. **רד. ובן** כתב הריטב"א (קידושין שם ד"ה ומה). **רה. ובן** מוכח מדברי השערי תשובה (שער ג אות פג) [הובא בכל בו (סי' נא ד"ה כתב)] שהוכיח מסוגייתנו שאסור לתת איסורי הנאה במתנה, שהרי משום כך התורה באה ללמדנו שדווקא נבילה מותר לתת לגוי, משום שהיא מותרת בהנאה, אך איסורי הנאה אסור ליתנם במתנה לגוי. וביאר שהדבר אסור משום שיש לו הנאה מכך שהגוי מחזיק לו טובה עבור המתנה, וכן ביארו התוספות להלן (כג: ד"ה ומבני). אולם בעונג יום טוב (שו"ת, סי' נח ד"ה ונ"ל) ביאר שהוכחת הגמרא בסוגייתנו היא משום שמה שהאחר זוכה מכחו נחשב שנהנה. **רו. וכפירושו** מוכח מדברי הראשונים שהובאו להלן שלמדו מסוגייתנו שיש איסור למכור איסורי הנאה, והמקור הוא מכך שהתורה חידשה שדווקא נבילה מותר למכור לגוי, מה שאין כן באיסורי הנאה. ומוכח שלמדו כן מכך שמותר למכור נבילה לגוי. **רז. צל"ח** ושם שלמה (גרש"י שם), מכתב סופר (מ"ג סי' יד) ומחשבות ישראל (סי' מג). **רח. ובן** תירץ במכתב סופר בתחילת דבריו. ועוד תירץ, שהיה מקום לומר שבא הפסוק למעט נתינה לגוי. **רט. האוסרים** הובאו להלן. והמתירים הם, שיטה לא נודע למי בשם הר"מ (קידושין נו. ד"ה מכרן). ובחתם סופר (ע"ז שם ד"ה והנה, שו"מ סי' קיב) הביא שכן היא שיטת הרמב"ן (ע"ז שם ד"ה מ"ט) הסובר שהמוכר איסורי הנאה המעות שקיבל בעבורם הרי הם מתנה בידו. וביאר שאין איסור ליהנות מאיסורי הנאה אלא כשנהנה מגוף האיסור, אבל מוכר לא נקרא נהנה, אך מכיון שהישראל אסור ליהנות ממנו, אינו שייך לו,

ולא חלה המכירה כלל, וכשנותנם לגוי הרי זה גזל או מתנה בידו. **ובחתם סופר** (חולין ד: ד"ה עוד) הביא כן מדברי הרשב"א (שם ד"ה שנמוה). וציין שדבריו סותרים את דבריו בנדרים (מז. ד"ה הא). **ובמשנה למלך** (מיסורי מאכלות פי"ב ה"מ) הביא כן מדברי הרא"ש (נדרים מז: ד"ה דילמא). **רי. תוספות** (נדרים מז. ד"ה ממכר), **רשב"א** (שם ד"ה הא), **ראי"ש** (שם פ"ו סי' ה) ושיטה לא נודע למי (קידושין נו: ד"ה מכרן). **ריא. ובן** הקשה במשנה למלך (מיסורי מאכלות פי"ב ה"מ) על שיטה זו. **ריב. ובן** הוא בתשובותיו (מ"מ או"ח סי' קיג ד"ה אמנם). **ריג. ובן** כתב במשך חכמה (שמות כג יט ד"ה ומזה משמע). **ריד. ועיין** שהוא דוחק. **רטו. והביא** שסברא זו כתבו התוספות בחולין (קיד: ד"ה עד שיפרוט) ובעבודה זרה (כ. ד"ה להקדים) שהקשו לפי רבי יהודה הסובר שמסברא אנו יודעים שצריך להקדים נתינה לגר למכירה לנכרי, למה צריך פסוק ללמדנו שלגר בנתינה, ועל כך תירצו שהיינו סוברים שאין ליתן לו במתנה כדי שיתגייר. **רטז. אך** כתב שמלשון התוספות לא משמע כן. **ובגליונות** קהלות יעקב (ע"ז סי' י אות ג) התקשה כיצד דרש רבי מאיר שמותר למכור לגר, והלא מדברי הגמרא להלן מבואר שגם לרבי מאיר יש להקדים נתינה לגר מסברא, ואם כן כיצד מותר למכור לו, והלא צריך ליתן לו במתנה. אך כתב שזהו דווקא לשיטת התוספות להלן הסוברים שגם לרבי מאיר צריך ליתן לגר במתנה, אך ראה להלן שיש ראשונים שנחלקו על כך, ולדבריהם אין חייב ליתן לגר במתנה כלל. **ריז. ובן** כתב בפני יהושע (ד"ה ר"י) מדעת עצמו. **ריח. שכתב** בלשונו 'דאי לדברים ככתבן אתא דלעובד כוכבים אסור לתתנה'. ומכך שנקט ש'דברים ככתבן' באו ללמדנו שאסור ליתנה לגוי ולא כתב שאסור למוכרה לגר, מבואר שנקט כשיטת הרמב"ם. **ובראש יוסף** (נדרים ד"ה דגרים) ציין לרש"י בעבודה זרה, שכתב שהאיסור הוא לתת מתנה לגוי. **וראה** להלן בדברי השפת אמת, ולדבריו כל דברי רש"י בסוגייתנו אינם למסקנת הגמרא.

ריט. שהקשו לרבי יהודה מדוע התורה הוצרכה לכתוב נתינה לגר, והלא מה שיש להקדים נתינה לגר למכירה לגוי אנו יודעים מסברא לרבי יהודה, וממילא די אם תכתוב התורה שמותר למכור לגוי. **ואם** נקטו כשיטת רש"י שאסור למכור לגר, הלא צריך לכתוב נתינה לגר כדי ללמדנו שאסור למכור לו, **ובהכרח** שנקטו ש'דברים ככתבן' באו ללמדנו רק שאסור ליתן במתנה לגוי, ומשום כך הקשו שזה שמותר ליתן לגר אין צריך פסוק, כיון שאנו יודעים כן מסברא שצריך להקדים נתינה לגר למכירה לגוי.

שני דינים מכך, שאם למדנו מכך שאסור ליתן לגוי אין לנו הכרח ללמוד גם כן שאסור למכור לגר, ומשום כך נקט כשיטת הרמב"ם שלרבי יהודה מותר למכור לגר.

ובטעמו של רש"י שאסור למכור לגר, ביארו **בדברי חיים** (מלינק, שו"ת, סי' ו ד"ה ומה) **ובדבר שמואל** (מלינזוב, מהד' תנינא נרס"י שם), שהואיל ובזה מבטל את המצוה להחיותו, אסור למכור לו וצריך ליתנו לו במתנהרכ.

ביאור שלפי מסקנת הגמרא לדברי הכל מותר למכור לגר

שם. בשפת אמת (ד"ה ונגוף) הקשה שממשמעות סוגייתנו נראה כדברי רש"י שאסור למכור לגר, אך משמעות הסוגיא בעבודה זרה (כ.) נראה כשיטת **הרמב"ם**רכא. עוד הקשה, מדוע לדברי רבי יהודה אמרה התורה דין זה שאסור ליתן לגוי מתנה דווקא באיסור נבילה, שהרי דין זה שייך בכל דבר בין באיסור ובין בהיתר.

ועל כן פירש שהסוגיות לא סותרות ולא נחלקו הראשונים בדין זה. ואכן אתר"ה 19/06/2018 למסקנת הגמרא להלן שרבי יהודה למד מ'אותו' שכל שאר איסורים האסורים באכילה אסורים בהנאה, אם כן בהכרח שהפסוק לגבי נבלה, בא להתירה בהנאה, ומה שרבי יהודה למד מנבלה שאסור ליתן מתנה לגוי היינו מייתור 'או' שנאמר בפסוק זה, וזהו כפי סוגיית הגמרא בעבודה זרה שרבי יהודה למד מהפסוק בנבילה את הדין שאסור ליתן מתנה לגוי. ובזה מיושבת הקושיא מדוע הוצרכה התורה לומר לנו את הדין שאסור ליתן מתנה לגוי דווקא בנבילה, שהרי עיקר הפסוק בא ללמדנו שמותר ליהנות מן הנבילה, אלא שמייתור הלשון אנו למדים גם כן שאסור ליתן מתנה לגוי.

ומה שפירש רש"י שלרבי יהודה 'דברים ככתבן', היינו שאסור ליתן לגוי וגם אסור למכור לגר, היינו, לפי מה שסברה הגמרא בקושייתה שעדיין לא ידענו שרבי יהודה לומד איסור הנאה ממקום אחר, ומשום כך סברה שרבי יהודה לומד מדין נבילה איסור הנאה, ועל כך הקשתה הגמרא מנין לנו שהפסוק בנבילה בא ללמדנו איסור הנאה, והלא אפשר שכל איסורים האסורים באכילה מותרים בהנאה, והוצרכה התורה ללמדנו בפסוק של נבילה ש'דברים ככתבן', והיינו שאסור למכור לגר ואסור ליתן לגוי. ועתה אין לפרש שרבי יהודה בא לאסור רק ליתן מתנה לגוי, שהרי כיון שאנו מפרשים שעיקר הפסוק בא ללמדנו רק דין זה, מדוע כתבה התורה דין זה דווקא בנבילה, ובהכרח שלפי רבי יהודה בא הפסוק ללמדנו ש'דברים ככתבן' והיינו, שאסור גם למכור לגר.

וכתב שלפי דבריו נמצא שאכן לרבי אבהו גם לרבי יהודה באה התורה ללמדנו בדין נבילה שהיא מותרת בהנאה אף על פי ששאר איסורים אסורים בהנאה, שהרי אין לפרש שהתורה באה ללמדנו רק את הדין שאסור ליתן מתנה לגוי, שהרי דין זה היה לה לומר במקום אחרריכב. ועל פי זה יישב את לשון רבי אבהו לעיל שאמר 'עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבילה', ולכאורה יש להקשות, הרי רבי יהודה למד דין זה מ'אותו' ולא מנבילה. אך לפי זה מיושב, שאמנם עיקר הלימוד ששאר איסורים אסורים בהנאה למד רבי יהודה מ'אותו', אך מכל מקום בדין נבילה באה התורה ללמדנו שהיא מותרת בהנאה אף על פי ששאר איסורים אסורים בהנאה.

מדוע צריך ללמדנו שאסור ליתן לנכרי הרי נאמר איסור לא תחנם

שם. הקשו התוספות (ע"ז כ. ד"ה כ' יהודה אומר) לרבי יהודה שבא הכתוב ללמדנו שמותר למכור לגוי ולא ליתן לו מתנה, מדוע הוצרכה התורה גם לכתוב את איסור 'לא תחנם' שממנו דרשו בעבודה זרה (שם) שאסור ליתן להם מתנת חנם. ותירצו, שמאיסור 'לא תחנם' למדנו שעובר על לא תעשה ומדרשה זו למדנו שביטל גם כן עשה. ועוד תירצוריכג, שאכן לא הוצרכה התורה ללמדנו בדין זה שאסור ליתן לגוי, אלא שאם היה נכתב רק 'תתננה לגר' היה מקום לפרש שיתנו לגר בין במכירה ובין בנתינה, ולפיכך נאמר 'או מכור לנכרי' ולימד ש'תתננה' לגר, היינו במתנה.

אולם בפני יהושע (ד"ה לכך) **ובבית הלוי** (שו"ת, ח"ו סי' כ אות ד) כתבו שסוגייתנו סוברת שלרבי יהודה האיסור לתת מתנה לגוי אינו נלמד מ'לא תחנם', שהרי אם כן, מדוע הקשו בסוגייתנו מדוע לא סבר רבי יהודה כרבי מאיר, והרי כיון שסובר רבי יהודה שאסור ליתן לגוי מחמת 'לא תחנם' בהכרח שאינו יכול לפרש כרבי מאיר שלגוי בין במכירה ובין במתנה, אלא בודאי שסוגייתנו סוברת שלרבי יהודה האיסור ליתן לגוי נלמד רק מפסוק זה.

מדוע חייב ליתן לגר כשיכול למכור להקדים נתינה דגר למכירה דנכרי. הקשו הראשוניםריכד, וכי אדם שיש לו חפץ למכור צריך הוא ליתנו במתנה לגר תושב, והלא גם לישראל אינו מחויב ליתן באופן זה. ונאמרו כמה יישובים על קושיא זו:

א. יש מן הראשוניםריכה שתירצו שהואיל ואם ימכור לגוי בהמה זו אינה שוה אלא דבר מועט, לפיכך עדיף שיתנה לגר במתנהריכו. אבל בודאי שאם יש ביד האדם חפץ למכור שיכול למוכרו לגוי ואינו צריך ליתנו במתנה אף לישראלריכז.

ב. עוד תירצו **בתוספות רבינו פרץ ובתוספות הרא"ש**, שאין כוונת הגמרא 'להקדים נתינה דגר למכירה דנכרי' לומר שצריך ליתנו לגר ולא למוכרו לגוי, אלא כוונת הגמרא שצריך להקדים מכירה לגר למכירה לגוי, וכן צריך להקדים נתינה לגר לנתינה לגוי. והגמרא נקטה את לשון הפסוק שנאמר נתינה בגר ומכירה בגוי.

ג. בשפת אמת (ד"ה ובני מתיר) תירץ, שאכן אין חיוב להקדים נתינה לגר הגם שיכול למכור לגוי, ומה שאמרו 'להקדים נתינה לגר', היינו שהתורה הקדימה את הנתינה לגר קודם המכירה לגוי כדי ללמדנו שבנתינה לגר יש מצוה, ואינה כמכירה לגוי שהיא רשותריכח.

ד. באור שמח (מאכלות אסורות פ"ח הי"ז ד"ה והנה) תירץ, על פי מה שביאר שהתורה אסרה על האדם לעשות סחורה בנבלות, אך מכל מקום אמרה תורה שאם במקרה נזדמן לאדם שנתנבלה בהמה ברשותו ימכרנה לגר בדבר מועט, ומשום שלגר שוה בהמה זו הרבה. וזהו ציווי על אותו האדם שיפרנס את הגר בזה. ולדבריו אין להקשות מדוע צריך ליתן מתנה לגר ואילו לישראל אינו חייב ליתן מתנה, שהרי זהו ציווי מיוחד על אדם זה שאירע לו דבר זה, ואינו ציווי כללי שצריך ליתן מתנה לגריכט.

מדוע לא נלמד מיתור הפסוק ששאר איסורים מותרים בהנאה

אלא לרבי יהודה דאמר לדברים ככתבן. הקשה במהר"ם חלאווה (ד"ה שגם), שגם לרבי יהודה הסובר שדברים ככתבן אפשר ללמוד מנבילה ששאר איסורים אסורים גם בהנאה, שהרי מכך שהוצרכה התורה ללמדנו מ'או' שדברים ככתבן מוכח שלולי זה היינו מפרשים שהטעם שכתבה התורה שהנבילה מותרת בהנאה הוא משום ששאר איסורי תורה האסורים באכילה אסורים גם בהנאה. ותירץ, שמכל מקום לאחר שנאמר בפסוק 'או' ל'דברים ככתבן', התורה גילתה

רכ. **ובדבר** שמואל הוכיח כן מדברי התוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה שגם) שמבואר מדבריו שהטעם שהוצרך רבי מאיר ללמוד מדרשה שמותר למכור לגר, הוא משום שמצוה להחיותו וצריך ליתן לו במתנה והיינו סוברים שאסור למכור לו. ואם כן צריך לומר שזהו טעמו של רבי יהודה הסובר שאסור למכור לו. ובפני יהושע (שם) שנקט שאין איסור למכור לגר, כתב שאכן אם היה גר עני חייב ליתן לו ואסור למכור לו, ודין זה אנו יודעים מסברא כפי שאמרו בגמרא להלן שלרבי יהודה אנו יודעים מסברא שצריך להקדים נתינה לגר ממכירה לגוי, אך מותר למכור לגר עשיר. **רכא. והיינו,** שהגמרא שם הביאה שתנאים אלו נחלקו בדין איסור 'לא תחנם', ומכך משמע שכל שאר איסורים רבי מאיר ורבי יהודה היא באיסור לא תחנם. **רכב. אלא** שדרך אגב שמענו מכך שאסור ליתן לגוי במתנה. **רכג. וכן** תירץ במהר"ם חלאווה (ד"ה ר' יהודה). **רכד. תוספות** (ע"ז כ. ד"ה ורבי, מולין קיד: ד"ה עד שיפרוט), תוספות הרשב"א משאנץ (ע"ז שם ד"ה ור' יהודה), תוספות רבינו פרץ (ד"ה להקדיש), תוספות הרא"ש (מולין קיד: ד"ה ור' מתיר). וכן הוקשה לאגודה (מולין שם ד"ה להקדיש) והמהר"ם חלאווה (ד"ה ור' יהודה). **רכה. תוספות** (ע"ז שם, מולין שם), תוספות הרשב"א משאנץ (שם), תוספות רבינו פרץ (שם), תוספות הרא"ש (שם), אגודה (שם), מהר"ם חלאווה (שם). ובתוספות ובתוספות הרא"ש (שם) הוסיפו, שדבר זה נאמר בארץ ישראל שלא היו גוים מצויים ביניהם ולכן בהמה זו אינה נמכרת אלא בדמים מועטים. **רכו. והתוספות** בעבודה זרה הוסיפו שלגר הדבר שוה הרבה. ובאהבת חסד (ח"ו פ"ה נתיב הפקר אות ט) כתב שעיקר תירוצם הוא שלישראל אינו שוה אלא דבר מועט, והוכיח כן מכך שהתוספות בחולין לא הזכירו סברא זו. **רכז. בחתם** סופר (ד"ה פנקס) הקשה על תירוצם, שהרי להלן אמרו שמסברא אנו יודעים שצריך להקדים נתינה לגר למכירה לגוי ואין צריך לכך פסוק, ולדבריהם קשה מנין לנו מסברא שצריך ליתן לו מתנה הגם שיש לו הפסד מועט. ותירץ על פי דברי הרמ"א (שו"ת, סי' י) שכתב שיש חיוב לקנות מישראל אפילו כשהגוי מוכר יותר בזול, ודבר זה יש ללמוד מכך שנאמר (ויקרא כה יד) 'או קנה מיד עמיתך', ובודאי שהתורה לא באה ללמדנו שישראל קודם לגוי כששניהם מוכרים את המקח בשוה, אלא בהכרח שבאה ללמדנו שאפילו כשהגוי מוכר בזול יותר מישראל מכל מקום צריך לקנות מהישראל. ולפי זה יש ליישב, שהואיל וגילתה התורה ב'או קנה מיד עמיתך' שצריך לקנות מישראל אף שמפסיד ממון, ממילא אין צריך פסוק לכך שיש להקדים נתינה לגר למכירה לנכרי בהפסד מועט [והרמ"א עצמו הוכיח מסוגייתנו שיש להקדים ולקנות מישראל אף על פי שמפסיד ממון, שהרי בסוגייתנו מבואר שלדברי הכל נותן לגר במתנה אף על פי שיכול למכור לנכרי והרי הוא מפסיד ממון, ואם כן כמו כן יש לקנות מישראל אף כשמוכר יותר ביוקר. וכמו כן ביאר בפסוק 'או קנה' שהתורה באה ללמדנו שיקנה מישראל הגם שמפסיד ממון מועט, שהרי להקדימו בלא הפסד אין צריך פסוק. ונמצא שלפי דברי הראשונים שפירשו שסוגייתנו עוסקת דווקא בהפסד מועט יש לומר שגם דברי הרמ"א נאמרו דווקא בהפסד מועט, וכן פירש באהבת חסד (ח"ו פ"ה נתיב הפקר טוב ט, יב) בדעת הרמ"א. אולם בחקרי לב (שו"ת, מו"מ סי' קלט) הקשה על הרמ"א כיצד הוכיח מסוגייתנו שאף בהפסד מרובה חייב לקנות אצל ישראל, והלא מסוגייתנו מוכח שדווקא בהפסד מועט אמרו כן. ותירץ שאכן לכך צריך את הפסוק 'או קנה מיד עמיתך' שגם בהפסד מרובה צריך לקנות מישראל, ופירש שלפי הרמ"א צריך לקנות מישראל אף בהפסד מרובה]. **רכח. וביאר** בזה גם את המשך דברי הגמרא שאמרו שלרבי יהודה דבר זה ידענו מסברא, והיינו שאין צריך פסוק לכך כיון שיש כבר מצוה להחיות את הגר, ואילו רבי מאיר סובר שאין מצוה להחיותו, ועיין בדבריו בביאור המחלוקת. וביאר בזה מדוע הרמב"ם לא הביא דין זה שצריך לתת לגר נבילה במתנה הגם שיכול למכרה לנכרי, והגם שאמרו להלן שגם רבי יהודה סובר שיש להקדים נתינה לגר אלא שלשיטתו אנו יודעים זאת מסברא. וביאר שהרמב"ם סובר כרבי יהודה, והרי הוא כבר פסק (זכיה ומתנה פ"ג ה"ח) שמצוה להחיות גר תושב, ולפיכך לא כתב דין זה. ומדבריו עולה שהראשונים נחלקו האם חייב במתנה לגר הגם שיש לו הפסד מועט, שלשיטת התוספות חייב ולשיטת הרמב"ם אינו חייב. וכשיטת הרמב"ם סוברים תוספות רבינו פרץ והתוספות הרא"ש שהובאו לעיל. **רכט. וכעין** זה ביאר בעבודת עבודה (ע"ז כ. תוס' שם) שבנבלה לולי שהתורה התירתו היתה אסורה בהנאה כשאר איסורי הנאה, ועל כן אף על פי שהתירתו, מכל מקום התורה לא העמידתו ברשותו אלא כל זמן שאין גר שיכול ליתנו לו במתנה, אך כשיש גר שיכול ליתנו לו במתנה אסור לו ליהנות מנבילה, מה שאין כן בשאר דברים המותרים אינו מחויב ליתנו לגר כשיש לו הפסד מועט. אך הקשה על כך שלהלן אמרו שלרבי יהודה מסברא אנו יודעים שצריך להקדים נתינה לגר, ומדוע נאמר כן בלא שנאמר כן במפורש בתורה. וכקושייתו יש להקשות גם על תירוץ האור שמח.

אהחת19/06/2018

בזה שאין ללמוד מכך שבא הכתוב להתיר את שאר האיסורים בהנאה, ואין לדייק ממה שהיה משמע בלא שהיה נאמר 'או'ל.

כב.

האם יש מצוה להשליך נבילה לכלב

אותו אתה משליך לכלב. כתב רש"י (ד"ה אומו) שהוצרכה התורה ללמדנו שיש מצוה ליתן את הטריפה לכלב, משום שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה, ויש ליתן להם שכר על שלא חרצו הכלבים את לשונם על בני ישראל ביציאתם ממצרים. והקשה **בתוספות הרא"ש** (ד"ה אומו), שלדבריו נמצא שיש מצות עשה ליתן את הטריפה לכלב ויהיה אסור למכור נבילה לגויא. אולם **בשפת אמת** (ד"ה אומו) כתב, שגם לרש"י אין מצוה להשליך לכלב, שהרי לא מצינו בשום פוסק שכתב כן, ומעשים בכל יום שמוכרים נבלות לגויים, וכוונת רש"י לומר, שאם לא היה נאמר 'אותו' היה מקום לפרש שבא הפסוק ללמדנו שיש מצוה להשליך לכלב, אך לאחר שנאמר 'אותו' אנו מפרשים שהפסוק רק בא ללמדנו שמותר ליהנות מטריפה ושאר איסורי הנאה אסוריםב.

מדוע אין ללמוד כן מכך שהוצרכה התורה להתיר ליתן לכלב

ואי אתה משליך לכלב כל איסורין שבתורה. הקשה **רש"י** (ד"ה אומו), מדוע הוצרכו לדרוש מ'אותו' שאי אתה משליך לכלב שאר איסורים שבתורה והם אסורים בהנאה, והרי אפשר ללמוד ששאר איסורים אסורים בהנאה מכך שהוצרכה התורה להתיר ליתן לכלב, ומשמע ממילא ששאר איסורים אסורים בהנאהג. ונאמרו כמה תירוצים על קושיא זו:

א. רש"י תירץ, שהיה מקום לומר שאף על פי ששאר איסורים מותרים בהנאה, מכל מקום הוצרכה התורה ללמדנו שמצוה ליתן לכלב טריפה בשכר שלא חרצו לשונם על בני ישראל ביציאתם ממצרים.

מוצר החכמה

ב. **הראשונים**ד תירצו בשם הר"י **מאורלינש**, שבלא הדרשה מ'אותו' היה מקום לומר שהפסוק בא להתיר בהנאה עובר שהוציא את ידו ממעי אמו בשעה שנשחטה, משום שהיה מקום לומר שהואיל ומצינו שלמדו בחולין (סח.) איסורו מהפסוק (שמות כב ל) 'ובשר בשדה טרפה לא תאכלו', ומפסוק זה למדנו גם איסור קדשים שנשחטו חוץ ממחיצתם, ולפיכך היה מקום לומר שהוקש לקדשים ואסור הוא בהנאה, ולפיכך הוצרכו לדרוש מ'אותו' להתירוה.

ג. **בפני יהושע** (כרם"י סס) **ובשפת אמת** (ד"ה אומו) תירצו לפי שיטת הסוברים שמותר ליתן איסור הנאה לכלב של הפקרו, שלדבריהם כוונת הדרשה ש'אין אתה משליך לכלב כל איסורין שבתורה', היינו שאסור ליתן לכלב שלו איסורים אחרים, אך טריפה מותר ליתן אף לכלב שלו. ולדבריהם הוצרכה דרשה זו, משום שאם היה נאמר רק שמותר ליתן לכלבים היה מקום לפרש שגם טריפה עצמה אסורה בהנאה, ומה שהתירה התורה ליתן לכלבים, היינו לכלבים של הפקר ובאמת אסור ליתן לכלב שלו, לפיכך הוצרכה הדרשה מ'אותו' שמותר ליתן אף לכלב שלו.

מנין לגמרא שרבי מאיר לא למד שאיסורי אכילה אסורים בהנאה מ'אותו'

ורבי מאיר אותו אתה משליך לכלב ואי אתה משליך לכלב חולין שנשחטו בעזרה. הקשו **הצל"ח** (להלן כג: ד"ה רבי) **ורבי עקיבא איגר** (גליון הש"ס ד"ה ור"מ), מנין לגמרא לומר שלרבי מאיר אנו למדים שכל איסורי אכילה אסורים בהנאה מנבילה וממילא 'אותו' מיותר, והרי יש לומר להיפך, שרבי מאיר

רל. ובשפת אמת (ד"ה אומו) תירץ כן, וראה עוד מה שתירץ על קושיא זו. **א. ובחקרי לב** (יו"ד מ"ו סי' יט) הביא את דברי המכילתא דרבי ישמעאל (משפטים מסכתא דכספא פרשה כ) שהטעם שציותה התורה להשליכו לכלב כדי שלא לקפח שכר בריה, ומשום כך תמה מדוע מצינו שמוכרים נבלות לגויים. ותירץ, שדברי המכילתא נאמרו רק לכך שיש להקדים את הכלב לשאר חיות, אך יכול למכור לגוי ולא ליתנו לכלב. אך הקשה שמדברי רש"י בסוגייתנו משמע שמצוה אף להקדים נתינה לכלב מלמוכרו לגוי. ובמנחת חינוך (מצוה עג אות ג) הביא את דברי התוספות ביומא (לו: ד"ה לפי) שמבואר מדבריהם שיש מצות עשה ליתן את הטריפה לכלב, וכן הביא את סוגייתנו, והביא את דברי הפייטן בפיוט 'אתה הנחלת' שנאמר במוסף של שבועות שמנה מצוה זו בתרי"ג המצוות, שכתב בדבריו 'טרפה להשליך', אך הקשה מדוע שאר מוני המצוות לא מנו מצוה זו. ובדרכי תשובה (יו"ד סי' כט סק"ג) הביא את דברי האבן עזרא (יסוד מורא, שער שני ד"ה ויש שהכניסו) שכתב שמצוה זו ליתן נבילה לכלב היא רשות, ומבואר מדבריו שאין זה חיוב, וכתב שבהכרח צריך לומר שפירש את דברי המכילתא באופן אחר. **ב. ודייק** כן מדברי רש"י (ד"ה ור' מאיר) שכתב, שלרבי מאיר הסובר שלמדנו מנבילה ששאר איסורי הנאה אסורים בהנאה, הוצרכה התורה ללמדנו שהטריפה מותרת בהנאה, ומדוע לא פירש שהוצרכה התורה לפרש שישליכו לכלב. **ג. והוסיף** התוספות הרא"ש (ד"ה אומו) להקשות, שכן מצינו לעיל (כא:) שרבי אבהו למד לפי רבי מאיר, שמכך שהוצרכה התורה פסוק להתיר נבילה בהנאה, ממילא משמע ששאר איסורי הנאה אסורים בהנאה, ואין צריך יתור מיוחד לכך. **ד. תוספות**, תוספות רבינו פרץ, תוספות הרא"ש (ד"ה אומו). **ה. כן** ביאר במהרש"א (נמוק' סס) דבריהם. ובשפת אמת (ד"ה אומו) הקשה על תירוצם, שהלא הקדשים שאסורים בהנאה הוא משום שדינם בשריפה, והואיל ואין שייך לומר שחולין שנאסרו באכילה יהיה חובה לשורפם, לפיכך אין לומר שגם עובר שהוציא ידו יהיה דינו כקדשים ויהיה אסור בהנאה. והוסיף להקשות על דברי התוספות, מנין להם ש'אותו' בא להתיר טריפה בהנאה ולאסור שאר איסורי אכילה בהנאה, והלא

סבר שאנו למדים שכל איסורי אכילה אסורים בהנאה מ'אותו' כדברי רבי יהודה, ולפיכך הוצרכה התורה ללמדנו שהנבילה מותרת באכילה, שהרי שאר איסורי אכילה אסורים גם בהנאה. וברבי עקיבא איגר הוסיף, שמנבילה אין ללמוד לשאר איסורים, משום שיש לומר שאף על פי ששאר איסורי אכילה מותרים בהנאה, מכל מקום באה התורה ללמדנו במה שהנבילה מותרת בהנאה ש'דברים ככתבן לגר בנתינה ולגוי במכירה', ורק לאחר שידענו מ'אותו' ששאר איסורי הנאה אסורים, ממילא אנו מפרשים שהוצרכה התורה ללמדנו שהנבילה מותרת בהנאה ואינה בכלל שאר איסורי אכילה.

בצל"ח תירץ, שאין לומר שהוצרכה התורה ללמדנו שהנבילה מותרת בהנאה, שהרי זה נלמד מהפסוק (שמות כא לה) 'וכי יגוף שור איש את שור רעהו ומת וגו' וגם את המת יחצון', ומבואר שמותר ליהנות מנבלת שור, ובהכרח שהפסוק בנבילה לא הוצרך לנבילה עצמה אלא בא ללמדנו ששאר לשון אכילה שנאמר בתורה משמעו גם איסור הנאהז.

ובשפת אמת (ד"ה ומיד) תירץ, שקושיית הגמרא היא לדברי רבי אבהו, ומדברי רבי אבהו עצמו מוכח שנקט שרבי מאיר למד כן מנבילה ולא מ'אותו', ורק על דבריו הקשתה הגמרא ש'אותו' מיותר. ועוד תירץ, שאין לומר כדברי רבי עקיבא איגר שבאה התורה ללמדנו בכך שהנבילה מותרת בהנאה ש'דברים ככתבן' ולא ששאר איסורי אכילה אסורים בהנאה, שהרי בודאי עדיף לנו לומר שהפסוק בא ללמדנו את גוף הדין עצמו שהנבילה מותרת בהנאה וממילא אנו יודעים ששאר איסורי אכילה אסורים בהנאה, מאשר אם נפרש שבאה התורה ללמדנו דין אחר שאינו בגוף הדברים כמו דין 'דברים ככתבן'ח.

איך היה מקום לומר שטריפה אסורה בהנאה אף על פי שהנבלה מותרת

שם. רש"י (ד"ה ור' מאיר) פירש שקושיית הגמרא לרבי מאיר היא על כך ש'אותו' מיותר, אך עצם הפסוק שבא להתיר את הטריפה אינו מיותר, שהרי צריך פסוק כדי ללמד שהטריפה מותרת בהנאה. ונמצא שלדבריו היה מקום לומר שאף על פי שהנבילה מותרת בהנאה, הטריפה תהיה אסורה בהנאה, ולפיכך צריך הפסוק ללמדנו שהיא מותרת בהנאה. והקשה **בקובץ שיעורים** (אות נג), איך היה מקום לומר כן, שהרי כתב **הרמב"ם** (מאכלות אסורות פ"ד ה"ז) שאף על פי שכל האיסורים אין מצטרפים זה עם זה, אך הטריפה והנבילה מצטרפים לשיעור כזית, הואיל והטריפה היא תחילת נבילה, ואם כן כיון שגילתה התורה שהנבילה מותרת בהנאה בודאי שגם הטריפה מותרת בהנאה. **ובשיעורי רבי שמואל** (אות מח) תירץ, שדברי הרמב"ם תלויים במחלוקת אמוראים **בירושלמי** (מיז פ"ג ה"ח) אם האוכל טריפה שנעשית נבילה לוקה שתים, שדברי הרמב"ם הם כשיטת הסובר שהאוכלם חייב אחת, הואיל והטריפה היא תחילת נבילה, אך דברי רש"י הם כשיטת הסובר בירושלמי שלוקה שתים, ונמצא שלשיטתו טריפה ונבילה הם שני איסורים שונים, ועל כן היה מקום לומר שהטריפה אסורה בהנאה אף על פי שהנבילה מותרתט.

מדוע לא נאסור חולין שנשחטו בעזרה מ'לא תאכל תועבה'

ואי אתה משליך לכלב חולין שנשחטו בעזרה. **רש"י** (ד"ה ור' מאיר) פירש, שאף על פי שלרבי מאיר למדנו מנבילה שכל איסורי אכילה אסורים גם בהנאה, אך מכל מקום אין ללמוד מכך שגם חולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה, הואיל ולא נאמר באיסורם לאו מפורש בתורה, שהרי איסורם נלמד מהפסוק (דברים יב כא) 'כי ירחק ממך המקום וזבחת ואכלת', ועל כן צריך ללמוד מ'אותו' שאסורים הם בהנאה'. **ובחידושי רבינו דוד** (ד"ה ור' מאיר) הוסיף, שגם אין ללמוד מ'אותו' שכשם שמצינו שאסרה התורה חולין שנשחטו בעזרה בהנאה,

---

לפי דבריהם אפשר לפרש שהוצרכה התורה ללמדנו מ'אותו' שבשר קדשים שנשחט מחוץ למחיצתו אסור בהנאה, משום שהיה מקום לומר שהואיל ונלמד דינו מ'בשר בשדה טריפה לא תאכלו' ממילא יהיה דינו כהמשך הפסוק 'לכלב תשליכון אותו' ויהיה מותר בהנאה, וממילא לא נלמד מ'אותו' ששאר איסורי אכילה אסורים גם בהנאה. ובברוך שאמר (פרנקל, נמוק' סס) הקשה עוד על תירוצם, שהרי היד שיצאה ממעי אמו אסורה באכילה משום שחשובה כמי שלא נשחטה הואיל ולא היתה במעי אמה בשעת השחיטה, ואם כן מדוע תיאסר בהנאה מחמת כן. וראה שיעורי הגרב"ד פוברסקי (אות מ) מה שביאר בזה. **ו. ראה** לעיל (כא:) בענין 'מקור דין זה וטעמו' על דין הירושלמי שאסור ליתן חמץ לכלב של הפקר, שיש הסוברים שזהו דווקא בחמץ ולא בשאר איסורי הנאה, ובמה שנותן לכלב של אחרים אין זה נחשב הנאה. **ז. וראה** מה שתירץ שם הצל"ח באופן אחר. **ח. ואמנם** לרבי יהודה שלמד מן הפסוק את הדין ש'דברים ככתבן' אין לומר כן, הואיל והוא סבר שכן מבואר ממשמעות הפסוק, ועל כן פירשה הגמרא שלדבריו צריך ללמוד שאיסורי אכילה אסורים בהנאה מ'אותו'. **ט. והביא** לתרץ בשם חתנו, שצריך לדרשה זו כדי להתיר טריפה כמו עובר שהוציא אבר ממעי אמו, שכתב במנחת חינוך (מצוה עג אות ה) שטריפה זו אינה מצטרפת עם נבילה, הואיל ואיסורה אינו משום שהיא תחילת נבילה, שהרי דין הטריפה בה אינו משום שסופה למות אלא גזירת הכתוב היא. ובמשאת המלך (אות כ) כתב, שיש לומר שכל דברי הרמב"ם נאמרו לאחר שהשוותה התורה את דינם ששניהם מותרים בהנאה, שאז יש לומר שהטריפה תחילת נבילה, אך אם לא היתה התורה משווה דינם היו נחשבים כשני איסורים שאינם מצטרפים. **י. ובשיטה** לא נודע למי (קידושין נח. ד"ה אומו) הקשה, שאם אנו למדים שחולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה מ'אותו', אם כן מדוע צריך למה שדרשו בקידושין (נח.) מ'כי ירחק' ללמד שהם אסורים באכילה, והרי אם למדנו מ'אותו' שהם אסורים בהנאה, ממילא בכלל זה גם איסור אכילה. ותירץ, שאם לא היו למדים איסור אכילה מפסוק אחר, לא היו למדים מ'אותו' שחולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה.

כך גם שאר איסורי אכילה אסורים בהנאה, הואיל ויש להקדים ללמוד מדרשה זו דווקא את דין איסור חולין בעזרה שדומה יותר לטריפה משאר האיסורים, וכיון שנצרכה הדרשה לחולין שנשחטו בעזרה אי אפשר ללמוד מכך שכן הוא גם בשאר איסורים.

והקשו בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה למעוטי), מדוע צריך דרשה לאסור חולין שנשחטו בעזרה בהנאה, והלא אפשר ללמוד שאסורים בהנאה מדרשת הגמרא בחולין (קיד:) שלמדו מ'לא תאכל כל תועבה' ש'כל שתעבתי לך הרי הוא בבל תאכל', ומכך למדו שכל שאסרה תורה לעשותו, העושהו אסור באכילה, ונלמד מכך גם שחולין שנשחטו בעזרה אסורים באכילה וממילא הם אסורים בהנאה ככל איסורי אכילה. וכן הקשה **רבי עקיבא איגר** (גיליון הש"ס נדפ"י שם), והוסיף, שיש להקשות קושיא זו גם על דברי הגמרא להלן שהקשתה מהיכן למד רבי יהודה שחולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה, ותירצה הגמרא שסבר רבי יהודה שחולין שנשחטו בעזרה אינם אסורים מן התורה, ולפירוש רש"י כוונת הגמרא שדווקא איסור ההנאה בהם אינו מן התורה. ועל כך קשה, שנלמד מ'כל שתעבתי לך' שאסורים הם גם בהנאה.

השער המלך (מאכלות אסורות פ"ד הכ"ג) תירץ על קושיא כעין זו"א, שאין ללמוד מ'לא תאכל כל תועבה' אלא איסור שנאסר באיסור לאו, אבל איסור שנאסר בלאו הבא מכלל עשה אין לאוסרו מ'כל שתעבתי', והואיל ואיסור חולין שנשחטו בעזרה נלמד מכלל עשה, אין לאוסרו באכילה משום 'כל שתעבתי'.

ברש"ש (נדפ"י שם) תירץ על פי דברי הגמרא בחולין (קטו.), שפירשה שאין לאסור באכילה מ'כל שתעבתי לך' את מה שנחרש בשור וחמור או כשחסם פי פרתו בשעה שדש עמה, משום שיש ללמוד שאם מעשה שבת שהוא איסור חמור לא נאסר באכילה, קל וחומר שהעובר על איסורים אלו לא נאסר באכילה. ופירשו **התוספות** (שם ד"ה תורם) שיש ללמוד כן משבת, משום שמ'כל שתעבתי לך' אין ללמוד אלא איסור על אכילת התועבה עצמה, אבל במעשה שבת שאינו אוכל את האיסור עצמו אלא את מה שבא על ידי האיסור, ובזה לא אסרה תורה, ומטעם זה גם אין לאסור בחורש בשור וחמור או חוסם פי פרה, שהרי אינו אוכל את החרישה או החסימה עצמה. ועל פי דבריהם יש לומר, שגם השוחט חולין בעזרה לא נאסר בהנאה מ'כל שתעבתי', שהרי אינו אוכל את השחיטה עצמה אלא את הדבר הבא על ידה[יב].

מחלוקת ראשונים בביאור דברי הסוברים שחולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא

ואידך חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא היא. רש"י (ד"ה חולין) פירש, שכוונת הגמרא היא שלדעה זו האיסור הנאה שיש בחולין שנשחטו אינו מן התורה, ומבואר מדבריו, שמכל מקום יש בהם איסור אכילה מן התורה[יג]. אולם יש מן **הראשונים**[יד] שפירשו שלדעה זו אין כלל איסור בשחיטת חולין בעזרה מן התורה.

אהח 19/06/2018

קושיית התוספות על רש"י מדברי הגמרא בנזיר

שם. התוספות (שם) הקשו על שיטת רש"י מדברי הגמרא בנזיר (כט.), שהקשו לדברי הסובר שקטן יכול להיות נזיר כדי לחנכו במצות, שהרי מביא קרבן נזיר והוא חולין בעזרה. ותירצה הגמרא שהוא סבר שאיסור חולין שנשחטו בעזרה אינו מן התורה. ואם כדברי רש"י שמכל מקום יש בו איסור אכילה מהתורה, אם כן עדיין קשה, שהרי משמע שקרבנו נאכל וכיצד הוא נאכל הרי הוא חולין בעזרה. ובאחרונים נאמרו כמה דרכים ליישב את קושיית התוספות:

א. באור שמח (שחיטה פ"ג ה"ג) תירץ, שיש לפרש שתירוץ הגמרא הוא, שלדעה זו חולין שנשחטו בעזרה אינו מהתורה, ואף על פי שיש בו איסור אכילה, אך הקרבן נאכל פחות משיעור אכילה, ואין בכך איסור מהתורה לדעת ריש לקיש ביומא (עג:) שחצי שיעור מותר מהתורה, ומה שלא תירצה הגמרא כן גם לדברי הסובר שחולין שנשחטו בעזרה אסור מהתורה, הוא משום שלשיטה זו יש באיסור חולין בעזרה איסור הנאה, ואמרו **בירושלמי** (תרומות פ"ו ה"ח) שאף על פי שלריש לקיש חצי שיעור מותר מהתורה, אך מודה הוא באיסור הנאה שבהם אסור אף חצי שיעור, ואם כן לדבריו אין לתרץ שהקרבן נאכל פחות מכשיעור, שהרי הוא אסור ההנאה ואסור לאכול ממנו אף פחות מכשיעור.

ב. בזכר יצחק (סו"ס, מ"מ סי' נט ד"ה מופן ג') תירץ, על פי מה שביאר שלשיטת רש"י יסוד המחלוקת אם חולין שנשחטו בעזרה אסורים מהתורה הוא, האם איסור חולין בעזרה הוא מחמת קדושת העזרה שבכוחה לקדש את החולין ולאוסרם כקדשים פסולים, או שאיסורם הוא מחמת שהשחיטה בעזרה יש בה פסול ואינה מתירה את בהמה לאכילה, שלשיטת הסוברים שאיסור זה מן התורה יסוד האיסור הוא מחמת קדושת העזרה, ולפיכך השחיטה במקום זה אוסרת את הבהמה אף בהנאה, אך לשיטת הסוברים שחולין שנשחטו בעזרה אינו איסור מהתורה, גדר איסור האכילה שיש בו מהתורה הוא משום שיש פסול בשחיטה שנעשית בעזרה שאינה מכשירה את הבהמה לאכילה. ועל פי זה ביאר שיש נפקא מינה בין שתי הדעות במליקה של חולין בעזרה, שאם האיסור הוא מחמת קדושת העזרה, הרי קדושת העזרה אוסרת גם במליקה, אך אם האיסור הוא מחמת השחיטה, בזה יש לומר שלא מצינו איסור זה אלא בשחיטה ולא במליקה. ועל פי זה תירץ את קושיית התוספות, שהרי הגמרא בנזיר שתירצה שזהו לדברי הסובר שאיסור חולין שנשחטו בעזרה אינו מהתורה, נאמרו נזיר קטן שנטמא שמביא עוף לטהרתו[טו], ועל כן תירצה הגמרא שהואיל וקרבן זה שמביא רק נמלק בעזרה, לפיכך לשיטה זו אין במליקה אף איסור אכילה.

קושיית התוספות הרא"ש על רש"י מדברי הגמרא בחולין

שם. בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה חולין) **ובתוספות הרא"ש** (שם) הקשו לשיטת רש"י מדברי הגמרא בחולין (פה:), שאמרו שלדברי הסובר שאיסור חולין שנשחטו בעזרה אינו מן התורה, הטעם שגזרו חכמים איסור על כך הוא משום גזירה שמא יבואו לאכול קדשים בחוץ. ואם נפרש כפירוש רש"י שאיסור האכילה הוא מן התורה, בהכרח שכוונת הגמרא היא שגזרו חכמים עליהם איסור הנאה משום החשש שיבואו ליהנות מקדשים בחוץ, ואם כן יקשה מדוע הוצרכה הגמרא לומר שגזרו חכמים עליהם משום קדשים בחוץ, והרי יש לגזור עליהם משום החשש שיבוא לאכול מהם עצמם, שהרי יש איסור מן התורה לאוכלם[טז].

הוכחה לשיטת רש"י מדברי הגמרא בנדרים

שם. בחידושי רבי עקיבא איגר (ד"ה נ"ל) הוכיח כשיטת רש"י מדברי הגמרא בנדרים (יט:), שאמרו שרבי יהודה סבר שאין אדם מכניס עצמו לספק בדבר שספיקו חמור מודאי, ומשום כך סבר שהנודר נזירות בספק אינו נזיר כלל, ומשום שספיקו חמור שכאשר הוא ספק נזיר אינו יכול לגלח מספק. ופירש **הר"ן** (שם ע"פ ד"ה ומילו), שאינו יכול לגלח בספק נזירות משום שאינו יכול להביא קרבן מספק, הואיל וזהו ספק איסור שחיטת חולין בעזרה, ובהכרח שלשיטתו איסור זה מן התורה, שהרי אם איסור זה מדרבנן לא היו אומרים חכמים שלא יביא קרבן מספק מחמת איסור דרבנן באופן שאין לו תקנה אחרת[יז], ואם כן קשה סתירת דברי רבי יהודה, שהרי אמרו בסוגייתנו שרבי יהודה סובר שאיסור חולין שנשחטו בעזרה אינו מן התורה, ובהכרח צריך לפרש כפירוש רש"י, שדברי הגמרא כאן שאיסור זה אינו מן התורה היינו דווקא איסור הנאה, אבל בשחיטתו בעזרה יש איסור מן התורה לדברי הכל, ולפיכך אינו מביא קרבן נזירות מספק.

החילוק בביאור קושיית הגמרא לפי שיטות הראשונים

שם. ובשפת אמת (ד"ה ומיהו) כתב, שביאור קושיית הגמרא תלוי במחלוקת רש"י **ותוספות** בדין חולין שנשחטו בעזרה, שלפירוש רש"י קושיית הגמרא היא, שלרבי יהודה שצריך את הדרשה מ'אותו' ללמדנו ששאר איסורי אכילה אסורים בהנאה מנין לו לרבות שחולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה, שהרי אין ללמוד איסורם משאר איסורים, משום ש'אותו' אינו מלמד אלא איסור הדומה לו שנאמר בו איסור לאו, אבל חולין שנשחטו בעזרה שלא נאמר בו איסור לאו אין ללמוד מ'אותו'. ועל כך תירצה הגמרא שאכן לרבי יהודה חולין שנשחטו בעזרה מותרים בהנאה. ואילו לפירוש התוספות קושיית הגמרא היא להיפך, מנין לרבי יהודה ללמוד מ'אותו' ששאר איסורי אכילה אסורים בהנאה, והרי דרשה זו צריכה ללמדנו שחולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה, ועדיף לנו ללמוד את דין חולין שנשחטו בעזרה, הואיל ודין זה נלמד מ'ובשר בשדה' שנאמר בתחילת הפסוק.

יא. והקשה כן על דברי הגמרא בקידושין (נח.) שהקשו על חולין בעזרה 'יכול לא ישחוט, ואם שחט ישליכנו לפני כלבים, תלמוד לומר לכלב תשליכון אותו, אותו אתה משליך לכלב, ואי אתה משליך חולין שנשחטו בעזרה'. והקשה שיאסר מכל שתעבתי. והרש"ש (נדפ"י שם) הביא דבריו על קושיא זו. **יב. בדבר** שמואל (ד"ה ואי) הביא, שבני רבי עקיבא איגר (בהקדמה לדרוש ומדוש מ"ב) דחו את תירוץ הרש"ש, שאין ללמוד חולין שנשחטו בעזרה מקל וחומר ממעשה שבת כמו שאמרו בחולין (שם), שהרי במעשה שבת אין איסור אכילה, אבל בחולין שנשחטו בעזרה שיש בהם איסור אכילה יהיה גם איסור הנאה משום כל שתעבתי. **יג. ורש"י** בקידושין (נח. ד"ה וכמולין) כתב בדעת רבי שמעון (שם) הסובר שחולין שנשחטו בעזרה אינם אסורים מן התורה, שלשיטתו 'לא איסור שחיטתו ולא איסור הנאתו', ובאור שמח (שחיטה פ"ב ה"ג) נקט, שכוונתו לומר בדבריו אלו שאף אין איסור אכילה כשם שאין איסור שחיטה, ומשום כך נקט שדברי רש"י בקידושין סותרים לדבריו בסוגייתנו. אמנם בבית הלוי (מ"מ פ' ג אות ט) השוה את דברי רש"י, ופירש שכוונתו כאן שאין איסור הנאה ואין איסור שחיטה, אך יש איסור אכילה, וזהו גם כוונת רש"י בקידושין. ונמצא שנחלקו בדעת רש"י בסוגייתנו, האם לדבריו יש איסור לשחוט חולין בעזרה, שלדברי האור שמח יש בו איסור [וכן נקט בחידושי רבי עקיבא איגר (ד"ה נ"ל)], אולם לדברי הבית הלוי אין בו איסור ורק איסור אכילה יש בו. **יד. תוספות**, תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות הרא"ש (ד"ה חולין). **טו. ראה** במדבר (ו י). **טז. וכן** הקשה בבית הלוי (סו"ס מ"מ פ' ג אות ט), אלא שהוא הקשה כן מפשטות לשון הגמרא, שאמרו שהטעם שגזרו חכמים עליהם משום החשש שיבואו לאכול קדשים בחוץ, משמע שגזירת חכמים היא על האכילה עצמה. **יז. והביא** סברא זו מדברי המשנה למלך (מילוים פ"ג ה"מ).

ועל כך תירצה הגמרא שחולין שנשחטו בעזרה מותרים באכילה מן התורה, ובהכרח ש׳אותו׳ בא ללמדנו ששאר איסורי אכילה אסורים בהנאה״ח.

סתירת דברי רבי יהודה בדין חולין שנשחטו בעזרה

שם. הקשו **הראשונים״ט**, שמסוגייתנו מבואר שרבי יהודה סובר שחולין שנשחטו בעזרה אינם אסורים מן התורה, ואילו **בתורת כהנים** (ע״פ פרשה ט) אמר רבי יהודה ״יכול חטאת העוף הבאה על הספק ואשם תלוי וחולין שנשחטו בעזרה ישרפו תלמוד לומר הוא׳, ומכך שהוצרכה התורה למעט חולין שנשחטו בעזרה משריפה, מבואר שאיסור חולין שנשחטו בעזרה הוא מן התורה. ונאמרו כמה תירוצים על קושיא זו:

א. בתוספות הרא״ש תירץ לשיטת רש״י שגם לדברי הסובר שחולין שנשחטו בעזרה אינם אסורים מן התורה, אך מכל מקום אסורים הם באכילה מן התורה, על כן מיעטה התורה שמכל מקום אין צריך לשורפם. **ובמאירי** תירץ כן[כ], והוסיף, שבמיעוט זה נתמעט שכשם שאין צריך לשורפם, כך אין בהם איסור הנאה[כא]. ובתוספות הרא״ש והמאירי כתבו, שאף על פי שאין דין חולין שנשחטו בעזרה דומה לחטאת העוף הבאה על הספק ואשם תלוי שהם אסורים בהנאה מן התורה, אך מכל מקום נתמעט גם חולין שנשחטו בעזרה עמהם, משום שכל אחד מהם הוצרך למעטו מן הדין הנוהג בו.

ב. עוד תירץ המאירי, שדברי הגמרא בסוגייתנו שרבי יהודה סובר שחולין שנשחטו בעזרה אינם אסורים מן התורה נאמרו בדרך דחיה, ואכן שיטתו היא כפי שמבואר בתורת כהנים שהם אסורים מן התורה.

ג. עוד תירץ המאירי, שרבי יהודה אמר את דבריו לדברי חכמים הסוברים שחולין שנשחטו בעזרה אסורים מן התורה, אך הוא עצמו סבר כפי שאמרו בסוגייתנו שחולין שנשחטו בעזרה אינם אסורים מן התורה.

ד. עוד תירץ המאירי, שהדרשה שאמר רבי יהודה בתורת כהנים היא ׳אסמכתא בעלמא׳, ורבי יהודה עצמו סובר שחולין שנשחטו בעזרה אינם אסורים מן התורה.

כיצד פסק הרמב״ם בדין חולין שנשחטו בעזרה

שם. נחלקו הדעות כיצד פסק **הרמב״ם** במחלוקת אם חולין שנשחטו אסורים מן התורה. יש הסוברים[כב] שהרמב״ם פסק שאיסור זה הוא מן התורה. אך יש הסוברים[כג] שפסק שאיסור זה הוא מדרבנן[כד].

לפי סוגייתנו נמצא שדברי הרמב״ם סותרים

שם. מסוגייתנו מבואר שרבי יהודה הסובר לעיל (כא:) ש׳דברים ככתבן׳ הוצרך ללמוד מ׳אותו׳ ששאר איסורי אכילה אסורים בהנאה, ואז ׳אותו׳ אינו מיותר ללמד שחולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה, ומשום כך הוצרכה הגמרא לומר שרבי יהודה סובר שחולין שנשחטו בעזרה אינו אסור מן התורה, ואינו צריך לדרוש שחולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה. ומשום כך הקשה **בלחם משנה** (שחיטה פ״ג ה״ח, מאכלות אסורות פ״ח הט״ו) סתירת דברי **הרמב״ם**, שהלא הרמב״ם (מאכלות אסורות שם) פסק כרבי אבהו שבכל איסור אכילה יש גם איסור הנאה, וגם פסק (עבודה זרה פ״י ה״ד) כשיטת רבי יהודה ש׳דברים ככתבן׳. ולשיטה זו היה לו לפסוק כמו שמבואר בסוגייתנו שחולין שנשחטו בעזרה אינם אסורים מהתורה, ואם כן כיצד פסק (שחיטה פ״ג הלכה ח-ג) שחולין שנשחטו בעזרה אסורים מן התורה[כה].

ונאמרו כמה ישובים על קושיא זו[כו]:

א. **בלחם משנה** תירץ, שהוקשה לרמב״ם מדוע נקטה הגמרא שאם רבי יהודה סובר ש׳אותו׳ בא ללמד ששאר איסורי אכילה אסורים בהנאה, אם כן אין ללמוד מכך גם שחולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה, והרי ממיעוט אחד אפשר ללמוד כמה דינים[כז], ונמעט שדווקא אותו אתה משליך לכלב ואין אתה משליך לכלב שאר איסורי אכילה וחולין שנשחטו בעזרה, ועל כן נקט שאכן יכול היה המתרץ לתרץ כן, אלא שהואיל וידע המתרץ ממקום אחר ששיטת רבי יהודה היא שחולין שנשחטו בעזרה אינם אסורים מן התורה תירץ כן, ולפיכך הרמב״ם עצמו שנקט שחולין בעזרה אסורים מהתורה נקט שמ׳אותו׳ אפשר ללמוד גם שאר איסורי הנאה וגם חולין שנשחטו בעזרה.

ב. **בפלתי** (יו״ד סי׳ קמ סק״ג) תירץ על פי מה שביאר שסוגייתנו סוברת כרבי יהודה בעבודה זרה (כ.) ש׳לא תחנם׳ שנאמר בתורה בא לאסור לתת לגוי מתנת חינם, ולכן לשיטתו אין ללמוד מהפסוק ׳לגר אשר בשעריך תתננה או מכור׳ לאסור איסורי אכילה בהנאה, שהרי נמצא שלשיטתו פסוק זה צריך ללמדנו שני דינים, האחד, שלגוי דווקא במכירה[כח]. ועוד, שלגר מותר במתנה, ומשום שהיה מקום לומר שהואיל ואסרה תורה ליתן לגוי מתנת חינם, הרי דינו של גר תושב גם כגוי. ונמצא שמפסוק זה אין ללמוד ששאר איסורי אכילה אסורים בהנאה, ועל כן פירשה הגמרא שרבי יהודה הוצרך ללמוד ששאר איסורי אכילה אסורים בהנאה מ׳אותו׳. אבל שיטת **הרמב״ם** (עבודה זרה פ״י ה״ד) היא, ש׳לא תחנם׳ בא לאסור ליתן לגוי חנייה בקרקע, ולדבריו מהפסוק ׳לגר אשר בשעריך תתננה או מכור׳ לא למדנו אלא דין אחד, שלגוי דווקא במכירה ולא במתנה, אבל זה שהגר במתנה מיותר, שהרי לא נאסר ב׳לא תחנם׳ ליתן מתנת חינם לגוי, ולפיכך בהכרח שפסוק זה בא למעט ששאר איסורי אכילה אסורים בהנאה[כט]. והוסיף לבאר, שיסוד דברי הרמב״ם הם מגירסת הגמרא בחולין (קיד:) [שהביאו **התוספות** (שם ד״ה מדקן)] ׳אמר רבי אבהו א״ר אלעזר כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, עד שיפרוט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבלה לגר בנתינה ולעובד כוכבים במכירה׳. והתוספות (שם) מחקו גירסא זו, משום שאם אנו אומרים ש׳דברים ככתבן׳ אין להוכיח מכך דין זה כמבואר בסוגייתנו, אבל הרמב״ם קיים גירסא זו, משום שנקט שלמסקנת הגמרא לא למדנו מ׳לא תחנם׳ שאסור ליתן להם מתנת חינם, ונמצא שיש ללמוד מנתינה לגר ששאר איסורי אכילה אסורים בהנאה.

ג. **בצל״ח** (להלן כג: ד״ה ובזה כל) תירץ, שהרמב״ם נקט ש׳אותו׳ בא ללמד שחולין שנשחטו בעזרה אסורים מהתורה. ומה שלדעתו כל איסורי אכילה אסורים בהנאה, אינו כטעם הגמרא בסוגייתנו, אלא מכך שנאמר באיסור שרצים ׳לכם׳, וכפי שאמרו בגמרא להלן (כג.) שזהו טעמו של חזקיה, אלא שחזקיה סבר שאין ללמוד מכך אלא לאיסורים שנאמרו בתורה בלשון ׳לא יאכל׳ ולא לאיסורים שנאמרו בלשון ׳לא תאכל׳, אך הרמב״ם סבר בזה כדעת רבי אבהו שאין חילוק בין לשון ׳לא יאכל׳ ללשון ׳לא תאכל׳, ומשום כך נקט שיש ללמוד משרצים שכל איסורי אכילה אסורים בהנאה.

ד. בספר **ושב הכהן** (כ״ק, שו״ת סי׳ ט ד״ה ונ״ל) תירץ, שסוגייתנו סוברת שלרבי יהודה נלמד איסור הנאה מ׳אותו׳, משום שהיא נוקטת ש׳לא תחנם׳ לא בא לאסור ליתן לגוי מתנת חינם, ונמצא שהפסוק ׳לגר אשר בשעריך תתננה או מכור׳ בא ללמדנו שאסור ליתן לגוי מתנת חינם, ונמצא שפסוק זה אינו מיותר ללמדנו איסור הנאה, אך סוגיית הגמרא בעבודה זרה (כ.) סוברת ש׳לא תחנם׳ בא ללמד לרבי יהודה שאסור ליתן לגוי מתנת חינם, ולפיכך אין צריך ללמוד מהפסוק ׳לגר אשר בשעריך תתננה או מכור׳ שאסור ליתן לגוי מתנת חינם, ויש ללמוד ממנו איסור הנאה[ל].

איך חייב בטביחה ומכירה והרי גיד הנשה אינו בכלל המכירה

והרי גיד הנשה דרחמנא אמר על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה. הקשה **בזית רענן** (שו״ת, יו״ד הלכה י סי׳ ח), שאם גיד הנשה אסור בהנאה, איך חייבה התורה על מכירת שור ושה תשלומי ארבעה וחמשה, והרי הגיד הנשה אסור בהנאה ונמצא שהגנב לא מכר את כל הבהמה, ואמרו בבבא קמא (עח:) שאם שייר במכירתה אינו חייב ארבעה וחמשה. **ובאור שמח** (מאכלות אסורות פ״ח הי״ד) תירץ, שאין זה שיור במכירה, שהרי כל מה שגנב מן הבעלים הוא מכר ולא שייר כלל במכירתו, והרי זה כמו שאמרו בבבא קמא (שם) שהגונב בהמה קיטעת ומכרה חייב, משום שכל מה שכל מה שגנב מן הבעלים מכר[לא].

יח. **וכתב** שלדבריו יתבארו דברי התוספות שדחו את פירוש רש״י משום שלא משמע כן מפשט ההלכה, והיינו שכוונתם לומר שפירוש רש״י דחוק בזה שלדבריו חולין שנשחטו בעזרה אינו בכלל שאר האיסורים, שהרי ממשמעות הדרשה מ׳אותו׳ משמע שכל שאר איסורי אכילה אסורים בהנאה. וכן מבואר מה שכתבו התוספות שאין משמע כן מדברי הגמרא להלן, וכוונתם לדברי הגמרא להלן (כג.) שהקשו מנין לכל איסורין שבתורה שאסורים בהנאה, והקשו שיש ללמוד כן מ׳אותו׳, ותירצה הגמרא שהמקשה סבר שחולין שנשחטו בעזרה אסורים מן התורה. ולפירוש התוספות תירוץ הגמרא מבואר, שהואיל וחולין שנשחטו בעזרה אסורים מן התורה, לפיכך צריך ללמוד מ׳אותו׳ את דין חולין שנשחטו בעזרה, אך לפירוש רש״י אין מבואר תירוץ הגמרא, והיה לגמרא לשאול מנין שחולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה, כי שאר איסורים אנו כבר יודעים שאסורים בהנאה מ׳אותו׳. יט. **תוספות**, תוספות הרשב״א משאנץ, תוספות הרא״ש, מאירי (ד״ה מולין). כ. **בתירוצו** השלישי. כא. **ונמצא** שיש בהם איסור אכילה כשיטת רש״י. כב. **כסף** משנה (שחיטה פ״ג ה״ג), לחם משנה (שם ה״ח), פלתי (יו״ד סי׳ קמ סק״ג). וכן שאר האחרונים שהובאו להלן בענין ׳לפי סוגייתנו נמצא שדברי הרמב״ם סותרים׳, שביארו את שיטת הרמב״ם שסבר שאיסור זה מן התורה. כג. **מגיד** משנה (שחיטה פ״ג ה״ג), כסף משנה (ממרים ומלה פ״ח ה״ב), לחם משנה (מאכלות אסורות פ״ח הט״ו), ים של שלמה (מולין פ״ז סי׳ יח), שער המלך (ממרים ומלה שם), מרכבת המשנה (שחיטה פ״ג ה״ח), חידושי רבי עקיבא איגר (קידושין נח. ד״ה נסוגין) [ונקט שסובר כשיטת רש״י לעיל שמכל מקום יש בו איסור אכילה ושחיטה מן התורה]. ויש להעיר, שדברי הכסף משנה והלחם משנה שהובאו כאן אינם כדבריהם לעיל. כד. **ובמרכבת** המשנה הביא שכן כתב הרמב״ם בפירוש המשניות (נ״ק פ״ז מ״ב). יש מן האחרונים שנקטו בשיטת הרמב״ם כן, משום קושיית הלחם משנה שהובאה להלן, ומכך הוכיחו שסובר הרמב״ם שאיסור זה מדרבנן. כה. **וראה** לעיל בענין ׳כיצד פסק הרמב״ם בדין חולין שנשחטו בעזרה׳, שנחלקו הדעות בזה. כו. **וראה** לעיל בענין ׳סתירת דברי רבי יהודה בדין חולין שנשחטו בעזרה׳ את דברי המאירי שכתב, שדברי הגמרא בסוגייתנו שרבי יהודה סבר שאיסור חולין שנשחטו בעזרה אינו מהתורה נאמרו בדרך דחייה, ואכן רבי יהודה סובר שאיסורו מהתורה, ולדבריו מיושבת קושיא זו. כז. **וכמו** שכתבו התוספות (יבמות עח. ד״ה ואין) שמ׳בו׳ שמיעטה התורה אפשר ללמוד שבאה התורה למעט כמה דברים. כח. **ומה** שהוצרכה התורה ללמדנו איסור ליתן לו אף על פי שכבר נאמר בו לאו, תירצו התוספות (ע״ז כ. ד״ה רבי יהודה) שבאה התורה ללמדנו שמלבד איסור לאו יש בכך גם איסור עשה. כט. **וכתב** שכן משמע מדבריו בהלכות מאכלות אסורות (פ״ח הט״ו) שכתב ׳כל מקום שנאמר בתורה לא תאכל לא תאכלו לא יאכלו לא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע עד שיפרוט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבלה שנאמר ׳לגר אשר בשעריך תתננה ואכל׳ה, וכחלב שנאמר בו ׳יעשה לכל מלאכה׳, או עד שיתפרש בתורה שבעל פה שהוא מותר בהנאה׳. ומשמע שאכן מקור הדין ששאר איסורי אכילה אסורים בהנאה נלמד מפסוק זה. ל. **וראה** עוד מה שישב בזה בבית הלוי (שו״ת ח״ב סי׳ כ אות ג, סי׳ נב אות ג). לא. **וכתב** בדבריו שכל

ועוד תירץ, שאף על פי שלאחר שמתה הבהמה אין גיד הנשה שוה ממון הואיל ואי אפשר ליהנות ממנו, אך כל זמן שהבהמה חיה הרי נהנה ממנו בכך שעל ידו הבהמה חיה[לג], ולפיכך הוא שוה ממון ושייך למוכרו, ונמצא שלא שייר כלל במכירת הבהמה[לד].

הטעם שאסור למכור לגוי ירך חתוכה

שולח אדם ירך לנכרי וגיד הנשה בתוכה מפני שמקומו ניכר. רש"י (ד"ה שולח, ד"ה מפני) פירש, שהיה מקום לומר שגזרו חכמים שמא יראה ישראל חבירו שמכר לגוי ויקנה את הבשר מהגוי ויבוא לאכול את הבשר בלא ליטול את הגיד מפני שסבור שהישראל כבר הוציאו, אך לא גזרו חכמים, שהואיל ומקומו של הגיד ניכר לא יטעה בכך. ומבואר מדברי רש"י שאסור למכור ירך חתוכה שאין מקומו של הגיד ניכר, משום שבזה חששו חכמים שמא יבוא ישראל לטעות בכך. ומקור דברי רש"י הם מדברי הגמרא בחולין (נג:) שפירשו טעם זה מדוע אסור למכור לו ירך חתוכה, והוסיפו שלטעם זה החשש הוא דווקא שישראל חבירו יראה שמכר לגוי, הואיל ובסתם אין לחוש שיבוא לקנות מגוי, שהרי אף על פי שרוב השוחטים הם ישראל, אך אפשר שבהמה זו טריפה ובמקום זה לא היו מכריזים שמכרו בהמה טריפה לגוי וישראל אינם קונים בשר מגוים, ודווקא יש לחוש שיקנה מגוי באופן שראה שהגוי קנהו מישראל[לה]. ובחולין (שם) פירשו שני טעמים נוספים לכך שאסור למכור לו ירך חתוכה: א. מפני שגונב דעת הגוי שחושב שמכר לו ירך מתוקן כבר שהוציאו ממנה את הגיד, וחידשה המשנה שהואיל ומקומו ניכר אין בכך גניבת דעת. ב. שדברי המשנה עוסקים במקום שמכריזים כשמוצאים טריפות, והואיל ובמקום זה מותר לקנות בשר מגויים, יש לחשוש שימכור הגוי לישראל את הירך עם הגיד ולא יהיה ניכר מקומו של הגיד. ולטעם זה אסור למכור לו אף בשלא ראה שישראל מכר לגוי[לו].

מדוע שנו דין זה בשולח לגוי ולא בשולח לישראל

שם. הקשה **הרשב"א** (חולין נג: ד"ה שולח), שהלא דין זה שמותר לשלוח לגוי ירך וגיד הנשה בתוכו מפני שמקומו ניכר הוא משום שהיה מקום לחשוש לתקלה של ישראל בכך שיבוא הגוי וימכור את הבהמה לישראל, ואם כן מדוע נאמר דין זה דווקא בשולח לגוי, והרי אפשר לומר דין זה בישראל עצמו, שמותר לשלוח לישראל אחר בהמה שלמה מפני שמקום הגיד ניכר, אך אסור לשלוח לו בהמה חתוכה מפני שמקום הגיד אינו ניכר ויבוא לידי תקלה, וכפי שאכן אמרו בברייתא בחולין (נד.) דין זה בישראל. ותירץ, שיש חידוש במה ששנו דין זה בגוי, משום שהיה מקום לומר שאף על פי שלישראל אסור מפני שמכשילו באיסור, ועובר משום 'לפני עור לא תתן מכשול', אך בשולח לגוי שאין זה 'לפני' ממש אלא קודם לכן, שהרי צריך הגוי למכור לישראל כדי שיכשל בו ישראל, והרי זה כ'לפני דלפני' ואמרו בעבודה זרה (יד.) שאין איסור ב'לפני דלפני', ולפיכך חידשה המשנה שמכל מקום אסור למכור לו, משום שדבר זה קרוב להיות והרי זה כודאי שיגיע ליד ישראל.

ובר"ן (על הרי"ף שם, ד"ה שולח) תירץ עוד, שלפי טעם הגמרא בחולין (שם) שנידון זה הוא מפני שגונב דעת הגוי כשחושב שמכר לו ירך מתוקן שכבר הוציאו ממנה את הגיד, וחידשה המשנה שהואיל ומקומו ניכר אין בכך גניבת דעת, ממילא מבואר שנקטה המשנה דין זה דווקא בגוי, כדי ללמדנו שאסור לגנוב אפילו דעתו של גוי. ועוד תירץ, שנקטה המשנה דין זה בשולח לגוי כדי ללמדנו שגיד הנשה מותר בהנאה[לו]. והביא שכן מבואר מדברי **הרמב"ם** (מאכלות אסורות פ"י ה"ד), שכתב 'גיד הנשה מותר בהנאה, לפיכך מותר לאדם לשלוח לעכו"ם ירך שגיד הנשה בתוכה ונותן לו הירך שלימה בפני ישראל, ואין חוששין שמא יאכל ממנה ישראל זה קודם שינטל הגיד שהרי מקומו ניכר'.

מדוע הוצרכו להוסיף את הטעם 'מפני שמקומו ניכר'

שם. הקשה **הצל"ח** (ד"ה ומנן), הלא הגמרא הביאה משנה זו כדי להוכיח שגיד הנשה מותר בהנאה, מכך שמצינו שמותר ליתנו לנכרי, ואם כן די היה לגמרא להביא את הדין שנותנו לגוי, ומדוע הוצרכו להוסיף את הטעם של 'מפני שמקומו ניכר'. ותירץ, שהנה הירושלמי (פ"ג ה"ח) חילק שגיד הנשה של כשירה אסור בהנאה, אך גיד הנשה של נבילה מותר בהנאה. והמקשה ידע את דברי הירושלמי, וכדי שלא נעמיד את המשנה כדברי הירושלמי ונפרש שהמשנה שהתירה למכור גיד הנשה לגוי הוא בגיד הנשה של נבילה, הוסיף המקשה את הטעם 'מפני שמקומו ניכר', שמכך מוכח שהמשנה עוסקת בבהמה כשירה, וכל החשש הוא שיאכל ישראל את הגיד ולא את הבהמה עצמה, ועל כך אמרה המשנה שאין לחשוש מפני שמקומו של הגיד ניכר, [שהרי אם עוסקת המשנה בנבילה, מה מועיל שמקומו של הגיד ניכר, והרי יש לחוש שיבוא לאכול את הבהמה עצמה].

מדוע לא תירצו שרבי אבהו סבר כרבי שמעון שאוסר בהנאה

קסבר רבי אבהו כשהותרה נבילה היא וחלבה וגידה הותרה. הקשה **בחידושי רבינו דוד** (ד"ה קסבר), מדוע לא תירצה הגמרא שרבי אבהו סבר כרבי שמעון שחולק על משנה זו וסובר להלן שאסור ליהנות מגיד הנשה. ותירץ, שדין זה נאמר בסתם משנה בחולין ורבי שמעון נחלק על כך בברייתא, ולא רצתה הגמרא לומר שנחלק רבי אבהו על הכלל בידינו שסתם משנה ומחלוקת בברייתא הלכה כסתם משנה, שרבי אבהו תלמידו של רבי יוחנן שאמר שהלכה כסתם משנה[לז].

מדוע לא נקטה הגמרא בלשונה כשהותרה טריפה

שם. הקשה **בצל"ח** (ד"ה קסבר), מדוע לא נקטה הגמרא בלשונה כשהותרה טריפה היא וחלבה וגידה הותרה, שהרי גם בטריפה נאמר 'לכלב תשליכון אותו', והיה לגמרא לנקוט כן על טריפה משום שהפסוק שנאמר בטריפה נכתב בתורה קודם, שהרי טריפה נאמרה בפרשת משפטים ואילו הפסוק בנבילה נאמר בפרשת ראה. ותירץ, שבטריפה אין לומר כן הואיל ונאמר 'ובשר בשדה טריפה', וכיון שמפורש בתורה בשר, אין גיד הנשה בכלל ההיתר בטריפה, ודווקא בדין נבילה שלא נאמר בה בשר אמרו שגם גיד הנשה בכלל[לח].

לשיטה זו אין חילוק אם חייב על אכילת גיד הנשה משום נבילה

הניחא למאן דאמר יש בגידין בנותן טעם. בצל"ח (ד"ה הניחא) ביאר, שלדברי הסובר שיש בגידין בנותן טעם אין הכרח לומר שהוא חייב על אכילת גיד הנשה גם משום איסור נבילה, שהרי אפשר שסבר שאין איסור חל על איסור, ולפיכך אינו חייב על אכילתו משום נבילה, ואף על פי כן, הואיל ויש בגידין בנותן טעם, הרי הוא חשוב בכלל נבילה והוא בכלל 'לגר אשר בשעריך תתננה' והתירתו התורה בהנאה. והוכיח כן, שהרי אם קושיית הגמרא היא רק לשיטת הסוברים שאיסור חל על איסור, אם כן מדוע הקשתה הגמרא להלן רק לשיטת רבי שמעון הסובר שאין בגידין בנותן טעם, היה לגמרא להקשות קושיא זו לכל אותם תנאים הסוברים שאין איסור חל על איסור, שלשיטתם אין הגיד בכלל נבילה ולא התירתו התורה, ובהכרח שגם לשיטתם אף על פי שאינו חייב על הגיד משום נבילה מכל מקום חשוב הוא כנבילה ומותר בהנאה.

מדוע לדברי הסובר שאין בגידין בנותן טעם הגיד אינו בכלל היתר נבילה

אלא למאן דאמר אין בגידין בנותן טעם מאי איכא למימר. פירש **רש"י** (ד"ה אלא), שהואיל ואין בגידין טעם של בשר אינו קרוי כבשר אלא כעצמות, ולפיכך אינו קרוי נבילה שהתירה התורה בהנאה. וכתבו **בראש יוסף** (ד"ה הניחא) **ובשפת אמת** (ד"ה והרי) שכוונתו היא, שהואיל והגידים אינם חשובים כבשר ממילא לא נאסרו בכלל איסור אכילת נבילה, וההיתר למכור נבילה לגוי לא נאמר אלא על בשר. ולדבריו האוכל גיד הנשה של נבילה אינו עובר על איסור אכילת נבילה. אך כתבו שבדברי הרמב"ם אין לפרש כן, שהרי פסק **הרמב"ם** (מאכלות אסורות פט"ו ה"ז) שאין בגידין בנותן טעם, ומכל מקום פסק (שם פ"י ה"ו) שהאוכל גיד הנשה של נבילה לוקה שתים, ומוכח שנקט שגם לדברי הסובר שאין בגידין בנותן טעם יש איסור נבילה באכילת גיד הנשה[לט]. וכתבו שלפי דעתו צריך לפרש שכוונת הגמרא היא, שאם אין בגידין בנותן טעם, נמצא שאין הגיד ראוי לאכילה, לפיכך אינו בכלל 'תתננה ואכלה' שנאמר על בשר שראוי לאכילה.

ואכן רבינו חננאל (ד"ה ומקשי) **והרשב"א** (תורת הבית בית ג ש"ג [דף פב.]) פירשו, שכוונת הגמרא היא שלא התירה התורה אלא דברים הראויים לאכילה, שהרי בדרשה זו נאמר 'לגר תתנה ואכלה', והואיל וגיד הנשה אינו ראוי לאכילה נמצא שלא התירתו התורה בהנאה.

ובצל"ח (ד"ה הניחא) ביאר, שהמקשה שהקשה 'אלא למאן דאמר אין בגידין בנותן טעם', כוונתו להקשות לדברי הסובר שאין בגידין בנותן טעם שגם סובר שאין איסור חל על איסור, ומשום שאם היה סובר שאיסור חל על איסור,

זה דווקא אם נפרש שיש בעלים על איסור הנאה, וכוונתו לומר שאם ננקוט שאין שייך להיות בעלים על איסור הנאה אין מקום לקושיא זו כלל, שהרי גם לבעלים הראשונים לא היה בעלות על הגיד הנשה הואיל והוא איסור הנאה. **לב. וכמו** שמבואר מדברי הגמרא בחולין (נד.), שבהמה שהוכתה בגיד הנשה חשובה טריפה. **לג. ובאמרי** בינה (דיני טריפות פי' ו) הביא קושיא זו, וכתב שמכך מוכרח שהטעם שחייב ארבעה וחמשה הוא משום שעתה מחובר הגיד הנשה עם כל האיברים, ומותר הוא בהנאה. ואפשר שכוונתו כדברי האור שמח. **לד. ומדברי** רש"י מבואר שהואיל ואפשר שימכרנו לגוי בפני ישראל גזרו חכמים שלא ימכור לו ירך חתוכה אפילו כשלא מכרו בפני ישראל. אולם הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"י ה"ד) פסק שאסור למכור לו ירך חתוכה דווקא בפני ישראל, אבל שלא בפני ישראל מותר למכור לו. **לה. וראה** חתם סופר (נדפ"י שם) שביאר שרש"י פירש בסוגייתנו טעם זה, משום שנקט שכטעם זה סוברת סוגייתנו. **לו. וכעין** זה כתב בראש יוסף (ד"ה שולח), שהקשה מדוע נקטה המשנה שולח ולא מוכר, ותירץ שהואיל ובאה המשנה ללמדנו שגיד הנשה מותר בהנאה נקטה כן וכפי שאמרו בסוגייתנו שגיד הנשה מותר בהנאה, ואם היתה המשנה אומרת דין זה במוכר אין ראיה שגיד הנשה מותר בהנאה, הואיל ובמכירה אין הגוי נותן מעות עבור הגיד שאינו ראוי לאכילה, וכמו שכתבו התוספות (חולין עט: ד"ה והלכתא), אבל כשנותן לו במתנה מתכבד הישראל יותר במה שנותן לו בהמה שלימה, ונמצא שנהנה מהגיד. **לז. כפי** שמצינו בשבת (מו.). **לח. ובחתם** סופר (ד"ה הניחא) הביא את דברי הצל"ח, ודחה תירוצו. **לט. וראה** להלן מה שכתבו האחרונים לחלק לשיטת הרמב"ם בין דין נבילה לדין בהמה טמאה.

יש לומר שאף על פי שהגיד מצד עצמו אינו חשוב נבילה כיון שאין בגידין בנותן טעם, אך מחמת שהחשיבתו תורה כאכילה לענין איסור גיד הנשה החשיבתו תורה גם כאכילה לאיסור נבילה וחל עליו איסור נבילה הואיל ואיסור חל על איסור[מ].

מדוע לא תירצו שכשהותרה טריפה היא וחלבה וגידה הותרה

שם. כפני יהושע (ד"ה והרי גיד) הקשה, מדוע לא תירצה הגמרא, שאמנם לדברי הסובר שאין בגידין בנותן טעם גיד הנשה אין גיד הנשה בכלל היתר נבילה, הואיל ואינו ראוי לגר כיון שאינו ראוי לאכילה, אך מכל מקום עתה תתרץ הגמרא שיהיה הגיד הנשה בכלל היתר הטריפה, הואיל ובטריפה נאמר 'לכלב תשליכון אותו', והרי הגיד ראוי להשליכו לכלב[מא], והוא בכלל היתר טריפה[מב]. ותירץ, שעתה סברה הגמרא שרבי אבהו אמר כלל גמור שכל מקום שנאמר בתורה איסור אכילה משמעותו הפשוטה היא שבלשון זה באה התורה לאסור בפירוש גם איסור הנאה, ועל כן סברה הגמרא, שהואיל ומצינו שאסרה התורה גיד הנשה באכילה, אם כן נאסר הוא בפירוש גם בהנאה, וממילא אין להתירו בהנאה, משום שמצינו שהתירה התורה טריפה בהנאה.

לשיטת הרמב"ם מה החילוק בין איסור נבילה לאיסור בהמה טמאה

שם. שיטת הרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו ה"ז) שאף על פי שאין בגידין בנותן טעם, אך מכל מקום פסק (שם פ"ח ה"ו) שהאוכל גיד הנשה של נבילה לוקה שתים. ולדבריו יש להקשות מהו החילוק בין גיד הנשה של נבלת בהמה טהורה שחייב על אכילתו משום נבילה לבין גיד הנשה של בהמה טמאה שאינו חייב על אכילתה משום איסור אכילת בהמה טמאה הואיל ואין הגיד בכלל בשר[מג]. **באחרונים**[מד] ביארו, שהואיל ואסרה תורה את אכילת גיד הנשה של בהמה טהורה, הרי החשיבה התורה את אכילתו כאכילה, ולפיכך חייב על אכילתו גם משום נבילה, אבל בבהמה טמאה שאינו חייב על אכילתה משום גיד הנשה, לא חשוב הגיד ככשר אלא כשאר גידים[מה]. **ובשפת אמת** (שם) תירץ, שדווקא בבהמה טמאה נתמעט גיד הנשה, משום שבאיסור אכילת טמאה נאמר לשון 'בשר' וגיד אינו בכלל בשר, אך באיסור נבילה לא נתמעט אלא דבר שאינו ראוי לאכילה, והואיל ומצינו שאסרה תורה את גיד הנשה הרי שייך בגיד הנשה אכילה, ולפיכך הוא בכלל איסור זה.

אהח 19/06/2018

האם להלכה גיד הנשה אסור בהנאה

שם. להלן תירצה הגמרא, שאכן הסובר שאין בגידין בנותן טעם סבר גם שגיד הנשה אסור בהנאה, ואילו הסובר שיש בגידין בנותן טעם סבר שגיד הנשה מותר בהנאה. ומשום כך כתבו כמה ראשונים[מו], שהואיל ואנו פוסקים שאין בגידין בנותן טעם, לפיכך להלכה גיד הנשה אסור בהנאה. ומשום כך הקשו **חכמי לוניל** (שם) **על שיטת הרמב"ם** (מאכלות אסורות פט"ו ה"ז) שפסק להלכה שאין בגידין בנותן טעם, אך גם פסק (שם פ"ח ה"ד) שגיד הנשה מותר בהנאה, ומדברי הגמרא בסוגייתנו מבואר לדברי רבי אבהו, שהסוברים שאין בגידין בנותן טעם סוברים גם שגיד הנשה אסור בהנאה, וכשיטתו פסקו כמה **ראשונים**[מז]. ונאמרו כמה דרכים בביאור שיטה זו:

א. יש מן **הראשונים**[מח] שכתבו, שאין הלכה כדברי רבי אבהו אלא כדברי חזקיה, והואיל ולדבריו דינים אלו אינם תלויים זה בזה, לפיכך אף על פי שאנו פוסקים להלכה שאין בגידין בנותן טעם, אנו פוסקים גם שגיד הנשה מותר בהנאה[מט]. וכתב **בכסף משנה** (שם פ"ח) שתירוץ זה אינו לשיטת הרמב"ם שפסק להלכה (שם הט"ו) כשיטת רבי אבהו, ולדבריו מבואר בסוגייתנו שדינים אלו תלויים זה בזה.

ב. הרמב"ן (שם)[נ] תירץ, שאכן לרבי אבהו גיד הנשה מותר בהנאה אך לא מפסוק זה, אלא מקל וחומר שאמרו להלן (כג:) שאם חלב שעונשו כרת מותר בהנאה קל וחומר שגיד הנשה שעונשו לאו מותר בהנאה[נא]. ואנו נוקטים כן להלכה, משום שהלכה כסתם משנה, והמשנה בחולין שהובאה בסוגייתנו סוברת שגיד הנשה מותר בהנאה, והואיל ולא נאמר בפירוש שהיתר זה תלוי בדין אם יש בגידין בנותן טעם, לפיכך אנו סוברים כסתם משנה, ואנו למדים להתירו מקל וחומר[נב]. ומה שבסוגייתנו תלו דינים אלו זה בזה אינו בדווקא והגמרא נקטה כן רק כדי לומר תירוץ יותר מרווח, ולהלכה דינים אלו אינם תלויים זה בזה[נג].

ג. המאירי (ד"ה שולח) תירץ, שאף אם אנו נוקטים שאין בגידין בנותן טעם, אך מכל מקום גיד הנשה מותר בהנאה, משום שכשהותרה נבילה היא וגידה הותרה, וזהו גם אם אין בגידין בנותן טעם והגיד חשוב כעץ, ומשום שכל מה שיש בנבילה הוא בכלל היתר זה. ומה שבסוגייתנו תלו דינים אלו זה בזה אינו בדווקא, והגמרא נקטה כן רק כדי לומר תירוץ יותר מרווח, וכוונתה לומר שגם אם נפרש שלפי שיטה זו גיד חשוב כעץ ואינו בכלל היתר נבילה, אך מכל מקום אין בזה קושיא, הואיל ורבי שמעון עצמו סובר שגיד הנשה אסור בהנאה, אך באמת אין צורך לתירוץ זה, ומשום שכאמור לעיל גם אם אין בגידין בנותן טעם, חשוב הגיד בכלל נבילה שהותרה בהנאה.

ד. יש מן **האחרונים**[נד] שתירצו, שדברי הגמרא בסוגייתנו הם לרבי שמעון הסובר שאין איסור חל על איסור אף לא ב'איסור כולל'[נה], ולדבריו אין שייך לומר שגיד הנשה הוא בכלל היתר הנבילה, שהרי בגיד מצד עצמו אין שייך בו איסור נבילה, שהרי אין בגידים בנותן טעם, וגם אין לומר שמחמת שהחשיבה התורה אכילתו כאכילה לענין איסור גיד הנשה חל עליו גם איסור נבילה, שהרי לשיטתו אין איסור חל על איסור. אך דברי הרמב"ם הם לפי שיטתו שאיסור חל על איסור באיסור כולל, ואכן לשיטתו האוכל גיד הנשה לוקה גם משום נבילה, ומשום שהחשיבה התורה את אכילת הגיד כאכילה לענין איסור גיד הנשה, כך החשיבה התורה את אכילתו לענין איסור נבילה, ולפיכך גיד הנשה שנאסר באיסור נבילה הוא בכלל מה שהתירה התורה את הנבילה בהנאה[נו].

ה. בברוך טעם (סוגר הכולל דין 6 ד"ה ולכאורה) **ובקובץ שיעורים** (חוט 5) תירצו על פי דברי הרמב"ם (ספר המלות ל"ת קפז) שביאר שהטעם שאיסור הנאה נלמד מאיסור אכילה הוא משום שכל איסור אכילה שאסרה התורה היינו הנאת אכילה, ונקטה התורה הנאה זו, אך גם שאר ההנאות אסורות[נז]. ועל פי זה יש לומר שדבר זה שייך דווקא בדבר שיש הנאה באכילתו, שבזה כללה התורה את כל ההנאות בכלל הנאת אכילתו, אך לדברי הסובר שאין בגידין בנותן טעם הלא אין הנאה באכילת גיד הנשה, ובהכרח שאסרה התורה רק את אכילתו ולא את ההנאה ממנו, ונמצא שאין ללמוד מכך איסור על שאר ההנאות[נח].

ביאור המחלוקת אם יש בגידין בנותן טעם

מאן שמעת ליה דאמר אין בגידין בנותן טעם רבי שמעון. בביאור המחלוקת אם יש בגידין בנותן טעם מצינו כמה דרכים:

א. הרשב"א (חולין נב: ד"ה הא, בפירושו הראשון) **והמהר"ם חלאווה** (ד"ה הגיחא) ביארו, שאין לומר שנחלקו אם יש טעם בגיד הנשה, שהרי אפשר לברר דבר זה על ידי שגוי יטעם את הגיד, ולפיכך ביארו שלדברי הכל בגיד עצמו אין טעם

מ. ולדבריו אין צריך לפרש בשיטת הרמב"ם כמו שפירשו הראשונים לעיל, משום שיש לפרש שאמנם הרמב"ם עצמו סבר שאין בגידין בנותן טעם, אך סבר שאיסור חל על איסור, ולכן האוכל גיד הנשה של נבילה חייב שתים, אבל קושיית הגמרא כאן היא דווקא לשיטת הסובר שאין בגידין בנותן טעם שסובר שגם אין איסור חל על איסור. וראה להלן בענין 'האם להלכה גיד הנשה אסור בהנאה' מה שביארו כן הצל"ח ועוד אחרונים בדברי הרמב"ם. **מא. והוסיף**, שמן הסתם הוא ראוי לכלב, שהרי אם אינו ראוי לכלב אין שייך בו איסורי הנאה. **מב. וקושייתו** אינה קושיית הצל"ח שהובאה לעיל על דברי הגמרא בנידון 'מדוע לא נקטה הגמרא בלשונה כשהותרה טריפה', משום שהצל"ח הקשה שהגמרא לעיל תנקוט בלשונה כשהותרה טריפה, אולם קושיית הפני יהושע היא שעתה תתרץ הגמרא על קושייתה ש'כשהותרה טריפה'. ובחידושי מרן הגר"ב סורצקין (בענין כשהותרה בנבלה) כתב שכל קושיית הפני יהושע היא משום שנקט כפירוש רבינו חננאל [הובא לעיל בביאור קושיית הגמרא], שפירש שקושיית הגמרא שגיד הנשה אינו בכלל היתר נבילה הוא משום שאינו ראוי לאכילה, אך לפירוש רש"י שם שהטעם שגיד הנשה אינו בכלל היתר נבילה משום שאינו קרוי נבילה, אין מקום לקושיא זו, שהרי הואיל והגיד אינו קרוי טריפה, ממילא גם אינו בכלל מה שאמרה תורה להשליכו לכלב. **מג. וכמו** שפסק הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ח ה"ה). **מד. שער** המלך (מאכלות אסורות פ"ח ה"ו), פלתי (יו"ד סי' סה סק"ג), ראש יוסף (ד"ה הגיחא), שפת אמת (ד"ה והרי, בתירוצו השני), מרומי שדה (חולין נב: ד"ה והמהדו"ח). **מה. וראה עוד מה שביאר** בזה בקהלות יעקב (סי' יד ד"ה והמתרגים, ד"ה והנה יש לתקור). **מו. תוספות** (חולין נט: ד"ה והלכתא), האשכול (מהד' רבנ"ג, ח"ג פ' גיד הנשה אות כח), חכמי לוניל (הובאו בבדקיהם בגליון"ש חולין פ"ז סי' יז), יראים (סי' טו), הגהות מימוניות (מאכלות אסורות פ"ח הי"ד), רבינו יונה (שערי תשובה שער ג סי' פד והובאו בגליון"ש חולין פ"ז סי' יז), סמ"ק מצורף (על הסמ"ק, סי' רל אות סה). **מז. רמב"ן** (בתשובה הובאה בתורת הבית בית שלישי ש"ג [דף פב.]), רשב"א (שם), ר"ש (חולין פ"ז סי' יז), חידושי רבינו דוד (ד"ה שולח), מאירי (ד"ה שולח), חידושי הר"ן (ד"ה ר"ש), מהר"ם חלאווה (ד"ה מכדי). **מח. רמב"ן**, ר"ש, מהר"ם חלאווה. **מט. ובחידושי** הר"ן (ד"ה ר"ש) הביא תירוץ זה, ודחהו משום שנקט שהלכה כרבי אבהו. **נ. הו"ד** גם בחידושי רבינו דוד (ד"ה שולח) ובחידושי הר"ן (ד"ה ר"ש). ותירוץ זה הביא בקצרה הריטב"א (להלן כג: ד"ה מכדי) ובמגיד משנה (שם). **נא. אמנם** רבי שמעון עצמו הסובר שגיד הנשה אסור בהנאה סבר שיש לסתור את הקל וחומר, אך אנו נחלקים עליו בזה, וכפי מה שפירשה הגמרא להלן. **נב. ובשער** המלך (שם) הקשה, שאם היתר גיד הנשה נלמד מחלב, אם כן גם יהיה גיד הנשה מותר בסחורה כדין חלב, ואילו הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ח הט"ז) כתב בסתם שכל דבר שהוא אסור באכילה ומותר בהנאה אסור לעשות סחורה חוץ מן החלב, ומשמע שגיד הנשה אסור בסחורה. ובקהלות יעקב (סי' יד ד"ה ספקיס) תירץ, שיש לומר שאכן גיד הנשה מותר בסחורה, ומשום שגיד הנשה אינו עומד לאכילה אלא למלאכה, וכפי שכתב הירושלמי (נ"ק פ"ז ה"ז) שחמור וגמל מותרים בסחורה שעומדים למלאכה, ודברי הרמב"ם שכתב בסתם שכל דבר מאכל שאסור באכילה אסור בסחורה נאמרו דווקא בדבר מאכל, אבל גיד הנשה שפסק הרמב"ם שאין בגידין בנותן טעם אינו חשוב כדבר מאכל ומותר בסחורה. **נג. והוכיח** כן מכך שלהלן (שם) שאלה הגמרא במה נחלקו להלכה רבי אבהו וחזקיה ולא פירשה הגמרא שנחלקו בדין גיד הנשה. **ובשער** המלך (מאכלות אסורות פ"ח הי"ז) תירץ כן מדעת עצמו בתירוצו השני, והביא שמצא כן גם בדברי הרשב"א. **וראה** פלתי (יו"ד סי' סה סק"ג) שהביא תירוץ זה ודחהו. **נד. שער** המלך (מאכלות אסורות פ"ח ה"ו), פלתי (יו"ד סי' סה סק"ג), צל"ח (ד"ה הגיחא). **נה. כלומר**, שהאיסור האחרון כולל דברים אחרים שעליהם לא היה איסור קודם לכן, שהיה מקום לומר, שמתוך שחל האיסור על הדברים האחרים, חל גם על אותו הדבר שהיה עליו האיסור הראשון. **נו. באור שמח** (שם) ביאר כעין דבריהם באופן אחר והוא, שנחלקו חכמים ורבי שמעון (בכורות י.) אם אומרים 'איסורו חישובו', כלומר שהאיסור שאסרתו התורה מחשיבו איסור גם לאיסור אחר, שחכמים סוברים ש'איסורו חישובו', ולכן איסור גיד הנשה מחשיבו כאוכל גם לגבי איסור נבילה, והרי הוא בכלל היתר הנאה שמצינו בנבילה. אבל רבי שמעון לשיטתו סובר שאין 'איסורו חישובו', ולכן אין חל איסור נבילה על גיד הנשה שאינו בנותן טעם, וממילא אינו בכלל ההיתר הנאה. **נז. וכן** כתב בפירוש המשניות (כריתות פ"ג מ"ד) בקצרה. **נח. וכן** תירץ בחידושי רבי עקיבא איגר (לעיל כא: ד"ה מכדי) בקצרה. ובקובץ שיעורים הוסיף, שהגמרא לא תירצה תירוץ זה, משום שנקטה תירוץ יותר מרווח, ואכן תירוץ הגמרא אינו בדווקא, ולדברי הכל גיד הנשה מותר בהנאה.

כלל, ומחלוקתם היא האם אסרה תורה את הקנוקנות שבהם יש טעם, שהסובר שיש בגידין בנותן טעם סבר שאין מסתבר שאסרה תורה את הגיד עצמו שאין בו טעם והוא כעץ, ובהכרח שאסרה תורה את הקנוקנות שבהם יש טעם, אך הסובר שאין בגידין בנותן טעם סבר שלא אסרה תורה אלא את הגיד עצמו, וגזירת הכתוב היא שאסרה תורה גם דבר שאין בו טעם[נט].

ב. עוד פירש הרשב"א (שם), שנחלקו אם יש טעם בגיד עצמו. וכתב שאין להקשות שאפשר לברר דבר זה על ידי שיטעמו גוי, משום שזהו טעם קלוש ואין סומכים בזה על טעימת גוי.

ג. בתפארת יעקב (חולין נב: ד"ה לא) ביאר, שלדברי הכל יש טעם בגיד הנשה אלא שטעמו כטעם פגום ואין בו הנאה, והרי הוא כמו שאין בו טעם, ובזה נחלקו, שלדברי הסובר שיש בגידין בנותן טעם סבר שבזה שאסרה התורה את אכילת הגיד למדנו שאסרה התורה טעם זה באכילתו, ולפיכך סבר שאם נפל הגיד לתבשיל הרי הוא אוסר את התבשיל בנותן טעם, שהרי אסרה התורה את טעמו, אבל הסובר שאין בגידין בנותן טעם נקט שכיון שטעמו של הגיד פגום הרי הוא כעץ ולא אסרה תורה אלא את אכילתו ולא את טעמו, ולא אסרתו תורה מחמת שיש הנאה באכילתו, ולפיכך אינו אוסר תבשיל שנתבשל בו הואיל וטעמו אינו אוסר, ורק הוא עצמו אסור באכילה. ומטעם זה נחלקו גם אם יש בגיד הנשה איסורים אחרים כמו איסור מוקדשים ונבילה, שלדברי הסובר שיש בגידין בנותן טעם, כשם שאסרה התורה את טעמו באיסור גיד הנשה, כך אסרתו תורה בשאר איסורים, אך לדברי הסובר שאין בגידין בנותן טעם, לא אסרה התורה את טעמו של גיד הנשה ואיסורו אינו כשאר איסורים שאסרה התורה את טעמם, ולפיכך דווקא באיסור גיד הנשה אסרתו תורה אף על פי שאין בו טעם, אבל שאר איסורים לא נאסרו בו[ס].

19/06/2018 אהח

כיצד לרבי יהודה מותר ליתן מתנה לגוי

רבי שמעון הכי נמי דאסר בהנאה. הקשו **התוספות** (ד"ה ורבי שמעון), שמדברי הגמרא בסוגייתנו מבואר שמותר לשלוח ירך לנכרי היא כדברי רבי יהודה, ואילו בעבודה זרה (כ.) אמר רבי יהודה שאסור לישראל ליתן לגוי מתנת חינם משום איסור 'לא תחנם'[סא], ואם כן כיצד מותר ליתן לגוי ירך בהמה. ותירצו, שיש להעמיד את המשנה בשכינו, שאמרו **בתוספתא** בעבודה זרה (פ"ג ה"ה) שאם היה שכינו מותר, משום שזה כמכירה ולא כמתנה[סב]. **והרשב"א** (שו"ת ח"א סי' ח) **והמאירי** (ע"ז כ. ד"ה נכר) תירצו, שהאיסור לתת לגוי מתנת חינם הוא דווקא בגוי שעובד עבודה זרה, ומשנה זו עוסקת בגוי שאינו עובד עבודה זרה.

האם לרבי יהודה מותר גיד הנשה לגוי

שם. הקשו **התוספות** (ד"ה ורבי), שמדברי הגמרא מבואר שהברייתא לעיל שהתירה לתת גיד הנשה לגוי היא כדברי רבי יהודה, והקשו על כך, שהרי שיטת רבי יהודה בחולין (ק:) שגיד הנשה אסור לבני נח, ואם כן אסור ליתן לגוי גיד הנשה משום לפני עיור. ותירצו שרבי יהודה אסר דווקא לבני יעקב, אך לגוים מותר לאכול גיד הנשה[סג].

וברבי עקיבא איגר (גליון הש"ס נמוק' שם) כתב שעל קושייתם יש לתרץ, שיש לומר שהתנא של הברייתא לעיל שהתיר ליתן גיד הנשה לגוי סבר כדברי רבי יהודה בכך שגיד הנשה מותר בהנאה, אך נחלק עליו וסבר שגיד הנשה מותר לבני נח. וכתב שהיה לתוספות לחזק את קושייתם, ולהקשות שמדברי הגמרא מבואר שרבי יהודה שהתיר גיד הנשה בהנאה נקט ש'כשהותרה נבילה היא וחלבה וגידה הותרה', ונמצא שלדבריו גיד הנשה הוא בכלל הפסוק 'לגר אשר בשעריך תתנה', ועל כך יש להקשות שהרי רבי יהודה סבר שגיד הנשה אסור לבני נח, וכיון שאסור למכור לו גיד הנשה משום איסור 'לפני עיור', אין לומר שגיד הנשה בכלל פסוק זה.

יש להוכיח מסוגייתנו שדם אינו חשוב כבשר

והרי דם דרחמנא אמר כל נפש מכם לא תאכל דם. התוספות (ד"ה והרי)[סד] הוכיחו שדם אינו חשוב כבשר, שהרי אם דם חשוב כבשר, מדוע לא תירצה הגמרא על קושיא זו שכשהותרה נבילה היא ודמה הותרו, וכפי שתירצה הגמרא לעיל על הקושיא מגיד הנשה, ובהכרח שדם אינו חשוב כבשר, ולפיכך אינו בכלל ההיתר של הבהמה[סה]. ומשום כך הקשו התוספות מדברי הגמרא בשבת (עז.) שאמרו שדם נבילה מטמא, ואמר רבי יוסי בר יהודה שהדם מטמא בשיעור רביעית משום שיכול הדם לקרוש ויעמוד שיעורו על כזית, ואם כן מוכח מכך שהדם חשוב כבשר[סו]. ותירצו שעצם הדין שהדם מטמא נלמד מדרשה אחרת ולא מכך שהדם יכול לקרוש ודינו כבשר, וכל טעמו של רבי יוסי בר יהודה הוא רק לפרש מדוע שיעור הדם שמטמא הוא ברביעית ולא בפחות.

בצל"ח (נמוק' שם) **ובחידושי רבי עקיבא איגר** (שם) דחו את הוכחת התוספות מסוגייתנו, שיש לומר שדם חשוב כבשר, שהרי אם החלב והגיד אסורים בהנאה איך התירה התורה למכור את הבהמה עם החלב והגיד, ובהכרח שמותרים הם בהנאה, אבל בדם אין לומר כן, ומשום שיש לומר שאף על פי שהוא אסור בהנאה, אך מכל מקום התירה התורה למכור את הבשר עם הדם, משום שלאחר שיבשלו אין בדם איסור מן התורה[סז].

אולם באחרונים[סח] **יישבו** את הוכחת התוספות מסוגייתנו, משום שיש לומר שאם דם אסור בהנאה הרי דינו ככל איסורי הנאה שדינם להקבר שאף אפרם אסור בהנאה, ולפיכך אף דם שבישלו לא פקע איסורו על ידי הבישול, שהרי גם לאחר הבישול הרי דינו כאפר איסורי הנאה שאסורים, ולפיכך היתה הגמרא יכולה לתרץ שמכך שהתירה התורה למכור את הבשר עם הדם מוכח שהדם מותר בהנאה[סט]. **ובמרחשת** (שו"ת, מ"מ סי' ה אות ג) דחה את תירוצם, שהרי הטעם שהתירה התורה את הדם לאחר שנתבשל הוא משום שעל ידי זה יצא הדם מתורת דם, ואם כן אין שייך לומר שמכל מקום יאסר הדם משום שהוא בא מאיסורי הנאה וכאפר איסורי הנאה, שהרי מתחילה לא אסרתו התורה אלא כשהוא בצורתו כדם ולא לאחר שנתבשל, וכן מצינו בעבודה זרה שאסורה בהנאה שלאחר שנבטלה מותרת בהנאה, ואין אוסרים אותה משום שבאה מאיסורי הנאה, שהרי לא אסרתו תורה אלא כשהיא עבודה זרה ולא כשנבטלה, אך בשאר איסורי הנאה אף על פי שנשתנו אסורים לעולם, שהרי לא נתנה בהם התורה שיעור ותנאי לאיסור הנאה שבהם, ולפיכך גם לאחר שנשתנו ונהפכו לדבר אחר הרי הם עומדים באיסורם.

יש לדחות את ההוכחה משום שאין שייך לשון אכילה בדם

שם. בפני יהושע (נמוק' שם) **ובחשק שלמה** (שם) דחו את הוכחת התוספות מסוגייתנו שדם אינו חשוב כבשר, משום שאף על פי שדם הוא בכלל בשר, אך מכל מקום אין שייך לומר שכשהותרה נבילה היא ודמה הותרו, שהרי בפסוק (דברים יב כג) נאמר 'לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה' ובדם אין שייך אכילה ונמצא שלא התירתו התורה בהנאה[ע]. אולם בחשק שלמה כתב שאין לומר כן, משום שאמנם בתחילת הפסוק נאמר 'תתננה ואכלה', אך לאחר מכן נאמר 'או מכור לנכרי', ומכירה זו שייכת גם בדם, ונמצא שהתירה התורה גם את הדם במכירה, ומכך מוכח שהדם מותר בהנאה.

יישוב על קושיית התוספות

שם. בשפת אמת (נמוק' שם) כתב, שמדברי התוספות שרצו להוכיח שדם חשוב כבשר מדברי הגמרא בשבת שדם נבילה טמא, מבואר שנקטו שהלכה כדברי בית הלל הסוברים בשבת (שם) שדם נבילה טמא. אך כתב שלשיטת משה הורביץ (נמוק' שם) תמה על דבריהם, שהרי לא מצאנו שום דם האסור משום דם נבילה כל זמן שלא פירש ויצא מהבהמה, ואם כבר יצא הדם מהבהמה הרי כבר נעשה בו מעשה אחר ואינו בכלל היתר נבילה. **סו. וכן** הקשו בתוספות הרא"ש (שבת שם ד"ה הוסיף) ובריטב"א (שם ד"ה גמ'), והביאו קושיא זו על לשון רש"י (שם ד"ה עג). **סז. ובצל"ח** הוסיף, שיכול להתיר את הבשר על ידי מליחה, אך בחידושי רבי עקיבא איגר לא הזכיר מליחה, ואפשר שטעמו שהואיל והמלח מוציא את הדם מהבשר אם כן נמצא שעתה אינו מוכר לו דם כלל, ודווקא בבישול שייך לומר שאף על פי שנשאר הדם בבשר מכל מקום הותר הדם, ולפיכך התירה התורה למוכרו. וכן מבואר מדברי האחרונים שתירצו את דברי התוספות, ולא הזכירו כלל בתירוצם את הקושיא שאפשר שמוכר את הבשר לאחר מליחה. **סח. הגהות** ברוך טעם (על הש"ס שם), אתון דאורייתא (כללי ד אות ד) בתירוצו השני, נאות יעקב (כתנת, סי' כג אות ח), אחיעזר (שו"ת מ"ג סי' לח אות ה). וראה את עיקר דברי האחיעזר (שו"ת יו"ד סי' ט). **סט. והרב** שמעון רוזובסקי (קובץ שערי ציון, שנה ט סי' ג) **ובחידושי יעקב** (הופמן, סי' י) תירצו את דברי התוספות, שיש לומר שאם דם אסור בהנאה אסור לבשלו כדי להתיר איסורו, שהרי אסור לבטל איסורים לכתחילה, ואם מותר לבשלו נמצא שנהנה ממנו. **ע. ובפני** יהושע הוסיף, אף על פי שמצינו ששתיה בכלל אכילה, אך במקום שאפשר להעמיד את לשון הפסוק גם על אוכל וגם על משקה אנו מפרשים את הפסוק על אוכל ולא על משקה.

נט. אך נחלקו הרשב"א והמהר"ם חלאווה, שהרשב"א פירש שלדברי הסובר שיש בגידין בנותן טעם אסרה תורה רק הקנוקנות ולא את הגיד עצמו, וזהו שיטת רב בחולין (שם), ואילו עולא נחלק עליו וסבר שלא אסרה תורה אלא את הגיד משום שסבר שאין בגידין בנותן טעם, ולדבריו נחלקו תנאים במחלוקת אמוראים, אך המהר"ם חלאווה פירש שלדברי הסובר שיש בגידין בנותן טעם אסרה תורה גם את הקנוקנות וגם את הגיד עצמו, ולדבריו אין זו מחלוקת האמוראים בחולין (שם). **ס. וראה** מרומי שדה (חולין נב: ד"ה ומהדו"ת) מה שביאר במחלוקת זו. **סא. וכתב** המהרש"א (נמוק' שם), שהתוספות יכלו להקשות את קושייתם מדברי הגמרא לעיל (כח:) שאמר רבי יהודה לגר בנתינה ולגוי במכירה, ומבואר שאסור ליתן לגוי מתנת חינם, אך הביאו התוספות את דברי הגמרא בעבודה זרה שהם מקור איסור זה. **סב. וכתב** הט"ז (יו"ד סי' קנג סק"ח), שהטעם שבשכינו מותר משום שכבר שילם לו הגוי טובה בעבור זה או שישלם לו הגוי להבא על כך. וכתירוץ התוספות תירץ הרשב"א (שו"ת ח"א סי' ח) על קושיא זו. **סג. ולשון** התוספות היא 'דלא קאסר אלא לבני יעקב דווקא מתן תורה איקרו בני נח, דהא לא נישנית בסיני'. ובראש יוסף (נמוק' שם) פירש שכוונתם לתרץ שני תירוצים, שבתחילה תירצו שהאיסור נאמר רק לבני יעקב, ועוד הוסיפו לתרץ שאף אם נאמר שלכל בני נח נאמר האיסור, אך הואיל ונשנה בסיני רק בני יעקב מצווים. ואכן התוספות בחולין (ג. ד"ה קדשים) ביארו תירוץ זה כשני תירוצים. **סד. וכן** הוא בתוספות בשבת (עז. ד"ה הוסיף). **סה. ובהגהות** רבי אלעזר

הרמב"ם (מנות המועמד פ"ח ה"ד) שפסק להלכה שדם נבילה טהור וכשיטת רבי יהושע בן בתירא בעדיות (פ"ח מ"ח), אין להקשות קושיא זו, שהרי יש לומר שסוגייתנו סוברת שדם נבילה טהור והדם אינו חשוב כבשר, ולפיכך לא תירצו שהדם הותר בכלל הבשר. ועוד כתב שקושיא זו אין להקשות גם לדברי הראב"ד (עדיות פ"ה מ"ח), שפירש שגם לבית הלל הסוברים שדם נבילה טמא זהו גזירה מדרבנן משום שהדם דומה לבשר, שהרי גם לשיטתם אין להוכיח מכך שמן התורה דם חשוב כבשר.

ביאור קושיית הגמרא באופן אחר

שם. יש מהאחרונים[עא] שמחמת קושיית התוספות שהקשו מדוע לא תירצה הגמרא שכשהותרה נבילה היא ודמה הותרו, פירשו שקושיית הגמרא אינה על דם בהמת חולין שסברה הגמרא שיש לאוסרו, שאכן גם עתה נקטה הגמרא שדם זה מותר בהנאה, הואיל והתירה התורה את הדם בכלל היתר נבילה, וקושיית הגמרא היא שמכל מקום דם קדשים יאסר בהנאה, ומשום שההיתר שמצינו בתורה נאמר רק על בהמת חולין שאפשר למוכרה לגוי, ולא נאמר על בהמת קדשים, ומצינו שאסרה התורה דם בהמת קדשים באכילה בפסוק בפני עצמו ובדם זה לא מצינו היתר הנאה[עב]. וביארו שעל כך תירצה הגמרא שיש ללמוד שגם דם בהמת קדשים מותר בהנאה[עג].

הרי יש ללמוד קל וחומר להתיר דם בהנאה

שם. בצל"ח (ד"ה והרי) הקשה על קושיית הגמרא 'והרי דם', שהרי לדעת רוב הפוסקים דם שבישלו או מלחו אינו עובר עליו באיסור, ולפיכך יש לומר שהטעם שבדם אין איסור הנאה הוא משום שנלמד בקל וחומר מחלב, שאם חלב שאין היתר לאיסורו התירתו התורה בהנאה, כל שכן דם שיש היתר לאיסורו על ידי בישול שיהיה מותר בהנאה[עד].

מדוע הביאה הגמרא את הפסוק המאוחר

שם. הקשה **בפני יהושע** (ד"ה והרי דם דכתיב), מדוע הביאה הגמרא את הפסוק 'כל נפש מכם לא תאכל דם' שנאמר בפרשת אחרי מות, ולא הביאה איסור זה מכמה פסוקים שנאמרו קודם לכן בפרשת צו[עה]. ותירץ, שהפסוקים שנאמרו קודם לכן נאמרו יחד עם האיסור לאכול חלב, ולפיכך היה מקום לומר שהוקש דם לחלב שהותר בהנאה כמו שאמרו בכריתות (ד:) שדם וחלב הוקשו זה לזה ואין היקש למחצה, ולפיכך הביאו פסוק זה שלא נאמר בו גם איסור אכילת חלב. והטעם שאכן אין להקיש דם לחלב הוא משום שכיון שנאמר 'לא תאכלו' ובפשטות איסור זה כולל גם איסור הנאה, אם כן אנו מפרשים שעיקר הפסוק בא לומר שלא נתיר את הדם בהנאה משום ההיקש לחלב.

קשה שביבמות דרשו מפסוק זה דין שמבואר ממנו שדם מותר בהנאה

שם. הקשה **בחתם סופר** (ד"ה והרי), שביבמות (קיז.) דרשו מפסוק זה לדברי הסובר שקטן אוכל נבילות אין בית דין מצווים להפרישו, שאסור ליתן לידיו של קטן דם שיאכלנו, ולכאורה מוכח מכך שדם מותר בהנאה, שאם לא כן איך היה צד שיהיה מותר ליתן לקטן דם, והלא אפילו לכלבי הפקר יש הסוברים שאסור ליתן דבר שהוא אסור בהנאה. ותירץ, שאכן קושיית הגמרא היא לדברי הסובר שקטן אוכל נבילות בית דין מצווים להפרישו, ולימדה התורה בפסוק זה שבית דין צריכים להפרישו ולומר לו שאסור לאכול דם, וממילא אין ללמוד מפסוק זה שהדם מותר בהנאה, שהרי אנו באים לאסור ליתן לו דם בידים. ומה שהקשתה הגמרא לרבי אבהו מדברי הסובר שקטן האוכל נבילות בית דין מצווין להפרישו, משום שרבי יוחנן רבו של רבי אבהו הסתפק בנידון זה ביבמות (שם).

האם היו הדמים יורדים לנחל שיש בו מים

ותנן אלו ואלו מתערבין באמה ויוצאין לנחל קדרון. בפירוש ר"מ קזים (מדות פ"ג ד"ה מתערבים בגמרא) כתב, שבהכרח צריך לפרש שנחל קדרון זה אין בו מים, שהרי אם נתערב הדם במים כיצד אפשר למכור את הדם שבו לגננים. והביא שאכן כן מוכח מדברי **רש"י** (ד"ה ויוצאין) שפירש שנחל קדרון הוא עמק. וכן פירש **המאירי** (יומא נד. ד"ה אלו) שנחל קדרון הוא נחל שאין בו מים[עו].

מחלוקת ראשונים אם מעילה זו מן התורה

ונמכרין לגננין לזבל ומועלין בו. נחלקו **הראשונים**[עז] האם מעילה זו היא מן התורה או מדרבנן. יש מן **הראשונים**[עז] הסוברים שמעילה זו היא מדרבנן[עח]. ובטעם הדבר כתבו הראשונים[עט], שהואיל ונעשית מצותו, אין בו מעילה. אולם דעת **רבינו חיים** (בתוס' יומא וזבחים שם)[פ] **ורבינו שמחה ברבי שמואל** (הובא בחידושי מנחת שלמה ומלואים לתוס' ז ערך 'עירי'[פא]) שמעילה זו מן התורה, ומשום שלאחר שיצא לנחל קדרון מקדישים בית דין את הדם שלא יהנו ממנו בלא לפדותו[פב], על כן נוהג בו דין מעילה מן התורה. וכן מבואר מדברי **רבינו חננאל** (יומא שם ד"ה אלו) שכתב, שהמועל בדם לאחר שיצא לנחל קדרון חייב על כך קרבן מעילה[פג]. וכן נקטו **המאירי** (שם ד"ה אלו) **והאחרונים**[פד] **בדעת הרמב"ם** (מעילה פ"ג ה"י) שסתם את דבריו וכתב שמועלים בו, ומשמע שזהו דין מעילה מן התורה[פה].

כיצד הוכיחה הגמרא ממשנה זו שדם מותר בהנאה

שם. כתבו **בפני יהושע** (ד"ה והרי דם) **ובשפת אמת** (שם), שהוכחת הגמרא שמותר ליהנות מהדם אינה מכך שהקדש מוכר את הדם ונוטל את דמיו, שהרי להקדש מותר ליהנות מאיסור הנאה[פו]. ולפיכך פירשו שהוכחת הגמרא היא מכך שהגננים מותרים ליהנות מהדם.

אך על כך הקשה בפני יהושע, שהרי הנאה זו של הגננים היא הנאה שלא כדרך הנאתו, ואין לוקים על הנאה זו מהתורה, ואין לומר שהוכחת הגמרא היא מכך שמכל מקום יש איסור דרבנן ליהנות שלא כדרך הנאה, שהרי אפשר שאף על פי שאסור ליהנות מדם אך הנאה זו התירו חכמים לגננים. וכתב, שאין לומר שהוכחת הגמרא היא מכך שיש איסור דרבנן ליהנות שלא כדרך הנאתו, ונקטה הגמרא שאם היה איסור ליהנות מדם מדוע התירו כאן ליהנות מהדם לכתחילה, שהרי על כך יש לומר שמשום הפסד הקדש לא אסרו חכמים. ותירץ, שאפשר שהוכחת הגמרא היא מכך שמכל מקום היה אסור לגננים לזבל בו את שדותיהם, שהרי מה שיגדל ממנו אסור לכתחילה, משום דין 'זה וזה גורם', כלומר, דבר שגדל או נעשה גם מאיסור וגם מהיתר, שאסור[פז].

ובשפת אמת הקשה, שהואיל והוכחת הגמרא היא מכך שמוכרם לגננים ומותרים הם ליהנות מהם, והלא אפשר להעמיד שמוכרם לגננים גויים שאין להם איסור ליהנות מהדם. וכתב שלפי דברי התוספות שפירשו שהדין שהנהנה מהדם יש בו רק מעילה מדרבנן, יש לפרש שהוכחת הגמרא היא מדוע הוצרכו חכמים לתקן שיהיה בדם מעילה, והרי בכל אופן אסור ליהנות מהדם.

וביד המלך (יסודי התורה פ"ח ה"ה) הוכיח מחמת קושיות אלו, שאכן הוכחת הגמרא היא מכך שמצינו שמותר להקדש למכור את הדם, ומשום כך הוכיח שבמכירת איסור הנאה יש איסור מן התורה ואין זה חשוב הנאה שלא כדרך הנאתו[פח].

בבאר אברהם (משכיל לאיתן, ד"ה והרי) ביאר, שהוכחת הגמרא היא מלשון המשנה שאמרו 'ומועלין בו', ובהכרח שדברי המשנה הם כשיטת רבי שמעון ורבי מאיר הסוברים במעילה (יח.) שיש מעילה בדם, ובשיטת רבי שמעון ורבי מאיר מצינו גם שחייב על הנאה שאינה כדרך הנאה[פט].

עא. **אבן** העוזר (בתוס' ד"ה והרי), אור חדש (בתוס' שם), פנים יפות (ויקרא ז טו), חתם סופר (ד"ה ומימן). עב. **כן** ביארו באבן העוזר ובאור חדש. אולם ראה בפנים יפות שביאר טעם אחר מדוע סברה הגמרא שדם בהמת קדשים אסור בהנאה אף על פי שדם בהמת חולין מותר בהנאה. ובחתם סופר ביאר שהיה מקום לומר שדם קדשים יאסר משום שמצינו שנבלת קדשים צריכה קבורה. עג. **וראה** להלן על דברי הגמרא 'ואימא כמים המתנסכים על גבי המזבח' מה שתירצו לפי זה עוד קושיות התוספות. עד. **אולם** ראה לעיל בענין 'יש להוכיח מסוגייתנו שדם אינו חשוב כבשר' שהובאו דברי המרחשת שביאר, שמה שמצינו שיש היתר לדם לאחר בישולו אינו משום שעל ידי כך הותר איסורו, אלא שלא אסרה תורה את הדם אלא כשלא נתבשל. עה. **ראה** ויקרא (ז כו-כז). עו. **ובתקנת** עזרא (מעילה יח. ד"ה תניא) כתב, שמכל מקום היה בו מעט הילוך מים, שהרי האמה של בית המקדש שוטפת לתוכו. אמנם הר"מ קזיס כתב שאין זו אמת המים שהיתה במקדש שהיה בה מים. עז. **רש"י** (מעילה יח. ד"ה יצא), **תוספות** (ד"ה מועלין, מעילה שם ד"ה יצא, ד"ה מאי טעמא, יומא נט: ד"ה הוא, זבחים מו. ד"ה הוא, מולין קז. ד"ה הוא), רבינו גרשום (מעילה שם ד"ה יצא), פירוש קדמון (מעילה שם פירוש ג ד"ה יצא), ראב"ד (מעילה פ"ג ה"י), רבינו יונה (ברכות לג. ד"ה המקדיש), מאירי (ד"ה דם, יומא נד. ד"ה אלו, ע"ז מד. ד"ה כגון). עח. **וכתב** רש"י (יומא נט: ד"ה אלו), שלפיכך אין בו חיוב חומש כמעילה שהיא מן התורה. וכן כתבו הריטב"א (שם ד"ה עד) ופירוש קדמון (מעילה שם פירוש ג שם). עט. **תוספות**, רבינו גרשום, פירוש קדמון (שם). פ. **ובתוספות** ישנים (יומא שם ד"ה עד - השני) הביאו כן בשם ר"י. וכן כתב בשיטה מקובצת (מנחות נג: ד"ה מעילה). פא. **נדפם** בכנסת הראשונים (חולין כה). פב. **וכתב** בשיח יצחק (יומא שם), שבית דין מקדישים את הדם בקדושת דמים לבדק הבית, ולפיכך יכולים הגננים לפדותו. פג. **כן** הוכיח בתקנת עזרא (מעילה פ"ג ה"י). פד. **מהר"י** קורקוס (שם), חזון נחום (פ"ג מ"ג), שיח יצחק (יומא שם בתוס' שם), חסדי דוד (מעילה פ"ג ה"ח), חק נתן (מעילה שם בתס"י ד"ה יצא), מרכבת המשנה (שם), מנחת חינוך (מצוה קמ אות ג), מרומי שדה (זבחים מו. ד"ה תוך), ערוך השלחן (העתיד, סי' קמח סכ"ד), אור שמח (שם), תקנת עזרא (מעילה שם בתס"י ד"ה יצא ובמכירין). פה. **ובמאירי** ובאחרונים נקטו שכוונת הראב"ד שכתב שמעילה זו מדרבנן היא, שבא לחלוק בזה על דברי הרמב"ם שנקט שזהו דין מעילה מן התורה. אולם בחזון נחום ובחסדי דוד כתבו שמדברי הכסף משנה נראה שסבר שלא נחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד, ודברי הראב"ד באו לפרש שמעילה זו מדרבנן ולא נקט שלדעת הרמב"ם מעילה זו מן התורה. וכן נקט בקרית ספר (שם) שלדעת הרמב"ם מעילה זו מדרבנן. פו. **ובפני** יהושע נקט שמותר להקדש ליהנות מהדם, שהרי באיסור אכילת דם נאמר 'כל נפש מכם לא תאכל' ואיסור זה לא נאמר על הקדש. ובשפת אמת נקט שאין איסור על הקדש ליהנות מאיסורי הנאה ומותר להקדש ליהנות אף מחמץ בפסח, וכמו שמוכח מדברי הגמרא להלן (כט.) שהאוכל חמץ של הקדש בפסח הרי חשוב כמו שמעל בהקדש. וכן נקט בהגהות ברוך טעם על הפני יהושע (שם), ומשום כך השיג על דברי הפני יהושע שהוצרך לטעם אחר. פז. **וכתב** שתירוץ זה יש לתרץ יותר לשיטת הראשונים הסוברים שאף על פי שאין לוקים על מה שנהנה שלא כדרך הנאתו, אך יש בכך איסור מן התורה. וראה באר אברהם (משכיל לאיתן, ד"ה והרי) מה שדחה תירוץ זה. ובחתם סופר (ד"ה לגננין) תירץ, שהרי דברי הגמרא הם לרבי אבהו, והלא שיטתו להלן (כד:) ללשון אחת היא שבאיסורי הנאה לוקים אף שלא כדרך הנאתם. פח. **ונחלק** על דברי המשנה למלך (שם) שנקט שהנאת המכירה חשובה הנאה שלא כדרך הנאתו. אמנם בפני יהושע ובשפת אמת מבואר שגם אם מכירה חשובה כהנאה, אך מכל מקום אין על הקדש איסור ליהנות מאיסורי הנאה. פט. **ויש** לומר כן בשיטתם, משום שרבי שמעון סבר במכות (יז.) שהאוכל כל שהוא חייב מלקות, וכשם

מכאן שאיסור אכילת דם נוהג גם בדם שנתערב במים

שם. בספר **איסור והיתר הארוך** (שער ו סי׳ כ)[צ] כתב, שדם שנתערב במים אין בו איסור אכילת דם, הואיל ודם זה אינו ראוי להקרבה על גבי המזבח, וכל דם שאינו ראוי להקרבה על המזבח אין בו איסור אכילת דם מן התורה. **ובמנחת חינוך** (מצוה קמח סוף ו) תמה על דבריו מסוגייתנו, שהרי דם זה שיצא לאמה נתערב במים, ומכל מקום הקשתה הגמרא מכך שאסור ליהנות ממנו מחמת איסור אכילת דם. ונאמרו כמה יישובים על קושיא זו:

א. במנחת חינוך תירץ, שיש לומר שסוגייתנו סוברת כשיטת הסוברים במנחות (כט.) שדם שבישלו אסור באכילה מן התורה, ולשיטתם גם דם שנתערב במים אסור מן התורה. אך דברי האיסור והיתר נאמרו לשיטת הסוברים שדם שבישלו אין בו איסור מן התורה, הואיל ואינו ראוי למזבח, ולשיטתם גם דם שנתערב במים אין עובר עליו באיסור מטעם זה.

ב. בהאלף לך שלמה (סוי״ת, יו״ד סי׳ קנ) תירץ, שדברי האיסור והיתר נאמרו דווקא בדם שמיד בתחילת יציאתו מבשר הבהמה נתערב במים ועל ידי כך נעשה כבוש, ומשום שקודם יציאתו מהבשר הוא חשוב דם האיברים שלא פירש שלא חשוב דם, ומיד לאחר שפרש מהבשר נתערב במים לכן אינו אסור, אבל דם זה שנתערב במים שהיו באמה כבר היה קרוי דם קודם שנתערב במים שבאמה, ובזה שנתערב במים לא הותר איסורו, אלא הרי זה ככל איסורי הנאה שנתערבו.

ג. באחיעזר (סוי״ת, מ״ג יו״ד סי׳ ט סוף ד) תירץ, שכל דברי האיסור והיתר נאמרו דווקא בדם שלא נזרק על המזבח, שהואיל ונתערב או נתבשל נעשה אינו ראוי לזריקה ואינו אסור מן התורה, אבל דברי הגמרא בסוגייתנו עוסקים בדם שנזרק כבר על המזבח, ובזה הואיל וכבר נזרק הדם על המזבח לא הותר איסורו במה שנתבשל או נתערב לאחר מכן.

ד. עוד תירץ באחיעזר, שהגמרא בקושייתה שסברה שדם אסור בהנאה סברה גם שדם שנתערב במים אסור, ומשום שאם דם אסור בהנאה הרי כל מה שנעשה מן הדם אסור כיון שנמצא שנהנה מהדם[צא], ולפיכך גם דם שנתערב במים או שנתבשל אסור בהנאה, הואיל ונהנה עתה מן הדם[צב].

מדוע אין לפרש שהפסוק בא להתיר דם פסולי המוקדשים בהנאה

שאני דם דאיתקש למים דכתיב לא תאכלנו על הארץ תשפכנו כמים.

הקשה **בבית הלוי** (סוי״ת, מ״ג סי׳ נ סוף ג), מנין לגמרא שהפסוק בא להתיר דם בהנאה, הלא אפשר שדם אסור בהנאה והפסוק בא להתיר דם של פסולי המוקדשים שנתבשל שמצד איסור אכילת דם אין בו איסור, ובא הפסוק להתירו שאין בו דין הקדש. ותירץ, שהרי פסוק זה נאמר באיסור אכילת דם כפי שנאמר ׳לא תאכלנו על הארץ תשפכנו כמים׳, ובהכרח שדברי הפסוק נאמרו בדם האסור באכילה, ועל כך נאמר בפסוק שמכל מקום הוא מותר בהנאה.

מדוע בחולין דרשו מפסוק זה להתיר רק דם פסולי המוקדשין בהנאה

שם. הקשה **בחתם סופר** (ד״ה וזה), שבסוגייתנו דרשו מהפסוק ׳על הארץ תשפכנו כמים׳ להתיר דם בהנאה, ואילו בחולין (לה:) למדו מפסוק זה להתיר רק דם פסולי המוקדשים בהנאה. ואכן קושיא זו הוקשתה **לתוספות** בחולין (שם ד״ה למיסרי), ומשום כך כתבו שסוגייתנו היא לשיטת רבי אבהו הסובר שמלשון איסור אכילה משמע איסור הנאה, ולשיטתו הוצרכו לדרוש להתיר כל דם בהנאה, אך סוגיית הגמרא בחולין היא לדברי חזקיה הסובר שלשון איסור אכילה אינו משמע איסור הנאה, ולשיטתו דרשה זו באה ללמד רק על דם פסולי המוקדשים[צג].

ובחתם סופר (ד״ה וזה ומיהו) תירץ על פי מה שביאר[צד] שכל נידון הגמרא בסוגייתנו להתיר דם בהנאה הוא בדם קדשים ולא בדם חולין, ונמצא שסוגייתנו ודברי הגמרא בחולין הם דרשה אחת והיא להתיר דם קדשים בהנאה[צה].

לפי קושיית הגמרא מנין שדם אסור בהנאה

ואימא כמים המתנסכים על גבי המזבח. הקשו הראשונים[צו], שלפי קושיית הגמרא נמצא שההיקש בא ללמדנו לאסור את הדם בהנאה, ומדוע צריך להיקש זה, הלא לרבי אבהו הדם אסור בהנאה משום שנאמר בו לשון אכילה ובכלל זה גם למדנו איסור הנאה. ותירצו, שעיקר ההיקש בא ללמדנו שדם הנשפך כמים מכשיר, וכפי שאמרו להלן (ע״ב), וכוונת הגמרא היא לומר שמפסוק זה אין ללמוד שהדם מותר בהנאה, ומשום שאפשר שפסוק זה לא נאמר במים המותרים אלא במים המתנסכים שהם אסורים בהנאה[צז].

אולם יש מן **האחרונים**[צח] שפירשו, שקושיית הגמרא לעיל ׳והרי דם דרחמנא אמר כל נפש מכם לא תאכל דם׳ היא להקשות רק על דם קדשים שיאסר בהנאה, משום שדם חולין ידענו כבר שמותר בהנאה, משום שכשהותרה נבילה היא ודמה הותרה, וכפי שאמרו כן לעיל על חלב וגיד. ועל פי דבריהם ביארו, שאין צריך לדחוק את כוונת הגמרא, משום שהגמרא לעיל תירצה על קושיא זו שאנו יודעים שדם קדשים מותר בהנאה מהפסוק ׳תשפכנו כמים׳, שהרי לדם חולין אין צריך פסוק, שהרי ידענו שהוא מותר בהנאה מנבילה, ובהכרח שדרשה זו נאמרה על דם קדשים. ועל כך הקשו ׳ואימא כמים המתנסכים על גבי המזבח׳, והיינו, שאפשר שדרשה זו באה ללמדנו שדם חולין אסור בהנאה ולא נלמד להתירו מנבילה. ולפירוש זה אכן צריך לדרשה זו לאסור דם חולין בהנאה[צט].

ובהגהות טעם המלך על השער המלך (מיסורי פ״ה ה״ו סוף ג ד״ה והמ״ל) תירץ על קושיית הראשונים[ק], שיש לומר שצריך להיקש ואין ללמוד איסור מ׳לא תאכלו׳ משום שאנו באים לאסור ליהנות מן הדם בהנאה אפילו שלא כדרך הנאתו, ודין זה אין נלמד מ׳לא תאכלו׳ שאין לאסור בו אלא איסור הנאה כדרך הנאתו[קא].

מדוע מים המתנסכים על המזבח אסורים בהנאה

שם. פירש **רש״י** (ד״ה כמיס) שהמים שמתנסכים אסורים בהנאה משום שנעשו קודש שנתקדשו על ידי כלי שרת, שהרי נאמר (שמות ל כט) ׳כל הנוגע בהם יקדש׳. והקשה **בציונים לתורה** (כללי ג ד״ה ע״ל והמ), מדוע הוצרך רש״י לבאר שהמים נתקדשו מחמת שנכנסו לכלי שרת, והרי כלי שרת אינו מקדש חולין בלא שהוקדש קודם לכן בקדושת פה[קב], ובהכרח שמים אלו כבר נתקדשו בקדושת פה, ומדוע צריך כלי לקדשם[קג]. ונאמרו שני יישובים בזה:

א. בחזון יחזקאל (מעילה פ״ו ה״כ) ביאר, שגם לרש״י נאסרו המים בהנאה מחמת קדושת פה אף קודם שנתקדשו בכלי, אך רש״י הוצרך לפרש שקידשם בקדושת כלי, משום שאם נתקדשו רק בקדושת פה אין לדמות את האיסור ליהנות ממים אלו לדין איסור הנאה מהדם, שהרי האיסור הנאה שיש בדם הוא מחמת עצמו, ואילו האיסור הנאה שיש במים הוא רק מחמת מה שהוקדש על ידי האדם, ולפיכך פירש שהמים נתקדשו על ידי הכלי ועתה שוה איסור ההנאה שיש בדם שאיסורו מחמת עצמו לאיסור הנאה שבמים שאיסורם מחמת עצמם, שהרי נתקדשו בכלי[קד].

ב. בתורת הקודש (מנינג סי׳ כד סוף י) תירץ על פי שיטת הסוברים שניסוך המים אינו חובת הזבח אלא חובת היום[קה], ולפיכך אינו כניסוך היין שמיד לאחר שהוקדש יש בו מעילה, ועל כן צריכים המים להתקדש דווקא בקידוש כלי[קו].

מנין שמים המתנסכים אסורים בהנאה

שם. הקשה **המהר״ם חלאווה** (ד״ה ומימן), מנין לגמרא שאכן מים המתנסכים על גבי המזבח הם אסורים בהנאה מן התורה, והלא לא מצינו בתורה בפירוש שמצוה לנסך מים על המזבח אלא רמז[קז], ומדוע הקשתה הגמרא ממים שאסורים

שהחמיר בחיוב מלקות כך החמיר באיסור ליהנות שלא כדרך הנאתו, וכפי שכתב במשנה למלך (שגגות פ״ה ה״ה). וכן יש לומר בשיטת רבי מאיר הסובר שנותן טעם לפגם אסור, וכשם שהחמיר בזה החמיר גם בהנאה שלא כדרך הנאתו, שהרי חמור האיסור ליהנות מדבר שלא כדרך הנאתו מנותן טעם לפגם, הואיל ובנותן טעם לפגם אין האיסור קיים, אך בנהנה שלא כדרך הנאתו הוא נהנה מאיסור בעודו נמצא בעולם. **צ. והביאו** בחוות דעת (יו״ד סי׳ ע סיעורים סק״ד). **צא. והביא** כן מדברי התוספות (ע״ז מט. ד״ה שפט - השני) שכתבו שאם ערלה אסורה בהנאה, הרי גם גידולי ערלה אסורים בהנאה. **צב. וכעין** זה תירץ המהרש״ם (שו״ת מ״ג סי׳ קעה), וראה שם מה שיישב עוד על קושיא זו. **צג. ובחתם** סופר תמה על תירוצם, שהרי דברי הגמרא בחולין נאמרו לפי שיטת רבי שמעון, ומדברי התוספות (ד״ה וכני) באחד מתירוציהם משמע שרבי שמעון אינו סובר כחזקיה. **צד. ראה** דבריו [ודברי עוד אחרונים] להלן בענין ׳לפי קושיית הגמרא מנין שדם אסור בהנאה׳. **צה. וראה** בחתם סופר (ד״ה וכתי, ד״ה לגמניס) שתירץ בשני אופנים אחרים. וראה משך חכמה (דברים יג טז) מה שתירץ על קושיא זו. **צו. תוספות** הרשב״א משאנץ, תוספות רבינו פרץ, חידושי רבינו דוד (ד״ה ומימן). **צז. ולכאורה** זו כוונת התוספות (ד״ה ומימן) שקיצרו בדבריהם. אולם במהרש״א (שם) פירש שהתוספות הקשו שבהכרח ההיקש בא להתיר, שהרי אם ההיקש בא לאסור נמצא שהיקש זה מיותר שהרי כבר נאמר ׳לא תאכלו׳. ותירצו, שמכל מקום הואיל ומעצם משמעות ההיקש לא משמע היתר יותר מאיסור, אי אפשר להקיש להיתר. [והיינו, שאף על פי שאם הוא לאיסור הרי זה מיותר, אך מכל מקום אי אפשר להקיש להיתר אם אין זה במשמעות הפסוק]. וראה מהרש״ל (נמוק׳ שם) מה שפירש בכוונת התוספות. **צח. אבן** העוזר (נמוק׳ ד״ה והרי), אור חדש (נמוק׳ שם), פנים יפות (ויקרא ז כו), חתם סופר (ד״ה ומימן). **צט. ובזה** תירצו גם את קושיית תוספות (ד״ה מה) שהקשו על תירוץ הגמרא שלמדו שדם מותר בהנאה מכך שהוקש דם למים, ועל כך הקשו שהיקש זה נאמר על דם בהמת חולין, אך על דם בהמת קדשים אין ללמוד מדרשה זו, שהרי דם בהמת קדשים אינו נשפך כמים. ולפי דבריהם מיושבת קושיא זו, שהרי דרשה זו נאמרה למעט דווקא בהמת קדשים, הואיל ודם בהמת חולין כבר ידענו שמותר בהנאה. **ק. והוא** הביא קושיא זו בשם המהרש״א בביאור דברי התוספות שהובא לעיל, אך דבריו גם יתרצו את קושיית הראשונים. **קא. אולם** ראה הגהות רבי יוסף שאול נתנזון על השער המלך (שם ד״ה ומ״ש) שדחה את תירוצו. **קב. כמו** שכתבו התוספות במנחות (עט. ד״ה ולימנו). **קג. וכתב** שמפשטות לשון רש״י משמע שאכן על ידי הכלי בלבד נתקדשו בלא קדושת פה, אך זה צריך עיון. וכן תמה על דבריו בחזון יחזקאל (סוכה פ״ג ה״ו). **קד. וכעין** קושיא זו הקשה במקדש דוד (קדמיס סי׳ לה) על דברי הגמרא בסוכה (מט:) שאמרו שאם יניח מים בכלי של הקדש יתקדשו המים גם שלא מדעת. והקשה שבהכרח מים אלו הם חולין, שהרי אם הוקדשו בקדושת פה מדוע צריך שיתקדשו על ידי הכלי, ואם הם חולין כיצד נתקדשו על ידי מה שהניחם בכלי הקדש, שהרי לדברי התוספות במנחות (עט. ד״ה ולימנו) חולין אינו מתקדש על ידי כלי בלבד. ובקהלות יעקב (מעילה סי׳ ה) תירץ קושייתו על פי מה שביאר שמים שהניחם בכלי שרת אף על פי שלא נתקדשו בקדושת פה, אך מכל מקום הם ממון הקדש, שהרי מים אלו הם הפקר וכשהניחם בכלי הקדש זכה בהם הקדש מדין חצר, אלא שאין בהם מעילה מחמת כן, הואיל ואין מעילה בדבר שלא נתקדש בקדושת פה, וכמו שכתב הרמב״ן (ב״ב עט. ד״ה והמ). ועל פי זה תירץ, שאף על פי שאין כלי שרת מקדש חולין, אך מים אלו שהם כבר ממון הקדש מתקדשים אף בלא קדושת פה. ולדבריו יש לפרש כן גם את דברי רש״י בסוגייתנו. **קה. והביא** שנחלקו הראשונים בזה. **קו. והיינו**, שכוונת רש״י שאף על פי שהקדיש את המים בקדושת פה, אך מכל מקום אין המים אסורים בהנאה אלא לאחר שנתקדשו בכלי שרת. **קז. ראה** סוכה (מד.) שהוא הלכה למשה מסיני. וראה תענית (ב:) שיש לכך רמז מן התורה.

אהח 19/06/2018

מדרבנן[קח]. ותירץ[קט], שכוונת הגמרא בקושייתה 'ואימא כמים המתנסכים על גבי המזבח' באו לומר שנקיש את הדם לסתם מים האסורים בהנאה, ולשון הגמרא 'כמים המתנסכים על גבי המזבח' הם לדוגמא בלבד למים האסורים בהנאה כמו המים של הכיור, ומים אלו נאסרו בהנאה משום שנתקדשו על ידי כלי שרת מן התורה כפי שנלמד בזבחים (פז.) מהפסוק (שמות ל כט) 'כל הנוגע בהם יקדש'[ק].

מדוע משמע ש'כמים' היינו רוב מים

אמר רבי אבהו כמים רוב מים. בביאור תירוץ רבי אבהו ש'כמים' משמע רוב מים, ביאר **בבנין שלמה** (הגהו, בית השו"ת מדר ה סוף ז)[קיא], שהואיל ונאמר 'כַּמים' בפת"ח תחת הכ"ף, ממילא משמע כמים בה"א הידיעה, כלומר כמים הידועים, וכל ה"א הידיעה מורה על דבר הגלוי ונראה לעין, ולפיכך יש לפרש ש'כמים' הם רוב המים הנראים לעין כל ולא על אותם המים שהיו מנסכים על המזבח בחדר, שאינם נראים לעין כל. ועל כך דחתה הגמרא להלן ש'מידי רוב מים כתיב', היינו, שבאותיות כ, ל, ב לעיתים משמש הפת"ח גם כסיום הענין ואינו דווקא לפרש ה"א הידיעה, ולפיכך אפשר שכאן משמש הפת"ח לסיום הענין ואז נפרש שמים אלו הם אותם שמתנסכים על המזבח.

ובתוספות העזרה (על תו"כ, ויקרא, דיבורא דמטמא פי"ט ד"ה מו מינו) נקט, שתירוץ רבי אבהו ש'כמים' משמע רוב מים, הוא משום שסתם מים הם רוב מים שאינם מתנסכים על המזבח[קיב]. ועל כך דחתה הגמרא להלן 'מידי רוב מים כתיב', שהואיל ונאמר 'כַּמים' בפת"ח תחת הכ"ף, ממילא משמע כמים בה"א הידיעה, כלומר שאין הכוונה לסתם מים אלא למים מיוחדים, וממילא אפשר לפרש שהם המים שמתנסכים על המזבח. ועל כך תירץ רב אשי להלן 'כמים הנשפכין ולא כמים הניסכין', והיינו, שהפת"ח שנאמר ב'כמים' מתייחס ל'תשפכנו', כלומר ש'על הארץ תשפכנו כמים', כלומר כאותם מים הנשפכים.

הוכחה מסוגייתנו שתקרובת עבודה זרה אסורה מהתורה

ואימא כמים הנשפכין לפני עבודה זרה. הקשו **האחרונים**[קיג] על דברי **התוספות בבא קמא** (עג: ד"ה דמי) שהסתפקו האם תקרובת עבודה זרה אסורה בהנאה מהתורה, שהרי בסוגייתנו הקשתה הגמרא שאפשר שדם אסור בהנאה משום שהוקש הדם למים הנשפכין לפני עבודה זרה, ומבואר שתקרובת עבודת זרה אסורה בהנאה מהתורה. ותירץ **בשער המלך**, שדברי התוספות נאמרו דווקא לחזקיה הסובר שלשון איסור אכילה אינו כולל איסור הנאה, ולפיכך גם איסור תקרובת שנאמרה בלשון אכילה אין בו איסור הנאה, אך סוגייתנו היא לפי רבי אבהו הסובר שאיסור הנאה נלמד מלשון אכילה, ולשיטתו תקרובת עבודה זרה אסורה בהנאה מהתורה[קיד].

ובחידושי רבי עקיבא איגר (ד"ה ומימן) תירץ על פי מה שביאר שיסוד ספיקם של התוספות תלוי במחלוקת התנאים בחולין (יג.), שרבי יהודה בן בתירא סבר שתקרובת עבודה זרה מטמאה, משום שסבר שהואיל ואיסור תקרובת נלמד מהפסוק (תהלים קו כח) 'ויאכלו זבחי מתים', לפיכך הוקש גם לכך שיש בו טומאה, אך לחכמים החולקים וסוברים שתקרובת אינה מטמאה לא הוקש האיסור אלא לאכילה, ולשיטתם יש להסתפק האם גם לענין איסור הנאה לא הוקש האיסור לזבחי מתים[קטו]. ועל פי זה ביאר, שדברי התוספות נאמרו לשיטת חכמים הסוברים שלא הוקש איסור תקרובת לזבחי מתים אלא לאיסור אכילה, אך דברי הגמרא בסוגייתנו הם לדברי רבי יהודה בן בתירא, שהואיל ולא מצינו תנא שנחלק על דברי המשנה במעילה, בהכרח שדין זה נאמר גם לרבי יהודה בן בתירא הסובר שתקרובת אסורה בהנאה מן התורה, והקשתה הגמרא שלדבריו גם דם יהיה אסור בהנאה, ואין להתירו מחמת הפסוק 'תשפכנו כמים', שהרי אפשר שבא הפסוק להקישו לאיסור מים הנשפכים לפני עבודה זרה[קטז].

ובהגהות רבי יוסף שאול נתנזון (על השער המלך שם) תירץ, שדברי התוספות נאמרו דווקא בתקרובת עבודה זרה, אבל הגמרא בסוגייתנו עוסקת ביין נסך והוא אסור לדברי הכל מן התורה, משום שדרשו מהפסוק (דברים לב לח) 'אשר חלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם', הוקש יין נסך לזבח לאוסרו בהנאה[קיז].

מנין שאין כוונת הפסוק למים שהם משמשי עבודה זרה

התם נמי ניסוך איקרי דכתיב ישתו יין נסיכם. הקשה **בהר צבי** (על התורה, דברים יג מ), שעדיין יש להקשות שאפשר שכוונת הפסוק הוא למים שמשתמשים בהם לעבודה זרה שאסורים בהנאה, וכגון ששופכים על העבודה זרה מים לנקותה, שהרי שפיכה זו אינה לשם ניסוך ושייך בה לשון שפיכה. ותירץ, שכוונת הגמרא שתירצה לעיל 'כמים הנשפכין ולא כמים הניסכין', היינו, שהמים שהוקש הדם אליהם הם מים שנשפכים לארץ בלא תכלית ולא מים שמתנסכים על גבי המזבח שיש תכלית בשפיכתם, ועל זה הקשו שאפשר שלשון 'תשפכנו' נאמר על שפיכת מים לפני עבודה זרה, שהרי שפיכה זו שנעשית לשם עבודה זרה אין בה שום תכלית, ועל כך תירצה הגמרא שאמנם המעשה מצד עצמו אין בו תכלית, אך לשופך עצמו לפי דמיונו יש תכלית בשפיכה זו, והוכיחו כן מלשון הפסוק 'ישתו יין נסיכם', והיינו ששייך לשון ניסוך בעבודה זרה. ולפי זה מיושבת הקושיא, שהרי אין לומר שהמים שמשתמשים בהם לצורך העבודה זרה אין תכלית בשפיכתם, שהרי מים אלו נשפכו לארץ כדי לשמש את העבודה זרה.

כב:

הרי צריך לחזקיה היקש זה לכך שדם מכשיר כמים

ולחזקיה למאי הלכתא איתקש דם למים. הקשה **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה למ"ל), מדוע הקשתה הגמרא שלחזקיה אין צריך את ההיקש של דם למים, והלא צריך היקש זה גם לחזקיה לכך שכשם שמים מכשירים לקבלת טומאה כך דם מכשיר. ותירץ, שאכן לא הקשו מדוע צריך את ההיקש מ'כמים', אלא קושיית הגמרא היא מדוע צריך להקיש דם למים לענין הדרשה שדרשו מ'תשפכנו כמים'[א].

מכאן שהאיסור לסחור בדברים האסורים באכילה הוא מדרבנן

שם. בפרי תואר (סי' קיז סק"ד)[ב] כתב, שהואיל ואמרו בסוגייתנו שהוקש דם למים, לפיכך אף על פי שאסור לעשות סחורה בדברים האסורים באכילה[ג], אך מותר לסחור בדם, הואיל והוקש הדם למים גם לכך, שהרי אין היקש למחצה. **ובנודע ביהודה** (מהדו"ת יו"ד סי' סג) כתב, שלפי דבריו יש להוכיח מסוגייתנו כשיטת הראשונים הסוברים שהאיסור לסחור בדברים האסורים באכילה אינו אלא מדרבנן[ד], שהרי אם איסור זה מן התורה מדוע לא תירצה הגמרא שלחזקיה היקש זה בא ללמדנו שמותר למכור את הדם, ובהכרח שהאיסור למכור דברים האסורים באכילה הוא מדרבנן, ולפיכך לא תירצה כן הגמרא[ה].

ובבית שערים (שו"ת, יו"ד סי' קנח) תירץ לשיטת הסוברים שהאיסור לסחור בדברים האסורים לאכילה הוא מן התורה, על פי מה שביאר שהנידון אם האיסור לסחור בדברים האסורים באכילה הוא מן התורה תלוי במחלוקת רבי אבהו וחזקיה, שלרבי אבהו הסובר שאיסור אכילה כולל גם איסור הנאה האיסור לעשות סחורה הוא מהתורה, שהרי במה שעושה סחורה באיסורים נהנה מהאיסור, אבל לחזקיה הסובר שאיסור אכילה אינו כולל איסור הנאה אין איסור מהתורה לסחור באיסורים, הואיל ולא אסרה תורה אלא באכילה בלבד. ועל פי זה תירץ, שהואיל וקושיית הגמרא היא לשיטת חזקיה, לפיכך לא תירצה הגמרא

קח. **ובתורת** הקודש (מנחת פי' כד סוף י) הביא דבריו, וביאר שכוונתו לומר שהואיל ודין ניסוך המים נלמד מהלכה למשה מסיני, לפיכך דין ניסוך המים אינו כקרבן אלא הוא מחובת היום, ולפיכך אין המים מתקדשים אלא בקידוש כלי. קט. **דבריו** כפי שנדפסו משובשים, וכך הגיה דבריו בתורת הקודש (מנחת פי' כד סוף י). קי. **מדברי** התורת הקודש נראה שכוונתו לתרץ, שאכן המים המתנסכים אסורים בהנאה מן התורה, אך לא מחמת שהם מתנסכים על המזבח אלא מחמת שנתקדשו בכלי שרת, וכמו המים של הכיור. קיא. **וכן** כתב בקצרה ביעב"ץ (ד"ה כמים) ובתוספות העזרה (על תו"כ, ויקרא, דיבורא דמטמא פי"ט ד"ה מו מינו). קיב. **וכפירוש** זה נקט בגליוני הש"ס (ד"ה מידי). והביא שכן מצינו בראש השנה (ז.) שאמרו 'מידי רוב אביב כתיב', אך כתב שזהו דווקא בלשון תורה, אך בלשון חכמים מצינו שאמרו בביצה (יג.) 'מאי תרומה רוב תרומה', וכן במנחות (ג:) 'ומאי זבחים רוב זבחים'. ובבנין שלמה תמה בדבריו איך משמע מלשון 'כמים', שהיינו רוב מים, וכתב שאם אכן לשון 'כמים' משמע רוב מים, אם כן מדוע דחתה הגמרא 'מידי רוב מים כתיב', והרי זהו משמעות הלשון כמים ואין צריך הדבר להיכתב. קיג. **שער** המלך (מקדש פ"ה ה"ח), שער יאודה (שם), חידושי מהרא"י שפירא (ד"ה ומימן). קיד. **ובחידושי** רבי עקיבא איגר (ד"ה ומימן) דחה תירוצו, שהרי התוספות שם הקשו על דבריהם מדברי הגמרא בבבא קמא (שם) שמשמע שאיסור תקרובת הוא מהתורה, ולפי דברי השער המלך היה להם לתרץ שדברי הגמרא נאמרו לרבי אבהו ואילו דברי התוספות נאמרו לשיטת חזקיה. קטו. **אמנם** הביא שתוספות בחולין (שם ד"ה מקרונית) נקטו שלדברי הכל הוקש האיסור לדין איסור הנאה, ולא נחלקו אלא לענין טומאה. קטז. **וראה** זרעו של אברהם (ד"ה ומימן) והר צבי (שם) שתירצו על קושיא זו. קיז. **וכמו** שדרשו בעבודה זרה (כט:). א. **ומבואר** בדבריו, שאת עצם ההיקש של דם למים צריך בשביל ללמד שדם חולין מכשיר, ורק המשך הפסוק 'על הארץ תשפכנו' נצרך למעט דם קדשים שאינו מכשיר. והביא, שהיקש זה 'מה מים מכשירין אף דם' אמרו לעיל, אך לא מצינו לשון זו לעיל. אמנם לשון זו מצינו בספרי (ראה פסקא עא) שאמרו 'מה מים מכשירים את הזרעים אף דם מכשיר את הזרעים'. וכן הוא בירושלמי (פ"ק ה"ח, תרומות פ"ח ה"ד) ובמדרש תנאים (דברים יב טז, טו כג). ב. **הובא** בפתחי תשובה (שם סק"ח). וכן נקט בחתם סופר (שו"ת, מ"ב סי' קו). ג. **ראה** במסכת שביעית (פ"ז מ"ג), רמב"ם (מלכות תמורות פ"ח הט"ז), טור ושולחן ערוך (יו"ד סי' קיז ס"ח). ד. **והביא** שכן כתב בתרומת הדשן (שו"ת סי' ר) בשם גליון התוספות. אולם הביא שהתוספות להלן (כג. ד"ה תמר) כתבו שהוא מן התורה [וכן כתבו בתוספות רבינו פרץ (שם ד"ה ומנן) ובחידושי הר"ן (שם ד"ה תמר) ובאגודה (שם ד"ה תמר) ובחידושי רבינו דוד (ד"ה יהיו) והמהר"ם חלאווה (שם ד"ה לידי). וכן כתבו הרשב"א (ג"ק פב: ד"ה תמר) והרא"ש (שם פ"ז סי' יג) ונימוקי יוסף (שם עט: ד"ה תמן). וכן כתבו באור זרוע (מ"ק סי' שם) ורבינו ירוחם (מלם ומוסיף נתיב טו מ"ה)]. ובנודע ביהודה (שם) נקט כשיטת גליון התוספות, ונקט שגם דברי התוספות לא נאמרו במסקנת הגמרא. אולם במשנה למלך (מלכות תמורות פ"ח הי"ח) הביא, שדברי גליון התוספות הם דעת יחיד. ובחתם סופר (שו"ת יו"ד סי' קד-קה) כתב, שמוסכם מרוב גדולי האחרונים שאיסור זה הוא מן התורה, וכן כתב שכמעט כל הראשונים והאחרונים נקטו שהוא איסור תורה מלבד גליון התוספות (שם). ה. **ובמשמרות** כהונה (לעיל ע"ק ד"ה שמנין) הביא את דברי הפרי תואר שיש ללמוד מההיקש להתיר לסחור בדם, והקשה כקושיית הנודע ביהודה על דברי הגמרא. ותירץ, שחזקיה עצמו לא סבר היקש זה להתיר לעשות סחורה בדברים האסורים. וראה אמרי אש (שו"ת, יו"ד סי' נ) וברית יעקב (שו"ת, מ"ק סי' מג) ודברי סופרים (סי' פט) ופרחי כהונה (ד"ה ומחזקיה) מה שתירצו על קושיית הנודע ביהודה.

שצריך את ההיקש ללמוד שמותר למכור דם, שהרי לשיטתו אין כלל איסור מהתורה למכור איסורים, אבל להלכה שאנו פוסקים כרבי אבהו אכן אנו נוקטים שאסור לעשות סחורה באיסורים[י].

מדוע לא תירצו שלחזקיה צריך היקש ללמדנו להתיר דם בהנאה

שם. הקשה באור חדש (ד"ה ולמזקיה), מדוע לא תירצה הגמרא שלחזקיה צריך את ההיקש כדי ללמדנו שהדם מותר בהנאה משום שהיה מקום לומר שנלמד בקל וחומר משור הנסקל שאין בו עונש כרת ואסור בהנאה כל שכן שדם שעונשו כרת שאסור בהנאה[יא]. ותירץ, שלפי דבריו שפירש לעיל (ע"ב) שכל נידון הגמרא לעיל לאסור דם בהנאה הוא רק בדם קדשים, אבל דם חולין מותר בהנאה משום שכשהותרה נבילה היא ודמה הותרו, אם כן יש לומר שאין ללמוד קל וחומר משור הנסקל, שהרי יש להוכיח מדם חולין שאף על פי שיש בו איסור כרת ומכל מקום מותר בהנאה[יב].

ובצל"ח (סב) תירץ, שאפשר לפרוך את הקל וחומר ולומר שדווקא בשאר איסורי הנאה יש בהם איסור הנאה משום שאין היתר לאיסורם, אבל בדם הקילה בו תורה שיש היתר לאיסורו בכך שדם שבישולו מותר, ואף לשיטת הסוברים שדם שבישלו אסור, אך מצינו שדם דגים וחגבים מותר. ועוד כתב, שיש לפרוך שחלב יוכיח שעונשו הוא כרת ומכל מקום מותר בהנאה[יג].

מדוע לא תירצו שלחזקיה ההיקש בא ללמדנו שאין צריך לכסות דם בהמה

שם. הקשה בראש יוסף (ד"ה ולמזקיה), מדוע לא תירצה הגמרא שלחזקיה צריך היקש זה כדי ללמדנו שהדם חולין אינו צריך כסוי, וכמו שדרשו בחולין (פד.) 'על הארץ תשפכנו כמים' (דברים יב כד) מה מים אינם צריכים כיסוי, אף דם בהמה אינו צריך כיסוי. ותירץ, שאכן היתה הגמרא יכולה לתרץ כן, ונקטה הגמרא להלן דין אחר שלמדו מהקש זה[יד].

הרי דם אינו ראוי לאכילה ומודה חזקיה בזה

שם. הקשה במלוא הרועים (ד"ה ולמזקיה), שלפי דברי **התוספות** לעיל (ע"ב ד"ה ורבי שמעון) שבדבר שאינו ראוי לאכילה, כגון גיד הנשה מודה חזקיה שלשון איסור אכילה כולל גם איסור הנאה, ואם כן היה לגמרא לתרץ שהואיל ודם אינו ראוי לאכילה, לפיכך גם לחזקיה הדם אסור בהנאה הואיל ונכלל איסורו בכלל לשון איסור אכילה, ועל כן גם לחזקיה צריך פסוק ללמדנו שהדם מותר בהנאה. ותירץ, שהדם ראוי לאכילה יותר מגיד הנשה שאין בו טעם כלל, ולפיכך אין מקום לומר שגם לחזקיה יהיה בו איסור הנאה מכלל איסור אכילה.

מדוע העמידה הגמרא את חזקיה שלא בשיטת רבי שמעון

לכדרבי חייא בר אבא. הקשה בצל"ח (ד"ה למדיני), שהרי דין זה שדם קדשים מכשיר אינו לשיטת רבי שמעון הסובר בחולין (לה:) שכל דם שחיטה ואף של חולין אינו מכשיר, ואם כן מדוע העמידה הגמרא בתירוצה את דברי חזקיה שלא כרבי שמעון, והרי עדיף לגמרא להעמיד את חזקיה כדברי הכל, ולתרץ שלחזקיה למדנו מהיקש זה שדם פסולי המוקדשין מותר בהנאה, וכמו שאמרו בחולין (סב) שהיה מקום לומר שהואיל ופסולי המקודשים צריכים קבורה, לפיכך גם דמם צריך קבורה, ומהיקש זה למדנו שאינם צריכים קבורה. וכתב, שמכאן יש להוכיח כדברי **התוספות** (לעיל ע"ב ד"ה ורבי שמעון) שכתבו שחזקיה לא סבר כשיטת רבי שמעון בנידון אחר, והואיל ומצינו כבר שלא סבר חזקיה כשיטת רבי שמעון, לפיכך לא הוצרכו להעמיד את חזקיה בנידון זה גם כשיטת רבי שמעון.

לרבי אבהו גם יש ללמוד מהיקש זה שדם מכשיר

דם שנשפך כמים מכשיר שאינו נשפך כמים אינו מכשיר. כתב הצל"ח (ד"ה דם), שבהכרח יש לפרש שגם רבי אבהו סבר שמהיקש זה למדנו את הדין שדם שנשפך כמים מכשיר ושאינו נשפך אינו מכשיר, שהרי אם נחלק על כך ולדעתו היקש זה לא בא ללמדנו דין זה, אם כן נמצא שהיקש זה בא ללמדנו רק שהדם מותר בהנאה, ואם כן קשה מדוע הוצרך לעיל (ע"ב) רב אבהו ללמוד שכל איסורי אכילה אסורה בהנאה מ'אותו', והרי אפשר ללמוד כן מכך שהוצרכה התורה להתיר את הדם בהנאה, שמכך יש ללמוד ששאר איסורי אכילה שלא הותרו אסורים בהנאה. ומכך שהוצרך רבי אבהו ללמוד שאיסורי אכילה אסורים בהנאה, מוכח שעיקר ההיקש בא ללמדנו שהדם מכשיר אלא שמכך שאין היקש למחצה למדנו גם שהדם מותר בהנאה, ולפיכך אין ללמוד מהיקש זה ששאר איסורי אכילה אסורים בהנאה[טו].

מה הקושיא מאבר מן החי הרי יתכן שרבי אבהו סבר שבהמה בחייה לאיברים עומדת ומוכח שמותרת בהנאה

והרי אבר מן החי וכו'. בגמרא בחולין (קב:) נחלקו האם איסור אבר מן החי נוהג בבהמה בעודה בחייה, שלדעת רבי בהמה בחייה אינה עומדת לאיברים, ולכן האוכל את הבהמה כולה בחייה אינו עובר באיסור אבר מן החי, ולדעת רבי אלעזר ברבי שמעון בהמה בחייה לאיברים עומדת, ואף האוכלה בחייה חייב. והקשה **רע"א** (ד"ה והרי), מה הקשתה הגמרא על רבי אבהו ממה שאבר מן החי מותר בהנאה, הרי יש לתרץ שהוא סבר כדעת רבי אלעזר ברבי שמעון שאף בהמה בחייה אסורה משום אבר מן החי, ולשיטתו על כרחך שאבר מן החי מותר בהנאה, שאם לא כן כל בהמה בחייה תיאסר בהנאה, והרי נאמר בתורה (שמות כא לה) 'ומכרו את השור החי' וגו', ואם היתה בהמה אסורה בהנאה איך ציותה התורה על בית הדין למכור בעלי חיים. ותירץ, שאין ראיה מפסוק זה, משום שיש לפרש שהציווי הוא שהבית דין יקחו את השור וישחטוהו ולאחר מכן ימכרוהו. וכמו כן יש להעמיד את הפרשה בשור שהוא בן פקועה, שאין בו איסור אבר מן החי[יב]. **ובאמרי בינה** (דיני טריפות סי' ו) תירץ, שאף אם בהמה בחייה היתה אסורה בהנאה משום אבר מן החי, עדיין היה לבעליה זכות ממון בה לענין שלאחר שחיטה תהיה שלו, וזכות זו יכול למכור לאחרי[יג], ועל זה אמרה תורה 'ומכרו את השור החי'[יד].

עוד הקשה רע"א, ממה שנאמר בתורה (דברים כב י) 'לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו', הרי שלא אסרה תורה אלא לחרוש בהם יחדיו, אך מותר להשתמש בהם לשאר הנאות[טז], אף שהם אסורים משום אבר מן החי[יז]. ותירץ, שיש לדחות שלעולם בעלי חיים אסורים בהנאה משום אבר מן החי, וכוונת הפסוק היא לחייב בלאו נוסף על חרישה בשור ובחמור יחדיו. עוד תירץ, שהפסוק מדבר במי שחורש שלא לצורך, שאין לו בזה הנאה כלל[יח].

עוד הקשה רע"א, ממה שנאמר בתורה (שמות כא לז) שהגונב שור או שה וטבחו או מכרו חייב בתשלומי ארבעה וחמשה, והרי כיון שעל המכירה הוא חייב מלקות, שעובר בזה על איסור הנאה מאבר מן החי, מדוע הוא חייב לשלם, הרי אין אדם לוקה ומשלם (כתובות לב.), ועל כרחך שאבר מן החי מותר בהנאה. ואין לתרץ שהפסוק מדבר במי שמכר את השור בשוגג, שאינו חייב מלקות, שהרי לדעת ריש לקיש (סנ לד:) אף חייבי מלקיות שוגגין פטורין מן התשלומין, ויתכן שרבי אבהו סבר כשיטתו[יט].

ומצינו כמה דרכים באחרונים ביישוב קושיות אלו: א. בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' פו) תירץ על פי המבואר בחולין (קב:) שאף למאן דאמר בהמה בחייה לאיברים עומדת, אם אדם חשב עליה לאכלה לאחר שתמות, ולא בחייה לאיברים, אין בה איסור אבר מן החי לאותו שחשב עליה, שכלפיו אינה עומדת לאיברים. ולפי זה אין להוכיח מהפסוקים הללו שאבר מן החי מותר בהנאה, משום שיש להעמידם כלפי אדם שחשב על הבהמה לאכלה כשהיא מתה, שאין בה איסור אבר מן החי.

ב. בשו"ת מהרש"ם (מ"ג סי' קה) תירץ על פי דברי **הכרתי ופלתי** (סי' סנ סק"ה) שאף למאן דאמר שבהמה בחייה לאיברים עומדת ואסורה משום אבר מן החי, זהו רק באיברים שאין חיות הבהמה תלויה בהם, שיש לומר שהם עומדים ליתלש ולהיאכל בחייה, אך איברים שאם יתלשו ממנה היא תיעשה טריפה אין בהם איסור אבר מן החי, משום שאינם עומדים להיתלש בחייה. ונמצא, שמותר לחרוש בבהמה בחייה אף שיש בה איברים האסורים באבר מן החי, כיון שאבר מן החי מותר בהנאה. **יג. וכמו** שמצינו בקדשים קלים ובפטר חמור, שאף שהם אסורים בהנאה, מכל מקום הבעלים יכול למכור את זכות האכילה שיש לו בהם, כמבואר בבכורות (ט:) שאפשר למכור פטר חמור קודם עריפה, אף שהוא אסור בהנאה. **יד. וכן** תירצו החזון איש (סה"ע סי' מ ס"ק יג) והאבי עזרי (מכלות סמורות פ"ח הט"ו). **טו. ושם** לא שייך להעמיד בבן פקועה, שהרי בחמור לא שייך היתר בן פקועה, ויקשה לשיטה הסוברת (חולין קב.) שאבר מן החי נוהג אף בבהמה טמאה, למה מותר לחרוש עם החמור כשהוא לבדו. **טז. קושיא** זו היא רק לשיטת הראשונים שלוקין על איסורי הנאה, אך לשיטת הרמב"ם (מכלות סמורות פ"ח הט"ז) שאין מלקות על איסורי הנאה, בודאי שהתורה הוצרכה לאסור לחרוש בשור ובחמור, להשמיענו שלוקין על זה. ובשו"ת חתם סופר (או"ח סי' פו) הוסיף להקשות ממה שנאמר בתורה (שמות כג יב) 'למען ינוח שורך וחמורך', הרי נראה מכך שרק בשבת אסור לעשות מלאכה בבעלי חיים, ומוכח שהם מותרים בהנאה. **יז. באמרי בינה** (דיני טריפות סי' ו) כתב, שעדיין יקשה מהפסוק (דברים כה ד) 'לא תחסום שור בדישו', הרי שמותר לדוש עם השור, ולהשתמש בו לצורכו. **יח. ואין** לתרץ שהיה אפשר להעמיד את הפסוק בבן פקועה, שהרי לדעת ריש לקיש (נ"ק עו:) שור ושה שאין חיוב תשלומין על טביחתם, אין חיוב גם על מכירתם, וכיון שהטובח בן פקועה פטור מארבעה וחמשה, שהרי הוא נחשב כשחוט, הוא הדין במוכר בן פקועה.

ו. וכדבריו שנידון זה תלוי במחלוקתם של רבי אבהו וחזקיה נקטו גם בקהלת יעקב (מנחות, תוספות דרנען סוף ס' לג, עמ' עג:) ובמכתם לדוד (שו"ת יו"ד סי' יד ד"ה ומלפ חג), אולם ביארו כן מטעם אחר. וראה שדי חמד (מערכת כ כלל קיט ד"ה ומכן) שהוכיח שאין הדבר תלוי זה בזה, משיטת הרא"ש (פ"ג סי' ג) שנקט להלכה כדעת חזקיה, ומכל מקום סבר שהאיסור לעשות סחורה בדברים האסורים הוא מן התורה. וראה נודע ביהודה (סב) שכתב בתוך דבריו שאין לומר שנחלקו רבי אבהו וחזקיה בנידון זה, שהרי להלן (כג:) שאלה הגמרא במה נחלקו רבי אבהו וחזקיה להלכה ולא אמרה שנחלקו בנידון זה.

ז. וראה מה שהוכיח שאין לפרוך את הקל וחומר. **ח. אולם** סיים, שמכל מקום קשה שמנין למקשה שחזקיה סובר שדם חולין מותר בהנאה מחמת שכשהותרה נבילה היא ודמה הותרו, והרי טעם זה נאמר לעיל (ע"ב) לרבי אבהו, ואין הכרח שגם חזקיה סבר כן. **ט. אולם** באור חדש דחה שאין לפרוך את הקל וחומר מחמת כן, שהרי חלב מצינו שהקילו בו גם בכך שהותר מכללו, ולפיכך מותר הוא בהנאה. **י. וראה** להלן קושיית הצל"ח על דברי הגמרא 'לכדרבי חייא בר אבא', שהביא בדבריו שהיתה הגמרא יכולה לתרץ שההיקש בא ללמדנו שדם פסולי המוקדשים מותר בהנאה. **יא. וכעין** זה כתב בקצרה במשמרות כהונה לעיל (ע"ב ד"ה שמיני). **יב. בהגהות** בית הלוי על חידושי הרע"א (הגדפס מחדש) כתב, שעדיין יקשה ממה שמפורש בתורה שהאבות עשו סחורה בבעלי חיים, ועל כרחך

שהחרישה נעשית מכח איברים אסורים ומותרים, ולהלכה נפסק כמאן דאמר שזה וזה גורם מותר (לקמן מ.).

ג. בשו"ת כוכב מיעקב (מ"מ סי' קפט) תירץ על פי דברי **הירושלמי** (פ"ג ה"ח) שהמקור לכך שאיסור חדש מותר בהנאה לרבי אבהו הוא מסברא, כיון שהתורה קבעה זמן לאיסורו, ואחר הקרבת העומר יש לו היתר, לא מסתבר שיהיה אסור בהנאה[יט]. ומבואר, שכל דבר שאיסורו הוא לזמן אינו בכלל הדין של רבי אבהו. ולפי זה, קושיית הגמרא על אבר מן החי שייכת רק באבר שכבר נתלש מן הבהמה, ששוב אין היתר לאיסורו, אך בהמה בחייה אף שאסורה באיסור אבר מן החי, מכל מקום יש היתר לאיסורה, אחר שחיטה, ומטעם זה לא שייך לאוסרה בהנאה.

מה הראיה מהברייתא הרי היא מדברת באבר מן החי ששייך לנכרי

ותניא רבי נתן אומר וכו'. הקשו **הראשונים**[כ], מה ההוכחה מהברייתא שאבר מן החי מותר בהנאה, הרי בגמרא בעבודה זרה (ו:) מבואר שהברייתא מדברת באבר מן החי של נכרי[כא], ונמצא שהנותנו לו לא נהנה בכך, ומשום כך האיסור הוא רק משום 'לפני עור', אך אסור לו ליתנו לכלבו, שהרי הוא נהנה בכך. ומצינו כמה דרכים ביישוב הקושיא:

א. התוספות (ד"ה ומפני) תירצו, שאף שהבשר של הנכרי, אסור לישראל להושיטו לו, כיון שהנכרי מחזיק לו טובה עבור כך, ונמצא שהוא נהנה מאיסורי הנאה. וכמו שאסור לישראל לקבל שכר עבור פעולה שעושה בדבר האסור בהנאה, כיון שהוא נהנה מאיסורי הנאה, כמו כן אסור ליתנם לגוי, כיון שהוא יחזיק לו טובה בתמורה לכך[כב].

ובחידושי הר"ן (ד"ה הא) תירץ כדברי התוספות, אך הוסיף, שלפי זה צריך לפרש שהוכחת הגמרא מהברייתא אינה ממה שהוצרכה לאסור את ההושטה רק משום איסור 'לפני עור', ולא משום איסור הנאה מאבר מן החי, אלא ההוכחה היא מכך שמשמע שאסור ליתן את האבר רק לנכרי עצמו, אך מותר ליתנו לכלבו של הנכרי. ואם אבר מן החי היה אסור בהנאה, היה אסור להאכילו לכלבו של הנכרי, כיון שהוא מחזיק לו טובה עבור כך[כג].

ובשב שמעתתא (מ"מ פ"ב) הקשה על דברי התוספות שאסור ליתן איסורי הנאה לאדם אחר, כיון שנהנה ממה שמחזיק לו על ידי כן טובה, שהרי מבואר בקידושין (נט.) שספק ערלה בחוץ לארץ מותר, ולוי אמר לשמואל שיקטוף פירות ערלה ויאכילם לו שלא מידיעתו, וכיון שהוא אינו יודע שהם ערלה הרי הם מותרים לו, ואף ששמואל יודע שהם ערלה מותר לו להאכילם למי שאינו יודע. וקשה, איך היה מותר לשמואל להושיטם לו, הרי הוא ידע שהם ערלה, ונמצא שהוא משתכר באיסורי הנאה, שלוי מחזיק לו טובה עבור פעולתו[כד].

ובאבני נזר (מו"מ סי' שכו סק"ג) תירץ, שהאיסור להושיט איסורי הנאה לאדם אחר נאמר רק בהושטה לנכרי, שהרי אסור ליתן לו מתנות משום איסור 'לא תחנם' (דברים ז ג), ורק אם הוא מכירו מותר ליתן לו, כיון שהנכרי מחזיק לו טובה עבור כך נחשב כמכירה ולא כמתנה, כמבואר **ברא"ש** (ע"ז פ"ק סי' יט).

ונמצא שהנותן מתכוין לכך שהנכרי יחזיק לו טובה, והרי הוא משתכר באיסורי הנאה מדעתו. אך כשנותן איסורי הנאה לישראל, הוא אינו מכוון שהמקבל יחזיק לו טובה, ולכך אין בזה איסור[כה].

ב. הפני יהושע (נמוק' ד"ה ומפני) תירץ, שהגמרא כאן סברה שמדובר באבר של ישראל, ושלא כסוגיית הגמרא בעבודה זרה. והוכיח כן המקשן, שהרי משמע שהאיסור הוא גם באופן שהנכרי יכול לקחת לבדו את האבר, ואם מדובר באבר של נכרי אין בזה איסור של 'לפני עור'. ורק אבר של ישראל אסור להושיט לו, כיון שהנכרי לא היה נוטלו מעצמו[כו].

ג. השפת אמת (ד"ה והרי מפני) תירץ, שאף שמדובר באבר של נכרי, מוכח שאבר מן החי מותר בהנאה, שאם היה אסור בהנאה היה נחשב הפקר, וכל הקודם לזכות בו זכה[כז]. וכשהישראל הגביהו כדי ליתנו לנכרי, היה יכול לזכות בו לעצמו[כח], ובמה שלא זכה בו אלא נתנו לנכרי, הרי הוא מהנה את הנכרי, והוא מחזיק לו טובה כאילו נתן לו את שלו[כט]. ולכך הוכיחה הגמרא מהברייתא שאבר מן החי מותר בהנאה, שאם לא כן אסור ליתנו לעכו"ם כיון שהישראל היה יכול לזכות בו.

ד. בשו"ת ברית יעקב (שו"מ סי' כ) תירץ, שהוכחת הגמרא היא ממה שמשמע מהברייתא שרק להושיט לנכרי עצמו אסור, אך מותר להאכיל את האבר לכלבו של הנכרי. ואם אבר מן החי אסור בהנאה, הרי כשם שלישראל הוא אסור, הוא הדין לנכרי, ואיך מותר לישראל להאכילה לכלבו של הנכרי, הרי בכך הוא מכשיל אותו, ועובר באיסור 'לפני עור'. ועל כרחך שאבר מן החי מותר בהנאה. והוכחה זו שייכת גם כשהאבר של הנכרי, כיון שהוא מכשילו במה שמאכילו לכלבו.

בביאור שיטת התוספות שלא תירצו כן, מצינו שתי דרכים. **בשו"ת מהרי"ל** (סי' קפח) הובאו דברי השואל שהוכיח ממה שלא תירצו התוספות כן, שסברו שמותר להאכיל דבר האסור בהנאה לבהמה של אדם אחר, ואין בזה איסור 'לפני עור', שאין בעל הבהמה צריך למחות במי שמאכיל לבהמתו דבר האסור בהנאה. ולכך אין לפרש שהוכחת הגמרא היא ממה שמותר להאכיל אבר מן החי לבהמת נכרי. והמהרי"ל דחה ראייתו, שמטעם אחר התוספות לא תירצו כן, משום שאף אם אבר מן החי היה אסור בהנאה, זהו רק לישראל ולא לנכרי, שהמקור לאיסור הנאה הוא ממה שהוצרכה התורה להתיר נבילה בהנאה, או מ'לכלב תשליכון אותו' (שמות כב ל), ופסוקים אלו נאמרו לגבי ישראל. ולכך אין להוכיח ממה שמותר להושיט אבר מן החי לבהמת נכרי, שהוא מותר בהנאה אף לישראל.

מה הראיה מהברייתא הרי יתכן שמדובר שנתן לעכו"ם אבר פחות מכשיעור

שם. הקשה הצל"ח (ד"ה והרי מפני), מה הראיה מהברייתא שאבר מן החי מותר בהנאה, הרי לענין איסור הנאה אין לוקין אלא אם נהנה בשיעור המחייב מלקות, ואילו איסור 'לפני עור' שייך גם אם נתן לנכרי אבר כל שהוא, שהרי לנכרים לא נאמרו דיני שיעורים, כמבואר **ברמב"ם** (מלכים פ"ט ה"י), ולכך נקטה הברייתא איסור 'לפני עור', לאסור אף כשנותן לו פחות מכשיעור[לא].

יט. **וראה** מה שנתבאר בזה לקמן (כג.) [בענין 'שיטת הירושלמי' וכו']. ואף שלקמן (כג.) מבואר בגמרא שהמקור לכך שחדש מותר בהנאה, הוא ממה שנאמר (ויקרא כג י) 'קצירכם', יש לומר שכוונת הגמרא שפסוק זה מגלה שחדש מותר כיון שאיסורו הוא לזמן, ומשם יש ללמוד לכל איסורים שהם לזמן שהם מותרים בהנאה. **כ. תוספות** (ד"ה ומפני), תוספות **הר"ש משאנץ** (ד"ה ומפני), **חידושי רבינו דוד** (ד"ה הא), **כא. בתוספות** (ד"ה ומפני) הוסיפו, שהגמרא שם הוכיחה כן מלשון הברייתא 'לא יושיט', ולא אמרו 'לא יתן', משמע שהוא רק מושיט לנכרי דבר השייך לו. ובמהרש"א (נמוק' שם) העיר, שבגמרא שם לא נזכר כן, אלא היא דקדקה מלשון הברייתא 'לא יושיט' שמדובר באופן שהבשר נמצא במקום שהנכרי אינו יכול לקחתו בעצמו, אך אם היה יכול לקחתו אין בזה איסור 'לפני עור'. **ובפני יהושע** (נמוק' שם) ביאר כוונת התוספות, שעל כרחך מדובר באבר של נכרי, שאם היה האבר של ישראל אף אם היה מונח במקום שהנכרי יכול ליטלו משם, היה אסור ליתנו לנכרי משום 'לפני עור', שהרי אם לא היה נותנו לו לא היה הנכרי נוטלו ממנו. ועל כרחך שמדובר בבשר של נכרי, ובזה יש לחלק בין אם הבשר נמצא במקום שיכול הנכרי ליטלו או לא. **כב. בתוספות** הקשו על דבריהם שאסור לעשות טובה לנכרי בדבר האסור בהנאה, מהמבואר בבבא מציעא (נג:) שבהמת נכרי שהיתה טעונה יין נסך, ורבצה תחת משאה, אין צריך לטפל בה. והוכיחה הגמרא מדין זה שאיסור צער בעלי חיים אינו מדאורייתא, שאם הוא מדאורייתא היה צריך לטפל בה כדי להצילה מצערה. וקשה, שמאחר שאסור לעשות טובה לנכרי באיסורי הנאה, אף אם צער בעלי חיים אסור מדאורייתא אסור לטפל בה, כיון שהוא נהנה מהיין נסך. ותירצו, ששם אין הישראל מכוון שהנכרי יחזיק לו טובה עבור פעולתו, ואף שלדעת רבא לקמן (כה:) הנאה הבאה לאדם שלא מדעתו אסורה, מכל מקום הוא מודה שאם לא היה יכול למנוע עצמו מהנאה זו, ואינו מכוון לה מותר, ואף כאן מחמת שחייב לטפל בה משום איסור צער בעלי חיים, נחשב כמו שאי אפשר להימנע ממנה. עוד תירצו, שהיה משמע לגמרא שם שהברייתא מדברת אף כאשר אין הנכרי רואה את הישראל, ואינו מחזיק לו טובה עבור פעולתו, ואף על פי כן אינו מטפל בה, ועל כרחך שאיסור צער בעלי חיים אינו דאורייתא. ובחידושי רע"א (נמוק' ד"ה ומפני) תירץ קושייתם באופן אחר, שלשיטה שאיסור צער בעלי חיים דאורייתא, המקור לאיסור זה הוא מהפסוק (שמות כג ה) 'עזוב תעזוב עמו', וכיון שמצות עשה היא, דוחה את הלאו להשתכר מאיסור הנאה מדין עשה דוחה לא תעשה, ולכך הוכיחה הגמרא ממה שאינו מטפל בבהמה שאיסור צער בעלי חיים מדרבנן. וכעין דבריו מבואר בריטב"א (ב"מ לב: ד"ה ה"ג מתקנת). **כג. וכן** כתב בחידושי רבינו דוד (ד"ה הא). ונראה שהם סברו שהאיסור להשתכר מאיסורי הנאה אינו אלא מדרבנן, ולכך הוקשה להם מה הראיה שאבר מן החי מותר בהנאה מכך שהברייתא נקטה לאיסור 'לפני עור', הרי איסור זה חמור יותר, שהוא מדאורייתא. ולכך פירשו שהוכחת הגמרא אינה ממה שהברייתא לא נקטה שהאיסור הוא משום שאבר מן החי אסור בהנאה, אלא מכך שמשמע שמותר להאכילו לכלבו של הנכרי. ובקובץ שיעורים (חו"מ לד) כתב, שמדברי התוספות מוכח שהאיסור להשתכר באיסורי הנאה הוא מדאורייתא. אכן לפי מה שהוסיף הר"ן בפירוש דבריהם, אין להוכיח כן. ובעיקר פירושו של הר"ן בדברי הגמרא, ראה מה שהובא להלן בסמוך מדברי המהרי"ל שדחה פירוש זה. **כד. וכתב**, שבאמת מטעם זה לא הביאו הרמב"ם והטור לדין זה שמותר להאכיל ערלת חוץ לארץ למי שאינו יודע שהיא ערלה, כיון שיש איסור בזה מחמת שהנותן נהנה בכך. והסוגיא בקידושין סוברת כמאן דאמר שערלת חוצה לארץ אסורה רק מדרבנן. **כה. היינו** לפי ההלכה שנפסק כרבי שמעון (לקמן כה:) שבדבר שאינו מתכוין אין איסור הנאה, אף אם אפשר לו להימנע מהנאה זו, ולכן באופן שאינו מתכוין שהמקבל יחזיק לו טובה, אין בזה איסור. ואף לשיטת רב (לקמן קח.) שפסק כרבי יהודה שדבר שאינו מתכוין אסור, מכל מקום בערלה בחוץ לארץ הלכה כדברי המיקל, ויש לפסוק כרבי שמעון. והוסיף, שאף שבגר תושב אין איסור 'לא תחנם', והיה מקום להעמיד את הברייתא בגר תושב, ובאופן שהישראל אינו מתכוין להנאתו, זה אינו, שעל כרחך הברייתא מדברת בנכרי שאינו גר תושב, שהרי גר תושב אינו אוכל אבר מן החי, ואין איסור להושיט לו אבר מן החי, כיון שלא יבוא לאוכלו, כמבואר בתוספות בעבודה זרה (ו: ד"ה מנין). **כו. ובאמת** הגמרא יכלה לתרץ שמדובר באבר של נכרי ובאופן שהוא במקום שהנכרי לא יכול ליטלו בעצמו כמו שמעמידה הגמרא בעבודה זרה, אך היה פשוט לגמרא שאבר מן החי מותר בהנאה, והיא הביאה את דברי הברייתא רק לחיזוק הקושיא. **כז. וכמו** שאמרו לעיל (ו:) שני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, ואחד מהם הוא חמץ בפסח שאסור בהנאה. **כח. השפת** אמת נקט שאם אבר מן החי היה אסור בהנאה, אף לעכו"ם היה אסור. אמנם בשו"ת מהרי"ל (סי' קפח) כתב, שדינו של רבי אבהו נאמר רק לישראל ולא לנכרים. **כט. ועוד**, שיתכן שבאמת הישראל זכה בו כשהגביהו, אף שעשה כן כדי ליתנו לנכרי. **ל. עוד** כתב המהרי"ל, לדחות פירוש זה בדברי הגמרא, שאם כוונת הגמרא להוכיח ממה שאבר מן החי מותר בהנאה לנכרים, היה לה להביא את הפסוק (ירמיהו ט ד) 'אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו', שהוא מדבר על איסור אבר מן החי לבני נח, ומדוע הביאה את הפסוק (דברים יב כג) 'ולא תאכל הנפש עם הבשר', שהוא מדבר בישראל. **לא. וכן** הקשה הפרי מגדים (יו"ד סי' סג משב"ז סק"ח). ובספר יהושע (שו"ת, סי' סח) כתב לתרץ, שכיון שלענין הושטת כוס יין לנזיר שהביאה הברייתא, על כרחך מדובר שיש בו שיעור, שאם לא כן אין בזה איסור דאורייתא, כמו כן לענין אבר מן החי לנכרי מסתבר שמדובר שיש בו כזית.

ואין לומר שדיני שיעורים נאמרו בתורה רק לענין איסורי אכילה, אך באיסורי הנאה חייב אף בכל שהוא, ונמצא שאם אבר מן החי היה אסור בהנאה, היה אסור להושיט לנכרי אף כל שהוא ממנו. זה אינו, שהרי מצינו שהאוכל חמץ בפסח אינו לוקה אלא אם יש בו כזית, ואף שהוא אסור גם בהנאה, ואם חיוב מלקות על הנאה הוא בכל שהוא, למה לא נחייבנו על אכילת כל שהוא מדין נהנה[לב]. ואמנם לדעת רבי יוחנן (יומא עג:) שחצי שיעור אסור מן התורה, וכשנותן לנכרי פחות מכשיעור עובר באיסור תורה, אלא שאינו לוקה, מובנת הראיה מהברייתא שאבר מן החי מותר בהנאה, שהרי אף על איסור 'לפני עור' אין מלקות, ומדוע נקטה הברייתא דווקא איסור זה. אך לדעת ריש לקיש (שם) שחצי שיעור מותר מן התורה קשה מה הראיה מהברייתא, והרי יתכן שרבי אבהו סבר כריש לקיש ומה קושיית הגמרא. ותירץ, שכיון שרבי אבהו היה תלמידו של רבי יוחנן, מסתבר שסבר כשיטתו שחצי שיעור אסור מן התורה, ולכך הקשתה הגמרא עליו מדברי הברייתא[לג].

ובספר העיקרים (מיגר, עיקר מיסודי הנמה מצוה ו) תירץ, שעיקר דברי הרמב"ם שדיני שיעורים לא נאמרו לבני נח, שייכים רק לדעת רבי יוחנן שחצי שיעור אסור מן התורה, ומאחר שלישראל יש איסור גם בחצי שיעור, יש לומר שעכו"ם חייבים גם בחצי שיעור, שלא נאמר בהם חילוקי דינים בין חיוב העונש ובין האזהרה. אך לדעת ריש לקיש שחצי שיעור מותר מן התורה, בודאי שאף לנכרים נאמרו דיני שיעורים, שהרי אין דבר שמותר לישראל ואסור לבני נח, כמבואר **בתוספות** בחולין (נג. ד"ה ממד). ונמצא שממה נפשך מיושבת קושיית הצל"ח, שאם רבי אבהו סבר כריש לקיש שחצי שיעור מותר מן התורה, על כרחך שדיני שיעורים נאמרו אף לבני נח, ומותר להושיט לו אבר פחות מכזית, ועל כרחך שהברייתא דיברה באבר שיש בו כזית, וקשה מדוע לא אסרה הברייתא משום איסור הנאה מאבר מן החי. ואם הוא סבר כרבי יוחנן שחצי שיעור אסור מן התורה, אף אם מדובר באבר פחות מכזית יש להוכיח מהברייתא שאבר מן החי מותר בהנאה, ממה שנקטה הברייתא שהאיסור להושיט לגוי הוא משום 'לפני עור', ולא משום איסור הנאה.

מה הראיה מהברייתא הרי יש להעמידה שנתן לעכו"ם אבר מבהמה טמאה או ממפרכסת

שם. הקשו האחרונים[לד], מה ההוכחה מדברי הברייתא שאבר מן החי מותר בהנאה, הרי יש כמה אופנים שאבר מן החי מותר לישראל ואסור לנכרי, וכוונת הברייתא להשמיענו שאף באופנים אלו אסור להושיטם לנכרי משום 'לפני עור', כגון באבר מן החי של בהמה טמאה, שלהלכה נפסק כדעת חכמים (חולין קא:) שאבר מן החי אינו נוהג בבהמה טמאה, אמנם לבני נח נוהג האיסור אף בבהמה טמאה [כמבואר שם (קנ.)]. וכן קשה לפי שיטת **הרמב"ם** (מלכים פ"ט ה"ג) שאבר מן החי מבהמה מפרכסת אסור לבן נח ומותר לישראל[לה], וחידשה הברייתא שאף באופן זה אסור להושיט האבר לנכרי[לו].

וכתב רע"א (ד"ה והנה), שאמנם לשיטת **האמונת שמואל** (פי' יד) שאין איסור 'לפני עור' אלא בדבר שאסור גם למכשיל, אך דבר שאינו אסור למכשיל מותר להושיט למי שאסור בו[לז], לא קשה קושיות אלו, שלדבריו אבר מן החי של בהמה טמאה או מפרכסת מותר להושיטו לנכרי, ועל כרחך שדברי הברייתא נאמרו באופן שהאבר אסור לישראל. אך לשיטת **הפרי חדש** (יו"ד סי' סנ) שאיסור 'לפני עור' נאמר גם בדבר שמותר למכשיל, קשה[לח]. ומצינו כמה דרכים ביישוב קושיות אלו[לט]:

א. הפלתי (סי' מ סק"נ) תירץ, שהרי יש לדקדק בלשון הברייתא מדוע נקטה שתי דוגמאות לאיסור 'לפני עור', הושטת יין לנזיר והושטת אבר מן החי לבן נח. ועל כרחך שבכל אחד מהם יש חידוש מיוחד, שמדין הושטת כוס יין לנזיר מוכח שיש איסור 'לפני עור' גם כשהדבר אינו אסור לנותן, ומדין הושטת אבר מן החי לבן נח מוכח שיש איסור 'לפני עור' אף במי שמכשיל נכרי. ולפי זה על כרחך מדובר באופן שהאבר אסור גם לישראל, שאם לא כן אין צורך לחדש איסור בהושטת יין לנזיר, שמהדין השני יש ללמוד שיש איסור 'לפני עור' גם בדבר שאינו אסור למכשיל. **ובצל"ח** (סנהדרין נט. ד"ה ונקדים) דחה תירוצו, שהרי **הרא"ש** בעבודה זרה (פ"ק סי' ג) ביאר שהברייתא נקטה דווקא הושטת יין לנזיר, להשמיענו שבזה אף אם הנזיר מבקש בסתם כוס יין, ואינו אומר שבדעתו לשתותו, אסור להושיט לו, כיון שהורגל כל ימיו בשתיית יין, וכן הוא רואה שחבריו שותים יין, יש לחוש שישכח את נזירותו וייכשל, אך בשאר איסורים רק אם הוא אומר שבדעתו לאוכלם אסור להושיט לו[מ].

ב. הצל"ח (שם) תירץ על פי מה שדקדק בלשון הגמרא 'הא לכלבים שרי', וקשה מדוע לא הוכיחה הגמרא בפשיטות שמדברי הברייתא משמע שהאיסור הוא משום 'לפני עור' בלבד, ולא משום איסור הנאה מאבר מן החי. ועל כרחך שבאמת אין להוכיח ממה שלא אסרה הברייתא הושטת אבר מן החי לנכרי משום איסור הנאה, כיון שיש אופנים שבהם האבר מותר לישראל ואסור לנוכרי, אלא הוכחת הגמרא היא שמשמע מהברייתא שאסור ליתן אבר מן החי לנוכרי רק כדי שהנוכרי עצמו יאכל, אך מותר ליתן לו כדי שיאכילנו לכלביו, וקשה שאם אבר מן החי אסור בהנאה, אף לנוכרי הוא אסור, ואיך מותר ליתנו לגוי שיאכילנו לכלביו, הרי יש בזה איסור 'לפני עור'[מא]. אמנם לעיל [בענין 'מה הראיה מהברייתא הרי היא מדברת באבר מן החי ששייך לנכרי'] הובאו דברי המהרי"ל (סי' קסח) שדחה פירוש זה בדברי הגמרא.

ג. בחידושי הרע"א (ד"ה והנה) תירץ על פי מה שהקשו **התוספות** בחולין (נג. ד"ה ממד) איך יתכן שאבר מן החי של בהמה טמאה אסור רק לבני נח, הרי הכלל הוא שאין דבר שהוא מותר לישראל ואסור לבני נח. ותירצו שאף לישראל האבר אסור משום איסור בהמה טמאה, נמצא שאינו מותר לגמרי לישראל, ושייך לומר שאיסור אבר מן החי נוהג בו רק לנכרים ולא לישראל. אמנם תירוץ זה שייך רק לפי המסקנא שאבר מן החי מותר בהנאה, אך לפי קושיית הגמרא כאן שאבר מן החי יהא אסור בהנאה, על כרחך שאיסור אבר מן החי אינו נוהג בבהמה טמאה אף לנכרי, שאם לא כן יקשה איך יתכן שלישראל אבר זה מותר ולנכרי אסור, ואף שהאבר אסור משום בהמה טמאה, אין זה איסור הנאה אלא איסור אכילה בלבד, ולנכרי אבר מן החי של בהמה טמאה אסור גם בהנאה[מב].

ד. האור חדש (ד"ה והנה) הביא בשם הזרע ברך שתירץ, שהרי המקור לכך שאין איסור אבר מן החי בבהמה טמאה, הוא ממה שנאמר (דברים יב כג) 'לא תאכל הנפש עם הבשר', ודקדקה הגמרא (חולין קב.) שהפסוק מדבר בבהמה שבשרה מותר ורק את הנפש שלה אסור לאכול עם הבשר, אך בבהמה טמאה שהבשר עצמו אסור לא נאסר אבר מן החי. ודרשה זו שייכת רק למסקנא שאבר מן החי מותר בהנאה, אך אם היה אסור בהנאה, ומה שנאמר לא תאכל הכוונה גם לאיסור הנאה, יש להעמיד את הפסוק אף בבהמה טמאה, שהרי בשרה מותר בהנאה, ואמר הכתוב לא תאכל היינו לא תיהנה מן הנפש, בבהמה שבשרה מותר בהנאה[מג]. ובאור חדש דחה תירוצו, שהרי משמע שהפסוק בא למעט מין בהמה שבשרה אסור אף בהנאה, שאין נוהג בה איסור אבר מן החי, וקשה איזה בהמה מצינו שהיא אסורה בהנאה. שאין למעט שור הנסקל שנאסר בהנאה, שכיון שקודם שנאסר היה אסור משום אבר מן החי, בודאי שאחר שנאסר בהנאה לא הותר איסור זה. ואם בא למעט ולדות קדשים, עדיין קשה שיתכן שרבי אבהו סבר שוולדות קדשים רק אחר שנולדו הם קדושים, וסבר גם כרבי מאיר (חולין עה.) שבן פקועה אסור בלא שחיטה[מד], ונמצא שאיסור אבר מן החי קדם לאיסור קדשים, ושוב לא נתירו לאחר שנאסר.

ה. בספר העיקרים (מיגר, עיקר מיסודי הנמה מצוה ה) תירץ על פי מה שביאר שהוכחת הגמרא היא, שמשמע מהברייתא שרק לנכרי אסור להאכיל אבר מן החי, אך מותר להאכילו לכלבים של הפקר, ואם אבר מן החי אסור בהנאה, נמצא מן החי' משמע שמדובר באבר מן החי ממש, ולא באבר מבהמה מפרכסת. **לז. ואין** זה דומה למושיט כוס יין לנזיר, שאף שהמושיט אינו נזיר, מכל מקום התורה אסרתו לשתות יין אם יהיה נזיר. **לח. וכן** כתב בברכת אברהם (פילה, ד"ה והרי). **לט. חלק** מן התירוצים שייכים רק על הקושיא מבהמה טמאה, ולא על מפרכסת. **מ. וכן** הקשה האמרי בינה (דיני טריפות סי' ו), והוסיף להקשות שעדיין יקשה מדוע נקטה הברייתא שני אופנים אלו, היה לה לכתוב שאסור להושיט אבר מן החי של בהמה טמאה לבן נח, ומזה היינו יודעים את שני החידושים הללו. **מא. וכן** כתב החתם סופר (ד"ה מנין) ובשו"ת ברית יעקב (סי' ס"ו סי' כ). **מב. ואין** לומר שיהיה אסור לבני נח משום אבר מן החי רק באכילה ולא בהנאה, אף ששאר אבר מן החי אסור גם בהנאה, משום שלגבי איסור הנאה הוא מותר לישראל, שממה נפשך אם יש בו איסור אבר מן החי, הרי אסור גם בהנאה, ולא מצינו איסור אבר מן החי לחצאין. וכן תירצו הבנין אריאל (בית תלמוד, ד"ה והרי) **והאור חדש** (ד"ה והנה). **ומבואר מדבריהם שאם אבר מן החי היה אסור לישראל בהנאה,** אף לנכרי היה נוהג איסור זה, **ובאמרי בינה** (טריפות סי' ו) הקשה על דבריהם שהרי הכלל של רבי אבהו שכל מקום שנאמר בתורה 'לא יאכל' כולל איסור הנאה, נאמר לגבי ישראל, ומנין שהוא הדין באיסורי אכילה שנאמרו לנכרים. וציין שכן מוכח בשו"ת מהרי"ל (סי' קסח) שלנכרים לא נאמר כלל זה. וכן כתב הבית הלוי (בהגהות על מידושי הרע"ח, הנדפס מחדש) להעיר על דברי הרע"א. **מג. וכן** תירצו בספר יהושע (שו"ת סי' סח) **ובאמרי בינה** (דיני טריפות סי' ו). **מד. שלשיטת** חכמים שבן פקועה מותר בלא שחיטה, בודאי שאיסור אבר מן החי חל אחד הלידה, והוא חל יחד עם איסור קדשים.

שהמאכילם מכשיל את מי שישתמש אחר כך בכלבים אלו, שהרי הם מפוטמים בבשר האסור בהנאה, ועובר משום 'לפני עור'. וקושיא זו שייכת אף בבהמה טמאה, שאף שאין בה איסור אבר מן החי לישראל, מכל מקום אסור לו להאכילה לכלבים משום חשש 'לפני עור', שמכשיל למי שישתמש בכלבים אלו.

ו. האמרי בינה (דיני טריפות סי' ו) תירץ, שקושיית הגמרא היא ממה שנקטה הברייתא איסור אבר מן החי, ולא נקטה לאיסור בשר מן החי לבני נח, שנכתב בתורה קודם לאיסור אבר, שהוא נלמד מ'אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו' (בראשית ט ד), על כרחך שכוונת הברייתא להשמיענו שאבר מן החי מותר בהנאה, וחידוש זה אינו נצרך לבשר מן החי, שהרי המקור לאיסור בשר מן החי לישראל הוא ממה שנאמר 'ובשר בשדה טריפה לא תאכלו' (שמות כב ל), כמבואר בחולין (קנ:), ובודאי שהוא מותר בהנאה כמפורש בכתוב 'לכלב תשליכון אותו' (שמות שם). ונמצא שמדברי הברייתא מוכח שאבר מן החי מותר בהנאה.

מה הראיה מהברייתא לדעת רבא שאיסור אבר מן החי משתנה לפי מחשבתו

שם. בגמרא בחולין (קנ:) מבואר שלדעת רבא אף לרבי אלעזר ברבי שמעון שסובר שבהמה בחייה עומדת לאיברים ואסורה משום אבר מן החי, מכל מקום אם חישב עליה לאוכלה אחר מיתתה, היא מותרת לאותו אדם, כיון שלגביו אינה עומדת לאיברים, ולשאר בני אדם היא אסורה. והקשה **רע"א** (ד"ה חולין), מה הוכחת הגמרא מהברייתא שאבר מן החי מותר בהנאה, הרי יש להעמידה בבהמה בחייה, והמושיט חשב לאוכלה לאחר מיתה, ולגביו אינה נחשבת אבר מן החי, אך לגבי הנוכרי היא אסורה, ולכך האיסור להושיטה לנוכרי הוא רק משום 'לפני עור'. וכן הקשה לדעת רבי (חולין שם) שבהמה בחייה אינה עומדת לאיברים, ואין בה איסור אבר מן החי, שהרי לדעת רבא (שם) אם חישב עליה לאוכלה לאיברים מודה רבי שאסורה בחייה, ויש להעמיד את הברייתא בבהמה שהישראל יודע שהגוי עתיד לאוכלה לאיברים, אך לגבי הישראל אינה נחשבת אבר מן החי, כיון שאינה עומדת לאיברים, ולכך האיסור להושיטה לנוכרי הוא רק משום 'לפני עור'. ותירץ, שמלשון הברייתא משמע שמדובר שהישראל מושיט לבן נח אבר בלבד, ולא בהמה שלימה בחייה.

האם מוכח מכאן שדין ביטול ברוב נאמר אף לנכרים

שם. בפרי מגדים (יו"ד סי' סג משב"ז סק"ח) נסתפק אם אבר מן החי שנתבטל ברוב באופן שמותר לישראל לאוכלו, האם מותר לבן נח לאוכלו, והיינו האם דין ביטול ברוב נאמר רק לישראל או גם לנכרים[מה]. וכתב, שלכאורה יש להוכיח נידון זה מסוגייתנו, שאם נאמר שהאבר אסור לנכרי, מה הראיה מהברייתא שאבר מן החי מותר בהנאה, הרי יתכן שהברייתא באה לחדש שאסור להושיט לנכרי אף אבר שנתבטל ברוב, והיינו משום איסור 'לפני עור' בלבד. ועל כרחך שדין ביטול ברוב נאמר אף לנכרים[מו]. אך כתב, שאין לפשוט ספיקות ממה שנאמר בש"ס בדרך משא ומתן.

מדוע נקטה הברייתא דווקא דוגמאות אלו

מנין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר וכו'. הקשו הראשונים[מז], מדוע נקטה הברייתא דווקא כוס יין לנזיר, ואבר מן החי לבני נח, ולא נקטה שאר איסורים. **ובראי"ש** (ע"ז פ"ח סי' ג) תירץ, שבמה שנקטה הברייתא אבר מן החי לנכרי נתחדש שאיסור 'לפני עור' נוהג גם במי שמכשיל עכו"ם. ומה שנקטה הברייתא כוס יין לנזיר, זהו משום שבאופן זה אף אם אין המכשיל יודע שבדעת הנזיר לשתותו אסור להושיט לו, כיון שדרך בני אדם לשתות יין, אך בשאר איסורים אם אין המכשיל יודע שבדעת המוכשל לאוכלם, מותר להושיטם, שמסתבר שאין כוונת הישראל לאוכלם[מח].

ובר"ן (על הרי"ף, שם ד"ה מנין) כתב, שהברייתא נקטה כוס יין לנזיר, לחדש שאף שהנותן אינו מצווה באיסור זה, אסור להושיטו לנזיר.

ובפנים יפות (במדבר יב טז, ויקרא ז כה) כתב, שהגמרא נקטה דווקא איסורים אלו, שבהם לא שייך לאסור ליתן להם משום שליחות[מט], אלא רק משום 'לפני עור'. והיינו בנותן כוס יין לנזיר אין הנותן עובר משום שליחות, כיון שאינו מצווה בדבר, שהרי אינו נזיר, וכן במושיט אבר מן החי לנכרי, כיון שאין שליחות לנכרי, אין איסור על המשלח. אך בשאר איסורים אף בלא איסור 'לפני עור', היה עובר הנותן משום שליחות.

שיטת הירושלמי במקור לכך שאבר מן החי מותר בהנאה

שאני אבר מן החי דאיתקש לדם. בירושלמי (עירובין פ"ג ה"ח) מבואר שהמקור לכך שאבר מן החי מותר בהנאה הוא ממה שנאמר (שמות כב ל) 'ובשר בשדה טריפה לא תאכלו לכלב תשליכון אותו', ופסוק זה מדבר אף על אבר מן החי, ומפורש שהוא מותר בהנאה. וכתב **היפה עינים** (ד"ה דס), שהירושלמי סבר כשיטת רבי יוחנן (חולין קנ:) שהמקור לאיסור אכילת בשר מן החי הוא מפסוק זה, ומוכח שהוא מותר בהנאה, והוא הדין לאבר מן החי.

ובמצפה איתן (ד"ה והרי) הקשה על שיטת הבבלי, מדוע לא למדו מפסוק זה להתיר אבר מן החי בהנאה, שהרי בגמרא בחולין (שם) למדו ממנו שאבר עובר שיצא ממעי אמו נאסר באכילה, ועל כרחך שאיסורו הוא משום אבר מן החי, שכיון שיצא ממעי אמו שוב לא ניתר בשחיטת אמו[נא], ומוכח מן הפסוק שאבר מן החי מותר בהנאה, ומדוע הוצרכה הגמרא ללמוד כן מהיקש לדם.

האם אבר מן החי אסור לנכרים אף בהנאה

דאיתקש לדם. כתב המנחת חינוך (מצוה יד סק"ח), שלכאורה אבר מן החי אסור לנכרים אף בהנאה, כיון שהמקור לכך שהוא מותר בהנאה הוא ממה שהוקש לדם, והיקש זה נאמר רק כלפי איסור אבר מן החי לישראל, אך אצל בני נח לא שייך היקש, שלא נאמרו להם י"ג מידות שהתורה נדרשת בהם.

אך כתב, שנידון זה תלוי במחלוקת ראשונים, שלדעת **התוספות** (חולין לג. ד"ה אחד) כלל הוא שאין דבר שאסור לבני נח ומותר לישראל, וכיון שלישראל אבר מן החי מותר בהנאה, על כרחך שאף לעכו"ם הוא מותר. אך לדעת **הרמב"ם** (מלכים פ"ט ה"ג) שבהמה מפרכסת אסורה לבני נח מדין אבר החי אף שהיא מותרת לישראל, ועל כרחך שנחלק על דברי התוספות שם, הוא הדין לענין איסור הנאה, שלבני נח הוא אסור ולישראל מותר.

אמנם בשו"ת מהרי"ל (סי' קסח) כתב, שעיקר דינו של רבי אבהו שכל מקום שנאמר לא תאכל אף איסור הנאה במשמע, נאמר רק לישראל ולא לנכרים[נב]. והוכיח כן, שאם איסור הנאה נוהג גם בנכרים, הרי אף אבר מן החי יהיה אסור להם בהנאה, שההיקש לדם נאמר לישראל בלבד, ואם כן מדוע הקשתה הגמרא לקמן (כג:) מה הנפקא מינה בין שיטת רבי אבהו לשיטת חזקיה, היה לה לומר שהנפקא מינה היא אם אבר מן החי מותר לנכרים בהנאה, שלחזקיה הוא מותר, ולרבי אבהו הוא אסור כיון שלא נאמר כלפיהם ההיקש לדם.

והוסיף שאין לדחות ראיה זו, משום שאין דבר שהוא מותר לישראל ואסור לנכרים, ומאחר שלמדנו מדם שאבר מן החי מותר בהנאה לישראל, הוא הדין לנכרים, זה אינו, שכיון שאבר מן החי אסור לישראל באכילה, שייך לאוסרו לנכרים אף בהנאה.

האם קושיית הגמרא היא לרבי אבהו או לחזקיה

והרי שור הנסקל דרחמנא אמר לא יאכל את בשרו וכו'. פירש **רש"י** (ד"ה מיסור) שקושיית הגמרא משור הנסקל היא גם לדעת חזקיה, שהרי הוא מודה שבמקום שנאמר 'לא יאכל' אף איסור הנאה בכלל, וכל שכן שלרבי אבהו קשה כן.

ובשפת אמת (ד"ה והרי) העיר, שהרי יש להסתפק בגדר האיסור של שור הנסקל ששחטו אחר שנגמר דינו, אם חידוש התורה הוא ששחיטתו אינה מתירתו באכילה, וממילא הוא חוזר לאיסור נבילה, או שזהו איסור בפני עצמו. ולפי הצד הראשון קשה מה קושיית הגמרא, הרי מאחר שאיסורו הוא משום נבילה, והתורה התירה נבילה בהנאה, בודאי שהוא הדין בשור הנסקל, ולכך הוצרכה התורה לכתוב ובעל השור נקי לאוסרו בהנאה. ועל כרחך שלצד זה קושיית הגמרא היא לחזקיה בלבד, שלשיטתו בנבילה אין צד לאסור בהנאה, כיון ששם נאמר 'לא תאכלו', ובשור הנסקל שהתורה כתבה 'לא יאכל' משמע שהתורה באה לאוסרו בהנאה, ולהחמיר בו יותר מנבילה, וקשה למה צריך את הפסוק (שמות כא כח) 'ובעל השור נקי', אבל לרבי אבהו שאינו מחלק בין 'לא תאכל' ל'לא יאכל', לולא שכתבה התורה 'ובעל השור נקי', היינו מתירים שור הנסקל בהנאה כמו נבילה. אכן לפי הצד השני שזהו איסור בפני עצמו, קושיית הגמרא היא בין לרבי אבהו ובין לחזקיה[נג].

מה. ואין להוכיח שבודאי אסור לנכרי, משום שאין דבר שמותר לישראל ואסור לנכרי, שהרי האבר עצמו אסור אף לישראל, אלא שנתבטל ברוב, ועל כן אינו נחשב דבר המותר לישראל ואסור לנכרי.

מו. ובנודע ביהודה (מהדו"ת יו"ד סי' מב) כתב שדין ביטול ברוב נאמר רק לישראל, ובשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' רמד) הקשה עליו השואל קושיא זו מסוגייתנו. **מז. תוספות** בעבודה זרה (ו: ד"ה מנין) ורא"ש (שם פ"ח סי' ג). **מח. וכן** כתבו התוספות (שם ו: ד"ה מנין) לענין כוס יין לנזיר. והאור זרוע (הפקדים ע"ז סי' ק) כתב בשם רש"י שרק אם הנזיר רוצה את היין כדי לשתותו אסור להושיט לו, אך בסתם מותר. **מט. שאף** שאין שליח לדבר עבירה, מכל מקום המשלח עובר באיסור כששלח אחר לעשות עבירה. **נ. אמנם** בירושלמי עם פירוש הר"ש סירליאו הגירסא היא 'בשר מן החי', ולפי זה אין כוונת הירושלמי להביא מקור לאיסור אבר מן החי שמותר בהנאה. **נא. בפרי** מגדים (יו"ד סי' יד משב"ז סק"כ) נסתפק אם האיסור של אבר היוצא הוא מדין אבר מן החי, או שהוא אסור כטריפה.

נב. שהמקור לאיסור הנאה הוא מנבילה או מ'לכלב תשליכון אותו' (שמות כב ל), כמבואר לעיל (כב.), ואיסורים אלו נאמרו לישראל. ובחתם סופר (ד"ה מנין) כתב, שנידון זה תלוי בנידון מהו המקור לדינו של רבי אבהו, שאם המקור הוא ממה שהוצרכה התורה להתיר נבילה בהנאה, הרי זהו רק גילוי שבכל מקום שנאמר איסור אכילה אף איסור הנאה במשמע, ואף האיסורים שנאמרו לעכו"ם בכלל גילוי זה, אך אם המקור הוא מ'לכלב תשליכון אותו', שדווקא אותו מותר להשליך לכלב ולא שאר מאכלות אסורות, בודאי שאין ללמוד מכאן אף לעכו"ם. **נג. אך** הקשה, שהרי לפי צד זה היה מקום לומר שרק אם שחטו נאסר השור בהנאה, אך אם נסקל כדינו, אינו אסור בהנאה, ודינו כנבילה בלבד שמותרת בהנאה, ולכך כתבה התורה 'ובעל השור נקי'. ותירץ, שקושיית הגמרא היא על לשון הברייתא 'אין לי אלא באכילה' וכו', שמשמע שמדובר על שור הנסקל שנשחט, שהוא נזכר לעיל בדברי הברייתא, ועל זה קשה מדוע צריך פסוק לאוסרו בהנאה.

מנין ששור הנסקל שנשחט אחר גמר דין אסור הרי יש להעמיד את הלאו לענין בן פקועה

ממשמע שנאמר סקול יסקל השור איני יודע שהיא נבלה וכו'. הקשו **הראשונים**[נ], מה הוקשה לברייתא מדוע נצרך הפסוק (שמות כא כח) 'ולא יאכל את בשרו', הרי יש לומר שהפסוק נצרך לרבות בן פקועה שהרג את הנפש, שאף שאין בו איסור נבילה, מכל מקום הוא אסור באכילה כיון שהרג את הנפש[נא]. ומצינו כמה דרכים ביישוב הקושיא:

א. התוספות (ב"ק מח. ד"ה חיני) תירצו, שהגמרא באמת יכלה להקשות כן על הברייתא, אלא שכיון שלפי מסקנת הגמרא (שם)[נב] מיושבת קושיא זו, לכך לא הקשתה כן הגמרא. שלמסקנא המקור לכך ששור שהרג את הנפש ונשחט לאחר שנגמר דינו אסור באכילה, אינו ממה שנאמר 'לא יאכל', כיון שפסוק זה בא לרבות איסור הנאה אחר שנסקל, אלא ממה שנאמר 'את בשרו', שמשמע שאף אם שחטו ועשאו כעין בשר אסור באכילה, ובזה אין להקשות שאולי כוונת הפסוק לאסור דווקא בן פקועה שנסקל, כיון שלא נעשה כעין בשר, שהרי מסברא שהשור אסור באכילה ממה שציותה התורה להעניש את הבעלים בסקילתו, אלא כיון שרוב בהמות שנסקלו אסורות משום נבילה, נקטה הברייתא כן[נג].

ב. הראים (מצוה קיח) תירץ, שברייתא זו סוברת כשיטת רבי מאיר (חולין עד.) שבן פקועה טעון שחיטה, ולשיטתו קשה שהלאו של 'ולא יאכל את בשרו' מיותר. והוסיף, שהרי רבי אבהו אמר את דבריו בדעת רבי מאיר, כמבואר לעיל (כא:), ולכך הקשתה הגמרא על שיטתו מברייתא זו הסוברת כרבי מאיר.

ג. התוספות רי"ד (קידושין נו: ד"ה ממשמע) תירץ, שאין להעמיד את הפסוק על בן פקועה, כיון שהוא נחשב כשחוט עוד בחייו, ואם היה נאסר נמצא שאנו מחמירים בדין שור הנסקל יותר, לאסור אף בנשחט קודם שנגמר דינו, ומסתבר להעמיד את הפסוק דווקא בנשחט אחר שנגמר דינו[נד].

ד. בשיטה מקובצת (ב"ק מח. ד"ה והרמ"ה) תירץ בשם **הרא"ה**[נה] שמסברא היינו יודעים ששור שהרג את הנפש אסור באכילה אף אם הוא בן פקועה, ואין צריך לזה את הלאו של 'ולא יאכל את בשרו', שהרי מה שציותה התורה לסקול את השור הוא בתורת עונש לבעלים, ואם היה השור מותר באכילה הרי יש כאן עונש רק לשור ולא לבעלים, ובודאי שכוונת התורה שהשור יהיה אסור באכילה אף אם הוא בן פקועה. ולכך הוקשה לברייתא שממה שנאמר 'סקול יסקל השור' (שמות כא כח), ידענו שהוא אסור באכילה, מחמת עונש הבעלים, ואין צריך את הלאו של 'ולא יאכל את בשרו'. ומה שנקטה הברייתא 'איני יודע שהיא נבילה', אין זה בדווקא, שהרי אף במקום שלא שייך איסור נבילה, ידענו מסברא שהשור אסור באכילה ממה שציותה התורה להעניש את הבעלים בסקילתו, אלא כיון שרוב בהמות שנסקלו אסורות משום נבילה, נקטה הברייתא כן[נט].

ה. הרשב"א (ב"ק מח: ד"ה חיני) תירץ בשם התוספות[ס], שלא מסתבר להעמיד את הפסוק 'ולא יאכל את בשרו' בבן פקועה, שזהו דבר שאינו שכיח, ומסתבר שהתורה באה לאסור סתם שוורים. ודחה הרשב"א את תירוצם, משום שמצינו שהגמרא מעמידה את פסוקי התורה אף באופנים דחוקים[סא], ולכך אף שבן פקועה אינו דבר שכיח, יתכן לפרש שכוונת התורה לאסור שור הנסקל אף אם הוא בן פקועה.

ו. הרשב"א (שם) תירץ, שבן פקועה אינו נקרא שור, ואף שמצינו (בכורות יב.) שהוא נקרא שה, מכל מקום שור לא נקרא רק מי שנולד ממעי אמו, שנאמר (ויקרא כב כז) 'שור או כשב או עז כי יולד', הרי שרק אם נולד נקרא שור. ולכך אין להעמיד את הפסוק 'סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו' בבן פקועה[סב].

ז. בשיטה מקובצת (ב"ק מח: ד"ה ורבינו) תירץ בשם רבינו ישעיה, שאף שבן פקועה מותר בלא שחיטה, מכל מקום צריך דווקא לנוחרו במקום הסימנים, אך אם מת באופן אחר, או שהוא נסקל אסור באכילה משום נבילה. ולכך אין צריך פסוק לאסור שור הנסקל באכילה אף אם הוא בן פקועה.

ח. בשיטה מקובצת (ב"ק מח. ד"ה וכן כתבו) תירץ בשם **רבינו פרץ**, שאף אם היינו מעמידים את הפסוק על בן פקועה, שאסור כשנסקל, היינו לומדים מכך שאם שחטו שור שאינו בן פקועה אחר שנגמר דינו אסור באכילה, שהרי לגבי בן פקועה סקילה היא מעשה שחיטה, ואם הוא נאסר בסקילה, הוא הדין כל בהמה נאסרת בשחיטה. וכעין זה תירץ בשיטה מקובצת (שם ד"ה ולפירוש) בשם **הרא"ש**, שכיון שבן פקועה נחשב כשחוט, אם כוונת התורה לאסור בן פקועה, היינו לומדים מכך לאסור כל שור שנשחט אחר שנגמר דינו[סג].

מדוע שור הנסקל אסור משום נבילה ואין אומרים שסקילתו זוהי שחיטתו

שם. הקשה המנחת חינוך (מצוה נד אות טז), מה הקשתה הגמרא שאין צריך פסוק לאסור שור הנסקל באכילה, הרי מבואר ביומא (סד.) ששעיר המשתלח אינו מטמא טומאת נבילות, כיון שדחייתו לצוק זוהי שחיטתו, והיינו שכיון שדינו בדחייה לצוק, מעשה זה נחשב כשחיטה, וכן כאן, כיון שדין השור להיות נסקל, היה צריך להיות מותר באכילה[סד].

ובמנחת סולת (מצוה נג) כתב, שכיון שחיוב סקילת השור הוא בתורת עונש, לא שייך לומר בזה שסקילתו זוהי שחיטתו. וכן תירץ בכתבי הקהלות **יעקב** (סי' עמ), והוסיף לבאר שכיון שחיוב סקילת השור הוא מדין עונש, נמצא שבהריגתו אין אנו מקיימים את דין השור, אלא את דין הבית דין להענישו. ואין זה דומה לדחיית שעיר המשתלח לעזאזל, שדחייה זו היא קיום דינו של שעיר המשתלח, וכיון שנעשית בו מצוה זו, הרי זה כשחיטתו.

מדוע לא תירצה הגמרא שהפסוק נצרך לאסור שור הנסקל באיסור נוסף

שם. הקשה המקנה (קידושין נו: ד"ה ממשמע), מדוע לא תירצה הגמרא שהפסוק בא לאסור שור הנסקל בלאו נוסף, מלבד איסור אכילת נבילה. ותירץ, שבכל מקום שאפשר לדרוש את הלאו לענין אחר, אין אומרים שבא לאסור דבר שכבר נאסר. אך עדיין הקשה לשיטת רבי יוסי הגלילי (יומא לו:) שאין לוקין על אכילת נבילה, משום שהוא לאו הניתק לעשה[סה], הרי שלשיטתו יש לומר שהתורה אסרה שור הנסקל בלאו נוסף כדי שילקו על אכילתו[סו].

ותירץ, שהרי שור הנסקל קודם שמת נעשה טריפה, שסוקלים אותו מגובה שתי קומות כמבואר בסנהדרין (מה.), ועל ידי זה נתרסקו איבריו ונעשה טריפה, כמבואר בחולין (מג.), והרי כתבו **התוספות** (יומא לו: ד"ה לאו) שרבי יוסי הגלילי מודה שלוקין על איסור טריפה, ושוב אין צריך ללאו של 'ולא יאכל את בשרו'. והוסיף, שאף לפי מה שהביאו התוספות (שם) שיש שגרסו שאף באיסור טריפה סבר רבי יוסי הגלילי שאין לוקין, יש לתרץ שכיון שאיסור טריפה חל על השור קודם מיתתו, שוב לא חל עליו איסור נוסף של 'ולא יאכל את בשרו', ואין לומר שהפסוק נצרך לחיוב מלקות.

מדוע שור שהרג את הנפש ונסקל אסור בהנאה הרי נעשית מצוותו מגיד לך הכתוב שאם שחטו לאחר שנגמר (את) דינו אסור. הקשה **הרש"ש** (ד"ה ממשמע), שאחר שלמדנו ששור שהרג את הנפש ונגמר דינו אסור אף אם שחטו, יקשה מנין שהוא אסור גם כשנסקל, הרי יש לומר שכיון שנעשית

נ. תוספות (ב"ק מח. ד"ה חיני), תוספות רי"ד (קידושין נו: ד"ה ממשמע), רשב"א (ב"ק מח. ד"ה חיני), ריטב"א (קידושין נו: ד"ה נפרלה). **נא. בתוספות** (ב"ק מח. ד"ה חיני) הוסיפו שאין לתרץ שבן פקועה לא נקרא שור, ואין להעמיד את פרשת שור הנסקל בבן פקועה, שהרי אפילו לענין פטר חמור נקרא בן פקועה שה, כמבואר בבכורות (יב.), ואפילו שור שחוט נקרא שור כמבואר ביומא (נט:), ובודאי שבן פקועה נקרא שור. **נב. היינו** לפי הדרך השניה בגמרא שם. ובתורת חיים (ב"ק שם ד"ה חיני) הקשה, שלפי התירוץ הראשון שם שהמקור לאיסור אכילה אף בשחטו אחר גמר דין הוא ממה שנאמר 'לא יאכל' ולא 'לא יהנה', עדיין קשה קושיית התוספות. **נג. וכן** תירצו השיטה מקובצת (ב"ק מח. ד"ה ורבינו) בשם רבינו ישעיה, ובדעת זקנים על התורה (שמות כא כח). ולשיטה זו באמת הדין הוא שבן פקועה שהרג את הנפש אין בשרו אסור בהנאה, כיון שהוא כשחוט קודם גמר דין. במנחת סולת (מצוה נג) תירץ על פי זה מדוע לא העמידה הגמרא את הלאו של 'ולא יאכל את בשרו' על דגים שהרגו את הנפש, שהרי הם מותרים בלא שחיטה, וכיון שהרגו את הנפש נאסרו. ולפי דברי בעלי התוספות יש לומר שדגים נחשבים כשחוטים עוד בחייהם, ולא שייך לאוסרם. אך כתב לדחות תירוצו, שרק בבהמות שבדרך כלל הם טעונות שחיטה, על כרחך שכשהתירה התורה בן פקועה בלא שחיטה זהו משום שנחשב כשחוט, אך בדגים התורה לא הצריכה כלל שחיטה, ואין לומר שהיתרם הוא משום שהם נחשבים כשחוטים. **נד. בריטב"א** (קידושין נו: ד"ה נפרלה) הביא שהרא"ה פירש כן בשם רבו הרמב"ן. **נה. במנחת סולת** (מצוה נג) העיר, שלכאורה תירוץ זה תלוי במחלוקת תנאים בבבא קמא (מד:) אם שור הפקר שהרג את הנפש נסקל, שלדעת רבי מאיר הוא נסקל, ולשיטתו בודאי שסקילת השור אינה בתורת עונש לבעלים, ולדעת רבי יהודה ששור הפקר פטור משמע שסקילת השור היא עונש לבעלים. ותירץ, שהרי לשיטת רבי מאיר בן פקועה אסור באכילה בלא שחיטה, ולשיטתו לא קשה כלל קושיית הראשונים, ואילו לשיטת רבי יהודה שבן פקועה מותר באכילה, הרי לשיטתו סקילת השור היא עונש לבעלים, שהרי שור הפקר פטור, ומסברא ידענו ששור אסור באכילה. והוסיף, שלפי זה אין צריך לדחוק שלשון הברייתא 'איני יודע שהיא נבילה' אינו בדווקא, אלא הברייתא סברה כשיטת רבי מאיר שסקילת השור היא עונש לשור בלבד, ולשיטתו היה מקום לומר שהבשר מותר באכילה, לכך נקטה הברייתא שיהיה אסור משום נבילה, שלשיטת רבי מאיר בן פקועה אסור באכילה, ולרבי יהודה באמת אין צריך לאסור מחמת שהוא נבילה, הוא משום שסקילת השור היא עונש לבעלים. ובביאור הגר"י פערלא לרס"ג (ממין ס"ה הפרשיות, פרשה יח-יט) כתב שכתירוץ זה משמע מלשון המכילתא (משפטים מסכתא דנזיקין פ"י) 'ממשמע שנאמר סקול יסקל השור איני יודע שאסורה באכילה', ולא נקטו שם כלשון הבבלי 'איני יודע שהיא נבילה' וכו', ומשמע שאף בלא איסור נבילה יש ללמוד שאסורה באכילה, מעצם מה שהוא טעון סקילה. והוסיף, שלשיטה זו בשר שור הנסקל אסור בלאו ועשה, בלאו של 'ולא יאכל את בשרו', ובעשה של 'סקול יסקל', שמעשה זו יש ללמוד שהבשר אסור באכילה. **נו. וכן** הביא השיטה מקובצת (ב"ק מח. ד"ה חיני) בשם התוספות שאנץ. **נז. כגון** בנדה (נג.) שהגמרא העמידה את הדין ששכבת זרע סותרת את שבעת הנקיים של זב, דווקא באופן שראה סמוך לשקיעת החמה. **נח. כתב** המנחת סולת (מצוה נג), שהרשב"א מודה שאף בן פקועה שהרג את הנפש נסקל ואסור בהנאה, כיון שכל בעלי חיים שהרגו חייבים סקילה, וכוונת הרשב"א היא, שאין להעמיד את הפסוק על בן פקועה, כיון שהוא מדבר על שור, ובן פקועה אינו נקרא שור. והוכיח כן מהמבואר בסנהדרין (פ.) שפרה מעוברת שנגחה, הולד גם נאסר בהנאה, משום שהיא וולדה נגחו, וקשה שהרי העובר אינו נקרא שור עד שיוולד, ומדוע הוא נאסר. **נט. אמנם** אחר שלמדנו שהתורה אסרה אף שור שנגמר דינו ונשחט, הוא הדין לבן פקועה, ושלא כשיטת הרי"ד שבן פקועה נחשב כשחוט קודם שנגמר דינו, ולא נאסר כלל באכילה. **ס. וכן** הקשה הרש"ש (ד"ה ממשמע). ולפי דברי הרא"ה [הובא לעיל בענין 'מנין ששור הנסקל' וכו'] שמסברא ידענו ששור אסור באכילה, משום שאם לא כן אין כאן עונש, מיושבת קושיא זו. **סא. כתם** פירש אביי שם בדעת רבי יוסי הגלילי, ולשיטת רבי ירמיה אין לוקין עליו משום שאינו דומה ללאו של 'לא תחסום' (דברים כה ד), כיון שנאמר עשה אחריו, אף שאינו ניתק לעשה. **סב. שלאו** זה אינו ניתק לעשה, שלא נכתב בסמוך לעשה של 'לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה' (דברים יד כא). ועוד, שעל כרחך העשה של 'לגר אשר בשעריך' וגו' לא נאמר על שור הנסקל, שהרי הוא אסור בהנאה.

מצוותו בסקילה זו הותר בהנאה, כמבואר בתמורה (לג.) שכל איסורי הנאה שנעשית מצוותן הותרו[סז]. ותירץ, שאף שהעמדנו את הפסוק על שור שנשחט אחר שנגמר דינו שאסור באכילה, מכל מקום אין לעקור את הפסוק 'ולא יאכל' את בשרו ולפרשו רק לענין שחיטה, כיון שפשטות הפסוק מדובר על סקילה, וכעל כרחך שכאן חידשה התורה שאף שנעשית מצוותו אסור. אך הקשה על תירוצו מהמבואר לקמן (כו.) שרק בשני מקומות מצינו שדבר שנעשית מצוותו אסור, בגדי כהונה ועגלה ערופה, ומדוע לא אמרו שאף בשור הנסקל מצינו כן[סח].

ובכתבי הקהילות יעקב (המדפיס פ' עח) תירץ, שהריגת שור הנסקל אינה בגדר קיום דינו של השור, אלא זהו דין על הבית דין שמחויבים להענישו בעונש זה, אך מצד השור עצמו אינו טעון סקילה, ולכן כשנסקל השור אינו נחשב שנעשית מצוותו. ובזה הוא חלוק משאר איסורי הנאה שדינם בשריפה, שמצד עצמם דינם להישרף, וכשנשרפו נתקיים דינם, ושוב לא שייך לאוסרם בהנאה.

קשה שיתכן שכוונת הכתוב לאסור לשחוט שור הנסקל ולא לאוסרו באכילה

שם. הקשה השפת אמת (ד"ה והרי שור), מנין ששור הנסקל שנשחט אחר גמר דין אסור, הרי יש לפרש שכוונת הפסוק היא שאסור לשוחטו אחר גמר דין, משום שבכך הוא מבטל את דינו להיסקל, ומלבד מה שהוא מבטל בזה מצות עשה של 'סקול יסקל השור', נוסף בזה איסור לאו. ופירוש הכתוב הוא 'סקול יסקל השור', היינו שמצוה לסוקלו, 'ולא יאכל את בשרו', שלא ישחטוהו אחר גמר דין כדי לאכול את בשרו. אך באמת אם שחטו יהיה מותר באכילה.

מדוע צריך את הפסוק 'לא יאכל את בשרו' אחר שכבר נאמר 'ובעל השור נקי'

תלמוד לומר ובעל השור נקי. הקשו התוספות (ד"ה להגמ"ח. ד"ה והגמ"ח), שאחר שלמדנו מ'ובעל השור נקי' ששור הנסקל אסור בהנאה, מדוע צריך את הלאו של 'לא יאכל את בשרו'. ותירצו, שאילו לא נאמר 'ולא יאכל את בשרו', היינו דורשים מ'ובעל השור נקי' לאסור רק בשר שור הנסקל בהנאה, ולא היינו יודעים שאף עורו אסור בהנאה, ואחר שלמדנו מ'לא יאכל' שהוא אסור אך בהנאה, כמבואר בהמשך הסוגיא, יש ללמוד מ'ובעל השור נקי' שאף העור אסור. **ובשפת אמת** (ד"ה להגמ"ח) תירץ, שבפסוק 'ובעל השור נקי' לא נאמר איסור לאו אלא איסור עשה, ולכך הוצרכה התורה לכתוב 'ולא יאכל את בשרו', לאסור הנאה מבשר שור הנסקל בלאוסט. **והגר"י פערלא** (נמצוח לניאזורו לרס"ג, פ"ז) כתב, שהתוספות לא תירצו כן, משום שסברו שעדיף להעמיד את הלאו של 'ולא יאכל את בשרו' לאופן שבו לא נאמר כלל איסור, כגון אם שחטו לאחר שנגמר דינו, מאשר להעמידו בדבר שכבר נאסר, אף שאיסורו הוא בעשה בלבד.

מדוע לא תירצה הגמרא שמ'ובעל השור נקי' למדנו ששור הנסקל אסור בהנאה מחיים

טעמא דכתב ובעל השור נקי וכו'. כתב השפת אמת (ד"ה להגמ"ח), שמכאן יש להוכיח כשיטת **רבינו תם** (זבחים ע: תוס' ד"ה מפילו) ששור הנסקל לא נאסר בהנאה מחיים, אלא רק אחר שחיטה, שלשיטת רש"י שנאסר מחיים קשה מדוע לא תירצה הגמרא שהפסוק 'ובעל השור נקי' נצרך לאסור שור הנסקל בהנאה מחיים, שזה לא נלמד ממה שנאמר 'סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו'.

יישוב השמטת הרמב"ם לאיסור הנאת עורו של שור הנסקל

להנאת עורו. הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ד הכ"ג) לא הביא להלכה שאף עורו של שור הנסקל אסור בהנאה. **ובשפת אמת** (ד"ה ולהנ"ל) הקשה מדוע השמיט דין זה. וכתב, שיתכן שהרמב"ם פסק כפי שיטות התנאים שהפסוק 'ובעל השור נקי' נצרך לדרשות אחרות, וכן פסק כפי השיטה שאין דורשים תיבות 'את' שבתורה[ע], ונמצא שאין מקור לכך שעור שור הנסקל אסור בהנאה. והוסיף, שלכאורה כן משמע מדברי הגמרא בעבודה זרה (נ:) שפרש של שור הנסקל מותר בהנאה, הרי שאין דורשים לרבות כל הטפל לבשרו. אך כתב, שיש לדחות ראיה זו, משום שיש לחלק בין עור השור לפרשו, שפרשו אינו נחשב כלל טפל לבשרו.

אמנם בים של שלמה (ג"ק פ"ד סי' מ) כתב, שודאי עור שור הנסקל אסור בהנאה, ומה שהשמיט הרמב"ם דין זה, משום שסמך על מה שכתב שפרש שור הנסקל מותר, ומשמע שדווקא הפרש שלו מותר אך עורו אסור.

מדוע רק לפי המסקנא קשה מה המקור שעור שור הנסקל אסור בהנאה

ולהנך תנאי דמפקי ליה להאי קרא לדרשה אחרינא וכו'. הקשה הצל"ח (ד"ה ולהנך), מדוע הקשתה הגמרא קושיא זו עתה, הרי יש להקשות כן אף לפי מה שסברה הגמרא מתחילה, שאיסור הנאה של שור הנסקל נלמד מ'ובעל השור נקי', ואותם תנאים שלמדו מפסוק זה דרשות אחרות, מנין להם ששור הנסקל אסור בהנאה. ותירץ, שבתחילה סברה הגמרא שהפסוק 'את בשרו' בא למעט עורו, שאין איסור הנאה מעורו של שור הנסקל, ומכך יש ללמוד ששור הנסקל אסור אף בהנאה, שהרי לא שייך אכילה בעור. ולכן רק לפי מה שהסיקה הגמרא שאף העור אסור בהנאה, קשה מה המקור לכך, הרי הפסוק 'ובעל השור נקי' נדרש לדברים אחרים.

מדוע שמעון העמסוני לא דרש את הריבוי מ'את' לענין מורא אב ואם

כיון שהגיע לאת ה' אלהיך תירא פירש. הקשו התוספות (ג"ק מ: ד"ה כיון), מדוע שמעון העמסוני לא דרש את הייתור לענין מורא אב ואם, שמצינו שהשוה הכתוב מוראם למורא שמים כמבואר בקידושין (ל:). ותירצו, שלא מסתבר לפרש את הפסוק על זה, כיון שכבר ציוה הכתוב על מורא אב ואם במקום אחר. ובתוספות בבכורות (ו. ד"ה פירש) דחו תירוץ זה, משום שיש לומר שהתורה ציותה על ענין זה באיסור נוסף. ולכך תירצו, שמהפסוק משמע שיש לרבות מורא שהוא כעין מורא המקום, ולא מסתבר להעמידו באב ואם, ולכך רבי עקיבא פירש שהכתוב בא לרבות תלמידי חכמים, שעליהם נאמר (מכות פ"ד מ"ג) 'מורא רבך כמורא שמים'[עא].

ובתורת חיים (ג"ק מ: ד"ה כיון) תירץ, שמתיבת 'את' יש לרבות דברים שיש להם שייכות לדבר שנכתב בפסוק, ולכך אין לרבות מפסוק זה מורא אב ואם, שאף שהשוה הכתוב מוראם למורא המקום, מכל מקום אין להם שייכות ודבקות אל הקב"ה. ולכך דרשה הגמרא מהפסוק לרבות תלמידי חכמים, שיש להם דביקות עם הקב"ה, שהשכינה שרויה תמיד ביניהם[עב].

מדוע לא פירש כשהגיע לפסוק ואהבת את ה' אלהיך

שם. הקשה בתוספות הרא"ש (קידושין נ. ד"ה כיון), מדוע שמעון העמסוני לא פירש מלדרוש תיבות 'את' כשהגיע לפסוק (דברים ו ה) 'ואהבת את ה' אלהיך', שנכתב קודם לפסוק 'את ה' אלהיך תירא' (שם ו יג). ותירץ, שלענין אהבה מסתבר לרבות אב ואם או תלמידי חכמים, אך לענין מורא סבר שמעון העמסוני שאין לרבות תלמידי חכמים. וכן תירץ **המהרי"ל** (שו"ת, סי' ח), והוסיף לבאר בטעם החילוק, שלגבי אהבה יש לדרוש לרבות תלמידי חכמים, שהרי מצינו בתורה שיש מצוה לאהוב כל אחד מישראל, שנאמר (ויקרא יט יח) 'ואהבת לרעך כמוך', ובתלמידי חכמים ציותה תורה שיש לאוהבם ביותר מכל אדם, אך לגבי יראה, הרי אדרבה, אין לאדם לירא מחבירו אלא מה' לבדו, כמו שנאמר (תהלים קיח ו) 'ה' לי לא אירא מה יעשה לי אדם', ואם היה שמעון העמסוני מרבה תלמידי חכמים שיש ליראה מהם, היה הדבר נראה כאילו יש ב' רשויות ח"ו[עג], והיו עושים את התלמידי חכמים כעבודה זרה. ולכך פירש ולא רצה לדרוש כן, כדי שלא יבואו לידי מכשול. אמנם רבי עקיבא דרש לרבות תלמידי חכמים, ואין לחשוש שיטעו לחשוב שיש בהם אלוהות, כיון שהריבוי הוא מתיבת 'את' משמע שהם טפלים לקב"ה, ועל כרחך שמורא הקב"ה למעלה ממוראם.

ובמהרש"א (ח"ח ד"ה כיון) תירץ, ששמעון העמסוני ידע שיש לרבות תלמידי חכמים לענין שיש להשוות אהבתם לאהבת המקום, אך לענין מורא המקום, שהוא יראת העונש, הרי לא שייך ענין זה לגבי תלמידי חכמים, שהעונש והשכר אינם מסורים בידיהם, ולכך פירש ולא דרש את הפסוק עליהם.

ובתורת חיים (ג"ק מ: ד"ה כיון) תירץ, שאת הפסוק 'ואהבת את ה' אלהיך' יש לדרוש לענין שיש לאהוב את התורה ואת המצוות, שמצינו שיש ענין לאוהבם, כמו שנאמר (מלכים קיט ל"ז) 'מה אהבתי תורתך', וכן 'ואשתעשע במצוותיך אשר אהבתי' (שם קיט מז), אך ענין מורא לא שייך מתורה ומצוות, ולכך כשהגיע שמעון העמסוני לפסוק 'את ה' אלהיך תירא' פירש ולא דרשו.

סז. **כגון** איסורי הנאה שמצוותן בשריפה, אפרן מותר בהנאה, כיון שנעשית מצוותן. סח. **והרי** בגמרא שם הקשו שלמאן דאמר שני כתובין הבאים כאחד מלמדים, מדוע לא נלמד מבגדי כהונה ועגלה ערופה שבכל דבר שנעשית מצוותו מותר, ומאחר שאף בשור הנסקל אסור אף אחר שנעשית מצוותו, הרי יש שלושה כתובים הבאים כאחד, ובזה הכל מודים שאינם מלמדים. סט. **ונמצא** לפי זה שהנאת עורו של שור הנסקל היא רק באזהרת עשה, ואילו הנאה מבשרו אסורה באיסור לאו. והוסיף, שלפי השיטה שהמקור להנאת עורו הוא מ'את בשרו', אף הנאת עורו היא באיסור לאו. ע. **שבכורות** (ו:) מבואר שלדעת חכמים אין דורשים 'את', ומסתבר שהלכה כמותם. עא. **וכן** תירץ התוספות הרא"ש (קידושין נ. ד"ה כיון). עב. **וכמו** שאמרו חז"ל (כתובות קיא:) שהפסוק (דברים ל כ) 'ולדבקה בו' נאמר על מי שדבק בתלמידי חכמים, ומעלה עליו הכתוב כאילו דבק בשכינה. עג. **ואף** שמצינו שהתורה ציותה על מורא אב ואם, בתלמידי חכמים יש לחוש שיעשו אותם אלוהות, משום שהם נחשבים כדבר שבקדושה, מחמת דברי התורה שבלבבם. ועוד, שמצות מורא אב ואם היא לענין שלא להכעיסם, אך לענין תלמידי חכמים אין צריך ריבוי לכך שאסור להכעיסם, שכבר אמרו חז"ל (סנהדרין קי.) 'כל החולק על רבו כחולק על השכינה', ועל כרחך שהריבוי נאמר לענין שיש לירא מהם, ויש לחוש שיעשום אלוהות. ואין לומר שדברי הגמרא בסנהדרין נאמרו דווקא ברבו, וכאן הריבוי הוא שלא להכעיס שאר תלמידי חכמים, שהרי כל תלמיד חכם הגדול בתורה יותר ממנו הוא נחשב כרבו, ואסור להכעיסו, כמבואר בברכות (ז:) שעלי הכהן רצה להעניש את שמואל משום שהורה הלכה בפני רבו, אף שעלי עדיין לא לימדו תורה, שהרי היה זה מיד כשבא שמואל אליו, ועל כרחך שמשום שהיה גדול ממנו בתורה היה נחשב כרבו. ואם אותו תלמיד חכם הוא שקול כמותו בתורה, אין סברא שהתורה תצווה לירא ממנו, הואיל והוא גדול כמותו. ועל כרחך שאין כוונת התורה שלא הכעיסו, אלא שיש לירא ממנו, ומחמת כן היו באים לידי טעות ומכשול.

ובחתם סופר (ד"ה שמעון) תירץ, שבפסוק 'ואהבת את ה' אלהיך' ידע שיש לרבות תלמידי חכמים, וכן ידע שיש לדרוש גם מהפסוק 'את ה' אלהיך תירא', אלא שלא רצה לגלות לרבים דרשה זו[עז]. שהרי יש שני עניני יראת ה', יראה מחמת העונש על העבירות, וזה רוב עבודת אנשי העולם, ויש יראה מחמת רוממות ה', וזוהי עיקר עבודת היראה, אך רוב אנשי העולם לא ישיגו יראה זו. אכן לענין שיש לירא מתלמידי חכמים כמו מהקב"ה, אין הכוונה ליראת העונש, שזה לא שייך בהם אלא ליראת הרוממות. ולכך שמעון העמסוני לא רצה לגלות דרשה זו, שאנשים יטעו לומר שכמו שיראת תלמידי חכמים היינו יראת הרוממות, כן הוא ביראה מהקב"ה, וכיון שלא יגיעו למידה זו יעזבו יראתם לגמרי. אמנם רבי עקיבא פירש את הדבר, כיון שהוא היה עם הארץ גדול ושונא חכמים, ונתעלה למדריגה כל כך גדולה, הרי ילמדו ממנו שאין להתייאש, ואף אם לא הגיעו ליראת ה' מחמת רוממתו, לא יעזבו את יראת העונש, אלא יעלו מדרגה לדרגה עד שיגיעו ליראת הרוממות, כדרך שעלה רבי עקיבא, והוא היה לאות ולמופת לכל עבדי ה'. לכך הוא יכל לפרש דרשה זו.

ובשו"ת פנים מאירות (מ"ב סי' נ"ה) תירץ, שמהפסוק 'ואהבת' וגו' יש לדרוש אהבת אב ואם, שמצינו שהוקש מוראם למורא שמים, ולכך לא פירש כשהגיע אליו, ורק את הפסוק 'את ה' אלהיך תירא' אין לדרוש על אב ואם, כיון שכבר כתבה ציווי זה במקום אחר, כמו שכתבו **התוספות** (ב"ק מ"ב: ד"ה כיון).

מדוע לא פירש כשהגיע לפסוק ויירא העם את ה'

שם. הקשה המהרש"א (מ"ב ד"ה כיון), מדוע לא פירש שמעון העמסוני כשהגיע לפסוק (שמות יד יא) 'ויירא העם את ה'' וגו', ומה יש לרבות מתיבת 'את' זו. ותירץ בשם **מהר"ש מפראג**, שבפסוק זה יש לפרש שה'את' בא לרבות שם אלהים, שישראל היו יראים אף ממנו, אך בפסוק 'את ה' אלהיך תירא' הרי מפורש שיש לירא גם משם זה, ואין צריך ריבוי לזה.

מדוע לא פירש כשהגיע לפסוק למען תירא את ה' אלהיך

שם. הקשה המקנה (קידושין נ. ד"ה כיון), שהרי קודם פסוק זה נאמר בתורה (דברים ו ג) 'למען תירא את ה' אלהיך', ואף שם יש להקשות מה יש לרבות מתיבת 'את', ומדוע לא פירש שמעון העמסוני כשהגיע לפסוק זה. ותירץ, ששמעון העמסוני ידע ששייך לדרוש מ'את' לרבות מורא רבו, שצריך לירא ממנו כמו מהקב"ה, שהרי מפורש בתורה שבני ישראל יראו ממשה רבינו, שנאמר (שמות יד לא) 'ויירא העם את ה'[עה]. ורק על הפסוק 'את ה' אלהיך תירא' הוקשה לו מה יש לרבות מ'את', הרי דין מורא רבו נלמד מהפסוק 'למען תירא' וגו', ולכך פירש. ובא רבי עקיבא ולימד שהפסוק בא לרבות אף מורא של התלמידים זה מזה, וכמו שאמרו חז"ל (חגיגה פ"ד מ"ג) 'כבוד חברך כמורא רבך'. ורבי עקיבא הוא שדרש כן, כיון שראה שמתו כ"ד אלפים מתלמידיו מחמת שלא נהגו כבוד זה בזה, ולמד מזה שאף התלמידים יש להם לירא זה מזה, כמו שהם יראים מרבם.

עוד תירץ, שיש שני מיני יראת שמים, יראה מחמת השכר והעונש על המצוות והעבירות, ויראה מחמת רוממותו של הקב"ה. וכל הציוויים שנאמרו בתורה על יראת שמים הם רק על יראת העונש, שהיא פחותה מיראת הרוממות, אך על יראת הרוממות אין ציווי גמור, אלא עליה נאמר הפסוק (דברים י יב) 'מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה' וגו', היינו בגדר שאלה ובקשה בלבד. ושמעון העמסוני ידע שיש לרבות יראת רבו ממה שנאמר שם 'כי אם ליראה את ה'', שיראת הרוממות שייכת גם ברבו, אך מהפסוק 'את ה' אלהיך תירא' אין לרבות תלמידי חכמים, כיון שהוא מדבר על יראת העונש, וזה לא שייך בבשר ודם, שהכל רק בידו יתברך, ולכך פירש. ורבי עקיבא דרש לרבות תלמידי חכמים, ששייך יראת העונש אף לגביהם, שהקב"ה מסר בידם להיטיב ולהעניש, כמו שאמרו (חגיגה פ"ג מ"י) 'הוי זהיר בגחלתן שלא תכוה שנשיכתן' וכו', וכן יש יכולת בידם להיטיב וכמו שאמרו חז"ל (מו"ק טז:) 'צדיק מושל ביראת אלהים' (שמואל ב' כג ג), מי מושל בי צדיק שאני גוזר גזירה והוא מבטל.

למה נצרך העשה של 'מפני שיבה תקום' מאחר שנתרבו תלמידי חכמים מ'את'

לרבות תלמידי חכמים. הקשו הראשונים[עי], מדוע הוצרכה התורה לכתוב (ויקרא יט לב) 'מפני שיבה תקום', לצוות על כיבוד תלמידי חכמים, הרי דין זה נלמד מ'את ה' אלהיך תירא'. ותירצו, שהריבוי מ'את' נאמר רק לרבו המובהק, שעליו נאמר במשנה (חגיגה פ"ד מ"ג) מורא רבך כמורא שמים, ולכך יש לרבותו מ'את ה' אלהיך תירא', או שעשה זה נאמר ברב מופלג שהוא כעין רבו, אך שאר תלמידי חכמים אינם בכלל ריבוי זה, ולכך נאמר 'מפני שיבה תקום' לרבות כל תלמידי חכמים.

והגר"י פערלא (נגיעות ליקט"ג, עשה יג-יג) תמה על קושייתם, שהרי בקידושין (נב:) נחלקו תנאים אם העשה של 'מפני שיבה תקום' נאמר בכל זקן, או רק בחכם, ויש לומר שרבי עקיבא סבר כדעת איסי בן יהודה שהפסוק מדבר בכל זקן, ולכך כתבה התורה פסוק זה[עז]. והיה לתוספות להקשות קושייתם על הפסוק (ויקרא יט לב) 'והדרת פני זקן', שממנו דרשו חז"ל (ספרא קדושים פ"ז) שהכוונה שלא ישב במקומו וכדומה, ומדוע צריך פסוק זה הרי למדנו חיוב מורא מ'את ה' אלהיך תירא'. ותירץ על קושיא זו על פי מה שכתב **הרא"ש** (קידושין פ"ק סי' ו), שמדברי רבי עקיבא יש ללמוד שצריך לעמוד מפני תלמיד חכם אפילו כמה פעמים ביום, שהרי השוה הכתוב מורא תלמידי חכמים למורא שמים, ואם אדם מקבל פני שכינה כמה פעמים ביום צריך לעמוד באימה וביראה. הרי שמהפסוק 'מפני שיבה תקום' למדנו רק שיש לקום מפני החכם, אך עדיין יתכן שאינו כמורא המקום, ומדרשת רבי עקיבא למדנו שהשוה הכתוב מורא תלמידי חכמים למורא שמים לכל דבר. עוד תירץ, שאף שכבר נאמר איסור עשה על מורא תלמידי חכמים, כתבה התורה 'את' לרבות תלמידי חכמים, שיש בזה עשה נוסף.

עוד תמה על קושייתם, שהרי יש כמה חילוקי דינים בין מצוות שנכתבו מפורש בתורה, ובין מצוות שנלמדו מריבוי, ולכך לא שייך להקשות מדוע כתבה התורה במפורש 'מפני שיבה תקום', ולא סמכה על הריבוי מתיבת 'את', והיה לתוספות להקשות להיפך, מדוע צריך לרבות תלמידי חכמים מ'את', הרי למדנו כן מ'מפני שיבה תקום'[עח].

עוד תמה על קושייתם, שהרי יש חילוק בין מצות כיבוד למצות מורא, וממה שנאמר 'את ה' אלהיך תירא' לרבות תלמידי חכמים, למדנו רק שיש לירא מהם, אך אין מקור לכך שצריך לכבדם, ולכך כתבה תורה 'מפני שיבה תקום'[עט]. וכתב, שאולי סברו התוספות שאף קימה מפני החכם היא בכלל מצות מורא, ואין צריך להזהיר 'מפני שיבה תקום'.

מדוע צריך פסוק מיוחד לאסור צביעה והדלקה בערלה

מנין שלא יהנה ממנו שלא יצבע בו ולא ידליק בו את הנר וכו'. מדברי הגמרא מבואר שצריך פסוק נפרד לאסור ערלה בהנאה, ולאסור לצבוע בה, ולאסור להדליק ממנה, והקשו הראשונים[פ], מדוע צריך פסוק לאסור לצבוע בעצי ערלה ולהדליק בהם את הנר, הרי איסורים אלו הם בכלל איסור הנאה. **ובתוספות** (ד"ה מנין) תירצו, שצביעה אינה נחשבת הנאה, שאינה אלא מראה בלבד. ובהדלקת נר צריך פסוק נוסף לאסור, שמסברא היינו מתירים להדליק כיון שזהו דרך ביעורו של הערלה[פא]. וכן כתב **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה מנין)[פב].

ובתוספות בבבא קמא (ק"ב. ד"ה ולמ) תירצו בשם רבינו תם, שכוונת הברייתא היא שאסור ליהנות מערלה אף שלא כדרך הנאתה, כגון לצבוע במי תאנים ורימונים, ולהדליק בשמן שאינו עומד להדלקה. ואף שאמרו לקמן (נה:) שמותר למשוח את הגוף בבוסר של זיתי ערלה, משום שאין זה דרך הנאתן, שם אין זה דרך הנאתו כלל, ומותר לעשות כן אף בערלה[פג].

ובתוספות רי"ד (נ"ק ק"ב. ד"ה מנין) תירץ, שכוונת הברייתא היא שאילו נאמר פסוק על איסור הנאה בלבד, היה אסור אף להדליק בו את הנר, אך היה מותר להשתמש לאור נר זה, שאף שהאור בא מן השמן, מכל מקום אינו נהנה מגופו של השמן, וזה דומה קצת לחליפי ודמי ערלה שמותרים בהנאה. ואף אחר שלמדנו שאסור להשתמש לאור הנר, היה מקום לומר שמותר להשתמש בבגד שנצבע בקליפי ערלה, משום שבאור הנר כל זמן ההדלקה השמן קיים, והמשתמש לאורו נהנה מן השמן, אך בבגד צבוע הערלה כבר אינה קיימת בעולם, והיה מקום להתיר להשתמש בבגד, וחידשה התורה שאסור להשתמש בבגד, משום שהצבע נחשב כדבר ממשי, וכשהוא נהנה מן הבגד הוא נהנה מקליפי ערלה.

ובחידושי רבינו דוד (ד"ה מנין) תירץ בשם רבינו תם, שהפסוק בא לאסור לצבוע בקליפי ערלה, משום שהיה מקום להתיר כיון שהצבע אינו הפרי

עד. ודקדק כן מלשון הגמרא כיון שהגיע לאת ה' אלהיך פירש, ומשמע שהיה לו מה לדרוש מפסוק זה, ופירש ולא רצה לדורשו. **עה. וכן** נאמר (נחמיה יג ח) 'ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה'. **עו. תוספות** (ב"ק מ"ב: ד"ה לרבות), רשב"א (שם ד"ה לרבות), תוספות הרא"ש (קידושין נ. ד"ה לרבות). **עז. ובשו"ת** חתם סופר (יו"ד סי' רמ"ג) אכן כתב שמשום כך פסק הרי"ף כדעת איסי בן יהודה, משום שלדעת רבי עקיבא ש'את' בא לרבות תלמידי חכמים, על כרחך שהפסוק 'מפני שיבה תקום' מדבר בכל זקן. **עח. ועל** קושיא זו לא שייך תירוץ התוספות, שכיון שהפסוק 'מפני שיבה תקום' כולל כל תלמידי חכמים, אין צריך פסוק נוסף לרבו מובהק. **עט. ואף** שממצות כיבוד יש ללמוד גם שיש לירא מהם, משום שכשאינו ירא מפני החכם הוא כמו שמבזהו, אך ממצות מורא אין ללמוד למצות כיבוד. וכן הקשה על קושיית התוספות בחידושי הגרי"ז (נכמות ו: ד"ה אם). ותירץ על פי המבואר בדברי הרמב"ם (ספר המצות עשה רע) שכלל יחד את מצות כבוד ומורא תלמידי חכמים, ומשום שלגבי תלמידי חכמים שניהם אף מוראם נכלל במצות כיבוד. **פ. תוספות** (ד"ה מנין, נ"ק ק"ב. ד"ה ולמ), חידושי רבינו דוד (ד"ה מנין). **פא. בפני יהושע** (נכמות ד"ה מנין) ביאר כוונת התוספות, שהרי מבואר בתמורה (לג:) שערלה היא מאיסורי הנאה שדינן בשריפה ואפרן מותר, ולכך היה מקום להתיר להדליק בשמן של ערלה, כיון שבשעת כילויו מותר ליהנות ממנו. והוסיף, שזהו המקור לחיוב שריפה בערלה, שממה שהוצרך הכתוב להתיר הדלקה בשמן של ערלה, מוכח שדינו מן הנשרפין שאפרן מותר. אמנם בשו"ת חוות יאיר (סי' נד) כתב, שאין כוונת התוספות שהיה מקום להתיר הדלקה משום שדין ערלה בשריפה, אלא משום שהאיסור כלה והולך היה מקום מסברא להתירו. ואין מקור מכאן שערלה היא מהנשרפין. **פב. אך** הוסיף, שבהדלקת הנר מסברא היינו מתירים באופן שהדליק לצורך כילוי הערלה בלבד, ובזה הוצרכה התורה לאסור, אך אם מדליק לצורך הנאתו אין צריך פסוק לאסור. **פג. וכן** הביא התוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה מנין) בשם רבינו תם.

עצמו אלא משקה היוצא ממנו, ואיסור הנאה שבערלה הוא רק מגוף הפרי[פד]. וכמו כן צריך פסוק להשמיענו שאסור להדליק בשמן של ערלה, משום שהיה מקום לומר שדרך הנאתו של שמן היא דווקא באכילה.

באיזה אופן אסור להדליק את הנר מערלה

ולא ידליק בו את הנר. פירש רש"י (ד"ה ולא ידליק) שהכוונה שאסור להדליק בשמן של ערלה. **ובתוספות** (ד"ה מנין) הוסיפו, שלמאן דאמר (נקמן כו:) שאין שבח עצים בפת, על כרחך שהאיסור הוא רק בהדלקה בשמן של ערלה, אך מותר להדליק את התנור בעצי ערלה ולאפות בו, ואינו נקרא שנהנה מערלה, כיון שקודם נעשים העצים גחלת, והשלהבת באה מן הגחלת ולא מן העצים. אך בשמן של ערלה אסור להדליק, כיון שהוא נהנה מן השמן קודם שהוא כלה. **ובמאירי** (ד"ה ערלה) הוסיף לבאר, שכיון שאף אחר שהדליק את הנר הוא יכול ליטול השמן שבכוס ולהשתמש בו, כשהוא מבעירו ולא משתמש בו נמצא שהוא נהנה מן השמן. אך בעצים אחר שהובערו אינו יכול להשתמש בהם.

ובתוספות רבינו פרץ (נקמן מ: ד"ה הכא) כתב, שאף שגם בשמן האור בא מן השמן שכלה ונשרף, זהו רק כלפי השמן שסמוך לפתילה, אך עדיין האדם נהנה מן שאר השמן שבכוס, שעל ידי שיש הרבה שמן בכוס האור מאיר יותר, ולכך אסור להדליק בשמן של ערלה.

למסקנא מדוע הוצרכה התורה לכתוב 'ערלים' שלושה פעמים

לכם למה לי לכדתניא לכם לרבות את הנטוע לרבים וכו'. הקשו התוספות (ד"ה לכם) בשם הר"י מקורביל, מדוע הוצרכה התורה לכתוב 'ערלים' שלוש פעמים לאסור גם צביעה והדלקה, הרי היה די לכתוב שתי פעמים, ואיסור הנאה בערלה נלמד מ'לא יאכל', ואיסור צביעה והדלקה נלמד ממה שנאמר שתי פעמים 'ערלים'. ואין לומר שהיינו לומדים מ'לכם' להתיר הדלקה, שאם הפסוק 'לכם' בא להתיר הדלקה, יקשה למה הוצרכה התורה לכתבו, היה לה לכתוב רק 'ערלים' אחד, ואיסור הנאה היה נלמד מ'לא יאכל', ואיסור צביעה נלמד מ'ערלים', והדלקה מותרת כיון שאין פסוק לאוסרה, ועל כרחך שהפסוק 'לכם' בא להתיר אילן ערלה הנטוע לרבים[פה].

ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה מיעטריך) תירץ, שהגמרא סברה שמהפסוק 'לכם' אפשר לדרוש גם להתיר נטוע לרבים, וגם למעט איסור הדלקה, ולכך אם היתה התורה כותבת שתי פעמים ערלים, היינו לומדים מ'לכם' להתיר הדלקה, ואין להקשות שהתורה לא תכתוב לא 'לכם' ולא 'ערלים', שהרי הפסוק 'לכם' נצרך גם להתיר נטוע לרבים.

עוד תירץ בשם **רבינו יחיאל**, שהפסוק 'ערלים' השלישי באמת לא נצרך לאסור הדלקה בשמן של ערלה, אלא ללמד באיזה אבר עושים ברית מילה, כמו שדרשו חז"ל (שבת קמ.) שכשם שערלה שנאמרה באילן היא במקום שעושה פירות, כן ערלה שנאמרה באדם היא במקום שעושה פירות.

ובמהרש"ל (נמוק' ד"ה לכם) תירץ, שאם התורה היתה כותבת רק פעמיים 'ערלים', לא היינו יודעים לאסור הדלקה, שהיינו דורשים מ'לכם' להתיר נטוע לרבים, ודורשים מ'ערלים' שערלה אסורה בהנאה, ולא נדרוש להתירה מ'לכם', ואף שנאמר 'לא יאכל' היינו דורשים מ'לכם' להתיר בהנאה. ורק אחר שנאמר 'ערלים' אנו מוכרחים לדרוש מ'לכם' להתיר אילן שנטוע לרבים[פו].

ובפני יהושע (נמוק' ד"ה לכם) תירץ על פי מה שביאר שהמקור לכך שערלה טעונה שריפה, הוא ממה שהתורה הוצרכה לאוסרה בערלה, ואינה בכלל שאר הנאות, ועל כרחך שזהו משום שהיא טעונה שריפה והיה מקום להתירה כיון שנהנה ממה שמבערה מן העולם. ונמצא, שאילו לא כתבה התורה 'ערלים' היינו יודעים שערלה אסורה בהדלקה, כיון שהיינו סבורים שהיא טעונה קבורה ולא שריפה, וממילא הדלקה היא בכלל שאר הנאות האסורות. ולכך הוצרכה התורה לכתוב שלוש פעמים ערלים.

כג.

מהו אילן הנטוע לרבים

הנטוע לרבים. פירש רש"י (ד"ה לרבים) כגון אילן הנטוע באם הדרך לצורך רבים[א]. **ובתוספות** (ד"ה נטוע) הקשו על פירושו, שבמשנה בערלה (פ"ח מ"ג) הובאה מתחילה מחלוקת חכמים ורבי יהודה בדין אילן הנטוע לרבים, שלחכמים חייב בערלה ולרבי יהודה פטור, ואחר כך כתבה המשנה שהנוטע ברשות הרבים חייב בערלה, ומבואר שאילן הנטוע לרבים אינו נטוע ברשות הרבים[ב]. ולכך פירשו התוספות שהכוונה למי שנטע אילן ברשות היחיד לצורך רבים[ג]. **ובמאירי** (ד"ה הנוטע) הוסיף לפרש, שיחיד נטע אילן בשפת שדהו לצורך עוברי דרכים. **וביישוב** שיטת רש"י כתב **הפני יהושע** (נמוק' ד"ה נטוע) ש'אילן הנטוע לרבים' היינו אילן הנטוע ברשות הרבים לצורך הרבים, ובזה נחלקו רבי יהודה וחכמים אם חייב בערלה, ו'הנוטע ברשות הרבים' היינו מי שנטע לצורך עצמו ברשות הרבים, ובזה סתמה המשנה שהוא חייב בערלה[ד]. והוסיף שרש"י הוכיח כן מהמשך הסוגיא, שלדעת חכמים מהפסוק (ויקרא יט כג) 'ונטעתם' משמע דווקא אילן של יחיד ולא של רבים, והיינו משום שאין דרך רבים לנטוע. ומיעוט זה שייך באופן שבשעת הנטיעה ניכר שהאילן הוא לצורך רבים, כגון שנטעו ברשות הרבים, אך באילן שנטעו ברשותו לצורך הרבים לא מסתבר למעטו, כיון שבשעת הנטיעה אין ניכר שהוא לצורך רבים, ואין זה אלא דברים שבלב הנוטע שהאילן ישמש את הרבים.

ובר"ש וברא"ש (ערלה פ"ח מ"ג) פירשו בדעת הירושלמי (שם) שאילן הנטוע לרבים הוא אילן שנטוע ברשות היחיד שהיא שייכת להרבה בני אדם, כגון בירושלים. וברא"ש הוסיף שמדברי הבבלי בסוגייתנו מוכח שמדובר באילן הנטוע ברשות היחיד לצורך רבים, ושלא כדברי הירושלמי.

מדוע לגבי לולב לא דרשו מ'לכם' לדין אילן הנטוע לרבים

ונטעתם ליחיד משמע וכו'. כתב המהר"ם חלאווה (ד"ה ונטעתם), שאף שלגבי לולב נאמר בתורה (ויקרא כג מ) 'ולקחתם לכם', לא דרשו מפסוק זה למעט לולב מאילן הנטוע לרבים, כמו שדרשו כאן ממה שנאמר 'ונטעתם לכם', משום ששם דרשו מ'לכם' שצריך שהלולב יהיה שלכם, ודרשה זו משתמעת מלשון הפסוק, ורק כאן שאי אפשר לדרוש את הפסוק כן, דרשו למעט אילן הנטוע לרבים.

אופן הלימוד מ'לכם' להביא את הנטוע לרבים

כתב רחמנא לכם להביא את הנטוע לרבים. בשאילתות דרב אחאי (שאילתא ק) מבואר שלדעת חכמים יש לרבות מ'לכם' אילן הנטוע לרבים, משום שאין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות. **ובשאילת שלום** (שלום קכב) ביאר כוונתו, שהוקשה לבעל השאילתות שלכאורה כשם שלדעת חכמים מהפסוק 'ונטעתם' משמע למעט אילן הנטוע לרבים, שהפסוק מתפרש כלפי נטיעה של כל אחד ואחד, כמו כן מה שנאמר 'לכם' מתפרש לענין נטיעת כל אחד ואחד, ומנין לרבות אילן הנטוע לרבים. ועוד הוקשה לו לשון הגמרא 'להביא את הנטוע לרבים', שמשמע שהוא בדרך ריבוי, והיה לגמרא לומר שלמדים כן ממשמעות הפסוק, ש'לכם' משמע בין אילן הנטוע לרבים ובין הנטוע ליחיד. ועוד הוקשה לו לשון הגמרא בדעת רבי יהודה, שסבר ש'ונטעתם' בין ליחיד ובין לרבים משמע ו'לכם' בין ליחיד בין לרבים משמע, ומדוע הוצרכה הגמרא להאריך כל כך, היה לה לומר שלרבי יהודה אף הפסוק ונטעתם משמע בין ליחיד ובין לרבים, שהרי רק בזה הוא נחלק על חכמים.

לכך פירש השאילתות שבאמת מ'לכם' יש למעט אילן הנטוע לרבים, כדרך שיש למעטו מ'ונטעתם', אלא שכיון שזהו מיעוט אחר מיעוט שאינו אלא לרבות, יש להביא אילן הנטוע לרבים. ורבי יהודה נחלק בין על הפסוק ונטעתם ובין על הפסוק לכם, וסבר שמשני הפסוקים משמע בין ליחיד ובין לרבים, ואין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט.

מדוע הקדימה הגמרא להקשות מתרומה לפני הקושיא מנזיר

והרי תרומה דרחמנא אמר וכל זר לא יאכל קדש ותנן מערבין וכו'. הקשה **החתם סופר** (ד"ה והרי תרומה), מדוע הקשתה הגמרא קודם מאיסור תרומה ואחר כך מאיסור יין לנזיר, הרי הוכחת הגמרא שתרומה מותרת בהנאה היא מדברי המשנה (עירובין כה.) שמערבין לישראל בתרומה, ושם נזכר קודם לכן שמערבין לנזיר ביין. ותירץ, שכיון שבתורה נאמר איסור תרומה לזר לפני איסור יין לנזיר, לכך נקטה הגמרא קודם תרומה.

פד. **כעין** זה תירץ הפני שלמה (נכתב"י ד"ה ולפ) שצריך פסוק ללמד שאסור ליהנות אף מקליפת הפרי, והיינו לשימוש של צביעה. פה. **ואין** לתרץ שבאמת מ'לא יאכל' יש לדרוש כל איסור הנאה שבערלה, כולל צביעה והדלקה, ומה שמבואר בגמרא שצריך פסוקים מיוחדים לצביעה והדלקה, זהו רק אחר שנאמר 'לכם', וממילא אם לא נאמר בתורה לכם היינו אוסרים כל הנאות 'מלא יאכל', ומ'ערלים' היינו דורשים דרשה אחרת. ולכך אילו כתבה התורה שתי פעמים ערלים, היינו מתירים הדלקה בערלה, כיון שמ'לכם' משמע להתיר כל הנאות. זה אינו, שהרי איסור צביעה אינו נלמד מ'לא יאכל' כמבואר בבבא קמא (קא.), שהרי אין כאן אלא מראה בלבד. פו. **והוסיף**, שקושיית התוספות שייכת רק לדעת חזקיה, שבכל מקום שנאמר 'לא יאכל' אין איסור הנאה במשמע, ורק כשנאמר 'לא יאכַל' אף איסור הנאה בכלל, ובערלה שנאמר 'לא יאכַל' על כרחך שכוונת התורה לאוסרה בהנאה, ולא היינו דורשים מ'לכם' להתירה, שהרי התורה שינתה כאן משאר מקומות וכתבה 'לא יאכַל' להורות שערלה אסורה בהנאה. ובמגיני שלמה (נמוק' ד"ה לכם) תירץ קושייתו שאף לחזקיה יש לומר שהפסוק 'לכם' בא להתיר הנאה, ומה שהתורה כתבה 'לא יאכַל' הוא כדי לאסור לעשות סחורה בערלה, כמו שמצינו בשרצים (נקמן פג.).

א. **בחידושי** רבינו דוד (נעיל כג: ד"ה לכם) נקט בדעת רש"י שאף אם נטעו ברשות הרבים ולא הפקירו לצורך הרבים פטור, ולכך הוסיף להקשות שמדברי המשנה שם משמע שבסתם אילן ברשות הרבים אף רבי יהודה מודה שחייב בערלה, ולא נחלק אלא באילן שנטעו בפירוש לצורך רבים. וכן נקט המהר"ם חלאווה (שם ד"ה לכם). אכן ברש"י לפנינו מפורש שמדובר בנטעו לצורך רבים, ולראשונים הללו היתה גירסא אחרת בדבריו.

ב. **וכן** הקשה התוספות הרא"ש (נעיל כג: ד"ה להביא). ג. **וכן** כתב הרמב"ם (מעשר שני פ"י ה"ד). ד. **עוד** כתב לפרש שאף לרש"י מדובר באילן הנטוע ברשות היחיד, אלא שהקצה את האילן מרשותו לצורך הרבים, או באילן שנופו נוטה לרשות הרבים, ורבים נוטלים מפירותיו.

ובדובב מישרים (שו"ת, ח"ג סי' י"ח) תירץ שהקושיא מתרומה עדיפה מהקושיא מנזיר, שהיה מקום לתרץ שיין אינו אסור לנזיר בהנאה, כיון שאף איסור שתייתו אינו לעולם, שהרי אם ישאל הנזיר על נזירותו יהיה מותר בו, ולכך אף בזמן איסורו אין בו איסור הנאה[ה]. אבל תרומה אין בה היתר לישראל, שאף אם ישאל על תרומתו תחזור לטיבלה, ותיאסר מִשּׁוּם טֵבֶל.

עוד תירץ **על פי שיטת רש"י** (מזיר ד. ד"ה והרי) שנזיר מותר לשתות יין של קידוש, כיון שמצות שתייתו היא מדאורייתא, והיה מקום להעמיד את המשנה במי שמערב ביין שנצרך לו לקידוש היום, והוא ראוי לו, ולכך עירובו עירוב, ואין ראיה שמותר לנזיר ליהנות מן היין. אכן מאחר שהמשנה כתבה יחד שמערבין לישראל בתרומה ולנזיר ביין, שמשמע שכשם בתרומה מדובר בדבר האסור לו, אף ביין לנזיר מדובר באופן שאסור לו לשתותו. ומאחר שהוכחת הגמרא מנזיר היא רק משום שנכתב בסמוך לתרומה, הקדימה הגמרא להקשות מאיסור תרומה.

ביאור שיטת הירושלמי שלא הקשה על רבי אבהו מתרומה ונזיר

שם. בירושלמי (פ"ג ה"ח) הובאו דברי רבי אבהו שכל מקום שנאמר לא תאכל אף איסור הנאה במשמע, והקשה עליו הירושלמי מכמה איסורי אכילה שמותרים בהנאה, אך לא הקשה מתרומה ומנזיר, כמו שהקשה הבבלי. **ובצל"ח** (ד"ה והרי) העיר מדוע לא הקשה כן הירושלמי. ותירץ, שלדעת הירושלמי כל דבר שלא נאסר לכל ישראל, והוא מותר לגמרי לקצתם, אין לאוסרו בהנאה לאותם שהוא אסור להם באכילה. ולכך אין להקשות על רבי אבהו מתרומה, שהיא מותרת לזרים, וכן מיין לנזיר.

והוסיף שנידון זה אם דבר המותר לאחרים שייך שיהא אסור בהנאה לאותו שנאסר להם באכילה, תלוי בשני המקורות לדינו של רבי אבהו שנתבארו לעיל (כא:-כב.), שאם המקור הוא מכך שהוצרכה התורה להתיר נבילה בהנאה, הרי זה ראיה שכל מקום שנאמר הלשון 'לא תאכל' אף איסור הנאה בכלל, ואין לחלק בין סוגי האיסורים. אך אם המקור הוא ממה שנאמר באיסור טריפה 'לכלב תשליכון אותו', שדרשו חז"ל 'אותו' אתה משליך לכלב ולא שאר איסורים, יש ללמוד רק לאיסורים הדומים לטריפה שהם שוים בכל ישראל. והירושלמי סבר שהמקור הוא מטריפה ולכך לא הקשה מתרומה ונזיר, והבבלי שהקשה כן זהו רק לשיטת רבי מאיר שהמקור הוא מנבילה[ו].

ובפני שלמה (ד"ה והרי) כתב שהירושלמי סבר שאין מערבין אלא לדבר מצוה, ומבואר **בתוספות** (ד"ה מערבין) שלשיטה זו אין ראיה שתרומה ליישראל ויין לנזיר מותרים בהנאה, כיון שמותר לערב בהם לצורך מצוה אף אם הם אסורים בהנאה, כיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו.

אם הוכחת הגמרא תלויה במחלוקת תנאים

ותנן מערבין לנזיר ביין ולישראל בתרומה. כתבו התוספות (ד"ה מערבין), שקושיית הגמרא היא רק לפי השיטה שמערבין עירובי תחומין אף לדבר הרשות, אך לשיטה הסוברת (עירובין לא.) שאין מערבין אלא לדבר מצוה, אין ראיה שתרומה מותרת בהנאה ממה שמערבין בה, שהרי מאחר שהעירוב הוא לצורך מצוה אין זה נחשב הנאה, שמצוות לאו ליהנות ניתנו[ז]. **ובתוספות רבינו פרץ** (ד"ה ותנן) הוסיף, שיתכן שהגמרא סוברת כמאן דאמר שמערבין רק לדבר מצוה, אלא שהיא סברה כמאן דאמר מצוות ליהנות ניתנו, ולכך אם תרומה היתה אסורה בהנאה, היה אסור לערב בה אף לצורך מצוה.

ובאחיעזר (שו"ת, מ"ג סי' פ"ו ס"ק י"ז) כתב שדברי התוספות דחוקים, שמנין היה לגמרא שרבי אבהו סובר כמאן דאמר שמערבין אף לדבר הרשות, עד שהקשתה עליו מדברי המשנה. ולכך כתב שאין הוכחת הגמרא ממה שמותר לערב בתרומה, אף שבכך הוא נהנה מן התרומה, אלא ההוכחה היא שאם תרומה היתה אסורה בהנאה, היא היתה נחשבת כהפקר, ואי אפשר לערב בפת שאינה שלו[ח].

ובשיטת התוספות שלא כתבו כן, כתב **המרחשת** (מ"ק סי' ו אות ג ס"ק ג) שהם סברו שדבר שאינו אסור בהנאה לכל העולם, אלא רק לאנשים מסוימים, אינו נחשב הפקר אף למי שהוא אסור לו. ולכך אף אם תרומה היתה אסורה בהנאה לישראל, לא היתה נחשבת הפקר, כיון שהיא ראויה לכהנים[ט].

ובדובב מישרים (שו"ת, ח"ם סי' קי"ז) כתב' שיש להעמיד את דברי הגמרא אף למאן דאמר שמערבין לדבר מצוה, על פי דברי המגיה **למשנה למלך** (מיטורת פ"ה ה"ח) שכתב שאף שמצוות לאו ליהנות ניתנו, זהו רק לענין בדיעבד, שיוצא ידי חובה אף באיסורי הנאה, אך לכתחילה אסור להשתמש באיסורי הנאה לצורך מצוה[יא]. ומלשון המשנה שמערבין לישראל בתרומה משמע שמותר לעשות כן לכתחילה, ועל כרחך שתרומה מותרת בהנאה.

מה ההוכחה שתרומה מותרת בהנאה הרי לערב בתרומה זהו שלא כדרך הנאתה

שם. הקשה החתם סופר (ד"ה והרי תרומה), מה הראיה שתרומה מותרת בהנאה מכך שמערבין בה, הרי אף בדברים האסורים בהנאה מותר ליהנות שלא כדרך הנאתן, כמבואר לקמן (כד:), ולכך מותר לערב בתרומה כיון שאין זה דרך הנאתה, ומנין שתרומה מותרת בשאר הנאות.

ותירץ, שהרי הטעם שעירוב תחומין מועיל הוא משום שדעת האדם לשבות במקום שמונח שם מאכלו, ואם תרומה היתה אסורה בהנאה כדרך הנאתה, לא היתה דעת האדם לשבות במקום שמונחת תרומתו, ועל כרחך שתרומה מותרת בהנאה. עוד תירץ, שכיון שמדרבנן אסור ליהנות מאיסורי הנאה אף שלא כדרך הנאתן, אם תרומה היתה אסורה בהנאה היה אסור לערב בתרומה[יב], כיון שיש בזה איסור דרבנן.

מדוע לא הוכיחה הגמרא שתרומה מותרת בהנאה ממה שאפשר לקדש בה אשה

שם. לעיל (בענין 'מס הוכחת הגמרא וכו') **הובאו דברי התוספות** (ד"ה מערבין) **שהוכחת** הגמרא תלויה במחלוקת תנאים, אם מערבין רק לדבר מצוה או לא. והקשה **הברוך שאמר** (נמוס' ד"ה קונה), שמאחר שהוכחת הגמרא תלויה במחלוקת תנאים, היה לה להוכיח שתרומה מותרת בהנאה לדברי הכל מהמשנה בקידושין (נח.) שישראל שקידש אשה בתרומה הרי זו מקודשת[יג]. ותירץ, שהרי עיקר קושיית הגמרא מתרומה שייכת רק לשיטת רבי מאיר לעיל (כח:), שהמקור לכך שכל מקום שנאמר לא יאכל אף איסור הנאה במשמע הוא מנבילה, שלשיטתו אין חילוק בין סוגי איסור אכילה שבתורה, משום שזהו גילוי שהלשון 'לא תאכל' כולל גם איסור הנאה, אך לרבי יהודה שהמקור הוא ממה שנאמר 'לכלב תשליכון אותו', ודורשים שרק הוא מותר בהנאה ולא שאר איסורים, הרי יש ללמוד משם רק לאיסורים הדומים לאיסור טריפה, שהם שוים לכל אדם, אך תרומה שמותרת לכהנים אין כלל מקור לכך שתיאסר בהנאה לישראל[יד]. ומשום כך לא הוכיחה הגמרא מהמשנה בקידושין, כיון שהיא על כרחך אינה סוברת כרבי מאיר, ששנינו שם שאף המקדש במעשר שני מקודשת, ולרבי מאיר שסובר שמעשר שני ממון גבוה הוא (קידושין נד:) אינה מקודשת.

ובזרע אברהם (לופטניר, סי' סד סק"ח) תירץ, שכיון שמצינו שזכות טובת הנאת התרומה שייכת לישראל, על כרחך שאף אם תרומה היתה אסורה בהנאה לישראל, זהו רק לענין ליהנות ממנה כשהיא בעין, אך היה מותר לו למוכרה או ליתנה במתנה. ולכך אין להוכיח ממה שאפשר לקדש בה את האשה, שהיא מותרת בכל ההנאות.

מדוע לא הוכיחה הגמרא שתרומה מותרת בהנאה ממה שהישראל נותנה לכהן

שם. הקשה האחיעזר (שו"ת, מ"ג סי' פ"ו ס"ק י"ח), מדוע הוצרכה הגמרא להוכיח ממשניות שתרומה מותרת בהנאה, הרי על כרחך היא מותרת בהנאה, שאם היא אסורה איך ציותה התורה על הישראל ליתנה לכהן, הרי בנתינה זו הוא נהנה ממנה, שהכהן מחזיק לו טובה עבור כך[טו]. **ובזרע אברהם** (לופטניר, סי' סד סק"ח) תירץ, שהגמרא סברה שתרומה תיאסר בהנאה רק כשהיא אצלו בעין, כגון לערב בה עירובי תחומין, אך בודאי שמותר ליהנות ממנה בדרך של מכירה או נתינה, שהרי לעולם הישראל נהנה במה שנותנה לכהן.

ובדבר שמואל (ד"ה מערבין) תירץ על פי דברי **התוספות** (לעיל כג: ד"ה ומנה) שבמקום מצוה מותר לישראל לעשות טובה לנכרי בדבר האסור בהנאה, כיון שאינו מתכוין שהנכרי יחזיק לו טובה, ובדבר שאינו מתכוין ואי אפשר בענין אחר מותר ליהנות, ובמקום מצוה הדבר נחשב כמו שאי אפשר בענין אחר. ואף כאן הישראל אינו מכוין שהכהן יחזיק לו טובה עבור נתינת התרומה, ומשום מצות נתינת תרומה הדבר נחשב שאי אפשר בענין אחר.

עוד תירץ, שבדבר שאסור בהנאה לנותן והוא מחויב ליתנו לאדם אחר, אין המקבל מחזיק טובה לנותן, כיון שאף לולא נתינתו לא היה יכול ליהנות סברו שדבר שאינו אסור בהנאה לכל העולם, אסור בהנאה לישראל, זהו רק לפי השיטה שמערבין עירובי תחומין אף לדבר הרשות, אך לשיטה הסוברת (עירובין לא.) שאין מערבין אלא לדבר מצוה, אין ראיה שתרומה מותרת בהנאה ממה שמערבין בה, שהרי מאחר שהעירוב הוא לצורך מצוה אין זה נחשב הנאה, שמצוות לאו ליהנות ניתנו[ז]. **ובתוספות רבינו פרץ** (ד"ה ותנן) הוסיף, שיתכן שהגמרא סוברת כמאן דאמר שמערבין רק לדבר מצוה, אלא שהיא סברה כמאן דאמר מצוות ליהנות ניתנו, ולכך אם תרומה היתה אסורה בהנאה, היה אסור לערב בה אף לצורך מצוה.

ובאחיעזר (שו"ת, מ"ג סי' פ"ו ס"ק י"ז) כתב שדברי התוספות דחוקים, שמנין היה לגמרא שרבי אבהו סובר כמאן דאמר שמערבין אף לדבר הרשות, עד שהקשתה עליו מדברי המשנה. ולכך כתב שאין הוכחת הגמרא ממה שמותר לערב בתרומה, אף שבכך הוא נהנה מן התרומה, אלא ההוכחה היא שאם תרומה היתה אסורה בהנאה, היא היתה נחשבת כהפקר, ואי אפשר לערב בפת שאינה שלו[ח].

ובשיטת התוספות שלא כתבו כן, כתב **המרחשת** (מ"ק סי' ו אות ג ס"ק ג) שהם סברו שדבר שאינו אסור בהנאה לכל העולם, אלא רק לאנשים מסוימים, אינו נחשב הפקר אף למי שהוא אסור לו. ולכך אף אם תרומה היתה אסורה בהנאה לישראל, לא היתה נחשבת הפקר, כיון שהיא ראויה לכהנים[ט].

ובדובב מישרים (שו"ת, ח"ם סי' קי"ז) כתב' שיש להעמיד את דברי הגמרא אף למאן דאמר שמערבין לדבר מצוה, על פי דברי המגיה **למשנה למלך** (מיטורת פ"ה ה"ח) שכתב שאף שמצוות לאו ליהנות ניתנו, זהו רק לענין בדיעבד, שיוצא ידי חובה אף באיסורי הנאה, אך לכתחילה אסור להשתמש באיסורי הנאה לצורך מצוה[יא]. ומלשון המשנה שמערבין לישראל בתרומה משמע שמותר לעשות כן לכתחילה, ועל כרחך שתרומה מותרת בהנאה.

מה ההוכחה שתרומה מותרת בהנאה הרי לערב בתרומה זהו שלא כדרך הנאתה

שם. הקשה החתם **סופר** (ד"ה והרי תרומה), מה הראיה שתרומה מותרת בהנאה מכך שמערבין בה, הרי אף בדברים האסורים בהנאה מותר ליהנות שלא כדרך הנאתן, כמבואר לקמן (כד:), ולכך מותר לערב בתרומה כיון שאין זה דרך הנאתה, ומנין שתרומה מותרת בשאר הנאות.

ותירץ, שהרי הטעם שעירוב תחומין מועיל הוא משום שדעת האדם לשבות במקום שמונח שם מאכלו, ואם תרומה היתה אסורה בהנאה כדרך הנאתה, לא היתה דעת האדם לשבות במקום שמונחת תרומתו, ועל כרחך שתרומה מותרת בהנאה. עוד תירץ, שכיון שמדרבנן אסור ליהנות מאיסורי הנאה אף שלא כדרך הנאתן, אם תרומה היתה אסורה בהנאה היה אסור לערב בתרומה[יב], כיון שיש בזה איסור דרבנן.

מדוע לא הוכיחה הגמרא שתרומה מותרת בהנאה ממה שאפשר לקדש בה אשה

שם. לעיל (בענין 'מס הוכחת הגמרא וכו') **הובאו דברי התוספות** (ד"ה מערבין) **שהוכחת** הגמרא תלויה במחלוקת תנאים, אם מערבין רק לדבר מצוה או לא. והקשה **הברוך שאמר** (נמוס' ד"ה קונה), שמאחר שהוכחת הגמרא תלויה במחלוקת תנאים, היה לה להוכיח שתרומה מותרת בהנאה לדברי הכל מהמשנה בקידושין (נח.) שישראל שקידש אשה בתרומה הרי זו מקודשת[יג]. ותירץ, שהרי עיקר קושיית הגמרא מתרומה שייכת רק לשיטת רבי מאיר לעיל (כח:), שהמקור לכך שכל מקום שנאמר לא יאכל אף איסור הנאה במשמע הוא מנבילה, שלשיטתו אין חילוק בין סוגי איסור אכילה שבתורה, משום שזהו גילוי שהלשון 'לא תאכל' כולל גם איסור הנאה, אך לרבי יהודה שהמקור הוא ממה שנאמר 'לכלב תשליכון אותו', ודורשים שרק הוא מותר בהנאה ולא שאר איסורים, הרי יש ללמוד משם רק לאיסורים הדומים לאיסור טריפה, שהם שוים לכל אדם, אך תרומה שמותרת לכהנים אין כלל מקור לכך שתיאסר בהנאה לישראל[יד]. ומשום כך לא הוכיחה הגמרא מהמשנה בקידושין, כיון שהיא על כרחך אינה סוברת כרבי מאיר, ששנינו שם שאף המקדש במעשר שני מקודשת, ולרבי מאיר שסובר שמעשר שני ממון גבוה הוא (קידושין נד:) אינה מקודשת.

ובזרע אברהם (לופטניר, סי' סד סק"ח) תירץ, שכיון שמצינו שזכות טובת הנאת התרומה שייכת לישראל, על כרחך שאף אם תרומה היתה אסורה בהנאה לישראל, זהו רק לענין ליהנות ממנה כשהיא בעין, אך היה מותר לו למוכרה או ליתנה במתנה. ולכך אין להוכיח ממה שאפשר לקדש בה את האשה, שהיא מותרת בכל ההנאות.

מדוע לא הוכיחה הגמרא שתרומה מותרת בהנאה ממה שהישראל נותנה לכהן

שם. הקשה **האחיעזר** (שו"ת, מ"ג סי' פ"ו ס"ק י"ח), מדוע הוצרכה הגמרא להוכיח ממשניות שתרומה מותרת בהנאה, הרי על כרחך היא מותרת בהנאה, שאם היא אסורה איך ציותה התורה על הישראל ליתנה לכהן, הרי בנתינה זו הוא נהנה ממנה, שהכהן מחזיק לו טובה עבור כך[טו]. **ובזרע אברהם** (לופטניר, סי' סד סק"ח) תירץ, שהגמרא סברה שתרומה תיאסר בהנאה רק כשהיא אצלו בעין, כגון לערב בה עירובי תחומין, אך בודאי שמותר ליהנות ממנה בדרך של מכירה או נתינה, שהרי לעולם הישראל נהנה במה שנותנה לכהן.

ובדבר שמואל (ד"ה מערבין) תירץ על פי דברי **התוספות** (לעיל כג: ד"ה ומנה) שבמקום מצוה מותר לישראל לעשות טובה לנכרי בדבר האסור בהנאה, כיון שאינו מתכוין שהנכרי יחזיק לו טובה, ובדבר שאינו מתכוין ואי אפשר בענין אחר מותר ליהנות, ובמקום מצוה הדבר נחשב כמו שאי אפשר בענין אחר. ואף כאן הישראל אינו מכוין שהכהן יחזיק לו טובה עבור נתינת התרומה, ומשום מצות נתינת תרומה הדבר נחשב שאי אפשר בענין אחר.

עוד תירץ, שבדבר שאסור בהנאה לנותן והוא מחויב ליתנו לאדם אחר, אין המקבל מחזיק טובה לנותן, כיון שאף לולא נתינתו לא היה יכול ליהנות

ה. **וכמו** שתירצו בירושלמי (פ"ג ה"ח) שמטעם זה חדש מותר בהנאה, כיון שהוא עתיד להיות מותר אחר הקרבת העומר. ואף שהגמרא לקמן לא סברה סברא זו והקשתה מאיסור חדש על שיטת רבי אבהו, מכל מקום הקושיא מתרומה עדיפה, שלא שייך לתרץ בה כן. ו. **בשפת** אמת (ד"ה והרי) הקשה על קושיית הבבלי מתרומה ונזיר, הרי אין אלו איסורים השוים לכל, ואין ללומדם מטריפה. והוסיף שאין לומר שקושיית הגמרא היא רק לרבי מאיר שהמקור הוא מנבילה, שאם כן מה הראיה מדברי המשנה שמערבין לנזיר ביין ולישראל בתרומה, הרי יש להעמידה כשיטת רבי יהודה. ז. **וכן** כתב המהר"ם חלאווה (ד"ה ומנן). ח. **וכן** כתב הזרע אברהם (לופטניר, סי' קד סק"ח). ט. **ובדבר** שמואל (ד"ה ומה) כתב שהתוספות סברו שדבר האסור בהנאה ואפשר להישאל עליו ולהתירו, אינו נחשב הפקר, ולכך אף אם תרומה היתה אסורה בהנאה לא היתה הפקר. י. **בשם** תלמידו הרב אריה לייב ריין. יא. **והביא** שכן כתב המהר"ם די בוטון. יב. **שהרי** מדובר בעירוב לדבר הרשות כמבואר בתוספות (ד"ה מערבין), ואין להתיר איסור דרבנן לצורך העירוב. יג. **וכן** הקשה הכלי חמדה (פר' מטות אות ז), ומתחילה תירץ שאף אם תרומה היתה אסורה בהנאה, היה אפשר לקדש בה אשה, כיון שאפשר להישאל עליה, אינה נחשבת הפקר. ואף האשה אחר שקיבלה את התרומה יכולה להישאל עליה, ולחזור ולהפריש עליה מחיטה אחת, ותהיה מותרת לה. אך דחה תירוצו, משום שנראה שרק המפריש עצמו יכול להישאל, ולא יורש ומקבל מתנה, וכיון שהאשה אינה יכולה להישאל, נמצא שלא נתן לה דבר ששוה לה פרוטה. יד. **וכן** כתב הצל"ח (ד"ה והרי), הובאו דבריו לעיל (בענין 'ביאור שיטת הירושלמי וכו'). טו. **וכעין** זה הקשה היריעות שלמה (יו"ד סי' סק"י), שאם תרומה היתה אסורה בהנאה הרי היא הפקר, והכהן יכול ליטלה בעל כרחם של הבעלים, וקשה ממה שנאמר בתורה (במדבר ה י) 'ואיש את קדשיו לו יהיו', ודרשו חז"ל (הוספ' נזיר"ו סה) מכאן שטובת הנאה של הבעלים, והניח בצ"ע.

ממנו[ט]. ומה שאמרו בגמרא (קידושין נח:) שיש טובת הנאה לישראל במה שנותן את התרומה לכהן, זהו רק אחר המסקנא שתרומה מותרת בהנאה לישראל.

הטעם שמערבין לנזיר ביין ולישראל בתרומה

מערבין לנזיר ביין ולישראל בתרומה. פירש רש"י (ד"ה מערבין), שהטעם שמותר לערב ביין לנזיר, הוא משום שהנזיר יכול להישאל על נזירותו, ויהיה מותר ביין. וכן בתרומה לישראל, כיון שהוא יכול להישאל על התרומה, היא נחשבת ראויה לו[יז]. **ובתוספות** (ד"ה מערבין) דחו פירושו, משום שבעירובין (כח.) מוכח שטעם ההיתר הוא משום שהיין ראוי לאדם אחר שאינו נזיר, וכן התרומה ראויה לכהן, לכך אף מי שאסורים בהם יכולים לערב בהם[יח]. וכן פירש רש"י עצמו בעירובין (כו: ד"ה ניין)[יט].

ובחתם סופר (ד"ה והרי) כתב שרש"י כאן לא פירש כהתוספות, שלדבריהם שאין צריך שהתרומה תהיה ראויה למי שמניח את העירוב, ודי בכך שהיא ראויה לאדם אחר, הרי אף אם היתה תרומה אסורה בהנאה היה מותר לערב בה, שהרי היא ראויה לאחרים, ומה שנהנה ממנה בעצם מה שמניח בה עירובו, אין זו הנאה האסורה מדאורייתא, כיון שאין זה דרך הנאתה. ולכך פירש רש"י שהגמרא סברה שצריך שהתרומה תהיה ראויה למי שמניחה, והיינו על ידי שישאל עליה, ואם היא אסורה בהנאה אינה ראויה לו.

ובאחיעזר (ח"ג סי' פח ס"ק יז) כתב ליישב את שיטת רש"י, על פי שיטת **הרשב"א** (יבמות קיד. ד"ה ומיהו) שמותר לספות לקטן דבר האסור מדרבנן, והקשה הרשב"א על שיטתו מדוע אין מערבין בטבל הטבול מדרבנן, הרי הוא ראוי לקטנים, שהרי מטעם זה מערבין לגדול ביום הכיפורים, כיון שהאוכל ראוי לקטנים. ותירץ, שבדבר האסור באיסור חפצא אין מועיל מה שאפשר להאכילו לקטנים, ורק ביום הכיפורים שהאיסור הוא על הגברא מועיל מה שאפשר להאכיל בו קטנים. ועל פי זה יש לומר שהוקשה לרש"י איך אפשר לערב לנזיר ביין ולישראל בתרומה, הרי אף שהם ראויים לאחרים, מכל מקום זהו איסור חפצא. ולכך כתב שצריך גם לטעם שישנם בשאלה, והיינו שממה שאפשר להישאל על הנזירות או על התרומה, מוכח שאינם איסורי חפצא, אלא איסורים על הגברא בלבד, ולכך מועיל מה שאפשר להאכילם לאחרים שיוכלו לערב בהם[כ].

מדוע הגמרא לא הקשתה מהפסוק 'וענבים לחים ויבשים לא יאכל' שנאמר מקודם

דרחמנא אמר מחרצנים ועד זג לא יאכל. בדובב מישרים (שו"ת, מ"ב סי' יפ)

הובאה קושיית השואל מדוע לא הביאה הגמרא את הפסוק 'וענבים לחים ויבשים לא יאכל' (נמדבר ו ג), ויש ללמוד ממנו שיין אסור בהנאה, כיון שנאמר בו לא יאכל, והרי פסוק זה נכתב קודם לפסוק שהובא בגמרא. ותירץ הדובב מישרים על פי דברי **התוספות** לעיל (כב. ד"ה ורבי) שבדבר שאינו ראוי לאכילה אף חזקיה מודה שאם נאמר בו לא יאכל הכוונה לאיסור הנאה. ולפי זה יש לומר שהגמרא העדיפה להקשות מהפסוק 'מחרצנים ועד זג לא יאכל', משום שחרצנים אינם ראויים כל כך לאכילה[כא], ובזה יותר מסתבר שכוונת התורה לאוסרם בהנאה[כב].

מה חזקיה דורש מהפסוק 'נזרו'

נזרו שלו יהא. בתוספות (ד"ה מכו) תמהו לדעת חזקיה שבכל מקום שנאמר לא יאכל אין איסור הנאה בכלל, מדוע כתבה התורה 'נזרו', הרי אין צריך פסוק להתיר בהנאה. וכתבו שיש שגרסו בדברי הגמרא שלדעת חזקיה הפסוק בא למעט שנזיר מגלח רק על נזרו ולא על נזירות אביו. ובגליון הש"ס תמה על גירסא זו, שהרי מבואר בנזיר (נ:) שרבי יהודה ורבי מאיר סוברים שנזיר מגלח על נזירות אביו, וא"כ מוכרח רבי יהודה לפרש שהמילה 'נזרו' באה למעט שהוא מותר בהנאה, ומוכח שסובר כשיטת רבי אבהו שכל מקום שנאמר לא יאכל אסור בהנאה ועל כן הוצרכה התורה כאן להתיר, ואין אמרו לקמן (ע"ב) שחזקיה ורבי אבהו נחלקו בדעת רבי יהודה, הרי הוא סבר כרבי אבהו. ומצינו כמה דרכים ביישוב קושיית התוספות:

א. בחידושי הר"ן (ד"ה שמע) תירץ שאין להקשות לחזקיה מה ידרוש מ'נזרו', כיון שהדרשה 'נזרו שלו יהא' אינה דרשה מוכחת כל כך, שהרי פסוק זה לא נכתב לגבי איסור יין לנזיר, ולא מסתבר לדרוש ממנו שהיין יהיה מותר בהנאה[כג].

ב. הפני יהושע (נמוק' סס) תירץ שאף לדעת חזקיה היה מקום לאסור יין לנזיר בהנאה, משום שנאמר 'קדוש יהיה' (נמדבר ו ה), ומשמע שהפסוק נאמר על כל הדברים שנאסרו בפרשה, שהם אסורים בהנאה כקודש, ולכך כתבה התורה 'נזרו' להתיר יין בהנאה.

ג. הגור אריה (ד"ה מכו) תירץ שמסברא היינו אוסרים יין לנזיר בהנאה, משום שהלשון נזירות משמע שאף איסור הנאה בכלל, כמו שמצינו לגבי איסור קדשים שנאמר (ויקרא כב ג) 'וינזרו מקדשי בני ישראל', והם אסורים אף בהנאה, הוא הדין יין לנזיר יאסר אף בהנאה, לכך כתבה התורה 'נזרו' להתירו בהנאה[כד].

ד. באהל דוד (נמוק' סס) תירץ שחזקיה סובר כשיטה שלוקין אף על לאו שבכללות, והוקשה לו שאם כן מאחר שנאמר (נמדבר ו ד) 'מכל אשר יעשה מגפן היין וגו' לא יאכל', למה כתבה התורה שוב 'לא ישתה'[כה], והיה מקום לומר שהתורה באה לרבות איסור הנאה מיין, ולכך כתבה התורה 'נזרו' שהיין מותר בהנאה[כו].

ה. בטל תורה (נמוק' סס) תירץ על פי מה שכתבו התוספות לעיל (כב. ד"ה ורבי) שחזקיה מודה שכשנאמר בתורה לא יאכל על דבר שאינו ראוי לאכילה, הכוונה לאיסור הנאה, ולכך לגבי נזיר שנאמר 'מחרצנים ועד זג לא יאכל' (נמדבר ו ד), וחרצנים אינם ראויים לאכילה[כז], אף לדעת חזקיה הדין נותן שנזיר יהיה אסור ליהנות מן היין. ולכך נאמר 'נזרו' להתירו בהנאה[כח].

הרי הפסוק נצרך לאסור שיער נזיר בהנאה

גידולו קדוש ואין דבר אחר קדוש. הקשה הגר"י **פערלא** (נכלולו לספר המצוות לרס"ג, עשה קטו), הרי פסוק זה נצרך למה שדרשו בקידושין (מז:) ששיער נזיר אסור בהנאה[כט], ואיך דרש ממנו רב אשי להתיר בהנאה יין לנזיר. ותירץ, שהרי פשטות הפסוק מדובר בנזיר טהור, שנאמר אחריו 'על נפש מת לא יבוא', ובנזיר טהור אין צריך פסוק לכך ששערו אסור בהנאה, שיש ללמוד כן ממה שהוא טעון שריפה, ועל כרחך שהפסוק נצרך לדרשה, שרק שערו אסור בהנאה אך יין לנזיר מותר בהנאה. ומכל מקום הקשתה הגמרא על דברי רב אשי שאין

טז. וציין שבעונג יו"ט (שו"ת, סי' פט) כתב כעיקר סברא זו שבדבר האסור בהנאה לנותן לא שייך טובת הנאה, ואף ששם דחה דבריו, יש לומר שבמקום שיש חיוב נתינה אין טובת הנאה. **יז. וכן** פירש רבינו תם בספר הישר (חידושים סי' נג). **יח. בתוספות** לא פירשו היכן מוכח כן בעירובין, ובפשטות כוונתם לסוגיית הגמרא (כח.) שמערבין בגודגדניות אף לחשוכי בנים, אף שהם ממעטים את הזרע ואינם ראויים להם לאכילה, שכיון שהם ראויים למרובי בנים, הכל יכולים לערב בהם. והוכיחה כן הגמרא ממה שמערבין לנזיר ביין ולישראל בתרומה, משום שהם ראויים לאחרים. הרי שאין הטעם משום שאפשר להישאל עליהם. אכן בחידושי רע"א (ד"ה והרי) נקט שהוכחת התוספות היא ממה שנחלקו (סס ג.) בית שמאי ובית הלל אם מערבין לנזיר ביין ולישראל בתרומה, והוכיחו בית הלל כשיטתם ממה שמערבין לגדול ביום הכיפורים, אף שאין האוכל ראוי לו, כיון שהוא ראוי לקטנים, והוא הדין נזיר ביין וישראל בתרומה. ובמהרש"א (נרס"י ד"ה מערבין) כתב להוכיח שלא כשיטת רש"י, ממה שאמרו (סס ע"ב) שלדעת סומכוס אפשר לערב לנזיר ביין, אך לא לישראל בתרומה, ופירשה הגמרא שכיון שנזיר יכול להישאל על נזירותו, מותר לו לערב ביין, אך ישראל אינו יכול לערב בתרומה, כיון שאם ישאל על תרומתו תחזור להיות טבל ושוב לא תהיה ראויה לו באכילה, ואינו יכול להפריש עליה תרומה, כיון שבזמן חלות העירוב שהוא בבין השמשות אסור להפריש תרומה. ועל כרחך שלדעת חכמים שמותר לערב אף לישראל בתרומה, אין הטעם משום שיכול להישאל עליה, אלא משום שהיא ראויה לאחרים. ובחידושי רע"א (ד"ה והרי) יישב קושיא זו, שיש לומר שחכמים סברו שמותר לתרום תרומה בבין השמשות, כדעת רבי (סס לד:) שכל דבר שאסור משום שבות לא אסרוהו בין השמשות. וכן כתב הריטב"א בעירובין (סס ד"ה אלא). אך הגרע"א הוסיף להקשות על שיטת רש"י, שהרי משמע שלדעת חכמים בכל אופן אפשר לערב לישראל בתרומה, ואם טעמם משום שאפשר להישאל עליה ולשוב ולהפריש ממנה, הרי באופן שיש בתרומה שיעור מצומצם הנצרך לעירוב, לא יועיל שיפריש ממנה, כיון שיתמעט שיעור העירוב בכך. ואינו יכול להפריש עליה ממקום אחר, שאין תורמין שלא מן המוקף. ועל כרחך שטעמם משום שהתרומה ראויה לכהנים. וכן כתב השער המלך (שלח פ"ח ה"ג) להוכיח משם כן. **יט. וכן** כתב בחידושי הר"ן (ד"ה מערבין). **כ. ולכך** אף שאם ישאל על התרומה תחזור לטיבלה ותיאסר, מכל מקום אפשר לערב בה, שאין צריך שיוכל ממש להישאל עליה, אלא ממה שישנה בשאלה מוכח שאינה איסור חפצא. ובזה נחלקו חכמים על שיטת סומכוס (עירובין ל:), שלשיטת סומכוס צריך שיוכל בפועל להישאל על התרומה, וכיון שאם ישאל עליה תחזור לטיבלה, ובשבת לא יוכל להפריש ממנה, אין מערבין בתרומה, אך לחכמים אין צריך שבפועל יוכל להישאל עליה. ובזה מיושבת סוגיית הגמרא בעירובין (כח.) שהוכיחה ממה שמערבין לנזיר ביין ולישראל בתרומה, שמותר לערב בגודגדניות לחשוכי בנים, כיון שהם ראויים למי שיש לו בנים, והיינו משום שאף לרש"י עיקר הטעם הוא מה שהתרומה והיין ראויים לאנשים אחרים, אלא שאם היו אסורים באיסור חפצא לא היה מועיל טעם זה, אך גודגדניות שהם מותרים לכל, אלא שאינם ראויים לחשוכי בנים כיון שהם ממעטים את הזרע, ודאי שמועיל מה שהם ראויים לאנשים אחרים שיוכלו לערב בהם. **כא. כמו** שמצינו בתוספתא (עוקצין פ"ג ה"ג) שחרצנים וזגים שכינסם לאכילה אינם מטמאים טומאת אוכלין, כיון שבטלה דעתו. וכן מבואר בשבועות (כב:) שאין הדרך לאכול חרצנים. **כב. וכן** כתב באהל דוד (נמוק' ד"ה מזרו, בהגה"ה מנכד המחבר). וראה מה שהובא להלן (בענין 'מה חזקיה דורש' וכו' ופי') מדברי הטל תורה, שבאמת קושיית הגמרא כאן היא גם לחזקיה, כיון שחרצנים אינם ראויים לאכילה. **כג. וכן** כתב בחידושי רבינו דוד (ד"ה שמע). **כד. והוסיף** שהרי אף לדעת חזקיה אין הכוונה שהלשון 'לא יאכל' בא למעט איסור הנאה, אלא שיש במשמעותו או איסור אכילה או איסור הנאה, ובמקום שאין גילוי מעמידים את הפסוק רק על איסור אכילה, שאין מקור לרבות יותר, אך כאן שנאמר לשון נזירות, שמשמעו איסור הנאה, הרי זה מגלה שמה שנאמר כאן לא יאכל הכוונה אף לאיסור הנאה. **כה. אך** לשיטה שאין לוקין על לאו שבכללות אין זו קושיא, כיון שהלאו של מכל אשר יעשה הוא לאו שבכללות, ולכך כתבה התורה לאו פרטי על שכר ויין וכו'. **כו. אך** הקשה על תירוצו, שהרי אם היתה כוונת התורה לאסור בהנאה, לא היתה צריכה לכתוב לאו נוסף, אלא היה די לכתוב לא יאכל [בציר"], ובזה מודה חזקיה שאף איסור הנאה במשמע כמבואר לעיל (כא:). ותירץ על פי מה שכתב הפני יהושע (נקמן כד: ד"ה אמר) שאיסור הנאה שנלמד 'מלא יאכל' לדעת חזקיה, אסר אף בהנאה שלא כדרך הנאתו, ויש לומר שלכך כתבה התורה איסור הנאה ביין לנזיר בלאו נוסף, משום שאינו אסור אלא כדרך הנאתו. עוד תירץ, לפי מה שכתבו האחרונים שאף לדעת הרמב"ם (מלכלות מאכורות פ"ח הט"ז) שאין לוקין על איסורי הנאה, מכל מקום לדעת חזקיה, איסורי הנאה הנלמדים מלא יאכל לוקין עליהם, ויש לומר שלכך כתבה התורה כאן לאו נוסף, משום שבאיסור הנאה של יין לנזיר אין חיוב מלקות, ככל איסורי הנאה שבתורה. **כז. כמבואר** בשבועות (כב:). **כח. וכן** תירצו האהל דוד (נמוק' סס, בהגה"ה מנכד המחבר) ובכתר כהונה (על הספרי, נשא אות נז). **כט. שנאמר** 'קדוש יהיה גדל פרע' וגו', מכאן שגידולו קדוש.

למעט יין לנזיר מפסוק זה, כיון שהוא מדבר גם על נזיר טמא, ובו אין מקור לכך ששערו אסור בהנאה, והפסוק נצרך לגופו.

מדוע לא הוכיחה הגמרא שחדש מותר בהנאה ממה שאפשר להקדישו למנחת העומר

והרי חדש דרחמנא אמר ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו וכו'. בעונג יו"ט (שו"ת, סי' פט) הקשה מה הקשתה הגמרא שחדש יהיה אסור בהנאה, הרי מכך שאפשר להקדיש תבואה חדשה לצורך מנחת העומר, מוכח שהתבואה מותרת בהנאה, שהרי איסורי הנאה אינם ברשות בעליהם, ואי אפשר להקדישם. ותירץ על פי דברי הים של שלמה (ב"ק פ"ט סי' סמ) שמי שאסר נכסיו על עצמו בקונם, אסור לאחרים ליטלם ממנו בעל כרחו, שאין ממונו נחשב הפקר, כיון שיכול הוא ליתנם לצדקה, שבנתינה זו אינו נהנה מהם, שמצוות לאו ליהנות ניתנו. ויש לומר שהוא הדין בתבואת חדש, שאף אם היתה אסורה בהנאה היה אפשר להקדישה, כיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו, והתבואה היא ברשות בעליה לענין שיכול להקדישה לקיים בה מצות הקרבה.

עוד תירץ (נהג"ה שם), שהגמרא כאן סוברת כשיטת רבי שמעון (כתובות לד.) שדבר הגורם לממון כממון, ונמצא שאף אם חדש היה אסור בהנאה הרי הוא גורם לממון, כיון שהוא עתיד להיות ניתר לאחר זמן, ולכך היה אפשר להקדישו אף אם היה אסור בהנאה.

שיטת הירושלמי ביישוב הקושיא מחדש

שם. בירושלמי (פ"ג ה"ח) תירצו על קושיא זו, שכיון שחדש מותר באכילה אחר הקרבת העומר, הרי קבע הכתוב זמן לאיסורו, ומשום כך אין לאוסרו בהנאה אף קודם שהותר. וביאר **האור שמח** (חמץ ומצה פ"ו ה"ח), שכיון שחדש עתיד להיות מותר, על כרחך שאינו איסור חפצא, אלא הוא איסור על הגברא לאכול מתבואה זו קודם הקרבת העומר, ולא שייך לומר שהתורה הרחיקה דבר זה ואסרתו בהנאה, ואין ללומדו מנבילה או מטריפה שאיסורן איסור חפצא. אמנם הבבלי סבר שאיסור חדש הוא איסור חפצא, ולכך יש ללמוד מנבילה או מטריפה שיאסר בהנאה.

ובצל"ח (ד"ה והרי חדש) הקשה לדעת הירושלמי מה המקור שחמץ בפסח אסור בהנאה, לפי שיטת רבי שמעון (לקמן כח:) שחמץ אחר הפסח מותר מדאורייתא אף באכילה, הרי הוא דומה לחדש שיש היתר לאיסורו. ותירץ, שרבי שמעון סבר כדעת חזקיה שכל מקום שנאמר 'לא יאכל' אין איסור הנאה במשמע, ולכך אין מקור לסברת הירושלמי ממה שחדש מותר בהנאה, ומכל מקום חמץ אסור בהנאה כיון שנאמר בו לא יאכֵל, כמבואר לעיל (כח:).

ביאור הוכחת הגמרא שחדש מותר בהנאה

ותנן קוצר לשחת ומאכיל לבהמה. פירש **רש"י** (ד"ה ומאכיל), שדברי המשנה שמאכיל לבהמה הם אפילו בחטים גמורות, שקטפן בידול, והן אסורות באכילה, מכל מקום מותר להאכילן לבהמה. ומכאן הוכיחה הגמרא שחדש מותר בהנאה. וכתבו **התוספות** (ד"ה קוצר), שאף שבגמרא במנחות (עא:) מבואר שההיתר לקצור לשחת הוא רק לצורך אכילת בהמה, ויש לפרש את דברי המשנה ומאכיל לבהמה בתבואה שלא הביאה שליש, מכל מקום היה משמע לגמרא שהדין שמאכיל לבהמה נאמר אף בתבואה גמורה[לא].

עוד כתבו התוספות לפרש, שבאמת הוכחת הגמרא אינה ממה ש'מאכיל לבהמה', כיון שיש לפרש בתבואה שלא הביאה שליש, אלא הראיה היא מהמשך דברי המשנה שרבי שמעון מתיר להאכיל לבהמה אפילו תבואה שהביאה שליש. **ומבואר** מדברי רש"י ותוספות שתבואה שלא הביאה שליש אין בה איסור אכילת חדש, ולכך נדחקו לפרש את ראיית הגמרא. **ובאחרונים**[לב] תמהו על דבריהם, שלא מצינו היתר בתבואה קודם שהביאה שליש אלא לענין איסור קצירת חדש קודם העומר, אך לענין איסור אכילת חדש אף תבואה שלא הביאה שליש אסורה[לג]. **ובקרן אורה** (מנחות עא: ד"ה אבל) הוסיף, שאין לומר שטעם ההיתר באכילת חדש קודם הבאת שליש, הוא משום שאין זה דרך אכילתו, שהרי מצינו במנחות (עא:) שהדרך לעשות קליות מתבואה שלא הביאה שליש.

ואכן בתוספות רבינו פרץ (ד"ה קוצר) כתב שאיסור חדש נוהג אף בתבואה שלא הביאה שליש, משום שאנו למדים כן בגזירה שוה 'לחם לחם', ולפי זה פירש את הוכחת הגמרא בפשטות, שכיון שמותר לקצור לשחת ולהאכיל לבהמה, על כרחך שחדש מותר בהנאה. ובאחרונים[לד] דקדקו כן בדעת כמה ראשונים, שכן משמע מדברי **הרמב"ם** (ממידין ומוספין פ"ז הט"ו) שכתב שתבואת חדש שלא הביאה שליש מותר להאכילה לבהמה, ומשמע שלאדם היא אסורה. וכן משמע מדברי רש"ל במנחות (סט: ד"ה שהכניפה).

וביישוב דעת התוספות כתב **המנחת חינוך** (מצוה שג סק"ו) שנידון זה תלוי במחלוקת תנאים, שלדעת חכמים (חלה פ"ד מ"ג) שתבואה שלא הביאה שליש חייבת בחלה, הוא הדין לענין חדש, ולדעת רבי אליעזר שאין נוהג בה חלה, אף לענין חדש פטור. וכוונת התוספות להקשות מה ההוכחה שחדש מותר בהנאה, הרי יש להעמיד את המשנה כרבי אליעזר ומה שמותר להאכיל לבהמה הוא בתבואה שלא הביאה שליש.

קשה שהפסוק קצירכם נצרך למעט קציר מצוה

שאני התם דאמר קרא קצירכם וכו'. הקשו התוספות (ד"ה קצירכם), הרי הפסוק קצירכם נצרך למעט קציר מצוה, שמותר לקוצרו קודם לעומר, כמבואר במנחות (עג.), ואיך אפשר לדרוש ממנו גם שחדש מותר בהנאה. **ובתוספות** (ד"ה קצירכם) תירצו, שאפשר לדרוש מ'קצירכם' שתי דרשות, דרשה אחת ממה שנאמר קצירכם ולא קציר, ודרשה נוספת ממה שנאמר קצירכם ולא קצירך.

ובמהרש"א (נמוס' שם) הקשה על תירוצם, שהרי גם לגבי תרומה דרשה הגמרא לעיל מ'תרומתכם' שלכם תהא, והרי אף שם יש לדרוש שתי דרשות מלשון הפסוק, ולא מצינו שדרשו ממנו אלא דרשה אחת. עוד הקשה, שלדעת חזקיה שאין לדרוש מקצירכם שחדש מותר בהנאה, כיון שקצירכם של כל ישראל משמע, הרי כמו כן אין לדרוש ממנו למעט קציר מצוה, ומנין שמותר לקצור קציר מצוה קודם העומר. ותירץ, שחזקיה מודה שבמקום שאפשר לדרוש אנו דורשים, ולכך אפשר לדרוש מקצירכם למעט קציר מצוה.

ובעונג יו"ט (שו"ת, סי' פט נהג"ה) תירץ על קושיית התוספות, שהסוגיא כאן סוברת כמאן דאמר מצוות ליהנות ניתנו, ולשיטה זו אין להוכיח ממה שאפשר להקדיש את החדש שהוא מותר בהנאה, שכיון שהתורה נתנה רשות לקיים בו מצות הקרבה, ומצוות ניתנו להנאה, הרי יש לבעליו דין ממון בו, ולכך אפשר להקדישו. אך הגמרא במנחות סברה כפי ההלכה שמצוות לאו ליהנות ניתנו, ולכך אף שהעומר הותר לקיים בו מצות הקרבה לא נחשב שיש לבעליו דין ממון בו, ועל כרחך שתבואת חדש מותרת בהנאה, שאם לא כן לא היה אפשר להקדישה, ואין צריך ללמוד כן מקצירכם.

עוד תירץ, שהסוגיא כאן סוברת כשיטת רבי שמעון (להלן כט:) שדבר הגורם לממון כממון, ולשיטתו אף אם חדש היה אסור בהנאה היה אפשר להקדישו, כיון שהוא עתיד להיות מותר לאחר זמן, הוא גורם לממון, ולכך צריך ללמוד מקצירכם להתיר חדש בהנאה. אך הסוגיא במנחות היא כפי שיטת ההלכה שדבר הגורם לממון אינו כממון, ויש להוכיח ממה שאפשר להקדיש את החדש לגבוה שהוא מותר בהנאה, ולכך דרשו מקצירכם למעט קציר מצוה.

קשה שהפסוק קצירכם נצרך למעט קציר עכו"ם

שם. הקשה **הטורי אבן** (ר"ה יג. ד"ה קצירכם - השני), שהפסוק 'קצירכם' נצרך כדי למעט קציר עכו"ם, כמבואר בגמרא שם, ואיך למדו ממנו גם שחדש מותר בהנאה. **ובקהלת יעקב** (ד"ה והרי) תירץ, שחיבת קצירכם מתפרשת בשני אופנים: א. על פעולת הקצירה. ב. שהתבואה הנקצרת נקראת 'קציר'. ולכך אפשר לדרוש מפסוק זה שתי דרשות, שממה שנאמר קצירכם כלפי פעולת הקצירה, דרשה הגמרא למעט קציר של עכו"ם, וממה שנאמר קצירכם כלפי הקציר עצמו, משמע שהוא מותר בהנאה.

ל. **ומשום** כך אין איסור בקצירתם משום 'עומר ראשית קצירכם' (ויקרא כג י). **לא. וכן** כתב בחידושי הר"ן (ד"ה ומקנן). **לב. שו"ת** שאגת אריה החדשות (דיני חדש סי' ד), בית אפרים (שו"ת, יו"ד סי' סמ), קרן אורה (מנחות עא: ד"ה אבל), מנחת חינוך (מצוה שג סק"ו) **ושפת אמת** (נמוס' ד"ה קונה). **לג. וכתבו** להוכיח מכמה מקומות שאיסור חדש נוהג גם בתבואה שלא הביאה שליש: א. הבית אפרים (שו"ת, יו"ד סי' סמ) הוכיח כן מדברי המשנה בחלה (פ"ד מ"ג) שלדעת חכמים תבואה שלא הביאה שליש חייבת בחלה, ופירש הר"ש שזהו משום שלמדים בגזירה שוה לחם לחם ממצה. והרי אף דיני חדש נלמדים בגזירה שוה ממצה, כמבואר במנחות (ע:), ויש להשוותם אף לענין זה. ואף שלדעת רבי אליעזר (חלה שם) תבואה שלא הביאה שליש פטורה מן החלה, הרי הלכה כחכמים. ובשאגת אריה (החדשות, דיני חדש סי' ד) הוסיף, שמדברי הירושלמי (חלה שם) מבואר שאף לדעת רבי אליעזר שתבואה שלא הביאה שליש פטורה מן החלה, לענין חדש מודה שהיא אסורה, שהירושלמי נסתפק בנידון זה, ופשט את הספק משום שהוקש איסור קלי לאיסור לחם, וכל שיש בו איסור קלי יש בו איסור לחם. והכוונה שכמו שקלי אסור באכילה אף שהוא נעשה מתבואה שלא הביאה שליש, כמו כן לחם הנעשה מתבואה זו אסור משום חדש. הרי מפורש שאף לחם הנעשה מתבואה שלא הביאה שליש אסור משום חדש. ב. עוד הוכיח הבית אפרים מדברי הירושלמי שהובאו בתוספות בקידושין (לח. ד"ה שקדיב) שבני ישראל לא אכלו מצות בליל פסח כשנכנסו לארץ, כיון שהתבואה היתה אסורה להם באיסור חדש. ואם אין איסור חדש נוהג בתבואה שלא הביאה שליש, היה להם לאכול מצות מתבואה זו. ובשפת אמת (נמוס' ד"ה קונה) תירץ שאכילה מתבואה שלא הביאה שליש נחשבת אכילה שלא כדרכה, ולדעת המשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח) אינו יוצא באכילה זו ידי חובת אכילת מצה. **ובתרועת מלך** (סי' יט סק"ה) תירץ על פי המבואר בכריתות (ה.) שהאוכל לחם קלי וכרמל של תבואת חדש לוקה שלש מלקיות, כיון שאלו שלשה איסורים שונים. ומבואר שבשעה שנעשה לחם מן תבואת חדש, חל עליה איסור נוסף. ויש לומר שההיתר לאכול תבואה קודם שהביאה שליש נאמר רק על התבואה עצמה, שלא נקראת תבואה קודם שהביאה שליש, אך אחר שעשו ממנה לחם אסור משום חדש, ששם לחם שייך גם בתבואה שלא הביאה שליש. ולכך לא יכלו לאכול מצה מתבואה שלא הביאה שליש, כיון שבשעה שיאפו אותה יחול עליה איסור חדש. ג. השאגת אריה (שם) הוכיח כן מהמבואר לקמן (מג.) שעמילן של טבחים נחשב חמץ גמור, ועוברים עליו בפסח. ופירשה הגמרא (שם ע"ב) שזו פת מתבואה שלא הביאה שליש, שמניחים אותה על פי הקערה והיא שואבת ממנה את הזוהמא, הרי שחייב משום חמץ על תבואה זו, והוא הדין לענין איסור חדש. ד. הקרן אורה (מנחות עא: ד"ה אבל) הקשה מדברי הגמרא בקידושין (לח.) שאיסור חדש קל מאיסורי ערלה וכלאים, כיון שאין איסורו לעולם, ואינו אסור בהנאה, ויש היתר לאיסורו, ומדוע לא מנתה הגמרא אף קולא זו, שחדש לא נאסר אלא אחר הבאת שליש, וערלה וכלאים נאסרים מיד. **לד. קרן אורה** (מנחות עא: ד"ה אבל) **ומנחת חינוך** (מצוה שג סק"ו).

לרבי שמעון שדבר הגורם לממון כממון מה המקור שחדש מותר בהנאה

קצירכם שלכם יהא. הקשה **הברוך שאמר** (ד"ה והרי - הרמצון), מה הראיה מ'קצירכם' שחדש מותר בהנאה, הרי לשיטת רבי שמעון (להלן פט:) דבר הגורם לממון כממון, וחמץ בפסח נחשב שיש לו בעלים כיון שהוא עתיד להיות מותר אחר הפסח, והוא הדין חדש נחשב דבר הגורם לממון, כיון שהוא יהיה מותר אחר הקרבת העומר, ולכך הוא נקרא קצירכם. ואין לומר שרבי אבהו לא סבר כרבי שמעון, ולשיטתו יש להוכיח שחדש מותר ממה שנקרא קצירכם, שהרי לעיל (כב:) מבואר שרבי אבהו אמר את שיטתו בדעת רבי מאיר, ובגמרא (ד"ק עא:) מבואר שרבי מאיר סבר בזה כרבי שמעון.

ובהר צבי (על התורה, ויקרא כג יז) כתב שאין דרשת הגמרא ממשמעות לשון הפסוק, כיון שבאמת אף אם תבואת חדש היתה אסורה בהנאה היתה נחשבת 'קצירכם', אלא הדרשה היא מייתור תיבת 'קצירכם'[לה].

אם יש להוכיח מכאן שאיסור חדש נוהג אף בתבשיל שאינו לחם קלי וכרמל

שם. הג"ר ישראל סלנטר (בירמון מנוחה סי' מג) נסתפק אם איסור אכילת חדש נאמר רק בלחם קלי וכרמל, אך אם יעשה מן החטים מין תבשיל שאינו בכלל השמות האלו יהיה מותר, או שהתורה אסרה חדש בכל אופני האכילה. וכתב **בהר צבי** (סו"ת, יו"ד סי' רלט), שלכאורה יש להוכיח מסוגייתנו שאיסור חדש נאמר בכל מיני התבשילים, שאם לא כן מה הראיה ממה שנאמר קצירכם שחדש מותר בהנאה, הרי אף אם היה אסור בהנאה היתה נחשבת התבואה כקצירכם, כיון שאפשר להשתמש בה באופנים המותרים, ורק אם יעשה ממנה לחם, קלי או כרמל יאסר בהנאה. וכתב ההר צבי שיש לדחות ראייתו, שאין הוכחת הגמרא מלשון הפסוק קצירכם, שמשמע שהוא שלכם, אלא הדרשה היא מהייתור של תיבת 'קצירכם', ודרשו שהתורה באה להתיר חדש בהנאה אף באופן שהוא אסור באכילה[לו].

הרי הפסוק קצירכם נאמר על העומר ולא על תבואת חדש

שם. הקשה **הצל"ח** (ד"ה והרי), שהרי הפסוק ראשית קצירכם לא נאמר על התבואה האסורה באיסור חדש, אלא על העומר שמביאים למקדש למנחת העומר, ולדעת רבי יוחנן וריש לקיש (מנחות סח.) החדש ניתר כשהאיר המזרח של יום ט"ז ניסן, אף קודם הקרבת העומר, לכך הוא נקרא קצירכם, ומנין שחדש מותר בהנאה[לז]. ותירץ, שהגמרא כאן סוברת כשיטת רב ושמואל (שם) שבזמן שבית המקדש היה קיים רק הקרבת העומר מתרת איסור חדש, ולא כשהאיר המזרח, ונמצא שהעומר עצמו קודם הקרבתו אסור, ומכך שהוא נקרא קצירכם מוכח שחדש מותר בהנאה.

מדוע הירושלמי לא תירץ כתירוץ הבבלי

שם. לעיל (בענין 'שיטת הירושלמי' וכו') הובאו דברי הירושלמי שתירץ באופן אחר על הקושיא מאיסור חדש, **ובצל"ח** (ד"ה והרי מדש) הקשה מדוע לא תירץ הירושלמי כתירוץ הבבלי. ואין לומר שסבר כחזקיה ש'קצירכם דכל ישראל משמע', שהרי לעיל הגמרא הקשתה על רבי אבהו למה תרומה מותרת בהנאה, ותירצה שדרשו כן מ'תרומתכם', ואם הירושלמי סבר כחזקיה, הרי אף בתרומה אין לדרוש מ'תרומתכם' להתירה בהנאה, ועדיין יקשה מתרומה. ותירץ, שהירושלמי באמת לא הקשה על שיטת רבי אבהו מאיסור תרומה, ועל כרחך שסבר שכיון שתרומה מותרת לכהנים, לא מסתבר לאוסרה לזרים אף בהנאה, ולעולם יש לומר שסבר כחזקיה שאין לדרוש היתר הנאה מ'תרומתכם' או מ'קצירכם'. עוד תירץ, שאין לדרוש מקצירכם שחדש מותר בהנאה, כיון שהוא נצרך למעט קציר מצוה.

עוד תירץ, שלדעת הירושלמי אין לדרוש מקצירכם להתיר חדש בהנאה, כיון שהפסוק נאמר על העומר הקרב למזבח, ולא על תבואת החדש, והירושלמי סובר שהעומר ניתר מיד כשהאיר המזרח של יום ט"ז ניסן, עוד קודם הקרבת העומר, ונמצא שהעומר עצמו בשעת הקרבתו נקרא 'קצירכם', ואין להוכיח ממנו לתבואת חדש.

מדוע לא הקשתה הגמרא מאיסור אכילת חיות עופות ודגים טמאים

והרי שרצים דרחמנא אמר שקץ הוא לא יאכל וכו'. הקשה **הפני יהושע** (ד"ה והרי), מדוע לא הקשתה הגמרא מחיות עופות ודגים טמאים, שהרי הוכחת הגמרא ששרצים מותרים בהנאה היא מהמשנה שמדברת על חיה עופות ודגים טמאים, משמע שדין זה הוא בכל המינים הטמאים. **לט. וכן** כתבו בחידושי **הרע"א** (ד"ה ולכאורה), בחתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' קח) ובגליון **מהרש"א** (יו"ד סי' קיז על הט"ז סק"ח). ובעיקר דברי התוספות רבינו פרץ שדבר שהותר בתורה בפירוש אין כח ביד חכמים לאוסרו, כתבו כן הט"ז (יו"ד סי' קיז סק"ח) **והפני יהושע** (ד"ה ח"ה) **מדעתם, ובחות יאיר** (שו"ת, סי' קמב) דחה דבריהם. **מ. והוסיף** שאין להקשות לפי זה מה הקשתה הגמרא לקמן לדעת חזקיה מדוע כתבה התורה לכם, ומדוע לא תירצה הגמרא שהפסוק נצרך לאסור סחורה, שאם כן יקשה למה צריך את הפסוק 'יהיו' ללמד שבהוייתן יהו.

אם איסור עשיית סחורה במינים טמאים הוא מדאורייתא או מדרבנן

שם. נחלקו הראשונים אם איסור עשיית סחורה במינים טמאים הוא מדאורייתא או מדרבנן, לדעת **התוספות** (ד"ה ח"מר) **והרא"ש** (ב"ק פ"ז סי' יב) האיסור הוא מדאורייתא, אך **הרשב"א** (שו"ת, ח"ג סי' רכג) כתב שהאיסור הוא משום גזירה שמא

לה. ובזה הוסיף לבאר את לשון הגמרא 'קצירכם קצירכם שלכם יהא', וקשה שהיה לגמרא לומר קצירכם שלכם יהא, כמו שאמרו מקודם לגבי תרומה 'תרומתכם שלכם תהא', ומדוע כפלה הגמרא לתיבת קצירכם. ולפי מה שנתבאר יש לומר שכוונת הגמרא שכאן אין הדרשה ממשמעות לשון הפסוק, אלא מייתור תיבת קצירכם. **לו. וראה** מה שנתבאר עוד בזה לעיל (בענין 'לרבי שמעון' וכו'). **לז. בפני שלמה** (ד"ה קצירכם) תירץ שדורשים מ'קצירכם' באם אינו ענין, שכיון שאינו בא להתיר את העומר עצמו, על כרחך שבא להתיר את החדש לפני הקרבת העומר. **לח. ומה** שהוכיחה הגמרא מהמשנה שאף שרצים מותרים בהנאה, משום שמהלשון 'שנזדמנו להם מינים

אהח 19/06/2018

ודגים טמאים, והיה לגמרא להקשות מהם. ועוד, שהרי איסור אכילתם נאמר בתורה קודם לאיסור אכילת שרצים. ובשלמא את הקושיא מחיות ודגים יש ליישב, משום שבתורה לא נאמר בהם לא יאכֵל, אלא לא תאכלו, ורק לשיטת רבי אבהו יש להקשות שיאסרו בהנאה, ולכך העדיפה הגמרא להקשות משרצים, כיון שבהם נאמר לא יאכֵל, ואף לחזקיה יקשה מדוע הם מותרים בהנאה. אכן הקושיא מעופות טמאים אינה מתיישבת בכך, כיון שגם בהם נאמר 'לא יאכלו' (ויקרא יא יג).

ותירץ שאין להקשות מבהמות חיות ועופות טמאים, כיון שאף המינים הטהורים שבהם אסורים מחיים משום אבר מן החי, ונמצא שהאיסור המיוחד במינים הטמאים הוא אחר שנשחטו, ומחיים בודאי שהם מותרים בהנאה, כמבואר לעיל (כב:) שאבר מן החי מותר בהנאה, ואין הוכחה מדברי המשנה שאף אחר שחיטה הם מותרים בהנאה. ולכך הקשתה הגמרא משרצים, שאין בהם איסור אבר מן החי[לח].

ובערוך השולחן (יו"ד סי' קיז ס"ח) כתב, שלפי דבריו עולה להלכה שמותר לעשות סחורה במיני בעלי חיים טמאים בעודם בחיים, כיון שאז אינם אסורים בהנאה אף לכתחילה, ודינם כדין אבר מן החי. אך תמה על דבריו, שהרי להלכה איסור אבר מן החי אינו נוהג כלל בבהמות טמאות, כמו שפסק **הטור** (יו"ד סי' סג). ועוד, שלהלכה פסק **הרמב"ם** (מאכלות אסורות פ"ה ה"ה) כשיטה שבהמה בחייה אינה עומדת לאיברים, ולא חל עליה איסור אבר מן החי מחיים, רק כשנתלש ממנה אבר, ובודאי שמחיים היא אסורה באיסור בהמה טמאה.

למה לא הוכיחה הגמרא ממה שנאמר לא תחרוש בשור ובחמור הרי שחמור מותר בהנאה

שם. הקשה **השפת אמת** (ד"ה והרי), מה הקשתה הגמרא שמינים טמאים יהיו אסורים בהנאה, הרי אם היו אסורים כבר מחיים היו נאסרים, ומפורש בתורה שמותר לעשות מלאכה בחמור, שנאמר (דברים כב י) 'לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו', משמע שבחמור מותר לעשות מלאכה אף שהוא מין טמא.

ביאור לשון הגמרא 'אי הכי' וכו'

אי הכי אפילו לכתחלה נמי. בתוספות רבינו פרץ (ד"ה ח"י) הקשה על לשון הגמרא 'אי הכי' וכו', שמשמע שרק אחר שתירצה הגמרא שהמקור להיתר הנאה הוא מ'לכם', קשה שאף לכתחילה יהיה מותר לסחור במינים טמאים, והרי אף אם מסברא היינו יודעים ששרצים מותרים בהנאה, כיון שבתורה נאמר רק איסור אכילה, עדיין יקשה מה המקור לאסור לעשות בהם סחורה. ותירץ, שהגמרא סברה שהאיסור לעשות בהם סחורה הוא מדרבנן בלבד, ובשלמא אם התורה לא כתבה במפורש להתירם בהנאה, יש לומר שחכמים גזרו עליהם, אך לפי מה שתירצה הגמרא שיש מקור מהתורה להתירם בהנאה, איך היה כח ביד חכמים לאסור דבר שהתורה התירה בפירוש[לט].

ובתוספות חכמי אנגליה (ד"ה ח"י) ביארו, שאם איסור הנאה לא היה בכלל 'לא יאכל' לא היה שייך להקשות שאף לכתחילה יהיה מותר, שמאחר שמ'לא יאכל' משמע רק איסור אכילה ולא איסור הנאה, נמצא שמה שנאמר אחר כך 'לכם' הוא ריבוי אחר ריבוי, שאינו אלא למעט, ויש ללמוד מ'לכם' שאסור לעשות סחורה במינים טמאים. אך לרבי אבהו ש'לא יאכל' משמע גם איסור הנאה, ו'לכם' בא להתירו, אין מקור לאסור לכתחילה.

ובשפת אמת (ד"ה ח"ה) תירץ, שהגמרא סברה שיש ללמוד איסור עשיית סחורה בבעלי חיים מ'לא יאכל', שמשמעו שאסור לעשות סחורה בהם כדי להרוויח, כיון שזו הנאה המביאה לידי מאכל. ורק לדעת רבי אבהו וחזקיה שמ'לא יאכל' יש ללמוד אף איסור הנאה, וזה התורה התירה במה שנאמר 'לכם', קשה מה המקור לאיסור סחורה.

עוד תירץ, שהגמרא סברה שיש ללמוד מ'לכם' לאסור עשיית סחורה, והיינו שאחר שנאמר שקץ הם לא יאכל, הוסיפה התורה ושקץ יהיו לכם, שלכל דבר הם יהיו שקץ, אף לעשיית סחורה. ורק לפי מה שתירצה הגמרא שהפסוק 'לכם' בא להתיר שרצים בהנאה, שוב יקשה מה המקור לאיסור עשיית סחורה בהם[מ].

יבוא לאוכלן, ומשמע שהאיסור הוא מדרבנן[מא]. וכן מפורש בתרומת הדשן (סי' ס), והוסיף שאף שהגמרא דרשה כן מפסוק, אין זה אלא אסמכתא.

ובפרי חדש (יו"ד סי' קיז) הקשה לשיטת הראשונים שהאיסור הוא מדרבנן, מה הקשתה הגמרא 'אי הכי לכתחילה נמי', הרי באמת מדאורייתא מותר לעשות כן, ורק חכמים גזרו על הדבר. ותירץ, שקושיית הגמרא היא שמאחר שהתורה התירה בפירוש להשתמש בבעלי חיים, איך גזרו חכמים ואסרוהו. אכן **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה סי) נקט שהאיסור בעשיית סחורה הוא מדרבנן, וביאר שקושיית הגמרא היא שמאחר שהתורה התירה בפירוש ליהנות משרצים, איך היה כח ביד חכמים לאוסרם[מב].

אוצר החכמה

ביאור הדרשה מ'יהיו' שבהוויתן יהו

דאמר קרא יהיו בהוייתן יהו. בערוך השולחן (יו"ד סי' קיז ס"ג) ביאר את דרשת הגמרא, שבכל מקום שנזכר בתורה איסור אכילת מינים טמאים, נאמר 'שקץ הם לכם' או 'שקץ הוא לכם', וכאן שינתה התורה וכתבה 'ושקץ יהיו לכם', ומשינוי הלשון דרשה הגמרא שאסור לעשות בהם סחורה. ועוד שכל פסוק זה מיותר, שהרי מקודם נאמר (ויקרא יא י) 'שקץ הם לכם', ולמה חזרה התורה וכתבה 'ושקץ יהיו לכם', ועל כרחך שתיבות אלו נצרכו לדרשה.

אהח19/06/2018

איך מותר לעשות סחורה בסוסים וחמורים

שם. מבואר מדברי הגמרא שלכתחילה אסור להתעסק במינים טמאים לסחור בהם. **ובראשונים**[מג] הקשו איך נוהגים למכור סוסים וחמורים, הרי הם מינים טמאים. **ובתוספות** (ד"ה אמר) תירצו, שאיסור זה נאמר רק בדברים העומדים לאכילה, אך סוסים וחמורים העומדים למלאכה מותר לסחור בהם. והביאו שכן אמרו **בירושלמי** (שביעית פ"ו ה"ד). **ובחידושי רבינו דוד** (ד"ה יהיו) הוסיף שהמקור לחילוק זה הוא ממה שנאמר בתורה איסור זה לגבי שרצים, ולא בשאר מינים טמאים, והיינו משום שאין אדם מגדל שרצים אלא לאכילה, אך אין בהם שאר שימושים, ורק במינים הדומים לשרצים אסרה תורה לסחור.

מדוע הוצרכו חכמים לתקן שאסור לגדל חזירים

שם. הקשו **התוספות** (ד"ה אמר) מדברי הגמרא בבבא קמא (פג:) שבזמן בית חשמונאי גזרו חכמים שארור האיש שיגדל חזירים[מד], והרי מדאורייתא אסור לגדל חזירים. ותירצו בכמה אופנים:

א. אף שהאיסור הוא מדאורייתא מכל מקום העובר עליו אינו נחשב ארור, וחכמים תיקנו שיחשב ארור.

ב. האיסור מדאורייתא הוא רק להשתכר בהם כגון למוכרם לנכרי לאכילה, אך מותר להשתכר בשומנן או בעורן, וכן מותר לגדל מינים טמאים כדי למשוח או להדליק בחלב שלהם, וחכמים גזרו שלא לגדל חזירים כלל[מה].

ג. מדאורייתא האיסור הוא רק לקנות מינים אלו, אך מי שקיבלם בירושה[מו] מותר לו לגדלן, ואילו בחזירים גזרו חכמים אף באופן זה.

ד. בתרומת הדשן (סי' ס) הביא בשם הגליון **תוספות** שאיסור גידול מינים טמאים אינו אלא מדרבנן. **ובפני יהושע** (נמוק' ד"ה אמר) כתב שהגליון כתב כן לתרץ קושיית התוספות, והיינו שבזמן מלכות בית חשמונאי גזרו חכמים שלא לגדל חזירים, ואחר כך גזרו על כל המינים הטמאים.

מדוע לא תירצה הגמרא שהתורה כתבה 'לכם' כדי שלא נאסור מ'יהיו' אף בדיעבד

ולחזקיה למה לי למיכתב לא יאכל ומייתי לכם למישרייה וכו'. כתב **המהרש"ל** (ד"ה ולח), שהגמרא לא תירצה שהתורה כתבה 'לא יאכל' כדי לאסור לעשות סחורה לכתחילה במינים טמאים, שהרי איסור זה נלמד ממה שנאמר 'יהיו', כמבואר בגמרא. אך הקשה המהרש"ל, שאילו כתבה התורה רק 'יהיו' היינו דורשים מן הפסוק לאסור עשיית סחורה במינים אפילו בדיעבד, ולכך כתבה התורה 'לכם', להתיר עשיית סחורה בדיעבד. ותירץ, שעל כרחך מ'יהיו' אין לאסור הנאה ממינים טמאים בדיעבד, שאם כן היה לתורה לכתוב 'לא יאכל' במקום 'יהיו'. ומכך שכתבה התורה 'יהיו', משמע שרק לכתחילה אסורים.

ובמהרש"א (ד"ה ולחזקיה) הקשה על דבריו, שלעולם יש לומר שמ'יהיו' היינו דורשים לאסור אף בדיעבד, ומה שלא כתבה התורה כן בלשון 'לא יאכל', משום שהתורה אסרה הנאה ממינים טמאים באיסור עשה בלבד, ו'יהיו' הוא אזהרת עשה, ואילו 'לא יאכל' הוא אזהרת לאו. ולכך תירץ שמהפסוק 'יהיו' משמע לאסור רק עשיית סחורה לכתחילה, ואין משמע ממנו לאסור בדיעבד, ולכך הוקשה לגמרא מדוע הוצרכה התורה לכתוב 'לכם'.

מה הקשתה הגמרא משיטת רבי יוסי הגלילי הרי חכמים נחלקו עליו

והרי חמץ דרחמנא אמר לא יאכל חמץ ותניא רבי יוסי הגלילי אומר וכו'. הקשה **המהר"ם חאלווה** (ד"ה והרי), מה הקשתה הגמרא משיטת רבי יוסי הגלילי על רבי אבהו, שהרי חכמים נחלקו על רבי יוסי הגלילי וסברו שחמץ אסור בהנאה, והיה לגמרא לסייע לשיטת רבי אבהו משיטתם. ותירץ, שמלשונו של רבי יוסי הגלילי 'היאך חמץ אסור בהנאה כל שבעה' משמע שאין מחלוקתם תלויה בנידון אם איסור הנאה נכלל במה שנאמר לא יאכל, שאם כן לא שייך לומר שרבי יוסי הגלילי יתמה על שיטת חכמים, היה לו לומר שאינו סובר דרשה זו, אלא משמע שהכל מודים שאין איסור הנאה בכלל לא יאכל, אלא נחלקו בסברא אם חמץ אסור בהנאה או לא, ולכך תמה רבי יוסי הגלילי על סברת רבנן, איך אמרו שחמץ אסור בהנאה[מז].

מה הקשתה הגמרא הרי יתכן שרבי יוסי הגלילי סבר כרבי יהודה לגבי נבילה וכמאן דאמר חולין שנשחטו בעזרה דאורייתא

שם. הקשה **הצל"ח** (ד"ה והרי), מה הקשתה הגמרא מדברי הברייתא, הרי יתכן שרבי יוסי הגלילי סבר כדעת רבי יהודה (לעיל כח:) שהפסוק לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה וגו' (דברים יד כא) נצרך לגופו, ללמד שיש להקדים ליתנה לגר מלמוכרה לנכרי, ואין ללמוד משם שכל מקום שנאמר לא יאכל אף איסור הנאה בכלל, וכמו כן סבר שאיסור חולין שנשחטו בעזרה הוא מדאורייתא, ולכך הפסוק 'לכלב תשליכון אותו' (שמות כב ל) נצרך לדרוש ממנו שחולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה, ואין ללמוד מ'לכלב תשליכון אותו' שכל מאכלות אסורות אסורים בהנאה, כמבואר לעיל (כג.), ולכך סבר שחמץ בפסח מותר בהנאה.

וכתב שלפי מה שהוכיח לעיל (כג. נמוס' ד"ה חולין) שלשיטת **רש"י** עדיף לדרוש מ'אותו' לאיסור הנאה, מאשר למעט חולין שנשחטו בעזרה, מבוארת קושיית הגמרא, שאף אם רבי יוסי הגלילי סבר שחולין שנשחטו בעזרה מדאורייתא, קשה שעדיף לדרוש מ'אותו' לאסור כל מאכלות אסורות בהנאה. אך לשיטת **התוספות** (שם) שמוכח מדבריהם שעדיף לדרוש מ'אותו' למעט חולין שנשחטו בעזרה, קשה מה הקשתה הגמרא מדברי רבי יוסי הגלילי. **וכתב** שלשיטת התוספות צריך לומר שקושיית הגמרא היא רק לדעת חזקיה (לעיל כח:), שבכל מקום שנאמר לא יאכל אף איסור הנאה בכלל, ולכך לגבי חמץ יש לדרוש ממה שנאמר 'לא יאכל' שאסור בהנאה.

מדוע לא הקשתה הגמרא סתירה בדברי רבי יוסי הגלילי

שם. הקשה **הצל"ח** (ד"ה ומניין), שהרי בהמשך הסוגיא מוכח שרבי יוסי הגלילי סבר כרבי אבהו, שפירש שהפסוק 'וחלב נבלה וחלב טריפה יעשה לכל מלאכה' בא להתיר חלב בהנאה, ובלא הפסוק היה אסור ממה שנאמר בו איסור אכילה, והיה לגמרא להקשות סתירה בדברי רבי יוסי הגלילי. ובשלמא לפי דברי **המהרש"ל** (ד"ה ר"י) שגרס בברייתא להלן רבי יוסי, במקום רבי יוסי הגלילי, מיושבת קושיא זו, אך לפי הגירסא שלפנינו קשה.

ותירץ, שהגמרא לא יכלה להקשות סתירה בדברי רבי יוסי הגלילי, שיש לומר שאף שסבר שאיסור הנאה אינו בכלל מה שנאמר 'לא תאכל', ולכך חמץ מותר בהנאה, לגבי חלב הוצרכה התורה להתירו בהנאה, כיון שיש בו ייתור בלשון הפסוק, שנאמר בו (שם) 'ואכול לא תאכלוהו'[מח], ואם אינו ענין לאיסור אכילה, יש לדורשו לענין איסור הנאה[מט].

וברכת אברהם (פילה, ד"ה ומניין) תירץ על פי דברי **הירושלמי** (פ"ג ה"ח) שחדש מותר בהנאה כיון שאיסורו הוא לזמן, ויש לומר שאף רבי יוסי הגלילי סבר כן, ולכך רק לגבי חלב שאיסורו לעולם צריך פסוק להתירו בהנאה, אך לגבי חמץ אין לאוסרו בהנאה כיון שאיסורו לזמן[נ]. ומכל מקום הקשתה הגמרא

מא. אמנם הט"ז (יו"ד סי' קיז סק"ח) כתב לדחות את הראיה מדברי הרשב"א, שמאחר שמצינו שבמקום אחד התורה התירה ליהנות מבעלי חיים טמאים, ובמקום אחר התורה אסרה, ולא נתפרש מהו החילוק, הרי הדבר נמסר לחכמים מה להתיר ומה לאסור. וכיון שלדעתם ראוי לגזור שלא לעשות סחורה במינים טמאים, שמא יבוא לאוכלם, הם קבעו שזהו בכלל מה שאסרה תורה ליהנות מבעלי חיים טמאים, אך לעולם האיסור הוא מדאורייתא. אמנם במטה יהונתן (שם) כתב להוכיח שהרשב"א סבר שהאיסור הוא מדרבנן. וכן כתב התוספות יו"ט (שביעית פ"ו מ"ג) לפרש את לשון הרע"ב (שם) שאסרו לעשות סחורה וכו', שאין הכוונה שזהו איסור מדרבנן, אלא שהדבר נמסר לחכמים להכריע מה אסור ומה מותר. **מב. וכן** כתב הפני יהושע (ד"ה ומניין), **ובחתם סופר** (שו"ת, יו"ד סי' קח) הוסיף לבאר את תירוץ הגמרא לדרך זו, שכיון שנאמר 'יהיו' ויש מקום לדרוש ממנו שבהוויתן יהו, אף שאין זו דרשה גמורה, מכל מקום אין ההיתר לעשות סחורה במינים טמאים מפורש בתורה, ושוב יש כח ביד חכמים לאוסרו. **מג. תוספות** (ד"ה אמר), תוספות רבינו פרץ (ד"ה ומנין), חידושי רבינו דוד (ד"ה יהיו) וחידושי הר"ן (ד"ה אמר). **מד. משום** מעשה שהיה, שכשצרו בית חשמונאי זה על זה, היה הורקנוס מבפנים ואריסטובלוס מבחוץ, ובכל יום היו משלשלים להם בקופה דינרין, והיו מעלים להם תמידין וכו', למחר שלשלו דינרין בקופה, והעלו להם חזיר, כיון שהגיע לחצי החומה נעץ צפרניו בחומה, ונזדעזעה ארץ ישראל ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה. **מה. וכן** תירץ בחידושי רבינו דוד (ד"ה יהיו). **מו. בתוספות** רבינו פרץ (ד"ה ומנין) הוסיף שנפלו לו בירושה מאביו הגוי, או שמדובר בגר שנתגייר והיו עמו מינים טמאים. **מז. ולמסקנת** הגמרא שהכל מודים שלא יאכל כולל איסור הנאה, ורבי יוסי הגלילי דרש להתיר בהנאה מ'לך', תמה על חכמים למה דרשו מ'לך' דרשה אחרת. **מח. ואף** שבגמרא בחולין (קנג.) דרשו מפסוק זה שאיסור נבילה חל על איסור חלב, זהו רק אחר שרבי יוסי הגלילי דרש מהפסוק 'יעשה לכל מלאכה' שחלב מותר בהנאה, אך אילו לא נאמר 'יעשה לכל מלאכה', היה עדיף לדרוש מ'אכול לא תאכלוהו' איסור הנאה. **מט. ומה** שאמרו לקמן (פ"ג) שרבי יוסי הגלילי סבר כרבי אבהו, אין זה מוכרח, והגמרא יכלה לומר להיפך, שסבר כחזקיה ולגבי חלב צריך פסוק להתירו בהנאה מטעם זה, אלא מאחר שהלכה כרבי אבהו רצתה הגמרא להעמיד את דברי רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא כשיטתו. **נ. בזה**

אוצר החכמה

מדברי הברייתא על שיטת רבי אבהו וחזקיה, שכיון שכתבה התורה לא יאכל חמץ מסתבר לאסור חמץ בהנאה אף שאיסורו לזמן.

לשיטת חזקיה מדוע כתבה התורה לא יאכל ומשום כך הוצרכה לכתוב 'לך'

שאני התם דאמר קרא ולא יראה לך שאור שלך יהא. הקשו **תוספות** (ד"ה שמע) לדעת חזקיה מדוע כתבה התורה 'ולא יאכל חמץ' שמשמע לאסור אף בהנאה, והוצרכה התורה לכתוב 'לך' להתיר בהנאה. **ובחידושי הר"ן** (ד"ה שמע) תירץ שרבי יוסי הגלילי סבר כרבי אבהו, ולדעת חזקיה חמץ בפסח אסור בהנאה. **ובמהרש"א** (חידושי אגדות סוף סוף) תמה על קושיית התוספות, שהרי בהמשך הסוגיא מבואר שרבי יוסי הגלילי סבר כרבי אבהו, ובודאי שלשיטתו הוצרכה התורה לכתוב 'לך' להתיר חמץ בהנאה, ואיך הקשו על דעת חזקיה מדברי רבי יוסי הגלילי שנחלק עליו[נא].

ובשער המלך (חמץ ומצה פ"ו ה"ו) תירץ על פי דברי הירושלמי (ערלה פ"ג ה"ח) שלדעת רבי יאשיה למדים מן הפסוק 'ולא יאכל חמץ', לחייב את המאכיל חמץ לאחרים כמי שאוכל בעצמו, ויש לומר שרבי יוסי הגלילי סבר כשיטתו, ומשום כך כתבה התורה 'לא יאכל' ללמדנו דרשה זו.

ובזרע אברהם (לופטנייר, סי' סד סק"ג) תירץ על פי מה שכתב **המלבי"ם** (פרי צפ, סוף קג) שרבי יוסי הגלילי מודה שבפסח מצרים היה אסור ליהנות מחמץ ביום היציאה, ולכך נאמר בו 'לא יאכל', ורק לדורות שחמץ נאסר כל שבעת ימי החג, סבר רבי יוסי הגלילי שהוא מותר בהנאה. ולפי זה מיושבת קושיית התוספות, שלכך הוצרכה התורה לכתוב 'לך', ללמדנו שרק בפסח מצרים היה אסור חמץ בהנאה, ולא בפסח דורות.

מדוע לרבנן אין דורשים מ'לך' להתיר חמץ בהנאה

ורבנן שלך אי אתה רואה וכו'. הקשה **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה לרבנן), שאף שהפסוק 'לך' נצרך לדרוש ממנו ש'שלך אי אתה רואה', עדיין יש ללמוד ממשמעות הפסוק שחמץ מותר בהנאה, וכמבואר לעיל לגבי ערלה שאף שדרשו מ'לכם' למעט אילן הנטוע לרבים, מכל מקום היינו דורשים ממשמעות הפסוק להתירה בהנאה, ולכך הוצרכה התורה לכתוב 'ערלים' לאוסרה בהנאה. ותירץ, שלגבי ערלה אף אחר שדרשו למעט הנטוע לרבים, אין זה פשטות לשון הפסוק, אלא דרך דרשה בלבד, ויש ללמוד ממשמעות הפסוק להתיר בהנאה, אך כאן אחר שדרשו שלך אי אתה רואה, דרשה זו מתפרשת בלשון הפסוק, ושוב אין ללמוד ממנו להתירו בהנאה.

ביאור הסברא שחלב יהיה מותר בהנאה לגבוה ולא להדיוט

שיכול למלאכת גבוה יהא מותר. פירש **רש"י** (ד"ה שיכול) שהטעם להתיר לגבוה יותר מלהדיוט, הוא משום שמצינו שהתורה התירה להקטיר חלב לגבוה, אף שהוא אסור להדיוט. **ובקובץ שיעורים** (חוט נמ) הקשה מדוע צריך לטעם זה, הרי לא שייך לאסור איסור הנאה לגבי הקדש, שעל מי יחול האיסור. וכמו שכתבו **התוספות** לקמן (כט: ד"ה רב) שאפילו למאן דאמר שאין פודין קדשים להאכילם לכלבים, ההקדש עצמו יכול למוכרם אפילו לנכרי.

איך חלב נבילה כשר למלאכת גבוה הרי הוא קיבל טומאת אוכלין מהנבילה

שיכול למלאכת הדיוט יהא טהור. הקשה **המהר"ם חלאווה** (ד"ה שיכול), איך יתכן שחלב נבילה יהיה טהור, הרי אף שאינו מטמא טומאת נבילות הרי הוא מטמא טומאת אוכלין, ובשעה שנתנבלה הבהמה נגע בה ונטמא[נב]. ותירץ, שמה שאמרה תורה 'יעשה לכל מלאכה' לא נאמר על חלב נבילה, שהוא פסול לגבוה כיון שהוא טמא, אלא על חלב טריפה[נג], שהטריפה אינה מטמאה את הבשר, והיה מקום לומר שהיא מטמאה לגבוה כנבילה, וחידשה התורה שטריפה אינה כנבילה ואינה מטמאה אף לגבוה.

ביאור סברת הגמרא לחלק בין מלאכה הדיוט למלאכת גבוה לענין טומאה

למלאכת גבוה יהא טמא. כתב **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה רבי עקיבא), שסברת הגמרא לחלק בין דיני הדיוט לדיני גבוה, הוא משום שמצינו שהתורה החמירה בדיני טומאה לגבי קדשים יותר מלחולין, כגון באוכל שהוא רביעי לטומאה, שהוא טמא לקדשים בלבד וטהור לחולין.

ובפני יהושע (ד"ה ורבי) כתב, שאין כוונת הגמרא שמסברא חלב היה טמא לקדשים ולא לחולין, אלא שהיה טמא לגמרי, אלא שלחולין הוא ראוי לעשות בו מלאכה, כיון שאינם נפסלים מחמת טומאה, ואילו לקדשים אי אפשר להשתמש בו, ואף אסור למשוח את הכלי בחלב נבילה, כיון שהכלי יקבל טומאה מן החלב, ויחזור ויטמא את הקדשים שבתוכו. ולכך אמרה תורה יעשה לכל מלאכה, שאף לצורך קדשים מותר להשתמש בו, ומשום שאינו טמא.

ובחתם סופר (ד"ה שיכול) הקשה על דבריו, שאם כן היה לתורה לכתוב 'יעשה למלאכה' בלבד, ועל כרחך שחלב טהור גם לקדשים, שהרי לחולין אין נפקא מינה בטהרתו, ומדוע כתבה התורה 'לכל מלאכה'. ותירץ על פי דברי **הרמב"ם** (מאכלות אסורות פ"ח הט"ו) שאף שאסור לעשות סחורה במאכלות אסורות, בחלב מותר לעשות סחורה, שנאמר 'יעשה לכל מלאכה', ונמצא שעיקר הפסוק נצרך להתיר סחורה, ורק ממה שנאמר 'לכל מלאכה' דרש רבי עקיבא שחלב נבילה טהור, ונפקא מינה לענין מלאכת גבוה.

לאיזו מלאכת גבוה היה מקום לטמא חלב נבילה

שם. פירש **רש"י** (ד"ה רבי), שהכוונה שיהיה אסור להשתמש לטהרות בכלי המשוח בחלב נבילה. **ובפנים יפות** (ויקרא ז מד) כתב שלכאורה פירושו דחוק, שנמצא שאין האיסור בשעת השימוש בחלב, אלא בשעת השימוש בכלי, ומלשון הפסוק 'יעשה לכל מלאכה' משמע שבא להתיר את השימוש בחלב עצמו. ועוד הקשה, שמדברי הגמרא משמע שהפסוק נצרך רק לקדשים, שזהו מלאכת גבוה, ולדברי רש"י ההיתר הוא גם לגבי תרומה.

ולכך פירש שהנידון הוא אם מותר למשוח עורות קדשים בחלב נבילה, שמסברא יש לאסור משום איסור הכנסת החלב הטמא לעזרה[נד], ורבי עקיבא הלך בזה לשיטתו בעירובין (קד:) שהמכניס שרץ למקדש לוקה, והוא הדין לנבילה שאסור מדאורייתא להכניסה לעזרה, ולכך הוצרכה התורה להתיר חלב נבילה לצורך גבוה, היינו להכניסו לעזרה למשוח עורות קדשים.

מדוע רבי יוסי הגלילי לא דרש את הפסוק לענין טומאה וטהרה

ורבי יוסי הגלילי לטומאה ולטהרה לא איצטריך קרא. בגמרא לא נתבאר טעמו של רבי יוסי הגלילי, מדוע אין צריך פסוק לטהר חלב נבילה מידי טומאת נבילות. ומצינו כמה דרכים בראשונים בביאור שיטתו:

א. שיטת **רש"י** (לקמן ע"ב ד"ה חלבה), שלדעת רבי יוסי הגלילי אין צריך פסוק לטהר חלב נבילה, כיון שהוא סבר שחלב אינו בכלל בשר, וכמו שלענין איסור הנאה סבר שצריך פסוק להתיר חלב נבילה, ואינו בכלל ההיתר שנאמר בנבילה, והיינו משום שחלב אינו בכלל בשר, ומטעם זה ג"כ אין צריך פסוק לטהרו מטומאת נבילה[נה], ופשוט שאינו מטמא טומאת נבילות. **ובחידושי הר"ן** (ד"ה ורבי עקיבא) דחה פירושו, שאין הוכחה שלרבי יוסי הגלילי חלב אינו בכלל בשר ממה שצריך פסוק להתירו בהנאה, שאפשר שהוא בכלל בשר, אלא שסבר שההיתר שנאמר בנבילה הוא רק כלפי איסור נבילה, ולא לענין שאר איסורים שבבשר הבהמה.

ב. בשיטת **התוספות** (לקמן ע"ב ד"ה ומה) כתב **המהרש"א** (שם), שלשיטת רבי יוסי הגלילי חלב נבילה באמת טמא, ומה שלא העמיד את הפסוק לענין לטהר את החלב, משום שהיה יותר מסתבר לו שהפסוק בא להתיר את החלב בהנאה. **ובמהר"ם חלאווה** (ד"ה שיכול למלאכת גבוה) כתב שלא יתכן לפרש שלרבי יוסי הגלילי חלב נבלה מטמא, שאם כן איך אמר שמותר להשתמש בחלב נבילה לצורך גבוה, הרי הוא טמא, וטומאה נאסרה בכל ענייני גבוה.

ג. בחידושי הר"ן (שם) ביאר, שרבי יוסי הגלילי סבר שיותר מסתבר להעמיד את ההיתר לענין איסור הנאה, כיון שמצינו שהתורה כתבה היתר שימוש בנבילה והיתר שימוש בחלב, מסתבר שכשם שבנבילה התורה התירתה בהנאה, כמו כן לענין חלב.

ד. במהר"ם חלאווה (שם) תירץ, שחלב נבילה לכולי עלמא טמא לקדשים, כיון שהוא מקבל טומאה מן הנבילה, ומחלוקתם היא רק לענין חלב טריפה, ולדעת רבי יוסי הגלילי מסברא אנו יודעים שטריפה אינה מטמאה כלל, ואין צריך פסוק לטהרה, ולכך חלבה כשר למלאכת גבוה.

ה. בפנים יפות (ויקרא ז מד) פירש לפי מה שביאר שהנידון לדעת רבי עקיבא הוא לענין הכנסת חלב נבילה לעזרה לצורך גבוה, אם יש בזה איסור הכנסת טומאה לעזרה או לא. ויש לומר שרבי יוסי הגלילי סבר כרבי שמעון בן ננס (עירובין קד:) שאין איסור מדאורייתא להכניס שרץ לעזרה, כיון שאין לו טהרה במקוה, והוא הדין לנבילה, ולכך לא שייך לפרש את הפסוק לענין טומאה וטהרה.

פירש את לשונו של רבי יוסי הגלילי 'תמה על עצמך היאך חמץ אסור בהנאה כל שבעה', והיינו שמאחר שאיסור חמץ הוא רק כל שבעה, ולא לעולם, איך יתכן שיהיה אסור בהנאה. **נא. וכתב** שלפי מה שגרס המהרש"ל בברייתא לקמן דברי רבי יוסי, ומחק תיבת הגלילי, אין ראיה שרבי יוסי הגלילי סבר כרבי אבהו. אך אין נראה לגרוס כן. ובנמוקי הגרי"ב (על המהכת"ם סוף ג) יישב קושיית המהרש"א, שהרי מבואר לקמן (נב.) שגם רבי אליעזר חסמא סובר שחמץ בפסח אסור בהנאה, ולשיטתו יקשה קושיית התוספות לדעת חזקיה. **נב. ואף** שאין אוכל מטמא אוכל, זהו רק לענין שאוכל שהוא טמא טומאת אוכלין שהוא ראשון לטומאה, אינו מטמא אוכל אחר, אך כאן שהבשר הוא אב הטומאה, בודאי שהוא מטמא אוכל אחר. ובהגהות זהב שבא על התוספות הרשב"א משאנץ (לקמן כד: ד"ה ומזוזת) תמה שהרי חלב אינו מקבל כלל טומאת אוכלין, משום שאינו נחשב אוכל. **נג. ואף** שבפסוק נאמר 'וחלב נבילה וחלב טריפה יעשה לכל מלאכה', התורה נקטה חלב נבילה רק כלפי המשך הפסוק 'ואכול לא תאכלוהו'. **נד. אך** אין איסור להכניס את העורות המשוחים בו לעזרה, כיון שהם ראשון לטומאה בלבד. **נה. וכן** כתב בתוספות רבינו פרץ (ד"ה רבי עקיבא).

כג:

ביאור לשון הגמרא שהפסוק 'יעשה לכל מלאכה' בא להתיר נבילה בהנאה

וכי אתא קרא למישרייה לנבילה בהנאה הוא דאתא. הקשה המשך חכמה (ויקרא ז כד) על לשון הגמרא 'למישרייה לנבילה', שהרי אין הנידון להתיר נבילה בהנאה, אלא להתיר חלב בהנאה[א]. ותירץ על פי דברי התורת כהנים (פ"י ז) שדרשו מן הפסוק (ויקרא ז כד) 'ואכול לא תאכלוהו' שחלב מותר בהנאה[ב], וקשה שהרי כבר ידענו שחלב מותר בהנאה ממה שנאמר בו (שם) 'יעשה לכל מלאכה', כמבואר בסוגייתנו. ועל כרחך שצריך שני פסוקים להתיר חלב בהנאה, אחד לחלב כשרה ואחד לחלב של נבילה. משום שאילו נאמר היתר זה בחלב של נבילה, היה מקום לומר שכיון שהוא אסור גם משום נבילה, ומצד איסור זה הותר בהנאה, אף איסור חלב שיש בו הותר בהנאה[ג], אך חלב של בהמה כשרה יהא אסור. ואילו נאמר היתר זה בחלב של כשרה, היינו אומרים שדווקא חלבה הותר בהנאה, כיון שאילו היתה בהמת קדשים חלבה היה מותר לגבוה, לכך אף בבהמת חולין לא החמירה התורה לאוסרו בהנאה, אך בנבילה שפסולה לגבוה, חלבה יהא אסור בהנאה. וזהו שאמרו בגמרא כאן שהפסוק 'יעשה לכל מלאכה' בא להתיר נבילה בהנאה, שהכוונה לחלב של נבילה דווקא, משום שהיתר הנאה בחלב בהמה כשרה נלמד מ'ואכול לא תאכלוהו'.

מדוע צריך פסוק להתיר חלב בהנאה הרי הוא הוקש לדם

שם. הקשה המחנה דן (ע"פ ד"ה יעשה) מדוע צריך פסוק להתיר חלב בהנאה, הרי בפסוק נאמר (ויקרא ג יז) 'כל חלב וכל דם לא תאכלו', וכיון שדם מותר בהנאה, כמבואר לעיל (כג.), על כרחך שהפסוק מתפרש לענין אכילה בלבד, ולא לגבי הנאה, והוא הדין לגבי חלב אין מקור לאוסרו בהנאה. וכשו"ת מהרש"ם (מ"ג סי' ר) תירץ שאף שמפסוק זה אין לאסור חלב בהנאה, כיון שלגבי דם הוא מתפרש לענין איסור אכילה בלבד, מכל מקום יש לאסור חלב בהנאה ממה שנאמר בו (ויקרא ז כג) 'כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו', ובפסוק זה לא נזכר איסור דם, ויש לפרשו אף על הנאה.

עוד הקשה המחנה דן, שבגמרא בכריתות (ד:) מבואר שיש היקש בין איסור דם ובין איסור חלב, והרי מטעם זה יש להתיר חלב בהנאה כמו דם, ומדוע צריך פסוק נוסף להתירו.

מדוע סברה הגמרא שלרבי עקיבא היתר חלב בהנאה אינו משום שהוא בכלל נבילה

ורבי עקיבא סבר איסור אכילה משמע איסור הנאה לא משמע וכו'. הקשה **בחידושי הר"ן** (ע"פ ד"ה ורבי עקיבא) איך מוכח משיטת רבי עקיבא שנחלק על רבי אבהו, הרי מאחר שלשיטתו צריך פסוק לכך שחלב נבילה טהור, על כרחך שחלב הוא בכלל טומאת בשר, וכמו כן הוא בכלל מה שהתירה תורה נבילה בהנאה, ובודאי שצריך פסוק להתיר בהנאה[ד]. ותירץ שהגמרא סברה שאף שחלב הוא בכלל בשר, מכל מקום אינו בכלל ההיתר הנאה שנאמר בנבילה, כיון שהיתר זה נאמר רק על איסור נבילה, אך איסורים אחרים הקיימים בבשר לא הותרו בהנאה.

מדוע לא תירצה הגמרא שרק איסור חלב אינו בכלל נבילה כיון שהוא חל אחר לידה

אשכחן חלב דשרייה רחמנא בהנאה אלא גיד נימא דאסור. כתבו התוספות בחולין (פט: ד"ה נולדות) שאף לשיטה שאיסור חלב חל רק אחר לידת הבהמה, מודה שאיסור גיד הנשה חל מיד בשעת יצירתו, שרק חלב שליל מותר משום שנאמר (ויקרא ז כג) 'כל חלב שור וכשב', ושליל אינו נקרא שור. והקשה **רבי עקיבא איגר** (גליון הש"ס) לפי זה מה הקשתה הגמרא שלרבי יוסי הגלילי גיד הנשה יהיה אסור בהנאה, הרי יש לומר שרק גיד הנשה הוא בכל ההיתר הנאה שנאמר בנבילה, כיון שממה שנאמר שמותר ליתן את הבהמה לנכרי משמע שיתננה לו עם גידה, ואין צריך להפרידו. אך לענין חלב אין מקור מכאן להתירו בהנאה, כיון שאפשר להעמיד את הפסוק באופן שבהמה הפילה עובר, ולא חל עליו איסור חלב, ומותר ליתנו לנכרי. **וברש"ש** (ד"ה אלא) תירץ קושייתו בכמה אופנים:

א. **בהגהות** וציונים (אות ה) צויין שבכתבי יד הגירסא היא 'למישרייה בהנאה', ותיבת 'לנבילה' נמחקה. ב. **זה** לשון התורת כהנים 'לא תאכלוהו, יכול לא יאכילנו לאחרים, תלמוד לומר ואכול, מאכילו אתה לאחרים'. ג. **כעין** סברת הש"ס (יבמות ז:) 'הואיל ואישתרי ואישתרי'. ד. **ואף** שזוהי דחיית הגמרא, מכל מקום קשה מה סברה מתחילה. ה. **ובשער** המלך (מאכלות אסורות פ"ג ה"ו) כתב שאין כוונת הגמרא שחכמים שנזכרו שם בברייתא היינו רבי יוסי הגלילי, אלא שהם סברו כרבי יוסי הגלילי בדין איסור חל על איסור, אך בדין גיד הנשה לא סברו כשיטתו שהוא אסור בהנאה. ו. **חידושי** רע"א (חולין קא. ד"ה ומודיס), **לב אריה** (שם ד"ה ומקק), **פני שלמה** (ד"ה ורי"ג). ז. **תוספות** (ד"ה ומה), תוספות הר"ש משאנץ (ד"ה תמכר), תוספות רבינו פרץ (ד"ה ומה), חידושי הר"ן (ד"ה ומה), מהר"ם חלאווה (ד"ה ורבי). ח. **בתוספות** הוסיפו לבאר על פי זה מה שאמרו לקמן שלדעת רבי יוסי הגלילי אין לפרוך מה לחלב שכן הותר מכללו אצל חיה, משום שבבהמה לא מצינו שהותר. והוקשה לתוספות שהרי בכל מקום נזכר בגמרא שחלב קל משום שהותר מכללו, ולא מסתבר שרבי יוסי הגלילי חולק בזה. אכן לפי המבואר שהקל וחומר בא ללמד שגיד הנשה הוא בכלל הבהמה לענין היתר נבילה, ובבהמה לא מצינו קולא באיסור חלב, לכך יש ללמוד קל וחומר. אך בכל מקום חלב נחשב איסור קל מחמת שהותר מכללו. אכן בתוספות בחולין (קכ. ד"ה מלגו) נקטו שלדעת רבי יוסי הגלילי איסור חלב אינו נחשב שהותר מכללו, ולכך הקשו לשיטתו מדוע הוצרכה התורה לרבות חיוב כרת במי שהמחה את החלב וגמעו, הרי יש ללומדו מחמץ שהמחהו שחייבין עליו כרת, ואין לפרוך מה לחלב שכן הותר מכללו. וכתב **השער** המלך (מאכלות אסורות פ"ג ה"ו ד"ה ודע) שמוכח מדבריהם שנחלקו על התוספות כאן, וסברו שהקל וחומר בא ללמד שגיד הנשה מותר בהנאה, שלא מחמת היתר הנאה שנאמר בנבילה, ושוב יקשה על שיטתם קושיית התוספות כאן, שיש לפרוך משור הנסקל ושאר איסורי הנאה. וראה להלן מה שנתבאר ביישוב קושיית התוספות באופנים אחרים. ט. **וכן** הקשה **הראש יוסף** (נמוק' ד"ה ומה).

א. סוגיית הגמרא כאן סוברת כשיטה שגיד הנשה אינו נוהג בשליל, ונמצא שאין חילוק בין איסור חלב לאיסור גיד, ואין מקור להתיר גיד הנשה בהנאה.

ב. סוגיית הגמרא כאן סוברת כשיטת רבי יוחנן (חולין עה.) שאף איסור חלב חל בשעת יצירתו, והתולש חלב של שליל ממעי הבהמה ואכלו חייב כרת.

ג. אף שאיסור גיד הנשה חל משעת יצירתו, מכל מקום יש שלב ביצירת הולד שעדיין לא נתקשרו איבריו בגידין, ונמצא שאף אם כוונת הפסוק להתיר נפל בהנאה, עדיין אין הכרח שגיד הנשה מותר בהנאה, שיש להעמידו בנפל שלא נתקשרו איבריו בגידין, שכולו מותר בהנאה.

לשיטה שלרבי יוסי הגלילי גיד אסור בהנאה מדוע חל איסור עולה ושור הנסקל על איסור גיד

איבעית אימא הכי נמי דאסור. בגמרא בחולין (קא.) מבואר שלדעת חכמים אף שאין איסור חל על איסור, והאוכל גיד הנשה של נבילה חייב אחת, שאין איסור נבילה חל על איסור גיד, מכל מקום אם אכל גיד של עולה ושור הנסקל חייב שתים. ופירשה הגמרא שהם סברו כדעת רבי יוסי הגלילי שאיסור חל על איסור באיסור כולל וחמור, ואיסור הקדש ושור הנסקל חמור יותר מאיסור גיד, כיון שגיד הנשה מותר בהנאה, ועולה ושור הנסקל אסורים בהנאה, ולכך הם חלים על איסור גיד. וכתב **הרשב"א** (שם ד"ה בתיקור) שדברי הגמרא שם הם רק לפי הלשון השניה בגמרא כאן, שלדעת רבי יוסי הגלילי גיד הנשה מותר בהנאה, אך לפי הלשון הראשונה אין איסור עולה ושור הנסקל חל על איסור גיד, כיון שאף גיד הנשה אסור בהנאה[ה]. **ובאחרונים**[ו] הקשו לפי הלשון הראשונה בסוגייתנו, איך יתפרשו דברי הברייתא שם שחייב שתים, והלא חכמים סוברים שאין איסור חל על איסור.

ובאור חדש (ד"ה ורבי) תירץ על פי המבואר **בירושלמי** (פ"ג ה"ח) שכל מקום שנאמר 'לא יאכל' אסור להאכיל אף לכלבים של הפקר, שאף שאינו נהנה בכך, מכל מקום התורה אסרה להאכיל לאחרים. ויש לומר שאף רבי יוסי הגלילי מודה לדרשה זו, ונמצא שאיסור שור הנסקל חמור מאיסור גיד, כיון שנאמר בו (שמות כא כח) 'ולא יאכל את בשרו', ואסור להאכיל מבשרו לכלבים, אך גיד הנשה מותר להאכילו לכלבים.

קשה שיש להוכיח משור הנסקל ושאר איסורי הנאה שאסורים אף שאין בהם כרת ומה חלב שענוש כרת מותר בהנאה וכו'. הקשו **הראשונים**[ז] שהרי יש לפרוך ששור הנסקל ושאר איסורי הנאה יוכיחו, שאף שאין בהם עונש כרת אסורים בהנאה. ותירצו, שאף שלשיטת רבי יוסי הגלילי כשהותרה נבילה בהנאה לא הותרו חלבה וגידה, מכל מקום אחר שהתיר הכתוב חלב בהנאה, התורה גילתה בזה שחלב נכלל בהיתר הנאה שנאמר בנבילה. ורבי יוסי הגלילי למד בקל וחומר שאף גיד הנשה בכלל היתר זה. ולכך אין לפרוך משור הנסקל שאסור בהנאה, כיון שהוא אינו שייך להיתר הנאה שנאמר בנבילה[ח].

ובפני יהושע (נמוק' ד"ה ומה) הקשה[ט] לדבריהם מה הקשתה הגמרא שלרבי שמעון גיד הנשה יהא מותר בהנאה מקל וחומר, הרי לשיטתו שאין בגידין בנותן טעם, בודאי שאין הגיד בכלל הבשר, ואין ללמוד בקל וחומר מחלב שיהיה בכלל ההיתר של נבילה. וכתב שיש ליישב בדוחק, שאף שאין הגיד בכלל מה שנאמר (דברים יד כא) 'לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה', כיון שאינו ראוי לאכילה, מכל מקום יש ללמוד בקל וחומר שכמו שמותר ליתן לנכרי את הנבילה עם החלב שבה, ואין צריך להפרידם, אף שיש בחלב עונש כרת, כל שכן שלא הצריכה התורה להפריד את הגיד מן הבשר, אלא מותר ליתן את הבהמה כמו שהיא.

ובראש יוסף (ד"ה תניע) הקשה על תירוץ התוספות שהרי לדעת רבי יוסי הגלילי על כרחך שגיד הנשה אינו בכלל נבילה, שהוא סבר בחולין (קא.) שאיסור נבילה לא חל על איסור גיד, והאוכל גיד של נבלה לוקה אחת, ואם כן אינו בכלל ההיתר הנאה שנאמר בנבילה. ותירץ שאף שאין איסור חל על איסור זהו רק לענין שאין לוקה שתים, אך האיסור עצמו חל על איסור אחר כמבואר ביבמות (לג:), ולכך גיד הנשה של נבילה הוא בכלל הלאו של 'לא תאכלו כל נבילה' (דברים יד כא), וממילא יתכן שיהיה בכלל ההיתר הנאה שנאמר בנבילה.

ובעיקר דברי התוספות שהקל וחומר בא ללמד שגיד הנשה נכלל בהיתר הנאה של נבילה, כתב **הברוך שאמר** (ד"ה וכ"ם) שמלשון רש"י (ד"ה וכי שמעון) משמע שהקל וחומר לא בא ללמד שגיד הנשה בכלל ההיתר של נבילה, אלא שיש להתירו מחמת הקל וחומר עצמו. וכן הוכיח **השער המלך** (מלכות מסורות פ"ח ה"ו) מדברי התוספות בחולין (קכ. ד"ה מלבד), ולשיטתם יקשה קושיית הראשונים, מדוע לא אמרו שור הנסקל ושאר איסורי הנאה יוכיחו. אכן מצינו כמה דרכים נוספות ביישוב קושיית הראשונים:

א. הברוך שאמר תירץ שאין להוכיח משור הנסקל ושאר איסורי הנאה, משום שיש לפרוך מה לאלו שהם חמורים כיון שהם אסורים אף לגבוה, אך גיד הנשה יש לומר שרבי יוסי הגלילי סבר כשיטה שמותר להקריבו על המזבח, כמבואר בחולין (ג.), ולכך יש ללומדו מחלב שיהא מותר בהנאה. ומה שלא תירצו כן התוספות, זהו משום שלשיטתם בחולין (קמ. ד"ה מלבן) מוכח שרבי יוסי הגלילי סבר שגיד הנשה אסור לגבוה, אך בשיטת רש"י יש לומר שנחלק על התוספות שם'.

ב. השפת אמת (ד"ה ומה) תירץ שחלב וגיד הנשה שוים בכך שמותר ליהנות מהם בזמן שהבהמה חיה, שהרי משתמשים בבהמה, ולכך מסתבר ללמוד שכשם שחלב התורה התירה בהנאה אף אחר שחיטה, הוא הדין בגיד הנשה. ואין להוכיח משאר איסורי הנאה שאינם דומים להם.

ג. עוד תירץ השפת אמת שכוונת הגמרא ללמוד בקל וחומר שמה שנאמר בתורה 'לא יאכלו' בגיד הנשה, אינו כולל איסור הנאה, כשם שמה שנאמר בחלב 'לא תאכלו' אינו כולל הנאה. והלימוד הוא שאם האזהרה החמורה שנאמרה בחלב שיש בה עונש כרת"י, מכל מקום לא נכלל בה איסור הנאה, כל שכן הלאו שנאמר בגיד שהוא קל יותר שאינו כולל הנאה. ואין להוכיח משור הנסקל שאסור בהנאה, כיון שבו נאמר 'לא יאכל'. וכן אין להוכיח מבשר בחלב שאסור בהנאה, כיון ששם מקור האיסור הוא ממה שנאמר בתורה שלוש פעמים 'לא תבשל גדי בחלב אמו', ולא נאמר שם לשון 'לא תאכלו'.

אוצר החכמה

קשה שלשיטת רבי שמעון שאין בגידין בנותן טעם אין ללמוד גיד מחלב

ורבי שמעון דאסר איכא למיפרך וכו'. כתב הרמב"ם (מלכות מסורות פ"ח הט"ז) שהנהנה מאיסורי הנאה אינו חייב מלקות, וביאר המגיד משנה שזהו משום שהנהנה מדבר העומד לאכילה נחשב שאינו נהנה כדרך הנאתו, ולכך הוא פטור ממלקות כמבואר לקמן (מד:). **ובספר העיקרים** (מיגר, עיקר מכילה שלם כדרך הנמלט, ענף ג) הקשה לפי זה מה הקשתה הגמרא לרבי שמעון שגיד הנשה יהיה מותר בהנאה מקל וחומר מחלב, והרי לשיטת רבי שמעון (לעיל כג.) אין בגידין בנותן טעם, ומי שנהנה ממנו אף לדעת הרמב"ם יתחייב מלקות, כיון שזוהי דרך הנאתו, ואילו הנהנה מחלב אינו משתמש בו כדרך הנאתו, ואיך למדה הגמרא בקל וחומר שאם חלב מותר בהנאה כל שכן גיד. ותירץ שכיון שלשיטת רבי שמעון (מכות יג.) האוכל כל שהוא ממאכלות אסורות חייב מלקות, ואין צריך שיאכל בשיעור כזית, הוא הדין שהנהנה שלא כדרך הנאתו חייב מלקות, שדינו שוה למי שאוכל כל שהוא, ולכך לשיטתו איסור חלב אינו קל מאיסור גיד.

ובשפת אמת (ד"ה וכ"ם) הקשה לפי מה שכתבו **התוספות** לעיל (כג. ד"ה ורבי) שלרבי שמעון שסובר שאין בגידין בנותן טעם, מסתבר שהתורה אסרתו גם בהנאה, כיון שלשון הפסוק (בראשית לב לג) 'לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה' אינו מתפרש כפשוטו על אכילה, שלא שייך בו אכילה, אלא הוא מתפרש על הנאה. ולפי זה איך אפשר להתירו בהנאה בקל וחומר מחלב'. וכתב שהגמרא יכלה לתרץ כן, אלא תירצה באופן פשוט יותר, שיש לפרוך מה לחלב שכן הותר מכללו.

הרי אף איסור גיד הותר מכללו בבהמה טמאה ובעוף

מה לחלב שכן הותר מכללו. הקשו הראשונים', שהרי גם איסור גיד הותר מכללו, שלדעת רבי שמעון (חולין ק:) אינו נוהג בבהמה טמאה, ויש ללמוד שגיד מותר בהנאה בקל וחומר מחלב. ותירצו שאיסור חלב קל יותר מאיסור גיד, כיון שהוא הותר בבהמה טמאה וגם בחיה, שהרי התורה אסרה רק חלב שור כשב ועז, ואילו איסור גיד הותר רק בבהמה טמאה, ולכך אין ללמוד איסור גיד מאיסור מחלב.

ובשער המלך (מלכות מסורות פ"ח ה"ו) הקשה, שמצינו שגיד הנשה הותר מכללו בעוף, כמבואר במשנה (חולין פט:) שאינו נוהג בעוף. ותירץ שמכל מקום איסור חלב קל יותר, שהותר בחיה ובעוף. **ובהגהות הגרי"ש נתנזון** (על השער המלך שם) תירץ שמה שגיד הנשה אינו נוהג בעוף הוא משום שאין לו כף כמבואר במשנה שם, ואין זה נחשב שהותר מכללו'.

ובשו"ת אבן הראשה (סי' ח סק"ד) תירץ שמה שגיד של עוף מותר אינו נחשב שהותר מכללו, כיון שבבהמה לא הותר, ורק מה שחלב חיה מותר נחשב שאיסור חלב בבהמה הותר מכללו, כיון שחיה בכלל בהמה (חולין עא.). עוד תירץ על פי דברי הגמרא בחולין (נג:) שנסתפקה אם עוף שיש לו כף נוהג בו איסור גיד, ולהלכה נפסק לחומרא שיש בו איסור גיד, ונמצא שגיד הנשה לא הותר מכללו, שהרי מצינו עוף שגידו אסור.

מדוע לא פרכה הגמרא מה לחלב שכן הותר בשליל

שם. כתבו התוספות (חולין פט: ד"ה גולדות) שאף לשיטה הסוברת שאיסור חלב אינו נוהג בשליל, כיון שנאמר (ויקרא ז כג) 'כל חלב שור כשב ועז', ועובר לא נקרא שור או כשב, מכל מקום איסור גיד הנשה נוהג בשליל. והקשה **הפלתי** (סי' סה סק"ח) לשיטתם מדוע לא פרכה הגמרא שאין ללמוד היתר הנאה בגיד הנשה מחלב, שמה לחלב שכן הותר בשליל. ותירץ שמה שכתבו התוספות שגיד הנשה אסור בשליל, זהו רק למאן דאמר אין בגידין בנותן טעם, וכיון שגיד אינו נחשב אוכל, אינו בכלל ההיתר של בן פקועה שנלמד מהפסוק (דברים יד ו) 'כל בהמה מפרסת וגו' בבהמה אותה תאכלו'. אך למאן דאמר יש בגידין בנותן טעם, גיד הנשה של שליל מותר. והגמרא כאן סוברת שיש בגידין בנותן טעם, שרק משום כך היא דנה אם גיד הנשה הוא בכלל ההיתר שנאמר בנבילה או לא, אך אם אין בהם בנותן טעם ודאי שאינם בכלל הבשר. ולשיטה זו גיד הנשה של שליל מותר, ולכך יש ללמוד בקל וחומר מחלב שיהא מותר בהנאה. **ובהגהות הברוך טעם** (על הפלתי שם) תירץ שהגמרא הוצרכה לומר שחלב נחשב הותר מכללו, שבלא סברא זו אף גיד של שליל היה מותר, שיש ללמוד כן בקל וחומר מחלב שיש בו כרת וחלב שליל מותר, כל שכן גיד הנשה, וכמו שדנה הגמרא ללמוד גיד מחלב לענין הנאה. ולכך הוצרכה הגמרא לפרוך מה לחלב שכן הותר מכללו, ומטעם זה גיד הנשה של שליל אסור, ואין להתירו מקל וחומר מחלבט'.

מדוע לא למד קל וחומר מדם ומחמץ שמותרים בהנאה

שם. הקשו הראשונים' מדוע לא למד רבי יוסי הגלילי שגיד הנשה מותר בהנאה בקל וחומר מדם, שיש בו עונש כרת ומותר בהנאה, כל שכן גיד שאין בו כרת. ובזה לא שייכת פירכא זו, שלא מצינו שדם הותר מכללו'. **ובתוספות** (ד"ה ומה) תירצו על פי שיטתם שנידון הסוגיא הוא ללמוד בקל וחומר שגיד הנשה הוא בכלל ההיתר הנאה שנאמר בנבילה'', וזה אין שייך ללמוד מדם, שבודאי אינו בכלל נבילה'. **ובתוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה תלמר) תירץ שאף דם הותר מכללו, בדם שנבלע באיברים כל זמן שלא פירש, ובדם דגים וחגבים'.

עוד הקשה התוספות הרשב"א משאנץ, שהיה לרבי יוסי הגלילי ללמוד בקל וחומר מחמץ בפסח, שלשיטתו הוא מותר בהנאה (לעיל ע"ח), אף שיש עונש כרת באכילתו, ולא מצינו בו שהותר מכללו'. וכן הקשה **האור חדש** (ד"ה מיבעיא), והוסיף שאין לפרוך מה לחמץ שהיתה לו שעת הכושר קודם פסח ולכך הוא מותר בהנאה, שחלב יוכיח שלא היתה לו שעת הכושר ומותר, ואין לפרוך מה לחלב שכן הותר מכללו, שחמץ יוכיח. ותירץ האור חדש שאף איסור חמץ נחשב שהותר מכללו לשיטת רב אחא בר יעקב (לקמן כט.) שחמץ של נכרים ושל גבוה מותר באכילה בפסח.

י. **וכן** כתב הבאר אברהם (ד"ה רבי). יא. **שכיון** שיש על חלב עונש כרת נמצא שהלאו שנאמר עליו חמור יותר, שהרי שיטת רש"י (ינמוקי יוסף. ד"ה לכרת) שכרת צריך אזהרה. יב. **בפני** יהושע (נמוקי ד"ה ומה) העמיד קושיא זו רק על שיטת התוספות (שם) שהקל וחומר בא ללמד שגיד הנשה הוא בכלל ההיתר הנאה שנאמר בנבילה, ומאחר שאין בגידין בנותן טעם לא מסתבר שיהא בכלל היתר זה. אך אם כוונת הגמרא כפשוטה, שמהקל וחומר יש ללמוד היתר מחודש בגיד הנשה, אף לרבי שמעון שאין בגידין בנותן טעם יש להתירו מחמת הקל וחומר. יג. **תוספות** הר"ש משאנץ, תוספות רבינו פרץ, תוספות הרא"ש (ד"ה מה). יד. **וכן** תירץ הבאר אברהם (ד"ה ור"ם). והוסיף לבאר על פי דברי התוספות (חולין קטו: ד"ה כלאי) שאיסור חלב נחשב שהותר מכללו, כיון שנאמר בו (ויקרא ג יז) 'כל חלב וכל דם לא תאכלו', ומשמע שאף חלב חיה אסור, וכשהתירה התורה חלב חיה נמצא שיש היתר במה שהיה צריך להיאסר. ונמצא שאיסור גיד הנשה אינו נחשב שהותר מכללו, שכיון שלא נאמר בו 'כל', ומתחילה לא נאסר בעוף כיון שאין לו כף. טו. **וראה** שם מה שתירץ באופן נוסף. טז. **תוספות** (ד"ה ומה), תוספות הר"ש משאנץ, תוספות חכמי אנגליה (ד"ה תלמר), חידושי הר"ן (ד"ה ומה), מהר"ם חלאווה (ד"ה ורבי). יז. **בתוספות** הרשב"א משאנץ (ד"ה תלמר) הוסיף שמה שמצינו שדם התמצית אין בו עונש כרת, אינו נחשב הותר מכללו, כיון שהוא ישנו בכלל הלאו, ורק נתמעט מכרת. יח. **אך** בלא זה אין ללמוד היתר הנאה בקל וחומר, שיש לפרוך ממה שמצינו בשור הנסקל ובשאר איסורי הנאה, שאף שאין בהם עונש כרת הם אסורים. יט. **וכמו** שהוכיחו התוספות (לעיל כב. ד"ה והרי). כ. **ובדעת** הראשונים שלא תירצו כן, ונקטו שאיסור דם לא הותר מכללו, כתב האבן הראשה (סי' ח סק"ד) שהטעם בשיטת רבי שמעון שחלב בהמה נחשב שהותר מכללו כיון שחלב חיה מותר, הוא משום שחיה בכלל בהמה, ונמצא שיש קולא באיסור חלב בהמה במה שחלב חיה מותר, אך איסור דם של בהמה אינו קל מחמת שהותר בדגים וחגבים, שאלו שני מינים שונים, וגם דמן משונה מדם בהמות וחיות. ובמחנה דן (נמוקי ד"ה מה) כתב שרק בחלב יש לומר שכיון שהותר בחיה נמצא שחלב קל מגיד, שהרי גיד חיה אסור וחלבה מותר, אך בדם אף שהותר בדגים וחגבים, לא מצינו שהוא קל מגיד, שהרי יתכן שאילו היה גיד לדגים וחגבים היה גידם מותר, ולכך יש ללמוד בקל וחומר גיד הנשה מדם. ובפלתי (סי' סה סק"ג) כתב שדם נחשב הותר מכללו, כיון שדם שבישלו מותר, כמבואר במנחות (כח.). וכן כתבו הפרי מגדים (פתיחה להלכות מליחה עיקר ו), והברכת אברהם (לעיל כב. ד"ה מלבן). כא. **לפי** תירוץ התוספות מיושבת אף קושיא זו, כיון שנידון הגמרא היה אם גיד נכלל בהיתר הנאה שנאמר בנבילה או לא, וזה אין ללמוד מחמץ.

מדוע גיד של חיה מותר בהנאה

בבהמה מיהת לא אישתרי. הקשו הראשונים[כג] שגיד של חיה יאסר בהנאה, כיון שאין ללמוד בקל וחומר מחלב להתירו, שהרי חלב חיה מותר. ותירצו שכיון שגיד של בהמה מותר בהנאה, על כרחך שלשון הפסוק (נחמיה ג ג) 'על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה' מתפרש לענין אכילה בלבד, ושוב אין מקור לאסור גיד של חיה בהנאה.

ובמהר"ם חלאווה (ד"ה נהמה) תירץ באופן נוסף בשם התוספות, שהלימוד מהקל וחומר הוא כך, ומה חלב בהמה שיש בו כרת ולא הותר מכללו בבהמה, מכל מקום מותר בהנאה, כל שכן שגיד שאין בו עונש כרת שיהא מותר בכל מקום. ונמצא שהקל וחומר מלמדנו להתיר גם גיד של חיה.

מדוע לא אמרו שהנפקא מינה היא לענין חמץ נוקשה או בתערובת

מאי ביניהו. הקשו התוספות (ד"ה מאי) שהרי יש נפקא מינה בין רבי אבהו לחזקיה בדין חמץ נוקשה או חמץ בתערובת, אם אסור בהנאה או לא, שהרי מקור איסורם הוא מהפסוק (שמות יג ג) 'כל מחמצת לא תאכלו' כמבואר לקמן (מג.), ולשיטת חזקיה מותר בהנאה כיון שלא נאמר בהם 'לא יאכל', ולרבי אבהו הם אסורים כדין כל מקום שנאמר בו לא תאכלו. ואין לומר שכיון שחמץ גמור בפסח אסור גם בהנאה, ממילא ידענו שאף חמץ נוקשה או מעורב נאסר, שאם יש להשוות את דינם, יתחייב כרת על אכילתם, ומבואר לקמן (מג.) שאין בהם כרת. ומצינו כמה דרכים ביישוב קושיא זו:

א. **בחידושי רבינו דוד** (ד"ה מאי) תירץ שכיון שיש שיטה הסוברת לקמן (מג.) שעל חמץ נוקשה או תערובת חמץ אינו עובר, לכך לא נקטה הגמרא נפקא מינה זו, שאינה מוסכמת.

ב. **בחידושי הר"ן** (ד"ה מאי) תירץ שאף לדעת חזקיה חמץ נוקשה או בתערובת אסורים בהנאה, שמאחר שגילה הכתוב שחמץ גמור אסור בהנאה, זהו גילוי מילתא שכל איסורי חמץ בכלל איסור זה. אך גילוי זה מועיל רק לענין איסור הנאה, משום שאכילה והנאה עניינם אחד, אבל לענין עונש כרת אין ללמוד חמץ נוקשה או מעורב מחמץ בעין, ולכן אין בהם עונש כרת[כג].

ג. **בתוספות הרא"ש** (ד"ה מאי) תירץ שגם לדעת רבי אבהו חמץ נוקשה או מעורב מותרים בהנאה, שרק איסורי אכילה שנכתבו בפירוש בתורה אסורים בהנאה, ולא אלו שנדרשים מייתור הכתובים.

ד. **בפני יהושע** (נמוק' ד"ה מאי) תירץ שאף לחזקיה חמץ נוקשה או בתערובת אסור בהנאה, שיש ללומדו בקל וחומר משאר איסורי הנאה שלא נאסרו בבל יראה, כל שכן חמץ נוקשה שנאסר בבל יראה, שייאסר אף בהנאה[כד]. ומה שאמרו לעיל (כא:) שהמקור לכך שחמץ אסור בהנאה הוא ממה שנאמר 'לא יאכל', זהו כדי שלא נלמד מ'לך' להתירו בהנאה, אך אחר שלמדנו מ'לא יאכל' שחמץ אסור בהנאה, על כרחך שהפסוק 'לך' בא למעט חמץ של נכרים ושל הקדש כמבואר לעיל (ע"ב), ושוב יש ללמוד בקל וחומר לאסור בהנאה אף חמץ נוקשה או מעורב[כה].

והוסיף שהרי מבואר לקמן (מז:) שלרבי יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה, ולמד כן בקל וחומר מאיסור נותר שאינו אסור בבל יראה וטעון שריפה, כל שכן חמץ. ואם כן לשיטת הראשונים שחמץ נוקשה או בתערובת אסור בבל יראה, יש ללמוד בקל וחומר מנותר שהוא אסור בהנאה. ואף לשיטת חכמים שהשבתת חמץ היא בכל דבר, זהו משום שלענין חיוב שריפה לא שייך קל וחומר, כיון שאם לא יהיו לו עצים יהא יושב ובטל כמבואר שם, אבל לענין איסור הנאה הכל מודים שיש ללמוד חמץ מנותר[כו].

ה. **הצל"ח** (נמוק' ד"ה מאי) תירץ שאף לשיטת רבי אבהו חמץ נוקשה או מעורב מותר בהנאה, משום שנראה שאף לשיטת רבי יהודה (לקמן כח.) שחמץ גמור אסור לאחר הפסח מדאורייתא, מודה שחמץ נוקשה או מעורב מותרים מדאורייתא אחר זמנו[כז]. והרי אמרו בירושלמי (פ"ב ה"ח) שתבואת חדש מותרת בהנאה אף לרבי אבהו, כיון שיש היתר לאיסורה, ואם כן אף חמץ נוקשה ומעורב שיש היתר לאיסורם, הם מותרים בהנאה. ואף שהבבלי (לעיל כג.) הקשה מדוע חדש מותר בהנאה, ולא תירץ כדברי הירושלמי, זהו משום שלשיטת רבי מאיר שהמקור לאיסור הנאה הוא מנבילה, אין לחלק בין איסורים שיש להם היתר, ובין אלו שאין להם היתר, ורק לרבי יהודה שהמקור הוא מ'אותו' יש לחלק כן, שמטריפה יש ללמוד רק לאיסורים הדומים לה שאין להם היתר. ומדברי התוספות לעיל (כג. ד"ה ורבי שמעון) מוכח שרבי אבהו וחזקיה נחלקו בשיטת רבי יהודה, ולכך הוקשה לגמרא שלפי שיטתו אין נפקא מינה במחלוקתם.

מדוע לא תירצה הגמרא שהנפקא מינה היא לענין איסור הנאה מגיד הנשה

שם. הקשה **הפני יהושע** (ד"ה מכדי) מדוע לא תירצה הגמרא שהנפקא מינה היא לענין גיד הנשה אם אסור בהנאה, שהרי להלכה נפסק כשיטה שאין בגידין בנותן טעם, וכשהותרה נבילה היא הותרה ולא גידה, ונמצא שלשיטת רבי אבהו הגיד אסור בהנאה, כיון שנאמר בו (בראשית לב לג) 'לא יאכלו', ולשיטת חזקיה מותר בהנאה. ותירץ על פי מה שביאר לעיל (כג. ד"ה והרי גיד) שאף לשיטה שגיד הנשה אינו ראוי לאכילה, מכל מקום מסתבר שהוא ראוי לאכילה לכלבים, ומשום כך לשיטת רבי יהודה (לעיל כג.) שהמקור לדינו של רבי אבהו הוא ממה שנאמר באיסור טריפה (שמות כב ל) 'לכלב תשליכון אותו', 'אותו' אתה משליך לכלב ולא שאר איסורים, אף גיד הנשה מותר בהנאה, כיון שהוא בכלל מה שנאמר בטריפה שמותר להשליכה לכלב, ומשמע שאף עם גידה מותר להשליכה, ולכך אין לומר שהנפקא מינה במחלוקתם היא לענין גיד הנשה.

מדוע לא תירצה הגמרא שנפקא מינה אם איסור הנאה מחמץ ומשור הנסקל הוא בלאו או בעשה

שם. הקשה **הצל"ח** (ד"ה מיבעי) מדוע לא תירצה הגמרא שהנפקא מינה היא אם איסור הנאה ממאכלות אסורות הוא בלאו או עשה, שלדעת חזקיה שלומדים כן מ'לא יאכל', הרי איסור הנאה הוא בלאו, ואילו לדעת רבי אבהו שלומדים איסור הנאה ממה שנאמר (שמות כב ט) 'לכלב תשליכון אותו', אותו אתה משליך לכלב ואי אתה משליך שאר איסורים לכלב, הרי זה לאו הבא מכלל עשה, שדינו כעשה. ותירץ על פי שיטת **הרמב"ם** (מאכלות אסורות פ"ג הט"ז) שאין לוקין על איסורי הנאה, אף אם נאסרו בלשון לאו, ונמצא שאין חילוק בין שיטת חזקיה שהאיסור הוא בלאו, ובין שיטת רבי אבהו שהאיסור הוא בעשה בלבד[כח].

מדוע לא תירצה הגמרא שהנפקא מינה היא לענין איסור הנאה מחמץ קודם זמנו

שם. כתב **הכסף משנה** (חמץ ומצה פ"ג ה"ב) בשם **הרא"ם** שלדעת חזקיה חמץ אסור בהנאה רק בתוך הפסח, כיון שהלאו של 'ולא יראה חמץ' שממנו לומדים איסור הנאה לדעת חזקיה, נאמר על חמץ בתוך זמנו, ואילו איסור אכילת חמץ קודם זמנו ולאחר זמנו נלמד מ'כל מחמצת לא תאכלו', ומ'לא תאכל עליו חמץ' כמבואר לקמן (כח:), ומפסוקים אלו אין מקור אלא לאיסור אכילה בלבד. אך לדעת רבי אבהו אף חמץ קודם זמנו אסור בהנאה, כיון שכל מקום שנאמר 'לא תאכל' אף איסור הנאה בכלל. והקשה **השער המלך** (שם) שאם כן מדוע לא תירצה הגמרא שהנפקא מינה בין שיטת רבי אבהו לשיטת חזקיה היא אם חמץ קודם זמנו אסור בהנאה[כט].

מדוע לא תירצה הגמרא שהנפקא מינה היא לענין איסור הנאה מתקרובת עבודה זרה

שם. הקשה **השער המלך** (פיסוק פ"ה ה"ח) מדוע לא תירצה הגמרא שהנפקא מינה ביניהם היא לענין איסור תקרובת עבודה זרה, שלדעת רבי אבהו אסורה בהנאה מדאורייתא, כיון שנאמר (שמות ל טו) 'השמר לך פן תכרות ברית ליושב הארץ וגו' ואכלת מזבחו', ומכאן למדו שתקרובת עבודה זרה אסורה באכילה, והרי זה כמו שנאמר 'לא תאכל מזבחו', ולרבי אבהו בדין הוא שתיאסר בהנאה, מה שאין כן לחזקיה תקרובת עבודה זרה מותרת בהנאה מן התורה.

מדוע לא תירצה הגמרא שהנפקא מינה היא לענין פסח נא ומבושל

שם. הקשה **השפת אמת** (ד"ה חזקיה) מדוע לא תירצה הגמרא שהנפקא מינה במחלוקתם היא לענין הלאו של 'אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים' (שמות יב ט). שלדעת רבי אבהו כיון שנאמר 'אל תאכלו', אף איסור הנאה בכלל, ולדעת חזקיה מותר ליהנות ממנו. ובשלמא בפסח שבישלו יש לומר שאף לחזקיה אסור בהנאה, כיון שהוא בכלל קדשים פסולים[ל], אך פסח נא אינו בכלל

כב. תוספות, תוספות הרא"ש, חידושי הר"ן (ד"ה נהמה). **כג. כעין** זה תירץ הבית מאיר (נמוק' ד"ה מאי) לפי דברי הבעל המאור לקמן (מג. ד"ה וכמה) שהפסוק (שמות יב טו) 'כי כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש ההיא' מיותר, כיון שכבר נאמר בתורה עונש כרת לגבי מחמצת, ונכתב רק כדי למעט חמץ נוקשה או מעורב מכרת. ולפי זה יש לומר שבאמת יש ללמוד דיני חמץ נוקשה או מעורב מחמץ גמור, ולכך הם אסורים בהנאה, ורק לענין עונש כרת נתמעטו מן הפסוק. וכן כתב האור חדש (נמוק' ד"ה מאי). **כד. ואף** שיש לפרוך מה לחמץ שאיסורו קל משאר איסורים, שיש לו היתר אחר הפסח, יש לומר שכיון שאסור להשהותו לאחר הפסח, נמצא שאין אפשרות ליהנות ממנו, ונחשב שאין היתר לאיסורו. עוד יש לומר שיש ללמוד חמץ נוקשה בבמה הצד משאר איסורי הנאה ומחמץ גמור, שאם תפרוך מה לשאר איסורי הנאה שאין היתר לאיסורם, חמץ גמור יוכיח שיש היתר לאיסורו ואסור בהנאה, ואם תפרוך מה לחמץ גמור שכן יש עליו עונש כרת באכילתו, שאר איסורי הנאה יוכיחו שאף שאין בהם עונש כרת אסורים בהנאה. וכעין זה תירץ במלא הרועים (נמוק' ד"ה מאי) שיש ללמוד איסור הנאה בחמץ נוקשה או בתערובת בבמה הצד מערלה ומחמץ גמור. **כה. והוסיף** שהתוספות לא תירצו כן משום שהם סברו כדעת התוספות לקמן (מג. ד"ה ואלו) שבחמץ נוקשה אין איסור בל יראה, ולכך אין ללומדו בקל וחומר משאר איסורי הנאה. אך לשיטת רש"י (שם ד"ה ואלו) והריב"א (נמוק' שם) והרמב"ם (חמץ ומצה פי"ד ה"ח) שחמץ נוקשה אסור בבל יראה, יש לתרץ כן. **כו. ומה** שאמרו לעיל (כא:) שהמקור לאיסור הנאה בחמץ הוא מ'לא יראה', זהו רק כדי שלא נלמד להתירו בהנאה מ'לך', וכמו שנתבאר לפי התירוץ הקודם. **כז. שהרי** מקור האיסור לרבי יהודה הוא ממה שנאמרו באיסור חמץ שלושה לאוים. לתוך זמנו, ללפני זמנו, ולאחר זמנו. אך באיסור חמץ נוקשה או מעורב נאמר רק הלאו של כל מחמצת לא תאכלו, ויש להעמיד את הלאו דווקא בתוך זמנו. **כח. וכן** כתב הגינת ורדים (פתיחה פרק שמיני ג). **כט. אמנם** בתוספות (כח: ד"ה ומד) כתבו שאף לחזקיה חמץ קודם זמנו ואחר זמנו אסור בהנאה, שכיון שבאחד מן הלאוים שנאמרו בחמץ נזכר איסור הנאה, הוא הדין בכל הלאוים שנאמרו בו. **ל. וכן** מבואר ברש"י בחולין (קטו: ד"ה שכן).

קדשים פסולים, כיון שאפשר לצלותו ולאוכלו, ולחזקיה יהא מותר בהנאה. וכתב שאולי יש לתרץ שלא מסתבר שפסח נא אסור בהנאה אף לדעת רבי אבהו, כיון שיש לו היתר על ידי צליה[לא].

ובמנחת חינוך (מצוה יז אות ה) הקשה שהיה לגמרא לומר שהנפקא מינה היא לענין הלאו של 'וכל ערל לא יאכל בו' (שם יג מח), שלדעת רבי אבהו ערל יהא אסור ליהנות מבשר הפסח, ולדעת חזקיה יהא מותר[לב].

מדוע לא תירצה הגמרא שהנפקא מינה היא אם מותר להאכיל שור הנסקל לכלבי הפקר

שם. בירושלמי (פ"ג ה"ח) דרשו שכל מקום שנאמר 'לא יאכל' אסור להאכיל אף לכלבים של הפקר. והקשה **האור חדש** (ד"ה מאי) שהיה לגמרא לומר שהנפקא מינה בין שיטת רבי אבהו לשיטת חזקיה היא בנידון זה, שלחזקיה שכל מקום שנאמר 'לא תאכל' אין איסור הנאה בכלל, הוצרך ללמוד ממה שנאמר 'לא יאכל' לאסור בהנאה, ואין מקור לדינו של הירושלמי, אך לרבי אבהו יש לומר שדרש כדרשת הירושלמי לאסור להאכיל לכלבים של הפקר.

מדוע לא תירצה הגמרא שהנפקא מינה היא לענין הנאה שלא כדרך הנאתו

שם. לקמן (כד:) אמר רבי יוחנן שכל איסורין שבתורה אין חייבין עליהן אלא אם נהנה כדרך הנאתן. וכתב **הפני יהושע** (שם ד"ה ממכ) שדין זה הוא רק לשיטת רבי אבהו, שהמקור לאיסור הנאה הוא מ'לא תאכל', אך שיטת חזקיה לעיל (כא:) שרק במקום שנאמר 'לא יאכל' איסור הנאה במשמע, ופירש רש"י (שם ד"ה לא) שהתורה אסרה כל דבר המביא לידי מאכל, וסתם הנאות מביאות לידי מאכל, שלוקח בדמים של החפץ דבר מאכל. וכיון שהאיסור הוא משום שההנאה מביאה לידי מאכל, אין חילוק בין אם נהנה כדרך הנאת החפץ או לא, וכל הנאת החפץ אסורה. **ובאור חדש** (ד"ה מאי) הקשה על דבריו מסוגייתנו, שהיה לגמרא לומר שהנפקא מינה בין שיטת חזקיה לשיטת רבי אבהו היא בנידון זה, אם מי שנהנה מאיסורי הנאה שלא כדרך הנאתן, לוקה.

אם הלכה כחזקיה או כרבי אבהו

שם. כתב הריטב"א (ד"ה מכדי) בשם הרי"ט שהלכה כרבי אבהו. שהרי לעיל (ע"ב) טרחו רב פפא ורב אשי ליישב את קושיות הש"ס על שיטתו, ומשמע שסברו כמותו. והוסיף שלפי זה לכאורה יש לאסור גיד הנשה בהנאה, שהרי להלכה נפסק שאין בגידין בנותן טעם, ואינו בכלל ההיתר הנאה שנאמר בנבילה כמבואר לעיל (כג.). אכן כיון שמסוגיות הגמרא בפרק גיד הנשה בחולין משמע שלהלכה גיד הנשה מותר בהנאה, צריך לומר שטעם ההיתר אינו משום שהוא בכלל נבילה, אלא מקל וחומר מאיסור חלב, כמבואר לעיל בדעת רבי יוסי הגלילי. **ובראי"ש** (חולין פ"ז סי' יז) כתב בשם **רבינו יונה** שלהלכה גיד הנשה אסור בהנאה, וכתב הרא"ש שנראה מדבריו שפסק כרבי אבהו. וכן פסק **הרמב"ם** (מאכלות אסורות פי"ח הט"ו) כשיטת רבי אבהו[לג].

אכן דעת הרא"ש (שם) שהלכה כחזקיה, שהרי הוא היה רבו של רבי יוחנן, והכלל הוא שהלכה כחזקיה כשנחלק עם רבי יוחנן, וכל שכן שהלכה כחזקיה כשנחלק עם רבי אבהו שהיה תלמידו של רבי יוחנן. וכן דקדק הרא"ש מדברי הרי"ף בסוגייתנו שהביא להלכה רק את דברי חזקיה. עוד הוכיח הרא"ש כדבריו, שהרי למסקנת הגמרא נמצא שלדעת חזקיה איסור חולין שנשחטו בעזרה הוא מדאורייתא, ולדעת רבי אבהו אינו מדאורייתא, ולהלכה נפסק שאיסורם הוא מדאורייתא כמבואר בקידושין (מ:). ולכך פסק הרא"ש להלכה שגיד הנשה מותר בהנאה[לד].

מדוע רבי יהושע בן לוי לא למד איסור הנאה משרצים

תיפוק ליה מנבילה וכו'. הקשה **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה מיין) לשיטת רבי יהושע בן לוי מדוע נאמר 'לכם' בשרצים להתירם בהנאה כמבואר לעיל (ע"ב), הרי לא היה מקום לאוסרם ממה שנאמר בהם (ויקרא יא יג) 'לא יאכלו', שהרי אין בכלל זה איסור הנאה. וכעין זה הקשה **המהרש"א** (ד"ה ותיפוק), מדוע רבי יהושע בן לוי לא למד משרצים שכל מקום שנאמר 'לא תאכל' אף איסור הנאה במשמע, והיינו ממה שנאמר בהם 'לכם' ללמדנו שהם מותרים בהנאה, מוכח שכל מקום שנאמר 'לא תאכלו' אף איסור הנאה במשמע[לה].

ובתוספות רבינו פרץ תירץ שבלא 'לכם' היינו אוסרים שרצים בהנאה משום שנאמר בהם 'יהיו', ויש לדרוש שבהווייתן יהיו, ולא ישתמשו בהם, ורק אחר שנאמר 'לכם' להתירם בהנאה, אנו מעמידים את הפסוק 'יהיו' לענין לכתחילה בלבד[לו].

ובצל"ח (ד"ה ימיב) תירץ לפי שיטת רבי יהודה (לעיל ע"ח) שאילן ערלה שנטוע לרבים מותר, ולפי זה היה מקום לאסור שרצים בהנאה מקל וחומר מערלה. ומה ערלה שהותרה מכללה אצל רבים, אסורה בהנאה, שרצים שלא הותרו מכללן כל שכן שיאסרו בהנאה. ולכך הוצרכה התורה לכתוב 'לכם', אך עדיין אין מקור לשאר איסורים שאין ללומדם בקל וחומר מערלה[לז]. ומה שאמר חזקיה לעיל (שם) שהמקור לכך שכל מקום שנאמר 'לא יאכל' אסור בהנאה הוא משרצים, זהו משום שהוא סבר כדעת רבי יוסי הגלילי לעיל שאיסור חלב אינו נחשב שהותר מכללו, כיון שבבהמה לא הותר, ולשיטתו אין ללמוד שרצים מערלה, שיש לפרוך שכן מצינו בחלב שגם לא הותר מכללו ומותר בהנאה. אך רבי יהושע בן לוי סבר שחלב נחשב הותר מכללו, ואין לפרוך את הקל וחומר[לח]. **ובבאר אברהם** (ד"ה ימיב) תירץ על פי דברי הירושלמי (שבת פ"ט ה"ח) שיש היקש בין איסור תקרובת עבודה זרה לאיסור שרצים, שנאמר (דברים ז כו) 'שקץ תשקצנו', וכמו ששרצים מטמאים בפחות מכזית, הוא הדין תקרובת עבודה זרה כשהיא שלמה מטמאה בכל שהוא. ויש לומר שלכך כתבה התורה 'לכם' לגבי שרצים להתירם בהנאה, כדי שלא נלמד מהיקש לעבודה זרה שייאסרו בהנאה, כדין תקרובת עבודה זרה.

איזה שעיר נשרף ביום השמיני למילואים

דכתיב והנה שורף. פירש רש"י (ד"ה שם) שהשעיר שנשרף היה השעיר שהקריב נחשון נשיא שבט יהודה לחנוכת המזבח. **ובתוספות** (ד"ה דכתיב) הביאו **שבתורת כהנים** (שמיני פרשה ו פ"ג ה"ג) מבואר שהיה זה שעיר ראש חודש, ודרשו כן ממה שאמר משה 'ואותה נתן לכם לשאת את עון העדה לכפר עליהם לפני ה'' (ויקרא י יז), והיינו שעיר ראש חודש שמכפר על טומאת מקדש וקדשיו[לט]. **ובתוספות רבינו פרץ** (ד"ה שם) הקשה עוד ממה שאמרו בזבחים (קא.) שאהרן אמר למשה שלכך לא אכלו את השעיר משום שהיו אוננים, ואף שהותר להם לאכול בקרבנות שקרבו באותו יום, אין ללמוד קדשי דורות מקדשי שעה. ובשלמא אם מדובר בשעיר ראש חודש, הרי זה קדשי דורות, אך קרבנות הנשיאים היו לשעה בלבד.

ובפני יהושע (ד"ה שם) כתב ליישב דברי רש"י, שעל כרחך נידון זה תלוי במחלוקת תנאים, שהרי לדעת רבי עקיבא (סוכה כה:) מישאל ואלצפן שנשאו את נדב ואביהוא מן הקדש, הם שבאו למשה ואמרו לו שלא יוכלו להקריב קרבן פסח במועדו. ואם יום השמיני למילואים היה בא' ניסן, הרי יכלו להיטהר עד הפסח[מ], ועל כרחך שהוא סבר שיום השמיני למילואים היה בח' ניסן[מא], ולשיטתו על כרחך שהשעיר שנשרף היה שעיר נחשון. **ובהפלאה** (נזיר ד"ה שם) הוסיף שרש"י הלך בזה לשיטתו בפירושו לתורה (נשא ז טז) שקרבנות הנשיאים באו לכפר על טומאת קבר התהום וטומאת ספק, ולפי זה יש לפרש את הפסוק 'ואותה נתן לכם לשאת את עון העדה' וגו', אף על שעיר נחשון, ואין הכרח שמדובר בשעיר ראש חודש.

ובפני יהושע הוסיף לבאר שמה שהוצרך רש"י לפרש שסוגייתנו סוברת כשיטה זו, משום שהוקשה לו מדוע סבר רבי יהושע בן לוי שהפסוק 'באש תשרף' מיותר, הרי הוא נכתב בפרשת צו, שנאמרה קודם הקמת המשכן כמצוה לדורות, ועדיין לא אירע המעשה בבני אהרן ששרפו את החטאת, וכשנאמר לא היה מיותר. והרי על כרחך צריך לומר שציווי זה נאמר קודם הקמת המשכן, שהרי מטעם זה שרפו בני אהרן את החטאת, שידעו שהיא נפסלה. ולכך פירש רש"י שהיה זה שעיר נחשון. ומה ששרפוהו בני אהרן אינו משום שנאמר בחטאת שנכנס דמה לפנים 'באש תשרף', שהרי פסוק זה נאמר בקדשי דורות, ואיך למדו ממנו לקדשי שעה. ועל כרחך שדין שריפת קדשים פסולים נאמר

לא. ואף שבאיסור חדש וחמץ הקשתה הגמרא לעיל (ע"ב) שלדעת רבי אבהו ייאסרו בהנאה. יש לחלק ששם אין ההיתר מיד, ולכך בזמן איסורם אסורים אף בהנאה, אך כאן יכול לאוכלו מיד על ידי צליה. וכן המנחת חינוך (מצוה ז אות יב) נקט בפשיטות שלא שייך לאסור פסח נא בהנאה, משום שאפשר לצלותו. **לב. והוסיף** להקשות כן (מצוה יד אות ד) גם על הלאו של 'תושב ושכיר לא יאכלו בו' (שמות יב מה). **לג. אכן** בלחם משנה (שם) הקשה שפסקי הרמב"ם סותרין זה את זה, שהרי פסק להלכה (עבודה זרה פי"א ה"ד) שאסור ליתן מתנת חינם לנכרים, ולמד כן ממה שנאמר בנבילה (דברים יד כא) 'או מכור לנכרי'. ואם כן אין ללמוד את דינו של רבי אבהו ממה שהוצרכה התורה להתיר נבילה בהנאה, כמבואר לעיל (כא:). וכמו כן לשיטתו אין ללמוד ממה שנאמר בטריפה (שמות כב ל) 'לכלב תשליכון אותו', כדרשת הגמרא לעיל (כב.), שהרי לדעת הכסף משנה (שחיטה פי"ג ה"ג), הרמב"ם פסק להלכה שאיסור חולין שנשחטו בעזרה הוא מדאורייתא, ובגמרא (שם) מבואר שלשיטה זו הפסוק 'לכלב תשליכון אותו' נצרך למעט חולין שנשחטו בעזרה. וכתב הלחם משנה שמכח קושיא זו מוכח שלא כדברי הכסף משנה, אלא הרמב"ם פסק שאיסור חולין שנשחטו בעזרה אינו מהתורה. **לד. וכן** כתב המהר"ם חלאווה (ד"ה מכדי). **לה. והוסיף** שאין להקשות שילמד כן ממה שהוצרכה התורה להתיר תרומה וחדש בהנאה, כמבואר לעיל (ע"ב), שיתכן שהוא סבר כחזקיה שהפסוק 'תרומתכם' מתפרש כפשוטו, תרומת כל ישראל, וכן הוא לגבי חדש, ולא הוצרכה התורה להתירם בהנאה. **לו. בפני** שלמה (ד"ה ימיב) הקשה על תירוץ זה, שהרי לעיל (ע"ב) מבואר שלדעת חזקיה המקור לכך שכל מקום שנאמר 'לא יאכל' (נבילה) אף איסור הנאה במשמע, הוא משרצים, ממה שהוצרכה התורה להתירם בהנאה. ולדברי רבינו פרץ אין ללמוד משרצים. **לז. כגון** חמץ בפסח, שיש לפרוך מה לערלה שאין היתר לאיסורה, תאמר בחמץ שיהיה מותר אחר הפסח. **לח. ואין** לפרוך מתרומה לזר ויין לנזיר שמותרים בהנאה, שהרי איסורם קל שאינו שוה בכל. ומאיסור חדש אין להוכיח, שיש היתר לאיסורו אחר העומר. ומנבילה אין להוכיח, שיש לומר מה לנבילה שהיתה לה שעת הכושר, שקודם שנתנבלה היה יכול לשוחטה ולאוכלה. **לט. במהרש"א** (נמוסי' ד"ה לכמיב) העיר שכן מפורש גם בבבלי (זבחים קא:). **מ. בחידושי** מהר"י שפירא (נמוסי' ד"ה לכמיב) העיר שיש לומר שבאמת יכלו להיטהר עד פסח, ומחמת עצלותם לא נטהרו. **מא. ושבעת** ימי המילואים התחילו בא' ניסן.

בהלכה למשה מסיני, אף בקדשי שעה, וקשה אם כן מדוע הוצרכה התורה לכתוב 'באש תשרף'.

ובשאלת הכהנים תורה (זבחים פב. ד"ה דמניח) כתב שהוקשה לרש"י שאם לדעת רבי יהושע בן לוי הפסוק מדבר בשעיר ראש חודש, מה הוקשה לו שהפסוק 'וכל חטאת וגו' באש תשרף' מיותר, הרי משעיר ראש חודש אין ללמוד חיוב שריפה אלא לחטאות ציבור, ומנין שחטאת יחיד שנכנס דמה לפנים טעונה שריפה[מב]. ולכך פירש רש"י שלרבי יהושע בן לוי מדובר בשעיר נחשון, שהיה חטאת יחיד, ונמצא שהפסוק 'באש תשרף' מיותר, ויש לדרוש ממנו לשאר איסורים שבתורה.

מה המקור שחטאת שנכנס דמה לפנים נשרפת

שם. **פירש רש"י** (ד"ה אם) שהוכחת הגמרא היא שהרי משה אמר לאהרן ובניו מדוע שרפתם את החטאת, הרי לא הובא את דמה אל הקודש פנימה, ומבואר מדבריו שאם היו מכניסים מדמה אל הקודש פנימה, היתה טעונה שריפה. ומכאן יש ללמוד לכל קדשים שנפסלו שטעונים שריפה.

ובתוספות (ד"ה הא) הקשו שהרי אף אם היו מכניסים מדמה לפנים לא עשו כדין במה ששרפוה, שהרי מבואר לקמן (פג:) שכל קרבן שנפסל ואין פסולו בגופו, אלא בדם או בבעלים, אין שורפין אותו מיד, אלא מעברין צורתו, ולמחר שורפין אותו. ועל כרחך שכוונת משה במה שאמר להם 'הן לא הובא את דמה' וגו', היא רק לענין מה שלא אכלוה, והיינו שאם נכנס דמה לפנים עשו כהוגן במה שלא אכלוה, וכיון שלא הובא דמה אל הקדש פנימה, היה להם לאוכלה. ואם כן אין ללמוד מכאן לכל קדשים שנפסלו שטעונים שריפה. לכך פירשו שכוונת הגמרא כאן היא שהתורה לא הוצרכה לכתוב שחטאת שנכנס דמה לפנים תישרף, שהרי דין זה נאמר בכל קדשים שנפסלו, ומקורו הוא מהלכה למשה מסיני, כמבואר לקמן (פג:)[מג]. ומצינו כמה דרכים ביישוב שיטת רש"י:

א. בצל"ח (נמוק' ד"ה הא) תירץ שהרי לדעת רבי יוסי הגלילי (לקמן פג.) אף קרבן שאירע פסול בדמו ישרף מיד, ויש לומר שרבי יהושע בן לוי סבר כשיטתו, ולכך הוקשה לו למה הוצרכה התורה לכתוב 'באש תשרף'.

ב. בגור אריה (ד"ה הא) תירץ שהרי לשיטת רש"י בסוגייתנו (ד"ה שעיר) השעיר שנשרף בשמיני למילואים היה שעיר נחשון, ולא השעיר של ראש חודש, ויש לומר שרק בקדשי דורות נתחדש שכשנפסלו פסול שאינו בגופן צריכים עיבור צורה, אך בשעיר נחשון שהיה קרבן לשעה אין צריך עיבור צורה[מד].

ג. עוד תירץ הגור אריה שבאמת לא עשו כדין במה ששרפוה מיד, וכוונת הפסוק שמשה אמר להם שאם היה נכנס מדמה לפנים עשו כדין במה ששרפוה, אף שלא עשו כהוגן במה ששרפוה מיד, אך מאחר שלא נכנס דמה לפנים לא היה להם כלל לשורפה.

ד. הקובץ שיעורים (חוט נט) יישב את שיטת רש"י, שדווקא בדם שיצא לחוץ, הקרבן טעון עיבור צורה, כיון שרק הדם שיצא נפסל, ואם היה יכול לחזור ולקבל דם מן הבהמה שבפנים היה הקרבן כשר, נמצא שאין הפסול בגוף הקרבן, אך בחטאת חיצונה שנכנס דמה לפנים, הפסול חל בגוף הקרבן, שהרי לדעת חכמים (זבחים פג.) באופן זה נפסל כל הדם של הקרבן, ולכך אינו טעון עיבור צורה. וכן כתב הקהלות **יעקב** (סי' טו)[מה], והוסיף שכן מבואר **בירושלמי** (לקמן פ"ז ה"ט) שלדעת חכמים בדם חטאת שנכנס לפנים אין הקרבן טעון עיבור צורה.

ובביאור שיטת התוספות שחטאת שנכנס דמה לפנים טעונה עיבור צורה, ואינה נחשבת שפסולה בגופה, מצינו כמה דרכים באחרונים:

א. הקובץ שיעורים כתב שחטאת שנכנס דמה לפנים, הפסול חל רק על הדם, שאף הדם שבחוץ נפסל ואינו כשר לזריקה, וכיון שאין הפסול בגוף הבשר, הוא טעון עיבור צורה[מו].

ב. בחידושי מרן רי"ז הלוי (הל' פסולי המוקדשין עמ' 94) ביאר שהפסול בחטאת שנכנס דמה לפנים, הוא בהרצאת הקרבן, ובזה הקרבן נחשב שאין פסולו בגופו, וטעון עיבור צורה. ורק במקום שחל הפסול על הבשר, כגון אם יצא חוץ לעזרה או נטמא, אין טעון עיבור צורה.

מב. שכן מוכח בזבחים (פג.) שאין ללמוד דיני חטאת יחיד מחטאת ציבור. **מג. ונמצא** שלשיטת התוספות אין הקושיא ממה שנאמר בחטאת שמיני 'והנה שורף', אלא ממה שכל קדשים שנפסלו טעונים שריפה. ומה שנקטה הגמרא 'דכתיב והנה שורף', ביאר המהרש"ל (נמוק' ד"ה הא) שהכוונה שהרי מה שנאמר בחטאת שמיני 'והנה שורף' לא נכתב ללמדנו שחטאת דינה בשרפה, שדין זה נלמד מהלכה למשה מסיני, והתורה כתבה כן רק משום שכן אירע המעשה, כמבואר לקמן (פג:). וקשה מדוע הוצרכה התורה לכתוב 'באש תשרף'. ובראש יוסף (נמוק' ד"ה הא) כתב שלשיטת התוספות אין גורסים 'דכתיב והנה שורף'. ובחזון איש (או"ח סי' קכה, נדף כג: נמוק' ד"ה הא) נקט שהתוספות מפרשים כשיטת רש"י, שהקושיא היא ממה שנאמר 'והנה שורף', אלא שקושיא זו היא רק לשיטת רבי יוסי הגלילי (לקמן פג.) שאף קדשים שלא נפסלו בגופן אין טעונים עיבור צורה, ובני אהרן עשו כדין במה ששרפוה מיד. אכן עיקר הקושיא שייכת גם לדעת חכמים באופן אחר, מדוע הוצרכה התורה לכתוב 'באש תשרף', הרי זהו הלכה למשה מסיני שכל קדשים שנפסלו טעונים שריפה, והגמרא נקטה את הקושיא מהפסוק כיון שהיא פשוטה יותר. **מד. וכן** תירץ הפני שלמה (נכרס"י ד"ה הא). **מה. והוסיף** שאף שלקמן (פג.) אמר רבה, שרבי יהודה בן בתירא שסבר שגם קרבן שאירע פסול בדמו או בבעליו ישרף מיד, ורבי יוסי הגלילי שאמר שהמקור לכך שחטאת שנכנס דמה לפנים טעונה שריפה הוא מהמעשה של חטאת שמיני, אמרו דבר אחד. ופירש רש"י שמדברי רבי יוסי הגלילי מוכח שאין טעון עיבור צורה, שהרי חטאת זו נשרפה מיד. הרי מוכח מסוגיית הגמרא שחטאת שנכנס דמה לפנים נחשבת כקרבן שאירע פסול בדמו. ותירץ שזהו רק לשיטת רבי יוסי הגלילי עצמו בזבחים (פג.) שחטאת שנכנס מקצת דמה לפנים לא נפסל הדם שנשאר בחוץ, ולשיטתו אין זה פסולו בגופו, ומכך שסבר שנשרפה מיד מוכח שאף מה שאין פסולו בגופו אין טעון עיבור צורה. **מו. וכן** כתב המקדש דוד (קדשים סי' יז סק"ו), והוסיף שלפי זה אם נשאר דם בצואר הבהמה אפשר לחזור ולקבלו בכלי ולהכשיר הקרבן, כיון שגדר הפסול הוא שאף הדם שבחוץ נחשב שנכנס לפנים ונפסל, אך דם שבצואר הבהמה גם אם נכנס לפנים אינו נפסל. **א. ובמהר"ם** חלאווה (כג: ד"ה שמין) כתב, שאין גורסים כאן 'אם אינו ענין' וכו'. **ב. וכן** כתב הפני שלמה (נמוק' ד"ה הא), והוסיף שהתוספות שלא תירצו כן, משום שהוקשה להם לשון הגמרא לפי ההוה אמינא של הגמרא שאף כל איסורים שבתורה יהיו בשריפה. **ג. וכדעת** אביי בהמשך הסוגיא, שהלימוד הוא מ'לא תאכל'. **ד. וכן** הקשה המהרש"א (נמוק' ד"ה הקיפה). **ה. התוספות** הביאו קושיא זו בשם הר"ר אליעזר ממי"ץ, והובאה קושיא זו בספרו (ירמיס סי' נ). **ו. וכן** כתבו הראב"ן (מלק השו"ת, סי' נב), תוספות רבינו פרץ (ד"ה דלמ"ד), תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה הא), מהר"ם חלאווה (ד"ה דלמ"ד).

ז. שהרי על נותר חייבים כרת, ועל אכילת בשר שחשבו לאוכלו חוץ למקומו אין חיוב כרת.

ג. בקהלות יעקב ביאר שלדעת התוספות כל שמעשה הפסול לא אירע בגוף הקרבן, אלא בדבר אחר, אף שממילא נפסל הקרבן, טעון עיבור צורה.

קשה מהמבואר לקמן שהשעיר נשרף בהוראת שעה

שם. הקשה **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה אם) איך אפשר ללמוד שחטאות חיצונות שנכנס דמן לפנים טעונות שריפה, הרי מבואר לקמן (פג:) ששריפת אותו שעיר היתה הוראת שעה, ואין ללמוד ממנה. ותירץ שמה שאמרו שהיתה הוראת שעה זהו רק לגבי מה ששרפוה מיד ולא המתינו למחר, ואין למדים משם לכל פיגול, שאינו טעון עיבור צורה. אבל מה שנשרף לא היה הוראת שעה, ויש ללמוד ממנו לדורות.

כד.

מדוע הוצרכה הגמרא ללמוד איסור הנאה משום שאינו ענין לאכילה

ואם אינו ענין לאכילה וכו'. כתבו התוספות (ד"ה אם), שדברי הגמרא אינם מדוקדקים, שאין צריך ללמוד איסור הנאה רק ב'אם אינו ענין', שהרי אי אפשר לפרש את הפסוק 'באש תשרף' לענין איסור אכילה, שהרי הכתוב הטעינם שריפה, ועל כרחך שבא לאוסרם בהנאה[א].

ובגור אריה (ד"ה אם) תירץ, שכיון שעל כרחך הפסוק אינו מתפרש כפשוטו, שהרי כל איסורי הנאה אין טעונים שריפה, וכפי שהמשיכה הגמרא שדווקא קדש דינו בשריפה, לכך היה מקום לפרש שהפסוק בא לאיסור אכילה בלבד, ורק משום שאינו ענין לאיסור אכילה, למדנו מן הפסוק איסור הנאה[ב].

ובפני יהושע (ד"ה אם) תירץ, שהיה מקום לומר שהתורה כתבה 'באש תשרף', כדי שהפסוק 'לא תאכל' שנאמר בחטאת שנכנס דמה לפנים יהיה מיותר, וממנו נלמד איסור אכילה לכל התורה באם אינו ענין[ג], אך אין מקור לאיסור הנאה. ולכך אמרה הגמרא שלאיסור אכילה אין צריך לימוד, ועל כרחך שהלימוד הוא ממה שנאמר 'באש ישרף', והיינו לאיסור הנאה.

קשה שהפסוק נצרך לאסור אכילת נותר בלאו

דהא כתיב 'ושרפת את הנותר באש' וכו'. הקשה התוספות הרא"ש (ד"ה והא), הרי הפסוק 'לא יאכל' נצרך לאסור אכילת נותר בלאו, שמהפסוק 'ושרפת את הנותר באש' לא למדנו אלא מצות עשה בלבד[ד]. **ובצל"ח** (ד"ה והא) תירץ על פי מה שכתב **המגיד משנה** (מאכלות אסורות פ"ג ה"ח) בדעת הרמב"ם, שדבר שנאסר באיסור עשה אפשר ללמוד מקל וחומר שיהא בו אזהרה, ואין אומרים בזה אין מזהירין מן הדין. ואף כאן יש ללמוד איסור אכילת נותר בקל וחומר מאיסור אכילת בשר קדש שנטמא, ומה בשר שנטמא שאין כרת על אכילתו נאמר בו לאו, כל שכן בנותר שהאוכלו חייב כרת שיהא באזהרה, ואין לומר שאין מזהירין מן הדין, כיון שכבר נאמר בנותר איסור עשה.

מדוע לוקין על אכילת פיגול ונותר הרי הלאו שלהם הוא לאו שבכללות

אין לוקין על לאו שבכללות. הקשו התוספות (ד"ה הא)[ה] שבמשנה במכות (יג.) מבואר, שהאוכל נותר ופיגול לוקה, וקשה למה חייב מלקות, הרי איסור נותר נלמד מהפסוק (שמות כט לד) 'לא יאכל כי קודש הוא', ופסוק זה בא לאסור באכילה את כל הקדשים שנפסלו, והרי זה לאו שבכללות. ותירצו שאיסור אכילת נותר אינו לאו שבכללות, כיון שעיקר הפסוק 'לא יאכל' נאמר עליו. ועל אכילת פיגול חייבים מלקות, כיון שהוא נלמד מגזירה שוה 'עון עון' מנותר, כמבואר בזבחים (כט.)[ו]. **ובירושלמי** (סי' ג) הקשה על תירוץ זה, שהרי הקרבן נפסל אף במחשבת חוץ למקומו, והאוכלו חייב מלקות, ועליו לא נאמרה אזהרה, שאינו נלמד בגזירה שוה מנותר[ז].

וברמב"א (מכות יג. ד"ה ופיגול) תירץ, שדברי הגמרא כאן שהלאו של 'לא יאכל' הוא לאו שבכללות, הם רק אילו לא נאמר איסור אכילה בחטאת שנכנס דמה לפנים, אך אחר שנכתב בה לאו פורש, ולוקין על אכילתה, הרי זה

כדבר שיצא מן הכלל ללמד, שלא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, ומעתה כל קדשים שנפסלו לוקין על אכילתן, ואין זה לאו שבכללותיח. **ובמנחת חינוך** (מצוה קמד ס"ק יד, ומצוה קמה סק"ג) תירץ, שכיון שנותר ופיגול הם מחייבי כריתות, לוקין עליהן אף על לאו שבכללות, כיון שכבר נתפרש בהם חיוב עונש, וכמו שמבואר **ברמב"ם בספר המצוות** (ל"ת כו) שהמתנבא בשם עבודה זרה חייב מיתה, אף שאזהרתו היא ממה שנאמר (שמות כג יג) 'ושם אלהים אחרים לא תזכירו', ולאו זה הוא לאו שבכללות, כיון שנתפרש בו חיוב עונש, די בלאו שבכללות כדי להזהיר עליוט.

וברמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ח ה"ג) כתב, שהאוכל מבשר קדשים שנפסלו, לוקה משום שעבר על הלאו של 'לא תאכל כל תועבה' (דברים יד ג). וביאר **הערוך לנר** (מכות יג. ברש"י ד"ה נותר), שהוקשה לו קושיית התוספות מדוע לוקין על אכילת פיגול, הרי זהו לאו שבכללות, ולכך כתב שהמלקות הם על הלאו של 'לא תאכל כל תועבה'.

מה הקשתה הגמרא במכות שזר שאכל בשר עולה קודם זריקה ילקה מחמת לאו זה הרי הוא לאו שבכללות

שם. הקשו התוספות (ד"ה דהא) מהמבואר במכות (יח.), שזר שאכל בשר עולה קודם זריקה חייב חמש מלקיות, והקשתה הגמרא שילקה גם מצד האיסור של 'לא יאכל כי קדש הוא', וכדברי רבי אליעזר שכל שבקדש פסול בא הכתוב ליתן לא תעשה על אכילתו. וקשה מה הוקשה לגמרא, הרי איסור זה הוא לאו שבכללות, כמבואר בסוגייתנו. ובתוספות במכות (שם ע"ב ד"ה כל) הוסיפו, שלשיטת רש"י שם לא קשה קושיא זו, שהוא פירש שאין הכוונה שלוקה חמש מלקיות אלא שעובר בחמשה לאוים, ולכך הקשתה הגמרא שהוא עובר בלאו נוסף, ורק לשיטת ר"י שדברי הגמרא מתפרשים כפשוטם שלוקה חמש, קשה מה קושיית הגמרא. ותירצו שהגמרא יכלה לתרץ כן, אלא תירצה באופן מרווח יותר, שאיסור זה לא נוהג אלא בבשר שהרי ראוי להקטרה קודם שנפסל.

ביאור שיטת הרמב"ם שהשמיט את הלאו של 'לא תוכל לאכול בשעריך'

אלא אמר רב פפא מהכא וכו'. **הרמב"ם** (פסולי המוקדשין פי"ח ה"ג) פסק, שהאוכל קדשים טמאים לוקה, שנאמר (ויקרא ז יט) 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל'. וכתב **המנחת חינוך** (מצוה קמה אות ג) שהרמב"ם לא פסק להלכה כדברי רב פפא, שפסוק זה בא ללמד איסור הנאה בשאר מאכלות אסורות, כיון שהרמב"ם פסק כרבי אבהו שאיסור זה נלמד מנבילה או מטריפה, ולכך פסק שהלאו בקדשים שנטמאו נצרך לגופו.

אך הקשה שהיה לרמב"ם לפסוק שהאוכל קדשים טמאים עובר בשני לאוים, שהרי עובר גם בלאו של 'לא תוכל לאכול בשעריך' וגו', וכמבואר בסוגייתנו שקדשים הוקשו למעשר שני ויש בהם אזהרה נוספת[יא]. ואין לתרץ שכיון שדעת הרמב"ם בספר המצוות (שורש ט), שדבר שנאמרו בו כמה לאוים אין לוקין עליו אלא ארבעים, ואף כאן אין להלקות מי שאכל קדשים טמאים אלא ארבעים, ואין נפקא מינה בכך שעובר בלאו נוסף, שהרי עדיין יש נפקא מינה בזה לענין התראה, שאף אם התרו בו מחמת הלאו של 'לא תוכל לאכול בשעריך' ילקה. **ובמהר"ם שיק** (על תרי"ג מצוות, מצוה קמה סק"ח) תירץ על פי מה שכתב הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ח ה"ג), שקרבן שנפסל במחשבה או במעשה או שאירע בו דבר שפסלו, האוכל ממנו עובר בלאו של 'לא תאכל כל תועבה' (דברים יד ג), אמנם לאו זה שייך רק במי שפסל קדשים בידים. ולפי זה יש להקשות איך שייך ללמוד מ'לא תוכל לאכול בשעריך' וגו' (שם יב יז) שבשר קדשים שנטמא אסור באכילה, הרי יתכן שהפסוק מדבר רק במי שטימא את הבשר בידים, שכיון שעבר באיסור במה שטמאהו, אסר הכתוב לאוכלו, כמו שאסר הכתוב כל קדשים שנעשית בהם תועבה, אך בשר שנטמא מעצמו יהא מותר[יב]. ועל כרחך שהגמרא כאן סוברת שהלאו של 'לא תאכל כל תועבה' לא נאמר על קדשים שנפסלו, אלא על צורם אוזן בכור שאסור לאוכלו, וכשיטת רבי אליעזר שהובאה **בספרי** (פ' ראה נט). אך הרמב"ם שפסק שהלאו נאמר על קדשים פסולים, אין מקור לאיסור קדשים שנטמאו ממילא מהלאו של 'לא תוכל לאכול בשעריך', ולכך כתב הרמב"ם שעובר בלאו של 'לא יאכל'.

קשה שהפסוק 'והבשר אשר יגע' וגו' נצרך לרבות עצים ולבונה שאין תלמוד לומר לא יאכל וכו'. הקשו התוספות בזבחים (לד. ד"ה והנשאר), שהרי הפסוק 'והבשר אשר יגע' וגו' נצרך לגופו, ללמד שעצים ולבונה של הקדש מקבלים טומאת אוכלין, משום שחיבת הקודש מכשרתן לקבל טומאה, כמבואר בזבחים (שם), ובהם חידש הפסוק שאוכל שנגע בהם אסור באכילה, מניין לדרוש ממנו לכל איסורי אכילה שאסורים אף בהנאה. ותירצו שכיון שמהיתור של תיבת 'והבשר' למדנו שעצים ולבונה מקבלים טומאה, שוב הרי הם ככל הקדשים שנפסלו שאסורים בהנאה, ואין צריך לכתוב בהם לאו מיוחד, ועל כרחך שמה שכתבה התורה 'לא יאכל' הוא לרבות שאר מאכלות אסורות שאסורים בהנאה.

אם יש ללמוד אזהרה ממה שנאמר 'ולא בערתי ממנו בטמא' ומה מעשר הקל אמרה תורה לא בערתי ממנו בטמא וכו'. בגמרא יבמות (עג:) מבואר, שהמקור לאיסור מעשר שני שנטמא הוא ממה שנאמר (דברים יג יז) 'לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך' וגו', ודרשו חז"ל שלגבי פסולי המוקדשין נאמר (שם טו כג) 'בשעריך תאכלנו הטמא והטהור יחדיו', כלומר שאף שהטמא מטמא את הבשר מותר לטהור לאכול עמו, ואמר הכתוב לגבי מעשר שני ש'לא תוכל לאכול בשעריך', כדרך שאתה אוכל בשר פסולי המוקדשין בשעריך, הטמא והטהור יחדיו. ומשמע מדברי הגמרא שאין ללמוד איסור זה ממה שנאמר שנאמר (שם כו יד) 'ולא בערתי ממנו בטמא'יג, **ובתוספות** (שם ד"ה והיכן) הקשו, שהרי בסוגייתנו משמע שאיסור אכילת מעשר שני טמא הוא מ'לא בערתי ממנו בטמא', ונשארו בקושיא.

ובמהר"ם חלאווה (ד"ה ומה) תירץ, שהגמרא נקטה איסור זה לדוגמא בלבד, משום שמוזכר בו במפורש שאסור לאכול מעשר שני טמא, אך באמת אין האזהרה מפסוק זה, כיון שהוא נאמר בדרך וידוי ולא בדרך אזהרה. וכעין זה כתב **המהרש"א** (יבמות עג: בתוס' ד"ה והיכן) לפרש בדעת רש"י, שהגמרא סמכה מתחילה על הלאו של 'לא תוכל לאכול בשעריך'יד.

ובמהרש"א (שם) תירץ, שהלאו של 'ולא בערתי ממנו בטמא' נאמר על ביעור מעשר שני בטומאה, ואילו אכילת מעשר שני נאסרה ממה שנאמר 'לא תוכל לאכול בשעריך'טו. ובסוגייתנו אין הנידון לאסור קדשים שנטמאו באכילה כמבואר בתוספות (ד"ה הקישא), אלא הנידון הוא על איסור הנאה בלבד, ואיסור זה יש ללמוד ממה שנאמר במעשר שני ולא בערתי ממנו בטמא. **אמנם** דעת **הרמב"ם** (מעשר שני פ"ג ה"ח), שהאיסור על אכילת מעשר שני טמא נלמד מ'ולא בערתי ממנו בטמא'. וכן מפורש **בספר המצוות** (שורש ח). **והרמב"ן** (שם) השיג על דבריו, שבסוגיא ביבמות (עג:) מבואר, שאזהרת מעשר שני טמא היא מ'לא תוכל לאכול בשעריך'. וכתב **המגלת אסתר** (שם), שהרמב"ם הוכיח כן מסוגייתנו, שמשמע שהאיסור הוא מ'לא בערתי ממנו בטמא'טז. והגמרא ביבמות לא באה לפרש מהו האיסור לאכול מעשר שני טמא, אלא שהאיסור לאוכלו הוא רק בירושלים, ועל זה אמר הכתוב 'לא תוכל לאכול בשעריך' וגו', היינו שהאיסור אכילת מעשר שני טמא הוא רק 'בשעריך'. **ובצל"ח** (ד"ה ומה) הקשה לשיטת הראשונים, שמה שנאמר 'ולא בערתי ממנו בטמא', כתב רש"י שאין במשמעות הפסוק אזהרה, אלא הוא נאמר בדרך וידוי. ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה היקישא) כתב, שאין ללמוד איסור מפסוק זה, שיש לפרשו שאינו אלא זירוז בלבד, אך אין איסור בדבר. ובמהרש"א (יבמות עג: בתוס' ד"ה והיכן) כתב, שמפסוק זה יש ללמוד רק שאסור לבער מעשר שני בטומאה, אך אין מקור שאסור לאכול מעשר שני שנטמא. ובסמ"ג (לאוין סי' רסד) העיר שלפי זה אף מה שנאמר 'לא אכלתי באוני ממנו', או 'ולא נתתי ממנו למת' אינם אזהרה, ויש למצוא היכן נאמרה אזהרתם. **יד. וכן** מפורש **בתוספות** הרא"ש (יבמות שם ד"ה והיכן). **טו. בדבר** שמואל (ד"ה כמנ מהרש"ם) הקשה, מדוע צריך פסוק לאסור אכילת מעשר שני טמא, הרי אף כשאוכלו הוא נהנה ממנו בטומאה, והוא בכלל האיסור של 'לא בערתי ממנו בטמא'. ותירץ לפי שיטת האחרונים שהשיעור המחייב באיסורי הנאה הוא פרוטה, ואילו שיעור אכילה הוא בכזית, ונמצא שיש נפקא מינה במה שקדשים טמאים נאסרו באכילה, שהאוכל כזית חייב מלקות אף אם אינו שוה פרוטה. **טז. וכן** כתבו הצל"ח (ד"ה ומה), **והערוך לנר** (יבמות עד: ד"ה ומה), **ובמנחת חינוך** (מצוה תרנט סק"ג) כתב, שלכאורה יש נפקא מינה בין שיטת הרמב"ם לשיטת התוספות, שלשיטת התוספות האוכל ממעשר שני טמא שלא כדרך אכילתו אינו לוקה, כיון שנאמר בפסוק 'לא תוכל לאכול', ודינו כדין שאר מאכלות אסורות כמבואר לקמן (כד:). אך לשיטת הרמב"ם כיון שבפסוק לא נאמר לשון אכילה, אלא 'לא בערתי ממנו בטמא', אף האוכלו שלא כדרך אכילתו לוקה, כדין האוכל בשר בחלב שלוקה, כיון שלא נאמר בו לשון אכילה. אך העיר, שבגמרא (שם) נזכר רק שעל כלאי הכרם ובשר בחלב לוקה שלא כדרך אכילתו, ולשיטת הרמב"ם היה לגמרא להוסיף גם מעשר שני טמא.

ח. וברמב"ן (מכות יג. ד"ה ונותר) הביא תירוץ זה וכתב שאינו מחוור. ובמגיני שלמה (בתוס' ד"ה הא) תירץ כן מדעתו, ותמה על התוספות שלא תירצו כן. והוסיף שכן משמע מפירוש רש"י לקמן (פה. ד"ה הכי) שכתב, שבשר פסח שיצא מחבורה לחבורה, האוכלו עובר בלאו של 'לא יאכל כי קודש הם', שכל שבקודש פסול נאסר בלאו זה, ומפשטות הסוגיא שם משמע שהאוכלו לוקה. **ט. והוסיף** המנחת חינוך שכעין זה כתב הרמב"ם (שם שורש יד), שבמקום שהעונש מפורש בתורה יש ללמוד אזהרתו גם מקל וחומר, ואין אומרין בזה שאין מזהירין מן הדין, ומסתבר שהוא הדין לענין לאו שבכללות. וכן כתב השפת אמת (בתוס' ד"ה הא). **י. וכן** כתב האור שמח (פסולי המוקדשין פי"ח ה"ג), והוסיף, שאכילת נותר אינה אסורה מחמת הלאו של 'לא תאכל כל תועבה', כיון שאין זה פסול בקרבן אלא רק במה שנותר, ולכך כתב הרמב"ם (שם פי"ח ה"י), שהאזהרה לאיסור נותר היא מ'לא יאכל כי קודש הם' (שמות כט לד), ולגבי נותר אין זה לאו שבכללות, כמו שכתבו התוספות, ורק לגבי פיגול סבר הרמב"ם שזהו לאו שבכללות, ולכך כתב שלוקין עליו משום הלאו של 'לא תאכל כל תועבה'. ומה שכתב הרמב"ם (שם) שאף אזהרת פיגול היא מ'לא יאכל כי קודש הם', אין כוונתו שמשום לאו זה לוקין עליו, אלא שמשום כך פיגול ונותר מצטרפין זה עם זה לשיעור כזית. **יא. וכן** הקשה השפת אמת (ד"ה אלא). **יב. והרי** הדרשה מ'לא תוכל לאכול בשעריך' היא, שמה שנאמר בפסולי המוקדשים 'בשעריך תאכלנו הטמא והטהור יחדיו', בכל הקדשים 'לא תוכל לאכול בשעריך', ובפסולי המוקדשין הרי הפסוק מדבר בטמא וטהור שאוכלים יחד, והיינו שהבשר נטמא בידים ולא ממילא, ויש לומר שרק בכעין זה אסר הכתוב בשאר קדשים, ואין מקור לאסור גם בבשר שנטמא מאליו. **יג. ובטעם** הדבר שאין ללמוד איסור זה מ'לא בערתי

רק ממה שנאמר 'ולא בערתי ממנו בטמא', ואם פסוק זה אינו אזהרה, מנין שקדשים טמאים יהיו אסורים בהנאה[יז].

ותירץ שאף שאין ללמוד אזהרה ממה שנאמר 'ולא בערתי ממנו בטמא', זהו רק לענין שאין לוקין על איסור זה, אך מכל מקום הרי נתפרש בתורה שאסור לבער מעשר שני טמא, ויש ללמוד ממנו בהיקש לקדשים. ואין להקשות שצריך לכתוב 'לא יאכל' ללמדנו שהנהנה מקדשים טמאים ילקה, שהרי לשיטת הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"י הט"ז) אין לוקין על כל איסורי הנאה. ואף לשיטת ראשונים שנחלקו עליו, יש לומר שבמקום שהאיסור נכתב בתורה בלשון אכילה אין לוקין על הנאה, כיון שעיקר האיסור הוא על אכילה, ונמצא שאין נפקא מינה במה שנאמר 'לא יאכל', ועל כרחך שאינו נצרך לגופו אלא ללמד על שאר איסורי אכילה שאסורים בהנאה.

קשה לשיטות שבדבר שיש בו איסור עשה מזהירין מן הדין

וכי תימא אין מזהירין מן הדין. כתב **המגיד משנה** (מאכלות אסורות פ"ג ה"ח) שדבר שנאסר באיסור של לאו הבא מכלל עשה, יש ללמוד מקל וחומר שיהיה בו איסור לאו, ואין אומרים בזה אין מזהירין מן הדין[יח]. **ובאחרונים**[יט] הקשו שאם כן מה הקשתה הגמרא שאין ללמוד איסור לאו בקדשים שנטמאו, ממעשר שני, שאין מזהירין מן הדין, והרי כבר ידענו שהם אסורים באיסור עשה, שנאמר 'באש ישרף', ושוב יש ללמוד בהם אזהרה מקל וחומר.

ובשער המלך (מאכלות אסורות פ"ג ה"ח) תירץ, שאף שעל איסור אכילת קדשים טמאים יש איסור עשה, ושוב יש ללמוד בהם אזהרה מקל וחומר, מכל מקום איסור הנאה אינו בכלל העשה, ועליו אמרו בגמרא שאין מזהירין מן הדין[כ], ואף שנאמר 'באש ישרף' היה מקום להתיר ליהנות מן הבשר בשעת שריפתו, כדין תרומה טמאה שמצותה בשריפה ומותר ליהנות ממנה בשעת ביעורה[כא]. **וביד דוד** (ד"ה היקשא) העיר שהרי **המגיד משנה** כתב כן בדעת **הרמב"ם**, ולשיטת הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"י הט"ז) שאין מלקות על איסור הנאה, אין לפרש שכוונת הגמרא היא לענין איסור הנאה, שהרי אין צריך בהם אזהרה שאין בהם מלקות.

עוד תירץ השער המלך, שדברי המגיד משנה הם רק בלאו הבא מכלל עשה, שאף שאין דינו כלאו גמור, מכל מקום דינו כלאו לענין שמזהירין עליו מן הדין, אך דבר שנאסר באיסור עשה, אין מזהירין בו מן הדין[כב]. והרי איסור אכילת קדשים טמאים הוא ממה שנאמר 'באש ישרף', וכשאוכלם מבטל מצות שריפתם, ואין זה לאו הבא מכלל עשה.

ובעמק יהושע (נחידושי הש"ס מבן המחבר שבסוף הספר, ד"ה אלא) הקשה על תירוץ זה, שהרי מבואר ביבמות (עג:) שהאוכל תרומה טמאה עובר בעשה, שנאמר לגבי פסולי המוקדשין 'בשעריך תאכלנו הטמא והטהור יחדיו' (דברים טו כב), ודרשה הגמרא 'תאכלנו' לזה ולא לאחר, שרק פסולי המוקדשין שנטמאו מותרים, אך תרומה טמאה אסורה באכילה, וזהו לאו הבא מכלל עשה. והרי בודאי שאף קדשים שנטמאו אסורים בעשה מפסוק זה[כג], וכיון שזהו לאו הבא מכלל עשה, יקשה מדוע אין מזהירין מן הדין באיסור זה.

מדוע צריך ללמוד איסור אכילת קדשים טמאים מהיקש

הקישא הוא דכתיב לא תוכל וכו'. הקשו **הראשונים**[כד] מדוע הוצרכה הגמרא ללמוד כן בהיקש, הרי איסור אכילת מעשר שני טמא נלמד מפסוק זה של 'לא תוכל' וגו', כמבואר ביבמות (עג:), וכיון שבפסוק נזכר אף קדשים, הרי נאמר בו אזהרה אף על אכילת קדשים שנטמאו[כה]. ומצינו כמה דרכים ביישוב הקושיא:

א. התוספות (ד"ה היקשא) תירצו, שמפסוק זה יש ללמוד רק איסור על אכילת קדשים טמאים, אך אין מקור לאוסרם בהנאה, ולולא ההיקש היינו מפרשים שהפסוק 'לא יאכל' בא לאסור קדשים טמאים בהנאה, ולא היה מקור לכל מקום שנאמר 'לא יאכל' שאף איסור הנאה בכלל[כו]. לכך פירשה הגמרא שיש היקש בין מעשר שני לקדשים, וממנו יש ללמוד שקדשים טמאים אסורים אף בהנאה, כמו מעשר שני שאסור בהנאה, שנאמר בו 'לא בערתי ממנו בטמא', ונמצא שהפסוק 'לא יאכל' מיותר, ועל כרחך שאינו נצרך לגופו אלא ללמד על כל מאכלות אסורות שנאסרים גם בהנאה[כז].

ובמהרש"א (נמוס' שם) הוסיף לבאר בתירוץ התוספות, שאף שיש ללמוד איסור הנאה מקדשים טמאים ממה שנאמר בהם 'באש ישרף', מכל מקום הוצרכה הגמרא לומר שלומדים איסור זה מהיקש, כיון שאין זה איסור לאו, וצריך פסוק נוסף לאסור הנאתם בלאו[כח].

וביד דוד (ד"ה היקשא) כתב, שלדעת **הרמב"ם** שאין מלקות על איסורי הנאה לא שייך לתרץ כדברי התוספות, משום שאם נידון הגמרא כאן הוא רק לענין איסור הנאה, מה הוקשה לגמרא שאין מזהירין מן הדין, הרי איסור שאין בו מלקות אפשר ללמוד מקל וחומר[כט]. **ובצל"ח** (ד"ה ומה) כתב, שאף לשיטת הרמב"ם יש ליישב כתירוץ התוספות, שמה שאין לוקין על איסורי הנאה הוא רק בדבר העומד לאכילה, שכיון שעיקר שימושו הוא לאכילה, הנהנה ממנו נחשב שנהנה שלא כדרך הנאתו ופטור, אך קדשים טמאים שנפסדו ואינם ראויים לאכילה, הנהנה מהם חייב מלקות, כיון שנהנה דרך הנאתם, ועל דין זה אמרו בגמרא שאין מזהירין מן הדין.

ב. בתוספות רבינו פרץ (ד"ה היקשא) תירץ, שאילו לא הוקשו קדשים למעשר שני, היינו מעמידים את הלאו רק בקדשים שנטמאו ממה שמטמא גם מעשר שני, אך קדשים שנטמאו מטבול יום לא יהיו אסורים באכילה, כיון שטבול יום אינו מטמא מעשר שני כמבואר לקמן (לה.), שהרי הפסוק מדבר על טומאה המטמאת בין מעשר שני ובין קדשים. ולכך צריכים ללמוד בהיקש שכשם שמעשר שני שנטמא בכל דבר המטמא אותו אסור באכילה, כמו כן קדשים שנטמאו בכל דבר המטמא אותם אסורים באכילה, אף אם נטמאו מטבול יום[ל]. וכן תירץ **התוספות הרא"ש** (יבמות עג: ד"ה טומאת) בשם **הריצב"א**[לא].

ג. עוד תירץ בתוספות רבינו פרץ שבלא היקש היינו מעמידים את הלאו לענין מעשר שני בלבד, כיון שבתורה נאמר 'לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך' וגו', ורק מעשר שני נכתב בסמוך לאזהרה, ואילו קדשים נזכרו רק אחר כך[לב]. ולכך אף שעיקר הלאו נאמר על כולם, זהו רק לגבי משמעות פשוטו של מקרא, שהאזהרה היא שלא לאכול בשר קדש חוץ למחיצתו, אך הדרשה שאסור לאכול קדש שנטמא היא רק על מה שנכתב בסמיכות לאזהרה. ולכך רק משום שיש היקש בין קדשים למעשר שני, יש ללמוד שקדשים שנטמאו אסורים.

ד. במצפה איתן (נמוס' ד"ה היקשא) תירץ, שאין חיוב מלקות על קדשים שנטמאו מחמת הלאו של 'לא תוכל לאכול בשעריך' וגו', כיון שעיקר הפסוק בא להזהיר על קדשים שיצאו חוץ למחיצתן, וכל שאינו עיקר האזהרה אין בו מלקות, כמו שאין מלקות על לאו שבכללות, כיון שעיקר האזהרה אינה על איסור מסוים. ורק משום שהוקשו קדשים למעשר שני, יש ללמוד שכשם שבמעשר שני יש לאו של 'ולא בערתי ממנו בטמא', אף קדשים שנטמאו אכילתם אסורה בלאו.

יז. **וכן** הקשה הראש יוסף (נמוס' ד"ה היקשא). יח. **ומשום** כך האוכל מבשר בהמה שאין בה שום סימן טהרה לוקה, אף שבתורה נכתב איסור לאו רק על בעלי חיים שיש להם סימן טהרה אחד, שיש ללמוד מהם בקל וחומר לבהמות שאין להם שום סימן טהרה, ואין אומרים בזה אין מזהירין מן הדין, כיון שבהמה שאין בה סימני טהרה אסורה בלאו הבא מכלל עשה כמבואר ברמב"ם (שם). אמנם בגופי הלכות (כללי תום' פ' כלל ז), כתב שדברי המגיד משנה לא נאמרו בכל מקום, אלא דווקא בבהמה טמאה שיש לומר שבכלל מאתים מנה, שהרי האיסור לאכול בהמה ללא סימני טהרה כלל הוא בכלל האיסור לאכול בהמה עם סימן טהרה אחד, אך בשאר דברים הנלמדים מקל וחומר אין מזהירין מן הדין, אף שנאמר בהם כבר איסור עשה. עוד כתב שרק שם מזהירין מן הדין, כיון שמלבד מה שבהמה ללא סימן טהרה אסורה בעשה, יש גם ייתור בלשון הכתוב, שנאמר (ויקרא יא ג) 'אותה תאכלו', ותיבת אותה מיותרת, ומשמע שבאה לאסור בהמה ללא סימנים. אמנם השער המלך (מאכלות אסורות פ"ג ה"ח) דחה דבריו, שמדברי הכסף משנה (מיסודי מזבח פ"ב ה"ו) מוכח, שכל דבר האסור באיסור עשה מזהירין בו מן הדין, שכתב שהמקטיר איברי בהמה טמאה על המזבח חייב מלקות, קל וחומר מבעלת מום, ואף שאין מזהירין מן הדין, כיון שהקטרת איברי בהמה טמאה אסורים בלאו הבא מכלל עשה, שנאמר 'מן הבקר', יש ללמוד אזהרה מקל וחומר. יט. **גופי** הלכות (כללי תום' פ, כלל ד), **שער המלך** (מאכלות אסורות פ"ג ה"ח), **מעשה רוקח** (שם), **ראש יוסף** (ד"ה אין), **צל"ח** (ד"ה וכן), **אור חדש** (ד"ה וכ"ת), **מנחת חינוך** (מלוה קמה סק"ג). כ. **שהרי** מבואר בתוספות (ד"ה היקשא), שהנידון בסוגייתנו הוא רק על איסור הנאה מקדשים טמאים, אך על אכילתם יש לאו מפורש. **וביד דוד** (ד"ה היקשא) הקשה על תירוץ השער המלך, שהרי לדעת הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"י הט"ז) שאין לוקין על איסורי הנאה, על כרחך שנידון הגמרא כאן הוא על איסור אכילה בלבד, ושלא כשיטת התוספות, שהרי על איסור הנאה לא שייך לומר שאין מזהירין מן הדין, כיון שאין בו מלקות. כא. **וכן** תירץ **הצל"ח** (ד"ה וכן). כב. **והעיר** על דבריו, שבמשנה **למלך** (מאכלות אסורות פ"ג ה"ח) מבואר, שדברי המגיד משנה נאמרו בכל דבר שנאסר בעשה. ובצל"ח בביצה (ז: ד"ה שאור) נסתפק בזה, אם דברי המגיד משנה הם רק בלאו הבא מכלל עשה. כג. **שהרי** אין זו דרשה על תרומה בלבד, אלא שרק פסולי המוקדשין שנטמאו מותרים ולא שאר קדשים. כד. **תוספות**, תוספות הר"ש משאנץ, תוספות רבינו פרץ, חידושי הר"ן (ד"ה היקשא). כה. **ולעיל** (בענין 'מס ים' לעמוד וכו') הובאה שיטת הרמב"ם שהמקור לאיסור אכילת מעשר שני טמא הוא מ'לא בערתי ממנו בטמא', ופירש שכוונת הגמרא ביבמות ללמוד שאיסור אכילת מעשר שני טמא נוהג רק בירושלים. ולשיטתו מיושבת בפשיטות קושיית הראשונים, שאיסור אכילת קדשים טמאים נלמד רק מהיקש. כו. **באור** חדש (נמוס' ד"ה היקשא) הקשה, איך אפשר לפרש שהפסוק 'לא יאכל' בא לאסור קדשים שנטמאו בהנאה, שאם כן היה לתורה לכתוב 'לא יהנה', וכמו שאמרו בבבא קמא (מא.), שאין להעמיד את הפסוק 'ולא יאכל את בשרו' לענין איסור הנאה בלבד, שאם כן היה לתורה לכתוב 'לא יהנה'. כז. **וכן** תירצו התוספות הר"ש שאנץ ובחידושי הר"ן (ד"ה היקשא). אמנם רש"י (ד"ה היקשא) כתב שמההיקש יש ללמוד שקדשים לא יאכלו בטומאה, ובדבר שמואל (ד"ה אין) דקדק מלשונו שנחלק על תירוץ התוספות, וסבר שנידון הגמרא הוא אף לענין איסור אכילה. כח. **באור** חדש (נמוס' ד"ה היקשא) הוסיף, שאף לדעת הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"י הט"ז) שאין מלקות על הנאה, צריך מקור לכך שקדשים טמאים אסורים בהנאה באיסור לאו, שיש חומרא באיסור לאו אף שאין בו מלקות יותר מאיסור עשה. כט. **וכן** הקשה האור חדש (נמוס' ד"ה היקשא). ל. **והקשה** על תירוצו, שהרי מפסוק זה למדנו לאסור קדשים שיצאו חוץ למחיצתן, והרי מחיצת בשר קדש היא הקלעים, ומחיצת מעשר שני היא ירושלים, הרי שהלאו מתפרש בכל אחד לענין מחיצתו, וכן לגבי טומאה הלאו מתפרש בכל אחד מהפרטים כפי דיני טומאתו. ותירץ שרק לגבי איסור יוצא, שזהו פשוטו של מקרא, יש להעמיד את הלאו לגבי כל אחד מן הפרטים המוזכרים בו בדיני המחיצה שלהם, אך איסור קדשים שנטמאו אינו מפורש בכתוב אלא נלמד מדרשה, ובזה אין מקור לאסור יותר מן הטומאה ששייכת בכולם. לא. **במנחת** חינוך (מלוה קמה סק"ג) הוכיח בשיטת הרמב"ם, שהאוכל קדשים שנטמאו מטבול יום אינו לוקה, וכן הדין בקדשים שנעשו רביעי לטומאה, שהאוכלם פטור ממלקות. אכן מדברי התוספות רבינו פרץ מוכח שאף האוכל קדשים שנטמאו מטבול יום חייב מלקות. לב. **וכן** תירץ התוספות הרא"ש (פסחים עג: ד"ה והיכן).

מדוע הלאו של 'לא תוכל לאכול בשעריך' וכו' אינו לאו שבכללות

שם. כתבו התוספות (ד"ה דכמיב), שאין להקשות שהלאו של 'לא תוכל לאכול בשעריך' הוא לאו שבכללות, כיון שנכלל בו איסור אכילת מעשר טמא ואכילת קדשים טמאים, ולכך הוצרכה התורה לכתוב 'לא יאכל'. שרק אם התורה היתה חוזרת וכוללת יחד את כל הפרטים, כגון אילו היה נאמר 'מעשר דגנך ובכורות בקרך לא תוכל לאוכלם' אז זה היה נקרא לאו שבכללות, אך כיון שנאמר רק 'לא תוכל לאכול' וגו', הרי זה כמו שנכתב לאו מיוחד על כל אחד מן הפרטים, ואין זה לאו שבכללות[לג].

ובמהרש"א (גמוס' ד"ה דכמיב) הקשה שבגמרא במכות (יח.) מבואר, שמטעם אחר אין זה לאו שבכללות, שכיון שמקודם כבר נזכרו בפסוק כל הפרטים האלו לענין שמצוה להביאם לירושלים ולאוכלם שם, והיה די לכתוב אחר כך 'לא תוכל לאוכלם', ומכך שחזרה התורה ופירטה אותם משמע שהיא באה לייחד לאו לכל אחד מהם, ולכך אין זה לאו שבכללות.

קשה שמההיקש יש לאסור רק קדשים שנטמאו מטומאה הנוהגת גם במעשר

שם. הקשו התוספות בזבחים (נג: ד"ה מהרה), מה הקשתה הגמרא שאיסור אכילת קדשים טמאים נלמד מהיקש למעשר שני, הרי מהיקש זה אין לאסור אלא דבר שנטמא בטומאה הנוהגת גם במעשר שני, אך מנין שקדשים שנטמאו מטבול יום אסורים באכילה, שהרי טבול יום אינו מטמא מעשר, ולכך הוצרכה התורה לכתוב 'והבשר אשר יגע בכל טמא' וגו', ללמדנו שאף קדשים שנטמאו מטבול יום אסורים[לד].

קשה שהפסוק נערך לקדשי במה קטנה שנטמאו

שם. הקשה הבאר אברהם (ד"ה מלמ), שהרי הגמרא בזבחים (קכ:) דנה, מנין שפסול פיגול נותר וטמא נוהג אף בבמה קטנה, ולמסקנא לומדים כן ממה שנאמר (ויקרא ז יג) 'וזאת תורת זבח השלמים' וגו', וכיון שמסברא יש לחלק ביניהם, שוב אין ללמוד מ'לא תוכל לאכול בשעריך' וגו' שבשר קדש שקרב בבמה קטנה ונטמא אסור באכילה, שהרי פסוק זה מדבר בקדשי במה גדולה, שנאמר אחריו 'כי אם לפני ה' אלהיך תאכלנו במקום אשר יבחר', ולכך הוצרכה התורה לכתוב 'לא יאכל', שאף קדשי במה קטנה אסורים אם נטמאו.

ואין לתרץ שכיון שהוקשו דיני במה קטנה לבמה גדולה, ממה שנאמר (ויקרא ז יא) 'וזאת תורת זבח השלמים', יש ללמוד שכשם שקדשי במה גדולה שנטמאו אסורים, הוא הדין לקדשי במה קטנה, שהרי המקור לאיסור קדשי במה גדולה שנטמאו הוא מהיקש למעשר שני, כמבואר בסוגייתנו, ובקדשים אין דבר הנלמד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש (זבחים מה.). ובשלמא לשיטה הסוברת (שם) שהולכים בזה אחר המלמד, וכיון שהמלמד הוא מעשר שני שדינו כחולין, שוב יש ללמוד בהיקש ממה שנלמד ממנו, אך לשיטה הסוברת (שם) שהולכים אחר הדבר הנלמד, אין לתרץ כן. ועוד שהרי סוגייתנו נאמרה בדעת רב פפא, והוא סובר בזבחים (נ:) שהולכים אחר הלמד ולא אחר המלמד.

ותירץ על פי מה שכתבו התוספות ביומא (כג: ד"ה ילפינן, וה. ד"ה מלמ) ובזבחים (סה. ד"ה מקף), שדבר שהוא בגדר גילוי מילתא בלבד יש ללומדו אף מדבר הנלמד בהיקש, ויש לומר שאף הלימוד שקדשים שנטמאו אסורים אינו אלא גילוי מילתא, שהרי אף בלא ההיקש ידענו מקל וחומר שהם אסורים, וההיקש בא לגלות שעל איסור זה יש מלקות, ואין אומרים כאן שאין מזהירין מן הדין. והרי מה שלמדנו קדשים מקל וחומר ממעשר, יש לחזור וללמוד בהיקש לקדשי במה קטנה, שלדעת רב פפא בזבחים (נ:), דבר הנלמד בקל וחומר חוזר ומלמד בהיקש, ומה שלמדנו מהיקש למעשר שני הוא בגדר גילוי מילתא בלבד.

יישוב שיטת הרמב"ם שעל דבר שנכפלה אזהרתו בתורה לוקין ארבעים

ואימא לעבור עליו בשני לאוין. שיטת הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ב הכ"ג, ספר המצוות שורש ט) שכאשר נאמר בתורה שני לאוים על ענין אחד, אין לוקין עליו אלא ארבעים, ורק במקום שהלאוים חלוקים זה מזה, ונצטרפו בדבר אחד לוקה שמונים[לה]. **וברמב"ן** (השגות לספר המצוות שם) תמה על שיטתו מסוגייתנו, שהרי אביי הקשה שנאמר שהפסוק בא לאסור אכילת קדשים טמאים בשני לאוים, כמו שהאוכל פוטיתא לוקה ארבע וכו', ומשמע שאף כאן ילקה על שניהם, והרי כאן שני הלאוים הם על ענין אחד, ואין נפקא מינה במה שנאמרו בזה שני לאוים, ועל כרחך שכל דבר שנכפלה אזהרתו בתורה, והאזהרה השניה מיותרת ואינה מלמדת דין נוסף, לוקה שמונים.

אכן מדברי הרמב"ם שם נראה שזהו מה שתירצה הגמרא כאן על קושיית רבינא, שעדיף לדרוש את הפסוק לדרשה אחרת מאשר להעמידו על לאו נוסף, והיינו שכיון שאין לוקין על לאו זה, לא מסתבר לפרש את הפסוק על לאו נוסף, ועדיף לפרש שלא נכתב לגופו אלא ללמד על דבר אחר.

ובחידושי מרן רי"ז הלוי (שם) תירץ לשיטת הרמב"ם, על פי המבואר בזבחים (לז.), שהאיסור שנלמד מ'והבשר אשר יגע בכל טמא' נאמר רק אם אכל את הבשר אחר שקרבו מתיריו, והיינו שאיסור זה הוא מדיני אכילת הקרבנות, ולכן כשם שכל איסורי אכילת בשר קרבנות נאמרו רק אחר שקרבו מתיריו של הבשר, הוא הדין בבשר שנטמא. אך אילו היה נלמד איסורו בהיקש ממעשר שני היה אסור לאכלו אף קודם שקרבו מתיריו, כיון שאין איסורו מדיני הקרבן. ונמצא שאיסורו מחמת ההיקש למעשר שני, ואיסורו מחמת הפסוק של 'והבשר אשר יגע' שני שמות הם, והרי זה כאוכל פוטיתא שהיא שרץ המים ושרץ הארץ שלוקה על כל לאו שבה, והוא הדין באוכל בשר קודש שנטמא היה לוקה שתים אילו נאמרו בו שני לאוין אלו.

שיטות הראשונים בביאור דברי הגמרא שהאוכל פוטיתא לוקה ארבע וכו'

אכל פוטיתא לוקה ארבע נמלה לוקה חמש וכו'. בביאור הסוגיא מצינו ג' שיטות בראשונים:

א. שיטת רש"ילו (ד"ה לוקה מרובע), שבאיסור שרצים נאמרו בתורה שני לאוים כלליים, בפסוק (ויקרא יא מג) 'אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ ולא תטמאו בהם', והרי כאן שני לאוים, 'אל תשקצו' ו'לא תטמאו בהם'[לז], ולכך האוכל שרץ לוקה שתים משום לאוים אלו. ומלבד איסורים אלו נאמרו בשרץ המים שני לאוים, שנאמר (שם יא יא) 'מבשרם לא תאכלו'. ועוד נאמר (דברים יד י) 'וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת לא תאכלו'. ולכך האוכל שרץ המים לוקה ארבעה. ובשרץ הארץ נאמרו שלושה לאוים, שנאמר (ויקרא יא מב) 'כל השרץ השורץ על הארץ לא יאכל'. ועוד נאמר (שם יא מג) 'לכל השרץ השורץ על הארץ לא תאכלום כי שקץ הם'. ועוד נאמר (שם יא מד) 'ולא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ על הארץ', ונמצא שהאוכל שרץ הארץ לוקה חמש. ובשרץ העוף נאמר לאו בפני עצמו, שנאמר בו (דברים יד יט) 'וכל שרץ העוף טמא הוא לכם לא יאכלו'.

ובביאור דברי הגמרא שהאוכל פוטיתא לוקה ארבע, נמלה חמש וצירעה שש, כתב רש"י שפוטיתא היא שרץ המים, והאוכלה לוקה ארבעה כיון שעבר בארבעה לאוים חלוקים, שנים שנאמרו בכל השרצים, ועוד שנים שנאמרו בשרץ המים[לח]. והאוכל נמלה שהיא שרץ הארץ לוקה חמש, שני הלאוים הכלליים, ועוד שלשה שנאמרו בשרץ הארץ. והאוכל צרעה לוקה שש, משום שהיא שרץ הארץ ושרץ העוף, ולכך לוקה שנים משום הלאוים הכלליים, ושלשה משום שרץ הארץ, ואחד נוסף משום איסור שרץ העוף.

ובטעם הדבר שצרעה נחשבת גם שרץ הארץ, כתב רש"י (ע"ב ד"ה צירעה) שזהו משום שהיא שורצת גם על הארץ. **והריטב"א** (עירובין כח. ד"ה והלמר) כתב שזהו משום שהיא גדילה מן הארץ[לט]. **והמאירי** (ד"ה מכל נמלה) כתב שמשום שמתחילה היא גדילה בלא כנפים[מ], ואז היא שרץ הארץ, וכשנתחדשו בה כנפים לאחר זמן ניתוסף בה איסור שרץ העוף.

ב. שיטת המפרשים שהובאו ברמב"ם בספר המצות (לו מעשה קעט) היא, שהאוכל שרץ מכל מין לוקה משום הלאו של 'אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ ולא תטמאו בהם' (ויקרא יא מג). ומלבד זה, האוכל שרץ הארץ לוקה גם על הלאו של 'השרץ השורץ על הארץ שקץ הוא לא יאכל' (שם יא מב), ונמצא שלוקה שתים. וכן האוכל שרץ העוף לוקה שתים, משום הלאו הכללי של 'אל תשקצו' וגו' האמור לעיל. עוד כתבו שהאוכל בעל חי שהוא שרץ הארץ ושרץ העוף לוקה ארבעה, שנים משום הלאוים שנאמרו בשרץ הארץ ושנים משום הלאוים שנאמרו בשרץ העוף. והרמב"ם הקשה על דבריהם, שנמצא שלוקה ב' פעמים על הלאו של 'אל תשקצו את נפשותיכם', וזה לא יתכן שילקה פעמיים על אותו לאו[מא].

לג. וכן כתב בתוספות הר"ש משאנץ (ד"ה דכמיב). **לד. בפנים** יפות (ויקרא ז יט) הקשה כקושיית התוספות, שמההיקש אין לאסור שלישי לטומאה, כיון שאין טומאה זו נוהגת במעשר. ותירץ שרב פפא סבר כמאן דאמר (לעיל יח.), שמן התורה אין אוכל מטמא אוכל אפילו בקדשים, ושלישי לטומאה בקדש שייך רק אם נטמא על ידי עצים ולבונה, שמטמאים טומאת אוכלין, והם מטמאים אוכלים אחרים, ולכך אין לומר שהפסוק 'לא יאכל' בא לרבות שלישי לטומאה בקדשים, שאם כן על כרחך שעצים ולבונה מטמאים, ולמה הוצרכה התורה לכתוב 'והבשר' לרבות עצים ולבונה כמבואר לקמן (ע"ב). **לה. ראה** מה שנתבאר להלן [בענין 'שיטות הראשונים' וכו'] בשיטתו מדוע האוכל פוטיתא לוקה ארבע וכו'. **לו. וכן** דעת השאילתות דרב אחאי (שאילתא פד), הרי"ף (חולין פוף פרק שלישי) והריטב"א (מכות טו: ד"ה אמר). והרמב"ן (ספר המצות שורש תשיעי) כתב שכן דעת הבה"ג, וזהו פירוש הגאונים כולם, וכל הראשונים פירשו כן, וכן כתב המפרש הגדול רש"י וכל רבני צרפת אחריו. **לז. כתב** הריטב"א (מכות טו: ד"ה אמר), שלאוים אלו אינם נחשבים לאו שבכללות שאין לוקין עליו, משום שהטעם שאין לוקין על לאו שבכללות הוא שמאחר שלא נאמר בו לאו מיוחד, יש לומר שלא הקפיד עליו הקב"ה כשאר לאוים, אבל באיסורי שרצים שהתורה ייחדה לכל שרץ לאו בפני עצמו, על כרחך שהתורה הקפידה בהם, ולכך לוקין אף על הלאו שנאמר בכללות על כולם. וכן כתבו הסמ"ג (לאוין סי' קנב) והיראים (מצוה ע). ובמאירי (מכות טו: ד"ה כנר) כתב שעל כרחך אינם לאו שבכללות, שאם כן אף האוכל נבילה לא ילקה, שהלאו של נבילה כולל נבלת שור וכבש וכל הבהמות הטהורות, ועל כרחך שלאו שבכללות הוא רק במקום שהתורה כללה איסורים משמות חלוקים בלאו אחד, כגון אכילת קרבן פסח נא ומבושל. **לח. ומה** שנקטה הגמרא פוטיתא, ולא שאר דגים טמאים, כתב רש"י (עירובין כח. ד"ה פוטיתא), שפוטיתא הוא שרץ המים קטן שאין בו כזית, וחידשה הגמרא שאף על פי כן לוקה עליו כיון שהוא בריה. **לט. וכמבואר** בעירובין (כח.), שאילו דגים היו נחשבים גידולי קרקע משום שניזונים ממנה, היה האוכל דג טמא לוקה משום שרץ הארץ, ואם כן האוכל צרעה שהיא גידולי קרקע לוקה אף משום שרץ הארץ. **מ. כענין** הזבוב שהוא מתחילתו תולעת. **מא. כתב**

והאחרונים נחלקו בדין המלקות על אכילת דג טמא ושרץ המים לדעה זנ. אתח 19/06/2018

דעת **המרגניתא טבא** (על ספר המצות שורש תשיעי אות ט) שהאוכל דג טמא אינו לוקה אלא אחת, ואף שנכפל לאו זה בתורה שתי פעמים[מב], אין לוקין שתים על לאו שנכפל פעמיים בתורה[מג]. וכן אין לוקה באכילת דג טמא משום הלאו של 'אל תשקצו' וגו', כיון שאין דג טמא בכלל השרצים. ונמצא ביאור דברי הגמרא לדעה זו הוא, שפוטיתא הוא מין המורכב משרץ העוף ושרץ המים ודג טמא, ולכך האוכלה לוקה ארבעה, שנים משום שרץ העוף, אחד משום שרץ המים ואחד משום דג טמא. והאוכל נמלה לוקה חמש, כיון שהיא מורכבת משרץ הארץ, שרץ העוף ושרץ המים, ולוקה שתים משום שרץ הארץ, ושתים משום שרץ העוף, ואחת משום שרץ המים. והאוכל צירעה שהיא מורכבת משרץ הארץ, שרץ העוף, שרץ המים ודג טמא, לוקה שש.

ובהעמק שאלה (שמילתא פד אות ו) ביאר שיטתם באופן אחר, שהאוכל דג טמא לוקה שלש, שתים משום הלאוים שנכפלו בתורה על דג טמא[מד], ועוד אחד משום הלאו הכללי שנאמר בכל השרצים, ואף דג טמא בכלל, ולכך האוכל פוטיתא לוקה ארבעה, שהוא דג טמא וגם שרץ המים, ולוקה שלש משום דג טמא ואחת משום שרץ המים. והאוכל נמלה שהיא דג טמא שעולה לארץ ושורץ בה, לכך לוקה שלש משום דג טמא ושתים משום שרץ הארץ. והאוכל צירעה שהיא גם שרץ המים לוקה שש[מה].

ג. שיטת הרמב"ם (ספר המצות שורש תשיעי) היא שהאוכל שרץ מכל מין לוקה אחת בלבד, שאף שנאמרו בשרץ הארץ שני לאוים, דהיינו הלאו הכללי שנאמר בכל השרצים 'אל תשקצו את נפשותיכם' וגו', והלאו הפרטי שנאמר בכל מין ומין, מכל מקום אינו לוקה אלא אחת, כיון שכל האיסורים שנכפלו בתורה כמה פעמים אינו לוקה על כל פעם שנזכר הלאו בתורה[מו].

עוד יש להקדים, שלדעת הרמב"ם (ספר המצות לאוין קעו-קעט) הלאוים שנכפלו בתורה בענין שרץ הארץ, כל לאו מהם נאמר על מין מסוים של שרצים. על שרץ השורץ על הארץ נאמר הלאו 'וכל השרץ השורץ על הארץ שקץ הוא לא יאכל' (ויקרא יא מא). ועל השרצים שנתהוו מעיפושי הפירות ואינם נוצרים מזכר ונקבה נאמר לאו אחר, והוא מה שאמרה תורה (שם יא מד) 'אל תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ הרומש על הארץ', ואמרו **בתורת כהנים** (שמיני פי"ב ה"ד) 'השרץ הרומש על הארץ אף על פי שאינו פרה ורבה', והיינו שלשון 'השרץ השורץ' נאמר על שרצים שיש בהם כח ההולדה, ולשון 'השרץ הרומש' נאמר בתורה על השרץ שמתהווה מן העיפושים שאינו מוליד הדומה לו. ועוד לאו אחר נאמר על תולעים הנולדים בפירות ובזרעים, ומעת שיצאו והלכו על שטח אותו הזרע או הפרי נאסרו, ואף שלא שרצו על הארץ, ואיסור זה למדנו ממה שנאמר (שם יא מב) 'לכל השרץ השורץ על הארץ לא תאכלום כי שקץ הם', ודרשו בתורת כהנים (שמיני פי"ב ה"ג) 'להביא את שפירשו לארץ וחזרו'[מז].

והוסיף הרמב"ם שנמצא לפי זה, שהאוכל מין שרץ שנולד מן הזרעים אף שלא פירש על הארץ לוקה אחת, ואם אחר שפירש מן הפרי הלך על הארץ לוקה שתים, והיינו שניתוסף בו לאו משום שרץ הארץ. ואם הוא מין שאינו פרה ורבה לוקה אף משום שרץ הרומש על הארץ[מח]. ואם הוא מין מעופף לוקה גם משום שרץ העוף. ואם מלבד זה יהיה שט במים לוקה גם משום שרץ המים. ואם מלבד זה הוא ממין העופות לוקה גם משום איסור עוף טמא.

ואם כן, האוכל פוטיתא שהוא עוף טמא ושרץ העוף ושרץ הארץ ושרץ המים[מט] לוקה ארבעה, על ארבעה איסורי שרצים שקיימים במין זה. והאוכל נמלה לוקה חמש, שהנמלה שנזכרה כאן היא הנמלה שפורחת באויר והיא נוצרת מעיפושי הפירות ואינה פרה ורבה, ולכך חייב עליה חמש מלקות, אחת משום איסור הלאו שנאמר על שרץ שנוצר מעיפושי הפירות, ועוד ארבעה מלקות משום שהיא נוצרת מן הפירות ופירשה מעליהם, ולכן היא אסורה באיסור שרץ הפורש מן האוכל, ועוד משום שרץ הארץ כיון שפירשה על הארץ ומאותה שעה נאסרה משום שרץ הארץ, ומשום שרץ העוף כיון שהיא פורחת, ומשום שרץ המים, והרי חמש מלקות[נ]. והאוכל צרעה לוקה שש, שמלבד כל האיסורים שנזכרו בנמלה לוקה עוד משום איסור עוף טמא.

והרמב"ן (ספר המצות שורש תשיעי) השיג על דברי הרמב"ם מכמה טעמים:

א. מה שכתב שפוטיתא היא עוף ושרץ העוף ושרץ הארץ ושרץ המים, בעירובין (כח.) מוכח שאינה אלא שרץ המים, שאמרו שם שדגים אינם נקראים גידולי קרקע, שאם לא כן מדוע אמר אביי שהאוכל פוטיתא לוקה ארבע, היה לו ללקות יותר, והיינו שהיה לו ללקות גם משום שרץ הארץ. הרי מפורש שפוטיתא אינו שרץ הארץ אלא שרץ המים בלבד. ובהעמק שאלה (שמילתא פד אות ו) תירץ, על פי מה שביאר שלדעת הרמב"ם איסור שרץ המים אינו נלמד מאיסור דגים טמאים, משום שדג הוא המין ששט במים ואילו שרץ המים הוא ההולך בתהום על קרקעית הים. ואף שנאמר לגבי איסור דג טמא (ויקרא יא י) 'מכל שרץ המים', הכוונה לדג טמא ולא לשרץ המים. והגמרא בעירובין הקשתה שאם דג נחשב גידולי קרקע, משום שהוא ניזון מקרקעית הים, היה נכלל שרץ המים בכלל האיסור של דג טמא, כיון שהם שוים בכך שהם גידולי קרקע, ומדוע האוכל פוטיתא לוקה רק ארבע, היה לו ללקות גם משום איסור דג טמא, ועל כרחך שדג אינו גידולי קרקע, ומה שנאמר באיסור דגים וכל שרץ המים אין הכוונה למין שהולך על קרקעית הים, אלא לדגים השטים במים.

ב. מה שכתב הרמב"ם שהאוכל שרץ שפירש על הפרי חייב אף שלא פירש על הארץ, אין הדבר כן, שהרי הגמרא (חולין סו:) נסתפקה, אם תולעת שפירשה מן הפרי לאויר העולם ולא הלכה על הארץ אם חייב עליה, וכן אם פירשה על גב תמרה או מתמרה לתמרה אם נחשבת כמי שפירשה על הארץ, הרי שאין חיוב באכילת תולעים אם פירשו על גבי הפרי, אלא אם פירשו על הארץ בלבד, ונסתפקה הגמרא אם כשפירשה לאויר או על גב תמרה וכדומה הרי זה כפירשה על הארץ או לא[נא].

ג. מה שכתב הרמב"ם שהאוכל נמלה הנוצרת מעיפושי הפירות ואינה פרה ורבה לוקה על הלאו שנאמר ב'שרץ הרומש על הארץ', קשה אם כן מדוע לוקה עליה משום שרץ הארץ, הרי לשון השרץ השורץ אמור בתורה רק על המינים המולידים כמותם על ידי זכר ונקבה, ואיך יתכן שילקה באכילת נמלה משום הלאו שנאמר במינים הפרים ורבים ומשום הלאו שנאמר על מינים שאינם פרים ורבים.

ד. מה שכתב הרמב"ם ששרץ הרומש על הארץ זהו מין שאינו פרה ורבה, שבו שייך לשון רמישה, זה אינו, שהרי נאמר בתורה (בראשית ד יח) 'תבנית כל רומש באדמה', וכן נאמר (בראשית ו כא) 'וכל חיה הרמשת על הארץ', ובודאי הכוונה בפסוקים אלו היא לכל בעלי החיים. ועוד שהרי נאמר בענין המבול (שם ז כא) 'ויגוע כל בשר הרומש על הארץ בעוף ובבהמה ובחיה ובכל השרץ השורץ על הארץ', וידוע שלא הכניס נח לתיבה המינים הנולדים מן העיפושים שלא יולידו, אלא הכניס רק מינים שיש בהם כח ההולדה מזכר ונקבה, שכן נאמר (שם ז יד) 'המה וכל החיה למינה וכו' וכל הרמש הרומש על הארץ למינהו והבאים זכר ונקבה מכל בשר באו'. וביציאתם מן התיבה נאמר (שם ח יז) 'ובכל הרמש הרומש על הארץ היצא אתך ושרצו בארץ ופרו ורבו על הארץ', הרי שייך בהם פריה ורביה. ועל כרחך שלשון רמישה הוא לשון הילוך על הארץ, וכל בעלי התנועה בכלל שם זה. ומה שדרשו בתורת כהנים לרבות מין שרץ שאינו פרה ורבה אינו ממה שנאמר השרץ הרמש, אלא מתיבת 'בכל' דרשו כן.

ואף על מה שכתב הרמב"ם שלשון שרץ שנאמר בתורה הוא רק על המינים הפרים ורבים, קשה ממה שאמרו בתורת כהנים (שמיני פי"ב פ"ג) שמהפסוק 'בכל השרץ השורץ' יש לרבות תולעים שבעיקרי זיתים ובעיקרי גפנים, והרי

הרמב"ן (ספר המצות שורש תשיעי) שודאי צדקו בזה דברי הרמב"ם שאינו לוקה פעמיים על אותו לאו, ולא מצא לאחד מהראשונים שפירש כפירוש זה שהביא הרמב"ם. ובהעמק שאלה (שמילתא פד פק"ח) כתב בביאור שיטה זו, שכאשר התורה כללה שני ענייני איסורים בלאו כולל אחד, העובר על שני איסורים אלו לוקה שתים. **מב. כמו** שנתבאר לעיל בדעת רש"י. **מג. וכדעת** הרמב"ם המובאת להלן. **מד. וכשיטת** רש"י (הוספה לעיל). **מה. נמצא** ששיטה זו חולקת על שיטת רש"י בכמה עניינים: א. לדעת רש"י נאמרו בפסוק 'אל תשקצו את נפשותיכם' וגו' שני לאוין, 'אל תשקצו' 'ולא תטמאו', ולדעת רבותיו של הרמב"ם יש בו לאו אחד, וביאר בהעמק שאלה (שמילתא פד פק"ח), שלדעתם מה שאמרה תורה 'ולא תטמאו בהם' אינו אלא טעם האיסור ולא לאו בפני עצמו, וכמו שכתב כן הרמב"ם עצמו (בספר המצות שורש ממיתי) שאין למנות למה שנאמר 'לא תטמאו בהם' במנין הלאוין, כיון שאינו אלא טעם האיסור. ב. לשיטת רש"י נאמרו בשרץ הארץ שלשה לאוין פרטיים, והאוכלו לוקה שלש, ולשיטה זו האוכל שרץ הארץ אינו לוקה אלא אחת. ג. לשיטת רש"י נאמרו באיסור שרץ המים שני לאוין, והיינו שני האיסורים שנאמרו באכילת דג טמא, ולשיטה זו האוכל שרץ המים אינו לוקה אלא אחת, והיינו על הלאו של 'אל תשקצו' וגו', אך אינו בכלל איסור דג טמא. ד. לשיטת רש"י האוכל דג טמא לוקה שתים, ולשיטה זו לדעת המרגניתא טבא לוקה אחת, ולדעת ההעמק שאלה לוקה שלש. ה. לשיטת רש"י האוכל שרץ העוף לוקה אחת, ולשיטה זו לוקה שתים. **מו. והרמב"ן** (שם) נחלק עליו, וכתב שכאשר נאמרו בתורה שני לאוין על ענין אחד, אם הלאו השני מוסיף על האיסור הראשון לוקה אחת בלבד, כגון בכלאים שנאמר (דברים יב כב) 'לא תלבש שעטנז', ונאמר עוד (ויקרא יט יט) 'ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך', אינו לוקה שתים, כיון שהלאו של 'לא יעלה' בא לאסור אף העלאה. אבל במקום שהלאו השני אינו מוסיף באיסור לוקה שתים. וראה מה שנתבאר לעיל [בענין 'יישוב שיטת הרמב"ם' וכו'] ביישוב שיטת הרמב"ם מסוגייתנו. **מז. ברמב"ן** (ספר המצות שורש תשיעי) הקשה, שבתורת כהנים למדו דין זה מהפסוק 'אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ', והיינו משום שבפסוק זה לא נזכר שהשרץ יהיה שורץ על הארץ, ולכך דרשו שבא לרבות אף תולעים שבפירות. ובהעמק שאלה (שמילתא פד אות ו) כתב, שלרמב"ם היתה גירסא אחרת בדברי התורת כהנים. והוסיף שאף שבפסוק נאמר 'השרץ השורץ על הארץ', יש לפרשו על תולעים שלא פירשו על הארץ, שכיון שדרכם של שרצים אלו להלך בארץ לכך נקראו השרץ השורץ על הארץ. **מח. מדברי** הרמב"ם הללו מבואר שיתכן שיהא מין שרץ שנוצר מעיפושי הפירות והוא פרה ורבה, והאוכל מין זה לוקה אחת, ורק אם אינו פרה ורבה לוקה שתים. והרמב"ן (ספר המצות שורש תשיעי) כתב שדבר זה לא יתכן, משום שהנולד בזרעים ובעיפושי הפירות לעולם איננו פרה ורבה, כי אין כח הולדה אלא בהיולי אשר בזכרים. אמנם בזוהר הרקיע (בהקדמה, שורש תשיעי) כתב שצדקו בזה דברי הרמב"ם, שגם בעלי חיים הנוצרים מן העפר יש בהם כח ההולדה. **מט. כן** הגירסא ברמב"ם שלפנינו. אבל בזוהר הרקיע (בהקדמה, שורש תשיעי) כתב, שהגירסא שהיתה לפניו היא שפוטיתא מורכבת מתולעת הפירות, שרץ הארץ, שרץ שאינו פרה ורבה ושרץ העוף. **נ. הראב"ד** (מלכות משורות פ"ב הכ"ג) השיג על דברי הרמב"ם בזה, וכתב שלא שמענו מעולם שתהא נמלה גדילה במים ולא על שרץ העוף שגדל במים. **נא. ברמב"ם** (מלכות משורות פ"ב הי"ד) כתב, שאלו המינים שנבראים בפירות ובמאכלות אם פירשו ויצאו לארץ אף על פי שחזרו האוכלן לוקה, שנאמר 'לכל השרץ השורץ על הארץ'. ולכאורה דבריו סותרים למה שכתב בספר המצוות שאף אם לא פירשו על הארץ חייב עליהם, אם פירשו על גב הפרי. וכתב בהעמק שאלה (שמילתא פד פק"ח), שיש לגרוס בדברי הרמב"ם שם 'אם פירשו ועדיין לא יצאו על הארץ' וכו', והיינו כשפירשו על גב הפרי חייבים עליהם.

אהח 19/06/2018

הם אינם פרים ורבים. ובדעת הרמב"ם כתב המגיד משנה (מאכלות אסורות פ"ג ה"ג) שאף שלשון רמש כולל לכל החיות, סבור הרמב"ם שכאן קיבלו חכמים שכוונת התורה ליתן לאו נפרד למין שאינו פרה ורבה[נב]. **ובמגילת אסתר** (שורש משניעי) כתב, שכמו כן יש לומר לגבי לשון 'שרץ השורץ', שאף שהוא כולל למינים שאינם פרים ורבים, כאן קיבלו חכמים שהכוונה למינים הפרים ורבים.

ה. מה שכתב הרמב"ם ששייך שיהיה עוף הנולד מן עיפושי הפירות והאוכלו לוקה גם משום עוף טמא, זה אינו שהרי בגמרא (חולין סג:) אמרו, שאין עוף טמא בעולם מלבד עשרים וארבעה עופות שפירטן הכתוב, ולא נאמר בתורה לאו לאסור כל עוף טמא, אלא המינים הנזכרים בתורה בלבד, וכי יתכן שיהא מין שנולד מן העיפושים והוא אחד מכ"ד עופות שנזכרו בתורה, כגון נשר פרס ועזניה והדומים להם.

ו. במה שכתב הרמב"ם שהאוכל צרעה לוקה משום עוף טמא, יש לתמוה שהרי אחד מסימני עוף טמא הוא שיהא דורס ואוכל כמבואר בחולין (נט.), וכי יתכן שתהיה הצרעה דורסת ואוכלת, ואם אינה דורסת היא טהורה כדין עוף שיש לו סימן טהרה אחד כמבואר בחולין (סה.).

ז. מה שכתב הרמב"ם שיתכן שיהיה במציאות מין שהוא עוף ושרץ העוף אינו נכון, משום שהחילוק בין עוף ושרץ העוף אינו במידותיהם, אלא שעוף הוא מי שיש לו שתי רגלים, ושרץ העוף הוא מי שיש לו ארבע רגלים[נג], מפני שהוא הולך נמוך ורוחש כשרץ ואינו הולך בזקיפה כעוף. ואם כן לא יתכן שיהא מין אחד שהוא עוף ושרץ העוף[נד].

כד:

מדוע האוכל צירעה אינו לוקה על הלאו של 'לא תשקצו' וגו'

צירעה לוקה שש. הקשו **הראשונים**, מדוע האוכל צירעה אינו לוקה שבע, שהרי עובר גם בלאו של 'לא תשקצו את נפשותיכם בבהמה ובעוף ובכל אשר תרמוש האדמה' (ויקרא כ כה). ומצינו כמה שיטות ביישוב קושיא זו:

א. שיטת **רש"י** (ד"ה צירעה) ששרצים לא נכללו בלאו זה, כיון ששרץ הוא מלשון רחוש ונענוע, והוא שייך על דברים קטנים המרחשים על הארץ, ומחמת קוטנם אינם נראים אלא על ידי שריצתם, ופסוק זה מדבר בבהמות וחיות שהם גדולות. וברש"י במכות (טז: ד"ה צירעה) הוסיף, שלשון רמש נאמר בתורה רק על בריות גדולות, ואין שרצים בכלל זה.

ובתוספות (ד"ה צירעה) הקשו על דבריו מסוגיית הגמרא בסנהדרין (נט:) שהקשתה על שיטת רב שלאדם הראשון היה אסור לאכול בשר, מהפסוק (בראשית ט כא) 'ורדו בדגת הים וגו' ובכל חיה הרומשת', ומשמע שמותר לאוכלם. ותירצה הגמרא, שמדובר בנחש וכוונת הכתוב שהאדם ישתמש בנחש לעשיית מלאכה, כמו שהיה קודם שנתקלל. הרי שדרשו מ'ובכל חיה הרומשת' שזהו נחש, משמע שרמישה שייכת גם בדבר הרוחש כמו נחש שהולך על גחונו. **והריטב"א** (מכות טז: ד"ה והקשו) תירץ, שהרי פסוק זה נאמר קודם שנתקלל הנחש, ואז היו לו רגלים כמבואר בגמרא (סנ), ולכך הוא נקרא חיה הרומשת[א].

אמנם בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה צירעה) הביא קושיית התוספות בתוספת ביאור, שלכאורה קשה מדוע לא תירצה הגמרא שם שמדובר בשאר חיות גדולות, שהם ראויים למלאכה[ב], ומדוע העמידה הגמרא את הפסוק דווקא בנחש. ועל כרחך שאין להעמיד בשאר חיות משום שלא שייך בהם לשון רמישה, ורק בנחש שייך לשון רמישה כיון שהוא זוחל על הארץ, ואף שהפסוק נאמר קודם שנתקלל, מכל מקום בשעה שהוא נכתב כבר נתקלל הנחש. ומוכח שלשון רמישה שייך רק בדבר שרומש על הארץ, ושלא כדברי רש"י שלשון זה נאמר על חיות גדולות[ג].

והרמב"ן (ספר המצות, שורש משניעי ד"ה ולחיתי) הקשה על דברי רש"י, שהרי מצינו לשון רמישה אף על שרצים קטנים, שנאמר (ויקרא יא מד) 'וכל השרץ הרומש על הארץ'. ועל כרחך שלשון זה כולל לכל בריות היבשה והים, כמו שנאמר (בראשית ז כא) 'ויגוע כל בשר הרומש על הארץ בעוף ובבהמה ובחיה ובכל השרץ השורץ על הארץ'. ועוד, שכיון שכבר הזכיר הכתוב 'בבהמה ובעוף', בהכרח שמה שנאמר 'ובכל אשר תרמוש האדמה' נאמר על שרצים. **ובמאירי** (ד"ה זהו ענין) כתב ביישוב דברי רש"י, שאף שמצינו לשון רמישה על שרצים, מ"מ בפסוק זה שנזכר קודם בהמה, מסתבר שאף לשון רמישה שנאמר בו הוא על חיות גדולות כעין בהמה.

ב. התוספות (ד"ה צירעה) תירצו בשם **ר"י מאורליינש**, שאין לוקין על אכילת שרצים מפסוק זה, משום שמבואר במעילה (טו:) שפסוק זה מדבר רק בשמונה שרצים המטמאים טומאת שרצים, ולמדו כן ממה שנאמר בהמשך הפסוק 'אשר הבדלתי לכם לטמא'[ד]. ולכך האוכל צירעה אינו בכלל איסור זה. **וברמב"ן** (שם) דחה דבריו, משום שכוונת הגמרא היא שהפסוק בא ללמד ששיעור החיוב באכילת שרצים הוא בכעדשה כשיעור הטומאה שבשמונה שרצים, אך עיקר הפסוק מדבר בכל השרצים.

ג. הרמב"ן תירץ, שאין לוקין על לאו זה משום שהוא לאו שבכללותה, שהוא כולל לכל איסורי האכילה שבתורה, בהמה טמאה ועוף טמא ושרץ העוף ושרץ הארץ, ואף איסור נבילה וטריפה ואבר מן החי וכדומה[ו]. וזהו שאמר הכתוב 'ולא תשקצו' וגו', משום שכל איסורי אכילה מצינו שנקרא תועבה, וכל תועבה היא שיקוץ, כמו שנאמר (דברים ז כו) 'שקץ תשקצנו ותעב תתעבנו'[ז]. **ובריטב"א** (מכות טז: ד"ה והקשו) דחה תירוץ זה, שמאחר שכבר הזהירה תורה על אכילת שרצים במקום אחר, יש ללקות על כל לאו שנאמר בהם אף שהוא כולל עוד איסורים.

ד. עוד כתב הרמב"ן, שכל לאו שלא נתפרש בו האיסור, אלא הוא מזהיר שלא לעבור על איסור אחר, אין לוקין עליו, משום שלאו זה איננו מניעה אלא אזהרה שלא לעבור על לאו אחר[ח]. ולכן אין לוקין על מה שנאמר 'ולא תשקצו את נפשותיכם' וגו', שפסוק זה בא להזהיר להישמר שלא לעבור על איסורים שנתפרשו בתורה במקום אחר.

ה. הריטב"א (שם ד"ה ומ"ר) תירץ על פי דברי **הרמ"ה**, שמה שנאמר בפסוק 'ובכל אשר תרמוש האדמה' אין הכוונה לשרץ שרומש על האדמה, שהוא נקרא בתורה (בראשית ז כא) 'רומש על האדמה', אלא הכוונה לשרץ שנוצר מן האדמה, ולכך האוכל צירעה אינו לוקה משום לאו זה.

קשה מסוגיית הגמרא בחולין שהריבוי שהריבוי לעצים ולבונה הוא מ'והבשר' שבסוף הפסוק לרבות עצים ולבונה.

הקשה **הצל"ח** (ד"ה והנשאר), שבסוגייתנו מבואר שהריבוי לעצים ולבונה הוא מתיבת 'והבשר' שנכתבה בתחילת הפסוק, ואילו בחולין (נו:) מבואר שדרשו כן מ'והבשר' שנאמר בסוף הפסוק (ויקרא ז יט) 'והבשר כל טהור יאכל בשר'[ט]. ותירץ על פי המבואר מדברי **רש"י** (ד"ה והנשאר), שקושיית הגמרא מה דורשים מ'והבשר' היא רק לדעת רב פפא שפסוק זה לא נצרך לגופו, אלא ללמד על כל איסורי אכילה שבתורה שאסורים גם בהנאה, ולשיטתו היה הפסוק יכול לכתוב 'וכל אשר יגע' וגו'. אך לשיטות האמוראים שהובאו לעיל שדרשו איסור הנאה ממקורות אחרים, ולשיטתם פסוק זה נצרך לגופו, לא קשה קושיא זו, שתיבת 'והבשר' אינה מיותרת. ולשיטות אלו צריך לומר שהמקור לכך שעצים ולבונה של הקדש מקבלים טומאה, הוא מ'והבשר' שנאמר בסוף הפסוק'.

נב. בלב שמח (על ספר המצות שורש תשיעי ד"ה ומ"ש עוד) כתב, שאף שבכל מקום לשון רמישה נאמר על כל בעלי חיים, כאן דרשו חכמים שהכוונה על מינים שאינם פרים ורבים, משום שנאמר 'השרץ הרומש', ואם היתה הכוונה למין הפרה ורבה היה לתורה לכתוב 'השרץ השורץ', שהוא הלשון המיוחד למינים הפרים ורבים, ועל כרחך שכוונת התורה ליתן לאו נפרד למין שאינו פרה ורבה. **נג. שבכף** הפסוקים שנאמרו על שרץ העוף נאמר בתורה ההולך על ארבע. **נד. והוסיף** הרמב"ן שאף לשיטת הראשונים ששרץ העוף אלו הקטנים הנמוכים שנראים כרוחשים על הארץ, ואילו העופות אלו שרגליהם גבוהות, ומחמת גובה קומתם נקראו עופות, לא יתכנו דברי הרמב"ם שיהא מין שהוא עוף ושרץ העוף. **א. וכן** תירץ המגילת אסתר (על ספר המצות, שורש תשיעי). **ובשפת אמת** (מכות ד"ה צירעה) הוסיף, שאף שמבואר במדרש (ב"ר כ ה) שקודם החטא היה הנחש הולך בקומה זקופה כאדם, ולא שייך לדרוש עליו את הפסוק 'ובכל חיה הרומשת על הארץ', על כרחך צריך לומר שהגמרא בסנהדרין חולקת על מדרש זה. **ב. כמבואר** בעבודה זרה (נח:) שהיו טוחנים רחיים על ידי ערוד. **ג. וכעין** זה כתב המצפה איתן (שמות ד"ה צירעה) בביאור קושיית התוספות, אלא שכתב שהפסוק קרא לנחש חיה רומשת על שם העתיד. וכן כתב בהגהות בן אריה (שם), והרש"ש (זבחים כג. שמות ד"ה ליתני). **ובקובץ שיעורים** (חולין קנ) כתב, שהתוספות הוכיחו שהפסוק מדבר אף על העתיד, שהרי בפסוק נאמר שהאדם ימשול על כל הבעלי חיים, ואם הוא נאמר דווקא קודם קללת הנחש מנין שהאדם מושל על הנחשים אף עכשיו. **ד. בריטב"א** (מכות טז: ד"ה והקשו) הביא תירוץ זה וכתב שהוא הנכון. **ובחידושי רבינו דוד** (ד"ה וכתוספות) הוסיף, שנמצא לפי זה שהאוכל אחד משמונה שרצים לוקה שש, כיון שעובר גם בלאו זה, והגמרא נקטה לאוכל צירעה שלוקה שש והוא הדין לאחד משמונה שרצים. **ובערוך לנר** (מכות שם נרשם"י ד"ה צירעה) כתב, שרש"י לא תירץ כן משום שבתורת כהנים (קדושים פ"ט) דרשו פסוק זה בענין אחר, שאמרו שם 'אשר הבדלתי לכם לטמא' היינו לאסור, ופירש הקרבן אהרן שהתורת כהנים בא ליישב מדוע אמר הכתוב 'לטמא', הלא אין כל השרצים מטמאים, ולכך פירשו שכוונת הכתוב היא לענין איסור אכילה, ורש"י רצה לתרץ דברי אביי אף לדעת התורת כהנים. **והנה** בתוספות במעילה (טז: ד"ה ממר) כתבו שלמסקנת הגמרא הפסוק מדבר בכל השרצים, ומה שנכתב אשר הבדלתי לכם לטמא בא לגלות ששיעור אכילת שרצים הוא בכעדשה, וכן דעת רש"י בזבחים (קו: ד"ה שכן), וכתב בתקנת עזרא (מעילה שם: ד"ה ודע) שלשיטתם לא שייך תירוצו של הר"י מאורליינש. ויש לומר שלכך לא תירץ רש"י כאן כדבריו. **ה. והוכיח** כן שהרי בפסוק זה נזכר גם איסור אכילת בהמה טמאה, ואם כן האוכל בהמה טמאה ילקה שתים, והדבר ידוע שאינו לוקה אלא אחת, וכן מבואר בחולין (ק:) שהאוכל גיד הנשה של בהמה טמאה לוקה שתים לרבי יהודה, ולא אמרו שלוקה שלוש. **ועל כרחך** שזהו לאו שבכללות שאין לוקין עליו. **ו. וכמו** שבתחילת פרשת איסורי בעלי חיים נכתב בתורה (דברים יד ג) 'לא תאכל כל תועבה', ולאו זה כולל לכל איסורי האכילה, כמו כן בסוף דיני איסורי אכילה שבספר ויקרא כתבה התורה לאו כולל לכולם. **ז. וכעין** זה כתב בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה צירעה) שזהו לאו שבכללות, משום שהוא כולל כמה עניינים. וכן תירץ בחידושי רבינו אליהו גוטמכר (נמוק' ד"ה צירעה). **אמנם** בחידושי רבינו דוד (ד"ה צירעה) כתב שאין זה לאו שבכללות, שזה דומה ללאו של 'לא תוכל לאכול בשעריך' וגו' (דברים יב יז), שנתבאר לעיל (ע"ח) שאינו לאו שבכללות. **ח. ומטעם** זה אין לוקין על מה שנאמר (ויקרא כג לו) 'ושמרתם מצותי', שהיא אזהרה כוללת לכל דיני התורה, כיון שלאו זה אינו אלא זירוז לקיים מצוות השם. **ט. וכן** קשה על דברי רש"י לקמן (נה. ד"ה והנשאר) שכתב שלומדים כן מ'והבשר כל טהור יאכל בשר'. **ובתוספות חכמי אנגליה** (ד"ה צרעת) הקשה, שמסוגיית הגמרא לקמן (שם) מבואר שדרשו כן מ'והבשר' שבסוף הפסוק, וזהו ההיפך מהמבואר בסגייתנו. אכן לגירסא שלפנינו שם לכאורה אין הכרח לכך, ויתכן שהכוונה לתחילת הפסוק. **י. שעדיף** לדרוש דרשה זו מאשר לדרוש לאסור אכילת אימורים שנטמאו, שהרי הם אסורים כבר משום זרות, ואין להעמיד את הפסוק שבא לאסור דבר שכבר נאסר כמבואר לעיל. וכן מוכח מדברי הגמרא שמ'והבשר'

ולפי זה יש לומר, שהסוגיא בחולין סברה כפי ההלכה שהמקור לאיסור הנאה אינו מ׳והבשר אשר יגע׳ וגו׳, אלא או כרבי אבהו שדרש איסור הנאה מנבילה או מטריפה, או כחזקיה שדרש כן מ׳לא יאכל׳[יא], ולשיטתם תיבת ׳והבשר׳ שבתחילת הפסוק אינה מיותרת, והמקור לטומאת עצים ולבונה הוא מתיבת ׳והבשר׳ שבסוף הפסוק.

והוסיף הצל״ח, שלפי זה נמצא שלהלכה ש׳והבשר׳ שנאמר בסוף הפסוק נדרש לרבות עצים ולבונה, אין מקור לכך שהאוכל אימורים שנטמאו לוקה משום טומאה, ואינו לוקה אלא משום זרות בלבד. וכן משמע מדברי **הרמב״ם** (פסולי המוקדשין פי״ח ה״ג), שהביא להלכה רק את הדין שהאוכל לבונה שנטמאת לוקה, ולא הביא שהוא הדין במי שאוכל אימורים שנטמאו שלוקה שתים, כיון שלהלכה אין מקור לדין זה[יב].

אוצר החכמה 19/06/2018

כמה איסורים עובר מי שאוכל אימורים שנטמאו

לרבות אימורין. פירש רש״י (ד״ה לרבות), שאם נטמאו האימורים ואכלן אדם טהור, עובר עליהן בשני לאוין, איסור זרות, שאף כהן נחשב זר לגבי אימורים הקרבים למזבח, ואיסור טומאה. **ובטל תורה** (נרש״י ד״ה לרבות) העיר, שהיה לרש״י לומר שלוקה שלוש, משום איסור אכילת חלב. ותירץ, שמצינו אימורים שאינם אסורים באיסור חלב, כגון הכליות ויותרת הכבד. אך הוסיף להקשות, שילקה שלוש משום שעובר גם בלאו של ׳כליל תהיה לא תאכל׳ (ויקרא ו טז), ומבואר במנחות (עד:) שכהן שאכל אימורים לוקה משום לאו זה, שכל שבכליל תהיה [היינו, שדינו לעלות על גבי המזבח] לא תאכל[יג]. ותירץ, שאולי יש לומר שכיון שהאימורים נטמאו וכבר אינם ראויים להעלותם על המזבח, האוכלם אינו עובר בלאו זה, שהרי אינם ראויים להיות כליל.

קשה מהמבואר לעיל שאין מעמידים ב׳לאוי יתירי׳

שם. הקשה הצל״ח (ד״ה והנשאר), שהרי לעיל (ע״ש) אמרו בגמרא שרב פפא דרש מ׳והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל׳ לאסור שאר מאכלות אסורות בהנאה, ולא העמיד את הפסוק לגופו, כיון כבר מצינו בתורה איסור על אכילת קדשים טמאים, ולא מסתבר שהפסוק בא לאסור בלאו נוסף דבר שכבר נאסר. וקשה, שהרי אף לפי דרשת רב פפא צריך לומר ש׳והבשר׳ שבסוף הפסוק בא לאסור בלאו נוסף מה שכבר נאסר, שהרי אימורים כבר אסורים באכילה משום זרות, ומה הרוויח רב פפא במה שנמנע מלהעמיד את תחילת הפסוק בלאו נוסף[יד].

ותירץ, שאף שאימורים שנטמאו אסורים משום זרות, מכל מקום כשנטמאו הם נאסרו בלאו נוסף שהוא משם אחר, משום טומאה, ואין זה נקרא שהתורה אסרה דבר מסויים בשני לאוים. אך לעיל אמרו בגמרא שלא מסתבר להעמיד את הפסוק ׳והבשר אשר יגע׳ וגו׳ לגופו, כיון שכבר נאמר בתורה איסור על בשר קדשים שנטמא.

מדוע צריך ריבוי לחייב האוכל אימורים בטומאת הגוף

אשר לה׳ לרבות את האימורין. יש לעיין מדוע צריך ריבוי לחייב על אכילת אימורים בטומאת הגוף, מדוע אינם בכלל שאר הבשר. ומצינו כמה דרכים בביאור הדבר:

א. התוספות (ד״ה לרבות) פירשו, על פי המבואר במנחות (כה:) שבשר שנטמא קודם זריקה אין חייבין עליו משום טומאה, כיון שרק דבר שניתר לטהורים חייבין עליו משום טומאה, והיה מקום לומר שהוא הדין באימורים שלעולם אינם ניתרים לטהורים. וחידשה התורה שאימורים אסורים אף משום טומאה[טו]. **אך** הקשו על פירושם ממה שדרשו במעילה (י:) שאיסור טומאה נוהג אף בקדשים שאין להם היתר, ממה שנאמר (ויקרא כב ג) ׳כל איש אשר יקרב

הראשון דרשו לרבות עצים ולבונה, ולא דרשו ממנו לאסור אימורים שנטמאו, ועל כרחך שדרשה זו עדיפה. **יא. ראה** מה שנתבאר לעיל (פג.) [בענין ׳אם הלכה כחזקיה׳ וכו׳], שנחלקו הראשונים אם הלכה כרבי אבהו או כחזקיה, אך הכל מודים שאין הלכה כרב פפא. **יב. בשו״ת** בית יצחק (סי׳ נג סק״ה) הוסיף ליישב לפי דברי הצל״ח, את דברי המהרש״א בחולין (קיז. נרש״י ד״ה ומפני) שאיסור אכילת אימורים שנטמאו הוא בלאו הבא מכלל עשה, ויש לתמוה שהרי בסוגייתנו מבואר שהוא בכלל הלאו של ׳והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל׳, וכמו שפירש רש״י (ד״ה לרבות). אכן לפי דברי הצל״ח הרי להלכה אינו עובר בלאו זה, אלא שמכל מקום אסור לאוכלו, שהוא בכלל איסור לאו הבא מכלל עשה שנאמר בתרומה טמאה, כמבואר ביבמות (פג:). **יג. ואף** שברש״י שם (ד״ה כי) כתב שמדובר בכהן שאכל אימורים של קרבן כהן חבירו, ומשמע שאם אכל אימורים של קרבן של ישראל אינו חייב משום לאו זה, בודאי שיש טעות סופר בדברי רש״י שם, שאף אימורים של ישראל בכלל איסור זה, כיון שהם עולים כליל. וכן כתב השפת אמת (סח נרש״י ד״ה כי) שדברי רש״י הללו הם טעות סופר. **יד. שהרי** אם הפסוק היה נדרש לגופו, לא היתה תיבת ׳והבשר׳ שבתחילת הפסוק מיותרת, כמו שנתבאר לעיל [בענין ׳קשה מסוגיית הגמרא בחולין׳ וכו׳], ומתיבת ׳והבשר׳ שבסוף הפסוק היינו דורשים לרבות עצים ולבונה, ונמצא שאין איסור נוסף על אימורים שנטמאו, ורק לדברי רב פפא צריך לדחוק שהתורה באה לאסור אימורים שנטמאו, אף שהם כבר אסורים משום זרות. **טו. וכן** כתבו בתוספות הרשב״א משאנץ, חידושי הר״ן, מהר״ם חלאווה (ד״ה לרבות). **טז. וכן** מבואר בכריתות (פג:) שמדין זה למדה הגמרא שבקדשים איסור חל על איסור. **יז. בבאר** אברהם (ד״ה והנפש) הוסיף, שאף לשיטה שאיסור חל על איסור רק באיסור כולל קשה כן, שהרי איסור טומאה הוא איסור כולל, שנאסר אף בשאר קדשים שהיו מותרים לו קודם לכן. **יח. באור** חדש (ד״ה ולפי) כתב שאין להקשות איך תהיה ההנאה חמורה יותר מאכילה, שעל אכילה שלא כדרך אין לוקים, ואילו על הנאה שלא כדרך לוקים. משום שדווקא לגבי אכילה נאמר שכאשר אכל דבר שאין הדרך לאוכלו כך, הרי אכילה זו גם לגבי אדם זה אינה נחשבת אכילה ואין לו הנאה ממנה כלל, ולכן הוא פטור, אבל בהנאה שלא כדרך וכגון בדוגמא שהביאה הגמרא בהמשך, שהניח חלב של שור הנסקל על מכתו לרפואה, אין לפוטרו, משום שאף שהחלב אינו עומד לכך אלא להנאות אחרות, מכל מקום אותו אדם שעשה כן נהנה מהחלב. וציין שחילוק זה כתוב במשנה למלך (יסודי התורה פ״ה ה״ח ד״ה נד״מ). והובאו דבריו להלן בענין ׳ביאור ה׳כל שכן׳ לפטור על אכילת חלב חי גם ללשון השני׳. וראה שם בהערה, שגם הרש״ש כתב כעין חילוק זה בשינוי מעט. **יט. ומשמע** שאף שאכילה שלא כדרך נחשבת אכילה, מכל מקום האיסור לא נאמר על אופן כזה [ולא כפירוש רבינו דוד]. וראה להלן את הדוגמאות שכתב האגלי טל שמצאנו בדינים נוספים פטור זה של ׳שלא כדרך׳. וכתב הקובץ שיעורים שכן הדין באיסורי מלאכה בשבת, שאם עשה מלאכה שלא כדרך אינו חייב, אך לגבי ביאת איסור, יש לימוד (סנהדרין נד.) לחייב אף בבא עליה שלא כדרכה. **כ. וכגון** הנכנס לבית המנוגע דרך אחוריו אפילו כולו חוץ מחוטמו טהור, מפני שהתורה אסרה רק כניסה כדרך (סנהדרין יז:). והמקטיר כשיעור שומשום מקומץ המנחה במחשבה לאכול כשיעור שומשום עד שכלה קומץ כולו, אין דרך אכילה בכך ואין דרך הקטרה בכך (מנחות סו:) [אמנם ראה שם שדחה ראיה זו]. והתולש מעציץ שאינו נקוב פטור (שבת קמ.), ופירש שם רש״י (ד״ה לאו), שהוא משום שאין דרך זריעה שם, ואין לומר שהפטור שם הוא מדין ׳מלאכת מחשבת׳, שהרי פעולת התלישה היא כדרך, אלא שאינו נחשב זרוע, כיון שאין דרך בני אדם לזרוע בעציץ שאינו נקוב. **כא. ולפי** זה ביאר מדוע לגבי כתיבת הגט כתבו החלקת מחוקק (אהע״ז סי׳ קכג סק״ה) והבית שמואל (שם סק״ד) והפרי

מכל זרעכם אל הקדשים׳ וגו׳, שבכל הקדשים הכתוב מדבר, ומאחר שכבר למדנו שגם קדשים שאין להם היתר אכילה חייבים עליהם משום טומאה, ומדוע צריך פסוק נוסף לאסור אימורים שנטמאו. ובתוספות במנחות (כה: ד״ה ת״ל) תירצו, שמפסוק זה יש לרבות רק לענין עולה ושאר קדשים שנטמאו, אך בשלמים כיון שיצאו מן הכלל ונאמר בהם איסור בפני עצמו על אכילתם בטומאה, היה מקום לומר שדבר שאין לו היתר אינו בכלל איסור זה, ויהיה מותר לאוכלו, לכך דרשו כן בסוגייתנו מפסוק נוסף.

ב. עוד פירשו התוספות בשם **רבינו שמשון**, שבלא פסוק לא היה חל איסור טומאה על איסור חלב, שאין איסור חל על איסור, וחידשה התורה שאיסור טומאה חל על איסור זרות[טז]. **ובדורש לציון** (דרוש ו) הקשה על תירוצו, שלמאן דאמר איסור חל על איסור מדוע צריך פסוק לרבות את האימורים[יז]. וכתב, שבאמת לשיטה זו אין דורשין כן מ׳והבשר׳, אלא סבר שעיקר הפסוק נצרך לגופו, ותיבת ׳והבשר׳ אינה מיותרת.

ג. בבאר אברהם (ד״ה והנפש) ביאר, שצריך פסוק לאסור טמא שאכל אימורים, משום שמצינו בכריתות (ד:) שאיסור חלב הוקש לאיסור דם, והרי מבואר בחולין (קיז.) שטמא שאכל דם של קדש אינו חייב משום טמא, והיה מקום ללמוד בהיקש שהוא הדין בחלבים. ולכך הוצרך הכתוב לאוסרם.

ד. עוד פירש הבאר אברהם, **על פי המבואר בתורת כהנים** (נו פרשה ט פי״ד ה״ז) שדרשו מהפסוק ׳ונכרתה הנפש ההיא מעמיה׳ שנאמר באוכל בשר בטומאת הגוף, שבא למעט ׳הנפש׳ ולא הציבור, ׳ההיא׳ ולא שוגג ולא מוטעה. והיה מקום לומר שרק בבשר נאמרו מיעוטים אלו, אך בטמא שאכל חלב כיון שעבר בשני איסורים לא נאמרו מיעוטים אלו, ויתחייב גם בשוגג או מוטעה, או שציבור יתחייבו עבור יחיד שאכל, לכך דרשו לרבות את האימורים שאף הם בכלל מיעוטים אלו.

הטעם שאין לוקים אלא כדרך אכילתם

אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך אכילתן. בטעם הדבר שאין לוקים אלא על אכילה כדרך, ביארו **רבינו דוד וחידושי הר״ן** (ד״ה מיכף) שכאשר הוא אוכל שלא כדרך אכילה, אינה נקראת אכילה. והוסיפו, שללשון זו רק באכילה נאמר כן, אבל לגבי הנאה, גם כשהיא שלא כדרך נחשבת הנאה ולוקים עליה[יח].

והקובץ שיעורים (חוט נו, כתובות חוט רנ) כתב שזה כלל גדול בכל דיני התורה שלא נאמרו רק בכדרכם ולא שלא כדרכם, ומשום כך האוכל שלא כדרך אכילה פטור[יט].

החילוק בין אופן הפטור של ׳שלא כדרך׳ בשאר איסורי תורה לפטור במלאכות שבת

שם. האגלי טל (פתיחה חוט ג, מלאכת חופה חוט מד) ביאר, שדין זה של ׳שלא כדרך׳ הוא רק כאשר השינוי מן הדרך הוא באיכות הדבר הנפעל, וכגון כאן שהשינוי הוא במאכל, שהוא חי או שעירב בו דבר מר וכדומה, וזה פטור שמצאנו בהרבה דינים בתורה[כ], אך כאשר השינוי אינו בדבר הנפעל אלא רק באיכות הפועל, כלומר, באופן פעולת האדם בלבד, וכגון העושה דבר ביד שמאלו, יש לחייב משום שמכל מקום הפעולה נעשתה כראוי, ורק לגבי מלאכות שבת שנאמר בהם (שמות לה ג) ׳מלאכת מחשבת׳, נאמר פטור זה[כא].

הטעם שנקט רב שימי דווקא חלב חי

למעוטי מאי אמר רב שימי בר אשי למעוטי שאם אכל חלב חי שפטור.

בחידושי הר״ן (ד״ה למעוטי) פירש, שרב שימי נקט ׳חלב חי׳ כדי שלא נפרש בדברי רבי יוחנן שכוונתו לפטור דווקא כשאכל דבר שאין הדרך לאוכלו,

וכגון היוצא מן התותים ומן התאנים [האסורים], אלא גם כשאוכל את גופו של האיסור שהדרך לאוכלו, כמו חלב, אם אכלו באופן שאין דרכו לאוכלו, פטור. **והמהר"ם חלאווה** (ד"ה שמא אכל) כתב, שדווקא בחלב אין הדרך לאוכלו חי, אך בבשר נבילה הדרך לאוכלו חי[כב].

והשפת אמת (ד"ה למעוטי שמא) כתב שרב שימי נקט חלב ולא נבילה וטריפה[כג], כיון שהטעם לאיסור חלב הוא משום שחלב הקרבנות מוקטר על המזבח לגבוה (ויקרא ז כה), והיה אפשר לומר שאדרבה עיקר האיסור באכילת חלב הוא דווקא באכילתו בעודו חי, משום שכך מקטירים אותו, ולא במבושל, וזה בא רב שימי להשמיענו שאינו כן, והאוכל חלב חי פטור ואיסורו הוא רק במבושל[כד].

האם ללשון זה לוקה על אכילה שלא כדרך באיסורי הנאה

שם. המשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ובמ"מ) כתב שבתחילה רצה לומר שהלשון הראשון פוטר ממלקות על אכילה שלא כדרך, רק באיסורי אכילה שאינם איסורי הנאה, אך בדברי מאכל האסורים גם בהנאה דעת הלשון הראשון שחייב אף על אכילה שלא כדרך, משום שאמנם מדין אכילה אינו חייב על אכילה שלא כדרך, אך מדין הנאה יש לחייבו על אכילה זו אף שהיא שלא כדרך. אך דחה, שאין הדעת סובלת לומר כך, שכיון שהוא אוכל שלא כדרך אכילה, אין חילוק בין מאכל האסור רק באכילה לבין האסור אף בהנאה ופטור גם ללשון הראשון אף שעל הנאות אחרות חייב ללשון זה גם שלא כדרך[כה].

אך השפת אמת (ד"ה למעוטי הניח) כתב, שללשון הראשון שפטר על אכילה שלא כדרך וחייב על הנאה שלא כדרך, יש לחייב את כל מי שאוכל שלא כדרך מדין הנאה [בדברים האסורים גם בהנאה]. ועל פי זה ביאר שלכן נקטה הגמרא בלשון הראשון דווקא סתם חלב [ולא כמו ללשון השני שנקטה חלב של שור הנסקל][כו], משום שבאמת רק בסתם חלב שאינו אסור בהנאה אלא רק באכילה, פטור על אכילתו שלא כדרך, כיון שאין לחייבו על ההנאה שאינה אסורה בו. אך בחלב של שור הנסקל האסור גם בהנאה, גם ללשון הראשון יש לחייב את האוכלו שלא כדרך, מדין הנאה[כז].

דין האוכל אבר מן החי שלא כדרכו

שם. הראשונים[כח] הקשו על המבואר בסוגייתנו שעל אכילת חלב חי לא לוקים, מדברי הגמרא בחולין (קג:) שאם אכל ציפור טהורה בחייה [שאסורה משום אבר מן החי], עובר בכל שהוא. ואם אכלה במיתתה [שהאיסור משום נבילה], עובר רק בכזית. הרי שחייב על אכילת דבר חי שאינו מבושל[כט]. ותירצו ששם מדובר על עוף שהוא רך, ואותו הדרך לאכול חי ואין זו אכילה שלא כדרך[ל]. **וכתב רבי עקיבא איגר** (גמוס' ד"ה פרט), שבפשטות ראיית הראשונים בקושייתם מהסוגיא שם שחייב על אכילת חי, היא מן המבואר שם שבחייה עובר בכל שהוא, ובחייה אינה מבושלת[לא], אבל מאחר שהביאו התוספות גם את הסיפא שבמיתתה השיעור הוא כזית, משמע שלא הוכיחו מהדין הראשון לבד. וביאר, שהוא משום שבאבר מן החי יתכן לחייבו גם על אכילת הגידים והעצמות, אלא שכיון שאינו חייב עד שיאכל אבר שלם צריך שיאכל גם את הבשר שבו, אך אילו היה אבר שלם ללא בשר, היה מתחייב על אכילת הגידים והעצמות בלבד אף שאין הדרך לאוכלם, וממילא כאשר אוכל את כל האבר בעודו חי, אינו גרוע יותר מאכילת העצמות, וכיון שאכל את כל האבר יש לחייבו אף שאכלו שלא כדרך[לב], ואם כן אין להקשות מהדין הראשון שם שהאוכלה בחייה חייב, כיון שאז חיובו הוא משום אבר מן החי שדינו שונה משאר האיסורים, ולכך הוצרכו התוספות להביא גם את הדין השני שם, שהאוכל ציפור מתה עובר על אכילתה, ומשמע שמדובר באותו אופן של הדין הראשון שאוכלה בלא בישול, ומזה הקשו מדוע חייב אף שאכלה שלא כדרך.

ואכן המהר"ם חלאווה (ד"ה וכל) הקשה את הקושיא הזו מהדין הראשון בלבד, שמכך שאמרו שם שאם אכלה בחייה עובר בכל שהוא, מבואר שחייב אפילו באכילה שלא כדרך[לג]. ותירץ, שכיון שהחיוב הוא משום אבר מן החי, כמבואר בחולין (קג:) שכבר בחייה היא עומדת להיות מנותחת לאברים, גזירת הכתוב לחייב בה אף על אכילה שלא כדרך[לד].

האם חייב על אכילת חלב שנתבשל בחמה

שם. הגמרא במנחות (כא.) מביאה ברייתא שאם הקפה את הדם ואכלו או שהמחה את החלב וגמעו, חייב. והעמידה את דין הרישא לגבי דם, רק באופן שהקריש אותו על ידי החמה, שכיון שהוא חוזר להיות צלול כמו שהיה, חייב עליו, אך באופן שהקריש אותו על ידי בישול באש פטור עליו כיון שאינו חוזר להיות צלול כמו שהיה.

וכתבו התוספות ותוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה פרט), שלפי המבואר בסוגייתנו שאין חייבים על אכילת חלב חי [משום שהיא אכילה שלא כדרך], צריך לפרש שאף שאת הרישא העמידה הגמרא שם כאשר הקפה את הדם בחמה, מכל מקום את הסיפא לגבי חלב צריך לפרש שמדובר רק כאשר המיס אותו באש, שהלא אם ימיס אותו בחמה אין זה בישול ופטורה[לה].

אהחת19/06/2018

חדש (שם סק"ח), שהטעם שהגט שנכתב בשמאל כשר הוא משום שדווקא לגבי שבת פטרו בשמאל משום שנאמר שם 'מלאכת מחשבת', והקשה שהלא מצאנו בהרבה מקומות פטור של 'שלא כדרך', ועל פי דבריו יישב, שרק כאשר יש שינוי בדבר הנפעל נאמר פטור זה בכל התורה, אך כאשר השינוי הוא רק בפועל, וכגון שעושה בשמאל, אין זה פטור אלא בשבת. **כב. ולפי** השיטות שיובאו להלן בדיבור הבא שעל דבר האסור בין באכילה ובין בהנאה מודה הלשון הראשון שאף שאין לחייבו משום אכילה כשאכל שלא כדרך, מכל מקום יש לחייב משום הנאה, מבואר מדוע נקט רב שימי בלשון הראשון דווקא 'חלב חי', משום שחלב מותר בהנאה ולכן כשאכלו שלא כדרך פטור, אבל אם אכל דבר האסור גם בהנאה, חייב על אכילתו אף כשאכלו שלא כדרך, משום איסור הנאה. **כג. בתחילת** דבריו כתב שהיה נראה לומר שבשר נבילה ראוי לאוכלו גם כשהוא חי, מה שאין כן חלב שאינו ראוי לכך ולכן אכילתו חי היא שלא כדרך. אך כתב שמדברי התוספות (ד"ה פרט) שכתבו שעוף כיון שהוא רך הרי הוא ראוי לאכילה בעודו חי, משמע שסתם בשר אינו ראוי לזה ולא רק חלב. **כד. ואף** שאמרו במנחות (כא.) שדם מבושל אינו עובר על אכילתו משום שאינו ראוי לזריקה. יש לחלק בין דם לחלב, שדם נזרק כמו שהוא על גבי המזבח ולכן כשבישלו פטור, אבל חלב שהקטרתו היא בשריפה על אש המזבח, נאסר במבושל על האש. **כה. ראה** באברהם יגל (מלכות שמורות פ"ח הט"ו ד"ה גם) שביאר, שהמשנה למלך כתב כן רק לדעת הרמב"ם [המובאת להלן בענין 'האם לוקים על שאר הנאות חוץ מאכילה'] הסובר שאין לחייב מלקות על הנאה כלל אפילו בהנאה כדרך. **כו. ראה** בראש יוסף (ד"ה שמר) שהעיר על כך, מדוע כאן נקטה הגמרא לשון 'חלב' סתם, ואילו בלשון השני נקטה לשון 'חלב של שור הנסקל'. **כז. וראה** להלן [בהערה בענין 'גירסא אחרת שמחלוקת הלשונות היא באיסורי אכילה' ועוד בהערה בענין 'ביאור כוונת אביי שכולם מודים לכך'] שמדברי רבינו דוד נראה שחייב משום הנאה. וראה עוד להלן [בהערה בענין 'ההלכה במחלוקת הלשונות'] שכן מבואר גם בדברי האור חדש (ד"ה שמר"ח).

כח. תוספות, תוספות רבינו פרץ, תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות הרא"ש (ד"ה פרט), וחידושי הר"ן (ד"ה למעטי). **כט. בגליוני** הש"ס (גמוס' שם) כתב שמשמע מדברי התוספות שגם אכילת בשר חי אינה אכילה כדרך וכמו שנאמר בסוגייתנו לגבי חלב, אך ציין שבכמה מקומות מוכח שאינו כן. **ל. ובתוספות** רבינו פרץ הקשה ותירץ כעין זה גם לגבי דם, שאם על אכילת חלב חי אין חייבים, ממילא גם לגבי דם אין חיוב בחי, שאינו כדרך, ואם בישלו הרי אמרו במנחות (כא.) שאין עוברים עליו. ותירץ שהוא ראוי לגמיעה אפילו כשהוא חי [וראה להלן בענין 'האם חייב על אכילת חלב שנתבשל בחמה' מה שהוקשה לתוספות והראשונים מהסוגיא במנחות שם, אך לא הקשו לגבי דם, וכנראה תירוצו של רבינו פרץ היה פשוט להם]. **לא. וכן** הבינו באור חדש ובמשמרות כהונה (שם), וכתבו שלכאורה מוכח מקושיית התוספות כאן לא כמו שכתבו המהרש"ל והמהריב"ל (שבועות כג: גמוס' ד"ה דמוקי) בדעת התוספות (שם), שלדעת המחייבים על כל שהוא [רבי שמעון (זוהר ד.) הסובר שאין שיעור למלקות וגם על כל שהוא איסור לוקים, או רבי עקיבא (שבועות כא:) הסובר שאדם אוסר עצמו בכל שהוא], הוא הדין שלוקים על אכילה שלא כדרך. שלפי זה לא מובנת קושיית התוספות, שהלא יש לתרץ שכמו שבחייה שיעורה בכל שהוא כך חייבים עליה גם באכילה שלא כדרך ואין לדמות לשאר איסורים [ולפי מה שהובא להלן בהערה בענין 'דעות הראשונים האם יש איסור בהנאה שלא כדרך' בשם הקרני ראם בביאור סברת המהרש"ל לא קשה כלל, משום שדווקא לרבי שמעון אמר המהרש"ל כן ולא בכל מקום שחייב בכל שהוא]. אך במשמרות כהונה כתב, שיש ליישב את דברי התוספות גם למהרש"ל, שבאמת אין השיעור של ציפור חיה בכל שהוא, אלא שהגידים והעצמות מצטרפים לבשר, וממילא אין לחייב בה על אכילה שלא כדרך. ובשלמי תודה (גמוס' ד"ה פרט) כתב ליישב זאת, שאפשר לומר שכל דברי המהרש"ל הם רק באוכל כזית שלא כדרך הנאתו, שאינו גרוע מן האוכל כל שהוא, אבל לא שמענו שאמר כן גם באוכל כל שהוא ושלא כדרך הנאה. ובאור חדש (שם) הקשה עוד על המהרש"ל ומהריב"ל, איך אמר רבי יוחנן כלל שבכל האיסורים לא לוקים שלא כדרך אכילה, הלא לשיטתם בכל האיסורים ששיעורם במשהו [כמו אבר מן החי ותקרובת עבודה זרה ושרצים] לוקים אף על אכילה שלא כדרך.

לב. וכתב שלפי זה מתורצת הקושיא המפורסמת בשם בעל השאגת אריה [החתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' ע) כתב שכן הקשה השאגת אריה למורו רבי נתן אדלר] על הרמב"ם שפסק (מלכים פ"ט ה"י) שבבן נח יש איסור אבר מן החי ואיסור בשר מן החי. וקשה למה הוצרך לאיסור אבר מן החי, והלא מאחר שבכל אבר מן החי יש גם בשר, ובן נח מוזהר גם על כל שהוא של בשר מן החי כמו שכתב הרמב"ם שם, מה הוסיף האיסור של אבר מן החי לגבי בני נח [ולגבי ישראל יש חילוק בין שני האיסורים האלו בענין השיעור, שבאבר מן החי אין צריך שיאכל כזית מן הבשר בלבד, כיון שאף העצמות והגידים מצטרפים (מלכות שמורות פ"ה ה"ג), ובבשר מן החי צריך כזית בשר דווקא (שם פ"ד ה"י)]. וגם אין לומר שאיסור זה נוסף כדי לחייבם שנים, שהלא בבני נח על איסור אחד הם מחויבים מיתה ולא שייך בהם שני חיובים. ותירץ רבי עקיבא איגר לפי דבריו, שאבר מן החי אסור אף באכילה שלא כדרך, מה שאין כן באיסור בשר מן החי שאין חיובו אלא באכילה כדרך. וראה בפרי מגדים (יו"ד סי' סג שפ"ד סק"ח) שכתב, שגם באבר מן החי אין חייבים אלא באכילה כדרך, ואף שהתורה חייבה בו על גידים ועצמות, שהרי גם על אכילת גיד הנשה חייבה התורה ורק בדרך אכילה, וכמו שמוכח מאביי בהמשך סוגייתנו שהוציא מן הכלל רק את כלאי הכרם ולא הוציא גם את אבר מן החי וגיד הנשה. **לג. ולשיטתו** המובאת לעיל [בענין 'הטעם שנקט רב שימי דווקא חלב חי'] שבנבילה הדרך לאוכלה חיה, מובן שלא יכל להקשות מהדין השני שחייב על אכילת ציפור מתה, כיון שאפילו אם אכלה חיה, אין זו אכילה שלא כדרך. **לד. וזה** כמו שכתב רבי עקיבא איגר, שלכך לא הקשו התוספות מהדין הראשון בלבד. אמנם הפרי מגדים (יו"ד סי' סג שפ"ד סק"ח) הוכיח מדברי הרמב"ם (מלכות שמורות פי"ד ה"י) שמנה בשר בחלב וכלאי הכרם שעליהם חייבה תורה אף שלא כדרך אכילתם, ולא מנה אבר מן החי עמהם, שעל אבר מן החי אינו עובר שלא כדרכו. **לה. ובמהר"ם** חלאווה (ד"ה וכל) כתב, שמה שחייבים על שתיית חלב הוא משום שכך היא דרכו שלאחר שנמחה מחמת הבישול שותים אותו, ומכל מקום צריך היה לימוד במסכת חולין (קכ.) לרבות חיוב זה אף שכל שתיה היא בכלל אכילה (יומא עו.), משום שאין זה משקה גמור. וכן הקשה השפת אמת (גמוס' שם) על התוספות, שכיון שמדובר שם כאשר שתה את החלב לאחר שהמחה אותו בחמה [ראה שם שהוכיח מהסוגיא שם שבאופן כזה מדובר], חייב עליו משום שזו היא דרך שתיה, וכמו שכתבו התוספות לגבי עוף שבשרו רך. ובמשמרות כהונה (שם) הקשה, מדוע הוצרכו הראשונים לפרש שהברייתא אינה מדברת באופן אחד, הלא יכלו לפרש שמדובר באוכל חלב חי, ומה שחייב אף שהיא אכילה שלא כדרך, הוא משום שהברייתא שם סוברת כרבי שמעון (זוהר ד.) שגם על כל שהוא חייבים מלקות, וכבר כתב המהרש"ל (שבועות כג: גמוס' ד"ה דמוקי) שלשיטתו חייבים מלקות גם על אכילה שלא כדרך. ותירץ, שהיה משמע להם שמה שכתוב שם 'חייב' היינו בכרת, וגם לדעת רבי שמעון אין חייבים על כל שהוא ועל אכילה שלא כדרך אלא רק מלקות אך לא כרת וכמו שכתבו התוספות (שבועות כא: ד"ה ולא). אך כתב שמהריטב"א (מכות יז. ד"ה רבי שמעון) נראה שחייבים אפילו כרת. עוד כתב, שממה שהוכרחו הראשונים לפרש את הברייתא שם על פי דינו

אך בחידושי הר"ן (ד"ה למעוטי) כתב שאין חילוק בין בישול חלב באש או בחמה, וכל ששלטה החמה בחלב כל כך עד שניתך, אינו נחשב כאוכל חלב חי. וכעין זה הקשה **גם השפת אמת** (נמוק"ז שם) על התוספות, שדווקא חי ממש שאינו רך, אכילתו נחשבת שלא כדרך, אבל כאשר המחהו בחמה, כיון שהוא רך מעט, הרי זו דרך אכילה. וכן הקשה **בקובץ שיעורים** (אות קג) על התוספות, הלא הטעם שאוכל חלב חי פטור, הוא משום שאינו ראוי לאכילה, ואם כן מנין שגם בחמה עדיין אינו ראוי לאכילה, ואפילו אם בישול בחמה אינו נחשב בישול כמבואר בגמרא שם לגבי דם, מכל מקום יתכן שנעשה ראוי לאכילה, ואם כן ניתן להעמיד את הברייתא שם כולה בחמה[לו].

ביאור דעת הלשון השני

איכא דאמרי אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן. רבינו דוד (ד"ה אינו) ביאר שלשון זה סובר שאף על הנאה שלא כדרך אין לוקים, שאף שמכל מקום הוא נהנה אף כאשר הנאתו היתה שלא כדרך, כיון שהתורה כתבה את איסור ההנאה בלשון אכילה[לז], יש להקיש את איסור ההנאה לאיסור האכילה שלא לחייב בשלא כדרך[לח].

אך בחידושי הר"ן (ד"ה למעוטי) כתב שלשון זה סובר שכמו שאכילה שלא כדרך אינה נחשבת אכילה, כך הנאה שלא כדרך אינה נחשבת הנאה[לט].

ביאורי האחרונים למחלוקת הלשונות

שם. האחרונים כתבו כמה ביאורים במחלוקת הלשונות האם גם בהנאה יש פטור של 'שלא כדרך':

א. הרש"ש (גרסת"י ד"ה שפיר) ביאר, שהלשון הראשון לא פטר אלא באופן הדומה לאכילת חלב חי, שהדרך לאוכלו על ידי טיגון [או בישול] והוא שינה ואכלו חי. אבל אם הניח חלב על גבי מכתו, אף שאין החלב עומד לכך, מכל מקום לא שינה באופן הנאה זו, שכך היא הדרך לעשות הנאה זו של רפואה על ידי חלב, ולכן חייב. אבל הלשון השני סובר שאף באופן כזה לא לוקים, משום שרק כשנהנה מן הדבר בהנאה שלכך הדבר עומד לוקה, אבל אם שינה ונהנה ממנה הנאה אחרת, אף שלא שינה באופן הנאה זו שעשה, אינו לוקה[מ].

ב. המהר"ם שיק (ד"ה אלא) ביאר, שהלשונות נחלקו במה שמדויק מדברי רבי יוחנן שאמר 'אין לוקים' שרק לא לוקים אך יש בדבר איסור, ואיסור זה אינו מן התורה, שהלא אין מקור לאיסור כזה אלא הוא רק איסור דרבנן[מא]. שהלשון הראשון סבר שלא בא רבי יוחנן לומר כן אלא רק על איסורי אכילה, שבהם אף שאין לוקים על אכילה שלא כדרך, מכל מקום יש בדבר איסור. אך לגבי הנאה, לא אסרו כלל בשלא כדרך. והלשון השני סובר שגם בהנאה שלא כדרך יש איסור מדרבנן ולכן פירש שדברי רבי יוחנן הם על הנאה.

ג. האחרונים[מב] ביארו, שמחלוקת הלשונות היא האם לוקים על הנאה [שאינה אכילה] אפילו כדרך, הלשון הראשון סבר שרק על אכילה לוקים אך על הנאה אפילו כדרך לא לוקים, ולכן לא הוצרך רבי יוחנן למעט ממלקות נהנה שלא כדרך, שהלא גם כדרך אינו לוקה, ולכן ביאר שרבי יוחנן בא למעט רק אוכל שלא כדרך. אך הלשון השני סובר שלוקים על הנאה כדרך, והוצרך רבי יוחנן למעט שאין לוקים על הנאה שלא כדרך[מג].

גירסא אחרת שמחלוקת הלשונות היא באיסורי אכילה

שם. רבינו דוד (ד"ה מיכף) הביא שיש שפירשו שהלשונות נחלקו רק באכילה שלא כדרך, שלפי הלשון השני לוקה עליה, אך בהנאה שלא כדרך כולם מודים שפטור. וכשאמרו בלשון הראשון שאין לוקים אלא כדרך אכילתם, כל שכן שאין לוקים אלא כדרך הנאתם, וכתב שהטעם לדבריהם הוא משום שאכילה חמורה מהנאה. וצריך לומר לפירוש זה שלא גרסו בגמרא אחר הלשון השני 'וכל שכן אוכל חלב חי שהוא פטור'[מד].

אך כתב שלא נראה לפרש כך, אלא המחלוקת בין הלשונות היא באיסורי הנאה[מה], שהרי כל הטעם לומר שגם באיסורי הנאה אין לוקים אלא כדרך, הוא רק משום שיש להקישם לאיסורי אכילה שאין חייבים עליהם שלא כדרך[מו], וממילא מבואר שעיקר הדין לפטור בשלא כדרך נאמר באכילה[מז]. ועוד, שהלא הגמרא בהמשך מביאה ראיה ללשון השני מכך שהיוצא מן התותים והרימונים האוכלם פטור משום שאכלם שלא כדרך[מח].

חזקיה חולק על הדין שרק כדרך הנאתם לוקה

שם. כתב הפני יהושע (ד"ה מיהו) שרבי אבהו שפטר כאן על הנאה שלא כדרך [ללשון השני], הלך בזה לשיטתו (לעיל כח:) שבכל מקום שאמרה התורה 'לא יאכל' או 'לא תאכל' או 'לא תאכלו', כוונתה לאסור אף בהנאה חוץ ממקומות שפירשה והתירה הנאה. ומכיון שאיסור ההנאה נכתב בתורה בלשון אכילה, דין ההנאה כדין האכילה, ולכך אינו לוקה עליה עד שיהנה כדרך כמו שאינו לוקה עד שיאכל כדרך[מט]. אבל לדעת חזקיה החולק שם על רבי אבהו וסובר שאיסור ההנאה בחמץ ובשור הנסקל נלמד מכך שאמרה התורה 'לא יֵאכל' שמשמע שלא יהיה בו היתר המביא לידי אכילה, דהיינו הנאה, משום שסתם הנאות מביאות לידי אכילה, כמו שפירש שם רש"י (ד"ה לא), אין לפטור את הנהנה מחמץ או שור הנסקל שלא כדרך, משום שסוף סוף הנאה המביאה לידי מאכל היא[נ]. וכתב שעדיין הדבר צריך עיון[נא].

ובראש יוסף (ד"ה והוי) הקשה על דבריו, שאם כן מה דנה הגמרא (לעיל כג:) מה הנפקא מינה ממחלוקת חזקיה ורבי אבהו, הרי חילוק זה ישנו ביניהם, האם פטור על הנאה מהם שלא כדרך, אלא ודאי שגם לחזקיה נאמר שאין לוקים על הנאה שלא כדרך. וכן הוכיח **מהרא"ש** (פ' ג) שפסק כחזקיה, וגם פסק (שם) כלשון זה הפוטר על הנאה שלא כדרך[נב].

ובאור חדש (ד"ה מיהו) הקשה על הפני יהושע מהירושלמי (ה"ח), שאמרו שם שרבי אבהו עצמו אכן למד איסור הנאה בכל מקום שנאמר 'לא יאכל' 'לא תאכל' וכו', אבל רבי אבהו בשם רבי יוחנן הביא שם כדרשת חזקיה לעיל, שאיסור ההנאה נלמד ממה שכתוב 'לא יֵאָכֵל', וגם כאן המימרא של רבי אבהו היא בשם רבי יוחנן, ומבואר שגם לחזקיה יש פטור על הנאה שלא כדרך.

(אות ג) אינו. גם המהר"ם חלאווה (ד"ה וכל) כתב על תיבות אלו שכך גרס רש"י [ומשמע שהיתה גירסא שלא היה כתוב שם כן], וכתב שהדין עמו מהטעם שכתב רבינו דוד בסמוך, שבהמשך הגמרא לגבי כלאי הכרם משמע שעל אכילה יש יותר לפטור. **מה. וכמו** שהתבאר לעיל בענין 'ביאור דעת הלשון השני' בשמו ובשם חידושי הר"ן. **מו. וכמובא** לעיל בענין 'ביאור דעת הלשון השני' בשמו. **מז. בלומר**, שאין שום סברא לפטור בהנאה שלא כדרך אלא רק אם מקישים אותה לאכילה, ואם כן אי אפשר לומר שישנה דעה הפוטרת בהנאה שלא כדרך ומחייבת באכילה שלא כדרך מפני שהיא חמורה, שאם כן אין מקור לפטור בהנאה שלא כדרך. **מח. וכוונתו**, שאם לדעת הלשון השני חייב באכילה שלא כדרך ופטור רק על הנאה שלא כדרך, מדוע אינו חייב משום אכילה אף שאין לחייבו משום הנאה [ולא כסברת המשנה למלך הנ"ל בענין 'האם ללשון זה לוקה על אכילה שלא כדרך באיסורי הנאה' אלא כמו שהובא שם שמשמע מדברי רבינו דוד עצמו]. אלא ודאי שנחלקו לענין הנאה אך לענין אכילה לדעת כולם פטור. ומכך שפטור שם מוכח כלשון השני שאף משום הנאה אינו חייב [וראה עוד מה שהובא בזה להלן בענין 'האם הראיה מהברייתא של ערלה היתה ללשון הראשון או ללשון השני']. **מט. וזה** כפירוש רבינו דוד המובא לעיל [בענין 'ביאור דעת הלשון השני'], שהלשון השני פטר רק משום שיש להקיש את ההנאה לאכילה ולא משום שסבר שהנאה שלא כדרך אינה נחשבת הנאה כפירוש חידושי הר"ן המובא שם. **נ. וראה** שם שציין שכן הקשו התוספות בקידושין (ט: ד"ה המקדש). וצריך ביאור לאיזו קושיא מדבריהם כוונתו. ובעיקר דבריו צריך ביאור, איך הנאה כמו המוזכרת בסוגייתנו, שמניח חלב של שור הנסקל על מכתו מביאה לידי מאכל. ובביאור דברי רש"י לעיל שכתב שסתם הנאות מביאות לידי מאכל, צריך לפרש שכיון שמכירה לאחרים היא דרך ההנאה המצויה יותר, ולאחר שמוכר את הדבר לאחרים ומקבל מעות, הוא קונה בהם דבר מאכל, ממילא כל ההנאות נאסרו אף אלו שאינן מביאות לידי מאכל. אך מנין לומר שכלול בזה גם איסור ליהנות שלא כדרך כמו הנחת חלב על מכתו, שבזה לא שייך הטעם שמביאה לידי מאכל, ושמא לא אסרה תורה אלא בהנאות כדרך וכמו הנאה של מכירה. **נא. גם** הראש יוסף (ד"ה עוד - הסני) הזכיר ענין זה שיתכן שחזקיה חולק על סוגייתנו. וראה להלן בענין 'האם לוקים על שאר הנאות חוץ מאכילה', שהמשמרות כהונה כתב להיפך שסוגייתנו אינה אלא לדעת חזקיה ולא לדעת רבי אבהו לעיל, ומה שהתבאר בזה בהערה שם. **נב. ראה** שם שהביא את דברי רבינא (להלן כה:) שהיה סך את בתו בגוהרקי [פירות בוסר] של ערלה, ואמר שהיתרו לזה הוא משום שאינו נהנה כדרך, ומוכח שאף לחזקיה פטור בהנאה שלא כדרכה.

של רבי יוחנן בסוגייתנו, אף שאביי הוא זה שהביא במנחות את הברייתא הזו, ואביי עצמו דחה בהמשך סוגייתנו את ראיית רבי זירא לדינו של רבי יוחנן, מוכח שאביי כאן רק דחה את הראיה אך גם הוא מודה לעצם הדין של רבי יוחנן. וראה להלן בענין 'ביאור דעת אביי ושלא בא לחלוק על דינו של רבי יוחנן אלא רק לדחות את ראיית רבי זירא' שכן כתב גם הפני יהושע שלא היתה כוונת אביי לחלוק על דינו של רבי יוחנן. **לו. והביא** את מה שכתב רש"י (שבת לט. ד"ה דשרי) שהטעם שהמבשל בשבת בחמה פטור, הוא רק משום שבישלו שלא כדרך, ומשמע שגם בחמה הדבר מתבשל אלא שהפעולה לא נעשתה כדרך. וזה לא כמבואר בגמרא שם לגבי בישול דם. והחזון איש (מנחות סי' כג סק"ח) כתב, שלגבי בישול אין חילוק בין בישול באש לבישול בחמה, וגם כאשר התבשל בחמה עד שהתייבש ונקרש, אינו חוזר להיות צלול כמו שהיה ופטור עליו, וכל מה שחילקה הגמרא שם לגבי דם, הוא רק לענין אם הקריש אותו בלי בישול בחום שהיד סולדת בו, שאם ייבשו על ידי החמה ולא הורתח, חייבים עליו כיון שהוא חוזר לכמו שהיה. ולפי זה לא קשה מהגמרא שם על רש"י, ובאמת אין חילוק במהות הדבר שהתבשל באש להתבשל בחמה, אלא רק שהפעולה של בישול בחמה אינה כדרך. **לז. ראה** לעיל (כח:) מה שאמר רבי אבהו עצמו, שבכל מקום שנאמר 'לא יאכל' 'לא תאכל' 'לא תאכלו' משמע גם איסור הנאה. **לח. וראה** להלן בענין 'ביאור כוונת אביי שכולם מודים לכך' מה שביאר לפי זה מה שאמרה הגמרא לגבי כלאי הכרם. וכן כתב הפני יהושע (ד"ה אמר רבי אבהו) בביאור סברת לשון זה. וראה להלן בענין 'חזקיה חולק על הדין שרק כדרך הנאתם לוקה' מה שכתב הפני יהושע, שלפי זה לחזקיה החולק לעיל (כח:) על רבי אבהו, לא לוקים על הנאה שלא כדרך. **לט. וכן** ביאר **השפת אמת** (ד"ה למעוטי הניח) שללשון השני מסברא אמרו שכל דבר צריך שיהיה כדרך. וראה להלן בענין 'ביאור כוונת אביי שכולם מודים לכך' את ביאורו לפי זה לדברי אביי לגבי כלאי הכרם. **מ. וראה** להלן בענין 'האם הראיה מהברייתא של ערלה היתה ללשון הראשון או ללשון השני' את ביאורו לפי זה בדיוקי לשון רש"י בראיית רבי זירא ובדברי אביי. וסברא כעין זו הובאה להלן בענין 'ביאור ה'כל שכן' לפטור על אכילת חלב חי גם ללשון השני' בשם המשנה למלך, וראה בהערה שם, שיש שינוי מעט בין סברת הרש"ש לסברתו. **מא. ראה** להלן בענין 'דעות הראשונים האם יש איסור בהנאה שלא כדרך' שהובאה מחלוקת ראשונים בזה. **מב. באר** היטב על התורה (ויקרא יט כג עמ' קכח), העמק שאלה (שמ"ע עה אות ה), ובית הלוי (שו"ת, ח"ב סי' לב אות ג). **מג. וראה** להלן בענין 'האם לוקים על שאר הנאות חוץ מאכילה' שהובא שנחלקו בזה הראשונים עם הרמב"ם להלכה. וכתב בית הלוי, שהרמב"ם פסק בזה כלשון הראשון ולכן פוטר על כל הנאה. **מד. ואכן** בדקדוקי סופרים

אוצר החכמה

אוצר החכמה

מדוע אין איסור להניח את החלב על המכה מדין סיכה כשתיה

למעוטי שאם הניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו שהוא פטור. הקשו **הראשונים**[נג], מדוע המניח חלב על מכתו לרפואה אינו לוקה, הלא סיכה כשתיה היא (שבת פו.)[נד], ואם כן הרי הוא כאילו שתה את החלב ויש לחייבו[נה].

וכתבו על כך כמה תירוצים:

א. יש שתירצו[נו], שלא הניח את החלב על גופו ממש אלא בתחבושת שקושרים על גבי המכה, וזה אינו דומה לסיכה כלל.

ב. עוד תירצו[נז], שלא אמרו שסיכה כשתיה אלא בסיכה של תענוג, שהרי אפילו לגבי יום הכפורים החמור אמרו (יומא עז:) שאם יש לו חטטין בראשו מותר לו לסוך כדרכו ולא אסרו משום סיכה כשתיה, הרי מוכח שסיכה שאינה לתענוג אינה כשתיה[נח].

ג. דעת **רבינו תם**[נט], שלא אמרו חכמים שסיכה כשתיה אלא בשמן בלבד, כיון שהשמן נכנס לגוף יותר[ס].

והריטב"א (ד"ה אמר - הרמתון) חיבר את שני התירוצים האחרונים, שכל האיסור הוא רק בשמן שזו היא דרכו ועושים כן לתענוג, אבל בחלב אין זו דרכו כלל ואפילו לא לתענוג, והדרך ליהנות ממנו רק בהבערה ולמשוח עורות.

ד. עוד כתבו[סא], שהדין של 'סיכה כשתיה' אינו אלא מדרבנן ולכן פטור ממלקות.

ה. התוספות ישנים (יומא עו: ד"ה מנין) הביאו בשם **רבינו יעקב**, שלא נאסרה סיכה כשתיה אלא רק לענין יום הכפורים בלבד, אך לענין שאר איסורים, אין בסיכה אפילו איסור דרבנן[סב].

מבואר שגם על איסור הנאה שלא נלמד מאכילה פטר הלשון השני

שם. כתב השפת אמת (ד"ה למעוטי המיח), שמכך שהגמרא נקטה שבאו לפטור על הנאה שלא כדרך מחלב 'של שור הנסקל' ולא מסתם חלב, משמע שבאה לחדש שלא רק דבר שאיסור הנאתו נלמד מ'לא יאכל' וכו' אין לוקים על הנאתו אלא כדרך כמו אכילה, אלא אפילו דבר שאיסור הנאתו נלמד ממקום אחר, וכמו שור הנסקל שאיסור הנאתו נלמד (לעיל כב:) ממה שכתוב בו (שמות כא כח) 'ובעל השור נקי', אין לוקים על הנאתו שלא כדרך[סג].

אך תמה, מדוע באמת אין לוקים על הנאה ממנו שלא כדרך, הלא כמו שמבואר בהמשך סוגייתנו שבאיסורים שלא נאמר בהם לשון אכילה חייבים עליהם גם שלא כדרך [כגון כלאי הכרם ובשר בחלב], כך גם על איסור ההנאה משור הנסקל שלא נלמד מלשון 'אכילה' יש לחייב אף שלא כדרך. וכתב, שמכך שלגבי איסור אכילת שור הנסקל נאמר לשון אכילה ונלמד מכך שאין חייבים על אכילת שור הנסקל שלא כדרך, נלמד גם שאין חייבים על הנאה ממנו שלא כדרך, שאם לא כן, מדוע האוכל משור הנסקל שלא כדרך לא יתחייב מדין הנאה שבו[סד], אלא ודאי שאף שלגבי איסור ההנאה לא נאמר לשון אכילה, אין לחייבו עליה אלא בהנאה כדרך[סה].

ביאור ה'כל שכן' לפטור על אכילת חלב חי גם ללשון השני

וכל שכן אוכל חלב חי שהוא פטור. המשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה נראה) ביאר את ה'כל שכן' שאם על הנחת חלב על מכתו פטור ודאי שיש לפטור על אכילת חלב חי. שאם המניח חלב על מכתו, אף שהנאה זו של רפואה מן החלב למי שיש לו מכה נחשבת דרך הנאה מן החלב, פטור משום שלשאר אנשים אין דרך ההנאה מן החלב ברפואה, כל שכן שהאוכל חלב חי שגם לזה שאוכלו אין זו דרך אכילה, שהוא פטור[סו].

ולשיטת הרמב"ם [המובאת להלן בענין 'האם לוקים על שאר הנאות חוץ מאכילה'] הסובר שהלשון השני חידש שאין לוקים על שום הנאה, אפילו לא על הנאה שדרכו של הדבר בכך, ורק על אכילה לוקים[סז], פירש המשנה למלך (שם ד"ה והנראה מלשון הגמרא) את ה'כל שכן', שכנראה יותר פשוט לפטור כאשר אוכל דבר שלא כדרכו מלפטור כאשר הוא נהנה ממאכל כדרך הנאתו.

לכאורה יש יותר סברא לחייב באכילה שלא כדרך מחמת שהחשיב את האוכל

שם. הקשה **הפני שלמה** (ד"ה וק"ל), כיצד ניתן ללמוד דין זה מ'כל שכן', הלא יש לומר שאמנם אם נהנה שלא כדרך הנאתו פטור, אבל אם אכלו שלא כדרך אכילתו חייב, שכיון שאכלו החשיבו לדבר הראוי לאכילה. וכמו שכתב **הרא"ש** (פ' ו) לגבי חמץ שחרכו קודם זמן איסורו, שאמרו בגמרא (לעיל כא:) שהוא מותר בהנאה לאחר זמן איסורו, שדווקא בהנאה הוא מותר, אבל באכילה הוא אסור, שכיון שאכלו החשיבו. ותירץ שכיון שגם באכילה ישנה הנאה[סח], ממילא כשאמרו שאין לוקים על הנאה שלא כדרך, נכללו בזה כל ההנאות שבעולם ואף אכילה, שאם היא שלא כדרך אין לוקים עליה, ולכן אמרו 'כל שכן' האוכל חלב חי[סט].

האם לוקים על שאר הנאות חוץ מאכילה

שם. כתבו המשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה נראה) **והפני יהושע** (ד"ה אמר רבי אבהו) שמדברי הגמרא שרק כאשר נהנה מאיסורי ההנאה שלא כדרך אין לוקה, משמע שאם יהנה כדרך ילקה. וכמו שפירש **רש"י** (ד"ה מלגו) שרק הנאה של רפואה אינה דרך ההנאה מחלב, אבל חוץ מאכילה ישנם הנאות שהם דרך הנאה מחלב, כגון שמשתמש בו להבערה או למשוח בו עורות, ומשמע שעל הנאות אלו שדרכו בכך לוקה[ע].

אך דעת הרמב"ם (מלכלות מאכלות פ"י הט"ז) שאפילו בדברי מאכל האסורים בהנאה אין לוקים על הנאה מהם כלל, אפילו על הנאה שהיא כדרך, אלא רק על אכילתם[עא]. ובביאור דעתו ישנם כמה דרכים:

נג. תוספות רבינו פרץ, תוספות הרש"א משאנץ, תוספות הרא"ש (ד"ה הניח), רבינו דוד (ד"ה שאם), ריטב"א (ד"ה אמר - הרמתון), ותוספות חכמי אנגליה (ד"ה שאם). בראשונים משמע שהקושיא היא שאף שהיא הנאה שלא כדרך יש לאסור משום סיכה כשתיה, אך בתוספות רבינו פרץ הקשה כן לגבי דברים שאינם אסורים בהנאה, שמשמע בגמרא שכל הנידון הוא דווקא בחלב של שור הנסקל שהוא אסור בהנאה, אבל במה שאינו אסור בהנאה פשוט שמותר להניחו על מכתו לרפואה, ועל כך הקשה מדוע אין לאסור משום סיכה כשתיה. **נד. רבינו** דוד (שם) ציין גם לגמרא להלן (לא:) שאמרו לגבי תרומה 'אחד האוכל ואחד השותה ואחד הסך'. **נה. כנראה** כוונתם שמאחר שסיכה כשתיה, אין לפטור כאן משום שלא כדרך, שהלא זו היא הדרך של סיכה, להניחו על הגוף [שאם לא כן, מדוע יש לחייב על שתיה, הלא גם לשון זה מודה שאין לוקים על אכילה שלא כדרך]. **נו. תוספות** הרשב"א משאנץ, תוספות הרא"ש (ד"ה הניח), ורבינו דוד (ד"ה שאם). והריטב"א (ד"ה אמר - הרמתון) הזכיר תירוץ זה אך כתב שאין צורך לפרש כן ומשום שיש לתרץ באופן אחר וכמובא בשמו להלן. **נז. תוספות** רבינו פרץ, תוספות הרא"ש, תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה הניח), ורבינו דוד (ד"ה שאם). וכן חילק המרדכי (שבת פ"ה רמז שלט). **נח. גם** התוספות ביומא (עז. ד"ה למען) ובנדה (לב. ד"ה וכשמן) כתבו כן, ודייקו מסוגייתנו שכל האיסור הוא רק בחלב של שור הנסקל שהוא איסורי הנאה, אבל בשאר חלב שאינו אסור בהנאה, אין לאסור משום סיכה כשתיה. וראה בבית יוסף (יו"ד סי' קי ד"ה כתב) שהביא בשם הארחות חיים (מיסורי מאכלות אות מה ד"ה כל) שאסור לסוך בשרו בחלב חזיר, משום שסיכה כשתיה. אך הט"ז (שם ס"ק ד) חלק עליו והתיר על פי דברי התוספות שם. וראה גם להלן בדעת רבינו תם. **נט. הובאו** דבריו בתוספות (נדה לג. ד"ה וכשמן), תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות רבינו פרץ, תוספות הרא"ש (ד"ה הניח), סמ"ג (לא תעשה סה) ובריטב"א (יומא עו: ד"ה מעי"ם, נדה לג. ד"ה לא). וכן כתב רבינו ירוחם (מלם ומוסר, נתיב טו ח"ה) בשם רבינו ברוך. **ס. וכתבו** הראשונים שהביאו את דבריו, שלפי זה מותר לסוך בחלב או שומן חזיר ונבילה לרפואה. ובריטב"א (שם) ובפסקי הרשב"ץ (נדה שם ד"ה מותר) בשם התשב"ץ הוסיפו שאפילו לתענוג מותר. וראה במחזיק ברכה (יו"ד סי' תריד סק"ל) שהביא בזה מחלוקת ראשונים בדעת רבינו תם האם סיכה של תענוג מותרת באיסורי מאכלות. אמנם בתוספתא (כלימות פ"ב ה"ב) מפורש שאסור לסוך בחלב. ולפי מה שפירש החסדי דוד שם (ד"ה אמר) שמדובר בתוספתא על שמן המשחה לא קשה. **סא. תוספות** הרשב"א משאנץ, ותוספות הרא"ש (ד"ה הניח). גם הריטב"א (ד"ה אמר - הרמתון) הזכיר זאת. **סב. ובחידושי** מרן רי"ז הלוי (מכתב נסוף הספר עמ' 156 ד"ה ובגליון) כתב, שסיכה לעולם אינה חשובה כמעשה שתיה, ולא אמרו 'סיכה כשתיה' אלא לענין שהשמן שסכים בו הרי הוא כמי ששתאוהו, ולפיכך בשמן של תרומה שמצותו שכהנים יאכלוהו, יש ביטול של המצוה אם ישראל סך בו, אבל אינו ענין לשאר איסורי אכילה. **סג. יש** להעיר, שהגמרא שם דחתה ובאמת הלימוד לאיסור הנאתו הוא מלשון אכילה ומבעל השור נקי למדו דרשות אחרות. **סד. וכמו** שהובא להלן [בהערה בענין 'ביאור כוונת אביי שכולם מודים לכך'] שמשמע מרבינו דוד ולא כמו שכתב המשנה למלך [הובא לעיל בענין 'האם ללשון זה לוקה על אכילה שלא כדרך באיסורי הנאה']. והדברים מתיישבים לשיטתו של רבינו דוד [הובאו דבריו לעיל בענין 'ביאור דעת הלשון השני'] שביאר שהלשון השני שפטר על הנאה שלא כדרך הוא משום שאיסור ההנאה נלמד מלשון אכילה, ולדבריו צריכים לפרש כאן כהשפת אמת. **סה. והוסיף**, שאין סברא לומר שכל הפטור על אכילה שלא כדרך באמת הוא רק באופן שאי אפשר לחייבו מצד ההנאה, וכגון שאין בו שוה פרוטה [אף שיש בו כזית שמצד איסור האכילה היה ניתן לחייבו אילו היתה זו אכילה כדרך]. **סו. וראה** לעיל [בהערה בענין 'הטעם שאין לוקים אלא כדרך אכילתם'] שהובא חילוק זה בשם האור חדש. וזה גם כעין ביאור הרש"ש המובא לעיל [בענין 'ביאורי האחרונים למחלוקת הלשונות'] ללשון השני, אלא שבמשנה למלך משמע שלגבי אדם זה שיש לו מכה נחשבת הנאת הרפואה מן החלב לדרך, מפני שאצלו החלב עומד לכך ואינו כשאר אנשים שאין להם מכה, ואילו ברש"ש משמע שמה שהנחת החלב על המכה נחשבת יותר כדרך, הוא משום שאופן השימוש הזה של חלב לרפואה נעשה עתה כדרך הנאה זו, אך לא מפני שלגבי אדם זה נחשב החלב כעומד לכך. **סז. וכן** כתב הראש יוסף (ד"ה והרי) שבזה נחלקו הלשונות והלשון השני הוסיף להקל לפטור על כל הנאה, אפילו כדרך. ולהיפך ממה שהובא לעיל [בענין 'ביאורי האחרונים למחלוקת הלשונות'] בשם כמה אחרונים שזו דעת הלשון הראשון ועל כך חלק הלשון השני. **סח. ראה** מה שכתב הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"י ה"ג) 'שהאכילה מין ממיני ההנאה', כלומר, שגם איסור אכילה הוא בעצם איסור הנאה, אלא שיש דברים שלא נאסרו אלא בהנאה זו בלבד ולא בשאר הנאות. **סט. אך** לא התבאר לפי זה מהו 'כל שכן' לפטור באכילה שלא כדרך יותר מהנאה שלא כדרך. וכנראה לא בא לפרש את ה'כל שכן', אלא רק מנין לפטור ולא לומר שכיון שהחשיב את הדבר באכילתו יתחייב. **ע. והסתפק** שם המשנה למלך (ד"ה והיכא) לגבי הנאה של מכירה, האם מכיון שאין ההנאה מגוף הדבר אין לוקים. אך הסיק שודאי גם עליה לוקה שכיון שהיתר ההנאה מנבילה נלמד (לעיל כא:) ממה שהתירה התורה ליתנה או למכרה לנכרי, ומשם למדו להתיר את כל ההנאות, מבואר שאין בזה חילוק. והביא המשנה למלך שכן כתבו התוספות בחולין (קכ. ד"ה שהנאה) שהנאה מחמץ אין בה כרת אלא לאו, כלומר שלוקים עליה. ושכן נראה מדברי התוספות לעיל (כא: ד"ה כל) שכתבו שאין כרת בנהנה מחמץ, ומשמע שכרת אין בהם אך לאו ומלקות יש בהם. ושכן כתב גם בשלטי הגבורים (חולין ג) בשם הריא"ז שנראה שכל איסורי הנאה שמכרם לעכו"ם או האכילם לבהמתו דרך הנאתו בכך ולוקה עליהם [וראה בגינת ורדים (כלל ם ד"ה עוד) שדן האם השלכה לכלב היא הנאה כדרך]. והביא המגיה שם שכן דעת הרשב"א (נדרים מז. ד"ה וכי) [ראה שם שהוכיח באופן אחר מהסוגיא לעיל שאין לחלק בין ההנאות]. **עא. השער** המלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה ומ"מ - הפלינסי) וההעמק שאלה (פרקים לו שלמה עה חולין ו) הקשו על שיטת הרמב"ם שאין לוקים על איסורי הנאה, מדברי הגמרא בבבא קמא (מו.), שהקשתה לגבי שור הנסקל, שאם מה שנאמר בו (שמות כא כח) 'לא יאכל את בשרו' בא לאסור הנאה, היה לתורה לכתוב 'לא יהנה'. ולפי הרמב"ם שאין לוקים על הנאה, מה הקשתה הגמרא, הלא יש לומר שמה שלא פירשה התורה 'לא יהנה' הוא כדי שלא ילקו על הנאה.

א. המגיד משנה ביאר, שכל דבר הראוי לאכילה אין דרך הנאתו אלא באכילה[עב].

והמשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח והגהמ"מ מלכי נדעת) הוסיף לבאר, שבכל דבר מאכל אין הנאתו האסורה אלא רק הנאת אכילה כדרכה ולא הנאות אחרות שהן נחשבות כהנאה שלא כדרך[עג]. ולפי זה כתב שהפטור ללשון השני במניח חלב על גבי מכתו אינו כפירוש רש"י (ד"ה חלב) שהוא מפני שאין דרך ליהנות כך מחלב, אלא גם בהנאות שהדרך ליהנות בהם מחלב כגון להדליקו או למשוח בו עורות פטור, משום שהוא דבר מאכל ואין לוקים על שאר הנאות ממנו[עד]. **וכתב** הצל"ח (ד"ה ולפי) שכך מוכרחים לפרש בדעת הרמב"ם, שהלא הלשון השני פטר במניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו, רק משום שהיא הנאה שלא כדרך, ואם לדעת הרמב"ם מה שלא לוקים על הנאה אינו משום שהיא נחשבת הנאה שלא כדרך, מדוע הוצרכו לפוטרו רק משום שהיא הנאה שלא כדרך, הלא על כל הנאה אין לוקים מטעם אחר, אלא ודאי שזה עצמו הטעם שאין לוקים על כל ההנאות.

ב. המשנה למלך (שם ד"ה ודע דלמר) העלה צד, שהטעם לפטור ממלקות על הנאה לדעת הרמב"ם הוא מפני שאיסור ההנאה אינו כתוב בפירוש בתורה אלא הוא נלמד (לעיל כפ:) מדרשות, ואין לוקים על מה שאינו מפורש[עה].

ג. החינוך (מצוה קיג) כתב טעם אחר שלא ילקה על הנאה, שכיון שאפשר ליהנות בלא מעשה, גם כאשר נהנה עם מעשה אינו לוקה כלאו שאין בו מעשה[עו].

וביבין שמועה (כלל קפד) מייחס כלל זה להרמב"ם[עז].

ד. השער המלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח שוב נדפס) הביא בשם הרשב"ש (שו"ת, סי' תרי ד"ה עוד - הקליפי) שכתב, שדעת הרמב"ם לפטור על הנאה ממלקות משום שהוא סובר שהדרשות לאיסור הנאה אינם אלא מדרבנן. ותמה על דבריו, שבסוגיא לעיל (כפ:) מבואר שדרשות גמורות הם.

מדוע אין איסור הנאה נחשב 'לאו הבא מכלל עשה' שאין לוקים עליו

שם. על השיטות שלוקים על הנאה כדרך מאיסורי הנאה[עח], הקשה הפני יהושע (ד"ה ממר רבי מנחם) איך אפשר לומר בשם רבי אבהו שלוקים על הנאה, הלא הוא עצמו אמר לעיל (כפ:) שאיסור ההנאה בחמץ ובשור הנסקל נלמד לדעת רבי יהודה [לגבי נבילה, והלכה כמותו], ממה שכתוב לגבי טריפה 'אותו', שדרשו, אותו אתה משליך לכלב [ונהנה ממנו] ואי אתה משליך כל איסורים שבתורה. ואם כן אינו אלא לאו הבא מכלל עשה שאין לוקים עליו.

עב. והוסיף, שאפילו בסיכה שהיא כשתיה אמרו (להלן כה:) שהיה רבינא סך לבתו מפירות ערלה, ואמר שהוא משום שנהנה מהם שלא כדרך, ואם כן כל הנאה שאינה אכילה או שתיה גם היא נחשבת שלא כדרך. וראה להלן (כה:) בענין 'הנאות כדרך ושלא כדרך האם אסורות מדאורייתא או מדרבנן לשיטת הרמב"ם' מה שהקשו האחרונים על דבריו. **עג. ואין** להקשות לפי זה איזה איסור הוסיפה התורה באוסרה דבר מאכל גם בהנאה, הלא שאר ההנאות נחשבות שלא כדרך ואין לוקה עליהם. משום שאמנם אין לוקה עליהם אך שיטת המגיד משנה עצמו [הובאה להלן בענין 'דעות הראשונים האם יש איסור בהנאה שלא כדרך'] שאף שאין לוקה עליהם מכל מקום יש בזה איסור דאורייתא, ולפי זה הוסיפה התורה איסור בשאר הנאות. ובגליוני הש"ס (ד"ה ס"ל) כתב לבאר כך את דעת הלשון הראשון שפטר רק על אכילה שלא כדרך אבל חייב על הנאה בין כדרך ובין שלא כדרך, משום שממילא כל הנאה מדבר מאכל אינה כדרך ואע"פ כן חייבה התורה, ואם כן אין חילוק בין ההנאות וחייב על כולן. **עד. ולפי** זה פירש (שם ד"ה ולפיכך) שההיתר להלן (כה:) בשימוש בפירות של ערלה לחולה שאין בו סכנה, אינו משום שהוא בוסר כפירוש רש"י (שם ד"ה גוהרקי), אלא משום שהוא מאכל שלא חייבים על שאר הנאות ממנו. והצל"ח (לעיל ע"פ ד"ה וכנוף) כתב שלדרך זו יש לחלק, שרק דבר שהוא לפנינו ויכול ליהנות ממנו את ההנאה החשובה של אכילה, לא ילקה על הנאה אחרת, אבל כאשר הדבר כבר אינו ראוי לאכילה, וכגון משקים שנסחטו שאי אפשר יותר לאכלם, על שתייתם לוקים כיון שההנאה הכי חשובה ממנו עתה היא שתיה ולא אכילה. אמנם ראה במשנה למלך (מלכ פי"ד הכ"ח) שהסתפק בדבר האסור באכילה ובהנאה מן התורה ונפסד מאכילה, האם יש מכל מקום איסור תורה למוכרו, כיון שלגבי מכירה אין חילוק בין ראוי לאכילה לאינו ראוי, או שמא כיון שאיסור ההנאה נלמד מאיסור אכילה, כאשר נפסק הדבר מאכילה ואינו אסור מן התורה באכילה משום שהיא אכילה שלא כדרך, גם בהנאה של מכירה וכדומה אינו אסור מן התורה. והעיר המנחת חינוך (מצוה ג אות יח) שדבריו הם להיפך מדברי הצל"ח שבדבר שאינו ראוי לאכילה אין איסור ההנאה שלו חמור יותר [ואולי כוונת הצל"ח היא רק לדבר שאינו ראוי לאכילה אך ראוי לשתיה כאופן הנ"ל שסחט את הפירות]. וראה בעמק ברכה (יוסף הכפורים אות ד) שכתב, שלפי ביאור המגיד משנה שמה שאין לוקים על הנאה לפי הרמב"ם הוא מפני שרק הנאת האכילה נחשבת הנאה כדרך, ואם כן רק שיעור האכילה הוא בכזית אך שיעור איסור ההנאה הוא גם בפחות מכזית, ולכן אם יאכל פחות מכזית יש לו ללקות מדין ההנאה אף שאינו לוקה מדין אכילה מחמת שאין בו שיעור אכילה [והכריח לפי זה ממה שכתב הרמב"ם (מלכות מטמורות פי"י ה"ז, ט) לגבי כלאי הכרם וערלה שלוקים רק על אכילת כזית, שלדעתו גם איסור ההנאה אינו אלא בשיעור כזית ולא בפחות]. **עה. ועל** דרך זו יישבו עוד אחרונים את דעת הרמב"ם, אלא שיש בזה כמה שיטות: א. במשמרות כהונה (ד"ה כל) כתב, שרבי יוחנן שבסוגייתנו סובר כחזקיה לעיל (כפ:) שלמד איסור הנאה ממשמעות הלשון 'לא יֵאכל', ולכן חייב מלקות על הנאה כדרך, משום שהוא ככתוב בפירוש, אך הרמב"ם שפסק (מלכות מטמורות פי"ח הט"ו) כרבי אבהו שם שאין איסור ההנאה נלמד ממשמעות הפסוק, פסק שאין לוקים על הנאה. ב. בפני שלמה (ד"ה ומהלכה) תלה דין זה במחלוקת חזקיה ורבי אבהו להיפך, שלרבי אבהו שלמד איסור הנאה מדרשה מנבילה, נמצא שאיסור ההנאה נדרש מאיסור האכילה המפורש והוא נכלל בו, ואם כן דין ההנאה כדין האכילה, וכשם שלוקים על אכילה כדרך, כך לוקים גם על הנאה כדרך, אבל לחזקיה שדרש את איסור ההנאה מ'לא יֵאכל', יש לומר שאין לוקים עליו וכאיסור חצי שיעור שנלמד מ'כל חלב' שאין לוקים עליו. והוסיף, שכן הדין לרבי אבהו לדעת רבי יהודה שאיסור ההנאה נדרש מ'אותו', גם כן אין לוקים על ההנאה מהטעם הנ"ל. והרמב"ם שפטר ממלקות פסק כחזקיה או כרבי יהודה [מה שכתב שיתכן שהרמב"ם פסק כחזקיה לכאורה תמוה, שהרמב"ם פסק בפירוש כרבי אבהו וכנ"ל]. וראה גם לעיל [בענין 'חזקיה חולק על הדין שרק כדרך הנאתם לוקה'] שהובא מהפני יהושע להיפך, שסוגייתנו אינה אלא לרבי אבהו שהלך לשיטתו לעיל ולא לחזקיה [אמנם המשמרות כהונה והפני שלמה כתבו כן לענין חיוב על הנאה כדרך, והפני יהושע כתב כן לענין הנאה שלא כדרך, אך מדברי הפני יהושע מבואר שדברי רבי אבהו הם לשיטתו לעיל]. ובדעת המשמרות כהונה צריך לומר, שאכן מימרא זו של רבי יוחנן בסוגייתנו הובאה על ידי רבי אבהו, אך הוא עצמו אינו סובר כן, ולשיטתו לעיל אין חיוב על הנאה כדרך. ג. ביד המלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח) כתב לתלות בענין זה, אלא שנראה שהוא חילק בין האיסורים לדעת רבי אבהו עצמו ולא תלה במחלוקתו עם חזקיה [וכנראה סבר שגם רבי אבהו מודה לדרשת חזקיה מלשון 'לא יאכל' ורק הוסיף לדרוש לאסור בהנאה גם במקומות שלא נאמר בלשון זו], שבמקומות שכתוב בהם בתורה לשון 'לא יֵאָכֵל' כמו חמץ ושור הנסקל ועוד, הרי זה ככתוב בפירוש ולוקים, אך במקומות שלא כתוב לשון כזה בתורה אלא איסור ההנאה הוא רק מדרשה וכמו שאמר רבי אבהו בסוגיא שם, לא ילקו על הנאה. ומאחר שהרמב"ם קבע הלכה כרבי אבהו, פסק שאין לוקים על הנאות מאיסורים אלו שלא נאמר בהם לשון 'לא יֵאָכֵל'. **עו. ובדרך** המלך (יסודי התורה פ"ה ה"ג) ביאר, שהסברא בזה היא, שכיון שעצם הלאו אין בו מעשה, לא נחשב המעשה שעשה לעצם העבירה אלא רק לסיבה המביאה אותו לעבירה. אמנם המגיד משנה (שמיטה פי"ג ה"ג) כתב להיפך, שלאו שאפשר לעבור עליו על ידי מעשה, גם כשעבר עליו ללא מעשה, אין דינו כלאו שאין בו מעשה ולוקים עליו. ובדרך המלך (שם פ"ה ה"ח) הקשה על החינוך, שלפי זה לא ילקה על אכילת בשר בחלב, כיון שכל איסור האכילה הוא משום ההנאה, וכיון שאפשר ליהנות ללא מעשה, גם על האכילה לא ילקה משום שהוא נחשב כלאו שאין בו מעשה. **עז. וכן** כתב בשושנת העמקים (כללי ט ד"ה והנה הר"ח) שזה טעמו של הרמב"ם כאן שלא לוקה על הנאה. [ונראה שיש חילוק למעשה בין דרך זו לדרך המגיד משנה הנ"ל, שלפי המגיד משנה, כל מה שפטר הרמב"ם הוא רק על דבר מאכל, אך בשאר איסורי הנאה שאינם דברי מאכל, ילקה על הנאה מהם, ולביאור זה לא ילקה על הנאה אפילו מדבר שאינו דבר מאכל, כיון שניתן ליהנות ממנו בלי מעשה]. **עח. ושלא** כשיטת הרמב"ם המובאת לעיל בסמוך שלוקים רק על אכילה. **עט. [כלומר,** ששאר הנאות הם כחצי שיעור באיכות המאכל, שכיון שהוא ראוי ועומד לאכילה, כאשר נהנה ממנו בהנאה אחרת, הרי זה כאילו לא נהנה ממנו כל מה שניתן ודומה לחצי שיעור בכמות]. ובשער המלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח עוד כתב - הקני) הקשה, שמאחר שהטעם לאיסור חצי שיעור הוא משום שהוא ראוי להצטרף לשיעור שלם (יומא עד.) שיבוא על ידו לאיסור גמור, אין לדמות לאכילה שלא כדרך שלעולם לא יבוא על ידה לאיסור גמור [ורק לרבי שמעון (מיר ד.) הסובר שלוקים על משהו ואין איסור חצי שיעור רק משום שראוי להצטרף, יש לדמות לזה אכילה שלא כדרך]. וציין שחילוק זה כתב המשנה למלך עצמו (שם ד"ה ודע שנעדיין) [וכן הקשו רבי עקיבא איגר (לעיל כפ: ד"ה וכמל"מ) והמרחשת (שו"ת, סי' פ אות ז ד"ה ועי"פ)]. וראה שם במעשה חושב (אות ו) שהביא ראיות ששייך איסור חצי שיעור גם במקומות שאי אפשר לשבוא לידי איסור גמור. וכתב המגיה על השפת אמת (שבת יפ:) שלפי דברי החכם צבי (שו"ת, סי' פו), שיש טעם לאסור חצי שיעור מכיון שהחשיבו לאוכלו, יש סברא לאסור גם באיסור שאכלו שלא כדרך כמו בחצי שיעור. **פ. רבי** שמעון (מיר ד.) הסובר שאין שיעור למלקות וגם על כל שהוא איסור לוקים, או רבי עקיבא (שבועות כפ:) הסובר שאדם אוסר עצמו בכל שהוא. **פא. גם** המהרש"א (במוס' שם) הקשה עליהם, מנין ללמוד מכך שרבי שמעון חייב על כל שהוא שיחייב גם על שלא כדרך, הלא מכך שרבי יוחנן עצמו הסובר (יומא עד.) שחצי שיעור אסור מן התורה, אמר בסוגייתנו שאין איסור דאורייתא על אכילה שלא כדרך אלא רק מדרבנן, מבואר שאין להשוות בין הדברים ואיסור פחות מכשיעור חמור יותר משלא כדרך. ובקרני ראם (שבועות שם אות נ) כתב, שלפי מה שכתב הריטב"א (מכות יז. ד"ה רבי שמעון) שהטעם שלרבי שמעון

וכתב שאפשר לומר שדרשה זו אינה אלא גילוי בלבד, שדווקא לגבי טריפה אין האיסור כולל הנאה גם כן אלא רק אכילה, אבל בשאר איסורים, האיסור שבכל מקום כולל אף איסור הנאה, וכמשמעות לשונו של רבי אבהו שם, שבכל מקום שנאמר בתורה 'לא יאכל' 'לא יאכלו' ו'לא תאכל' משמע גם איסור הנאה, וממילא הוא כשאר לאוין שלוקים עליהם.

מדוע לא נקטה הגמרא שומן של שור הנסקל

שם. השפת אמת (ד"ה ס"ד) הקשה, מדוע נקטה הגמרא דווקא חלב של שור הנסקל ולא שומן של שור הנסקל. וכתב שמדויק מכך קצת כשיטת הרמב"ם [המובאת לעיל בענין 'האם לוקים על שאר הנאות חוץ מאכילה'] שאין לוקים על שאר הנאות, ועל פי ביאור המגיד משנה [המובא לעיל שם], שדבר העומד לאכילה אין לוקים על הנאה ממנו, ולכן רק חלב שהוא אסור באכילה ומותר רק בהנאה, אין החלב הזה עומד לאכילה ודרכו בשאר הנאות ועל שאר ההנאות מחייבים ורק על הנאה שלא כדרך פטורים, אבל שומן שדרכו באכילה, פטורים על כל הנאה ממנו, משום שכל הנאה ממנו נחשבת הנאה שלא כדרך כיון שהוא עומד לאכילה.

דעות הראשונים האם יש איסור בהנאה שלא כדרך

שם. התברר בסוגייתנו שלפי הלשון השני בדברי רבי אבהו בשם רבי יוחנן אין לוקים על הנאה שלא כדרך. אך לא התברר האם יש בדבר איסור.

ויש בזה כמה שיטות **בראשונים:**

א. המגיד משנה (מלכות מטמורות פי"ח הט"ז) כתב, שדין הנאה שלא כדרך הוא כדין חצי שיעור שהוא אסור מדאורייתא אך אין לוקים עליו (יומא עד.)[עט]. **גם הלחם משנה** (שם פי"י הכ"ג) כתב שיש איסור דאורייתא בהנאה שלא כדרך.

וכן הוכיח **במעשה חושב** (על השער המלך, יסודי התורה פ"ה ה"ח אות ג) מהמבואר בדברי **התוספות** (לעיל ה. ד"ה ומומר), שכאשר מסיק את החמץ להתחמם בו עובר באיסור תורה אף שהיא הנאה ממאכל שלא כדרך.

והמשנה למלך (שם ד"ה וכן) הביא את מה שכתבו **המהרש"ל והמהריב"ל** (שבועות כג: נמוס' ד"ה דמוקי) בדעת התוספות (שם), שלדעת המחייבים על כל שהוא[פ], אף על שלא כדרך לוקים. וכתב שאף שהוא חולק עליהם[פא], מכל

מקום הוא מודה שהנאה שלא כדרך דומה לפחות מכשיעור האסור מדאורייתא[פב].

ב. אמנם התוספות בשבועות (כג: ד"ה מהימתי, כג: ד"ה דמוקי) כתבו שיש בזה רק איסור דרבנן[פג]. וכן כתב **הריטב"א** (ד"ה אמר ר' אבהו) שאין לומר שיש בזה איסור דאורייתא, שהלא כל איסורם הוא מדין 'לאו', ואם אינו לוקה עליהם משום שאינם בלאו כשאינם כדרך, אין מקור לאיסור דאורייתא[פד].

וכך מתבאר גם מדברי **מהר"ם חלאווה** (נעיל כח: ד"ה ונא, להלן כה. ד"ה מה לכלמי) **והמאירי** (ד"ה כל)[פה]. וכן פירש המשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה אבל שלא) בכוונת התוספות בעבודה זרה (יג: ד"ה אלא) שכתבו שיש בדבר איסור.

ג. דעת **הראב"ה** (הגיהות המרדכי רמז תקמה)[פו] **והתוספות** להלן (כט: ד"ה אין)[פז] ובקידושין (נו: ד"ה המקדש)[פח] שאף איסור דרבנן אין בזה ומותר לכתחילה ליהנות מאיסורי הנאה שלא כדרך[פט].

שם. המשנה בתמורה (לג:) מונה את האיסורים שדינם בקבורה ואת האיסורים שדינם בשריפה, וכתבה בסוף המשנה 'כל הנקברין לא ישרפו וכל הנשרפין לא יקברו'. וביארה שם הגמרא שהחילוק הוא משום שהנקברים אפרן אסור ואם ישרפם יבוא ליהנות מאפרן, והנשרפים אפרן מותר.

והמרדכי (רמז תקמה) הביא בשם **הראב"ה**, שכיון שמותר ליהנות מן האיסורים שלא כדרך [כמובא לעיל בענין 'דעות הראשונים האם יש איסור בהנאה שלא כדרך' בשמו, שאין בזה אפילו איסור דרבנן], כל שכן שמותר ליהנות מאפרן לאחר שנשרפו. והקשה עליו **בשער המלך** (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה ועיין), שלפי טעם זה היה צריך להתיר הנאה משור הנסקל אף שדינו בקבורה [כמו ששנינו בתמורה שם], שהלא גם הוא מותר בהנאה שלא כדרך כמפורש בסוגייתנו.

וכן הקשה **בחזון איש** (או"ח סי' קטז סק"ז ד"ה ובמרדכי) מכל הנקברים המנויים שם מדוע אפרן אסור, הרי כל האיסורים מותרים שלא כדרך הנאה[צ]. וכן מכלאי הכרם, שמבואר במשנה שם שהם מן הנשרפים ואפרן מותר, ואילו בסוגייתנו אמר אביי בהמשך, שכלאי הכרם יצאו מן הכלל והם אסורים אפילו שלא כדרך[צא].

ולכן פירש בכוונת המרדכי, שבאמת הטעם שנשרפים אפרן מותר הוא משום שנעשית מצוותן וכמו שכתבו **התוספות** (תמורה לג: ד"ה הנשרפין), ובנקברים אפרן אסור משום שלא נעשית מצוותם. ואין להתיר הנאה מהם משום שלא כדרך, כיון שעתה הוא נהנה מן האפר בדרך ההנאה שנהנים מאפר[צב]. אלא לוקים על כל שהוא הוא משום שעל ידי שאכלו החשיבו, מובן מה שהשווה המהרש"ל לאכילה שלא כדרך, שהלא גם בזה שייכת הסברא שהחשיבו למאכל בדרך זו, ורק לרבי יוחנן שסובר שאין לחייב על כל שהוא מחמת סברא זו שהחשיבו, שלא כדרך קל יותר מחצי שיעור, משום שרק בחצי שיעור שייכת סברתו של רבי יוחנן לאסור משום שראוי להצטרף, מה שאין כן בשלא כדרך שאינו ראוי להצטרף.

פב. ובזרע אמת (ח"ג סי' מג ד"ה והן מהמת דהרמב"ם) הוכיח כן גם מהרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ג הי"ט). וכתב שכן משמע גם מהרא"ש (סי' ג) שכתב 'מלקות הוא דליכא הא איסורא מיהא איכא', שהוא איסור דאורייתא. וראה להלן בהערה בשם הכתב סופר.

פג. השפת אמת (מנחות ד"ה הכל) ביאר את החילוק בין אכילה שלא כדרך לבין איסור חצי שיעור שהוא מדאורייתא, שהשיעורים ניתנו בהלכה למשה מסיני, ואם כן יש לומר שהשיעורים נלמדו רק לענין עונש אך לענין איסור, אפילו בפחות מן השיעור יש איסור דאורייתא [ורבי שמעון (זבח ד.) סבר יותר מכך, שהשיעורים נאמרו רק לגבי קרבן אך לא לגבי מלקות]. אך שלא כדרך הנאתם שהוא פטור מסברא, אין בו איסור דאורייתא כלל.

פד. וכן כתבו הריטב"א והר"ן בקידושין (נו: ד"ה המקדש). וכן כתב בספר המאורות (ד"ה כל).

פה. ראה שם שהביאו ראיה שיש איסור, ממה שאמרה הגמרא להלן (סו:) שאסור להסיק תנור בחמץ, והדבר ידוע שאין זו דרך ההנאה מחמץ להסיק בו. וכן נקטו המהרש"א (חנוכות כג: בתוס' ד"ה דמוקי) הנ"ל, הפני יהושע (שו"ת, שו"ת סי' יג) והכתב סופר (שו"ת, שו"ת סי' קיח קונ' ב). וראה שם שכתב שכך היא גם דעת הרמב"ם [ולא כמגיד משנה הנ"ל] והרשב"א [ראה בהערה להלן בשם הקרבן אליצור] והרא"ש [ולא כמו שהובא בהערה לעיל בשם הזרע אמת]. וראה באגורה באהלך (דף מ ע"ג ד"ה המעשם) שדן, האם רק באיסור שעיקרו מדאורייתא אסרו רבנן ליהנות ממנו שלא כדרך הנאה, אך בדבר שכל איסורו אינו אלא מדרבנן לא אסרו משום שהיא כמו גזירה לגזירה, או שכל מה שתיקנו כעין דאורייתא תיקנו, וגם באיסור שעיקרו אינו אלא מדרבנן, גזרו לאסור הנאה שלא כדרך וכולה גזירה אחת היא.

פו. והש"ך (יו"ד סי' קנה ס"ק יד) הביאו להלכה, שמותר לאכול חלב חי, אלא שאדם בריא יזהר מזה. ובשושנת העמקים (כלל ט קוף ד"ה עיין בשו"ת) תמה עליו, הלא יש בדבר איסור דאורייתא או לכל הפחות איסור מדרבנן. גם השאגת אריה (שו"ת, סי' עד) העיר על הש"ך שלא הזכיר שהרבה ראשונים חולקים בזה על ראבי"ה ואוסרים.

פז. כמו שהוכיח המגיה למשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה ולאיסי למתוק).

פח. כפי שהוכיח המשנה למלך (שם) ממה שהקשו שם מדוע המקדש באיסורי הנאה אינה מקודשת, הרי יכולה ליהנות מהם שלא כדרך הנאה. ומוכח שאף מדרבנן מותר לה ליהנות מהם, שאם לא כן לא תוכל להתקדש בהם וכמו שהמקדש בחיטי קורדנייתא אינה מקודשת (לעיל ז.) ולכל הפחות באיסורים שיש להם עיקר מן התורה, ואכן הריטב"א והר"ן (קידושין שם ד"ה המקדש) כתבו על קושיית התוספות שאינה קושיא, משום שיש בדבר איסור דרבנן. [וכן נראה מהרשב"א שם (ד"ה המקדש). אך בקרבן אליצור (ע"ז מח: ד"ה והכתב) הוכיח מהרשב"א (שם ד"ה מעין) שיש בדבר איסור דאורייתא]. וראה במשנה למלך שם שהקשה, שלפי מה שכתבו במקומות אחרים [המובאים לעיל] שיש בדבר איסור דרבנן, לא מובן מה הקשו שתהיה מקודשת. וכן הקשה, שמדברי רבינא (להלן כה:) שהתיר להתרפאות באיסורי הנאה שלא כדרך משמע שרק לחולה התירו כן אך יש בזה איסור. והשער המלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה עוד כתבתי) דחה, שאכן ההיתר שם הוא לכל אדם ולא דווקא לחולה, אלא שכך היה המעשה שהיה מרפא רבינא את בתו בזה, וכתב שבאמת אם היה בזה איסור דרבנן לא היה רבינא מתיר להתרפא בזה וכמו שהביא הרדב"ז (שו"ת, ח"ד סי' ג) מתשובת הרשב"א [ראה בתשובות המיוחסות לרמב"ן (סי' קכז)].

פט. וכן מבואר מהתוספות להלן (כו. ד"ה שמע) שכתבו שמה שאסור לשבת תחת אשירה הוא משום שהיא עשויה לצל וזו הנאה כדרך, ועוד, שלא כתוב שם לשון אכילה. הרי שבמקום שכתוב אכילה ואינה כדרך אין בדבר איסור כלל. וכן הוכיח המשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה וכן) ממה שכתבו להלן (כח. ד"ה ותנן, ע"ז מג: ד"ה אמרו) שמה שהתירו שם לזרות את החמץ ברוח אף שעל ידי זה יתכן שיגדל צמחים, הוא משום שהנאה זו אינה כדרך, הרי שאין איסור ליהנות שלא כדרך אפילו מדרבנן. ולענין חמץ בפסח כתב בשער המלך (שם ד"ה ועע"ד ק"ל) שאף אם כל האיסורים מותרים לכתחילה שלא כדרך, מכל מקום בחמץ החמירו לאסור אף שלא כדרך. והמקור חיים (סי' תמב בילמוריס סק"ב) כתב שחמץ בפסח אסור מן התורה אף שלא כדרך אכילה, כיון שאיסורו הוא גם ממה שכתוב (שמות יג טו) 'תשביתו' ושם לא כתוב לשון אכילה, אמנם הוא רק עשה ואין לוקים עליו. וראה בבנין שלמה (שו"ת, ח"ו סוף סי' כג ד"ה ולפי) שתמה עליו מהרמב"ם (יסודי התורה פ"ה ה"ח) שהתיר מלוגמא אף שלא במקום סכנה ומוכח מכך שגם בחמץ אינו אלא איסור דרבנן. וכן הוכיח מהתוספות בעבודה זרה (מג: ד"ה אמרו) [וראה גם תוספות להלן (כח. ד"ה ותנן) שכתבו שאין איסור בחמץ אלא כדרך, ומשמע ששלא כדרך מותר]. ובמשנה ברורה (סי' תסו סק"ח) פסק שיש בדבר איסור דרבנן, ואם יכול להתרפא באופן שלא יהיה בזה חמץ [שירכך את הרטיה על ידי מי פירות] אין נכון לרכך על ידי מים.

צ. ואכן בפני יהושע (להלן כו: ד"ה חמץ) כתב, שצריך לומר שאיסור ההנאה מאפר הנקברים אינו אלא מדרבנן, שהרי הנאה זו היא שלא כדרך. וזה לפי השיטות המובאות לעיל הסוברות שיש בדבר איסור דרבנן [וראה בתוספות (תמורה לג: ד"ה הנשרפין) שנראה שהאיסור ליהנות מן האפר הוא מדאורייתא, שכיון שלא נאמר בהם שנעשית מצוותם, האיסור שהיה קודם השריפה נמשך].

צא. ראה שם שהקשה כן לפי מה שמבואר בביאור הגר"א (יו"ד סי' קנה סוף סק"ב) שכוונת המרדכי היא שההיתר לאפר הוא משום שהיא הנאה שלא כדרך. ונראה שכך הבין גם בשער המלך.

צב. וזה כפי המבואר להלן [בענין 'ביאור מחלוקת אביי עם רבי זירא'] בשם הצל"ח, שלדעת אביי שגם דבר שלא היה עומד מתחילתו להנאה זו, מכל מקום לאחר שהשתנה ואין ממנו עוד הנאה אחרת, הרי ההנאה שניתן ליהנות ממנו עתה נחשבת דרך הנאה, יש לומר שהאיסור במשנה שם ליהנות מן האפר הוא מדאורייתא ואף לוקים עליו, משום שלאחר שהדבר נשרף ונעשה אפר, אי אפשר עוד ליהנות ממנו הנאה אחרת, וכל הנאה ממנו תהיה כדרך הנאה.

צג. ריטב"א (ד"ה אמר - הרמשון), **רבינו דוד**, **וחידושי הר"ן** (ד"ה מיכף).

צד. וראה שם שרצה לומר שאפשר לדייק כן מכך שהרמב"ם פטר על אכילה שלא כדרך אף באיסורי הנאה כגון יין נסך, ואילו ללשון הראשון יש לחייב על כך משום הנאה. אך כבר הובא לעיל שדחה צד זה מסברא. ובעוד דרך כתב, שיתכן שהדיוק מדברי הרמב"ם הוא ממה שכתב בהלכה הקודמת 'כל האוכלין האסורין אינו חייב עליהם עד שיאכל אותן דרך הנאה' ולא כלשון הגמרא בלשון הראשון שאינו חייב עליהם עד שיאכל אותן דרך 'אכילה'. אך גם דיוק זה דחה, שכיון שלדינים שכתב למעשה, גם הלשון הראשון מודה, אין לדייק מכך שלא פסק כמותו, ואם היה רוצה לפסוק כלשון השני היה לו להביא דין שאינו אלא ללשון השני ולא ללשון הראשון. וראה להלן מה שרצה עוד לפרש בדעת הכסף משנה ודחה.

צה. נראה שהבין שללשון הראשון לוקים על אכילה שלא כדרך מחמת ההנאה, וראה להלן [בענין 'ביאור כוונת אביי שכולם מודים לכך'] שהובא כן בשם רבינו דוד, אך המשנה למלך דחה סברא זו ולפי זה מובן מדוע כאן תמה על הכסף משנה.

האם יש להתיר את אפר האיסורים שנשרפו מדין הנאה שלא כדרך ההלכה במחלוקת הלשונות

שם. כתבו **הראשונים**[צג] שהלכה כלשון השני ולקולא שאפילו באיסורי הנאה לא לוקים אלא כשנהנה מהם בדרך הנאה.

והרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ד הי"ח) הביא דוגמאות לדין סוגייתנו שאין לוקים על הנאה שלא כדרך, כגון שהמחה את החלב וגמעו כשהוא חם עד שנכוה גרונו ממנו, או שאכל חלב חי, או שעירב דברים מרים כגון ראש ולענה לתוך יין נסך או לתוך קדירה של נבילה ואכלם כשהם מרים, או שאכל אוכל האסור אחר שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם. וכתב **הכסף משנה** (שם ה"י) שהוא פסק כלשון השני בסוגייתנו שאף באיסורי הנאה אינו לוקה עד שיהנה כדרך הנאה. ותמה **המשנה למלך** (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה אך לאיסי) מנין לו כן בדברי הרמב"ם, הלא לכל הדינים שכתב הרמב"ם מודה גם הלשון הראשון, כיון שדיבר שם על איסורי אכילה שאכלם שלא כדרך[צד]. וכתב שיתכן שהלשונות לא נחלקו, והלשון השני רק הוסיף לפטור אף במאכלים האסורים בהנאה שאם לא אכלם אלא נהנה מהם בשאר הנאות, אפילו כדרך הנאתם אינו לוקה וכנ"ל.

ואם נחלקו, הרמב"ם פסק כלשון השני ולכן פטר על כל הנאה.

והאור חדש (ד"ה אך) יישב, שכיון שהרמב"ם הזכיר גם יין נסך, ודאי שמדובר גם באופן שאכלו לרפואה והיתה לו הנאה ממנו, ומכך שפטרו ממלקות על הנאה זו, מבואר שהרמב"ם פסק כלשון השני שגם על הנאה שלא כדרך פטורים[צה]. והוסיף, שלכך כתב הרמב"ם 'עד שיאכל דרך הנאה' ולא כתב 'דרך אכילה', משום שבא למעט גם אם נהנה מהאכילה הזו, כגון שנתרפא על ידה.

האם אכילה גסה דינה כאכילה שלא כדרך

שם. המשנה למלך (יסודי התורה פ״ה ה״ח ד״ה ונמצאנו) הסתפק, האם מי שאכל דבר איסור באכילה גסה, כגון שהיה שבע מאד, חייב. שנראה לכאורה שדין אכילה גסה הוא כדין אכילה שלא כדרך. אך אפשר לחלק בין אופן שהמאכל מצד עצמו אינו כדרך הנאתו, וכגון שעירב בו דבר מר או שאכלו חם מאד, לבין אופן שהמאכל מצד עצמו ראוי לאכילה כדרך, אלא שהוא אכלו באכילה גסה שאינה כדרך.

והביא שבגמרא בכמה מקומות אמרו בפירוש שאכילה גסה אינה נחשבת אכילה[צו]. וממילא האוכל איסורים באכילה גסה פטור, חוץ מבבשר בחלב וכלאי הכרם שלוקים על אכילה שלא כדרך, הוא הדין שלוקים על אכילה גסה[צז].

ותמה (שם ד״ה ולמימי) על **התוספות** בעבודה זרה (יג: ד״ה אלא) שכתבו ששתיה גסה מותרת באיסורי הנאה, שאף שדין אכילה גסה הוא כדין אכילה שלא כדרך, מכל מקום יש בדבר איסור ואינו מותר. וכתב שאולי התוספות כתבו כן לפי דעתם שכתבו במקומות אחרים שאכילה שלא כדרך מותרת ואינה אסורה אפילו מדרבנן[צח].

אכילה שלא כדרך במצוות שבאכילה

שם. המשנה למלך (יסודי התורה פ״ה ה״ח ד״ה יש לתקוע) חקר האם דין זה לפטור על איסור באופן שנהנה ממנו שלא כדרך הנאתו[צט], כמו שהוא נאמר לגבי איסורים כך נאמר גם לגבי מצוות שבאכילה, או שבמצוות[ק] אפילו כשאכל שלא כדרך הנאתו יצא ידי חובתו[קא]. וכתב שנראה שאין חילוק ואינו יוצא ידי חובתו באכילה שלא כדרך, אך כתב שלא ראה מי שכתב כן[קב].

וביארו האחרונים[קג] את הצד בספיקו של המשנה למלך שבמצוות יקיים את המצוה אפילו כשאכל שלא כדרך הנאתו, משום שמצוות לאו ליהנות ניתנו כמבואר בעירובין (לא.), ופירש רש״י (ד״ה לא.) שהמצוות ניתנו לעול ולא להנאה, ואם כן יתכן שגם כשאוכל בלי הנאה יוצא ידי חובתו, ורק לגבי איסורים הקפידה התורה שלא יהנה מאכילת דבר האסור, ולכן כשאכל ולא נהנה, והיינו שאכל שלא כדרך אינו מתחייב[קד].

ראיות האחרונים לפשוט את ספיקו של המשנה למלך

האחרונים הביאו כמה ראיות לפשוט את ספק המשנה למלך האם גם לענין מצוות של אכילה נאמר הדין שאם לא אכל כדרך לא יצא ידי חובתו:

א. יש שהוכיחו[קה] מלהלן (לה.) שאמרו, שאין אדם יוצא ידי חובת אכילת מצה אם אכלה שרויה במים, ופירש רש״י (שם ד״ה אין מדיחין) שהטעם הוא משום שלא אכל כדרך אכילה[קו], הרי שאף במצוות עשה אינו יוצא ידי חובה באכילה שלא כדרך.

אמנם הנודע ביהודה (שו״ת מהדו״ק, יו״ד סי׳ לה ד״ה הנה) פירש את דברי רש״י שאינו דרך אכילה אלא דרך שתיה ולכן אינו יוצא ידי חובה, ואין זה דומה ל׳אינו דרך אכילה׳ שבסוגייתנו. וכן הוכיח **הדברי יחזקאל** (סי׳ יח אות ג), שאם לא כן, מדוע אמרו שם שאם עשה כן בחמץ הרי הוא ענוש כרת, הרי זו אכילה שלא כדרך שאין מתחייבים עליה[קז].

ב. הבנין שלמה (ח״ב סי׳ יז ד״ה ומה) הוכיח מלהלן (קטו:) שאמר רבא שאם בלע מצה ולא לעס אותה יצא ידי חובתו, הרי מוכח שלקיום מצוה אין צריך לאכול כדרך אכילה[קח].

ג. במסכת **יבמות** (מ.) אמרו שהאוכל את המנחה אכילה גסה אין שמה אכילה כמו לגבי אכילה ביום הכפורים. ולכאורה מוכח מכך שאכילה שלא כדרך גם לגבי מצוות אינה נחשבת אכילה ואינו יוצא בה ידי חובתו. אמנם **בן הנודע ביהודה** (שו״ת מהדו״ת, או״ח סי׳ קטו ד״ה אך) כתב לחלק בין אכילה גסה לאכילה שלא כדרך, שאכילה גסה אינה נחשבת אכילה לענין אכילת מנחה, וזה נלמד שם מאכילה ביום הכפורים שעל אכילה גסה אינו חייב ממה שכתוב (ויקרא כג כט) ׳אשר לא תְעֻנֶּה׳, אך אין ללמוד מכך שאף אכילה שלא כדרך אינה נחשבת אכילה לגבי מצוות[קט].

ובדובב מישרים (שו״ת, מ״ג סי׳ מג ד״ה הנה מאכילת) כתב, שאף אם נאמר שלגבי מצוות אין צריך אכילה כדרך, יש לומר שכוונת הגמרא להשוות את אכילת קדשים לאכילה ביום הכפורים, שכמו שלגבי יום הכפורים אינה נחשבת אכילה, כך גם לגבי אכילת קדשים, כיון שצריך לאוכלם בדרך של גדולה כמו שנלמד (זבחים כח.) ממה שכתוב (במדבר יח ח) ׳למשחה׳ לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלים, אין זו אכילה, ואין מכאן ראיה לשאר מצוות שלא נאמר בהם דין זה.

ד. בהורה גבר (הוריות י: ד״ה ונלע״ד) הוכיח מהגמרא בנזיר (כג.) שאמרו שמה שנאמר (הושע יד י) ׳ופושעים יכשלו בם׳ הוא משל לאוכל קרבן פסח באכילה גסה, והקשה ריש לקיש מדוע הוא נקרא רשע, והרי אף שלא קיים המצוה מן המובחר, אבל הרי סוף סוף אכל קרבן פסח וקיים את המצוה. והקשו **התוספות** (שם ד״ה שמבואר) שמבואר מקושייתו של ריש לקיש שגם אכילה גסה נחשבת אכילה, ואילו ביומא (פ:) אמרו שהאוכל אכילה גסה ביום הכפורים פטור. ותירץ **רבינו תם**, שרק כאשר נפשו קצה באכילה מרוב שובעו אינה נחשבת אכילה, אך כאשר אין נפשו קצה באכילה אלא רק שאינו רעב, אזי נחשבת אכילה. ואם גם באכילה שלא כדרך מקיימים מצוה, מה הקשו התוספות, הלא יש לחלק שדווקא לענין יום הכפורים שהיא אכילת איסור נאמר שאינה נחשבת אכילה, אך לענין מצות אכילת מצה אף שהיא אכילה גסה, יצא ידי חובתו, ומדוע הוצרכו התוספות לחלק לשני אופני אכילה גסה[קי].

ה. עוד הוכיח השער המלך (מאכלות אסורות פ״ח ה״ו ד״ה ודע דנפרק) ממה שאמרו להלן (פג:) שיוצא ידי חובת אכילת פסח באכילת הגידים, ובביצה פירש רש״י (ז. ד״ה מן הגידין) שאין בגידים בנותן טעם ולכן האוכל נבלת עוף טהור מן העצמות ומן הגידים טהור, הרי שאינה נחשבת אכילה ואע״פ כן יוצא ידי חובתו, ומשום שבכל אכילה מקיימים את המצוה ולא דווקא באכילה כדרך.

ו. במשנה במנחות (עט:) לגבי שעיר של יום הכפורים שנינו, שהכהנים הבבליים היו אוכלים אותו כשהוא חי מפני שדעתם יפה. ולכאורה קשה איך יצאו ידי חובת אכילת קדשים באכילתו חי, הלא בסוגייתנו מבואר שאכילת בשר חי היא

צו. וכתב שמהגמרא ביומא (פ:) שאמרו שהאוכל אכילה גסה ביום הכפורים פטור, משום שלגבי יום הכפורים כתוב (ויקרא כג כט) ׳אשר לא תְעֻנֶּה׳ ונלמד מכך לפטור את האוכל באופן המזיקו. אין ללמוד כן, משום שיש לומר שדווקא ביום הכפורים שאין האיסור תלוי באכילה, אלא בעינוי ובאכילה שיש בה ישוב הדעת, נאמר שאכילה גסה שמזיקה אינה אסורה, אך בשאר האיסורים התלויים באכילה, יתכן שאף אכילה גסה נחשבת אכילה. אך מכמה מקומות אחרים מוכח שאף שנאמר בתורה לשון אכילה, אין אכילה גסה נחשבת אכילה. ביומא (שם) אמרו שזר שאכל תרומה באכילה גסה פטור מחומש משום שכתוב בתורה (ויקרא כב יג) ׳כי יאכל׳ והתמעט שרק האוכל תרומה חייב חומש ולא המזיק את התרומה, ואכילה גסה דינה כנזק ולא כאכילה. וביבמות (מ.) הקשתה הגמרא בפשיטות שאכילה גסה אין שמה אכילה לגבי אכילת מנחות. ובבבא קמא (קי.) אמרו כן לגבי אכילת קדשים. והביא שכן מבואר בתוספות (נזיר כג. ד״ה ואכילה) שמהגמרא הנ״ל ביומא מבואר שאכילה גסה אין שמה אכילה כלל ודימו לאכילה גסה לענין קרבן פסח, שאף שכתוב בו (שמות יב ח) ׳ואכלו את הבשר׳ אם אכלו אכילה גסה לא יצא ידי חובתו. **צז. וראה** להלן בענין ׳ראיות האחרונים לפשוט את ספיקו של המשנה למלך׳ שהובא בשם בן הנודע ביהודה שחילק בין אכילה גסה לבין אכילה שלא כדרך. **צח. ראה** לעיל בענין ׳דעות הראשונים האם יש איסור בהנאה שלא כדרך׳ שהובאו הדעות בזה. ודבריו צריכים ביאור, שהלא התוספות בעבודה זרה שם כתבו בפירוש שיש בדבר איסור, וכמו שכתב המשנה למלך בעצמו (שם ד״ה אפילו), ואיך פירש שמה שכתבו בסוף דבריהם הוא לפי שיטתם במקומות אחרים שאין בדבר איסור. **צט. נראה** שהספק הוא גם לפי הלשון הראשון שאכילה שלא כדרך אכילה פטור, ונקט לשון ׳שלא כדרך הנאתם׳ על פי לשון הרמב״ם [ראה מה שהובא בענין זה לעיל]. **ק. כגון** אכילת מצה וקרבן פסח [ובשפת אמת (סוף פסחים הלכות קרבן פסח פ״ח ה״ו) הסתפק לפי זה בקרבן פסח שנתחרך האם יוצאים באכילתו ידי חובה]. וראה במעשה חושב (על השער המלך, יסודי התורה פ״ה ה״ח סוף אות טו) שכתב, שלפי המתבאר מדברי רש״י (להלן פו. ד״ה אין מפטירין) שגם באכילת קרבן פסח שייך הדין שנאמר באכילת קדשים (במדבר יח ח) ׳למשחה׳, ודרשו (זבחים נח.) ׳למשחה׳ לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלים, ודאי שאין יוצאים אלא כדרך אפילו אם בשאר מצוות יוצאים. וכתב שכנראה המשנה למלך שהסתפק בזה סבר כמו שכתבו התוספות (זבחים עה: ד״ה נכנסו) שדין ׳למשחה׳ נאמר רק במתנות כהונה, וממילא אינו שייך לענין קרבן פסח ודינו כדין שאר מצוות שבאכילה. **קא. ולביאור** רבינו דוד והר״ן הנ״ל שאכילה שלא כדרך אינה אכילה, לכאורה פשוט שגם במצוות אינה אכילה ולא יצא ידי חובתו, ורק לפי מה שכתב הקובץ שיעורים שהוא דין באיסורי התורה שלא אסרה שלא כדרך יש מקום להסתפק האם גם במצוות נאמר כך. **קב. והובא** ספיקו גם במנחת חינוך (מצוה ו) [ושם לא כתב שנראה בדבריו יותר שגם במצוות אינו יוצא ידי חובתו, אך בהמשך (מצוה י) כתב כן.

וכן לגבי ברכת המזון (מלוה לא) כתב, שאם אכל שלא כדרך, אינו מחויב בברכת המזון כיון שלא מתקיים כאן ׳ואכלת׳ (דברים ח י), ודן שם שלפי הצד במשנה למלך שבמצוות אין צריך אכילה, כל שכן לגבי ברכת המזון, אך לפי מה שהסכימו האחרונים שגם במצוות צריך דרך אכילה, נראה שהוא הדין בברכת המזון אף שמסברא יש לחלק בין מצוות שנאמרו בלשון עשה לבין ברכת המזון שכתוב לשון אכילה בלבד]. וראה בחתם סופר (שבועות מה. ד״ה ומולי) שדן לחלק לענין שבועה, שאם יש חילוק בין איסורי אכילה לבין מצוות שבאכילה כמו שהסתפק המשנה למלך, כך יהיה חילוק בין הנשבע שלא יאכל שאינו אסור אלא באכילה כדרך, אך הנשבע שיאכל, שמא גם אכילה שלא כדרך היא בכלל אכילה שמקיים בה את שבועתו. וראה להלן בענין ׳הנודר מאכילה האם אסור גם באכילה שלא כדרך׳ את ספק רבי עקיבא איגר לענין נדר. **קג. תורת חיים** (חולין קכ. ד״ה נתפס), **הורה גבר** (הוריות י: ד״ה ונלע״ד), **בן הנודע ביהודה** (שו״ת מהדו״ת, או״ח סי׳ קטו), **ושואל ומשיב** (שו״ת מהדו״ק מהדורה תליתאה, או״ח סי׳ כה ד״ה אך) בתורת חיים ובהורה גבר נקטו כצד זה שבמצוות יוצאים ידי חובה. ובתורת חיים הוסיף שבמצות מצה יוצא ידי חובה גם בלי הנאה כמו שאמרו (להלן קטו:) שאם בלע מצה יצא. **קד. ובנודע ביהודה** (שו״ת מהדו״ק, יו״ד סי׳ לה) תמה על התורת חיים שכתב כן, שהלא אף אם אין צריך הנאה לצאת ידי חובת מצה, הלא מכל מקום אכילה צריך, וכיון שאכל שלא כדרך אינה אכילה ואיך יצא ידי חובתו. **קה. ראש** יוסף, **רש״ש**, גליון מהרש״א (להלן לה. ברש״י ד״ה אין), **דברי חיים** (הלכות שבועות, שו״ת, או״ח סי׳ כה ד״ה אך עתה), **שואל ומשיב** (שו״ת מהדו״ק, מ״מ סי׳ קעה סוף ד״ה והנה נגוף), **ומהר״ם שיק** (שו״ת, או״ח סי׳ רנח). **ובקרן אורה** (נדרים נב: ד״ה המל״מ) הוכיח כן מדברי התוספות בחולין [המובאים בהמשך] שכתבו כן. **קו. ובחולין** (קכ.) נאמר בגמרא שהטעם שאינו יוצא בה ידי חובת מצה הוא משום שאינו ׳לחם עוני׳, אך כבר כתבו התוספות שם (ד״ה לחם) שהגמרא יכלה לומר שהטעם הוא משום שאינו דרך אכילה ולא היתה צריכה ללמוד זאת מפסוק. אך התורת חיים (שם ד״ה לחם) כתב על פי דרכו הנ״ל שכיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו אין בהם חסרון של אכילה שלא כדרך, לא יכלה הגמרא לומר שאינו יוצא ידי חובתו משום שכתוב במצות מצה לשון אכילה, כיון שגם באכילה שלא כדרך יוצאים, ולכן הוצרכה ללמוד זאת מ׳לחם עוני׳ [ורבינו חננאל (להלן לה. ד״ה ומפני) פירש שכיון שהמחהו יצא מתורת לחם]. **קז. וביאר** גם מדוע לא פירש רש״י שאינו יוצא משום לחם עוני כמפורש בסוגיא בחולין. **קח. וכתב** שלא נראה שבליעה נחשבת כדרך אכילה כמו שמוכח מכמה מקומות [ראה רש״י בחולין (קנ: ד״ה ונגרומיתא)]. **קט. וראה** לעיל בענין ׳האם אכילה גסה דינה כאכילה שלא כדרך׳ בשם המשנה למלך שדימה את אכילה גסה לאכילה שלא כדרך. **קי. וגם** הוכחה זו תלויה בנידון האם אכילה גסה שוה לאכילה שלא כדרך כמו שהובא לעיל בענין ׳האם אכילה גסה דינה כאכילה שלא כדרך׳ מהמשנה למלך, או שונה ממנה כמו שהובא מבן הנודע ביהודה.

שלא כדרך הנאה. והוכיחו מכאן האחרונים[קיא] שלגבי מצות אפילו אכילה שלא כדרך נחשבת אכילה, והנאמר בסוגייתנו אינו אלא לגבי איסורים[קיב].

ובתפארת ישראל (מגמות פי"ח נועז אות ג) כתב, שמה שיצאו ידי חובתם באכילה כזו אף שאינה כדרך, הוא רק מפני שהורגלו בכך ואצלם היא נחשבת אכילה.

ובפני מבין (פריד, סו"ת, יו"ד סוף סי' ג) דחה את הראיה, על פי המבואר בתוספות (פסחים מב. ד"ה שמונתין) שאכן לא קיימו בזה מצות אכילה, אלא מצוותם היתה רק שעל ידי אכילה זו לא בא לידי נותר[קיג].

ובבית הלוי (סו"ת, ח"ג סי' נו אות ד) דחה באופן אחר, שבאכילת קדשים אין צריך לאכול כזית כדי לקיים את המצוה, ומשום שאינה חיוב על האדם שיאכל, אלא המצוה היא שהקרבן יאכל, והיא מתקיימת על ידי כל האוכלים, גם אלו שאכלו פחות מכזית, ואם כן הוא הדין לגבי אכילה שלא כדרך, שלענין קדשים המצוה מתקיימת גם באכילה שלא כדרך, כיון שעל כל פנים הקרבן נאכל, ואם כן אין מכך ראיה לשאר מצוות שבאכילה כמו מצה.

ז. **הפרי מגדים** (סו"ת סי' מעה סק"ק יח) הוכיח ממה שאמרו (להלן קטו:) שאם כרך את המצה והמרור בסיב של דקל לא יצא. ופירש **הרשב"ם** (ד"ה כרכן) שהוא מפני שלא היו ממש בפיו והרי זה כזורק אבן לחמת[קיד]. ומשמע שאם היו נוגעים בפיו, אף שאכלן שלא כדרך, יצא. והניח בצ"ע[קטו].

ח. **בשואל ומשיב** (סו"ת מהדורא תליתאה, ח"ג סי' ז) הביא ראיה בשם **החריף מוהר"ר פנחס ב"ש**, ממה שכתב רש"י (ר"ה כט: ד"ה מיון) על ספיקו של רבא, האם מי שיצא כבר ידי חובת מצה יכול להוציא אחרים בברכת אכילת מצה, האם כיון שהיא חובה עליו מוציא, ופירש רש"י שכיון שאכילת מצה חובה עליו ואי אפשר שתהיה אכילת מצה בלא הנאה, ואי אפשר ליהנות בלי ברכה, נמצא שהמצוה תלויה בברכה על ההנאה. ומבואר שאי אפשר לקיים את מצות אכילת מצה בלי שתהיה לו הנאה מאכילה זו. ודחה השואל ומשיב, שכוונת רש"י לומר שעל פי הרוב כשאוכל אי אפשר שלא תהיה לו הנאה מכך, וכיון שהנאה צריכה ברכה נמצא שגם הברכה מחויבת מחמת המצוה.

ט. **התוספות** (קידושין לח. ד"ה לקרוב) הביאו מהירושלמי (חלה פ"ג ה"ח) שדרשו על הכתוב (יהושע ה יא) 'ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות' שדווקא ממחרת הפסח [שהוא ט"ז בניסן שכבר הקריבו את העומר] אכלו, אבל קודם לא. והקשו בירושלמי למה לא אכלו מצה ביום טוב הראשון, הלא אף שהיא מן החדש ואסורה באכילה, יבוא עשה של אכילת מצה וידחה את הלאו של איסור אכילת חדש. ותירצו שם, שאין עשה של קודם הדיבור [מצה], דוחה לא תעשה שלאחר הדיבור [חדש]. עוד תירצו שגזרו על הכזית הראשון משום הכזית השני שאין בו מצוה.

והקשו האחרונים[קטז] שאין כאן דין של עשה דוחה לא תעשה, שהרי רק כאשר אי אפשר לקיים את העשה בלי לעבור על הלאו נאמר כלל זה (שבת קלג.), ואם ניתן לקיים את מצות אכילת המצה גם באכילה שלא כדרך, הרי היו יכולים לאוכלה שלא כדרך ובזה יקיימו את המצוה ולא יעברו על הלאו. אלא מוכח שבאכילה שלא כדרך לא היו יוצאים ידי חובה, ובעל כרחם כדי לקיים את המצוה היו צריכים לאוכלה כדרך ולעבור על הלאו של אכילת חדש[קיז].

ורבי עקיבא איגר (הגהה לשער המלך יסודי התורה פ"ה ה"ח אות ח) דחה, שיש לפרש שקושיית הירושלמי לא היתה שיאכלו כדרך אכילה, כיון שבזה באמת לא שייך הכלל של עשה דוחה לא תעשה, כיון שאפשר לקיים את העשה בלי לעבור על הלאו, על ידי שיאכל שלא כדרך, אלא קושיית הירושלמי היא שהעשה ידחה את האיסור דרבנן שבאכילה שלא כדרך לפי כמה שיטות [ראה לעיל בענין 'דעות הראשונים האם יש איסור בהנאה שלא כדרך'][קיח], ואין האיסור דרבנן חמור יותר מאילו היה כאן איסור דאורייתא שהיה נדחה מפני העשה[קיט].

והישועות יעקב (סו"ח סי' מעה סק"ו) דחה, שאף אם נאמר שאכילת דבר מצוה שלא כדרך נחשבת אכילה, מכל מקום באכילת דבר האסור לשם קיום מצוה אי אפשר לומר שיצא ידי חובת המצוה. ומשום שאם נאמר כן יש בדבר סתירה, שלענין המצוה אנו אומרים שהיא נחשבת אכילה, ולענין האיסור אנו אומרים שאינה נחשבת אכילה, וזה אי אפשר[קכ].

י. בזבחים (נז:) מובא הדין שאם נגע בשר חטאת בבשר קודש אחר, אם החטאת היתה פסולה, גם בשר הקודש נפסל, והקשתה הגמרא שיבוא עשה של אכילת קדשים, וידחה את האיסור שלא לאכול קודש פסול. והקשה השער המלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח עוד נ"ל), שאם נאמר שמקיימים מצוה גם באכילה שלא כדרך, מדוע ידחה את הלאו, הרי יכול לקיים את העשה באכילה שלא כדרך ולא יעבור על הלאו, אלא ודאי שאין מקיים מצוה באכילה שלא כדרך[קכא].

יא. הרמב"ם (שבועות פ"ה ה"ח) כתב, שאם נשבע אדם שלא יאכל מצה שנה או שנתיים, הרי זה אסור לאכול מצה בליל הפסח. ואין זו שבועת שוא, כיון שלא נשבע שלא לאכול מצה בליל פסח. ומקור דין זה הוא מהירושלמי (שבועות פ"ג ה"ד). והקשה בשער המלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח עוד כתב), שאם כשאוכל שלא כדרכו יוצא ידי חובת מצה, הרי יכול לאכול שלא כדרכו ולא יעבור על שבועתו[קכב].

ועוד מבואר בירושלמי שם, שאם נשבע בפירוש שלא יאכל מצה בליל פסח, הרי זו שבועת שוא ולוקה ואוכל מצה, ומדוע היא שבועת שוא, הרי יכול לקיימה על ידי שיאכל מצה שלא כדרך[קכג].

וכן הוכיחו האחרונים[קכד] ממה שהוכיחו התוספות (שבועות כד. ד"ה אלא) מהירושלמי הנ"ל, שבאיסור כולל חלה שבועה לבטל את המצוה, ואם כדי לקיים מצוה, אין צריך לאכול כדרך אכילה, יש לומר שבירושלמי חייבו משום שיכול לאכול שלא כדרך אכילה, שבאופן זה לא יעבור על שבועתו וגם יקיים את המצוה, ולכן חלה השבועה וחייב.

יב. להלן (לה:) **שנינו** בברייתא שאין אדם יוצא ידי חובת מצה בטבל, ודרשו כן מפסוקים. והקשו התוספות (סוכה ג. ד"ה מצוס) מדוע צריך ללמוד כן מפסוקים, הלא יש לפסול מצת טבל משום מצוה הבאה בעבירה. ומקושייתם הוכיח **השפת אמת** (מסכת שבת, נפ"ד ומיהו) שאף אכילת מצוה צריכה להיות כדרך אכילה. שהרי הלימוד מהפסוקים הוא שיוצאים ידי חובה רק במה שמוזהרים עליו בבל תאכל חמץ ועל טבל לא חל איסור חמץ [משום שאין איסור חל על איסור], ואם יוצאים ידי חובה גם באכילה שלא כדרך, יש ליישב את קושיית התוספות שהלימוד בא לאופן שאוכל את המצה שלא כדרך אכילתה, שבאופן כזה מקיים את המצוה בלא העבירה ואין לפסול משום מצוה הבאה בעבירה,

19/06/2018 אתר

קיא. בני משה (מגן אבות, הלכות שבועות סוף סי' ג ד"ה ומעתה), **פני מבין** (פריד, סו"ת, מו"ת סוף סי' קנ, יו"ד סוף סי' נ), **חתם סופר** (ד"ה אשר), **יהודה יעלה** (סו"ת, מ"ת יו"ד סי' קכו ד"ה לכן), **ובית הלוי** (סו"ת, מ"ג סי' נג אות ד).

קיב. ובתב הבית הלוי (שם) שדוחק לחלק בין אכילת בשר חי לבין אכילת חלב חי [וראה לעיל מה שהובא בענין 'הטעם שנקט רב שימי דווקא חלב חי' בשם המהר"ם חלאווה שיש לחלק בזה]. וראה בכתב **סופר** (סו"ת, מו"ת סי' נו אות ג ד"ה ועוד) שרצה להביא משם ראיה להיפך, שלא יוצאים ידי חובה, ודחה, שהוא מדין 'למשחה' ואין ללמוד משם לשאר מצוות.

קיג. ובן כתב המהר"ם שיק (סו"ת, מו"ת סוף סי' רנח) שלא קיימו בזה מצות אכילה, אך מכיון שלא היה אפשר לאכול באופן אחר, מה שיכלו לעשות עשו, כדי שלא יעברו על הלאו שלא להותירו. וכך דחה הרש"ש (שם ק. נמוס' ד"ה שמונתין) את דברי התפארת ישראל הנ"ל, שמוכח מדברי התוספות שלא קיימו באכילה זו מצות 'ואכלו אותם' אע"פ שהורגלו בכך, ומשום שבטלה דעתם אצל כל אדם (פסחים מד.). וראה גם מה שכתב על כך הפורת יוסף (שטופר, מערכה ח אות ה) שהבבליים היו סבורים שמקיימים בזה מצות אכילה, אבל באמת אינו כן. אמנם בפני מבין (פריד, סו"ת, מו"ת סוף סי' קנ) כתב שמדברי התוספות יו"ט (מגמות פי"ח מ"ז) משמע שיצאו ידי חובתם ולא כמו שמשמע מדברי התוספות. וראה שם בתוספות יו"ט, שבתחילה (ד"ה הנכנסים) הביא את דברי התוספות שמשמע מהם שלא קיימו מצוות אכילה, אך בהמשך (ד"ה מוכלין) כתב שאכלו כך ללא מליחה מן הדם, לצורך מצות אכילתם וכדי שלא יבואו לידי פסול.

קיד. וראה גם רש"י (ד"ה כרכן) שהטעם הוא מכיון שלא היו ממש בפיו.

קטו. ונראה שזו הכוונה גם במה שכתב בראש יוסף להלן (להן לה. ד"ה מין).

קטז. שער המלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח עוד נ"ל), אור חדש (להלן לה. ד"ה ולפ"ז), שושנת העמקים (כלל ט ד"ה והנה הר"מ), ישועות יעקב (סו"ח סי' מעה סק"ו), יד דוד (קידושין לח. נמוס' ד"ה מקרוב), מהר"ם שיק (סו"ת, סו"ח סי' רנח ד"ה והנה), **שבט סופר** (סו"ת, סי' ו). גם החתם סופר (סו"ת, סו"ח סי' קלו ד"ה וקרוב) כתב שאין לומר דין עשה דוחה לא תעשה אם היה ניתן לקיים את העשה על ידי אכילה שלא כדרך.

קיז. ובשער המלך הוסיף, שאם נאמר שבמצוות יוצא אף באכילה שלא כדרך, יקשה גם לאחר תירוץ הירושלמי שלא שייך כאן הכלל של עשה דוחה לא תעשה, מדוע לא אכלו ביום טוב הראשון שלא כדרך לקיים את המצוה. ובאור חדש (להלן לה. ד"ה ולפ"ז) דחה את הראיה, שיש לומר שמה שנלמד שם מהפסוק שאכלו מצה רק ממחרת ולא ביום טוב הראשון, הכוונה לאכילה כדרך [כלומר, שיתכן שאכן אכלו מצה שלא כדרך כבר ביום הראשון]. וכאן (ד"ה אך עדיין) דחה בעוד אופן, שכיון שמחבר הירושלמי הוא רבי יוחנן הסובר (יומא עה.) שחצי שיעור אסור מן התורה, כך דעתו גם לגבי אכילה שלא כדרך שיש בדבר איסור דאורייתא [אף שאין לוקים עליו],

וכמו שהשוו המהרש"ל והמהריב"ל (שבועות כג: ד"ה דמוקי) שלא כדרך לחצי שיעור. ולכן לא נחשב שניתן לקיים שניהם על ידי אכילת מצה שלא כדרך, כיון שיש בדבר איסור דאורייתא. וביד דוד (קידושין לח. נמוס' ד"ה מקרוב) דחה, איך אפשר שכל ישראל יאכלו שלא כדרך, ועוד, מנין שמחויבים לעשות זאת [ודבריו צריכים ביאור, מדוע אי אפשר שכל ישראל יאכלו שלא כדרך ומדוע אין מחויבים לעשות כן אם יש בדבר קיום מצוה]. וראה במהר"ם שיק (סו"ת, סו"ח סי' רנח ד"ה והנה) ובפרי יצחק (סו"ת, ח"ג סי' יז ד"ה ולכאורה) שדחו ראיה זו.

קיח. וכבר אז נאסר להם מדרבנן [וכמו שכתבו התוספות בקידושין הנ"ל ליישב בתירוץ הראשון שהוא משום גזירה].

קיט. ועל כך תירצו בירושלמי שכיון שאם היה איסור זה מדאורייתא לא היה נדחה מפני העשה של קודם הדיבור, גם עתה שאינו אלא איסור דרבנן, עשו חכמים דבריהם כשל דאורייתא ולכן אין האיסור דרבנן של אכילת חדש שלא כדרך נדחה מפני העשה.

קכ. ובעין זה הביא גם בשבט סופר (סו"ת, סי' ו) בשם החתם סופר, שכיון שיוצא באכילה כזו ידי מצוה, הרי אכילה זו חשובה ועובר משום חדש.

קכא. אמנם במעשה חושב (יסודי התורה פ"ה ה"ח סוף יד) דחה על פי מה שכתבו המהרש"ל והמהריב"ל (שבועות כג: נמוס' ד"ה דמוקי) בדעת התוספות (שם) שלדעת המחייבים על כל שהוא [רבי שמעון (נזיר ד.) הסובר שאין שיעור למלקות וגם על כל שהוא איסור לוקים, או רבי עקיבא (שבועות כא:) הסובר שאדם אוסר עצמו בכל שהוא], חייבים גם על אכילה שלא כדרך, ואם כן יש לומר שהקשו שם לשיטת רבי שמעון [וכן כתב לגבי הראיה הקודמת מהירושלמי].

קכב. ובלימודי ה' (מגלה, לימוד ע עמ' מח) דחה, שכיון שמצה הוקשה לחמץ, שאין יוצאים ידי חובה אלא במה שיכול לבוא לידי חימוץ, אם כן כמו שאין חייבים משום חמץ על אכילה שלא כדרך, כך אין יוצאים באכילה כזו משום מצה.

קכג. וכתב במעשה חושב (שם סוף יח) שגם הוא הוכיח כן. אך כתב שאפשר לדחות, שכיון שנשבע שלא יאכל בפסח, מוכח שדעתו להפקיע את עצמו מקיום מצות מצה, ואם ניתן לקיים מצוה זו באכילה שלא כדרך, ודאי כלל בשבועתו גם איסור אכילה שלא כדרך. ובהגהת נכד המעשה חושב (שם ס"ק טו ד"ה וכגוף) כתב, שלפי הצד שאפשר לקיים מצוה באכילה שלא כדרך, במקום שבאים האיסור והמצוה יחדיו, יש לומר שכשם שנחשבת אכילה לענין קיום המצוה, הרי היא נחשבת אכילה גם לענין האיסור, ועל דרך שאמרו (שבת נח.) שמתוך שמצטרף לענין טומאה מצטרף גם לענין חיוב שבת. וכן בסוכה (ז.) אמרו שמתוך שהיא דופן לענין סוכה הרי היא דופן גם לענין שבת. והביא שכן כתב בשער המלך (מלכות ממרים פ"ח ה"ו ד"ה כי) לגבי ענין אחר.

קכד. חתם סופר (שבועות כד. ד"ה והנה נמצנה), **מחנה לוי** (שבועות כב: ד"ה אלא), **וישועות יעקב** (סו"ח סי' מעה סק"ו).

ורק משום שאינו מוזהר בבל תאכל חמץ יש לפסול, כיון שאיסור חמץ אינו חל על הטבל אפילו אם יאכל כדרך. אלא ודאי שלא מקיימים את המצוה אלא רק כדרך אכילה שאז גם עובר על העבירה[קכה].

הנודר מאכילה האם אסור גם באכילה שלא כדרך

שם. רבי עקיבא איגר (הגהה על המשנה למלך יסודי התורה פ"ה ה"ח) הסתפק, האם אדם שנדר שלא לאכול דבר אסור לאוכלו גם שלא כדרך, או שאינו אסור אלא באכילה כדרך משום שלא היתה דעתו לאסור על עצמו אלא אכילה כדרך[קכו]. וציין למה שכתב **המגן אברהם** (סי' שפו סק"י) סברא זו, שאין כוונת הנודר הנאה מככר לאסור אף הנאה של עירובי חצירות ושיתופי מבואות.

אכילה שלא כדרך ביום הכפורים

שם. השאגת אריה (סו"ס, סי' עו) כתב, שביום הכפורים חייבים גם על אכילה שלא כדרך, כיון שאיסור זה לא כתוב בתורה בלשון אכילה אלא הוא כתוב (ויקרא כג כט) בלשון 'אשר לא תְעֻנֶּה'. והוסיף, שמה שהגמרא ביומא (פ:) פטרה על אכילה גסה ביום הכפורים הוא רק משום שהתמעטה אכילה המזיקה שאין חייבים עליה, אבל על אכילה שלא כדרך שאינה מזיקה, חייב.

אך בן הנורע מיהודה (סו"ס מהדו"ת, סו"ס סי' קטו ד"ה ועיין) כתב, שלפי חילוקו שעל אכילה גסה אין לפטור משום אכילה שלא כדרך, אין ראיה לכך מהגמרא שם[קכז].

ובבנין ציון (סו"ס, סי' לה ד"ה ממנס) דחה את דברי השאגת אריה, שאף שביום הכפורים לא כתוב לשון אכילה, אך מכל מקום צריך אכילה שיש בה ישוב הדעת, וכמו שהתמעטה אכילה גסה שאין בה ישוב הדעת, כך התמעטה אכילה שלא כדרך שאין בה ישוב הדעת[קכח].

האם הראיה מהברייתא של ערלה היתה ללשון הראשון או ללשון השני

אמר רבי זירא אף אנן נמי תנינא וכו' אמר ליה אביי בשלמא אי אשמעינן פרי גופא דלא קאכיל ליה דרך הנאתו שפיר. רש"י (ד"ה אין) פירש שההוכחה היא שאין לוקים עליהם משום שהם 'שלא כדרך הנאתן' והיינו כלשון השני. וכן כתב **רבינו דוד** (ד"ה אימא) שהגמרא מביאה כאן ראיה ללשון השני שפטר על הנאה שלא כדרך, מכך שהיוצא מן התותים והרימונים האוכלם פטור משום שאכלם שלא כדרך הנאתם[קכט].

והקשה הרש"ש (גליון ש"ס ד"ה שפיר) שבדברי **אביי** ביאר **רש"י** (שם) שאם הדין בברייתא היה נאמר לגבי הפרי עצמו היה מדויק שאין לוקים אלא 'כדרך אכילתן', ומשמע שהראיה היתה לדין הלשון הראשון שפטר על אכילה שלא כדרך אכילה.

וביאר את הענין על פי פירושו למחלוקת הלשונות [הובא לעיל בענין 'ביאורי האחרונים למחלוקת הלשונות'], שנחלקו האם חייב על הנאה שהיא בעצמה כדרך אלא רק שאין הדבר עומד לזה, או שכיון שאין הדבר עומד לכך פטור. ומעתה מובן, שרבי זירא שסבר שמה שפטרה הברייתא על מי פירות של ערלה הוא משום שאינו כדרך [ולא כדחיית אביי שהוא משום שהם רק זיעה], הוכיח ממנה כלשון השני שפטר בשלא כדרך הנאה, משום שהפטור על מי הפירות האלו הוא רק משום שהם עומדים לאכילה ולא לשתיה, אך מצד השתיה עצמה הרי עשאה כדרך, וממילא מוכח מברייתא זו כלשון השני שפטר על אופן כזה[קל]. אבל בדברי אביי שאמר שאם היתה הברייתא פוטרת בבישל אגוזים ואפרסקים כמו שפירש **רש"י** (ד"ה בשלמא), היתה משם ראיה, פירש **רש"י** שהראיה היתה רק ללשון הראשון, שהרי שינה את אופן האכילה עצמו ולא רק את יעוד הפרי[קלא].

אחוזת 19/06/2018

ביאור טעמו של אביי שמשקים היוצאים הם כזיעה בלבד

אלא הכא משום דזיעה בעלמא הוא. רש"י (ד"ה שפיר) פירש שכוונת אביי היא שעל משקים היוצאים מן הפירות אינו חייב, משום 'דלאו פרי אכל', כלומר שהמשקים אינם נחשבים כלל כחלק מן הפרי האסור משום ערלה. **והחתם סופר** (ד"ה והנה דמי) כתב, **שמהתוספות** (ד"ה ואפילו ע"ק קפ. ד"ה ולפ) מתבאר, שהפטור לדעת אביי הוא משום שהיא הנאה שלא כדרך גרועה ואין משם ראיה לשאר הנאה שאינה כדרך[קלב].

יישוב דברי אביי עם הסוגיא בחולין שלמדה שערלה אינה נוהגת בשאר מי פירות

שם. הקשו **הראשונים**[קלג] **שבחולין** (קכח.) דרשה הגמרא שאין דין ערלה במשקים היוצאים משאר פירות אלא רק מהיוצא מזיתים וענבים[קלד], ואם כן מדוע הוצרך אביי לומר כאן שהטעם שאין במשקים היוצאים מתותים תאנים ורימונים דין ערלה הוא משום שאין המשקה נחשב לפרי אלא לזיעה בלבד, הלא יש לזה מיעוט[קלה].

א. ותירצו[קלו], שהלימוד שם אינו לכך שבמשקים של שאר פירות אין דין ערלה, אלא להיפך, לומר שבמשקים היוצאים מזיתים וענבים יש דין ערלה ואף שגם הם זיעה בלבד ואינם הפרי עצמו[קלז]. ומעתה מובנים דברי אביי כאן, שהטעם בשאר פירות שאין במשקים היוצא מהם דין ערלה הוא משום כך שהם זיעה ואין לימוד לומר שיש בהם דין ערלה כמו ביוצא מן הזיתים והענבים[קלח]. **והקרן אורה** (נדרים נג: ד"ה ומ"ש) תמה על תירוצם, שכיון שהמשקים מכונסים בתוך הפרי ואינם בלועים בו, כמבואר להלן (נג:), קשה לומר שמסברא **המשקים של זיתים וענבים נחשבים זיעה בלבד. ועוד, שאין זה מסתבר שצריך פסוק לרבות את היוצא מזיתים וענבים שאינו נחשב זיעה בלבד, שהרי אמרו בברכות** (לה:) שאף שהברכה על מי פירות היא שהכל, הברכה על היוצא מזיתים וענבים אינה שהכל משום שבכך שהפירות נסחטו ונעשו משקים, השתנו למעלה ולשבח, הרי שאף לגבי ברכה שלא נלמדה שם הגזירה שוה מביכורים, ידענו מסברא שהיוצא מזיתים וענבים אינו זיעה בעלמא[קלט]. וכן הקשה **בחידושי רבינו** אביי כאן. והוסיף החתם סופר, שנראה שגם רבי זירא ידע סברא זו שיש לחלק בין הנאה שלא כדרך לבין הנאה שלא כדרך כלל, ולכן הביא ראיה מערלה ולא מתרומה וביכורים, משום שמתרומה ובכורים ניתן לדחות כדחיית אביי, ששם הפטור הוא משום שהיא הנאה שלא כדרך כלל, ורק מערלה שנלמד (לעיל כג:) שחייב אף על צביעה והדלקה אף שאינו עומד לכך לגמרי, ואע"פ כן אין לוקים על משקים היוצאים מהם, הוכיח רבי זירא שאין לוקים על הנאה שלא כדרך בכל האיסורים, שאם לא כן מדוע אינו לוקה על הנאה מן המשקה [אולי כוונתו שאם בשאר איסורים לוקים על הנאה שלא כדרך, אזי בערלה שיש לימוד לחייב על הנאת צביעה והדלקה שלא כדרך, יש לחייב אפילו על הנאה שאינה כדרך כלל]. והוסיף עוד, שאף שבשאר פירות יש לדחות שהנאה מן המשקים היוצאים מהם נחשבת הנאה שלא כדרך כלל, מכל מקום לגבי משקים היוצאים מתותים תאנים ורימונים אין לדחות כן, שאף שאינם עומדים למשקה כזיתים וענבים, מכל מקום אין הנאה מן המשקים היוצאים מהם נחשבת שאינה דרך הנאה כלל, כמבואר ממחלוקת תנאים ואמוראים (שבת קמג:) בתותים ורימונים [לגבי משקים שיצאו מהם בשבת מעצמם, האם יש לגזור שמא יבוא לסחוט מהם, ומבואר שם שחשש זה תלוי בדרך העולם האם פירות אלו עומדים לסחיטה או לא]. וגם לגבי תאנים פירש **רש"י** על הפסוק (שמות יג ה) 'זבת חלב ודבש' שהדבש זב מן התמרים ומן התאנים, ומשמע שהם עומדים קצת למשקה, ומכך שאין לוקים עליהם, הוכיח רבי זירא לכל הנאה שלא כדרך שאין לוקים עליה. ואביי שדחה ששם הטעם משום שהיא זיעה בלבד, יתכן שהלך לטעמו של רבי יוחנן עצמו (שבת שם) הסובר שמשקה היוצא מתותים ורימונים בשבת אינו אסור ומשום שאינם עומדים לסחיטה. וממילא שוים פירות אלו לשאר פירות שהנאה מהמשקים שיצאו מהם אינה כדרך הנאה כלל ואין מכך ראיה לשאר הנאות שלא כדרך. **קלג. תוספות**, תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות הרא"ש (ד"ה אלא), **ר"ש** (מכומות פי"ח מ"ג), וחידושי **הר"ן** (ד"ה אלא). **קלד. הלימוד** שם הוא בגזירה שוה 'פרי' 'פרי' ערלה מביכורים, וביכורים נלמדו מתרומה, משום שגם הם נקראו תרומה, ובתרומה עצמה הוזכרו (במדבר יח יב) תירוש ויצהר. **קלה. התוספות** בחולין (קכח. ד"ה והדר) העמידו קושיא זו על שיטת רבי זירא, שהפטור הוא משום ששתיית מי פירות היא שלא כדרך. וראה להלן בענין 'מדוע על רבי זירא לא קשה מהסוגיא בחולין' מה שהובא בשם האחרונים, מדוע התוספות בסוגייתנו הקשו רק על אביי ולא הקדימו להקשות כבר על רבי זירא ובהערה בענין 'ביאור מחלוקת אביי עם רבי זירא' מה שהוכיח בעל שו"ת פני יהושע מהתוספות שם. **קלו. הר"ש** הנ"ל רק הקשה ולא תירץ. **קלז. אך** הרא"ש (נדרים פ"ו סי' ג) כתב, שבאמת היוצא מן הפירות דינו כפרי עצמו, ולולא המיעוט ליוצא משאר פירות היה נוהג דין ערלה בכל הפירות, ורק מחמת המיעוט אין בהם דין ערלה, וזה כהבנת הראשונים בקושייתם כאן. **קלח. גם** הריטב"א (ד"ה אמר - הכא) כתב כדבריהם, אך לא בכדי לתרץ את קושייתם. **קלט. אמנם** בריטב"א (ד"ה אמר ר' זירא) מבואר שמה שאמרו בברכות שמברכים את ברכת הפרי על היוצא מזיתים וענבים, הוא ממה שדרש רבי יהושע מגזירה שוה שמשקה היוצא מהם כמותם לענין ערלה ביכורים ותרומה.

קכה. וראה גם במהר"ם שיק (מעוז רפה ד"ה מיהו) שכתב כן אך לא לפשוט את ספק המשנה למלך. **קכו. גם** בענין זה נראה שלביאור רבינו דוד והר"ן הנ"ל שאכילה שלא כדרך אינה אכילה, לכאורה פשוט שלא נאסר אלא באכילה כדרך, ולא היה צריך רבי עקיבא לומר שהצד שאינו אסור בשלא כדרך הוא רק משום שלא היתה דעתו להיאסר בשלא כדרך. ולביאור הקובץ שיעורים מובנים דברי רבי עקיבא איגר, שהוא דין רק באיסורי התורה [או גם במצוות וכנ"ל], וממילא לגבי נדר הצד שלא יאסר הוא רק מפני שלא היתה כוונתו לזה. **קכז. ראה** שם שהבין שהשאגת אריה הביא גמרא זו כדי להוכיח כדבריו, מכך שהוצרכה הגמרא לפטור אכילה גסה מלא תעונה ולא פטרה משום אכילה שלא כדרך. אך לכאורה אין זו כוונת השאגת אריה, והביא גמרא זו רק כדי לומר שהמיעוט שבגמרא שם לגבי אכילה גסה אינו ממעט גם אכילה שלא כדרך כיון שאינה מזיקה, אך לא הביא משם ראיה לדבריו שכתבם רק מכח מה שביום הכפורים לא כתוב לשון אכילה. **קכח. גם** הכתב סופר (סו"ס, סו"ס סי' קיט) ובחידושי חמדת שלמה (יומא שם ד"ה הגמון) האריכו לחלוק על חידושו של השאגת אריה. **קכט. לעיל** בענין 'האם ללשון זה לוקה על אכילה שלא כדרך באיסורי הנאה' הובאה מחלוקת האם ללשון הראשון שפטר על אכילה שלא כדרך וחייב על הנאה שלא כדרך, כאשר יאכל דבר האסור גם בהנאה שלא כדרך אכילה, ילקה משום איסור הנאה או לא. ולכאורה הראיה שהביא רבי זירא ללשון השני שפטר על הנאה שלא כדרך ונגד הלשון הראשון שחייב על כך, תלויה בנידון זה. שהלא שם מדובר על שתיית משקים אלו ולא על הנאה אחרת, ואם כן, רק לדעה שחייבה על אכילה שלא כדרך משום איסור הנאה, מובנת ראיית רבי זירא שלא כלשון הראשון, שאמנם מצד איסור אכילת ערלה אין לחייב שם, מכל מקום מצד איסור ההנאה שבערלה היה צריך לחייב שם, ומכך שפטרוהו ממלקות מוכח כלשון השני. אך לדעה שפטרה על אכילה אף מצד איסור ההנאה שבדבר, אין מדין זה ראיה כלל לפטור על כל הנאה שלא כדרך, וגם ללשון הראשון מובן מדוע פטרו שם על שתיית משקים אלו אף שהם אסורים גם בהנאה. עוד יש להעיר, שלשיטת הרמב"ם הנ"ל [בענין 'האם לוקים על שאר הנאות חוץ מאכילה'] שעל דבר מאכל אין לחייב מלקות על הנאה, ודאי לא באה הגמרא עתה להוכיח לענין מחלוקת הלשונות באיסור הנאה, כיון ששם מדובר על דבר מאכל שאין לחייב עליו אלא רק משום אכילה ולא משום הנאה. ולביאור הרש"ש המובא בסמוך מיושב. **קל. ובעין** זה פירש גם בראש יוסף (ד"ה עוד - הלשון), וראה שם שכתב שהיא ראיה בדרך קושיא וכך מתפרש לשון 'אף אנן נמי תנינא', מה שאין כן כאשר נאמר לשון 'לימא מסייע ליה', שהוא סייעתא ממש. **קלא. ולפי** זה אף שאמר אביי 'שפיר' שמשמע מכך שאם הברייתא היתה מדברת על הפרי עצמו היה מודה לרבי זירא בהוכחתו מן הברייתא, אינו כפשוטו שהיה מודה לראייתו לגמרי, אלא רק היה מודה שיש משם ראיה לנידון שבסוגייתנו, אך מכל מקום לא היתה הראיה כמו שרצה רבי זירא להביא [גם ללשון השני], אלא ראיה אחרת [רק ללשון הראשון]. **קלב. התוספות** כתבו כן לבאר את מה שאמר רבינא (להלן פה:) שהנאתו מן המשקה היוצא מן הערלה לרפואת בתו אינה כדרך, והחתם סופר הבין שזו סברת

מאיר שמחה (חולין קכ: ד"ה מולס הנה), והוסיף להקשות עוד, ממה שאמרו בשבת (קמה.) שמדאורייתא אין חיוב משום מפרק [שהיא תולדה של מלאכת הדש], אלא בסוחט זיתים וענבים, משום שהעיקר בהם הוא היין והשמן.

ובחלקת יואב (סו"ס, ס"ק יו"ד סי' טו קומ"ס ה) הקשה על תירוץ הראשונים, שעדיין יקשה מדוע היה צריך אביי את הסברא שהמשקים נחשבים לזיעה בלבד, הרי מכח הלימוד בחולין יש ללמוד שרק היוצא מן הזיתים והענבים הוא כמותם, ולא היוצא משאר פירות ולכן אין חייבים עליהם משום ערלה.

ב. הרשב"א (גרכות לח. ד"ה דנקט) כתב, שטעם זה של זיעה הוא טעם ללימוד שם שחילק בין היוצא מזיתים וענבים לבין היוצא משאר פירות, שהטעם שבשאר פירות אינו אסור הוא משום שהוא רק זיעה**קמ**. וכן הביא **הפני יהושע** (קו"ס לקידושין פסק נעניו מדש ד"ה נמחוך לעניניו דהשתם) בשמו. ופירש**קמא**, שזו היא מחלוקת רבי זירא ואביי בסוגייתנו מהו טעם הלימוד שם שחילק בין יין ושמן לבין שאר משקה היוצא מן הפירות. האם הלימוד שם בא למעט הנאה שלא כדרך, או למעט דווקא הנאה זו ממשקים היוצאים מן הפירות ומשום שהם זיעה בלבד ואינם כמו יין ושמן שהם חשובים כיון שלצורך כך נוטעים את הענבים ואת הזיתים, והמשקה היוצא מהם משתנה ונעשה מעולה יותר כאשר סוחטים אותם**קמב**.

ג. בחכם צבי (סו"ס, ס"ק כ) כתב שאכן זו מחלוקת הסוגיות בביאור דעת רבי יהושע שפטר על המשקים משום ערלה, רבי זירא סבר שטעמו של רבי יהושע הוא מסברא, מחמת שאין זה אכילה כדרך, ואביי השיבו שאף לדבריו שרבי יהושע למד כן מסברא, סברתו אינה מחמת שאין זו אכילה כדרך אלא מחמת שמי פירות הם זיעה בעלמא. והסוגיא בחולין סברה שרבי יהושע למד כן מגזירה שוה.

ד. בחוות דעת (יו"ד סי' קה ביאורים סק"ג) תירץ בעוד אופן, שצריכים גם את הלימוד שם וגם את הסברא שאמר אביי כאן שהמשקה הוא רק זיעה. משום שאת הלימוד מגזירה שוה 'פרי' 'פרי' צריך כדי שלא נלמד את דין הערלה מדין שרצים שהמשקה היוצא מהם אסור (חולין קכ.), אך בלימוד זה לבד עדיין אין די, משום שאם אינו זיעה אלא מיחוי של הפרי בעצמו, אף שאין לאסור את אכילתו, מכל מקום יש לאסור את ההנאה ממנו כמו שכתבו **התוספות** (סס ד"ה עוד), ורק משום שהוא זיעה, הרי הוא מותר**קמג**.

ה. בתורת זרעים (תרומות פי"ח מ"ג) תירץ שצריך את שני הטעמים, שאילו לא היה המשקה נחשב זיעה בלבד, לא היה מקום למעטו מהפסוק, כיון שהוא נחשב כפרי עצמו ולא כיוצא מן הפרי, ורק אם המשקה נחשב זיעה יש לדון אם דינו כדין הפרי וללמוד מהפסוק שאינו חייב עליו כיון שאינו גוף הפרי אלא יוצא ממנו.

ו. באבי עזרי (מאכלות אסורות פי"י הכ"ג) תירץ, שיש שני נידונים לאסור מחמתם שתיית מי פירות, האחד האם שתייתם נחשבת כאכילת הפרי עצמו ועל כך דנה הסוגיא בחולין ולמדה מפסוקים שבשאר פירות אין לאסור משום כך. והשני, שאף אם שתייתם אינה כשתיית הפרי עצמו, יש לאסור את המשקה מחמת שהוא נחשב פרי בפני עצמו, ועל כך דנה הסוגיא כאן ואמרה שאין לחייב משום כך או משום שאין זו אכילה כדרך, או שהמשקה נחשב זיעה בלבד.

מדוע על רבי זירא לא קשה מהסוגיא בחולין

שם. החכם צבי (סו"ס, ס"ק כ) הקשה, מדוע הקשו **הראשונים** את קושייתם מהסוגיא בחולין רק על אביי שאמר כאן שהטעם הוא משום שהמשקים היוצאים הם רק זיעה, ולא הקדימו להקשות כן כבר על דברי רבי זירא שהבין שהטעם הוא משום שהנאה ממשקים היוצאים מן הפירות היא הנאה שלא כדרך, ושם מבואר שנלמד כן מפסוקים**קמד**.

וכתב שמאחר שבסוגיא בחולין (קכ:) מוכח שבהרבה איסורים משקים היוצאים מן הפרי האסור דינם כדין הפרי ואסורים, קשה לכאורה איך הביא רבי זירא סיוע מדין ערלה ששם אין דין המשקים כדין הפרי ולא משאר האיסורים ששם הדין להיפך. אלא ודאי שרבי זירא לא שמע את הסוגיא שם**קמה**. לכן הקשו **התוספות** רק על אביי שלא מסתבר לומר שגם הוא לא שמע סוגיא זו**קמו**. **וכתב** לפי זה לתרץ את קושיית הראשונים הנ"ל מדוע אמר אביי שהטעם לפטור הוא משום זיעה ולא משום הלימוד בסוגיא שם, שאכן יכל אביי לדחות את ראיית רבי זירא על פי הסוגיא שם שבערלה הוא דין מיוחד הנלמד מפסוקים, אלא שהשיבו אביי לשיטתו של רבי זירא שלא ידע סוגיא זו, שבערלה הפטור הוא משום שהמשקים נחשבים זיעה בלבד. אבל באמת אין זה התירוץ ואין חילוק בין הפרי לבין המשקים היוצאים ממנו כמתבאר בסוגיא שם שהמשקים אסורים ורק בערלה [ובתרומה] אין לוקים על המשקים**קמז**.

והפני יהושע (קו"ס לקידושין פסק נעניו מדש ד"ה עוד נה) תירץ, שעל רבי זירא לא קשה, משום שיש לומר שזה עצמו נלמד שם מן הפסוקים, שאין לוקים על המשקים היוצאים מהם משום שאין זו הנאה כדרך**קמח**.

והקשה עליו **המהר"ם שיק** (נמוס' ד"ה מלא) מדוע צריך לזה לימוד, הלא הוא כלל בכל האיסורים שבתורה שאין לוקים עליהם אלא כדרך הנאתם. ותירץ, על פי המבואר בתוספות בבבא קמא (קמ. ד"ה ולא) בשם **רבינו תם**, שהפסוק שלימד שאסור לצבוע ולהדליק בפירות ערלה, בא לאסור הנאה מפירות ערלה שלא כדרך. ואם כן יש לומר שלכן צריך לדעת רבי זירא לימוד מיוחד בערלה לפטור על הנאה ממשקים היוצאים מהם אף שהיא הנאה שלא כדרך, כיון שבערלה הדין שונה מכל התורה, וחייבים על הנאה שלא כדרך, אך באמת הטעם לפטור הוא משום הנאה שלא כדרך ולכן הביא רבי זירא ראיה משם לדינו של רבי יוחנן. ולכן הקשו משם רק על אביי שאמר שהטעם שם הוא משום שהיא זיעה בלבד, שאם כן מדוע צריך לכך לימוד**קמט**.

מדוע אין המשקים היוצאים מן הפירות אסורים משום ערלה מדין טעם כעיקר

שם. הקשו **הראשונים**קנ איך אמר אביי שהמשקה היוצא מפירות ערלה אין בו דין ערלה משום שהוא רק זיעה בלבד, הלא הדין הוא שטעם כעיקר מדאורייתא**קנא**.

קמ. ובחלקת יואב (סו"ס, ס"ק יו"ד סי' טו ד"ה והנלע"ד) ציין, שמצינו בתוספות בשבועות (כב: ד"ה מיבעיא) שיש מקומות שהתורה כתבה פסוק כדי להשמיענו סברא כאשר אין הסברא פשוטה כל כך שאפשר להכריע על פיה בלא פסוק. וכן כאן בפסוק נתגלה שהסברא שמי פירות הם זיעה בעלמא היא סברא גמורה. **קמא. וכן** כתב בקיצור גם בחידושיו כאן (ד"ה אמר רבי זירא) וכן פירש החתם סופר (חולין קכא. ד"ה והלכ). **קמב. ואמנם** בדעת התוספות [והראשונים שהקשו] ביאר (סס ד"ה עוד נה), שהבינו מפשטות לשונו של אביי שטעם זה היה פשוט לו מסברא ולכן הקשו שאם כן אין צורך ללימוד שבחולין. אך על תירוץ הראשונים שרבי זירא ואביי ידעו מסברא שהמשקים נחשבים זיעה והלימוד שם הוא רק לחייב על יין ושמן משום ערלה, הקשה הפני יהושע כאן (ד"ה אמר רבי זירא), שהלא בחולין (קכ.) למדו מריבוי הפסוקים שיש כמה איסורים שבהם המשקים נחשבים כמו האוכל עצמו [חלב, חמץ, נבלת עוף טהור, ושרצים], ואם כן יש ללמוד מהם גם לדין ערלה לחייב על כל המשקים היוצאים מן הפירות, אלא ודאי שצריך לימוד לפטור את שאר המשקים ואין הלימוד נצרך לחייב עליהם כמו שכתבו הראשונים. וכתב שכנראה שהראשונים הבינו שמכך שאמר אביי ששאר משקים הם זיעה בלבד משמע שהיא סברא פשוטה, וממילא לא שייך ללמוד לחייב על שתיית זיעה זו מהאיסורים האלו ששם אינה זיעה בלבד. **קמג. ראה** להלן בענין 'מדוע על רבי זירא לא קשה מהסוגיא בחולין' את יישוב החכם צבי לקושיית הראשונים בעוד אופן. **קמד. וכבר** הובא לעיל בענין 'יישוב דברי אביי עם הסוגיא בחולין שלמדה שערלה אינה נוהגת בשאר מי פירות' שאכן התוספות בחולין (קכא. ד"ה והלכך) העמידו קושיא זו על שיטת רבי זירא. **קמה. המנחת** ברוך (סו"ס, ס"ק נט ענף ג ד"ה ועפ"ז) יישב, שיש לחלק בין משקים היוצאים מן הפרי שבהם שייך הפטור שלא כדרך לדעת רבי זירא, לבין פרי מרוסק שאף שהדרך לאכלו שלם, מכל מקום אין זה שינוי כמו כשסחט ממנו משקה ואין באופן זה את הפטור של שלא כדרך. וכתב שיש לומר שמה שנאמר בסוגיא שם שהמשקה היוצא מהם אסור, היינו באופן שריסק את הפרי עצמו ולא כשנסחטו, ולכן לא הקשו על רבי זירא שיש ללמוד לחייב בשלא כדרך מהדין שם [וראה בחלקת יואב (סו"ס, ס"ק יו"ד סי' טו ד"ה קיל"ר] שכתב שבזה נחלקו רבי זירא ואביי, האם לחלק בין משקים לבין מיחוי הפרי עצמו]. אמנם ראה במנחת ברוך (סס ענף ג ד"ה עוד) שהביא שהתוספות בחולין (קכ: ד"ה היכא) כתבו בשם ה"ר שמואל שהברייתא שם לא מדברת כשנמחה גוף הפרי אלא במשקים הנסחטים. וראה עוד בשו"ת רבינו משולם איגרא (סו"ס סי' מפ מוס ג) שיישב את קושיית החכם צבי מדוע לא הקשו על רבי זירא מהסוגיא בחולין. **קמו. והפני יהושע** (קו"ס לקידושין פסק נעניו מדש ד"ה לפמון) כתב שדחוק לומר כן שרבי זירא לא ידע את כל הסוגיא שם ואת הברייתא שהביאה הגמרא שם. גם החלקת יואב (סו"ס, יו"ד סי' טו) כתב שקשה לקבל זאת. והמנחת ברוך (סו"ס, סי' נט ענף ה ד"ה והנה מלבד) הקשה על החכם צבי, שמכל מקום היה לגמרא להביא ברייתא זו. **קמז. כלומר** שהסוגיא כאן שפטרה משום זיעה נדחית מפני הסוגיא בחולין שחייבה על משקים היוצאים. **קמח. ורק** על אביי הקשו, משום שהבינו מפשטות לשונו שאמר טעם זה של זיעה מסברא, ואם כן אין צורך ללימוד בחולין שם. והוסיף לבאר, שאף שהתוספות בחולין (קכא. ד"ה והלכך) הקשו קושיא זו גם על הטעם של שלא כדרך, זה רק לאחר שדחה אביי ואמר שמדרשה זו שחילקה בין היוצא מזיתים וענבים לשאר משקים אין להכריח את דינו של רבי יוחנן לפטור בשלא כדרך, משום שיש לומר ששם הטעם משום זיעה, אם כן מה שבאמת פטר רבי יוחנן בשלא כדרך [וגם אביי מודה לדין זה שיש לפטור במשקים משום שלא כדרך. ראה להלן בענין 'ביאור מחלוקת אביי עם רבי זירא' שכתב בזה שני פירושים], אינו מכח הלימוד שם שאינו מכריח כן אלא מסברא, ולכן הקשו התוספות שם, אם כן שיש סברא לפטור בשלא כדרך, מדוע צריך לימוד לפטור על המשקים, הלא יש כאן את הפטור של שלא כדרך. **קמט. וראה** עוד תירוץ לקושיית החכם צבי בתפארת צבי (ביצקו, סו"ס, ס"ק סד, סק: ד"ה ומעתה). **קנ. תוספות**, תוספות הרשב"א משאנץ, ותוספות הרא"ש (ד"ה מלא). **קנא. הפני יהושע** (נמוס' ד"ה מלא) העיר, שכל הקושיא היא רק לשיטה שהביאו התוספות (ע"ז סח. ד"ה אמר) שלוקים על טעם כעיקר, אבל לפי השיטה שהביאו שם שאין לוקים על טעם כעיקר משום שהוא רק לאו הבא מכלל עשה [וכן הביאו התוספות בחולין (קמ: ד"ה רבינא) בשם הר"י מאורליינ"ש] לא קשה, ובודאי לשיטה הסוברת שטעם כעיקר אינו דאורייתא [שיטת רש"י (חולין קמ: ד"ה לטעמס)] לא קשה [וכן כתבו בראש יוסף (נמוס' שם) ובמנחת ברוך (סו"ס, סי' נט ענף ג ד"ה ומה)]. אך כתב שיתכן שהקושיא היא על לשון אביי שאמר שאינה אלא זיעה, ועל כך הקשו שהוא טעם האיסור ממש, ולפי זה הקושיא היא גם לכל השיטות. והחתם סופר (חולין קכ: ד"ה מיהו) כתב, שקושיית תוספות היא אף לדעת הראשונים שאין מלקות בטעם כעיקר, משום שהנידון הזה האם לוקים על טעם כעיקר או לא, תלוי במקור הלימוד לאיסור טעם כעיקר, ואמנם אם הוא נלמד בקל וחומר מאיסור נזיר (להלן מד:), אין בו מלקות, כיון שאין עונשים מן הדין, וכן אם הוא נלמד מגיעולי נכרים (שם) אין לוקים עליו משום שאינו אלא לאו הבא מכלל עשה. אך לדעת אביי (חולין קמ.) שיש ללמוד טעם כעיקר מבשר בחלב, הרי אין זה אלא גילוי הדבר שמצינו בדין בשר בחלב שטעם נחשב כעיקר, ולא שייך לומר בזה אין עונשים מן הדין. וכיון שקושיית התוספות כאן היא לדעת אביי שאמר שמי פירות הם זיעה, מובנת קושייתם שיש ללקות על טעם כעיקר ואין זה תלוי במחלוקת הראשונים שאינה לדעת אביי. וביאר שמשום כך רק התוספות כאן הקשו קושיא זו של טעם כעיקר ובחולין לא הקשו כן, משום שכאן מובאים דברי אביי ועליו הקשו, אך שם שלא הובאו דברי אביי לא הקשו כן כיון שאין לוקים על טעם כעיקר.

ארחות 19/06/2018

והרש"ש (נמוס' ד"ה אלא) ציין למה שכתבו **התוספות** (נרכות לט. ד"ה מיד) **והרא"ש** (סס פ"ו סי' יח), שרק במים ששלקו בהם ירקות או פירות נכנס הטעם, אך במים היוצאים מהם אין טעם הפירות כלל. ולפי זה לא שייך כאן הדין של טעם כעיקר. וכן תירצו הקרן **אורה** (נדריס נג: ד"ה ונעיקר) **והמנחת ברוך** (סו"ת, סי' נט ענף ג ד"ה ומה) **קנב**.

החכם צבי (סו"ת, סי' כ) כתב, שהיתה הוה אמינא לומר שכל הדין של טעם כעיקר אינו אלא ממאכל למאכל ולא ממאכל למשקה**קנג**. **והפני יהושע** (קו"פ לקידושין פסק נענין מדש ד"ה שניים) כתב שזו כוונת התוספות בבכורות (ו: ד"ה רוטב) אלא שקיצרו.

ובחוות דעת (יו"ד סי' קה ניתוריס סק"ב) יסד, שכל הדין שטעם כעיקר דאורייתא, הוא רק לאחר שיש לימודים לאסור את היוצא מן הדבר, וכמו בנזיר שהתורה אסרה את היין היוצא מן הענבים, ובדין טעם כעיקר התחדש שאין הטעם בטל ברוב, אך במקום שאין איסור על היוצא מהם, וגם כאשר המחה את הדבר עצמו אין איסור, ודאי שלא נאמר שטעם כעיקר דאורייתא. ולפי זה כתב שלדעת רבי יהושע הסובר (חולין קכ:) שבערלה פטור ממלקות על משקים היוצאים, הוא הדין שטעם כעיקר אינו דאורייתא, ולכן כאן אמר אביי בדעת רבי יהושע**קנד**, שמפני שהיוצא משאר פירות הוא רק זיעה, אין בו איסור משום ערלה**קנה**.

ובשם הגרי"ז הלוי (סטנסיל, נכורות ו: ד"ה המוסי') הביאו שהקשה על קושיית הראשונים, שאין כאן תערובת טעם שנדון עליה מדין טעם כעיקר, אלא שהיוצא מן הפרי נחשב לזיעה בלבד, ואם כן גם הטעם שלו מותר מאחר שהוא זיעה בלבד. ולכן פירש שקושייתם היא לאסור משום היוצא מן הדבר כציר היוצא מן האסור (סס), אף שהלשון אינה מבוררת כל כך לפי זה**קנו**.

והקהלות יעקב (סי' יז) כתב שאכן יש להקשות לכאורה שאפילו אם למשקים יש דין מים ולא דין הפירות, יש לאסור מדין יוצא מן האסור שלוקים עליו לדעת התוספות (חולין סד. ד"ה שמס ויקמה ומכלה). ותירץ, שדין 'יוצא' אינו שייך אלא אם הדבר היוצא נתהווה ונתגדל מן האיסור, כגון ביצת טריפה שהביצה נתהוותה וגדלה מן העוף, אבל דבר שלא התהווה וגדל מן האיסור, וכגון הגרעין, שגם הוא וגם הפרי עצמו גדלו מן האילן ואין הגרעין יוצא מן הפרי, לא שייך בו דין 'יוצא' וכך יש לומר גם במשקים היוצאים מן הפרי, שאין הפרי מהווה את המשקים אלא שכאשר נוצר הפרי באילן נוצרו המשקים עמו, ולכן אף שהפרי אסור אין למשקים היוצאים ממנו דין 'יוצא מן האיסור'.

ביאור דעת אביי ושלא בא לחלוק על דינו של רבי יוחנן אלא רק לדחות את ראיית רבי זירא

שם. הפני יהושע (ד"ה אמר אביי, קו"פ לקידושין פסק נענין מדש ד"ה גרסינן) כתב, שאף שאביי דחה את ראייתו של רבי זירא לדינו של רבי אבהו בשם רבי יוחנן, אין כוונתו לחלוק עליו, אלא רק לדחות את הראיה**קנז**. והוכיח כן ממה שאביי בהמשך סוגייתנו אמר שהכל מודים לחייב בכלאי הכרם אף שלא כדרך הנאתם, ומשמע שבשאר איסורים הוא מודה שפטור.

והצל"ח (ד"ה אמר אביי) כתב, שאף שלכאורה היה נראה שאביי בא לחלוק על עיקר דינו של רבי יוחנן ולא רק על ראיית אביי, שמאחר שאין משם ראיה לדינו של רבי יוחנן, הרי יש משם דחיה לדינו, שמוכח שם שלוקים אפילו על הנאה שלא כדרך, שאם לא כן מדוע נקטו דין זה דווקא במשקים היוצאים מהם ולא בנהנה מהפרי עצמו שלא כדרך וממילא נדע שהוא הדין במשקים היוצאים מהם שאין לוקים עליהם. אך באמת אינו כן, אלא אביי לא בא לחלוק על רבי יוחנן אלא רק על רבי זירא בפירוש דברי רבי יוחנן, שלרבי זירא לוקים רק על אותה ההנאה שלכך הדבר היה עומד מתחילתו ואף שעתה השתנה ואינו עומד עוד להנאה זו אלא לאחרת. ואביי סבר שבכל אופן לוקים על ההנאה שלכך הדבר עומד, ולאחר שהשתנה ועומד להנאה אחרת ילקו עליה אף שמתחילה לא היה הדבר עומד להנאה זו. ולכן נחלקו לגבי משקה שיצא מן האוכל שכבר אי אפשר ליהנות ממנו באכילה כמו שעמד לכך מתחילה, אלא רק בשתיה.

ביאור מחלוקת אביי עם רבי זירא

שם. בביאור דעת אביי שדחה את ראייתו של רבי זירא, כתב **הפני יהושע** (קו"פ לקידושין פסק נענין מדש ד"ה גרסינן, ד"ה נחזור לעניינינו למשמע) **שני פירושים. האחד,** שגם אביי מודה ששייך לפטור את השותה משקים היוצאים מן הערלה משום שלא כדרך, אלא שאמר שמשם אין ראיה לדין זה, כיון ששם יש טעם אחר לפטור אף אם על שלא כדרך חייבים, וטעם זה הוא משום שמשקים אלו אינם אלא זיעה בלבד**קנח**.

ופירוש שני כתב, שאביי חולק על רבי זירא וסובר שבשותה משקים היוצאים מפירות איסור לא שייך כלל לפטור משום שלא כדרך, כיון שלדעתו לא בא רבי יוחנן למעט ולפטור ממלקות אלא רק את המניח חלב על מכתו או האוכל חלב חי, ששם אינה נחשבת אכילה והנאה כלל ובטלה דעת העושה כן. אך השותה משקים היוצאים מן הפירות האסורים, אף שעתה לאחר שנסחטו מן הפירות השתנו לגריעות ממה שהיו בעודם פירות, מכל מקום עתה הוא שותה אותם כדרך ואין לו פטור של שלא כדרך, והפטור הוא רק משום שהם זיעה בלבד. וביאר, שכך סבר גם רב שימי בר אשי שאמר שרבי יוחנן בא למעט מניח חלב על מכתו ולא אמר חידוש יותר גדול, שבא לפטור את השותה משקים של ערלה, ומשום שדעתו כדעת אביי שלאופן כזה אין פטור מדין שלא כדרך. ורבי זירא סבר שבכל אופן שאינו אוכל את האיסור כברייתו שהוא עיקר הדבר החשוב ביותר, שייך בו הפטור של שלא כדרך, אף שעתה הוא אוכל או שותה כדרך, שכיון שהשתנה לגריעות אין זה בכלל איסור התורה.

גם הצל"ח (ד"ה אמר) ביאר כפירוש זה שאביי ורבי זירא נחלקו האם שייך לפטור שם משום משלא כדרך, אך ביאר את מחלוקתם באופן אחר. שלדעת רבי זירא לוקים רק על ההנאה שלכך הדבר מיועד מתחילתו, וכיון שהפרי אינו מיועד מתחילתו להנאה מהמשקה היוצא ממנו אלא מהפרי עצמו, אף שעתה לאחר שנסחטו המשקים אין בהם עוד הנאה אחרת, אין לוקים על הנאה מהם, כיון שלא לכך היה הפרי עומד מתחילתו. ואביי סבר, שדווקא באוכל חלב חי שגם עתה יכול ליהנות ממנו כדרך, על ידי שיבשלו, אינו לוקה על הנאה ממנו בעודו חי, אבל כשנהנה ממשקים היוצאים מן הפרי, אף שהפרי לא עמד מתחילה להנאה זו, מכל מקום כיון שעתה שוב אינו יכול ליהנות מהם באופן אחר, הרי הוא לוקה על הנאה מן המשקים. ולכן פירש שכל הטעם שאין לוקה עליהם הוא רק משום שהם נחשבים זיעה בלבד**קנט**.

סתירת הברייתא בחולין לברייתא שהביאה הגמרא כאן

שם. הגמרא בחולין (קכ:) מביאה ברייתא 'הטבל והחדש וההקדש והשביעית והכלאים כולן משקין היוצאין מהן כמותן', ומבואר שאין פטור על המשקים היוצאים מהם לא משום שלא כדרך ולא משום שהם זיעה בלבד, אלא דינם כדין הפירות שהם אסורים.

ולכאורה דין זה סותר את דין המשנה בערלה שהביאה הגמרא כאן שפטרה על משקים היוצאים מהם. וכתבו **האחרונים** כמה יישובים לסתירה זו:

א. הכסף משנה (מאכלות אסורות פ"י הכ"ג) כתב שמפני כן דעת **הרמב"ם** שאין לוקים על המשקים היוצאים, והברייתא בחולין אסרה זאת רק מדרבנן והלימודים שם אינם אלא אסמכתא בלבד**קס**. גם **הלחם משנה** (סס) כתב, שהסוגיא בחולין חלק על כך שיש לפטור במשקים היוצאים משום שלא כדרך, שהלא כתבו הפוסקים שיש לנו למצוא פירושים כדי למעט במחלוקת, ואין הכרח לומר שנחלקו בזה. והוסיף, שאין להקשות מדוע לא השמיע התנא את דינו בפרי עצמו שאכלו שלא כדרך, משום שיש לומר שבא להשמיע שמשקים היוצאים מזיתים וענבים דינם כדין הפרי ואינם זיעה וכמו שכתבו התוספות (ד"ה אמר) שלולא לימוד מפסוקים היינו אומרים שהם זיעה. **קנט. וכן** כתב גם בנודע ביהודה (סו"ת מהדו"ת, או"ח סי' מד). וכן נראה בכוונת הראש יוסף (ד"ה עוד - הגמי) שכתב שאביי לא חלק על עיקר דינו של רבי יוחנן בשלא כדרך הנאה שפטור ורק כאשר נהנה מדבר שלא עמד לכך חייב. וראה בקובץ שיעורים (לעיל ה. אות יח) שהקשה, שמדברי התוספות (סס ד"ה וכמיכ) משמע שלדעת רבנן (לעיל כא.) הסוברים שחמץ הוא מן האיסורים הנקברים, אסור להסיק בו תנור וכיריים מן התורה. ולכאורה מאחר שאין הדרך להסיק תנור בפת, הרי זו הנאה שלא כדרך ואין בדבר אלא רק איסור מדרבנן. ואין לומר שאף שבעודה פת לא היה דרך הנאתה בהסקה, אך לאחר שנשרפה ונעשית גחלים זו היא הנאה ונחשבת דרך הנאה. שהלא בסוגייתנו מבואר שהמשקים היוצאים מתותים ורימונים נחשבים כהנאה שלא כדרך, ומשום שלא לכך היו הפירות עומדים, אף שעתה לאחר שנסחטו זו היא ההנאה כדרך ממשקה זו לשתותו. וכתב שיתכן שכיון שחמץ אינו עומד לשום דבר אלא רק לשורפו, הרי הסקת התנור בו נחשבת לדרך הנאתו. ולפי מה שכתב הצל"ח כאן, הנידון הזה האם דרך הנאה היא לפי מה שהיה מיועד מתחילה או לפי מה שהדרך ליהנות ממנו כמו שהוא עתה, הוא מחלוקת רבי זירא ואביי, ואם כן יש לומר שהתוספות שם כתבו כן לדעת אביי. וראה לעיל בענין 'האם יש להתיר את אפר האיסורים שנשרפו מדין הנאה שלא כדרך' מה שהובא בהערה ליישב את קושיית הפני יהושע על פי דברי הצל"ח כאן. **קס. וכן** כתב הפני יהושע (קו"פ לקידושין פסק נענין מדש ד"ה גרסינן).

קנב. והקהלות יעקב (סי' יז ד"ה ומכן) דחה, שאף שאין לו את טעם הפרי ממש לענין לברך עליו ברכת הפרי, מכל מקום לא מסתבר כלל שלא יהיה במשקים היוצאים ממנו אפילו טעם מעט, ועינינו הרואות שיש במשקים היוצאים מן הפירות טעם. **קנג. והקשה** עליו **המנחת ברוך** (סו"ת, סי' נט ענף ו ד"ה עוד) מהגמרא להלן (מד:) שלמדה את הדין של טעם כעיקר ממה שכתוב (במדבר ו ג) לגבי נזיר 'וכל משרת ענבים לא ישתה', שאם שרה ענבים במים ויש בהם טעם יין חייב. הרי שבמקור האיסור נאמר דין זה של טעם כעיקר אף ממאכל למשקה. ותירץ, שאכן שם האיסור לשתות את המים אינו מדין אכילת ענבים, שנחשב שאוכל ענבים מחמת הטעם שלהם הנמצא במים, אלא הוא איסור אחר של נזיר, מדין חומץ יין או מדין 'משרת'. וצריך ביאור, שהלא הגמרא שם הביאה דוגמא זו לדין טעם כעיקר, ומשמע שהאיסור הוא משום שנחשב כאוכל ענבים, שאם לא כן אינו שייך לדין טעם כעיקר כלל. **קנד. הגמרא** בחולין שם ביארה שברייתא זו היא כרבי יהושע. **קנה. והסוגיא** להלן (מד:) שאמרה שטעם כעיקר בערלה אסור מדאורייתא, היא רק לפי רבי אליעזר החולק שם על רבי יהושע. **קנו. וציין** בנו הגרי"ד, שמצאנו כן בריטב"א (חולין קמ: ד"ה ופ"ח) שלשון טעם כעיקר מתפרשת על דין זה של 'יוצא'. **קנז. וראה** לעיל בהערה בענין 'האם חייב על אכילת חלב שנתבשל בחמה' שכן כתב גם במשמרות כהונה. **קנח. הובא** לעיל שהתוספות בחולין (קכא. ד"ה והלכך) הקשו על מה שהסוגיא שם הצריכה לימוד לפטור על משקים היוצאים וכאן אמר רבי זירא שהפטור הוא משום ששתיית מי פירות היא שלא כדרך. וכתב בעל שו"ת פני יהושע (בתשובה הנדפסת בשו"ת מפרשי מו"ח סי' מח) שלכאורה קשה מה הקשו התוספות שם מדברי רבי זירא בסוגייתנו שנדחו על ידי אביי, הלא יש לומר שהסוגיא בחולין לפי המסקנא כאן כאביי. והכריח מכך שגם לדעת אביי יש לפטור במשקים היוצאים משום שלא כדרך ולא חלק בזה על רבי זירא. וכתב עוד, שאין לומר שאביי

אוצר החכמה 19-06-2018

נדחית מפני הסוגיא כאן, שכיון שהלכה כרבי יוחנן שאין לוקים על שלא כדרך, ממילא הפטור ממלקות על משקים היוצאים מערלה הוא משום כך וכמו שסבר רבי זירא, אלא שמכל מקום יש בדבר איסור, וזו כוונת הברייתא בחולין, שהמשקים כמותם לענין האיסור, אך אין לוקים עליהם.

ב. הובא לעיל [בענין 'מדוע על רבי זירא לא קשה מהסוגיא בחולין'] מה שכתב **החכם צבי** (סו"ס, סי' כ) [להיפך מדברי הלחם משנה], שהעיקר כהסוגיא שם שדין המשקים כדין הפירות, ומה שסבר רבי זירא כאן שהפטור הוא משום שלא כדרך, הוא משום שלא ידע את הסוגיא שם, וכן מה שדחאו אביי שהוא משום שהם זיעה בלבד, אינו אלא לשיטת רבי זירא ולא לפי האמת.

ג. הפני יהושע (קו"פ לקידושין פסק נענין מדם ד"ה גרסינן, ד"ה נחזור לענייננו דמשמע) כתב, שאכן לפי הפירוש הראשון המובא לעיל בשמו [בענין 'ביאור מחלוקת אביי עם רבי זירא'] בביאור דעת אביי, שגם אביי מודה ששייך לפטור ביוצא מן הערלה מדין שלא כדרך אלא שדחה ששם יש יותר סיבה לפטור [אף אם גם בשלא כדרך חייבים] משום שהמשקים הם זיעה בלבד, מתבאר שלהלכה כרבי יוחנן שיש פטור של שלא כדרך, ודאי שיש פטור של זיעה שהוא פטור טוב יותר, ולפי זה צריך לומר שהברייתא שם היא רק כדעת רבי אליעזר שם הלומד כן מפסוקים. או שאכן האיסור שם אינו אלא מדרבנן בלבד אך מדאורייתא פטור משום זיעה וכמו שכתב הכסף משנה.

אך לפי הפירוש השני שכתב, שאביי סבר שלא שייך במשקים היוצאים מן הפירות פטור של שלא כדרך, אלא רק הטעם של זיעה, ניתן לומר שהפטור של זיעה אינו טוב יותר מהפטור של שלא כדרך[קסא], ואף לאחר שהלכה כרבי יוחנן לפטור בשלא כדרך, הפטור בערלה הוא רק משום טעם זה של זיעה. ואם כן יש לומר שרק לגבי ערלה אמר אביי שיש לפטור משום זיעה ועל פי הדרשות בסוגיא שם [שהובאו **בתוספות** (ד"ה אלא)][קסב], אך בשאר איסורים אין דין המשקים כדין זיעה בלבד אלא כדין הפירות, ואסורים כמבואר בברייתא שם[קסג].

האם לאחר שהלכה כרבי יוחנן הטעם בערלה הוא משום זיעה או משום שלא כדרך

שם. השפת אמת (ד"ה הכא) חקר, האם כל הטעם שאמר אביי שאין לוקים על המשקים היוצאים מן הערלה משום שהם רק זיעה הוא רק לומר שאין להוכיח משם שאין לוקים על אכילה שלא כדרך, אך לאחר שכך היא ההלכה כרבי יוחנן שאין לוקים על שלא כדרך, אין לפטור משום זיעה אלא רק משום שלא כדרך[קסד]. והנפקא מינה מצדדים אלו היא בכלאי הכרם שמבואר בהמשך סוגייתנו שלוקים עליהם אף שלא כדרך אכילה, שאם הפטור על המשקים הוא רק משום שלא כדרך, יש לחייב שם, אך אם יש פטור נוסף משום זיעה, גם בכלאי הכרם אין לחייב על שאר המשקים משום שאינם אלא זיעה.

והביא שהרמב"ם (מאכלות אסורות פ"י הכ"ג) כתב שגם בכלאי הכרם אין לוקים על המשקה היוצא מהם, וכתב **הכסף משנה** שדין זה נלמד מהמשנה שהובאה כאן לגבי ערלה. ומבואר שגם לאחר שהלכה כרבי יוחנן שאין לוקים על שלא כדרך, הטעם לגבי ערלה אינו משום כך אלא משום שהיא זיעה בלבד.

שאם היה הטעם בערלה משום שאין לוקים על שלא כדרך, אין ללמוד משם שגם בכלאי הכרם אין לוקים, שהלא בהם לוקים גם על שלא כדרך[קסה].

ביאור כוונת אביי שכולם מודים לכך

אמר אביי הכל מודים בכלאי הכרם שלוקין עליהן אפילו שלא כדרך הנאתן מאי טעמא משום דלא כתיב בהו אכילה. רבינו דוד (ד"ה מיכל) ביאר, שכוונת אביי שאמר ש'כולם' מודים שבכלאי הכרם האיסור הוא גם שלא כדרך, היא שאף הלשון השני שסבר שיש להקיש את ההנאה לאכילה שלא לחייב עליה אלא כדרך, כל זה הוא רק בשאר איסורים שההנאה נאמרה בלשון אכילה, אך בכלאי הכרם שלא נאמר האיסור בלשון אכילה, אין היקש וממילא אף הנאה שלא כדרך אסורה[קסו]. אמנם הוסיף, שבאכילה שלא כדרך אף בכלאי הכרם אין חיוב משום אכילה[קסז], אלא שמכל מקום לוקה משום הנאה[קסח].

והשפת אמת (ד"ה למעוטי הניח) ביאר, שאף שללשון השני מסברא אמרו שבכל דבר צריך שיהיה כדרך[קסט]. מכל מקום באיסורים שלא נאמר בהם לשון אכילה חייב אף שלא כדרך, משום שלכך שינתה התורה ולא כתבה בהם לשון אכילה, כדי ללמדנו שחייב אף שלא כדרך.

לשיטת הרמב"ם מדוע אין לוקים על הנאה מכלאי הכרם ובשר בחלב

שם. השפת אמת (ד"ה ח"ד) הקשה, לפי דברי אביי שבכלאי הכרם לוקים גם על אכילה שלא כדרך, גם לשיטת **הרמב"ם** [המובאת לעיל בענין 'האם לוקים על שאר הנאות חוץ מאכילה'] שבשאר איסורים אין לוקים על הנאה מהם, משום שבדבר העומד לאכילה כל הנאה אחרת ממנו נחשבת להנאה שלא כדרך כביאור **המגיד משנה** [המובא שם], כאן שלוקים גם על אכילה שלא כדרך, יש לחייב גם על כל ההנאות.

והביא שאכן **החינוך** (מצוה תקמט) כתב שלוקים על הנאה מהם, אך ברמב"ם משמע שלא לוקים על הנאה לעולם ואפילו בכלאי הכרם[קע]. וכן הקשה לגבי בשר בחלב שגם על איסור זה לוקים אף שלא כדרך כמבואר בהמשך סוגייתנו[קעא].

מדוע לא הזכיר אביי גם את חולין שנשחטו בעזרה שכולם מודים שלוקים אף שלא כדרך

שם. כתבו **הראשונים**[קעב] שמה שלא אמר אביי שכולם מודים באוכל חולין שנשחטו בעזרה שהם אסורים אפילו בהנאה שלא כדרך[קעג], הוא משום שאיסורם נלמד (קידושין נז:) מהפסוק (דברים יב כא) 'וזבחת ואכלת', וכיון שנאמרה בהם אכילה, לא נאסרה בהם אלא הנאה כדרך וכשאר איסורים. ועוד, שישנה דעה (לעיל כג.) שאיסור זה של חולין שנשחטו בעזרה אינו אלא מדרבנן[קעד]. **ותמהו האחרונים**[קעה] על קושייתם[קעו], שהלא על חולין שנשחטו בעזרה לדעת כולם לא לוקים אפילו על אכילה כדרך, וכמפורש במשנה (חולין עא.)[קעז]. וכתבו שאין לתרץ, שהקושיא היתה שיהיה בדבר איסור דאורייתא ולא כשאר איסורים שאין בהם אלא איסור דרבנן[קעח]. שהלא בהמשך דברי התוספות (ד"ה

קסא. ואף אם מכח הפטור של שלא כדרך אין איסור דאורייתא אלא רק איסור דרבנן, יש לומר שהפטור של זיעה אינו אלא ממלקות אך לענין איסור יש בו איסור דאורייתא. **קסב. וכמו** שהובא לעיל בענין 'יישוב דברי אביי עם הסוגיא בחולין שלמדה שערלה אינה נוהגת בשאר מי פירות' בשמו בשם הרשב"א, שהטעם לפטור משום זיעה נלמד מכח הלימוד בחולין ואינו סברא בפני עצמה. **קסג. וכתב** שכך מסתבר להחמיר בשתיית המשקים היוצאים מהם יותר משתיה שלא כדרך, שכיון שיש במשקים היוצאים מן הפירות טעם גמור וחשוב הרי הם אסורים מדאורייתא שזה הוא כטעמו וממשו של האיסור ויותר חמור מטעם כעיקר האסור [אך בהמשך דבריו (ד"ה וכן) כתב שבתוספות בבבא קמא (קפ. ד"ה ולפ) מוכח שלא חילקו כסברא זו]. עוד הוכיח כן מהסוגיא בחולין שם, שאם נאמר שבכל האיסורים אין איסור דאורייתא בזיעה, יקשה, שיש איסורים שנלמד בסוגיא שם לאסור את היוצא מהם, חמץ נבילה ושרצים, ואם כן היה לא היה לרבי יוחנן לומר שבכל האיסורים אינו לוקה שלא כדרך, אלא מוכח שדין שתיית משקים היוצאים מן הפרי חמור יותר משלא כדרך. **קסד. ולא** ביאר מה הסברא בצד זה, ומדוע לאחר שיש פטור של שלא כדרך לא יהיה עוד פטור משום זיעה. וראה במאירי (ד"ה ממה) שכתב שהטעם לפטור הוא משום שלא כדרך הנאה ונראה שכתב כן גם למסקנא. **קסה. דבריו** צריכים עיון, שהרמב"ם שם לא כתב שאין לוקים על משקים של שאר פירות האסורים משום כלאי הכרם, אלא רק לגבי שאר איסורים כתב כן ועל כך כתב הכסף משנה שדין איסורים אלו נלמד מערלה. ולימוד זה נכון בין אם טעם הפטור בערלה הוא משום זיעה ובין אם הטעם הוא משום שלא כדרך. ולגבי כלאי הכרם כתב הרמב"ם רק שעל יין של כלאי הכרם לוקים, וביין ודאי שאין לפטור משום זיעה. ואין לדייק שרק על יין של כלאי הכרם לוקים ולא על משקים של שאר פירות, שהרי אין איסור כלאי הכרם שייך בשאר פירות חוץ מענבים [כמו שכתב הרמב"ם (כלאים פ"ה ה"ו) 'אין איסור משום כלאי הכרם אלא מיני תבואה ומיני ירקות בלבד, אבל שאר מיני זרעים מותר לזרעם בכרם ואין צריך לומר שאר אילנות']. וראה עוד בשפת אמת שם שתמה על הלחם משנה שכתב שהטעם לפטור הוא משום שלא כדרך, הלא בכלאי הכרם לוקים גם בשלא כדרך. וציין לתוספות בחולין (קכ: ד"ה היכא) שכתבו שהטעם שבמשקה היוצא מן מכלאים אין מחייבים מלקות משום שאין זה גוף הפרי. **קסו. ולפי** מה שהובא לעיל [בענין 'ביאור דעת הלשון השני'] בשם חידושי הר"ן, שהלשון השני סובר שהנאה שלא כדרך אינה נחשבת כלל להנאה ואין הפטור על הנאה שלא כדרך נלמד רק ממה שאיסור ההנאה בלשון אכילה, אי אפשר לפרש כך, ורבינו דוד שפירש כאן כך, הוא לשיטתו שפירש שם שהלשון השני פטר על הנאה שלא כדרך רק משום ההיקש לאכילה אף שמצד הסברא הנאה שלא כדרך הרי זו הנאה. **קסז. וראה** גם בראש יוסף (ד"ה עוד - השני) שכתב שמשמע מדברי הרמב"ם

(מאכלות אסורות פי"ד הלכה י-יא), שבאופן שאכל כלאי הכרם שלא כדרך אכילה כמו חלב חי שאינו נהנה אלא רק מזיק לו, פטור [ומשמע שבהנאה שלא כדרך שיש בה הנאה חייב]. **קסח. ולכאורה** נראה שלדבריו גם ללשון הראשון שפטר על אכילה שלא כדרך וחייב על הנאה שלא כדרך, כך יהיה הדין בכל איסורי הנאה שאכלם שלא כדרך, אף שאין לחייבו על אכילה שלא כדרך, יש לחייבו משום הנאה שלא כדרך. ולעיל [בענין 'האם ללשון זה לוקה על אכילה שלא כדרך באיסורי הנאה'] הובאו דברי המשנה למלך שכתב שאין הדעת סובלת לומר כן. **קסט. וכעין** ביאור החידושי הר"ן הנ"ל. **קע. וכתב** שגם ממה שכתב (מאכלות אסורות פי"ז ה"ז) שהאוכל מכלאי הכרם לוקה, משמע שעל הנאה מהם אין חיוב מלקות. והביא שכדבריו מבואר במשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ד ודע דכ"ז). אכן הביא שמדברי הפרי תואר (סי' פו סק"ו ד"ה וקטיעין) משמע שבכלאי הכרם ובשר בחלב מודה הרמב"ם שלוקים. **קעא. וכתב** שהרמב"ם עצמו (סה"מ לו תעשה קפו) האריך ביישוב הדבר לגבי בשר בחלב, אך כתב שקשה להבין את סברתו. וראה ברמב"ם שם שכתב שאיסור האכילה ואיסור ההנאה אחד הוא, משום שהאכילה מין ממיני ההנאה היא. ובקובץ הערות (סי' ג אות ה) הקשה עליו, שהלא בבשר בחלב איסור האכילה הוא גם ללא הנאה, וכמבואר מסוגייתנו שאף כשאכלם באופן שלא נהנה מהם חייב על האכילה, ואיך אמר הרמב"ם שאיסור ההנאה מבשר בחלב כלול באיסור האכילה. **קעב. תוספות**, תוספות הרשב"א משאנץ, ותוספות הרא"ש (ד"ה הכל). **קעג. ראה** בצל"ח (ד"ה ומה) שביאר בדרך אחת מדוע איחרו התוספות דיבור זה לאחר הדיבור הקודם שהוא מאוחר בגמרא, אך דחה את דרכו הראשונה, וכתב בהמשך (ד"ה ולק) דרך אחרת לבאר ענין זה. **קעד. וכוונתם** בתירוץ זה, שאכן לדעה שהוא מדאורייתא לוקים עליו [ולא כתירוץ הראשון], אלא שכיון שישנה דעה שאינו מדאורייתא, לא אמר אביי שהכל מודים בזה. משנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ד ד"ה עוד - השני). **קעה. משנה למלך** (שם), פני יהושע, צל"ח, שפת אמת, ויהגה האריה (נמוק' ד"ה הכל). **קעו. המשנה למלך** תמה כן גם על תירוצם השני שמתבאר ממנו שלדעה שהוא מדאורייתא לוקים עליו. **קעז. ראה** בפני יהושע שם שכתב שהטעם הוא משום שהוא לאו הניתק לעשה. אמנם רש"י (חולין עח. ד"ה והשני - השני) כתב שאין לוקים על לאו זה משום שהזהרתו היא ממה שכתוב (דברים יב כא) 'כי ירחק וגו' וזבחת' ונלמד מכך 'בריחוק מקום אתה זובח ולא בקירוב מקום'. ומשמע מדבריו שהטעם שאין לוקים הוא משום שהוא לאו הבא מכלל עשה ולא משום שהוא ניתק לעשה. וכן כתב המשנה למלך שם. ובספר דבר שמואל (נמוק' ד"ה הכל) כתב שכנראה היא טעות סופר בפני יהושע. **קעח. ראה** לעיל בענין 'דעות הראשונים האם יש איסור בהנאה שלא כדרך', שהובאו דעות שבכל האיסורים יש איסור דאורייתא אף בשלא כדרך ולפי זה אין לפרש כך.

הכל) לגבי בשר בחלב, מוכח שהנידון בדברי אביי היה לענין מלקות ולא לענין איסור בלבד, שהרי כתבו שאין לחייב בבשר בחלב שלא כדרך, משום שאיסורם נלמד מטריפה ואין מזהירים מן הדין, הרי שהנידון היה לגבי מלקות ולא רק לגבי איסור דאורייתא[קעט].

אך השפת אמת (נמוק׳ שם) חילק, שלגבי איסורים ששייך בהם עונש מלקות, כמו בשר בחלב שאיסורו נלמד מטריפה שיש בה מלקות, כאשר אכלם שלא כדרך, הנידון הוא רק לפטור ממלקות אך איסור דאורייתא יש בהם, ולכן כתבו התוספות שלא הוציאם אביי מן הכלל לחייב עליהם מלקות, כיון שאין מזהירים מן הדין. אבל לגבי חולין שנשחטו בעזרה, כיון שממילא אין בהם מלקות, מפני שאיסורם הוא רק לאו הבא מכלל עשה, אכילה שלא כדרך גורמת שאפילו איסור לא יהיה בהם, ועל כך דנו התוספות כאן לבאר שאביי לא הוציא אותם מן הכלל לומר שיהיה בהם איסור דאורייתא אף שלא כדרך.

ובאמרי צרופה (נמוק׳ שם) כתב, שלשיטת רבי יוחנן (קידושין מ:) שהאיסור של חולין שנשחטו בעזרה הוא משום שאמרה תורה ׳שחוט לי בשלי ושלך בשלך, מה שלי בשלך אסור אף שלך בשלי אסור׳, וכיון שעל שחיטה בחוץ חייבים מלקות, כן גם[19/06/2018 אהח] על חולין שבעזרה לוקים. ואף על מה שנלמד במה מצינו לוקים כמו שכתבו התוספות (להלן כה. ד״ה מה לכלול). וכיון שדברי אביי כאן נסובים על הדין שהביא רבי אבהו בשם רבי יוחנן, מובנת קושיית התוספות שיזכיר אביי גם את חולין שנשחטו בעזרה שלפי רבי יוחנן לוקים עליהם[קפ].

והצל״ח (ד״ה ונגוף) **ובעוד יוסף חי** (נמוק׳ ד״ה הכל) תירצו, שאכן על שחיטת חולין בעזרה אין לוקים כיון שכל איסורם נלמד מלאו הבא מכלל עשה, אמנם על אכילת חולין שנשחטו בעזרה, לאחר שיש בהם לאו הבא מכלל עשה, ניתן ללמוד שאף ילקו עליהם מקל וחומר מערלה כמו שלמדו בשר בחלב מקל וחומר מערלה, וכמו שכתב **המגיד משנה** (מאכלות אסורות פ״ג ה״ח) שבאופן כזה לא נאמר שאין מזהירים מן הדין[קפא].

עוד איסורים שלא הזכיר אביי שכולם מודים בהם שלוקים אף שלא כדרך

המשנה למלך (יסודי התורה פ״ה ה״ח ד״ה עוד - הרמתון) (להלן כו. ד״ה שמני, ע״ז יג: ד״ה שלח) הביא את דברי **התוספות** שנראה שהסתפקו האם לוקים על הנאה שלא כדרך מעבודה זרה. ותמה, לפי הצד שלוקים, מדוע לא הזכיר אביי כאן גם את עבודה זרה[קפב].

המקור חיים (סי׳ תמג ניתוריס קס״ב) תמה, מדוע לא אמר אביי חמץ בפסח שהוא אסור מדאורייתא אפילו באכילה שלא כדרך[קפג].

הרש״ש (ביצה ז: ד״ה שלח) דן, מדוע לא הוזכר כאן שאור, שאמרו שם בגמרא שאינו ראוי לאכילה ואע״פ כן לוקים עליו, ואכילה שלא כדרך חמורה יותר מאכילת דבר שאינו ראוי לאכילה[קפד], ואם כן הדין הוא שלוקים על אכילתו שלא כדרך. **והחזון איש** (או״ח סי׳ קמד לוף כד:) כתב, שמה שהתבאר בגמרא שם שחייבים כרת על אכילת שאור אף שאינו ראוי, הוא רק בעירב בו מינים אחרים ואוכלו כדרך. עוד כתב, שהסוגיא כאן דנה רק בדבר העומד לאכילה כדרך, ולא הזכירו את שאור שכל אכילתו אינה כדרך, והתחדש בו שחייב אפילו על אכילה שלא כדרך.

השפת אמת (ד״ה כל) דן לגבי האיסור (ויקרא יג ד) ׳בכל קדש לא תגע׳ הנאמר לגבי אשה הנמצאת בימי הטהרה שלאחר לידתה [יושבת על דם טוהר], שמבואר ביבמות (עה.) שאף שאיסור זה נאמר בלשון ׳נגיעה׳, מכל מקום פירושו הוא איסור אכילה. שיש לומר שכיון שהאיסור לא נאמר בלשון אכילה, הרי הוא כולל גם אכילה שלא כדרך. וכמו שהוציא אביי את כלאי הכרם שלא נאמר בהם לשון אכילה, מן הכלל, ואמר שחייבים אף באכילה שלא כדרך, כך יש לומר באיסור זה.

מקור איסור ההנאה מכלאי הכרם

משום דלא כתיב בהו אכילה. פירש **רש״י** (ד״ה כלאי) שבאיסור כלאי הכרם כתוב (דברים כב ט) ׳פן תקדש המלאה׳ ומזה משמע שאסור ליהנות ממנו אלא חייבים לשורפו, ובכל מקום שנאמרה אזהרה בלשון ׳פן׳ היא לאו.

והקשה הרש״ש (ברכ״י שם) שכל ׳פן׳ האמור בתורה פירושו הוא שלא תעשה הדבר המוזכר לאחריו[קפה], ולפי זה גם כאן יהיה ביאורו שהזהירה התורה שלא יזרע כלאים כדי שלא יבוא לידי קידוש [איסור], ואם כן תהיינה שתי אזהרות על כלאים בכרם, האחת ממה שכתוב בתחילת הפסוק שם ׳לא תזרע כרמך כלאים׳ והשניה מהמשך הפסוק שכתוב ׳פן תקדש המלאה׳, ובמכות (כה:) מבואר שאין בדבר אלא רק לאו אחד. ותירץ, שכיון שאין צריך ללמוד מ׳פן׳ איסור לזרוע, שהרי כבר הזהירה התורה על כך, נלמד שהאיסור כאן הוא להנאה, ובכל מקום שניתן ללמוד לדבר אחר לא לומדים כמה לאוין לאיסור אחד.

מדוע לא הזכיר אביי גם את איסור בשר בחלב שלוקים עליו גם שלא כדרך

שם. כתבו **הראשונים**[קפו] שמה שאביי לא מנה גם את איסור בשר בחלב שלוקים עליו שלא כדרך[קפז], שמא הוא משום שאין מזהירים מן הדין, וכיון שכל הלימוד לאסור שם הוא מקל וחומר, אין לוקים עליו.

והקשה המהרש״א (נמוק׳ ד״ה הכל) שהלא קושייתם כאן היא על דברי אביי, והוא אמר להלן (כה.) בפירוש שלוקים על בשר בחלב שלא כדרך. ותירץ, שכיון שאת איסור האכילה בבשר בחלב לומדים מגזירה שוה מטריפה, ורק את איסור ההנאה לומדים מקל וחומר [כמבואר בהמשך הסוגיא], יש ליישב, שמה שאמר אביי להלן שלוקים אפילו בשלא כדרך, כוונתו לחייב רק על אכילת בשר בחלב אפילו שלא כדרך, כיון שאת איסור האכילה לומדים מגזירה שוה, אך באמת על הנאה מבשר בחלב שאיסורה נלמד רק מקל וחומר, לא לוקים, משום שאין מזהירים מן הדין[קפח]. **והוסיף המשנה למלך** (יסודי התורה פ״ה ה״ח ד״ה ודע דלהלן) לבאר, שמה שלא אמר אביי שהכל מודים בבשר בחלב שלוקים על האכילה אפילו שלא כדרך, הוא משום שאינו דומה לכלאי הכרם ובשר בחלב שלוקה אפילו על ההנאה מהם שלא כדרך[קפט]. אך כתב שתירוץ זה של המהרש״א דחוק[קצ].

ולכן פירש (ד״ה והנראה מגלי הוס) שלדעת **התוספות** האוכל בשר בחלב שלא כדרך אינו לוקה, ומשום שכיון שעל הנאה מבשר בחלב אינו לוקה [מכיון שאיסור זה נלמד מקל וחומר ואין מזהירים מן הדין], אף על האכילה שלא כדרכה אינו לוקה, שהרי לעולם הנאה כדרכה חמורה יותר מאכילה שלא כדרכה, שבכל איסורי הנאה לוקה על הנאה כדרכה ואילו על אכילה שלא כדרכה אינו לוקה[קצא].

ובגינת וורדים (כלל ס ד״ה ומימי) ביאר, שקושיית התוספות שנלמד לחייב מלקות בבשר בחלב שלא כדרך, היא משום שיש ללמוד כן במה מצינו מכלאי הכרם, וגם על מה שנלמד במה מצינו נאמר הכלל שאין לוקים עליו כמו על הנלמד מקל וחומר[קצב].

מדוע אין לוקים על מה שנלמד מקל וחומר איזו גזירה שוה ללמוד על תירוץ התוספות שאין לוקים על בשר בחלב משום שאין מזהירים מן הדין,

הקשו **הפני יהושע** (נמוס׳ ד״ה הכל, נפ״ד ושמח) **ורבי עקיבא איגר** (נמוס׳ שם, נפ״ד והח), שהלא כבר כתבו מקודם (ד״ה שמרת - הרמתון) שהלימוד אינו מהקל וחומר אלא הקל וחומר רק מגלה כיצד ללמוד את הגזירה שוה, ואם כן לא שייך כאן הכלל שאין מזהירים מן הדין[קצג]. וכתב הפני יהושע, שיתכן שהתוספות כאן כתבו כן לפי הפירוש הראשון שכתבו בחולין (קטו. ד״ה מה) שהלימוד הוא באמת מהקל וחומר.

קעט. וראה גם להלן בהערה בענין ׳מדוע לא הזכיר אביי גם את איסור בשר בחלב שלוקים עליו גם שלא כדרך׳, שהובאו דבריהם אלו. **קפ. וראה** שם איך יישב את המשנה בחולין שאמרה שאין לוקים עליהם. ובגינת וורדים (כלל ס ד״ה ומימי) הביאו, ודן בדבריו האם גם לשיטת התוספות כאן לוקים על הנלמד במה מצינו [ראה להלן בהערה בענין ׳מדוע לא הזכיר אביי גם את איסור בשר בחלב שלוקים עליו גם שלא כדרך׳ שהובאו דבריו בזה]. **קפא. וראה** להלן בענין ׳מדוע אין לוקים על מה שנלמד מקל וחומר איזו גזירה שוה ללמוד׳ ובהערה שם מה שהתבאר בדעת המגיד משנה בזה. וראה עוד בצל״ח שכתב שדעת הרמב״ם (שחיטה פ״ב ה״ג) אינה כן, ואין לוקים על חולין שנשחטו בעזרה, בין על שחיטתם ובין על אכילתם. **קפב. וראה** גם בגליון הש״ס שציין לתוספות שם וכתב שצריך עיון קצת. **קפג. ראה** לעיל בהערה בענין ׳דעות הראשונים האם יש איסור בהנאה שלא כדרך׳ שהובאה דעתו שיש בדבר איסור דאורייתא. ודבריו צריכים עיון, שאביי אמר כן לענין מלקות ולא רק לענין איסור דאורייתא. ולענין מלקות כתבו התוספות (להלן כה. ד״ה מה לכלול) בפירוש שאין לוקים על חמץ שלא כדרך. **קפד. כמבואר** מהשאגת אריה המובא לעיל בענין ׳אכילה שלא כדרך ביום הכפורים׳ שכתב שביום הכפורים לוקים על אכילה שלא כדרך, ואילו על אכילת דבר שאינו ראוי לא לוקים. **קפה. וכמו** מה שנאמר (דברים יד יג) ׳פן תעלה עלתיך בכל מקום אשר תראה׳ שביאורו הוא שלא תעלה וכו׳ וכן בשאר מקומות. **קפו. תוספות**, תוספות הרשב״א משאנץ, ותוספות הרא״ש (ד״ה הכל). **קפז. הפני יהושע** (ד״ה מיהו) כתב שלכאורה יש ליישב שאביי לא אמר שכולם מודים בבשר בחלב מפני ששיטת רבי יהודה בשם רבי שמעון (חולין קטו.) **קפח. ואכן** המהר״ם חלאווה (להלן כה. ד״ה מה לכלול) חילק בין אכילה להנאה, שבאכילה יש מלקות כיון שהלימוד לאסור הוא מגזירה שוה, אך בהנאה שהלימוד הוא מקל וחומר אין מלקות כיון שאין מזהירים מן הדין. **קפט. אך** השפת אמת (ד״ה מנין) תמה על תירוץ הראשונים, שכיון שאת איסור האכילה בבשר בחלב לומדים מגזירה שוה ולוקים על איסור הנלמד מגזירה שוה, יכל אביי לומר שלוקים על אכילתו שלא כדרך אף שעל הנאתו שלא כדרך לא לוקים [ובדברי המשנה למלך מיושבת קושייתו]. וכתב שלפי מה שביאר [הובאו דבריו להלן בענין ׳ההכרח שתיבות אלו שבפסוק מדברות על בשר בחלב ולא על נבילה׳] שהגזירה שוה אינה לבשר בחלב אלא לנבילה, ורק מחמת שאין בה צורך לנבילה למדו ממנה דין לבשר בחלב, יש לומר שאין זו כשאר גזירה שוה ואין לוקים מחמתה [ובהמשך (נמוס׳ ד״ה הכל) פירש את הגמרא להלן (כה. הוכחו דבריו שם בענין ׳לין ילקו על אכילה שלא כדרך כנגד נחלב יותר מהמלמד שהוא עליה׳)]. **קצ. וראה** להלן (כה. בענין ׳השם לדעת אביי לוקים על אכילה שלא כדרך כנגד נחלב׳) את ביאור דברי אביי להלן לפירוש המהרש״א. **קצא. וראה** להלן (שם), איך ביאר את דברי אביי להלן לפי פירושו. וכתב שלפי פירושו מובן מה שדקדקו התוספות וכתבו ׳ושמא׳ אין מזהירים מן הדין, משום שהיה מקום לומר כהמהרש״א, שאף שעל הנאה שלא כדרך לא ילקה, מכל מקום על אכילה שלא כדרך ילקה וגזירת הכתוב היא שלענין בשר בחלב יהיו הסברות הפוכות משאר איסורים, ותהיה אכילה שלא כדרך חמורה מהנאה כדרך. **קצב. ולא** כמבואר בתוספות להלן (כה. ד״ה מה לכלול) בשם הרשב״א.

קצג. ובראש יוסף (נמוס׳ שם) כתב, שיתכן שמשום כך כתבו בלשון ׳שמא׳.

ובמלוא הרועים (מ"ג חות ע ס"ק כה) כתב שלפירוש הקרבן אהרן (מידות מהרן פ"ג מ"ג)קצד שהטעם הוא, שמכיון שקל וחומר הוא היקש שכלי ולפעמים יש לו פירכא, יש לחשוש שמא יש פירכא לקל וחומר ואיך נעניש מכוחו ודי לנו אם נאסור מכוחו, מובן תירוץ התוספות גם לפי מה שכתבו לעיל שהקל וחומר רק מגלה איזו גזירה שוה ללמוד. שכיון שיש לחשוש שמא יש פירכא לקל וחומר, יתכן שאין הלימוד מגזירה שוה מחייב מלקות. אך לפירוש **המהרש"א** (סנהדרין סד: ד"ה ומזרעך) שמה שאין עונשים מכח קל וחומר, הוא מפני שאפשר שהחטא החמור אינו מתכפר בעונש שנאמר לחטא הקל ועונשו שמור לעולם הבא, עונשים באופן כזה שהקל וחומר אינו אלא גילוי איזו גזירה שוה ללמוד. אך כתב שבעל כרחך שהתוספות כאן אינם סוברים כהמהרש"א, שהרי לפי טעם זה ודאי יש ללקות כאן [אפילו אם הלימוד היה מקל וחומר לבד], שהלא אכילה חמורה מהנאה ואע"פ כן מתכפר עליה במלקות, וממילא אף על הנאה יש ללקות, שאינה חמורה ממנה.

ובדבר שמואל (ד"ה הפנ"י) כתב, שלפי ביאורו של **המגיד משנה** (מאכלות אסורות פ"ג ה"ח) בטעם הדבר שאין מזהירים מן הדין, שהוא מפני שמכח קל וחומר ניתן ללמוד להעלות את הדין בדרגה אחת מהיתר [שהיה לפני הקל וחומר] לאיסור, אך לא בשתי דרגות מהיתר לעונשקצה. קשה קושיית הפני יהושע, שכיון שכאן הקל וחומר אינו אלא גילוי איזו גזירה שוה ללמוד, יש לחייב מלקות על כך, כיון שאין העונש מכח הקל וחומר אלא מכח הגזירה שוה.

יישוב קושיית הראשונים לשיטת הרמב"ם

המשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה ומ"ש) כתב, שמדברי הרמב"ם נראה שאין לוקים על הנאה מכלאי הכרם ובשר בחלבקצו. ולפי זה מה שאמר אביי שכולם מודים שלוקים על כלאי הכרם אף שלא כדרך, וכן לגבי בשר בחלב שמתבאר בהמשך הסוגיא שלוקים אף על שלא כדרך, אינו אלא באכילה שלא כדרך אך לא בהנאה. אך הקשה (ד"ה ודע דכל) שלפי זה חוזרת קושיית **הראשונים** הנ"ל, מדוע לא אמר אביי שכולם מודים גם בבשר בחלב ותירוצם לא יועיל לשיטת הרמב"ם, שהרי רק לענין הנאה ניתן לומר שאין מזהירים מן הדין אך לא לענין אכילה [וכמו שחילק **המהרש"א** המובא לעיל].

אהח 19/06/2018

ובשער המלך (סה ד"ה עוד - הרביעי) תירץ, שכיון שישנה דעה (חולין קיד:) שאיסור אכילת בשר בחלב נלמד ממה שכתוב (דברים יד ג) 'לא תאכל כל תועבה' ודרשה הגמרא שם 'כל שתעבתי לך הרי הוא בבל תאכל', ואיסור זה כולל עוד דברים, הרי הוא לאו שבכללות שאין לוקים עליו (לעיל ע"ח), ולכן לא הזכיר אביי שכולם מודים שלוקים עליו אף שלא כדרךקצז.

והמעשה חושב (סה חות ז) **ורבי עקיבא איגר** (סה חות ג) כתבו, שכיון שכתוב בפסוק זה איסור אכילה, והוא כולל את איסור בשר בחלב, אין לוקה אלא על אכילה כדרך אף שלא הוזכר לשון אכילה בפירוש לגבי בשר בחלב.

אך הצל"ח (פסחים ד"ה הכל, בע"ד והע"ח) כתב, שלפי ביאורו של **המגיד משנה** (מאכלות אסורות פ"י הט"ז) שמה שאין לוקים על הנאה בשאר איסורים על דבר מאכל, הוא משום שהיא הנאה שלא כדרך, ודאי שבכלאי הכרם מודה הרמב"ם שלוקים על הנאה מהם. ומה שכלל הרמב"ם (שם) וכתב 'כל מאכל שהוא אסור בהנאה אם נהנה ולא אכל וכו' אינו לוקה' ולא הוציא את כלאי הכרם מן הכלל, הוא משום שהרמב"ם שם כתב כן על מה שכתב מקודם (הט"ו) לגבי שאר איסורים שהם אסורים בהנאה מחמת מה שכתוב בהם לשון 'לא תאכל' או 'לא יאכל', אך לא לגבי כלאי הכרם שאינם בכלל הזה, כיון שלא כתוב בהם לשונות אלוקצח.

ההכרח שתיבות אלו שבפסוק מדברות על בשר בחלב ולא על נבילה

נאמר כאן כי עם קדוש אתה. הנה בפסוק (דברים יד כא) נאמר 'לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי כי עם קדוש אתה לה' אלהיך לא תבשל גדי בחלב אמו'. וכתב **הפני יהושע** (ד"ה ממיכי) שאף שבפשטות בתיבות שהביאה הגמרא 'כי עם קדוש אתה' שבפסוק זה מדובר על נבילה שבתחילת הפסוק ולא על בשר בחלב שבסוף הפסוק, מכל מקום הביאה הגמרא פסוק זה לגבי בשר בחלב. משום שאיסור אכילה והיתר הנאה של נבילה כבר נאמר בפירוש, ובעל כרחך שתיבות אלו שפנויות ללמדנו דין בגזירה שוה מתפרשות על בשר בחלב שבסוף הפסוקקצט.

והשפת אמת (ד"ה מיין) כתב באופן דומה, שאף שתיבות אלו מדברות על נבילה, מכל מקום הגזירה שוה לטריפה היא לענין בשר בחלב ולא לענין נבילה, כיון שלענין נבילה אין צורך בגזירה שוה זו.

מדוע אין ללמוד מקרבנות שנקראים קודש

ונאמר להלן ואנשי קדש. הקשה **הריטב"א** (חולין קטו: ד"ה ונאמר), כיון שלומדים היקש מהמילה קודש, מדוע לא למדו מקודש שנאמר בקרבנותרא ונלמד בין לאיסור אכילה ובין לאיסור הנאה, ולא נזדקק לקל וחומר מערלה. ותירץ, שבהיקש שלמדו בגמרא שניהם נאמרו על העם שהוא קדוש ויש לנו ללמוד קדושת עם מקדושת עם ולא קדושת עם מקדושת קרבן.

מדוע לא נאמר שבאמת מותר בהנאה כמו טריפה

ואין לי אלא באכילה בהנאה מנין. בתפארת יעקב (חולין קטו: ד"ה נהנמה) כתב, שלשון הגמרא קשה מאד, שהלא מאחר שאנו לומדים את איסור האכילה בבשר בחלב מגזירה שוה מטריפה, הדין נותן שכמו שטריפה מותרת בהנאה, כך בשר בחלב יהיה מותר בהנאה, ומכיון שכן, הגמרא היתה צריכה להקשות בלשון אחר, 'אי מה להלן מותר בהנאה אף כאן מותר בהנאה', ועל כך להביא את הקל וחומר המלמדנו לאסור בהנאה. ומלשון הגמרא נראה שהיה פשוט שאסור בהנאה ושאלה רק מנין למדו כן.

ותירץ, שמכח גזירה שוה זו אין לימוד להתיר הנאה בבשר בחלב, כיון שהפסוק 'ואנשי קדש תהיו' הנאמר בטריפה אינו מיותר ללימוד זה של גזירה שוה לבשר בחלב והוא נצרך לגופו שהוא ציווי להיות אנשי קודש, ועל גזירה שוה מתיבות שאינם מיותרות משיבים ומחלקיםריג, וכאן יש לחלק ולדחות שבשר בחלב חמור יותר מטריפה, משום שטריפה מותרת בבישול ובשר בחלב אסוריג, וממילא מכך שטריפה מותרת בהנאה אין ללמוד שאף בשר בחלב החמור יותר מותר בהנאהריד.

איך מועיל הקל וחומר כנגד הגזירה שוה

אמרת קל וחומר וכו'. הקשו **הראשוניים**ריה איך מועיל הלימוד מקל וחומר ללמדנו שבשר בחלב אסור בהנאה, הלא מהגזירה שוה של בשר בחלב לטריפהריו יש ללמוד שכל האיסור הוא רק באכילה ולא בהנאה, ואיך יש בכח הקל וחומר ללמדנו איסור נגד הלימוד מגזירה שוה המלמדנו היתר. והביאו שבחולין (קטז.) יש תנא הסובר באמת שבשר בחלב אינו אסור בהנאה מחמת הגזירה שוה לטריפהריז.

ותירצו בשם רבינו תם, שכיון שבפסוק של טריפה נאמר גם איסור של קדשים שיצאו מחוץ למחיצתם, והם אסורים גם בהנאה, בא הקל וחומר ומגלה

קצד. הו"ד בגינת וורדים (מסומיס כלל ו ד"ה ועמה) וכן כתבו ההליכות עולם (שער ד פרק שני, הו"ד בגינת וורדים כלל ו ד"ה ימצאר) ובקיצור כללים מי"ג מידות (נדפס בסוף ברכות ד"ה מין מזהירין). **קצה. ראה** במגיד משנה שלא כתב כן בפירוש, אלא כתב רק שדבר שנאסר בפירוש בתורה מכח לאו הבא מכלל עשה, אפשר ללמוד מקל וחומר שיהיה איסורו כלאו וילקה עליו. אך כך ביאר בכוונתו הקרבן אהרן (שמיני פ"ג ה"ג). אך רבי אליהו מזרחי (ויקרא יג ח) ביאר את כוונת המגיד משנה באופן אחר, שדבר שלא נכתב איסורו בתורה כלל אין לנו ללמוד מכח קל וחומר את עיקר איסורו, מפני שאולי לא רצתה התורה לאוסרו כלל, אבל באיסור הכתוב בתורה בפירוש, יש לנו ללמוד מקל וחומר את אזהרתו או את עונשו. **קצו. מכך** שהוציא אותם מן הכלל רק לגבי אכילה (מאכלות אסורות פ"י ה"י) ולא הוציאם מן הכלל לגבי הנאה (שם פ"י הט"ז). וגם כתב (שם פ"י ה"ז) שהאוכל כזית מכלאי הכרם לוקה, ומשמע שאין מלקות על כלאי הכרם אלא באכילה ולא בהנאה [וכן מוכרח לשיטת הרמב"ם המובאת לעיל בענין 'האם לוקים על שאר הנאות חוץ מאכילה', שאין לוקים על כל הנאה אפילו כדרכה]. אך השער המלך (שם ד"ה ומ"מ) הביא את מה שכתב הפרי חדש (או"ח סי' ממג ס"ק) שכלאי הכרם שונה משאר האיסורים גם לענין הנאה, שלוקים על הנאה ממנו אף שלא כדרך. כלומר, שדברי אביי אינם רק לענין אכילה אלא גם לענין הנאה. והביא השער המלך שכן מבואר בירושלמי (עירובין פ"ג ה"ח) ותמה על המשנה למלך מנין לומר שהבבלי חולק בזה על הירושלמי. **קצז. ראה** שם שכתב שיתכן שכך היא דעת אביי, אך במעשה חושב (שם חות ז) כתב, שאי אפשר לומר שכך היא דעת אביי, שהלא בפירוש אמר אביי להלן (כה.) שבבשר בחלב לא כתוב אכילה, הרי שלא למד מלא תאכל כל תועבה. אלא שכיון שישנה דעה כזו, לא אמר אביי שכולם מודים שלוקים על בשר בחלב באכילה שלא כדרך. **קצח. וראה** שם (ד"ה חלב) שהביא ישובים לדברי הרמב"ם בכמה מקומות שלכאורה נראה מהם כהמשנה למלך. ובסוף דבריו כתב שלא זכה לעמוד על דברי הרמב"ם הכתובים בדקדוק. **קצט. וראה** שם שכתב שלפי זה מוכח שאיסי בן יהודה אינו סובר כרבי אבהו שלמד לעיל (כה:) [לדעת רבי מאיר] שבכל מקום שנאמר בתורה 'לא יאכל' 'לא תאכל'

'לא תאכלו' משמע גם איסור הנאה מכך שהוצרכה התורה להתיר נבילה בהנאה, ומשמע שבשאר איסורים אסור אף בהנאה ולא רק באכילה. שהרי לפי לימודו של איסי בן יהודה ניתן לומר שמה שהוצרכה התורה להתיר הנאה בנבילה הוא משום שאם לא כן היינו מעמידים את הגזירה שוה של 'כי עם קדוש אתה' לנבילה לאוסרה בהנאה, ולא היינו מעמידים תיבות אלו לגזירה שוה לענין בשר בחלב. **ו. ולפי** זה יישב מדוע לא למדו מגזירה שוה שיהיה איסור בישול בטריפה כמו בבשר בחלב [ודוחק לומר שמה שכתוב לגבי חלב של טריפה (ויקרא ז כד) 'יעשה לכל מלאכה' מלמד היתר בישול בטריפה], כיון שבאמת הגזירה שוה כתובה בין נבילה לטריפה ולא בין בשר בחלב לטריפה, ורק מחמת שאין צורך בגזירה שוה ללמדנו איסור אכילה בנבילה, למדנו ממנה איסור אכילה לבשר בחלב [ולביאור הפני יהושע שהתיבות עצמם נדרשות לענין בשר בחלב ולא לענין נבילה, לכאורה עדיין קשה מדוע לא נלמד לאסור טריפה בבישול מבשר בחלב]. וכתב עוד, שכך מדויק גם לשון הגמרא (להלן כה.) שאמרה שהגזירה שוה היא מנבילה, ורש"י (שם ד"ה מנבילה) נדחק לומר שהכוונה לטריפה, ולביאורו מיושב, שבאמת הגזירה שוה היא לנבילה אלא רק מחמת שאין צורך ללימוד זה לענין נבילה למדוה לענין בשר בחלב. **וא. כגון** ממה שנאמר בקרבן חטאת (ויקרא ו יח) 'קדש קדשים היא', ובעוד הרבה מקומות. **וב. ורק** על גזירה שוה מפסוקים שאינם מיותרים לא משיבים כמבואר בנדה (נב: נג.), ובמופנה רק מצד אחד נחלקו שם תנאים והלכה כחכמים שמשיבים. **וג. ואין** ללמוד את הגזירה שוה להיפך, שאף בטריפה יאסר בישול כמו בבשר בחלב, משום שיש לדחות מה לבשר בחלב שהוא אסור בהנאה תאמר בטריפה המותרת בהנאה. **וד. ולכאורה** דבריו הם להיפך ממה שכתבו הראשונים המובאים להלן בסמוך שהגזירה שוה מלמדת היתר הנאה בבשר בחלב. **וה. תוספות,** תוספות הרשב"א משאנץ, חידושי הר"ן (ד"ה ממרא - הרמב"ן), ותוספות הרא"ש (ד"ה מיגו). **וו. כך** גרסו בגליון התוספות, שהרי הלימוד הוא מטריפה ולא מנבילה. אך הרש"ש (נמוק' שם) כתב שאין צריך להגיה, והתוספות נקטו נבילה כלשון הגמרא להלן (כה.) וראה שם בפירוש רש"י (ד"ה מנבילה) שכוונת הגמרא לטריפה. **וז. בתוספות**

לנו ללמוד את הגזירה שוה לבשר בחלב מאיסור יוצא האסור בהנאה ולא מאיסור טריפה המותר בהנאה.

והוסיפו הראשונים להקשות, שאם ישנה אפשרות ללמוד את הגזירה שוה מאיסור יוצא האסור בהנאה, אין צורך לקל וחומר שנלמד ממנו, כיון שבכל מקום כאשר ישנה אפשרות להקיש לקולא ולהקיש לחומרא, מקישים לחומראי"ח. ותירצו, שמכל מקום ללא הקל וחומר היינו לומדים את הגזירה שוה דווקא מאיסור טריפה המותר בהנאה משום שהיתרו מפורש בפסוק, שנאמר שם שניתן להאכילו לכלבים. **ובתוספות הרא"ש** (ד"ה אינו) הוסיף עוד, שטריפה מפורש שם בפסוק, אך איסור יוצא אינו מפורשי"ט.

והתוספות בחולין (קטז. ד"ה מה) **ותוספות רבינו פרץ** (ד"ה אמרת) כתבו תירוץ נוסף, שהגזירה שוה הועילה לאסור אכילה והקל וחומר הועיל לאסור הנאהי"ט.

ובתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה אמרת - הרמשנץ) הביא בשם **רבו** תירוץ אחר, שהגזירה שוה עצמה מוכיחה שבאה ללמד איסור [אכילה] ולא היתר [הנאה], שהלא הגזירה שוה היא מלשון 'קודש' שהוא מורה על איסור [כמו קדש עצמך במותר לך (יבמות כ.)]ריא.

מדוע אין לפרוך מה לערלה שאינה בטילה אלא באחד ממאתים

ומה ערלה שלא נעבדה בה עבירה אסורה בהנאה וכו'. התוספות (חולין קטו: ד"ה ומה) כתבו, שאין לפרוך מה לערלה שכן צריכה מאתים לבטלה, משום שדין זה הוא רק מדרבנן. **ובבבא מציעא** (נג. ד"ה ועולה) הוסיפו, שאף שדרשו כן בספרי (קרח קכח) מהפסוק (נחמיה יג כט) 'מכל חלבו את מקדשו ממנו' שערלה וכלאי הכרם בטלים רק באחד ומאתים, דרשה זו אינה אלא אסמכתא ודין זה הוא מדרבנן, ומן התורה בטל ברוב ככל שאר איסורים, והוכיחו כן מסוגייתנו שאם נאמר שזו דרשה גמורה היה אפשר לדחות את הקל וחומר ולומר מה לערלה שכן יש בה חומרא שאינה בטילה אלא באחד ומאתים.

מנין לאסור בהנאה גם באופן שנפלה טיפת חלב לבשר שלא נעשתה עבירה

בשר בחלב שנעבדה בו עבירה אינו דין וכו'. הקשה המהר"ם שיף (חולין קטו: ד"ה נמר) שבטיפת חלב שנפלה מעצמה אין קל וחומר זה, שהרי לא נעבדה בו עבירה, ומנין אם כן שיאסר הבשר בהנאה באופן זה. ותירץ שגם באופן זה שייך קל וחומר, כיון שנעשה דבר שאסור לעשותו, אף שעתה לא נעשה באיסור על ידי אדם. ועוד, שתחילת הקל וחומר באמת אינו אלא לאופן שנעשתה עבירה על ידי אדם, אך לאחר מכן ניתן ללמוד לאסור בהנאה גם אופן כזה במה מצינו. **והתפארת יעקב** (סוס ד"ה נמר) תירץ, שמכל מקום יש קל וחומר, שבערלה לא נתנה התורה שום איסור ולא ציותה למנוע מן הפרי לגאוצר החכמהבשר בחלב אסרה התורה והקפידה על בישולו כדי שלא יבוא לידי אכילה של בשר בחלב. ולכן יש ללמוד קל וחומר לאסור בשר בחלב בהנאה.

מדוע לא למדו איסור אכילה והנאה בבשר בחלב מנותר

שם. הראשוניםריב הביאו שהקשה הר"י **מאורלינ"ש**ריג, מדוע לא למדו את איסור בשר בחלב באכילה ובהנאה מנותר מגזירה שוה של 'קודש' 'קודש'רייד. ותירצו, שאין ללמוד את התיבה קודש שנאמרה לגבי אנשים מקודש שנאמר לגבי בשר הנותר אלא מקודש שנאמר בטריפה לגבי אנשים גם כן. ועוד, שלומדים חולין מחולין ולא חולין מקדשיםריט.

ובתוספות הרשב"א משאנץ (סוס) כתב שהיה רוצה לתרץ 'קודש' שכתובה לגבי נותר אינה פנויה ללמדנו גזירה שוה זו. אבל בסוכה (מט:) וזבחים (כח:) מבואר שלומדים גזירה שוה ממנה והיא פנויה ללימודים של גזירה שוה.

מקל וחומר זה אין ללמוד גם את איסור האכילה

שם. הראשוניםריז הביאו את הגמרא בחולין (קטו:) שביארה שאת איסור האכילה צריך ללמוד מגזירה שוה מטריפה ואין ללמוד אותו מהקל וחומר המלמדנו את איסור ההנאה, משום שאת הקל וחומר הזה יש לפרוך, שחורש בשור וחמור וחוסם פי פרה מוכיחים שאף שנעבדה בהם עבירה הם מותרים באכילה, ולכן הוצרכה הגמרא להקדים וללמוד איסור אכילה בבשר בחלב מגזירה שוה מטריפה, ולאחר מכן למדה את איסור ההנאה מקל וחומר, ועתה כבר אי אפשר לפרוך מאלו, שהרי הם מותרים באכילה ואילו בשר בחלב וערלה אסורים באכילהריז.

ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה אמרת) הקשה, מדוע צריך את הלימוד מגזירה שוה לאיסור האכילה, הלא מאחר שישנו לימוד מקל וחומר לאסור את ההנאה, כל שכן שגם האכילה אסורהריח. ותירץ, שלולא שהיינו לומדים את איסור האכילה מגזירה שוה היינו אומרים שהלימוד מהקל וחומר אינו לאיסור הנאה אלא רק לאיסור אכילהריט.

כה.

האיסור התחיל משעה שנקרא בשם 'פרי'

מה לערלה שכן לא היתה לה שעת הכושר. רש"י (ד"ה ערלה) פירש, שלערלה לא היתה שעת הכושר משום שהפרי הזה חנט באיסור ונגמר באיסור. **והוסיפו רבינו דוד** (ד"ה מה) **והריטב"א** (חולין קטו: ד"ה ופריך) לבאר, שהכוונה שמשעה שנקרא 'פרי' כבר היה אסור. ולכן אף שלדעת חכמים (ערלה פ"ו מ"ז) בעודו סמדר אינו אסור משום ערלה, זה משום שאז אינו נחשב כלל פרי, וכן לדעת רבי יוסי (שם) שרק קודם שנעשה סמדר הוא מותר, הוא משום שאז עדיין אינו פרי, ומיד כשנקרא עליו שם 'פרי' שייך בו איסור ערלה, הרי הוא אסור ולא היתה לו שעת היתר.

מה היא שעת ההיתר שהיתה לבשר בחלב

שם. כתב **רש"י** (ד"ה ערלה), ששעת ההיתר שהיתה בבשר בחלב היא מה שהבשר היה מותר קודם שניתן בחלב. אך במנחות (קג: ד"ה הוחיל) פירש רש"י, ששעת הכושר שהיתה לבשר בחלב היא שגם לאחר שנתערבו אפילו שרה הבשר כל היום בחלב ולא נתבשל עמו, הרי הוא מותר. וכן פירשו **התוספות** (שם ד"ה פיגל), **רבינו חננאל** (ד"ה ונפרוך) **והמהר"ם חלאווה** (ד"ה מה לערלה).

והוסיף המהר"ם חלאווה, שמה שקודם שנתערבו היה הבשר מותר אין זו שעת הכושר, שהלא באותה שעה לא היה זה בשר בחלבא.

רבינו פרץ (ד"ה אמרת) הקשה קושיא זו וכתב שמהגזירה שוה לטריפה יש ללמוד גם את היתר ההנאה ולא רק את איסור האכילה, משום שאין גזירה שוה למחצה, ואם כן איך אפשר ללמוד איסור הנאה מהקל וחומר. ובראש יוסף (נמוק' שם) כתב שזו גם כוונת התוספות שהקשו כן וכמו שהקשו בחולין (קטז. ד"ה מה). **רח. שדין** לימוד של גזירה שוה הוא כמו הדין של היקש שלומדים לחומרא, כמו שכתב בספר הכריתות לר"ש מקינון (כמי מדומ ניח ב ד"ה גבי). בבית האוצר (ענגיל, מערכת ח- כלל ו חומ ב) הוכיח מקושיית הראשונים שהדין שלחומרא מקשינן אינו מדין ספק ומדין ספיקא דאורייתא לחומרא, כמו שכתב הפרי מגדים (פתיחה כוללת ח"ש חומ י) ובשושנת העמקים (כלל ג ד"ה המקוס) בשם הקרבן אהרן (מדומ מהרן פ"ג מ"ז), אלא הוא כלל בדרכי הדרשות ודין ודאי הוא, שאם הוא דין ספק לא היו מקשים הראשונים מדוע צריך קל וחומר מערלה, הלא יש מכך נפקא מינה, במי שנשבע שלא יהנה מבשר בחלב ועבר ונהנה והתרו בו גם על השבועה וגם על בשר בחלב, שאם משום שמקישים לחומרא, ממה נפשך ילקה, או על השבועה או על בשר בחלב, ועתה שהאיסור הנאה נלמד מקל וחומר הרי האיסור הנאה הוא איסור ודאי והשבועה אינה חלה עליו, כיון שהוא כבר מושבע מהר סיני שלא לעבור, ועל מה שאיסורו מקל וחומר לא לוקים משום שאין עונשים מן הדין. אלא ודאי שאין עונשים מן הדין רק מספק שמא יש פירכא לקל וחומר, וממילא גם עתה ממה נפשך אינו לוקה ולכן הקשו שאין צורך בקל וחומר ודי בכלל שמקישים לחומרא. אמנם כתב שראיה זו תלויה בנידון האם יש מלקות על הנאה מבשר בחלב. וראה עוד ברבי עקיבא איגר (סוס"מ המדפסות, סי' י ד"ה תו, דניס ומיהום מ"ג כתפיס מכתב ו ד"ה אף דיס), יהודה יעלה (סוס"ת, מ"ג תו"מ סי' רפח ד"ה ועפ"ד אין), שפת אמת (שבת קלו: נמוק' ד"ה דתניא), ואתוון דאורייתא (כלל יח), שהוכיחו שדין זה הוא דין ודאי ולא רק מספק כהפרי מגדים. וראה עוד בשדי חמד (מ"ג מערכת כ"ף כלל קמח) שהרחיב בענין זה. **רט. ולא** רק שאין היתרו מפורש שם, אלא כל מה שמדובר שם על איסור יוצא של קדשים אינו מפורש אלא נלמד רק מדרשה]. המהרש"א (נמוק' ד"ה אמרת) כתב, שבמה שכתבו התוספות בהמשך שלומדים חולין מחולין ואין לומדים חולין מקדשים, כוונתם לתרץ גם קושיא זו, שלולא הקל וחומר היינו לומדים מטריפה ולא מבשר קדשים שיצא מחוץ למחיצתו, כיון שחולין מקדשים לא לומדים, ורק מכח הקל וחומר אנו לומדים חולין מקדשים. **רי. כנראה** כוונתם שכיון שלאחר הקל וחומר אין הגזירה שוה נסתרת לגמרי, ועדיין היא מלמדת איסור אכילה, ניתן ללמוד מקל וחומר איסור הנאה.

ריא. ובתוספות חכמי אנגליה (ד"ה ומה) תירצו, שהלימוד מקל וחומר מועיל רק לאסור באכילה ובהנאה, אך אינו מועיל למלקות, כיון שאין עונשים מן הדין, וכיון שכן אין הקל וחומר והגזירה שוה סותרים זה את זה, שמהקל וחומר נלמד איסור גם בהנאה, ומהגזירה שוה נלמד חיוב מלקות רק לאכילה ולא להנאה [ולכאורה מכח הגזירה שוה היה צריך ללמוד לא רק פטור ממלקות על הנאה אלא היתר, ואם כן עדיין נמצא שהקל וחומר והגזירה שוה סותרים זה את זה]. **ריב. תוספות**, תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה אמרת - הרמשנץ), ותוספות הרא"ש (ד"ה אינו). **ריג. וכן** הקשה בתוספות רבינו פרץ (ד"ה אמרת). **ריד. שבנותר** נאמר (שמות כט לד) 'ושרפת את הנותר באש לא יאכל כי קדש הוא'. **רטו. בתוספות** רבינו פרץ לא הביא תירוץ זה. **רטז. תוספות**, תוספות רבינו פרץ, תוספות הרשב"א משאנץ, ותוספות הרא"ש (ד"ה אמרת - השמ"ן). **ריז. ובאור** חדש (ד"ה אמרת) הקשה, מדוע צריך הסבר למה לא למדו את איסור האכילה מקל וחומר, הלא כבר כתבו התוספות (ד"ה הכל) שלא לומדים מקל וחומר לחייב על הנאה שלא כדרך, משום שאין מזהירים מן הדין, ואם כן מובן שאת איסור האכילה יש ללמוד מגזירה שוה ולא מקל וחומר כדי ללמוד להעניש על אכילת בשר בחלב. וראה שם מה שתירץ. **ריח. וקושייתו** צריכה ביאור, שהרי כבר הביא שם את דברי הגמרא בחולין [המובאים לעיל], שלולא שיש לימוד לאסור באכילה אי אפשר ללמוד מקל וחומר זה איסור הנאה משום שיש לפרוך מחורש בשור וחמור. גם בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה ומה) הקשו כן, אך הם לא הביאו את הגמרא בחולין, וכתבו שאכן יש ללמוד מן הקל וחומר גם את איסור האכילה, ומה שהוצרכו לגזירה שוה הוא רק ללמדנו חיוב מלקות לאכילה, ומקל וחומר לא ידענו זאת, כיון שאין עונשים מן הדין [וראה גם לעיל בהערה שהובאו דבריהם ליישב על פי זה את קושיית הראשונים המובאת לעיל]. **ריט. גם** תירוצו צריך ביאור, שהלימוד כאן אינו מ'יתור' שנאמר שהוא בא ללמדנו רק איסור אכילה ואין לנו מקור ללמוד ממנו גם איסור הנאה, אלא הוא לימוד של קל וחומר, והוא מלמד לנלמד את כל הדינים שיש במלמד, וכיון שבמלמד [ערלה] יש גם איסור הנאה, איך היינו לומדים משם רק איסור אכילה ולא איסור הנאה. **א. ולקמן** (ד"ה זפת) כתב רש"י להקשות על המפרשים שהביא שם שצריך שעת הכושר משעה שנקרא בשר בחלב, שאפילו מה שלאחר ששרה את הבשר בחלב אינו נאסר אין זה נחשב לשעת הכושר, כיון שעדיין אינם נחשבים בשר בחלב עד שיבשלם יחד ומאז לא היתה להם שעת הכושר. ומבואר

מדוע לא למדו מערלה שהיתה לה שעת הכושר

שם. הקשו **הראשונים**[ב], הלא יש ערלה שהיתה לה שעת הכושר, כגון כשנטל ענף עם פירות שעדיין לא נגמרו מאילן של היתר והרכיבו [באילן של ערלה] או נטעו [בקרקע], שפירות אלו אסורים משום ערלה אף שהיתה להם שעת הכושר בעודם באילן הראשון. ואם כן ניתן ללמוד את איסור בשר בחלב מערלה כזו.

ותירצו, שאותו חלק[ג] שהיתה לו שעת היתר באמת אינו נאסר משום ערלה, ורק מה שגדל לאחר ההרכבה או הנטיעה נאסר, אלא שמכיון שהם מעורבים זה בזה ואי אפשר להבדיל ביניהם, הכל אסור, ונמצא שכל מה שנאסר משום ערלה לא היתה לו שעת הכושר[ד].

אהח 19/06/2018

מנין למד איסי בן יהודה שחמץ בפסח אסור בהנאה

חמץ בפסח יוכיח שהיה לו שעת הכושר ואסור בהנאה. הגמרא לעיל (כמ:) הביאה את דברי רבי אבהו שאיסור ההנאה מחמץ בפסח נלמד לדעת רבי מאיר מנבילה, שמכך שהוצרכה התורה שם להתיר הנאה, משמע שבכל מקום שאמרה תורה לשון 'לא יאכל' או 'לא תאכל' או 'לא תאכלו', כלול בזה גם איסור הנאה. ולדעת רבי יהודה הלימוד לאיסור הנאה בחמץ הוא ממה שכתוב לגבי טריפה (שמות כב ל) 'לכלב תשליכון אותו', ותיבת 'אותו' מיותרת ללמד שרק אותו מותר להשליך לכלב וליהנות ממנו, אך שאר איסורים אינם נשלכים לכלב כיון שאסור ליהנות מהם.

והקשה הפני יהושע (ד"ה חמץ), מנין לאיסי בן יהודה שחמץ בפסח אסור בהנאה, הלא מנבלה ודאי שלא למד, כמו שביאר לעיל (מד: ד"ה ממיני)[ה]. ואף מ'אותו' שכתוב בטריפה אינו יכול ללמוד, שהלא הגמרא שם ביארה שרבי מאיר סבר שאין ללמוד מ'אותו' משום שיש לומר שתיבה זו מלמדת איסור רק לחולין שנשחטו בעזרה ולא לשאר האיסורים[ו], ורבי יהודה סבר שחולין שנשחטו בעזרה אינם אסורים מן התורה וממילא הלימוד משם הוא לשאר איסורי התורה. ומדברי איסי בן יהודה שלמד איסור הנאה לבשר בחלב מערלה מקל וחומר, לכאורה מוכח שלדעתו חולין שנשחטו בעזרה דאורייתא, שאם לא כן יש לפרוך את הקל וחומר שחולין שנשחטו בעזרה יוכיחו, שאף שנעבדה בהם עבירה אינם אסורים מן התורה בהנאה. ואם כן מנין ללמוד מ'אותו' לאסור שאר איסורים בהנאה, ולא לחולין שנשחטו בעזרה[ז].

וכתב שמוכרחים לומר שאיסי בן יהודה סבר כחזקיה בסוגיא לעיל, שאיסור ההנאה בחמץ נלמד ממה שנאמר 'לא יֵאכל' שמשמע מכך שאף בהנאה אסור, או שהוא סובר כרבי יהושע בן לוי (לעיל כג:) שלמד איסור הנאה בחמץ ממקור אחר [וראה להלן בענין 'מדוע לא פרכה הגמרא שחמץ בפסח חמור כיון שהוא אסור אף שלא כדרך הנאה' שדחה הכרח זה].

ורבי עקיבא איגר (לעיל מ: ד"ה ממנס) יישב את קושיית הפני יהושע[ח], שאף אם סובר איסי בן יהודה שחולין שנשחטו בעזרה אינם דאורייתא, אין לומר שיוכיחו, משום שבשר בחלב אסורים באכילה שלא כדרך מחמת מה שלא נאמר שם לשון אכילה. וממילא אין הוכחה מחולין שנשחטו בעזרה שמותר בהנאה, מכיון שאין חייבים עליהם על אכילה שלא כדרך[ט]. ועוד כתב (שם ד"ה והשתא) לתרץ, שאיסי בן יהודה סבר שיש מקור אחר ללמוד ממנו שחולין שנשחטו בעזרה אסורים', וממילא יש לומר שאת איסור חמץ בפסח למד מ'אותו'. ועוד כתב (ד"ה ממנס) לתרץ, שאיסי בן יהודה סבר שאין לפרוך ולהוכיח מחולין שנשחטו בעזרה, משום שהם אינם בשריפה ואילו בשר בחלב, ערלה, חמץ וכלאי הכרם הם בשריפה.

הטעם שלא למדו מחמץ לבשר בחלב שיהיה עונש כרת

מה לחמץ בפסח שכן ענוש כרת. כתבו **התוספות** (חולין קטו: ד"ה מה), שאין ללמוד מחמץ לבשר בחלב שיהיה עונש כרת, משום שאין עונשין מן הדין. **אך בתפארת יעקב** (שם בתוס' שם) הקשה, שלגבי עונש שבידי שמים כמו כרת לא שייך הכלל שאין עונשים מן הדין[י]. ולכן כתב, שמה שלא למדים כרת לבשר בחלב מחמץ, הוא משום שכיון שכל איסורו של בשר בחלב אינו אלא באופן שהם מבושלים יחד, ועל הבישול עצמו אין כרת, אי אפשר ללמוד לחייב כרת על האכילה.

הטעם שלא הוכיחו משור הנסקל

שם. כתבו **הראשונים**[יב] שהגמרא לא היתה יכולה להוכיח משור הנסקל, שאף שאין בו עונש כרת הרי הוא אסור בהנאה, משום שלערלה ושור הנסקל לא היתה שעת הכושר לאכילה בעודו חי[יג].

והאחרונים[יד] הקשו, שעדיין ניתן להוכיח משור הנסקל שהיה בן פקועה שהוא מותר באכילה ללא שחיטה, ונמצא שהיתה לו שעת הכושר. ותירצו בכמה אופנים:

א. באבן העוזר (נתה"י ד"ה מנבילה) כתב, שצריך לומר שהברייתא הזו שהוצרכה ללמוד מכלאי הכרם ולא למדה משור הנסקל סברה כרבי מאיר (חולין עד.) שבן ט' חי אינו ניתר בשחיטת אמו וממילא לא מצאנו לשיטתו שור הנסקל שהיתה לו שעת הכושר[טו].

ב. הצל"ח (שמות ד"ה מה) תירץ, שגם לבן פקועה לא היתה שעת הכושר לאכילה, משום שאף שאינו צריך שחיטה מכל מקום אסור לאכול ממנו בעודו חי משום האיסור (ויקרא יט כו) 'לא תאכלו על הדם', ואינו עדיף מחותך מבהמה שחוטה קודם שיצאה נפשה שאסור לאכול ממנה עד שתמות משום איסור זה, ובסנהדרין (סג.) משמע שהוא לאו גמור ורק אין לוקים עליו משום שהוא לאו שבכללות[טז].

ג. עוד כתב, שיש לפרוך מה לבן פקועה שלא היה לו שעת היתר למזבח, תאמר בבשר שבישל בחלב שהיה לו בשעה שהיה חי היתר למזבח, והיינו צריכים לשוב ולומר ששור הנסקל שאינו בן פקועה יוכיח, שאף שהיתה לו שעת היתר למזבח אסור בהנאה, ואם כן היה הלימוד משלשה דינים יחד כמו עכשיו שלמדה הגמרא מערלה חמץ וכלאי הכרם.

ד. במצפה איתן (שמות ד"ה מה) כתב, שצריך לומר שכאן סברה הגמרא שבן פקועה אינו בכלל 'שור' הנסקל ולא כמו שכתבו התוספות בבבא קמא (מא. ד"ה מיני).

ה. במשיב נפש (שם) תירץ על פי מה שכתב **התוספות רי"ד** (קידושין נו: ד"ה ממשמע) שבן פקועה שהרג אדם ונסקל, בשרו מותר באכילה משום שכבר נשחט קודם גמר דינו. ולפי זה מיושב, שאין ללמוד ממנו איסור הנאה, שהרי באמת הוא מותר.

מדוע לא פרכה הגמרא שחמץ בפסח חמור כיון שהוא אסור אף שלא כדרך הנאה

שם. הובאו לעיל (כד:) [בענין 'חזקיה חולק על הדין שרק כדרך הנאתן לוקה'] דברי הפני יהושע, שלדעת חזקיה אין חילוק בין הנאה מחמץ בפסח ושור הנסקל כדרך הנאתם לבין הנאה שלא כדרך, וגם על הנאה שלא כדרך לוקים. ועוד הובא לעיל [בענין 'מנין למד איסי בן יהודה שחמץ בפסח אסור בהנאה'], שברייתא זו של איסי בן יהודה ודאי סוברת כחזקיה. ולפי זה הקשה **הפני יהושע** (ד"ה חמץ), מה הקשתה הגמרא מברייתא זו של איסי בן יהודה על דברי

שלשיטתו אין חילוק בין קודם שנתערב הבשר בחלב לבין אחר שנתערב בו ולא נתבשל עמו ולא כמהר"ם חלאווה, אלא שאם צריך שתהיה לו שעת היתר משנקרא בשר בחלב, אף לאחר שנתערב אין זו שעת הכושר, אך לשיטתו באמת, כל שהיתה לבשר שעת הכושר אפילו קודם שנקרא בשם בשר בחלב, נחשב שהיתה לו שעת הכושר [וכמו שכתב שם לגבי חמץ ששעת הכושר שלו היא מה שהיה מותר לפני הפסח אף שעדיין לא התחיל זמן האיסור]. וכבר ציין בגליון הש"ס על רש"י לקמן את דברי רש"י ותוספות בחולין הנ"ל. וכנראה שאין כוונתו להקשות סתירה בדברי רש"י, שהלא לקמן כתב כן לשיטת המפרשים שהביא, אך לשיטתו באמת גם זו שעת הכושר. ולכאורה היה לו להקדים ולציין לדברי רש"י במנחות על מה שכתב כאן, שכאן כתב שאף מה שהיה מותר קודם שנתערב כלל נחשב שעת הכושר, ושם משמע שרק מפני שיש שעת היתר גם לאחר שנתערב. **ב. תוספות,** תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות הרא"ש ומהר"ם חלאווה (ד"ה מה לעולה). **ג. התוספות** כתבו כן על הענף. וראה ברש"ש (שמות שם) שכתב שהכוונה לפרי שבענף, שהלא העץ עצמו אינו נאסר. **ד. ראה** בתוספות הרא"ש שהוכיח כן מהמשך סוגייתנו. **ה. הובאו** דבריו שם בהערה בענין 'ההכרח שתיבות אלו שבפסוק מדברות על בשר בחלב ולא על נבילה'. **ו. וכמו** שפירש שם רש"י (ד"ה ור' מאיר) שיש טעם ללמוד משם דווקא את חולין שנשחטו בעזרה ולא את שאר האיסורים. **ז. ואין** לומר שאכן חולין שנשחטו בעזרה אסורים מדאורייתא, אלא שאין איסור זה נלמד מ'אותו' אלא מהקל וחומר מערלה ועם ההוכחה מכלאי הכרם, וממילא מיותר 'אותו' לאסור שאר איסורים בהנאה. שהלא לימוד זה מערלה וכלאי הכרם לחולין שנשחטו בעזרה יש לפרוך, שאלו הם גידולי קרקע וכמבואר בחולין (קטז.) שכאשר למדים דבר אחד משני מקורות ניתן לפרוך בחילוק כזה אף שאין בו קולא או חומרא. וגם אין לומר שחמץ עצמו נלמד מקל וחומר מערלה, שהלא על קל וחומר זה אנו דנים עתה שיש לו פירכא שבערלה לא היתה שעת הכושר, וכמו שהיא פירכא לגבי בשר בחלב כך היא פירכא לגבי חמץ.

ח. **נראה** שהבין שכוונת הפני יהושע להקשות מדברי איסי בן יהודה על דעת רבי אבהו מאחר שמוכרח שאיסי בן יהודה סובר כחזקיה. ט. **ראה** תוספות לעיל (כג. ד"ה חולין) שדנו האם דעה זו הסוברת שחולין שנשחטו בעזרה אינם דאורייתא נאמרה רק לגבי הנאה אך אכילה אסורה מדאורייתא, או שגם אכילה אינה אסורה מן התורה, ועל כל פנים אכילה שלא כדרך ודאי אינה אסורה שם. י. **ראה** שם שהביא את דברי זקנו משנת דרבי עקיבא (לעיל כג. נמוס' ד"ה חולין) בענין זה. יא. **וכן** כתב בתוספות הרא"ש (קידושין נו: ד"ה מ'). אך רבינו חננאל (מכות ה: ד"ה וכן) כתב כתוספות שאין עונשים כרת מן הדין. ובאתוון דאורייתא (כלל כה ד"ה הן) כתב שכך מתבאר מדברי הרשב"ם (ב"ב פח: ד"ה למעוטי), ותלה נידון זה בטעמים מדוע אין עונשים מן הדין המובאים להלן בענין 'האם לוקים על דין הנלמד במה מצינו', שאם הטעם הוא שמא יש ללימוד פירכא, זה שייך רק לגבי עונש בית דין אך לא לגבי עונש שבידי שמים, אבל אם הטעם הוא שמא לחמור אין די בעונש לכפר על חטאו, זה שייך גם בכרת. יב. **תוספות,** תוספות רבינו פרץ, תוספות הרא"ש (ד"ה מה לחמץ) ומהר"ם חלאווה (ד"ה מה לעולה). יג. **שאף** שהיתה לו שעה שלא היה אסור משום שור הנסקל [קודם שנגח ונסקל], מכל מקום היה אסור משום שעדיין לא נשחט. תוספות הרא"ש ומהרש"א (שמוס' ד"ה מה לחמץ). וציין **במצפה איתן** (שמוס' שם, פל"ד שכן) שכן כתבו רש"י בבכורות (י. ד"ה לדידיה) והתוספות בחולין (קכ. ד"ה מה) שבהמה בחייה בחזקת איסור היא עומדת ולכן לא נחשב שהיתה לה שעת הכושר. יד. **אבן** העוזר (נתה"י ד"ה מנבילה), צל"ח, מצפה איתן (שמוס' ד"ה מה) וזהב שבא (על תוספות הרשב"ץ מסכת חולין ג). טו. **וראה** לעיל בענין 'הלא יש חמץ שאין עליו כרת' מה שהובא מהצל"ח והראש יוסף שמוכח שהברייתא כאן לא סברה כרבי מאיר, וכתב הצל"ח שבדבריו אלו נדחה תירוץ זה של האבן העוזר. טז. **וכתב** שכן משמע גם ברמב"ם (ממיטה פ"ו ה"ב), ולא כמו שכתב רש"י (חולין קכו: ד"ה ומתניתין) שהוא רק אסמכתא [ולשיטת רש"י כתב את התירוץ השני המובא בפנים].

אביי, הלא גם ללא דברי אביי יש להקשות על הברייתא עצמה, איך אמרה שחמץ בפסח מוכיח שאסור בהנאה אף שהיתה לו שעת הכושר, הלא יש לפרוך מה לחמץ בפסח שכן לוקים עליו אפילו שלא כדרך הנאתו.

ולכן כתב שיש לדחות מה שכתב לעיל שאיסי בן יהודה סבר כחזקיה, וניתן לומר שהוא סובר שאיסור ההנאה בחמץ ובשאר איסורים נלמדים מ'אותו' ולדעתו חולין שנשחטו בעזרה מותרים מן התורה, ומה שלא הוכיחו משם לדחות את הקל וחומר מערלה לבשר בחלב, הוא משום שיש לומר שדווקא שם מותר בהנאה משום שהוא רק לאו הבא מכלל עשה, מה שאין כן שאר איסורים הכתובים בפירוש, כל שנעבדה בהם עבירה יש לאוסרם אף בהנאה[יז].

הלא יש חמץ שאין עליו כרת

שם. הקשו **הראש יוסף** (ד"ה מה, מולין קטו: ד"ה מה) **והצל"ח** (ד"ה מה), הלא עדיין אפשר ללמוד מחמץ קודם זמנו [דהיינו בערב פסח משעה ששית ומעלה עד שתחשך], שאף שאסור מדאורייתא אין בו כרת [וכן מלאחר זמנו]. ותירצו, שאיסי בן יהודה שלמד מהקל וחומר סובר כדעת רבי שמעון הסובר (לקמן כח:) שחמץ קודם זמנו מותר בהנאה, וכאשר נאסר בהנאה הרי הוא כבר בכרת[יח]. ועוד תירץ הראש יוסף, שאף אם נלמד מחמץ קודם זמנו, אפשר לדחות מה לחמץ שכשהוא בתוך זמנו יש בו כרת, תאמר בערלה שלעולם אין בה כרת. **והוסיפו** עוד, שכן צריך לומר שאינו סובר לא כרבי מאיר ולא כרבי אליעזר (לקמן מג.) הסוברים שחמץ נוקשה ותערובת חמץ אסורים מדאורייתא, שאם לא כן נוכיח מהם, שאף שאינם בכרת אסורים בהנאה[יט].

מדוע לא למדו קל וחומר משיער נזיר וציפורי מצורע

שם. הקשה **המהר"ם חלאווה** (ד"ה מה לערלה), מדוע לא למד איסי בן יהודה קל וחומר משיער נזיר וציפורי מצורע, שהיתה להם שעת הכושר ואין בהם כרת והם אסורים בהנאה. וכתב שלגבי שיער נזיר יש לומר שלא שייכת בו אכילה וממילא ההנאה ממנו הרי היא כאכילה של בשר בחלב, ולכן אין להוכיח ממנו לאסור הנאה בבשר בחלב ששייכת בהם אכילה. ומציפורי מצורע אין ללמוד, כיון שהם הקדש. או משום שהם נחשבים כמי שלא היתה שעת הכושר, כיון שציפורים בחייהן אסורות באכילה עד שישחוט אותן וכששחטן כבר היו אסורות מדין ציפורי מצורע[כ].

מדוע לא אמרה הגמרא שערלה תוכיח

כלאי הכרם יוכיחו וכו'. הגמרא בחולין (קטו:) מקשה, מדוע לא אמרה הגמרא שערלה תוכיח שאף על פי שאין חייבים עליה כרת הרי היא אסורה בהנאה, ואם נפרוך מה לערלה שכן לא היתה לה שעת הכושר, נשוב ונוכיח מחמץ בפסח ונלמד את איסור ההנאה בבשר בחלב מהצד השוה בערלה ובחמץ יחד. ותירצה, שאילו היה הלימוד מהצד השוה של חמץ וערלה, היה לנו לפרוך, מה לצד השוה בשניהם שהם גידולי קרקע, מה שאין כן בשר בחלב שאינו גידולי קרקע.

וביארה הגמרא שם, שדווקא אם הלימוד הוא מערלה וחמץ במה הצד, פורכים לימוד כזה על ידי פירכא שאין בה לא קולא ולא חומרא, אלא רק חילוק בין המקורות לבין הנלמד. אבל עתה שלמדים מכלאי הכרם, כיון שאין פירכא של קולא או חומרא בין כלאי הכרם לבין בשר בחלב, ואין צורך לשוב וללמוד במה הצד מכלאי הכרם עם ערלה וחמץ, לא פורכים בפירכא שאין בה קולא או חומרא[כא].

הטעם שאין ללמוד מערלה וכלאי הכרם בלי ההוכחה מחמץ

שם. הקשה **המהרש"ל** (ד"ה הומיל), מדוע לאחר שדחתה הגמרא לעיל את הקל וחומר מערלה, לא הביאה מיד הוכחה מכלאי הכרם שאיסור ההנאה שבערלה אינו משום שלא היתה לה שעת הכושר, שהרי בכלאי הכרם אף שהיתה להם שעת הכושר [כמסקנת הגמרא בהמשך הסוגיא] נאסרו בהנאה[כב]. ותירץ[כג], שכאשר פרכו מה לערלה שלא היתה לה שעת הכושר תאמר בבשר בחלב שלעולם אין בו מציאות שלא היתה שעת היתר, אי אפשר להוכיח מכלאי הכרם, כיון שיש בו גם אופן שלא היתה שעת היתר [זרוע ובא, כמבואר בהמשך סוגייתנו], וזו חומרא יותר מבשר בחלב שאין לעולם אופן שלא היתה שעת היתר. ורק לאחר שהפירכא של שעת היתר נדחתה על ידי ההוכחה מחמץ, אלא שפרכו מה לחמץ שכן ענוש כרת, ניתן להביא הוכחה מכלאי הכרם שאף שאין בהם עונש כרת אסורים בהנאה, וההוכחה היא מהאופן שבו היתה לו שעת היתר [ועתה אין לדחות ששם יש גם אופן שלא היתה לו שעת היתר, שהלא חומרא זו כבר נדחתה מכח ההוכחה מחמץ][כד].

ותמה המהרש"א (ד"ה זמ) על קושייתו, שהלא בסוגיא בחולין (קטו.) מבואר שכאשר למדים משני מקומות, פורכים פירכא כל דהו, וכאשר למדים משלשה מקומות לא פורכים כך, וכיון שכן אי אפשר ללמוד מערלה וכלאי הכרם בלבד, כיון שיש לפרוך שהם גידולי קרקע ואילו בשר בחלב אינם גידולי קרקע, ולכן למדו משלשה מקומות ולימוד כזה אינו נפרך בפירכא כזו. וכן כתב **המהר"ם** (ד"ה מה).

ובמים עמוקים (ד"ה הומיל) פירש שכוונת המהרש"ל בקושייתו היא, שאם הגמרא עדיין לא ידעה את הפירכא של גידולי קרקע, היה די להוכיח מכלאי הכרם בלי ההוכחה מחמץ, ואם ידעה כבר פירכא זו, איך אמרו שחמץ יוכיח, הלא יש לפרוך שערלה וחמץ הם גידולי קרקע ומיד היה צריך להוכיח מחמץ וכלאי הכרם יחד כדי שיהיה הלימוד משלשה מקומות ולא תועיל פירכא כזו.

והאור חדש (ד"ה מה לערלה) כתב, שהמהרש"ל סמך בקושייתו על מה שכתבו **התוספות** (סס ד"ה מדל) שאין לפרוך מה לערלה וחמץ שכן הם גידולי קרקע, משום שאפשר להוכיח מתקרובת עבודה זרה. וכיון שכן היה ניתן מתחילה ללמוד מערלה וכלאי הכרם ולא היתה פירכא מחמת מה שהם גידולי קרקע.

אין לפרוך שבשלשתם יש דין שריפה

שם. **התוספות** בחולין (קטו: ד"ה כלמ) כתבו, שאין להקשות מה לערלה וחמץ וכלאי הכרם שדינם בשריפה כמו ששנינו בתמורה (לג:)[כה]. משום שיש לומר שגם דין זה נלמד לבשר בחלב שיהיה דינם בשריפה. ועוד, שרק לשיטת רבי יהודה (לקמן כח.) חמץ בשריפה, אבל לרבנן ביעור חמץ אינו בשריפה[כו].

מדוע לא פרכו שבשלשתם לא הותר האיסור מכללו ובבשר בחלב הותר

שם. **התוספות** בחולין (קטו: ד"ה כלמ) **הביאו בשם ה"ר יעקב מאורליינ"ש** שהקשה, מדוע הגמרא לא דחתה מה לכל אלו שלא הותרו מכללם [דהיינו שהאיסור כולל את כל האופנים ללא יוצא מן הכלל], ואילו בשר בחלב הותר מכללו, כמו ששנינו (סס קיג.) 'בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טמאה, בשר בהמה טמאה בחלב בהמה טהורה מותר לבשל ומותר בהנאה'. ותירצו, שרק כאשר התורה כתבה את האיסור בלשון הכוללת את כל האופנים ואע"פ כן הוציאה מן הכלל אופן אחד להתירו, נחשב שהותר מכללו, וכגון לגבי איסור חֵלֶב שנאמר בתורה (ויקרא ג יז) 'כל חלב וכל דם לא תאכלו', שמשמע שהאיסור כולל גם חֵלֶב של חיה, ואחרי כן התורה התירה חֵלֶב של חיה, ואמרו על כך (לעיל כג:) שחלב הותר מכללו. אבל בבשר בחָלֶב אין משמעות מן הפסוק שהאיסור כולל את כל האופנים, שהרי לא נאמר כל.

והקשה החתם סופר (חולין קטו: ד"ה וכתבו), שיסוד זה נסתר לכאורה מהגמרא במנחות (ה.), ששם מבואר שאיסור טריפה נחשב הותר מכללו בקדשים, שמליקת עוף בחולין אסור ובקדשים מותר, והרי בטריפה לא נאמר כל. ותירץ, שכוונת התוספות היא[כז], שבאיסור בשר בחלב שנלמד ממה שנאמר שלש פעמים התוספות (ד"ה מה לערלה) [וכן שאר הראשונים כמו שהובא לעיל בענין 'מדוע לא למדו מערלה שהיתה לה שעת הכושר'] שנלמד מערלה שהיתה לה שעת הכושר ולא אומרים שכיון שיש ערלה שלא היתה לה שעת הכושר אי אפשר ללמוד ממנה [כמו לגבי כלאי הכרם], הוא משום שהלימוד מערלה הוא מקל וחומר, ובלימוד זה אי אפשר לפרוך כך אפילו כאשר הלימוד הוא ממקור אחד, ורק כאשר הלימוד הוא במה מצינו כמו מכלאי הכרם יש לפרוך כך. **כה. ובתפארת** יעקב (חולין נמוס' סס, נפ"ד סקנ) תמה על קושייתם, שהרי זה כאילו נאמר מה לאלו שכן אסורים בהנאה, שהלא השריפה היא מחמת איסור ההנאה. וראה שם מה שפירש. והנה כאן מבואר שהיה פשוט לתוספות שדין ערלה בשריפה הוא מדאורייתא, אך התוספות בסוכה (לה. ד"ה לפי) כתבו כן רק בלשון 'אפשר'. **כו. והמהר"י** בן לב (שו"ת, מ"ג סי' יג) הקשה על התירוץ השני, שאמנם לדעת רבנן אין לומר שבשלשתם יש חומרא של שריפה, אך את הלימוד מכלאי הכרם ודאי אפשר לדחות כך, ובגמרא מוכח שאין צריך לפרוך דווקא פירכא השייכת בשלשת המלמדים ודי לפרוך את הלימוד מכלאי הכרם לבד, שהלא הגמרא בהמשך דנה לדחות מה לכלאי הכרם שלא היתה להם שעת הכושר וזו פירכא שאינה בשלשתם. וראה שם מה שתירץ בזה. וראה שם גם מה שהאריך להקשות על התירוץ הראשון על פי הסוגיא בחולין (קטו:). **כז. ובן** נראה שפירש הריטב"א (סס ד"ה ופ"ת) שכתב 'דהא לא חשוב הותר מכללו כיון שלא היה מעולם בכלל האיסור, דבמקום האיסור מיעטיה קרא מדכתיב גדי, אבל חֵלֶב חיה חשיב בעלמא הותר מכללו לפי שהיה נכלל בכלל כל חלב לא תאכלו'. וכדברי החתם סופר כתב גם ביד מלאכי (כללי התלמוד כלל קעח), וציין לדברי הריטב"א האלו.

יז. והוסיף, שודאי לפי המסקנא שלמדים את איסור ההנאה בבשר בחלב מערלה חמץ וכלאי הכרם יחד כך הוא, שאין לומר שחולין שנשחטו בעזרה יוכיחו, כיון שהכלל הוא (חולין קטו.) שכאשר למדים משלש מקורות לא פורכים כך. **יח. כן** דעת התוספות (לקמן כח: ד"ה רבי שמעון), הראב"ד (ממן ומצה פ"ו ה"ח) והרא"ש (פ"ג סי' ד). אך **החינוך** (מצוה תפה) **כתב** בדעת **הרמב"ן** (השגות על ספר המצות ל"ת קנט) שפסק כרבי שמעון, שלדעתו אסור מן התורה גם בהנאה, וכן כתב בחידושי הר"ן (לעיל ו: ד"ה שני). **יט. וכתב** הצל"ח שבזה נדחים דברי האבן העוזר המובא לעיל בענין 'הטעם שלא הוכיחו משור הנסקל' שכתב שברייתא זו סברה כרבי מאיר. **כ. וכמובא** לעיל בענין 'הטעם שלא הוכיחו משור הנסקל' בשם עוד ראשונים לגבי שור הנסקל. **כא. וכתב** רש"י בחולין (סס קטו. ד"ה מפני) 'כך המדות מסורות בידינו מסיני'. **כב. וכוונתו,** שאם היו למדים כן לא היו צריכים ללמוד גם מחמץ בפסח והיה הלימוד רק משני מקומות ולא משלשה. **כג. על** פי ביאור הראש יוסף (ד"ה ופרוך). ובתחילה הבין שכוונת תירוצו היא שכיון שיש בכלאי הכרם אופנים שהיתה להם שעת הכושר ואופנים אחרים שלא היתה להם שעת הכושר [כמו שחילקה הגמרא בהמשך], אם כן כשנוכיח מכלאי הכרם שהם אסורים בהנאה אף שהיתה להם שעת הכושר, נפרוך, מה לכלאי הכרם שיש בהם אופן שלא היה לו שעת הכושר ולכן תמיד הם נאסרים בהנאה. ואמנם היא פירכא כל דהו, כיון שעדיין יש ללמוד מכלאי הכרם באופן שהיה להם שעת הכושר, אך כאשר הלימוד הוא משני מקומות בלבד, די בפירכא כזו, ורק לאחר שלמדה הגמרא גם מחמץ והביאה את כלאי הכרם להוכיח כמקור שלישי, לא מועילה פירכא כזו. אך תמה שאם זו כוונת תירוצו, היה יכול לתרץ כמהרש"א המובא בסמוך ולכן פירש כמובא בפנים. **כד. והוסיף,** שמה שהקשו

(שמות כג יט, שם לד כו, דנריס יד כא) 'לא תבשל גדי בחלב אמו', בא הפסוק השני [שדרשו ממנו (חולין קיג:) גדי להוציא את טמאה, וכן לגבי חֵלב דרשו בחלב אמו ולא בחלב טמאה] ומגלה שחלב ובשר טמאה לא היו בכלל גדי הראשון מעולם, ולכן לא נחשב הותר מכללו. אבל לענין חֵלב אין לומר שבא הפסוק (שם ז כג) 'כל חלב שור וכשב' [שממנו התמעטו חלב חיה] ולימד על כל מקום שנאמר חֵלב שאינו אלא משור וכשב, שהרי מפורש בפסוק 'כל חלב לא תאכלו', ונכלל בזה גם חלב חיה, ולכן נחשב הותר מכללו. ועיקר כוונת התוספות לחלק שלענין בשר בחלב אפשר לפרש כן בעיקר האיסור שהוא לא נאמר על בהמה טמאה שהרי גם בפסוק הראשון נאמר גדי שהוא טהור, אבל באיסור חֵלב אי אפשר לפרש כן בפסוק כל חלב, אלא אף שפסוק זה אסר הכל, התירה התורה מכללו בפסוק אחר חלב חיה. וממילא גם באיסור טריפה אילו הותר כל מין עוף בין חולין בין מוקדשים, ניתן היה לומר שהפסוק שהתיר מליקה בעוף מגלה לנו שכוונת הפסוק (שמות כג יט) 'ובשר בשדה טרפה לא תאכלו' היינו בשר בהמה ולא עוף, אבל באמת אינו כן וגם עוף בכלל טריפה, אלא שמיעטו רק מליקת קדשים, וגם אין לומר שהפסוק מגלה שקדשים אינם בכלל האיסור, שהרי בהמת קדשים לא הותרה, ואם כן אי אפשר לפרש הפסוק באופן שאינו כולל מליקת קדשים, אלא על אף שהפסוק כולל הכל, הותרה מליקת קדשים מכללו[כח], ולכן אף שלא נאמר בטריפה 'כל', דומה בזה לאיסור חֵלב[כט].

מדוע לא למדו במה מצינו מכלאי הכרם לבדם

שם. בתוספות ותוספות הרא"ש (ד"ה כלפי) כתבו, שאף שהגמרא למדה לדעת איסי בן יהודה את איסור ההנאה בבשר בחלב מקל וחומר מערלה והוכיחה מחמץ וכלאי הכרם כדי שלא נפרוך שלערלה לא היתה שעת הכושר, באמת אפשר ללמוד על ידי במה הצד מכלאי הכרם לבד, שכמו שבהם נעשתה עבירה ואסורים באכילה, אסורים אף בהנאה, כך גם בבשר בחלב שנעשתה בהם עבירה ואסורים באכילה יאסרו בהנאה, אלא שנוח יותר ללמוד מקל וחומר שהוא חזק יותר מלימוד של במה מצינו.

ובחידושי הר"ן (חולין קטו: ד"ה ממרח) ביאר, שעל במה מצינו פורכים פירכא כל דהו כמו על מה הצד, שכל מה הצד הוא מה מצינו, ואילו לימוד מקל וחומר אינו נדחה בפירכא כל דהו[לא].

ובתוספות הרא"ש (ד"ה כלפי) הביא שרבינו מאיר היה אומר שלא למדים במה מצינו אלא בדברים הדומים לגמרי זה לזה, כגון ערלה וכלאי הכרם ששניהם גידולי קרקע[לב].

והפני יהושע (נמוק' שם) כתב, שלפי מה שכתבו בחולין (קטו. ד"ה מה) שהגזירה שוה מטריפה הועילה לאסור באכילה והקל וחומר מערלה הועיל לאסור בהנאה, ודאי שאין ללמוד מכלאי הכרם לבדם במה מצינו, משום שכנגד לימוד זה יש את הגזירה שוה מטריפה המותרת בהנאה ואין גזירה שוה למחצה, ואין לימוד של במה מצינו מועיל לסתור את הכלל שאין גזירה שוה למחצה. ואפילו לפי מה שכתבו לעיל (כד: ד"ה ממרח - הרמשון) שעיקר הגזירה שוה היא מבשר שיצא מחוץ למחיצתו, אלא שהקל וחומר מגלה שלא ללמוד מהגזירה שוה מטריפה היתר הנאה. יש לומר שלא היה מועיל לימוד של במה מצינו מכלאי הכרם לבד כנגד הגזירה שוה מטריפה[לג].

מדברי הראשונים מוכח שעיקר הלימוד הוא מקל וחומר ולא במה מצינו

כתב הראש יוסף (חולין קטו: נמוק' ד"ה כלפי) שמבואר מתירוץ הראשונים הנ"ל, שעתה הלימוד הוא מקל וחומר מערלה, ואף שמערלה לבדה אי אפשר ללמוד והוצרכו להוכיח מחמץ ומכלאי הכרם, מכל מקום עיקר הלימוד הוא מקל וחומר.

ובענין זה נחלקו האחרונים. דעת **החליכות עולם** (שער ד פ"ג קום ד), שבאופן כזה שהקל וחומר נדחה מחמת פירכא וצריך להוכיח ממקום אחר, הרי זה לימוד של במה מצינו משני המקומות יחד. ודעת **השל"ה** (חלק תורה שבעל פה, כללי התלמוד כלל מדום מדם קל וחומר ד"ה מנגן), שהקל וחומר עומד במקומו ולאחר שהסתלקה הפירכא על ידי ההוכחה, חוזר הקל וחומר למקומו[לד].

מדוע לא הוכיחו מנותר וטמא

שם. כתב בתוספות הרא"ש (ד"ה מה לחמץ), שהגמרא לא הוכיחה מנותר וטמא שאף שהיתה להם שעת הכושר אסורים בהנאה[לה]. משום שהיה נוח לגמרא להוכיח מחולין על חולין ולא מקדשים על חולין.

מנין לאיסור הנאה בבשר בחלב בחוץ לארץ

שם. במצפה איתן (נמוק' ד"ה מה) הקשה, מנין לדעת איסי נלמד איסור הנאה לבשר בחלב בחוץ לארץ, הלא ערלה וכלאי הכרם שמהם למד איסור זה אינם אסורים בחוץ לארץ.

מדוע לא תירצו שברייתא זו סוברת כרבי שמעון שבכל האיסורים לוקה על הנאה שלא כדרך

ואם איתא ניפרוך מה לכלאי הכרם שכן לוקין עליהן אפילו שלא כדרך הנאתן. בשער המלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה מיהו) הקשה, שלפי מה שכתבו המהרש"ל והמהריב"ל (שבועות כג: נמוק' ד"ה דמוקי) בדעת **התוספות** (שם), שלדעת רבי שמעון (זבח ה.)[לו], אף על שלא כדרך לוקים. היתה יכולה הגמרא לתרץ שאיסי בן יהודה סובר כרבי שמעון שבכל האיסורים לוקים על שלא כדרך, ולכן לדעתו אי אפשר לפרוך מה לכלאי הכרם שרק בהם לוקים אפילו שלא כדרך. ותירץ, שאכן היתה יכולה הגמרא לתרץ כך, אלא שרצתה לתרץ באופן שתהיה ברייתא זו כדעת כולם ולא רק כדעת רבי שמעון[לז].

מדוע לא תירצו שברייתא זו סוברת כחזקיה

שם. בראש יוסף (לעיל מד: ד"ה נדרך) הקשה, שלפי מה שכתב **הפני יהושע** (שם ד"ה מיהו) שחזקיה חולק על דברי רבי אבהו בשם רבי יוחנן ומחייב בכל האיסורים על שלא כדרך, יש לומר שאיסי בן יהודה סובר כחזקיה. כלומר, שאי אפשר לפרוך שהרי גם בבשר בחלב לוקים שלא כדרך אכילה שכן הוא בכל האיסורים[לח].

מאחר שכלאי הכרם חמורים מערלה לענין שלא כדרך איך נלמד ממנה שריפה

שם. התבאר בסוגייתנו שכלאי הכרם חמורים יותר מערלה בכך שלוקים עליהם אפילו שלא כדרך, ואילו על ערלה אין לוקים אלא כדרך. והקשה **בקובץ שיעורים** (קום קד) לפי זה על מה שכתב **רש"י** (תמורה לג: ד"ה כלפי) שהדין שערלה בשריפה נלמד מכך שכלאי הכרם בשריפה, ואם כלאי הכרם חמורים יותר מערלה לענין שלא כדרך, מנין ללמוד חומרא זו של שריפה מכלאי הכרם לערלה הקלה יותר[לט].

גם על הנאה כדרך בבשר בחלב אין לחייב מלקות שאין מזהירין מן הדין תאמר בבשר בחלב שאין לוקין עליו אלא דרך הנאתו. ביאר המהר"ם חלאווה (ד"ה מה לכלאי)[מ], שאף שעדיין לא ידענו שיש איסור הנאה בבשר

כח. **ועוד** הוסיף החתם סופר, שיתכן שהפסוק כולל גם בשר קדשים שיצא חוץ למחיצות, שנפסל לגבוה, ומכל מקום יש בו איסור טריפה, ונמצא שהאיסור נאמר אפילו בעוף של קדשים, ורק מליקה הותרה מכללו. כט. **והכתב** סופר (חולין קטו: ד"ה כלפי) הביא את דבריו, וכתב ששמע שהחתם סופר הוסיף להקשות, ששם במנחות אמרו שגם איסור כלאים הותר מכללו, משום שכלאים הותרו בציצית, ושם לא יועיל התירוץ הנ"ל. וראה שם שכתב ליישב בדרך אחרת. וקושיא זו הקשה גם בספר לימודי ה' (לימוד ט ד"ה ודלך מגנב). ועוד הקשה ממסכת זבחים (סח:) שהחשיבו שאיסור אונן בעבודת בית המקדש הותר מכללו מפני שהותר לכהן גדול, וכן טמא שטומאה הותרה בציבור אף שלא נאמר בהם כל. ועוד הביא שם קושיא בשם זהב שיבה (חולין קטו: ד"ה נמה), ממסכת כתובות (לב.) שהחשיבו חובל בחבירו הותר מכללו, שבית דין מלקים את החייב, אף שבחובל לא נאמר כל [וראה שם בלימודי ה' מה שתירץ על כך]. וראה עוד בענין זה בדבר אברהם (סו"ת, מ"ג מ' ו ענף ו).

ל. **ובקל** וחומר מכלאי הכרם לבדם אי אפשר ללמוד, משום שכלאי הכרם גם נחשבים כנעבדה בהם עבירה. מהרש"א (חולין קטו: נמוק' ד"ה וליפרוך). אך המהר"ם שיף (שם ד"ה כלפי) הקשה, שיש ללמוד מקל וחומר מכלאי הכרם, שבשר בחלב חמורים מהם שהם אסורים גם בבישול. ותירץ, שהבישול בבשר בחלב הוא רק האופן שבו חל האיסור וכמו הזריעה בכלאי הכרם, ואם כן אנו צריכים ללמוד את האיסורים זה מזה לאחר שנעשה בכל אחד כדינו, בשר בחלב לאחר שנתבשלו יחד מכלאי הכרם לאחר שנזרעו [כלומר, שאיסור הבישול אינו חומרא אלא רק אופן האיסור. ולכאורה רק אם הבישול היה רק תנאי לאסור אכילה והנאה היה אפשר לומר כן, אך מה שיש איסור נפרד על הבישול עצמו הוא כן חומרא]. וכתב הצל"ח (נמוק' ד"ה כלפי), שמדברי הראשונים מוכח שהכלל שאין עונשים מן הדין נאמר גם בבמה מצינו ולא רק בקל וחומר, שאם לא כן מדוע אלים קל וחומר והלא במה מצינו אלים יותר מקל וחומר בכך שעונשים על ידו. וראה להלן בענין 'האם לוקים על דין הנלמד במה מצינו' מה שהקשו האחרונים שבדברי התוספות להלן (ד"ה מה לכלאי) משמע שלוקים על מה שנלמד בבמה מצינו ודבריהם סותרים זה לזה. לא. **וראה** בראש יוסף (שם נמוק'

ד"ה כלפי) שהאריך בביאור דברי הר"ן אלו. וראה בהמשך דברי הר"ן (שם) שהקשה מדוע בכל מה הצד צריכים להתחיל בקל וחומר, והלא אפשר ללמוד במה מצינו. ותירץ, כיון שאת במה הצד דוחים אפילו בכל דהו, אילו היו למדים רק במה הצד אף שבכל אחד מהמלמדים ישנה חומרא אחרת היה ניתן לדחות מה לצד השוה שיש בהם חומרא ואף שאינה אותה החומרא מכל מקום נחשבת פירכא כל דהו, ולכן תחילת הלימוד הוא מקל וחומר שאותו לא דוחים בפירכא כל דהו. לב. **וכוונתו**, שלכך לא למדו בשר בחלב במה מצינו מכלאי הכרם שאינם דומים לגמרי זה לזה. והביא שביסוד זה תירץ מה שהקשה ה"ר יהודה כהן, שבכל מקום שיש קל וחומר בש"ס מדוע האריכו, הלא יכלו ללמוד במה מצינו. ועוד, מדוע ניתנה כלל מדת קל וחומר לדרוש בה. ולפי מה שייסד מיושב, שלא למדים במה מצינו אלא בדברים הדומים. לג. **וראה** שם מה שכתב בעוד דרך, שכנגד הלימוד מכלאי הכרם יש ללמוד שבשר בחלב מותר בהנאה מקל וחומר מנבילה, שאם היא שמטמאה במשא מותרת, ודאי שבשר בחלב שאינו מטמא מותר בהנאה. לד. **וראה** בפורת יוסף (תוספות, כלליס שנתחילת הספר כלל ו) שהקשה על הדעה הראשונה מהסוגיא בחולין (קטו:). לה. **ובאשר** נפרוך מה לנותר וטמא שיש בהם כרת, נוכיח מערלה ויחזור הדין ונלמד משניהם במה הצד. ועל כך לא נוכל לפרוך מה לנותר וטמא וערלה שהם גידולי קרקע כפירכת הגמרא (חולין קטו:) על כלאי הכרם חמץ וערלה. לו. **הסובר** שאין שיעור למלקות וגם על כל שהוא איסור לוקים, וכן כתבו לדעת רבי עקיבא (שבועות כה:) הסובר שאדם אוסר עצמו בכל שהוא. לז. **וראה** שם (ד"ה ומ"מ) שכתב שלדעת רבא לקמן (כו.) מוכרחים לתרץ כן, שאיסי בן יהודה סובר כרבי שמעון. לח. **ודבריו** צריכים ביאור, שמכל מקום יש משם קושיא על רבי אבהו, ששם מוכח כחזקיה. לט. **וגם** לענין איסור העצים והקש מצאנו שכלאי הכרם חמורים מערלה, שבה לא נאסר אלא רק הפרי או השומר לפרי ובכלאי הכרם הכל נאסר [ראה תוספות (ד"ה עיקרן)]. ועוד, שהלא את איסור ההנאה בערלה למדנו (לעיל כה:) מיתור הפסוק ['ערלים' 'ערלים'] ולא מכלאי הכרם.

מ. **וכן** ביארו רבי עקיבא איגר (לעיל כד: ד"ה ממנס) ובעוד יוסף חי (שם נמוק' ד"ה הכל, נפ"ד והנ).

בחלב כלל, אפילו לא בדרך הנאה, ואת האיסור הזה עצמו אנו באים עתה ללמוד, כוונת הגמרא שכיון שאפילו אם נלמד איסור הנאה בבשר בחלב מכלאי הכרם, לא יהיו האיסורים שוים, שבכלאי הכרם לוקים אפילו על הנאה שלא כדרך, כדברי אביי, ואילו בבשר בחלב לא ילקה על הנאה שלא כדרך, איננו מתחילים לדון קל וחומר זה שבסופו לא יהיו הדינים שוים.

אך הקשה, שאפילו על הנאה כדרך מבשר בחלב אין ללמוד מכלאי הכרם שלוקים, שהרי אין מזהירים מן הדין[מא]. ואמנם על אכילה יש לחייבו במלקות, כיון שאיסור האכילה בבשר בחלב נלמד בגזירה שוה, אך על הנאה שנלמדה מקל וחומר אין לחייב. וכתב, שאולי יש לומר שאין כוונת הגמרא בדווקא, שעל הנאה שלא כדרך לא לוקים שנשמע מכך שעל הנאה כדרך לוקים, אלא כיון שאמר אביי שעל כלאי הכרם לוקים אף שלא כדרך, אמרה הגמרא שאם הלימוד לבשר בחלב היה מכלאי הכרם לא היו לוקים על הנאה שלא כדרך, אך באמת כוונתה שאין בהנאה שלא כדרך איסור דאורייתא כלל ודינה כשאר איסורים שהנאה שלא כדרך אסורה רק מדרבנן[מב].

מדוע אין ללמוד מכלאי הכרם לחייב על הנאה שלא כדרך

שם. הקשו הראשונים[מג], מדוע אין לומר שגם את הדין הזה נלמד מכלאי הכרם לחייב מלקות על הנאה שלא כדרך בבשר בחלב[מד]. ותירצו, שעל לימוד זה יש לפרוך ששור הנסקל וחמץ שעבר עליו ב'בל יראה'[מה] יוכיחו, שאף שנעבדה בהם עבירה והם אסורים באכילה, אינם אסורים אלא כדרך הנאתם.

והמהר"ם חלאווה (ד"ה מה לכלפי) תירץ, שמקל וחומר [כמו הלימוד מערלה] אי אפשר ללמוד, מאחר שגם בכלאי הכרם נעשתה בהם עבירה כמו בבשר בחלב, וגם במה מצינו אי אפשר ללמוד, כיון ששם כתוב פסוק לאסור זאת ובבשר בחלב לא כתוב[מו], וכוונת הגמרא אינה ללמוד מכלאי הכרם, אלא רק להוכיח משם שאף בדבר שאין עליו עונש כרת אסור בהנאה.

האם לוקים על דין הנלמד במה מצינו

המשנה למלך (מירוש פ"ב ה"ז) הביא נידון האם כמו שאין לוקים על דין הנלמד מקל וחומר כך אין לוקים על דין הנלמד במה מצינו או לוקים עליו. והביא מה שכתבו **התוספות** בנדרים (ד: ד"ה למה) **והר"ן שם** (ד"ה תימה) שלא לוקים על מה שנלמד בבמה מצינו[מז]. וציין למה שכתב **מהר"ם די בוטון** (שו"ת, דף קכו ע"ב ד"ה ומעתה, דף קלד ע"ב ד"ה עוד) שלוקים על לימוד של במה מצינו. **ולשירי כנסת הגדולה** (או"ח כללי קל ומומר סוס ב ד"ה ומני) שהאריך בענין.

וכתב הגינת וורדים (כלל ה)[מח] שענין זה תלוי בטעם הכלל שאין עונשין מן הדין, שמצינו בזה כמה טעמים: א. שמכיון שקל וחומר הוא היקש שכלי ולפעמים יש לו פירכא, יש לחשוש שמא יש פירכא לקל וחומר ואיך נעניש מכחו ודי לנו אם נאסור מכחו[מט]. ב. שמכח קל וחומר ניתן ללמוד להעלות את הדין בדרגה אחת מהיתר [שהיה לפני הקל וחומר] לאיסור, אך לא בשתי דרגות מהיתר לעונש[נ]. ג. שאין ללמוד עונש מקל לחמור, שמא אין מתכפרת העבירה הגדולה על ידי העונש הקל[נא]. והנה שני הטעמים הראשונים שייכים גם בלימוד של במה מצינו, אבל לפי הטעם השלישי יש לחלק, שרק בקל וחומר כיון שהנלמד חמור יותר אין די לו בעונש הקל, אבל בלימוד של במה מצינו שחומרתם שוה אפשר ללמוד גם את העונש מזה לזה.

והקשה במלא הרועים (נמוס' ד"ה מה) שבדברי התוספות בסוגייתנו מצאנו סתירה בענין זה, שבקושייתם (ד"ה מה לכלפי) הנ"ל מדוע לא למדו מכלאי הכרם במה הצד לחייב מלקות אפילו על הנאה שלא כדרך בבשר בחלב, מבואר שעל דבר הנלמד במה מצינו לוקים ואינו כדבר הנלמד מקל וחומר שאין לוקים עליו[נב]. ואילו בתירוצם (ד"ה כלפי) הנ"ל לקושיא מדוע לא למדו מכלאי הכרם לבדו במה מצינו בלי קל וחומר מערלה, שהוא מפני שלימוד מקל וחומר חזק יותר מלימוד של במה מצינו, מוכח שאין לוקים על מה שנלמד במה מצינו, שאם על דבר הנלמד במה מצינו לוקים ועל דבר הנלמד מקל וחומר אין לוקים, נמצא שלימוד מקל וחומר עדיף ולא לימוד במה מצינו[נג].

ורבי עקיבא איגר (לעיל מד: ד"ה תמנם נ"ל) כתב, שאף אם אין לוקים על מה שנלמד על ידי במה מצינו מובנת קושיית התוספות, שמאחר שאנו למדים מכלאי הכרם לבשר בחלב ניתן ללמוד משם לאסור בבשר בחלב הנאה אף שלא כדרך, ומה שאין מלקות על כך הוא רק משום שאין עונשים מן הדין, וזו אינה נחשבת פירכא שלא ללמוד משם מחמת מה ששם לוקים ואילו בבשר בחלב לא ילקו, שאם כן בכל לימוד של קל וחומר שאין עונשין מן הדין נפרוך כך, שעל המלמד לוקים ואילו על הנלמד לא ילקו[נד].

האם קושיית הגמרא שהלימוד ידחה לגמרי מחמת פירכא זו

שם. כתב **הפני יהושע** (ד"ה ומס), שאף שאם היינו יכולים להוכיח מערלה וחמץ שאסורים בהנאה אף שאינם אסורים שלא כדרך הנאתם, והיה הדין חוזר ונלמד מכולם יחד, ולא היה הלימוד נפרך. כוונת הגמרא היא שהיה לגמרא להזכיר פירכא זו בפירוש.

והוסיף, שאם איסי בן יהודה סובר כחזקיה שכאשר כתוב 'לא יֵאכל' משמע גם איסור הנאה ואפילו שלא כדרך הנאתם[נה], מובנת יותר קושיית הגמרא, שהיה לנו לפרוך את הלימוד לגמרי, ששלשתם, ערלה חמץ וכלאי הכרם לוקים עליהם אף שלא כדרך, שהרי בערלה וחמץ כתוב לא יאכל ובכלאי הכרם כבר אמר אביי שלוקים על שלא כדרך[נו].

הלא בגמרא לעיל למדו מטריפה ולא מנבילה

מה נבילה דרך הנאתה אף בשר בחלב דרך הנאתו. כתב **רש"י** (ד"ה מנבילה) שאין כוונת הגמרא לנבילה בדווקא, שהלא מבואר בגמרא לעיל (כד:) שאת איסור בשר בחלב באכילה למדים מטריפה.

והביא שיש מפרשים על פי הגמרא בחולין (עג:) שביארה שהפסוק (שמות כג ג) 'ובשר בשדה טרפה לא תאכלו' ממנו למדה הגמרא לעיל בגזירה שוה לאסור את בשר בחלב באכילה, אינו מדבר על סתם טריפה אלא על בהמה

מא. על הלימוד הקודם שהביאה הגמרא שיהיה איסור הנאה בבשר בחלב מקל וחומר מערלה לא הקשה כך, משום ששם לא הוזכר בגמרא שמכח לימוד זה ילקה, ורק כאן מבואר בגמרא שלא ילקה על הנאה שלא כדרך ומשמע שעל הנאה כדרך לוקה. **מב. [ראה** לעיל (כד:) בענין 'דעות הראשונים האם יש איסור בהנאה שלא כדרך' שהובאו דעות הראשונים בענין זה]. ולפי זה על כך אמר אביי בהמשך שאכן לדעתו גם בבשר בחלב יש איסור דאורייתא בהנאה שלא כדרך, אך אין כוונתו שבאמת לוקים עליה, כיון שאין מזהירים מן הדין. וזה שלא כפירוש המהרש"א [המובא להלן בענין 'האם לדעת אביי לוקים על אכילה והנאה שלא כדרך בבשר בחלב'] שדברי אביי מוסבים על אכילה ולא על הנאה, וראה שם את ביאור המשנה למלך. **מג. תוספות** בשם הרשב"א, תוספות הרשב"א [שאנץ] ותוספות הרא"ש (ד"ה מה לכלפי). **מד. בגופי הלכות** (כללי הפלף פ' ט) תמה, שלכאורה יש לומר שאלו הם דברי אביי שאמר שלא כתובה לשון אכילה בבשר בחלב, וכוונתו שמשום כך ניתן ללמוד במה מצינו מכלאי הכרם לחייב אף על שלא כדרך. עוד הקשה, שנראה שקושייתם היא למקשן איך רצה שנפרוך כך, ומה הקושיא, הלא הגמרא מיד בהמשך מבארת שדעתו של המקשן היא שמכך שהאיסור נלמד מנבילה אין לחייב אלא על כדרך הנאתו משום שלא עדיף הלימוד של במה מצינו מכלאי הכרם להוציא מן הלימוד של גזירה שוה לנבילה [שהרי אפילו על קל וחומר שהוא חזק יותר מלימוד של במה מצינו כתבו התוספות (לעיל כד: ד"ה ממרת - הרמשון) שאין בכחו להוציא מגזירה שוה]. וראה מה שכתבו המגיה למשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח והגהמ"פ שלני) ובעוד יוסף חי (נמוס' ד"ה מה) ליישב. ובראש יוסף (נמוס' ד"ה מה) הקשה, מה הקשו הראשונים שנלמד מכלאי הכרם שילקו על הנאה אפילו שלא כדרך, הלא בשר בחלב נלמד בגזירה שוה מנבילה שאינה אסורה שלא כדרך, שהרי כתובה שם לשון אכילה, ואיך יבוא הלימוד של במה מצינו ויוציא מידי הגזירה שוה. וכמו שהקשו התוספות (לעיל כד: ד"ה ממרת - הרמשון) לגבי קל וחומר, וכאן לא יועיל תירוצם שהקל וחומר מגלה ללמוד את הגזירה שוה מבשר שיצא מחוץ למחיצתו, שהלא גם הוא אינו אסור אלא כדרך. וביהגה האריה (נמוס' ד"ה מה) כתב ליישב, שיכול להיות שקל וחומר ובמה מצינו אינם יכולים להוציא מגזירה שוה רק כאשר הדין כתוב בפירוש, וכמו לעיל שהיתר ההנאה מנבילה מפורש בפסוק שמותר להשליכו לכלב, אבל כאן שהחילוק בין כדרך ללא כדרך הוא רק ממה שנכתב בלשון אכילה, אך אינו בפירוש, יתכן שיש כח ביד במה מצינו או קל וחומר ללמד איסור גם בשלא כדרך. **מה. וביאר** המהרש"א (נמוס' ד"ה מה), שאף שאת החמץ בפסח המוזכר בסוגייתנו שהוא מוכיח לאיסור שאף שהיתה לו שעת הכושר נאסר בהנאה, ניתן לפרש באופן שאינו עובר עליו בבל יראה, כגון שביטלו. כאן שהביאו התוספות את חמץ בפסח להוכיח היתר שאף שנעבדה בו עבירה מותר, הוצרכו להעמיד באופן שעבר עליו בבל יראה שהיא העבירה, והיינו כשלא ביטל, שאע"פ כן אינו אסור אלא כדרך הנאתו. **מו. דבריו** צריכים ביאור, שהלא בכל מקום שלמדים במה מצינו הוא כאשר במקום אחד כתוב הדין בפסוק ובמקום אחר לא כתוב. ואולי כוונתו שבבשר בחלב אפילו את איסור האכילה לא כתוב בפירוש אלא רק למדים אותו מטריפה, ולכן אין ללמוד במה מצינו ולהשוותו לכלאי הכרם שאיסור האכילה שלו מפורש. **מז. וכן** מבואר בתוספות בבבא מציעא (פא. ד"ה ממרי) וכן הוכיח גם בגופי הלכות (כללי הפלף פ' ט) מדברי התוספות בחולין (קטו: ד"ה מה). וראה במשנה למלך שם שהקשה סתירה בדברי הר"ן בענין זה. ובלחם משנה (מיסוה פ"ו ה"ב) כתב בפשיטות שלא לוקים. וראה בציון ירושלים לירושלמי (ע"ז פ"ב ה"ב) שכתבו שאף מהירושלמי שם מוכח שלא עונשים מן הדין של במה מצינו ותמהו על הראשונים שנחלקו בזה. **מח. וכן** כתבו בטעם המלך (על שער המלך שחיטה פ"ב סוס ה) ובמלא הרועים (ס"ב סוס ב הגה"ה לסוס ג, סוס ע סק"ט), אך לא הזכירו שם את טעמו של המגיד משנה. וכן כתב במהר"ץ חיות (נדרים ד: נר"ן ד"ה תימה) שלטעם המהרש"א מובן החילוק בין קל וחומר לבין במה מצינו. **מט. קרבן אהרן** (מידות מהכן פ"ב מ"ג, הו"ד בגינת ורדים כלל ה ד"ה ועמה), **הליכות עולם** (שער ד פרק שני, הו"ד בגינת ורדים כלל ו ד"ה יתבאר) ובקיצור **כללים** מי"ג מדות (נדפס בס"ם ורשנף בסוף ספ' נרכות ד"ה מן מזהירין). **נ. כך** ביאר בקרבן אהרן (שמיני פרשה ג פ"ג ה"ב) בכוונת המגיד משנה (מאכלות אסורות פ"ב ה"ח). **אך רבי אליהו מזרחי** (ויקרא יח ח) ביאר את כוונת המגיד משנה שם באופן אחר. **נא. מהרש"א** (סנהדרין סד: ד"ה ומזרעך) על פי דברי הסמ"ג (לאוין מ). וראה בשדי חמד (כללים מערכת הפלפ"ח סוס שנ) שהביא כל הצדדים והראיות בענין זה. **נב. [וכן** הוכיח בגופי הלכות (כללי הפלף פ' ט) מדברי התוספות כאן, והקשה שסותרים למה שכתבו בחולין (קטו: ד"ה מה)]. ולפי זה לכאורה מוכח שהתוספות והראשונים פירשו כמהרש"א. אך במלא הרועים (ס"ב סוס ע ס"ק כה) הוכיח שהתוספות לא סברו כהמהרש"א [הוכחתו הובאה לעיל (כד:) בענין 'מדוע אין לוקים על מה שנלמד מקל וחומר איזו גזירה שוה ללמוד']. **נג. וכמו** שהוכיח גם הצל"ח (נמוס' ד"ה כלפי). **נד. וכסברא** המובאת להלן בענין 'האם לדעת אביי לוקים על אכילה והנאה שלא כדרך בבשר בחלב' בשם המשנה למלך. ונראה שכוונתו, שאכן אין כוונת התוספות להקשות שבאמת ילקה על לימוד של במה מצינו, שהוא לא עדיף על קל וחומר. אלא כוונת התוספות שנלמד איסור להנאה שלא כדרך, וממילא לא תהיה פירכא מה לכלאי הכרם וכו', אף שבאמת לא ילקו על בשר בחלב, כיון שמה שלא ילקו יהיה רק מחמת שאין מזהירים מן הדין ומבמה מצינו וזו אינה פירכא. ולפירושו צריך לומר שמה שכתבו התוספות 'שילקו על בשר בחלב שלא כדרך הנאה' הוא מה שהיינו יכולים ללמוד במה מצינו לולא הדין שאין עונשים מן הדין. אך הקשה, שבתוספות בחולין (קטו. ד"ה מה) מפורש שדין שאינו נלמד מחמת שאין עונשים מן הדין נחשב פירכא. וראה שם מה שחילק. **נה. וכנ"ל** בשמו בענין 'מנין למד איסי בן יהודה שחמץ בפסח אסור בהנאה'. **נו. אך** כתב שלא משמע כך מפשטות הגמרא [וצריך ביאור בכוונתו, היכן לא משמע שהשאלה היא שנפרוך לגמרי את הלימוד].

שהיו בה אבר או בשר המדולדלים ושחטה, ולאבר או בשר אלו קראה כאן הגמרא נבילה, כיון שהם דומים בדינם לנבילה בכך ששחיטה אינה מתירה אותם באכילה.

אך רש"י דחה פירוש זה, משום שזו אינה סיבה לקרוא להם בשם נבילה ולא בשם טריפה, שהלא גם טריפה אינה ניתרת בשחיטה. ואף לענין טומאה דומים הם לטריפה שהשחיטה מטהרת אותם ולא לנבילה שהשחיטה אינה מטהרת אותה[נג].

ובאבן העזר (נרס"י שם) כתב לתרץ את דעת היש מפרשים, שהברייתא כאן שאמרה שהלימוד הוא מנבילה סברה כרבי מאיר הסובר שהלימוד מפסוק זה הוא לעובר שהוציא את ידו מאמו, שהאבר שיצא אסור, כמבואר ברש"י לעיל (כג. ד"ה ור' מאיר), ואבר זה לדעתו של רבי מאיר (חולין עב.) נקרא נבילה[נד].

וביהגה האריה (נרס"י שם) כתב שנראה לפרש בכוונתם, שאבר ובשר מדולדל דומים דווקא לנבילה ולא לטריפה, משום שטריפה פירושו שנשחטה בכשרות אלא שהתורה אמרה שהטריפה אינה ניתרת על ידי שחיטה. אבל נבילה הוא שלא נשחטה או שנשחטה שלא בכשרות שאז הוא כאילו לא נשחטה כלל. ומעתה, בהמה שהיו בה אבר או בשר מדולדלים ושחטה, נמצא שהאבר או הבשר האלו לא נשחטו כלל, משום שאינם מחוברים לגופה והם כגוף בפני עצמו, ולכן הם דומים לנבילה שלא נשחטה ואינם דומים לטריפה שנשחטה.

והפני יהושע (נרס"י שם) כתב, שלולא דברי רש"י היה נראה לפרש, שכוונת הגמרא לנבילה ממש, שהלא באמת בשר בחלב ונבילה הוקשו זה לזה, ששניהם כתובים באותו פסוק (דברים יד כא) 'לא תאכלו כל נבלה וגו' לא תבשל גדי בחלב אמו'[נה]. וסבר תנא זה, שאמנם הגזירה שוה שלמד איסי בן יהודה היא מטריפה, אך מכל מקום מחמת ההיקש לנבילה יש ללמוד שאין לוקים אלא כדרך אכילה[נו].

נבילה מותרת בהנאה וכוונת הגמרא אינה בדווקא

שם. על מה שאמרה הגמרא שנבילה אסורה דרך הנאתה, כתב המהר"ם חלאווה (ד"ה מה נבלה) שאינו בדווקא, הלא נבילה מותרת בהנאה, אלא כוונת הגמרא היא שכמו שבנבילה האיסור האמור בה, שהוא איסור אכילה הוא רק בכדרך, כך בשר בחלב לא יאסרו באיסור האמור בהם, שהוא בין באכילה ובין בהנאה, אלא בכדרך.

האם לדעת אביי לוקים על אכילה והנאה שלא כדרך בבשר בחלב

ואביי להכי לא כתב אכילה בגופו לומר שלוקין עליו אפילו שלא כדרך הנאתו. בפשטות כוונת אביי שבבשר בחלב לוקים אפילו על הנאה שלא כדרך, אך התוספות לעיל (כד: ד"ה הכל) כתבו בדעת אביי, שאין לוקים בבשר בחלב שלא כדרך, משום שאין מזהירין מן הדין. וכבר הובאה שם[סא] מחלוקת המהרש"א (גמרא ד"ה הכל) והמשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה והגה"מ מלי הוס) האם כוונתם שרק על הנאה שלא כדרך לא לוקים[סב], או שגם על אכילה שלא כדרך לא לוקים[סג].

ועל דרך המהרש"א שכוונת אביי כאן שלוקים רק על אכילה שלא כדרך[סד], הקשה **בעוד יוסף חי** (לעיל כד: גמרא ד"ה הכל, גמ"ד והמ), שכיון שמה שאמר אביי שלוקים על כלאי הכרם אפילו שלא כדרך, כוונתו גם על הנאה, ממילא מה שפרכה הגמרא מה לכלאי הכרם וכו', כוונתה לחלק שהם אסורים בהנאה מכיון שחייבים בהם אפילו על הנאה שלא כדרך, ואינם כבשר בחלב שאפילו אם נאסור אותם בהנאה לא ילקו על הנאה שלא כדרך. ואם כן מה הועיל אביי במה שאמר שלדעתו על אכילה שלא כדרך לוקים בבשר בחלב, הלא אנ[אוצר החכמה] הוא מודה שעל הנאה שלא כדרך אין לוקים, עדיין יש לפרוך מה לכלאי הכרם שכן לוקים עליהם על הנאה שלא כדרך תאמר בבשר בחלב שאין לוקים אלא על אכילה שלא כדרך ולא על הנאה שלא כדרך. אלא ודאי שכוונת אביי לומר שלוקים גם על הנאה שלא כדרך.

וכתב ליישב, שכל הנידון כאן הוא לגבי האכילה וממנו נשמע להנאה, והיינו שכוונת הגמרא בפירכא היא שאם כדברי אביי שלוקים בכלאי הכרם על הנאה שלא כדרך, ודאי שגם לוקים על אכילה שלא כדרך, וכיון שכן אי אפשר ללמוד איסור הנאה בבשר בחלב מכלאי הכרם ששם לוקים על אכילה שלא כדרך, ומאחר שמבואר בברייתא שלמדים מכלאי הכרם ולא פורכים כך, מוכח שאין לוקים בכלאי הכרם על אכילה שלא כדרך, וממילא אף לא על הנאה שלא כדרך. ועל כך השיב אביי שעל אכילת בשר בחלב שלא כדרך לוקים, ולכן אף שעל הנאה שלא כדרך אין לוקים, סבר אביי שאי אפשר לפרוך מה לכלאי הכרם שלוקים על הנאה שלא כדרך ובבשר בחלב לא, משום שאין הדרך לומר שכיון שלוקים על הנאה שלא כדרך אסורים בהנאה.

והמשנה למלך ביאר לפי דרכו שאין לוקים אפילו על אכילה שלא כדרך, שכוונת אביי היא שכיון שלא כתוב בבשר בחלב לשון אכילה למעט שלא ילקו על אכילה שלא כדרך, וכל הטעם שאין לוקים בבשר בחלב על שלא כדרך הוא רק משום שאין מזהירין מן הדין, פירכא זו שבכלאי הכרם לוקים על שלא כדרך ובבשר בחלב לא לוקים, אינה פירכא. שכך נמסרה ההלכה של קל וחומר, שנלמד ממנה איסור ולא מלקות. שאם לא כן, כבר על תחילת הברייתא שלמדה קל וחומר מערלה לבשר בחלב יש לפרוך, מה לערלה שלוקים בה על הנאה ואילו בבשר בחלב אין לוקים משום שאין מזהירים מן הדין[סה].

איך ילקו על אכילה שלא כדרך בבשר בחלב יותר מהמלמד שהוא ערלה

שם. הקשו **רבי עקיבא איגר** (לעיל כד: גמרא ד"ה הכל, גמ"ד והמ) **והשפת אמת** (ד"ה ומ), שלפי מה שכתבו התוספות בחולין (קטז. ד"ה מה) שהלימוד לאסור הנאה בבשר בחלב נלמד מקל וחומר[סו], איך אמר אביי שכיון שלא כתוב בבשר בחלב איסור בלשון אכילה לוקים אף על הנאה שלא כדרך, הלא לגבי איסור ההנאה שנלמד רק מקל וחומר מערלה אין לאסור אלא כמו במלמד שאינו אסור אלא בדרך הנאה, וכיון שכן חוזרת הפירכא מה לכלאי הכרם שכן לוקים עליהם אף שלא כדרך ובבשר בחלב לא[סז].

וביאר רבי עקיבא איגר (שם ד"ה ומנס), שאף שמה שאמר אביי שלא כתוב לשון אכילה בבשר בחלב, הוא סיבה רק לאסור אכילת בשר בחלב שלא כדרך ואינה סיבה לחייב עליה מלקות, כיון שמכל מקום לא כתובה בבשר בחלב אזהרה על אכילה שלא כדרך. מכל מקום לאחר שיש איסור באכילת בשר בחלב אפילו שלא כדרך, ניתן לשוב וללמוד מכלאי הכרם גם איסור הנאה שלא כדרך[סח], ומה שכתבו התוספות (ד"ה מה נלמד) שאין ללמוד משם הנאה שלא כדרך משום שיש להוכיח משור הנסקל שאינו כן, הוא רק לדעת המקשן שלא ידע שחייבים על אכילה שלא כדרך, אך לאביי שסבר שחייבים על אכילה שלא כדרך מחמת שלא נאמר שם לשון אכילה, אין להוכיח משור הנסקל, כיון ששם אפילו על אכילה שלא כדרך פטורים, ואינה הוכחה לבשר בחלב שאכילה שלא כדרך אסורה שלא יאסר אף בהנאה שלא כדרך.

והשפת אמת (לעיל כד: גמרא ד"ה הכל) פירש[סט], שאין כוונת אביי בדווקא למלקות, ונקט כן רק משום שבדבריו לגבי כלאי הכרם אמר שיש מלקות אף על שלא כדרך. וכוונתו באמת רק לומר שבבשר בחלב אין חילוק בין אכילה כדרך לשאינה כדרך.

מבשר בחלב אינו לוקה [מכיון שאיסור זה נלמד מקל וחומר ואין מזהירין מן הדין], אף על האכילה שלא כדרכה אינו לוקה, שהרי לעולם הנאה כדרכה חמורה יותר מאכילה שלא כדרכה, שבכל איסורי הנאה לוקה על הנאה כדרכה ואילו על אכילה שלא כדרכה אינו לוקה. **סד. וכן** משמע כאן בלשון רבינו חננאל (ד"ה ופריק) שכתב 'ופריק אביי הכי בשר בחלב נמי לוקה עליו אפי' שלא כדרך אכילתו' ושינה מלשון הגמרא שאמר אביי שלוקים שלא כדרך הנאתו. **סה. בעוד** יוסף חי (לעיל כד: גמרא ד"ה הכל, גמ"ד והמ) כתב בדרך דומה לפי הפירוש בטעם הדבר שאין עונשים מן הדין, שהוא מפני שיש לחשוש שמא יש לקל וחומר פירכא [ראה הטעמים בדין זה לעיל בענין 'האם לוקים על דין הנלמד במה מצינו']. **סו. ואינו** רק גילוי איך ללמוד את הגזירה שוה כמו שכתבו התוספות (לעיל כד: ד"ה ממרת - הרמשון). **סז. והשפת** אמת הוסיף, שלפי מה שכתבו התוספות לעיל (כד: ד"ה הכל) שלא לוקים על הנאה משום שאין מזהירים מן הדין, מובן, כיון שכל הנידון הוא רק לגבי איסור, ולדעת הרבה פוסקים בכל האיסורים גם בשלא כדרך יש איסור דאורייתא [ראה לעיל (כד:) בענין 'דעות הראשונים האם יש איסור בהנאה שלא כדרך' שהובאו הדעות בזה]. עוד כתב שם, שגם לפי התוספות לעיל (כד: ד"ה ממרת - הרמשון) שהלימוד הוא מגזירה שוה מבשר קודש שיצא מחוץ למחיצתו [והקל וחומר הוא רק גילוי] יש להקשות כן, משום שגם על הנאה מבשר שיצא חוץ למחיצתו לא לוקים כיון שהוא לאו שבכללות [כמו שכתבו התוספות (מכות יח: ד"ה כל)]. **סח. ואפילו** שיהיה מלקות על הנאה וכל שכן אכילה שלא כדרך ניתן ללמוד משם לולא הכלל שאין מזהירים מן הדין, וזו אינה פירכא כמו שהובא לעיל בענין 'האם לדעת אביי לוקים על אכילה והנאה שלא כדרך בבשר בחלב' משם המשנה למלך ובענין 'האם לוקים על דין הנלמד במה מצינו' בשם רבי עקיבא איגר. **סט. לפי** פירושו המובא לעיל (כד:) בהערה על הענין 'מדוע לא הזכיר אביי גם את איסור בשר בחלב שלוקים עליו גם שלא כדרך'. **ע. כיון** שאיסור הנאה נלמד מקל וחומר ואין מזהירין מן הדין, אך על אכילה שלא כדרך לוקים כיון שאיסור אכילה נלמד מגזירה שוה וזו כוונת אביי כאן. **עא. שכיון** שעל הנאה

נז. הרש"ש (נרס"י שם, גמ"ד ו"מ) תמה על דברי רש"י, לפי איזו דעה בסוגיא שם דיבר כאן, אם לרבי יוחנן, הלא הוא סובר (שם ע"ב) שמדאורייתא שחיטה מתירה את האבר ובשר האלו באכילה, ורק מדרבנן הם אסורים, וכאן כתב רש"י שהם אסורים באכילה, ואם לפי ריש לקיש, הלא הוא סובר שם שלרבי מאיר הם מטמאים כנבילה ולא כטריפה, ומה הקשה על המפרשים האלו. **נח. ואף** שרבנן שם חולקים עליו, מכל מקום הברייתא כאן שהוצרכה ללמוד את איסור ההנאה בבשר בחלב מכלאי הכרם ולא למדה משור הנסקל שהיה בן פקועה ודאי אינה כרבנן אלא כרבי מאיר, וכמו שהובא בשמו לעיל בענין 'הטעם שלא הוכיחו משור הנסקל'. **נט. והוסיף** שכל שכן לדעת איסי בן יהודה שלמד את בשר בחלב בגזירה שוה מהתיבות 'כי עם קדוש אתה', שהלא תיבות אלו בפשטות כתובות לגבי נבילה ולא לגבי בשר בחלב, אלא שמכח הגזירה שוה המיותרת לטריפה אנו מוכרחים לפרש תיבות אלו לגבי בשר בחלב [וכמבואר לעיל (כד:) בענין 'ההכרח שתיבות אלו שבפסוק מדברות על בשר בחלב ולא על נבילה' בשמו], ומה שלא למד איסי בן יהודה את איסור האכילה בבשר בחלב מכח היקש זה לנבילה, הוא משום שאם כן היה מותר בהנאה כמו נבילה שמפורש בפסוק זה עצמו שהיא מותרת בהנאה, ולא היה מועיל הקל וחומר מערלה לסתור את ההיקש הזה ואת פשטות הפסוק שהתיר בהנאה בין בנבילה ובין בבשר בחלב, לכן הוצרך ללמוד בגזירה שוה מטריפה, וכמו שכתבו התוספות (לעיל כד: גמרא ד"ה ממרת - הרמשון) שהקל וחומר מלמד ללמוד כך את הגזירה שוה. **ס. וראה** לעיל (כד:) בהערה על ענין 'ההכרח שתיבות אלו שבפסוק מדברות על בשר בחלב ולא על נבילה' שהובא ביאור נוסף לגמרא כאן בשם השפת אמת על פי פירושו בגמרא לעיל. **סא. בענין** 'מדוע לא הזכיר אביי גם את איסור בשר בחלב שלוקים עליו גם שלא כדרך'. **סב. כיון** שאיסור הנאה נלמד מקל וחומר ואין מזהירין מן הדין, אך על אכילה שלא כדרך לוקים כיון שאיסור אכילה נלמד מגזירה שוה וזו כוונת אביי כאן. **סג. שכיון** שעל הנאה

דברי אביי הם כדעת חזקיה לעיל וביאור מחלוקתו עם המקשן

שם. במשנת דרבי עקיבא (ד"ה ומניין) הקשה, מה כוונת אביי שכיון שהתורה לא כתבה לשון אכילה בבשר בחלב יש לאסור שם אפילו בשלא כדרך, הלא יש לומר להיפך, שמה שלא נאמר לשון אכילה בבשר בחלב אינו כדי לאסור אף שלא כדרך, אלא כדי שלא נאמר לשון אכילה כוללת גם איסור הנאה כדעת רבי אבהו לעיל (כה:) ובאמת בשר בחלב מותרים בהנאה כנבילה שמשם נלמד איסור האכילה בבשר בחלב ואין גזירה שוה למחצה. שהרי לאחר שנדחה כך את דברי אביי נמצא שהקל וחומר נפרך, כיון שיש לומר מה לכלאי הכרם שכן לוקים עליהם אף שלא כדרך, וכל מה שלא למדנו מהגזירה שוה הזו היתר הנאה, הוא רק מכח הקל וחומר כמו שכתבו התוספות (לעיל כד: ד"ה ממרא - הרמשון).

ולכן כתב שצריך לומר שכוונת אביי לומר שאיסי בן יהודה סובר כחזקיה שמלשון אכילה אין ללמוד איסור הנאה אלא רק כאשר כתוב 'לא יֵאכל', ולכן מוכרחים לומר שמה שלא כתבה התורה לשון אכילה [בלא ניקוד צֵירה] אינו שלא נאסור הנאה, אלא לאסור אף שלא כדרך אכילה[ע].

וביאור שבכך נחלקו המקשן ואביי, שהמקשן סבר שכל התנאים סוברים כרבי אבהו ואין עליו חולק וכמו שתירצה הגמרא לעיל (כג:) שכל התנאים סוברים כרבי אבהו, ולכן לא סבר שמה שלא כתוב לשון אכילה הוא כדי לאסור הנאה שלא כדרך אלא כדי להתיר הנאה, אבל אביי סבר שיש חולקים בדבר ויש תנא הסובר כחזקיה, וכמו שרצתה הגמרא שם לומר בהוה אמינא, ולכן תירץ כך.

מדוע לא נחשב לדעת אביי כאילו כתובה אכילה בבשר בחלב מחמת הגזירה שוה

שם. הקשו הראש יוסף (ד"ה להכי) **והשפת אמת** (לעיל כד: נמוס' ד"ה הכל), מה כוונתו של אביי שכיון שלא כתוב לשון אכילה בבשר בחלב יש לחייב בה אף על שלא כדרך, הלא בכל מקום שלמדים גזירה שוה הנלמד שוה למלמד, וכיון שלמדים אותם זה מזה יש להשוותם, ומה בכך שלא כתובה אכילה בפירוש. והרבה הלכות לא נכתבו בפירוש אלא נלמדו מגזירה שוה[עא].

יישוב קושיית הגמרא לדעת רבא החולק על תירוצו של אביי כאן

שם. המהרש"א (לקמן כו. נמוס' ד"ה שמני) כתב, שמדברי התוספות שם מתבאר שלדעת רבא גם כאשר לא כתוב לשון אכילה באיסור עצמו, אם הוא נלמד מגזירה שוה הרי זה כאילו כתוב בעצמו. והקשה, שלפי זה לרבא חוזרת קושיית הגמרא כאן איך למדו איסור הנאה בבשר בחלב מכלאי הכרם, הרי יש לפרוך מה לכלאי הכרם שכן לוקים עליהם אפילו שלא כדרך הנאה מה שאין כן בבשר בחלב.

ותירץ, שצריך לומר שכל נידון הגמרא כאן הוא רק לדעת אביי שאמר שלוקים על כלאי הכרם שלא כדרך הנאה, אך לדעת רבא גם על כלאי הכרם אין לוקים אלא בהנאה כדרך ומשום שיש איזה לימוד מדרשה וגזירה שוה שנחשב כאילו כתוב גם שם לשון אכילה[עב].

והשער המלך (יסודי התורה פ"ה ה"מ ד"ה ומ"מ) תירץ באופן אחר, שקושיית הגמרא שנפרוך מה לכלאי הכרם שכן לוקים עליהם שלא כדרך הנאתם לא קשה לרבא, משום שיש לומר שאיסי בן יהודה שהוא בעל הברייתא שם, סבר כרבי שמעון (מיז ד.) שלוקים על כל שהוא, וכבר כתבו המהרש"ל והמהריב"ל (מנחות כג: נמוס' ד"ה דמוקי) בדעת התוספות (שם), שהוא הדין לשיטתו שלוקים גם על הנאה שלא כדרך וממילא אינה פירכא. וגם אביי היה יכול לתרץ כן, אלא שהעדיף לתרץ את דעת איסי בן יהודה כדעת כולם ולא רק כרבי שמעון.

ביאור סברת המקשן

וליפרוך מה לכלאי הכרם שכן לא היתה לו שעת הכושר. פירש רש"י (ד"ה וליפרוך) שהמקשן הבין שרק גידולי כלאי הכרם נאסרים ולא הזרעים עצמם, ולכן סבר שלא היתה להן שעת הכושר[עג].

והביא (ד"ה זמנין) **יש מפרשים**[עד] שגם המקשן ידע שגם הזרעים נאסרים, אלא שסבר ששעת האיסור מתחילה כבר משעת הזריעה ולא רק משעת ההשרשה ולכן לא היתה להם שעת הכושר[עה]. וביאר שלפירוש זה אף שקודם שנזרעו היו הזרעים מותרים, אין זו נחשבת שעת הכושר, כיון שקודם הזריעה עדיין לא היה עליהם שם 'כלאי הכרם', ומיד כשנזרעו ונקראו בשם כלאי הכרם נאסרו.

והוסיף רש"י, שלפי זה לגבי בשר בחלב שנאמר שהיתה להם שעת הכושר, לא נוכל לומר ששעת הכושר היא מה שהיה הבשר מותר קודם שניתן בחלב, שאז עדיין לא נקרא בשם 'בשר בחלב', אלא נצטרך לפרש שאפילו לאחר שנקראו בשם בשר בחלב עדיין הם מותרים, ומשום שאם שורה בשר בחלב אפילו כל היום אינם נאסרים עד שעת הבישול.

ודחה רש"י פירוש זה מחמת כמה קושיות, ואחת מן הקושיות היא, איך אמרה הגמרא שחמץ בפסח נחשב שהיתה לו שעת הכושר מחמת מה שהיה מותר קודם הפסח, הלא מה שהיה מותר קודם הפסח אינו נחשב שעת הכושר, כיון שעדיין לא היה עליו שם חמץ בפסח. **ובאור חדש** (ד"ה מה לחמץ) תירץ, שלחמץ היתה שעת הכושר משעה ששית לשיטת רבי שמעון שהוא מותר אף באכילה לשיטת **בעל המאור** (לעיל ו. ד"ה והא), ובאותה שעה כבר שמו עליו, שנקרא חמץ וצריך לבערו.

האם העצים והקש של עצי ערלה נאסרים

זאת אומרת כלאי הכרם עיקרן נאסרין הואיל והיתה להן שעת הכושר קודם השרשה. כתבו **הראשונים**[עו], שגם הגבעולים והקש שגדלו מכלאי הכרם נאסרים ולא רק הפירות. והוכיחו כן גם מהסוגיא לקמן (סו:) שאמרו שאם הסיקו תנור בקליפי ערלה או בקשים של כלאי הכרם, אם הוא חדש יותן. הרי שקשים של כלאים נאסרים[עז].

אך הקשו, שבכתובות (פ.) משמע שהעצים מותרים, שאמרו לגבי בעל שהוציא הוצאות על נכסי אשתו, שאפילו אם לא אכל אלא חבילי זמורות, שרב יהודה פסק שנחשבת לו הוצאה, ואמרה הגמרא שרב יהודה הלך בזה לשיטתו שגם ערלה וכלאים ושביעית נחשבת חזקה, אף שאינו יכול לאכול את הפירות אלא רק את העצים.

וכתבו התוספות (ד"ה עיקרן), שצריך לומר שמדובר שם שאוכל את העצים שהיו קודם זריעת הכלאים ולפני שהכלאים הוסיפו מאתים, אבל החלק שבעצים שגדל לאחר מכן אסור. ומדובר שם שהפרי כבר הוסיף מאתים והעץ לא, והשתמש בעצים. וכן כתב הר"ש (כלאים פ"ז מ"ז), שמדובר כאשר הפרי כבר הוסיף מאתים והעצים עדיין לא [כדרך הגפנים הזקנים][עח].

עוד כתב הר"ש שם בהמשך דבריו, שיתכן שרק בזרוע מעיקרו באיסור הכל נאסר, אבל בזרוע ובא, אין העצים והקשים נאסרים אלא רק הפרי לבדו. ולפי זה בכתובות מדובר בזרוע ובא שאז העצים אינם נאסרים ולכן יש באכילתם חזקה.

אך המהר"ם חלאווה (ד"ה זרוע) הביא בשם רב האי גאון[עט], שאכן העצים נאסרים ואף שהוא השתמש בהם באיסור מועילה לו החזקה, משום שהיה בידו לעוקרם ולזרוע נטיעות של היתר.

גם בביאור הגר"א (יו"ד סי' רלו סוס י) כתב, שנראה לו ברור שהעצים והקש מותרים כפשטות הסוגיא בכתובות[פ]. וכוונת הגמרא כאן שעיקרן נאסרים היא בדווקא, שרק עיקרן נאסרים. ואת הסוגיא לקמן שממנה הוכיחו התוספות שהקשים אסורים, פירש שמדובר בקשים של תלתן דווקא, שטעם עצו ופריו שוה וכמו שבקליפי ערלה מדובר רק בשל אגוזים ורימונים [כמבואר **ברש"י** (שם ד"ה בקליפי) ומשום שהם שומרים לפרי][פא]. אמנם הביא **שבירושלמי** (כלאים פ"ה ה"ו) משמע בפשטות שהקשים נאסרים ושם דוחק להעמיד בתלתן בלבד. אך כתב שמכל מקום העצים ודאי מותרים.

הטעם לשיעור הוספת מאתים לענין איסור כלאים

המעביר עציץ נקוב בכרם אם הוסיף מאתים אסור. ביאר **רש"י** (ד"ה המעביר), שהחילוק בין הוסיף מאתים ללא הוסיף, הוא משום ביטול ברוב, שמאחר שערלה וכלאים אינם בטלים אלא במאתים, כאשר לא הוסיף מאתים אף שהתוספת אסורה הרי היא בטילה, אבל בהוסיף מאתים אינה בטילה ואוסרת את הכל[פב]. כגון שמתחילה היו בו מאה תשעים ותשעה שיעורים כתוספת זו, ועכשיו יש בו מאתים שיעורים כאלו, הרי הם אסורים, כיון שאין בחלקי ההיתר

ע. **ראה** בהגהת בן רבי עקיבא איגר (לעיל כה: ד"ה ולי"נ) שהביא את דברי זקנו משנת דרבי עקיבא וביארם, שגם לרבי אבהו אפשר לפרש את דברי אביי ואין הנידון בין המקשן לאביי תלוי במחלוקת רבי אבהו וחזקיה. עא. **ובפרט** לפי מה שכתבו התוספות (לעיל מ: ד"ה הכל) שאי אפשר ללמוד משם מלקות משום שאין מזהירין מן הדין, לא היה אפשר לכתוב אכילה בבשר בחלב, שאם כן היו לוקים עליו. וראה שם מה שתירץ על פי פירושו המובא לעיל בענין 'איך ילקו על אכילה שלא כדרך בבשר בחלב יותר מהמלמד שהוא ערלה', על דרך הפלפול. עב. **וראה** לקמן (כו.) בענין 'האם לדעת אביי לעיל לוקים על הנאה שלא כדרך במעילה ולכן לא דחה כרבא' שיש שחלקו בזה על המהרש"א, וכתבו שאין הכרח מדברי התוספות שם שרבא חולק על אביי כאן. עג. **ובתירוץ** חידשו, שעיקרן נאסר, דהיינו שאפילו הזרעים עצמם נאסרים כשהושרשו, ולזרעים היתה שעת היתר קודם ההשרשה. עד. **ויתכן** שזו כוונת רבינו חננאל (ד"ה וגפרית) שכתב שלבשר בחלב היתה שעת הכושר אם שרה את הבשר כל היום בחלב. עה. **ולפי** זה בתירוץ השיבו שאינם נאסרים אלא משעת השרשה וממילא היתה להם שעת הכושר משעת הזריעה עד ההשרשה.

עו. **תוספות** כאן ובחולין (קנו. ד"ה עיקרן) בשם ר"י, ר"ש (כלאים פ"ז מ"ז) ומהר"ם חלאווה (ד"ה זרוע). עז. **והר"ש** (כלאים פ"ו מ"ו) הביא ראיה נוספת מהתוספתא (שם פ"ד ה"ו) ששנינו 'זמורה של גפן שהיתה מודלית אפילו היא מאה אמה כל הגפן כולה אסורה היא ופירותיה'. עח. **וכתב** המהרש"א (במוס' שם) שנמצא שלענין כלאים אין חילוק בין הפרי לעצים, שבהוסיף מאתים הכל נאסר ובלא הוסיף הכל מותר. ומה שהביאה הגמרא שם ראיה מחזקה, הוא מערלה ושביעית שהפירות נאסרים והעצים לא. או שהראיה היא גם מכלאים, מאופן שהפרי הוסיף מאתים והעצים עדיין לא הוסיפו וכמו שכתבו התוספות בבבא בתרא (לו. ד"ה הכי) שכך היא הדרך. עט. **וכן** מבואר ברמב"ם (טוען ונטען פי"ג ה"ג) שכתב 'אכלה ערלה שביעית וכלאים אף על פי שנהנה בעבירה הרי זו חזקה'. פ. **וכן** כתב התוספות רי"ד בעירובין (מלית שלא, ג. ד"ה הגפנים) שגוף הגפנים לעולם אינו נאסר. פא. **וכמבואר** במשנה (מרומות פ"י מ"ו וערלה פ"ג מ"ו) 'מי שהיו לו חבילי תלתן בכלאי הכרם ידלקו', ומדוע נקט התנא דווקא חבילי תלתן, אלא משום שרק עצים אלו נאסרים משום שטעם עצו ופריו שוה. פב. **בתשובת** בן הנודע ביהודה (שו"ת, מהדו"ת, יו"ד סי' נה ד"ה ממנס) הקשה על פירוש זה, שהרי לא

שהיו מתחילה כדי לבטל את התוספת האסורה. אך אם לא הוסיף את החלק המאתים, אלא פחות כל שהוא, מותר, כיון שיש בהיתר כדי לבטל את האיסור[פג]. **וכתב הראב"ן** (שו"ת נמחילת הספר סימן נג), שלביאור זה האיסור כאשר לא הוסיף מאתים אינו אלא מדרבנן[פד]. וכן כתב **הלב אריה** (מולין קטז. נמוס' ד"ה והיתה) על פי **התוספות** בבבא מציעא (נג. ד"ה ועולה) שכתבו, שדין זה שערלה בטילה רק במאתים הוא אסמכתא בעלמא ומדאורייתא כלאים בטלים ברוב ביבש ובששים בלח כשאר כל האיסורים, ותמה שלא הוזכר ברמב"ם ובשולחן ערוך ובמפרשיהם שדין זה הוא רק מדרבנן. גם **המנחת חינוך** (מצוה תקמט אות ג) כתב, שאף שהחינוך שם כתב 'וזה התוספת פירשוהו זכרונם לברכה מפי הקבלה שהוא במאתים', לשון מפי הקבלה אינו בדווקא ובאמת אינו אלא אסמכתא[פה].

אולם החזון יחזקאל (ד"ה תמר) הביא את לשון **היראים** (סי' שפט) שכתב בפירוש 'ומה שהוצרכנו תוספת מאתים מדאורייתא', וכתב שכך גם היא דעת החינוך ולא כמו שכתב המנחת חינוך. וכתב שלפי זה לדעתם לוקים מיד בהוספת מאתים ואין השיעור הזה מדין ביטול ברוב[פו] אלא משום שנאמר (דברים כג ט) 'פן תקדש המלאה' וכל שלא נוסף מאתים אינו בכלל 'המלאה'[פז].

מדוע אין הגידולים בטלים מעט מעט בעיקר שהוא היתר

שם. הראשונים כתבו כמה ביאורים מדוע לא אומרים שכל מעט שגדל בטל במאתים היתר שיש כנגדו ואף לאחר שגדל יותר מאחד ממאתים לא יאסר לאחר שכבר התבטל כל מעט שגדל[פח]:

א. בתוספות רי"ד (מדרים נח. ד"ה חלק) חילק, שלגבי גידולים לא שייך לומר שכל תוספת תתבטל במה שהיה מתחילה, משום שכאשר הצמח מוסיף הרי גם השרשים משתנים, שהם מתעבים ומתארכים, ולכן יש כח בתוספת לאסור גם את השרשים ואינה בטלה בהם.

ב. הרמב"ן (כ"מ ג. ד"ה והיתה) כתב, שאין הגידולים של האיסור בטלים מעט מעט ברוב, משום שעדיין אינם איסור אלא היתר עד שיגדלו מאתים[פט].

ג. המאירי (ד"ה כלאים) כתב, שהטעם הוא מכיון שהתוספת שגדלה באיסור עומדת בפני עצמה ואינה מעורבת, ורק היניקה מעורבת. ומכל מקום אם לא הוסיף מאתים מועיל ביטול[צ], כיון שאין התוספת הזו עומדת וחשובה בפני עצמה.

האופן שבו העביר את העציץ בכרם

שם. בירושלמי (כלאים פ"ז ה"ו) נחלקו האמוראים באיזה אופן מדובר כאן. שמואל אמר שמדובר כאשר מעביר את העציץ תחת הגפנים, ורבי יוחנן אמר שמעביר את העציץ בתוך עשרה טפחים. וביאר החזון **איש** (כלאים סי' ג ס"ק כח) שהיה קשה להם מדוע העציץ נאסר, הלא אם העציץ מעל עשרה טפחים אינו נאסר, ולכן העמיד שמואל כאשר העבירו תחת הגפנים. ורבי יוחנן העמיד אפילו שייך ביטול בדבר הניכר ונראה, וכאן מה שחנט באיסור והענבים שגדלו באיסור אינם מעורבים כלל בגידולי ההיתר אלא הם ניכרים ועומדים בפני עצמם. ועוד הקשה מדברי המרדכי (מולין רמז תפלו), שדין ביטול ברוב לא נאמר אלא בדבר שבתחילה היה ניכר בפני עצמו ואחר כך נתערב, אבל בדבר שמתחילת ביאתו לעולם היה מעורב ואינו ניכר אין אומרים בו ביטול. ולדבריו גם כאן במעביר עציץ נקוב לא שייך ביטול, שהרי הגידולים מתחילת ביאתם לעולם מעורבים. ותירץ בשם הצל"ח שהכל תלוי במבטל, וכמו שכתב בלב אריה (מולין קטז. נמוס' ד"ה והיתה), שדברי המרדכי נאמרו רק באופן שגם ההיתר לא היה ניכר, אבל כאן אף שהאיסור לא היה ניכר בפני עצמו מעולם, אולם ההיתר היה ניכר. **פג. הרש"ש** (נדרים שם) העיר שלשונו של רש"י שכתב שאם הוסיף פחות כל שהוא מותר, תמוה, שהלא בפחות כל שהוא ממש עדיין אין בו מאתים של היתר כנגד האיסור [וכוונתו, שמאחר שאנו צריכים מאתים חלקי היתר כנגד חלק האיסור, אם היו בהיתר מאה תשעים ותשע שיעורים, אפילו אם לא הוסיף עוד חלק שלם של איסור ולא הגיעו יחד למאתים שיעורים כאלו, כבר אין בהיתר מאתים כדי לבטלו, שהרי חלק אחד ממאתים מתוך מאה תשעים ותשעה אינו אחד שלם אלא פחות]. וכתב שנראה לו לסרס את התיבות וצריך לומר 'פחות כל שהוא דיש בו כדי להעלות באחד ומאתים מותר' והכוונה, שכאשר הוא פחות כל שהוא באופן שיש בו מאתים כנגדו, מותר, כלומר שאכן לא בכל כל שהוא פחות משלם, אלא לפי החשבון. והביא שכך היא לשונו של רש"י בחולין (קטז. ד"ה לא) 'לא הוסיף מאתים אלא פחות כל דהו וכגון שיש בהיתר מאתים בו דהוי איהו אחד ומאתים מותר'. אמנם הביא שענין זה תלוי במחלוקת התנאים (מכומות פ"ד מ"ז) לגבי אופן הביטול של תרומה במאה, שלדעת רבי אליעזר צריך מאה חלקים של חולין כנגד אחד של תרומה [ולכן רק כשיש מאה ואחד בכל התערובת מותר], ולשיטת רבי יהושע די בכך שאין בחלק של התרומה יותר מאחד ממאה מן החולין [ולכן די שיהיה בכל התערובת מעט יותר ממאה, שאז יש מן החולין תשעה ותשעה ועוד משהו כנגד אחד של תרומה]. וכתב שלפי זה, באמת לרבי יהושע די שיוסיף פחות כל שהוא מהחלק המאתים שיהיה מותר כיון שאין בחלק האיסור אחד ממאתים שלם, אך מכל מקום רש"י בחולין רצה לפרש לדעת רבי אליעזר שהלכה כמותו וכך יש לפרש גם בדבריו כאן וכמו שהתבאר. **פד. ובן** כתב הקרית ספר (כלאים סוף פ"ה) שאינו אסור מן התורה אלא כשאין רוב היתר, אבל אם הרוב גדל בהיתר אף על גב שנוסף הרבה באיסור אינו אסור משום ששיעור מאתים הוא מדרבנן, ונלמד אסמכתא בגזירה שוה 'מלאה' 'מלאה' מתרומה. **פה. ובתוספות** ישנים (נ"מ נ: ד"ה נמייתם) כתבו, שמן התורה אין הכלאים נאסרים אלא בנזרעו יחד, אבל אם נזרעו בהיתר, שוב אינם נאסרים אלא מדרבנן. **פו. שאם** כן היה רק מדרבנן. **פז. ביאור** זה הוזכר בתשובת בן הנודע ביהודה (שו"ת, מהדו"ת, יו"ד סי' נה ד"ה ומנסם) שכתב, שלולא דברי רש"י שפירש ששיעור מאתים הוא מדין ביטול ברוב, היה ניתן לפרש מטעם שכל דבר מועט שהוא חלק פחות ממאתים לא נחשב גידול כלל ואינו בכלל 'מלאה' עד שגדל יותר מחלק מאתים. וראה במנחת שלמה (שו"ת, ח"ב סי' פט אות ה ד"ה ונראה) שהוכיח מעוד ראשונים שסוברים כן. וראה להלן בהערה בענין 'מדוע אין הגידולים בטלים מעט מעט בעיקר שהוא היתר' שכן הוכיח (שביעית פ"ו מ"ג) כשאין הגפן מודלה על התבואה מלמעלה ובאופן שהעביר את העציץ בתוך עשרה טפחים לגפנים. וכתב שאינם חולקים בדין.

האם מדובר במעביר את העציץ בלבד או כשמניחו

שם. הרא"ש והרע"ב (כלאים פ"ז מ"ח) פירשו שהזרעים נאסרים גם במעביר את העציץ מעל הכרם בלי להניחו, אך הכרם אינו נאסר אלא אם כן הניח בו את העציץ[צא]. אך **המהר"י קורקוס** (כלאים פ"ה הכ"ג) כתב, שבדברי **הרמב"ם** לא נראה כך, אלא משמע שאם העביר ולא הניח אף הזרעים אינם נאסרים[צב]. וכתב **התוספות יום טוב**, שכן נראה גם מדברי **הרמב"ם** בפירוש המשניות[צג].

כיצד משערים את התוספת אם יש בה אחד ממאתים

שם. בירושלמי (כלאים פ"ה ה"ה) אמרו 'כיצד הוא בודק רב ביבי בשם רבי חנינה לוקט אחד ומניח אחד מה שזה פוחת זה מוסיף'. ונחלקו הראשונים בכוונת הירושלמי איך משערים שיעור זה של אחד ממאתים[צד]:

א. הרמב"ם (כלאים פ"ה הכ"ג) כתב שהאופן שבו משערים שיעור זה של אחד ממאתים, הוא שמשערים אם יחתך ירק זה או תבואה זו מהחיבור לקרקע, לאחר כמה זמן ייבש, וכגון שייבש לאחר מאה שעות, אזי אם השתהה בקרקע חצי שעה, הרי זה הוסיף מאתים ונאסר ואם שהה פחות לא נאסר[צה].

ב. הראב"ד (שם הכ"ח) כתב, שעוקר כמה שבולים ושוקל אותם בשעת העקירה ולאחר חצי שעה ישקול אותם שוב, וכך יראה כמה חסר ממשקלו, ולפי כמה שפחת יוכל לדעת כמה גדל כשהיה מחובר. וכגון שפחת בחצי שעה אחד מעשרים, ידע שכך גדל[צו].

וכעין זה פירש גם **המאירי** (ד"ה כיצד), שעוקר ירק באותו שיעור של הירק שבעציץ, או שיעקור את מה שבעציץ עצמו, וישקול אותם בשעת העקירה ויניחם להתייבש במשך זמן כמו שהיה העציץ בכרם, ואם פחתו ממשקלם שבשעת העקירה אחד ממאתים ממשקלם ידע שהוסיפו מאתים כשהיו בכרם.

ג. הר"ש (כלאים פ"ה מ"ו) פירש, שעוקר ירק אחד ומניח אחר[צז], וכאשר יראה שהנשאר מחובר גדל ועתה הוא אחד ממאתים יותר מהנלקט, ידע כמה הוא הזמן של גדילת אחד ממאתים, ואם היה הנלקט זמן כזה מחובר, הרי נאסר[צח].

האם יש איסור בזריעת כלאים קודם ההשרשה

זרוע מעיקרו בהשרשה. פירש **רש"י** (ד"ה זרוע מעיקרו) שעד שהשריש הרי הוא כמונח בכד[צט]. ולדבריו כתב **המנחת חינוך** (מצוה רמג אות יד) שנראה שאין אפילו איסור מיד בשעת הזריעה כיון שהזרעים כמונחים בכד. אך הביא את מה שכתב **החינוך** (מצוה תקמח) שמה שנאמר כאן הוא רק שאינו נאסר עד שעת השרשה, אבל איסור וחיוב מלקות יש מיד בשעת הזריעה[ק].

פג. מדברי הרמב"ן (נ"מ נ. ד"ה והיתה). **פד. וכמו** שאומרים בערלה שנפלה לתוך מאתים שכל אחד שנפל בטל ואינו חוזר וניעור לאסור אם נפל עוד אחד. **פה. בתורת** זרעים (שביעית פ"ו מ"ג) הוכיח מדברי הרמב"ן שאין השיעור של מאתים מדין ביטול איסורים, שאם כן גם המעט אסור אלא שהוא בטל, אלא שיעור זה הוא התחלת האיסור ועד שיגדל כך הרי הוא היתר [ראה לעיל בענין 'הטעם לשיעור הוספת מאתים לענין איסור כלאים' את דעות הראשונים בענין זה]. **צ. ראה** שם שכתב שגידולי קרקע אינם בטלים. **צא. בהון עשיר** (שם ד"ה העציץ) ביאר שהחילוק אינו בין גפנים לזרעים שזה נאסר בהעברה וזה רק בהנחה, אלא שכאשר העביר את העציץ מעל הכרם שיש בו כמה גפנים, אף שהזרע הוסיף מאתים ולכן הוא נאסר, מכל מקום כל גפן לא הוסיפה מאתים באותו זמן, כיון שעבר מגפן לגפן ואף שעדיין הוא בתוך הכרם, לגבי גפן זה הרי הוא כאילו יצא העציץ מן הכרם ולכן לא נאסר אלא בהנחה. ואכן אם יעביר עציץ על גפן אחת וגדל מאתים גם הגפן אסורה. ובחזון איש (כלאים סי' יג ס"ק ט) תמה על הביאור הגר"א (יו"ד סי' רלו אות לז) שהביא מהתוספתא (כלאים פ"ד ה"ג) שהאיסור הוא רק בהנחה, מדוע לחלק בין העברה להנחה, וגם איך יתכן במציאות שבהעברה בלבד יוסיף מאתים [כנראה כוונתו לגפן וכמו שכתב ההון עשיר, ואולי אפילו הזרעים אינם מוסיפים מאתים אם אינם נחים במקום אחד אלא דרך העברה בלבד], וכתב שנראה לפרש שמעביר היינו שהביאו והניחו ושם הוסיף מאתים ואחר כך הוציאו. **צב. לשון** הרמב"ם הוא 'אסור לעבור בעציץ נקוב שזרוע בו ירק בתוך הכרם, ואם הניחו תחת הגפן ונשתהה שם בארץ כדי להוסיף אחד ממאתים הרי זה קידש', וכנראה מכך שלגבי העברה לא כתב שהזרעים נאסרו אלא רק שאסור לעשות כן, ורק בהניח כתב שקידש, משמע שבין הגפנים ובין הזרעים נאסרו רק בהנחה. **צג. אך** בקול הרמ"ז (שם) כתב שגם לדעת הרמב"ם הזרעים נאסרים בהעברה ולא רק בהנחה. **צד. המאירי** (ד"ה כיצד) כתב, שהצורך לבאר כיצד משערים שיעור זה הוא משום שקשה מאד לשערו מכמה סיבות: א. שקשה למדוד דבר זה. ב. שאדם שנתן את לבו לאיסור כלאים ודאי לא ישאירנו מחובר באיסור. ג. מאחר שהירק גדל גם מלמטה במקום שאין העין שולטת בו. ד. שהוא גדל גם בעובי, ושם מדידת העין אינה שולטת בו. **צה. ובן** הסכים הרא"ש (כלאים פ"ה מ"ו). **צו. ראה** שם שכתב שלשיטתו יוכל לדעת לאחר חצי שעה האם הוסיף מאתים, וכגון שלאחר חצי שעה פחת אחד מעשרים הרי שבעשירית מזמן זה [שלש דקות] פחת אחד ממאתים, ואילו לדעת הרמב"ם לא יוכל לדעת כמה הוא אחד ממאתים אלא רק לאחר שייבש לגמרי ויתכן שזה יהיה לאחר זמן רב. וראה בחזון איש (כלאים סי' ד ס"ק יט) שכתב שיש נפקא מינה גדולה ביניהם. **צז. והעיר** החזון איש (כלאים סי' ד ס"ק יט) שאין הכוונה שאנו מלמדים אותו להניח ירק אחד, שהלא בכך הוא עובר איסור של מקיים כלאים בכרם, אלא שהר"ש נקט לשון זה ללמדנו איך משערים. **צח. והרא"ש** שם דחה פירוש זה שאינו משמע בירושלמי. **צט. ובן** מבואר במנחות (שם.) לענין עומר. **ק. אמנם** ראה במאירי (ד"ה כלאים) שאף שכתב כהחינוך שעובר ולוקה מיד בשעת הזריעה, כתב כרש"י שמה שאין הזרעים נאסרים מיד עד ההשרשה הוא מפני שהם נחשבים כמונחים בכד, ואם כן אין ללמוד מדברי רש"י שאינו סובר כהחינוך. וראה במנחת חינוך 'מדוע אין הגידולים בטלים מעט מעט בעיקר שהוא היתר' שכן הוכיח בתורת זרעים (שביעית פ"ו מ"ג)

ובפנים יפות (דנריס כג ט) כתב, שאף שאיסור הזרעים הוא רק לאחר השרשה, מכל מקום החיוב הוא כבר בשעת הזריעה, כיון שעל ידי הזריעה סופו לגדול ולהיאסר[קא].

באיזה אופן נאסר בהשרשה ובאיזה אופן עד שיוסיף מאתים

זרוע ובא הוסיף אין לא הוסיף לא. במסכת כלאים (פ"ז מ"ז) שנינו 'מאימתי תבואה מתקדשת משתריש וענבים משיעשו כפול הלבן', וגירסת הר"ש (סס) בתבואה משתשליש, דהיינו כשתביא שליש אבל קודם לכן לא[קב]. והביא את חילוקו של רבא בסוגייתנו, בין זרוע מעיקרו לזרוע ובא, שזרוע מעיקרו בהשרשה וזרוע ובא נאסר רק כשהוסיף מאתים. ולפי זה כתב, שצריך לפרש שהמשנה שם שלא אסרה משעת השרשה, עוסקת בזרוע ובא ולכן התבואה נאסרת רק משתשליש שאז היא נחשבת 'מלאה'[קג], אך בזרוע מעיקרו נאסרת מיד משעת ההשרשה.

וראה שם עוד, שהביא מחלוקת אמוראים **בירושלמי** (כלאים פ"ז ה"ו) **האם מה** שנאמר כאן שבזרוע ובא נאסר בהשרשה הוא רק כאשר שניהם [גם התבואה וגם הכרם] נזרעו באיסור, אך כשהכרם נזרע בהיתר ולאחר מכן בא וזרע בו תבואה, אף התבואה אינה נאסרת מיד בהשרשה. או שכיון שהתבואה נזרעה באיסור הרי היא נאסרת מיד בהשרשה אף שהכרם לא נזרע באיסור.

עוד אופנים שנחשבים כזרוע ובא

שם. הגמרא מביאה אופן אחד של זרוע ובא בהיתר כגון המעביר עציץ נקוב בכרם. **והחזון איש** (כלאים סי' ג ס"ק כז דין ג) כתב, שהוא הדין כשהיה זרוע מעבר לגדר ונפל הגדר ונודע לו וקיימן, או שהרוח נשאה את הזרעים לכרם ובתחילה לא ידע ולאחר מכן נודע לו.

טעם האיסור להתרפא מעצי אשירה

אמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן בכל מתרפאין חוץ מעצי אשירה. בטעם האיסור[19/06/2018 אוצר החכמה] להתרפא בעצי אשירה כתבו הראשונים כמה דרכים:

א. רש"י (ד"ה למה) כתב שהאיסור הוא משום שבכך הוא נראה כמודה בה.

ב. התוספות (ד"ה מזן) כתבו שהאיסור הוא שמא יבוא לטעות ולהימשך אחרי עבודה זרה [על ידי שיאמין בה שהיא ריפאה אותו מאחר שלא יכל להתרפא אלא על ידה][קד].

ג. בשערי תשובה לרבינו יונה (שער ג אות קלז) כתב, שהוא הנקרא אבק עבודה זרה, שמא יאמרו עובדי האשירה הזו שהיא הצילה אותו, ונמצא מחזק את ידם[קה].

ד. הראשונים[קו] כתבו שטעם הא[אוצר החכמה]הוא משום שעובר על מה שנאמר (דנריס יג יח) 'ולא ידבק בידך מאומה מן החרם' שהוא כולל את כל הדברים השייכים לעבודה זרה ולא רק את העבודה זרה עצמה, וגם על כך נאמר שיהרג ואל יעבור[קז].

ראיית הראשונים הסוברים שיהרג גם על לאו של שלש עבירות

שם. הובא לעיל[קח] **שהראשונים**[קט] כתבו שהחיוב של 'יהרג ואל יעבור' אינו דווקא על העבירה עצמה של עבודה זרה [וכן גילוי עריות ושפיכות דמים], אלא גם על עבירת לאו השייכת אליה, כגון האיסור של (דנריס יג יח) 'לא ידבק' בעבודה זרה.

והביאו ראיה לשיטתם ממה שאמרו בסנהדרין (עה.) באדם שנעשה חולה מחמת שנתן עיניו באשה אחת, שלא התירו לו אפילו שתעמוד מאחורי הגדר ותדבר עמו [שעל ידי זה יתרפא], ובזה ודאי אין האיסור משום גילוי עריות ממש, אלא רק משום לאו של (ויקרא יח ו) 'לא תקרבו לגלות ערוה', מוכח שעל כל איסור השייך לשלש העבירות האלו נאמר 'יהרג ואל יעבור'.

אך **במנחת חינוך** (מצוה לט אות טו) כתב להוכיח שדעת **הרמב"ם** (יסודי התורה פ"ה ה"ו) שהשמיט ולא כתב דין זה שלא להתרפא מעצי אשירה, שהדין יהרג ואל יעבור לא נאמר אלא על העבירות עצמן[קי].

ולדחות את הראיה מסנהדרין הנ"ל, כתב **בתוספת יום הכיפורים** (יומא פג. ד"ה כתנו - השלימי) **ששם** החולי בא מחמת העבירה עצמה. **ונכדו המגיה למשנה למלך** (מיסודי התורה פי"ז ה"ז) הביא את דבריו. והוסיף שכן חילק גם **הרדב"ז** (שו"ת, מ"ד סי' כ)[קיא]. וכן הסיק התוספת יום הכיפורים להלכה, שעל לאו אינו צריך למסור את הנפש[קיב].

גם בשפת אמת (ד"ה והנה) כתב שלא מצא ראיה ברורה לכך שגם על לאו של שלשת העבירות נאמר שיהרג ואל יעבור. ובפרט שכל הדין הזה לגבי גילוי עריות נלמד רק מרוצח, וברוצח אינו אלא סברא כמבואר בהמשך סוגייתנו, והסברא היא רק על איבוד נפש לגמרי[קיג], אם כן מנין לנו ללמוד שבגילוי עריות מחויב למסור את הנפש על לאו בלבד. ואת הראיה מסנהדרין כתב לדחות, שקרוב לומר שלא היתה שם סכנה גמורה ולכן לא התירו לו. עוד כתב, שיש לומר ששם הטעם הוא משום שאף שעבורו היא סכנה ויש להתיר לו לעשות כן, מכל מקום לאשה שאינה בסכנה אין סיבה להתיר לה את האיסור מחמת הסכנה שלו.

אך הרמב"ן (מלחמת ה', סנהדרין עד: ועוד דממרינן) דחה, שכמו שפיקוח נפש של חבירו דוחה שבת, כך עבור אונס שלו היה לנו להתיר לה לעבור את העבירה להצילו[קיד].

האם האיסור הוא רק כשאומר לו שיביא מעצי אשירה או בכל אופן

שם. בדין זה שאסור להתרפא מעצי אשירה נחלקו **הראשונים** אימתי הוא נאמר. יש אומרים[קטו] שכל האיסור האמור כאן הוא רק באופן שאינו יכול להתרפא מחוליו מעצים אחרים אלא מעץ זה של האשירה, וכגון על ידי שדים[קטז] או דבר אחר[קיז]. והביאו שכן מבואר **בירושלמי** (שבת פי"ד ה"ד), שהאיסור הוא רק באופן שאומר לו הבא לי מעלים של אשירה, אבל אם אמר לו הבא לי עלים סתם והוא לא מצא והביא לו עלים מאשירה מותר להתרפאות בהם[קיח].

שם שכתב שאף לדעת רש"י נראה ברור שלענין זורע בשבת או יום טוב, האיסור והחיוב הוא מיד בשעת הזריעה אף קודם השרשה, שאם לא כן איך יתחייב משום זורע או נוטע, הלא לעולם אין מה שנזרע או ניטע בשבת מושרש כבר באותה שבת כמבואר לקמן (נה.) שיש משך זמן לקליטה. וכתב, שלפי זה אף אם ילקוט את הזרעים מיד אחר הזריעה בשבת מן הארץ חייב, שהרי כבר נגמרה מלאכתו במעשה הזריעה ועל זה חייבה תורה, והרי הוא ככותב ומוחק מיד או אפילו כותב על מנת למחוק מיד שבודאי חייב [ואינו כמניח קדירה על גבי האש בשבת ומסירה מיד שאינו חייב, ראה שם את חילוקו בזה]. והביא שכן דעת המהר"י חאגיז בהלכות קטנות (סי' רסו) שכתב 'מסתברא דמבשל ואופה עדיין גמרו בידי אדם שצריך להגיס בקדרה ולחתות בגחלים אבל בזורע הכל בידי שמים'. וראה עוד בדבר אברהם (שו"ת, מ"ב סי' כג אות ו ד"ה ורלימי, ד"ה והנראה) שכתב לבאר את החילוק בין המלאכות. אך הרש"ש (שבת עג. ד"ה הזורע) חלק על המנחת חינוך וכתב שכמו שבבישול ואפיה אין חיוב עד שעת האפיה או הבישול כך גם בזריעה. וראה עוד באגלי טל (זורע קעיף ח אות ו-ח ומילוך) שחלק על הרש"ש בזה וכתב שלדברי החינוך הנ"ל לגבי כלאים, ודאי שלגבי שבת החיוב הוא מיד משעת הזריעה ולא רק משעת ההשרשה. **קא. והרי** זה כמו שאמרו (כתובות נא.) לגבי הזורק חץ בשבת שאף שהחיוב הוא על גמר המלאכה, הכל תלוי בשעת הזריקה כיון שסופו לנוח. **קב. והביא** שבירושלמי (פס ה"ה) נחלקו בגירסא זו אמוראים, רבי יוחנן שנה משתשליש ורבי אושעיא שנה משתשריש. **קג. ועל** כך נאמר בסוגייתנו, שתבואה שהביאה שליש שהוסיפה מאתים בשעה שהיתה בכרם, נאסרה, אך תבואה שלא הביאה שליש, אף אם תוסיף מאתים בשעה שהיתה בכרם, אינה נאסרת. **קד. בתוספות** הרא"ש (ד"ה מזן) כתב 'דאז נראה כאילו נותן ממשות לעבודה זרה ואתי למימשך בתרה', ולכאורה כתב בזה גם את דברי רש"י וגם את דברי התוספות, שמה שהוא נראה בזה שהוא מודה בה ונותן לה ממשות היא סיבה לחשוש שימשך אחריה [אך בדברי רש"י עצמו נראה שהאיסור הוא מצד מה שמודה בה אפילו ללא החשש שמא ימשך אחריה]. **קה. גם** בתלמיד הרשב"א (ד"ה מזן) כתב שהאיסור הוא שמא יאמר שהעבודה זרה הצילתו. **קו. רמב"ן** בתורת האדם (ענין הסכנה ד"ה ולענין ע"ז), **בעל המאור** (סנהדרין עד: ד"ה אפני), **ראי"ה** (ע"ז כח. ד"ה גרסינן), **רבינו דוד, מהר"ם חלאווה** (ד"ה נכל), **ר"ן** (מידושים ד"ה נכל, ועל הרי"ף ד"ה אפני, ובע"ז מ: ד"ה מזן) **ונמוקי יוסף** (על הרי"ף סנהדרין עד: ד"ה והני). **קז. ראה** להלן בעניין 'ראיית הראשונים הסוברים שיהרג גם על לאו של שלש עבירות' שנחלקו בזה הראשונים. **קח. בענין** 'טעם האיסור להתרפא מעצי אשירה'. **קט. רמב"ן** בתורת האדם (ענין הסכנה ד"ה ולענין ע"ז), **בעל המאור** (סנהדרין עד: ד"ה אפני), **ראי"ה** (ע"ז כח. ד"ה גרסינן), **רבינו דוד, מהר"ם חלאווה** (ד"ה נכל), **ר"ן** (מידושים ד"ה נכל, ועל הרי"ף ד"ה אפני, ובע"ז מ: ד"ה מזן) **ונמוקי יוסף** (על הרי"ף סנהדרין עד: ד"ה והני). **קי. [ובן** נראה בדעת הראשונים המובאים להלן בענין 'האם האיסור הוא רק כשאומר לו שיביא מעצי אשירה או בכל אופן' שכתבו שהאיסור הוא רק כשאומר לו להביא מעצי אשירה בדווקא]. אמנם כתב, שבאופן שאומר לו להביא דווקא מעצי אשירה גם הרמב"ם מודה שאסור, וכמו שכתבו התוספות ומשום שמא ימשך [וצריך ביאור מדוע את הדין הזה השמיט הרמב"ם]. **קיא. ובאור** גדול (שו"ת, סי' ו קף טו. ד"ה נמל"מ) כתב, שהרמב"ן (מלחמת ה', סנהדרין עד: ד"ה ועוד דממרינן) הרגיש בחילוק זה ודחאו, שמכל מקום עתה הוא אונס [כנראה שכוונתו למה שכתב שם הרמב"ן 'דכיון דאיהו אניס אונסא דגופיה']. **קיב. ונכדו** המגיה למשנה למלך (מיסודי התורה פי"ז ה"ז) תמה עליו מהירושלמי בעבודה זרה [הובא להלן בסמוך] שהביאו הראשונים שהאיסור הוא גם כשאומר לו עלים סתם והביא עלים של עבודה זרה. עוד הקשה מדברי הרא"ם (שו"ת, מ"ו סי' נט) שאפילו באיסורים דרבנן השייכים לשלש עבירות אלו הדין כן שיהרג ואל יעבור. **קיג. שהלא** הסברא היא 'מאי חזית דדמא דידך סומק טפי', כלומר האם חיי אדם זה חשובים מחיי האדם האחר שאומרים לו להורגו. **קיד. והשפת** אמת כתב שיש לחלק שכאן הוא פשע וגרם לעצמו לבוא לידי סכנה זו. **קטו. תוספות** (ד"ה מזן, וע"ז מ: ד"ה שמני) בשם ר"י, רא"ש (ע"ז פ"ב סי' ט), תוספות הרשב"א משאנץ, נמוקי יוסף, תלמיד הרשב"א, ספר המכתם (ד"ה מזן), מהר"ם חלאווה (ד"ה נכל), וכן הביא הריטב"א (ד"ה מאי) בשם הרמב"ן בתורת האדם [ויש להעיר, שבתורת האדם שלפנינו אינו, וחידושי הרשב"א לעבודה זרה בדפים אלו הם בתוספות הרא"ש ושם כתב כן (מ: ד"ה ופס) אך לא ממש כלשון שהביא הריטב"א ממנו]. וכן כתב המאירי (ד"ה זה) בדעה ראשונה. והרא"ש (שם) הוסיף, שאם בא הגוי לרפא בלחש סתם ואינו יודע אם מזכיר לחש של עבודה זרה, מותר להירפא ממנו. ובתוספות הרא"ש (שם) הביא לכך ראיה מירושלמי (שבת פי"ד ה"ד ועי"ז פ"ג ה"ג). **קטז. כי** לפעמים יש כח ביד שדים להטעות כדי לטרדם. תוספות (ע"ז מ: ד"ה שמני). **קיז. [כן** כתבו התוספות (ד"ה מזן), ונראה שכוונתם כמו שכתב המאירי (ד"ה זה) שאפילו אם הריפוי אינו על ידי לחישה בשם אדם או בשם מלאך או בשם כוכב או בשם כומרי עבודה זרה ושאר דרכים שבעבודת האלילים]. וזה לשיטתם הנ"ל שטעם האיסור הוא שמא יבוא לטעות אחרי עבודה זרה, וכאשר אינו מתרפא דווקא בעצי אשירה ולא בעצים אחרים, אין חשש זה. **קיח. וכתבו** לפי זה, שמה שאמרו (ע"ז מ:) לגבי בן דמא שנשכו נחש ובא יעקב איש כפר סכניא שהיה אפיקורס לרפאותו ולא הניחו רבי ישמעאל משום שאפיקורסות מושכת, הוא כמו שפירשו בירושלמי (שם) שהיה רוצה ללחוש לו בשם זר [של אותו האיש], אבל לרפאותו על ידי תחבושת שיש בה סגולה או כח טבעי לרפואת אותו חולי [כגון על ידי מיני עשבים שנותנים בה. ספר המכתם (ד"ה מזן)], מותר כמבואר שם (שם.) שהאפיקורס יעקב ריפא את שוקו של רבי אבהו על ידי אופן אסור, וזה לשונו בסוף דבריו 'אלמא שלש עבירות הללו לא שנא בעבירה גופא ולא שנא באבקה של עבירה אין מתרפאין בהם כלל'. ועוד כתב שם (ד"ה ומיבעי ליה) 'והוה ליה כעצי אשרה וע"ז שאין מתרפאין בהן לעולם', ומה שחילק שם הוא רק שאין סכנה להתרפא מרופאים גוים ברפואות שאין בהם לחש וכדומה השייך לעבודה זרה ואין זה נידון סוגייתנו], וכן הביא בשם הרשב"א בעבודה זרה [ולפנינו אינו, וחידושי הרשב"א לעבודה זרה בדפים אלו הם בתוספות הרא"ש ושם כתב כן (מ: ד"ה ופס) אך לא ממש כלשון שהביא הריטב"א ממנו]. וכן כתב המאירי (ד"ה זה) בדעה ראשונה. והרא"ש (שם) הוסיף, שאם בא הגוי לרפא בלחש סתם ואינו יודע אם מזכיר לחש של עבודה זרה, מותר להירפא ממנו. ובתוספות הרא"ש (שם) הביא לכך ראיה מירושלמי (שבת פי"ד ה"ד ועי"ז פ"ג ה"ג). **קטז. כי** לפעמים יש כח ביד שדים להטעות כדי לטרדם. תוספות (ע"ז מ: ד"ה שמני). **קיז. [כן** כתבו התוספות (ד"ה מזן), ונראה שכוונתם כמו שכתב המאירי (ד"ה זה) שאפילו אם הריפוי אינו על ידי לחישה בשם אדם או בשם מלאך או בשם כוכב או בשם כומרי עבודה זרה ושאר דרכים שבעבודת האלילים]. וזה לשיטתם הנ"ל שטעם האיסור הוא שמא יבוא לטעות אחרי עבודה זרה, וכאשר אינו מתרפא דווקא בעצי אשירה ולא בעצים אחרים, אין חשש זה. **קיח. וכתבו** לפי זה, שמה שאמרו (ע"ז מ:) לגבי בן דמא שנשכו נחש ובא יעקב איש כפר סכניא שהיה אפיקורס לרפאותו ולא הניחו רבי ישמעאל משום שאפיקורסות מושכת, הוא כמו שפירשו בירושלמי (שם) שהיה רוצה ללחוש לו בשם זר [של אותו האיש], אבל לרפאותו על ידי תחבושת שיש בה סגולה או כח טבעי לרפואת אותו חולי [כגון על ידי מיני עשבים שנותנים בה. ספר המכתם (ד"ה מזן)], מותר כמבואר שם (שם.) שהאפיקורס יעקב ריפא את שוקו של רבי אבהו על ידי

אך יש החולקים[קיט] ואוסרים בכל אופן שמתרפא מעצי אשירה, והביאו שכן נראה מהירושלמי בעבודה זרה (פ"ג ה"ג) שאפילו אמר לו הבא לי עלים סתם והביא עלים של עבודה זרה לא יתרפא מהם[קי].

והנה מחלוקות אלו מה הטעם לאסור להתרפא מעצי אשירה ובאיזה אופן נאסר כאן, תלויות זו בזו, שאם האיסור הוא משום 'ולא ידבק' וגם על כך נאמר הדין של 'יהרג ואל יעבור', האיסור להתרפא בעצי אשירה הוא בכל אופן, אך אם האיסור הוא שמא ימשך אחרי עבודה זרה, האיסור אינו אלא כשאומר לו להביא לו מן העבודה זרה בדווקא[קיא].

יישוב דעת הרמ"א במחלוקת הראשונים זו

בשולחן ערוך (יו"ד סי' קנה ס"ג) מביא בסתם את הדעה המתירה להתרפא בעצי אשירה כשלא אמר לו הרופא שיביא לו דווקא מעצי אשירה ובשם יש אומרים הביא את דעת האוסרים.

וכתב המנחת חינוך (מצוה לו אות טו), שידוע שכל מקום שמביא המחבר דעה ראשונה בסתם ודעה שניה בשם יש אומרים, דעתו לפסוק כדעה הראשונה, והרמ"א שם לא הגיה על כך ונראה שמודה לו. ולפי זה הקשה, שבמקום אחר (סס סי' קנו ס"ק) כתב הרמ"א כדעה השניה שהדין שיהרג ואל יעבור לא נאמר רק על העבירות עצמן, אלא על כל השייך להן, ומאחר שהשולחן ערוך אינו סובר כן, היה על הרמ"א לכתוב דעה זו החולקת על השולחן ערוך בלשון יש אומרים. עוד הקשה, מדוע לא הגיה הרמ"א בסימן קנ"ה על דברי המחבר לכתוב שהעיקר כסברא האחרונה[קיב].

ובאבני נזר (סו"ס, יו"ד סי' קכח אות ז) יישב, שדווקא בלאו של עריות שהוא אותו ענין של האיסור עצמו, שבשניהם הוא נהנה מביאה אסורה, רק שזה איסור קל וזה חמור, פסק הרמ"א שצריך למסור את עצמו, אך בנהנה מעבודה זרה שאינו מעין האיסור של עבודה זרה עצמה שמאמין בה ח"ו, והוא רק נהנה ממנה, על כך לא נאמר שגם על לאו השייך לעבודה זרה יהרג ואל יעבור[קיג].

חילוק בין מי שעבר והתרפא לבין מי שציוהו גוי ועבר ולא נהרג

הרמב"ם (יסודי התורה פ"ה ה"ו) כתב 'ואם עבר ונתרפא עונשין אותו בית דין עונש הראוי לו'. ואילו לגבי מי שדינו שיהרג ואל יעבור ועבר, כתב הרמב"ם (סס ה"ד) שאין מלקים אותו מפני שעבר באונס[קיד].

וביארו האחרונים[קטו] שהחילוק הוא, שדווקא אם אונסים אותו להרוג את פלוני או לגלות עריות וכדומה, שאינו עושה מרצונו אלא מרצון אחרים המצווים עליו לעבור ואם לא יעשה כדבריהם יהרג מחמת שלא עשה רצונם, אינו נענש, כיון שהוא אנוס על המעשה [אף שהיה דינו למסור עצמו ולא לעבור][קטו], אבל בחולה שסיבת מעשהו אינו מחמת מישהו אחר או סיבה אחרת, אלא רק מחמת רצונו של העובר עצמו, שרוצה להתרפא ולהציל את עצמו, ולכן נענש על כך, שהוא כמו שאר רוצח שעושה כן לרצונו כדי להינקם[קטז].

והפרי חדש (סס) חילק, שכאשר גוי מצווהו לעבור, הרי המיתה ודאית אם לא יעבור וההצלה גם כן ודאית אם יעבור, מה שאין כן בחולה, שאין המיתה ודאית אם לא יעבור, שמא יתרפא מדבר אחר, וגם הרפואה אינה ודאית כמו שם, ולכן הוא נענש[קיח]. וכעין זה כתב גם **המרכבת המשנה** (סס) שבחולה אין כאן פיקוח נפש ודאי, שיש לאדם להשליך יהבו על ה' והוא ירפאו.

מדוע אין לומר שרבי יוחנן דיבר בריפוי שלא כדרך הנאה

ואי דליכא סכנה אפילו כל איסורין שבתורה נמי לא. הקשה השפת אמת (ד"ה היכי), לפי מה שכתבו **התוספות** בעבודה זרה (יג: ד"ה אלא) שיתכן שבעבודה זרה אסור ליהנות גם שלא כדרך הנאה, יש לומר שכוונת רבי יוחנן היא ברפואה שלא כדרך, שבעצי אשירה אסור ליהנות ומשאר איסורים מותר [כמבואר להלן (ע"ג) במעשה עם רבינא לגבי פרי של ערלה בלשון השני]. ותירץ, שאם כן לא היה לרבי יוחנן לומר כלל 'בכל מתרפאין' שמשמע שכולל את כל האיסורים חוץ מעצי אשירה, שהלא גם כלאי הכרם ובשר בחלב אסורים בשלא כדרך[קיט].

עוד תירץ (ד"ה והנה), שאכן ללשון השני במעשה עם רבינא (לקמן ע"ג) [שההלכה כמותה] אין צורך לפרש את דברי רבי יוחנן כמו שפירשה הגמרא כאן וניתן לפרש את דבריו באופן של רפואה שלא כדרך הנאה. ופירוש הגמרא כאן הוא רק ללשון הראשון שסבר שגם שלא כדרך אסור שלא במקום סכנה.

הלא מ'בכל מאודך' נלמד דין חדש שצריך לבזבז את כל ממונו שלא לעבור עבירה אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאודך. הקשה בקובץ שיעורים (אות קמ), הלא 'בכל נפשך' מדבר רק על עבודה זרה, ואילו 'בכל מאודך' מדבר על כל לא תעשה שבתורה שצריך לבזבז את כל ממונו כדי שלא לעבור על לא תעשה, ואם כן מה השאלה מדוע נכתב בכל מאודך לאחר בכל נפשך, הלא יש בכך דין חדש לגבי שאר העבירות. וכתב שיתכן שלכך שצריך לבזבז את כל ממונו שלא לעבור על לא תעשה אין צריך את 'בכל מאודך', משום שמכך שהוצרך הפסוק לכתוב 'וחי בהם' ונלמד מכך שלא שימות בהם, כבר שמענו שאמנם אין צריך למסור את הנפש על כך, אבל עד מסירות נפש צריך למסור, וממילא צריך למסור את כל ממונו על כך.

לכאורה יסורי עניות גדולים יותר ממיתה ברגע אחד

שם. בשפת אמת (ד"ה עוד) הקשה, מנין לרבי אליעזר שלמסור את הנפש קשה יותר מלמסור את הממון, הרי אמרו בכתובות (נ.:) שיסורים שאין להן קצבה חמורים יותר ממיתה, ואם כן יתכן שנטילת נשמה בפעם אחת קלה לאדם יותר מלתת את כל ממונו ולחיות כל ימיו בעניות, שהיא קשה מיסורים כמו שאמרו בבבא בתרא (קטז.)[קל]. אלא שצריך לומר, שראייתו של רבי אליעזר לכך היא משום ש'בכל נפשך' כולל גם יסורי הגוף עד המיתה, ומזה יש ללמוד גם על מסירת ממונו[קלא].

ביאור אריכות דברי רבי אליעזר

ואם נאמר בכל מאודך למה נאמר בכל נפשך. הקשה **הפני יהושע** (ד"ה למיפך), שלפי ההוה אמינא סברה הגמרא שאין שום אדם שממונו חביב עליו מגופו, לכאורה לא היה צריך רבי אליעזר להאריך ולומר 'ואם נאמר בכל מאודך למה נאמר בכל נפשך', מאחר שאין אדם כזה, והיה לו לומר רק שמאחר שנאמר 'בכל נפשך' למה נאמר 'בכל מאודך'. וביאר, שכיון שלדעת רבי ישמעאל (ע"ז כז:) באמת אין צריך למסור את הנפש אפילו על עבודה זרה בצינעא ומשום שכתוב 'וחי בהם', לא היה פשוט לרבי אליעזר מה כוונת הפסוק, ולכן שאל שאם כוונת הפסוק 'בכל נפשך' אינה כרבי ישמעאל, אלא שמחויב למסור את

נתינת סם. והרא"ש (סו"ס, כללי יט סי' יז) כתב לפי זה, שמותר לישראל לברוח מבית הסוהר להתחבא בבית עבודה זרה, כיון שאינו מאמין בה על ידי זה שהיא הצילתו, אלא שהוא רק נהנה ממנה. **קיט. ריטב"א** (ד"ה שמר) בשם הרא"ה, רבינו דוד (ד"ה נכלל), הר"ן (מידושיס ד"ה נכלל, ועל הרי"ף ד"ה שלא, וע"ז מ: ד"ה מון) ודעה שניה במאירי (ד"ה זה). **קכ. לדבריהם** ישנה סתירה בענין זה בירושלמי, שבשבת התירו ובעבודה זרה אסרו. והריטב"א (ד"ה שמר) כתב בשם הרא"ה, וכן כתוב בחינוך [המיוחס לרא"ה] (מצוה רלו), שאמנם בירושלמי [בשבת] מוכח להיתר וכדעה הראשונה, אך לפי הבבלי אסור בכל אופן [כנראה כוונתו לסוגייתנו שאסרה בסתם בכל אופן ולא חילקה]. **קכא. כך** נראה מרוב הראשונים המובאים לעיל, שכתבו שהאיסור הוא בכל אופן משום שעובר ב'ולא ידבק' והחיוב של 'יהרג ואל יעבור' נאמר גם על לאו זה השייך לעבודה זרה ולא רק על העבירות עצמן נאמר כן. אך במהר"ם חלאווה (ד"ה נכלל) ובנמוקי יוסף (ד"ה מון) נראה שאינו כן, שכתבו שהאיסור הוא רק כשאומר לו להביא מעצי אשירה, אף שכתבו שהאיסור הוא משום ולא ידבק וגם על איסור זה נאמר 'יהרג ואל יעבור', ואם כן דבריהם צריכים ביאור, שלכאורה לפי זה היה להם לאסור בכל אופן [ויש לעיין לשיטת רש"י שהטעם הוא משום שנראה כמודה, וכן לטעמו של רבינו יונה שהוא מחזק ידי עובדי עבודה זרה שיאמרו שהיא הצילתו, האם מחמת כן יש לאסור גם כשלא אמר לו להביא דווקא מעבודה זרה]. **קכב. ולפי** הנ"ל בהערה בשם המהר"ם חלאווה והנמוקי יוסף, שאף אם יהרג ואל יעבור נאמר גם על כל דבר השייך לשלש העבירות מכל מקום האיסור כאן אינו אלא באומר לו להביא מעצי אשירה לא קשה על הרמ"א, משום שאין הנידונים תלויים זה בזה. אך באמת סברתם צריכה ביאור. גם בדעת השולחן ערוך עצמו נראה שקשה כן, שהלא פסק (יו"ד סי' קנה סע"ז) שאסור לבעל למשש דופק של אשתו נדה [כמובא להלן בענין 'נגיעה באשתו לצורך רפואה' בהרחבה]. וכתב שם בביאור הגר"א (אות כ) שהוא מפני שגם על לאו בלבד נאמר שיהרג ואל יעבור, וזה כדברי הרמ"א. **קכג. ובמקור** מים חיים (יו"ד סי' קנה ס"ג) כתב לחלק בין כשמכריחים אותו לעבור בידים על עבירה שיש בה לאו השייך לשלש עבירות אלו שאז יהרג ואל יעבור, לבין כשהוא חולה שיש בו סכנה, שמותר לעבור על עבירה כזו כדי להתרפאות, כאשר אין חשש שימשך אחריה. ובאור גדול (סו"ס, סי' ו ד"ה והמקמ"ח) תמה עליו, שדינים אלו נלמדו ממקור אחד ואי אפשר לחלק ביניהם. וראה מה שכתב שם (ד"ה שמנה קן) לתרץ. וראה גם מה שיישב בדבר שמואל (אות טו). **קכד. ראה** לקמן (ע"ג) בענין 'עבר ולא נהרג על אחת משלשת העבירות' שכן כתבו עוד הרבה ראשונים, אך יש החולקים על כך. **קכה. חמדת** שלמה (סו"ס, סי' לה אות ג), עונג יו"ט (סו"ס, סי' יג ד"ה בפ"ע), **אבני נזר** (סו"ס, יו"ד סי' שו אות לד, מהע"ז סי' טו אות יט), **אור שמח** (יסודי התורה פ"ה ה"ו), וכעין זה במנחת חינוך (מצוה לו אות ג ד"ה ולפי) ובחידושי רבי שמעון שקאפ (כתובות סי' נ ד"ה ויל"ע). **קכו. בחמדת** שלמה (סס) הוסיף, שכאשר הדבר נעשה באונס, אינו נחשב מעשה כלל. **קכז. וחילוק** זה הוזכר גם במנחת חינוך (מצוה לו אות ג) לענין הלימוד מהפסוק (ויקרא יח ה) 'וחי בהם' שממנו נלמד שיעבור ואל יהרג בשאר עבירות, שיתכן שהוא מקור רק לכך שלא ציותה התורה לקיים את המצוות [ולא לעבור עבירות] במקום סכנה, אך כאשר הסכנה אינה מחמת המצוה אלא מחמת חולי, אין משם מקור לכך להתירו לעבור כדי להתרפא. וציין שסברא זו כבר כתב ההפלאה (כתובות יט. בתוס' ד"ה לעמר). **ובשבות יעקב** (סו"ס, ח"ג סי' קיז) כתב חילוק כזה לענין האם נאסרת לבעלה, שרק כאשר האונס הוא על הביאה עצמה, הרי היא מותרת לבעלה ישראל, אבל כשלא היתה אנוסה על כך, אלא על דבר אחר ומסרה עצמה לביאה כדי להינצל מגזירה אחרת [כמו אסתר שמסרה עצמה להצלת ישראל ולא היתה אנוסה על הביאה] אסורה לבעלה. וראה גם בפתחי תשובה (יו"ד סי' קנו סק"ג) שהביא מהמשנת חכמים (הוכגלרנטר, סי' ט- פתיחה להלכות עבודת כוכבים ימין שמועה ד"ה ומתפקמי) שדן, האם מה שנאמר בשאר עבירות שיעבור ואל יהרג הוא רק באופן שמכריחים אותו לעבור או גם כשאונסים אותו על דבר אחר ויכול להינצל על ידי עבירה [ולכאורה מכך שמותר להתרפא בשאר איסורים בשעת הסכנה כמבואר בסוגייתנו, מוכח שאין לחלק בזה]. ובקובץ שיעורים (כתובות אות י) חילק כן לענין אם קנין באונס נחשב קנין. **קכח. ובארבעה** טורי אבן (סס) תמה עליו, מנין לרמב"ם חילוק זה. וגם ביד המלך (סס) האריך לבאר חילוק זה, אך כתב שקשה לדון ולחלק כך בלי מקור מבבלי או ירושלמי. ובחמדת שלמה (סו"ס, סי' לה אות ה) תמה אם יצא דבר זה מפי הפרי חדש, מאחר שבשאר איסורים אנו סומכים על הרופאים. **קכט. אך** הקשה, שאם כן יקשה גם לפי מה שתירצה הגמרא, שלא רק בעצי אשירה אסור להתרפא, אלא גם בגילוי עריות ושפיכות דמים הדין כן שאסור להתרפא מהם אפילו כשיש סכנה. וכתב (ד"ה והנה) ליישב, שאין למדין מן הכללות, וגם בדברי האמוראים כתב ביד מלאכי (כללי התלמוד אות כג) שאומרים כך. **קל. וכן** הביא רש"י (מיוחס לו אות כח) בשם התנחומא (משפטים יח). **קלא. וכתב** שבזה מיושב דקדוק קטן בדברי רבי אליעזר, ששינה ונקט 'שגופו חביב עליו' ולא 'שנפשו חביבה' כלשון הפסוק 'נפשך', משום ששאלת היתור בכתיבת 'בכל מאודך' אינה מנטילת הנפש, אלא מיסורי הגוף שלפני המיתה [וראה להלן בהערה על הענין 'מדוע הוצרכה הגמרא להביא את ביאורו של רבי אליעזר לצורך בשני הפסוקים' מה שיישב לפי זה].

הנפש, למה נאמר 'בכל מאודך', ואם נאמר 'בכל מאודך' ומכך נלמד שצריך למסור את הממון אך לא את הנפש וכרבי ישמעאל, מה כוונת הפסוק 'בכל נפשך', היה צריך לכתוב בנפשך ובכל מאודך. ועל כך אמר שבאמת 'בכל נפשך' בא ללמדנו שצריך למסור את הנפש ולא כרבי ישמעאל, ואע"פ כן הוצרך הפסוק לכתוב גם 'בכל מאודך', משום שיש אדם בעולם שממונו חביב עליו מגופו, והתורה דיברה גם נגד המיעוט.

ביאור כוונת המקשן שנראה שהסתפק מה חביב יותר

שם. בתוספת יום הכיפורים (פכ. ד"ה תניא) הביא בשם **המהרי"ט** (דרשות פר' נרשמים דף ג ע"ג) שהקשה, לשם מה הוצרך המקשן לומר צד זה, הלא זה פשוט שהנפש חביבה יותר מן הממון, ודי היה לו להקשות שאם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאודך. ומכך ששאל גם להיפך, משמע שלא היה פשוט למקשן מה יותר חביב, ואם כן מה היא קושייתו, הלא לכך כתבה התורה את החיוב למסור גם את הנפש וגם את הממון, כיון שיש ספק בדבר מה חביב יותר ואין די לכתוב אחד מהם.

ובתאוה לעינים (נרשות נר. תוס' פו) ביאר את כוונת המקשן על פי הגמרא שם שהביאה דרשה נוספת מ'בכל מאודך', שנלמד מכך שצריך לאהוב את ה' בכל מדה ומדה שהוא מודד לך, ובתחילה הקשה על הדרשה הראשונה שנלמד מכאן שצריך למסור את הממון, שהוא מיותר מאחר שכבר נאמר שצריך למסור אפילו את הנפש החביבה יותר. ואחר כך שאל, שאם נפרש שהדרשה היא בכל מדה ומדה ולא לחייב למסור ממון, הרי הוא כולל ציווי גם למסור את הנפש ולמה נאמר בכל נפשך.

ובתוספת יום הכיפורים תירץ בדרך דומה. ועוד פירוש הביא שם בשם חמיו המהרי"ח, שהמקשה היה מסופק האם פרשה זו נאמרה לגבי עבודה זרה שדינה ביהרג ואל יעבור, או לגבי שאר מצוות שבהם הדין הוא שיעבור ואל יהרג. וזו היתה קושייתו, שאם מדובר בעבודה זרה, לאחר שנכתב בכל נפשך אין צורך לכתוב בכל מאודך, ואם מדובר לגבי שאר מצוות ולכן נאמר בכל מאודך שצריך למסור עליהם את ממונו, מדוע נאמר בכל נפשך, הלא אין צריך למסור עליהם את הנפש.

מנין שפסוק זה מדבר רק על עבודה זרה

לכך נאמר בכל נפשך. הקשו **הראשונים**[קלב], מנין שפסוק זה נאמר רק לגבי עבודה זרה, הלא יש ללמוד ממנו שעל כל העבירות ימסור את הנפש, שכולן הן אהבת ה'[קלג].

ותירצו, שכיון שכתוב (ויקרא יח ה) 'וחי בהם' המלמד שאין למסור את הנפש על איסורי התורה, וכאן למדנו שצריך למסור את הנפש, אנו מפרשים שהחיוב למסור את הנפש מדבר על עבודה זרה שהיא עיקר האהבה להקב"ה שכל הכופר בה הרי הוא כמודה בכל התורה (נדריס כה.)[קלד].

ומהר"ם חלאווה (ד"ה תפי') תירץ עוד, שכוונת הפסוק היא להיפך מקבלת מלכות שמים שהוזכרה בתחילת הפסוק 'ואהבת את ה' אלהיך'.

איך שייך שיהיה ממונו חביב מגופו

ויש אדם שממונו חביב עליו מגופו. בשנות אליהו (נרכות פ"ט מ"ה) הקשה, וכי יש אדם בעולם שבשביל ממון ימסור את עצמו למיתה, הלא אם ימיתוהו לא תהיה לו תועלת בממונו. אלא פירושו הוא, שיש אדם שמסכים לסבול יסורים בגופו בשביל שלא יקחו ממנו את ממונו, ויש אדם שמסכים שיקחו את ממונו ובלבד שלא יסבול יסורים בגופו[קלה].

ובקובץ שיעורים (תוס' קה) ביאר, שאין הכוונה שבאמת ממונו חמור יותר מנפשו, אלא כוונת הפסוק שלא לתת פתחון פה למי שירצה לחלוק בזה. וכמו שאמרו בחולין (סד.) לגבי איה ודיה 'שלא ליתן פתחון פה לבעל דין לחלוק'[קלו].

איך היתה הוה אמינא לכתוב בכל מאודך ולא בכל נפשך

שם. ביד המלך (יסודי התורה פ"ה ה"ז ד"ה ונדמיינו) הקשה, מה היתה ההוה אמינא שדי לכתוב 'בכל מאודך' ואין צורך לכתוב 'בכל נפשך', וכי מכך שצריך למסור את ממונו יש ללמוד שצריך למסור אף את נפשו. ופירש, שאין כוונת הברייתא שאחר שכתוב בכל מאודך לענין עבודה זרה אין צריך לכתוב בכל נפשך, אלא הכוונה היא שכיון שודאי לגבי עבודה זרה אין צריך לכתוב בכל מאודך שהרי אפילו את הנפש צריך למסור, אלא ודאי שפרשה זו נאמרה לגבי שאר עבירות ולא לגבי עבודה זרה. וכיון שכן מדוע נאמר בכל נפשך, הלא אין צריך למסור את הנפש על שאר עבירות. ועל כך תירצה הברייתא, שאכן הפרשה מדברת על עבודה זרה, וכתוב בכל מאודך כדי ללמד שאף מי שממונו חביב עליו מגופו צריך למוסרו.

מדוע הוצרכה הגמרא להביא את ביאורו של רבי אליעזר לצורך בשני הפסוקים

שם. הקשו רבינו דוד (ד"ה תניא) **והר"ן** (חידושים ד"ה תניא, ועל הרי"ף ד"ה שם) לשם מה הוצרכה הגמרא להביא את הברייתא בשם רבי אליעזר שביאר מדוע כתוב גם בכל נפשך וגם בכל מאודך, הלא מה שרצתה להביא מכאן הוא רק שצריך למסור את הנפש ולא לעבוד עבודה זרה, והוא מפורש במה שכתוב 'בכל נפשך', בין אם יש צורך בשני הפסוקים ובין אם לא.

ותירצו, שמדברי רבי אליעזר למדנו שפירוש הפסוק 'בכל נפשך' הוא למסור את הנפש שלא לעבוד עבודה זרה. שהלא לדעת רבי ישמעאל (ע"ז מ:) על כל העבירות נאמר 'וחי בהם' ואין צריך למסור את הנפש כאשר הוא בצינעא, ורק בפרהסיא צריך למסור את הנפש. ומה שכתוב 'בכל מאודך' אין פירושו שימסור את הנפש שלא לעבוד עבודה זרה, אלא הציווי בזה הוא לעבוד את הקב"ה בכל לב ובכל נפש, ולפי משמעות זו לא קשה מה שהקשה רבי אליעזר אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאודך, שכך היא דרך הפסוקים לכתוב. ומכך שרבי אליעזר שאל כן וביאר את הפסוקים, נלמד שלדעתו הפירוש ב'בכל מאודך' הוא שצריך למסור את הנפש.

והשפת אמת (ד"ה לעולם) תירץ באופן אחר, שהרי בעיקר החיוב של 'יהרג ואל יעבור' יש לפרש בשני אופנים, או שהוא מצד גודל העבירה שהוא למרוד במלכו של עולם ומחויב כל אדם למסור נפשו שלא יהיה נראה כעובד עבודה זרה ברצונו ח"ו. או מצד מצות קידוש השם שהיא מצוה גדולה שימסור אדם מישראל נפשו עבור קדושת שמו יתברך[קלז]. ומעתה, האיסור שלא להתרפא בעצי אשירה לכאורה לא שייך לפי הטעם השני, כיון שאינו עובד ממש את העבודה זרה וממילא במניעת הרפואה על ידי עצי האשירה אין כל כך קידוש השם[קלח], ורק לטעם הראשון שהוא מפני גודל העבירה, יש לאוסרו להתרפא מעצי אשירה. ולפי זה מובן שאם היתה הגמרא מביאה רק את הפסוק 'בכל נפשך', היינו אומרים כמו הטעם השני ולא היינו למדים מכך שאסור להתרפא מעצי אשירה, כיון שאין בכך קידוש שם שמים כל כך. לכן הביאה הגמרא את הברייתא של רבי אליעזר שממנה מוכח כמו הטעם הראשון השייך גם ברפואה מעצי אשירה. שהלא לפי הטעם השני לכאורה היה מקום לומר שהחיוב הוא רק כאשר צריך למסור את נפשו, שאז מתקיימת מצות קידוש השם, אבל בממונו שאין כל כך קידוש השם במסירתו, היינו אומרים שאינו מצווה למוסרו. ואם כן גם לאדם שנפשו חביבה לו יותר מממונו היה צריך לכתוב 'בכל מאודך' ולא רק עבור אדם שממונו חביב עליו מגופו. ומכך שאמר רבי אליעזר שאינו כן, ולאדם שנפשו חביבה עליו מגופו אין צורך לכתוב 'בכל מאודך', מוכח שהטעם בדין זה של 'יהרג ואל יעבור' אינו כמו הצד השני משום מצות קידוש השם, אלא מהטעם הראשון שהוא לגודל חומרת העבירה, ולכן אם צריך למסור את הנפש החביבה לו יותר, ודאי מחויב למסור את ממונו החביב לו פחות [ורק עבור אדם שממונו חביב עליו יותר מגופו הוצרכה התורה לכתוב 'בכל מאודך'][קלט].

האם צריך ליתן כל ממונו כדי שלא לעבור על לאו

לכך נאמר בכל מאודך. הרשב"א (ב"ק ט: ד"ה מהפ) **והר"ן** (סוכה לג. ד"ה ולהדור) כתבו, שמה שאמרו שעל מצוות צריך להוציא רק על שליש שהוא בשב ואל תעשה, אינו אלא לגבי מצוות עשה, אבל לגבי מצוות לא תעשה, את

קלב. רבינו דוד (ד"ה ופס), **ר"ן** (חידושים ד"ה תניא, ועל הרי"ף ד"ה והיינו) **ומהר"ם חלאווה** (ד"ה תפי').

קלג. וראה לשון רש"י (סנהדרין עה. ד"ה ואהבת) 'ואהבת את ה' אלהיך, משמע שלא תמירנו בעבודה זרה', ומשמע מדבריו שממשמעות 'ואהבת' משמע רק שלא לעבוד עבודה זרה ולא שלא לעבור על שאר מצוות. **קלד. המהר"ם** חלאווה כתב שהסתירה בין הפסוקים אינה ממה שכתוב 'בכל נפשך', אלא ממה שכתוב (ויקרא כב לג) 'ולא תחללו', ופסוק זה מלמד (ע"ז מ:) שבפרהסיא צריך למסור את נפשו. גם כתב שאת הפסוק הזה מעמידים בשלשת העבירות [ולא כרבינו דוד והר"ן שכתבו כן על בכל נפשך שאנו מעמידים אותו רק בעבודה זרה]. **קלה. אך** הקשה, שלפי זה לא מוכח שצריך למסור את עצמו למיתה. ותירץ, שזה יודעים מדרשתו של רבי עקיבא (נרכות פפ:), 'בכל נפשך' אפילו נוטל את נפשך. **קלו. וראה** בתוספת יום הכיפורים (פכ. ד"ה תניא) שהביא בשם מהרי"ט, שדקדק שרק בפרשה ראשונה של שמע נאמר 'בכל מאודך', משום שפרשה זו נאמרה בלשון יחיד ונאמר כן שאם ימצא איזה יחיד שממונו חביב עליו מגופו, גם הוא צריך למסור גופו וממונו, אבל בפרשה השניה שנאמרה בלשון רבים, לא נאמר אלא 'בכל נפשכם' ולא 'בכל מאודכם', משום שרוב בני אדם גופם חביב עליהם מממונם. אמנם ראה שם שהקשה, מדוע איך דעתו של היחיד הזה בטלה כלפי דעת כולם.

קלז. לכאורה נראה שכל החקירה היא רק לגבי עבודה זרה, אך לגבי גילוי עריות ושפיכות דמים ודאי שהחיוב למסור עצמו למיתה הוא מפני חומר העבירות האלו, שהרי בהם לא שייך כל כך קידוש ה' כאשר אינו עובר עליהן. אך אין זה מכריח שזה הטעם גם בעבודה זרה. וראה להלן בענין 'טעם החיוב למסור נפש בשלשת עבירות אלו' שהובא מהראשונים שהחיוב למסור את הנפש הוא מפני חומר העבירות ומהותן ולא משום מצות קידוש ה'. **קלח. כוונתו,** שבכך לא ניכר שמה שאינו מתרפא ממנה הוא משום איסור עבודה זרה ולכן אין בכך כל כך קידוש השם. **קלט. עוד** כתב ליישב (ד"ה עוד) על פי המובא לעיל בשמו [בענין 'לכאורה יסורי עניות גדולים יותר ממיתה ברגע אחד'], שכוונת רבי אליעזר אינה שמהחיוב למסור את הנפש ידענו שעליו למסור את ממונו, אלא מכך שצריך למסור עצמו ליסורים שקודם המיתה ידענו כן. ולפי זה מובן שמהפסוק 'בכל נפשך' לא היינו למדים שצריך למסור עצמו שלא להתרפא בעצי אשירה, כיון שיסורים אלו קשים יותר ממיתת הנפש, והיינו אומרים שהחיוב הוא למסור את עצמו רק למיתה בבת אחת, ולכך הביאה הגמרא את דברי רבי אליעזר שלמד מכך שצריך למסור את עצמו גם ליסורים שלפני המיתה, וממילא מחויב למסור עצמו גם שלא להתרפא מעצי אשירה.

כל ממונו יתן ולא יעבור[קמ]. וכן פסק הרמ"א (או"ח סי' תרמו ס"ג, יו"ד סי' קמז ס"ב) [קמא].

והקשו האחרונים[קמב], מדוע אם כן הוצרכה הגמרא כאן לדרוש לגבי עבודה זרה שצריך למסור את כל ממונו, הלא בכל לא תעשה הדין כך[קמג].

ובאבני נזר (או"ח, יו"ד סי' קכח) תירץ, שכיון שהעובד עבודה זרה מאהבת או מיראת הגוי המצווה עליו לעובדה פטור משום שאין לבו לעבודה זרה (סנהדרין סג:), היינו אומרים שבענין זה עבודה זרה קלה משאר לא תעשה, כיון שאין בזה עשיית איסור[קמד].

מדוע רבי יעקב לא נקט דין זה לגבי שלשת העבירות כרבין

כי אתא רבין אמר רבי יוחנן בכל מתרפאין חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים. כתב **הראש יוסף** (ד"ה אמר), שיתכן שמה שרבי יעקב לא כתב דין זה גם לגבי גילוי עריות ושפיכות דמים כמו רבין, הוא משום שהוא דיבר באופן שאינו עושה מעשה. וכתבו **התוספות** (לקמן ע"ב ד"ה אף) שבאופן כזה אינו צריך למסור את עצמו בגילוי עריות ושפיכות דמים. ובעבודה זרה אסור להתרפא אף באופן כזה, כיון שהוא נראה כמודה בה.

האם גם על איסור השייך לגילוי עריות מדרבנן יהרג ואל יעבור

שם. בסנהדרין (עה.) אמרו, שהיה מעשה באדם שנתן עיניו באשה אחת ונחלה מחמת כך, ואמרו הרופאים שאין לו תקנה עד שתבעל לו, ולא התירו לו החכמים, ואפילו שתדבר עמו מאחורי הגדר אמרו שמוטב שימות ולא ידבר עמה. והביאה הגמרא שם מחלוקת האם המעשה הזה היה באשת איש או בפנויה, ושאלה, לפי המפרש שהיתה פנויה מדוע לא התירו לו, ותירץ רב פפא שאסרו שם משום פגם משפחה. ורב אחא בריה דרב איקא תירץ, שטעם האיסור הוא כדי שלא יהו בנות ישראל פרוצות בעריות.

והנה בדין חיבוק ונישוק ערוה נחלקו הראשונים. שיטת **הרמב"ם** (ספר המצוות לא מעשה סגנ, מיסורי ביאה פכ"ו ה"ו)[קמה], שיש בזה לאו דאורייתא. אך שיטת **הרמב"ן** (השגות על ספר המצוות שם) שאינו אסור אלא מדרבנן.

וכתב הריב"ש (או"ת, סי' רנה), שמוכח ממעשה זה שאפילו על איסור דרבנן השייך לשלשת העבירות החמורות נאמר הדין שיהרג ואל יעבור, וכל שכן לפי הדעה שהיתה פנויה[קמו]. ולכאורה הוכחת הריב"ש היא לפי שיטת הרמב"ן[קמז]. גם **הרא"ם** (או"ת, מ"ו סי' נט)[קמח] הוכיח מסוגיא זו שאפילו על איסור דרבנן יהרג ואל יעבור[קמט].

אך המגיה למשנה למלך (מיסורי ביאה פי"ז ה"ז) כתב, שאף לדעת הרמב"ן שאין חיוב מלקות מן התורה אלא בביאה גמורה, אין ללמוד ממה שאסרו לו

קמ. והוסיף הריב"ש (או"ת, סי' שפז), שאין לומר לפי זה שמצות לא תעשה שאין בה מעשה הרי היא בענין זה כמצות עשה שאין צריך למסור את כל ממונו כיון שאינו עובר בידים. משום שיש לומר שדווקא במצות עשה הקלה התירו שלא להוציא את כל ממונו, אבל במצות לא תעשה החמורה, יתכן שצריך למסור כל ממונו. אך רבי עקיבא איגר (גליון או"ע יו"ד שם) הביא שמהחוות יאיר (או"ת, סי' קלט) משמע שכאשר אינו עושה מעשה בעוברו על הלאו, דינו כמצות עשה שאינו צריך למסור את כל ממונו. וציין גם לפרי מגדים (או"ח סי' רמו משב"ז סק"ו) שכתב שנראה שכאשר אינו עובר במעשה אינו צריך למסור כל ממונו [אלא שהביא מהבכור שור (לעיל כפ. ד"ה ומפיל) שכתב כן לגבי איסור 'בל יראה', והוא לאו שאין בו מעשה], וכן כתב בעוד מקומות (פתיחה כוללת מ"ד אות י, או"ח סי' תרטו סי"ח סק"ח) וכן בספרו תיבת גומא (חקירה ד ד"ה ירמיה). ובפתחי תשובה (יו"ד שם סק"ד) הביא מספר חומות ירושלים (סי' קט ד"ה שם נפתיחה) שביאר, שטעם החילוק בין עשה ללא תעשה הוא משום שכאשר יוציא את כל ממונו עבור מצוות עשה, יבטלו ממנו הרבה מצוות עשה מחמת עניותו, ולכן אינו צריך למסור כל ממונו, וכמו שאמרו (שבת קנ:) שעדיף לחלל שבת אחת כדי להציל אדם כדי שישמור אחר כך הרבה שבתות. מה שאין כן לענין לאו, אין סברא שמחמת שיהיה עני אחר כך, יהיה מותר עתה לעבור על לאו. וכתב שלפי זה אין חילוק בין עושה מעשה לאין עושה מעשה. וראה בגליון מהרש"א (יו"ד שם סק"ז) שדקדק ממה שלא כתב הרמ"א דין זה גבי אשה שנאנסה לבעילה, משמע שדווקא בעושה מעשה לעבור על הלאו חייב למסור את כל ממונו ולא כשעובר בלי מעשה [ראה ברדב"ז (או"ת, מ"ד סי' קמה) שאף על איסור דרבנן צריך למסור כל ממונו. וכן בחוות יאיר (או"ת, סי' קפג) כתב בפשיטות שאף באיסור דרבנן צריך ליתן כל ממונו. אבל הפרי מגדים (או"ח סי' תרטו סק"ח) הסתפק בזה]. **קמא. וראה** מה שהובא לעיל בענין 'הלא מ'בכל מאודך' נלמד דין חדש שצריך לבזבז את כל ממונו של לעבור עבירה' בשם הקובץ שיעורים (חוט קה) שכתב שהמקור לכך שבלא תעשה צריך למסור כל ממונו, הוא מכך שנאמר 'וחי בהם' ומשמע שעד מסירות נפש צריך למסור. **קמב. ביאור** הגר"א (יו"ד שם אות ה), ערוך לנר (סנהדרין עד. ד"ה לכך) **ואבני נזר** (או"ת, יו"ד סי' קכח). וראה עוד בביאור הגר"א (שם) שהוכיח ממה שהוצרכה הגמרא בסנהדרין (עג.) לדרוש מ'לא תעמוד על דם רעך' (ויקרא יט טז) שחייב להוציא ממון כדי להציל נפש חבירו, שבשאר מצוות אינו מחויב בזה. ולפי האחרונים המובאים בהערה לעיל שאין בו מעשה אינו צריך למסור ממונו, לא קשה משם על הרשב"א והר"ן, שהלא שם עובר בשב ואל תעשה שאינו מציל את חבירו. **קמג. [ובשאר** לא תעשה לא מצאנו חילוקים והדין כן אף במי שממונו חביב עליו מגופו]. בערוך לנר (שם) הוסיף, שמאחר שכל הצורך ב'בכל נפשך' ללמדנו שמחויב למסור את הנפש הוא רק משום שכתוב 'וחי בהם', מדוע צריך 'בכל מאודך' לחייבו למסור ממונו, הלא בזה לא שייך 'וחי בהם' ובודאי שמחויב למסור ממונו. אך על כך כתב שהצורך ב'בכל מאודך' הוא לאדם שממונו חביב עליו מגופו והיינו למדים מ'וחי בהם' שאינו צריך למסור ממונו [ודבריו צריכים ביאור, שבגמרא אמרו 'אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאודך' ומחמת כן העמידו את 'בכל מאודך' באדם שממונו חביב עליו מגופו, ולדבריו אפילו אם לא היה כתוב 'בכל נפשך' ללמדנו שצריך למסור את נפשו היה צורך להעמיד את 'בכל מאודך' באדם שממונו חביב מגופו כיון שבשאר אדם אין הוה אמינא לפוטרו מלמסור כל ממונו מ'וחי בהם']. **קמד. ולפי** המובא לעיל שם אפילו שאר דברים שגם על איסור דרבנן נאמר שיהרג ואל יעבור, משום ששם הוא איסור שיש לו עיקר מן התורה.

אך הש"ך (יו"ד סי' קמז סק"י) כתב, שלפי הראשונים המובאים לעיל [בענין 'ראיית הראשונים הסוברים שיהרג גם על לאו של שלש עבירות'] שכתבו שבמעשה ההוא היה איסור דאורייתא [שאמנם אינו ממש גילוי עריות מכל מקום יש בו לאו], מתבאר שאם אין האיסור אלא מדרבנן דינו לעבור ולא ליהרג, ורק מפני שהיה בו איסור דאורייתא אסרו לו[קנ]. וכבר תמה עליו **בגליון מהרש"א** (שם), וכי בדיבור עמה יש איסור דאורייתא לשיטת הרמב"ם[קנא].

נגיעה באשתו לצורך רפואה

בבית יוסף (יו"ד סי' קנה סי"ז ד"ה וכתב עוד) הביא בשם **הרמב"ן** (שו"ת המיוחסות לרמב"ן, סי' קמז) שאסור לבעל למשש דופק של אשתו נדה. ודקדק הבית יוסף, שמשמע קצת מדבריו שאם החולי מסוכן ואין שם רופאים מומחים משום פקוח נפש. וכתב שיש לומר שהרמב"ן לשיטתו שאיסור נגיעת נדה אינו אלא מדרבנן, אבל לדעת הרמב"ם שנגיעת ערוה אסורה מן התורה יתכן שאפילו במקום פיקוח נפש אסור ונשאר בצריך עיון[קנב].

ומשמע לכאורה מדבריו שעל איסור דרבנן אין צריך למסור את הנפש ולכן לשיטת הרמב"ן מותר למשש את הדופק במקום סכנה. אבל המגיה **למשנה למלך** (יסודי התורה פ"ה ה"ג) כתב שאין דברי הבית יוסף סותרים לדברי **הרא"ם** הנ"ל, משום שההיתר שמשמע מהבית יוסף אינו באופן שכוונתו לעבור על דת, אלא כוונתו היא רק לרפואת אשתו, אבל כאשר מעבירים אותו על הדת צריך למסור את נפשו אף באיסורים דרבנן. אבל ציין למה שכתב **חש"ך** (יו"ד סי' קמז סק"י) שמשמע שבערוה האסורה רק מדרבנן, יעבור ואל יהרג ושכן משמע בבית יוסף שם. הרי שלא חילק בזה.

הדין שבשאר איסורים יעבור ואל יהרג הוא מסברא ולא מדרשה של 'וחי בהם'

שם. הגמרא בסנהדרין (עד.) מביאה את דעת רבי ישמעאל שאפילו כאשר אומרים לאדם עבוד עבודה זרה ואם לא תהרג, שיעבור ואל יהרג, ודרש כן מן הפסוק (ויקרא יח ה) 'וחי בהם' ולא שימות בהם. ובפשטות גם לחולקים על רבי ישמעאל לענין עבודה זרה, מה שבשאר עבירות הדין הוא שיעבור ואל יהרג, הוא מכח דרשה זו. אך **התוספות** (שם ע"ב ד"ה נח) כתבו, שמכך שגם לגבי בן נח נאמר דין זה שלא ימסור את נפשו שלא לעבור על אחת משבע מצוות בני נח אף שאינו מצווה ב'וחי בהם', מוכח שמה שאין צריך למסור עצמו הוא מסברא, ומה שצריך את הדרשה מ'וחי בהם' הוא רק בכדי שלא נלמד מרוצח ונערה המאורסה שגם בכל המצוות צריך למסור את הנפש[קנג].

מהקובץ שיעורים שהמקור למסור כל ממונו בשאר מצוות הוא ממה שנאמר 'וחי בהם' שעד מסירות נפש צריך למסור, לכאורה לא קשה כלל, שיש לומר שכיון שזה המקור, אינו מלמדנו אלא באדם שממונו אינו חביב כגופו אלא פחות והוא צריך למוסרו עבור לא תעשה, אבל מי שממונו חביב עליו מגופו לא למדנו מ'וחי בהם' שצריך למוסרו, ועל כן בא 'בכל מאודך' וכמו שהעמידה הגמרא. **קמה. וכן** דעת הסמ"ג (לאוין קכו) והחינוך (מצוה קפח). **קמו. כוונתו** כנראה לתירוצו של רב אחא בריה דרב איקא שטעם האיסור הוא כדי שלא יהו בנות ישראל פרוצות בעריות, וזה ודאי אינו אלא איסור דרבנן, ולא התירו לו להתרפא בזה. וראה בדבר שמואל (חוט ז) שכתב שלראשונים שביארו בסוגייתנו שהאיסור הוא שלא ימשך אחר עבודה זרה, מוכח שגם על איסור דרבנן יהרג ואל יעבור. ולפי זה הקשה על הש"ך, שפסק כדעה זו (סי' קנה ס"ק יח), ואילו לענין לבוא על ערוה דרבנן כתב (שם סי' קמז סק"י) שלדעת כולם יעבור ואל יהרג. אך יש לדחות, שלא על כל איסור דרבנן נאמר כן, אלא רק כאן שהחשש הוא שמא ימשך אחריה ויעבוד אותה ממש. וחילוק זה מוכרח, שהלא לדעת הראשונים האלו אפילו על איסור דאורייתא השייך לעבודה זרה כמו 'ולא ידבק בידך' לא נאמר שיהרג ואל יעבור, ואיך נאמר שאיסור דרבנן חמור ממנו. אלא ודאי שרק כאן שאינו איסור דרבנן סתם, אלא חשש שיבוא לידי האיסור העיקרי מדאורייתא צריך למסור עצמו. **קמז. כך** נראה מדברי המגיה למשנה למלך והש"ך המובאים בהלן, וכן כתב בפירוש בקובץ שיעורים (מ"ג קונטרס דברי מופריס סי' ו אות כח). אך לכאורה יש לומר שהוכחת הריב"ש אינה רק ממה שאסרו לו חיבוק ונישוק אלא אפילו שתעמוד לפניו ערומה ותדבר עמו מאחורי הגדר, ובזה לדעת כולם אין בזה איסור דאורייתא. וכן משמע מדברי הרא"ם המובאים בסמוך. **קמח. הביאו** המשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ג). **קמט. ולפי** זה אסר לכהן שנשא חלוצה לקיימה אצלו אף שאנסוהו מחמת ממון שלא להוציאה. שאפילו בסכנת נפשות דינו יהרג ואל יעבור אפילו באיסורים דרבנן כמו המעשה שם שלא היה האיסור אלא משום הנאת פנויה, וכל שכן בנידון שם שהוא איסור ביאה מדרבנן. ובקובץ שיעורים (מ"ג קונטרס דברי מופריס סי' ו אות כח) הוכיח מכאן שאיסורים דרבנן אין יסודם רק מדין 'לא תסור', שאם כן אינם שייכים לשלשת העבירות החמורות ואין צריך למסור עליהם את הנפש, אלא ודאי שהם אסורים גם מצד עצמם ולא רק מלא תסור. **קנ. בנודע** ביהודה (או"ת, מהדו"ת אה"ע סי' קנ ד"ה ופסק) הקשה על הש"ך שסותר את עצמו, שלגבי ישראל שכפוהו לבוא על הנכרית, פסק (שם ס"ק יג) שיהרג ואל יעבור אפילו בצנעא, והרי בצנעא אינו אלא גזירת בית דינו של שם ולא מן התורה, ומדוע יהרג ואל יעבור. **קנא. וציין** לספר סדר משנה (על הרמב"ם יסודי התורה פ"ה ה"ע ד"ה ופפי') שגם הוא כתב כן שבדיבור עמה אין איסור דאורייתא לדעת כולם וביאר על פי זה את הסוגיא בסנהדרין שם. וראה בר"ן (ד"ה נכל) שכתב 'תספר עמו מאחורי הגדר, ימות ואל תספר עמו מאחורי הגדר. ובודאי שדברים הללו אינן גילוי עריות ממש, אלא שעבר בהן בלא תקרבו לגלות ערוה שהוא לאו דגילוי עריות', ומשמע קצת שגם לדבר עמו יש בזה לאו דאורייתא. **קנב. הש"ך** (יו"ד סי' קנו סק"י) כתב שגם לדעת הרמב"ם אין האיסור דאורייתא אלא רק באופן שעושה כן בדרך תאוה, ולא כבית יוסף שהבין שלהרמב"ם האיסור הוא גם כשעושה כן לצורך רפואה. **קנג. וביאר** המהרש"א (שם נחוט', נפ"ד דפפילו) שאפילו לדעת רבי ישמעאל שם הסובר שבעבודה זרה יעבור ואל יהרג אם הוא בצינעא, מודה הוא ברוצח ובנערה המאורסה שאפילו בצינעא יהרג ואל

ובמנחת חינוך (מצוה לו אות ג) כתב, שהסברא בזה היא, שהתורה לא ציותה למסור את נפשו עבור עבירה שעשאה מחמת אנס שבא עליו, כיון שאינו עובר על כך בשאט נפש ובמזיד ומה יעשה שאנסוהו לכך. ולפי זה כתב, שכל זה הוא רק כשיש מי שאונסו לעשות כך, אבל בחולה הרוצה להתרפא באיסור, לא שייכת סברא זו.

האם רשאי אדם להחמיר על עצמו ולמסור נפשו ולא להתרפא משאר איסורים

שם. נחלקו הראשונים האם מותר לאדם להחמיר על עצמו ולמסור את נפשו שלא לעבור על שאר עבירות שאינן משלשת העבירות החמורות. **הרמב"ם** (יסודי התורה פ"ה ה"ד) כתב 'כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו'. וכן דעת **הרמב"ן** (מלחמות ה' סנהדרין עד: ד"ה אפילו) **קנד**, שבמקום שהדין אינו 'יהרג ואל יעבור' אינה מדת חסידות למסור עצמו, שהרי נאמר בפסוק (ברכות ט ה) 'ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש', ודרש רבי אלעזר (ב"ק צא:) 'מיד נפשותיכם אדרוש את דמכם', שאסור לאדם לאבד עצמו לדעת**קנה**. **ומכל מקום** כתבו **החינוך** (מצוה לו) **והנמוקי יוסף** (סנהדרין עד: ד"ה ואל היכל), שגם לדעה זו, אם הנאנס לעבור הוא אדם גדול וחסיד וירא שמים ורואה שהדור פרוץ בכך, רשאי לקדש השם ולמסור נפשו אפילו על מצוה קלה, כדי שיראו העם וילמדו ליראה את השם ולאהבו בכל לבם**קנו**. אך **בתוספות חכמי אנגליה** (סנהדרין עה. ד"ה מיתה) כתבו, שלא ימסור את נפשו אפילו מי שהוא נקי וצדיק**קנז**.

אבל יש מן **הראשונים**קנח שכתבו שאם רוצה אדם להחמיר על עצמו ליהרג על שאר עבירות בצינעא רשאי, ואינו נקרא חובל בעצמו**קנט**. וכן פסק **רבינו ירוחם** (מדס ומוס, נתיב יח חלק ג), אך חילק שזה רק כאשר העובד כוכבים רוצה להעבירו על דת, אך כאשר עושה כן להנאת עצמו, אין לו למסור עצמו למיתה. וכן פסקו **הטור והשולחן ערוך** (יו"ד סי' קנז ס"ו).

וביאר הכסף משנה (יסודי התורה פ"ה ה"ד), שמחלוקת הראשונים בזה היא בפירוש מה שאמרו (סנהדרין עד.) 'יעבור ואל יהרג', שלדעת הרמב"ם פירושו שחובה עליו לעבור בכדי שלא יהרג. ולדעת שאר הראשונים כוונת הגמרא שהרשות בידו לעבור כדי לא להיהרג, אך אינו מחויב בזה.

דין יעבור ואל יהרג אינו היתר האיסור אלא כמו דחייה

בקובץ הערות (סי' מט אות ט) ביאר, שהדין שיעבור ואל יהרג אין זו דחייה של האיסור כמו עשה דוחה לא תעשה, אלא שהאיסור קיים אלא שהאדם אנוס הוא, וכמו מי שתחבו לו איסור בבית הבליעה, שלא הותר האיסור כלל אלא שהוא אנוס על כך. ואף שיכול למסור את נפשו ולא לעשות את האיסור, גילתה התורה שאינו צריך למסור את הנפש וממילא הוא כאנוס גמור שאין לו עצה להינצל מן האיסור. וכתב לפי זה, שמי שאנסוהו והוא עושה ברצון עצמו שגם אם לא היו אונסים אותו היה עושה כן, אין לו פטור של אונס כיון שהאיסור לא הותר מחמת האונס. וכתב שזה טעמם של הסוברים שיכול להחמיר למסור את נפשו, כיון שהאיסור עצמו לא הותר.

טעם החיוב למסור נפש בשלשת עבירות אלו

חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים. כתב בחידושי הר"ן (סנהדרין עד. ד"ה חוץ), שטעם הדין שבשלושת עבירות אלו צריך למסור נפש על מנת שלא לעבור, משום שהן החמורות שבכל העבירות. ופירש דבריו, שעבודה זרה יש בה כפירה בעיקר, ושפיכות דמים חמורה, על מנת שלא יציל עצמו בדמו של חבירו, וחומר גילוי עריות, מפני שהעבירה גורמת פגם לנבעלת**קס**. וכתב, שאין לומר שטעם הדין 'יהרג ואל יעבור' הוא משום שמותר להציל את הרוצח והרודף אחר הנערה בנפשם, שהרי בעובד עבודה זרה לא התירו להציל בנפשו ואע"פ כן דינו ביהרג ואל יעבור.

ובספר הבתים (ח"ג ספר מצוה, מצות עשה יח) כתב, שהדין למסור נפש מטרתו להמיר את הדבר הכלה בדבר קיים, שבמיתת גופו כדי להינצל מעבירה הרי הוא מחיה את נפשו שהיא תכלית האדם. וכיון שלעבוד עבודה זרה מיתת הנפש היא, ועבירת גילוי עריות השחתה גדולה היא וסילוק השכינה מהנפש**קסא**, ואף עבירת שפיכות דמים גדולה מנשוא כיון שהאדם נברא בצלם אלקים, וההורגו כאילו הרג את שכלו הנאצל מן העליונים**קסב**, עדיף להמית את גופו מאשר לעשות כן, ועל ידי זה תדבק נפשו בה' ויחיה לעולם.

כה:

גירסאות בברייתא וביאור דבריה

וכי מה ענין רוצח אצל נערה המאורסה הרי זה בא ללמד ונמצא למד וכו'. בברייתא זו ישנן כמה גירסאות וביאורים מהראשונים**א**:

א. הגירסא שלפנינו היא 'וכי מה ענין רוצח אצל נערה המאורסה הרי זה בא ללמד ונמצא למד' וכו', וביאר **המהר"ם חלאווה** (ד"ה הכי) שלפי גירסא זו שאלת הברייתא היא שאין רוצח ונערה מאורסה דומים כלל ומדוע הזכירה התורה כאן את הרוצח, וגם אם הוא בא ללמד דין על נערה, אין דרך התורה לכתוב את דינו של המלמד [רוצח] בפרשת הנלמד [נערה מאורסה] אם לא נלמד מכך גם דין לעצמו, אלא לכותבו במקומו [פרשת רוצח]. ואם רוצח נלמד מנערה היה לתורה לכתוב דין זה בפרשת רוצח, ואם נערה נלמדת מרוצח, היה לתורה לכתוב דין זה בפרשת נערה בפירוש, אלא ודאי שמכך שכתבה את ענין הרוצח בפרשת נערה מאורסה, משמע שבאו ללמוד זה מזה. ועל כך פירשה הברייתא שאכן ישנם דינים הנלמדים מנערה לרוצח ויש שנלמדו מרוצח לנערה.

ב. בסנהדרין (עד.) מובאת התמיהה בברייתא זו בגירסא אחרת 'וכי מה למדנו מרוצח מעתה'. וכעין זה גרס **רש"י** כאן (ד"ה מה) 'מה למדנו מרוצח לנערה המאורסה', וביאר, ששאלת הברייתא היא מה למדנו מרוצח לנערה, הלא מפורש בה הפטור של אונס, שנאמר בה (דברים כב כו) 'ולנערה לא תעשה דבר'**ב**. ועל כך השיבה הברייתא, שאכן היה נראה שהוא בא ללמד על נערה, אך באמת הוא למד ממנה שניתן להצילו בנפשו.

והוסיפו רש"י (סנהדרין עג. ד"ה וכי) **ותוספות** (שם ד"ה הרי) שאין כוונת הגמרא במה שאמרה 'הרי זה בא ללמד ונמצא למד', שרוצח נכתב כאן רק כדי ללמוד מנערה ואינו מלמד עליה [כפשטות כוונת הלשון], אלא הכוונה שרוצח אינו בא רק ללמד לנערה, אלא בא גם ללמוד ממנה**ג**.

ג. **גם רבינו חננאל** (ד"ה ערכוה) גרס כאן בתמיהת הברייתא כמו בסנהדרין 'וכי מה למדנו לרוצח מעתה', אך פירש באופן אחר, שהתמיהה היא וכי יש לומר שאם יקום איש על רעהו ורצחו אין לו דין מות כמו נערה זו שכתוב בה (שם) 'אין לנערה חטא מות'**ד**. וכך פירש **גם הרמב"ן** (מלחמת ה' סנהדרין עד. ד"ה אמר) שמלשון הפסוק משמע [להיפך מפירוש רש"י] שנערה באה ללמד על רוצח, שהרי כל דיניה מפורשים בה, גם שאינה נענשת וגם שניתן להצילה בנפשו.

כנסת הגדולה (יו"ד סי' קנז הגהות ב"י אות יז), שאף המתירים נחלקו בדבר, שלדעת הסמ"ק מדת חסידות היא על כל אדם למסור נפשו [והביא ממהרי"ק (שו"ת, סי' קנו) שדווקא באיסור דאורייתא מדת חסידות היא ולא באיסור דרבנן], ולדעת הרא"ש אינה חסידות, אלא שרשאי לעשות כן, ולדעת הנמוקי יוסף באדם רגיל הלכה כרמב"ם, ואדם גדול רשאי למסור נפשו. **קס. וכן** כתב השאילתות (ופרשת שלח סא) לגבי גילוי עריות, והוסיף זה חמור כמיתה. וראה בחזון איש (גליונות לספר מידותי רביעי מיסי הלוי יסודי התורה פ"ה ה"ח) שכתב, שלא חומר העבירה גורם לדין שיהרג ואל יעבור, אלא נפש הנהרג אינה נותנת שיהרגנו, וכן גילוי עריות שהחשיבה אותה התורה כאיבוד נפש. **קסא. כמו** שנאמר (דברים כג טו) 'ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך'. **קסב. וכתב,** שלכן אמרו חז"ל (ב"ר לד יד), שכל השופך דמים כאילו מיעט את הדמות, שנאמר (בראשית ט ו) 'כי בצלם אלהים עשה את האדם'. **א. ועיקר** החילוקים שביניהם הם: א. מהי הגירסא וביאור תמיהת הברייתא. ב. האם גורסים כאן את התיבות 'הרי זה בא ללמד ונמצא למד' וביאורם. ג. אלו דינים הוזכרו בברייתא זו ללמוד רוצח ונערה זה מזה. והנה בברייתא כאן ובסנהדרין (עד.) הובאו שני דינים, דין אחד הנלמד מנערה לרוצח, שניתן להצילו בנפשו, ודין שני הנלמד מרוצח לנערה, שגם בה נאמר הדין של יהרג ואל יעבור. אך בברייתא המובאת שם מקודם (עג.) נלמד רק הדין מנערה לרוצח שניתן להצילו בנפשו. **ב. וכן** פירש בחידושי הר"ן (ד"ה אלמא) באריכות, שכיון שאין רוצח בא ללמדנו שאין לנערה דין מות שהרי הוא מפורש בפסוק, ממילא באו להקישם זה לזה ויש ללמוד גם מנערה לרוצח ולא רק מרוצח לנערה. **ג. ובחידושי** רבינו דוד (ד"ה גילפת) הקשה על פירוש זה, שכיון שלענין הנידון העיקרי בברייתא זו שהוא דין 'יהרג ואל יעבור', רוצח בא ללמד ואכן נמצא מלמד, ואם כן אף שהוא גם נלמד מנערה דין אחר, שניתן להצילו בנפשו, לא היה לברייתא לומר שהרי זה בא ללמד ונמצא למד [עוד צריך ביאור, שאם שאלת הברייתא היא רק מה למדנו לרוצח מנערה, היה די להשיב שלמדנו ממנה שניתן להצילו בנפשו. ומה ענין הלימוד מרוצח לנערה ליישוב התמיהה וכי מה למדנו לרוצח מעתה]. **ד. ופירושי** רש"י ורבינו חננאל הפוכים זה מזה, האם פשטות לשון הפסוק היא שרוצח בא ללמד על נערה או שנערה באה ללמד על רוצח.

יעבור, ולכן גם לדעתו צריך את הלימוד של 'וחי בהם' כדי שלא נלמד מהם שיהרג ואל יעבור בכל המצוות. ובחמדת שלמה (שו"ת, סי' לח אות ט) כתב, שמהתוספות בעבודה זרה (מח: ד"ה יכול) מוכח שלדעת רבי ישמעאל אין חילוק בין עבודה זרה לבין שפיכות דמים וגילוי עריות, ובכולם בצינעא יעבור ואל יהרג. **קנד. הבית** יוסף (יו"ד סי' קנז ד"ה ומ"ש רבינו) כתב שלכך נוטים גם כן דברי הרמב"ן בתורת האדם (שער הכפנה). וראה מה שכתב על כך באור גדול (סי' ו ד"ה והנ"ל). **קנה. וכן** הובא בריטב"א (ד"ה מי) בשם הרא"ה בשם רבו [הרמב"ן]. וכן כתב הריטב"א בעבודה זרה (נד. ד"ה מתקיף) שנערה המאורסה שמסרה עצמה באופן שהיתה קרקע עולם מתחייבת בנפשה. ובמאירי (סנהדרין עד: ד"ה כל שאמרנו) כתב שאין בדבר זה קידוש ה'. **קנו. וכמו** שמצאנו במדרש רבה (ויק"ר לב ו) שהיו שנהרגו על מצוות מילה ולולב, אלא ודאי שמסרו עצמם למיתה מפני שהשעה היתה צריכה לכך. והנמוקי יוסף הביא ראיה נוספת לדבריו, מחנניה מישאל ועזריה שמסרו עצמם שלא להשתחוות לאנדרטי אף שאינה עבודה זרה וכמבואר לקמן (נג:). אך ההעמק שאלה (פרי מגדים שלמלמ מכ אות כ) כתב, שאין שורש לדברי הנמוקי יוסף. והוסיף, שלא מסתבר לומר שהמדרש מדבר דווקא באדם גדול. **קנז. וכן** כתב האור גדול (סי' ו ד"ה והנה שיטת, ד"ה נמצא) שכן נראה בדעת הרמב"ם שלא חילק בכך. **קנח. תוספות** (ע"ז מ: ד"ה יכול) [וכן נראה בדבריהם בעירובין (כא: ד"ה מוטב)], **רמב"ן** (שבת מט. ד"ה מאי), **סמ"ק** (מצוה ג), **רשב"א** (שבת מט. ד"ה נעלם), **ראש** (ע"ז פ"ב סי' ט) **ור"ן** (על הרי"ף, שבת מט. ד"ה ומקשו). וכתב **התרומת הדשן** (שו"ת, ח"ג סי' קלט), שאף שבכל התורה כולה הולכים בדיני נפשות לקולא, והיה מן הראוי לפי זה לפסוק במחלוקת הראשונים שמספק אסור לו למסור נפש, כאן אין הדבר כן, כיון שבדיני קידוש השם גילתה התורה שאינה מקפידה על איבוד נפש, אין ללמוד דין זה משאר ספק נפשות שבתורה. והסיק, שלפי הענין אנו מורים לו. **קנט. הסמ"ק** הוסיף שמדת חסידות היא וצדקה תהיה לו. והתוספות והרא"ש הביאו על כך מעשה מהירושלמי (סנהדרין פ"ג ה"ה) בחייט שאמרו לו שאם לא יאכל נבילות יהרגוהו, ומסר נפשו למיתה ולא אכל. אך הרמב"ן (מלחמות ה' סנהדרין עד: ד"ה אפילו) הוכיח משם להיפך, כיון שבירושלמי (סנהדרין שם) אמרו, שאילו היה אותו אדם שומע את הדין שאין למסור נפש על שאר עבירות היה אוכל ממנה [וכבר העיר על כך באור גדול (סי' ו ד"ה שם ומ"ש) שבדברי הרמב"ן נדחית ראיית התוספות והרא"ש]. וכתב השיירי שנערה המאורסה שמסרה עצמה באופן שהיתה קרקע עולם מתחייבת בנפשה. ובמאירי (סנהדרין עד: ד"ה כל שאמרנו) כתב שאין בדבר זה קידוש ה'. **קנו. וכמו** שמצאנו במדרש רבה (ויק"ר לב ו) שהיו שנהרגו על מצוות מילה ולולב, אלא ודאי שמסרו עצמם למיתה מפני שהשעה היתה צריכה לכך. והנמוקי יוסף הביא ראיה נוספת לדבריו, מחנניה מישאל ועזריה שמסרו עצמם שלא להשתחוות לאנדרטי אף שאינה עבודה זרה וכמבואר לקמן (נג:). אך ההעמק שאלה (פרי מגדים שלמלמ מכ אות כ) כתב, שאין שורש לדברי הנמוקי יוסף. והוסיף, שלא מסתבר לומר שהמדרש מדבר דווקא באדם גדול. **קנז. וכן** כתב האור גדול (סי' ו ד"ה והנה שיטת, ד"ה נמצא) שכן נראה בדעת הרמב"ם שלא חילק בכך. **קנח. תוספות** (ע"ז מ: ד"ה יכול) [וכן נראה בדבריהם בעירובין (כא: ד"ה מוטב)], **רמב"ן** (שבת מט. ד"ה מאי), **סמ"ק** (מצוה ג), **רשב"א** (שבת מט. ד"ה נעלם), **ראש** (ע"ז פ"ב סי' ט) **ור"ן** (על הרי"ף, שבת מט. ד"ה ומקשו). וכתב **התרומת הדשן** (שו"ת, ח"ג סי' קלט), שאף שבכל התורה כולה הולכים בדיני נפשות לקולא, והיה מן הראוי לפי זה לפסוק במחלוקת הראשונים שמספק אסור לו למסור נפש, כאן אין הדבר כן, כיון שבדיני קידוש השם גילתה התורה שאינה מקפידה על איבוד נפש, אין ללמוד דין זה משאר ספק נפשות שבתורה. והסיק, שלפי הענין אנו מורים לו. **קנט. הסמ"ק** הוסיף שמדת חסידות היא וצדקה תהיה לו. והתוספות והרא"ש הביאו על כך מעשה מהירושלמי (סנהדרין פ"ג ה"ה) בחייט שאמרו לו שאם לא יאכל נבילות יהרגוהו, ומסר נפשו למיתה ולא אכל. אך הרמב"ן (מלחמות ה' סנהדרין עד: ד"ה אפילו) הוכיח משם להיפך, כיון שבירושלמי (סנהדרין שם) אמרו, שאילו היה אותו אדם שומע את הדין שאין למסור נפש על שאר עבירות היה אוכל ממנה [וכבר העיר על כך באור גדול (סי' ו ד"ה שם ומ"ש) שבדברי הרמב"ן נדחית ראיית התוספות והרא"ש]. וכתב השיירי

ואת יישוב הברייתא פירשו, שאף שנערה באה ללמד לאחרים, מכל מקום נמצא שהיא נלמדת מאחרים, שגם בה נאמר הדין של יהרג ואל יעבורה.

ד. **בעל המאור** (סס ד"ה המ) גרס גם בסנהדרין כמו כאן ששאלת הברייתא היא 'וכי מה ענין רוצח אצל נערה המאורסה' וכתב שלא גורסים בברייתא זו תיבות אלו 'הרי זה בא ללמד ונמצא למד' כגירסת הרי"ף, והיא גירסא משובשת בקצת נוסחאותי, ורק בברייתא לעיל שם (עג.) שהוזכר רק הלימוד מנערה לרוצח שניתן להצילו בנפשו גורסים כן.

ה. **רבינו דוד** (ד"ה ומנלמ"ה) הביא שיש גירסאות שבברייתא זו לא הוזכר כלל הדין שניתן להצילו בנפשו, אלא רק הדין של יהרג ואל יעבור, וגם לא נאמר בה שזה בא ללמד ונמצא למד. וכך היא הגירסא 'וכי מה ענין רוצח אצל נערה המאורסה, אלא מקיש נערה המאורסה לרוצח, מה רוצח יהרג ואל יעבור אף נערה המאורסה יהרג ואל יעבור'. וכתב שזו נוסחא פשוטה ומיושבת. והוסיף לבאר, שבברייתא בסנהדרין (עג.) שהובא רק הדין הנלמד מנערה לרוצח שניתן להצילו בנפשו, נאמר שהרי זה בא ללמד ונמצא למד אף שרוצח גם מלמד, משום שלענין אותו דין המוזכר בברייתא ההיא אף שנראה שרוצח הוא המלמד, אינו כן אלא הוא רק נלמדח.

ביאור מה שאמרו מצילין אותו בנפשו

מה נערה המאורסה ניתן להצילה בנפשו אף רוצח וכו'. רש"י (יומא פג. ד"ה מה נערה) פירש, שכמו שבנערה המאורסה ניתן רשות למציל להצילה מבעילה זו בנפשו של בועל זה, ומותר להורגו קודם שיבוא עליה, כמו כן מותר להרוג את הרוצח קודם שירצח. וכן כתבו התוספות בסנהדרין (עג. ד"ה להצילו), שמשמעות הלשון הוא, שמצילין את הנרדף, בנפשו של רודפט.

אבל דחו, שהרי לא יתכן לפרש כן ברודף אחר הבהמה המוזכר במשנה (סס), ששם אין לומר להציל את 'נפש' הבהמה וכו'. ולכן פירשו, שמצילין את האדם מן העבירה בנפשו של עצמו. אבל הקשו על כך מנערה מאורסה שאמרו כאן שניתן 'להצילה' בנפשו, ומשמע שההצלה היא על האשה הנרדפת ולא להציל את הרודף מעבירה.

האם גם אשה צריכה למסור עצמה שלא תיבעל

אף נערה המאורסה תהרג ואל תעבור. לגירסת הגמרא שלפנינו 'תהרג ואל תעבור' בלשון נקבה, מבואר שגם כלפי האשה נאמר הדין שתיהרג ולא תיבעל. אבל ביומא (פג.) הגירסא היא 'אף נערה המאורסה יהרג ואל יעבור' ומשמע שדין זה נאמר כלפי הבועלי.

והנה בסנהדרין (עד:). שאלה הגמרא, כיצד לא מסרה אסתר את עצמה למיתה שלא תיבעל לאחשורוש, הלא היה זה בפרהסיא ויש בדבר חילול ה' [ואף בשאר מצוות נאמר שבפרהסיא יש לאדם למסור עצמו]. ותירץ אביי, שאסתר היתה קרקע עולם ולכן לא מסרה עצמה.

ועל פי זה נחלקו **הראשונים**. יש שכתבוא שיש לגרוס 'יהרג' ולא 'תהרג', משום שעל הנערה עצמה לא נאמר הדין שעליה ליהרג ולא לעבור, שהרי קרקע עולם היא ותעבור ולא תהרגיב. וכן הביאו **התוספות** (ד"ה אף, יומא פג. ד"ה מה, סנהדרין עד: ד"ה והא) מה שמפורש בכתובות (ג:) שהנשים אינן צריכות למסור עצמן. **אך** יש שכתבויג, שניתן לגרוס 'תהרג'יד, משום שיש אופנים שגם האשה עושה מעשה ובהם אינה נחשבת לקרקע עולמטו, וצריכה למסור את נפשה שלא לעשות זאתטז.

וכתב הרמב"ן (מלחמת ה' ד"ה אמר), שמלכתחילה היתה הגירסא 'יהרג' ברורה יותר אצלו, שהרי לפי משמעות הכתוב הבועל הוא זה שהוקש לרוצח ולא הנערה הוקשה אליו, ואם כן הדין של יהרג ואל יעבור נאמר עליו ולא עליהיז. אלא שלמד מדברי **רבינו חננאל** (ד"ה אף) שכוונת התורה היא שהנערה היא שהוקשה לרוצח, שהיא דומה באונס שלה למי שאנסוהו לרצוח שדינו שיהרג ואל יעבור, אך לאחר שתפסה האנס בחוזקה, אינה נענשת.

ובשאילתות דרב אחאי גאון (ופרשת שמיני מג) גרס 'יהרג ואל יעבור', אך מדבריו נראה שמה שאין האשה צריכה למסור את עצמה אינו משום שהיא קרקע עולם והגוי מתכוין להנאת עצמו, אלא משום שכל מה שנלמד מרוצח שהבועל צריך למסור עצמו, הוא משום שבבעילה זו הוא פוגם את הנבעלת ודומה לרציחה, אבל כלפי האשה שאינה פוגמת את הבועל, דין גילוי עריות כדין שאר עבירותיח.

האם לגבי הבועל שייך אופן שאינו עושה מעשה ולא יצטרך למסור עצמו

שם. במשנה ביבמות (נג:) שנינו, שכאשר היבם בעל את יבימתו כשהוא אנוס, קנה. והקשתה הגמרא איך מדובר, אם כשאנסוהו גויים ובא עליה, הלא אמר רבא שאין אונס לערוה, משום שאין קישוי אלא לדעת. ולפי זה כתבו **התוספות** (ד"ה אף) שאף שלגבי האשה לא נאמר הדין שתהרג ואל תעבור כיון שהיא קרקע עולם ואינה עושה מעשה, מכל מקום לגבי הבועל אם אומרים לו הנח לתקוע אותך בערוה, יהרג ואל יעבור, משום שאין קישוי אלא לדעת ומה שהוא מתקשה הוא מעשהיט.

אמנם כתבו התוספות ביומא (פג: ד"ה מה) שבאופן שכבר היה מקושה לאשתו והדביקוהו פטור [ומשום שבאופן כזה אינו עושה מעשה ולא נלמד מרציחה למסור את עצמו].

איך שייך אונס בגילוי עריות כלפי הבועל והרי אין קישוי אלא לדעת

הקשה השאילתות (ופרשת שמיני מג), איך יתכן לגרוס בגילוי עריות שבאונס 'יהרג ואל יעבור' והכוונה על הבועלכ, הלא מכיון שאין קישוי אלא לדעת,

---

ה. **ולא** הזכירו את הדין שנלמד מנערה לרוצח שניתן להצילו בנפשו, וכנראה שלא גרסו אותו בברייתא זו [וכגירסא המובאת להלן מרבינו דוד]. אמנם גם לפירושם באמת נערה אינה רק נלמדת מרוצח אלא גם מלמדת, שהרי את הדין שניתן להצילו בנפשו שנינו בברייתא אחרת (סנהדרין עג.).

ו. **והרמב"ן** (מלחמת ה' סס) כתב עליו, שאינה גירסא הנמצאת רק בקצת נוסחאות אלא בכל נוסחי ספרד וכן בשאילתות (פרשת ופרח שמיני מג). ובהעמק שאלה (סס סק"ג) הקשה עליו, שכל שאלת בעל המאור שאי אפשר לגרוס כאן 'הרי זה בא ללמד ונמצא למד' אינה אלא לפי הגירסא שבברייתא זו לא הוזכר כלל דין הצלה בנפשו אלא רק דין יהרג ואל יעבור, אך לפי הגירסא שלפנינו בשאילתות שבברייתא זו מובא גם דין הצלה בנפשו, ודאי ניתן לגרוס בה 'הרי זה בא ללמד ונמצא למד' [ולא ביאר איך היא מתיישבת, וכנראה כוונתו כפירוש רש"י ותוספות שהכוונה שבא 'אף' ללמד], ואם כן איך השווה הרמב"ן את דברי הרי"ף עם דברי השאילתות. והביא גירסת כתב יד בשאילתות, שגם הוא לא גרס את הדין של הצלה בנפשו בברייתא זו, וכתב שלפי זה דברי הרמב"ן מיושבים. **זאך** עדיין יש להקשות, מאחר שישנו איזה לימוד מרוצח לנערה, אפילו אם אינו מוזכר בברייתא שם, אי אפשר לומר שהוא בא ללמד ונמצא למד בלבד. ויתכן שכוונתו לגירסא והפירוש שהביא רבינו דוד המובא בסמוך. **חוכתב** שיתכן שזה הוא הפירוש לכל הנוסחאות, שלגירסא זו שהביא, במקום אחד הביאה הגמרא את תחילת הברייתא בלבד, שבה נלמד מנערה לרוצח שניתן להצילו בנפשו, ואחר כך הביאה את סוף הברייתא בלבד, שבה נלמד מרוצח לנערה דין יהרג ואל יעבור. וגם אם הברייתא השניה שם הובאה כולה [כגירסא שלפנינו כאן ושם], אף שאין צריך שם אלא לסופה, הובאה גם הרישא בדרך אגב. וגם אם הגירסא בברייתא השניה שם היא 'הרי זה בא ללמד ונמצא למד מקיש נערה המאורסה לרוצח' וכו' [כגירסת רבינו חננאל], כוונתה היא להביא את תחילת הברייתא בקיצור ואחר כך דילגו לסוף הברייתא [כלומר, שמה שאמרו שבא ללמד ונמצא למד אינו אלא לגבי דין הצלה בנפשו ולא לגבי דין יהרג ואל יעבור]. **טוכן** פירש הרמב"ם (פירוש המשניות סס פ"ח מ"ו). **יוברי"ף** כאן הגירסא היא 'תהרג', אך ברי"ף בסנהדרין (עד:) הגירסא היא 'יהרג', והרא"ש (פ"ג סי' ג) גרס 'תהרג'. וכן מפורש ברבינו חננאל (ד"ה אף) שכתב 'אם יאמר לה הישמעאלי השמעי לי ואם לאו הנני הורגך, תהרג ואל תשמע לו'. וראה בהעמק שאלה (שמילתא מג אות ד) שכתב שבגירסאות אלו תלויה הגירסא 'הרי זה בא ללמד ונמצא למד' שבברייתא [ראה לעיל בענין 'גירסאות בברייתא וביאור דבריה' את המחלוקת האם גורסים כן בברייתא זו]. **יארש"י** (יומא פג. ד"ה אף), תוספות (ד"ה אף, יומא פג. ד"ה מה, סנהדרין עד: ד"ה והא), **בעל המאור** (ד"ה נמצא ופנהדרין עד: ד"ה הכי), יד רמ"ה (סנהדרין עד. ד"ה ערוה), תוספות ישנים (יומא פג. ד"ה מוטב), תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה מה), ותוספות הרא"ש (ד"ה אף). **יבוהבינו** הראשונים שסברא זו מועילה גם לאיסור גילוי עריות ולא רק לחילול ה' שיש בפרהסיא]. והנה רבא שם תירץ לגבי אסתר, שלא מסרה עצמה למיתה משום שכאשר הגוי אינו עושה כן להעביר על דת אלא להנאת עצמו, אין בדבר חילול ה' ואינה צריכה למסור עצמה. וכתב היד רמ"ה (סס ע"ב ד"ה ערוה), שגם לרבא אין לגרוס 'תהרג', שהרי כל רודף אחר נערה עושה רק להנאת עצמו, ונמצא שלשני הטעמים [קרקע עולם והנאת עצמן] אינה צריכה למסור את עצמה.

וכן כתב הר"ן (חידושים ד"ה אף, על הרי"ף ד"ה והר"ן), שדעה זו [שהיא דעת בעל המאור] סוברת שגם בגילוי עריות נאמר שכאשר הגוי עושה כן רק להנאת עצמו אינה צריכה למסור עצמה [ראה מחלוקת בענין זה להלן בענין 'הדין כאשר ציווי הגוי אינו כדי להעבירו על דת אלא להנאתו'], ולכן גם לרבא אין אופן שבו נאמר לה שהיא צריכה למסור עצמה, כיון שתמיד יש בכך היתר של הנאת עצמו [וכן כתב המהר"ם חלאווה (ד"ה אף) בשם בעל המאור]. אמנם הר"ן (ד"ה ולפיכך) ורבינו דוד (ד"ה ומנלמ"ה) כתבו שיש אופן כזה, והוא כאשר אומר לה שתיבעל לפלוני, שבזה אינו מצווה עליה כך להנאת עצמו אלא להעבירה על דת, ולכן צריכה למסור עצמה, ואם כן ניתן לגרוס 'תהרג' גם לשיטה זו המתירה להנאת עצמן [ומהראשונים שלא הזכירו את תירוצו של רבא כלל, נראה שסברו שגם רבא מודה להיתר של קרקע עולם לגבי איסור גילוי עריות, וכל מה שהוצרך שם לתירוץ של 'הנאת עצמן' הוא רק בכדי לבאר שאף שהיה זה בפרהסיא אין בכך חילול ה']. **יגתוספות** (ד"ה אף [בסס ד"ה]), סנהדרין עד: ד"ה והא), רמב"ן (מלחמת ה', ובסנהדרין סס ד"ה אמר), ריטב"א (ד"ה מה) בשם מפרשים. **ידהמאירי** (סנהדרין עד: ד"ה ויש גורסים) כתב, שיש שגרסו בדווקא 'תהרג' ולא 'יהרג', משום שאצל הבועל לא שייך אונס, וכמו שיתבאר להלן בענין 'האם לגבי הבועל שייך אופן שאינו עושה מעשה ולא יצטרך למסור עצמו'. **טוהתוספות** כתבו שהאופן שמחוייבת למסור עצמה הוא כאשר אמרו הגויים לאשה שתביא איש [שהיא אסורה לו] עליה, שכיון שהיא צריכה לעשות מעשה, שייך בה הדין שתהרג ואל תעבור [והוסיף הרמב"ן, שמדובר באופן שנתקשה האיש לאשתו, שאם לא כן, אינה יכולה לעשות זאת]. אך הרמב"ן כתב אופן נוסף [בסנהדרין כתב רק אופן זה] שנחלתה מחמת שנתנה עיניה באיש ורוצה להיבעל לו כדי להתרפא [וכן הביא רבינו דוד (ד"ה ומנלמ"ה)]. ויש לעיין האם גם לדעת התוספות נאמר שבאופן כזה היא צריכה למסור עצמה אף שבשעת מעשה הבעילה עצמו היא קרקע עולם ואינה עושה מעשה. ושיטת הרמב"ן שההיתר של 'קרקע עולם' הוא משום שיכולים לבוא עליה בעל כרחה, ולכן כתב שבכל אופן שאינו בעל כרחה מחוייבת למסור עצמה, אך בדעת התוספות יתכן שההיתר הוא רק משום שאינה עושה מעשה כלל בשעת הבעילה. והמאירי (סס) כתב, שכאשר אומרים לה לכי הבעלי לפלוני צריכה למסור עצמה, כיון שההליכה היא מעצמה, ורק כאשר מוליכים אותה בעל כרחה ממש אינה צריכה למסור עצמה. **טזוהראשונים** החולקים לכאורה לא רצו להעמיד את הברייתא באופנים אלו, כיון שאינם הדרך הרגילה של אונס בגילוי עריות. **יזוכעין** זה כתב הראב"ד (השגות על נעל המצות, סנהדרין סס) שההיקש הוא לרוצח ולא לנרצח, והבועל כרוצח והנערה כנרצח, הרי שהבועל הוקש ולא הנערה. **יחוכן** הביא המאירי (סנהדרין עד: ד"ה ומגדולי) בשם גדולי קדמונינו. **יטוכתב** השפת אמת (נזקוס ד"ה אף) שמלשון התוספות כאן שכתבו שמפני שאין קישוי אלא לדעת 'דלא מצי למימר לא עבידנא מעשה', משמע שאף שעצם הקישוי הוא אונס כיון שתוקעים אותו ומחממים אותו בעל כרחו עד שמתקשה, אע"פ כן יהרג ואל יעבור, משום שגם באונס הדין הוא שיהרג כשעושה מעשה, אלא שכלפי האשה שאינה עושה מעשה לא תהרג. אך אין כוונתם שהקישוי אינו באונס אלא ברצונו ואינם יכולים לכפות אותו להתקשות, שאם כן היה להם לומר 'שהיה לו שלא יתקשה'. **כאגירסתו** שהובאה לעיל בענין 'האם גם אשה צריכה למסור עצמה שלא תיבעל'.

אוצר החכמה
אהח 19/06/2018

אין אופן של אונס אצל הבועל[כא]. ותירץ, ששייך אונס גילוי עריות אצל הבועל באופן שנתן עיניו באשה אחת ונחלה מחמת כך ואין רפואתו אלא כשיבעול אותה וכמו המעשה שהביאה הגמרא בסנהדרין (עה.). שבאופן זה הוא אנוס להתקשות לדעתו ולבוא עליה, ועל כך נאמר שעליו למסור נפשו[כב].

והרא"ד (השגות על נעל המצות שם, מיסודי ניימה פ"מ ה"ט) תירץ[כג], ששייך אונס אצל בועל, באופן שהתקשה לאשתו ואמרו לו הגויים שאם לא יבוא על אשת חבירו יהרגוהו.

אוצר החכמה

אך התוספות (יומא פג: ד"ה מה) תירצו בשם ר"י, שכוונת דברי רבא היא שבאופן שהגוים מדביקים אותו בערוה ואינו יכול לישמט מזה אלא אם כן יהרגוהו, שבאופן כזה ודאי הוא אנוס להתקשות, ואע"פ כן אמר רבא שאין לו היתר לעבור ולא ליהרג מחמת שהוא אינו עושה מעשה אלא אחרים עושים בו מעשה כמו אשה שהיא קרקע עולם, כיון שהקישוי נחשב כעושה מעשה אף שהוא בא לו על ידי אונס, ולכן צריך למסור את עצמו, כיון שיודע שאם ידביקוהו אי אפשר שלא יתקשה.

וכן תירצו עוד **ראשונים**[כד], שאף שהקישוי הוא לדעת, שייך בו אונס, כיון שהם אונסים אותו לעשות כן באומרם שאם לא יבוא עליה יהרגוהו, ואילו לא היה הדין שיהרג ואל יעבור היה מותר לו להתקשות לדעת כדי לבוא על הערוה להינצל מהמיתה[כה].

ולהלן [בענין 'ביאור מחלוקת הראשונים בכוונת דברי רבא שאין קישוי אלא לדעת'] יתבאר היטב במה נחלקו הראשונים.

מה חידש רבא בזה שאין קישוי אלא לדעת הלא מכל מקום יהרג ואל יעבור

הקשו התוספות (יבמות נג: ד"ה מין), מה הנפקא מינה מדברי רבא שאין קישוי אלא לדעת, הלא אפילו אם יש קישוי שלא לדעת חייב למסור עצמו על כך ולא לבוא על הערוה. ותירצו, שחידושו הוא שגם אם מדביקים אותו בערוה הרי הוא נחשב שעושה מעשה במה שמתקשה ולכן ימסור את עצמו.

ורבינו יונה (סנהדרין עד: ד"ה והמ) תירץ, שמדובר באופן שהדביקוהו בערוה ולא אמרו לו שאם לא יבוא עליה יהרגוהו, ועל כך נאמר שאינו אנוס משום שלא היה לו להתקשות[כו]. אך **הריטב"א** (יבמות נג: ד"ה והמ) כתב, שדין זה הוא פשוט ואין רבא צריך להשמיענו.

ביאור מחלוקת הראשונים בכוונת דברי רבא שאין קישוי אלא לדעת

בהעמק שאלה (על השמילתות, ומרח שמילתא מב אות ה) ביאר, **שהראשונים** נחלקו בביאור עיקר דברי רבא שאמר שאין קישוי אלא לדעת. השאילתות סבר שכוונת רבא היא שלגבי הבועל כל אופן שהוא מתקשה לאיסור הרי זה 'רצון' ולא אונס[כז], והנפקא מינה מכך היא שאם עבר, הרי זה כעובר ברצון ולא באונס ולכן הוא נענש. ולכן הקשה את קושייתו מהו האופן של אונס שנאמר עליו יהרג ואל יעבור, הלא ודאי שעל רצון אין צריך לומר דין זה. והוצרך לתרץ שמדובר בחולה. וזו היא שיטת **הרמב"ם** (מיסודי ניימה פ"מ ה"ט) שכתב, שהבא על הערוה באונס, חייב, כיון שאין קישוי אלא לדעת [ואינו דומה לעובד עבודה זרה או שופך דמים באונס שהוא פטור][כח].

אך שיטת התוספות (יומא פג. ד"ה מה, יבמות נג: ד"ה מין) היא, שאין זו כוונת רבא שכל קישוי נחשב 'רצון', אלא כוונתו לומר שנחשב שהבועל עושה 'מעשה', והנפקא מינה מכך אינה שיתחייב בעונש, כיון שבאמת אנוס הוא, אלא שהוא מחויב למסור עצמו על כך ואינו כמו אשה שנאמר בה שתעבור ואל תיהרג מפני שהיא קרקע עולם[כט]. וזה מה שתירצו על קושיית **השאילתות**, שבודאי שבאופן שמכריחים אותו להתקשות לאיסור, הרי זה אונס, ועל אופן זה הוצרכו ללמוד את הדין של יהרג ואל יעבור מאחר שאין כאן רצון. ולשיטתם הקשו מה הנפקא מינה מדברי רבא שאין קישוי אלא לדעת, הלא אפילו אם יש קישוי שלא לדעת חייב למסור עצמו על כך. ואם היו סוברים כשיטת הרמב"ם יש לומר שזו הנפקא מינה בדברי רבא, שאם משום הדין של יהרג ואל יעבור היה פטור, ורק מחמת שאין קישוי אלא לדעת חייב. אלא שהלכו בזה לשיטתם שלא זו כוונת רבא לחייבו בעונש, כיון שסוף סוף הוא אנוס, אלא כוונת רבא רק לחייבו שיהרג ואל יעבור[ל].

רק על חייבי מיתות בית דין או כרת נאמר דין יהרג ואל יעבור

שם. הרמב"ן בתורת האדם (ענין הסכנה ד"ה ומי - הרמבון) **והריטב"א** (לעיל ע"מ ד"ה וכתב) בשם **הרא"ה**, כתבו, שכל מה שנאמר בגילוי עריות שיהרג ואל יעבור, אינו אלא באופן שיש בזה איסור דאורייתא שחייבים עליו מיתת בית דין או כרת. וכגון ישראל הבא על אחת מן העריות [שהוא במיתת בית דין] או על הנדה [שהוא בכרת] או על הגויה [שקנאים פוגעים בו] או על הזכר [שהוא במיתה], אבל כאשר ציווהו לבוא על חייבי לאווין, אין צריך למסור עצמו.

עוד כתב הריטב"א בשם הרא"ה, שכל הדין למסור עצמו למיתה הוא רק כאשר יש מכך פגם לאחרים, אבל כשמצווים אותו לבוא על בהמה או בת ישראל שציווי אותה להביא גוי עליה, שאין בזה פגם לאחרים שהולד הנולד מכך כשר, לא נאמר דין זה של יהרג ואל יעבור.

והביא הריטב"א עוד, שיש מי שפירש שאפילו בת ישראל הנבעלת לגוי בפרהסיא כשעושה מעשה [ואינה רק קרקע עולם], הרי זה בכלל גילוי עריות היא ותהרג ולא תעבור.

קושיות על חילוק הראשונים בין יש בו מעשה לאין בו מעשה

ביד המלך (יסודי התורה פ"ה ה"מ) הקשה כמה קושיות על חילוק **הראשונים** הנ"ל ופסק **הרמ"א** (יו"ד סי' קנז ס"מ) שבאופן שאינו עושה מעשה אף בשלש עבירות החמורות, אינו צריך למסור את עצמו, וכדלהלן:

א. מה הסברא בזה, הלא מה שצריך למסור עצמו בעבירות אלו הוא מפני חומרת האיסור ולא משום חילול ה' ולכן אף בצנעא צריך למסור את נפשו, וכיון שכן נמצא שלענין עבירות אלו אין חילוק לגבי לכתחילה לעשותן בין אם עושה ברצון לבין עושה באונס, ובכל אופן אסור לעשותן, ואם כן, כמו שברצון לא מועיל חילוק זה שכאשר אינו עושה מעשה מותר לעשותו, כך גם באונס לא יועיל חילוק זה להתיר לעשות העבירה לכתחילה.

ב. עוד הקשה, אם כן מדוע צריך פסוק לפטור את הנערה מעונש, הלא מתחילה היא מותרת לעבור כשהיא אנוסה, ומדוע היינו חושבים שתיענש. ואמנם מפסוק זה למדנו לפטור על האונס גם את מי שעשה מעשה, אך עיקר הכתוב מדבר על נערה שהיא אינה עושה מעשה. ועוד קשה, איך באמת נלמד מפסוק זה לפטור גם את מי שעשה מעשה, הלא הפטור בפסוק זה מדבר על נערה שלא עשתה מעשה.

ג. והוכיח עוד שלא כחילוק זה, מהמעשה (גיטין מ:) בארבע מאות ילדות שנשבו לקלון ומסרו עצמם על קדושת השם. ולדעת **הרמ"ם** (יסודי התורה פ"ה ה"ד) שמי שנאמר בו שיעבור ואל יהרג, אם מסר עצמו ונהרג הרי זה מתחייב בנפשו, איך מסרו עצמם והגמרא שם קוראת עליהם את הפסוק (מהלים מד כג) 'כי עליך הרגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה'. אלא ודאי מוכח שהיו צריכות למסור עצמן ולא מועילה להן הסברא של קרקע עולם.

כא. בתוספת יום הכיפורים (יומא פג. ד"ה ומיהו) כתב, שמשמע מדבריו שכל השאלה היא רק לפי הגירסא 'יהרג' אך אם הגירסא היתה 'תהרג' לא היה קשה לו. והקשה, שגם אם הגירסא 'תהרג' יש להקשות כן, שכאן אמרו שהנערה תהרג אף שלא עשתה מעשה, ואילו מדברי רבא משמע שאילו היה קישוי שלא לדעת, יעבור ואל יהרג, ובמה הוא שונה מהנערה. וראה שם מה שתירץ. **כב. גם** בעל הלכות גדולות (עבודה זרה סי' נד) כתב, שהדין למסור נפש בגילוי עריות מדובר באופן כזה שנחלה מחמת שנתן עיניו באשה. אך התוספות (יומא פג: ד"ה מה) כתבו, שלשון 'יהרג' לא משמע כפירוש זה, והיה לבריית לומר 'ימות ואל יעבור', שהרי אין אדם הרוצה להורגו, אלא שמחמת חוליו ימות אם לא יבעל. ותירץ המאירי (סנהדרין עד: ד"ה עריות), שמצינו לשון הריגה גם במיתה בידי שמים, באמירת משה רבינו להקב"ה 'הרגני נא הרוג' (במדבר יא טו). וראה בתוספת יום הכיפורים (יומא פג. ד"ה כמצו עוד המוקפות) שתמה על תירוץ זה, שכמו שלא רצו להעמיד באופן שאיימו עליו שאם לא ילך ויבעל אשה יהרגוהו משום שאין קישוי אלא לדעת, מה הועיל בתירוץ זה, הלא סוף סוף הקישוי הוא לדעת ואונסו הוא מחמת שהלך אחר עיניו שזה לא נקרא אונס אלא רצון. ולכן העמיד שלא מדובר כאשר נחלה מחמת שרצה לבעול אשה, אלא שחלה בכובד המתניים ואמדוהו הרופאים שרפואתו תהיה רק על ידי שיבעל אשה והוא נמצא במקום שאין אשה מותרת. ומה שהביאו מהמעשה בסנהדרין הוא רק לדוגמא ששייך אופן שיהיה אדם שאם לא יבעל אשה יסתכן במיתה, אך לא מדובר כמו שם שנתן עיניו באשה. **כג. וכתבו** המגיד משנה (שם) ורבינו יונה (סנהדרין עד: ד"ה והמ) שגם הרמב"ם מודה שבאופן זה הוא נחשב אנוס כיון שנתקשה להיתר. וכן הביא המאירי (שם ד"ה עריות). **כד. רבינו** יונה (סנהדרין עד: ד"ה והמ), רבינו דוד (ד"ה ומ"מ) והמאירי (סנהדרין עד. ד"ה מי). **כה. והוסיף** רבינו יונה, שהרי הוא כמו מי שאמרו לו לעבוד עבודה זרה ואם לא כן יהרגוהו. **כו. וכן** הביא המגיד משנה (מיסודי ניימה פ"ה ה"ט) בשם יש אומרים. **כז. בקובץ** הערות (סי' מט אות ד) ביאר, שידעו חז"ל שאי אפשר להתקשות אם לא שיהיה לו רצון לבעול במזיד להנאתו, שאם אין ברצונו לבעול אלא כדי להינצל ממיתה, לא היה יכול להתקשות, שכך הוא חוק הטבע. וכיון שנתקשה, ודאי היה לו רצון גמור לביאה, ואף אם לא אנסוהו היה בועל במזיד להנאתו, ולכן אין כאן אונס לפוטרו. וכעין זה כתב החלקת יואב (שו"ת, קמא דיו אונס ענף ב). **כח. וכנראה** שזו היא גם שיטת הראב"ד (השגות על נעל המצות סנהדרין עה. מיסודי ניימה פ"ה ה"ט) שתירץ את קושיית השאילתות שלא כתירוץ התוספות [הו"ד לעיל בסמוך]. **כט. וכמו** שדייק השפת אמת המובא לעיל [בענין 'האם לגבי הבועל שייך אופן שאינו עושה מעשה ולא יצטרך למסור עצמו', ובהערה] מלשון התוספות בסוגיין. **ל. וכן** כתב **גם בערוך לנר** (יבמות נג: בתוס' ד"ה מין) [ונמצא שהשאילתות והתוספות הקשו כל אחד קושיא אחת שהיא קשה רק לשיטתו ואינה קשה לשיטת החולק עליו]. ושתי שיטות אלו הובאו בפירוש ברמב"ן (שם ד"ה הפ) וברשב"א (שם ד"ה היכי) ובמגיד משנה (מיסודי ניימה פ"ה ה"ט). ומחלוקת זו בין התוספות לרמב"ם התבארה גם בחזון איש (מהע"ז סי' נג), וכתב שמה שהיה פשוט להריטב"א [הובא לעיל בענין 'מה חידש רבא בזה שאין קישוי אלא לדעת הלא מכל מקום יהרג ואל יעבור'] שכאשר הדביקוהו בערוה ונתקשה לרצונו בלי איום של מיתה, הרי זה רצון [וכמו שכתב גם רבינו יונה], סברו התוספות להיפך, שאופן כזה נחשב אונס ואף שיהרג ואל יעבור, אם יעבור לא יענש. והביא עוד את מה שכתב הריטב"א (יבמות שם ד"ה והמ) שמה שכתבו התוספות שכיון שהקישוי הוא מעשה עליו למסור את עצמו, אף שאין הקישוי גוף העבירה אלא הביאה, מכל מקום ראוי ליהרג עליו. וביאר, שכוונתו היא שהלא גם על אביזרייהו של גילוי עריות נאמר שיהרג ואל יעבור. ובאור גדול (סי' ו ד"ה שם גרמנ"ס) תירץ, שכיון שבזמן הקישוי ידע שיתקעוהו בערוה, הרי זה כמכניס את עצמו בתוך האונס של הביאה עצמה, וסוברים התוספות שאינו נחשב אנוס וכמו שנסתפק הריב"ש (שו"ת, סי' קצמ) והמהרי"ט (שו"ת, מ"מ סי' כמ ד"ה ובמימי). ולפי מה שהובא לעיל [בענין 'האם גם אשה צריכה למסור עצמה שלא תיבעל' ובהערה שם] בשם המאירי, שגם אם ההליכה היתה ברצון, צריכה למסור את עצמה, ודאי שאם הקישוי הוא לדעת צריך למסור עצמו.

ד. עוד הקשה, מהמעשה בסנהדרין (עה.) שלא התירו לאדם שנתן עיניו באשה שתעמוד לפניו ערומה ואמרו שמוטב שימות, והלא בהסתכלות בלבד אין מעשה.

ובכלי חמדה (כי תצא יח חום ג ד"ה ורמיתי), דחה את דבריו, שהלא ברמב"ם מפורש שמה שצריך למסור את הנפש על שלשת העבירות החמורות אפילו בצינעא, אינו משום העבירה עצמה, אלא משום שגם בצנעא בעבירות אלו יש חילול ה' כאשר עובר עליהן, וקידוש ה' כאשר מוסר את נפשו שלא לעבור עליהן. ולפי זה מיושב, שבאמת גם לענין עבירות אלו יש חילוק לענין העבירה עצמה בין רצון לאונס, אלא שהנידון הוא רק משום חילול וקידוש ה', ובזה שייך לחלק בין על ידי מעשה לשלא על ידי מעשה ואין לדמות כלל לאשה שעוברת העבירה הזו ברצון שהיא חייבת אף שהיא קרקע עולם, שזה הוא מצד העבירה עצמה האסורה והמחייבת אף בקרקע עולם.

ומה ששאל מדוע צריך פסוק לפטור מעונש את הנערה שאין בה מעשה ואיך נלמד מנערה שאין בה מעשה לבועל שיש בו מעשה, שתי הקושיות מתורצות זו בזו, שמאחר שיש לכך פסוק ודאי מדובר על אופן שהנערה כן עושה מעשה, וממילא ניתן ללמוד מכך גם לבועל.

ומה שהוכיח מהמעשה של ארבע מאות ילדות, תירץ, שהרמב"ם עצמו כתב באגרת השמד, שאף שבשאר עבירות שהדין הוא שיעבור ואל יהרג, אין לו למסור עצמו, מכל מקום לענין שלשת העבירות החמורות אינו כן ואם מחמיר על עצמו ונהרג במקום שהדין הוא שיעבור ואל יהרג, הרי זה משובח[לא].

האם כשאונסים אותו לרציחה בלי מעשה נאמר יהרג ואל יעבור

שם. התוספות (ד"ה אף) כתבו, שההכרח לכך שבגילוי עריות יש חילוק בין עושה מעשה לאין עושה, הוא משום שהדין של יהרג ואל יעבור שבגילוי עריות נלמד מרוצח שבו מסברא אינו מחויב למסור עצמו אלא כשמצוים אותו להרוג בידים, אבל אם אומרים לו שיניח עצמו לזורקו על התינוק שימות, אינו חייב למסור את עצמו כדי להציל את חבירו, כיון שיש לומר כסברת הגמרא, מה ראית שדמו של האחר אדום יותר מדמו של זה האנוס[לב].

ובתוספת יום הכיפורים (יומא פב. ד"ה כתנו עוד ומדע)[לג] כתב, **שמהרמב"ם** (יסודי התורה פ"ה ה"ח) **והטור** (יו"ד סי' קנז) שלא כתבו לחלק בין עושה מעשה לאין עושה מעשה, משמע שלעולם חייב למסור את עצמו[לד]. וכתב (ד"ה מיכאל), שאף שבאופן כזה לא שייכת הסברא של 'מאי חזית' וכו' וכמו שכתבו התוספות, יש לומר שאין סברא זו עיקר הסיבה לדין שיהרג ואל יעבור בשפיכות דמים, אלא שנתנו טעם מסברא לאופן של שפיכות דמים על ידי מעשה ששייכת בו סברא, אך כך הדין גם בשב ואל תעשה[לה].

ותמה המנחת חינוך (מצוה רנו חום כג) איך כתבו התוספות דין כזה מסברת עצמם

ובאמת היא מחלוקת בן פטורא ורבי עקיבא (נ"מ סנ.), שנחלקו שם לגבי שנים שהיו מהלכים בדרך ולאחד מהם יש מעט מים שאם שניהם ישתו מהם, ימותו שניהם קודם שיגיעו למקום ישוב, ואם ישתה מהם רק בעל המים, ינצל זה והשני ימות. שדעת בן פטורא היא שמוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד במיתת חבירו, ורבי עקיבא דרש את הכתוב (ויקרא כה לו) 'וחי אחיך עמך', חייך קודמין לחיי חבירך. ומעתה, אם שם, שמיתת האחר אינה על ידי מעשה שלו, סובר בן פטורא שימסור עצמו למיתה ואף שבכך לא ינצל חבירו, ודאי שכך הדין גם כאשר אומרים לו להניח עצמו לזורקו על תינוק שימות, שצריך למסור עצמו שבכך ינצל התינוק[לו]. אמנם לדעת רבי עקיבא הסובר שחייך קודמים, ודאי אינו צריך למסור עצמו למיתה בשב ואל תעשה כדי להציל את חבירו. אמנם לא כמו שכתבו התוספות כן מסברא אלא רבי עקיבא דרש זאת מפסוק[לז]. ומכל מקום דינם של התוספות אמת אחר שהלכה כרבי עקיבא מחבירו (עירובין מו:). וכתב לפי זה, שגם הרמב"ם מוכרח להודות לדין זה בין לענין שפיכות דמים ובין לענין גילוי עריות שהוקשו זה לזה[לח] ולא כתוספת יום הכיפורים הנ"ל[לט].

אמנם בחידושי רבינו חיים הלוי (יסודי התורה פ"ה ה"ח) הוכיח מגמרא זו להיפך,

שמכך שרבי עקיבא הוצרך ללמוד דין זה מפסוק, מבואר שמצד הסברא היה מודה לבן פטורא שאסור להציל את עצמו אף שהוא בשב ואל תעשה. וכל מה שלמד מגזירת הכתוב הוא רק שאינו מחוייב 'להציל' את חבירו והוא ימות, אבל אין לימוד שמותר לו להיות 'רוצח' בשב ואל תעשה[מ]. וכתב שזו היא דעת הרמב"ם שלא חילק בזה גם לענין גילוי עריות[מא].

קושיית האחרונים על ראיית התוספות מרציחה לגילוי עריות

על ראיית התוספות שאשה שהיא קרקע עולם אינה צריכה למסור את עצמה, מכך שגם לגבי רציחה הסברא היא שאינו צריך למסור עצמו כאשר מצווים אותו להניח עצמו לזורקו על התינוק שימות, הקשו **בחידושי רבינו חיים הלוי** (יסודי התורה פ"ה ה"ח) **ובקובץ הערות** (סי' מח חום ח), שאין להשוות את האופן של רציחה בשב ואל תעשה באופן כזה שאומרים לו שיניח לזורקו על תינוק שימות, לאופן של גילוי עריות בשב ואל תעשה, משום שבאופן כזה של רציחה, לא הוא הרוצח אלא הזורקו, והוא אינו אלא כמו אבן ועץ ביד הרוצח, ולכן אינו צריך למסור עצמו על כך, אבל לגבי גילוי עריות, גם כאשר הוא בשב ואל תעשה, הוא העובר על גילוי עריות[מב].

ובחידושי הגר"ח הלוי תירץ, שיש לומר שכוונת התוספות היא, שכיון שברוצח ישנה סברא של 'מאי חזית' בין כלפי האחר ובין כלפי עצמו, אף שהאופן שהביאו באמת אינו אופן של רציחה בשב ואל תעשה [כיון שהוא רק כאבן ביד הרוצח], מכל מקום אם היינו מוצאים אופן שיחשב ממש לרוצח בשב ואל תעשה, לא היה מחוייב למסור עצמו, ולכך גם בגילוי עריות שהיא העוברת גם בשב ואל תעשה, אינה צריכה למסור את עצמה[מג].

ובקובץ הערות (סנ חום ג) ביאר, שהחילוק בין שלשת העבירות האלו לבין שאר העבירות, אינו משום ששלשת העבירות החמורות דוחות את הציווי של 'וחי בהם' ושאר העבירות אינן דוחות אותו, אלא שאת שאר העבירות הציווי של וחי בהם דוחה אותם, אך את האחרונים19/06/2018 האלו אינו דוחה, אך גם אינה נדחית מפניהם, וכיון שיש עליו שני ציווים סותרים, מצד אחד וחי בהם מצווהו שלא למסור עצמו למיתה, ומצד שני הציווי שלא לעבור על העבירה, הרי דינו בשב ואל תעשה בין אם על ידי שלא יעשה מעשה, תימנע העבירה וימיתוהו, ובין אם על ידי שלא יעשה מעשה, תיעשה העבירה וינצל. וממילא מובן שזו כוונת התוספות, שכיון שכל הדין של יהרג ואל יעבור בגילוי עריות נלמד רק מרציחה, ושם לא מצאנו אלא ש'וחי בהם' אינו דוחה את איסור רציחה, וכאשר מצווים אותו לרצוח בידים צריך למסור את עצמו ולא לעשות מעשה כלל, ולא מצאנו שם ש'וחי בהם' נדחה מפני האיסור, כיון שבאמת אין אופן כזה שצריך למסור את עצמו בקום ועשה כדי לא לעבור, שהלא באופן שאומרים לו הנח עצמך ונזרוק אותך על התינוק, אין בזה עבירת רציחה כלל. ומאחר שלא מצאנו כן ברציחה, אף בגילוי עריות הדין כך הוא, ששני הציווים אינם נדחים זה מפני זה, ולכן לגבי אשה שהיא קרקע עולם, אינה צריכה למסור עצמה כיון שגם הציווי של 'וחי בהם' אינו נדחה ודינה תמיד בשב ואל תעשה[מד].

לא. נראה שכוונתו למה שכתב הרמב"ם באגרת השמד (ד"ה והמין הרביעי), שמי שנהרג על מנת שלא לומר שמאמין באמונת אותו האיש, עשה הישר והטוב, ויש לו שכר גדול לפני ה' ומעלתו במעלה עליונה. ואף שאין באמירה זו מעשה של עבודה זרה אלא אמירה בלבד, וכל הדין של יהרג ואל יעבור נאמר רק במעשה, ואם היה בא לשאול אותנו היינו אומרים לו שיעבור ואל יהרג, מכל מקום כיון שהיא עבירה של עבודה זרה, לא נאמר על כך שאם ימסור עצמו הרי זה מתחייב בנפשו. **לב. ראה** להלן בענין 'קושיית האחרונים על ראיית התוספות מרציחה לגילוי עריות' שהובא דברי האחרונים שדנו בכוונת התוספות. **לג. הובא** בברכי יוסף (יו"ד סי' קנו סק"ג), ובמנחת חינוך (מצוה רנו חום כג). **לד. וכן** מהשולחן ערוך (סס ס"ח) שלא הזכיר חילוק זה להלכה, אף שבבית יוסף (סס ד"ה כתבו התוספות) הביא חילוק זה בשם התוספות והר"ן (על הרי"ף, ד"ה ולפיכך). **ותמה** על הרמ"א (סס) שכתב חילוק זה כאילו הוא מוסכם. **לה. וראה** להלן [בענין 'האם באופן שלא שייכת הסברא של 'מאי חזית' וכו' יהרג ואל יעבור'] שכך ביאר הכסף משנה את התוספתא ואת פסק הרמב"ם. גם המאירי בסנהדרין (עד: ד"ה ומגדולי) [הובא בשיטמ"ק (כמובאת ג: ד"ה פירוש)] חלק בפירוש על מה שכתבו התוספות. **לו. ומה** ששם לא אמר בן פטורא שיתן לחבירו את כל המים כדי להצילו, הוא משום שלחבירו יהיה אסור לשתות מן המים כמו שהוא אסור בזה [ואם השני הוא תינוק, כתב שצריך לתת לו את כל המים והוא ימות]. **לז. גם** באחיעזר (סו"ת, מ"ב סי' טו חום ה) כתב שבמחלוקת בן פטורא ורבי עקיבא תלוי הנידון האם צריך למסור עצמו בקום ועשה על מנת שלא יהרג חבירו. **לח. ואף** שלדעת בעל המאור (סנהדרין עד: ד"ה ושמר) לא הוקשו לגמרי וכמובא להלן בענין 'הדין כאשר ציווי הגוי אינו כדי להעבירו על דת אלא להנאתו' שלענין ההיתר של הנאת עצמן אינם דומים, והיתר זה אמור רק בגילוי עריות ולא בשפיכות דמים. הוסיף המנחת חינוך, שזה דווקא לקולא בגילוי עריות יותר מרוצח, אך לא לחומרא יותר מרוצח [לחייב למסור עצמו גם ללא מעשה], שהלא כל החיוב למסור עצמו בגילוי עריות נלמד מרוצח ואיך יהיה הדין שם חמור יותר. **לט. גם** החזון איש (גליונות לספר מידותי רבנו מייס הלוי, יסודי התורה פ"ה ה"ח) כתב, שאין מדברי הרמב"ם הכרע, כיון שהוא דין שאינו מוזכר בפירוש בגמרא. **מ. אם** היה שייך אופן כזה [ראה להלן בענין 'קושיית האחרונים על ראיית התוספות מרציחה לגילוי עריות' בשמו שאין כזה אופן בעולם]. **מא. וראה** בגליונות החזון איש (סס) שדחה את דבריו. **מב. והחזון** איש (גליונות סס) כתב, שיש בזה עבירת רציחה, כמו שאם יעלה לגג שרוח מצויה תפילנו משם על תינוק שימות, יש בזה עבירת רציחה, וכן הגוי כאן הוא כרוח מצויה. **מג.** אמנם כתב שם מקודם עוד דרך לדחות את דברי התוספות, שמה שברציחה אומרים לו שלא יעשה מעשה, אינו משום שהעבירה חמורה יותר כאשר עושה אותה בידים אלא מפני שהנפשות שקולות ואין להכריע ביניהם [וכמו שהתוספות בעצמם לא כתבו שהסברא היא שבקום ועשה יש חומרא יותר משב ואל תעשה אלא רק מחמת הסברא של 'מאי חזית'], ואם כן לענין עריות שגילתה התורה שאין פיקוח נפש עומד בפני העבירה הזו וצריך למסור עליה את הנפש, אין מקום לחלק בין קום ועשה לבין שב ואל תעשה. **מד. וראה** שם שתירץ לפי זה עוד קושיא, מדוע כתבו הראשונים שאין האשה צריכה למסור עצמה למיתה משום שהיא קרקע עולם ואינה עושה מעשה, הלא התורה החשיבה את ההנאה כמעשה כמבואר בבבא קמא (נב.) [ראה שם שבתחילה אמרה הגמרא שהוא עושה מעשה והיא לא, ושאלה הגמרא וכי היא לא עשתה מעשה, הלא כתוב (ויקרא יח כט) 'ונכרתו הנפשות העושות מקרב עמם', ותירצה, שאכן לשניהם יש הנאה, אבל מעשה רק הוא עשה. וכנראה כוונתו, שאף שאינה נחשבת ממש לעושה מעשה, מכל מקום לענין החיוב והחומרא השוותה התורה את הנבעלת לבועל] ואין שום חילוק בין חומר האיסור של האיש לחומר האיסור של האשה הנבעלת [באבן האזל (יסודי התורה פ"ה ה"ג וביאורים) כתב, שיתכן שיש לה דין מעשה אך באמת אינה נחשבת כעושה מעשה ממש]. ולדבריו מיושב, שאכן אין חילוק בין חומר האיסור של הבועל לשל הנבעלת, אלא שתמיד צריך להיות בשב ואל תעשה כיון ששני הציווים קיימים ואינם נדחים זה מפני זה. אך כתב, שבדברי הרמב"ן מבואר שהציווי של 'וחי בהם' נדחה לגמרי מפני העבירות האלו, שהרי כתב (מלחמות ה' סנהדרין עד: ד"ה ועוד מכיר, תוכח המדש ענין הסכנה ד"ה ונ"ל) שמה שרבי צדוק (קידושין מ.) נכנס לתנור כדי שלא לעבור על גילוי עריות, וכן

עבודה זרה ללא מעשה

שם. הובא לעיל בענין 'האם כשאונסים אותו לרציחה בלי מעשה נאמר יהרג ואל יעבור' בשם כמה **מהראשונים**, שלגבי גילוי עריות ורציחה הדין שיהרג ואל יעבור נאמר רק כשציווהו לעשות מעשה ולא כאשר אינו עושה מעשה. וגם לגבי עבודה זרה כתבו הראשונים[מה] שבאופן שאינו עושה מעשה בעבודה זו, כגון שכופפים את קומתו בפני עבודה זרה בעל כרחו, אינו צריך למסור את נפשו.

הדין כאשר ציווי הגוי אינו כדי להעבירו על דת אלא להנאתו

שם. הגמרא בסנהדרין (עד:) שואלת, כיצד לא מסרה אסתר את עצמה למיתה שלא תיבעל לאחשורוש, הלא היה זה בפרהסיא ויש בדבר חילול ה' [ואף בשאר מצוות נאמר שבפרהסיא יש לאדם למסור עצמו]. ותירץ אביי, שאסתר היתה קרקע עולם ולכן לא מסרה עצמה. ורבא תירץ, שכאשר הגוי אינו עושה כן להעביר על דת אלא להנאת עצמו, אין בדבר חילול ה' ואינו צריך למסור עצמו.

והנה שאלת הגמרא היתה רק משום שהיה זה בפרהסיא, ועל כך נאמרו תירוציהם של אביי ורבא. ונחלקו **הראשונים** האם גם לענין אחת משלשת העבירות החמורות נאמרה סברתו של רבא שכאשר הגוי עושה כן להנאת עצמו אין צריך למסור את הנפש.

דעת בעל המאור (סס ד"ה ומאי) שסברתו של רבא מועילה גם לגילוי עריות, שאם לא כן מה תירץ רבא שלא מסרה עצמה משום שלהנאת עצמו היה, הלא אסתר היתה אשת איש כמו שדרשה הגמרא במגילה (יג.) שהיתה אשתו של מרדכי. אך כתב שלענין עבודה זרה אין אופן שבו הגוי מתכוין להנאת עצמו, ותמיד כוונתו להעביר על דת, ולכן לעולם יהרג ואל יעבור[מו]. וכן לגבי שפיכות דמים לעולם יהרג ואל יעבור[מז], כיון שהסברא היא משום 'מאי חזית' וכו' וסברא זו שייכת גם כאשר הגוי מצווה כן להנאת עצמו. ורק בגילוי עריות יש חילוק בין כשמצווה כן להעביר על דת לבין כשמצווה להנאת עצמו[מח].

אך הראב"ד (השגות שם) **והרמב"ן** (מלחמת ה' שם ד"ה ועוד תניא, תורת האדם ענין הסכנה ד"ה ולפ)[מט] כתבו, שהחיוב של יהרג ואל יעבור אינו דווקא כאשר הגוי מצווה עליו לעשות כן כדי להעבירו על דת, אלא גם כאשר כוונתו היא להנאת עצמו, וסברת רבא מועילה רק לענין שאר עבירות כאשר עושה אותן בפרהסיא, שאם עושה כן להנאת עצמו ולא להעביר על דת, אין בכך חילול ה', אך לגבי שלשת העבירות לא נאמר כן [ומשום שאין ההיתר של הנאת עצמן עדיף מכאשר עושה כן בצינעא[נ]. ולגבי אסתר שלא מסרה עצמה, כתב הראב"ד, שהאשה לעולם אינה מצווה בגילוי עריות למסור עצמה ורק האיש מצווה בזה[נא]. והרמב"ן כתב, שרבא לא סבר את דרשת הגמרא שאסתר היתה אשתו של מרדכי[נב]. **והוכיחו** כשיטתם ממה שאסרו בסוגייתנו (לעיל ע"ש) ריפוי מעבודה זרה אף שהוא להנאת הישראל ולא לעבור על דת[נג]. וכן הוכיחו מעוד מקומות[נד]. **ומה** שהוכיח בעל המאור (שם) שאין צריך למסור עצמו על כך, ממה שאמרו שם שמותר להשאיל מיני מחתות לעובדי עבודה זרה כאשר כופים אותנו על כך משום שכוונתם רק להנאת עצמם, דחו הראב"ד והרמב"ן (שם)[נה], שהוא מפני שאין זה איסור עבודה זרה אלא האיסור הוא רק משום האיסור 'ולפני עור לא תתן מכשול' (ויקרא יט יד) שאינו איסור מיוחד לעבודה זרה אלא הוא כולל את כל המצוות, ולכן דינו כשאר מצוות שאין צריך למסור על כך את הנפש[נו].

עבר ולא נהרג על אחת משלשת העבירות

שם. הרמב"ם (יסודי התורה פ"ה ה"ד) כתב, שכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג, אף שחילל בזה את השם שיש בזה לאו ועשה, אינו נענש במיתה או מלקות משום שעשה כן באונס ואין עונשים אלא למי שעבר מרצונו. וכן כתב בהלכות סנהדרין (פ"כ ה"ג) שמה שנאמר (דניאל פג כו) 'ולנערה לא תעשה דבר' זו אזהרה לבית דין שלא יענשו את האנוס. וכן כתבו הרבה **ראשונים**[נז].

אבל התוספות (ע"ז נד. ד"ה והא) הביאו בשם הסמ"ג, שבפרהסיא אף שהוא אנוס, כיון שחייב למסור את נפשו, הרי הוא חייב מיתה. וכן הביא הר"ן (סנהדרין סא: ד"ה מיתמר) בשם הר"ר דוד, שאם התרו בו ואמרו לו שהאונס אינו מתיר לו לעבוד עבודה זרה ועליו למסור את נפשו, אם לא שמע להם ועבד, בית דין ממיתים אותו. וכן כתב בהגהת **הרמ"ך** (יסודי התורה פ"ה ה"ד).

מיהו מרי דוראי

אמר לי מרי דוראי. הראשונים כתבו כמה פירושים מהו 'מרי דוראי':

א. רש"י (ד"ה מרי) פירש שהוא 'אדון עירי', וכן פירשו **הערוך** (ערך מר, הסמ) **והר"ן** (על הרי"ף, יומא פג: ד"ה מרי) 'שלטון של כפר שלי'. **והוסיף** הר"ן, ש'דוראי' הוא לשון בקעה[נח].

ב. היד רמ"ה (סנהדרין עד. ד"ה עריות) כתב ש'מרי דוראי' היינו בעל דירתי.

ג. עוד פירוש כתב **היד רמ"ה**, שכך היה נקרא, והיינו ש'מרי' הוא אדוני והיה שם האדון 'דוראי'.

לשם מה פירש רש"י שהיה נכרי ומהי הנפקא מינה

שם. כתב **רש"י** (סנהדרין עד. ד"ה מרי), שאותו אדון נכרי היה. וביאר **רבי שלמה קלוגר** (שו"ת טוב טעם ודעת סי' קנח), שההכרח לפרש כך, הוא על פי מה שביאר בעיקר סברא זו של 'מאי חזית', שכאשר עבור הצלת עצמו גם יהרוג נפש מישראל וגם יעבור עבירה, אומרים לו שעדיף שיהרג הוא ולא תיעשה עבירה. ואם כן יש לחלק, שרק בנכרי הכופה אותו לכך שייך טעם זה, משום שאם יהרוג לאונסו את האחר תהיה העבירה על ההורג עצמו. אך אם ישראל הוא האונסו להרוג, לא תהיה העבירה על הישראל האנוס אלא על הישראל המצווהו לכך, כיון שלישראל יש דין שליחות. ולכן באופן כזה שישראל הוא המצווהו על כך, לא שייכת הסברא של 'מאי חזית', כיון שהעבירה לא תהיה של ההורג אלא של המשלח, ואין אומרים שימסור עצמו בשביל שלא תהיה עבירה לישראל אחר אלא רק בכדי שלא תהיה העבירה שלו, וזה כמו מי שאומרים לו שיניח לזורקו על התינוק שהוא אינו עושה את העבירה עצמה ואינו צריך למסור עצמו. **וביאר**, שאף שאין שליחות לדבר עבירה, מכל מקום באופן שאין השליח יכול שלא לעשות את השליחות וחייב לעשותה יש שליח לדבר עבירה כמבואר בבבא מציעא (י:)[נט]. ובעוד אופן ביאר (ד"ה מיהו), שרבא עצמו שאמר

רב כהנא עלה לגג ונפל ממנו, היה מן הדין ולא רק ממידת חסידות, הרי מוכח שמחוייב לעשות מעשה ולהמית עצמו כדי להינצל מן האיסור, ומבואר שהציווי של 'וחי בהם' נדחה מפני שלשת העבירות החמורות. ולפי זה כתב, שצריך לפרש בהיתר של 'קרקע עולם' פירוש אחר, שאינו משום שאינה עושה מעשה, אלא ההיתר הוא מאחר שהאשה גם אם תמסור עצמה למיתה לא יועיל לה, כיון שיכולים לבעול אותה בעל כרחה, וכל החיוב למסור עצמו הוא כאשר על ידי כך ינצל מן האיסור. וכמו שכתב הנמוקי יוסף (סנהדרין עד: ד"ה והא). וכן כתב הרמב"ן בסוגייתנו (מלחמת ה' ד"ה ומאי). והביא שרבינו יונה (סנהדרין עד: ד"ה והא) כתב, שבאמת המעשים ההם אינם שייכים כלל לדין יהרג ואל יעבור, שלא מצאנו בשום מקום שצריך להרוג עצמו, אלא ודאי שסמכו על הנס שלא ימותו או שידעו כך. **מה. תוספות** (יומא פג: ד"ה מה), **רא"ש** (כתובות פ"ק סי' ד). **וכן פסק הרמ"א** (יו"ד סי' קנז ס"ק) [הרמ"א לא כתב כן בפירוש, אך ראה שם בש"ך (סק"ס) שהביא את דברי הרא"ש, ונראה שכוונתו שזו גם כן דעת הרמ"א, וכן כתב במנחת חינוך (מצוה רלו אות יז) **בדעת הרמ"א**]. **מו. והרמב"ן** (מלחמת ה' שם ד"ה וכן) כתב, שיש אופן בעבודה זרה של הנאת עצמו, וכגון שמתרפא בעבודה זרה. וכתב המנחת חינוך (מצוה רלה אות יח), שלשיטות הסוברות [ראה לעיל (ע"ש) בענין 'האם האיסור הוא רק כשאומר לו שיביא מעצי אשירה או בכל אופן'] שהאיסור להתרפא בעצי אשירה הוא רק כאשר אומר לו שיביא דווקא מעצי אשירה ומשום שמראה שיש בה ממש, אין אופן זה דומה לאופן שהגוי אונסו לעשות כן להנאת עצמו, משום שבזה שהוא מתרפא מעצי אשירה הוא מראה לבני אדם שיש בה ממש ויש בזה חילול ה'. אמנם לשיטת בעל המאור עצמו שהאיסור להתרפא מעצי אשירה הוא משום שנהנה מעבודה זרה [כמו שהובא לעיל (ע"ש) בענין 'טעם האיסור להתרפא מעצי אשירה'], מובנת השגת הרמב"ן על בעל המאור, שגם בעבודה זרה יש אופן של הנאת עצמו שאין בו חילול ה'. **מז. הראב"ד** (השגות שם) כתב ששייך אופן של שפיכות דמים להנאת האונס כגון שהיה לו שונא ישראל, והוא אינו יכול להורגו כי אם על ידי ישראל חברו שלא ישמר ממנו. **מח. ולענין** זה לא הוקשה נערה המאורסה לרוצח. **מט. וכן** הובא בריטב"א (לעיל ע"ש ד"ה כי) בשם הרא"ה בשם רבו [הרמב"ן]. **נ. כך** הוסיפו הר"ן (כתידושים ועל הרי"ף, ד"ה ואחריס) ורבינו דוד (ד"ה ומצלת). **נא. וכדעת** הגורסים 'יהרג ואל יעבור' ולא 'יתהרג' [ראה לעיל בענין 'האם גם אשה צריכה למסור עצמה שלא תיבעל']. **נב. וראה** שם מה שפירש עוד מדוע אסתר לא מסרה עצמה אף שהיה בזה גילוי עריות. גם התוספות (סנהדרין עד: ד"ה והא) כתבו שני פירושים מדוע לא שאלה הגמרא שהיה לאסתר למסור עצמה משום שהיה בזה גילוי עריות שהיא משלשת העבירות שאפילו בצינעא שאין בזה חילול ה' הדין הוא 'יהרג ואל יעבור'. **נג. וכבר** הובא בהערה לעיל מה שכתב המנחת חינוך, שראיה זו תלויה בטעם האיסור שלא להתרפא מעצי אשירה.

נד. הרמב"ן הביא מעשים באמוראים (קידושין מ.) שמסרו עצמם שלא לעבור על גילוי עריות אף שהכוונה היתה להנאת עצמן ולא להעבירן על דת. וכתב שאין לומר שהיא מדת חסידות ובאמת לא היו מחוייבים למסור את עצמן [כמו שדחה המאירי (סנהדרין עד: ד"ה ויש מתחסידים)], שהלא לחולה שצריך לחלל עליו שבת אין מידת חסידות שלא להתרפא, ואדרבה, אם אינו מתרפא בזה הרי הוא שופך דמים וכמו שאמרו בירושלמי (יומא פ"ח ה"ה) 'הזריז משובח והנשאל מגונה והשואל הרי זה שופך דמים' [וראה לעיל בהערה על הענין 'קושיית האחרונים על ראיית התוספות מרציחה לגילוי עריות' מה שהובא בשם רבינו יונה לדחות ראיה זו]. וכן מרדכי סיכן עצמו שלא להשתחוות להמן אף שלא עשה כן אלא להנאת עצמו ולכבודו [שהרי כתוב שם (מגילה ג ב) 'גדל המלך אחשורוש את המן' ואחר כך (שם ג ג) 'וכל עבדי המלך כורעים ומשתחוים להמן']. וכן מהמעשה (סנהדרין עה.) באותו שנחלה מחמת שנתן עיניו באשה ורצה לבועלה להנאת עצמו ואמרו שמוטב ימות ולא יבעלנה. והר"ן (מידושין ד"ה וקנמ, ועל הרי"ף ד"ה ומלנו) כתב ליישב את שיטת בעל המאור מהוכחות הראשונים, שכל דברי בעל המאור שהתיר להנאת עצמן, הוא רק באופן הדומה לאסתר, שלא רצתה להנות כלל מן האיסור אלא שעשתה כן להצלת עצמה ממיתה, אבל באופן שרוצה להנות מן האיסור, כגון הרוצה להתרפא בעצי אשירה או שרוצה להתרפא על ידי שיבעל אשה זו שנתן עיניו בה, הרי רוצה להנות מן האיסור עצמו וזה מה שאסרה התורה, ובאופן כזה לא התיר בעל המאור. **נה. וכן** התבאר יותר בר"ן (מידושין ד"ה והכיתי, ועל הרי"ף, ד"ה ומ"מ) **ובחידושי רבינו דוד** (ד"ה ורבי). **נו. ובקובץ** הערות (סי' מח אות ט) כתב, שיתכן לתלות במחלוקת זו את הנידון האם הלאו של 'לפני עור' נחשב לאו שבכללות או לא, שבעל המאור סבר שהוא איסור מיוחד לכל איסור ואיסור, ואינו לאו שבכללות, ולכן הוא נחשב מאיסורי עבודה זרה, אך הרמב"ן והראב"ד סברו שהוא איסור כללי לכל איסורי התורה והוא לאו שבכללות. ראה בריטב"א (יבמות פד: ד"ה והא) שכתב שלפני עור הוא לאו שבכללות ולכן אין לוקים עליו. וכן כתב בתשובת בן הנודע ביהודה (מהדו"ק אהע"ז סי' פח אות ו ד"ה מו) [גם הרמב"ם (ספר המצוות שורש ט) כתב שאין לוקים עליו מפני שהוא כולל ענינים רבים. אך בדבריו יש לומר שהוא מפני שכולל גם שלא לתת עצה רעה וגם שלא להכשיל בעבירה וכמו שביאר הרמב"ם בעצמו (שם לאו מעשה לעט)]. **נז. תוספות** (ע"ז נד. ד"ה מתקיף), רמב"ן (שם ד"ה הא), רשב"א ריטב"א (שם ד"ה מתקיף). וכן הביא הריב"ש (שו"ת, סי' ד) מתשובת הרשב"א (שו"ת, מ"ז סי' מא). **נח. ובמלא** הרועים (נרקיס שם) כתב ש'דוראי' הוא כפר כמו שכתב רש"י לקמן (ת. ד"ה בדולח) **ובעירובין** (ז: ד"ה בדולח). והביא שהרשב"ם (ב"ב פג. ד"ה בדולח) פירש שרעותא היא עיר של רועים.

נט. ראה שם שנחלקו בזה לשונות בגמרא, וכתב שם שרש"י פסק כלשון זה שבאופן זה יש שליח לדבר עבירה.

כאן סברא זו של 'מאי חזית' סובר כשמאי הזקן שיש שליח לדבר עבירה כמוכח מדבריו בקידושין (מג.), ולכן הוצרך רש"י לפרש שמדובר דווקא באנס נכרי.

אמנם כתב (ד"ה והנה נכוונת) שיש לפרש באופן אחר, שבישראל האומר לו כך ודאי שאינו יכול להורגו כיון שיש לומר שאין כוונתו באמת להורגו אם לא יהרוג והוא רק מגזים בדיבורו, ולכן רק בנכרי צריך סברא זו כדי לא להתיר לו להורגו אף שודאי יהרגנו אם לא יהרוג.

ביאור הסברא של 'מאי חזית'

מאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי.

פירשו **הראשונים**[ס], שהסיבה שפיקוח נפש דוחה את שאר העבירות, היא על מנת שלא תאבד נפש מישראל, שנפשו של אדם מישראל חשובה לפני המקום, אבל ברציחה, שגם תאבד נפש מישראל וגם יעבור אדם מישראל עבירה, ומי יודע נפשו של מי חביבה יותר לפני המקום, לא התירה התורה לעבור.

ובעוד דרך פירש היד רמ"ה (סנהדרין עד. ד"ה עריות), שהסיבה שחס הקב"ה על נפשות ישראל עד כדי דחיית מצוות התורה מפני איבוד נפשם, היא משום שכל זמן שהם בחיים הרי הם מרבים לקיים מצוות, וכדברי רבי שמעון בן מנסיא (יומא פה:) 'אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה'. וזו כוונתו של רבא במה שאמר לאותו אדם שאנסוהו להרוג, מהיכן יש לדעת מיהו שיזכה לחיות יותר שנים, ולקיים יותר מצוות, ועל כן אין לדחות נפש מפני נפש.

האם באופן שלא שייכת הסברא של 'מאי חזית' וכו' יהרג ואל יעבור

הרמב"ם (יסודי התורה פ"ה ה"ה) פסק על פי הירושלמי (תרומות פ"ח ה"ד)[סא], שאם אמרו נכרים לחבורת אנשים מישראל שיתנו להם אחד ויהרגוהו ואם לא יתנו להם יהרגו את כולם, עליהם למות ולא למסור אחד מהם.

והקשה הרמ"ך (שם) מסוגייתנו, שהלא כאן מבואר שכל הסיבה שאין שפיכות דמים נדחית מפני פיקוח נפש הוא משום הסברא של 'מאי חזית' וכו', ובאופן הזה לא שייכת הסברא של 'מאי חזית' וכו', שהרי אם לא ימסרו אחד ימותו כולם ואותו אחד בתוכם, ומדוע אסור להם למסור.

ותירץ הכסף משנה (שם ד"ה כמ"ש הרמ"ך), שכאשר לא יחדו להם אחד מסוים להורגו, על כל אחד שירצו למסור תתעורר השאלה 'מאי חזית שהנך מוסר את זה וכי דמם של האחרים סומק טפי' ולפיכך שב ואל תעשה עדיף. אלא שכתב שאם כן יקשה מהתוספתא על ריש לקיש בירושלמי (תרומות פ"ח ה"ד) הסובר שגם כאשר יחדו להם אדם להורגו בדווקא, אסור להם למוסרו אלא אם כן הוא חייב מיתה [וכן פסק הרמב"ם שם][סב]. וכשייחדוהו אין סברא של 'מאי חזית', שהלא אותו אחד שייחדו להם להורגו ודאי ימות ואילו האחרים יכולים להציל את נפשם אם ימסרוהו[סג].

וחידש, שחז"ל קבלו מרבותיהם שבשפיכות דמים יהרג ואל יעבור, וקבלה זו היתה על כל האופנים של שפיכות דמים, אלא שמכל מקום נתנו טעם וסברא במקום שהיא שייכת[סד].

אך הלחם משנה (שם) כתב, שעל ריש לקיש לא קשה מהתוספתא, משום שיש לומר שהוא חולק על הטעם שנאמר בסוגייתנו אלא שכך היתה קבלה בידם וכמו שתירץ הכסף משנה, אך על הרמב"ם קשה, שהוא פסק כריש לקיש אף שהביא בעצמו (שם ה"ז) את הסברא של 'מאי חזית'. ותירוץ הכסף משנה שאמרו סברא זו להיכן שהיא שייכת, דחוק. ולכן כתב, שיש לומר בדוחק שבתוספתא מדובר באופן שיש בידם לברוח על ידי הדחק ואם יצליחו לעשות כן לא יהרג אפילו האחד ולפיכך אסורים למוסרו, מה שאין כן בסוגייתנו שלא היתה לשואל דרך להנצל מהמרי דוראי שלא יהרגנו אם לא יהרוג.

והאחרונים[סה] תירצו, שמקור הדין ברציחה הוא באמת מסברת 'מאי חזית', אלא שלאחר שלומדים בהיקש את גילוי עריות מרציחה שיהרג ואל יעבור, ובגילוי עריות לא שייכת סברת 'מאי חזית', שבים ולומדים את רציחה מגילוי עריות, שכשם ששם בכל אופן יהרג ואל יעבור אף ברציחה כן[סו].

בהלבנת פנים לא שייכת סברת 'מאי חזית' ומדוע עדיף שיפיל עצמו לכבשן האש שם.

הנה בבבא מציעא (נט.) אמרו, שנוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים[סז]. והקשה **בזכרון שמואל** (סי' סה אות כט) שבאופן כזה לא שייכת הסברא של 'מאי חזית' וכו' שהרי בודאי עדיף שלא ליהרג מאשר שלא להלבין פנים. ותירץ על פי מה שכתב **הכסף משנה** [הו"ד לעיל בענין 'האם באופן שלא שייכת הסברא של 'מאי חזית' וכו' יהרג ואל יעבור'], שחז"ל קבלו מרבותיהם שבשפיכות דמים יהרג ואל יעבור, וקבלה זו היתה על כל האופנים של שפיכות דמים, אלא שמכל מקום נתנו טעם וסברא במקום שהיא שייכת.

עוד תירץ[סח], שאכן הטעם ברציחה הוא משום 'מאי חזית', אבל לאחר שלמדנו עריות מרציחה בהיקש, שגם עליהם יהרג ואל יעבור אף ששם לא שייכת סברא זו, חוזרים ולומדים מעריות לרציחה שאף באופן שלא שייכת סברא זו, יהרג ואל יעבור.

ובדברי שאול (יוסף דעת סי' שמה ס"ג ד"ה והנה) כתב בפשיטות, שכיון שהמלבין את פני חבירו ברבים הרי הוא כאילו שופך דמים (ב"מ נח:), אם כן הרי זה כרציחה ממש ושייכת גם כאן הסברא של 'מאי חזית דדמא דידך סומק טפי', ולכן יהרג ואל יעבור.

האם גם בן נח שהוא אינו מצווה על קידוש ה' יהרג ואל יעבור

כתב הפרשת דרכים (דרוש סני דרך המתריס ד"ה ודע דמשמע)[סט] שכיון שהדין של יהרג ואל יעבור בשפיכות דמים הוא מכח הסברא של 'מאי חזית', אף שבן נח אינו מצווה על קידוש ה', מכל מקום לגבי שפיכות דמים אף בן נח יהרג ואל יעבור[ע].

חום זה דינו כדין מכה של חלל

האי אישתא צמירתא נמי כשעת הסכנה דמיא. ביאר **הריטב"א** (ד"ה ש"מ), ש'אישתא צמירתא' נחשבת כמכה של חלל, כמו שאמרו (ע"ז כח.). ואף שאינה מכה של חלל ממש שהיא באופן שהתקלקל אחד מן האברים הפנימיים מחמת מכה או בועא, או באופן שהמכה שבחוץ עברה לחלל, אבל שאר כאבים ומיחושים אינם נחשבים כמכה של חלל, מכל מקום חום זה דינו כמכה של חלל ומחללים עליו את השבת ומתירים את כל האיסורים שבתורה כדי להתרפא ממנו חוץ משלשת העבירות החמורות.

אהח 19/06/2018

טעם התירו של רבינא לפי הלשון השני

מידי דרך הנאה קא עבידנא. **רש"י** (ד"ה דרך) פירש שהתירו של רבינא היה מפני שרק לאחר שהתבשלו ויצא שמנן הרי זו הנאה כדרך, אך כאן שהיו אלו פירות בוסר [כמו שפירש לעיל (ד"ה גוהרקי)[עב]] ההנאה מהם נחשבת כהנאה שלא כדרך[עג]. **ותלמידי רבינו יונה** (ע"ז כח. ד"ה מידי) **והר"ן** (על הרי"ף, ד"ה מר) הוסיפו, שאמר לו שכיון שעושה כן בעוד שהפסולת מעורב בהם, הרי זו הנאה שלא כדרך[עד].

אך המגיד משנה (מלכות ממרות פ"ח הט"ז) כתב, שטעמו של רבינא שהתיר לסוך בשמן של ערלה, הוא מפני שכל דבר הראוי לאכילה, כל הנאה אחרת ממנו נחשבת כהנאה שלא כדרך[עה]. ולפי זה כתב שיש בהנאה כזו איסור דאורייתא שאין לוקים עליו וכמו חצי שיעור.

ס. **רש"י** (ד"ה מאי, יומא פג: ד"ה מאי, סנהדרין עד. ד"ה סבכת), **יד רמ"ה** (שם ד"ה עריות), **ר"ן** (על הרי"ף ד"ה מאי, יומא פה: ד"ה מאי) ונמוקי יוסף (סנהדרין עד. ד"ה מאי). **סא. ובן הוא בתוספתא** (תרומות פ"ח הכ"ג). **סב. וראה** במהר"ם חלאווה (ד"ה מאי) שהביא דעות איזה חיוב מיתה מתיר למוסרו. **סג. והב"ח** (שו"ת הישנות, סי' מג) והשיירי כנסת הגדולה (יו"ד סי' קנו הגהות ב"י אות מו) כתבו, שאף הרמ"ך לקושיא זו נתכוין, ולא כפי שהבין הכסף משנה מדבריו. וציין רבי עקיבא איגר (יו"ד סי' קנו ס"ק ד"ה אמ"כ) לשער אפרים (שו"ת, יו"ד סי' עג ד"ה אבל מ"מ), שכתב שמטעם 'מאי חזית' הלכה כרבי יוחנן, שכל שיחדוהו, מותר למוסרו להצלת רבים. **סד. וזה** לכאורה לא כדעת התוספות (ד"ה אף) שכתבו שבמקום שלא שייכת סברא זו של 'מאי חזית' כגון בלי מעשה, לא נאמר שיהרג ואל יעבור, וכמו שהובא לעיל [בענין 'האם כשאונסים אותו לרציחה בלי מעשה נאמר יהרג ואל יעבור'] בשם התוספת יום הכיפורים. אמנם אין הכרח שהכסף משנה חולק על כך, ויתכן שרק על רציחה בידים היתה להם קבלה שיהרג ואל יעבור ולא באופן שאנסוהו לדבר שאין בו מעשה, שאז הסברא של 'מאי חזית' מועילה להיפך, שלא ימסור עצמו וכמו שכתבו התוספות. וראה בחזון איש (נגעים נמידותי רבינו חיים הלוי, רוצח פ"ח ה"ט ד"ה ויפוק) שכתב, שכיון שהדין של יהרג ואל יעבור אינו אלא מסברא זו, ממילא מותר לאדם להרוג עובר בשביל להציל את חייו, כיון שחייו ודאי חשובים מחיי עובר שעדיין לא נולד, וכן מותר לאחר להורגו. ולא כמו שכתב שם הגר"ח שגם בעובר נאמר הדין שיהרג ואל יעבור. ולכאורה נידון זה תלוי במחלוקת תוספות והרמב"ם. **סה. בנין שלמה** (סנהדרין עד. ד"ה רוצח), הגהות בן אריה (על הרמב"ם שם, נדפס בסנהדרות פרנקל), ורבי שמעון שקאפ (הובא בזכרון שמעון סי' קה אות ט). **סו. הבנין שלמה** (שם) ביאר, שאם מצד הסברא בלבד, אין הטעם שבשפיכות דמים יהרג ואל יעבור מפני חומר העבירה אלא מחמת הסברא, אך לאחר שהוקש לגילוי עריות, באמת הטעם הוא משום חומר העבירה כמו בגילוי עריות, ולכן אף במקום שלא שייכת הסברא, הדין הוא שיהרג ואל יעבור. וכתב הבן אריה (שם), שלימוד זה הוא כעין דברי הגמרא בקידושין (נג.), לגבי קימה והדור שלומדים זה מזה. **סז. וכתבו** התוספות (סוטה י: ד"ה נוח) שמה שאינו מוזכר עם שלשת העבירות החמורות שנאמר עליהן שיהרג ואל יעבור, הוא משום שהאיסור אינו מפורש בתורה ולא נקטו אלא עבירות מפורשות. ומבואר מדבריהם שכך היא ההלכה למעשה. וכן מבואר מדברי רבינו יונה בשערי תשובה (שער ג סי' קלט), ולא כמו שכתב המאירי (נדרים מג: ד"ה לעולם) על מימרא זו שהיא נאמרה בדרך צחות [וכעין זה כתב בחינוך (מצוה רמ) 'ומה שאמרו זכרונם לברכה על דרך אזהרה בענין זה' וכו']. וכמו שציינו הפרי חדש בספרו מים חיים על הרמב"ם (יסודי התורה פ"ה ה"ג) ובבנין ציון (שו"ת, סי' קעב) לדברי התוספות האלו שמבואר בהם שהיא הלכה למעשה. **סח. וכן** כתבו השפת אמת (יומא פג: ד"ה ורוצח) **ואבן האזל** (יסודי התורה פ"ה ה"ה). **סט. הוזכר** גם במגיה למשנה למלך (מלכים פ"י ה"ג). **ע. כמו** שפסק הרמב"ם (מלכים פ"י ה"ג) על פי הסוגיא בסנהדרין (עד:-עה.). **עא. ועל** פי זה ביאר (שם ד"ה ממנם ע"פ) את מה שמסרו המיילדות את נפשן ולא שמעו בקול פרעה והחיו את הילדים (שמות א יז) אפילו לדעה שהיה להם דין בן נח קודם שקיבלו את התורה, ומשום שגם בבן נח שייכת סברא זו של מאי חזית. **עב. וכן** פירש הריטב"א (ד"ה מר). **עג. וכן** פירשו הר"ן (על הרי"ף ד"ה מר) ורבינו דוד (ד"ה דרך). **עד. והרא"ה** (ע"ז מ: ד"ה מר) פירש, שאין דרך אותו משקה למשיחה אלא לשתיה ואכילה, ולכן הנאה זו נחשבת שלא כדרך. והמכתם (לעיל כד: ד"ה מר) כתב, שרבינא שף את בתו בזיתים עצמם ולא בשמן שלהם ולכן נחשבת כהנאה שלא כדרך [ראה גם את לשון רבינו חננאל (ד"ה מר) שכתב שהיה שף אותה בגרגרים של ערלה. ואת לשון המגיד משנה (מלכות ממרות פ"ח הט"ז) שכתב 'שהיה סך בתו בפרי של ערלה']. **עה. ראה** לעיל (כד:) בענין 'האם לוקים על שאר הנאות חוץ מאכילה' שכך ביאר בשיטת הרמב"ם.

והקשה עליו המשנה למלך (יסודי התורה פ״ה ה״ח), שאמנם על הנאה שאינה אכילה אין לוקים, אך מכל מקום ודאי שיש בזה איסור דאורייתא, ומכיון שכן, איך התיר רבינא הנאה כזו לריפוי חולה שאין בו סכנה [לפי הלשון השני], הרי לא מצאנו שהתירו איסורים דאורייתא אלא לחולה שיש בו סכנה בלבד. וכמו שאיסור חצי שיעור שהוא דאורייתא לא הותר עבור חולה שאין בו סכנה[עו].

וכתב שצריך לחלק שדווקא חצי שיעור אסור אפילו לחולה אם אין בו סכנה, משום שטעם האיסור הוא משום שהוא ראוי להצטרף לשיעור שלם (יומא עד.), וזה שייך גם בחולה שאין בו סכנה, אך ליהנות שלא כדרך שאין חשש שיבוא על ידי כך לידי איסור גמור, התירו אף לחולה שאין בו סכנה. ולפי זה כתב, שמכך **שהרמב״ם** (שם) שחילק איזה איסורים מותרים לחולה שאין בו סכנה ואיזה אסורים לא הזכיר כלל מה הדין בהנאה, וחילק רק באכילה, משמע שהוא סובר שכל הנאה אחרת שאינה אכילה מותרת לחולה שאין בו סכנה, שאם לא כן היה לו להשמיע חידוש גדול יותר, שאפילו הנאה שאינה אכילה מותרת רק לחולה שיש בו סכנה ואסורה לחולה שאין בו סכנה.

19/06/2018 אוהח

אך הביא **שהכסף משנה** (שם) כתב שההיתר של רבינא הוא מפני שהנאה שלא כדרך אינה אסורה מדאורייתא אלא רק מדרבנן. ולפי זה כתב, שגם לדעת הרמב״ם צריך לפרש כרש״י שההיתר כאן הוא רק משום שפירות אלו היו בוסר ולכן ההנאה מהם נחשבת הנאה שלא כדרך שאין בה איסור דאורייתא.

ותלמידי רבינו יונה (ע״ז כח. ד״ה והני) כתבו, שאף שלבריא האיסור להנות שלא כדרך הוא מן התורה, לחולה שאין בו סכנה מותר[עז].

קושיות המשנה למלך על פירוש הכסף משנה

כתב המשנה למלך (שם ד״ה ולפ״ז) שלדעת **הכסף משנה** שהתירו של רבינא היה רק מפני שהוא איסור דרבנן בלבד, צריך לומר שיש שלש דרגות באיסורים. אכילה כדרך, אסורה בלאו ויש עליה עונש מלקות וכרת. הנאה כדרך, אין לוקים עליה אך יש בה איסור דאורייתא. ואכילה או הנאה שלא כדרך, אינם איסורים מדאורייתא כלל אלא רק מדרבנן. וההיתר של רבינא ליהנות לריפוי חולה שאין בו סכנה, הוא רק משום שמדובר בהנאה שלא כדרך שאין איסורה מן התורה. ולפי זה כתב, שגם לדעת **הרמב״ם** צריך לפרש **כרש״י** שההיתר כאן הוא רק משום שפירות אלו היו בוסר ולכן ההנאה מהם נחשבת הנאה שלא כדרך שאין בה איסור דאורייתא. אך הקשה (ד״ה והנה מלבד) על דרך זו כמה קושיות:

אוצר החכמה

א. הרמב״ם היה צריך להשמיענו שמה שהותר לחולה שאין בו סכנה היא רק הנאה שלא כדרך, שאין איסור זה אלא מדרבנן, ולא הנאה כדרך, האסורה מדאורייתא.

ב. מדוע אמרה הגמרא לעיל (מ:) שללשון השני בדברי רבי יוחנן, המיעוט ממלקות בהנאה שלא כדרך, הוא למניח חלב על גבי מכתו שהיא הנאה שלא כדרך, הלא הנאה זו אסורה רק מדרבנן, והיה לגמרא לחדש יותר, שאפילו על הנאה כדרך לא לוקים וכגון סך בשמן של איסור[עח].

ג. לפירוש זה שההיתר של רבינא הוא רק בהנאה שלא כדרך, קשה מה שכתב **המגיד משנה** שאפילו על סיכה שהיא קרובה לשתיה אין לוקים, כמו שמוכח מההיתר של רבינא, הלא שם ההיתר הוא רק מפני שהיתה זו הנאה שלא כדרך [מפני שמדובר בפירות בוסר] שאינה אסורה אלא מדרבנן, ואין משם ראיה לפטור ממלקות על הנאה כדרך האסורה מדאורייתא[עט].

ולכן הכריח המשנה למלך, שבכל ההנאות יש איסור דאורייתא ומה שהתיר רבינא הוא משום שאפילו איסור דאורייתא התירו עבור חולה שאין בו סכנה [ואינו דומה לאיסור חצי שיעור וכחילוק הנ״ל] ולא משום שהיה מדובר בפירות בוסר שהנאתם היא שלא כדרך, ולפי זה מיושב מה שהרמב״ם לא חילק והתיר לצורך סכנה כל הנאה בין כדרך ובין שלא כדרך. וכן מובן מה שהגמרא לא חידשה ללשון השני שעל הנאה כדרך אין לוקים, משום שאינן שתי דרגות, כדרך ושלא כדרך[פ]. וכן מיושב מה שהביא המגיד משנה משם, כיון שלא מדובר שם רק בהנאה שלא כדרך.

לעיל לא התירו להניח חלב אסור על מכתו

שם. כתב מהר״ם חלאווה (ד״ה מידי) שכאן התירו איסור דרבנן של הנאה שלא כדרך לצורך ריפוי חולי שאין בו סכנה. ואף שלעיל (מ:) אסרו להניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו, יש לחלק בין מכה לבין חולי כמו כאן.

ביאור מחלוקת הלשונות

שם. בביאור מחלוקת הלשונות בדברי רבינא מצאנו כמה פירושים:

א. המשנה למלך (יסודי התורה פ״ה ה״ח ד״ה מ״מ) פירש, שהלשון הראשון סובר ש׳גוהרקי׳ אלו, אף שהם זיתים קטנים, מכל מקום כיון שיוצא מהם שמן, הנאה זו מהשמן שלהם נחשבת כהנאה כדרך. ולכן אמר שהתירו של רבינא היה רק מפני שהיתה זו שעת הסכנה. וללשון השני, הנאה זו משמן של זיתים קטנים נחשבת כהנאה שלא כדרך. ולפירוש זה כתב, שלא נחלקו בדין, ולפי כולם הנאה כדרך אסורה לחולה שאין בו סכנה. והנאה שאינה כדרך מותרת לשני הלשונות אף לחולה שאין בו סכנה.

ב. בעוד דרך ביאר המשנה למלך, שגם הלשון הראשון סובר שהנאה זו נחשבת הנאה שלא כדרך, אלא שסבר שמכל מקום גם הנאה שלא כדרך אסורה לחולה שאין בו סכנה, ומשום שאף שאין לוקים על הנאה שלא כדרך, מכל מקום יש בו איסור דאורייתא כמו חצי שיעור. והלשון השני סבר, שאין בהנאה שלא כדרך איסור דאורייתא אלא רק איסור דרבנן בלבד[פא].

ג. השער המלך (מיסודי התורה פ״ה ה״ח) פירש, שהלשון הראשון סובר, שאף שאין בהנאה שלא כדרך אלא רק איסור דרבנן בלבד, מכל מקום לא התירוהו לחולה שאין בו סכנה, ולא התירו לו אלא שבות של אמירה לעכו״ם[פב]. והלשון השני סובר שבהנאה שלא כדרך אין אפילו איסור מדרבנן[פג] אפילו שלא במקום חולי[פד].

ד. המהר״ם שיק (שו״ת, או״ח סי׳ רח ד״ה ונלמ״ד) כתב, שיתכן שמחלוקת הלשונות היא האם ערלה דינה בשריפה או לא[פה], שהלשון הראשון סובר שדינה בשריפה ולכן אם לא היתה בתו של רבינא חולה בחולי שיש בו סכנה, אף שהיה היתר להשתמש מצד איסורי הנאה, אך מכל מקום כיון שהוא מבטל בזה מצות עשה של שריפת הערלה, אסור להתרפאות בזה, ורק משום שהיה בחולי זה סכנה, הותר לעשות כן. אך הלשון השני סובר שאין מצוה לשרוף את הערלה, וכיון שההנאה היתה שלא כדרך, מותר להתרפאות ממנה אף בחולי שאין בו סכנה[פו].

כאיזה לשון פסק הרמב״ם

שם. הרמב״ם (יסודי התורה פ״ה ה״ו) פסק, שבמקום סכנה מותר להתרפאות בשאר איסורים [חוץ משלש עבירות החמורות], ואחר כך (ה״ח) פסק, שכאשר הרפואה היא שלא כדרך הנאה, מותר להתרפאות בה אפילו שלא במקום סכנה. וכתב **הכסף משנה** (שם), שהרמב״ם פסק לקולא כשני הלשונות, ולכן התיר גם במקום סכנה וגם שלא כדרך הנאה.

ותמה עליו **המשנה למלך** (שם ד״ה ורלמ״מ למרן), וכי את הדין שמותר להתרפאות בשאר איסורים במקום סכנה צריך ללמוד מהלשון הראשון, הלא תלמוד ערוך הוא שאין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש. ועוד, איך ניתן לפסוק כשני הלשונות, הלא הלשונות חלקו זה על זה, שללשון הראשון ההיתר הוא רק לחולה שיש בו סכנה, וללשון השני ההיתר הוא גם לחולה שאין בו סכנה

עו. **וראה** בחינוך (מצוה ג׳יג) שכתב שמותר להאכיל ביום הכיפורים חולה שאין בו סכנה חצי שיעור. ותמה במנחת חינוך שם (אות ה) שלא מצאנו היתר לאיסור דאורייתא של חצי שיעור לחולה שאין בו סכנה. ובחידושי מרן רי״ז הלוי (שביתת עשור פ״ג ה״ח בקונטרס) כתב ליישב, שאכן אין כוונת החינוך לחולה שאין בו סכנה כלל, אלא ודאי דיבר בחולה שאם לא יאכל יסתכן, אלא שבא לחלק ולומר שרק בחולה שיש בו כבר סכנה גמורה ויום כיפורים נדחה אצלו, מותר להאכילו אפילו יותר מהשיעור [וכמו שפסק אביו הגר״ח הלוי], אבל אם אין בחולי עצמו סכנה הדוחה את איסור יום הכיפורים, אלא שהוא חלוש מאד ומניעת האכילה תוכל להביאו לידי סכנה, אז נאמר הדין שמאכילים אותו פחות פחות מכשיעור ולא שיעור שלם, ולעולם מי שאין בו סכנה כלל ודאי אין מאכילים אותו אפילו חצי שיעור. עז. **וכן** אפשר לפרש לשיטת המגיד משנה. אך הטעם בזה צריך ביאור, איך התירו איסור דאורייתא לחולה שאין בו סכנה. עח. **והוסיף**, שאין לומר שהנאת חלב על מכתו נחשבת הנאה כדרך, כיון שחלב עומד לאכילה לאחר שיבשלוהו, כל הנאה אחרת ממנו נחשבת הנאה שלא כדרך אף בעודו חי [ומה שרש״י (לעיל כד: ד״ה חלב) פירש שהנאה זו נחשבת שלא כדרך מפני שהוא עומד להבערה או למשוח עורות ולא פירש שהוא עומד לאכילה לאחר בישול, הוא לשיטתו שעל הנאה כדרך לוקים ולא רק על אכילה, ולכן כדי לבאר שהנאה זו אינה כדרך פירש שעומד להנאות אחרת ולא לזו, אך לשיטת הרמב״ם שעל כל ההנאות לא לוקים, הפטור הוא מפני שחלב עומד לאכילה לאחר הבישול]. ועוד, שגם כשהוא חי אינו עומד לריפוי אלא להבערה או למשוח בו עורות. עט. **וציין** שכבר הלחם משנה הקשה כן על המגיד משנה ונדחק ליישבו. פ. **בדבר** שמואל (לעיל כד: ד״ה חלב) העיר, שעדיין היה לגמרא לחדש שאפילו על הנאה כדרך אין לוקים אף שבאמת אין ביניהן חילוק וכל ההנאות אסורות מדאורייתא, וזה עצמו הוא חידוש שהיה לגמרא להשמיענו. וכתב שיתכן שלמי שיש לו מכה נחשבת הנאה זו כדרך [כסברא המובאת לעיל (שם) בענין סכנה. ובחידושי מרן רי״ז הלוי (שביתת עשור פ״ג ה״ח בקונטרס) כתב ליישב, שאכן אין כוונת החינוך לחולה שאין בו סכנה כלל, אלא ודאי דיבר בחולה שאם לא יאכל יסתכן, אלא שבא לחלק ולומר שרק בחולה שיש בו כבר סכנה גמורה ויום כיפורים נדחה אצלו, מותר להאכילו אפילו יותר מהשיעור [וכמו שפסק אביו הגר״ח הלוי], אבל אם אין בחולי עצמו סכנה הדוחה את איסור יום הכיפורים, אלא שהוא חלוש מאד ומניעת האכילה תוכל להביאו לידי סכנה, אז נאמר הדין שמאכילים אותו פחות פחות מכשיעור ולא שיעור שלם, ולעולם מי שאין בו סכנה כלל ודאי אין מאכילים אותו אפילו חצי שיעור. עז. **וכן** אפשר לפרש לשיטת המגיד משנה. אך הטעם בזה צריך ביאור, איך התירו איסור דאורייתא לחולה שאין בו סכנה. עח. **והוסיף**, שאין לומר שהנאת חלב על מכתו נחשבת הנאה כדרך, כיון שחלב עומד לאכילה לאחר שיבשלוהו, כל הנאה אחרת ממנו נחשבת הנאה שלא כדרך אף בעודו חי [ומה שרש״י (לעיל כד: ד״ה חלב) פירש שהנאה זו נחשבת שלא כדרך מפני שהוא עומד להבערה או למשוח עורות ולא פירש שהוא עומד לאכילה לאחר בישול, הוא לשיטתו שעל הנאה כדרך לוקים ולא רק על אכילה, ולכן כדי לבאר שהנאה זו אינה כדרך פירש שעומד להנאות אחרת ולא לזו, אך לשיטת הרמב״ם שעל כל ההנאות לא לוקים, הפטור הוא מפני שחלב עומד לאכילה לאחר הבישול]. ועוד, שגם כשהוא חי אינו עומד לריפוי אלא להבערה או למשוח בו עורות. עט. **וציין** שכבר הלחם משנה הקשה כן על המגיד משנה ונדחק ליישבו. פ. **בדבר** שמואל (לעיל כד: ד״ה חלב) העיר, שעדיין היה לגמרא לחדש שאפילו על הנאה כדרך אין לוקים אף שבאמת אין ביניהן חילוק וכל ההנאות אסורות מדאורייתא, וזה עצמו הוא חידוש שהיה לגמרא להשמיענו. וכתב שיתכן שלמי שיש לו מכה נחשבת הנאה זו כדרך [כסברא המובאת לעיל (שם) בענין

׳ביאורי האחרונים למחלוקת הלשונות׳ בשם הרש״ש]. אך זה צריך ביאור, שהלא המשנה למלך עצמו האריך לבאר שהנאה זו נחשבת שלא כדרך. פא. **בתחילה** כתב לפרש שלשון זה סובר שאף שיש בזה איסור דאורייתא, מכל מקום כיון שאין לוקים עליו הוא מותר אף לחולה שאין בו סכנה. אך כתב שלא נראה לפרש כך, משום שאם היה בו איסור דאורייתא, לא היו מתירים לחולה שאין בו סכנה. פב. **וכמו** שהביא הרדב״ז (שו״ת, ח״ד סי׳ ג) מתשובת הרשב״א [ראה בתשובות המיוחסות לרמב״ן (סי׳ קכז)]. פג. **וביאר** שזו כוונת התוספות בקידושין (ע: ד״ה המקדש) שהקשו מדוע המקדש בערלה אינה מקודשת הרי יכולה ליהנות מן הערלה שלא כדרך הנאה. וציינו שכך מבואר בפרק כל שעה, והמשנה למלך (יסודי התורה שם ד״ה ורלמ״מ להתוס׳) הבין שכוונתם לדברי רבי יוחנן לעיל (כד:) ותמה עליו ששם לא למדנו אלא רק שאין לוקים עליהם אך אין משם הוכחה שמותר לגמרי. ולפי דבריו מבואר, שכוונת התוספות לציין לסוגייתנו, שמדברי רבינא ללשון השני מבואר שאין בדבר אפילו איסור דרבנן, שאם היה בו אפילו איסור דרבנן בלבד לא היה מתיר להתרפאות בזה לחולה שאין בו סכנה. פד. **וכתב** שכך מדוייק בלשונו של רבינא שהשיב ׳מידי דרך הנאה קא עבידנא׳, ואם היה בזה איסור דרבנן אינו כל כך פשוט עד שיתמה על השואל מדוע שיהיה בדבר איסור, והיה לו לומר שכיון שאין זו הנאה כדרך ואין בה אלא איסור דרבנן, במקום חולי לא גזרו רבנן. פה. **ראה** שם שהביא (ד״ה חלב הכי) שהתוספות לעיל (ב. ד״ה אור) כתבו שאין מצוה לבער ערלה, ושכן כתב גם הריטב״א (סוכה לה. ד״ה והנכון) שאין חיוב לשרוף ערלה אלא שהיא עומדת לשריפה. וכן הוכיח מהתוספות לקמן (כו: ד״ה נין). אמנם התוספות בסוכה (לה. ד״ה לפי) ובחולין (קטו: ד״ה בלאו), כתבו, שערלה מצוותה בשריפה. וכן מבואר מדבריהם בתמורה (ג: ד״ה הנשרפין). אך בחתם סופר (שו״ת, או״ח סי׳ קפ) כתב שלא נראה שכוונת התוספות שם שיש מצוה לבערן, אלא שאם מבערן באש עושה מצוה. פו. **אך** כתב (ד״ה מתנס) שכל המחלוקת הנ״ל אם ערלה בשריפה, אינה אלא בערלת ארץ ישראל ולא בערלת חוץ לארץ.

בהנאה שלא כדרך. ולפי זה כתב שנראה שהרמב"ם שהתיר גם לחולה שאין בו סכנה כשההנאה היא שלא כדרך, פסק כלשון השני, וכפי הכלל שהלכה כלשון השני.

האם מותר להתרפאות מאיסורי הנאה דרבנן אף שלא במקום סכנה

שם. כתבו **הראשונים**[פז] שמכך שהתיר רבינא להתרפאות בהנאה שלא כדרך, יש ללמוד שמותר להתרפאות אף בשאר איסורי הנאה דרבנן אפילו שלא במקום סכנה, ומשום שבמקום חולי לא גזרו.

אך כתבו שכל זה רק בהנאה, אבל לענין אכילה ושתיה באיסור דרבנן לא שמענו מכאן להתיר[פח]. והוסיף **הריטב"א** (ד"ה מיכל), שאף שבשבת מותר לומר לגוי לעשות כל צרכי חולה שאין בו סכנה אפילו אפייה ובישול, ונמצא שהתירו לו איסור אכילת בישולי עכו"ם, שם הוא מפני שלא שייך באכילה זו טעם האיסור שהוא משום שלא יתחתנו עמהם ולכן אפילו לבריא מותר לאכול מתבשיל זה במוצאי שבת[פט].

אמנם יש מהראשונים[צ] שדחו את הראיה מסוגייתנו גם לענין הנאה, שיש לחלק, שאיסור הנאה כדרכה מאיסורים דרבנן יותר חמור מאיסור הנאה שלא כדרך מדבר האסור מדאורייתא אף שגם הנאה זו אסורה רק מדרבנן, ולא התירו חכמים להתרפא מאיסורים דרבנן כדרכם.

האם לדעת רבינא ומר בר רב אשי ערלה בחו"ל אסורה מהלכה למשה מסיני

שם. כתב **הפני יהושע** (ד"ה ומר) שיש להוכיח מסוגייתנו שרבינא ומר בר רב אשי סברו שערלת חוץ לארץ אסורה מהלכה למשה מסיני, שהרי מעשה זה היה בחוץ לארץ, ואם לדעתם ערלה בחוץ לארץ אינה אלא הלכות מדינה, דהיינו מנהג מדינה בעלמא וכמו שפירש **רש"י** (קדושין נח: ד"ה הלכתא), אפילו בחולה שאין בו סכנה וכדרך הנאתן היה להם להתיר, אלא ודאי שהם סוברים שהיא הלכה למשנה מסיני.

אך בטעם המלך (על הסער המלך, משנת פ"ה ה"ח) הביא, שבברכות (לו:) מבואר שרבינא ורב אשי סברו שערלה בחוץ לארץ אינה אסורה אלא מדברי סופרים[צא]. ולפי זה כתב שהתירו של רבינא ללשון השני, הוא משום שהנאה מערלה בחוץ לארץ שלא כדרך יש בה שני דרבנן.

מה הן ההנאות הבאות לאדם בעל כרחו

הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו וכו'. פירשו **הראשונים**[צב] שהאופן של הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו, הוא כגון שהולך במקום שיש בו ריח של עבודה זרה הבא אליו ממילא[צג]. **ובשלטי הגיבורים** (פוס ח) כתב בשם **פסקי הריא"ז** (פ"ג ה"ח), שהוא הדין אם הוא רואה נוי של עבודה זרה, או שהוא שומע את נגינות הכמרים המנגנים לפני עבודה זרה, אם מתכוין ליהנות אסור, משום שגם בקול ומראה, אף שאין בהם ממש, אסור ליהנות מהם[צד]. והוסיפו **הריא"ז והמכתם** (ד"ה הנאה) שאף שאמרו (לקמן כו.) שבקול מראה וריח אין מעילה, מכל מקום יש בו איסור.

אך הפני יהושע (ד"ה ממר - השני) כתב, שמאחר שמסקנת הגמרא שבקול ומראה אין מעילה, כל שכן שאינם אסורים גם בשאר איסורים, וכתב שלכן פירשו הראשונים שהנידון כאן הוא דווקא על ריח. והוסיף, שמדויק גם כן מה שפירשו שמדובר על ריח של עבודה זרה דווקא, ולא על ריח משאר איסורים, על פי מה שכתבו **התוספות** (ע"ז יג: ד"ה אלא) לחלק, שבעבודה זרה שלא נאמר בתורה לשון 'אכילה', אסור ליהנות ממנה אפילו שלא כדרך הנאה מדאורייתא, ובשאר איסורים שנאמר בהם האיסור בלשון 'אכילה', אין איסור מדאורייתא בהנאה שלא כדרך[צה]. וממילא בעבודה זרה אסור ליהנות אפילו מריח של דברים שאינם עומדים לריח, ואילו בשאר איסורים האיסור דאורייתא ליהנות מריחם אינו אלא במה שעומד לריח[צו], ולכן נקטו הראשונים כאן ריח של עבודה זרה שהוא איסור דאורייתא בכל אופן.

אמנם הכסף משנה (מאכלות אסורות פי"ל הי"ג) כתב, שאף **שרש"י** פירש את סוגייתנו לענין הנאה מעבודה זרה, **הרמב"ם** פירשה בכל האיסורים[צז].

מדוע לא חלקו אביי ורבא בכל האיסורים

שם. הקשה **הפני יהושע** (ד"ה ממר - הלשון) מאחר שמחלוקת אביי ורבא לפי הלשון הראשון היא האם מה שהתיר רבי שמעון בכל האיסורים דבר שאינו מתכוין הוא רק באי אפשר או גם באפשר, מדוע חלקו דווקא בהנאה הבאה לו בעל כרחו, ולא על כל האיסורים שאינו מתכוין להם ואפשר לעשות את הדבר ללא האיסור.

ותירץ, שחלקו דווקא באופן זה בכדי להשמיענו את כחו של אביי המתיר, שאפילו בדבר שהגוף נהנה ממנו אם אינו מתכוין מותר, ואין דינו כדין 'מתעסק' שאמרו בסנהדרין (סה:) שהמתעסק בחלבים ועריות חייב, והיינו שבאופן שיש לגוף הנאה מן האיסור, אפילו שמתעסק בדבר המותר, אסור[צח].

גם אפשר ומכוין נחשב בעל כרחו

אפשר וקא מיכוין. מבואר בדברי הגמרא, שגם אפשר וקא מיכוין נחשב בכלל הנידון של 'הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו', אלא שבאופן כזה לדעת כולם אסור. וביארו **הר"ן** (חידושים ד"ה הנהו, על הרי"ף ד"ה מיתמר), **ורבינו דוד** (ד"ה מיתמר), שאף שהוא מתכוין ליהנות מהריח הזה, וגם הוא יכול ללכת בדרך אחרת והוא הולך דווקא בזו, עדיין אינו נחשב שהנאה זו באה לו ברצונו אלא בעל כרחו, כיון שלא בא לכאן בשביל הנאה זו, אלא שהוא צריך לעבור שם לצורך דבר אחר המותר, וההנאה באה לו ממילא.

ובפני יהושע (ד"ה מיתמר) גם כן הקשה כעין זה, מה היתה צריכה הגמרא להשמיענו שאפשר וקא מכוין אסור, הלא פשוט שאופן זה אינו נחשב הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו, והיא אסורה.

ותירץ, שאכן אופן זה אינו בכלל הנידון של הנאה הבאה בעל כרחו, אלא שהגמרא שבאה לברר באיזה אופן נחלקו אביי ורבא, הקדימה לומר כן שבאופן כזה לפי כולם אסרו, כדי שיתברר שכמו שבאפשר ומכוין אסור, כך גם בלא אפשר ומכוין אסור, ומשום שעתה בלשון זה לא סברה הגמרא שבאופן שלא אפשר יש מקום להתיר, ורק בלשון השני התחדש לומר כך. ועוד, שכל הצד להתיר באופן זה לפי הלשון השני אינו אלא לדעת רבי יהודה, אך לדעת רבי שמעון לפי כולם אסור[צט].

האם כאשר בדרך האחרת יש יותר טורח מדרך זו נחשב 'לא אפשר' או 'אפשר'

לא אפשר. כתבו **הראשונים**[ק], שלא רק כאשר אין אפשרות שניה נחשב כ'לא אפשר', אלא גם כאשר האפשרות השניה היא בטורח גדול[קא], הרי גם זה נחשב כ'לא אפשר'[קב].

אך הריטב"א (ד"ה ממר) **בשם הרא"ה, והמהר"ם חלאווה** (ד"ה ממר) כתבו, שבכל אופן שהאפשרות האחרת אינה שוה לאפשרות זו, כגון שיכול ללכת בדרך אחרת הארוכה מזו במעט, הרי זה נחשב כ'לא אפשר', ורק כששתי האפשרויות שוות לגמרי, הרי זה נחשב 'אפשר'[קג].

פז. **רמב"ן** בתורת האדם (שער המיתה ד"ה מה), **רא"ה** (ע"ז כח. ד"ה אכל), **ריטב"א** (ד"ה מיכל), **ר"ן** (חידושים ד"ה מידי, על הרי"ף ד"ה ורמינהי) **והריב"ש** (שו"ת, סי' עה), שדן האם מוכח מדברי הראשונים כאן לאסור אכילת מאכלים שאינם ראויים לחולה שאין בו סכנה ביום הכיפורים, או שמא כיון שאינם ראויים אין עליהם שם אוכל ומותר [וראה בחדושי רבנו חיים הלוי (מאכלות אסורות פט"ו ה"ח ד"ה והנה בפי"ד) שכתב שמהרמב"ם (שם) מתבאר שכיון שעל כלאי הכרם ובשר בחלב חייבים אף שלא כדרך אכילתם, אף כשאינם ראויים לאכילת אדם חייבים עליהם. הרי שלא חילק בזה]. **פט. וכעין** זה כתב גם הרא"ה בבדק הבית (בית שלישי שער ז ד"ה והשתא). **צ. ר"ן** (חידושים ד"ה מידי, על הרי"ף ד"ה ורמינהי), **ריטב"א** (ע"ז מ: ד"ה פעם) וכך הביא הרא"ה (ע"ז כח. ד"ה אכל) שיש אומרים כך, אך כתב שאינו מחוור לחלק כך. גם **רבינו דוד** (לקמן כו. ד"ה שאני) כתב חילוק זה. **צא. גם הפני יהושע** ציין לגמרא זו ולמד ממנה להיפך, שהם סברו שהיא הלכה למשה מסיני. **צב. רבינו חננאל** (ד"ה מיתמר), **רש"י** (ד"ה מיתמר), **מהר"ם חלאווה** (ד"ה מיתמר), **ר"ן** (חידושים ד"ה הנהו, על הרי"ף ד"ה מיתמר), **רבינו דוד** (ד"ה מיתמר), **מאירי** (ד"ה הנהו). **צג. כתב רבינו דוד** (ד"ה מיתמר), שההנאה מריח של דבר איסור אסורה, כמו שאמרו לקמן (כו.) שהמריח מן הקטורת מעל. ושכן מצאנו (ברכות מג: מג.) שמברכים על הריח, ולמדנו מכך שהיא נחשבת ממש להנאה. **צד. החפץ חיים** (כלל ו נמר מיס מיש יד) כתב שכך מוכח מכל הראיות שהביאה הגמרא בהמשך הסוגיא. **צה. ראה לעיל** (כד:) בענין 'דעות הראשונים האם יש איסור בהנאה שלא כדרך', שהובאו כמה דעות ראשונים בענין זה. **צו. וכמו** שחילקו הראשונים המובאים להלן בענין 'ישוב סוגייתנו עם דברי רבא בעבודה זרה שמותר להריח בת תיהא'. **צז. ספר הבתים** (שערי נשר נתיב שער יב, הו"ד בקובץ שיטות קמאי עמ' תקפד) כתב, שאפשר לפרש שכוונת הרמב"ם לריח [וכפירוש שאר הראשונים], והביא יש מפרשים שכוונת הרמב"ם לאופן שהאכילוהו מאכלות אסורות בעל כרחו. וכתב שלא התברר לו דבר זה. **צח. ועל** פי זה יישב את דברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ל הי"ג) שכתב את הדין של המתעסק בחלבים ועריות שהוא חייב, בסמוך לדין סוגייתנו של הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו, שאם לא נתכוין מותר. וזאת בכדי להשמיענו שבאופן שאינו מתכוין מותר, אפילו שנהנה בהנאת הגוף ואינו כדין המתעסק. **צט. וראה** להלן בענין 'לדעת מי לא אפשר ולא מכוין מותר ללשון השני' מה שדחה הפני יהושע לפי דבריו אלו את הכרח התוספות. **ק. תוספות** (ד"ה מיתמר) בשם ר"י, תוספות רבינו פרץ (ד"ה מיתמר), תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ומיתמר). **קא. תוספות** הרא"ש (ד"ה מי) גם כתב כן, אך לא כתב 'טורח גדול', אלא טורח כלבד. **קב. והוכיחו** כן משילשול האומנים (לקמן סו.), שנחשב לא אפשר, אף שאפשר בטורח גדול. ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה מיתמר), הוסיף להוכיח כן מכח קושיא, שבאופן שלא אפשר ולא מכוין מה יש לו לעשות, ופשוט שמותר לדעת כולם. ולכן הוכיח שאין הכוונה שאין לו אפשרות אחרת כלל, אלא שהאפשרות השניה היא בטורח גדול. ולעיקר קושייתו לכאורה אפשר ליישב, שאמנם אין לו אפשרות ללכת דרך זו בלי שיהנה מן האיסור, וגם אינו מתכוין ליהנות ממנו, אך עדיין יתכן שדבר זה אסור [וכגון הרוצה ללכת לאיזה מקום ואי אפשר לו ללכת בדרך אחרת, יהיה אסור ללכת לשם. ואינו פשוט, שהרי מחמת שאי אפשר ללכת בדרך אחרת, יהיה מותר לו ללכת שם]. וכנראה שכך יש לומר לדעת שאר הראשונים שלא הוכיחו כן. **קג. הריטב"א** שם הוכיח כן ממה שהעמידו (שבת כט:) את מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון בגרירת כלים גדולים, ושם ודאי שאפשר לישא אותם ללא גרירה, אלא שכיון שיש בדבר טורח הרי זה נחשב כ'לא אפשר', [ולכאורה משם יש להוכיח רק ש'לא אפשר' המדובר כאן אינו שממש אי אפשר, אך אין זו הוכחה שאפילו בטורח מועט נחשב לא אפשר, ויתכן כדעת ר"י שרק בטורח גדול נחשב לא אפשר, וכנראה שלא היה נראה לו מסברא שיש חילוק בין כשיש טורח גדול לטורח מועט].

בכל אופן שנהנה מן הריח הרי זה נחשב 'מתכוין'

וקמיכוין. כתב **הריטב"א** (ד"ה ממתק) בשם **הרא"ה**, שמה שכתוב בסוגייתנו 'מכוין', אין פירושו שממש הוא מתכוין ליהנות מן האיסור, שהרי מדובר כאן על הנאה הבאה לו 'בעל כרחו'. ועוד, וכי הוא רוצה לעשות רשעות גדולה כזו להתכוין ליהנות מריח איסור. אלא פירושו, שכאשר הוא נהנה מן הריח, הרי זה נחשב שמתכוין לכך, ואינו מתכוין הוא כאשר באמת אינו נהנה מריח זה, ויש אנשים כאלו שאינם נהנים בריח כזה ואינו ערב להם, אך אם נהנה, הרי זה כמתכוין[קד].

אך מלשון **רש"י** (ד"ה ממתק) 'וקא מיכוין להתקרב כדי ליהנות'. ומלשון **רבינו חננאל** (ד"ה כל) 'ומתכוין לעבור שם כדי ליהנות מן הריח'[קה]. מבואר שרק כאשר כוונתו לעבור שם כדי ליהנות נחשב שמתכוין, ואין די במה שבאמת הוא נהנה מן הריח אם לא התקרב לשם בכוונה זו[קו].

יישוב סוגייתנו עם דברי רבא בעבודה זרה שמתיר להריח 'בת תיהא'

כולי עלמא לא פליגי דאסור. הקשו **הראשונים**[קז] שבעבודה זרה (סו:) נחלקו אביי ורבא לגבי 'בת תיהא' אם הוא מותר או אסור, ופירש **רש"י** (שם ד"ה נח), שנחלקו האם מותר לישראל להריח יין של גוי לבודקו דרך נקב שעושים בחבית האם הוא יכול להתקיים. אביי אסר משום שלדעתו ריח מדבר איסור נחשב הנאה ואסור, ורבא התיר, משום שלדעתו אין הנאת ריח מדבר איסור אסורה. ואילו בסוגייתנו מודה רבא שאסור ליהנות מריח של עבודה זרה ואפילו בעל כרחו[קח]. וכן הקשו על רבא שם מהמבואר בסוגיא שם (יג:) שאסור ליהנות מריח של וורדים והדסים הניתנים על חנויות שמוכרים בהם עבודה זרה[קט].

אתח 19/06/2018 וכתבו על כך כמה תירוצים:

א. הרבה מן **הראשונים**[קי] תירצו, שכל מה שהתיר רבא שם את הריח, הוא דווקא בדבר שאינו עומד לכך, כמו יין שאינו עומד לריח אלא לשתיה, אבל בדברים שעיקרם הוא לריח, כמו בקטורת או וורדים והדסים של עבודה זרה, ודאי אסור ליהנות מן הריח[קיא].

ב. הרמב"ן (ע"ז סו: ד"ה והמ') **והר"ן** (על הרי"ף שם ד"ה ריחם) כתבו, שכל הקושיא היא רק לפירוש רש"י (שם ד"ה נח), ש'בת תיהא' הוא שמריחים את היין דרך נקב שנוקבים במגופת החבית. אבל **רבינו חננאל** [הו"ד ברמב"ן ור"ן (שם)] פירש ש'בת תיהא' הוא שנותנים קנה חלול של זכוכית ובאמצעו יש דד נקוב וראשו אחד בחבית וראשו אחד בפיו ושואב את היין בפיו, והיין נשפך דרך הדד החוצה ואינו נוגע בפיו[קיב]. ולפי זה לא קשה, משום שיש לחלק שדווקא שם אמר רבא שאין הריח אסור, כיון שהוא מריחו דרך הפה, אך בסוגייתנו הוא מריח דרך האף ובזה מודה רבא שאסור.

ג. בתוספות (ע"ז יג: ד"ה אלא) כתבו[קיג], שדווקא לגבי יין סבר רבא שמותר להריחו, כיון שהריח נכנס בחוטמו ומזיקו, וטעמו של אביי שאסר, אינו משום שנחשב שנהנה מריחו של היין, אלא משום שלדעתו ריח נחשב כשתיה מפני שהוא נכנס בגופו[קיד].

באיזה אופן נחלקו רבי שמעון ורבי יהודה ללשון הראשון

לא אפשר ולא מכוין כולי עלמא לא פליגי דשרי. כתבו **הראשונים**[קטו] שמה שנאמר כאן שלפי כולם מותר, היינו בין לאביי ובין לרבא, אך רק בדעת רבי שמעון הסובר שדבר שאינו מתכוין מותר, אך לדעת רבי יהודה שאסר דבר שאינו מתכוין, אפילו באופן זה שלא אפשר ולא מכוין אסור. והוכיחו כן, מכך שלדעת רבא מתבאר בהמשך, שבאופן ש'אפשר' מודה רבי שמעון שאסור אף שאינו מתכוין, ואם באופן ש'לא אפשר' מודה רבי יהודה שמותר, אימתי נחלקו, אלא ודאי שלדעתו נחלקו באופן שלא אפשר ולא מכוין[קטז].

וכתב רבינו דוד (ד"ה לא) שמה שסתמה הגמרא ואמרה שלפי כולם מותר [אף שלרבי יהודה אסור], היינו משום שההלכה היא כרבי שמעון (שבת כב:).

אמנם הוכחת הראשונים לכך היא רק לדעת רבא, אך לדעת אביי שרבי שמעון אינו מודה לאסור באפשר, יתכן שנחלקו רק באפשר ולא מכוין, אך בלא אפשר ולא מכוין גם רבי יהודה מודה שמותר[קיז]. ולפי זה כתב **המהרש"א** (נמוק' ד"ה לא), שהלשון הזה יכל לומר להיפך, שבאפשר ולא מכוין לפי כולם אסור לדעת רבי יהודה, וכל מחלוקתם של אביי ורבא היא בלא אפשר ולא מכוין, שלרבא אסור לדעת רבי יהודה [שהלא רק באופן זה נחלקו לדעתו], ולאביי מודה רבי יהודה להתיר באופן זה [שהלא לדעתו מחלוקתם היא באפשר].

והצל"ח (נמוק' ד"ה לא) כתב, שהגמרא ביארה כך מכיון שניתן לפרש את מחלוקת האמוראים לדעת רבי שמעון, שההלכה כמותו.

אך הרש"ש (נמוק' שם) כתב, שאינו יודע מנין למהרש"א לומר כך, שמא הלשון הראשון סובר שגם בלא אפשר ולא מכוין בין לאביי ובין לרבא לרבי יהודה אסור וכמבואר בסוגיא בכתובות (ה:) שהביאו התוספות.

מהו טעם ההיתר מחמת שאי אפשר הלא אין בזה סכנה

שם. הקשה **הפני יהושע** (ד"ה לא) מדוע אביי ורבא מודים להתיר לפי רבי שמעון בלא אפשר ולא מכוין, והרי לא מדובר כאן באופן שאם לא יעבור שם תהיה לו סכנה מכך, ולעיל (ע"א) למדנו שחולה שאין בו סכנה ודאי שאסור לו להתרפאות בכל איסורי התורה, הרי שאף שאינו יכול להתרפא באופן אחר וגם אינו מתכוין לאיסור אלא לריפויו, אסור. וכתב, שיש לומר שכיון שהוא מתכוין לרפואה, הרי זה כמתכוין להנאה, משום שהרפואה עצמה היא ההנאה מדבר האיסור הזה. ובלא אפשר ומתכוין אסור לדעת כולם[קיח].

האם מדובר בסוגייתנו גם באופן שפסיק רישא שיהנה מן הריח

כי פליגי אליבא דרבי שמעון דאמר דבר שאין מתכוין מותר. כתבו **הראשונים**[קיט] שמכך שאמרה הגמרא שהנידון של הנאה הבאה לו לאדם בעל

קד. נראה שזו גם כוונת רבינו דוד (ד"ה לא). וראה גם מה שכתב **תוספות רי"ד** (תלמיה, ד"ה אכיי) שהערוך פירש כרבינו חננאל, ששם כוונתו שמפרש כמותו בזה שמריח דרך הפה ולא דרך האף וכמפורש בדבריו שם, אף שלענין האם מריחים דרך נקב או דרך קנה הערוך פירש כרש"י. **קטו. תוספות** שם לא הקשו מסוגייתנו אלא רק מהסוגיות בעבודה זרה לגבי וורד והדס ולגבי יין. **קטז. וראה** עוד בחידושי רבינו דוד (ד"ה ממתק) שכתב, שמה שנחלקו לקמן (עו:) ובעבודה זרה (סו:) אם ריח נחשב דבר שיש בו ממש או לא, אינו דומה לנידון כאן, מפני ששם לא מדובר במריח את דבר האיסור, אלא כאשר אוכל דבר שהתפטם מריח של איסור. אך לא כתב מה החילוק מדין בת תיהא שאינו אוכל את הדבר שהתפטם בריח האיסור. **קטו. תוספות** (ד"ה לא), תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ממתק), תוספות רבינו פרץ (ד"ה לא), תוספות הרא"ש (ד"ה ד"ה), מהר"ם חלאווה (ד"ה ממתק), חידושי הר"ן (ד"ה לא). **קטז. הפני יהושע** (נמוק' ד"ה לא) כתב, שהוכחה זו של התוספות היא ודאי מוכרחת, וממילא מה שכתבו התוספות דבריהם בלשון 'נראה לפרש', אינו על מה שכתבו לפרש כך לפי הלשון הראשון, אלא על מה שכתבו בהמשך דבריהם לפי הלשון השני [וכמו שיתבאר בהמשך בענין 'לדעת מי לא אפשר ולא מכוין מותר ללשון השני' בשמו]. והוסיף המהר"ם חלאווה (ד"ה ומפקי) שאין להקשות לפי זה, מדוע אמרו בגמרא שבאפשר ולא מכוין כולם מודים שלרבי יהודה אסור, אלא גם בלא אפשר ולא מכוין כולם מודים שלרבי יהודה אסור. משום שקודם אמרה הגמרא את האופן שבו לא נחלקו אביי ורבא, ולאחר מכן את האופן שבו נחלקו. **קיז. כך** כתב **הפני יהושע** (נמוק' ד"ה לא) שמשמע מדברי התוספות שהכריחו כן רק מדברי רבא. אך הקשה על כך מהסוגיא בשבת (קנג.) שאביי עצמו העמיד את הברייתא שלמדה מפסוק שמלים אף במקום שיש שם בהרת ולא חוששים לאיסור קציצת נגעים, כרבי יהודה הסובר שלא מכוין אסור ולכן לולא הכתוב היינו אוסרים למול, והלא הוא אופן שלא אפשר ולא מכוין. ומבואר שגם לאביי סובר רבי יהודה שבאופן כזה אסור. [וראה להלן בענין 'בסוגיא בשבת מבואר שבלא אפשר ולא מכוין אסור לרבי יהודה' שכן הקשה החזון איש (או"ח סי' נ סק"ו) לפי הלשון השני] ותירץ הפני יהושע, שאכן שם סבר אביי בתחילה שלרבי יהודה אסור אף בלא אפשר ולא מכוין, אך מאחר שבגמרא שם התבאר שניתן לפרש את הברייתא ההיא גם כרבי שמעון כיון שהוא פסיק רישא, יתכן מעתה שלאביי מודה רבי יהודה להתיר בלא אפשר ולא מכוין. ולכן כתבו התוספות כאן שרק לרבא מוכח שרבי יהודה אסר באופן זה אך מדברי אביי אין הוכחה לכך. **קיח. אמנם** כתב שכל זה הוא רק לפי לשון זה שההיתר הוא רק בלא מתכוין, אך לפי הלשון השני שאביי התיר אפילו במתכוין כשאי אפשר [לדעת רבי יהודה] אי אפשר לחלק כך. וראה להלן בענין 'לחולה שאין בו סכנה לא התירו להתרפאות באיסורים גם כשאי אפשר באופן אחר' שכך הקשה השפת אמת, וראה עוד בענין 'וכי מתירים איסורים דאורייתא מחמת טרחה גדולה' מה שהקשה הפני יהושע באופן אחר לפי הלשון השני. ולדבריו נמצא שעיקר ההיתר אינו משום שאי אפשר, אלא משום שאינו מתכוין, ולפי זה צריך לומר שמה שבאפשר אסור לדעת רבא אפילו באינו מתכוין, הוא משום שכיון שאפשר לו באופן אחר, הרי זה כמו מתכוין ולכן אסור אפילו לרבי שמעון [וסברא זו כתב התוספות רי"ד (ד"ה אכיי) בביאור הלשון השני]. **קיט. תוספות** (ד"ה לא), רא"ש (פ"ג סי' ג), רבינו ירוחם (מלס ומוה נתיב יז ח"ה).

קה. וכן כתב המאירי (ד"ה הנאה). **קו. וכן** משמע מהר"ן ורבינו דוד שהובאו לעיל בענין 'גם אפשר ומכוין נחשב בעל כרחו'. **קז. רמב"ן** (ע"ז סו: ד"ה אכיי), רשב"א (שם ד"ה רבא, שו"ת, מ"מ סי' ממתק), ריטב"א (ע"ז סו: ד"ה רבא), מאירי (ד"ה ויש), מהר"ם חלאווה (ד"ה כי), ר"ן (על הרי"ף, ע"ז סו: ד"ה ריחם). **קח. [ועל** אביי לא קשה, משום ששם אסר להריח מדעתו, וכאן התיר להריח בעל כרחו. רשב"א (שו"ת, מ"מ סי' ממתק) או משום ששם אסר באופן שמתכוין לכך ואילו כאן התיר באינו מתכוין. מהר"ם חלאווה (ד"ה כי)]. והוסיף המאירי (ד"ה ויש) שאי אפשר לתרץ ששם טעמו של רבא להתיר הוא מפני שאינו מתכוין לריח אלא לבדוק את טעם היין בלבד. שהרי הגמרא שם השוותה את מחלוקתם שם לנידון לגבי הנחת פת חמה על פי חבית פתוחה שהוא ודאי מתכוין שהפת תקלוט מריח היין האסור, ולא חילקה בין מתכוין להנאת הריח לבין מתכוין לבדוק את הטעם בלבד. **קט. הרמב"ן** (ע"ז יג: ד"ה הא) הוסיף להקשות על דין זה, מדוע אסור הלא אינו מתכוין להריח. ותירץ, ששם אסרו משום שיש לחשוש שמא מתוך שמתעכב עמהם במשא ומתן, יתכוין ליהנות מן הריח. עוד תירץ, שריש לקיש בסוגיא שם סובר שהמשנה שם אינה סוברת כרבי שמעון שדבר שאינו מתכוין מותר. **קי. רמב"ן** (ע"ז סו: ד"ה אכיי), רשב"א (שם ד"ה רבא, שו"ת, מ"מ סי' ממתק), ריטב"א (ע"ז סו: ד"ה רבא), מאירי (ד"ה ויש), מהר"ם חלאווה (ד"ה כי), ר"ן (על הרי"ף, ע"ז סו: ד"ה ריחם). **קיא. והביא הרשב"א** (שו"ת, מ"מ סי' ממתק) ראיה לחילוק זה, מסוכה (לח:) שאמרו שם שהדס של מצוה אסור להריח בו ואתרוג של מצוה מותר להריח בו, והחילוק הוא שהדס שעומד לריח, כאשר מקצהו למצוותו, הרי הוא מקצהו מריחו, אבל אתרוג העומד לאכילה, אף כשמקצהו למצוותו, אינו מקצהו אלא מאכילתו ולא מריחו. והמאירי (ד"ה ויש) הוסיף, שאף שמצאנו שגם בדבר העומד לאכילה אסרו את הריח, וכגון בפת חמה ובחבית פתוחה ובחתיכת נבילה שצלאה עם שחוטה בתנור אחד, אין זו סתירה לחילוק זה, משום שבאופנים האלו אין האיסור מחמת הריח האסור, אלא מחמת שמאכל ההיתר קיבל טעם מן האיסור על ידי קליטת הריח. והמהר"ם חלאווה (ד"ה כי) הוסיף, שאף שלענין ברכת הריח לא חילקו בזה, וגם על דבר העומד לאכילה מברכים על ריחו כמבואר בברכות (מג:) שמברכים על ריחו של אתרוג ושל חבוש, וזה מפני שהוא מתכוין להנאת הריח, ולמדו שם שמברכים על הנאה כזו ממה שנאמר (תהלים קג ו) 'כל הנשמה תהלל יה', אבל כשהוא מריח לצורך מלאכתו, כמו לבדוק את היין, אם אין הדבר עומד לריח, אין זו הנאה חשובה לאוסרה. **קיב. גם התוספות** (ע"ז סו: ד"ה נתם) הביא את פירושו של רבינו חננאל שלא מדובר בנקב אלא בקנה של זכוכית, אך לא פירשו לפי זה שמריח את היין ובודקו דרך הפה ולא דרך האף. והנה הערוך (ערך מה ז) פירש מצד אחד כרש"י שמדובר בנקב ולא בקנה, אך מצד שני פירש ששואפים את ריח היין בפיהם כפירוש שהביאו הראשונים בשם רבינו חננאל. ונראה שזה מה שכתבו הרשב"א והריטב"א (ע"ז שם ד"ה הא') לאחר שהביאו את פירוש הערוך, שכך נראה מפירוש רש"י, שאין כוונתם שפירושם שוה, שהלא לרש"י מריחים דרך האף ולפירוש הערוך דרך הפה, אלא פירושם שוה בזה שבודק את היין דרך נקב ולא דרך קנה [וכן כתב גם המהר"ם חלאווה

כרחו תלויה במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון, מוכרחים לומר שמדובר רק באופן שאינו ודאי שיעבור על האיסור [שאינו פסיק רישא], שהלא גם רבי שמעון מודה לאסור בדבר שאינו מתכוין כאשר הוא פסיק רישא כמבואר בשבת (עה.)[קכ].

אך הר"ן בחולין (על הרי"ף, נג: ד"ה מתני') כתב, שלגבי איסור הנאה לא נאמר כלל זה שמודה רבי שמעון בפסיק רישא שאסור[קכא].

והמהר"ם חלאווה (ד"ה ומ"ת) כתב, שכל מה שמודה רבי שמעון בפסיק רישא, הוא רק באופן שודאי תגרם על ידי כך מלאכה גמורה, וכגון **המשתמש** משמן שבנר שהוא ודאי מכבה. אבל כאן בריח, אף שהנאת הריח באה אליו בעל כרחו, מכל מקום כיון שאינו מתכוין אליו אין הנאת הריח הנאה גמורה ואינה מורגשת כל כך כמו מי שמתכוין להריח, לכן אינו נחשב פסיק רישא[קכב].

ובחידושי רבינו חיים הלוי (מסכת פ"י הי"ז ד"ה והנה בכריתות) דייק שכך היא גם שיטת **הרמב"ם** (מהלכות מעקורת פי"ד הי"ב), שכתב בסתם שהנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו אם לא נתכוין מותר, ולא חילק שכל ההיתר הוא דווקא כשאינו פסיק רישא, ומשמע שבכל אופן מותר[קכג].

אך בקובץ שיעורים (ח"ג סי' כג אות טז) כתב, שלפי מה שכתב הרמב"ם (סה"מ ל"ת קפז) 'שהאכילה, מין ממיני ההנאות היא' אי אפשר לחלק בין אכילה לבין הנאה לענין פסיק רישא, שהלא יסוד האיסור באכילה הוא גם כן רק משום ההנאה שבו.

מהו האופן בריח שאינו פסיק רישא

כתבו תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה כי) **והרא"ש** (פ"ג סי' ג), שלגבי הנאת ריח האופן שאינו פסיק רישא, הוא באופן שיכול לסתום את נחיריו שלא יריח. **ובתשובות ר"א בן הרמב"ם** (מהדורת מאגניס סי' יט) כתב, שיתכן שאינו פסיק רישא שמא תבא הרוח ותפזר את הריח ולא יהנה ממנו, או שמא לא יהיו בשמים מרובים והריח לא יבא אליו.

לכאורה רק בעושה מעשה שייך דין פסיק רישא ולא כאן שאינו עושה מעשה

הפני יהושע (ד"ה ממנס) הקשה על הראשונים שכתבו שמדובר כאן כשאינו פסיק רישא, שהלא כלל זה שמודה רבי שמעון בפסיק רישא הוא רק באדם שעושה מעשה אלא שאינו מתכוין לאיסור הנגרם ממנו, ועל כך נאמר שאם הוא פסיק רישא דינו כמתכוין, משום שהיה לו לחשוב על כך שבמעשהו הוא עושה גם דבר האסור[קכד]. אבל כאן שאינו עושה כלל מעשה, והפסיק רישא הזה לא נעשה על ידו וגם אינו רוצה בכך, אין טעם לאסור משום פסיק רישא[קכה] [וראה להלן בענין 'האם צריך לסתום את נחיריו או די בכך שיכול לעשות כן' מה שיישב החפץ חיים קושיא זו].

האם צריך לסתום את נחיריו או די בכך שיכול לעשות כן

בקובץ שיעורים (אות קטז) תמה על **הרא"ש**, מה בכך שיכול לסתום את נחיריו, הלא עתה אינו עושה כן והוא פסיק רישא שיריח.

ואבן החכמת אדם (כלל פד סט"ז) כתב, שאם צריך ללכת דרך מקום שיש בו קול או ריח או מראה של עבודה זרה, יאטום את אזניו ויעצום את עיניו ויסתום את נחיריו כדי שלא יהנה ממנה, ואף שאינו מתכוין ליהנות, מכל מקום כיון שהוא ודאי שישמע או יריח או יראה, הרי הוא נחשב כמתכוין, ולכן אף כשאין לו דרך אחרת ללכת, אסור לעבור שם בלי למנוע את עצמו מהנאה זו[קכו].

וביאר החפץ חיים (כלל ו בלקו"ט אות יד) שהיה קשה לחכמת אדם לפרש שדי במה שיכול לאטום את אזניו, כיון שמכל מקום עתה אינו אוטם והוא מוכרח לשמוע הרי זה פסיק רישא שיעבור על האיסור, ולא מצאנו בגמרא שכיון שיכול לעשות דבר אחר בכדי שלא יעבור על האיסור אף שעתה אינו עושה כן אין זה נחשב פסיק רישא [וכקושיית הקובץ שיעורים]. ולכן פירש שבאמת מדובר רק באופן שאוטם את אזניו, ואף שגם כך יתכן שישמע, מכל מקום כיון שאינו מתכוין לכך וההנאה הזו באה לו בכל כרחו ואינו פסיק רישא שישמע.

אבל תמה עליו, שאכן באטימת האזנים ניתן לפרש כך [שאף שאוטם אותם יתכן שישמע], אך בעצימת העינים או סתימת הנחירים אין אופן כזה שגם אינו פסיק רישא שיראה או יריח, וגם שלמעשה יהנה מראיה או מריח, שאם הוא עוצם וסותם אותם הרי לא יהנה ואם אינו עוצם או סותם, הרי זה פסיק רישא שיהנה. וכתב שיש לפרש בדוחק שעוצם את עיניו וסותם את נחיריו במקצת[קכז].

עוד תמה עליו, שמלשון **הש"ך** (יו"ד סי' קמג ס"ק לד) לא משמע כך, שהביא את הראשונים שכתבו שמדובר בסוגייתנו באופן שיכול לעשות שלא יהנה ואז מכיון שהוא אינו פסיק רישא מותר. ומשמע בפירוש, שמה שיכול לאטום אזניו ולעצום עיניו מותר אפילו אם באמת אינו עושה כן והוא שומע או רואה. ואם ההיתר הוא רק באופן שעושה כן, הרי אינו נהנה כלל, ומהו הנידון בגמרא בנהנה בעל כרחו[קכח].

ולכן ביאר, שלכאורה על דברי הראשונים שכתבו שמדובר כאן רק כשאינו פסיק רישא שמודה בו רבי שמעון, יש להקשות כקושיית **הפני יהושע** המובא לעיל[קכט]. אלא שסברתם היא, שכיון שבשעת הליכתו הוא יודע בודאי שיהנה מעבודה זרה, אף שאינו רוצה בכך, מכל מקום אם הוא פסיק רישא שיהנה, נחשב כאילו הלך מתחילה בשביל הנאה זו, ולכן כתבו שמדובר כאן באופן שיכול לסתום את נחיריו וכדומה, ומחמת כן אין ההליכה מחייבת שיהנה מן האיסור ואינה נחשבת כהליכה מתחילה לצורך הנאה זו. ואף שלבסוף ההנאה באה אליו ממילא מאחר שלא סתם את נחיריו, כיון שהנאה זו אינה על ידי מעשה אלא באה לו ממילא, אין בכך איסור לדעת רבי שמעון מתכוין לכך. ואכן באופן שאינו יכול לעשות שלא יהנה, כגון שידיו קטועות ואינו יכול לסתום את נחיריו [או שקול הניגונים לעבודה זרה חזק], הוא פסיק רישא ואסור[קל].

הביאור מדוע גם בהנאה תלוי הדבר בכוונה

שם. בשערי ישר (שער ג פכ"ה ד"ה ובעיקר) הקשה, שלכאורה אינו מובן לגבי הנאה מדוע האיסור תלוי בכוונה, הלא במעשה איסור יש להבין שאינו נחשב מעשה איסור ללא כוונה לעשותו, אבל הנאה באה לאדם ממילא גם ללא הכוונה, שמכל מקום הוא נהנה מכך, מה ההיתר באינו מתכוין. וביאר, שכך קיבלו חז"ל, שהאיסור הוא במעשה הגורם לקבל ההנאה ולא עצם ההנאה אסורה, וכמו

קכ. **וראה** להלן בענין 'האם ללשון זה מדובר רק כשאינו פסיק רישא' נידון בזה לפי הלשון השני, האם גם שם מדובר רק כשאינו פסיק רישא]. וביאר הרא"ש (פ"ג סי' ג) שפסיק רישא נחשב כמתכוין בכל איסורי התורה. והוסיפו התוספות (ד"ה לא), שאין לומר שבגרירה התיר רבי שמעון אף באופן שהוא פסיק רישא שיעשה חריץ משום שהוא חופר כלאחר יד, שאינו אסור אלא מדרבנן. שהרי בהמשך הסוגיא הביאה הגמרא דוגמאות של איסורים דאורייתא כמו מעילה, כלאים ופסול פרה אדומה [וראה בפני יהושע (נמוק' ד"ה לא פש"ד ולפיכך) שביאר את ראייתם מהמשך הסוגיא, אך כתב שיש לדקדק בזה הרבה]. וכתב המגן אברהם (סי' שיד סק"ה) שאין ללמוד מדברי התוספות כאן שבאיסורים דרבנן אפילו בפסיק רישא מותר [ראה במלא הרועים (נמוק' שם) שלמד כן], שהתוספות לא כתבו כן אלא רק בדרך אין לומר. והביא לכך ראיות שפסיק רישא אפילו באיסור דרבנן אסור. ובתורת רפאל (סי' מ ד"ה ממנס ונפע"ד) כתב שלפי גירסא אחת בשבת (כט:) זו מחלוקת אמוראים שם.

קכא. **והביא** לכך ראיה מהסוגיא לקמן (כו:), שמוכרי כסות של כלאים, אף שהם ודאי נהנים מלבישתם, כיון שאין כוונתם ללבישה אלא להראות לקונים, מותר. ובשערי ישר (שער ג פכ"ה ד"ה ובעיקר) ביאר את דעת הר"ן, שבכלל זה שמודה רבי שמעון בפסיק רישא, אין הכוונה שכיון שודאי שיהיה הדבר הרי האדם נחשב כמתכוין לעשותו, אלא שבכל מעשה איסור, מה שיש על הפעולה שם של מעשה איסור הוא רק משום כוונתו של העושה, וכאשר עשאה לצורך דבר אחר אין על הפעולה את שם האיסור אלא את שם הדבר שלשמו נעשה. ובאופן כזה שמעשה האדם ודאי יביא תוצאה נוספת, הרי יש על הפעולה היוצאת ממעשיו את שם מעשה האיסור אף ללא כוונת האדם העושה, וממילא יש לחלק, שדווקא במעשה איסור הגדרת המעשה תלויה בדעת בני אדם איך הם קוראים למעשה זה, וכיון שכן, אף שהעושה לא התכוין לכך, כיון שהדבר יבוא בודאי, שם פעולת האיסור עליו מחמת שאר בני אדם, אבל בפעולות של קבלת הנאה, אין הדבר תלוי אלא באדם עצמו ובכוונתו, אם עשה כן לצורך קבלת ההנאה או לא, כיון שעיקר האיסור בזה הוא קבלת התועלת לעושה בעצמו. קכב. **אך** הקשה, כיון שיתכן שלבסוף יהנה, למה יכניס עצמו לספק זה, הלא לגבי זבה אמרו (נדה סו:) שלא תשמש ביום שלאחר הטבילה שמא תראה באותו יום ותסתור, ונמצא שבעל זבה והתחייב בכרת. וכתב שצריך לחלק בין איסור כרת לאיסור לאו. קכג. **גם** רש"י לא הזכיר כלל ענין זה שמדובר באופן שאינו פסיק רישא. קכד. **גם** הרא"ש (סנה פט"ו סי' ח) כתב שהאיסור בפסיק רישא הוא משום שאנן סהדי שהוא מתכוין [אמנם כתב כן רק לשיטת הערוך המובא בהערה להלן]. וראה בקובץ שיעורים (כתובות אות יח) שהביא עוד צד בביאור הדין של פסיק רישא, שכיון שהמעשה הראשון גורם בהכרח את המעשה השני האסור, די בכך שהתכוין לעשות את המעשה הראשון כדי לאסור, כיון שהמעשה השני כלול במעשה הראשון בהכרח.

קכה. **והוסיף**, שבודאי לשיטת הערוך (ערך סנגר, הו"ד בתוס' נזיר נב. ד"ה לפ, ובכתובות ו. ד"ה הפי) שגם בפסיק רישא אינו אסור כשלא נוח לו בדבר האסור הנגרם על ידי מעשהו, אם כן כל שכן שיש להתיר כאן שאינו עושה מעשה כלל ואינו מתכוין להנאה האסורה הבאה אליו בעל כרחו. קכו. **ובחכמת** אדם שלפנינו התיבות 'יאטים אזנו ויעצים עיניו ויסתום נחיריו' מוקפות בסוגריים, ובמקומם כתוב 'ישמור את עצמו שלא יהנה'. קכז. **וכן** הביא את הוכחת הגר"א בביאורו (יו"ד סי' קמג אות לג) לדינו של הרמ"א שאם אינו מתכוין לשמוע או לראות את הדבר האסור מותר, מהגמרא בברכות (נג.) שאמרו שאם היה הולך בשוק ונתרצה להריח הרי זה חוטא, ומשמע שדווקא כאשר הוא מתכוין להריח נקרא חוטא, אבל אם אינו מתכוין להריח אע"פ שמריח אינו חוטא, ולא כחכמת אדם.

קכח. **ועוד** הקשה, שעל מה שכתב השלחן ערוך (סס פט"ו) שאסור לשמוע או להסתכל על עבודה זרה, כתב הרמ"א שאם אינו מתכוין מותר, ומבואר אם כן שמותר לשמוע או לראות [ועוד, שכך מפורש בשלטי הגיבורים (אות ח) שמשם מקור דינו של הרמ"א. וכתב שכן משמע גם מרש"י], ולא משמע שהש"ך בא לחלוק על הרמ"א אלא לפרש, ולפי זה יש להתיר לו ללכת שם גם באופן כשהוא שומע או רואה והעיקר שאינו מתכוין לכך, וישנה אפשרות שלא ישמע או יראה.

קכט. **בענין** 'לכאורה רק בעושה מעשה שייך דין פסיק רישא ולא כאן שאינו עושה מעשה'.

קל. **וראה** מה שכתב רש"י (זבחים נח: ד"ה הפ רבי שמעון) לגבי זילוף יין על גבי האש של המזבח, שאף שיתכן שבכך הוא מכבה את האש ועובר בכך איסור, מכל מקום אינו פסיק רישא שיכבה, משום שאפשר לזלף בטיפות דקות מאד. ומבואר שאף באופן שעתה הוא מזלף בטיפות גסות ופסיק רישא שיכבה, כיון שיתכן לזלף באופן שאינו פסיק רישא שיכבה, מותר. וביאר המרכבת המשנה (סנה פ"ו ה"ח) שכל האיסור של פסיק רישא הוא באופן שאי אפשר בשום אופן לעשות את פעולת ההיתר בלי שיעשה על ידה האיסור ואז נחשב כאילו הוא מתכוין לעשות את האיסור, אך אם שייך שיעשה את הפעולה המותרת באופן שלא יגרור את האיסור אינו אסור, ולכן שם שאין המצוה לנסך דווקא בטיפות גסות ויכול לנסך בדקות, מותר [וראה עוד מה שנכתב בזה בילקוט ביאורים למסכת זבחים (סס) בענין 'מדוע אין לאסור כאן גם לשיטת רבי שמעון מדין פסיק רישא'].

באכילה שהאיסור בא על ידי מעשה אכילה, ואיסור הנאה נלמד מאותו מקור של איסור אכילה כמו שאמר רבי אבהו לעיל (כה:)קלא. ולכן באופן שקיבל את ההנאה על ידי מעשה שלא עשאו לצורך קבלת ההנאה הזו, אלא לצורך דבר אחר, דינו תלוי במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון בכל מעשה איסור ללא כוונה האם יש על הפעולה שם מעשה איסור או לא [וכגון בגרירת ספסל הגורמת חרישה, אין על פעולה זו שם של מעשה חרישה אלא שם של העברת הספסל ממקום למקום, אם אין האדם מתכוין לתועלת חרישה].

יישוב הסוגיא בבבא בתרא שאפילו באינו מתכוין אסרה ללכת כשיש דרך אחרת איכא דאמרי אפשר ולא מיכוין היינו פלוגתייהו דר' יהודה ור' שמעון.

הקשה **החפץ חיים** (כלל ו נתמר מיס מייס מוס יד), שכאן מבואר שבאופן שיש לו דרך אחרת והוא אינו מתכוין מותר לדעת רבי שמעון לעבור שם, ואילו בבבא בתרא (מ:) דורשת הגמרא על הפסוק (ישעיה לג טו) 'ועוצם עיניו מראות ברע' זה שאינו מסתכל בנשים בשעה שעומדות על הכביסה. ומקשה הגמרא שאם מדובר באופן שיש לו דרך אחרת לעבור בה, אף שיעצום את עיניו הרי הוא רשע, ופירש **הרשב"ם** (ב"ב סט ד"ה רשע) שהיה לו להרחיק מן העבירה. ואיך כאן מותר לו לעבור שם אם יש לו דרך אחרתקלב.

וכתב שנראה לחלק, שדווקא לגבי עריות שנפשו של אדם מחמדתן, צריך להחמיר יותר לא ללכת שם אפילו שעתה הוא חושב שאינו רוצה בהנאה זו, שמא יצרו יתגבר עליו ויבוא להרהר על ידי זהקלג, וזה מה שכתב הרשב"ם 'הרחק מן הכיעור' שהוא דווקא בדברים שיש פיתוי היצר וגם יוצא עליו לעז הבריות, אבל בשאר איסורים כשאינו מתכוין מותר לעבור שם אפילו באופן שיש לו דרך אחרת ללכת בה.

באופן שודאי יהנה חוששים שמא יתכוין ואסור לעבור

שם. הקשה **הרמב"ן** (ע"ז מח: ד"ה הא), מדוע אמרו בגמרא (סט) שאסור ללכת בצל אילן של עבודה זרה כשיש לו דרך אחרת לעבור בה, הלא זהו האופן של אפשר ולא מכוין שנחלקו בו רבי יהודה ורבי שמעון, ולהלכה כרבי שמעון מותר. ותירץ, ששם מכיון שודאי יהנה מהצל חוששים שמא בשעה שיעבור תחתיו יתכוין ליהנות ממנוקלה.

אין לומר שמחלוקת אביי ורבא היא אם ההלכה כרבי שמעון או כרבי יהודה

שם. פירש **רש"י** (ד"ה איכא) שכוונת הגמרא לומר שבאופן זה בין לאביי ובין לרבא נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון. וביאר **הפני יהושע** (ד"ה איכא) שהגמרא לא פירשה שבאופן זה עצמו נחלקו אביי ורבא כמי ההלכה, אביי שהתיר פסק כרבי שמעון וכמו שאמר (סנהד כב. ובעוד מקומות) שהלכה כרבי שמעון בגרירה, ורבא שאסר פסק כרבי יהודה. משום שלא משמע כך, שאם כן היה לאביי ורבא לחלוק בפירוש באותו אופן שבו נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון ולומר שאביי פסק כרבי שמעון ורבא כרבי יהודה ומדוע קבעו את מחלוקתם בלשון כזו של 'הנאה הבאה לו בעל כרחו'. ואין לומר שבאו להשמיע חידוש שאפילו באופן כזה שאין בו מעשה פוסק רבא כרבי יהודה ואוסר, שאם כן היה להם לחלוק דווקא באופן שעושה מעשה ולהשמיענו שאפילו באופן כזה התיר אביי כרבי שמעון, שהרי כח ההיתר עדיף (גיטין ג:)קלה.

לדעת מי לא אפשר ולא מכוין מותר ללשון השני

לא אפשר ולא קא מיכוין כולי עלמא לא פליגי דשרי. כתבו **הראשונים**קלו שכאשר אמרה הגמרא ללשון השני שכולם מודים להתיר בלא אפשר ולא מכוין, כוונתה בין לרבי יהודה ובין לרבי שמעון, ואינו דומה למה שאמרה לפי הלשון הראשון שלפי כולם מודים באופן זה, ששם כוונתה רק לדעת רבי שמעון. וביארו לפי זה מדוע הלשון השני לא חזר על הדין שבאפשר ומכוין לפי כולם אסור, ומשום שהלשון השני כתב רק את הדינים שבהם יש חילוק בין הלשונות. והיינו, שבאפשר ולא מכוין, לפי הלשון הראשון נחלקו בזה אביי ורבא לדעת רבי שמעון, ואילו ללשון השני מודים כולם שבזה נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון. ובלא אפשר ומכוין, ללשון הראשון כולם מודים לאסור, וללשון השני אביי סובר שלרבי יהודה מותר. וכן בלא אפשר ולא מכוין, ללשון הראשון רק לרבי שמעון מותר אך לרבי יהודה אסור, ואילו ללשון השני גם לרבי יהודה מותר.

אבל באפשר ומכוין אין חילוק בין הלשונות ולדעת כולם אסור.

וכתב הפני יהושע (נמוסי ד"ה לא, נפ"ד ונ"ל), שאכן יותר פשוט לומר שלפי הלשון השני כאשר אמרו שלפי כולם מותר, הכוונה גם לרבי יהודה ורק ללשון הראשון יש הכרח שלא לפרש כן וכמו שביארו **התוספות**. אבל עיקר מה שכתבו התוספות כך, הוא כדי ליישב מדוע לא חזרו בלשון השני לומר שבאפשר ומכוין אסור, ועל כך תירצו שכתבו רק את הדינים שיש בהם חילוק בין הלשונות. אך באמת שלפי מה שביאר [הו"ד לעיל בענין 'גם אפשר ומכוין נחשב בעל כרחו'], שמה שנקטה הגמרא בלשון הראשון שאפשר ומכוין אסור, אין זה משום שגם אופן כזה שייך לנידון של הנאה הבאה לו בעל כרחו, אלא רק כדי לבאר שכמו שבאופן כזה אסור, כך גם בלא אפשר ומכוין אסור, אך כל זה הוא לפי הלשון הראשון שלא חילק בין אפשר ללא אפשר, אך ללשון השני שיש בזאוצר החכמה [ולדעת אביי לרבי יהודה מותר בלא אפשר ומכוין], מובן מדוע לא הזכירו גם את הדין של אפשר ומכוין שאינו שייך כלל לסוגייתנו. וממילא אין הכרח מכח קושיא זו למה שכתבו התוספות שלפי הלשון השני לא אפשר ולא מכוין מותר גם לדעת רבי יהודה.

הסוגיא בכתובות אינה סוברת כלשון זה

שם. הגמרא בכתובות (ה:) מסתפקת האם מותר לבעול בתחילה בשבת [שבכך הוא עושה חבורה המוציאה דם], ואמרה שלדעת רבי יהודה שאסר בדבר שאינו מתכוין ודאי שאסור. והקשו **התוספות** (ד"ה לפ) **ותוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה מ) הלא שם אי אפשר באופן אחר וגם אינו מתכוין ולפי הלשון השני כולם מודים באופן כזה שמותר. ותירצו, שצריך לומר שהסוגיא שם סוברת כרבי ירמיה (שבת נט:) שרבי יהודה אסר גם בלא אפשר ולא מכוינקלז.

וכתב המהרש"א (נמוסי שם נפ"ד ונ"ל) שכמו כן יכלו לומר שהסוגיא שם סוברת כלשון הראשון בסוגייתנו שבאופן כזה של 'לא אפשר ולא מכוין' נחלקו רבי יהודה ורבי שמעוןקלח, ורבי יהודה אסר. אלא שבאמת הוא אותו תירוץ, ומשום שהלשון השני בסוגייתנו הוא העיקר [מאחר שהלשון הראשון נדחה לקמן (כו:)] נקטו כךקלט.

בסוגיא בשבת מבואר שבלא אפשר ולא מכוין אסור לרבי יהודה

שם. הקשה החזון **איש** (או"ח סי' ג סק"ו) איך אמרו כאן שבלא אפשר ולא מכוין אף לרבי יהודה מותר, הלא בשבת (קנג.) העמיד אביי את הברייתא שלמדה מפסוק שמלים אף במקום שיש שם בהרת ולא חוששים לאיסור קציצת נגעים, כרבי יהודה הסובר שלא מכוין אסור ולכן לולא הכתוב היינו אוסרים למול שם. ושם הלא הוא אופן שלא אפשר ולא מכוין, ומבואר שלדעת אביי סובר רבי יהודה שבאופן כזה אסור. וכתב, שאכן כל מה שנאמר כן שבלא אפשר ולא מכוין לפי כולם מותר, אינו אלא באיסור הנאת גוף האדמקמ ומשום שכאשר האיסור הוא רק בהנאה, בכל אופן שאין רצונו בה, אין זו נחשבת הנאהקמא. אבל באיסורים במעשה כמו קציצת בהרת, ודאי אסר רבי יהודה אף באינו מכוינקמב.

ביאור דעת אביי שלרבי יהודה מותר מחמת שאי אפשר אף במתכוין

כי פליגי דלא אפשר וקא מיכוין וכו' אביי כרבי יהודה. בתוספות רי"ד (תלמה, ד"ה כניי) ביאר, שלדעת אביי כאשר היה צריך לעשות איזו פעולה [כגון בחידושיו לנדרים (סו' יג). וראה להלן בענין 'ביאור דעת אביי שלרבי יהודה מותר מחמת שאי אפשר אף במתכוין' שכן כתבו גם האבני נזר והקובץ שיעורים. **קלב. והוסיף**, שאין לומר שקושיית הגמרא שם היא באמת רק לדעת רבי יהודה שאסר באינו מתכוין, איך יפרש את הפסוק, שהלא גם לדעת רבי יהודה דבר שאינו מתכוין מותר מן התורה ורק מדרבנן אסרו כמו שכתבו התוספות (יומא לד: ד"ה הניי), ואם כן גם על רבי יהודה לא קשה מן הפסוק. ועוד, שלפי שההלכה כרבי שמעון יהיה מותר לעבור שם אפילו אם יש לו דרך אחרת, ואפילו לא יצטרך לעצום עיניו [וכמו שהתבאר לעיל בענין 'האם לשיטת האוסרים בפסיק רישא צריך לסתום את נחיריו' ולא כחכמת אדם], ומדוע בשלחן ערוך (או"ח סי' כג ס"ו) פסק דין זה שאסור ללכת ולהסתכל בנשים בשעה שעומדות על הכביסה. ואין לומר שפסק זה הוא מחמת מסקנת הגמרא בבבא בתרא (מ:), שהפסוק מדבר באופן שאין לו דרך אחרת ויש לו לאנוס את עצמו ולעצום את עיניו. שאם כן, גם בסוגייתנו נאמר כן, שיאנוס את עצמו שלא להריח או לשמוע או לראות את העבודה זרה שמא יהנה ממנה. **קלג. והביא** ראיה שבדברים אלו מחמירים יותר, ממה שאמרו בברכות (סב.), שעדיף ללכת אחורי ארי ולא אחורי אשה. ומשמע מהאחרונים באבן העזר (סי' כג), שאפילו אם אין לו דרך אחרת ללכת בה ולא נוח לו בהסתכלות עליה נאמר כך, אלא ודאי שבדברים אלו חוששים יותר. **קלד. לכאורה** היה יכול לתרץ שבאופן שודאי יהנה הרי זה פסיק רישא שלא התיר רבי שמעון ולא רק שחוששים שיתכוין, אלא שאף אם באמת לא יתכוין אסור. **קלה. והוסיף** שגם אין לומר שאביי פסק כרבי יהודה בכל דבר שאינו מתכוין, אלא שכאן שאינו עושה מעשה התיר, שהלא באופן שאפשר לו ללכת בדרך אחרת אין סברא להתיר אף כשאינו עושה מעשה. **קלו. תוספות** (ד"ה לפ), תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה איכא), תוספות הרא"ש (ד"ה איכא), חידושי הר"ן (ד"ה איכא), מהר"ם חלאווה (ד"ה איכא). **קלז. אף** שבסוגיא שם דחו את מה שאמר שבאפשר ולא מכוין מודה רבי שמעון לאסור, מכל מקום מה שאמר שלרבי יהודה אסור אפילו בלא אפשר ולא מכוין, לא נדחה. **קלח. וכרבא** שלפיו באופן זה נחלקו, אך לאביי יתכן שלא נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון אלא באפשר ולא מכוין. כך כתב הרש"ש (נמוסי ד"ה לפ) שצריך להוסיף בכוונת המהרש"א לפי שיטתו המובאת לעיל בענין 'באיזה אופן נחלקו רבי שמעון ורבי יהודה ללשון הראשון'. **קלט. וכל** מה שהוכיחה הגמרא לקמן שלא כלשון הראשון, הוא רק לענין אפשר ולא מכוין, שאין לומר שרבי שמעון אוסר, אך לא לענין שרבי יהודה אוסר אפילו בלא אפשר ולא מכוין וכמו שחילקו התוספות בעצמם וכנ"ל. **קמ. או** בדברים התלויים ברצון [כמו פסול פרה אדומה, לקמן (כו.)]. **קמא. בקובץ** שיעורים (מ"ג סי' כג אות ח) כתב שאין לומר כך, שאם כן מדוע לרבי יהודה אסור באפשר ואינו מכוין, הלא אין כאן הנאה כלל. אך ראה בחידושי רבינו משה קזיס (מולין נג: ד"ה ועמה ונפ) שכתב 'שכל הנאה שאין אדם מכוין לה לא מקריא הנאה, דהנאה מועטת היא וכיוצא בזה לא אסרה תורה, חוץ מחלבים ועריות שהנאתן מרובה' וכו'. **קמב. וראה** להלן [בענין 'וכי מתירים איסורים דאורייתא מחמת טרחה גדולה'] שגם הפני יהושע כתב חילוק כעין זה בין מעשה לבין שב ואל תעשה, אמנם כתב שרק הלשון השני חילק בזה והלשון הראשון לא [ועוד כתב (ד"ה ומליכא) להוכיח, שכל החילוק בזה הוא רק לדעת רבי יהודה אך לדעת רבי שמעון אין חילוק בזה]. וראה עוד לעיל בהערה על ענין 'באיזה אופן נחלקו רבי שמעון ורבי יהודה ללשון הראשון' שהפני יהושע הקשה מהסוגיא בשבת שם על דברי התוספות ולא חילק כך, וזה משום ששם הקשה כן על דברי התוספות לפי הלשון הראשון.

לצורך דבר המותר, ולא יכל לעשותה באופן אחר, ובזמן שעושה פעולה זו באה אליו ממילא הנאה מדבר איסור, אפילו אם הוא שמח בה וצריך לה, מכל מקום כיון שעיקר מעשהו הוא לצורך דבר המותר, וההנאה האסורה באה מאליה, מותר. אבל אם אפשר לעשות את הפעולה הזו לצורך דבר המותר באופן אחר שבו לא תבוא אליו ממילא ההנאה האסורה, אף כשאינו מתכוין להנאה זו ואינו צריך לה כלל, הרי זה נחשב כאילו התכוין לה, כיון שיכל לעשות זאת באופן אחר.

אך האבני נזר (סו"ס, סו"ס סי' שלג סוס כג) **והקובץ שיעורים** (סוס קטז) תמהו, מהו יסוד ההיתר של 'אי אפשר' שלדעת אביי הוא מועיל להתיר אפילו במכוין, ומה בכך שאי אפשר בדרך אחרת, הלא הוא יכול שלא ללכת לאותו מקום שרצה.

וביארו, שכל האיסור שלא ליהנות מדברים האסורים, הוא רק כאשר האדם עושה מעשה לקבל הנאה זו ולא כאשר ההנאה באה אליו מעצמה[קמג]. וממילא הנידון כאן הוא רק האם יש לאסור לו את מעשה ההליכה, וזה תלוי האם נחשב שמעשה ההליכה הוא מעשה הבאת ההנאה האסורה עליו או לא. ובענין זה סובר אביי, שכיון שההליכה עצמה היא לצורך דבר המותר, אינה נחשבת כמעשה הבאת ההנאה אליו, ולכן מותר לו ללכת שם, ומה שממילא באה אליו הנאה בשעה שעובר שם ואפילו הוא נהנה ממנה ומתכוין בשעת ההליכה ליהנות מכך, אין בזה כל איסור, כיון שלא עשה מעשה להביא אליו הנאה זו מאחר שמעשה הליכתו אינו לצורך כך אלא בעיקר לצורך הדבר המותר[קמד].

והשפת אמת (ד"ה מיתמר) כתב, שעיקר טעם ההיתר ב'אי אפשר' הוא מפני שהוא נחשב כמו נהנה שלא כדרך הנאתו, מאחר שהוא הולך שם לצורך דבר אחר ולא לצורך ההנאה האסורה, אלא שאינו יכול למנוע את עצמו מליהנות ממנה ממילא[קמה].

ביאור מנין למד אביי מדברי רבי יהודה שאפילו במתכוין מותר

שם. הקשה באבני נזר (סו"ס, סו"ס סי' רנ), מנין למד אביי מדברי רבי יהודה שבלא אפשר אפילו אם הוא מתכוין מותר, ואמנם אם היה רבי יהודה אומר בפירוש שבלא אפשר ולא מכוין מותר, היה ניתן ללמוד מכך שאפילו במתכוין מותר, שהלא לרבי יהודה אין חילוק בין מתכוין לאינו מתכוין, אך מאחר שלא כתוב כן בפירוש[קמו], וכל מה שאמרה הגמרא ללשון זה שבלא אפשר ולא מכוין מותר, הוא רק בכדי שלא יחלקו רבי יהודה ורבי שמעון גם באופן זה ודי שיחלקו באפשר ולא מכוין. ומנין שבלא אפשר מתיר רבי יהודה אפילו במכוין.

וביאר, שמחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון באינו מתכוין הוא האם יש לפטור כאן כמו במתעסק[קמז], רבי שמעון סובר שכמו שבמתעסק פטור משום שלא רצה במלאכה זו, כך באינו מתכוין יש לפטור אף שידע שיתכן שעל ידו תעשה המלאכה, וכגון בגרירה, שידע שיתכן שעל ידי גרירת הספסל יעשה חריץ. אך רבי יהודה חילק, שאין לפטור באין מתכוין משום מתעסק, משום שהפטור של מתעסק הוא מפני שנחשב כאילו עשה את הדבר האסור בעל כרחו, אבל באינו מתכוין, אף שלא רצה בכך, מכל מקום הרי ידע שיתכן שעל ידו יעשה החריץ, ואינו נחשב שעשה את הדבר בעל כרחו. ובלשון השני סברו, שכאשר לא אפשר ולא מכוין, הרי זה נחשב כעושה בעל כרחו, כיון שלא יכל לעשות דבר זה באופן אחר, והרי יש לפוטרו כמו במתעסק, וממילא אף בלא אפשר ומכוין יש לפטור משום כך, שהרי הכוונה והרצון אינה סיבה לפטור או לחייב לרבי יהודה, והכל תלוי אם נחשב שעושה בעל כרחו שאז דומה למתעסק, ואם כן בכל אופן שאי אפשר, הרי זה כמו בעל כרחו ולכן מותר.

האם ללשון זה מדובר רק כשאינו פסיק רישא

שם. בתוספות הרשב"א משאנץ ותוספות הרא"ש (ד"ה מי) כתבו שמדובר כאן רק באופן שאינו פסיק רישא, שאם לא כן איך אמרו שבלא אפשר ולא מכוין לדעת כולם מותר, הלא בפסיק רישא מודה רבי שמעון לאסור.

והפני יהושע (ד"ה מיהו בתמ) כתב שללשון השני שמחלוקתם של אביי ורבא היא במכוין, ודאי שאין חילוק בין אופן של פסיק רישא לאינו פסיק רישא[קמח]. אך **השפת אמת** (ד"ה מיתמר) כתב, שאף ללשון השני מדובר כשאינו פסיק רישא אף באופן שמכוין[קמט].

לחולה שאין בו סכנה לא התירו להתרפאות באיסורים גם כשאי אפשר באופן אחר

שם. הקשה השפת אמת (ד"ה מיתמר), שלעיל (ע"ב) הקשתה הגמרא בפשיטות על רבי יוחנן, מתי אמר שאין מתרפאים בשלש עבירות החמורות, אם בחולה שאין בו סכנה, הלא אסור לרפאותו אפילו בשאר איסורים. הרי שאף בלא אפשר אסור, וגם כאן אין סכנה אם לא ילך לשם[קנ].

והוסיף, שדוחק לומר שקושיית הגמרא שם על רבי יוחנן היא משום שהלכה כרבי שמעון שלדעתו לא נחלקו אביי ורבא ומודים כולם שאסור במתכוין אף כשלא אפשר. שמכל מקום לא היה לגמרא להקשות כן בפשטות, שמא רבי יוחנן סובר כרבי יהודה[קנא].

ותירץ שלפי מה שכתבו **התוספות** (ד"ה לפ) ללשון הראשון שנחלקו באפשר ולא מכוין, שהסוגיא כאן מדברת רק על אופנים שלא ודאי שיעשה האיסור [לא פסיק רישא], נראה שגם ללשון השני שנחלקו בלא אפשר ומכוין מדובר רק באופן כזה שאינו פסיק רישא[קנב]. וכיון שכן, יש לומר שדווקא כאן שאינו פסיק רישא אלא רק ספק, התירו, אך לעיל הוא פסיק רישא שיהנה מן האיסור[קנג], ולכן היה פשוט לגמרא שם שלא התירו לחולה להתרפאות באיסורים.

וכי מתירים איסורים דאורייתא מחמת טרחה גדולה

שם. הקשה הפני יהושע (ד"ה לפי"ז), הלא **התוספות** (ד"ה לפ) פירשו ש'לא אפשר' אינו רק באופן שאינו יכול כלל, אלא בכל אופן שיש בדבר טורח גדול, ואם כן קשה, וכי אפשר לחלק באיסורי דאורייתא ולהתיר לעבור עליהם באופן שאי אפשר באופן אחר אלא בטרחה גדולה. וכן בעיקר מחלוקתם של רבי יהודה ורבי שמעון במלאכות שבת ויום טוב, האם יתיר רבי יהודה לעשות מלאכה באופן שאי אפשר לעשות את הדבר בהיתר אלא בטרחה גדולה או במקום הפסד ממון. וכן הקשה **השפת אמת** (ד"ה מיתמר), מאחר שלא מדובר כאן בסכנה אלא במקום שיש טרחה גדולה, מה המקור להיתר שאמרה הגמרא שבאופן שלא אפשר ולא מכוין לפי כולם [אפילו לרבי יהודה] מותר[קנד]. וכתב הפני יהושע, שבעל כרחך צריך לחלק שרק בהנאה כזו שבאה לו ממילא ואינו

קמג. וכיסוד המובא לעיל [בענין 'הביאור מדוע גם בהנאה תלוי הדבר בכוונה'] מהשערי ישר, שאין ההנאה עצמה אסורה, אלא המעשה המביא אליו את ההנאה הוא האסור. **קמד. ועל** כך חלק רבא וסבר שכיון שמתכוין ליהנות מן הריח, ממילא הליכתו היא גם בשביל הריח ונחשבת ההליכה כמעשה הבאת הנאת האיסור אליו. ובקובץ שיעורים הוסיף לבאר, שלדעת אביי בענין זה עצמו נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון בכל התורה אימתי נחשב שהאדם עושה מעשה לקבלת ההנאה האסורה ומתי נחשב שהדבר בא אליו מעצמו, רבי שמעון סובר שהדבר תלוי בכוונת האדם, שעל ידי כוונתו של האדם נחשב שעשה מעשה לקבלת ההנאה, אך כשאינו מתכוין לכך, נחשב שההנאה באה אליו בלי מעשה שלו כלל, אף שבפועל עשה מעשה. ורבי יהודה סובר שהענין תלוי רק אם יכל לעשות מה שעשה באופן אחר או לא, ורק כאשר יכל לעשות זאת באופן אחר ועשה דווקא באופן שבו באה אליו הנאה אסורה, אף שלא התכוין לכך, הרי זה נחשב שעשה מעשה לקבלת ההנאה האסורה. ולכן לדעת רבי יהודה, מאחר שאי אפשר בדרך אחרת אף שהוא מתכוין, אמר אביי שמותר. וכל זה נכלל בדברי התוספות רי"ד המובאים לעיל. **קמה. ולפי** זה כתב, שנראה שבדברים האסורים אפילו שלא כדרך הנאה, כגון כלאים ובשר בחלב [כמבואר לעיל (כד:)], גם באופן שלא אפשר ולא מכוין אסור לדעת כולם. וכתב שיתכן לפרש שזו כוונת התוספות (ד"ה לפ) שכתבו שאין לפרש שטעם ההיתר הוא משום שעושה כן 'כלאחר יד' ואינו אלא איסור דרבנן, משום שבהמשך הסוגיא משמע שמדובר גם על איסורים דאורייתא. ולכאורה תמוה, למה לא הוכיחו מכך שאביי ורבא דיברו על סתם 'הנאה' ומשמע גם על איסור הנאה דאורייתא. ולדבריו מיושב, שכיון שנחשב כהנאה שלא כדרך, אין בדבר אלא איסור דרבנן בלבד [ראה לעיל (כד:) בענין 'דעות הראשונים האם יש איסור בהנאה שלא כדרך' שהובאו כמה דעות ראשונים בענין זה], ולכן הוכיחו רק מהמשך הסוגיא שאמרו כן גם לגבי כלאים האסורים מדאורייתא אף שלא כדרך הנאה. **קמו. ללשון** הראשון באמת לרבי יהודה אסור אפילו בלא אפשר ולא מכוין כמו שכתבו התוספות (ד"ה לפ). **קמז. ראה** שם שכתב כן על פי מה שכתב הרמב"ן (ע"ז סו: ד"ה ולי) שאביי שאסר שם להריח את היין של גויים אף שאינו מתכוין ליהנות מהריח, הוא משום שסבר שריח הוא כמו טעם, וכיון שהמתעסק בחלבים חייב שכן נהנה (כריתות יט:), כך בריח. ונמצא אם כן שמתעסק הוא דבר שאינו מתכוין. אמנם בקובץ שיעורים (ח"ג סי' כג סוס ג) תמה על כך, ששני פטורים נפרדים הם. **קמח. וזה** על פי מה שביאר שם שטעם האיסור בפסיק רישא הוא משום שנחשב על ידי זה כמתכוין, וכיון שאביי התיר בלא אפשר ומכוין, ודאי התיר אפילו בפסיק רישא [ויתכן שהשפת אמת סבר כביאור השני המובא בהערה לעיל על הענין 'לכאורה רק בעושה מעשה שייך דין פסיק רישא ולא כאן שאינו עושה מעשה' בביאור האיסור בפסיק רישא]. **קמט. ולכאורה** אין מדברי הראשונים ראיה למחלוקת זו של הפני יהושע והשפת אמת, שהלא הם כתבו כן לגבי לא אפשר ולא מכוין בדעת רבי שמעון, שבזה ודאי גם הפני יהושע מודה שמדובר רק באינו פסיק רישא, והאחרונים נחלקו לגבי לא אפשר ומכוין. אך באמת בהמשך דבריהם מפורש שגם לגבי לא אפשר ומכוין כתבו שלא מדובר בפסיק רישא, שהרי העמידו את המעשה עם רבי יוחנן בן זכאי שנהנה מצל ההיכל באופן שאינו פסיק רישא בדווקא, ושם הלא הוא אופן של לא אפשר ומכוין כמבואר בגמרא (לקמן כו.). ומפורש אם כן בדבריהם כשפת אמת. אך מסברא דבריהם צריכים ביאור, מה החילוק לגבי 'מכוין' בין פסיק רישא לאינו פסיק רישא. ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה כ) כתב כן בסתם על מה שאמרו בלשון זה שאביי ורבא נחלקו בלא אפשר ומכוין. ומכל מקום נראה שכוונתו כהראשונים. **קנ. וראה** לעיל [בענין 'מהו טעם ההיתר מחמת שאי אפשר הלא אין בזה סכנה'] שהפני יהושע הקשה כקושיא זו, ותירצה לפי הלשון הראשון שבחולה המתרפא מאיסור נחשב כמתכוין להנאת הדבר האסור, וזה מתרץ רק לפי הלשון הראשון שלא התירו אלא בלא אפשר ולא מכוין ולא התירו במכוין, אך אינו מועיל לתרץ לפי הלשון השני שלאביי מותר גם בלא אפשר ומכוין. ואכן גם הפני יהושע כתב שתירוצו הוא רק ללשון הראשון אך בהמשך קושייתו ללשון השני הקשה באופן אחר וכמובא להלן [בענין 'וכי מתירים איסורים דאורייתא מחמת טרחה גדולה']. ובתירוצו שם לחלק בין איסור במעשה לאיסור בשב ואל תעשה, מתיישבת גם קושיא זו מחולה. **קנא. ואף** שהגמרא בשבת (פג:) אמרה שלפי הכלל שאמר רבי יוחנן שהלכה כסתם משנה יוצא שהלכה כרבי שמעון. מכל מקום עדיין יש לומר שרבי יעקב שאמר הלכה זו משמו של רבי יוחנן, אינו סובר שלרבי יוחנן הלכה כסתם משנה וכמבואר בכמה מקומות (יבמות עו: גיטין פג:) שנחלקו האמוראים בכלל זה האם אמרו רבי יוחנן. **קנב. וראה** לעיל [בענין 'האם ללשון זה מדובר רק כשאינו פסיק רישא'] הנידון בזה האם ללשון השני מדובר דווקא כשאינו פסיק רישא. **קנג. יתכן** שכוונתו שאפילו אם לא יתרפא מכך לבסוף, מכל מקום ודאי ישתמש באיסור לרפואתו ואינו דומה לכאן שעובר במקום שיש בו ריח ויתכן שלא יריח אותו כלל. **קנד. ובתב** שאין לומר שעיקר טעם ההיתר הוא משום שאינו מתכוין, אלא שהוא מועיל רק במקום שאי אפשר, ואינו מועיל במקום שאפשר. שהרי לפי לשון זה התיר אביי אפילו במכוין כשאי אפשר. [ולכאורה לא היה צריך לזה, שהרי כאן פירשו התוספות (שם) שההיתר הוא גם לרבי יהודה, ולשיטתו אין להתיר

עושה מעשה לקבלה, אמר אביי שלדעת רבי יהודה אינו צריך לפרוש ממנה, כיון שהוא בשב ואל תעשה[קנה].

אמנם הוסיף, שכל החילוק הזה בין העושה מעשה, ליושב ואינו עושה מעשה, מוכרח רק לפי הלשון השני שהתיר אביי לדעת רבי יהודה אפילו במכוין, אך ללשון הראשון שלא התיר אלא באינו מכוין ולרבי שמעון, אין צורך לחלק בכך. ולפי זה ביאר (ד"ה אלא לפי"ז) את מה שהשוותה הגמרא את נידון סוגייתנו למחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון ששם עושה מעשה של גרירת הספסל, שלפי הלשון הראשון אין חילוק בזה, ולפי הלשון השני כוונת הגמרא היא שכיון שנחלקו האם הולכים אחר הכוונה או אחר המעשה, ממילא יחלקו כאן מה הדין בלא אפשר ומכוין [שיש כוונה ואין מעשה].

מבואר בסוגייתנו שב'אפשר' יש לאסור יותר מ'אי אפשר'

שם. כתבו **הראשונים**[קנו] שמסוגייתנו מתבאר שיותר יש לאסור באופן שאפשר מאופן שאי אפשר, וממילא לגבי מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון בגרירת מטה כסא וספסל, יותר יש לאסור כשהם מכשהם גדולים. ולפי זה כתבו, שמוכח מכאן שלא גורסים בדברי רבי ירמיה (שבת כט:), שכל מחלוקתם היא רק בקטנים אבל בגדולים לדעת כולם אסור, אלא שבגדולים לדעת כולם יהיה מותר. **וכן** כתב **הריטב"א** (שבת כט: ד"ה ופליגא) שגירסא זו היא טעות, שהלא בסוגייתנו אין דעה שאסרה לדעת רבי שמעון בלא אפשר ולא מכוין, ובגדולים הוא לא אפשר ולא מכוין.

אבל הרמ"ך (הו"ד בכסף משנה שבת פ"ו ה"ה) **והריב"ש** (שו"ת, סי' שנד) גרסו שם אבל בגדולים דברי הכל אסור ופירשו שבגדולים הוא פסיק רישא או דומה לוקני. גם **הרמב"ן** (שבת כט: ד"ה הא) הביא גירסא זו, אך כתב שכיון שהגאונים לא כתבוה נראה שאינה נכונה.

אוצר התכמה

מוכח ש'אינו מתכוין' שבשאר איסורים הוא אפילו כשיודע שהפעולה תעשה

שם. בחידושי רבינו חיים הלוי (שבת פ"י ה"ז ד"ה והנה בכריתות) הוכיח מכאן, שהדין של 'אינו מתכוין' לגבי שאר איסורי תורה אינו תלוי כלל האם העושה יודע שיהיה כן, אלא תלוי רק בכוונתו ורצונו לזה. שהלא כאן מבואר שאף שיודע בודאי שתגיע לו ההנאה, לדעת רבי שמעון אם מכוין לכך אסור ואם לא מכוין מותר. וכתב שדין 'מלאכת מחשבת' לענין מלאכות שבת, אינו כן, והכל תלוי אם יודע שהפעולה תעשה, וכאשר אמרו שאינו מתכוין לענין שבת הכוונה שלא ידוע שהדבר יעשה[קנח].

ההלכה במחלוקת האמוראים והלשונות

כתב הריטב"א (ד"ה אלא) שלהלכה בכל אופן שנהנה, דהיינו שנחשב שמתכוין [כפירושו הנ"ל], אסור, ובכל אופן שאינו נהנה מותר. שההלכה כלשון השני וכרבא, על פי הכלל (קידושין נב.) שרק ביע"ל קג"ם הלכה כאביי במחלוקתו עם רבא. ועוד, שהלכה כרבי שמעון (שבת קמ.)[קנט] וכל מחלוקתם היא רק בדעת רבי יהודה. **וכן** כתבו **רבינו דוד** (ד"ה ויש) **והמאירי** (ד"ה הנזכר) שכיון שהלכה כרבי שמעון ולא כרבי יהודה, אין צורך לפסוק כאן במחלוקת האמוראים כרבא ולא כאביי, כיון שכל מחלוקתם היא רק לדעת רבי יהודה. ותמהו על הרי"ף שכתב בסוגייתנו שהלכה כרבא, ונראה מדבריו שרק משום שהלכה כרבא יש להחמיר כאן ואין די במה שהלכה כרבי שמעון[קס]. וכתב המאירי, שיתכן שרצה ללמדנו שאף לדעת רבי שמעון אם הוא מתכוין אסור אף שאי אפשר באופן אחר כיון שהכל תלוי בכוונה[קסא].

ובבית יוסף (גמטרייה, מלכות מסורות פ"ד ה"ג) **ובנמוקי הגרי"ב** (ד"ה כי) כתבו, **שהרי"ף והרא"ש** לא גרסו בגמרא שכל מחלוקתם של אביי ורבא לפי הלשון השני אינה אלא לדעת רבי יהודה, אלא סברו שגם לדעת רבי שמעון נחלקו, ואביי התיר בלא אפשר ומכוין גם לרבי שמעון, ולכן מובן שהיו צריכים לפסוק הלכה כרבא ולא כאביי אף שהלכה כרבי שמעון.

האם יש חומרא לפי רבי שמעון יותר מלרבי יהודה

שם. הקשה **רבי עקיבא איגר** (יומא נד: סנהדרין פד: ד"ה הרציעית), שלפי דברי אביי בסוגייתנו נמצא שבדינו של רבי שמעון שהקיל בגרירה יש גם צד חומרא יותר מרבי יהודה, שבאופן שלא אפשר ומכוין לרבי יהודה מותר ולרבי שמעון אסור. ואם כן קשה, איך כתבו **התוספות** (עירובין נג: ד"ה לא, בתירוץ הראשון) שמה שאמר אביי (שבת כג.) שרבה פסק כרב לחומרא בכל דבריו חוץ משלשה דברים שפסק כשמואל. אינו אלא בדברים שבדינו של שמואל יש רק קולא ואין שום צד חומרא, אבל בדינים שיש גם בדינו של שמואל צד חומרא, לא אמר. והלא אחד משלשת המקומות שהזכיר שם אביי שרבה פסק כשמואל, הוא מה שפסק בגרירה כרבי שמעון ולא כרב שפסק לחומרא כרבי יהודה. ולדברי אביי עצמו בסוגייתנו בדין זה של שמואל כרבי שמעון יש צד חומרא.

ותירץ, שאכן לדברי אביי בסוגייתנו יש חומרא בדעת רבי שמעון ומשום שסבר שלרבי יהודה דבר שאינו מתכוין אסור מן התורה ולמד מכך שבלא אפשר ומכוין מותר. אך רב חלק על אביי וסבר שדבר שאין מתכוין גם לרבי יהודה אינו אסור מדאורייתא[קסב], וממילא אין להתיר לדעת רבי יהודה לא אפשר ומכוין [שהרי גם לרבי יהודה האיסור דאורייתא תלוי בכוונה כמו לרבי שמעון], ונמצא שאין בדברי שמואל שפסק כרבי שמעון שום צד חומרא יותר מרבי יהודה, משום שבין לרבי יהודה ובין לרבי שמעון מדאורייתא דבר שאינו מתכוין מותר ולא אפשר ומכוין אסור.

ובנמוקי הגרי"ב (ד"ה כי) תירץ, שהתוספות בעירובין (שם) גרסו בסוגייתנו כגירסת **הרי"ף והרא"ש** הנ"ל, שלא אמרו בלשון השני שכל מחלוקתם של אביי ורבא היא רק לדעת רבי יהודה אבל לרבי שמעון לפי כולם אסור, אלא גרסו שהמחלוקת היא בלא אפשר ומכוין והיא בין לרבי יהודה ובין לרבי שמעון. ולפי זה מיושב, שאין שום צד חומרא במה שפסק שמואל כרבי שמעון ולא כרבי יהודה.

האם דעת אביי להלכה כרבי יהודה או כרבי שמעון

שם. כתב הפני יהושע (ד"ה כי) שללשון זה פסק אביי כרבי יהודה, ואף שאביי (שבת כג.) פסק כרבי שמעון בגרירה, יש לומר שדווקא שם שאינו אלא איסור מדרבנן כיון שהוא חופר כלאחר יד פסק כמותו, אך באיסור דאורייתא פסק כרבי יהודה.

כו.

ביאור דעתו של אביי איך למד להקל במכוין לדעת רבי יהודה

ורבא אמר לך עד כאן לא קאמר רבי יהודה שאין מתכוין כמתכוין אלא לחומרא אבל מתכוין כשאין מתכוין לקולא לא. הקשה **הפני יהושע** (ד"ה אמר רבא), מה היתה דעתו של אביי ללמוד מכך שהחמיר רבי יהודה בלא מכוין שיקל במכוין, והלא בכל הש"ס לא לומדים קולא מחומרא.

וכתב ליישב על פי הסוגיא במסכת שבת (קלג:) שהביאה ברייתא **מתורת כהנים** (תזריע פ"ו) שלמדה מפסוק שמלים גם אם במקום בהרת אף שבקציצת בהרת יש איסור, והקשתה הגמרא (שם קלג.), מדוע צריך פסוק ללמדנו זאת, הלא דבר שאינו מתכוין הוא, כיון שבמילה זו אינו מתכוין לקציצת הבהרת. ואמר אביי שברייתא זו היא כרבי יהודה שדבר שאינו מתכוין אסור. ומסקנת הגמרא שכיון שגם רבי שמעון מודה לאסור באינו מתכוין כאשר הוא פסיק רישיה, גם לשיטתו צריך פסוק ללמדנו שימול אף שיש שם בהרת. ומתבאר שלפי ההוה אמינא סבר אביי לומר שברייתא זו היא רק כרבי יהודה, וגם למסקנה בפשטות ברייתא זו היא רבי יהודה, כסתם ברייתא של תורת כהנים (סנהדרין פו.).

ומעתה, אם מסברא בלא אפשר ולא מכוין גם רבי יהודה מודה שמותר כמו שאמרו בלשון השני, בעל כרחך שהברייתא שם מדברת במתכוין לקצוץ את הבהרת, וכגון שהמוהל הוא אבי הבן, אך אם מדובר באחר שאינו מתכוין לכך, גם לדעת רבי יהודה אין לאסור אפילו לולא הפסוק, כיון שזה הוא אופן שלא אפשר ולא מכוין. אלא ודאי מדובר שם על אבי הבן ואין אחר שימול אותו [וכמו שהעמידה שם הגמרא לפי ההוה אמינא שאמר אביי שברייתא זו היא כרבי יהודה]. וסבר אביי, שמאחר שלמדנו שם להתיר לדעת רבי יהודה אפילו במכוין משום שלא אפשר, יש ללמוד משם לכל התורה[א]. וממילא

מחמת אינו מתכוין אלא רק מחמת שאי אפשר]. וראה שם שתירץ על פי מה שכתבו התוספות (שם) שמדובר כאן באופן שאינו פסיק רישא, ולכן הקילו והתירו בספק. **קנה. [וראה** לעיל בענין 'בסוגיא בשבת מבואר שבלא אפשר ולא מכוין אסור לרבי יהודה' שעל פי חילוק כזה יישב החזון איש את סוגייתנו עם הסוגיא בשבת]. וכמו שמצאנו (ברכות יט:) שאפילו איסור דאורייתא התירו משום כבוד הבריות בשב ואל תעשה. וכן מצאנו (נקמן מט.) שמשום כבוד הבריות התירו לדחות את המצוה לשחוט פסח אפילו שיש בו כרת. וסבר אביי שלא רק משום כבוד הבריות התירו כן, אלא גם כאשר יש לו טורח גדול ללכת בדרך אחרת, התירו לעבור בדרך זו כיון שאינו עושה מעשה איסור. ויותר מזה מצאנו (סנהדרין עד:) לגבי אשה שאינה צריכה למסור את נפשה שלא להיבעל, משום שהיא קרקע עולם ואינה עושה מעשה, ואף באופן שלבסוף היא מתרצה ונהנית מכך כמבואר בכתובות (נ:), כיון שתחילתה באונס, וזה רק משום שאינה עושה מעשה. **קנו. תוספות,** תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה חלאווה), מהר"ם חלאווה (ד"ה כי). **קנז. ובתוספות** הרשב"א משאנץ הקשה, שאין לומר שהכוונה שם לגדולים כל כך שפסיק רישא שיעשו חריץ, שבאופן כזה אין הוה אמינא להעמיד את מחלוקתם כלל, ומה דנה על כך הגמרא שם. ועוד, איך אמרה הגמרא שם שכל מה שהתיר רבי שמעון הוא בגדולים ולא בקטנים, הלא בפסיק רישא מודה רבי שמעון לאסור. **קנח. ובזה** ביאר מדוע לגבי אינו מתכוין נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון אם אסור מדאורייתא, ואילו לגבי אינו מתכוין באיסורי שבת, לפי כולם אין בזה איסור דאורייתא אלא רק מדרבנן. משום שלענין שבת חסרה ידיעה שהדבר יעשה ולא רק שאין רצונו וכוונתו אליה. **קנט. וכן** פסקו הרמב"ם (שבת פ"ו ה"ה), **והשלחן ערוך** (או"ח סי' שלו ס"ו). **קס. וכן** תמה **החפץ חיים** (כלל ו נאמר מיים אות יד). **קסא. והרמב"ם** (מלכות מסורות פ"ד ה"ג) פסק שבמכוין אסור. וכתב **הרדב"ז** שהוא לא חילק בין אפשר לאי אפשר, משום שלרבי שמעון אין בזה חילוק, וכל מה שהתיר אביי בלא אפשר לפי הלשון השני הוא רק לדעת רבי יהודה. אך בחידושי **מהר"ם קזיס** (מולין נג: ד"ה ודע שמדברי) כתב שהרמב"ם פסק כן רק באופן שאי אפשר, אך באפשר אסור אף בלא מכוין ומשום שפסק הלכה כרבא וכלשון הראשון שבאופן שאפשר לא התיר רבי שמעון. **קסב. ראה** שם שהאריך להוכיח כן. **א. שהלא** אין לומר שההיתר שם הוא משום שהעשה של מילה דוחה את הלאו של קציצת צרעת, שהרי

מחלוקתם של רבי יהודה ורבי שמעון היא דווקא באפשר ולא מכוין ורבי שמעון אה"נ התיר ולא כרבא לפי הלשון הראשון[ב].

רבא היה יכול לומר שרבי יהודה התיר רק בשתי סיבות להקל

שם. הראש יוסף (ד"ה עד) העיר, שרבא היה יכל לומר בפשיטות יותר, שרבי יהודה התיר רק כשיש שתי סיבות להתיר, גם שאי אפשר וגם שאינו מתכוין, אבל כאשר יש רק סיבה אחת להתיר, וכגון כאן שלא אפשר אבל מכוין, לא התיר.

לשם מה הלך רבן יוחנן בן זכאי לשבת בצל ההיכל

ודא הכא דלא אפשר ומיכוין ושרי. רש"י (ד"ה וקם) פירש, שכוונתו של רבן יוחנן בן זכאי בישיבתו שם היתה להנות מצל הקודש, ומשמע שהלך לשום עבור הצלו. וכתב **רבינו דוד** (ד"ה והם) שאין זה נכון, שהלא באופן כזה שבא לשם בשביל להנות מן הצל אין זו נחשבת הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו, ורק כשהוא הולך לשם לצורך דבר אחר המותר וההנאה האסורה באה אליו ממילא נחשבת הנאה הבאה לו בעל כרחוז. ולכן פירש, שהיה רבן יוחנן בן זכאי צריך לדרוש במקום גדול המחזיק את הרבים ולשם כך הלך לאותו רחוב, וממילא נמצא שנהנה מצל ההיכל שהיה באותו רחובח.

האם ראייתו של אביי היא רק לפי הלשון השני

שם. מלשון הגמרא נראה שראייתו של אביי היא להתיר רק בלא אפשר ומכוין שבו נחלקו הוא ורבא לפי הלשון השני. אך **הפני יהושע** (ד"ה אמר אביי) הקשה, שאם אביי עצמו הביא את הראיה הזו לשיטתו, מה היתה ההוה אמינא של הלשון הראשון לומר שבלא אפשר ומכוין לפי כולם אסור ונחלקו רק באפשר ולא מכוין?ט.

ותירץ, שראיה זו של אביי שייכת גם לפי הלשון הראשון, שאמנם בלשון זה העמידו שעיקר מחלוקת אביי ורבא היתה באפשר ולא מכוין ולדעת רבי שמעון, היינו משום שהיה נח יותר להעמיד את מחלוקתם לפי ההלכה כרבי שמעון, וכמו שמשמע שאביי עצמו פסק כרבי שמעוני. אבל באמת גם ללשון זה מחלוקתם של אביי ורבא היא גם בלא אפשר ומכוין ולדעת רבי יהודהיא. ומה שנאמר בגמרא בלשון הראשון שבלא אפשר ומכוין כולם מודים לאסור, הוא רק לדעת רבי שמעון. ומעתה מובן שהוכחת אביי מברייתא זו היא בין ללשון הראשון ובין ללשון השני. שמכך שמוכח שם שלרבי יהודה בלא אפשר ומכוין מותר, כל שכן שהוא מתיר בלא אפשר ולא מכוין, ואם כן בעל כרחך שמה שאסר רבי יהודה בדבר שאינו מתכוין הוא דווקא באפשר ולא מכוין, וממילא מה שחלק עליו רבי שמעון והתיר, הוא גם כן באופן כזה של אפשר ולא מכוין וכמו שאמר אביי בלשון הראשוניט.

איך יתרץ אביי את מעשיו של רבן יוחנן בן זכאי לדעת רבי שמעון

שם. כתב הצל"ח (בסוף ד"ה והם), שלכאורה יש להקשות איך יתרץ אביי את מעשיו של רבן יוחנן בן זכאי לפי רבי שמעון, הלא גם אביי מודה שלדעת רבי שמעון לא אפשר ומכוין אסור. אלא ודאי צריך לומר שאביי סבר שרבן יוחנן בן זכאי סבר כרבי יהודה ואכן לדעת רבי שמעון היה אסור לעשות כן[יא].

הנאת הצל לא היתה ודאית [פסיק רישיה]

שם. בתוספות הרשב"א משאנץ (לעיל כה: ד"ה מ) כתב[יב], שצריך לומר שגם כאשר הלך רבן יוחנן בן זכאי לשבת בצל ההיכל, לא היה זה פסיק רישיה שיהנה מן הצל משום שאין זו הנאה ודאית[יג], שהלא באופן של פסיק רישיה מודה רבי שמעון לאסור אפילו בדבר שאינו מתכוין[יד].

הלא אין מעילה במחובר ומה הראיה מרבן יוחנן בן זכאי

שם. הקשה **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה והוסם) מה הראיה שהביא אביי מרבן יוחנן בן זכאי שישב בצל ההיכל, הלא ההיכל הוא תלוש שלבסוף חיברו ודינו כמחובר שאין בו מעילה (מעילה יח:). ותירץ, שלגבי מעילה דין תלוש ולבסוף מחובר כדין תלוש ולא כדין מחובר ויש בו מעילה.

גם בשער המלך (מעילה פ"ה ה"ה) הקשה על מה שפסק **הרמב"ם** (שם) שאין מועלים בבית משום שדינו כמחובר, מהי ראיית אביי מרבן יוחנן בן זכאי, הלא אין מעילה בבית. ואף אם יש בזה איסור מדרבנן, אין הוכחה מרבן יוחנן בן זכאי להתיר בכל איסור לא אפשר ומכוין, כמו שדחתה הגמרא להלן את הראיה מהאומנים שהיו משתלשלים בתיבות לקודש הקדשים לתקנו, שבמראה אין מעילה, ופירש **רש"י** (ד"ה מין) שמאחר שאין בזה איסור דאורייתא ואי אפשר באופן אחר לא הטריחום רבנן, ואם כן נאמר כך גם לגבי רבן יוחנן בן זכאי, שכיון שאין בהיכל מעילה ואי אפשר, התירו להנות מצילו. ותירץ, שרק לגבי צורך גדול של בניית קודש הקדשים ותיקונו מצאנו שהתירוהו כשאי אפשר אך לא לשאר צרכים. ועוד, ששם לא היה ודאי שיכוונו האומנים להנות ממראה קודש הקדשים אלא רק חשש כמו שפירש **רש"י** (ד"ה והם), ולכן התירו, אבל רבן יוחנן בן זכאי ודאי היתה כוונתו להנות מן הצל, ובאופן כזה לא מצאנו שהתירו איסור דרבנן אף כשאי אפשר.

ובמנחת חינוך (מצוה קמו אות ז) דן לומר, שאף שאין מעילה במחובר מכל מקום יש בזה איסור דאורייתא, וכתב (שם אות ט) שאם אכן נאמר שיש בזה איסור דאורייתא מיושבת קושיית שער המלך.

לכאורה בהקדש מודה רבי שמעון לחייב באינו מתכוין

שם. מבואר בסוגייתנו שאף שמחלוקת אביי ורבא שייכת לנידון של מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון בדבר שאינו מתכוין, ומחלוקתם היא בדעת רבי יהודה המחייב בדבר שאינו מתכוין, שייכת מחלוקת זו גם במעילה, והיינו שמחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון היא גם במעילה כמו בשאר איסורי התורה. וכן פסק **הרמב"ם** (מעילה פ"ו ה"ח) שהאיסור במעילה הוא רק כשמתכוין לכך. ומשום שהלכה כרבי שמעון.

והקשה האמרי בינה (הגהות לטורי מנחת, ר"ה כמ. ד"ה הדר) שלקמן (לג.) אמרו, שלגבי מעילה עשו את שאינו מתכוין כמתכוין, ואם כן לא שייכת מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון במעילה כלל.

ובקובץ שיעורים (אות קו) תירץ, ששם הנידון הוא לחייב בהקדש אפילו את המתעסק וכמבואר שם **ברש"י** (ד"ה מתמר), אך גם בהקדש יש פטור למי שאינו מתכוין לרבי שמעון כיון שפטורו הוא מסברא ולא נלמד מפסוקיד.

ביאור תירוץ הגמרא

שאני היכל דלתוכו עשוי. הראשונים כתבו כמה פירושים לדחייתו של רבא:

בקציצת צרעת יש גם עשה וגם לא תעשה. ועוד, שצרעת חמורה שכן היא דוחה את העבודה במקדש ועבודת המקדש דוחה שבת, כמו שאמר רבא (שם קנב.). **ב. ורבא** סבר שהברייתא שם אינה מדברת באבי הבן שהוא מכוין, אלא דווקא באחר שאינו מכוין, ומשום שהוא פסיק רישיה היתה הוה אמינא לאסור ולכן צריך פסוק להתיר, וראה שם שביאר שבאמת ההיתר הוא משום שהעשה של מילה שהיא חמורה שנכרתו עליה י"ג בריתות דוחה צרעת אף שיש בה גם לאו וגם עשה [וכמסקנת הגמרא שם (קנב.) שמה שצרעת דוחה עבודה אינה חומרא, אלא רק שהאדם אינו ראוי], ולכן אין ללמוד מכך לכל התורה. **ג. ובהגהות** היעב"ץ ובהגהות רא"מ הורוויץ (ד"ה והם) ביארו, שמה שאמר אביי שמוכח משם שאפילו במכוין מותר, הוא מכיון שכתוב שהיה יושב בצילו של ההיכל ודורש כל היום, ומוכח שפנה כל הזמן לצד הצל בכוונה, שהלא הצל זז ממקום למקום במשך היום. ובעונג יום טוב (סוי"ם, סי' נד ד"ה וגרפה דגס) כתב שודאי אין לומר שהיתה כוונתו של רבן יוחנן בן זכאי להנות מצל ההיכל, ואיך אפשר לומר עליו שרצה להנות מן ההקדש, אלא משום שבשאר איסורים גם כאשר אין כוונתו לאיסור עצמו ולעבור עליו אלא רק לעשות את המעשה האסור, נחשב מתכוין, כך גם כאן רבן יוחנן בן זכאי שהלך לשבת בצל ההיכל מפני שלא היה לו מקום אחר, אף שלא היתה כוונתו להנות מצל ההקדש, נקרא מכוין. **ד. כעין** זה הוקשה לראש יוסף (ד"ה ודע) מדוע התירו כאן אף שהיה מתכוין לשם כך מתחילה. **ה. וכן** פירש התוספות רי"ד (תלים"ה, לעיל כה: ד"ה מפני) שעיקר כוונתו של רבן יוחנן בן זכאי במה שבא לשם היתה בשביל המקום הרחב שהיה שם, ולכן אף שהיה שמח בצל שהיה שם ורוצה בו, לדעת אביי מותר משום שלא היתה עיקר כוונתו כשבא לשם בשביל הצל [ולא משמע מדבריו שכאשר עיקר כוונתו בהליכתו לשם היא לדבר המותר, אף כשיש לו כוונה אחרת מתחילת הליכתו לשם גם לשם דבר האסור, מותר, וניישב בכך את רש"י שכוונתו היתה בעיקר לצורך המקום וגם בשביל הצל. אלא כל מה שהתיר התוספות רי"ד הוא רק באופן שלאחר שבא לשם לצורך דבר המותר נהנה ושמח מההנאה האסורה, וממילא אין לפרש כך ברש"י שמשמע מדבריו שכוונתו בהליכתו לשם היתה בשביל הצל]. ולכאורה ממה שכתב בהגהות רא"מ הורוויץ המובאים בהערה לעיל, מוכח כפירוש רש"י שהלך לשם עבור הצל, ולא כרבינו דוד שהלך לשם בשביל רוחב המקום, כי אם כן לא היה לו לזוז במשך כל היום באותו רחוב למקום ששם הצל נוטה. **ו. וכתב** שדוחק לומר שהגמרא שהביאה את הלשון הראשון עדיין לא ידעה את הראיה הזו שהביא אביי [וכן הקשה (ד"ה אמר רבא) לגבי ראיית רבא בהמשך מהמשנה של לולין שהיו במקדש שלא אפשר ומכוין אסור, הלא לפי הלשון הראשון מודים אביי ורבא לאסור לדעת רבי יהודה בלא אפשר ולא מכוין וכל שכן בלא אפשר ומכוין, וכל מחלוקתם היא רק לדעת רבי שמעון באפשר ולא מכוין, ולפי הלשון הראשון לא מובנת הוכחתו, מניין מוכח שם שאפשר ולא מכוין אסור]. וראה עוד בצל"ח (בסוף ד"ה שהקשה כעין זה [מובא להלן בענין 'האם לדעת אביי לעיל לוקים על הנאה שלא כדרך במעילה ולכן לא דחה כרבא']. **ז. ולא** היה נח ללשון זה לחלק בין אופן שהאיסור הוא מדאורייתא לאופן שהאיסור הוא רק מדרבנן כמו שצריך לומר לפי הלשון השני וכמובא בשמו לעיל (כה:) [בענין 'האם דעת אביי להלכה כרבי יהודה או כרבי שמעון']. **ח. והן** מחלוקות התלויות זו בזו כמו שיתבאר בהמשך ראיה זו ללשון הראשון. **ט. וראה** בראש יוסף (ד"ה אמר) שכתב לפרש כך לפי גירסת הרי"ף בלשון הראשון, שגרס רק אפשר ומכוין אסור לא אפשר ולא מכוין מותר, ולא גרס כמו לפנינו שלא אפשר ומכוין לדעת כולם אסור. ופירש לפי זה שאביי ורבא נחלקו בין באפשר ולא מכוין כמפורש בגמרא ובין בלא אפשר ומכוין. וללשון השני נחלקו רק בלא אפשר ומכוין [וכתב שלכך כתב רש"י לעיל (כה:) שתי פעמים ה"ג, כדי להוציא מגירסת הרי"ף]. ולפי זה ראיית אביי לפי שתי הלשונות. **י. וראה** להלן [בהערה על הענין 'האם יכל אביי לדחות שמשנה זו היא כרבי שמעון'] בשם המצפה איתן שרבי שמעון מודה לרבי יהודה לגבי מעילה, ולפי זה מיושבת קושיית הצל"ח. **יא. וכן** נראה בכוונת תוספות הרא"ש שם, אף שלשונו היא 'לאו הנאה נראית היא', אך לפי הענין שכתב שם נראה שכוונתו שאינה הנאה ודאית. **יב. אולי** כוונתו שיתכן שיהיה במקום צל מחמת עננים ולא יהנו מצילו של ההיכל. **יג. ודבריו** צריכים ביאור, שהלא רק כאשר הפטור הוא משום 'אינו מתכוין' יש חילוק בין אופן של פסיק רישיה לאופן שאינו פסיק רישיה, אבל כאן הלא מדובר על לא אפשר ומכוין, ומה שייך בזה לאסור בפסיק רישיה יותר. וראה לעיל (כה:) [בענין 'האם ללשון זה מדובר רק כשאינו פסיק רישיה'] שהובאה בזה מחלוקת הפני יהושע והשפת אמת. **יד. וראה** שם שביאר את החילוקים בין הפטורים האלו.

א. רש"י פירש (ד"ה דלמוכו), שכיון שההיכל עשוי לתוכו, אין הנאת צילו אסורה מפני שאין זו דרך הנאתו. כלומר, שזו היא הנאה שלא כדרך. וכן פירשו **התוספות** (ד"ה שמע).

ב. רבינו חננאל (ד"ה ודמי) פירש את דחיית רבא, שכיון שההיכל עשוי לתוכו, 'אין קדושה בצילו', ומבואר שאין הטעם משום שאין זו הנאה כדרך. וכן הביא **המאירי** (ד"ה גימ) שניתן לפרש, שלא הוקדש כלל אלא לצורך תוכו[ט].

ג. בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה שמע) פירש[ט], שבהיכל אין מעילה משום שאין מעילה במחובר[יז]. והוסיף, שמה שמשמע במעילה (כ.) שבתלוש ולבסוף חיברו יש מעילה, מבואר שם שהיינו דווקא באופן שהקדישו ולבסוף חיברו, אבל אם חיברו ולבסוף הקדישו לא, ואת ההיכל היו בונים בחול ורק אח"כ היו מקדישים אותו כמבואר שם (יד.) ולכן אין בו מעילה[יח].

ד. רבינו דוד (ד"ה שנא) כתב שאפשר לפרש, שדחייתו של רבא היא שכיון שהנאת הבית היא לתוכו, ממילא הנאת הצל אינה נחשבת כלל הנאה[יט].

הלא גם הנאה שלא כדרך אסורה לכתחילה

על פירוש רש"י (ד"ה לתוכו) [**ותוספות** (ד"ה שמע)] שההיתר הוא משום שהנאת הצל היא הנאה שלא כדרך, הקשו **הראשונים**[כ] שלכתחילה לא התירו להנות שלא כדרך[כא].

ותירצו הר"ן (ד"ה שמע) **והמאירי** (ד"ה גימ) שרבן יוחנן בן זכאי התיר להנות מן הצל שלא כדרך הנאה משום צורך הרבים לשמוע את דרשתו.

ורבינו דוד (ד"ה שמע) תירץ, שהאיסור לכתחילה להנות שלא כדרך הנאתו הוא רק מדרבנן, ובמקום שאי אפשר כמו כאן התירו רבנן. והוסיף, שאף שבהמשך הסוגיא מוכח שרבא עצמו לא סבר שהתירו איסור דרבנן לצורך גם כשאי אפשר[כב], יש לחלק בין שאר איסור דרבנן לבין איסור דרבנן של הנאה שלא כדרך[כג].

עוד תירץ המאירי, שכאן הקילו משום שאין איסור ההנאה מחמת 'איסור' אלא מחמת 'קדושה'.

והמשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה ודע דלמני) **כתב** שנראה שרש"י **ותוספות** סברו שהנאה שלא כדרך מותרת לגמרי וכמו שמשמע מדבריהם בקידושין (נו: ד"ה המקדש)[כד].

מצל של עבודה זרה אסור להנות

כתבו התוספות (ד"ה שמע) שמה שבעבודה זרה (מח:) אסרו לשבת תחת צל אשירה, הוא משום שהוא עשוי לצל ואינו כהיכל שעשוי לתוכו ולא לצל שבחוץ. או משום שלא נאמר בעבודה זרה לשון אכילה ולכן אף הנאה שלא כדרך אסורה בו, ואינו כמעילה שאין איסור בהנאה שלא כדרך[כה]. **והתוספות** בעבודה זרה (מח: ד"ה לא) **והמאירי** (ד"ה גימ) כתבו שאסור להנות מצל כתלי עבודה זרה אף שגם הם עשויים לתוכם, משום שהחמירו בהם להרחקה יתירה.

ונפקא מינה בין התירוצים היא האם האיסור הוא רק בהנאה מצל אשירה של עבודה זרה[אוצר החכמה] גם מצל בית של עבודה זרה. שלפי התירוץ הראשון דווקא מצל אשירה אסור להנות אך מצל בית אין איסור[כו]. ואילו לתירוצים האחרים האיסור הוא גם בהנאה מצל בית של עבודה זרה[כז].

אך המשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה ודע דלמני) תמה על עיקר קושייתם, שהלא אפילו אם היא הנאה שלא כדרך, יש בזה איסור ולכן אמרו בעבודה זרה שאסור לשבת תחת צילה של האשירה. ואף שמדחייתו של רבא יש ללמוד שהנאה שלא כדרך מותרת לגמרי[כח]. הלא פירש **רש"י** (ד"ה מין) לגבי קול ומראה וריח, שאם האיסור אינו אלא מדרבנן התירוהו כשלא אפשר. ואם כן אין ללמוד מתירוץ הגמרא שמותר לשבת שם גם כשאפשר. וגם לדעת התוספות (ד"ה ומקנרפ) שההיתר בקול מראה וריח אינו משום שאי אפשר אלא משום צורך, קשה כן, שהלא לריב"ז היה צורך גדול בדבר, לדרוש לרבים את הלכות החג ואין ללמוד מכך להתיר לשבת תחת צל אשירה שלא לצורך גדול כזה[כט].

וכתב שנראה מדברי התוספות שבהנאה שלא כדרך אין אפילו איסור דרבנן וכמו שנראה מקידושין. וכן מוכח מפירוש רש"י לדחייתו של רבא. וכן מתירוצי התוספות בעבודה זרה הנ"ל, אלא שלפי התירוץ הראשון, עבודה זרה ושאר האיסורים שוים, ולפי התירוץ השני החמירו חכמים בעבודה זרה יותר מבשאר איסורים לאסור אפילו הנאה לא כדרך.

האם לדעת אביי לעיל לוקים על הנאה שלא כדרך במעילה ולכן לא דחה כרבא

על פירוש רש"י הקשו **הראשונים**[ל], מה בכך שהנאה זו היא שלא כדרך, הלא כל מה שאין לוקים על הנאה שלא כדרך, הוא מפני שנאמר לשון אכילה, ובאיסורים שלא נאמר בהם לשון אכילה, אף הנאה שלא כדרך אסורה [וכגון כלאי הכרם ובשר בחלב], כמו שהתבאר בגמרא לעיל (מד:). ואם כן לגבי איסור מעילה שלא נאמר בתורה לשון 'אכילה' גם הנאה שלא כדרך אסורה. ותירצו, שלקמן (נג.) למדו גזירה שוה 'חטא חטא' מעילה מתרומה שכתוב בה לשון אכילה, ולכן אין לוקים על מעילה אלא כדרך הנאה[לא].

והנה הגמרא לעיל (מד:) הביאה מימרא של אביי שעל כלאי הכרם לוקים אף כשנהנה מהם שלא כדרך, משום שלא נאמר בהם לשון אכילה. ולאחר מכן הביאה הגמרא שאיסור בשר בחלב באכילה נלמד מנבילה, ואיסור בשר בחלב בהנאה נלמד מכלאי הכרם. והקשתה הגמרא (כה.) שלפי דברי אביי, יש

א. רש"י פירש (ד"ה דלמוכו), שכיון שההיכל עשוי לתוכו, אין הנאת צילו אסורה מפני שאין זו דרך הנאתו. כלומר, שזו היא הנאה שלא כדרך. וכן פירשו **התוספות** (ד"ה שמע).

ב. רבינו חננאל (ד"ה ודמי) פירש את דחיית רבא, שכיון שההיכל עשוי לתוכו, 'אין קדושה בצילו', ומבואר שאין הטעם משום שאין זו הנאה כדרך. וכן הביא **המאירי** (ד"ה גימ) שניתן לפרש, שלא הוקדש כלל אלא לצורך תוכו[ט].

ג. בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה שמע) פירש[ט], שבהיכל אין מעילה משום שאין מעילה במחובר[יז]. והוסיף, שמה שמשמע במעילה (כ.) שבתלוש ולבסוף חיברו יש מעילה, מבואר שם שהיינו דווקא באופן שהקדישו ולבסוף חיברו, אבל אם חיברו ולבסוף הקדישו לא, ואת ההיכל היו בונים בחול ורק אח"כ היו מקדישים אותו כמבואר שם (יד.) ולכן אין בו מעילה[יח].

ד. רבינו דוד (ד"ה שנא) כתב שאפשר לפרש, שדחייתו של רבא היא שכיון שהנאת הבית היא לתוכו, ממילא הנאת הצל אינה נחשבת כלל הנאה[יט].

הלא גם הנאה שלא כדרך אסורה לכתחילה

על פירוש רש"י (ד"ה לתוכו) [**ותוספות** (ד"ה שמע)] שההיתר הוא משום שהנאת הצל היא הנאה שלא כדרך, הקשו **הראשונים**[כ] שלכתחילה לא התירו להנות שלא כדרך[כא].

ותירצו הר"ן (ד"ה שמע) **והמאירי** (ד"ה גימ) שרבן יוחנן בן זכאי התיר להנות מן הצל שלא כדרך הנאה משום צורך הרבים לשמוע את דרשתו.

ורבינו דוד (ד"ה שמע) תירץ, שהאיסור לכתחילה להנות שלא כדרך הנאתו הוא רק מדרבנן, ובמקום שאי אפשר כמו כאן התירו רבנן. והוסיף, שאף שבהמשך הסוגיא מוכח שרבא עצמו לא סבר שהתירו איסור דרבנן לצורך גם כשאי אפשר[כב], יש לחלק בין שאר איסור דרבנן לבין איסור דרבנן של הנאה שלא כדרך[כג].

עוד תירץ המאירי, שכאן הקילו משום שאין איסור ההנאה מחמת 'איסור' אלא מחמת 'קדושה'.

והמשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה ודע דלמני) **כתב** שנראה שרש"י **ותוספות** סברו שהנאה שלא כדרך מותרת לגמרי וכמו שמשמע מדבריהם בקידושין (נו: ד"ה המקדש)[כד].

מצל של עבודה זרה אסור להנות

כתבו התוספות (ד"ה שמע) שמה שבעבודה זרה (מח:) אסרו לשבת תחת צל אשירה, הוא משום שהוא עשוי לצל ואינו כהיכל שעשוי לתוכו ולא לצל שבחוץ. או משום שלא נאמר בעבודה זרה לשון אכילה ולכן אף הנאה שלא כדרך אסורה בו, ואינו כמעילה שאין איסור בהנאה שלא כדרך[כה]. **והתוספות** בעבודה זרה (מח: ד"ה לא) **והמאירי** (ד"ה גימ) כתבו שאסור להנות מצל כתלי עבודה זרה אף שגם הם עשויים לתוכם, משום שהחמירו בהם להרחקה יתירה.

ונפקא מינה בין התירוצים היא האם האיסור הוא רק בהנאה מצל אשירה של עבודה זרה[אוצר החכמה] גם מצל בית של עבודה זרה. שלפי התירוץ הראשון דווקא מצל אשירה אסור להנות אך מצל בית אין איסור[כו]. ואילו לתירוצים האחרים האיסור הוא גם בהנאה מצל בית של עבודה זרה[כז].

אך המשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה ודע דלמני) תמה על עיקר קושייתם, שהלא אפילו אם היא הנאה שלא כדרך, יש בזה איסור ולכן אמרו בעבודה זרה שאסור לשבת תחת צילה של האשירה. ואף שמדחייתו של רבא יש ללמוד שהנאה שלא כדרך מותרת לגמרי[כח]. הלא פירש **רש"י** (ד"ה מין) לגבי קול ומראה וריח, שאם האיסור אינו אלא מדרבנן התירוהו כשלא אפשר. ואם כן אין ללמוד מתירוץ הגמרא שמותר לשבת שם גם כשאפשר. וגם לדעת התוספות (ד"ה ומקנרפ) שההיתר בקול מראה וריח אינו משום שאי אפשר אלא משום צורך, קשה כן, שהלא לריב"ז היה צורך גדול בדבר, לדרוש לרבים את הלכות החג ואין ללמוד מכך להתיר לשבת תחת צל אשירה שלא לצורך גדול כזה[כט].

וכתב שנראה מדברי התוספות שבהנאה שלא כדרך אין אפילו איסור דרבנן וכמו שנראה מקידושין. וכן מוכח מפירוש רש"י לדחייתו של רבא. וכן מתירוצי התוספות בעבודה זרה הנ"ל, אלא שלפי התירוץ הראשון, עבודה זרה ושאר האיסורים שוים, ולפי התירוץ השני החמירו חכמים בעבודה זרה יותר מבשאר איסורים לאסור אפילו הנאה לא כדרך.

האם לדעת אביי לעיל לוקים על הנאה שלא כדרך במעילה ולכן לא דחה כרבא

על פירוש רש"י הקשו **הראשונים**[ל], מה בכך שהנאה זו היא שלא כדרך, הלא כל מה שאין לוקים על הנאה שלא כדרך, הוא מפני שנאמר לשון אכילה, ובאיסורים שלא נאמר בהם לשון אכילה, אף הנאה שלא כדרך אסורה [וכגון כלאי הכרם ובשר בחלב], כמו שהתבאר בגמרא לעיל (מד:). ואם כן לגבי איסור מעילה שלא נאמר בתורה לשון 'אכילה' גם הנאה שלא כדרך אסורה. ותירצו, שלקמן (נג.) למדו גזירה שוה 'חטא חטא' מעילה מתרומה שכתוב בה לשון אכילה, ולכן אין לוקים על מעילה אלא כדרך הנאה[לא].

והנה הגמרא לעיל (מד:) הביאה מימרא של אביי שעל כלאי הכרם לוקים אף כשנהנה מהם שלא כדרך, משום שלא נאמר בהם לשון אכילה. ולאחר מכן הביאה הגמרא שאיסור בשר בחלב באכילה נלמד מנבילה, ואיסור בשר בחלב בהנאה נלמד מכלאי הכרם. והקשתה הגמרא (כה.) שלפי דברי אביי, יש

אשירה, הוא משום שהוא עשוי לצל ואינו כהיכל שעשוי לתוכו ולא לצל שבחוץ. או משום שלא נאמר בעבודה זרה לשון אכילה ולכן אף הנאה שלא כדרך אסורה בו, ואינו כמעילה שאין איסור בהנאה שלא כדרך[כה]. **והתוספות** בעבודה זרה (מח: ד"ה לא) **והמאירי** (ד"ה גימ) כתבו שאסור להנות מצל כתלי עבודה זרה אף שגם הם עשויים לתוכם, משום שהחמירו בהם להרחקה יתירה.

ונפקא מינה בין התירוצים היא האם האיסור הוא רק בהנאה מצל אשירה של עבודה זרה[אוצר החכמה] גם מצל בית של עבודה זרה. שלפי התירוץ הראשון דווקא מצל אשירה אסור להנות אך מצל בית אין איסור[כו]. ואילו לתירוצים האחרים האיסור הוא גם בהנאה מצל בית של עבודה זרה[כז].

אך המשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה ודע דלמני) תמה על עיקר קושייתם, שהלא אפילו אם היא הנאה שלא כדרך, יש בזה איסור ולכן אמרו בעבודה זרה שאסור לשבת תחת צילה של האשירה. ואף שמדחייתו של רבא יש ללמוד שהנאה שלא כדרך מותרת לגמרי[כח]. הלא פירש **רש"י** (ד"ה מין) לגבי קול ומראה וריח, שאם האיסור אינו אלא מדרבנן התירוהו כשלא אפשר. ואם כן אין ללמוד מתירוץ הגמרא שמותר לשבת שם גם כשאפשר. וגם לדעת התוספות (ד"ה ומקנרפ) שההיתר בקול מראה וריח אינו משום שאי אפשר אלא משום צורך, קשה כן, שהלא לריב"ז היה צורך גדול בדבר, לדרוש לרבים את הלכות החג ואין ללמוד מכך להתיר לשבת תחת צל אשירה שלא לצורך גדול כזה[כט].

וכתב שנראה מדברי התוספות שבהנאה שלא כדרך אין אפילו איסור דרבנן וכמו שנראה מקידושין. וכן מוכח מפירוש רש"י לדחייתו של רבא. וכן מתירוצי התוספות בעבודה זרה הנ"ל, אלא שלפי התירוץ הראשון, עבודה זרה ושאר האיסורים שוים, ולפי התירוץ השני החמירו חכמים בעבודה זרה יותר מבשאר איסורים לאסור אפילו הנאה לא כדרך.

האם לדעת אביי לעיל לוקים על הנאה שלא כדרך במעילה ולכן לא דחה כרבא

על פירוש רש"י הקשו **הראשונים**[ל], מה בכך שהנאה זו היא שלא כדרך, הלא כל מה שאין לוקים על הנאה שלא כדרך, הוא מפני שנאמר לשון אכילה, ובאיסורים שלא נאמר בהם לשון אכילה, אף הנאה שלא כדרך אסורה [וכגון כלאי הכרם ובשר בחלב], כמו שהתבאר בגמרא לעיל (מד:). ואם כן לגבי איסור מעילה שלא נאמר בתורה לשון 'אכילה' גם הנאה שלא כדרך אסורה. ותירצו, שלקמן (נג.) למדו גזירה שוה 'חטא חטא' מעילה מתרומה שכתוב בה לשון אכילה, ולכן אין לוקים על מעילה אלא כדרך הנאה[לא].

והנה הגמרא לעיל (מד:) הביאה מימרא של אביי שעל כלאי הכרם לוקים אף כשנהנה מהם שלא כדרך, משום שלא נאמר בהם לשון אכילה. ולאחר מכן הביאה הגמרא שאיסור בשר בחלב באכילה נלמד מנבילה, ואיסור בשר בחלב בהנאה נלמד מכלאי הכרם. והקשתה הגמרא (כה.) שלפי דברי אביי, יש

טו. וכעין זה פירש המהר"ם חלאווה (ד"ה וכנפ), שההיכל לא הוקדש על דעת הצל, וההנאה מהצל ממילא היא באה ואין כאן נהנה מן ההקדש. ובשער המלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה ומעתה) כתב כעין פירוש זה, והוסיף שלב בית דין היה מתנה מתחילה שלא להקדיש את הנאת הצל. ובאחיעזר (שו"ת, מ"ג סי' פג אות ד ד"ה והנה) הקשה לפי זה, למה תיקנו לולים לשלשל מהם את האומנים בתוך תיבות שלא יזונו עיניהם מן הקודש [כמו שמביאה הגמרא בהמשך סוגייתנו], הלא היו יכולים להתנות על כך מתחילה. ועוד, שלהאצבה לא מצאנו לב בית דין מתנה אלא באופן שהדבר יהיה חולין לגמרי, ולא שהדבר עצמו יהיה קדוש ותהיה איזו הנאה ממנו מותרת [כמו כאן שההיכל עצמו ודאי היה קדוש אלא שהתנו שיהיה מותר להנות מצילו]. **טז. וכן** הביא בתוספות הרא"ש (ד"ה שמע) בשמו. **יז. ראה** לעיל [בענין 'הלא אין מעילה במחובר ומה הראיה מרבן יוחנן בן זכאי'] שכך הקשה בתוספות רבינו פרץ על הוכחת אביי ומה שתירץ שם. **יח. אך** דחה את פירושו, ממה שמצינו בערכין (כא.) שהמשכיר בית לחבירו ואחר כך הקדישו, כיון שדר בו יצא לחולין, ומכך שאמרו שיצא לחולין משמע שקודם לכן היתה בו מעילה מדאורייתא, ואף שבנאו בחול ורק אחר כך הקדישו. ולכן כתב שצריך לומר שמה שלמדנו במעילה שבחבירו ולבסוף הקדישו אין מעילה, היא רק דחיה בעלמא, אבל באמת יש בה מעילה. **יט. ולפי** זה כתב, שההיתר הזה נאמר אפילו באפשר ומכוין. ואם כן לאחר תירוץ זה יש לומר שאכן רבן יוחנן הלך לשבת שם בשביל הצל ולא כמו שכתב לעיל שבא לשם מפני דוחק המקום ורק ממילא נהנה מן הצל, שכך יש לפרש בהוכחתו של אביי, אך לאחר דחייתו של רבא אין צורך לפרש כך. אך למעשה כתב, שדעתם של הראשונים שלא פירשו כך רחבה יותר, ולכן צריך להזהר שלא להנות מבית של עבודה זרה אפילו באופן שאי אפשר. **כ. חידושי** הר"ן, רבינו דוד (ד"ה שמע) והמאירי (ד"ה גימ). **כא. ורק** בדיעבד אין לוקים עליה, וכן במקום חולי התירו [(לעיל כה:) במעשה עם בתו של רבינא]. וכן הקשה השער המלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה ולע"ד הם) מסוגייתנו על מה שכתב המשנה למלך (שם ד"ה ורמימי להי"ה), שלדעת המגיד משנה בדעת הרמב"ם, כל הנאה שאינה אכילה נחשבת הנאה שלא כדרך, ואין לוקים עליה אך היא אסורה מדאורייתא. מה תירץ רבא שרבן יוחנן בן זכאי ישב בצל ההיכל כיון שהנאת הצל היא הנאה שלא כדרך, הלא אם יש בדבר איסור דאורייתא איך ישב שם רבן יוחנן בן זכאי, ואם אין בדבר אלא איסור מדרבנן יש לומר שבמקום שאי אפשר התירוהו כמו שכתב המשנה למלך עצמו (ד"ה ודע דלמני). ובאחיעזר (שו"ת, מ"ג סי' פג אות ד ד"ה וגרמה) כתב, שנראה שדווקא כאשר מכלה את החפץ בשעה שנהנה ממנו יש בזה איסור דאורייתא, אבל כאשר אינו מכלה את החפץ, וכגון היושב בצילו של ההיכל, אין בזה איסור דאורייתא. עוד תירץ (ד"ה ועוד) שכל האיסור בהנאה שלא כדרך הוא רק משום שבשימוש זה שהוא נהנה ממנו הרי הוא מחשיבו וכמו שכתב הריטב"א (מכות יז. ד"ה רבי שמעון) בטעמו של רבי שמעון (מיז ד.) הסובר שיש חיוב מלקות גם על כל שהוא, משום שהחשיבו. וממילא בהנאה מצילו של ההיכל שהוא עשוי לתוכו ועל ידי ההנאה מצילו לא נפגם עיקר השימוש, אין בזה איסור דאורייתא. **כב. שלהלן** בגמרא [בלשון השני] רצה רבא להוכיח כשיטתו שבלא אפשר ומכוין אסור מכך שאסור להנות מקול מראה וריח של הקדש אף שאין בהם מעילה, ומשמע שאף שהאיסור שיש בהם אינו אלא איסור דרבנן לא התירוהו לצורך. וכן הוכיח המשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה ודע דלמני). [אך רבינו דוד כתב שאפשר לפרש שכוונת הגמרא שם שאין בזה מעילה אבל יש בזה איסור דאורייתא, ולפי זה לא מוכח שרבא לא התיר איסור דרבנן

לצורך כשאי אפשר]. והמשנה למלך הוסיף, שגם לפי הלשון הראשון מוכח כן, שהוכיח רבא כדעתו שלא אפשר ומכוין אסור מכך ששלשלו את האומנים לקודש הקדשים בתיבות שלא יהנו מראיית הקודש, ודחה אביי שבמראה אין איסור מעילה דאורייתא אלא רק מדרבנן והתירוהו לצורך, ומוכח שרבא שהוכיח משם סבר שמשום צורך לא מתירים איסור ראייה שהוא מדרבנן. **כג. וכן** חילק המשנה למלך (שם) והביא שכך חילק הר"ן (נעתק כה: מיהושפט ד"ה מידי, עכ הכי"ק ד"ה ומימי) [וכן חילקו עוד ראשונים כמו שהובא בהערה שם על הענין 'האם מותר להתרפאות מאיסורי הנאה דרבנן אף שלא במקום סכנה']. **כד. ובשער** המלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה וכן נ"ל, ד"ה והמפנק) כתב באופן אחר, שכיון שבהנאה מצל שאין בו ממש אין איסור דאורייתא אלא רק איסור דרבנן [כמו שכתב הכסף משנה (עבודה זרה פ"ו ה"י) בשם הרמ"ך] וכמו שאמרו בסוגייתנו על קול מראה וריח לגבי מעילה, לא גזרו לאסור אף בשלא כדרך, שהיא גזירה לגזירה. אך הקשה שאם כן מה הוכיח אביי מריב"ז, הלא שם אינו אלא איסור מעילה מדרבנן בלבד [משום שבמראה אין ממש] ואביי עצמו סבר בהמשך סוגייתנו שבאיסור דרבנן ואי אפשר התירו להנות ממראה ההיכל גם לעומדים בפנים, ואין ללמוד מכאן לאיסור דאורייתא להתיר באי אפשר ומכוין. ותירץ, שדווקא לגבי הנאת מראה ההיכל התירו בדרבנן כשאי אפשר, כיון שאין זו הנאה ודאית אלא רק חשש [וכמו שפירש רש"י (ד"ה ומקנרפ) לגבי האומנים הנכנסים לתקן את קודש הקדשים], אבל ריב"ז התכוין להנות, ובאופן כזה סבר אביי שלא היו מתירים אפילו איסור דרבנן גם כשאי אפשר, ומכך שריב"ז עשה כן הוכיח שאף בדאורייתא מותר באי אפשר ומכוין. ולפירוש התוספות (ד"ה ומקנרפ) בדחייתו של אביי לראיית רבא מלולים ששם התירו רק משום שהיה בכך צורך, חילק בין צורך תיקון קודש הקדשים לבין צורך דרשתו של ריב"ז. **כה. ומבואר** שהסתפקו בעבודה זרה שלא כדרך, וכן הסתפקו בעבודה זרה (יג: ד"ה מלא). **כו. וכן** כתב הר"ן בעבודה זרה (שם ד"ה וכתב) בשם הראב"ד (שם ד"ה לא), שבצל בית של עבודה זרה מותר להנות, כיון שהוא עשוי לתוכו וכמו שתירצה הגמרא כאן לגבי ההיכל. ובשער המלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה ומעתה) הקשה, שהר"ן עצמו בקידושין (מו: ד"ה המקדש) כתב שבהנאה שלא כדרך יש איסור דרבנן, ואם כן איך הביא את דברי הראב"ד ולא חלק עליו לאסור מדרבנן. ותירץ (ד"ה לכן נ"ל) על פי דבריו הנ"ל בהערה, שהאיסור שלא להנות מצל אשירה אינו אלא מדרבנן משום שהיא הנאה שאין בה ממש ולכן בהנאה שלא כדרך מדבר שאין בו ממש שהיא גזירה לגזירה לא גזרו. **כז. ואכן** רבינו דוד (ד"ה ומימרו) הביא רק את התירוץ השני בשם התוספות, וכתב את דבריהם על בית של עבודה זרה ולא על אשירה. ובדברי המאירי הנ"ל מפורש שכתב כן גם על בית. **כח. וכמובא** לעיל [בענין 'הלא גם הנאה שלא כדרך אסורה לכתחילה'] בשמו שכך מוכח מפירוש רש"י ותוספות לדחייתו של רבא. **כט. וראה** לעיל [בענין 'הלא אין מעילה במחובר ומה הראיה מרבן יוחנן בן זכאי'] שהשער המלך חילק בין הצורך של תיקון קודש הקדשים לצורך של ריב"ז. **ל. תוספות**, תוספות רבינו פרץ, תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות הרא"ש, חידושי הר"ן (ד"ה שמע) ורבינו דוד (ד"ה ומימרו). **לא. ומבואר** בדבריהם שגם במעילה צריך שימעול כדרך הנאתו. וראה בדברי המשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה ויש) שהקשה לפי זה על מה שמשמע מהרמב"ם (מעילה פ"ה ה"ח) שהדר בצל אילן או שובך של הקדש לא מעל, והטעם בזה הוא משום שהם מחוברים, ולגבי צל אילן מובן שצריך לטעם זה כיון שהיא הנאה כדרך, אבל לגבי צל שובך קשה מדוע צריך לטעם זה, הלא יש לומר שהטעם בזה הוא משום שלא נהנה כדרך הנאתו שהוא עשוי לתוכו

לפרוך לימוד זה ולומר מה לכלאי הכרם שכן לוקים עליהם אפילו שלא כדרך הנאה מה שאין כן בבשר בחלב. ותירצה לדעת אביי, שגם בבשר בחלב שלא נאמרה בהם לשון אכילה בעצמם, אף שאיסור זה נלמד בגזירה שוה מנבילה שנאמר בה לשון אכילה, לוקים גם על הנאה שלא כדרך.

וכתב המהרש"א (נמוס' ד"ה שמע) שבתירוץ הראשונים שבמעילה אין לוקים על הנאה שלא כדרך אף שלא נאמר בה בעצמה לשון אכילה, מכל מקום נלמד כן מגזירה שוה מתרומה, מתבאר שרבא[לב], חולק על תירוץ הגמרא שם לדעת אביי וסובר שאף באיסורים שלא נאמר בהם לשון אכילה בעצמם, אם נלמדו בגזירה שוה מאיסור שנאמר בו לשון אכילה, נחשב הדבר כאילו כתוב בהם לשון אכילה בעצמם ומותרים שלא כדרך אכילה[לג].

גם הצל"ח (נמוס' ד"ה שמע) כתב, שמדברי התוספות מתבאר שרבא חולק על אביי לעיל, ולפי זה ביאר, שאביי שהביא את הראיה מרבן יוחנן בן זכאי ולא סבר את הדחיה שההיכל עשוי לתוכו, הלך בזה לשיטתו לעיל שכאשר לא כתוב לשון אכילה באיסור עצמו, אף שהוא נלמד מגזירה שוה לוקים עליו אפילו שלא כדרך, ולכן לדעתו במעילה לוקים אף שלא כדרך ולא הועיל התירוץ שההיכל לתוכו עשוי. ורבא חלק על כך וסבר שמאחר שנלמד כן מגזירה שוה, הרי זה כאילו כתוב בו בעצמו ולכן דחה שההיכל עשוי לתוכו ומותר להנות שלא כדרך[לד].

אבל בשער המלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה ומ"מ) הקשה, שאם תירוץ הראשונים כאן לגבי מעילה אינו אלא לרבא ולא לאביי, נמצא שלאביי לוקים על הנאה ממעילה אפילו שלא כדרך, ואם כן מדוע כאשר אמר אביי (לעיל מ:) שעל כלאי הכרם לוקים אפילו שלא כדרך, לא הזכיר גם את מעילה[לה].

והצל"ח הוסיף להקשות, שאם כן לפי הלשון הראשון שבלא אפשר ומכוין אסרו כולם, איך יתרץ אביי את הברייתא הזו שרבן יוחנן בן זכאי ישב בצל ההיכל, הרי לשיטת אביי עצמו לא יועיל תירוץ הגמרא שההיכל עשוי לתוכו וההנאה מצילו היא שלא כדרך[לו].

ולכן כתבו, שיש לומר שמה שכתבו התוספות שכיון שלומדים גזירה שוה מעילה מתרומה אין לוקים אלא על הנאה כדרך בלבד, הוא דווקא במעילה וגם אביי מודה לזה, ומשום שרק לגבי בשר בחלב שהיה אפשר לכתוב בעצמו לשון אכילה, אמר אביי שמכך שלא כתוב כן יש ללמוד לאסור אפילו הנאה שלא כדרך, אבל במעילה אי אפשר לכתוב לשון אכילה, ולכן אין ללמוד מכך שלא כתוב בה לשון אכילה שיש לאסור אף הנאה שלא כדרך. ובטעם הדבר שבמעילה אי אפשר לכתוב לשון אכילה, כתבו בדרכים שונות. השער המלך כתב, שאי אפשר היה לכתוב במעילה לשון אכילה, שאם כן היינו אומרים שאין איסור אלא בכזית כשאר מקומות שכתוב בתורה אכילה, ובאמת במעילה אין צריך כזית. והצל"ח כתב שכיון שאין איסור זה דווקא בדברי מאכל, אי אפשר לומר שמכך שלא כתבה התורה לשון אכילה בפרשת מעילה מוכח לאסור אף הנאה שלא כדרך אף שיש ללמוד כן מגזירה שוה לתרומה, ורק בבשר בחלב שהאיסור הוא בדברי מאכל אמר אביי לעיל, שאמנם למדו את האיסור מגזירה שוה מנבילה, אך כיון שהיתה התורה יכולה לכתוב בבשר בחלב בעצמו לשון אכילה ולא כתבה, מוכח שהאיסור הוא גם בשלא כדרך[לז].

עוד הביא השער המלך (שם ד"ה ועוד) שיש מתרצים, שדווקא לגבי בשר בחלב שהגזירה שוה לנבילה מלמדת רק ענין זה שבשר בחלב אסור באכילה, אמר אביי שמכך שלא כתוב איסור אכילה בבשר בחלב בעצמו ולא נצטרך לגזירה שוה כלל, מוכח שבאה התורה ללמדנו שבבשר בחלב האיסור הוא גם בשלא כדרך ולכן לא רצתה לכתוב בו לשון אכילה. אבל לגבי מעילה שמהגזירה שוה מתרומה נלמדים דינים נוספים, וגם אם נכתוב לשון אכילה במעילה עדיין נצטרך לגזירה שוה, מה שלא כתבה התורה לשון אכילה במעילה הוא משום שממילא יש ללמוד כן מהגזירה שוה, ואין ללמוד מכך שהאיסור הוא גם בשלא כדרך[לח].

מדוע הוצרך רבא להוכיח כדעתו מאחר שאמר בזה סברא גדולה אמר רבא מנא אמינא לה וכו'. הקשה **הפני יהושע** (ד"ה שמע רבא), מדוע היה צריך רבא להוכיח כשיטתו ממשנה זו, הלא כבר אמר בזה סברא גדולה, שלא יתכן שהכוונה תועיל להקל לדעת רבי יהודה.

ותירץ על פי המובא לעיל בשמו [בענין 'ביאור דעתו של אביי איך למד להקל במכוין לדעת רבי יהודה'], שמקורו של אביי לומר שבלא אפשר ומכוין מותר לדעת רבי יהודה הוא מהברייתא לגבי מילה בצרעת, וכנגד זאת הוצרך להביא ראיה ממשנה זו של לולין שלא אפשר ומכוין אסור לרבי יהודה.

מה שלא נכנסו דרך הפתח הוא כדי שלא תהיה כניסתם לקודש הקדשים כדרך ביאה לולין היו פתוחין בעליית בית קדשי הקדשים שבהן משלשלין את האומנים בתיבות כדי שלא יזונו עיניהם מבית קדשי הקדשים.

הקשה **השפת אמת** (ד"ה לולין) למה לא הכניסו אותם בתיבות דרך הפתח של קודש הקדשים. וכתב שנראה שמה שנכנסו דרך הלולים ולא דרך הפתח הוא כדי שלא תהיה כניסתם בדרך ביאה שיש בזה איסור דאורייתא [כמו שנאמר (ויקרא טז ג) 'ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרוכת אל פני הכפורת אשר על הארון ולא ימות'], ולכן נכנסו דרך לולים מלמעלה שזו אינה דרך ביאה[לט].

אך כתב שלפי מה שכתבו התוספות בזבחים (פנ: ד"ה לא) **ובמנחות** (מ: ד"ה למעוטי) שדווקא מי ששבר את התקרה שבגג ונכנס דרך שם אין זו דרך ביאה, אבל הנכנס להיכל דרך לולין הרי זו דרך ביאה כיון שלכך נעשו, אין לפרש כך[מ].

ממה נאסר להנות בבית קדשי הקדשים

שם. רש"י (ד"ה יזונו) פירש, שהאיסור הוא להשביע את עצמו בהנאה ממראית נוי המלאכה שנעשתה בבית קודש הקדשים. אולם **רבינו שמעיה** (מדוש פ"ד מ"ה) פירש, שהאיסור הוא שלא להנות מזיו השכינה.

ולא לצילו. וכתב שבאמת הטעם הוא משום שלא כדרך הנאתו ולא משום מחובר, וכמו שמוכח מכך שהרמב"ם לא חילק בין הקדישו במחובר לבין הקדישו תלוש ולבסוף חיברו. וראה שם מה שהאריך בזה. אך באגרות משה (או"ח, יו"ד ח"ב סי' רכט) כתב שדחוק לפרש כן, שהלא הרמב"ם מדבר על דין אין מעילה במחובר ואיך יפסיק באמצע בדין אחר של מעילה שלא כדרך הנאתו. ולכן פירש לשיטת הרמב"ם את סוגייתנו באופן אחר.

לב. שלשיטתו תירצה הגמרא כאן שאני היכל דלתוכו עשוי ועל תירוץ זה כתבו התוספות את דבריהם.

לג. וראה לעיל (כה.) בענין 'יישוב קושיית הגמרא לדעת רבא החולק על תירוצו של אביי כאן' מה שהקשה לפי זה]. גם בשאגת אריה (או"ח, סי' עו) העיר שדברי התוספות כאן הם לא כדברי אביי לעיל. ובאחיעזר (או"ח, ח"ג סי' פג אות ד) הביא ששאל הרה"ג מו"ה יצחק רבינוביץ, שהשאלה הזו אינה על התוספות אלא על תירוץ הגמרא שמוכח ממנו שאין לוקים על מעילה שלא כדרך הנאה. וכתב לו, שאכן השער המלך כתב מכח קושיא זו שבגמרא יש לפרש באופן אחר, שהדחיה היא שצל ההיכל מתחילה לא הוקדש. ובשער המלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה ומעתה) כתב כן לתרץ קושיא אחרת, שהתוספות בסנהדרין (פ. ד"ה בשור) כתבו, שבהקדש יש איסור הנאה שלא כדרך. ומסוגייתנו מבואר שאין בזה איסור. ותירץ, שהתוספות שם לא פירשו כרש"י (ד"ה לתוכו), אלא שמתחילה היה לב בית דין מתנה שלא להקדיש את הצל שבחוץ כדי שלא יכשלו בו הרבים והקדישו רק את תוך ההיכל בלבד [כעין פירוש רבינו חננאל המובא לעיל בענין 'ביאור תירוץ הגמרא'], ובאמת במעילה יש איסור אף שלא כדרך כיון שלא כתוב בה לשון אכילה, ואף שנלמדה מגזירה שוה מתרומה משום שלא כתוב בה אכילה בעצמה וכדברי אביי (לעיל כד:). ובאחיעזר (שם ד"ה ונראה) תירץ, שדווקא כאשר מכלה את החפץ בשעה שנהנה ממנו יש בזה איסור דאורייתא, אבל כאשר אינו מכלה את החפץ, וכגון היושב בצילו של ההיכל, אין בזה איסור דאורייתא.

לד. והקשה לפי זה, שאם כן לפי מה שפסק הרמב"ם (מלכות מסורות פי"ד הי"ב) בנידון סוגייתנו כרבא, שהנאה הבאה לו בעל כרחו ומכוין אסור, אין ללקות על הנאה מבשר בחלב שלא כדרך, כיון שלומדים בגזירה שוה מנבילה וכמו שבמעילה אין לוקים על כך וכמעשה של רבן יוחנן בן זכאי, ואיך פסק (שם פי"ד ה"י) שלוקים על הנאה שלא כדרך בבשר בחלב. וכתב שנראה שכל הסוגיא לעיל אינה אלא לדעת איסי בן יהודה שם, שלמד את איסור אכילת בשר בחלב מגזירה שוה מנבילה, אבל להלכה הלימוד לאיסור בשר בחלב באכילה הוא ממה שנאמר שלש פעמים בתורה 'לא תבשל גדי בחלב אמו' אחד לאכילה ואחד להנאה ואחד לבישול וכתנא דבי רבי ישמעאל בחולין (קטו:), וכמו שכתב הרמב"ם (סה"מ ל"ת קפו), ולדעה זו לא למדו כלל את הגזירה שוה מנבילה ולכן מובן מה שפסק הרמב"ם שלוקים על הנאה מבשר בחלב אף כשהיא שלא כדרך, משום שלא נאמר בה לשון אכילה ואף לא נלמד כן מגזירה שוה, ואינו דומה למעילה שנלמד מגזירה שוה מתרומה. ובשער המלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה ודע דלהלן) תירץ, שהרמב"ם הלך לשיטתו (מעילה פ"ו ה"ג) שהאזהרה של מעילה נלמדת מהפסוק (דברים יב יז) 'לא תוכל לאכל בשעריך', וממילא גם במעילה עצמה נאמר לשון אכילה, והתוספות שלא סברו כן למדו כרש"י (סנהדרין פד. ד"ה גו) שהאזהרה של מעילה היא מהגזירה שוה 'חטא' 'חטא' מתרומה. ובאחיעזר (או"ח, ח"ג סי' פג אות ד ד"ה וי"ל) תירץ, שהרמב"ם פסק להלכה כאביי שכאשר לא כתוב באיסור עצמו לשון אכילה, האיסור כולל גם הנאה שלא כדרך, ולכן פסק הרמב"ם שבבשר בחלב האיסור הוא גם בשלא כדרך, וכן הוא הדין במעילה שאף שנלמדה מגזירה שוה מתרומה, איסורה הוא גם בשלא כדרך משום שבה עצמה לא כתובה לשון אכילה, ומה שפסק הרמב"ם שהנאה הבאה לו בעל כרחו ומכוין אסורה, אין זה משום שפסק כרבא, אלא משום שהלכה כרבי שמעון שלדעתו מודים אביי ורבא שלא אפשר ומכוין אסור [וכל מחלוקתם הלא היא רק לדעת רבי יהודה]. ואם כן מה שישב רבן יוחנן בן זכאי בצל ההיכל הוא מפני שסבר כרבי יהודה וכאביי, ואין צורך לתירוץ הגמרא לשיטת רבא שמה שישב שם היה משום שהיא הנאה שלא כדרך.

לה. ותירוץ התוספות (שם ד"ה הכל) לגבי בשר בחלב אינו מועיל לגבי מעילה.

לו. ובן הקשה הקרבן נתנאל (סי' ג אות פ). והוסיף הצל"ח, שדוחק לומר שלפי הלשון הראשון חלק אביי על רבן יוחנן בן זכאי מכח ראייתו מהברייתא שהביא בהמשך.

לז. וכתב שלפי זה מתורצת גם קושיית המהרש"א, שיתכן שרבא שתירץ כאן שההיכל עשוי לתוכו מודה לתשובתו של אביי לעיל לגבי בשר בחלב, ורק כאן במעילה סבר שמכך שלא כתוב בעצמו לשון אכילה אין זו ראיה לאסור אף שלא כדרך.

לח. ובעין זה תירץ **גם באחיעזר** (או"ח, ח"ג סי' פג אות ד ד"ה ומ"מ).

לט. כמו שמצאנו (שבועות יז:) לגבי ביאת טמא להיכל, שאם נכנס דרך הגג פטור, משום שאינה דרך ביאה. וראה בחידושי הגר"ח על הש"ס (סנהדרין, סי' שכח) שהקשה מדוע היו צריכים לטעם שלא יזונו עיניהם הלא משום ביאה לקודש הקדשים צריכים להיכנס שלא בדרך ביאה. ותירץ, שלצורך תיקון מותר להם להיכנס לשם ואין בזה איסור כלל. ולדברי השפת אמת לא קשה קושייתו כלל, ומה שהוצרכו לטעם שלא יזונו הוא רק לבאר מדוע נכנסו בתיבות ובאמת מה שנכנסו דרך הלולין הוא כדי שלא תהיה ביאתם כדרך.

מ. גם כתב, שבתוספות יום טוב (מדוש פ"ד מ"ה) בשם הראבי"ה לא משמע כפירושו. וזה לשון הראבי"ה שם 'ונראה שתיבות היו פרוצין לרוח אחד במקום שהיה להם לבנות אצל החומה והג' צדדין סתומין, ואצל החומה אין דרך להסתכל ימין ושמאל'. ואולי כוונתו שבדברי הראבי"ה מבואר טעם אחר מדוע לא נכנסו מפתח קודש הקדשים, משום שצד אחד של התיבות היה פתוח, ואם היו נכנסים דרך הפתח היו נהנים מראיית קודש הקדשים שלא לצורך, ורק על ידי שילשולם דרך הלולים שלמעלה באופן שהצד הפתוח הוא לחומה שהיו צריכים לתקן, יכלו שלא להנות מראיית הקודש שלא לצורך התיקון.

האם יכל אביי לדחות שמשנה זו היא כרבי שמעון

והא הכא דלא אפשר וקא מיכוין ואסור. כתבו הראשונים[מא] שהגמרא היתה יכולה לדחות שמשנה זו היא כרבי שמעון שלדעתו כולם מודים שלא אפשר ומכוין אסור, וכל מחלוקתם של אביי ורבא היא רק לדעת רבי יהודה.

וכתב הר"ן (ד"ה והא) שרצו לתרץ משנה זו כדעת כולם.

ובפני יהושע (נמוס' ד"ה והא) כתב, שנראה שבענין זה ששנינו במשנה שם לא שייך שתהיה מחלוקת בין רבי יהודה לרבי שמעון, כיון שהוא דבר ידוע שכך היו עושים במקדש [ולא כתוספות שכתבו שניתן לומר שמשנה זו כרבי שמעון ולא כרבי יהודה][מב].

גם הצל"ח (שם) תמה על קושיית התוספות, איך רצו לומר שאביי יתרץ שמשנה זו היא רק לרבי שמעון, הלא צורת הבית ניתנה בנבואה לדוד המלך כמו שכתוב (דברי הימים א' כח יט) 'הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל', ואם כן עדיין יקשה לרבי יהודה לשם מה עשו לולין אלו מעל קדשי הקדשים.

ולכן פירש, שרבא לא היתה מהלולים עצמם, מפני שיש לומר שהם נעשו כדי שהאומנים לא יצטרכו להיכנס דרך כל ההיכל ויוכלו להיכנס לקודש הקדשים מלמעלה[מג]. אלא הראיה היתה רק ממה שנאמר שם שהיו משלשלים אותם לשם בקופות ולא ירדו כדרכם דרך הלולים, וזה כדי שלא יזונו עיניהם בבית קדשי הקדשים, ומזה הקשה רבא על אביי לשם מה הורידום בתיבות, הלא זה הוא אופן של לא אפשר ומכוין, ומוכח שאסור[מד]. ועל כך כתבו התוספות שיכל אביי לתרץ שמשנה זו היא כרבי שמעון.

מהו קול

קול. רש"י (ד"ה קול) פירש, ש'קול' הכוונה לקול כלי השיר שהם של הקדש. וכן פירשו **התוספות** בכריתות (ו. ד"ה קול) וכתבו שאין הכוונה לקול הלויים.

ובאברהם יגל (נרקש"י ד"ה קול) כתב שזו גם כוונת רש"י שלא נפרש שהכוונה לקול הלויים בשעה שאומרים שירה. אך תמה מדוע באמת לא פירש שהכוונה לקול הלויים.

מדוע הותר האיסור שיש בקול מראה וריח

קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה. רש"י (ד"ה אין) פירש, שכוונת הגמרא כאן היא שאין בהם מעילה מדאורייתא. ואף שיש בהם איסור דרבנן, מכל מקום במקום שאי אפשר באופן אחר, כגון כאן שאי אפשר שלא יכנסו לתקן את קודש הקדשים, לא היו רבנן מטריחים אותם, אלא מה שעשו כך היה רק משום מעלה.

וכעין זה פירש **המהר"ם חלאווה** (ד"ה קול), שבמקום טירחא לא היו אוסרים.

אך הראשונים[מה] דחו, שגם במקום שיש רק איסור דרבנן נחלקו אביי ורבא לדעת רבי יהודה האם התירו אי אפשר ומכוין, שהלא בגרירת ספסל שהאיסור הוא משום חורש, אינו איסור דאורייתא, שהלא הוא חורש כלאחר יד, ואע"פ כן אמר רבא שלרבי יהודה אסור אי אפשר ומכוין. ולכן פירשו, שכוונת הגמרא שכיון שיש בזה רק איסור דרבנן, כשהוא לצורך כגון תיקון קודש הקדשים, סברא היא שלא אסרו רבנן[מו].

ובהגהות רא"מ הורוויץ (נמוס' ד"ה ותפכנרפ) תירץ את שיטת רש"י, שאין כוונתו שלא אסרו לו לכוין להנות מאחר שהוא איסור דרבנן, וכמו שמוכח מהמחלוקת לגבי חרישה כלאחר יד, אלא כוונתו שלא חששו שיכוין להנות מאחר שאסרו לו להנות.

כשאי אפשר לתקן על ידי כניסה בתוך תיבות יכנסו כדרכם

שם. בתוספתא (כלים ב"ק פ"ח ה"ט) שנינו, שאם אי אפשר היה להיכנס לתקן את קודש הקדשים בתיבות [כגון שאין להם תיבות או מחמת סיבה אחרת], היו יכולים האומנים להיכנס דרך הפתח, וכן פסק **הרמב"ם** (בית הבחירה פ"ז הכ"ג)[מז]. **וביאר המאירי** (ד"ה האומנים), שטעם הדבר הוא מפני שהאיסור להנות מקודש הקדשים אינו מעיקר הדין, שהלא בקול מראה וריח אין מעילה אלא שמעלה עשו, וכשאי אפשר לא אסרו.

מדוע התוקע בשופר של עולה מעל

שם. הקשו **המאירי** (ר"ה כח. ד"ה ולענין) **וחידושי הר"ן** (שם ד"ה למימרא) שבסוגייתנו אמרו שאין מעילה בקול ואילו בסוגיא שם אמרו שהתוקע בשופר של עולה מעל[מח]. ותירצו, שכל מה שאין בקול מעילה הוא משום שההנאה ממנו אינה נחשבת הנאה לחייב עליה משום מעילה, אך שם שהוא תוקע בשופר לשם מצוה ולצאת בה ידי חובתו, הרי זו הנאתו ולכן יש בזה מעילה, ורק לאחר מכן אמרה הגמרא שם שמצות לאו ליהנות ניתנו.

עוד כתב **המאירי**, שמא כיון שהוא צריך לשופר עצמו יש מעילה בקולו. ויתכן שכוונתו למה שכתב **באבני מילואים** (שו"ת, סוף סי' כג) ליישב, שמה שנאמר שאין בקול מעילה ומשום שאין בו ממש, היינו דווקא כאשר שומע קול שאין לו מצוה בשמיעתו, וממילא אין לו הנאה מגוף הכלי שיר אלא רק מהקול היוצא ולא היה איכפת לו שהקול הזה לא יגיע אליו מהכלי אלא יפול לו מן השמים, אבל בשופר של מצוה הוא צריך לגוף השופר כמו לקולו, שהלא אם ישמע קול שופר שלא משופר, לא יצא ידי חובתו ובגוף השופר נאמרו כמה דינים, וכיון שבשופר עצמו יש ממש, שייכת בו מעילה.

וביום תרועה (שם ד"ה הלר) תירץ[מט], שכל מה שאמרו שקול מראה וריח אין בהם משום מעילה, הוא דווקא כששומע קול של הקדש, או רואה לאור מנורה של הקדש, שאינו נחשב שנהנה מדבר שיש בו ממש כיון שבקול אין ממשות ולכן לא מעל, אבל אם משתמש בשופר עצמו או מדליק פתילה של קודש, ודאי נחשב שנהנה מדבר שיש בו ממש ומעל, ולכן התוקע בשופר של עולה מעל, מאחר שהוא משתמש בשופר עצמו שיש בו ממש[נ].

וחילוק זה כתב כבר **הרדב"ז** (שו"ת, ח"ג סי' לג)[נא], **אך בשער המלך** (יסה"ט פ"ה הט"ז) דחה את דבריו, שהלא בדברי **הרמב"ם** (שופר פ"ג ה"ג) מבואר שאפילו אם לקח שופר של עולה ותקע יצא.

האם האיסור הוא מדאורייתא או מדרבנן

מעילה הוא דליכא הא איסורא איכא. הובא לעיל [בענין 'מדוע הותר האיסור שיש בקול מראה וריח'] מה שפירשו **הראשונים** לפי הלשון הראשון שאין בזה מעילה ואף לא איסור מדאורייתא אלא רק איסור דרבנן[נב].

אך רבינו דוד (ד"ה שמני) כתב שיתכן שכוונת הגמרא היא שאף שאין בזה מעילה, מכל מקום יש בזה איסור דאורייתא[נג].

ובדעת הרמב"ם (מעילה פ"ה הט"ז) כתבו **הפרי מגדים** (מו"מ סי' רי"ח סק"ז) **ויד המלך** (כרכות פ"ט ה"ט ד"ה והנה) שהוא איסור דאורייתא. אך **בידי אליהו** (גמליפה, מידושים עמוד קיג ד"ה ומעתה) כתב שהאיסור הוא רק מדרבנן ולכן כתב הרמב"ם לשון 'לא נהנין ולא מועלין' כמו בכל מקום שהאיסור הוא רק מדרבנן.

איך היתה אשה בוררת חיטים לאור בית השואבה

שם. הקשו **הראשונים**[נד] שבסוכה (נג.) אמרו, שאשה היתה בוררת חיטים לאור של בית השואבה, והשמן והפתילות היו של קודש[נה], ואם יש בזה איסור

מא. תוספות (ד"ה והא), תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ותפכנרפ), הר"ן (ד"ה והא) **ורבינו דוד** (נעתל כה: ד"ה ולפי). **מב. וראה** שם עוד שתמה, שאם ניתן לדחות כך, שמשנה זו היא כרבי שמעון, מה הביא רבא ראיה לדבריו ממשנה זו לענין מחלוקתו עם אביי בדעת רבי יהודה. וכתב שיתכן שרבא סבר כרב אדא בר אהבה (יומא טז.) שפירש סתם משנה במסכת מדות כרבי יהודה, אף שהגמרא שם הסיקה שלא כדבריו [ראה שם שרב אדא לא אמר בתורת כלל שסתם משנה במסכת מדות היא כרבי יהודה, אלא כך פירש את אחת המשניות שבמדות כרבי יהודה]. ובמצפה איתן (נמוס' שם) תירץ, שלקמן (נג:) אמרו שבמעילה עשו את מי שאינו מתכוין כמי שמתכוין, ואם כן במעילה מודה רבי שמעון לרבי יהודה שלא הולכים אחר הכוונה, וממילא לדעת אביי יודה רבי שמעון שאי אפשר ומכוין מותר, ומובנת לפי זה ראיית רבא ממעילה ואין לדחות שמשנה זו היא כרבי שמעון. **מג. ראה** לעיל [בענין 'מה שלא נכנסו דרך הפתח הוא כדי שלא תהיה כניסתם לקודש הקדשים כדרך ביאה'] שהובא בשם השפת אמת שלא נכנסו דרך ההיכל כדי שלא תהיה כניסתם בדרך ביאה האסורה מן התורה [ובצל"ח לא משמע שהאיסור הוא משום כך, ואולי כדי שלא יכנסו להיכל שלא לצורך עבודה]. **מד. גם** לשון רש"י (ד"ה והא) הוא 'ואפילו הכי צריך לתת אותן בתיבות' ומשמע שהראיה היא מכך ולא ממה שנכנסו דרך הלולים. ולעיל בענין 'מה שלא נכנסו דרך הפתח הוא כדי שלא תהיה כניסתם לקודש הקדשים כדרך ביאה' הובא שגם השפת אמת פירש שהראיה היא מכך שנכנסו בתיבות ולא ממה שנכנסו דרך הלולים. **מה. תוספות,** תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות הרא"ש והר"ן (ד"ה ותפכנרפ). **מו. וכן** משמע בכוונת תוספות רבינו פרץ (ד"ה קול) שכתב שבמקדש לא גזרו. **מז. ולכאורה** קשה מכאן על השפת אמת המובא לעיל בענין 'מה שלא נכנסו דרך הפתח הוא כדי שלא תהיה כניסתם לקודש הקדשים כדרך ביאה' שכתב שהכניסה דרך הלולין היתה כדי שלא תהיה זו כניסה כדרך, וזה היו יכולים לעשות גם כשאין להם תיבות. **מח. וכן** הקשה הלחם משנה (שופר פ"ג ה"ג). **מט. וכן** תירצו האור שמח (שבת פ"ג ה"ח ד"ה ומכוון) **והשפת אמת** (ד"ה שלשה).

נ. וכעין זה תירץ גם בשבות יעקב (שו"ת, ח"ג סי' לח), שכיון שהשופר מתקלקל בתקיעה ונפגם יש בו מעילה, ואינו דומה לקול שאין בו ממשות. אך האור שמח (שבת פ"ג ה"ח ד"ה ומכוון) כתב כחילוק היום תרועה והוסיף, שאף שכאשר הוא משתמש בשופר של עולה אינו מפסיד להקדש ואינו מכלה את השופר, מעל, כמו שמצאנו (כ"ק כ:) שאף שזה נהנה וזה לא חסר פטור מלשלם, ולכן הדר בחצר חבירו שלא מדעתו אין צריך להעלות לו שכר, מכל מקום אם לקח קורה של הקדש ובנאה בתוך ביתו ודר תחתיה בשיעור הנאה השוה פרוטה מעל, משום שהוא שימוש שאם ההדיוט היה מבקש עליו שכר היה חייב לשלם לו, כך בהקדש שיש דעת שכינה [הנחשבת כמו שמבקשת שכר] מעל, ולכן גם בשופר אפילו שלא כילה את הדבר, מעל. **נא. וכן** חילק גם המשנה למלך (כלי המקדש פ"ח ה"ו). **נב. וכן** כתבו הרדב"ז (שו"ת, ח"ג סי' תרכט), המשנה למלך (כלי המקדש פ"ח ה"ו) **ובשמחת יהודה** (נג'מר, כריתות ו. נמוס' ד"ה קול). **נג. אמנם** יתכן שלא נחלקו הראשונים, שיש לומר שהם כתבו את דבריהם רק לפי הלשון הראשון, אך לפי הלשון השני שהוכיח רבא כשיטתו שאי אפשר ומכוין אסור מכך שאין בהם מעילה אך יש בהם איסור, מודים שיש בזה איסור דאורייתא, ורבינו דוד יתכן שכתב כן רק לפי הלשון השני בלבד, אמנם הוא העלה צד שיש בזה איסור דרבנן, ואם דבריו הם ללשון השני לכאורה מוכח שיש בזה איסור דאורייתא. **נד. תוספות,** תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות הרא"ש, מהר"ם חלאווה (ד"ה מעילה) והריטב"א (סוכה נג. ד"ה מנלן). **נה. התוספות בשבת** (כג. ד"ה שמחת) כתבו [לענין עצם מה שהדליקו בהם אף שאין בהם צורך קרבן], שדווחק לומר שלב בית היה מתנה שלא תהיה בהם מעילה. וראה להלן מה שכתב הפני יהושע (נמוס' ד"ה מעילה) שכל דבריהם אינו אלא לענין הפתילות ולא לענין השמן. וכתב שלפי זה מה שהזכירו כאן התוספות את השמן, הוא רק בדרך אגב שכתבו כן לענין הפתילות. אך באמת כתב שלא מצאנו שם שגם השמן היה של קודש אלא רק הפתילות.

איך עשו כן. והביאו את הירושלמי (סס פ"ה ה"ג) שהוכיחו מכך שבקול ומראה וריח אין מעילה. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. התוספות בסוכה (נג. ד"ה מסה) **והריטב"א** (סס ד"ה מנח) תירצו, שבאמת לא בררה ורק היתה יכולה לברורי.

ב. המהר"ם חלאווה (ד"ה מעילה) תירץ[נ], שכיון שאינו אלא איסור דרבנן, וכבר הקילו להשתמש באור זה שלא לצורך גבוה אלא לצורך שמחה בעלמא של בית השואבה, הקילו אף לצורך הדיוט לגמרי.

ג. הפני יהושע (גמוס' ד"ה מעילה) כתב ליישב, שאפילו אם לגבי הפתילה אין לומר שהיה לב בית דין מתנה עליהם מתחילה שלא ימעלו בהם, וכמו שכתבו התוספות (שבת כא. ד"ה שמחת) שדחוק לומר כן, הוא משום שאפשר לעשותן מדבר אחר ולא מבלאי בגדי כהונה [ומן הסתם לא הספיקו בלאי בגדי הכהונה לכל הפתילות ועשו גם מדברים אחרים], אבל לענין השמן ודאי ניתן לומר בפשיטות שלב בית דין מתנה עליו כיון שאי אפשר באופן אחר. וכיון שעיקר האור בא מן השמן לא חששו לאור הפתילה שאינו אלא כמסייע בלבד לאור השמן, כיון שאין בזה מעילה ממש אלא רק איסור, וגם ההלכה היא שכאשר ישנם שני גורמים לדבר אחד שאחד מהם מותר והשני אסור, מותר.

ד. גם הערוך לנר (סוכה נג. גמוס' ד"ה מסה) יישב כך, אך כתב שלגבי הפתילה גם כן ניתן לומר שלב בית דין מתנה עליהם וכמו שהביא **המשנה למלך** (כלי המקדש פ"ח ה"ו) בשם התוספות בשבת (סס), ולגבי השמן כתב שודאי ניתן לומר כך משום שאין בו קדושת הגוף.

ה. בהפלאה (נדרים ד"ה מיהו) תירץ, שהשתמשה לאור השואבה בלי לראות את השלהבת וכמו שנפסק (שו"ע או"ח סי' רלח סעי"ו) שאין מברכים על נר הבדלה עד שישתמש לאורה ויראה את השלהבת, אבל בקרן זוית אין מברכים.

ו. עוד תירץ בהפלאה, שאפשר לומר שלא היתה בוררת לאור בית השואבה בלבד, אלא לאור עוד נרות וכמו שכתב **הרמ"א** (או"ח סי' תרעג ס"ח) שבנר חנוכה מותר להשתמש כאשר יש עמו עוד נר אחר והיתה בוררת לאור בית השואבה לתוספת אורה שצריך לברירת חיטין[נא].

ז. והמקנה (קידושין נד. ד"ה ממנס נר) תירץ, שכיון שנעשית מצותן של הבגדים שבלו ואין בזה אלא איסור ולא מעילה, ובקול מראה וריח לעולם אין מעילה, התירו לכתחילה לאחר שנעשית מצותן.

ח. השפת אמת (ד"ה אלא) תירץ, שכל מה שדייקה הגמרא כאן שאפילו בקול מראה וריח יש איסור, אינו אלא כגון שתוקע או מדליק לעצמו, אבל בנהנה אגב המצוה אין איסור כלל.

יישוב תירוץ התוספות והריטב"א בסוכה עם הירושלמי

בתוספות הרא"ש (ד"ה מעילה) כתב שלולא מה שאמרו בירושלמי היה יכול ליישב שאין הכוונה שם שבאמת היתה בוררת לאור של בית השואבה אלא רק שהיתה יכולה לברור מרוב אור, אך באמת לא בררה, אבל **מהירושלמי** שדייקו שאין בזה מעילה משמע שבאמת היו בוררות ומשמע מכך שאפילו איסור אין בזה. וכן פירש **המהרש"א** (שבת כא. גמוס' ד"ה שמחת) בכוונת התוספות, שהביאו את הירושלמי כדי שלא נתרץ שרק היו יכולות לברור[נב].

אך לעיל הובא **שהתוספות והריטב"א** בסוכה אכן תירצו שהיתה יכולה לברור. וכתבו האחרונים כמה דרכים ליישב את תירוצם שם עם הירושלמי:

א. הבאר שבע (כריתות ו. ד"ה קול) תירץ[נג], כמו שמצאנו (יומא לח:) שלא היתה כלה צריכה להתבשם בירושלים מפני ריח הקטורת וביארו התוספות (ד"ה לגופן) שהאיסור הוא שלא להתקרב בשביל להריח יותר, כך גם יש לומר לגבי האור של בית השואבה שאסור להתקרב אליו כדי לראותו יותר, אבל מה שרואה ממקומו מותר.

אך הערוך לנר (סס ד"ה מיהו) דחה, שזה אינו תירוץ אלא קושיא, מדוע התוספות שכתבו כן לגבי ריח הקטורת לא כתבו כן גם לגבי אור השואבה. אלא ודאי שרק לגבי ריח שבא לו בעל כרחו חילקו שהאיסור אינו אלא במקרב עצמו להריח, אך לגבי מראה לא חילקו כן, משום שאינה נחשבת הנאה בעל כרחו, כיון שאם לא תברור לא תהנה ממנו וכאשר היא בוררת לאור השואבה הרי זה כעושה מעשה אפילו אם אינה מתקרבת לצורך כך.

ב. כמה **אחרונים**[נד] תירצו, שהירושלמי חולק על הבבלי וסובר שאין בכלל איסור בקול מראה וריח והבבלי סובר שיש בזה איסור[נה].

ג. ויש אחרונים[נו] שתירצו, שמה שדייקו בירושלמי מדין זה שאין בו מעילה, הוא משום שאם היה בו דין מעילה דאורייתא לא היה לכהנים לתלות את המנורות כל כך בגובה משום שהיו צריכים לחשוש שמא תהיה אשה שתברור לאורם חיטים[נז]. ומכך שלא חששו לזה מוכח שאין בזה משום מעילה, אלא רק איסור דרבנן ולכן לא חששו לכך[נח].

איך היו הכלות בירושלים מתבשמות מריח הקטורת

לא לאותן העומדין בחוץ. הקשו **הראשונים**[נט] שביומא (לט:) אמרו שלא היתה צריכה כלה בירושלים להתבשם מפני שהיו מתבשמות מריח הקטורת, ולאביי כאן הלא יש בזה איסור לעומדים בחוץ. ותירצו, שהאיסור לדעת אביי הוא רק שלא יתקרבו יותר כדי להריח, אבל מה שהיו מתבשמות בכל העיר, אונס הוא. **והתוספות ישנים** (יומא לט: ד"ה כלה) **והריטב"א** (סס ד"ה כלות) כתבו שזה כמו לא אפשר ולא מכוין כיון שממילא היתה כל העיר מתבשמת[ס].

וכתב המהרש"א (גמוס' ד"ה לגופן) שלפי המסקנא בסוגייתנו שבריח לאחר שתעלה תמרתו אין מעילה, יש לומר שמה שלא היו צריכות הכלות להתבשם, הוא מפני שהיו מתבשמות מריח הקטורת לאחר שעלתה תמרתו. וכתב, שיתכן **שהתוספות** שלא תירצו כן, סברו שגם למסקנא אף שאין בזה מעילה, מכל מקום יש בזה איסור.

מדוע לא הקשו על בר קפרא ממשנה מפורשת שיש מעילה בקטורת

והא תניא המפטם את הקטורת וכו' והמריח בה פטור אלא שמעל. הקשה **הבאר שבע** (כריתות ו. ד"ה ומי) מדוע הקשתה הגמרא על בר קפרא רק מברייתא זו, הלא משנה מפורשת היא (מעילה פ"ב מ"ט) שיש מעילה בקטורת. ותירץ **בברכת הזבח** (סס ד"ה קול), שממשנה זו אין קושיא על בר קפרא, כיון ששם לא שנינו אלא רק שמועלים בקטורת עצמה ובר קפרא דיבר על הריח מן הקטורת ולא על הקטורת עצמה, ולכן הקשתה הגמרא רק מברייתא זו שמפורש בה שמועלים בריח הקטורת.

מהו למוסרה לציבור

למוסרה לציבור פטור. דין זה נאמר גם לגבי שמן המשחה, שאם עשאו כדי למוסרו לציבור פטור. וכתבו התוספות בנזיר (מז. ד"ה וכן) שני פירושים מהו 'למוסרו לציבור' לגבי שמן המשחה, או שהכוונה שעשה כן בזמן משה, או שעשה כן כדי ללמד את הציבור שידעו לעשותו אך לא שימשחו בו. וכתב **המשנה למלך** (כלי המקדש פ"ג ה"ו) שלגבי הקטורת יש לפרש כפירוש השני בתוספות, אך אין לפרש שכאשר עושה אדם את הקטורת בחוץ כשירה, שהרי אמר רבי יוסי ברבי חנינא (כריתות ו.) שכל מעשיה בקודש ומשל קודש. **ובהר המוריה** (כלי המקדש פ"ג מוס יז) תמה עליו, שאפילו אם נפרש ש'למוסרה לציבור' לגבי קטורת היינו שעשה כן כדי שיקטירוה ולא רק כדי ללמדם, אין מכך קושיא על רבי יוסי ברבי חנינא, ובאמת הקטורת הזו פסולה, אלא שכיון שזו היתה כוונת העושה הרי הוא פטור[סא].

מדוע ריח נחשב שיש בו ממש וקול ומראה לא

אלא אמר רב פפא קול ומראה אין בהן משום מעילה לפי שאין בהן ממש וריח לאחר שתעלה תמרותו אין בו משום מעילה. רש"י (ד"ה וריח) פירש, שבריח יש מעילה קודם שתעלה תמרתו ואינו כקול ומראה שאין בהם ממש, משום שיש ממש בסממנים. והקשה **בתוספות הרא"ש** (ד"ה קול) שאם כן נאמר כך גם לגבי קול שתהיה בו מעילה, שהרי הדבר שממנו יוצא הקול יש בו ממש [כלי הנגינה וכדומה]. וכן לגבי מראה, שהדבר שרואים יש בו

נו. גם התוספות בשבת (כא. ד"ה שמחת) כתבו כן, אך מיד לאחר מכן הביאו את הירושלמי בלשון 'ומיהו', ויתכן שכוונתם כמו שפירש המהרש"א בכוונתם כאן שכוונתם לדחות את תירוצם מתוך דברי הירושלמי. אך המגיני שלמה (גמוס' ד"ה מעילה) כתב שלא ידע מה הקושיא מהירושלמי, הלא יש לומר שהבבלי חולק על הירושלמי בזה [וכמובא בסמוך בשמו ועוד אחרונים]. **נז. וכן** תירץ הרדב"ז (שו"ת, ח"ג סי' תרכא) וכתב שהוא תירוץ פשוט. **נח. וראה** במגן אברהם (סס סק"י) שכתב שהיתר זה הוא רק כאשר יש יותר נרות של היתר ואין די בנר אחד של היתר כנגד אחד של איסור. ולכאורה תמוה לומר שהיתה מדליקה כל כך הרבה נרות שהיו יותר מאור השואבה. **נט. וכן** נראה בכוונת הר"ן (ד"ה מעילה) שכתב כתוספות, וסיים וצ"ע. **ס. ראה** שם שלא הוקשה לו שבירושלמי שדייקו שאין מעילה מוכח שבאמת בררו, אלא קושייתו היא מלשון הירושלמי שלא משמע שרק יכולה לברור. **סא. שער המלך** (יסוד טוב פ"ה הט"ז), מגיני שלמה (גמוס' ד"ה מעילה) וערוך לנר (סוכה סס גמוס' ד"ה מסה, נא"ל ד"ה). **סב. [וראה** גם בשפת אמת (ד"ה מנח) שכתב שמדברי הריטב"א (סס ד"ה נראה) שלדברי התוספות אין צריך לדברי הירושלמי, כלומר שפירשו שלא כהירושלמי]. גם האור שמח (שבת פ"ח ה"ה ד"ה ונתנון) כתב, שהבבלי והירושלמי נחלקו בזה. והעיר, שבירושלמי לא דיברו על מה שהיו בוררות חיטים לאור המנורות של שמחת בית השואבה אלא לאור המערכה, ומשום שמכך שנהנו מאור בית השואבה אין להוכיח שאין מעילה, משום שהיה לב בית דין מתנה עליהם שלא תהיה בהם מעילה כמו שכתבו התוספות (שבת כא. ד"ה שמחת). ורק הבבלי שסבר שיש במראה איסור, הביא מימרא זו לגבי אור בית השואבה. גם בהגהות רא"מ הורוויץ (גמוס' ד"ה מעילה) ביאר שהירושלמי לא דייק מאור השואבה אלא מאור המערכה, משום שיתכן שהשמן של אור השואבה נקנה מתחילה על מנת כן, והפתילה שהיתה מבלאי מכנסי כהנים, אינה חשובה כדבר בעין בשעת הדלקה, לדעת רבנן לקמן (סו:) החולקים על רבי לגבי אם יש שבח עצים בפת או לא. **סג. מקנה** (קידושין נד. ד"ה ממנס היומר), צל"ח, הגהות רא"מ הורוויץ (גמוס' ד"ה מעילה) והשפת אמת (סוכה סס גמוס' ד"ה מסה). **סד. שמא** לא תדע שהאור בא משם, או שלא תדע את הדין שאסור לברור לאור זה, או שאפילו אם תברור לאור שלה, יתערב בזה האור של בית השואבה. שפת אמת שם. **סה. בהגהות** רא"מ הורוויץ הוסיף, שבירושלמי עצמו נאמר 'יכולות לברור' ואע"פ כן דייקו שאין בהם מעילה. **סו. תוספות,** תוספות הרשב"א משאנץ ובתוספות הרא"ש (ד"ה לגופן). **סז. וראה** שם גם בגבורת ארי (ד"ה כלה) שתירץ כן. **סח. וכן** פירש בערוך השולחן (הפתיד, סי' יט מוס כה).

אוצר החכמה

ממש. ולכן פירש, שהנאת הריח שנכנס לגוף והנשמה נהנית ממנו, יש בו ממש.
וכמו שמצאנו (ברכות מג.) שמברכים על הריח.
ובתוספות חכמי אנגליה (ד"ה קול) הביא בשם מורו לפרש בכוונת רש"י, שריח בא מן הסממנים שבעציץ שיש בהם ממשות, אבל הקול אינו נמצא בגוף כלי השיר, אלא שכאשר הוא יוצא הוא נשמע, וכן מראה אינו נמצא בתוך הדבר הנראה אלא הוא תלוי ברואה.

מהו האופן שיש מעילה בריח הקטורת

שם. רש"י (ד"ה וריח) פירש, שהאופן שיש מעילה בריח הקטורת הוא כאשר נתן ממנה על גחלים בביתו ומריח בה, שבאופן זה אין את ההיתר של 'נעשית מצוותו' כמו במקדש[ס]. אך בכריתות (ו.) פירש רש"י (ד"ה ומשני) שהחילוק הוא בין מריח קודם שעלתה תמרתו לבין לאחר שעלתה תמרתו, כלומר, שאף במקדש עצמו יש מעילה אם הריח קודם שעלתה תמרתו ולא רק במריח בביתו, ורק לאחר שאין עוד צורך לגבוה בקטורת אין מעילה[ע]. וכן חילק **הרמב"ם** (מעילה פ"ה הט"ז)[עא].

ומה שלא פירש רש"י כאן שהאופן שיש בו מעילה הוא קודם שתעלה תמרתו, **פירש הרש"ש** (גרסת"י ד"ה וריח) שהוא מפני שלאביי האיסור הוא רק לעומדים בחוץ [ובשעה שהריח מגיע אל מחוץ להיכל, כבר עלתה תמרתו ואימתי ימעלו בה, אלא ודאי שהמעילה היא רק למקטיר בביתו].
אך האחרונים הקשו על פירוש רש"י כאן כמה קושיות:
א. המנחת חינוך (מצוה קמו אות י) הקשה, שאם לדעת רש"י המריח בקטורת שהעלה בביתו מעל כיון שיש ממש בסממנים, מדוע במקדש לא מעל אם הריח בקטורת קודם שעלתה תמרתו[עב].
ב. השפת אמת (ד"ה אלא) הקשה, שמדברי רש"י כאן נראה שרק באופן שמקטיר אותה בביתו מעל כיון שלא עושה כן למצוה, אבל אם מריח את הקטורת במקדש אפילו קודם שעלתה תמרתו ונעשתה מצוותו, אין בזה מעילה, ואילו בלשון הגמרא נראה שרק לאחר שנעשתה מצוותו אינו מועל, אך אם יריח את הקטורת ברגע הראשון שמתחיל לעלות עשן ועדיין לא נעשתה מצוותו, מעל[עג].
ג. באבני נזר (סו"ס, או"ח סי' נ אות י) הקשה, לפי מה שכתב **המשנה למלך** (כלי המקדש פ"ח ה"ו) שכאשר משתמש בעצמו בדבר של הקדש לצורך קול מראה וריח יש בו מעילה[עד], מה ראיית הגמרא מקטורת שיש בריח מעילה, הלא על אופן כזה שנתן קטורת על גחלים לא נאמר מעולם שאין בריח משום מעילה. וכתב שאפשר לומר, שראיית הגמרא היא שאם בריח לא היתה מעילה ומדאורייתא לאחר שנתן את הקטורת על גחלים מותר להריח בה, אם כן בשעת נתינתה על הגחלים כבר מעל, ובברייתא משמע שהמריח מעל ולא הנותן על הגחלים, אלא משמע שבריח עצמו יש מעילה ובשעת הנתינה עדיין לא מעל משום שאסור להריח בו[עה].

מדוע אמר בר קפרא את דינם של קול ומראה יחד עם ריח אף שלדברי רב פפא דינם שונה

שם. מדברי רב פפא מתבאר שדינם של קול ומראה אינו שוה לדינו ריח, שבקול ומראה לעולם אין מעילה, ואילו בריח יש מעילה קודם שתעלה תמרתו.
והקשו בשם הגרי"ז הלוי (סטנסיל, כריתות ו. ד"ה קול) **ובחידושי רבי אריה לייב** (מנחין, ח"ב סי' נט), אם כן מדוע אמרו בשם בר קפרא את שלשתם יחד שבכולם אין מעילה[עו].
ובחידושי רבי אריה לייב (שם ד"ה ומשנה, ד"ה ומיושב) תירץ, שמה שבריח הקטורת אין מעילה, אינו משום שהרחה אינה נחשבת הנאה כלפי דין מעילה, שהרי איסור יש בזה, אלא הוא חיסרון בעצם ההקדש, שאינו חל על דבר שאין בו ממש לענין שתהיה בו מעילה. ולכן בקטורת שעיקרה וקיום מצותה הוא לריח[עז], ודאי חל ההקדש על הריח גם לענין מעילה כמו דבר שיש בו ממש. אמנם רק על הריח של קיום המצוה חל ההקדש ולא על ריח הקטורת שלא בשעת קיום מצותה, שלענין זה הרי הריח אין בו ממש ואין ריח הקטורת שנכנס לגוף והנשמה נהנית ממנו, יש בו ממש.
וכמו שמצאנו (ברכות מג.) שמברכים על הריח.
ובתוספות חכמי אנגליה (ד"ה קול) הביא בשם מורו לפרש בכוונת רש"י, שריח בא מן הסממנים שבעציץ שיש בהם ממשות, אבל הקול אינו נמצא בגוף כלי השיר, אלא שכאשר הוא יוצא הוא נשמע, וכן מראה אינו נמצא בתוך הדבר הנראה אלא הוא תלוי ברואה.

מהו האופן שיש מעילה בריח הקטורת

שם. רש"י (ד"ה וריח) פירש, שהאופן שיש מעילה בריח הקטורת הוא כאשר נתן ממנה על גחלים בביתו ומריח בה, שבאופן זה אין את ההיתר של 'נעשית מצוותו' כמו במקדש[ס]. אך בכריתות (ו.) פירש רש"י (ד"ה ומשני) שהחילוק הוא בין מריח קודם שעלתה תמרתו לבין לאחר שעלתה תמרתו, כלומר, שאף במקדש עצמו יש מעילה אם הריח קודם שעלתה תמרתו ולא רק במריח בביתו, ורק לאחר שאין עוד צורך לגבוה בקטורת אין מעילה[ע]. וכן חילק **הרמב"ם** (מעילה פ"ה הט"ז)[עא].

ומה שלא פירש רש"י כאן שהאופן שיש בו מעילה הוא קודם שתעלה תמרתו, **פירש הרש"ש** (גרסת"י ד"ה וריח) שהוא מפני שלאביי האיסור הוא רק לעומדים בחוץ [ובשעה שהריח מגיע אל מחוץ להיכל, כבר עלתה תמרתו ואימתי ימעלו בה, אלא ודאי שהמעילה היא רק למקטיר בביתו].
אך האחרונים הקשו על פירוש רש"י כאן כמה קושיות:
א. המנחת חינוך (מצוה קמו אות י) הקשה, שאם לדעת רש"י המריח בקטורת שהעלה בביתו מעל כיון שיש ממש בסממנים, מדוע במקדש לא מעל אם הריח בקטורת קודם שעלתה תמרתו[עב].
ב. השפת אמת (ד"ה אלא) הקשה, שמדברי רש"י כאן נראה שרק באופן שמקטיר אותה בביתו מעל כיון שלא עושה כן למצוה, אבל אם מריח את הקטורת במקדש אפילו קודם שעלתה תמרתו ונעשתה מצוותו, אין בזה מעילה, ואילו בלשון הגמרא נראה שרק לאחר שנעשתה מצוותו אינו מועל, אך אם יריח את הקטורת ברגע הראשון שמתחיל לעלות עשן ועדיין לא נעשתה מצוותו, מעל[עג].
ג. באבני נזר (סו"ס, או"ח סי' נ אות י) הקשה, לפי מה שכתב **המשנה למלך** (כלי המקדש פ"ח ה"ו) שכאשר משתמש בעצמו בדבר של הקדש לצורך קול מראה וריח יש בו מעילה[עד], מה ראיית הגמרא מקטורת שיש בריח מעילה, הלא על אופן כזה שנתן קטורת על גחלים לא נאמר מעולם שאין בריח משום מעילה. וכתב שאפשר לומר, שראיית הגמרא היא שאם בריח לא היתה מעילה ומדאורייתא לאחר שנתן את הקטורת על גחלים מותר להריח בה, אם כן בשעת נתינתה על הגחלים כבר מעל, ובברייתא משמע שהמריח מעל ולא הנותן על הגחלים, אלא משמע שבריח עצמו יש מעילה ובשעת הנתינה עדיין לא מעל משום שאסור להריח בו[עה].

מאימתי אין מעילה בריח הקטורת

שם. הרמב"ם (מעילה פ"ה הט"ז) כתב, 'במה דברים אמורים [שאין מעילה בריח] כשהריח בקטרת אחר שעלתה התימורת אבל אם הריח בקטרת כשתעלה תמרתה מעל'[פא]. וכתב **החזון איש** (זבחים סי' כ (ו) סק"ג) שמבואר בדבריו, שמה שאמרו בסוגייתנו שלאחר שעלתה תמרתו אין מועלין בו, היינו רק לאחר שכבר נפסקה תמרתו, אך במשך כל זמן העלאת התמורת, אף שנתקיימה מצותו, עדיין מועלים בו כיון שעדיין יש מצוה לסיים את ההקטרה.
ולגבי ריח קודם שעלתה תמרתו, כתב **במעשה רוקח** (כלי המקדש פ"ג ה"י) שאין כוונת הרמב"ם במה שכתב שאם הריח בקטורת כשתעלה תמרתה מעל, לומר שאם הריח בה קודם לכן לא מעל, אלא לחדש, שדווקא לאחר שעלתה תמרתו לא מעל אבל קודם לכן אפילו בשעה שעולה מעל וכל שכן קודם לכן, שהרי לא נעשית מצוותו.
אך בחידושי רבי אריה לייב (מנחין, ח"ב סי' נט ד"ה ולפי"ז ונראה) כתב על פי דבריו המובאים לעיל [בענין 'מדוע אמר בר קפרא את דינם של קול ומראה יחד עם ריח אף שלדברי רב פפא דינם שונה'] שאכן כוונת הרמב"ם שמועלים רק כשעלתה תמרתה ולא קודם, משום שבריח שקודם קיום המצוה, אין ההקדש חל לענין מעילה, כיון שאין בו ממש ורק על הריח של שעת קיום המצוה חל הקדש לענין מעילה, כיון שזו עיקר מצותה של הקטורת שתעלה לריח, ורק בשעה זו נחשב הריח כדבר שיש בו ממש ולא קודם לכן.

האם למסקנא יש מעילה בקטורת עצמה

הואיל ונעשית מצותו. במסקנת הגמרא כאן מבואר שבריח הקטורת אין מעילה לאחר שעלתה תמרתו הואיל ונעשית מצותו, ולגבי מעילה בגוף הקטורת נחלקו הראשונים האם יש בה מעילה לאחר שעלתה תמרתו ונעשה אפר. במשנה (מעילה יח:) שנינו 'דישון מזבח הפנימי והמנורה לא נהנין ולא מועלין' ודישון מזבח הפנימי הוא גוף הקטורת לאחר שנגמרה הקטרתה. וכתבו **התוספות** (יומא נט: ד"ה והרי) שבדשן הקטורת אין מעילה לאחר שעלתה תמרתו כמבואר בסוגייתנו[פב], וביארו, שאף שעדיין יש בו מצות דישון [להוציאו אל מחוץ למחנה], כיון שאין זה חסרון עבודה, שהלא הוצאת הדשן אינה צריכה בגדי כהונה, אין בה עוד מעילה [מה שאין כן בדישון מזבח החיצון שיש בו מעילה כיון שעדיין חסרה בו עבודה המצריכה בגדי כהונה].
אך בתוספות ישנים (יומא ס. ד"ה והרי) פירשו, שמה שנאמר במשנה שאין מעילה בדישון המזבח הפנימי והמנורה, היינו רק אחר דישון, אבל קודם דישון אף אחר שנעשו אפר יש מעילה. והקשו, מדוע בדישון יש מעילה ואילו כאן נאמר שבריח הקטורת אין מעילה. וכתבו, שבריח הקטורת יש מעילה רק מדרבנן משום שלא ניתנה תורה למלאכי השרת ואי אפשר שלא יריחו ויהנו מן הקטורת

סט. ובערוך לנר (כריתות ו. ד"ה אלא) כתב, שאין כוונת רש"י שהמריח את הקטורת עצמה קודם שנתנה על הגחלים לא מעל, אלא שרש"י נקט את דרך ההנאה שלכך הקטורת עשויה, להיות מוקטרת על הגחלים. **ע. וכן** פירש המאירי (ד"ה לפי) שלאחר שעלתה תמרתו כבר נעשה בו צורך גבוה ויצא מכלל קדשי שמים ולכן אין בו מעילה. **עא. כן** כתבו המנחת חינוך (מצוה קמו אות י) והשפת אמת (ד"ה אלא) שברמב"ם מבואר שלא כרש"י כאן. **עב. ולפי** מה שכתב הרש"ש שכאשר הריח מגיע אל מחוץ להיכל כבר עלתה תמרתו, מיושב. **עג. [גם** קושיא זו מיושבת לפי מה שכתב הרש"ש שכאשר הריח מגיע אל מחוץ להיכל כבר עלתה תמרתו]. וכתב, שלולא פירוש רש"י אין להקשות מדוע לא חילקה הגמרא בין מעלה קטורת לצורך עצמו לבין מעלה אותה לצורך מצותה ואז הוא נהנה בדרך אגב מריחה. משום שלשון הברייתא 'והמריח בה' משמע שאף המריח בריח הקטורת של מצוה מעל. **עד. וכמו** שהובא לעיל בענין 'מדוע התוקע בשופר של עולה מעל' בשם עוד אחרונים. **עה. ושם** בהגהה (אות ה) הוסיף עוד, שאין לומר שכוונת רש"י היא שרק באופן כזה שהניח את הקטורת על הגחלים מעל ולא במריח ממנה בלבד, שאם כן מדוע הוצרכה הגמרא לחזור בה ממה שאמרה בתחילה שריח שוה לקול ומראה שאין בהם מעילה. אלא שרש"י פירש את הברייתא שלא עסקה כלל בדיני מעילה אלא במה שאין חיוב כרת למריח את הקטורת, ולכן פירש שאפילו באופן כזה שעשה מעשה בגוף הקטורת שהניחה על הגחלים אינו חייב, ולעולם מעילה יש בה אפילו במריח בלבד. **עו. בשם** הגרי"ז שם הקשו עוד, מה הדין המיוחד שנאמר בריח שאין בו מעילה, הלא הוא דין בכל הדברים, שלאחר שנעשית מצותם אין בהם עוד מעילה. **עז. ואינה** כבקרבנות שעיקר מצותם היא שיאכלו באש המזבח, אלא עיקר מצותה של הקטורת היא שתעלה תמרתה ותיעשה ריח. **עח. אמנם** העיר, שמלשון הרמב"ם (מעילה פ"ה הט"ז) שגם הוא כלל את דין הריח עם דין קול ומראה, משמע שדיבר על מריח מגוף הקטורת ולא רק מהריח הנשאר במקום לאחר ההקטרה. **עט. ראה** להלן בענין 'האם למסקנא יש מעילה בקטורת עצמה' מה שהובא בענין זה. **פ. והוסיף** לדייק, שגם הרמב"ם (מעילה פ"ה הט"ז) כתב שאין מועלים בריחו, ואם אין בקטורת עצמה מעילה היה לו לומר סתם, שמשעה שעלתה תמרתו אין מועלים בה. **פא. וראה** לעיל [בענין 'מדוע אמר בר קפרא את דינם של קול ומראה יחד עם ריח אף שלדברי רב פפא דינם שונה'] שנחלקו החזון איש והגרי"ז האם המעילה לאחר שעלתה התמורת היא כאשר מריח את גוף הקטורת עצמה או את ריחה. **פב. והקשה** בחידושי רבי אריה לייב מאלין (ח"ג סי' נט ד"ה וביומא), שאם גם בקטורת עצמה אין מעילה, מדוע אמר בר קפרא את דינו רק כלפי הריח, שאין בו מעילה ולא אמר כן על גוף הקטורת.

בשעת העבודה עמה, ורבנן לא גזרו לאחר שנעשית מצוותו, אבל בדישון עצמו יש מעילה מדאורייתא ולכן גם לאחר ההקטרה עדיין יש מעילה. עוד תירץ, שבריח אין בו ממש וכמו קול ומראה ולכן אין בו מעילה, אבל בדשן הקטורת יש ממש. והוסיפו, שלא נראה לומר שגם בריח יש ממש כיון שנכנס בגוף.

והקשה בחידושי רבי אריה לייב מאלין (מ"ג סי' נט ד"ה ממנס) שדברי התוספות ישנים הם נגד סוגייתנו, שמפורש בה שבריח יש ממש וקודם שעלתה תמרתו יש בו מעילה מדאורייתא, ומה שאין בו מעילה הוא רק משום שנעשית מצוותו.

19/08/2018 אהח

ותירץ (ד"ה ולפי"ז ים) על פי דבריו המובאים לעיל [בענין 'מדוע אמר בר קפרא את דינם של קול ומראה יחד עם ריח אף שלדברי רב פפא דינם שונה'], שכל הדין שיש בריח הקטורת מעילה הוא רק בריח של קיום המצוה ולא בריח הקטורת שלא בשעת קיום המצוה, שלענין זה דין הריח הוא כדין קול ומראה שאין בהם ממש ואין בו מעילה.

משתעלה תמרתו הוא זמן המצוה רק לגבי החפצא ולא לגבי הכהן

שם. בחידושי מרן רי"ז הלוי (מכתבים, עמ' עז ד"ה והנה חזימי) כתב לחלק, שכל מה שנאמר כאן שמצות הקטורת מתקיימת משתעלה תמרתו, אינו אלא לענין הקטורת עצמה, שכל זמן שלא עלתה תמרתה עדיין לא נגמרה מצותה להעלות עשן, ורק לאחר מכן היא נעשית דשן, אבל לגבי הכהן העובד, מצוותו נגמרה מיד כשנתן את הקטורת על הגחלים. אמנם כתב שכל זה הוא רק לגבי הקטורת של כל השנה, אבל לגבי הקטורת של יום הכיפורים לפני ולפנים, גם לגבי הכהן העובד לא נגמרה מצוותו עד שימלא הבית עשן. והנפקא מינה מכך הוא שאינו יכול לצאת עד שתגמר מצוותו.

טעם הדין שדבר שנעשית מצוותו אין מועלין בו

למימרא דכל היכא דנעשית מצותו אין בו משום מעילה. בטעם הדין שדבר שנעשית מצוותו אין מועלין בו ביאר **רש"י** (יומא נט: ד"ה הוא), שכיון שכבר נעשתה מצוותו אינו קרוי עוד 'קדשי ה'' וכיון שלגבי מעילה נאמר 'נפש כי תמעל מעל וחטאה בשגגה מקדשי ה'' וגו', הרי שנפקע מן הדבר דין מעילה[פג]. אך **הראשונים**[פד] הקשו מנין נלמד דין זה[פה]. ותירצו, שדין זה נלמד מחטאות המתות שדרשו **בתורת כהנים** (ויקרא דנורא דמוכה פרשה יא פ"כ) שכיון שאינן ראויות עוד למצוה אין מועלים בהן, וכך הדין בכל דבר שנעשתה מצוותו[פו]. וכתב **הריטב"א** (שם) שפירוש רש"י נכון.

האם גם באיסורים נאמר שלאחר שנעשית מצותן מותרים כמו לגבי מעילה

שם. התוספות בתמורה (לג: ד"ה הנזרפין) כתבו, שהטעם לדין המשנה שם שהנשרפין אפרן מותר, הוא משום שכיון שיש מצוה לשרוף דברים אלו, כאשר נשרפו כבר נתקיימה מצותן וכמו שאין לך דבר שנעשית מצוותו ומועלים בו, כך אין לך דבר שנעשית מצוותו ואסור.

והקשה בקובץ שיעורים (מ"ג סי' כא אות ה) איך ניתן ללמוד דין איסור מדין הקדש ומעילה, הלא בהקדש האיסור הוא מחמת שהדבר עומד לצורך גבוה, ולכן לאחר שכבר נעשתה מצוותו ואינו עומד עוד לצורך גבוה אין בו עוד מעילה, שהלא גם קדשים שמתו שלא התקיימה בהם כל מצוה, אין בהם עוד מעילה. אבל באיסורי הנאה אין איסורם מחמת שעומדים לאיזה דבר שצריך לקיים בהם, ואדרבה, מה שצריך לקיים בהם שריפה הוא מחמת האיסור הנאה שבהם. ואם כן מנין שלאחר שנעשתה מצותם אין בהם עוד איסור הנאה באפר.

וכתב שנידון זה תלוי במחלוקת הראשונים האם קדשים שמתו אסורים מדאורייתא או רק מדרבנן. ש**שיטת רש"י** (מעילה ב. ד"ה ס"ד) היא שבחטאות המתות אין איסור דאורייתא, כיון שאינם עומדים עוד לצורך גבוה, ואיסורם אינו אלא רק מדרבנן. **פז. והביא** שם שכן הוכיח הגר"ח הלוי מדברי התוספות בזבחים (פט. ד"ה רבי יהודה). אך ראה שם בהמשך שדן לדחות ראיה זו. **פח. וכשיטת** התוספות בקידושין (לה. ד"ה מנלמ). ראה להלן [בענין 'האם דין 'שני כתובים הבאים כאחד' הוא מיעוט לשאר מקומות או שאינו מלמד כלל'] שהובאו דעות הראשונים בענין זה. **פט. ורש"י** במעילה (יח: ד"ה נמלמ) הוסיף, שלכך היה הנס שתרומת הדשן נבלעה במקומה, כדי שלא ימעלו בה. אך המפרש במסכת תמיד (כח: ד"ה נגר) כתב שתרומת הדשן לא היתה נבלעת במקומה. **צ. ולייישב** את מה שאמרו בגמרא כאן שמועלים בתרומת הדשן הוסיפו (ד"ה והוי), שכוונת הגמרא היא שהדין של נעשית מצותן הלא היה צריך להועיל לא רק למעילה אלא גם לאיסור, כמו שמוכח בעגלה ערופה שהיה צריך להועיל דין זה של נעשית מצותן אף שאין בה מעילה אלא איסור בלבד [לולא הלימוד המיוחד שאף שנעשית מצותן נשאר האיסור], ומכך שאע"פ כן יש איסור מוכח שנעשית מצותן אינו מועיל לגמרי. וזו דרך אחרת ממה שביארו התוספות ביומא הנ"ל. **צא. אין** כוונתו בדווקא שזהו השיעור של תרומת הדשן, אלא שנקט את לשון הפסוק (ויקרא טז יב) שנאמר לגבי יום הכיפורים 'ולקח מלא המחתה גחלי אש מעל המזבח', שהרי ביומא (כד.) מבואר שהשיעור הוא מלא קומצו, ולא שמענו שיש מצוה לקחת ממנה מלא המחתה אפילו לכתחילה. רש"ש (גרסי' ד"ה תרומת הדשן). **צב. וכן** פירש המאירי (ד"ה מצות).

אך שיטת התוספות היא שקדשים שמתו אסורים בהנאה מדאורייתא[פז], ומשום שאף שאינם עומדים עוד לצורך גבוה, מכל מקום כיון שהיו עומדים לכך וכבר חל עליהם האיסור, הרי הוא חל לעולם ואינו איסור שצריך שיתחדש בכל שעה. ומה שלאחר שנעשית מצותן אין בהם עוד מעילה ואיסור, הוא מגזירת הכתוב, שמאחר שהתורה כתבה שני כתובים שבהם אף לאחר שנעשית מצוותו עדיין יש בהם מעילה, הרי יש בזה מיעוט לשאר מקומות, שלאחר שנעשתה מצותן אין בהם עוד מעילה[פח]. ולפי זה מובנים דברי התוספות בתמורה, שלמדו כן גם לענין שאר איסורים, שלאחר שנעשתה מצותן פקע האיסור.

האם בתרומת הדשן לאחר שנתרמה יש מעילה או רק איסור הנאה

והרי תרומת הדשן דנעשית מצותה ויש בה משום מעילה. פשטות לשון הגמרא היא שגם לאחר תרומת הדשן עדיין יש בה מעילה, וכן כתב **רש"י** (ד"ה תרומתם)[פט]. וכן כתבו **התוספות ביומא** (נט: ד"ה והרי) **בשם ר"י**. וזו היא גם דעת **הראב"ד** (תמידין ומוספין פ"ג הט"ו).

אך בשם הריצב"א כתבו התוספות ביומא (שם), שבתרומת הדשן אין מעילה אלא רק איסור הנאה מדאורייתא. וכתבו שאין לתמוה ממה שאמרו שמועלים בה, שהרי גם לגבי עגלה ערופה אמרו שמועלים בה אף שודאי לא שייך בה כלל דין מעילה אלא רק איסור הנאה, אלא ודאי שאין הכוונה בדווקא למעילה אלא לאיסור. וכן משמע **מהרמב"ם** (שם) שאין בה מעילה אלא רק איסור.

ובשם הגרי"ז הלוי (סטנסיל, כריתות ו. ד"ה ולמה) הקשו, איך לדעת הרמב"ם מתחלק דין האיסור מדין המעילה, הלא הדין של 'נעשית מצותן' מועיל גם לחלק האיסור ולא רק לחלק המעילה, שהלא בגמרא אמרו דין זה גם לגבי עגלה ערופה שיש בה רק דין איסור ולא דין מעילה. וכתב שהיה אפשר לומר שלענין מעילה די בכך שכבר אינה 'קדשי ה'' ואין צריך שתהיה חולין ממש כדי שלא יהיה בה דין מעילה, ובאמת לא נחשב שנעשית מצוותו ואינו חולין מכיון שיש בה עוד דינים. אך בגמרא מבואר שכן נחשב שנעשית מצוותו. ולכן פירשו, שאכן הדשן כבר נחשב חולין גמורים, אלא שמהפסוק של 'ושמו' למדו דין מיוחד לאיסור להחשיב את הדשן כלא נעשית מצוותו ולכן יש בה איסור, אך אינה 'קדשי ה'' ולכן אין בה מעילה[צ].

האם דרשה זו נאמרה רק לגבי תרומת הדשן או גם לגבי הוצאתו מחוץ למחנה

ושמו אצל המזבח שלא יפזר ושמו שלא יהנה. רש"י (ד"ה תרומתם, זבחים מו. ד"ה והרי) פירש שמדובר על תרומת הדשן שבכל יום, שהיה נוטל מלא המחתה[צא] מאפר המערכה ונותנו אצל המזבח והיא נבלעת במקומה[צב]. אך **הרמב"ם** (תמידין ומוספין פ"ג הט"ו) פירש דין זה על הוצאת הדשן אל מחוץ למחנה שהיו עושים מפעם לפעם ולא בכל יום. ואכן **הראב"ד** (שם) השיג עליו, שדין זה נאמר לגבי תרומת הדשן ולא לגבי הוצאת הדשן. **והמאירי** (לקמן סו: ד"ה הרמתם) הביא את שתי הדעות בזה.

גם בהלכות פסולי המוקדשין (פי"ט ה"ג) כתב הרמב"ם שדשן מזבח החיצון והפנימי ודישון המנורה אסור. והראב"ד שם העיר, שרק אפר הרמת הדשן אסור.

ובמרכבת המשנה (תמידין ומוספין שם) ביאר, ששיטת הרמב"ם היא שאף שנאמר 'ושמו אצל המזבח' דרשו רבנן בדרך אסמכתא שיש בו איסור הנאה גם כשיצא לבית הדשן.

ובערוך השולחן (העתיד, תמידין ומוספין סי' קד אות כה-כו) ביאר, שגם דעת הרמב"ם היא כהראב"ד שדין מעילה נאמר רק על תרומת הדשן ולא על כל הדשן, וכן שיתן בנחת ולא יפזר, אלא שלאחר שנתערבה תרומת הדשן עם שאר הדשן היוצא לבית הדשן, אין בה עוד מעילה כיון שאינה בפני עצמה, אך שאר הדינים שייכים בה גם בעודה מעורבת.

אך בחידושי הגר"ח על הש"ס (סי' שסו) כתב שלשיטת הרמב"ם יש כאן איסור דאורייתא גם על שאר הדשן. וביאר, שהמחלוקת הזו האם דין זה נאמר רק בתרומת הדשן של מזבח החיצון או גם על הוצאת שאר הדשן, והמחלוקת המובאת לעיל [בענין 'האם בתרומת הדשן לאחר שנתרמה יש מעילה או רק

פג. וכן מתבאר בתוספות (שם ד"ה והרי). **פד. תוספות** ישנים (שם ד"ה אין), תוספות הרא"ש (שם ד"ה אין - השני) והריטב"א (שם ד"ה אין). **פה. בתוספות** הרא"ש והריטב"א כתבו שאין לומר שהוא נלמד מתרומת הדשן ועגלה ערופה שבהם התחדש שמועלים בהם אף שנעשתה מצותם, וכיון שהם שני כתובים הבאים כאחד, נלמד משם מיעוט לכל התורה, שבכל דבר אחר שנעשתה מצוותו אין מועלים ורק באלו מועלים. שהלא הגמרא כתבה דין זה קודם שהביאה את דיני תרומת הדשן ועגלה ערופה. והתוספות ישנים (שם ד"ה אין) כתבו טעם אחר, שכיון שבשני הכתובים אין מיעוט לשאר מקומות מנין שבכל התורה אין מועלים [ונחלקו בדין שני כתובים הבאים כאחד האם יש בזה מיעוט או רק שאין ללמוד משם, וראה להלן בענין 'האם דין 'שני כתובים הבאים כאחד' הוא מיעוט לשאר מקומות' או שאינו מלמד כלל שדנו האחרונים האם נחלקו בזה הראשונים]. והוסיפו עוד בתוספות ישנים, שאף שהגמרא להלן דרשה שני מיעוטים לגבי תרומת הדשן ועגלה ערופה, זה אינו אלא לדעה ששני כתובים מלמדים, וכדי שלא נלמד משם נדרשו מיעוטים אלו, אך לדעה ששני כתובים אינם מלמדים, לא נדרשו מיעוטים אלו, ומנין שבכל התורה אין מועלים בדבר שנעשית מצוותו. **פו. וכתב** בקובץ שיעורים (מ"ג סי' כא אות ג) שהם סברו כשיטת רש"י (מעילה ג. ד"ה ממרי) שבחטאות המתות אין איסור דאורייתא, כיון שאינם עומדים עוד לצורך גבוה, וכל איסורם אינו אלא רק

פז. והביא שם שכן הוכיח הגר"ח הלוי מדברי התוספות בזבחים (פט. ד"ה רבי יהודה). אך ראה להלן [בענין 'האם דין 'שני כתובים הבאים כאחד' הוא מיעוט לשאר מקומות או שאינו מלמד כלל'] שהובאו דעות הראשונים בענין זה. **פט. ורש"י** במעילה (יח: ד"ה נמלמ) הוסיף, שלכך היה הנס שתרומת הדשן נבלעה במקומה, כדי שלא ימעלו בה. אך המפרש במסכת תמיד (כח: ד"ה נגר) כתב שתרומת הדשן לא היתה נבלעת במקומה. **צ. ולייישב** את מה שאמרו בגמרא כאן שמועלים בתרומת הדשן הוסיפו (ד"ה והוי), שכוונת הגמרא היא שהדין של נעשית מצותן הלא היה צריך להועיל לא רק למעילה אלא גם לאיסור, כמו שמוכח בעגלה ערופה שהיה צריך להועיל דין זה של נעשית מצותן אף שאין בה מעילה אלא איסור בלבד [לולא הלימוד המיוחד שאף שנעשית מצותן נשאר האיסור], ומכך שאע"פ כן יש איסור מוכח שנעשית מצותן אינו מועיל לגמרי. וזו דרך אחרת ממה שביארו התוספות ביומא הנ"ל. **צא. אין** כוונתו בדווקא שזהו השיעור של תרומת הדשן, אלא שנקט את לשון הפסוק (ויקרא טז יב) שנאמר לגבי יום הכיפורים 'ולקח מלא המחתה גחלי אש מעל המזבח', שהרי ביומא (כד.) מבואר שהשיעור הוא מלא קומצו, ולא שמענו שיש מצוה לקחת ממנה מלא המחתה אפילו לכתחילה. רש"ש (גרסי' ד"ה תרומת הדשן). **צב. וכן** פירש המאירי (ד"ה מצות).

איסור הנאה׳] האם יש בזה מעילה או רק איסור, תלויות זו בזו. שלשיטת הרמב״ם לא נאמר בדרשות אלו ׳דין איסור׳ הנאה, אלא רק מכיון שנאמרו באפר דינים אלו שיתנו בנחת ולא יפזר, עדיין יש בו איסור הנאה מחמת הקדושה שיש בהם, אך לענין מעילה, כיון שכבר נעשית מצותן בהרמת הדשן ואין בו עוד עבודה, אין בו מעילה מחמת דינים אלו מפני שכבר אינם ׳קדשי ה׳׳. ולכן גם לגבי שאר הדשן [שלא מתרומת הדשן], כיון שנאמרו בו דינים אלו, יש בו איסור הנאה. ולשיטת הראב״ד נאמר בדינים אלו איסור הנאה, וכיון שכן הוא דין רק בתרומת הדשן בלבד.

אוצר החכמה

ובשם הגרי״ז הלוי (סטנסיל, כריתות ו. ד״ה אלמה) הוסיפו עוד, שהרי אמרו במעילה (יג:) שבדשן של מזבח הפנימי לא נהנים ולא מועלים, וממילא לשיטת הרמב״ם שדין זה אמור גם לגבי דישון מזבח הפנימי שלמדנו שאין בו מעילה, צריך לומר שדין זה הוא רק לענין איסור ולא לענין מעילה. ורק לראב״ד שהדין כאן נאמר רק על דשן מזבח החיצון ולא לגבי מזבח הפנימי, אפשר לומר שהלימוד הוא שמועלים בו.

ביאור הדרשות מתיבת ׳ושמו׳

שם. הגמרא כאן דרשה ׳שלא יפזר ושלא יהנה׳, ובכריתות (ו.) דרשה ׳ושמו אצל המזבח מלמד שטעונין גניזה׳. ובתמורה (לד.) **ובתורת כהנים** (ע פ״ג) דרשו עוד ׳ושמו בנחת, ושמו כולו, ושמו שלא יפזר׳. וכתב **רש״י** (תמורה שם ד״ה ושמו) על הדרשה ׳ושמו כולו׳ שכיון שטעון גניזה, אסור בהנאה[צג]. והיינו שדרשות אלו ׳כולו׳ ׳שלא יהנה׳ ו׳שטעונין גניזה׳, דרשה אחת היא[צד]. אוצר החכמה

ובעיקר הדרשה פירשו **רבינו גרשום** (תמורה שם ד״ה כתניף) **והראב״ד** (תורת כהנים שם), שממשמעות ׳ושמו׳ נלמד שיתן את כולו[צה].

והרש״ש (ד״ה דכתיב) כתב שנראה שהדרשה היא לקרוא תיבה זו ב׳שי״ן׳ ימנית מלשון ׳שם׳, וכמו שדורשים לגבי בגדי כהונה ׳והניחם שם׳ מלמד שטעונים גניזה, וכן דרשו בעגלה ערופה ׳שם תהא קבורתה׳. וכמו שאמרו ביומא (נד.) שבמקום שכתוב ׳שם׳ משמע שמניחם שם לעולם.

ביאור קושיית הגמרא לשיטת הריצב״א שאין מעילה בתרומת הדשן

שם. הובאה לעיל [בענין ׳האם בתרומת הדשן לאחר שנתרמה יש מעילה או רק איסור הנאה׳] דעת **הריצב״א בתוספות** (יומא נט: ד״ה והרי) ודעת **הרמב״ם** (תמידין ומוספין פ״ג הט״ו) שבתרומת הדשן אין מעילה אלא רק איסור הנאה מדאורייתא. והקשו **האחרונים**[צו] לפי זה, מהי קושיית הגמרא על הכלל שכל דבר שנעשית מצותו אין מועלין בו, מתרומת הדשן שיש בה מעילה, הלא באמת גם בה אין מעילה, ומדוע תרומת הדשן נחשבת משני כתובים שבהם מצאנו שדבר שנעשית מצותו מועלין בו[צז].

ובחידושי רבי אריה לייב (מעילה, מ״ב סי׳ נט ד״ה עוד) הוסיף להקשות, מדוע שאלו על כלל זה שנאמר בברייתא לגבי הקטורת מהדרשה לגבי תרומת הדשן, הלא כלל זה שדבר שנעשית מצותו אין מועלין בו מצאנו במשניות מפורשות במעילה (פ״ג מ״ג-ג) לגבי עולת העוף, פרים הנשרפים, איברי עולה ואימורי חטאת ואשם, שמועלים בהם עד שיצאו לבית הדשן או עד שיתיך הבשר, וטעם הדבר שלאחר מכן אין בהם עוד מעילה הוא משום שנעשית מצותם. ולשיטת **הראב״ד** [הו״ד לעיל בענין ׳האם דרשה זו נאמרה רק לגבי תרומת הדשן או גם לגבי הוצאתו מחוץ למחנה׳] שבשאר הדשן אפילו איסור אין, קשה יותר, שהיה לגמרא לשאול לגבי הדשן עצמו, מדוע בתרומת הדשן יש מעילה ואילו בשאר הדשן אין כל איסור, אלא ודאי שבתרומת הדשן ישנה גזירת הכתוב מיוחדת ומה הקושיא משם על קטורת. ותירץ (ד״ה אלא) את שתי הקושיות, שבשאר דברים דין המעילה הוא רק כאשר הדבר עומד למצותו, ולכן לאחר שנתקיימה המצוה שוב אין בדבר מעילה. אך בתרומת הדשן התחדש, שיש בה דין מעילה לא מחמת מה שהיא עומדת אליו אלא מחמת מה שהיתה חפץ שנתקיימה בו מצוה, ולכן גם לאחר שנתקיימה מצות תרומת הדשן יש בה עדיין דין מעילה. אמנם כל זה הוא רק לגבי הדשן ולא לגבי שאר הדשן שהוצא אל בית הדשן שלא התקיימה בו מצוה, כיון שמצות ההקטרה התקיימה בהיותו בשר אך לא היתה בו מצוה בהיותו אפר. וזו שאלת הגמרא מתרומת הדשן על ריח הקטורת לאחר שעלתה תמרתו, שכמו שהתחדש שם דין מעילה מחמת המצוה שהתקיימה באפר, כך גם בקטורת תהיה מעילה מחמת כך, ומשאר מקומות שלמדנו שלאחר שנעשית מצוותו אין מועלים לא קשה, כיון ששם אין חפץ שהתקיימה בו בעצמו מצוה שנאמר שמחמת כך יהיה בו דין מעילה.

במעילה תירצה הגמרא שתרומת הדשן ואיברי שעיר המשתלח הם שני כתובים

שם. הגמרא במעילה (יג:) תירצה על קושיא זו, שתרומת הדשן ואיברי שעיר המשתלח הם שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדים. ואמרו שם בגמרא שדין זה תלוי במחלוקת האם מותר להנות מאיברי שעיר המשתלח. וכתבו **בתוספות ישנים** (יומא ס. ד״ה מצוס) **ובתוספות הרא״ש** (כאן ושם ד״ה מצוס) שהגמרא כאן לא רצתה להאריך.

ובערוך לנר (כריתות ו. ד״ה ונגדי) ביאר, שכיון שתירוץ זה אינו אלא לדעה אחת באמוראים ואינה להלכה שאיברי שעיר המשתלח מותרים בהנאה, לא הביאו בכל הסוגיות תירוץ זה, ורק במעילה שהיא המסכת העוסקת בדיני מעילה הביאו את כל האפשרויות.

גם הציפור השחוטה של המצורע אסורה לאחר שנעשית מצותה

שם. הקשו **בתוספות ישנים** (יומא ס. ד״ה מצוס) **ובתוספות הרא״ש** (כאן ד״ה מצוס, שם ד״ה הא) מדוע לא הביאה הגמרא גם את דין הציפור השחוטה מציפור המצורע, שגם לאחר שנעשתה מצותה אסורה לעולם. ותירצו, שאין זה קדשים אלא נעשה בחוץ אבל שעיר המשתלח מתקדש בפנים וכן עגלה ערופה אף שנעשית בחוץ [בהר המשחה מול הקודש], כיון שכתוב בה ׳כפרה׳ דינה כקדשים[צח].

ובקובץ שיעורים (מ״ב סי׳ כא אות ה) ביאר שהם סברו שדין דבר שנעשית מצוותו שייך רק בהקדש ובמעילה ולא בשאר איסורי הנאה, ולא כמו שכתבו **התוספות** בתמורה (לג: ד״ה הנשרפין) וכמו שהתבאר לעיל [בענין ׳האם גם באיסורים נאמר שלאחר שנעשית מצותן מותרים כמו לגבי מעילה׳]. אך הקשה עליהם, שהלא בקידושין (נ.) מבואר שלמדו את ציפורי מצורע מעגלה ערופה ואיך אפשר לחלק ביניהם ולומר שאיסור עגלה ערופה הוא משום קדושה ואילו איסור ציפורי מצורע אינו משום קדושה.

אף שהפסוק לגבי בגדי כהונה נצרך ללמדנו איסור לכהן גדול ביום כיפור אחר נחשבים שני כתובים

משום דהוו תרומת הדשן ובגדי כהונה שני כתובין הבאין כאחד וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין. בטעם הדבר שבמקום שישנם שני כתובים אין לומדים מהם לשאר דינים שבתורה, פירשו **רש״י** (קידושין כד. ד״ה מין מלמדין) **ורבינו חננאל** (יומא ס. ד״ה מצוס), שמכך שהתורה לא כתבה דין זה באחד מן המקומות ונלמד ממנו לכל התורה, אלא כתבה דין זה בעוד מקום, נלמד שדין זה נאמר רק במקומות אלו ולא בכל התורה.

והקשו הגבורת ארי (יומא ס. ד״ה מצוס, נמלוקים) **והשפת אמת** (ד״ה מצוס) מדוע הפסוק של בגדי כהונה נחשב כאחד משני כתובים הבאים כאחד, הלא אפילו אם אין צורך לפסוק זה כדי ללמדנו שיש בהם מעילה לאחר שנעשית מצוותו, הרי הוא נצרך כדי ללמדנו שלא ישתמש בהם כהן גדול ביום כיפורים בשנה אחרת שבזה אין מעילה [או שלא ישתמש בו כהן הדיוט בכל השנה]. ותירץ השפת אמת, שאכן מה שהם נחשבים שני כתובים הוא רק מפני שהיה די לכתוב דין זה בבגדי כהונה בלבד ולא לכותבו בתרומת הדשן והיינו יודעים שם כן מבגדי כהונה, אף ששם היא גזירת הכתוב שאינה רק מחמת מעילה, ולכן אסורים גם לכהן גדול ביום הכיפורים לשנה אחרת, מכל מקום מה ששאר הנאות אסורים בהם הוא משום מעילה.

האם דין ׳שני כתובים הבאים כאחד׳ הוא מיעוט לשאר מקומות או שאינו מלמד כלל

שיטת רש״י (קידושין נה. ד״ה ומשני) שהכלל הזה הוא, שאין לומדים מפסוקים אלו לשאר מקומות כלל, ואינו כמו מיעוט לומר שדווקא באלו הדין כך ולא בשאר מקומות[צט]. אך שיטת **התוספות ישנים** [הו״ד במהרש״א (שם ד״ה מלמד)]ק, שיש בזה מיעוט, שכיון שהוצרכה התורה לכתוב דין זה בשני מקומות, יש בכך לימוד לשאר מקומות שאין הדין כן[קא].

צג. **וכן** מבואר בדבריו ביומא (נט: ד״ה והרי). צד. **לכאורה** גם ׳שלא יפזר׳ זו אותה דרשה שלא יפזר אלא יגנוז ולא דין נוסף [אך ראה בהערה להלן בשם הראב״ד שנראה ששתי דרשות הן]. צה. **ולגבי** הדרשה שיתן בנחת ולא יפזר נחלקו, רבינו גרשום פירש שמכך שלא כתוב ׳ושם׳ נלמד שיתן בנחת ולא יפזר. והראב״ד פירש, שמכך שכתוב ׳ושמו׳ ולא ׳והשליך׳ נלמד שיתן בנחת, ומכך שנאמר ׳ושמו׳ ולא ׳ושם׳ נלמד שלא יפזר אלא צוברו כאחד. צו. **קרן אורה** (מעילה יח. ד״ה והרי), בשם הגרי״ז הלוי (סטנסיל, כריתות ו. ד״ה אלמה) ובחידושי רבי אריה לייב (מעילה, מ״ב סי׳ נט ד״ה והנה בעיקר). צז. **יש** להעיר, שכל קושייתם היא רק אם האיסור במעילה בקול מראה וריח הוא מדאורייתא, ואם כן מה החילוק בין ריח הקטורת לאחר שעלתה תמרתו לבין תרומת הדשן, הלא בשניהם יש איסור דאורייתא. אך אם האיסור בריח הוא רק מדרבנן, מובנת קושיית הגמרא, מדוע בריח הקטורת אין איסור דאורייתא מחמת שנעשית מצוותו, ואילו בתרומת הדשן יש איסור דאורייתא. ואכן בשמחת יהודה (נג:אלה, כריתות ו. נמוס׳ ד״ה קול) כתב, שמכיון שהאיסור בקול מראה וריח הוא רק מדרבנן, תרומת הדשן שיש בה איסור דאורייתא נחשבת שני כתובים. צח. **כמו** שאמרו בקידושין (נ.) שנאמר (דברים כו ח) ׳כפר לעמך ישראל׳. צט. **כך** מבואר במהרש״א (קידושין נה. ד״ה אלמה), וכן כתב השואל בתשובת הנודע ביהודה (שו״ת, מהדו״ק אהע״ז סי׳ עח אות ה) ובקובץ שיעורים (מ״ב סי׳ כא אות ג). וראה להלן בענין ׳מדוע לא שאלה הגמרא לדעה ששני כתובים אין מלמדים מה לימדונו המיעוטים׳ מה שהוכיח השואל בנודע ביהודה [מוהר״ר צבי הירש מבראד], מסוגייתנו כרש״י. ק. **וכתב** שם שכך גם שיטת התוספות, אך השואל בנודע ביהודה (שם) כתב שזה דוחק בדבריהם. אך כך מבואר גם בדבריהם בבבא מציעא (י: ד״ה אין) כמו שכתב הנודע ביהודה (שו״ת, מהדו״ק אהע״ז סי׳ פ אות כו). קא. **וראה** לעיל בענין ׳טעם הדין שדבר שנעשית מצוותו אין מועלין בו׳, שכך כתבו גם תוספות הרא״ש והריטב״א (יומא נט: ד״ה אין). ועוד הובא שם שהתוספות ישנים ביומא (נט: ד״ה אין) כתבו שאין בזה

אולם בנודע ביהודה (שו"ת, מהדו"ק אה"ע סי' פ אות מ) כתב, שלא נחלק בענין זה אדם מעולם, ולדעת כולם שני כתובים הבאים כאחד הם מיעוט שבשאר מקומות אינו כן.

בקידושין אמרו שלא מועלים בבגדי כהונה כיון שלא ניתנה תורה למלאכי השרת בגדי כהונה דכתיב והניחם שם מלמד שטעונין גניזה. מבואר שלדעת רבנן

יש מעילה בבגדי כהונה. וכתב **הבאר שבע** (כריתות ו. ד"ה משום), שלפי מה שאמרו בקידושין (מד.) שאין מועלין בבגדי כהונה, כיון שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, ופירש **רש"י** (שם ד"ה נכתנות) שאין הכהנים זריזין כמלאכים לפשוט את הבגדים מיד לאחר העבודה, ומשום שהותרו לכהנים לא שייכת בהם מעילה גם לשאר אדם, צריך לומר שהכוונה כאן רק לארבעה בגדי לבן שבהם משמש הכהן הגדול ביום הכיפורים.

גם במקדש דוד (קדושין סי' ו סק"ג) כתב כן[קג], וביאר את החילוק בזה, שבבגדי כהונה של כהן גדול יש מעילה גם בשעת העבודה, משום שבהם לא שייך לומר לא נתנה תורה למלאכי השרת, שהלא בטעם זה ביאר **רש"י** (שם) שאין הכהנים כמלאכים ואינם יכולים לפשוט את הבגדים מיד אחר גמר עבודתם, ומה שלא כתב שאינם יכולים להתחיל מיד בעבודה לאחר שלבשום, וכן שאינם יכולים שלא להפסיק מעט בין עבודה לעבודה, הוא משום שהמתנה מועטת זו נחשבת לצורך העבודה וגם בלי הטעם שלא ניתנה תורה למלאכי השרת לא היתה בהם מעילה בזמנים אלו, ורק כשפושטים את הבגדים לאחר העבודה צריך לטעם זה. ומעתה, לגבי כהן גדול ביום הכיפורים, שגם הפשט הבגדים הוא חלק מהעבודה, וצריך קידוש ידים ורגלים לפניו ולאחריו, כיון שלא שייך בבגדים אלו הטעם שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, שייכת בהם מעילה[קג].

מדוע יש מעילה בבגדי כהונה לאחר שבלו

שם. בגמרא בקידושין (מד.) מבואר שיש מעילה בכתנות כהונה שבלו. והקשו **המאירי** (שם ד"ה כל) **ובשיטה לא נודע למי** (שם ד"ה כתנות), הלא הכלל הוא שכל דבר שנעשית מצותו אין מועלים בו.

והביאו שתירצו[קד], שכיון שלגבי בגדי כהן גדול למדו מ'והניחם שם' שטעונים גניזה ויש בהם מעילה, אף בכל בגדי כהונה הדין כן[קה]. עוד תירץ בשיטה לא נודע למי, שמה שהבגדים בלו ואינם ראויים עוד ללבישה אינו נחשב שנעשית מצותם, שהלא אם היו ראויים ללבישה היו לובשים אותם ולא נגמרה מצותם[קו].

והאחרונים כתבו תירוצים נוספים לקושיא זו:

א. בחידושי רבי יעקב משה (לאחי בעל נתיבות המשפט, כריתות ו. ד"ה והניחם) **ובתקנת עזרא** (מעילה יח: ד"ה המיחם) תירצו[קז], שיש לחלק שהכלל שדבר שנעשית מצוותו אין מועלים בו, היינו כגון בעגלה ערופה וקדשי מזבח שמעולם לא היתה בהם אלא קדושת הגוף, ולכן לאחר שנעשית מצותם פקעה הקדושה ולכן אין בהם עוד מעילה, אבל בדברים שהיתה בהם קדושת דמים, והיינו כל מה שנקנה ממעות הקדש, לא שייך לומר כך, משום שאמנם כבר נעשתה מצותם אבל אינם גרועים מעצים ואבנים של הקדש, שהלא הם עדיין ראויים למכירה[קח].

ב. בתפארת ישראל (מעילה פ"ה אות ד, בתירוצו הראשון) כתב לתרץ, שכיון שעל דעת כן הקדישו את הבגדים מתחילה, שלאחר שיבלו יעשו מהם פתילות לשמחת בית השואבה כמבואר בשבת (כא.) ובסוכה (נא.), אף לאחר שבלו עדיין הם בקדושתם. וכן תירצו **המקנה** (קידושין נד. ד"ה ממנס נרמה) **ועולת שלמה** (כריתות ו. ד"ה מין).

ג. במרכבת המשנה (כלי המקדש פ"ח ה"ו) תירץ, שאין זה נחשב שנעשתה מצותן של הבגדים, כיון שאפשר לתקנם ומה שאין עושים כך הוא רק מפני שאין עניות במקום עשירות.

ד. בערוך השולחן (העתיד, הלכות מעילה סי' קעה אות יח) תירץ על פי מה שאמרו בזבחים (יח.) שבגדי כהונה משוחקים [והיינו ישנים] כשרים לעבודה, ורק בגדים קרועים או מלוכלכים פסולים. ואם כן יש לומר שאכן בגדים שנקרעו או התלכלכו אין בהם עוד מעילה משום שנעשית מצותם, ורק בבלו ונשחקו שהם כשרים אלא שהכהנים נמנעו מעצמם ללובשם בשעת עבודה, יש מעילה משום שעדיין לא נעשתה מצותם[קט].

האם מוכח מכאן שלבגדי כהונה יש קדושת הגוף

שם. המשנה למלך (כלי המקדש פ"ח ה"ו) הקשה מכאן על שיטת **הריטב"א** (קידושין מ. ד"ה ה"ג) שאין קדושת הגוף בבגדי כהונה אלא רק קדושת דמים, ואינם ככלי שרת כיון שלא משתמשים בהם בגופם והם רק מכשירי עבודה. אם כן מדוע טעונים גניזה ולא יועיל להם פדיון כשאר דברים הקדושים בקדושת דמים בלבד. ומוכח כאן לכאורה כשיטת **התוספות** (שם ד"ה נכתנות) שלאחר שנתחנכו דינם ככלי שרת ויש להם קדושת הגוף.

אך השער המלך (מעילה פ"ה ה"ד) דחה, שאף שאין להם אלא קדושת דמים, זו היא גזירת הכתוב שלא יועיל להם פדיון וצריך דווקא לגונזם.

האם כל בגדי הכהן הגדול היו ראויים להדיוט

אבל ראויין הן לכהן הדיוט. פירש רש"י (ד"ה כשירין), שבגדי כהן גדול של יום הכיפורים כשירים לכהן הדיוט כל השנה, שהם אותם בגדים, כתונת ומכנסים מצנפת ואבנט.

והנה ביומא (כג:) הקשה רבי על רבי דוסא, איך אמר שראויים הם לכהן הדיוט, הלא אין אבנטו של כהן גדול ביום הכיפורים כאבנטו של כהן הדיוט. וכתבו **התוספות ישנים** (ד"ה מדלג) שרבי הבין מסתימת דברי רבי דוסא שאין כוונתו רק לחלק מן הבגדים, אלא לכולם ולכן הקשה שלגבי אבנט לא שייך לומר כך.

וביאר במקדש דוד (קדושין סי' ו סק"ו ד"ה וגרמא) שרבי סבר שכיון שאין האבנטים שוים, ממילא עשו אבנט מיוחד עבור הכהן הגדול ליום הכיפורים, וכיון שכן כל שאר הבגדים גם כן, אף שהם שוים היו מיוחדים לכהן גדול ולא לבשם משל הדיוט. ובגדים שנעשו עבור כהן גדול, ודאי שאין לכהן הדיוט להשתמש בהם, אפילו באותם השוים לשניהם. ורק לדעה שאבנטו של הכהן הגדול ביום הכיפורים הוא אבנט של כהן הדיוט, ניתן להשתמש בהם לכהן הדיוט, כיון שלא נעשו מיוחדים לצורך הכהן הגדול, אלא שימש בבגדי כהן הדיוט[קי].

הצורך בשני לימודים לאסור את עגלה ערופה בהנאה

משום דהוו תרומת הדשן ועגלה ערופה שני כתובין הבאים כאחד. כתב רש"י (ד"ה עגלה) שהאיסור בעגלה ערופה לאחר עריפתה נלמד ממה שכתוב (דברים כא ד) 'וערפו שם את העגלה בנחל', ומתיבת 'שם' משמע ששם תהיה

מיעוט, וכמו שכתב בקובץ שיעורים (ח"ב סי' כא אות ג) שהתוספות ישנים סברו כשיטת רש"י [וזו סתירה לתוספות ישנים שהעתיק המהרש"א מדבריהם בקידושין]. וראה עוד לעיל בענין 'האם גם באיסורים נאמר שלאחר שנעשית מצותן מותרים כמו לגבי מעילה' שבמחלוקת זו תלה בקובץ שיעורים מחלוקת נוספת בין הראשונים. **קב. ראה** שם שכתב שאין לומר שמועלים דווקא לאחר שגמר הכהן הגדול את עבודתו בהם, ואינו סותר לגמרא בקידושין ששם מדובר קודם שגנזום, שאם כן אינו שייך כלל לנידון בסוגייתנו האם יש מעילה בדבר שנעשית מצותו, שהוא שייך רק בדבר שהיה בו מקודם דין מעילה והנידון הוא האם פקע ממנו בגמר מצותו או לא, ולא כאשר כל דין המעילה מתחיל רק לאחר גמר המצוה. ועוד, שגם לאחר גמר מצותן שייך הטעם שלא ניתנה תורה למלאכי השרת כיון שאין יכול הכהן גדול לפשוט את הבגדים מיד. **קג. ואמנם** הכהן עצמו אינו מועל בהם עד שיפשוט כיון שהוא כמו צורך העבודה, אך בבגדים מצד עצמם שייכת מעילה, וכגון שיבוא אחר וימעל בהם. ורק אם הטעם היה משום שלא ניתנה תורה למלאכי השרת לא היתה בהם מעילה לשום אדם. **קד. בשיטה** לא נודע למי (שם) הביא שכן כתב הראב"ד. **קה. והוסיף** המאירי, שאכן לדעה שלא דרשה שהם טעונים גניזה, אין מעילה בכתנות, אלא שהלכה כדעה שיש בהם מעילה. והמשנה למלך (מעילה פ"ה ה"ד) הקשה על תירוץ זה, שאם למדו את בגדי כהן הדיוט מבגדי כהן גדול, נצריך בכל הבגדים גניזה כמו בבגדי כהן גדול, ואיך אמרו (סוכה נא.) שמבלאי מכנסי כהנים ומהאבנטים היו עושים פתילות לצורך שמחת בית השואבה, הלא צריכים לגונזם. ואין לומר שאכן הם צריכים גניזה, אלא שהדלקת המנורות בשמחת בית השואבה היא לכבוד הקרבן ולכן היא מותרת בהם וכמו שכתבו התוספות (שבת כא. ד"ה שמחת). שאם כן גם מבלאי בגדי כהן גדול יעשו פתילות לקודש ולשמחת בית השואבה, ובדברי הרמב"ם (כלי המקדש פ"ח ה"ט-ו) נראה שרק מבגדי כהן הדיוט היו עושים פתילות ולא מבגדי כהן גדול, ובעל כרחך הטעם הוא משום שהם טעונים גניזה ושאר הבגדים אינם טעונים גניזה, וחוזרת הקושיא מדוע אם כן יש מעילה בבגדי כהונה שלא נלמדו מבגדי הכהן הגדול [אמנם בשואל ומשיב (שו"ת, מהדו"ג, ח"ג סי' ט סוף ד"ה ובזה יש ליישב - הנמי) כתב, שניתן לומר שבגדי כהן הדיוט נלמדו לענין מעילה וקדושה מבגדי כהן גדול, ומה שאינם טעונים גניזה הוא מפני שקדושת בגדי כהן גדול חמורה יותר]. אמנם הביא המשנה למלך מהירושלמי (סוכה פ"ה ה"ג) שאת נרות המנורה שבפנים היו מדליקים מבלאי מכנסי כהן גדול, ואת הנרות שבחוץ היו מדליקים מבלאי מכנסי כהן הדיוט. ולפי זה באמת יש לומר שלמדו את דין שאר הבגדים מבגדי כהן גדול שיש בהם מעילה, ומכל מקום כיון שקדושת בגדי כהן גדול יתירה, יחדו אותם למנורה ואת בגדי כהן הדיוט יחדו לשמחת בית השואבה. אך לפי הנראה מדברי הרמב"ם הנ"ל שמבגדי הכהן הגדול לא היו עושים פתילות כלל, קשה. **קו. וכן** תירץ במרכבת המשנה (כלי המקדש פ"ח ה"ו, בתירוצו השני) שכיון שפסולו מחמת דברי רבי דוסא שאין זה נחשב שנעשתה מצותם. וכן כתב בתפארת ישראל (מעילה פ"ה אות ד, בתירוצו הראשון) [בתירוצו השני], שרק בדבר שהוא מיוחד למצוה אחת נאמר שלאחר שנעשתה מצוה זו אין בו עוד מעילה, אבל בבגדי כהונה שאין להם זמן קבוע ולולא שהיו בלים היו עדיין משתמשים בהם, לא נחשב שנעשתה מצותם. ובשער המלך (מעילה פ"ה ה"ד ודע שהרב) כתב, שנראה שדעת הרמב"ם כתירוץ זה. ובמעשה רוקח (מעילה פ"ה ה"ד) הבין בכוונת תירוץ זה, שכיון שאפילו מחמת לכלוך מועט שעל הבגדים הם נפסלים לעבודה כמו שכתב הרמב"ם (כלי המקדש פ"ח ה"ה), אין זה נחשב שנעשית מצותם, כיון שעדיין הם ראויים ללבישה אלא שלכבוד ה' הם פסולים שלפי חשיבותם כך הוא פסולם [ולכאורה היה נראה שכוונתו כנ"ל מהמרכבת המשנה]. **קז. וראה** שם שכתבו בתחילה שהיה נראה לומר שמה שאין מועלים בדבר שנעשית מצוותו היינו רק מדאורייתא, אבל מדרבנן מועלים, וזה מה שאמרו בקידושין שיש מעילה בבגדי כהונה. אך כתבו, שמדברי התוספות בשבת (כא. ד"ה שמחת) מוכח שהמעילה בבגדי כהונה היא מדאורייתא. **קח. וכתבו** שלפי זה מה שאמרו בסוגייתנו שבגדי כהונה הם שני כתובים הבאים כאחד, אינו משום המעילה, שהלא גם בלי הגילוי מהפסוק יש בהם מעילה מחמת שנקנו ממעות הקדש, אלא שיש בהם עדיין קדושת הגוף ולכן טעונים גניזה. וכעין זה תירץ גם בערוך לנר (כריתות ו. ד"ה והניחם) על פי מה שכתב **הריטב"א** (קידושין נד. ד"ה ה"ג) שלבגדי כהונה אין קדושת הגוף אלא רק קדושת דמים [ולכאורה תירוץ רבי יעקב משה והתקנת עזרא הוא גם אם יש להם קדושת הגוף שפקעה כשנעשית מצותם, כיון שמכל מקום קדושת הדמים שלהם עדיין לא פקעה, ויתכן שהערוך לנר סבר שמה שיש לו קדושת הגוף שפקעה אף קדושת הדמים פקעה]. **קט. גם** במקדש דוד (קדושין סי' ו סק"ו סוף ד"ה מיהו) יישב, שבכך שבלו אין זה נחשב שנעשית מצותם אך לא ביאר מאיזה טעם. **קי. וראה** בתוספות ביומא (יג: ד"ה אלא) שכתבו, שהמצנפת של הכהן הגדול היתה קצרה ושל כהן הדיוט היתה גבוהה, ולפי זה אין כל בגדיהם שוים.

קבורתה, וכן דורשת הגמרא בכריתות (ו.). אך בקידושין (ז.) ובעבודה זרה (כט:) דרשה הגמרא את איסור ההנאה מעגלה ערופה ממה שכתוב בה לשון כפרה בפסוק (דברים כא ח) 'כפר לעמך ישראל'. והקשו הראשונים[קיא] לשם מה נצרכו שני הלימודים. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. יש שתירצו[קיב], שאם היינו לומדים זאת רק ממה שנכתב בה 'כפרה' לא היינו אוסרים אותה בהנאה אלא מחיים, כמו קדשים, אבל לאחר עריפה היתה מותרת כיון שנעשית מצותה, ולכן צריך ללמוד את איסורה גם מ'וערפו שם'. ואם היינו לומדים רק מ'וערפו שם' היינו אומרים שרק לאחר עריפה היא אסורה בהנאה אך מחיים מותרת, לכן צריך ללמוד זאת גם ממה שנאמר בה כפרה[קיג].

וכתב הריטב"א (יומא ס. ד"ה תרומת), שלפי זה מובן מדוע בסוגייתנו הביא רש"י דווקא את הדרשה מ'וערפו שם', כיון שכאן הביאה הגמרא את הדין בעגלה ערופה שהיא אסורה אפילו לאחר שנעשית מצותה.

ב. **התוספות** בקידושין (ז. ד"ה כפרה, בתירוץ השני) תירצו, שאכן עיקר הדרשה היא רק מ'וערפו שם', ומה שהביאה הגמרא בקידושין ממה שנאמרה בה לשון כפרה אינה עיקר הדרשה והיא נצרכת לדרשה אחרת.

ג. **בתוספות ישנים** (יומא ס. בהשמטות ד"ה ועגלה) תירצו, שמכפרה לא היינו יודעים אלא איסור הנאה אך לא היינו יודעים שצריכה קבורה[19/06/2018 אהת] וזה נלמד מ'וערפו שם'.

ד. עוד תירצו בתוספות ישנים (שם), שממה שכתוב בה כפרה כקדשים לא היינו אוסרים אלא לאחר עריפה, אבל לאחר קבורה היינו אומרים שכיון שנגמרה עשייתה הרי היא מותרת בהנאה[קיד].

האם בעגלה ערופה יש מעילה או רק איסור הנאה

שם. הקשה **השפת אמת** (ד"ה ועגלה) מנין שיש בעגלה ערופה מעילה, שמא אין בה אלא איסור הנאה בלבד, ואם כן אין היא ותרומת הדשן שני כתובים[קטו]. וכתב שצריך לומר שגם לפי התירוץ הזה, לאחר שכתוב 'שם' התגלה שמה שנאמר בה לשון כפרה הוא כדי לעשותה כקדשים גם לענין מעילה.

עוד כתב, שלפי מה שכתבו **התוספות** בתמורה (לג: ד"ה הנסרפין) שגם לענין איסורי הנאה נאמר הדין שלאחר שנעשית מצותן מותרים, מיושב, שכוונת הגמרא באמת אינה שיש בעגלה ערופה מעילה, אלא שיש בה איסור, והרי לנו שאף שנעשית מצותה עדיין היא אסורה וממילא יש כאן שני כתובים שבהם לא הועיל הכלל של 'נעשית מצוותו'[קטז].

סוגייתנו אינה אלא לדעה שעגלה ערופה אסורה מחיים

שם. בכריתות (ד:) נחלקו רב המנונא ורבא האם עגלה ערופה אסורה מחיים או רק לאחר עריפה. והקשו **התוספות ישנים** (יומא ס. בהשמטות ד"ה ועגלה - הרמתון), **והריטב"א** (שם ד"ה תרומת), לדעת רבא שאינה אסורה מחיים מדוע נחשבת כדבר שנעשית מצותו ומועלים בו, הלא כל איסורה התחיל רק לאחר עריפה[קיז].

וכתבו, שצריך לומר שכל סוגייתנו אינה אלא לדעה שאסורה מחיים.

ובתוספות ישנים הוסיפו, שאכן לאחר שאמרה הגמרא ששני הכתובים שאין מלמדים הם תרומת הדשן ועגלה ערופה היתה יכולה להקשות מי הם שני הכתובים לדעת רבא שאינה אסורה מחיים, ולתרץ שהוא סובר ששני הכתובים הם תרומת הדשן ובגדי כהונה[קיח], אלא שלא רצו להאריך.

הגמרא יכלה לומר שרבי יהודה סובר כרבנן החולקים על רבי דוסא ויש שלשה כתובים

אלא למאן דאמר מלמדין מאי איכא למימר. כתבו הראשונים[קיט], שהגמרא היתה יכולה לתרץ שרבי יהודה הסובר ששני כתובים מלמדים סובר כרבנן שבגדי כהן גדול טעונים גניזה, וממילא הם שלשה כתובים הבאים כאחד [תרומת הדשן, בגדי כהונה ועגלה ערופה], ובשלשה כתובים גם הוא מודה שאינם מלמדים כמבואר בקידושין (שם). אלא שהגמרא תירצה באופן שאפילו אם דעת רבי יהודה היא כרבי דוסא מיושב[קכ].

אך המלבי"ם (התורה והמצוה תחרי מות פסח) הקשה, שהלא הסובר ששני כתובים מלמדים הוא רבי יהודה וכמו שהביא **רש"י** (ד"ה אלמא), והוא החולק עם רבי דוסא בענין בגדי הכהן הגדול כמבואר ביומא (יג:). וכתב שאפשר ליישב שכוונת הגמרא כאן היא ליישב גם לדעת שמאי הזקן (קידושין מג.) שגם לדעתו שני כתובים הבאים כאחד מלמדים.

וכן תירץ היפה עינים (ד"ה אלמא), שאף שבכל מקום כשהזכירו את הדעה ששני כתובים מלמדים הכוונה לרבי יהודה, מכל מקום מצאנו עוד תנאים הסוברים כן בעבודה זרה (נד:) [במחלוקת רבי ישמעאל ברבי יוסי ורבנן לגבי חליפי חליפין], ואם כן יש לומר שהקושיא היא לשיטה זו אם סברה כרבי דוסא.

וכן הקשה בארבע שיטות (ד"ה אלמא). ותירץ, שגם לחולקים על רבי דוסא אין כאן שלשה כתובים הבאים כאחד, משום שאת הלימוד בבגדי כהונה צריך כדי שלא נדרוש כרבי דוסא שהתיר את בגדי הכהן הגדול לכהן הדיוט. ואמנם לפי זה קושיית הגמרא שנלמד מתרומת הדשן אינה רק לרבי דוסא שהלא גם לרבנן אינם נחשבים שני כתובים, אלא שהגמרא לא רצתה להאריך בזה ואף שאמרה שלרבנן מיושב העדיפה להקשות לרבי דוסא.

גם בשמן המשחה יש מעילה לאחר שנעשית מצותו ואם כן הם שלשה כתובים

שם. הקשו **בתוספות ישנים ותוספות הרא"ש** (יומא ס. ד"ה עגלה - הנסרפין) בשם הר"ר **אלחנן**, שגם בשמן המשחה למדנו (כריתות ז.) שכהן גדול שנטל משמן המשחה שעל ראשו ונתנו על בני מעיו חייב, הרי שאף שנעשתה כבר מצוותו, שכבר נמשח על ראשו, יש בו מעילה, ואם כן הם שלשה כתובים הבאים כאחד ולדעת כולם אינם מלמדים. ותירצו, שכל זמן שלא התייבש השמן עדיין אין זה נחשב שנעשתה מצוותו. עוד תירצו, שכיון שקושיית הגמרא היא לדעת רבי יהודה הסובר (סנהדרין סז:) ששני כתובים מלמדים, אין לתרץ כך, כיון שלדעתו (כריתות ו:) לכהנים גדולים ומלכים שכבר נמשחו בשמן המשחה אין דין מעילה בשמן המשחה, וכיון שכן הרי הוא דין שאינו שוה בכל, וממילא אינו יכול להיחשב כאחד משלשה כתובים הבאים כאחד. וביאר בתוספות הרא"ש שאי אפשר ללמוד ממנו לתרומת הדשן ועגלה ערופה ב'כל שכן', משום שיש לפרוך מה לסיכת שמן המשחה שכן יש בה עונש כרת[קכא].

לדעה ששני כתובים מלמדים לשם מה נכתבו שניהם

שם. הקשה **בקובץ עניינים** (חולין קיג: ד"ה הוי"ל), לדעה ששני כתובים מלמדים בכל התורה, לשם מה נכתב דין זה בשני כתובים. ותירץ, שכמו שאמרו (לעיל יח: ועוד) לענין קל וחומר, שגם מה שהיה ניתן להידרש מקל וחומר לפעמים טרח הכתוב וכתבו, כך גם לענין במה מצינו, שאף שהיה ניתן ללמוד דין מכתוב אחד לכל התורה, טרחה התורה וכתבה אותו פעם נוספת, ורק כאשר ישנם שלשה כתובים אין לומר שטרחה שני פעמים וכתבה מה שהיה ניתן ללמוד במה מצינו, ומכך שכתבה דין אחד שלשה פעמים, אין ללמוד דין לכל התורה.

מדוע צריך שני מיעוטים

תרי מיעוטי כתיבי כתיב ושמו וכתיב הערופה. הראשונים[קכג] תמהו, מדוע צריך שני מיעוטים גם בתרומת הדשן וגם בעגלה ערופה, הלא די במיעוט אחד ללמדנו שלא נלמד מהם לכל התורה[קכג]. וכתבו על כך כמה תירוצים:

א. **התוספות ותוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה כתיב) תירצו, שאם היה כתוב רק מיעוט אחד היינו ממעטים שלא ללמוד משם רק לדבר שאינו דומה לשם כלל, אבל לדברים הדומים מעט היינו לומדים, ולכן צריך גם את המיעוט השני.

וביאר בשיח יצחק (יומא ס. ד"ה תרי), שאם היה כתוב את המיעוט רק בתרומת הדשן, היינו ממעטים ממנו רק קדשים ממש כמו תרומת הדשן, שבהם יש טעם גדול לומר שלאחר שנעשתה מצותם אין בהם עוד מעילה כיון שכבר אינם 'קדשי ה'', אבל מה שאינו קדשים ממש והיה אסור, לא היינו לומדים לעיל (בענין 'הגמרא יכלה לומר שרבי יהודה סובר כרבנן המחלוקים על רבי דוסא ויש שלשה כתובים') שהובא בשם המלבי"ם ועוד אחרונים, שקושיית הגמרא כאן אינה לדעת רבי יהודה אלא לדעות תנאים אחרים, ולפי זה אין תירוץ זה מיושב. **קכב. תוספות** (ד"ה כתיב, כריתות ו. ד"ה כתיב, יומא ס. ד"ה תרי, חולין קיג: ד"ה הוי"ל, קיז: ד"ה תרי, מעילה יח. ד"ה תרי), תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה כתיב) והר"ן (ד"ה אלמא). **קכג. ובתוספות** הרשב"א משאנץ (ד"ה כתיב) הוסיף, שאין לומר שאם לא היה מיעוט בשני הפסוקים, היינו אומרים שרק מהפסוק שכתוב בו את המיעוט אי אפשר ללמוד אבל מהשני אפשר ללמוד לכל התורה. שאם כן לא היה לתורה לכתוב מיעוט כלל, שהלא שני הפסוקים שוים כמבואר מכך שהם נחשבים שני כתובים הבאים כאחד ולשם מה צריך למעט באחד מהם אם באמת לומדים מהשני לכל התורה. אך התוספות במעילה (יח. ד"ה תרי) כתבו באופן אחר, שאין לומר שאם לא היה כתוב אלא מיעוט אחד היינו לומדים מהשני, שאם כן לא היה לתורה לכתוב שום מיעוט, שהלא שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים. ודבריהם צריכים ביאור, שהלא מה שהביאה הגמרא מיעוטים אלו הוא לדעה הסוברת ששני כתובים הבאים אחד מלמדים. וצריך לפרש בכוונתם כמו שכתב בתוספות הרשב"א משאנץ, שכיון שראינו שהם נחשבים שני כתובים וישנה דעה שאין מלמדים, הרי לנו שהם שוים לגמרי, ואם כן אם לומדים לכל התורה מהפסוק שאין בו מיעוט לא היה צריך לכתוב מיעוט בפסוק השני.

קיא. תוספות (קידושין נ. ד"ה כפרה, זבחים מו. ד"ה עגלה), תוספות ישנים (יומא ס. בהשמטות ד"ה ועגלה - הרמתון), תוספות הרא"ש (שם) והריטב"א (שם). **קיב. תוספות** (שם), תוספות הרא"ש (שם) והריטב"א (שם). **קיג. והוסיפו** תוספות הרא"ש והריטב"א, שלפי הדעה (כריתות כד:) שעגלה ערופה אינה אסורה מחיים, צריך לומר שאינו דורש איסור הנאה ממה שנאמרה בה כפרה, או שאינו דורש מ'וערפו שם' ומכפרה דרש איסור לאחר מיתה. **קיד. והוסיף**, שאף שהיא טעונה קבורה, הרי גם מת טעון קבורה והוא אסור בהנאה רק מכח לימוד מיוחד. וצריך ביאור עם המשנה בתמורה (לג:) שהנקברים אפרן אסור. **קטו. ואמנם** לתירוץ הראשונים המובא לעיל [בענין 'הצורך בשני לימודים לאסור את עגלה ערופה בהנאה'] שישנו לימוד מיוחד לאסור עגלה ערופה לאחר שנעשית מצותה, הרי זה מקור לכך שיש בה מעילה כמו קודם מצותה, אך לתירוץ השני המובא לעיל שאין לכך לימוד מיוחד, קשה. **קטז. וכן** צריך לפרש בדעת המאירי (יומא ס. ד"ה עגלה) **שכתב** שאין בה מעילה. **קיז. מה** שאין כן בבגדי כהונה, שאף שגם בהם אין איסור בשעת העבודה ורק לאחר העבודה מתחיל איסורם, כיון ששם יש איסור קודם מצותם להנות בהם שלא לצורך העבודה, ורק משום שלא ניתנה תורה למלאכי השרת אין בהם מעילה. משמרות כהונה (יומא ס. ד"ה משום). **קיח. והיינו** שרבא סובר כרבנן ולא כרבי דוסא. **קיט. תוספות** (יומא ס. ד"ה אלמא), תוספות הרא"ש (ד"ה אלמא), הר"ן ורבינו דוד (ד"ה אלמא). **קכ. וראה** תירוץ נוסף לזה בטהרת הקדש (זבחים מו. ד"ה אלמא). **קכא. ראה** שהובא בשם המלבי"ם

להתיר לאחר שנעשתה מצוותו. ואילו היה המיעוט כתוב רק בעגלה ערופה שאינה ממש קדשים, היינו ממעטים ממנה שרק שאר איסורים לאחר שנעשתה מצותם מותרים, אך קדשים שיש בהם קדושת הגוף, לא היינו מתירים ומוציאים מידי מעילה, ולכן צריך את שני המיעוטים[קכד].

ב. התוספות במעילה (יא. ד"ה תרי) תירצו בשם **רבינו פרץ**, שאת המיעוט של 'הערופה' חייבת התורה לכתוב כדי ללמדנו דין נוסף, שעגלה ערופה בעריפה ופרה אדומה אינה בעריפה כמו שלמדו בחולין (מ.), וממילא צריך לכתוב גם את המיעוט של 'ושמו' כדי שלא נלמד ממנו[קכה].

ג. התוספות ביומא (ס. ד"ה תרי) תירצו[קכו], שאם היה כתוב רק מיעוט אחד היינו אומרים שכיון שהפסוק עצמו הוא מיעוט [מאחר שדין זה כבר נלמד מהפסוק האחר ומה שהתורה חזרה לכותבו מלמדנו שאין זה דין בכל התורה], וגם נאמר בו עוד מיעוט, הרי אלו שני מיעוטים, והכלל הוא (יומא מג. ועוד מקומות) שאין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, וכיון שכן היינו לומדים מפסוק זה שנאמר בו המיעוט לכל התורה, שגם דבר שנעשית מצוותו מועלים בו[קכז]. ולכן כתבה התורה שני מיעוטים כדי שלא נלמד מפסוקים אלו לכל התורה[קכח].

ד. **התוספות ישנים** (סס ד"ה תרי) כתבו, שאכן בכל מקום אין די במיעוט אחד, והביאו כמה מקומות שמצאנו כן שהתורה כתבה שני מיעוטים כדי שלא נלמד דין לכל התורה[קכט].

מדוע לא שאלה הגמרא לדעה ששני כתובים אין מלמדים מה לימדונו המיעוטים

שם. הקשו **האחרונים**[קל], מדוע לא הקשתה הגמרא לדעה ששני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים לאיזה צורך נאמרו מיעוטים אלו הלא כבר יש מיעוט מכך שנאמרו שני כתובים בזה. והשואל בתשובת **הנודע ביהודה** (סו"ת, מהדו"ק מהע"ז סי' עמ' תות ז) הוכיח מכאן כשיטת **רש"י** (קידושין נה. ד"ה מסוס) ששני כתובים הבאים כאחד אינו מיעוט לשאר מקומות, אלא שלא לומדים מהם כלל ולכן גם לשיטתו צריכים מיעוטים[קלא].

מדוע לא מנו גם את שור הנסקל לאחר סקילתו ופטר חמור לאחר עריפתו

שם. במושב זקנים (ויקרא ו ג) הקשה, מדוע הגמרא לא מנתה גם את שור הנסקל כדבר שנעשית מצוותו ומועלין בו, שהלא אם שחטו לאחר שנגמר דינו ונסקל אסור בהנאה[קלב]. ותירץ, שסקילת השור אינה נחשבת מצוה אלא חובה, וכיון שכן אינו נחשב כדבר שנעשית מצוותו[קלג].

והקשה עוד, מדוע לא מנו את פטר חמור, שגם לאחר שנעשית מצות עריפתו עדיין הוא אסור בהנאה[קלד]. ותירץ, שכיון שמצות פדייתו קודמת למצות עריפתו, אין העריפה נחשבת למצוה.

קכד. וכתב שלפי זה נמצא שבאמת אינם שני כתובים הבאים כאחד, כיון שיש ביניהם חילוקים ואי אפשר היה ללמוד אחד מחבירו. ואם כן צריך לומר שכאשר אמרה הגמרא בתחילה שהם שני כתובים, לא סברה חילוקים אלו, ומשום שגם עגלה ערופה נחשבת קדשים כיון שכתוב בה לשון כפרה (קידושין נו.). ורק למסקנא חילקה הגמרא שעגלה ערופה אינה ממש כקדשים. ולפי זה יישב מדוע לא שאלה הגמרא לדעה ששני כתובים[19/06/2018 א-ח] כאחד אין מלמדים לשם מה נצרכים המיעוטים, כיון שבאמת למסקנא אינם נחשבים שני כתובים הבאים כאחד. **קכה. ולפי** זה נמצא שבאמת הלימוד לכל התורה הוא מהמיעוט של 'ושמו' בלבד, אלא שבאמת ישנם שני מיעוטים. והשפת אמת (נמוק' ד"ה כתי') הקשה לפי זה, מדוע הביאה הגמרא את הדרשה של 'הערופה' בסוגייתנו. **קכו. פירוש** זה בדברי התוספות הוא לפי מה שכתב השיח יצחק (נמוק' סס) שיסוד דבריהם הוא לשיטתם ששנים או שלשה כתובים הבאים כאחד הם מיעוט לשאר מקומות ולא רק שאין לומדים משם כלל [ראה נידון זה לעיל בענין 'האם דין 'שני כתובים הבאים כאחד' הוא מיעוט לשאר מקומות או שאינו מלמד כלל']. ולשון התוספות אינו מדוקדק ומיושב כל הצורך. **קכז. וראה** שם שביארו בשני אופנים מדוע אם כן כתבה התורה דין זה גם בפסוק שאין בו מיעוט. והוסיפו, שאף שנמצא שיש כאן שלשה כתובים הבאים כאחד, שהם כל פסוק בעצמו וגם המיעוט שבאחד מהם, אין זה דומה לשלשה כתובים הבאים כאחד שמלמדים לכל התורה לדעת כולם. משום שרק כאשר שלשת הכתובים הם בשלשה מקומות שונים נאמר כן, ולא כמו כאן ששנים מהם כתובים במקום אחד ונעשו שניהם ריבוי מחמת הכלל הנ"ל. **קכח. ובצאן** קדשים (זבחים מו. נמוק' ד"ה תרי) כתב שתירוצם כאן וביומא דחוק. וכתב ליישב באופן אחר, שמשני כתובים אלו של תרומת הדשן ועגלה ערופה נלמד לכל התורה הכלל ששני כתובים מלמדים [לדעה זו], מכך שהוצרכה התורה לכתוב בהם מיעוטים ולמדנו שכתובים שאין בהם מיעוט מלמדים, ואם היה רק מיעוט אחד היינו לומדים להיפך, שהתורה באה ללמדנו שכאן כתובים שנים ולא לומדים זה מזה רק מחמת המיעוט, אבל בשאר מקומות שישנם שני כתובים ואין מיעוט ואפשר ללמוד זה מזה, אינם מלמדים, כיון שאם היתה התורה רוצה ללמדנו דין זה לכל התורה, היתה כותבת דין זה רק במקום אחד. **קכט. אך** לא ביארו טעם בדבר, מדוע אין די במיעוט אחד. **קל. השואל** בתשובת הנודע ביהודה (סו"ת, מהדו"ק מהע"ז סי' עמ' תות ז), מראה כהן (זבחים מו. ד"ה תרי), שיח יצחק (יומא ס. ד"ה תרי) [וראה בהערה לעיל על הענין 'מדוע צריך שני מיעוטים' מה שיישב בזה] והשפת אמת (נמוק' ד"ה כתי'). **קלא. ראה** לעיל [בענין 'האם דין 'שני כתובים הבאים כאחד' הוא מיעוט לשאר מקומות או שאינו מלמד כלל'] שהובאה המחלוקת בענין זה. **קלב. וכן** הקשה הרש"ש (לעיל כג: ד"ה ממשמע), אך כתב שכל קושייתו היא רק לשיטת התוספות בתמורה (ג: ד"ה הקרפין) הסוברים שגם באיסורי הנאה נאמר הכלל שדבר שנעשית מצוותו מותר ולא רק בהקדש ומעילה, ולא לשיטת התוספות ישנים (יומא ס. ד"ה מסוס) שחילקו בזה כמובא לעיל בענין 'גם הציפור השחוטה של המצורע אסורה לאחר שנעשית מצותה'. וראה הרחבה בנידון זה לעיל בענין 'האם גם באיסורים נאמר שלאחר שנעשית מצותן מותרים כמו לגבי מעילה'. **קלג. ובמעין** החכמה (נדרים, הוספת נמוק עמ' קס, הוספת רעדלהיים עמ' קכב) כתב מכח קושיא זו שמוכח כדעת רבינו תם (ב"ק מה. ד"ה מטר, סנהדרין פ. ד"ה נסקל) ששור הנסקל אינו נאסר מחיים ורק לאחר סקילה או שנשחט לאחר שנגמר דינו אסור. וממילא אינו שייך לנידון סוגייתנו של דבר שנעשית מצוותו, שהוא רק בדברים שהיו אסורים והמצוה שנעשתה לא התירה אותם ונשארו באיסורם, אבל שור הנסקל שעדיין לא התחיל איסורו עד לאחר המצוה אינו שייך לכלל זה. **קלד. וכן** הקשה בקובץ שיעורים (מ"ב סי' כה אות ו). **קלה. תוספות** (כתן וב"מ ב. ד"ה הכניסה), תוספות רבינו פרץ (ד"ה הכניסה), ר"ש (פרה פ"ג מ"ג), תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות הרא"ש, והמהר"ם חלאווה (ד"ה הכניסה). **קלו. אמנם** בבבא מציעא (ל. ד"ה הכניסה) פירש רבינו חננאל שמדובר על עגלה. **קלז. רשב"א** (ב"מ ל. ד"ה הכניסה), ריטב"א (סס ד"ה מ"ב), חידושי הר"ן (סס ד"ה הכניסה) ורבינו דוד (ד"ה וכן). **קלח. ר"ש** (פרה פ"ג מ"ג), רמב"ן, רשב"א (ב"מ ל. ד"ה הכניסה), תוספות רבינו פרץ (ד"ה שמני) תוספות הרשב"א משאנץ, והמהר"ם חלאווה (ד"ה הכניסה). **קלט. ובתוספות** הרשב"א משאנץ כתב, שתירוץ זה הוא רק לדעה שם שלומדים גזירה שוה 'עול' 'עול' פרה אדומה מעגלה ערופה, אך לדעה שלא לומדים גזירה שוה זו, אי אפשר ללמוד דין זה ממה שכתוב בפרה עצמה (נמדבר יט ג) 'אשר לא עלה עליה על' שרק בעבודה שנח לבעליה בכך היא נפסלת, שהלא יש לומר שרק בעגלה ערופה שאינה נפסלת אלא במשיכה צריך שיהיה נח לו בכך [גם הרשב"א הזכיר רק דעה זו שלומדים מגזירה שוה]. אך בתוספות רבינו פרץ (סס) כתב, שניתן ללמוד דין זה גם לדעה זו. וכן מבואר בדברי הריטב"א (סס) שתירוץ זה הוא לכל הדעות שם. והרמב"ן והר"ש (סס) כתבו, שאפילו לדעה שלא לומדים גזירה שוה זו, מכל מקום מאחר שלגבי עגלה מצאנו שאינה נפסלת אלא בעבודה שנח בה לבעלים, סברא היא שכן הדין גם לגבי פרה אדומה. וכן נראה בכוונת התוספות (ב"מ ל. ד"ה שקל). **קמ. כך** הוסיף רבינו דוד (ד"ה וכן). וגם לפירוש רש"י בהכרח צריך לומר כך, שהלא הוא עצמו פירש לקמן (ע"ב ד"ה שכן) את הדין של שכן עליה עוף שבהמשך לגבי פרה אדומה, ועל דין זה אמר רב פפא את דבריו לבאר את הפסוק שנאמר לגבי עגלה ערופה. **קמא. [הרש"ש]** הביא שנחלקו בזה רבי יהודה ורבי מאיר (עירובין יז:) האם מכניסים אותן ארבע ארבע או שלש שלש. ואכן בבבא מציעא (ל. ד"ה ונקה) כתב רש"י 'שלש בהמות או ארבעה']. וכן פירש בבבא מציעא (ל. ד"ה ונקה). אך בגיטין (נג. ד"ה ונקה) פירש שהכניסה 'למקום אסיפת הבהמות וקישורן כמו כעגלי מרבק'. **קמב. מדברי** רש"י נראה שקשר אותה יחד עם שאר הפרות, אך הרדב"ז (סו"ת, מ"ב סי' תשנב) כתב, שלא קשר אותה עם הפרות, שאם כן הרי עלה עליה עול ופסולה מחמתו אף שאין לפוסלה מחמת המלאכה של הדישה. **קמג. ומהר"ם** חלאווה (ד"ה הכניסה) פירש, שכוונתו שהכניסה כדי לרעות. **קמד. הרמב"ן** (ב"מ ל. ד"ה ופי') הביא שיש גורסים 'לרבקה בדגשות הבי"ת ושו"א'. גם הריטב"א (סס ד"ה ונקה) כתב שיש גורסים 'לרבקה' והוא מלשון פטום. והשיטה מקובצת (סס ד"ה והריטב"א כאן) פירש שכוונתו שהאות ר' מנוקדת בקמ"ץ, אך כתב שהנכון הוא שגורסים 'לרבקה' והיינו שהאות ר' בקבו"ץ והאות ב' בקמ"ץ, והמקום שבו מעמידין עגלי מרבק נקרא רבקה. ויש שניקדו בכוונת הריטב"א 'לרַבֶקה'. ובשם תלמיד הר"פ הביא השיטה מקובצת (סס ד"ה ופסס) שהניקוד הוא בסגול תחת הר'.

מחיבה זו נלמד עוד לימוד שהעגלה בעריפה ולא בשחיטה

וכתיב הערופה. הקשה **הריטב"א** (יומא ס. ד"ה הערופה) איך למדו מ'הערופה' איסור לאחר שנערפה, הלא בחולין (מ.) דרשו מתיבה זו שמצות עגלה בעריפה ולא בשחיטה, ותירץ, שאת שני הדינים יש לשמוע מתיבה זו כיון שכל התיבה הזו מיותרת, וכאן הדרשה היא מהיתור ובחולין הדרשה היא מגוף משמעות הפסוק.

והתוספות ישנים (יומא ס. ד"ה ושמו) כתב, שיש לדרוש מגוף הפסוק והיתור של ה"א ומסמיכות התיבות.

האם מדובר על עגלה ערופה או על פרה אדומה

הכניסה לרבקה ודשה בשירה. **רש"י** (ד"ה הכניסה) פירש, שמדובר כאן על עגלה ערופה. **אך הראשונים**[קלה] **הביאו מהתוספתא** (פרה פ"ג ה"ג) שמדובר על פרה אדומה. וכן פירש **רבינו חננאל** (לקמן ע"ב ד"ה ת"ש)[קלו].

וכתבו הראשונים[קלז], שמה שהכריח את רש"י לפרש שמדובר כאן על עגלה ערופה הוא מה שהביאה הגמרא את הפסוק (דברים כא ג) 'אשר לא עָבַד בה' המדבר עליה ולא על פרה אדומה.

אך הראשונים[קלח] תירצו, שאף שבהמשך הביאה הגמרא על דין זה את הפסוק המדבר על עגלה ערופה, היינו משום שלומדים (סוטה מו.) את דין פרה אדומה מדין עגלה ערופה[קלט] [וממילא ניתן לכתוב את הפסוק שנאמר בעגלה ערופה גם כאשר מדברים על פרה אדומה כאילו נכתב בה[קמ]].

מהו רבקה

שם. רש"י (ד"ה הכניסה) פירש, ש'רבקה' היינו שקושרים ארבע פרות יחד[קמא]. **והריטב"א** (ב"מ ל. ד"ה ונקה) כתב שלא מצא שורש למלת 'רבקה' שיהיה מלשון דיבוק כפירוש זה[קמב].

ורבינו חננאל (לקמן ע"ב ד"ה ת"ש) פירש, שהכניסה לפטומה, כמו שנאמר (ירמיה מו כא) 'עגלי מרבק'[קמג].

ויש בדברי **הראשונים** כמה אפשרויות לניקוד תיבה זו[קמד].

לשם מה הכניסה לרבקה

שם. רבינו חננאל (לקמן ע"ב ד"ה ת"ש) פירש, שהכניסה על מנת לפטמה, ודשה מעצמה.

ובדעת רש"י [שרבקה אינה מקום פיטום], כתבו **הרמב"ן** (ב"מ ל. ד"ה ופי'), **וחידושי הר"ן** (סס ד"ה הכניסה), שהכניסה לשם על מנת שתינק, ודשה יחד עם אמה בלא שיתכוין לכך. וכן פירשו **רבינו דוד** (ד"ה הכניסה) **והמאירי** (ד"ה כל).

ורה"ש (פרה פ"ג מ"ג) **ותוספות הרא"ש** (ב"מ נ. ד"ה קף) פירשו שהכניסה לשם על מנת לשומרה. ופירוש דומה לזה כתב **הריטב"א** (סח ד"ה ורנקה) בהמשך דבריו, שהכניסה על מנת שתהיה יחד עם אמה.

ויש מהראשוניםקמה שפירשו, שהכניסה לרבקה שלא לצורכו וגם לא לטובתה וצורכה.

מדוע ברישא נקטה המשנה שהכניסה לרבקה ובסיפא שהכניסה שתינק

בשביל שתינק ותדוש פסולה. הנה החילוק בדין בין הרישא לסיפא הוא משום שברישא לא הכניסה בשביל שתדוש ובסיפא היתה כוונתו גם שתדוש. והקשו **הראשונים**קמו מדוע שינתה המשנה ונקטה ברישא שהיא כשירה, שהכניסה לרבקה, ובסיפא שהיא פסולה נקטה שהכניסה כדי שתינק ותדוש, היה לה לשנות דין זה באופן אחד, שהכניסה לרבקה או שתדוש, וברישא כשירה כיון שלא לכך התכוין ובסיפא שהתכוין לכך פסולה.

ותירצו, שהמשנה נקטה כן כדי לחדש, שברישא אף שהכניסה סתם לא לשם שתינק ולא לשום צורך שלה, אע"פ כן אם דשה כשירה, כיון שמעצמה דשה והוא לא התכוין לזהקמז. ובסיפא החידוש הוא שאף שהכניסה לצורכה שתינק, הואיל שהכניסה גם כדי שתדוש, פסולהקמח.

וכתב הריטב"א, שכל זה הוא רק אם נפרש שברישא הכניסה רק כדי שתהיה עם אמה, לא לטובתה כדי שתתפטם או שתינק, אך לפירושים הנ"לקמט שברישא הכניסה לפטמה אי אפשר לתרץ כך, שהלא נמצא שבין ברישא ובין בסיפא הכניסה לטובתה, וחוזרת אם כן הקושיא מדוע שינתה המשנה וברישא נקטה שהכניסה לפיטום ובסיפא שתינקקנ.

מדוע פסולה הלא עגלה ערופה אינה נפסלת רק במשיכה

שם. הקשו **היפה עינים** (נמוס' ד"ה עלה) **והחזון איש** (פרה סי' ג ס"ק יד), לפירוש **רש"י** (ד"ה הכניסה) שמדובר בעגלה ערופה, מה הפסול כאשר דשה בכוונת האדם, הרי עגלה ערופה אינה נפסלת בכל העבודות אלא רק במשיכה כמבואר בסוטה (מו.), ואם כן כאשר דשה ברגליה ולא נתן עליה שום משא, לא תפסל.

וכתב היפה עינים, שלמסקנת הסוגיא שם, כמו שמחלקים בין עול לשאר עבודות לענין אם פוסל בשעת עבודה, כך מחלקים גם לענין אם צריך משיכה, ועגלה ערופה בשאר עבודות נפסלת גם בלי משיכהקנא.

והחזון איש כתב, שצריך לומר שמדובר באופן שנתן עליה כלי דישה. עוד כתב, שיתכן שמשיכה לדוש נחשבת משיכה. ולשיטת הראשונים שמדובר כאן בפרה אדומה, כתב, שצריך לומר שסוגייתנו היא כדעה שכל העבודות פוסלות בה אפילו ללא משיכה.

בסוגייתנו הנידון באיסורים ובמשנה שם הנידון הוא בפסול

והא הכא דלא אפשר וקא מיכוין. ביאר **השפת אמת** (ד"ה ת"ש), שאף שכאן הנידון אינו באיסורים כמו הנידון בכל הסוגיא עד עתה, אלא הוא נידון בפסלות העגלה או הפרה, מכל מקום השוותה הגמרא את הנידונים משום שהבינה בתחילה שמה שנאמר בה 'אשר לא עֻבַּד בה' הוא כמו כל לאו, וכמו שלדעת אביי באיסורים בלא אפשר ומכוין מותר לדעת רבי יהודה ומשום שאינו נחשב שמבטל בזה את הלאו, כך לגבי הנידון שם אינו נחשב שמבטל את ה'לא עבד בה' כאשר הוא אופן של לא אפשר ומכוין. ועל כך תירצה ששם גם בעבודה שנעשתה מעצמה פסולה אם רק יש לבעלים נחת בעבודתה ולכן אין לדמות נידון זה לנידון בסוגייתנו ולדעת כולם שם אסור.

ובקובץ שיעורים (חומ קטז) ביאר בדרך אחרת, ועל פי מה שביאר בעיקר נידון סוגייתנו, שהוא אימתי נחשב שמעשה מתייחס אל האדם**קנב**, וסבר אביי שבזה נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון האם הענין הזה תלוי בכוונה או אם אפשר בדרך אחרת. וממילא גם לגבי פסלות מחמת עבודה הדין תלוי בנידון זה, שרק אם מעשה העבודה מתייחס אל האדם היא נפסלת, אך אם המעשה אינו מתייחס אליו הרי זו כעבודה הנעשית מאליה ואינה פוסלת. ועל כך תירצה הגמרא ששם הפסול אינו דווקא במעשה עבודה של האדם, אלא גם על ידי עבודה הנעשית מאליה, אלא שצריך שיהיה לבעלים נח בה.

כו:

ביאור הגירסאות בלשון הגמרא לפי פירושי הראשונים בברייתא הקודמת

הא לא דמיא אלא להא וכו'. כתבו **הראשונים**א, שהגירסא היא 'הא לא דמיא אלא לסיפא', שהלא ברייתא זו ודאי מדברת על פרה אדומה, והיא הסיפא של הדין הקודם ב'הכניסה לרבקה', שגם היא מדברת על פרה אדומה כמבואר **בתוספתא** (פרה פ"ג ה"ג)ב.

אך לשיטת **רש"י** (לעיל ע"ח ד"ה הכניסה) שהדין של הכניסה לרבקה מדבר על עגלה ערופה, הגירסא היא כמו לפנינו 'הא לא דמיא אלא להא', מפני שעתה מביאה הגמרא ברייתא אחרת בענין פרה אדומהג.

והריטב"א (ב"מ נ. ד"ה ת"ש) כתב, שגם לדעת רש"י 'שכן עליה עוף' היא הסיפא של 'הכניסה לרבקה', אלא שהרישא עוסקת בדיני עגלה ערופה והסיפא בפרה אדומה. וכתב שלפי זה אפשר היה לגרוס גם לפי רש"י 'הא לא דמיא אלא לסיפא', ובכל זאת הגמרא לא כתבה כן, אלא כתבה 'הא לא דמיא אלא להא' מחמת שיגרת הלשון.

לשם מה הביאה הגמרא כאן את הדין של שכן עליה עוף ועלה עליה זכר

שכן עליה עוף כשירה עלה עליה זכר פסולה. כתבו **התוספות** (ד"ה הא), שמה שהביאה הגמרא דין זה של שכן עליה עוף ועלה עליה זכר, אף שהתירוץ הוא רק מה שחילק רב פפא בין עבודה שנח לבעלים בה לעבודה שאינה נוחה לו, משום שרב פפא אמר את דבריו על דין זה שהוא משנה. וכן כתבו התוספות בבבא מציעא (נ. ד"ה נשניל), שרב פפא אמר את דינו על 'שכן עליה עוף' ולא על 'הכניסה לרבקה', משום שהדין של הכניסה לרבקה הוא ברייתא, ואילו הדין של שכן עליה עוף הוא משנהד.

וכתבו המהרש"א (ב"מ סח נמוס' ד"ה נשניל) **והמהר"ם שיף** (סח, נח"ד ונח"ת), שכל דבריהם אינם אלא לשיטת **רש"י** (לעיל ע"ח ד"ה הכניסה), שהדין של הכניסה לרבקה מדבר על עגלה ערופה, ולכן הקשו, שכיון שדינו של רב פפא הוא חילוק וביאור בפסוק (דברים כה ג) 'אשר לא עבד' שנאמר כלפי עגלה ערופה, היה לו לומר את דבריו על הדין של הכניסה לרבקה, ולא על הדין של 'שכן עליה עוף' המדבר על פרה אדומה. אך לפירוש התוספות (סח) שגם הדין של הכניסה לרבקה מדבר על פרה אדומה, לא קשה כלל מדוע לא אמר את דינו על הכניסה לרבקה, שאין סיבה שיאמר כן דווקא כיון ששני הדינים נאמרו על פרה אדומה ולא על עגלה ערופה שבה נאמר פסוק זהה.

אך הרדב"ז (שו"ת, ח"ג סי' תסנג) כתב להיפך, שקושייתם היא דווקא לשיטתם שהדין של הכניסה לרבקה נאמר על פרה אדומה, אך לשיטת רש"י שדין הכניסה לרבקה נאמר לגבי עגלה ערופה לא קשה כן, משום שיש לומר שמה שלא אמר את דבריו על עגלה ערופה, הוא כדי להשמיענו שדין עגלה ערופה ודין פרה

קמה. תוספות רבינו פרץ (ד"ה סח), ריטב"א (ב"מ נ. ד"ה והנקה) ותוספות חיצוניות בשיטה מקובצת (סח ד"ה וסח). **קמו. תוספות** רבינו פרץ (ד"ה סח), ריטב"א (ב"מ נ. ד"ה והנקה) ותוספות חיצוניות בשיטה מקובצת (סח ד"ה וסח). **קמז. וכל** שכן כאשר הכניסה גם כדי שתינק שהוא לצורכה. תוספות רבינו פרץ (סח). **קמח. והוסיף** הריטב"א לבאר, שמה שנקט התנא בסיפא שהכניסה כדי שתינק ולא כדי שתתפטם, הוא משום שהיא הנאה קרובה ומצויה יותר מהנאת פיטום [גם כאשר כוונתו היתה לפטמה]. **קמט. רבינו** חננאל והגירסא האחרת שהביא שם. **קנ. החסדי דוד** (על התוספתא, פרה פ"ג ה"ג ד"ה והא) הוסיף לדייק, שברישא אע"פ שהכניסה בידים כשרה, כיון שלא נתכוין שתדוש, ובסיפא שינה התנא בלשונו ולא כתב 'הכניסה', ללמדנו שאפילו אם נכנסה מעצמה ודשה פסולה, כיון שנח לו בכך. ובדעת הרמב"ם (פרה מדומה פ"ו ה"ו), שכתב גם בסיפא 'הכניסה כדי שתינק ותדוש', כתב (סח ד"ה והנה), שהכניסה לינק בשעת דישת הפרות, ובכך גילה דעתו שכוונתו שתצטרף למלאכתם, ואין צריך שיאמר בפיו שמכניסה לשם כך. **קנא. וכן** כתב המאירי (ד"ה כל) שגם עגלה ערופה נפסלת בכל העבודות, ומה שחמורה משיכה משאר עבודות הוא בכך שכאשר נשאה בעול נפסלה אפילו אם לא חרשה ולא עשתה כל מלאכה, אבל בשאר עבודות אינה נפסלת אלא אם עשתה מלאכה. **קנב. וכמו** שהובא לעיל (כה:) בענין 'ביאור דעת אביי שלרבי יהודה מותר מחמת שאי אפשר אף במתכוין'. **א. הרמב"ן** והרשב"א (ב"מ נ. ד"ה הכניסה) **ורבינו דוד** (לעיל ע"ח ד"ה וכן). **ב. וכמו** שכתבו התוספות והתוספות רבינו פרץ (לעיל ע"ח ד"ה הכניסה), **הר"ש** (פרה פ"ג מ"ג ותוספות הרמב"ם מהלכות לעיל סח ד"ה הכניסה), תוספות הרא"ש והמהר"ם חלאווה (לעיל סח ד"ה הכניסה). **ג. וראה** להלן בענין 'הכרח שברייתא זו מדברת על פרה אדומה ולא על עגלה ערופה' את ההכרח לפרש שברייתא זו מדברת על פרה אדומה ולא על עגלה ערופה. וכן צריך לגרוס לפי מה שכתבו התוספות (ד"ה הא) שהדין של שכן עליה עוף הוא משנה והדין של הכניסה לרבקה הוא ברייתא, ונמצא שאין כאן רישא וסיפא. **ד. השיטה** מקובצת (ב"מ נ. ד"ה וסח - הגמי) כתב בשם הגליון, שלכאורה קושיית התוספות מדוע לא אמר רב פפא את דבריו על הכניסה לרבקה אינה מובנת, שמה העדיפות לומר כן על הכניסה לרבקה ולא על שכן עליה עוף אם שתיהן ברייתות. וביאר, שהעדיפות לומר כן על הכניסה לרבקה הוא משום ששם עשה מעשה בידים, והיה לרב פפא לבאר לנו שהפסול שם אינו משום שנחשב שהוא עשה את המלאכה בידיו אף שעשה כן גם לצורכה, אלא משום שגם מלאכה ללא מעשה הבעלים פוסלת אם נח לו בכך. מה שאין כן בעלה עליה עוף שלא עשה מעשה, ודאי שאין הפסול אלא רק מפני שנח לבעלים בכך, ולא נחשב שעשה מעשה בעצמו. עוד כתב, שיש לומר שקושיית התוספות היא רק לשם מה הביאו את תחילת הדין במשנה זו של 'שכן עליה עוף כשירה', והיה לגמרא להביא רק את הסיפא של 'עלה עליה זכר פסולה'. ועל כך הוסיפו, שאם הביאו כן משום שרב פפא אמר שם את דבריו, היה לו לומר כן על הכניסה לרבקה, שבזה ישמיע לנו שאף שעשה מלאכה גמורה של דישה, כיון שלא נח לבעליה בכך כשירה, אבל בשכן עליה עוף אינו חידוש כל כך להכשירה, שהלא אין בזה משום מלאכה. וראה גם בפורת יוסף (סח נמוס' ד"ה נשניל) שביאר, שהפסול בעלה עליה זכר אינו משום עבודה אלא משום עול [ראה להלן (בענין 'הסס הפסול בעלה עליה זכר הוא משום עול או משום עבודה') שנחלקו בזה הראשונים], ולכן הקשו התוספות שרב פפא היה צריך לומר את דבריו על הכניסה לרבקה, ששם הפסול משום עבודה, ולא על שכן עליה עוף שהפסול הוא משום 'עול'. ואף שבאמת חילוקו של רב פפא נאמר גם לענין הפסול של עול [ראה להלן בענין 'האם חילוקו של רב פפא נאמר גם לגבי פסול עול או רק לגבי פסול עבודה' שנחלקו בזה הראשונים], מכל מקום הם נלמדו מהפסוק המדבר על פסול עבודה. **ה. ולכאורה** לפי גירסת הראשונים המובאים לעיל בענין 'גירסאות בלשון הגמרא התלויות בפירושי הראשונים לברייתא הקודמת' שהדין של שכן עליה עוף הוא הסיפא של הדין בהכניסה לרבקה, מובנת שאלת התוספות שם גם לפירוש הראשונים, שהיה לו לומר את דבריו על הרישא, ומדוע המתין לאומרו רק על הסיפא.

אדומה שוה, שכמו שעגלה ערופה אינה נפסלת במלאכה שאינה נוחה לבעליה, כך גם בפרה, ואף שלא כתוב בה 'אשר לא עבד', ומפני שהן נלמדות אחת מהשניה. אך לשיטת התוספות שגם המשנה וגם הברייתא עוסקות בפרה, בשביל מה הביאה הגמרא דין זה, ואם משום שרב פפא אמר עליו את דבריו, קשה על רב פפא עצמו מדוע אמר את דבריו דווקא על הדין של שכן עליה עוף ולא על הכניסה לרבקה. ועל כך תירצו התוספות, שרב פפא רצה לומר את דבריו על משנה ולא על ברייתא[1].

אהח 19/06/2018

הכרח שברייתא זו מדברת על פרה אדומה ולא על עגלה ערופה

שם. **הראשונים**[2] הוכיחו שדין זה של 'עלה עליה זכר' נאמר לגבי פרה אדומה ולא לגבי עגלה ערופה, שהלא הטעם לדין זה שהיא נפסלת כשעלה עליה זכר הוא משום שנח לבעליה בכך כדי לקבל את שבח הולדות, ועגלה ערופה היא בת שנתה לרבי אליעזר ובת שתי שנים לרבנן (פרה פ"ו מ"ו)[3], ושנינו בעבודה זרה (מד:) ובבכורות (יט:) שבהמה בת שתי שנים אינה מקבלת זכר עד שתהיה בת שלש, ואם כן לא יתכן שהברייתא מדברת בעגלה ערופה, כי שם לא נח לבעלים שעלה עליה זכר כיון שלא תוליד מכך ולדות[4]. והוסיפו **התוספות רבינו פרץ** (נ"מ ל. ד"ה עלה) **והריטב"א** (סס ד"ה מ"ש), שאף שגם בפרה שנינו (פרה סס) שהיא כשירה בת שתי שנים, הכוונה רק שלא תהיה פחותה מכך, אך גדולה יותר כשירה וראויה לקבל זכר ולהולידו[5].

האם הפסול בעלה עליה זכר הוא משום עול או משום עבודה

שם. הגמרא בסוטה (מו.) חילקה בין פסול מחמת 'עול' לבין פסול מחמת 'עבודה', שהעול פוסל בין בשעת עבודה ובין שלא בשעת עבודה, ואילו עבודה אינה פוסלת אלא בשעת עבודה בלבד [כלומר, שעושה כן לצורך עבודה ולא בדרך מקרה. **רש"י** (סס ד"ה אלא בשעת) וכתבו **התוספות** (ד"ה עלה), שלפי זה צריך לומר שמה שהזכר משמש בה נחשב עבודה. ומבואר בדבריהם, שהפסול ב'עלה עליה זכר' הוא משום עבודה ולא משום עול. וכן כתב **בתוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה עלה, נ"מ ל. הו"ד בשיטה מקובצת ד"ה עלה).

אבל התוספות בבבא מציעא (ל. ד"ה אף) **ובעבודה זרה** (כג: ד"ה ס"מ) **והמאירי** (ד"ה נח) כתבו, שהפסול ברביעה הוא משום עול. וכן כתב **הרדב"ז** (שו"ת, ח"ג סי' תמלג) **כתב**[6].

דרשתו של רב פפא אינה תלויה במחלוקת האם יש אם למקרא או למסורת השתא דכתיב עבד וקרינן עובד עובד דומיא דעבד. כתב בתוספות הרשב"א משאנץ [הו"ד **בשיטה מקובצת** (נ"מ ל. ד"ה כתיב)], שדרשתו של רב פפא מהקריאה 'עובד' ומהמסורת של הכתיבה 'עבד' אינה תלויה במחלוקת התנאים האם יש אם למקרא או למסורת, כיון שבמקום שניתן לדרוש גם את המקרא וגם את המסורת שלא יסתרו זה לזה, כולם מודים שדורשים כן[7].

האם חילוקו של רב פפא נאמר גם לגבי פסול עול או רק לגבי פסול עבודה

מה עבד דניחא ליה אף עובד דניחא ליה. הרמב"ם (פרה אדומה פ"ו ה"ז) **פסק**, שבין בפסול עול ובין בפסול עבודה נאמר חילוקו של רב פפא, שהיא נפסלת רק כשנח לבעלים בכך. וכן צריך לומר לדברי התוספות בבבא מציעא (ל. ד"ה אף) ובעבודה זרה (כג: ד"ה ס"מ) שכתבו שהפסול ברביעה הוא משום עול, שגם בפסול משום עול נאמר חילוק זה, שאינו פוסל אלא רק כשנח לבעלים בכך. וכן כתבו **הריטב"א** (סס ד"ה עול) **והמאירי** (ד"ה נח)[8].

וכן מבואר בדברי **רש"י** (ד"ה עלה), שבשכן עליה עוף כשירה אף שיש בה פסול של 'עול', שמשמע אפילו עלייה בעלמא, משום שלא נח לבעלים בכך.

אך הר"ש (פרה פ"ג מ"ג ובתוספות שלמן ג"מ ל. הו"ד בשיטה מקובצת ד"ה עלה) כתב, שחילוקו של רב פפא בין כשנח לבעלים לשאין נח לו לא נאמר אלא לגבי פסול של עבודה, אך הפסול של עול הפוסל גם שלא בשעת עבודה כמבואר בסוטה (מו.), והיינו כשאינו זקוק לו, פוסל גם כשלא נח לו. וכן כתבו **בתוספות הרא"ש** (סוטה מו. ד"ה שלמן) **ובשיטה מקובצת** בשם הגליון (נ"מ ל. ד"ה וכתוב בגליון)[9].

מדוע עליית הזכר על פרה אדומה נוחה לבעלים הלא בכך הוא מפסידה

שם. הקשו **הראשונים**[10], מדוע עליית הזכר נחשבת נוחה לבעלים, הלא בכך היא נפסלת והוא מפסיד את דמיה היקרים, ובודאי שלא נח לו בכך בשביל רווח הולדות. וכתבו על כך כמה תירוצים:

א. יש שתירצו[11], שאם נאמר שהיא כשירה אף שעלה עליה הזכר, יהיה נח לו בעלייתו [מאחר שלא יפסיד את דמיה], ולכן אין להכשירה[12].

ב. ויש שתירצו[13], שכיון שבשאר פרות נוחה לו עליית הזכר על פרתו כדי שתתעבר וירויח ולדות, הרי זו פעולה שנוחה לו ופוסלת את הפרה, אף שבפרה אדומה אין זה נח לו[14].

ג. **התוספות רבינו פרץ** [בתירוצו השני] **והריטב"א** (נ"מ ל. ד"ה עלה) תירצו בשם **הריב"א**, שמדובר כשהפרה לפניו ורואה שהזכר עולה עליה, וכיון שאינו

---

1. **ראה** שם שכתב בעוד דרך, שלכך הביאה הגמרא את הדין של שכן עליה עוף, כדי ללמדנו שכמו ששם נחשב שלא נח לו ששכן עליה עוף כיון שאינו צריך לכך, כך גם בהכניסה לרבקה אף שהיא דשה לא נחשב שנח לו בכך, וכמו שכתב רש"י (נ"מ ל. ד"ה עלה) 'והאי הכניסה לרבקה ודשה דלא ניחא ליה בה דמיא לשכן עליה עוף'. וכוונת הרדב"ז צריכה ביאור, וגם מדוע לשיטת התוספות אין לומר כן.

2. **הרמב"ן** והרשב"א (נ"מ ל. ד"ה הכניסה), רבינו דוד (לעיל ע"ו ד"ה וכן), התוספות רבינו פרץ (נ"מ סס ד"ה עלה), הריטב"א (סס ד"ה מ"ש) ובחידושי הר"ן (סס ד"ה הכניסה).

3. **הריטב"א** (סס) הפך את שמות התנאים.

4. **וראה** בתוספות בעבודה זרה (סס ד"ה פרה) שעתה נשתנו הטבעים, וגם פרות פחות מבנות שלש יולדות]. הריטב"א כתב זאת כקושיא על רש"י (לעיל ע"ו ד"ה הכניסה) שפירש את הדין של 'הכניסה לרבקה' על עגלה ערופה ולא על פרה. אך באמת גם רש"י עצמו (ד"ה שכן) פירש דין זה של 'עלה עליה זכר' בפרה אדומה. וגם הוא הביא שם את דברי רש"י אלו, אלא שכתב שלפי זה הגירסא אינה נכונה, וכמובא לעיל בענין 'גירסאות בלשון הגמרא התלויות בפירושי הראשונים לברייתא הקודמת'.

5. **הר"ש** (פרה סס) כתב שבדיעבד כשירה ביותר מבת שתי שנים. וכן כתב רש"י (סוטה מו. ד"ה פרה) 'פרה אדומה אין שיעור לשנותיה'. וראה עוד במשנה למלך (פרה מדומה פ"ו ה"ד ומ"ם) שהאריך בזה.

6. **יא. והמאירי** (סס) כתב, שאף כאשר לא בא עליה בדרך עול, וכגון שעלה על גבי ספסלים, פסולה. ובודאי כשבא עליה בדרך עול, אף שכל שהוא להנאתה אינו עול, כאן כיון שתחילת עלייתו הוא עול אצלה, הרי היא נפסלת.

7. **יב. וכיסוד** זה כתבו גם התוספות בסוכה (ו: ד"ה וכיון), שכל המחלוקת היא רק כאשר המקרא והמסורת מכחישים זה את זה, אבל היכן שאינם מכחישים, כולם מודים לדרוש את שניהם, שהרי לא לחנם נקרא כך ונכתב אחרת אלא כדי לדרוש. וראה בסוגיא בקידושין (יח:) שנחלקו התנאים גם באופן שאין הדרשות סותרות, וכמו שפירש שם רש"י (ד"ה יש - הפנינ) שרק רבי שמעון דרש את שניהם, אבל רבי אליעזר דרש רק מסורת ורבי עקיבא דרש רק מקרא. והתוספות בסוכה שם כתבו כן בין לדעת רבי שמעון ובין לדעת רבי עקיבא.

8. **יג. אלא** שהרמב"ם והריטב"א לא גילו דעתם האם בעלה עליה זכר נפסלת משום עול או משום עבודה. והחסדי דוד (פרה פ"ג ה"ג סוד"ה וכמלמ"ה) כתב בדעת הרמב"ם, שפסולה משום עול. וכבר הובא לעיל בהערה על הענין 'לשם מה הביאה הגמרא כאן את הדין של שכן עליה עוף ועלה עליה זכר' שכן כתב הפורת יוסף (נ"מ ל. נמוס' ד"ה נמצינ), שבעלה עליה זכר נפסלת משום עול. וגם בדעת התוספות (ד"ה עלה) שכתבו שהפסול בעלה עליה עול הוא משום עבודה, לא גילו דעתם האם בעול נאמר חילוקו של רב פפא. [ולכאורה מכך שהבינו שהפסול הוא רק משום עבודה ולא משום עול, נראה שסברו כתוספות הרשב"א משאנץ המובא בסמוך, שבעול אין חילוק, וכיון שרב פפא חילק כן כלפי עלה עליה זכר, הבינו שהפסול בזה הוא רק משום עבודה].

9. **ולדבריהם** צריך לומר, ששכן עליה עוף אינו נחשב אפילו עול, וכמו שכתב הרדב"ז (שו"ת, ח"ג סי' תמלג). **טז. וכתב** שהראשונים לא פירשו כך, גם משום שלדבריו צריכים להעמיד שסוגייתנו סוברת רק כדעה זו שאין גזירה שוה מפרה לעגלה ערופה, וגם משום שרב פפא אמר את דבריו על המשנה של 'שכן עליה עוף' העוסקת בפרה, וממילא מסתבר שחילוק זה נאמר גם בפרה אדומה ולא רק בעגלה ערופה. **טז. ולא** כדברי רש"י (ד"ה שכן), שבשכן עליה עוף כשירה רק משום שלא נח לבעלים בכך, ולא משום שאין כאן עול או עבודה. **יז. כוונתו** צריכה ביאור, שאיך חילוקו של רב פפא מגלה לנו מה הטעם להכשיר בשכן עליה עוף, הלא הוא כתב שבשכן עליה עוף אין עבודה. ונראה שהבין בפשיטות שגם אין בו משום עול. **יח. התוספות** (ד"ה עלה, נ"מ ל. ד"ה אף), הר"ש (פרה פ"ג מ"ד, בתוספות שלמן ד"ה עלה, נ"מ סס הו"ד בשיטה מקובצת ד"ה עלה), הרמב"ן (סס ד"ה ומיהא), רבינו דוד (ד"ה עלה), תוספות הרא"ש (ד"ה עלה), הריטב"א ובחידושי הר"ן (נ"מ סס ד"ה עלה). **יט. התוספות** (ד"ה עלה), הר"ש (פרה פ"ג מ"ד), הרמב"ן, רבינו דוד, תוספות רבינו פרץ, תוספות הרא"ש (נ"מ סס), הריטב"א (סס) בשם השר מקוצי ובחידושי הר"ן (סס). **כ. בפשטות** נראה שכוונת תירוץ זה הוא, שאם נאמר שהיא כשירה, ממילא יחזור להיות הדבר נח לו, ושוב נצטרך לפוסלה, וכאשר נפסול אותה ישוב הדבר להיות לא נח לו, וחוזר חלילה, וכיון שכן אי אפשר להכשירה. וכן מפורש בתוספות רבינו פרץ (ד"ה עלה) [וראה בהערה להלן על התירוץ השני]. ובמנחת שלמה (שו"ת, ח"ב סי' נג אות ט ד"ה וגרמ"ה) כתב, שנראה שכל מה שכתבו התוספות הוא רק אם הבעלים אינו רואה את עליית הזכר או שעומד שם ושותק, אבל אם עושה פעולות להבריחו, אפילו אם יגלה דעתו שעושה כן רק בכדי שלא תיפסל מלהיות פרה אדומה, הרי היא כשירה, כיון שסוף סוף הרי עלה עליה שלא לרצונו, ואף שאם נכשיר את הפרה שוב יהיה נח לו בכך מאחר שאינה נפסלת, אי אפשר להחשיבו כנח לו, כיון שראינו שהוא מתאמץ להבריחו. **כא. הר"ש** (פרה סס, נ"מ סס) ותוספות הרא"ש (נ"מ סס) בתירוצם השני. וכן נראה בכוונת התוספות בבבא מציעא והתוספות רי"ד שם, הובא בהערה בסמוך. **כב. וכן** נראה בכוונת לשון התוספות בבבא מציעא (ל. ד"ה אף), שהיא שונה בתיבה אחת מתירוצם כאן, שכאן כתבו שאם 'נאמר' כשירה היה נח לו, אך שם כתבו שאם 'היתה' כשירה היה נח לו [וכן תירץ בתוספות הרא"ש (ד"ה עלה)]. ונראה שכוונתם היא, שכיון שאם לא היתה הפרה נפסלת מחמת כך היה נח לו, אנו פוסלים אותה, מפני שאנו צריכים לדון לפי דעת האדם ללא דין הכשרות והפסלות של הפרה. ונראה שזו גם כוונת התוספות רי"ד (סס ד"ה מה), שכתב שפסולה, משום שאם לא היתה נפסלת בכך היה נח לו בזה. והביאור בתירוץ זה,

מסלקו, עלינו לתלות שכנראה יש לו בכך איזה ריוח, אף שהוא מפסיד מכך שהיא נפסלת[כג].

ד. בחידושי הר"ן (ב"מ ל. ד"ה עלה) תירץ, שכיון שהמעשה מצד עצמו נח לו, אין להכשירה מחמת מה שלא נח לו בכך שתהיה פסולה, שאם כן יהיה פסולה סיבת הכשירה וזה אי אפשר.

מה החילוק בין עלה עליה זכר לבין הכניסה לרבקה

שם. הקשו **הראשונים**[כד], מה החילוק בין עלה עליה זכר שאנו פוסלים אותה מפני שנח לבעליה בכך שיקבל ולדות, לבין הכניסה לרבקה שאנו מכשירים אותה, אף שנח לבעלים שתדוש גם כשלא הכניסה לכך. ותירצו על כך כמה תירוצים:

א. יש שתירצו[כה], שבהכניסה לרבקה אינו מרויח[כו] בדישתה, שהלא גם בלעדיה היתה התבואה נידושת[כז]. ויש מהם שהוסיפו[כח], שהלא ודאי מדובר כאן באופן שאינו 'פסיק רישיה' [ודאי] שתדוש[כט], שבאופן שודאי תדוש לא נחלקו אביי ורבא שאסור.

ב. בשם ה"ר יהודה תירצו[ל], שסתם פרה היא בחורה, ומן הסתם אין הבעלים רוצה להטריחה, ולא נח לו בדישתה[לא].

ג. לפירוש **רבינו חננאל** (ד"ה ת"ש) שהכניסה לרבקה היינו שהכניסה כדי לפטמה שם, תירצו הראשונים[לב], שכיון שהכניסה לפטמה ודאי אינו רוצה שתדוש, כדי שלא תכחיש מחמת כך[לג].

מדוע הסיפא לא השמיעה שאפילו אם הכניסה רק שתינק פסולה

על התירוץ המובא לעיל מהראשונים לפי פירוש רבינו חננאל, שבהכניסה לרבקה איננו פוסלים, משום שהכניסה לפטמה ולא נח לו שתכחש בדישה, הקשו **הראשונים**[לד], שאם כן נמצא שאנו מכשירים רק כשיש שתי סיבות להכשיר, גם שלא היתה כוונתו של הבעלים לכך, וגם שלא נח לו בכך. ואם כן קשה, מדוע בסיפא בדין של הכניסה לרבקה שנו שאם הכניסה שתינק ותדוש פסולה ולא השמיעו חידוש גדול יותר, שלא רק כאשר הכניסה בכוונה שתדוש פסולה, אלא אפילו כשהכניסה שתינק בלבד ולא שתדוש, פסולה, משום שאף שלא לזה היתה כוונתו, מכל מקום כיון שלא הכניסה לפטמה ולא אכפת לו שתדוש ותכחש, פסולה, וכמו בעלה עליה זכר[לה].

ובתוספות הרא"ש (נעיל ע"ח ד"ה חס) כתב, שאכן יכלו לומר בסיפא שאם דשה מעצמה פסולה ולא רק כשהבעלים התכוין לכך מתחילה[לו], וכן יכלה לשנות דין זה בהכניסה לרבקה, שאם הכניסה לרבקה כדי שתדוש פסולה, ומה שנקטה הברייתא 'בשביל שתינק' הוא להשמיע חידוש גדול יותר, שאע"פ שהכניסה כדי שתינק ובאופן כזה הדישה קשה יותר מכאשר הכניסה לרבקה, פסולה[לז].

וכעין זה כתב גם **הרדב"ז** (שו"ת, ח"ג סי' תמנב, הו"ד בשיטה מקובצת ב"מ ל. ד"ה ומ"ה גר"ו כתג) ליישב, שגם כשהכניסה לינק היא מתקלקלת בדישה, וממילא אי אפשר היה לומר בסיפא שאם הכניסה שתינק פסולה אף כשלא הכניסה על מנת שתדוש, כיון שגם באופן כזה יש את שני התנאים להתיר, כיון שלא נח לו שתקלקל בדישה, וכמו בהכניסה לרבקה.

עוד כתבו **בתוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה עלה) **ובתוספות הרא"ש** (שם), שהתנא נקט בסיפא 'שתינק' כדי לחדש, שאף שהוא אופן של 'לא אפשר', והיינו שהוא צריך להכניסה לדישה יחד עם אמה, מכל מקום כיון שהוא מכוין הרי היא פסולה. ובריש נקטו 'הכניסה לרבקה' כדי לחדש, שאף שהוא אופן של 'אפשר' כיון שאפשר להאכילה בחוץ, כשירה, כיון שלא לכך היתה כוונתו.

מדוע אין לפסול פרה מעוברת מחמת עליית הזכר

שם. שנינו במשנה (פרה פ"ג מ"ח), שנחלקו רבי אליעזר וחכמים אם פרה מעוברת כשירה או פסולה. והקשו **הראשונים**[לח] מדוע אינה פסולה מחמת עליית הזכר עליה, ומה הנידון לפוסלה רק מחמת שהיא מעוברת[לט]. וכתבו כמה תשובות בדבר[מ]:

א. התוספות (ד"ה עלה) תירצו, שדין זה של 'עלה עליה זכר פסולה' הוא כחכמים שפוסלים שם, ואינו לדעת כולם[מא]. והוסיפו, שגם ללא הכרח זה אין דין זה לדעת כולם, שהלא רבי יהודה (שם מ"ד) חולק על כך, וסובר שאין לפסול מחמת רביעה אלא רק כשהבעלים העלה אותו עליה, ולא כשעלה מעצמו[מב].

ב. עוד תירצו הראשונים[מג], שכל מה שאמרו כאן שפסולה מחמת עליית הזכר, הוא רק באופן שהבעלים עומד ורואה בשעת עלייה ונח לו בכך. וכמו שאמרו (נ"מ כג.) לגבי הכשרת פירות לקבלת טומאה על ידי משקים שרק אם עוד כשהמשקה על הפירות היה נח לו בכך הוכשרו, אבל אם נודע לו לאחר שנגבו שהיה עליהם משקה והיה נח לו בכך אינם מוכשרים, כך גם כאן, שרק אם באותה שעה שהזכר עולה עליה הוא רואה ונח לו בכך, נפסלת[מד]. ובמשנה שם מדובר באופן שלא ראה הבעלים את עליית הזכר[מה].

אך הר"ש **והרא"ש** (פרה פ"ג מ"ח) דחו תירוץ זה, שבתוספתא שנינו שרבי יהודה מכשיר בעליית זכר שלא לדעת הבעלים, ומשמע שאם ידעו,

---

ל. **התוספות**, תוספות הרשב"א משאנץ ותוספות רבינו פרץ (ד"ה עלה). לא. **בתוספות** רבינו פרץ (שם) כתב, שתירוץ זה נכון לפירוש רש"י שמדובר על עגלה ערופה שהיא בת שנתה. אך גם למפרשים שמדובר על פרה אדומה יש לפרש כן, כיון שאינה אלא בת שנתיים. וגם למפרשים [המובאים לעיל (ע"ח)] בענין 'לשם מה הכניסה לרבקה'] שהכניסה לרבקה כדי שתינק מאמה, מתבאר שמדובר בפרה קטנה. לב. **תוספות** הרשב"א משאנץ (ד"ה עלה), הרמב"ן (ב"מ ל. ד"ה ופי'), הרשב"א (שם ד"ה לרבקה), רבינו דוד (נעיל ע"ח ד"ה הכניסה), תוספות רבינו פרץ (ד"ה עלה) ותוספות הרא"ש (נעיל ע"ח ד"ה דשה). לג. **והמהר"ם** שיף (ב"מ ל. בתוס' ד"ה אף) כתב, שלפי מה שכתבו התוספות [בתירוצם השני] שמה שפסלו ב'עלה עליה זכר' הוא רק כשראה הבעלים בשעת עלייה והיה נח לו בכך, יש ליישב גם קושיא זו, שבהכניסה לרבקה לא ראה שהיא דשה, ולכן אינו נחשב שנח לו בכך. לד. **הר"ש** (פרה פ"ג מ"ג ובמוספות שמנץ ד"ה עלה) ותוספות רבינו פרץ (ד"ה עלה). לה. **והר"ש** (פרה שם, במוספות הרשב"א שם) הוסיף, שדוחק לפרש שאכן זו כוונת המשנה בסיפא, ושתינק ותדוש היינו או שתינק או שתדוש. ועוד, שבסוגייתנו הביאו משנה זו לגבי הנידון של 'לא אפשר ומכוין', ומשמע שאם אינו מכוין לכך מתחילה אינה נפסלת, ומדוע אם כן בעלה עליה זכר פסולה. לו. **וכנראה** כוונתו לפירוש רבינו חננאל, שרק כאשר הכניסה לפטמה שאינו רוצה שתכחש, כשירה. לז. **כלומר**, שבהכניסה כדי שתינק ותדוש אמנם יש צד חומרא, שהכניסה לצורך זה שתעבוד לצורכו בדישה, אך גם יש צד קולא, שכיון שהכניסה כדי שתינק לא נח לו שתדוש. אך צריך ביאור, שכיון שהוא עצמו התכוין לכך שגם תדוש, מה בכך שבאמת הדבר מזיק לה שתדוש בשעת הנקה ומה החידוש לפוסלה. לח. **התוספות** (ד"ה עלה, ב"מ ל. ד"ה אף), הר"ש (פרה פ"ג מ"ח), הרמב"ן (ב"מ שם ד"ה ומיבעי), רבינו דוד (ד"ה עלה), תוספות רבינו פרץ (ד"ה עלה, ב"מ שם ד"ה עלה), הרא"ש (פרה פ"ג מ"ח ובמוספות הרא"ש ד"ה עלה, ב"מ שם ד"ה עלה), הריטב"א (שם ד"ה עוד) והמהר"ם חלאווה (ד"ה שכן). לט. **התוספות** בבבא מציעא (שם), הרמב"ן (שם) והמהר"ם חלאווה (שם) כתבו בפירוש שקושייתם היא רק לרבי אליעזר שהכשיר, מדוע לא פסל מחמת שעלה עליה זכר. אך בתוספות רבינו פרץ (שם) הקשה גם לדעת חכמים, שמשמע שכל מה שפסלו הוא רק מפני שהיא מעוברת, אך מחמת עליית הזכר לא היו פוסלים. מ. **והמאירי** (ד"ה נפ) הביא שיש מפרשים, ש'עלה עליה זכר' שכאן הוא באדם שעלה עליה לרכיבה [ואולי כוונתו לתרץ את הקושיא מהמשנה שם, ששם כשהתעברה עלה עליה זכר בן מינה, ובזה אינה נפסלת]. אך דחה, שאם כן לא היה לו להזכיר לשון זכר, ועוד, שעליית אדם לרכוב עליה מן הסתם אינה לרצון הבעלים, ואינה פוסלת. מא. **תירוץ** זה אינו מועיל לפי קושיית התוספות רבינו פרץ [הובא לעיל בהערה], שהקושיא היא גם לדעת חכמים. מב. **והחזון איש** (פרה סי' ג סק"ז) תירץ, שיש אופן שאינה נפסלת מחמת עליית הזכר, והיינו כאשר עלתה למורת רוחו של הבעלים, ולכן דנו שם האם היא פסולה מחמת מה שהיא מעוברת. וכן העיר במנחת שלמה (שו"ת, ח"ג סי' נג אות ט ד"ה וגלפה). וראה גם במשנה אחרונה (פרה פ"ג מ"ח) שכתב, שאם לא נח לבעלים בכך וגילה דעתו בזה [כגון שמינה שומר שלא יעלה עליה זכר ופשע השומר], אינה נפסלת. מג. **התוספות** (ד"ה עלה) בתירוצם השני, הר"ש (פרה שם ובמוספות שמנץ ד"ה עלה), הרמב"ן (ב"מ ל. ד"ה ומיבעי), הרא"ש (פרה שם ובמוספות הרא"ש ד"ה עלה, ב"מ שם שם ד"ה עלה). מד. **והוסיף** הרמב"ן, שאף שבהכשר פירות יתכן שנח לו בכך ויתכן שלא נח לו, ואילו כאן ודאי נח לו בכך [ואם כן גם כשלא ראה יש לפסול], מכל מקום באופן שאינו רואה שעלה עליה הזכר אינו דומה ל'עובד', שהוא אופן שהבעלים עצמו עשו כן, ולכן אין לפסול. ועוד, שהרי גם לענין 'יאוש שלא מדעת' אמרו (ב"מ כא:), שאף שודאי שאם היה יודע היה מתייאש, בכל זאת כל זמן שלא שמעו אותו מתייאש אינו מועיל, וכל שכן כאן שכתוב 'עבד', שצריך שיהיה נח לו בשעת מעשה. מה. **וכתב** המהרש"א

19/06/2018

אפילו אם עלה מעצמו דינו כהעלהו הבעלים, ואם כן לרבנן אפילו כשלא ידעו פסולה[מו].

ג. התוספות בבבא מציעא (ג. ד"ה אף) **והמהר"ם חלאווה** (ד"ה שכן) תירצו, שרבי אליעזר שהכשיר שם סובר כדעת רבי יהודה (פרה פ"ג מ"ד), שאין הזכר פוסל אלא אם כן העלהו הבעלים בידיו[מז], ונחלקו שם באופן שעלה עליה הזכר מעצמו[מח]. **ובתוספות רבינו פרץ** (ד"ה עלה, ב"מ שם ד"ה עלה) **ובתוספות הרא"ש** (ד"ה עלה) הוסיפו[מט], שגם חכמים של רבי אליעזר סוברים כרבי יהודה[נ].

ד. עוד תירוץ הביאו הראשונים[נא] [בשם הר"י **מסימפונט**], שהנידון בפרה מעוברת אינו על הפרה עצמה, שהיא ודאי פסולה משום שעלה עליה זכר. וכל הנידון הוא על ולדה, כגון באופן שקנו פרה מעוברת וכשנולדה העגלה נמצאת אדומה[נב], שחכמים פוסלים משום שכתוב (במדבר יט ג) 'ויקחו אליך פרה', ולמדו מלשון הפסוק שבשעת קניית הפרה האדומה היא צריכה כבר להקרא פרה [וכדרשת **הספרי זוטא** (פי"ט)], ורבי אליעזר לא דרש כן[נג].

ה. הראב"ד (פרה אדומה פ"ו ה"ז) **תירץ**, שכאשר עלה עליה זכר שלא בשעה הראויה לעיבור אין זה לצורכה, ואז היא נפסלת מחמת כך, אבל אם התעברה מכך אין לפסול מחמת עליית הזכר, כיון שבשעה שהיא ראויה להתעבר הרי זה נחשב שעלה עליה לצורכה, ואינה נפסלת בכך [וחכמים שפסלו שם, משום שחששו שעלה עליה שלא לרצונה אף שנתעברה מכך][נד].

מדוע שונה דין פסול פרה אדומה מדין הכשר פירות לקבלת טומאה

הובא לעיל **שהתוספות** (ד"ה עלה) כתבו, שהפסול בעלה עליה זכר הוא רק כאשר עלה עליה בידיעתו של הבעלים, אך **הר"ש והרא"ש** (פרה פ"ג מ"ח) הוכיחו שהפסול הוא בכל אופן. והקשה **התוספות יום טוב** (שם מ"ד) **על הרע"ב** (שם) שכתב כדברי הר"ש והרא"ש, במה שונה דין זה של פסול פרה אדומה מהדין של הכשרת פירות לקבלת טומאה על ידי משקים (ב"מ כג.), שרק אם עוד שהמשקה על הפירות היה נח לו בכך הוכשרו, אבל אם נודע לו לאחר שנגבו שהיה עליהם משקה והיה נח לו בכך אינם מוכשרים, וגם שם היא דרשת רב פפא כמו כאן, ובאותה הדרשה כמו כאן, ששם נאמר (ויקרא יא לח) 'וכי יתן מים על זרע', ודרש רב פפא, שמאחר שכתוב 'כי יתן' וקוראים 'כי יותן', הדין הוא שאף אם נפלו המים שלא על ידי הבעלים הם מכשירים, אך רק באופן שהבעלים ידע מכך ושמח[נה].

וכתב החתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' רמ ד"ה ומ"מ) לחלק ביניהם על פי מה שתירצו התוספות (ד"ה עלה), שאין לומר שבפרה לא נח לבעלים בעליית הזכר משום שבכך היא נפסלת ומפסידים את דמיה היקרים, שכיון שאילו היתה כשירה היה נח לו בכך, אין אנו מתחשבים בדעתו אלא בדעת רוב העולם שאנו יודעים שנח להם בכך. ולכן לגבי פרה אין הפסול תלוי בידיעת הבעלים כלל, אבל בהכשר פירות שאין דמיהם יקרים כל כך, וגם אינו מפסיד אותם במה שנפלו עליהם מים כיון שיתכן שלא יגע בהם שרץ לטמאם, ובחולין אפילו אם יטמאו אינו הפסד כל כך, אנו דנים לפי דעתו של הבעלים, ולכן רק אם ראה בכך ושמח אז הוכשרו לקבל טומאה כדי שיהיה זה 'כי יותן' [כלומר שהמשקים ניתנו מעצמם על הפירות] הדומה ל'כי יתן' [לאופן שהבעלים עצמו נתן את המשקים עליהם] שהוא מדעתו.

והחזון איש (פרה סי' ג סק"ז) כתב ליישב את דעת הר"ש והרא"ש, שאמנם לענין הכשר לטומאה צריך דעת בעלים, אבל בפרה שעלה עליה זכר, כיון שלא שמר את פרתו שלא יעלו עליה זכרים והוא דבר המצוי, הרי זה כאילו ידע גם אם לא ידע ממש בשעת עליית הזכר, ולכן נפסלת. וכתב לפי זה, שאם נדע שלא נח לבעל הפרה בעליית הזכר מחמת איזו סיבה שהיא, אינה נפסלת.

מה הקשו על רבי יהודה מדין שאינו כרבי יהודה

שם. הקשה השפת אמת (לעיל ע"ח ד"ה מ"ם), מאחר שכל הקושיא על אביי ממשנה זו היא רק לדעת רבי יהודה [שהלא לדעת רבי שמעון הודו רבא ואביי שאסור ומשום שהכל תלוי בכוונה], מה הביאה הגמרא בתירוצה את הדין של עלה עליה זכר, הלא רבי יהודה (פרה פ"ג מ"ד) חולק על דין זה, וסובר שדווקא אם הבעלים העלה את הזכר עליה פסולה, אך אם עלה מעצמו כשירה, אף שנח לו בכך[נו]. וכתב, שצריך לומר שעיקר תירוץ הגמרא הוא, שבפרה הפסול הוא בכל עבודה גם שלא על ידי הבעלים, ומה שהביאה הגמרא עתה הוא רק בשביל ליישב מדוע הכניסה לרבקה כשירה, ועל כך הביאה שצריך שיהיה נח לבעלים בכך.

באבידה שהנידון הוא משום גזל יש להתיר יותר משאר איסורים כיון שאין הבעלים חסר

ת"ש אבידה לא ישטחנה וכו'. רש"י (ד"ה מדמנו) פירש, שראיית הגמרא היא מכך שבאופן שבאו לו אורחים, אף שהוא שוטח אותה לצורכה ולכן נחשב הדבר כ'לא אפשר', מכל מקום הואיל והוא מתכוין גם לצורכו, כגון להתכבד בה בפני האורחים, הרי זה גזל ואסור.

והקשה השפת אמת (ד"ה מ"ם), איך דימתה הגמרא את הנידון בסוגייתנו לגבי שאר איסורים לדין של אבידה שהוא נידון של איסור גזל, הלא שם יש להתיר לשוטחה לצורכו ולצורכה כיון שהבעלים אינם נחסרים כלום מכך שיש בזה גם 'לצורכו', ואין בזה גזל כלל, וב'זה נהנה וזה לא חסר' כופים על מדת סדום[נז], שלא ימנע הבעלים את האחר ליהנות משלו כשאין לו בזה חיסרון[נח]. וכתב, שאכן צריך לומר שראיית הגמרא משם היא בדרך כל שכן, שאם שם שישנה סיבה להתיר אסרו[נט], כל שכן שבשאר איסורים יש לאסור.

הלא אפשר לשוטחה שלא בפני האורחים

שם. הקשה השפת אמת (ד"ה מ"ם), מדוע אופן זה של שטיחת האבידה הוא אופן של 'לא אפשר', הלא הוא יכול לשוטחה שלא בפני האורחים[ס].

והחזון יחזקאל (ב"מ פ"ב ה"ט ד"ה שוטחה) ביאר, שכיון שהצורך בשטיחה עצמה הוא 'לא אפשר' מפני שחייב לשוטחה לצורכה, אז אף שצורת השטיחה ומקומה לפני האורחים הוא 'אפשר', נחשב הדבר כ'לא אפשר'[סא].

מהו 'מגוד'

ולא על גבי מגוד. הערוך (ערך מגד) פירש, ש'מגוד' הוא דבר המיוחד לשטוח עליו כלי כביסה, או שהוא לשון גודא ממש [דהיינו כותל. רש"י (ב"ב ג. ד"ה גוד)].

(ב"מ ג. בתוס' ד"ה אף), שצריך לומר שכיון שמדובר שם באופן שאינו רואה את עליית הזכר, גם לדעת חכמים אין הפסול שם מחמת עליית הזכר, וכמו בהכשר פירות, אלא מחמת שהיא נושאת את הולד שאינו נחשב חלק מאמו. **מו. ובחידושי** הגר"א (פרה פ"ג מ"ח) כתב, שבדברי התוספתא שהובאה בר"ש נפלה טעות סופר, ואת הדברים הכתובים בשם רבי יהודה שבעלה עליה זכר שלא לדעת הבעלים כשירה, אמרו חכמים ולא רבי יהודה, וכדעת הראשונים שלחכמים דווקא בידע נפסלת הפרה. ובדעת רבי יהודה צריך לתקן בתוספתא כדבריו במשנתנו (פרה פ"ג מ"ד), שדווקא בהעלהו בידים פסולה. והמשנה אחרונה (שם מ"ד ד"ה שם) כתב שנחלקו בזה המשניות עם התוספתא, שלדעת המשניות (פרה פ"ג מ"ד, מכשירין פ"ו מ"ח) לחכמים צריך ידיעה בשביל לפסול, ולרבי יהודה דווקא בהעלה בידים, ולדעת התוספתא לרבי יהודה צריך ידיעה, ולחכמים נפסלת בעצם המעשה אף בלא ידיעה כלל. וראה להלן בענין 'מדוע שונה דין פסול פרה אדומה מדין הכשר פירות לקבלת טומאה' את קושיית התוספות יום טוב על שיטתם, ואת תירוצי האחרונים. **מז. כך** הוא פשטות לשון המשנה שם, אך הרע"ב שם פירש שאין הכוונה שרק אם העלהו בעצמו פסולה, אלא כל שעלה לדעת הבעלים, פסולה. **מח. וטעמם** של חכמים לפסול במעוברת אף שאינה פסולה מחמת הזכר שעלה עליה, משום שסברו שעובר אינו ירך אמו, והרי היא נושאת את הולד, ופסולה משום משא. **מט. רבינו** פרץ כתב כן לפי שיטתו, שהקשה גם לדעת חכמים, מדוע פסלו רק משום שהיא מעוברת ולא משום שעלה עליה זכר. **נ. וכן** משמע מהר"ש (פרה פ"ג מ"ח) והרא"ש (פרה שם ובמוספות הרא"ש שם ד"ה עלה). והמהרש"א (ב"מ שם במוס' ד"ה אף) כתב, שגם לתירוץ התוספות צריך לומר, שגם חכמים החולקים על רבי אליעזר סוברים כרבי יהודה המכשיר בעלה עליה הזכר מעצמו, משום שלא נראה שכוונתם לומר שרבי אליעזר וחכמים נחלקו במחלוקת חכמים ורבי יהודה. **נא. התוספות** (ב"מ שם ד"ה אף) בתירוצם השני, הר"ש (פרה פ"ג מ"ח) בתירוץ השני, הרמב"ן בשם רבותיו, רבינו דוד בשם הגאונים, תוספות רבינו פרץ, הרא"ש (פרה שם ובמוספות הרא"ש שם ד"ה עלה) בתירוץ השני והריטב"א (שם ד"ה עוד). **נב. הרמב"ן** כתב שמדובר באופן שדרכה ללדת פרות אדומות, והעבירו לפניה כוס של יין, וכדברי הגמרא בעבודה זרה (כד.), הנותנת עצה זו ע"מ שתלד פרה אדומה. **נג. וראה** ברמב"ן שהביא את דברי הגמרא בעבודה זרה (כג:), שרבי אליעזר הוא הדורש את הפסוק 'ויקחו', ורבנן אינם דורשים, ולפי זה דחה את הפירוש הזה במחלוקת רבי אליעזר וחכמים. וכתב, שרבותיו שפירשו כן גרסו שרבי אליעזר הוא הפוסל וחכמים הכשירו, ולהיפך מהגירסא שלפנינו. והעירו הראשונים, שלפי זה יכולה היתה המשנה שם לדון בקנאוה בעודה עגלה [שעדיין אינה פרה], ולא רק בעוברה, וכמבואר בספרי זוטא שם, שלדורשים דרשה זו, גם באופן זה היא פסולה. וכתב בתוספות הרא"ש (שם), שהמשנה העדיפה לדון בעוברה בכדי להשמיענו שרבי אליעזר מכשיר אפילו כשעדיין לא נולדה, שאף שדינה כאחד מאברי האם ואף ניתרת בשחיטתה ואין שם פרה עליה כלל, לאחר שנולדה הרי היא כשירה. **נד. כך** הבין הפני יהושע (ב"מ שם במוס' ד"ה אף) בדבריו. וכך פירש גם החזון איש (פרה סי' ג סק"ח) את חילוקו, שכאשר אינה מעוברת לא נחשבת עליית הזכר עליה לעבודה, כיון שהיא דרך הנאתה ולצורכה, אבל כשהתעברה שאינה מקבלת זכר לרצונה כמו שאמרו בבכורות (מ:), אם עלה עליה זכר לאונסה נפסלת בכך. [ולפי זה נצטרך לומר, שכל הפסול כאן בעליית הזכר הוא רק כשעלה עליה לאחר שהיתה כבר מעוברת]. **נה. ובחידושי** הגר"א (פרה פ"ג מ"ח) והמשנה אחרונה (שם מ"ד) כתבו, שלדעת התוספות שלרבי יהודה דווקא בהעלה הבעלים את הזכר בידים נפסלת הפרה, כך הדין גם בדיני הכשר טומאה, שרק אם יתן הבעלים מים בידיו יוכשרו, כמבואר במשנה (מכשירין פ"ג מ"ה-ז) לדעתו. **נו. וכתב**, שאכן לפי פירוש הרע"ב (שם) שאין כוונת רבי יהודה לפסול רק כשהעלה אותו הבעלים בעצמו אלא בכל אופן שעלה לדעתו, מיושב. אבל לתירוץ השני בתוספות (ד"ה עלה) שמה שפסלו מחמת עליית הזכר לפי כולם הוא רק כאשר הבעלים היו שם וראו, מוכרחים לומר שלרבי יהודה דווקא בהעלהו עליה בידים נפסלה [שאם לא כן במה נחלקו]. **נז. ראה** רש"י (כתובות קג. ד"ה מדמנו, ב"ב יב: ד"ה עלו) שכתב שזו היא מדת סדום, שלא יהנה אחר משלו אפילו שאינו חסר. **נח. וראה** גם בקובץ שיעורים (חות קיד) שהקשה, איך ניתן לומר שגם בגזל שייך הדין של דבר שאינו מתכוין, הלא הוא חייב להציל את ממון חבירו מהפסד הבא מאליו, ואיך אפשר להתיר לו לגזול את חברו בלא מתכוין, הלא אינו גרוע מהפסד הבא מאליו. ותירץ, שכיון שהוא שוטחה גם לצורכה, הרי מה שיש בזה גם לצורכו אין זה אלא כמו 'זה נהנה וזה לא חסר'. אך לא ביאר מה הצד לאסור. **נט. ולא** התבאר באמת מדוע להוה אמינא אסור. **ס. וראה** להלן [בענין 'יישוב הסוגיא בבבא מציעא עם המתבאר בסוגייתנו שלרבי שמעון לא אפשר ומכוין אסור'] מה שרצה לפרש לפי זה, שבאמת הגמרא כאן לא באה להוכיח מה הדין ב'לא אפשר ומכוין' שבזה נחלקו אביי ורבא לפי הלשון השני לדעת רבי יהודה, אלא להוכיח מה הדין ב'אפשר ולא מכוין', שבזה נחלקו אביי ורבא לפי הלשון הראשון לדעת רבי שמעון. **סא. וביאר**, שכל ספק הגמרא בבבא מציעא (ג.) בשטיחה לצורכו ולצורכה הוא רק באופן כזה שיכול לעשות את השטיחה במקום שאין בו משום צורכו, אך כשאינו יכול לעשות כן ודאי מותר.

והתוספות ותוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה מגוד) **ותוספות רבינו פרץ** (ד"ה נמגוד) הביאו את פירוש ר"ת, שהוא מלשון 'נגוד ליה גלימא' הכתוב בגמרא (עירובין נד. נכורות מד:), **ופירש רש"י** (עירובין שם ד"ה שקולו, נכורות שם ד"ה נגדו) שהפירוש הוא לפרוס.

והמאירי (ד"ה המוגח) פירש, שמגוד היינו יתד[סב].

יישוב הסוגיא בבבא מציעא עם המתבאר בסוגייתנו שלרבי שמעון 'לא אפשר ומכוין' אסור

בין לצורכה בין לצורכו שאני התם דקלי לה אי משום עינא בישא אי משום גנבי. הגמרא בבבא מציעא (נ.) הסתפקה לגבי שומר אבידה, האם מותר לו להשתמש בה לצורכו ולצורכה. ורצתה לפשוט מדין זה שאסור לשטוח את האבידה לצורכו ולצורכה, ודחתה כמו כאן, ששם האיסור הוא מחשש עין הרע או גנבים. ונשארה בספק. **והקשו השפת אמת** (ד"ה ת"ק) **והפרי יצחק** (סו"ס, ס"ק ס' ד"ה נקו"ע), שבסוגייתנו מבואר שהנידון הזה שוה לנידון של 'לא אפשר ומכוין'[סג], ומאחר שהלכה כרבי שמעון בדבר שאינו מתכוין, ולשיטתו הודו אביי ורבא לאסור ב'לא אפשר ומכוין' כיון שהכל תלוי בכוונה, מה הסתפקה שם הגמרא, הלא ודאי יש לאסור[סד].

אוצר החכמה

וכתב השפת אמת, שאכן הגמרא כאן לא באה להוכיח מה הדין ב'לא אפשר ומכוין' שבו נחלקו אביי ורבא לפי הלשון השני לדעת רבי יהודה, אלא באה להוכיח מה הדין ב'אפשר ולא מכוין' שבו נחלקו אביי ורבא לפי הלשון הראשון, לדעת רבי שמעון שהלכה כמותו. **ומשום ששטיחת האבידה לפני האורחים הוא אופן של 'אפשר'**, שאף שהוא חייב לשוטחה לצורכה הרי יכול לשוטחה שלא בפני האורחים, והבינה הגמרא שמלשון הברייתא שאסרה לשוטחה 'בין לצורכה בין לצורכו' משמע שגם כאשר שוטחה רק לצורכה אסור[סה], ומשום שממילא גם הוא נהנה אף שאינו מתכוין לכך. ונמצא שהאופן שם הוא 'אפשר ולא מכוין', ורצתה הגמרא להוכיח משם לאיסור ודחתה. ומאחר שהראיה הזו נדחתה, נשאר הדבר בספק לדעת רבי שמעון, וזהו ספק הגמרא שם בשוטחה לצורכה ולצורכו, ובאופן שאינו מתכוין לצורכו אלא רק לצורכה. אמנם כתב, שבלשון הגמרא שם לא משמע שמדובר באופן שאינו מתכוין לצורכו, אלא במתכוין לצורך שניהם[סו].

ולכן כתב ליישב באופן אחר על פי מה שחילק שם בין שאר איסורים לאיסור גזל, שבמקום שאין לבעלים חסרון והמוצא נהנה ודאי אין לאסור[סז], ואם כן למסקנת הגמרא שהטעם שם לאסור הוא מחשש עין רעה או גנבים, גם לדעת רבי שמעון הסובר ש'לא אפשר ומכוין' אסור [בין לאביי ובין לרבא], בגזל מותר כשאין בו חשש עין רעה או גנבים, ואין ללמוד משאר איסורים לאיסור גזל וכנ"ל. וזה מה שהסתפקה שם הגמרא, כיון שמכאן שאסרו 'לא אפשר ומכוין' לרבי שמעון שהלכה כמותו, אין לפשוט לשם לאסור[סח].

והפרי יצחק יישב את שתי הסוגיות, שאף שבסוגייתנו מבואר שלרבי שמעון 'לא אפשר ומכוין' אסור, זה רק כאשר יש בדבר איסור, מכל מקום שם הסתפקה הגמרא להתיר, ומשום שספק הגמרא שם הוא האם חוששים שמא ישתמש בזה יותר מצורך האבידה לצורכו, וכמבואר שם **בתוספות** (ד"ה לצורכו), אבל על מה שמשתמש בה לצורכו בזמן שהוא עושה כן לצורכה אין הבעלים מקפידים, וממילא הצד שם להתיר הוא משום שלא חוששים שמא יוסיף להשתמש בה יותר מכדי צורכה, ובמה שמשתמש בה לצורכו בזמן הנצרך גם לצורכה אין בכך גזל, כיון שאין הבעלים מקפידים על כך, ולכן אף ש'לא אפשר ומכוין' אסור, שם יש צד להתיר. ומה שרצתה הגמרא להוכיח משם לנידון של 'לא אפשר ומכוין' בשאר איסורים, אינו אלא לפי הצד שם שלצורכו ולצורכה אסור, והיינו שחוששים שמא ישתמש בה לצורכו יותר מכדי צורכה ובזה יש משום גזל, וזה תלוי בנידון של 'לא אפשר ומכוין', שאם 'לא אפשר ומכוין' מותר, אף אם הבעלים מקפידים על כך אין לאסור, כיון שעושה לצורכה.

מדוע אין לאסור משום פסיק רישיה

ובלבד שלא יתכוין בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים. הראשונים דנו מדוע אין לאסור את לבישת הכלאים משום פסיק רישיה אף שאין המוכר מתכוין לכך, והלא מודה רבי שמעון (שבת עה.) בפסיק רישיה שאסור. וכתבו ליישב זאת בכמה דרכים:

א. יש שתירצו[סט], שמדובר כאן באופן שהוא לבוש מלבושים אחרים להגן עליו מפני החמה ומפני הצינה, שאינו ודאי שיהנה ממלבושי האיסור[ע].

ב. יש **מהראשונים**[עא] שכתבו, שמכאן הביא **הערוך** (ערך פסק)[עב] ראיה לשיטתו, שאף שמודה רבי שמעון לאסור בפסיק רישיה, זה אינו אלא במקום שנח לו באיסור, אך כשלא נח לו בכך, מותר.

ג. הרמב"ן (שבת קיט. ד"ה וזו)[עג] כתב, שלא אסרה התורה אלא מלבוש שסתמו להנאה, אבל כשאין לו ממנו הנאה, אינו נחשב מלבוש אלא משא בעלמא. וכעין זה כתב **המאירי** (שבת כט: ד"ה סמוך), שיתכן שההיתר כאן הוא משום שלא אסרה התורה אלא לבישה בכוונת הנאת לבישה.

ד. הר"ן בחולין (על הרי"ף עמ' נב ד"ה מניין) כתב להוכיח מדין זה, שלגבי איסור הנאה לא נאמר כלל זה שמודה רבי שמעון בפסיק רישיה שאסור[עד].

ה. הריטב"א (ד"ה תא) הביא מפרשים, ש'כדרכן' אינו בדרך מלבוש, שהרי ודאי שיהנו מהם, אלא על כתפיהם, שיתכן שלא יהנו מהם, והטורח מרובה על ההנאה[עה].

וכעין זה כתב **בברכת אברהם** (לר"מ בן הרמנ"ס סי' יט), שתופרי כסות ומוכרי כסות אינם לובשים את הכלאים, אלא רק מעלים אותם עליהם, וכשאסר הכתוב העלאת כלאים, לא אסר אלא בדרך לבישה, אבל עלייה שאינה בדרך לבישה לא אסר, ואם כן אין בעלייה זו איסור משום לבישה אלא רק משום חשש העלאה, והיינו שמא יהנו מהם בשעת החמה או הגשמים, וכיון שהנאה זו אינה ודאית אלא ספק, שהרי אולי יהיו הגשמים מרובים או החום חזק [שאז לא יועילו להם הבגדים האלו], אינו פסיק רישיה ומותר לרבי שמעון.

מדוע לא אסרו מחשש שיהנה בלבישתם ויעבור בשוגג על איסור כלאים שם. בתוספות הרשב"א משאנץ ובתוספות הרא"ש (ד"ה מוכרי) הקשו, איך התירו להם ללבוש בגדים אלו בלי כוונה להנאה, הלא אם יזדמן שיהנו מהם נמצא שיעברו על לאו של כלאים בשוגג. **והוכיחו** מהסוגיא בסנהדרין (פד:) שאפילו בלי כוונה נחשב שעובר בשוגג, שאמרו שם שרב לא הרשה לבנו להוציא קוץ מבשרו מחשש שמא יעשה בו חבורה, ויעבור בשוגג על איסור שיש עליו עונש חנק. הרי שגם כשאינו מתכוין לכך כלל הוא נחשב שוגג. **ותירצו**, שבאמת כאשר אינו מתכוין לדבר כלל אין זה איסור בשוגג, ושם הטעם הוא, משום שיש לחשוש שמא כאשר יוציא לו את הקוץ יחשוב שטוב לו שיצא ממנו הדם הנצרר שם, ויעשה בו חבורה בכוונה לטובתו, ונמצא שאמנם הוא עושה כן בשוגג שחשב שמותר לעשות כן, אך באמת יש בזה איסור כיון שהתכוין לעשות זאת[עו].

הנאה מדבר הנגרם מאיסורי הנאה

תנור שהסיקו בקליפי ערלה. מבואר בסוגייתנו שדבר הנגרם על ידי איסור הנאה הרי הוא גם כן אסור בהנאה, ונחלקו **האחרונים** בטעם הדבר.

סב. ורש"י (ד"ה מגוד) פירש שמגוד הוא 'קבילי"א' והוא יתד, וו, זיז. **סג. ואמנם** הגמרא דחתה שאין ללמוד משם, כיון שהאיסור שם הוא מחשש עין רעה או גנבים, אך מכל מקום התבאר בהוה אמינא שהנידונים שוים, ואם כן, אף שאין לפשוט משם את הדין לדעת רבי יהודה שלשיטתו נחלקו אביי ורבא, אך לדעת רבי שמעון שלא נחלקו, באמת אסור שם גם לולא הטעמים האלו. **סד. השפת אמת הקשה** קושיא זו על הפוסקים [רמב"ם (גזילה ואבידה פי"ג הי"ח), טור ושולחן ערוך (סו"ס רסז סי"ח)] שפסקו שם לחומרא רק מספק. ובפרי יצחק הביא בתחילת דבריו בשם גאון אחד, שאכן מה שפסק השלחן ערוך (סו"ס שם סי"ח) לאסור להשתמש באבידה לצורכו ולצורכה, אינו מחמת ספק ולחומרא, אלא מאחר שהלכה כרבי שמעון, ולשיטתו 'לא אפשר ומכוין' אסור. אך כתב, שאם כן נמצא שהסוגיות כאן ובבבא מציעא חולקות, ששם נשארה הגמרא בספק, וכאן פשוט שלרבי שמעון אסור. [וכעין זה כתבו באהבת חסד (פ"ו מהגי"ה) ובאבן האזל (גזילה ואבידה פי"ג הי"ח) לבאר, שהרי"ף השמיט את הבעיא שבסוגיא בבבא מציעא, משום שפסק ש'לא אפשר ומכוין' אסור]. ועוד הקשה הפרי יצחק על מה שכתבו התוספות (ב"מ נ. ד"ה לצורכו) שכל הספק שם הוא רק בשוטח את האבידה שיש לחשוש שמא ישטחנה יותר מכדי צורכה ותתקלקל, אבל באופנים שאין חשש שישתמש בה יותר מכדי צורכה אין ספק ומותר, והוכיחו את דבריהם, וכאן מבואר שהנידון הוא משום גזל אפילו בשעה שעושה את הדבר לצורכה, וכמו הנידון של 'לא אפשר ומכוין', שמחמת כוונתו יש לאסור אף כשעושה לצורך הדבר המותר. **סה. וכן** פסק הרמב"ם (גזילה ואבידה פי"ג הי"ח), שבנזדמנו לו אורחים אפילו לצורכה בלבד אסור, ואמנם טעמו הוא מחשש גנבים כמסקנת הגמרא, אך נראה שגם לפי ההוה אמינא האיסור הוא גם לצורכה בלבד, משום שממילא גם הוא נהנה. **סו. גם** יש להעיר, שמאחר שהכלל הוא (קידושין נב.) שרק ביע"ל קג"ם הלכה כאביי במחלוקתו עם רבא, נמצא שלדעת רבי שמעון ב'אפשר ולא מכוין' אסור, ועדיין יקשה מה הסתפקה הגמרא שם. **סז. וכמובא** לעיל בשמו בענין 'באבידה שהנידון הוא משום גזל יש להתיר יותר משאר איסורים כיון שאין הבעלים חסרי'.

סח. והוסיף, שיש בחילוק זה גם נפקא מינה הפוכה, שבאופן שיש חשש עין רעה או גנבים, גם כאשר אינו שוטחה אלא לצורכה בלבד אסור. וכגון שהבעלים אינו מתכבד באבידה זו משום שיש לו כלים אחרים נאים מהם, ונמצא שאינו נהנה כלל מהאבידה [וכן כתב באהבת חסד (שם)]. ולהלכה פסק לחומרא בשני העניינים. אך כתב שעדיין אינו מובן מה הצד בסוגיא שם לאסור בלצורכו ולצורכה, מאחר שזה נהנה וזה לא חסר. ואמנם התוספות (ב"מ נ. ד"ה לצורכו) פירשו שטעם האיסור שם הוא מחשש שמא ישטחנה יותר מכדי צורכה עד שתקלקל בכך. אך בסוגייתנו לא משמע לפרש כך, שאם כן אינו שייך לנידון של 'לא אפשר ומכוין'. וכן הביא באבן האזל (שם) שהעיר לו הגרא"ש. **סט. התוספות**, הרשב"א ותוספות הרא"ש (שבת כט: ד"ה ובלבד), **המאירי** (שם ד"ה שמא) וחידושי הר"ן (שם ד"ה ובלבד). **ע. וכן** מתבאר מדברי התוספות לעיל (כה: ד"ה לא), שכתבו שכל סוגייתנו מדברת באופן שאינו פסיק רישיה. **עא. הרמב"ן** (שבת קיט. ד"ה הא'), רבינו דוד (והנמוקין), **המאירי** (שבת כט: ד"ה כל) והר"ן (פירושים ד"ה הא, על הרי"ף שבת קיט. ד"ה והרב). **עב. לפנינו** זו שיטתו שם, אך לא הביא שם ראיה זו. **עג. והובאו** דבריו גם בחידושי רבינו דוד (ד"ה והרב), וכן דחה גם הר"ן (על הרי"ף, שבת שם ד"ה ומיהו). **עד. ובביאור** שיטתו ראה מה שהובא לעיל (כה:) בענין 'האם מדובר בסוגייתנו גם באופן שפסיק רישיה שיהנה מן הריח'. וכתב בדבר שמואל (ד"ה והר"ן), שמוכח שלדעת הר"ן האיסור בכלאים הוא ההנאה מהם, ולכן דינם כדין איסורי הנאה, ואם האיסור היה במעשה הלבישה אלא שיש תנאי שיהנה מן הלבישה, אינו איסור הנאה. וציין, שהבית הלוי (שו"ת, ח"ב סי' ו אות ה) חקר בזה. והביא עוד משיעורי תורה (הגר"ש שקופ, נדרים נג) שהקשה, שהר"ן סותר בזה למה שכתב בשבת לדחות את ראיית הערוך כמובא לעיל בשמו, שלא אסרה תורה אלא הנאת לבישה, ולפי זה אין הוכחה לחילוקו בין שאר איסורים לבין איסורי הנאה. וכן יש להקשות על מה שכתב כתירוץ הראשון [ונמצא שהיא סתירה בדברי הר"ן משלש מקומות]. **עה. גם** הבית יוסף (יו"ד סי' שפ ד"ה ומ"ש וכן) פירש כך בדעת הרמב"ם (פירושים פ"י הט"ו), אך מטעם אחר. **עו. וראה** בתוספות הרשב"א משאנץ שהוסיף להאריך בענין זה.

הקהלות יעקב (סי' יח)עז כתב שהאיסור ליהנות מדבר הנגרם מאיסורי הנאה הוא משום שכשנהנה ממנו הרי הוא נהנה מן האיסור שגרם את ההיתרעח. ובשערי יושר (ש"ג פכ"ה) כתב עוד סברא שההיתר עצמו נהפך לאיסור וכאילו מעורב בו האיסורעט. וכתב שאילו לא היה נהפך לאיסור לא היה לנו לאוסרו כיון שסוף סוף אינו נהנה עכשיו מן האיסור עצמופ, אולם אף כסברא השניה לא הונח לו ונקט בזה שיטה שלישית שאיסורו הוא משום 'משתרשי ליה', וכמו שמצינו בדיני ממונות (גיטין מד.) כן הוא בכל איסורי הנאה, וכתב שזה הוא ממוצע בין שתי שיטות אלו שאין איסורו משום דבר הגורם אלא מחמת עצמו, אך מכל מקום אין ממשות או טעם האיסור מעורב בו אלא שהרויח זאת מכח האיסורי הנאה. ויש בזה חילוק לדינא לענין מלקות אם הנהנה ממנו חייב מלקות, וכן אם ההיתר חייב בשריפה כדין הערלה שחייב לשרפהפא.

מדוע נקטה הגמרא ערלה וכלאי הכרם דווקא ולא סתם איסורי הנאה

תנור שהסיקו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם. כתבו הראשוניםפב שדווקא נקט התנא איסורי הנאה אלו ולא סתם וכתב 'תנור שהסיקו באיסורי הנאה', לפי שסיים בה בסיפא 'בישלה על גבי גחלים דברי הכל מותר', ודין זה אינו אלא בערלה וכלאי הכרם שהינם מ'הנשרפים' שחייב לשורפם, והנשרפים אפרם מותר, דהיינו שמשנעשית מצוותם ונשרפו הרי הם מותרים בהנאה, ועל כן בישלה על גבי גחלים מותר, לפי שכבר נשרפו ונעשו גחלים, מה שאין כן איסורי הנאה שהם מ'הנקברים', דהיינו שמצוותם בקבורה, אף גחלים שלהם אסורים, וכשבישלה על גבי גחלים שלהם דינו כהיסק התנור כנגד האבוקה והפת אסורהפג.

מדוע נקטה הגמרא גבי ערלה 'קליפי' וגבי כלאים 'קשין'

שם. הראשוניםפד ביארו את שינוי הלשון שבגמרא, שלענין ערלה נקטה הגמרא 'קליפי' דהיינו קליפות הפרי, ולענין כלאי הכרם נקטה 'קשין' דהיינו עץ בעלמא, לפי שבאיסור ערלה שבתורה נזכר לשון פרי 'וערלתם ערלתו את פריו' (ויקרא יט כג), אלא שדרשו חכמים 'את' פריו, לרבות את הטפל לפריו, דהיינו קליפתו המהוה שומר לפרי, אבל כל שאינו טפל לפרי אינו אסור מחמת ערלה, משא"כ בכלאי הכרם שלא נזכר בהם פרי על כן אפילו קשין שבהם גם כן אסורים מדין כלאי הכרם.

מדוע לא נקטה הגמרא בסתמא תנור שהסיקו בערלה וכלאי הכרם

שם. הצל"ח (ד"ה ת"ר) מדייק מה הטעם שלא סתם התנא ושנה בלשון כולל, 'תנור שהסיקו בערלה וכלאי הכרם', ומדוע פירט באיזה מפרטי הערלה וכלאי הכרם הסיקו. ומבאר על פי מה שכתבו התוספות בכמה מקומות (לעיל כג: ד"ה מעין, שבת כה. סוד"ה הא נחום, ב"ק קא. ד"ה ולא יצתה) ששמן ותבואה חשובים יותר בעין מהיסק של עצים, פירוש, שבהיסק עצים נחלקו רבי וחכמים אם האבוקה באה ממה שנשרף כבר ונמצא שאינו נהנה מן האיסור בעין אלא לאחר שכבר כלה ונשרף, או שהאבוקה באה מן העצים בשעה שהעצים עדיין בעין, ואם כן נמצא שנהנה מן האיסור בעין, וכל זה אינו אלא בעצים אבל בהדלקת שמן מודים חכמים לרבי שאופן דליקתו הוא מן השמן בעין ממש קודם שנשרף וכלה, ואם כן נמצא שהוא נהנה מן האיסור בעין, ולפי זה פשוט מאוד מדוע פירט לנו באיזה ערלה וכלאים הסיקו, דהיינו עצים, לפי שדווקא בזה נחלקו רבי וחכמים, שאילו הדליק בשמן אף חכמים מודים שהפת אסורה, וכן הגמרא רצתה להשמיענו חידושו של רבי שאוסר אפילו בעצים על כן נקטה דווקא קליפין וקשין.

הסיקו באיסורי הנאה שאינם עומדים להסקה

שם. הפני יהושע (ד"ה ולא יסיק) כתב לדייק מלשון הגמרא שדווקא כשהסיקו בקליפין שהם עומדים להסקה הרי זה אוסר את הפתפה, אבל כשהסיקו בדברים שאינם עומדים להסקה כגון הפרי עצמו, הרי נהנה מהם שלא כדרך הנאתם, ואם כן בערלה שאינה אסורה בהנאה מדאורייתא אלא כשנהנה כדרך הנאתהפו, אין לנו להחמיר לאסור את הפת בדיעבד. אך כתב שבפוסקים לא

עז. **וכן** הוא בפלתי (יו"ד סי' ס) לענין בהמה שהתפטמה באיסור הנאה, שחשוב הנאה שלא כדרך הנאתו, והיינו לפי שאיסורו הוא מחמת האיסור המקורי ולא שנהפך ההיתר עצמו לאיסור, ועל כן יש לנו לדון בגדרי דרכי הנאתו לפי האיסור המקורי, ואין זה דרך הנאתו ליהנות ממנו בעקיפין. וכן משמע באבני מילואים (שו"ת, סי' ז ד"ה ועוד) שביאר שאי אפשר לפדות את הפת שנאפית בעצי הקדש, כיון שאין ההקדש בלוע בה, אלא שנהנה מן האיסור המקורי, וחשוב שהנאת האיסור עדיין קיימת. וכן היא משמעות הקובץ שיעורים (מות קיט). **עח. וכן** משמע בתוספות (ע"ז מט. ד"ה שאם נטע - הגמ') שחילקו בין גידולי טבל ומעשר שני שהם חולין גמורים, ואפילו גידולי תרומה שדינם כתרומה אינו אלא מדרבנן מגזירת י"ח דבר, לנטע אגוז של ערלה שגידוליו חשובים כערלה, לפי שבאיסורי הנאה יש לאסור את הגידולים משום שגם זו הנאה היא, מה שאינו שייך באיסורי אכילה כיון שאינו אוכל את האיסור עצמו. משמע מדבריהם שאין ההיתר עצמו נהפך לאיסור אלא איסורו הוא מחמת שעכשיו נהנה מן האיסורי הנאה, וזהו אחד מדרכי ההנאה של האיסור המקורי. וכן דייק הקהלות יעקב (סי' יח) מדברי התוספות [אך ראה שם מה שבסוף דחה שלא מוכרח לדייק כן מדברי התוספות]. **עט. שהאיסור** כאילו נבלע ונכנס לתוך ההיתר והרי ההיתר כהאיסור עצמו, ואין לפרשו כפשוטו משום בליעה ממש, אלא שחשוב כאילו נבלע בו, שהרי שנינו במשנה (ע"ז פ"ג מ"ט) בדין עצי אשירה האסורים בהנאה, 'נטל ממנו כרכר [היינו עץ או עצם שראשו חד ומשתמשים בו באריגה] וארג בו את הבגד הבגד אסור בהנאה', וזה ברור שלא שייך בזה ענין של בליעה, וכמו כן בענין איסור נטיעת זרעים תחת האשירה [שנחשב שהאשירה הועילה לגדילתם בגלל הצל שלה] גם כן לא שייך בזה בליעת איסור, אלא על כרחך אינו אלא שחשוב כאילו הוא נכנס וטמון בו. וכמו שכתב הר"ן (על הרי"ף, ד"ה הפת) וזה לשונו, 'הפת אסורה משום דיש שבח עצים בפת דהא הוא כאילו האיסור מעורב בו'. וכדברים הללו כתב בעבודה זרה (על הרי"ף, סו: ד"ה וגרסינן) וזה לשונו 'ומשום דיש שבח עצים בפת היינו לומר ששבח הנאת עצים הוא 'בתוך הפת' ומשום הכי חשיב נהנה מן העצים'. ומלשונו של רבינו דוד (ד"ה לפ קשין - הרמב"ן) מבואר שבזה נחלקו רבי וחכמים אם יש שבח עצים בפת, שלמאן דאמר אין שבח עצים בפת אין האיסור מעורב בפת עצמו ואינו אלא משום שנגרם מאיסורי הנאה, ובהוה אמינא אף רבי סבר כן, וזה לשונו בביאור סברת רבי בהוה אמינא 'הרי התיקון הזה והחידוש שנתחדש בזה הפת הוא באיסור ואי אפשר שלא יהא אסור'. וכן כתב בהמשך דבריו 'שמכל מקום בשר שחתכו בסכין של איסור אין לאוסרו אף על פי שאין כאן אלא גורם איסור בלבד מכל מקום אינו אלא בגורם המחדש בו צורה כגון פת שנאפית או עיסה שנתחמצה אבל פת או בשר שחתכו בלבד בסכין של איסורי הנאה אינו בדין שיהא אסור מדין גורם איסור', מה שאין כן למאן דאמר יש שבח עצים בפת הרי זה כאילו האיסור מעורב בפת ממש, ואינו משום היותו גורם בלבד. **פ. והביאור** בזה, כיון שאינו נהנה מן הדבר עצמו אלא מדברים הנגרמים ומשתלשלים על ידו, והתורה לא אסרה אלא הנאה מגוף החפץ. ובדרך המלך (מלכות פקודות פט"ו ה"כ) כתב הטעם משום שחשוב כהנאתו לאחר ביעורו, פירוש, שחשוב כאילו נהנה מן האיסור לאחר שכבר נתבער מן העולם, ואף על גב שבפועל עדיין הוא בעולם, מכל מקום מכיון שלגבי הנאה זו אינו צריך עוד שיהא החפץ בעולם, הרי זה כאילו כבר נתבער מן העולם בשעת הנאתו. ועיין שם בשערי יושר שהביא את דברי האחרונים [חוות דעת (יו"ד סי' נ"ט ניתוריס סק"ח) ודרכי תשובה (סס ס"ק לה)] הסוברים שהמבטל איסור הנאה ברוב אף על פי שהאיסור נתבטל ומותר, מכל מקום המבטלו עבר על ביטולו כנהנה מן האיסור, וחולק עליהם מכח סברתו הנזכרת, שמכיון שכל איסור הנאה אינו אלא משום איסור המתפשט ומתלבש בהיתר, אם כן כל שההיתר הוא היתר גמור כגון שנתבטל האיסור בעין והתורה התירתו ונמצא הכל היתר, שוב אין איסור בזה שנהנה מן האיסור בגרמא, ואף על פי שנגרם לו הנאה מן האיסור בעין שנתרבה ההיתר מחמתו, מכל מקום לא איכפת לנו שזה אינו אלא דבר הנגרם ממילא ולא הנאה ממש. **פא. הנפקא** מינה בזה לענין מלקות היא, שאף על גב שאסורים בהנאה ונהנה מהם כדרכו [דהיינו שאוכל דבר הראוי לאכילה], מכל מקום יש מקום לומר שאינו חייב על אכילתם כיון שאינו אוכל את האיסור ממש בעין ואינו נהנה מגוף האיסור ממש, וכספק המשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח) בדין מכירת איסורי הנאה אם עובר על הנאתם, אף על פי שנהנה מהם כדרך הנאתם שהרי הם עומדים גם כן בכדי שיהנה מהם על ידי מכירתם, מכל מקום אינו נהנה מגוף האיסור, עיי"ש שהאריך מאד בזה. ובחידושי הגרי"ז (זבחים עג: ד"ה טלן) כתב לחלק לענין חיוב שריפה שאם נחשיבו כאיסור ממש הרי הוא מחויב לשורפו כדין ערלה וכלאי הכרם, מה שאין כן אם אינו אלא משום שעל ידו נהנה מן האיסור המקורי נמצא שהוא עצמו אינו אסור ואין עליו חיוב שריפה, ואף על גב שאסור לאוכלו מכל מקום אינו חייב בשריפה, ועל פי זה מדייק מדברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו ה"כ) שכתב 'תבשיל שבישלו בקליפי ערלה ופת שאפאה בקליפי ערלה או בכלאי הכרם ישרף התבשיל והפת' וממה שפסק שישרף התבשיל והפת משמע שלמד שהפת היא כאיסור ממש. וכן כתב במשנת יעקב (נרמב"ם סס) שהפת והתבשיל ישרפו כדין הערלה וכלאי הכרם שדינם בשריפה כמבואר ברמב"ם (סס הכ"ו). אמנם יש מהאחרונים (אהחאזין 19/06/2018) שהסתפקו בביאור דברי הרמב"ם אם אכן כוונתו משום מצות עשה של חיוב שריפת ערלה וכלאי הכרם או שמא משום חשש תקלה הוא כדי שלא יכשלו ויאכלוהו. בקהילות יעקב (סי' יח) רצה לתלות בשאלה זו אם דין זה שייך רק באיסורי הנאה או אף באיסורי אכילה, שפשוט הוא שבדבר הנגרם מאיסורי אכילה אין לאסור אלא אם החפץ עצמו נאסר [וכן הוא בפירוש בתוספות (ע"ז מט. ד"ה שאם נטע - הגמ', הו"ד לעיל) שבאיסורי אכילה אינו נאסר מדין גורם], ואם כן יש לדייק מדברי התוספות בסוגייתנו (ד"ה מדפנ) שחילקו בין איסורי הנאה לאיסור מוקצה שאין החפצא עצמה נאסרת בהנאה, אך דחה זאת שאפשר לומר שבאמת החפצא עצמה נאסרת, אלא שעצם זה שיהא חשוב כחפצא של איסור אינו אלא באיסורי הנאה שבזה אפשר לומר שבכלל מה שאסרה התורה באיסורי הנאה הוא גם את הדבר שמתהווה מאיסורי הנאה מה שאין כן באיסורי אכילה. **פב. ר"ן** (ד"ה ונקטין), תלמיד הרשב"א (ד"ה נקליפי), ותלמיד הרמב"ן (הו"ד נקוטן שיטות קמאי עמ' תכ). וכן כתב הרא"ש (סי' ג) חילוק זה בין הנקברים לנשרפים. **פג. ובזה** אף חכמים שחולקים על רבי מודים שהפת אסורה, ואף על גב שסוברים 'אין שבח עצים בפת', כל זה אינו אלא באיסורי הנאה הנשרפים, מכיון שאין הנאתו מן האיסור אלא לאחר שנשרף, ואחר שנשרף הרי הוא כבר היתר ונמצא שנהנה מן ההיתר, אבל באיסורי הנאה הנקברים אף על פי שהנאתו באה מן האיסור לאחר שכבר נשרף מכל מקום עדיין באיסורם עומדים, ובזה מודים חכמים לרבי שהפת אסורה. [אך לכאורה כל זה אינו אלא לפירוש רש"י (ד"ה מימור) ותוספות (ד"ה מדפנ) בביאור מחלוקת רבי וחכמים. אבל לפירוש רבינו דוד (ד"ה לפ קשין - הגמ') שנחלקו בגדר הנאה כזו אם היא נחשבת כנהנה מן האיסור, אף בזה יחלקו רבי וחכמים אף על פי שהגחלים עדיין עומדות באיסורם מכל מקום כשאוכל את הפת אינו נהנה מן האיסור ממש. וכן הוא בפירוש בשפת אמת (ד"ה ומכמיס) שאם נפרש כן פלוגתת רבי וחכמים בדין שבח עצים בפת א"כ אפילו באיסור בעין גם כן יחלקו. וכן כתב הראש יוסף (נרש"י ד"ה ומכמיס) לפי מה שדייק מלשון רש"י שכתב שטעם ההיתר לחכמים הוא משום 'שאין בו ממש', וכתב שכוונת רש"י היא שכיון שאין בו ממש הרי זה מתבטל בהיתר [ונמצא שההיתר הוא מחמת דין ביטול], ואם כן אף באיסורי הנאה הנקברים יחלקו חכמים ויתירו מכיון ששבח העצים מתבטל]. **פד. רש"י** (ד"ה נקליפי), ריטב"א (ד"ה לפ קשין), ר"ן (על הרי"ף, ד"ה תנור, ד"ה ונקטין), מהר"ם חלאווה (ד"ה תנור), ומאירי (ד"ה עלה). וכן הוא בפסקי הרי"ד, רבינו ירוחם (נתיב כח ח"ב), וריבב"ן (הו"ד נקוטן שיטות קמאי עמ' תקנט). **פה. הפני יהושע** נקט בפשיטות שקליפי ערלה עומדים להסקה, וכן מבואר בראש יוסף (ד"ה ונפירוש) [אלא שכתב שמה שנקט התנא 'קשין' אין זה בדווקא אלא משום שהדרך היא להסיק בקשין]. אך במלך שלם (מיסורי מאכלות פ"ה ה"ג ד"ה ולמיימי למתני') משמע שאינו עומד להסקה, שכתב להוכיח מדברי התוספות גבי בישלה על גבי גחלים, שהנאה שלא כדרך אינה אסורה כלל אפילו מדרבנן ומותרת לכתחילה, והלא בישלה על גבי גחלים הוא המשך הברייתא של תנור שהסיקו בקליפי ערלה ועל זה נאמר בישלה על גבי גחלים שלהם וכו', ואף על פי כן הוכיח שהנאה שלא כדרך מותרת לגמרי, על כרחך שהבין שקליפי ערלה אינם עומדים להסקה. **פו. באור חדש** (ד"ה תנו רבנן) מסתפק שמא יש לחלק בערלה בין הדלקה שלא כדרך לשאר הנאות שלא כדרך, שאף על פי שאינו עובר על איסור הנאה שלו אלא כדרך הנאתו, מכל מקום כשמדליקו עובר על הנאתו אף על פי שאינו כדרך הנאתו, וטעם הדבר לפי שכל מה שאינו עובר על הנאתם אלא כשנהנה בהם כדרכם הוא משום שכתבה בו התורה לשון אכילה על כן ממעטים שאינו עובר על הנאתם אלא כשנהנה בהם כדרכם כמו אכילה שאינה אלא כדרך אכילתו, ואם כן כיון

חילקו בזה, ואדרבה **ברמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג ה"ח) כתב לענין תנור שהסיקו בחמץ ואפה בו את הפת שהפת אסורה, אף על גב שחמץ אינו עומד להסקה, וחמץ אינו אסור בהנאה אלא כדרך הנאתו[פז], אלא על כרחך אין לדייק כן בגמרא. אלא שתמה מה הטעם שהחמירו לאסור כל כך באיסור דרבנן שהרי אינו אסור אלא מדרבנן כשאינו נהנה בדרך הנאתו. ולכך מבאר על פי מה שהוכיח לעיל (כג:) שאף היסק של ערלה וכלאי הכרם אינו אסור מדאורייתא כי אם מדרבנן, והיינו שנתחדש כאן איסור חדש, ואינו מטעם נהנה שהרי אם זה היה מטעם הנאה, לא היה שייך לאסור במקום של זה וזה גורם, אלא טעם האיסור משום שנגמר על ידו וחשוב כאילו האיסור בעין, וממילא אין מקום לחלק בין כדרך הנאתו או שלא כדרך כיון שהאיסור נחשב כאילו הוא בעין בתוך הפת.

מדוע צריך לנתוץ את התנור ולא די לאוסרו בהנאה

חדש יותין. בשפת אמת (ד"ה ת"ר) תמה מדוע חייבה הברייתא לנתוץ את התנור ולא די באיסור התנור, ואם בשביל להורות שלאחר הנתיצה יהא התנור מותר, עדיין קשה, שאם ניתצו לשברי חרס בלבד פשוט הדבר לאיסור, כיון שמה שנתחזק החרס ונתלבן באור על ידי האיסור הנאה במקומו עומד, שכל שבר ושבר לעצמו מחזק ועומד, ואם כן לא יועיל לו נתיצה וישאר אסור אף לאחר הנתיצה, ואם ניתצו לעפר ממש פשוט הדבר להיתר, ואין סיבה לאסור עוד את התנור כיון שאינו נהנה כלל מן האיסור, אלא על כרחך לומר בטעם הדבר שחייבוהו חכמים נתיצה שהוא משום חשש תקלה, שלא יבואו לידי מכשול שישכחו וישתמשו בתנור זה, ודבר תמוה הוא שהחמירו עליו כל כך, מה שלא מצינו כן בשאר איסורים אפילו באיסורים שאין ניכר עליהם האיסור, כגון נבילה וטריפה שאין הבדל בינם לבשר שחוטה, ואף על פי כן מותר להשהותם בבית, ומה שונה תנור שאסרו להשהותו בבית וחייבוהו לנתוץ, ונשאר בצריך עיון[פח].

תנור חדש שהוסק באיסורי הנאה וחזר והוסק בהיתר האם חשוב התנור כגורם איסור חדש

חדש יותין ישן יוצן. ברש"י (ד"ה גימור) מבואר, וכן היא שיטות רוב **הראשונים**, שתנור חדש שהסיקו בעצי ערלה ואפה בו בהיסק זה, הפת אסורה לרבי שסובר יש שבח עצים בפת, לפי שאין כאן אלא גורם איסור בלבד, וכשציננו

אוצר החכמה 19:48/208/אהת

שאיסור הדלקה בערלה דרשו חכמים מיתור הפסוק 'ערלים' ולא נאמר בו לשון אכילה, יש לנו לומר שלענין הדלקה הרי הוא דומה לכלאי הכרם ועוברים על הנאת הדלקה אפילו שלא כדרך, ונשאר בצריך עיון. **פז. וכבר** נתקשה בזה בחידושי רבי עקיבא איגר לעיל (ה. ד"ה ולפ"ז), על מה ששנינו במשנתנו לא יסיק בו תנור וכיריים הלא הוא שלא כדרך הנאה ושלא כדרך הנאה מותר אפילו מדרבנן, ונשאר בצריך עיון גדול. אכן בברכי יוסף (או"ח סי' תמה סק"ג) הביא מהמאירי, שאין איסור היסק בחמץ אלא מדרבנן כיון שהוא שלא כדרך הנאתו. בקובץ שיעורים (או"ח ח"ב) העיר שאף על פי שעכשיו לאחר שכבר נעשו גחלים הרי האפיה בהם היא כדרכה, מכל מקום כיון שהסיקו מתחילה על דעת כן, וזה הוא שלא כדרכה, על כן חשוב שלא כדרך הנאתו אפילו לאחר שכבר נעשו גחלים, והביא ראיה לדבריו מהגמרא לעיל (כד:) שמבואר שם שמשקה היוצא מן התותים חשוב שלא כדרך הנאה, אף על פי שעכשיו לאחר שכבר נעשה משקה הרי הוא עומד לשתיה, מכל מקום עצם עשייתו משקה אינו כדרך, ועל כן אף שתייתו לאחר מכן אינו כדרך, הוא הדין כאן כיון שאופן עשייתו לגחלים היה שלא כדרך על כן אף הנאתו לאחר מכן בגחלים חשוב שלא כדרך. [צריך ביאור קצת ראייתו שלכאורה יש לחלק בין אפר למשקים שיצאו מתותים ורימונים, שבאפר לאחר שכבר נעשה אפר אין שום חילוק ונפקא מינה ממה נעשה האפר והרי הוא עכשיו אפר רגיל לכל דבר, מה שאין כן במשקים שיצאו מתותים ורימונים אף עכשיו לאחר שכבר נעשו משקים עדיין אינו כדרכו, שאין רגילות של משקה כזה, ואין הכי נמי שלאחר שכבר נעשה משקה הדרך היא לשתותו, אך כל עצם משקה זה הוא שינוי מן הרגילות, שלא כאפר שאין שום חילוק והפרש בין אפר שנעשה מדבר שדרכו להסיק, לאפר שנעשה מדבר שאין הדרך להסיק בו]. ותירץ שחמץ כיון שאינו עומד אלא לשריפה הרי זה כדרך הנאתו, שכשאנו דנים אם חשוב הנאה כדרכו אין אנו מתחשבים בדרכו של הדבר בעצמיותו כי אם לפי מצבו העכשוי, וכיון שעכשיו אינו עומד אלא לזה הרי זה כדרכו, וכמו שמצינו בר"ן (על הרי"ף, יומא עמ': ד"ה ומיכו) בשם הרמב"ן לענין מנעל שאינו של עור, שבכל השנה אינו מלבוש כיון שאין דרך לנועלו, מכל מקום ביום הכפורים כיון שדרך לנועלו מיקרי מלבוש, הרי שאף על פי שבעצם אינו חשוב להיות מלבוש ורק ביום הכפורים מחמת הכרח נועלים אותו, מכל מקום אנו הולכים אחר מצבו העכשוי והרי הוא מלבוש. **פח. האחרונים** כתבו לתרץ שיש לחלק בין תנור לשאר איסורים, לפי שבכל שאר איסורים מדובר בדבר המתכלה ואינו עומד לימים רבים כגון נבילה וטריפה לכן לא חששו כל כך, מה שאין כן בתנור שעומד לימים רבים יש בזה יותר חשש תקלה על כן חייבוהו נתיצה. עוד כתבו האחרונים שיש לחלק בין תנור שהוסק באיסורי הנאה לשאר איסורים, לפי שאינו חשוב בעיני האדם כאיסור לכן חוששים לתקלה, מה שאין כן בדבר האסור מחמת עצמו לא חששו חכמים לתקלה. והביאו ראיה לדבר מדברי רב להלן (ג.) שאמר קדירות בפסח ישברו ומקשה הגמרא והלא אפשר להשהותם ולהשתמש לאחר הפסח באינו מינו, ומיישבת, גזירה שמא ישתמשו בהם במינו, הרי שבדבר שאינו איסור עצמי ועומד בתמידות חוששים לתקלה וחייב לשוברו, והוא הדין בתנור חייבוהו נתיצה. **פט. באור** חדש (להלן מ. ד"ה ודפ) תמה מאד בדברי הרמב"ם שלדבריו צריך עיון הרישא של הברייתא ששנינו שם 'חדש יותץ', מי הוא הסובר שצריך לנתצו, הלא לכל הדעות כל שציננו והסיקו בהיסק של היתר תהא הפת מותרת, כיון שאין התנור חשוב כגורם של איסור כלל אם כן מדוע 'חדש יותץ', ונשאר בצריך עיון. ובזית רענן (ויו"ד סי' קלה ג סי' ג) כתב לתרץ שאף על פי שאין הפת נאסרת מחמת התנור כיון שעיקר הגורם הוא ההיסק, מכל מקום כל זה אינו אלא לענין היתר הפת בדיעבד שאין התנור חשוב גורם לאסור את הפת, אבל לכתחילה ודאי אסור לו ליהנות מן התנור כיון שהתנור אסור הוא, והרי זה דומה לסברת הריב"א בדעת חכמים הסוברים שאין שבח עצים בפת שאסור לכתחילה להסיק בו מדאורייתא, ואף על פי כן בדיעבד אין לאסור את הפת משום זה, ואם כן פשוט מאוד חיוב הנתיצה כיון שלכתחילה אסור מדאורייתא להשתמש בתנור זה. וכן באבני

וחזר והסיקו בעצי היתר באנו למחלוקת זה וזה גורם אסור או מותר, כיון שהתנור הרי נגמר באיסור והיסק זה הוא של היתר, על כן לרבי הפת מותרת ולרבי אליעזר הפת אסורה. אולם **הבית יוסף** (יו"ד סי' קמג סק"ד, כפ"מ מלכות מאכלות פט"ו הכ"ג) מבאר **שהרמב"ם** (שם) היתה לו שיטה אחרת בכל סוגיא זו, וסובר שתנור איסור שהוסק בעצי איסור אין התנור חשוב כלל כגורם איסור, ועל כן אפילו תנור חדש שהסיקו בעצי ערלה ואפה בו אחר כך פת בהיסק אחר של היתר או אפילו בהיסק זה לאחר שסילק את האבוקה, הפת מותרת כיון שהאיסור הלך לו, דהיינו שעצי האיסור חזרו להיות היתר[פי]. אולם **הט"ז** (שם סק"ו) מבאר שהרמב"ם לא התיר תנור חדש שלא ציננו, ומה שלא כתבו בפירוש מפני שסמך עצמו על מה שכתב אחר כך (שם הכ"ג) הדין של כוסות וקערות שנגמרו באיסור שאסורים, והוא הדין לתנור שנגמר באיסור ולכן לא חשש שלא להזכירו.

תנור שהסיקו בעצי איסור וכבר נעשו גחלים או גרפו

שם. נחלקו **הראשונים** בתנור שהסיקו בעצי איסור, ואחר שכבתה האבוקה ונהפכה לגחלת, או באופן שגרף את התנור לגמרי ולא נשאר בו כי אם חומו שקיבל בתחילה מן אבוקת האיסור, האם חשוב היסק זה כהיסק של איסור כיון שכל חומו של התנור אינו אלא מכח האיסור, או שמא כיון שהאיסור אינו בעין וכבר כלה ונשרף אינו חשוב כלל כהיסק של איסור והרי הוא היתר גמור. ולענין בדיעבד אם הפת נאסרת הוא גמרא ערוכה להלן (עה.), 'בעא מיניה רב חיננא בר אידי מרב אדא בר אהבה, תנור שהסיקו בקליפי ערלה, וגרפו ואפה בו את הפת, לדברי האוסר [דהיינו לרבי שאוסר בסוגייתנו] מהו, אמר ליה, הפת מותרת', ומבואר שתנור שהוסק בעצי איסור וגרפו אף לרבי האוסר את הפת בסוגייתנו, הפת מותרת. **ברש"י** (ד"ה ניקלה) ביאר שכיון שנעשו גחלים ואין האבוקה כנגדו הרי זה כגורם היתר, כיון שנהנה מאיסור שבטל כבר וכלה איסורו, ואין איסורו אלא באבוקה כנגדו דהיינו בעין, והשמיענו התנא שאף על פי שיש עדיין בתנור גחלים בכל זאת הפת מותרת כיון שהגחלים אינם אסורים, והוסיף שכל שכן[צ] כשגרף את התנור לגמרי ואין כאן אלא חומו שקיבל מתחילה, שאין לאסור כלל את הפת, שחום זה אינו 'בעין' וכבר הותר איסורו[צא], ואפילו לכתחילה יהא מותר כיון שאין כאן איסור כלל. אבל **בתוספות** להלן (עה. ד"ה וגרפו) מדויק להיפך[צב], שחום שקיבל התנור בשעה שהאיסור היה בעין חשוב

מילואים (שו"ת, סי' ו ד"ה ובנדוי) תמה מאוד על הבנת הבית יוסף בדברי הרמב"ם, שליוצא מדבריו נמצא שחום של עצי היתר ממש כשאבוקה כנגדו חמור יותר מחום של עצי איסור שנשרפו, שהרי תנור חדש שהסיקו בעצי איסור וציננו וחזר והסיקו בעצי היתר יהא שנוי במחלוקת של זה וזה גורם ולמאן דאמר זה וזה גורם אסור הפת תהא אסורה, וכשהסיקו בעצי איסור וגרפו ואפה בחום זה תהא הפת מותרת לכולי עלמא והוא דבר תמוה. **צ. מלשונו** של רש"י שכתב 'וכל שכן' מבואר שתנור גרוף יש יותר להתירו מאשר בישלה על גבי גחלים, אך בתוספות להלן (עה. ד"ה וגרפו) דייקו מאיבעיית הגמרא שבבישלה על גבי גחלים יש יותר סברא להתיר מאשר בתנור גרוף, שהרי בבישלה על גבי גחלים מבואר בסוגייתנו שלכו"ע מותר, ואילו בתנור גרוף הסתפקה הגמרא להלן מה דינו. ובאור חדש (נרקי"ו ד"ה נקלה) כתב שדברי רש"י הם לאחר מסקנת הגמרא שם שפשטה שבתנור גרוף הפת מותרת, והוקשה לרש"י שא"כ מדוע הגמרא בסוגייתנו כתבה בישלה על גבי גחלים מותר, הרי היה לה להשמיענו שבתנור גרוף הפת מותרת וכ"ש שבבישלה על גבי גחלים הדין כן, ולכן רש"י הבין שסוגייתנו מדברת באופן שבישלה בתנור על גבי גחלים [ולא באופן שבישלה על גבי גחלים שלא בתנור], וממילא כתב רש"י שאם בבישלה על גבי גחלים בתנור הפת מותרת כל שכן שכשבישלה בתנור גרוף שהפת מותרת. **צא. וכן** מבואר בר"ן (ע"ז סו. ד"ה לפי) שכתב שאין שבח עצים בתבשיל דהיינו בקדירה, ולא נתבארה כוונתו, וביארו האחרונים שכיון שהקדירה מפסקת בין העצים לתבשיל נמצא שאין החום בא מן העצים מיד לתבשיל, ועל כן אינו חשוב כנהנה מן הבעין של האיסור כי אם מן החום היוצא אחר כך, והרי זה דומה ממש לתנור גרוף שקיבל חומו מן האיסור, ואפילו הכי לא מחשיבים אותו כאיסור בעין כי אם נהנה מגרמת איסור. וראה בחיד"א בשיורי ברכה (יו"ד סי' קמג סק"ח) שמביא שנשאל על ידי צורבא מרבנן מאחת העירים ברומניא על הר"ן הכותב שאין שבח עצים בתבשיל, ממה ששנינו (ערלה פ"ג מ"ד) 'תבשיל שבישלו בקליפי ערלה ידלק', וכותב 'ובהיותי חד כרעא אארעא אגב רהטאי השבתי לו' שהר"ן כתב כן על סתם תבשיל שהוא בדרך כלל בקדירה ואז הקדירה מפסקת בין העצים לתבשיל, ומה ששנינו שהתבשיל נאסר היינו כשאינו בקדירה המפסקת אלא בישול על גבי גחלים ממש כגון נמצא שחום של עצי היתר ממש כשאבוקה כנגדו חמור יותר מחום של עצי איסור שנשרפו, שהרי תנור חדש שהסיקו בעצי איסור וציננו וחזר והסיקו בעצי היתר יהא שנוי במחלוקת של זה וזה גורם ולמאן דאמר זה וזה גורם אסור הפת תהא אסורה, וכשהסיקו בעצי איסור וגרפו ואפה בחום זה תהא הפת מותרת לכולי עלמא והוא דבר תמוה. **צ. מלשונו** של רש"י שכתב 'וכל שכן' מבואר שתנור גרוף יש יותר להתירו מאשר בישלה על גבי גחלים, אך בתוספות להלן (עה. ד"ה וגרפו) דייקו מאיבעיית הגמרא שבבישלה על גבי גחלים יש יותר סברא להתיר מאשר בתנור גרוף, שהרי בבישלה על גבי גחלים מבואר בסוגייתנו שלכו"ע מותר, ואילו בתנור גרוף הסתפקה הגמרא להלן מה דינו. ובאור חדש (נרקי"ו ד"ה נקלה) כתב שדברי רש"י הם לאחר מסקנת הגמרא שם שפשטה שבתנור גרוף הפת מותרת, והוקשה לרש"י שא"כ מדוע הגמרא בסוגייתנו כתבה בישלה על גבי גחלים מותר, הרי היה לה להשמיענו שבתנור גרוף הפת מותרת וכ"ש שבבישלה על גבי גחלים הדין כן, ולכן רש"י הבין שסוגייתנו מדברת באופן שבישלה בתנור על גבי גחלים [ולא באופן שבישלה על גבי גחלים שלא בתנור], וממילא כתב רש"י שאם בבישלה על גבי גחלים בתנור הפת מותרת כל שכן שכשבישלה בתנור גרוף שהפת מותרת. **צא. וכן** מבואר בר"ן (ע"ז סו. ד"ה לפי) שכתב שאין שבח עצים בתבשיל דהיינו בקדירה, ולא נתבארה כוונתו, וביארו האחרונים שכיון שהקדירה מפסקת בין העצים לתבשיל נמצא שאין החום בא מן העצים מיד לתבשיל, ועל כן אינו חשוב כנהנה מן הבעין של האיסור כי אם מן החום היוצא אחר כך, והרי זה דומה ממש לתנור גרוף שקיבל חומו מן האיסור, ואפילו הכי לא מחשיבים אותו כאיסור בעין כי אם נהנה מגרמת איסור. וראה בחיד"א בשיורי ברכה (יו"ד סי' קמג סק"ח) שמביא שנשאל על ידי צורבא מרבנן מאחת העירים ברומניא על הר"ן הכותב שאין שבח עצים בתבשיל, ממה ששנינו (ערלה פ"ג מ"ד) 'תבשיל שבישלו בקליפי ערלה ידלק', וכותב 'ובהיותי חד כרעא אארעא אגב רהטאי השבתי לו' שהר"ן כתב כן על סתם תבשיל שהוא בדרך כלל בקדירה ואז הקדירה מפסקת בין העצים לתבשיל, ומה ששנינו שהתבשיל נאסר היינו כשאינו בקדירה המפסקת אלא בישול על גבי גחלים ממש כגון 'בישרא אגומרי', דהיינו בשר על גחלים ממש בלא הפסק. אך לבסוף חזר בו החיד"א מפירושו בר"ן ומבארו באופן אחר, שהנה דברי הר"ן נסובים על דברי התוספות שכתבו שאין אומרים יש שבח עצים אלא באיסורי הנאה ולא בשאר איסורים, והוכיחו שיטתם מהמבשל בשבת בעצי מוקצה שאין האוכל נאסר אף על פי שהעצים אסורים, ודחה הר"ן ראיה זו שאין להוכיח מהמבשל בשבת כיון שאפשר לומר שיש שבח עצים בפת דווקא ולא בתבשיל, ולכן אין התבשיל נאסר, אבל כשיאפה בעצי מוקצה תיאסר הפת אף על פי שאין העצים אסורים בהנאה מכיון שיש שבח עצים בפת, והנה שורש שאלה זו הוא בגדר של שבח עצים, אם הוא גדר של הנאה ואם כן אינו אלא באיסורי הנאה, או שמא הוא יותר מהנאה ואף בשאר איסורים יש לומר כן, ועל הצד הזה ששבח עצים הוא יותר מהנאה ושייך אף בשאר איסורים, על זה כתב הר"ן שאין סברא זו אמורה אלא בפת ולא בתבשיל, ואין לשלול סברא זו בפת מכח הוכחה של תבשיל, שיש מקום לחלק ביניהם, אבל באיסורי הנאה אפילו בתבשיל גם כן אסור שסוף סוף נהנה מאיסורי הנאה, אולם למסקנת דברי הר"ן שהסכים לדינא מכח הוכחה אחרת שאין אנו אומרים שבח עצים אלא באיסורי הנאה, אם כן אף באיסורי הנאה גם כן יש לומר חילוק זה בין תבשיל לפת. **צב. שתמהו** על איבעיית הגמרא שהסתפקה מה הדין בגרף את התנור, מה מקום יש לשאלה זו כיון שהיא ברייתא ערוכה בסוגייתנו 'בישלה על גבי גחלים דברי הכל מותר', ואפילו אם נפרש את הברייתא בגחלים עוממות, עדיין הוא יותר מגרף את התנור ואעפ"כ לדברי הכל מותר, אם כן מדוע הסתפק רב חיננא בר אידי בדין זה של תנור שגרפו ולא פשט את ספיקו מהברייתא של 'בישלה על גבי גחלים דברי הכל מותר'. ותירצו התוספות שאין לדמות שאלה זו לדין של בישלה על גבי גחלים, כיון

אף אחר כך כחום של איסור[צג]. והיינו לענין לכתחילה לאסור לאפות בו לכתחילה[צד] אבל בדיעבד הלא מסקנת הגמרא שהפת מותרת אפילו לרבי[צה].

ביאור ענין יש שבח עצים בפת

אפה בו את הפת רבי אומר הפת אסורה. בגמרא מבואר שסברת רבי לאסור את הפת שנאפתה בתנור שהוסק באיסורי הנאה הוא משום שיש שבח עצים בפת, וחכמים חולקים וסוברים אין שבח עצים בפת, ובביאור מחלוקתם של רבי ורבנן נאמרו כמה ביאורים:

א. ברש"י (ד"ה מימור)[צו] **ובתוספות** (ד"ה מדש) מבואר, ששניהם מודים שהפת שאפאה על ידי איסור הנאה בעין הפת נאסרת בהנאה כיון שנגרמת על ידי האיסור, אלא שנחלקו במציאות דליקת האבוקה אם דולק מן האיסור בעין או לאחר שכבר כלה האיסור, שחכמים סוברים שכבר כלה ונשרף העץ ועל ידי שריפתו בוערת האבוקה, ואם כן אינו נהנה מן האיסור בעין, שהרי האבוקה היא תוצאה של כילוי ושריפת האיסור, ולכן אין הפת נאסרת, מה שאין כן רבי סבר שדליקת האבוקה באה מן האיסור בעין, שבשעה שהאיסור עדיין בעין דולקת על ידו האבוקה, ונמצא שנהנה מן האיסור בשעה שהוא בעין, על כן הפת נאסרת מהנאת איסור בעין שנכנס בה[צז].

ב. בחידושי רבינו דוד (ד"ה לפ קשיא - השני) מבואר ביאור אחר במחלוקת האם יש שבח עצים בפת שנחלקו בגדר ההנאה של העצים בפת, רבי סבר שאנו רואים את הפת כאילו בלוע בה כח העצים שהסיק בהם את התנור, שהרי כל מה שפת זו ראויה לאכילה אינו אלא על ידי עצי איסור הנאה, והרי זה כאילו שכשמבשלה על גבי גחלים הרי הגחלים עדיין מוסיפים חום וחום זה הניתוסף הוא חום היתר, כיון שכבר כלה האיסור ואינו בעין, מה שאין כן בתנור שהסיקו באיסור וגרפו הרי כל חומו של התנור הוא באיסור, ואין כאן גורם היתר כלל, לפי שאין כאן חום חדש שניתוסף לאחר שכבר נעשה היתר, אלא כל חומו הוא ממה שקיבל בתחילה מן האבוקה שהיא איסור גמור, הרי מבואר בדברי התוספות שחום הנכנס לתנור באיסור שמו עליו והרי הוא באיסורו אף לאחר שכבר כלה איסורו כיון שחום זה נוצר מאיסור בעין. **צג. בתוספות** הוסיפו להקשות, שבאמת תמוה מאד מה היא סברת רב אדא בר אהבה שהתיר את הפת, והלא כיון שגרף את התנור ואין כאן גחלים של היתר נמצא שאין כאן אלא גורם איסור בלבד, ומה טעם יש להתיר את הפת, על כן הביאו תירוצו [illegible]"י שבאמת אף כשאבוקה כנגדו אין איסורו אלא מדרבנן, ודחו תירוצו ולא קיבלוהו. וביאור כוונת הר"י מתבאר באבני מילואים (סו"ס, סי' ו) על פי דברי הש"ך (יו"ד סי' קמב) שבאמת אף רבי מודה לחכמים שאפילו באבוקה כנגדו אין לאסור את הפת מעיקר הדין, כיון שאין שבח עצים בפת, כסברת חכמים, דהיינו שרק לאחר שכבר כלה ונשרף העץ הוא נהנה ממנו, אלא שמכל מקום יש לאוסרו מדרבנן, על כן לא החמירו בזה אלא באבוקה כנגדו שאסרוהו חכמים, מה שאין כן בחום של האבוקה לא החמירו חכמים לאסור. וכן מדויק מלשון הרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו ה"כ) שאיסור הפת כשאבוקה כנגדו הוא משום שהנאתו ניכרת, ולא שחשוב כנהנה ממש מן העצים, ואם כן יש מקום לחלק בין אבוקה לגחלים, וכל שכן בתנור גרוף שאין האיסור ניכר כל כך לא החמירו [אולם אין לקבוע מסמרות בביאור שיטת הרמב"ם שאפשר לפרשו שהאיסור הוא מדאורייתא, אלא שאינו חשוב כזה וזה גורם משום שניכרים העצים בפת והוא הוא עיקר הגורם, וכאשר יתבאר בסמוך שיטת הרמב"ם שאיסורו הוא מדאורייתא]. אמנם בדבר שמואל (ד"ה אמנם) כתב שאפשר לפרש כוונת ר"י משום שאינו נהנה ממש מן הבעין כי אם בדבר הנגרם מן הבעין, ועל כן אפילו אם מציאות האבוקה נוצרת מן הבעין אפילו הכי אין בזה משום איסור הנאה דאורייתא כי אם מדרבנן [וכן היא משמעות האבני מילואים לולי דברי הש"ך שמדייק מתוספות שבחום האסור, הפת אסורה לרבי כיון שיש שבח עצים בפת]. וכן משמע מדברי החזון איש (ערלה סי' ט סק"ז ד"ה והנה) שהטעם שאינו אסור מדאורייתא הוא משום 'שאין השלהבת איסור אף שהוא קשור בעצים'. והתוספות לא נוח להם בסברא הזו לפי שהם מדמים שלהבת מן העצים לבגד שנארג על ידי כרכר של איסורי הנאה, שהנאה הבאה מן הכרכר חשובה כנהנה מן הכרכר ממש, ואם כן הוא הדין בשלהבת הבאה מן העצים חשוב כנהנה מן העצים ממש. **צד. וכן** מדויק לשון הגמרא תנור שהסיקו בקליפי ערלה 'ואפה' בו את הפת, הרי שספק הגמרא היה על היתר הפת ולא על היתר אפיה בהסק זה משמע שאינו אלא לענין בדיעבד. והרגיש בזה הראש יוסף (להגן מ. נמוס' ד"ה עד) וכן דייק מלשון הגמרא להלן (עה.) 'וגרפו', שמשמע שמדובר בדיעבד. ומסתפק שאפשר שלרבי אכן אסור לכתחילה אך לחכמים ודאי מותר לכתחילה, ואפילו לרבי נראה לו יותר להתיר ולומר שלשון הגמרא אינו בדווקא על היתר הפת אלא הוא הדין על אפיית הפת. **צה. בבית יוסף** (יו"ד סי' קמב ס"ד ד"ה ומכל מקום) מבואר שיש לחלק בזה בין תנור ישן לתנור חדש שבתנור ישן יש להתיר לאחר שכבר גרף את התנור כיון שאין כאן איסור בעין, מה שאין כן בתנור חדש שהסיקו באיסור אפילו לאחר שכבר גרפו, מכל מקום כל חום שיש כאן אינו אלא מחמת התנור האסור, והרי הכל נחשב לחום של איסור ואין כאן גורם של היתר כלל. וסברא זו מבוארת היטב בדברי המאירי (ד"ה אפה). **צו. כך** הבינו התוספות (ד"ה מדש) בדברי רש"י. והנה דברי רש"י לכאורה מבוארים כמה פעמים בסוגייתנו בד"ה אפה כתב שלהלן בגמרא מוקמינן לה שאפה את הפת בשעה שהאבוקה כנגדו 'שהיה נהנה מן האיסור השעה שהאיסור בעין'. וכן בד"ה בישלה כתב הטעם שהפת מותרת אפילו לרבי כיון 'דכי איתהני פת מאיסור כבר כלה ובטל'. וכן להלן (מ:) בד"ה בשרשיפא, שבזה מודים חכמים לאסור, ביאר רש"י הטעם משום 'דהנאתן כשהן בעין ועל ידי ממש, אבל הנאת היסק אין הנאתו אלא לאחר ביעורו או בשעת ביעורו'. וכן סתמו האחרונים בשיטת רש"י. אמנם בסברת רבי משמע ברש"י עוד תוספת סברא שלא כתוספות, שרבי אסר משום שיש שבח עצים בפת וחשוב כאילו האיסור ממש מעורב בו שכן כתב בסוף הדיבור (ד"ה מימור) 'ורבי סבר הואיל ואבוקה כנגדו יש שבח עצים ואיסור גמור בה' וכן כתב להלן (מ. ד"ה ופס) 'בפת הוא דאסר רבי משום דיש שבח עצים בגופה ונמצא כשאוכלה גופו הוא הנהנה מן האיסור בגורם אחד'. וכן דייק הראש יוסף (נדרים"ר ד"ה וחכמים, נמוס' ד"ה מדש) מלשונו של רש"י שכתב (ד"ה וחכמים) 'דהם סברי אין שבח עצים בפת ממש' וממה שהוסיף וכתב תיבת 'ממש' נראה לדייק קצת שחכמים חלקו עליו וסברו שכיון שאינו בלוע בפת ממש אינו אוסר, ולפי"ז נמצא שחכמים חלקו על רבי בשני דברים, אחד, משום שהאיסור כבר כלה ונשרף כמו שכתב רש"י בפירוש בהרחבה (ד"ה מימור), ועוד שאינו חשוב כבלוע ממש בפת ועל כן אין לאוסרו. ולפי זה אף אם יאפה פת על ידי איסור בעין כשמן וכדומה שמבואר בתוספות (שבת כה. ד"ה הפ) שחשוב כבעין, או באיסורי הנאה שמצוותם בקבורה שאסורים אפילו לאחר שכבר נשרפו ולא שייך להתיר משום שכבר כלה ובטל האיסור, העצים נבלעו ונכנסו לתוך הפת, וכשנהנה מן הפת הרי הוא כנהנה מן העצים בעין, וזוהי כוונתו 'יש שבח עצים בפת', ששבח שהשביחו העצים נמצא בתוך הפת ממש, וכשאוכל את הפת הרי הוא נהנה מן העצים[צח], וחכמים חלקו עליו[צט], כיון שסוף סוף אינו נהנה מן העצים בעין אלא שנגרמת לו הנאה מהם בעקיפין, ולא אסרה תורה אלא שיהנה מן האיסור בעין מה שאין כן באפיית הפת שאינו נהנה מן האיסור בעין אלא ממה שנגרם ויוצא מן האיסור לא אסרתו תורה, ואף על פי שלולי העצים לא היתה הפת נאפית ונמצא שכל מה שיש לו את הפת אינו אלא מכח העצים, מכל מקום אינו נהנה מן העצים בעין, ולא נחשב כאילו נבלעו העצים בפת, כי אם גרם הנאה בלבד שנגרם לו הנאה מן העצים ועל כן הפת מותרת[ק].

ג. בר"ן[קא] (ד"ה ולענין) **וברמב"ם** (מאכלות אסורות פט"ו ה"כ) משמע[קב] שנחלקו אם חשוב כזה וזה גורם או כגורם איסור בלבד[קג], דהיינו שאף אילו יודו חכמים שהנאה הבאה מן האבוקה אסורה, מכל מקום כיון שמצטרף כאן גורם היתר דהיינו התנור, על כן נחלקו, רבי סבר שכיון שניכרת[קד] הנאת העצים בפת חשוב כגורם איסור לחוד ואינו חשוב כנעשה על ידי גורם איסור והיתר יחד, וחכמים חולקים וסוברים שאינו אלא כזה וזה גורם ומותר.

יש שבח עצים בפת הוא מדאורייתא או מדרבנן

שם. בתוספות להלן (עה. ד"ה וגרפו) הסתפקו בדין זה שהפת אסורה משום שיש שבח עצים בפת, האם הוא דין תורה או שהוא רק מדרבנן, דעת הר"י שאינו אלא מדרבנן, אך התוספות דוחים את דבריו וסוברים שהאיסור הוא גם כן יתירו חכמים משום שאינו בלוע בפת ממש. [וכן משמע מדברי השער המלך (חמץ ומצה פ"ג ה"ו) שכתב בדעת רש"י שבתנור היתר ואבוקה של איסור אינו חשוב זה וזה גורם משום שיש שבח עצים בפת והיינו כמו שנתבאר שרבי חלק בשני דברים ולא רק בגלל שסבר שהאיסור אינו בעין]. **צז. כתב** הרא"ש (פ' ג) שלפי זה באיסורים הנקברים שמצוותם בקבורה שאפרם אסור, אף חכמים מודים לרבי שהפת אסורה. **צח. וכן** הוא בתוספות הרשב"א (ד"ה מדש יומן) בשם הריב"א. וכן משמע בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה יש) שכתבו, 'הבלא דעצים מעיילא בגויה דפת וחשיב כמידי דבר מששא, וחכמים מתירים דלא אמרינן יש שבח עצים בפת אלא מחמת חימום בעלמא נאפה ולא חשיב מידי מששא'. **צט. ברבינו** דוד לא ביאר מפורש מדוע חכמים חלקו עליו, אך לכאורה זהו הביאור, ובתוספות חכמי אנגליה (ד"ה יש) כתבו מפורש ביאור זה. **ק. ברבינו** דוד מבואר שבהוה אמינא נחלקו רבי וחכמים בזה וזה גורם, כיון שאין העצים אלא גורמים את אפיית התנור, נמצא שיש כאן שני גורמים, מה שאין כן למסקנא נחלקו בשבח עצים בפת, דהיינו אם היסק העצים חשוב כנבלע בפת או כגורם בעלמא, והוקשה לו בהוה אמינא מה ששנינו ישן יוצן לחכמים, כיון שהם סוברים זה וזה גורם מותר מדוע יש לצנן את התנור ואסור לאפות בהיסק זה. ותירץ כיון שעיקר הגורם הוא ההיסק ולא התנור, לכן חשוב כגורם איסור לחוד. ועל כך מסיק, שלמסקנא שאנו אומרים שחדש יוצן הוא מדברי רבי שסובר 'יש שבח עצים בפת' וכאילו האיסור מעורב ממש בפת, פשוט יותר שנחשיב את ההיסק כעיקר הגורם כיון שהוא מעורב בו, ולכן תנור ישן יוצן אפילו שיש כאן גם גורם היתר המצטרף לגורם איסור והוא התנור, מכל מקום הרי התנור אינו מעורב בפת מה שאין כן ההיסק שחשוב כמעורב בפת, אלא אף להוה אמינא שאין שבח עצים בפת, ואינו אלא גורם, אם כן הרי יש כאן גם את התנור שגורם, ומדוע יש לנו להעדיף את גרמת ההיסק מגרמת התנור, אף על פי כן יש [illegible]"ר שמכל מקום עיקר הגורם הוא ההיסק, ועל כן אף למאן דאמר זה וזה גורם מותר הפת אסורה, נמצא שלמסקנא אין לנו מקור לומר שנלך אחר עיקר הגורם, אלא כל שיש לנו שני גורמים נלך בכל ענין אחר שניהם, ודווקא בתנור והיסק שיש חילוק ביניהם, שהתנור אינו חשוב כמעורב בפת כי אם ההיסק, בזה אנו הולכים אחר ההיסק אבל בשאר מקומות אין לחלק בין הגורמים. ולכן לחכמים החולקים על רבי וסוברים אין שבח עצים בפת, ואין כאן אלא משום גרמת איסור בלבד, אם כן אם נאמר שהתורה אסרה דבר הנגרם על ידי איסורי הנאה מכל מקום אינו אלא כזה וזה גורם ומותר. ומכח סיום דברי רבינו דוד יש שהבינו בכוונתו שנחלקו רבי וחכמים בגדר של היסק איסור בתנור של היתר, אם חשוב כזה וזה גורם או כגורם איסור בלבד, דהיינו ששניהם מודים שיש לאסור את הפת משום שהיא על ידי גרם הנאה של איסור אלא שנחלקו אם להחשיבו כזה וזה גורם או כגורם איסור לחוד, אמנם המעיין היטב בדברי רבינו דוד יראה כמו שנתבאר, שנחלקו בגדרה של הנאה זו, אם יש להחשיבו כנהנה מן האיסור משום שחשוב כאילו הוא מעורב בו ממש או נחשיבו כגורם בלבד ודבר הנגרם מאיסור אינו אסור, וכמו שכתב תוספות הרשב"א משאנץ בשם הריב"א. ומה שכתב שלפי זה יהא חשוב כגורם עיקרי, אינו אלא לסברת ההוה אמינא שחולקים בזה וזה גורם על כך כתב שאם נפרש ששבח העצים מעורב ממש בפת פשוט שחשוב כגורם איסור לחוד, אבל למסקנא שנחלקו בשבח עצים ולא בזה וזה גורם, אין לנו מקור וצורך לחדש דבר זה אלא כל שאיסורו משום נגרם אין להעדיף גורם אחד על משנהו. והן אמת שלרבי אינו חשוב כזה וזה גורם משום גרמת התנור, ולחכמים למעשה חשוב כזה וזה גורם, אבל לא משום כך חלקו עליו חכמים והתירוהו כי אם משום שאין כאן הנאת איסור כלל. **קא. בשו"ת** הרא"ם (סי' מד) האריך בביאור דברי הר"ן והגירסא בדבריו. אולם עיין בשו"ת הר"ן (סי' ע) דברים ברורים שמחלק בין גרמת איסור לתערובת איסור, שבדבר הנגרם מאיסור אינו אסור אלא כשנגרם מאיסור בלבד, אבל כשנגרם על ידי צירוף של איסור והיתר אנו אומרים זה וזה גורם מותר, מה שאין כן כשמעורב בו איסור אזי אף כשמצטרף עמו גורם של היתר הרי זה אסור, ובזה מבאר דברי רבי שיש שבח עצים בפת שמכיון שהשבח עצים ניכר בפת ממילא הוא חשוב כאילו הוא מעורב בו ממש ועל כן אינו מותר משום זה וזה גורם. **קב. כן** כתב בשמחת עולם (גרמנ"ס שם) לבאר את דברי הרמב"ם, ומדויק מלשון הרמב"ם 'שהרי הנייתו ניכרת בהן' שסיבת האיסור הוא משום היכר הגורם. וכן כתבו בפרשת הכסף (ענווה זרע פ"ג ה"ג ד"ה וכן) **ובשם יוסף** (חמץ ומצה פ"ג ה"ו ד"ה ולפימי) שסברת הרמב"ם הוא משום שהנאתו ניכרת ועל כן אינו כזה וזה גורם אלא כגורם איסור בלבד. **קג. וכן** הוא במאירי (ד"ה כל שהוסף) שטעם האיסור באבוקה כנגדו הוא משום שהאיסור בעין, ועל כן חשוב כגורם של איסור בלבד בלא גורם היתר מה שאין כן כשאין האבוקה כנגדו הרי זה כזה וזה גורם ומותר [ויש להעיר שכשמבאר טעם ההיתר כשאין האבוקה כנגדו כתב משום 'שהיסק ראשון של היתר מסייע באפייתו' דהיינו היסק הראשון שגמר את מלאכת התנור בהיתר, מסייע לחום של עצי איסור האופה עכשיו את הפת, ולא כתב בפשיטות שהתנור עצמו היתר הוא]. **קד. בשמחת** עולם (שם) ביאר דברי הרמב"ם כסברת הר"ן בשו"ת (סי' ע) לפי שניכר האיסור על כן חשוב כאילו האיסור מעורב בו ממש ובתערובות

מדאורייתאקה. אולם החזון איש (יו"ד סי' נט סק"ו) כתב, שעל כרחינו לומר בכוונת התוספות שאינו אלא מדרבנן, ולא הסתפקו בזה התוספות מעולם, שהרי שנינו במשנה (ע"ז מט:) שאם נתערבה הפת שנאסרה באחרות יוליך הנאה לים המלח, דהיינו שיטול דמים כפי שיעור דמי הפת ויזרקנו לים המלח כדי שלא יהנה מהם, ועל ידי שהוא משליך את ההנאה לים המלח נמצא שלמעשה לא הרויח כלום מן האיסור, והנה דין זה אינו אלא באיסור דרבנן שאילו היה אסור מן התורה הרי קי"ל שאין פדיון לעבודה זרה (ע"ז סח), פירוש שאי אפשר לפדות את העבודה זרה אלא הרי הוא באיסורו, ואף על פי שבפועל לא הרויח כלום מכל מקום הרי הוא אסור בעצם, ומה יועיל שיוליך דמי הפת לים המלחקו אלא על כרחך לומר שאינו אלא מדרבנזקז, ועל כן מועיל שיוליך הנאה לים המלחקח. **ובתבואות שור** (יו"ד סי' י סק"ה) הביא כמה שיטות **ראשונים** בדין בהמה שנשחטה בסכין של עבודה זרה האסורה בהנאה. שיטת **הרמב"ם** (עבודה זרה פ"ו ה"ט) שאיסורו מדאורייתא ואינו מועיל להוליך הנאה לים המלח. שיטת **הרשב"א** (תורת הבית המלוכן ב"ח ש"ב, יד:) שאין כל הבהמה אסורה מדאורייתא כי אם כדי שיעור הנאה שנהנה מן הסכין ואעפ"כ מועיל להוליך הנאה לים המלח. ושיטת **הרא"ש** (חולין פ"ח סי' ט) שאינו אסור אלא מדרבנן. והוקשה לו דברי הרשב"א הסובר שהוא מדאורייתא ואע"פ כן מועילה הולכת הנאה לים המלח, והלא אין פדיון לעבודה זרה ולא מצאנו היתר הולכת הנאה לים המלח אלא כשנתערב הפת באחרות, אבל הפת בעצמה לא שמענו להתירה על ידי שמוליך הנאה לים המלח, ותירץ דכיון שאינו איסור בעין כי אם הנאה הבאה לו לאדם בגרמתו, ואין כאן שום ממש, על כן מועיל להוליך הנאה לים המלח אפילו לאיסור דאורייתא. ומסיים התבואות שור שמכיון שבאנו לזה שיש לחלק בין איסור בעין לאיסור בתערובות אפשר לומר שלא נחלקו כלל בגדרי האיסור מדאורייתא, ולכולי עלמא כל זמן שלא הוליך הנאה לים המלח איסורו הוא מדאורייתא, ולא כתב הרא"ש שאיסורו מדרבנן אלא לענין זה שאפילו לאחר שהוליך הנאה לים המלח מכל מקום תהא הבהמה אסורה מדרבנן, אבל כל זמן שלא הוליך הנאה לים המלח הרי היא אסורה מדאורייתא, וכן בשיטת הרמב"ם שמשמע שאיסורו הוא מדאורייתא אפשר לומר שזה אינו אלא כל זמן שלא הוליך הנאה לים המלח אבל לאחר שהוליך הנאה לים המלח אינו אלא מדרבנן, נמצא לפי זה שלא נחלקו כלל מדאורייתא, ולפי זה לכל הדעות קודם הולכת הנאה לים המלח הבהמה או הפת אסורה מדאורייתא משום חלק איסור המעורב בהם, ולאחר שהוליך הנאה לים המלח הבהמה או הפת מותרת מדאורייתא, אלא שהרא"ש חידש לאסור מדרבנן אפילו לאחר פדיון דהיינו לאחר הולכת הנאה לים המלחקט.

אמנם כל זה הוא בדין דבר הנגרם מאיסור הנאה, אבל כשאנו דנים על פת שנאפית בעצי איסור יהא הדבר תלוי בגדרי שבח עצים בפת. שלסברת הראשונים שלא נתחדש בדברי רבי כי אם שהאיסור עדיין לא נעשה היתר, אך בגדר איסורו לא חידש כלום, נמצא שסיבת איסורו הוא ככל דבר הנגרם מאיסור, ואם כן דינו כבהמה שנשחטה בסכין של איסור. וכן להסוברים שנתחדשה בו סברא בדיני זה וזה גורם להחשיבו כגורם איסור לחוד או משום שניכר או משום שחשוב כתערובות, אם כן באופן שלא יהא בו ההיתר של זה וזה גורם גם כן דינו ככל דבר הנגרם מאיסור הנאה. מה שאין כן לסברת רבינו דוד שלרבי נתחדש גדר איסור חדש של איסור בשבח עצים אפשר שאינו ענין כלל לדבר הנגרם מאיסור הנאהקי.

באיזה אופן מדובר בדברי הברייתא 'אפה בו את הפת'

שם. המהרש"א (ד"ה תימור) סובר שתנור ישן בכל ענין אין בו אלא משום זה וזה גורם, ואפילו כשאופה את הפת כשאבוקה של איסור כנגדו מכל מקום חשוב כזה וזה גורם, כיון שהתנור הוא היתר ואף הוא גורם את האפיה, ואם כן יהא הדין בזה גם כן תלוי במחלוקת רבי ורבי אליעזר, ומכח זה נדחק לפרש שמה ששנינו בברייתא אפה בו את הפת היינו בעצי איסור, אבל לא בתנור, כי אם על הקרקע, לפי ש'אפה בו את הפת' ששנינו ברישא ו'בישלה על גבי גחלים' שבסיפא על כרחך יש לפרשם באותו ענין, ודין זה של בישלה על גבי גחלים שיהא מותר לדברי הכל לא תמצאנו אלא כשבישלה על הקרקעקיא ולא בתנור, שאילו בישלה בתנור אם כן בחדש הפת אסורה בין לרבי ובין לרבי אליעזר לפי שאין כאן אלא גורם איסורקיב בלבדקיג, ובישן הפת אסורה לרבי אליעזר

איסור והיתר אין אומרים זה וזה גורם. וכן הוא ברדב"ז (מלכות משורות פט"ז הכ"ג) שאין ניכר בפת אלא הגורם של איסור והרי זה כאילו האיסור מעורב בו ממש הרי שהיכר הגורם הוא הסיבה להחשיבו כמעורב. אך בש"ך (יו"ד סי' קמג סק"י) מבואר שכיון שהחום ניכר בפת הרי הוא עיקר הגורם ואין הולכים אלא אחריו וכאילו אינו אלא גורם איסור לחוד, אבל אינו נחשב כמעורב ממש. ובנשמת חיים (שו"ת, סי' קט) כתב ביאור חדש בדברי הרמב"ם שמה שכתב הרמב"ם 'תבשיל שבישלו בקליפי ערלה ופת שאפאה בקליפי ערלה או בכלאי הכרם ישרף התבשיל והפת, שהרי הנייתו ניכרת בהן', אין כוונתו שבישל או אפה בחום של איסורי הנאה כי אם שעירב בתוך הפת והתבשיל קליפי ערלה בכדי שיתנו צבע באוכל, ולכן כתב הרמב"ם הטעם שהנייתו ניכרת בהם, מה שאין כן באפה בחום התנור לא שייך בזה לומר שההיסק ניכר בפת. ומה שהביאו לזה הוא הדיוק בדברי הרמב"ם שחילק הלכות אלו ושנה אותן בג' הלכות, בהלכה כ' כתב דין הצבע, דהיינו בגד שצבעו בקליפי ערלה וצירף לזה הדין של תבשיל שבישלו בקליפי ערלה ישרף, ונתן טעם לזה משום 'שהנייתו ניכרת בהן'. ואחר כך בהלכה כ"א כתב דין הבגד שנארג על ידי איסורי הנאה. ולאחריו בהלכה כ"ב כתב הדין של תנור שהסיקו בקליפי ערלה, ובזה נתן טעם לדבריו משום ש'יש שבח עצים בפת'. ולדבריו מבוארים דברי הרמב"ם שבהלכה כ' כתב הטעם שניכר הנייתו ולא כתב הטעם של יש שבח עצים משום שלא דיבר כלל מדין היסק של איסור, כי אם מדין תערובת איסור בתוך היתר למטרת צבע, ובהלכה כ"ב בדין ההיסק כתב הטעם משום שבח עצים בפת שבזה לא שייך הטעם של הנייתו ניכרת. **קה. וכן** דייק **השער המלך** (חמץ ומצה פ"ג ה"ט) מדברי התוספות לעיל (ה. ד"ה ותומר) שמשמע מדבריהם שדווקא גחלת איסורה מדרבנן מה שאין כן אבוקה איסורה מדאורייתא. וכן משמע מדברי רש"י (להלן מ. ד"ה יוליך) בביאור קושיית הגמרא להלן (שם) למאן דאמר שלא אסר רבי אלא כשאבוקה כנגדו, וחכמים התירו אף בזה, אם כן היכן מצאנו איסור הנאה לחכמים, וכתב רש"י שהשאלה היא היכן מצאנו לפי חכמים איסור הנאה מדאורייתא, הרי שלרבי האוסר הוא מדאורייתא. וכן משמע בריטב"א (ד"ה והמניח) שכתב טעם ההיתר לחכמים בתנור חדש על ידי צינון, לפי שכשיוסק אח"כ בעצי היתר עיקר הגורם הוא העצים, נמצא שעיקר גורם האפיה הוא היתר, ואין הגורם של איסור חשוב כלל, ומבאר שאין לומר טעם ההיתר של חדש יוצן משום הפסד לחוד, לפי שהוא טעם חלוש מאוד שמשום הפסד התירו ליהנות לכתחילה מאיסור הנאה דאורייתא. **קו. בשערי יושר** (ש"ג פכ"ה עמ' רעד ד"ה ונעיקר הענין) דחה ראיה זו, ששונה איסור זה מאיסור בעין, שאילו היה כאן איסור עצמי של עבודה זרה אם כן יש הוכחה ממה שמועיל יוליך הנאה לים המלח, כיון שעבודה זרה אין לה פדיון, אבל בענינינו שאינו איסור עצמי כי אם משום שנגרם מן האיסור, על כן אף על פי שאנו מחשיבים את האיסור כאילו הוא מעורב בהיתר, מכל מקום אינו איסור עצמי ממש, ולכן כל שמוליך הנאה לים המלח ואינו נהנה, נמצא שאין כאן דבר החשוב כגורם להנאה, ושוב אין כאן איסור כלל ואינו צריך פדיון. [והוא על פי דבריו שחידש ונתבארו לעיל בענין 'הנאה מדבר הנגרם מאיסורי הנאה' שאיסור הפת הוא ממוצע בין איסור עצמי להיתר גמור שמעורב בו איסור דהיינו שבעצם הוא איסור עצמי ואין איסורו משום שמעורב בו היתר, אך אעפ"כ סיבת איסורו הוא משום שהורווח לו דבר זה על ידי איסור, וכמו שמצינו בדיני ממונות ענין של 'משתרשי ליה' שמרויח ממון על ידי ממון חברו, ועל כן כיון שהלכה לה סיבת האיסור חוזרת הפת להיתרה]. ויסוד דברים אלו מבוארים בדברי הראב"ד [בהשגותיו על הרז"ה]. וכן מדויק בדברי הרמב"ם (מלכות משורות פט"ז ה"כ) שכתב, 'וכן תבשיל שבישלו בקליפי ערלה ופת שאפאה בקליפי ערלה או כלאי הכרם ישרף התבשיל והפת, שהרי הנייתו ניכרת בהן', משמע שאינו נהנה מן האיסור ממש אלא כיון שהנאתו ניכרת על כן חשוב יותר משאר הנאות הנגרמות בעלמא. אמנם כבר נתבאר בפנים שמדברי הרמב"ם גבי סכין של עבודה זרה משמע שאיסורו מדאורייתא, אבל מכל מקום מדויק מדבריו שאינו איסור עצמי ממש. **קז. באבני מילואים** (שו"ת, סי' ו ד"ה ונתבאר) כתב שתי דרכים בביאור כוונת התוספות שאינו אלא מדרבנן אם הוא בכל האיסורים לפי שכל ענין גורם אינו אלא מדרבנן, או שמא דווקא באותם איסורים שאפרם מותר סבר שהוא מדרבנן, לפי שרבי גם כן מודה לחכמים מעיקר הדין שהשלהבת באה מדבר הנשרף ולכן הפת מותרת מדאורייתא, אלא שהחמירו חכמים להחשיבו כאיסור בעין, ולפי זה באיסורי הנאה שהם מהנקברים שאפרם גם כן אסור, תהא הפת אסורה מדאורייתא. **קח. בשער המלך** (ממרים ומלה פ"ג ה"ט) הקשה שמסוגיית הגמרא מוכח שאיסורו הוא מדאורייתא, שהרי הגמרא (להלן מ:) מקשה 'אלא עצים דאיסורא לרבנן היכי משכחת לה', דהיינו למאן דאמר שלא אסר רבי אלא כשאבוקה כנגדו ובזה חלקו חכמים והתירוהו, אם כן לא מצינו לחכמים איסור הנאה בעצים, והיינו על כרחך מדאורייתא שאם נאמר שהקושיא היא מדרבנן, מה הקושיא הרי אפשר שבאמת אין איסור הנאה בעצים מדרבנן, אלא ודאי קושיית הגמרא היא מדאורייתא, כיון שאנו מרבים בערלה מ'את' פריו לרבות את הטפל לפריו והיינו עצי ערלה, ולחכמים לא מצינו כלל עצים דאיסורא, וכיון שאנו מקשים קושיא זו לחכמים דווקא משמע שלרבי הפת אסורה מדאורייתא, שאם לא כן אף לרבי יש להקשות שלא מצינו איסור דאורייתא בפת, אלא מוכח מקושיית הגמרא שלרבי הפת אסורה מדאורייתא, ואם כן איך אפשר לומר שהפת אינה אסורה אלא מדרבנן. ומתרץ השער המלך שהמקשן ודאי סבר בדעת רבי שהפת אסורה מדאורייתא מכח הוכחה זו שאם לא כן היכן מצאנו איסור דאורייתא בעצי ערלה, אך למסקנא שאנו מבארים לדברי חכמים את האיסור מדאורייתא ב'שרשיפא', אף לרבי אפשר לומר כן ולבאר את ריבוי התורה בעצי ערלה ב'שרשיפא', ושוב אין לנו מקור והוכחה לומר שלרבי הפת אסורה מדאורייתא, ואפשר לומר שאף לרבי אינה אסורה אלא מדרבנן. **קט. ועל** פי דברי התבואות שור אלו דחה השערי יושר (ש"ג פכ"ה) את קושיית החזון איש ממה שמועיל הולכת הנאה לים המלח. **קי. ודבר** זה תלוי בביאור דברי חכמים אם נחלקו בכל דבר הנגרם מאיסורי הנאה, ואם כן חידושו של רבי הוא עצם האיסור של דבר הנגרם מאיסור הנאה, והרי דינו ככהמה שנשחטה בסכין של איסור הנאה, או שמא לא נחלקו עמו אלא בפת דווקא, ולפי זה דברי רבי הוא חידוש מיוחד בשבח עצים ואינו ענין לדבר הנגרם מאיסור הנאה. **קיא. סברא** זו הוזכרה בדברי המאירי בסוגייתנו, ולהלן (עה. ד"ה ומכל מקום), כשדן שם בדין תנור גרוף, אם דינו שוה לדין של בישלה על גבי גחלים שבברייתא או חמור ממנו, כתב על כך שיש מי שפירש את הברייתא 'בישלה על גבי גחלים' דהיינו בקרקע מחוץ לתנור, ולפי זה פשוט שתנור שהסיקו בעצי איסור וגרפו חמור מבישלה על גבי גחלים על הקרקע. אך למעשה דחה המאירי פירוש זה בגמרא שאם כן יקשה סיום דברי הגמרא להלן (מ.) שלא מצאנו איסור הנאה בעצים למאן דאמר גחלים לוחשות מותר אלא כשאבוקה כנגדו, ואילו צדקו דברי המפרש 'בישלה על גבי גחלים' על הקרקע דווקא הרי בגחלים בתוך התנור מודה שאסור משום שקיבל את חומו מתחילה כשאבוקה כנגדו, ומדוע הוצרכו לדחוק דווקא כשאופה בשעה שהאבוקה כנגדו. **קיב. המהרש"א** הבין בפשטות שבישלה על גבי גחלים היינו שהדליק שם את האבוקה ואחר כך כבה ונעשה גחלים, וכן הוא לכאורה פשטות הברייתא שחוזר על מה שכתב בתחילה שהסיקו בקליפי ערלה דהיינו בעצים, על כן הוקשה לו שבתנור בענין זה חשוב כהיסק איסור, ובחדש תהא הפת אסורה לפי שההיסק והתנור הם של איסור, ובישן יהא דינו כזה וזה גורם לפי שהתנור היתר וההיסק איסור. אמנם האחרונים תמהו שאינו מוכרח כלל, שהרי יש לפרש שהסיק את התנור בגחלים של איסור, דהיינו שהדליקם בחוץ עד שכבו ונעשו גחלים ואחר כך הסיק בהם את התנור, ובזה תהא הפת מותרת בכל ענין בין בתנור חדש ובין בתנור ישן. **קיג. הצל"ח** (ד"ה תימור) הקשה על המהרש"א שאפילו אם נאמר כדבריו שחום הנבלע בתנור דינו כחום של איסור, נמצא שיש כאן היסק איסור, אבל מכל מקום הרי הגחלים גם כן מוסיפים חום, אם כן יש לנו בהיסק עצמו הצטרפות של איסור והיתר, והרי זה בגדר של זה וזה גורם אפילו בתנור חדש. אמנם במאירי (ד"ה תפקה) כתב שאין התנור חשוב כגורם של איסור המשתתף באפיית הפת כיון שאפאה על הגחלים, [ולכאורה כוונתו שכשאפאה באויר התנור אז התנור מסייע באפיית הפת, מה שאין כן כשאפאה על גבי הגחלים ממש אינו חשוב כנאפה בחום שבתנור כי אם מחומו של הגחלים וכאילו עומד מחוץ לתנור].

שסובר זה וזה גורם אסור ומותרת לרבי הסובר זה וזה גורם מותר, ודווקא כשבישלה על גבי קרקע בזה לדברי הכל הפת מותרת, כיון שאין כאן אלא גחלים וגחלים הם היתר על כן הפת מותרת לדברי הכלקיד.

והפני יהושע (ד"ה ובמתם) חולק עליו וסובר שתנור ישן שאפה בו את הפת כשאבוקה של איסור כנגדו הפת אסורה אפילו לרבי ואינו חשוב כזה וזה גורם אלא כגורם איסור בלבד, כיון שעיקר הגורם הוא השלהבת שאופה את הפתקטו, והתנור אינו אלא כדי לשמור חומה של השלהבת, ואם כן כיון שהשלהבת באה מאיסורי הנאה הרי עיקר גורם אפיית הפת הינו באיסור והפת אסורה, ולפי זה מבוארים היטב דברי הברייתא ש'אפה בו את הפת' חוזר על מה ששנינו בתחילת הברייתא, ישן יוצן, ואם לא ציננו ואפה בו את הפת, לרבי הפת אסורה.

לחכמים הסוברים אין שבח עצים בפת האם מותר לכתחילה להסיק ולאפות בהיסק איסור

וחכמים אומרים הפת מותרת. ממה שלא דיברו חכמים מאפיית הפת, אלא מה דינה של הפת משמע שאף לחכמים הסוברים אין שבח עצים בפת ועל כן הפת מותרת, מכל מקום כל זה אינו אלא לענין בדיעבד, שכשאנו באים לדון על הפת אם נאסרה בדיעבד כשאפאה בתנור שהסיקו באיסורי הנאה, אנו אומרים שכיון שאין שבח עצים בפת הרי הפת מותרת באכילה, אבל לכתחילה מודים חכמים שאין לאפות פת בתנור שהסיקוהו באיסורי הנאהקטז. **ובתוספות** לעיל (ה. ד"ה ומומר) מבואר שאינו אלא מדרבנןקיז. אבל מדאורייתא אינו חשוב כנהנה מן האיסור. ולכאורה הוא משום שאינו אלא גרם הנאה שנגרמת לו הנאה מכח האיסור הנאה, אבל אינו נהנה מן האיסור עצמו, שהרי הנאתו באה לו לאחר שכבר שנשרף ונעשה היתרקיח. אמנם **בחוות דעת** (יו"ד סי' נע ניתוריס סק"מ) מבואר שהמבטל איסורי הנאה ברוב היתר עבר על ביטולו משום איסור הנאה, שעצם ביטולו חשוב הנאה, ולכאורה היה נראה שסובר שלגרום שיהא לנו דבר הנגרם מאיסור הנאה עוברים עליו משום איסור הנאה, והוא הדין בענייננו יהא אסור מדאורייתא להסיק את התנור בעצי איסור, לפי שבהבעירו את האיסורי הנאה גורם שיהא לנו תנור חם הנגרם מאיסורי הנאה. אך **בשערי יושר** (ש"ג פכ"ה) מבואר שאינו דומה שיש לחלק שדווקא בביטול שבפועל נהנה מן האיסור בעין ממש אלא שהתורה התירתו מדין ביטול על כן עובר על ביטולו שחשוב כנהנה מן האיסור בעיןקיט, מה שאין כן בהיסק שהאיסור כלה לגמרי ואינו חשוב כנהנה אחר כך מן האיסור, מותר מדאורייתא אפילו להסיק בו לכתחילה על מנת לאפות אחר כך בחומו לאחר שכבר יהיה היתר.

קיד. **האחרונים** העירו על דברי מדברי רש"י (ד"ה ופפה) שכתב לפרש דברי הברייתא אפה בו את הפת דהיינו בתוך התנור, וז"ל, 'אפה בו פת, בהיסק זה, לקמן מוקי לה כשאבוקה כנגדו, שכל שעה שהיתה פת 'בתנור' היה דולק האור ואופהו, שהיה נהנה מן האיסור בשעה שהאיסור בעין'. הרי שפירש דברי הברייתא בתנור ולדברי המהרש"א מדובר דווקא מחוץ לתנור, ועל כרחך לפרש שדברי רש"י נאמרו דווקא לפי ההוה אמינא, וזה דחוק קצת, שהרי בהמשך דבריו (ד"ה רבי, ד"ה ומכמיס) כשפירש את מחלוקת רבי וחכמים כתב שנחלקו אם יש שבח עצים בפת, והיינו כמסקנת הגמרא שהרי בהוה אמינא לא חלקו ביש שבח עצים בפת כי אם בזה וזה גורם, וממילא נראה שדברי רש"י נאמרו אף לפי המסקנא. קטו. **האבני** מילואים (סוס"ת, סי' ו) כתב הטעם משום שבדבר הניכר אין אומרים זה וזה גורם, וכשאופה את הפת נגד האבוקה ניכרת פעולת האבוקה ביותר וחשוב כגורם בודד על כן הפת אסורה אפילו למאן דאמר זה וזה גורם מותר, ולא משום שעיקר גרמת האפיה הוא על ידי החום, [ונפקא מינה לענין חום שקיבל התנור על ידי אבוקת איסור ועכשיו האבוקה אינה פה, שלסברת האבני מילואים אין לאסור משום שלכל היותר אינו אלא זה וזה גורם, מה שאין כן לסברא השניה אף בזה יש לומר שעיקר גורם האפיה הוא החום שהוא חום אסור, אמנם בסמוך יתבאר מחלוקת אם החום עצמו עדיין אסור או שנסתלק איסורו]. קטז. **וכן** מדויק מלשון הברייתא 'בין חדש בין ישן יוצן', שנתבאר בהוה אמינא שאלו דברי חכמים החולקים על רבי וסוברים שהפת מותרת, ואף על פי כן סוברים שתנור ישן שהסיקו בעצי איסור יש לצננו ואסור לאפות בו בהיסק זה, ואף התוספות (ד"ה בין - השני) לא הקשו אלא שזה וזה גורם מותר ומדוע יוצן, אבל משום גורם איסור לחוד פשוט לתוספות שיש לצננו ואסור לכתחילה ליהנות מהיסק של איסור. וכן הוא ברש"י (להלן מ. ד"ה יוצן) אף במסקנת הגמרא שדברי הברייתא הם מדברי חכמים הסוברים אין שבח עצים בפת ואעפ"כ אסור לכתחילה לאפות בהיסק של איסור. ובתוספות חכמי אנגליה (ד"ה ופפה) דייק מלשון הברייתא 'אפה' שמשמע בדיעבד שכבר אפה, ולא 'אופה' שמשמעותו שיכול לאפות בו לכתחילה. קיז. **כן** דייק השפת אמת (נמוס' ד"ה מדש) מדברי התוספות. וכבר קדמו השער המלך (ממץ ומלה פ"ג ה"ח) [אמנם בתוספות לעיל מדובר בעצם ההיסק דהיינו מה ששנינו במשנה ולא יסיק בו תנור וכיריים שלא יסיק את התנור בחמץ בעין, שנמצא שבעצם מה שנותנו לתוך התנור הרי הוא משתמש בחמץ ועכשיו הרי הוא בעין ועל זה כתבו שאסור מדרבנן, אבל עדיין לא שמענו מדבריהם לאסור לאפות אחר שכבר הסיקו או נפל מאליו לתוך התנור. אך בתוספות רי"ד (להלן מ: ד"ה אלא) גבי 'חדש יוצן' לחכמים, כתב בפירוש לענין לאפות בהיסק איסור שאף בתנור חדש ואבוקה של איסור כנגדו אסור מדרבנן ואין לוקים עליו כיון שאינו בעין]. קיח. **החזון איש** (או"ח סי' קכד נקונטרס אות ג) הקשה בתנור חדש שהוסק באיסור מדוע מותר לאפות בו אחר כך בהיסק של היתר, הרי התנור עצמו חשוב כאיסורי הנאה כיון שהועמד על ידי איסורי הנאה, אם כן אף על גב שלענין בדיעבד הפת מותרת כיון שאינו אלא זה וזה גורם, אך לכתחילה כשאופה את הפת בתנור זה הרי נהנה מן התנור הנאה של איסור בלבד שהרי השתמשות התנור לחוד גם כן שוה פרוטה ובזה אין עצי ההיתר מצטרפים. ומתרץ שכיון שאין התנור איסור עצמי כי אם תערובת איסור והיתר ולא תיתכן הנאה ממנו אלא בצירוף היתר, על כן אף ההשתמשות בו אינה אסורה מדאורייתא [מה שאין כן בפת שאנו אומרים יש שבח עצים בפת והפת אסורה מדאורייתא כיון שהפת עצמה נאכלת], וכתב שכן מבואר בראש (סי' ג). וכעין זה כתב המחנה אפרים (מלכות אסורות פט"ו הכ"ג). קיט. **שורש** השאלה היא, האם עשיית פעולה להתיר את האיסור **אלא** שכל זה הוא לדברי רש"י (ד"ה אימור) **ותוספות** (ד"ה מדש), שמבארים את סברת אין שבח עצים בפת שהוא משום שהאיסור כבר כלה ונשרף ואינו נהנה מן האיסור בעין, ולדבריהם יש לנו לדון אם מותר לכתחילה להביאו למצב של היתר. אבל לדברי **רבינו דוד** (ד"ה לא קשיא - השני) **והריב"א** (הו"ד בתוספות הרשב"א מסמנך ד"ה מדש) שמבארים את המחלוקת בגדר התייחסות הנאת הפת לעצי איסור, אם הוא כנבלע בהיתר או כגורם בלבד, כתב **בתוספות הרשב"א משאנץ** (שם), שפשוט שכל זה אינו אלא לענין בדיעבד אם הפת אסורה או מותרת, אבל לכתחילה ודאי שאסור לאפות בו מדאורייתא, כיון שבשעת אפיית הפת נהנה מן האיסור ממש, והרי הוא עובר בלאו שהרי הוא נהנה מן הערלה, אלא שאינו נבלע בפת שיהא בו בכדי לאסור את הפתקכ.

בישלה על גבי גחלים הכוונה מעל הגחלים או על הגחלים ממש

בישלה על גבי גחלים דברי הכל מותר. השפת אמת להלן (עה. ד"ה נמי לחמי תודה) **הביא מהלחמי תודה** (דבר הלכה מעניינת דפ' לחרי מות, עמ' קנה) **שנדחק בדברי הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ח ה"י) גבי צליית הקרבן פסח שפירש בתנור שגרפו או בנתנו על גבי גחלים שמדובר באופן שתלה בו את הפסח, ואז חשוב צליית הקרבן פסח כצלי אש, ומדוע לא פירש שהניח על קרקע התנור. ומבאר השפת אמת שכשמניח את הבשר על גבי גחלים אם כן הציר היוצא מן הבשר מכבה את הגחלים, ושוב אינם לוחשות כי אם עוממות. והנה להלן בגמרא (מז.) יתבאר פלוגתת שמואל ורבי יוחנן באלו גחלים התיר רבי אם בעוממות או אפילו בלוחשות, ולמאן דאמר שהתיר רבי אפילו בלוחשות, אם כן לפי השפת אמת על כרחך לומר שבישלה על גבי גחלים היינו מעל הגחלים ולא על הגחלים ממשקכא.

האם גחלים של איסורי הנאה מותרים בהנאה

שם. בתוספות (ד"ה ניתלה) מדייקים שדווקא כשבישל כבר דהיינו בדיעבד דברי הכל מותר, אבל לכתחילה אסור, והוקשה להם טעם הדבר הלא ערלה וכלאי הכרם דינם בשריפה וקיי"ל שכל הנשרפים אפרם מותר אפילו לכתחילה, אם כן מדוע אסור לבשל על הגחלים לכתחילהקכב. ותירצו, שיש לחלק בין גחלים לאפרקכג. אמנם **המאירי** (ד"ה ואפה) **והריטב"א** (ע"ז מט: ד"ה נטל) כתבו שהגחלים מותרים לכתחילה כאפר גמור. אלא שהמאירי (ע"ז שם ד"ה אמר המאירי נטל) הוסיף שגזרו על תנור שהוסק באיסור לאפות בו לכתחילה בלא צינון משום חשש שמא יבוא לאפות כנגד האבוקה, והיינו לסברת רבי האוסר כשאבוקה כנגדו, ולכאורה גם בגחלים יהיה את אותה גזירה שמא יבוא לאפות כנגד האבוקה וצריך צינון.

חשובה גם כן כהנאה מן האיסור או לא, שהרי בעשותו פעולה זו עדיין באיסור הנאה הוא עומד ואסור לו ליהנות ממנו והרי הוא עושה עמו פעולה כדי שיהנה ממנו, אם כן פעולה זו לכשעצמה חשובה כהנאה, או שמא אינו חשוב הנאה אלא מה שנהנה אחר כך בפועל ואז כבר הותר בהנאה. דעת החוות דעת (יו"ד סי' נע ניתוריס סק"מ) לאסור בזה, ואם כן לכאורה הוא הדין בענייננו שיהא אסור להסיק איסורי הנאה בכדי ליהנות מחום שיווצר ממנו אחר שישרף. ובזה חילק השערי יושר שאפשר לומר שכוונת החוות דעת אינה משום שלעשות פעולה להתיר איסורי הנאה בלבד גם כן חשוב כהנאה, אלא דווקא בצירוף זה שבפועל נהנה אחר כך מן האיסור עצמו, ואף על פי שהתורה התירה עכשיו ליהנות ממנו מכל מקום הנאתו שנהנה עכשיו מן האיסור בהיתר הוא גם מן האיסור, מה שאין כן כששורף בכדי ליהנות ממנו אחר כך הרי אינו נהנה מן האיסור לעולם שעצם פעולת השריפה אינה הנאה [על כל פנים בדבר שאין דרך שימושו בכך], ואחר כך הרי אינו אסור כלל ולא שיש היתר לאיסורו [אמנם המעיין בחוו"ד יראה שלא אסר ההנאה מן האיסור לאחר שכבר נתבטל, אלא שאסר לבטלו בהיתר כיון שאין לך הנאה גדולה מזו שמשביח ומרבה את ההיתר, אבל לאחר שכבר ביטלו משמע שיהא מותר מעיקר הדין ואם כן בסוגייתנו אכן יש לדון אם מותר לכתחילה להסיקו אבל לאחר שכבר הוסק יהא מותר לאפות בו]. קכ. **וכתב** השפת אמת (ד"ה ומכמיס) שיהא עוד נפקא מינה לענין ארג בגד בכרכר של איסורי הנאה, שאם נפרש כרש"י ותוספות הרי הנאתו באה לו מן הבעין, ואם כן אף למאן דאמר אין שבח עצים בפת, הבגד יהא אסור כיון שנהנה מן הבעין. מה שאין כן אם נפרש טעמו משום שאין הנאת העצים אוסרת את הפת, שלענין בדיעבד לא החמירו על היתר שניתקן על ידי איסור אם כן הוא הדין שאין שבח כרכר בבגד, ולפי זה מה ששנינו בעבודה זרה שהבגד אסור אינו אלא כרבי שסובר יש שבח עצים בפת, והא הדין שיש שבח כרכר בבגד. קכא. **בדברי** המאירי (ד"ה ופפה) יש משמעות שבישלה על גבי הגחלים ממש, שבזה אינה נאפית כלל מחמת חום אויר התנור ואינו צריך כלל לתנור, ועל כן אין התנור נחשב כמשתתף בגרמת האפיה והפת מותרת אפילו למאן דאמר זה וזה גורם אסור, כיון שהגחלים הינו גורם יחידי והוא היתר. קכב. **וצריך** ביאור קושייתם הלא דברי הברייתא חוזרים אף על תנור חדש, ובזה אסור לכתחילה אף באיסורי הנאה הנשרפים כיון שהתנור אסור, ואף על פי שאינו אלא זה וזה גורם מכל מקום כבר כתבו התוספות שזה וזה גורם אינו אלא היתר בדיעבד ולא לכתחילה, אמנם לדברי המהרש"א (ד"ה מימור) שביאר דברי הברייתא לענין אפיית הפת, מחוץ לתנור דווקא, מבוארים דבריהם שבבישלה על גבי גחלים אין כאן אלא גורם היתר לבד. ובשפת אמת (נמוס' שם) כתב שקושיית התוספות היא לשיטתם (להלן עה. ד"ה וגרפו) שכתבו לבאר שחום של גחלים אינו מכח חום השלהבת שהיה בו קודם, אלא הוא חום חדש הנוצר עתה לאחר שכבר כלה ונשרף, וחום זה הוא חום היתר, על כן הוא יותר קל מתנור גרוף שלא קיבל חומו אלא מן השלהבת האסורה, ואם כן מובן מה שהוקשה להם טעם האיסור של גחלים כיון שעכשיו הוא חום חדש שהוא היתר גמור, שלולא דבריהם היה לנו לאסור ההנאה מחום של גחלת אפילו אם הגחלת עצמה מותרת בהנאה כיון שאת החום שיש בה קיבלה מתחילה מן האיסור בעין. קכג. **השפת** אמת (נמוס' שם) הקשה על דברי התוספות שחילקו בין גחלים לאפר, שהרי הטעם שהאפר מותר הוא משום שנעשית מצותו כמבואר בתוספות (תמורה לג: ד"ה הנשרפין), אם כן אף גחלים יש לנו להתיר שהרי נעשית מצוותם ומה הסברא לחלק ביניהם, ועוד שבכל מקום גחלים נקראים 'דשן' ו'אפר' ומדוע יצאו כאן מכלל אפר.

מדוע נקטו לשון בישול בפת ומה הדין בבישול בקדירה על גחלים של איסור

שם. האחרונים תמהו מדוע נקט התנא לשון בישול גבי פת ולא נקט לשון אפיה, כלומר, 'אפאה על גבי גחלים', ואין לומר שכוונת התנא היא שבישל תבשיל בקדירה על גבי גחלים, שהרי בפירוש כתב הר"ן (ע"ז סו. ד"ה לפי) שאין שבח עצים בתבשיל כי אם בפת, וכמסקנת הגמרא שלא אסר רבי את הפת אלא באבוקה כנגדו, או לכל הפחות גחלים לוחשות, שאז חשוב כנהנה מן האיסור בעין, אם כן כשמבשל בקדירה [שהקדירה מפסיקה בין האש לתבשיל] הרי תמיד מתבשל מהחום הנוצר דהיינו מתוצאה ולא מן האיסור בעין, ועל כרחך לפרש בישלה היינו פת על הגחלים ממש, ואם כן צ"ע מדוע שינה ממטבע הלשון ששייכת בפת ונקט לשון בישול.

ובאדרת אליהו (ד"ה ניתלה) כתב לתרץ שלשון 'אפיה' אינו אלא כשנאפית בתנור שאז הפת מתקשה כדרך אפיה, מה שאין כן כשאופה את הפת מחוץ לתנור אין הפת מתקשה אלא הפת רכה כאילו נתבשלה, ועל כן שייך בה יותר לשון בישול, ולכן שינה התנא ונקט לשון בישול, להשמיענו שאף על פי שאפאה מחוץ לתנור על גבי גחלים של איסור, שאין כאן אלא גורם איסור בלבד, אעפ"כ הפת מותרת, משום שהאיסור כבר כלה ונשרף ונעשה היתר, שאילו אפאה בתנור הרי יש גם את התנור שהוא גורם היתר, ויש להתיר את הפת מדין 'זה וזה גורם' ולא היה הוכחה ממה שמתירים את הפת שהגחלים נעשו היתר, על כן נקט לשון בישול, דהיינו שאפאה מחוץ לתנור להשמיענו שכיון שנעשו גחלים הרי הוא היתר גמור.

מדוע לא מקשה הגמרא בברייתא עצמה מרישא לסיפא

והא תניא בין חדש ובין ישן יוצן. באוצר שיטות (רבני שלונקי, ד"ה תנו רבנן) הקשה, מדוע הוכיח המקשה את קושייתו מכח ברייתא אחרת ששנו שם בין חדש בן ישן יוצן, הלא מברייתא זו עצמה שאנו עוסקים בה יש לו להקשות מרישא לסיפא, שברישא כתוב 'חדש יותץ' ומשמע שהפת אסורה, שאילו הפת מותרת מדוע יתוץ את התנור, ובסיפא כתוב שחכמים מתירים את הפת, ועל כרחך צריך לתרץ שהרישא אינה אלא לדברי רבי הסובר הפת אסורה, ולא כדברי חכמים המתירים את הפת.

ביאור ההוה אמינא

הא רבי. בחידושי רבינו דוד (ד"ה לפ קסיפ - השני) מבואר, שבהוה אמינא כולם מודים שאין שבח עצים בפת, ולא נחלקו אלא בזה וזה גורם בלבד. **ובתוספות** (ד"ה מדש) משמע שאף בהוה אמינא נחלקו אם יש שבח עצים בפת, רבי סבר יש שבח עצים בפת ורבנן חלקו שאין שבח עצים בפת, אלא שבהוה אמינא אמרו שרבי סובר גם כן זה וזה גורם אסור. **בשלמי תודה** (ד"ה לימור) ביאר בדעת **המהרש"א** שבהוה אמינא מודים כולם שיש שבח עצים בפת ולא נחלקו אלא בזה וזה גורם. והביא בשם רבו **המשמרות כהונה** (ד"ה לימור) שכתב לבאר שבהוה אמינא נחלקו בשבח עצים לחוד, אבל לענין זה וזה גורם כולם מודים לאיסור[קכד].

האם יש שבח עצים באיסורים שאינם אסורים בהנאה

משום דיש שבח עצים בפת. כתבו **הראשונים**[קכה] שלא אמרו יש שבח עצים בפת אלא באיסורי הנאה דווקא. **והתוספות** (ד"ה מדש, ע"ז סו: ד"ה רבנן לימר) הוכיחו כן מהדין שהמבשל בשבת בשוגג יאכל, ואילו נאמר הדין שיש שבח עצים בפת אף בשאר איסורים הלא העצים מוקצים הם בשבת ואם כן אף התבשיל יאסר כדין המוקצה, אלא על כרחך שכיון שאין מוקצה אסור בהנאה[קכו] [אף על פי שאסור בהשתמשות מכל מקום אינו איסור הנאה שיהא אסור אף דבר הנגרם ממנו אלא איסור השתמשות בבעין עצמו] על כן לא נאמר בזה שבח עצים בפת. ובמסכת עבודה זרה (שם) ביארו התוספות (ד"ה לימר) שסברא הוא שאינו שייך אלא באיסורי הנאה שחשוב כאילו נהנה עכשיו מן העצים מה שאין כן באיסורי אכילה שלא שייך לומר כן[קכז]. **אולם הר"ן** (שם ד"ה לפי) דחה ראיה זו לפי שאין להוכיח משם אלא שאין שבח עצים בתבשיל דווקא, אך עדיין אפשר לומר שיש שבח עצים בפת אפילו בשאר איסורים[קכח]. **אולם התוספות** הביאו הוכחה נוספת ממה ששנינו (ע"ז שם) תנור שהסיקו בכמון של תרומה ואפה בו את הפת הפת מותרת, לפי שאין בו טעם כמון אלא ריח של כמון, וריחא לאו מילתא. **ופירש רש"י** (שם ד"ה שאין) שאף על פי שהוסק התנור בכמון של תרומה מכל המקום הפת מותרת כיון שאיסור תרומה אינו אסור בהנאה, הרי בפירוש שלא נאמר שבח עצים בפת אלא באיסורי הנאה, ולהוכחה זו הסכים הר"ן.

סברת ההיתר של זה וזה גורם

זה וזה גורם. נחלקו הראשונים בסברת ההיתר של זה וזה גורם. **דעת הר"ן** (על הרי"ף, ע"ז מט. ד"ה וכן זו שהקשו)[קכט] שטעם ההיתר הוא משום ביטול[קל], שכמו שבאיסור בעין אמרה תורה חד בתרי בטל והאיסור בטל ברוב היתר, הוא הדין בזה וזה גורם גם כן האיסור בטל בהיתר, אלא שבזה כיון שאינו ממשו של איסור אינו צריך ביטול ברוב אלא אפילו חד בחד[קלא], פירוש אפילו כשאין בהיתר רוב כנגד האיסור, גם כן בטל האיסור בהיתר, שדי לנו בזה שהוא מעורב בהיתר כדי לבטלו. **אמנם בתוספות** (שם ד"ה שמש)[קלב] מבואר שאינו מטעם ביטול ולא נתבארה סברתם. **ובחידושי רבינו דוד** (ד"ה ויש לשמול) נתבאר הטעם כיון שמעיקר הדין לא היה צריך ביטול כלל שהרי אין מעורב בו לא טעמו ולא ממשו של איסור, אלא חידוש הוא שנתחדש בדבר הנגרם ונתקן על ידי איסור שיהא נחשב כהאיסור, וזה אינו אלא כשנגרם על ידי איסור בלבד אך כשנגרם אף על ידי היתר אינו נחשב כמו האיסור. **ולפי זה כתב האבני מילואים** (שו"ת, סי' ו ד"ה ומיון) שבאופנים שאין אומרים ביטול ברוב באיסור, יהא תלוי במחלוקת זו, שלסברת הר"ן אף זה וזה גורם יהא אסור, וכגון חמץ בפסח שנתערב בהיתר, שאין לו ביטול והרי הוא באיסורו, הוא הדין לענין זה וזה גורם גם כן יהא

קכד. הרי לפנינו ארבעה דרכים בביאור ההוה אמינא. השלמי תודה מבאר בדעת המהרש"א שכולם סוברים יש שבח עצים בפת ונחלקו בזה וזה גורם. דעת רבינו דוד שכולם מודים שאין שבח עצים בפת ונחלקו בזה וזה גורם, דעת התוספות שנחלקו בשניהם הן בזה וזה גורם והן בשבח עצים. ודעת המשמרות כהונה שלא נחלקו אלא בשבח עצים אבל זה וזה גורם לכולי עלמא אסור [אמנם בדעת התוספות אפשר לומר כהמשמרות כהונה אבל אינו כפשטות דבריהם]. **קכה. תוספות** (ד"ה מדש, ע"ז סו: ד"ה רבנן לימר), **מאירי** (ע"ז שם ד"ה מתוך), **תוספות חכמי אנגליה** (ד"ה יש), **תלמיד הרמב"ן** (הו"ד בקובץ שיטות קמאי עמ' תרכד) בשם בעל המאור, **ותלמיד הרשב"א** (להלן מ. ד"ה הלכה). **קכו. המגן אברהם** (סי' שכה סק"ט) **הביא** את דברי התוספות, **ומסיק שבפסחים** (מז:) משמע שאסור לבשל בעצי מוקצה ביום טוב. **ובמחצית השקל** האריך לבאר דברי המגן אברהם שלא כהבנת האחרונים שבא לחלוק על התוספות ולאסור מוקצה בהנאה. **ובבית הלוי** (שו"ת, ח"ב סי' יג) **הביא** דברי הבית יוסף (או"ח סי' תקיז ס"ק ס) בשם הגהות מיימוניות שאוסר ליקח פת מן הגויים במקום שיש חשש שמא הפת נאפתה בעצי מוקצה משמע שעצי מוקצה אסורים בהנאה, **ודחה** שאפשר לומר שההגהות מיימוניות חולק על תוספות וסובר ששבח עצים בפת נאמר אף באיסורים שאינם אסורים בהנאה, **ולכן** חושש לעצי מוקצה אף על פי שמוקצה אינו אסור בהנאה. **אמנם** בשערי תשובה (סי' תקז סק"ס) **מביא** בשם הראב"ד שפת שאפאה בעצי מוקצה הפת אסורה כאילו אפאה באיסורי הנאה, ונשאר בצריך עיון. **ובמהר"ם** חלאווה (להלן מ: ד"ה ופשט) כתב ששבח עצים בפת לא נאמר אלא באיסורי הנאה האסורים מדאורייתא, ועל כן תרומה ועצי מוקצה שאין איסורם אלא מדרבנן אין הפת נאסרת, מבואר בדבריו שמוקצה אסור בהנאה. **ובביאור** סברתו לחלק בין דאורייתא לדרבנן, ביארו האחרונים על פי דברי הנתיבות המשפט (סי' לד סק"ג) שמבואר בדבריו שכל האיסורים של דבריהם אינם איסור 'חפצא' אלא איסור 'גברא', וממילא לא שייך בזה שבח עצים. **קכז. הקהלות יעקב** (סי' יח) רצה לתלות שאלה זו אם שייך שבח עצים בפת בשאר איסורים בגדר האיסור של שבח עצים, האם הוא משום שחשוב כאילו ההיתר עצמו נחשב לאיסור, או שהוא משום שכשנהנה מן ההיתר הרי הוא עכשיו נהנה מן האיסור עצמו, שאילו נחשב כאיסור ממש אם כן שייך לומר כן אף באיסורי אכילה, מה שאין כן אם נחשב כהיתר גמור אלא שבהנאתו מן ההיתר חשוב כנהנה עכשיו מן האיסור, אם כן ברור שזה לא שייך אלא באיסורי הנאה ולא באיסורי אכילה שהאיסור הוא אכילת האיסור ממש. **קכח. בפשטות** נראה כוונתו משום שהקדירה מפסקת בין האיסור להיתר המונח בקדירה והרי זה כאילו סילק את האבוקה ואפה בחום הנשאר בו שהוא היתר לפי שכבר כלה ובטל האיסור. **וכן** כתב החיד"א בשיורי ברכה (סי' קמג סק"ס) שכן ענה לצורבא מרבנן, אמנם אחר כך ראה שכוונת הר"ן לחלק בין תבשיל לפת, ולא בגלל הפסק הקדירה. **ועיין** בנשמת חיים (שו"ת, ח"ב סי' קט) שתמה בדברי הר"ן ממשנה מפורשת (ערלה פ"ג מ"ד) 'תבשיל שבישלו בקליפי ירלק', ורצה לומר שהר"ן מפרש כוונת המשנה שעירב בתוך התבשיל קליפי ערלה ולא שהסיק תחת הקדירה בקליפי ערלה, אולם חזר בו מחמת דברי הר"ן המפורשים במקום אחר שלא כפירושו. **קכט. וכן** מדויק מדברי רש"י. שהנה בגמרא הביאו להוכיח שרבי יוסי סובר זה וזה גורם מותר, מדברי רבי יוסי בברייתא (ע"ז מח:) שאין נוטעים אגוז של ערלה מפני שהוא פרי, ואף על פי כן מודה רבי יוסי שאם נטע והבריך והרכיב מותר, והטעם משום זה וזה גורם מותר. ונחלקו הראשונים בביאור דברי רבי יוסי, רש"י (שם מט. ד"ה והבריך) מבאר שמדובר באופן שמבריך או מרכיב יחור של ערלה האסור בהנאה על אילן זקן שכבר עברו עליו שני ערלה, והרי שני האילנות מצטרפים לגרום את ההיתר, דהיינו הפירות שיצמחו מהם על כן הפירות מותרים משום זה וזה גורם, וסיים על זה רש"י שזה הוא ששנינו בעלמא (סוטה מג:) 'ילדה שסיבכה בזקנה בטלה'. והקשו התוספות על מה שפירש בהברכה והרכבה שהבריך והרכיב יחור של ערלה באילן שאינו של ערלה, שהיתר הפירות בציור כזה אינו משום זה וזה גורם אלא משום ביטול, ומה שהביא ראיה מילדה שסיבכה בזקנה אין הנידון דומה לראיה שאף מה ששנינו ילדה שסיבכה בזקנה הפירות מותרים אינו מדין זה וזה גורם כי אם מדין ביטול וכלשון הברייתא 'בטלה', ואפילו למאן דאמר זה וזה גורם אסור הפירות יהיו מותרים כיון שהוא מדין ביטול ולא נחלקו בדין ביטול כי אם בדין זה וזה גורם. על כן חולקים התוספות ומפרשים פירוש אחר בדברי רבי יוסי. **והר"ן** (על הרי"ף, שם ד"ה וכן זו שהקשו) כתב ליישב שיטת רש"י מקושיית התוספות שסברת ההיתר של מאן דאמר זה וזה גורם הוא משום ביטול נמצא שלשון ביטול ששנינו גבי ילדה שסיבכה בזקנה הוא אותו של זה וזה גורם מותר והכל אחד הוא. אמנם התוספות שהקשו על דברי רש"י שדין ביטול ודין זה וזה גורם הם שני עניינים, על כרחך סוברים טעם אחר בהיתר של זה וזה גורם. **קל. וכן** דייק **האבני מילואים** (שו"ת, סי' ו ד"ה וכן מוכח) מדברי הכסף משנה (מלוה פ"ה הט"ו) שכן היא דעת הרמב"ם. **קלא. כן** כתב **האבני מילואים** (שם ד"ה ומיון) בהבנת הר"ן. והקשה עליו הבית אפרים (שו"ת, או"ח סי' ו ד"ה שוב ראיתי) הלא אינו אלא חד בחד ואין כאן רוב היתר כנגד האיסור, ועוד שכל שהאיסור נולד בתערובות אינו בטל [כמבואר במרדכי (חולין פ"י רמז תקלו)] ומדוע מועיל ביטול בזה וזה גורם והלא הוא מתחילת תערובתו. **וכתב** עליו הפני שלמה (ד"ה ומיתיי) שהר"ן נזהר מזה וכתב כיון שאינו אלא איסור גורם ולכן מועיל ביטול חד בחד ואפילו כשנולד בתערובות. **אמנם** בגבורות שמונים (להגר"י ענגיל, חום כ) כתב, שכל זה וזה גורם הוא חד בתרי לפי שהנגרם עצמו גם כן היתר, ובצירוף גורם ההיתר הרי זה חד בתרי, ויש לו ביטול. **קלב. וכן** דייק **האבני מילואים** (שו"ת, סי' ו ד"ה ומיכף) ממה שכתבו התוספות (ד"ה נין) להתיר תנור חדש על ידי צינון משום הפסד, שעל כרחך יש לבאר בדעת התוספות שאין טעם ההיתר של זה וזה גורם משום ביטול, שאם היה היתרו משום ביטול לא היה לנו להתיר את התנור משום הפסד, שלא מצאנו היתר לבטל איסור לכתחילה משום הפסד, אלא על כרחך שהתוספות סוברים שההיתר של זה וזה גורם אינו משום ביטול, ועל כן התירו תנור חדש על ידי צינון משום פסידא. וכן כתב (שם סי' ז ד"ה כמצו) לדייק מדברי התוספות להלן (מז: ד"ה הקדש).

אסור אפילו למאן דאמר זה וזה גורם מותר. וכן הוא **במגן אברהם** (סי' תמה סק"ה) לענין חמץ בפסח, כיון שאין לו ביטול על כן אף חכמים יודו שאסור, משום שלא התירו בזה וזה גורם אלא במקום ששייך ביטול אבל חמץ בפסח שאינו בטל אף זה וזה גורם יהא אסור. וכן כתב **הלחם משנה** (נדרים פ"ה הט"ז) שבדבר שיש לו מתירים לא יהא מותר משום זה וזה גורם. מה שאין כן לסברת התוספות אינו ענין לביטול כלל, ואפילו באיסורים שאין להם ביטול גם כן יש להתיר משום זה וזה גורם, שמכיון שלא נתערב בו ממשות של איסור אינו צריך ביטול, ואם מחמת שנגרם על ידי איסור הרי נגרם הוא אף על ידי היתר.

שני גורמים שפועלים פעולות נפרדות האם נחשב לזה וזה גורם

שם. נחלקו **הראשונים** בגדרו של זה וזה גורם כשיש שני גורמים שכל אחד עושה פעולה אחרת אלא שמכח שתי פעולות הללו נוצרת תוצאה מסוימת, כגון הזורע בצילו של עץ אשירה האסורה בהנאה, ומטרתו בנטיעתו תחת האילן הוא כדי שלא ייבשו הזרעים, האם נתייחס לתוצאה הסופית דהיינו צמיחת הירקות, וצמיחת הירקות הרי נעשתה מכח שניהם יחד דהיינו מכח קרקע המגדלתם, ומכח אילן האשירה שמסכך עליו שלא יתייבש, והרי זה בגדר של זה וזה גורם, או שמא פעולת האשירה מתייחסת לעצם הסיכוך בלבד, והרי זה דומה לירקות שצמחו כבר ומניחם תחת האשירה שלא יתייבשו, וכיון שכן הרי זה גורם איסור לחוד בלא היתר כלל ואסור לכו"ע. **הרשב"א** (ע"ז מח: ד"ה זורעין)[קלג] אוסר את הזרעים, והיינו כסברא הראשונה שצל האילן השומר על הזרעים נעשה

[קלג] **הביאו** הריטב"א (ד"ה מדקתם). [קלד] **הביאו** דבריו הריטב"א (סח) והרמב"ן (ע"ז מט. ד"ה ורלימי).

קלה. בכדי להבין מחלוקת זו על בוריה יש להקדים את סוגיית הגמרא בעבודה זרה (מח:) שנינו במשנה 'זורעין תחתיה [תחת האשירה] ירקות בימות הגשמים אבל לא בימות החמה, והחזירין [חזרת] לא בימות החמה ולא בימות הגשמים, רבי יוסי אומר אף לא ירקות בימות הגשמים מפני שהנביה [עלים של האילן] נושרת עליהן והוה להן לזבל'. ומבואר במשנה מחלוקת רבי יוסי ורבנן בנטיעת ירקות בימות הגשמים, והגמרא סברה לבאר שנחלקו בזה וזה גורם שלרבנן זה וזה גורם מותר, ולכן מותרת נטיעת ירקות תחת האילן בימות הגשמים, ולרבי יוסי זה וזה גורם אסור על כן אסר את הנטיעה. ומקשה הגמרא מדברי רבי יוסי במקום אחר הסובר זה וזה גורם מותר. והקשה הריטב"א (סח ד"ה למימרא) איך סברה הגמרא לבאר סברת חכמים שהיא משום שסברו זה וזה גורם מותר, הלא נטיעת ירק בימות החמה וכן חזרת כל ימות השנה שהצל יפה להם אסרוה חכמים אף על פי שיש כאן זה וזה גורם, הרי שסוברים זה וזה גורם אסור, אם כן איך סברה הגמרא לבאר סברת חכמים משום זה וזה גורם. ותירץ, שאינו דומה גרמת הצל לגרמת הנביה, שבגרמת הצל לא שייך ההיתר של זה וזה גורם כיון שיש כאן שתי פעולות נפרדות דהיינו צמיחת הירקות וזה פועלת הקרקע בלבד, ובנוסף יש כאן צל אילן המשמר את הירקות מחמתה של השמש שלא יפסדו וייבשו, ופעולה זו אינה נגרמת אלא על ידי אילן האשירה בלבד והינו גורם איסור בלחוד ועל כן אסרוהו חכמים, מה שאין כן בנביה, שהנביה נהפכת לזבל ומשביחה את עצם גידול הירקות הרי פעולה זו משתתפת בפעולת הגידול של הקרקע, ועל כן יהא תלוי זה בדין 'זה וזה גורם'. [וכן הובא בתוספות (סח ד"ה ורבנן) חילוק זה]. אלא שכל זה הוא בהוה אמינא, אבל מסקנת הגמרא היא, מכח סתירת דברי חכמים במקום אחר שסוברים זה וזה גורם אסור, שבאמת חכמים סוברים זה וזה גורם אסור, ומה שהתירו בימות הגשמים אף על פי שנהנה מן האשירה שעלים שלו נהפכים לזבל ומשביחים את הקרקע משום שהאילן יש בו אף היזק לירקות, והוא שמונע ממנו חום והירקות צריכים לחום נמצא שמה שמשביח בעלים הפסיד בצל שלו, ובסוף יוצא שלא הרויח כלום מן האילן על כן אינו חשוב כנהנה מן האיסור כלל. ונחלקו הראשונים למסקנת הגמרא שחכמים סוברים זה וזה גורם אסור, האם סברת ההוה אמינא שצל שוב כגורם לחוד עדיין במקומה עומדת, או שמא כל מה שנתבאר כן בהוה אמינא של הגמרא אינו אלא מכח הכרח בדברי חכמים שסוברים זה וזה גורם מותר ואעפ"כ אוסרים בימות החמה, אבל למסקנא שחכמים סוברים זה וזה גורם אסור ממילא סברת האיסור בימות החמה היא כפשוטו בגלל זה וזה גורם, ואין צורך עוד לחדש סברא זו שחשוב כגורם איסור בלחוד. הריטב"א כתב כסברא פשוטה שכל זה אינו אלא להוה אמינא אבל למסקנא הרי זה גם כן חשוב כזה וזה גורם. וכן נראה שיטת הרמב"ם שהתיר הנטיעה תחתיו כיון שלהלכה זה וזה גורם מותר, ואינו אלא כזה וזה גורם. מה שאין כן הרשב"א שאוסר נראה שסובר כן אף למסקנת הגמרא שסברת ההוה אמינא אינה מכח הכרח בלבד, שבהסרת המכריח יוסר ההכרח, אלא סברא היא. וכן הוא בפירוש בדברי הרמב"ן (סח מט. ד"ה והא דאמרינן). מצאנו עוד ענין שנחלקו הראשונים בגדר של זה וזה גורם, והוא נטיעת אגוז של ערלה אם נחשיבו כזה וזה גורם שהרי הקרקע והאגוז משתתפים בצמיחת הגידולים, או שמא נחלקו לשתי פעולות נפרדות ואין כל אחד משתתף בפעולת חבירו אלא שמכח שתי הפעולות תצמח פעולת הקרקע בלבד. דעת רש"י (סח מט. ד"ה והכניף) שחשוב כזה וזה גורם אגוז של איסור וקרקע של היתר. אך דעת התוספות (סח ד"ה שאסם) שאינו חשוב כזה וזה גורם כיון שאין שניהם מענין אחד. הרי לנו שלש דרגות בזה: א. נביה שבזה כולם מודים שחשוב כזה וזה גורם ששניהם מצטרפים לפעולה אחת של גידול וצמיחת הגידולים. ב. אגוז של איסור וקרקע של היתר שבזה נחלקו רש"י ותוספות. דעת רש"י שחשוב כזה וזה גורם ודעת התוספות שאינו חשוב כזה וזה גורם כיון שאינם משתתפים בענין אחד, דהיינו שיש את האגוז שבו טמונים כח ההולדה והצמיחה, ויש את כח הקרקע שנותנת לו את האפשרות לגדול ולצמוח, והן אמת ששניהם משלימים זה את זה, ובלא אחד מהם לא היה כאן כלום, אבל בגדר של זה וזה גורם זה לא נכנס. [וכסברא זו כתב הלחם משנה (מלכות מסורות פט"ז ה"כ) לבאר סברת הרמב"ם בבגד שצבעו בקליפי ערלה שלכאורה אינו אלא זה וזה גורם, כיון שאי אפשר לעשות הצבע מהסממנים אלא על ידי האש, נמצא שהצבע נגרם מאיסור והיתר. ומתרץ, שזה דומה ממש לסברת התוספות באגוז שהקרקע מוציא את כח האגוז לפועל, וכן חום האש מוציא כח הצבע מן הסממנים]. ג. הוא צל אילן שבזה בהוה אמינא כולם מודים שאינו חשוב כזה וזה גורם, כיון שהוא ממש פעולה אחרת ואינו משתתף כלל בצמיחת הירקות כי אם בעקיפין במניעת ההיזק של החמה, ולמסקנא נחלקו הראשונים בזה. ויש לנו לברר בגדרו של תנור והיסק האם חשוב כזה וזה גורם או לא, ולאיזה מהג' דרגות יש לדמותו. בפרשת הכסף (עבודה זרה פ"ב ה"ג) הקשה על תוספות הסובר שאגוז וקרקע אינו חשוב זה וזה גורם, מה זה שונה מתנור והיסק שחשוב כזה וזה גורם. ותירץ, ששניהם מצטרפים בפעולה אחת של חום האופה את הפת דהיינו שמעלת התנור הוא בשמירת החום של האבוקה נמצא

על ידי גורם איסור בלבד. אך **הרמב"ם** (עבודה זרה פ"ז ה"ד) פסק להתיר לזרוע תחת האילן בין בימות החמה בין בימות הגשמים כיון שנפסק להלכה שזה וזה גורם מותר[קלו]. אמנם כאן באפיית פת בתנור מבואר **בתוספות** שחשוב כזה וזה גורם, ובזה אף הרשב"א יודה כיון שהתנור משתתף באפיית הפת ממש דהיינו פעולת החום שעל ידי החום הפת נאפית[קלה].

סברת ההיתר וגדר של בדיעבד לענין זה וזה גורם

שם. הקשו **התוספות** (ד"ה נין - הרמתון)[קלז] שאף על גב שזה וזה גורם מותר מכל מקום אינו היתר לכתחילה כי אם בדיעבד, ואם כן איך אנו מתירים את התנור הרי בכל פעם שיאפו בתנור יצטרף תנור האיסור בגרמת האפיה ויהא היתרו משום זה וזה גורם. ותירצו שכיון שאילו נאסור את התנור יפסיד את התנור הרי זה כבדיעבד. ונחלקו **הרא"ש** ו**בעל המאור** בסברת ההיתר. דעת הרא"ש (סי' ג) שסיבת ההיתר היא כיון שאין התנור עצמו אסור שאינו אלא היתר שמעורב בו איסור ואם נאסור עליו את התנור נמצא מפסיד את ההיתר[קלז], על כן חשוב כדיעבד[קלח]. אבל הבעל המאור (נהנין כז: ד"ה ופף) כתב שמשום שנתיצת תנור הוא הפסד מרובה על כן חשוב כבדיעבד[קלט].

אמנם באבני מילואים (שו"ת, סי' ו ד"ה ומיכף) כתב שכל זה הוא לשיטתם שההיתר של זה וזה גורם הוא משום שאין באיסור ממש ואינו חשוב לאסור כשמצטרף עמו היתר, ובדין היה להתיר אפילו לכתחילה על כן במקום הפסד לא החמירו. אבל לסברת הר"ן (ע"ז מט. ד"ה וכן זו שהקשו) שטעם ההיתר של זה וזה

שמשתתף עמו ממש בענין אחד. ובאמת כן הוא ממש בתוספות להלן (עה. ד"ה וגרפו). אמנם בבית שערים (שו"ת, שו"ת סי' כה ד"ה ומה שהקשו) כתב לפרש כוונת התוספות שעיקר החום אינו אלא מחמת הגחלים והתנור אינו אלא גורם דגורם, ואינו נחשב כגורם האפיה כלל, אלא הגחלים בלבד חשובים כגורמי האפיה, והתנור חשוב כגורם של הגחלים. ובדברי הרמב"ן (ע"ז מט. ד"ה ורלימי) מבואר שיטה אחרת בכל זה שכתב בשתי מדורות אחת של איסור ואחת של היתר ואפה כנגדם שודאי הפת אסורה, מבואר שכשהאיסור עומד לעצמו אין בו היתר של זה וזה גורם. **קלו. וכן** הקשו בתוספות הרא"ש ובתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה נין). ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה זה) הקשה קושיא זו בסגנון אחר קצת, ודבריו נסובים על קושיית הגמרא, לרבי מדוע חדש יותץ, והלא לא שמענו שסובר רבי זה וזה גורם אסור. ותמה מה קושיא היא זו, והלא אף למאן דאמר זה וזה גורם מותר אינו היתר לכתחילה כי אם בדיעבד, ושימוש התנור הוא בגדר של לכתחילה, ולכן אף לרבי הסובר זה וזה גורם מותר יש לנתוץ את התנור, ומתרץ שנתיצת התנור חשוב כדיעבד ועל כן מקשה הגמרא אמאי יותץ. **קלז. וכן** הוא בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה נין), וכן מדויק בתוספות (ד"ה נין - הסתם) שכתבו שהטעם שישן יוצן לפי שאינו מפסיד אלא את האיסור הנאה, משמע שטעם ההיתר בתנור חדש הוא משום שמפסיד את ההיתר. **קלח. מדברי** החזון איש (שו"ת סי' קכד נסוגיין סוס ג) נראה שהעמיס בדברי הרא"ש כוונה מעמיקה יותר שמלבד קושיית התוספות שזה וזה גורם אינו היתר לכתחילה אלא בדיעבד, שדין זה אינו אלא מדרבנן, יש להקשות קושיא עצומה ביותר שלרבי אפילו מדאורייתא יש לאסור את ההשתמשות בתנור כיון שיש שבח עצים בתנור הרי התנור חשוב כאיסור, ועכשיו כשאופה בתנור עוד טרם הנאתו מן הפת כבר נהנה מן התנור לחוד בלא הצטרפות עצי היתר, ויש לנו לאסור האפיה בו מדאורייתא, על כן הוסיף הרא"ש וכתב שהתנור אינו איסור עצמי כי אם שנגמר בעצי איסור, וכוונתו, שכיון שאין איסורו אלא משום שנגרם מאיסור ולעולם לא יהנה ממנו בלא הצטרפות של היתר על כן אינו אסור מדאורייתא. וראה עוד בקרבן נתנאל (סוס ר) שכתב שכוונת הרא"ש לומר שני תירוצים שהוצרך הרא"ש לשני התירוצים. **קלט. הר"ן** (ד"ה והא דמניף) סתם וכתב משום שאין לו תקנה אלא בנתיצה על כן חשוב כדיעבד, משמע מדבריו שיטה שלישית, שלא כהרא"ש שלא התיר אלא מחמת הפסד ההיתר, ושלא כבעל המאור שהצריך הפסד מרובה, אלא אפילו שלא בהפסד מרובה ואפילו האיסור עצמו בלא הפסד ההיתר, הרי הוא מותר אחר שכבר נעשה ואי אפשר לתקנו. והקשה עליו מהרלב"ח (שו"ת, סי' קכט ד"ה עוד נראה) וכן הוא בד"ת וחידושי אנשי שם (הגהות ויויניס סוס ז) שסותר דברי עצמו, שלגבי נותן טעם לפגם, דהיינו כלי שנבלע בו איסור ורוצה להשתמש בו אחר מעת לעת, דהינו כ"ד שעות אחר בליעת האיסור, אין איסורו מדין תורה כי אם מדרבנן, כיון שהאיסור נפגם והרי הוא נותן טעם לפגם בהיתר הרי הוא מותר מן התורה, אלא שחכמים אסרוהו לכתחילה, ובדיעבד אם בישל בקדירה זו התבשיל מותר שאין איסור נטל"פ אלא לכתחילה, והנה אף על פי שאין איסורו אלא לכתחילה מכל מקום כתב הר"ן (נהנין ג. ד"ה ומכר רב) שאף קדירות של חרס שאי אפשר להגעילם גם כן אסורים ויש לשוברם ולהפסידם, הרי שאף על פי שאין לו תקנה עדיין אינו חשוב כבדיעבד ומה הטעם שהתיר את התנור. על כן מסיק המהרלב"ח שודאי יש לפרש כוונת הר"ן גם כן כבעל המאור משום ששבירת התנור הוא הפסד מרובה, משא"כ קדירות שאין זה הפסד מרובה. והעיר רבי עקיבא איגר (שו"ת סי' מג) שמוכח מדבריו שאף על פי שיש לו הרבה כלים יחד וכשיצטרפו כולם יחד יעלו לסך הרבה אף יותר מתנור [שהרי בד"כ יש בהרבה קדירות חשש חמץ ואף עליהם אמר רב (נהנין שם) קדירות בפסח ישברו], מכל מקום כשאנו דנים על ההפסד אין אנו מתחשבים בצירוף כולם יחד אלא על כל איסור בנפרד, ומה שיש לו הרבה מאיסור זה אינו סיבה להחשיבו כהפסד מרובה. אמנם באגרות משה (שו"ת, יו"ד ח"ב סי' מג ענף ז ד"ה ומלישית, ח"ג סי' כ ד"ה וגם) כתב שבאופן שהכלי הנאסר הוא חלק מסט שלם כגון מערכת כלים, ועל ידי איסור כלי זה יופסד השתמשות כל הכלים כיון שיחסר משלימות הכלים, בזה אף רבי עקיבא איגר יודה שחשוב כהפסד מרובה. ועיין שם שהרבה להקשות ומסיק שמדינא נראה להתיר בהפסד מרובה על ידי הצטרפות של כמה כלים. ומבואר בכוונת הר"ן שיש לחלק בין נטל"פ לשאר בדיעבד שאיסורו של הכלי אינו משום לכתחילה ובדיעבד גרידא, אלא משום גזירה אטו בת יומא דהיינו שגזרו חכמים על ההשתמשות בקדירה שקיבלה טעם מושבח של איסור משום חשש שמא יבוא להשתמש בה קודם שיעברו כ"ד שעות [דהיינו קודם שנפגם האיסור, שרק לאחר כ"ד שעות נפגם האיסור], אלא שעל דבר המקבל טעם ממנו לא אסרו אלא לכתחילה [דהיינו אוכלין שקיבלו טעם מקדירה פגומה], ועל כן אף על פי שיש בזה הפסד מרובה לא התירוהו, מה שאין כן במקום שלא אסרוהו אלא לכתחילה ובמקום הפסד מרובה חשוב כבדיעבד, אף על ידי צירוף גם כן חשוב כהפסד מרובה. אמנם בד"ת ואנשי שם (נהנין ג. הגהות ויויניס סוס יא) רצו לחלק בין קדירות שבלוע בהם טעם של איסור, וכשהקדירה פולטת את טעם האיסור נמצא שטעם האיסור נאכל לתנור שאינו משום תערובות טעמו או ממשו של איסור, כי אם משום שנגרם על ידו.

גורם הוא משום ביטול, יש לנו לאסור את התנור משום אין מבטלים איסור לכתחילה. ואין להתיר משום הפסד שלא הותר לבטל איסור לכתחילה אפילו במקום הפסד[קמ].

אהח 19/06/2018

אלא טעם ההיתר בתנור חדש הוא על פי דברי **הרשב"א** (תוה"ב הקצר ב"ד ב"ד ע"ד: שו"ת סי' רכב) שסיבת האיסור של אין מבטלים איסור לכתחילה הוא משום גזירה שמא יבוא לידי איסור שלא יבטלנו כראוי, ואם כן באופן שאינו יכול לבוא לידי איסור לפי שדרכו להשתמש באופן שבכל ענין יהא לו ביטול, וכגון כלי שבלע בליעה מועטת והדרך להשתמש בו בשפע, שתמיד כשהוא ישתמש בו הוא יתבטל בשישים, באופן כזה מבטלים איסור לכתחילה, ובתנור כיון שאינו יכול ליהנות ממנו אלא על ידי צירוף עצים, וממילא תמיד יהיה לו ביטול, אין בזה משום ביטול איסור לכתחילה. אולם הר"ן עצמו חלוק על הרשב"א בהיתר של דרכו בשפע וסובר שאף בזה אין מבטלים איסור לכתחילה, על כן מבאר שהר"ן לשיטתו שאיסור התנור אינו אלא מדרבנן, וכיון שאין איסורו אלא מדרבנן ואין האיסור בעין על כן מותר לבטלו לכתחילה.

אולם המאירי (ד"ה כל שהוא) כתב סברא חדשה בהיתר של תנור חדש שציננו משום שכל שמצננו נעשה כמבטל את האיסור ומקלישו ועושה עיקר מן הגורם של היתר, ואף כשנצטנן במקרה, מכל מקום נעשה האיסור כמבוטל מצד הצינון. עוד כתב, שכשחוזר ומסיקו בעצי היתר נמצא שגורם ההיתר הוא העיקר עד שהאיסור הוא כמעט כמי שאינו על כן לא החמירו בו לענין לכתחילה.

האם זה וזה גורם מותר לכתחילה

שם. בתוספות (ד"ה בין - השני) מבואר שאף לחכמים שסוברים זה וזה גורם מותר, מכל מקום זה אינו אלא בדיעבד אבל לכתחילה אסור, ועל כן, תנור ישן שהסיקו בעצי איסור, על אף שיש כאן גורם איסור וגורם היתר מעורבים, דהיינו תנור היתר ועצי איסור, אף על פי כן יש לו לצנן את התנור ואין לו לאפות לכתחילה באותו היסק.

ובטעם לאסור זה וזה גורם לכתחילה כתב **הריטב"א** (ע"ז מח: ד"ה למימרא) שאם לא כן מצאנו היתר לכל איסורי הנאה, דהיינו שישתמש בו באופן של זה וזה גורם, משמע כוונתו, שהוא חומרא מדרבנן שלא יבואו להתיר את כל האיסורי הנאה[קמא]. ודייק **האבני מילואים** (שו"ת, סי' ו ד"ה ומיהו) **שהתוספות** (ד"ה בין - הרמב"ן) **ושאר ראשונים** שביארו את טעם ההיתר של תנור חדש שציננו משום הפסד, על כרחך סוברים שטעם האיסור לכתחילה הוא משום שהחמירו חכמים שלא יהנה מהאיסור עצמו, ועל כן לא החמירו במקום הפסד[קמב].

קמ. שורש מחלקותם הוא במסכת עבודה זרה (מט.) במה ששנינו בברייתא 'מודה רבי יוסי שאם נטע והבריך והרכיב [אגוז של ערלה] מותר'. ופירש רש"י (שם ד"ה והבריך) בפירוש הראשון שאם הרכיב יחור [ענף] של ערלה באילן זקן פירותיו מותרים מיד, והטעם משום שפירות אלו יוצאים ונגרמים על ידי שני גורמים, גורם איסור שהוא יחור של ערלה וגורם היתר שהוא אילן זקן, וכל זה וזה גורם מותר. ומביא רש"י ראיה לכך כמו ששנינו (סוטה מג:) ילדה שסיבכה בזקנה, בטילה ילדה בזקנה, ואין לה דין ערלה. והקשו עליו התוספות (שם ד"ה שאם - הרמב"ן), שאין הנידון דומה לראיה שבדין ההוא של ילדה שסיבכה בזקנה אין ההיתר מטעם זה וזה גורם אלא משום ביטול וכלשון הגמרא 'בטילה', ואם כן אינו ענין לזה וזה גורם ואף למאן דאמר זה וזה גורם אסור מודה שם שיהא מותר מדין ביטול. וכתב הר"ן (שם ד"ה וכן זו שהקשו) ביישוב שיטת רש"י, שאין זו קושיא כלל שזה וזה אחד הוא, וטעם ההיתר של זה וזה גורם הוא גם כן מחמת ביטול, וכמו שאיסור בעין או טעמו יש לו ביטול ברוב, כן היתר שבא מכח גרמת איסור כל שנגרם אף על ידי היתר הרי זה חשוב כאילו נתבטל האיסור בהיתר והותר. **קמא. ובסוגיין** (ד"ה והמניח) הביא את תירוצם של הראשונים בטעם היתר התנור משום הפסד וכותב על כך 'וטעם זה חלוש מאד שיתירו ליהנות באיסור הנאה מדאורייתא', וכתב טעם אחר בהיתר התנור והובא במקומו [ועדיין צריך ביאור כוונתו אם איסור של זה וזה גורם לכתחילה הוא מדאורייתא, או שמא יש לאסרו מדרבנן כיון שכשהוא בעין הוא איסור דאורייתא]. **קמב. ודבריהם** עולים לשיטתם (ע"ז מט. ד"ה שאם - הרמב"ן) שטעם ההיתר של זה וזה גורם אינו משום ביטול אלא שהאיסור אין בו ממש ואינו חשוב לאסור כשמצטרף עמו עוד גורם. מה שאין כן לדברי הר"ן הסובר שטעם ההיתר הוא משום ביטול, והאיסור לעשותו לכתחילה הוא משום שאין מבטלים איסור לכתחילה לא מצאנו היתר לבטל איסור לכתחילה במקום הפסד. **קמג. הרשב"א** (תוה"ב הקצר ב"ד ע"ד: שו"ת סי' רכב) כתב שאם נבלע איסור מועט בכלי גדול שדרכו להשתמש בשפע מותר להשתמש בכלי כיון שאי אפשר שיבוא לידי נתינת טעם. ומקור דבריו בגמרא עבודה זרה (נג.), והובאו דבריו להלכה בשו"ע (יו"ד סי' קנ ס"ז). אך הר"ן חולק על הרשב"א וסובר שאף בזה אין מבטלים איסור לכתחילה. **קמד. כמבואר** בגמרא בביצה (ד:) שבמקום שמיקלא קלי איסורא באיסור דרבנן, לא החמירו את החומרא של אין מבטלים איסור לכתחילה. **קמה. התוספות** (ד"ה בין - הרמב"ן) הוכיחו כשיטתם שזה וזה גורם אינו היתר לכתחילה כי אם בדיעבד, מדברי רבי יוסי בעבודה זרה (מח:) שאוסר לנטוע אגוז של ערלה, אף על פי שבדיעבד אם נטע הפירות מותרים משום זה וזה גורם, מכל מקום מודה הוא לכתחילה שאסור לנטוע, הרי שהדין של זה וזה גורם מותר אינו לכתחילה כי אם בדיעבד. ויש שכתבו ליישב את שיטת רבינו דוד שלא יוקשו מדברי רבי יוסי, שרבי יוסי אסר לנטוע אגוז משום שעכשיו בנטיעתו הרי הוא משתמש באגוז של ערלה בעין, [ואפשר לומר שאף איסור דאורייתא יהא בזה משום שעכשיו הרי הוא משתמש בו וחשוב שימוש והנאה מהאיסור בעין, אך אפילו אם נאמר שאינו אסור מדאורייתא כיון שסוף סוף אינו נהנה עכשיו מזה, ועיקר הנאתו הוא התוצאה דהיינו לאחר שכבר יהא האיסור כלה ואינו בעין, מכל מקום לכל הפחות יהא בזה איסור דרבנן]. מה שאין כן בתנור חדש שכבר הוסק בעצי איסור ואין אנו דנים אם מותר להסיקו בעצי איסור בעין אלא לאחר שכבר הסיקו ועכשיו הוא כבר מצורף ועומד עם התנור, בזה אין לנו הוכחה כלום מדברי רבי יוסי. ושורש דבריו מבואר בחזון איש (או"ח סי' קכד בסוגיין אות ג) שהוקשה לו קושיית התוספות שלכאורה פשוט לאסור מדאורייתא את ההשתמשות בתנור שאף על פי שהפת מותרת, מכל מקום עכשיו הרי

אולם לדברי **הר"ן** (ע"ז מט. ד"ה וכן זו שהקשו) שכתב טעם ההיתר של זה וזה גורם משום ביטול, כתב האבני מילואים, שסיבת האיסור הוא משום שאין מבטלים איסור לכתחילה, ואין בזה משום חידוש דין או חומרא שהחמירו חכמים כי אם מחמת הדין הכללי שאין מבטלים איסור לכתחילה. אלא שלפי זה נתקשה בסברת ההיתר של התנור, שאין לומר שמשום הפסד הקילו בו כבדיעבד, שלא מצאנו היתר של בדיעבד לענין ביטול איסור, ואמנם אילו היה הר"ן סובר כדעת **הרשב"א**[קמג], שכל דבר שדרכו להשתמש בשפע, באופן שיהא בו ביטול בכל ענין, אין בו משום ביטול איסור לכתחילה היו מתיישבים דבריו, שאף תנור זה לעולם משתמשים בו בצירוף עצי היתר ויהא בו ביטול, אך הלא הר"ן חלוק על הרשב"א בזה וסובר שאף בכלים שדרכם להשתמש בשפע גם כן אסור לבטלו לכתחילה, ואם כן יש לתמוה מה היא סברת ההיתר של התנור. ומיישב שהר"ן לשיטתו שסובר שאיסור התנור אינו אלא מדרבנן, וכיון דכבר מיקלא קלי איסוריה שאין האיסור בעין[קמד], שוב לא החמירו מלבטלו לכתחילה, אולם אף בזה לא הונח לו כיון שבגמרא להלן (כז:) מבואר שתנור שהוסק בעצי איסור אינו חשוב כמיקלא קלי איסוריה אלא כאיסור בעין הוא חשוב, אם כן אף לענין ביטול אין לבטלו לכתחילה.

אמנם בחידושי **רבינו דוד** (ד"ה לא קשיא - השני) מבואר שזה וזה גורם מותר אף לכתחילה[קמה], והוקשה לו כקושיית התוספות מדוע תנור ישן יוצן, על כן תירץ שתנור היתר שהסיקו באבוקה של איסור כיון שהאיסור הוא מעשה גדול ועיקר הגורם[קמו] על כן אנו מחמירים לכתחילה להחשיב את האבוקה בלבד כגורם האפיה, ורק לענין בדיעבד אנו נוקטים שיש לפנינו שני גורמים והפת מותרת משום זה וזה גורם, אבל בתנור חדש שהסיקו באיסור וציננו וחזר והסיקו בהיתר מותר לכתחילה לאפות בו כיון שזה וזה גורם מותר, ודווקא בתנור של איסור חשוב התנור גם כן כגורם להחמיר עליו, אבל אינו נחשב לגורם לענין להקל ולהתיר מכח גרמת תנור של היתר כיון שהתנור אינו חשוב לכלום כנגד האבוקה[קמז].

תנור היתר והיסק של איסור האם חשוב זה וזה גורם

שם. נחלקו **האחרונים** האם בתנור היתר שהוסק בעצי איסור יש את ההיתר של זה וזה גורם.

שיטת המהרש"א (ד"ה מימור) שכשאפה את הפת בתנור של היתר אפילו כנגד אבוקה של איסור חשוב התנור גם כן כמשתתף באפיית הפת, ונכלל בהגדרה של זה וזה גורם[קמח] ויהא תלוי במחלוקת רבי ורבי אליעזר האם זה משתמש הוא בתנור, ומה שייך בזה זה וזה גורם, הלא כל ענין של זה וזה גורם אינו אלא לענין בדיעבד אם נאסר, וכן אף אם מותר לכתחילה להביא למצב כזה של נהנה מזה וזה גורם, אבל להסיק בו לכתחילה הרי זה השתמשות באיסור ממש. ותירץ שכיון שאין האיסור עומד בעין לעצמו אלא מעורב בהיתר, ולעולם לא יהנה ממנו אלא בצירוף ההיתר, על כן אין אסור ההשתמשות בו ואינו חשוב כמשתמש בו בעין. בדבר שמואל (ד"ה המו') הקשה על הוכחת התוספות מאיסור נטיעת אגוז של ערלה שיש לדחות שסיבת איסור נטיעת אגוז אינו משום שזה וזה גורם אינו היתר לכתחילה, כי אם משום חיוב שריפת ערלה שמצוותו בשריפה, וכיון שנוטעו הרי מבטל מצות שריפה, אבל לאחר שכבר הוסק ועכשיו אינו מבטל כלום יהא מותר לכתחילה ליהנות ממנו משום זה וזה גורם. ותירץ, שדין זה שערלה מצותו בשריפה אינו ברור שהוא דין תורה. והתוספות בסוכה (לה. ד"ה לפי) הסתפקו בזה. והריטב"א (שם ד"ה והמניח) כתב שאינו בחיוב שריפה אלא עומד לכך. והנה לשיטתם שאינו אלא מדרבנן יש מקום להוכחת התוספות, שאילו היה אפשר להביא להם תקנה שיחזרו להיות היתר, לא היו חכמים מחמירים עליהם לשורפם, אלא על כרחך אסור לנטוע אותם משום שזה וזה גורם אינו היתר לכתחילה, אך אם נפרש שמצוותם בשריפה הוא דין תורה וכשיטת רש"י (סוכה שם: ד"ה לפי) ותוספות (שם ד"ה לפי) יקשה מאוד ראיית התוספות. **קמו. וכמבואר** בלשונו של המאירי (ע"ז מט: ד"ה אמר המאירי) בשם גדולי המפרשים, 'הואיל ובזו גורם האיסור מפורסם ביותר ושהוא עיקר האפיה'. אמנם המאירי עצמו כתב שם סברא אחרת בחיוב הצינון משום גזירה שמא יבוא לאפות כנגד האבוקה ואז תהא הפת אסורה. וכן מדויק בדבריו בסוגייתנו כשכתב לחייב צינון בתנור ישן, וז"ל, 'ובזה מיהא דוקא בדיעבד הא לכתחלה לא שהרי גורם האיסור גדול משל היתר ואף בשוין היה אסור לכתחלה'. הרי שזכר ב' הסברות בתחילה כתב משום שגורם האיסור גדול מן ההיתר והוא סברא להחמיר לכתחילה, ואחר כך הוסיף שאפילו אם לא היה גורם האיסור גדול היה לנו לאסור, ולא פירט הסברא שהיה אסור לכתחילה, ולכאורה נראה כמו שכתב במסכת עבודה זרה בפירוש משום גזירה שמא יבוא לאפות באבוקה כנגדו, ויעוין בסמוך מה שנכתב בביאור דברי המאירי. **קמז. וכן** הביא הרמב"ן (ע"ז מט. ד"ה והמניח) בשם הרמב"ם להתיר לנטוע תחת האשירה משום זה וזה גורם והיינו שהרמב"ם סבר שזה וזה גורם מותר לכתחילה, וכתב על זה 'וזה ודאי טעות' שאפילו אם תאמר שבדיעבד הנטיעות מותרים, מכל מקום לכתחילה אסור ליהנות מן האשירה. אך הריטב"א (שם ד"ה שדה) כתב שיש לחלק בין נטיעת זרעים תחת האשירה לתנור שהסיקוהו בעצי איסור, לפי שאינו עושה מעשה באיסור עצמו כי אם נהנה ממילא מן האיסור, ועל כן לא החמירו עליו בזה וזה גורם, מה שאין כן בעושה מעשה לכתחילה כגון להסיק בעצי איסור, אסור לכתחילה, ולכן תנור שהוסק בעצי איסור יוצן. **קמח. בשפת** אמת (ד"ה והמניח) כתב שלהלכה נראה שמה שכתב המהרש"א שהתנור חשוב כמשתתף באפיית הפת זה דווקא כשאין כח בידי האבוקה לאפותו לבד בלא שישמור התנור את חומו, שאם לא כן אין זה בגדר של זה וזה גורם אלא האבוקה חשובה כגורם בלבד, כיון שאינו צריך כלל לתנור. אלא שלא נראה לו לבאר שאפה הפת בתנור באופן כזה שאם כן למה הוא צריך לתנור, אלא על כרחך שהעצים צריכים לתנור ולכן אפאה בתנור. ועיין בפני יהושע (ד"ה והמניח) שהקשה כן על המהרש"א שבאופן שהאיסור יש בו כח וההיתר אין בו כח בזה לכולי עלמא אינו חשוב כזה וזה גורם [אמנם במהרש"א להלן (מ. ד"ה עוד) הסתפק בזה, וכתב שאפשר לפרש את דברי התוספות אפילו כשהפת נאפית על ידי האבוקה לחוד בלי התנור].

וזה גורם אסור או מותר. וכן נקט **החזון איש** (או"ח סי' קכד נקודגין מוס ג) בדברי **התוספות** (ד"ה גין - הכגי), שהתנור חשוב גם כן כגורם[קמט], וכיון שהוא של היתר באנו למחלוקת רבי ורבי אליעזר. אמנם **הפני יהושע** (נמוס' ד"ה גין מדס) סובר[קנ] שכשאפה את הפת כנגד אבוקה של איסור חשוב כנאפית בגורם איסור בלבד[קנא].

מדוע פשוט יותר לבאר שרבי וחכמים נחלקו בשבח עצים בפת

זה וזה גורם מי שמעת ליה. הפני יהושע (ד"ה גימכ) **תמה**, מדוע פשוט לגמרא לבאר מחלוקת רבי וחכמים ביש שבח עצים בפת ולא בזה וזה גורם, הרי לכאורה עדיף יותר לבאר שנחלקו בזה וזה גורם מכמה סיבות, גם בגלל שכל ענין מחלוקת שבח עצים בפת הוא דבר תמוה שנחלקו בגדר המציאות של אופן דליקת האבוקה אם דולק מן הבעין כסברת רבי או שמא דולק ממה שנשרף כבר וכסברת חכמים. וכן שלא מצינו מחלוקת זו עד כה, ולמה לנו לחדש מחלוקת שלא מצאנו דוגמתה בתלמוד, ויותר מסתבר שנחלקו במחלוקת הידועה של זה וזה גורם. ועוד, שהרי למסקנת הגמרא שנחלקו ביש שבח עצים בפת נמצא שלדברי חכמים אין לנו איסור הנאה בעצים אלא על ידי שרשיפא [כסא לשבת עליו] דהיינו בעין ממש כמבואר בגמרא להלן (מז:), ואילו נבאר שנחלקו בזה וזה גורם הדברים מתיישבים יותר שאף בהיסק שייך איסור הנאה בעצי איסור, שהרי יהיה אסור באופן שאפה ואבוקה כנגדו, כי כל מה שרבנן מתירים מדין זה וזה גורם הוא רק באופן שאין אבוקה כנגדו. ועוד שהרי למסקנת הגמרא שנפסק להלכה שיש שבח עצים בפת, לפי מה שנתבאר שבזה נחלקו רבי וחכמים נמצא פסק הלכה כרבי מחבריו אפילו כשחולק עם הרבים, וכלל ידוע הוא בתלמוד 'הלכה כרבי מחבירו ולא מחבריו', דהיינו כשחולק עם היחיד ולא כשחולק עם הרבים, ובסוגיא זו נפסק כרבי אפילו כשחולק עם חביריו, מה שאין כן אם נבאר שלא נחלקו אלא בזה וזה גורם אבל כולם מודים שיש שבח עצים בפת, מתבארים הדברים היטב שמה שנפסק בגמרא שיש שבח עצים בפת זה אליבא דכולי עלמא, ובאמת הלכה כרבי מחבירו ולא מחביריו, ועל כן הלכה כחכמים שזה וזה גורם מותר.

ומיישב, שכבר מצינו לעיל (כג:) תנא הסובר אין שבח עצים בפת שנתבאר שם תנא הלומד מ'ערלים' איסור הדלקת הנר, דהיינו שלולא היתור המלמדנו לאוסרו היינו מתירים הדלקת הנר, אם כן יש לנו לדייק בסברתו שאף לאחר שלמדנו לאסור הדלקת הנר מכל מקום היינו דווקא הדלקת הנר שהוא דולק מן הבעין, אבל היסק עצים שהוא מדבר הנשרף כבר אינו אסור, וכיון שכן שמצאנו תנא הסובר בודאות אין שבח עצים בפת, אם כן אדרבה עדיף יותר לבאר שנחלקו בזה ממה שנבאר שנחלקו בזה וזה גורם, אף על פי שהרבה נחלקו בדין של זה וזה גורם מכל מקום יש לחלק שאינו דומה כאן לשאר זה וזה גורם שבתלמוד, שיש מקום לומר שאינו חשוב כגורם כלל, וא"כ יתכן שאין זה דומה למחלוקת בכל הש"ס בדין זה וזה גורם, ולכן עדיף לבאר שנחלקו בשבח עצים בפת שהיא מחלוקת ידועה וברורה[קנב].

היכן שמענו שרבי אליעזר סובר יש שבח עצים בפת

אלא לא קשיא הא רבי אליעזר. הצל"ח (ד"ה גילימם) מקשה מדוע הגמרא לא מקשה על רבי אליעזר גם כן 'אימור דשמעת ליה לרבי אליעזר זה וזה גורם אסור, שבח עצים בפת מי שמעת ליה' וכמו שמקשה הגמרא לרבי, ומדוע פשוט לגמרא יותר שרבי אליעזר יסבור שבח עצים בפת מלומר שרבי סובר זה וזה גורם אסור. ומבאר, לפי שעדיין לא שמענו תנא הסובר זה וזה גורם אסור על כן מקשה הגמרא זה וזה גורם מי שמעת ליה, דהיינו שלא מצאנו כלל תנא הסובר כן, ותירצה הגמרא שמצאנו לרבי אליעזר שסובר זה וזה גורם אסור, מה שאין כן בענין שבח עצים לא קשה לגמרא לומר שרבי אליעזר סובר שבח עצים בפת, כיון שכבר מצאנו כן בדברי רבי שסובר יש שבח עצים בפת אם כן יש לומר שאף רבי אליעזר סובר כן.

סברת רבי אליעזר

רבי אליעזר אומר אחר אחרון אני בא. להלן בגמרא (מז.) מבאר אביי שמה שהתיר רבי אליעזר כשנתן את ההיתר לבסוף הוא דווקא כשקדם וסילק את האיסור קודם שנתן את ההיתר, בזה אנו אומרים שהולכים אחר האחרון, וכיון שהאחרון הוא היתר העיסה מותרת, אבל כשלא קדם וסילק את האיסור אלא הוסיף עליו את ההיתר, בזה לא התיר רבי אליעזר, אלא העיסה אסורה אף על פי שנתן את ההיתר באחרונה, וכשנתן את האיסור באחרונה אין חילוק אם סילק את ההיתר או לא אלא בכל ענין העיסה אסורה. ונתבאר **ברש"י** (ד"ה לא שנו) סברתו משום ביטול, שכשנותן את האיסור לבסוף אין כאן ביטול שהרי מיד בנפילתו אוסר, מה שאין כן כשנותן את ההיתר לבסוף אחר שכבר סילק את האיסור, הרי האיסור כבר נתבטל מכיון שלא הועיל להחמיץ את העיסה, ועל כן אינו אוסר. אמנם **בירושלמי** (עירובין פ"ג ה"ו) מבואר טעמו של רבי אליעזר משום שהעיקר הוא זה שגומר את המעשה, וכקושיית הגמרא להלן (מז.), וכמשמעות דבריו משום שהאחרון משלים וגומר את החימוץ על כן הוא חשוב עיקר המחמץ שאין המלאכה נקראת אלא על שם גומרה, ועל כן אנו הולכים בכל ענין אחר אחרון בין להתיר ובין לאסור.

כז.

יש באיסור כדי להחמיץ ואף בהיתר

עד שיהא בו כדי להחמיץ. נחלקו הראשונים כשיש בין באיסור ובין בהיתר כדי להחמיץ האם נחשב כזה וזה גורם ויהא מותר לחכמים, או שמא כיון שיש באיסור לבד כדי להחמיץ ואינו צריך לסיוע ההיתר אינו נחשב כזה וזה גורם אלא כגורם של איסור לבד. **התוספות** (ד"ה עד) כתבו שאף על פי שיש באיסור לבד כדי להחמיץ את העיסה, מכל מקום כל שיש בהיתר לבד גם כן כדי להחמיץ עדיין העיסה מותרת[א], ואינה נאסרת אלא כשהאיסור אינו צריך לסיוע ההיתר וההיתר צריך סיוע מן האיסור, דהיינו כשהאיסור יש בו כדי להחמיץ וההיתר אין בו כדי להחמיץ[ב]. אולם התוספות בעבודה זרה (מט. ד"ה עד, סמ: ד"ה לרבי) כתבו, שכל שיש באיסור לבד כדי להחמיץ אע"פ שאף ההיתר יש בו כדי להחמיץ מכל מקום נחשב כגורם של איסור לבד ומודים חכמים שהעיסה נאסרת[ג]. וכתב **הפני יהושע** (ד"ה עד)

קמט. ממה שהקשו שתנור ישן חשוב כזה וזה גורם ואסור לכתחילה. וכן משמע בפרשת הכסף (עבודה זרה פ"ג ד"ה הן) שנשא ונתן בדברי התוספות אם התנור והעצים חשובים כמצטרפים לפעולה אחת ודינו כזה וזה גורם או שמא חשוב כפעולה נפרדת ואם כן הרי זה גורם איסור בלחוד, הרי שהבין בכוונת התוספות בפשטות כדברי החזו"א, והוא רק דן מצד אחר שיתכן שאין קשר בין פעולת התנור לפעולת האש, וא"כ התנור נחשב לגורם איסור בלחוד. וכן הוא בפני יהושע (ד"ה ונמכמ) שמקור דברי המהרש"א הוא מכח הבנתו כן בדברי התוספות. וראה במשמרות כהונה (ד"ה גימכו) שכתב שהתנור עצמו אינו חשוב כגורם אלא החום שבו שכבר נפרד מן האבוקה הוא גורם היתר. **קנ. הפני** יהושע הביא ראיה לשיטתו ממשנה ערוכה (ערלה פ"ג מ"ה) 'תנור שהסיקוהו בקליפי ערלה אפה בו את הפת תדלק הפת' וכיון שלא חילקה המשנה משמע שמדובר בתנור ישן, ואפילו בזה הפת אסורה, ולסברת מהרש"א בתנור ישן לעולם הפת מותרת לרבי כיון שיש כאן גורם היתר שהוא התנור, אלא על כרחך לומר שהתנור אינו חשוב כגורם היתר באופן שאבוקה כנגדו, וכיון שהסיקו בעצי איסור ואפה בו את הפת, הפת אסורה אפילו לרבי הסובר זה וזה גורם מותר. אולם באור חדש (ד"ה ומה) דחה ראייתו שיש לפרש המשנה כמאן דאמר זה וזה גורם אסור. וכן יש לפרש המשנה בתנור חדש שאין כאן אלא גורם איסור. **קנא. הטעם** מבואר בפני יהושע, שאין שום סברא להחשיב את התנור כגורם היתר, כיון שעיקר אפיית הפת אינה אלא על ידי החום והחום הוא כולו מאיסור והתנור אינו אלא שומר חומו שלא יתפזר, אבל אחר שלא נתפזר, החום בלבד הוא זה שאופה את הפת וחום זה הוא כולו מאיסור. וכן הוא בחזו"א (או"ח סי' קכד נקודגין מוס ג) שלולי דברי התוספות היה נראה לו לומר כן, אלא שבזה מודה הוא למהרש"א שכן נראה מדברי התוספות. והנה לכאורה לסברא זו עדיין שתי דרכים לפנינו אם הדין כן אפילו כשכבר גרף את התנור כיון שקיבל חומו מאבוקה של איסור, הרי החום האסור אופה את הפת ואין התנור חשוב כגורם היתר, או שמא כיון שאינו מחובר לבעין אינו חשוב יותר כאיסור ונחשב ככלה ונשרף כבר האיסור ונעשה היתר. ולסברת רבינו דוד והטור [המבוארים בסמוך] דווקא באבוקה כנגדו בשעת אפיית הפת יש לומר שחשוב כגורם איסור ואסור, אבל בגחלים אפילו אם עדיין חומן אסור מכל מקום חשוב כזה וזה גורם. אמנם למה שמבואר בראש יוסף (ד"ה עיין מהרש"ם, הו"ד נקמוך) יש לומר אף לסברת הפני יהושע, שכל זה אינו אלא באבוקה כיון שעיקר החום בא מן השלהבת בלא התנור, והתנור אינו אלא משמר את חומו שלא יתפשט, מה שאין כן לאחר שכבר גרף את התנור, שלולא התנור לא היה כאן חום כלל, נמצא שכל עיקר החום עכשיו אינו אלא מחמת התנור, ובודאי אין סברא לומר שלא יהא התנור חשוב כגורם כלל. **קנב. הבעל** המאור (ד"ה גילימם) כתב לתרץ שכיון שהגמרא ידעה מסקנת הדברים שיש ברייתא מפורשת שרבי אליעזר סובר זה וזה גורם אסור. ועוד שדברי רבי בברייתא לא הוזכרו ברישא לענין התנור אם יותץ או יוצן אלא לענין אפה בו את הפת אם היא מותרת או אסורה. על כן נראה יותר לגמרא לפרש שדברי רבי לא נאמרו אלא בפת, ודברי הברייתא בתנור הם דברי רבי אליעזר בלבד ולא דברי רבי. **א. כן** מבואר במהרש"א ובמהרש"ל (נמוס' שם) שסברת התוספות להתיר משום זה וזה גורם, וסברו שיש מחלוקת בין התוספות כאן לדברי התוספות בעבודה זרה. אך הפלתי (סי' פז ס"ק כמ) ביאר את כוונת התוספות משום נותן טעם לפגם, שכיון שהעיסה מחומצת כבר על ידי היתר אין חימוץ נוסף מועיל לה אלא להיפך פוגם את העיסה, ואיסור שנותן טעם לפגם בהיתר ואינו משביחו אינו אוסר את ההיתר, אבל במקום שאינו פוגם אף התוספות בפסחים מודים לאיסור, כיון שיש באיסור לבדו כח לחמץ, ולא מועיל זה שאף בהיתר יש כח לחמץ, ואין כאן מחלוקת. וכן נקט בשלמי תודה (נמוס' שם) שעיקר כוונת התוספות למעט שרבנן החולקים על רבי שמעון ואוסרים, אינם סוברים כרבנן שבסוגייתנו, ורק רבי שמעון שסובר מותר משום נותן טעם לפגם יכול לסבור כרבנן שבסוגייתנו, ואין הכי נמי שאף לרבי אליעזר הסובר זה וזה גורם אסור גם כן יהא מותר, לפי שטעם ההיתר הוא משום שנותן טעם לפגם. **ב. רבינו** חננאל (לעיל כו: ד"ה ומימין, ע"ז מט. ד"ה ומימין) כתב שמחלוקת רבי אליעזר וחכמים היא כשאין באחד מהם לבד כדי לחמץ, וכוונתו מבוארת שאילו היה באיסור לבד כדי להחמיץ ובהיתר לא היה בו כח להחמיץ לבד, בזה לא התירו חכמים, ואילו היה בהיתר לבד להחמיץ בזה אף לרבי אליעזר מותר בכל ענין אפילו כשנתן את האיסור לבסוף, כיון שיש בהיתר לבדו כדי לחמץ, ואינו בגדר של זה וזה גורם, ולא נחלקו אלא כשהאיסור וההיתר מצטרפים יחד לחמץ את העיסה שהאיסור צריך להיתר וההיתר צריך לאיסור, שלחכמים מותר בכל ענין ולרבי אליעזר הולכים אחר האחרון. **ג. התוספות** הביאו את דברי רבי שמעון במסכת עבודה זרה (סמ.) להתיר את העיסה כשיש באיסור ובהיתר כדי להחמיץ. ונחלקו המהרש"א והמהרש"ל (נמוס' שם) בגירסת ובהבנת התוספות. המהרש"א גרס 'והא דבפרק' בתרא דעבודה זרה, והיינו בתורת קושיא לפי שהתוספות דייקו מלשון 'בו' שדווקא בו לבד יש בו כדי להחמיץ ובאחר אין בו כדי להחמיץ, דהיינו שכשיש בהיתר כדי להחמיץ אין האיסור אוסר את העיסה אע"פ שיש בו לבד כדי להחמיץ, ולכן הוקשה להם שדברי חכמים כאן הם כדברי רבי שמעון ולא כדברי חכמים בעבודה זרה, ועל כן כתבו שאכן כן הוא ודברי חכמים כאן הינם כדברי רבי שמעון, שאילו לחכמים החולקים על רבי שמעון כשיש בשניהם כדי

שכן משמע שיטת רש"י בתמורה (יג. ד"ה מין)ז. וכן דייקו האחרונים[ה] מדברי הרמב"ם כסברא זו.

אלא שלכאורה כיון שהעיסה מחומצת כבר כתיקונה כל מה שיוסיף לחמצה אינו אלא פוגם את העיסה ואינו משביחה כלל, אם כן יש להתירה מדין נותן טעם לפגם שנתבאר בשו"ע (יו"ד סי' קג ס"ח) שאין האיסור אוסר את ההיתר אלא אם כן משביחו, על כן כתבו הרדב"ז והלחם משנה (מאכלות אסורות פט"ז הט"ז) שאין להתירה משום נותן טעם לפגם, לפי שראוי לחמץ בה עיסות אחרותח.

אוצר החכמה

ההפרש שבין זה וזה גורם לשנים שעשאוה

שם. החכמת שלמה (יו"ד סי' פז) הקשה מדיני שנים שעשאוה לענין שבת שקי"ל שכשזה יכול וזה יכול הרי הם פטורים מדין שנים שעשאוה שנחשב כאילו עשאוה שניהם כאחד, וכשזה אינו יכול וזה אינו יכול שניהם חייבים ונחשב כאילו כל אחד עשה את הכל, ואילו לענין זה וזה גורם שנינו להיפך שכשכל אחד מהם אינו יכול יש בו את ההיתר של זה וזה גורם דהיינו שאין אחד חשוב כלל, וכששניהם יש בהם כח לגרום הרי זה אסור ואין בו ההיתר של זה וזה גורם אלא נחשב כאילו האיסור לבדו העמידו.

ותירץ, שמזה מוכח שסברת ההיתר של זה וזה גורם אינו משום חשיבות המעמיד שאם כן היה צריך להיות דינו כלענין עשיית מלאכה בשבת על ידי שנים, אלא ההיתר הוא משום דין 'ביטול' שהאיסור בטל בהיתר כמבואר **בר"ן** (ע"ז מח: ד"ה וכן), ולכן כל שהאיסור אינו צריך לסיוע ההיתר ואפשר לסלק את ההיתר מכאן ויוותר דבר הנגרם על מכונו אנו אומרים סלק את ההיתר הגורם ואין האיסור בטל בהיתר הנגרם, מה שאין כן כשצריך לסיועו ואי אפשר לומר סלק את ההיתר הגורם שעל כרחך הוא כאן שהרי בלעדיו לא יעמוד דבר הנגרם במתכונתו לכן יש לו ביטול, אבל לענין עשיית מלאכה בשבת על ידי שנים לא שייך בזה ביטול אלא הולכים אחר חשיבות, ובזה כל שאתה צריך לו הרי הוא נחשב כגורם, וכיון שכל אחד צריך לסיוע של השני הרי שניהם גורמים, מה שאין כן כשיש בכל אחד מהם כח לגרום אזי שניהם אינם חשובים.

עיסה שנתחמצה על ידי איסור וחימצה עיסה אחרת

שם. שנינו במשנה (תמורה יג.) אין המחומץ מחמץ אלא לפי חשבון, פירוש, שעיסה שנתחמצה על ידי איסור אינה אוסרת עיסות אחרות, ואע"פ שהעיסה עצמה אסורה, מכל מקום אינה אוסרת עיסה אחרת, וכל שחימצו על ידי עיסה זו עיסות אחרות אין העיסות האחרות נאסרות, אלא שיש לחשב ולחלק בין חימוץ של ההיתר שאינו אוסר אע"פ שנתחמץ על ידי איסור, לבין חימוץ של האיסור שמובלע בתוך ההיתר שחימוץ זה באיסורו עומדט, וכל שיש באיסור זה כדי לחמץ ובהיתר לחוד אין בו כדי לחמץ העיסה אסורה. וכשיש בכל אחד מהם כדי לחמץ כתבו התוספות (ד"ה עד) שאינו אוסר, והיינו לשיטתם שסוברים בזה כדי לחמץ ובזה כדי לחמץ מותר, מה שאין כן לשיטת התוספות בעבודה זרה (מט. ד"ה עד) אף בזה העיסה אסורה. אמנם **השפת אמת** (נמוק' ד"ה עד, נח"ל והח) כתב, שלולי דברי התוספות היה נראה שאפילו לשיטת התוספות בסוגייתנו שסוברים שכל שיש אף בהיתר כדי לחמץ אין האיסור אוסר, זה הוא דווקא בהיתר גמור, מה שאין כן בציור כזה שאף כח החימוץ של ההיתר אינו אלא מכח של האיסור, אינו נחשב כגורם היתר ואינו מתיר משום זה וזה גורמי.

היה באיסור כדי להחמיץ וסילקו קודם שהחמיץ

אלא שקדם וסילק את האיסור. בשפת אמת (לעיל כו: ד"ה ומכמיס) **ובחזון איש** (יו"ד סי' כט אות ג) מבוארכ, שלדברי אביי שכל שקדם וסילק את האיסור קודם שהחמיץ את העיסה, העיסה מותרת, הרי זה בין באופן שלא היה בו כח כלל להחמיץ את כל העיסה ובין באופן שהיה בו כדי להחמיץ את כל העיסה אלא שקדם וסילקו קודם שהיה לו שהות להחמיץ, בכל אופן העיסה מותרת, כיון שסוף סוף לאחר שסילקו ולא נשאר בו אלא מעט שאין בו כדי להחמיץ הרי זה בטל ברוב ההיתר והרי הוא היתר גמור וכשגומר ומחמצו על ידי ההיתר אינו חוזר וניעור, ונמצא שכל חימוצו נעשה על ידי היתר גמור כיון שאף האיסור חזר להיות היתר.

גדר האיסור של מחמיץ

אבל לא קדם וסילק את האיסור אסור. מבואר שדיני חימוץ תלויים בסברת זה וזה גורם, ולסוברים זה וזה גורם אסור הוא הדין חימוץ על ידי איסור והיתר יחדיו. **ותמה הקובץ שיעורים** (אות קיט) מה טעם יש לאסור את העיסה כשאין באיסור כדי לחמץ, שאילו יש באיסור עצמו כדי לחמץ יש בנותן טעם לאוסרו, כיון שאסרה תורה טעם האיסור כעיקר האיסור, וטעמו לא בטל מחמת חשיבותו שמעמיד ומחמץ את העיסה, אבל כשאין בו כדי לחמץ בטל הוא ואינו אוסריא, ואם משום שנגרם על ידו הרי לא נאמר איסור של גורם אלא באיסורי הנאה ולא באיסורי אכילהיב. על כן כתב הקובץ שיעורים לבאר שאין איסורו משום טעם כעיקר, אלא הוא דין חדש משום מעמיד, וכמו שכתבו התוספות (חולין נט: ד"ה נח), והרי העיסה נחשבת כיוצאת מן השאור, והיוצא מן האיסור אסוריג.

מדוע לא הקשה על דברי אביי עצמו

וממאי דטעמא דרבי אליעזר כאביי. ממשמעות לשונו של המקשה מדויק שלא הקשה על אביי, כי אם על פירוש הברייתא כרבי אליעזר, והקשה **הפני יהושע** (ד"ה וממאי), מדוע לא הקשו על אביי עצמו מהיכן לקח לפרש את

לאסור העיסה אסורה, ומבאר המהרש"א שכן היא סברת התוספות בסוגייתנו, מה שאין כן התוספות בעבודה זרה (מט. ד"ה עד) לא דייקו מלשון בו וסברו שהוא הדין כשיש בהיתר גם כן כדי להחמיץ אינו נחשב כזה וזה גורם, ומסיים שאין זו תמיהה שהתוספות לא השוו שיטתם בשתי המסכתות, שכן דרך התוספות בכמה מקומות שמפרשים הסוגיא בדרך אחד ובמקום אחר מפרשים בדרך אחרת. אולם המהרש"ל גרס בדברי התוספות 'דהא בפרק' בתרא, והיינו בתורת הוכחה, שלא סברו התוספות כן מסברת עצמם אלא הוכיחו שיטתם מדברי רבי שמעון שסובר כן שכל שיש בשניהם כדי להחמיץ אינו אוסר את העיסה, ונשאר בתימה על סתירת דברי התוספות. **ד. רש"י** מפרש את המשנה בתמורה ואין המחומץ מחמץ אלא לפי חשבון, שכשנפל שאור של תרומה לתוך עיסה של חולין וחימצתה שנאסרה העיסה, ואם חזר ונפל מן העיסה הזו לתוך עיסה אחרת של היתר אזי כל שנפל מן העיסה שיעור מצומצם של חימוץ העיסה מותרת, לפי שעל כרחך אין באיסור לבד כדי חימוץ שהרי נפל לתוכה שיעור מצומצם של שיעור חימוץ והרי אין כולו איסור אלא יש בו אף חלקי היתר. אך אם נפל לתוכה שיעור גדול יותר משיעור של כדי חימוץ, יש לחשב אם יש באיסור לבד כח לחמץ. הרי מבואר מדברי רש"י כשיטת התוספות בעבודה זרה שכל שיש באיסור לבד כדי לחמץ הרי הוא אוסר ולא אכפת לן כלל מן ההיתר אם יש בו ודווקא כשנפל שיעור מצומצם שבזה על כרחך אין באיסור כדי חימוץ אז העיסה מותרת. **ה. הפלתי** (סי' פז ס"ק כח) **ובית ישחק** (מאכלות אסורות פט"ז הי"ג) דייקו מדברי הרמב"ם (שם פט"ז הט"ז) שכתב עיסה מחומצת שנפל לתוכה שאור של עיסה אם יש בשאור של איסור כדי לחמץ העיסה אסורה, הרי שאף שהיה בהיתר גם כן כדי לחמץ, שהרי הרמב"ם מדבר באופן שהעיסה כבר מחומצת על ידי היתר קודם שנפל עליה השאור של איסור, אעפ"כ העיסה אסורה. אמנם באמרי בינה (יו"ד דיני נב"ח ותערובות סי' ה ד"ה והנה) דחה את ההוכחה מדברי הרמב"ם, עיי"ש. **ו. ובן** הכריעו להלכה הט"ז (יו"ד סי' פז ס"ק יג) **והש"ך** (שם ס"ק נו) בדיני מעמיד, שלא כדברי הרמ"א (שם ס"ו) שכתב להתיר כל שיש שם גם כן מעמיד היתר שיכול להעמיד אע"פ שהאיסור לחוד יש בו כדי להעמיד. וכן משמע במשנה ברורה (סי' שיח ס"ק עג) לגבי נתינת מלח בשבת באופן האסור משום בישול, שכתב הרמ"א (שם ס"ט) בשם שבלי הלקט [הובא בב"י] להתיר התבשיל, וכתב המשנה ברורה שמדובר באופן שהוא נתן מלח גם בערב שבת ואין במלח שנתן בשבת כדי ליתן טעם בקדירה, משמע שכשיש בו כדי ליתן טעם אסור בכל ענין אפילו כשהיה במלח שמלפני השבת כדי ליתן טעם [הציור של השבלי הלקט הוא בדבר הרגיל ומצוי שמלחו את הקדירה מערב שבת אלא שלא היה בו כדי ליתן טעם לכן הוסיפו עוד מלח כדי להטעים הקדירה, ופשוט שלא יתנו בו עכשיו מלח כדי שיעור מליחת כל הקדירה מחדש, שאם כן יקדיח תבשילו ויפגום טעמו, אלא הוסיפו פחות מכדי ליתן טעם בקדירה כדי שיצטרף עם המלח הנתון בו מערב שבת ועל זה כתב שיש בו היתר של זה וזה גורם, והוסיף המשנה ברורה שהוא דווקא באופן זה]. אולם לענין לשתות חלב מבהמה שאכלה חמץ בפסח הביא המשנה ברורה (סי' תמח ס"ק נג) את דברי הישועות יעקב (שם סק"ט) שאם אכלה גם דברים המותרים חלבה מותר. אמנם במטה יהונתן (יו"ד סי' פז ס"ק) כתב לחלק בין מעמיד למחמץ, שמעמיד הוא ענין של חשיבות ולכן כל שאין האיסור המעמיד יחידי שוב אין לו חשיבות של מעמיד, מה שאין כן במחמץ ומתבל שהוא ענין של טעם וחימוץ ולא ענין של חשיבות, בזה כל שיש באיסור לבדו כח להטעים הרי הוא אוסר אע"פ שאף ההיתר יש בו כח להטעים, ובזה מיישב שלא נחלק הרמ"א על דברי התוספות במחמץ אלא זו סברא מיוחדת במעמיד. **ז. בגמרא** (ע"ז סח.) נחלקו עולא ורבי יוחנן אם יש תנא הסובר נותן טעם לפגם אסור, ונשאו ונתנו בגמרא בהוכחת שיטתם, וסברא זו שלהחמיץ עיסה יותר מדאי אינו נחשב פגם כי אם שבח מבוארת בגמרא כדי לבאר את דברי אחד מהם, ונחלקו ראשונים ואחרונים בביאור הסוגיא האם סברא זו היא לכו"ע אע"פ שלא נתחדשה אלא לסברת אחד מהם, או שמא סברא זו במחלוקת היא שנויה. עיין **אבני נזר** (שו"ת יו"ד סי' פז אות ה), **חזון איש** (עלמה סי' ו אות ח), **ובפליתי** (יו"ד סי' פז ס"ק כח). **ח. בחזון איש** (עלמה סי' ו אות ה) דן בגדרו של חימוץ המותר, לפי שיש שני חלקים בחימוץ ההיתר, יש חימוץ ההיתר שנעשה באופן ישיר על ידי האיסור, ויש חלק מהחימוץ שמחמת השאור העיסה עצמה מחמצת, ומכח עצמה מוסיפה חימוץ, ומסברא נראה לו שחימוץ היתר אינו אלא אותו חימוץ שהעיסה מוסיפה מכח עצמה, אולם נשאר בצריך עיון, לפי שקשה מאד לחשב זאת. **ט. ומבאר**, שאע"פ שאין עיסת ההיתר אוסרת, היינו לענין שתאסור מחמת עצמה, כיון שסוף סוף הוא היתר, אבל כשאנו באים לדון ולהתיר מדין זה וזה גורם, דהיינו שאין אנו צריכים לאיסורו, אלא שרוצים להתיר מחמתו על ידי שיפחיתו וימעטו מחשיבותו של האיסור כיון שיש כאן גם כח היתר, בזה יש לומר שאינו מסתבר, כיון שסוף סוף אין כאן כח אחר לבד מכחו של האיסור, ולא מסתבר לומר שכח חימוץ שיש כאן מכח האיסור [שהרי גם החימוץ של ההיתר נהיה מכח האיסור] ימעט מחשיבותו של האיסור. **י. ובן** מבואר בדברי הבית ישחק (מאכלות אסורות פט"ז סי"ג ד"ה המעמנם). **יא. אמנם** הפרי מגדים (שער התערובות מ"ג פ"ח ד"ה נתפקפקתי) נסתפק בזה בדין טעם כעיקר, כשאיסור והיתר נצטרפו יחד ליתן טעם, כגון חצי זית בשר נבילה וחצי זית בשר שחוטה שנפלו לקדירה שיש בה חמשים ותשעה זיתי ירקות, שהאיסור לבד אינו יכול להטעים את הקדרה לפי שיש ששים כנגדו, אלא בצירוף ההיתר הרי הוא מטעים את התבשיל, האם התבשיל אסור כיון שלמעשה נרגש בו הטעם, או שמא כיון שהאיסור לבד אינו יכול להטעים הרי הוא בטל. ובהמשך (שם פ"ד ד"ה והנה) הביא לפשוט ספק זה מדברי הראב"ן (סי' שיח ס"ו ע"ח) שיין נסך שנפל למים ונתבטל ונתנו אחר כך בתבשיל, והוסיף עוד יין כשר ונצטרפו יחד והטעימו, התבשיל אסור, והטעם משום זה וזה גורם. אלא שתמה עליו הפרי מגדים כיון שהלכה כחכמים שזה וזה גורם מותר מדוע אסר את התבשיל, והאריך בראיות שלהלכה ודאי התבשיל מותר אלא שאינו יודע טעם הדבר. עכ"פ מבואר בדבריו שסברת זה וזה גורם שייכת גם כן בטעם כעיקר, אלא שלהלכה קיימא לן כחכמים שזה וזה גורם מותר. **יב. ראה** לעיל (כו:) שהארכנו בענין זה שלא נתחדש הדין של גורם אלא באיסורי הנאה ולא באיסורי אכילה. **יג. וראה** בחידושי רבינו דוד (לעיל כו: ד"ה ויש נשמעון) שכתב שמחמץ אינו נאסר אלא בגלל החימוץ שבו, והחימוץ אין בו לא ממש ולא טעם אלא כח שיש בו לחמץ את העיסה ועשאוה כגורם שיש בזה היתר של זה וזה גורם. וראה עוד בחזון איש (ערלה סי' ו סק"ו) שסובר שמחמץ אינו משום מעמיד כי אם מדין טעם ועדיף מטעם. ובפרי מגדים (יו"ד סי' ק מ"ז סק"ח) הביא מחלוקת בדין מעמיד אם הוא מדאורייתא או מדרבנן. ובשער התערובות (מ"ג פ"ח ד"ה ודנכר) נקט, שמעמיד אינו אלא מדרבנן וטעם האיסור משום שניכר פעולתו.

דברי רבי אליעזר שלא כפשטות הלשון של הברייתא שרבי אליעזר סובר אחר אחרון אני בא ואפילו כשלא קדם וסילק את האיסור. ומיישב, שאביי עצמו לא אמרו מסברא אלא לפי שמצאנו שיטת רבי אליעזר שסובר זה וזה גורם אסור, על כן ברור לו לאביי שרבי אליעזר לא התיר לילך אחר אחרון אלא כשקדם וסילק את האיסור, אבל לולי שמצאנו את דברי רבי אליעזר שסובר זה וזה גורם אסור לא היה אביי מוציא את דברי רבי אליעזר מפשטותם, ולכן לא הקשה המקשה על אביי, לפי שאביי לסברתו שסבר בדעת רבי אליעזר זה וזה גורם אסור אין להקשות עליו כלום, אלא זה גופא הוקשה לו, מנין שרבי אליעזר סובר זה וזה גורם אסור, שהרי אפשר לפרש דברי רבי בפת משום שבח עצים ולא משום זה וזה גורם, ואם משום הברייתא של אשירה שמובאת בסמוך שסובר בה רבי אליעזר חדש יותץ, אפשר לומר שהוא דין מיוחד בעבודה זרה ואינו סובר כן בכל שאר איסורים, ויעמדו דברי רבי אליעזר בשאור כפשטותם שאחר אחרון אני בא בכל ענין.

סברת רבי אליעזר משום זה וזה גורם או משום אחר אחרון אני בא דילמא טעמא דרבי אליעזר משום דאחר אחרון אני בא. בסוגייתנו מבואר שטעמו של רבי אליעזר הוא משום זה וזה גורם, ואף לאחר קושיית הגמרא שמא טעמו של רבי אליעזר משום אחר אחרון אני בא גם כן לא חזרה בה הגמרא מסברת אביי, אלא שהוכיחה הגמרא את שיטת רבי אליעזר ממקום אחר[יד]. אך בירושלמי (ערלה פ"ב ה"ו) מבואר טעמו של רבי אליעזר כקושיית הגמרא, משום שאנו הולכים אחר גמר המעשה שאין המלאכה נקראת אלא על שם גומרה ועיקר הגורם הוא הגומר את המעשה.

מדוע יגרע נפל איסור לבסוף מנפלו בבת אחת

שם. בשפת אמת (ד"ה ממלי) הקשה, מה הסברא לחלק בין נפל איסור לבסוף לנפל היתר לבסוף, שהרי בנפל היתר לבסוף העיסה מותרת, לכאורה, משום זה וזה גורם, ואילו כשנפל איסור לבסוף אין מתירים את העיסה משום זה וזה גורם. **ובחזון איש** (ערלה סי' ו אות ד) הוסיף להקשות על סברת המקשן, מדוע חילק בין נפלו בבת אחת לנפלו בזה אחר זה, שהרי כשנפלו בבת אחת העיסה מותרת משום זה וזה גורם, אם כן אף כשנפל תחילה ההיתר ולא סילקו ואח"כ חזר ונפל איסור, לא יהא אלא כנפל ההיתר עמו יחד ויהא מותר, וכי מה קלקל ההיתר בזה שנפל תחילה.

ותיריץ השפת אמת, שכיון שנפל לעצמו והוא האחרון יש לו חשיבות יתירה, וסיים, שצריך עיון טעם הדבר. אולם החזון איש רצה לחדש מכח זה, שמה שאסר רבי אליעזר בנפל האיסור לבסוף הוא דווקא כשקדם וסילק את ההיתר, אבל כשעדיין לא סילק את ההיתר הרי זה דומה לנפלו בבת אחת וחימצו שניהם, שמותר משום זה וזה גורם, אך מסיים שלשון הגמרא אינו מתיישב כל כך.

האם סובר רבי אליעזר זה וזה גורם בכל האיסורים או שמא באיסורי הנאה דווקא

אלא רבי אליעזר דעצי אשירה. מדברי הגמרא מבואר שרבי אליעזר סובר זה וזה גורם אסור, שהרי אביי פירש את דברי רבי אליעזר בשאור משום זה וזה גורם, ועל כך הקשה המקשן מנין לנו שסובר רבי אליעזר זה וזה גורם אסור, שמא טעמו משום אחר אחרון אני בא, ותירצה הגמרא שמוכח כן מדברי רבי אליעזר בעצי אשירה.

ותמה על כך **השפת אמת** (ד"ה ממלי), הלא רבי אליעזר סובר יוליך הנאה לים המלח, והיינו פדיון לאיסור, נמצא שלא נאסר ההיתר אלא שהאיסור מעורב בו, וכיון שהוא מוציא את האיסור ממנו על ידי הולכת הנאה לים המלח

האם גורסים ואחרות באחרות

ואחרות באחרות. כתבו **הראשונים**[טו], שאין גורסים 'ואחרות באחרות'. **ובתוספות** בעבודה זרה (מט. ד"ה נתערבה) ביארו את הסברא בזה[טז], לפי שפירושו שאחת מן התערובת הזו, דהיינו ככרות ההיתר שנתערבה בהן אותה פת האסורה, נתערבה עם ככרות אחרות של היתר, נמצא שתערובת זו השניה אינה אלא ספק ספיקא, שהרי פת זו שנפלה לתערובת זו אינה אלא ספק איסור, וכשבא ליקח אחת מתערובת זו אינו אלא ספק ספיקא, ספק שמא זו היא שנפלה לכאן ספק היא מככרות היתר שהיו כאן מקודם, ואפילו אם היא אותה ככר שנפלה לכאן גם כן אינו ודאי איסור אלא ספק איסור, וספק ספיקא מותר אפילו בדאורייתא. ואף שבאיסורי הנאה יש מקום לומר שאין חילוק בין ספק אחד לספק ספיקא, ויהא אסור אפילו בספק ספיקא, הרי בגמרא (זבחים עד.) אמר שמואל שספק ספיקא אסור בעבודה זרה, והגמרא מחפשת תנא שסבר כמותו, ומדוע לא פשטוה מכאן שהרי המשנה כאן מדברת גם כן בעבודת כוכבים.

אמנם יש **מהראשונים** שכתבו[יז] שאין צורך לשנות את הגירסא, אלא נפרש אחרות באחרות שכל התערובת הראשונה נפלה לככרות אחרות של היתר, כולל הפת האסורה, נמצא שאין כאן אלא ספק אחד ולכן כולן אסורות, או אפילו כשרוב מתערובת הראשונה נפלה לכאן, שאז אנו תולים שהאיסור נמצא בתוך הרוב ואין כאן ספק ספיקא, והכל אסור משום ספק אחד שמא היא הפת האסורה[יח].

איזו הנאה מוליך לים המלח

יוליך הנאה לים המלח. הראשונים נחלקו איזו הנאה צריך להוליך לים המלח.

יש שכתבו שמוליך את דמי העצים לים המלח[יט], וכתב **הריטב"א** (ד"ה רבי אליעזר) בשם **רבינו חננאל**, שאין כוונת **רש"י** לדמי העצים ממש כי אם שכר אפיה[כ]. ויש שסוברים שמוליך את דמי כל הפת לים המלח[כא]. וכתב הריטב"א (ע"ז מט: ד"ה יוליך) הטעם משום שנעשית הפת חתיכת איסור.

האם מועיל הולכת הנאה לים המלח להתיר את הפת עצמה בעין

שם. דעת **רש"י** (ד"ה יוליך)[כב] **ובעל המאור** (ד"ה ופף)[כג], שמועיל להתיר אפילו את הפת עצמה כשהיא בעין, שמכיון שהוליך הנאת העצים לים המלח הרי הפת מותרת. אולם הרבה **ראשונים** כתבו[כד] שאין להתיר את הפת עצמה, ואין מועיל הולכת הנאה לים המלח אלא לאחר שכבר נתערבה הפת באחרות שבזה

יד. **פשוט** כן ממהלך הגמרא, שהרי הסברא להתיר כשנפלו בבת אחת הוא משום זה וזה גורם, וכיון שהוכיחו בגמרא שרבי אליעזר סובר זה וזה גורם אסור, על כרחך לומר שאחר אחרון אני בא אינו בכל ענין, אלא דווקא כשקדם וסילק את האיסור, וכן הוא ברש"י בתמורה (יג. ד"ה ממר). אמנם במהר"ם חלאווה (לעיל פו: ד"ה רבי אליעזר) כתב שלמסקנת הגמרא טעמו של רבי אליעזר אינו משום זה וזה גורם אלא משום אחר אחרון אני בא, והיינו כהירושלמי. **טו. תוספות** (ד"ה נתערבו, יבמות פט. ד"ה נתערבו, סנהדרין פ. ד"ה ואחרים), **רמב"ן** (ע"ז מט. ד"ה ופפה), **ריטב"א** (ד"ה רבי אליעזר), תוספות רשב"א משאנץ (ד"ה נתערבו), תוספות הרא"ש (ד"ה נתערבו) **מהר"ם חלאווה** (ד"ה נתערבה). **טז. וכן הוא בחלק מן הראשונים המצוינים בהערה לעיל. יז. תוספות** (סנהדרין שם, יבמות שם), ר"י בר ברוך (ע"ז מט. בתוס' ד"ה נתערבו), רבינו דוד (ד"ה נתערבו) וחידושי הר"ן (ד"ה נתערבה). **יח. ויש** בזה חידוש שאע"פ שנתערב פעמיים והיה מקום שיהא מותר משום 'תרי רובי', כמבואר בכתובות (טו.) סברא זו, מכל מקום הכל אסור. **יט. רש"י** (ד"ה יוליך), **ראב"ד** (הובא בריטב"א ד"ה רבי אליעזר) **והרא"ש** (ע"ז פ"ג סי' ט). **ובריטב"א** (ד"ה רבי אליעזר, ע"ז מט: ד"ה יוליך) **הביא מדברי רבינו יונה לדייק כן מלשון הגמרא שכתבה לשון הנאה סתם ולא הנאת הפת, וכן הוא במהר"ם חלאווה** (ד"ה רבי אליעזר). **כ. הרשב"א** (תורת הבית הארוך בית ו שער ג) כתב לענין פת שנחתכה בסכין של איסור שצריך להוליך לים המלח מה שהבשר שוה יותר לאחר החיתוך מקודם החיתוך והוא שיעור שכר שמקבל המחתכה. **כא. תוספות** (ע"ז מט. ד"ה יוליך), **מאירי** (ד"ה כבר) **בשם גדולי הפוסקים**, וכוונתו להרי"ף [ראה הקדמת הרב אברהם סופר למאירי ב"ב], **רמב"ם** (עבודה זרה פ"ו ה"ג), **ראי"ה** (הובא בריטב"א ד"ה רבי אליעזר) **ורבי יהודה מפאריש** (ע"ז מט. ד"ה יוליך). **כב. כן** דייקו **התוספות** בעבודה זרה (מט. ד"ה יוליך) **והרי"ן** (על הרי"ף, שם ד"ה רבי אליעזר) **ממה שכתב רש"י** יוליך 'דמי העצים', משמע שבא להתיר את הפת עצמה, שאילו לא בא להתיר את הפת עצמה לפי שבאיסורה עומדת אלא בא להתיר האחרות שנתערבו עמה, היה לו להוליך את דמי הפת, אלא על

כרחך סובר רש"י שמועיל לרבי אליעזר להוליך הנאה לים המלח אפילו לאיסור בעין. **ובבית יוסף** (יו"ד סי' קמג ס"ג-ד (ג) ד"ה ומ"ש) **הביא שכן הוא ברש"י בפירוש** (שם ד"ה ופפה) **שלרבי אליעזר הפת אסורה** עד שיוליך הנאה לים המלח, הרי שאף לפת עצמה מועילה הולכת הנאה לים המלח. אמנם המאורות (קונט שיטות קמא) **הביא את דברי רש"י שיוליך דמי העצים בלבד, ומסיים ומיהו הפת והתנור אסורים, והיינו כשיטת הרא"ש** (ע"ז פ"ג סי' ט) **שאין צריך להוליך אלא את דמי העצים בלבד, אבל רק לאחר שכבר נתערבה באחרות. כג. והביאוהו ההשלמה** (ד"ה תניא כל) **והמאורות. וכן היא שיטת הרשב"א** (תורת הבית הארוך בית ו שער ג) **שכתב להתיר בשר שנחתך בסכין של איסור על ידי הולכת הנאה לים המלח אפילו בעין כשלא נתערבה. כד. הרי"ף** (ע"ז מט.), **תוספות** (שם ד"ה יוליך), **רמב"ם** (עבודה זרה פ"ו ה"ג), **הרמב"ן** (מלחמות ה' ד"ה ופף), **הרא"ש** (ע"ז פ"ג סי' ט) **ותוספות רי"ד** (מלחמה ד"ה רבי אליעזר). **התוספות חלקו בפירוש על רש"י והוכיחו שיטתם ממה שלא חלק רבי אליעזר על תנור חדש יותץ שיועיל להוליך הנאה לים המלח, וכן כתבו ברמב"ן** (מלחמות ה' ד"ה ופף) **ומהר"ם חלאווה** (לקמן ע"ג ד"ה ולענין) **ראיה זו. הרי"ף והרמב"ם הביאו הלכה זו של הולכת הנאה לים המלח על נתערבה הפת באחרות, וכן דייקו רבינו דוד** (ד"ה רבי אליעזר) **והר"ן** (מהידושיו ד"ה יוליך) **ממה שנשנו דברי רבי אליעזר אחר הדין שנתערבה באחרות, שאין דבריו עולים אלא על אופן זה שנתערבה כבר, אבל על איסור בעין לא יועיל להוליך ההנאה לים המלח. וברמב"ם כתב במפורש יוליך 'דמי אותה הפת' לים המלח. כמו"כ דייק מהר"ם חלאווה** (לקמן ע"ג ד"ה ולענין) **מדברי הרי"ף להלן שסתם ואסר כוסות וקערות שנצרפו באיסור בכל ענין, ולא כתב שיועיל להוליך הנאה לים המלח, לפי שהוא בעין ואין מועיל אלא לאחר שכבר נתערבו. הב"ח** (יו"ד סי' קמג ס"ז) **נתקשה בשיטת הרא"ש, לפי שלעיל** (בענין 'לחו הנפה מוליך לים המלח') **נתבארה מחלוקת הראשונים אם מוליך הנאת העצים או דמי הפת כולה, ומבאר הב"ח ששתי מחלוקות אלו תלויות זו בזו, והסוברים שאין צריך להוליך אלא דמי העצים בלבד מועיל**

אהח19/06/2018

יועיל להוליך הנאת הפת לים המלח, אבל כשהפת בעין אין להתירה על ידי הולכת הנאת העצים לים המלח[יה].

האם מועיל להוליך הנאה לים המלח בשאר איסורים

שם. דברי רבי אליעזר בסוגייתנו שיוליך הנאה לים המלח נסובים על פת שנאפתה בעצי אשירה שהוא איסור עבודה זרה, ונחלקו הראשונים אם התיר רבי אליעזר כן אף בשאר איסורים או שמא דווקא בעבודה זרה. הרמב"ן (מלחמות ה', ד"ה ולרבן) סובר שסברת רבי אליעזר נאמרה בכל התורה, ואף בשאר איסורי הנאה יועיל להוליך הנאה לים המלח[יו]. אולם הר"ן (על הרי"ף, ד"ה והא) ובעל **המאור** (ד"ה ויש) סוברים[יז] שלא נאמרה סברת רבי אליעזר אלא בעבודה זרה שתופסת את דמיה, ולכן נראה כאילו זרק את האיסור ושוב אינו נהנה מן האיסור, מה שאין כן בשאר איסורים שאינם תופסים דמים אין לזה שום משמעות שמוליך הנאה לים המלח כיון שמוליך דמים אחרים ולא את האיסור עצמו[יח].

האם מועילה הולכת הנאה לים המלח להתיר לאכול את הפת או רק את הנאת הפת

שם. הרא"ש (ע"ז פ"ג סי' ט) הביא מחלוקת הראשונים אם כשמוליך הנאה לים המלח מועיל להתיר את הפת אף באכילה, או שמא רק בהנאה, אבל לענין אכילה נשאר באיסורו. הרז"ה החמיר ואסר את הפת באכילה. אולם **רבינו יונה** מתיר לפי שמעולם לא נאסר באכילה אלא בהנאה, וסברתו שלא נאמר שבח עצים בפת אלא באיסורי הנאה, וכיון שהוליך הנאה לים המלח שוב אינו נהנה ומותר אפילו באכילה[יט]. וכן דייק **הגר"א** (יו"ד סי' קמג סוס"ק ט) מלשון **השו"ע** שסתם וכתב שהככורות מותרים שכוונתו אף באכילה. אמנם **בהגהות אשר"י** (שם) כתב, שבחמץ בפסח יש לאסור באכילה אפילו לאחר שהוליך הנאה לים המלח, כיון שסוף סוף טועם טעם חמץ.

האם סברת ההוה אמינא לחלק בין עבודה זרה לשאר איסורים נדחית לגמרי

אימור דשמעת ליה לרבי אליעזר בעבודה זרה דחמיר איסורה. המקשן רצה לחלק בין עבודה זרה החמורה לשאר איסורים שבתורה, ולומר שרבי אליעזר לא החמיר בזה וזה גורם אלא בעבודה זרה בלבד ולא בשאר איסורים, ודחאו התרצן שרבי אליעזר סובר כן בכל האיסורים. ומבאר הנקודות **הכסף** (יו"ד סי' קמג נט"ז סק"ד), שלמסקנא חזרה הגמרא מסברא זו ואין לחלק בין עבודה זרה לשאר איסורים. אמנם **הט"ז** (שם) סובר חילוק זה להלכה והביא ראיה מקושיית הגמרא לחלק בין עבודה זרה לשאר איסורים, ואע"פ שבשאר איסורים זה וזה גורם מותר בעבודה זרה זה וזה גורם אסור, ומסיים 'ואע"פ שאמרו שם אחר זה שרבי אליעזר אמר כן בכל האיסורים מכל מקום הפוסקים סברו להלכה חילוק זה'. ותמה עליו הנקודות הכסף, איך יפסקו הפוסקים כהמקשן, ושלא כהברייתא ששנינו בה בפירוש וכן היה רבי אליעזר אומר בכל האיסוריז[יל].

יש גורסים וכן היה רבי אליעזר אומר

וכן היה רבי אליעזר אוסר בכל איסורין שבתורה. השפת אמת (ד"ה אלא) תמה על גירסתנו וכן היה רבי אליעזר אוסר, דהיינו משום זה וזה גורם, והלא באותה משנה רבי אליעזר מיקל יותר מתנא קמא, שתנא קמא לא התיר בהולכת הנאה לים המלח, ורבי אליעזר מתיר להוליך הנאה לים המלח, ואם כן מה שייך לומר וכן היה רבי אליעזר אוסר שמשמע שרבי אליעזר הוא המחמיר ואוסר, וכשם שהחמיר כאן כן היה מחמיר אף בכל האיסורים. על כן כתב שנראה לו שהוא טעות סופר וצריך לגרוס וכן היה רבי אליעזר אומר וכו'. והוא לסברתו שנתבאר לעיל [בענין 'האם סובר רבי אליעזר זה וזה גורם בכל האיסורים או שמא באיסורי הנאה דווקא'] שסברת רבי אליעזר נאמרה באיסורי הנאה דווקא, לפי שמועיל פדיון לעבודה זרה, והרי כאילו האיסור מעורב לעצמו בתוך ההיתר ואינו אוסר את ההיתר, על כן לא שייך להתיר משום זה וזה גורם אלא מחויב הוא להוליך ההנאה לים המלח, מה שאין כן באיסורי אכילה שלא שייך פדיון, יהא מותר משום זה וזה גורם, ולפי זה מסקנת הגמרא היא, שכן היה רבי אליעזר אומר בכל איסורי הנאה שיולין הנאה לים המלח[יא].

אמנם רבינו דוד (ד"ה ויש מי) **ובעל המאור** (ד"ה ויש) הביאו גירסא וכן היה רבי אליעזר נוהג בכל איסורין שבתורה, והקשה רבינו דוד לפי גירסא זו מנין לרבי אליעזר אוסר זה וזה גורם בשאר איסורין, ודחו גירסא זו.

האם רבי אליעזר אוסר זה וזה גורם בכל ענין

שם. בתוספות (ד"ה וכן) הקשו מדברי רבי אליעזר בתמורה (ג:) על מה ששנינו במשנה כל האסורין לגבי מזבח ולדותיהן מותרין, ומבואר בגמרא שרב הונא בר חיננא סובר שרבי אליעזר גם כן מודה לזה באופן שנרבעו ולבסוף עיברולג, הרי שרבי אליעזר מתיר זה וזה גורם בשאר איסורים שולד זה נוצר מאב ואם, האב מותר והאם אסורה, ונמצא שנגרם ויוצא מאיסור והתיר רבי אליעזר, והתוספות נשארו בקושיא. אמנם התוספות בתמורה (שם ד"ה אבל) תירצו שיש חילוק בין איסור ששייך אף בהדיוט לאיסור שאינו שייך אלא בגבוה, ומה ששנינו בסוגייתנו שסובר רבי אליעזר זה וזה גורם אסור הוא דווקא באיסור ששייך בהדיוט, אבל באיסור בהמה למזבח שאינו אלא לגבוה בלבד ואינו שייך בהדיוט כלל, בזה לא אסר רבי אליעזר משום זה וזה גורם.

ובחידושי רבינו דוד (ד"ה ויש נו) כתב לתרץ, שרב הונא בר חיננא ורבא שנחלקו שם בגמרא האם הולדות אסורים או שאינם אסורים נחלקו בגדר של איסור בהמה למזבח, אם אוסר את הולדות או לא, רבא סבר שאיסור זה הוא ככל האיסורים, וכיון שהוא אסור הרי הוא אוסר את הולד, ומכיון שיש כאן גורם איסור וגורם היתר באנו למחלוקת זה וזה גורם, מה שאין כן רב הונא בר חיננא סבר שאין איסור בהמה למזבח דומה לשאר איסורים, ולא אסרה תורה ולד שלהם כללילג. ולפי זה כתב **בשפת אמת** (ד"ה וכן) אפילו כששניהם יהיו אסורים למזבח הן הזכר והן הנקבה, גם כן יהא הולד מותר לגבי מזבח,

---

גם כן להתיר את הפת עצמה בעין, שאין הפת עצמה אסורה שאילו כן היה צריך להוליך דמי הפת כולה, ולהסוברים שמוליך דמי הפת כולה הוא משום שסוברים שאינו מועיל להתיר את הפת עצמה בעין אלא לאחר שכבר נתערבה באחרות, לפי שהפת עצמה אסורה ואין מועיל לה פדיון, אלא לאחר שנתערבה מועיל להתיר את השאר שנתערבו עמה שאינם איסור [וכן מבואר בתוספות שהקשו על רש"י שלשיטתו שמוליך דמי עצים יש להתיר אף כשהפת בעין], ולפי זה נשאר בקושיא על שיטת הרא"ש, שחילק ביניהם והכריע שאין מועיל אלא לאחר שנתערבה, ואע"פ כן לא הצריך להוליך אלא דמי עצים בלבד [ולכאורה מדברי הריטב"א (ד"ה רבי אליעזר) שהביאו את המחלוקת בענין הולכת ההנאה, ורק לאחר מכן הביאו את חידושו של רש"י לענין פת בעין, משמע שאינו תלוי זה בזה, אלא אפילו אם סוברים שאין להתיר את הפת בעין אלא לאחר שכבר נתערבה, אפילו הכי די בהולכת דמי העצים. וכן הוא שיטת המאירי (ע"ז מט: ד"ה אמר) שאין מועיל להתיר האיסור בעין ואעפ"כ די בהולכת הנאת העצים], ועיין בהגהות אשרי (ע"ז פ"ג סי' ט) שכתב שלא התירו פדיון לכתחילה אלא בשביל הפסד מרובה כגון שנתערבו באחרות, הרי בפירוש שבעצם היה לנו להתיר אף הפת עצמה על ידי פדיון אלא שהחמירו לכתחילה כיון שאינו הפסד מרובה, ואם כן כיון שנתערבו ויש בזה הפסד מרובה שוב אין להוליך אלא דמי העצים בלבד ולא הפת. **כה. הראב"ד** כתב (בהשגותיו על נעל המאור ד"ה ופף על פי) שתי סברות לאסור: א. מכיון שחשוב הפת כולו איסור, הרי היא איסור בעין, ולאיסור בעין אין מועיל להוליך הנאה לים המלח. ב. משום שאין הולכת הנאה לים המלח מועילה להתיר באכילה כי אם בהנאה, נמצאת הפת נשארת באיסור אכילתה, ואסור למוכרה לגוי משום חשש שמא יבוא וימכרנו לישראל, על כן אין מועיל הולכת הנאה לפת בעין. **כו. וכן** הוא שיטת **רשב"ם** (הו"ד בנעל המאור ד"ה ויש וברמב"ם ע"ז פ"ג סי' ט). ובספר המכתם (ד"ה ולענין) כתב שכן הוא שיטת רש"י. **כז. הר"ן** בתחילת לשונו כתב לשון 'אפשר', שהוא כמסתפק בדבר, אולם מהמשך לשונו משמע שנקט כן להלכה. וכן הוא בחידושי רבינו דוד (ד"ה ויש), ובספר המכתם (שם) כתב שכן הוא שיטת ההשלמה. וכן כתב הרא"ש (ע"ז פ"ג סי' ט), והוסיף עוד שלא התיר רבי אליעזר אלא בשבח עצים וכרכר דווקא שאינו ממשות איסור בעין, אבל בשאר תערובות איסור לא הוזכר כלל היתר זה. **כח. ומבאר** שאף על פי שאינו ניתר בזה שאין פדיון לעבודה זרה, ואינו אלא לחומרא ולשניהם יש דין של עבודה זרה, מכל מקום כיון שהדמים נאסרים נראה כאילו הוא במקומו של איסור. **כט. וכן** הוא במהר"ם חלאווה (נקמן ע"ג ד"ה ולענין) שמכיון שהוליך הנאה שוב 'לא נותר בו שמץ של עבודה זרה'. **ל. בשערי** יצחק (סי' מב) כתב לתרץ דברי הט"ז, שתנא קמא של רבי אליעזר אכן סובר לחלק בין עבודה זרה לשאר איסורים שבתורה, אלא שהמקשן רצה לומר שאף רבי אליעזר סובר כן, ולא חלק עמו כי אם להקל שמועילה הולכת הנאה לים המלח, ולא להחמיר ולאסור זה וזה גורם בכל איסורים שבתורה [כמבואר בשפת אמת (ד"ה אלא) שרבי אליעזר להקל בא ולא להחמיר ומכח זה למד שרבי אליעזר אינו אוסר זה וזה גורם בכל איסורים שבתורה], ובזה דחאו התרצן, שרבי אליעזר סובר זה וזה גורם אסור בכל איסורים שבתורה, ואכן בא אף להחמיר יותר מתנא קמא, ולא רק להקל, וכן שנינו בפירוש בברייתא שדעת רבי אליעזר כן, וסבר הט"ז להלכה כדעת תנא קמא, שיש לחלק בין עבודה זרה לשאר איסורים, ובעבודה זרה החמורה אכן זה וזה גורם אסור, אבל בשאר איסורים זה וזה גורם מותר. **לא. וכן** לכל הראשונים שסוברים שלא אמר רבי אליעזר יוליך הנאה לים המלח אלא בעבודה זרה בלבד [ונתבארו דבריהם לעיל], על כרחך לומר שגרסו וכן היה רבי אליעזר אוסר, שהרי רבי אליעזר אינו מתיר להוליך הנאה לים המלח בכל איסורים שבתורה. ועוד, שאם לא כן יוקשה תירוץ הגמרא, שהרי בערלה וכלאי הכרם לא אמר רבי אליעזר יוליך הנאה לים המלח, ומדוע חדש יותץ, אלא על כרחך משום זה וזה גורם. **לב. בגמרא** מבואר לחלק בין עיברו ולבסוף נרבעו לנרבעו ולבסוף עיברו, שכשעיברו מתחילה נמצא שבשעת העבירה כבר היה הולד במעי אמו, וכיון שעובר ירך עמו נמצא שהעובר עצמו נאסר, מה שאין כן בנרבעו ולבסוף עיברו אינו אלא משום זה וזה גורם שהאב היתר והאם איסור. והוא לפי ששנינו בברייתא שרבי אליעזר חולק על המשנה ואוסר, ונחלקו רב הונא בר חיננא ורבא בביאור המחלוקת, רב הונא בר חיננא משמיה דרב נחמן אמר שלכו"ע זה וזה גורם מותר, ולא נחלקו אלא בעובר ירך אמו, שרבי אליעזר סובר עובר ירך אמו ועל כן הוא עצמו נאסר, וחכמים אינם סוברים עובר ירך עמו ולכן אפילו בזה הולד מותר, אבל בנרבעו מתחילה אף רבי אליעזר מודה שהולד מותר לפי שזה וזה גורם מותר. ורבא חולק וסובר בדעת רב נחמן, שכולם מודים בעובר שהוא ירך אמו ולכן כשנרבעו לבסוף הולד אסור, ולא נחלקו אלא בנרבעו מתחילה ועיברו לבסוף, שרבי אליעזר סבר זה וזה גורם אסור, על כן הולד אסור, וחכמים סברו זה וזה גורם מותר והולד מותר. והתוספות הקשו על דברי רב הונא בר חיננא הסובר שהתיר רבי אליעזר משום זה וזה גורם, והלא בסוגייתנו מבואר שרבי אליעזר אוסר זה וזה גורם בכל איסורים שבתורה. **לג. ולא** ביאר הטעם שלא נאמר איסור זה בולדותיהן אלא סתם וכתב שאפשר שאין זיהום של רביעה של האב או של האם פסול בולד. ובשפת אמת (נמוס' ד"ה וכן) כתב גם כן שהדין שהולדות מותרים הוא לא מדין זה וזה גורם, וביאר בטעם הדבר שהוא משום שהתורה לא אסרה בנרבע רק אותם ולא את הולדות. וכן כתב באבן האזל (מיסורי מזבח פ"ג ה"ד) בדעת הרמב"ם שלמדים מאתנן למעט שלא נאסרו אלא הם ולא ולדותיהן, וההיתר אינו בגלל זה וזה גורם. ועיין בחידושי הגרי"ז (תמורה ג: ד"ה דין) שכתב לחלק בין פסול לאיסור, שבאיסורי מזבח שייך זה וזה גורם, שמכיון שהוא אסור אוסר את הבאים ויוצאים ממנו, מה שאין כן בפסולי מזבח הרי זה דומה לבעל מום שאינו פוסל את הולדות, ואם כן אינו שייך לזה וזה גורם כלל.

לסברת רב הונא בר חיננא, כיון שאיסור זה לא נאמר על ולדותיהן, מה שאין כן לסברת התוספות שההיתר של רב הונא בר חיננא הוא משום זה וזה גורם יש לנו לאסור בזה לכו"ע כיון שאין כאן גורם היתר כלל.

ובמהר"ם חלאווה (ד"ה ועוד) כתב לתרץ, שמכיון שאין איסורו של ולד נרבעת אלא מדרבנן על כן לא החמיר רבי אליעזר בזה וזה גורם.

ובפני יהושע (כתוס' שם) כתב לתרץ על פי מה שייסד לעיל (כו: ד"ה והגרמ"ה), שכל האיסור של שבח עצים בפת הוא משום חומרא דרבנן שהחמירו כיון שניכר איסורו, וכן הוא במתבל ומחמץ משום שניכר, ולכן אסר רבי אליעזר אף בזה וזה גורם, מה שאין כן בולדות אינו ענין לזה כלל, ששם אין שום סיבה להחמיר מדרבנן.

מדויק שסברת שבח עצים בפת בא למעט את ההיתר של זה וזה גורם

ואם תמצי לומר זה וזה גורם מותר והכא משום דיש שבח עצים בפת. תמה הצל"ח (ד"ה ופשט), שמדברי אביי משמע שאילו סובר רבי זה וזה גורם אסור אין אנו צריכים לסברא של שבח עצים בפת, והלא לשיטת **רש"י** (לעיל כו: ד"ה לימור) **ותוספות** (שם ד"ה מדקתני) בביאור יש שבח עצים בפת נמצא שלולי סברא זו אין כאן איסור כלל, כיון שהשלהבת באה ממה שנשרף כבר והרי הוא היתר, וכל האיסור אינו אלא משום שסובר רבי יש שבח עצים בפת, והשלהבת באה מן העצים בעין קודם שנשרפו, ואם כן כיצד שייך לומר שאם זה וזה גורם אסור אין שבח עצים בפת, הרי אם אין שבח עצים בפת אין כאן גורם איסור כלל. ומכך מוכיח הצל"ח שעל כרחך לומר שהסברא של מ"ד יש שבח עצים בפת היא, שבמקום אבוקה של איסור אין משגיחין בתנור של היתר כללה, כיון שהיא חשובה כעיקר הגורם, ואינו בגדר של זה וזה גורם אלא נחשב כגורם איסור בלבד, וסברא זו כלולה גם כן בדברי רבי שיש שבח עצים בפת, ועל סברא זו כוונת אביי, שאילו יסבור רבי זה וזה גורם אסור אין אנו צריכים לחדש סברא זו שהוא עיקר הגורם, אלא מספיק שהוא גורם בעלמא, מה שאין כן אם סובר רבי זה וזה גורם מותר, על כרחך לחדש ולומר שיש שבח עצים בפת, היינו שהוא עיקר הגורם, ולכן הפת אסורה אע"פ שבכל מקום זה וזה גורם מותר.

ממה נאסרו הקערות והכוסות

הני קערות וכוסות וצלוחיות אסירי. **רש"י** (ד"ה הני) פירש שהכלים נאסרו על ידי שצרפן בעצי אשירה. ותמה **הרש"ש** (כתס' שם) מדוע דייק רש"י ופירש בעצי אשירה, שאמנם אמת הוא שיש בזה חילוק לשיטת חכמים הסוברים אין שבח עצים בפת שבעצי אשירה מודים לאיסור, וכמו שכתב **הרא"ש**[לו] (סי' ג) שדווקא בהנשרפין שאפרן מותר חלקו חכמים על רבי והתירו את הפת אבל בהנקברין שאפרן אסור מודים חכמים לאיסור, אך אביי בא לפרש את דברי רבי הסובר יש שבח עצים בפת, וממילא אפילו בנשרפין שאפרן מותר אסור, מכיון שיש שבח עצים בפת, ואם כן מדוע דייק לפרש כן, ואף רש"י עצמו להלן (ד"ה קדירה) סתם ופירש בעצי איסור[לז].

האם השימוש בכוסות וקערות שנאסרו אוסר את המאכל

שם. נחלקו הראשונים בסכין של עבודה זרה שהשתמש בה אם אוסרת את הבשר. שיטת **הרמב"ם** (עבודה זרה פ"ו ה"ט) **והרשב"א** (תוה"ב המרכז בית ה שער ג), וכן נפסק להלכה **בשו"ע** (יו"ד סי' קמב ס"ג), לאסור את הבשר שנחתך כל שאינו מקלקל בחיתוכו. אולם דעת **הרא"ש** (חולין פ"ח סי' ט) להתיר הבשר, כיון שאין הוויות הבשר ותיקונו על ידי איסור, וכמו שכתב **רבינו דוד** (לעיל כו: ד"ה ויש לן), שאף בגורם אחד של איסור אין לאסור אלא באופן שנתחדשה כל צורת ההיתר על ידי האיסור, מה שאין כן כשאינו מחדש בו צורה, אע"פ שהועיל לו מכל מקום אין ההיתר נאסר[לח]. וכן בסוגייתנו בכלים שנאסרו יהא לכאורה תלוי במחלוקת זו. לשיטת הרמב"ם וכפסק השו"ע יהא המאכל אסור, וכן דייק **האבני מילואים** (שו"ת, סי' ו ד"ה עוד נראה) **בש"ך** (יו"ד סי' קמב ס"ק יח) לגבי קדירה של איסור, שכתב להתיר המאכל כשיודע בבירור ששפתו את הקדירה על האש קודם שניתן לתוכה התבשיל, הרי שכשאינו יודע, המאכל אסור. ולשיטת הרא"ש אע"פ שאסור להשתמש בהם מכל מקום אין השימוש בהם אוסר את האוכל שניתן בהם. אמנם האבני מילואים נראה לו להתיר אפילו לסברת הרמב"ם.

האם מותר למכור לנכרי את הכלים שנאסרו חוץ מדמי איסור שבו או להוליך ההנאה לים המלח

שם. במסכת עבודה זרה (עג.) התיר רבן גמליאל איסור הנאה שנתערב בהיתר על ידי שימכר לנכרי חוץ מדמי איסור שבו, דהיינו שימכרנו לנכרי בזול שלא יקח ממנו דמים אלא על ההיתר. יש **מהראשונים** שביארו[לט] שמעיקר הדין היה לנו להתיר כלים אלו שנאסרו למכרן לנכרי חוץ מדמי איסור שבו ומה שלא מועלת להם תקנת רבן גמליאל, הוא משום שרגילים ישראל לקנות כלים מן הנכרי, ויבוא הישראל לידי תקלה שהרי אינו יודע שכלי זה נאסר בידי ישראל. וי"מ[מ] שכתבו שמעיקר הדין אין מועיל בהם תקנת רבן גמליאל, לפי שלא קיי"ל כרבן גמליאל באיסור שנתערב בהיתר ממש אלא בתערובת יבש ביבש כגון חבית בין החביות, וכן כלי זה לאחר שיתערב בכלי אחר, אבל איסור בעין שנתערב לא יועיל לו היתר זה. ולענין אם תועיל להם הולכת הנאה לים המלח יהא תלוי במחלוקת הראשונים שנתבאר לעיל (בענין שהם מועיל להוליך הנאה לים המלח בשאר איסורים) אם מועיל הולכת הנאה לים המלח בכל האיסורים או שמא רק באיסור עבודה זרה דווקא לפי שיש להם פדיון, על כן יש להולכת הנאה משמעות כל שהיא, מה שאין כן בשאר איסורים. ואף אם מועיל בשאר איסורים עדיין יהא תלוי במחלוקת הראשונים שנתבאר לעיל (בענין שהם מועיל הולכת הנאה לים המלח להתיר שם הפת עצמה בעין) אם מועיל הולכת הנאה לים המלח לאיסור בעין שלא נתערב[מא].

סברת לישנא קמא

כי פליגי בתנור וקדירה. כתב **הט"ז** (יו"ד סי' קמב סק"ט) בסברת לישנא קמא המתרת בישול בקדירה שנצרפה על ידי איסור, אע"פ שמשתמש בה בתחילה בקדירה עצמה לחוד בלי צירוף היתר כמבואר בלישנא בתרא לאסור משום כך, לפי שאין השתמשות זו חשובה לעצמה, אלא נטפל לבישול שלאחריו, ואינו חשוב כהנאת השתמשות בקדירה, אלא הכל השתמשות אחת של בישול, ובזה יש גם גורם של היתר.

טעם איסור הקדירה

דהא קבלה בישולא מקמי דניתן עצים דהתירא. **ברש"י** (ד"ה דהא) מבואר סברת האיסור, לפי שמשתמש בקדירה טרם בישולו בעצם נתינת התבשיל לתוכה, ו'קבלה בישולא' פירושו שהקדירה קיבלה את התבשיל לתוכה קודם שהסיקוה[מב], ולפי זה אם שפתו את הקדירה על האש ואח"כ נתנו בתוכה התבשיל מותר, וכן הוא **בש"ך** (יו"ד סי' קמב ס"ק יח). אולם **הריטב"א** (ד"ה והא) כתב[מג] בשם **הרמב"ם** (מאכלות אסורות פט"ז הכ"ד) שפירש שהלשון קדירה אינה כלי, אלא תבשיל, והכוונה שתבשיל שהתבשל בעצי איסור ובעצי היתר, אסור. ודברי הרמב"ם נתבארו **במרכבת המשנה** (שם) **ובאבני מילואים** (שו"ת, סי' ז ד"ה ונראה), שהרמב"ם מפרש את דברי הגמרא בקדירה של היתר שבישלה בתחילה בעצי איסור ואח"כ גמר בישולה בעצי היתר[מד], ולדבריו יתפרשו דברי הגמרא שהתבשיל קיבל את כח בישולו מעצי איסור קודם שהסיקוה בעצי היתר, וטעם האיסור לפי שבשעת הבישול בעצי איסור לא היו כאן עצי היתר כלל[מה]. ואע"פ שלא הביא הרמב"ם דין זה שכששניהם של איסור הולד אסור, דייק השפת אמת, שהרמב"ם חולק על התוספות וסובר שאפילו באופן זה יש לנו להתיר את הולד לגבי המזבח, ועל כרחך הטעם משום שלא נאמר איסור זה לולדותיהן, וכן הוא באריכות באבן האזל (מאמרי מוקדם פ"ג ה"ד) בביאור דברי הרמב"ם. **לה. ושלא** כדברי המהרש"א (לעיל כו: ד"ה לימור) שכתב לפרש דברי רבי דווקא בתנור חדש ואבוקה של איסור או באבוקה בלבד שלא בתוך התנור, אבל בתנור ישן ואבוקה של איסור אינו אלא זה וזה גורם ומותר לרבי. **לו. וכן** כתבו תוספות רי"ד (לקמן ע"ב ד"ה אפה), ההשלמה והמאורות (לקמן ע"ב ד"ה תניא), המכתם (ד"ה נשלם). **לז. עיין** במהר"ם חלאווה (לקמן ע"ב ד"ה ונראין) שדייק מדברי הרי"ף שהביא את הדין של כוסות וקערות, וסתם לאיסור בכל ענין ולא כתב תקנת ים המלח, שאין מועיל להוליך הנאה לים המלח אלא באיסור עבודה זרה. הרי שביאר גמרא זו בשאר איסורים ולא בעצי אשירה. **לח. וכן** הוא בתוספות רי"ד (ד"ה אפה) לגבי השתמשות בתנור של איסור, שמחמת שימוש לחוד אין הפת נאסרת. **לט. ר"ן** (ד"ה והא) וראב"ד (בהשגותיו על נעל המאור). **מ. רמב"ן** (מלחמות ה' ד"ה חו) ומהר"ם חלאווה (לקמן ע"ב ד"ה ונראין). **מא. עיין** בחידושי רבינו דוד שהאריך לבאר גדר שתי תקנות אלו של רבי אליעזר ורבן גמליאל, שתקנתו של רבי אליעזר היא קולא גדולה שמתיר להשתמש אף באיסור עצמו, וכעין פדיון, מה שאין כן בתקנת רבן גמליאל שאינו משתמש באיסור עצמו, ובמקום שאפשר בתקנת רבן גמליאל אין אנו מתירין בתקנת רבי אליעזר אלא במקום שאי אפשר בתקנת רבן גמליאל מכיון שעשויים ישראל לקנותם מן הנכרים ויבואו לידי תקלה בזה עושים כתקנת רבי אליעזר. ולהלכה קיי"ל כרבן גמליאל דווקא בתערובת חבית בחביות אבל תערובת יין ביין שהוא תערובת של איסור ממש לא קיי"ל כרבן גמליאל, וכיון שתקנה זו אינה מועלת בתערובת איסור ממש, כל שכן שתקנת רבי אליעזר לא תועיל בזה. ובחידושי הר"ן (ד"ה מיהו) כתב שמדברי הרי"ף (ע"ז מט:) משמע שדווקא ביין נסך לא קיי"ל כרבן גמליאל בתערובת איסור ממש אבל בשאר איסורים דינם כ'סתם יינם' שקיי"ל בזה כרבן גמליאל אפילו בתערובת יין ביין ממש ואף תקנת רבי אליעזר תועיל בזה. אך הוא עצמו נסתפק בזה שאפשר שחידושו של רבי אליעזר להקל כל כך אינו אלא בתערובות ואפילו בשאר איסורים ודווקא תקנת רבן גמליאל מועלת בשאר איסורים. **מב. הרדב"ז** (מאכלות אסורות פט"ז הכ"ד) בביאור דברי הרמב"ם כתב פירוש אחר על קבלה בישולא, שנתינת התבשיל לתוך הקדירה קודם בישולו הרי היא גם כן חלק מהבישול, כיון שהוא מצרכי הבישול, ונתינת התבשיל בתוך הקדירה מתייחסת לעצי איסור שצירפו בהם את הקדירה, נמצא שחלק מבישול התבשיל נעשה על ידי עצי איסור, וכך הוא פירושו, דהא קבלה בישולא, שתבשיל זה כבר קיבל מקצת בישולו נתינתו לקדירה, קודם שניתן עצי היתר תחתיו להסיקו ולהשלים בישולו. **מג. וכן** הוא במאירי (לעיל כו: ד"ה בשם) בשם יש מפרשים. **מד. אבל** בישלה על גבי עצי איסור ועצי היתר כאחד שנתנם תחת הקדרה בבת אחת אין לאסור, אלא יש להתיר משום זה וזה גורם, אמנם הלבוש (יו"ד סי' קמב ס"ז) כתב לאסור אף בזה, משום שיש לחוש שמא נתבשל תחילה מעצי האיסור. **מה. הכסף** משנה דייק מדברי הרמב"ם שאפילו נתבשל רק מקצת מהבישול על ידי האיסור, ואינו ראוי על ידי בישול זה כלל אפילו בשעת הדחק, גם כן התבשיל אסור, והוא ממה שסתם ולא חילק אם נתבשל על ידי עצי האיסור כשיעור של מאכל בן דרוסאי שהוא בישול על ידי הדחק או לאו. ותמה מדוע יחשב שנתבשל על ידי האיסור. ותירץ, שבאיסורי הנאה אין אנו צריכים לשם בישול, אלא כל

שהקדירה עצמה היתר אין להחשיבו כזה וזה גורם, כיון שאין שני הגורמים שוים שאינם פועלים בענין אחד, שזה פועל את החום וזה מחזיק את האוכל, וסובר הרמב"ם שלא הותר זה וזה גורם אלא כששניהם מצטרפים לפעולה אחת, כגון עצי איסור ועצי היתר ששניהם גורמים את החום, מה שאין כן בקדירת היתר ועצי איסור שאע"פ ששניהם מצטרפים לתוצאה אחת שיהא התבשיל מבושל וראוי לאכול, ולכשיחסר אחד מהם מן הנמנע שיתבשל המאכל, מכל מקום כל אחד פועל פעולה נפרדת, ופעולת החום שמבשל את התבשיל נעשית על ידי איסור לחוד, ובזה אנו הולכים אחר עיקר הגורם, וכיון שהחום הוא עיקר הגורם נחשב כגורם של איסור לחודמ. אמנם הט"ז (יו"ד סי' קמג סק"ט) כתב שהרמב"ם פירש את דברי הגמרא כרש"י, ומה שכתב בתבשיל שבישל מקצתו בעצי איסור ומקצתו בעצי היתר הוציא כן מסברא מדבריהם מז.

רבינו חננאל (ד"ה מיכף) כתב שמקדים כח הבישול מחמת הקדירה קודם כח העצים.

האם מותר לכתחילה לבשל בקדירת איסור על עצי היתר כשנותן את התבשיל לתוכה לאחר נתינת העצים

שם. לשיטת **רש"י** (ד"ה דהפ) נתבאר בגמרא שסברת האיסור בקדירה שנצרפה באיסור הוא משום שמשתמש בה לבד בלי גורם נוסף של היתר קודם נתינת העצים, אבל עצם הבישול בדין שיהא מותר, ואע"פ שזה וזה גורם אסור לכתחילה, מכל מקום יש להקל כמו בתנור שהתירו לכתחילה לצננו ולחזור ולהסיקו בעצי היתר. אלא שכתב **הש"ך** (יו"ד סי' קמג ס"ק יפ) שלכתחילה אין לבשל בקדירה שנאסרה אפילו כשנותן את התבשיל לאחר ששפת הקדירה על האש. וביאר **האבני מילואים** (שו"ת, סי' ו ד"ה ומנס לפי) טעמו, לפי שההיתר של זה וזה גורם הוא משום ביטול, ולכן לא התירו זה וזה גורם לכתחילה כי אם בדיעבד, ודווקא בתנור שדרכו להשתמש תמיד באופן של זה וזה גורם ואין חשש שמא יהא פעם בלא גורם של היתר, על כן אין בזה משום ביטול איסור לכתחילה, שכל האיסור לבטל איסור לכתחילה הוא משום חשש שמא לא יתבטל כראוימח, אבל בקדירה שדרכו להשתמש בה גם בלי גורם של היתר, ודאי שהאיסור של אין מבטלין איסור לכתחילה במקומו עומד, ולכן אסור להשתמש בה לכתחילה אפילו באופן של זה וזה גורם.

בישל בקדירת היתר על עצי איסור

שם. המבשל בקדירת היתר בעצי איסור יש לדון בזה בשני עניינים:

א. האם הקדירה נחשבת כגורם והרי זה בגדר של זה וזה גורם ומותר לרבי או לא. **בכסף משנה** (מאכלות אסורות פט"ז הכ"ג) כתב שהיא נחשבת כגורם היתר ויש לנו להתיר את התבשיל מדין זה וזה גורם. אלא שעדיין לפנינו שני דרכים בביאור דבריו מה היא גרמת ההיתר של הקדירה, אם כהפשטות משום שמחזיק את האוכל בכדי שיוכל התבשיל להתבשל, או שמא משום שמסייע לעצם הבישול שמפשט החום למאכל באופן הראוי. **ובכן ידיד ומשרת משה** (נדה, סס הכ"ד) הבינו בכוונתו משום שמסייע לעצם הבישול, ותמהו שאינו מסייע כלל לחום האש.

ב. האם נחשב כאבוקה כנגדו או לאו, שהרי להלכה קיי"ל שלא אסר רבי אלא כשאבוקה כנגדו אבל כשאין האבוקה כנגדו הפת מותרת, אם כן יש לדון בקדירה כיון שהקדירה מפסקת בין האבוקה לתבשיל אם נחשב כאילו אין אבוקה כנגדו ודומה לתנור שגרפו מהגחלים ואפה בחומו, או שמא נחשב כאבוקה כנגדו, כיון שנהנה בשעה שהאיסור בעין. **בט"ז** (יו"ד סי' קמג סק"ט) מבואר שנחשב כאבוקה כנגדומט. אמנם **בספר מאמר המלך** (מאכלות אסורות סס) הביא **מספר בני חיי** שהקדירה מפסקת ואינו נחשב כאבוקה כנגדו.

פסק ההלכה לענין קדירה

שם. הראשוניםנ פסקו כלשון האחרון, שקדירה גם כן אסורה ככוסות וקערות, מהטעם המפורש בגמרא כיון שנהנים ממנה בנתינת התבשיל בתוכה קודם הבישול, וכן נפסק להלכה **בשו"ע** (יו"ד סי' קמג ס"ה). אמנם **הט"ז** (סק"ז) כתב לפרש את דברי **המחבר והרמב"ם** בקדירות קטנות ששותין מהן כמו כוסות וצלוחיות, שאילו בקדירות גדולות שמבשלים בהן מותר כיון שעדיין צריך להסיק בהן את האש שהוא היתר, נמצא שהוא משתמש בהן בצירוף היתר והרי הן כתנור, והיינו כלישנא קמא, ועיין **במקור מים חיים** (ד"ה קערות) שתמה מאד על דברי הט"ז ונשאר בצריך עיון.

לשמואל מדוע חדש יותץ הרי זה וזה גורם מותר

חדש יותץ. הקשה **הפני יהושע** (ד"ה אמר רב יהודה) מדוע שנה שמואל חדש יותץ, הלא במסכת עבודה זרה (מט.) מבואר ששמואל סובר זה וזה גורם מותר, ואם כן יש להתיר חדש בצינון, שהרי כשיחזור ויסיקנו בעצי היתר לא יהא בזה אלא משום זה וזה גורם, תנור איסור ועצי היתר. ותירץ, ששמואל סובר חדש יותץ משום שזה וזה גורם אינו מותר לכתחילה אלא בדיעבד, וחלוק הוא על דברי חכמים הסוברים שתנור הוא בגדר של בדיעבד, כמבואר בדברי ושני פירושים נאמרו בדבריו. הראשון שכוונתו לתבשיל שנתבשל מקצתו בעצי איסור ומקצתו בעצי היתר. והפירוש השני הוא שכוונתו לצירוף הקדירה, שצירוף הקדירה נעשתה מקצתה בעצי איסור ומקצתה בעצי היתר. והנה פשוט לכסף משנה שדברי הרמב"ם בהלכה זו הוא פירושו באיכא דאמרי שבגמרא, ומשמעות לשונו מורה כפירוש הראשון, שכוונתו לבישול התבשיל ולא לצירוף הקדירה, ועל כן תמה מדוע לא תצטרף הקדירה עצמה לגורם של היתר ולמה הוצרך לעצי היתר. ועוד, שבגמרא נחלקו שני הלשונות בקדירה, ולדברי הרמב"ם אינם מדברים מאותו ענין כלל שלישנא קמא המתרת קדירה הוא לענין קדירה שנצרפה על ידי איסור [שהרי הלישנא קמא דיברה על תנור וקדירה ביחד, וכשם שבתנור הכוונה היא לתנור עצמו, כמו כן בקדירה הכוונה לקדירה ולא לתבשיל], ולישנא בתרא האוסרת את הקדירה הוא בתבשיל שנתבשל מקצתו על ידי איסור. לכן נדחק בכוונתו כהפירוש השני, שהצירוף עצמו נעשה מקצתו בעצי איסור ומקצתו בעצי היתר [וכן דייק במאמר המלך (מאכלות אסורות פט"ז הכ"ג ד"ה ועוד אפשר לומר - השני) ממה שכתב הרמב"ם 'שנתבשלה' בלשון נקבה, שכוונתו לקדירה עצמה שאילו כוונתו לתבשיל היה לו לכתוב בלשון זכר 'שנתבשל']. ומה שכתב הרמב"ם התבשיל אסור, כוונתו לקדירה. ולפי זה יפרש את דברי הגמרא דהא קבלה בישולא מקמי דניתן עצים כרש"י, שאם בישל אח"כ בקדירה זו אע"פ שיסיק תחתיה בעצי היתר מכל מקום אסור, כיון שניתן התבשיל לתוכה קודם ההיסק ואז נהנה מן הקדירה לחוד. בלבב דוד (שם) האריך ליישב את דברי הרמב"ם מקושיות הכסף משנה, ודייק מלשונו שכתב קדירה שבישל 'אותה' הרי 'התבשיל' אסור בהנאה, שבדברי הרמב"ם מוזכרים שני בישולים, האחד בישול הקדירה דהיינו צירוף הקדירה בעצי איסור, והשני בישול התבשיל בתוכה לאחר מכן בעצי היתר, ומה שכתב בקליפי ערלה או בכלאי הכרם עולה על תחילת דבריו, שבישל 'אותה' את הקדירה בעצי איסור ערלה או כלאי הכרם, ונאסרה הקדירה כלישנא בתרא, ולכן כשבישל בה אח"כ אפילו בעצי היתר, התבשיל אסור, לפי שקדמו הנאת עצי האיסור שנתבשלה בהם הקדירה להנאת עצי היתר שנתבשל בהם התבשיל, ולפירושו לא הזכיר הרמב"ם כלל את הדין של מקצת בישול בעצי איסור ומקצתו בעצי היתר, ודבריו הם כדברי רש"י לגמרי, וכן הוא ברדב"ז כדבר פשוט. אולם במאמר המלך (שם הכ"ג) הקשה על הכסף משנה מדברי הרמב"ם לעיל (שם ה"ב) שכתב תבשיל שבשלו בקליפי ערלה ישרף, והיא משנה ערוכה (ערלה פ"ג מ"ד), הרי בפירוש שאין מחשיבים את הקדירה כגורם היתר אלא הולכים אחר ההיסק והתבשיל אסור, ומה הקשה הכסף משנה שיהא התבשיל מותר משום גרמת הקדירה. ותירץ שבירושלמי (ערלה פ"ג ה"ח) העמידו משנה זו בקדירה עצמה שנאסרה ולא בתבשיל, ואם כן יש לומר שהרמב"ם גם כן למד את המשנה כמבואר בירושלמי שמדובר בקדירה עצמה והביאה כצורתה. אולם בבית ישחק (הכ"ד) הקשה, שהרמב"ם בפירוש המשניות (ערלה שם) פירש משנה זו בתבשיל ולא בקדירה. **מח. וכפי** שמבואר ברשב"א (מוה"ב הקלר ב"ד ב"ד, שו"ת מ"ח סי' רכב) **ובריב"ש** (שו"ת, סי' שמט) בשם הראב"ד, שכלי שדרכו להשתמש בו בשפע [ונמצא שתמיד יהיה ביטול לבליעות של האיסור שבלועות בו] מותר להשתמש בו אפילו לאחר שבלע איסור, ואין בזה משום ביטול איסור לכתחילה, מכיון שהדרך להשתמש בו בשפע, ואם כן אין חשש שהוא יגיע פעם לידי נתינת טעם, שכל החשש שבגללו אסרו לבטל איסור לכתחילה הוא שמא לא יבטל את האיסור כמו שצריך, ופה אין את החשש הזה. והובא דין זה בשו"ע (יו"ד סי' צט ס"ז). **מט. וכן** מדויק דעת הכסף משנה (שם) שאינו נחשב להפסק והרי זה כאבוקה כנגדו, שהרי לא הקשה אלא שהקדירה גם כן מסייעת ויהא מותר משום זה וזה גורם ואם אינו נחשב כאבוקה כנגדו אינו אסור כלל. **נ. ריף**, רמב"ם (מאכלות אסורות פט"ז הכ"ג) **ורא"ש** (סי' ג).

אוצר התכמה

התוספות (לעיל כו: ד"ה בין - הרמתון), אלא נחשב הוא כלכתחילה ולכן יותץ, אבל הפת שאפאה בתנור נחשבת כדיעבד, ויש להתירה לולי סברת רבי שיש שבח עצים בפת, כיון שאינו נהנה מגוף האיסור.

אמנם הצל"ח (ד"ה ופנר) מיישב בפשיטות ששמואל הביא את דברי הברייתא כפי שהיא שנויה, ולא שינה מלשון הברייתא אלא מה שהוצרך לו כדי להעמיד ההלכה על תילה, ולענין ההלכה של תנור חדש יוצן לא הוצרך לשנות, מכיון שיש ברייתא אחרת שחדש יוצן, ובזה יכול לומר שההלכה כברייתא זו ויקבלו ממנה, ודווקא במחלוקת רבי וחכמים שההלכה היא כנגד הכלל של יחיד ורבים חשש שלא יקבלו ממנו, על כן הוצרך לשנות את לשון הברייתא.

ובהגהות ברוך טעם (על הפנ"י) כתב, שלא חשש שמואל אלא למנוע מכשול שלא יבואו להקל ולהתיר את הפת במקום שהפת אסורה, דהיינו כשהאבוקה כנגדו, אך מה שיבואו לטעות ולנתץ תנור חדש אין בזה משום מכשול של איסור, אלא אדרבה חומרא יתירה היא, על כן לא חשש לטעות זו.

מדוע הוצרך שמואל להפוך את דברי רבי וחכמים

אתנייה איפכא. ברש"י (ד"ה אפכה) ורבינו **חננאל** (ד"ה שמואל) מבואר שהוצרך שמואל להפוך את דברי רבי וחכמים משום שחשש שלולי כן לא יאמינו לו ולא יקבלו את דבריו, אולם הר"י **מלוניל** (ד"ה שמואל) פירש, לפי שבכל מקום הלכה כרבי דווקא מחבירו ולא מחבריו, שכשחולק עם הרבים הלכה כרבים, וכאן הכריע שמואל כדברי רבי אפילו כנגד הרבים, על כן חשש שמא תצא תקלה מתחת ידו שיבואו לפסוק ולהכריע כדברי רבי כנגד הרבים אף במקומות אחרים, על כן הפך את דבריהם שלא יצטרך לפסוק כרבי נגד הרבים, וכך לא יבואו להכריע כרבי כנגד הרבים.

מדוע לא חשש שמואל משום שקר בהפיכת דברי רבי וחכמים

שם. הבן איש חי בספרו רב פעלים (שו"ת, מ"ג חו"מ סי' ח) הוכיח מכאן שמותר לשקר כדי לברר האמת ולהעמיד הדבר על אמיתותו ועל בוריו ותיקונו[נא], וקל יותר מלשנות מפני השלום שבזה כתב **בספר חסידים** (סי' תכו) שאינו מותר אלא על לשעבר ולא על להבא, מה שאין כן להעמיד האמת מותר אפילו על להבא[נב]. **ובדבר יהושע** (שו"ת, מ"ח סי' יט בתפתחות והוספות) האריך לחלק בגדר של איסור שקר, שאיסור תורה אינו אלא כשגורם הפסד על ידי שקרו מה שאין כן שקר בעלמא בלא שום הפסד אינו אסור מדאורייתא אלא מדברי קבלה משום 'למדו לשונם דבר שקר' (ירמיה ט ד), ולכן הקילו בזה כדי להעמיד האמת על מתכונתה[נג].

מי פירש את דברי רבי בגחלים עוממות

19/06/2018 אהח

חד אמר לא שנו אלא גחלים עוממות. באור חדש (ד"ה פיסקא) כתב, שללישנא בתרא לעיל שהיפך שמואל את גירסת הברייתא ושנה את דברי רבי האוסר בשם חכמים, יש להוכיח ששמואל הוא שפירש את דברי הברייתא בגחלים עוממות, אבל בגחלים לוחשות אסר רבי, שאילו סבר שלא אסר רבי אלא כשאבוקה כנגדו, אבל בגחלים התיר אפילו כשהן לוחשות, אם כן בכדי להעמיד את ההלכה כרבי שבאבוקה כנגדו הפת אסורה לא היה צריך לשנות את גירסת הברייתא, אלא היה לו להעמיד ולפרש מחלוקת רבי וחכמים בגחלים לוחשות, ולפי זה מודים חכמים לרבי באבוקה כנגדו[נד], ונמצא שבאבוקה כנגדו לכו"ע הפת אסורה, ואין שום חשש שיבואו להתיר את הפת באבוקה כנגדו[נה], אלא על כרחך סבר שמואל שאף בגחלים לוחשות אסר רבי, ולא שנינו דברי הכל מותר אלא בגחלים עוממות, וחשש שמא יבואו להתיר את הפת בגחלים לוחשות, על כן הוצרך להפך את גירסת הברייתא ולשנות את דברי רבי בשם חכמים[נו].

מה השיעור של גחלים לוחשות

אבל גחלים לוחשות אסורין. כתב רש"י (ד"ה לוחשות), גחלים בוערות נראות כמתנענעות ולוחשות זו לזו. ובעירובין (נג:) מבואר שהן אדומות כזהבי[נז]. והרי"ן **גיאת** (הלכות פסחים עמוד רעח) **והריטב"א** (ד"ה ונהמ) נתנו שיעור לזה, שמניח עליה קיסם והוא נדלק מאליו. והוא מדברי הגמרא (ברכות נג:) לענין ברכת מאורי האש במוצאי שבת, שאפשר לברך על גחלים לוחשות כל שאילו מכניס קיסם לתוכן והיא דולקת מאליה.

למאן דאמר לוחשות אסורין אפשר לפרש שחכמים מודים לרבי באבוקה כנגדו

שם. בתוספות רי"ד (תלמיה לקמן ע"ב ד"ה אלא) כתב, שלמאן דאמר שבגחלים לוחשות רבי אוסר, לא נחלקו עליו חכמים אלא בגחלים, אבל כשאבוקה כנגדו מודים שהפת אסורה, וכן דייק מלשון הגמרא להלן שהקשו למאן דאמר לא אסר רבי אלא באבוקה כנגדו, שאם כן מדויק שחכמים התירו אפילו באבוקה כנגדו, הרי שלמאן דאמר שרבי אוסר בגחלים לוחשות אין להקשות כן, כיון שהיינו מפרשים שלא התירו חכמים אלא בגחלים, אבל באבוקה כנגדו מודים לאיסור.

פסק ההלכה לענין גחלים לוחשות

שם. נחלקו הראשונים בפסק ההלכה לענין גחלים לוחשות. הרי"ף, **הרמב"ם** (מלכות מסורות פט"ז הכ"ד) **והראב"ד** (השגות על בעל המאור מות ח) פסקו לקולא שאפילו בגחלים לוחשות מותר ודווקא כשהאבוקה כנגדו הפת אסורה. וכתבו **הראשונים**[נט], שמכך שהגמרא נושאת ונותנת בביאור שיטה זו, משמע שהיא להלכה. אמנם הכסף משנה כתב הטעם כיון שאינו אלא מדרבנן[ס], על כן ספיקו לקולא. **ובשמחת עולם** (מלכות מסורות סס) כתב, שאפשר שהרמב"ם הוציא כן ממה שהגמרא אומרת לענין שביעית (סוכה מ. ב"ק קח:) שגחלים מותרים בהנאה כיון שאין הנאתן בשעת ביעורן. והקשו **התוספות** (לקמן ע"ב ד"ה מכלל) הלא למאן דאמר לוחשות אסורות נחשב כהנאתו בשעת ביעורו, ומדוע מותרים בהנאה, ונשארו בקושיא, אם כן מוכח מכך שנפסקה הלכה כמאן דאמר לוחשות מותרות, ולא אסר רבי אלא כשאבוקה כנגדו, ולכן אינו נחשב כהנאתו בשעת ביעורו. אולם **הבעל המאור** (ד"ה ופת)[סא], **הרי"ץ גיאות** (הלכות פסחים עמוד רעח) **והרא"ש** (פי' ג)[סב] הכריעו להחמיר ולאסור אפילו בלוחשות ולא התירו אלא בגחלים עוממות[סג].

נא. יש בנותן טעם להשלים דבריו במה שכתב בספרו תורה לשמה (שו"ת, סי' שסד) שנשאל על אופנים שמותר לשקר, והשיב שלא יעשה מדעתו כלום בענין זה אלא יעתיק להם כל מה שמצינו בש"ס מענין זה ומהם ילמדו המותר והאסור. ולאחר עריכת דברי הגמרא בענין זה כותב, 'ואתם תדקדקו בכל דבר ודבר ותלמדו דבר מתוך דבר, אך תשימו יראת ה' על פניכם לבלתי תעשו קולות חוץ מן השורה בדמיון דחוק'. **נב. בשאלה** זו נתחבטו האחרונים בדין שלשה דיינים ששנים מזכים ואחד מחייב שיש לנו לילך אחר הרוב ולזכותו, אך הדיין השלישי סובר בדעתו שטועים הם ולכן רוצה לשקר ולומר שאינו יודע, ובזה ההלכה היא שמוסיפים עוד דיינים, וסובר שאולי יסברו הם כמותו האם מותר לו לעשות כן או לא. בבית יעקב (שו"ת, סי' טו) לא חשש לשקר משום שמותר לשנות מפני השלום, אלא שדן לאיסור משום לעז הדיינים. ברב פעלים הביא את דברי החיד"א (נרכי יוסף חו"מ סי' יח אות ג) לאסור משום שקר, וחולק עליו מכח ראיה זו ששמואל שינה והיפך את דברי התנאים בכדי להעמיד האמת על מתכונתו. **נג. החיד"א** בספרו יוסף אומץ (שו"ת, סי' קג) הביא ממהר"ש אלגאזי לבאר בזה דברי הגמרא (ב"מ פג:) שבשלשה דברים עשויים תלמידי חכמים לשנות בדיבורם, ואחד מהם הוא במסכת, שמשנים דברי יחיד לרבים כדי שיקבלו מהם כמו שעשה שמואל. אך דחה פירוש זה כיון שדברי הגמרא כולל אף את התלמידים, ולהם ודאי שלא ניתנה הרשות לשנות כי אם לגדולי הדור. **נד. כן** נראה לו מסברא, ואף דייק כן מקושיית הגמרא להלן, אחר דברי רב פפא שלא אסר רבי אלא באבוקה כנגדו, 'מכלל דרבנן דפליגי עליה שרי אפילו כשאבוקה כנגדו', מדויק שאילו נפרש את דברי הברייתא בגחלים עוממות אבל בלוחשות אסר רבי, נמצא שמחלוקת רבי וחכמים היא בגחלים לוחשות דווקא, אבל באבוקה כנגדו מודים חכמים לרבי. **נה. ובזה** יש מעלה יתירה, שאילו בשינוי הגירסא יש לחוש למי שיהיה לו הגירסא האחרת ויפסוק כגירסא זו [ואף יהיו לו הוכחות שהיא היא הגירסא הנכונה], מה שאין כן בפירוש דברי הברייתא אין לחוש לזה, שהרי שמואל פירש כן מעצמו את דברי הברייתא. **נו. ומכח** זה הוקשה לו, מדוע לא פשטה הגמרא ששמואל הוא המחמיר, והיה לגמרא לומר, תסתיים דשמואל הוא דאמר דפליגי בלוחשות. ותירץ, שכיון שללישנא קמא לעיל בהבנת דברי שמואל במה שהפך את דברי רבי לרבנן אין לדייק כלום מדברי שמואל שהרי כך שנה ברייתא זו וכך קיבלה מרבותיו, על כן לא נקטה הגמרא כלום. **נז. בגמרא** שם מובא, שרבי אבהו דיבר בלשון רמז, ואמר, אתריגו לפחמין וארקיעו לזהבין. ופירש רש"י שם (ד"ה אתריגו ואילן) שרמז להם שיבעירו את הפחמין להיות אדומין כאתרוג, וישטחו את הגחלים לוחשות האדומות כזהב, כרקיע. **נח. כן** נקטו רוב הראשונים [ריטב"א (ד"ה ונהמ), חידושי הר"ן (ד"ה ומד), מהר"ם חלאווה (לקמן ע"ב ד"ה למתן) ורבינו דוד (ד"ה ומד)], והוא ממה שסתם ולא הזכיר כלל מחלוקת זו, אלא סתם וכתב שבבישלה על גבי גחלים מותר [גם הרמב"ן (מלחמות ה' ד"ה גם) כתב שדברי הרי"ף מטין לקולא, דהיינו שהתיר אפילו בלוחשות]. אמנם הרשב"א (שו"ת, מ"ו סי' שלב) כתב שהרי"ף הסתפק בדבר, על כן שנה הברייתא כצורתה ולא הכריע בה כלום, ואילו הבעל המאור כתב שלכך לא הביאו הרי"ף לפי שנקט לחומרא. **נט. הרמב"ן** (מלחמות ה' ד"ה גם), רבינו דוד (ד"ה ומד), הראב"ד (השגות על בעל המאור), חידושי הר"ן (ד"ה ומד), תלמיד הרשב"א (קונן שיטות קמאי עמ' מריג). **ס. ובטעם** הדבר שאינו אסור אלא מדרבנן כתב מתחילה כיון שאינו אלא זה וזה גורם, ומעיקר הדין היה לנו להקל שאנו פוסקים זה וזה גורם מותר, אלא שמחמת שיש שבח עצים בפת החמירו, וכסברת רבי, וחומרא זו אינה אלא מדרבנן, אלא שעל כך הוקשה לו מדוע בתנור חדש שלא ציננו, דהיינו שלא הסיר את הגחלים ועדיין יש שם גחלים לוחשות, גם כן התיר הרמב"ם, והלא היה לו לחוש לסברת המחמירים כיון שאינו אלא גורם של איסור לחוד, אלא על כרחך סובר הרמב"ם שכל איסור זה, אפילו כשאינו אלא על ידי גורם של איסור בלבד, אינו אלא מדרבנן ולכן ספיקא לקולא. **סא. והביאו** תלמיד הרשב"א (קונן שיטות קמאי עמ' מריג) והוכיח שיטתו מהסוגיא דלהלן (עה.) ששאל רב חיננא בר אידי מרב אדא בר אהבה תנור שהסיקו בקליפי ערלה וגרפו ואפה בו את הפת לדברי האוסר מהו, ופירשו הראשונים ששאלתו היתה לשיטת רבי הסובר שהפת אסורה מה הדין כשגרף את התנור, וענהו רב אדא בר אהבה שהפת מותרת. ומדייק הבעל המאור ממה שלא שאלו אלא כשגרף את התנור לפי שכל עוד ולא גרף את התנור היה פשוט לו שהפת אסורה, הרי שאפילו בגחלים לוחשות אסר רבי ולא נסתפק בשאלתו אלא לפי שכבר גרף את התנור לגמרי ולא נשאר בו כלום כי אם חומו. אולם הרמב"ן (מלחמות ה' ד"ה גם), תלמיד הרשב"א (שם) ותלמיד הרמב"ן (קונן שיטות קמאי עמ' מרג) דחו ראיה זו, שאילו צדקו דבריו יש להוכיח משם שאף בגחלים עוממות הפת אסורה, שהרי לא נסתפק אלא בגרף לגמרי, והלא בגחלים עוממות לכו"ע הפת מותרת, אלא על כרחך שאין ראיה זו כלום, ומה ששאל בתנור גרוף דווקא לפי שרצה להשיבו מדברי רבי יוחנן ששנה דבריו בתנור גרוף כמבואר שם בגמרא. אמנם המאירי (לעיל כו: ד"ה מפה) דחה קושיא זו, שיש לומר שיש להקל יותר כשנשארו בתנור גחלים עוממות מאשר גרף את כל התנור [וכמבואר בתוספות (ד"ה וגרפו)], לפי שהגחלים עוממות הן היתר והרי הן מוסיפות חום בתנור, ואם כן אפילו אם יהא חום שהוסק על ידי אבוקה אסור יהא כאן מותר, משום שיש כאן בתנור גורם היתר שהוא חום הניתוסף מחמת הגחלים עוממות שמצטרף לחום האסור שנשאר כאן מן האבוקה, על כן לא היה יכול לשאול שאלתו אלא בגרף שאין כאן חום היתר כלל. **סב. וכן** פסקו הבעל המאור (ד"ה ופת) וההשלמה (ד"ה רב יהודה) [וההשלמה כתב שטעם הדבר הוא משום שזה איסור דאורייתא וספיקא דאורייתא לחומרא]. **סג. ובשו"ע** (יו"ד סי' קמב ס"ו) פסק כשיטת הרי"ף והרמב"ם להתיר אפילו בלוחשות.

באור חדש (ד"ה ניפלה) ביאר שמקור דברי הרמב"ם להתיר אפילו בגחלים לוחשות, הוא לשיטתו ששמואל הוא המחמיר וסובר שאוסר רבי בגחלים לוחשות, והיינו על פי מה שנתבאר לעיל שללישנא בתרא יש להוכיח ששמואל הוא המחמירס"ד, וכיון שהרמב"ם פסק כלישנא בתרא נמצא ששמואל הוא המחמיר ורבי יוחנן הוא המיקל, וקיי"ל שמואל ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן, על כן פסק כרבי יוחנן ולקולא, שלא אסר רבי אלא באבוקה כנגדוסה.

כז:

אינר תחפפה

מדוע לענין איסור שביעית מודים חכמים שחשוב נהנה מן הבעין מכלל דרבנן דפליגי עליה שרו אפילו כשאבוקה כנגדו. בתוספות (ד"ה מכלל, ב"ק קא: ד"ה והמיכא), **ובתוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה מכלל) הקשו מסוגייתנו על המבואר בגמרא (סוכה מ. ב"ק קא:) לענין עצי שביעית ששלהבת חשובה כהנאתו 'בשעת' ביעורו, משמע שהאיסור עדיין בעין בשעת הנאתו מן השלהבתא, ואילו בסוגייתנו מבואר מדברי חכמים המתירים אפילו באבוקה כנגדו, שהשלהבת באה ממשהו הנשרף נמצא שהנאתו הוא 'לאחר' ביעורו. ותירצו שמכיון והנאתו הוא מיד לאחר ביעורו וסמוך לו ממש בשיעור קטן כזה לא נחשב כהנאתו לאחר ביעורו אלא חשוב כנהנה ממנו בשעת ביעורו ולא מיעטו מכח הפסוק של 'לכם לאכלה' (ויקרא כה ו) אלא כשהנאתו הוא לאחר ביעורו לגמרי כגון גחלים. ונשארו בתמיהה לדברי המפרש את שיטת רבי הסובר שהפת אסורה אפילו בגחלים דהיינו בגחלים לוחשות, אם כן אמאי לענין שביעית קיי"ל שמותר ליהנות מן הגחלים כיון ש'אין הנאתן וביעורן שוה' דהיינו שנהנה מן העצי שביעית לאחר שכבר כלו ונתבערו מן העולם, הלא לסברת רבי כל עוד והגחלים לוחשות עדיין חשוב איסורן בעין ולא נתבערו מן העולם ומדוע מותרין בהנאת היסקג.

מדויק מקושיית הגמרא ששבח עצים בפת הוא דאורייתא אלא עצים דאיסורא לרבנן היכי משכחת לה'ו. מדייק השער המלך (ממץ ומלה פ"ג ה"ט ד"ה ודע למיקור) מקושיית הגמרא, שאיסור שבח עצים הוא מדאורייתא, שאילו לא היה איסורו אלא מדרבנן מה מקשה הגמרא על חכמים היכן מצאנו איסור הנאה בעצים, וכי דבר ברור הוא שיש איסור הנאה בעצים, ומהו הדוחק לומר שלחכמים אין איסור הנאה בעצים, אלא על כרחך לומר שאיסורו הוא מדאורייתא, כיון שלמדו חכמים מריבוי של 'את תבקר' (ויקרא יט כג) לרבות את הטפל לפרי, דהיינו קליפין וקשין, והלא אינן ראויין אלא להסקה, ואם כן על כרחך שאסרה תורה הנאת העצים ועל כן קשה לחכמים היכן מצאנו איסור זהז, אלא שכל זה אינו אלא בהוה אמינא בקושיית בגמרא, מה שאין כן למסקנת הגמרא שאפשר לפרש איסור התורה בהנאת העצים בעין, כגון שרשיפא, שוב אין לנו ראיה שאיסור שבח עצים בפת הוא מדאורייתא ואפשר לומר שהוא מדרבנן. אולם **הפני יהושע** (ד"ה מכלל) כתב שהיה פשוט לגמרא שאף לחכמים שייך איסור הנאה בעצים משום ששנינו במשנה (ע"ז מט:) בדין האשירה, נטל ממנה עצים אסורים בהנאה, ומשמע שמימרא זו היא לדברי הכל ואף חכמים מודים לזה, לכן הקשו היכן מצאנו איסור זה לחכמים, ולא הקשו קושיא זו אלא לענין עצי אשירה מכח משנה זו, מה שאין כן בעצי ערלה וכלאי הכרם לא הקשו כלום משום שאכן אפשר לומר שלא שייך איסורי הנאה בעצי ערלה וכלאי הכרם לחכמים.

מה הדין לחכמים במסיק תנור בשרשיפא של איסור בשרשיפא. הראשוניםז מבארים שעשה שרשיפא, שהוא כסא המשמש לישיבה או להדום [להניח עליו] רגליו שנהנה ממנו כשהוא בעין, מה שאין כן כשמסיק עצי איסור אינו נהנה ממנו כשהוא בעין אלא לאחר ביעורם או בשעת ביעורם, ואין כל חילוק אם מסיק עצי איסור או מסיק שרשיפא שנעשה מעצי איסור. אמנם **המהר"ם חלאווה** (ד"ה למאן) כתב בביאור תירוץ הגמרא, שמכיון ששרשיפא הוא כלי על כן חשוב הוא כבעין אפילו כשהוא דולק, וכן משמע **בתוספות רבי יהודה מבירינא** (ע"ז מט. ד"ה שפה) שכתב שחשובה הנאתו ואינו חשוב כאפרח.

האם שייך לעשות שרשיפא מקשין או מקליפי ערלה שם. הפני יהושע (ד"ה כדבריו) מדייק מ[הובאו לעיל] שקושיית ותירוץ הגמרא לא היתה אלא לענין עצי אשירה, והגמרא הקשתה משום שמשמע מהמשנה (ע"ז מט:) שחכמים מודים שהעצים אסורים בהנאה, שאילו הגמרא דיברה בערלה וכלאי הכרם הרי לא שייך כלל לעשות מהם שרשיפא [שהרי לא שייך לעשות שרשיפא מקליפות ומהקשין של הפרי], אלא על כרחך שלא הקשו אלא מעצי אשירה, ובזה אכן שייך לעשות שרשיפא, אבל בערלה וכלאי הכרם אכן לא שייך איסור הנאה כלל.

מדויק שלחכמים אין איסור כלל בחום של איסור אפילו באבוקה לבד כנגדו ואפילו לכתחילה

שם. בחידושי רבינו דוד (ד"ה מכלל) מדייק מתירוץ הגמרא, ממה שלא מצאנו איסור הנאה מהעצים של איסור לחכמים אלא בשרשיפא, שסברת ההיתר של חכמים אינו משום זה וזה גורם אלא משום שסוברים שחום של איסור אינו איסור כלל [מכיון שאין שבח עצים בפת], ולכן אפילו כשאין עמו גורם אחר כגון שאפה כנגד האבוקה בחוץ, שאפילו תנור אין כאן שישתתף עמו באפייתו, אעפ"כ הפת מותרתי. **ובתוספות הרשב"א משאנץ** (לעיל כו: ד"ה חדם) מדייק עוד שמשמע מכאן שאפילו לכתחילה מותר לאפות כנגדו מדאורייתא, ולא רק שבדיעבד אין הפת נאסרת, שאם לא כן פשוט הוא איסור העצים לחכמים שאסור להתחמם ולאפות כנגדו, אף אם בדיעבד הפת מותרת לפי שאין האיסור נבלע בפת, מכל מקום לכתחילה אסור מדאורייתא, אלא מוכח שאין החום אסור כלל ומותר אפילו לכתחילה להסיק בו.

האם מותר לשבת על שקים מלאים חמץ

שם. הפרי מגדים (או"ח סי' תמה משב"ז סק"ד) כתב לאסור לישב על שקים שיש בהם חמץ בפסח משום שנהנה מחמץ שהוא אסור בהנאה, וראייתו מסוגייתנו ששרשיפא של אשירה אסורה בהנאה, הרי שישיבה על איסורי הנאה חשובה כהנאה ואסורהז. אולם **בנפש חיה** (מרגליות, סי' תמו נמג"ח סק"ג) תמה שישיבה על שקי חמץ אינו כדרך הנאה ואין לאסרו.

מה הספק בהקדש הלא אפר הקדש אסור ולא חלקו חכמים אלא באותם שאפרם מותר

לרבנן דשרו בקמייתא מאי. הקשה המהרש"ל (ד"ה לרבנן)ח, לשיטת הראשוניםט שביארו סברת חכמים משום שאין השלהבת באה מן העצים אלא לאחר שנשרף וכלה, וכבר הותר איסורו, אם כן פשוט שזה אינו אלא באיסורים אלו שאפרם מותר, שמכיון שנעשו אפר הותרו, אך באותם איסורים שאפרם אסור

סה. נתבאר לעיל בענין 'מי פירש את דברי רבי בגחלים עוממות'. **סה. בדברי** חן (סי' מז) הקשה, שלפי זה יוקשו דברי הרא"ש, שגם כן פסק כלישנא בתרא כשיטת הרמב"ם, והשמיט את הלישנא קמא, ואע"פ כן פסק לחומרא ואסר בגחלים לוחשות. ותירץ בהקדם ביאור דברי רבא לעיל (ה.) שנחלקו הרא"ש והרמב"ם בשיטתו אם סבר בלוחשות לקולא או לחומרא [עיי"ש באריכות], ובזה מבואר שהרא"ש לשיטתו, הסובר שרבא סבר לחומרא כשמואל, שלא התירו לדברי הכל אלא בגחלים עוממות אבל בגחלים לוחשות אסר רבי, על כן פסק כמותו ולא כרבי יוחנן, לפי שהוא חי בדור מאוחר יותר והלכה כבתראי, מה שאין כן הרמב"ם לעיל חלוק בזה על דברי הרא"ש וסובר שרבא גם כן פסק לקולא. **א. הגמרא** (סוכה מ.) מקשה על כך שלולב של שביעית יש בו קדושת שביעית ממה ששנינו עלי קנים ועלי גפנים שליקטן לעצים דהיינו להסקה אין בהם משום קדושת שביעית, ודווקא כשליקטן לאכילה יש בהן קדושת שביעית ומדוע ישתנה דינו של הלולב שגם הוא אינו עומד לאכילה, ותירצה הגמרא שהטעם שאין קדושת שביעית נוהגת בעצים העומדים להסקה לפי שאופן ההנאה בהם הוא לאחר שכבר אינם בעולם לפי שמסיקם ומבערם מן העולם ולאחר מכן דהיינו לאחר שכבר נעשו גחלים ואינם בעין אז נהנה מהם ולמדים מן הפסוק 'לכם לאכלה' (ויקרא כה ו) שפירות שביעית ניתנו לאכילה ולכל מה שדומה לאכילה, דהיינו שהנאתו וביעורו שוה כמו הנאת אכילה שגם כן הנאתו וביעורו שוה, יצאו עצי הסקה מכיון שאין הנאתן וביעורן שוה שהרי נהנה מהם רק לאחר ביעורן מן העולם אין בהם קדושת שביעית. ומקשה הגמרא והלא אף בעצי הסקה יש הנאה שנהנה ממנו באופן של 'הנאתו וביעורו שוה', והוא ב'עצים דמשחן' דהיינו עצי שמן העומדים להדלקה שמדליקין אותם כאבוקה ונהנים ממנו בשעה שהוא דולק תירץ רבא שאכן באופן שימוש כזה הוא בגדר של הנאתו וביעורו שוה והיה צריך להיות בו קדושת שביעית אך סתם עצים להסקה הן עומדים ובשימוש של היסק הרי הוא הנאתו לאחר ביעורו. **ב. בשמחת עולם** (מלכות ממלכות פט"ז הכ"ד) כתב שמכח זה הכריע הרמב"ם כמאן דאמר שלא אסר רבי אלא באבוקה כנגדו והתיר בגחלים אפילו כשהן לוחשות כמבואר בגמרא שגחלים לוחשות חשובות כמבוערין מן העולם. **ג. וכן** הוא בתוספות רבי יהודה מבירינא (שיטת הקדמונים ע"ז מ:) בפירוש שקושיית הגמרא היא היכן מצינו שאסורין מן התורה. וכן כתב רבינו חננאל בתירוץ הגמרא בשרשיפא ש'כגון זה אסרה תורה'. וכן כתב בתוספות רי"ד (חלימתא, ד"ה אלמא) ששאלת הגמרא עצים דאיסורא לרבנן היכא משכחת לה, שאע"פ שאסרו חכמים לכתחילה לאפות בתנור מכל מקום אינו אלא מדרבנן אבל איסור 'לאו' לא מצאנו לדבריהם, וא"כ היכן מצאנו איסור לאו בעצים. **ד. רש"י** (ד"ה נשרשיפא), מאירי (ד"ה ענין), רבינו חננאל (ד"ה ושניא), תוספות רבינו פרץ (ד"ה הכא), וכן הוא בערוך (ערך שרפרף). **ה. ועיין** בלשונם של תוספות חכמי אנגליה (ד"ה נשרשיפא) שכתבו שעשה כסא מעצי ערלה ו'השתא האיסור לעולם בעין'. **ו. ומבאר** שאכן בהוה אמינא [בתחילת הסוגיא] סברה הגמרא שנחלקו בזה וזה גורם, ואם כן מודים חכמים כשיאפה כנגד האבוקה בלא שום צירוף של גורם אחר, אך לאחר שחזרה בה הגמרא וביארה את מחלוקת רבי וחכמים אם יש שבח עצים בפת, נתעוררה התמיהה 'עצים דאיסורא לרבנן היכי משכחת לה' שהלא אף בלא שום גורם אחר גם כן יש להתיר את הפת. **ז. והוסיף** שאע"פ שלמדנו (ביצה ג:) שאין מטלטלין ביצה שנולדה ביום טוב והיא מוקצה, כדי לסמוך בה את המיטה, ומשמע שאין איסור בעצם הסמיכה אלא מחמת הטלטול, ואילו לסמוך עליה את המיטה בלא טלטול מותר, מכל מקום אין להוכיח ממוקצה לאיסורי הנאה, אפילו אם נסבור שמוקצה אסור בהנאה ולא רק בהשתמשות, אבל הנאה כזו אינה אסורה כלל, אבל חמץ בפסח שאסור בהנאה מדאורייתא אין להתיר ישיבה עליה. **ח. וכן** הוא בפרי חדש (סי' תמה ס"ק), שער המלך (ממץ ומלה פ"ג ה"ט ד"ה והרמ"ם), והמהרש"א (ד"ה לרבנן). אמנם כבר הקשו הראשונים קושיא זו בתוספות רבינו פרץ (ד"ה וכי) ובתוספות הרא"ש (ד"ה תניא). **ט. רש"י** (לעיל כו: ד"ה מימור), תוספות (שם ד"ה חדם) והרא"ש (סי' ג), ועוד ראשונים. ונתבאר לעיל (כו:) בענין 'ביאור ענין יש שבח עצים'.

מודים חכמים לרבי שהפת אסורה', ומדוע הסתפק רמי בר חמא ושאל מה יהא הדין לחכמים בהקדש. וכן מה מקשה הגמרא וכי מה בין זו לערלה והלא החילוק ביניהם ברור שערלה אפרה מותר והקדש אפרו אסורי"א. ותירץ"ב, שאכן לא הסתפק רמי בר חמא באפה על גבי גחלים וכל שכן כשאבוקה כנגדו שהפת אסורה, כיון שהוא איסור ואין כאן שום היתר, אלא הסתפק בדיני זה וזה גורם, דהיינו כשאפה בתנור חדש שציננו וחזר והסיקו בעצי היתר, או בתנור ישן שלא ציננו ואפה בהיסק זה של איסור לאחר שכבר גרף את התנור"ג, ונמצא שיש כאן זה וזה גורם, גורם איסור שהוא התנור החדש או עצי איסור בתנור ישן, וגורם היתר דהיינו עצי ההיתר בתנור חדש והתנור עצמו ישן, ובזה הוא שיש להסתפק אם הקילו חכמים משום זה וזה גורם או שמא החמירו, ופסק לו רב חסדא לחומרא ואפילו שיש כאן רק חום מהתנור של איסור ואינו אפר, ועל כך מקשה ומה בין זו לערלה ומדוע החמירו בזה יותר מבערלה שהקילו בה בזה וזה גורם"ד.

אלא שהקשה עליו **המהרש"א** (ד"ה לרבנן) שמדברי המקשן משמע שדבריו עולים למסקנת הגמרא שלא נחלקו בזה וזה גורם אלא בשבח עצים בפת ואעפ"כ לא הקשה אלא לחכמים, והרי מכיון שלא נחלקו כלל בדיני זה וזה גורם ולכו"ע מותר, אם כן יש להסתפק אף בדברי רבי שמיקל בזה וזה גורם אם החמיר בהקדש ומדוע הקשה כן לחכמים דווקא. עוד הקשה, שאם נסתפק בסברת זה וזה גורם, על כרחך טעמו משום שהקדש אין לו ביטול, ואם כן אדרבה היה לו לפשוט ספיקו לקולא מעבודה זרה, שעבודה זרה גם כן אין לה ביטול ואעפ"כ נחלקו בה חכמים ורבי אליעזר, והתירו חכמים את הפת, ומדוע שנאמר בהקדש שהפת אסורה[טו]. ומתרץ המהרש"א שרמי בר חמא לא ידע מברייתא זו שאפר הקדש לעולם אסור, ולכן הסתפק בשיטת חכמים בהקדש[טז].

אולם הפני יהושע (ד"ה מכלל) כתב שמה שמדויק **מרש"י** (לעיל כו: ד"ה לימור) **שיש** לאסור לפי חכמים באותם שאפרם אסור, אינו אלא לפי מי שמפרש שמודים חכמים לאסור באבוקה כנגדו, אבל למאן דאמר שנחלקו חכמים והתירו אפילו באבוקה כנגדו יש להתיר אפילו באותם שאפרם אסור[יז], ולשיטה זו הסתפק רמי בר חמא בדין ההקדש. והביאור בזה, שאם לא נחלקו חכמים אלא בגחלים אבל באבוקה כנגדו מודים לאסור, מסתבר שטעמם משום שכבר נעשו גחלים והותר איסורו, ולפי זה יש לאסור בכל אותם שאפרם אסור. מה שאין כן אם נפרש שנחלקו אפילו באבוקה כנגדו, שהאיסור עדיין בעין, על כרחך לומר שטעמם משום שאין האיסור ניכר בפת כלל וממילא אע"פ שהוא אסור אינו אוסר את הפת, אם כן אפילו באותם שאפרם אסור גם כן יש להתיר כיון שאינו ניכר בפת, ואינו חמור יותר מאבוקה שהיא איסור בעין והתירו חכמים משום שאינו ניכר[יח]. והוסיף לבאר (ד"ה נעמ) ששאלת רמי בר חמא לרב חסדא בדין ההקדש היתה לפי שאין לו ביטול, ואפשר שיש לאסור אף בלא חידוש של שבח עצים בפת שפירושו שנגרם על ידו, שאיסור זה אינו אלא כשניכר, שיש לאסרו משום שיש בה צד הנאה כל שהיא, והנאה זו אין לה ביטול מכיון שהקדש אינו בטלי"ט.

במנחת ברוך (סי' לו) כתב שרמי בר חמא הסתפק בגדר האיסור של אפר הקדש, אם הוא מחמת שנתהווה מהקדש, או משום שהקדש הוא דין ממון, וכמו שבממון הדיוט שנשרף האפר עדיין ממונו של ההדיוט ולא יצא מרשותו, הוא הדין הקדש שנשרף לא יצא מרשות הקדש ואף האפר הוא ממון הקדש, והחילוק ביניהם הוא לענין חום היוצא מההקדש, לפי שחום זה אין בו ממש ואין בו דין ממון, נמצא שלסברא הראשונה משום שנתהווה מהקדש אף חום זה נתהווה מהקדש, מה שאין כן לסברא משום דין ממון יש להתיר כיון שאינו ממון. ופסק רב חסדא לחומרא, וביאר רבא הטעם לפי שאין לו ביטול והרי זה נתהווה מהקדש ואסור.

מה הפירוש בקמייתא

שם. בתוספות רבינו פרץ (ד"ה לרבנן) תמה בכוונת הגמרא 'בקמייתא', וכתב לפרש בקמייתא, היינו קודם שהיפך שמואל (לעיל ע"ח) את דברי רבי לחכמים, ועדיין היו חכמים שנויים בברייתא כמתירים, מה שאין כן לאחר שהפכם שמואל נמצאו חכמים אוסרים. **ובמהרש"ל** (ד"ה לרבנן) מבאר כוונת המקשן 'בקמייתא' בדין השנוי ראשון בברייתא, דהיינו חדש יוצן, ולמעט שלא שאל מדין אפה בו את הפת ששנוי אח"כ בברייתא. [אולם פשטות פירושו נראה שבקמייתא היינו בדין הקודם ששנינו, דהיינו ערלה וכלאי הכרם שהתירו חכמים, מה יסברו בהקדש].

מדוע לא הסתפק רמי בר חמא לפי חכמים בעצי אשירה

שם. לדברי המהרש"א (ד"ה לרבנן) שרמי בר חמא לא ידע את הברייתא של אפר הקדש שלעולם אסור, מובן מדוע לא הסתפק בעצי אשירה, לפי שידע בעצי אשירה שאפרם אסור ואם כן מודים חכמים לאיסור, ולא הסתפק אלא בהקדש לפי שהיה סבור שאפרו מותר. אך **למהרש"ל** ושאר אחרונים שמפרשים שידע שהקדש אפרו אסור והסתפק בדין של זה וזה גורם, יש להעיר מדוע לא הסתפק בעצי אשירה. ותירץ **המנחת ברוך** (סי' לו) שלא הסתפק בכל אותם שאפרם אסור, שבזה היה פשוט לו לאיסור, אלא שנסתפק בגדר האיסור של אפר הקדש, שאינו מהנשרפים, אם הוא שייך אף בחום של הקדש לפי שאין בו ממש, כי אפשר שטעם האיסור של הקדש אינו משום איסורו אלא משום שנחשב ממון גבוה, והוא משום דין ממוני[יט], ולכן האפר שייך להקדש כפי שבממון הדיוט האפר שייך לבעלים, ולפי זה בחום של הקדש אין סיבה לאסור כיון שלא שייך בזה דין ממון, מה שאין כן אם איסורו הוא משום 'איסור' הקדש, הרי הוא ככל האיסורים שכל היוצא והנגרם מן האיסור אסור.

מדוע לא הסתפק רמי בר חמא לרבי בגחלים עוממות

שם. השפת אמת (ד"ה נעמ) דייק מדוע לא נסתפק רמי בר חמא אלא לרבנן, והלא יש לו להסתפק אף לרבי בגחלים עוממות לכו"ע, או לוחשות למאן דאמר שמתיר רבי אפילו בלוחשות[כא]. ומתרץ, שאילו נפרש שחכמים מודים שהאבוקה היא איסור ולא נחלקו להתיר אלא משום שעיקר הפת הוא היתר,

---

י. וכן מבואר ברא"ש (סי' ג) בשם רבינו יונה, לאסור אפילו בגחלים עוממות בחמץ בפסח, כיון שלהלכה סוברים כחכמים וחמץ הוא מהנקברים. **יא. תוספת** קושיא זו אינה במהרש"ל אך תוספות רבינו פרץ (ד"ה וכי) הקשה כן. בהגהות חת"ס (על הפרי מגדים שם) ציין לדברי התוספות במנחות (נב. ד"ה ומיהו) שאינו ברור שאפר הקדש אסור. וכן הוא במאירי (ד"ה זה שמילכנו) בשם הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ג) שאפר הקדש מותר חוץ מדשן המזבח והמנורה. **יב. וכן** הוא בתוספות רבינו פרץ (ד"ה וכי) ובתוספות הרא"ש (ד"ה תנור) בשם ריצב"א. **יג. אבל** קודם שגרף, כתב במשמרות כהונה (ד"ה תנור) שאינו חשוב כזה וזה גורם, כיון שיש כח באיסור לבד, דהיינו הגחלים, לאפות את הפת, וכל שיש כח באיסור לבד אינו מותר משום זה וזה גורם אפילו כשיש גם בהיתר כח לאפותו, וכמבואר במהרש"ל לעיל (ע"ח בתוס' ד"ה עד) כסברת התוספות בעבודה זרה (מט. ד"ה עד). אמנם במנחת ברוך (סי' לו) הקשה עליו שדעת רוב הראשונים שהתנור אינו חשוב כגורם היתר לגבי אפיית הפת. **יד. ולפי** זה פירוש דברי רמי בר חמא 'בקמייתא' הוא ציור הראשון ששנינו בברייתא דהיינו תנור שהסיקו שטעמו משום זה וזה גורם, ולא מהמשך הברייתא שאפה פת כנגד אבוקה של איסור, שבזה היה פשוט לו שאסור משום שאפר הקדש אסור. **טו. באבני** מילואים (סו"ס, סי' ו ד"ה ומכס לפי) כתב לתרץ שמה שעבודה זרה אין לה ביטול, הוא דווקא כשנפל התירא לגו איסורא, דהיינו, שההיתר נפל לתוך האיסור, ועל כן כיון שהאיסור נמצא במקומו הוא חשוב ואינו בטל, אבל איסורא לגו התירא, דהיינו, עבודה זרה שנפלה לתוך היתר, יש לה ביטול והוא הדין בנפלו שניהם כאחד [והאריך בהוכחת שיטה זו בסימן א]. נמצא שבזה וזה גורם ששניהם באים כאחד הרי זה כנפל איסורא לגו התירא, ויש לה ביטול, ואינו חמור משאר איסורים, ואם כן אין לפשוט מזה וזה גורם של עבודה זרה להתיר אף בהקדש, לפי שהקדש אין לו ביטול כלל, מה שאין כן עבודה זרה באופן כזה יש לה ביטול. אלא שהוקשה לו לשיטת הר"ן הסובר להלכה שאין לחלק, ועבודה זרה אין לה ביטול בכל ענין ואפילו באופן שנפל איסורא לגו היתרא, אם כן נפשוט מעבודה זרה שהקילו חכמים בזה וזה גורם אף במקום שאין לו ביטול. וביותר קשה שהר"ן מבאר סברת ההיתר של זה וזה גורם משום ביטול, אם כן מדוע באמת התירו זה וזה גורם באיסורי עבודה זרה והלא אין לה ביטול. ומתרץ על פי שיטת ר"ת (ע"ז עג. ד"ה יין) שסובר שלא החמירו לאסור עבודה זרה במשהו אלא ביין שנתנסך לעבודה זרה שאיסורו הוא מדאורייתא, מה שאין כן בסתם יינם דהיינו סתם יין של גויים שלא נודע שניסכוהו לעבודה זרה, כיון שאינו אסור אלא מדרבנן לא אמרו בו שאיסורו במשהו אלא הרי הוא בטל, וכיון שכתב הר"ן (על הרי"ף, ע"ז מט: ד"ה ומ"מ דעמי) שכל איסור גורם אינו אלא מדרבנן, לכן התירו באיסור גורם כשיש זה וזה גורם, מכיון שאיסורו מדרבנן ממילא יש לו ביטול אף בעבודה זרה. אולם יש להקשות שבחידושי הר"ן (ע"ז עג. ד"ה יין נסך) סובר שאף סתם יינם במשהו. אמנם בירושלמי (ע"ז פ"ה ה"ג) מבואר הטעם שאיסורו במשהו כיון שאמרה תורה 'ולא ידבק בידך מאומה מן החרם' (דברים יג יח), וזה הוא דווקא בעבודה זרה עצמה ובאביזריה, אבל באיסור גורם שאינו עבודה זרה בעין יש לה ביטול [מכיון שגורם אינו נחשב למאומה]. ובזית רענן (יו"ד הלכה ג סי' ו) כתב לתרץ על פי דברי הר"ן (ע"ז מט.) שבזה וזה גורם כל מקום שגורם ההיתר יכול להיות אף הוא כהאיסור אינו חשוב כזה וזה גורם אלא כגורם איסור לחוד לפי שההיתר אינו חשוב כל כך כהיתר, כיון שהוא עצמו יכול להיות כאיסור, ועד כאן לא אסרו חכמים לדברי רבא אלא בהקדש כיון שאף ההיתר יכול להיות הקדש על ידי שקדישנו וחשוב כגורם של הקדש בלבד, מה שאין כן בפת שאפאה בתנור של היתר על ידי היסק של עצי אשירה, אע"פ שהתנור יכול להיות כאיסור כיון שהתנור אינו קרקע אלא 'מחובר לקרקע', ולענין איסור עבודה זרה כל המחובר לקרקע כל שהיה תלוש ואח"כ חיברו אין דינו כקרקע, ודווקא קרקע אינה נאסרת אפילו אם עבדה גוי לעבודה זרה, מכל מקום אף האיסור יכול להיות כהיתר לאחר שישרפו העצים לגמרי ולא ישאר כי אם שלהבת נמצאו שניהם שוים האיסור יכול להיות כהיתר וההיתר יכול להיות כאיסור לכן חשוב כזה וזה גורם והפת מותרת, ודווקא כשההיתר יכול להיות כאיסור והאיסור אינו יכול להיות כהיתר בזה אנו אומרים זה וזה גורם אסור. **טז. והעיר** באור חדש (ד"ה נעמ) שלפי זה צריך לומר שאף רבא לא ידע מברייתא זו, ממה שהוצרך לאסור מכח הקדש אפילו באלף לא בטיל, שאילו ידע שאפר הקדש לעולם אסור פשוט החילוק בין ערלה להקדש. **יז. ואף** שברש"י מבואר שמפרש את סברת המאן דאמר שנחלקו רבי וחכמים באבוקה כנגדו, שכתב 'ורבי סבר הואיל ואבוקה כנגדו'. מכל מקום בתחילת דבריו של רש"י, שנקט סברת 'כלה איסורו', שסברא זו מועילה אף למי שמפרש שנחלקו בגחלים לוחשות, שלדבריו חכמים אוסרים באבוקה כנגדו, משמע שמדבר גם לפי המ"ד שבאבוקה כנגדו חכמים אוסרים. **יח. וכעין** זה כתב **השפת אמת** (ד"ה לרבנן) בביאור סברת רבא שמדויק מכאן שסברת חכמים המתירים באבוקה כנגדו הוא משום שחלקו בגדר האיסור של גורם שאינו חשוב לאסור את הפת כיון שעיקר הפת היא היתר אלא שנגרם על ידי איסור, אבל מודים הם שיש פה משהו איסור, ולכן בהקדש שהמשהו לא נתבטל אוסר, אבל לרבי האוסר באבוקה כנגדו ומתיר בלוחשות על כרחך הטעם משום שההנאה באה אחר הכילוי, אם כן אין מקום להחמיר בהקדש יותר משאר איסורים. **יט. אמנם** להלכה כיון שאנו פוסקים כרבי שיש שבח עצים בפת, והרי הוא ניכר בפת, אם כן יש לנו לאסור בכל אותם שאפרם אסור, כיון שהוא אסור והרי הוא ניכר בפת. **כ. עיין** במאירי (ד"ה תנור) שכתב שהקדש אינו בטל משום שהוא דין ממון וממון אין לו ביטול. **כא. וכן** הקשה באור חדש (ד"ה נעמ).

ואין גורם אפייתו, שהוא משהו, חשוב להחשיבו כאיסור, אלא הרי הוא בטל בהיתר, מדויק מאד שלא הסתפק רמי בר חמא אלא באבוקה כיון שהיא איסור, ובהקדש שאין לו ביטול אף המשהו איסור אוסר, מה שאין כן בגחלים שאינם איסור כלל, כיון שכבר נשרף וכלה האיסור, אינו אוסר אפילו בהקדש, כיון שאינו צריך ביטול כלל. אמנם **בביאור הגר"א** (סי' תמה ס"ק מום ט ד"ה ומס ניסן) כתב להיפך שבדעת רבי לא הסתפק רמי בר חמא, מכיון שהיה לו פשוט לאיסור כיון שסובר יש שבח עצים בפת, אלא שבגחלים של ערלה וכלאי הכרם שאפרם מותר לא אסר אלא באבוקה, ובהקדש שאפרו אסור אף בגחלים יש לאסור, ודווקא בדעת חכמים הסוברים להתיר אפילו באבוקה כנגדו, ועל כרחך טעמם משום שאין האיסור ניכר בפת, אם כן יש להסתפק האם אף בהקדש יש לומר שהוא מותר כיון שאינו ניכר או שמא חמור הוא לענין זה.

מדוע חזר ושואל מה החילוק בין הקדש לערלה

ומה בין זו לערלה. באוצר שיטות (לרבני סלונים, ד"ה נעשה) הקשה, מה חזר ושאל מה החילוק בין הקדש לערלה, הלא כיון ששאל והסתפק בדין ההקדש על כרחך שהסתפק האם יש להחמיר בהקדש שהרי חמור הוא ואין לו ביטול, או שמא אינו משום חומרא של הקדש אלא משום שיש לו מתירין[כב], וכיון שענה לו רב חסדא שאינו בטל יש לו לדעת מעצמו הסיבה לכך. ולמה חזר ושאל מה החילוק בין זה לערלה. ותירץ שאכן אין תיבות אלו מדברי המקשן, כי אם סיום דברי הגמרא היא שמבארת את הענין.

הלא הקדש תופס דמיו וערלה לא

שם. עיין בתוספות רי"ד (מלימלה, ד"ה ומה) שתמה הלא הפרש גדול יש בין הקדש לערלה שהרי הקדש שחיללו על חולין נתפסו החולין לקדושה מה שאין כן בערלה. ופירש כוונת המקשן, שאע"פ שהקדש חמור שתמורתו קודש, שאם רצה להחליף הקדש באחר האחר נעשה קדוש, מכל מקום אינו אלא כשמתכוין להחליף, אבל כשאינו מכוון הרי הקדש שוה לערלה, וזה הוא שהקשה מה בין הקדש לערלה כל שאינו מכוון להחליף.

האם הקדש חמור יותר מערלה

הקדש אפילו באלף לא בטיל. רש"י (ד"ה נטילה) מבאר את החילוק בין ערלה להקדש, שערלה אינה חמורה כל כך שהרי יש לה ביטול, לכן אין להחמיר בה לענין היסק, מה שאין כן הקדש שחמור שאין לו ביטול יש להחמיר אף בהיסק[כג]. והקשו **הראשונים**[כד] שמה שהקדש אין לו ביטול אינו משום חומר של הקדש, אלא לפי שיש לו מתירין, וכל דבר שיש לו מתירין אמרו חכמים שאינו בטל, ואפילו באיסור קל מדרבנן, ואין בזה שום הוכחה לחומר של הקדש[כה]. אמנם **הפני יהושע** (נמוס' ד"ה הקדש) מפרש שלא נתכוין רבא לתרץ שהקדש הוא איסור חמור, אלא התכוין לתרץ שהקדש אין לו ביטול, וכיון שכן יש לנו לאסרו לפי שמעורב בו מן האיסור, ואף לולי החידוש של שבח עצים בפת היה לנו לאסרו מחמת זה, אלא שבשאר איסורים בטל הוא, ובהקדש כיון שאין לו ביטול אפילו באלף הרי משהו זה אוסרו. וכעין זה כתב **במגיני שלמה** (נמוס' ד"ה הקדש). וכתב שגם כוונת רש"י כן, ומה שכתב הלכך לא חמירא, אין כוונתו שאין האיסור חמור, שאדרבה יכול להיות שערלה חמור יותר מהקדש, אלא שערלה יש לה ביטול ולכן אין סיבה להחמיר בה.

בראש יוסף (ד"ה ערלה) כתב לפרש לשיטת **מהרש"ל** שאיבעיית הגמרא היתה על זה וזה גורם אם יש להחמיר בהקדש, שכוונת רבא היא על פי דברי **הר"ן** (ע"ז כח.) שההיתר של זה וזה גורם הוא משום דין ביטול [ונתבאר (לעיל כו:) בענין 'סברת ההיתר של זה וזה גורם'], וכיון שכן בהקדש שאין לו ביטול לא יהא בו אף את ההיתר של זה וזה גורם.

מה הטעם שהקדש אין לו ביטול

שם. יש מהראשונים[כו] שביארו הטעם שהקדש אינו בטל משום שהוא דבר שיש לו מתירין לפי שאפשר לפדותו[כז], **והרשב"א** (תורת הבית המלוכן ב"ד ש"ה יב:) כתב משום שיכול לישאל עליו ולחזור מהקדשו[כח]. **ובצמח צדק** (המדפ יו"ד סי' לנח) הוכיח מדברי **הרמב"ם** (נכורות פ"ג הי"ג) **והר"ש** (ערלה פ"ג מ"ג) שהטעם שהקדש אינו בטל הוא מחמת חומר האיסור של הקדש. אולם **המאירי** (ד"ה תנור) כתב שהקדש אינו בטל משום שהוא ממון וממון אינו בטל.

הלא עצי אשירה גם כן אין להם ביטול

שם. הקשו המאירי (ד"ה תנור) **ורבינו דוד** (ד"ה הקדש) הלא אשירה גם כן אין לה ביטול ואע"פ כן למדנו (לעיל ע"ה) שהתירו חכמים את הפת שנאפתה בעצי אשירה. ותירץ רבינו דוד לפי שאע"פ שאין לה ביטול על ידי תערובות, מכל מקום יש לה היתר בביטול על ידי גוי (תמורה לד.), ומכיון שמצאנו לה ביטול הרי היא בטילה גם ע"י היסק, מה שאין כן הקדש שאין לו היתר כלל. ובמאירי תירץ שיש לה ביטול כשתתערב בשאינו מינו. **ובמהר"ם חלאווה** (ד"ה והס) הקשה הלא אף הקדש יש לו היתר על ידי שישאל על הקדשו וכן על ידי פדיון שיפדנו ויוציאנו לחולין. ותירץ משום שאין לו היתר כשהוא בצורתו אלא כשישתנה מכמות שהוא עכשיו, כגון שנשאל עליו ועוקר את ההקדש מלכתחילה, או כשפודה אותו ויוצא מרשות הקדש לחולין ואינו כמקודם, מה שאין כן באשירה יש לה היתר בלא שישתנה בעצמותה כלום. אולם כל זה באשירה של גוי שיש לה היתר על ידי ביטול מה שאין כן באשירה של ישראל שאין לה ביטול והרי היא כהקדש, מסתפק רבינו דוד אם יאסרו חכמים את הפת כהקדש או שמא יתירוה ולא יחלקו בין האשירות.

עוד כתב רבינו דוד שאפשר שלא התירו חכמים כלל את הפת שנאפתה בעצי אשירה, ולא חלקו על אפה את הפת, כי אם על תחילת דברי הברייתא שחדש יותן ואינו מועיל צינון, על כך חלקו חכמים ואמרו שמועיל צינון, מכיון שכשיחזור ויסיקנו בהיתר יהא זה וזה גורם ומותר, אבל כשאפה בלא צינון אכן הפת אסורה כיון שאפרן אסור ודינה כהקדש.

האם חמץ בפסח מותר בזה וזה גורם

שם. בגמרא אמר רב חסדא שבהקדש שאין לו ביטול אפילו באלף מודים חכמים שהפת אסורה, והבאנו לעיל שני דרכים בטעם האיסור של הקדש, או משום שאין לו ביטול, ולפי זה הוא דין כללי בכל האיסורים שאין להם ביטול, או שהוא משום שהקדש הוא איסור חמור. והפרש גדול יש ביניהם לענין חמץ בפסח שאין לו ביטול, והסיק בו באופן של זה וזה גורם אם יהא מותר או לא. דעת **המגן אברהם** (סי' תמה סק"ה) להחמיר ולאסור משום זה וזה גורם, כיון שאין לו ביטול והרי זה כהקדש. אולם **בביאור הגר"א** (שם מום ט ד"ה ומס ניסן) כתב שבהקדש אין טעמו משום שאינו בטל אלא משום חומר של הקדש, אבל בשאר איסורים שאין להם ביטול מותר בזה וזה גורם. אלא **שהרא"ש** (סי' ג) כתב להחמיר בזה מטעם אחר, לפי שסוברים להלכה שחמץ בפסח הוא מהנקברים, וכיון שכן אף אפרו אסור, ולא התירו חכמים אלא באותם האיסורים שאפרם מותר אך כל שאפרם אסור הפת אסורה, ואינה מותרת משום זה וזה גורם כיון שגורם החום ניכר מאד בפת.

פת שנאפתה בעצי הקדש האם אפשר לפדותה ולהוציאה לחולין

שם. מסקנת הגמרא היא לאסור את הפת שנאפית בעצי הקדש, ויש לדון אם מועיל לה חילול ככל הקדש שאפשר לחללו ולהוציאו לחולין או לא. **באהל משה** (ד"ה הקדש) ביאר את קושיית **התוספות** (ד"ה הקדש) שכוונתם להקשות שהרי הסיבה שהקדש אין לו ביטול הוא משום שיש לו מתירין, ואם כן עכשיו שמה שהקדש אינו בטל הוא משום חומר האיסור של הקדש ולאו מחמת שיש לו מתירין ובזה מיישב את קושיית התוספות. **כו. תוספות**, תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה הקדש), והראב"ד (נכורות פ"ג הי"ג). **כז. במגיני שלמה** (נמוס' ד"ה הקדש) כתב שזה הוא רק משום שיכול לפדות שוה מנה בפרוטה, אך אילו היה צריך לפדותו בשויו אינו חשוב כדבר שיש לו מתירין, כיון שצריך להוציא עליו הוצאות אך באבני מילואים (שו"ת, סי' ו) האריך להוכיח מדברי הר"ן (ע"ז עג:) **ומהרי"ל** (שו"ת, סי' קנד, נמהדו' מכון ירושלים סי' קמד) שאף אילו צריך לפדותו בשויו חשוב כדבר שיש לו מתירין, ודווקא אם צריך להוסיף חומש דהיינו כשהבעלים פודים את ההקדש בשויו אכן חשוב כדבר שאין לו מתירין אלא שיכול להערים ולפדות על ידי אחר. בשרשי הים (הלכות יוסף טוב פ"ג) הביא מלשון לימודים (שו"ת סי' קו) שהקשה על דברי התוספות ע"פ מה דקיי"ל שאין תרומה וחלה חשובין דבר שיש לו מתירין, אע"פ שיכולין לישאל עליהם, מכל מקום דווקא נדרים שמצוה לישאל עליהם חשוב כיש לו מתירין מה שאין כן באלו שאין שום מצוה לישאל עליהם. ואם כן הוא הדין לענין חילול כיון שאינו מצוה על חילולם אמאי חשוב כדבר שיש לו מתירים. ותירץ שדברי התוספות הוא על פי דברי רבא שמדובר בעצי שלמים, ופירש רש"י שהתפיסן לדמי שלמים למוכרן וליקח בהן שלמים, וכיון שמתחילת הקדשן עומדים לחילול חשוב כדבר שיש לו מתירין. **כח. עיין** בשרשי הים (הל' יוסף טוב פ"ג) שהאריך לבאר אם שייך סברת הרשב"א שיכול לישאל עליו אף בהקדש של אחרים או שמא דווקא בהקדש שלו מה שאין כן בהקדש של אחרים שתלוי בדעת אחרים אינו חשוב אצלו כיש לו מתירין.

כב. וכמו שכתבו התוספות (ד"ה הקדש). **כג. עיין** ביראים (סי' קד) שכתב שהפת שאפאה בעצי הקדש אסורה אפילו לחכמים שמתירים בעצי ערלה משום 'חומר' הקדש שאפילו באלף לא בטיל. **כד. כן** הוא פשטות כוונת התוספות, וכן הקשו בתוספות הרשב"א משאנץ ותוספות הרא"ש (ד"ה הקדש). אולם באהל משה (ד"ה הקדש) ביאר בכוונת התוספות שהתוספות התכוונו להקשות שלאחר שכבר הוסק שוב אין לו פדיון כיון שאינו בעולם, ואם כן אין לו מתירים ויש לו להיות בטל. וציין שכן כתב בביאור הגר"א (סי' תמה ס"ק מום ט ד"ה ומס ניסן) בכוונת קושיית התוספות, אמנם הגר"א כתב שלאחר שכבר הוסק ואינו בעין אף דבר שיש לו מתירין בטל, כמבואר במסכת ביצה (ד:) שלאחר שנשרף האיסור ו'מיקלא קלי איסוריה' אף דבר שיש לו מתירין בטל [וכן כתב בביאור כוונת התוספות בעין יצחק (שו"ת סי' כו מום כה, יו"ד סי' יד מום ה)]. אולם המאירי (ד"ה תנור) שלל סברא זו של מיקלא קלי איסוריה מכח שתי סברות: א. שלא נאמר ההיתר של מיקלא קלי אלא באיסורים דרבנן מה שאין כן בהקדש שהוא איסור דאורייתא. ב. שאין מועיל סברת מיקלא קלי אלא כשהאיסור בטל ברוב אבל לא כשהוא בעין. הפני יהושע (נמוס' ד"ה הקדש) גם כן הבין בכוונת התוספות שעכשיו אין לו מתירין, ותמה שהרי אף לאחר שאפה את הפת בעצי אשירה עדיין יש לה היתר על ידי שיפדנה. באבני מילואים (שו"ת, סי' ז ד"ה ובעיקר קושיית) כתב שכוונת קושיית התוספות היא ששבח של עצי הקדש שנכנס לפת אין לו פדיון, כיון שאין בו ממש וא"כ זה לא נחשב לדבר שיש לו מתירין, ואילו כשפודה את האפר בעין אינו מועיל לפדות את השבח הטמון בפת כיון שקיבל שבח זה כשהאפר עדיין היה הקדש ואין הפדיון חל למפרע. **כה. הצמח צדק** (המדפ, יו"ד סי' לנח) הוכיח מדברי הרמב"ם (נכורות פ"ג הי"ג) שמה שהקדש אינו בטל משום חומר האיסור של הקדש ולאו מחמת שיש לו מתירין ובזה מיישב את קושיית התוספות. **כו. תוספות**, תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה הקדש), והראב"ד (נכורות פ"ג הי"ג). **כז. במגיני שלמה** (נמוס' ד"ה הקדש) כתב שזה הוא רק משום שיכול לפדות שוה מנה בפרוטה, אך אילו היה צריך לפדותו בשויו אינו חשוב כדבר שיש לו מתירין, כיון שצריך להוציא עליו הוצאות אך באבני מילואים (שו"ת, סי' ו) האריך להוכיח מדברי הר"ן (ע"ז עג:) **ומהרי"ל** (שו"ת, סי' קנד, נמהדו' מכון ירושלים סי' קמד) שאף אילו צריך לפדותו בשויו חשוב כדבר שיש לו מתירין, ודווקא אם צריך להוסיף חומש דהיינו כשהבעלים פודים את ההקדש בשויו אכן חשוב כדבר שאין לו מתירין אלא שיכול להערים ולפדות על ידי אחר. בשרשי הים (הלכות יוסף טוב פ"ג) הביא מלשון לימודים (שו"ת סי' קו) שהקשה על דברי התוספות ע"פ מה דקיי"ל שאין תרומה וחלה חשובין דבר שיש לו מתירין, אע"פ שיכולין לישאל עליהם, מכל מקום דווקא נדרים שמצוה לישאל עליהם חשוב כיש לו מתירין מה שאין כן באלו שאין שום מצוה לישאל עליהם. ואם כן הוא הדין לענין חילול כיון שאינו מצוה על חילולם אמאי חשוב כדבר שיש לו מתירים. ותירץ שדברי התוספות הוא על פי דברי רבא שמדובר בעצי שלמים, ופירש רש"י שהתפיסן לדמי שלמים למוכרן וליקח בהן שלמים, וכיון שמתחילת הקדשן עומדים לחילול חשוב כדבר שיש לו מתירין. **כח. עיין** בשרשי הים (הל' יוסף טוב פ"ג) שהאריך לבאר אם שייך סברת הרשב"א שיכול לישאל עליו אף בהקדש של אחרים או שמא דווקא בהקדש שלו מה שאין כן בהקדש של אחרים שתלוי בדעת אחרים אינו חשוב אצלו כיש לו מתירין.

לאחר שכבר הוסק ואינו בעין אין לו מתירין, כיון שאי אפשר לפדותו עוד. וכן הוא **באבני מילואים** (סו"ס, סי' ז ד"ה ועוד) שבשבח עצים אין כאן תערובת איסור והיתר, לא טעמו של האיסור ולא ממשו, אלא הוא דין מסוים בהנאה, שהרי לא נאמר שבח עצים באיסורי אכילה, וכיון שכן לא שייך על זה פדיון, ואפילו אם יפדה את ההקדש הבעין שנגרם על ידו שבח העצים, כגון שארג בגד בכרכר של הקדש ויפדה את הכרכר, הבגד יהא באיסורו כיון שאין החילול עוקר את ההקדש למפרע, והבגד הרי נאסר בשעה שהיה אסור, והבגד עצמו גם כן אין לו חילול כיון שאינו דבר שיש בו ממש שיהא עליו גדרי חילול ופדיון[כט]. אמנם **במגיני שלמה ובפני יהושע** (נמוס' ד"ה הקדש) מבואר שאפשר לפדותו[ל]. וביאר **במנחת ברוך** (סי' נ) הטעם, לפי שאיסור שבח עצים הוא איסור מדרבנן כיון שנגרם על ידי איסור, על כן מסתבר שלא החמירו עליו יותר מן האיסור עצמו, וכיון שלאיסור שגרם אותו היה מועיל פדיון, אף לפת שנגרם ממנו מועיל פדיון ואפשר לחללו, אלא שלא יועיל לפדותו בדמי העצים לחוד, אלא יש לו לפדותו בדמי כל הפת, כשיטת רוב הראשונים לענין הולכת הנאה לים המלח, שיש להוליך את דמי כל הפת ולא רק את דמי העצים.

מדוע לא העמידו את דברי רב חסדא במזיד

הכא בעצי שלמים עסקינן. רש"י (ד"ה ומליבא) כתב שהוא הדין שהיה אפשר להעמיד את דברי רב חסדא כגון שהסיקו במזיד שלא יצא לחולין, אלא שלשון 'הסיקו' משמע בכל ענין, בין בשוגג בין במזיד, לכך העמידוהו בעצי שלמים שאינו יוצא לחולין כלל[לא]. אולם **תוספות ותוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה הקדש) כתבו שאינו דבר מצוי שיסיק הקדש במזיד לכן לא העמידו במזיד. **במהר"ם חלאווה** (ד"ה אמר) כתב שלשון 'הסיקו' משמע בדיעבד דהיינו שוגג[לב].

האם חיוב קרבן מעילה הוא משום שמוציאה לחולין או היציאה לחולין מחייבת בקרבן המעילה

כיון דלאו בר מעילה נינהו לא נפקא לחולין. מבואר בגמרא שמעילה ויציאה לחולין תלויים זה בזה. **והקובץ שיעורים** (חוס' קכח) מסתפק מי נתלה במי, האם כשיש חיוב קרבן על המעילה אז יוצא ההקדש לחולין, נמצא שיציאתו לחולין הוא נגרם מן המעילה, או שמא להיפך כשההקדש יוצא לחולין הוא מתחייב בקרבן ונמצא שיציאתו לחולין גורם את החיוב בקרבן מעילה[לג]. **ובקובץ הערות** (סי' נה חוס' ח) כתב שיש לחלק בין הוצאה מרשות הקדש לרשות אחרת שבזה אכן יש להסתפק בצדדים הנ"ל, מה שאין כן במעילה על ידי הנאה משמע מסוגייתנו שיציאה לחולין הוא מחמת החיוב בקרבן מעילה [שהרי הגמרא אומרת שהיות שהם לא בני מעילה הם לא יוצאים לחולין], וכל שאינו חייב קרבן מעילה אינו יוצא לחולין. **אמנם רבינו גרשום** (ממורה לד. ד"ה כגון) כתב שטעם חיוב המעילה בקרבן על מעילתו הוא משום שהוציא הקדש לחולין.

מדוע לא פירשו את דברי הברייתא 'לעולם אסור' בעצי שלמים שאין בהם מעילה כגון שנפלה דליקה מאיליה. כתב **בתוספות הרא"ש** (ד"ה ומפקר) בשם רבינו

מאיר, שהיה אפשר לפרש את דברי הברייתא 'אפר הקדש לעולם אסור' בעצי שלמים שאין בהם מעילה[לד], אלא שמלשון הברייתא 'לעולם אסור' משמע שהוא דבר שאין לו היתר כלל, ואפילו על ידי פדיון, ועצי שלמים יש להם היתר על ידי פדיון, שיוצאים לחולין כשפודים אותם. לכן פירשה רמי בר חמא בעצי המערכה שאין להם פדיון ואסורים לעולם.

האם אפר הקדש מועלין בו

שם. הקשה **המהרש"א** (ד"ה כגון) מדוע אין האפר יוצא לחולין כשמשתמש בו עכשיו, שאע"פ שלא יצא לחולין בעצם הוויתו לאפר כיון שנעשה מאליו, אך השימוש בו לאחר מכן יוציאו לחולין. **ותירץ בגנזי יוסף** (תפסטיין, ד"ה כגון) שמדויק **ברמב"ם** (מעילה פ"ו ה"ג) שאין הקדש יוצא לחולין אלא בשינוי החפץ או שינוי רשות, ולכן במסיק עצי הקדש הרי הם יוצאים לחולין כיון ששינה את העצים לאפר, וכן אילו היה מוכר את האפר לאחר גם כן היו יוצאים לחולין, כיון ששינה את רשותם, אבל בשימוש לבד באפר אינו יוצא לחולין. **ובצל"ח** (ד"ה כגון) כתב ליישב שכוונת הברייתא לעולם אסור, שאינו בידו להתירו, כיון שאינו יוצא לחולין במזיד כי אם בשוגג, אם כן אינו תלוי ברצונו שאף אם ירצה אינו בידו, ולכן אע"פ שעכשיו כשישתמש באפר אכן יצא לחולין, אך אינו תלוי בו אם יצא לחולין כיון שלא יצא לחולין אלא כשישתמש בו בשוגג, וקושיית הגמרא לא היתה על לשון הברייתא 'לעולם אסור', אלא קושיית הגמרא היתה שמכיון שכבר נעשה אפר הרי יצא לחולין, ועל כך תירצה הגמרא שנפלה דליקה מאליה. **אולם במשמרות כהונה** (ד"ה כגון) כתב שאפר אין בו משום מעילה, אלא איסור הוא שאסור להשתמש בו, ולכן אינו יוצא לחולין.

מדוע אשירה שדלקה מאליה אסורה

שם. התוספות (ד"ה מוך) הקשו מדוע אשירה שדלקה מאליה עדיין אסורה הלא שנינו (ע"ז מג:) שעבודה זרה שנשתברה מאליה מותרת. **ותירץ בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה כגון) שעבודה זרה שנשתברה מאליה שמותרת היא באופן שלא נעשה בה מעשה כלל, מה שאין כן דליקה חשובה כמעשה. **אולם בתוספות הרא"ש** (ד"ה מוך) הביא תירוץ זה ודחאו, שדליקה גם כן אינה חשובה כמעשה. **ובמגיני שלמה** (נמוס' ד"ה מוך) הוכיח שבעצי אשירה מדובר דווקא בדליקה על ידי אדם ולא מאליה לגמרי. וכיון שכן הלא מבואר בגמרא (ע"ז מב.) שאסרוה משום גזירה שמא יגביהנה קודם שריפה ותהא אשירה של ישראל שאין לה ביטול עולמית[לה].

האם רב שמעיה חולק על אפר הקדש לעולם אסור

רב שמעיה אמר באותן שטעונין גניזה. בתוספות (מנחות נב. ד"ה ומין) מבואר שרב שמעיה חולק על רמי בר חמא וסובר שאפר הקדש אינו אסור וכן נראה מדברי **הרמב"ם** (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ג) שכתב 'וכל הנשרפין של הקדש מותר, חוץ מדישון המזבח והמנורה'. וביאר **הכסף משנה** טעמו כרב שמעיה[לו]. אולם בכתר המלך מבאר בדעת הרמב"ם שרב שמעיה לא חלק על רמי בר חמא[לז], ומה שלא כתב הרמב"ם לאסור אפר הקדש כשלא מעל בו עדיין [כלומר, באופן שנפלה דליקה מאליה], לפי שסמך עצמו על מה שכתב בהלכות מעילה (פ"ג ה"ה) שתנאי בית דין הוא שלא ימעול אדם באפר פרה אדומה, שמזה מדויק שכן הוא הדין בכל אפר הקדש מעיקר הדין ותנאי בית דין הוא להשוות אפר פרה לשאר אפר הקדש[לח].

האם כל דשן המזבח טעון גניזה או דווקא תרומת הדשן

שם. נחלקו הראשונים אם כל דשן המזבח טעון גניזה או תרומת הדשן בלבד היא שחייבת בגניזה[לט]. יש מ**הראשונים**[מ] שכתבו שאפר תרומת הדשן בלבד חייב גניזה ולא שאר דשן המזבח. אך שיטת **הרמב"ם** (תמידין ומוספין פ"ג הט"ו, פסולי המוקדשין פי"ט ה"ג) שכל דשן המזבח טעון גניזה ומבואר ברמב"ם (פסולי המוקדשין שם) שאף דישון המנורה טעון גניזה, וביאר הכסף משנה שלמד כן מדישון מזבח העולה.

כדעת מי ההלכה

אין ביעור חמץ אלא שריפה. כתבו **התוספות** (ד"ה אין) שבמחלוקת חכמים ורבי יהודה מהו האופן הראוי לבער את החמץ, הלכה כרבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה, שהרי כך סתם התנא במשנה (ממורה לג:), ששנינו שם רב שמעיה בסוגייתנו לדבריו במסכת תמורה (לד:) שכאן משמע שאינו חולק עליו בעצם הדין אלא באוקימתת הברייתא, מה שאין כן בתמורה כתוב אמר רב שמעיה 'כי תניא ההיא בתרומת הדשן תניא' משמע שבא לחלוק עליו. **לז. במנחת** ברוך (סי' נ) ובשפת אמת (ד"ה נעמ) רצו מתחילה לומר שרב שמעיה חולק וסובר אפר הקדש מותר, אך דחו וביארו שרב שמעיה מודה שאפר הקדש אסור, ולא בא לחלוק אלא על האוקימתא של נפלה דליקה מאליה. וכתב השפת אמת שאף הרמב"ם מודה לזה. **לח. ומוכיח** כדבריו שרב שמעיה אינו חולק על רמי בר חמא מהגמרא במנחות (נב.) שלמדו מפסוק בתורה שאין מועלין באפר פרה, והקשו התוספות (שם ד"ה ומין) לדברי רב שמעיה למה לי מיעוט על כך, והלא כל אפר הקדש מותר, ודווקא תרומת הדשן יש בה מעילה. ואם נפרש כדבריו שלא נחלק רב שמעיה על רמי בר חמא בדין כי אם בפירוש דברי הברייתא, אבל לדינא מודה בשאר הקדש גם כן שאפרם אסור, נמצאו דברי הגמרא לכולי עלמא. **לט. בכל** יום בעלות השחר [וברגלים אחר אשמורה הראשונה וביום הכיפורים בחצות], נוטל הכהן את המחתה, ועולה לראש המזבח, וחותה מן הגחלים הפנימיות המאוכלות שעל המזבח, יורד ונכנס פנימה מתחילת הכבש כעשר אמות, ומניחה על הרצפה במזרחו של כבש, רחוק ממנו כלפי מזרח שלשה טפחים, [ונבלעת במקומה. רש"י (נעיל כו. ד"ה תרומת)]. והיא מצות והרים את הדשן (ויקרא ו ג) ונקראת 'תרומת הדשן', ואחר שגמר לתרום מדשן המזבח, היו שאר הכהנים צוברים את שאר הדשן שעל גבי המזבח לערימה באמצע המזבח כמין תפוח, ואחר מורידים אותו למטה מן המזבח, ומשם מוציאין אותו למחוץ לעיר למקום שפך הדשן, והוא דשן המזבח. רמב"ם (תמידין ומוספין פ"ג הי"ח-יד). **מ. רש"י** (ד"ה נפלתה) והראב"ד (תמידין ומוספין פ"ג הט"ו, פסולי המוקדשין פי"ט ה"ג) **וכן הוא בתוספות הרא"ש** (ד"ה ומפקר).

כט. שורש דברי האבני מילואים הוא בדברי הר"ש במסכת מעשר שני (פ"ג מ"ח), שתבלין של מעשר שני שנתן טעם בחולין אין לו תקנה בפדיון, כיון שיש בו ממש, אלא יש להוליכו לירושלים ולאכלו שם. אלא שהוסיף האבני מילואים שאף אם יש מקום לחלוק על דברי הר"ש בתבלין, לפי שהתבלין בכל מקום שהוא הרי הוא ממשות של מעשר שני, ומועיל לו פדיון, שהרי אינו אלא תערובת של איסור בהיתר, מה שאין כן בשבח עצים שאינו בגדר תערובות כלל ואפילו בבחינת טעם אינו, בזה ודאי צדקו דברי הר"ש שכיון שאין בו ממש אין לו פדיון. **ל. דבריהם** נסובים על קושיית התוספות (ד"ה הקדש) שהקשו שמה שהקדש אינו בטל הוא משום דבר שיש לו מתירין. ותמהו עליו, הלא אפשר לפדות את הפת אף לאחר שכבר אפאה בעצי הקדש, נמצא שיש לה מתירין אפילו לאחר ההיסק. **לא. וכן** הוא בתוספות רבינו פרץ (ד"ה הכא), אלא שלא דייק מלשונו של רב חסדא כלום, כי אם סתם וכתב שעדיף לו להעמידו בכל ענין בין בשוגג ובין במזיד. **לב. והסיף** שמה שלא העמידו את הברייתא של אפר הקדש לעולם אסור במזיד לפי שתחילת הברייתא ששנו 'כל הנשרפין' משמע בכל ענין בין שוגג ובין מזיד. **לג. שורש** השאלה הוא אם עצם ההשתמשות מוציא את ההקדש לחולין והוא גזירת הכתוב שיצא לחולין בהשתמשותו, ומכיון שיצא לחולין נתחייב במעילה ואילו לא היה יוצא לחולין לא היה מתחייב בקרבן מעילה, והסברא בזה משום שעל עצם השתמשות בהקדש עדיין לא מתחייב בקרבן שהרי לא הפסיד להקדש את גוף הדבר, אלא כיון שהוציאו והפקיעו מן ההקדש לגמרי אז נתחייב בקרבן, או שמא מכיון שמתחייב בקרבן מעילה הרי זה גזירת הכתוב שיוצא לחולין. **לד. ובתוספות** (ד"ה ומיהו) כתבו שהיה אפשר להעמיד את הברייתא בעצי שלמים. **לה. וכן** הוא בש"ך (יו"ד סי' קמג סק"ג) ליישב את קושיית התוספות. **לו. ובכתר** המלך מדייק שיש חילוק בדברי

'ואלו הן הנשרפין, חמץ בפסח ישרף'. **ובריטב"א** (ד"ה ר' יהודה) הביא בשם הרי"ט שכתב שאין הגון לומר כן, שהרי רבנן הם שנחלקו בזה על רבי יהודה שיחיד הוא בדעה זו, ויחיד ורבים הלכה כרבים (גרסות ט.), ומה שסתמו במשנה כמותו אין לסמוך על זה, שיש לומר שהיה זה סתם ואח"כ מחלוקת, שאז אין ההלכה כסתם משנה[מא]. **ובראב"ש** (פ"ב סי' ג) כתב **שרש"ימב והסמ"ג** (ספר המצות עשין לט) **והרב הברצלוני** פסקו כרבי יהודה, והביא הרב הברצלוני ראיה מדברי רבא (לעיל ה.) שדייק כן מדברי רבי עקיבא שאין ביעור חמץ אלא שריפה. אך **הגאונים**[מג] **ובעל העיטור** (הלכות ביעור חמץ עמוד קכח) **ורבינו יונה** פסקו כחכמים, ואף הרא"ש כתב שאין להוכיח ממה שסתם התנא כרבי יהודה במשנה בתמורה, משום שבשתי מסכתות אין סדר למשנה (ע"ז ז.), וא"כ יתכן שמשנה זו נכתבה קודם למשנתנו והוה סתם ואח"כ מחלוקת, וא"כ הלכה כרבים[מד].

ובתוספות רבינו פרץ (לקמן כח. ד"ה שמק) הביא בשם **ר"י** שהלכה כרבי יהודה, והקשה כיצד פסקו כרבי יהודה והרי שתק רבי יהודה לקושיית רבנן, ותירץ שהטעם שפסקו כרבי יהודה הוא מחמת הלימוד הראשון שלמדו את החיוב שריפה בחמץ ק"ו מנותר[מה], ומה נותר שאינו בבל יראה בשריפה, חמץ שהוא בבל יראה אינו דין שיהא בשריפה. אלא שדחה רבינו פרץ תירוץ זה שהרי למסקנא לא למדו בדין זה. והביא בשם הר"ר יחיאל שביאר, שבאמת פסקו כרבי יהודה אבל לא מטעמו, אלא משום שדעת רבי עקיבא הוא[מו] (מכילתא פרשתא נא פ"ח) לדרוש מהפסוק 'לא יראה לך חמץ' (שמות יג ז) שצריך השבתה כזו (אוצר החכמה) שתכלה את החמץ, וזה יתכן רק על ידי שריפה. ומה שאמרו בגמרא (תמורה לד.) שסתם התנא (שם לג:) דחמץ בפסח הוא מן הנשרפין כרבי יהודה דאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה, והרי אפשר לומר שסתם התנא כרבי עקיבא, היינו משום שנקטו רבי יהודה כיון שהוא נזכר בתלמודנו.

אך הפני יהושע (ד"ה רבי יהודה) כתב שמשום זה שאין סדר למשנה אין לדחות דעת התוספות וסייעתם, כיון שבגמרא משמע שיש חומרא בזה שמצריכים דווקא שריפה, וכן מלשון המשנה (כח.) 'אף מפרר' משמע שחכמים מקילין שדי בפירור, ואם כן אף אם נאמר שיש ספק אם המשנה בתמורה נשנתה קודם משנתנו, מכל מקום הרי זה בגדר ספק דאורייתא, שהרי מחלוקת רבי יהודה וחכמים הוא בדאורייתא, וצריך לפסוק לחומרא ולהצריך שריפה. אך כתב הפני יהושע שאפשר לבאר דעת הגאונים שחלקו על התוספות, שהם סוברים שמה שכתוב במשנה בתמורה 'כל הנקברין לא ישרופו' היינו משום שהנקברין אפרן אסור, שזהו גם כן מדין תורה, וא"כ יש חומרא בזה שמצריכים קבורה כלפי דין האפר שיהיה אסור[מז] להשתמש בהם[מח], וא"כ יש חומר לאסור שריפה, כמו שאמרו בגמרא (תמורה לד.) שהנקברין אסור לשורפן שמא יבוא להנות באפרן[מט], ועל כן פסקו הגאונים להחמיר.

ועיין שם שמיישב בזה גם דעת הרמב"ם שפסק (חמץ ומצה פ"ג ה"ח) שהשורף אחר שעה שישית אפרן אסור, ולכאורה מבואר בזה שסבר הרמב"ם שדין החמץ בקבורה, אלא שא"כ קשה למה פסק שם הרמב"ם שמותר לשורפן, והרי הוא עצמו בסוף הלכות פסולי המוקדשין (פי"ט ה"ד) כתב שכל הנקברין לא ישרפו, שאפילו שהוא מחמיר בשריפתן מ"מ הרי הוא מיקל באפרן, שאפר הנקברין אסור[נ]. אמנם לדבריו מבואר היטב, שכיון שיש ספק איזה משנה נכתבה קודם, וא"כ יש ספק להלכה אם דינו בשריפה או בקבורה, ממילא פסק הרמב"ם כלפי כל הדינים לחומרא, שלכתחילה מפרר כיון שדין נקברין יש לו, [וגם משום הטעם שאמרו חכמים שאם לא מצא עצים יהא יושב ובטל], ומכל מקום אם יש לו עצים ורצה לשרוף מותר לו כיון שאף בזה יש חומרא, וכמו שסתמו בגמרא בתמורה שמן התורה הדין הוא בשריפה, אך גם אחר ששרף עדיין יש להחמיר עליו שלא יהנה מן האפר, דשמא הוא מן הנקברין. ואין להקשות א"כ כיצד התירו לשרוף, והרי גזרו על הנקברין שלא ישרפום שמא יהנה מן האפר, שיש לומר שכיון שהאיסור לשרוף את הנקברים הוא גזירת חז"ל, וכאן שיש דין מן התורה להחמיר להצריך שריפה לא גזרו[נא].

אך כתב **הפני יהושע** (ד"ה חמץ) שמסוגיית הגמרא שאמרו 'חמץ שישנו בבל יראה ובבל ימצא אינו דין שטעון שריפה' משמע שלגבי חמץ הוי שריפה חומרא, ואע"פ שבגמרא (תמורה לד.) לא משמע כך, ששנינו שם 'כל הנקברין לא ישרופו משום שנשרפין אפרן מותר ונקברין אפרן אסור', ומשמע שאלו שאין דינם בשריפה אסור לשורפן ואין זה חומרא, מכל מקום רבי יהודה הלך בזה לשיטתו שהוא סובר (שם) שאם רצה להחמיר על עצמו ולשרוף את הנקברין רשאי[נב]. ומבואר שם שסובר רבי יהודה שאף הנקברין אפרן מותר. אך כתב הפני יהושע, שנראה שאף להסוברים שהנקברין אפרן אסור, מכל מקום באפר חמץ אין איסור ההנאה אלא מדרבנן, שהרי מבואר בגמרא לעיל (כד:)[נג] שכל איסורי הנאה שבתורה אסורים בהנאה רק בנהנה בהם כדרך הנאתן, ולמדו כן ממה שנאמר בהם לשון 'אכילה'[נד], וא"כ הנהנה מאפר החמץ ודאי שאין זה נחשב כדרך הנאה, וממילא מן התורה אין איסור הנאה באפר, ורק מדרבנן אסרו זאת[נה].

ובראש יוסף (ד"ה רבי יהודה) כתב שאין להקשות מדוע התיר הרמב"ם לכתחילה לשרוף ולא גזרו שמא יבוא ליהנות מאפרן, משום שכל מה שאסרו לשרוף את הנקברין זהו דווקא בדברים האסורים בהנאה מן התורה, ועל זה גזרו שמא יבוא להנות מאפרן, אבל חמץ בשעה שישית שאינו אסור מן התורה אפשר שלא גזרו והתירו לשרוף אף שדין החמץ בקבורה, כיון שהוא גזירה לגזירה.

והוסיף הראש יוסף, שהיה אפשר ליישב בפשיטות שבאמת קבורה חמורה שכן אסור להנות מהאפר, ומה שאמרו במשנה הלשון 'אף מפרר' שמשמע שהשריפה חמורה והפירור הוא קולא, יש לומר שהוא כביאור **הטור** (סי' תמה) בדעת רש"י (לעיל יג: ד"ה שמא) הסובר שרבי יהודה שהצריך שריפה היינו בשעה שישית, ולמד הטור בדבריו שאף בשעה חמישית הדין הוא דווקא בשריפה[נו], ועל כן שפיר יש לגרוס 'אף מפרר' מפני שהוא באמת קולא, משום שבשעה חמישית ודאי שאין דין קבורה, ותיבת 'אף' הוא על שעה חמישית. אך לדעת **התוספות** (שם ד"ה חימתי) שקודם שעה שישית כולם מודים שאפשר לבער בכל אופן, יקשה הלשון 'אף מפרר', שהרי לאחר שעה שישית חייב דווקא בפירור, שהרי אסור להנות מאפרן.

מא. ביבמות (מג:) מבואר דמחלוקת ואח"כ סתם הלכה כסתם, וסתם ואח"כ מחלוקת אין הלכה כסתם. וראה ברש"י (ע"ז ז. ד"ה מתקיף) שביאר בטעם הדבר, שכשסתמו במשנה כאחד אחר שנחלקו בדבר, הדבר מוכיח שראו חכמים שמסתבר טעמו של השני וסתמו כמותו. אמנם בסתם ואח"כ מחלוקת אין ראיה ממה שסתמו במשנה כאחד מהם שהלכה כמותו, שהרי אח"כ נחלקו בדבר, והיינו דווקא בשתי מסכתות, שמבואר בגמרא (ע"ז שם) שבשתי מסכתות אין סדר למשנה, ושמא אחר המשנה שנשנה בסתם נחלקו בדבר ואין ההלכה כסתם. וכמבואר בראש"ש להלן. **מב. בקרבן נתנאל** (פוס ג) ובהגהות הגרי"ב (פוס ס) כתבו שברש"י לפנינו לא מצינו שכתב כן. **מג. ראה בתשובות הגאונים** (שעדיפלס עמוד 126). **מד. בשאגת אריה** (סי' פז) הקשה, שבמסכת קידושין (לז.) פסקו הרי"ף (שם) והרא"ש (פ"ק סי' סב) כדעת רבי אליעזר הסובר שחדש בחוץ לארץ אסור מן התורה, משום שסתם כן התנא במסכת ערלה (פ"ג מ"ט) שחדש אסור מן התורה בכל מקום. וכן פסקו בגמרא (גרסות מ.) כסתם משנה שאם בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא, אף שבגמרא העמידו דין זה כרבי יהודה הסובר שעיקר אילן ארעא הוא, ודלא כרבנן שחלקו עליו במסכת ביכורים (פ"ק מ"ו), ומוכח שפסקו הלכה כסתם משנה אף שבמסכת אחרת נחלקו בזה, ואין אומרים שכיון שבשתי מסכתות הם שמא הוה סתם ואחר כך מחלוקת. ועל כרחך הטעם הוא משום שאפילו שאין סדר למשנה, מכל מקום מה שסתם התנא כמו מאן דאמר אחד, הרי זה עושהו כרבים, ואפילו שרבים אחרים חולקים עליו בזה אנו חושבים אותו כרבים לגבי רבים והוה ספק ומספק הולכים לחומרא. [ועל כן בכלאים פסקו כרבי אליעזר לחומרא, ובברכות פסקו כרבי יהודה לקולא, דספק ברכות להקל], וא"כ יקשה שאף שחכמים חולקים על רבי יהודה, מ"מ אחר שמצינו סתם משנה בתמורה כרבי יהודה, נמצא שרבי יהודה הוא כרבים, והוי רבים נגד רבים, ומספק היה להם להגאונים והראשונים להחמיר ולפסוק כרבי יהודה לחומרא שהוא מצריך ביעור חמץ דווקא בשריפה. ויישב, שהטעם שפסקו הראשונים דלא כרבי יהודה הוא משום שבגמרא להלן (כח.) למד רבי יהודה דינו להצריך ביעור חמץ דווקא בשריפה מנותר, שחמץ ונותר שוים בכך שיש בהם איסור להותיר, וכשם שנותר דינו בשריפה כך חמץ דינו בשריפה, והשיבו לו חכמים 'אשם תלוי וחטאת העוף הבא על הספק לדבריך יוכיחו, שהן בבל תותירו, שאנו אומרים בשריפה ואתה אומר בקבורה', ושתק רבי יהודה. ולכאורה יקשה, שלדעת חכמים עצמם שהם סוברים שדין אשם תלוי וחטאת העוף הבא על הספק בשריפה, א"כ מדוע לא למדו חמץ מנותר, והרי להם אין פירכא על לימוד זה. ואף שהרא"ש (סי' ג) כתב שהטעם שחכמים חלקו על רבי יהודה הוא משום שבנותר יש סברא להחמיר ולשרפם משום שהוא קודש, ואין למדים חולין מקדשים [ראה בזה בגמרא להלן (מה.)], [וראה להלן בביאור דעת רבי יהודה כיצד למדים חולין מקדשים], מכל מקום אם זהו תורף תשובת חכמים תמוה א"כ למה השיבו חכמים תשובה שהיא לפי רבי יהודה ולא תשובה שהיא גם לדבריהם והעיקר חסר מן הספר. אלא על כרחך צריך לומר שסברו הגאונים שכל הק"ו מנותר זהו רק לרבי יהודה לשיטתו, אבל לפי האמת אי אפשר ללמוד כלל חמץ מנותר. ומה שהשיבו רבנן לר"י אין זה אלא לדעת רבי יהודה בלבד, אבל לדעת חכמים עצמם אין כלל מקום ללמוד חמץ מנותר. והטעם בזה הוא משום שאפשר לפרוך מה לנותר שכן אין היתר לאיסורו, תאמר בחמץ שיש היתר לאיסורו לאחר הפסח. אבל רבי יהודה שלמד מנותר סובר שחמץ שעבר עליו הפסח אסור מן התורה בהנאה כמבואר בגמרא (להלן כח.) ועל כן אף חמץ בפסח אין היתר לאיסורו. א"כ להלכה שנפסק (ג.) שחמץ שעבר עליו הפסח מותר מן התורה בהנאה, אין ללמוד חמץ מנותר, וזהו הטעם שהגאונים פסקו כחכמים. אמנם הצל"ח (ד"ה תניא) כתב שאין לפרוך מה לנותר שאיסורו איסור עולם, משום שרבי יהודה לשיטתו שהוא סובר שחמץ לאחר הפסח אסור בהנאה מן התורה, אך כתב שעדיין אפשר להקשות מה לנותר שכן איסורו איסור כרת לעולם, שהרי גם לרבי יהודה שחמץ לאחר הפסח אסור בהנאה, מכל מקום אחר הפסח אין חייבים עליו כרת. והסיק שאפשר להוכיח מכל שאר פסולי המוקדשין שאין בהם כרת כלל והם בשריפה, שהדין הוא כל שבקודש תשרף (ולפי זה לעיל כג.), והצד השוה שבהן הוא שיש איסור להותיר, עיין שם. **מה. וראה** עוד להלן בביאור מדוע לא הודה לדבריהם בסוגיא בסוכה שאף המהר"ם חלאווה ביאר שלמסקנא נשאר רבי יהודה בלימוד הק"ו מנותר. **מו. הגירסא** דידן היא 'רבי', אך בפירוש 'קו המדה' (שם) כתב שיש שגרסו 'רבי עקיבא'. **מז. וראה** להלן (בענין 'מדוע לא אמרו שהקונה לרבי יהודה הוא בזה שאפשר תירוץ השאגת אריה (סי' פז). **מח. אך** כתב שלפי"ז אין לגרוס במשנה 'אף' מפרר, כיון שהדין הוא דווקא בפירור, שזהו דין קבורה. וכן כתב המג"א (סי' תמה סק"ח) שגירסת הרי"ף והרא"ש הוא 'וחכמים אומרים מפרר' ומשמע שדווקא מפרר, והיינו משום שלרבנן דין החמץ הוא כדין הנקברים שאפרן אסור, ואמרו בגמרא (תמורה לד.) שהנקברים אסורים בשריפה שמא יבוא להנות מאפרן. אך הגירסא בגמרא דידן הוא 'אף מפרר'. **מט. אמנם** הרא"ש (סי' ג) אחר שהביא דברי הגאונים שפסקו כחכמים שאפשר לבער בכל דבר, כתב שראוי להחמיר ולשרוף משום ששריפה חמורה, ואם רצה להחמיר על עצמו לשרוף את הנקברין רשאי. וביאר הראש יוסף (ד"ה והיה) שכיון שמידי ספק לא יצאנו אם הלכה כסתם משנה דתמורה או כמשנתנו בדעת חכמים שיחיד ורבים הלכה כרבים, לכן כתב הרא"ש שהמחמיר רשאי לשרוף הנקברים. **נ. וכבר** תמה בזה המגן אברהם (סי' תמה סק"ח), ועיי"ש מה שתירץ בזה. **נא. ובהגהות** ברוך טעם העיר על דברי הפני יהושע שמלשון הרמב"ם משמע שמותר לכתחילה לבער או בשריפה או בפרירה. **נב. וכן** כתב הרא"ש (סי' ג). **נג. וכן** פסק הרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ל ה"י) ובשו"ע (יו"ד סי' קמה ס"ג). **נד. כמבואר** שם בגמרא, עיי"ש. **נה. ועיי"ש** שהביא עוד טעמים לכך שאיסור זה אינו אלא מדרבנן. **נו. וראה** להלן [בענין 'דין חמץ קודם שעה שישית לרבי יהודה'] מחלוקת הרא"ש והטור בזה.

האם יש נפקא מינה למעשה במחלוקת רבי יהודה וחכמים

שם. כתב **הרא"ש** (סי' ג) שלמעשה אין כל כך נפקא מינה בהלכה זו, כיון שלדעת **רבינו תם** (לעיל יג: תוס' ד"ה ליימר) שדין ביעור חמץ בשריפה לרבי יהודה הוא רק לאחר שעה שישית, כלומר שאחר זמן איסורו חיוב ביעור הוא בשריפה, אבל קודם שעה שישית שהוא קודם שעת איסורו אף רבי יהודה מודה שהשבתתו בכל דבר. וא"כ כיון שרגילים העולם לא להשהות את החמץ עד אחר חצות, א"כ אין נפקא מינה בדעת רבי יהודה. ואף לדעת **רש"י** (שם ד"ה שלש) הסובר שרבי יהודה מחייב ביעור בשריפה דווקא קודם זמן איסורו, אבל אחר זמן איסורו מודה רבי יהודה שהשבתתו בכל דבר, מכל מקום זהו רק בשעה שישית שחל עליו חובת ביעור, אבל קודם לכן בשעה חמישית גם רש"י מודה שאף לרבי יהודה השבתתו בכל דברים. וא"כ כיון שאין רגילות שאדם משהה חמצו אחר כן, אין כל כך נפק"מ במחלוקת רבי יהודה וחכמים.

דין חמץ קודם שעה שישית לרבי יהודה

שם. נחלקו **הראשונים** (לעיל יג:) על איזה זמן אמר רבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה. דעת **רש"י** (שם ד"ה שלש) שרבי יהודה אמר כן רק על שעה שישית שמן התורה עדיין אין חיוב לבער, ובזה הצריך רבי יהודה ביעור בשריפה, אבל משעה שביעית מודה רבי יהודה שהשבתתו בכל דבר. אך דעת **התוספות** (שם ד"ה ליימר) שרבי יהודה הצריך שריפה משעה שביעית ואילך שחיוב הביעור מן התורה, ועל כן למד מנותר לחייב ביעור בשריפה דווקא, אבל בשעה שישית שחיוב הביעור הוא רק מדרבנן מודה רבי יהודה שהשבתה בכל דבר. **והנה כתב הרא"ש** (סי' ג) שקודם שעה שישית אף לדעת רש"י מודה רבי יהודה שהשבתה בכל דבר. אמנם **הטור** (או"ח סי' תמה) הוכיח מדעת רש"י שאפילו קודם זמן ביעורו לדעת רבי יהודה מצות ביעור דווקא בשריפה, שכן[נח] במה שאמרו חכמים לרבי יהודה שלדבריו שביעור חמץ הוא רק בשריפה נמצא שבא להקל על מי שאין לו עצים שיהא יושב ובטל, הקשה רש"י (ד"ה שלש) ממה שאמרו בגמרא (לעיל שם) שאף לרבי יהודה בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר, וא"כ למה אמרו חכמים לרבי יהודה שלשיטתו יש קולא שיהא יושב ובטל. ותירץ שמכל מקום זהו קולא למי שרוצה לצאת בשיירא או בתוך שלשים יום קודם הפסח שהוא צריך לבער כמו שנתבאר בגמרא לעיל (ו.), שלרבי יהודה בזמן זה החיוב ביעור הוא רק בשריפה ואם אין לו עצים יהא יושב בטל. ומוכח מדבריו שחיוב שריפה לרבי יהודה הוא אף למי שיוצא בשיירא קודם שעה חמישית.

ובט"ז (סי' תמה סק"ג) יישב דעת הרא"ש מדברי רש"י שהביא הטורי"ט, שבדווקא כתב רש"י שהקולא הוא ל'יוצא בשיירא'[ס] ולא כתב סתם שהקולא בדעת רבי יהודה הוא על כל אדם שכשהגיע שעה שישית ואין לו עצים יהא יושב בטל עד תחילת שעה שביעית שיעבור רגע אחד בעשה ואז יהיה לו חיוב 'תשביתו' לבער בכל דבר, ונמצא כאן קולא שלא קיים תשביתו קודם שעה שישית. והטעם שלא כתב רש"י כן, משום שזה ודאי שאם בסוף שעה חמישית הוא רואה שאין לו עצים לבער, אף לרבי יהודה הוא חייב לבער בכל דבר קודם שיגיע שעה שישית בכדי שלא יעבור על בל יראה ובל ימצא, [ואין זה נקרא שהוא בטל בשעה שישית אחר שכבר ביער בסוף שעה חמישית], ורק על יוצא בשיירא שייך לומר שאם אין לו עצים ישב בטל, משום שחובת ביעור של שריפה אינו יכול לקיים שהרי אין לו עצים, ולבער בכל דבר בכדי שלא יעבור על בל יראה ג"כ אין לו חיוב עדיין, שהרי עוד לא הגיע זמן איסור בל יראה ורחוק הוא הרבה מן הפסח.

ובקרבן נתנאל (חומ"ס ח) יישב דעת רש"י על פי מה שהקשו התוספות (לעיל יג: ד"ה ליימר) על רש"י הסובר שאחר שעה שישית מודה רבי יהודה שהשבתתו בכל דבר, והרי המקור של רבי יהודה להצריך שריפה הוא מנותר, שכשם שנותר בשריפה אף חמץ בשריפה, ולכאורה הרי נותר הוא אחר זמן איסורו וטעון שריפה, וא"כ מפני מה נשתנה חמץ מנותר בכך שאפשר להשבית את החמץ אחר זמן האיסור בכל דבר. וכתב הקרבן נתנאל, שיש לתרץ שכל הלימוד של רבי יהודה מנותר הוא רק לזמן שחיוב הביעור חמץ הוא רק מדרבנן, אבל כשהחיוב הוא מן התורה אדרבה יש ללמוד מ'תשביתו' שמצוה להשבית את החמץ בכל דברים[סא]. וא"כ לפי זה יש לומר שבכל מקום שיש מצוה מדרבנן לבער למדים מנותר שהחיוב הוא דווקא בשריפה, וא"כ היוצא בשיירא שחיוב הביעור הוא רק מדרבנן ממילא יש ללמוד שחיובו לבער הוא דווקא בשריפה, אבל אדם שאינו יוצא בשיירא או קודם שעה חמישית שאין חיוב לבער אף מדרבנן, בזה גם רש"י יודה שאף לרבי יהודה יכול לבער בכל דבר.

אמנם הפני יהושע (לעיל יג: תוס' ד"ה ליימר, ד"ה לכך נראה) יישב דעת רש"י שבתחילה כשרצו ללמוד דינו של רבי יהודה מנותר בלימוד של ק"ו ודאי שהלימוד היה לאחר זמן איסורו בדומה לנותר שהוא לאחר זמן איסורו, ועל זה השיבו לו חכמים א"כ לא מצא עצים יהא יושב ובטל, אבל לבסוף שחזר רבי יהודה ודנו בדין אחר ולמד חמץ מנותר בלימוד של בנין אב[סב] שבשניהם יש דין 'בל תותירו'[סג], ולשון זה שייך קודם זמן האיסור, שאומרים לאדם אל תותיר ותבוא לאיסור 'נותר', וכן לענין חמץ שלא יותיר ולא יבוא לידי איסור 'בל יראה'. וא"כ אף שבנותר אי אפשר לשרוף קודם שנעשה נותר אף אם יודע שלא יהיו לו אוכלים, היינו משום שאין שורפין קדשים קודם זמן איסורן, אבל חמץ ודאי שעיקר מצות שריפתו הוא קודם שיבוא לידי איסור חמץ כדי שיהא מושבת בזמן איסורו, ולפי זה עיקר דבריו של רבי יהודה נאמרו קודם זמן איסורו, אבל לאחר זמן איסורו מבערין בכל דבר מטעם זה דהתורה אמרה תשביתו בכל דבר שאתה יכול להשביתו.

ובמקור חיים (סי' תמה סק"ג) הבין בדברי הט"ז שיישב קושיית הטור כתירוץ הקרבן נתנאל, אלא שהוקשה לט"ז שא"כ ששוה דין יוצא בשיירא לדין שעה שישית, ובשתיהם שאיסורם מדרבנן צריך דווקא שריפה, א"כ מדוע נקט רש"י לענין הקולא של רבי יהודה שהוא ביוצא בשיירא ואין לו עצים שישב בטל ולא הביא האופן שבתוך שעה שישית כשאין לו עצים יהא יושב בטל, שהלא מאחר שבאותו הזמן הוא מחויב בביעור רק מדרבנן, א"כ דינו לרבי יהודה שצריך לבער דווקא בשריפה, ואם אין לו עצים יהא יושב בטל. על כן תירץ הט"ז שזה ודאי שגם בשעה שישית אם אינו מוצא עצים הוא חייב לבער כדי שלא יעבור על זה בבל יראה ובל ימצא, ומשום שגזרו רבנן על ביעור בשעה שישית משום יום המעונן[סד], א"כ הוא מחויב גם בשעה שישית בכל ביעור שיהיה כשאינו מוצא עצים, וכיון שמחויב מדרבנן לבער בכל אופן שיהיה אין כאן יושב ובטל אף כשמבער שלא בשריפה. אבל יוצא בשיירה תוך ל' שאין דעתו לחזור, שבזה אין עליו איסור בל יראה ובל ימצא, משום שהוא כחמץ שנפלה עליו מפולת שאין עובר עליו בבל יראה[סה], על זה אמרו חכמים שלדעת רבי יהודה אם אינו מוצא עצים ישב בטל. והוסיף המקור חיים שאף לדעת הט"ז צריך לומר שבפסח עצמו שיש בו כרת ואיסור בל יראה יש חיוב ביעור לרבי יהודה דווקא בשריפה[סו], כיון שיש ללמוד מנותר, ורק בערב פסח שאין חיוב כרת בזה יש חילוק בין שעה שישית לשעה שביעית, שבשעה שישית שחיוב הביעור הוא רק מדרבנן החיוב הוא בשריפה, ואילו בשעה שביעית שהחיוב ביעור הוא מן התורה על כן הביעור הוא בכל אופן שאפשר להשבית. **ובחזון איש** (או"ח סי' קכד סק"ח) תמה על דעת רש"י שלדעת רבי יהודה צריך דווקא שריפה קודם שעה שישית, והרי פשוט שקודם שעה שישית רשאי אדם לאכול את החמץ, ואם כן מדוע יאסור רבי יהודה לזרותו לרוח או להטילו לים[סז]. ותירץ, שעל כרחך צריך לומר לשיטת רש"י שאף שהחמץ נחשב כמבוער, לפי שבאמת רבי יהודה מודה שרשאי לזרותו לרוח ולהטילו לים, מכל מקום אינו מקיים בזה המצות עשה של תשביתו אלא שעשה מעשה להינצל שלא יעבור על עשה דהשבתה לאחר שש ולא יעבור על לאו דבל יראה בפסח. אבל אם שורפו באש קודם שש בכדי שלא יעבור על עשה דהשבתה ועל הלאו של בל יראה, בזה הוא מקיים מצות עשה בפועל בשריפתו.

טעם החילוק בלשונות בין רבי יהודה לחכמים

שם. בראש יוסף (ד"ה והנה) דייק על שינוי הלשונות בין רבי יהודה לחכמים, שבלשון רבי יהודה מצינו שדיבר בלשון 'פעול' שאמר 'אין ביעור חמץ אלא שריפה', ואילו לשון חכמים הוא לשון 'פועל' שאמרו 'מפרר', ולכאורה הרי גם בדברי רבי יהודה היה אפשר לומר 'אין מבערין אלא בשריפה' בלשון פועל. ומיישב, שאם היה אומר רבי יהודה 'אין מבערין אלא בשריפה' היה מקום לומר שבשום אופן אין מבערין באופני ביעור האחרים מלבד שריפה, וזה אינו, שהרי אם לא מצא עצים ודאי שחייב לבער בשאר דברים בכדי שלא יעבור על בל יראה, אלא שמצות עשה דתשביתו אינו מקיים אם אינו מבער בשריפה, ולכן אמר רבי יהודה הלשון 'אין ביעור חמץ' דהיינו הביעור האמור

נז. **בקרבן** נתנאל (חומ"ס ח) דייק כן ממה שביאר רש"י (לעיל יג: ד"ה שלש) שהזמן שמחויב לבער בשריפה לרבי יהודה הוא בתחילת שש וכל שש, משמע שבשעה אחרת שאינה שעת ביעור, אף רבי יהודה מודה שהשבתה בכל דבר. נח. **כך** ביאר הבית יוסף שם (ד"ה וכיון כמה) את דעת הטור. נט. **כתבנו** דבריו לפי ביאור הפרי מגדים (משבצות זהב סק"ג) בדעתו. אמנם המקור חיים (לבעל הגמיטות, סי' תמה סק"ג) ביאר בדברי הט"ז כדברי הקרבן נתנאל להלן בסמוך, וראה עוד שם בדברי המקור חיים להלן. ס. **וראה** עוד להלן בביאור החילוק בין יוצא בשיירה לחמץ בשעה שישית דעת הפני יהושע בדברי רש"י. סא. **וראה** להלן בביאור החילוק בין יוצא בשיירה לחמץ בשעה שישית דעת הפני יהושע שפשוט לו שמחלוקת ר"י וחכמים הוא בזמן שחיוב הביעור הוא מן התורה. סב. **כן** הוא לדעת התוספות (ד"ה ליימר). ודלא כרש"י (ד"ה והנה) שהלימוד הוא בגזירה שוה ולא בק"ו. סג. **בחמץ** כתיב (שמות יג ז) 'ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור בכל גבלך', ובנותר כתיב (ויקרא כב ל) 'לא תותירו'. סד. **שמן** התורה חיוב ביעור הוא רק בשעה שביעית, וגזרו חכמים משום יום המעונן להצריך ביעור כבר בשעה שישית (לעיל יג:). סה. **ראה** בזה בגמרא לעיל (נא:). סו. **והוכיח** כן, שלכאורה אם נאמר שרק ביוצא לדרך או בזמן שחיוב הביעור הוא רק מדרבנן בזה אנו אומרים שהחיוב הוא דווקא בשריפה, א"כ נמצא שהלימוד מנותר הוא אסמכתא בעלמא, שהרי בזמן שיש חיוב ביעור מן התורה גם רבי יהודה מודה שהחיוב הוא בכל דבר, ובגמרא לא משמע כן. אלא על כרחך שבפסח עצמו ודאי למדים מנותר והחיוב הוא דווקא בשריפה אף שהחיוב ביעור הוא מן התורה. סז. **והוסיף** החזון איש, שאין לומר שסובר רבי יהודה שמפרר וזורה לרוח גרע ואינם חשובים כמבוער מן העולם כיון שהחמץ נשאר עדיין באיזה מקום, משום שאם כן מדוע אחר שש לדעת רש"י השבתתו בכל דבר, והרי נשארו עדיין פירורין, אלא ע"כ שזה ודאי שמודה רבי יהודה שעל ידי זרייה ופירור נחשב החמץ מבוער, וא"כ יקשה מדוע יגרע מאכילה או ממכירה לנכרי.

בתורה בדין 'תשביתו' אינו מקיים אלא בשריפה, אבל חכמים אומרים שאף לכתחילה יכול לקיים בשאר ביעורים, וא"כ יכולים לומר לשון פועל.

כיצד למדים חולין מקדשים

והדין נותן ומה נותר. הקשה **הפני יהושע** (ד"ה רבי), כיצד סברה הגמרא ללמוד חמץ מנותר, והרי כלל הוא בש"ס (חולין פה.) שאין למדים חולין מקדשים. וביותר הקשה לדעת **התוספות** (ד"ה אין) שביאר שלמסקנא למד רבי יהודה חמץ מנותר בבנין אב, וקשה הרי אין למדים חולין מקדשים. ובאמת **הרא"ש** (סי' ג) כתב שהטעם שחכמים לא למדו מנותר הוא משום שסברו שיש לחלק בין קדשים לחולין. אך לפי זה יקשה שא"כ מהו באמת טעמו של רבי יהודה שכן למד מנותר. ועוד יקשה שעיקר דברי רבנן חסרים מהברייתא, וכל מה שדנו חכמים עם רבי יהודה בברייתא זה מיותר כיון שאין זה טעמם האמיתי[סח]. ותירץ הפני יהושע, שרבנן ורבי יהודה נחלקו לשיטתם האם כשכתוב בתורה 'לא יאכל' או 'לא תאכל' משמע בזה גם איסור הנאה או לא. שדעת רבי יהודה (נעיל כח:) שלא משמע בזה איסור הנאה, וא"כ על כרחך שרבי יהודה למד לאסור חמץ בפסח בהנאה כמו שדרשו בגמרא (סח מ.) שלמדים מנותר שנאמר בו שריפה, ואם אינו ענין לנותר שכבר נאמר בו דין שריפה במקום אחר יש ללמוד ממנו לשאר איסורי אכילה שאסורים בהנאה, או כמו שלמדו בגמרא (שם) מזה שכתוב (ויקרא ז יט) 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף', וגם זה למדים שם באם אינו ענין, א"כ מאותו פסוק עצמו יש ללמוד גם לדין זה שביעור חמץ הוא דווקא בשריפה[סט]. ואי אפשר לומר לדעתו 'חולין מקדשים לא ילפינן' אחר שכבר למדנו לאיסור הנאה בחמץ מאותם קדשים באם אינו ענין. אבל רבנן החולקים על רבי יהודה הוא דעת רבי מאיר, והלך בזה רבי מאיר לשיטתו שהוא סובר (נעיל כג.) ש'לא יאכל' כולל גם איסור הנאה, וא"כ לא מצינו כלל שלמדים חולין מקדשים, ועל כן אין ללמוד מנותר לביעור חמץ בשריפה.

ובתשובה מאהבה (שו"ת, מ"ת סי' קנד) תירץ שאין זה אלא גילוי מילתא בעלמא ועל כן שייך ללמוד אף חולין מקדשים.

מדוע לא למד מערלה

שם. הקשה **האור חדש** (ד"ה ומה) מדוע לא למד רבי יהודה ק"ו מערלה, מה ערלה שלא נעבדה בו עבירה טעון שריפה ק"ו לחמץ שנעבדה בו עבירה שהוא טעון שריפה[ע]. או שילמד מערלה באותו אופן שלמד מנותר, מה לערלה שאינה בבל יראה חייב שריפה חמץ לא כל שכן. ועדיף לימוד זה, משום **שברא"ש** (סי' ג) כתב שהטעם שחכמים לא למדו מנותר אף שלדבריהם גם למסקנא יש ללמוד מה מצינו מנותר, משום שסברו שאין למדים חולין מקדשים, ואם כן יקשה שהרי יש ללמוד מערלה שהוא חולין מחולין. ותירץ שאפשר לפרוך קל וחומר זה שמה לערלה שכן לא היתה לה שעת הכושר תאמר בחמץ שהיתה לו שעת הכושר[עא].

מדוע לא אמרו חמץ לאחר זמן איסורו יוכיח

שם. הקשה **ההפלאה** (ד"ה תניא) לדעת **רש"י** (נעיל יב: ד"ה שלא) שאף רבי יהודה מודה שאחר זמן איסורו השבתתו בכל דבר, א"כ כיצד למד מנותר, והרי אפשר לדחות הלימוד בכך שנאמר שחמץ לאחר זמן ביעורו יוכיח, שאין דינו דווקא בשריפה. עוד הקשה שהרי יש קולא בזה שמצריכים שריפה, שאפרו יהיה מותר (עיין תמורה לה.)[עב]. ותירץ שמכח הקושיא השניה יש ראיה לדעת רש"י שדברי רבי יהודה נאמרו על שעה שישית שהוא קודם זמן איסורו, ועל כן מותר הוא בהנאה אף אחר השריפה, שהרי עדיין לא נאסר בהנאה, ונמצא שלא היקל עליו לענין האפר בזה שהצריך לשרוף. וא"כ יש לומר שאי אפשר לומר 'חמץ לאחר זמנו יוכיח', כיון שלאחר זמנו יש בו גם קולא בזה שמצריכים שריפה דווקא שיהיה אפרו מותר בהנאה, משא"כ קודם זמן ביעורו שהוא רק חומרא.

מדוע בסוכה לא פסקו הלכה כרבי יהודה

כל דין שאתה דן תחלתו להחמיר וסופו להקל. כתבו **התוספות** (ד"ה אין) שהלכה כרבי יהודה[עג], והקשו שא"כ משמע שאין הלכה במה שטענו רבנן לרבי יהודה שאי אפשר לדון ק"ו כשסופו להקל, וא"כ אף במחלוקת רבי יהודה ורבנן (סוכה לו:) גבי סוכה שסבר רבי יהודה שאפשר לסכך רק עם ארבעת המינים, ודן ק"ו ומה לולב שאין נוהג בלילות כבימים אינו נוהג אלא בארבעת המינים, סוכה שנוהגת בלילות כבימים אינו דין שתהיה רק מארבעת המינים. והשיבו לו חכמים שכל דין שאתה דן תחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין, ולדבריו אם לא מצא ארבעת המינים יהא יושב ובטל ממצות סוכה. ולכאורה היה צריך להיות ההלכה כרבי יהודה, ואילו בגמרא (שם יח.) סתם התנא כרבנן שסוכה כשירה אף בשאר מינים, ששנינו הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת אם קצצן כשירה. ותירצו שהטעם שפסקו בסוגייתנו הלכה כרבי יהודה הוא משום הלימוד השני שלמד רבי יהודה במה מצינו.

ובמלא הרועים (נמוק' ד"ה אין) יישב קושיית התוספות, על פי מה שהקשו **המפרשים**[עד] מה הטעם שאמרו חכמים לרבי יהודה שלדבריו אם לא מצא עצים יהא יושב ובטל, שלכאורה הרי הוא יכול לבטל, ומועיל ביטול אף לדעת רבי יהודה, ויש ליישב קושייתם על פי דעת התוספות (נעיל יג: ד"ה אימתי) שרבי יהודה הצריך שריפה רק בחמץ אחר שש שאז איסורו בהנאה הוא מן התורה ואינו ברשותו בכדי שיוכל לבטלו, וקושיית חכמים היא רק לדעת רבי יהודה (להלן כח.) הסובר שחמץ משש שעות אסור בהנאה מן התורה ואף לפני הלילה אסור בהנאה, וא"כ יש לומר שדווקא כאן פסקו כרבי יהודה משום שאנו פוסקים כרבי שמעון שחמץ לפני זמנו מותר בהנאה מן התורה וכמו שמבואר **בראב"ד** (חמץ ומצה פ"ו ה"ח), וא"כ אין כאן סופו להקל, שהרי אם ימצא עצים יכול לבטל.

אימתי נחשב הקל וחומר שהוא סופו להקל שאין למדים אותו

שם. התוספות (שבת קלו: ד"ה דתניא) הקשו מדוע בגמרא (נכורות מב.) הוצרכו ללמוד מהפסוק 'זכר תמים' (ויקרא כב ג) למעט שאין להביא קרבן עולה שהוא טומטום או אנדרוגינוס, והרי אפשר ללמוד כן בק"ו מערכין שכתוב (ויקרא כז ג-ד) 'הזכר וגו' ואם נקבה היא' ודרשו בזה בגמרא (שבת שם) למעט אנדרוגינוס שאינו לא בערך זכר ולא בערך נקבה, והוא ילפותא להחמיר, שאם הקדיש אנדרוגינוס לעולה לא תפסה בה קדושה וצריך להביא אחר. ותירצו בדוחק שזהו חומרא הבאה לידי קולא, שאם אין לו אלא אנדרוגינוס יהא יושב ובטל. אך כתבו התוספות שאין זה דומה ממש להמבואר בסוגייתנו ולסוגיא בסוכה (לו:) לגבי סכך מד' מינים. כיון שבסוגיות אלו נחשב סופו להקל, כי אם לא ימצא מה שצריך יעבור הזמן ויפסיד המצוה, כי לאחר זמנה אינו יכול לקיים המצוה אפילו אם ימצא המין הכשר למצוה, משא"כ לענין קרבן, אף אם עכשיו אינו מוצא בהמה שאינה אנדרוגינוס, לאחר זמן יכול הוא למצוא, ועל כן נחשב סופו להחמיר.

ובספר ידי אליהו (גאליפאפה, מידושים, עמ' פט: ד"ה הקשה לי) כתב שהקשה לו **חכם אחד** שמצינו בגמרא (תמורה כח.) שלמדו מן הפסוק 'מן הבהמה' (ויקרא ו ג) להוציא את הרובע והנרבע שאינו ראוי לקרבן, ואמרו בגמרא שהיה אפשר ללמוד כן בק"ו מבעל מום[עה], וכן דרשו בתורת כהנים (ויקרא פ"ג) שהיה אפשר למעט רובע ונרבע מבעל מום, וכן נעבד מאתנן ומחיר[עו], ולכאורה קשה מדוע אין דוחים ק"ו אלו בטענה שלימודים אלו סופן להקל, שהרי אם לא מצא אלא רובע ונרבע יהא יושב ובטל. והשיב לו, שכל הכלל שאין אומרים ק"ו במקום שסופו להקל, היינו כשעל ידי הק"ו אנו רוצים לפסול כל הדברים ולהעמיד ההיתר דווקא בדבר אחד, וכמו מה שמצינו בסוכה (לו:) שרוצה רבי יהודה על ידי הק"ו לפסול כל סכך שהוא ולהתיר רק סכך מארבעת המינים, וכן בסוגייתנו שרוצה ר"י לאסור ביעור חמץ בכל האופנים ולהעמיד ההיתר רק על ידי שריפה, ובדברים אלו שייך לומר שקרוב הדבר לומר שיתכן ולא ימצא דווקא אותו פרט לעשות על ידו המצוה ונמצא מתבטלת קיום המצוה. אבל בקרבנות, שהק"ו בא לאסור פרטים מסוימים דווקא כמו נרבע או נעבד, אבל כל שאר כלל הבהמות מותרות, באופן כזה אין אומרים שמא לא ימצא אלא בהמת נרבע וכדומה, כיון שאדרבה אלו הם המיעוט והיוצאים מן הכלל. וחזר החכם והקשה לו[עז] על זה שמצינו שאמרו בגמרא (מנחות פו.) שהיה מקום לומר שיהיו כל המנחות טעונות שמן זית זך בק"ו ממנורה[עח], אלא שמיעט הכתוב (שמות כז כ) 'שמן זית זך כתית למאור', שדווקא למנורה צריכים להביא שמן זית זך ולא למנחות. ולכאורה הרי ק"ו זה שמחייב להביא כל המנחות משמן זית 'זך' סופו להקל, שאם לא מצא זך יהא יושב ובטל, ושם על ידי הק"ו אנו רוצים להתיר רק סוג מסויים של שמן שהוא המיעוט וכל כלל השמנים יהיו אסורים, ומדוע לא דחו הק"ו שהוא סופו להקל. ותירץ הידי אליהו, שק"ו זה אינו ק"ו גמור אלא רק גילוי מילתא בעלמא, שאם הצריך הכתוב שמן זית זך למאור ודאי שלאכילה גם צריך כן, שהרי אכילה עדיפה ממאור, ואף שלא הזכיר הכתוב שאף לאכילה צריך זך, מכל מקום כיון שהזכיר ברחוק יותר, ודאי שבקרוב יותר צריך[עט], ועל כן אין

סח. וראה לעיל בהערה בענין כדעת מי ההלכה ישוב השאגת אריה בזה. **סט. וכן** באמת הקשו בגמרא (שם) שנלמד כשם שנותר בשריפה כך כל איסורים ביעורם בשריפה, ובגמרא השיבו שנאמר 'והנותר' ולמדים שדווקא הנותר דינו בשריפה, אבל רבי יהודה סבר שאין למעט מזה לענין חמץ כיון שיש ק"ו, עיין שם. **ע. וכן** מצינו בגמרא לעיל (כד:) שלמד איסי בן יהודה ק"ו בענין זה מערלה לענין איסור הנאה בבשר בחלב. **עא. כמו** שפרכה הגמרא לעיל (כה.). אך כתב שעדיין יוקשה לדעת היש מפרשים שהביא רש"י (לעיל שם ד"ה ואפח) שסברו ששעת הכושר היינו אם בשעת האיסור היה לזה זמן היתר, וא"כ לדבריהם חמץ בפסח לא נקרא שהיה לו שעת הכושר. ולפי"ז יקשה מדוע לא למד רבי יהודה מערלה שהוא חולין מחולין. ועיי"ש מה שתירץ בזה. **עב. וראה** עוד אריכות בענין זה להלן בביאור מדוע לא אמרו שנמצא קולא לרבי יהודה בזה שאפרן מותר. **עג. עיי"ש** ראייתם, וראה לעיל שהרחבנו בענין זה כדעת מי ההלכה. **עד. ראה** להלן בביאור מדוע אינו מקיים המצוה על ידי שיבטל את החמץ מה שכתבנו בענין זה. **עה. ומה** בעל מום שלא נעשה בו עבירה פסול למזבח, רובע ונרבע שנעשה בהם עבירה לא כל שכן שפסולים. **עו. שלמדים** ומה אתנן ומחיר שצפוייהן מותרין פסולין מעל גבי המזבח, נעבד שצפויו איסורין אינו דין שיפסל מעל גבי המזבח, עיי"ש. **עז. וכן** הקשה בספר למודי ה' (לימוד עה). **עח. מה** מנורה שאינה לאכילה טעונה שמן זית זך, מנחות שהן לאכילה אינו דין שיטענו שמן זית זך. **עט. וכמו** שמצינו (סנהדרין עו.) שלמד אביי ק"ו אם בת בתו מאנוסתו אסורה בתו לא כ"ש, והקשו

לפרוך שהוא בא להקל[פ], שכיון שהצריך הכתוב דווקא שמן זית זך למאור הרי זה כאילו כתוב מפורש גם לאכילה.

ביאור החילוק בין יוצא בשיירא לשעה שישית

לא מצא עצים לשורפו יהא יושב ובטל. רש"י (ד"ה שם) ביאר, שאף שבגמרא לעיל (יג:) אמרו שמודה רבי יהודה שבשעת ביעורו השבתתו בכל דבר, וא"כ הרי אם לא ימצא עצים לא ישב בטל שכן יוכל להשבית בדברים אחרים, מכל מקום יש בזה קולא לענין מה שאמרו (לעיל ו.) במי שרוצה לצאת בשיירא או בתוך[פא] שלשים יום לפסח שהדין הוא שצריך לבער, ובזה יש קולא לדעת רבי יהודה שאם לא מצא עצים יהא יושב בטל.

וביארפב הפני יהושע (ד"ה שמרנו) שהטעם שלא כתב רש"י שמצינו קולא בחמץ בשעה שישית שעדיין הוא קודם זמן איסורו[פג], ולרבי יהודה שמצריך דווקא שריפה הוא קולא שהרי אם אין לו עצים ישב בטל, משום שודאי מחלוקת רבי יהודה וחכמים הוא בזמן שחיוב הביעור מן התורה הוא רק בשעה שביעית אלא שגזרו רבנן (לעיל יג:) משום יום המעונן שצריך לבער כבר משעה שישית. על כן ביאר רש"י שמדובר על יוצא בשיירה שחיוב הביעור אז הוא מן התורה[פה], ומכל מקום דינו לגבי השבתה שאפשר להשבית בכל דבר כמו בשלא בשעת ביעורו.

אך הראש יוסף (נרש"י ד"ה שם) הוכיח מדעת רש"י (לעיל ד:)[פו] שמצות השבתה קיימת כבר גם בתחילת שעה שישית. וא"כ תקשה מדוע אין ביטול מצוה בשעה שישית, שיהא יושב ובטל ממצות תשביתו, וזהו הקולא, ומדוע הוצרך רש"י לפרש על יוצא בשיירא או תוך ל'.

ובשפת אמת (ד"ה ונפ"ל ופ"ת) תמה ג"כ על שיטת רש"י מה החילוק בין חמץ אחר זמנו שהשבתתו בכל דבר לבין יוצא בשיירא, והרי כל הטעם שאחר זמנו השבתתו בכל דבר הוא בכדי שלא ישהה החמץ בביתו בפסח שהוא איסור תורה, וא"כ מאותו הטעם צריך להיות שגם היוצא בשיירא שיודע שישאר החמץ בביתו בפסח שיוכל להשבית בכל דבר[פז]. וכתב שלולי דברי רש"י היה מקום לומר שהטעם שמודה רבי יהודה שאחר זמן איסורו השבתתו בכל דבר הוא בכדי שלא יצא קולא על ידי הק"ו. ובזה חלקו עליו חכמים, שכיון שאי אפשר לדמות חמץ לנותר לגמרי, שהרי אחר זמן איסורו השבתתו בכל דבר, א"כ כבר אי אפשר ללמוד כן מנותר, ורבי יהודה סבר שמה שאפשר ללמוד למדים, ואחר זמנו כיון שיש איסור בל יראה אי אפשר ללמוד כן מנותר שאין בו איסור בל יראה.

האם עדיף לו לבטל שלא בשריפה אף שמבטל בזה מצות תשביתו

שם. בראש יוסף (ד"ה שם) דייק במה שמבואר שלדעת רבי יהודה אם אין לו עצים אינו מבער. ולכאורה בפשיטות הלא הדין ודאי אינו כן, שאף לרבי יהודה אם אינו מוצא עצים לבער צריך לבער בכל דבר בכדי שלא יעבור על בל יראה ובל ימצא, שכן מסתבר שמה שאמר רבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה היינו ביש לו עצים אבל כשאין לו עצים פשוט שמבער בכל דבר. ותירץ שבאמת סובר רבי יהודה שאם אין עצים מבער בכל דבר, אלא שלפי מה שכתבו התוספות (לקמן כט: ד"ה רבי שם) שאם משהה את חמצו ודעתו לבערו אינו עובר בבל יראה א"כ יכול הוא להמתין עד שביעי של פסח ואם לא ימצא אז עצים יבער בכל אופן שיהיה[פח]. וכתב שאין לומר שלא יבער כלל שלא בשריפה בכדי שלא יבטל מצות עשה של 'תשביתו' שהוא בשריפה, כיון שאם לא יבער כלל ודאי יעבור גם על העשה דתשביתו, וגם על הלאו של בל יראה. ודוחק לומר שלבער באופן אחר הרי זה ביטול בידים של העשה בקום ועשה, משא"כ כשאינו מבער כלל אין זה ביטול עשה בידים.

ובאילת אהבים (נרש"י ד"ה שם) תמה על קושיית **רש"י** שהקשה שהרי אף לרבי יהודה חמץ בשעת איסורו השבתתו בכל דבר, שהרי לדעת רש"י (לעיל יג: ד"ה שכל) שכל דינו של רבי יהודה להצריך שריפה הוא רק בשעה שישית, וא"כ על כרחך שהלימוד מנותר שצריך ביעור דווקא בשריפה אינו מדין תורה

עליו שאין עונשין מן הדין, והשיב להם שזהו גילוי מילתא בעלמא. וכן לענין בשר בחלב שאסרה תורה בישול, ולא הזכירה איסור אכילה, והיינו משום שאין צורך להזכיר הדבר הקרוב אחר שכבר הוזכר הדבר ברחוק. **פ. וראה** שם שתירץ באופן אחר. וראה עוד בלימודי ה' (לימוד עה) ישוב נוסף על קושיא זו. **פא. אמנם** להלכה [ראה בשו"ע (סו"ס תלו ס"ק ח)] מבואר שאף היוצא קודם ל' יום אם דעתו לחזור קודם הפסח חייב לבער. וברש"ש כתב שצריך להגיה ברש"י 'או העושה את ביתו אוצר בתוך שלשים' שמבואר בשו"ע (שם) שבאופן זה חייב לבדוק. **פב. וראה** לעיל [בענין 'דין חמץ קודם שעה שישית לרבי יהודה'] בתירוץ הט"ז על קושיא זו. **פג. שכן** הוא דעת רש"י לעיל (י: ד"ה נתון המועד) ששעה שישית הוא זמן ביעורו. **פד. וראה** לעיל [בענין 'דין חמץ קודם שעה שישית לרבי יהודה'] בדברי הקרבן נתנאל שביאר בדעת רש"י להיפך, שמחלוקת ר"י וחכמים הוא בזמן שחיוב הביעור חמץ הוא רק מדרבנן, ועיי"ש בדברי המקור חיים שהוסיף שאף בפסח עצמו יש מחלוקת ר"י וחכמים. **פה. כך** למד הפני יהושע בדעת רש"י, וכן הוא בפנ"י (לעיל ו, ד"ה ומתר), וכן דייק בדעת רש"י בקובץ שיעורים (פסחים ו, אות כב). ותמה שבגמרא (ו.) למדו כן מדין 'שואלין ודורשין קודם החג ל' יום', ולכאורה זה ודאי דין דרבנן, והשיב שמדרבנן למדים לדאורייתא, עיי"ש. **פו. ראה** שם בתוספות (ד"ה ובמ) ובמהרש"א (שם) שלדבריהם מבואר כן בדעת רש"י שמצות השבתה קיימת גם קודם שעת איסור. **פז. ועיי"ש** שכתב שעל כרחך צריך לומר שהיה לרש"י טעם אחר. **פח. וראה** להלן בביאור מדוע אין מועיל שיפקיר או שיוציא מרשותו, שהסתפק הרעק"א בדין זה, ובפרט לפי דברי השאגת אריה שסובר שאם מבער באופנים אחרים אינו מבטל בזה איסור בל יראה למפרע. **פט. וראה** עוד לעיל בביאור האם החומרא היא להצריך שריפה או פירור בדברי הפני יהושע והראש יוסף בזה. **צ. ועיי"ש** מה שיישב בזה. **צא. לרבי** אברהם ב"ר יהודה לייב, בעמח"ס משכיל לאיתן. **צב. ראה** בזה ביבמות (ח.) ובנדה (ה.). **צג. ויישב** בזה דעת הרמב"ם (ממרים ומלה פ"ג הי"ח), שמצד אחד סבר שאפרן מותר שהרי התיר לשורפן, ומצד שני התיר לפורר ולזרות לרוח. וראה לעיל בביאור האם החומרא היא להצריך שריפה או פירור. ובספר אורח מישרים (סי' פ) תמה על דברי הגרעק"א שהרי הרמב"ם כתב בפירוש שאם שרף אחר שעה שישית הפחמין אסורים בהנאה. וראה בחזון יחזקאל (פסחים כח.) ובשיעורי הגרב"ד (פסחים כח: בענין לא יקיק) שביארו שהפחמין אין דינם כאפר.

ביאורים

אלא רק מדרבנן, וברש"י (שם) כתב שלדעת רבי יהודה אם אין לו עצים אינו צריך לטרוח לחפשם אלא יכול להמתין עד שעה שביעית שאז מחויב בביעור מן התורה ויבער בכל דבר, וא"כ שפיר אפשר לומר שהקשו חכמים לרבי יהודה שלדבריו נמצא שאם אין לו עצים בשעה שישית הרי הוא מבטל מצות ביעור שתיקנו חכמים בשעה שישית, שהרי אין לו חיוב לטרוח להביא עצים, וא"כ ימתין עד שעה שביעית ויבער בכל דבר ונמצא מפסיד דין ביעור בשעה שישית, אבל לדבריהם יבער בשעה שישית בכל דבר.

מדוע לא אמרו שהקולא לרבי יהודה הוא בזה שאפרן מותר

שם. כתב המהר"ם חלאווה (ד"ה כל) שהטעם שאין זה נחשב תחילתו להקל, שהרי אפרו מותר, כיון שכל שנעשה מצוותו אפילו שהוא מותר אח"כ לא שייך בזה קולא וחומרא.

וכעין זה הקשה השאגת אריה (סי' פז) מדוע הקשו חכמים מדבר שאינו מצוי כל כך שלא יהיה לו עצים לשרוף, היה להם להקשות שיש קולא בדעת רבי יהודה בזה שהוא מתיר לשורפן, ומבואר בגמרא (תמורה לב.) שהנשרפין אפרן מותר, וא"כ נמצא שמיקל רבי יהודה בזה שמותר ליהנות מאפר החמץ שנשרף, ואילו לדעת חכמים שהביעור הוא על ידי פירור וזרייה ברוח הרי זה כמו נקברין שאפרן אסור שאינו יוצא מידי איסורו לעולם. ותירץ שיש להוכיח מכאן כדעת **רש"י** (לעיל יג: ד"ה שכל) שאחר שעה שישית מודה רבי יהודה שהשבתתו בכל דבר, וא"כ כל מה שהצריך דווקא שריפה היינו קודם זמן איסורו, וא"כ לענין אפרן אין שום נפק"מ, כיון שלאחר זמן איסורן גם לר"י אין דינו דווקא בשריפה וממילא אפרן יהיה אסור, וקודם איסורן גם לרבנן שסוברים השבתתו בכל דבר ג"כ אפרן מותר, כיון שקודם זמן האיסור כבר נפסל מאכילת כלב, וא"כ אין כאן שום קולא בדעת רבי יהודה[פט].

ובספר אברהם יגל (ד"ה והדין) הביא תירוץ זה בשם **הבאר יעקב** (סי' תמה), אך הקשה על זה שהרי בשעה שישית עצמה אמרו במשנה (כא.) 'ולא יסיק בו תנור וכירים', ואמרו כן לדעת רבי יהודה, ומה שנפסק שמותר ליהנות קודם זמן איסורו היינו קודם שעה שישית, וכמו **שכתב הרא"ש** (סי' ג) בדעת רש"י, אבל בשעה שישית עצמה אסור, וא"כ עדיין יקשה שאסור לו ליהנות מהאפר, וא"כ נמצא שיש קולא בדעת רבי יהודה שמותר להנות מהאפר[צ].

ובספר באר אברהם[צא] (ד"ה תניא) תירץ על פי דרכו שהביאור במה שאמרו בכמה מקומות[צב] שכשיש ללמוד להקל ולהחמיר למדים להחמיר, היינו שכשיש לימוד שעל ידו באים לחייב על האדם לעשות מעשים וכדומה זה נקרא להחמיר ולמדים מזה, ואף שלפעמים על ידי זה יוצא קולא באיסורים אחרים, מכל מקום למדים להחמיר על האדם כיון שלחומרא מקשינן. ועל כן אי אפשר לומר שהיתר הנאה באפר נחשב סופו להקל, כיון שהדין שריפה הוא להחמיר על האדם להצריכו לעשות מעשה שריפה, ואילו ההנאה באפר הוא קולא שיצא בדין האפר, ובזה אומרים הכלל שלמדים להחמיר על האדם, ורק מה שרבנן פרכו שמדברי רבי יהודה ימצא שאם אין לו עצים ישב בטל, זהו קולא הקיימת על האדם, ועל כן שייך להקשות שזהו חומרא שסופה להקל.

ובאור חדש (ד"ה ממן) הביא בשם הזרע יצחק שתירץ שרבי יהודה עצמו סובר (תמורה לב.) שאם רצה לשרוף את הנקברים שורף, וא"כ מוכח שהוא סובר שאף הנקברין אפרן מותר ואין כאן סופו להקל לשיטתו בענין ההנאה מן האפר, ולכן הוצרכו חכמים לומר שסופו להקל לענין אחר שאם לא מצא עצים וכו'.

וברעק"א (סי' תמה סק"ו) תירץ על פי דברי התוספות (תמורה לג: ד"ה הנשרפין) שהטעם שהנשרפין אפרן מותר הוא משום שנעשית כבר מצותו, א"כ יש לומר שיש חילוק בין כל הדברים שדינם להיקבר שבהם אין מעשה הקבורה מצוה אלא שציוו לקוברם בכדי שלא יבואו עמם לתקלה, ונמצא שהקבורה אינה נחשבת עשיית מצוותם ועל כן אפרן אסור. אבל חמץ בפסח לדעת רבנן שיש מצוה להשבית את החמץ, א"כ נמצא שהקבורה זהו קיום מצות השבתה של החמץ, ואף אם צריכים קבורה מכל מקום אפרן מותר מאחר שנעשה מצותם, ומה לי השבתה על ידי שריפה לרבי יהודה או השבתה על ידי נקברין לרבנן[צג].

אך השפת אמת (ד"ה תניא) השיג על דבריו שמדברי הגמרא (לעיל כא:) והתוספות

שם (ד"ה נהדי) משמע שלרבנן החולקים על רבי יהודה אפרו אסור בהנאה. וטעם הדבר משום שכל מה שאמרו שהנשרפין אפרן מותר הוא דווקא במקום שהחיוב שריפה הוא מטעם האיסור אכילה שבו, כגון ערלה וכלאי הכרם ונותר, וכן חמץ לדעת רבי יהודה שלמד בו חיוב השריפה מנותר, דמשום האיסור אכילה שבהם צריך לשורפם, ועל כן אנו אומרים שאם נשרפו הרי נעשה מצוותם וממילא אפרן מותר בהנאה. אמנם אם מה שצריך לבער את החמץ הוא משום דין 'תשביתו' ומשום איסור 'בל יראה', א"כ זהו דין בפני עצמו, ולא שייך לומר שנעשה מצותו לגבי איסור אכילה והנאה שבו, שבזה עדיין נשאר איסור גם על האפר, ועל כן לרבנן אפרן אסור.

ובשפת אמת (סס) **ובקובץ שיעורים** (סוס קכו) תירצו שמה שאפרן מותר אינו נחשב קולא, כיון שהוא תולדה ממה שהחמירו עליו שצריך שריפה, והביא הקובץ שיעורים ראיה ליסוד זה, שבגמרא לעיל (מד:) למדו שבשר בחלב אסור בהנאה בק"ו מערלה, ולכאורה הרי מק"ו זה יוצא גם קולא, שהרי אם יקדש אדם אשה בבשר בחלב לא תהא מקודשת שהמקדש באיסורי הנאה אינה מקודשת (לעיל ז.), ואם אחר יבוא עליה לא יתחייב מיתה, וכיצד א"כ למדו ק"ו. אלא על כרחך שכל קולא שהיא תולדה מהחומר שהחמירו אינו נחשב קולא, וממילא שגם הקולא שאפרן מותר כיון שהוא בא בתולדה מהחומרא שצריך שריפה אין זה נחשב קולא, אבל מה שאמרו שאם לא מצא עצים יהא יושב ובטל אין זה תולדה מהחומרא, אלא שבדין שריפה עצמו יש בו קולא וחומרא, חומרא להצריך דווקא שריפה, וקולא שאם אי אפשר לשרוף ישב בטל.

ובפרחי כהונה (ד"ה לפ) תירץ על פי דברי **ספר 'זרעו של אברהם'** (לקמן מד: ד"ה לרע"ק) שמה שאמרו ש'כל דין שתחילתו להחמיר וסופו להקל אין אומרים אותו', זהו רק היכן שהקולא הוא בעיקר הלימוד, וכמו מה שנתבאר בגמרא כאן שאמרו חכמים אם לא מצא עצים ישב בטל שהקולא היא בעיקר הלימוד, כלומר שאתה רוצה ללמוד חומרא שיצטרך לשורפו, והדבר עצמו הוא קולא שאם לא מצא עצים ישב בטל, ובזה נאמר הכלל שאם סופו להקל אין למדים אותו. אבל היכן שהקולא היא נמשכת מענין אחר שאינו מענין הלימוד עצמו, לא איכפת לן.

עוד תירץ שגם רבנן מודים שבחמץ אפרו מותר, ומה שאמרו 'כל הנקברין אפרן אסור' היינו דווקא בדבר שמצותו 'רק' בקבורה, אבל החמץ שלחכמים השבתתו בכל דבר אפרן מותר, וא"כ נמצא שהקולא היא לא רק לדעת רבי יהודה.

מדוע לא אמרו קולא בדעת רבי יהודה שאם מצא בלילה לא ישרפנו

שם. הקשה החתם סופר (ד"ה אמרו) **שמצינו בדרכי משה** (סי' תלד סק"ח) שכתב שאין שורפין חמץ בלילה משום שלמדים שריפת חמץ מנותר, וא"כ דין שריפת חמץ כדין שריפת קדשים, וכשם שמבואר בגמרא (לעיל ג.) שאין שורפין קדשים בלילה כך אין שורפין חמץ בלילה. ולדבריו יקשה מדוע לא אמרו חכמים לרבי יהודה שמצינו קולא לדבריו שאם מצא חמץ בלילה צריך להניחו עד הבוקר. [והתינח לדעת רש"י (לעיל יב: ד"ה שלח) שכל דינו דר"י הוא רק קודם זמן איסורו, אבל אחר זמן איסורו מודה רבי יהודה שהשבתתו בכל דבר, א"כ אין בזה קולא. אך לדעת **התוספות** (שם ד"ה תימה) שאף לאחר זמן איסורו דינו רק בשריפה, קשה].

מדוע האריכו רבנן בלשונם

והתורה אמרה תשביתו. באוצר שיטות (ד"ה רבי יהודה) הקשה, למה הוצרכו חכמים בטענתם על רבי יהודה להאריך במילים ולהוסיף 'והתורה אמרה תשביתו', הלא בלא זה כבר היה קשה על רבי יהודה, שמדבריו נשמע קולא שאם אין לו עצים יהא יושב בטל. עוד הקשה, שהרי מדבר זה לבד אפשר להקשות על רבי יהודה, שהתורה אמרה תשביתו ולפי רבי יהודה שמצריך ביעור דווקא בשריפה הוא אינו מקיים תשביתו, ולמה הוצרכו להקשות קושייתם הראשונה של יהא יושב בטל. עוד קשה, שאם הוקשה לרבנן ממה שאמרה תורה 'תשביתו' ואיך מקיים דין תורה, א"כ גם אחר שחזר רבי יהודה ודנו בדין אחר במה מצינו היה להם לחכמים להקשות עליו 'והתורה אמרה תשביתו', והשאלה היא לא משום קולא וחומרא אלא משום שזה נגד דין התורה. והביא בשם **מוהריא"ל** שתירץ שבאמת דברי חכמים הם כעין שני קושיות, משום שאף בלי תוספת דבריהם 'והתורה אמרה' היה אפשר כבר להקשות את הקושיא הראשונה, ומה שהוסיפו והקשו 'והתורה אמרה תשביתו' לחוד ג"כ לא קשה, כיון שהיה אפשר לומר שכוונת התורה להשבית בשריפה, ולכן הוצרכו להאריך בלשונם על קושייתם והוסיפו ואמרו 'והתורה אמרה' וכו'.

ובהפלאה (ד"ה תימה) תמה ג"כ על מה שהאריכו רבנן בלשונם, והלא מתחילת דבריהם כבר נשמע שהוקשה להם מה שאמרה תורה 'תשביתו'. עוד הקשה לדעת **התוספות** (לעיל יב: ד"ה תימה) שדברי רבי יהודה נאמרו על אחר שעה שישית שהוא אחר זמן איסורו, וא"כ היה להם לרבנן להזכיר בדבריהם איסור הלאו של בל יראה ולומר 'והתורה אמרה לא יראה', ומדוע הזכירו בדבריהם רק חיוב העשה ד'תשביתו'[צד]. ותירץ שהטעם שהוצרך ר"י לחזור ולדון דין אחר, אף שמצינו שרבי יהודה עצמו סובר (סוכה לו:) שאפשר לעשות ק"ו כשסופו להקל, היינו משום שיש מקום לפרוך הק"ו מנותר, שהרי חמץ של הקדש אין עוברים עליו בבל יראה, שדרשו (לעיל ה:) ממה שכתוב 'לך' שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, וא"כ כיצד אפשר ללמוד מנותר, והרי נותר הוא של גבוה, ובאופן כזה בחמץ כשהוא של גבוה לא יעברו עליו בבל יראה. ועל כרחך צריך לומר שרבי יהודה סובר כשיטתו בקידושין (נד:) שהמקדש בחלקו מקודשת, ולמד כן מהפסוק (במדבר יח ט) 'וזה יהיה לך מקדש הקדשים' 'לך' לכל צרכך, וא"כ הוה ממון שלו לעבור עליו בבל יראה, וכיון שאמר רבי יוחנן בגמרא (שם נג.) שחזר בו רבי יהודה מדין המקדש בחלקו מקודשת, על כן גם כאן היה צריך לחזור בו וללמוד באופן אחר. אך א"כ יקשה שלדעת רבנן שהמקדש בחלקו אינה מקודשת, א"כ כבר מתחילה אי אפשר ללמוד כלל מנותר, כיון שבחמץ הדומה לנותר דהיינו שהוא של גבוה לעולם אין שייך בו איסור בל יראה, שהרי הוא קודש, וא"כ לא היו צריכים לפרוך הק"ו בטענה שאשם תלוי יוכיח, אלא בעיקר הלימוד היו יכולים לפרוך שאין חמץ דומה לנותר, כיון שבאופן של נותר הרי לא יהיה דין בל יראה ומצות ביעור בשריפה. אלא לכן הביאו הדין 'והתורה אמרה תשביתו' שעיקר הלימוד שאפשר להשבית בכל דבר נלמד מהפסוק 'תשביתו', אלא שהוסיפו חכמים שלא תפרוך על דבריהם שאם תשביתו היינו בכל אופן א"כ למה הוצרך פסוק למעט לא יראה 'לך' שאתה רואה של אחרים ושל גבוה, שאינו עובר עליהם בבל יראה, והרי אפשר ללמוד כן מנותר, מה נותר שהוא בשריפה ואף על פי כן אינו עובר עליו בבל יראה כיון שהוא של גבוה כל שכן חמץ שהוא בכל דבר שאינו עובר עליו בשל גבוה. ועל זה השיבו ששריפה אינו חומרא כיון שסופו להקלצה.

מדוע אין לומר שמקיים תשביתו אחר זמן ביעורו

שם. באוצר שיטות (ד"ה רבי) הקשה לדעת **רש"י** (לעיל יב: ד"ה שלח) שאחר זמן ביעורו השבתתו בכל דבר, א"כ מה הקשו רבנן על רבי יהודה מכך שהתורה אמרה תשביתו, הלא אפשר לומר שתשביתו האמור בתורה מדובר אחר זמן ביעורו ורבי יהודה המצריך ביעור בשריפה אמר כן על שעת ביעורו. ותירץ בשם **מוהריא"ל** שסברו חכמים ש'תשביתו' כולל בין בזמן ביעורו בין שלא בזמן ביעורו.

מדוע אינו מקיים המצוה על ידי שיבטל את החמץ

שם. כתב הכל בו (סי' מח) שיש להביא ראיה מסוגייתנו שמה שאמרו שמועיל ביטול חמץ זהו רק על חמץ שאינו ידוע לו, אבל חמץ הידוע לו ויכול לבערו אין מועיל בזה ביטול. והוכיח כן ממה שאמרו חכמים לרבי יהודה 'לא מצא עצים לשרפו יהא יושב ובטל והתורה אמרה תשביתו', ואם נאמר שמועיל מן התורה לבטל בלבד, א"כ מדוע יהא יושב ובטל, והרי יכול לעשות מה שציותה תורה ולבטל את החמץ. וכתב **הצל"ח**[צז] (ד"ה לפ) שכל הוכחה זו היא רק לדעת **רש"י** (לעיל יב: ד"ה שלח) הסובר שלאחר שעה שישית מודה רבי יהודה שהשבתתו בכל דבר, וא"כ על כרחך שהקולא שדיברו עליה חכמים הוא על אדם היוצא בשיירא תוך שלשים יום קודם הפסח, וכדברי רש"י (ד"ה שלח), שאז החמץ עדיין ברשותו לבטלו, ועל כן יכול הוא לבטל. אבל לדעת **התוספות** (לעיל שם ד"ה תימה) שמחלוקת רבי יהודה וחכמים היא רק אחר זמן איסורו, ובאותה שעה כבר החמץ אינו שלו ואינו יכול לבטלו, וא"כ אין להוכיח ממה שלא מועיל ביטול שאי אפשר לבטל חמץ ידוע, שהרי כל מה שלא אמרו שמועיל ביטול היינו משום שלאחר זמן איסורו כבר החמץ אינו שלו לבטלו.

ועיין בפני יהושע (ד"ה יהא) שהקשה כן לדעת **רש"י** (לעיל יב: ד"ה שלח) שכל דברי רבי יהודה להצריך שריפה הוא רק קודם זמן ביעורו[צח], וודאי מודה רבי יהודה שמן התורה מועיל גם ביטול בעלמא, וא"כ מה אמרו לו חכמים 'והתורה אמרה תשביתו'[צט] הרי צריך הוא לבטל את החמץ ולא יעבור עליו[ק]. וביותר יקשה אף לדעת רבי יהודה עצמו, שבסוגייתנו משמע שרבי יהודה חולק על

צד. **וכתב** שעל קושיא זו אפשר לתרץ, שהתוספות הלכו לשיטתם (להלן כט: ד"ה רבי) שהמשהה חמץ ודעתו לבערו אינו עובר עליו בבל יראה, אך כתב שזה דוחק, עיי"ש. צה. **ועיי"ש** שתירץ לפי זה קושיית הפני יהושע מדוע אין מועיל ביטול. צו. **וכן** כתב הפר"ח (סי' תלג סק"ח ד"ה ומכאן) שלדעת התוספות שדין שריפה לרבי יהודה הוא אחר זמן איסורו, יש לדחות ראיית הכל בו כיון שאחר זמן איסורו אין החמץ שלו ואינו יכול לבטלו, וכמו כן אף אינו מקיים מצות תשביתו בזה. וראה בספר אברהם יגל (ד"ה לפ מנלפ) שתמה על דברי הפר"ח שלכאורה לדעת רש"י שלמד מהפסוק 'תשביתו' לקודם זמן איסורו שאם יש לו עצים מחויב הוא לשרוף דווקא בכדי שלא יעבור על בל יראה, א"כ לדבריו מדוע לא מועיל ביטול. צז. **אך** לדעת התוספות (לעיל יב: ד"ה תימה) שחיוב שריפה לרבי יהודה הוא אחר זמן איסורו, א"כ לא יקשה שיבטל, שהרי אחר זמן איסורו אין מועיל ביטול. צח. **ואף** שסובר רבי יהודה (להלן כח:) שחמץ אחר הפסח אפילו של כותים ושל אחרים אסור מן התורה, וא"כ לא יועיל הביטול כדי שיהא מותר להשהותו לאחר הפסח, מכל מקום ודאי מודה הוא שמועיל הביטול שלא יעבור באיסור בל יראה ובל ימצא. צט. **והוסיף** השאגת אריה (סי' עז) שלאחר זמן איסורו שלא מועיל ביטול ג"כ לא יקשה שיהא יושב ובטל, שהרי לדעת רש"י אחר זמן איסורו מודה ר"י שביעורו בכל דבר, ועיי"ש מה שהאריך בזה.

חכמים ומצריך דווקא שריפה, וסובר שפירור וזרייה לרוח אינו מועיל, ולכאורה מדוע יגרע מפרר וזורה לרוח מביטול בעלמא[ק]. ותירץ[קא] על פי דרכו בביאור דעת רש"י שכל מה שמועיל ביטול הוא רק בכדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, אבל קיום מצות תשביתו אינו מקיים כל זמן שבידו לבערו, א"כ יש קולא ביוצא בשירה שאם לא ימצא עצים לשורפו שיעבור בעשה של תשביתו באם יש לו חמץ ידוע. והצל"ח (ד"ה ואומר) הוסיף שאף שכתב רש"י (לעיל ד: ד"ה בביטול) שאף השבתה בלב הוא השבתה, וא"כ משמע שבביטול מקיים מצות השבתה, יש לומר שלא כתב כן אלא לדעת רבנן שהם סוברים שביעור חמץ בכל דבר, וא"כ הוא הדין שגם בביטול מקיים מצות השבתה, אבל לדעת רבי יהודה שביעור חמץ הוא רק בשריפה, ודאי שאף ביטול אינו מועיל לקיים מצות השבתה, ואף שבודאי מועיל ששוב לא יהיה מוטל עליו מצות השבתה שהרי אינו שלו, מ"מ העשה אינו מקיים וגורם לבטל ממנו העשה הזאת.

ובשאגת אריה (סי' עז) כתב ליישב שיש אופנים שאין מועיל ביטול מן התורה, וכגון חמץ של אחרים שקיבל עליו הנפקד אחריות, שבזה לא מועיל ביטול[קב], ולדעת רבי יהודה נמצא קולא בזה באופן שלא מצא עצים שיהא יושב ובטל.

ובמקור חיים (פתיחה לסי' תלח) ביאר מחלוקת רבי יהודה וחכמים, שרבי יהודה סובר שחמץ צריך שריפה אפילו אחר הביטול, והטעם הוא מפני שכל מה שמועיל ביטול הוא משום שבאמת החמץ הרי אינו ברשותו שהרי הוא אסור בהנאה, אלא שהתורה העמידה את החמץ ברשותו של אדם שיעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, וכשמבטלו הרי הוא מגלה בדעתו שאינו חפץ בזה, ודי בזה בכדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא. אמנם אף אחר שביטלו מכל מקום עדיין יש לחמץ דין איסורי הנאה ולא יצא מכלל שאר איסורי הנאה שמצוותן בשריפה, כגון כלאי הכרם ושאר הנשרפין, וגם חמץ למדים מנותר שמצותו בשריפה, אלא שאם ישהה אותו ולא ישרוף לא יעבור עליו בעשה של 'תשביתו' כיון שכבר ביטלו, וכמו שאינו עובר כשמשהה כלאי הכרם מלשורפו, אבל אם לא ביטלו יעבור כל שעה ושעה שמשהה אותו בעשה ד'תשביתו'.

אמנם רבנן סברו שדין תשביתו היינו שיהיה מושבת מהעולם על ידי פירור וזרייה לרוח אלא שהתורה הזהירה בעשה דהשבתה רק בחמץ שלו, וא"כ אחר שביטלו שוב אינו שלו, וא"כ כבר אינו מצווה בעשה של תשביתו, וכשמבערו אחר הביטול אינו מקיים מצות עשה, וזהו מה שאמרו לו חכמים לר"י שלדבריך אם לא יהיה לו עצים יהיה יושב ובטל, וכוונתם היתה שאם יבטל שוב לא יקיים מצות תשביתו, והיינו לדבריהם שקיום מצות תשביתו הוא על ידי איבוד מוחלט מן העולם. אבל רבי יהודה סבר שאף הביטול יש לו מצוה לשרוף כדין איסורי הנאה שמצותן בשריפה.

ובאור חדש (ריש פסחים אות ג)[קג] הקשה בדעת רבי יהודה, א. כיצד למד רבי יהודה ק"ו מנותר, והרי אפשר לפרוך מה לנותר שכן לא מועיל בו ביטול, ועל כן דינו דווקא בשריפה, תאמר בחמץ שאפשר לבטלו ועל כן הדין נותן שיוכל גם לבער בכל דבר. ב. הקשה כקושיית הפני יהושע מדוע יגרע פירור וזרייה לרוח מביטול. ותירץ שצריך לומר שרבי יהודה למד בק"ו מנותר שגם ביטול לא מועיל, אלא שלמדים מזה רק לחמץ ידוע, שכשם שבנותר הידוע [שהרי אין דין לבדוק על נותר שאינו ידוע] צריך שריפה דווקא, הוא הדין גם לחמץ הידוע שצריך דווקא לשרוף ואין מועיל בו ביטול. ומה שנאמר 'תשביתו' שמועיל גם ביטול, היינו רק לחמץ שאינו ידוע, שאף שמצינו שהחמירה תורה בחמץ יותר מבשאר איסורים לבדוק גם על חמץ שאינו ידוע, בזה אמרו שדי בביטול, ומכאן הוכחה לחלק בין חמץ הידוע לחמץ שאינו ידוע. אמנם חכמים שחלקו על רבי יהודה ולא למדו כלל מנותר, א"כ יש לומר שכשם שמועיל ביטול לחמץ שאינו ידוע כך מועיל גם לחמץ הידוע[קד].

מדוע אין מועיל להוציא מרשותו או להפקיר החמץ

שם. השאגת אריה (סי' פג) הקשה לדעת **הרמב"ן** (הובא בר"ן ה: ד"ה ת"ר) הסובר שחמץ של ישראל שנמצא ביד נכרי אינו עובר עליו מן התורה בבל יראה ובל ימצא[קה] ואף אם לא קיבל עליו הנכרי אחריות[קו]. וכן מבואר מדברי הרמב"ן בפירוש התורה (שמות יג יט) שכתב שלא הוזהרנו מן התורה אלא שלא נקיים חמץ שלנו ברשותנו בין בבתינו בין בגבולינו, אבל אם הפקדנו אותו ביד נכרי בבית שלו, אין אנו עוברים עליו בבל יראה ובבל ימצא, אבל מדברי סופרים הוצרכנו לבער חמץ שלנו. וא"כ קשה מה אמרו חכמים לרבי יהודה שאם לא מצא עצים יהא יושב ובטל, והרי יכול הוא להוציא את החמץ מרשותו ואין צריך כלל ביעור, וא"כ מדוע אמרו לו חכמים ש'סופו להקל'. ואין לומר שאם יהיה אופן שלא יוכל להוציא את החמץ מרשותו יהיה בזה קולא, כיון שלעולם יכול הוא להפקיר את המקום שהחמץ נמצא שם, ומועיל הפקר מן התורה אפילו בינו לבינו שלא בפני שלשה[קז]. ותירץ שסובר הרמב"ן כדעת הר"י המובא **בתוספות** (לעיל כט: ד"ה רב פפי) שהלאו של בל יראה ובל ימצא הוא ניתק לעשה, ולכן המשהה חמץ בכדי לשורפו אינו עובר על בל יראה, ואפילו לכתחילה מותר להשהות בכדי לבער קודם שיעבור עליו הפסח, מיהו זה דווקא כשמבערו בסוף שאז קיים את התשביתו למפרע. אך אם אינו מקיים לבסוף מצות ביעור אלא שעושהו באופן אחר שעל ידי זה לא יעבור בבל יראה, וכגון חמץ של ישראל אחר שהישראל קיבל עליו אחריות, אז הוא מחויב בבל יראה, אבל אם ייחד לו בית, או שעשה לפניו מחיצה עשרה מועיל תקנה זו שלא יעבור עליו בבל יראה מכאן ולהבא, ודבר זה לא יכול לפוטרו מאיסור בל יראה למפרע, ועל כן אף לדעת הרמב"ן אין מועיל מה שיוציאו מרשותו, שכיון שלרבי יהודה לא קיים בזה מצות ביעור, נמצא שעד עכשיו עבר על איסור בל יראה, ואף שמשעה שמוציאו מרשותו ואילך שוב אינו עובר, אבל אין זה מתקן את מה שעבר קודם, שרק ביעור כדין מועיל למפרע שלא יעבור על בל יראה, אך לבטל קודם שעת איסורו בזה ודאי שמועיל.

והרעק"א[קח] (שו"ת, מהדו"ק סי' ריח) הסתפק לדעת רבי יהודה אם עבר כבר על בל יראה ואין לו עצים עכשיו לשרוף, או באופן שמצא חמץ ביו"ט בביתו שאין לו היתר לשורפו, האם עדיף שיפרר לרוח כדי שלא יעבור מכאן ולהבא על איסור בל יראה, או שמא כיון שאם יפרר עכשיו לדעת רבי יהודה נמצא שלא תיקן את האיסור בל יראה למפרע, אפשר שעדיף שימתין עד אחר יו"ט וישרוף בחוה"מ, ובזה יתקן כל איסור של בל יראה שעבר קודם. והוסיף הגרעק"א שאם נאמר שצריך הוא להמתין, א"כ נוכל לפרש שזהו הקולא בדעת רבי יהודה שאמרו לו חכמים, שאם אין לו עצים יהא יושב ובטל באותה שעה, כדי שיוכל לקיים מצות ביעור אחר יו"ט ולתקן האיסור של בל יראה.

ובקובץ שיעורים (חומ קכג) תירץ קושיית השאגת אריה שהוצאה מרשות אינו קיום מצוה, אלא רק גורם לו שלא יתחייב במצות תשביתו כיון שאין לו חמץ, וכמו שאדם שמוכר את טליתו שהוא נפטר בזה מחובת ציצית אבל אינו מקיים בזה שום מצוה, ועל כן מובן מה שאמרו חכמים לר"י שלדבריו יש קולא שיהא יושב ובטל מקיום מצות תשביתו, וקיום המצוה לרבנן הוא רק על ידי זרייה לרוח ולא על ידי הוצאה מרשות.

ובשואל ומשיב (שו"ת מהדו"ק, מ"ב סי' לח ד"ה והנה נמ"ם) יישב שיש פעמים שאדם מבטל החמץ ואינו מבטלו בלב שלם, ואין ביטול כזה מועיל[קט].

באיזה לימוד חזר רבי יהודה לדון

חזר רבי יהודה ודנו דין אחר. רש"י (ד"ה ודנו) ביאר שהלימוד הוא בדין גזירה שוה, ולמדים בין לקולא ובין לחומרא, משום שהוא כגזירת הכתוב שאין להשיב עליו. **והתוספות** (ד"ה אין) כתבו שהלימוד הוא במה מצינו. וכתב **הרש"ש**

ק. **וראה** בר"ן (ג. ד"ה אלא) שיש שני אופנים להשבית, א. שיבטל החמץ שברשותו, ב. בביעור, ועל האופן השני נחלקו ר"י וחכמים כיצד מבערים.

קא. **ובן** כתב הצל"ח (ד"ה ואומר) אמרו שהנפקד עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, והיינו משום שכיון שאם היה נאבד היה חייב לשלם אחר, נמצא שהחמץ ברשותו לענין שיוכל להחזירו ועל כן הוא עובר בבל יראה, ואף שבעלמא דבר הגורם לממון לאו כממון דמי (רמב"ם הלכות גניבה פ"ג ה"ח, ונקודות המכסף סי' רעח סק"ח), לענין בל יראה התורה חייבתו. וכתב השאגת אריה שנראה שלפי זה אינו יכול לבטל, כיון שביטול משום הפקר הוא, כיון שגם קודם הביטול אין זה שלו, אלא שהתורה חייבתו משום שהוא גורם לממון, ואף אחר הביטול הוא גורם לממון, וא"כ לא יועיל הביטול כלום.

קג. **ובן** כתב בסוגייתנו בקיצור (ד"ה ר"י). קד. **ובזה** יישב שיטת הכלבו שחילק בין חמץ ידוע לחמץ שאינו ידוע, דהיינו כרבי יהודה, ולחמץ ידוע למדים מנותר שדווקא שריפה ולחמץ שאינו ידוע מועיל ביטול. אך כתב שלפי מה שהביא הבית יוסף (סי' תלח ד"ה ומדלוריימ) שמלשון הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ג) [ויתכן והיא נוסחא ישנה שהיתה לב"י, ראה אור חדש (שם)] משמע שביטול מועיל רק לחמץ שאינו ידוע, אבל לחמץ הידוע אין מועיל ביטול, שהיה להם גירסא ברמב"ם 'איזהו השבתה שיסיר החמץ הידוע מרשותו', ומדויק שאין מועיל ביטול לחמץ הידוע, וכן העתיק בדבריו הלחם משנה (פ"ג ה"ג) ולדבריו יקשה שהרמב"ם פסק (חמץ ומצה פ"ג ה"ח) כחכמים שמועיל פירור וזרייה לרוח, וא"כ לדעתו לא היה צריך לחלק בין חמץ ידוע לחמץ שאינו ידוע. קה. **ובן** הוא בבית יוסף (סי' תמ ס"ד ד"ה ישראל). קו. **אמנם** דעת שאר הגאונים המובא בבית יוסף (שם) הוא דדווקא כשקיבל עליו הנפקד אחריות, וראה בשאגת אריה שם שהאריך להוכיח שאין דעת הרמב"ן כדעתם. קז. **ראה** באור זרוע (פסחים רמז) שביאר הטעם שמועיל הפקר חמץ שלא בפני שלשה, והוכיח כן מהא דאמרו בגמרא (לעיל ז.) שמועיל אף ביטול בלב. וראה רמב"ם (מדיס פ"ג הט"ז). קח. **וראה** לעיל בענין האם עדיף לו לבטל שלא בשריפה אף שמבטל בזה מצות תשביתו דעת הראש יוסף. קט. **וראה** שם שהאריך בזה על פי דברי התוספות (לעיל ו: ד"ה והעמיה) שהקשו על רש"י (שם ד"ה והעמו) שפירש שהטעם שהצריכו ביטול אחר בדיקה הוא משום החשש שמא ימצא גלוסקא נאה ויחוס עליה שלא לשורפה, ואם משהה אותה אפילו רגע אחד עובר עליה בבל יראה ובל ימצא. וקשה שבגמרא (שם) הקשו, שסוף סוף מדוע הוצרך לבטל, נאמר שברגע שימצא הגלוסקא יבטלנה. ולדעת רש"י אין מובן מה קושיית הגמרא, שהרי הוא ביאר שהחשש שמא יחוס עליה מלשורפה. ובט"ז (סי' תלד סק"ג) יישב שמה שאמר רש"י שמא יחוס עליה, היינו מלשורפה, אבל לבטל אין חשש שמא יחוס ולא לבטל. ולכאורה קשה על דבריו שהרי ענין הביטול הוא להחשיב את הדבר שיהיה כעפרא דעלמא, וא"כ מה החילוק בין ביטול לבין שריפה. ותירץ שעל כרחך צריך לומר שסבר הט"ז שעיקר הביטול הוא שיעלה במחשבתו שהוא הפקר גמור, אבל חז"ל חששו שמא לא ירצה לבטל עד זמן האיסור, ועל כן תיקנו שיבדוק ויבטל מיד. ועל זה הקשו בגמרא שאחר שהאדם מסכים לבטל א"כ מה החשש שמא ימצא גלוסקא, והרי ברגע שימצאנה יבטלה, ואם יש חשש שמא לא יבטל באמת א"כ לא הועילו כלום בתקנתם שגם עכשיו לא יעשה ביטול אמיתי. ועל זה תירצו שמא ימצא הגלוסקא לאחר זמן איסורו ששוב אינו יכול לבטל. ומכל מקום מוכח שיכול להיות שאדם יבטל ואין ביטולו גמור, ומפרר וזורה לרוח ג"כ לא יועיל, שיכול להיות שמפרר באופן שיכול להתקיים עוד אחר הפסח, ועל כן תיקנו דווקא שריפה.

(נרש"י ד"ה ודנו) שאף כוונת רש"י היא למה מצינוק'. ואף **בראש יוסף** (ד"ה ודנו) תמה שאין זה גזירה שוה אלא מה מצינו, ולא שייך על זה פירכא שכל דין תחילתו להחמיר וכו'.

האם קיבל רבי יהודה מרבותיו לדרוש המה מצינו

שם. הקשה **הגינת ורדים** (כלל ו ד"ה הן) לדעת **רש"י** (סוכה לח. ד"ה לח) הסובר שכל י"ג מידות מלבד ק"ו אין אדם דן מעצמו, א"כ כיצד שינה רבי יהודה את הלימוד והלך ללמוד בדין מה מצינו, והרי לא קיבלה מרבו, ואם נאמר שכן קיבל לימוד זה, א"כ כיצד מתחילה דרש את הדין בק"ו. ואין לומר שבתחילה אמר כן לדעת רבנן, שאף שלא קיבלו הלימוד של המה מצינו מכל מקום מדין ק"ו יש להם לדרוש, כיון שיקשה עליו עצמו מדוע היה צריך לקבל לימוד של מה מצינו אם אפשר ללמוד כן מעצמו בקל וחומר. ותירץ שצריך היה לקבל הלימוד במה מצינו בכדי שלא נמעט מדכתיב (שמות כט לד) 'הנותר' שרק נותר בשריפה ולא שאר איסורים וכמו שביארו **התוספות** (להלן כח. ד"ה אמרו) בדעת חכמים.

ובספר 'פרי החג' (סוף ההשמטה כלל ו) הוסיף להקשות שיש לדייק בדברי רבי יהודה שאמר 'אין ביעור חמץ אלא שריפה, והדין נותן' וכו'. שלכאורה מדוע לא אמר בלשון קצרה 'אין ביעור חמץ אלא שריפה ק"ו מנותר, ומה נותר' וכו'. ויישב על פי דברי הירושלמי (פ"ג ה"ח) 'רבי אומר תשביתו שאור מבתיכם, דבר שהוא בל יראה ובל ימצא ואי זה זה בשריפה'. ומשמע שרבי למד מהלשון 'תשביתו' לבד שצריך דווקא השבתה בשריפה, ומה שהוצרך רבי יהודה ללמוד בק"ו הוא רק משום שחכמים למדו שמלשון תשביתו היה אפשר לפרש שהוא משבית בכל דבר ואף על ידי זרייה ופירור, ועל זה אמר רבי יהודה שיש ללמוד מן הדין שדווקא בשריפה[קיא]. ולפי"ז תירץ קושיית הגינת ורדים, שבאמת לא היה לרבי יהודה כלל בקבלה ללמוד במה מצינו, וכמו שאמרו בגמרא 'וחזר רבי יהודה ודן דין אחר', ולכאורה יקשה שאין אדם דן גז"ש מעצמו, אלא הביאור הוא שבאמת הלימוד הוא מתשביתו, ומה שהביא הלימוד במה מצינו אין זה עיקר הלימוד אלא רק גילוי מהו התשביתו הנזכר בפסוק, שבזה יכול לדון מעצמו[קיב].

ובספר ארבע שיטות למהרי"שקיג (ד"ה תמן) גם הקשה שאם קיבל ר"י גזירה שוה מרבותיו, א"כ מדוע לא הקשו בגמרא כמו שהקשו להלן (סו.) 'וכי מאחר דגמר גזירה שוה קל וחומר למה לי'. ותירץ על פי דברי **הפני יהושע** (לעיל יב: בתוספות ד"ה מתיתי) בדעת רש"י שלרבי יהודה חיוב שריפה הוא רק קודם זמן איסורו, שבתחילה כשרצו ללמוד דינו של רבי יהודה מנותר בלימוד של ק"ו ודאי שהלימוד היה לאחר זמן איסורו דומיא דנותר, אבל לבסוף שלמדו כן בלימוד של בנין אב שבשניהם יש דין 'בל תותירו', ולשון זה שייך קודם זמן האיסור, שאומרים לאדם אל תותיר ותבוא לאיסור נותר, וכן לענין חמץ שלא יותיר ולא יבוא לידי איסור בל יראה, על כן צריכים שני הלימודים.

האם הודה רבי יהודה לדברי רבנן בדין סוכה

שם. בגמרא מבואר שהודה רבי יהודה לדעת חכמים שאין למדים ק"ו כשסופו להקל, והקשה **המהר"ם חלאווה** (ד"ה מזר) שא"כ מדוע לגבי סוכה שנחלקו רבי יהודה וחכמים (סוכה לו:) שדעת רבי יהודה שאפשר לעשות סוכה רק מארבעת המינים ולמד כן בק"ו מלולב, והקשו לו חכמים שנמצא תחילתו להחמיר וסופו להקל, ולא הסכים עמם רבי יהודה. ותירץ שבאמת גם כאן לא חזר בו רבי יהודה מסברתו, אלא שרצה למצוא ק"ו או גזירה שוה גם לדברי רבנן, ואף ששתק לבסוף (להלן כח.) היינו רק לדעתם, אבל הוא עצמו סובר שאף שסופו להקל אפשר ללמוד ק"ו כזה. אמנם **התורי אבן** (ר"ה כג. ד"ה ד' מינים) הוכיח מסוגייתנו שבאמת אף במחלוקת רבי יהודה ורבנן בסוכה הודה רבי יהודה לחכמים וסובר שאפשר לסכך בכל דברקיד. **ובחזון איש** (סי' קכד סק"ח ד"ה מזר) כתב שפשוט שר"י לא הסכים עם רבנן בטענתם, וסובר שדנים ק"ו אף במקום שסופו להקל.

מדוע אין לפרוך על המה מצינו שאם אין לו עצים ישב בטל

שם. הקשה **הפני יהושע** (לעיל יב: בתוספות ד"ה מיתתי) במה עדיף הלימוד של בנין אב מהלימוד בק"ו, שכן מה השיב רבי יהודה על פירכת חכמים 'ואם לא מצא עצים יהא יושב בטל'. ויישב שרק בתחילה כשלמדו בק"ו סברו ללמוד על אחר זמן ביעורו ועל זה תמהו חכמים יהא יושב בטל, אבל למסקנא שלמדו בדין בנין אב, א"כ ודאי שהלימוד הוא על זמן ההיתר כיון שבו נאמר שאסור לו להותיר, וא"כ אחר זמן איסורו ודאי מבערים בכל דבר. **ובאור חדש** (ד"ה מזר) תמה על קושיית הפני יהושע שהרי כיון שלמדים בדין מה מצינו ממילא למדים בין להקל ובין להחמיר, וא"כ יש ללמוד גם לקולא מנותר שאם אין לו עצים אינו שורף.

ובחזון איש (סי' קכד סק"ח ד"ה מזר) הקשה שלכאורה כל מה ששינה ר"י בלימודו הוא שבמקום ללמוד בק"ו למד כן מדין מה מצינו, ולכאורה אם פירכת חכמים נכונה שהחמץ חמור הוא ולא יתכן שאם לא מצא עצים ישב בטל, א"כ זהו פירכא גם למה מצינו, שיש לומר שדווקא נותר דינו בשריפה, אבל חמץ החמור דין הוא שלא יקילו עליו כשלא מצא עצים. עוד הקשה שבגמרא בסוכה (לו:) למד ר"י ק"ו סוכה מלולב שאין סוכה נוהגת אלא בארבעת המינים, והשיבו לו חכמים שזהו דין שתחילתו לחומרא וסופו להקל, ומדוע לא אמר רבי יהודה שהוא דן כן במה מצינו. על כן ביאר החזון איש שבתחילה למד ר"י את מצות תשביתו האמור בחמץ ממצות ביעור האמור בנותר שחיוב מצות תשביתו הוא בשריפה, ואם אין לו עצים לבער אין כאן כלל מצות ביעור, ואף שודאי הוא שצריך לבערו מן העולם בכדי שלא יעבור על בל יראה, מכל מקום לא קיים מצות תשביתו במעשה הביעור אם ביער שלא בשריפהקיט, וזהו מה שאמרו חכמים שלדעת רבי יהודה סופו להקל. אך הלימוד שחזר רבי יהודה ודן הוא לימוד מחודש, שבאמת יש שני טעמים לשרוף את החמץ. א. משום מצות תשביתו, ודין זה יכול להתקיים בכל אופני הביעור. ב. משום איסורי הנאה, ודבר זה למד רבי יהודה במה מצינו מנותר, שכשם שנותר ביעורו בשריפה, כך איסור הנאה של חמץ ביעורו בשריפה, ואם אין לו עצים אינו מחויב בדין שריפה מחמת איסורי הנאה, אך מכל מקום מחויב הוא לקיים מצות תשביתו בכל אופן שאפשר. ומה שסתמו במשנה בתמורה (לג:) שהחמץ דינו בשריפה היינו מחמת איסורי הנאה, וכמו שחזר ר"י ודן. וא"כ נמצא שבגמרא בתמורה (שם לד.) שסתמו שדין חמץ הוא בשריפה באמת היינו לפי מה שחזר ר"י ודן, והטעם שטעון שריפה הוא מחמת היותו איסורי הנאה. אך ר"י עצמו באמת סובר כהלימוד הראשון שחיוב השריפה הוא מדין התשביתו, כיון שהוא סובר שאפשר ללמוד ק"ו אף שסופו להקל.

מדוע אין ממעטים מדכתיב 'הנותר' שאין דבר אחר בשריפה

מה נותר בשריפה. הקשו **התוספות** (ד"ה מה) שלפי מי שסובר בגמרא לעיל (כד.) שדורשים מדכתיב (שמות כט לד) 'הנותר' למעט שדווקא נותר דינו בשריפה ואין דבר אחר דינו בשריפה, א"כ כיצד למד רבי יהודה שחמץ בשריפה מנותר. ותירצו בשם **הרשב"א** שאין למעט מהנותר אלא שאר איסורין, אבל חמץ שהוא דומה לנותר ששניהם בכרת ובאיסור להותיר אין ממעטים. וביאר **המהרש"א** (בשמוס' שם) שאף שאין צריך למעט מ'הנותר' את שור הנסקל כיון שממילא אינו דומה לנותר, שהנותר בכרת ושור הנסקל אינו בכרתקיט, מכל מקום כיון שהיה מקום ללמוד שור הנסקל מבשר טמא שטעון שריפה אף שאין בו כרת, ולמדים ממה שנאמר גבי בשר טמא 'לא יאכל באש ישרף' (ויקרא ז יט), ולמדים מהייתור 'לא יאכל'קיז שאם אינו ענין לבשר טמא תנהו ענין לכל איסורים שבתורה שאסורים באכילה שצריך לשורפם ואף שאין חייבים עליהם כרת, לכך הוצרך הכתוב 'והנותר' למעט שאר איסורים שאינם בשריפהקיח.

קי. **וציין** לדברי רש"י (ויק"ה יג: ד"ה גזירה) שכתב על מה שאמרו במשנה (שם) גזירה שוה, שאין הכוונה לגזירה שוה דווקא אלא לכעין גזירה שוה. קיא. **וכתב** שם שר"ע שלמד (לעיל ה.) מ'תשביתו' שצריך שריפה באמת סובר ג"כ כרבי יהודה. וראה לעיל (בביאור 'מדעת מי ההלכה'), שהובאה דעת ר"ע במכילתא שלמד מתשביתו, ונתבאר שם בדעת הרבינו פרח שזהו דעה שלישית. קיב. **והביא** מדברי התוספות בשבת (קלג: ד"ה סד"ט) שכתבו מה שהוצרך קרא למעט שלא נלמד גזירה שוה לולב מסוכה שאפשר ליטול אף בלילה, ולכאורה קשה שהרי אין אדם דן גזירה שוה מעצמו, ותירצו 'דשמא בעלמא ניתנה למידרש'. קיג. **הנקרא** גם שו"ת פנים מסבירות. קיד. **ובערוך** לנר (שם נתוספות ד"ה מרנעה) דחה דברי הטורי אבן, ותמה שאם כדבריו איזה ק"ו אמר קודם, אם ק"ו דסוכה, א"כ אחר שקיבל תשובת רבנן וסבר שאין אומרים ק"ו כשסופו להקל, מדוע חזר ואמר כן בסוגייתנו, ואם כאן אמר קודם, מדוע חזר ואמרו בסוכה, עיי"ש. קטו. **והוכיח** כן ממה שאמרו חכמים לרבי יהודה שכל דין שאתה דן תחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין, ועל כרחך שאין מדובר על איסור בל יראה, כיון שלא שייך בזה חומרא וקולא, אלא על כרחך שמדובר על מצות תשביתו, שבזה שייך חומר וקל. קטז. **ובשלמי** תודה (ד"ה ופ"ת) הקשה שלפי דברי התוספות משמע שכל הלימוד מ'הנותר' הוא רק למעט חמץ בפסח, אבל שאר איסורים אין צריך פסוק למעט מאחר שאין מהיכן לרבותם, שהרי אינם דומים לנותר. והקשה שא"כ מה הביאור בתירוץ התוספות על הקושיא שהקשו כיצד לעיל רצו ללמוד לשאר איסורים שאסורים בהנאה מנותר, והרי יתכן שהריבוי

הוא רק לגבי חמץ בפסח שהוא דומה לו, והשיבו שחמץ בפסח אין צריך את הריבוי כיון שיכולים ללמדו במה מצינו, והרי לפי דברי התוספות שעל כרחך כתבו 'והנותר' למעט שאין חמץ בפסח צריך שריפה, וא"כ אחר שכבר נכתב 'והנותר' למעט שאין דמיון מוחלט בין חמץ בפסח לאיסור נותר, א"כ היה מקום לומר שאף לענין איסור הנאה אינם שוים, ועל כן הוצרך לכתוב הריבוי באם אינו ענין לנותר תנהו ענין לחמץ בפסח שאסור בהנאה, ועדיין יקשה כיצד רצו ללמוד לשאר איסורים. ותירץ על פי מה שכתבו התוספות (לעיל כג. ד"ה חולין) שבמקום שהוצרכה תורה למעט על דבר שאינו בשריפה על כרחך שהוא אסור בהנאה מן התורה, וא"כ אפשר שאף כאן על כרחך שאין צריך פסוק בכדי לרבות חמץ בפסח שאסור בהנאה, כיון שאחר שלמדים מדכתיב 'הנותר' שהחמץ אינו בשריפה, ממילא ידעינן שהוא אסור בהנאה. שאם הוצרכה התורה למעטו מחיוב שריפה, על כרחך שהוא אסור בהנאה, וא"כ לשם מה צריך הלימוד לרבות שהוא אסור בהנאה, אלא על כרחך שהפסוק בא לרבות שאר איסורין, וחמץ בפסח למדים מנותר במה מצינו שהוא אסור בהנאה. קיז. **שלדין** בשר טמא עצמו אפשר ללמוד בק"ו ממעשר, ומה מעשר הקל נאמר בו (דברים כו יד) 'לא בערתי ממנו בטמא' ק"ו לבשר טמא. קיח. **ובגנזי** יוסף העיר, שבגמרא (לעיל כד.) הובאו שני לימודים שהיה אפשר ללמוד לחיוב שריפה: א. רבי יונתן למד ממה שכתבו 'לא יאכל' בנותר ואם אינו ענין לנותר תנהו ענין לשאר איסורים. ב. רב פפא למד ממה שכתוב 'לא יאכל' בבשר טמא. ועל שניהם אמרו בגמרא שלמדים ממה שכתוב בנותר 'הנותר' שדווקא נותר

ובמים עמוקים (ד"ה מה) כתב שנראה לומר שכיון ששור הנסקל אסור בהנאה כמו נותר, על כן צריך למעטו.

ובראש יוסף (ד"ה מה) ביאר קושיית התוספות שהוקשה להם שההוא מרבנן שלמד לעיל (כד.) מ'הנותר' שרק נותר בשריפה ולא דבר אחר בשריפה הוא אמורא, וא"כ כיצד הוא יכול לחלוק גם על רבי יהודה וגם על רבנן, שהרי אף רבנן הסכימו עמו ללימוד מנותר אלא שפרכו לו 'לדבריך'. אך כתב שהתוספות (לקמן כח. ד"ה ממרו) כתבו שטעמם של רבנן הוא באמת משום שלומדים מדכתיב 'הנותר' שהנותר בשריפה ולא כל איסורין שבתורה ואפילו חמץ, וא"כ כל קושייתם כאן הוא על רבי יהודה מה הוא ישיב על הלימוד מ'הנותר' ומה הוא דרש מזה.

מדוע לא למדו מהנותר שאין דבר אחר בשריפה מיד בתחילה

שם. במשמרות כהונה (נמוס' ד"ה מה) הקשה שעדיין יקשה קושיית התוספות לפי הלימודים שלמדו בתחילה קודם שידעו על הדמיון בין חמץ לנותר ששניהם בכרת ובאיסור להותיר, שא"כ נלמד מ'הנותר' שאין דבר אחר בשריפה. ותירץ שזהו באמת מה שהשיבו חכמים לרבי יהודה, 'שור הנסקל יוכיח' שאמרו לו שור הנסקל יוכיחו שאינו בשריפה, ועל כרחך הטעם משום שלמדים מ'הנותר' שאין דבר אחר בשריפה, וא"כ גם חמץ הדין כן. והוסיף שזהו גם כוונת חכמים באומרם 'חלבו של שור הנסקל יוכיח', שזהו גופא הוכחה שלמדים מ'הנותר'.

כיצד רצו ללמוד מנותר לכל איסורי אכילה

שם. הקשו התוספות (ד"ה מה) כיצד רצו ללמוד בגמרא לעיל (כד.) ממה שכתוב בנותר (שמות פט לד) 'ואם יותר מבשר המלואים ומן הלחם עד הבקר וגו' לא יאכל' שתיבות 'לא יאכל' מיותרות, אחר שכבר אמר (שם) 'ושרפת את הנותר באש', ואם אינו ענין לנותר תנהו ענין לשאר איסורים לאסור בהנאה בכל מקום שיש איסור אכילה[קיט]. וקשה שהרי אפשר לומר שהכתוב בא ללמד רק על חמץ בפסח שהוא דומה לנותר ששניהם בכרת ובל תותירו ומנין ללמוד לכל איסורים שבתורה. ותירצו שלאסור בהנאה בחמץ בפסח אין צריך ללמוד מיתור הכתוב בנותר, כיון שאפשר ללומדו מדין מה מצינו. וכתב **המהרש"א** (נמוס' פ"ק נעיל), שהלימוד הוא מה מצינו בנותר שהוא בכרת אסור בהנאה, אף חמץ בפסח שהוא בכרת אסור בהנאה[קי]. אך **הפני יהושע** (נמוס' ד"ה מין) העיר מדוע לא כתב המהרש"א שהמה מצינו הוא מה שבשניהם יש איסור להותיר [בחמץ כתיב 'בל יראה ובל ימצא' ובנותר כתיב 'לא תותירו'], וזהו הרי מסקנת הברייתא (כח.)[קכא].

ובאוצר שיטות (נמוס' ד"ה מה) הקשה למסקנת הגמרא (להלן כח.) שרבי יהודה שתק אחר שהוכיחו לו רבנן לשיטתו שאין ללמוד במה מצינו, א"כ מוכח שאינו לומד במה מצינו, וא"כ יקשה מנין לגמרא לעיל ללמוד לשאר איסורים, והרי אפשר לומר שרק חמץ אסור בהנאה כיון שהוא דומה לנותר. ותירץ שצריך לומר שאפילו שהסכים רבי יהודה שאין ללמוד במה מצינו לענין דין שריפה, מכל מקום לענין איסור הנאה עדיין אפשר ללמוד במה מצינו.

ובאור חדש (נמוס' ד"ה מה) הקשה מה הוקשה לתוספות כיצד רצו ללמוד לכל איסורי אכילה מנותר, מפני שאפשר לומר שהלימוד הוא רק לענין חמץ, והרי אפשר לומר שהגמרא לעיל אמרה כן לדעת רבנן שסברו שאין חילוק בין חמץ לשאר איסורים[קכב]. ותירץ שאפשר שהוקשה לתוספות דווקא על שיטת הרשב"א שהוזכר לעיל, שהוא עצמו סובר שאף לרבנן יש חילוק בין חמץ לשאר איסורים[קכג].

האם אומרים 'יוכיח' על לימוד של מה מצינו

אמרו לו נבילה תוכיח. כתב **בגופי הלכות** (נר"ם מלגמז, כלל מפז) שבמקום שלמדים במה מצינו אין לומר יוכיח, משום שרק במקום שבא ללמוד בק"ו שייך לומר יוכיח שבזה אפשר להוכיח שאין הטעם משום החומרא או הקולא, אבל מה מצינו שאינו לימוד מכח קולא וחומרא לא שייך לומר יוכיח[קכד]. והקשה **האור חדש** (ד"ה ממרו) שלכאורה מסוגייתנו מוכח שלא כדבריו, שהרי אמרו נבילה תוכיח אף שרבי יהודה למד כן במה מצינו. ותירץ שבמקום שאפשר ללמוד מהדבר המוכיח בק"ו, אנו אומרים יוכיח גם במה מצינו, ועל כן כאן שהיה אפשר ללמוד בק"ו מנבילה, שהרי אפשר לדון ולומר ומה נבילה שלא היתה לה שעת הכושר לאכילה ובכל זאת אינה טעונה שריפה, חמץ שהיה לו שעת הכושר ודאי שאינו טעון שריפה, לכן באופן כזה אפשר לעשות יוכיח[קכה].

כיצד הוכיחו מחלבו של שור הנסקל והרי אינו בבל תותירו

חלבו של שור הנסקל יוכיח. הקשו התוספות (ד"ה חלבו) מדוע לא ילמדו לחלבו של שור הנסקל שיהיה טעון שריפה מנותר. ותירצו שאינו דומה לנותר באיסור להותיר. וכתב **המהרש"א** (נמוס' שם) שאין להקשות שאחר שכבר ידעה הגמרא החילוק בין נותר לבין שור הנסקל, ששור הנסקל אינו בבל תותירו, א"כ מה אמרו בגמרא שחלב שור הנסקל יוכיח, והרי אינו בבל תותירו, ואינו יכול להוכיח על חמץ הדומה לנותר שישנו בבל תותירו. מפני שאף שאת הפירכא מחלבו של שור הנסקל היה אפשר ליישב, מכל מקום הגמרא סמכה עצמה לומר 'יוכיח' משום הפירכא שאמרו למסקנא שאמרו לו חכמים לרבי יהודה לדבריך אשם תלוי וחטאת העוף הבא על הספק שהן בבל תותירו ואתה מחייב לקוברן יוכיחו[קכו].

ובאוצר שיטות (נמוס' ד"ה חלבו) הוסיף להקשות על דברי התוספות א"כ מדוע לא השיב להם רבי יהודה 'מה לחלבו של שור הנסקל שאין בו בל תותירו'. עוד הקשה מדוע התוספות לא הקשו כן כשהוכיחו רבנן לרבי יהודה משור הנסקל, היו צריכים להקשות שנלמד לשור הנסקל עצמו מנותר. ותירץ שבאמת רבנן ידעו שיכול רבי יהודה לתרץ להם שצריך דמיון בבל תותירו ובחלבו של שור הנסקל אין איסור של בל תותירו, אלא שכוונתם היתה שיהיה רבי יהודה מוכרח להשיב להם כן, ואז יוכלו להקשות עליו משיטתו עצמו שסובר חטאת העוף הבאה על הספק בקבורה. ובאמת שרבי יהודה בתחילה לא רצה להזכיר זאת כשאמר המה מצינו, ולכן הזכיר[קכז] הדמיון לכרת ושאר דברים, אלא שרבנן הכריחוהו לומר דמיון זה. ועל כן כשהוכיחו משור הנסקל לא הוקשה לתוספות שנלמד לשור הנסקל מנותר, כיון שהיה ברור להם להתוספות שידעו חכמים שאפשר לומר שהדמיון הוא משום חיוב הכרת, אך עכשיו רצו התוספות לבאר שרבנן רצו להכריחו לרבי יהודה לומר שהדמיון הוא באיסור בל תותירו כדי שיוכלו להקשות עליו משיטתו עצמו.

ובאור חכמים (ד"ה חלבו) הקשה ג"כ מדוע לא הקשו התוספות כן כשדחו משור הנסקל. ותירץ שלעיל (כד.) דרשו מדכתיב 'הנותר' שדווקא נותר בשריפה ולא שאר איסורים, ואם נאמר שאף שור הנסקל נלמד מנותר שדינו בשריפה, א"כ לאיזה דבר נלמד מדכתיב 'הנותר' למעט שאין דינו בשריפה, שהרי לשאר איסורים אי אפשר לדרוש, כיון שמותרים הם בהנאה וודאי שאין דינם בשריפה, ועל כן הקשו רק על חלב שור הנסקל.

כיצד אפשר להוכיח מחלב שור הנסקל והרי זה צירוף שני איסורים

שם. הקשה **הקובץ שיעורים** (סוס קמז) כיצד אפשר להוכיח מחלב של שור הנסקל, והרי זה צירוף של שני איסורים נפרדים, ובכל איסור מצד עצמו אין דין שיהיה שריפה, כיון שמצד האיסור של שור הנסקל אין חיוב כרת, ומצד איסור חלב בלחוד אינו אסור בהנאה, וא"כ כל איסור בלחוד אין לו דין שריפה, וממילא גם כששני האיסורים יחד לא יתנו דין שריפה.

ובאבני נזר (סו"ס, יו"ד סי' תנג סוס טו-טז) תירץ על פי דברי **הפני יהושע** (לקמן כח. נמוס' ד"ה ממרו) שרבי יהודה שלמד חמץ מנותר סובר לשיטתו שחמץ שעבר עליו הפסח אסור לעולם כמו נותר [שאם לא כן אי אפשר ללמוד מנותר, שכן הנותר אסור לעולם] וא"כ בחמץ יש שני עניינים בדמיון לנותר: א. החיוב כרת וזהו מחמת שעכשיו פסח. ב. האיסור הנאה עולמית והוא מחמת שעבר עליו הפסח. וכיון שאי אפשר ללמוד מנותר להטעינו שריפה רק משום שני העניינים יחד, שהרי משום כרת לבד יש לומר חלב יוכיח, ומשום איסור הנאה עולמית יש לומר שור הנסקל יוכיח, אלא משום שניהם יחד מועיל, על כן סברו חכמים שאחר שהלימוד הוא על ידי צירוף שני העניינים יחד, א"כ יש לפרוך שחלבו של שור הנסקל יוכיח, אלא ודאי שאין מצרפין שני עניינים.

אהחח 19/06/2018

מנין למד רבי יהודה למסקנא שביעור חמץ בשריפה

שם. הרע"ב (פ"ג מ"ח) ביאר שרבי יהודה הצריך דווקא שריפה משום שלמד מנותר, ורבנן שחלקו עליו סברו שאין ללמוד מנותר כיון שחלב שור הנסקל יוכיח שאסור באכילה ובהנאה וענוש כרת ואין טעון שריפה. ותמה **הראש יוסף** (ד"ה חלבו) שהרי למסקנא למד כן רבי יהודה בדין מה מצינו, שכל שישנו בבל תותירו חייב שריפה, ורבנן השיבו לו שאשם תלוי וחטאת העוף יוכיחו. ואף **ברע"א** (על המשנה שם) הקשה כן. וציין לדברי **הנודע ביהודה**[קכז] (יו"ד, מהדו"ק סי' נד) שהקשה לו **השואל** כן, ותירץ לו הנודע ביהודה שבאמת יקשה לרבי

בשריפה. ומבואר שלולי המיעוט של 'הנותר' הרי גם לרבי יונתן היינו למדים שור הנסקל מנותר להצריכו שריפה, אף שהנותר בכרת ושור הנסקל אינו בכרת. ועל כרחך שאף שמדין מה מצינו לא היה אפשר ללמוד, מכל מקום אחר שיש יתור בפסוק, ואם אינו ענין לגופיה תנהו ענין לשאר איסורי אכילה לאוסרם בהנאה, ואחר שלמדו לאיסור הנאה, השוו דינם לדין נותר גם לענין זה שצריכים שריפה, וצריך מיעוט 'הנותר' למעט שלענין שריפה אין צריך. **קיט. דלאיסור** אכילה אין צריך, שהרי כבר נאמר בכל אחד איסור אכילתו. **קכ. והוסיף** המהרש"א ששאר איסורים אי אפשר ללמוד בדין מה מצינו מבשר טמא שאינו בכרת ואסור בהנאה. כיון שיש להוכיח מנבילה שאסורה באכילה ואינה אסורה בהנאה. **קכא. וכן** כתב במים עמוקים (ד"ה דמצי). **קכב. וכמבואר** בתוספות (לקמן כח. ד"ה ממרו) שרבנן מיעטו מדכתיב 'הנותר' גם לענין חמץ. **קכג. שהוא** הקשה בתוספות (שם) מדוע לחכמים אין למדים מ'הנותר' לענין חמץ. **קכד. ואין** לומר שכיון שיש מלמד אחר שאפשר ללמוד ממנו להיפך, יש לפרוך מה ראית ללמוד ממלמד זה תלמד מהאחר, משום שהתינח כשבאים ללמוד מהמלמד הראשון להקל שייך לפרוך כן, מפני שכשאפשר לדון לקולא ולחומרא אנו דנים לחומרא ולא לקולא, אבל אם בא ללמוד מהמלמד הראשון להחמיר ודאי שלחומרא למדים ולא לקולא. **קכה. וראה** שם מה שביאר לפי"ז את מסקנת הגמרא (להלן כח.) שאמרו לו חכמים אשם תלוי יוכיח, דהיינו שאפשר לעשות ק"ו מאשם תלוי, ומדובר שנודע לו קודם זריקת הדם שלא חטאו הבעלים, ונמצא שלא היתה לה שעת הכושר, וא"כ יש ללמוד ממנו חמץ בק"ו עיי"ש. **קכו. וראה** בספר אברהם יגל (נמוס' ד"ה חלבו) מה שהעיר על דברי המהרש"א. **קכז. וראה** עוד בצל"ח (ד"ה חלבו) מה שהוסיף בזה על מה שכתב בספרו נודע ביהודה.

יהודה הפירכא שהקשו לו חכמים מחטאת העוף הבא על הספק שלדעת רבי יהודה דינם בקבורה. אלא על כרחך שרבי יהודה נשאר בלימוד זה של ק״ו מנותר, ולא חש לפירכת חכמים שהקשו מחלב שור הנסקל, כיון שרבי יהודה סובר שאין איסור חל על איסור אפילו באיסור כוללקכח, ועל כן לא חל איסור שור הנסקל על החלב. אך כתב הגרעק״א שדבריו תמוהים: א. שאף ללימוד בק״ו מנותר יש להקשות שחטאת העוף הבאה על הספק תוכיח. ב. שאף אם ר״י סובר שאין איסור חל על איסור, מכל מקום זה מועיל רק שלא יהיה חייב על החלב משום שור הנסקל, אבל ודאי שיאסר בהנאה משום שור הנסקל.

כח.

הטעם שנקרא דין אחר

חזר רבי יהודה ודנו דין אחר. כתבו התוספות (ד״ה חזר) בשם ריב״א, שהטעם שנקרא ׳דין אחר׳ הוא, משום שלעיל דימה רבי יהודה חמץ לנותר בזה שבשניהם יש איסור אכילה ואיסור הנאה וחיוב כרת, ואילו עכשיו הדמיון הוא רק בזה שבשניהם יש איסור ׳בל תותירו׳. וכעין זה כתב במהר״ם חלאווה (ד״ה חזר), שאף שנותר דומה לחמץ לגבי כמה דינים, שבשניהם יש איסור אכילה והנאה וענוש כרת ואיסור בל תותירו, מכל מקום נקט רבי יהודה רק דמיון אחד, ששוים הם לענין ׳בל תותירו׳, משום שרצה ללמדנו שאפילו אם יש רק חומרא אחת השוה בשניהם, שייך ללמוד אחד מהשני. ומכל מקום פירכת הגמרא ׳אשם תלוי וחטאת העוף הבא על הספק לדבריך יוכיחו׳ היא פירכא גם אם היה מדמה חמץ לנותר בכמה דברים.

למסקנא, מהיכן למד רבי יהודה את דינו

שם. הרע״ב (פ״ג מ״ח) כתב, שטעמו של רבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה הוא משום שלמד מנותר, כשם שנותר שאסור בהנאה וענוש כרת מצותו בשריפה, כך חמץ שאסור בהנאה וענוש כרת, מצותו בשריפה. והקשה הנודע ביהודה (מהדו״ק יו״ד סי׳ לד), שהרי במסקנא למד רבי יהודה ע״י ׳במה מצינו׳ מנותר, שכשם שנותר ישנו ב׳בל תותירו׳ ומצותו בשריפה, אף חמץ שישנו ב׳בל תותירו׳ מצותו בשריפה, ומדוע הרע״ב לא הביא את מסקנת הגמראא. ותירץ, שהרי אף את הלימוד ע״י ׳במה מצינו׳ מנותר פרכו רבנן, שאשם תלוי וחטאת העוף הבא על הספק לדבריך יוכיחו, וא״כ צריך להבין מדוע לא הודה רבי יהודה לדעת חכמים. אלא על כרחך צריך לומר, שכל מה שחזר רבי יהודה לדון דין אחר הוא רק לשיטת חכמים, אבל לרבי יהודה עצמו עיקר טעמו הוא הלימוד מנותר, שכשם שנותר שאסור באכילה והנאה וענוש כרת מצותו בשריפה, כך גם חמץ. ומה שפרכו לו רבנן מחלבו של שור הנסקל, לא חש רבי יהודה לפירכא זו, ויתכן משום שהוא סבר שבאיסור שאינו חמור אין איסור חל על איסור, ועל כן לא חל איסור שור הנסקל על איסור חלב. ואפילו שזה אוסרו בהנאה, אין זה נקרא איסור ׳מוסיף׳ אלא רק איסור חמור. ומכיון שבחלב יש חומר שאינו בשור הנסלק שיש בו דין כרת, לא חל איסור שור הנסקל על איסור חלב. **והגרעק״א** (על המשניות, פ״ב מ״ח) תמה על תירוצו: א. שהרי אף לאותו לימוד שלמד בתחילה מנותר יש להקשות ׳חטאת העוף הבא על הספק ואשם תלוי לדבריך יוכיחו׳. ב. קשה על מה שכתב שרבי יהודה סבר שאין איסור חל על איסור, והרי זהו רק טעם מדוע לא יתחייב על החלב גם משום אכילת שור הנסקל, אבל ודאי שהוא אסור בהנאה מחמת היותו גם שור הנסקל.

החילוק בין נותר לחמץ לענין איסור בל תותירו

וחמץ בבל תותירו. הקשו התוספות (ד״ה וחמץ), כיצד לעיל עשה רבי יהודה ק״ו מנותר ואמר שהנותר קל שאין עובר עליו ב׳בל יראה׳, והרי עכשיו מבואר בגמרא שאף הנותר ישנו באיסור בל תותירו, שהוא כמו איסור בל יראה. ותירצו, שעדיין יש לעשות ק״ו, משום שנותר אינו עובר עליו בכל רגע, ואילו חמץ עובר עליו בכל שעה. **ובשער הציון** (סי׳ תמד ס״ק נב) העיר מלשון הרמב״ם (חמץ ומצה פ״ג ה״י) שכתב שאם החמיצה העיסה אין מועיל לה ביטול, אלא כבר עבר על בל יראה ובל ימצא וחייב לבער מיד כשיחזור לביתו, שמשמע שאינו עובר בכל רגע ורגע, שהרי לא הצריכו הרמב״ם לילך מיד לביתו ולבטלג. אמנם **בחמד משה** (סי׳ תמד סק״ו) העמיד את דברי הרמב״ם כשהלך לרבו, ומשום כבוד רבו לא הצריכוהו לחזור מיד.

באיזה אופן נפסל האשם תלוי

אשם תלוי. רש״י (ד״ה משם) ביאר, שנחלקו רבי יהודה ורבנן באם שחט אשם ואירע בו פסול או שנעשה נותר, שלרבי יהודה דינו בקבורה ולרבנן דינו בשריפה. **וכצל״ח** (בתרא״י סס) תמה, שמעולם לא נחלקו בזה רבי יהודה ורבנן, כיון שאשם זה שבא כדין מחמת הספק, ודאי הוא שאם אחר שחיטה אירע בו פסול שנטמא או שנעשה נותר שדינו כמו כל שאר הקרבנות שיוצא לשריפה, וכל מחלוקתם היא רק באשם תלוי ששחטו אותו, וקודם שזרקו את דמו נודע החטא, שעכשיו כבר אינו מחויב באשם תלוי, ובזה נחלקו, שלדעת רבי יהודה דינו בקבורה כדין חולין שנשחטו בעזרהד, ולדעת רבנן דינו בשריפה כדין קרבנות שנפסלו.

אמנם כתב הצל״ח, שהטעם שהוכרח רש״י לפרש כאן שמדובר באשם תלוי שנעשה נותר הוא מלשון הגמרא ׳בל תותירו׳, שמשמע שמדובר באיסור נותר, ואם מדובר באשם שנודע החטא קודם זריקה, לא שייך דבר זה כיון שהוא חולין, משום שנודע שלא חטא קודם זריקת הדם, וודאי דינו בקבורה. ועוד, שאם מדובר בלא שהיה איסור נותר, א״כ באותו אשם שנודע החטא קודם זריקה אין חיוב כרת, וא״כ היה אפשר לפרוך הקושיא, שאין לומר אשם תלוי יוכיח, כיון שאינו בכרת, אבל נותר וחמץ שניהם בכרת. ועל כן הוצרך רש״י לומר, שאף האשם תלוי נפסל בנותר וחיובו כרת. אלא שפירושו תמוה, שלא מצינו שנחלקו בזה רבי יהודה ורבנן.

על כן חידשה הצל״ח, שאף בקרבנות שנפסלו נאמר בהם האיסור שלא להותיר מהסו, וביאר שזה מה שאמרו (לקמן פב.) ש׳הפסח שיצא [חוץ למקומו] או שנטמא ישרף מיד׳, דהיינו שמחויבים לשורפו ואסור להותירו עד הבוקר. והחילוק הוא, שכל קרבן כשר אסור לשורפו קודם שנעשה נותר, וקרבן שנפסל חייבים לשורפו קודם שיבוא לידי נותר, אמנם קרבן פסול שחייבים לשורפו, אין חייבים עליו כרת אם לא שורפו. ונמצא א״כ, שבקרבן כשר לעולם אין חיוב לשורפו בכדי שלא יעבור עליו באיסור ׳בל תותירו׳, שהרי אסור לשורפו קודם שיעשה נותר, ואחר שנעשה נותר שוב אין בו דין ׳בל תותירו׳, אבל קרבן שנפסל ביום זבחו, עליו יש איסור ׳בל תותירו׳, שמחויב לשורפו קודם שיבוא לידי נותר, אלא שאין חייבים עליו כרת. וא״כ, רבי יהודה שדימה נותר לחמץ היינו לנותר של קרבן פסול שמחויבים לשורפו שלא יהיה נותר, שרק בו מצינו ׳בל תותירו׳ז, ובזה הוא דומה לחמץ שחייבים עליו כל רגע ורגעח.

ולפי״ז אפשר לומר, שרבנן הוכיחו לרבי יהודה מאשם תלוי שנודע בין שחיטה לזריקה שלא חטא, כיון שיש לו דין של קדשים פסולים ולא של חולין שנשחטו בעזרה, וא״כ יש עליו דין וחיוב שלא להותירו, ואפילו הכי סבר רבי יהודה שדינו בקבורה, והיינו שחייבים לקוברו בכדי שלא לעבור עליו באיסור נותרט, ועל כן השיבו לו חכמים ׳אשם תלוי׳ לדבריך יוכיח.

ובהגהות מלא הרועים (בתרא״י ד״ה משם) ג״כ תמה, שמצינו ברש״י (תמורה לד. ד״ה משם) שמחלוקת רבי יהודה ורבנן היא רק באשם תלוי שנודע החטא בין שחיטה לזריקה, ומשמע שאם לא נודע החטא ונעשה נותר הרי דינו בשריפה ככל קרבנות, ומה הוכיחו בגמרא מאשם תלוי שאין דינו בשריפה. ותירץ, שלולא דברי רש״י באמת יש להקשות כיצד אמרו שהחמץ דומה לנותר ששניהם ב׳בל תותירו׳, והרי מה שהצריך רבי יהודה לבער בשריפה היינו קודם זמן איסורו, ובאותו הזמן עדיין אין איסור ׳בל יראה׳. אלא על כרחך צריך לומר, שכיון שאיסור חמץ הוא חמור שיש בו זמן שיש איסור ׳בל יראה׳, על כן יש להחמיר בו ולהצריך לשורפו. וא״כ אפשר לומר שלכן הוכיחו רבנן מאשם תלוי, שאף שמצינו בו חומרא שכשנעשה נותר דינו בשריפה, בכל זאת במקום שנודע לו שלא חטא אין דינו בשריפה. **ובקובץ ענינים** (ד״ה משמו) הקשה על דברי רש״י בתמורה, שאם מדובר בנודע שלא חטא, א״כ הוה ליה חולין בעזרה, ודעת רבי יהודה (לעיל כב.) שחולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא, וא״כ אין ראיה ממה שאמר יקברו, כיון שדין איסורם הוא רק מדרבנן.

קכח. **עיין** במסכת שבועות (כד.) מחלוקת תנאים בזה. א. **ובספר** אור הנערב (ד״ה מזה) הוסיף להקשות, שאף הרע״ב עצמו במסכת תמורה (פ״ז מ״ה) כתב על הדין האמור במשנה שם שחמץ בפסח טעון שריפה, שהמשנה היא כדעת רבי יהודה המצריך שריפה, משום שרבי יהודה למד זאת מנותר, שחמץ שוה לנותר ששניהם ב׳בל תותירו׳, וכשם שנותר בשריפה כך חמץ בשריפה. ב. **וראה** בספר פשט ועיון (בתוס׳ ד״ה וחמץ) שכתב, שהראה רמב״ם זה למרן הגרי״ז, ואמר לו שידוע שלשון הרמב״ם מוכיח שאינו עובר על כל רגע ורגע. וראה שם כיצד רצה ליישב דעת הרמב״ם מקושיית התוספות. ג. **וכן** תמה החתם סופר (שו״ת מהדו״ק או״ח סי׳ קטז), וראה להלן בענין ׳מדוע אין לפרוך מה לחטאת העוף ואשם תלוי שאין חייבים בהשבתה׳ את יישובו בזה. ד. **וכן** פירש רש״י (תמורה לד. ד״ה משם). ה. **ע״פ** דבריו שכתב שלא מצא מהראשונים שדיברו בזה. וראה בלחמי פסחים (בתרא״י ד״ה משם) שציין לדברי התוספות (לקמן פב. ד״ה נשלמו) שכתבו שאין נותר אלא במה שראוי לאכילה קודם שניתותר, וכמו שמשמע מפשט הפסוק שלא תותירו אלא תאכלו, וזהו לכאורה דלא כהצל״ח. ו. **והוכיח** כן ממה שמצינו (לקמן פד.) לגבי קרבן פסח שצריך מיעוט מיוחד שאין איסור שבירת עצם בפסח פסול, ומשמע שלולא מיעוט זה היה דין איסור שבירת עצם נוהג גם בקרבן פסול, ועל כרחך שכל איסורי קרבנות נאמרו גם על קרבנות פסולים. ז. **ולפי״ז** אפשר לומר דלא כמו שפירשו התוספות (ד״ה מזה), שהטעם שלא אמר רבי יהודה שחמץ דומה לנותר גם באיסור אכילה והנאה וענוש כרת משום שרצה להשמיענו שאף שדומים בצד אחד ששניהם ב׳בל תותירו׳ יש ללמוד חמץ מנותר, דלפי דברי הצל״ח, כיון שרבי יהודה בא ללמוד מנותר של קרבן פסול, א״כ באמת אין בזה חיוב כרת, ועל כן אי אפשר לדמותם לענין חיוב כרת. ח. **ובזה** יישב גם את קושיית התוספות (ד״ה וחמץ) שהקשו, כיצד עשה ר״י ק״ו ללמוד חמץ מנותר, שחמץ חמור מנותר שחייבים עליו בבל יראה, והרי עכשיו מבואר בגמרא שאף נותר הוא ב׳בל תותירו׳. ולפי דברי הצל״ח מיושב, שלעיל רצו לעשות ק״ו מנותר של קרבן כשר, ובו באמת אין חיוב ׳בל תותירו׳, וכאן דימה רבי יהודה לנותר של קרבן פסול. ט. **וזהו** על פי חידושו של הצל״ח, שאף בקרבן פסול יש איסור נותר.

האם ההיתר להקריב חטאת העוף בספק הוא מן התורה

וחטאת העוף הבא על הספק. רש"י (ד"ה חטאת) כתב, שהטעם שמותר להקריב חטאת העוף כשבא על הספק ואין בו משום ספק חולין בעזרה, משום שדרשו בגמרא (זבח כט.) מהפסוק (ויקרא טו לג) 'והזב את זובו לזכר ולנקבה' שמקישים זכר לנקבה, וכשם שהזכר מביא קרבן על הספק, דהיינו אשם תלוי, כך נקבה מביאה קרבן על הספק, דהיינו ספק לידה. ומבואר ברש"י, שהדין שחטאת העוף יכול לבוא על הספק נלמד מהפסוק'. אמנם **התוספות הרא"ש** (גיטין כח. ד"ה מנלן) כתב שזהו הלכה למשה מסיני. **ובתוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה ומה) כתב שזהו רק דין דרבנן, ומה שדרשו מהפסוק זה רק אסמכתא בעלמא.

החילוק בין חטאת העוף הבא על הספק לאשם תלוי

שם. כתב **המנחת חינוך** (קמו סק"ה), שיש חילוק בין חטאת העוף הבא על הספק לבין אשם תלוי, שבחטאת העוף אם נודע לאשה קודם הזאה שלא היתה לידה, ונמצא שהיא פטורה מקרבן, הרי דין העוף שהוא מותר בהנאה כדין 'נוחר ומעקר בעזרה' שדינה כנבילה בעלמא, ולא שייך לומר שמחמת הספק הוא מקדיש, שרק באשם תלוי שלבו דוה עליו על העבירה שעבר גומר ומקדיש, אבל חטאת העוף אינו בא על החטא.

הטעם שחכמים לא למדו מנותר

שאנו אומרים בשריפה. הקשו **התוספות** (ד"ה ממרו) **והמהר"ם חלאווה** (ד"ה שמנו), לדעת רבנן הסוברים שאשם תלוי בשריפה, מדוע אין למדים חמץ מנותר שיהיה דינו בשריפה. ותירצו התוספות בשם ר"י, שרבנן למדו ממה שכתוב 'הנותר' שבא למעט שרק נותר בשריפה ולא שאר איסורים שבתורה בשריפה. **והמהר"ם חלאווה והרא"ש** (סי' ג) תירצו, שרבנן סברו שאין ללמוד חמץ מנותר כיון שאין למדים חולין מקדשים[א]. וביאר **הפרחי כהונה** (נמוס' שם) הטעם שהתוספות לא תירצו כן, על פי דברי **המהרש"א** (קידושין נו: נמוס' ד"ה המקדש) שפיגול ונותר וטמא פקע מהם שם הקדש[ב]. אך כתב שעדיין יש לקיים תירוץ הראשונים גם לדעת המהרש"א, משום שסברו רבנן שלגבי חמץ עדיין זה נקרא קודש, ועל כן אין למדים חמץ מנותר[ג]. **ובתוספות חכמי אנגליה** (ד"ה שמנו) כתב, שהטעם שחכמים לא למדו חמץ מנותר הוא, משום שבחמץ אמרה תורה (שמות יג טו) 'תשביתו', והיינו בכל דבר.

ובפני יהושע (נמוס' ד"ה ממרו) כתב, שכל קושיית התוספות היא רק לשיטתם (לעיל מ: ד"ה מיהו) שהלימוד שלמד רבי יהודה מנותר הוא בדין 'במה מצינו', אבל לדעת **רש"י** (לעיל שם ד"ה ודנו) שהלימוד הוא בדין 'גזירה שוה', א"כ לא שייך להקשות מדוע רבנן לא למדו גזירה שוה זו, כיון שלא קיבלו לימוד זה, וכל מה שהקשו על רבי יהודה מאשם תלוי זהו לשיטתו שהיתה לו גזירה שוה כזו, ועל כן הקשו שיותר היה לו לדרוש גזירה שוה לענין אשם תלוי וחטאת העוף הבא על הספק שיצטרכו שריפה, משום שכל הטעם שרבי יהודה סבר שחטאת העוף הבא על הספק ואשם תלוי דינם בקבורה נתבאר בתוספות (ד"ה וממה) שהוא משום שדרש מהפסוק (שמות כט לד) 'קודש הוא' שהוא [נותר] בשריפה ואין חטאת ואשם בשריפה, ועל זה אמרו לו שיותר היה לו לדרוש מיעוט 'הוא' למעט חמץ שאינו קודש כלל, ולרבות מגזירה שוה שאף חטאת ואשם יטענו שריפה. **אך** כתב הפני יהושע, שבאמת נראה שאדרבא לפי מה שפירשו התוספות (לעיל שם) שהלימוד הוא בדין 'במה מצינו' ודאי שלא תוקשה קושיית התוספות, משום שלדעת רבנן ודאי לא שייך ללמוד מה מצינו מנותר, כיון שיש לפרוך מה לנותר שכן אין היתר לאיסורו לעולם, משא"כ חמץ בפסח שיש היתר לאיסורו, שהרי לדעת רבנן (להלן ע"ב) חמץ אחר הפסח אין אסור מן התורה. וא"כ, על כרחך שרבי יהודה שכן למד מנותר זהו רק לשיטתו, שהוא סובר שחמץ לאחר הפסח אסור מן התורה, ואפילו בהנאה, וא"כ השיבו לו חכמים, אשם תלוי וחטאת העוף לדבריך יוכיחו[ד]. **ובשפת אמת** (נמוס' ד"ה ממרו) השיג עליו, שאף לרבי יהודה שלמד

שהפילו או שנטמאו בחוץ וחולין בעזרה, אינם בשריפה. ובאלו הפסולים בין רבנן ובין רבי יהודה מודים שאין דינם בשריפה, ורק בחטאת העוף ואשם תלוי נחלקו רבי יהודה ורבנן אם למעטם משריפה ג"כ מדכתיב 'כי קודש הוא', או לא. וא"כ קשה, מדוע הוכיחו רבנן לרבי יהודה מחטאת העוף ואשם תלוי שמהם יש הוכחה רק לשיטתו, ולא הוכיחו מקרבנות שמתו ושהפילו וכו' שבהם כולם מודים שאין דינם בשריפה[י]. עוד הקשה[כ], מדוע ביאר **רש"י** (ד"ה מפס) שהוכחת רבנן היתה מאשם תלוי שנעשה נותר, ולא ביאר שמדובר באשם תלוי שנודע שלא חטא אחר שחיטה.

ותירץ, שנראה לומר שבנותר יש שני דינים, האחד שצריך לשורפו באש, וזה נלמד ממה שכתוב בפרשת מילואים (שמות כט לד) שצריך לשרוף הנותר, והשני, שאף אם אי אפשר לשורפו, מכל מקום טעון איבוד מן העולם[כא]. וא"כ אפשר לומר, שאף שנתמעט מהפסוק 'כי קודש הוא' שאין אשם תלוי וחטאת העוף הבא על הספק טעונים שריפה, מכל מקום זהו רק לענין הדין הראשון, שאין חיוב לשורפם, ואם נעשו נותר אין בהם חיוב שריפה, אך עדיין לא התמעטו ממצות הביעור, שהנותר מלבד היותו טעון שריפה הרי גם צריך לאבדו מן העולם. ומדין זה לא התמעטו אלו הקרבנות, ואינם גרועים מכלי חרס שטעונים שבירה, וכלי נחשת שטעונים מריקה ושטיפה.

וא"כ אפשר לומר, שלרש"י הוקשה מדוע הוצרכו רבנן להוכיח דווקא מאלו הקרבנות ולא הוכיחו מקרבנות שמתו או שהפילו, שכולם מודים שאין דינם בשריפה, ולזה תירץ רש"י, שבכל אלו הפסולים אין כלל דין ביעור ואיבוד מן העולם, ואחר שנתמעטו שאין בהם חיוב שריפה, ממילא גם אין להם שום דין ביעור ואיבוד מן העולם, וא"כ עדיין היה אפשר ללמוד חמץ מנותר שהרי בשניהם יש דין ביעור ואיבוד מן העולם. ועל כן הקשו דווקא מחטאת העוף הבא על הספק שיש בו גם ספק פסול נותר, שהרי אם היו מחויבים ודאי בו הרי הבשר נעשה נותר, וא"כ יש מצוה בביעורו מן העולם, והרי הוא כנותר ממש, ועל כן יש להוכיח ממנו, שהוא אינו חייב שריפה. ולפי"ז צריך לומר, שמה שהוכיחו מאשם תלוי היינו ג"כ מנותר של אשם תלוי שיש מצוה בביעורו, ולזה אמרו בגמרא 'שישנן בבל תותירו'. וממילא מיושבת קושיית הגרעק"א, שבאמת באלו הקרבנות חטאת העוף ואשם תלוי, שנפסלו יש דין השבתה וחייבים בביעור מן העולם, אף שאין דינם בשריפה.

אהח 19/06/2018

הטעם שלא חזר בו רבי יהודה

שתק רבי יהודה. כתב **האדרת אליהו** (ד"ה ושמק), שאף ששתק ר"י מכל מקום לא חזר בו, והטעם הוא, משום שהוא קיבל ללמוד לימוד זה מנותר, ואף שנסתר ממנו טעם קבלתו, מכל מקום לא חזר בו. **ובראש יוסף** (ד"ה שמק) כתב שרבי יהודה למד זאת בק"ו, וסובר שכל דין שסופו להקל הוה דין.

הטעם שהביאו האמוראים שלשה משלים

היינו דאמרי אינשי כפא דחטא נגרא. הקשה **הבן יהוידע** (ד"ה מ"ר), מדוע הוצרכו האמוראים להביא שלשה משלים. א. רב יוסף שאמר 'כפא דחטא נגרא בגווה נשרוף חרדלא', והיינו הכף שהאומן חוקק בתוכו תשרוף את לשונו בחרדל. ב. אביי שאמר 'סדנא בסדני יתיב מדויל ידיה משתלים', דהיינו נגר שעושה סד לשום בו את רגלי האסירים, אם נמצא הוא גנב הרי הוא נענש במה שהוא עושה. ג. רבא שאמר 'גירא בגירי מקטיל מדויל ידיה משתלים', דהיינו העושה חיצים, אם הרג הוא נענש מהחיצים שלו. ותירץ, שהם הביאו שלשה מיני משלים השייכים לשלשה מיני השגות שיתכן והיה החכם מושג בדבריו בבית המדרש. א. מזדמן שחכם אחד יאמר דבר הלכה וישיגו עליו החכמים לסתור דבר ההלכה מכח סברא שהוא בעצמו חידש ואמר אותה, ומכל מקום אין השגתם חזקה כל כך לסתור את אותו דבר לגמרי אלא ישאר עומד בדוחק. ועל זה המשיל רב יוסף את המשל על החרדל, כיון שהחרדל אף שהוא שורף, מכל מקום נאכל בדוחק, ועל כן ממעטים אכילתו. וכן בדבר ההלכה של החכם שלא נדחה לגמרי. ב. יש אופן שהחכם אמר דבר הלכה והשיגו אותו בקושיא חזקה מצד הסברא שהוא חידש, אך הקושיא הזאת דוחה וסותרת את ההלכה לגמרי, אמנם כל הקושיא בנויה רק מצד הסברא, ולקושיא כזו יש תקוה שיבוא אדם אחר או אפילו הוא בעצמו ויעשה איזה חילוק בסברא חדשה ויתרץ את הקושיא, ועל זה הביא אביי את המשל מהנגר, כי אפילו שעכשיו רגליו אסורות, מכל מקום אין זה איסור עולם, כיון שיתכן ויהיה לו איזה עזר ויוציאו את רגליו ממאסר. ג. האופן שבו סתרו את דבר ההלכה מכח הסברא שאמר החכם עצמו, אך אותה הסברא אינה סברת הראש אלא שיש לה איזה ראיה והכרח, וא"א לשום אדם לבטל אותה. ולזה הביא רבא משל של עושה חיצים, שאחר שנהרג אין מי שיחייה אותו. והטעם שהביאום כאן הוא, משום שרבי יהודה ניסה להביא כמה הוכחות לקיים דבריו ולא הועיל, לכן אמרו כאן אלה המשלים על סוגי הדחיות המצויים בבית המדרש.

ובדבש תמר (ד"ה שמר) כתב שלפי הביאור השני **ברש"י** (ד"ה כפפ) שביאר ש'נשרוף חרדלא' היינו 'יגמע' החרדל, יובן שממשלו של רב יוסף נשמע שהלכה כדברי רבי יהודה וכן מורין, שכן האומן משתמש בכלי שיצא מידו, אבל כמו שהגומע חרדל לבדו ולא כתבלין הרי זה מקהה את שיניו, כך רבי יהודה לא מצא תשובה. ואילו המובן בדברי אביי הוא, שהלכה כדברי רבי יהודה אבל אין מורין כן, כשם שהסדנא משתמש בכלי שיצר אבל אינו יכול לצאת החוצה כי הוא סגור בבית האסורים. והמובן בדברי רבא הוא שאין הלכה כלל כר"י, כיון שגם רבי יהודה מודה שבשעת ביעורו השבתתו בכל דבר.

מאיזה דין צריך לפרר החמץ

או דילמא מפרר וזורה לרוח אבל מטיל לים בעיניה. **רש"י** (ד"ה או) ביאר, שהטעם שהחמץ צריך פירור הוא מחשש שמא יזרקנו שלם, וימצאנו אחר ויאכלנו. וכן כתב **רש"י** בעבודה זרה (מג: ד"ה חורפה), שהטעם שמפרר את הע"ז הוא, בכדי שלא יכשל בה ישראל ליהנות ממנה. ומבואר בדבריו, שהטעם שצריך פירור אין זה דין מדיני איבוד הדבר, שצריך לבערו מן העולם, אלא הוא רק מחשש שיבואו לדי תקלה[כב]. **ובשו"ע הרב** (או"ח סי' תמה, קונטרס אחרון אות ג) כתב, שאם כן, דין פירור הוא רק מדרבנן. והביא, **שברמב"ם** (עבודה זרה פ"ו ה"ח) כתב שמצות עשה היא לאבד את העבודת כוכבים, ובפרק ח' (ה"ו) כתב הרמב"ם 'כיצד מאבד ע"ז ומשמשיה וכו' שוחק וזורה לרוח' וכו', ומשמע שהשחיקה היא חלק מהאיבוד, והיא מדין תורה[כג]. אך כתב, שכיון שלא מצא אחד מהאחרונים שהכריע בזה נגד דברי רש"י, לכן סתם בשו"ע שלו (שם ס"ג) וכתב שיבערנו מן העולם לגמרי דהיינו 'שישליכנו לאיבוד בענין ששום אדם לא יוכל ליהנות ממנו'[כד].

ואף בשלטי הגיבורים (אות ח) הביא את לשון **הריא"ז** שכתב 'אין ביעור חמץ אלא שריפה, ויש פוסקים הלכה מפרר וזורה לרוח או מפרר ומטיל לים, וזו היא השבתה האמורה בתורה' וכו'. ומשמע שהפירור הוא דין בהשבתה מהתורה.

כמה טעמים לדין שבים אין צריך פירור

שם. כתב **רש"י** (ד"ה או), שהטעם שלים אינו צריך פירור, משום 'דממיס ונימוק מאליו'. וכתב **הראש יוסף** (נרש"י שם), שמשמע שאלו הם ב' טעמים. א. שהחמץ נמאס במים ואין אדם אוכלו. ב. שהוא נימוק. והנפק"מ בין הטעמים הוא לגבי חמץ קשה וישן מאוד, שהוא נמאס אבל אינו נימוק.

מהו החשש תקלה שיש בחמץ

שם. הקשה **בחידושי המהר"י שפירא** (נרש"י ד"ה או), מה החשש שמא ימצאנו אדם. אם החשש הוא שמא ימצאהו אחר הפסח ויחשוב שהיה זה חמץ של נכרי שמותר אחר הפסח, ומשום שהולכים אחר רוב נכרים, א"כ על כרחך צריך לומר שהסוגיא הולכת כדעת רבי יהודה, שחמץ של ישראל אחר הפסח אסור בהנאה מן התורה. ואם נאמר שהחשש הוא שלא יכיר המוצא שזה חמץ ויבוא לאוכלו בתוך הפסח, קשה, שבגמרא להלן אמרו שמדובר בחטים, ובזה ודאי שלא שייך שהמוצא לא ידע שהחמיץ, שהרי כל כמה שהחטים נמצאים במים הם בחזקת מחומצים. ואף אין לומר שכיון ששייך שאדם ימצא את החמץ ממילא כבר אין זה נקרא ביעור, שא"כ לא מובן מה שכתב **רש"י** להלן (ד"ה נעי) שהחשש הוא שמא תפגע ספינה ותיטול את החמץ 'ולאו אדעתייהו', ומבואר שהחשש הוא משום מכשול, ולא משום שחסר בביעור. ותירץ, שלדעת רש"י צריך לומר, שהחשש הוא שמא יטחנם הגוי ויחזור וימכרם לישראל[כה]. **ואף בשפת אמת** (ד"ה מפרר) תמה על דברי רש"י, שהוא חשש רחוק שאדם ימצא את הפת ויאכלנה, שהרי הדבר ניכר שהוא חמץ, ועוד קשה, מדוע הצריך רב יוסף פירור בחמץ בים המלח. וכתב, שלולא דברי רש"י היה נראה לפרש, שהטעם שצריך פירור הוא משום דין איבוד, שכל שיכול להגיע לידי אדם אין מתקיים בו דין ביעור[כו].

יט. **ובזה** גם היתה מיושבת קושיית התוספות (ד"ה שמרו) מה טעם שחכמים עצמם לא למדו חמץ מנותר, והרי לשיטתם אין להוכיח מחטאת העוף ואשם תלוי, ואילו אם היו מוכיחים מקרבנות שמתו או שהפילו היה זה פירכא גם לשיטתם, כיון שאף הם מודים שקרבנות אלו אינם בשריפה.

כ. **וראה** לעיל בביאור 'באיזה אופן נפסל האשם תלוי' שכן הקשה הצל"ח. כא. **והוכיח** כן ממה שמצינו בכלי מקדש שבישלו בהם קרבנות שצריך למרק ולשוטפם, וכלי חרס שבישלו בו קודש ישבר, ודין זה קיים אף אם אינו רוצה להשתמש עוד בכלים האלו [וכן מבואר בתוספות (זבחים לו. ד"ה אלא)], ומוכח שאף שאין בהם אפשרות לשרוף את הנותר, מכל מקום הנותר טעון איבוד מן העולם. כב. **וראה** להלן בענין 'מהו החשש תקלה שיש בחמץ' את דברי המהר"י שפירא, באיזה אופן יש חשש תקלה. כג. **ודייק** כן בשו"ע הרב מלשון השו"ע (יו"ד סי' קמו סי"ד), שכתב 'מצוה על כל המוצא עבודת כוכבים שיבערנה ויאבדנה. וכיצד מבערה, שוחק וזורה לרוח וכו', שנאמר (דברים יב ג) אבד תאבדון את כל המקומות'. ובמגן אברהם (סי' תמו סק"ג) משמע ג"כ שהוא מדין תורה. כד. **ועיי"ש** שכתב, שלענין ע"ז גם רש"י מודה שחיוב פירור הוא מן התורה, כיון שהע"ז צריכה ביעור מן העולם, ומה שכתב רש"י שהוא מחשש תקלה, אין זה מדבר על הפירור, אלא על זרייה לרוח אחר הפירור. כה. **ועיי"ש** שהביא ביאור נוסף בדעת רש"י. וראה עוד להלן בענין 'טעם מחלוקת רבה ורב יוסף', בדברי המקור חיים בהערה שם. כו. **וראה** להלן בענין 'טעם מחלוקת רבה ורב יוסף' בדברי המקור חיים, שביאר כעין זה את מחלוקתם, האם דין הביעור הוא שלא יגיע לידי אדם, או שהוא דין בחפץ שיהיה מבוער לגמרי, עיי"ש.

האם בכל אופן שאינו עובר באיסור בל יראה מקיים מצות תשביתו

שם. הקשה **החזו"א** (יו"ד סי' ס ס"ק יט), הרי זה ודאי שאדם שקודם הפסח ישליך את חמצו לים לא יעבור באיסור בל יראה, וא"כ לכאורה הדין נותן, שאם ימצא בידו חמץ אחר זמן איסורו, אם יניחו באופן שקודם הפסח היה מועיל, אף עכשיו יקיים בזה מצות תשביתו. אך תמה, שבסוגיא כאן משמע שלרבה צריך פירור בשאר נהרות, ובחטים אף רב יוסף מודה שצריך שחיקה, ולכאורה זה ודאי שחמץ שקודם הפסח השליכו בנהר ואינו מצוי אצל כל אדם אין עובר עליו, ומבואר שאין דין תשביתו שוה לאיסור בל יראה. ויישב, שבמצות תשביתו נאמר שיש דין ביעור מן העולם, ועל כן, אף אם על איסור בל יראה לא יעבור כל שאינו מצוי בידי כל אדם, מכל מקום מצות תשביתו הוא לאבד אותו מן העולם. והקשה, שא"כ מדוע פסק **הטור** (או"ח סי' תמה) שלדעת רבנן אפר חמץ אסור כדין הנקברין שאפרן אסור, והרי כל הטעם שהנקברין אפרן אסור הוא משום שאין הקבורה אלא בכדי שלא יבואו ליהנות מהן, אבל בזה שהאיבוד עצמו הוא המצוה, א"כ מה החילוק בין שריפה לשאר איבוד, וכשם שאחר השריפה מותר ליהנות מאפרן, אף אחר הקבורה נתקיימה מצותו. ותירץ, שצריך לומר שפירור והטלה לים אין זה איבוד, כיון שסוף סוף החמץ קיים באיזה מקום שהוא, אך סגי בזה כיון שאינו נמצא ביבשה, וממילא אין זה נקרא שנעשתה מצותו ועל כן אפרו אסור.

מי הם חכמים שבמשנה

ותנן נמי גבי עבודה זרה. כתבו **התוספות** (ד"ה ותנן) וכן דעת **המהר"ם חלאווה** (ד"ה וחכמים), שרבנן שבמשנה הסוברים 'מפרר וזורה לרוח' הם רבי יוסי, שסבר גבי ע"ז (ע"ז מג:) ששוחק וזורה לרוח או מטיל לים[כז], והיינו משום שמצינו דעת רבי יוסי שלא חשש לזה שאם יזרה לרוח יעשו הפירורים זבל ויגדלו צמחים, ואף רבנן שבמשנתנו לא חששו[כח] לזה. וביאר **הפני יהושע** (נמוס' שם), שלפי ביאור זה בתוספות נמצא, שהטעם שלא חששו רבנן לפירורים שיעשו זבל הוא מאותו טעם שרבי יוסי לא חשש לזה, והיינו משום שהוא סובר 'זה וזה גורם' מותר, כלומר שהאיסור לבדו אינו גורם לגדילה, אלא הוא משתתף עם האדמה המותרת, ועל כן מותר ליהנות מצמחים אלו.

אוצר החכמה

עוד כתבו התוספות, שאף אם נאמר שרבנן שבמשנה סוברים כדעת רבנן החולקים על רבי יוסי (שם) וסוברים שאסור לזרות לרוח משום שהוא נעשה זבל ומגדל צמחים והתורה אמרה (דברים יג יח) 'לא ידבק בידך מאומה מן החרם', ולמדו[כט] רבנן מפסוק זה ש'זה וזה גורם' אסור, מכל מקום יש חילוק בין ע"ז לחמץ, שבחמץ האיסור מוזכר בלשון 'לא יֵאכל', ולמדים מכך שהאיסור ליהנות הוא רק כשנהנה כדרך הנאה, ועל כן מותר לזרות לרוח, משום שאף אם יהנה מן הזבל אין זה כדרך הנאה[ל]. אבל בע"ז שלא נאמר 'לא יאכל' ממילא כל הנאה נאסרת, ועל כן לא התירו זרייה לרוח.

אך כתב הפני יהושע (שם), שיכלו התוספות לומר בפשיטות שרבנן שבמשנתנו סברו כרבנן שאסרו לזרות פירורי ע"ז, והטעם שבחמץ התירו הוא, משום שחמץ לאחר הפסח איסורו אינו אלא מדרבנן, ועל כן אין לחוש לזה שאחר הפסח יגדל צמחים[לא].

האם לדעת רבנן יש איסור שלא כדרך הנאה

שם. נתבאר **בתוספות** (ד"ה ומנן, בביאור השני) שיש לחלק בין חמץ לע"ז, שבחמץ האיסור נאמר בלשון 'לא יאכל' ועל כן שלא כדרך הנאתו מותר, ולכן לא חששו חכמים שמא יעשה זבל ויגדל צמחים, אבל בע"ז האיסור לא נאמר בלשון 'לא יאכל', וא"כ אף שלא כדרך הנאה אסור. **ובמשנה למלך** (יסודי התורה פ"ה ה"ח) כתב בתחילה, שיש ללמוד מדברי התוספות בסוגיין שלרבנן אין כלל איסור ליהנות מן החמץ שלא כדרך הנאתו, שהרי התירו זרייה לרוח. אך דחה ראיה זו מב' טעמים. א. שבאמת יתכן ויש איסור מדרבנן שלא ליהנות שלא כדרך הנאה, אלא שבמקום ש'זה וזה גורם' סברו רבנן לאסור רק אם האיסור שלא כדרך הוא מן התורה, ועל כן בע"ז שהאיסור ליהנות שלא כדרך הוא מן התורה אסרו גם ב'זה וזה גורם', אבל בחמץ שהאיסור שלא כדרך אינו מן התורה, לא אסרו ב'זה וזה גורם'. ב. אפשר לומר שרק במקום שהוא חשש בעלמא התירו רבנן שלא כדרך, וכגון זריית החמץ שאין זה ודאי שיזבל את השדה, אלא זהו חשש בעלמא, ועל כן במקום שאף אם אחר יהנה אין זה כי אם הנאה שלא כדרך לא חששו חכמים לזה, אבל בע"ז שאם יהנה יהיה אסור מן התורה, חששו חכמים גם שלא יזרה שמא יהנה[לב].

אך הקשה, שבתוספות הביאו בשם ר"י שרבנן שבמשנתנו הם רבי יוסי דע"ז, ולדבריהם צריך לומר, שכשם שחלקו רבנן על רבי יוסי לגבי ע"ז, כמו כן חלקו לגבי חמץ, שרבי יוסי סבר ש'זה וזה גורם' מותר, ועל כן לא אכפת לנו שיעשה זבל, ואילו רבנן אסרו משום ש'זה וזה גורם' אסור, ויש לחוש שמא יעשה זבל. ואם נאמר שאין איסור ליהנות מדבר שלא כדרך הנאה, א"כ, אף אם נאמר שרבנן חלקו על רבי יוסי וסברו ש'זה וזה גורם' אסור, מכל מקום כיון שבחמץ מותר ליהנות שלא כדרך הנאה, א"כ אין כאן שום גורם אסור, שהרי פירורי החמץ המזבלים את הקרקע אין איסור ליהנות מהם, שהרי זה שלא כדרך הנאה. וא"כ, מה טעם אסרו רבנן [דרבי יוסי בעבודה זרה] לזרות את החמץ. אך אם נאמר שיש איסור דרבנן בזה, א"כ אפשר לומר שחכמים [דרבי יוסי] סברו שאף באיסור דרבנן אנו חוששים ל'זה וזה גורם', ועל כן אסור אף בחמץ לזרות לרוח[לג].

מה החילוק בין ע"ז לחמץ לתנא הסובר שאף במקום שלא הוזכרה אכילה מותר שלא כדרך הנאה

שם. הקשה **האור חדש** (נמוס' ד"ה ומנן), שלפי מה שכתבו **התוספות** שבע"ז כיון שהאיסור לא נכתב בלשון 'לא יאכל' על כן אסור ליהנות גם שלא כדרך הנאה, א"כ לאותו מאן דאמר[לד] הסובר (לעיל כה.) שאף במקום שלא הוזכר לשון אכילה אסור רק כדרך הנאה, א"כ לדבריו יקשה מה חילוק יש בין ע"ז לחמץ בפסח. ותירץ, שאותו מ"ד הוא דעת שמואל, שהוא סובר שע"ז איסורו במשהו, ועל כן יש לאסור משום 'זה וזה גורם', אבל חמץ שאסור בנותן טעם, אינו אסור במקום ש'זה וזה גורם'.

מהו ים המלח

דלים המלח קא אזלא. **רש"י** (ד"ה יס) כתב, שבים המלח אין ספינה עוברת בו, ומבואר שלמד שים המלח הוא ים המלח המוזכר בתורה (במדבר לד ג) שמימיו מלוחים ביותר, ועל כן אין ספינות יכולות לעבור בו. אך **באמת ליעקב**[לה] (שנת קטו. ד"ה ימה) הוכיח **מהרמב"ם** (גירושין פ"ג ה"ג) שכתב שהחלזון מצוי בים המלח, ומצינו בגמרא (מגילה ו.) שהחלזון היה בחלק בנימין, ואילו ים המלח לא היה בחלקו של בנימין, ועל כרחך שכוונת הרמב"ם אינה לים המלח הנמצא בצד דרום מזרח של ארץ ישראל, אלא כוונתו רק להוציא הימים שאין מימיהן מלוחים, כגון ים טבריה וכדו'. ולפי"ז, מה שאמרו בסוגייתנו שיש חילוקי דינים בין ים המלח לשאר נהרות, אין הכוונה דווקא לים המלח הידוע, אלא לכל ימים שבהם המים מלוחים[לו]. והטעם שיכול להשליך אף בהם בלא פירור הוא, משום שהם גדולים מאד, ובודאי אף אחד לא ימצא שם את החמץ.

האם לרבה מועילה שחיקה בשאר נהרות

עבודה זרה דלים המלח קא אזלא לא בעי שחיקה. כתבו **הראשונים**[לז], שאין כוונת רבה לומר שאין מועיל לע"ז אלא רק זריקה לים המלח, שהרי בגמרא להלן מבואר שמועילה שחיקה בשאר נהרות גם לדעת רבה. אלא מכיון שקודם דברי רבי יוסי שאמר (ע"ז מג:) 'שוחק וזורה לרוח או מטיל לים' אמרו שיוליך הנאה לים המלח, ומבואר שעל זה דיבר רבי יוסי, על כן אמר רבה שבים המלח אין צריך שחיקה.

כז. ובתב הצל"ח (נמוס' ד"ה ומנן), שמדברי התוספות יש סתירה לדברי המהרש"ל (לעיל כג.) שמחק בברייתא 'רבי יוסי הגלילי אומר תמה על עצמך היאך חמץ אסור בהנאה כל שבעה' את תיבת 'הגלילי', וגרס 'רבי יוסי אומר' וכו', וקשה, שלדבריו מבואר שדעת רבי יוסי שחמץ מותר בהנאה כל שבעה, וא"כ כיצד שייך לומר שרבנן שבמשנתנו הם רבי יוסי, שא"כ, מדוע אמרו 'מפרר וזורה לרוח או מטיל לים' ולא אמרו 'או מאכיל לבהמתו', הרי לרבי יוסי מותר בהנאה כל שבעה. אלא על כרחך שרבי יוסי אוסר חמץ בהנאה, ובברייתא שם זהו 'רבי יוסי הגלילי'. **כח. ובתוספות** בעבודה זרה (שם ד"ה אמרו) מבואר, שכל מה שהתיר רבי יוסי זהו רק בדיעבד, אבל לכתחילה אסר רבי יוסי אף ש'זה וזה גורם'. וכן חכמים שהתירו שלא כדרך הנאתו הוא רק במקום שזה חשש בלבד, אבל אם נעשה ודאי זבל אסור ליהנות מהם אף שלא כדרך הנאתו. **כט. כן** ביאר המהרש"א (נמוס' ד"ה ומנן), שהרי פסוק זה מיותר, משום שלאיסור הנאה שלא כדרך בלבד אין צריך לפסוק זה, אחר שלא הוזכר האיסור בלשון 'לא תאכל'. אלא על כרחך שבא לאסור אף במקום 'זה וזה גורם'. ובמשמרות כהונה (נמוס' שם) ביאר כפשוטו, שמזה שכתוב 'לא ידבק' ולא כתוב לשון 'אכילה', מבואר שאף שלא כדרך אסור. ותמה על דברי המהרש"א, שלדבריו מדוע הוצרכו התוספות לומר שבחמץ כתוב לשון 'אכילה' ועל כן אינו אסור שלא כדרך הנאה, והרי היו יכולים לתרץ שבע"ז כיון שכתוב 'לא ידבק' למדים לאסור אף זה וזה גורם, אבל בחמץ מותר, משום שבזבל תמיד ההנאה היא בדרך זה וזה גורם [וודאי שאי אפשר ללמוד לחמץ מע"ז]. **ל. והוסיף** בספר אברהם יגל (נמוס' ד"ה ותנן) שבתוספות (ע"ז שם) כתבו, שמה שחכמים התירו שלא כדרך הנאתו הוא רק במקום שזה חשש בלבד, אבל אם נעשה ודאי זבל אסור ליהנות מהם אף שלא כדרך הנאתו. **לא. והוסיף** הפני יהושע (שם), שלפי מה שנתבאר [לעיל בענין 'הטעם שחכמים לא למדו מנותר'] שדעת חכמים שאין ללמוד כלל ק"ו מנותר, א"כ אין מן התורה חיוב שריפה כלל, ועל כן אין זה דומה לע"ז. **לב. אך** עיי"ש שהסיק, דדעת התוספות בכמה מקומות שאין כלל איסור שלא כדרך הנאה. **לג. והוסיף** המשנה למלך, שא"כ ודאי שצריך לומר שגם הביאור השני בתוספות סבר שיש איסור דרבנן בהנאה שלא כדרך, אלא שחלק על הביאור הראשון בזה שסבר שיש לחלק בין מקום שיש איסור תורה למקום שיש רק איסור דרבנן, כיון שלא מסתבר לומר שבזה גופא נחלקו שתי הביאורים בתוספות האם יש איסור דרבנן ליהנות שלא כדרך. **לד. בגמרא** שם מובא שיטת הסובר שלמדים מנבילה שכל איסורים שבתורה [ואפילו בשר בחלב] שלא נאמר בהם לשון איסור אכילה, ג"כ אין אסורים בהנאה אלא כדרך הנאתן. **לה. וכן** הוא בהגהות הרד"ל לפרקי דרבי אליעזר (הסמטות ומיקומים פי"ח מ"ג), שדייק כן בדעת הרמב"ם. והוסיף, שמצא בלשון ערבי שקורין לים הגדול ולכל הימים הגדולים 'אל מל'ח'. **לו. וציין** כמה מקומות שבהם מבואר שהרמב"ם סבר שים המלח היינו ימים המלוחים: א. בסוף פירוש המשניות כתב שנסע בספינות בים המלח, והיינו הים התיכון. ב. פירוש המשניות (כלים פט"ו מ"ח). ג. בהלכות ערכין (פ"ח ה"ח). ד. בהלכות כלאים (פ"י ה"ח). **לז. רבינו** דוד (ד"ה אמר), רבינו פרץ (ד"ה שחיקה) והר"ן (ד"ה אמר).

מהי סברת רבה

שם. ביאר המהר"ם חלאווה (ד"ה ממר), שסברת רבה שע"ז לא צריך שחיקה היא, משום שיכול הוא לעכב בידו עד שילך לים המלח, ובים המלח לא מצויים אנשים שיזכו בע"ז. אבל חמץ שאינו יכול לעכב אצלו עד שילך לים המלח [שהרי עובר על בל יראה], על כן צריך הוא לזורקו לשאר נהרות, ושם מצויים אנשים, וע"כ צריך לפרר. ואילו רב יוסף חלק, ולא חילק בין ים המלח לשאר נהרות.

ההכרח שאין צריך להוליך את החמץ לים המלח

חמץ דלשאר נהרות קאזיל. כתבו התוספות (ד"ה חמץ), שלענין חמץ לא מצינו בשום מקום שהוזכר 'ים המלח', ועל כן כשאמרו שיכול להטיל לים, היינו לכל ים. אבל לגבי ע"ז מצינו שהוזכר בכמה מקומות 'יוליך לים המלח'. וכתב **הפני יהושע** (נמוק' סס), שיכלו התוספות לומר בפשיטות שודאי אין צריך לקחת את החמץ לים המלח, שהרי הוא עובר בכל שעה על בל יראה, והתורה אמרה תשביתו[לח].

ביאור לשון 'איפכא'

אדרבה איפכא מסתברא. כתבו התוספות (ד"ה איפכא), שהלשון 'איפכא' אינו מיושב, שהרי רבה השוה חמץ לע"זלט, אלא שחילק בין ים המלח לשאר נהרות, ואילו רב יוסף סבר שיש לחלק ביניהם, אבל אין זה היפך מדברי רבה בדין. **ובפני יהושע** (נמוק' סס) תירץ, שהלשון 'איפכא' מדבר על פירוש המשנה[מא], והיינו שמלשון המשנה משמע להיפך מדברי רבה, שבמשנתנו מבואר שהטעם שהוצרכו רבנן להזכיר גם זרייה לרוח וגם הטלה לים, כיון שבאו לחלוק על דעת רבי יהודה הסובר שאין מועיל כלום אלא רק שריפה בלבד. אבל במשנה גבי ע"ז יקשה, מה הוצרך רבי יוסי להזכיר הטלה לים, שהרי ת"ק סבר שיוליך לים המלח, ואם נאמר שאף רבי יוסי מודה שבהולכה לים אין צריך שחיקה, א"כ כל מה שבא רבי יוסי לחלוק הוא רק בדין זה שמועילה שחיקה וזרייה לרוח, וא"כ מדוע הזכיר 'או מטיל לים'. אלא על כרחך שרבי יוסי חולק על ת"ק גם בדין זריקה לים, והוא סובר שצריך שחיקה אף במטיל לים, ומה שאמר 'שוחק', היינו בין בזורה לרוח ובין במטיל לים. ובדעת רבה צריך לומר בדוחק, שהטעם שאמר רבי יוסי 'מטיל לים' הוא, משום שאם לא היה אומר כן היינו אומרים שאף בהטלה לים צריך שחיקה, ואין חילוק בין זורה לרוח למטיל לים, ואחר שהזכיר שצריך שחיקה בזרייה לרוח, הוצרך לומר 'מטיל לים', ללמדנו שבהטלה לים מותר אף בלא שחיקה[מב].

וברבינו דוד וברי"ן (ד"ה ממר) כתבו, שלפי דרכם[מג] שנחלקו רב יוסף ורבה אף בע"ז בים המלח אם צריך שחיקה או לא, ולדעת רב יוסף אף בים המלח צריך שחיקה, מיושב הלשון 'איפכא מסתברא', כיון שהוא בא לחלוק עליו גם לענין חמץ וגם לענין ע"ז. והיינו, שרבה סבר שיש לחלק בין אוצר החכמה[לח] לשאר נהרות, ואילו רב יוסף סבר שיש לחלק בין ע"ז לחמץ.

במה נחלקו רבה ורב יוסף

שם. יש מן הראשונים[מד] שסברו, שלא נחלקו רבה ורב יוסף בע"ז שאם משליכה לים המלח שלא צריך שחיקה ואם משליכה לשאר נהרות שצריך שחיקה[מה], וכל מחלוקתם היא רק בחמץ שמשליכו לשאר נהרות, שלדעת רבה צריך פירור, ולרב יוסף אין צריך פירור. אך יש ראשונים[מו] שכתבו, שרבה ורב יוסף נחלקו גם בחמץ וגם בע"ז, וכתבו בדעת רב יוסף, שבע"ז לעולם צריך שחיקה, ואף במשליך לים המלח סבר רב יוסף שצריך שחיקה, ונמצא שנחלקו רבה ורב יוסף גם בחמץ וגם בע"ז, שבחמץ לדעת רבה משליך לשאר נהרות וצריך פירור, ואילו לרב יוסף אין צריך פירור. ונחלקו גם בע"ז שמשליכה לים המלח, שלרבה אין צריך שחיקה, ולרב יוסף צריך שחיקה. ומבואר בדבריהם, שאף לדעת רב יוסף מועילה שחיקה לע"ז בשאר נהרות.

אמנם התוספות (ד"ה ע"ז) בתחילת דבריהם דייקו ממה שאמר רב יוסף 'יוליך לים המלח', שאם נאמר שסובר רב יוסף שבים המלח צריך שחיקה, נמצא שלשאר נהרות אינו יכול להשליך כלל ואפילו ע"י שחיקה, משום שאם מועילה שחיקה גם לשאר נהרות, ואף בים המלח צריך שחיקה, מדוע הצריך רב יוסף להוליך לים המלח[מז]. אך **המהרש"ל** (נמוק' סס) תמה, מנין למדו התוספות שאם סובר רב יוסף שצריך שחיקה בים המלח שעל כרחך בשאר נהרות אינו יכול להשליך ואפילו על ידי שחיקה, שמא נאמר שבכל מקום מועילה שחיקה, כמו שכתוב (שמות לג כ) 'ויזר על פני המים'[מח]. וכן היא דעת התוספות עצמם (ע"ז מג: ד"ה שוחק), שכתבו בדעת רב יוסף שמצריך שחיקה 'אף' בים המלח[מט]. **ובב"ח** (יו"ד סי' קמו סי"ד ד"ה ומילד) תמה על דברי **הטור** (סס), שפסק שהמוצא ע"ז צריך לבערה ע"י שישחוק ויזרה לרוח, או שישחוק ויטיל לים. ותמה הב"ח כדעת מי פסק הטור, שאם פסק כשיטת התוספות בסוגיין שאף לרב יוסף בים המלח אינו צריך שחיקה, א"כ מה שפסק 'או שוחק ומטיל לים' היינו בשאר נהרות. וזה דוחק לפרש כן בטור, ולומר שלא דיבר כלל על ים המלח. ואם נאמר שסובר הטור כשאר ראשונים שלרב יוסף מועילה שחיקה רק בים המלח [וכהבנת התוספות (ע"ז סס) שבשאר נהרות לא מועיל כלל ואף על ידי שחיקה], א"כ נמצא שהטור פסק כרב יוסף, ושוחק ומטיל לים המלח דווקא ולא לשאר נהרות אף על ידי שחיקה. וקשה, שא"כ היה לו לפרש שלשאר נהרות לא מועילה שחיקה. עוד הקשה[נ], שמה טעם לא תועיל שחיקה בשאר נהרות, וכי יעלה על הדעת ששחיקה וזרייה לרוח טובה יותר מאשר שחיקה והטלה לשאר נהרות. ואם מועילה לרב יוסף שחיקה וזרייה לרוח, ודאי שתועיל גם שחיקה והטלה לשאר נהרות. על כן כתב הב"ח, שהטור סבר כדעת הראשונים שלרב יוסף מועילה שחיקה גם בשאר נהרות, אלא שהטור בא לחדש שאף בים המלח סובר רב יוסף שצריך שחיקה, ונמצא שבין בשאר נהרות ובין בים המלח צריך שחיקה ומדעילה שחיקה.

ואף בספר אוצר שיטות (ד"ה עגודה) תמה כקושיית המהרש"ל, שיתכן ומה שאמר רב יוסף 'ים המלח' אין כוונתו לאפוקי משאר ימים. עוד הקשה, שיתכן ומה שאמר 'ים המלח' הוא בכדי ללמדנו שאף בים המלח צריך שחיקה. עוד תמה, שלפי תירוץ התוספות (ד"ה ע"ז) שנחלקו רבה ורב יוסף רק לענין חמץ בשאר נהרות, מה יענו על הקושיות שהקשו התוספות בתחילה, שכיצד הוכיחו מהברייתא כרב יוסף, אחר שאף רבה סובר כמותו לענין ע"ז[נא].

מדוע האריך רבה בלשונו

שם. כתבו התוספות (ד"ה ע"ז), שרבה ורב יוסף לא נחלקו בדין ע"ז, שבשאר נהרות צריכים שחיקה ובים המלח אין צריך שחיקה, אך מכל מקום נחלקו בפירוש המשנה, שלדעת רבה כשכתוב במשנה גבי ע"ז 'מטיל לים' היינו 'ים המלח' וא"כ אין צריך שחיקה, ולדעת רב יוסף 'מטיל לים' היינו שאר נהרות, ועל כן צריך לומר 'מפרר ומטיל לים'. והקשה בספר **אור לישרים** (ד"ה וליכא), א"כ מדוע הוצרך רבה להאריך בלשונו, היה לו לומר בפשיטות 'מסתברא דמתני' בים המלח מיירי'.

הטעם שגרע רב יוסף שחיקה והטלה לים משחיקה וזרייה לרוח

שם. כתבו התוספות (ד"ה ע"ז), שאם נאמר שרב יוסף חולק על רבה גם לגבי ע"ז, נמצא שלרב יוסף מועילה שחיקה רק בים המלח ולא בשאר נהרות. והקשה **המהרש"אנב** (נמוק' סס), א"כ מה טעם התיר רב יוסף לזרות לרוח, ומה עדיפה זרייה לרוח מאשר זריקה לשאר נהרות. ותירץ על פי מה שכתבו התוספות שבנהרות יש יותר חשש שמא המים יוליכו הפירורים למקום אחד בגדות הנהר, אבל בזרייה לרוח אין זה מסתבר שיתאספו כל הפירורים למקום אחד.

מדוע הקושיא לרבנן קשה רק לדעת רב יוסף

שם. הקשו התוספות (ד"ה ע"ז), לדעת רבנן שחלקו על רבי יוסי וסברו שאי אפשר לאבד ע"ז ע"י פירור וזרייה לרוח משום שהפירורים נעשים זבל ומגדלים את הצמחים, א"כ מה יעשו עם הע"ז, וכי כל שעה יוליך לים המלח. ובתוספות בעבודה זרה (מג: ד"ה שוחק) הקשו קושיא זו לרבנן אליבא דרב יוסף. ותמה **באוצר שיטות** (סס) **ובמהר"י בן לב** (חידושי הלכות ע"ז מד. נמוק' ד"ה ונלפ), מדוע דווקא לרב יוסף תוקשה קושיא זו, והרי לא נחלקו רבה ורב יוסף בדעת רבנן, וכמו שהוכיחו התוספות ממה שביארו רבנן מה שכתוב (שמות לג כ) 'ויזר על פני המים' שביקש לבודקן כסוטה, ואם היו סוברים שמועילה שחיקה בשאר נהרות, היו יכולים לבאר הפסוק כפשוטו. ותירץ, שכוונת התוספות היתה, שבשלמא

לח. שהרי זו היתה הקושיא שהקשו רבנן לרבי יהודה (לעיל מ:). **לט. והיינו,** שלמסקנא לדעת רבה, בין בחמץ ובין בע"ז מחלקים בין ים המלח לשאר ימים. **מ. וכן** כתב בספר קרבן אליצור (ע"ז מג: ד"ה ממני'). **מא. אמנם** בספר אברהם יגל (נמוק' ד"ה ליפכא) כתב, שלשון 'מסתברא' משמע שהוא הולך על הדין, ולא על המשניות. **מב. והוסיף** הפני יהושע, שאפשר שמכח קושיא זו פסקו קצת כרב יוסף ולא כרבה. **מג. ראה** להלן בענין 'במה נחלקו רבה ורב יוסף'. **מד. התוספות** (ד"ה ע"ז), רבינו פרץ (ד"ה וקמסב) והריטב"א (ד"ה ליצעיף). **מה. אך** כתבו התוספות, שדעת רבנן היא שאין להשליך ע"ז לשאר נהרות, אלא רק לים המלח, או שיפרר ויזרה לרוח במקום שאין מגדל צמחים. וברבינו פרץ (ד"ה ופ"ת) כתב, שישחקו אותה ואחר כך יקברו. **מו. רבינו חננאל** (ד"ה רב יוסף), תוספות (ע"ז מג: ד"ה שוחק), וכן מבואר בדעת בעל המאור (כת. ד"ה ליצעיף), רבינו דוד (ד"ה ממר), המהר"ם חלאווה (ד"ה ממן) והר"ן (ד"ה ממר). **מז. כך** ביאר המהרש"א (נמוק' ד"ה ע"ז) את ראיית התוספות, ויישב בזה את תמיהת המהרש"ל [להלן]. **מח. וכתבו** התוספות (ד"ה ע"ז), שמפסוק זה יש ללמוד שמועילה שחיקה גם בשאר נהרות. אמנם בהגהות מראה כהן (נמוק' סס) כתב שזהו טעות סופר, וצריך לומר שהלימוד הוא מהפסוק (דברים ט כא) 'ואכת אתו טחון היטב עד אשר דק לעפר ואשלך את עפרו אל הנחל', שמשמע שמועילה שחיקה גם בשאר נהרות. **מט. וראה** עוד שהקשו התוספות שם, לדעת רבנן החולקים על רב יוסף וסוברים שאסור להטיל בשאר נהרות משום גידול צמחים, א"כ כיצד יבער הע"ז, וכי נצריכו לילך כל שעה לים המלח. וכל קושייתם היא רק לדעת רבנן דרב יוסף, אבל לרב יוסף עצמו לא הקשו כן, ועל כרחך משום שלרב יוסף מועילה גם שחיקה בשאר נהרות. אמנם המהרש"א (נמוק' ד"ה עגודה) כתב שיש טעות סופר בתוספות שם. וכן האריך בזה המהרש"א בעבודה זרה (מג: נמוק' ד"ה שוחק). [וכן ביאר את ראיית המהרש"ל בצהר לבנין (ד"ה זפת)]. **נ. וכן** הקשה המהרש"א (נמוק' ד"ה עגודה), ראה להלן בענין 'הטעם שגרע רב יוסף שחיקה והטלה לים משחיקה וזרייה לרוח'. **נא. עוד** הקשה, מה שייכת הקושיא האחרונה שבתוספות בדעת רבנן למה שאמרו קודם לכן. **נב. וראה** לעיל בענין 'במה נחלקו רבה ורב יוסף' שכן תמה הב"ח (יו"ד סי' קמו סי"ד ד"ה ומילד), עיי"ש.

לדעת רבה שבשאר נהרות צריך שחיקה ובים המלח אין צריך שחיקה, אין קושיא לדעת רבנן כיצד יבערו ע"ז, משום שלרבנן מועילה שחיקה בשאר נהרות, ובים המלח אף בלא שחיקה. והטעם שהוצרכו בגמרא לומר שלדעת רבנן לא נתכוין משה אלא לבודקן כסוטה, הוא בכדי שלא יקשה למה לא השליכו לים שלם[נג]. אך לדעת רב יוסף שהוא סובר שבין בשאר נהרות ובין בים המלח צריך שחיקה, קשה לדעת רבנן כיצד יבער הע"ז, שהרי שחיקה בשאר נהרות ודאי לא מועילה, וראיה לכך ממה שהוצרכו לבאר הטעם משום שנתכוין לבודקן כסוטה, ואי אפשר לתרץ שהוצרכו לטעם זה משום שהוקשה מדוע לא זרקו שלם, כיון שאף בים המלח צריך שחיקה[נד].

תקנה פשוטה למוצא ע"ז

שם. הקשו **התוספות** (ד"ה ע"ז), לדעת רבנן שאין מועילה שחיקה בשאר נהרות, המוצא ע"ז מה יעשה עמה, וכי ילך עמה עד לים המלח. **ובחידושי מהר"י שפירא** (נמוק' שם) הקשה על קושיית התוספות, שלכאורה יש תקנה פשוטה לדעת רבנן, שכן מצינו בגמרא (ע"ז סג:) שאדם קיבל מן הגוי חטים בתמורה ליין נסך, ואמר לו רב חסדא שישרפם ויקבור אותם בבית הקברות, והקשו בגמרא מדוע לא אמר לו שיזרוק אותם ברוח, ותירצו שיבואו בה לידי תקלה, והקשו שאחר השריפה יפזרם ברוח, ומדוע הצריכו לקבור, ותירצו שיש חשש שמא יזבלו באפר. וביארו התוספות (שם), שאף שפסקו הלכה כרבי יוסי ש'זה וזה גורם' מותר, מכל מקום לכתחילה יש לחוש לדעת רבנן. על כל פנים מבואר שיש פתרון גם לדעת רבנן, שישרפם ויקברם.

טעם מחלוקת רבה ורב יוסף

דלשאר נהרות קאזיל בעי פירור. ביאר רש"י (ד"ה נעי), שהטעם שבשאר נהרות צריך פירור הוא, משום שיש חשש שמא תפגע בו ספינה ותטלנו. ומבואר, שטעם המחלוקת בין רבה לרב יוסף הוא האם יש לחשוש לתקלה או לא. **ובמקור חיים** (דיני נדיקה ונימול ס"ק) כתב[נה], שלולא דברי רש"י היה נראה לומר שמדובר בחמץ שעדיין לא ביטל אותו, ונמצא שאינו מקיים מצות עשה דתשביתו בלא שיבערו מן העולם[נו]. ונחלקו רבה ורב יוסף כיצד מקיימים מצות תשביתו, שרבה סובר שהשבתה מן העולם היא להשבית את הדבר שלא יוכל לבוא לידי שום אדם, ועל כן אם זורקו לים המלח יכול לזורקו שלם כיון שאין חשש שיבוא לשום אדם, אבל אם יזרקנו שלם לשאר נהרות, כיון שבשעת הזריקה עדיין אין זה מושבת, שהרי בשעת הזריקה עדיין ראוי הוא לאדם שימצאנו, אף שודאי הוא שאחר זמן ימחה במים, מכל מקום בשעת הזריקה עדיין אין זה מושבת, ואין הוא מקיים בזה מצות השבתה, ועל כן צריך שיפרר קודם הזריקה. ואילו רב יוסף סבר שמצות השבתה היא להשבית את הדבר מן העולם לגמרי, ואף אם אין יכול לבוא לשום אדם, כל זמן שהדבר בעולם אין מקיים בזה מצות תשביתו, ועל כן הצריך רב יוסף אף בזורק ע"ז לים המלח שיפרר קודם, כדי שיהיה מושבת מן העולם. אבל אם זורקו שלם, אף שודאי לא יגיע לידי שום אדם, אין זה איבוד. אמנם בחמץ סבר רב יוסף, שכיון שלבסוף החמץ ימחה במים, א"כ, אף אם בשעת הזריקה יכול עדיין לבוא לידי שום אדם, מכל מקום מצות השבתה היא להשבית מן העולם, וכל שבסופו הוא יושבת מן העולם לגמרי הרי הוא מקיים בזה מצות תשביתו[נז].

אמנם אם ביטל את החמץ שעכשיו כבר אינו מחויב במצות השבתה, בזה כולם מודים שדי בקבורה, וכמו כל איסורי הנאה שדינם בקבורה משום החשש שמא יכשלו בהם, ודבר זה הוא חיוב על כל העולם למנוע תקלה.

איך פסק הרמב"ם כרבי יוסי וכרב יוסף

שם. הרמב"ם (עבודה זרה פ"ח ה"ו) פסק, שהמוצא ע"ז שוחק וזורה לרוח, או שורף ומטיל לים המלח. ומשמע שפסק הלכה כרבי יוסי ש'זה וזה גורם' מותר, ולא חוששים לזיבול השדות. **ובסמ"ג** (לאוין כג) כתב, שהמוצא כלים ועליהם צורת חמה וכו', ילכו לים המלח. וכתב בספר **דינא דחיי** (על הסמ"ג שם), שמזה שלא הביא הסמ"ג את דברי רבי יוסי שאמר 'שוחק וזורה לרוח או מטיל לים', מבואר שפסק כרבנן שחלקו על רבי יוסי וחששו לזבל. והוסיף שכן נראה מדברי **רבינו ירוחם** (מדס ומוס נתיב יז ח"ד).

ומכל מקום מבואר שפסק הרמב"ם כדעת רב יוסף, שע"ז צריכה שחיקה. **ובכסף משנה** הביא את קושיית **הרמ"ך**, כיצד פסק הרמב"ם כרב יוסף לגבי רבה. ותירץ הכסף משנה, שאפשר לומר שהרמב"ם סבר כדעת **התוספות**, שלא נחלקו רבה ורב יוסף אלא רק בחמץ בשאר נהרות, אבל בע"ז גם רב יוסף מודה שלא צריך שחיקה אלא רק בשאר נהרות. אך תמה, שאם לגבי ים המלח פסק הרמב"ם ג"כ כרבה שאין צריך שחיקה, א"כ מדוע הצריך 'שריפה', ואם סבר שהלכה כרב יוסף וסבר דלא כהתוספות, א"כ מדוע החליף שחיקה בשריפה. ובספר **קרבן אליצור** (ע"ז מג: ד"ה תו כתב) הביא **בשם המהר"ם חביב** (כפות תמריס דף י) שהוא טעות סופר ברמב"ם, וצריך לומר 'שוחק וזורה לרוח או מטיל לים בעיניה'. והביא שעוד כתב המהר"ם חביב, שאפשר שמשום חומרא דרבנן הצריך שריפה, אפילו שמן התורה לא צריך שריפה. אך הקרבן אליצור כתב, שיתכן וכוונת הרמב"ם להצריך גם שריפה, מלבד השחיקה והזרייה או ההטלה לים, והיינו על פי מה שכתב **ר"ת** (חולין פח: תוס' ד"ה שחיקת), שכל ע"ז קודם הכל צריך לשורפה, ומבואר שבכל ביטול צריכים גם שריפה קודם לכל.

אך בספר דינא דחיי (שם) **תמה** על תירוץ הכסף משנה, משום שאף לגבי חמץ פסק הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ח) הלכה כרב יוסף ולא כרבה.

הטעם שהוזכר הילוך במדבר

היה מהלך במדבר. כתב **הראש** יוסף (ד"ה היה), שבחמץ מובן הטעם שנקט 'הולך במדבר', משום שבישוב לכתחילה מצותן בשריפה אף לרבנן, ובישוב מסתמא יש עצים, ורק במדבר שאין עצים בהכרח, לא יהא יושב ובטל לעבור על איסור בל יראה. אבל בע"ז קשה מדוע נקט 'במדבר', ולכאורה מדובר כרבנן שדווקא במדבר מותר לשחוק ולזרות כיון שאין שם מקום זרע ואין חשש זיבול, ודלא כרבי יוסי.

ההכרח שבחטים לא שייך פירור

הא בחיטי הא בנהמא. **רש"י** (ד"ה נחיטי) ביאר שמדובר בחטים שהחמיצו, וצריך שלא יתנם בשק אלא יפזרם על פני המים. וביאר **בהגהות רא"מ הורוויץ** (נרש"י שם), שבחטים לא שייך פירור כיון שהם קשים, והוכיח כן ממה שהשיב רב יוסף לרבה שחמץ במים נמאס, ואם נאמר שאף בחטים הצריך רבה דווקא פירור, א"כ אין חטים נמאסים במים עד כדי שיגיעו לפירור, שהם כמו ע"ז שהיא קשה, וא"כ אפשר לומר שרבה דיבר על חטים. אלא ודאי שבחטים אין צריך פירור לגמרי אלא רק פיזור ברוח ולא יותר, אך במשנה כתבו את החטים והלחם באותו דין, ועל כן כתבו 'מפרר'. אמנם **במגן אברהם** (סי' תמה סק"ג) דייק מלשון **השו"ע** 'אם היה החמץ קשה ואין הים מחתכו במהרה הרי זה מפרר', שלא למד כדעת רש"י שהם נמצאים בתוך השק, שא"כ לא היה צריך השו"ע לומר שהטעם הוא משום שהחמץ 'קשה', אלא רק משום שהוא מכונס בשק, ומוכח שהשו"ע למד שצריך לחתוך כל חטה וחטה לשנים או לשלשה חלקים.

דין החטים והנהמא

שם. ביאר **רש"י** (ד"ה נחיטי) וכן הוא בפירוש ר"ח (ד"ה ומכמיס), שחטים אם החמיצו צריכים פירור, ובנהמא [לחם] אין צריכים פירור. ולפי"ז מה שאמרו בברייתא 'מפרר ומטיל לים' היינו בחיטי, ורב יוסף שאמר 'חמץ לא בעי פירור' מדבר בנהמא. **ובכסף משנה** (חמץ ומצה פ"ג ה"ח) ביאר בדעת **הרמב"ם**, שהוא סובר שבחטים שהחמיצו אין צריך לפררם, אלא זורקם לתוך המים, ואפילו אם הם מכונסים המים מפזרים אותם, אבל בנהמא צריכים לפררם, כיון שאין המים מחתכים אותם. ולפי"ז מה שאמרו בברייתא 'מפרר ומטיל לים' היינו בנהמא, ומה שהוסיף רב יוסף 'חמץ לא בעי פירור' היינו בחיטי. **ובפירוש המשניות** (פ"ג מ"ח ד"ה כל) כתב הרמב"ם, שכשהחמץ הוא יבש אין מספיק להטילו בנהר, אלא צריך שיפררו אותו, מפני שיובשו חזק, ולכן צריך לכתת חלקיו כדי שיאבד מהר.

כדעת מי ההלכה

שם. בתשובות הגאונים (ד"ה ממר) כתבו שהלכה כרבה, וזהו לפי הכללים שבכל מקום שנחלקו רבה ורב יוסף הלכה כרבה. ואין כלל זה דווקא בסדר נזיקין. אך **הרי"ף** לא הביא דין זה בהלכותיו, וביאר **המהר"ם חלאווה** (ד"ה ממן), שסבר הרי"ף שבמחלוקת רבי יהודה וחכמים שבמשנה האם ביעור חמץ בשריפה או בפירור וזרייה לרוח מדובר דווקא אחר שעת איסורו, ועל כן לדידן שמבטלים את החמץ קודם זמן איסורו ונמצא שאינו עובר על זה בבל יראה, כולם מודים שיכול לבער במה שהוא רוצה. אבל **הבעל המאור** (ד"ה מיבעיא) כתב וכן הוא **במהר"ם חלאווה** (ד"ה ממן), שכיון שלא נפסקה הלכה לא כרבה ולא כרב יוסף,

---

נג. **ובאמת** שכן כתב רש"י בעבודה זרה (מד. ד"ה הכי), שממה שלא השליך לים שלם זהו סימן שביקש לבודקן כסוטות. והקשה המהר"ם שיק (נרש"י שם), שהרי אף אם בים המלח מועיל להשליך שלם, אבל בשאר נהרות ודאי אין מועיל בלא שחיקה, וכשהיו במדבר ועשו העגל לא היה להם ים המלח, וא"כ מה כוונת רש"י לומר שהיו יכולים להשליך לים שלם. ותירץ, שע"ז היכולה להישרף אפשר לה להמחות גם בשאר ימים. ובמגדי חיים (שם) תירץ, שהיו יכולים להשליך שלם במקום שאינו מגדל צמחים. אמנם ראה לעיל בענין 'מהו ים המלח', שלדעת הרמב"ם ים המלח היינו כל ימות המלוחים.

נד. **וראה** עוד בספר קרבן אליצור (ע"ז מג: ד"ה כתבו עוד) מה שיישב בזה.

נה. **וראה** לעיל בענין 'האם בכל אופן שאינו עובר באיסור בל יראה מקיים מצות תשביתו', שכעין זה ביאר החזו"א (יו"ד סי' ס ס"ק יט).

נו. **וכתב** שלפירוש רש"י יקשה מדוע לא נחלקו רבה ורב יוסף בכל איסורי הנאה שבתורה האם צריך פירור כשמטיל לים, ולא מצינו בכל איסורי הנאה אלא רק שיצטרכו קבורה, ומדוע נחלקו דווקא בחמץ וע"ז. עוד הקשה על דעת רש"י, שהרי בגמרא (לעיל) מבואר שגם אם זורק חטים לים צריך לפררם קודם, ולכאורה איזה תקלה שייכת בחטים, והרי אם ימצאם אדם במים הרי הם חמץ ודאי, ואם ימצאם אחר הפסח באמת הם מותרים, שהרי לא עבר עליהם אדם באיסור בל יראה. ודוחק לומר שהחשש שמא ימצאם עכו"ם בפסח וינגבם וימכרם.

נז. **וראה** בספר אמת ליעקב (ד"ה ממר) שכתב כעין זה.

נח. **מובא** בגיטין (עד:), וברש"י (שם ד"ה והלכתא כרבה).

על כן אנו פוסקים בין בחמץ ובין בע"ז לחומרא, וכלשון הברייתות שאמרו בע"ז 'שוחק ומטיל לים' ובחמץ 'מפרר ומטיל לים', והיינו בין בים המלח ובין בשאר נהרות, ובין בחיטי ובין בנהמא, לעולם צריך פירור קודם הטלה לים[נט]. **אבל הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג ה"ח) פסק שמפרר וזורה לרוח או מטיל לים, ואם היה החמץ קשה צריך לפרר קודם שזורק לים[ס] ומבואר שפסק הלכה כדעת רב יוסף, שחמץ אף בשאר נהרות אין צריך פירור.

וכתב המגיד משנה (ד"ה פירר), שהרמב"ם פסק כרב יוסף משום שמסתבר טעמו.

ובספר **אשל אברהם** (סי' ו) תמה מדוע פסק **הרמב"ם** כרב יוסף, והרי קיי"ל במחלוקת רבה ורב יוסף שהלכה כרבה. ועל דברי **הטור** תמה, שפסק גם לענין חמץ (או"ח סי' תמה) שצריך פירור אף כשמשליך לים, והיינו כדעת רבה, ואף לענין ע"ז פסק (שם סי' קמו) ששוחק ומטיל לים, ולכאורה בזה פסק שלא כרבה שלא הצריך שחיקה בע"ז.

ותירץ על פי מה שיש להקשות, מה השייכות בין קושיית **התוספות** (ד"ה ע"ז) לרבנן מה יעשו עם ע"ז, לבין מה שביארו קודם שאף לרב יוסף אין צריך שחיקה בים המלח, ולא נחלקו רבה ורב יוסף לענין ע"ז. והיינו, משום שאם נאמר שרב יוסף סבר בדעת רבי יוסי שצריך שחיקה גם בים המלח, היה אפשר לומר שבמשנה (ע"ז מג:) מבואר שנחלקו רבי יוסי ורבנן, ובברייתא מבואר שאמר רבי יוסי לחכמים שיש ראיה לדבריו שמועילה שחיקה בשאר נהרות ממה שכתוב בפסוק (דברים ט כא) 'ואכות אותו טחון היטב עד אשר דק' וגו', והשיבו לו רבנן שאין זו ראיה, כיון שרצה לבודקן כסוטות. וביאר רש"י (שם מד. ד"ה ומחת), שראיית ר"י היא ממה שכתוב 'ואכות אותו טחון' וגו'. והתוספות (שם מג: ד"ה ממר) הקשו, שאין ראיה מפסוק זה כיון שאחר השחיקה זרקו למים, ואין ראיה שמועילה שחיקה אף בזרייה לרוח. וכתבו, שהראיה היא מהסיפא שכתוב 'ואשליך את עפרו אל הנחל', שמבואר שלא זרקו לים אלא לנהר, והנהר הרי הוא כמו זורה לרוח, שכן דרך הנהרות שהרפש והטיט עולה על גדותיהם ושם נעשה זבל. ועל זה השיבו לו רבנן שנתכוין לבדקן כסוטות, והשקה אותם את כל הזהב ולא נשאר כלום, ובאמת שאין שחיקה מועילה בשאר מימות שבעולם. ואפשר ליישב דעת רש"י, שאף ששם אחר השחיקה השליך למים, מכל מקום יש ללמוד ממה שפירשה התורה ששחק משה רבינו את העגל, ואותו נחל היורד מן ההר היה נחל קדרון שאפשר שהוא ים המלח, או שהוא כים המלח שכיון שהמים רודפים בו אין הספינות הולכות בו, ממילא יש ללמוד שאף בים המלח צריך שחיקה, וממילא נלמד מיניה שבשאר נהרות אף אין מועיל שחיקה. וא"כ יקשה כיצד יבערו כל הע"ז, ועל כרחך נצטרך לומר שמועילה שחיקה וזרייה לרוח, וזו הוכחת רבי יוסי שמועילה שחיקה וזרייה לרוח, שאם לא כן מה יעשו עם הע"ז, שהרי בשאר נהרות אין מועילה שחיקה, וכמבואר בפסוק שדווקא בשחיקה והשלכה לנחל קדרון מועיל. ועל זה השיבו לו רבנן שבאמת לא מועיל 'זורה לרוח', ובים המלח עצמו לא צריך שחיקה, ומה שמשה רבינו שחק אף שהיה זה נחל קדרון, זה היה בכדי לבודקן כסוטות, ובשאר נהרות באמת מועיל על ידי שחיקה.

אך לפי מה שביארו התוספות קודם שאף לדעת רב יוסף בים המלח אין צריך שחיקה לדעת רבי יוסי, וא"כ אין לפרש שקושיית רבי יוסי היא מנחל קדרון שהוא כים המלח, שהרי אף לדעתו בים המלח אין צריך שחיקה, וא"כ על כרחך שנחל קדרון הוא לא ים המלח, ועל כרחך צריך לומר שלרבנן בשאר נהרות אין מועיל אפילו על ידי שחיקה, וא"כ יקשה לרבנן מה יעשו עם כל ע"ז.

ולפי"ז יישב דעת הרמב"ם, שהוא פירש כביאור הראשון בתוספות שחולק רב יוסף גם גבי ע"ז, וסובר שאף בים המלח צריך שחיקה, ולפי"ז אפשר לומר שמודים רבנן שבשאר נהרות מהני שחיקה. אמנם כל זה הוא רק בדעת רב יוסף, אבל בדעת רבה שסובר שבים המלח אין צריך שחיקה, על כרחך שנחל קדרון אינו ים המלח, וראיית רב יוסף היא משום שדימה שחיקה בשאר נהרות לזרייה ברוח, וא"כ לרבנן שהשיבו לו ששחק בכדי לבודקן כסוטות ובאמת לא נשאר כלל בנהר, מוכח שאין מועילה שחיקה בשאר נהרות. וא"כ יקשה לדברי רבנן מה יעשו עם כל ע"ז, ועל כרחך צריך לומר שישחקו במקום שאין מגדל צמחים. וא"כ קשה מדוע הוצרכו בגמרא לומר שביקש לבודקן כסוטות, היו יכולים להשיב שנחל קדרון אינו מגדל צמחים. אלא ודאי שאין הכי נמי ולדעת רבה כך יכלו להשיב, אלא שבגמרא הביאו מה שהשיבו רבנן לדעת רב יוסף. ומזה למד הרמב"ם שהלכה כרב יוסף. ועל כן גם פסק הרמב"ם שתמיד צריך שחיקה, כיון שכך למד הרמב"ם בדעת רב יוסף.

ובדעת הטור יש לומר, שהוא פסק כהרמב"ם לענין ע"ז, שיש להחמיר, ואפילו בים המלח צריך שחיקה, ומצד שני יש לחוש גם לדעת רבה שהלכה כמותו במחלוקתו כנגד רב יוסף, ועל כן בחמץ הצריך פירור, אבל בים המלח אין צריך פירור בדבר שאינו קשה.

דין חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח

חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה. **הראשונים**[ס] הקשו, מדוע אמרו במשנה שחמץ של גוי מותר בהנאה אחר הפסח הרי חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר אף באכילה.

ותירצו, שודאי חמץ של גוי מותר אף באכילה, ואגב הסיפא שאמרו שחמץ של ישראל אסור אף בהנאה אמרו חמץ של גוי מותר בהנאה, וכפי שמבואר בגמרא להלן (כט.).

עוד תירצו בשם הירושלמי (פ"ב ה"ג), שעוסקים במקומות שנהגו לאסור אכילת פת של נכרי, וכיון שיש בכל חמץ איסור אכילת פיתן של נכרים לא אמרו שמותר באכילה. ובאמת במקומות שנהגו לאכול פת נכרי מותר אף באכילה.

אולם בעל העיטור (מ"ע ניעור חמץ דף קכה:) [הו"ד **בטור** (או"ח סי' תמח)] סבר, שחמץ של עכו"ם שעבר עליו הפסח מותר בהנאה אבל אסור באכילה.

מדוע הקדים התנא דינו בחמץ של נכרי קודם חמץ של ישראל

ושל ישראל אסור בהנאה. בפני שלמה (ד"ה חמץ) הקשה, מדוע הקדים התנא דינו בנכרי. בשלמא לרב אחא בר יעקב להלן (כט.) שהעמיד את המשנה כרבי יהודה לא קשה כי לשיטתו עיקר החידוש במשנה הוא שחמץ של נכרי מותר בהנאה, כיון שלומדים שאור של אכילה משאור של ראיה, אבל לרבא שהעמיד את המשנה כרבי שמעון אם כן עיקר החידוש במשנה הוא, שחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח כיון שעבר על בל יראה ובל ימצא קנסוהו, אף שמעיקר הדין מותר בהנאה, אם כן היה לו להקדים ישראל כי עיקר החידוש לשיטתו הוא בישראל. ותירץ על פי מה שכתב **הצל"ח** (ד"ה חמץ), שהמשנה לא הביאה את הפסוק (שמות יג יט) 'שאור לא ימצא בבתיכם' שכתוב קודם בפרשה, והביאה את הפסוק (שם יג ז) 'ולא יראה לך שאור' מפני שמפסוק זה דרשו שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים שאפילו חמץ של נכרי מותר. ולפי זה תירץ, שממה נפשך הסדר במשנה צריך להיות כך כי אם היה מביא שחמץ של ישראל אסור בתחילה היה לו להביא את הפסוק המוקדם בפרשה 'שאור לא ימצא בבתיכם' ולא נדע מהיכן נלמד שחמץ של גוי מותר בהנאה, ואם היה ממתין מלהביא את הפסוק עד לאחר הדין שחמץ של גוי מותר בהנאה, היה מקום לטעות שהתנא בא רק ללמדנו שחמץ של גוי מותר בהנאה משום שלומדים שאור של אכילה משאור של ראיה, ולא שחמץ של ישראל אסור בהנאה, והרי עיקר הוכחת רבא שהמשנה כרבי שמעון היא, שהמשנה מביאה את הפסוק להשמיענו על הסמוך לו שהוא חמץ של ישראל, שחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח קנסוהו שאסור באכילה, משום שעבר על בל יראה, ועל כן כתב התנא תחילה את דין חמצו של גוי והביא את הפסוק המאוחר כדי להשמיענו גם שחמץ של נכרי מותר.

דין חמץ שעבר עליו הפסח

שם. פירש **רש"י** (ד"ה משום), שחמץ שהיה בפסח בידי ישראל נאסר לאחר הפסח משום קנס, כי עבר על 'בל יראה'.

וכתבו הראשונים[סא], שהמשנה נקטה שאסור בהנאה לכל ישראל לדברי הכל, ואף שלרבי שמעון מבארת הגמרא להלן (כט.) שאסור לאחר הפסח רק משום קנס. מכל מקום אסור לכל העולם משום כך ואפילו שלא היה ברשות הבעלים מדעתם, ואף אם היה שלא כדרך הנאתן.

אולם במכתם (להלן כט. ד"ה אלא, נמצא ים תומריס) **ורבינו מנוח** (חמץ ומצה פ"ו ה"ד) כתבו, שרבי שמעון קנס רק למי שעבר על בל יראה ובל ימצא, אבל לאחרים שלא עברו על בל יראה ובל ימצא לא קנסו[סב].

והמאירי (ד"ה המשנה, נמצאת הרשומה) כתב, שלאחרים אסור באכילה אבל מותרים בהנאה.

דין חמץ שבא לרשותו בתוך הפסח

בעיטור (מ"ע ניעור חמץ דף קכו:) כתב, שכל שהיה ברשות ישראל הרי הוא כחמץ שעבר עליו הפסח ואסור בהנאה, ולכן כל שהביא הגוי דורון לישראל ביום טוב אחרון של פסח מן המנחה ולמעלה הרי הוא כחמץ שעבר עליו הפסח.

אכן הרא"ש (סי' ד) כתב, שאם יאמר לא תקנה לי רשותי אינו קונה בעל כרחו, ומותר לאחר הפסח. וכתב **הטור**[סג] (סי' תמח) שגם בשתק ולא אמר כלום לא

נט. ובעיקר המחלוקת בין רבי יהודה לחכמים במשנתנו האם ביעור חמץ בשריפה או אף על ידי זרייה, עיין לעיל (מ:) בענין 'כדעת מי ההלכה'. **ס. שאילתות** (שאילתא עו), בה"ג (הל' פסח פ"ג), רי"ף, רא"ש (סי' ד), מאירי (ד"ה המשנה), ריטב"א (ד"ה חמץ), ראבי"ה (סי' תסט), מכתם, ומהר"ם חלאווה (ד"ה חמץ). **סא. הריטב"א** (ד"ה ובל) בשם הרי"ט, עיטור (מ"ע ניעור חמץ דף קכו.), רמב"ן (לפ: ד"ה ה"ג), חידושי הר"ן (שם ד"ה תנינא), מאירי (ד"ה המשנה) בשם גדולי המחברים. **סב. והביא** רבינו מנוח שיש חולקים ואסרו לכל העולם אפילו בהנאה וכך מסיק המכתם. והביאו ראיה לכך, ממה שאמרו בחולין (ד.) שעוברי עבירה מותר לקנות חמצם מיד ואין חוששין שעבר עליו הפסח כי הם מחליפין, מוכח שרק משום שמחליפין אבל אם לא החליפו אסור ואפילו שהוא קנס ואחרים לא עברו על בל יראה. **סג. ובבית יוסף** (שם ס"ק ד"ה ומה) הביא כן בשם הרשב"א (שו"ת, מ"מ סי' קעמ), והגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ"ו מומ ג).

קנה רשותו, כמו שאמרו בבבא מציעא (לו:) 'דהיתרא ניחא ליה דליקני דאיסורא לא ניחא ליה דליקני' כלומר שאומדין דעתו שאינו רוצה שחצירו תקנה איסור. **אמנם בבית יוסף** (סק"ב בתב אהח 19/06/2018) שמדברי הרא"ש משמע שצריך שיוציא כן בפיו.

ובשולחן ערוך (סס ס"ג) נפסק, שצריך שלא יהא ניכר מתוך מעשיו שחפץ בו וטוב שיאמר לא תקנה לי חצירי. **ובחק יעקב** (סס סק"ט) ביאר כוונתו, שצריך שיאמר כן כדי שלא יהא כמוכיח בזה שלקח אחר כך על תחילתו שהיה חפץ בו בפסח עצמו ומכל מקום גם אם לא אמר מותר מן הדין, ולכאורה זהו גם כוונת הרא"ש.

אולם העיטור [הובא **בשבלי הלקט** (סי' רטז)] כתב, שמכיון שהיו מערימין, היה להם לגדור גדר שאפילו אם אומר לא תזכה לי חצירי אסור בהנאה.

דין חמץ שביטלו ונמצא בביתו לאחר הפסח

שם. הראשונים נחלקו בדין חמץ שביטלו ונמצא בביתו לאחר הפסח:

א. המאירי (ד"ה המצניה) כתב, שמכאן אמרו **חכמי** לוניל שכשביטל את החמץ אם שכח חמץ בביתו שלא ביערו מותר בהנאה, וכן בכל אופן שלא היה הערמה. אך כתב המאירי, שלדעתו ראוי לאסור כיון שיש כאן צד פשיעה בזה ששכח ולא שרפו, ואף כשהיה אונס אחר גם כן אסור, כי הכוונה שכל שראוי לעבור עליו באיסור חמץ אף על פי שהוא לא עבר כגון הפקיר חמצו ולא זכה בו אחר שלא עבר עליו בבל יראה קנסוהו כיון שראוי לעבור, להוציא חמץ של גוי שאינו ראוי לעבור עליו באיסור בל יראה שבזה מותר, אלא אם כן נפל עליו מפולת שאין בזה שום צד הערמה, מותר אפילו בחמצו של ישראל.

וכן פסק **הרמב"ם** (ממץ ומצה פ"ו ה"ד), שחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור בהנאה לעולם, והוא קנס מדברי סופרים מפני שעבר עליו על בל יראה ובל ימצא, ואפילו היה בשוגג או באונס כדי שלא יניח חמצו ויהנה בו לאחר הפסח.

ב. אכן הרא"ש (סי' ד) כתב, שאם מצא חמץ בביתו לאחר הפסח מותר באכילה כיון שביטלו ולא עבר על בל יראה, ואין לקונסו בשביל ששכח. **והביא שבירושלמי** (פ"ג ה"ג) חלקו בזה, רבי יוחנן אמר אסור, וריש לקיש אמר מותר, כי רבי יוחנן חייש להערמה, וריש לקיש לא חייש להערמה. ופירש הרא"ש[סד] שהערמה היינו שלא יפקיר ויאמר שהפקיר[סה].

אכן בפני משה (סס ד"ה מיהו) ביאר, שיערים בכך שיפקיר קודם פסח ויזכה בו לאחר הפסח ולכך גזרו רבנן לאסרו לאחר הפסח. ולכאורה כוונתו כמו **שביאר בחתם סופר** (שו"ת, או"ח סי' קיד), שחז"ל אמדו דעתו של אדם שאם משאיר החמץ בביתו אפילו שמבטל בפיו, מכל מקום כיון שיודע שלאחר הפסח יוכל לקחתו אינו מבטלו ואינו מחשיבו לעפר ממש, ואף שאומר בפיו שיהא בטל ומה שאינו מחשיבו לעפר ממש הם דברים שבלב ואינם דברים, מכל מקום כיון שמשאירו בביתו ודאי אינו מפקירו באמת והפקירו רק משום שיודע שיקחנו לאחר הפסח, ואכן אם היה מפקיר ומוציאו מביתו והיו יכולים לקחתו הוא מחשיבו לעפר, אבל אם משאירו בביתו הרי הוא מבטלו רק מן השפה ולחוץ ובאמת בליבו אינו מבוטל.

ג. ובעיטור (מ"כ ביעור חמץ דף קכ.) כתב, שאסור באכילה ומותר בהנאה. **ותמה בטור** (או"ח סי' תמח) שאין טעם נכון לחלק בין אכילה להנאה שבהנאה יהא מותר. **ובבית יוסף** (סס ס"ה ד"ה ומ"ש) ביאר, שסבר כן משום שבאכילה אסור שמא יערים, אבל בהנאה לא אסרו שמא יערים משום שבהנאה שהוא רק קצת רווח לא חששו שיערים.

וכעין זה ביאר החתם סופר (שו"ת, או"ח סי' קיד), שגזרו שלא ישהה חמץ בביתו שמא ירצה אדם בקב שלו או יראה גלוסקא יפה ולא ירצה למכרו לנכרי ויסמוך על ביטולו וכיון שביטול כזה אינו ביטול משום שצריך לבטלו בליבו וכיון שבליבו עליו לאוכלו לאחר הפסח אין זה נחשב לביטול, לכך כיון שאסרוהו באכילה לאחר הפסח ורק בהנאה מותר לאחר הפסח אם כן כל אדם ימכור חמצו קודם הפסח, ואף שיש לו לפעמים הפסד בזה שצריך למכור קודם הפסח כי צריך למכור בזול ואם ימתין לאחר הפסח יכול למכור ביום השוק יותר ביוקר מכל מקום לא חשדוהו חז"ל שבשביל רווח מועט כזה יעברו על תקנתם, ובשביל מיעוט שעושים כן לא יתקנו לאסור גם בהנאה.

והמהרל"ח ביאר, שהטור סבר שאין נכון לחלק כן, כי חוששים שמא השאירו בביתו בשוגג שלא ידע שיש חמץ בביתו, ולא ביטלו ואז אסור גם בהנאה, ולכן יאמר שביטלו כדי שיוכל ליהנות מחמץ זה למוכרו לגוי.

והב"ח (סי' תמח ס"ג) הקשה על העיטור, שבמשנה לעיל (י:) אמרו, לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד אם כן משמע שאפילו לאחר הפסח נאסר בהנאה, כי אם לא כן מדוע צריך לבדוק לאחר המועד[סו]. ותירץ בתירוץ הראשון, שאפשר שהמשנה עוסקת בשלא ביטל את חמצו קודם הפסח, שבזה ודאי נאסר משום 'לא יראה'.

דין מכירת חמץ לנכרי

שם. הרא"ש (סי' ד) הביא תוספתא, שישראל ונכרי שהיו בספינה אחת, הישראל יכול למוכרו או ליתנו לנכרי, וחוזר ולוקח ממנו לאחר הפסח, ובלבד שיקנהו לו במתנה גמורה.

אולם מהר"ם חלאווה (לקמן ל: ד"ה עכו"ס) הוסיף בשם **רב עמרם**, ובלבד שלא יעשה כן בכל שנה כי אז נראה כמערים. וכן כתב **הריטב"א** (לעיל כח. ד"ה ומוכר) שלא יעשה כן בכל שנה ואם עושה כן בכל שנה הרי קונסים אותו וחמץ זה אסור לו ולכל ישראל, כי עשאוהו כאילו הוא פיקדון והרי הוא ברשות הישראל, וחמץ של ישראל המופקד אצל נכרי הרי הוא אסור לאחר הפסח, והוא גם הפקיד אלא שהערים.

והרא"ש לא הביא את דברי רב עמרם, ואם כן נראה שלא פסק כרב עמרם, ולכך נפסק **בטור** (או"ח סי' תמח) להלכה, שמותר לכתחילה למכור או ליתן לגוי[סז].

רבינו ירוחם (מלס וחוס נתיב ה ח"ה) הביא את התוספתא, וכתב בשם **הבה"ג** ובלבד שלא יערים. **ובבית יוסף** (או"ח סי' תמח ס"ג ד"ה ובתשובת) הקשה, שודאי אם נתנו לו במתנה ולוקחו לאחר הפסח אינו עובר, ואף שהוא מערים, מכל מקום כיון שמכרו מדוע נאסור. וכתב שאפשר שכוונתו שלא ימכור לו על תנאי ולא יתן לו מתנה על תנאי.

והחתם סופר (שו"ת, או"ח סי' קיג) ביאר את דברי הבית יוסף[סח], שכיון שיכול להקדישו ולשרפו ואין הישראל יכול למחות בו והגוי אינו מחזיר את החמץ רק משום שאוהבו, הרי זה נחשב כאינו ברשותו של הישראל, ואף שהיא הערמה מכל מקום הערמה של היתר היא[סט], ומדוע כתב ובלבד שלא יערים הרי אף שהערים מכל מקום מותר. ותירץ הבית יוסף שהכוונה שימכור במכירה גמורה ולא יתנה תנאים במכירה.

וכתב עוד החתם סופר, שאם התנאי היה שאומר ותחזירהו לי לאחר הפסח עובר על בל יראה ובל ימצא כי זה מכירה לזמן, ורק אם אומר 'על מנת שתחזירהו לי' אינו עובר כי בזה הוא מכירה גמורה על תנאי אלא שצריך לקיים תנאו, וביד הישראל למחול את תנאו, ואף כל ימי החג המכירה תלויה אם הגוי יחזיר כי אם לא יחזיר כל המכירה בטלה למפרע, מכל מקום כיון שבימי החג ביד העכו"ם לקיים תנאו הרי זה מכורה בזמן זה לגמרי מן התורה[ע]. **ובבכור שור** (כת. ד"ה ומחכ"ל) כתב, שאף שהערמה היא ויש בזה כמה הוכחות כי הרי אינו מוכר לו על פי המחיר הרגיל וקונה הישראל ממנו לאחר הפסח אף שהוא עני בסכום מועט, מכל מקום התירו חכמים. וכתב שהטעם שאמרו חכמים שמותר למכור לגוי הוא כיון שמן התורה די בביטול ואין כאן שום איסור שישאר בביתו, אלא שחכמים אסרו להשאיר חמץ בביתו שמא יאכלוהו, וכיון שכל האיסור הוא מדברי חכמים, לכך התירו באופן כזה.

אכן הקשה החתם סופר (שו"ת, או"ח סי' קנג) על דברי הבכור שור, ממה נפשך אם הוא מבטלו לפני המכירה איך יכול למוכרו לאחר שביטל, ואם אין מבטלו אלא לאחר מכירה, הרי בשעת מכירה עדיין אסור מן התורה ואם כן מה הועיל שמכרו לגוי.

המשנה למדה מהפסוק 'ולא יראה לך שאור' להשמיענו שחמץ של נכרי מותר בכל אופן

שנאמר לא יראה לך שאור. בפני יהושע (ד"ה ממץ) הקשה, מדוע המשנה למדה מהפסוק 'לא יראה לך שאור', הרי המשנה פתחה ב'חמץ' של נכרי שמותר בהנאה, ואם כן היה לה להביא את הפסוק (שמות יג ז) 'ולא יראה לך חמץ'.

סד. וכן פירש בקרבן העדה (ד"ה אלא). **סה. ובנודע ביהודה** (קמא, או"ח סי' יח) הביא שדן בתורת השלמים (פ' ו) אם מועיל ביטול בפני שתי עדים שבזה לא יהא הערמה שיאמר שהפקיר ולא הפקיר, כי סבר שמה שחש רבי יוחנן להערמה היינו שישקר עתה. אלא שהנודע ביהודה כתב ששגה בזה שודאי אין כוונת הירושלמי כן, אלא אפילו אם יבטל באמת אסור, כי הגזירה היא שמא לפעמים לא יפקיר ויאמר שהפקיר ולכן אסרו חכמים בכל אופן. **סו. וראה** חק יעקב (סי' תלה סק"ד) שביאר, שלדעת בעל העיטור שמותר בהנאה אם ביטלו, אין צריך לבדוק לאחר פסח, כיון שמותר בהנאה, ולא מצינו בדיקה אלא למה שאסור בהנאה. **סז. בחק** יעקב (סי' תמח ס"ק יב) הקשה, איך מותר ליתן חמץ לגוי הרי עובר ב'לא תחנם'. ולכן כתב שאכן מותר למכור רק לגוי שמכירו שאין בזה איסור לא תחנם. עוד תירץ, שמותר ליתן אפילו לגוי שאינו מכירו ואין בזה איסור 'לא תחנם', כי אינו שוה אצלו כלום כי אסור בהנאה. ובחידושי ר' עזריאל (ע"ז ד"ה ממץ) הקשה על תירוץ זה, שהרי גם איסורי הנאה אסור ליתן לגוי משום איסור 'לא תחנם'. ותירץ, שמצד הגוי אין 'לא תחנם' כיון שיודע שלישראל אסור ליהנות מהחמץ, וגם מצד הישראל אין 'לא תחנם', כי אינו שוה אצלו כלום. **סח. בחתם** סופר כתב קושיא זו בשם רבינו ירוחם, אולם ברבינו ירוחם שלפנינו היא לא מופיעה, ולכאורה היא קושיית הבית יוסף. **סט. וכמו** שבמעשר שני (מעשר שני פ"ד מ"ה) מצוה להערים באופן שאין לו מעות לפדות עם חומש שיתן לחבירו במתנה ואומר הרי אלו מחוללים על מעות שיש לי בבית. **ע. ובביאור** הלכה (סי' תמח סוף ד"ה אם) הקשה, שהחתם סופר סתר עצמו ממה שכתב בסימן קט"ז שמותר אף באמר ותחזירהו לי לאחר הפסח.

עוד הקשה **בצל"ח** (ד"ה ממץ), מדוע המשנה לא הביאה את הפסוק 'לא יראה לך חמץ' הכתוב בפסוק קודם 'לא יראה לך שאור' (שם)[עא].

ותירצו, שכיון שלעיל (ה:) למדו שחמץ של כותי מותר אף בכיבשתו ושרוי עמך בחצר ממה שכתוב שתי פעמים 'לך' בשאור[עב], לכך הביאה המשנה פסוק זה, כיון שמשם למדו שחמצו של נכרי מותר בכל אופן.

מדוע לא דרשו מ'לא תאכל כל תועבה'

שם. בשפת אמת (ע"י ד"ה נשמה) הקשה, מדוע לא לומדים שחמץ שעבר עליו הפסח אסור משום שנאמר (דברים יד ג) 'לא תאכל כל תועבה', ודרשו בחולין (קיד:) כל שתיעבתי לך היא בלא תאכל, כלומר כל דבר שהתורה תיעבה ואמרה לא לעשות כן, אם נעשה אסור עולמית, כגון בשר שנתבשל בחלב אסור לעולם, וכן דרשו בספרי (רמה נט ג, הוצ' פומפ' נכורות לד. ד"ה ומי) לגבי החותך אוזן בכור שבכך נהיה בעל מום וניתר באכילה משום בכור, מכל מקום דרשו מ'לא תאכל כל תועבה' שאסור. ותירץ, שכיון שלא חילקו רבי יהודה ורבי שמעון בין חמץ של ישראל לחמץ של נכרי, לכך דרשו מפסוק שדרשו ממנו גם על ישראל וגם על נכרי.

וכתב, שמה שבאמת לא למדו חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח מפסוק זה, יש לומר שרק בבכור שחתכו את אזנו ובבשר וחלב שנתבשל כיון שנעשה על ידי זה תיקון בגוף המאכל בזה אומרים 'לא תאכל כל תועבה' כיון שנעשה על ידי התועבה עצמה מה שאין כן בחמץ שהיה בביתו בפסח התיקון בגוף החפץ לא נעשה על ידי התועבה[עג].

כח:

דין אכילת חמץ קודם זמנו

רבי שמעון אומר חמץ לפני זמנו ולאחר זמנו אינו עובר עליו בלא כלום.

כתבו **התוספות** (ד"ה רבי)[א], שאין לומר שלרבי שמעון מותר באכילה, כי הרי אמרו לעיל שאין שורפים תרומה טהורה עם תרומה טמאה, ומשמע שהתרומה טהורה לבדה ודאי שורפים, ואם מותר לאכלו למה ישרפנה, יאכלנה עד הלילה. עוד הביאו ראיה, ממה שאמרו שמה שכתוב בברייתא שמשעה שאסור באכילה אסור בהנאה, הוא לפי תנא קמא שהוא רבי יהודה, ואם לרבי שמעון מותר עד הלילה, הרי אפשר להעמיד לפי רבי שמעון, כי גם לשיטתו משעה שאסור באכילה אסור בהנאה. אלא על כרחך אין כוונת רבי שמעון שמותר גם באכילה, אלא כוונתו שאינו באיסור לאו שרבי יהודה עוסק בו, אבל אסור באכילה משום איסור עשה, שנאמר (שמות יג טו) 'תשביתו שאור מבתיכם', שמשעת ביעור שהוא משש שעות ולמעלה צריך לבערו[ב], ומהמילה 'אך' שבתחילת אותו פסוק לומדים לאוין ט, שאינו יכול לבערו על ידי אכילה כי זה דרך הנאתו, אך מותר ליהנות ממנו שאר הנאות עד הלילה, כגון להסיקו תחת תבשילו.

אכן הבעל המאור (לעיל ז. ד"ה והא, הו"ד בטור מו"ס סי' תמג) כתב, שכיון שלפי רבי שמעון חמץ קודם זמנו מותר מן התורה, לכן אף שנלמד מ'תשביתו' שצריך לבערו מן העולם, מכל מקום כשמבערו על ידי אכילה אין לך השבתה גדולה מזו, ויכול לבערו עד הערב על ידי אכילה זו, ורבנן גזרו שלא להשהות את החמץ בביתו משעה שישית ואילך[ג].

וכתבו המור והבית יוסף (שם ס"ק ד"ה ממץ), שלשיטת הבעל המאור מותר באכילה אף מדרבנן. אמנם **בבית שמואל**[ד] (סי' כמ ס"ק נג) הקשה על הטור, שהרי הבעל המאור כתב שאסור לאכלו וליהנות ממנו, ואם כן איך פירש שלשיטתו מותר אף מדרבנן.

אכן רבינו דוד (טו. ד"ה אלא) ביאר את דברי הבעל המאור שכתב, 'דלא שרינן ליה לכתחילה למיכליה', שאותו איסור אינו מעיקר הדין, אלא כתב כן שלא לפרוץ גדר בהיתר אכילת חמץ, כלומר שאין כלל איסור מדרבנן, ומה שכתב שלכתחילה אסור לאכלו, היינו רק כדי שלא לפרוץ גדר[ה].

מהיכן נלמד איסור אכילה לדעת האוסרים באכילה לפי רבי שמעון

שם. התוספות (ד"ה רבי) כתבו, שלרבי שמעון לומדים איסור אכילה ממה שדרשו לעיל (ד:-ה.), 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם' (שמות יב טו), ו'אך' חלק [שמקצת יום מותר ועל כרחך שהוא בערב פסח, כי בתוך הפסח ודאי שאסור כבר מליל הפסח, כי הוקשה השבתת שאור לאיסור אכילת חמץ ואיסור אכילת חמץ לאכילת מצה, ובאכילת מצה כתוב (שם יב יח) 'בערב תאכלו מצות', שזמנה כבר משחשיכה], ומשום ש'תשביתו' משמע שלא כדרך הנאה, אינו יכול לבערו על ידי אכילה.

וביאר באבני נזר (סו"ת, מו"ח סי' שעו)[ו], שלדבריהם האיסור באכילת חמץ הוא רק משום החיוב להשביתו, וכיון שאינו יכול להשביתו על ידי אכילה, אסור לאכלו ולבטל בכך מצות השבתה.

אכן הרמב"ן (מלחמת ה' לעיל ז. ד"ה ממר) כתב, שהטעם שאסור לאכלו, הוא מכיון שאין לך דבר בתורה שצריך השבתה ומותר באכילה, ובכלל השבתה שבתורה יש איסור אכילה. וכתב האבני נזר (שם), שמשמע מדבריו, שממה שאמרה תורה להשביתו אנו למדים שיש איסור לאכלו, אבל איסור האכילה אינו כתוצאה מחיוב השבתה.

ולפי זה כתב האבני נזר, שהתוספות והרמב"ן יחלוקו באופן שאין חיוב להשבית את החמץ, כגון חמץ של הקדש[ז] או חצי שיעור, שאין על זה חיוב השבתה כלל. לדעת התוספות, שהאיסור באכילה הוא רק כיון שמבטל בכך מצות 'תשביתו', כי אי אפשר להשבית על ידי אכילה, אם כן באופן שאין חיוב 'תשביתו' רשאי לאכלו.

אכן לדעת הרמב"ן, שאיסור האכילה הוא דין בפני עצמו ונלמד מ'תשביתו', ואינו תלוי במצות 'תשביתו', אם כן לשיטתו לעולם אסור לאכול אפילו חצי שיעור, כיון שחצי שיעור אסור מן התורה, ואין לומר שכיון שאיסור האכילה נלמד מדין תשביתו שוב לא יהיה אסור באכילה אלא במקום שיש מצות 'תשביתו', כיון שאחרי שלמדו את עצם הדין מ'תשביתו', אין לחלק שהוא רק במקום שיש מצות תשביתו, כי מאחר שאנו יודעים שיש איסור הנאה אנו לומדים כן בכל אופן[ח].

אולם החזון איש (מו"ס סי' קיז סק"ו נמוס' ד"ה ר"ם) כתב, שאין לומר שלפי תוספות הכוונה שכיון שאוכלו מבטל מצות 'תשביתו', ולכך אסור לאכול חמץ לאחר זמן השבתתו, אבל היכן שאין מצות השבתה אין איסור לאכול חמץ אחר שש, כי אם כן יהיה מותר לאכול מן ההפקר כי אין לו חיוב שריפה עליו, ואם כן מדוע שורף את הטהורה עם התלויה (לעיל ז.), הרי יכול להפקיר את הטהורה ולאוכלה אחר ששט.

ועוד הקשה, שאם כן גם לרבי שמעון אפשר לפרש שמשעה שאסור באכילה אסור בהנאה [ומדוע אמרה הגמרא שמה שכתוב בברייתא שמשעה שאסור באכילה אסור בהנאה, הוא לפי לרבי יהודה], כי הרי אין איסור אכילת חמץ רק מהלילה כמו איסור הנאה, ואין איסור לאכלו משעה שישית מצד איסור אכילת חמץ, אלא מצד מצות השבתה.

ולכן ביאר שהתוספות לא נחלקו על הרמב"ן, וכוונתם גם כן שמדין השבתה אנו לומדים שאסור לאכול חמץ. וכוונתם במה שכתבו שהטעם שאסור לאכול חמץ, הוא משום שאינו מקיים 'תשביתו' על ידי אכילה, היא, שממה שאמרה תורה להשביתו, ואי אפשר להשבית על ידי אכילה, מוכח שיש איסור אכילה, כי אם לא היה איסור אכילה, התורה לא היתה מצוה לבערו, אבל באמת איסור אכילה הוא נפרד ממצות השבתה'.

דין הנאה מחמץ קודם זמנו לרבי שמעון

שם. בדין איסור הנאה מחמץ קודם זמנו לרבי שמעון, ישנן כמה דעות בראשונים:

א. התוספות (ד"ה רבי) והרא"ש (סי' ג, ד, תוספות הרא"ש ד"ה ור"ש) כתבו, שמותר בהנאה, כגון להסיקו תחת תבשילו, כי מקיים השבתה על ידי זה[יא]. ומכל מקום בכל זאת נקט, שלדעת הבעל המאור מותר באכילה מן התורה, ובהנאה אין גם איסור דרבנן. **ו. וכן** מוכח מהמנחת חינוך (מצוה ט סוס ג, הוצ' להלן) והצל"ח (בסוס' שם), שכתבו, שבאופן שאין מצות 'תשביתו' מותר לו לאכול החמץ. **ז. מנחת** חינוך (מצוה ט סוס ג). **ח. וכמו** שמצינו שאיסור הנאה בכלאי הכרם נלמד ממה שכתוב בו (דברים כב ט) 'פן תקדש', ודרשו (מולין קטו.) 'תוקד אש', ובזה ודאי אין לומר שבמקום שאינו חייב לשרפו, כגון בחצי שיעור, מותר בהנאה. **ט. אולם** ראה במנחת חינוך (מצוה ט סוס ג) שכתב, שאין לומר שיהא מותר לאכול חמץ של גוי משום שאין עליו חיוב לבערו, כי כבר כתבו התוספות (בכ. ד"ה נדלין), שאין אופן שחמץ של גוי מותר באכילה, כי זוכה בחמץ בשעה שאכלו ושוב אינו חמץ של גוי, ואם כן גם בתרומה לאחר שש יהא חייב לשרפו, כי אינו יכול לאכלו, כיון שזוכה מן ההפקר בשעה שאוכלו. **י. וכעין** זה כתב בחידושי רבינו דוד (ד"ה ר'), מאחר שהוא מצווה בו במצות השבתה, ודאי שהוא אסור באכילה, שלא אמרה תורה להשבית דבר שהוא מותר באכילה. ומה שאמר רבי שמעון שאינו עובר עליו בלא כלום, היינו שאין לאו ועשה מיוחדים על אכילתו, אלא בכלל מצות השבתה נאמר איסור אכילה. והיינו כביאור הרמב"ן, שיש איסור על עצם האכילה מחמת עצמה. ובהמשך דבריו כתב שאין למדים מ'תשביתו' איסור הנאה, שכשאמרה תורה 'תשביתו', היינו שלא על ידי אכילה, ומזה לומדים שאסור לאכלו, אבל ליהנות ממנו מותר. הרי שמבאר כהתוספות, שתשביתו הוא שלא על ידי אכילה, ומכל מקום ביאר כהרמב"ן, שמ'תשביתו' אנו לומדים שיש איסור נפרד באכילת החמץ. **יא. ביהגה** האריה (בסוס' ד"ה ר') הקשה, בהנאה, כגון להסיקו תחת תבשילו, כי מקיים השבתה על ידי זה היא. ומכל

עא. וראה שהקשה עוד, מדוע המשנה לא למדה מהפסוק הראשון שמוזכר בו איסור חמץ 'שאור לא ימצא בבתיכם' (שמות יג ט) והובא לעיל. **עב. וראה** מה שרש"י ביאר לעיל (ה: ד"ה ומריפת) שאין ללמוד מ'לך' הנאמר בחמץ. **עג. וראה** בית הלוי (סי' י) שדן מדוע לא למדו מ'לא תאכל כל תועבה' (דברים יד ג). **א. וכן** כתב הרמב"ן (מלחמת ה' לעיל ז. ד"ה ממר). **ב. בצל"ח** (בסוס' שם) הקשה, אם כן היא מצוות עשה שהזמן גרמא שנשים אינן חייבות, ואם כן למה ישרוף תרומה טהורה בשעה שישית [כמבואר לעיל (יפ:)], יתננה לנשים כהנות הפטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן. ותירץ, שכיון שנתרבו לאיסור אכילת חמץ נתרבו גם למצות 'תשביתו'. עוד תירץ, שכיון שדרשו לעיל (ה:) 'שאור שאור' לגזירה שוה ['שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם' (שמות יג יט)], 'ולא יראה לך שאור בכל גבולך' (שם יג ז)], אם כן גם שאור הנאמר בפסוק (שם יג טו) 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם' הוא גם בכלל גזירה שוה זו [כמו שהוכיח בספרו נודע ביהודה (קמא, מו"ח סי' כ ד"ה והנה דעתם)], ודרשו שכמו שחייבות בשאור של 'לא ימצא' שהוא לא תעשה, כך חייבות בשאור של 'תשביתו' אף שהוא עשה. **ג. ראה** רעק"א (בכ: ד"ה מולם זהו) שכתב, שלפי הבעל המאור מקיים מצות 'תשביתו' אף על ידי אכילה בפסח עצמו, אם לא משום מצוה הבאה בעבירה. **ד. וכן** הקשה בהגהות תפארת שמואל על הטור שם [וראה בחזון איש (מו"ס סי' קיז סק"ו)] שכתב, שגם מהרא"ש (סי' ד) משמע שלבעל המאור מותר אף מדרבנן, והקשה על זה, שבבעל המאור משמע רק שחוששים לקידושין באופן זה, אבל ודאי אסור מדרבנן]. **ה. ובאבני** נזר (סו"ת, מו"ח סי' שעו

מקום כתבו התוספות, שגזרו שלא ליהנות ממנו מעט מעט שמא יבוא לאכלו, אבל להסיקו בבת אחת מותר.

ורבינו דוד (ד"ה ר') הוכיח, שאי אפשר ללמוד שאסור בהנאה מ'תשביתו', כי הגמרא לעיל (כפ:) דורשת מפסוקים לאסור איסור הנאה בפסח, ומדוע לא למדו שם מ'תשביתו' שאסור בהנאה, וכן איך סבר רבי יוסי הגלילי שמותר בהנאה, הרי מ'תשביתו' נלמד שאסור בהנאה.

ב. יש מן **הראשונים**[יב] שכתבו, שמן התורה מותר בהנאה ורבנן אסרוהו בהנאה.

ג. ויש מן הראשונים[יג] שכתבו, שאף מן התורה אסור בהנאה. וביאר **בחידושי הר"ן** (ו: ד"ה ולי), שכיון שהתורה אמרה להשביתו, ומן התורה די בביטול סתם, אם כן הכוונה להשביתו על ידי ביטול, היינו שיוציאנו מלבו לגמרי ושיהא אצלו כמבוער, ואם כן ודאי אסור ליהנות ממנו, כי אם נהנה ממנו עדיין ממונו הוא ולא נתבטל אצלו כלל[יד].

לרבי שמעון האם חייב לבערו מיד, או יכול להשהותו עד פסח

שם. התוספות (ד"ה רבי) הקשו מדוע לפי רבי שמעון שורפים בשש, הרי יכול להסיקו תחת תבשילו מעט מעט עד הלילה. ותירצו, שגזרו שישרוף מיד כי חששו שמא יאכלנו. הרי שהתוספות סוברים שלולי חשש זה, אין איסור להשהות את החמץ בביתו משום איסור של 'תשביתו', כי 'תשביתו' אינו מחייב לבער את החמץ מיד. אולם הרבה מן **הראשונים**[טו] כתבו, שאף לרבי שמעון חייב לבער את החמץ מיד לאחר שש שעות משום מצות 'תשביתו'.

ובדברי יחזקאל (סי' י פרק ה) ביאר את המחלוקת, שהראשונים הסוברים שתשביתו אינו מחייבו לבער מיד, סברו, שמשום תשביתו אינו עובר בכל רגע שאינו מבער, ורק משום זריזים מקדימים למצוות צריך לבערו מיד בשעה שישית, ואם לא ביערו מיד עובר רק משום זריזים, ורק אם לא ביער עד הלילה עובר משום תשביתו[טז]. אכן הראשונים שסברו, שצריך לבערו מיד, סברו, שמשום 'תשביתו' עובר בכל רגע שאינו מבערו, והרי הוא איסור כמו 'בל יראה' שעובר בכל רגע שאינו מבערו[יז].

ובשפת אמת (נמוק' ד"ה ר"ש, נפ"ד ופ"ת) הקשה על תוספות, מדוע יכול להשהותו עד הפסח, הרי מסוף שש שעות חל מיד מצות עשה של 'תשביתו', וכל זמן שאינו מבערו עובר על מצוה זו, ואף שיכול ליהנות מביעור החמץ, מכל מקום מהיכן למדו שמותר לשרוף מעט מעט.

ובצל"ח (ו: ברפ"ה הנודק, נפוף הלישנא) כתב, שלפי רבי שמעון עשה של 'תשביתו' דומה למצות מילה, שאף שכתבה התורה (ויקרא יב ג) 'וביום השמיני ימול', מכל מקום כל היום כשר למילה. הוא הדין לענין עשה של 'תשביתו', אף שמחויב להשביתו, מכל מקום כל היום זמנו לכך[יח], ומכל מקום משום זריזים מקדימים למצוות צריך להקדים לשרפו מידי[יט].

ובפרי יצחק (ח"ב סי' יח) ביאר, שהתוספות לשיטתם (כט: ד"ה רב) שכתבו, שהמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר ב'תשביתו'. ולפי זה, כוונת התוספות שהקשו מדוע שורפים בשש יסיקנו מעט מעט עד הלילה, היינו שמותר להשהות כדי לבערו ואינו עובר בכך על מצות 'תשביתו', ואם כן שוב יכול ליהנות ממנו עד הלילה[כ].

האם לרבי שמעון מותר למכור חמץ אחר זמנו לגוי

שם. בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה רבי) הסתפק, האם לפי רבי שמעון אפשר להשבית את החמץ על ידי מכירה לגוי, ולפי הצד שמקיים השבתה בכך, יכול למכור לגוי אחר שש שעות ואין צריך לשרפו בדווקא[כא].

אכן הרא"ש (סי' ד) כתב, שיכול למכרו לעכו"ם, כיון שמצות תשביתו היא השבתה מביתו ולא להשביתו מהעולם, וכיון שמכרו לגוי הרי הוא משביתו מביתו[כב].

מדוע הקדימה הברייתא כרת ללאו

תוך זמנו עובר עליו בכרת ובלאו. בצל"ח (ד"ה תוך) הקשה, מדוע הקדים עונש הכרת לאזהרה של הלאו, הרי דרך התנא לפרט קודם את אזהרת הלאו ולאחר מכן את העונש הבא על לאו זה[כג]. ותירץ, שאפשר שרבי שמעון סבר שאין לאו בתערובת חמץ ובחמץ נוקשה, ולכך הקדים ואמר שכל שיש עליו כרת, והיינו בחמץ דגן גמור, עובר עליו בלאו, אבל חמץ שאין עליו עונש כרת, אינו עובר עליו גם בלאו.

אלא שהקשה לפי זה, שרב נחמן אמר להלן (מג.) שנוקשה חמור מתערובת, ומבואר בגמרא (מח:), שרבי יהודה סבר שבנוקשה אינו עובר על לאו, ואם כן כל שכן שאינו עובר בתערובת חמץ, ואם כן מדוע רבי יהודה אמר תוך זמנו עובר עליו בלאו ובכרת, היה לו להקדים את הכרת ללאו, להשמיענו שרק במקום שעובר עליו באיסור כרת עובר עליו באיסור לאו, וכרבי שמעון. ותירץ, כיון שרבי יהודה אמר קודם זמנו ולאחר זמנו עובר עליו בלאו, וכבר עסק בלאו קודם שהגיע לתוך זמנו, לכך הקדים גם בתוך זמנו את הלאו לכרת.

עוד תירץ, שרבי שמעון הקדים את הכרת ללאו, כיון שבתורה כתוב כרת קודם ללאו, ולרבי שמעון נראה שעדיף לסדר אותם לפי הסדר שנאמרו בתורה.

ביאור דברי רבי יוסי הגלילי

רבי יוסי הגלילי אומר תמה על עצמך היאך חמץ אסור בהנאה כל שבעה. בראש יוסף (ד"ה תמה) ביאר, שלכאורה רבי יוסי הקשה, לדעת רבי יהודה שסבר שאין ביעור חמץ אלא בשריפה, והוא רק קודם זמן ביעורו שהוא בתחילת שש וכל שש, כי מן התורה מותר, אבל בשעה שביעית שמוזהר מן התורה, השבתתו בכל דבר ואפילו בביטול כל שהוא, כמבואר בברייתא (לעיל יג:), ועל כרחך תשביתו הוא על לאחר זמן ביעורו, כי קודם לכך סבר שאין ביעור חמץ אלא בשריפה, ו'תשביתו' משמע בכל דבר, ועל כרחך שהוא על אחר זמן ביעור, והקשה רבי יוסי, שאם תוך זמנו אסור בהנאה אם כן הרי אינו ברשותו, ואיך יכול לבטל.

והקשה הראש יוסף, מהיכן היה לרבי יוסי הכרח שצריך להיות מותר בהנאה, שמשום כך תמה על רבי יהודה גבי כל שבעה שמותר בהנאה, הרי יתכן שמצות 'תשביתו' נאמרה משעה שביעית עד כניסת החג, ואז אנו מוכרחים לומר שאינו אסור בהנאה, שאם כן אינו יכול לבטלו, אבל משנכנס החג אסור בהנאה ובאמת אינו יכול לקיים יותר 'תשביתו'. ותירץ, שכוונתו כשאמר 'תמה על עצמך', היינו להקשות רק על קודם כניסת החג, לפי שיטתך, היאך אפשר

אם כן מדוע אינו יכול להשליכו לכלב או למכרו לנכרי, הרי בכך גם כן משביתו, וכמו שכתבו התוספות לעיל (כפ: ד"ה ענכ) לפי רבי יוסי הגלילי [אמנם הרא"ש (סי' ד) כתב, שמותר למכרו לנכרי לאחר שעה שישית]. ותירץ, שרבי שמעון סבר שמצותו בשריפה, אבל רבי יוסי הגלילי אינו יכול לסבור שמצותו בשריפה, כי הלימוד של רבי יהודה (לעיל מ:) הוא מקל וחומר מנותר, וכיון שכן אפשר לפרוך את הקל וחומר לדעת רבי יוסי הגלילי, מה לחמץ שכן מותר בהנאה, שכן רבי יוסי הגלילי מתירו בהנאה. אבל הביא שהפני יהושע (ע"פ נמוק' ד"ה חמרו) כתב, שגם רבי שמעון אינו יכול לסבור כרבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא בשריפה, כי אפשר לפרוך מה לנותר שכן איסורו איסור עולם, תאמר בחמץ שאין איסורו רק שבעת ימים, כי לרבי שמעון מותר לאחר הפסח [אולם הרא"ש (שם, הובא להלן) כתב, שלפי רבי שמעון אפשר למכור לנכרי לאחר שעה שישית, וראה מה שהובא להלן שתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה רבי) מסתפק בכך]. **יב. העיטור** (מ"ג דף קכה. הו"ד בנר"ן שם ובצור מו"ח סי' תמנג), וראה **ראב"ד** (השגות על בעל המאור, ז. פרק ח, על הרמב"ם חמץ ומצה פ"ו ה"מ) שמסתפק בזה, **רמב"ן** במלחמת ה' (שם ד"ה חמרו), מאירי (לעיל ע"פ ד"ה מאחר) בשם גדולי המפרשים, רבינו דוד (ו. ד"ה ועיקר). **יג. מאירי** (לעיל ע"פ ד"ה מאחר), **חידושי הר"ן** (ד"ה ר', לעיל ו: ד"ה ולי), **מהר"ם חלאווה** (ד"ה חמץ, לעיל ד: ד"ה מנא, ז. ד"ה דחמרו). **יד. ועיין עוד אבני נזר** (או"ח, סי' שעו) שהאריך לבאר שיטת הר"ן, שסבר שאסור גם בהנאה. **טו. בעל המאור** (ז. ד"ה והא) **וראב"ד** (השגות על בעל המאור, שם פרק ה) [בעל המאור כתב, שמשעה שישית אסור מדרבנן, ורק משעה שביעית אסור משום 'תשביתו'], וכן משמע בפשטות מלשון הרא"ש (סי' ד) שכתב, אחר חצות מיד צוה הכתוב לבערו [כן כתב בדברי יחזקאל (סי' י פרק ה)], וכן משמע מהמרדכי (פ"ק דמז מקלג), וכן כתב המגן אברהם (סי' תמד ס"ק יח). וראה עוד שו"ע הרב (או"ח סי' תמה ס"ק) ובשער הציון (סי' תמד ס"ק כד). **טז. ובברכת אברהם** (נמוק' ד"ה ר"ש) כתב, שיש לומר שבתוך הפסח התוספות גם כן סברו שעובר בכל רגע במצות 'תשביתו', משום שמצות 'תשביתו' היא כדי שלא יעבור על 'בל יראה', ולכך תוך זמנו כיון שעובר בכל רגע בבל יראה, עובר ב'תשביתו' כדי שלא יעבור על בל יראה, אבל קודם פסח שלרבי שמעון אין איסור בל יראה עד הלילה, יש לומר שודאי התחילה המצוה של 'תשביתו', אבל כיון שאינו עובר על 'בל יראה' אין צריך למהר לשרפו עד הלילה. **יז. וכמו** שכתב **הראב"ד** (השגות על בעל המאור, שם), שעובר בכל רגע משום בל יראה מכח העשה של 'תשביתו', וודאי אין כוונתו שעובר משום בל יראה, שהרי בל יראה נאמר רק בשבעת ימי הפסח, אלא כוונתו שעובר בכל רגע כמו איסור של בל יראה. **יח. זהו** לפי דעת התוספות (שם), שאינו עובר בכל רגע ב'תשביתו', ורק אם לא ביער עד הלילה עובר ב'תשביתו'. אולם המהר"ם חלאווה (שם. ד"ה שם) כתב, שכיון שכבר עברה שעה שישית צריך לשרוף את חמצו קודם מילה וקרבן פסח אף שיש בהם כרת, משום שמצות ביעור קדמה להם. ובשער הציון (סי' תמד ס"ק מז) ביאר, שסבר שעובר על 'תשביתו' בכל רגע שאינו מבערו, אבל מילה וקרבן פסח, אם קיים את המצוה עד סוף היום, אינו עובר אלא משום זריזים מקדימים. ולדעת התוספות שאינו עובר ב'תשביתו' עד הלילה, יקדים מילה ופסח. **יט. ובשו"ת** חידושי הרי"ם (או"ח סי' ו) ביאר, שלשיטת הראשונים שצריך לשרוף מיד, ועובר בכל רגע ורגע שאינו שורף במצות 'תשביתו', הטעם הוא, כי סברו שדין 'תשביתו' חלוק ממילה, כי יש לחלק בין מה שאמרה תורה 'בעשור לחודש תענו את נפשותיכם' (ויקרא טז כט), ששם אין הכוונה שיתענה למשך שעה קלה ביום, אלא כל היום יהיה במצב של עינוי נפש, וכמו כן הוא במצות שביתה ממלאכה, שנאמר (שם כג לב) 'וביום השמיני שבתון', הכוונה שישבות מעשיית מלאכה כל היום, ואם לא ישבות חלק מהיום נמצא עובר על מצות התורה. וכך גדר מצות השבתת חמץ, שאין חיובה לעשות פעולה של השבתה, אלא הכוונה שביום זה לא יהיה חמץ בביתו, וממילא בכל רגע ורגע חייב להשביתו, מה שאין כן במילה, עיקר החיוב הוא על מעשה המילה, אלא שהתורה נתנה זמן למעשה זה, ולכך יכול לקיימה במשך כל היום השמיני. **כ. וראה** עוד בחזון איש (או"ח סי' קיח סק"ח) שדן בענין זה. וראה בדבר בעתו שכתב שסברת התוספות היא, שכיון שהתחיל בהשבתה ומבער ממנו מעט מעט, נחשב שעוסק עתה בהשבתה, ולכך אינו עובר על תשביתו. **כא. וכתב**, שלפי זה מה שאמרו לעיל שלרבי שמעון צריך לשרוף תרומה אחר שש שעות, הוא דווקא בתרומה כי אינו יכול למכרה לגוי, אבל חמץ של חולין שמותר למכרו לגוי, אינו צריך לשרפו אלא מוכרו לגוי. **כב. וראה** אבני נזר (או"ח, סי' שעו הגה"ה ח) שכתב, שאפשר שלשיטת התוספות שאסור באכילה מטעם שהוא דרך הנאתו, הוא הדין שאסור למכור לעכו"ם כי גם זה דרך הנאתו, ודווקא להסיקו תחת תבשילו מותר כי אין זה דרך הנאתו. **כג. אכן** בהגהות וציונים צוין, שבראשונים ובכתבי יד הגירסא 'בלאו וכרת'.

לומר שאסור אז בהנאה, והרי בתורה משמע שיכול לבטל משום ש'תשביתו' משמע בכל דבר, ואם אסור בהנאה הרי אינו ברשותו ואיך יכול לבטל, אבל לשיטתי, גם לאחר כניסת החג מותר בהנאה.

ובפני יהושע (ד"ה רבי) ביאר, שרבי יוסי הגלילי הקשה לרבי יהודה, איך למד איסור הנאה מחמץ בכל שבעה ימים, הרי לעיל (כא:) למדו איסור הנאה בחמץ, ממה שבכל מקום שנאמר 'לא יאכל' 'לא תאכל' 'לא תאכלו', אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע עד שיפרט הכתוב שמותר בהנאה, כמו שפירט הכתוב בנבילה, או ממה שנאמר בטריפה (שמות כב ל) 'לכלב תשליכון אותו', ודרשו לעיל (כב.), 'אותו אתה משליך לכלב, ואי אתה משליך לכלב כל איסורים שבתורה'. ולכן הקשה רבי יוסי הגלילי, שרבי יהודה לא יכול ללמוד מ'כל מקום שנאמר לא יאכל' וכו', כי סבר שבנבילה צריך לדברים ככתבם, כלומר, שבא להתיר דווקא לגר בנתינה ולנכרי במכירה, כמו שדרש רבי יהודה (לעיל כא:), ומכיון שצריך את הפסוק לחידוש זה, אי אפשר ללמוד ממנו איסור הנאה בכל מקום שכתוב לשון אכילה. ומ'אותו' הנאמר בטריפה אין רבי יהודה יכול ללמוד, כי לומד מכך לחולין שנשחטו בעזרה, מכיון שרבי יהודה סבר שחולין שנשחטו בעזרה מן התורה[יב] [ויותר מסתבר להעמיד שממעט חולין שנשחטו בעזרה, כי הפסוק עוסק בבשר שיצא חוץ למחיצה, והיינו כגון שהוציא עובר ידו בשעת שחיטה שאסור משום 'ובשר בשדה טריפה' (שם), וממעט 'אותו' אתה משליך לכלב ואין אתה משליך בשר אחר לכלב משום מחיצה, שהיינו חולין שנשחטו בעזרה, וכמו שפירש רש"י (כג. ד"ה ור"מ)], ואם כן מהיכן למד איסור הנאה בחמץ[יג].

אכן רבי יהודה סבר שאיסור הנאה נלמד מקל וחומר מנותר, מה נותר שאינו עובר בבל יראה אסור בהנאה, כל שכן חמץ שעובר עליו בבל יראה ובל ימצא אסור בהנאה, ואף שאין ללמוד מנותר כי לא לומדים חולין מקדשים, מכל מקום רבי יהודה סבר כרבי יהושע בן לוי לעיל (כג:) שנלמד מקדשים, שכתוב (ויקרא ו כג) 'כל חטאת אשר יובא מדמה וגו' לא תאכל', ואף שלא לומדים חולין מקדשים, מכל מקום כיון שאין צריך לגופה כי בקדשים נלמד מפסוק אחר, לכך על כרחך שבא לענין חמץ, אם כן אפשר גם ללמוד קל וחומר מנותר. ורבי יוסי הגלילי לא היה לו צד ללמוד כרבי יהושע בן לוי, כי רבי יוסי הגלילי סבר שצריך את הפסוק לקדשים לפרים ולשעירים הנשרפים, וכמו שדרש להלן (פג.).

אבן המלא הרועים (ערך חמץ לפני זמנו אות ו) ביאר, שרבי יוסי תמה על רבי שמעון, שאמר שאחר זמן איסורו אינו עובר עליו בלא כלום, אם כן אינו יכול ללמוד ממה שדרשו בטריפה 'אותו אתה משליך לכלב, ואי אתה משליך לכלב כל איסורין', כי טריפה שונה כי איסורה איסור עולם, אבל חמץ אין איסורו איסור עולם, כי הרי מותר לאחר שבעה. וגם אינו יכול ללמוד כחזקיה לעיל (כא:), שלמד מ'לא יאכל' שלא יהא בו היתר אכילה, כי רבי שמעון דרש מפסוק זה סמוכים כרבי יוסי הגלילי [להלן בסמוך], שפסח מצרים אינו נוהג אלא יום אחד בלבד, ואם כן מהיכן רבי שמעון למד שלדורות אסור בהנאה תוך זמנו.

וכן ביאר בילקוט **המאירי** (ד"ה ר"ג), שרבי יוסי הגלילי הקשה לשיטת רבי שמעון שאוסר בהנאה אף כשנהנה שלא כדרך הנאתו [כמו שכתב המהרש"ל בשבועות (כג: נמוק' ד"ה דמוקי), שרבי שמעון שסבר שכל שהוא למלקות, הרי הוא סובר שאסור ליהנות מאיסורי הנאה אף שלא כדרך הנאתם]. ולכן הקשה רבי יוסי הגלילי, שהרי אמרו בגמרא לעיל (ו:) שחמץ אינו ברשותו של אדם כי אסור בהנאה, ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, אם כן בשלמא אם מותר בהנאה, עשאו הכתוב כאילו ברשותו לענין שמותר ליהנות ממנו, וגם לפי הסובר שאסור בהנאה, אפשר לומר שעשאו הכתוב כאילו ברשותו לענין שמותר ליהנות ממנו שלא כדרך הנאתו, אבל לרבי שמעון קשה, היאך עשאו הכתוב כאילו ברשותו, הרי אסור בהנאה אף שלא כדרך הנאתו ואינו ברשותו לגמרי.

ההכרח להעמיד ש'משעה שאסור באכילה אסור בהנאה' לרבי יהודה

ומשעה שאסור באכילה אסור בהנאה אתאן לתנא קמא. **התוספות** (ד"ה רבי) כתבו, שממה שהגמרא העמידה את דברי הברייתא 'ומשעה שאסור באכילה אסור בהנאה', שהוא לרבי יהודה, מוכרח שלדעת רבי שמעון משש שעות עד הפסח מותר בהנאה אף שאסור באכילה, ולכך אי אפשר לומר לשיטתו שמשעה שאסור באכילה אסור בהנאה.

אכן לדעת **הראשונים** שהובאו לעיל, שסוברים שלרבי שמעון אסור בהנאה אף קודם הפסח, קשה מדוע אי אפשר להעמיד את דברי הברייתא האלו לפי רבי שמעון. וכן קשה לדעת **בעל המאור** (ז. ד"ה והא, הו"ד לעיל) שמותר באכילה עד הלילה, מדוע אי אפשר להעמיד ש'משעה שאסור באכילה אסור בהנאה' גם לרבי שמעון, כי לשיטתו אסור בהנאה רק מהלילה כמו שבאכילה אסור מהלילה.

ובחידושי הר"ן (ד"ה ר') ביאר, שכיון שרבי שמעון אמר שלפני זמנו אינו עובר עליו בלא כלום, ואין כוונתו שאינו עובר כלל כי ודאי אסור בין באכילה ובין בהנאה משום 'תשביתו', אלא כוונתו רק שאינו עובר בלאו שרבי יהודה מחייב משום כך. וכיון שכן, אין לומר שמשעה שאסור באכילה אסור בהנאה הוא לרבי שמעון, ומשום מצות השבתה, שבזה מאותה שעה שאסור באכילה אסור בהנאה, כיון שאין בזה שום חידוש, כי מאותו מקום שנלמד שאסור באכילה נלמד שאסור בהנאה, ואם כן אין לתלות איסור הנאה באיסור אכילה, שמשעה שאסור באכילה אסור בהנאה.

אבל עתה שמעמידים לפי רבי יהודה, הברייתא משמיעה לנו חידוש בזה, לומר, שאיסור הלאו שנאמר בו לשון אכילה הוא גם על איסור הנאה[יד], אבל לרבי שמעון שסבר שאין לאו קודם זמנו, ואינו אסור אלא מחמת עשה של תשביתו, וממה שהתורה חייבה להשביתו אנו למדים לאסרו בהנאה, אם כן פשוט שכשם שיש ללמוד ממנו איסור אכילה כך יש ללמוד איסור הנאה[טו].

ובמהר"ם חלאווה (ד"ה אמאן) ביאר, שכיון שממשמעות הלשון 'ומשעה שאסור באכילה אסור בהנאה' נראה, שדין אכילה כבר נתפרש שאסור ומוסיף בזה איסור הנאה, אם כן אי אפשר להעמידו לפי רבי שמעון, כי לא מפורש בדבריו כלל שקודם זמנו אסור באכילה [אף שסובר כן באמת משום מצות 'תשביתו', כמבואר במהר"ם חלאווה לעיל (ד: ד"ה מנא)].

והבעל המאור (כא. ד"ה מני) ביאר לשיטתו שלדעת רבי שמעון מותר באכילה ובהנאה עד הפסח, שאי אפשר לומר שהוא לפי רבי שמעון, כי אם כן הברייתא לא היתה צריכה להאריך ולומר שכל זמן שאסור באכילה אסור בהנאה, ודי לומר תוך זמנו עובר עליו בכרת ולאו ואסור בהנאה, ובמה שהברייתא האריכה, באה לרבות שאפילו לפני זמנו שאסור כבר אז לרבי יהודה באכילה, אסור גם בהנאה.

ובחידושי רבי עזריאל (ד"ה ומשעה) יישב, שהלשון מורה, שהוא לפי רבי יהודה ולא לפי רבי שמעון, כי לפי רבי יהודה שלומדים איסור הנאה מ'לא תאכל', יותר מסתבר לאסור אכילה, אלא שלומדים מכך גם כן איסור הנאה, ולכך הגמרא אמרה שמשעה שאסור באכילה אסור בהנאה, כי לומדים איסור הנאה מאיסור אכילה, מה שאין כן לפי רבי שמעון שלומדים איסור הנאה מ'תשביתו', למדים בין איסור אכילה ובין איסור הנאה בשוה מאותו פסוק, ולא שייך הלשון 'משעה שאסור באכילה אסור בהנאה'.

קשה איך אפשר ללמוד מהיקש זה הרי דרשוהו לדברים אחרים

והלא כבר נאמר לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות.

בפני יהושע (ד"ה תמר ליה) הקשה, הרי לדברי הכל צריך את ההיקש הזה לדרשה אחרת, כי הרי להלן (לה.) לומדים מהיקש זה, שאין יוצאים ידי חובת מצה אלא בחמשת מינים אלו שבאים לידי חימוץ, ודוחק לומר שרבי שמעון סבר כרבי יוחנן בן נורי (שם), שנראה שאינו לומד את ההיקש לכך, שאמר שגם אורז הוא בכרת ויוצאים בו ידי חובתו בפסח.

ועוד, שהגמרא בסמוך דנה למה רבי יהודה צריך את ההיקש, והלא הגמרא היתה צריכה להשיב, שההיקש בא ללמדנו שרק בחמשת מינים הבאים לידי חימוץ יוצאים ידי חובת מצה. עוד הקשה, ש'עליו' שכתוב ב'לא תאכל עליו חמץ' מיותר, כי בשביל ההיקש אין צריך 'עליו'.

ותירץ, שאין לומר שאפשר ללמוד מההיקש לבד שחמץ מותר בערב פסח, כי ההיקש כבר לימדנו לענין שיוצאים ידי חובת מצה רק בחמשת מינים הבאים לידי חימוץ. ואין לומר, שמשום 'אין היקש למחצה' נלמד גם לענין שאין איסור אכילה ביום ארבעה עשר. כי אם כן נקיש גם להיפך, שהשבתת שאור של יום ארבעה עשר הוקשה לאכילת חמץ של שבעת ימים, ונלמד לאסור חמץ בארבעה עשר בלאו, בין לענין ביעור ובין לענין אכילה, ושלא כדברי רבי

כד. וראה פני יהושע (כג. ד"ה מולין). **כה. ובעין** זה תירץ בראש יוסף (שם - בחידוש השני). **כו. וראה** אור חדש (ד"ה ר"ג) שתירץ בעוד אופנים. וראה עוד מה שביאר באור שמח (חמץ ומצה פ"ו ה"ג). **כז. וביאור** החידוש כתב הר"ן, שלפי חזקיה (כא:) ודאי יש חידוש גדול באיסור הנאה, שכיון שכתוב רק פעם אחת 'לא יאכל' שמשם משמע איסור הנאה, היינו מעמידים אותו על תוך הפסח, אבל לפני ואחרי הפסח היינו אומרים שמותר בהנאה, משמיעה הברייתא שמ'לא יאכל' לומדים שאסור בהנאה גם לפני ואחרי הפסח. וגם לפי רבי אבהו (שם), החידוש הוא להוציא מחזקיה. **כח. ולעיל** הובא מה שביאר הר"ן (ו: ד"ה ולע), שמ'תשביתו' אנו לומדים גם דין הנאה, משום שהתורה אמרה לבטלו מלבו, וכל זמן שהוא יכול לאכלו או ליהנות ממנו, אינו מבטלו מלבו, וזוהי כוונת הר"ן כאן, שכמו שאנו לומדים ממצות השבתה שאסור באכילה, כמו כן אנו לומדים שהוא אסור בהנאה.

שמעון. ולכך היה צריך לדרוש ממה שכתוב שתי פעמים 'עליו' בחמץ ובמצה [שכתוב 'לא תאכל 'עליו' חמץ, שבעת ימים תאכל 'עליו' מצות'], ללמוד זמן איסור אכילת חמץ, שכל זמן שאין חיוב אכילת מצה אין איסור לאכול חמץ, ו'עליו' הוא יתור כדי ללמוד דבר זה. עוד אפשר, שהוא כמו גזירה שוה לענין ללמוד ממצה לחמץכט.

מדוע צריך לימוד להחיר חמץ קודם זמנו

בשעה שישנו בקום אכול מצה ישנו בבל תאכל חמץ ובשעה שאינו בקום אכול מצה אינו בבל תאכל חמץ. מבואר בגמרא, שלדעת רבי שמעון נלמד שאין לאו על אכילת חמץ קודם פסח, ממה שהוקש איסור חמץ לאכילת מצה, שרק כשיש חיוב לאכול מצה יש איסור לאכול חמץ. והקשו **התוספות** (ד"ה סס), מדוע צריך לימוד לכך, וכי מדוע נאמר שיש לאו על חמץ קודם זמנו, כי אף רבי יהודה אינו סובר כן אלא משום שיש שלשה פסוקים מיותרים בענין זה, ורבי שמעון לומד מהם דינים אחרים שנאמרו בהמשך הגמרא. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. **בחידושי הר"ן** (ד"ה ומיהו) תירץ, שכיון שחייב ב'תשביתו' קודם פסח, היה לנו לומר שלאו אחד הוא לאיסור אכילה והנאה קודם הפסח, ולכך צריך ללמוד מ'עליו' למעט קודם הפסח מן הלאו, והלאו שאסור לאכול חמץ הוא רק משעה שישנו בקום אכול מצה.

ב. **והצל"ח** (מוגן קיד: ד"ה אמר) תירץ, שכיון שהיה מקום לומר שלאחר הפסח אסור בהנאה לרבי שמעון משום 'לא תאכל כל תועבה' (דנריס יד ג), כיון שעבר על זה באיסור 'בל יראה' ו'בל ימצא', ולכך רבי שמעון צריך את ההיקש שבשעה שישנו בקום אכול מצה ישנו בבל תאכל חמץ וכו', להתיר חמץ שעבר עליו הפסח, אפילו שהיה מקום לאסור משום 'לא תאכל כל תועבה', וכיון שהיה צריך ללימוד להתיר לאחר הפסח, הביא גם כן מאותו היקש שמותר בהנאה קודם הפסחל.

ג. **וברש"ש** (נמוס' ד"ה ל"כ) תירץ, שצריך למעט מלימוד זה שאין מצות תוספת יום טוב לגבי איסור אכילת חמץ, וכמו שכתבו התוספות להלן (פט: ד"ה עד), שאכילת מצה אינה אלא בלילה ממש ולא לפני הלילה, אפילו אם כבר התפלל ערבית של פסח.

ד. **השפת אמת** (ד"ה בשעה) תירץ, שלדעת **בעל המאור** (ו. ד"ה והא) שקודם זמנו אין אפילו איסור אכילה כי מבערו בדרך אכילה, נלמד מכח היקש זה שמותר באכילה קודם זמנו, כי בלא ההיקש היינו אומרים ש'תשביתו' משמע דווקא שלא כדרך הנאתו, כי אין צריך למעט בהיקש זה מלאו, ועל כרחך שבא למעט שתשביתו הוא באכילה וכדרך הנאתו.

ה. עוד תירץ, שרבי יהודה דרש איסור לאחר זמנו מפסוק, אלא שרבי שמעון מצריכו לנתחמץ מחמת דבר אחר, והיינו רק עתה לאחר שנתמעט מהיקש איסור אכילה קודם זמנו, אבל בלא זה היינו דורשים על קודם זמנו, כי לדברי הכל קודם זמנו חמור מלאחר זמנו, כי לרבי שמעון קודם זמנו אסור מדרבנן, ולאחר זמנו מותר לגמרי.

ו. **ובחידושי רבי משה חריף** (בענין מחלוקת ר"י ור"ש הגלילי לום ה) תירץ, שהרי לרבי שמעון אסור באכילה אף קודם הפסח משום 'תשביתו', ואינו יכול לבער על ידי אכילה כי דרך הנאה בכך [כמו שכתבו התוספות (ד"ה רבי)], ובלא ההיקש 'תשביתו' משמע איסור הנאה גם כן, כי משמע תשביתו להוציא מביתו, אלא לומדים מההיקש שהנאה מותרת קודם פסח, ו'תשביתו' בא ללמדנו שאסור באכילה. ולפי זה מיושבת קושיית התוספות, שבלא ההיקש היינו אומרים שתשביתו אוסר גם בהנאהלא.

ההיקש בא ללמדנו בעיקר שקודם זמנו חמץ אסור באכילה

ובשעה שאינו בקום אכול מצה אינו בבל תאכל חמץ. הפני יהושע (ד"ה בשעה) ביאר, שלאחר זמנו פשוט שחמץ מותר ואין צריך לכך היקש, ואת ההיקש צריך רק על קודם זמנו, לכך אמר בלשון בשעה שאינו 'בקום' אכול מצה, כי בשעה שמתחיל החיוב של אכילת מצה, משעה זו אסור באכילת חמץ ולא קודם לכן.

כט. וראה מה שתירץ במגיני שלמה (ד"ה ל"כ). **ל. וראה** עוד מה שתירץ בשו"ת נודע ביהודה (קמא, לו"מ סי' כ ד"ה לך) באופן אחר. וראה עוד בית הלוי (מ"ח סי' ל לום י) ושפת אמת (ד"ה בשעה) שדנו, מדוע באמת לא נאסר לאחר זמנו משום 'לא תאכל כל תועבה'. **לא. וראה** עוד מה שתירץ באור חדש (נמוס' ד"ה סס). **לב. אכן** במהר"ם חלאווה (ד"ה תלתא) כתב, ש'כל מחמצת לא תאכלו' מסתבר שהוא על תוך זמנו, כי כתוב באותו ענין לאו וכרת. **לג. וכתב** במנחת חינוך (מצוה יט לום ה), שמכיון שכל פסוק נאמר על זמן מסוים, צריך להתרות כל זמן לפי הפסוק של הזמן ההוא, כי אם אינו מתרה על הזמן ההוא, אין זו התראה. **לד. אמנם** בקונטרס המצוות (סי' ט) שבסוף שו"ת שבט הלוי (מ"ה) חולק על זה, וסבר שאין לומר שהם שני שמות כמו מרקד וברור בשבת, כי כאן יש להכל שם אחד של איסור אכילת חמץ, וודאי אין לומר שהם שני שמות לענין שלא ילקה, כי הכל חומר אחד של איסור שלא לאכול חמץ, והחילוק ביניהם הוא רק לענין אם הוא בכרת או באזהרה בלבד. **לה. ובידי** משה (ד"ה ומה) כתב, שלא הקשו התוספות מהיכן נלמד שלאחר זמנו אסור בהנאה, כיון שאינו מוכח מדברי רבי יהודה עצמו שלאחר זמנו אסור בהנאה, כי לא אמר אלא שמשעה שאסור באכילה אסור בהנאה, אבל לאחר זמנו לא אמר, ואף שודאי רבי יהודה סבר שאסור לאחר זמנו, כי הרי העמידו את המשנה חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור בהנאה כרבי יהודה, מכל מקום כיון שאינו מוכח מדברי רבי יהודה עצמם, התוספות לא יכלו להקשות על לאחר זמנו. עוד תירץ, שעל לאחר זמנו לא קשה כלל, כי אפשר ללמוד מקל וחומר מנותר, מה נותר שאינו עובר בבל יראה ובל ימצא אסור לעולם, כל שכן חמץ שאסור משום בל יראה ובל ימצא שאסור לעולם, ואין לפרוך מה לחמץ שאינו בשריפה, כי כאן הוא לשיטת רבי יהודה שסבר שאין ביעור חמץ אלא בשריפה. אמנם כתב, שתירוץ זה אינו אלא להסוברים שאינו עובר בבל יראה ובל ימצא משש שעות ולמעלה, אבל להסוברים שעובר בבל יראה ובל ימצא גם קודם זמנו משש שעות ולמעלה [ראה שער הציון (סי' תמג סק"ב) שהביא בזה מחלוקת ראשונים], אם כן נלמד בקל וחומר גם על קודם זמנו. ובשפת אמת (נמוס' סס) כתב, שלאחר זמנו היה פשוט לתוספות שהוא שוה לתוך זמנו, כי כבר נאסר, אבל לפני זמנו מעולם לא נאסר, אם כן מהיכן נלמד שאסור בהנאה. וראה עוד מה שתירץ הצל"ח (נמוס' סס). **לו. וכן** תירץ בתוספות

איך אמרו שבשעה שאינו בקום אכול מצה אינו בבל תאכל חמץ, הרי חיוב אכילת מצה אינו אלא בלילה הראשון וחמץ אסור כל שבעה

שם. הפני יהושע (ד"ה בשעה) הקשה, הרי חיוב אכילת מצה אינו אלא בלילה הראשון, ואילו איסור חמץ הוא בכל שבעה ימים, ואם כן כיצד שייך לומר שבשעה שאינו בקום אכול מצה אינו בבל תאכל חמץ, הרי לאחר לילה הראשון אינו בקום אכול מצה, ואע"פ כן הוא בבל תאכל חמץ.

ותירץ, כיון שבפסוק מפורש 'שבעת ימים תאכל עליו מצות' (דנריס טז ג), נחשבים כל שבעת הימים שעה שישנו בקום אכול מצה, אף שהיא רשות לאכול מצה ואינה חובה. עוד תירץ, שאפשר שרבי שמעון סבר שחיוב אכילת מצה הוא כל שבעה ימים, וכמו שמשמע בפשטות מהפסוק, ואינו סובר כהדרשה שדרשו להלן (קכ.), לקבוע חובת אכילת מצה רק בלילה הראשון.

אכן בשפת אמת (ד"ה בשעה) הקשה על תירוץ זה, שרבי שמעון אמר להלן בסמוך, שלומדים לקובעו חובה בזמן הזה מ'בערב תאכלו מצות' (שמות יב יח), והרי עדיין צריך לימוד לקובעו חובה בזמן הזה לכל שבעה ימים.

על איזה זמן נדרש כל פסוק

תלתא קראי כתיבי וכו' חד לפני זמנו וחד לאחר זמנו וחד לתוך זמנו.

בחידושי הר"ן (ד"ה מאי) **וברבינו דוד** (ד"ה והא) כתבו, שאין לומר שלא העמידו כל פסוק לזמן מסוים, ואפשר להעמיד את כל הפסוקים לכל הזמנים, כי רבי יהודה אמר שהפסוק 'לא תאכל עליו חמץ' (דנריס טז ג) הוא על לפני זמנו, כי 'עליו' היינו על קרבן הפסח [ומשום כך דרש רבי יהודה לעיל שמשעה שישית עובר עליו]. והפסוק 'כל מחמצת לא תאכלו' (שמות יב כ) הוא על תוך זמנו, שכתוב בפסוק 'בכל מושבותיכם תאכלו מצות' (סס)לב. והפסוק של 'לא יאכל חמץ' (סס יג ג) הוא לאחר זמנו, כי לא כתוב בו כלל מצות, וכמו שאמרו להלן (כט.), 'אלא לרב אחא בר יעקב משום לא יאכל חמץ מיבעי ליה', משמע שהפסוק 'לא יאכל חמץ' הוא על לאחר זמנו, שבו עוסק רב אחא בר יעקב שמפרש את המשנה (כח.), שעוסקת בחמץ שעבר עליו הפסחלג.

אכן התוספות (ד"ה ואל) כתבו, שאת הפסוק 'לא יאכל חמץ' מעמידים מסברא על תוך זמנו. ולכאורה שאר ראשונים שהעמידו את הפסוק של 'לא יאכל' על לאחר זמנו, חולקים על התוספות.

וכתב במנחת חינוך (מצוה יט לום ה), שהתוספות כתבו כן לשיטת חזקיה לעיל (כא:), שכיון שלשיטת חזקיה רק הפסוק של 'לא יאכל' משמע גם איסור הנאה, אם כן הוא הלאו החמור ומסתבר להעמיד את הפסוק החמור לתוך זמנו, אבל לשיטת רבי אבהו לעיל (סס), שהיכן שכתוב 'לא יאכל' 'לא תאכל' 'לא תאכלו', אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה משמע, אם כן כל הפסוקים הם באותו חומר, אם כן שוב אפשר להעמיד את הפסוק של 'כל מחמצת לא תאכלו' על תוך זמנו כשאר ראשונים [ושאר ראשונים יתכן שכתבו כן לשיטת רבי אבהו שהלכה כמותו].

וכתב עוד המנחת חינוך, שנפקא מינה אם לומדים לכל זמן פסוק מסוים לידע משום איזה פסוק להתרות בו, כי אם מתרה משום לאו שאינו על הזמן ההוא אינה התראה. עוד נפקא מינה, שאם אוכל בערב פסח חצי זית חמץ והמשיך לאכול בפסח עצמו חצי זית נוסף בתוך כדי אכילת פרס, כיון שהחיוב משום שני שמות אינו לוקהלד.

לפי חזקיה איך נלמד שקודם זמנו אסור בהנאה

שם. התוספות (ד"ה ואל) הקשו, לחזקיה שאמר לעיל (כא:) שלומדים שחמץ בפסח אסור בהנאה משום 'לא יֵאכל חמץ', לא יהא בו היתר אכילה, ופירש רש"י (סס ד"ה לא), שמשמע שלא יהא בו היתר המביא לידי שום אכילה, וסתם הנאות לידי אכילה הן באות, אבל כל מקום שנאמר 'לא תאכל' סתם אין במשמעו איסור הנאה אלא איסור אכילה, והרי כאן יש רק פסוק אחד שכתוב 'לא יֵאכל', ומסתבר להעמיד פסוק זה לתוך זמנו, ואם כן מהיכן נלמד שחמץ אסור בהנאה לפני זמנולה. ותירצו, כיון שמפסוק אחד משמע איסור הנאה, אין לנו לחלק בין הלאוין לו.

ומהר"ם חלאווה (ד"ה תלמ) תירץ, שכיון שאחר זמנו אסור בהנאה כל שכן שיש איסור הנאה תוך זמנו, שהרי כל איסור הנאה לאחר זמנו, הוא רק משום שעבר עליו הפסח שהוא תוך זמנו, ואם כן כל שכן שבתוך זמנו יש איסור הנאה, כי לא יהא יפה כח הבן מכח האב, ומזה למדים גם כן שקודם זמנו אסור בהנאה[לי].

וכעין זה תירץ **הפני יהושע** (נמוק' שם) שכיון שמסתבר להעמיד את הפסוק (שמות יג כ) 'כל מחמצת לא תאכלו' על תוך זמנו, כי מכוון על הפסוק שקדם לו (שם יג יט) 'שבעת ימים שאר לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת ונכרתה הנפש ההיא' וגו', שכתוב בו שבעת ימים וכרת. ואת הפסוק של 'לא תאכל עליו חמץ' שבפרשת ראה מסתבר להעמיד לפני זמנו, כי כתוב בו 'עליו', שלרבי יהודה עליו הוא על שחיטת הפסח, ואם כן על כרחך שהפסוק 'לא יאכל חמץ' הוא על אחר זמנו, שבו מפורש איסור הנאה לדברי הכלל[לח], ומזה נלמד בקל וחומר שתוך זמנו וקודם זמנו אסור בהנאה.

ובברוך טעם (נמוק' שם) תירץ, שקודם זמנו לא צריך לימוד מיוחד שאסור בהנאה, כיון שעל כרחך כיון שלרבי יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה, אם כן על כרחך שאסור בהנאה קודם זמנו, כי הדין הוא (תמורה לד.) שכל הנשרפים אפרם מותר וכל הנקברים אפרם אסור ואסור לשרוף את הנקברים, ורבי יהודה סבר שכל הנקברים נשרפים[לט], ועל כרחך שסבר כל הנשרפים אפרם אסור בהנאה, כי הטעם שהנקברים אינם נשרפים הוא שלא יכשלו בהנאה מאפרם, כי יסברו שכיון שנשרפו הרי הם מהנשרפים שאפרם מותר, וכיון שרבי יהודה אמר שהנקברים ישרפו על כרחך שסבר שאפרם של הנשרפים אסור, ועל כן יכול לשרוף את הנקברים, כי גם אם יטעו שהם מהנשרפים לא יבואו ליהנות מהם. והרי סבר שאין ביעור חמץ אלא בשריפה [וכיון שלשיטתו הנשרפים אפילו אפרם אסור בהנאה, כל שכן שקודם שנהיה אפר אסור בהנאה], אם כן על כרחך שסבר שחמץ אסור בהנאה[מ]. ולאחר זמנו לא צריך לימוד שאסור בהנאה, כיון שאפשר ללמוד בקל וחומר מכלאי הכרם שלא נעבדה בו עבירה ואסור, כל שכן חמץ שנעבדה בו עבירה שאסור[מא]. ואין להקשות אם כן למה צריך פסוק לאיסור אכילה, הרי אפשר ללמוד בקל וחומר מכלאי הכרם, כי אפשר לפרוך, שהחורש בשור ובחמור יוכיח שאף שנעבדה בו עבירה מותר.

ובשפת אמת (ד"ה ונעיקר) תירץ, לפי מה שהקשו התוספות לעיל (מז: ד"ה מה), איך רבי יהודה לומד שאין ביעור חמץ אלא בשריפה מנותר, הרי דרשו לעיל (מז.), הנותר בשריפה ואין דבר אחר בשריפה. ותירצו, שמיעטו שאר איסורים, אבל אין ממעטים חמץ כי דומה לנותר בכרת ובבל תותירו. ולפי זה יש ללמוד במה מצינו מנותר לאיסור הנאה, כיון ששוה לכרת ולבל תותירו. ואם כן יש לומר, שלא צריך את הפסוק 'לא יאכל' לתוך זמנו, כי לתוך זמנו לומדים מנותר, ואם כן מעמידים את הפסוק 'לא יאכל' על קודם זמנו[מב].

עוד תירץ, שמה שאמרו 'אתאן לתנא קמא', אינו לשון הברייתא אלא לשון הגמרא, ואם כן אפשר שהוא לדעת רבי אבהו, אבל חזקיה פירש שמשעה שאסור באכילה אסור בהנאה הוא רק לפי רבי שמעון ובתוך זמנו, ולהוציא משיטת רבי יוסי הגלילי שמותר בהנאה בתוך זמנו, אבל קודם זמנו באמת מותר בהנאה אפילו לרבי יהודה.

בחידושי רבי משה חריף (בענין מחלוקת ר"י ור"ש והגלילי חום' 3) תירץ, כיון ש'תשביתו' הוא איסור עשה גם לאיסור הנאה, אם כן מסתבר שגם הלאו של 'לא תאכל' הוא לאיסור הנאה.

אלא שהקשה, לפי זה מדוע אמרה התורה 'לא יאכל' לתוך זמנו להשמיענו שאסור גם בהנאה, היה אפשר לכתוב 'לא תאכל' או 'לא תאכלו', והיינו יודעים שהוא גם לאיסור הנאה, כי אם לפני זמנו אסור בהנאה משום 'תשביתו', גם הלאו הוא לאיסור הנאה. ותירץ, שהתורה כתבה 'לא יאכל' לתוך זמנו, כדי להשמיענו גם איסור כרת על הנאה בתוך זמנו.

ובידי משה (ד"ה ונעיקר קו' התוס') תירץ, שהנה קשה מדוע חזקיה לא למד איסור הנאה בחמץ מקל וחומר מנותר, מה נותר שאינו עובר בבל יראה ובל ימצא ואסור בהנאה, כל שכן חמץ שעובר בבל יראה ובל ימצא שיהא אסור בהנאה. ותירץ, שחזקיה למד מ'לא יאכל' כדי לחייבו מלקות על הנאה מחמץ, כי משום קל וחומר אין לחייבו שהרי אין עונשים מן הדין. ולפי זה יש לומר, שקודם זמנו ולאחר זמנו אין עליו מלקות, כי לומדים זאת בקל וחומר מנותר.

לפי תוספות מדוע לא אמרו שחזקיה ורבי אבהו נחלקו אם הנאה היא בלאו או בכרת

שם. הובאה לעיל קושיית **התוספות** (ד"ה ומד) לחזקיה שאמר לעיל (כח:) שלומדים שחמץ בפסח אסור בהנאה משום 'לא יֵאכל חמץ', לא יהא בו היתר אכילה, ומהיכן נלמד שחמץ אסור בהנאה לפני זמנו. ותירצו, כיון שמפסוק אחד משמע איסור הנאה, אין לנו לחלק בין הלאוין.

ובשער המלך (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) הביא, שהתוספות (לעיל כח: ד"ה כל) הקשו, שלרבי אבהו (שם) הסובר שכל מקום שנאמר 'לא יאכל' 'לא תאכל' 'לא תאכלו' גם איסור הנאה במשמע, יהא נהנה מחמץ בפסח בכרת, כי נאמר בפסוק (שמות יג טו) 'כי כל אוכל חמץ ונכרתה', ואין לומר שבאמת הנהנה מחמץ בפסח הוא בכרת, כי הגמרא (כג:) דנה במה נחלקו חזקיה ורבי אבהו, ואם לפי רבי אבהו הנהנה מחמץ בתוך זמנו בכרת, הגמרא היתה צריכה לומר שלחזקיה הנאה מחמץ בלאו, ולרבי אבהו בכרת. והרי לפי מה שכתבו התוספות כאן שאין לחלק בין הלאוין, אין לומר שנחלקו בזה, כי גם לחזקיה בכרת משום שאין לחלק בין הלאוין.

ותירץ, שאפשר שמה שכתבו התוספות שאין לחלק בין הלאוין, כוונתם רק לענין הלאו שבו ולא לענין כרת שבו, ולמדו רק שכיון שבלאו אחד יש איסור גם בהנאה, אומרים שגם בכל הלאוין יש בו אזהרה ללאו גם על הנאה, אבל כרת שחמור אין ללמוד לכל הלאוין.

ורעק"א (נמוק' ד"ה ומד) תירץ, שאמרו בחולין (קכ.), הממחה את החמץ ושתהו חייב בכרת, אף שכתוב בו אכילה, כי התרבה מ'לכל נפש' (שם יג טו), שגם בשותה את החמץ חייב. ומוכח מכאן, שהיה פשוט לגמרא שאין איסור כרת על הנאה, כי אם יש איסור כרת על הנאה למה צריך לימוד מיוחד לשותה, הרי הוא נהנה. אמנם אפשר שהגמרא שם היא לפי שיטת חזקיה, ולרבי אבהו הנהנה חייב בכרת, ולכן הקשו התוספות שאם לרבי אבהו חייב הנהנה בכרת, אם כן בזה נחלקו חזקיה ורבי אבהו, והיה פשוט לתוספות שחזקיה סבר שאין איסור כרת בהנאה, כמו שמוכח מהגמרא בחולין הנ"ל.

הרי אין לחלק בין הלאוין ואם כן מדוע חמץ נוקשה לא נאסר בהנאה גם לחזקיה

שם. המהרש"א (נמוק' ד"ה ומד) הביא את דברי **התוספות** לעיל (כג: ד"ה מאי) שכתבו, שהגמרא היתה צריכה לומר, שנחלקו אם חמץ נוקשה שנלמד שאסור מ'וכל מחמצת לא תאכלו', אסור גם בהנאה, שלחזקיה מותר בהנאה כיון שכתוב 'לא יאכל' ולרבי אבהו אסור בהנאה כיון שכתוב 'לא תאכלו', ולמד שכל 'לא יאכל' 'לא תאכלו' ו'לא תאכל', משמע בין איסור אכילה ובין איסור הנאה. וכתבו, שאין לומר שגם לפי חזקיה כיון שהתרבה לאיסור אכילה התרבה גם לאיסור הנאה, כי אם כן אנו צריכים לומר שכיון שהתרבה לאכילה ולהנאה התרבה גם לכרת, וזה אינו.

והקשה המהרש"א, כיון שכתבו התוספות כאן שאין לחלק ביניהם לענין הנאה, ואף על פי כן לא מחייבים בכרת קודם זמנו ולאחר זמנו, אם כן בחמץ נוקשה גם נאמר שאף שהתרבה לענין איסור הנאה, מכל מקום לענין כרת לא התרבה. ותירץ, שמא יש לתוספות כאן איזה מיעוט שתוך זמנו ולאחר זמנו אינם בכרת, לכן אפשר לומר שאין לחלק בין הלאוין לענין איסור הנאה, אף שמחלקים ביניהם לענין כרת. אבל בחמץ נוקשה שאין מיעוט לענין כרת, אין ללמוד אחד מן השני גם לענין הנאה, כי אם כן נלמד שיש כרת בחמץ נוקשה, וזה אינו.

ובשפת אמת (נמוק' ד"ה ומד, נפ"ד ומור"י) תירץ, שכיון שלא מפורש בפסוק של 'לא יאכל' שהוא תוך זמנו, אלא משום שבפסוק הזה משמע שהוא אסור בהנאה, מעמידים את הפסוק של 'לא יאכל' שהוא החמור על תוך זמנו, מכל מקום כיון שגם הפסוקים האחרים הם בסתם, ואין אנו יודעים איזה מהם על תוך זמנו, לכך אין לחלק ביניהם ואומרים שכל הלאוין הם גם לאיסור הנאה, והרי זה 'גילוי מילתא' בלבד, ולא נחשב שלומדים מפסוק אחד לשני. אבל גבי חמץ נוקשה, כיון שנלמד מ'כל מחמצת' שדומה לחמץ גמור ואסור בהנאה, אם כן נלמד גם שחייב כרת כמו חמץ גמור.

החילוק בין נתחמץ על ידי שמרי יין לעיסה שנילושה ביין

מחמת דבר אחר מנין. התוספות (ד"ה מחמת) כתבו בשם **הריב"א**, שנתחמץ מחמת דבר אחר, היינו על ידי דבר אחר שאינו מינו, כגון שנתחמץ על ידי שמרי יין שנתייבשו בתנור. אבל אין לפרש 'שנתחמץ על ידי דבר אחר',

---

הרא"ש (ד"ה תד). וכתב הצל"ח (ד"ה ממנס לפ"ז), שלפי זה מבואר, מה שהברייתא נקטה 'משעה שאסור באכילה אסור בהנאה', ולא נקטה אסור באכילה ובהנאה, לומר, שאף שאיסור הנאה מפורש רק באחד מן הלאוין לומדים מכך לכל הפסוקים, שכל מקום שאסור באכילה אסור בהנאה. **לז. ובדבר** שמואל (ד"ה כתב) הקשה, איך למדים שאסור קודם זמנו, כי בשלמא לאחר זמנו כיון שחל עליו איסור בפסח לא פקע, אבל קודם זמנו מהיכן לנו לומר שחל כבר עליו איסור הנאה. **לח. וכן** כתב במנחת חינוך (מצוה יט חום ה). **לט. כי** אמרו במשנה בתמורה (שם), 'כל הנקברין לא ישרפו וכל הנשרפין לא יקברו, רבי יהודה אומר, אם רצה להחמיר על עצמו לשרוף את הנקברים, רשאי'. **מ. אולם** ראה בפני יהושע (מ: ד"ה ממנ) שכתב, שלרבי יהודה אפילו נקברים מותרים בהנאה. **מא. וכן** כתב הפני יהושע (נמוק' שם). **מב. ואף** שכתב השפת אמת (כג: ד"ה חזקיה), שצריך את הפסוק 'לא יאכל', שלא נטעה כרבי יוסי הגלילי שמותר בהנאה לגמרי, ודרש (כג.) 'לך' שלך יהא, מכל מקום לפי מה שכתב המהרש"א (כג: נמוק' ד"ה לכם, נפ"ד והוה), שלא דורשים מפסוק רק כדי שלא נטעה לומר אחרת, אם כן עתה שכתוב 'לא יאכל' שמשמע איסור הנאה, על כרחך 'לך' בא למעט את של אחרים בשאור ובחמץ [ולא להתיר הנאה], ואם כן שוב הפסוק 'לא יאכל' מיותר, ומכיון שאפשר ללמוד חמץ בתוך זמנו בקל וחומר מנותר, ממילא מעמידים את הפסוק של 'לא יאכל' על קודם זמנו.

היינו על ידי שאור, שבזה מחמיץ יותר ממה שמתחמצת העיסה מעצמה, ואינו צריך ריבוי. וכתבו, שאינו דומה לעיסה שנילושה ביין [והיינו נילושה במי פירות] שאין בה כרת אלא לאו, וכאן בנתחמץ מחמת דבר אחר יש גם לאו וגם כרת[מג].

ומצאנו באחרונים שביארו את דברי התוספות בכמה אופנים:

א. בחתם סופר (או"ח, או"ח סי' קכו) ביאר, שהחילוק הוא, שעיסה שנילושה ביין, היינו שמערב היין בקמח דרך לישה, אולם אם מניח השמרים בקמח כעין שמעמיד ומטמין שאור בתוכו, והיינו שלש את הקמח במים ולאחר מכן מערב את השמרים, באופן זה שמרי יין החמוצים פועלים כמו שאור ומחמיצים את העיסה.

ב. בפני יהושע (לה: בתוס' ד"ה ומי, בפ"ד וקסה לרשב"ם) ביאר, שכוונתם כאן שאינם דומים שמרי יין לעיסה שנילושה ביין, משום שאין כלל שכל מי פירות אינם מחמיצים, אלא שיש מיני מי פירות המחמיצים, כגון שמרי יין, כיון שמחמיצים יותר, אלא שהקשה, שמדברי התוספות (שם) משמע שכל מי פירות אינם מחמיצים. עוד הקשה, שלא מצינו בכל הפוסקים ראשונים ואחרונים ששמרי יין מחמיצים, והיה להם לכתוב דין זה[מד].

ג. באבני נזר (או"ח, או"ח סי' שמח) ביאר, ששמרי יין חלוקים משאר מי פירות, משום שכל חמץ הוא קצת קלקול לעיסה, ולכך כשנותן בקמח שאור שהוא חמץ מקולקל, הוא מחמיץ ומקלקל את העיסה כולה, ולכך אף שמי פירות סתם אינם מחמיצים, מכל מקום שמרי יין מחמיצים, כיון שהשמרים הם קלקול היין, ובכחם גם לקלקל העיסה ולעשותה חמץ[מה].

ד. ובבית מאיר (בתוס' ד"ה מחמת) כתב, שכיון שנתייבשו השמרים בתנור, הרי אין בהם כל לחלוחית של יין, ואם כן יוצאים מגדר מי פירות.

ה. באור שמח (חמץ ומצה פ"ב ה"ג) כתב, שבנילושה במים ששהתה זמן רב, הסדקים מתערבים זה בזה ומתחמצת מחמת עצמה, ואם מערבים גם שמרי יין כח החימוץ שלה גובר והולך, וזהו נתחמץ מחמת דבר אחר, אבל אם נילושה גם כן ביין הרי זה חמץ נוקשה.

אבן בראש יוסף (בתוס' שם) כתב, שאין לומר שהתוספות עוסקים שנילושה במים ועירבו בתוכה מי פירות שבזה יש כרת, כי אם כן למה נקטו שמרי יין דווקא.

נתחמץ מחמת דבר אחר קודם הפסח ואחריו

ורבי יהודה מחמת דבר אחר מנא ליה מדאפקיה רחמנא בלשון מחמצת.

בחידושי הר"ן (ד"ה מלמי) **ורבינו דוד** (ד"ה והפ) כתבו, שלפי רבי יהודה נתחמץ מחמת דבר אחר אסור, בין קודם זמנו, בין תוך זמנו ובין לאחר זמנו, ואף שאין ריבוי לכך בכל הפסוקים, מכל מקום כיון שהתורה גילתה באחד מן הלאוין שנתחמץ על ידי דבר אחר הוא בכלל חמץ, שוב לומדים מזה לכל הלאוין[מו].

הרי אין היקש למחצה ואם כן נלמד שקודם זמנו מותר באכילה

ההוא לקובעו חובה אפילו בזמן הזה. ופירש רש"י (ד"ה לקובעו), שאף שאפשר להקיש איסור חמץ לאכילת מצה, מכל מקום לרבי יהודה אין ההיקש בא לכך, אלא מקישים מצה לחמץ לדורות, שכל זמן שאסור לאכול חמץ יש חיוב לאכול מצה, וכיון שגם בזמן הזה אסור לאכול חמץ, הוקש שגם בזמן הזה חייב לאכול מצה.

והקשה הפני יהושע (ד"ה אמר לך), הרי אין היקש למחצה, ואם כן נקיש גם שקודם פסח כיון שאינו בקום אכול מצה אינו בלא תאכל חמץ, ויהא מותר לאכול חמץ קודם זמנו. ותירץ, שאי אפשר ללמוד מההיקש שמותר קודם זמנו, כי רבי יהודה למד שמהפסוק 'לא תאכל עליו חמץ', משמע שאסור קודם זמנו, כי 'עליו' היינו על הקרבן פסח שנאמר בפסוק קודם לכן, ולאחר זמנו על כרחך שאסור, כי למדו מהיתור של הפסוק 'לא יאכל חמץ'.

והצל"ח (ד"ה אמר) תירץ, שכיון שהקישו מצה לחמץ, והרי אין היקש למחצה ולכך מקישים כל מה שאפשר להקיש, ולכן הקישו גם כן לחייב נשים באכילת מצה להלן (מג.), שכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, והיינו גם כן היקש מצה לחמץ, אכן משום הדין שאין היקש למחצה מקישים רק מצה לחמץ, אבל לא מקישים גם חמץ למצה, כדי ללמוד שכל זמן שאין מצות אכילת מצה מותר לאכול חמץ. וכתב, שאולי זוהי כוונת רש"י (שם) שכתב, 'לאו לאקושי איסור חמץ למצות אכילת מצה אתא, אלא לאקושי אכילת מצה לאזהרת חמץ'[מז].

ערל ובן נכר במצות מרור ואכילת מצה בזמן הזה

ורבי יהודה מיבעי ליה לטמא ושהיה בדרך רחוקה סלקא דעתך אמינא הואיל ובפסח לא יאכל מצה ומרור נמי לא ניכול קא משמע לן.

מג. כן הוסיפו תוספות הרא"ש (ד"ה נתחמץ) ותוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה אין). **מד. וראה** בנודע ביהודה (תניינא, או"ח סי' סט) שהקשו לו, מדוע לא הזכיר הרמב"ם דין זה, שנתחמץ מחמת דבר אחר הרי הוא יותר מחמיץ מנתחמץ מאליו. ותירץ, שהרמב"ם חולק על מה שכתבו התוספות, שנתחמץ מחמת שאור נקרא 'חמץ' עוד יותר מחמץ שנתחמץ מאליו. וראה שם מה שביאר בשיטת הרמב"ם. **מה. ועיין** עוד אבני נזר (שם סי' שנא). **מו. וכעין** שהובא לעיל מה שביארו הראשונים לענין איסור הנאה. **מז. אמנם** כתב, שעדיין קשה לרבי שמעון שעל כרחך סבר שאין היקש למחצה הוא לשני הצדדים, שהרי הקיש גם היתר חמץ בערב פסח למצה, וגם חיוב אכילת מצה לנשים, שכשם שמוזהרות על חמץ, כך חייבות באכילת מצה. ואם כן מה הקשתה הגמרא מהיכן למד רבי שמעון לקובעו חובה בזמן הזה, הרי אין היקש למחצה, ואם כן הקיש גם לגבי לקובעו חובה בזמן הזה, וראה שם מה שהאריך עוד בזה. **מח. בחידושי** הר"ן ורבינו דוד (ד"ה הואיל), ומאירי (ד"ה טמא) בשם יש מי שפירש. **מט. וראה** שם עוד כמה הוכחות לכך. **נ. וראה** עוד שם שמבאר באופן אחר.

הראשונים[מח] כתבו, שודאי טמא ומי שהיה בדרך רחוקה שאין מקריבים את הפסח, אינם חייבים מן התורה לאכול מרור, כי נאמר (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים יאכלוהו', ואמרו להלן (קכ.) מרור בזמן הזה דרבנן, אלא שכאן הגמרא נקטה גם מרור משום שיגרת הלשון, כי הרגילות לכתוב יחד מצה ומרור. וכן פסק הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ג), שמרור אינו מצוה בפני עצמה מן התורה, אלא תלויה היא באכילת הפסח.

אבן המאירי (ד"ה טמא) כתב, שלערל ולמי שהיה טמא או בדרך רחוקה יש חיוב גם במרור בליל פסח ראשון, אף שאינם מקריבים את הפסח. וכן השיג רבי דניאל הבבלי בספר מעשה ניסים (נדפס בסוף ספר המצוות להרמב"ם הוצ' פרנקל, שמצה ו), וכתב שיש מצוה במרור בזמן הבית כשאין מקריבים קרבן פסח, והיא מצוה בפני עצמה, ומביא ראיה לכך מהסוגיא כאן, שאמרו 'אוכל הוא במצה ובמרור'[מט].

ורבי אברהם בן הרמב"ם (תשובה ו על שמלות ר"ד הנגלי) משיגו על ראיה זו, כיון שהפסוקים שחז"ל דרשו, היינו להתירו בכך אפילו שהוא אסור באכילת קרבן פסח, ולא נאמר שכיון שמצה ומרור נטפלים לקרבן פסח, וכמו שאסור באכילת קרבן פסח כך אסור במצה ומרור, אבל ודאי שאין לו חיוב לאכול מרור.

במנחת חינוך (מצוה יז הוספ ג) הקשה, שמצה ודאי חייב לאכול מן התורה אף שאינו אוכל קרבן פסח, כיון שחיוב מצה אינו תלוי בקרבן פסח, ולכן גם בזמן הזה חייבים במצה אף שאין מקריבים את הפסח, וכמו שאמר רבא להלן (שם), שמצה בזמן הזה מן התורה ומרור דרבנן, ומסתימת הגמרא כאן נראה שחייב במרור כמו מצה.

ותירץ, שאכן ערל ובן נכר חייבים במצה ומרור מן התורה בזמן שבית המקדש קיים, והיא מצוה שאינה תלויה בקרבן פסח, ורק בזמן הזה מרור דרבנן, כי להלן (שם) אמר רבא שבזמן הזה מצה מן התורה ומרור דרבנן, כי התורה אמרה (שמות יג יח) 'בערב תאכלו מצות', לרבות שגם בזמן הזה חייבים באכילת מצה, אבל למרור לא התרבה פסוק לחייב בזמן הזה, לכך מרור בזמן הזה דרבנן, והגמרא כאן עוסקת בזמן שבית המקדש קיים שמקריבים קרבן פסח, ולכן השותה מצות מצה למרור. ורב אחא בר יעקב להלן (שם) אמר, שגם מצה בזמן הזה דרבנן, והפסוק 'בערב תאכלו מצות' בא לרבות שבזמן שהיו ישראל מקריבים פסח, טמא ומי שהיה בדרך רחוקה חייבים במצה ומרור אף שאינם מקריבים את הפסח. ונמצא, שרב אחא בר יעקב סבר שבזמן הזה שאין פסח כלל, אינו חייב במצה, כי מצה תלויה בקרבן פסח, אבל בזמן הבית כיון שיש קרבן פסח אלא שהוא אסור באכילתו, בזה חייב לאכול מצה ומרור. וגם רבא לא חולק אלא משום שסבר שבזמן שמקריבים קרבן פסח, גם לולי הפסוק היינו יודעים שחייב במצה ומרור, כיון שהוא בזמן שיש קרבן אלא שהוא אינו רשאי לאכול בקרבן, ולא צריך לזה פסוק לרבות שחייבים לאכול מצה ומרור. ולכך על כרחך שהפסוק בא לרבות בזמן הזה שאין קרבן פסח, שחייבים במצה, ומ'כל ערל לא יאכל בו' התרבה לאכילת מרור בזמן הבית, ש'בו' אינו אוכל אלא מצה ומרור.

19/06/2018

מדוע צריכים שני פסוקים לקובעו חובה בזמן הזה ולרבות את הטמא ומי שהיה בדרך רחוקה

שם. ברבר שמואל (ד"ה מיבעי') הקשה, מדוע צריך פסוק נוסף לקובעו חובה בזמן הזה, הרי יש פסוק לטמא ולמי שהיה בדרך רחוקה, שאף שאינם מקריבים קרבן פסח חייבים במצה ומרור, אם כן נלמד גם לזמן הזה שאף שאינו מקריב קרבן פסח, מכל מקום חייב במצה ומרור. ותירץ, שמהפסוק הזה נלמד שערל ומי שהיה בדרך רחוקה פטורים בעצם מהקרבת פסח, ואם כן היתה הוה אמינא לפטור גם ממצה ומרור, לכך צריך פסוק לומר שמכל מקום חייבים באכילת מצה ומרור, כי אי אפשר ללמוד לטמא ומי שהיה בדרך רחוקה, ממה שבזמן הזה חייבים במצה ומרור אף שאין אנו מקריבים קרבן פסח, כי בזמן הזה אנו בני חיוב אלא שאנו אנוסים, ולכך חייבים במצה ומרור, אבל בטמא ומי שהיה בדרך רחוקה שהם פטורים בעצם, נאמר שכיון שפטורים מקרבן פסח פטורים גם כן ממצה ומרור, לכך צריך פסוק נוסף לחייב את מי שהיה טמא ומי שהיה בדרך רחוקה. וכן להיפך, שאי אפשר לדרוש שבזמן הזה חייבים במצה ומרור ממי שהיה טמא או בדרך רחוקה, כי לולי הפסוק היינו אומרים שרק בזמן הבית מי שפטור מהקרבת הפסח חייב במצה ומרור, אבל בזמן הזה שאין כלל קרבן פסח פטורים ממצה ומרור, מהפסוק (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים יאכלוהו', כמו שכתב רש"י (ד"ה לקובעו), לכך צריך לדרוש מפסוק נוסף לקובעו חובה בזמן הזה.

מה כוונת הגמרא שאמרה שבן נכר אוכל במצה ומרור

דלא גרע מערל ובן נכר דכתיב וכל ערל לא יאכל בו הוא אינו אוכל אבל אוכל הוא במצה ומרור. התוספות (ד"ה כל) הקשו, מדוע צריך לרבות בן נכר שהוא מומר שחייב לאכול מצה ומרור, ודאי שחייב כמו שחייב בכל המצוות. ואין לומר שכוונת הגמרא להתיר לבן נכר לאכול מצה, אף שאסור לאכול בפסח, כי פשוט שמותר כי אין קדושה במצה, אלא ודאי כוונת הגמרא לרבות שהוא חייב באכילת מצה[נא].

אכן מהמאירי נראה[נב], שכוונת הגמרא לחדש שאף על פי שאינם רשאים לאכול קרבן פסח, מכל מקום רשאים לאכול מצה ומרור.

באיזה ערל עוסקים שהוא אסור באכילת קרבן פסח

דלא גרע מערל ובן נכר דכתיב וכל ערל לא יאכל בו. ופירש רש"י (ד"ה ערל), שעוסקים בערל שמתו אחיו מחמת מילה ואינו יכול למול, ואף שהוא אנוס, מכל מקום אסור באכילת קרבן פסח. וכן הסכימו **התוספות** ביבמות (ע. ד"ה הערל).

אכן בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ערל) **ובתוספות הרא"ש** (סס ד"ה הערל) כתבו בשם רבינו תם, שאין לומר שעוסקים בערל שמתו אחיו מחמת מילה, כי הוא פטור ממילה מחמת אונס, ודומה לקטן הפטור ממילה עד יום השמיני, והסתפקו ביבמות (עא.), האם כהן ערל קטן שלא הגיע זמנו למול מותר לסוכו בשמן תרומה או לא, ודין התרומה שוה לדין אכילת קרבן פסח, שמי שמותר בתרומה מותר בקרבן פסח, ואם כדברי רש"י שעוסקים בערל שמתו אחיו מחמת מילה שהוא פטור ממילה, אם כן נפשוט שכהן ערל שלא הגיע זמנו למול אסור לסוכו בשמן תרומה, כשם שאמרו כאן שאינו אוכל קרבן פסח. ולכן פירש, שעוסקים כאן במומר לערלות[נג].

ובתוספות הרשב"א משאנץ (סס) יישב את דעת רש"י, שיש לחלק בין מילת קטן שאין שום אדם שחייב למול בגיל הזה, לבין מי שמתו אחיו מחמת מילה שבני גילו חייבים למול, לכן אף שבמתו אחיו מחמת מילה אינו אוכל קרבן פסח, מכל מקום אפשר שלקטן שאינו בן שמונה ימים מותר לסוכו בשמן תרומה.

ובחידושי הרשב"א (סס ע. ד"ה הערל) כתב בשם רבינו תם, שערל שמתו אחיו מחמת מילה שמן הדין אינו מל, הרי הוא כקטן שאינו בן שמונה ימים ואוכל פסח [וכן תרומה אם הוא כהן].

ובקובץ הערות (סי' מח אות יט) ביאר, שרש"י ורבינו תם נחלקו אם פיקוח נפש אין נחשב להותרה או לדחויה, רבינו תם סבר שבמקום פיקוח נפש אין כלל מצות מילה, ואינו כמו אנוס, והיא כמו מילת קטן שאינו בן שמונה ימים שאינו נחשב לערל, כי עדיין לא הגיע זמנו למול, לכך אוכל תרומה וקרבן פסח, אבל ודאי שאם נאנס ואין לו סכין למול שאינו אוכל בתרומה ובקרבן פסח. ורש"י סבר, שגם מילה שנדחתה מחמת פיקוח נפש, הוא ככל אנוס ונחשב לערל, ואינו אוכל תרומה וקרבן פסח.

במה עוסקים שבן נכר אסור באכילת קרבן פסח

שם. ישנן שלש שיטות במה נחשב למומר שאסור באכילת קרבן פסח:

א. רש"י (ד"ה נן) פירש, מי שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים ולא לכל התורה כולה. וביאר **המזרחי** (שמות יג מג), שאין לומר ששיטת רש"י היא כשיטת **הרמב"ם** [הובא בסמוך], שבן נכר היינו מומר לעבודה זרה, כי רש"י פירש שערל היינו מתו אחיו מחמת מילה, כי אי אפשר ללמדו מ'בן נכר', ואם נאמר ש'בן נכר' היינו מומר לעבודה זרה, גם את המשומד לערלות אין ללמוד מ'בן נכר', כי המומר לערלות אינו מומר לכל התורה כולה. אלא הביאור הוא, שאף אם הוא מומר לדבר אחד, הרי הוא נקרא בן נכר, כיון שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים ויצא מתחת גזירותיו[נד].

ב. שיטת **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ט ה"ז) היא, **שבן נכר** היינו העובד עבודה זרה [והעובד עבודה זרה הרי הוא מומר לכל התורה כולה][נה].

ג. שיטת **רבינו תם** [הו"ד **בתוספות הרא"ש** (ד"ה כל) **ובתוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה ערל)] היא, שצריך שיהא מומר לכל התורה ממש[נו].

מדוע צריך פסוק לחייב מומר באכילת מצה

שם. התוספות (ד"ה כל) הקשו, מדוע צריך פסוק לחייב בן נכר במצה ומרור, מדוע יפטר המומר מחיוב זה הרי חייב בכל המצוות, ואין לומר שבא להשמיענו שמותר לו לאכול מצה אף שאסור לאכול פסח, כי גם זה פשוט כי אין קדושה במצה שיאסר לאכול בה[נז]. ותירצו, שבא להשמיענו באופן שהפסח נשחט בעודו מומר ואחר כך עשה תשובה, שבאופן זה אף שאינו אוכל בפסח, כי אינו נאכל אלא למנוייו [ובשעת השחיטה לא היה ראוי להיות מנוי עליו], מכל מקום חייב לאכול מצה ומרור, ולא אומרים שכיון שאינו יכול לאכול בפסח אינו חייב לאכול מצה ומרור[נח].

אכן במאירי (ד"ה קף) ביאר בשם גדולי הדורות, שבן נכר אינו אוכל בפסח אף אם עשה תשובה, כי מכל מקום מאוס הוא אצל הקדשים, וכעין שמצינו במנחות (קט.), שכהנים ששימשו בבית חוניו שוב אינם משמשים במקדש, ולכך צריך פסוק לומר, שאף שאינם רשאים לאכול קרבן פסח, מכל מקום חייבים באכילת מצה[נט].

אלא שהמאירי הקשה על סברא זו, שאין טעם לחלק בין מומר לגר שנתגייר.

ולכך תירץ, שעוסקים במשומד שעשה תשובה בערב פסח, והשמיענו שאף שהוא כישראל גמור לכל המצוות ובכללם מצה ומרור, מכל מקום לענין פסח צריך להמתין שבעה ימים, כעין שאמרו שגר שנתגייר צריך להמתין שבעה ימים, כי הוא כפורש מן הקבר שצריך להמתין שבעה ימים כדי שיטהר, וכן דרשו 'וכי יגור אתכם גר ועשה פסח', יכול מיד, תלמוד לומר 'כחוקת הפסח' (במדבר ט יד), ולכך השמיעה לנו הגמרא, שמכל מקום חייב לאכול מצה ומרור מיד.

מדוע צריכים לרבות גם טמא ומי שהיה בדרך רחוקה וגם ערל ובן נכר למצה ומרור

ורבי יהודה כתיב בהאי וכתיב בהאי. ופירש רש"י (ד"ה כתיב), שכתוב בין בערל ובן נכר, ובין בטמא ומי שהיה בדרך רחוקה, שצריכים לאכול מצות בפסח ראשון אף שאינם אוכלים קרבן פסח, ואפילו שהיינו יכולים ללמוד אחד מהשני.

אולם רב אחא בר יעקב אמר להלן (קכ.), שצריכים את שני הפסוקים, כי 'בערב תאכלו מצות' צריך לטמא ולמי שהיה בדרך רחוקה שחייבים לאכול מצה בפסח, ואי אפשר ללמוד מערל ובן נכר. וביאר **הרשב"ם** (סס ד"ה כתיב), שצריך פסוק מיוחד לטמא ולמי שהיה בדרך רחוקה ואי אפשר ללמוד מערל ובן נכר, כי אם היה פסוק רק לערל ובן נכר, היינו אומרים שרק ערל ובן נכר, כיון שאין להם תשלומים בפסח שני, לכך חייבים במצה ומרור בפסח ראשון, אבל טמא ומי שהיה בדרך רחוקה יש להם תשלומים בפסח שני, והוה אמינא שאינם צריכים לאכול מצה בפסח ראשון, לכך השמיענו שגם טמא ומי שהיה בדרך רחוקה חייבים במצה בפסח ראשון. ולכך אם התורה היתה אומרת רק 'בערב תאכלו מצות', היינו מעמידים לערל ובן נכר שאין להם תשלומים בפסח שני, ולא לטמא ולמי שהיה בדרך רחוקה שיש להם תשלומים בפסח שני.

וביאר הרא"מ הורוויץ (ד"ה וכתיב), שכאן אין לומר שצריכים באמת פסוק לטמא ולמי שהיה בדרך רחוקה, כי אם היו צריכים באמת ואין ללמוד כלל מערל ובן נכר, אם כן לא היינו יכולים ללמוד שטמא ומי שהיה בדרך רחוקה

נא. והתוספות הרא"ש ביבמות (עא. ד"ה בן) ביאר, שקשה רק על בן נכר, כיון שבידו לעשות עכשיו תשובה ולקיים כל המצוות, אבל בערל צריך פסוק לחייבו במצה ומרור, כי היה אפשר לומר שכיון שאינו יכול למול עכשיו ופטור משום כך מפסח, פטור גם כן ממצה ומרור, לזה בא להשמיענו שחייב במצה ומרור. ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה בן) כתב, שאין להקשות כן על ערל, כי הפסוק בא לחייבו במצה ומרור, אף שנתמעט מ'כל ערל לא יאכל בו' שאסור לו לאכול קרבן פסח. אבל בן נכר כיון שישראל גמור הוא, חייב גם בקרבן פסח וכל המצוות, ופשוט שחייב במצה ומרור, אם כן קשה מדוע צריך פסוק לחייבו במצה ומרור. **נב. המאירי** (ד"ה ויש מפרשין) כתב, שיש מפרשים שאע"פ שבן נכר אינו רשאי לאכול קרבן פסח, מכל מקום רשאי לאכול מצה ומרור, ולפני כן כתב המאירי (סס ד"ה קף), שחייב לאכול מצה ומרור. ועיין מנחת חינוך (מצוה יז אות ג). **נג. ובן** נכר היינו במומר לכל התורה כולה, ומה שאמרו בגמרא ביבמות (עא.) שערל לבו לשמים, הוא משום שקרוי לבו לשמים כי יש צער במילה, ואינו עושה להכעיס, כמו בן נכר המשומד לכל התורה כולה. **נד. וכן כתב רבינו יונה** (שערי תשובה שער ג אות ו), 'אך כל אשר אינו נזהר מחטא ידוע ואינו מקבל על נפשו להשמר ממנו, גם אם הוא מהעונות הקלים, אף על פי שהוא נזהר מכל העברות שבתורה, קראוהו חכמי ישראל (חולין ד:) מומר לדבר אחד, ואת פושעים נמנה, וגדול עונו מנשא, כי אם אמר יאמר העבד לרבו כל אשר תאמר אלי אעשה זולתי דבר אחד, כבר שבר על אדוניו מעליו, והישר בעיניו יעשה'. אולם בפירוש צידה לדרך על התורה (סס) הקשה, שרש"י בסנהדרין (פג: ד"ה בן) כתב, שבן נכר היינו מומר לעבודה זרה שהוא ערל לב, ונתנכרו מעשיו לאביו שבשמים. **נה. במבואר** בחולין (ה.). וראה מנחת חינוך (מצוה יג אות ו) שדן, אם כוונת הרמב"ם דווקא מומר לעבודה זרה, או שגם אם הוא מומר לחילול שבת, שמבואר בגמרא (סס) שהוא מומר לכל התורה, או לכל המצוות חוץ מעבודה זרה וחילול שבת, גם כן אסור בפסח. **נו. וכן** מוכח מתוספות (ד"ה בן), כי פירשו שעוסקים כאן שהוא עשה תשובה לאחר שהקריבו את הפסח, ובזמן מינויו היה מומר והקרבן נפסל בכך [וכמו שמבואר בתוספות רבינו פרץ (ד"ה בן), שאם בשעת שחיטת הפסח הוא בן נכר אינו יכול לאכול בפסח זה], לכן צריך להשמיענו שעל כל פנים חייב במצה ומרור. ואם סברו שמומר הוא אפילו במומר לדבר אחד, היה להם לתרץ שהוא מומר לדבר אחד ולכן פסול לקרבן פסח, ולמצה ומרור אינו פסול. **נז. ראה** מה שהובא לעיל בהערה בשם תוספות הרא"ש ותוספות רבינו פרץ שביארו, מדוע קשה רק על בן נכר ולא על ערל. **נח. וכן** נתבאר בתוספות רבינו פרץ (ד"ה בן). והקשה בשפת אמת (נמוקי סס), מה הקשו התוספות, הרי כיון שהוה אמינא בגמרא שאין חיוב במצה ומרור בלא פסח, אם כן אף אם נאמר שמותר להם לאכול מצה ומרור, מכל מקום כיון שאינו אוכל קרבן פסח אין לו שום מצוה בכך, ונפקא מינה שאפילו עשה תשובה אינו מחויב באכילת מצה, כיון שלא הביא קרבן פסח. והשמיענו שחייב במצה ומרור אף שלא הביא קרבן פסח. עוד הקשה, מה הרויחו התוספות בתירוצם שתירצו, שעוסקים שנשחט כשהוא מומר ואין הפסח נאכל אלא למנוייו ואין מינויו נחשב מינוי, הרי היו יכולים לתרץ שלא הביא פסח כיון שהוא מומר ורשע, והוה אמינא שכיון שלא הביא פסח שוב אינו חייב גם במצה ומרור, והשמיענו שאף אם לא הביא קרבן פסח חייב במצה ומרור. ובשערי יצחק (פי' מה) תירץ, שכוונת התוספות אינה שהיה מנוי על שחיטת פסח ואין מנויו מינוי, אלא שכלל לא נמנה על שחיטתו, ועוסקים שכשעשה תשובה כבר עבר זמן שחיטת פסח, ואינו יכול להימנות כלל על שחיטת פסח, שלא כתבו התוספות, שנשחט עליו, אלא 'נשחט', וכוונתם בשעת שחיטת הפסח של כל ישראל. **נט. ועיין** עוד תרגום יונתן על הפסוק (שמות יג מג) 'כל בן נכר לא יאכל בו', שכתב, 'או בר ישראל דאיסתלק ולא הדר לא ייכול ביה', ומשמע דווקא אי לא הדר שלא חזר בתשובה.

חייבים במרור, כי אין בהם פסוק מיוחד לגבי מרור. ואין לומר שמצה ומרור שוים, שהרי מצה בזמן הזה דאורייתא ומכל מקום מרור מדרבנן. ועל כרחך שמרבים טמא ומי שהיה בדרך רחוקה, מערל ובן נכר שהתרבו לאכילת מצה ומרור מ׳לא יאכל בו׳, אבל אוכל במצה ומרור [והיינו בזמן שבית המקדש קיים, עיין רשב״ם להלן (פסחים ד״ה ההיא)], אבל בזמן הזה אין חובת אכילת מרור מן התורה]. וכן סבר רבא להלן (פסחים) שאמר, שטמא ומי שהיה בדרך רחוקה אינם גרועים מערל ובן נכר שהתרבו לחיוב באכילת מצה ומרור, ויכולים ללמוד מהם. אבל לפי רב אחא בר יעקב, שסבר שאין לחלק כלל בין מצה ומרור ושניהם בזמן הזה דרבנן, צריך פסוק מיוחד לטמא ולמי שהיה בדרך רחוקה, שחייבים במצה ומרור[ס].

אולם מהר״ם חלאווה (ד״ה כמיב) כתב, שגם כאן צריך להשמיענו בכולם שחייבים במצה ומרור. כי בן נכר אין ללמוד מערל, כי היינו אומרים שרק ערל שלבו לשמים חייב במצה ומרור, אבל בן נכר שאין לבו לשמים אינו חייב גם במצה ומרור. ואין ללמוד טמא ומי שהיה בדרך רחוקה מערל ובן נכר, כי היינו אומרים שרק ערל ובן נכר כיון שאינם יכולים להשלים בפסח שני חייבים במצה ומרור, אבל טמא ומי שהיה בדרך רחוקה שיש להם תשלומים בפסח שני, אינם חייבים בפסח ראשון במצה ומרור. ואין ללמוד ערל ובן נכר מטמא ומי שהיה בדרך רחוקה, כי היינו אומרים שרק בטמא ומי שהיה בדרך רחוקה שמקיימים את כל המצוות, חייבים במצה ומרור אפילו שאינם מקריבים קרבן פסח, אבל ערל ובן נכר שאינם מקיימים את כל המצוות, אינם חייבים במצה ומרור, לכך השמיענו בכולם שחייבים במצה ומרור[סא].

כט.

שיטת רש״י שמן התורה מותר לאכול חמץ של גוי בפסח

ויליף שאור דאכילה משאור דראייה וכו׳ אף שאור דאכילה שלך אי אתה אוכל אבל אתה אוכל של אחרים ושל גבוה. רש״י (ד״ה ויליף) כתב, שמן התורה מותר לאכול חמצו של גוי אפילו בפסח.

אמנם התוספות (ד״ה נדין) הקשו על פירושו, שלא שייך שבשעת אכילתו, החמץ יהיה בבעלותו של הגוי, כי אם הגוי נתן לישראל לאכול את החמץ הרי הוא שלו, ואם גזל מן הגוי הרי חייב באחריותו, ולא גרע מחמץ שחייב באחריותו שהרי הוא כשלו[א].

ולכן פירשו התוספות בשם הריב״א, שהכוונה אפילו תוך זמנו מותר, היינו שמותר בהנאה, ולא גורסים ׳באכילה׳. ומה שאמרו ׳אבל אתה אוכל של אחרים׳, הוא לא בדווקא[ב].

מה הקשו התוספות על רש״י, הרי פשוט שהישראל צריך לעשות קנין כדי לקנות

שם. התוספות (ד״ה נדין) הקשו על רש״י שכתב שמן התורה מותר לאכול חמצו של גוי אפילו בפסח, שלא שייך שבשעת אכילת החמץ יהיה בבעלותו של הגוי, כי אם הגוי נתן לישראל לאכול את החמץ הרי הוא שלו, ואם גזל מן הגוי הרי חייב באחריותו, ולא גרע מחמץ שחייב באחריותו שהרי הוא כשלו.

במקור חיים (סי׳ תסו סק״ח) הקשה, מדוע התוספות לא רצו לומר שעוסקים באופן שהנכרי בעל החמץ תחבה לתוך פיו מרצונו, שהרי כתבו התוספות בכתובות (ג: ד״ה ומי) שבאופן זה חייב על אכילת האיסור, וכאן בגמרא דרשו שבאופן זה פטור על אכילת החמץ כי זה חמץ של אחרים. ותירץ, שהתוספות לא רצו להסביר כך, כי באופן שבעל החמץ נותנו מרצונו לתוך פיו במקום שבא לידי הפסד גמור, אין לך מתנה גדולה מזו, אף שאינו מתכוין לקנותו, מכל מקום כיון שמקבלו ונוטלו ועושה בו צרכיו ונהנה בהפסדו, הישראל קונה את החמץ משעה שמכניסו לפיו.

ובשפת אמת (ד״ה ולכאורה) הקשה, מה הקשו, הרי אף אם נאמר שלעולם אורח הבא לאכול אצל חבירו קונהו באכילה, מכל מקום אין זה אלא כאשר הוא חפץ לקנותו, אבל באופן שאינו רוצה לזכות ודאי שאינו קונה בעל כורחו, ומסתמא הישראל אינו רוצה לקנות החמץ, כדי שלא יעבור על איסור אכילת חמץ בפסח. ותירץ, שצריך לומר שהתוספות סברו שעוברים גם אם לא קנה הישראל בפועל, אלא כל שיצא מרשות הנכרי, הישראל עובר באכילת חמץ זה[ג]. **אלא** שהקשה, שאם כן הוא חמץ של הפקר ואין עוברים עליו בבל יראה ובל ימצא [ואם כן אין איסור גם על אכילתו שהרי למדו בגמרא איסור אכילה מאיסור בל יראה ובל ימצא]. עוד הקשה, על מה שהקשו התוספות, הרי לעיל (ו:) אמר רבי אלעזר, שחמץ משש שעות ולמעלה אינו ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, אם כן יש לומר שרק באופן שהיה שלו קודם פסח, אף שכשהגיע זמן איסורו כבר אינו שלו, עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, אבל כשעושה מעשה קנין בתוך הפסח יש לומר שאינו נקנה כיון שאסור בהנאה, ואף שהדין הוא שעובר על בל יראה כשעשה קנין בחמץ בתוך הפסח, מכל מקום זהו רק כי רוצה לקנותו נגד רצון הבורא לכן עובר עליו, אבל אם אינו רוצה לקנותו עדיין יש לומר שאינו עובר עליו [כיון שהוא אסור בהנאה אינו קונה בעל כורחו, אף שעשאו הכתוב כאילו ברשותו]. אבל לפי הנ״ל מיושב, שכל שאינו ברשות הנכרי עובר עליו בבל יראה אף שאינו של הישראל[ד].

יישוב שיטת רש״י שיש אופנים שלא יזכה אפילו באכילה

שם. התוספות (ד״ה נדין) כתבו, שאין מציאות שישראל יאכל חמץ של גוי, כי אם הגוי נתן לו לאכול הרי זכה בזה, ואם נטל ממנו שלא ברשות, הרי חייב באחריותו ועליו לבערו.

אולם המפרשים תירצו, ששייך בכמה אופנים שהישראל יאכל את החמץ ולא יזכה בו:

א. יש מן **הראשונים**[ה] שכתבו, שיתכן שיאכל חמץ של גוי בלי לקנותו, באופן שחבירו תחב לו חמץ של גוי בבית הבליעה, באופן שיכול להוציאו בדוחק, שאינו חשוב אונס גמור לענין איסור אכילת חמץ, כי הרי יכול להוציאו, אולם לענין לקנות להתחייב באחריותו, כיון שאין יכול להחזירו אלא על ידי הדחק, לא קנאו להתחייב באחריותו כשלא החזירו[ו].

ב. במגיני שלמה (נמוס׳ שס, נמירון הרמשון) כתב, שאפשר להעמיד באופן שגזל מגוי שאינו תקיף ואין בכחו לכופו לשלם לו, ואף אם באמת חייב באחריות, מכל מקום אם במציאות אין הגוי יכול לכופו שישלם לו, אין זה חשוב שאחריותו עליו, ואינו עובר עליו בפסח[ז].

ס. **אולם** בחכמת מנוח (ד״ה כמיב) פירש, שהרשב״ם חולק על רש״י. וכן כתב בהגהות יעב״ץ (ד״ה כמיב), שצריך לגרוס ׳וצריכי׳, ומפירוש רש״י לא משמע כן. סא. **וראה** עוד מה שהובא לעיל ׳בענין מדוע צריכים שני פסוקים׳ וכו׳ בשם הדבר שמואל ביאור נוסף. א. **ובפני** יהושע (נמוס׳ שס) כתב, שהתוספות יכלו להקשות גם בלא חיוב אחריות, כי הרי כשלוקח את החמץ קונהו מדין שינוי, וכמו שאמרו בכתובות (ג:), ׳כיון דלעסיה קנייה׳, אלא הקשו כן ׳לרווחא דמילתא׳. אמנם בהגהות ברוך טעם (על הפני יהושע שס) כתב, שאפשר שלעיסה אינה נחשבת לשינוי, ודחה ראייתו מהגמרא בכתובות, שאין כוונת הגמרא שעל ידי האכילה קונה את המאכל, אלא שעל ידי האכילה מתחייב באחריות, וכמו שפירשו את כוונת הגמרא שם ׳מעידנא דאגביה קנייה׳, שהוא לענין חיוב אחריות [אולם ראה ריטב״א (קובץ הע׳ ה. ד״ה אלא) שכתב, שקונה בשינוי על ידי לעיסה]. עוד העיר בברוך טעם, שמכל מקום מצינו חמץ שהוא מאכל רך שאינו צריך לעיסה, והבליעה אינה נחשבת לשינוי, ולכך הוצרכו התוספות לסברא שנעשה שלו ואסור לו לאוכלו. ובדבר שמואל (ד״ה ונדין) כתב, שיש לומר שאף אם לעולם יש קנין שינוי בלעיסת מאכל, מכל מקום כל קנין שינוי הוא דווקא אם הנגזל ישראל, שכן נלמד (ב״ק סו.) מהפסוק (ויקרא ה כג) ׳והשיב את הגזילה אשר גזל׳, אבל ישראל הגוזל מגוי אינו קונה בשינוי כי אינו חייב בהשבה, וכמו שכתבו בשער המלך (גזילה פ״ו ה״ב) בשם מהר״ם חביב, ובנתיבות המשפט (סי׳ שמח סק״ו), שאף אם גזל עכו״ם אסור, מכל מקום אינו חייב בהשבה, ולכך כתבו התוספות שנתחייב באחריות [ואף שאינו חייב בהשבה היינו להחזיר חפץ זה עצמו, אבל חייב באחריותו להחזיר דמיו. וכך מפורש בדברי בעל נתיבות המשפט בספרו קהלת יעקב על אהע״ז (סי׳ כח ס״ו ד״ה קידמה - הרמשון)], ולא מחמת שינוי [והסברא שבמקום שאין חיוב השבה אין קנייני גזילה, כן כתבו בנתיבות המשפט (סי׳ שמח סק״ו) ורעק״א (תשובות תדשות סי׳ ז, כתובות נד: ד״ה הומלן ע״פ ביאור הגר״ש שקופ נמידושיו שס סי׳ מ) וקובץ שיעורים (שס אות קכב)]. ב. **וראה** מה שהובא להלן לבאר דעת התוספות. ג. **ובברכת** אברהם (נמוס׳ ד״ה נדין) ביאר, שאין כוונת התוספות שקונה לגמרי את החמץ שיהיה שלו, אלא הכוונה שקונה את החמץ להתחייב באחריותו, וכאן עדיף כי לקחו לאכילה ורוצה בקיומו, ואין לך ברשותו גדול מזה. והוכיח כן מהדרך שהביא בתוספות רבינו פרץ (ד״ה ונדין) את קושיית ר״י, ׳וקשה לר״י דהיכי הוה מצי למימר הכי, הא קחזינן לעיל גבי חמץ של גוי כי קיבל עליו אחריות עובר עליו, וכל שכן הכא דכי שקיל ליה למיכליה קם ליה ברשותיה ואם כן ודאי עובר עליו׳, כלומר, כיון שיש לו רשות לאוכלו הרי הוא כברשותו אף שלא קנהו. ולפי זה מה שנחלקו התוספות על רש״י, לא תלוי במחלוקת הראשונים אם האורח קונה האוכל שלפניו, כפי מה שהובא להלן מהקובץ שיעורים (אות קלח), שתלה מחלוקתם בזה. ד. **ולפי** זה אסור לאכול לחמי תודה אף שאינם שלו אלא זוכה משולחן גבוה, כי מכל מקום כיון שיש לו בהם זכות אכילה, נחשבים כשלו לענין חיוב ביעור חמץ ואיסור אכילת חמץ. וזהו לדעת תוספות, אולם רש״י אינו סובר כן. ובפני יהושע (ד״ה ממכ) כתב, שלרש״י רב אחא בר יעקב שדרש ׳שאור שאור׳, היינו לענין שמן התורה מותר לאכול לחמי תודה בפסח [והביא עוד שהקשה (יג: ד״ה דמניח), על מה שהקשו בגמרא (שם) שמה שאמרו בברייתא שאין מביאים תודה בחג המצות, פשוט הוא. הרי לרב אחא בר יעקב שהקיש שאור דאכילה לשאור דראייה שאינו עובר על חמץ גבוה, אם כן השמיענו שלא מקישים שאור דאכילה לשאור דראייה, או שסוברים שקדשים קלים ממון בעלים הם. וראה שם מה שתירץ. ולפי השפת אמת בדעת התוספות מיושב, כי באמת אף לרב אחא בר יעקב אסור לאכול לחמי תודה]. וראה עוד מה שכתב הרש״ש (בילה יט: ברש״י ד״ה לנבה״פ), שלרב אחא בר יעקב מותר לאכול לחמי תודה, לפי חכמים החולקים על רבי יוסי הגלילי ואומרים שקדשים קלים אינם ממון בעלים, וזהו כוונתו ׳אבל אתה אוכל של גבוה׳. וכתב שם, שדבריו אינם לפי תוספות בסוגייתנו (ד״ה נדין), שנתקשו בזה. ה. **הראב״ד** (הנמות על נעל המשור, להלן ע״ב אות ג), תוספות הרא״ש, רבינו דוד (ד״ה ונדין). וכעין זה כתב בראש יוסף (נמוס׳ שס). ו. **כן** מבואר בכתובות (ג:), שבאופן שתחב לו חבירו אוכל לבית הבליעה ויכול להחזירו על ידי הדחק, שוב אין חייב לשלם לבעלים על מה שלא הוציאו. אולם בחידושי רבינו דוד (ד״ה ונדין), דחה אופן זה, כי הגמרא שם עוסקת רק לגבי שאינו חייב לשלם לחבירו על מה שאכל, משום שאינו חייב להוציא על ידי הדחק, אבל מכל מקום גם באופן זה קנה את המאכל. וכעין זה כתב החתם סופר (שס ד״ה כגון), אמנם כתב, שנראה מהראב״ד (תמיס דעיס סי׳ רמד), שכיון שחבירו תחב לו בבית בליעתו ואינו יכול להוציאו אלא על ידי הדחק, אינו קונה בעל כורחו, ומכל מקום משום איסור חמץ צריך להוציאו. וכתב, שמרש״י (שס ד״ה ע״י) ותוספות (שס ד״ה לח) משמע, שחייב להחזירו אף באופן שיכול להחזירו רק על ידי הדחק, כי כתבו, שהטעם שאינו חייב לשלם באופן שתחב לו חבירו, הוא כיון שהאוכל נמאס בהיותו בפיו ואינו שוה פרוטה, ובלא טעם זה היה חייב להוציאו אפילו שהוא על ידי הדחק, והרי שקונהו במה שבלעו, כיון שיכול להוציאו על ידי הדחק [אמנם בחידושי רבינו דוד (שס) כתב סברא זו, שכיון שנמאס אינו שוה לבעלים ולכך אינו צריך לשלם, ואע״פ כן כתב בתחילת דבריו שמטעם זה לא קונה את החמץ]. ז. **והוא** על פי דברי הרמב״ם (חמץ ומצה פ״ד ה״ד), שכותי אלים הכופה את ישראל להחזירו, כיון שמחייבו באחריות נחשב כאילו שהוא שלו, אף אם באמת לא קיבל עליו,

ג. **הפני יהושע** (ד"ה אמר, נמוקי הרניעי) כתב, שעוסקים באופן שגזל חמץ שיש בו שיעור כזית אבל אינו שוה פרוטה, שאינו חייב באחריות כיון שאין בו שוה פרוטה, ומכל מקום יש כאן איסור אכילת חמץ כיון שיש בו כזית, ואילו לא היה של גוי היה לוקה עליו[ח].

ד. **בשפת אמת** (ד"ה אמר) כתב, שמצינו אופן שאינו קונה באכילתו, על פי המבואר בבבא קמא (קיז:), שבגזל חפץ ובא ליד אחר קודם יאוש, אותו שבא החפץ לידו חייב להחזירו לבעליו. וכתבו התוספות (שם ד"ה גזל), שזה רק אם החפץ עדיין בעין, אבל אם אינו בעין, אף שהוא עצמו אכלו, אינו חייב באחריותו ואינו חייב לשלם לבעליו[ט]. ולפי זה אפשר להעמיד סוגייתנו באופן שאחר גזל מן הגוי, ובא ליד הישראל קודם שהגוי התייאש ממנו, שבאופן זה לא קנה הישראל כי הוא לפני יאוש, ואחר כך נתייאש הגוי, ולאחר יאוש אכלו הישראל, שאז אינו חייב באחריותו.

אחח19/06/2018

יישובים נוספים לשיטת רש"י

האחרונים כתבו בכמה דרכים נוספים ליישב שיטת רש"י, כיצד יתכן שישראל יאכל חמץ של גוי, הלא קונהו באכילתו:

א. **בהפלאה** (נמוס' ד"ה נדין) תירץ, שרש"י סבר שאף שלעולם אדם קונה את המאכל באכילה, מכל מקום כיון שבפסח אם יזכה בחמץ עובר בלאו, לכך אינו קונהו להיות שלו, שהרי פוסקים כרבא, שאמר (תמורה ד:) 'כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני'. וכיון שלפי רב אחא בר יעקב אינו עובר בחמץ של נכרי, אינו קונה במה שאוכלהו, כדי שלא יעבור בבל יראה.

ב. **בהגהות לאבני מילואים** (סו"ס, סי' ט אות ו) יישב, שרש"י לשיטתויא שגזל עכו"ם מותר מן התורה, ולכך אין כאן חיוב אחריות. ואין לומר, שכיון שגזל עכו"ם מותר יקנה החמץ על ידי הגזילה, כי יש לומר שאף שמותר לגזול, מכל מקום לא קנאו להיות שלוי[ב]. אולם זהו מצד דין תורה, אבל אחר שחז"ל אסרו גזל עכו"ם, ממילא חייב באחריותו, וכיון שחייב באחריות שוב החמץ אסור מן התורה[יג]. וזוהי כוונת רש"י שכתב 'ומותר חמצו של נכרי אף באכילה ואפילו בפסח מן התורה'[יד], כלומר, שכל מה שמותר לאכול הוא קודם שגזל עכו"ם נאסר, אבל אחר שנאסר אסור, ואיסורו אף מן התורה כמו שנתבארטו.

ג. **מהרא"ל צינץ** (ד"ה עוד יש) תירץ, שאף אם נאמר שאין אופן שלא יקנה באכילתו, ואם כן עובר באכילת חמץ של גוי, מכל מקום יש נפקא מינה בהיתר אכילת חמץ של גוי, לענין אם מותר לבטלו במצה, שאם אסור באכילה אסור גם לבטלו, כי אין מבטלים איסור לכתחילה, אבל אם מותר באכילה יכול לבטלו ולאוכלו לאחר מכן, מאחר שבשעת הביטול לא היה אסור לו כי לא זכה בחמץ, וכשזכה בחמץ הרי כבר נתבטל.

ד. **בבאר יצחק** (שו"ת, יו"ד סי' כג ענף ז) תירץ, שרש"י סבר כהרמב"ן (הובא בריטב"א נ"מ מז: ד"ה לבר) שאין ישראל קונה מן הגוי במשיכה אפילו במתנהטז, וכיון שיש כאן רק משיכה ואין כאן קנין אחר, אם כן עדיין הוא ברשות הנכרי והישראל לא קנהו.

ה. **במהרש"א** (שו"ת, מ"ד סי' קלה) תירץ על פי מה שכתב בשיטה מקובצת (ב"מ מח. ד"ה תרגמה, הובא בקונט החוזן סי' שמח סק"ח), שאם גזל על מנת לשלם אין אחריות אונסים, ולפי זה מיושב, כי שיטת רש"י היא"ז, שאינו עובר בבל יראה אלא כשיש אחריות אונסים.

ו. **ברבר שמואל** (ד"ה ובדין) תירץ לפי מה שכתב **בנתיבות המשפט** (סי' שמח סק"ח), שאף להסובר גזל עכו"ם אסור מן התורה, אין חיוב השבה, ואם כן יש לומר, שאין הישראל חייב באחריות על חמצו של גוי, אף לפי הסובר גזל עכו"ם אסור מן התורה'[יח].

ז. אמנם **בקובץ שיעורים** (חוט קנח) תירץ, **שרש"י ותוספות נחלקו במחלוקת הראשונים**, האם אורח האוכל אצל בעל הבית קונה את המאכלים המונחים לפניו. רש"י סבר כהראשונים'[יט] שכתבו, שאין האוכל יוצא מרשות בעל הבית בכך, אלא האורח אוכל משל בעל הבית. אבל תוספות סברו כהראשונים[כ] שסברו, שהאורח קונה את האוכל אם הזמינו לאכול אצלו.

ובמשנה למלך (שכירות פי"ג ה"ג) הביא **מהמהרי"ט** שמסתפק מתי זוכים, אם בשעה שמגביהים או משעה שנותנים לתוך פיהם. אולם הביא מרבינו יונה שאורחים יכולים ליתן אלו לאלו, כיון שהזמינם אינו מקפיד שהאורחים לא יתנו אלו לאלו, ומזה מוכח שמשעה שמגביהים קונים ולא משעה שמכניסים לפיהם, כי לפי הצד שהבעל הבית אינו מזכה להם אלא משיתנו לתוך פיהם, הרי הבעל הבית מקפיד שלא יתנו אלו לאלו.

דעת התוספות שחמץ של גוי מותר רק בהנאה

שם. התוספות (ד"ה נדין) כתבו בשם **הריב"א**, שהכוונה במה שאמרו שחמץ של גוי מותר תוך זמנו, היינו שמותר בהנאה אבל באכילה אסור.

וביאר בנמוקי יוסף (שם. ד"ה אם), שבהנאה לא שייך להקשות שקונהו הישראל ונעשה שלו, כי שייך אופן שהישראל יהנה מן החמץ אף שלא קנהו, כגון שלא נטלו כלל, אלא הנכרי בעצמו הסיק לו התנור.

והמהרש"א (נמוס' שם) כתב, ששייך שיהנה מהחמץ, באופן שהגוי לא יחסר כלום בהנאתו של ישראל[כא].

מדוע לא אמרו חמץ של ישראל שביטלו מותר בהנאה אחר הפסח

וילף שאור דאכילה משאור דראייה. באור חדש (ד"ה אמר) הקשה, לרב אחא בר יעקב שסבר שהוקש איסור אכילת חמץ לאיסור שהייתו, אם כן אף חמץ שביטלו יהא מותר אחר הפסח, כי הרי אין זה בכלל חמץ של ישראל שאסרה תורה אף אחר הפסח[כב], ואילו המשנה התירה דווקא חמץ של נכרי, ולא חידשה להתיר אף חמץ של ישראל שביטלו. ותירץ, שבאמת גם חמץ של ישראל שביטלו מותר, ומה שאמרו במשנה חמץ של עכו"ם, הוא כדי להשמיענו שחמץ של עכו"ם מותר בהנאה אף בתוך הפסח[כג], וזה לא שייך להשמיענו בחמץ של ישראל שביטלו, שכן אם יהנה ממנו שוב אינו ביטול.

חמץ של ישראל חבירו

שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. כתב **בצל"ח** (ד"ה ולית), שמשמע שממעט גם שאינו עובר ב'בל יראה' על ראיית חמץ של ישראל חבירו, שאף הוא בכלל 'אחרים', ואף אם הוא מופקד אצלו, אינו חייב לבערו אם לא קיבל עליו אחריות, אם כן לפי רב אחא בר יעקב, שרבי יהודה למד שאור של אכילה משאור של ראייה, ודורש מהפסוק 'ולא יראה לך' (שמות יג ז), מה שאור של ראייה שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים, כך שאור של אכילה שלך אי אתה אוכל אבל אתה אוכל של 'אחרים', יהא

אחריות, ואם כן יש לומר גם להיפך, שבאופן שאין בכחו לכופו, אף אם חייב באחריות, אינו חשוב חיוב אחריות לענין חמץ. **ח. וכן** כתבו במצפה איתן (נמוס' שם, נ"ד ופס) ובחידושי רבינו מאיר שמחה (ליקוטים על פסחים, ד"ה מה), וראה בחידושי רבינו מאיר שמחה, מה שהאריך להוכיח כן. **ט. וראה** תוספות (שם) שביארו טעמם של דברים. **י. וכן** דין כל מקח שנעשה באיסור שאינו קונה אותו [ראה שולחן ערוך (יו"ד סי' רל ס"ק נהג"ה), סמ"ע (שו"ת סי' רח סק"ג)]. **ואף שהרמב"ם פסק** שהקונה חמץ בפסח לוקה, היינו משום שעבר על 'לא יראה' במה שעשה מעשה קנין אף שהחמץ לא נקנה לו. וראה בהפלאה מה שהאריך בענין זה. **יא. ראה** רש"י בסנהדרין (מז. ד"ה ישראל) שכתב הטעם, כי נאמר (ויקרא יט יג) 'לא תעשוק את רעך', ולא נכרי, ומדרבנן יש מי שאסר משום חילול השם (ב"ק קיג.). **יב. וכן** כתב היראים (סי' תכב ד"ה לענין ואף) המובא במגן אברהם (סי' תלו סק"ג), שאף שגזל עכו"ם מותר, מכל מקום אינו בגדר 'לכם' לענין אתרוג ביום הראשון. **יג. כי** לא גרוע מקיבל עליו הוא עצמו אחריות, שאסור מן התורה. **יד. וכתב** הצל"ח (ד"ה והמוס'), שמתוספות משמע שהבינו בדברי רש"י שמותר אף מדרבנן, כי התוספות כתבו את שיטת רש"י על דברי הגמרא 'בדין הוא דאפילו תוך זמנו מותר', וזה מובא בגמרא על המשנה שחמץ של נכרי אחר הפסח מותר בהנאה, ואמרו שהוא הדין שאפילו תוך הפסח מותר, ועל זה כתבו התוספות שלפי רש"י היינו על אכילה. ואם נאמר שמדרבנן אסור, אי אפשר לומר שבדין הוא דאפילו תוך זמנו מותר באכילה, כי הרי מדרבנן אסור באכילה. ועל כרחך שהתוספות הבינו שלרש"י מותר באכילה אפילו מדרבנן, וסברו התוספות, שאם מותר מן התורה צריך להיות מותר גם מדרבנן, כי לא מצינו שחכמים גזרו על זה. **טו. ובזה** גם מיושב מה שהקשו התוספות, שאם נאמר שלרבי יהודה אליבא דרב אחא בר יעקב מותר גם כן באכילה, מדוע נחלקו רבא ורב אחא בר יעקב [להלן] בחמץ של נכרי אחר הפסח אם מותר באכילה, היה להם לחלוק בפסח עצמו. ולדבריו מיושב, שהם נחלקו מה הדין בזמן הזה אחר שחז"ל אסרו גזל עכו"ם, שבפסח ודאי לוקה עליו משום שחייב באחריותו, ולכן נחלקו דווקא אחר הפסח. **טז. הריטב"א** (שם) הקשה, לפי רבי יוחנן שדבר תורה מעות קונות איך קונה מתנה מן התורה. תוספות תירצו, שרק במתנה כיון שאין שם מעות קונה במשיכה. אולם הרמב"ן סבר שכיון שדבר תורה אין קנין משיכה, אפילו במתנה שאינו יכול לקנות במעות מכל מקום אינו קונה במשיכה. הרי שהרמב"ן סבר שבאופן שאינו קונה במשיכה, אפילו במתנה שאינו יכול לקנות במעות, גם כן אינו קונה במשיכה. **יז. כן** מבואר בתוספות בבא מציעא (פב: ד"ה חימור). **יח. אולם** לפי תוספות צריך לומר שסברו, שהלכה כהסובר שגזל עכו"ם אסור ולכך חייב בהשבה, ובזה מתחייב באחריותו. ובקהלת יעקב (מהע"ז, סי' כח ס"ק ד"ה קידושה - הרמשון) כתב, שאף להסובר גזל עכו"ם אסור אינו חייב להשיב את החפץ, אך מכל מקום חייב להשיב ממון. אמנם בדבר שמואל נקט, שלפי רש"י אין חיוב אף בהשבת ממון. **יט. רשב"א** (נדרים נד: ד"ה ר"ג, נכיפור הרמשון, נ"מ פת. ד"ה ולוקח), מסקנת הריטב"א (נדרים שם ד"ה נעמ), מאירי (שם ד"ה ויש), ר"ן (שם ד"ה אמר ליה למפוקי). **ואף שהרמ"א** (מהע"ז סי' כח סי"ז) כתב, שאורח שלקח חלקו משל בעל הבית וקידש בו אשה, מקודשת, שם הטעם כי אם רוצה יכול לזכות בזה, אבל לא מוכרח לזכות בזה. וראה רש"י נדרים (שם ד"ה לפפוקי). ורעק"א בנדרים (שם ד"ה לפפוקי) הקשה, הרי בשעה שאוכלו, הרי הוא שלו. **כ. רשב"א** (נדרים נד: ד"ה ר"ג, נכיפור הרמשון), מאירי (שם ד"ה ויש) בשם גדולי הרבנים, שאם הזמין את חבירו לסעודה, אינו יכול לאסור חלקו של חבירו האורח על ידי שמדירו הנאה, כי האורח כבר זכה בחלקו. **כא. אכן** באור חדש (נמוס' ד"ה ודין, נ"ד ונרמה) כתב, ששייך אופן שגם בהנאה של כילוי אינו חייב בבל יראה, באופן שגזלו על מנת לבערו, שלשיטת התוספות להלן (ע"ג ד"ה רב) אינו עובר בכך ב'בל יראה', כי הוא לאו הניתק לעשה, וכיון שאינו עובר יכול ליהנות בשעת ביעורו. אמנם דחה שאי אפשר לומר כן, כי אמרו בגמרא שלרבי יהודה דווקא חמץ של גוי מותר בהנאה, והרי אף חמץ של ישראל, כגון שנתחמץ לו חמץ בתוך הפסח שעומד לבערו, יוכל ליהנות על ידי ביעורו. **כב. ובשלמא** בתוך הפסח, לא שייך להקשות שיהא מותר באכילה, שהרי על ידי האכילה או ההנאה חוזר בכך מן הביטול, וכמו שכתב בחידושי הר"ן (ו: ד"ה שניו), ושוב יהא חמץ של ישראל האסור באכילה, אבל לאחר פסח אין בכך כלום שחוזר מהביטול, אם כן צריך להיות מותר באכילה ובהנאה. **כג. ואף** שבמשנה אמרו רק שלאחר זמנו מותר, ולא נאמר בפירוש שחמץ של עכו"ם מותר בהנאה בפסח [ואף שחמץ של נכרי מותר אף תוך הפסח, נקטו במשנה לאחר זמנו, אגב מה שאמרו בסיפא, שחמץ של ישראל אפילו לאחר זמנו אסור בהנאה, כמבואר בגמרא], מכל מקום במשנה נכלל גם חידוש זה.

מותר לאכול חמץ של ישראל אחר. ולפי זה קשה, מדוע המשנה חילקה בין חמץ של ישראל לחמץ של נכרי, המשנה היתה צריכה לחלק בין חמץ שלו לחמץ של חבירו[כד].

ומכח קושיא זו דן הצל"ח, שבמצות ביעור חמץ אין חילוק בין בעליו לכל ישראל[כה], וכל אחד ואחד חייב לבער כל חמץ של ישראל הנמצא ברשותו[כו], ואם אינו ברשותו אינו חייב לבער בין חמץ שלו[כז] בין חמץ של חבירו, ולכך יש לאסור אכילת חמץ של ישראל חבירו, משום שכשיבוא לרשותו מוטל עליו החיוב לבערו[כח].

ובאור חדש (ד"ה ממנ) תירץ, שאף אם נאמר שישראל אינו עובר על חמצו של חבירו כשמופקד בידו, מכל מקום אסור לו לאוכלו אף לפי רב אחא בר יעקב, מכיון שבעליו עובר עליו ב'בל יראה' נאסר החמץ באכילה לכל ישראל, ואינו דומה לחמץ של גוי שאין עוברים עליו כלל ב'בל יראה'[כט].

מדוע העמיד רבא את המשנה כרבי שמעון ולא כרבי יוסי הגלילי

רבא אמר לעולם רבי שמעון היא ורבי שמעון קנסא קנים הואיל ועבר עליה בבל יראה ובל ימצא. הקשה **בצל"ח** (ד"ה ולפ"ז), מדוע העמיד רבא את המשנה כרבי שמעון ולא כרבי יוסי הגלילי, הרי יש לומר שאף שלפי רבי יוסי הגלילי חמץ אינו אסור בהנאה מן התורה כלל, מכל מקום רבנן אסרוהו בהנאה בין בתוך הפסח בין לאחריו, משום קנס, כמו שמפרש לפי רבי שמעון שאסרוהו חכמים אחר הפסח באכילה ובהנאה. ותירץ, שדווקא לרבי שמעון שמצינו בתורה איסור הנאה מחמץ תוך הפסח, קנסוהו חכמים שישאר באיסורו אף אחר הפסח, אבל לרבי יוסי הגלילי שמן התורה חמץ אינו בכלל איסורי הנאה, לא מסתבר לומר שחז"ל יקנסו באיסור הנאה שאין לו מקור בתורה.

האם רבי שמעון קונס גם כשלא עבר ב'בל יראה'

שם. נחלקו **הראשונים**, אם רבי שמעון קנס דווקא כשעברו על החמץ באיסור, או אף כשהיה ראוי לעבור עליו באיסור אף שבפועל לא עבר. יש מן הראשונים[ל] שכתבו, שרבי שמעון קנס לאסור החמץ בהנאה דווקא כשעבר עליו איסור מן התורה של 'לא יראה', או איסור מדרבנן שהיה לו לבערו ולא ביערו, אבל אם לא עבר עבירה על חמץ זה, לא קנסוהו, וכן משמע מלשון הגמרא 'הואיל ועבר עליה בבל יראה ובל ימצא'. ולכן אם הפקיר את החמץ או ביטלו, לפי רבי שמעון מותר באכילה ובהנאה לאחר הפסח[לא].

שעבר על האיסור במזיד, יש לחשוש להערמה שיאמר נתכוונתי להפקיר ולא הפקיר, או שיאמר אנוס הייתי ולא היה אנוס[לד], ולכך קנסו אף אם ביטל או הפקיר, שאסור לאחר הפסח, שמא יבוא לידי איסור[לה].

וכתב רבינו מנוח (חמץ ומצה פ"ו ה"ד), שקנס זה הוא רק במקום שהיה אנוס ולא היה יכול לבטל, אבל באופן שביטלו אלא שהיה אנוס על הביעור, לא קנסוהו ומותר בהנאה.

אולם מוכח מכמה ראשונים[לו] שחולקים, וסוברים שרבי שמעון קנס אף באופן שביטלו ואינו ברשותו, וגם היה שוגג או נאנס על הביעור, וקנס זה שייך בכל מקום שהיה עובר על בל יראה אם לא היה מפקירו ומבטלו.

ובשו"ת פנים מאירות (מ"ג סי' קסג) הוכיח כדברי רבינו מנוח, מהגמרא בגיטין (נג:), שלא גזרו בדרבנן שוגג אטו מזיד, וכיון שכשביטלו אינו אסור אלא מדרבנן, ואם כן לא גזרו בכך שוגג אטו מזידל[לז].

אכן רעק"א (סו"ס, מ"מ סי' כג) כתב, שחמץ אינו דומה לשאר גזירות חז"ל, שכן חכמים לא חידשו דין ביעור חמץ אלא עיקרו מן התורה, אלא שמן התורה די בביטול בלבד, ורבנן קבעו שצריך ביעור ולא די בביטול, ובזה אומרים שגדר האיסור שחז"ל אסרו חמץ זה הוא, שכל זמן שלא ביערו כהלכתו, הרי דינו כמי שלא ביטלו מן התורה[לח].

ובבעל העיטור (ח"ג דף קכ.) כתב, שבאופן שביטל ומצאו בביתו אחר הפסח, אסור באכילה ומותר בהנאה. **וכתב הטור** (סו"ס סי' תמח), שאין טעם נכון לחלק בין אכילה להנאה. **והבית יוסף** (סס ס"ה ד"ה ומ"ש) כתב, שאפשר שסברת העצמוב היא, שאין חוששים להערמה אלא באופן שיש הנאה מרובה, שהיינו הנאת אכילה, אבל לא באופן שיש הנאה מועטת שאינה של אכילה. **והאחרונים**[לט] הוסיפו לבאר, שאם נתיר החמץ באכילה אחר הפסח, יש לחשוש שאם לא יוכל לאכול כולו קודם פסח, יערים וישאירנו לאחר פסח, אבל לענין היתר הנאה אין לחשוש לכך, כי הרי לאחר הפסח יצטרך למוכרו לגוי, ואם כן משום רווח קטן שיכול להיות לו מכך [כגון שיחכה ליום השוק וכדומה], אין לחשוש שישהנו במזיד ולא ימכור קודם זמן איסורו.

גדר חשש הערמה לשיטות הראשונים שאסרו אף באופן שביטלו

שם. לעיל הובאו שיטות **הראשונים**, שגזרו שחמץ לאחר הפסח אסור בהנאה אף באופן שביטלו והפקירו, משום שחששו להערמה. **ובחתם סופר** (סו"ס סי' קיד) כתב בגדר הדברים, שעיקר ביטולו מן התורה הוא בלב, כי נאמר 'לא יראה לך', בטל בלבך, ויהיה נחשב בעיניו כאילו הוא עפר ואיננו שלו כלל, וזה יהיה מוסכם בלבו בהסכמה גמורה, ואז אפילו החמץ כמוס באוצרותיו חתום במרתפו, אינו עובר עליו, וממילא מותר אחר הפסח, ואלו הם דברים המסורים ללבו של אדם שנאמר בהם 'יראת', אך חז"ל ירדו לסוף דעתו של אדם, כי כשהאדם יודע בעצמו שלאחר הפסח יהיה מותר לו באכילה, או אפילו בהנאה, ממילא אינו נחשב בעיניו כעפר וכדבר הבטלמ, אף על פי שאמר בפירוש 'כל

במכתם (ד"ה אלא) הוסיף בשם יש מי שאומר, שאף באופן שנשאר החמץ בביתו בשגגה או באונס ולא ביטלו, לא קנסוהו[לג].

אולם יש מן הראשונים[לי] שכתבו, שאין כוונת הגמרא לומר שלא קנס רבי שמעון אלא אם עבר בפועל על בל יראה, אלא כל מקום שראוי לעבור על חמץ זה באיסור 'בל יראה', ואף אם הפקירו או שנאנס ולא ביערו, שלא עבר על הלאו, מכל מקום קנס רבי שמעון מטעם שאם הקנס יהא רק באופן

כד. **וראה** חמדת שלמה (סו"ס סי' יח) שכתב, שאפשר שלפי רב אחא בר יעקב באמת חמץ של ישראל אחר מותר בהנאה. וראה שם מה שתירץ מה שאמרו במשנה, חמץ של נכרי ולא חמץ של ישראל חבירו. כה. **ושלא** כדברי הב"ח (סו"ס סי' תמג ס"ה) והמגן אברהם (סס סק"ה) שסברו, שאינו עובר בבל יראה על חמץ של ישראל אחר הנמצא ברשותו. כו. **או** ברשות מי שהפקידו אצלו, שיד השומר כיד הבעלים. כז. **כן** כתב הב"י (סו"ס סי' תמ ס"ד ד"ה ישראל) בשם הר"ן, שאינו חייב לבער חמץ שלו כשאינו ברשותו. כח. **וראה** שם עוד שתירץ באופן אחר. כט. **ובעין** זה כתב בקובץ שיעורים (סוס קנ), שהגזירה שוה היא, שכל שאין בל יראה על חמץ זה אינו עובר, אבל אם יש בל יראה, שישראל אחר עובר עליו בבל יראה, אסור לאוכלו. ל. **אור** זרוע (סי' כג ממו, הו"ד בהגהות מיימוני סוף סי' ד), **שו"ת אור זרוע** (סי' קנז), **ריקאנטי** (סי' תצמח), **מהר"ם חלאווה** (ד"ה ל"ש) **וספר המכתם** (ד"ה אלא) בשם יש מפרשים. **ובראי"ש** (סי' ד) כתב שמן הדין מותר, אמנם בהמשך דבריו הביא, שבירושלמי נחלקו בזה אם חששו להערמה או לא. **ובקיצור פסקי הרא"ש** (סס) כתב, שחמץ שנמצא בביתו אחר הפסח אסור אפילו אם ביטלו. **ובכסף משנה** (חמץ ומצה פ"ו ה"ד) כתב, שמהר"ן משמע שמותר [כי כתב (על הרי"ף ד"ה קנסא, ובמידושים ד"ה הואיל), שקנסוהו באופן שהשהה בביתו שעבר על דאורייתא, או באופן שהפקידו אצל נכרי שעבר על דרבנן]. אלא שכתב, שאפשר שאף הר"ן סבר שכל מקום שראוי לעבור עליו בבל יראה קנסו. אולם ראה בחתם סופר (סו"ס סי' קיד) שכתב, שאין לדייק כן מהר"ן. **וראה** שדי חמד (מערכת חמץ ומצה סי' ו אות ו ואילך) שהאריך בכל זה. לא. **וראה** להלן באופן שביטל החמץ ומחמת אונס לא ביערו. לב. **וכן** הוא לשיטת הר"ן [לביאור הכסף משנה, הובא בהערה לעיל], שדווקא באופן שעבר על דאורייתא או דרבנן גזרו, אבל באופן שלא עבר לא גזרו. והנה האור זרוע והריקאנטי [הנ"ל] עוסקים באופן שהפקירו ואינו בביתו, ואילו המהר"ם חלאווה [הנ"ל] עוסק במי שביטל ומצא חמץ בביתו לאחר הפסח, ובפסח עצמו לא ידע שיש לו החמץ [וראה להלן בזה]. אבל באופן שהשאיר החמץ בביתו במזיד שעבר על תקנת חז"ל, אף אם ביטל או הפקיר, לא מצאנו לאחד מהראשונים שהתיר. וכן כתב הר"ן בפירוש, שאף באופן שהפקידו אצל עכו"ם שעבר על איסור דרבנן אסרוהו בהנאה. וכתבו המגן אברהם (סי' תמו ס"ק מו) **ובשו"ת** פני יהושע (ח"ב סו"ס סי' יג-יד), שהוא הדין למי שביטלו והשאירו בביתו. **וראה** עוד בשו"ת פני יהושע (סס סי' יג), שכתב, שהראשונים שנתנו טעם לאיסור מחמת הערמה, לא עוסקים באופן שעבר על תקנת חז"ל, שבאופן זה אין צריך לאסור משום שחששו להערמה, אלא מכיון שלא ביער על פי תקנת חז"ל, אסרוהו בהנאה. **אולם** בנודע ביהודה (קמא, סו"ס סוף סי' יח) כתב, שאף באופן שעבר על תקנת חז"ל לא היו קונסים, אם לא משום שחששו להערמה. לג. **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"ד) לפי פירוש המגיד משנה, **מאירי** (כת. ד"ה המצנה), **רבינו דוד** (ד"ה ורבי, להלן: ד"ה קן), **מהר"ם חלאווה** (ד"ה ל"ש). **והביאו** בשם יש מפרשים. **ובראי"ש** (סי' ד) כתב שמן הדין מותר, אמנם בהמשך דבריו הביא, שבירושלמי נחלקו בזה אם חששו להערמה או לא. **ובקיצור פסקי הרא"ש** (סס) כתב, שחמץ שנמצא בביתו אחר הפסח אסור אפילו אם ביטלו. **ובכסף משנה** (חמץ ומצה פ"ו ה"ד) כתב, שמהר"ן משמע שמותר [כי כתב (על הרי"ף ד"ה קנסא, ובמידושים ד"ה הואיל), שקנסוהו באופן שהשהה בביתו שעבר על דאורייתא, או באופן שהפקידו אצל נכרי שעבר על דרבנן]. אלא שכתב, שאפשר שאף הר"ן סבר שכל מקום שראוי לעבור עליו בבל יראה קנסו. **אולם** ראה בחתם סופר (סו"ס סי' קיד) שכתב, שאין לדייק כן מהר"ן. וראה שדי חמד (מערכת חמץ ומצה סי' ו אות ו ואילך) שהאריך בכל זה. לא. **וראה** להלן באופן שביטל החמץ ומחמת אונס לא ביערו. לב. **וכן** הוא לשיטת הר"ן [לביאור הכסף משנה, הובא בהערה לעיל], שדווקא באופן שעבר על דאורייתא או דרבנן גזרו, אבל באופן שלא עבר לא גזרו. והנה האור זרוע והריקאנטי [הנ"ל] עוסקים באופן שהפקירו ואינו בביתו, ואילו המהר"ם חלאווה [הנ"ל] עוסק במי שביטל ומצא חמץ בביתו לאחר הפסח, ובפסח עצמו לא ידע שיש לו החמץ [וראה להלן בזה]. אבל באופן שהשאיר החמץ בביתו במזיד שעבר על תקנת חז"ל, אף אם ביטל או הפקיר, לא מצאנו לאחד מהראשונים שהתיר. וכן כתב הר"ן בפירוש, שאף באופן שהפקידו אצל עכו"ם שעבר על איסור דרבנן אסרוהו בהנאה. וכתבו המגן אברהם (סי' תמו ס"ק מו) **ובשו"ת** פני יהושע (ח"ב סו"ס סי' יג-יד), שהוא הדין למי שביטלו והשאירו בביתו. **וראה** עוד בשו"ת פני יהושע (סס סי' יג), שכתב, שהראשונים שנתנו טעם לאיסור מחמת הערמה, לא עוסקים באופן שעבר על תקנת חז"ל, שבאופן זה אין צריך לאסור משום שחששו להערמה, אלא מכיון שלא ביער על פי תקנת חז"ל, אסרוהו בהנאה. אולם בנודע ביהודה (קמא, סו"ס סוף סי' יח) כתב, שאף באופן שעבר על תקנת חז"ל לא היו קונסים, אם לא משום שחששו להערמה. לג. **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"ד) לפי פירוש המגיד משנה, **מאירי** (כת. ד"ה המצנה), **רבינו דוד** (ד"ה ורבי, להלן: ד"ה קן), **מהר"ם חלאווה** (ד"ה ל"ש) בשם יש מפרשים. ובמהר"ם חלאווה (סס) הקשה, שאם ביטלו מותר, אם כן מדוע קנסוהו. ותירץ, שאם לא היו קונסים אותו היו משהים את החמץ לכתחילה והיו עוברים עליו בבל יראה, ולכך קנסו אפילו בביטלו, שלא יבואו לידי איסור. והיינו אף שאדם זה ודאי לא עבר עבירה, מכל מקום גזרו על הכל כדי שלא יבוא אדם להערים, וראה הערה בסמוך. לד. **ראה** במה שהובא להלן, שהאריך בזה בשו"ת נודע ביהודה (קמא, סו"ס סי' יט). **והרעק"א** (סו"ס, מ"מ סי' כג) כתב, שאף באופן שהיה אנוס ודאי ואין חשש הערמה כלל, מכל מקום הואיל ושייכת מציאות של אונס שיהיה בה הערמה, קנסו בכל אופן. וכן כתב בחתם סופר (סו"ס, סו"ס סי' קיד). וכן משמע בפשטות מהמאירי ושאר ראשונים שהובאו לעיל בסמוך. לה. **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"ד) [וזה לשונו, 'חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנייה לעולם, ודבר זה קנס הוא מדברי סופרים מפני שעבר על בל יראה ובל ימצא אסרוהו, ואפילו הניחו בשגגה או באונס, כדי שלא יניח אדם חמץ ברשותו בפסח כדי שיהנה בו אחר הפסח'], **רמב"ן** (לפ: ד"ה ה"ג), **ריטב"א** (ד"ה רבא) בשם **הרא"ה** בשם **הרמב"ן**, **מאירי** (כת. ד"ה המצנה), **רבינו דוד** (ד"ה ורבי, לפ: ד"ה קן), **ספר המכתם** (ד"ה אלא), **מהר"ם חלאווה** (ד"ה ל"ש). **והביאו** מהירושלמי (פ"ב ה"ג), שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בחמץ שהפקירו [ובחידושי הר"ן (ד"ה הואיל) גרס בירושלמי 'חמץ שהפקידו', ואם דעת הר"ן שבאופן שהפקיר את החמץ לא קנסוהו [ראה מה שהובא נידון בדעת הר"ן לעיל בהערה], גרס כן לשיטתו]. **בשארית יהודה** (סי' יד) כתב בשם שולחן ערוך הרב, שהראשונים האוסרים אסרו אפילו באופן שאינו בביתו והפקירו, ומכל מקום קנסוהו ואסרו בהנאה, כי גם בזה שייך שיערים ולא יפקירו. **והוכיח** כן מדברי הרמב"ן (סס) שהוכיח כשיטתו, ממה שחמץ של ישראל הנמצא בחנות של גוי, שאף שהישראל התייאש ממנו ואינו שלו, מכל מקום כל זמן שלא זכה בו אחר, החמץ אסור בהנאה, ואף שהחמץ ברשות גוי. **ואם** כן מוכח שאסור בהנאה אף שהפקירו ואינו ברשותו. **וכן** מוכח לכאורה, ממה שהביאו הראשונים ראיה מחמץ שנגזל, שאסור בהנאה אף על הגזלן, והרי שם אינו ברשות הנגזל ואע"פ כן אסור בהנאה, **וכן** פסק בשולחן ערוך הרב (סו"ס סי' תמח סכ"ט). **וראה עוד** משנה ברורה (סס ס"ק כה **וביאור** הלכה ס"ק סח-ט) שמביא דעות בין האחרונים, במקום שבדק כמנהגנו וביטל את החמץ, ואחר פסח מצא חמץ, ומכריע להלכה, שבמקום הפסד מרובה אפשר לסמוך על דעת האחרונים, שאם בדק וביטל ומצא בביתו אחר פסח שיכול ליהנות. לו. **כן** הוכיח הגרא"ז מלצר בהגהותיו לרמב"ן (לפ: ד"ה ה"ג), שהרמב"ן עוסק שם בחמץ של ישראל שהתייאש ממנו והוא מופקר, וכתב על זה הרמב"ן שמכל מקום קנסוהו, ומזה הוכיח דינו, שאף במקום שאין יכול לבערו משום שוגג או אנוס, מכל מקום קנס רבי שמעון. **ומוכח** שדעתו שגזרו אף באופן שהחמץ מופקר, וגם הוא אנוס במה שלא ביערו. **וכן** מוכח מהמאירי (כת. ד"ה המצנה), שעוסק באופן שביטלו ושכח או היה אנוס ולא ביערו, ומכל מקום כתב שקנסוהו. **וראה** מה שהובא להלן בהערה שגם מהרשב"ץ מוכח כן. לז. **ועיין** בתשובה שם שהאריך בראיה זו, ובביאור הגמרא שם. לח. **וכיסוד** זה כתב המגן אברהם (סי' תמו ס"ק מו). **וראה** עוד בשו"ת נודע ביהודה (קמא, סו"ס סי' יט) מה שהסתפק בדין זה. לט. **מהרל"ח** (מידושי הגהות על הטור סס אות ג), נודע ביהודה (קמא, סו"ס סי' יט) **ובחתם סופר** (סו"ס, סו"ס סי' קיד). **וראה** עוד מה שהובא לעיל (כת.) שהב"ח הקשה על העיטור, שמשמע במשנה שאסור גם לאחר הפסח. מ. **החתם** סופר ציין שסברא זו, שאם יכול לחזור ולזכות בחמץ הרי הוא מבטל את הביעור, מבוארת בשו"ת

חמירא ליבטל וליהוי הפקר כעפרא', מכל מקום לבו בל עמו, שהרי יודע הוא שיהיה שלו אחר שבעה ימים, ועתה הוא שמור אצלו ליום מועד עד יעבור החג, נמצא ממילא עובר עליו בבל יראה[מא], על כן אמרו חז"ל שיצטרך לבערו דווקא, ואם עבר ולא ביערו יהיה אסור בהנאה אחר הפסח, ובזה נמצא ממילא יהיה נחשב בעיניו כעפר וכדבר הבטל, שהרי יודע שאין סופו ליהנות ממנו, נמצא באמת שאם יארע מקרה שעבר על תקנת חכמים ולא ביערו רק ביטלו, מכל מקום ניצול הוא מאיסור בל יראה מן התורה, מה שאין כן אם היה מותר בהנאה אחר הפסח, היה עובר על בל יראה מן התורה אע"פ שכבר ביטלו, ומשום כן אין לחלק בין מזיד לשוגג ואונס[מב].

חמץ שנפלה עליו מפולת

שם. הראשונים והפוסקים[מג] כתבו, שבירושלמי (פ"ג ה"ג) מבואר שחמץ שנפלה עליו מפולת אין חשש להערמה, ולא גזרו בזה כלל. וביאר **הנודע ביהודה** (קמ"ג, או"ח סי' יח), שחמץ שנפלה עליו מפולת, אינו דומה לשאר אופנים שהפקיר וביטל שקנסו משום חשש הערמה, שבאופנים אלו שייך שיערים ולא יבטל, ויאמר שביטל[מד], אבל בחמץ שנפלה עליו מפולת לא שייך כלל הערמה, שהרי דינו כמבוער ואינו צריך ביטול כלל[מה].

אבל רבינו האי (הו"ד בשו"ת הרשב"א ח"א סי' ע) כתב, שאף חמץ שנפלה עליו מפולת, אסור בהנאה.

דין חמץ של חרש שוטה וקטן

שם. הפרי מגדים (פתיחה כוללת ח"ג אות ג) כתב, שאפשר שחמץ של חרש שוטה וקטן אסור אחר שעבר עליו הפסח, ואף שאין טעם לקונסם, מכל מקום לא חילקו רבנן בכך[מו]. אמנם בסימן תל"ד (ס"ק קט"ו) כתב, שאפשר שחמץ של יתום קטן שעבר עליו הפסח מותר, כי אין את מי לקנוס[מז].

ובקובץ שיעורים (אות קכט) הוכיח ממה שאמרו במשנה (כח.), חמץ של נכרי מותר בהנאה, שדווקא חמץ של נכרי מותר, אבל חמץ של ישראל, אפילו אם הוא של חרש שוטה וקטן שאינם עוברים ב'בל יראה', אסורים בהנאה[מח].

דין חמץ גזול שעבר עליו הפסח

שם. הרמב"ן (לח: ד"ה ה"ג) כתב, שבגזל חמץ ועבר עליו הפסח, אסור לכל העולם ואפילו על הנגזל, ואף שהנגזל לא עבר על בל יראה ובל ימצא, ואין טעם לקנוס את הנגזל בעל החמץ, מחמת שהגזלן עבר על איסור, מכל מקום הרי הרשב"א (ס"ק ע). וכן כתב הרשב"ץ (מאמר ממץ אות נז), שאם אינו יכול להגיע לחמץ כדי לבערו, כגון שהוא ברשות גוי או בחורים, והחמץ בעין אלא שאינו ברשותו ואינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, מכל מקום אסור לאחר הפסח, ואף שמן התורה מותר, ולרבי שמעון אסור משום קנס רק מפני שעבר על בל יראה ובל ימצא, והוא לא עבר בבל יראה ובל ימצא, מכל מקום אילו היה מותר לאחר הפסח, לא יהא ביטולו ביטול, כי דעתו עליו, ואם כן עבר עליו בבל יראה ובל ימצא למפרע, ומשום כן אסור. אמנם מהרמב"ן (לח: ד"ה ה"ג) מוכח לכאורה לא כסברתם, כי כתב שבאופן שנאבד לישראל חמץ בחנותו של גוי והרי הוא הפקר, מכל מקום כל זמן שלא זכה בו אחר, הוא בכלל תקנת חז"ל שאסור ליהנות בו לאחר הפסח. והרי בזה לא שייך סברא זו שיאמר שמבטלו ובאמת לא ביטלו, כי הרי מה שהפקירו הוא מחמת שנתייאש ממנו [ואולי באמת אף הרמב"ן מודה לסברא זו, ומה שאסר בחמץ הנמצא בחנות של עכו"ם, הוא משום שלא חילקו חכמים. וראה חזון איש (או"ח סי' קטז ס"ק יח) שכתב לענין פירורים, שאף על גב שלא שייך כאן לחוש שמא לא הפקיר בלב שלם, מכל מקום נראה שלא חילקו חכמים בדבר. וראה עוד נודע ביהודה (קמ"ג, או"ח סי' יח) שכתב, שבהפקיד חמץ אצל נכרי אף שלא שייך סברת הערמה, מכל מקום הוא בכלל גזירת חז"ל שאסור בהנאה כי לא חילקו. אולם הנודע ביהודה עוסק באופן שעבר על תקנת חז"ל]. וראה שו"ת מהרש"ם (ח"ו סי' כו ד"ה ומה שהאריך). וראה עוד לשון הרא"ש (סי' ד) שכתב, 'כלומר, שמא לא יפקירנו ויאמר הפקרתיו', וכעין זה לשון האגור (סי' תצכו), 'דחיישינן שמא יערים לומר שבטלו, אע"פ שלא בטלו', ומשמע שהחשש הוא שיאמר שהפקירו או ביטלו, ובאמת לא ביטלו [ואולי יש לדחוק בכוונתם כהחתם סופר]. ובחתם סופר כתב, שמבעל העיטור [הובא לעיל] הסובר שאסרו לאחר הפסח רק באכילה אבל בהנאה מותר, מוכח שלא כסברתו, כי בזה שמותר בהנאה אחר הפסח הרי הראה בזה שלא ביטלו באמת. וראה מה שהובא לעיל בסברת בעל העיטור. **מא. וכתב** עוד, שאין כאן מקום לומר, מה בכך שיחשוב כן בלבו הא בפיו אמר בפירוש 'ליבטל וליהוי הפקר', ודברים שבלב אינם דברים, כי אכן אם היה מניחו ברשות הרבים ואומר 'ליהוי הפקר', ובא אחר וזכה בהחפצים ההם, וחזר הוא ואמר לבי לא היה עמי כשאמרתי 'ליבטל וליהוי הפקר', אזי נאמר לו דברים שבלב אינן דברים, וזכה, אבל כאן אין אנו דנים נגד הזוכה בו, שהרי החמץ כמוס באוצרותיו ולא זכה בו ולא יזכה בו אדם מעולם, ולא נצרכה אלא שיהיה בלבו כעפר וכדבר הבטל, ואנן סהדי שזה אי אפשר, מפני שיודע בעצמו שלאחר ימים יחזור ממונו, ונמצא עובר בבל יראה. **מב. לעיל** בהערה הובאו דברי הרשב"ץ, שמוכח מדבריו, שאף באופן שביטלו והיה אנוס על הביעור, מכל מקום גזרו, ושלא כרבינו מנוח [הובא לעיל] שבביטלו והיה אנוס על הביעור לא קנסוהו. ובאמת לסברת החתם סופר, לא שייך כלל דין של רבינו מנוח, כי הרי עיקר הסברא הוא, שמאחר ויכול ליהנות מזה אחר כך, שוב אינו יכול לבטלו, ואם כן אף באופן שאינו יכול לבערו, מכל מקום הרי צריך לבטלו, וביטול הוא רק אם אסור אחר כך בהנאה, כי בלא זה אינו ביטול. **מג. רשב"א** (סוף"מ סי' ע), שלטי הגבורים (לח: אות ו). ועיין מגן אברהם (סי' תלג ס"ק ח), שכתב, שלפי רש"י צריך לבטל מדרבנן, ולפי הסמ"ק צריך לבטל מן התורה, ואם לא ביטלו עד לאחר שהגיע זמן איסורו, צריך לפקח את הגל ולבערו, כי לא יכול לבטל כיון שאינו ברשותו. ואם הוא גל גדול שאינו יכול לפקחו, לא נחשב 'שלך', כי אבוד ממנו ומכל אדם. **מד. וראה** מה שהובא לעיל בשם האחרונים, שמשום חשש זה גזרו בכל אופן, וגם באופן שודאי ביטל. **מה. אלא** שכתב הנודע ביהודה (שם), שדברי הירושלמי מתיישבים לשיטת רש"י (לח: ד"ה נירך), שבאופן שיש מפולת גבוהה שלשה טפחים אין צריך ביטול מן התורה, אבל לשיטת הסמ"ק (סוף מצוה נח), שאף באופן שנפלה עליו מפולת צריך ביטול מהתורה, ובאופן זה גם כן שייך חשש הערמה, איך יפרש את דברי הירושלמי. ותירץ, שיעמיד דברי הירושלמי באופן שנפל על החמץ גל גדול, שבאופן זה גם הסמ"ק מודה שאין צריך ביטול מן התורה, כמבואר במגן אברהם (סי' תלג ס"ק יז) [הובא לעיל בהערה]. וראה עוד מה שביאר בזה המקור חיים (סי' תמח סק"ט). **מו. וכתב**, שיש לדמותו לחמץ של ישראל שהניחו שוגג או מוטעה. אך כתב, שאפשר שאינו דומה כי שם חששו להערמה. ובהגהות רעק"א (על השו"ע או"ח סי' תמח ס"ח) ציין לדבריו. **מז. וראה** חלקת יואב (או"ח סי' יט), שו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' מה) שדנו בענין זה. וראה מה שהובא בסמוך מהנודע ביהודה וחזון איש. **מח. והובא** לעיל (כח.), וראה עוד מה שהובא שם, שהוכיח מזה שחמץ של חרש שוטה וקטן, אף שהם אינם עוברים עליו ב'בל יראה', אסור, כי חמץ של ישראל אף של אחרים אסור לכל העולם, ואף שבעליו אינם עוברים ב'בל יראה'. **מט. אולם** ראה מהר"ם חלאווה (ד"ה ר"ש) שכתב, שבחמץ גזול אפשר שיש יותר טעם לאסור על כל העולם, כיון שהגזלן עבר עליו בבל יראה. אולם הרמב"ן (שם) דחה, שהוא כאונס לבעל החמץ, ואם כן אין לקונסו משום עבירת הגזלן. וראה בנודע ביהודה (קמ"ג, או"ח סי' כ) שהוכיח שלא נאסר על הנגזל, כיון שאינו ברשותו ואינו עובר עליו בבל יראה, ועל הגזלן לא שייך לקונסו כי עבר עליו בבל יראה, כי לגזלן אין הפסד בקנס זה, כי יכול לומר הרי שלך לפניך. אכן באבני נזר (או"ח סי' שלג אות י) הוכיח מדברי הרמב"ן, שנאסר גם על הנגזל. וכן רעק"א (שו"ת, קמ"ג, סי' כג) חלק על הנודע ביהודה, כי לא משמע כן בפשטות המשנה. ובמקור חיים (סי' תמח סק"ט) ביאר, שכיון שאילו היה מחזירו בתוך הפסח היה חייב לבערו, אם כן הרי חשוב כמבוער ואין לו שום הפסד בכך, כי משום מה ירויח בזה שהיה אנוס כל ימי הפסח שלא היה יכול לבערו. ובחזון איש (או"ח סי' קיח סק"ד) כתב, שהטעם שנאסר על הנגזל לאחר הפסח הוא, כי לא חילקו חכמים בדבר, אלא כל שעברו על חמץ זה בבל יראה הרי הוא אסור לאחר הפסח, וכאן הגזלן עבר על בל יראה, וכן משמע במשנה (מז:) שאמרו, חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר, ומשמע שבאופן זה של ישראל שלא שייך לקונסו אסור לאחר הפסח, ועוד שגם לגזלן יש הפסד בקנס זה, כי עדיין לא עשה תשובה ועדין החמץ ברשותו. **נ. רמב"ן** (לח: ד"ה ה"ג), ר"ן (ד"ה ודלמרינן), המאירי (שם) במסקנת דבריו, ספר המכתם (שם), ר"י מנרבונה (כח. ד"ה והא), רבינו מנוח (שם) בשם אית דמורי, מהר"ם חלאווה (ד"ה ר"ש). **נא. וכן** בכל אונס, כיון שאם האונס היה מסתלק היה צריך לבערו ולא היה נשאר מן החמץ כלום, הרי הוא כמבוער וצריך לבערו אחר הפסח. **נב. ספר** ההשלמה (לח. ד"ה ועניין), הובא בספר המכתם (לז: ד"ה ויש[לן]). וכן כתב הריטב"א (סוף ד"ה רבא, הו"ד בשער הציון סי' תמ ס"ק יב) בשם הרמב"ן, 'מעתה פעמים שישראל עובר עליו ממש והוא מותר וזהו חמצו של נכרי, ופעמים שלא עובר עליו והוא אסור וזהו חמץ של ישראל' [חמץ של ישראל ואינו עובר עליו מפרש שם, שהוא באופן שאינו ברשות ישראל ואינו יכול לבערו, כגון שנגזל ממנו].

אולם יש מן הראשונים[נג] שחולקים, וסוברים שאף חמץ של גוי המופקד ביד ישראל, אסור בהנאה לאחר הפסח.

דין הנאה מחמץ האסור מדרבנן אחר הפסח

שם. כתב הר"ן (על הרי"ף מכ. ד"ה ולפיכך), שחמץ נוקשה שאיסורו רק מדרבנן, מותר בהנאה אחר הפסח[נד]. **והקשו האחרונים**, הרי הר"ן לעיל (על הרי"ף ו. ד"ה ומיהו) כתב, לענין חמץ של ישראל שהפקידו ביד נכרי שאסור בהנאה לאחר הפסח, כיון שחייב לבערו מדרבנן[נה], וכן אסרו בהנאה כל חמץ שביטלו ולא ביערו, אף שמן התורה די בביטול לבד, ורבנן הם שהצריכו לבער כל חמץ שברשותו אפילו ביטלו, ואם כן מדוע חמץ נוקשה שגם כן אסור מדרבנן, מותר בהנאה לאחר הפסח.

בפני יהושע (סו"ס, מ"ק סוף סי' יד) **ובמגן אברהם** (סי' תמז ס"ק מו) **תירצו**, שיש חילוק בין חמץ גמור הצריך ביעור מן התורה, ורק מחמת שנמצא אצל עכו"ם או שביטלו, אין צריך ביעור מן התורה, שבאופן זה אנו אומרים שכיון שגזרו חז"ל שלא די בביטול, שוב החשיבוהו כאילו לא היה מבוער מן התורה, ונאסר בהנאה לאחר הפסח[נו], אבל חמץ נוקשה שאינו חייב לבערו מן התורה אלא שחז"ל גזרו עליו, אינו חשוב שיש חיוב לבערו מן התורה, אלא כעבר על איסור דרבנן, ובאופן זה לא נאסר בהנאה[נז].

ובשו"ת עונג יו"ט (סי' נב) כתב, שאף שבחמץ מן התורה אף שביטלו אסור לאחר הפסח כי חששו שיערים, מכל מקום בחמץ מדרבנן לא גזרו שוגג אטו מזיד.

אולם האבני נזר (או"ח סי' שדמ אות ד) ביאר, שאין כוונת הר"ן לחלק בין איסור מן התורה לאיסור מדרבנן, אלא עיקר החילוק הוא, שחכמים לא קנסו שיאסר בהנאה אלא מי שעבר על בל יראה ובל ימצא, ולא קנסו מי שעבר על איסור אחר, ולכך באופן שהפקידו אצל גוי, אף שמן התורה אין צריך ביעור, החמירו רבנן שיחשב כאילו לא הפקידו אצל גוי ושוב עובר על איסור בל יראה מדרבנן, ולכך אסור בהנאה. אבל על חמץ נוקשה לא גזרו רבנן שיהיה בכלל איסור בל יראה, אלא חייבו לבערו כדי שלא יבואו לאוכלו, ולא קנסו את מי שעבר ולא ביער לאסור החמץ בהנאה[נח].

האם חמץ שעברו עליו רק בעשה של 'תשביתו' נאסר בהנאה לאחר הפסח

שם. נחלקו האחרונים באופן שעבר רק על 'תשביתו', כגון בגר שמת אחר שש שעות קודם הפסח ואין לו יורשים, שנכסיו נעשו הפקר קודם הפסח ואין מי שעובר על החמץ ב'בל יראה'[נט], אבל עובר על תשביתו [ששש שעות ולמעלה עד הפסח יש רק עשה של 'תשביתו'[ס]].

יש מן האחרונים[סא] שכתבו, שכל שעובר רק על 'תשביתו' לא קנסוהו חז"ל.

והוכיחו ממה שדבא אמר, שרבי שמעון קנס הואיל ועבר עליה בבל יראה ובל ימצא, משמע שרק משום שעבר על בל יראה רבי שמעון קנס, אבל אם עבר רק על 'תשביתו' לא קנס. **אולם יש** מן האחרונים[סב] שכתבו, שאף אם עבר בעשה של 'תשביתו' לבד קנסוהו חכמים.

מתי חל הקנס על החמץ

שם. בשו"ת נודע ביהודה (קמא, או"ח סי' כ) כתב, נראה שתוך הפסח לא שייך כלל לומר שקנסו חכמים, כי אין מקום לקונסו אז מדרבנן, כי בתוך הפסח החמץ אסור מן התורה, אלא כשהגיע ליל מוצאי פסח ואז מותר מן התורה לרבי שמעון, בזמן ההוא חל עליו קנס חכמים ואסרוהו בהנאה הואיל ועבר על 'בל יראה', ואז כבר פקע ממנו הפקירא דמלכא שהרי הוא מותר מן התורה'. **ועל** פי זה חידש, שאיש ישראל שהיה לו חמץ אף שלו ממש, ועבר ולא ביער ואפילו לא ביטל קודם הפסח, ומת בתוך הפסח, לא קנסו חכמים כלל ומותר להבנים, כי בצאת הפסח כבר מת זה העובר, והבנים גם אינם עוברים בבל יראה כי אינם יורשים את החמץ בתוך הפסח כי אסור בהנאה, ובשלמא אם לא מת העובר בבל יראה עד ליל מוצאי פסח, כיון שהיה חי רגע אחד במוצאי פסח, כבר חל עליו קנס חכמים ונשאר באיסורו לעולם, ואפילו שאחר כך מת לא הותר להבנים, אבל אם מת בפסח עצמו הקנס לא חל כלל, כי אז צריך להיות תחילת הקנס על הבנים, והם לא חטאו כלל. **אבל החזון איש** (או"ח סי' קיח סק"ד) חולק, וכתב, שנראה שכיון שהיה שעה אחת בחיים והיה אצלו חמץ באיסור, נאסר החמץ אחר הפסח מדין קנס[סג].

לפי מי העמיד רבי יוחנן את הברייתא

דתניא האוכל חמץ של הקדש במועד מעל ויש אומרים לא מעל מאן יש אומרים אמר רבי יוחנן רבי נחוניא בן הקנה היא. **פירש רש"י** (ד"ה מעל), שלפי רבי יוחנן אנו מעמידים את הברייתא כרבי שמעון שאמר חמץ לאחר הפסח מותר, וכיון שמותר לאחר הפסח הרי הוא שוה דמים, לכך מעל. **וכתב המהרש"א** (גרסת"י שם), שלפי זה סבר שדבר הגורם לממון כממון דמי, **וכתב**, שרש"י היה יכול לנקוט שהוא כרבי יוסי הגלילי שמותר בהנאה בפסח עצמו, ודבר הגורם לממון לאו כממון דמי.

ואכן הבעל המאור (ד"ה והא) ביאר, שרבי יוחנן העמיד ברייתא זו לפי רבי יוסי הגלילי הסובר שחמץ מותר בהנאה בתוך הפסח, ומכל מקום לא מעל לדעת יש אומרים, כיון שקם ליה בדרבה מיניה.

והמהר"ם חלאווה (ד"ה המוכל) כתב, שדוחק להעמיד כרבי יוסי הגלילי שהוא לא כהלכה, לכך עדיף להעמיד את הברייתא לפי רבי שמעון[סד].

וביושועות יעקב (או"ח סי' תמג סק"ו) יישב את דברי רש"י שנקט לפי רבי שמעון, כי לא סבר כתוספות להלן (ע"ג ד"ה רבי), שהמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר ב'בל יראה', ולכן סבר שלפי שאר אמוראים מעמידים שעוסקים שהשהה פחות משיעור כזית שאינו עובר עליו ב'בל יראה', אמנם לפי רבי יוחנן שאומר מאן יש אומרים רבי נחוניא בן הקנה שפוטר מן התשלומים, הואיל ונתחייב כרת, הברייתא עוסקת על כרחך שהיה שיעור כזית, שאם לא כן לא היה חיוב כרת, ואם כן על כרחך אינו יכול לפדותו בפסח כי יעבור מיד בבל יראה, ומה שלפי תנא קמא החמץ הוא שוה ממון להקדש [כי הרי חייב קרבן מעילה שאינו אלא בשוה פרוטה], הוא לפי רבי שמעון שאמר שלאחר פסח מותר מן התורה, ובחמץ של הקדש לא גזרו רבנן, וראוי לפדותו לאחר פסח וחשוב גורם לממון ומעל בו[סה].

נג. בספר ההשלמה (ל. ד"ה ועיין) הסתפק בזה, וכן בספר המכתם (ל: ד"ה ויש[נח]) בתחילת דבריו, וכן כתב במגן אברהם (סי' תמ סק"ח) שאסור ליתנו לנכרי, שמא ימכור הנכרי את החמץ לישראל אחר, ויכשל הישראל בחמץ שעבר עליו הפסח. ובחק יעקב (שם סק"ד) חולק, שכיון שהוא חמץ של נכרי והישראל השיב לו את החמץ בעין, אפילו שהישראל עבר בזה שלא ביערו, מכל מקום הרי הוא חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח, ומותר לאחר הפסח, וראה מאמר מרדכי (ד"ה הוסיף) שהוכיח כן מהגמרא. וראה בשולחן ערוך הרב (שם סי"ז, קו"ח ס"ק יב) שהוכיח כדברי האוסרים, מהרמב"ם (תמץ ומצה פ"ד ה"ג) ומהרא"ש (סי' י). וראה עוד משנה ברורה (שם סק"ד) שהביא שנחלקו האחרונים, אם מועיל מכירת חמץ לגוי על חמץ שביד הישראל. וכתב, שהנכון שימכור לנכרי גם את הבית וגם את החמץ. וראה עוד במשנה ברורה (שם סק"ה), שאם עבר ולא ביערו, על כל פנים מותר להחזיר חובו אע"פ שנהנה, וכתב עוד, שלפי האוסרים אסור להחזיר לנכרי באופן שימכור הנכרי לישראל אחר, ויכשל בו בחמץ שעבר עליו הפסח. **נד. והובאו** דבריו בשו"ת הריב"ש (סי' ג), וכן נפסק בשולחן ערוך (או"ח סי' תמז סי"ב). וכתב במגן אברהם (שם ס"ק מו) שאף אכילה מותר, ונקט רק שמותר בהנאה, כי חמץ נוקשה אינו ראוי לאכילה. אכן בחק יעקב (שם ס"ק נג) כתב, שבריב"ש (שם) עצמו מבואר בפירוש שאסור באכילה. **נה. זו** היא שיטת הר"ן שרק משום כן חייב לבערו. אבל שאר ראשונים סברו, שאף בלא זה חייב לבערו, מכיון שהנכרי לא קנהו בזה שהוא מופקד אצלו, והרי הוא ברשותו של הישראל. **נו. עיין** לעיל [בענין 'האם רבי שמעון קונס גם כשלא עבר ב'בל יראה'] בשם רעק"א ביסוד זה. **נז. וראה** בסוף דברי המגן אברהם שכתב תירוץ נוסף בזה [לפי הגירסא במג"א 'אי נמי'], 'אי נמי יש לחוש שכל אדם יעשה כן ויאמר שהעכו"ם קיבל אחריות'. וכוונתו, שאף במקומות שאסרו בהנאה באופן שעבר על איסור דרבנן, מכל מקום הוא בצירוף סברת הערמה, שחששו שמא יערים ובאופן זה יעבור על איסור מן התורה, אבל באופן שיש רק איסור דרבנן ואין חשש הערמה, לא אסרו בהנאה. וכעין זה כתבו בנודע ביהודה (או"ח, קמא, או"ח סי' יח) ובהגהות חשק שלמה (על הנודע ביהודה שם), שצריך את שתי הסברות, לסברת הערמה ולזה שעבר על איסור דרבנן, ולכך בחמץ נוקשה שלא שייך חשש הערמה שיעבור על ידו על איסור דאורייתא, לא גזרו. וראה שם שביאר דין הפקיד אצל גוי באופן אחר קצת. **נח. וכתב** האבני נזר, שבאופן זה מצינו לענין ברכה, שהמבער חמץ שעבר עליו הפסח אינו מברך כיון שאינו רק מחשש תקלה, ואילו המבער בפסח חצי זית חמץ יתכן שמברך. ובשולחן ערוך הרב (או"ח סי' תמו קו"ח סק"ח ד"ה ונצ) חילק, שחמץ שביטלו ונמצא בביתו בפסח מבער עם ברכה, כי עובר על בל יראה מדרבנן, אבל חמץ שאסור להשהותו בפסח בביתו כדי שלא יבוא לידי תקלה, אינו עובר על בל יראה אף מדרבנן, ורק משום תקלה אסור להשהותו בביתו בפסח. **נט. וכן** באופן שהחמץ נחרך קודם הלילה שאין שם חמץ עליו, ורק אם חל עליו איסור הנאה קודם שנחרך לא פקע, ועוד אופנים. **ס. כן** כתב המגן אברהם (סי' תמג סק"ח). ועיין נודע ביהודה (קמא, או"ח סי' כ) שפקפק בזה, שאפשר שעובר אף על בל יראה משש שעות ולמעלה [וכן הוכיחו האחרונים מרש"י (ב"ק כט: ד"ה משם, לעיל ד. ד"ה בין לר"מ)], ולדבריו ודאי קנסוהו אף בעבר לאחר שש שעות, כי עובר משעה שישית גם על 'בל יראה'. **סא. שו"ת פני יהושע** (או"ח סי' יג, יד, הוסף נספרי מגדים שם סי' תמח סק"ג), נודע ביהודה (קמא, או"ח סי' כ) **ובצל"ח** (ו: גרסת"י ד"ה למחר - הסניי). **ובדבר שמואל** (ד"ה ורש"ם) הביא מחכם אחד, שהקשה על הנודע ביהודה שכתב, שעל תשביתו לבד לא קנסוהו, שהרי הר"ן כתב שגם בחמץ שנאסר מדרבנן גם כן נאסר לאחר הפסח, אם כן לא גרע מ'תשביתו', וכל שכן תשביתו נאסר בהנאה לאחר הפסח. וכן משמע במקור חיים (סי' תמג סק"ג, סי' תמה סק"ח). וראה ביאור הלכה (סי' תמג ד"ה שמסתפק) שמסתפק להלכה, אם מכר לאחר שש לנכרי או אם הפקיר לאחר שש, אם מותר לאחר הפסח. ובנשמת אדם (מ"ב כלל קיט אות ח) הסתפק, והכריע שאם עובר רק על תשביתו לא קנסוהו. **סב. פרי** מגדים (סי' תמג סק"ג). ובחזון איש (או"ח סי' קיח סק"ד) כתב, שמסברא אין לחלק בין איסור עשה לאיסור לאו, לענין הקנס. אכן כתב, שלפי מה שכתב לעיל (שם סי' קיח סק"ח), תלוי במחלוקת הראשונים, שלדעת תוספות שאינו עובר בכל רגע שאינו מבער באיסור עשה, והאיסור הוא שלא ישאר בפסח עצמו אצלו, ורק משום זריזים מקדימים למצוות מצוה לבערו מיד, לא שייך לקונסו, משום שלא עבר בעשה, רק אם נשאר עד הפסח שבזה עובר על 'תשביתו'. אבל לדעת הרמב"ם והרא"ש שסברו, שיש איסור עשה בכל רגע שמשהה, בזה שייך לקונסו גם אם עבר רק על 'תשביתו'. **סג. ומשמע** מדבריו, שאפילו אם נאמר כהנודע ביהודה שהקנס חל במוצאי פסח, מכל מקום כל שעבר עליו ישראל בפסח, אף שאין העובר קיים לאחר הפסח קנסוהו, משום שהיה מי שעבר בתוך הפסח. **סד. ואף** שלהלן (נג:) העמידו את מה ששנינו במשנה (נא:) 'האוכל תרומת חמץ בפסח משלם קרן וחומש', לפי רבי יוסי הגלילי, אף שלא נפסק להלכה כמותו, מכל מקום אם לא נדחוק כרבי יוסי הגלילי, נצטרך לומר שתרומה לפי מדה משלם [וראה גם ברמב"ם (תרומות פ"י ה"ה) שפסק, שתרומה לפי ממון משלם]. **סה. וכתב**, שאין מכאן הוכחה שהבעל המאור סובר כתוספות כי העמיד כרבי יוסי הגלילי, כי אף שיש בו כזית, מכל מקום יכול לפדות פחות מכזית וליהנות ממנו, ויהא בו מעילה אם שוה פרוטה. ורש"י לא רצה לפרש כן, כי אם היה שוה פרוטה קודם שבא לכלל כזית, לא שייך קם ליה בדרבה מיניה, כי מעילה חייב בשוה פרוטה, ומשום חמץ אינו חייב עד שיהא כזית.

ובראש יוסף (נרס״י שם)[סו], **ובצל״ח** (ד״ה ממר) תירצו, שאין להעמיד כרבי יוסי הגלילי שסבר שמותר בהנאה בפסח ושוה עכשיו ממון, כי אם כן מדוע לא נחלקו בברייתא בחמץ חולין של חבירו שפטור מלשלם משום שחייב כרת, ועל כרחך צריך להעמיד כרבי שמעון, שסבר, שחמץ חולין של חבירו אינו שוה כלום, כי גם לאחר הפסח אסור בהנאה, ואם כן אינו גורם לממון, כי רבי שמעון קנס שאסור גם לאחר הפסח משום שעברו עליו בבל יראה. ורב אשי שנקט להלן (שם) כרבי יוסי הגלילי, אף שיכלו לנקוט חמץ חולין של חבירו, מכל מקום נקטה הברייתא הקדש, כדי להשמיענו שלפי רבנן שדבר הגורם לממון לאו כממון דמי ופטור, אפילו שיכול להשהות את החמץ לאחר הפסח[סז].

האם אכילת החמץ היתה במזיד או בשוגג

מאן יש אומרים אמר רבי יוחנן רבי נחוניא בן הקנה היא דתניא רבי נחוניא בן הקנה היה עושה את יום הכפורים כשבת וכו׳, אף יום הכפורים מתחייב בנפשו ופטור מתשלומין. רש״י (ד״ה שם) פירש, שהברייתא עוסקת באופן שהיה מזיד לענין חמץ ושוגג לענין מעילה, שלא ידע שהוא של הקדש. היוצא מדברי רש״י, שרבי נחוניא בן הקנה דורש שפטור משום קם ליה בדרבה מיניה רק כשהיה במזיד, אבל בשוגג אינו פטור משום קם ליה בדרבה מיניה.

אמנם דעת **התוספות** (ד״ה רבי) היא, שאף חייבי כריתות שוגגים פטורים מן התשלומים משום קם ליה בדרבה מיניה, לדעת רבי נחוניא בן הקנה, ולדעתם עוסקים ששגג אף באיסור חמץ[סח].

וביאר בשיטה מקובצת (כתובות ל: ד״ה זר), שאין לומר שכיון שהתורה גילתה בשוגג לגבי מעילה שאינו פטור משום קם ליה בדרבה מיניה כיון שניתנה לכפרה, כך במזיד אינו פטור משום קם ליה בדרבה מיניה. כיון שיפה כח המזיד, ושוגג לא יכול ללמד על המזיד, ולכך מזיד במקומו עומד שפטור משום קם ליה בדרבה מיניה[סט].

וכתב בתוספות הרשב״א משאנץ (ד״ה מאן), שדעת רש״י היא, שאף שדעת תנא דבי חזקיה (כתובות לה.) ששוגג הוקש למזיד, וכיון שאילו עשה במזיד היה חייב מיתה ופטור מתשלומים משום קם ליה בדרבה מיניה, הוקש כן גם בעשה בשוגג, ונפסק כתנא דבי חזקיה כמו שאמרו בכתובות (שם), ׳ומי איכא למאן דאמר חייבי מיתות שוגגין חייבין׳, מכל מקום הוקש רק לגבי מכה אדם שמיתתו בידי בית דין[ע], שכן למדו להקיש מכה אדם למכה בהמה שמכה אדם הוא מחייבי מיתות בית דין, אבל חייבי כריתות שוגגים לא הוקשו, ורבי נחוניא בן הקנה הפוטר מתשלומים גם בחיוב כרת, אינו מרבה אלא מזיד החייב כרת ולא שוגג.

ורבינו דוד (ד״ה מאן) פירש את דברי רש״י על פי **הבעל המאור** (ד״ה והא), שכתב, שאף שלעולם חייבי מיתות שוגגים פטורים מתשלומים, מכל מקום כיון שתשלומי מעילה ניתנו כדי להתכפר[עא] ולא פוטרים משום קם ליה בדרבה מיניה, אגב זה נתנו לו כפרה גם על איסור חמץ שעבר בשוגג ומשלם על מה שאכל [וגם על איסור חמץ אינו נפטר משום קם ליה בדרבה מיניה]. ולכן על כרחך צריך להעמיד את הברייתא שהזיד בחמץ, ששייך בו דין קם ליה בדרבה מיניה. **אולם** השיג על זה, שזה הטעם נכון אילו מיתה בידי שמים היה דינה ככרת לענין תשלומים, אבל רבי נחוניא אמר שרק בחייבי כריתות שוגגים חייב בתשלומים, ולא לענין מיתה בידי שמים. והדין הוא שבאמת פטורים מתשלומים בחייבי מיתות שוגגים, ואינו כחייבי כריתות שוגגים.

אמנם המהרש״א (נרס״י שם) ביאר בדעת רש״י, שודאי חייבי כריתות שוגגים הוקשו להיפטר מתשלומים משום קם ליה בדרבה מיניה, אלא שקם ליה בדרבה מיניה אינו פוטר מקרבן מעילה, כי אם כן קם ליה בדרבה מיניה יפטור גם חטאת, וזה אינו. ולכן פירש רש״י, שעוסקים שהזיד בחמץ ושגג במעילה, שבזה פטור לפי רבי נחוניא בן הקנה משום קם ליה בדרבה מיניה[עב].

אם עוסקים במזיד באיסור חמץ מדוע חייב בתשלומים הרי אין לוקה ומשלם

שם. הקשה הצל״ח (ד״ה ממר), לדעת רש״י (ד״ה מת) שעוסקים שהזיד לגבי חמץ, הרי רבי יוחנן עצמו סבר (כתובות לג:) שאין לוקה ומשלם, ומכיון שהאוכל חמץ במזיד חייב מלקות לבד ממה שחייב כרת, אם כן אף לפי החולקים על רבי נחוניא בן הקנה, מדוע המלקות לא פוטרים מתשלומים. ובשלמא לפי התוספות [הובאו לעיל] שהעמידו שהיה שוגג על החמץ, ובחייבי מלקות שוגגים רבי יוחנן מודה שאינו פטור משום קם ליה בדרבה מיניה וחייב לשלם, לכן חייב קרבן מעילה לפי תנא קמא, ולפי היש אומרים הוצרך להעמיד שפטור משום כרת, שלרבי נחוניא בן הקנה פטור משום כך אפילו בשוגג, אבל לרש״י שהעמיד שחמץ הוא במזיד, בלא כרת פטור משום מלקות. ותירץ, שכאן עוסקים באופן שלא התרו בו, ולרבי יוחנן פטור רק בהתרו בו למלקות, ולכך אין כאן אלא פטור משום כרת.

עוד תירץ, שאפילו אם נאמר שעוסקים במזיד והתרו בו למלקות, מכל מקום אין מלקות פוטרו מחיוב תשלומים, כי הרי התוספות (ד״ה מאן) הקשו, מדוע אומרים באוכל חמץ בפסח קם ליה בדרבה מיניה, הרי כמו שבאכילת הקדש חידשה תורה שאין דין קם ליה בדרבה מיניה, כמו כן יהיה הדין באכילת חמץ. ותירצו, שרק במיתה גילתה לנו התורה שלא פטרתו מתשלומים, אבל בכרת לא גילתה לנו כן התורה, לכך בכרת יפטר מתשלומים. וכל זה רק לגבי תשלומים, אך לגבי מלקות כתב **הרמב״ם** (מעילה פ״ו ה״ג), שהזיד במעילה לוקה ומשלם הקרן, נמצא שבמלקות גילתה לנו התורה שיש חיוב תשלומים, ולכך אף אם נאמר שכאן הזיד באכילת החמץ ולוקה מחמת כן, מכל מקום אינו פטור משום קם ליה בדרבה מיניה, כיון שבמעילה חידשה לנו התורה שלוקה ומשלם, והוא הדין גם במלקות משום חמץ שמשלם.

קשה הרי בקם ליה בדרבה מיניה חייב לצאת ידי שמים

שם. הקשו האחרונים, שמבואר בגמרא שלרבי נחוניא בן הקנה אינו מועל משום קם ליה בדרבה מיניה, הרי הפטור של קם ליה בדרבה מינה אינו אלא פטור מדיני אדם, אבל עדיין חייב לצאת ידי שמים[עג], ואם כן כיצד שייך לומר שפטור משום קם ליה בדרבה מיניה לענין מעילה, שכל חיובו הוא לשמים[עד].

ולכן חידש **הצל״ח** (נמוס׳ ד״ה רבי), שרבי נחוניא בן הקנה הסובר שגם בכרת אומרים קם ליה בדרבה מיניה, סובר, שאין חיוב לצאת ידי שמים במקום שפטור משום קם ליה בדרבה מיניה. והסברא בכך היא, שהטעם שחייב לצאת ידי שמים אף במקום שיש לפטור משום קם ליה בדרבה מיניה, הוא משום שהלימוד שפטור בקם ליה בדרבה מיניה, הוא מה שדרשו (כתובות נג:) מהפסוק (דברים כה ג) ׳כדי רשעתו׳ משום רשעה אחת אתה מחייבו ולא משום שתי רשעיות, ופסוק זה נאמר בבית דין, ואם כן משמע, שאף שבית דין אינם יכולים לחייבו משום שתי רשעיות, מכל מקום לא נפטר מעצם החיוב[עה]. אבל רבי נחוניא ודאי חולק על סברא זו, כי מעמיד את הפסוק הזה גם לענין חיוב כרת שהוא בדין שמים ולא בבית דין בלבד, ומוכח שסובר שלעולם לא שייך שיחול על אדם

סו. כן הביא בשם ספר מים עמוקים, אך הוא עצמו דחה תירוץ זה. **סז. וראה** בצל״ח שתירץ עוד באופן אחר. **סח. וראה** מה שפירש הר״ש בתרומות (פ״ו מ״ח) שיטה אחרת בענין, ועיין רעק״א (דרוש ומידוש, מערכה ה חוט יח-כ) שהאריך בדבריו. **סט. וראה** שם במה שהאריך לבאר את שיטת התוספות. **ע. וכתב,** שבשלמא להסובר שלומדים מ׳אסון אסון׳, ניחא, אבל להסובר שלומדים מהפסוק ׳ושמתי אני את פני באיש ההוא ובמשפחתו והכרתי׳, אמרה תורה כרת שלי כמיתה שלכם, מה מיתה שלכם פטור מתשלומים אף כרת שלי פטור מתשלומים, אם כן כל דין שבמיתה נשים בכרת, וכי היכי דחייבי מיתות שוגגים פטורים מן התשלומים משום תנא דבי חזקיה, הוא הדין חייבי כריתות. וכוונת דבריו, שבכתובות (ל ע״ב ועי״כ) נחלקו אמוראים בטעמו של רבי נחוניא בן הקנה, אביי דרש מגזירה שוה, שנאמר ׳אסון׳ בידי אדם ונאמר ׳אסון׳ בידי שמים, מה אסון האמור בידי אדם פטור מן התשלומים, אף אסון האמור בידי שמים פטור מן התשלומים. ורבא דרש ממה שנאמר (ויקרא כ ד-ה) ׳ואם העלם יעלימו עם הארץ את עיניהם מן האיש ההוא בתתו מזרעו למולך. ושמתי אני את פני באיש ההוא ובמשפחתו והכרתי אותו׳, ׳אמרה תורה כרת שלי כמיתה שלכם, מה מיתה שלכם פטור מן התשלומין, אף כרת שלי פטור מן התשלומין׳. ולפי זה כתב, שבשלמא לאביי שהלימוד הוא ׳אסון אסון׳, שייך לומר שמה שתנא דבי חזקיה אמר, אינו על כרת, אך לרבא עיקר הדרשה הוא ללמד שאין חילוק בין מיתה לכרת. וראה שפת אמת (ד״ה מאן) שביאר מחלוקת רש״י ותוספות בזה כתוספות הרשב״א משאנץ, והוסיף, שכיון שרש״י (ד״ה מת) הביא את הדרשה של ׳אסון אסון׳, לכך סובר שבשוגג לא נפטר. וראה פני יהושע (שם ל: נמוס׳ ד״ה זר) שכתב, שאף לרבא יש לומר כן, שדווקא במזיד פטור משום קם ליה בדרבה מיניה, כי הרי רבא דרש מהפסוק ׳ואם העלם יעלימו וגו׳ והכרתי אותו׳, ופסוק זה נאמר במזיד, וכיון שכן יש לומר שדווקא מזיד הוקש למיתה, אבל שוגג לא הוקש. **עא. ונלמד** מתרומה, שאם אכל תרומה במזיד הרי חייב מיתה בידי שמים שהוא ככרת, ומכל מקום אינו נפטר אם אכל תרומה בשוגג משום קם ליה בדרבה מיניה, כיון שניתנה להתכפר. ובאוכל תרומת חמץ בפסח, מתוך שאינו נפטר משום קם ליה בדרבה מיניה הבא מכח אוכל תרומה, כי ניתנה לכפרה, כך אינו נפטר משום פטור קם ליה בדרבה מיניה הבא מכח אכילת חמץ בפסח. וראה רמב״ן (מלחמת ה׳, כתובות לה: ד״ה ממר) שכתב, שתשלומי תרומה בין בשוגג בין במזיד ניתנו לתשלומים. **עב. כן** כתב אם פוסקים כתנא דבי חזקיה ששוגג הוא כמזיד לענין קם ליה בדרבה מיניה. אמנם כתב, שמדברי רש״י להלן (נב. ד״ה רבי), שסבר שאם יהיה שוגג בחמץ לא יפטר מתשלומים, נראה שפסק כהתנא החולק על תנא דבי חזקיה [וראה שהעיר עליו בראש יוסף (נרס״י ד״ה מת, נפ״ד כ״ו)]. והפני יהושע בכתובות (ל: נמוס׳ ד״ה זר) ציין את הרמב״ן (מלחמת ה׳, כתובות לז מדפי הרי״ף), שחייבי כריתות שוגגים חייבים בתשלומים. עוד ביאר המהרש״א (שם), שמרש״י להלן (נב. ד״ה רבי, ורלמ״ה מהרש״ל נרס״י שם, נפ״ד נ׳מעי׳ן) משמע, שסבר שאין הלכה כתנא דבי חזקיה, אלא כהתנא החולק עליו [כמבואר בתוספות (כתובות לה. ד״ה ומי) שיש תנא שחולק עליו]. **עג. כמו** שאמרו בבבא מציעא (נח.), אתנן אסרה תורה אפילו בא על אמו, ופירש רש״י (שם ד״ה רבנח), שהכוונה שאף שהתחייב לאמו אתנן לא מחייבים אותו בכך, משום שחייב מיתה וקם ליה בדרבה מיניה, ומכל מקום כיון שמדיני שמים חייב ליתן אתננו, לכן אם נתן לאמו חל עליו שם אתנן. ובשיטה מקובצת (שם ד״ה ממתן) הביא, שיש מהראשונים הסוברים, שאף בית דין אומרים לו שהוא חייב לשלם, אלא שאין יורדים לנכסיו. **עד. בקצות** החושן (סי׳ כח סק״ח) הוכיח, שחיוב מעילה הוא רק לצאת ידי שמים, שהרי אין ממשכנים על זה, וראה מנחת חינוך (מנוס ר מוס ה) וקהלות יעקב (כריתות סי׳ ה) שדנו בזה [בהגהות מהרש״ם (נמוס׳ ד״ה רבי, נפ״ד הק׳ ריב״ח) ציין לריטב״א (שבועות ל: ד״ה ולמ) שכתב, דגבי קרבן שהוא לגבוה אין שייך לומר ׳אי אתה מחייבו שתי רשעיות׳. וציין עוד לירושלמי כתובות (פ״ג ה״ח) ובבא קמא (פ״ז ה״ב) ולהשמטות ציון ירושלים (על ירושלמי שם). ועיין הגהות מהרש״ם על ירושלמי בבבא קמא (שם)]. וראה קובץ שיעורים (חוס קט) שכתב, שמה שאין ממשכנים, הוא על החומש והאשם, אבל על הקרן שחייב עליה משום גזילה ממשכנים, ואם כן יש בכל חיוב מעילה גם חיוב בידי אדם, ולפי זה יש לומר שעל זה אמרו כאן, שאם יש דין קם ליה בדרבה מיניה, שוב אין ממשכנים על זה [אך מדברי הצל״ח (נמוס׳ ד״ה רבי) נראה שעיקר קושייתו הוא, שלא שייך לפטור באופן שחייב לצאת ידי שמים, במקום שכל חיובו הוא לשמים. ועוד נראה, שאם חייב לצאת ידי שמים, אולי לא שייך לומר שאם אין קרן אין אשם, וכעין זה כתב בקהלות יעקב שם. אך ראה נתיבות המשפט (סי׳ עג סק״ט) שכתב, שאף באופן שידוע לבית דין שחייב קרן, אם בית דין אינם יכולים להוציא ממנו, הדין הוא שאם אין קרן אין חומש ואשם]. **עה. וכתב** שלמד

חיוב של שתי רשעיות, ולכך יש לומר שבכרת שחיובו בדיני שמים פטור אף לצאת ידי שמים.

אולם בקצות החושן (סי' כח סק"ח) תירץ על פי מה שכתב **מהרש"ל** (יס של שלמה, ב"ק פ"ו סי' ו), שהדין שחייב לצאת ידי שמים גם בקם ליה בדרבה מיניה, הוא דווקא באופן שבפועל אינו מקבל את העונש החמור, כגון שעשה בשגגה או בלא התראה או בזמן הזה, שבכל אלו אינו חייב מיתה ופטור מתשלומים משום תנא דבי חזקיה הפוטר חייבי מיתות שוגגים מתשלומים, אבל כאשר מקבל את העונש החמור אינו חייב לצאת אף ידי שמים[עו]. ולפי זה מיושב, שהרי רש"י כתב בסוגייתנו שעוסקים שהזיד בחמץ, ואם כן נענש בכרת, ובאופן זה אינו חייב לצאת אף בדיני שמים[עז].

מדוע לא מעל לפי הסובר אין פודים הרי מותר ליהנות אחר שנשרף

ומאן דאמר לא מעל קסבר אין פודין. התוספות (ד"ה מאן - השמי) הקשו, אף שאין פודים, מכל מקום יש בזה משום מעילה כי אחר שנשרף ונעשה אפר מותר בהנאה. והקשה **בפני יהושע** (נמוס' שם), מה הקשו, שמא תנא זה סבר כחכמים שאין צריך לבער חמץ דווקא בשריפה, ואם כן אין חמץ בכלל נשרפים אלא בכלל הנקברים, וכל הנקברים אפרם אסור[עח]. ולכן כתב, שנראה מדברי התוספות שאפילו לפי חכמים חמץ אינו בכלל הנקברים, ולדברי הכל אפרו מותר[עט]. **ובהגהות לשפת אמת** (נמוס' שם) הקשה על הפני יהושע, שהרי רש"י (ד"ה ודג) פירש, שרב יוסף מעמיד הברייתא לדעת רבי יוסי הגלילי[פ] הסובר שחמץ בפסח מותר בהנאה, וכאן אינו שוה כי אי אפשר ליהנות ממנו שהרי אין פודים, ועל זה הקשו התוספות, שיכול ליהנות ממנו לאחר השריפה, ואין לזה שייכות למחלוקת אם חמץ הוא מהנקברים או מהנשרפים, כי רבי יוסי הגלילי סבר שאין בחמץ איסור הנאה כלל.

ובלחמי פסחים (נמוס' שם, נפ"ד ומומר) הקשה, שהרי התוספות לעיל (כפ: ד"ה נהדי) כתבו, שלפי חכמים חמץ בכלל הנקברים שאפרם אסור. עוד הקשה, שהטעם שלפי רבי יהודה מותר בהנאה לאחר שריפה, משום שנעשית מצותו על ידי שריפה, מכל מקום חמץ של הקדש הרי אין מצותו על ידי שריפה, כי אין איסור 'בל יראה ובל ימצא' בחמץ של הקדש, ואם כן אין גם מצות תשביתו ומותר להשהותו, ואם כן הרי לא נעשית מצותו בכך, ואם כן האפר גם צריך להיות אסור כמו הנקברים[פא].

ולכך פירש, שכיון שחמץ ששרפו קודם שהגיע זמן איסורו מותר בהנאה, כי בשעת איסור כבר נעשה אפר ולא חל עליו איסור חמץ, ובחמץ של הקדש אין איסור בל יראה ובל ימצא ומותר להשהותו, מותר בהנאה אפילו ששרפו, משום שכשפקע ההקדש כבר נעשה אפר ולא חל עליו איסור חמץ[פב].

ובראש יוסף (נמוס' ד"ה מין) הקשה, מה הקשו תוספות, הרי רש"י נקט שהוא כרבי יוסי הגלילי, ואם כן כיון שאי אפשר לפדות בפסח כי אין פודים לכלבים, וגם אינו רשאי לשרוף ולמכור בפסח, כי לאחר הפסח יוכל למכור לישראל ביותר כסף, ואם ישרוף וימכור בפסח יגזול בכך את ההקדש, אם כן עתה אינו שוה כלום, ודבר הגורם לממון לאו כממון דמי, ואם כן לא מעל. ותירץ, שהתוספות סברו שרב יוסף העמיד לפי רבי יהודה וגורם לממון כממון דמי, והסובר שמותר[פג] סבר שפודים להאכילם לכלבים ולכך מעל, והסובר שלא מעל, סבר שאין פודים ולכך לא מעל. ולכך היה קשה לתוספות שהרי גם להסובר אין פודים, לאחר הפסח יכול לשרוף והאפר שוה.

ומה שהתוספות לא פירשו כרש"י הוא, כי אם ברייתא זו כרבי יוסי הגלילי, כפי ביאור רש"י לדעת רב יוסף, אף שאין פודים לכלבים, מכל מקום ראוי לפדות ולהסיק תחת תבשילו, וכדעת רב אשי להלן (ע"ב), ואין נראה להם לומר שרב יוסף חולק על כך.

האם צריך לפדות האפר כדי להשתמש בו

שם. התוספות (ד"ה מין - השמי) הקשו בשם ר"י, שאף שאין פודים, מכל מקום הרי לאחר שנשרף ונעשה אפר יכול לפדותו ויהא מותר בהנאה, ואם כן מדוע אין בכך מעילה. ובפשטות נראה מדבריהם, שאחר שנשרף ונעשה אפר יכול להשתמש בו רק לאחר שיפדנו.

והקשה בשפת אמת (נמוס' שם), הרי לפי מה שהעמידו כאן שנחלקו אם פודים את הקדשים להאכילם לכלבים, סברו שאין פודים את הקדשים אף להסיקם תחת תבשילו[פג], ואם כן מה הקשו התוספות, שאחר שנפדה ונעשה אפר יכולים לפדותו ולהשתמש באפרו, הרי אם הוא עדיין הקדש וצריך פדייה, אין פודים את הקדשים להסיקם תחת תבשילו. וכתב, שצריך לומר שמה שכתבו התוספות לפדותו, כוונתם שאחר שנעשה אפר שוב פקע מזה קדושת הקדש ונעשה חולין, ויכולים ליהנות ממנו בלא פדייה[פד].

כט:

אהח 19/06/2018

מדוע לא מעל הרי הקדש יכול ליהנות מהחמץ גם בפסח

והכא בהא קמיפלגי בדבר הגורם לממון כממון דמי. בשפת אמת (לעיל ע"ח, ד"ה מ"ד) הקשה, אף אם נאמר שאין פודין, ודבר הגורם לממון אינו ממון, מכל מקום הרי ההקדש עצמו יכול להסיק ולהבעיר את החמץ במזבח וליקח הגחלים לקטורת או למדורת קיום האש[א], ונמצא שאפשר ליהנות מן החמץ אפילו בפסח והרי הוא כממון. ותירץ, שאפשר שהיה פשוט לגמרא שכל מקום שהקדש אינו יכול למכור ולעשותו דמים אין בו מעילה. **ובהגהות לשפת אמת** (מחמנו הגרי"מ גידערמן) כתב הטעם בזה, שכיון שאינו קדושת הגוף אלא קדושת דמים, צריך שההקדש יוכל לעשותו דמים.

באיזה אופן עוסקים לפי רב יוסף שמעמידים שנחלקו אם דבר הגורם לממון כממון

והכא בהא קמיפלגי בדבר הגורם לממון כממון דמי מאן דאמר מעל קסבר דבר הגורם לממון כממון דמי ומאן דאמר לא מעל קסבר דבר הגורם לממון לאו כממון דמי. ופירש **רש"י** (ד"ה דכולי), שלפי לשון זה שנחלקו בדבר הגורם לממון, נחלקו לשיטת רבי שמעון הסובר שלאחר הפסח מותר אפילו לאכילת ישראל, שהסובר מעל סבר, שכיון שלאחר הפסח יהא שוה ממון הרי הוא גורם לממון ומעל. והסובר שלא מעל סבר, שדבר הגורם לממון אינו כממון ולכך לא מעל.

אכן רבינו חננאל (ד"ה דגר) **ובעל המאור** (ע"פ, ד"ה רב ממם גרסה) פירשו, שלפי לשון זה שרב יוסף העמיד שנחלקו אם דבר הגורם לממון הרי הוא כממון, הברייתא עוסקת באופן שישראל הקדיש חמץ על מנת להתחייב באחריותו, או בישראל שגזל חמץ מהקדש והוא חייב באחריותו ובא אחר ואכלו[ב], שכיון שאילו לא אכלו היה יכול להחזירו להקדש אף שעבר עליו הפסח, ועתה שאכלו גרם לחייב את הגזלן ממון כי הרי חייב באחריותו, וכיון שנחשב לגורם ממון בכך שהגזלן נפסד עכשיו מהאכילה, לכך האוכלו מעל. והיש אומרים שלא מעל סברו, שדבר הגורם לממון אינו כממון, ולכך לא מעל, ואף שלאחר הפסח יהא שוה ממון, מכל מקום כיון שעכשיו אינו שוה ממון לא מעל[ג].

ובקצות החושן (סי' שפו סק"ז) הקשה לדעת רבינו חננאל ובעל המאור שעוסקים בהקדיש חמץ על מנת להתחייב באחריותו, הרי ההפסד הוא לבעלים שהקדישו והתחייב באחריותו, ואם כן מה שייך לומר בזה לשון מעילה שמשמע מכך שהוא חייב להקדש קרן חומש ואשם.

ובעונג יו"ט (שו"פ, סי' כו) יישב, שחמץ שבעליו הקדישוהו וחייבין באחריותו, אף שעכשיו אינו שוה דמים והרי הוא כעפר ואסור בהנאה, מכל מקום יש

סברא זו מדברי רש"י בבא מציעא (נפ: ד"ה הכא) [הובא לעיל בהערה. וראה עוד רש"י מכות (יג: ד"ה קינלה), שמשם מוכח כסברא זו]. **עו. ובתיבות המשפט** (סי' כח סק"ג) כתב, שאין זו כוונת המהרש"ל, ואף הוא מודה שחייב לצאת ידי שמים באופן שמקבל העונש החמור, וראה משובב נתיבות (שם). **עז. ולפי** זה תירצו הצל"ח והקצות החושן, מה שקשה על מה שאמרו במשנה בכריתות (פ"ג מ"ד), 'יש אוכל אכילה אחת וחייב עליה ארבע חטאות ואשם אחד, טמא שאכל את החלב והיה נותר מן מוקדשים וביום הכפורים, רבי מאיר אומר אם היתה שבת והוציאו בפיו חייב', ובפשטות רבי מאיר בא לרבות עליו עוד חטאת, ולהנתבאר בסוגייתנו שאומרים קם ליה בדרבה מיניה באופן שנתחייב מיתה לפוטרו מקרבן מעילה, אם כן אדרבה באופן שהוציאו בפיו נתמעט מחיוב על אכילת קדשים. ולפי הנ"ל מיושב, שהפטור במעילה משום קם ליה בדרבה מיניה, הוא דווקא לפי רבי נחוניא, או דווקא באופן שעבר במזיד ונענש בכרת, ובמשנה בכריתות עוסקים בשוגג. ובגוף קושיא זו, ראה עוד מה שתירצו הנתיבות המשפט (סי' כח סק"ג), ובתוספות רעק"א על המשניות (שם). **עח. ובן** נפסק בטור (או"ח סי' תמה), שלפי חכמים שחמץ אינו דווקא בשריפה, אסור בהנאה אף אחר השריפה. **עט. וציין** למה שכתב בסוגיא של תנור שהסיקוהו בקליפי ערלה (מו:), בדין אפר חמץ. **פ. וראה** מהרש"א (נרסה"י שם) שכתב, שרב יוסף סבר, שלהסובר שאסור לפדותו לכלבים, אסור לפדותו להסיקו תחת תבשילו. וכן משמע מתוספות (ב"ק נג: ד"ה לעניז כלים), שלפי רב יוסף אסור לפדותו אף להסיקו תחת תבשילו. וראה ילקוט ביאורים להלן (ע"ב), אם אוקימתא זו היא דווקא לפי רבי יוסי הגלילי. **פא. וראה** מה שהקשה במקור חיים (סי' תמה סק"ח), על הפוסקים שכתבו שלפי רבנן חמץ מן הנקברים ואפרם אסור. **פב. אלא** שהקשה, כיון שאסור באכילה אם כן כיון שחל עליו איסור לא נפקע איסורו. וכתב שלפי הסובר אין איסור חל על איסור מיושב, כיון שכל זמן שהוא של הקדש הרי הוא אסור משום מעילה, לא חל עליו איסור אכילה והנאה משום חמץ, ועתה אם פודים אותו מותר בהנאה, כיון שחרכו קודם שחל עליו איסור אכילה והנאה משום חמץ, וכמו בחרכו קודם זמנו. **פג. וכמו** שכתב המהרש"א (נרסה"י שם). **פד. וכתב**, שהוא כשיטת רב שמעיה לעיל (מ:), שאפר הקדש אסור לעולם הוא רק באפר הקדש הצריך גניזה, אבל סתם אפר הקדש מותר לגמרי, ואפילו לאלו האוסרים כל אפר הקדש הוא רק דרבנן, ואם כן מסתבר שבפדייה יהיה מותר. ואם נאמר שהתוספות סוברים שאף שאסור מדרבנן מכל מקום מותר בפדייה, צריך באמת דווקא לפדות ואין ליהנות מהאפר בלי פדייה, ולכך כתבו התוספות לשון פדייה. וכתב עוד, שלפי זה דברי הפני יהושע [הובא לעיל] שהקשה, שמא הוא לפי רבנן שסברו שחמץ הוא בכלל הנקברים ואסור אפילו לאחר שריפה, והוכיח לפי זה, שאף לחכמים מותר לאחר שריפה, אינה הוכחה. **א. ולא** שייך כאן איסור 'כי כל שאור וגו' לא תקטירו' (ויקרא ב יא), כי דרשו בזבחים (עו:), לריח ניחוח אי אתה מעלה אבל אתה מעלה לשם עצים. **ב. כן** פירש רבינו חננאל. וראה אפיקי ים (ח"ג סי' ח) שביאר מדוע רבינו חננאל לא פירש כמו הבעל המאור בהקדיש חמץ שחייב עליו באחריות, ופירש באופן שגזל חמץ. **ג. ונראה** שרבינו חננאל והבעל המאור סברו, שנחלקו כאן במחלוקת רבי שמעון ורבנן לעיל (ה: ב"ק נח:) אם דבר הגורם לממון הרי הוא כממון.

להקדש זכות של גורם לממון, כי אם יגנב, הבעלים יתחייבו ממון להקדש, וכיון שסבר שגורם לממון הרי הוא כממון, נחשב שאוכל ונהנה מממון הקדש, וחייב לשלם קרן וחומש ואשם להקדש[ז].

ובתוספות חיים (סי' לד) תירץ, על פי מה שאמרו בבבא קמא (כ:) שהדר בבית חבירו חייב לשלם לו משום שמחסיר לבעל הבית בכך שמשחיר את הכתלים, אולם בלא זה כגון בבית ישן אינו חייב לשלם משום שזה נהנה וזה לא חסר, ומכל מקום בהקדש אם דר שוה פרוטה אפילו שלא החסיר הרי זה מעל, והיינו שבהקדש המעילה אינה משום הפסד ממון כמו בהדיוט, אלא על עצם ההנאה, ולכן כאן אף שקיבל על עצמו אחריות וישלם להקדש כל ההפסד ואין שום הפסד להקדש, מכל מקום כיון שהאוכל נהנה מעלי[ח].

מדוע נחשב גורם לממון ולא ממון גמור

שם. הפני יהושע (ד"ה והכא) הקשה, מדוע חמץ של הקדש נחשב רק לדבר הגורם לממון ולא לממון גמור, הרי הגדר של דבר הגורם לממון הוא, שבחפץ עצמו אין שוויות ממון אלא שעל ידו אפשר להרויח או להפסיד ממון, וכגון חמץ של נכרי שישראל קיבל עליו אחריות, אמרו בגמרא לעיל (ה:) שזה גורם לממון, כיון שבאמת אינו ממון של ישראל כלל אלא משום שאם יגנב או יאבד הרי יגנב ברשות הישראל, וכיון שסוף סוף לא נגנב לכך הוא רק גורם לממון. וכן אמרו בבבא קמא (נח:) גזל חמץ ובא אחר ושרפו בפסח פטור, כיון שהכל מצווין לבערו, וכיון שאף אם הגזלן היה רוצה להשהות את החמץ כדי להחזירו לאחר הפסח היה עובר באיסור בל יראה, אינו נחשב ממון[ט]. מה שאין כן חמץ של הקדש מותר להשהותו לכתחילה, ולאחר המועד יהא מותר לגמרי אם כן יכול להשתמש בממון עצמו, ואינו כמו גורם לממון שנחלקו בזה התנאים (שם) אם הוא כממון או אינו כממון.

וכתב, שאי אפשר ליישב אלא אם נאמר שחייב לשלם קרן להקדש, כיון שהוא ממון גמור להקדש, ומה שאמרו היש אומרים שלא מעל, היינו רק לענין חומש ואשם. והטעם הוא, שבמעילה שהיא בשוגג אינו נחשב לממון לגבי המועל, כיון שאינו רוצה לזכות באיסור, כמו שאמרו (ב"מ נו:) 'איסורא לא ניחא ליה דליקני', אלא שלגבי הקדש גזר הכתוב שיזכה בעל כרחו, אבל זהו רק באופן שמוציא את החפץ לרשות הדיוט שבכך מעל וזכה בעל כרחו, מה שאין כן בחמץ אם יזכה בו כל שכן שאינו ממון כיון שאם הוא ברשותו הרי צריך לשרפו, ואם כן אין לחייב חומש ואשם[י].

ובאבן העוזר (כמוס' ד"ה אין) כתב, שחמץ חלוק מכל דבר שראוי לאחר זמן, כי כל דבר שראוי לאחר זמן, ראוי למכור עכשיו וישהה ביד הקונה ויהנה ממנו לאחר זמן, אבל חמץ אי אפשר לפדותו כי אם יפדה יהא ברשותו ויעבור עליו בבל יראה, ולכך כיון שאין נותנין בעדו ממון מיד אינו חשוב ממון.

ובמאירי (ע"פ, ד"ה מאחר) הביא יש פוסקין, שפסקו שדבר הגורם לממון אינו כממון, ולכן כיון שבשעה שאכלו אינו ממון שהרי אסור בהנאה, פטור אף שסופו להיות ממון. וכתב המאירי, שאפשר שאינו שייך לדבר הגורם לממון, אלא ממון ממש הוא, כיון שהוא עצמו יהא מותר לאחר הפסח[יא].

אולם במהר"ם חלאווה (ע"פ, ד"ה המוכל) כתב, שבלשון הראשון של רב יוסף סבר שלא שייך כאן גורם לממון, כי גורם לממון היינו רק אם גורם לממון בתוך הפסח עצמו, אבל כאן גורם לממון לאחר הפסח ובזה אפילו להסובר שדבר הגורם לממון כממון מכל מקום פטור, כיון שאינו גורם עכשיו לממון.

ובשערי יושר (שער ו פ"ט) כתב [על פי מה שהאריך לחדש שאיסור תורה מאבד מן החפץ את כל תורת הממון שלו], שכיון שכל ההשתמשות של אכילת חמץ היא אכילת הישראל, וכיון שהתורה אסרה לאכול חמץ בפסח הרי הוא כסם המוות, ואינו כמו דבר שעתה אינו שוה ושוה אחר זמן שבזה הוא כממון גמור, כיון שמונח בחפץ שינוי הטבע של אחר זמן וגורם לשוויות ממון גמור, מה שאין כן בחמץ הרי עתה אין בו שוויות כלל, ומה שניתר לאחר הפסח אין זה שינוי טבעי על פי דרכי הטבע אלא רק ידיעה שיהא מותר לאחר הפסח, והרי זה ענין מחודש ואינו נמצא בחמץ.

ובאור שמח (ממץ ומצה פ"ו ה"ג) ביאר, שבאמת כל מקום שראוי לאחר זמן אף שאינו ראוי עתה חשוב ממון גמור, ורק בהקדש חשוב גורם לממון כיון שאין החמץ ראוי להקדש לכלום, אלא עומד לפדיה, וכיון שעתה לא יפדה שום אחד אלא לאחר הפסח, לכך חשוב גורם לממון.

מדוע לפי רבי שמעון אי אפשר להפקיר לאחר זמן איסורו

שם. בשאגת אריה (סי' פג) כתב, שלפי רבי שמעון שמותר בהנאה לאחר הפסח אם כן הרי הוא ברשותו משום שכל הגורם לממון הרי הוא כממון, אם כן מדוע אינו יכול להפקירו לאחר שהגיע זמן איסורו, הרי הטעם שאינו יכול להפקירו הוא משום שאינו ברשותו, ומשום שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו חייב להוציאו מרשותו ויכול לבערו רק בשריפה, אם כן לפי הסובר דבר הגורם לממון הרי הוא כממון, אם כן הוא ברשותו, ויוכל להפקירו גם לאחר שהגיע זמן איסורו. וכתב, שבזה שמפקירו מרויח שאינו עובר ב'לא יראה', אבל עדיין לא קיים מצות 'תשביתו' שאינו יוצא בכך על ידי הפקר, ומשום כך צריך לבערו מן העולם.

אכן במקור חיים (פתיחה לסי' תלח ד"ה והנה) כתב, שחמץ של ישראל ודאי אינו שוה ממון משום גורם לממון הרי הוא כממון, כי הרי אסור לו משום 'בל יראה' והכל מצווין לבערו מיד ואין לך דבר המופקר יותר מזה, וכאן עוסקים דווקא בחמץ של הקדש שמותר להשהותו לכתחילה עד לאחר הפסח, ולכך הרי הוא גורם ממון.

והגר"ח מבריסק (חידושי הגר"ח [קטנסיל] החדש) כתב כתב, שחמץ בפסח כיון שאסור בהנאה לא נחשב אפילו גורם לממון, ומה שאמרו בגמרא שנחשב גורם לממון, היינו רק חמץ של הקדש שאין שום נפקא מינה במה שאסור בהנאה.

וביאר בחידושי רבי שמואל (סי' ה אות ד), שכמו שאיסורי הנאה מפקיעים את דין הממון, כך מפקיעים גם את הבעלות משום גורם לממון שיש לוט. אבל חמץ של הקדש שאין שום איסור להקדש ליהנות מהממון אין דין הממון נפקע מהחמץ, אלא כיון שבפסח אין ההקדש יכול למכרו אין לו שוויות ממון, אבל במה שההקדש יכול למכרו לישראל לאחר הפסח נחשב לגורם לממון.

דין השורף חמץ נוקשה של חבירו

שם. בקצות החושן (סי' שפו סק"ז) הסתפק, בדין השורף חמץ של חבירו האסור מדרבנן [כגון חמץ נוקשה] שמותר להשהותו בביתו, אם השורף פטור משום שעתה החמץ אינו שוה כלום, או כיון שלאחר הפסח מותר לו באכילה הרי הוא שוה לאחר זמן וחייב השורפו. וכתב, שנראה שכיון שפוסקים כרבנן שסברו שדבר הגורם לממון אינו כממון, לכך פטור.

והאחרונים הקשו, שאף אם נאמר שהגורם לממון אינו כממון, מכל מקום מדוע לא יתחייב משום 'דינא דגרמי' שהרי הוא גורם להיזק ממון בודאי, שהקצות החושן עצמו כתב (סי' רם סק"ח), שבהזיק לחבירו באופן שיהא בכך היזק ודאי חייב משום גרמי.

ובדבר שמואל (ד"ה מ"ד אות ג) תירץ על פי מה שהקשה בשערי יושר (שער ו פ"ט, הו"ד לעיל), מדוע להסובר שדבר הגורם לממון אינו כממון חמץ בפסח לא נחשב לממון, מכל מקום הרי החמץ עצמו יהא לאחר זמן שוה ממון ומדוע שלא יהא כממון גמור. ותירץ, שהאיסור הנאה שמפקיע את דין הממון אינו משום שירא להשתמש בחמץ, אלא כיון שהתורה אסרה את ההשתמשות בחפץ הרי הוא כסם המזיק שאין לו בו עתה שום שווי, מה שאין כן כל דבר הגורם לממון היינו שעתה אינו יכול להשתמש בממון אבל מונח בחפץ שווי ההשתמשות של הממון לאחר זמן.

ולפי זה ביאר, שגרמי חייב משום שיש לו זכות בחפץ למכרו ביום השוק ועכשיו שהזיקו הפסידו כך שאינו יכול למכור, אבל אם יש לו איסור הנאה בחפץ הרי כל זכות שיש לו בו נפקעת, ולכך אם הגורם לממון אינו כממון אין לחייבו גם משום גרמי כיון שאין לו כל זכות בחפץ משום האיסור הנאה שבו.

מהיכן הוכיחה הגמרא שרב אחא בר יעקב חזר בו ממה שדרש שמותר לאכול חמץ של הקדש

אלא הדר ביה רב אחא בר יעקב מדההיא. הקשה בצל"ח (ד"ה אלא), מהיכן הגמרא הכריחה שרב אחא חזר בו ממה שאמר שרבי יהודה דרש 'שאור' דאכילה משאור דראיה', שמא חזר בו ממה שתירץ כאן שנחלקו במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון. ותירץ, שאם נאמר שחזר בו ממה שאמר לעיל נמצא שלא בא לחדש שהתנאים שנחלקו באכל חמץ של הקדש אם מעל או לא מעל נחלקו במחלוקת חדשה, אלא במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון שהיא מחלוקת תנאים

ז. **והוכיח** כן ממה שאמרו בגמרא (שם קה:) שלהסובר דבר הגורם לממון הרי הוא כממון, אם כפר בדבר שאם היה נגנב היה חייב לשלם דמים, נחשב לכפירת ממון גם לגבי שבועה, ואף שאינו שוה דמים, מכל מקום כיון שאם יגנב יתחייב לשלם נחשב לממון. ובבני ציון (סי' נג) הקשה על העונג יו"ט, שאין לומר כן כי הרי אמרו שם בגמרא לדברי הכל שאם מיגניב ישלם, ולא תלו דבר זה במחלוקת רבי שמעון ורבנן בדבר הגורם לממון. ועוד, הרי אנו פוסקים שדבר הגורם לממון אינו כממון ואע"פ כן נפסק שחייב קרבן שבועה משום הסברא שאם יגנב או יאבד חייב לשלם, ואין שום ראיה מהגמרא בבבא קמא כי לגבי קרבן שבועה די במה שכופר בזכות שיש לו בה ואינו שייך כלל אם הוא ממון או גורם לממון, כי גם גורם לממון אפילו להסובר שאינו כממון הרי יש לו זכות של גורם לממון, ומכל מקום אינו ממון כי בחפץ עצמו אין שוויות ממון אלא שאם החפץ יגנב יופסד ממון. ח. **וכן** תירץ בעמק יהושע (דיני ממץ סי' ה). ט. **וכן** הוכיח מהגמרא (נ"ק מה.) שאין אומרים שהוא גורם לממון באופן שגורם על ידי איסור. י. **אבל** לפי האוקימתא לעיל (ע"פ) שנחלקו ברבי נחוניא ודאי שלפי רבי נחוניא אינו חייב גם בקרן. יא. **ובמ"ן** (קונט' דינא דגרמי) כתב, 'והוי יודע שלשון דבר הגורם לממון כממון דמי הוזכר בתלמוד על דרכים רבים וכו', ובענין אחר אסיקנא בפרק כל שעה במסכת פסחים דכו"ע דבר הגורם לממון לאו כממון דמי'. ונראה שכוונת המאירי היא כהרמב"ן, שאף שבסוגיא מבואר שהוא דבר הגורם לממון, אין זה דומה לשאר דבר הגורם לממון שבש"ס. יב. **וביאר**, שאינו כביאור הגר"ש שקופ (שערי יושר שער ו פ"ט) שאיסור הנאה אינו כממון כיון שאינו שוה ממון ואינו ראוי לשום שימוש, כי הרי זה שוה ממון וראוי לשימוש לאחר הפסח, אלא סבר שהביאור הוא שהאיסור הנאה מפקיע את דין הבעלות שיש לו על החפץ. יג. **שו"ת** שאילת שלום (סי' נג), פרי יצחק (מ"ג סי' טו), שו"ת אחיעזר (ח"ג סי' מו אות ו).

אחח19/06/2018

ידועה, אם החמץ ראוי לישראל בהנאה לאחר הפסח. אבל אם נאמר שחזר בו ממה שאמר כאן, וסבר שלמדים שאור של אכילה משאור של ראיה הרי רב אחא בר יעקב יחלוק בכך על רבא לפי רבי יהודה באכל חמץ של נכרי, שלפי רב אחא בר יעקב אינו לוקה ולרבא לוקה, ואם כן עדיף להשוות את המחלוקת לעיל ולומר שחזר בו ממה שאמר לעיל שאינו לוקה, ורק כאן חולק לבאר, במה נחלקו באכל חמץ של הקדש אם מעל או לא, ואינו חולק על רבא בשום דין כשם שאין מחלוקת בדין בין רבא לבין רבי יוחנן ורב יוסף לעיל שרק נחלקו לבאר באופנים שונים במה נחלקו התנאים שבברייתא[א].

יסוד מחלוקת רב אשי ורב יוסף בלשון הראשון

רב אשי אמר דכולי עלמא אין פודין ודבר הגורם לממון לאו כממון דמי והכא בפלוגתא דרבי יוסי הגלילי ורבנן קמיפלגי. וביארו רש"י ותוספות (ד"ה רב), שלפי רבי יוסי הגלילי שחמץ בפסח מותר בהנאה מועלין בו, משום שראוי לפדותו ולהסיקו תחת תבשילו.

והקשה המהרש"א (ע"פ ד"ה ורב), הרי לעיל בלשון הראשון של רב יוסף פירש רש"י (סס ד"ה ורב) שנחלקו לפי רבי יוסי הגלילי, ולהסובר אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים לא מעל, כיון שאין ראוי ליהנות בו. ואם כן מבואר שלפי הסובר שאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים האוכל חמץ הקדש בפסח לא מעל אף לפי רבי יוסי הגלילי, וכאן פירשו שאף להסובר אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים מעל לפי רבי יוסי הגלילי, משום שיכול לפדותו ולהסיקו תחת תבשילו.

וכתב שלכן נראה, שרש"י סבר שרב יוסף ורב אשי נחלקו בזה, רב יוסף סבר, שלהסובר אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, אין פודין אותן גם להסיקן תחת תבשילו, ולכך אין מועלין בו אף לרבי יוסי הגלילי, ואף שתוספות (ד"ה רב) כתבו לפי רב אשי, שמותר לפדותו ולהסיקו תחת תבשילו, כיון שהוא קדושת דמים שאין פודין מדרבנן, אבל מודה שבקדושת הגוף שאין פודין מן התורה, אין פודין אף להסיקו תחת תבשילו, מכל מקום רב יוסף סבר שאין לחלק ביניהם ואף בקדושת דמים שאין פודין מדרבנן, אין פודין להסיקו תחת תבשילו. אבל רב אשי סבר, שאף אם אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, מכל מקום בזה שהוא קדושת דמים שאין פודין רק מדרבנן, פודין להסיקן תחת תבשילו[ב].

ובראש יוסף (ע"פ נמוק' ד"ה אין) הוכיח מדברי התוספות (סס ד"ה אין - הכני), שגם רב יוסף סבר שלפי רבי יוסי גם להסובר אין פודין מותר לפדות כדי להסיקו תחת תבשילו, אלא שלפי הלשון הראשון של רב יוסף, הסובר שאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים לא מעל, העמיד את הברייתא כרבי יהודה שחמץ בפסח אסור בהנאה ואם כן אסור אפילו להסיקו תחת תבשילו. וביאר, שלדעת רב יוסף לדברי הכל דבר הגורם לממון הרי הוא כממון, ולכן לפי הסובר פודין את הקדשים [שלדעתו יהיה אפשר לפדות את ההקדש ולמכרו וליהנות ממנו לאחר פסח] מעל כשאכלו בפסח משום שהוא גורם לממון.

וכתב, שתוספות לא רצו לפרש כרש"י שמעמיד את הברייתא כרבי יוסי הגלילי, כי אם כן צריך לומר שרב יוסף חלק על רב אשי ולדעתו להסובר אין פודין אסור לפדות אפילו להסיק תחת תבשילו [כפי שביאר מהרש"א], כי זה היה נראה להם דוחק.

ובאבן העוזר (ד"ה ה"ג) כתב, שזה קשה רק לפי רש"י[ג] שפירש, שהלשון הראשון של רב יוסף הוא לפי רבי יוסי הגלילי, אבל לולי דבריו אפשר לפרש שגם רב יוסף סובר שאף אם אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, מכל מקום פודין להסיקו תחת תבשילו, והטעם שאם אין פודין לא מעל הוא, כיון שמעמיד את הברייתא כרבי שמעון, ולא שייך לפדות להסיקו תחת תבשילו, משום שאסור בהנאה. והטעם שלהסובר פודין יש מעילה אף שאינו יכול להסיקו תחת תבשילו, הוא משום שיכול למכרו לעכו"ם[ד].

אבן בשפת אמת (ד"ה ל"ת) כתב, שדעת רש"י היא[ט], שלעולם אין חילוק בין פדיה להסיקו תחת תבשילו ובין פדיה להאכילן לכלבים, והאוסר לפדות את הקדשים להאכילן לכלבים, אוסר גם לפדות כדי להסיקו תחת תבשילו, ומה שרב אשי אמר שלפי רבנן לא מעל להסובר אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים רק משום שדבר הגורם לממון אינו כממון, והרי גם אם גורם לממון כממון לא מעל שהרי אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים. אלא שבחמץ בפסח אפילו הסובר אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים מודה שלפי רבי שמעון מותר לפדותו, כי על ידי הפדיה ראוי לאכילה לאחר הפסח [ופודהו על מנת שלא לזכות בו וכך לא יעבור על בל יראה], והפדיה אינה לצורך הכלבים אלא לאוכלו אחר פסח[ט], וכיון שעיקר האיסור הוא הפדיה לצורך כלבים מאחר שעתה כבר פדאו ודאי מותר לו להסיקו תחת תבשילו או ליהנות ממנו שאר הנאות, לכן נחשב לגורם לממון. לכן רב אשי אמר שסבר שדבר הגורם לממון אינו כממון, וכיון שבפסח אסור בהנאה ואינו יכול ליהנות מהחמץ לכך לרבנן לא מעל. אבל לפי רבי יוסי הגלילי שבפסח מותר בהנאה ויכול ליהנות עתה מהחמץ, נחשב לממון גמור לענין מעילה. אולם רב יוסף סבר, שלהסובר אין פודין לא מעל אף לרבי יוסי הגלילי, כי אין פודין אף באופן שיהיה ראוי למאכל אדם אחר הפסח, כיון שעתה אסור לאדם לאוכלו ואינו ראוי למאכל אדם, חשוב כפודה להאכילו לכלבים.

יישוב הגירסא 'דכולי עלמא פודין'

שם. רש"י (ד"ה הכי) **ותוספות** (ד"ה רב) גרסו 'דכולי עלמא אין פודין'. כי אם גורסים פודין אם כן לרבנן מדוע לא מעל, אף שהישראל עצמו אסור ליהנות בפסח, מכל מקום ההקדש עצמו יכול למכרו לנכרי, אלא גורסים 'אין פודין' ולרבי יוסי הגלילי מעל משום שיכול לפדותו להסיקו תחת תבשילו.

והקשה בפני יהושע (ד"ה רב), איך ניתן לומר שלדברי הכל אין פודין אפילו שיש בו רק קדושת דמים, הרי אמרו במשנה, שאם קדם מום קבוע להקדשן אם מתו יפדו, ועל כרחך שהפדיון הוא לאכילת כלבים וגם **הרמב"ם** פסק כן להלכה, ואם כן אין אפילו איסור דרבנן בכך כי משמע שמותר לפדות לכתחילה.

וכתב שברמב"ם (מיסורי מזבח פ"ו ה"י)[יז] מוכח שגרס 'כולי עלמא פודין', ומה שהכריחו רש"י ותוספות שצריך לגרוס 'כולי עלמא אין פודין' משום שאם גורסים 'כולי עלמא פודין' איך אפשר לסבור שלא מעל הרי אם אפשר לפדות הרי הוא שוה ממון. וכתב הפני יהושע שלולי שהיה חושש לפרש שלא כדברי רש"י ותוספות היה גורס 'כולי עלמא פודין', ורבנן סברו שלא מעל, כיון שאין פודין על ידי מכירה לנכרי כיון שהוא מצוה ואי אפשר לפדות על ידי נכרי שאינו מחויב במצוות, ואי אפשר למכור לנכרי קודם פדיה. אבל רבי יוסי הגלילי סבר שמעל, כיון שמותר בהנאה ויכול לפדותו להאכילו לכלבים ולהסיקו תחת תבשילו בתוך הפסח[יח].

אולם בצל"ח (ד"ה דכולי) הוכיח מכח מה שאמרה הגמרא 'דכולי עלמא אין פודין' ולא אמרה 'דכולי עלמא פודין' ובכל זאת אינו שוה ממון כי אסור בהנאה בפסח, שאם פודין להאכילן לכלבים מותר למכור לנכרי ועל ידי זה נפדה, ולכן הגמרא לא היתה יכולה לומר 'דכולי עלמא פודין' כי אם כן לדברי הכל מעל מאחר שיכול למכרו. והוכיח כן מרש"י, שכתב שאם אין פודין אי אפשר למכור לנכרי, מוכח שאם פודין מותר למכור לנכרי[יט].

למכור החמץ לנכרי בלא פדיה

שם. שיטת רש"י[יב] (ד"ה ומלן) **ותוספות** (ד"ה רב), שלהסובר פודין את הקדשין להאכילן לכלבים, הוא הדין שלהקדש מותר למכור חמצו לנכרי בלא פדיה כלל, והנכרי יכול להשתמש בו כרצונו, משום שעצם המכירה היא פדיון.

אולם מהבעל המאור (ד"ה רב ממלן) מוכח, שאף אם פודין להאכילן לכלבים כיון שאסור בהנאה אינו בר מכירה לנכרי אף על ידי ההקדש, כי כתב שהגירסא בלשון של רב אחא בר יעקב 'כולי עלמא אין פודין', אינה דווקא, שאף אם נפסוק בכל מקום 'פודין את הקדשים להאכילן לכלבים', כאן נפסוק 'אין פודין' כיון שאין ראוי לפדותו כי הרי אסור בהנאה, ולכן כאן לא מעל אפילו להפוסקים בכל מקום 'פודין'.

את הקדשים להאכילם לכלבים, הילכך זה מצי פריק ומאכיל לכלבים שאינו שלו או לגוים אפילו בפסח, ואין זה נהנה מן החמץ כיון שהוא אינו משתמש עכשיו בו, והמעות יהו מונחים עד לאחר הפסח, מכל מקום זה האוכל הרי הפסיד ממנו תועלת מכר זה ומעל'. משמע מדבריו כהאבן העוזר שיכול לפדותו ולמכור לנכרי. **טו. אבל** לפי תוספות אין לומר כן, כי כתבו שלרב אשי יש חילוק בין להאכילו לכלבים לבין להסיקו תחת תבשילו. **טז. ובהגהות** לשפת אמת הוסיף, שמה שכתב כאן, הוא לשיטתו (הובא לעיל) באוקימתא דרב אשי, ששייך לפדות החמץ על מנת שיהיה הפקר ולא יהיה שלו, ושלא כשיטת תוספות, ולכך שייך לומר שעל ידי הפדיה יהיה ראוי לאוכלו אחר פסח. כי לדברי תוספות, שיכול לפדותו רק כיון שמשהה על מנת לבערו, ודאי אין לומר שעל ידי הפדיה יוכל לאוכלו אחר הפסח. **יז. ובן** גרס בעל המאור (ד"ה רב ממלן, והובא בשמון). **יח. וראה** עוד פני אריה (נמוק' ד"ה רב) שמיישב הגירסא 'כולי עלמא פודין'. **יט. אלא** שלפי זה הקשה, מדוע רש"י (לעיל ע"פ, ד"ה ורב) היה צריך לנקוט בלשון הראשון של רב יוסף שהוא לפי רבי יוסי הגלילי (והובא בשמון). **כ. בן** דייק הצל"ח (ד"ה דכולי) מדברי רש"י (ד"ה ומלן) שכתב, 'דלנכרי לא מזדבן דאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים', הרי שאם פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, יכול גם למכרו לגוי. אולם באבן העוזר (ד"ה ה"ג, והו"ד בשלן) כתב בדעת רש"י שאסור למכור לנכרי, וכבעל המאור.

יא. וראה עוד מה שתירץ. **יב. וכן** כתבו תוספות בבבא קמא (נג: ד"ה לענין כליס), ותוספות הרא"ש (ד"ה רב אסי), שרב יוסף ורב אשי נחלקו אם פודין להסיקו תחת תבשילו. וכתבו שטעם החילוק בין לפדותו להאכילו לכלבים לבין להסיקו תחת תבשילו הוא, כיון שהמיעוט הוא מ'ואכלת ולא לכלביך' ולכך מיעטו אכילה וכיוצא בה ולא הסקה. ותוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה רב אסי) גם כתב סברא זו, אך דחאה משום שאם הוא קדושת הגוף שמן התורה אסור, אסור גם לצורך היסק תחת תבשילו. וכאן שפודין להסיקו תחת תבשילו, הוא מכיון שהוא קדושת דמים שהאיסור לפדות הוא רק מדרבנן. והטעם שלהסקה התירו לפדות אף שלכלבים אסור, הוא כי לפדות להאכיל לכלבים הוא מגונה יותר, מלפדות להסיקו תחת תבשילו. **יג. ראה** להלן מה שהובא בשמו ביאור חדש בשיטת רש"י. **יד. וכמו** שיתבאר להלן בשיטת רש"י ותוספות, שלהסובר פודין, יכול למכרו לנכרי. וכתב, שצריך לומר שהלשון הראשון של רב יוסף הוא לא כרבי יוסי הגלילי, וכן כתב בראש יוסף (ע"פ, נמוק' ד"ה אין) והובא לעיל. ומכל מקום בתוספות בבבא קמא (נג: ד"ה לענין כליס) מוכח לא כן, כי כתבו שבלשון הראשון רב יוסף חולק על הדין הזה וסבר שאין פודין אף להסיקו תחת תבשילו. וראה חזון איש (נכורים סי' יח ס"ק יב), שתמה על תוספות מי הכריחם לפרש כן, ושמא הלשון הראשון של רב יוסף הוא לפי רבנן שאסור בהנאה. וראה מהר"ם חלאווה (ע"פ, ד"ה המוכל) שכתב 'אי נמי דתרוייהו אית להו פודין

וכתב הפני יהושע (ד"ה רנ), בטעם שאי אפשר למכור לנכרי משום שפדיית הקדש היא מצוה, שנאמר (ויקרא ה כו) 'ואם בבהמה הטמאה ופדה', ודווקא ישראל החייב במצוות יכול לפדות, אבל נכרי שאינו חייב במצוות אינו יכול לפדות, אם כן לא שייך למכור לנכרי בלא פדיון.

ולפי זה מבואר שלרבנן לא מעל, כיון שלא שייך למכור לנכרי אלא לאחר פדיון, אבל לרבי יוסי הגלילי שמותר בהנאה בפסח שייך לפדותו כדי להסיקו עכשיו תחת תבשילו.

אולם בחזון אישכא (או"ח סי' קכד סק"ה נמוסי' ד"ה רנ) כתב, שאף שאין הנכרי מחויב במצות פדיון, מכל מקום ההקדש יכול למכור חפצי הקדש לנכרי, כי אם נאמר שאסור למכור לנכרי חפצי הקדש, אם כן אסור לקנות חפץ להקדש מנכרי ולפורעו במעות הקדש, כי בכך מחלל את המעות, ובעבודה זרה (נג:) מבוארכב, שלפי רבנן לוקחין בהמה ואבני אפוד ופרה אדומה מיד נכרי.

אכן באבן העוזר (ד"ה ה"ג) כתב, שגם רב אשי סבר שהכל מודים שפודין את הקדשים להאכילן לכלבים, ומה שאמר 'דכולי עלמא אין פודין' היינו שאסור לפדותם על ידי מכירה לנכרי. והטעם שמותר לפדות לצורך כלבים אבל למכור לנכרי אסור, כי ישראל הפודה לצורך כלבים בשעת הפדיה עדיין עומד בקדושתו ואינו נראה בזיון הקדש כל כך, כי אפשר שחפץ להרויח ממון להקדש ופודהו כדי לקוברן, אבל מכירה לגוי כשהוא עדיין קדוש ניכר בזיונו בשעת הפדיון, כי עצם המכירה לגוי הוא כמאכיל לכלבים.

ביאור שיטת רב יוסף בלשון השני ורב אשי לדעת הראשונים מדוע אמרו לדברי הכל אין פודין

שם. שיטת רש"יכג (ד"ה ומקן) **ותוספות** (ד"ה רנ), שלהסובר פודין את הקדשין להאכילן לכלבים, הוא הדין שלהקדש מותר למכור חמצו לנכרי בלא פדיה כלל, והנכרי יכול להשתמש בו כרצונו, משום שעצם המכירה היא פדיון.

וביאר בצל"ח (ד"ה דכולי), שמה שאמרו בלשון השני של רב יוסף [וכן הוא לפי רב אשי], שלדברי הכל אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים ונחלקו בדבר הגורם לממון, אף שמעמידים כן לפי רבי שמעון האוסר ליהנות מחמץ בתוך הפסח, ולא שייך כלל לפדות כדי ליהנות בו כי אם יבער בתוך הפסח לאיזה צורך פודהו, ואם משהה את החמץ עד לאחר הפסח אם כן אינו יכול לקיים מצות 'תשביתו' ועבר למפרע ב'בל יראה', ומזה מוכרח כדברי רש"י שאם פודין להאכילן לכלבים מותר למכרו לנכרי, ולכן לא יכול לומר לדברי הכל פודין כי אם כן מדוע סבר הסובר שלא מעל הרי יכול למכרו לנכרי.

אכן הבעל המאור (ד"ה רב מתא בריה) כתב, שלפי שיטתו שאין יכול למכור הקדש לנכרי, צריך לומר שמה שאמרו בלשון השני של רב יוסף שלדברי הכל אין פודין את הקדשים להאכילם לכלבים הוא אינו דווקא, אלא שאף אם פודין את הקדשים להאכילן לכלבים לא מעל, כיון שגם אם יפדה את החמץ לא יוכל ליהנות מהחמץ[אוצר החכמה 19/06/2018] ואינו יכול למכור לנכרי. **וברב אשי גרס** (ד"ה רב מתא) 'דכולי עלמא פודין את הקדשים', שהרי אף אם פודין את הקדשים, לרבנן אסור לפדות כי הרי אסור בהנאה.

מדוע כתב רש"י שהלשון הראשון של רב יוסף הוא לפי רבי יוסי הגלילי

שם. הקשו המהרש"א (בחוס' ד"ה רב) **והצל"ח** (ד"ה דכולי), לשיטת רש"י שלהסובר פודין את הקדשים להאכילן לכלבים מותר למכרן לנכרי אפילו לפי רבי יהודה ורבי שמעון האוסרים בהנאה בפסח, מדוע רש"י נדחק (ע"פ, ד"ה ורב) לפרש בלשון הראשון של רב יוסף, שנחלקו אם פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, שהוא לפי רבי יוסי הגלילי שמתיר בהנאה, הרי שייך לומר אפילו לרבי יהודה ולרבי שמעון האוסרים בהנאה, שאם פודין את הקדשים להאכילן לכלבים מותר למכרו לנכרי ומעל, ולהסובר אין פודין להאכילן לכלבים לא מעל.

ותירץ המהרש"א, שמה שאמרו שיכול לפדותו, היינו שיפדנו לצורך עצמו, וזה שייך דווקא לפי רבי יוסי הגלילי, כי לרבי שמעון אסור בהנאה ואין הישראל יכול לפדותו לצורך עצמוכי.

ובאבן העוזר (ד"ה תירץ), שיש לומר שרש"י סבר [כדעת בעל המאור], שאף להסובר פודין אין יכול למכרו לגויכה, ומה שכתב באוקימתא דרב אשי שלדברי הכל אין פודין ואסור למכור לגוי, שמשמע שאם פודין יכול גם למכרו לגוי, הוא מחמת שהיה קשה לו על אוקימתא זו שאם אין פודין מדוע מעל לפי רבי יוסי הגלילי, ואם כן על כרחך שאין כוונת הגמרא שאין פודין את הקדשים כללכו, אלא שאין פודין אותם על ידי מכירה לנכרי שלדברי הכל אסור, אבל הישראל יכול לפדות ואחר כך לתתם או למכרם לגוי או להאכילם לכלביםכז. ולכך שייך בזה מעילהכח.

האם מותר להשהות חמץ על מנת לבערו

שם. ישנן שלש שיטות האם עובר המשהה חמץ בביתו על מנת לבערו:

א. תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה רב) הוכיח בדעת רש"י, שסבר כדעת **תוספות** (הובא בממון), שמותר להשהות חמץ על מנת לבערו, כי כתב (לעיל יג: ד"ה שלח), שיכול להמתין עד שעה שביעית ולבערו, והיינו שאין צריך לבערו דווקא קודם שעה שביעית, ומוכח שאם משהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר.

אולם בשאגת אריה (סי' פ) הוכיח, שדעת רש"י היא, ש'בל יראה' הוא לאו הניתק לעשה ואינו לוקה עליו, אבל מכל מקום סבר שעובר על 'בל יראה' עד שישרוף ואינו מתקן את מה שכבר עבר על 'בל יראה' בזה שלבסוף שורף את החמץכט.

ב. דעת **תוספות** (ד"ה רב) בשם ר"י, שהמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר בכך על בל יראה, כיון ש'לא יראה' הוא לאו הניתק לעשה ואינו עובר כשמבערו לבסוךל.

ג. דעת **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"ג), שאינו כלל לאו הניתק לעשה, ומכל מקום אם היה בביתו אף על פי שעבר על שני לאוין אינו לוקה כיון שהוא לאו שאין בו מעשה, אבל אם עשה בו מעשה, כגון שקנה חמץ בפסח לוקהלא.

דעת תוספות שמותר להשהות חמץ על מנת לבערו הוא רק לפי רבי יוסי הגלילי

שם. תוספות (ד"ה רב) כתבו בשם ר"י, שמכאן מוכח שהמשהה חמץ בפסח ודעתו לבערו אינו עובר בכך בבל יראה, והטעם הוא משום ש'לא יראה' ניתק לעשה של 'תשביתו' ולכך אינו עובר כשמבערו לבסוךלב.

רבינו דוד (ד"ה ובתוספות) כתב, שמה שכתבו תוספות (ד"ה רב), שהמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר בבל יראה משום שהוא רק לדברי רבי יוסי הגלילילג, ואין ללמוד שגם לפי רבנן יהא הדין כן, כי רבי יוסי הגלילי אמר כן מפני שסבר שמותר בהנאה, ולדבריו אף בזמן איסורו רשאי למכרו ויהיה לו במקום השבתה, מה שאין כן לדברי חכמים.

וכעין זה כתב החזון **איש** (או"ח סי' קכד לדף כט:), שיש לומר שתוספות כתבו כך לפי רבי יוסי הגלילי, אבל לפי רבנן אסור להשהות חמץ אף על מנת לבערו. כי הסברא שמותר להשהות חמץ על מנת לבערו לפי רבי יוסי הגלילי היא, שמכיון שאנו רואים שהתורה התירה את החמץ בהנאה בפסח, אם כן מסתבר שאין כוונת התורה שנבערו מיד כשנמצא, אלא שהביעור יהיה באופן שיוכלו ליהנות ממנו, ואם כן על כרחך שמותר להשהותו כדי לבערו.

כא. וכן כתב במנחת חינוך (מצוה תמח אות י), שהמצוה היא ודאי על הישראל אבל אפשר לקיים מצותו על ידי נכרי. **כב. הגמרא** בעבודה זרה (שם) מקשה, לרבי אליעזר שסבר שאין קיחה אלא בישראל ולא בנכרי, ממה שקנו פרה אדומה מדמא בן נתינה אף שהיה נכרי. והגמרא מתרצת שסרסור ישראל קנה ממנו משלו ואחר כך מכרה להקדש. ומשמע שלפי רבנן אין צריך לומר כן, אלא שקנו מדמא בן נתינה ממעות הקדש. **כג. ראה** לעיל בהערה שהצל"ח דייק כן מדברי רש"י. **כד. אלא** שקשה מהיכן הכריח רש"י שזו היא כוונת רב יוסף. עוד קשה, שמכל מקום איך אמרו שהסובר לא כרבי יוסי הגלילי סובר לא מעל, הרי יכול לפדותו ולתתו לגוי. **כה. אמנם** קשה, כי רש"י כתב באוקימתא דרב אחא בר יעקב (ד"ה ומקן דלמר), שאי אפשר למכור לנכרי כי אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים. **כו. ורש"י** לא סבר כתוספות, שאף להסובר אין פודין יכול לפדות להסיקו תחת תבשילו. **כז. וראה** לעיל מה שהובא בשמו לחלק בין פדיה לנכרי לבין פדיה לצורך כלבים. **כח. ולפי** זה מיושב, מה שכתב רש"י שהלשון הראשון של רב יוסף הוא דווקא לפי רבי יוסי הגלילי, כיון ששם אמרו שאם פודין את הקדשים להאכילן לכלבים מעל, ועל כרחך שפודין היינו שפודהו הישראל, ואין לפרש שהכוונה למכרו לנכרי, כי לדברי הכל אסור למכרו לנכרי כי זה ביזוי קדשים (הובא לעיל), ולכך כתב רש"י שהוא לפי רבי יוסי הגלילי שמותר בהנאה ומותר לפדותו וליהנות ממנו. ולפי זה הנפקא מינה בין הלשון הראשון של רב יוסף לאוקימתא של רב אשי היא, שלפי רב יוסף נחלקו אם פודין או אין פודין להאכילן לכלבים, ולפי רב אשי לדברי הכל פודין את הקדשים להאכילן לכלבים [היפך מהמבואר בפשטות בגמ'], ונחלקו במחלוקת רב יוסי הגלילי ורבנן. ולפי זה מה שאמרו בלשון השני של רב יוסף 'דכולי עלמא אין פודין', צריך לומר שהוא אינו דווקא כביאור הבעל המאור (ד"ה רב מתא בריה, והו"ד לעיל), כי הרי כאן אין פודין הכוונה שאין הישראל פודהו, והסובר פודין היינו שהישראל פודהו, ואם כן אף אם נאמר שפודין את הקדשים להאכילן לכלבים מכל מקום לפי רבי שמעון אין לו לפדותו, ועל כרחך שהוא אינו דווקא. **כט. וכן** הוכיח בחתם סופר (לעיל ד: ד"ה הא), שרש"י סבר שהמשהה חמץ על מנת לבערו עובר. בשאגת אריה הוכיח, ממה שפירש רש"י על מה שאמרו בגמרא לעיל (ו:) הבודק צריך שיבטל, ואמרו בגמרא שהטעם שמא ימצא גלוסקא יפה לאחר זמן האיסור ואינו ברשותו לבטלו, ופירש רש"י (שם ד"ה ודעתו) שכיון שחשובה בעיניו וחס עליה לשורפה ומשהה אפילו רגע אחד ועובר עליה בבל יראה, ומשמע שאפילו אם שהה רגע אחד ולא שרף אפילו ששרפו אחר כן, עובר עליו בבל יראה. וראה שם עוד שהוכיח כן מדברי רש"י (לעיל ו. ד"ה כופה). ובחתם סופר הוכיח, ממה שפירש רש"י (לעיל ד: ד"ה שבעת) מה שאמרו בגמרא ש'אך ביום הראשון תשביתו' אי אפשר לומר שהוא על היום הראשון ממש כי הרי שהה בו שעה אחת והרי עבר, ועל כרחך שסבר רש"י שאפילו אם משהה על מנת לבערו עובר בבל יראה. **ל. ובתוספות** רבינו פרץ (ד"ה מ"ד) כתב, שמותר להשהות, כיון שמחזר עליו לבערו הרי הוא כמבוער, ולא כתב הטעם של לאו הניתק לעשה, [ואולי היינו משום כל העומד לישרף הרי הוא כשרוף]. בפרי יצחק (מ"ח סי' יז ד"ה נמחזר) הוכיח מתוספות שסברו שאינו עובר בתשביתו בכל רגע שאינו מבער, אלא אם לא ביער עד הלילה עובר, כי אם נאמר שעובר בתשביתו מה תירצו התוספות, הרי אם נאמר שיפדה שיהא שלו מדוע מעל הרי עובר בכך ב'תשביתו'. וראה מה שהובא להלן לבאר דעת תוספות. **לא. וראה** מה שהובא להלן לבאר דעת הרמב"ם. **לב. ובמשנה** למלך (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) כתב, שודאי אין כוונת תוספות שאם אין דעתו לבערו לוקה, כי כל זמן שהוא לאו הניתק לעשה ויכול לקיים את העשה אינו לוקה אף שאין דעתו לקיים את העשה, אלא הכוונה שאם אין דעתו לבערו עובר על הלאו. **לג. שכן** הוכחת תוספות שמותר להשהות חמץ על מנת לבערו, הוא מדעת רב אשי, שלרבי יוסי הגלילי מעל, משום שיכול לפדות החמץ ולהסיקו תחת תבשילו.

דחיות המפרשים לדין שמותר להשהות את החמץ על מנת לבערו

שם. תוספות (ד"ה רב) הוכיחו, שמותר להשהות חמץ על מנת לבערו משום שהוא לאו הניתק לעשה, כי אם לא כן מדוע לפי רבי יוסי הגלילי מותר לפדות את החמץ להסיקו תחת תבשילו, הרי על ידי הפדיה החמץ נקנה ונהיה שלו. ומצינו כמה דחיות לראיה זו:

א. בחידושי הר"ן (ד"ה דכולי) דחה, שמצינו שאינו עובר בבל יראה אף שקונהו בפדייתו, באופן שפודה אותו בשעה שהוא ניסוק תחת תבשילו, כי באותה שעה שהוא בא לידו הרי הוא מתבער.

ובשו"ת עונג יו"ט (סי' ג) כתב, שתוספות לא סברו כן, כי אם נאמר שהמשהה חמצו על מנת לבערו עובר עליו, אסור לפדות אף שיחול הפדיון כשיניח על האש כדי לבערו, כי מכל מקום נכנס רגע אחד לרשותו ועבר על בל יראה אף שבאותה שעה הוא מבערו.

ב. בשאגת אריה (סי' פח) כתב, שמצינו באופן שפודה את החמץ פחות פחות מכזית ומבערו, שבחצי שיעור אינו עובר בבל יראה[לד], אבל משהה חמץ על מנת לבערו עובר עליו בבל יראה.

אכן הקשה בחזון איש (או"ח סי' קכד לקף כט: ד"ה ומ"כ), הרי סתם פחות מכזית הוא פחות משוה פרוטה, כמבואר **ברש"י להלן**[לה] (לב: ד"ה למימ), **והתוספות** (ד"ה רבי יוסי) אפשר לפדות פחות משוה פרוטה. והביא מי שתירץ, שאפשר לפדות אף שהחמץ פחות משוה פרוטה באופן שמצרף לפדיון חפצי הקדש אחרים.

ובישועות יעקב (סי' תמג סק"ו ד"ה ממנס) דחה את דברי השאגת אריה, על פי מה שכתב בשו"ת חכם צבי (סי' פו), שהטעם שחצי שיעור אסור מן התורה הוא משום שמחשיבו, ולכן בחמץ פחות מכזית שאינו עושה שום מעשה בזה אלא מניחו בביתו ואינו מבערו שאינו עושה שום דבר שמראה שמחשיבו לא ראוי להצטרף. ואם כן, כאן כיון שפודהו עושה מעשה שבכך מראה שמחשיבו וראוי להצטרף, לכן אסור אף בפחות מכשיעור[לו].

ג. בשאגת אריה (סי' פח) הקשה עוד, שלפי מה שכתבו תוספות שמותר להשהות חמץ בביתו כי הוא לאו הניתק לעשה אם כן כל לאו הניתק לעשה יהא מותר לעבור וכגון גזילה שהוא ניתק לעשה של 'והשיב'[לז].

ובמקור חיים (פתיחה לסי' תלח ד"ה ועתה נצמח) תירץ, שכל לאו הניתק לעשה שאי אפשר לקיים את העשה בלי שיעבור על הלאו, בזה ודאי אין לומר שיש מצוה לעבור על הלאו כדי לקיים את העשה, כי אם כן התורה היתה צריכה לומר גזול והשיב, ובזה ודאי שהעשה הוא רק לתיקון הלאו, וכיון שהעשה הוא רק לתיקון הלאו ודאי שאסור לקלקל כדי לתקן אלא שאם קלקל התורה אמרה שיכול לתקן. אך לאו של 'בל יראה' הניתק לעשה של 'תשביתו', שבזה יש את המצוה גם אם לא עבר על הלאו, והיא מצוה בפני עצמה, בזה יש לומר שהתורה אמרה 'תשביתו' ואם לא ירצה להשביתו 'לא יראה לך', אבל אם משהה על מנת לקיים מצות 'תשביתו' אינו עובר.

אולם בשפת אמת (נמוק' ד"ה ר"ח, נפ"ד ומכאן) כתב מכח קושיא זו, שנראה שבפדיון הקדש אין צריך הפודה לכוין לקנותו ולהכניסו לרשותו, אלא יכול ליתן דמיו להקדש שיתחלל ויצא לחולין ויעשה הפקר, ואם כן יכול להסיקנו כשהוא ברשות הפקר, ולא יתכוין לקנותו ולא יעבור בכך בבל יראה[לח].

ובקובץ שיעורים (חומ קנג) כתב, שתוספות סברו, שאי אפשר לפדות חמץ לרשות הפקר, משום שדין פדיון נלמד מן הכתוב 'ונתן הכסף וקם לו', ולא מצאנו חידוש של פדיון אלא כשהפודה קונה את ההקדש לעצמו.

ובחזון איש (או"ח סי' קיח סק"ז) תירץ, שמה שתוספות כתבו שמותר לכתחילה לעבור על הלאו, הוא רק כאשר מיד עוסק בתיקון הלאו על ידי עשיית העשה, וזה שייך רק בחמץ, שאין איסור בקניית החמץ, כי התורה לא אמרה לא תקנה חמץ, אלא האיסור הוא זה שמשהה את החמץ ברשותו, וכיון שמתחיל מיד לעסוק בביעורו אינו עובר, כיון שמיד נפסק האיסור כי מנתקו בעשה של 'תשביתו'[לט]. אבל לענין גזילה התורה אסרה את עצם מעשה הגזילה, ובזה לא שייך שבשעת עשיית הגזילה יתחיל לעסוק בהשבת הגזילה, ואם גדר איסור גזילה היה שהחפץ הנגזל ביד הגזלן, היה מותר לגזול חפץ אם מתחיל לעסוק מיד בהשבתו, אבל בגזילה אף שאם יקיים את העשה וישיב יתקן את הגזילה, מכל מקום כיון שהאיסור הוא מעשה הגזילה וכשגוזל עובר איסור גם אם ישיב לבסוף, לכך אסור לגזול על מנת להשיב[מ].

דעת הרמב"ם בדין משהה על מנת לבערו ומתי לוקה לדעתו

שם. הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) פסק, אינו לוקה משום לא יראה ולא ימצא אלא אם כן קנה חמץ בפסח או חימצו כדי שיעשה בו מעשה, אבל אם היה לו חמץ קודם הפסח ובא הפסח ולא ביערו אלא הניחו ברשותו אף על פי שעבר על שני לאוין אינו לוקה מן התורה מפני שלא עשה בו מעשה.

והקשו האחרונים[מא], הרי בגמרא להלן (לה.) מבואר ש'לא יראה' הוא לאו הניתק לעשה, ואם כן איך פסק הרמב"ם שאם עשה בו מעשה לוקה והרי הוא לאו הניתק לעשה. ותירצו בכמה אופנים:

א. החכם צבי (סי' מג) תירץ, שהרמב"ם (סנהדרין פט"ז ה"ד) פסק, שבכל לאו הניתק לעשה אם לא קיים את העשה הרי הוא לוקה. ולפי זה תירץ, שהרמב"ם שפסק שלוקה עוסק באופן שעבר הפסח ולא קיים את מצות 'תשביתו', ולכן מאחר שכבר עבר זמן איסור חמץ אינו יכול לתקן את הלאו בזה שמבערו, כי לאחר הפסח אין כבר חיוב לבער ואינו מקיים בכך מצות 'תשביתו' כי הרי אין איסור בשהיית החמץ לאחר הפסח.

ובחזון איש (או"ח סי' קיח חומ ס ד"ה ובמ"ל) הקשה על זה, שאם כן הרמב"ם לא היה סותם, והיה מפרט כמו שפירט (סנהדרין פי"ט ה"ד) את הלאוין שלוקה עליהן, ומנה את כל הלאוין הניתקין לעשה בשלא קיים את העשה, שכתב (שם חומ קיד) 'המכלה פאת שדה ולא נתנה לעני'. 'המעולל כרמו ולא נתנה לעני' (שם חומ קטו). 'הלוקח אם על בנים ולא שלח האם' (שם חומ קיט). ובחמץ כתב שם (חומ נט) 'המקיים חמץ ברשותו וכגון שחימץ עיסתו', ולא כתב 'ולא השבית אותו'.

ב. בשאגת אריה (סי' פג) תירץ[מב], שהדין של לאו הניתק לעשה הוא רק באופן שהעשה יכול להתקיים רק לאחר שעבר על הלאו, כגון מצות 'והשיב' יכול לקיים רק אם עבר על עבירת הגזילה, אבל אם יכול לקיים את העשה אפילו אם לא עבר על הלאו, אינו נכלל בדין לאו הניתק לעשה, וכיון שאת העשה של 'תשביתו' שהוא כבר משעה שישית בערב פסח יכול לקיים קודם שעבר על לאו של 'לא יראה' אינו נכלל בלאו הניתק לעשה. ועוד, שיכול להפסיק את העבירה של 'לא יראה' שלא על ידי השבתה, באופן שמוציאו מרשותו[מג].

ג. בשער המלך (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) תירץ על פי **הרמב"ן** (מכות טו. ד"ה ודייקי), שביאר את הגמרא (שם) שרב פפא הקשה לרבא על מה שאמר רבי יוחנן שלאו שקדמו עשה לוקה אף שיכול לקיים את העשה, והרי אינו דומה ללאו של 'לא תחסום שור בדישו' (דברים כה ד). ודרשו שרק לאו שדומה ללאו של חסימה שסמוך לפרשת מלקות הוא שלוקה, ואם כן רק בלאו של חסימה כיון שאינו

לד. **וכתב**, שבזה אין חצי שיעור אסור מן התורה, כי הטעם שחצי שיעור אסור מן התורה הוא, כיון שראוי להצטרף אם יאכל בתוך כדי אכילת פרס ועובר בכך גם על חצי הזית שכבר אכל, מה שאין כן בבל יראה בזמן שיש חצי זית לא עובר על בל יראה, ורק מהזמן שיכניס עוד חצי זית יעבור על בל יראה ובצירוף שנעשה עכשיו לא יעבור על מה שהיה קודם חצי זית ולא שייך בזה צירוף. וראה מנחת חינוך (מצוה יט חומ ה), שדן אם הטעם שחצי שיעור אסור בחמץ הוא משום שראוי להצטרף או שזו גזירת הכתוב שחצי שיעור אסור. ובאבני נזר (או"ח סי' שלב סק"ג) הוכיח, שאף איסור חצי שיעור מן התורה, מכל מקום מדרבנן אסור להשהות אף פחות מכשיעור, ממה שאמרו שצריך לשרוף חלה טמאה והרי יכול לחתוך לשיעורים פחות משיעור כזית באופן שלא יתקבצו יחד שבזה אינו מצטרף. ועל כרחך שאף אם יפדה פחות פחות מכשיעור מכל מקום אסור להשהותו מדרבנן [ואין מועלין בו, אף שאסור רק מדרבנן, כמו שכתבו תוספות (לעיל ע"ב, ד"ה אין - הרמב"ן) שכיון שמדרבנן אין פודין אינו שוה כלום]. ובאור שמח (חמץ ומצה פ"ב הט"ו) ציין לדברי מהר"ם חלאווה (מה. ד"ה ממר) שכתב שאף פחות מכזית חייב להשבית מן התורה, ושמא הטעם שמדמים השבתה לאכילה מה אכילה הדין שחצי שיעור אסור מן התורה, גם בהשבתה הדין כן. וראה שם שכתב שלרבי יוסי הגלילי אי אפשר ללמוד ביעור מאכילה. **לה. כי** רש"י כתב שם שמצינו שוה פרוטה ואין בה כזית בשנת בצורת, ומשמע שסתם פחות מכזית אינו שוה פרוטה. **לו. וכן** כתב בקהלות יעקב (סי' כא). **לז. ובשאגת** אריה (שם) כתב, שלדעת ר"י צריך לחלק בין כל לאוין הניתקין לעשה שיש בהם מעשה שבהם עובר אף אם עושה על מנת לקיים את העשה ובין 'בל יראה' שניתק לעשה של 'תשביתו' באופן שאינו עושה שום מעשה, שאם משהה על מנת לקיים את העשה אינו עובר כלל. ולפי זה באופן שיהא מעשה כגון שקנה חמץ על מנת לבערו, תוספות סוברים שיעבור על איסור ואין מה שהוא ניתק מצילו שלא יעבור על איסור. ולפי זה תוספות סוברים כשיטת הרמב"ם שאם עשה מעשה לוקה. **לח. ובאור** שמח (ערכין פ"ו ה"ג) הסתפק בדין זה, וכתב, שאם אפשר לפדות על מנת שלא יחול רשותו או רשות אחרים רק יצא מרשות הקדש, תתיישב קושיית תוספות. **לט. וכן** כתבו במקור חיים (שם) ובזהב שבא (בהוספות על תוספות הרמב"ן מצמנן ד"ה רב, נפ"ד ומכאן), שכוונת תוספות היא כאשר מיד מתחיל לעסוק בביעורו. והנה בתוספות הרא"ש (לעיל ע"ב, ד"ה מ"ד) ובתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה רב) כתבו כתוספות שהמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר בבל יראה. וכתבו עוד, שמכל מקום צריך להסיקו תחת תבשילו לאלתר ולא מעט מעט שלא יבוא לאוכלו. ולכאורה משמע מדבריהם שאין חייב לבער מיד משום לאו של 'בל יראה' אלא מחמת חשש שיבוא לאוכלו. ויש מי שכתב, שעיקר כוונתם היא, באופן שעומד ומבער החמץ אלא שרוצה לבערו מעט מעט, ועל זה כתבו שאסור לו לעשות כן, שמא יבוא לאוכלו, אך באמת באופן שאינו עוסק כלל בביעורו ומשההו לאחר זמן, עובר בבל יראה. **מ. אלא** שהקשה שלפי זה הדין נותן שאם עוסק בביעור מותר להשהות את החמץ לאחר שש שעות בערב פסח, ובתוספות (לעיל יג: ד"ה ניכול) משמע שלאחר שש שעות כבר צריך להיות מושבת מביתו. וכתב, שאולי כיון שהחמץ שלו כבר לפני שש שעות מוזהר הוא שלא יכנס לתוך שש שעות עם חמץ. **מא. חכם** צבי (סי' מג), שאגת אריה (סי' פג), שער המלך (חמץ ומצה פ"ו ה"ג), מנחת חינוך (מצוה ט חומ ו), נפש החיים (שער ג פי"ד). **מב. ובשאגת** אריה (סי' עח) תירץ עוד, שכיון שהעשה של תשביתו אינו שוה ללאו של 'לא יראה' כי העשה של 'תשביתו' הוא רק לחמץ שלו ולא לחמץ של אחרים אף שקיבל עליו אחריות, אבל 'לא יראה' הוא גם לחמץ של אחרים שקיבל עליו אחריות. וברמב"ם (תמורה פ"ו ה"ו) פסק שבאופן שאין העשה שוה ללאו אין בזה לאו הניתק לעשה. אלא שדחה תירוץ זה כי מצווה ב'תשביתו' גם על חמץ של אחרים. עוד תירץ, שכיון שיש כאן שני לאוין של 'לא יראה' ו'לא ימצא' והעשה ניתק ללאו אחד, ואם כן נעקר לאו אחד אבל הלאו השני לא נעקר, ומדויק במה שכתב הרמב"ם שבאופן שעשה בו מעשה לוקה, ומשמע שלוקה ארבעים, ומדוע לא לוקה שמונים, אלא על כרחך כיון שהלאו הניתק לעשה עוקר לאו אחד אינו לוקה על לאו אחד, אבל על הלאו השני אין מה שיפטור אותו, ולכך לוקה ארבעים. וראה מה שדחה תירוץ זה בכמה אופנים. **מג. וכתב** שאף שמבואר להלן (לה.) ש'לא יראה' הוא לאו הניתק לעשה, מכל מקום מגירסת תוספות שם מבואר שאינו ניתק לעשה. בשער המלך (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) הביא ממקראי קודש שתירץ כן, אך כתב, שלפי הכסף משנה שכתב שברמב"ם (נערה מתולה פ"ו ה"ז) מבואר שאף לאו שקדמו עשה נחשב ללאו הניתק לעשה אינו מיושב.

יכול לקיים מצות עשה שבו לוקה, אבל כאן שיכול לקיים עשה שבו אף שקדמו מדוע ילקה, והשיב לו רבא, שהעשה בא להוסיף לו חומרא, וכיון שכן לא גרע לאו זה שיש בו תוספת חומרא בעשה מכל לאו שאין בו עשה. ורבה בר בר חנה [לאחר שחזר בו] אמר, שגם אם העשה קודם ללאו אין לוקין עליו. והקשה רבא שעל לאו של הבא אל המקדש טמא לוקה אף שיש בו עשה של 'וישלחו מן המחנה' (במדבר ה ג), כיון שאפשר לקיים את העשה קודם הלאו.

וכתב הרמב"ן (מכות טו. ד"ה ודייקי), שאין לומר שממה שרבא הביא ראיה מלאו של 'בא אל המקדש טמא' נגד רבה בר בר חנה, מוכח שרבה בר בר חנה סבר שבא אל המקדש טמא הוא ניתק לעשה ואינו לוקה, אלא גם רבה בר בר חנה מודה שבבא אל המקדש טמא לוקה, כי אף שהוא לאו הניתק לעשה של 'וישלחו מן המחנה' (במדבר ה ג), מכל מקום כיון שנכנס למקדש הרי הוא ביטל גם את העשה והרי הוא כלאו הניתק לעשה שביטל גם את העשה שבו, ודומה ללאו של חסימה שלוקה כיון שאינו יכול לקיים עשה, וקיום העשה הוא רק שלא יוסיף טומאה על טומאתו. ואינו דומה לאונס אשה שהתורה אמרה (דברים כד כט) 'ולו תהיה לאשה וגו' לא יוכל שלחה כל ימיו', שבזה כל ימיו הוא בעמוד והחזר וניתק לעשה ואינו לוקה, כיון שהתורה הזהירה שלא יוכל לשלחה כל ימיו ונמצא חזרתו תיקון ליציאתו, אבל בטמא הנכנס למקדש הקפידה תורה שלא יכנס למקדש בטומאה, ובזה שמקיים את העשה אינו תיקון לכניסתו למקדש.

ומה שהביא רבא מלאו של בא אל המקדש טמא נגד רבה בר בר חנה, זה משום שבהוה אמינא סבר, שרבה בר בר חנה בא לחדש שהעשה של 'וישלחו מן המחנה' בא לומר שללאו אין כלל דין לאו אלא דין עשה, ועל זה חלק רבא והוכיח מן המשנה של 'הבא אל המקדש טמא' שלוקה עליו, הרי שיש לו דין לאו. אבל רב פפא אמר סברא אחרת, שמכיון שלאו זה אינו דומה ללאו דחסימה אין ללקות עליו, ואף שהעשה קודם ללאו. ואין להקשות על זה מבא אל המקדש טמא, כי בזה רב פפא מודה שאינו לוקה כי כבר ביטל את העשה כשנכנס למקדש טמא. ומאחר שהגמרא אמרה שרב פפא אמר סברא זו, יתכן שגם רבה בר בר חנה סבר כן, ונמצא שגם הוא יודה שבא אל המקדש טמא לוקה כי כבר ביטל את העשה, ואם כן אין חולק על כך.

ולפי זה ביאר בשער המלך (ממן ומלה פ"ח ה"ג), שבשעה שהשהה חמץ בביתו עבר על הלאו והעשה, כיון שהעשה של 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם' (שמות יב טו) הוא כבר מחצות של יום ארבעה עשר, והקפידה תורה על 'לא יראה' וכיון שכבר ראה את החמץ אינו יכול לתקן את הלאו במה ששורפו, ואינו דומה ללאו של גזילה שהוא לאו הניתק לעשה כיון ששם עדיין לא עבר על עשה של 'והשיב' שהרי יכול להשיב, אבל כאן עבר על עשה של 'תשביתו' שהוא כבר מחצות יום ארבעה עשר.

ולכך דחה הרמב"ם את הסוגיא להלן (לה.) מההלכה, כי שם היא לפי דעת רבא בהוה אמינא שסבר שמה שאמר רבה בר בר חנה שלאו שקדמו עשה אין לוקין עליו הוא משום שנתקיה ללאו ועשה את העשה עיקר כיון שיכול לקיים את העשה וסבר שנכלל בלאו הניתק לעשה, אבל הרמב"ם פסק להלכה כרב פפא שסבר שלוקה ב'לא יראה' כי הוא דומה ללאו של חסימה[מד].

ד. במנחת חינוך (מלוה ט מוס ג, ד"ה ולפי מה) תירץ, שהכלל הוא שלאו הניתק לעשה אינו לוקה דווקא אם הוא בקום ועשה אבל אם הוא עשה שבשב ואל תעשה אינו נכלל בלאו הניתק לעשה, וכיון שכאן אין העשה צריך להיעשות דווקא על ידו וגם באופן שהתבער ממילא כגון שנאבד אינו מצווה לבערו, והיינו שהציווי הוא שיהא מבוער, אינו בכלל לאו הניתק לעשה, כי לאו הניתק לעשה היינו דווקא שרק על ידי מעשיו יתקיים העשה. ולכן דחה הרמב"ם מההלכה

מד. **וכן** תירץ הרע"א (דרוש וחידוש, מערכה ה מוס כח). אולם בקהלות יעקב (סי' ג) ביאר את הרמב"ן באופן אחר, שהחילוק הוא בין עשה שמתקיים בפעם אחת לבין עשה שצריך לקיימו בכל רגע ורגע, שעשה של שילוח טמאים מחוץ למחנה הרי הוא צריך להיות בכל העת שהוא טמא מחוץ למחנה, וכל רגע שהוא מחוץ למחנה מתקיים העשה של שילוח טמאים מחוץ למחנה, ובזה אינו לאו הניתק לעשה שהוא תיקון על לעבר אלא כל זמן שלא קיים את העשה הרי הוא עבר על העשה. אבל בגזילה אם אינו משיב את הגזילה מיד אינו עובר על 'והשיב' אלא הרי הוא מאחר את קיום מצות עשה של 'והשיב', לכן אנו אומרים שהעשה של 'והשיב' בא לנתק את הלאו של גזילה. ולפי זה ביאר [וכעין מה שכתב המנחת חינוך (מלוה ט מוס ג) והובא בסמוך], שהרמב"ם (חמץ ומלה פ"ג ה"ג) סבר כרש"י (לעיל ד: ד"ה בביטול) שביטול הוא משום תשביתו. ותוספות (שם ד"ה מדלמוריימא) הקשו על רש"י שכיון שתשביתו הוא לאחר שש שעות ואם כן כבר אינו ברשותו שיכול לבטלו, לכן כתבו תוספות שהוא מדין הפקר ונלמד מ'לא יראה לך' שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים. והרמב"ן תירץ את שיטת רש"י שאכן צריך לבטל קודם שעה שישית, וכוונת הכתוב ב'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם' היא לומר שמשעה שישית יהא מבוטל כבר על ידי ביטול שנעשה קודם. ולפי זה מבואר שלשיטת רש"י הרי היא מצוה המתקיימת בכל רגע שהוא צריך להיות מבוטל והוא שלא ביטל עבר בכל רגע על 'תשביתו' וגם עבר על 'לא יראה', וגם לאחר שהשבית יש חיוב קיום 'תשביתו' וכמו שילוח טמאים מחוץ למחנה גם לאחר שנשלח יש לו כל העת חיוב ומקיים את העשה כל זמן שהוא בחוץ. אבל תוספת לשיטתם סברו שתשביתו הוא מעשה ההשבתה, אם כן הוא דומה לעשה של 'והשיב' שהוא ניתק ללאו של גזילה כיון שהוא מתקיים בפעם אחת ואם אינו משביתו הרי הוא כמאחר את המצוה אבל לא כמבטלו.

מה. **וכן** תירץ בשו"ת תורת חסד (סי' מג מוס ה). **מו. אלא** שהקשה על זה, שהרי אנו סוברים כרבנן שחולקים על רבי שמעון שלא דורשים טעמא דקרא ולכך עבר גם בחובל בגד אלמנה עשירה, ואם כן מנין לנו להכנס לטעמים שבמקום שעושה כן על מנת לבערו אינו עובר כי אין לחשוש שמא יבוא לאוכלו. **מז. רש"י** (ביצה ג: ד"ה ספילון), רא"ש (חולין פ"ז סי' ל) ועוד ראשונים. כן דרשו בחולין (יח.) לענין רובא דאיתא קמן והיינו עשר חנויות מוכרות בשר תשע חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה ונמצא בשר ביניהן הולכים לפי הרוב ופוסקים שהגיע מהחנות שמוכרת שחוטה. וכתבו הראשונים (רש"י שם ע"ב, רשב"ם שם, ועוד), שלמדים מכך גם לענין ביטול ברוב באיסורים. **מח. כן** כתבו תוספות (חולין נח: ד"ה רבנן אמרי), וכן נפסק בשולחן ערוך (יו"ד סי' נח ס"ב). אבל רש"י (שם ד"ה לטעם כעיקר) והרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו ה"ג) סוברים, שטעם כעיקר דרבנן ומן התורה בטל ברוב. **מט. כן** כתבו תוספות במנחות (פב. ד"ה רבי) שרק לענין לח בלח אמר רבי יהודה שאפילו באלף לא בטל, אבל לענין נתערב יבש ביבש מודה לחכמים שבטל ברוב. אמנם (מנחות פב: ד"ה ורבי) כתבו, שרבינו תם חזר בו ואמר שאין חילוק בין נתערב לח בלח או נתערב יבש ביבש. **נ. וכן** מבואר ברש"י (חולין קט. ד"ה ומו), שמה שרב ושמואל פסקו שמין במינו לא בטל הוא משום שפסקו כרבי יהודה. **נא. הטעם** מבואר במנחות (שם). **נב. מבואר** מדברי רבא בחולין (נז:) שמין בשאינו מינו בלח צריך ששים. ומבאר הרא"ש (חולין פ"ז סי' ל) שאף שמן התורה בטל, מכל מקום חכמים אסרו גזירה משום אינו מינו, שבזה אסור אם אין שם ששים נגד האיסור. **נג. טור** (יו"ד סי' קטו) בשם בעל התרומה.

את הסוגיא להלן (לה.) שמבואר שלא יראה הוא לאו הניתק לעשה, כיון שמבואר בכמה סוגיות שעשה של 'תשביתו' הוא בכלל מצוות שהן בשב ואל תעשה שהמצוה היא שלא יהיה ברשותו חמץ.

אבל תוספות שסברו שהוא לאו הניתק לעשה לשיטתם (לעיל ד: ד"ה מדלמוריימא) שסברו, שתשביתו היינו הבערה והוא בקום ועשה ומוטל עליו לבערו.

וכעין זה תירץ **בחידושי הגר"ח על הרמב"ם** (חמץ ומלה פ"ו ה"ג), אלא שיישב שהגמרא להלן (לה.) היא לפי דעת רבי יהודה שסבר שמצותו בשריפה ואם כן פשוט הוא שהוא לאו הניתק לעשה, אבל הרמב"ם פסק שהשבתתו בכל דבר ואין זה אלא איסור עשה שלא יהא ברשותו חמץ, לכך אין זה לאו הניתק לעשה ולוקין עליו.

ה. בנפש החיים (שער ג סוף פרק יד) ביאר, שתוספות (ד"ה רבנן) שסברו שהלאו של 'לא יראה' ניתק לעשה של 'תשביתו' לשיטתם, כיון שסברו ש'תשביתו' היינו שריפה או ביעור אחר. אם כן אפילו שאסור בהנאה מכל מקום הוא לאו הניתק לעשה. אבל הרמב"ם סבר כשיטת רש"י שביטול גם כן נחשב להשבתה [ולשיטתם אפשר לקיים 'תשביתו' גם על ידי ביטול], ואם כן לאחר זמנו כשכבר עובר עליו ב'לא יראה' אינו יכול לקיים תשביתו על ידי ביטול כי כבר אינו ברשותו שהרי אסור בהנאה, אם כן לשיטתם 'תשביתו' הוא גם קודם שהגיע זמן איסורו כשעדיין לא עבר על 'לא יראה'. נמצא שלשיטתם אינו לאו הניתק לעשה כי לשיטתם 'תשביתו' שאפשר לקיים על ידי ביטול הוא רק קודם שהגיע זמן איסורו, ואם כן אינו בכלל לאו הניתק לעשה. וזהו לשיטת רבי שמעון. אבל לרבי יוסי הגלילי, שלשיטתו מותר בהנאה הרי הוא ברשותו ויכול לבטלו גם לאחר שהגיע זמן איסורו, אם כן הוא לאו הניתק לעשה כי יכול לתקן את הלאו בכל אופן, והסוגיא להלן (לה.) שאמרו בברייתא ש'לא יראה' הוא לאו הניתק לעשה היא לשיטת רבי יוסי הגלילי[מה].

ו. ברכת אברהם (ד"ה נשמ"ח) תירץ על פי דעת הר"ן, שכל הביעור הוא רק גדר שלא יעברו באכילה, כי אם משהה על מנת שיאכל לאחר הפסח יש לחשוש שיאכל בתוך הפסח, אבל אם משהה רק כדי לבער אין לחשוש שמא יבוא לאוכלו. אבל בגזילה עובר איסור בגזילתו אף שבדעתו להחזיר, כי באותה שעה חיסר חפץ זה לחבירו ובמה שמשיב את החפץ לחבירו אינו מתקן שעה זו. אבל כאן האיסור בזה הוא שחששו שמא יבוא לאוכלו, ואם עושה כן על מנת לבערו אין חוששין שמא יבוא לאוכלו, ואינו עובר בכך כל איסור[מו].

הקדמה לדין תערובת איסור

איסור שנתערב בהיתר וההיתר מרובה מן האיסור, התורה אמרה (שמות כג ג) 'אחרי רבים להטות', להורות שהמיעוט בטל לרוב והאיסור נהפך להיות היתר[מז]. וכל זה הוא כשנתערב איסור יבש בהיתר יבש, אבל בתערובת לח בלח וטעם שני המינים אינו שוה, אינו מתבטל כיון שנרגש טעם האיסור בהיתר, ודין טעם כעיקר הוא מן התורה[מח]. אבל כשיש ששים נגד האיסור, אנו תולים שנתבטל טעם האיסור ומותר באכילה.

ונחלקו אמוראים כשנתערב דבר לח במינו[מט], רב ושמואל אמרו, שמין במינו לא בטל אפילו באלף, כי הם פוסקים כרבי יהודה (זבחים עח.)[נ] הסובר שדם קדשים שנתערב בדם חולין אינו בטל לעולם כי סבר שמין במינו לא בטל[נא]. אולם רבי יוחנן וריש לקיש אמרו שמן התורה בטל ברוב, כי פסקו כרבנן שחלקו על רבי יהודה (זבחים עז:) שאין לאסור מפני נתינת טעם האיסור בהיתר, כי אין האיסור נותן טעם בהיתר מחמת שטעמם שוה, אלא שחכמים אסרו התערובת עד ששים, גזירה משום אינו מינו שאז האיסור נותן טעם בהיתר[נב], וכן גזרו על יבש שנתערב ביבש בשאינו מינו שיאסור עד ששים כיון שאם יבשלם יתן בהם טעם[נג].

19/06/2018

אם חמץ אוסר בכל שהוא בפסח

אמר רב חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור. ולמסקנת הגמרא אסור אפילו במשהו. וקשה, שהמשנה בעבודה זרה (עד.) מונה את האיסורים שאוסרים ונאסרים אפילו בכל שהוא, ואינה מונה חמץ בפסח, והגמרא אומרת שהוא משום שהמשנה מונה רק את האיסורים שהם גם דבר שבמנין וגם אסורים בהנאה ואז אוסרים ונאסרים בכל שהוא, מה שאין כן חמץ בפסח אף שאסור בהנאה מכל מקום כיון שאינו דבר שבמנין אינו אוסר בתערובת בכל שהוא. והרי למסקנת הגמרא בסוגייתנו חמץ אסור אפילו שנתערב במשהו. **ומכח** קושיא זו כתב הרי"ף (שם), שהמשנה שם אינה נפסקת להלכה, כי ההלכה היא שחמץ בפסח אסור ואוסר בכל שהוא[א].

אכן בהשגות הראב"ד (על נעל המלוה שם אות ח) כתב, שיש לחלק ולומר שהמשנה בעבודה זרה עוסקת לענין הנאה והדין הוא שאין תערובת חמץ נאסרת בהנאה, ובסוגייתנו עוסקים לענין אכילה שבזה נאסר אפילו שנתערב במשהו. **וכן** מבואר ממה שפירש **רש"י** (שם ד"ה תרתי), שחמץ בפסח אינו אוסר בכל שהוא בהנאה לדעת התנא של המשנה מכיון שאינו דבר שבמנין [מאחר שהוא פרוס ואינו שלם. רש"י (שם)], אלא משליך פרוסה אחת מן התערובת לנהר והשאר נותן לכלבו. ולכך המשנה (שם) אינה מונה חמץ עם האיסורים האוסרים בכל שהוא. ומשמע מרש"י שלאכילה מודה התנא בעבודה זרה (שם) שאסור בכל שהוא[ב].

אולם הרא"ש (ע"ז פ"ה סי' ג) הקשה על פירוש זה, מדוע חמץ בפסח אינו אסור בהנאה, הרי בשאר איסורי הנאה בנותן טעם אסור בהנאה, כיון שטעם כעיקר, אם כן גם בחמץ כיון ששיעור איסורו בכל שהוא, ודאי אסור אף בהנאה אף שאינו בנותן טעם. ולכן הרא"ש (שם סי' ג) חילק שבסוגייתנו עוסקים בשנתערב משהו חמץ בדבר לח, שבשאר איסורים תערובת לח בלח נאסר בנותן טעם, הדין בחמץ שנאסר אפילו במשהו, אבל תערובת דבר יבש שבשאר איסורים בטל ברוב גם בחמץ בטל ברוב ומותר כשנתערב במשהו אפילו באכילה[ג].

הטעם שחמץ אסור לפי רב במשהו בנתערב שלא במינו

שם. הגמרא להלן אומרת שהטעם שחמץ אסור לפי רב במשהו בנתערב בשלא במינו הוא גזירה משום מינו. ופירש **רש"י** (ד"ה שלא נמינו), שהטעם שגזר רב בחמץ בנתערב בשלא במינו שיהא אסור במשהו, אף שבשאר איסורים לא גזר אינו משום מינו הוא, כיון שחמץ איסורו בכרת ולכן גזר בו אינו מינו משום מינו, ואינו כחלב ודם שאיסורם גם כן בכרת ולא גזר בהם אינו מינו משום מינו, כיון שחלב ודם בדלים מהם כל השנה ולא צריך לגזור אינו מינו משום מינו, אבל בחמץ כיון שאוכלו כל השנה החמיר עליו וגזר שלא במינו משום מינו.

אולם המהר"ם חלאווה (ד"ה רב) כתב, שהטעם שגזר רב בחמץ אינו מינו משום מינו הוא, משום חומרא של חמץ כי עובר עליו ב'בל יראה' ו'בל ימצא' ואין האנשים בדלים ממנו [כי הוא מותר כל השנה לכן צריך יותר הרחקה].

דין משהו חמץ שנתערב באינו מינו בערב פסח לאחר שש שעות לפי רב

שם. דין משהו חמץ שנתערב באינו מינו בערב פסח לאחר שש שעות תלוי לפי הטעמים שכתבו **הראשונים** (הובא לעיל) מדוע אסר רב חמץ שנתערב במשהו באינו מינו בפסח. לפי **רש"י** (ד"ה שלא נמינו) שכתב, שהטעם שרב גזר בזמנו שלא במינו משום מינו הוא משום שהחמירו עליו מפני שהוא בכרת, כתב **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה ורב) בשם **הריב"א**, שלפני זמנו שאינו בכרת אלא בעשה של 'תשביתו' הרי דינו כחמץ שנתערב שלא בזמנו באינו מינו שמותר כשאינו נותן טעם.

אכן למהר"ם חלאווה (ד"ה רב) שכתב, שהטעם שרב אסר אפילו נתערב שלא במינו משום מינו בחמץ, הוא משום חומרא של חמץ שעוברין עליו 'בבל יראה ובל ימצא' ומשום שלא בדילי אינשי מיניה. אם כן גם לפני זמנו אסור אפילו במשהו משום חומרא שעובר עליו ב'בל יראה', לפי הסוברים שגם לפני זמנו עובר ב'בל יראה'[ד].

וכן כתב בחידושי הר"ן (ד"ה שלא), שקודם זמנו הרי הוא כזמנו, והכריח כן, כי אם לא כן איך אמרו ששמואל ורבי יוחנן שאמרו שלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו מותר הוא כרבי שמעון, והרי רבי שמעון אוסר קודם זמנו, ואין לומר שבנותן טעם מותר, אלא על כרחך שקודם זמנו הרי הוא כבזמנו.

האם גם לרבי שמעון אסור לאחר הפסח בנותן טעם

אילימא בנותן טעם שלא בזמנו שלא במינו מותר הא יהיב טעמא. ופירש **רש"י** (ד"ה מי), שהוא בתמיה, שהרי נותן טעם, וממה שרב אמר שבשלא בזמנו אסור במינו הרי סבר כרבי יהודה שסבר שחמץ אסור גם לאחר הפסח. וכתב **המהרש"א** (גרסת"י שם), שאין כוונת רש"י לומר שרק אם סבר כרבי יהודה אסור לאחר הפסח בנותן טעם, כי גם לפי רבי שמעון שלאחר הפסח אסור

אלא שהקשה, אם רב סבר כרבי יהודה שלפני זמנו ולאחר זמנו יש לו חומרא שוה, מדוע החמיר בחמץ לפני זמנו יותר משאר איסורים. וביאר, שלפני זמנו שייך להחמיר יותר כדי שיבדלו מהחמץ, ולאחר זמנו כיון שאין טעם להחמיר יותר מבכל איסורים, לכך דינו כבכל איסורים שבנתערב באינו מינו אסור רק בנותן טעם[ה].

בפני יהושע (ד"ה שמר) כתב, שלפי מסקנת הגמרא שהאיסור במשהו בשלא במינו הוא משום מינו וכפירוש רש"י (ד"ה שלא נמינו) שגזרו משום שחמץ הוא בכרת, ועוד משום שלא בדילי אינשי, אם כן קודם זמנו שאינו בכרת אין איסור במשהו בנתערב שלא במינו כי אינו בכרת. אלא שהקשה, שלפי זה יוצא שבסוגיא זו שאמרו שלא בזמנו היינו גם בערב פסח משש שעות ולמעלה, ואם כן שמואל ורבי יוחנן שאמרו שבשלא בזמנו מותר כרבי שמעון היינו שמותר לגמרי ואפילו בנותן טעם, שהרי מה שאסרו ברישא הוא בנותן טעם, ואם כן מה שאמרו מותר על כרחך שהוא מותר לגמרי, ואם כן על כרחך משש שעות בערב פסח הוא בכלל זמנו, שהרי פשוט שחמץ לפני זמנו אסור בנותן טעם, שלרוב הפוסקים אסור מן התורה, ולדברי כל הפוסקים אסור על כל פנים מדרבנן.

ולפי זה יוצא שבזמנו הוא גם משש שעות בערב פסח, ואם כן קשה להפוסקים שלא אסרו לפני זמנו במשהו והתירו אם נתערב בששים, שהרי לא פוסקים כרבי יוחנן ושמואל אלא כרב, כמו שאמר רבא (להלן ג.) שחמץ בזמנו אסור אפילו במשהו כרב.

ואין לומר שפסקו שקודם זמנו מותר במשהו ואסור רק בנותן טעם, משום שקודם זמנו אינו בכרת ולכן לפני זמנו מותר במשהו, שהרי הלכה כרבי שמעון שבדבר שיש לו מתירין אסור במשהו, וכן פסק **הרמב"ם** (מאכלות אסורות פט"ו ה"ט). ועוד, כיון שיש טעם לאסור גם לפני זמנו במשהו כיון שלא חילקו חכמים וכיון שבתוך זמנו אסור במשהו אסרו גם לפני זמנו כדי שלא יזלזלו בחמץ בערב פסח משש שעות ולמעלה.

אולם הצל"ח (ד"ה אמר רב) כתב, שלפי רב בזמנו היינו רק בתוך הפסח ושלא בזמנו היינו בין לפני הפסח ובין לאחר הפסח, כי דעת רב היא כרבי יהודה שסבר שלפני הפסח ולאחר הפסח הוא בלאו בלבד ותוך הפסח הוא בכרת, וכמו שכתב רש"י (ד"ה שלא נמינו) שרק תוך זמנו החמיר רב שגם בנתערב שלא במינו אסור במשהו כי הוא בכרת, אבל לפי שמואל שאסור בנותן טעם אסור משש שעות בערב פסח עד לאחריו, כיון שהוא פוסק כרבי שמעון, ולפי רבי שמעון חמץ אסור מן התורה בערב פסח משש שעות ולמעלה כמו שכתבו **תוספות** לעיל (כח: ד"ה רבי) ולכן ברור שלא גרע משאר איסורים מן התורה שאסורים בנותן טעם, ומשם מוכח שגם לפי רבי יוחנן שאמר חמץ בזמנו אסור בין בנותן טעם וכו' היינו משש שעות עד לאחר פסח. ולפי זה לא דומה בזמנו של רב לזמנו של שמואל ורבי יוחנן, שלפי רב היינו רק תוך הפסח ולפי שמואל ורבי יוחנן בזמנו היינו מערב פסח משש שעות ולמעלה עד לאחר הפסח.

ולפי זה ביאר, שלכך כתב רש"י את שני הטעמים שהוא בכרת וגם שלא בדילי מיניה אינשי, משום שאם לא היה כותב את הטעם שהוא בכרת, אם כן הרי חלב ודם הם גם בכרת ומדוע רב לא גזר שיהיו אסורים במשהו גם בשלא במינם. ואם היה כותב רק את הטעם של לא בדילי, הרי חמץ לאחר הפסח גם לא בדילי אינשי ובכל זאת לא גזר עליו רב לאוסרו במשהו. אלא שלכאורה קשה מדוע לא כתב רש"י שהוא מטעם שלא בדילי אינשי וגם יש בו לאו של בל יראה, וגם בזה מובן שרב לא גזר בחלב ודם ובחמץ לאחר פסח שיהא אסור אינו מינו משום מינו. ולפי האמור היינו משום ששיטת רש"י היא שקודם זמנו הוא בלאו של 'בל יראה' כמו שהאריך הצל"ח לעיל בזה, ואם כן מדוע רב לא גזר לאסור שלא במינו במשהו בערב פסח מחצות ולמעלה, שגם אז יש את הטעם של לא בדילי אינשי מיניה וגם את הטעם שיש בו לאו של בל יראה ובל ימצא. ולכן כתב רש"י שהוא משום חומרא של כרת[ו].

א. אם חמץ אוסר בכל שהוא בפסח הרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו ה"ט) ותוספות (חולין ק. ד"ה נהי, ד"ה שלמי) פסקו כהמשנה בעבודה זרה, שכיון שהיא חתיכה הראויה להתכבד אינה בטלה לעולם. **ב. כן** מבואר מדברי הרא"ש (שם סי' ג), שכוונת רש"י בזה לתרץ קושיא זו. **ג. ובשלחן** ערוך (או"ח סי' תמז ס"ט) הביא את שתי הדעות לענין יבש ביבש, שיש אומרים שביבש ביבש לעולם לא בטל ויש אומרים שהרי הוא כשאר איסורים שבטל ברוב. ובמשנה ברורה (שם ס"ק נה) כתב, שהסכימו האחרונים שהלכה כדעת הרי"ף, שגם יבש ביבש אסור אפילו בהנאה. **ד. ובנודע** ביהודה (או"ח, קמא או"ח סי' כ) כתב, שנלמד בגזירה שוה מ'תשביתו'. וראה בשער הציון (סי' תמג סק"ג) שהביא מחלוקת ראשונים אם קודם זמנו עובר ב'בל יראה'. **ה. וראה** רבינו דוד (ד"ה שלמי), שהביא את שני הפירושים אם 'שלא בזמנו' הכוונה גם על לפני פסח משש שעות ולמעלה וגם על לאחר פסח, או שהכוונה רק על לאחר פסח, אבל לפני פסח משש שעות ולמעלה נקרא 'זמנו' כי הוא כבר זמן איסור חמץ. **ו. וראה** מה שהובא לעיל מתוספות רבינו פרץ (ד"ה ורב) בשם הריב"א, שצריך לומר שהטעם שאסור במשהו הוא משום חומרא של כרת כי בלא זה היינו מתירים קודם זמנו כי משום לא בדילי לבד אנו רואים שיש עוד איסורים שלא בדילי אינשי ומותר בשלא במינו, ולא גזרו בהם אינו מינו משום מינו.

משום קנס אסור בנותן טעם, אלא בא להוציא משיטת רבי יוסי הגלילי שלשיטתו מותר לגמרי לאחר הפסח, כי מותר בהנאה.

אוצר החכמה
תערובת של מין במינו ביבש

דרב ושמואל דאמרי תרוייהו כל איסורין שבתורה במינו במשהו שלא במינו בנותן טעם. היינו כשיטת רבי יהודה ביבמות (פג.) שמין במינו אפילו באלף אינו בטל. וכתבו התוספות (שם ד"ה רבי), שדינו של רבי יהודה הוא דווקא בדבר לח שנתערב[ס], שמטבעו מתפשט טעם האיסור בכל ההיתר ואינו בטל, אבל תערובת יבש בדבר יבש בטל ברוב, משום שהאיסור מונח במקומו אלא שאינו ניכר היכן הוא. **ובספר ישרש יעקב** (יצמות שם) הקשה על הר"ן (נדריס נג. ד"ה וקשיא) שכתב, שהטעם שדבר שיש לו מתירין אינו בטל אפילו באלף הוא, שבדבר שיש לו מתירין חכמים מודים לרבי יהודה הסובר שמין במינו אינו בטל, וטעמו של רבי יהודה הוא לפי שכל דבר הדומה לחבירו, אינו מחלישו ומבטלו אלא מעמידו ומחזקו ולכן מין במינו אין מבטלין זה את זה, אבל חכמים סברו שגם מין במינו בטל האיסור בהיתר, כי אין הולכים אחר דמיונם במין, אלא כיון שאחד אסור ואחד מותר הרי יש שוני וניגוד ביניהם, וניגוד זה מחליש את האיסור ומבטלו. אמנם בדבר שיש לו מתירין גם חכמים מודים שאינו מתבטל במין במינו, כיון שהמינים דומים וגם עתיד להיות מותר ולהידמות לתערובתו ואין האיסור שונה לגמרי מההיתר ואין האיסור מתבטל בהיתר. וקשה, הרי דבר שיש לו מתירין אינו בטל אפילו יבש ביבש, כמו שאמרו בביצה (ג:) שביצה שנתערבה באלף כולן אסורות, ולפי טעמו של הר"ן שדבר שיש לו מתירין לא בטל רק משום שנחשב כמין במינו, הרי בתערובת יבש ביבש לא אסר רבי יהודה גם במין במינו. ונשאר בקושיא[סא].

האם מה שאמר רב 'שלא בזמנו אסור כרבי יהודה' הוא כרבי יהודה לענין שחמץ אסור לאחר הפסח מן התורה

ושלא בזמנו במינו אסור כרבי יהודה. ופירש רש"י (ד"ה שלא בזמנו), שהוא לפי רבי יהודה שאמר שלאחר הפסח הוא מן התורה ולכך אסור אפילו בתערובת. **בראש יוסף** (נרש"י שם) כתב, שההכרח של הגמרא שהוא לא כרבי שמעון הוא, כי אפילו אם נאמר שבשלא במינו בטל רק בששים, מכל מקום במינו ודאי היה סובר שבטל במשהו. ורש"י פירש שהכוונה לשיטת רבי יהודה שאסור לאחר הפסח מן התורה, ולא לענין שיטת רבי יהודה לגבי תערובת שמין במינו אינו בטל במשהו, כי זה שייך לגבי מה שרב ושמואל דאמרי תרוייהו כל איסורים שבתורה במינו במשהו ששם שייך לומר כרבי יהודה שאוסר במשהו במין במינו.

מהיכן הכריחה הגמרא שרב סבר כרבי יהודה הרי גם לרבי שמעון אסור לאחר הפסח שם. באור חדש (ד"ה אמר) הקשה מהיכן הכריחה הגמרא שרב סבר כרבי יהודה, אפשר שרב סבר כרבי שמעון, ומשום שרבי שמעון קנס אסור גם לאחר זמנו. ותירץ שעל כרחך רב סבר כרבי יהודה, שהרי רב אמר להלן (ל.) קדירות בפסח ישברו, ואם סבר כרבי שמעון ודאי אין לומר שישברו כי אין לקונסו כי בלוע רק משהו ואין עוברים על בל יראה אלא בכזית, אלא על כרחך שסבר כרבי יהודה שלאחר הפסח אסור מן התורה ולכן ישברו ואינו משום קנס, אלא כי אסור להשתמש בהם אפילו אחר פסח[סב].

לא גזרו שלא במינו שלא בזמנו משום שלא במינו בזמנו כי זו גזירה לגזירה

ושלא במינו מותר דשלא במינו ושלא בזמנו אטו מינו כולי האי לא גזרינן. ובראש יוסף (נרש"י ד"ה שלא במינו) כתב, שאפשר לפרש שהכוונה בדברי הגמרא היא, שלא גזרו כל כך שגם לא במינו בשלא בזמנו אסור משום שלא במינו שנתערב בזמנו, כי גם בזמנו שלא במינו אסור רק משום גזירה, ואם כן הרי זו גזירה לגזירה. וכתב, שאפשר שזו היא אכן כוונת רש"י (ד"ה שלא במינו מותר) במה שפירש, שבשלא בזמנו שאינו בכרת לא גזרו על אינו מינו משום מינו כמו שלא גזרו בבשר וחלב ושאר איסורין. ומה שכתב בבשר בחלב, הכוונה

בשר שנאסר משום שנתערב בו חלב ונאסר משום כך בהנאה, ואחר כך נתערב לירקות שאינם נאסרים אף שאינו במינו משום מינו, הוא הדין שלא גזרו בחמץ שלא בזמנו משום זמנו ואף שלא בדיל.

מדוע רבי יוחנן מתיר חמץ שנתערב במשהו הרי הוא דבר שיש לו מתירין

ורבי יוחנן אמר חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור בנותן טעם.

הרמב"ן (מלחמות ה' ל. ד"ה ומש מתמר והש) הקשה[סג], כיון שרבי יוחנן סבר כרבי שמעון שמותר לאחר הפסח מן התורה [ואף שמשום קנס אסור מדרבנן, מכל מקום לא בא להקל על ידי קנס זה אלא להחמיר, וכיון שבלי הקנס מותר דינו כדבר שיש לו מתירין], מדוע רבי יוחנן אוסר רק בנותן טעם, הרי אם הוא דבר שיש לו מתירין אסור במינו אפילו במשהו. ותירץ, שרבי יוחנן סבר כרבנן שחולקים על רבי שמעון שאפילו דבר שיש לו מתירין בטל. שבנדרים (מ:) אמר רבי שמעון כל דבר שיש לו מתירין כגון טבל מעשר שני והקדש וחדש לא נתנו בו חכמים שיעור. אבל חכמים חולקים עליו. והוכיח שרבי יוחנן סבר כרבנן שאפילו דבר שיש לו מתירין בטל בנותן טעם, כי אמר (ע"ז עג:) כל איסורין שבתורה בין במינן בין שלא במינן בנותן טעם חוץ מטבל ויין נסך במינן במשהו שלא במינן בנותן טעם. והרי טבל הוא דבר שיש לו מתירין כי יכול לעשר ולא יהא טבל.

אכן בטעם המלך (הגהות על שער המלך ממרן ומלה פ"ח ה"ה) הקשה על תירוץ הרמב"ן, שאינו מוכרח שרבנן חולקים על רבי שמעון משום דבר שיש לו מתירין ואפשר שחולקים עליו משום טעם אחר. עוד הוכיח, ממה שרבי יוחנן אמר (נידה ג.) שהטעם שביצה שנולדה ביום טוב אסורה הוא גזירה משום משקין שזבו, והקשו בגמרא (שם ע"ב) ממה שכתוב בברייתא שאם נתערבה ביצה שנולדה ביום טוב אפילו באלף כולן אסורות, ועל כרחך כמו שתירץ רב אשי (שם ד.) שלעולם ספק בחול ספק ביום טוב ומכל מקום אסורות כיון שדבר שיש לו מתירין אינו בטל לעולם, ואף שיכול לומר שסובר כתירוץ רב פפא (שם ג:) שעוסקים בספק טריפה, מכל מקום רב אשי תירץ לפי דברי הכל וגם לפי רבי יוחנן, ואם כן על כרחך שרבי יוחנן סבר שדבר שיש לו מתירין אינו בטל אפילו באלף, ובפרט שעיקר הקושיא שם היא לפי רבי יוחנן[סד].

ובתורת חסד (שו"ת, מו"ח סי' יח) תירץ את דברי הרמב"ן, שהוכחתו היא ממה שאמר רבי יוחנן (ע"ז עג:) שהטעם שבטבל לא בטל, הוא משום שכאיסורו כך ביטולו, וממה שלא אמר שהטעם הוא משום דבר שיש לו מתירין, מוכח שסבר שאף דבר שיש לו מתירים בטל[סה].

ובשער המלך תירץ על פי **הראש יוסף** (מהר"י מסקילף"ה) שכתב, ששם עוסקים באופן שאם ישאיר את התבשיל עד לאחר הפסח התבשיל יתקלקל, שבאופן זה כתב **רבינו תם** (הובא בשו"ע יו"ד סי' קג ס"ד) שאפילו שהוא דבר שיש לו מתירין אינו נאסר משום כך, שמכיון שיתקלקל אינו נחשב לדבר שיש לו מתירין.

בתוספות הרשב"א משאנץ (נעיל ג. ד"ה נוקין) כתב, שלפי שיטת רש"י לא קשה, כי סבר שאסור להשהות חמץ בתערובת, ואם כן אין לו מתירין. ולפי שיטת ר"ת שסבר שמותר להשהות תערובת תירץ, שעוסקים בדברים שאם ישאירם לאחר הפסח יתקלקלו, ודבר שמתקלקל אינו בכלל דבר שיש לו מתירין[סו].

בלחם משנה (ממרן ומלה פ"ח ה"ה) תירץ מדוע רבי יוחנן לא אסר חמץ בתוך זמנו במשהו משום דבר שיש לו מתירין, שרבי יוחנן סבר שדבר שיש לו מתירין הוא רק כמו ביצה שנולדה ביום טוב ונתערבה בביצים אחרות ששם כיון שהאיסור עצמו אפילו שלא נתערב היה לו מתירין נחשב לדבר שיש לו מתירין [כמו שאמר רב אשי (נידה ד.)], אבל כאן שרק לאחר העירוב מותר לאחר הפסח ואילו היה בעין היה אסור משום קנס[סז] אינו נחשב לדבר שיש לו מתירין. **בטעם המלך** (שם) תירץ, על פי שיטת **המרדכי** (רמז תקנג) בשם **רבינו חיים כ"צ** שחולק על שיטת **הרי"ף**[סח] **והרמב"ם**, וסבר שכיון שחוזר ונאסר לשנה הבאה אינו נחשב לדבר שיש לו מתירין[סט].

ולפי זה כתב, שבזה נחלקו רבא ורבי יוחנן, שודאי רבי יוחנן סבר שכל דבר שיש לו מתירין אינו בטל אפילו באלף ואסור אפילו במשהו, אלא שסבר

ס. **אמנם** התוספות במנחות (נב: ד"ה וכי) כתבו, שרבינו תם חזר בו ואמר שאין חילוק בין לח ליבש. סא. **אמנם** לפי מה שתוספות במנחות כתבו שרבינו תם חזר בו ואמר שגם יבש ביבש מין במינו אינו בטל אין זו קושיא, כי אפשר שגם הר"ן סבר כן. סב. **וראה** שם עוד מה שתירץ. סג. **וכן** הקשו תוספות הרשב"א משאנץ (נעיל ג. ד"ה נוקין) בשם הר"י מאורלינ"ש, המאירי (ד"ה ויש), **הלחם משנה** (חמץ ומלה פ"ח ה"ה) **ורע"א** (דרוש ומדוש מערכה ו). סד. **ראה** שם מה שהוכיח שעיקר הקושיא היא לפי רבי יוחנן. סה. **ומה** שהוכיח בטעם המלך מהגמרא שם יש לומר כמו שדחק בטעם המלך עצמו שרבי יוחנן אמר שם לפי רבי שמעון, אבל הוא לא סבר כן. סו. **וכן** תירץ בשער המלך (חמץ ומלה פ"ח ה"ה) בשם הראש יוסף (והו"ד לנעיל). סז. **וכן** כתב הר"ן (על הרי"ף ג. ד"ה ועוד, מיהושים ג. ד"ה ממרן) בדברי רבא לחלוק על דברי הרמב"ן, שכיון שדבר שיש לו מתירין אינו בטל אפילו באלף הוא מדרבנן אין להם להחמיר לאחר הפסח שכל הקנס הוא דרבנן. סח. **כן** כתבו הרמב"ן (מלחמות ה') והריטב"א שלדעת הרי"ף רבא אסר במשהו. סט. **וביאר** שנחלקו במה שנחלקו רש"י והר"ן בטעם שדבר שיש לו מתירין אסור במשהו אפילו נתערב באלף, רש"י (נידה ג: ד"ה אפילו) כתב, שהטעם הוא משום שעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, והר"ן (נדריס נב. ד"ה

וקשיא) כתב, שהטעם הוא משום שהוא כמו מין במינו, שנאסר לרבי יהודה אפילו במשהו משום שכל דבר הדומה לרעהו אינו מבטלו אלא משלימו ומחזקו, ורק דבר השונה מרעהו יכול לבטלו, ומין דומה למינו ואינו מבטלו אלא משלימו ומחזקו ואינו מתבטל בטעם האחר. וחכמים חולקים וסוברים שגם מין במינו בטל, משום שאין לנו להסתכל בדמיון שבגופם אלא על השוני שבדיניהם, שזה איסור וזה היתר, ועל ידי הניגוד הזה גובר ההיתר על האיסור ומבטלו. אך כשיש היתר לאיסורו אף שעכשיו אסור אינו מתבטל כי הוא כמו מין במינו לרבי יהודה, כי אין כאן ניגוד מספיק בין האיסור להיתר כי אין זה איסור מוחלט משום שגם הוא עתיד להיות מותר. ולפי זה יש לומר שבזה נחלקו המרדכי עם הרי"ף והרמב"ם, המרדכי על כרחך סבר כסברת הר"ן, כי לפי סברת רש"י, שהוא משום עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, מה לנו אם לשנה הבאה יהא שוב אסור, כיון שיכול לאכול את התערובת בהיתר עד שנה הבאה, הרי יש את הסברא עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר ואסור אפילו במשהו, אלא סבר כהר"ן, שהטעם הוא משום שהוא כמו מין במינו, וכיון שכן יש לחלק שרק אם מותר לעולם הרי הוא כמין במינו אבל אם חוזר לאיסורו אינו דומה למין במינו.

שחמץ אינו בכלל דבר שיש לו מתירין כיון שחוזר לאיסורו לשנה הבאה, וכסברת הר"ן שהטעם שדבר שיש לו מתירין אסור הוא משום שהרי הוא כמין במינו אם כן כיון שחוזר ונאסר לשנה הבאה שוב אינו כמין במינו. אבל רבא סבר, שהטעם שדבר שיש לו מתירין אינו בטל כסברת רש"י שהוא משום עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, ולכן נחשב לדבר שיש לו מתירין אף שיחזור לאיסורו לשנה הבאה, כיון שמכל מקום עד פסח הבא יכול לאוכלו בהיתר.

ל.

האם חמץ בזמנו אסור במשהו או רק בנותן טעם

אמר רבא הלכתא חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור במשהו

כרב. נחלקו הראשונים מה ההלכה אם נתערב איסור בהיתר מין במינו, האם אסור במשהו, או שגם בנתערב מין במינו אסור רק בנותן טעם:

א. רש"י (ד"ה אמר רבא) כתב, שממה שרבא אמר שהלכה כרב שחמץ בזמנו אסור במשהו במינו ושלא במינו, ולפי זה טעמו של רבא הוא כרב שפסק כרבי יהודה שבכל האיסורים מין במינו במשהו, ואין חילוק בין חמץ לשאר איסורים, אלא שבחמץ גזרו גם בשאינו במינו במשהו גזירה משום מינו, ובשאר איסורים לא גזרו. ובחולין (קט. ד"ה ומו) הוכיח עוד, ממה שרבי אמר נראין דברי רבי יהודה שסבר שמין במינו אסורים אפילו במשהו. עוד הוכיח, ממה שנחלקו אביי ורבא בעבודה זרה (סו.) ביין שנפל לחומץ שמשעה שהגיע לאויר הכלי נהפך היין בריחו לריח החומץ וקודם שנתערבו היו שוין בריחן, אביי אמר שהרי הוא כחומץ, ונמצא שהוא מין במינו וכל מין במינו אוסר במשהו, ורבא אמר שאף שריחו חומץ מכל מקום דינו כיין, ונמצא שהוא מין בשאינו מינו שאוסר בנותן טעם. הרי שלדברי הכל מין במינו לא בטל כלל ואסור במשהו אפילו נתערב באלף.

אולם התוספות (ד"ה אמר רבא) בשם רבינו תם דחו את מה שהוכיח רש"י ממה שרבי פסק כרבי יהודה, וכתבו, שאין הלכה לא כרבי ולא כרבי יהודה. ומה שהוכיח רש"י ממה שנחלקו אביי ורבא דחו, שיש לומר שנחלקו רק כשנאסר משום יין נסך וטבל שבזה הכל מודים שנאסר אפילו שנתערב במשהו. ומה שרש"י הוכיח מרבא לפי הגירסא שרבא אסר 'במשהו כרב', תירצו שהכוונה שפוסק כרב שחמץ אסור במשהו, אבל לא מטעמו של רב שפסק כרבי יהודה שכל האיסורים מין במינו במשהו, אלא שדווקא בחמץ בפסח רבא אסר במשהו משום חומרתו של איסור חמץ. ובשם ר"ת כתבו שלא גורסים בדברי רבא 'במשהו כרב', וממילא אין ראיה כלל מדברי רבא.

ובחתם סופר (ד"ה אמר רבא - הרמתון) תירץ את מה שהקשה רבינו תם על רש"י שאפשר שאביי ורבא נחלקו בטבל וביין נסך. שבעבודה זרה (עג.) מבואר, שהטעם שבטבל נאסר אפילו במשהו הוא, שכהיתרו כך איסורו, וכיון שחטה אחת פוטרת את הכרי לכן גם איסורו במשהו, וכיון שאפשר להפריש רק במינו לכן נאסר במשהו, אבל אם נתערב באינו מינו שאי אפשר להפריש ממנו אינו נאסר אלא בנותן טעם. ואביי ורבא עוסקים בשאור שעורים שנתערב בשאור חטים, ובזה אף שלרבא כיון שיש להם שם אחד הרי הוא כמין במינו, מכל מקום מדוע אסור במשהו הרי לענין תרומה ודאי אינם מין אחד, כי אי אפשר להפריש מעשר מחטים לשעורים כי הם כלאים זה בזה, וכל שהוא כלאים זה בזה אין מפרישים מזה על זה. ואם כן לא שייך בזה כהיתרו כך איסורו, ואם כן מוכח שרבא אסר, כיון שסבר שבכל האיסורים מין במינו אסור אפילו במשהו[א].

ב. תוספות (ד"ה אמר רבא) בשם רבינו תם בפירוש הראשון כתבו[ארצה החכמה] אי אין הלכה לא כרבי יהודה ולא כרבי, אלא הדין הוא שבכל איסורים אפילו מין במינו אינו אוסר אלא בנותן טעם. אלא שרבא פסק כרב רק לגבי חמץ שנאסר במשהו, ולא מטעמו שבכל איסורים כשנתערב מין במינו אוסר במשהו, ורק בחמץ אסר אפילו במשהו[ב]. וכן כתב **הרמב"ם** (מאכלות אסורות פט"ו הלכה ג, ד, ה) שבכל איסורים שבתורה מין במינו בששים. וכתב עוד (שם הלכה ט, יג) שחמץ אסור אפילו בכלשהו, במין במינו הטעם הוא, כי חמץ הוא דבר שיש לו מתירין. ובמין בשאינו מינו הטעם, כי התורה אמרה (שמות יג כ) 'כל מחמצת לא תאכלו' לפיכך החמירו בו.

ג. תוספות (ד"ה אמר רבא) בשם רבינו תם בפירוש השני כתבו, שלא גורסים 'במשהו כרב'[ג], וגם בחמץ פסק כרבי יוחנן שאפילו בשנתערב מין במינו אוסר רק בנותן טעם.

הטעם שבחמץ החמירו שאסור אפילו במשהו

שם. ישנן כמה טעמים מדוע החמירו בחמץ שאסור אפילו במשהו: **א. רש"י** (ד"ה אמר רבא) כתב שהטעם של רבא הוא כי סבר כרב שסבר כרבי יהודה שבכל איסורים שנתערבו מין במינו אסור אפילו במשהו. ובכך הם החמירו באינו מינו משום מינו. וכתב (לעיל כט: ד"ה שלח ממינו) שהטעם שהחמירו הוא, כי חמץ חמור משאר איסורים, כי יש בו כרת, וגם חמור מחלב ודם שיש בהם כרת ואף על פי כן לא גזרו בהם, כי מחמץ אנשים לא בדלים כל השנה.

ב. תוספות ותוספות הרא"ש (ד"ה אמר) כתבו, שאף שבכל תערובת איסור בהיתר הדין הוא שאוסר רק אם נתערב בנותן טעם, מכל מקום משום חומרתו של איסור חמץ החמירו עליו שיאסור אפילו שנתערב משהו.

וכתב הרא"ש (סי' ה), שהחומרא היא משום שחמץ איסורו בכרת, ולא בדילי אינשי מיניה.

אולם התוספות בחולין (פז. ד"ה אמר) כתבו[ד], שהחומרא היא משום שבחמץ עובר עליו משום 'בל יראה' ו'בל ימצא' ולא בדילי אינשי מיניה.

ג. הרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו ה"ט) **והרמב"ן** (מלחמות ה' ד"ה ומה) כתבו, שחמץ אסור אפילו בכל שהוא, כי הוא דבר שיש לו מתירים[ה], שהרי החמץ מותר לאחר הפסח[ו]. ובנתערב בשלא במינו כתב הרמב"ם (שם הי"ג), שהטעם הוא, כי אמרה תורה (שמות יג כ) 'כל מחמצת לא תאכלו'. והרמב"ן (שם ד"ה ופס תאמר פס) כתב שרבא גזר בחמץ בזמנו שלא במינו משום מינו כרב.

ד. בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' [תקמו] תמקעז) נשאל, מה נשתנה חמץ בפסח מכל איסורים שבתורה שחייב בבדיקה ולשורפו ולכלותו ולבטלו והוסיפו חכמים בדיקת חורים וסדקים ולחפש אחריו ולשרש אותו מכל גבוליו ועבר עליו ב'בל יראה' ו'בל ימצא' ואסרוהו בכל שהוא. וחומרות אלו לא נמצאו בכל האיסורים שבתורה. והשיב הרדב"ז, ששתי תשובות נאמרו בדבר זה, האחד, שלא נמצא בכל האיסורים שבתורה שיצטרפו שלשת החומרות שיש בחמץ, שהוא מאיסורי הנאה והוא בכרת ואין האנשים בודלים ממנו כל השנה שלכן יש להחמיר בו יותר. ועוד, שחמץ הוא דבר שיש לו מתירין. אלא שהקשה, שמהטעם של דבר שיש לו מתירין מובן למה אינו בטל אפילו באלף, אבל עדיין לא מובן למה הצריכו לחפש אחריו ולשורפו ולהוציאו מרשותו יותר משאר איסורים. וגם על הטעם שהוא משום שיש בזה שלש חומרות הקשה, במה דבר זה שונה מאיסור עבודה זרה שנאמר בו (דברים יג יח) 'ולא ידבק מאומה מן החרם' וכל המודה בה ככופר בכל התורה כולה ואף על פי כן לא מצינו שהצריכה התורה לבטל ולבדוק שלא יהא עבודה זרה, רק בארץ ישראל אנו מצווים לרדוף אחריה עד שנאבד אותה מארצנו, אבל בחוץ לארץ אין שום ציווי על כך.

ולכן כתב, שסומך על המדרש, שחמץ רומז ליצר הרע שהוא שאור שבעיסה, ולכן צריך לכלות כל רע שיש בו ויחפש בכל מחבואות מחשבותיו, ואפילו

א. **אלא** שתוספות בעבודה זרה (עג: ד"ה טבל) כתבו בשם הירושלמי, שהטעם שבטבל אסור במשהו הוא, שטבל הוא דבר שיש לו מתירין כי יכול לתקנו, אם כן הקשו תוספות שאפשר לומר שרבא עוסק רק בטבל, ולכן כיון שיש להם שם אחד אפילו שלענין תרומה אין להם שם אחד, מכל מקום אסור במשהו כיון שהוא דבר שיש לו מתירין. ומכל מקום אפשר שרש"י לא למד כהירושלמי שהטעם שבטבל אסור במשהו הוא משום דבר שיש לו מתירין, אלא כהבבלי, שהטעם הוא משום כהיתרו כך איסורו ולכן אין לומר שרבא עוסק רק בטבל. וראה עוד בחתם סופר (שם) שתירץ את קושיית תוספות על רש"י שהוא עצמו פסק בעבודה זרה (סו. ד"ה וכל) כרבי יוחנן שמין במינו אוסר רק בנותן טעם.

ב. **וראה** מה שהובא להלן (בעניין 'הטעם שבחמץ החמירו שאפור אפילו נמשהו') בטעם הדברים שבחמץ החמירו במשהו.

ג. **בהגהות** מיימוניות (חמץ ומצה פ"ו אות ו) כתב, ששלחו מבבל שבספרים ישנים מימות רב אשי כתוב במשהו, וכן הביאו הרמב"ן (מלחמות ה' ד"ה אמר רבא) ורבינו דוד (ד"ה אמר רבא), שבכל הספרים הבדוקים כתוב 'אסור במשהו כרב'.

ד. **וכן** כתב תלמיד הרשב"א (ד"ה אמר רבא, בעניין הטעם שבחמץ).

ה. **הרמב"ם** (מאכלות אסורות פט"ו הי"ב) כתב טעם נוסף, שחמץ בפסח אסור אפילו במשהו משום שנאמר בו (שמות יג ג) 'כל מחמצת לא תאכלו' ולכך החמירו שיהא חמץ אוסר אפילו במשהו גם כשנתערב בשאינו מינו, אף שכשנתערב בשאינו מינו אין בו את הטעם של דבר שיש בו מתירין. והקשו האחרונים, מדוע הרמב"ם היה צריך לטעם שהוא משום דבר שיש לו מתירין, הרי משום 'כל מחמצת לא תאכלו' החמירו אפילו במין בשאינו מינו, ומשום דבר שיש לו מתירין אין לאסור רק בנתערב מין במינו. ותירץ בקהלות יעקב (סי' כג), שהנה לפי מה שכתב הר"ן (נדרים נג. ד"ה וקשיא) שהטעם שדבר שיש לו מתירין החמירו אפילו במשהו שהוא כמו מין במינו שנאסר לרבי יהודה אפילו במשהו משום שכל דבר הדומה לרעהו אינו מבטלו אלא משלימו ומחזקו, ורק דבר השונה מרעהו יכול לבטלו, ומין דומה למינו ואינו מבטלו אלא משלימו ומחזקו. וחכמים חולקים וסוברים שגם מין במינו בטל, משום שאין לנו להסתכל בדמיון שבגופם אלא על השוני שבדיניהם, שזה איסור וזה היתר, ועל ידי הניגוד הזה גובר ההיתר על האיסור ומבטלו. אך כשיש היתר לאיסורו אף שעכשיו אסור אינו מתבטל כי הוא כמו מין במינו לרבי יהודה, כי אין כאן ניגוד מספיק בין האיסור להיתר כי אין זה איסור מוחלט משום שגם הוא עתיד להיות מותר [וראה בדברי הר"ן שם באריכות], מובן מדוע החמירו יותר במין במינו מבמין בשאינו מינו כמו שמבאר הר"ן (שם) שהניגוד שיש במין בשאינו מינו משלים את אותו שיווי שניתוסף משום דבר שיש לו מתירין, ובמין במינו שהם שוים במין וגם אין כאן איסור עולמי כי האיסור עתיד להיות מותר, אין כאן מספיק ניגוד ביניהם ואין מבטל אחד את רעהו. אבל לפי רש"י (גיטין ג: ד"ה אפילו) שפירש שהוא משום שעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר מדוע החמירו בזה יותר בנתערב במין במינו מבשאינו מינו שבטל בששים והרי גם בשאינו מינו יש את הטעם להחמיר שעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר. אלא הטעם הוא כיון שהדין שבמין במינו מותר הוא רק מדין ביטול שדנים כאילו אינו ולולי זה היה אסור, כיון שהטעם שאסור הוא משום הנאת אכילה [כמו שהוכיח שם הקהילות יעקב] והרי במין במינו מרגיש את טעם האיסור ויש לו הנאת אכילה אפילו במשהו, וצריך דין ביטול כדי להתירו, וחכמים החמירו שלא לסמוך על הביטול בדבר שיש לו מתירין, אבל בשאינו מינו כיון שאין בנותן טעם אין מרגיש את טעם האיסור ואין בו שום הנאת אכילה ומותר גם בלי ביטול ברוב. וכיון שאין צריך לסמוך על ביטול כדי להתיר איסור שנתערב בשאינו מינו לא החמירו עליו חכמים גם בדבר שיש לו מתירין. וראה עוד מה שתירץ באבן האזל (מאכלות אסורות פט"ו ה"ט).

ו. **בטעם** שדבר שיש לו מתירים אינו בטל נחלקו בזה רש"י (גיטין ג: ד"ה אפילו) והר"ן (נדרים נג. ד"ה וקשיא) והו"ד בסמוך לעיל בהערה.

משהו לא בטל, ולכן גם בחמץ אינו בטל אפילו אם נתערב משהו חמץ, וסיים דבריו והרי זה אמת ונכון.

מדוע חמץ בפסח אסור משום דבר שיש לו מתירים הרי עובר על 'בל יראה'

שם. רע"א (סו"ס, קמח סי' סה) **ובחידושי הרי"ם** (ד"ה ופשכ) הקשו על הטעם שחמץ בפסח אסור במשהו משום שהוא דבר שיש לו מתירין, אם אומרים שהוא דבר שיש לו מתירין אם כן לא בטל, ואם כן כל רגע שמשהו בביתו עובר ב'בל יראה', ואיך התירו לו להשהות את התערובת בביתו, על כרחך משום ביטול הוא כי לענין איסור 'בל יראה' הוא דבר שאין לו מתירין, ואם כן מדוע לגבי אכילה נחשב לדבר שיש לו מתירין. ותירצו שהם שני איסורים נפרדים, וכיון שלענין בל יראה בטל שהרי הוא דבר שאין לו מתירין, אם כן לענין אכילה כיון שבטל ואינו עובר עליו בבל יראה הוא דבר שיש לו מתירין, ואסור במשהו[ז].

דין משהו חמץ שנתערב בשלא במינו בערב פסח לאחר שש שעות לפי רבא

שם. דין משהו חמץ שנתערב באינו מינו בערב פסח לאחר שש שעות תלוי לפי הטעמים שכתבו הראשונים מדוע אסר רבא חמץ שנתערב במשהו באינו מינו בפסח:

א. יש מן **הראשונים**[ח] שכתבו, שהטעם שגזרו בזמנו שלא במינו משום מינו הוא משום שהחמירו עליו מפני שהוא בכרת. אם כן לפני זמנו שאינו בכרת אלא בעשה של 'תשביתו' הרי דינו כחמץ שנתערב שלא בזמנו שמותר.

ב. הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ה) פסק, שחמץ שנתערב בתוך הפסח אסור בכל שהוא בין שנתערב במינו ובין שנתערב בשלא במינו. **והכסף משנה** (שם) דייק מכך שרק תוך זמנו אסור אבל לפני זמנו מותר.

אכן המגיד משנה (שם) הביא בשם יש מי שכתב, שגם הרמב"ם סבר שקודם זמנו אסור במשהו. כי פסק (מאכלות אסורות פט"ו ה"ט), שחמץ בזמנו אסור אפילו במשהו כי הוא דבר שיש לו מתירין שלאחר הפסח כל התערובת יהא מותר, וכל דבר שיש לו מתירין אסור אפילו במשהו.

אולם כתב הכסף משנה, שמטעם דבר שיש לו מתירין אפשר לאסור רק כשהחמץ נתערב במינו, אבל בשנתערב שלא במינו שמצד דבר שיש לו מתירין אין לאוסרו במשהו אלא בנותן טעם כמו שכתב הרמב"ם (שם הי"ג), והטעם שאסור בנתערב באינו מינו במשהו כתב הרמב"ם (שם) שהוא משום 'כל מחמצת לא תאכלו' ופסוק זה נאמר רק לתוך הפסח, אם כן קודם פסח יהא מותר בשנתערב בשלא במינו.

ג. ולפי **התוספות** בחולין (פז. ד"ה אמר) **ותלמיד הרשב"א** (ד"ה אמר רבא) שכתבו, שהטעם שאסור אפילו נתערב שלא במינו, הוא משום החומרא של חמץ שעוברים עליו 'בבל יראה ובל ימצא' ומשום שלא בדילי אינשי מיניה. אם כן לפי השיטות שגם בערב פסח משש שעות ולמעלה עובר על 'בל יראה'[ט], גם לפני זמנו תהיה חומרא זו ויהא חמץ אסור במשהו.

מחלוקת הראשונים אם חמץ בפסח נחשב לדבר שיש לו מתירין שהרי משום קנס אסור גם לאחר פסח

שם. הרמב"ן (מלחמות ה', ד"ה ומה) הקשה, איך אפשר לאסור חמץ בפסח משום דבר שיש לו מתירין, הרי לאחר הפסח אסור משום קנס, ואם כן הוא דבר שאין לו מתירין. ותירץ, שכיון שמן התורה החמץ מותר לאחר הפסח, אם כן מן התורה הוא דבר שיש לו מתירין ומשום כך אסור במשהו. ורבי שמעון שקנס שהחמץ אסור לאחר הפסח בא להחמיר על ידו ולא להקל על ידי הקנס שיהא מותר משום שאין לו מתירין'.

אולם בחידושי הר"ן (ד"ה אמר רבא) **והמאירי** (נעיל כט: ד"ה ויש) כתבו, שכיון שהדין שדבר שיש לו מתירים אסור אפילו כשנתערב ביותר מששים הוא מדרבנן, אין לרבנן להחמיר באופן שהם אמרו שאסור לאחר הפסח. וכתב בחידושי הר"ן (ד"ה אמר רבא), **שאף שאם החמץ בתערובת לא נאסר ומותר לאחר פסח, אם כן**

ז. **רע"א** מוכיח מדעת הרמב"ם והרמב"ן, למה שנשאל בשו"ת צמח צדק (סי' סט), בדבר שיש בו שני איסורים, אחד אין לו מתירין ומשום כך בטל, ואחד יש לו מתירין ומשום כך לא מתבטל, אם כיון שמשום האיסור שאין לו מתירין על כרחך שצריך להתבטל מועיל הביטול גם לענין האיסור שיש לו מתירין. והשיב, שמכיון שיכול לאכלו בהיתר יאכלנו בהיתר, אף שממילא צריך לכח הביטול. וכתב הרע"א, שהוא הדין לגבי חמץ אף שעל כרחך צריך לביטול כי בלא הביטול היה אסור לו להשהותו משום איסור 'בל יראה' ו'תשביתו', מכל מקום כיון שלענין האכילה יכול להמתין לאחר פסח שיאכלנו בהיתר אין לו לאכול איסור על ידי ביטול.

ח. **רש"י** (נעיל כט: ד"ה שלא במינו) בדעת רב, ובסוגייתנו (ד"ה אמר רבא) ביאר שגם רבא גזר שלא במינן משום מינן, תוספות רבינו פרץ (נעיל כט: ד"ה ורב) בשם הריב"א בדעת רב, רא"ש (סי' ה). ט. **ובנודע** ביהודה (סו"ת, קמא סו"ס סי' כ) כתב, שנלמד בגזירה שוה מ'תשביתו'. וראה בשער הציון (סי' תמג סק"ב) שהביא מחלוקת ראשונים אם עובר גם בערב פסח ב'בל יראה'. י. **בשו"ת** שאגת אריה (המדפסות, דיני מדפ סי' יב) הקשה על מה שכתב הרמב"ן שאף שמדרבנן אסור משום קנס, מכל מקום לא הקילו רבנן שלא יהא דבר שיש לו מתירין משום קנס זה, הרי מצינו בבבא מציעא (נג:) שמעשר שני שנכנס למחיצות ויצא ונפלו המחיצות שאינו יכול עוד לפדותו ולכך נחשב לדבר שאין לו מתירין, ואף שאין מחיצות קולטים שלא לפדותו אלא מדרבנן ומן התורה יש לו פדיון אף שנכנסו למחיצות, ואם כן מן התורה הוא דבר שיש לו מתירין, ואע"פ כן יש לו דין דבר שאין לו מתירין משום שאין לו מתירין הרי הוא דבר שיש לו מתירין, מכל מקום אפשר שכיון שהחומרא של דבר שיש לו מתירין היא מדרבנן לא החמירו בה אלא במקום שהמין עצמו עתיד להיות ניתר, אבל כאן כיון שבעינו אסור לאחר הפסח ורק תערובתו מותרת, אפשר שהשוו מדותיהם שלא לדונו בכלל דבר שיש לו מתירין'א.

ובחידושי רבינו דוד (ד"ה אמר רבא) ביאר, שדנים על החמץ בעין ולא כשהוא בתערובת, וכיון שלאחר הפסח אם הוא בעין אסור משום קנס אינו נחשב לדבר שיש לו מתירין.

אוצר החכמה

ובאפיקי ים (מ"מ סי"ו) כתב, שהרמב"ן סבר שדנים כלפי האיסור מן התורה שכיון שמן התורה מותר נחשב לדבר שיש לו מתירין. והראשונים הנ"ל סברו, שכיון שדבר שיש לו מתירין הוא רק חומרא דרבנן, אין להם להחמיר במקום שאסור מדרבנן.

בחידושי הר"ן (ד"ה אמר רבא) דחה שאין לומר שטעמו של רבא לאסור חמץ במשהו הוא משום דבר שיש לו מתירין, שאם רבא לא אסר במשהו מטעמם של האמוראים הראשונים אלא מטעם דבר שיש לו מתירין, לא היה לו לסתום דבריו, והיה לו לומר גם טעמם של דברים שהוא משום דבר שיש לו מתירין, ומשום כך נראה שטעמו הוא כסברת אחד מהאמוראים הראשונים שנזכרו בגמרא'ב.

עוד הקשה, שכיון שדבר שיש לו מתירין הוא מדרבנן, אין לו להחמיר על אינו מינו משום מינו. ובשלמא אם רבא סבר כרב שסבר שמין במינו מן התורה לא בטל, שייך לגזור אינו מינו משום מינו, אבל אם נאמר שרבא סבר שהוא משום דבר שיש לו מתירין שהוא מדרבנן לא שייך לגזור באינו מינו משום מינו.

תערובת חמץ במשהו שאסור לאחר הפסח הוא רק באכילה או אפילו בהנאה

שם. יש מן **הראשונים**[ג] שכתבו, שאם נתערב חמץ במשהו אסור באכילה, אבל בהנאה מותר.

אולם הריטב"א (ד"ה אמר רבא) לפי דעת **הרי"ף** ובשם יש אומרים, **והר"ן** (על הרי"ף ע"ז עד. ד"ה ולפיכך) כתבו, שאפילו משהו חמץ שנתערב, התערובת אסורה בהנאה'ד.

דין נתערב החמץ במשהו לפני זמנו שמתבטל אם חוזר וניעור בפסח

שם. יש מן **הראשונים**[ט] שכתבו, שאם נתערב משהו חמץ לפני פסח שבזה מתבטל מותר לאכלו גם בפסח.

המרדכי (רמז תקנה) הוכיח שלאחר שנתבטל אינו חוזר וניעור ממה שאמרו במשנה (כלאים פ"ט מ"ח), שאם נתערב צמר רחלים ברוב צמר גמלים מותר להביא לשם גם פשתן, ואף שאפילו משהו צמר רחלים בפשתן נאסר משום כלאים, מכל מקום כיון שנתערב בצמר גמלים הרי נתבטל בו ואינו חוזר וניעור.

אולם הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ד ה"ג) כתב, שרק קודם פסח בטל, אבל אסור לאוכלו בתוך הפסח כי חוזר וניעור בתוך הפסח. ולפי זה צריך לאוכלו קודם פסח[ט]. והמרדכי (רמז תקנ) בשם **הראבי"ה** כתב, שאינו בטל כלל קודם זמן איסורו, כי איסור יכול להתבטל רק משהגיע זמן איסורו.

והראבי"ה הוכיח, ממה שאמרו בנדרים (עו.) שאפשר לטבול כלי רק לאחר שנטמא ואין הטבילה קודם שנטמא מועלת על מה שנטמא לאחר מכן. וכמו כן בחמץ אי אפשר לבטלו קודם זמן איסורו, והביטול מועיל רק לאחר זמן איסורו.

אולם החזון איש (או"ח סי' קיט סק"ד) הקשה שאינו דומה, כי בטבילה אין הטבילה נמשכת לאחר שנטמא, מה שאין כן חמץ שמעורב במצה כל זמן שמעורב הרי הוא בביטולו. ותירץ, שהכוונה שכיון שקודם הפסח אין צריך ביטול אם כן לא מועיל לכך ביטול, ולכן אסור משיגיע פסח כי לא היה ביטול קודם הפסח.

ז. **רע"א** מוכיח מדעת הרמב"ם והרמב"ן, למה שנשאל בשו"ת צמח צדק (סי' סט), בדבר שיש בו שני איסורים, אחד אין לו מתירין ומשום כך בטל, ואחד יש לו מתירין ומשום כך לא מתבטל, אם כיון שמשום האיסור שאין לו מתירין על כרחך שצריך להתבטל מועיל הביטול גם לענין האיסור שיש לו מתירין. והשיב, שמכיון שיכול לאכלו בהיתר יאכלנו בהיתר, אף שממילא צריך לכח הביטול. וכתב הרע"א, שהוא הדין לגבי חמץ אף שעל כרחך צריך לביטול כי בלא הביטול היה אסור לו להשהותו משום איסור 'בל יראה' ו'תשביתו', מכל מקום כיון שלענין האכילה יכול להמתין לאחר פסח שיאכלנו בהיתר אין לו לאכול איסור על ידי ביטול.

ח. **רש"י** (נעיל כט: ד"ה שלא במינו) בדעת רב, ובסוגייתנו (ד"ה אמר רבא) ביאר שגם רבא גזר שלא במינן משום מינן, תוספות רבינו פרץ (נעיל כט: ד"ה ורב) בשם הריב"א בדעת רב, רא"ש (סי' ה). ט. **ובנודע** ביהודה (סו"ת, קמא סו"ס סי' כ) כתב, שנלמד בגזירה שוה מ'תשביתו'. וראה בשער הציון (סי' תמג סק"ב) שהביא מחלוקת ראשונים אם עובר גם בערב פסח ב'בל יראה'. י. **בשו"ת** שאגת אריה (המדפסות, דיני מדפ סי' יב) הקשה על מה שכתב הרמב"ן שאף שמדרבנן אסור משום קנס, מכל מקום לא הקילו רבנן שלא יהא דבר שיש לו מתירין משום קנס זה, הרי מצינו בבבא מציעא (נג:) שמעשר שני שנכנס למחיצות ויצא ונפלו המחיצות שאינו יכול עוד לפדותו ולכך נחשב לדבר שאין לו מתירין, ואף שאין מחיצות קולטים שלא לפדותו אלא מדרבנן ומן התורה יש לו פדיון אף שנכנסו למחיצות, ואם כן מן התורה הוא דבר שיש לו מתירין, ואע"פ כן יש לו דין דבר שאין לו מתירין משום שאין לו מתירין מדרבנן. ותירץ, שכיון שרבנן הפקיעו דין פדיון ממנו לא יצא מאיסורו לעולם, מה שאין כן חמץ מן התורה יוצא מאיסורו לאחר הפסח אלא שרבנן קנסוהו שיהא באיסור אבל מן התורה הוא עכשיו מותר ואין צריך מעשה להתירו מן התורה. יא. **הר"ן** לשיטתו בזה, כי כתב (נדרים נג. ד"ה וקשיא) שהטעם שדבר שיש לו מתירין אסור במשהו הוא, כיון שניתר הרי הוא כמו מין במינו לפי רבי יהודה כמו שהתבאר בהערה לעיל. אבל רש"י (ביצה ג: ד"ה אפילו) שכתב, שהטעם כיון שיכול לאוכלו בהיתר אין לו לאכול אותו באיסור, ורק כשאין לו היתר כלל התירו חכמים כשבטל בששים. ואם כן לרש"י אין חילוק אם הוא ניתר בתערובת או שהוא עצמו ניתר, כיון שגם אם ניתר בתערובת יש לומר בזה עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר על ידי תערובת. יב. **ובחידושי** רבינו דוד (ד"ה ואפי') תירץ, שרבא לא אמר שהטעם הוא משום דבר שיש לו מתירין, כי רב ושמואל אמרו שחמץ אסור במשהו בלא הטעם שהוא משום דבר שיש לו מתירין לכך סתם רבא דבריו, והטעם הוא או משום דבר שיש לו מתירין או משום החומרא של חמץ. יג. **השגות** הראב"ד (על נעל המאור ע"ז עד. ד"ה וכן), רמב"ן (שם עד. ד"ה ומקשינן) ורשב"א (שם ד"ה תנא). יד. **וראה** משנה ברורה (סי' תמז סק"ג), שכתב שיכול למכור לנכרי חוץ מדמי איסור שבו. טו. **סמ"ג** (לאוין עמ), מרדכי (רמז תקנד) ורא"ש (סי' ה), והובאו דבריהם בבית יוסף (או"ח סי' תמז ס"ד ד"ה וכפסקם), ובשלחן ערוך (שם ס"ד) כתב כדבריהם סתם ואחר כך כתב 'ויש חולקים' ובהג"ה כתב שנוהגים כסברא הראשונה. טז. **וראה** מגיד משנה (שם) וכסף משנה (שם פ"ו ה"ה).

ובחתם סופר (סו"ת, מו"מ סי' קן) הביא **משו"ת מהרי"ל** (סי' ריד)[יז] שביאר את סברת החולקים שחוזר וניעור, שסברו שביטול ישנו באיסור שנתבטל בהיתר אבל היתר בהיתר אין לו ביטול, ולכך כיון שקודם פסח החמץ היה מותר אם כן לא נתבטל וחוזר וניעור בפסח.

ודחה את הוכחת המרדכי מצמר רחלים שהתערב בצמר גמלים שגם בזה התערב היתר בהיתר ואינו חוזר וניעור, כי צמר הרחלים היה אסור בפשתן קודם עירובו עם צמר הגמלים, מה שאין כן חמץ קודם פסח היה מותר לגמרי. עוד תירץ, שבצמר רחלים שהתערב בצמר גמלים הרי עתה לאחר שנתערב יש עליו שם צמר גְּמַלִּים ואין הוא מקבל שם שעטנז על ידי עירוב פשתן, אבל בחמץ שהתערב בהיתר כיון שיש טעם משהו גם לאחר שהתערב בששים, ובפסח אסור חמץ אפילו במשהו, לכן חוזר וניעור כיון שסוף סוף מרגיש טעם משהו של חמץ[יח].

מדוע רבא אמר 'כרב'

חמץ וכו' אסור במשהו כרב. הקשה **הצל"ח** (ד"ה אמר), מדוע רבא היה צריך לומר 'כרב', הרי אם אסור במשהו ממילא אנו יודעים שהוא כרב. וביותר קשה, לפי שיטת רבינו תם שרבא אמר כרב ולא מטעמיה ודאי שלא היה לו לומר 'כרב'.

ותירץ, לפי מה שכתב לעיל (כט: ד"ה אמר רב) ש'בזמנו' של רב אינו כ'בזמנו' של שמואל ורבי יוחנן, כי רב שאמר 'בזמנו' הכוונה לתוך הפסח, ושמואל ורבי יוחנן שאמרו 'בזמנו' כוונתם לערב פסח משש שעות ולמעלה, ולפי זה כוונת רבא שאמר כרב היינו שכוונתו לתוך זמנו כרב, ולא כשמואל ורבי יוחנן שבזמנו היינו משש שעות ולמעלה בערב פסח.

ואף שרש"י (ד"ה אמר) סבר שגם לפני זמנו אסור במשהו בנתערב במינו כמו כל איסורים מן התורה, ואם כן מדוע לא גזר גם כן בקודם זמנו בשלא במינו משום מינו. אלא שרש"י לעיל (כט: ד"ה שלא במינו) פירש, שרק משום כרת גזרו שלא במינו משום מינו, ואם כן קודם זמנו שאסור רק משום 'בל יראה' לא גזרו על אינו מינו משום מינו[יט].

האם לאחר זמנו מותר רק כשבטל בששים או אפילו בפחות מששים

שלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו מותר כרבי שמעון. רש"י (ד"ה שלא)[כ] כתב, שלאחר זמנו אם נתערב ויש רוב היתר נגדו אפילו שאין ששים היתר כנגדו והוא נותן טעם מותר.

אולם בטור (או"ח סי' תמז) **ובשלחן ערוך** (סס סי"ח) נפסק, שלאחר זמנו גם מתבטל רק בששים[כא].

ובמגן אברהם (סס ס"ק מד) הקשה על הטור שפסק שמתבטל רק בששים, שהרי רבי יוחנן אמר לעיל (כט:) 'חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו בנותן טעם, ולאחר זמנו בין במינו בין שלא במינו מותרין' והטעם כי פסק כרבי שמעון, ואם כן משמע שלאחר זמנו לפי רבי שמעון מותר אפילו אם אין ששים נגדו, ורבא פסק לאחר זמנו כרבי שמעון, ואם כן מדוע בטל רק בששים. עוד הקשה, מדוע הגמרא אמרה שטעמו משום שסבר כרבי שמעון, הרי יכול לסבור גם כרבי יהודה, שהרי אם יש ששים היתר כנגדו מותר גם לפי רבי יהודה, כשאר איסורים שאם יש ששים של היתר נגד האיסור בטל ומותר[כב]. ועוד הקשה, שהגמרא הקשתה לרבא 'והא רבי שמעון קנסא קניס', ולפי שיטת הטור שבטל רק בששים הגמרא מקשה שלא יהא בטל אפילו בששים, מדוע יהא חמור כשאסור משום קנס יותר משאר איסורים שבטלים בששים. והאחרונים תירצו את שיטת הטור בכמה אופנים:

א. בהפלאה (ד"ה אמר) תירץ, לפי שיטת **הרמב"ם** (מאכלות אסורות פט"ו ה"ט) **והרמב"ן** (מלחמות ה' ד"ה ומה, והו"ד לעיל), שהטעם שחמץ בפסח אסור, הוא כיון שהחמץ מותר לאחר הפסח הרי הוא דבר שיש לו מתירין שאסור אפילו במשהו. ובחידושי **הר"ן** (ד"ה אמר רבא) הקשה, שכיון שלאחר הפסח אסור משום קנס הרי אינו דבר שיש לו מתירין. ותירץ, שכיון שהתערובת מותרת לאחר הפסח, והטעם שבדבר שיש לו מתירין אסור הוא משום עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר[כג], ואם כן יכול לאוכלו בהיתר כשהוא בתערובת. ולפי זה מבוארים דברי הגמרא, שהגמרא העמידה כדברי רבי שמעון, כי לפי רבי יהודה לאחר הפסח אסור מן התורה ואם כן אינו נחשב לדבר שיש לו מתירין ונתערב במשהו תוך זמנו היה צריך להיות מותר, והגמרא הקשתה, שהרי גם לרבי שמעון אסור לאחר הפסח משום קנס, ואם כן לרבי שמעון גם צריך להיות מותר כשנתערב במשהו כי הוא דבר שאין לו מתירין [וכקושיית הר"ן], ועל זה תירצה הגמרא, שכיון שבתערובת מותר הרי יכול לאוכלו בהיתר [וכתירוץ הר"ן].

וביאר טעמו של הטור שפסק שמותר לאחר זמנו רק בששים, שהוא מכיון שרבא סבר כרב, ורש"י (לעיל כט: ד"ה שלא במינו) פירש, שהטעם שתוך זמנו אסור במשהו שלא במינו הוא משום כרת, ואם כן קודם זמנו שאסור רק משום 'בל יראה' הרי הוא בכלל שלא בזמנו, וכיון שלפני זמנו הדין שאסור בנותן טעם ובטל רק בששים, אם כן גם לאחר זמנו שהוא גם בכלל 'שלא בזמנו' בטל רק כשהוא בששים[כד].

ב. בראש יוסף (ד"ה ומי) כתב, שלפי רש"י (ד"ה אמר רבא) שפסק מכאן שבכל האיסורים אסור במין במינו משהו, מה שהוכיח המגן אברהם כשיטת הפוסקים שמתבטל אף בפחות מששים ממה שהגמרא הקשתה לרבא שלפי רבי שמעון אסור משום קנס ולא יהא איסור דרבנן חמור משל תורה אינה הוכחה, כי לשיטת רש"י אכן כל האיסורים אפילו דרבנן אסורים כשנתערב משהו איסור במין במינו כשל תורה. ועל זה הגמרא תירצה, שקנסו רק בחמץ בעין אבל בחמץ בתערובת לא קנסוהו, וכשנתערב באינו מינו כיון שמרגישים טעמו הרי הוא כבעין ואינו בטל אלא בששים, ובמין במינו כיון שלא מרגישים טעמו בטל עכ"פ בששים[כה].

ג. בנודע ביהודה (סו"ת, מהדו"ת או"ח סי' פג) תירץ, שודאי הגמרא ידעה שרבא סבר שקנסוהו רק כשהחמץ בעין ולא בתערובת, אלא הגמרא הקשתה לרבא (כט.) שמעמיד את המשנה לעיל (כח.) שאמרו, 'חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח וכו' ושל ישראל אסור בהנאה' שהיא כרבי שמעון וטעמו של רבי שמעון הוא משום קנס, ואם כן קשה, הרי הרבה איסורי תורה אסורים באכילה ומותרים בהנאה, ואם כן מדוע בחמץ לאחר הפסח שהוא משום קנס חמור משל תורה ואסור גם בהנאה, ומזה הכריחה הגמרא, שרבא סבר כן כי רבי שמעון לא חילק בין איסורו בתוך זמנו לאיסורו לאחר זמנו, וכיון שתוך זמנו אסור באכילה ובהנאה קנסוהו גם לאחר זמנו כך כאיסורו בתוך זמנו, ולכן הגמרא הקשתה, שאם כן כמו שתוך זמנו אסור במשהו כך גם לאחר זמנו אפילו שהוא מדרבנן אסור במשהו. ועל זה הגמרא תירצה, שלאחר זמנו קנסוהו רק כשהוא בעין שיהא אסור באכילה ובהנאה, אבל לא קנסוהו כשהחמץ בתערובת[כו].

ד. במקור חיים (סס ס"ק כח) תירץ, שהטור פירש דברי רבא שחמץ בזמנו במשהו שלא בזמנו מותר היינו גם על חמץ שנתערב בתוך זמנו במשהו, ועל זה הקשתה הגמרא, 'והא רבי שמעון קנסא קניס' כלומר, שכיון שהיה אסור לו

יז. **לפנינו** המהרי"ל בסימן קפ"ו. יח. **וראה** חזון איש (או"ח סי' קיט סק"ד) שדחה את הראיה מצמר רחלים שנתערב בצמר גמלים. יט. **ולפי** זה ביאר מה שרש"י לעיל (כט: ד"ה שלא במינו) כתב, שרב גזר שלא במינו אטו מינו משום כרת, שקשה מהיכן למד רש"י שהטעם הוא משום כרת ולא משום הלאו של 'בל יראה', הרי אפשר שרב דיבר גם על לפני זמנו וגם אז אסור באינו מינו משום ואסור משום שהחמירו חכמים בחמץ שהחמירה בו התורה לאוסרו בלאו של 'לא יראה'. ולפי מה שנתבאר תירץ, שרש"י למד כן ממה שרבא אמר 'חמץ בזמנו וכו' אסור במשהו כרב', שאם מה שאמר רב בזמנו היינו גם על לפני פסח, ופירוש 'בזמנו' שוה בכל דברי האמוראים, לא היה לרבא לומר חמץ במשהו 'כרב', שהרי אם אמר שאסור במינו במשהו ממילא אנו יודעים שהוא כרב. אלא על כרחך שרב שאמר 'בזמנו' כוונתו לתוך הפסח, ומה שאמר 'שלא בזמנו' היינו לפני הפסח ואחריו, ושלא כשמואל ורבי יוחנן שמה שאמרו 'בזמנו' כוונתם גם על ערב פסח משש שעות. וכשאמר רבא שחמץ בזמנו כרב אסור במשהו בין במינו ובין שלא במינו, כוונתו ש'בזמנו' היינו בפסח עצמו וככוונת רב שאמר 'בזמנו', ומזה מוכח שמה שרב גזר שלא במינו משום מינו היינו רק בפסח עצמו ומשום כרת שישנו רק בפסח עצמו. כ. **וכן** מבואר בחידושי הר"ן ורבינו דוד (ד"ה אמר רבא). והריטב"א (ד"ה ומי) כתב, שבמינו די בביטול ברוב, ובשאינו מינו צריך שלא יהא בו בנותן טעם. וראה להלן בהערה מה שהובא בשם שער הציון שדעת הטור כהריטב"א. כא. **בחק** יעקב (סס אות מט) כתב, שמהרא"ש מוכח כשיטת הטור, כי מדמה חמץ לאחר הפסח לקודם פסח, ואם כן מוכח שסבר שדינו כמו לפני פסח שבטל רק בששים. ובשער הציון (סי' תמז אות קעה) כתב, שהריטב"א גם כן סבר כשיטת הטור, כי כתב (ד"ה ומי) שבאינו מינו צריך שיתבטל טעמו והיינו שיהא בטל בששים, ועל כרחך שהטור שכתב שצריך שיהא בטל בששים עוסק בנתערב באינו מינו, כי בנתערב מין במינו גם כשנתערב בתוך הפסח ועבר עליו הפסח די כשיש נגדו רוב היתר. כב. **בפני יהושע** (לעיל כט: ד"ה ומהו) תירץ, שגם בלא זה סבר רבא כרבי שמעון כי המשנה סתמה כרבי שמעון, וגם רבי יוחנן סבר כרבי שמעון והדין שרב ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן, ולכן הגמרא אמרה שסבר כרבי שמעון כי נפקא מינה לגבי חמצו של עכו"ם שלרבי שמעון מותר. עוד כתב, שאינו מוכרח שאם יש ששים יהיה מותר גם לפי רבי יהודה, ואף שמצינו בדברי רב הסובר כרבי יהודה שחמץ לאחר פסח אסור, ואמר רב שלאחר זמנו מותר באינו מינו אם יש נגדו ששים, אמנם אפשר שרק לפי רבי שמעון הדין כן אבל לפי רבא לא, כי אפשר שלרב כיון שהחומרא שאסור במשהו כך הוא דינו בכל האיסורים, ולא משום החומרא של איסור חמץ, ובשלא במינו לא גזרו משום מינו רק כשיש כרת והסברא של לא בדילי אינשי מיניה, לכן אין לגזור באינו מינו משום מינו שלא בזמנו כי אינו בכרת. אבל לשיטת רבא, לפי הסוברים שלפי רבא כל האיסורים אינם אסורים אפילו מין במינו במשהו ורק בחמץ החמירו שיהא אסור במשהו, אם כן לא חלוק מין מאינו מינו, ולכן גזרו חכמים בין במינו ובין בשאינו מינו ואפילו אחר זמנו, כי לא חילקו חכמים לאחר זמנו, כדי שלא יזלזלו בו בתוך זמנו. כג. **לכאורה** קשה, שהר"ן בנדרים (נג. ד"ה וקשיא) כתב טעם אחר שבדבר שיש לו מתירין אסור במשהו כמובא לעיל. כד. **וכתב**, שאין להקשות שאם כן בערב פסח נאמר שאינו מתבטל אפילו אם נתערב בששים כיון שהוא דבר שיש לו מתירין, כי לפי דעת הטור בערב פסח האיסור רק משום 'תשביתו' והוא שלא כדרך אכילה, ועשה של 'תשביתו' אינו מתקיים אם ישאירנו לאחר הפסח, ולא שייך לומר בזה עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר. וראה עוד באור חדש (ד"ה ומי) שתירץ את שיטת הטור כעין זה. כה. **אולם** ראה ראש יוסף לעיל (כט: ברש"י ד"ה אי נימא, ד"ה ברבי שמעון), שהוכיח ששיטת רש"י היא כמגן אברהם שאף אם נתערב בפחות מששים מותר. כו. **ולפי** זה יישב, שלא הקשו על רבי יוחנן, שכשם שהקשו על רבא 'ומי אמר רבא הכי והאמר רבא רבי שמעון קנסא קניס', כמו כן יש להקשות לכאורה על רבי יוחנן לעיל (כט:) שהתיר את החמץ לאחר הפסח, הרי רבי יוחנן עצמו אמר שחמץ שעבר עליו הפסח אסור [שרבי יוחנן אמר בירושלמי הפקיר חמצו בי"ג אסור אחר הפסח וכו']. ותירץ בנודע ביהודה, שלא הקשו כן על רבי יוחנן כי רבי יוחנן אסר רק כשהחמץ בעינו ולא בתערובת ואסר באכילה אבל בהנאה לא אסר.

להשהות את אותה תערובת היו צריכים לקונסו, והגמרא תירצה, שקנסוהו רק בחמץ בעין שעבר עליו הפסח אבל בתערובת חמץ לא קנסו. אבל חמץ בעין שעבר עליו הפסח כיון שכבר נאסר מדרבנן, אפילו שאחר כך נתערב הרי הוא ככל איסורי רבנן שמותר רק אם יש ששים היתר כנגדוכז.

מדוע קשה רק לפי מה שאמר רבא שרבי שמעון 'קנסא קניס'

והאמר רבא רבי שמעון קנסא קנים. הקשה **בשפת אמת** (ד"ה ומ"ש), מה הקשו בגמרא ממה שאמר רבא שרבי שמעון אסר מטעם קנס, הרי אם נאמר שרבא סובר שרבי שמעון מתיר לגמרי ולא קנסוהו יותר קשה, שלאחר הפסח גם חמץ בעין צריך להיות מותר, ומדוע התיר רק בתערובת חמץ. ותירץ, שבתחילה הגמרא סברה, שרבא שאמר שלא בזמנו הכוונה גם על לפני זמנו, ובלפני זמנו אפילו שאסור מן התורה משום 'תשביתו' לפי רבי שמעון לא החמירו כל כך שיהא אסור אפילו במשהו, והחמירו שיהא אסור רק בנתערב בנותן טעם ולכן התיר רבא רק בתערובת.

אולם זה מתיישב רק לפי שיטת **תוספות** (ד"ה שמר) שבכל האיסורים רבא אוסר רק בנותן טעם במין במינו, אבל לפי שיטת **רש"י** (ד"ה שמר רבא) שלדעת רבא בכל האיסורים מין במינו אוסר גם במשהו, מדוע קודם זמנו שאסור משום 'תשביתו' נאסר רק בנותן טעם, וביותר לפירוש רש"י (ד"ה שלא בזמנו) שבלא בזמנו מותר אפילו בנותן טעם, מדוע לפני זמנו מותר אפילו בנותן טעם, הרי לפני זמנו אסור משום 'תשביתו', ואם כן מדוע אינו כשאר איסורים שאסורים בנותן טעם. ועוד קשה, לפירוש רש"י לעיל (כט: ד"ה שלפי זמינו) שלפי רב אסור במשהו משום כרת, ואם כן בזמנו שאמר כוונתו רק לתוך הפסח, ומה שאמר 'שלא בזמנו' כוונתו גם על לפני פסח, ואם כן שמואל ורבי יוחנן שאמרו (שם) בזמנו כוונתם גם כן רק לתוך זמנו, ואם כן לשמואל שלא בזמנו הוא גם לפני פסח ואיך מתיר אפילו בנותן טעם כמו שכתב רש"י לעיל (כט: ד"ה כרבי), והרי בכל האיסורים אסור בנותן טעם[כח].

מדוע הגמרא הקשתה רק לפי רבא

והאמר רבא רבי שמעון קנסא קנים וכו' הני מילי בעיניה אבל על ידי תערובת לא. בפני יהושע (ד"ה והא דמקשה) ביאר כוונת הגמרא, שכיון שקנסו חכמים לאסור את החמץ אפילו בהנאה, אם כן כל שכן שחכמים אסרו גם בכל שהוא על כל פנים באכילה, ועל זה הגמרא תירצה, שכיון שאסור באכילה אסרו גם בהנאה כי גזרו הנאה משום אכילה. ועוד, שאם יתירו בהנאה חששו שמא יבואו להערים, אבל לענין לאסור בתערובת משהו לא שייך לגזור. **ולפי** זה הקשה (ד"ה והא דאמר), מדוע הגמרא הקשתה כן רק לפי רבא, הרי גם רבי יוחנן סבר שרבי שמעון אסר לאחר הפסח משום קנס, כי סתם משנה היא לעיל (כמ:) שאסור לאחר הפסח, ואין להעמידה אלא לפי רבי שמעון שאסר לאחר הפסח משום קנס, ורבי יוחנן סובר שהלכה כסתם משנה. ותירץ, שהגמרא רצתה להקשות מרבא על רבא עצמו שאמר שרבי שמעון אסר לאחר הפסח משום קנס.

עוד תירץ, **שבירושלמי משמע**, שלפי רבי יוחנן הטעם שרבי שמעון אוסר לאחר הפסח הוא משום שחששו להערמה ולא משום קנס, וכיון שכן הערמה שייך רק בחמץ בעין אבל בתערובת חמץ אין לחשוש להערמה, ואף שבחמץ בעין אסר רבי שמעון אפילו בהנאה, מכל מקום הטעם הוא רק משום שחששו להערמה אבל בתערובת חמץ ודאי לא חששו להערמה. אבל לרבא שהטעם הוא משום קנס וקנסוהו גם לאסור בהנאה משום שלא חילקו חכמים, אם כן היה הוה אמינא שלא חילקו חכמים והחמירו גם בתערובת חמץ. על זה הגמרא תירצה, שקנסו רק על חמץ בעין אבל על תערובת לא קנסו.

ובאור חדש (ד"ה ומ"ש) כתב, שעל רבי יוחנן ושמואל לא קשה, כי הם סברו שרבי שמעון לא קנס כלל לאחר הפסח וסבר שמותר לאחר הפסח לגמרי, והמשנה שאוסרת חמץ שעבר עליו הפסח היינו כרבי יהודה, וכמו שהעמיד רב אחא בר יעקב לעיל (כט.), שלמדים שאור של אכילה משאור של ראייה, ואף שהגמרא אמרה שרב אחא בר יעקב חזר בו, הוא רק משום שהעמיד את היש אומרים בברייתא (שם) שהאוכל חמץ של הקדש במועד לא מעל כרבי יהודה, אבל רבי יוחנן שהעמיד שיש אומרים לא מעל כרבי נחוניא בן הקנה, יכול לסבור שהמשנה היא כרבי יהודה ולמדים שאור של אכילה משאור של ראייה. ועל שמואל לא קשה, כי גם יכול לסבור כרבי יוחנן שהעמיד שהסובר לא מעל הוא כרבי נחוניא בן הקנה. או שסבר שהגורם לממון אינו כממון, ולכן כיון שעתה אינו יכול לפדותו אלא לאחר הפסח הרי הוא גורם לממון ואינו כממון, ולכן לא מעל.

דין אם גזרו לאחר הפסח בעירב את החמץ במזיד

הני מילי בעיניה אבל על ידי תערובת לא. ופירש **רש"י** (ד"ה אפילו), שאפילו אם שהה אצלו בתוך הפסח בעין ועבר עליו על בל יראה, מכל מקום לא קנסו לאסור בתערובת.

וכן כתב **הרא"ש** (סי' ה), שרבי שמעון לא קנס בתערובת אפילו באופן שהחמץ שהה אצלו בעינו שלא בתערובת בזמן הפסח ועבר בזה איסור ורק אחר פסח נתערב. והביא בשם **רבינו יונה**, שאפילו אם עירב את החמץ במזיד לא קנסוהו לאוסרו לאחר הפסח.

אולם הרא"ש (שם) חולק, וסובר שרק אם נתערב ממילא מותר, אבל אם עירב במזיד הרי הוא ככל איסורים שאם ביטלם במזיד אסורים. **ובברכת אברהם** (בענין חמץ שנתערב סוף ג) ביאר את מחלוקת הרא"ש ורבינו יונה, שרבינו יונה סבר, שמה שאסרו בשלא בזמנו הוא רק כשהחמץ בעין, אבל אם אינו בעין לא החמירו ולא מדין ביטול התירו, ולכן אם עתה אינו בעין אפילו שהיה עירובו במזיד לא החמירו לאסור, כי הדין שעירב במזיד אינו בטל הוא דין בביטול, אבל כאן מותר שלא מדין ביטול. והרא"ש סבר, שמה שהתיר רבי שמעון בתערובת הוא מדין ביטול כמו כל איסור שבטל ברוב, וכמו שבכל האיסורים אם ביטל במזיד אסור, הוא הדין בחמץ שביטל במזיד אינו בטל.

ובחידושי הר"ן ורבינו דוד (ד"ה אפילו) כתבו, שאם התערב לאחר הפסח אפילו פחות מכזית בכדי אכילת פרס מותר, ובלבד שיערב בו היתר יותר מן האיסור. ומותר אף להוסיף היתר בידים עד שיהיה רוב היתר כמו שבתרומת חוץ לארץ מותר להוסיף היתר בידים כדי שיתבטל ברוב, ומספיק שירבה ההיתר על האיסור ואין צריך ששים, כי אסור רק מדרבנן ואין להחמיר עליו כל כך. **והיינו**, שאם התערב בהיתר אלא שלא היה שיעור ביטול, מותר להוסיף עליו היתר כדי שיהא שיעור שיבטל האיסור, אבל ודאי אסור ליקח חמץ בעין ולערבו בהיתרכט.

דין נתערב החמץ קודם הפסח

שם. בחידושי הר"ן (ד"ה אפילו) כתב, שאם נתערב בפסח או לפני פסח בענין שעובר עליו ב'בל יראה' ודאי אסור לאחר הפסח. **ורע"א** (ד"ה ומ"ש) כתב שהסברא היא, שכיון שעבר בזה שהשהה את התערובת באיסור הרי הוא בכלל הקנס שאסור גם לאחר הפסח, ואף שההיתר שבו לא היה צריך לבער, מכל מקום כיון שהיה מוטל עליו לבער את כל התערובת הרי הוא אסור לאחר הפסח מטעם קנס.

במה רבא לשיטתו ואיך היה מותר להם לאכול פת עכו"ם

ואזדא רבא לטעמיה דאמר רבא כי הוינן בי רב נחמן כי הוו נפקי שבעה יומי דפסחא אמר לן פוקו וזבינו חמירא דבני חילא. ופירש **רש"י** (ד"ה ואזדא), שרבא פסק כרבי שמעון לשיטתו כי פסק שחמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר אף באכילה, וזהו רק כרבי שמעון, כי רבי שמעון אסר חמץ שעבר עליו הפסח רק משום קנס ומשום כך חמץ של נכרי מותר לאחר הפסח כי אין לקונסו, ולא כרבי יהודה, כי לפי רבי יהודה כל חמץ שעבר עליו הפסח אסור וגם חמץ של נכרי אסור אם עבר עליו הפסח.

והקשה בעל העיטור (מ"ב דף קכה:), הרי בעבודה זרה (לה:) מבואר שרב נחמן עצמו אסר לאכול פת עכו"ם, ואם כן איך קנו פת מן הנכרים. והביא בשם **הראשונים**ל שתירצו שכאן מדובר בשאור לחמץ בו עיסות, וכיון שאין בו אפיה מותר אפילו שהוא של נכרי. ונשמע מכך שלא קנסו חמץ על ידי תערובת. **וכן כתב בבית יוסף** (יו"ד סי' קיג ס"ק ד"ה פת), שמה שרש"י (ד"ה נזיר) כתב 'אף על פי שאופיהו יום זה שעבר' אינו דווקא, אלא כוונתו ללישה ולישה קורים אפיה, כי אם נאמר שהכוונה לאפיה ממש הרי אסור לאוכלו משום פת של גוים.

אלא שהבעל העיטור (שם) הקשה על זה, שהרי אסור לערב לכתחילה. ולכן פירש, שבני חילא היינו חמץ שאפאוהו ישראללא ונתערב בו השאור של הנכרי. ובזה רבא לשיטתו שחמץ על ידי תערובת בין של ישראל בין של נכרי מותר לאחר הפסח.

וכן פירש **רבינו חננאל** (ד"ה ואזדא), שודאי התערובת של בני הצבא היה ברשות הישראל, ואף שאם הוא ברשות הישראל הרי הוא כשל ישראל וחמץ שעבר עליו הפסח אסור, מכל מקום התיר רב נחמן כיון שהיה חמץ על ידי תערובתלב. **ובחידושי רבינו דוד** (ד"ה פוקו) בפירוש השני פירש, שישראל אפה את הפת לפני פסח. והוכיח כן מהגמרא לעיל (ה:), שרבא אמר לשרוף את החמץ של בני הצבא, משמע שהחמץ כבר היה אצל הישראל.

כז. **וראה** עוד מה שתירצו **בצל"ח** (ברכ"י ד"ה שמר רב קדירות) **ובאבן העוזר** (פו"פ סי' תמז). כח. **אולם** ראה **צל"ח** (ד"ה שמר, לעיל כט: ד"ה שמר רב, והו"ד לעיל) שחילק בין בזמנו שאמר רב שכוונתו רק לתוך זמנו, לבין בזמנו שאמרו שמואל ורבי יוחנן שכוונתם גם על לפני זמנו. כט. **וכן** מבואר בטור (יו"ד סי' צה) **ובבית יוסף** (שם ס"ו ד"ה ומ"ש רבינו) בשם הרשב"א. אמנם כתב **הר"ן** (על הרי"ף ביצה ד: ד"ה מכאן), שבתרומת חוץ לארץ מותר לערב אפילו בידים כיון שאין לה עיקר מן התורה כלל שהרי אין כלל תרומה מן התורה בחוץ לארץ. ואינו כשאר איסורים דרבנן שבהם אסור לערב לכתחילה. ל. **וכן** פירשו **תוספות רי"ד**, **מהר"ם חלאווה** ורבינו דוד בפירוש הראשון (ד"ה פוקו). לא. **לפנינו** 'פת שאפאוהו בני חילא' וכו'. ובפנים נכתב על פי הגהת פתח הדביר (על העיטור מות עא). לב. **בהגהות** חשק שלמה (על רבינו חננאל ד"ה ומזדא) ציין להשגות **הראב"ד** (חמץ ומצה פ"ד ה"ד) ולחק יעקב (סי' תמ סק"ד). **ובדבר שמואל** (ד"ה והרב) ביאר כוונתו, שהראב"ד שם הקשה, הרי רבא אמר לבני מחוזא לשרוף את החמץ

איך מותר לקנות חמץ ביום טוב שני של גלויות

כי הוו נפקי שבעה יומי דפסחא וכו'. ברש"ש (ד"ה כי) הקשה, שמשמע מיום שיצאו שבעת ימי הפסח והיינו ביום השמיני שהוא יום טוב שני של גלויות [שהרי היו בבבל] אמר להם לקנות את החמץ מנכרי, והרי אסור לקנות חמץ ביום זה כמבואר **במגן אברהם** (סי' תסז ס"ק יד) שאסור להשהות חמץ בעין אפילו ביום טוב שני של גלויות כי הוא ספק יום טוב ספק חול. וגם משום קנין ביום טוב אסור. וכתב, שאין הכוונה דווקא שבעה ימים, וכמו שכתבו **תוספות** בבבא בתרא (ו: ד"ה עד) על כיוצא בזה, ששבעה לאו דווקא והכוונה גם ליום טוב שני.

ובחתם סופר (ד"ה כי) תירץ, שרב נחמן היה במקום שהגיעו שם שלוחי ניסן שאינו נוהג אלא יום אחד בלבד. והוכיח כן, ממה שאמרו בראש השנה (כא.) שלוי הגיע לבבל ביום אחד עשר בתשרי ואמר שאוכלים ביום שהוא יום כיפור בארץ ישראל, ואם כן מוכח שהגיעו שלוחי ניסן מארץ ישראל באותו זמן.

ובשאילת יעב"ץ (שו"ת, מ"ג סי' נא) תירץ, שאמר להם רק ביום טוב שני שמותר לקנות מגוי לאחר הפסח, כי חשש שאם יגיד בתוך הפסח יזלזלו במועד ויקנוהו בתוך המועד, אבל לא חשש שיקנו ביום טוב שני, כי הכל יודעים שאין קונים ביום טוב אף דברים המותרים.

וביד דוד (ד"ה כי) תירץ, שודאי היו השלוחים יוצאים בזמן שמקדשים את החודש על פי הראייה והוכיח מהמבואר בראש השנה (כא.) שהיו השלוחים יכולים להספיק להגיע עד מקומו של רב נחמן אפילו עד יום הכיפורים וכל שכן עד פסח. ועוד תירץ, ש'שבעה יומי פסח' זה כולל גם את ימי חוץ לארץ כיון שגם בחוץ לארץ יש רק שבעה ימים, אלא שיום הראשון ויום השמיני הרי הם מספק בחוץ לארץ ואם ביום השמיני הוא פסח הרי ביום הראשון שחגגו לא היה פסח, וזהו שאמר 'כי נפקי שבעה יומי פסחא' היינו שיצאו שבעת ימי הפסח בודאי.

בטעם הדבר שהקדירות ישברו

אמר רב קדירות בפסח ישברו. בטעם הדבר כתב המרדכי (רמז תקפג) שאין תקנה לכלי חרס על ידי הגעלה. והקשה שאם אין הבליעה יוצאת בהגעלה אם כן לא תצא גם בבישול, ואם כן מדוע ישברו ולא ישתמשו בכלי חרס זה. ומתרץ שאף שבכלי חרס אינו יוצא מדפיו לעולם על ידי הגעלה, מכל מקום על ידי בישול יוצא בכל בישול מעט מעט[לג].

ובזכר יצחק (סי' לח) ביאר, שודאי שלבסוף יוצא כל הבלוע, אלא כיון שאין אנו יודעים מתי יצא לגמרי הרי הוא אסור לעולם.

מדוע ישברו הרי יכול למכור לנכרי

שם. הקשה בשפת אמת (ד"ה ש"ר), מדוע ישברו הרי יכול למכור את הכלים לנכרי. ותירץ, שכיון שיש טעם הבלוע בכלי וטעם כעיקר, אם כן עוברים על הטעם הבלוע בכלי ב'בל יראה'. אלא שהקשה על זה, הרי הגמרא אמרה 'לשהינהו אחר הפסח', ואם כן מוכח שאין עוברים עליו ב'בל יראה'.

והביא שיש מחלוקת הפוסקים אם יש בל יראה משום בליעת החמץ שבכלי. וביאר שלפי הסוברים שיש בל יראה, הגמרא שהקשתה 'ולשהינהו לאחר הפסח' היינו על קדירות שהשתמשו בהם מעת לעת ויותר קודם הפסח והטעם הבלוע בהם נפגם, ולכן אינו עובר עליהם בבל יראה. ורב אוסר להשתמש בהם משום שהוא סובר נותן טעם לפגם אסור ומין במינו אסור במשהו [כמו שכתב רש"י (ד"ה אמר רב) והמאכל שיבשל בקדירה יאסר. עוד הביא מה שכתבו **תוספות** (ד"ה אמר רב), שרבא היה מסופק בדעת רב אם סבר נותן טעם לפגם מותר או לא, וכתבו תוספות שאפילו לפי הצד שמותר זהו רק בדיעבד אבל לכתחילה ודאי אסור, וכיון ששבירת קדירה אינה נחשבת לבדיעבד, צריך לשבור את הכלי אפילו לפי הצד שנותן טעם לפגם מותר. ולפי זה תירץ שאכן מותר למכור קדרות אלו לגוי, ומה שרב לא אמר קדרות בפסח ימכרו לגוי, הוא משום שהגמרא באה להשמיענו שלא נאמר שרק אם יכול למוכרו הרי הוא לכתחילה, אבל אם אינו יכול למוכרו, כגון שאינו מוצא מי שיקנה אותו, מותר להשתמש, אלא אפילו אם אינו יכול למוכרו צריך לשבור ואינו נחשב לבדיעבד[לד].

מדוע ישברו, ישהנו שנים עשר חודש

שם. בשו"ת חכם צבי (סי' עה) כתב, שכלי שבלע חמץ ולא הגעילו אותו, ואחר שנים עשר חודש בישלו בו בפסח ללא הגעלה התבשיל מותר, כי אף שפוסקים שנותן טעם לפגם אסור בפסח, אחר שנים עשר חודש הבליעה נעשית כעפר ושוב אינה אוסרת.

והביא באור חדש (ד"ה ומה רב) שאחד הקשה על החכם צבי, אם כן מדוע אמר רב ישברו, ישהנו שנים עשר חודש. והשיב החכם צבי (שו"ת, סי' פ), שאכן גם רב סבר שמותר אחר שנים עשר חודש ויכול להשהות את הקדירות שנים עשר חודש ולהשתמש בהם, ורב אמר שישברו להוציא משיטת שמואל שאמר שמותר להשתמש בהם תיכף משעבר הפסח. עוד השיב, שגזר שנים עשר חודש משום תוך שנים עשר חודש כי תוך שנים עשר חודש מותר בדיעבד, ולכן גוזרים לכתחילה גם אחר שנים עשר חודש, שלא יבואו להתיר לכתחילה תוך שנים עשר חודש[לה].

איך מותר להשתמש בשלא במינן הרי אפשר שבלוע בנותן טעם

ואמאי לשהינהו אחר הפסח וליעבד בהו שלא במינן. הקשו הראשונים[לו], מי יאמר שאינו בלוע בקדירה אלא משהו, ומפני כך הקדירה מותרת לבשל בה שלא במינו, הרי אפשר שבלוע בקדירה בשיעור נותן טעם, ולאחר הפסח אסור לבשל בו גם שלא במינו, כי בנותן טעם אסור אפילו בשלא במינן.

וישנם כמה תירוצים על קושיא זו:

א. תוספות (ד"ה לשהינהו) כתבו, שכיון שאין הדרך להשתמש בהרבה יחד, אם כן לא בלוע בכלי חמץ בנותן טעם.

במאירי (ד"ה ומתמר) מבואר, שהכוונה שאין רגילים כל כך לבשל חמץ בקדירה.

אמנם **בפני יהושע** (נמוק' ד"ה לשהינהו) ביאר כוונתם, שחמץ יש לו טעם כחוש וכיון שכן אין נרגש טעמו בחמץ אלא משהו, ואינו כשאר תבשילים שנרגש טעמו ונותן טעם בתבשיל שמתבשל בו.

ובחזון איש (או"ח סי' קיז אות טו, סי' קיט אות ח) ביאר, שאף שתוספות כתבו שבשאר איסורים הבלועים בכלי אינו נחשב משהו, וצריך ששים נגדו, ואם כן במה חמץ שונה שתוספות כתבו שנבלע רק משהו. אלא כוונת תוספות היא, שהדרך לבשל חמץ יחד עם בשר ומים ושאר דברים, ואם כן בולע כשיעור ערך כמה שיש בקדירה ואם כן רק חלק מהבלוע הוא חמץ, ובדרך כלל יש בבליעה ששים של היתר נגד החמץ[לז].

אכן בחידושי הרי"ם (ד"ה ומתמר) הקשה, הרי מצינו בכמה מקומות שהיו מבשלים בקדירה קמח לבד בלא שאר דברים.

ב. הרמב"ן (ד"ה הא) תירץ, שבלוע רק משהו, כי אף שאין בליעת חמץ יוצא מכלי חרס לעולם, מכל מקום אם שוטפו ומקרצפו יפה ומדיחו בחמין ומפליטו יפה[לח], לא ישאר בו כדי נותן טעם. ולכן הקשתה הגמרא מדוע ישבר, הרי יכול להדיחו היטב ולהשהותו לאחר הפסח, ויהיו מותרים בשלא במינן. ורק בנותר שהתורה אמרה (ויקרא ו כא) 'וכלי חרס אשר תבושל בו ישבר' צריך לשבור והטעם הוא משום שיש בכלי נותר. אבל אם לא שברו ובישל בכלי זה התבשיל אינו נאסר.

וכעין זה כתב **בשפת אמת** (ד"ה ומתמר) על פי דברי רבינו ברוך שהביא האור זרוע, שמגעילים פעם אחר פעם עד שישאר בו רק משהו. ומה שבנותר הצריכו שבירה והרי יכול להגעילו פעם אחר פעם עד שישאר משהו, ואם כן מדוע התורה הצריכה שבירה. ביאר, שאכן אם בישלו בו בשעה שאין בו בנותן טעם התבשיל מותר, אלא שצריך לשבור את הכלי משום משהו נותר הבלוע בכלי מכח לאו של 'בל תותירו'. וכתב שכן כוונת הרמב"ן.

ובחידושי רבינו דוד (ד"ה ומתמר) הקשה על תירוץ הרמב"ן, ששטיפה ומריקה מועלת רק למה שנמצא על פני הכלי, אבל על הבלוע אינה מועילה כלום, כי התורה העידה שבכלי חרס אין הגעלה מוציאה מידי דופנו לגמרי להביא לידי הכשר. ורק בשפודים ואסכלאות אף שרק על ידי ליבון מתירן לגמרי, מכל מקום אמרו בזבחים (נז.) שמותר בהגעלה לבד כיון ששם יוצא גם הבלוע בכך שאינו בנותן טעם, אבל בכלי חרס אין הבלוע יוצא כלל על ידי שטיפה ומריקה. והוכיח כן ממה שלא אמרו בשום מקום שקדשים בכלי חרס מותר על ידי הגעלה אף שיש להם גמר הכשר בליבון על ידי חזרתן

של בני חילא ואם כן איך אמר להם רב נחמן לקנות לאחר הפסח את החמץ שלהם והרי כבר נשרף קודם הפסח. ולפי רבינו חננאל צריך לומר שעוסקים כאן באלו שעברו ולא שרפו ואף על פי כן לא קנסו אותם כיון שהוא רק תערובת חמץ. ובחק יעקב הביא בשם הירושלמי, שחמץ שקיבל עליו אחריות אפילו שעבר עליו על 'בל יראה' אינו נאסר לאחר הפסח. ומפירוש רבינו חננאל מוכח לא כן, אלא רק אם הוא בתערובת לא קנסוהו, אבל אם הוא בעין קנסוהו אפילו שהחמץ אינו שלו והוא רק באחריותו. וראה בדבר שמואל (שם) שביאר את הירושלמי, שלכאורה קשה שהרי עבר עליו בבל יראה ומדוע לא קנסוהו. **לג. וראה** עוד להלן בסמוך מה שהובא בשם הרמב"ן ורבינו דוד (ד"ה אמר רב) אם בכלי חרס יוצא מעט מעט או שאינו יוצא כלל. **לד. וראה** ראש יוסף (ד"ה אמר רב) שהקשה מדוע אינו יכול להשתמש בהם בצונן לאחר הפסח שהרי אין איסור בל יראה על קדירות אלו ומותר להשהותן אצלו בפסח. וראה מה שהובא להלן (בענין 'מלקו המחזיקים חס עוברים ג'בל יראה' בחמץ הנלוע בכלים) לענין אם כלי שבלוע בו חמץ עובר עליו בבל יראה. **לה. אולם** באור חדש (שם) הקשה על התירוץ הראשון, שנפסק בשלחן ערוך (יו"ד סי' קנ ס"ג) שכלי איסור שנתערב בכלי היתר אינו נחשב לדבר שיש לו מתירין כי הוא מחוסר הגעלה, ולפי מה שכתב בחכם צבי שאם משהים שנים עשר חודש מותר ללא הגעלה אינו מחוסר מעשה כי יכול להשהות שנים עשר חודש. וראה שם עוד מה שהקשה על התירוץ השני. **לו. רמב"ן** (ד"ה הא), ר"ן (ד"ה ושהינהו) ורבינו דוד (ד"ה ומתמר). **לז. וזו** גם כוונת הר"ן (על הרי"ף ד"ה אמר רב) שכתב, שאין מבשלים הרבה חמץ בקדירה. **לח. לכאורה** הכוונה להגעלה. וכן משמע בדברי השפת אמת (ד"ה ומתמר) שהביא מדברי רבינו ברוך שיגעילנו הרבה פעמים עד שלא ישאר בו כדי נותן טעם, וכתב שהרמב"ן כתב כדברי רבינו ברוך.

לכבשונות[לט], ואם ההגעלה היתה מועילה היו אומרים כן גם בכלי חרס ולא רק בשפודים ואסכלאות.

ודחה את מה שכתב הרמב"ן שמה שאמרה התורה 'וכלי חרס אשר תבושל בו ישבר' לא אמרה תורה אלא מפני נותר, ולכן אסור אפילו שנשאר משהו בלוע בכלי חרס, שאם כן מדוע בשפודים ואסכלאות די בהגעלה, היה צריך ליבון כדי שהכל יפלט[מ].

ג. בחידושי רבינו דוד (ד"ה ופמ"ל) תירץ, שיתן לנחתום נכרי שיטעם אם יש בו בנותן טעם או לא, וזו כוונת המקשן, שכיון שלאחר זמנו אינו אסור במשהו אלא בנותן טעם, אם כן ינתן לנכרי לטעום אם יש בו בנותן טעם ואם אין בו בנותן טעם יהא מותר, ואם כן למה ישברו. והגמרא תירצה, שגזר משום שמא יבשל בו במינו שנאסר אפילו במשהו.

הרמב"ן (ד"ה הא) דחה תירוץ זה שאין לבחון על פי טעימתו, כי אם נצריך להטעים לנחתום נכרי כל פעם שמבשל בסיר יבואו לידי תקלה בכך[מא], ואין להתיר על ידי טעימתו פעם אחת לגמרי, כי שמא להבא יפלוט יותר, או שיבשל בו תבשיל מועט ויהא בתבשיל בנותן טעם.

מה הקשתה הגמרא על רב הרי אפשר שרב סבר אין ביעור חמץ אלא שריפה

שם. באור חדש (ד"ה ופמ"ל) הביא יש מי שהקשה, מה הקשתה הגמרא על רב 'לשהינהו לאחר הפסח', שמא רב סבר כרבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה, ולכן אינו יכול להשהות את הבלוע כי צריך לשורפו, וכמו שכתב הר"ן בעבודה זרה (עה: ד"ה ולדידי) שבנותר אף לאחר מעת לעת אסור לבשל בו ואף שהוא נותן טעם לפגם, מכל מקום הבלוע לא נפגם. וכתב שאין זו קושיא כלל, כי רש"י (ד"ה ממר רב) ותוספות (ד"ה להניהו) כתבו שחמץ הבלוע בכלי אינו נחשב אלא למשהו, ולכך אין על זה חיוב שריפה, ובנותר מדובר שבלוע הרבה. עוד תירץ, על פי הב"ח (מהע"ז סי' כמ סי"ח) שהקשה על רב, מדוע סבר לעיל (ז.) שהמקדש אשה משש שעות ולמעלה בערב פסח אינה מקודשת, הרי אפילו אם שורפים מכל מקום מותר ליהנות מאפרו ויקדש בו. ותירץ, שסבר כרבנן החולקים על רבי יהודה שהשבתתו בכל דבר, וכיון שכן הרי חמץ הוא מהנקברים ואסור בהנאה. הרי שרב לא סבר כרבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה.

אלא שהקשה, שגם אם סבר כחכמים שהשבתתו בכל דבר, גם צריך לבער את הבלוע. וכתב, שאולי עיקר קושייתו, שאם רב סובר כרבי יהודה לעיל (כא.) שביעור חמץ בשריפה דווקא, הרי רבי יהודה לומד כן מנותר לעיל (מ:), וכיון שלמדים מנותר שצריך לבער גם את הבלוע כמו בנותר. אם כן יש לומר שאינו דומה לגמרי לנותר, כיון שבחמץ אינו בלוע אלא משהו, ואם כן אפשר שאין בזה חיוב ביעור.

חמץ שאסור במשהו האם בנותן טעם לפגם מותר

שם. נחלקו **הראשונים** אם להסובר נותן טעם לפגם מותר, אם באיסורים שאסורים אפילו במשהו מודה שאסור. יש מן הראשונים[מב] שסברו שלהסובר שנותן טעם לפגם מותר, הרי הוא מותר גם בדברים האסורים במשהו, ומותר גם בחמץ האוסר במשהו.

אולם יש מן הראשונים[מג] שסברו, שבאיסורים האוסרים במשהו אפילו שלהסובר שנותן טעם לפגם מותר, מכל מקום כאן כיון שבאיסורים האוסרים במשהו אין הולכים לפי הטעם שהרי אפילו במשהו אסור, אם כן אפילו אם הטעם פגום הרי הוא אסור.

והרא"ש (ע"ז פ"ה סי' ו) דחה סברא זו, שאכן התורה החמירה לאסור אפילו במשהו, אך מכל מקום הוא רק אם יש עליו שם איסור, והגמרא בעבודה זרה (מו:) דורשת מנבילה, שבנותן טעם לפגם אין כלל שם איסור עליו. עוד דחה, שהתורה אסרה במין במינו במשהו כיון שבמין במינו אפילו באלף לא מתבטל כי טעמו לא נפגם, אבל בנותן טעם לפגם מותר מלכתחילה, כי לא היה בו טעם.

ובפרי מגדים (יו"ד סי' קג מ"ז סוף סק"ח) ביאר את מחלוקתם, **שהרשב"א** לשיטתו שנותן טעם לפגם מותר מצד ביטול ברוב, ומה שלמדו שטעם כעיקר וכשהאיסור נותן טעם בהיתר אין הוא בטל ברוב היתר, היינו רק בטעם שמשביח, שכיון שראינו שאמרה תורה באיסור נבילה שרק הראויה לגר אסורה ושאינה ראויה לגר אינה אסורה, כמו כן יש לנו לומר שטעם כעיקר שאסרה תורה היינו דווקא בטעם שמשביח ולא בטעם הפוגם. ואם כן חמץ בפסח שאסור במשהו אין לו ביטול ברוב ולכך אסור.

אבל הר"ן סבר, שמה שנותן טעם לפגם מותר אינו משום ביטול ברוב, אלא הוא משום שאינו נהנה ממנו כמו נבילה שאינה ראויה לגר [אבל אם נהנה ממנו באופן כל שהוא, כגון באופן שהאיסור הגדיל את מדת המאכל, אסור אף שיש רוב היתר, כי גם בזה אין דין ביטול ברוב, כי יש טעם איסור וטעם כעיקר], ומה שהתירה תורה נבילה שאינה ראויה לגר, היינו משום שאינו נהנה ממנה, וגם בנותן טעם לפגם קצת אינו נהנה מהאיסור כי פוגם בטעמו של ההיתר והרי זה דומה ממש לנבילה בגר. ואם כן גם חמץ בפסח ראוי להתיר בנותן טעם לפגם, כי הוא גם דומה לנבילה שאינה ראויה לגר[מד].

איך מותר לבשל בקדירה שלא במינן הרי אין מבטלים איסור לכתחילה

שם. הקשו **הראשונים**[מה], איך אמרה הגמרא 'וליעבד בהו שלא במינן' הרי במשנה (תרומות פ"ה מ"ט) מבואר שאין מבטלים איסור לכתחילה[מו], והוא אפילו באיסורים דרבנן כי אם לא כן מה הועילו חכמים בתקנתן שאינו מתבטל אלא בששים, יוסיף עליו היתר שיהא בששים ויהא מותר[מז]. וישנם כמה תירוצים על כך:

א. **תוספות** (ד"ה להניהו) **בשם ה"ר יוסף** תירצו, שבקדרות בפסח מותר לבטל כיון שהוא גם נותן טעם לפגם וגם אינו במינו[מח].

ב. עוד תירצו **תוספות** (שם) **בשם ר"י**, שכיון שהן קדירות של חרס ואין להן תקנה אלא שבירה, נחשב לבדיעבד ואינו נחשב מבטל איסור 'לכתחילה' ולכך מותר לבטל. ומה שבכל מקום אסרו קדירה שאינה בת יומה משום בת יומה אף שאין לה תקנה, הוא כיון שבלע איסור הרבה, אבל בזה כיון שאין בו אלא משהו חמץ לא אסרו[מט].

ג. יש מן **הראשונים**[נ] שתירצו, שכיון שהשתמש בחמץ בהיתר ועתה אין האיסור בעין, לא החמירו עליו והקילו שמותר לבטל לכתחילה, ואינו כשאר איסורים שכבר בשעת בישולו היה באיסור שבזה החמירו עליו שלא יוכל לבטל.

ד. **תוספות רבינו פרץ** (ד"ה וממ"ק דמפ"ל, בתירוץ השלישי) תירץ, שהדין שאין מבטלים איסור לכתחילה זהו רק כשמתכוין ליהנות מהאיסור, אבל כאן שאינו מתכוין ליהנות מהאיסור מבטלים לכתחילה. והוכיח, שאם לא כן בהגעלה של כלי בן יומו שמגעילים בתוך כלי גדול שיש בו ששים כנגד בליעת האיסור, הרי בולע שוב מהמים אשר הפליטו את האיסור מהכלי, ומותר כי בטל בששים, ואף שהוא מבטל איסור, אלא על כרחך אם אינו מתכוין ליהנות מהאיסור מבטלים לכתחילה[נא].

החילוק בין נתיצת קדירה לנתיצת תנור

שם. התוספות ובחידושי הר"ן (ד"ה ממר רב) כתבו, שנותן טעם לפגם אסור לדברי הכל לכתחילה, ומשמע שנתיצת קדירה נחשבת לכתחילה ולכך אמר רב קדרות בפסח ישברו.

אולם מרש"י מוכח שסבר ששבירת קדירה גם כן נחשבת לבדיעבד, כי אם לא כן איך הוכיח רש"י (ד"ה ממר רב) שרב סבר שנותן טעם לפגם אסור, הרי אפשר לומר שנותן טעם לפגם מותר, אלא שלכתחילה לדברי הכל אסור ושבירת קדירה אינה נחשבת לבדיעבד ולכך אמר רב ישברו.

ובחידושי הר"ן (שם) הקשה, שהרי לעיל בחידושיו (כו: ד"ה לפ קמ"ל) כתב שנתיצת תנור נחשבת לבדיעבד[נב]. ותירץ, שקדירה אינה חשובה כל כך ולכך אינו נחשב בדיעבד. והוכיח, ממה שבחולין (קיח:) מובא שרבי אמי שבר קדירה

לט. כמבואר בזבחים (נו.). **מ. ויש** מי שתירץ, שהרמב"ן לשיטתו, שכתב בעבודה זרה (עו. ד"ה אבל) שאיסור נותר אינו על הבלוע אלא על הראוי לפלוט, ואם כן כשהגעיל אפילו שעדיין בלוע, כיון שאינו יכול לפלוט אלא על ידי ליבון אינו נאסר משום איסור נותר. וכיון שכן, בכלי חרס שכל הגעלה והגעלה מפליט מעט הרי נאסר אפילו במשהו משום נותר, אבל בשפודים ואסכלאות נפלט רק על ידי ליבון, לכן אינו נאסר משום נותר הבלוע בו, ודי בהגעלה. **מא. והמהר"ם** חלאווה (ד"ה ממר רב) הוסיף שאין לומר שיתנו כל פעם לנכרי לטעום, כי יש בזה הוצאה וטורח גדול יותר משבירת הכלי. **מב. רש"י** (ד"ה ממר רב) שכתב, שהלכה שנותן טעם לפגם מותר ולכן כיון שהופג טעמו בדופני הכלי מותר. תוספות (ע"ז סו. ד"ה מכלל), רמב"ן (ד"ה הא), מרדכי (רמז תקמז) בשם רבי יצחק מפראגא רבי יהודה ורבי יחיאל מפריש, רא"ש (ע"ז פ"ה סי' ו) ור"ן (על הרי"ף ד"ה ממר רב). **מג. רשב"ם** (הובא בטור או"ח סי' תמז), רשב"א (שו"ת ח"א סי' תצט, מסמרת הבתים בית ד שער ד) ומרדכי (רמז תקסו) בשם ה"ר אליעזר ממי"ץ. **מד. וכעין** זה ביאר בשו"ת רע"א (קמא או"ח סי' קפג). וראה עוד קהלות יעקב (ע"ז סי' כה) מה שביאר במחלוקת הרשב"א והר"ן. **מה. תוספות** (ד"ה להניהו), רמב"ן (ד"ה הא), ר"ן (מיוחסים ד"ה והמהינהו, על הרי"ף ד"ה ופרכינן) ורבינו דוד (ד"ה ופמ"ל). **מו. בילקוט** המאירי (נמוס' ד"ה והמהינהו, בפ"ד דפ"ד) הביא, שחקרו האחרונים בשיטת הפוסקים הסוברים שהדין אין מבטלים איסור לכתחילה הוא מן התורה, היכן המקור לדין זה בתורה. וכתב, שלפי מה שכתבו תוספות, שאין מבטלים איסור לכתחילה גם בדרבנן כי אם לא כן מה הועילו חכמים בתקנתן, אם כן גם באיסור מן התורה האיסור עצמו מורה שאין לבטלו לכתחילה, כי אם לא כן מה הועילה התורה באיסור זה אם הוא מבטלו בששים. **מז. בשפת אמת** (נמוס' ד"ה להניהו) הקשה, שהועילו בתקנתן שלא יאכלו התערובת כשהוא בעין כשמעורב בו פחות מששים. וכמו שבכל איסורי תורה אין להקשות מה הועילה התורה הרי יכול לבטל, כי זה הועילה תורה שכל זמן שלא בטל אסור. ותירץ, שכוונת התוספות להקשות על מה שקנסו חכמים את המבטל איסור לכתחילה במזיד שכל התערובת אסורה, ומה הועילו בזה, מכל מקום יבטל פעם שנית בששים את כל התערובת שהרי האיסור הוא רק מדרבנן, אלא ודאי שגם בדרבנן אין לבטל לכתחילה כי אם לא כן לא הועילו כלום חכמים בתקנתן שהמבטל במזיד אסור. עוד תירץ, שכוונתם באיסורים האסורים משום קנס, כגון המבשל בשבת במזיד, שאם יכול לבטלם בששים מה הועילו חכמים בתקנתן. **מח. ולפי** זה פירשו תוספות מה שהגמרא אמרה 'וליעבד שלא במינו', שהקשו כן לפי הצד שסבר שנותן טעם לפגם מותר שאם כן בשלא במינו יהא מותר. **מט. ראה** שער המלך (ממן ומצה פ"ה הכ"ה) שעל כרחך שר"י סבר כמו התירוץ השני של תוספות (ד"ה ממר רב), ולא כתירוץ הראשון שנותן טעם לפגם לכתחילה אסור, שהרי ר"י סבר ששבירת קדירה היא כבדיעבד. **נ. רמב"ן** (ד"ה הא), ר"ן (מיוחסים ד"ה והמהינהו, על הרי"ף ד"ה ופרכינן) ומכתם (ד"ה ומסתמא) בתירוץ השני. **נא. ובשער** המלך (מאכלות אסורות פט"ו הכ"ה) הקשה על שיטת הר"ן, שהר"ן בעבודה זרה (על הרי"ף ג: ד"ה ועוד) כתב, שרק אם מבטלו כדי ליהנות ממנו אסור לבטל לכתחילה, אבל אם אינו מבטלו כדי ליהנות ממנו מותר. וממה שתירץ כאן (על הרי"ף ד"ה ופרכינן, מיוחסים ד"ה והמהינהו הו"ד לעיל) שכיון שהשתמש בהן בהיתר ואין האיסור בעין מותר, משמע שסבר שאפילו אם אינו מתכוין לבטל את האיסור וליהנות ממנו אין מבטלים לכתחילה. **נב. ובן** הקשה בגליון מהרש"א

אהרון 19/06/2018

שמלחו בה בשר, ואם השבירה היא בדיעבד מדוע שברו הרי יכול להמתין שיהא נותן טעם לפגם ויהא מותר להשתמש כי מותר בדיעבד, אלא על כרחך ששבירת קדירה אינה נחשבת לבדיעבד, ונותן טעם לפגם לדברי הכל אסור לכתחילה.

ובחידושי אנשי שם (בגליון על הרי"ף) ביאר את הר"ן שקדירה חלוקה מתנור, כי בקדירה נכנס טעם האיסור שבלוע בקדירה במאכל שמתבשל בו, אבל בתנור אין שום טעם איסור ולא ממשו, אלא גרמת איסור.

בשער המלך (ממן ומנה פ"ה הכ"ה) תירץ, שבתנור אסרו כיון ששם הוא זה וזה גורם וכיון שכן אסור ליהנות לכתחילה מהאיסור, אבל אינו גזירה שמא יהנה מהאיסור עצמו שבזה ודאי לא טעו, ולכן כיון שאין לו תקנה אלא נתיצה נחשב לבדיעבד. אבל בקדירה כיון שיש לטעות שמא ישתמשו בבן יומו, וכיון שאין לה תקנה יש לגזור יותר משום בן יומו, וכיון שכן יותץ.

ובגליון מהרש"א (יו"ל סי' קמג בס"ן סק"י) תירץ, שבתנור אסרו משום זה וזה גורם, ובזה וזה גורם מה שאסרו ליהנות לכתחילה [היינו שאם יכול ליהנות בהיתר אין לו ליהנות באיסור] הוא רק כשהוא במניעת רווח, אבל במקום הפסד מותר ליהנות לכתחילה. מה שאין כן בנותן טעם לפגם, אפילו במקום הפסד אין לו ליהנות לכתחילה. והטעם שבנותן טעם לפגם החמירו יותר לאסור אפילו במקום הפסד הוא, כיון שבנותן טעם לפגם הוא עצמו יוכל לחזור לאיסורו על ידי דבר חריף. ועוד, כי בנותן טעם לפגם גזרו על אותו דבר עצמו שמא יאכלנו כשהוא בן יומו ולא ישהנו למחר, אבל בזה וזה גורם שאסור משום גורם לא גזרו כל כך כי הם שני עניינים.

ובאור חדש (נמוס' ד"ה ליתהינהו, נפ"ד ור"י) כתב, שלפי רש"י שסבר ששבירת קדירה נחשב לבדיעבד, צריך לומר שרב אמי ששבר את הקדירה סבר שנותן טעם לפגם אסור אפילו בדיעבד"ג.

ובחתם סופר (ד"ה ומ"ש) תירץ, שמאחר שמה שאסרו נותן טעם לפגם לכתחילה היינו משום שגזרו בו שמא יבואו להתיר גם נותן טעם לשבח, אם כן אפשר שרש"י סבר שגזרו כן רק אם אפשר לטעות בשעות, כמו במעשה של רבי אמי שהיה זה כלי שבלע איסור ועברו עליו מעת לעת ונעשה נותן טעם לפגם, ולכן שברו רבי אמי כי גזרו לאסור אותו לכתחילה שמא יטעו ויתירו גם כשעברו פחות ממעת לעת. ולפי זה הכריח רש"י ממה שרב לא התיר להשהות אותם לאחר הפסח, שסובר שנותן טעם לפגם אסור גם בדיעבד, כי אם היה סובר שנותן טעם לפגם מותר אלא שלכתחילה אסור, אם כן כאן שהכלי בלע חמץ מדוע לא התיר לאחר שעברו עליו כל ימי הפסח, שהרי אין לגזור על אינו בן יומו משום בן יומו כי לעולם אינו בן יומו מקודם שבעת ימי הפסח [שהרי לא שכיח שכלים בולעים חמץ בפסח].

וכן כתבו הרשב"א (תורת הבית, משמרת הבית בית ד שער ד) **והמהר"ם חלאווה** (ד"ה ומר רג), שהטעם שאסור לבטל לכתחילה הוא, משום גזירה אינו בן יומו משום בן יומו, וכיון שכאן עבר עליו הפסח אין לגזור אינו בן יומו משום בן יומו כי אין בן יומו. ולכן מותר לבטל לכתחילה.

אולם רע"א (נמוס' ד"ה ומר רג, נפ"ד דס"ל) הקשה, שהרי כאן הוא לפי שיטת רבי יהודה, ולרבי יהודה יש לגזור כי מצינו בן יומו לאחר הפסח כי לשיטתו חמץ שעבר עליו הפסח אסור. עוד הקשה, שאפילו אם אין במציאות בן יומו, מכל מקום יש לגזור שאם יראו משתמשים בכלים בלועים ישתמשו בכלי שבלוע בו נבילה בן יומו.

נחלקו האחרונים אם עוברים ב'בל יראה' בחמץ הבלוע בכלים

ואמאי לשהינהו אחר הפסח וליעבד בהו שלא במינן. יש מן האחרונים[נד] שכתבו, שכיון שטעם כעיקר וגם לוקים עליו, אם כן עוברים עליו ב'בל יראה'. אכן יש מן האחרונים[נה] שכתבו, שטעם כעיקר הוא רק לגבי אכילה, אולם אינו עובר עליו ב'בל יראה', כיון שאין בו צורת חמץ כלל.

ובשו"ת הר"י מיגאש (סי' רה) הוכיח שבחמץ הבלוע בכלים אין עוברים ב'בל יראה', ממה שהגמרא הקשתה 'ואמאי לשהינהו אחר הפסח וליעבד בהו שלא במינן', ואם נאמר שגם בטעם הבלוע יש 'בל יראה' האיך מותר להשהות את הכלי לאחר הפסח הרי עובר עליו ב'בל יראה', ואם כן מוכח שאין איסור 'בל יראה' בטעם חמץ הבלוע בכלים.

ובמנחת ברוך (סי' מ) הקשה, שאפילו חמץ בעין אמרו להלן (מה:) שהדין בבצק שהחמיץ שיחדה לישיבה וטח פניו בטיט אינו עובר עליו בבל יראה, ואם כן הר"י מיגאש היה צריך לכתוב שאינו עובר בבל יראה משום שכבר אינו בתורת אוכל כמו קופת שאור, ואף אם החמץ בעין אינו עובר עליו.

ובקהלות יעקב (סי' כג) תירץ, שביחדה לישיבה ביטל ממנו תורת אוכל לגמרי, ובטל אפילו מדרבנן כי אין חשש הערמה כשעשה בו מעשה וטח פניו בטיט, מה שאין כן בבלוע בכלי לא נתבטל מתורת אוכל ועתיד לאוכלו על ידי בישול בכלי שהבלוע נפלט ונותן טעם בתבשיל.

ובקהלות יעקב שם דחה את הוכחת הר"י מיגאש מסוגייתנו, שהרי המנחת ברוך כתב שלשה טעמים מדוע יתכן שיש איסור בל יראה אם טעם כעיקר: א. שכיון שהתרבו תערובות חמץ לאיסור בל יראה, כי ההיתר מצטרף לאיסור בחמץ, אם כן גם טעם התרבה לאיסור בל יראה, כי גם המאכל היתר כיון שיש בהם טעם אסור מצטרף לשיעור שאסור ב'בל יראה'. ב. שכיון שהוקש שאור של אכילה לשאור של בל יראה, אם כן כל שישנו באיסור אכילה ישנו באיסור בל יראה. ג. שכיון שהתערב טעם האיסור באוכל נהפך כל האוכל לאיסור וכאן גם כן נהפך הכל לחמץ ולכך יש איסור בל יראה.

ולפי זה כתב בקהלות יעקב, שכל טעמים אלו שייכים רק כשהתערב הטעם באוכל עצמו, אבל בלוע בקדירה כיון שאין בכל הבליעה שבקדירה שיעור כזית אינו עובר עליו בבל יראה, שאפילו אם ימצוץ אדם את הטעם הבלוע בכלי אינו עובר עליו כי אין בו שיעור, והביא מהאחרונים שבחצי שיעור אין בל יראה, ורק כשנתערב הטעם באוכלים הרי המאכל המותר הוא כאיסור עצמו ואסור כיון שהוא בר אכילה אבל קדירה אינה בת אכילה.

אבל לשיטת **הרמב"ן** (מלחמות ה', להלן מג. ד"ה והוי), שטעם כעיקר אינו משום שהאוכל נהפך לאיסור, אלא שהטעם הטבוע באיסור שיש בו טעם של שיעור כזית אסור, וכל שאכל מן ההיתר כדי שירגיש בו טעם כמו שיש לכזית איסור לוקה, אם כן מוכח שאיכות הטעם לשיעור כזית אסור, ואם כן כאן כיון שיש בקדירה טעם של כזית איסור אפילו שאין בו ממשות של כזית אלא שיעור טעם באיכות של כזית היה צריך לעבור באיסור בל יראה. ולפי הרמב"ן מוכח מהגמרא כאן שלענין בל יראה לא אומרים את הדין שטעם כעיקר.

ולפי זה מתורץ, שהאחרונים דיברו כשנבלע טעם חמץ באוכלים, וכיון שכן כתבו שעובר על בל יראה משום טעם כעיקר, אבל הר"י מיגאש דיבר בקדירות, שנתן טעם בקדירות, ובזה לא שייך שיעבור על 'בל יראה' משום טעם כעיקר.

מדוע אמר רב שישברו הרי נותן טעם לפגם מותר

שם. רש"י (ד"ה ממר רג) כתב, שרב לשיטתו שסבר שנותן טעם לפגם אסור. אולם אין הלכה כרב בזה, אלא הלכה שנותן טעם לפגם מותר, וכאן כיון שעברו עליו ימי הפסח הופג טעמו בדופני הכלי.

אכן התוספות והר"ן (על הרי"ף ד"ה ממר רג) **הביאו, שבעבודה זרה** (סח:) **רבא הסתפק** בדעת רב מדוע אסר בעכבר שנפל לשכר, אם הוא משום שסבר נותן טעם לפגם אסור ואם כן אין הלכה כמותו, או שעכבר הוא נותן טעם לשבח. וכתבו, שאפילו אם נאמר שרב סבר שנותן טעם לפגם מותר היינו רק בדיעבד אבל לכתחילה לדברי הכל אסור, וכתבו התוספות שהוא גזירה אינו בן יומו משום בן יומו. עוד תירצו התוספות, שאם נאמר ששם רב סובר נותן טעם לפגם מותר, היינו מפני שהוא פוגם כמו שהוא בעין, אבל כאן פוגם רק משום ששהה בדופני הכלי ובזה אין אומרים שנותן טעם לפגם מותרנו.

וביארו בתוספות הרשב"א משאנץ ובתוספות הרא"ש (ד"ה ממר רג), שרש"י סבר שכיון שהטעם שאסור לכתחילה גם להסובר שנותן טעם לפגם מותר זהו גזירה אינו בן יומו משום בן יומו, וכיון שכאן הנידון לגבי הקדירות אם הם מותרים לאחר הפסח, אין טעם לגזור על אינו בן יומו משום בן יומו כיון שעבר עליו הפסח ואין לחשוש משום בן יומו, וכיון שכאן רב אסר לגמרי מוכח שרב אסר נותן טעם לפגם גם בדיעבד. וגם יש לחלק בין חמץ לבין עכבר שנפל לשכר שרבא הסתפק מדוע רב אסר אם הוא משום שסבר שנותן טעם לפגם אסור או שסבר שנותן טעם לפגם מותר אלא שעכבר הוא נותן טעם לשבח, שאפילו שבעכבר מותר הוא משום שגם כשהיה בעין היה נותן טעם לפגם, אבל בחמץ כיון שכשהחמץ היה בעין היה נותן טעם לשבח, רב יודה שנותן טעם לפגם אסור, אף שעתה נותן טעם לפגם.

אולם ר"י מנרבונה (ד"ה ומשני) כתב שמה שאמרו שאי אפשר שלא יפגום, זהו רק בשאר תבשיל כיון שנפגם צורתו, אבל חמץ לא נפגם טעמו לעולם, ולכן אינו נחשב לנותן טעם לפגם.

(נמוס' ד"ה ממר, נפ"ד דוקא) על תוספות שכתבו לעיל (כו: ד"ה נין) שנתיצת תנור נחשבת לבדיעבד ומותר להשהותו. **נג. וראה** עוד שם מה שתירץ. **נד. פרי** חדש (או"ח, סי' תמג סק"ח), פרי מגדים (פס פתיחה לפי תמג) וחתם סופר (או"ח סי' קמ). **נה. חק יעקב** (פס סי' תמג סק"ח), וכן הביא החק יעקב (פס) בשם חמיו זקנו הגאון שפסק שאינו עובר בבל יראה מן התורה, ובית אפרים (או"ח סי' לד) בשם פני יהושע. **נו. בחתם** סופר (ד"ה ממר רג) הקשה, שאם כן בעבודה זרה (סז:) דרש רבי מאיר שנותן טעם לפגם אסור מכלי מדין, ורבי שמעון דרש שמותר מנבילה. ולפי מה שכתבו תוספות שאינו דומה נותן טעם לפגם כמו שהוא בעין לנותן טעם כשהוא בתוך הכלי, אם כן איך למדו מכלי מדין שבלוע בכלים לכל נותן טעם לפגם. וכתב, שאפשר שתוספות סוברים כהשיטה שכל שאסור במשהו, כיון שאין הולכים לפי הטעם אם כן נותן טעם לפגם גם כן אסור [ולעיל בענין 'חמץ שאסור במשהו האם בנותן טעם לפגם מותר' הובאו השיטות בארוכה], ולכן אפשר ללמוד מבליעת כלי מדין למאכל בעין שנפגם טעמו שגם הוא אסור, ואף שתוספות כתבו שבליעה בכלי שנפגם טעמה חמורה יותר ממאכל בעין שנפגם טעמו, זה רק באיסור חמץ שאסור במשהו, אבל בשאר איסורים שבתורה לא חמור בלוע בכלי שנפגם טעמו ממאכל בעין שנפגם טעמו.

אוצר החכמה
19/06/2018 אהח

מדוע גזר משום מינו הרי שלא בזמנו לא גזר אינו מינו משום מינו

גזירה דילמא אתו למיעבד בהו במינו. התוספות (ד"ה דילמא אתי למיעבד) והרשב"א (ד"ה גזירה) הקשו, שהרי לגבי חמץ שלא בזמנו לא גזר רב לעיל (כט:) באינו מינו משום מינו. ותירצו, שלא גזרו משום שלא שכיח שיערבו חמץ אף באינו מינו, אבל כאן הנידון אם מותר לכתחילה לבשל בקדירה שנתבשל בה חמץ, וזהו דבר השכיח[נז].

ומהר"ם חלאווה (ד"ה גזירה) תירץ, שבלא בזמנו לא גזרו אינו מינו משום מינו, היינו דווקא כשהן בעין שבזה אינן מתחלפים, אבל בקדירה שמבשלים בה כל דבר, לא יהא נזהר מלבשל בה רק מין במינו, ופעמים יבשל בה גם אינו מינו, ולכך ישברו.

שמואל לא הזרה כרבי שמעון לכתחילה אלא משום כבודו של רב

אשוו זביני אכנדיכי ואי לא דרשינא לכו כרבי שמעון ולידרוש להו וכו' אתריה דרב הוה. הקשה **בברכת אברהם** (ד"ה אתריה), ממה נפשך אם במקומו של רב אסור לפסוק כנגדו, האיך היה מותר לו לפסוק נגדו גם אם היו מייקרים את הקדירות, ואם מותר לפסוק נגד רב, גם במקומו היה לו להורות לאוכלי החכמה לכתחילה. ותירץ, שהטעם שלא רצה להורות נגד רב במקומו להתיר את הקדירות הוא מפני כבודו, אבל כאן כיון שרצה למנוע את יוקר הקדירות אמד דעתו של רב שימחול על כבודו מפני כך[נח].

מדוע לשמואל לא ישתמש בתוך זמנו באינו מינו

ושמואל אמר לא ישברו אבל משהי להו לאחר זמנו ועביד בהו בין במינו בין שלא במינו. בלחמי פסחים (ד"ה ושמואל) הקשה, מדוע השהה שמואל לאחר זמנו, הרי גם בתוך זמנו יכול להשתמש בשלא במינו משעה שנותן טעם לפגם, כי הרי סובר שנותן טעם לפגם מותר וגם לא גזר אינו מינו משום מינו אפילו בפסח עצמו. וכתב, שלפי שיטת **תוספות** (ד"ה לשהיהו) בשם ר"י שתירץ שאף שאין מבטלים איסור לכתחילה, מכל מקום כאן מותר לבטל משום ששבירת קדירה נחשבת לכתחילה, מיושב, כי בלא זה אסור לבטל וכיון שיכול להשהות את הקדירות לאחר הפסח ואם כן יש לו תיקון לאחר הפסח אסור לבטל לכתחילה.

אולם לשיטת ה"ר יוסף, שכיון שיש שני טעמים להתיר גם שהוא נותן טעם לפגם וגם שהוא משהו שלא במינו, אם כן קשה שגם בתוך הפסח יוכל להשתמש שלא במינו.

ותירץ, שבקדירות בתוך הפסח גם שמואל יודה שגוזרים אינו מינו משום מינו.

ומה שאמר לעיל שאפילו תוך זמנו לא גוזרים אינו מינו משום מינו הוא כיון שאינו שכיח שיתערב לו חמץ, אבל בקדירות ששכיח, גם שמואל מודה שגוזרים אינו מינו משום מינו[נט].

ל:

לפי מה שהגמרא חילקה בין תנור של חרס למתכת מדוע לא תירצו כן לפי רבא בר אהילאי

תיובתא דרבא בר אהילאי וכו' התם תנור של מתכת הכא בקדירה של חרס. בחידושי רבינו דוד (ד"ה הכא) הקשה, לפי מה שהגמרא חילקה בין תנור של מתכת ותנור של חרס, שהברייתא עוסקת בתנור של מתכת ולכן די בהיסק התנור, אם כן מה הקשו לרבא בר אהילאי שאמר שהפת שנאפתה בתנור שנתנו בו שומן אסורה לעולם אפילו שנאפתה לאחר שהסיקו את התנור, מהברייתא שאמרו שאם הסיקו מותר, הרי אפשר לומר שרבא בר אהילאי עוסק בתנור של חרס, ולכך אמר שאסור לעולם, והברייתא עוסקת בתנור של מתכת ולכך מותר בהיסק. ותירץ, שרבא בר אהילאי אמר כן במעשה שהיה, והם ידעו שהמעשה היה בתנור של מתכת, ולכן הקשו לו שהרי בברייתא אמרו שבתנור של מתכת מותר על ידי היסק.

וביאר, שהטעם שרבא בר אהילאי אסר לאכול לעולם אפילו על ידי היסק את הפת שנאפתה בתנור של מתכת, הוא משום גזירה שאם יתירו את התנור על ידי היסק, יפשע ולא יסיק את התנור, וכמו שגזרו שלא לאכול את הפת לעולם ואפילו במלח, גזירה שמא יאכלנו עם מאכלי חלב.

בראש יוסף (ד"ה תנור) כתב, שאכן לפי התירוץ הראשון של הגמרא שהברייתא עוסקת בתנור של מתכת, לא קשה על רבא בר אהילאי כי מעשה שהיה בתנור של חרס וסבר כרב שקדירות בפסח ישברו.

ומה שאמרו 'תיובתא דרבא בר אהילאי תיובתא' היינו לפי התירוץ השני של הגמרא, שהיסקן מבפנים, אם כן מדוע רבא בר אהילאי אמר שפת שנאפתה בתנור של חרס אסורה לעולם, הרי יכול להסיקו גם מבפנים.

בצל"ח (ע"פ נמוק' ד"ה דילמא) **ובשפת אמת** (נרס"י ד"ה ת"ל) תירצו, שלפי רב שסבר שנותן טעם בר נותן טעם [היינו שאין עיקרו טעם אלא נותן טעם על ידי טעם אחר שנבלע בו] אסור, אפשר להעמיד שהברייתא עוסקת בתנור של מתכת ולכך דווקא אם מסיקו מותר, אבל לפי ההלכה שנותן טעם בר נותן טעם מותר, אי אפשר להעמיד שהברייתא עוסקת בתנור של מתכת, כיון שבתנור של מתכת שאפשר לקנחו יפה, הלחם הנאפה בו לאחר הקינוח מותר לאכלו בחלב כי הוא נותן טעם בר נותן טעם, כמו שכתבו התוספות (ע"פ ד"ה דילמא), ומדוע הצריכה הברייתא דווקא היסק. ומה שרבא בר אהילאי אסר את הפת לעולם הוא משום שעוסק בתנור של חרס שאי אפשר לקנחו יפה.

ולפי זה על כרחך צריך לומר שלפי רבא בר אהילאי הברייתא עוסקת בתנור של חרס. ואם כן הוקשה עליו בגמרא מדוע אמר שתנור של חרס אסור לעולם, הרי לפי דבריו צריך לומר שהברייתא עוסקת בתנור של חרס, ואמרו בברייתא שעל ידי היסק מותר.

אולם בשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' טו אות ד) הביא מי שהקשה על תירוץ זה, שהרי תוספות (ע"פ ד"ה דילמא) כתבו, שעל ידי חום התנור בולע יותר ואסור אפילו בנותן טעם בר נותן טעם, ואם כן הקושיא חוזרת למקומה, שגם לרבא בר אהילאי אפשר להעמיד שהברייתא עוסקת בתנור של מתכת, אלא שאם נתבשל אסור גם בנותן טעם בר נותן טעם, ולכן לא די בקינוח ורק אם הוסק מותר.

ותירץ לו האחיעזר, שעדיין קשה על רבא בר אהילאי, כי מה שרב אמר קדירות בפסח ישברו אין הכוונה שישברו כיון שאינו נפלט כלל מדופנו, אלא הכוונה שנפלט על ידי הגעלה, אך מכל מקום נשאר עדיין טעם קלוש של חמץ, ולכן אמר רב לעיל (ע"פ) 'קדירות בפסח ישברו', כי חמץ בפסח אסור אפילו במשהו, ורב סבר שנותן טעם בר נותן טעם אסור. אבל להלכה שנפסק שנותן טעם בר נותן טעם מותר, אם כן רבא בר אהילאי שאמר שתנור אסור לעולם, אם בתנור של מתכות מותר כי אף שלכתחילה על ידי בישול יש בו טעם הרבה, מכל מקום על ידי היסק הטעם נפלט, אם כן הקשו עליו שגם בתנור של חרס יהא הדין כן, כי אין שום טעם שלא יהא מותר בכלי חרס על ידי היסק, כיון שנשאר רק טעם קלוש על ידי היסק והרי הוא כנותן טעם בר נותן טעם שמותר[א].

במה אמרו שאם מילאו בגחלים מותר

הלכך האי בוכיא הסיקו מבחוץ הוא ואסור ואי מלייה גומרי שפיר דמי. בחק יעקב (סי' תנג ס"ק יג) הקשה, כיון שמסקנת הגמרא שקדירות שהיסקן מבחוץ לא יעזור שיסיקן מבפנים כי אנו חוששים שיחוס עליהם שמא יבקעו, איך אמרו שבוכיא שאפילו שהסיקו מבחוץ, אם מילאו גחלים כשר. ותירץ, שבוכיא אינו נבקע כמו קדירות[ב], ולכך בקדירות אמר רב שישברו, כי יחוס על הקדירות שלא יבקעו ולא יסיקם היטב, אבל כוביא אינו נבקע, ולכן לא חוששים שמא יחוס שלא יבקע ולא ילבנו היטב, ומותר על ידי מילוי גחלים בכלי, וכמו שכתב **בבית יוסף** (סי' תנג ס"ג ד"ה וכוביא), שאפשר שהטעם שבכוביא מועיל הכשרו על ידי מילוי גחלים, כיון שעשויים מעפר ולבנים ולא חוששים שמא יחוס שלא יבקע[ג]. **באליה רבה** (סס סק"ה)[ד] תירץ, שמה שאמרו כל דבר שהסיקו מבחוץ לא מועיל לו מילוי גחלים היינו דווקא בקדירות, אבל על בוכיא לא חס אפילו אם הוא משל חרס.

עוד תירץ, שמה שהגמרא אמרה 'ואי מלייה גומרי שפיר דמי' היינו גם על קדירות של חרס, ומה שאמרו שאין מועיל כי יחוס שמא יבקע היינו דווקא בהיסק סתם, אבל מילוי גחלים הרי הוא כמו חזרה לכבשן שאין חוששין שמא יחוס שלא יפקע, כי הרי אנו רואים שמכניסו לכבשן ואינו חושש לשמא יבקע[ה].

מדוע שאל רבינא לגבי סכינים יותר משאר כלים

שם. בחידושי רבינו דוד (ד"ה והלכתא) הקשה, לפי שיטת **הראשונים** שחמץ בפסח הוא 'היתירא בלע' והרי הוא כנותר שמבואר בעבודה זרה (עו.) שאפילו

נז. **וכן** תירץ בחידושי הר"ן (ד"ה דילמא). נח. **וראה** שם שהקשה עוד, שבר"ן מבואר שפוסקים לפי מנהג המקום ואין לפסוק נגד מנהג המקום כלל, ואם כן איך שמואל רצה להורות במקום יוקר נגד רב. ותירץ, שאפשר שהיו גם במקום ההוא חולקים על רב, וכל אחד הורה לעצמו ולא היה מנהג באותו מקום, אלא ששמואל לא רצה להורות במקומו של רב מפני כבודו, אלא במקום היוקר וכמו שנתבאר בפנים. נט. **וכמו** שמבואר בתוספות (ד"ה דילמא אתי למיעבד). א. **וראה** עוד מה שתירץ שם. ב. **וראה** מאירי (ד"ה טוביא) שכתב, שמתוך עובי שבה אינו נבקע כמו קדירות.

ג. **וראה** מה שהקשה בחק יעקב (שם), על דברי הבית יוסף. ד. **והקשה** על תירוץ הבית יוסף, שהרשב"א כתב בפירוש שבבוכיא מותר על ידי מילוי גחלים אף אם היא של חרס. והוכיח האליה רבא מתוספות (ד"ה המוריה) שעוסקים כאן בגמרא גם בבוכיא של חרס כי התוספות מקשים איך מותר בבוכיא על ידי מילוי גחלים הרי התורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם, ואם עוסקים בבוכיא שעשויה מעפר ואבנים מה הקושיא. ה. **וכתב,** שהוא שלא כדברי שבלי לקט ותניא שפירשו שמה שמליא גומרי כשר הרי הוא דווקא בתנור.

בשפודין ואסכלאות שתשמישן תדיר על האור די בהגעלה כיון ש׳היתירא בלע׳ [שבלע בשעה שהיה היתר], אם כן מדוע שאל רק לענין סכינים, הרי הוא הדין גם בשפודין ואסכלאות שתשמישן תדיר באור.

הרמב״ן (ע״ז עו. ד״ה רב) תירץ, שכיון שדרך סכינים להשתמש בהם לחמץ כל השנה, ואין דרך שפודין ואסכלאות להשתמש בהם כל השנה לחמץ, לכך נקטו סכינים, ואכן הוא הדין בשפודין ואסכלאות.

אלא שדחה תירוץ זה שאינו נכון, לפי שאף תשמיש הסכין בחמץ על גבי האור תשמיש מועט, ומכל מקום תשמיש של השפוד והאסכלא על האור בחמץ גדול ממנו, כי פעמים שצולה בהן דג עטוף בבצק, או יונה עטופה בבצק (אוצר החכמה) וכדומה.

והרשב״א (סס ד״ה רב) תירץ לפי השיטה שחמץ נחשב ל׳היתירא בלע׳, שכיון שראה רבינא את רב אשי שמלבן סכינים, על כן שאלו על סכינים אם צריכין ליבון.

ובחתם סופר (שו״ת, יו״ד סי׳ קיד) הקשה, מדוע הסתפק רבינא דווקא בסכינים של פסח האם משום ש׳היתירא בלע׳ די בהגעלה, היה לו להסתפק בכלים בפסח סתם[ו], ואם משום שבסכינים רוב תשמישם על האור ולכן אפשר שצריך ליבון, אם כן מדוע הסתפק בסכינים שבלוע בהם חמץ לענין פסח, הרי יש להסתפק גם לענין סכינים של גוים.

ותירץ, שאכן לגבי גוים כיון שרוב תשמישו על האור צריך ליבון, וכן נפסק ביורה דעה (סי׳ קכג ס״י), אלא שלענין חמץ בפסח התשמיש בסכין עם חמץ על האור הוא מועט, ומה שמשתמשין על האור בפשטידא שיש בתוכו בשר הוא מיעוט, ושאל רבינא האם צריך לחשוש שמיעוט זה צריך ללבן את הסכינים. ורב אשי היה אצלו תורה וגדולה במקום אחד (גיטין נט.), שהיה ראש ישיבה ותלמידי חכמים היו שכיחים אצלו, ומבואר בשבת (קיט.) ובחולין (קיא.), שלאנשים חשובים היו מכינים רקיקין שמרחו עליהם שומן אליה[ז], לכן אצל רב אשי כיון שהשתמשו יותר בסכינים לפשטידא ותשמישו בסכינים עם חמץ היה הרבה, לכן היה צריך ללבנו באור, אבל בשאר כל אדם די בהגעלה.

ובפרי מגדים (שו״ת סי׳ תנג משב״ז סק״ה) פירש, שאף שלפעמים צולין עם הסכין על גבי האש, מכל מקום בשאר איסורים לאחר שעבר מעת לעת הולכים לפי רוב תשמישן, משום שנותן טעם לפגם מותר [מן התורה, אלא שחכמים הצריכו הגעלה גם בנותן טעם לפגם, ולא החמירו שצריך להכשיר אלא לפי רוב תשמישן (פרי מגדים סס סק״ו נקס רמ״ע מפפאו)] ורוב תשמישן אינו על האור לכך די בהגעלה ברותחין, אבל רבינא הסתפק אם גם בפסח נותן טעם לפגם מותר או שאסור וצריך ליבון.

עוד תירץ[ח], שבסכין שהיה בלוע בו איסור ודאי צריך ליבון, אלא שרבינא הסתפק בסכין של חמץ שמא די בהגעלה, כי נחלקו הראשונים אם חמץ הבלוע בכלים על ידי האור צריך ליבון או די בהגעלה, שיש מן הראשונים[ט] הסוברים שחמץ הוא כנותר, שמבואר בעבודה זרה (עו.) שכיון שבשעת בליעה היה היתר, די בהגעלה אפילו שתשמישו על האור. אולם יש מן הראשונים[י] שסברו, שמכל מקום נחשב ל׳איסורא בלע׳ כיון שיש עליו שם חמץ גם קודם שנבלע אף שלא הגיע זמן האיסור, ולכן צריך ליבון, ולכך הסתפק רבינא אם חמץ נחשב להיתירא בלע ואין צריך ליבון או כאיסורא בלע וצריך ליבון[יא].

מדוע מועיל מילוי גחלים בבוכיא

ואי מלייה גומרי שפיר דמי. הרשב״א (תורת הבית ב״ד ש״ד, נז.) כתב, שבכלי חרס אם הסיקו מבפנים עד שנתלבן מותר, ודווקא בכלים שהדרך להסיקן מבפנים כגון תנור וכיוצא בו, אבל אם לא נתלבן אלא מבחוץ אסור, ובכלי חרס שאין דרכן להסיק מבפנים אסור אפילו אם מילאן בגחלים כיון שיחוס עליהם שלא יבקעו ולא יסיקם היטב, אבל אם החזירן לכבשן מותר.

והבית יוסף (סי׳ תנג ס״ק ד״ה וכותב) כתב, שנראה מהרשב״א שלא גרס ׳ואי מליא גומרי שפיר דמי׳, שהרי בוכיא גם כן אין הדרך להסיקו מבפנים והרי הוא כמו קדירות, ואם כן לפי דברי הרשב״א הדין צריך להיות שלא יהא כשר על ידי מילוי גחלים, ועל כרחך שלא גרס כן. וכתב, שאפשר שהרשב״א יודה שבוכיא אפילו אין הדרך להסיקו מבפנים מותר להסיקו מבפנים על ידי מילוי גחלים, כיון שבוכיא עשוי מלבנים ועפר ולכן לא יחוס עליו שלא יבקע כי אין דרכו להתבקע.

הב״ח (סס ס״ו) ביאר, שמה שהרשב״א כתב בתנור וכיוצא בו כוונתו לבוכיא, שפירש בוכיא היינו תנור קטן ודרך הסיקו מבפנים, ומה שאמרו בגמרא שבוכיא הסיקו מבחוץ היינו שהסיקו גם מבחוץ אבל ודאי הסיקו גם מבפנים, אבל קדירה שלעולם הסיקה רק מבחוץ, לא מועיל לה הסקה מבפנים על ידי מילוי גחלים.

וכתב הב״ח, **שתוספות** (ד״ה המולה) חלקו על הרשב״א וסברו, שרק בקדירות מועיל הסקה בכבשונות כיון שאין הדרך להסיקן בכבשן וכיון שמסיקן בכבשן הרי נעשה בכך פנים חדשות, אבל בתנור אין מועיל היסק התנור כיון שהדרך להסיקו תמיד ואין בכך פנים חדשות. אולם כתב, שנראה שתוספות כתבו כן רק לענין כלי חרס, אבל בבוכיא שהוא מעפר ולבנים יסכימו שמועיל הסיקו מבפנים.

באליה רבה (סס סק״ה)[יב] ביאר, שמה שאמרו כל דבר שהסיקו מבחוץ לא מועיל לו מילוי גחלים היינו דווקא בקדירות, אבל על בוכיא לא חס אפילו אם הוא משל חרס.

עוד תירץ, שמה שהגמרא אמרה ׳ואי מליא גומרי שפיר דמי׳ היינו גם על קדירות של חרס, ומה שאמרו שאין מועיל כי יחוס שמא יבקע היינו דווקא בהיסק סתם, אבל מילוי גחלים הרי הוא כמו חזרה לכבשן שאין חוששין שמא יחוס שלא יפקע כי הרי אנו רואים שמכניסו לכבשן ואינו חושש לשמא יבקע[יג].

מדוע רבינא הסתפק דווקא בכלים בפסח

אמר ליה רבינא לרב אשי הני סכיני דפיסחא היכי עבדינן להו. בחידושי הר״ן (ד״ה והלכתא) הקשה, לפי הסוברים שחמץ בפסח נחשב ל׳בלע איסור׳ כיון ששמו עליו גם קודם שנבלע, אם כן מדוע רבינא הסתפק דווקא לגבי חמץ בפסח, הרי הוא כמו שאר כל איסורים שבלע איסורא שאם תשמישן על האור צריך ליבון. ותירץ, שאכן מסתפק גם לגבי שאר איסורים, וכיון שעסקו בהלכות פסח שאלו לענין פסח.

ובט״ז (שו״ת סי׳ תנג סק״ה) תירץ, שהגמרא ידעה גם בתחילה שהכשר סכינים די ברותחין, אלא שסבר שראוי להחמיר בסכינים שתשמישן תדיר בחמץ ובמצה וגם יש סדקים שאינם נראין. ולכן יש להחמיר להכשירן על הצד היותר טוב.

ולפי זה ביאר את לשון רבינא ששאל ׳היכי עבדינן להו׳ ולא שאל בלשון ׳מאי׳, כי ודאי ידע שלפי הדין דינו ברותחין, אלא ששאלו איך הוא עושה על הצד היותר טוב. ועל זה אמר לו רב אשי, ׳לדידי חדתי קא עבדינא׳, כלומר שהוא עושה על הצד היותר טוב וקונה חדשים. ומסקנת הגמרא ׳אידי ואידי ברותחין׳, כלומר שמצד הדין לדברי הכל די בהגעלה ברותחין, אלא שמצד החסידות ירא שמים יסתפק בהגעלה ברותחין רק לקת, אבל את להב הברזל ילבן באור.

האם יש הידור לקנות סכינים חדשים לפסח

לדידי חדתא קא עבדינן. כתב בט״ז (שו״ת סי׳ תנג סק״ה), שלכתחילה ודאי יש לחוש לקנות סכינים חדשים לפסח, ולכן אם אפשר לו לקנות חדשים צריך לקנות חדשים, והדרגה פחות מזה הוא ללבנו, ופחות מזה שהוא מן הדין להגעילו ברותחין.

אולם במגן אברהם (סס סק״ו) כתב, שמהגמרא משמע שאף מי שיכול לקנות סכינים חדשים אינו צריך לקנות חדשים, ודי במה שמגעיל את הסכינים הישנים. אולם הביא שהפייטן ייסד, אם אפשר לעשות חדשים הן משובחין, כי הוא סבר שרב אשי אמר שהוא עושה חדשים ולמי שאינו יכול יעשה כעין חדשים. עוד כתב, שאף אם נאמר שלפי מסקנת הגמרא אין צורך לעשות חדשים ממש, מכל מקום כיון שפעמים צולים או חותכים חמץ עם הסכין על האור, אף שלפי **השו״ע** (ס״ו) הולכין אחר רוב תשמישן ואין צריך ליבון, מכל מקום אנו מחמירין **כהרמ״א** שאין הולכין אחר רוב תשמישן, ואף שבחמץ הקילו משום שנחשב ל׳היתירא בלע׳, מכל מקום המשובח שלא לסמוך על כך ואם אפשר שיקנה חדשים[יד].

האם צריך ללבן את כל הכלי משום חם מקצתו חם כולו

קתייהו בטינא ופרזלייהו בנורא והדר מעיילנא לקתייהו ברותחין. בחידושי הר״ן (ד״ה אמר) פירש, שהשתמשו בסכין בשני תשמישין, אחד על גבי האור וכמו שפוד, ואחד ברותחין, וכשמשתמשין בו על גבי האור אין האור מגיע לקתו, אבל כשמשתמשין בו ברותחין מגיע גם לקתו. ולכן אמרו שמפני התשמיש שעל גבי האור צריך ללבן את להב הברזל, ומפני התשמיש שלו ברותחין שמגיע גם לקתו צריך להגעיל את הקת ברותחין.

ו. **וכן** הקשו גם בחידושי הר״ן ובחדושי רבינו דוד (ד״ה והלכתא). ז. **על** פי רש״י בשבת (קיט. ד״ה טמיין). ח. **וכן** פירש גם בראש יוסף (ד״ה הני). ט. **תוספות** (ד״ה אמר) השלמה (ד״ה והלכתא), בשם איכא מאן דאמר, מאירי (ד״ה הפקיעין) בשם יש דוחים, חידושי הר״ן (ד״ה והלכתא) בשם הראב״ד. י. **תוספות** (ד״ה והלכתא) בשם רבינו תם, השלמה (סס), מאירי (סס). יא. **ומחלוקת** זו הובאה להלן בהרחבה. יב. **והקשה** על תירוץ הבית יוסף, שהרשב״א כתב בפירוש שבבוכיא מותר על ידי מילוי גחלים אף אם היא של חרס. והוכיח האליה רבה מתוספות (ד״ה המולה) שעוסקים כאן בגמרא גם בבוכיא של חרס, כי התוספות מקשים איך מותר בבוכיא על ידי מילוי גחלים הרי התורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם, ואם עוסקים בבוכיא שעשויה מעפר ואבנים מה הקושיא. יג. **וכתב**, שהוא שלא כדברי שבלי הלקט (סי׳ רח), ותניא (שו״ע הרב סי׳ תנג ס״ח) שפירשו שמה שמליא גומרי כשר הרי הוא דווקא בתנור. יד. **על** פי ביאור מחצית השקל (סס).

ולפי זה כתב, שמכאן משמע שכיון שאין שימוש האיסור נעשה בכל הכלי, די במה שמכשיר במקום שהאיסור מגיע שם ואין צריך להכשיר את כל הכלי. ומה שאמרו להלן (עד.) שכלי מתכת יחם מקצתו חם כולו, היינו רק לענין קרבן פסח שאם חם מקצתו חם כולו ומתבשל מחמת דבר אחר, אבל לענין הכשר אין הדין ש'חם מקצתו חם כולו'.

אולם מביא אחרים שסברו[יח], שכיון שאמרו להלן (שם) שבכלי מתכת יחם מקצתו חם כולו', אם כן אינו די במה שמגעיל מקצת הכלי כי הבליעה מתפשטת על כל הכלי, וסמכו על מה שמגעיל את הסכין ואת הקת ברותחין, וגרס בגמרא 'מעיילי להו ולקתייהו' והיינו שמגעיל את כל הכלי חוץ ממה שליבנו. אולם הר"ן דחה, שאם כן למה ליבנו מקודם, הרי אין הליבון מועיל כלום על חלק מהכלי, כי 'חם מקצתו חם כולו'.

אבן בט"ז (יו"ד סי' קכו סק"ז) ביאר את דעת **הרשב"א** שסבר שצריך הגעלה על כל הכלי משום 'חם מקצתו חם כולו', שכיון שעל ידי הליבון של להב הסכין נקלש גם טעם הבלוע בידית הסכין, ולכך די בהגעלה גם על קתו.

בטעם הדבר שמועיל הגעלה ברותחין אפילו שתשמישו על האור

והלכתא אידי ואידי ברותחין ובכלי ראשון. התוספות (ד"ה והלכתא) הקשו, שבתוספתא (ע"ז פ"ט ה"ג) אמרו שהלוקח מן העכו"ם כלים שנשתמש בהם כגון סכינין שפודין ואסכלאות ילבנן באור והן טהורין, וכן מוכח בחולין (מ:), ואם כן מוכח שהסכינים שבלעו איסור צריכים ליבון, ואם כן האיך אמרו כאן שלדברי הכל די בכלי ראשון וברותחין.

יש מן **הראשונים**[יט] שתירצו, שיש לחלק בין אם בשעת הבליעה היה היתר לבין אם בשעת הבליעה כבר היה איסור, שבמאכלות אסורות שבהם עוסקים בתוספתא ובחולין, כיון שבשעת הבליעה היה איסור בזה צריך ליבון, אבל בחמץ כיון שבשעת הבליעה היה מותר שהרי בלע קודם פסח, לכך די בהגעלה, וכמו שחילק רב אשי עצמו בעבודה זרה (עו.) על מה שהקשתה הגמרא על מה שאמרו השפוד והאסכלא מלבנן באור, שהרי בקדשים אמרו השפוד והאסכלא מגעילן בחמין, ואמר רב אשי שבנותר כיון שבשעת הבליעה היה מותר די בהגעלה, כי בשעה שפולט אין האיסור בעין, אבל בבלע איסור כיון שהיה אסור בשעה שבלע צריך שילבנו באור[כ]. אלא שכאן החמיר רב אשי על עצמו שאפילו בשעה שבלע היה מותר, שיהא צריך ליבון[כא].

ובחידושי הר"ן (ד"ה והלכתא) ביאר, שרב אשי החמיר על עצמו כיון שחש לדברי חביריו שלא חילקו בין אם בשעת הבליעה היה מותר או אסור.

אולם יש מן **הראשונים**[כב] שחולקים וסוברים, שרק בנותר אמר רב אשי בעבודה זרה (עו.) שכיון שבשעת בליעה היה מותר אין צריך ליבון ודי בהגעלה, אבל חמץ אינו נחשב לבלע היתר. וישנם כמה טעמים בראשונים שחמץ נחשב לבלע איסור:

א. הרמב"ן (ע"ז עו. ד"ה רב)[כג] כתב, שרק בנותר כיון שבשעה שנבלע לא היה עליו שם איסור, בזה נחשב לבלע היתירא ודי בהגעלה, כי אין איסור נותר חל אלא על מה שראוי לפלוט כיון שהיא בליעה גדולה הנותנת טעם, וכיון שהגעילו ונשאר מיעוט שאינו ראוי לפלוט רק על ידי ליבון אינו אוסר. אבל חמץ כיון ששם חמץ עליו גם קודם שנבלע בכלי, אף שקודם פסח מותר לאכול חמץ, כיון שבפסח עצמו חמץ אסור, הרי חל עליו שם איסור קודם שנבלע בכלי להיאסר בפסח ולכך נחשב שבלע איסור.

ובקובץ הערות (סי' לג אות ג) ביאר, שבנותר כיון שקודם הלינה אין על הבשר סיבת איסור כלל, רק שהלינה מחדשת עליו איסור לכן נחשב ל'בלע היתירא', אבל לענין חמץ זמן פסח לבד אינו מחדש עליו סיבת איסור, אלא החמץ והפסח יחד מחדשים סיבת איסור. וכתב, שגם הסוברים שחמץ נחשב להיתירא בלע היינו דווקא כיון שקודם פסח הגעילו ונקלש טעמו, אין החמץ ראוי להתחבר לזמן הפסח כדי להחיל עליו איסור, אבל גם הם סוברים שיש עליו שם איסור גם עכשיו[כא].

ב. במאירי (ד"ה הסכיניס) **ובספר ההשלמה** (ד"ה תמר) כתבו, שבחמץ כיון שאם הבליעה היתה נעשית בפסח היה אסור, אינו נחשב 'היתירא בלע', מה שאין כן בנותר אין אופן שבשעת הבליעה יהא אסור כי בשעת הבישול לא היה נותר.

ג. הריטב"א (ע"ז עו. ד"ה רב) הוסיף עוד טעם לחלק, שהרי בנותר אסור רק בנותן טעם כשאר איסורין, לכך כיון שעל ידי ההגעלה לא נשאר בלוע בשיעור שנותן טעם, מותר לבשל בו כי 'היתירא בלע'. אבל חמץ אפילו שהיתירא בלע, מכל מקום כיון שפוסקים כרבא שאסור במשהו, ואין הבלוע יוצא לגמרי על ידי הגעלה ויפלוט משהו ויאסור את המבושל בו, לכך צריך ליבון להוציא לגמרי גם משהו חמץ הבלוע בו.

ולכן תירצו אלו הראשונים[כב], שבתוספתא עוסקים בסכינים גדולים שרוב תשמישן על האור ודומה לשפודין שתשמישן על האור, וכן חילקו בירושלמי בין סכינים גדולים לסכינים קטנים. אבל כאן עוסקים בסכינים קטנים, שאף שפעמים מהפכין בהם בשר על האור, מכל מקום כיון שאין עיקר תשמישן על האור אין צריך ליבון. ורב אשי החמיר ללבנו על האור כיון שפעמים משתמשים בהם על האור.

ובמכתם (ד"ה דנריס - הסני) תירץ, שרק בגיעולי נכרים כיון שרוב תשמישן על האור צריך ליבון, אבל בחמץ שלא נשתמשו בהן על האור די בהגעלה.

אולם בחידושי הר"ן (ד"ה והלכתא) תירץ, שאין להביא ראיה מהתוספתא כי התוספתא משבשתא, שהרי הגמרא בעבודה זרה (עה:) הביאה את התוספתא ולא נקטו בו סכינים, וגם מחולין אין להביא ראיה, כי הגמרא שם לא דנה בהכשר סכינים אלא נקטה את הדרך הטובה ביותר להכשר סכינים. וגם מה שחילקו בירושלמי בין סכינים גדולים לסכינים קטנים, הגמרא כאן חולקת על זה, שהרי הגמרא לא מחלקת בכך ואמרה אידי ואידי ברותחין ובכלי ראשון.

וכתב, שהטעם שדי בהגעלה אף שפעמים משתמש בסכין על האור, כי דנים לפי רוב תשמישו של כלי ואין חוששים למיעוט תשמישו, וסכין שרוב תשמישו ברותחין די בהגעלה אפילו שמיעוט תשמישו על האור. והטעם שהצריכו להגעילו בכלי ראשון אף שרוב תשמישו של סכין בכלי שני, כיון שפעמים משתמש בו בכלי ראשון ופעמים משתמש בו על האש, לכן הצריכו להכשיר בהכשר האמצעי שהוא בכלי ראשון וברותחין, אפילו שרוב תשמישו הוא בכלי שני.

ועוד תירץ, שמשום דוחק הסכין בולע יותר, לכך לא התירו הכשר בכלי שני והצריכוהו הכשר בכלי ראשון.

וכעין זה תירץ **בחידושי רבינו דוד** (ד"ה והלכתא), שאין משגיחין בתוספתא, כי בגמרא שלנו אמרו השפודין ואסכלאות ולא אמרו סכינים, ומה שאמרו בחולין שסכין צריך ליבון הוא משום שחששו לפסוק אם כרב אשי שצריך ליבון או כהסובר שדי ברותחין בכלי ראשון ולכן אמרו את ההכשר הגדול, וגם מה שאמרו בירושלמי שצריך ברותחין היינו בסכין קטנה אבל סכין גדולה צריך ליבון, לא גרע ממה שרב אשי הצריך ליבון בסכינים והגמרא דחתה את שיטתו.

וביאר, שרבינא הסתפק בסכינים כיון שאין להם תשמיש ידוע, אלא שרוב תשמישם הוא בבשר בכלי שני, ופעמים שמשתמשים בהם בתוך רותחין בכלי ראשון, ופעמים שמשתמשים בהם על האור עצמו, ולכן אמרו שדי בהגעלה ברותחין בכלי ראשון כיון שאין חוששין למיעוט, ואף שרוב תשמישו הוא בבשר בכלי שני, מכל מקום צריך להגעילו ברותחין משום אותם פעמים שמשתמש בהם בכלי ראשון, וגם חיתוך בשר בכלי שני מבליע יותר מכלי שני [ויש לומר שהטעם הוא כמו שביאר הר"ן, שמשום דוחק הסכין בולע יותר מכלי שני, או משום שבשר הוא דבר גוש ובפנים נשאר חם יותר מכלי שני]. ורב אשי חשש לאותו מיעוט שמשתמשים בו לצליית בשר על האש עצמה, ועשה בו ליבון.

וכתב הרמ"ע מפאנו (שו"ת, סי' ל), שהדין שהקילו להכשירו לפי רוב תשמישו הוא רק אם איננו בן יומו, שבזה מן התורה כיון שנפגם טעמו הרי הוא מותר ואין צריך כלל להגעיל, אלא שרבנן החמירו שצריך להגעילו, וכיון שרוב תשמישו היה ברותחין בכלי ראשון ולא על האור, לכן הקילו חכמים להכשירו על פי רוב תשמישו.

איך נפסק להלכה לענין חמץ אם נחשב 'היתירא בלע' או 'איסורא בלע'

להלכה נפסק בשולחן ערוך (או"ח סי' תנא ס"ד), ששפודין ואסכלאות שתשמישן על האור צריכין ליבון.

וביאר במשנה ברורה (שם ס"ק כח), שפסק כדעת **הראשונים** שחמץ בפסח אינו נחשב 'התירא בלע' ולכן צריך ליבון, כי רוב תשמישו על האור.

ולכך נפסק בשלחן ערוך (שם ס"ו), שכל כלי הולכין בו לפי רוב תשמישו, ואם רוב תשמישו על ידי רותחין אף שפעמים משתמש בו על האור די בהגעלה, ואם רוב תשמישו בכלי שני די בהגעלה בכלי שני. והיינו שפסק כהראשונים שסברו שאינו נחשב להיתירא בלע, ואלו הראשונים תירצו את

טו. והוא דעת הרשב"א בתורת הבית (משמרת הבית ג"ד ש"ד, לח.). **טז. תוספות** (ד"ה והלכתא), חדושי הר"ן (ד"ה והלכתא) בשם הראב"ד, מאירי (ד"ה הסכינין) בשם יש דוחים, השלמה (ד"ה תמר) בשם איכא מאן דאמר. **יז. וראה** מה שהובא לעיל שהקשו הראשונים לפי שיטה זו, מדוע נקטו רק סכינים הרי הוא הדין גם בשפודין ואסכלאות שתשמישן תדיר באור, כיון ש'היתירא בלע' די בהגעלה. **יח. ובמהרש"א** (נמוק' ד"ה והלכתא) ביאר, שהיה קשה לתוספות שאם רב אשי כאן אמר שצריך ליבון הרי שאינו מחלק בין בלע היתר לבלע איסור. ועל זה כתבו תוספות, שודאי רב אשי גם כן סבר שדי בהגעלה אלא שכאן החמיר על עצמו שיהא בליבון. **יט. חידושי** הר"ן (ד"ה והלכתא) בשם הרמב"ן, מאירי (ד"ה הסכינין), השלמה (ד"ה תמר). וכן מוכח בתוספות (ד"ה תדיר) בתירוץ הראשון בשם רבינו תם שלא תירץ כן, שסבר שאין חילוק. **כ. והובא** בחידושי הר"ן (ד"ה והלכתא). **כא. וראה** עוד בזכר יצחק (מ"ח סי' ז), שביאר מחלוקת הראשונים אם חמץ נחשב 'היתירא בלע' או 'איסורא בלע'. **כב. תוספות** (ד"ה והלכתא) ובעבודה זרה (עו: ד"ה תמר) בשם רבינו תם, וכן הביא בתוספות הרא"ש (ד"ה והלכתא) בשם רבינו תם. אלא שיש חילוק בין איך שהביא תוספות הרא"ש את רבינו תם שמדובר בסכינים גדולים, שבזה עיקר תשמישו ברותחין וקצת מתשמישו על האש. ובתוספות בעבודה זרה (עו: ד"ה תמר) משמע שבסכינים גדולים עיקר תשמישן על האש וצריך ליבון, וכאן עוסקים בסכינים קטנים שרק פעמים הופך בו את הבשר שעל האש.

אתח19/06/2018

הסתירה מתוספתא שהצריכו ליבון לסכינים שהולכין לפי רוב תשמישן, ובתוספתא עוסקים בסכינים שרוב תשמישן על האש לכן הצריכו ללבן אותם, וכאן עוסקים בסכינים שרוב תשמישם ברותחין לכן די להם הגעלה ברותחין.

אולם הרמ"א (סס ס"ד) הביא, שיש מקילין שחמץ נחשב 'היתירא בלע', וכהראשונים שסברו שחמץ הרי הוא כנותר, וכיון שבשעה שבלע הרי הוא היתר נחשב להיתירא בלע. אלא **שכמנן אברהם** (סס סק"ו) כתב, שלפי הרמ"א שפסק (סס ס"ו) שאין הולכין לפי רוב תשמישו, אם כן היה הסכין צריך ליבון כי פעמים תוחב בראשו חתיכת פת.

וכתב רבי עקיבא איגר (על המגן אברהם סס) שזה אינו, כי טעם שתי המחלוקות אם חמץ נחשב להיתירא בלע ואם הולכים אחר רוב תשמישו הוא, איך שביארו מה שהקילו בגמרא להגעיל סכין ברותחין, שהרי לפעמים משתמשים בו על האור. יש שתירצו, שחמץ נחשב היתירא בלע לכן די להגעיל אף דבר שנבלע בו חמץ על ידי האור. ולשיטה זו חוששים גם למיעוט תשמישו. ויש שתירצו, שחמץ נחשב איסורא בלע, ומה שהקילו להגעיל סכינים היינו משום שרוב תשמישם ברותחין ולא על האור. והרמ"א שפסק שאין הולכין לפי רוב תשמישו לקח חומרא זו משיטת הראשונים שסוברים שחמץ היינו 'היתירא בלע', ולכן די בהגעלה אפילו לדבר שתשמישו על האור. ואם כן ממה נפשך סכין אין צריך ליבון, לפי השולחן ערוך שפסק שהולכין לפי רוב תשמישו, אין צריך ליבון כי אין רוב תשמיש הסכין על האור. ולפי הראשונים והרמ"א שתירצו שחמץ נחשב היתירא בלע, גם כן אין צריך ליבון משום שהיתירא בלע ואפילו שאינם סוברים שהולכין לפי רוב תשמישו.

האם כש'היתירא בלע' די בהגעלה גם לאחר שהגיע זמן האיסור שם. נחלקו **האחרונים**, האם מה שאמרנו שדבר שנבלע על ידי האש באופן ש'היתירא בלע' ודי בהגעלה, היינו רק אם הגעילו קודם שבא זמן איסורו, או אפילו הגעילו לאחר שהגיע זמן איסורו, שכיון שבשעת בליעתו היה היתר ונחשב 'היתירא בלע', לכן די בהגעלה אף עכשיו בשעת איסורו. **הפרי מגדים** (פר"מ סי' תנא פ"ג פק"ג) **והרש"ש** (ע"ז עו. ד"ה פ"ר) כתבו, שלפי השיטות שחמץ נחשב 'היתירא בלע' וכן בנותר שנחשב 'היתירא בלע', ודאי צריך להגעילו קודם שיגיע זמן איסורו, שבזה לא חל שם איסור על מה שנשאר בלוע בכלי, אבל הגעילו לאחר שנעשה איסור, לא שייך לומר 'היתירא בלע' כיון שכבר נעשה איסור קודם ההגעלה.

אכן רבי עקיבא איגר (כמג"ז ומחמ"ס סי' מה, על הפרי מגדים שם) כתב, שאף אם הגעילו לאחר שנעשה נותר נחשב ל'היתירא בלע'[כג].

והנה מהרמב"ן (ע"ז עו. ד"ה רב) מוכח כדעת הפרי מגדים והרש"ש, שרק אם הגעילו קודם שהגיע זמן איסורו מותר כיון שהיתירא בלע, שכתב שהטעם שבנותר נחשב 'היתירא בלע' הוא, כיון שלא חל שם איסור על מה שבלוע, וכשבלוע הרבה כל כך שנפלט על ידי הגעלה בנותן טעם ודאי שחל עליו שם איסור, אבל אם יש בליעה מועטת שאינה נפלטת רק על ידי ליבון לא יכול לחול על הבליעה שם איסור, ולכן כיון שהגעילו מותר אפילו שנשאר בלוע קצת נותר היוצא רק על ידי ליבון.

ואם כן מוכח שסבר שצריך להגעילו קודם שהגיע לידי איסור, כי אם לא כן כבר חל על הבלוע שם נותר, ועתה אפילו שהגעילו עדיין נשאר קצת בלוע מהאיסור שאינו יוצא אלא על ידי ליבון.

אולם בחידושי רבינו דוד (ד"ה והלכתא) כתב, שהטעם שבנותר נחשב להיתירא בלע הוא, כי איסור נותר לא חל אלא על הבליעה החיצונה שיוצאת על ידי הגעלה, אבל על הבליעה הפנימית שאינה ראויה לצאת אלא על ידי ליבון לא חל האיסור, ואם כן משמע כדעת רבי עקיבא איגר, שאפילו אם ההגעלה היתה לאחר שהגיע זמן איסורו נחשב 'היתירא בלע', כיון שהאיסור לא חל כלל על הבליעה שאינה נפלטת על ידי הגעלה.

האם צריך להגעיל עץ פרור בקדירה שרותחת על גבי האש

אמר רב הונא בריה דרב יהושע עץ פרור מגעילו ברותחין ובכלי ראשון.

הרמב"ן [הובא בראשונים[כד]] פירש, שעץ פרור אין תשמישו על האש, אלא עיקר תשמישו לאחר שמורידין את הקדירה מן האש ומניחין אותו על גבי קרקע. ובא להשמיענו שאפילו שפעמים משתמשין בו כשהקדירה על גבי האש, מכל מקום די להגעילו בכלי ראשון וברותחין אפילו לאחר שהורידוהו מעל גבי האש, ובאופן זה נקרא כלי ראשון[כה].

אכן המהר"ם חלאווה (ד"ה עץ) הקשה, שהרי בגמרא אמרו 'ברותחין', והרי כשמורידין מהאש נחה הרתיחה. ותירץ, שרותחין הכוונה לקצף שמעלה על פני הכלי, ואף כשאינו על גבי האש.

אולם בחידושי רבינו דוד (ד"ה עץ) חלק על הרמב"ן[כו] וכתב, שאף שבולע גם בכלי ראשון כשאינו על גבי האש, ודאי אין לומר שפולט את הבליעה כשאינו על גבי האש, ובא להשמיענו שאפילו שאין תשמישו על גבי האש, מכל מקום בולע כל כך שאינו נפלט אלא ברותחין המונחין על גבי האש, ולכן צריך להגעילו ביורה שאש מהלכת תחתיו.

ומה שאמרו 'כבולעו כך פולטו' אינו אלא כדי לומר שאם בלע מכלי ראשון אין הכשרו אלא בכלי ראשון, ועל כרחך שכלי ראשון לענין זה היינו דווקא בעומד על גבי האש.

אולם רש"י ותלמיד הרשב"א (ד"ה עץ) פירשו, שהוא כלי שמגיסין בו את התבשיל בקדירה. וכן פירש **רבינו חננאל** (ד"ה וכן), שעץ פרור היינו שמנער בו קדירות הרותחות, ולכן צריך להגעילו ביורה מלאה מים רותחין, כשהוא על גבי כירה.

אכן המהר"ם חלאווה (ד"ה עץ) הקשה על הפירוש, שאם משום שעץ פרור דרך תשמישו על גבי האור צריך להגעילו במים שעל גבי האש, אם כן מדוע הצריכו בסכינים להגעיל ברותחין ובכלי ראשון, הרי בסכינים ודאי אין הדרך להשתמש בהם כשהם על גבי האש.

ותלמיד הרשב"א (ד"ה סכינים) תירץ, שבסכינים צריך כלי ראשון וברותחין, כיון שרגילין להשתמש בו בקדירות המונחות על האש, להפך בו בשר או להוציא[כז].

אם כבולעו כך פולטו מה השמיענו שמגעילו ברותחין ובכלי ראשון

עץ פרור מגעילו ברותחין ובכלי ראשון קסבר כבולעו כך פולטו. תוספות רבינו פרץ (ד"ה עץ) הקשה, אם כבולעו כך פולטו ובולע בכלי ראשון וברותחין, מה השמיענו שעץ פרור מגעילו ברותחין ובכלי ראשון. ותירץ, שהיתה הוה אמינא שכיון שפעמים סומך את הכף על גבי הקדירה בצד האור, והאור מכניס את השמנונית לתוך העץ פרור, אם כן היינו אומרים שצריך ליבון, לכך השמיענו שדי בהגעלה[כח].

מהו קוניא

בעי מיניה ממרימר הני מאני דקוניא מהו לאישתמושי בהו בפסחא וכו'.

ופירש **רש"י** (ד"ה קוניא), שהוא כלי חרס טוח באבר. ובכתובות (קז: ד"ה מאני) פירש, כלי חרס מחופין בעופרת.

בראש יוסף (ד"ה ודע) כתב, שכיון שהסיקו בגמרא שאינו מועיל הגעלה בקוניא, לכך פירש רש"י 'טוח באבר' שהכוונה לציפוי שאין בו ממשות ולכן אינו מועיל הכשר כי בליעת האיסור נכנסת לתוך הכלי. אבל ב'מצופה באבר' אפשר שתועיל הגעלה כי מצופה חזק ואין הבליעה נכנסת לתוך הכלי. אכן בעבודה זרה (לג: ד"ה קוניא) שאמרו שקוניא שהשתמשו בו ביין נסך מותר בהגעלה, ופירש רש"י שם שהוא כלי חרס 'מצופה באבר', שבזה הגעלה מועילה.

אולם דחה תירוץ זה, שהרי הגמרא תירצה כאן 'זה תשמישו על ידי חמין וזה תשמישו על ידי צונן', הרי שהגמרא השוותה את הסוגיות. ואם כן שוב

כג. והוכיח כן ממה שבעבודה זרה (עו.) בתירוץ השני תירצו שכל יום ויום נעשה גיעול לחבירו, והיינו שבשעה שעדיין אינו נותר מבשל בה קדשים אחרים ונעשה גיעול לחבירו. ועל זה מועיל אפילו בישול בלא הגעלה כיון שטעמו נחלש [כמבואר בתורת הבית (הוספ בבית יוסף יו"ד סי' נג)], ועל כרחך שרב אשי שאמר לעולם כדאמרינן מעיקרא [הכא היתירא בלע הכא איסורא בלע] בא לחדש, שאפילו אם ההגעלה נעשתה בשעה שכבר נאסר, מועילה ההגעלה כיון ש'היתירא בלע'.

כד. חידושי הר"ן (ד"ה עץ), מהר"ם חלאווה (ד"ה ועץ), **ובחידושי רבינו דוד** (ד"ה עץ). **כה. בחידושי** הר"ן (ד"ה עץ) הוכיח כן ממה שאמרו בשבת (מב:), שמלח אינו מתבשל אפילו בכלי ראשון כמו בשר שור, ואם כלי ראשון היינו על האש, הרי גם בשר שור מתבשל על גבי האש, ועל כרחך שכלי ראשון נקרא גם כשהורידוהו מן האש. אכן המהר"ם חלאווה הביא עוד ראיה לכך, ממה שאמרו בחולין (קד:), אין מעלין את הבשר עם הגבינה, ואמר אביי שהוא גזירה שמא יעלה בכלי רותח סוף סוף כלי שני הוא, אלא אמר אביי שמא יעלה בכלי ראשון, אם כן מוכח שנקרא כלי ראשון ורותח [כן כתב בחידושי רבינו דוד (ד"ה עץ), שההוכחה היא ממה שאמרו 'באלפס רותח'] גם כשאינו על גבי האש. אמנם הרמב"ן בעבודה זרה (עד: ד"ה והוי) כתב, שמה שאמרו בשבת כלי ראשון, אינו על גבי האש אלא מה שהורידוהו מעל גבי האש, אבל מה שאמרו כאן 'ברותחין ובכלי ראשון' הכוונה כשהוא על גבי האש, שלכך אמרו 'רותחין' לומר שהוא על גבי האש. וכן כתב גם בתלמיד הרשב"א (ד"ה סכינים), שהגמרא אמרה 'רותחין' להורות שההגעלה צריכה להיות כשהכלי ראשון על גבי האש. ואכן בחידושי רבינו דוד (ד"ה עץ) כתב, שהרמב"ן כתב כן בעבודה זרה, וחזר בו ממה שכתב שם, וכתב ש'רותחין ובכלי ראשון' אין הכוונה שהוא על גבי האש, אלא הכוונה שהורידוהו מעל גבי האש וגם הוא נקרא 'כלי ראשון' ו'רותחין'. הרמב"ן הולך בזה כשיטת הראשונים (הוספ לעיל) שהולכין לפי רוב תשמישו, לכך די במה שמגעילו ברותחין שלא על גבי האש כיון שרוב תשמישו שלא על גבי האש, אפילו שלפעמים משתמש בו כשהוא על גבי האש. **כו. וכן** דעת הרמב"ן (ע"ז עד: ד"ה והוי) בדרך הראשונה. **כז. היוצא** מדברי תלמיד הרשב"א, שאינו חולק על הרמב"ן בעיקר הדין אם צריך להגעילו בכלי המונח על גבי האש, ונחלקו רק במציאות אם מדובר בכלי שדרכו להשתמש בו כשהקדירה על גבי האש, שהרמב"ן כתב, שעץ פרור אין הרגילות להשתמש בו כשהקדירה על גבי האש, ותלמיד הרשב"א סבר, שכיון שהרגילות להשתמש בו כשהקדירה על גבי האש לכן צריך להגעילו ברותחין ובכלי ראשון על גבי האש, ואכן הרמב"ן יודה באופן שהרגילות להשתמש על גבי האש, שצריכין להגעילו על גבי האש. אכן במהר"ם חלאווה (שם) כתב, שהמחלוקת בעיקר הדין, אם אפילו שאין הרגילות להשתמש בהן על גבי האש, מכל מקום פירשו רוב המפרשים שצריך להגעילו על גבי האש, והקשה, שהרי כבולעו כך פולטו. ולכך פירש כהרמב"ן, שאין צריך להגעילו כשהיורה מונחת על גבי האש [וכמובא לעיל]. **כח. וראה** מה שהובא לעיל בסמוך בענין מה משמיעה הגמרא לפי הרמב"ן שהובא בראשונים ולפי רבינו דוד (ד"ה עץ).

אהחח 19/06/2018

קשה, מדוע רש"י כאן פירש 'טוח' באבר ובעבודה זרה פירש 'מצופה' באבר, והניח בצריך עיון.

התוספות בכתובות (שם ד"ה קוניא) בשם רבינו **תם** הקשו על פירוש רש"י, שאין לומר שקוניא היינו אבר, שהרי בזבחים אמרו לגבי מזבח מביא סיד וקוניא, והרי אבר הוא לשון המשנה כמו שאמרו 'פתילה של אבר', ועל כרחך שאינו אבר כי אם היה אבר היה להם לומר 'סיד ואבר'. עוד הקשו, מדוע יהא גרוע מחופה באבר, מאשר אם היה כולו באבר שבזה די בהגעלה, ואם כן למה יגרע כשבתוך האבר יש חרס. עוד הקשו, שבירוקא אמרו שלא מועיל לו הגעלה כי הציפוי עז וגורם לכלי שיבלע לעולם, והרי באבר משלנו יש ירוקא ואינו בולע.

ולכן פירש רבינו **תם**, שאבר היינו כלי חרס המצופה היתוך כלי זכוכית שלא נתבשל כל צרכו. וכיון שתחילת ברייתו הוא מן החול, השווהו רבנן לכלי חרס שאין מועיל לו הכשר בהגעלה וצריך שבירה. ואף שלדעת ר"ת כלי זכוכית שלם אינו בולע כלל, מכל מקום קוניא אינו אלא חיפוי זכוכית על החרס והוא בולע.

בשפת אמת (ד"ה הני מתני) הקשה על דעת רש"י שקוניא היינו כלי חרס המצופין אבר, שהרי אבר דינו בהגעלה וממילא אינו מפסיק את הבליעה, ואם כן מה נשתנה מכל כלי חרס שדינם בשבירה. ותירץ, שמה שכל כלי מתכת די בהגעלה היינו משום שאינו בולע הרבה ובולע רק טעם המאכל, אבל כלי חרס בולע הרבה לחלוחית ולכן אין הגעלה מועילה לו, והגמרא הסתפקה, אם בכלי חרס המצופה באבר כיון שמונע לבלוע רוב הלחלוחית אפשר שתועיל לו הגעלה ואין צריך שבירה, ועל זה הסיקו, שכיון שמזיע מבחוץ, אם כן הרי הוא בולע הרבה כמו כל כלי חרס ואין הגעלה מועילה לו.

במה הגמרא הסתפקה לגבי כלי קוניא אם הגעלה מועילה להם

שם. בחידושי הר"ן ובחידושי רבינו דוד (ד"ה הני) פירשו, שהסתפקו אם קוניא הוא ככלי מתכת ודי בהגעלה או ככלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם. והיינו שהסתפקו אם הציפוי של הקוניא אינו בולע הרבה ואם כן הרי הוא ככלי מתכת ומועיל לו הגעלה, או שבולע הרבה ואם כן בלע גם החרס שבפנים והוא ככל כלי חרס שאין מועיל לו הגעלה[כט].

התוספות (ד"ה המוהה) הקשו, מדוע הגמרא היתה צריכה להוכיח שאין הגעלה מועילה להם משום שהתורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם, הרי גם בלא זה הגעלה אינה מועילה, שהרי הגמרא אמרה שרואים שמזיעין, ועל כרחך שהוא לאחר הגעלה כי קודם הגעלה כל הכלים מזיעין. ותירצו, שלעולם מה שאמרו בגמרא שאנו רואים שמזיעין היינו קודם הגעלה [אבל אחרי ההגעלה אין רואים זאת], וכמו שפירש רש"י בעבודה זרה (לח. ד"ה דמידייתי) ש'מידייתי' היינו שמזיעין דפניהם מבחוץ מחמת בליעתם, וכוונת הגמרא לומר שכיון שמזיעין בחוץ הרי זו ראיה שבלעו הרבה, וכיון שכן אין מועיל להם הגעלה כי התורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם[ל].

המבי"ט (נמוק' שם) ביאר את דברי התוספות, שבקושייתם הבינו שמה שאמרו 'חזינא להו דמידייתי' היינו שרושם הבליעה ניכר מבפנים גם לאחר ההגעלה, ואם כן הם גרועים אפילו מכלי חרס, שודאי כל כלי חרס אין רישום הבליעה ניכר מבפנים לאחר הגעלה, כי אם לא כן שישברו, פשוט שישברו כיון שרישום הבליעה ניכר גם לאחר ההגעלה. ועל כרחך שכוונת הגמרא שרושם הבליעה ניכר גם לאחר הגעלה, כי אם נאמר שהכוונה קודם הגעלה, כל הכלים מזיעין קודם הגעלה ואע"פ כן מועילה בהם הגעלה, ואם כן מה הראיה ממה שמזיעין שהם ככלי חרס שלא מועילה בהם הגעלה. ולפי זה הקשו התוספות, שמכיון שרושם הבליעה ניכר בכלי קוניא גם אחר ההגעלה פשוט שהגעלה אינה מועילה להם, ומה היה צריך להביא ראיה ממה שהתורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו. ועל זה תירצו התוספות, שכוונת הגמרא שרושם הבליעה ניכר בהם רק קודם הגעלה, אלא שקוניא גרוע משום שמזיעין מבחוץ, ושאר כלים מזיעין רק מבפנים, ולכן כלי קוניא דומים לכלי חרס שגם כן מזיעים מבחוץ ואין מועיל להם הגעלה.

ובראש יוסף (נמוק' שם) ביאר את כוונת המהרש"א, שקוניא גרוע משאר כלים היינו כפירוש התוספות בעבודה זרה (לג: ד"ה קוניא), שקוניא היינו כלי חרס המצופים בזכוכית שלא נגמרה מלאכתו. והתוספות הסיקו, שקוניא מזיע מבחוץ גם קודם הגעלה ככל כלי חרס, ולאחר הגעלה לא מזיעין אפילו מבפנים, ועל זה אמרה הגמרא שהוא כמו כלי חרס שאפילו שאין מזיעין כלל לאחר הגעלה צריך שבירה, כי התורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו.

והגמרא הסתפקה שאפילו שקודם הגעלה מזיעין מבחוץ, מכל מקום כיון שמצופין באבר או בזכוכית, שמא אינו בולע הרבה כל כך כמו כלי חרס ותועיל לו הגעלה. והסיקו, שאע"פ כן הרי הוא כשאר כלי חרס. ואין לומר שרושם הבליעה ניכר בכלי קוניא גם אחר ההגעלה ולכך אין מועילה לו הגעלה, כי אם כן לא צריך ראיה ממה שהתורה אמרה שכלי חרס ישברו שלא מועילה להם הגעלה, כי גם בלא הפסוק לא היה מועיל להם הגעלה, כי רואים שעדיין בלוע ולא יצא עם ההגעלה.

בשפת אמת (ד"ה הני מתני) הקשה, לפי מה שפירשו התוספות בעבודה זרה (לג: ד"ה קוניא) שקוניא היינו כלי חרס המצופין בזכוכית, מהיכן להתוספות לומר שמכח שמזיעין מבחוץ דימו אותו לכלי חרס, ולכך הקשו שעל כרחך לאחר הגעלה, ואם כן למה אמרה הגמרא שהוא משום התורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו, הרי אפשר לומר שמסקנת הגמרא שאין מועיל לו הגעלה כיון שמזיעין מבחוץ הרי שהחרס שבתוך הציפוי גם בולע וצריך שבירה כי התורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו.

וכתב, שנראה שהתוספות פירשו את ספק הגמרא כפירוש הר"ן, שהספק הוא האם הוא ככלי מתכות שצריך הגעלה או ככלי חרס ואין מועיל לו הגעלה כלל.

איך אמרו שהבלוע אינו יוצא מכלי חרס הרי על ידי חזרה לכבשונות מותר והתורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם. התוספות

(ד"ה המוהה) הקשו, מדוע אמרו שאינו יוצא מידי דופיו לעולם, הרי הגמרא בזבחים (לו.) הקשתה מדוע קדירות של חרס במקדש שבלוע בהם נותר חטאת אמרה תורה שישברו, הרי אפשר להחזירם לכבשונות, ותירצו שאין כבשונות בירושלים[לא]. ואם כן מוכח שעל ידי חזרה לכבשונות יוצא מידי דופיו. וכן מוכח ממה שאמרו בגמרא לעיל, שרק בתנור מותר על ידי היסק מבפנים, אבל קדירות לא שמא יחוס על הקדירות שלא יבקעו ולא יסיקנו היטב, והרי מוכח שאם לא היו חוששים שיחוס מותר על ידי היסק. וכן מוכח ממה שאמרו לעיל שעל ידי מילוי גחלים מותר.

ותירץ רבינו תם, שבמה שמכניסו לכבשונות אינו נחשב יוצא מידי דופיו אלא ככלי חדש, שהרי כן דרך כלי חרס שכשעושין אותו מכניסו לכבשונות. **אולם** הקשו התוספות, לפי זה מדוע בתנור שנטמא צריך לחלקו לשלשה חלקים כדי להכשירו מטומאתו, כי כשמחובר נחשב לאחד ובזה שמחלקו לשלשה חלקים נעשה כפנים חדשות וטהור. ומדוע לא די בהיסק שבכך נעשה גם כן כפנים חדשות. ותירצו בשם הרשב"א, שרק בקדירה שאין דרכה להסיק נעשה כפנים חדשות על ידי היסק בכבשונות, אבל תנור שכל שעה ושעה מסיקו לא נעשה כפנים חדשות במה שמסיקו, ולכך צריך לחלקו לשלשה חלקים[לב].

וביאר המהרש"א (נמוק' שם, גמ"ד מיון), שרק לענין טומאה צריך שבירה, אבל לענין איסור יוצא גם על ידי היסק התנור, שהרי אמרו לעיל לגבי איסור הבלוע בתנור שדי להסיקו מבפנים ואין צריך שבירה, כלומר, שרק לענין טומאה צריך שיהא פנים חדשות אבל לענין איסור די בהיסק, אלא שעל ידי הסקת קדירות, כיון שאין הדרך להסיקו הרי הוא כפנים חדשות וזה מועיל גם לגבי טומאה[לג].

בקובץ שיעורים (חוס' קמד) הקשה, לפי מה שתירצו תוספות שלענין איסור אין צריך פנים חדשות, ורק לענין טומאה צריך פנים חדשות, קושיית התוספות חוזרת למקומה, מדוע אמרו 'התורה העידה על כלי חרס שאין יוצא מידי דופיו', ותירץ רבינו תם שעל ידי היסק אינו נחשב ליוצא מידי דופיו אלא פנים חדשות באו לכאן. והרי לפי מה שכתב **הרשב"א**, יוצא מידי דופיו גם שלא על ידי היסק בכבשן ורק לענין טומאה צריך שיהא פנים חדשות.

מדוע התורה אמרה שכלי חרס ישברו הרי מותר על ידי היסק מבפנים

שם. התוספות בזבחים (לו. ד"ה אלא) הקשו, אם על ידי היסק מבפנים מפליט את הבלוע בכלי חרס, אם כן מדוע אמרה תורה בכלי חרס שבלע נותר חטאת 'וכלי חרס אשר תבושל בו ישבר' (ויקרא ו כא), שאם אפשר להכשיר על ידי מילוי גחלים או על ידי חזרה לכבשונות מדוע ישבר, הרי אין לומר שמן התורה חוששים שיחוס שמא יבקעו ולא יסיקנו היטב, וגם לא שייך לומר שאין כבשונות בירושלים. ותירצו, שכלים הבלועים בהם נותר מועיל להם ודאי יותר

כט. **כן** נראה לפי ביאור השפת אמת (ד"ה הני מתני) שהובא בסמוך לעיל. ל. **וכן** פירש בחידושי הר"ן (ד"ה מזיעין). **בראש יוסף** (נרס"י ד"ה דמידייתי) הקשה, מדוע התוספות היו צריכים להביא מרש"י בעבודה זרה, והרי גם כאן (ד"ה דמידייתי) פירש כן. וכתב שאפשר שלתוספות לא היה רש"י זה לפניהם. עוד כתב, שרש"י בעבודה זרה כתב שקוניא היינו מצופין באבר. [ואולי כוונתו בזה שכאן פירש שרק 'טוחין' באבר וטוחין הוא ציפוי שאין בו ממשות, וכיון שכן אפשר שרק בטוחין מזיעין בחוץ, אבל מצופין אינם מזיעין בחוץ, לכך הביאו התוספות פירוש רש"י בעבודה זרה ששם פירש מצופין, לומר שגם במצופין מזיעין מבחוץ ולכן אין לו הכשר על ידי הגעלה והרי הוא ככל כלי חרס]. לא. **בשער** המלך (תמן ומגה פ"ה הכ"ה) הקשה, מדוע אמרו קדירות במקדש ישברו, הרי אפילו שאין כבשונות מכל מקום עדיין אפשר לתקן על ידי מילוי גחלים שבזה מסיקו מבפנים. והניח בצריך עיון. והנה במאירי (ע"ז ד"ה קדירות) כתב, שלכך שאל על להחזיר לכבשונות ולא על היסק בגחלים מבפנים, כי אין אדם טורח כל כך בשביל קדירות של חרס, ועל כבשונות שאל כיון שבא לקדר שעושה קדירות וכבר הסיק את הכבשונות בשביל קדירות שעושה, אין טורח להבליע קדירה זו עמהם [וראה שם עוד שביאר באופן אחר]. לב. **אולם** ראה תוספות בזבחים (לו. ד"ה אלא) שכתבו, שאפשר שגם בתנור יועיל לו היסק מבפנים ומבחוץ בכבשן כעין תחילת עשייתו. לג. **ולפי** זה גם היסק על ידי גחלים מבפנים נעשה כפנים חדשות. אולם הרא"ש (פ' ז) כתב שעל ידי היסק בגחלים מבפנים אינו נעשה כפנים חדשות, כי הביא בשם אבי העזרי, שהקשה מדוע אמר רב קדירות בפסח ישברו הרי אפשר להסיקם בכבשונות, ותירץ, שעל ידי כבשונות נעשה כמו שבור וזה כוונת רב, אולם על ידי היסק בלא כבשן לא נעשה כפנים חדשות. [והנפקא מינה בטומאה אם יוצאת על ידי מילוי גחלים מבפנים].

בחזרה לכבשונות שבזה יוצא כל טעם נותר הבלוע בו, מאשר שבירת כלי חרס שאין יוצא, והתורה באה להשמיענו שאפילו שעל ידי שבירה אין הטעם הבלוע בו יוצא, מכל מקום די בשבירה.

איך הוכיחו ממה שבקדשים התורה אמרה שכלי חרס ישבר הרי אפשר שבחולין אין צריך שבירה

שם. הטור (יו"ד סי' צג) הביא בשם **בעל העיטור**, שכלי חרס מותר לבשל בו חלב לאחר שבישל בו בשר[לד]. והטור הקשה עליו איך מותר לבשל בו חלב, הרי גם לאחר הגעלה אסור כי התורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם.

ובט"ז (שם סק"ח) יישב את דעת בעל העיטור, שקשה מהיכן לנו לומר שכלי חרס הבלוע בו איסור גם כן ישבר, הרי התורה אמרה כן בקדשים, ואם כן יש לומר שרק בקדשים הדין כן אבל בחולין יותר קל. ומכח קושיא זו פסק בעל העיטור, שרק בקדשים הדין שכלי חרס ישברו, אבל בבלוע איסור לא ישברו, ורק רבנן אמרו שגם בחולין ישברו, וכאן כיון שיצא טעם הבשר על ידי בישול החלב, מן התורה מותר לבשל בו שוב חלב, אלא שמדרבנן יש איסור לבשל בו משום שאינו יוצא מידי דופיו, אבל כאן כיון שכבר שהה מעת לעת ונפגם טעמו, ובדיעבד אין איסור בנפגם טעמו ואם נאמר שישבר הרי הוא כבדיעבד, לכן מותר לבשל בו.

אלא שבדבר שמואל (ד"ה והתורה) הקשה, אם אינו יוצא מידי דופיו מדוע לגבי חולין הקילו, הרי אם המציאות היא שאינו יוצא לא היו צריכים להקל. ותירץ, שמן הדין יוצא על ידי הגעלה אלא שנשאר בלוע קצת, וזה חידוש דין לגבי קדשים שצריך שבירה מדין נותר ולא מדין הטעם האיסור הבלוע בו, אבל בבלע איסור כיון שלאחר הגעלה לא יפלוט יותר, מותר גם לבשל בו מן התורה, כיון שלא יאסור את התבשיל.

ובחתם סופר (ד"ה התורה) הביא את קושיית הט"ז איך למדו מקדשים שהתורה הצריכה שבירה לחולין, הרי אפשר שהתורה החמירה רק בקדשים, ותירץ, שכיון שבכלי נחושת הקפידה תורה להגעילו בחמין כדי לבטל ממנו טעם נותר, ואם כן מדוע לא אמרה תורה כן לגבי כלי חרס, שאף אם צריך לשבור מדוע לא הקפידה תורה שיוציא את טעם הנותר הבלוע בו על ידי הגעלה הנדח שבירה, אלא על כרחך שאין לו תקנה אלא על ידי היסק ולא הטריחו הכתוב כל כך[לה].

אלא שהקשה, אף שהתורה לא הטריחה להפליט את הנותר על ידי כבשונות, מכל מקום מדוע שלא יגעילנו כדי להוציא מה שאפשר, ואם כן מוכח שעל ידי הגעלה אינו נפלט כלל, ואפילו לא מעט מעט, אם כן קשה מדוע אסר לבשל בו משום שאינו יוצא מידי דופיו, אבל כאן כיון שכבר שהה מעת לעת ונפגם טעמו, ובדיעבד אין איסור בנפגם טעמו ואם נאמר שישבר הרי הוא כבדיעבד, לכן מותר לבשל בו.

אלא שבדבר שמואל (ד"ה והתורה) הקשה, אם אינו יוצא מידי דופיו מדוע לגבי חולין הקילו, הרי אם המציאות היא שאינו יוצא לא היו צריכים להקל. ותירץ, שמן הדין יוצא על ידי הגעלה אלא שנשאר בלוע קצת, וזה חידוש דין לגבי קדשים שצריך שבירה מדין נותר ולא מדין הטעם האיסור הבלוע בו, אבל בבלע איסור כיון שלאחר הגעלה לא יפלוט יותר, מותר גם לבשל בו מן התורה, כיון שלא יאסור את התבשיל.

ובחתם סופר (ד"ה התורה) הביא את קושיית הט"ז איך למדו מקדשים שהתורה הצריכה שבירה לחולין, הרי אפשר שהתורה החמירה רק בקדשים, ותירץ, שכיון שבכלי נחושת הקפידה תורה להגעילו בחמין כדי לבטל ממנו טעם נותר, ואם כן מדוע לא אמרה תורה כן לגבי כלי חרס, שאף אם צריך לשבור מדוע לא הקפידה תורה שיוציא את טעם הנותר הבלוע בו על ידי הגעלה הנדח שבירה, אלא על כרחך שאין לו תקנה אלא על ידי היסק ולא הטריחו הכתוב כל כך[לה].

אלא שהקשה, אף שהתורה לא הטריחה להפליט את הנותר על ידי כבשונות, מכל מקום מדוע שלא יגעילנו כדי להוציא מה שאפשר, ואם כן מוכח שעל ידי הגעלה אינו נפלט כלל, ואפילו לא מעט מעט, אם כן קשה מדוע אסר לבשל בו משום שאינו יוצא מידי דופיו, אבל כאן כיון שכבר שהה מעת לעת ונפגם טעמו, ובדיעבד אין איסור בנפגם טעמו ואם נאמר שישבר הרי הוא כבדיעבד, לכן מותר לבשל בו.

ותירץ שלעולם פולט מעט מעט, אלא כיון שיחזור ויבלע את המים שהגעיל בהם, והדין של המים שנהיה כנותר כמו שדרשו להלן (מה.) מהפסוק (ויקרא ו כ) 'יקדש' שכל הנוגע בקודש נעשה קדוש כמוהו, ואם כן אינו מרויח כלום בזה שמגעילו.

האם חזרה לכבשן מועיל להכשר כלי חרס

שם. נחלקו הראשונים אם מועיל הכשר בכלי חרס על ידי חזרה לכבשונות: יש מן הראשונים[לז] שכתבו, שמה שאמרו שאין מועיל הכשר לכלי חרס היינו רק על ידי הגעלה אבל היסק מועיל להכשירו, ומה שרב אמר קדירות בפסח ישברו ואם כן מוכח שאין מועיל אפילו בהיסק, היינו רק אם הסיקן מבחוץ, או אפילו שהסיקן מבפנים כגון שמילא את הכלי בגחלים, שבזה לא התירו חכמים בכלי שדרך הסיקו מבחוץ, שמא לא יסיקנו מבפנים אלא מבחוץ, או שלא יסיקנו היטב כדי שלא יבקע, אבל על ידי חזרה לכבשונות ודאי מועיל ההכשר, כיון שהשלהבת עולה לו מבפנים ומבחוץ ואין חוששים בזה שמא יבקעו הכלים. וכן מוכח ממה שאמרו בזבחים (נו.), לגבי כלים הבלועים בהם נותר של חטאת במקדש, מדוע ישברו הרי אפשר להחזירן לכבשן, ותירצה הגמרא שאין כבשונות בירושלים. הרי שאם יש כבשונות מותר על ידי חזרה לכבשונות. ומה שאמרו התורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מדופיו לעולם, אינו אמור לגבי חזרה לכבשונות שבזה פנים חדשות באו לכאן.

והקשו הראשונים[לח], אם כן מדוע אמר רב לעיל (ע"ח) 'קדירות בפסח ישברו', הרי אפשר להכשירן על ידי חזרה לכבשונות.

הרא"ש (סי' ז) תירץ **בשם אבי העזרי**, שכיון שעל ידי חזרה לכבשונות נעשה כפנים חדשות, אם כן הרי הוא כשבור, וזהו כוונת רב במה שאמר 'קדירות בפסח ישברו'[לט]. אבל בהיסק בלא כבשן לא נעשה כפנים חדשות[מ]. **אולם הרא"ש** (סי' ז) הביא **בשם יש מי שאומר**, שאין מועיל בכלי חרס חזרה לכבשונות, משום שחושש שלא יבקעו ולא יסיקנו היטב[מא]. **וכתב המאירי** (ע"ח ד"ה קדרות), שלפי דעה זו מה שהוכיחו הראשונים מהגמרא בזבחים (שם) שמועיל חזרה לכבשונות להכשיר כלי חרס, היינו רק במקדש כיון שכהנים זריזין הן ומסיקים היטב ולא חוששים שמא יבקעו, או משום שהכלים מכספי ציבור ואינם חסים על כספי ציבור של יבקעו[מב].

אולם דחה, שאם כן היה מועיל גם הסקה בתנור רגיל, או על ידי מילוי גחלים מבפנים, ומדוע הגמרא הקשתה 'וליהדרינהו לכבשונות', הגמרא היתה צריכה להקשות גם על הכשר על ידי תנור רגיל או מילוי גחלים, אלא על כרחך שרק על ידי כבשונות מותר כי בזה לא חסים שמא יבקעו, אבל על ידי תנור רגיל או מילוי גחלים חסים עליהם שמא יבקעו.

אלא שכתב שיש דרך אחרת, שודאי אין חילוק בין מילוי גחלים והיסק בתנור לבין חזרה לכבשונות, ובזבחים הקשו שיחזירם לכבשונות מפני שבבית המקדש אין חשש שיחוסו ולא יכשירו כדין [מהטעמים שהתבארו לעיל], ומה שהגמרא הקשתה רק 'וליהדרינהו לכבשונות' הוא משום שאין הדרך לטרוח הרבה כל כך להכשיר קדירות של חרס על ידי מילוי גחלים או על ידי היסק, כיון שבתנור רגיל הדרך היה למלא אותו במאכלים, ולא היה מקום להוסיף את הקדירה שצריכה הכשר, אבל לא היה טורח להכניס את הקדירה לכבשן של הקדר עושה הקדירות שהסיקו לצורך עשיית קדירותיו, כי שם היה הרבה מקום גם לקדירה זו.

ובשער המלך (חמץ ומצה פ"ה הכ"ה, ד"ה ונעתיק) הקשה עוד, שהגמרא תירצה ששוברים קדירות בירושלים מפני שאין כבשונות בירושלים ואי אפשר להכשיר על ידי כבשונות, הרי אם במקדש לא חוששים שלא יכשירו כדין מפני שיחוסו על הקדירות שלא ישברו, עדיין קשה מדוע ישברו, יכשירנו על ידי מילוי הקדירות בגחלים.

והביא מי שתירץ, שכיון שהתורה אמרה (ויקרא ו כא) 'וכלי חרס אשר תבושל בו ישבר', לכן אם מחזירו לכבשונות הרי הוא ככלי חדש כי זה כעין שבירה ודי בכך, אבל על ידי מילוי גחלים אינו נעשה כלי חדש[מג].

אולם בשער המלך דחה, שאם מילוי גחלים אינו מועיל להוציא כלי חרס מידי דופיו אפילו מן התורה, ודווקא על ידי היסק יוצא מידי דופיו כיון שיש כאן פנים חדשות שהוא כעין שבירה, אם כן איך מוכח ממה שהתורה אמרה בקדשים שכלי חרס ישברו שגם בחולין אין מועיל להם הכשר, אפשר שרק בקדשים צריך פנים חדשות וכמו שאין מועיל מילוי גחלים כל שכן שאין מועיל הגעלה, אבל בחולין בכל איסורים שמועיל מילוי גחלים יועיל גם הכשר על ידי הגעלה.

באור חדש (ד"ה הרא"ש) תירץ **בשם שו"ת כנסת יחזקאל**, שהגמרא הקשתה 'וליהדר להו לכבשונות' לא כדי להתיר את הכלים, אלא כדי להוציא את הנותר הבלוע בכלים.

אלא שבאור חדש דחה, אם כן מדוע לא יסיקו על ידי מילוי גחלים מבפנים, והרי אין לו למה לחוס עליו שהרי למעשה ישברהו לאחר מכן [ואם כן הקושיא אינה מתורצת במה שאמרו שאין כבשונות בירושלים, שהרי יכול להוציא הבלוע גם על ידי מילוי גחלים].

דין כלי שהשתמש בו חמץ בצונן ודין בית שאור אם מותר להשתמש בו במצה ברותחין או בצונן או כלל לא

כל הכלים שנשתמשו בהן חמץ בצונן משתמש בהן מצה חוץ מן בית שאור הואיל שחימוצו קשה. לפי הגירסא שלפנינו ביאר בחידושי הר"ן (ד"ה כל), שמשמע שבכלי שהשתמש בו בחמץ צונן, מותר להשתמש בפסח אפילו מצה בחמין כי לא בלע כלום במה שהשתמש בו חמץ בצונן, ובבית שאור אפילו שבולע בצונן, מכל מקום מצה בצונן ודאי מותר להשתמש. ובא להשמיענו שבבית שאור אפילו שהוא צונן מכל מקום בולע כמו חמין, ולכן אסור להשתמש בו מצה בחמין, אבל מכל מקום פשוט שמותר להשתמש בו מצה בצונן כיון שאם משתמש בו בצונן אינו פולט.

אכן גירסת הרי"ף היא, 'כל הכלים שנשתמש בהן חמץ בצונן משתמש בהן מצה 'בצונן'', ולפי גירסא זו נמצא, שבכלי שהשתמש בו חמץ בצונן מותר

לד. וראה בית יוסף (שם) שביאר בשם המהרי"ח, שודאי עוסקים שהרתיח את החלב שבזה הוא כהגעלה, ושפך אותו מהקדירה בעודו רותח שבאופן זה אין הקדירה חוזרת ובולעת מחלב זה. ועיין שם. **לה. וכמו** שכתבו תוספות (חגיגה יג. ד"ה אלמא). **לו. וכן** הקשו תוספות בחולין (ח. ד"ה שלמא), ותירצו שפולט מעט מעט, אלא שלפי האמור אין לומר שפולט מעט, כי אם כן היה צריך להפליט כל מה שאפשר. **לז. תוספות** (ד"ה התורה), תוספות זבחים (נו. ד"ה אלמא), ראי"ש (סי' ז) בשם אבי העזרי. **לח. תוספות** (ד"ה התורה), ראי"ש (סי' ז) בשם אבי העזרי, מאירי (ע"ח ד"ה קדירות). **לט. ובקרבן נתנאל** (שם אות ח) הקשה, שאם חזרה לכבשונות נקרא שבירה, מדוע הקשו בזבחים (נו.) לגבי מה שהתורה אמרה שכלי חרס ישברו הרי יכול להחזיר לכבשונות, והגמרא תירצה שם שאין כבשונות בירושלים, הרי לפי מה שתירץ אבי העזרי, חזרה לכבשונות נחשב לשבירה ואם כן זהו כוונת הכתוב שיכול להחזירם לכבשונות. **מ. בתוספות** (ד"ה התורה) מוכח שגם היסק בלא כבשן הרי הוא כפנים חדשות, כי הקשו ממה שבמילוי גחלים מועיל לכלי חרס, ותירצו על זה, שזה לא נחשב יוצא מידי דופיו אלא כפנים חדשות. ונפקא מינה לענין טומאה שבזה רק אם הוא כפנים חדשות מועיל לטהרו מטומאה. **מא. וכן** הביא המאירי (ע"ח ד"ה קדירות). **מב. וכן** תירץ בפרי חדש (או"ח סי' תנג סק"ח). **מג. וכעין** זה כתב הרא"ש (סי' ז והובאו דבריו לעיל).

אוצר החכמה
אתר 19:06/2018

להשתמש בו מצה רק בצונן, אבל אסור להשתמש בו בחמין. ובבית שאור אסור להשתמש בפסח אפילו מצה בצונן.

אולם במרדכי (רמז תקסה) כתב אפילו לפי גירסא זו, שבכלי שהשתמש בו חמץ בצונן מותר להשתמש בו גם מצה בחמין, כיון שבצונן אינו בולע כלום, ומה שאמרו 'מותר להשתמש בו מצה בצונן' שמשמע דווקא בצונן מותר אבל בחמין אסור, היינו משום סיפא שבית שאור אסור להשתמש בו גם בצונן.

וכן כתב הריטב"א (ד"ה אמר רבא גר מצה), שאפשר שאפילו לפי גירסת הרי"ף מותר להשתמש בכלים שהשתמש בהם חמץ בצונן אפילו מצה בחמין, וכיון שכל שאסור בחמין אסור גם בצונן, אם כן במה שאמרו 'משתמש בהן מצה בצונן' משמע ממילא שגם בחמין מותר להשתמש[מד].

בחידושי הר"ן (שם) הקשה לשיטת הרי"ף שתי קושיות: א. מדוע אסור להשתמש מצה בחמין בכלי שהשתמש בו חמץ צונן, הרי חמץ צונן אינו בולע כלל.

ותירצו הראשונים[מה], שחמץ הרי הוא כיין נסך, שמבואר בעבודה זרה (לג:) שכלי חרס שהשתמש בו ביין נסך כיון שביין נסך יש בו חריפות, אסור להשתמש בו בחמין, וכן שאר כלים שהיו בהם יין נסך זמן רב, והוא הדין חמץ יש בו חריפות ומבליע יותר משאר איסורים, וכיון שכלי חרס בולע חמץ אפילו בצונן בתחילת שימושו או ששהה בשאר כלים את החמץ הרבה זמן, החמירו בו יותר משאר איסורים, שביין נסך בכלי חרס שהשתמש בו צונן אסור להשתמש בו בחמין, וכן בפסח אסור מצה בחמין בכלי חרס שהשתמש בו חמץ צונן.

במגיד משנה (חמץ ומצה פ"ה הכ"ח) תירץ, שבכלי מתכות כיון שמותר על ידי הכשר, אם נשתמש חמץ בצונן מותר להשתמש בחמין, ודווקא בכלי חרס אמרו שאף אם נשתמש בו צונן אסור להשתמש בחמין, כיון שאם נשתמש בו חמץ בחמין אין לו היתר כלל וצריך לשברו, לכך גזרו שאפילו אם נשתמש בצונן לא ישתמש בו בחמין.

ב. עוד הקשה בחידושי הר"ן (שם), מדוע בבית שאור לא ישתמש מצה בצונן, הרי אפילו שבלע חמץ מכל מקום פולט רק אם משתמש בו בחמין, ובמה שמשתמש בו בצונן אינו פולט.

ותירץ בחידושי הר"ן (שם), שבכלי חרס כיון שהשתמש בו בחמין אסור להשתמש בו אפילו בצונן, כיון שהדין הוא שכלי חרס אינו יוצא מדופיו לעולם, ולפיכך צריך לשברו ואסור לו להשהותו בביתו שמא ישתמש בו אפילו בחמין[מו].

עוד תירצו הראשונים[מז], שמכיון שבכלי חרס בולע הרבה כשנשתמש בו חמץ בחמין [או בבית שאור שבולע בצונן כמו בחמין], הרי הוא כגוף האיסור עצמו, ומה שנשתמש כבר צריך הדחה בצונן כמו שנוגע באיסור עצמו.

ולפי זה בא להשמיענו שבכלי חרס שהשתמש בו בחמין אסור להשתמש בו אפילו בצונן, ולכן אמר רב לעיל (ע"ש) קדירות [של חרס] בפסח ישברו, ולא ישתמש בו אפילו בצונן.

אכן המרדכי (רמז תקסה) כתב, שאפילו כלי שיכול להגעילו ולהכשירו אסור לו להשתמש בו אפילו בצונן עד שיגעילו שמא יבא להשתמש בו בחמין קודם שיכשירו. והוא הדין כל הכשר כלים[מח].

האם בית חרוסת מותר על ידי הגעלה

ובית חרוסת כבית שאור שחימוצו קשה דמי. תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ובית) הביא בשם רבו, שלאחר הגעלה מותר, ומה שאמרו אסור הוא קודם הגעלה.

תוספות רבינו פרץ (ד"ה ובית) כתב בשם רבינו תם, שאסור אף לאחר הגעלה שכיון שהאיסור שבו הוא משום חריפות החמץ, ההגעלה לא מועילה[מט].

וכתב בתוספות רבינו פרץ, שהעולם נוהגין להוריד את השכבה החיצונה ועל ידי זה הרי הוא כחדש.

עוד כתב, שבית חרוסת של גוים שאסורין רק משום שמנונית האסורה הבלועה בה, ודאי די בהגעלה. ורק לגבי פסח אסור מפני החריפות של החמץ.

עוד הביא בשם **הר"ר שמשון מפריירא**, שרק לענין ללוש בו את המצה אסור כי החריפות שבלוע בכלי מחמיץ את העיסה אבל סתם שימושים מותרים על ידי הגעלה.

הטעם שרש"י לא הזכיר שצריך שיאמר מעכשיו

נכרי שהלוה את ישראל על חמצו אחר הפסח מותר בהנאה. רש"י (ד"ה נכרי) הביא את דברי הגמרא להלן שהמשנה [לדעת רבא] מדברת ב'הרהינו', כלומר שהישראל הניח את החמץ אצל הנכרי קודם הפסח, וכל ימות הפסח החמץ היה אצל הנכרי, ולפיכך הוא מותר לאחר הפסח. אמנם בגמרא (לא:) נאמר עוד שלפי רבא צריך לומר שמדובר שהישראל אמר לנכרי שאם לא יפרע את החוב הרי המשכון שלו 'מעכשיו', כלומר שמאז שהניחו אצלו הוא קנוי לו, ולכן הוא נחשב שלו למפרע, אבל אם לא אמר מעכשיו אין הנכרי קונה את המשכון, שאין נכרי קונה משכון מישראל כמו ישראל מישראל, אלא אם אמר הישראל מעכשיו[נא]. והקשו **האחרונים**[נא], מכיון שרש"י כתב שמדובר בהרהינו, מבואר שבא לפרש את המשנה לפי רבא, ואם כן קשה מדוע רש"י לא הזכיר את התנאי הנוסף שצריך שיאמר מעכשיו[נב].

ותירץ הצל"ח (בפסחים ד"ה נכרי) שדברי רש"י שמדובר בהרהינו אינם משום שמפרש את המשנה לפי רבא הסובר שבעל חוב מכאן ולהבא הוא גובה, אלא שרש"י סבר שגם לפי אביי שבעל חוב למפרע הוא גובה, צריך להעמיד את המשנה בהרהינו, אבל מה שצריך שיאמר מעכשיו הוא רק לרבא, ולפיכך כתב רש"י את התנאי של הרהינו שהוא לדברי הכל, ולא את התנאי שצריך שיאמר מעכשיו שהוא רק לפי רבא[נג]. ובביאור הדברים מדוע גם לפי אביי מדובר בהרהינו, כתב הצל"ח על פי מה שהוכיח מרש"י בגיטין (מ: ד"ה חמץ) שגם אביי סובר שהקדש חמץ ושחרור מפקיעים מידי שעבוד, ושלא כדברי **התוספות** שם (ד"ה הקדש) שאביי אינו סובר דין זה, ואם כן מכיון שאיסור חמץ מפקיע את השעבוד, אם נתן הישראל לנכרי משכון של חמץ והגיע פסח הרי נפקע השעבוד ונאסר החמץ, ואילו במשנתנו מבואר שהחמץ מותר לאחר הפסח, ועל כרחך שצריך להעמידה באופן שהרהינו הישראל בבית הנכרי קודם הפסח, אף לאביי שלמפרע הוא גובה. ומה שמשמע בגמרא להלן שרק לפי רבא צריך להעמיד בהרהינו, היינו לפי שהמקשה שם סבר שאביי סובר שאין חמץ מפקיע מידי שעבוד, אבל לאחר שהגמרא הביאה ברייתא שמבואר בה שנכרי שהלוה לישראל על חמצו לדברי הכל עובר עליו בפסח, על כרחך שגם אביי סובר שחמץ מפקיע מידי שעבוד, שאם לא כן מדוע עובר הישראל, ורק אם הרהינו אינו עובר, וזהו כמבואר במשנתנו שאחר הפסח מותר בהנאה, והטעם משום שהרהינו אצלו קודם הפסח.

והחתם סופר (ד"ה נכרי) כתב, שרש"י סובר שמחלוקת אביי ורבא אם בעל חוב למפרע הוא גובה או מכאן ולהבא הוא גובה, היינו רק בקרקעות, שאף שבכל מקום הם ברשות הבעלים, מכל מקום הם מחוסרי גוביינא, אבל במטלטלים שהרהין הלוה אצל המלוה מודה רבא שלמפרע הוא גובה[נד], ולפי זה די בתירוץ הגמרא שמדובר בהרהינו, שאם לבסוף הישראל לא פרע את

מד. **וקשה** למה אמרו צונן, הרי אם מותר בחמין כל שכן בצונן והיה לו לומר בחמין. ובזה אפשר שכוונתו למה שכתב המרדכי שאגב סיפא שבבית שאור אסור גם בצונן כתב ברישא שמותר צונן.

מה. **רמב"ן** (מלחמות ה' ד"ה ומעתה), חידושי הר"ן (שם), וראה גם במכתם וחידושי רבינו דוד (ד"ה כל), ומהר"ם חלאווה (ד"ה אמר). מו. **רבי** עקיבא איגר (ד"ה מה) הקשה, לפי מה שתירץ הר"ן שאם נשתמש חמץ בחמין אסור להשתמש אפילו צונן שמא ישתמש בחמין, אם כן גם בנשתמש חמץ בצונן לא יהא מותר להשתמש אפילו בצונן שמא ישתמש בו בחמין. ותירץ, שאם השתמש בו חמץ בצונן יש לו הכשר כמו ביין נסך שהוא על ידי הגעלה, או עירוי שלשה ימים, וכמו שנפסק בשולחן ערוך (או"ח סי' תנג סכ"ח), לכן מותר להשתמש בו בצונן, אבל בית שאור הרי הוא כחמץ בחמין שאין מועיל בו שום הכשר [ולכן אין להשהותו כיון שאין לו תקנה להשתמש בו בחמין וצריך לשברו. וכן כתב הרמב"ן (מלחמות ה' ד"ה ומים), שכיון שבצונן יש לו תיקון על ידי עירוי, לא גזרו בו רבנן]. מז. **רמב"ן** (מלחמות ה' ד"ה ומים), חידושי הר"ן (שם), חידושי רבינו דוד (ד"ה כל). מח. **במכתם** (ד"ה וכל זה שמרנו) ובמאירי (ד"ה נקנח) כתבו, שכל מה שאמרו שאסור להשתמש זהו דווקא בלח, אבל ביבש אפילו חמין, אפילו אם בישל בו חמץ בחמין מותר בדיעבד, כי אינו בולע וחוזר ומפליט בדבר יבש, אבל לכתחילה ודאי אסור כדי שלא יבא לידי מכשול. ובמגן אברהם (סי' תנג ס"ק לז) הביא שכך כתב גם באיסור והיתר, אבל אין פוסקים כן, אלא כראשונים הסוברים שכלי פולט בליעה לאוכל חם גם ביבש כמבואר בשולחן ערוך (יו"ד סי' קה ס"ז). מט. **כן** אמר לאחר שחזר בו, וקודם שחזר סבר שמה שאמרו שבית שאור ובית חרוסת אסור היינו קודם הגעלה אבל לאחר הגעלה מותר. וכעין זה מבואר גם בתוספות הרשב"א משאנץ (שם). נ. **כתב** השפת אמת (ד"ה נכרי) שלפי פירושו של רבא במשנה שמדובר שהרהינו ואמר לו מעכשיו, מובן הלשון 'על חמצו', שמשמע שמשעבד במפורש את החמץ. אבל לאביי שסובר שבעל חוב למפרע הוא גובה, קשה הלשון 'על חמצו', שהרי כל מה שגובה נקנה לו למפרע, ומדוע המשנה דברה באופן שמשעבד בפירוש את החמץ. וכתב שאין לפרש על פי דברי הרמב"ן (מלחמות ה' להלן לא.) שבמטלטלים מודה אביי שאין אומרים למפרע הוא גובה, שאם כן גם אם שיעבד בפירוש אין זה מועיל שיהיה גובה למפרע, ורק אם שיעבד אגב קרקע מועיל. ותירץ שאם שעבודא דאורייתא אין זה אלא בישראל ולא בנכרי, שכיון שמותר להפקיע את ההלואה מהנכרי לא שייך לומר שיש שעבוד מן התורה, ואם כן אם לא שיעבד את החמץ בפירוש אין לנכרי שום קנין בזה, אלא על כרחך ששיעבדו לו בפירוש. ועוד כתב שהלשון 'על חמצו' בא ללמד שדווקא את החמץ שיש לו בזמן ההלואה הוא משעבד, אבל מה שקונה לאחר ההלואה אף שגם הוא משועבד, מכל מקום אין שייך בזה למפרע הוא גובה, וגם אם אמר מעכשיו אין זה מועיל שיהיה של הנכרי למפרע. נא. **ראש** יוסף (ד"ה נפירוש), צל"ח (בפסחים ד"ה נכרי), חתם סופר (ד"ה נכרי). נב. **ועוד** הקשה הראש יוסף על מה שכתב רש"י 'ומחוסר גוביינא נמי לא הוה שהרי אצלו נתון', שמשמע שאילו לא הרהינו אצל הנכרי היה עובר משום שהחמץ מחוסר גוביינא אצל הנכרי, וקשה שהרי הטעם שצריך שיהיה אצל הנכרי הוא כדי שלא יהיה באחריות הישראל, ושיהיה לנכרי קנין בחמץ, ולכן אילו היה הישראל מקנה לנכרי בסודר ואין עליו אחריות, לכאורה לא היה עובר עליו אף אם הוא בבית הישראל, ומרש"י שכתב סברא של מחוסר גוביינא משמע שבאופן כזה יעבור כיון שהוא מחוסר גוביינא אצל הנכרי. וכתב הראש יוסף שאולי אם הוא בבית הישראל אנו אומרים הואיל ואם היה רוצה היה יכול לפדותו, הרי זה כשלו ועובר עליו [ראה להלן סברא זו בשם הראשונים], ורק אם החמץ בבית הנכרי אין חשש זה ואינו עובר עליו. נג. **ובן** דעת הרמב"ן (מלחמות ה' ד"ה חמץ) שלמסקנא מודה אביי שמדובר בהרהינו. אבל טעמו שם אינו כטעם הצל"ח אלא משום שבמטלטלין לא שייך למפרע הוא גובה אף לפי אביי. ועיין באבני נזר (או"ח סי' שלג אות ו) שביאר גם הוא את דברי רש"י על פי הנחה זו שמודה אביי למסקנא שמדובר בהרהינו, ונתן לזה טעם על פי דרכו שם. נד. **עיין** שם בחתם סופר שהביא לזה סמך מדברי הרמב"ן במלחמות.

החוב והנכרי גבה את החמץ, הוברר למפרע שלא היה של ישראל בפסח ומותר בהנאה, ואין צריך להעמיד באמר מעכשיו, אלא שהגמרא לא תירצה כן, משום שזה רק למאן דאמר יש ברירה, שמאחר ולא פרע את החוב הוברר למפרע שהמשכון היה בפסח של הנכרי, אבל למאן דאמר אין ברירה לא מועיל מה שהוברר אחר הפסח, כיון שבפסח יכול היה הישראל לפדות את המשכון על ידי שישלם החוב, לפיכך תירצה הגמרא שמדובר באמר מעכשיו שבזה לא שייך ברירה[נה], ואם כן כיון שלהלכה בדרבנן יש ברירה, ובמשנה מדובר על איסור חמץ לאחר הפסח שהוא מדרבנן, לכן אין צריך שיאמר מעכשיו, אלא כל שלא פרע את החוב ופדה את המשכון הוברר למפרע שהחמץ היה בפסח של הנכרי ומותר בהנאה.

ובמעיל שמואל (שם ד"ה הא) תירץ שלא הוצרך רש"י לומר שמדובר במעכשיו, כיון שהגמרא לא העמידה כן אלא כדי ליישב סתירת הברייתא למשנה, ואילו המשנה עצמה מובנת גם בלא זה, אבל מה שהמשנה מדברת בהרהינו הוצרך רש"י לומר כדי לבאר למה אין החמץ מחוסר גובינא, כי אם הוא מחוסר גובינא אז האיסור החמץ מפקיע את שעבוד הנכרי עליו[נו].

מחלוקת הראשונים אם זמן הפרעון קודם הפסח או אחר הפסח

שם. נחלקו הראשונים בדין המשנה שאינו עובר על משכון שנותן לנכרי, האם מדובר שזמן פרעון ההלואה הוא קודם הפסח או לאחר הפסח.

שיטת רבינו חננאל (ד"ה נכרי) **רבינו אפרים**[נז] **והרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ד ה"ה), שמדובר כשזמן פרעון ההלואה היה קודם הפסח, ולפיכך המשכון שייך לנכרי ואין הישראל עובר עליו. והביא רבינו אפרים ראיה מלשון **התוספתא** (פ"ג ה"ה) 'נכרי שהלוה את ישראל על חמצו ואמר לו אם לא באתי קודם הפסח הרי הוא מכור לך, אחר הפסח מותר באכילה, ואין צריך לומר בהנאה', הרי שדווקא משום שאמר 'אם לא באתי קודם הפסח', והיינו שאומר אם לא אפרע בזמן הפרעון שהוא לפני פסח יהיה מכור לך, לפיכך מותר לאחר הפסח, אבל אם זמן הפרעון אחר הפסח, נמצא שבפסח החמץ עדיין של הישראל, ואסור באכילה והנאה אחר הפסח[נח].

וכתבו הראשונים[נט] בדעתם, שהטעם שאף על פי שעבר זמן הפרעון צריך שיאמר מעכשיו, הוא משום שאם לא אמר מעכשיו לא קנה הנכרי את המשכון במה שאמר הלוה שאם לא יפרע בזמן יהיה שלו, שאמירה זו היא אסמכתא בעלמא ואינה קונה, ורק אם אמר מעכשיו הרי זה קנין גמור ואינו אסמכתא[ס]. **והמגיד משנה** (שם) כתב בדעת הרמב"ם שבמשכון אין חסרון של אסמכתא כמו שכתב בהלכות מכירה (פי"ו ה"ד)[סא], אלא שאין נכרי קונה משכון כלל, ולפיכך צריך גם שיאמר מעכשיו וגם שעבר זמן הפרעון, שבזה יש לנכרי קנין גמור במשכון, ונמצא שבפסח היה החמץ של הנכרי ולפיכך מותר[סב]. **וברבינו מנוח** (נרמב"ם שם) ביאר בדעת רבינו אפרים והרמב"ם שאין זה מדין אסמכתא, אלא שמדובר כשאמר הישראל לנכרי שכשיגיע זמן הפרעון רשאי הוא למוכרו ואינו צריך להמתין לו יותר שיבוא לפדותו, אבל מכל מקום כל שעדיין לא מכרו הנכרי, עדיין של ישראל הוא ויכול לפדותו, ועל כן אם לא אמר לו מעכשיו הרי הוא ברשות ישראל אפילו הגיע זמן הפרעון לפני פסח, אבל כשאמר מעכשיו והגיע זמן קודם הפסח כבר זכה בו הנכרי לגמרי קודם הפסח[סג]. **אבל** הרבה ראשונים[סד] חלקו על שיטה זו וסוברים שבמשנה מדובר שזמן פרעון החוב הוא לאחר הפסח[סה], ואף על פי כן כיון שאמר מעכשיו ולבסוף לא פרע את החוב והנכרי גבה את המשכון, הוברר למפרע שהמשכון היה שייך לנכרי ואין הישראל עובר עליו[סו]. וכתב **הרא"ש** (פי' י) שלפי זה מה שנאמר במשנה 'אחר הפסח', הכוונה שזמן הפרעון הוא אחר הפסח[סז].

ומה שאמרו בתוספתא שאמר לו אם לא באתי קודם הפסח, בעל העיטור (מ"ג דף קכה:) כתב שהוא לאו דווקא, והרא"ש פירש שהכוונה שאמר לו כן קודם הפסח, ולא שזמן הפרעון קודם הפסח. והר"ן (על הרי"ף ד"ה וזה) פירש שבתוספתא מדובר שלא אמר מעכשיו, ולכן דווקא שזמן הפרעון קודם הפסח, אבל אם אמר מעכשיו גם כאשר זמן הפרעון הוא לאחר הפסח אינו עובר עליו[סח].

האם לדעת החולקים על רבינו אפרים והרמב"ם צריך לומר מעכשיו כשזמן הפרעון הוא קודם הפסח

יש לדון האם לפי הראשונים החולקים על **רבינו אפרים והרמב"ם** צריך שיאמר מעכשיו כשזמן הפרעון קודם הפסח, או שבאופן זה אין הישראל עובר אפילו אם לא אמר מעכשיו. והנה **הראב"ד** (חמץ ומצה פ"ד ה"ה) כתב שאין צריך שיאמר מעכשיו, שאף בלא מעכשיו כבר זכה בו הנכרי קודם הפסח[סט], וכן דעת כמה **ראשונים**[ע]. אמנם **המגיד משנה** (שם) כתב שרוב הראשונים הסכימו עם

נה. **כמבואר** ברש"י בגיטין (כה: ד"ה ולכי). נו. **וכמו** שאמר רבא בגיטין (מ:) שחמץ מפקיע מידי שעבוד, וביאר רש"י שם (ד"ה חמץ) דהיינו בנכרי שהלוה את ישראל על חמצו ולא הרהינו אצל הנכרי. נז. **הובאו** דבריו בעיטור (מ"ג דף קכה:), ברבינו דוד (לג: ד"ה וכמו הרב), בר"ן (על הרי"ף, ד"ה וזה) ובמהר"ם חלאווה (ד"ה עכו"ס). נח. **ובמגיד** משנה הוכיח כדעה זו מלשון המשנה 'אחר הפסח מותר בהנאה', משמע שמיד אחר הפסח המשכון מותר, ואילו היה מדובר כשזמן הפרעון הוא אחר הפסח, כל שלא הגיע הזמן ודאי אי אפשר לומר שמותר, משום שאולי יפדה את המשכון ויתברר שהיה של הישראל בפסח, ואין לומר שקבע את זמן הפרעון בתוך הפסח, שודאי ישראל אינו קובע זמן פרעון בתוך פסח כשהמשכון הוא חמץ ויצטרך לבער את המשכון מיד לאחר שפודה, אלא ודאי שזמן הפרעון הוא קודם הפסח, ולכן מיד לאחר הפסח מותר. ועיין בחמד משה (פי' תמץ פק"ג) שדחה ראיית המגיד משנה, שיש לומר שזמן הפרעון הוא לאחר הפסח, ואף על פי כן מיד לאחר הפסח מותר אף קודם שהגיע זמן הפרעון, שאנן סהדי ששוב לא יפדה את המשכון, שהרי אם יפדה יהיה אסור בהנאה ויעבור עליו למפרע בבל יראה, וכן מוכח מזה שלא הכריחו חכמים לפדות קודם הפסח מחשש שמא יפדה אחר הפסח ויהיה אסור, אלא ודאי שאם לא פדה קודם הפסח ודאי הוא ששוב לא יפדה ומותר מיד לאחר הפסח. ועוד הוכיח המגיד משנה ממה שהוצרכה הגמרא להעמיד המשנה באמר 'מעכשיו' כדי לבאר למה קנה הגוי את המשכון, ואילו לדברי הראשונים החולקים על הרמב"ם היה לה להעמיד בקבע לו זמן קודם הפסח, ודחה שיש לומר שמסתימת המשנה משמע שמדובר אפילו קבע לו זמן אחר הפסח. וביאר הלחם משנה (נרמב"ם שם) שאף על פי שמסתימת המשנה גם לא נשמע חילוק בין אמר 'מעכשיו' ללא אמר 'מעכשיו', מכל מקום לא חששה המשנה לפרש היאך היה מעשה ההלואה ומה דיברו ביניהם, אבל ענין שאירע אחר ההלואה דהיינו מתי הגיע זמן הפרעון אם לפני הפסח או לאחריו היה לה לפרש אם אכן היה חילוק בדבר. אמנם דחה את ראיית המגיד משנה, שתירצה כן הגמרא משום שכן מוכח מהברייתא שהובאה בגמרא שם שיש חילוק בין אמר 'מעכשיו' ללא אמר 'מעכשיו'. ויש להעיר שלפי מה שכתב המהר"ם חלאווה (ד"ה עכו"ס) שאם קבע לו זמן קודם הפסח פשוט שמותר בהנאה ולא הוצרכה המשנה להשמיענו דין זה, אם כן לא קשה קושיית המגיד משנה. נט. **מאירי** (ד"ה וגדולי), ריטב"א (ד"ה נכרי), הרמ"ך (בהגהות על הרמב"ם שם), וכן מבואר מהשגת הראב"ד (שם). ס. **כמבואר** בבבא מציעא (סו:) ש'מעכשיו' מבטל אסמכתא. סא. **ועיין** בהפלאה (ד"ה מצן) שנקט גם כן כדברי הראשונים שטעם הרמב"ם שצריך מעכשיו הוא משום אסמכתא, והקשה שסותר למה שסובר שבמשכון שבידו אין אסמכתא, וראה שם עוד (ד"ה ועתה) מה שהאריך בענין זה. סב. **וביאור** הגר"א (שו"ת סי' תמץ סק"ג) הקשה על המגיד משנה שדווקא בתורת משכון אינו קונה, והיינו קודם שגובה בפועל, אבל אחר שכבר גבה את המשכון בחובו ודאי שקונה את מה שגובה בקנין גמור, ועיין שם מה שתירץ. ואמנם בתשובות ברכת אברהם לרבי אברהם בן הרמב"ם (סי' כב) מבואר שגם כשהגיע זמן הפרעון אינו קונה את המשכון, אם לא באופן שאמר מעכשיו שבזה גמר והקנה לנכרי. ובמרכבת המשנה (נרמב"ם שם) כתב שאין הנכרי קונה את המשכון אם לא אמר מעכשיו כיון שלא עשה קנין משיכה. סג. **וכעין** זה ביאר בפנים מאירות (שו"ת, ח"ב סי' מו ד"ה שאם) שאם לא אמר מעכשיו אין המשכון נחלט למלוה אף כשהגיע זמן הפרעון, משום שעדיין לא שמו אותו בדמים כמה הוא שוה וכמה הוא מוריד מהחוב, וכיון שהמשכון מחוסר גובינא הוא שייך עדיין ללוה, ואם התייקר המשכון התייקר ללוה וכן אם הוזל הוזל ללוה, ויכול לפדותו בדמים, ורק לאחר ששמו אותו והוחלט למלוה הרי הוא שלו לענין יוקרא וזולא ולענין שלא יוכל הלוה לפדות בדמים, וכיון שלנכרי יש רק שעבוד ולא קנין גמור, על כן איסור החמץ מפקיע את השעבוד, אבל אם אמר מעכשיו אין זה מחוסר גובינא, מכיון שנתכוון להקנותו לו בלא שומת דמים ועל כן מותר לישראל אחר הפסח. סד. **ספר** העיטור (שם), ראב"ד (בהשגות שם), ר"י מלוניל (ד"ה נכרי), ראש"ש (פי' י), ריטב"א (שם), רבינו דוד (לג: ד"ה והוא), מאירי (שם), ר"ן (שם), מהר"ם חלאווה (ד"ה עכו"ס). סה. **והוכיח** הרא"ש כדעה זו מהמבואר בגמרא (לג.) שלדעת אביי הסובר למפרע הוא גובה מותר בהנאה אפילו החמץ בבית ישראל, מכיון שאנו רואים כאילו קודם הפסח כבר היה ברשות ישראל, ואם כן כל שכן לרבא שאמר לו בפירוש שיקנה במעכשיו שקונה הוא למפרע קנין גמור. ובפנים מאירות (שו"ת סי' מ"ו) תמה עליו שיש לומר שגם לאביי מדובר בהגיע זמן הפרעון קודם הפסח, אבל אם הזמן הוא לאחר הפסח אסור בהנאה מכיון שיכול היה הישראל לפדותו בפסח. ובשפת אמת (לג: ד"ה עי') ובקהלות יעקב (סי' כה ד"ה והרע"ב) יישבו שכוונת הרא"ש להקשות שאם מה שבידו לפדותו מחשיבו כשלו אם כן מה מועיל שלמפרע הוא גובה, שהרי אפילו אם הגיע זמן הפרעון קודם הפסח עדיין בידו לפדותו מיד הנכרי וכשלו הוא. ואין לומר שכבר גבאו הנכרי בחובו ואינו יכול לפדותו, שאם כן גם לרבא מותר אחר הפסח אפילו בלא מעכשיו שהרי כבר זכה בו נכרי לגמרי. ויישב הפרי חדש (סי' תמץ סק"ג) את דעת הרמב"ם שסברא זו שמכיון שהיה יכול לפדות בפסח הרי זה כשלו, אינה נכונה לפי אביי, אלא דווקא לרבא שאמר שבעל חוב מכאן ולהבא הוא גובה, ונתבאר טעמו בגמרא להלן (לג.) דהיינו משום שכיון שאילו היו לו זוזי היה יכול לסלקו בזוזי הרי זה נחשב של הלוה ולא קנה המלוה אלא משהגיע זמן הפרעון, והרי זה כעין הסברא כאן שמכיון שאילו יכול לפדות הרי זה כשלו באותה שעה, אבל אביי אינו סובר סברא זו. ובבאר יצחק (שו"ת ח"א סי' ג ענף ג) יישב את דעת הרמב"ם שהוא סובר שאביי לשיטתו (להלן מז:) לגבי מבשל ביום טוב לצורך חול, שלוקה, ואין אומרים הואיל שאם נזדמנו לו אורחים ראוי המאכל לצורך יום טוב על כן אינו לוקה, וכן כאן סובר אביי שאין לאסור החמץ מצד הואיל שהיה בידו לפדותו, אבל הרמב"ם פסק שאומרים כאן סברא זו, וכשם שפסק (הל' שביתת יו"ט פ"ו הט"ו) לגבי מבשל ביום טוב לצורך חול שאינו לוקה הואיל וראוי לאורחים. ובקהלות יעקב (שם ד"ה וכדעת) יישב שהרמב"ם סובר שלאביי מיד בהגעת זמן, נעשה שלו אפילו אם עדיין לא גבאו, כי לאביי קניינו הוא על ידי כסף ההלואה, והגעת הזמן היא תנאי לקנייה שאינו קונה אלא בתנאי שיגיע הזמן ולא יפרענו [ראה להלן בדברי אביי שלמפרע הוא גובה שהובאה מחלוקת אחרונים בגדר דין זה], וממילא אין ביד הישראל לפדותו כיון שהגיע הזמן לפני פסח. ובמהר"ם חלאווה הוכיח שמדובר שזמן הפרעון הוא אחר הפסח, שאילו אם הוא קודם הפסח אין חידוש בכך שאין הישראל עובר ומותר לאחר הפסח, שהרי בפסח היה של הנכרי לגמרי, שאין הישראל יכול לחזור ולפדותו ממנו. סו. **וכתב** המהר"ם חלאווה שהטעם הוא שלמפרע הוא גובה ולכן התברר למפרע שבפסח היה של הנכרי. והיינו שלפי אביי שייך דין זה בכל משכון כיון שלמפרע הוא גובה, ולפי רבא דווקא באופן שהרהינו ואמר מעכשיו שבזה למפרע הוא גובה. ועוד כתב מהר"ם חלאווה, שמן התורה גם לולא הטעם שלמפרע הוא גובה לא היה עובר עליו בפסח, כיון שלא היה ברשותו, אך מדרבנן אסור, ועל זה מועיל הטעם שלמפרע הוא גובה. סז. **כלומר** שתיבות אלו הם המשך המעשה, שהנכרי הלוה את ישראל על חמצו אחר הפסח, שזמן הפרעון הוא אחר הפסח, ואינם פסק הדין שאחר הפסח מותר בהנאה. והפני יהושע (לג. ד"ה ליתא) כתב שרש"י לא פירש את מה שנאמר שם בברייתא 'לאחר הפסח אינו עובר', שתיבות 'אחר הפסח' היינו שזמן הפרעון הוא אחר הפסח, משום שסתימת הלשון לא משמע כן [וזה שלא כדברי הרא"ש בפירוש המשנה]. ובפני יהושע בגיטין (מ: ד"ה והגרסינן, שם מד. נרמב"ן ד"ה ג"ג) נקט בדעת רש"י שם שהוא סובר כדעת הרמב"ם שדווקא אם זמן הפרעון קודם הפסח מותר בהנאה, אבל אם הזמן הוא אחר הפסח אסור. סח. **וכתב** הקרבן נתנאל (סי' ו תוס' מ) שהרא"ש לא פירש כמו הר"ן, לפי שלפירושו קשה לדעת אביי שלא מחלק בין אמר מעכשיו ללא אמר מעכשיו, מדוע צריך שהזמן יהיה קודם פסח, אבל לפירוש הרא"ש לא קשה, שבאמת אין הזמן קודם פסח אלא שאמר כן קודם הפסח. סט. **וכתב** הב"ח (סי' תמץ ס"ג) שהוא הדין שאין צריך שירהינו אצל הנכרי, שכיון שהגיע זמן הפרעון קודם הפסח הרי הוא של הנכרי בכל מקום שהוא. ע. **הריטב"א** המאירי והר"ן (שם).

הראב"ד בחלק הראשון של דבריו שאם אמר מעכשיו אפילו אם זמן הפרעון אחר הפסח אינו עובר, ומשמע שבחלק השני של דבריו שאם זמן הפרעון הוא קודם הפסח אין צריך שיאמר מעכשיו, לא הסכימו עמו, אלא שגם בקודם הפסח צריך שיאמר מעכשיו, וכתב המגיד משנה שכן נראה מהרי"ף והרי"ץ גיאות ובעל העיטור (פס)[א]. וכן פסק השלחן ערוך (או"ח סי' תמח ס"ח).

וכתב הראב"ד שמה שלשיטתו אין זה אסמכתא כשלא אמר מעכשיו היינו משום שאין דין אסמכתא לנכרי[ב]. **והריטב"א** (ד"ה ונכרי) כתב שאסמכתא שייך רק בדבר שאינו ניתן מיד ליד לאלתר או בקרקעות, אבל כאן שנותן את המשכון ליד הנכרי לא שייך אסמכתא. **והר"ן** (פס) כתב שבכל משכון אין דין אסמכתא מכיון שבעל חוב קונה משכון ונמצא שכבר קנאו מעכשיו[ג].

ראיה מחלה שאם יש אפשרות שהחמץ יהיה שלו אסור, ודחיית הראיה

בגמרא להלן (מו:) מבואר שרבי אליעזר סובר שאם יש לו חלה והחמיצה עובר עליה משום 'הואיל', כלומר שהואיל ויש באפשרותו להישאל אצל חכם על הפרשתו ולעקור למפרע את חלות ההפרשה ואז יתברר שהחמץ שלו, לפיכך גם אם לא נשאל הרי זה כחמץ שלו מאחר ויכול להישאל. וכתבו **הראשונים**[ד] שלכאורה יש מזה ראיה למשכון שזמן הפרעון הוא לאחר הפסח, שאף אם לבסוף הנכרי יגבה את המשכון לפי שהישראל לא פרע את החוב, מכל מקום הואיל והישראל יכול לפדות את המשכון של החמץ על ידי תשלום החוב, הרי זה נחשב כחמץ שלו ועובר עליו, וזהו טעמם של **רבינו אפרים** והרמב"ם שצריך שיהיה זמן הפרעון קודם הפסח, כי אם הוא לאחר הפסח עובר עליו כיון שהיה בידו לפדותו אף על פי שבסוף לא פדאו[ה]. ודחו **רבינו דוד** (פ: ד"ה והא) ומהר"ם **חלאווה** (ד"ה ועכו"ס) את הראיה, שבחלה כיון שהחמץ ברשותו שייך לומר שנחשב כשלו הואיל ובידו להישאל, אבל במשכון שברשות הנכרי אין אומרים הואיל ובידו לפדות בממון הרי זה כשלו. **והמאירי** (ד"ה וגידולי) **והר"ן** (פס) דחו שבחלה אינו חסר אלא דיבור בעלמא לפיכך נחשב כשלו, אבל במשכון שחסר פרעון ממון לנכרי המלוה אין אומרים בו הואיל, וגם אם לאחר זמן פדה הישראל את המשכון הרי זה דבר שנתחדש כשפדה, ואין זה גורם שיחשב למפרע כחמץ ברשות הישראל[ו]. ועוד כתב רבינו דוד שאפילו אם נאמר שעבר עליו הישראל מכיון שהיה בידו לפדותו, מכל מקום מאחר ולא פדאו הישראל ונתברר שחמצו של נכרי הוא, אינו בדין שיאסר החמץ בהנאה לאחר הפסח משום קנס, שאין שייך לקנוס חמץ של נכרי כשעבר הישראל בבל יראה לאוסרו לישראל[ז].

והב"ח (סי' תמח ס"ק ג) כתב שאין אומרים הואיל והיה יכול לפדות אסור, משום שעכשיו אנו רואים שהגיע הזמן ולא פדה, והוברר למפרע שלא היה בפסח של הישראל אלא של הנכרי, ורק לגבי חלה אומרים הואיל כיון שהנידון הוא לענין לעבור עליו בבל יראה בפסח עצמו, שכל שיכול להישאל עכשיו בפסח הרי זה כשלו ועובר עליו, אבל משכון אינו נאסר לאחר הפסח אם היה יכול לפדותו בפסח, ורק לענין לעבור בפסח עצמו אומרים הואיל[ח].

הטעם שהמשנה מדברת על אחר הפסח ולא על תוך הפסח

שם. כתב **המהר"ם חלאווה** (ד"ה עכו"ס) שמשנה זו היא לפי רבי שמעון הסובר (לעיל כט.) שחמץ של ישראל לאחר הפסח אסור מדרבנן משום קנס, ושל נכרי מותר לגמרי. וכתב **הפני יהושע** (ד"ה עכו"ס) שאי אפשר לפרש את המשנה כרבי יהודה, כיון שלדעתו גם אם החמץ הוא של הנכרי, אסור הוא אחר הפסח מן התורה [כמבואר לעיל (כח: כט.)], וכל שכן כאן שעיקר החמץ הוא ישראל. **והקשה הצל"ח** (ד"ה נכרי) מדוע אכן נקט התנא את דינו לענין אחר הפסח ששייך רק לפי רבי שמעון, ולא נקט לענין חמץ בפסח עצמו ששייך גם לרבי יהודה. וכך היה צריך לומר, 'נכרי שהלוה את ישראל על חמצו אין הישראל חייב לבערו', או לומר 'נכרי שהלוה את ישראל על חמצו אינו עובר עליו בבל יראה'. וכתב שלפי מה שכתב **המגן אברהם** (סי' תמח סק"ד) שישראל שהלוה לנכרי על חמצו אינו חייב לבער בפסח משום שאולי הנכרי יפדה את חמצו מהישראל, אם כן יש לומר שבדין הסיפא ישראל שהלוה וכו' לא שייך לומר את הדין לגבי פסח עצמו כיון שאינו חייב לבער, ורק על אחר הפסח שייך לומר שאסור כיון שהיה בפסח של ישראל, וכיון שבסיפא מדובר על דין חמץ לאחר הפסח גם ברישא נקט התנא אופן זה ולא חמץ בפסח עצמו. ואמנם הצל"ח הקשה על המגן אברהם, שמדברי **רש"י** להלן (לח: ד"ה הגעמיך) מבואר שעובר באופן זה על בל יראה אם יתברר בסוף שהנכרי לא פדה את החמץ[ט]. ועוד שלשיטת **הרמב"ם** [הו"ד לעיל] המשנה מדברת באופן שזמן פרעון החוב הוא קודם הפסח, ואם כן ודאי שגם כשישראל הלוה לנכרי שייך לדון על דין החמץ בפסח עצמו ולא רק לאחר הפסח. וכתב הצל"ח שלפי דברי **המהרש"א** להלן (לח. ד"ה ישראל) שיש חידוש בחמץ לאחר הפסח לפי רבי שמעון, שאף על פי שלא היה בפסח של ישראל ממש, מכל מקום יש בזה קנס לאחר הפסח, אם כן מובן מדוע נקט התנא את דינו לאחר הפסח כרבי שמעון ולא בתוך הפסח, שבא לחדש לנו חידוש זה ששייך קנס בחמץ לאחר הפסח גם באופן זה. אך כתב הצל"ח שדברי מהרש"א דחוקים[י].

אם מותר לכתחילה ללוות על החמץ

שם. לעיל הובאו דברי רבינו דוד שנסתפק האם דין המשנה הוא רק שהחמץ לאחר הפסח מותר בהנאה, אבל הישראל שלוה עובר עליו בפסח משום הואיל ובידו לפדותו, או שאין הישראל עובר עליו בפסח, ואף לכתחילה מותר ללוות על החמץ[יא]. וכן נסתפק בזה **הב"ח** (סי' תמח ס"ק ד"ה וכתב)[יב], וכתב שמלשון הגמרא והפוסקים משמע שדווקא לענין איסור חמץ שעבר עליו הפסח נחשב של הנכרי, ואינו אסור משום חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, אבל לענין פסח עצמו לעבור עליו בבל יראה, לדעת הראשונים שמדובר שזמן הפרעון הוא לאחר הפסח, באמת עובר בפסח על בל יראה כיון שיכול לפדותו. ולכן אפשר שאסור לכתחילה ללוות מהנכרי ולתת משכון של חמץ, שהרי הוא בספק שמא יפדה את המשכון ויהיה שלו, ואף אם דעתו בפסח שלא לפדות, עובר על בל יראה משום הואיל ובידו לפדותו[יג]. אך הקשה אם כן מה שואלת הגמרא להלן (לח.) על הברייתא שם 'ותסברא אימא סיפא אבל נכרי שהלוה לישראל על חמצו לאחר הפסח דברי הכל עובר', והיינו שאם בעל חוב למפרע הוא גובה מדוע הוא עובר, הרי יש לומר שאין הכוונה שעובר על איסור הנאה של חמץ שעבר עליו הפסח, אלא שבפסח עצמו עובר על בל יראה, מהטעם הנ"ל שמכיון שיכול לפדות את החמץ עובר עליו.

והט"ז (סי' תמח סק"ג) כתב שאם בשעה שלוה כוונתו לפדות אחר הפסח אסור לעשות כן שהרי הוא כמטמין חמצו לכתחילה בבית הנכרי, אך אם מתחילה היתה דעתו לפדותו קודם הפסח, אלא שלבסוף אירע שלא פדה, אין

א. בביאור הגר"א (פס סק"ג) כתב שבמחלוקת זו תלוי מה שנחלקו הראשונים [הובא לעיל בענין 'מחלוקת הראשונים אם זמן הפרעון קודם הפסח או אחר הפסח'] מה הביאור במה שנאמר בתוספתא שהזמן הוא קודם הפסח, שהר"ן פירש שמדובר שלא אמר מעכשיו, והיינו משום שסובר כהראב"ד שאם הזמן קודם פסח אין צריך שיאמר מעכשיו, ואילו אלו שכתבו שקודם הפסח היינו שאמר לו קודם הפסח, סוברים שגם אם הזמן קודם פסח צריך שיאמר מעכשיו, לפיכך לא פירשו כהר"ן שמדובר בלא אמר מעכשיו [ויש להעיר שהטור (או"ח סי' תמח) כתב בשם הרא"ש, אם זמן הפרעון קודם פסח אין צריך שיאמר מעכשיו, ומכל מקום פירש הרא"ש שקודם הפסח הכוונה שאמר לו קודם הפסח ולא פירש כהר"ן שמדובר בלא מעכשיו]. **עב. וכתב** המגיד משנה (פס) שכתב כן לשיטתו (הל' מכירה פי"ח ה"ד) שיש דין אסמכתא במשכון בישראל, ולכך הוצרך לומר שבנכרי אין דין אסמכתא כלל. **עג. ותמהו** עליו, המגן האלף (סי' תמח סק"ג), רבי עקיבא איגר (לח. ד"ה גם מאפרון) והקרבן נתנאל (סי' י תוס' ג), שהרי נכרי אינו קונה משכון מישראל כמבואר בגמרא (לח:), ואם כן למה אין בו דין אסמכתא. ובמגן האלף תירץ שכוונת הר"ן שמכיון שבישראל יש קנין משכון על כן רגיל הוא להקנות המשכון בקנין גמור ולא לאסמכתא בלבד, ולכן אם הגיע זמן הגובייגא קודם הפסח קונה הנכרי ואין בזה משום אסמכתא. **עד. רבינו** דוד, מאירי, ר"ן, הגהות הרמ"ך, מהר"ם חלאווה (פס). **עה. וכתב** הקהלות יעקב (סי' כה ד"ה והנה נעיקר) שמה שבידו לפדותו הוא סיבה לחייבו רק אם הפדיון מקנה לו את החמץ למפרע, וכמו בחלה שאם נשאל עליה בטלה ההפרשה למפרע, אבל אם הפדיון הוא מכאן ולהבא אינו עובר עליו מצד מה שבידו לפדותו. והוכיח כן מהמבואר בסוגייתנו (לח:) שאם נכרי היה קונה משכון מישראל לא היה הישראל שהרהין חמצו אצל נכרי עובר עליו בבל יראה לרבא, ואף על פי שבידו לפדותו עד שיגבהו בבית דין. והנה בפנים מאירות (או"ח סי' מו) כתב טעם אחר לדעת רבינו אפרים והרמב"ם שאמירת מעכשיו אינה מועילה אם היה זמן הפרעון אחר הפסח, והוא על פי דברי רבא בגיטין (מ:) שאיסור החמץ מפקיע מידי שעבוד, ועל כן אפילו אמר מעכשיו הרי עדיין המשכון מחוסר גובייגא שהרי לא הגיע זמן הפרעון וממילא איסור החמץ מפקיעו, מה שאין כן כשזמן הפרעון הוא קודם הפסח והרהינו בידו אינו מחוסר גובייגא ואין איסור החמץ מפקיעו. **עו. ועיין** בשו"ת באר יצחק (או"ח סי' ג ענף ג) שהביא דברי הר"ן, וכתב שהרמב"ם (פס) סובר שגם במחוסר ממון אומרים הואיל, וכמו שמוכח מהגמרא (להלן מז:) שמקשה 'ואי אמרינן הואיל אחרישה לא לחייב הואיל וחזי לכיסוי דם ציפור', ופירש רש"י (ד"ה פס) 'הואיל ואי מזדמני ליה צפרים וחיות טובא', ומוכח שאע"פ שעכשיו אין לו צפרים וחיות אומרים הואיל אם יזדמנו לו, ואם כן גם בממון, אומרים הואיל ואם יהיה לו ממון יפדה, וכל שכן אם יש לו ממון, אומרים הואיל ויכול לפדות בממון זה. וכתב שאולי הר"ן סובר שלא אומרים הואיל בחמץ בפסח, כיון שלא יוציא ממון על חמץ שאסור בפסח. **עז. וכן** כתב המכתם (ד"ה ויש) בשם בעל ההשלמה שחמץ של נכרי שיש לישראל אחריות עליו אינו אסור אחר הפסח אף על פי שעבר עליו הישראל בבל יראה, מפני שלא קנסו את חמצו של הנכרי מחמת האיסור שעבר עליו הישראל. וכן דעת החק יעקב (סי' תמ סק"ד). אבל בתוספות להלן (לח: ד"ה שקוהה) משמע שחיוב אחריות גורם גם איסור הנאה אחר הפסח, וכן דעת המגן אברהם (פס סק"ח) שחמץ זה אסור בהנאה. **עח. וראה** עוד להלן שהב"ח מסתפק בזה אם במשכון שעדיין לא הגיע זמן הפרעון עובר עליו משום בל יראה, הואיל ועדיין יכול לפדותו. ובפרי חדש (סי' תמח ס"ק ד"ה ודעת) דחה דברי הב"ח, שטעם איסור חמץ שעבר עליו הפסח הוא משום קנס שעבר על בל יראה, ואם כן אם בפסח עבר על בל יראה משום הואיל, אסור אחר הפסח. **עט. וראה** להלן (על סוף המשנה) דברי האחרונים בענין זה. **פ. ועיין** שם בצל"ח שהאריך לתרץ מדוע התנא נקט את דינו לפי רבי שמעון דווקא. **פא. וראה** בהערה שם שהמכתם כתב בשם בעל ההשלמה בפשיטות שעובר עליו בפסח ומותר בהנאה לאחר הפסח. **פב. כן** כתב המגן אברהם (סי' תמח סק"ג) שהב"ח מסתפק בזה. אכן החק יעקב (פס סק"ח) כתב שמסקנת הב"ח שאם בשעה שהגיע זמן הביעור אמר שדעתו שלא לפדותו אינו עובר עליו ואין איסור בדבר כלל. ועיין במקור חיים (פס מיהושס סק"ח) ובמשנה ברורה (פס סק"ג) שהבינו בדעת החק יעקב שהאמירה היתה לנכרי המלוה. **פג. ולכאורה** קשה אם כן מדוע לא נאמר במשנה את הדין שבפסח עצמו חייב לבער שלא יעבור על איסור בל יראה. וצריך לומר כמו שכתב בחידושי גור אריה (להלן לח. ד"ה לאחר) על הברייתא בגמרא להלן (פס), שאם החמץ אצל הנכרי לא שייך לכתוב שחייב לבער, כיון שהנכרי לא יתן לו את החמץ לבערו, ולכן נאמר רק את הדין של החמץ לאחר הפסח אם מותר או אסור בהנאה.

מחייבים אותו לפדות עכשיו שמא ירצה לפדות אחר הפסח ואז יתברר שבפסח היה שלו ועובר עליו, שהרי אי אפשר לו לפדות מכיון שאם יפדה יהיה אסור למפרע, שנתברר שבפסח היה שלו ועבר עליו[פד].

ובמקור חיים (ביאורים סק"ח ד"ה ונהיות) הקשה על הט"ז, שאף שהישראל לא יפדה, מכל מקום אם הנכרי ירצה הוא יכול לכפותו לפדות, ואם כן יהיה שלו למפרע, וכן אם יאנס המשכון בבית הנכרי, הישראל יהיה חייב עליו, ונמצא שלמפרע מתברר שהוא שלו ועובר עליו, ועל כן אין להתיר לכתחילה. וכן כתב **החתם סופר** (ד"ה נכרי - הסני) שלשון המשנה 'שהלוה לישראל על חמצו' משמע שדווקא בדיעבד, אבל לכתחילה אסור לעשות כן להלוות על החמץ שמא ימחל הנכרי על חובו או שיאנס המשכון ויהיה חייב הישראל לפרוע, ונמצא שהחמץ היה של הישראל ועובר עליו[פה], לפיכך אסור לכתחילה להלוות על החמץ[פו], ונידון המשנה הוא בדיעבד אם כבר עשה כן שלוה על החמץ, אינו עובר עליו אם הרהינו ואמר מעכשיו.

הטעם שהמשנה מדברת על איסור הנאה ולא על איסור אכילה

שם. כתב **מהר"ם חלאווה** (ד"ה עכו"ס) שהוא הדין שהחמץ מותר באכילה ולאו דווקא בהנאה, אלא שמשום שהתנא רצה לומר בסיפא שאפילו בהנאה אסור ולא רק באכילה, לפיכך גם ברישא כתב מותר בהנאה. **והפני יהושע** (ד"ה עכו"ס) כתב שאין נראה לומר שנקט התנא ברישא משום סיפא, ועוד שכח דהתירא עדיף, ואם כן עדיף לומר שברישא מותר אפילו באכילה, מאשר שבסיפא אסור אפילו בהנאה. וכתב שאולי כל המשנה כאן היא לענין הנאה אגב המשנה הקודמת (שם). ועוד כתב שכיון שהמשנה היא כרבי שמעון שחמץ לאחר הפסח אסור משום קנס לא שייך כלל איסור אכילה, שהרי הגמרא מעמידה את המשנה שהרהינו אצל הנכרי וגם אמר לו מעכשיו, ולבסוף לא פדה את החמץ מהנכרי, ואם כן לא שייך בחמץ זה את הקנס, כיון שהחמץ הוא של הנכרי ממש, ועוד שאם נקנוס יתכן שישראל אחר יקנה את החמץ מהנכרי ולא ידע כלל שהחמץ זה היה של ישראל ונתנו במשכון לנכרי, לפיכך לענין איסור אכילה ודאי שלא קנסו כלל, אלא שהיה הוה אמינא לומר שקנסו שלא יהנה מפרעון החוב, כלומר שנחייב את הישראל לפדות את החמץ קודם הפסח מהנכרי, לפי שאם לא יפדנו הוא נהנה ממנו לפרוע את חובו, ועל כן בא התנא של המשנה לומר שהחמץ מותר בהנאה, וגם לענין לפרוע את חובו, כיון שאמר לו מעכשיו וכבר קנה הנכרי את החמץ קודם הפסח[פז].

והחתם סופר (ד"ה אמר) כתב שלא הוזכרה אכילה משום שמדובר במקום שנהגו איסור באכילת פת נכרי, וכמו שמבואר **בירושלמי** (ה"ג) על המשנה לעיל, ואם כן הנפקא מינה היא רק לענין איסור הנאה.

חמץ שניתן למשכון אם חשוב שלו כיון שחייב באונסים

שם. הקשה **המגן אברהם** (סי' תמח סק"ג) מדוע אינו עובר על חמץ זה שנתן במשכון, הרי אף שהמשכון ביד הנכרי מכל מקום אם קרה אונס והמשכון נפסד, חייב הישראל באחריותו לשלם את החוב ואינו נפטר במשכון, ואם כן הוא נחשב שנמצא ברשות הישראל, ועובר עליו משום בל יראה ויהיה אסור לאחר הפסח כדין חמץ שיש לו עליו אחריות שעובר עליו בבל יראה[פח]. ותירץ שחמץ זה נחשב כחמץ של נכרי והוא בבית נכרי והישראל קיבל עליו אחריות, שאינו עובר עליו [כמבואר במגן אברהם (סי' תמ סק"ח)]. ועוד תירץ שדנים בזה כפי דיני הנכרים, שאם נאנס המשכון בבית המלוה אין הלוה חייב, ולכן אין הישראל חייב באחריות החמץ ואינו עובר עליו. וכתב **רבי עקיבא איגר** (על מג"א שם) שמה שהקשה המגן אברהם מצד קבלת האחריות, ולא הקשה מצד שמאחר שנאנס המשכון לא ירצה המלוה לקנותו וממילא הרי זה חמץ של ישראל למפרע, ובזה לא יועיל תירוצו הראשון שהוא כחמץ של נכרי בבית נכרי שהרי למפרע נתברר שהוא חמץ של ישראל, היינו משום שבאמת בפסח עובר הישראל מספק שמא יכוף אותו הנכרי לפרוע חובו, אלא שלאחר הפסח שנתרצה לקחת את המשכון נתברר למפרע שהיה החמץ של הנכרי ולא עבר בבל יראה, ועל זה הקשה המגן אברהם שמכל מקום היה לו להאסר אחר הפסח מצד שהיתה אחריות החמץ עליו אם יאנס.

והנה במה שנקט המגן אברהם שאם נאנס המשכון חייב הישראל לשלם את החוב, הקשה **באורים ותומים** (סי' עג תומים ס"ק יג ד"ה מנל) הרי כיון שהתנו שאם לא יפדה בזמן יהיה קנוי מעכשיו לנכרי, אם כן גם כשקרה אונס קנוי לנכרי שהרי לא פדה. ותירץ שהתנאי הוא שאם לא יפדה כשהמשכון בעין יהיה קנוי מעכשיו לנכרי, אבל אם אינו פודה משום אונס אינו בכלל התנאי[פט].

וביד אפרים (על המגן אברהם סי' תמח סק"ג) חולק על עיקר ההנחה שאם נאנס הישראל חייב, וכתב שכאן גם אם נאנס פטור, שכיון שאמר לו מעכשיו הרי זה כמכירה גמורה עם תנאי שחייב להחזיר לו בתוך הזמן אם מחזיר את המעות, ועדיף מאפותיקי מפורש, ולכן גם אם נאנס פטור. אבל **במקור חיים** (סי' תמח ביאורים סק"ח) כתב בדעת המגן אברהם שאין זה כמכירה אלא קנס על הלוה שאם לא יפרע בזמן יהיה המשכון של המלוה מעכשיו.

ועל תירוצו הראשון של המגן אברהם הקשה המקור חיים (שם סק"ג), שאין זה דומה לחמץ של נכרי בבית נכרי וישראל קיבל אחריות, ששם אין חיובו אלא משום אחריות בלבד, אבל כאן חייב לשלם את החוב משום שהקנין של הנכרי בחמץ בטל לגמרי, ואם כן החמץ הוא של הישראל לגמרי, ואין מועיל מה שהוא בבית הנכרי. ולכן כתב שבאמת עובר על חמץ זה משום שחייב באחריותו, אך מכל מקום אף שאסור בהנאה אין הישראל חייב לפדות את המשכון מהנכרי, ולכן אם נאסור את החמץ לאחר הפסח אין זה קנס לישראל הלוה אלא לנכרי שלא יכול למכור לישראל אחר, וזה לא שייך לקנוס את הנכרי על החמץ, ולפיכך הוא מותר לאחר הפסח[צ].

אם גם בסיפא מדובר שהרהינו ואמר מעכשיו

וישראל שהלוה את נכרי על חמצו אחר הפסח אסור בהנאה. בגמרא להלן (לא:) מבואר שנחלקו התנאים אם ישראל קונה משכון מנכרי או לא, לדעת תנא קמא (נתרייתא לא.) אינו קונה, ולפיכך רק אם הנכרי הרהין את החמץ אצל הישראל ואמר לו שאם לא יפרע יקנה מעכשיו, החמץ נחשב של הישראל ועובר עליו בפסח[צא] וכן אסור לאחר הפסח, אבל בלא הרהין ואמר מעכשיו אינו עובר ומותר לאחר הפסח. ולדעת רבי מאיר ישראל קונה משכון מנכרי, ולכן גם אם לא הרהין ואמר מעכשיו עובר עליו ואסור לאחר הפסח. ומבואר **ברש"י** (ד"ה ישראל) שהמשנה כתנא קמא ומדובר בהרהינו אצל הישראל[צב]. וכתבו **בעל המאור** (ד"ה פיימר) **והרא"ש** (סי' י) שהלכה כתנא קמא שאינו קונה, ולכן מה שנאמר במשנה שאסור לאחר הפסח היינו דווקא אם הרהין ואמר מעכשיו. והוסיף הרא"ש שאין לישראל אחריות על המשכון כי אם היתה לו אחריות עליו היה אסור בהנאה לאחר הפסח מצד האחריות ואפילו לא אמר לו 'מעכשיו'. והקשה **האורים ותומים** (שם אות ג עיי"ש) שהרא"ש עצמו כתב שם לגבי נכרי שהלוה את ישראל שמה שמותר בהנאה היינו מפני שמדובר בשהרהינו אצל נכרי אבל בלא הרהינו אצלו אסור מצד שיש לו אחריות עליו, ומעתה קשה למה לא נעמיד גם בזה שלא קיבל עליו אחריות על המשכון אף שהוא בביתו. ותירץ שאין כוונת הרא"ש כאן שאמר בפירוש שאינו מקבל על עצמו אחריות, שהרי המשנה נאמרה בסתם ולא משמע להעמידה רק באופן זה, אלא כוונתו שמן הסתם אין אחריות המשכון עליו שהרי אין דין שמירה בגוי, ולא בא הרא"ש אלא לומר שלא יאמר בפיו שמקבל על עצמו אחריות, מה שאין כן בנכרי שהלוה את ישראל ואמר לו הישראל 'אם לא אפדה את המשכון יהיה קנוי לך מעכשיו' אז ממילא אחריותו עליו, שהרי אם יאבד המשכון יבטל קנין הגוי במשכון ויצטרך לפרוע את חובו בממון אחר. **והשפת אמת** (לא: ד"ה הא) תירץ שיש לומר שבנכרי שהלוה את ישראל על חמצו אסור בהנאה אפילו לא שמותר להפקיע מהנכרי את עצם ההלואה שהרי הפקעת הלואתו מותרת, ממילא אין זה נחשב כפורע חובו מאיסורי הנאה, ובפרט כאן שאין הנכרי תובעו.

פה. ובפרי חדש (סי' תמח סק"ח) כתב שמותר ללוות לכתחילה אף שזמן הפרעון אחר הפסח, אלא שכשיגיע זמן הביעור צריך שיגמור בדעתו שלא לפדותו עוד, ואז החמץ מותר לאחר הפסח, ואם לא עשה כן אסור בפסח עצמו וגם לאחר הפסח, שכל שעובר בפסח קנסו אותו שאסור לאחר הפסח. ובאליה רבה (סי' תמח סק"כ) כתב שרק אם דעתו לכתחילה שלא יפדה אחר הפסח מותר ללוות, אבל בסתם אסור לכתחילה, ועוד כתב שאם זמן הפרעון הוא קודם הפסח ולא פדה, פשיטא שאחר הפסח אף אם פודה מותר שהוא קנין חדש עכשיו שפודה, אבל בפסח לא היה שלו כלל.

פה. וראה להלן עוד בענין 'חמץ שניתן למשכון אם חשוב שלו אם חייב באונסים'. **פו. והוסיף** עוד שהוא הדין אם המשכון נגנב או נאבד אצל הנכרי באופן שהנכרי מפסיד חובו, מכל מקום מתברר למפרע שהמשכון הוא של הישראל והנכרי לא קנה אותו כלל, שאין הנכרי קונה את המשכון אלא כשמגיע זמן הפרעון והמשכון בעין, אבל כשמפסיד חובו מפני שלא שמר כראוי, הוא מפסיד רק את החוב עצמו, כשמגיע זמן הפרעון והמשכון איננו, אבל גוף המשכון כל עוד שהוא קיים הוא של הישראל. **פז. ובאופן** שלא אמר מעכשיו מסתפק המגן אברהם (סי' תמח סק"ג) אם מותר לו לפרוע את החוב בחמץ זה, והיינו שאפילו אם החמץ בבית הנכרי צריך לפדותו כדי שלא יהיה כפורע חובו מאיסורי הנאה. והבית מאיר (שם ס"ח ד"ה כתב) והמקור חיים (שם ביאורים סק"ג) כתבו להיתר, כיון שאינו פורע בידים אלא מאיליו הוא נשאר ביד הנכרי, ומה שאין הנכרי תובע ממנו הוא הנאה דממילא ואינה אסורה. ועיין בדבריהם שהביאו ראיה מהגמרא בנדרים (מז:) שמודר הנאה לוה ובעלי חובות באים ונפרעים ממנו אף שהנכסים אסורים עליו. ובשער הציון (שם אות יב) הוסיף עוד שכיון שמותר להפקיע מהנכרי את עצם ההלואה שהרי הפקעת הלואתו מותרת, ממילא אין זה נחשב כפורע חובו מאיסורי הנאה, ובפרט כאן שאין הנכרי תובעו. **פח. כמבואר** בגמרא לעיל (ה:).

פט. והקשה המקור חיים (סי' תמח ביאורים סק"ח ד"ה ועוד) הרי כאן לשון התנאי המבואר בשו"ע הוא 'מעכשיו יהיה שלך אם לא אפרע לך עד זמן פלוני', ואם כן לכאורה כל שלא פרע את החוב הרי המשכון של הנכרי, ומדוע חייב הישראל באונס. ותירץ שגם בלשון זו הכוונה היא אם לא אפרע את החוב ויהיה המשכון ראוי לפרוע ממנו, אבל כשנאנס אין ראוי לפרוע ממנו, ולכן אינו של הנכרי אלא של הישראל. אך כתב שזה דחוק מאד, עיי"ש. ורבי עקיבא איגר (גמ"ח שם) כתב שהמלוה קונהו למפרע רק אם רוצה בכך, שתנאי זה לטובתו הוא ורשאי הוא לומר אין רצוני לקנותו, ויכפה את הלוה ליטול משכונו ולהשיב את חובו. **צ. וכבר** הובאה סברא זו ברבינו דוד שהובא לעיל בענין 'ראיה מחלה שאם יש אפשרות שהחמץ יהיה שלו אסור, ודחיית הראיה'. **צא. כן** מבואר ברש"י (לא: ד"ה הגעתיך) בפירוש הברייתא שם, שלא רק אסור לאחר הפסח אלא שגם בפסח עובר עליו בל יראה. וראה עוד להלן מה שכתבו בזה האחרונים. **צב. עיין** בראש יוסף (נתב"ש ד"ה ישראל) שמדייק בלשון רש"י שכתב 'נמי כיון דהרהינו אצלו ומטא זימניה ולא פרעיה', שבא לומר שמדובר כמו ברישא שלא פרע, ולכן עובר שהתברר שהוא של הישראל, אבל אם פרע אינו עובר, ושלא כדעת רבי מאיר שגם אם פרע עובר כיון שישראל קונה משכון מנכרי. ועיין עוד בראש יוסף שעמד על שינוי הלשון ברש"י, שלגבי נכרי שהלוה כתב 'דמשעה שהרהינו אצלו', ולגבי ישראל שהלוה כתב 'מההיא שעתא דאוזפיה'.

קיבל עליו ישראל אחריות, כי מה שבידו לפדותו הרי זה יותר מקבלת אחריות, שהרי אם יפדנו יהיה חמץ זה שלו לגמרי, ועל כן צריך שירהינו אצל הנכרי ובזה נחשב שיצא לגמרי מרשותוצג.

הטעם שהשמיט הרמב"ם את דין הסיפא

שם. הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ד ה"ה) הביא רק את דין הרישא נכרי שהלוה וכו', ואילו את דין הסיפא 'ישראל שהלוה את נכרי על חמצו אחר הפסח אסור בהנאה' לא הביא הרמב"ם. וכתב **המגיד משנה** שהרמב"ם פוסק כרבי מאיר שישראל קונה משכון מנכרי, ולפיכך הוא חייב באחריותו ועובר עליו, וכיון שכבר נתבאר ברמב"ם (שם פ"ד ה"ג) שנכרי שהפקיד חמץ אצל הישראל, אם הוא חייב באחריותו עובר עליו, לא הוצרך הרמב"ם לחזור ולכתוב דין זה במשכוןצד.

אהח 19/06/2018

אם עובר בפסח על בל יראה

שם. במשנה מבואר רק את הדין של החמץ לאחר הפסח שאסור בהנאה, והובא לעיל **שרש"י** (לא: ד"ה הגעמיך) כתב שגם עובר על חמץ זה בפסח משום בל יראה. וכן פסקו כמה **אחרונים** שעובר עליו ולכן צריך לבערוצה. אבל **המגן אברהם** (סי' תמח סק"ד) כתב שאינו חייב לבערו בפסח, משום שעדיין הוא של הנכרי שהרי הוא יכול לפדותו. והקשו עליו האחרוניםצו מדברי רש"י הנ"ל שעובר עליו בפסח. ותירץ **האליה רבה** (שם סק"ה) שדברי רש"י הם באופן שלא ביטל את החמץ, ודברי המגן אברהם הם באופן שביטל. וביאר המחצית השקל שאף על פי שבחמץ של ישראל אין די בביטול וצריך גם ביעור, מכל מקום בחמץ זה שאפשר שיפדהו הגוי נקרא עדיין חמצו של נכרי ולא חייבו חכמים את הישראל לבערו ולהפסיד ממונו.

וביד אפרים ביאר את דברי המגן אברהם שאינו עובר בפסח משום שאפשר שהנכרי יפדנו, וגם אם לא יפדה אם זמן הפרעון הוא אחר הפסח יכול למחול על החוב לפני שיגיע זמן הפרעון, ויאמר הריני כאילו התקבלתי, ונמצא שהחמץ לא היה קנוי כלל ולכן לא עבר עליו בפסחצז. ועוד כתב שגם אם זמן הפרעון הוא בפסח יכול לעשות כן, אלא שאולי לכתחילה אין ראוי לסמוך על זה, שמא ישכח לעשות כן קודם זמן הפרעון. ולכן יעשה כן קודם הפסחצח, ויותר טוב מלבטל את החמץ, אך סיים היד אפרים שאולי גם באופן זה הרי זה כהערמה, וצריך עיון.

וכן כתב המקור חיים (שם, ניסוריס סק"ד) שכיון שיכול למחול חובו ולומר הריני כאילו התקבלתי אינו עובר עליו בפסח. וכתב עוד שיכול למחול את התנאי שאם לא יפרע את החוב יהיה החמץ שלו, ולכן אינו זוכה בחמץ אפילו אם הגיע זמן הפרעון והנכרי לא פרע את החוב, וכיון שבידו הוא שלא לקיים התנאי אינו עובר על חמץ זה בפסחצט. ואמנם אם אחר הפסח רוצה לקיים התנאי ולגבות את חובו מהחמץ מתברר למפרע שהיה שלו בפסח ועבר על בל יראה, אך לכתחילה אין צריך לחשוש שמא יעשה כן לעבור על איסור בל יראהק.

אם בסיפא מדובר כשזמן הפרעון קודם פסח או אחר הפסח

שם. לעיל [בענין 'מחלוקת הראשונים אם זמן הפרעון קודם הפסח או אחר הפסח'] הובא שהראשונים נחלקו בדין הרישא מתי הוא זמן הפרעון, דעת **הרמב"ם** שזמן הפרעון קודם פסח, וכיון שאמר מעכשיו הרי זה של הנכרי קודם הפסח, ולכן אינו עובר בפסח ומותר בהנאה לאחר הפסח, ודעת **הראב"ד** ועוד ראשונים שזמן הפרעון אחר הפסח, ואם הזמן היה קודם הפסח אינו אסור אף אם לא אמר מעכשיו, ודעת **השלחן ערוך** (על פי המגיד משנה, כמבואר לעיל) שגם אם זמן הפרעון הוא קודם הפסח רק אם אמר מעכשיו אינו עובר ומותר לאחר הפסח.

ובדין הסיפא שישראל שהלוה לנכרי על חמצו אחר הפסח אסור, כתב **הפרי מגדים** (סי' תמח ס"ק ו) שלפי הראב"ד הוא הדין בסיפא, אם זמן הפרעון הוא קודם פסח אין צריך שיאמר מעכשיו, ועובר על החמץ גם אם לא אמר מעכשיו.

והנה לשון **השלחן ערוך** (שם ס"ב) 'אם משכנו בידו ואמר לו מעכשיו והגיע הזמן אפילו אחר הפסח' וכו', ודייק **המשנה ברורה** (שם סק"ט) שגם בזה לדעת השלחן ערוך אם זמן הפרעון קודם הפסח כל שלא אמר מעכשיו לא קנה את החמץ ומותר לאחר הפסח, והיינו כשיטתו שאם לא אמר מעכשיו אינו נקנה למלוה אפילו כשהגיע זמן הפרעון משום שהוא אסמכתא, ושלא כדעת הראב"ד שגם אם לא אמר מעכשיו נקנה למלוה ואינו אסמכתא, ועובר על חמץ זה אפילו לא אמר מעכשיו.

ובשו"ע הרב (שם ס"ג) כתב שכאן קונה את המשכון כשמגיע זמן הפרעון אפילו לא אמר מעכשיו, ולכן אם זמן הפרעון הוא קודם הפסח אף אם לא אמר מעכשיו חייב לבערו בפסח ואם לא ביערו אסור בהנאה אחר הפסח. והטעם הוא שאף על פי שבדיני ישראל אם אמר למלוה שאם לא יפרע עד זמן פלוני יהיה המשכון שלו ולא אמר מעכשיו אין המלוה קונה משום שנחשב לאסמכתא, מכל מקום אם אמר כן הנכרי קונה, כיון שבדיני הנכרים אין דנים דין אסמכתא ולדיניהם הישראל קונה, אם כן גם בדיני ישראל דנים בזה לפי דיני הנכרים, שהרי הדין הוא שכל מקום שבאים ישראל ונכרים לדין ואפשר לזכות את הישראל לפי דיני הנכרים, אומרים לו לנכרי כך הוא בדיניכם שהישראל זוכה, ואם כן כאן הישראל זוכה במשכון כדיני נכרים שאין אסמכתא, ולפיכך המשכון של הישראל ועובר עליו בפסח ואסור בהנאה אחר הפסח.

אבל הביאור הלכה (שם ד"ה אינו) כתב, שנראה כמו שמשמע בשלחן ערוך שגם בזה שייך אסמכתא ואין הישראל קונה את המשכון, ואין לחלק בזה בין ישראל לנכרי, כיון שהסברא שיש בזה אסמכתא היא שסומך בדעתו שלא יקרה כן שלא יפרע בזמן ולכן אין כוונתו להקנות את המשכון למלוה, וזה שייך בין אם הלוה הוא ישראל ובין אם הוא נכרי, ואין שייכת כאן הסברא שיכול הישראל לזכות בדיניהם שהרי אין נוח לו בזה עכשיו, שאם יזכה במשכון יהיה אסור בהנאה ויפסיד חובו.

באיזה סוג שעבוד נחלקו אביי ורבא

איתמר בעל חוב אביי אמר למפרע הוא גובה, ורבא אמר מכאן ולהבא הוא גובה. כתב **רש"י** (ד"ה בעל חוב) 'המלוה את חבירו ושיעבד לו נכסיו שאם לא אפרע לך עד יום פלוני גבה מנכסי, והגיע הזמן ולא פרע'. ומבואר שלרש"י לא נחלקו אביי ורבא בעשה נכסיו אפותיקי אלא בששיעבד נכסיו בסתם, וכן הביא **המאירי** (ד"ה ומכל) בשם יש מפרשים. וכן מבואר מדברי **הרמב"ן** (מלחמת ה' ד"ה אמר)קא. אבל דעת **הראב"ד** (בהשגות על הרי"ף, ד"ה אימתי) **והמאירי**, שמחלוקת אביי ורבא היא רק באופן שעשה שדהו אפותיקי, כלומר שבשעת

צג. **וראה** להלן (לא.) בנידון הטעם שלאביי אין נאסר בהנאה מצד קבלת אחריות, מה שהקשו האחרונים על הרא"ש מהמבואר בגמרא שלאביי שאמר למפרע הוא גובה מותר בהנאה אפילו לא הרהינו אצלו, ובהכרח צריך לומר שמדובר בשאמר הישראל שאינו מקבל עליו אחריות וכמו שכתב הרא"ש (שם), ואם כן למה לרבא לא נעמיד כן שאמר בפירוש שאינו מקבל עליו אחריות [וקושיא זו אינה מתורצת בתירוצים הנזכרים]. צד. **המגיד** משנה כתב שהרמב"ם פוסק כרבי מאיר משום שהלכה כסתם משנה שישראל מנכרי קונה משכון. והיינו שטעם משנתנו שישראל שהלוה לנכרי על חמצו אסור לאחר הפסח, הוא משום שקנה את המשכון כדעת רבי מאיר. ותמה עליו החתם סופר (חידושים, קונטרס להרהיטו, ד"ה נכרי) הרי כיון שברישא של המשנה מדובר שאמר מעכשיו אם כן גם בסיפא מדובר באומר מעכשיו, ואם כן הטעם שאסור הוא דווקא משום שאמר מעכשיו, ונמצא שסתם משנה היא כתנא קמא שישראל אינו קונה משכון מנכרי. ותירץ שכוונת המגיד משנה היא שלכאורה קשה מדוע לא הוזכר בשום משנה את הדין שחמץ של נכרי שנמצא אצל הישראל והוא חייב באחריותו עובר עליו. אלא על כרחך שדין זה נאמר כאן במשנה, שהישראל עובר על המשכון שברשותו אע"פ שלא קיבל עליו אחריות משום שישראל מנכרי קונה משכון, והרי זה כמו שאם יש לו חמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות, ואם כן המשנה היא כרבי מאיר שישראל מנכרי קונה משכון, ולא מדובר באומר מעכשיו. אך כתב החתם סופר שזה דחוק. ועיין שם שמאריך ומיישב השמטת הרמב"ם באופן אחר. צה. **ב"ח** (או"ח סי' תמח ס"ג), **ט"ז** (שם סק"ג), **וחק יעקב** (שם סק"ז). ועל פי זה הקשה הט"ז על הטור (סי' תמח) שכתב רק את הדין של אחר הפסח ולא כתב שחייב לבערו בפסח כדי שלא יעבור עליו. ותירץ שהטור כלל דין זה במה שכתב שאם האחריות על הישראל חייב לבער, שקל וחומר הוא, אם באחריות בלבד שאין צד שיהיה גוף החמץ של הישראל חייב לבער, אם אמר לנכרי מעכשיו, שיתכן ואחר כך יתברר שהוא של הישראל ממש, ודאי שחייב לבער. צו. **אליה** רבה (שם סק"ה), **פרי מגדים** (שם משב"ז סק"ג), **דגול מרבבה**, **מחצית השקל** ויד אפרים (על המג"א שם). ועיין במקור חיים (שם, ניסוריס סק"ד), **שיורי לקט ונזירות שמשון** (הו"ד בילקוט מפרשים שבשו"ע השלם) שהקשו עוד אם אינו עובר בפסח מדוע אסור לאחר הפסח, הרי חמץ לאחר הפסח אסור רק משום קנס על מה שעבר בבל יראה [ואכן הר"י מלוניל (ד"ה אסור) ביאר במשנה שאסור בהנאה לאחר הפסח משום שהישראל עבר על בל יראה ובל ימצא], אבל כאן שלדעת המגן אברהם לא עבר על בל יראה אין צריך לקונסו. ועיין בחתם סופר (ד"ה אמר) שכתב כדעת המגן אברהם שאין עובר בפסח, וכתב שכן משמע לשון המשנה שהנידון רק על איסור חמץ שעבר עליו הפסח ובפסח עצמו אינו עובר בבל יראה, וביאר שאף על פי שטעם האיסור משום קנס, ואם כן לא עבר לכאורה אין טעם לקונסו, מכל מקום כיון שלבסוף קנה הישראל למפרע את החמץ, והתברר שהחמץ היה שלו בפסח, אע"פ שלא עבר עליו בבבל יראה, מכל מקום הוא בכלל גזירת חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, שכן מצינו כמה ענינים כיוצא בזה בפסח [והיינו שלא פלוג רבנן ואסרו כל חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אפילו לא היה צריך לבערו בפסח], והוסיף עוד שהברייתא להלן (לא.) שמבואר לגבי פת פורני שעובר עליו בפסח, חולקת על המשנה בזה, וסוברת שכיון שהדבר בספק אם יפדנו הנכרי עובר עליו. צז. **ולפי** זה נמצא שדין המשנה שאסור בהנאה, אינו בכל האופנים שלקח משכון חמץ ואמר מעכשיו, אלא דווקא אם לא מחל על החוב, ואז אם מגיע זמן הפרעון והחמץ אצל הישראל נתברר למפרע שעבר על בל יראה בפסח, ולכן אסור בהנאה לאחר הפסח, אבל אם מחל על החוב, אינו עובר בפסח ומותר לאחר הפסח בהנאה. צח. **וכתב** הביאור הלכה (סי' תמח ד"ה אסור) שנראה שכוונת היד אפרים היא שיאמר בערב פסח בפני בית דין או בפני עדים שלא בפני הנכרי שמוחל, ואז גם כשמגיע זמן הפרעון והנכרי לא פדה אין המשכון שלו ואינו עובר על בל יראה, והמשכון נשאר תחת ידו. צט. **ובתחילה** כתב שלפי מה שביאר (שם סק"ל, הו"ד לעיל) שהישראל יכול לכפות את הנכרי לפדות את החמץ, ודאי שלא קשה כלל, כיון שאם יכפה לא יהיה החמץ שלו כלל. ק. **וכתב** שלפי זה נראה שאם אחר הפסח אין לנכרי מעות לפרוע, מותר לו לגבות מהחמץ כדי פרעון החוב בתורת גובייא, ואם החמץ שוה יותר מהחוב יחזיר המותר לנכרי, שאילו היה גובה בתורת משכון כפי שהתנו בהלואה, היה גובה גם יותר מכדי החוב משום שכך הסכימו לקנוס את הלוה [וכפי שכתב המקור חיים (שם סק"ל) שאם אומר מעכשיו הרי זה קנס על מה שאינו פורע את החוב], אבל עכשיו שגובה רק בתורת גובייא [כמו משאר נכסי הלוה שלא עשה אותם משכון] אינו יכול לגבות יותר מכדי החוב. קא. **והיינו** ממה שכתב הרמב"ן שלמסקנת הגמרא דברי אביי הם רק אם גובה קרקעות ויש לו שטר, ומבואר שבכל שעבוד למפרע הוא גובה ולאו דווקא באפותיקי. אלא שבמה שכתב רש"י ששיעבד לו נכסיו בפירוש, משמע ברמב"ן שחולק על זה ודעתו שגם בסתם שייך למפרע הוא גובה.

אוצר החכמה
19/06/2018 אה

ההלואה ייחד לו שדה אחת לפרעון, וכן באפותיקי מפורש, והיינו שייחד שדה ואמר לו לא יהא לך פרעון אלא משדה זו, שאילו היה מדובר בשעבוד סתם אין שייך לומר למפרע הוא גובה, שהרי אינו גובה אלא לאחר שבית דין ישומו את השדה ויכריזו עליה ויכתבו לו שטר עליה, ואם כן ודאי שאין גבייתו למפרע, אלא על כרחך שמדובר שעשה אפותיקי, שלדעת אביי בשעה שגובה הוברר למפרע שהיא שלו משעת ההלואה, ולדעת רבא אפילו באפותיקי מפורש כיון שהלוה יכול לסלקו אינו קונה למפרע אלא מכאן ולהבא.

ביאור דברי רש"י ששעבד בפירוש את נכסיו

הנה מלשון רש"י מבואר שפירש את מחלוקת אביי ורבא באופן ששיעבד לו בפירוש את נכסיו. וכתב **הפני יהושע** (ד"ה ליתמר) שלכאורה כיון שעיקר המחלוקת היא לענין קרקעות שבהם שייך לגבות מלקוחות, אם כן יש לומר שהמחלוקת היא גם כשלא שיעבד במפורש, שהרי ההלכה היא ש'אחריות טעות סופר', כלומר שגם אם לא נכתב בשטר ההלואה אחריות הלוה על נכסיו, יש עליהם שעבוד, ומה שלא נכתב כן בשטר הוא בטעות, והמלוה גובה את הקרקעות מהלקוחות, בין אם שעבוד נכסים הוא מן התורה ובין אם הוא מדרבנן, ואם כן לאביי למפרע הוא גובה גם אם לא שיעבד בפירוש את נכסיו. מכל מקום רש"י לא פירש כן, משום שאילו היה מפרש כשלא שיעבד בפירוש היה משמע שמה שאביי שסובר למפרע הוא גובה היינו משום שסובר שעבודא דאורייתא, ולכן הנכסים הם ברשות המלוה מיד בשעת ההלואה, ומה שגובה אחר כך הוא למפרע משעת ההלואה, ורבא שסובר מכאן ולהבא הוא גובה היינו משום ששעבודא דרבנן, שתיקנו כן שלא לנעול דלת בפני לווים, ולפיכך די בזה שיתקנו שמה שגובה הוא מכאן ולהבא, שבזה כבר אין נעילת דלת בפני הלווים אם המלוה יכול לגבות מכאן ולהבא, ובאמת אין לפרש כן מכמה טעמים, א. שהרי **התוספות** בגיטין (ג. ד"ה ניון) כתבו שאביי סובר ששעבודא לאו דאורייתא, ורבא סובר ששעבודא דאורייתא. ב. שבגמרא בערכין (ו.) מבואר בשם רבא שבדבר זה אם שעבודא דאורייתא או דרבנן נחלקו תנאים, ואם זוהי מחלוקת אביי ורבא כאן, לא מובן מדוע הגמרא להלן (לא.) שואלת לימא כתנאי ודוחה שלא נחלקו בזה, הרי ודאי שנחלקו בזה תנאים כמבואר בערכין. ג. שאם הטעם של אביי הוא משום שעבודא דאורייתא, אם כן זה שייך רק בישראל שהלוה לישראל, ולא בנכרי שהלוה לישראל, ובסוגיין מבואר שאף בנכרי שהלוה, לדעת אביי למפרע הוא גובה. וכיון שמכל הטעמים הנ"ל מוכח שאי אפשר לפרש את סברת רבא משום ששעבודא דרבנן, לפיכך פירש רש"י שמדובר ששיעבד לו נכסיו בפירוש, שבזה לדברי הכל שעבודא דאורייתא, וגם בנכרי שהלוה לישראל, ובזה נחלקו אביי ורבא אם גובה למפרע או מכאן ולהבא.

אם מדובר כשהתנו שיגבה מעכשיו

שם. כתבו **הראב"ד** (בהשגות על הרי"ף, ד"ה ליתמר) **והמאירי** (ד"ה ומכל), שאף בעשה שדהו אפותיקי מפורש לא שייך למפרע הוא גובה, אלא אם כן אמר אם לא אפרע עד זמן פלוני השדה תהיה שלך מעכשיו, שאם לא אמר מעכשיו הרי זה אסמכתא, ואינה קונה אפילו באפותיקי מפורש. אך כתב המאירי שהמפרשים שמדובר בשעבוד סתם מביאים ראיה לשיטתם מכך שהגמרא להלן (לא.) רוצה לפרש את דין יתומים שגבו קרקע בחובת אביהם, משום שלמפרע הוא גובה, ודין זה נאמר בסתם שעבוד, ולפי זה גם אין צריך שיאמר מעכשיו, שהרי שם לא מדובר שאמר מעכשיו, ואין בזה דין אסמכתא.

באיזה סוג גבייה נחלקו אביי ורבא

שם. כתבו **הראשונים**[קג] שבודאי שלא נחלקו אביי ורבא אלא בבא לגבות קרקע על מלוה שבשטר, שבזה אין הלוה יכול למכור או להקדיש את הקרקע, ולכן סובר אביי שנחשב שכבר קנויים הם למלוה משעת הלואה, ורבא סובר שמה שאין הלוה מוכר הוא כדי לקיים שעבודו של מלוה משעת הלואה, אבל אין הקרקע נחשבת שלו מאותה שעה עד שיגבה אותה ממש, אבל אם גבה מטלטלין או אם היה זה מלוה על פה, לא שייך לומר שלמפרע הוא גובה, שהרי הלוה יכול להקדיש או למכור ואיך יחשב שזה קנוי למלוה, ואפילו עשה את המטלטלין אפותיקי, אין זה מועיל למנוע מהלוה למכור ולהקדיש[קג].

וביארו שמה שמבואר בסוגייתנו שלאביי מובן למה החמץ מותר בהנאה אף על פי שהחמץ הוא מטלטלין, היינו מפני שמדובר כשהקנה לו מטלטלין אגב קרקע שבזה חל השעבוד עליהם למנוע מהלוה למכור ולהקדיש.

אמנם דעת **הרמב"ן** (מלחמות ה' ד"ה ליתמר) שכל זה הוא רק לפי ההוה אמינא שאין מדובר בהרהינו אצלו ומותר בהנאה מצד שלמפרע הוא גובה, אבל לפי המסקנא שהעמידה הגמרא בהרהינו אצלו כדי ליישב לדעת רבא הסובר שמכאן ולהבא הוא גובה, אז הוא הדין שגם לאביי מדובר באופן זה שהרהינו, מפני שלא שייך למפרע הוא גובה בחמץ שהוא מטלטלין[קד].

עוד כתב רבינו דוד (ד"ה ליתמר) שאפשר לומר שמשנתנו מדברת אפילו במלוה על פה ואפילו לא שעבד לו מטלטלין אגב קרקעות, ומכל מקום סובר אביי שהוא גובה את החמץ למפרע, שמן התורה יש שעבוד אפילו על מטלטלין ואפילו במלוה על פה, ורבנן תקנו שלא יגבה מלקוחות אלא קרקעות ובמלוה בשטר, אבל לגבי בל יראה יש לדון לפי דין תורה, ועל כן אם למפרע הוא גובה שמן התורה החמץ ברשות המלוה הנכרי אינו עובר עליו בבל יראה אף על פי שמדרבנן לא נשתעבד החמץ למלוה.

בביאור מחלוקת אביי ורבא

שם. כתב **רבינו דוד** (ד"ה ליתמר) שטעמו של אביי הוא שמכיון שמצינו שמגבים לו את הקרקע מזמן ראשון, שאם מכר הלוה מאותו הזמן אין מכירתו קיימת, אם כן מוכח שהקרקע קנויה לו מזמן ראשון, ורבא סבר שמה שגובה מזמן ראשון הוא רק כדי לקיים לו שעבודו שחל מזמן ראשון, כדי להקדים את זכותו לזכות הבעל חוב הבא אחריו שלא יטרוף לפניו, אבל אין הקרקע קנויה לו לפני שגבה אותה.

והנתיבות המשפט (סי' קנט סק"ג) ביאר את מחלוקתם שלפי אביי הרי הוא קונה את הקרקע בקנין כסף בשעת ההלואה, שבשעה שנותן לו המלוה את הכסף הרי זה כאילו אמר לו הלוה קנה את הקרקע בשעה שתגבה מעכשיו בזמן ההלואה, ועל דעת קנין כסף הוא נותן לו את הכסף, ולפיכך הגובייא היא כקיום תנאי שביניהם ואין צריך קנין נוסף. וכן מבואר מדברי **רבי עקיבא איגר** (שו"ת קמא סי' כג ד"ה והנה), וכן נקט **השפת אמת** (ד"ה ליתמר).

והקשה רבי עקיבא איגר שבגמרא להלן (לא.) מבואר שגם בנכרי שייך למפרע הוא גובה, ואם הוא מכח קנין כסף הרי נכרי אינו קונה בכסף לדעת רבי יוחנן (ב"מ מז:) הסובר שישראל קונה בכסף ולא נכרי [וכמבואר **בתוספות** (סה מח. ד"ה נתנה) שלרבי יוחנן נכרי קונה רק במשיכה ולא בכסף][קה]. ותירץ על פי דברי **הרמב"ן** (מלחמות ה', ד"ה ליתמר) שלפי המסקנא באמת גם לאביי מדובר בהרהינו אצלו ונמצא שקנאו הנכרי במשיכה או בחצר, ובהוה אמינא שלא הוצרכה הגמרא לאוקימתא דהרהינו לפי אביי היינו מכיון שסברה הגמרא כדעת ריש לקיש שישראל קונה במשיכה ונכרי בכסף, או שמדובר בשהקנה לו מטלטלין אגב קרקע. והשפת אמת כתב שצריך לומר בדוחק שלאביי מדובר שעשה הנכרי קנין משיכה והשאירו אצל הישראל.

ובמערכת הקנינים (סי' יח ד"ה גרסינן) הקשה אם אכן הגובייא היא קיום תנאי שביניהם, מדוע לדעת רבא אינו גובה למפרע אלא מכאן ולהבא, הרי בכל מכירה עם תנאי בשעה שנתקיים התנאי נחשב ברשותו למפרע, ואף על פי שהיתה אפשרות שלא יתקיים התנאי. ועוד הקשה למה לאביי אין המלוה גובה את הפירות שאכל הלוה משעת הלואה עד שעת גבייה[קו], שאין לומר שמשייר הלוה לעצמו זכות אכילת פירות זו כי מלבד שדוחק גדול לחדש כן, הרי גם אין זה מיישב בחוב שלא נעשה מדעת החייב כמו מזיק שאף בזה דעת אביי שלמפרע הוא גובה[קז]. ועוד הקשה שמאחר ויש לו כמה שדות אם כן הקנין תלוי בדין ברירה, שלדעת הסוברים שאין ברירה אין הקנין חל, מכיון שאין ידוע מתחילה איזה שדה תבוא לידי גבייה. ועל כן ביאר שבין לאביי ובין לרבא לא הקנה לו כלום ואין כאן אלא שעבוד, אלא שנחלקו במהות זכות השעבוד כשבאה לידי גבייה לבסוף, שלאביי כיון שלבסוף נשלמה זכותו מתברר למפרע שעל זמן זה שמהגבייה ואילך זכה כבר בעצם השעבוד, אבל על הזמן שעד הגבייה מודה אביי שהוא של לוה והפירות שבאותו הזמן שלו, ורבא סובר שמכיון שהיתה אפשרות שיסלקנו בדמים על כן אין אנו דנים כאילו היה לו קנין על הזמן שמהגבייה ואילך אלא יש כאן קנין שנתחדש עכשיו כשגבה. ועל פי זה יישב (סי' יג ד"ה ועתה גס) למה אין כאן דין ברירה, כי גם לאביי אין הכוונה שמתגלה למפרע שהיתה זכותו רק בשדה זו ולא בשדות אחרות, אלא שבאמת

קב. **רמב"ן** (מלחמות ה' ד"ה ליתמר), רבינו דוד (ד"ה ליתמר), חידושי הר"ן (ע"ב ד"ה ליכ). קג. **כפי** שאמר רבא בגמרא בבבא קמא (יא:) שאם עשה שורו אפותיקי ומכרו אין בעל חוב גובה הימנו. אמנם באבני נזר (חו"מ סי' שלג סוס כד) כתב שיתכן לומר שאביי אינו סובר דין זה של רבא וסובר שמועיל אפותיקי במטלטלין, ולכן לא הוצרכה הגמרא להעמיד לפי אביי בשהרהינו. קד. **ולפי** זה כתב שאפשר לומר שבאמת בהוה אמינא סברה הגמרא שאביי ורבא נחלקו גם במטלטלין, ורק במסקנא חזרה בה מזה. קה. **וכתב** השפת אמת שלגבי ישראל שהלוה לנכרי על חמצו מובן שקונה את החמץ אף על פי שחכמים ביטלו את קנין הכסף משום שמא יאמר לו נשרפו חיטיך בעלייה [כמבואר בבבא מציעא (מז:)], כי לגבי הלואה הנקנית למפרע לא שייך חשש זה שהרי רק אם יגבה לבסוף נתברר שקנה למפרע. קו. **וכעין** זה הקשה באבני נזר (חו"מ סי' שלג סוס ח) שאם נאמר שלאביי קונה למפרע קנין גמור, איך יכול לדור הלוה בקרקע שהקדישה המלוה, שהרי אם לבסוף יגבנה בחובו נמצא למפרע שמעל הלוה בהקדש. ועל כן ביאר שלאביי אינו קונה קנין גמור אלא יש לו קנין שעבוד למפרע, דהיינו שמתברר למפרע שהשעבוד שהיה לו בחובו היה בקרקע זו, ועל כן מועיל הקדשו מפני שההקדש חל על השעבוד וממילא כשגובה הקרקע גובה להקדש, ונמצא שלא היה של ההקדש לגמרי אלא משעת גבייה ולא לפני כן, ועל כן לא מעל הלוה במה שדר בקרקע זו. קז. **כמבואר** בתוספות בבבא קמא (לג. ד"ה ליכפ). [ודברי התוספות הללו הם קושיא גם על עיקר דברי הנתיבות המשפט, שהרי במזיק לא שייך לומר שכבר מתחילה הקנה לניזק את השדה אם לא יסלק חובו במעות].

אהח 19/06/2018

היתה לו זכות בכל השדות ומכל מקום רק בשדה זו נשלמה זכותו ועל כן היא קנויה לו למפרע, מה שאין כן שאר שדות שלא נשלמה זכותו בהן אינן נחשבות כקנויות לו, אבל לא נתבטלה למפרע אותה זכות שהיתה לו בהן.

ובקהלות יעקב (סי' כו ד"ה ונראה) כתב שלאביי אין זה קנין מחמת כסף ההלואה, אלא שדין הנכסים המשועבדים כדין משכון בשעת הלואה, שכתבו התוספות להלן (לא: ד"ה בדקיי) שאין זה קנין גמור כמו משכון שלא בשעת הלואה אלא קנין קצת לגבי כמה דברים, וסובר אביי שכך הוא הדין בכל הנכסים המשועבדים, שיש לו בהם קנין מסויים מחמת מה שמשועבדים לו לגבי שיכול למכור ולהקדיש, ויחולו המכירה וההקדש כלפי הפירות שמשעת גובייא ואילך[קח].

הטעם שלרבא אין הלוה יכול למכור ולהקדיש

כל היכא דאקדיש לוה וזבין לוה כולי עלמא לא פליגי דאתי מלוה ופריק. פירש רש"י (ד"ה כולי עלמא), שאפילו לרבא שמכאן ולהבא הוא גובה והנכסים של לוה, מכל מקום אינם ברשותו ואין אדם מקדיש דבר שאינו ברשותו, שנאמר (ויקרא כז יד) 'ואיש כי יקדיש את ביתו', מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו. וביאר הקצות החושן (סי' קיז סק"ג) שמכיון שמשועבד הוא למלוה הרי זה כאילו אינו ברשותו של לוה, ומכל מקום אם לבסוף סילקו בדמים מכירתו קיימת למפרע, שהרי הוא כאומר שדה זו שמשכנתי לכשאפדנה הרי היא הקדש, שמבואר בגמרא בכתובות (נט:) שהקדשו קיים כיון שבידו לפדותה, וכל שבידו אין בו דין דבר שלא בא לעולם. **ובהגהות חתם סופר** (נרפ"י סס, נדפס בילקוט מפרשים נסוף המסכת) כתב שטעות סופר היא ברש"י, וצריך לומר 'ואף על גב שהוא ברשותו אינו שלו וכו' מה ביתו שלו אף כל שלו'[קט]. **ובמערכת הקנינים** (סי' יג ד"ה וזה כוונת) כתב שכוונת רש"י שאינו ברשותו של לוה להפקיע את זכות המלוה לקנות את החפץ מזמן הגבייה ואילך.

הטעם שבעל חוב גובה מן היורשים

שם. מדברי **רש"י** (ד"ה כולי עלמא) משמע שאם לא שאין אדם מוכר דבר שאינו ברשותו, אז לא היה בעל חוב גובה קרקע מן הלוקח כיון שחל המכר לגמרי. והקשה הנחל יצחק (סי' לט ענף ח) שאם כן למה גובה מיורשים, שהרי ירושה שנעשית מאליה חלה גם בדבר שאינו ברשותו. ותירץ שרש"י הוצרך לטעמו רק לגבי לקוחות שאין עליהם שעבוד הגוף שהיה על הלוה, והוקשה לרש"י למה לא פקע שעבוד הנכסים כשאין שעבוד הגוף[קי], ולתרץ זאת חידש שלא היה בכח הלוה למכור נכסים אלו ולכן יכול המלוה לטרוף אותם, אבל לגבי יורשים אין צריך לזה כי הם באים תחת אביהם ויש עליהם את שעבוד הגוף לגבי כל הנכסים שירשו ממנו, וממילא אין סיבה שיפקע שעבוד הנכסים שהרי שעבוד הגוף עודנו קיים.

איך טורף המלוה למאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא

שם. כתב **המהר"ם חלאווה** (ד"ה דמזיל) שאפילו למאן דאמר (נ"ג קעה:) שעבודא לאו דאורייתא ומן התורה יכול הלוה למכור ולהקדיש, מכל מקום רבנן הפקיעו את המכירה שהפקר בית דין הפקר, ובהקדש מועילה טריפתו מכיון שפודהו בדינר אחד כמבואר בגמרא, ומדין תורה הקדש שוה מנה שחיללו בשוה פרוטה מחוללק[קיא].

לא.

הטעם שצריך המלוה לפדות מידי ההקדש

ואתי מלוה ופריק. פירש **רש"י** (ד"ה ואתי) שפודה בדבר מועט, ואף על פי שמן הדין אינו צריך לתת כלום כיון שלא חל ההקדש, מכל מקום נותן דינר כדי שלא יאמרו הקדש יוצא בלי פדיון[א]. אבל **דעת הראב"ד** (השגות על הרי"ף, ד"ה מימר) שצריך לפדות מעיקר הדין כי גם קדושת דמים מפקיעה מידי שעבוד[ב].

קח. ודי בקנין זה כדי שיעבור עליו בבל יראה, כמבואר להלן (לא.). **קט. ונראה** שכוונתו שאינו שלו על הצד שלבסוף יגבנו המלוה. **קי. כמו** שכתב הר"ן (כתובות פה: ד"ה ורמינהו) בשם רבינו תם לגבי מחילת חוב, שמכיון שהמחילה מפקיעה את שעבוד הגוף ממילא פקע גם שעבוד הנכסים. אמנם עיין שם שהוא עצמו מחלק בין פקע החוב מחמת מחילה שבזה פקע גם שעבוד הנכסים, או שפקע מחמת מיתת הלוה שבזה לא פקע שעבוד הנכסים אף על פי שפקע שעבוד הגוף. **קיא. כמבואר** בגמרא בקידושין (יח:). **א. וכמבואר** בגמרא בערכין (כג:). וכתב השפת אמת (ב: ד"ה היכא) שאין זו ראיה גמורה משם כי שם מדובר לגבי מקדיש נכסיו שיש עליהם חוב, ויש לומר שדווקא בזה לא חל הקדש מפני שאנו תולים שלא נתכוון להקדיש את אותו שיעור מנכסיו הנצרך לפרעון חובו. **ב. וכן** דעת **הרמב"ם** (מלוה ולוה פי"ח ה"ז, ערכין וחרמין פ"ז ה"ד) שאין בעל חוב גובה מקרקע שהוקדשה כל זמן שהיא ביד הקדש, ורק אם מכרה ההקדש יכול הבעל חוב לגבותה מן הקונה. אבל **הראב"ד** (ערכין וחרמין שם) השיג עליו וכתב לחלק בין קדושת גוף שאינה פוקעת על ידי שעבוד לקדושת דמים שפוקעת על ידי שיעבוד. וכתב שמה שצריך לפדות בדבר מועט הוא רק כדי שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון כמבואר בערכין (כג:) בשם רבי אבהו. ובמגיד משנה (מלוה ולוה שם) יישב בדעת הרמב"ם שחכמים תיקנו שהקדש מפקיע קדושת דמים כדי שלא יבואו לזלזל בהקדש ויאמרו שקדושת דמים יוצאת בלא פדיון. ועיין עוד ברדב"ז ובכסף משנה ולחם משנה (ערכין וחרמין שם) מה שיישבו דברי רבי אבהו לשיטת הרמב"ם. **ג. ובקצות החושן** (סי' קיז סק"ג) כתב בדעת רש"י (ל: ד"ה כולי עלמא) שהנכסים המשועבדים אינם ברשותו של לוה, שמטעם זה גם כן אינו יכול להקדיש קדושת דמים, אבל בקדושת הגוף סובר רש"י שיכול אדם להקדיש מה שאינו ברשותו. **ד. ובן** תירצו **הריטב"א** (ל: ד"ה מימר), **המאירי** (שם ד"ה נעל מוכ), **והמהר"ם חלאווה** (ד"ה מופקד). **ה. פני יהושע** (גיטין מ: נמוס' ד"ה הקדש), **משמרות כהונה** (ד"ה קדיש), **שפת אמת** (נרפ"י ד"ה ומתי). **ו. ראה** להלן (ע"ב) בענין יישוב הברייתא לדעת אביי שהובאו דברי הרמב"ן ורבינו דוד שכתבו כן. **ז. אמנם** כתב שהתוספות בגיטין (מ: ד"ה הקדש) אינם סוברים כן, שהרי כתבו שאביי הסובר למפרע הוא גובה בהכרח שחולק על רבא וסובר שאין הקדש מפקיע מידי שיעבוד. ועיין בפני יהושע (שם) שכתב שאין דברי התוספות מוכרחים, ויש לומר שמודה אביי שמכיון שחלה קדושת הגוף בשעתו אינה נפקעת לעולם. **ח. ואף** שלגבי מכירה מבואר בסוגיא בבבא בתרא (עו.) שצריך כתיבה של שטר על המכירה ומסירת שטר החוב לקונה, מכל מקום יש לומר שאמירה בהקדש מועילה בלא כתיבה ומסירה [כמו שכתב הריטב"א בקידושין (כח. ד"ה ושומ) שבשטרות מועילה אמירה בהקדש כמו כתיבה ומסירה להדיוט].

החילוק בין קדושת דמים לקדושת הגוף בדין הקדש מפקיע מידי שעבוד

שם. רש"י (ד"ה ומתי) הקשה מהו הטעם שהלוה אינו יכול להקדיש, הרי בגמרא בכתובות (נט:) אמר רבא שהקדש מפקיע מידי שעבוד. ותירץ דהיינו דווקא בקדושת הגוף כקרבן, אבל קדושת דמים [כלומר חפץ שאינו ראוי למזבח אלא להימכר ויפלו דמיו להקדש] אינה מפקיעה מידי שעבוד. וכן דעת **הראב"ד** (ערכין וחרמין פ"ז ה"ד). **וביארו התוספות** (גיטין מ: ד"ה הקדש) את טעם החילוק, שקדושת הגוף כיון שאי אפשר לפדותה על כן מכיון שחלה שעה אחת אינה פוקעת, אבל קדושת דמים שאפשר להוציאה לחולין על ידי פדיון, אז גם שעבוד שקדם להקדש מוציאה לחולין כיון שראויה לפקוע על ידי פדיון[ג]. והקשו התוספות שם, שמכיון שמדובר במטלטלין שהרי לא שייך קדושת הגוף בקרקע, אם כן אפילו מכר להדיוט גם כן יפקע השעבוד, שאם עשה שורו אפותיקי ומכרו אין בעל חוב גובה הימנו כמבואר בבבא קמא (יח:). ותירצו שמעיקר הדין אין מכירתו חלה, אלא תקנת חכמים היא שלא להפסיד את הלקוחות, מכיון שאין קול למטלטלין ואינם יודעים שעשה את שורו אפותיקי ואינם יכולים להיזהר מלקנותו. אבל בהקדש לא שייך תקנת השוק, ופקיעת השעבוד היא מפני שקדושת הגוף מפקיעה מידי שעבוד. **והתוספות בבבא בתרא** (מד: ד"ה שורו) תירצו שמדובר במטלטלין ששעבדם אגב קרקע, ולכן במכר חל השעבוד, ורק הקדש מפקיע אותו[ד].

והקשו האחרונים[ה] על דעת רש"י, למה לא אמרה הגמרא שיש נפקא מינה בין אביי לרבא אם הקדיש הלוה קדושת הגוף, שלאביי אין הקדשו הקדש שהרי זכה בו המלוה למפרע ולא חל ההקדש מעולם, ולרבא הקדשו הקדש שהרי ההקדש מפקיע את השעבוד. ותירץ **הפני יהושע** שמכיון שעיקר מחלוקתם של אביי ורבא היא בקרקע שעליה חל שעבוד הנכסים, על כן לא רצתה הגמרא לומר נפקא מינה שלא שייכת בקרקע אלא במלטלין. **והמשמרות כהונה** תירץ שלמסקנה מודה אביי במטלטלין שמכאן ולהבא הוא גובה[ו]. **והשפת אמת** תירץ שאפילו אם למפרע הוא גובה מפקיע ההקדש את השעבוד, כי אינו יכול כלל לבוא לידי גבייה, שמשחלה קדושת הגוף בשעתו שוב אינה פוקעת[ז].

מיהו המוסיף דינר ופודה את הנכסים

דתנן מוסיף עוד דינר ופודה את הנכסים האלו. משנה זו מדברת לגבי מי שהקדיש נכסיו שהיה שויים תשעים מנה והיה חובו מאה מנה, ופירש **רש"י** (ד"ה ומתי) שהמלוה מוסיף על הלואתו עוד דינר אחד ופודה את הנכסים מיד ההקדש, והלוה צריך לפרוע לו דינר זה כי עליו מוטל לפדות הנכסים כדי להפקיע את חובו. אבל **התוספות** בערכין (כג: ד"ה מוסיף) דייקו ממה שנאמר בהמשך המשנה 'ונותן לאשה את כתובתה ולבעל חוב חובו' שמדובר כאן על הלוה שהוא מוסיף ללוות עוד דינר ופודה את הנכסים כדי לפרוע את חובו. **והרמב"ם** בפירוש המשנה (ערכין פ"ו מ"ג) ביאר שמדובר כאן על אדם אחר הבא לפדות את הנכסים מיד ההקדש ופודה אותם בדינר ובא בעל החוב וטורף ממנו. אבל כל זמן שהם ביד ההקדש אין הבעל חוב יכול להוציא מיד ההקדש, שהקדש מפקיע מידי שעבוד כל זמן שלא נפדה. וכן פסק בספרו (מלוה ולוה פי"ח ה"ו, ערכין וחרמין פ"ז ה"ד). **ובתוספות יו"ט** (ערכין שם) תמה על התוספות שהרי בגמרא בסוגייתנו מפורש שהמלוה בא לפדות מיד ההקדש ולא הלוה. וכן תמה הגידולי **תרומה** (שער מג ח"ג מום ו ד"ה הסנרו הסליסים) על שיטת הרמב"ם שאדם אחר פודה שזה נסתר מסוגייתנו שמפורש בה שהמלוה הוא הפודה.

אם אפשר להקדיש חוב

כי פליגי דזבין מלוה וקדיש מלוה. פירש **רש"י** (ד"ה כי פליגי) שלא הקדיש את החוב אלא את הקרקע. ודייק **השפת אמת** (נרפ"י שם) מדבריו שאם היה מקדיש בפירוש את החוב, היה הקדשו חל. ותמה על זה שהרי מלוה להוצאה ניתנה ואם כן אין הממון ברשותו להקדישו. וכתב שלדעת רבינו תם שהביאו התוספות בבבא בתרא (עו: ד"ה קני) הסובר שמכירת שטרות מועילה מדאורייתא לא קשה, שיש לומר שכשם שאפשר למוכרו כך אפשר להקדישו[ח]. אבל התוספות בבבא בתרא (שם) כתבו להוכיח מסוגייתנו שאי אפשר להקדיש חוב כיון שאין הממון

ברשותו, ואף שאפשר למכור שטר חוב היינו מדרבנן ולא תקנו שיוכל להקדיש כיון שאין בו צורך כמו מכירה. והקשה הקצות החושן (סי' סו סק"ג) על התוספות מנין להם כן, והלוא אפשר לומר כרש"י, שסוגייתנו אינה מדברת בבא להקדיש את החוב אלא את גוף הקרקע, ובהכרח צריך לומר כן שהרי הגמרא גם אומרת 'דזבין מלוה', ובזה הלוא יכול למכור את החוב על ידי מכירת השטר בכתיבה ומסירה[ט], אלא שלא מדובר בזה אלא במוכר את גוף הקרקע, ואם כן גם לגבי הקדש צריך לפרש כן. ותירץ במערכת הקנינים (סקופ, סי' יח) שאין מדובר במקדיש את גוף הקרקע, כי בזה אף אביי מודה שאינו יכול להקדיש ולמכור שאין לו את גוף הקרקע לפני גבייה אלא רק זכות על הזמן שמהגבייה ואילך'. ואין להקשות ממכירה למה לא יועיל מה שמוכר את זכותו בחוב, כי מדובר כאן במכר בלי כתיבה ומסירה, ובזה אין המכירה מועילה, וסוברים התוספות כדעת הריטב"א (קידושין כח. ד"ה רשות) שכל שבהדיוט נקנה בכתיבה ומסירה אז בהקדש נקנה באמירה בלבד, ועל כן הוכיחו מהקדש, שדי לו באמירה שאי אפשר להקדיש חוב כיון שלא תיקנו חכמים כלל שיוכל להקדיש אחר ואינו צורך כמכירה.

האם מהגעת זמן ואילך מודה רבא שיכול המלוה למכור

דכיון דמטא זמניה ולא פרעיה. כתב בספר התרומות (שער מג ח"ב לוח ד) שמשמע מלשון הגמרא שהדבר תלוי בהגעת זמן הפרעון. שמשהגיע הזמן, סובר אביי שקנה למפרע. ונמצא לפי זה, שאף רבא מודה שאם בא הזמן ולא פדה הלוה, יכול המלוה למכור ולהקדיש, ולא נחלקו אלא לגבי מה שמכר והקדיש לפני שבא הזמן[י]. והקשה על זה למה יכול למכור ולהקדיש לפני שנעשתה שומת בית דין להחליט לו את המשכון[יב]. והביא את דברי העיטור (מ"ח מחריות דף כב:) שכתב בשם רבינו חננאל שכאשר הקרקע היא משכונה בידו אינו צריך שומה אלא מוכר מידי[יג]. וכתב שאין מסתבר לומר כן אלא לעולם צריך המלוה למכור על ידי שומה בבית דין והביא בעל התרומות את מה שתירץ לו הרמב"ן, שכוונת הגמרא שהגיע הזמן וגבו לו בית דין את הקרקע בחובו, אבל כל זמן שלא גבו בית דין את הקרקע, יכול הלוה לסלקו בזוזי ואין המלוה יכול למכור ולהקדיש. והנה בעיטור עצמו הביא עוד בשם רבינו חננאל לתרץ שאין צריך שומה אלא בהלואה סתם [שזמנה שלשים יום], או שהתנה עמו שיפרענו כל עת שיתבענו כיון שאין לו זמן קבוע לפרעון, אבל אם קבע לו זמן בפירוש, מוכר מיד כשהגיע הזמן.

והנה בטור ושלחן ערוך (חו"מ סי' קג ס"ו) כתבו שיש אומרים שאם עבר הזמן שקבע לו לפרוע או שהיא משכונה מוחזקת ביד המלוה, יכול למוכרה. והקשה **הסמ"ע** (שם סק"י) איך יכול למכרה בלא שומה. ותירץ שכוונת הש"ע, ששם אותה בפני שלשה שמאים אלא שלא נטל רשות מבית דין. **ובט"ז** (שם) כתב שדווקא מטלטלין צריך לשום אותם לפני מכירתם, אבל קרקע יכול למוכרה לפני שומה שהרי אפשר לשומה גם אחר מכירתה שבמקומה היא עומדת. ועוד הקשה **בפרישה** (שם ס"ק יג) מהו לשון 'או' שכתבו הטור והשלחן ערוך, שמשמע שאם היא משכונה בידו יכול למכרה אפילו לא הגיע זמן הפרעון, והרי זה לא יתכן. ותירץ שמדובר שאין ידוע אם עבר הזמן והוא טוען שעבר הזמן ומדובר שהיא מוחזקת בידו שלש שנים, ונאמן לטעון כן במיגו שיכול לומר לקחתיה והיה נאמן מצד שהיא מוחזקת בידו.

אבל האורים ותומים (תומים שם ס"ק ה-ו) הקשה עליו שהעיקר חסר מן הספר, ולא הוזכר כלל ששם אותה בפני שלשה שמאים, וגם לא הוזכר שאין ידוע אם עבר הזמן. ועל דברי הט"ז הקשה שגם קרקע יכולה להשביח או להתקלקל ואין שומתה קבועה ועומדת תמיד. ועל כן ביאר ש'היש אומרים' הזה הוא שיטת רבינו חננאל שהביא העיטור, והובאו כאן שני הצדדים שהזכיר רבינו חננאל, או שאם קבע לו זמן בפירוש יכול למכור מיד, או שאם היא משכונה בידו יכול למכור. ומילת 'או' שכתבו הטור והשלחן ערוך פירושה שאם תאמר שדין זה אינו נכון ואף על פי שקבע זמן בפירוש, צריך שומה, מכל מקום אם היא משכונה בידו אינו צריך שומה. והקשה האורים ותומים על רבינו חננאל איך יתכן שכל דיני השומה שנזכרו בתלמוד לא נאמרו אלא בהלואה סתם ולא בהלואה שנקבע זמן פרעונה. ועל כן ביאר שלא נתכוון רבינו חננאל לומר שאין צריך שומה והכרזה, אלא שאם קבע זמן בפירוש, מודה רבא שמשהגיע זמן הפרעון מכירתו מכירה, לגבי שאם אחר כך הגבוהו בית דין את הקרקע בשומה והכרזה, חלה המכירה למפרע, וכמו לאביי שכשגבה את הקרקע חלה המכירה למפרע משעת הלואה. וכן מה שכתב רבינו חננאל שאם היא משכונה בידו מוכר מיד, היינו לומר שאחר שהגבוהו בית דין בשומה והכרזה מועילה מכירתו שמשעת הגעת זמן למפרע. **ובביאור הגר"א** (שם ס"ק יח) כתב שמילת 'או' טעות סופר היא, וצריך לומר 'והיא משכונה מוחזקת בידו'.

הסיבה שהוצרכה הגמרא לטעם זה שיכול לסלקו בזוזי

כיון דאילו הוו ליה זוזי הוה מסליק להו בזוזי אישתכח דהשתא קא קני. הקשה **השפת אמת** (ד"ה מכאן) למה הוצרכה הגמרא לזה, ולכאורה די היה לה שתאמר שרבא אינו סובר שגבייתו מועילה לעשות החפץ שלו למפרע, והרי אם אמר לו מעכשיו מודה רבא שלמפרע הוא גובה אף על פי שיכול היה לסלקו בזוזי. ותירץ שעיקר כוונת הגמרא לומר שאם אינו יכול לסלקו בזוזי מודה רבא שלמפרע הוא גובה שהרי זו מכירה גמורה, וכמו שכתבו התוספות בגיטין (מ: ד"ה הקדש).

בשיטת התוספות שכוונת הגמרא להשמיענו שאין זה נחשב תפיסה מחיים

ראובן שמכר שדה לשמעון באחריות וזקפן עליו במלוה. רש"י (ד"ה וזקפן) פירש, שראובן מכר שדה לשמעון, ונתחייב לו עליה אחריות, דהיינו שאם המלוה של ראובן יטלנה משמעון מחמת חובו של ראובן ששיעבדה ראובן לבעל חובו, ישלם ראובן לשמעון את דמי השדה[יא], ולא היו לראובן נכסים נוספים לשעבדם על האחריות שנתחייב לשמעון[יז]. וכיון שלשמעון לא היה מעות לשלם לראובן את דמי השדה, זקפן ראובן עליו בתורת מלוה, וכתב שמעון לראובן שטר חוב עליהם[יח], ושיעבד את נכסיו לראובן על מעות השדה שהוא חייב לשלם לו[יט].

והקשו התוספות (ד"ה באחריות, כתובות נה: ד"ה למוכן)[יח], שהרי עיקר חידושו של רמי בר חמא הוא שמה שפרע שמעון לבעל חובו של ראובן אין נחשב כאילו שנתן לבני ראובן את דמי הקרקע, והיינו משום שהבעל חוב של ראובן אינו יכול לתבוע את בני ראובן לפרוע לו חוב אביהם, כיון שלא ירשו קרקע מאביהם, ומטלטלין של יתומים אינם משתעבדים לבעל חוב, ולכך לא היה לשמעון ליתן לבעל חוב של ראובן את דמי המקח שלהם בשביל פרעון החוב, ואם כן מדוע נקטה הגמרא שראובן מכר את השדה לשמעון באחריות, והרי עיקר חידושו של רמי בר חמא שייך אף אם היה מוכר ראובן לשמעון שלא באחריות. **והמהרש"א** (כתובות נמוסי' שם) ביאר על פי דקדוק לשון התוספות (שם), שקושיית התוספות היא על דינו של רמי בר חמא, אבל לפי מה שאמר רבא שאם שמעון פיקח היה מגבה את הקרקע ליתומים וחוזר וגובה אותה מהם, היינו דווקא כשהמכר היה באחריות. אמנם **בתוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה נמחריות) ביאר שאין לומר שנקטה הגמרא שמכרה 'באחריות' משום דינו של רבא, שאף כשמכרה שלא באחריות שייך חידוש זה, שיתן את הקרקע ליתומים ויחזור ויגבה אותה בחובו.

וביארו התוספות[יט], שלכך נקטה הגמרא שמכר לו באחריות, משום שאם מכרה שלא באחריות, הדבר פשוט שיתן שמעון את המעות ליורשי ראובן אפילו שלא זקפן עליו במלוה. אבל כשמכרה ראובן באחריות היינו סבורים לומר ששמעון רשאי לעכב את המעות לעצמו, שהוא נחשב כתופס מחיים, והוצרכה הגמרא להשמיענו שאינו נחשב כתופס מחיים כיון שזקפן עליו במלוה. וכן ביאר **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה וזקפן) שזקפן במלוה היינו שקבע לו זמן פרעון, ואם לא זקפן במלוה, יכול לומר שתפס את המעות מחיים בשביל מנחם משיב נפש (נרש"י שם). **טז. בפני שלמה** (ד"ה חזקפן) ביאר מה שנקט רש"י שכתב שטר, שלפי מה שהיתה הגמרא סבורה לומר שטעם דינו של רבא שיכול שמעון להגבות להם קרקע הוא משום שלמפרע הוא גובה, סובר רש"י שזה שייך דווקא כשהיה בשטר שעבוד נכסים. וראה עוד להלן בסמוך בדברי הראשונים בטעם שנקטה הגמרא שזקפן במלוה, שמבואר בדבריהם שמדובר בכתב שטר. **יז. בשמן** רקח (לונ, נרש"י ד"ה וזקפן) ביאר כוונת רש"י, על פי מה שהביא הריטב"א בכתובות (נה. ד"ה ומאי) שיש מפרשים שלכך נקטה הגמרא שזקפן עליו במלוה, שיש בזה חידוש שאף ששיעבד שמעון את השדה לראובן עבור חובו לדמי השדה, אין שמעון רשאי לפרוע עם השדה את חובו של ראובן, אלא חיובו של שמעון לראובן הוא לשלם מעות, ואין המעות של היתומים משועבדים למלוה של אביהם. [והריטב"א דחה פירושם, שדין זה נתבאר כבר בכתובות (פג:)]. אמנם כתב, שמדברי התוספות (ד"ה נמחריות) מבואר שהם סוברים שכשמכרו באחריות, דווקא אם זקפן עליו במלוה אין שמעון נחשב כתופס את המעות מחיים בשביל האחריות, אבל אם לא זקפן עליו במלוה אלא שעדיין לא נתן את דמי המכירה, הרי הוא כתופס מחיים ורשאי לעכב לעצמו את המעות מחמת האחריות של ראובן על השדה. **יח. התוספות** בסוגייתנו לא הקשו כן במפורש, וראה בחידושי מהר"י שפירא (נמוסי' שם) שביאר קושיית התוספות בסוגייתנו על פי דברי התוספות בכתובות (שם). **יט. ראה** הערה קודמת שכוונת התוספות בסוגייתנו היא כמפורש בתוספות בכתובות.

ט. היינו שכותב לו שטר שכתוב בו שהוא מקנה לו את שטר החוב וגם מוסר לו את שטר החוב, וכמבואר בסוגיא בבבא בתרא (עו.). **י. והובאו** דבריו לעיל (נ:) בביאור מחלוקת אביי ורבא. **יא. והקשה** השפת אמת (ד"ה מכאן) שאם כן למה כשהקשתה הגמרא מהמשנה על רבא לא תירצה שמדובר בהגיע זמנו קודם הפסח והרי החמץ כשלו וכמו לאביי. ותירץ שסתימת דברי המשנה משמע אפילו הגיע הזמן לאחר הפסח. **יב. ועיין** שם שהביא בשם רבי יהודה ברצלוני שאין צריך שומה אלא בקרקע ולא במטלטלין. ועוד תירץ שאין צריך שומה אלא בבא להחזיק לעצמו, אבל אם בא למכור לאחרים אינו צריך שומה. והוא עצמו דחה שני תירוצים אלו. **יג. והקשה** הגידולי תרומה (שם) שהרי בסוגייתנו מבואר שלאביי אין צריך להעמידו בשהרהינו אצלו, ואילו לרבינו חננאל הרי גם לאביי מדובר כשהיא משכונה ביד המלוה. ותירץ האורים ותומים (סי' קג סק"ה) שרבינו חננאל מפרש שהרהינו היינו שאמר לו שאם לא יפדה הרי היא שלו מעכשיו, אבל אין פירושו שהניחו ביד המלוה. **יד. לשון** רש"י הוא שישלם לו 'מעותיו', ובחידושי מהר"י שפירא (נרש"י ד"ה נמחריות) ביאר כוונתו, שצריך ליתן לשמעון את כל הדמים שנתן, אף שהוזלה השדה כשטרפה הבעל חוב של ראובן, וכמבואר בשו"ע (חו"מ סי' קטז ס"ח). והביא שכן מבואר ברמב"ן (כתובות נה: ד"ה דינא). אמנם הביא (ד"ה ולפ כן) שהר"ן בבבא מציעא (טו: ד"ה נקיטינן) כתב, שכשהוזלה הקרקע, משלם לו המוכר משום האחריות כפי שוויה בשעה שטרפה הבעל חוב. ועיין בחידושי מהר"י שפירא (שם) שכתב לדון בדברי הראשונים בדין זה. **טו. על פי**

האחריות, שהרי דמי מכר עומדים ליפרע מיד ללא עיכוב, ואם היה נחשב כתופס מחיים היה מועיל כדין תפיסה מחיים שמועילה, מה שאין כן כשזקף במלוה אינו יכול לטעון שתפס מחיים, שהרי עדיין לא הגיע זמן הפירעון.

ובפני יהושע (כתובות נחום׳ שם) ביאר בדעת התוספות בכתובות שאינם סוברים כתירוץ זה[כ], משום שאין לומר שהחידוש הוא לענין שלא נחשב לתפיסה מחיים, שאם כן היה לרמי בר חמא לפרש את דבריו ולומר שחוב ומלוה אינם דומים למטלטלין לענין תפיסה. והיינו משום שהדבר פשוט כן שאין תפיסתו מועילה, שאין זה נחשב לתפיסה מחיים כיון שלא תפסם בתחילה בשביל האחריות שעדיין לא טרפו ממנו את הקרקע[כא].

ביאורי התוספות בכתובות בטעם שנקטה הגמרא שמכר באחריות ושזקפן במלוה

שם. כפי שנתבאר, הקשו **התוספות** בכתובות (שם) מדוע נקט רמי בר חמא דין זה באופן שמכר באחריות, ועוד הקשו, מדוע נקט שזקפן עליו במלוה, הרי דין זה שייך אף כשלא זקפן עליו במלוה, אלא שעדיין לא שילם את דמי הקרקע. ותירצו בכמה דרכים:

א. שאם לא זקף עליו את המעות במלוה, הרי דמי המקח שביד שמעון הם משכון על חיוב האחריות[כב], ואין לבני ראובן טענה על שמעון שאביהם הניח להם רק מטלטלין שאינם משתעבדים לבעל חוב, שהרי המעות אינם נחשבים ברשותם, ולכך נקט רמי בר חמא שמכרה באחריות, שבאופן זה טענת בני ראובן לשמעון שייכת רק כשזקפן במלוה שנחשבים המעות כמטלטלין בידם[כג], אבל אם לא היתה המכירה באחריות, היו בני ראובן תובעים משמעון, גם אם לא זקפן במלוה, שבלא האחריות אינם כמשכון. וביאר **הפני יהושע** (נחום׳ שם) בכוונת התוספות, שכשמכר באחריות וזקפן במלוה, המעות הללו עדיפים הם משאר מטלטלין, שנחשב כאילו הניחם בידו למשכון, ומשמיענו רמי בר חמא שמכל מקום יכולים היתומים לטעון שאביהם הניח על האחריות רק מטלטלין, והיינו שאין המעות כמשכון כיון שלא נתנם לו בשביל משכון.

ב. שמה שנקט שזקפן במלוה הוא לאו דווקא, אלא הוא בשביל שיתקיים המכר, שכל זמן שהלוקח מבקש מעות לשלם למוכר אין המכר קיים, וכשזוקפן עליו במלוה אין הלוקח מבקש מעות ולכך המכר קיים, והוא הדין שיכולה היתה הגמרא לנקוט שמכרה לו ונתקיים המכר. ומה שנקט רמי בר חמא שמכר באחריות, משום שאם מכר שלא באחריות כבר נתפרש במשנה בכתובות (פד.)[כד] שלפי רבי עקיבא מעות היתומים שביד אחרים ינתנו ליתומים ולא לבעל חוב, והלכה כרבי עקיבא. ולכך נקט רמי בר חמא שמכר לראובן לשמעון באחריות, ובזה חידש שאף שראובן נתחייב לו משום האחריות, מכל מקום אינו רשאי להחזיק המעות לעצמו אלא חייב ליתן ליורשים.

ג. שדווקא באופן שזקפן במלוה שייך טענת בני ראובן לשמעון שישלם להם שבזה הדין הוא שינתן ליורשים, אבל כשלא זקפן במלוה אינו צריך ליתן ליורשים, ששנינו בכתובות (פד.) שכשמת והניח מעות אצל בעל חוב, לפי רבי עקיבא ינתנו המעות ליתומים ולא לבעל חוב, לפי שהיורשים אינם מחוסרים שבועה, מה שאין כן בעל חוב בשביל ליטול את המעות צריך להשבע[כה], ואם כן כשלא זקפן עליו שמעון לראובן במלוה אין שום חשש שראובן התפיס מעות לשמעון בעבור החיוב אחריות, שהרי עדיין לא שילם לו מעותיו, ובזה אף רבי עקיבא מודה שהיות ואינו מחוסר שבועה עתה כשגובה מן הנכסים, שמעות אלו ינתנו לבעל חוב ולא ליתומים[כו], ועתה הרי הוא המלוה של אביהם שחייב לו בעבור אחריות, ויטול המעות לעצמו. אבל כיון ששמעון זקפן עליו במלוה וכתב לו שטר חוב על המעות, עדיין יתכן שאביהם התפיס לשמעון מעות בעבור חיוב האחריות[כז], ויצטרך שמעון להשבע, ולכך ינתן ליורשים שהם אינם מחוסרים שבועה[כח].

ביאורי הראשונים בטעם שנקטה הגמרא שמכר באחריות ושזקפן במלוה

שם. הריטב״א (כתובות נג. ד״ה ומ״ר) תירץ בשם יש מפרשים, שנקט רמי בר חמא שזקפן במלוה להשמיענו חידוש שאף שאי אפשר לקנות קרקע במלוה[כט], היינו דווקא במלוה שהיה חייב המוכר ללוקח, שאין נקנה הקרקע ללוקח על ידי מלוה, ומשום שמלוה להוצאה ניתנה ואין כאן כסף לעשות בו מעשה הקנין לקנות הקרקע, אבל כשמכר לו בכסף, מלוה זו שמתחייב הלוקח עכשיו למוכר הוא כפרעון גמור וקונה בו מדין כסף. וכן כתב **רבינו קרשקש** (כתובות נג. ד״ה ומ״ר), שאם לא זקפן במלוה לא היה חל הקנין על השדה, שהמכר אינו נקנה עד שיתן דמים (ב״מ עז: קידושין כו.)[ל]. אבל כיון שזקפן קנה, שהזקיפה נחשבת כפרעון כמבואר בב״מ (עז:) שכשכתב המוכר בשטר שהוא נושה בו כך וכך מדמי השדה הרי זה מועיל שלא יחזרו בהם מהמקח.

ועוד תירץ הריטב״א, שלכך נקט רמי בר חמא שזקפן עליו במלוה, להשמיענו שאף שזקף את המעות במלוה ועל אותו מלוה יש שעבוד קרקעות, והיינו סבורים לומר שהלואה זו נחשבת כקרקע וממילא היא משועבדת לבעל חוב של אביהם, ובדין פרע לו את המעות, אין הדין כן אלא המלוה נידון כמטלטלין שאינם משועבדים לבעל חוב[לא].

ורבינו קרשקש (כתובות נג. ד״ה ומ״ר) פירש, שאין כוונת הגמרא שדין זה שייך דווקא כשזקפן במלוה, אלא הכוונה היא שעדיין חייב לו שמעון דמי השדה.

אם לא זקפן במלוה היה שמעון נאמן שתפסם מחיים במיגו

שם. המהרש״א (כתובות נה: נחום׳ ד״ה לחונן) ביאר, שלכך נקט שזקפן עליו במלוה, שאם לא כן היה שמעון נאמן לטעון שתפסם מחיים, במיגו שהיה טוען שפרע לראובן את דמי השדה. אבל כיון שזקפן במלוה וכתב עליו שטר מלוה, אינו נאמן לומר שתפסם מחיים כיון שבתורת הלוואה בא לידו[לב].

כיצד חל על המוכר חיוב אחריות

שם. הקשה **החזון איש** (חו״מ ליקוטים סי׳ טו סק״ג), לדעת **הראשונים** במשנה בבבא מציעא (עח.) בדין שוכר חמור[לג], שהכסף שמתחייב השוכר למשכיר אינו עושה קנין להתחייב לו חפץ אחר כשהחפץ המושכר מת או נשבר, אם כן במה קונה שמעון הלוקח את האחריות, כיון שלא נתן כסף למוכר ורק זקפן במלוה, ומלוה זו שזכה בה ראובן אי אפשר שתחשב כסף לשעבדו באחריות השדה, שהרי אינו מקבל כלום לידו.

וכתב, שצריך לומר שהיה המעשה באחד משני אופנים: א. שנתן לו מקצת דמים, ובמקצת הדמים שקיבל המוכר מחייב הוא את עצמו לאחריות. ב. שכתב לו המוכר שטר אחריות.

בדברי רש״י בכתובות ששמעון פייס את הבעל חוב במעות מחמת האחריות

ופייסיה בזוזי. רש״י בכתובות (נג. ד״ה ופייסיה) פירש, שבמעות דמי השדה שהיה שמעון חייב ליתומים, פייס את הנושה בשביל ראובן, ועשה כן משום שבאחריות מכרה לו ראובן. **והמהרש״א** (נרש״י שם) ביאר כוונת רש״י שלכך פייסו משום שבאחריות מכרה לו וטעה בדעתו ששיעבוד האחריות הוא גם על המעות שצריך לשלם ליתומים. ודקדק המהרש״א, מדוע הוכרח רש״י לפרש כן, והרי יש לומר שלא משום האחריות פייסו במעות אלא בשביל להעמיד את הקרקע בידו. וכתב ליישב, שרש״י סובר ששמעון לא יוכל לסלק את הבעל חוב של ראובן ולפייסו אלא כשמכרה לו באחריות, שכיון שהמוכר שהוא הלוה יכול לסלקו, כך הלוקח יכול לסלקו שהוא עומד במקומו, אבל כשלא מכרה לו באחריות לא יוכל הלוקח לסלק את הבעל חוב שהוא כאיש אחר שאינו בעסק שדה זו כלל.

כ. עיין שם שפירש בזה את לשון התוספות (שם) בקושייתם, שדינו של רמי בר חמא שייך ׳אפילו׳ כשמכר שלא באחריות. **כא. וכתב**, שהתוספות בזה לשיטתם בכתובות (פד: ד״ה ולרבי עקיבא) שלענין כתובה אין מועיל תפיסה מחיים כיון שלא ניתנה להגבות בשעה שתפס את המעות. **כב. בחידושי הרי״ם** (כתובות נג. נחום׳ שם) הקשה, שאם כן לעולם לא ישלם לו שמעון את דמי המכר שמא יבא בעל חוב ויטרוף. ועיין שם מה שכתב ליישב. **כג. ומשום** שאם לא זקפן במלוה, לא היה להם לטעון שאביהם הניח להם מטלטלין. **כד. מי** שמת והניח אשה ובעל חוב ויורשים והיה לו פקדון או מלוה ביד אחרים, לרבי טרפון ינתנו לבעל חוב, ולרבי עקיבא ינתנו ליורשים, שכולן צריכים שבועה ואין היורשים צריכים שבועה. **כה. שאנו** חוששים שמא התפיס לו אביהם מעות, וכדין הנפרע מנכסי יתומים שצריך להשבע, וכיון שבעל חוב מחוסר גבייה והם אינם מחוסרים כלום שאינם צריכים להשבע, לפיכך סובר רבי עקיבא שינתן ליורשים. **כו. בריטב״א** (כתובות נג. ד״ה ומ״ר) נחלק על דברי התוספות, משום שאין הדבר תלוי בשבועה, שאף באופן שאין צריך המלוה של אביהם להשבע, וכגון בהאמינו וכדומה, מכל מקום סובר רבי עקיבא שיינתן ליורשים, וכן כתב הרא״ש (כתובות פ״ט סי׳ ג) בשם הירושלמי. וראה בזה במחנה אפרים (גביית חוב סי׳ ט) ובחידושי מהרא״ל ציינץ (ד״ה דינץ). הצל״ח (ד״ה אמנם) ביאר, שסוגייתנו אינה כדעת רבי טרפון, אלא כדעת רבי עקיבא שיינתנו ליורשים, שאף שהמטלטלין ברשות אחרים מכל מקום ממילא זכו בהם היורשים שהם אינם צריכים שבועה, ושוב אין הבעל חוב יכול לגבותם כדין מטלטלים של יתומים. ואפילו הבעל חוב הזה עצמו שאביהם חייב לו אינו יכול לעכב לעצמו מלוה שבידו, שהרי הוא צריך שבועה אם אין לו מגו, והיתומים אינם צריכים שבועה לגבות ממנו וזכו במלוה שבידו, ושוב הוא חייב להם, והרי הם מטלטלין של יתומים ואינם משתעבדים לו. אמנם אם היה לבעל חוב נאמנות מפורשת גם נגד היורשים, אם כן כיון שמונחים ביד האחרים, יד הבעל חוב שוה בהם כמו היורשים, שעדיין לא זכו בהם היורשים. ועל עיקר דברי הצל״ח העיר בהגהות ברוך טעם (על הצל״ח) מדברי התוספות בכתובות (שם). **כז. ראה** בהפלאה (כתובות נחום׳ שם) מה שדן בכוונת התוספות. ועיין פני יהושע (נחום׳ שם, נפ״ד הכפ) מה שדקדק בדברי התוספות. **כח. ותמה** בחידושי רבי עקיבא איגר (כתובות נחום׳ שם), שהרי מכל מקום הוא מחוסר גבייה יותר ממחוסר שבועה, שהרי קודם שטרף הבעל חוב מהלוקח אין ללוקח כח לגבות, ואם כן מיד נכנסו המטלטלין לרשות היתומים. ועוד תמה שהוא מחוסר שבועה, שהלוקח אינו יכול לגבות מהיתומים עד שיטרוף הבעל חוב, והבעל חוב אינו יכול לטרוף מהלוקח בלא שבועה, שאפילו רבי טרפון יש לומר שמודה בזה, שדווקא מחוסר שבועה שאפשר מיד לישבע ולגבות הרי הממון נחשב ברשות הבעל חוב, אבל באופן שעדיין אין זכות ללוקח, נכנסו המטלטלין לרשות היתומים. והניח בצע״ג. **כט. וכמבואר** בקידושין (כו.). **ל. ודווקא** כשלא החזיקו בקרקע וכמבואר בקידושין (שם). **לא. אולם** ראה בריטב״א שבסוף דבריו דחה תירוצים אלו. **לב. וראה** עוד בטעם שנקטה הגמרא שמכרה באחריות ושזקפן במלוה, בפני שלמה (נחום׳ ד״ה נמחריות), ובחידושי הרי״ם (כתובות נג. ד״ה ומיושב, ד״ה מוסיף הקטן). **לג. במשנה** (ב״מ עח.) שנינו שהשוכר את החמור ומתה או נשברה חייב המשכיר להעמיד לו חמור אחר. והביא המגיד משנה (שכירות פ״ה ה״ב) שלוש שיטות בראשונים בזה [הובאו בשיטה מקובצת (ב״מ שם)]: א. להרמב״ן אין מחייבים אותו להוציא עתה מעות מנכסיו כדי להעמיד לו חמור, אלא שאין המשכיר זוכה בשכרו אלא אם כן יעמיד לו חמור אחר. ב. להראב״ד חייב להוציא מכיסו כדי לשכור חמור אחר, אולם זהו דווקא אם קנו מידו, היינו שעל ידי הקנין שיעבד נכסיו לכך. ג. להרשב״א אף בלא קנין חייב להוסיף משלו לשכור לו חמור, וכתב הריטב״א (ב״מ שם ד״ה ממקח) ששיעבוד נכסים הוא אפילו לא הקדים לו שכרו, אלא כיון שמשך את החמור על ידי זה נתחייב בשכרו.

אהח 19/06/2018

ובפני יהושע (גרסת"י סח) כתב שדברי המהרש"א דחוקים הם בין מצד הדין שחידש בדבריו, ובין מה שכתב בכוונת רש"י, שאין נראה שנתכוין רש"י למעט כן. ועוד כתב לדחות דבריו, שאי אפשר לומר כן שהרי רמי בר חמא עצמו סובר בכתובות (מז:) שאפילו בלוקח באחריות אינו יכול לסלק את הבעל חוב, ואם כן מה שפייסו במעות היינו משום שנתרצה הבעל חוב ליטול מעות ולהניח את הקרקע בידו, ולא משום האחריות. ועוד תמה בעיקר דברי המהרש"א שסבר רמי בר חמא שבשביל לפייס את הבעל חוב צריך שיהא הלוקח מקבל אחריות, שדבר זה אינו שייך לעיקר דינו של רמי בר חמא שבא לחדש שהיתומים יכולים לטעון שאבינו השאיר לנו מטלטלין ולכן אין לך לבוא עלינו[יד].

ולכך פירש כוונת רש"י[טו], שפייסו במעות בשביל ראובן, ועל זה טוענים לו היתומים שאבינו הניח לנו מטלטלין ואין לך לפרוע בשבילנו. ומה שהוסיף רש"י לפרש שבאחריות מכר לו, היינו ששמעון טוען שפרע בשביל ראובן שכיון שמכר לו באחריות אם כן הוא תפוס ועומד מחיים בשביל עצמו, שבשביל חוב ראובן לשמעון רצה שמעון לזכות מטעם תפיסה מחיים, ועל זה אמר רמי בר חמא שמכל מקום יכולים היתומים לטעון שאביהם הניח להם מטלטלין, ואין זה נחשב לתפיסה מחיים משום שהמעות לא היו בעין ביד שמעון בחיי ראובן כיון שזקפן במלוה[טז].

וההפלאה (כתובות גרסת"י סח) ביאר, בהקדם מה שיש להקשות שלכאורה עיקר דינו של רמי בר חמא מיותר הוא, שכבר שנינו בכתובות (פד:) שלרבי עקיבא אינו יכול להחזיק במעות יתומים בשביל חוב של אחר, אלא צריך ליתנם ליתומים, וההלכה כדברי רבי עקיבא. ויש לומר שרמי בר חמא לשיטתו (ב"מ ח.) שמתוך שהאדם זוכה לעצמו במציאה יכול הוא לזכות בה גם לחבירו, ואם כן מתוך ששמעון יכול לעכב את המעות לעצמו יוכל גם ליתנם לבעל חוב של ראובן. אמנם זהו משום שבאחריות מכרה לו שלכך יכול הוא לתפוס לעצמו, והיינו מה שכתב רש"י שבאחריות מכרה לו, ומכל מקום יכולים היתומים לתבעו שהיה לו לפרוע להם את המעות[יז].

האם כשהיה שמעון נותן לבעל חוב את הקרקע היה נפטר מלשלם ליתומים

שם. פירשו התוספות (ד"ה ופייסיה), שהגמרא נקטה אופן זה ששילם שמעון מעות לבעל חובו של ראובן, להשמיענו ששמעון אינו יכול לטעון שהמעות שנתחייב לאביהם נתן לבעל חובו, אלא יכולים היתומים לטעון שהמעות לא נשתעבדו לבעל חוב של אביהם. וכן פירשו התוספות בכתובות (נג. ד"ה ופייסיה), וביארו שאם לא פייסו במעות אלא שהבעל חוב טרף משמעון את הקרקע[יח], הדבר פשוט ששמעון אינו רשאי לעכב את המעות אצלו. ומבואר מדברי התוספות שאם נתן לו שמעון את הקרקע הדבר פשוט שאין שמעון נפטר בזה מחשלום דמי השדה[יט].

אולם הר"ן (כתובות נב. ד"ה מנו) נחלק על התוספות, וכתב שמה שנקט רמי בר חמא שפייסו במעות, הוא משום שרק באופן זה ששילם בכסף, לא נפטר שמעון בטענה ששילם לבעל חוב, אך אם היה פורע לבעל החוב בקרקע, היה שמעון נפטר מלשלם ליתומים את דמי השדה, שכיון ששמעון חייב לראובן, וראובן היה חייב לבעל חוב, הרי נשתעבד שמעון לבעל חובו של ראובן משום שעבודא דרבי נתן. וכשם שאם היה פורע שמעון לבני ראובן את הקרקע, היה הבעל חוב של אביהם חוזר וגובה מהם, כמו כן עתה הרי הבעל חוב גובה משמעון בעל חובם את הקרקע משום שעבודא דרבי נתן[כ].

ובהגהות הב"ח (על הרי"ף, כתובות נב. מוס ז) תמה על דברי התוספות שכשפייסו בקרקע צריך לשלם, שהרי ראוי לפטרו מצד שעבודא דרבי נתן, וכדברי הר"ן[כא].

אוצר החכמה

ביאור טענת בני ראובן לשמעון שהמטלטלין אינם משועבדים לו

דינא הוא דאתו בני ראובן ואמרי ליה לשמעון אנן מטלטלי שבק אבון גבך ומטלטלי דיתמי לבעל חוב לא משתעבדי[כב]. פירש רש"י (ד"ה דינא),

לד. וראה בפני שלמה (ד"ה וכמתכ"ת) שדחה קושיות הפני יהושע. וראה עוד בהפלאה (כתובות גרסת"י סח) שתמה על דברי המהרש"א. **לה. וכן** פירש בזרע יצחק (כתובות סח). **לו. וכתב** שכן מבואר בלשון רש"י בסוגייתנו (ד"ה ומת). **לז. ועיין** עוד באיילת אהבים (כתובות גרסת"י סח) ובחידושי הרי"ם (סח ד"ה אמר), ובגידולי שמואל (כתובות סח ד"ה אמר), מה שהאריכו בישוב דברי רש"י. **לח. עיין** שיטה מקובצת (כתובות נב. ד"ה ור"ל ריב"ם) בשם הריב"ש. **לט. ובחידושי** הרי"ם (כתובות סח ד"ה ורבא) תמה מהו הטעם לחלק אם פרע חובם במעות או בקרקע, ומה חידוש יש יותר במה שפרע במעות, מאשר פרע בקרקע. **מ. והקשה** הרעק"א (כתובות נב. ד"ה אמר רבא) על הר"ן, שלפי דבריו שאם היה נותן את הקרקע לבעל חוב היה נפטר בטענה שפרע מדין שיעבודא דרבי נתן, אם כן ראוי שיהא הדין שרשאי לעכב לעצמו את דמי הקרקע מדין שיעבודא דרבי נתן, שכמו שהוא משועבד לבעל חוב מדרבי נתן, כך הוא משועבד לעצמו. וראה בריטב"א (סח ד"ה אמר רבא) שבסברא מעין זו ביאר דברי רבא שאם שמעון היה פיקח היה נפטר, שזהו פיקחותו שכמו שאם היה מחזיר הקרקע היה נפטר, כך יהא פטור גם לכשיעכב הכסף לעצמו באותו טענה. וראה בשואל ומשיב (שו"ת מהדורה ג מ"מ סי' קסה ד"ה והנה בזה) שדן בדברי הר"ן. **מא. וראה** בשפת אמת (נמוק' סח) שכתב כעין דברי הר"ן. וראה עוד בחידושי מהרא"ל צינץ (ד"ה רמוקן, ד"ה ומה), ובפני אריה (ד"ה ופייסיה) [הובא באסיפת זקנים] בטעם שנקט רמי בר חמא שפייסו במעות. **מב. הטעם** שמטלטלין של יתומים אינם משועבדים לבעל חוב, עיין רש"י (ב"ק יד: ד"ה ניתמי, ב"מ קו: ד"ה אין), ובמצפה איתן (ב"ק סח) ומה שצויין בזה בספר המפתח (ב"ק גרסת"י סח). לשיטת הרשב"א (ב"ק יד: ד"ה ובסח) מן התורה מטלטלין של יתומים משתעבדים לבעל חוב, וחכמים הפקיעו את השעבוד משום תקנת לקוחות ויתומים. **מג. כן** דקדק בראש יוסף (גרסת"י סח). וכתב הראש יוסף (ד"ה אין) שאולי יש לחלק בין מלוה בעל פה למלוה בשטר, ובמלוה בשטר יוכל לטרוף מהמעות, ואחריות נחשבת כמלוה בשטר. **מד. במטלטלין** של יתומים כתב הרשב"א (שו"ת ח"ד סי' קנב) שאף שאין מטלטלין משתעבדים, מכל מקום יש מצוה עליהם לפרוע ואף כופין אותם על כך. וכן הביא הר"ן (כתובות פו. ד"ה מכין) דעת הר"ח שהיתומים שירשו מטלטלין מצוה עליהם לפרוע חוב אביהם. והוכיח המשנה למלך (סח) שהוא מעיקר הדין, ולא משום תקנת הגאונים שיגבו ממטלטלין. **מה. כן** הוא דעת הראב"ד [הביאו הטור (חו"מ סי' קכח)], שבאבק ריבית כיון שבדיני שמים הוא חייב, לכן אם תפס אין מוציאים ממנו. ועיין בזה באורך במשנה למלך (סח פ"ד ה"ו, ד"ה כתב הטור). **מו. ולהסוברים** שמדובר ביתומים גדולים, כתב המשנה למלך ליישב שיסברו כהרמב"ן שכל שאינו חייב כי אם לצאת ידי שמים, אכן לא תועיל תפיסה. וראה עוד בזה במשמרות כהונה (ב"ב נ. ד"ה הני). **מז. וראה** בזה במגיד משנה (מלוה ולוה פי"ח ה"ח). **מח. ולפי** דבריו מיושבת קושיית המשנה למלך, שדווקא בחיוב לצאת ידי שמים שהוא חיוב ממוני, בזה הוא שאמרו הראשונים שמועיל תפיסה, אבל במקום שכל חיובם אינו משום ממון אלא משום מצות כבוד אב ואם, אי אפשר לתפוס מן היתומים. **מט. עיין** כתובות (נו.) ובתוספות (סח ד"ה אלמנה).

מדוע אין מועילה תפיסת שמעון במעות המקח

שם. במשנה למלך (מלוה ולוה פכ"ח ה"ח) הביא שיש סוברים שיש שיעבוד על מטלטלים לענין חיוב לצאת ידי שמים[מד], ומועיל תפיסה מן החייב לצאת ידי שמים[מה]. ולפי זה אם תפס מלוה מן המטלטלים של היתומים, היות ומחוייבים היתומים לצאת ידי שמים, מועילה תפיסת המלוה. והמשנה למלך הקשה מסוגייתנו, שהרי שמעון מחזיק במטלטלים של היתומים, וכיון שחייב לו אביהם, הרי לצאת ידי שמים מחוייבים הם לפרוע לו אף ממטלטלים, ואם כן תועיל תפיסת שמעון באותם מעות, ומדוע מחוייב שמעון להחזיר ליתומים. וכתב ליישב, שהסוגיא מדברת ביתומים קטנים שאין עליהם כלל מצוה לפרוע חובת אביהם, אפילו לצאת ידי שמים[מו].

ובענין אם כופין על מצוה זו של היתומים לפרוע חובת אביהם, דעת רבינו **חננאל** (הו"ד נמהדכי כתובות רמז רכג) שכופין את היתומים[מז], ולפיכך פירש את הסוגיא ביתומים קטנים. **ובסמ"ע** (חו"מ סי' קז סק"ג) הביא דעת **הרמב"ן**, שבית דין אינם מוזהרים לכפות על מצוה זו, אולם הרשות ביד בית דין לכפות על מצוה זו. **והנתיבות המשפט** (סח סק"ח) הקשה בשם התומים (סח סק"ח), שאם כן מדוע אין מועילה תפיסת המלוה מנכסי היתומים, והלא כיון שתפס מאיזה טעם יזדקקו בית דין לזה להוציאו מהתפיסה ולבטל את המצוה של היתומים לפרוע חוב אביהם. וכמו כן קשה מסוגייתנו, שכיון שהמעות ביד שמעון, מדוע חייב שמעון לשלם לבני ראובן, הרי כיון שאין בית דין נזקקים לזה אינו צריך לשלם. **ובנתיבות** המשפט כתב ליישב שמצוה זו של פריעת חוב אביהם אינה מצוה ממונית לצאת ידי שמים, אלא היא מצוה על גופם של יתומים משום מצות כיבוד אב, ועל מצוה זו בית דין יכולים לכפותם שיקיימו אותה, אך אופן הכפיה על מצות כיבוד אב הוא רק להכריחם לכבד את אביהם על ידי שיסכימו מרצונם לפרוע את חוב אביהם, אבל כפיה להוציא מהם את הממון ללא הסכמתם לא תועיל, היות ואין שיעבוד על הממון, הרי שהממון נשאר ברשותם והמחזיק בממון זה הרי זה גזל בידו ומחוייב להחזיר, ולכן אם תפס המלוה מוציאים מידו שלא יעבור על 'לא תגזול', משום שמה שאין היתומים רוצים לקיים מצות כיבוד אב אינו משנה את דין הממון[מח].

האם המעות שביד שמעון נחשבים כמחוסרים גבייה

שם. דעת הר"ן (כתובות נו. ד"ה מה שאפשר), שמה שאין מועילה תפיסת אלמנה מנכסי יתומים בעבור כתובתה[מט], היינו דווקא במטלטלים שמחוסרים גבייה, שכל דין אינם מוזהרים לכפות על מצוה זו, אולם הרשות ביד בית דין לכפות על מצוה זו. **והנתיבות המשפט** (סח סק"ח) הקשה בשם התומים (סח סק"ח), שאם כן מדוע אין מועילה תפיסת המלוה מנכסי היתומים, והלא כיון שתפס מאיזה טעם יזדקקו בית דין לזה להוציאו מהתפיסה ולבטל את המצוה של היתומים לפרוע חוב אביהם. וכמו כן קשה מסוגייתנו, שכיון שהמעות ביד שמעון, מדוע חייב שמעון לשלם לבני ראובן, הרי כיון שאין בית דין נזקקים לזה אינו צריך לשלם. **ובנתיבות** המשפט כתב ליישב שמצוה זו של פריעת חוב אביהם אינה מצוה ממונית לצאת ידי שמים, אלא היא מצוה על גופם של יתומים משום מצות כיבוד אב, ועל מצוה זו בית דין יכולים לכפותם שיקיימו אותה, אך אופן הכפיה על מצות כיבוד אב הוא רק להכריחם לכבד את אביהם על ידי שיסכימו מרצונם לפרוע את חוב אביהם, אבל כפיה להוציא מהם את הממון ללא הסכמתם לא תועיל, היות ואין שיעבוד על הממון, הרי שהממון נשאר ברשותם והמחזיק בממון זה הרי זה גזל בידו ומחוייב להחזיר, ולכן אם תפס המלוה מוציאים מידו שלא יעבור על 'לא תגזול', משום שמה שאין היתומים רוצים לקיים מצות כיבוד אב אינו משנה את דין הממון[מח].

תפיסתם הוא רק למשכון, אבל מעות שאינם מחוסרים גבייה מועיל בהן תפיסה. והרע"א (כתובות נג. ד"ה אמר רמי"ח) הקשה מסוגייתנו שדמי השדה הם ביד שמעון, ואינם מחוסרים גבייה ואם אכן מועילה תפיסה ממעות עצמם של יתומים, תועיל תפיסתו בשביל תשלומי חיוב האחריות[נ].

ותירץ רעק"א, שדברי הר"ן אמורים רק באופן שאין צריך שבועה, שבזה סובר הר"ן שכשתפוס במעות מועילה תפיסתו, שהטעם שבכל מקום אין מועילה תפיסה ממטלטלין של יתומים, הוא משום שאצל היתומים אינו מחוסר גבייה והבעל חוב מחוסר גבייה, וכשתפוס במעות נמצא שגם הבעל חוב אינו מחוסר שום גבייה, אך כשהבעל חוב צריך להשבע שלא נפרע, הרי הוא מחוסר גבייה ואינו כהיתומים שאינם צריכים שבועה, ובזה לא נאמרו דברי הר"ן שמועילה תפיסה במעות[נא].

איך יכול שמעון להגבות לבני ראובן קרקע הלא בעל חוב חייב לשלם דמים כשיש לו

ואמר רבא אי פיקח שמעון מגבי להו ארעא והדר גבי לה מיניידו דאמר רב נחמן יתומים שגבו קרקע בחובת אביהם בעל חוב חוזר וגובה אותה מהן[נב]. פירש רש"י (ד"ה מי), ששמעון יטען ויאמר להם אין לי מעות לפרוע לכם אלא קרקע יש לי, ונותנה להם בחובותם, וחוזר וגובה אותם מהם בשביל אחריות מכירה שקיבל אביהם עליו, שכיון שפרע להם חובו עם הקרקע הוברר הדבר שאביהם הניח להם קרקע ולא מטלטלין[נג]. והקשו **הראשונים**[נד], שאם אין לשמעון דמים לפרוע, אם כן אין צריך לפיקחות כדי לתת ליתומים קרקע, שהרי זהו חיובו, ואם יש לשמעון דמים, מה תועיל פיקחותו לתת להם קרקע הרי אינו יכול לפרוע בקרקע כאשר יכול לפרוע דמים, כמבואר בכתובות (פו.). וכתבו המפרשים לתרץ בכמה אופנים:

א. התוספות (כתובות נג. ד"ה מי) כתבו להוכיח מדברי רבא, שאמנם הדין אמת שדינו של בעל חוב היכן שיש לו מעות לפרוע, שאינו יכול לפרוע בקרקע, מכל מקום אם יש ללוה איזה הפסד כשיפרע דמים הוא רשאי לפרוע בקרקע, ולכך כיון שאם הלוה יפרע בדמים יהא נפסד שהרי לא יוכל לחזור ולגבות חיובו, מותר הוא לפרוע חובו בקרקע[נה].

ב. הראב"ד[נו] כתב, שמשום שמלוה זו באה לו מחמת הקרקע שקנה, הוא רשאי להחזיר להם בקרקע[נז], מה שאין כן בכל חוב שהוא מחמת הלוואת דמים, אף אם יש הפסד ללוה לפרוע מעות, מחוייב הוא לפרוע מעות ואינו יכול להגבות קרקע במקום שיש לו מעות[נח].

ג. הריטב"א (כתובות נג. ד"ה ומה) תירץ בשם **רבינו שמשון**, שמה שאמר רבא שיתן ליתומים קרקע ואחר כך יגבה מהם, אין הכוונה שיגבה להם ממש, שלאיזה צורך יתן להם ואחר כך יחזור ויגבנה מהם, אלא שכשיבואו היתומים לגבות משמעון דמי המלוה, יאמר להם שמעון שהיות והוא חייב לאביהם ואביהם חייב לו, הרי שמדין שיעבודא דר' נתן נמצא שאני חייב לעצמי, וכיון שכן אני יפרע ממה שיש לינט.

ד. עוד כתב הריטב"א בשם יש מתרצים, שלעולם מדובר שיש לו מעות, והפיקחות היא שמשום דינו של רב נחמן יפייס את היתומים שיקבלו ממנו את הקרקע עבור דמי השדה.

ה. בחידושי הרי"ם (נמוק' ד"ה מי פיקח) ביאר, שהרי הטעם שחייב הלוה לשלם מעות הוא משום מצוה שזהו שיעבוד הגוף לשלם מעות שלוה, וכשאינו משלם מעות, שאר נכסיו משועבדים מטעם ערבות, ואם כן כשמת הלוה מצוה על היתומים משום האחריות לפרוע חוב אביהם במעות, אלא שאינו יכול לכופם, ואם כן מצד מצוה יש חיוב על היתומים לפרוע לו את המעות משום האחריות, ולכך יכול לעכבם לעצמו, שדווקא לכופם אינו יכול כיון שאינם נכסים להיות שיעבוד עליהם, אבל אין צריך שמעון ליתן להם מעות משום מצוה המוטלת עליו, שהרי משום מצוה שעל היתומים לפרוע חוב אביהם, המעות שלו, ונותן להם קרקע בתורת שיעבוד וחוזר וגובה אותה מהם[ס].

ג. וכן הקשה בבית יעקב (כתובות נג. ד"ה מה שמפקח), ותירץ, שדברי הר"ן נאמרו דווקא לגבי כתובה, שחכמים תקנו כן בשיעבוד של הכתובה, מה שאין כן בחוב שאין שיעבוד על המעות עצמן. וראה תירוץ נוסף באור שמח (משנה פ"י מה"ח). **נא. וראה** עוד ברעק"א (כתובות נג. ד"ה ועדיין) שכתב שלדעת הרי"ף הקושיא במקומה עומדת. **נב. ראה** גידולי שמואל (כתובות נג. ד"ה ומה רבא) שהקשה שלכאורה יבקשו היתומים אחריות על הקרקע שהבעל חוב לא יטלנה מהם. **נג. ראה** להלן בסמוך בדברי הריטב"א בכתובות (נג. ד"ה ומה) שאין צריך שיגבה להם ממש. וראה בברך משה (ד"ה שמעי) שאין צריך שממש יגבה אותה ליתומים. אך ראה במהרי"ט (שו"ת מ"ח סי' קה) שמבואר מדבריו שצריך להגבות ממש ולא די במה שיאמר להם כן בעל פה. **נד. תוספות** בכתובות (נג. ד"ה מי) ריטב"א (שם). **נה. וראה** בתוספות רי"ד (בגליון הגמרא כתובות שם ד"ה ומה רמב"ח), שנראה כוונתו לתרץ כן. ובביאור דברי התוספות שבמקום הפסד יכול לסלקו בקרקע ואינו חייב לסלקו במעות, כתב הקצות החושן (סי' קפ סק"ה) שהדין שבעל חוב צריך לפרוע דווקא במעות אינו מן התורה, אלא תקנת חכמים, ובמקום הפסד התירו חכמים לשלם בקרקע. ובנתיבות המשפט (סי' קו סק"ד) נחלק על הקצות החושן, וכתב שדין זה שבעל חוב צריך לפרוע במעות הוא מן התורה, ומשום שמה שהלוהו צריך לשלם. ועיין עוד בהגהות מלואי חושן (על הקצוה"ח שם), שהביא שנחלקו בזה הראשונים. ועיין עוד בזה בנחל יצחק (סי' קפ ס"ק). ובבית יעקב [לבעל הנתיבות המשפט] (כתובות קי. ד"ה ועוד) כתב לבאר לשיטתו הטעם שאינו צריך ליתן את המעות, משום שמפסיד את כל מעותיו כשלא יתן להם את הקרקע. הקצות החושן (סי' קפ סק"ה) הביא

האם מסוגייתנו מוכח שאין משביעין לוה שטוען שאין לו מעות אלא קרקע

שם. המרדכי (ב"מ פ"ג רמז רסו) כתב, שלוה שטוען שאין לו לשלם מעות אלא קרקע, אין משביעין אותו היסת, שהרי אפשר שמעולם לא חל עליו חיוב לשלם מעות כיון שלא היה לו מעות משעת ההלואה עד זמן הפרעון, והמעות שקיבל להוצאה ניתנו. וכתב בשם מורו הזקן, שמסוגייתנו יש להוכיח שאין משביעין אותו, שהרי הלוה נאמן לטעון שאין לו אלא קרקע, אף שיש בידו מעות. והקשה עליו **בביאור הגר"א** (חו"מ סי' פח סק"ט, וסי' קו סק"ג) שהרי **התוספות** בכתובות (נג. ד"ה מי) כתבו שלכך רשאי שמעון לשלם בקרקע משום שיש לו הפסד, ואם כן אין להוכיח מכאן לענין שבועה במקום שדינו לשלם דווקא מעות.

והמהר"ם מרוטנבורג (שו"ת, מ"ג דפוס קרימונה סי' ז) **הביא** שיש שהוכיח מסוגייתנו שאין משביעין אותו, וכדברי המרדכי, שהרי בימי רבא כבר נתקנה שבועת היסת, ומכל מקום אינם יכולים להשביעו אפילו שבועת היסת. אמנם שוב כתב המהר"ם מרוטנבורג (שם סי' ח ומ"ז) לדחות ההוכחה מסוגייתנו, שהיתומים אינם יודעים שבא בעל חוב לטורפה, ואם כן כשבא להגבותם קרקע לא יוכל האפוטרופוס לתבעו שישלם מעות, שהרי חוב הוא להם, שהקרקע טוב הוא להם ליתומים יותר כמבואר בגיטין (נב.).

ועוד כתב, שאם יש לשמעון מעות יקנה בהם סחורה ויגבה ליתומים קרקע, ואם כן יכול לישבע שאין לו מעות.

ועוד כתב, שבסוגייתנו הרי לא הלוה לו אביהן מעות, אלא שקרקע זו מכר לו וזקפן עליו במלוה, ולכך הוא רשאי לפרוע בקרקע אפילו שיש לו מעות.

ועוד כתב לחלוק על עיקר הדין, שאין שייך להשביע את הלוה, משום שאין נשבעין בטענת שמא חוץ מאותן המנויים בשבועות (מה.).

האם אפשר שיתן שמעון הקרקע ליתומים ויחזיר הבעל חוב לשמעון את מעותיו

שם. במים עמוקים (ד"ה ומה) ביאר, שאי אפשר שיתן שמעון את הקרקע ליתומים ויגבה הבעל חוב ממנה, ויחזיר לשמעון את מעותיו, משום שאם כן יצטרך הבעל חוב להשבע פעם נוספת כשיגבה מהיתומים.

טעם שכשגבו מטלטלין לא יוכל הבעל חוב לחזור ולגבות מהם

אי אמרת בשלמא למפרע הוא גובה אמטו להכי חוזר וגובה אותה מהן דכמאן דגבו מחיים דאבוהון דמי. המהרש"א (ד"ה אמטו) כתב לבאר החילוק בין כשגבו קרקע לבין כשגבו מעות, שכשגבו היתומים קרקע כיון שאינה מחוסרת גבייה שייך לומר שהיא שלהם למפרע, וכאילו גבו אותה היתומים בחיי אביהם, אבל אם גבו היתומים מטלטלין אף שלמפרע הוא גובה, כיון שהם מחוסרים גבייה אינם נחשבים כגבויים מחיים.

מידו לגבי איסור בל ימצא בחמץ, אף שהם מטלטלין, כיון שלמפרע הם נקנים לו הרי הם שלו באותה שעה אף שהם מחוסרים גבייה[סא].

והאחרונים[סב] נתקשו בדברי המהרש"א, שאף אם נאמר שלמפרע היו המטלטלין ברשות אביהם, מכל מקום אינם משתעבדים לבעל חוב[סג].

ובחידושי מהרא"ל צינץ (ד"ה מי ומתני') ביאר כוונת המהרש"א, שלכאורה יש להקשות על עיקר הדין שמטלטלין של יתומים אינו משועבדים לבעל חוב, שהרי אם יגבה אותם נמצא שהם שלו למפרע ואינם מטלטלין של יתומים כלל. ועל זה תירץ המהרש"א, שכיון שהם מחוסרים גבייה אין שייך לומר שיגבה אותם ויהיו שלו למפרע.

קושיא שכשהבעל חוב גובה למפרע נמצא שמכר ראובן שדה שאינה שלו

שם. בקרני ראם (קונטר, ד"ה דינף) הקשה, שאם למפרע הוא גובה מדוע חייב שמעון לשלם את דמי השדה ליתומים, הרי הוברר שהקרקע לא היתה שייכת למוכר אלא למלוה של ראובן, וראובן מכר לשמעון שדה שאינה שלו, וכמבואר בדברי **רש"י** (ד"ה נעל תוכ) שלהסובר שלמפרע הוא גובה, משעה שנתן ראיה שאף כשהתנה ליתן מעות יכול לשלם בקרקע במקום הפסד, שבסוגייתנו מדובר שמכר שדה והוא כהתנה שישלם דווקא מעות, ומכל מקום הוכיחו התוספות שיכול לסלקו בכל דבר במקום הפסד. ובאגרות משה (שו"ת, יו"ד סי' עו) דחה הוכחת הקצות החושן, שהרי מדובר שזקפן במלוה ואם כן נתבטל כל ענין המכירה והוא כהלוהו מעות בשעת הזקיפה ואין כאן תנאי. **נו. הביאו** המהר"ם חלאווה (ד"ה ומתני'), וכן המאירי (ד"ה וכתבו) בשם גדולי המפרשים. **נז. ובקצות** החושן (סי' קפ סק"ה) דייק כן מדברי הרמב"ם (מלוה ולוה פי"ח ה"י) שכתב 'לפיכך אם היה שמעון פיקח נותן להם הקרקע שלקח מראובן' משמע שדווקא את אותה הקרקע שלקח הוא רשאי לפרוע להם, ולא קרקע אחרת. **נח. ומכח** תירוץ זה דחה הרא"ש (כתובות פ"י סי' ח) את ראיית התוספות, משום שמכאן אין ראיה כל כך שבמקום הפסד יכול הוא לפרוע בקרקע, שדווקא כאן משום שמלוה זו באה לו מחמת הקרקע שקנה, לכך יכול הוא להחזיר להם הקרקע, אך בכל חוב שהוא מחמת הלואת דמים, אף אם יש הפסד ללוה לפרוע מעות, מחוייב הוא לפרוע מעות ואינו יכול להגבות קרקע במקום שיש לו מעות. **נט. וראה** בתוספות רי"ד (כתובות שם ד"ה ומה רמב"ח) שתירץ כן. **ס. וראה** כעין זה בפני שלמה (נרקס"י ד"ה מי). וראה עוד בזה בחידושי מהרא"ל צינץ (ד"ה ומתני'), ובחזון איש (ב"ק סוף סי' יב). **סא. עיין** בקרני ראם על המהרש"א (שם) מה שתמה בדין זה. **סב. ראה** ראש יוסף (ד"ה מי ומתני'), חידושי מהר"י שפירא (ד"ה ומ"ב), פני שלמה (ד"ה ומ"ב), חידושי מהרא"ל צינץ (ד"ה מי ומתני'), קרני ראם (קונטר, ד"ה ומ"ב). **סג. וכן** נתקשו האחרונים מה הסברא לחלק בין ממון לבין איסור חמץ.

לו המעות נקנית לו בחובו[סד]. וכתב ליישב, שלכך אמרו שפייס במעות את הבעל חוב של ראובן, שאין לומר שלמפרע הוא גובה אלא כשלבסוף גבה את הקרקע וכמו שכתבו **התוספות** (גמ': ד"ה אלא), וכיון שלא הגבה את הקרקע אלא שילם לו מעות אין שייך הדין שלמפרע הוא גובה.

ביאור טענת שמעון שיש לו לגבות משום שיעבודא דרבי נתן

משתעבדנא נמי לבעל חוב דאבוכון מדרבי נתן דתניא רבי נתן אומר מנין לנושה בחבירו מנה וחבירו בחבירו שמוציאין מזה ונותנין לזה תלמוד לומר ונתן לאשר אשם לויה. פירש **רש"י** (ד"ה מנין), שלעולם סובר רבא שמכאן ולהבא הוא גובה, ומה שהבעל חוב חוזר וגובה אותה מהן היינו משום שהבעל חוב טוען ליתומים הרי באתם וגביתם קרקע זו מכח שיעבוד של אביכם, וכשם שקרקע זו של הלוה מאביכם היתה משועבדת לאביכם, כמו כן היא משועבדת לי, שהייתי מלוה של אביכם, ומדינו של רבי נתן הלוה החייב לאביכם משועבד לי, הלכך קדם שיעבודי עליה אפילו אצל לוה שהיתה ברשותו. וכמו כן יאמר שמעון לבני ראובן, נכסיי המשועבדים לאביכם בשביל חובו, היו משועבדים גם לעצמי מכח אביכם שמדינו של רבי נתן הוא נחשב ללוה אצלי מחמת אחריות המכירה, שאין לחלק בין אם השיעבוד הוא לאדם אחר לבין כשהשיעבוד הוא ללוה עצמו, לכן אף שלא היתה קנויה לאביכם מחיים חל שיעבודי עליה אצל עצמי.

ובבית שלמה (ד"ה מנין) כתב שמשמעות הלשון 'משתעבדנא' היא 'משועבד אני', ומלשון רש"י נראה שגרס בגמרא 'דמשתעבדא' ומשמעותו שהשדה משועבדת, ומדברי הגובה הוא ולא מדברי הלוה, ובהמשך דבריו מבאר רש"י את הדין של רבא, שלכך תובע שמעון את השדה שגבו ממנו היתומים, ואינו מתרץ על מה ששילם מעות לבעל חוב של ראובן.

אמנם רבינו חננאל (ד"ה ומניח) פירש את דברי הגמרא לענין דינו של רבא, שכשאביכם זקפן עלי במלוה, נשתעבדתי על תשלומי החוב גם למלוה של אביכם, ולפי פירושו שייך לגרוס 'משתעבדנא'.

וביאר בבית שלמה, שרש"י לא פירש כרבינו חננאל משום קושיית **התוספות** (ד"ה משתעבדנא) שגם כשגבו היתומים מטלטלין יהא הדין שבעל חוב חוזר וגובה מהם, לכך פירש רש"י (ד"ה דינא) שדווקא בקרקע הבעל חוב גובה אותה בחובת אביהם משום שמחיים חל השיעבוד עליהם, אבל על המעות שלא היו בעין לא חל שיעבודו מחיים עליהם, וכשהם בעין אין כאן לוה, ולהיתומים שהמעות שלהם לא הלוה כלום, וכוונתו היא, שלהלוה המת אין שום רכוש מלבד קרקעותיו המשועבדות מחיים. ובתירוץ הגמרא פירש רש"י, שטוען שמעון ליתומים מכח מי גביתם 'קרקע זו' מכח שיעבוד של אביכם, וכשם שהיא משועבדת לאביכם, כך היא משועבדת לי, ודווקא בגביית קרקע שייך סברא זו ולא במטלטלין, שאין שיעבוד כלל על מטלטלין, ובזה מיושבת קושיית התוספות (שם).

גדר דין שיעבודא דרבי נתן בקרקע ובמטלטלין

שם. הקשו התוספות (ד"ה משתעבדנא), שהרי גם לגבי מטלטלים יש לומר כן שהם משתעבדים לבעל חוב של ראובן, כיון שראובן יכול היה לגבות מטלטלין משמעון. ותירצו בשם ר"י, שדווקא לגבי קרקע שייך דינו של רבי נתן, שכשקרקע זו משועבדת לראובן היא נחשבת כאילו היא בידו, שהרי אם שמעון מכרה או משכנה, חוזר ראובן וגובה אותה מהלוקח, ולכך היא משועבדת גם לבעל חוב של המלוה[סז], אבל מטלטלים אין להחשיבם כאילו הם ביד ראובן כיון שאילו שמעון מכרם או משכנם אין ראובן גובה מהן, וממילא אינם משועבדים לבעל חוב של המלוה[סז]. וכתב **המהרש"א** (גמ' שם) לפרש קושיית התוספות[סח], שכיון שהלוה מאביהם משועבד למלוה של אביהם כמו אביהם כשהוא חי, אם כן אינם מטלטלין של יתומים, שהרי הלוה מאביהם הוא חי, וכבר משועבד לשלם למלוה של ראובן אף ממטלטלים, כמו שהיה חייב לשלם לאביהם אף ממטלטלים אילו היה עדיין חי. ועל זה תירץ ר"י, שדינו של רבי נתן אינו כאילו הלוה מאביהם היה חייב למלוה של אביהם, אלא שהקרקע המשועבדת לאביהם נחשבת כאילו היתה בידו, כיון שאם מכרה חוזר אביהם וגובה אותה, ולכך היא משועבדת גם למלוה של אביהם, מה שאין כן במטלטלין שאין להחשיבם כאילו הם ביד ראובן, ממילא אינם משועבדים למלוה של ראובן. וביאר המהרש"א, שאף שעיקר דינו של רבי נתן אמור גם לענין גביית מטלטלין, היינו שכשאביהם חי גובה המלוה שלו מן הלוה השני אף מטלטלין[סט], ואין הלוה יכול לטעון שאינו בעל דברים שלוע.

ובגנזי יוסף (גמ' שם) תמה על עיקר דברי המהרש"א, שאם הקרקע המשועבדת נחשבת רק כאילו היא ביד אביהם, אם כן מדוע הוצרכו התוספות לבאר שהמטלטלין אין להחשיבם כאילו הם ביד ראובן, הרי אפילו אם היו נחשבים כאילו הם ביד ראובן, מכל מקום אינם עדיפים מאילו היו ממש ביד ראובן שדינם כמטלטלין של יתומים שאין בעל חוב גובה מהם.

ובחידושי מהר"י שפירא (גמ' שם) העיר על דברי המהרש"א שאין לומר מדינו של רבי נתן שהוא כאילו הלוה מאביהם היה חייב למלוה של אביהם, שהרי מדברי הר"ן בכתובות (יט. ד"ה לעולם) מבואר שהמלוה אינו יכול למחול את החוב, משום שהלוה משועבד למלוה הראשון, ומוכח מכך שמשום דינו של רבי נתן נחשב הלוה השני כאילו לוה מהמלוה הראשון[ע]. וכן **בחידושי מהרשא"ך** (גמ' שם) הביא שהפוסקים נחלקו בסברת המהרש"א, **שהש"ך** (סי' פו ס"ק יח) כתב, שמשום דינו של רבי נתן הרי זה כאילו הלוה השני לוה מהמלוה הראשון[עא]. **ובנתיבות המשפט** (סי' פו סק"ג) נחלק על הש"ך, וכתב שענין דינו של רבי נתן הוא רק שהלוה השני משועבד מדין ערב, כפי ששאר נכסי הלוה הראשון משועבדים למלוה מדין ערב, ולפי זה ביאר מה שכתבו התוספות שבמטלטלין לא שייך דינו של רבי נתן, כיון שאינם משועבדים מטעם ערבות כקרקע[עב].

וכתב בחידושי מהר"י שפירא (שם) לבאר קושיית התוספות, שבאופן שהלוה שמת שיעבד למלוה שלו בין קרקע ובין מטלטלין, שהדין הוא שהמטלטלין משועבדים כקרקע ולכך גובה מטלטלין אף מיורשיו, אם כן ראוי לומר שאם גבו היתומים מטלטלין מהלוה, בעל חוב חוזר וגובה מהם. ועל זה תירץ ר"י שיש חילוק בין קרקע לבין מטלטלין.

ובמשמרות כהונה (ד"ה נמצא) כתב לפרש באופן אחר את החילוק בין קרקע למטלטלין, שמטלטלין אינם נחשבים כגבויים מחיים, משום שמטלטלין של יתומים אינם משועבדים לבעל חוב. אמנם יש להקשות מדוע הוצרכו התוספות לומר שהטעם הוא שמטלטלין אם מכרם אין הבעל חוב גובה אותם, היה לתוספות לומר שהטעם הוא משום שמטלטלין אינם משועבדים לבעל חוב. וביאר, שאפילו אם נחשיב שגבה אביהם את המטלטלין, מכל מקום כיון שהמטלטלין ברשות אחר הם, הרי לפי רבי טרפון בכתובות (פד.) דווקא כשהמטלטלין עומדים ברשות היתומים אין גובים מהם, ולא כשהם מונחים ביד אחר.

ובקצות החושן (סי' פה סק"ה) כתב, שמדברי **הסמ"ע** (סי' פה ס"ק נג) מבואר שסובר ששיעבודא דר' נתן היינו שחוב שיש לו ללוה משועבד הוא למלוה שלו, ולפי זה לא שייך להקשות כלל את קושיית התוספות, שבודאי לא שייך לומר כן לגבי מטלטלין, שכיון ששיעבודא דר' נתן אינו אלא שחוב הלוה משועבד, אם כן אפילו זכה הלוה במטלטלין מחיים והניח לבניו אינם משועבדים לבעל חוב.

וכתב הקצות החושן לבאר באופן אחר, ששיעבודא דר' נתן אינו כמו שיעבוד נכסים שגוף הנכסים של הלוה ולמלוה אין לו אלא שיעבוד, אלא גוף אחרי ששמעון מת, ואע"פ שמטלטלי דיתמי לא משתעבדי, כאן משתעבדים כיון שזהו שעבוד ישר ללוי.

סח. בחידושי מהרשא"ך (גמ' שם) ביאר בכוונת המהרש"א, שלכאורה יש להקשות על פשטות דברי התוספות, שלפי מה שתירצו שבמטלטלין לא שייך שעבוד, אם כן לא יהא דינו של רבי נתן נוהג כלל לגבי מטלטלין אף כשאביהם חי עדיין. ולזה ביאר המהרש"א שכוונת התוספות לבאר את גדר השעבוד לפי דינו של רבי נתן, ולפי זה מבואר החילוק בין קרקע למטלטלין. וראה בחידושי רבנו דוד (ד"ה ובמוספות) שנראה מדבריו שעיקר דינו של רבי נתן אינו נוהג במטלטלין.

סט. בגנזי יוסף (גמ' שם) כתב, שמדברי המהרש"א משמע שלאחר מיתת אביהם אינו גובה ממנו אלא קרקע. והקשה, שהרי כשבא לגבות מבעל חוב של בעל חוב שלו מדינו של רבי נתן לאחר מיתת בעל חוב שלו, אין חילוק בין אם יש לו קרקע או מטלטלין, שדווקא לאחר שגבו היתומים יש חילוק בין אם גבו מטלטלין או קרקע, וכמבואר בטור (או"ח סי' קז ס"ט). **ע. וראה** בבית יעקב (כתובות פד. ד"ה המוחר) שמה שכתבו התוספות שאין שיעבודא דרבי נתן במטלטלין היינו לענין שיעבוד נכסים, אבל שיעבוד הגוף על הלוה השני ודאי יש במטלטלין. ובעיקר חילוק התוספות, ראה בשאילתות דרב אחאי (סוף שמילתא קנ). **עא. ועיין** שם עוד מה שתמה על קושיית התוספות לפי הבנת המהרש"א. **עב. עיין** בש"ך (שם) שהאריך לדון לענין מחילת החוב. **עג. וראה** בברכת אברהם (פילר, ד"ה כי) שהעיר שלפי הש"ך קשה קושיית התוספות. וראה בזה להלן בסמוך בדברי הקצות החושן. ועיין שם מה שתמה על המהרש"א מדברי עצמו בכתובות (יט. ד"ה כגון). **וראה** עוד באגודת אזוב (בורנשטין, מ"ח נמוגיא דשיעבודא דר' נתן אות ג) שתמה על דברי המהרש"א, וכתב ליישב קושיית התוספות בכמה דרכים. וראה בקהלות יעקב (סי' כד) שדן בדברי המהרש"א, ובכוונת דברי התוספות.

סד. ואפילו אם קנה ראובן את הקרקע לאחר שלוה מהמלוה שלו הרי היא משועבדת לו. **סה. ראה** בילקוט ביאורים למסכת קידושין (עו.) בענין 'מדוע צריך מקור לדין ר"נ מפסוק, הרי החוב משועבד משום ששיעבודא דאורייתא'. **סו. בפני שלמה** (ד"ה ואפ"ל) כתב, שאף בקרקע דווקא כשכתב שטר חוב ולא במלוה על פה. אמנם בנתיבות המשפט (גימורים, סי' פה סוף סק"ח) כתב שאין ללמוד מדברי התוספות שאם המלוה השני יש לו מלוה על פה, אפילו גבו היתומים קרקע בחובת אביהם אין הבע"ח חוזר וגובה כיון שהלוה השני יכול להבריחם, שהרי אם מכרה אין המלוה טורף שהרי מלוה על פה אינו טורף מן הלקוחות. זה אינו, שכוונת התוספות היא רק במטלטלין שאינם בני שיעבוד מן התורה, מה שאין כן במלוה על פה שייך שיעבודא דר' נתן, שמן התורה מלוה על פה טורף ממשועבדים להסובר ששיעבודא דאורייתא, ונגד זה לא קלקלו שיעבודא דר' נתן, ואם כן שייך שיעבודא דר' נתן אפילו במלוה על פה. ועיין בזה בקצות החושן (סי' קיג סק"ו), ובמשובב נתיבות [לבעל הקצות החושן] (על נתיבות המשפט סי' קיג סק"ח). **וראה** במים עמוקים (גמ' שם) מה שכתב לדון לפי דברי התוספות. **סז. התוספות** בכבורות (גמ': ד"ה ואפ"ל) כתבו, שלאחר שתקנו הגאונים שיגבו אשה ובעל חוב ממטלטלין של יתומים, גובה הבעל חוב מהיתומים בין שגבו קרקע ובין שגבו מעות. **וראה** בימין שמואל (ב"ב קכה. ד"ה הגה) שציין לדברי התומים (סי' פה סק"י ד"ה העולה) שהתוספות בסוגייתנו חולקים על דברי התוספות בבכורות. ועיי"ש שתמה על דבריו. ועיין ש"ך (סי' פה ס"ק כג-כד) מה שדן על פי דברי התוספות באופנים שונים של שעבוד קרקעות ומטלטלין, **וראה** בתומים (סי' פה סק"י) שהאריך לדון בדברי הש"ך, ובביאור דברי התוספות. **וראה** בזה בתפארת יעקב (או"מ סי' פה ס"ק יג). **ראה** מאירי בכתובות (פב. ד"ה לענין) בשם חכמי ההר, שר"נ חידש שגובה מלוי גם

החוב שהיה ללוה שייך למלוה שלו כאילו הוא הלוהו ממש ולא בתורת שיעבודעד, ולזה הקשו התוספות שגם במטלטלין יהא הדין כמו בקרקע, שאף שמטלטלין של יתומים אינם משועבדים לבעל חוב, היינו כשגוף הנכסים של הלוה ולמלוה אין לו אלא שיעבוד, שהמטלטלין אינם בתורת שיעבוד, אבל שיעבודא דר׳ נתן שגוף החוב של מלוה ראשון הוא, אם כן לא הוריש כלום לבניו כיון ששלו הוא, ואין זה מטלטלין של יתומים אלא מטלטלין של הלוה. ולזה תירצו שאין שייך שיעבודא דר׳ נתן אלא כשגבה קרקע המשועבדת ונעשה כאילו בא ליד הלוה, אבל מטלטלין שאין שייך בהם שיעבוד שיכול למוכרן ואינם נחשבים כאילו באו ליד הלוה, אינם משתעבדים מדר׳ נתן מכחו של ראובן, כיון שכחו במטלטלין גרוע ואין למלוה ראשון בו מכח שיעבודא דר׳ נתנעה.

ובקובץ שיעורים (חו״מ קמה) הקשה, מדוע הוצרכו התוספות לבאר שמטלטלין אין להחשיבן כאילו הם ביד ראובן, הרי אפילו אם נחשיבם ביד ראובן הרי מטלטלין של יתומים אינם משתעבדים לבעל חוב. וכתב לבאר, שאין כוונת התוספות שנחשב כאילו הוא של המלוה, שהרי בעל חוב מכאן ולהבא הוא גובה ולא למפרע, אלא כוונת התוספות שדווקא שיעבוד קרקע שהוא שיעבוד גמור שאי אפשר להפקיע ממנה את זכות המלוה, הרי זה נחשב כאילו היא ביד המלוה לענין זה שמשתעבדת גם לבעל חוב של המלוה, אבל במטלטלין ששיעבוד המלוה אינו שיעבוד גמור, אינם משועבדים לבעל חוב של המלוהעו.

בהוכחת התוספות מסוגייתנו שהלכה כרבי נתן

שם. כתבו התוספות (ד״ה משמעבדנ), שמהמבואר בסוגייתנו שדברי רבא הם כשיטת רבי נתן, מוכח שההלכה היא כרבי נתנעז. **ובשדה העיר** (נמוק׳ שם) ביאר שייכות תחילת דברי התוספות למה שהוכיחו שההלכה כרבי נתן, שהיה אפשר לבאר שרבי נתן אמר דינו אף במטלטלין, ודברי רבא הם דווקא בקרקע ולא במטלטלין, שלא כרבי נתן, ומשום הטעם שחילקו התוספות בין קרקע למטלטלין, ואם כן אין להוכיח מדברי רבא שההלכה כרבי נתן. אמנם לפי מה שהקדימו התוספות לבאר שרבי נתן עצמו מחלק בין קרקע למטלטלין, אם כן סובר רבא כרבי נתן ומוכח מכך שהלכה כרבי נתן.

האם כשיש לראובן מטלטלין אין שייך שיעבודא דרבי נתן

שם. בשולחן ערוך (חו״מ סי׳ פו ס״ג) כתב, שאם יש ללוה נכסים במדינה זו, אין בית דין נזקקים להוציא מזה ולתת לזה. **והש״ך** (חו״מ סי׳ פו סק״ה) האריך לבאר בדברי **הראשונים** שאף כשיש ללוה נכסים יכול הוא לגבות מהלוה השני משום שיעבודא דרבי נתן, וביאר הסברא בזה, שהרי דינו של רבי נתן נלמד מפסוק והוא דין גמור מן התורה, ואם כן כשם שלפי הסובר ששיעבוד נכסים הוא מן התורה גובים מלקוחות בין כשיש ללוה נכסים ובין כשאין לו נכסים, אלא שמפני תיקון העולם אין גובים מלקוחות כשיש ללוה נכסים, הוא הדין לענין שיעבודא דרבי נתן, ולא שייך בזה תיקון העולם, כיון שללוה השני אין בזה הפסד כמו לקוחות. והביא ראיה לדבריו מסוגייתנו, שמדובר אפילו כשיש ללוה נכסים, שהרי דינו של רב נחמן שיתומים שגבו קרקע בחובת אביהן בעל חוב חוזר וגובה מהן, היינו אפילו כשהניח אביהן נכסים מטלטלים, אם גבו קרקע בחובת אביהן בעל חוב חוזר וגובה מהן, ולכאורה קשה שכיון שיש לו נכסים מטלטלים אין שמעון משתעבד מדברי נתן בחיי אביהם, ונמצא שהוא כאילו שקנו היתומים נכסים ואינם משתעבדים לבעל חוב. אלא מוכח מכך שלעולם שייך שיעבודא דרבי נתן אף כשיש נכסים ללוה ראשון.

ובתומים (סי׳ פו סק״ה) כתב לדחות את הוכחת הש״ך, שהרי כשבא הבעל חוב לגבות מהיתומים אין להם נכסים אלא קרקע זו, ולכך שייך בזה שיעבודא דרבי נתנעח.

אהח 19/06/2018

הטעם שלאביי אין לאוסרו בהנאה מצד קבלת אחריות

אי אמרת בשלמא למפרע הוא גובה אמטו להכי מותר בהנאה. הקשו **האחרונים**עט, שגם לאביי היה בדין שיאסר בהנאה מצד שאחריות החמץ עליו כיון שהוא בביתו, שהרי לאביי לא הוצרכה הגמרא להעמיד בשהרהינו אצלו. **והנה הרא״ש** (סי׳ י) כתב שלאביי אין לו אחריות על החמץ אף על פי שהוא בביתו. ותמה עליו **רבי עקיבא איגר** (ד״ה אלא נמי) למה אין לו אחריות על החמץ הנמצא בביתו. ועוד הוסיפו להקשות כמה אחרונים**פ** שאם לאביי מדובר בשאמר בפירוש שאינו מקבל עליו אחריות, אז למה לרבא אי אפשר להעמיד באופן כזה, ולמה הוצרכה הגמרא לומר שמדובר בהרהינו אצלו, דהיינו משום שאם לא הרהינו אצלו לא יועיל מעכשיו מכיון שהוא חייב באחריותו מכיון שהוא בביתו וכמו שביאר הרא״ש עצמו שם**פא**.

ולעצם הקושיא למה לאביי אינו נאסר מדין אחריות נאמרו כמה תירוצים באחרונים:

א. הפני יהושע (ד״ה תנן) תירץ שמדובר בשביטל הישראל את החמץ, וכמו בכל ביטול שמועיל, אף על פי שהחמץ הוא באחריותו שהרי אם יגנב יפסיד מעותיו, ומכל מקום מועיל הביטול, כיון שלכך הפקירו, שנוח לו בזה אפילו שיפסיד מעותיו, הוא הדין שיועיל ביטול לחמץ זה אף על פי שיש לו עליו אחריות**פב**.

ב. המקור חיים (סי׳ תמח סק״ג) תירץ שמכיון שלאביי, הנכרי זוכה בחמץ למפרע, על כן אינו בדין שנאסרנו בהנאה ונפקיע זכותו של הנכרי, ואף על פי שעבר עליו ישראל בבל יראה מצד האחריות.

ג. רבי עקיבא איגר (ד״ה אלא נמי) תירץ שבאמת לדעת המקשן אין קבלת אחריות אוסרת את החמץ לאחר הפסח, ורק התרצן שתירץ שמדובר בהרהינו סובר שקבלת אחריות אוסרת ולא מועיל מעכשיו אם הוא בביתו של ישראל, ולדעתו גם לאביי צריך להעמיד בשהרהינו אצלו.

ד. השפת אמת (ד״ה תנן) והקהלות יעקב (סי׳ כו) תירצו שלאביי אין זה נחשב לקבלת אחריות האוסרת בהנאה, מפני שאין האחריות על מה שנאבד החמץ אלא על פריעת החוב, שהרי הוא חייב לפרוע לו את חובו או על ידי המשכון או בממון אחר, ואם נאבד המשכון ממילא נתחייב לפרוע ממון אחר, מה שאין כן לרבא שמדובר באמר לו מעכשיו, אז כשהגיע זמן הפרעון ולא פדאו קנה המלוה את המשכון להיות שלו ולא בתורת פרעון ההלואה אלא בתורת מכירה, ונמצא שמה שהיה בבית הלוה היה זה בתורת פקדון שיש לו עליו אחריות**פג**.

הטעם שלא תירצה הגמרא שמותר בהנאה מפני שהגיע זמן הפרעון

אלא אי אמרת מכאן ולהבא הוא גובה אמאי מותר בהנאה. הקשה הלחם **משנה** (חמץ ומצה פ״ד ה״ה) לדעת **רבינו אפרים והרמב״ם**פד שמדובר בהגיע זמן הפרעון קודם הפסח וקנאו הנכרי, אם כן למה לא תירצה הגמרא שמותר בהנאה מפני שכבר הגיע זמן הפרעון קודם הפסח, שהרי עדיין לא ידעה הגמרא את הדין שגוי אינו קונה משכון מישראל. ותירץ שאדרבה מכיון שעדיין לא ידעה הגמרא שיש חילוק בין גוי לישראל לגבי קנין משכון וסברה שגוי קונה משכון מישראל, ממילא סברה שהמשנה מדברת גם בהגיע זמן הפרעון אחר הפסח, וכן המתרץ שתירץ שמדובר בהרהינו אצלו סבר שגוי קונה משכון ועל

עז. **עיין** שם שהכריח שאין לפרש שגדר שעבודא דר׳ נתן הוא בתורת שעבוד. וראה בזה בדבריו בסימן פ״ו (סק״ח). עה. **וראה** במהר״ם חלאווה (סוף ד״ה שמע) שמבואר בדבריו כסברת הקצות החושן. וראה בזה בנתיבות המשפט (סי׳ פה סק״ח), וראה לעיל בסמוך בדברי הנתיבות המשפט (סי׳ פו סק״ג) ששיעבודא דר׳ נתן הוא בגדר ערבות. וראה בהגהות ברוך טעם על הקצות החושן (סי׳ פה סק״ב) שכתב לדון בדברי הקצות החושן, ובביאור חילוק התוספות בין קרקע לבין מטלטלין. וראה עוד בדברי הקצות החושן, בחזון איש (ב״ק סי׳ טו ס״ק כח-כט). ובעיקר גדר שיעבודא דרבי נתן, ראה בקהלת יעקב (מלבושי דרכנן חוט שני, סי׳ שג, קלב). עו. **ועיין** שם שביאר הטעם שיש שיעבודא דרבי נתן במטלטלין בחיי הלוה. וכדברי הקובץ שעורים ביאר בהרחבה באגודת אזוב (שם). עז. **ועיין** בתוספות הרשב״א משאנץ (ד״ה משמעבדנ), ובתוספות בקידושין (טו. ד״ה ומיהך - הרמשון) שדנו מכמה מקומות בש״ס האם הלכה כרבי נתן. עח. **ראה** עוד בזה בתפארת יעקב (על חו״מ סי׳ פו סק״ה). וראה במשנה הלכות (שו״מ ח״ד סי׳ רלה) שכתב לדחות את ההוכחה מסוגייתנו על פי דברי האור זרוע (ב״ק פ״ד סי׳ קפט). עט. **פני** יהושע (ד״ה תנן), רבי עקיבא איגר (ד״ה אלא נמי), שפת אמת (ד״ה תנן), קהלות יעקב (סי׳ כו). פ. **מקור** חיים (סי׳ תמח סק״ג), שפת אמת (ד״ה תנן), אחיעזר (שו״מ ח״ג סי׳ ד). פא. **וראה** להלן בנידון אם קנאו הנכרי בלא הרהנה, שהקרבן נתנאל הבין בכוונת הרא״ש שבלא הרהנה לא קנה הנכרי כלל והרי זה של ישראל לגמרי כי לא עשה הנכרי שום קנין. ולפי זה כתב שאף שלאביי מדובר בלא קיבל עליו אחריות, מכל מקום לדברי רבא אין ליישב כן, שהרי לא מצד אחריות הוא חייב אלא מצד ששלו הוא מפני שלא קנאו הנכרי כלל. ובמקור חיים (שם) תירץ שכוונת הרא״ש שלאביי אין לאסור את החמץ לאחר הפסח מצד אחריות הישראל, מכיון שהחמץ הוא של נכרי למפרע ואין לנו להפסיד שעבודו שהרי אין סיבה לקונסו, ואיסור החמץ שעבר ישראל אינו מפקיע את שעבוד הנכרי מאחר ואם לא פדאו הרי הוא קנוי לנכרי כבר משעת שעבוד. אבל לרבא איסור החמץ שעבר הישראל מפקיע את שעבוד הנכרי, ואף על פי שאמר לו מעכשיו אינו קונה אותו למפרע שמכיון שעבר עליו ישראל בבל יראה, נאסר בהנאה ונתבטל הקנין שהרי אין ראוי לפרוע בו את חובו וחזר להיות של ישראל ויש לקונסו שיאסר בהנאה. ותמה עליו האחיעזר (שם) שאין זה מיישב את דברי הרא״ש שהרי כתב בפירוש שלאביי מדובר שלא קיבל עליו אחריות. ועל כן ביאר על פי מה שהקדים להביא את דברי הנמוקי יוסף (ב״מ ד. ד״ה אמר) שבמשכון לא שייך קנין משיכה כיון שאינו קונה את גופו אלא לשעבוד. ועוד הביא את דברי קצות החושן (סי׳ עג סק״ג) שכתב שלפי זה, נקנה המשכון בכסף כי כל מקום שאין משיכה קונה, אז כשהגיע זמן הפרעון ולא פדאו קנה המלוה את המשכון להיות שלו ולא בתורת פרעון ההלואה אלא בתורת מכירה, ונמצא שמה שהיה בבית הלוה היה זה בתורת פקדון שיש לו עליו אחריות. פב. **אבל** לרבא שרק מכאן ולהבא הוא גובה הרי זה של ישראל ואסור בהנאה אחר הפסח אפילו אם ביטלו כמו שנפסק בשלחן ערוך (חו״מ סי׳ תמח ס״ה). פג. **וכן** רצה לתרץ האחיעזר (מ״ג סי׳ ד חוט ג). אבל דחה שאין מסתבר לומר כן, כיון שאם באחריות שמירה נחשב כשלו לעבור עליו כל שכן כאן שהוא נחשב כשלו, שהרי אם נאבד המשכון צריך לפרוע לו החוב בדמים ונמצא שהמשכון שלו למפרע מאחר ולא גבאו המלוה. פד. **ראה** לעיל (ג:) בענין ׳מתי הגיע זמן פרעון ההלואה׳ שהובא שיטתם.

כן מותר בהנאה אפילו אם זמן הפרעון הוא לאחר הפסח. ורק לפי המסקנא שגוי אינו קונה משכון צריך לומר שמדובר כשכבר הגיע זמן הפרעון וקנאו הגוי. **והראש יוסף** (ד"ה נכרי) תירץ שרק לאביי, מובן מפני שמכיון שלמפרע הוא גובה אלים שעבודו לקנותו ואין זו אסמכתא. אבל לרבא שהגבייה היא רק מכאן ולהבא נמצא שלא אלים שעבודו, ועל כן אפילו הגיע הזמן קודם הפסח לא קנאו הנכרי משום אסמכתא. ועוד תירץ שמכיון שעדיין לא גבה את המשכון הרי הוא ברשות הלוה כי במה קנה המלוה. אבל לאביי משהגיע הזמן, הרי הוא של המלוה למפרע משעת הלואה מכח שעבודו ואינו צריך מעשה קנין.

איסור הנאה בחמץ של נכרי

אמאי מותר בהנאה ברשותא דישראל הוה קאי. הקשה **השפת אמת** (ד"ה שמכל) שמכל מקום עתה הרי הוא של נכרי שגבאו בחובו, ומה שייך לקנוס את הנכרי שיאסר בהנאה לישראל. ותירץ שמכאן ראיה לדברי **המגן אברהם** (סי' תמח סק"ג) שהישראל חייב לפדותו מן הנכרי ולבערו, כי אם ישאירו ביד הנכרי נמצא שהוא פורע חובו מאיסורי הנאה, וממילא יש כאן קנס לישראל במה שאנו אוסרים את החמץ בהנאה שמחמת זה צריך לפדותו ולבערו. אבל הקשה לפי מה שמסיקה הגמרא להלן (ע"ב) שמדובר באמר לו מעכשיו וזכה בו הנכרי למפרע אם כן למה צריך להעמיד בהרהינו אצלו [כמו שכתב **רש"י** שם (ד"ה קסיל)], והרי אפילו לא הרהינו אצלו שהאחריות על ישראל[פה], מכל מקום לא שייך לקנוס את הנכרי, וכאן לא שייך לכאורה מה שכתב המגן אברהם שהוא כפורע חובו מאיסורי הנאה, כי הרי החוב נפרע מאליו למפרע משעת הלואה. וכתב שצריך לומר בדוחק שמכיון שעדיין לא גבאו הנכרי ועתה הוא בא לגבותו, הרי זה נחשב פורע חובו מאיסורי הנאה אף שקונה אותו למפרע.

למה הוצרך רבא לומר שחמץ מפקיע מידי שיעבוד

שם. הנה בגמרא בגיטין (מ:) אמר רבא שחמץ מפקיע מידי שיעבוד, ופירש **רש"י** שם (ד"ה חמץ) שאם הלוה נכרי לישראל על חמצו ולא הרהינו אצלו בא איסור חמץ ומפקיע את שיעבוד הנכרי ואסור בהנאה לאחר הפסח. **ובמהר"ם חלאווה** (ע"ב ד"ה נהי) כתב בשם הראב"ד שמדובר בהרהינו ולא אמר מעכשיו, שאיסור החמץ מפקיע את השיעבוד ומעמידו ברשות ישראל לאוסרו. **והקשה הקובץ שיעורים** (סוף קמז) על רש"י, למה צריך לזה שפקע השיעבוד והרי כל שלא הרהינו הרי הוא ברשות ישראל כדברי הגמרא כאן. ותירץ שאם שיעבוד הנכרי עליו הרי זה אינו מצוי בידו וכל חמץ שאינו מצוי בידו אינו עובר עליו. אבל הקשה למה באמת איסור החמץ מפקיע את השעבוד והלוא האיסור הוא על הישראל ולא על הנכרי ולמה יפסיד הנכרי את שעבודו, והניח בצריך עיון[פו].

אהח19/06/2018

והפני יהושע (גיטין מ: ד"ה למר) הקשה שמכיון שמדובר בשלא הרהינו אצלו אם כן האחריות היא על ישראל, וממילא אפילו אם אינו מפקיע את שעבוד הנכרי אסור החמץ מצד שיש לישראל עליו אחריות. ובאמת על הגמרא אין זה קשה שהרי אפשר לפרש שמדובר בהרהינו אצלו ולא אמר לו מעכשיו שלמסקנת הגמרא בסוגייתנו עובר עליו מכיון שנכרי אינו קונה משכון מישראל, ובזה צריך לומר שהחמץ מפקיע השעבוד שהרי אין אחריותו על הישראל, אבל על רש"י שפירש בשלא הרהינו, קשה[פז]. ותירץ שרש"י יעמיד כשאמר שאינו מקבל עליו אחריות, וסובר שמכל מקום הוא עובר עליו שנחשב כשלו כיון שהוא מחוסר גובייא ובידו לפדותו[פח]. **ובהגהות ברוך טעם** (על הפני יהושע שם) תירץ על פי דברי **המגן אברהם** (סי' תמ סק"ח) שנכרי שהפקיד חמץ אצל ישראל וקיבל הישראל אחריות עליו, יכול לומר לו הרי שלך לפניך אף שנאסר בהנאה, ואם כן גם בהלואה היה יכול לומר לו כן, ולזה הוצרכנו לטעם שהחמץ מפקיע את השעבוד שלא יוכל הישראל לפרוע לו את החמץ שהרי כבר פקע ממנו שעבודו של הנכרי.

פירוש 'הרהינו'

הכא במאי עסקינן כשהרהינו אצלו. פירש **רש"י** (ד"ה כשהרהינו) שנתנו בבית הנכרי. **והמאירי** (ל: ד"ה נכרי) כתב שאמר לו אם לא אפדנה עד שיגיע הזמן הרי היא שלך מעכשיו, ואפילו אם המשכון מונח בבית הישראל[פט].

למה מועיל כשהרהינו

שם. פירש **רש"י** (ד"ה כשהרהינו) שעכשיו סבורה הגמרא שהטעם שמותר בהנאה הוא מפני שהוא משכון ביד הנכרי ובעל חוב קונה משכון, וכדברי רבי יצחק להלן (ע"ב). **והפני יהושע** (גיטין מ: ד"ה למר) כתב שמזה שלא הביאה הגמרא כאן את דינו של רבי יצחק אלא רק להלן, משמע שגם בלי דינו של רבי יצחק אינו אסור בהנאה, והטעם הוא מפני שמכיון שהוא ברשותו של נכרי אין ביד הישראל לבערו ואינו עובר עליו בבל יראה, וממילא מותר בהנאה אפילו אם אינו נקרא חמצו של נכרי. וכן בסיפא, אסור החמץ של נכרי שביד ישראל אפילו בלא דינו של רבי יצחק, וכגון שקיבל עליו אחריות על חמץ זה. אבל בברייתא המובאת להלן שנחלקו בה תנא קמא ורבי מאיר בחמצו של נכרי הנמצא ביד ישראל אם עובר עליו, הלוא על כרחך צריך לומר שמדובר כשלא קיבל עליו אחריות שאם לא כן מה טעמו של תנא קמא שאמר שאינו עובר, ומעתה בהכרח שמה שאסר תנא קמא את החמץ הוא מצד דינו של רבי יצחק שבעל חוב קונה משכון.

מה הפירוש עובר ואינו עובר

לאחר הפסח אינו עובר משום רבי מאיר אמרו עובר. פירש **רש"י** (ד"ה ישראל) שאינו עובר על איסור חמץ שעבר עליו הפסח אם נהנה ממנו אחר הפסח[צ]. **ובעל המאור** (ד"ה ליתא) כתב שעובר ואינו עובר אין זה מדבר על האדם אלא על החמץ, דהיינו שהחמץ צריך לעבור ולהתבער מן העולם, ודייק כן ממה שלא נאמר 'עובר עליו'[צא]. וכן כתב **הראב"ד** (בהשגות על הרי"ף ד"ה ליתא) שאין הכוונה שעובר האדם בלאו, שהרי לפי מה שהעמידה הגמרא שרבי מאיר סובר שלמפרע הוא גובה הרי זה תלוי בספק שאם לבסוף יפדהו הנכרי נמצא שלא עבר הישראל, אלא עובר היינו החמץ שצריך לבערו, ונקטה הברייתא לשון זו כדי לרמוז שביעור זה הוא כדי שלא יעבור האדם בספק לאו. **ובמאירי** (ד"ה ליתא) כתב שיש לפרש שעובר ואינו עובר היינו בספק לאו.

ישראל המפקיד חמץ אצל גוי האם עובר עליו בבל יראה

אבל נכרי שהלוה לישראל על חמצו לאחר הפסח דברי הכל עובר. דעת **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ד ה"ח) שישראל שהפקיד חמצו אצל נכרי עובר עליו בבל יראה. **ותמה הר"ן** (על הרי"ף, ו. ד"ה גרסינן) מנין לו דין זה. **וכתב שאולי** למד כן ממה שנאמר כאן שהישראל עובר על חמצו המונח בבית הנכרי, שהרי בגמרא להלן (ע"ב) העמידו שמדובר בהרהינו בבית הנכרי. אבל כתב שאין זה נראה שאם כן לא היה לתנא לומר אחר הפסח שהרי בפסח עצמו עובר בבל יראה. אבל דעת **הרמב"ן** (ו. ד"ה הא) והר"ן שמן התורה אינו עובר על חמצו הנמצא ברשות נכרי, ומה שאמרו כאן עובר היינו שצריך לבערו לאחר הפסח הואיל ועבר עליו איסור מדרבנן שלא ביערו, שחכמים חייבו את הישראל לבער את חמצו הנמצא ברשות נכרי[צב].

טעם שלא תירצה הגמרא שעובר משום קבלת אחריות

למאן דאמר התם עובר הכא אינו עובר. כתב **הראב"ד** (בהשגות על הרי"ף ד"ה ומקנגח) שאין לתרץ שלדברי הכל עובר משום שקיבל אחריות, כי אם כן היתה הברייתא צריכה לפרש דבריה שמדברת באופן זה. ועוד שאם כן היה לה לומר שאפילו חמץ של נכרי שהפקידו אצל ישראל וקיבל עליו אחריות עובר עליו, והיינו יודעים שכל שכן חמץ של ישראל שמשכנו ביד נכרי והאחריות על ישראל שעובר עליו, אלא ודאי שמדובר כשלא קיבל עליו אחריות ועובר משום שנחשב לחמצו[צג]. **אבל התוספות** (מד. ד"ה שומר) כתבו שמה

פה. וכמו שכתב הרא"ש (סי' י) שמטעם זה צריך להעמיד בהרהינו אצלו אפילו באמר לו מעכשיו. **פו. וכתב** שאין להקשות שהפקעת הלואתו של נכרי מותרת (ע"ק קיג:) ואם כן אין לו שעבוד כלל על הישראל. כי כל עוד שלא הפקיע את הלואתו יש לו שעבוד עליו, ואם מכר הנכרי את חובו לישראל אחר, חייב הלה לשלם לאותו ישראל שקנה את החוב. **פז. וביאר** שם שרש"י לא רצה לפרש בהרהינו, משום שרבא אמר שהקדש חמץ ושחרור מפקיעים מידי שעבוד, ובהקדש ושחרור אין לומר שמדובר בהרהינו, שהרי ישראל מישראל קונה משכון ואינו יכול להקדיש ולשחרר את המשכון שביד הלוה. אבל השפת אמת (ע"ב ד"ה הא) כתב שלא פירש רש"י בהרהינו ולא אמר מעכשיו, כי בזה הרי הוא של ישראל ואסור אפילו אם אין החמץ מפקיע את השעבוד. **פח. וכדעת** הרמב"ם [שהובאה לעיל (ו:) בנידון אם זמן הפרעון הוא קודם הפסח או לאחריו] שאם היה זמן הפרעון לפני הפסח לא מועיל מעכשיו כיון שהיה בידו לפדותו. **פט. וראה** לעיל בהערה בענין מכירה משהגיע זמן הפרעון, שכן כתב האורים ותומים בדעת רבינו חננאל. **צ. וכתב** המהרש"ל (נרש"י שם) שלא נקט התנא דבריו לגבי איסור בל יראה בפסח, מפני שלדעתו אינו עובר בבל יראה שמא יפדנו הנכרי, והרי זה ספק איסור בלבד, ואפילו אם בסוף לא פדה הנכרי אינו עובר למפרע. אבל הקשה שהרי למסקנא המחלוקת היא אם קונה משכון או לא, ואם כן אין חילוק בין איסור בל יראה בפסח לאיסור הנאה אחר הפסח, ולמה נקט התנא אחר הפסח ולא נקט לגבי הפסח עצמו. והמהרש"א (נרש"י שם) ביאר שנקט כן התנא כדי להשמיענו שאף על פי שבתוך הפסח לא היה ממש של ישראל מכל מקום קנסוהו חכמים לאסור בהנאה לאחר הפסח כיון שעבר עליו בבל יראה. ורבי עקיבא איגר (ע"ב ד"ה ומה מיוחס) תירץ על פי מה שהוכיח שסוגייתנו סוברת שחמץ של נכרי שיש לישראל אחריות עליו אינו אסור בהנאה לאחר הפסח כי לא קנסו בחמצו של נכרי, ונמצא שמחלוקת תנא קמא ורבי מאיר היא רק אם נקרא חמצו של ישראל לגבי שיאסר אחר הפסח, אבל בפסח עצמו עובר לכולי עלמא מדין האחריות שיש לו בחמץ. **צא. וראה** להלן (ע"ב) בנידון איך תתיישב הברייתא לדעת אביי, שהובאה שם הוכחתו של בעל המאור, למה צריך לבאר כך. **צב. ולעצם** מחלוקת הראשונים בזה ראה מה שנתבאר לעיל (ו.). **צג. וכן** תירץ המהרש"א (ע"ב ד"ה שקולה). ותמה הפני יהושע (שם ד"ה שקולה) שהרי בפקדון יכול להחזירו לנכרי אחר הפסח ולומר לו הרי שלך לפניך, ולא שייך לומר בזה שהוא נהנה באיסור הנאה כיון שהוא מחזיר לו את שלו וכמו שכתב המגן אברהם (סי' תמ סק"ח). אמנם כתב שדבר זה הוא מחלוקת בירושלמי (פ"ב ה"ב) אם פקדון של נכרי לאחר הפסח צריך לבערו, אלא שיתכן שנחלקו רק לגבי איסור אכילה אבל בהנאה מותר לדברי הכל. **והראש יוסף** (נמוק שם) העיר על המהרש"א שיש לומר שנקטה הברייתא בהלואה כדי להשמיענו ברישא שאם לא קיבל עליו אחריות אינו עובר מפני שישראל אינו קונה משכון מנכרי.

שחיוב אחריות אוסר את החמץ היינו דווקא אחריות אונסין אבל אחריות גניבה ואבידה לא. והוכיחו כן מהמבואר כאן שאם אין ישראל קונה משכון מנכרי אינו עובר עליו, ואף על פי שלישראל יש אחריות גניבה ואבידה על המשכון אפילו אם לא קנאוצד. וכתב **רבי עקיבא איגר** (ד"ה תוס עדיין) שלפי מה שנפסק **בשלחן ערוך** (סי' תמ ס"ח) שגם אחריות גניבה ואבידה אוסרת את החמץ ושלא כדעת התוספות, אם כן חוזרת הקושיא למקומה למה לא נאסר החמץ בהנאה. ותירץ שסוגייתנו סוברת כמאן דאמר **בירושלמי** (פ"ג ה"ג) שאין האחריות על חמצו של נכרי אוסרת את החמץ בהנאה לאחר הפסח כיון שלא קנסו את הנכרי, ורק אם קנה את המשכון הרי זה נקרא חמץ של ישראל ונכלל בתקנת חכמים לאסור חמץ שעבר עליו הפסח, אבל בבל יראה באמת עובר לדברי הכל מצד קבלת האחריותצה.

לא:

האם בעל חוב קונה משכון בשעת הלואה

כגון שהרהינו אצלו וקמיפלגי בדרבי יצחק. הקשו **התוספות** (ד"ה נדרבי) שהרי בגמרא בבבא מציעא (פג.) מבואר, שרבי יצחק לא אמר שבעל חוב קונה משכון אלא במשכון שלא בשעת הלואה דהיינו משהגיע זמן הפרעון ולא פרע, אבל במשכון שבשעת הלואה לא אמר, וכאן הלא מדובר במשכון שבשעת הלואה שכך היא משמעות הלשון 'הלוה על חמצו', כמבואר בגמרא בבבא מציעא (פג:) שהלשון 'הלוהו על המשכון' משמע שבשעת הלואה נתן לו משכון. 19/06/2018אהח
וכמה תירוצים נאמרו בקושיא זו.

א. התוספות תירצו שכוונת הגמרא לומר, שמכיון שמצינו שבלא בשעת הלואה קונה המלוה את המשכון בקנין גמור, אם כן מסתבר שבשעת הלואה קונה על כל פנים קנין קצת לעבור עליו באיסור בל יראה. ונתבאר בדבריהם להלן (ד"ה שקונה) שבשלא בשעת הלואה הוא קנין להתחייב בגניבה ואבידה כשומר שכר. ותמה **השפת אמת** (נמוס' שם), שמכיון שגם שלא בשעת הלואה אינו קנין גמור אלא להתחייב בגניבה ואבידה ולקדש בו אשה ולקנות בו קרקעותא, אבל לא להתחייב באונסין, אם כן איך אמרו התוספות שבשלא בשעת הלואה הוא קנין גמור.

ב. הבעל המאור (ג: ד"ה תימר) תירץ שכיון שמצינו צד קנין במשכון דהיינו שלא בשעת הלואה, אם כן מסתבר לומר שבמקום שלבסוף גבה את המשכון בחובו, הועילה לו תפיסתו בו משעת הלואה כדי להחשיבו כקנוי לו מאותה שעה אפילו לרבא הסובר שבעל חוב גובה מכאן ולהבאב. והרמב"ן (מלחמת ה' שם) השיג עליו, שאין זה מסתבר לומר שאם מצינו קנין במקום אחד יקנה גם במקום אחר. וכתב **הקהלות יעקב** (קידושין סי' יח) שתמיהה זו הינה גם על דרך התוספות, כי מה ראיה יש מזה שבשלא בשעת הלואה קונה קנין גמור לכך שיקנה קנין קצת במשכון שבשעת הלואה. ויישב את שיטת התוספות ובעל המאור שאין זה מחמת שמצינו משכון אחר שקונה קנין גמור, אלא שמשכון זה עצמו של שעת הלואה עתיד הוא לקנותו קנין גמור אם לא יפדהו הלוה עד שיגיע זמן הפרעון, שהרי אף משכון של שעת הלואה רשאי המלוה לגבותו אם לא פדאו עד זמן הפרעון, ונמצא שאף לפני שהגיע זמן הפרעון יש לו קנין קצת במשכון, לענין זה שכשיגיע הזמן יקנה קנין גמורג.

ג. הראב"ד (נהסגות על הרי"ף, ד"ה וקא) **והמחר"ם חלאווה** (ג: ד"ה ומעתה) תירצו, שדווקא במשכון סתם אינו קונה בשעת הלואה שאינו עומד אלא לזכרון דברים בלבד, אבל אם אמר בפירוש שנותנו בתורת גוביינא הרי המלוה קונה את המשכון אפילו בשעת הלואה, שהרי זה כמשכון שלא בשעת הלואה שעיקרו לגוביינא.

ד. הרמב"ן (מלחמת ה' ד"ה תימר) כתב שהסוגיא בבא מציעא לא החליטה כן בבירור אלא בדרך הסתפקות הוא, שהרי לשון הגמרא (שם) 'אימור דאמר רבי יצחק במשכנו שלא בשעת הלואה משכנו בשעת הלואה מי אמר', והסוגיא כאן חולקת ופשוט לה שרבי יצחק דיבר גם במשכון של שעת הלואה. וכן כתבו רבינו דוד (ד"ה שלא, נמיהו הרמשון), אלא שהוא ביאר שבהוה אמינא סברה הגמרא לומר כן כדי ליישב המשנה בפשטות בלי להעמידה בשהרהינו. ועוד משמע בדבריו שלמסקנא סובר אביי שבמטלטלין מכאן ולהבא הוא גובה אפילו אם שעבדם אגב קרקע.

וחידושי הר"ן (ד"ה וקא) שסוגייתנו סוברת שרבי יצחק דיבר גם במשכון שבשעת הלואה.
אוצר החכמה

ה. השי"ך (תו"מ סי' עב סק"ט ד"ה ועוד נלפע"ד) תירץ שרק הלשון 'הלוהו על המשכון' משמע שהלוהו מתחילה על המשכון, אבל בסוגייתנו לא אמרו אלא 'ישראל שהלוה לנכרי על חמצו', ולשון זו אפשר לפרשה שהלוה לו מתחילה על חמצו שהיה לנכרי בביתו ושעבדו לישראל, ולא הרהינו אצלו באותה שעה אלא רק לאחר מכן, ונמצא שדין משכון חל עליו רק לאחר ההלואהה.

ו. הפני יהושע (נמוס' שם) תירץ, שמכיון שמצינו שמשכון שלא בשעת הלואה קונה אף על פי שאין בו אלא קנין משיכה, אם כן, כל שכן שמשכון בשעת הלואה קונה, שיש בו גם קנין כסף שהרי הוא ניתן תמורת מעות ההלואה, ורק לענין אחריות על אונסין אמרה הגמרא שמשכון שלא בשעת הלואה עדיף על משכון שבשעת הלואה, כי הדבר תלוי במלוה אם לגבותו אם לא, וכשנאנס המשכון הרי הוא אומר שאינו רוצה לגבותו וממילא נפטר מאחריות האונס, מה שאין כן במשכון שלא בשעת הלואה שכבר נטלו על מנת לגבותו, שוב אינו יכול לומר שאינו רוצה בו ואפילו נאנס, ומעתה מובן שלגבי שיחשב החמץ ברשותו, יש להחשיב את המשכון שבשעת הלואה ברשותו יותר ממשכון שלא בשעת הלואה.

ז. הבית ישראל (ד"ה נעיקר) **והשפת אמת** (נמוס' ד"ה נדרבי) תירצו, שמה שמבואר כאן שגם במשכון של שעת הלואה קונה, היינו דווקא לרבי מאיר שישראל קונה משכון מנכרי, שכמו שלמדים שישראל מנכרי קונה אף על פי שהפסוק מדבר בישראל מישראל, הוא הדין שלמדים שגם בשעת הלואה קונה, אף שהפסוק מדבר על שלא בשעת הלואה, אבל לרבנן שאין לנו אלא את הנאמר בפסוק בפירוש דהיינו ישראל מישראל ולא ישראל מנכרי, הוא הדין שרק משכון שלא בשעת הלואה קונה ולא משכון שבשעת הלואה, והסוגיא בשבועות היא אליבא דרבנן שהלכה כמותם.

איך תתיישב הברייתא לדעת אביי

שם. הקשו **התוספות** (ד"ה לא) איך יתרץ אביי את הברייתא, שהרי הוא סובר שלמפרע הוא גובה, והרי הוא ברשות המלוה אפילו אם אינו קונה משכון.
וכמה תירוצים נאמרו בזה.

א. התוספות תירצו שאביי יעמיד בשלא בא בסוף לידי גבייה, וממילא לא שייך לומר בזה למפרע הוא גובהז. וכן כתב **בעל המאור** (ע"ב ד"ה לימא)ח. והקשה על זה אם כן למה נאמרה בברייתא 'לאחר הפסח אינו עובר' שמשמע שפדאו לאחר הפסח, והלא אפילו אם פדאו בתוך הפסח גם כן אינו עובר עליוט. ותירץ שנקטה כן הברייתא אגב הסיפא בנכרי שהלוה לישראל על חמצו, ששם יותר חידוש הוא שאף על פי שלא פדאו הישראל עד אחר הפסח מכל מקום עובר עליו. ועוד תירץ שאין מדובר כאן על האדם אלא על החמץ, ו'לאחר הפסח' פירושו שצריך לבערו אף לאחר הפסח.

ב. הראב"ד (נהסגות על בעל המאור) כתב שלאביי אפילו כשלא בא לידי גבייה, צריך לבערו מפני שבפסח היה עומד בספק בל יראה שמא לא יפדנו הנכרי, ואין אומרים שלבסוף כשפדאו הנכרי נתברר שלא עבר בבל יראה. וכתב (נהסגות על הרי"ף, ד"ה תימר) לתרץ על פי מה שביאר שדין למפרע הוא גובה לאביי הוא רק באפותיקי שאמר לו מעכשיו', וממילא הברייתא מתורצת בפשיטות שמדובר בשלא אמר לו מעכשיו ומודה אביי שמכאן ולהבא הוא גובה.

ג. הרמב"ן (מלחמת ה', ג: ד"ה ועוד תימר) תירץ שרק בהוה אמינא סברה הגמרא לחדש שדיבר אביי גם במטלטלין אף שאין עליהם שעבוד נכסים, או שמדובר בששעבדם אגב קרקע, כדי לבאר במה נחלקו רבי מאיר ורבנן בברייתא, אבל למסקנא שתירצה הגמרא שנחלקו אם ישראל קונה משכון מנכרי, שוב אין צריך לדחוק שלאביי למפרע הוא גובה, וגם אביי מודה שמכאן ולהבא הוא גובה בחמץ שהוא מטלטלין'יא.

ד. עוד תירץ הרמב"ן, שיש לומר שמכיון שעתה הסיקה הגמרא שנכרי אינו קונה משכון מישראל, על כן מודה אביי שאינו קונה למפרע, שהדבר קל

צד. **כמו** שהוכיחו התוספות מהסוגיא שם. צה. **וכעין** זה תירץ השפת אמת (ד"ה מ"ק), אלא שכתב שמדובר דווקא בשפדאו הנכרי לבסוף [וכמו שכתבו התוספות (ע"ב ד"ה לימא) לדעת אביי], ובזה אין לקנוס את הנכרי על מה שעבר הישראל בקבלת האחריות שלו, אבל אם גבה אותו הישראל בחובו יש לקונסו אף על פי שבפסח עדיין לא היה שלו למאן דאמר שישראל אינו קונה משכון מנכרי. א. **דבר** זה שקנינו של משכון שלא בשעת הלואה הוא לקדש בו אשה, לא נתפרש בתוספות כאן אלא בדבריהם בקידושין (ח: ד"ה משכון). ב. **וביאר** השם שלמה (נמוס' שם), שאף על פי שטעמו של רבא הוא מצד שיכול לסלקו בזוזי כפי שנתבאר בגמרא לעיל, מכל מקום טעם זה מועיל רק במחוסר גוביינא, אבל כל שאינו מחוסר גוביינא הרי זה שלו למפרע, אף שיכול היה לסלקו בזוזי בתוך הזמן הזה. ג. **ויסד** דבריו על מה שכתב הש"ך (תו"מ סי' עב סק"ט ד"ה וגם) שאף משכון שבשעת הלואה נקנה לו קנין גמור משהגיע זמן הפרעון, שאז הוא נהפך להיות משכון העומד לגוביינא. והוסיף עוד, שאף על פי ששיטת התוספות (ד"ה שקונה) היא שאינו קונהו אלא להיות כשומר שכר ולא להתחייב באונסין, ואם כן לכאורה לא קנאו לפרעון חובו כשהגיע זמן הפרעון, מכל מקום יש לומר שאף התוספות מודים שקנאו קנין גמור לגוביינא, אלא שהם סוברים שזה תלוי במה שלבסוף יבוא לידי גבייה [וכמבואר בדברי בעל המאור], ואם נאנס הלא הוברר שלא בא לידי גבייה ועל כן אינו מתחייב באונסין. ד. **ותמה** השפת אמת (נמוס' שם), אם כן איך תבאר הסוגיא בשבועות את מחלוקת רבי מאיר וחכמים בברייתא כאן. ה. **ועיין** בפני יהושע (נמוס' שם) מה שתמה עליו. ו. **ועיין** בשפת אמת שביאר למה התוספות לא רצו לתרץ כן. ז. **וראה** להלן בענין הוכחת הגמרא מהברייתא בנכרי שהרהין פת פורני, מה שהקשה הפני יהושע משם על דברי התוספות. ח. **וכתב** עוד שגם לרבא אפשר להעמיד הברייתא בשפדאו הנכרי, אלא שהעדיפה הגמרא להעמיד בשגבאו כדי שלא יסתרו דבריו לדברי הגמרא בשבועות שרבי יצחק דיבר רק בשלא בשעת הלואתו, אבל אביי, מכיון שאין הלכה כמותו, לא נמנעה הגמרא מלהעמיד דבריו שלא כדברי הגמרא בשבועות. והיינו כשיטתו שביאר [ראה לעיל] שמה שקנה את המשכון אף שהוא משכון שבשעת הלואה, היינו שמכיון שגבה לבסוף הרי זה כמשכון שלא בשעת הלואה. ט. **אבל** לרבא מובן שהרי מדובר כשגבאו, ואם היה גובה את החמץ בתוך הפסח היה עובר עליו מיד. י. **ראה** לעיל (ג:) בביאור מחלוקת אביי ורבא שהובאו שם דברי הראב"ד. יא. **וכן** כתב רבינו דוד (ד"ה שלא, נמיהו הרמשון), אלא שהוא ביאר שבהוה אמינא סברה הגמרא לומר כן כדי ליישב המשנה בפשטות בלי להעמידה בשהרהינו. ועוד משמע בדבריו שלמסקנא סובר אביי שבמטלטלין

וחומר, שאם אין הנכרי קונה משכון מישראל כל שכן שאם גבה ממנו שעבוד בעלמא שאינו נקנה לו למפרע[יב]. וכעין זה ביאר **בחידושי גור אריה** (ד"ה וקמפלגי), שמכיון שאינו קונה משכון אז דין המשכון כמטלטלין בעלמא, ובזה מודה אביי שאינו גובה למפרע, ורק מתחילה שסברה הגמרא שהנכרי קונה משכון אז יש למשכון דין קרקעות לגבותו למפרע[יג].

ה. **רבינו דוד** (ד"ה אלא, בתירוצו הראשון) כתב, שבאמת הברייתא מבוארת רק לפי רבא ולא לפי אביי, ומכל מקום לא הקשתה הגמרא ממנה על אביי, משום שיש סיוע לאביי מן המשנה שפשטותה מורה כדבריו, אבל לרבא צריך להעמידה בשהרהינו.

ו. **המקור חיים** (סי' תמג בילמוריס סק"ם) כתב שאביי יעמיד הברייתא בשלא הרהינו, ולכך בישראל שלוה מנכרי עובר לדברי הכל מפני שאחריותו עליו מאחר שהמשכון בביתו, אבל בישראל שהלוה לנכרי וחמצו ברשות הנכרי בזה נחלקו אם עובר על חמץ שלו הנמצא ברשות נכרי[יד].

ביאור ראיית רבי יצחק שבעל חוב קונה משכון

אם אינו קונה משכון צדקה מנין. הקשו **התוספות בקידושין** (מ: ד"ה נדקה), שאפילו אם אינו קונה את המשכון, עדיין יש לו צדקה בעצם מה שמחזיר לו את העבוט לשכב עליו. ותירצו שדיוקו של רבי יצחק הוא מתחילת הפסוק שכתוב 'ושכב בשלמתו וברכך' (דברים כד יג), ואם אין המלוה קונה את המשכון, הרי הברכה שמברך אותו הלוה נחשבת לריבית דברים, ועל כרחך שקונה את המשכון. ובשם יש **מפרשים** הביאו התוספות, שאין נחשב 'צדקה' אלא הנותן משלו כמו 'צדק משלך ותן לו' (ג"ג פח:). **והריטב"א** (ג"מ פב. ד"ה והכא) הוסיף עוד טעם, שעצם החזרת המשכון לבעליו לא נחשב לצדקה, מכיון שלפעמים שהמלוה נהנה מהחזרה זו שעל ידי כך מתבייש ממנו הלוה וימהר להחזיר לו את החוב.

לענין אלו דברים קונה בעל חוב את המשכון

מכאן לבעל חוב שקונה משכון. כמה דרכים נאמרו **בראשונים** לבאר לגבי מה קנה את המשכון.

א. דעת **רש"י** (ד"ה קונה) שקנה לענין חיוב אונסין שאם נאנס חייב עליו. והקשו עליו **התוספות** (ד"ה שקונה) מהמשנה בבבא מציעא (פח:) שהמלוה הוא שומר שכר על המשכון, ומשמע שאינו חייב אלא בגניבה ואבידה. ותירץ **הרשב"א** (שם פב. ד"ה והכא) שדברי רש"י הם לגבי משכון שלא בשעת הלואה, ואילו המשנה שם מדברת לגבי משכון שבשעת הלואה שאין זה קנין גמור להתחייב באונסין. ובפני יהושע (שם ברש"י ד"ה שקונה) **ובשפת אמת** (נמוק' שם) יישבו את דעת רש"י, שרק על מה שהמשכון שוה כנגד החוב יש לו חיוב אונסין שנפטר הלוה מלפרוע את חובו מאחר ואיבד המלוה את המשכון, אבל בגמרא בבבא מציעא מדובר במשכון ששוה יותר מהחוב, ועל אותו יתרון אינו חייב אלא כדין שומר שכר מחמת שקנאו לקדש בו את האשה כמבואר שם. **והרמב"ן** (מלחמת ה' שנועות מד.) הקשה על דעת רש"י שהרי חיובו של שואל באונסין הוא משום שכל ההנאה שלו, ואילו כאן אין כל הנאה שלו אלא אדרבה הוא מהנה את הלוה בכך שמחזירו לו, ועוד שאינו יכול להשתמש בו וממונו של חבירו יושב בטל אצלו, ולא מצינו שואל שיהיה אסור לו להשתמש בחפץ ששאל. **והש"ך** (סו"מ סי' עג סק"ט ד"ה עוד) כתב ליישב את שיטת רש"י, שאפשר שבאמת יכול המלוה להשתמש במשכון בשעה שהוא בידו, וכגון מחרישה שמחזירה ללוה ביום ישתמש בה בלילה, וכר שמחזירו ללוה בלילה ישתמש בו ביום, שהרי בידו הם לפרעון חובו אלא שהתורה חייבתו להחזירם לו משום צדקה, אבל באמת כשהם בידו יכול להשתמש בהם אלא שאין דרך להשתמש בכר ביום ובמחרישה בלילה.

וכתב הש"ך (שם), שמלשון הגמרא 'שקונה משכון' נראה כדעת רש"י, שמלשון זו משמע שיש לו במשכון קנין גמור ולא כסתם שומר שכר שאין לו קנין בחפץ. וכתב עוד שהרי רבי יצחק למד את דבריו מלשון הפסוק 'ולך תהיה צדקה', ואם נחשב רק לשומר שכר הרי עדיין המשכון בבעלותו של הלוה, ומהי הצדקה שעושה עמו והלא מן הדין צריך להחזירו ככל שומר שמחזיר את הפקדון לבעליו.

ב. דעת התוספות (שם) שקנאו להיות עליו שומר שכר. והקשו התוספות בבבא מציעא (פב: ד"ה שימור) למה יהיה שומר שכר, שממה נפשך אם קנאו קנין גמור למה לא יתחייב באונסין, ואם לא קנאו למה יהיה שומר שכר[טז]. ותירצו שהוא שומר שכר מצד שיש לו רווח שיכול לקדש את האשה ולקנות קרקעות ועבדים. והוסיפו שאף על פי שגם במעותיו היה יכול לעשות כן ואם כן לכאורה אין לו בזה רווח, מכל מקום עכשיו שאין מעותיו בידו יש לו רווח ממה שקיבל את המשכון, ועוד שיכול לעשות במשכון קנין חליפין מה שלא היה יכול לעשות במעות, כיון שאין מטבע נעשית חליפין כמבואר בגמרא בבבא מציעא (מו.). וכתבו שלפי זה צריך לומר שרק במשכון שלא בשעת הלואה יכול לקדש בו את האשה, כי אם גם משכון שבשעת הלואה יכול לקדש בו, אז היה קונה גם משכון זה להתחייב עליו בגניבה ואבידה כשומר שכר [ושלא כפי שכתבו התוספות בקידושין (מ: ד"ה משכון) שגם בשעת הלואה קונה את המשכון בקנין קצת לקדש בו את האשה].

וכתב בקהלות יעקב (קידושין סי' יח) שיש לבאר בשיטת התוספות, שאף הם מודים שמשכון שלא בשעת הלואה קנוי לגמרי למלוה, ועל כן יכול לקדש בו את האשה ולקנות בו קרקעות, אלא שהם סוברים שקנין זה מותנה בכך שלבסוף יגבהו על פי בית דין ואז יזכה בו למפרע, ועל כן אם נאנס ונמצא שלא בא לידי גבייה הוברר הדבר שלא זכה בו מעולם וממילא אינו חייב על האונסין[יז].

ג. דעת הרמב"ן (קידושין מ: ד"ה ונמשכון) **והריטב"א** (שם ד"ה מיתיביה), שקנאו לענין שאינו נעשה מטלטלין אצל בניו של לוה, כלומר, שאם מת הלוה גובה המלוה את המשכון ואין דינו כשאר מטלטלין של יתומים שאינם משתעבדים לבעל חוב של אביהם. וגם אין שביעית משמטת את החוב כיון שהמשכון קנוי לו ואין שביעית משמטת אלא שעבוד ולא קנין. ועוד קנאו, לגבי שאם מחל המלוה ללוה על ההלואה אין מחילתו חלה עד שיחזיר לו את המשכון, כי הקנין שיש לו במשכון אינו מתבטל על ידי מחילה אלא רק על ידי הקנאה שיחזירנו לו.

האם ישראל שמקבל משכון מגוי יש עליו אחריות לשמירת המשכון מפשיעה

ורבי מאיר סבר קל וחומר ישראל מישראל קני ישראל מנכרי לא כל שכן. הקשה **בשער המלך** (חמץ ומצה פ"ד ה"ג ד"ה אך) על דעת **רש"י** (ו. ד"ה יחד) הסובר אפילו אחריות פשיעה מחייבת לבעי'[יח], שאם כן צריך לומר שמדובר כאן שאמר בפירוש שאינו מקבל עליו אחריות אפילו מפשיעה, כי בסתמא יש עליו אחריות מפשיעה כדין כל מקבל חפץ בפקדון שחייב בפשיעה אפילו קיבל החפץ בסתמא, ומעתה קשה מה קל וחומר הוא זה, והלא מה שישראל מישראל קונה היינו דווקא מצד שקנאו להתחייב בשמירתו כמו שכתב רש"י (ד"ה קונה), אבל כל משכון שאינו חייב באחריות שמירתו יש לומר שלא קנאו כלל. ועוד הקשה, למה הוצרכה הגמרא לומר בדעת תנא קמא שישראל אינו קונה משכון מישראל, והלא אפשר לומר שהוא סובר שדווקא בקיבלו בסתמא קנאו מכיון שהוא חייב באחריותו, אבל אם פירש שאינו מקבל עליו אחריות לא קנאו. ותירץ (ד"ה ועיקר) שמדובר שהחזירו לרשות הנכרי כל ימי הפסח, ועל כן אין עליו אחריות שמירה אפילו מפשיעה, ורק אם קנה את המשכון הרי הוא חייב באחריותו מחמת קניינו[יט]. **וביד דוד** (ד"ה ק"ק) כתב שדוחק לתרץ כן, שהרי היה רש"י צריך לפרש שמדובר באופן זה. ועל כן תירץ שדווקא מקבל פקדון סתמו על דעת לשמור מפשיעה, אבל המקבל משכון אינו מקבלו בתורת פקדון אלא בתורת משכון, ומכיון שאינו קונה משכון הרי אינו חייב כלל בשמירתו ופטור אפילו בפשיעה.

יב. ובשם שלמה (נמוק' ד"ה ומ"ם) תמה על זה, שהרי לגבי משכון למדנו מהפסוק (דברים כד יג) 'ולך תהיה צדקה' שנכרי אינו קונה מישראל מכיון שלא שייך שם צדקה, אבל לגבי שעבוד מה טעם לחלק בין נכרי לישראל. ותירץ על פי מה שהקדים לבאר שאביי שאמר שבעל חוב למפרע הוא גובה בהכרח יסבור ששעבודא דאורייתא, כי אם שעבודא דרבנן בודאי לא תקנו חכמים שיגבה למפרע [וכן כתב הפני יהושע (ג: ד"ה מיתמר)], והנה אם שעבודא דאורייתא הרי זה נלמד מן הפסוק (דברים כד יח) 'והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבוט החוצה', ובהמשך אותה פרשה נאמר 'ולך תהיה צדקה', וממילא כשם שנתמעט נכרי ממשכון כך נתמעט מכל דין שעבוד.

יג. ועוד כתב לתרץ שאביי יאמר שהדבר תלוי במלוה אם לגבות למפרע, וכאן אינו רוצה לגבות למפרע כדי שלא יעבור עליו ועל כן הוא גובה מכאן ולהבא, ובסיפא בנכרי שהלוה לישראל עובר הישראל אף אם למפרע הוא גובה, מכיון שאפשר שימחול הגוי את חובו ולא יגבה את המשכון.

יד. והביא את דברי הט"ז (סו"מ סי' תמג סק"ד) שכתב שבדין זה נחלקו בו התנאים. ועיין בט"ז (שם) שכתב שדבר זה תלוי במחלוקת התנאים בדבר הגורם לממון, אם כממון הוא או לא.

טו. והקשה הראש יוסף (נמוק' ד"ה שקונה) למה הוצרך רש"י לכך שחייב באונסין, והלא אפילו היה חייב רק בגניבה ואבידה די בכך כדי שיאסר החמץ מצד האחריות שיש לו עליו. ותירץ שצריך לומר ששיטת רש"י שכל שאינו חייב באונסין אינו עובר עליו בבל יראה מן התורה, ואיסור דרבנן אינו אוסר את החמץ אחר הפסח. [אמנם מדברי רש"י לעיל (ו. ד"ה יחד) משמע שאפילו אחריות פשיעה מחייבת בבל יראה, וכמו שכתב השער המלך (הל' חמץ ומצה פ"ד ה"ג ד"ה אך), מובא להלן בענין 'האם ישראל שמקבל משכון מגוי יש עליו אחריות לשמירת המשכון מפשיעה'].

טז. ואין לומר שהוא שומר שכר מצד שרווח הוא לו שתופס במשכון לגבות חובו, שאם כן הלא אפילו אם אינו קונה משכון יש להחשיבו כשומר שכר מצד סברא זו, ובהכרח שסברא זו אינה נכונה מכיון שאין זה נחשב לרווח שהרי יותר רווח היה לו אילו לא היה מלוה כלל. רא"ש (קידושין פ"ק סי' י).

יז. והיינו על פי דברי הריטב"א (קידושין מ: ד"ה מיתיביה) שכתב כן שקניינו תלוי במה שיבוא לידי גבייה, שלכשיגבה הוברר למפרע ששלו היה, ואפילו לרבא הסובר שמכאן ולהבא הוא גובה [וכן מבואר בדברי בעל המאור (ג: ד"ה מיתמר)]. אך העיר שפשטות לשון התוספות שסתמו דבריהם לא משמע שסוברים כדעת הריטב"א בזה.

יח. שכתב שם, שרק אם לא קיבל עליו אחריות כלל פטור, ומשמע שאם קיבל אחריות של שומר חנם די בזה כדי לחייבו. ועיין לעיל, שהראש יוסף כתב בדעת רש"י שכל שאינו חייב באונסין אינו עובר עליו בבל יראה מן התורה.

יט. ומתחילה רצה לתרץ שצריך לומר בדעת רש"י שמדובר בקיבל עליו אחריות מחמת קנייניו"ט. **וביד דוד** (ד"ה ק"ק) כתב שדוחק לתרץ כן, שהרי היה רש"י צריך לפרש שמדובר באופן זה. ועל כן תירץ שדווקא מקבל פקדון סתמו על דעת לשמור מפשיעה, אבל המקבל משכון אינו מקבלו בתורת פקדון אלא בתורת משכון, ומכיון שאינו קונה משכון הרי אינו חייב כלל בשמירתו ופטור אפילו בפשיעה.

הטעם שהוצרכה הגמרא לומר שנכרי אינו קונה משכון מישראל

התם ודאי נכרי מישראל לא קני. כתבו התוספות (ב"מ פט: ד"ה והא), שמה שהוצרכה הגמרא לזה ולא אמרה שאפילו אם היה קונה משכון, מכל מקום לא נפקע רשות הבעלים לגמרי ועדיין של ישראל הוא וחייב לבערו, היינו משום שאיסור חמץ נאמר בלשון 'לא ימצא', ועל כן אינו עובר עד שיהיה מצוי לו לגמרי, כמבואר בגמרא לעיל (ו.) בפקדון של גוי שקיבל הישראל עליו אחריות שאם יחד לו בית אינו עובר עליו, אף על פי שהחמץ חשוב כשל ישראל מחמת שקיבל עליו אחריות, מכל מקום כיון שיחד לו בית אינו מצוי אצלו, וכן כאן אין זה נקרא מצוי בידו אם היה הנכרי קונה את המשכון, ואף על פי שבשעת הלואה אינו קונה קנין גמור אלא קנין קצתי, די בזה בכדי שלא יחשב מצוי ביד ישראל. **והעיר השם שלמה** (נמוסי ד"ה נדרכי) שתירוץ זה אינו אלא לדעת התוספות לעיל (סט ד"ה יחד) שיחד לו בית אינו עובר עליו אפילו אם אחריות החמץ עליו, אבל לרש"י (סט ד"ה יחד) הסובר שיחד לו בית היינו שאינו מקבל עליו אחריות החמץ, אם כן אין סוגייתנו מיושבת למה הוצרכה לומר שנכרי אינו קונה משכון מישראל. וכתב ליישב מה שהוצרכה הגמרא לומר שלא קנה הנכרי את המשכון, על פי מה שהקדים את דברי הירושלמי (פ"ו ה"ג) בשם רבי יונה שחמץ של נכרי שהיה באחריותו של ישראל שעבר עליו הפסח אינו אסור בהנאה כיון שאין שייך לקנוס את הנכריא, ומעתה יש להקשות למה אסר רבי מאיר בהנאה את חמצו של נכרי שברשות ישראל, ואף שישראל קונה משכון מישראל הלא בשעת הלואה אין זה קנין גמור לפי מה שכתבו התוספות (ד"ה נדרכי), ואם כן עדיין הוא נקרא חמצו של נכרי ולמה יאסר בהנאה לאחר הפסח, ובהכרח צריך לומר שמדובר כאן כשבא המשכון לידי גובייניא, ועל כן נקרא חמצו של ישראל מכיון שזכה בו למפרע כיון שאינו מחוסר גובייניא, ואפילו לרבא הסובר שכל גבייה היא רק מכאן ולהבא, וכמו שכתב **בעל המאור** (ג: ד"ה מיתמר), ומעתה מיושב שגם בסיפא בנכרי שהלוה לישראל מדובר בשבא לידי גבייה, ועל כן אם היה הנכרי קונה את המשכון היה נחשב שלו למפרע ולא היה נאסר לאחר הפסח. **והבית ישראל** (נמוסי סט ד"ה ד) תירץ על פי דברי הר"ן (על הרי"ף, ו. ד"ה גרסינן), שמן התורה אינו עובר על חמץ שלו הנמצא בבית הנכרי ורק מדרבנן אמרו שעובר עליו, ולכן אם היה קונה משכון לא היו חכמים מחמירים בזה כיון שאינו מצוי בידו של ישראל, ורק מחמת שאינו קונה משכון והרי זה נחשב מצוי ביד הישראל על כן עובר עליו מדרבנן. **ובאחיעזר** (ח"ג סי' ד אות ד) תירץ על פי מה שמשמע ברש"י (ד"ה לפי קסיפא) שאם בעל חוב קונה משכון אז גם לרבא למפרע הוא גובה, ועל כן אם היה הנכרי קונה משכון נמצא שנפקעה רשות הבעלים למפרע, וממילא הוברר הדבר שלא היה שלו ולא עבר עליו.

איך מועילה אמירת מעכשיו להחשיב את החמץ כשלו

הא דאמר ליה מעכשיו הא דלא אמר ליה מעכשיו. מדברי רש"י לעיל (ג: ד"ה נכרי) מבואר שכשאמר לו מעכשיו מודה רבא שלמפרע הוא גובה, וכן כתב **בעל המאור** (ג: ד"ה מיתמר). אבל **הרמב"ן** (מלחמת ה' סט) כתב, שכל שנוטל את החמץ בתורת גביית שיעבודו לא שייך לומר שגבייתו היא למפרע, שהרי הלוה יכול לסלקו במעות, ומה שאמר מעכשיו אינו כלום, אלא כוונת הגמרא שאמר לו כן בתורת קנין גמור, כלומר שאם לא אפרע לך עד יום פלוני הרי הוא קנוי לך מעתה בסלע זה שהלויתני, ולא בתורת גביית חוב אלא בתורת מכירה על תנאי. **ורבינו דוד** (ד"ה אלא) כתב שאין כוונת הגמרא שאמר לו שיקנה למפרע קנין גמור משעת נטילת המשכון, אלא שהקנהו לקנין משכון בלבד ואמר לו מעכשיו יהיה מסור בידך לגבותו אם לא אפרעך עד זמן פלוני, ואף שנכרי אינו קונה משכון מישראל, היינו בסתם אבל אם אמר לו בפירוש שמקנהו לצורך גובייניא קונה הגוי את המשכוניב. ובזה ביאר למה הוצרכה הגמרא להביא ראיה שמועיל מעכשיו, כי היה מקום לומר שמאחר ואין קנין משכון לגוי לא יועיל מה שיאמר כן בפירוש, אבל לפירוש הרמב"ן שאמר לו שיקנה מעכשיו הרי זה דבר פשוט שקונה ואין צריך ראיה על זה.

הטעם שבאמר לו מעכשיו צריך גם שירהינו

שם. כתבו רש"י (ד"ה לפי קסיפא) והרי"ף, שלא חזרה בה הגמרא ממה שהעמידה לעיל (ע"פ) שלפי רבא המשנה מדברת בהרהינו, אלא צריך את שני הדבריםיג. וכתב **הראב"ד** (נהמגות על הרי"ף, ד"ה מיתמר) שרק אם הרהינו סובר רבא שלמפרע הוא גובה כשאמר לו מעכשיו, אבל בלא הרהינו שמחוסר גובייניא אין מועיל מעכשיו שתהיה גבייתו למפרע. **והרא"ש** (סי' י) כתב שהטעם בזה הוא שאם לא הרהינו אצלו אסור לאחר הפסח, אפילו אמר לו הישראל מעכשיו, מפני שלא גרע מחמצו של נכרי ברשות ישראל והאחריות על ישראל שעובר עליו בבל יראה. וביאר **רבי עקיבא איגר** (ע"פ ד"ה פנ) שאחריות זו אינה מדין שמירה על הפקדון, שהרי אין דין שמירה בנכסי עכו"ם, אלא היא מצד שאם יאבד החמץ, יאמר הנכרי שאינו רוצה לקנות המשכון מעכשיו, שהרי המשכון הוא לטובתו ולא לחובתו, ועתה שנאבד הרי הוא חוזר בו ורוצה שיפרע לו הישראל את חובו. אבל **השפת אמת** (ד"ה הא) דייק ממה שכתב הרא"ש שלא גרע מקבלת אחריות שאין כוונתו שיש כאן קבלת אחריות, שאם כן לא שייך לשון 'לא גרע', אלא כוונתו שאפילו אמר שאינו מקבל עליו אחריות הרי יש לו שייכות בממון זה מצד שבידו לפדותו, ולא גרע מקבלת אחריות שעובר בבל יראה מצד השייכות שיש לו בחמץ זה. וכתב עוד (ע"פ ד"ה מנן) שאף **שהראשונים** החולקים על **רבינו אפרים והרמב"ם** וסוברים שמדובר אפילו זמן הפרעון לאחר הפסח אינם חוששים לסברא זויד, היינו דווקא בהרהינו אצלו, שבזה אנו אומרים שמכיון שאמר לו מעכשיו הרי הוא של הנכרי לגמרי, ואם היה הישראל פודהו הרי זה כאילו מכר לו מחדש ואין זה מחשיבו כשלו כל זמן שלא פדאו, אבל אם עדיין הוא בבית ישראל שנמצא שהנכרי צריך גבייה כדי לזכות בו, על כן אם היה הישראל פודה לא היה זה נחשב כלקיחה מחדש, והרי הוא כשלו ועובר עליו בבל יראה.

ועוד כתבו החידושי גור אריה (ד"ה לימר) **והשפת אמת** (ד"ה הא) **שיש** לבאר בדרך נוספת שמה שצריך הרהינו אפילו באמר לו מעכשיו, היינו מפני שצריך לעשות מעשה קנין על זה, ומעות ההלואה אינן קונות שאין נכרי קונה בכסף אלא במשיכהיה, ונמצא שאם לא הרהינו לא קנה כלל והרי עדיין החמץ של ישראל הוא, והוא הדין אם קנאו הנכרי בסודר גם כן מועיל, אבל לאביי אין צריך הרהינו מפני שמעצם דין השעבוד חלה גבייתו למפרע ואין צריך שיעשה מעשה קנין על זה. ועוד כתב השפת אמת לבאר שאם לא הרהינו אז איסור החמץ מפקיע מידי שעבוד כמו שאמר רבא בגמרא בכתובות (נט:), ואף שעל ידי מה שאמר לו מעכשיו הרי הוא של הנכרי למפרע, מכל מקום כיון שהיה מחוסר גובייניא שהרי הוא בבית ישראל הרי איסור החמץ מפקיע את שעבודו, ודווקא אם הרהינו שאינו מחוסר גובייניא אין החמץ מפקיע את השעבוד, אבל לאביי אין צריך הרהינו מפני שאינו סובר שחמץ מפקיע מידי שעבוד, כמו שכתבו התוספות בגיטין (מ: ד"ה הקדם).

האם הישראל עזבר גם כשקנאו הנכרי בקנין גמור בלי שהרהינו שם. לעיל הובאו דברי **הרא"ש** שאם לא הרהינו אצלו אף על פי שאמר לו מעכשיו אסור, משום שלא גרע מחמצו של גוי ברשות ישראל והאחריות על הישראל. ודייק **הב"ח** (או"ח סי' תמח ס"ק) שמשמע מדבריו שאף על פי שהנכרי קנה מיד הישראל בקנין גמור בסודר או אגב קרקע ונמצא שהחמץ שלו למפרע, מכל מקום אסור לאחר הפסח מכיון שעיקר המשכון של ישראל הוא, ומן הסתם אחריותו עליו. אבל **הקרבן נתנאל** (פסחים י) כתב שאם הנכרי קנה מיד הישראל בקנין גמור, אינו אסור אחר הפסח, שאין חילוק אם קנאו הנכרי על ידי שהוא בביתו או על ידי קנין אחר, ולא בא הרא"ש לומר אלא שאם לא עשה הנכרי שום קנין אין מועיל מה שאמר לו מעכשיויט.

לענין איזה נידון שאלה הגמרא מהו מקור החילוק בין אמר מעכשיו ללא אמר מעכשיו

ומנא תימרא דשני ליה בין היכא דאמר מעכשיו ובין היכא דלא אמר מעכשיו. פירש **רש"י** (ד"ה ומנא) שכוונת הגמרא לשאול מנין שאפילו בהרהינו אינו עובר אם לא אמר מעכשיו. **והשפת אמת** (ע"פ ד"ה מכאן) כתב שפשטות הלשון משמע שהגמרא שואלת מנין שמעכשיו מועיל לרבא שיהיה גובה למפרע, כי היה מקום לומר שאף על פי שאמר מעכשיו, גובה מכאן ולהבא, שהרי יכול לסלקו בזוזי כל שלא הגיע זמן הפרעון, ואם כן לא שייך כלל לומר שקנאו המלוה משעת ההלואה.

האם כשאמר לו הגעתיך עובר אפילו אם לבסוף פדה הנכרי את המשכון

ואם אמר לו הגעתיך עובר. פירש **רש"י** (ד"ה הגעתיך) שאמר לו מעכשיו הוא שלך אם לא אפרע לך עד זמן פלוני, ואף על פי שלא הגיע הזמן עובר שמא כשיגיע הזמן לא יפרע ועבר למפרע. וביאר **הפרי חדש** (סי' תמח סק"ג)

כ. **לפי** דעת התוספות, וכמו שנתבאר לעיל בענין דין משכון של שעת הלואה. כא. **וכדעת** החק יעקב (סי' תמ סק"ד) ושלא כדעת המגן אברהם (שם סק"ח), ובדעת התוספות (ד"ה שקונה) משמע כדעת המגן אברהם שאם קיבל עליו אחריות הרי החמץ נאסר בהנאה לאחר הפסח. כב. **ודייק** כן מלשון המשנה 'שהלוה את ישראל על חמצו', שמשמע בתורת משכון ולא בתורת קנין. כג. **וכתב** המהרש"א (גרסת"י שם) שכן מוכח מן הברייתא שהביאה הגמרא שאם אמר לו הגעתיך [דהיינו מעכשיו] עובר, ואף על פי כן הוצרכה הברייתא לומר שמדובר בהרהינו אצלו. אמנם לפי אביי על כרחך צריך לומר ש'הרהינו' לאו דווקא, שהרי מוכח בגמרא לעיל (ע"פ) שלאביי הסובר שלמפרע הוא גובה אין צריך להעמיד בהרהינו אצלו, או שנקטה הברייתא כן כדי להגדיל החידוש ברישא שאף על פי שהרהינו אצלו אינו עובר. כד. **עיין** לעיל (ג:) בענין מחלוקת הראשונים אם מדובר כשזמן הפרעון הוא קודם הפסח או לאחריו. כה. **כמבואר** בגמרא בכורות (יג:). והוסיף בגור אריה שאפילו למאן דאמר שם שנכרי קונה בכסף, כאן הלא לא ניתן הכסף בתורת קנין אלא בתורת הלואה. כו. **והקשה** על הב"ח שלדבריו למה נתבאר בגמרא שלאביי הסובר שלמפרע הוא גובה אין צריך להעמיד בשהרהינו אצל הנכרי, והלא אם הוא ביד ישראל אז אחריותו עליו ומצד זה יש לאוסרו בהנאה, אבל לשיטתו מיושב שבאמת אם הקנה לו בקנין גמור אין אחריותו עליו אפילו הוא בבית ישראל, ועל כן אם למפרע הוא גובה אין אחריות ישראל על המשכון.

שכוונתו שאפילו אם בסוף יפדנו הנכרי לא יועיל לבטל את הלאו שכבר עבר, כיון שלא היה התנאי תלוי בידו שהרי אם ירצה הנכרי לא יפרע וממילא יהיה החמץ של ישראל למפרע. והוכיח מזה כדעת **הרדב"ז** (נמוסות הרמב"ם פ"י מג) שהנותן חמץ במתנה לגוי על מנת להחזיר עובר בבל יראה, כי אין זה בידו לחייב את הנכרי להחזיר, ואם לא יחזיר נמצא שנתבטלה המתנה למפרע והיה החמץ ברשותו בפסח[כז]. אבל **המחנה אפרים** (מלכות מסורות פ"ח הט"ז ד"ה עוד צ"ע) פירש שכוונת רש"י שכל שלא הגיע הזמן הרי הוא בספק לאו, אבל אם בסוף פרע הנכרי מתברר שלא עבר בבל יראה, וכפי שמפורש ברש"י לעיל (ל: ד"ה ישראל) שדווקא מכיון שהגיע הזמן ולא פרעו נתברר למפרע שעבר עליו[כח].

האם הנאמר בברייתא 'ואם אמר לו הגעתיך עובר' מיושב גם לדעת אביי

שם. כתבו התוספות (ד"ה ומס) שאביי יתרץ ברייתא זו שהרישא מדברת כשפדאו הנכרי שלא בא לידי גבייה [וכמו שכתבו התוספות לעיל (ד"ה מלמ) ליישב את הברייתא הקודמת לדעת אביי], והסיפא שאמר לו הגעתיך היינו שאמר לו שיגבה את המשכון כי אינו רוצה לפדותו. אבל **בעל המאור** (ע"פ ד"ה נימא) כתב שאביי ידחק עצמו לומר שאף על פי שברייתא זו שלא כמותו, מכל מקום התנא של משנתנו סובר כמותו, שהרי המשנה יותר מיושבת לדעת אביי שאין צריך להעמידה בשהרהינו.

והקשה הפני יהושע (נמוס' ד"ה מלמ) על התוספות, שאם כן מה הביאה הגמרא ראיה מברייתא זו יותר ממה שהוכיחה מהסתירה בין המשנה לברייתא הקודמת שצריך לחלק בין אמר מעכשיו ללא אמר מעכשיו, כי לכאורה עיקר מה שבאה הגמרא להוכיח מכאן הוא שכאן אין ליישב את דעת אביי, ואילו לדברי התוספות הרי דעת אביי מתיישבת ברייתא זו כמו ברייתא הקודמת ואין הוכחה בזו יותר מבזו. ועל כן כתב שלא היה נראה לגמרא להעמיד בשפדאו הנכרי, אלא שאת הברייתא הקודמת אפשר היה ליישב לדעת אביי שמדובר בשלא הרהינו, ומכל מקום חמץ של ישראל שמשכנו לנכרי מותר בהנאה משום שלמפרע הוא גובה, ועל כן הביאה הגמרא הוכחה מהברייתא כאן שאי אפשר לתרץ בה כן שהרי בפירוש נאמר כאן שמדובר בהרהינו. וכן כתב **השם שלמה** (נמוס' שם) שהגמרא באה להביא מכאן ראיה שלא כאביי, וביאר שהיה משמע לגמרא שהגעתיך משמעו מעכשיו ולא היה נראה לה לומר כדברי התוספות שהיינו שאינו רוצה לפדותו. ומכל מקום יש ליישב לדעת אביי על פי מה שכתב הפני יהושע (ל: ד"ה מיתמר) שאם שעבודא לאו דאורייתא אז אין סברא לומר שגובה למפרע, כי בוודאי לא תקנו חכמים שיגבה למפרע שאין בזה צורך לתקנת המלוה שלא יפסיד חובו, וממילא יכול אביי לתרץ שברייתא זו היא כדעת מאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא שלדעתו מכאן ולהבא הוא גובה, ואילו הוא סובר כדעת מאן דאמר שעבודא דאורייתא שהרי דבר זה נחלקו בו תנאים (ערכין ז.)[כט].

האם בלא אמר מעכשיו אינו עובר אפילו כשאין בדעת הנכרי לפרוע את החוב

מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא. הקשה השפת אמת (ד"ה ומס) למה לא תירצה הגמרא שהגעתיך, היינו שבתוך הזמן אמר לו הנכרי שאין בדעתו לפדות את המשכון ויטלנו הישראל לגוביינא. ותירץ שאולי סוברת הגמרא שבזה אינו עובר כל שלא אמר לו מעכשיו שהישראל אינו רוצה לקבלו אלא רוצה שיפרע לו מעות, ואף שלכשיגיע הזמן יהיה מוכרח לקבלו שהרי על דעת כן קיבל את המשכון, מכל מקום כל שעדיין לא הגיע הזמן אינו מחזיק בו אלא רק בתורת משכון בלבד.

חמץ הנמצא בחנות האם תולים אותו בחנות או בפועלים

חנות של ישראל ומלאי של ישראל ופועלי נכרים נכנסים לשם חמץ שנמצא שם אסור בהנאה. הנה לפי גירסתנו בברייתא אין תולים את החמץ בפועלים אלא במלאי כמו שכתב רש"י (ד"ה מלמ). אבל גירסת **רבינו חננאל** (ד"ה ת"ר, ד"ה וכן) היא להיפך, ולגירסתו לעולם תולים את החמץ בפועלים ולא בחנות. ובדברי **הראב"ד** (בהשגות על הרי"ף ד"ה והם דמגיח) מבואר שלפי שתי הנוסחאות תולים את החמץ בפועלים, אלא שנחלקו הנוסחאות אם שייך יאוש בחמץ שנפל בחנות או שדינו כפקדון ביד בעל החנות, שלפי הנוסחא שלפנינו מדובר בשנתייאשו הפועלים וזכה בו בעל החנות, ולכן הולכים אחר בעל החנות, ולנוסחת רבינו חננאל אינם יכולים להתייאש שהוא כפקדון ביד בעל החנות, ולכן אם הפועלים נכרים ובעל החנות ישראל מותר כיון שלא קיבל עליו אחריות, ואם הפועלים ישראלים ובעל החנות נכרי אסור מפני שהוא כמפקיד חמצו ביד נכרי. ויש **ראשונים**[ל] שביארו את גירסת רבינו חננאל שבחנות של ישראל אין תולים את החמץ בישראל שהרי ודאי בדק את חנותו לפני הפסח מחמץ ובפסח עצמו מהיכן יהיה לו חמץ, ובהכרח שבא מהפועלים הנכרים, והחנות לא זכתה לו מאחר שרבים נכנסים בה אינה רשות המשתמרת לו וכמו ששנינו (ג"מ כו:) שהמוצא בחנות הרי אלו שלו, ועוד שאין זו זכות לו לקנות את החמץ אלא חובה שהרי יעבור בבל יראה, ואין חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו דבר שהוא חובה לו, שאין חבין לאדם שלא מדעתו, אבל בחנות של נכרים ופועלים ישראל החמץ אסור, ולא מפני שחוששים שנפל מן הפועלים בפסח, שלא נחשדו ישראל על החמץ, אלא שחוששים שנפל מהם קודם הפסח, ולא זכה בו בעל החנות וממילא עדיין לא יצא החמץ מרשות הפועלים ונאסר בהנאה בפסח, ואף על פי שנתייאשו ממנו והפקירוהו ונמצא שלא עברו עליו בבל יראה, מכל מקום גזרו חכמים על חמץ של ישראל אפילו לא ידע שהוא קיים ואפילו הפקירו או ביטלו, כדי שלא יערים אדם לומר שהפקיר את חמצו ויזכה בו אחר הפסח, ואינו מותר אלא אם זכה בו נכרי[לא]. **ובערוך השלחן** (סי' ממט סומ ג) כתב שלרבינו חננאל הולכים אחר הפועלים היות והם רבים ואילו בעל החנות אינו אלא אחד. **וכתב המהר"ם חלאווה** (ד"ה מנו רבנן) שמה שלרבינו חננאל תולים בפועלים ישראל לחומרא היינו רק אם כל הפועלים ישראל, אבל אם היו גם נכרים בין העוסקים בסחורה תולים בהם להקל.

הטעם שלרש"י אין תולים את החמץ בפועלים הנכרים

הקשה הרמב"ן (ד"ה ה"ג) למה לשיטת רש"י תולים את החמץ בבעל החנות שהוא ישראל, והלא מן הסתם כיבד את חנותו מחמץ לפני הפסח, ואם כן היה לנו לתלות בפועלים נכרים שהביאו את החמץ לשם בתוך הפסח. ותירץ שמכיון שחמץ זה היה אבוד ונמצא עכשיו, יש לנו לחוש שבדק ולא מצא או שהיה טמון במקום שאין מכניסים בו חמץ שלא בדק שם, משום שכל דבר שהוחזק אבוד יש לחוש שנאבד מזמן מרובה ולא נמצא אלא עכשיו. והוסיף **רבינו דוד** (ד"ה קן) שאף שאפשר לתלות גם בפועלים נכרים, מכל מקום הולכים לחומרא ואוסרים את החמץ מספק. והט"ז (סו"ס סי' ממט ס"ק ח) כתב שאם היה זה ספק היה לנו ללכת לקולא ולתלות בפועלים הנכרים, אלא שיותר יש לנו לתלות את החמץ במלאי הקבוע מאשר בפת של פועלים שנכנסים יוצאים ואינם קבועים ואם הכניסו חמץ יש לומר שאכלו אותו מיד. **ובמקור חיים** (שם ביאורים סק"ח) כתב שטעמו של רש"י הוא, שאף על פי שמן הסתם נפל מן הפועלים, מכל מקום חוששים שמא נפל מהם לאחר שבדק וקודם זמן איסורו וממילא זכתה לו חצירו. ועוד יש לומר שאפילו אם נפל שם לאחר זמן איסורו שאינו רוצה לזכות בו, מכל מקום סובר רש"י שגם חמץ של הפקר המונח בחצירו חייב לבערו על כל פנים מדרבנן, ואם לא ביערו נאסר בהנאה לאחר הפסח.

מאיזו סחורה היה המלאי

רש"י פירש (ד"ה ומלאי) שהיה המלאי של פת. וכתב **המהר"ם חלאווה** (ד"ה ת"ר) שלכן פירש רש"י שהמלאי הוא של פת, כי אם היה המלאי מסחורה אחרת יש לנו לתלות החמץ בפועלים שהם רוב הנכנסים לשם, אבל עכשיו שהמלאי הוא מפת אנו תולים בחמץ של החנות הקבוע שם שיש לנו לומר, כאן נמצא וכאן היה ולא לתלות בחמץ של הפועלים שאינו קבוע, וכן בדין השני שהחנות של נכרי והפועלים ישראל גם כן מדובר במלאי של פת, שאם אין המלאי של פת יש לתלות את החמץ בפועלים[לב]. וכן כתב **הבית יוסף** (סו"ס סי' ממט ס"ק ח), והוסיף עוד שגם לרבינו חננאל יש לפרש שהמלאי הוא של פת, שאם לא כן מה באה הברייתא להשמיענו שהולכים אחר הפועלים, והלא פשוט הוא מאחר שאין לתלותו בחנות שאין שם מלאי של פת.

אבל הב"ח (שם ד"ה וזה) כתב, שלרבינו חננאל מדובר שהיתה זו סחורה אחרת ולא פת, ובאה הברייתא להשמיענו שתולים בפועלים ואין אומרים שמן הסתם ביערו את חמצם, וחמץ הנמצא של הגוי הוא[לג]. וכתב עוד שלפי זה

כז. וראה במגן אברהם (סי' תמס סק"ה) מה שכתב על דברי הרדב"ז. **כח. ובשער** המלך (הל' חמץ ומצה פ"ד ה"ג ולדעתי) הוכיח כן מגוף הסוגיא, שהרי התוספות (ד"ה מלמ) הכריחו שלאביי צריך לומר שהברייתא לעיל מדברת כשפדאו הנכרי לבסוף ועל כן אינו עובר עליו אם אינו קונה את המשכון, ומוכח שאף שאין זה בידו שיפדה הנכרי ואם לא היה פודה היה עובר עליו, מכל מקום עתה שפדאו נתברר למפרע שלא עבר בבל יראה. ודחה שיש לומר שרש"י סובר כדעת הרמב"ן [ראה לעיל בנידון איך תתיישב הברייתא לדעת אביי] שלמסקנא מודה אביי שמכאן ולהבא הוא גובה. וביד דוד (ד"ה ופס) דייק כן מגוף דברי רש"י כאן, שהרי כתב שעובר למפרע, ואילו לדברי הפרי חדש אין זה נקרא למפרע שהרי עובר מיד, מחמת הצד שלבסוף לא יפרע. **כט. ובפני** אריה (ד"ה ומנא) כתב שהגמרא הוכיחה מברייתא זו, שאפילו אם המשכון שוה יותר מהחוב מועיל מעכשיו ואין זה אסמכתא, כי הברייתא מדברת בפת פורני דהיינו פת חשובה כמו שכתב רש"י (ד"ה פת), ומן הסתם שוה יותר מהחוב, אבל את המשנה אפשר להעמיד במשכון השוה כמו החוב. **ל. רמב"ן** (ד"ה ה"ג), רבינו דוד (ד"ה קן), חידושי הר"ן (ד"ה תנוח). **לא. והוכיח** הרמב"ן דין זה מהמשנה בבבא קמא (נו:) שגזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך, כלומר שיכול להחזירו אף על פי שאסור בהנאה ואינו שוה כלום. והנה מי שמפסיד מכך הוא הנגזל, והוא לא עבר בבל יראה שהרי לא היה ברשותו בפסח ואף על פי כן אסרוהו חכמים בהנאה, כיון שכל חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור ואפילו לא עבר עליו בעליו בבל יראה. **לב. כי** כשאין המלאי של פת, אז יותר יש לתלות את החמץ בפועלים, הרגילים לאכול בחנות מאשר בבעלים שאינו רגיל לאכול שם. ב"ח (סי' ממט ד"ה וזה). **לג. ובפרי** חדש (שם סק"ח) כתב, שבאה הברייתא להשמיענו שלא זכה בעל החנות הישראל בחמץ של הפועלים מדין חצר, כי אינו רוצה שתקנה לו חצירו דבר של איסור.

נראה שלא נחלקו רש"י ורבינו חננאל, אלא שניהם מודים שבסחורה של פת תולים בחנות ובסחורה אחרת תולים בפועלים[יד]. והט"ז (סס סק"ס) כתב שיתכן לומר שנחלקו, בזה שלרבינו חננאל אם היה המלאי של פת מותר לעולם בין אם החנות של ישראל והפועלים נכרים ובין להיפך, כי מכיון שאיסור זה של חמץ לאחר הפסח אינו אלא קנס מדרבנן יש להקל בספיקו, אבל לרש"י המלאי עיקר ותולים בו יותר מבפועלים בין להקל ובין להחמיר. **ובפרי חדש** (סס סק"ס) העיר שאם מדובר בסחורה שאינה של פת, אז מה היה לברייתא צורך להשמיענו אם המלאי של ישראל או של גוי, והלא אין בזה נפקא מינה, אלא ודאי כדברי הבית יוסף שגם לרבינו חננאל מדובר במלאי של פת.

ביאור הברייתא על פי התוספתא

שם. החתם סופר (ד"ה תניא) הביא את התוספתא (פ"ג הלכה ג-ד) שנשנו בה שתי ברייתות, באחת נשנה דין מלאי של נכרי ופועלים ישראל ומלאי של ישראל ופועלים נכרים. ובשניה דין חנות של ישראל ופועלים נכרים וחנות של נכרים ופועלים ישראל[טו]. וכתב שזהו גם פירוש הברייתא בגמרא, כלומר שמה שנאמר חנות ומלאי היינו או חנות או מלאי, אלו הן הדברים הקיצרה הגמרא את לשון הברייתא, וצירפה את שני הדינים יחד. וכתב לבאר דינים אלו על פי שיטת **רש"י**[טז], שהברייתא הראשונה מדברת במלאי בלא חנות דהיינו שעומד ומוכר פת בשוק, והולכים אחר בעל המלאי ולא אחר הפועלים משום שיש בו חמץ בדרך קבע, ועוד שמכיון שנמצא שם, יש לנו לתלות בחמץ של מקום זה ולא לתלות שבא ממקום אחר על ידי הפועלים, ועוד שמסתמא מצוי יותר חמץ במלאי מאשר אצל הפועלים. ובברייתא השניה, מדובר שהחנות שלו ומוכר שם סחורה שאינה של פת, ומכל מקום תולים בו, משום שאם הפועלים הכניסו לשם חמץ זכתה לו חצירו בין להקל ובין להחמיר.

דין ספק חמץ שעבר עליו הפסח

אסור בהנאה ואין צריך לומר באכילה. וכן בסיפא נאמר שמותר באכילה ואין צריך לומר בהנאה. והקשה **הב"ח** (סו"ס סי' תמט ס"ק ד"ה תנות) למה הוצרך התנא להשמיענו דין הנאה ודין אכילה, היה לו לכוללם יחד ולומר בסתמא אסור ומותר כמו בכל מקום. ותירץ על פי מה שחידש שספק חמץ שעבר עליו הפסח אסור באכילה ומותר בהנאה, שמכיון שאיסור חמץ שעבר עליו הפסח הוא רק קנס דרבנן, לא החמירו לאסור בהנאה, ולזה הוצרך התנא להשמיענו שבגרישא אסור אפילו בהנאה מכיון שתולים אותו בישראל בתורת ודאי ולא בתורת ספק, ובסיפא מותר אפילו באכילה כיון שתולים אותו בנכרי בתורת ודאי ולא בתורת ספק[יז]. וכתב **הפרי מגדים** (סס סק"ג) שאינו יודע טעם לחלק בין אכילה להנאה, שהרי שניהם אסורים רק מדרבנן.

והנה רבינו דוד (ד"ה קן) כתב בדעת **רש"י**, שמה שתולים בחנות של ישראל שמא נשאר בה חמץ מלפני הפסח ואין תולים להקל בפועלים נכרים, היינו שמפני שמספק יש לתלות לחומרא אפילו לגבי איסור הנאה[יח]. וכן **בחק יעקב** (סס סק"ס) הביא את דברי **הראב"ד** (בהשגות על הרי"ף, ד"ה והס דתניא) שכתב שהרי"ף השמיט את הברייתא הזאת משום שיש בה גירסאות מחולפות והולכים לחומרא בשני הדינים, והוכיח מזה שלדעת הראב"ד ספק חמץ, אסור אפילו בהנאה. וכתב החק יעקב שיותר מסתבר לומר שאדרבה מה שהשמיט הרי"ף את הברייתא הוא מפני שבשני הדינים הולכים לקולא כדין כל ספק דרבנן שהולכים בו להקל, אבל אם היה צריך להחמיר היה לרי"ף לכתוב כן כדי להזהיר על האיסור. וכתב **המשנה ברורה** (סס סק"ה) שמכל מקום אם באותו מקום מצוי רוב ישראל הרי זה אסור, שתולים שמישראל נפל. ועוד כתב, שכל זה דווקא בנמצא מיד אחר הפסח או שהיא פת ישנה שאי אפשר שנאפתה אחר הפסח, אבל כל שאפשר לתלות שנאפתה לאחר הפסח תולים בזה, כי יותר מסתבר לומר שנפל לאחר הפסח מלומר שנפל לפני הפסח והיה מונח זמן רב כל כך עד שנמצא.

ובמגן האלף (סס סק"ס) כתב שמה שהשמיט הרי"ף ברייתא זו, היינו משום שהוא סובר שלא נאמרה אלא בזמן התנאים שלא נהגו לבטל את החמץ, אבל משתיקנו בימי האמוראים לבטל את החמץ מותר בכל האופנים, ואף שחמץ שביטלו אסור לאחר הפסח בהנאה, היינו משום שיש לחוש שמא יערים ויאמר שביטל, אבל בחמץ שנמצא לא שייך חשש זה.

אם מותר לכהן ליהנות בפסח מתשלומי תרומת חמץ

בשוגג משלם קרן וחומש. נחלקו הראשונים אם מותר לכהן ליהנות בימי הפסח עצמו מן הפירות שקיבל מן האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג. בפירוש **רבינו יהונתן מלוניל** (ד"ה האוכל) כתב שאפילו בתוך הפסח יכול הכהן ליהנות מן הפירות. אבל **המאירי** (ד"ה ושוב) כתב 'שמאחר שפירות משלם הרי הכהן יכול ליהנות מהם אחר הפסח', ומבואר שבפסח עצמו אסור.

מדוע חלוק דין שוגג מדין מזיד

בשוגג משלם קרן וחומש במזיד פטור מתשלומין ומדמי עצים. להלן (נב.) מביאה הגמרא ב' אופנים בפירוש משנתנו ובטעם חילוק הדין שבשוגג משלם ובמזיד פטור:

א. חמץ בפסח אסור בהנאה, ומשום כך אין לו שווי ממוני והגוזלו פטור מתשלומים. על כן בדין הסיפא שאכל תרומת חמץ במזיד, פטור. אבל ברישא שאכל בשוגג חייב קרן וחומש משום שחיוב תשלומים שלו אינו כשאר חיובי ממון, ששאר גזלנים וכן מי שאכל תרומה במזיד חייבתם התורה לשלם כסף או שוה כסף, אך האוכל תרומה בשוגג התורה חייבתו לשלם פירות, ומכך למדנו שמשלם לפי מדה, דהיינו שאין חשיבות לשווי הממוני, אלא האוכל פרי אחד ישלם פרי אחד כמותו, בין אם שוה ממון בין אם לאו, ואף זה שאכל תרומת חמץ בפסח שאינו שוה כלל, נתחייב לשלם פירות במדה שאכלו[יט].

ב. משנתנו כרבי יוסי הגלילי שסבר שחמץ בפסח מותר בהנאה ויש לו שוויות. והאוכל תרומת חמץ במזיד, שידע שהוא תרומה פטור, משום שחייב מיתה בידי שמים בפטור והעושה מעשה איסור שמחייבו מיתה נפטר מתשלומין שנתחייב במעשה זה, אבל האוכל תרומת חמץ בשוגג שפטור ממיתה, חייב בתשלומים[כ].

רש"י (ד"ה בשוגג, ד"ה נמזיד) פירש כהאופן הראשון שהחילוק בין שוגג למזיד הוא שהשוגג באכילת תרומה משלם לכהן לפי מדה, ולכן חייב אף על תרומת חמץ שאין לה דמים, ומזיד פטור משום שחמץ בפסח אין לו דמים, שאוכל תרומה במזיד משלם לפי דמים כשאר גזלנים[כא].

במזיד פטור משום שאינו לוקה ומשלם

שם. הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ג מ"ד) פירש שבמזיד היינו שהזיד באיסור חמץ, ופטור מפני שחייב מלקות על כך, וכל הלוקה אינו משלם כמבואר בכתובות (נב.). ובשוגג שאינו לוקה חייב בתשלומין[כב].

ומשמע שסבר הרמב"ם שלולי דין כל הלוקה אינו משלם, חייב לשלם על אכילת חמץ בפסח. והקשה **בתוספות יום טוב** (ד"ה נמזיד) שהרמב"ם בפירוש המשניות (סס) הוסיף בביאור לשון המשנה שהאוכל תרומת חמץ במזיד פטור גם 'מדמי עצים', דהיינו שאינו משלם אפילו כשווי החמץ לשימוש להסקה כעץ בעלמא, כיון שאסור בהנאה ואפילו להסיק בו תנורו אסור, ואינו שוה כלום[כג], ואם כן מטעם זה יש לפטור אוכל תרומת חמץ במזיד, ואפילו לולי פטור כל הלוקה אינו משלם. **ובתוספות רבי עקיבא איגר** (סוס ד) הוסיף והקשה על מה שכתב הרמב"ם טעם הפטור משום שחמץ אינו שוה כלום, שאם כתב הרמב"ם שפטור משום קים ליה בדרבה מיניה, מדוע הוצרך להוסיף שפטור מפני שאין לחמץ שוויות.

הרמב"ם העמיד את המשנה בדרך מחודשת, שלא כפירוש הגמרא

עוד הקשה **רבי עקיבא איגר** (סס) שהרמב"ם העמיד את המשנה בדרך מחודשת שלא נזכרה בגמרא, שהגמרא העמידה בשני אופנים כפי שהבאנו לעיל, או כחכמים שסברו שחמץ בפסח אסור בהנאה ואין לו שוויות, ולפי זה החילוק בין שוגג למזיד הוא שבשוגג משלם לפי מדה ובמזיד לפי דמים. או כרבי יוסי הגלילי שסבר שחמץ מותר בהנאה, וכרבי נחוניא בן הקנה שסבר שחיוב מיתה בידי שמים פוטר מתשלומים, והחילוק בין שוגג למזיד הוא שבמזיד חייב מיתה ונפטר מתשלומין, ובשוגג אינו חייב מיתה וחייב לשלם. ואילו הרמב"ם העמיד כהאופן השני בגמרא שבמזיד פטור משום 'קים ליה בדרבה מיניה', אך נטה מפירוש הגמרא שחיוב מיתה בידי שמים פוטרו, ופירש שחיוב מלקות פוטרו מתשלומים.

ולכאורה באמת צריך ביאור מדוע באופן השני לפי הסובר שלפי דמים משלם, הגמרא העמידה את המשנה כרבי נחוניא בן הקנה שנחלקו עליו

לד. והעיר שבדברי הטור (סס) משמע שרש"י ורבינו חננאל חולקים זה על זה. **לה. כן** היא גירסתו בתוספתא, אבל בתוספתא שלפנינו נשנה רק דין מלאי של ישראל ופועלים נכרים וחנות של נכרים ופועלים ישראל. ובהגהות הגר"א (סס) הגיה את התוספתא, וגרס בה כגירסת הגמרא. **לו. אבל** לשיטת רבינו חננאל שהולכים אחר הפועלים, אין זה מובן למה במלאי תולים את החמץ בפועלים ולא בחמץ של המלאי. **לז. ועיין** במגן אברהם (סס סק"ג) שהוכיח מרש"י ותוספות בעירובין (פד: ד"ה שהולכין), שספק חמץ מותר בהנאה. ומה שאין אומרים בחמץ אחר הפסח את הכלל שספק דרבנן להקל, ביאר הכתב סופר (פונים לספק חמץ סוס ס), שהוא מחמת החומרא של חמץ שאין בני אדם פורשים ממנו ועל כן החמירו בו חכמים גם לאחר הפסח. **לח. וראה** לעיל שהבאנו את דברי הט"ז, שכתב בדעת רש"י שהולכים להקל בספק זה. **לט. ואפילו** שהזיד לענין חמץ שידע שחמץ בפסח הוא ונתחייב כרת, חייב בתשלומין, ואינו נפטר מדין 'קים ליה בדרבה מיניה' שכל המתחייב מיתה נפטר מתשלומים שנתחייב במעשה זה, שמשנה זו כדעת רבנן לעיל (כט.) שסברו שרק מיתת בית דין פוטרת מתשלומין. רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה נמזיד). וראה בסמוך שבאוקימתא השניה מעמידה הגמרא כרבי נחוניא בן הקנה שחלק על רבנן בזה. **מ. כתבנו** כפירוש רש"י (להלן נב. ד"ה כרבי נחוניא) בביאור אוקימתא זו בגמרא להלן (סס), וראה שם בהרחבה שיטות נוספות. **מא. ולפי** רש"י 'שוגג' ו'מזיד' היינו לענין אכילת תרומה בזר, שבזה חלוק דין שוגג מדין מזיד, ששוגג משלם לפי מדה ומזיד לפי דמים. וראה בענין זה עוד להלן (נב.). **מב. ולפי** הרמב"ם 'שוגג' ו'מזיד' היינו לענין איסור חמץ. **מג. וכן** פסק הרמב"ם (תמורות פ"י ה"ו) שהאוכל חמץ בשוגג פטור, ואפילו שאינו לוקה, והטעם הוא משום שאין לו שוויות. תוס' יו"ט (סס).

חכמים, ולא פירשה ככולי עלמא וכהרמב"ם, שהפטור בסיפא משום שאינו לוקה ומשלם, ומסתבר לבאר שמשמע לגמרא שדין המשנה שפטור במזיד נאמר על כל אופני מזיד ואפילו בלא התראה, ובלי התראה אינו לוקה וחייב לשלם, על כן העמידה הגמרא כרבי נחוניא בן הקנה שסבר שמיתה בידי שמים פוטרת מתשלומין, ובמיתה בידי שמים חייב אפילו בלא התראה[מד]. אם כן קשה מנין לרמב"ם לחדש דרך לעצמו כנגד הגמרא, שלפי הרמב"ם הסיפא אמורה בהזיד בהתראה שלוקה, והגמרא למדה מלשון המשנה שמדובר אפילו בהזיד בלא התראה.

תירוץ ביאור שיטת הרמב"ם ופירושו למשנה

ותירץ רבי עקיבא איגר, שהרמב"ם (תרומות פ"ו ה"ט) סובר שאין חילוק באכילת תרומה בין שוגג למזיד לענין אם לפי מדה משלם או לפי דמים, ולפי הסובר לפי מדה משלם, גם במזיד הדין כן, ולכן הרמב"ם אינו יכול לפרש ברש"י שהטעם שבשוגג חייב ובמזיד פטור לפי הסובר לפי מדה משלם הוא משום שבשוגג משלם לפי מדה ובמזיד לפי דמים.

והגמרא להלן (נב.) ביארה שלהסובר לפי מדה משלם מיושבת המשנה יפה, שבשוגג חייב אף שהחמץ אין לו שוויות משום שלפי מדה משלם, ובמזיד פטור כיון שמדובר כשהתרו בו וחייב מלקות על אכילת חמץ ואין אדם לוקה ומשלם[מה]. ובזה מיושב מה שהקשה שהרמב"ם חידש דרך בביאור המשנה שלא כהגמרא, שאדרבה, הרמב"ם סבר שדרך זו שמזיד פטור משום שלוקה, וכל הלוקה אינו משלם, היא אוקימתת הגמרא לפי הצד שלפי מדה משלם.

וכיון שהרמב"ם פסק כהסובר שלפי מדה משלם, וכמבואר שגם במזיד הדין כן, וכן פסק שהלכה כרבנן שחמץ בפסח אסור בהנאה ואינו שוה כלום, על כן פירש הרמב"ם את משנתנו כפי ההלכה וכתב שבשוגג חייב כיון שלפי מדה משלם, ובמזיד פטור אף שגם מזיד לפי מדה משלם, משום שמדובר שהתרו בו ולוקה ואינו משלם[מו]. ומה שהוסיף הרמב"ם טעם שני לכך שמזיד פטור משום שחמץ בפסח אין לו שוויות, שלולי טעם זה קשה מדוע במזיד נפטר מלשלם והרי בהגבהתו את התרומת חמץ כבר קנה את הפירות ונתחייב לשלם כגזלן, ובשעה זו עדיין לא נתחייב מלקות, על כן הוסיף הרמב"ם שכיון שאין לחמץ בפסח שוויות לא התחייב בהגבהתו כלום, שדבר שאין לו שוויות אין לו קנין. וראה להלן (שם) ביאור מהלך הגמרא לפי רבי עקיבא איגר בשיטת הרמב"ם.

איצר החכמה

ויש מי שכתב ליישב באופן אחר הטעם שכתב הרמב"ם ב' טעמים לפטור, לטעם שאינו לוקה ומשלם הוצרך כיון שסבר הרמב"ם (תרומות פ"ו ה"ט) שגם במזיד לפי מדה משלם, ועל כן לולי ד'קים ליה בדרבה מיניה' היה חייב לשלם מדין אוכל תרומה ואפילו שאינו שוה כלום, מפני שמשלם לפי מדה[מז].

אמנם אין די להרמב"ם בטעם זה כדי לפטור מזיד מתשלום, משום שדין 'אינו לוקה ומשלם' אינו אלא על חוב תשלום ממון שאינו בעין, אבל כשהממון בעין, כגון שגזל בשבת באופן שנתחייב מיתה ועדיין החפץ בעין, חייב להחזיר החפץ הנגזל לבעליו, שממונו של הנגזל בידי הגזלן, ואין החיוב מיתה פוטרו מלשלם וכמבואר בסנהדרין (עג.) שהבא במחתרת וגזל כלי ושברו פטור מתשלום כיון שנתחייב מיתה, אבל כשהכלי בעין חייב להשיבו. ואוכל תרומת חמץ במזיד, חייב לשלם על מה שנהנה באכילה זו, ומבואר **בברכת שמואל** (פ"ו סכ"ג קמ"ו פ' י"ד) שתשלום על הנאה יסודו בטענת הניזק, 'ממוני גבך', שממון חבירו מוחזק אצלו וחייב להחזיר מה שנהנה. ועל חיוב זה לא מועיל פטור מחמת שאינו לוקה ומשלם[מח]. על כן הוסיף הרמב"ם שהחמץ אינו שוה כלום, ואין כאן חסרון ממון לבעלים, על כן פטור.

הטעם שכתב רש"י ששגג בחמץ במזיד פטור מתשלומין ומדמי עצים. פירש רש"י (ד"ה נמוזיד) שהזיד בתרומה, ופטור משום שבשוגג משלם לפי מדה ובמזיד לפי דמים. **והגמרא** להלן (נב.) ביארה שלהסובר לפי מדה משלם מיושבת המשנה יפה, שבשוגג חייב אף שהחמץ אין לו שוויות משום שלפי מדה משלם, ובמזיד פטור כיון שמדובר כשהתרו בו וחייב מלקות על אכילת חמץ ואין אדם לוקה ומשלם[מה]. ובזה מיושב מה שהקשה שהרמב"ם חידש דרך בביאור המשנה שלא כהגמרא, שאדרבה, הרמב"ם סבר שדרך זו שמזיד פטור משום שלוקה, וכל הלוקה אינו משלם, היא אוקימתת הגמרא לפי הצד שלפי מדה משלם. **וכיון** שהרמב"ם פסק כהסובר שלפי מדה משלם, וכמבואר שגם במזיד הדין כן, וכן פסק שהלכה כרבנן שחמץ בפסח אסור בהנאה ואינו שוה כלום, על כן פירש הרמב"ם את משנתנו כפי ההלכה וכתב שבשוגג חייב כיון שלפי מדה משלם, ובמזיד פטור אף שגם מזיד לפי מדה משלם, משום שמדובר שהתרו בו ולוקה ואינו משלם[מו]. ומה שהוסיף הרמב"ם טעם שני לכך שמזיד פטור משום שחמץ בפסח אין לו שוויות, שלולי טעם זה קשה מדוע במזיד נפטר מלשלם והרי בהגבהתו את התרומת חמץ כבר קנה את הפירות ונתחייב לשלם כגזלן, ובשעה זו עדיין לא נתחייב מלקות, על כן הוסיף הרמב"ם שכיון שאין לחמץ בפסח שוויות לא התחייב בהגבהתו כלום, שדבר שאין לו שוויות אין לו קנין. וראה להלן (שם) ביאור מהלך הגמרא לפי רבי עקיבא איגר בשיטת הרמב"ם.

ופטור משום שדינו כשאר גזלנים לשלם לפי דמים, וחמץ בפסח אין לו שוויות. והוסיף רש"י שמדובר אפילו שהיה שוגג לגבי איסור חמץ בפסח. וביאר **התוספות יו"ט** (פ"ג מ"ד) כוונת רש"י, שאם הזיד לגבי דין חמץ בפסח, היה אפשר לפרש שפטור משום שלוקה על לאו של חמץ, וכל הלוקה אינו משלם. על כן כתב רש"י שמדובר אפילו כשאינו לוקה ופטור משום שחמץ בפסח אין לו שוויות. אך הקשה התוספות יו"ט (שם) שצריך להעמיד שהזיד בתרומה באופן שאינו לוקה דהיינו שלא היו עדים והתראה על אכילתו וכפי שפירש **רע"ב** בתרומות (פ"ו מ"ה), שאם הזיד בתרומה בהתראה, יש לפוטרו כיון שלוקה, וכל הלוקה אינו משלם, ואם כן גם לענין חמץ בפסח אין הכרח להעמיד בשגג, ואפשר להעמיד שהזיד בלא עדים או התראה, ולכן אינו לוקה.

האם 'דמי עצים' נאמר גם על תרומה טהורה

ומדמי עצים. רש"י ופסקי הרי"ד (ד"ה ומדמי) פירשו שהמשנה באה לפרט דין תרומה טמאה שאסורה באכילה, ואין לכהן שימוש בה אלא להסקה, ונמצא שפירות תרומה טמאה אינם שוים אלא דמי עצים, ונקטה המשנה שבאכל תרומה טמאה, חמץ בפסח, פטור אפילו מדמי עצים משום שחמץ בפסח אסור בהנאה כלל ואפילו להסקה, ואין לו שוויות.

וצריך ביאור שבחמץ בפסח אין הבדל בין תרומה טמאה לטהורה ובין כך ובין כך אסורה באכילה ובהנאה, ומדוע העמיד רש"י את דין המשנה שפטור מדמי עצים רק על תרומה טמאה.

והתוספות יו"ט (פ"ג מ"ד ד"ה ומדמי) ביאר שתרומה טהורה ניתנה לאכילה ושתיה ואסורה בהסקה, ולא שייך בתרומה טהורה חיוב של דמי עצים, על כן פירש רש"י שדין פטור מדמי עצים במשנה, עוסק באוכל תרומה טמאה. **אבל מהרמב"ם בפירוש המשניות** (שם), שלא חילק אלא כתב שעל החמץ שאכל פטור מתשלומים, ואפילו מדמי עצים, משמע שפירש שדין זה נאמר על תרומה טהורה ששייך בה תשלום שווי למאכל, וכל דין מזיד שבמשנתנו אחד הוא, שהאוכל תרומה טהורה חמץ בפסח במזיד פטור מתשלומין, ומוסיפה המשנה שלא תאמר שעל אף שפטור מדמי פירות למאכל כיון שחמץ אסור באכילה, מכל מקום חייב בדמי עצים שראוי החמץ להסיק בו תנור, אלא פטור אפילו מדמי עצים, משום שחמץ אסור בהנאה כלל.

כמה משלם האוכל תרומה טמאה

שם. כתב השפת אמת (להלן נב. ד"ה הא) **שמרש"י** (ד"ה ומדמי) שכתב שהמשנה באה ללמדנו שאם תרומה טמאה היא, אינו חייב על דמי עצים כיון שחמץ בפסח אסור בהנאה, משמע שהאוכל תרומה טמאה בשאר ימות השנה חייב דמי עצים בלבד, ולא שווי הפירות למאכל. והקשה שמצינו **בשולחן ערוך** (או"ח סי' תסג ס"ו) לגבי המשתמש בדירת חבירו, שאם זה נהנה וזה לא חסר פטור מלשלם, ואם חסר הבעלים משהו מחמת שימוש הנהנה, מתחייב הנהנה תשלום דמי השימוש על כל הנאתו, ואם כן באוכל תרומה טמאה, כיון שאכל פירות ונהנה, מדוע לא ישלם כל הנאת מאכלו כיון שחיסרו דמי עצים. וביאר, שדירת חבירו שוה לכל העולם דמים שלמים של שימוש בה, אלא שהבעלים לא נחסר מחמת שלא מעמידה להשכרה, וכיון שחיסרו במשהו משלם כל דמי השימוש כשויים באמת. אבל תרומה טמאה אסורה לאכילה לכל העולם, ופירות אלו בעצמותם אינם שוים אלא דמי עצים[מט].

לב.

אהח 19/06/2018

שיעור שתיה כשיעור אכילה

אחד האוכל ואחד השותה ואחד הסך. השפת אמת (לעיל לח: ד"ה אמר) דקדק שהמשנה לא חילקה, ומשמע ששיעור שתיה ושיעור סיכה לענין חיוב קרן וחומש על הנאה מתרומה, שוה לשיעור אכילה שהוא בכזית. וכן כתב **הרמב"ם** (תרומות פ"י ה"ג). ואף שמצינו שמשקים שיעורם ברביעית כגון בסתם יינם (ע"ז לח.), כתבו **השפת אמת והרדב"ז** (על הרמב"ם שם) שכיון שלגבי תרומה כתבה התורה (ויקרא כב י) 'כי יאכל' ואיסור שתיה נלמד מפסוק זה ששתיה בכלל אכילה, שיעור שתיה כשיעור אכילה, שהרי משום אכילה הוא אסור. **ובאפיקי ים** (מ"ב סי' יג עמ' מז ד"ה ורמ"מ) כתב שמקורו של הרמב"ם הוא **מהתוספתא** בתרומות (פ"ז ה"ג) שכתבה 'כשם שאכילה בכזית אף שתיה בכזית', **והביא שהגר"א** בהגהותיו לתוספתא שם חלק וגרס 'כך שתיה ברביעית'.

מד. **כמפורש** בפירוש רע"ב בתרומות (פ"ו מ"ה ד"ה המוכל). המשנה דיברה על תרומת חמץ ולא על חמץ סתם.

מה. **ראה** להלן (נב.) ביאור רע"א מדוע האוקימתות בגמרא להלן (נב.), וראה שם ביאור רע"א מדוע האוקימתא לפי הסובר שלפי דמים משלם לא העמידה שפטור משום שאינו לוקה ומשלם והוכרחה להעמיד שפטור מחמת חיוב מיתה בידי שמים וכרבי נחוניא בן הקנה.

מו. **וסבר** הרמב"ם שבזה גופא נחלקו הסובר שלפי מדה משלם שאינו לוקה ומשלם לפי הסובר שלפי דמים משלם לא העמידה שפטור משום שאינו לוקה ומשלם והוכרחה להעמיד שפטור מחמת חיוב מיתה בידי שמים וכרבי נחוניא בן הקנה.

מז. **ולפי** זה מדוקדקת לשון הרמב"ם בפירוש המשניות, שעל עצם הדין שמזיד פטור מתשלומים כתב שהטעם משום שאינו לוקה ומשלם, והיינו על חיוב תשלומים של אוכל תרומה, שאין זה כשאר חוב ממון אלא משלם לפי מדה ולולי פטור מחמת מלקות היה חייב אף על אכילת דבר שאין לו שוויות. ועל המשך לשון המשנה שפטור גם 'מדמי עצים' כתב הרמב"ם הטעם שהחמץ אסור בהנאה ואינו שוה אפילו דמי עצים, שהרמב"ם בא לבאר מדוע לא נחייבו משום נהנה, וכמבואר שחיוב זה אין בו פטור מחמת המלקות.

מח. **ואף** שבברכת שמואל שם הביא בשם רבו הגר"ח סאלוויצ'יק שמכל מקום אם אכל חלב ונתחייב מיתה נפטר מתשלום דמי החלב לחבירו ואינו חייב לשלם על הנאתו כיון שחיובו הוא חידוש מדין התורה, ואין זה כשאר חוב ממון לחבירו שבמציאות ממון חבירו ברשותו, יש לחלק, שהגר"ח דיבר על פטור מתשלומים מחמת חיוב מיתה שנלמד מהפסוק (שמות כא כב) 'ולא יהיה אסון' כמבואר בכתובות (לו:), וזהו פטור על עצם חיוב הממון, ועל כן כל חוב שבא לו על ידי התורה, נפטר הימנו מחמת חיוב מיתה שלו, אבל פטור מחמת מלקות אינו פוטרו מחוב הממון שכבר חל עליו, אלא מדיני הבית דין הוא שאינם יכולים לחייבו מלקות וגם להחיל עליו חוב ממון וכפי שכתב הצל"ח (לעיל כב. ד"ה ורמ"מ), וכיון שהנהנה חיובו מדין 'ממוני גבך', אף שחיובו בא לו על ידי התורה, מכל מקום אין צריך בית דין לחייבו אלא מחויב ועומד הוא וכעין לווה כמבואר, ועל כן אף אם בית דין מחייבים אותו מלקות, חייב בתשלום שהרי אין לו דין פטור, ולחיובו לא צריך בית דין.

מט. **אמנם** כתב השפת אמת שהתוספות בכתובות (לו: ד"ה לא) כתבו שאפילו הנהנה מדבר שאינו שוה לכל העולם, חייב כל דמי הנאתו אם חיסר קצת מן הבעלים.

א. **וכתב** האפיקי ים שאפשר ששיעור אחד הוא, שמשקה בשיעור רביעית לאחר שיקרוש שוה לשיעור כזית, וכתב שאם לא כן קשה גירסת הגר"א 'כשם שאכילה בכזית כך ענין ברביעית', מהו 'כשם' והרי שיעור שונה הוא.

תשלומי תרומה אינם מדיני ממונות, והספק הוא על צורת התשלום

איבעיא להו כשהוא משלם לפי מדה משלם או לפי דמים משלם. כתב בחידושי מרן רי"ז הלוי (נמכתביס שנסוף הספר יוס י"ח מדר מרע"ב, ד"ה מה שהחליט) שלא הסתפקה הגמרא אם תשלומי תרומה עיקרם כשאר חוב ממון או שדין בפני עצמו הוא שחידשה התורה שהאוכל תרומה חייב לשלם, שבודאי תשלומי תרומה יסודם אינו ממוניב, ואף לצד שלפי דמים משלם עיקר החיוב הוא מדין מחודש שאכילת תרומה מחייבתו לשלם, וראיה לדבר, שאף אוכל תרומה של עצמו שירש מאבי אמו כהן חייב בהפרשת קרן וחומש, ובדיני ממונות לא שייך שאדם יתחייב ממון לעצמו. אלא הסתפקה הגמרא בתשלומי תרומה הללו, אם משערים אותם לפי דמים או לפי מדה.

הרי יש חילוק בין אם חיובו משום תרומה או משום גזילה לענין דינים המיוחדים לתרומה

כל היכא דמעיקרא שויא ארבעה זוזי ולבסוף שויא זוזא לא תיבעי לך דודאי כדמעיקרא משלם לפי דמים דלא גרע מגזלן. הקשה רבי עקיבא איגר בגליון הש"ס (ד"ה דלמ), מדוע לא מסתפקת הגמרא גם באופן שבתחילה היה שוה ארבעה והוזל ושוה זוז, ואף שאין הבדל בין הצדדים לגבי סכום החיוב, וגם אם לפי מדה משלם, חייב ארבעה זוזים, מכל מקום יש הבדל לענין כמה דינים המיוחדים לתשלומי אכילת תרומה בשוגג, כגון חומש, שלצד שלפי מדה משלם, ישלם רק על המדה שאכל וחייב חומש רק על זוז אחד, שמדין תשלומי תרומה נתכפר לו בזה כיון שלפי מדה משלם, אבל אם לפי דמים משלם חייב לשלם כל ארבעת הזוזים מדין תרומה, ומשלם חומש על ארבעה. וכן לענין אם משלם בפירות דווקא, וכן לענין מחילת כהן, שעל תשלומי תרומה אין מחילת כהן מחילה. וכן הקשה **בשפת אמת** (ד"ה מעיקרא), והוסיף להקשות עוד שיש הבדל לענין אוכל תרומה לפני שנתנה לכהן, שמדין גזלן אין לחייבו כמבואר בחולין (קלב:), ולפי הצד שמשלם לפי מדה יהיה פטור מלשלם את שלושת הזוזים היתירים על שווי הפירות שאכל, ולפי הצד שלפי דמים משלם, חייב לשלם ארבעה. ומצינו בזה שני תירוצים.

הרש"ש (ד"ה דלמ) כתב, שגם לפי הצד שלפי דמים משלם, ודאי לענין כפרה מספיק תשלום לפי מדה, שכיון שעל אכילת התרומה הוא נענש, וכמדה שאכל בה מתכפר לו, וכשהוזלו הפירות, לפי שתי הצדדים של ספק הגמרא משלם זוז אחד משום כפרה, ושלושת הזוזים הנוספים משלם מדין גזלן ואין עליהם דיני תשלומי תרומה. וספק הגמרא הוא כשהתייקרו הפירות, ואם ישלם פירות לפי דמים נמצא שמשלם פחות ממדה שאכל, ולצד שלפי מדה משלם, לא מתכפר בתשלום פירות כשווים בשעת אכילה אלא יוסיף עד שישלים למדה שאכל, ולפי הצד שלפי דמים משלם אין צריך להשלים המדה.

וכעין זה כתב **בחידושי רבי שמעון שקאפ** (כתובות סי' לג אות ה) שלפי שני הצדדים לא תחול קדושת תרומה אלא לפי מדה ולא יותר, אלא שהרש"ש פירש שלהצד שלפי דמים משלם, אינו צריך להפריש אלא בשיעור שווי הדמים ואף שאכל יותר לפי מדה, אבל רבי שמעון שקאפ ביאר שלכולי עלמא הכפרה תלויה במדה, על כן כשהתייקרו הפירות לכולי עלמא חייב להפריש תרומה כמדה שאכל, וספק הגמרא הוא לא לענין הפרשה אלא לענין נתינה לכהן. שלפי הצד שמשלם לפי מדה חייב ליתן לכהן את כל התרומה שהפריש ואף שלענין דמים נמצא שנותן לכהן יותר משווי התרומה שאכל, ואם לפי דמים משלם, חייב ליתן לכהן מן התרומה שהפריש את שווי התרומה שאכל בדמים, והתרומה העודפת יכול להשאיר לעצמו ולתת לאיזה כהן שירצה כדין אוכל תרומת עצמו שחייב בהפרשה אך נותן לעצמו.

בשפת אמת (ד"ה מעיקרא) **ובחזון איש** (סו"מ סי' קכד לקף לג. ד"ה וגרמא) תירצו שגם לפי הצד שלפי מדה משלם מה שאמרה הגמרא שכשהוזלו הפירות חייב לשלם את כל הארבעה זוז שהיו הפירות שוים בשעת אכילה, הוא מדיני אכילת תרומה, ודין כל התשלום כדין תשלומי התרומה, וכוונת הגמרא 'לא גרע מגזלן' שתשלומי תרומה לכפרה לא גרועים מתשלומי גזלן שחייב להחזיר לנגזל כל שווי הגזילה בשעה שגזל. ודבר זה למדו חכמים מכך שבדין אוכל תרומה התורה כללה יחדיו תשלומי כפרה ותשלומי ממון של גזילה, שהרי האוכל תרומה של כהן יש לחייבו לשלם ככל גזלן, וכשהתורה הוסיפה עליו חיוב לשם כפרה כללה בתשלום זה גם את חיובו משום גזלן, ומשמע שאין חילוק דין ביניהם, וכשם שלענין תשלומי גזלן חייב להשלים שווי הדמים בשעת הגזילה, כך תשלומי תרומה לא נגרעו וחייב להשלים שווי הפירות בשעת אכילהג.

מסברא אין הכרח שגזלן ישלם כיוקר שבשעת הגזילה

דלא גרע מגזלן. פירש רש"י (ד"ה כנ) שאף אם תשלומי תרומה לפי מדה הם, וכיפר על אכילתו בתשלום פירות במדה שאכל, עדיין יש עליו חוב תשלום ממון לכהן, ולא גרע משאר תשלומי ממון של חולין שגובין הימנו כשעת הגזילה, וכפי שדרשו בבבא קמא (עח:) מהפסוק (ויקרא ה כג) 'והשיב את הגזילה אשר גזל', אשר גזל, כעין שגזל. ומכך שהוצרך רש"י להביא פסוק לדין זה הוכיח **במחנה אפרים** (גזקי ממון סי' ח) שדעת רש"י שמסברא אין הכרח שחייב לשלם ארבעה כשווי החפץ בשעת גזילה, אלא חידוש הוא שנלמד מהפסוק הנ"ל, ולפי זה רק בגזלן הדין כן, אבל במזיק שאין בענינו פסוק כזה, יכול לשלם בחפץ כעין החפץ שהזיק, ואפילו אם בשעת הנזק היה שוה החפץ ארבעה ועכשיו שוה זוז. וכתב המחנה אפרים שרבינו יונה בכתב יד הסתפק בזה אם מזיק דינו כגזלן לענין הוזל או התייקר החפץ הניזוק, ומרש"י משמע שאין דינם שוה וכמבואר. אבל **בחזון איש** (סו"מ סי' ח ס"ק טו) כתב שדין כולל הוא בכל ענייני תשלומים שבתורה שמשלם כשעה שהתחייב, בין גזל, בין הלוואה ובין מזיק, וזו כוונת הגמרא שגם תשלומי תרומה לא נגרעו מגזלן ומשלם כשעת אכילה. ורש"י לא חלק על כך, והביא את הפסוק 'אשר גזל' שמפשטות הדרשה 'כעין שגזל' משמע שמשלם כשעת הגזילה, אבל אין כוונת רש"י שהפסוק בא ללמדנו דין זה, ורק בגזלן שנאמר בו הפסוק הדין כן, אלא הפסוק בא לדרשות אחרות וכגון מה שלמד רבה בבבא קמא (סו.) מפסוק זה ששינוי קונה.

הטעם שחייב לשלם על אכילת דבר שאינו שוה

תנן האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש אי אמרת בשלמא לפי מדה משלם שפיר. רש"י (ד"ה משלם) פירש, שאוכל תרומה בשוגג משלם לפי מדה, ועל כן חייב על תרומת חמץ, אבל מזיד שמשלם לפי דמים פטור כיון שאכל חמץ, וחמץ אין לו שווי. ומשמע שזה שמשלם לפי מדה הוא הטעם שחייב לשלם אפילו אכל דבר שאין בו שויות, וכן כתב **תוספות הרא"ש** (ד"ה הא).

אבל התוספות רי"ד (לעיל לא: ד"ה המוכל) פירש שתשלומי שוגג אינן תשלומין לכהן אלא לכפרת נפשו של האוכל הן, שהרי הכהן אינו יכול למחול עליהם כמבואר בתרומות (פ"ו מ"ו), ועל כן חייב לשלם לכפר על עצמו אפילו שהחמץ שאכל אין לו שויות.

ומשמע שהתוספות רי"ד הבין שכוונת הגמרא שבשוגג משלם לפי מדה, היינו שתשלומי שוגג לכפרה הן, ועל כן משלם לפי מדה ולא לפי דמים, ומטעם זה שתשלומי כפרה הן חייב אפילו בחמץ שאין לו שויות. אבל עצם הדין שמשלם לפי מדה, אין די בו כדי שיתחייב לשלם על אכילת חמץ שאין בו שויותד.

וראה להלן שתוספות הרא"ש (ד"ה הילכך) כתב סברא זו שתשלומי שוגג לכפרה הן, לבאר את דברי הגמרא שהתנא במשנה הוא רבי יוסי הגלילי, שמדובר שהזיד בחמץ וחייב כרת, והמזיד בתרומה פטור כיון ש'קים ליה בדרבה מיניה', אבל השוגג אין חיוב הכרת פוטרו כיון שהתשלומים לכפרה הם באים, ומבואר שסברא זו שתשלומי אוכל תרומה בשוגג באים לכפרה, אינה תלויה בכך שלפי מדה משלמה. נמצא שהסברא שכתב תוספות הרא"ש בשיטת הסובר שלפי דמים משלם, כתב התוספות רי"ד בשיטת הסובר שלפי מדה משלם.

ראיה מסוגייתנו לנידון הפוסקים בחמץ בפסח שבעליו במדינת הים וכבר עבר שם הפסח

הא מני רבי יוסי הגלילי. כתב העונג יו"ט (סי' לו) שמכך שהגמרא נדחקה להעמיד כרבי יוסי הגלילי ולא העמידה באופן שאכל את התרומת חמץ בסוף יום אחרון של פסח, והכהן הבעלים של תרומת חמץ זה נמצא במקום

ג. **וכתב** שם שאפילו אכל תרומה בשווי פחות מפרוטה חייב לשלם קרן וחומש כדין אוכל תרומה. ויש לעיין שבמהר"ם חלאווה (להלן ע"ב) כתב שלכולי עלמא פשוט שאין דין תשלומי תרומה באכל פחות משוה פרוטה, ואין צריך פסוק לזה כיון שלא מצינו תשלומי ממון בפחות משוה פרוטה. ג. **ולפי** זה כתב החזון איש, שאף באופן שאין עליו חוב משום גזלן וכגון שאכל תרומת עצמו שאינו חייב אלא תשלומי כפרה שחייב להפריש תרומה ויכול ליקח הדמים לעצמו, אם הוזלו הפירות יהיה חייב להפריש כשיעור שווים בשעת אכילה, וכמבואר שתשלומי כפרה לא נגרעו מתשלומי גזלן. ומיושבת קושיית רבי עקיבא איגר, שלפי המבואר באופן שהוזלו הפירות אין הבדל אם לפי דמים או לפי מדה משלם, שגם לפי הצד שלפי מדה משלם, כל ארבעת הזוזים דין תשלומי תרומה להם, וכן מיושבת בזה קושיית השפת אמת, שאף אוכל תרומה שעדיין לא ניתנה לכהן שפטור משום גזלן, חייב בכל שווי דמי הפירות מדין תשלומי תרומה. אמנם מלשון רש"י (ד"ה כל היכפ) שכתב 'מיהו ממונא דכהן אוכל הוא, ולא גרע משאר ממונא דחולין' משמע בפשטות שהפרש התשלום בין שווי הפירות עכשיו לשווים בשעת אכילה, כממון בעלמא הוא, וכהבנת רבי עקיבא איגר, ועיין בשפת אמת (שם) שנדחק ליישב את פירוש רש"י כפי ביאורו, וביותר משמע כן מלשון המאירי (ד"ה תוכל) שכתב, 'ואף על פי שבתשלומי מדה נתכפר לו, מכל מקום לענין מה שהזיק ממון כהן, משלם בשעת הגזלה' ומפורש שדמי הפירות שמשלם יותר ממה ששוה המדה עכשיו, משלם בתורת היזק ממון כהן. ד. **ואין** לפרש שהתוספות רי"ד כתב כן לפי הצד שלפי דמים משלם, שהרי בסוגייתנו מבואר שאם לפי מדה משלם יש להעמיד משנתנו כהסוברים שחמץ בפסח אסור בהנאה, ולפי הצד שלפי דמים משלם יש הכרח להעמיד את משנתנו כרבי יוסי הגלילי שסבר שחמץ בפסח מותר בהנאה, והתוספות רי"ד על המשנה מפרש שבמזיד פטור מפני שחמץ בפסח אינו שוה כלום שאסור בהנאה, ונמצא שהתוספות רי"ד מפרש את המשנה כהצד שלפי מדה משלם, ובטעם חיוב בשוגג לא הזכיר משום שלפי מדה, אלא משום שבא לכפרה, ומשמע שהן הן הדברים שמכך שלפי מדה משלם מוכח שהתשלום בא לכפרה, ועל כן חייב. ה. **והתוספות** רי"ד הבין שזוהי כוונת הגמרא 'לפי מדה', שודאי גם לפי הצד שלפי דמים משלם אין זה דין ממון בעלמא, והכהן אינו יכול למחול על החיוב, אלא שלפי הצד שלפי דמים משלם גדר התשלום כשאר דיני ממונות, ולפי הצד שלפי מדה משלם, צורת התשלום היא בגדרי תשלומי כפרה.

רחוק ששם כבר שקעה השמש וכבר בא הלילה ומותר שם חמץ, וכיון שבמקום הבעלים של התרומה יש לחמץ שויות חייב לשלם, מוכח שאין הדין כן, אלא הולכים אחר מקומו של החמץ ולא אחר מקום הבעלים, וחמץ זה כיון שבמקומו הוא עדיין אסור בהנאה, אין לו שויות.

ביאור המשנה לפי הצד שסובר התנא כר׳ יוסי הגלילי ור׳ נחוניא בן הקנה

סבר לה כרבי נחוניא בן הקנה דתניא רבי נחוניא בן הקנה היה עושה את יום הכפורים כשבת לתשלומין. פירש **רש״י** (ד״ה משלם), שלפי הסובר ׳לפי דמים משלם׳ משנתנו כרבי יוסי הגלילי שסבר שחמץ בפסח מותר בהנאה, ועל כן חייב. ובמזיד פטור משום שחייב מיתה בידי שמים וקים ליה בדרבה מיניה. ואף שאין חיוב מיתת בית דין על איסור אכילת תרומה, משנתנו כרבי נחוניא בן הקנה שסבר שגם במיתה בידי שמים נפטר מן התשלומים.

וכתב רש״י שברישא של המשנה חידש התנא שחמץ בפסח יש לו שויות כיון שהלכה כרבי יוסי הגלילי שחמץ בפסח מותר בהנאה. ובסיפא חידש תוספת בשיטת רבי נחוניא בן הקנה, שאף שדבריו באיסור יום הכיפורים שעונשו כרת, חידש התנא במשנתנו שגם איסור שעונשו מיתה בידי שמים, כגון אוכל תרומה במזיד, פוטר מן התשלומין.

וכתב רש״י שאין לומר שבסיפא מחדש התנא את הדין שחידש רבי נחוניא בן הקנה[ו], ומדובר בהזיד בחמץ ובא ללמדנו שחיוב כרת פוטרו מן התשלומין, שאם כן מדוע נסובו דברי התנא על תרומת חמץ, הרי חידוש דין זה אפשר ללמדו בחמץ חולין, ועל כורחך התנא נקט תרומת חמץ ללמד שאף כשאין חיוב כרת, כגון ששגג בחמץ, נפטר מתשלומים אם הזיד בתרומה. ולפי זה מזיד האמור בסיפא, היינו שהזיד באיסור תרומה ושגג בחמץ, ובריש מדובר ששגג בתרומה ובחמץ, שהמזיד בתרומה אינו משלם חומש, שרק השוגג בתרומה חייב קרן וחומש, ובמשנה נאמר שמשלם חומש, ואם הזיד בחמץ, פטור מלשלם כיון שחייב כרת[ז].

מדוע לא פירש רש״י שברישא אי אפשר להעמיד בהזיד בתרומה משום שחיוב מיתה פוטרו מתשלומים

במהר״ם חלאווה (ד״ה ומ״ש) כתב שאי אפשר להעמיד את הרישא ששוגג חייב לשלם כשהזיד באיסור תרומה, משום שחייב מיתה בידי שמים ונפטר מתשלומין. והקשה **המהרש״א** (ד״ה כך גמוש״ע) מדוע **רש״י** לא כתב כן, וכפי שכתב רש״י לבאר בסיפא שהזיד בתרומה פטור מתשלומין משום שחייב מיתה בידי שמים.

ותירץ המהרש״א שברישא לא ביאר רש״י כן מפני שבכתובות (נ:) מבואר שרבא סבר שמיתה בידי שמים אינה פוטרת מתשלומין לכולי עלמא, ולא פטר רבי נחוניא בן הקנה אלא בחיוב כרת [וראה להלן עוד בענין מחלוקת האמוראים בדין מיתה שאין בה כרת]. ועל כן הוצרך רש״י לטעם אחר. אמנם צריך ביאור, שהרי רש״י פירש שסוגייתנו כאביי שם שנחלק על רבא וסבר שפטר רבי נחוניא בן הקנה אפילו במיתה בידי שמים, ומשום כך בסיפא שהזיד בתרומה פטור מתשלומין. וביאר **בשבט מיודא** (הובא בספר מהרש״ם המכון קונטרס על י״ד חומ ה) כוונת המהרש״א, שרש״י בא לבאר מדוע לא העמיד את הגמרא כרבא שרק בכרת פטר רבי נחוניא בן הקנה מתשלומין, והסיפא אמורה בהזיד בחמץ ופטור מתשלומין מפני שחייב כרת, ורש״י ביאר שאין להעמיד כך, שאם הזיד בחמץ, מדוע דיבר התנא על תרומה, ולא כתב הכל בחמץ חולין שבשוגג חייב ובמזיד פטור, וכמבואר בפנים. וכאן בא רש״י לבאר שלא תדחה טעם זה ותאמר שנקט התנא תרומה משום הרישא ללמד כרבא שחייב אפילו שהזיד בתרומה, שמיתה בידי שמים אינה פוטרת מתשלומין. על כך כתב רש״י שאי אפשר להעמיד שהרישא בהזיד בתרומה, שהרי במזיד אין חיוב חומש.

אביי שסבר שלפי דמים משלם, לשיטתו, אבל רבא יוכיח ממשנתנו שלפי מדה משלם

שם. התבאר שחידוש הסיפא לפי רש״י הוא שאפילו בחיוב מיתה בידי שמים שאין בו כרת פוטר מתשלום. ובכתובות (נ:) נחלקו בדין זה אביי ורבא, שרבא סבר שבמיתה בידי שמים אין קים ליה בדרבה מיניה אף לרבי נחוניא בן הקנה, וחידושו רק בחיוב כרת כגון יום הכיפורים וחמץ, ואביי סבר שאף במיתה בידי שמים פטר רבי נחוניא בן הקנה מתשלומים. ונמצא שלפי רש״י סוגייתנו שמעמידה שבמזיד פטור כיון שנתחייב מיתה בידי שמיים כאביי, אבל רבא אינו יכול להעמיד משנתנו כאוקימתת הגמרא שלפי דמים משלם[ח], אלא יעמיד כהאוקימתא הראשונה שלפי מדה משלם, ובאמת בסוגייתנו מפורש שאביי סבר שלפי דמים משלם, והוא שהעמיד משנתנו כרבי יוסי הגלילי וכרבי נחוניא בן הקנה[ט].

אוצר החכמה

שיטת רבינו דוד, סוגייתנו גם כרבא

בחידושי רבינו דוד (ד״ה סנכ) פירש שסוגייתנו מיושבת גם כרבא, והסיפא אמורה בשגג בתרומה והזיד בחמץ, ופטור מתשלומין מפני שנתחייב כרת. ולא קשה מדוע נקט התנא בתרומה, ולא כתב שאוכל חמץ חולין של חבירו בשוגג חייב ובמזיד פטור, שיש חידוש במה שכרת פוטר מתשלומים אף האוכל תרומה בשוגג, כיון שחיוב תשלומים של תרומה משום כפרה הוא, וסלקא דעתא שלא יפטר מכפרה על ידי קים ליה בדרבה מיניה.

שיטת רש״י, שוגג באיסור מיתה אינו נפטר מממון

רש״י (ד״ה כרבי) פירש לפי אוקימתא זו כהצד שלפי דמים משלם, שברישא חייב ואפילו שעבר עבירות שיש בהם חיוב מיתה, כיון ששוגג אינו נפטר מחיובי הממון, אמנם בכתובות (נה.) הביאה הגמרא בשם תנא דבי חזקיה שהעובר על איסור שיש בו חיוב מיתה נפטר מלשלם בין עבר בשוגג ובין במזיד. ולפי זה במשנתנו היה לנו לפטור מתשלומים את האוכל חמץ אף ששגג, כיון שעבר על איסורי חמץ ואכילת תרומה שיש בהם חיוב מיתה. ומצינו בראשונים ארבעה דרכים לבאר שיטת סוגייתנו בדינו של חזקיה:

א. כתבו בתוספות הרא״ש (ד״ה הפ) **ובתוספות רשב״א משאנץ** (לעיל כט. ד״ה סנכ) שמשמע לפי רש״י שהתנא במשנתנו לא סבר כחזקיה, וסבר שרק עונש מיתה בפועל פוטר מתשלומים, אבל בשוגג שאין עליו חיוב מיתה, חייב לשלם אפילו באיסור שיש בו חיוב מיתה לעושהו במזיד. והקשו שמלשון הגמרא בכתובות (נה.) משמע שאין תנא שחלק על חזקיה[יא].

אמנם המהרש״א (כט. רש״י ד״ה הפ) ציין **לתוספות** בכתובות (שם ד״ה ומי) שהביאו שמצינו שנחלקו על חזקיה, ולפי זה אפשר שגם רש״י סבר שיש החולקים על חזקיה, והעמיד משנתנו כשיטת החולק על חזקיה. וכן כתב **הראב״ה** (סי׳ תתקנו ד״ה ומכאי) שרבי שמעון בין לקיש נחלק[יב] על חזקיה בכתובות (נ:) ואפשר לפרש שסוגייתנו כמותו[יג].

הרי הלכה כרבא במחלוקותיו עם אביי, ואיך פירש רש״י שמשנתנו כאביי

אוחח19/06/2018

עוד הקשה **בתוספות הרא״ש** (שם) על מה שפירש **רש״י** (תחילת ד״ה כרבי) בדעת רבי נחוניא בן הקנה שכמו שכרת פוטר מתשלומים כך גם מיתה בידי שמים פוטרת מתשלומין, והרי בכתובות (נ.) נחלקו בדבר זה אביי ורבא, שאביי הוא שסבר כן, אבל רבא סבר שלא פטר רבי נחוניא בן הקנה מממונות אלא בחיוב כרת, נמצא שלשיטת רש״י באוקימתא זו, הסיפא במשנתנו נקטה כשיטת אביי ופטרה מתשלומים את שנתחייב מיתה בידי שמים בהזיד בתרומה[יד], וקשה הרי כלל נקוט בידנו שהלכה כרבא במחלוקתו עם אביי, ואיך העמידה הגמרא את משנתנו שלא כהלכה.

ב. ועל כן ביאר **תוספות הרא״ש** (שם) את המשנה לפי אוקימתת הגמרא שמשנתנו כרבי יוסי הגלילי, שהטעם שבשוגג חייב ואינו נפטר בקים ליה בדרבה מיניה משום שהתשלום על אכילת תרומה בשגגה הוא תשלום כפרה, ואין קים ליה בדרבה מיניה פוטר תשלומי כפרה. ושוגג האמור במשנה היינו ששגג בתרומה, וכיון שהתשלום הוא תשלום כפרה[טו], חייב על אף שעבר על איסור חמץ שיש בו חיוב כרת ופוטר מממונות בין אם הזיד בו[טז], בין ששגג בו.

אבל המזיד בתרומה שאין תשלומיו מדין כפרה פטור משום קים ליה בדרבה מיניה, בין שהזיד בחמץ ובין ששגג, וכתנא דבי חזקיה. ואין צריך למה שפירש רש״י שסיבת הפטור בסיפא היא המיתה בידי שמים, שלא כרבא.

ו. **וכפי** שהרישא מחדשת את עצם שיטת רבי יוסי הגלילי. ז. **וכתב** רש״י שאף שהיה יכול להשמיע דין זה גם בתרומה בשאר ימות השנה, ולא דווקא בתרומת חמץ בפסח, ואגב דין הרישא שחמץ בפסח מותר בהנאה גם בסיפא הזכיר התנא תרומת חמץ. ח. **שלפי** אוקימתא זו על כורחך בא התנא לחדש בסיפא שפטור מתשלום אף ללא חיוב כרת ודלא כרבא, שאם הסיפא מחדשת שפטור משום כרת של חמץ, קשה למה לא דיבר התנא על חמץ סתם, וכמבואר לעיל. ט. **ראה** להלן שתוספות הרא״ש הקשה שכלל נקוט בידנו שהלכה כרבא במחלוקתו עם אביי, ולהלן נביא בהרחבה דברי הראשונים בנדון זה אם אפשר להעמיד סוגייתנו שלא כרבא. י. **ממה** שכתב (שם ד״ה הפ) שבשוגג אין פטור קים ליה בדרבה מיניה. יא. **לשון** הגמרא שם, ׳ומי איכא מאן דלית ליה תנא דבי חזקיה׳. יב. **יש** לעיין אם חזקיה נחשב תנא, ואם כן היאך נחלק עליו אמורא. ובראשונים (רש״ם נכח קמח פ״ח, מאירי ע״ז עג: ועוד) מצינו שדנו במחלוקות רבי יוחנן עם חזקיה, אם הלכה כחזקיה משום שהיה רבו של רבי יוחנן, ומשמע שחזקיה אינו תנא, ורק מחמת שהיה רבו של רבי יוחנן יש לנו לפסוק כמותו. יג. **וכתב** הראבי״ה שרבי יוחנן (שם) שסבר כחזקיה, יפרש משנתנו כאוקימתא הראשונה בגמרא ששוגג בתרומה לפי מדה משלם ולפיכך חייב, וכפירוש רש״י שדין תשלומי תרומה המיוחד אמור על שוגג, אך מזיד דינו כגזלן בעלמא, ועל כן בסיפא במזיד פטור, וכדעת רבנן שחמץ בפסח אסור בהנאה, ואין לו שויות. יד. **ואף** שאביי הוא האמורא שהעמיד כצד זה בסוגייתנו, משמע מפשטות הסוגיא שהגמרא נקטה שכן אפשר לפרש המשנה לפי צד הספק שלפי דמים משלם, ולא משמע שזו דעת אביי בלבד, ולהלכה אי אפשר להעמיד אלא כאוקימתת הגמרא הראשונה וכצד הספק שלפי מדה משלם. טו. **תוספות** הרא״ש כתב שתי ראיות לכך שתשלומי קרן וחומש באכילת תרומה בשוגג לכפרה הם: א. במשנה בתרומות (פ״ו מ״ח) נאמר שהכהן אינו יכול למחול על חיוב תשלומין של אוכל תרומה בשוגג, ואילו היה החיוב משום ממון, מדוע אין הכהן מוחל עליו כשאר ממון. ב. בתרומות (שם מ״ג) נאמר שבת ישראל שאכלה בשוגג תרומה שעדיין לא זכה בה כהן, ואחר כך נישאה לכהן, משלמת קרן וחומש לעצמה, שהרי עכשיו היא כהנת ומקבלת תרומה כשאר כהנים. ומבואר שאף שאין עליה חוב ממון כיון שאכלה תרומה שלה, ועכשיו היא כהנת והתרומה שלה כשאר כהנים, מכל מקום אין לה כפרה עד שתפריש תשלומי קרן וחומש, ומוכח שתשלומי תרומה בשוגג לכפרה הם. טז. **בקובץ** שיעורים (ח״ו אות קלה) הקשה שרש״י סתר עצמו בדין זה, שבסוגייתנו כתב שכרת מחמת החמץ פוטר מתשלום על

שיטת הראבי"ה, תשלומי תרומה קנס הם

הראבי"ה (סי' תמקנו ד"ה ומכאן, נתפוץ הגמי) כתב, שסוגייתנו הולכת בשיטת חזקיה שגם שגג באיסור מיתה נפטר מתשלומין, והטעם שברישא במשנתנו שוגג חייב, משום שתשלומי שוגג בתרומה קנס הם, כמבואר בירושלמי (תרומות פ"ו ה"ח), וקנס אינו נפטר בקים ליה בדרבה מיניה.

ולכאורה כוונת הראבי"ה כעין פירוש **תוספות הרא"ש** שתשלומי שוגג לכפרה הן, ועל כן חייב לשלמם אף בנתחייב מיתה כדי שיכפר על נפשו, וכן משמע מלשון הראבי"ה בסוף דבריו שכתב שהתורה קנסה את האוכל תרומה בשוגג לשלם כדי שתהיה לו כפרה.

שוגג בתרומה יצא מדין קים ליה בדרבה מיניה, האם גם כשהזיד ונתחייב מיתה בפועל

אמנם שיטת **הראבי"ה** שונה משיטת **תוספות הרא"ש** בפרט אחד, שתוספות הרא"ש כתב שאפילו בהזיד באיסור חמץ ונתחייב כרת בפועל, חייב לשלם אם שגג בתרומה כדי לכפר על נפשו. וכן **בתוספות רשב"א משאנץ** (ד"ה סנגר) כתב שהרישא אמורה בשגג בתרומה והזיד בחמץ, ובאה המשנה לחדש שאין חיוב כרת פוטרו כיון שלכפרה הוא, ומבואר שאפילו הזיד בחמץ חייב בתשלומים. אבל הראבי"ה כתב שרק בשוגג אינו נפטר מתשלומי קנס מחמת קים ליה בדרבה מיניה, אבל אם שגג בתרומה ונתחייב קנס, והזיד בחמץ ונתחייב כרת בפועל, פטור מתשלומין, ואף שקנס הם.

ולכאורה דעת הרשב"א משאנ"ץ ותוספות הרא"ש מיושבת לשיטתם שכתבו שבשגג בתרומה תשלומיו לכפרת נפשו הם, שאם כן מה לי שגג בחמץ ומה לי הזיד בחמץ, וכי זה שהתחייב מיתה על איסור חמץ אינו צריך כפרה על איסור תרומה[יז].

לפי המפרשים שבתרומה גילתה התורה שאין פטור תשלומים, במזיד אין גילוי, וחייב

בחידושי רבי עקיבא איגר (לעיל כט. תוס' ס, יח) כתב בשיטת **התוספות** בתחילה[יח], **ובשיטת הר"ש** בתרומות לפי האמת, שטעם הרישא שבשוגג חייב משום שגילתה התורה בשגג בתרומה שאינו נפטר מתשלומין מחמת קים ליה בדרבה מיניה וכן גם באיסור שיש בו כרת כגון חמץ בפסח אינו נפטר מתשלומין, שכל זה כששגג גם באיסור כרת, אבל בשגג בתרומה והזיד בחמץ נפטר מתשלומין מחמת הכרת. שגילוי התורה נאמר בשגג בתרומה, ואין לך

19/06/2018 אהחפ

אכילת תרומה בשוגג, ומבואר שקים ליה בדרבה מיניה פוטר אף תשלומי כפרה, ולעיל (כט.) כתב רש"י (ד"ה ויש) לגבי הקדש, שכשנתחייב כרת נפטר מתשלומי מעילה, וכיון שאין קרן אין חומש. ומשמע שלולי הדין שאם אין קרן אין חומש, החומש עצמו לא נפטר על ידי קים ליה בדרבה מיניה, ומוכח שתשלום כפרה לא נפטר על ידי קים ליה בדרבה מיניה[יז]. **ואולי** זהו החילוק בין לשון 'קנס' שנקט הראבי"ה ללשון 'כפרה' שכתבו שאר הראשונים, שקנס אפשר שחייב רק כשאינו מתחייב מיתה בפועל, על כן בהזיד בחמץ פטור אפילו מתשלומי אכילת תרומה בשגגה[יח]. **לפי** הבנת המהרש"א, וראה הערה להלן בהרחבה[יט]. **וכתב** רבי עקיבא איגר שבסברא זו דן המהרש"א לעיל (כט. תוספות ד"ה מקן), שבגמרא שם הובאה מחלוקת בדין האוכל בפסח חמץ של הקדש, יש אומרים שמעל וחייב בתשלומין ויש אומרים שלא מעל ופטור, וכתבה הגמרא שהיש אומרים שפטור רבי נחוניא בן הקנה הוא שסבר שהמתחייב כרת נפטר מתשלומין, וכתב רש"י שם שיש שטועין להקשות שמעילה בהקדש אינה אלא בשוגג, ורבי נחוניא בן הקנה לא פטר אלא בנתחייב כרת בפועל, וטעות היא כיון שמדובר בשגג בהקדש ולכן יש לו דין מעילה ולגבי חמץ היה מזיד ועל כן פטרו רבי נחוניא בן הקנה. והתוספות שם הקשו מדוע נפטר מתשלומין, והרי גילתה לנו התורה לגבי הקדש שחייב אף על פי שנתחייב מיתה, שלענין פטור מתשלומין דין שוגג כדין מזיד וכתנא דבי חזקיה שהבאנו לעיל, ויש לנו ללמוד מגילוי זה שגם לענין כרת, אף שאכל חמץ של הקדש ונתחייב כרת אינו נפטר מתשלומים. וביאר רבי עקיבא איגר שלמהרש"א הוקשה מדוע לא פירשו התוספות שמדובר בשהזיד באיסור חמץ וכפי שכתב רש"י. ובתחילה יישב המהרש"א שסברו התוספות שכיון שלענין פטור תשלומין משום קים ליה בדרבה מיניה שוים שוגג ומזיד, אין לחלק ביניהם, וגילוי התורה לגבי שוגג בהקדש שאין בו פטור תשלומים מועיל גם לעבר איסור כרת במזיד, ועל כן אפילו הזיד בחמץ בתשלומים. וכן לגבי תרומה שגילתה התורה ששוגג בתרומה אינו נפטר מתשלומים, גם באכל תרומת חמץ בפסח והזיד באיסור חמץ, אינו נפטר מתשלומים. ואף שבהזיד בהקדש ובתרומה יש לו פטור מתשלומים, אין הטעם משום שגילוי התורה נאמר בשגג שאין עליו חיוב מיתה בפועל ולא בהזיד, אלא שתשלומי שוגג של תרומה חמורים מתשלומי מזיד, שבשוגג משלם חומש ובמזיד לא, וכן בהקדש אפשר שתשלומי מזיד דינם כתשלומים בעלמא שנפטר מתשלומים בקים ליה בדרבה מיניה, אבל בתשלומי שוגג בתרומה ובהקדש אינו נפטר ואפילו עבר במזיד על איסור כרת באכילה זו, כיון שתשלומי שוגג בתרומה והקדש חמורים הם וגילתה התורה שאין לו פטור מתשלומים. ומתוך כך הקשו התוספות שאפילו אם מדובר בשהזיד בחמץ קשה הרי גילתה לנו התורה שאינו נפטר מתשלומים. אמנם המהרש"א דחה סברא זו, שמכל מקום מנין לתוספות שגילוי התורה האמור בשוגג מועיל אף למזיד, אולי אף ששוגג ומזיד שוים לענין שנפטר מתשלומים אף בשוגג, מכל מקום גזירת הכתוב שבתרומה והקדש אין דין פטור תשלומים אלא בשוגג, ושמא היא גופא גזירת הכתוב שבשוגג חייב ובמזיד פטור. ועל כן פירש המהרש"א שמשמע לתוספות מלשון הברייתא שמדובר בשגג בין בהקדש ובין בחמץ, ועל כך הקשו שיש לחייבו בתשלומים מכח גילוי התורה בשגג בהקדש. נמצא שלמסקנת המהרש"א שגג בתרומה והזיד בחמץ פטור מתשלומים, שגילוי התורה לגבי שגג בתרומה אינו מועיל למזיד בחמץ[כ]. **וצריך** ביאור, כיון שנתן בעל המאור טעם לדין זה שתשלומי שוגג לכפרה הם, מדוע בשגג בתרומה והזיד בחמץ לא נחייבו מטעם זה[כא]. **ועי'** במהרש"א (ד"ה שמועתין) שכתב שבפשטות משמע מרש"י שסוגייתנו אינה כחזקיה[כב]. **לעיל** (כט. ד"ה מקן) כתב רבינו דוד שמסוגייתנו מוכח שרבי נחוניא בן הקנה שחידש שיש דין פטור מתשלומין במיתה בידי שמים, לא סבר כן אלא בעושה במזיד, שאם לא כן מה טעם משנתנו שחילקה בין שוגג שחייב בתשלומין לבין מזיד שפטור. ובתוספות רשב"א משאנץ לעיל (שם ד"ה סנגר). כתב טעם לזה, משום שמבואר בכתובות (לה.) שיסוד דין חזקיה נלמד מהפסוק (ויקרא כה כא) 'ומכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת', הקיש הכתוב מכה אדם למכה בהמה, שכשם שמכה בהמה חייב לשלם בין בשוגג ובין במזיד, כך מכה אדם שפטור מממונות אין בו חילוק בין שוגג למזיד, וכשם שבמזיד פטור מלשלם, כן בשוגג פטור מתשלומין. ואפשר לומר שההיקש נאמר רק באיסורים כמו מכה אדם שיש בו חיוב מיתת בית דין. אמנם דחה יישוב זה וכתב שכל זה לפי דעת אביי בכתובות (ג.) שמקורו של רבי נחוניא בן הקנה מהפסוק (שמות כא כב) 'ולא יהיה אסון ענוש יענש' דהיינו שאם לא יהיה עליו חיוב מיתה בידי בית דין חייב לשלם, והקיש רבי נחוניא בן הקנה, שכשם שחיוב מיתה בידי אדם פוטר מתשלומין, כך גם חיוב מיתה בידי שמים. ואפשר לומר שההיקש של חזקיה לפטור שוגג נאמר רק בחיוב מיתה בידי בית דין כעין חיוב מיתה של מכה אדם וכמבואר, אבל רבא בכתובות שם סבר שטעמו של רבי נחוניא בן הקנה הוא מהפסוק (ויקרא כה ד) 'ואם העלם יעלימו עם הארץ את עיניהם מן האיש ההוא בהתעלמם מזרעו למולך ושמתי אני את פני באיש ההוא ובמשפחתו והכרתי אותו', אמרה תורה כרת שלי כמיתה שלכם מה מיתה שלכם פטור מן התשלומין אף כרת שלי פטור מן התשלומין', ולפי זה דין כרת כדין מיתה בידי בית דין לכל דבר, ואי אפשר לחלק שדרשת חזקיה לפטור שוגג נאמרה רק במיתת בית דין, וחזרה קושיא למקומה שמשנתנו שחילקה ונקטה ששוגג חייב בתשלומין אינה כחזקיה. אכן לפי רש"י סוגייתנו בין כך וביך כך כאביי, שלפי אוקימתת הגמרא בשיטת הסובר ששוגג בתרומה לפי דמים משלם, משנתנו באה לחדש בסיפא שהזיד בתרומה ושגג בחמץ נפטר מתשלומין, וכאביי שאפילו מיתה בידי שמים שאין בה כרת כגון אכילת תרומה בזר, פוטרת מתשלומין. אמנם הפני יהושע בכתובות (ג: נמוס' ד"ה זר) כתב שאין לומר שבאמת נחלקו אביי ורבא בדין שוגג באיסור כרת לפי רבי נחוניא בן הקנה, שלפי אביי השוגג אינו נפטר מתשלומין ולפי רבא פטור, שאם כן קשה מדוע הגמרא בכתובות (ג:) שהקשתה במה נחלקו אביי ורבא לא תירצה שנחלקו בדין שגג באיסור כרת. אלא יש לומר כפי שכתב הרמב"ן במלחמות ה' (כתובות לה: ד"ה ממר) שאף שהוקש כרת למיתת בית דין, לענין לחייב שוגג כמזיד לא הוקש, וכפי שמצינו לענין מלקות שהוקשו למיתת בית דין לענין שהלוקה נפטר מתשלומין, ולא הוקשו אלא במזיד, אבל שגג באיסור מלקות לכולי עלמא אינו נפטר מתשלומין, וכן יש לומר לפי רבא שאף שהוקש כרת למיתת בית דין, לא הוקש אלא למזיד אבל שוגג באיסור כרת אין דינו כשוגג במיתת בית דין, אלא חייב בתשלומין. ובטעם הדבר שלפי רבא אף שהשוה הכתוב כרת למיתת ביד דין מכל מקום חלוק דינם לענין פטור תשלומין בשוגג, כתב הפני יהושע בכתובות (ג: נמוס' ד"ה זר) שכיון שהפסוק שהשוה כרת למיתת בית דין אמור על מזיד שהיה על בית דין להורגו וכלשון הפסוק (ויקרא כד ד), 'ואם העלם יעלימו עם הארץ את עיניהם מן האיש ההוא בתתו מזרעו למולך ושמתי אני את פני באיש ההוא ובמשפחתו והכרתי אותו', אין ההיקש אמור אלא על מזיד ולא על שוגג. **כג. ביאור** הברייתא הנשנית שם שהאוכל חמץ של הקדש במועד, יש אומרים מעל, ויש אומרים לא מעל. וכתבה הגמרא שם שהסובר לא מעל בשיטת רבי נחוניא בן הקנה הוא סובר, ופטור משום שחייב מיתה על אכילתו. וציין שכן יש לבאר את משנתנו לפי המעמידה כרבי יוסי הגלילי. **כד. ר"ש** משאנץ (תרומות פ"ו מ"ח), תוספות רבינו פרץ (ד"ה נהנה), וכן תוספות לעיל (כט. ד"ה מקן) סברו כן בהוה אמינא, אמנם במסקנתם פירשו באופן אחר, וכפי שיתבאר.

וכתב הר"ש **משאנץ** (ד"ה סבר, וכן בתוספות תרומות פ"ו מ"ח) שרבא יעמיד משנתנו כאוקימתא הראשונה בסוגייתנו שלפי מידה משלם[כה].

אמנם התוספות (שם), והרמב"ן (שם) לא פירשו כן, משום שכלל נקוט בידנו שהלכה כרבא במחלוקתו עם אביי ולא מסתבר שהגמרא מעמידה את משנתנו שלא כהלכה.

לתוספות והרמב"ן חידוש הסיפא שכרת פוטר, וקשה שחידוש זה ישנו גם בחמץ חולין

התבאר שהתוספות והרמב"ן (שם) העמידו את סוגייתנו גם כרבא שסבר שבמיתה בידי שמים שאין בה כרת רבי נחוניא בן הקנה לא פטר מתשלומין. והקשו **הפני יהושע** (כתובות ל: נחום' ד"ה זכ) **ורבי עקיבא איגר** (פסחים פ"ב מ"ד), שלכאורה סוגייתנו כאביי מטעם אחר, וכפי שכתב רש"י (ד"ה כרבי) שחידוש הסיפא במשנתנו הוא שמיתה בידי שמים פוטרת מתשלומין, והיינו שלא כרבא. ואין לפרש שחידוש הסיפא הוא שכרת פוטר מתשלומין, שאם כן מדוע דיברה משנתנו על תרומה, והרי דין זה אפשר לחדשו באוכל חמץ שנתחייב כרת ונפטר מתשלומין. וקשה מהו חידוש הסיפא.

ותירץ רבי עקיבא איגר (שם) שיש לפרש שלרמב"ן חידוש הסיפא הוא שכרת פוטר מתשלומים, ולא קשה שאם כן היה על התנא לנקוט חמץ סתם ולא תרומת חמץ, משום שבגמרא בכתובות (ל:) מבואר שלפי הסובר שמשנתנו כרבי נחוניא בן הקנה ובמזיד פטור משום קים ליה בדרבה מיניה, הכרח להעמיד את משנתנו באופן שלא הגביה את החמץ, אלא חבירו תחב לו את החמץ בבית הבליעה, שאם אכל בעצמו קנה את החפץ בהגבהה לפני שעבר איסור מיתה, ואינו נפטר מתשלומין בקים ליה בדרבה מיניה[כו]. ולפי זה כשם שהסיפא דיברה בתחב לו חבירו, גם דין הרישא שבשוגג חייב בתשלומין אמור בשתחב לו חבירו בבית הבליעה. וסבר הרמב"ן שמשום כך אי אפשר היה לתנא לנקוט חמץ של חולין, שכיון שלא אכל מדעתו אלא חבירו אנסו ותחב לו בבית הבליעה, בחמץ חולין אין חייב לשלם משום מזיק, שהרי היה אנוס. ואף שמאכל שאינו באיסור היה חייב לשלם דמי הנאתו, כיון שחמץ בפסח איסור הנאה הוא, אינו נחשב נהנה מאכילה זו כיון שיותר נח היה לו שלא לאוכלו, ופטור מלשלם. ולכן נקט התנא באוכל תרומת חמץ בפסח, שחייב לשלם דמי החמץ אפילו שתחב לו חבירו בבית הבליעה, שהאוכל תרומה חייב לשלם על האכילה, ולכן חייב אפילו שהאוכל היה מאוס.

ביאור המשנה לשיטת הרמב"ם

לעיל התבארו שיטת **הראשונים** בביאור אוקימתת הגמרא ליישב משנתנו לדעת הסובר לפי דמים משלם, אך בביאור דעת הסובר לפי מדה משלם הסכימו הראשונים לפירוש רש"י שדין 'לפי מדה' אינו אלא בשוגג, ועל כן חילקה המשנה שבשוגג חייב לשלם ובמזיד פטור כיון שדינו כשאר גזלנים לשלם לפי דמים. **אמנם בתוספות רבי עקיבא איגר** (על המשניות, פ"ב מ"ד סוף ד) פירש בדעת הרמב"ם[כז] שהסובר לפי מדה משלם לא חילק בזה בין שוגג למזיד, שגם מזיד משלם לפי מדה, והטעם שמזיד פטור הוא משום 'קים ליה בדרבה מיניה' וכפי שיפרש גם הסובר לפי דמים משלם, והגמרא בסוגייתנו דנה בטעם שמשנתנו עסקה בתרומת חמץ ולא בחמץ חולין סתם, ובאה להוכיח ממשנתנו שלפי מדה משלם.

עיקר ראיית הגמרא ממשנתנו שלפי מדה משלם היא מכך שאם לא כן למה לא דיבר התנא על חמץ חולין

וביאר רבי **עקיבא איגר** שלפירוש הרמב"ם ראיית הגמרא כך היא, לפי הסובר לפי מדה משלם מיושבת המשנה יפה, שלשיטתו בשוגג חייב אף שהחמץ אין לו שוויות משום שלפי מדה משלם, ובמזיד מדובר כשהתרו בו על איסור חמץ, ועל כן פטור כיון שנתחייב מלקות על אכילת חמץ ואין אדם לוקה ומשלם. ונקט התנא תרומה מחמת הרישא לחדש שכיון שתרומה משלם לפי מדה חייב השוגג בתשלומים אף שהחמץ אין לו שוויות, אבל בחמץ חולין גם שוגג פטור.

אך לפי הצד שלפי דמים משלם קשה, שלשיטתו מוכרחים לבאר שהתנא במשנתנו שנוקט שיש שווי לחמץ, סובר כרבי יוסי הגלילי שסבר שחמץ בפסח מותר בהנאה, ומה ששנה בסיפא שבמזיד פטור, אם תפרש כפי שהעמיד הסובר שלפי מדה משלם, שמדובר כשהתרו בו ופטור כיון שאין לוקה ומשלם, קשה מדוע שנה התנא את משנתנו בתרומה, הרי חידוש הרישא הוא שחמץ בפסח יש לו שוויות, וחידוש הסיפא הוא שהלוקה על חמץ פטור מלשלם, ובחמץ של חולין יש בין את חידוש הדין שברישא ובין את חידוש הסיפא.

וביאר רבי עקיבא איגר תירוץ הגמרא לפי הסובר לפי דמים משלם, שלא נקט התנא בחמץ חולין סתם מפני שלפי הגמרא בכתובות (ל:) יש להעמיד את משנתנו באופן שחבירו תחב לו בבית הבליעה [לעיל בתירוץ רבי עקיבא איגר על הרמב"ן ביארנו מדוע הכרח להעמיד כך], ובאופן זה בחמץ חולין גם בשוגג פטור אף לפי רבי יוסי הגלילי שחמץ יש לו שוויות, שמשום מה נחייבו לשלם, אם כגזלן, הרי לא גזל אלא חבירו אנסו, ומטעם זה גם משום מזיק אין לחייבו, ורק משום נהנה אפשר לחייבו, שסוף סוף נהנה מאכילה זו וחייב לשלם מה שנהנה, אך בחמץ בפסח שאסור באכילה יותר נח היה לו שלא יאכל[כח] ואין לו הנאה כלל ויש לפוטרו, על כן התנא שבא לחדש שאכל בשוגג חייב נקט תרומת חמץ, שאוכל תרומה חיובו משום אכילה עצמה ולא משום הנאה, ואפילו בתחב לו חבירו חייב לשלם בשוגג.

אמנם תירוץ זה אינו מספיק להסובר לפי דמים משלם, שהרי הטעם שהעמידה הגמרא בכתובות (ל:) באופן שתחב לו חבירו, משום שאינו נפטר מתשלומים אלא כשבאותה שעה שהתחייב מיתה התחייב לשלם. אם כן עדיין קשה מדוע העמיד התנא באופן שתחב לו חבירו והוצרך משום כך לנקוט תרומת חמץ, הרי מצינו בחמץ חולין אופן שגם במגביה בעצמו לאכילה יתחייב ממון ומלקות בשעה אחת, שהרי בחמץ יש לאו 'בל יראה ובל ימצא' שלוקין עליו, ואיסור זה אינו תלוי באכילה אלא בהמצאות החמץ ברשותו, ואם הגביה חמץ בפסח על מנת לגוזלו ולאוכלו, בשעת הגבהה קנה את החמץ בתורת גזלן ונתחייב בתשלום, ובאותה שעה נתחייב מלקות משום בל יראה, והיה לתנא לדבר בחמץ חולין סתמא שהתרו בו משום בל יראה ובל ימצא, שבשוגג חייב לשלם כשאר גזלנים כיון שחמץ בפסח יש לו שוויות כרבי יוסי הגלילי, ובמזיד פטור משום שאינו לוקה ומשלם, ומדוע הוצרך התנא לנקוט תרומת חמץ.

ומחמת קושיא זו חידש הסובר לפי דמים משלם, שלא נח היה לתנא לעסוק בפטור מחמת דין 'אינו לוקה ומשלם', שבדין זה אינו נפטר מתשלום אלא רק באופן שהתרו בו ולוקה בפועל, אלא ביקש התנא לנקוט מזיד סתמא ולעסוק בכל מזיד, בין התרו בו ובין לא התרו בו, על כן דיבר התנא בפטור תשלומים מחמת חיוב מיתה בידי שמים וכרבי נחוניא בן הקנה. שחלוק דין פטור תשלומין של מלקות מפטור של מיתה, שבמלקות נפטר מתשלום רק בהיתרו בו, אבל חייב מיתה בידי שמיים נפטר במזיד מתשלום אפילו אם לא התרו בו.

ולפי זה מזיד האמור בסיפא היינו שהזיד בחמץ ונתחייב כרת, וכרת פוטר מתשלומים אפילו בשהזיד בלא התראה. וברישא בשוגג פטור משום שחייבי כרת שוגגים חייבים בתשלומים, וכדעת רש"י.

האם מקור דינו של רבי אליעזר הוא פסוק או סברא

ונתן לכהן את הקדש דבר הראוי להיות קדש פרט לאוכל תרומת חמץ בפסח וכו' אמר לו רבי אליעזר בן יעקב לרבי אלעזר חסמא וכי מה הנאה יש לו בה. נחלקו רש"י (ד"ה וכי) **והתוספות** (ד"ה לנכר) אם טענתו של רבי אליעזר בן יעקב 'וכי מה הנאה יש לו בה' שייכת לדרשתו מן הפסוק 'ונתן לכהן את הקדש'. רש"י פירש שטעמו של רבי אליעזר בן יעקב הוא דרשתו מן הפסוק, אלא שהקשה לרבי אלעזר חסמא, גם אם אינך למד מדרשה זו, היאך אתה מחייבו לשלם, והרי חמץ בפסח אין לו דמים, ומה ישלם. והקשה **הראש יוסף** (נדרים ד"ה וכי) לפי זה, מדוע צריך פסוק לפטור אוכל תרומת חמץ והרי מסברא יש לפוטרו, ותירץ, שהפסוק לא נכתב לדרשה זו, אלא בדרך ממילא משמע מן הפסוק שאוכל תרומת חמץ פטור.

עוד כתב הראש יוסף (שם) שלדעת רש"י רבי אליעזר בן יעקב סבר לפי דמים משלם, שאם לפי מדה משלם אינה לטענת 'וכי מה הנאה יש לו בה'.

אבל התוספות כתבו שהתשובה 'וכי מה הנאה יש לו בה' מסייעת לדרשה מן הפסוק. שמן הפסוק למדנו שאינו חייב אלא כשאכל דבר הראוי להיות קדש, וחמץ בפסח אין שם תרומה חל עליו ואינו ראוי להיות קדש כמבואר בגמרא. אמנם להלן (לג.) כתבה הגמרא שדווקא פירות שהחמיצו בעודם מחוברים ומעולם לא היתה להם שעת כושר להיות תרומה, עליהם לא חל שם תרומה, אבל כשהחמיצו בתלוש, שהיו ראויים להיות תרומה עד שהחמיצו, חל עליהם שם תרומה אם הפרישו מהם בפסח ואף שחמץ הם.

ולפי זה אי אפשר למעט מהפסוק את האופנים בהם היה לחמץ זמן שהיה כשר לתרומה[כט], ולכן הוסיף רבי אליעזר בן יעקב 'וכי מה הנאה יש לו בה', שחמץ בפסח אסור בהנאה ואינו שוה כלום, על כן לא יחול עליו שם תרומה

כה. **ובאופן** נוסף תירץ הר"ש במשניות שם שרבא סבר כריש לקיש שחייבי מלקיות נפטרים מתשלום, ואם כן יש גילוי שהרי האוכל תרומה חייב מלקות, אמנם דחה הר"ש שאין לומר כן כיון שרבא סבר שהלכה כרבי יוחנן במחלוקתו עם ריש לקיש, מלבד ג' מקומות שהלכה כריש לקיש, ורבי יוחנן סבר שחייבי מלקות אינם נפטרים מלשלם. כו. **וכן** כתבו התוספות שם (ד"ה ולפני). כז. **ראה** לעיל (לג:).

בהרחבה ביאור רבי עקיבא איגר בשיטת הרמב"ם, וכאן כתבנו היוצא מביאורו בפירוש מהלך סוגייתנו. כח. **וכמבואר** בבכורות (פ"ה מ"י) שהמוכר את הפרה ונמצאה טריפה, יחזיר ללוקח את הדמים, ואף אם כבר אכל הלוקח מן הבשר, אין הלוקח משלם דמי הנאתו. ויש פוסקים שפירשו הטעם מפני שאינו נחשב נהנה באכילת איסור. כט. **כגון** שנתחייב בתרומה לפני פסח, או נתלש לפני שהחמיץ.

אם יפריש ממנו בפסח כיון שאין כאן נתינה לכהן ותרומה צריכה שיתננה, וממילא גם חמץ שהיתה לו שעת הכושר אינו ראוי להיות קדש, וישנו בכלל המיעוט מן הדרשה 'דבר הראוי להיות קדש'ל.

וכתב הראש יוסף (סס) שנמצא שלפי תוספות רבי אליעזר בן יעקב סבר שלפי מדה משלם, ולכן צריך לפסוק לפטור תרומת חמץ, שלולי הפסוק חייב בתשלומים אף שהחמץ אין לו שוויות, משום שלפי מדה משלם.

הרי לא יתכן שהברייתא דיברה בחמץ שלא היתה לו שעת הכושר

שם. התוספות (ד"ה דגר) כתבו בתוך דבריהם 'דבכל ענין פטור הכא מתשלומין, אפילו שהיה לו שעת הכושר' משמע מלשון התוספות שדין הברייתא 'פרט לאוכל תרומת חמץ' אמור בין על חמץ שהיתה לו שעת הכושר ובין שלא היתה לו, והקשה בגליון הש"ס (נמוס' ד"ה דגר) שלא יתכן להעמיד בשלא היתה לו שעת הכושר, שהרי אכל תרומת חמץ, ובלא היתה לו שעת הכושר היאך יש עליו שם תרומה.

לב:

האוכל פחות משוה פרוטה למי משלם קרן וחומש

האוכל כזית תרומה משלם קרן וחומש. באמרי בינה (לינ תרומות ומעשרות סי' יג ד"ה אך) כתב, שהאוכל כזית ואין בו שוה פרוטה, אף שחייב לשלם קרן וחומש, מכל מקום אינו חייב לשלם את הקרן לבעלים ורשאי לשלם לכל כהן שירצה, כיון שאין חיוב ממון על פחות משוה פרוטה והחיוב להפריש הוא רק משום כפרה, ומשום כן כמו שיכול ליתן את החומש לכל כהן שירצה, כך גם יכול ליתן את הקרן לכל כהן שירצה[א].

אך בחידושי הגרי"ז הלוי (על הרמב"ם, מכמניס בסוף הספר דף עט:) כתב, שחייב לשלם לבעל התרומה, שזהו מעצם דין תשלומי תרומה שהתשלומין ינתנו לבעל התרומה.

ביאור דברי אבא שאול שאין צריך שיאכל כזית

אבא שאול אומר עד שיהא בו שוה פרוטה. בראש יוסף (ד"ה מבפ) ביאר, שהלשון 'עד' הוא לאו דווקא, שכיון שיש בה שוה פרוטה אין צריך שיאכל כזית, והכוונה היא, שחכמים אמרו שאם יש בה כזית ואין בה שוה פרוטה משלם קרן וחומש, ואם היא שוה פרוטה ואין בה כזית משלם רק קרן, וכמו ששנינו בתרומות (פ"ו מ"ג)[ב], ועל זה אמר אבא שאול שלא די במה שיש בו כזית, ובפרוטה לחוד חייב קרן וחומש, אף כשאין בה כזית.

ועוד כתב (ד"ה ודע), שאף לאבא שאול לענין מיתה בידי שמים אינו נענש בפחות מכזית.

חילוקים בין איסור תרומה בפחות מכזית לבין חצי שיעור בשאר האיסורים

שם. בקהלת יעקב (אנגלאזי, תוספות דרכנן אות ח ערך חצי שיעור דף מו:) הקשה, שהרי חומש בא לכפרה כמבואר במסכת שבת (סט:) שהוא במקום קרבן, וכיון שלפי אבא שאול חייב חומש אף על פחות מכזית, אם כן מבואר שאף בפחות מכזית יש איסור ולכך הוא צריך כפרה[ג], ומוכח מכך שחצי שיעור אסור מן התורה, וכדברי רבי יוחנן (יומא עג:), וקשה על ריש לקיש (סס) הסובר שחצי שיעור מותר מן התורה[ד]. ותירץ, שריש לקיש יתרץ שאבא שאול סובר כרבי שמעון (סנהדרין כה:) שבכל איסורין שבתורה לוקין על כל שהוא, ודברי ריש לקיש הם לחכמים החולקים על רבי שמעון. ומה שמקשה הגמרא על אבא שאול ש'כי יאכל' היינו אכילה בכזית, ולכאורה לפי מה שנתבאר, סובר אבא שאול שלוקין בכל שהוא וממילא אכילה היא אף בפחות מכזית, צריך לומר שקושיית הגמרא היא לפי רבי יוחנן שחצי שיעור אסור מן התורה, ואם כן אין צריך לפרש שלשיטת אבא שאול לוקין על כל שהוא ואכילה היא בכל שהוא, ולכך הקשו שאכילה בכזית[ה].

והיד דוד (ד"ה מבפ) הקשה על תירוצו, שאם אבא שאול סובר כרבי שמעון למה מצריך שיהיה שוה פרוטה, והרי במזיד לוקה בכל שהוא, ואם כן בשוגג צריך להביא חומש לכפרה אף כשאכל כל שהוא! ולכך ביאר, שאין טעמו של אבא שאול משום שסובר כרבי שמעון, אלא שלשיטת רבי יוחנן שחצי שיעור אסור מן התורה, מכל מקום לפי חכמים לא הקפידה התורה לחייב כפרה אלא כשאכל כזית, ואבא שאול נחלק וסובר שגם כשאכל שוה פרוטה צריך הוא כפרה. ולשיטת ריש לקיש שחצי שיעור מותר מן התורה, מכל מקום סובר אבא שאול שבתרומה גזרה התורה שצריך כפרה בשוה פרוטה[ו].

ובמהרי"ט אלגאזי (הל' תלה סי' ז סק"ג) הקשה על דברי עצמו בקהלת יעקב (סס)[ח], שדוחק לומר שלפי אבא שאול חייב חומש בשגגה על שוה פרוטה בלא שיהיה עליו חיוב מיתה במזיד, שהרי מבואר בשבת (סט:) שחיוב חומש הוא במקום קרבן, וכיון שבמזיד אינו חייב כלום כשאין בו כזית, אם כן לא שייך לחייב חומש בשוגג. ולכך כתב, שלפי אבא שאול גם במזיד חייב מיתה על שוה פרוטה אף אם אין בו כזית[ט], והוכיח כן ממה שלענין שוגג מצינו ש'ונתן' מלמד שמשלם קרן וחומש על שוה פרוטה אף שאין בו כזית, ממילא הוא הדין במזיד שחייב מיתה עליו, ששניהם תלויים זה בזה, שבאופן שחייב בשוגג חייב גם במזיד[י].

ובמשיב נפש (ד"ה ונקהלת) ביאר, שלשיטת הירושלמי (תרומות פ"ג ה"ג) שבאיסור הנאה מודה ריש לקיש שחצי שיעור אסור מן התורה, הרי תרומה אסורה בהנאה של כילוי, כגון להאכיל לבהמה, ולכך באכילת תרומה גם ריש לקיש מודה שחצי שיעור אסור מן התורה. וביותר לפי מה שכתב בשו"ת רעק"א (סי' קנה), ששיעור איסור הנאה הוא בשוה פרוטה, וכיון שתרומה אסורה בהנאה של כילוי, אם כן כשאכל שיעור שוה פרוטה הרי זה שיעור שלם לגבי הנאה. **ובהתעוררות תשובה** (סוס"ת, ס"ד סק"ל אות ד ד"ה וגלענ"ד) כתב, שיש לומר שבתרומה מודה ריש לקיש שחצי שיעור אסור מן התורה, שאם חצי שיעור מותר, אם כן יאכל הישראל בדרך חצי שיעור את כל התרומה ולא ישאר כלום לכהנים. ועוד, שחיטה אחת פוטרת את הכרי, לכן אסור מן התורה אפילו חצי שיעור בשביל שיתנה לכהן.

ועוד ביאר, שבשאר האיסורים האיסור הוא על האדם שלא יאכלם, ובחצי שיעור אין נחשב לאכילה, כמבואר ביומא (עד.) בשיטת ריש לקיש, אבל בתרומה שחיטה אחת פוטרת את כל הכרי, אם כן מבואר מכך ששם תרומה חל גם על חצי שיעור, לכך מודה ריש לקיש שחצי שיעור בתרומה אסור מן התורה באכילה, אלא שאינו חייב עד שיאכל כזית.

ובציונים לתורה (כללי כג) כתב לחדש, שבתרומה לדברי הכל חצי שיעור אסור מן התורה, לפי מה שכתב **באבני מילואים** (סוס"ת, סי' יח) שאסור לבטל תרומה בחולין לפי שעל ידי ביטולה מתבטל ממנה קדושת התרומה ונעשית

ל. **נחלקו** האחרונים בכוונת התוספות. המהרש"ל (נמוס' ד"ה דגר, נפ"ד) והמהר"ם (סס) כתבו שכוונת תוספות שכיון שאין כאן נתינה הם פסולים להפרשת תרומה, שמיעטה הגמרא לקמן (לג.) ממה שנאמר 'תתן לו' (דברים יח ד), וכיון שדבר שאין לו שווי פסול לתרומה, האוכלו בשוגג פטור, שרק אכל דבר הראוי להיות קדש לשלם. אבל המהרש"א (נמוס' ד"ה דגר) כתב שדוחק לפרש כן משום שהתוספות לא הזכירו דרשה זו, ולא מסתבר שסמכו על הגמרא להלן. אלא פירש שכוונת התוספות לדרשה מן הפסוק 'ונתן לכהן את הקדש', שביארו שמהלשון 'ונתן' בתחילת הפסוק דרשו שצריך שתהא 'נתינה', וחמץ בפסח אף שהיתה לו שעת הכושר וראוי להיות קדש, מכל מקום אין בו 'נתינה' וכיון שאי אפשר לקיים בו 'ונתן', והאוכלו פטור מלשלם. א. **ועי"ש** שמוכיח עוד, שהטעם שבחולין על פחות משוה פרוטה אין חיוב ממון משום שהבעלים מוחלים, ומשום כך בתרומה כיון שאין מועיל מחילת הכהן לפטור את האוכל מלשלם, הרי הוא חייב אף בפחות משוה פרוטה, אבל לענין שלא יתחייב לתת לבעלים, מועילה מחילת הכהן [ודייק כן מדברי הר"ש (תרומות פ"ו מ"ו ד"ה והמשלומין)]. וכן הובא בכרם ציון (כלל ט קונטרס משלומי תרומה) בשם ר' שמואל רוזובסקי, שהאוכל תרומה פחות משוה פרוטה נותנה לכל כהן שירצה. ב. **וכתב**, שכשאין בה כזית וגם אין בה שוה פרוטה הרי הוא פטור מכלום, שדין השבת גזילה הוא דווקא בשוה פרוטה. ג. **ראה** להלן בסמוך בענין 'האם לאבא שאול החיוב לשלם חומש הוא משום כפרה'. ד. **וביאר**, שאין לומר שדווקא לגבי תרומה סובר אבא שאול כן משום שכתוב 'ונתן', אבל בשאר איסורים סובר שחצי שיעור מותר מן התורה, שאם אבא שאול סובר שבשאר איסורים חצי שיעור מותר מן התורה, היה לו להשוות דין אכילת תרומה לשאר שיעורי האיסורים ולהצריך שיהיה בו כזית מלבד מה שיש בו שוה פרוטה, ומנין לו לחלק ביניהם. ה. **ובאבני צדק** (טייטלבוים, סוס"ת יו"ד סי' קמג ד"ה מיכף) הקשה על זה, שאם כן מנין לגמרא להקשות על אבא שאול לפי שיטת רבי יוחנן שאכילה בכזית, והרי אפשר שגם לפי רבי יוחנן מודה אבא שאול לסברת חכמים שאם צריך כזית למלקות, אין צריך כפרה על חצי שיעור, ומה שסובר אבא שאול שחייב חומש על פרוטה אפילו בפחות מכשיעור, היינו משום שסובר כרבי שמעון שכל שהוא למלקות, ואכילה היא בכל שהוא. וכתב (ד"ה ולכן, ד"ה ולפי"ז) לבאר, לפי מה שביאר הריטב"א (מכות יח. ד"ה רבי שמעון) שטעמו של רבי שמעון שמחייב מלקות על כל שהוא הוא משום שכיון שאכל במזיד אף שידע שיש בו איסור החשיבו בכך, אך לענין חיוב קרבן בשוגג מודה רבי שמעון שצריך כזית, שכיון שאכלו בשוגג לא היתה דעתו להחשיבו בעיניו, שהרי לא ידע שיש בו איסור. ובזה יתבארו דברי הגמרא בטעמם של חכמים החולקים על אבא שאול ומצריכים שיעור אכילה בכזית, משום שלא שייך לחייב בשוגג על כל שהוא אפילו לרבי שמעון [וביאר לפי זה מה שנקטה הגמרא את תיבת 'בשגגה', שלכאורה מיותר הוא], וקשה על אבא שאול שמחייב על שוה פרוטה בפחות מכזית, והרי כיון שאכל בשוגג לא החשיבו, ואם כן לא נחשב איסור [ואף לרבי יוחנן שחצי שיעור אסור מן התורה טעמו הוא משום שהחשיבו לאיסור, בצירוף הטעם שהוא ראוי להצטרף לחצי זית נוסף ויהיה בהן כשיעור איסור, וכמבואר בחכם צבי (סוס"ת, סי' פו), ואם כן בשוגג שלא החשיבו לא יהא בו איסור]. וכן קשה להיפך, מדוע לאבא שאול כשיש בו כזית ואין בו פרוטה, פטור. ו. **ועי"ש** עוד מה שדן בדברי הקהלת יעקב. ז. **וראה** עוד בשו"ת הרד"ד (מ"ח סוס"ת סי' נח ד"ה ולפ"ז ימתיצב) שבתרומה מודה ריש לקיש שיש איסור מן התורה בחצי שיעור. ח. **עיין** במהרי"ט אלגאזי (סס סק"ג) שדחה דבריו **שאבא שאול** סובר כרבי שמעון. ט. **ועיין** שם שכתב להוכיח כן מהמבואר בגמרא להלן בסמוך. י. **והוסיף**, שלכאורה יש לתמוה על סברת אבא שאול שכיון שהוא מודה שסתם אכילה היא בכזית, אם כן כיון שבין בשוגג ובין במזיד נכתב בתורה לשון אכילה, נצטרך שיהיה בו כזית, ומשום 'ונתן' נצריך שיהיה גם שוה פרוטה. וביאר, שאבא שאול סובר שכיון שלא מצינו בכל התורה שום דבר שצריך שיהיה בו גם כזית וגם שיהיה שוה פרוטה, לכך אין מסתבר לומר שלגבי תרומה הצריכה התורה כן, וכיון שלמדנו מ'ונתן' שצריך שיהא שוה פרוטה, על כרחך אין צריך כזית, והפסוק 'כי יאכל' האמור לגבי שוגג בא למעט מזיק. והפסוק 'לא יאכל קודש' (ויקרא כב י) האמור לגבי מזיד, בא ללמד שאם יש בו כזית אסור מן התורה לאוכלו גם לריש לקיש אף אם אין בו שוה פרוטה שהוא חצי שיעור, ולכך אין עונש על אכילתו, מכל מקום מודה ריש לקיש בזה שאסור מן התורה כיון שיש בו כזית שהוא שיעור 'אכילה' [ואינו דומה לשאר איסורים, שהתיר ריש לקיש חצי שיעור, שמשום שחצי שיעור היינו חצי כזית, לכן הם מותרים מן התורה, שאיסור התורה הוא דווקא בכזית]. וראה להלן בסמוך בענין 'בשיטת הר"ש משאנץ שלפי אבא שאול יש איסור לאו בפחות מכזית'.

חולין, ואסור מן התורה להפקיע קדושת תרומה משום העשה של 'משמרת תרומותי' (במדבר יח ח), ולפי זה נראה שאף באכילה של תרומה נפקעת קדושת התרומה ונעשית חולין[יא], ואם כן זר האוכלה עובר על עשה של שימור תרומה, וכיון שלא כתוב בה 'אכילה' אף בפחות מכזית שייך מצוה זו כיון שיש שם תרומה אף על כל שהוא[יב].

האם לאבא שאול החיוב לשלם חומש הוא משום כפרה

שם. בשבת (סט:) מבואר שתשלום חומש באוכל בשוגג הוא במקום הבאת קרבן על שגגת שאר עבירות[יג]. **ובאבן שלמה** (שגת סט: ד"ה רנח) ביאר, שזהו דווקא לחכמים שחיוב חומש בשוגג הוא כשאכל כזית, שהוא שיעור שחייבים עליו קרבן במזיד, אבל לפי אבא שאול שמחייב לשלם חומש בשוגג אף בפחות מכזית, צריך לומר שהחומש אינו במקום קרבן, שהרי אין חיוב קרבן במזיד על פחות מכזית[יד]. וכן כתב **באבני צדק** (טייטלבוים, שו"ת יו"ד סי' קמג ד"ה ולפי"ז), שלפי אבא שאול תשלומי תרומה אינם מדין כפרה, אלא חיוב ממון הוא כשאר גזילה[טו], וכמו תשלומין על מעילה בהקדש ששיעורה בפרוטה[טז]. **ובמהרי"ט אלגאזי** (הל' מלה סי' ז סק"כ) כתב, שאף לפי אבא שאול חיוב חומש הוא במקום קרבן, וגם במזיד חייב מיתה על שוה פרוטה אף אם אין בו כזית[יז].

בשיטת הר"ש משאנץ שלפי אבא שאול יש איסור לאו בפחות מכזית

שם. בפירוש הר"ש משאנץ (על הספרא, אמור פ"ד) כתב, שלפי אבא שאול האיסור לאו 'וכל זר לא יאכל קודש' (ויקרא כב י) נאמר על אוכל תרומה במזיד אף אם היא פחות מכזית אם יש בה שוה פרוטה. **ובבית האוצר** (ענגל, מערכת ת-כ כלל קעב) העיר, שהוא חידוש גדול שיהיה לאו על אכילת תרומה בפחות מכזית, ובסוגייתנו מבואר רק שמשלם קרן וחומש, כיון שדין התשלומין תלוי בדין ממון, מה שאין כן לענין הלאו לא שמענו שיהא איסור בפחות מכזית[יח]. אך כתב, שיש להביא ראיה לדברי הר"ש משאנץ, מהמבואר בשבת (סט:) שתשלומי החומש הם במקום הקרבן, ואם כן נראה שדין החומש כדין הקרבן חטאת, וכשם שלגבי חטאת צריך שיהיה שב מידיעתו, דהיינו שאם היה יודע שהוא איסור לא היה אוכלו משום שהוא אסור מן התורה, הוא הדין בחומש, ואם נאמר שלפי אבא שאול בפחות מכזית אין איסור לאו, אם כן איך הוא מחייב עליו חומש, והרי אינו שב מידיעתו שלא היה נמנע מלאוכלו, כמבואר ביומא (פ.) שכל שבמזיד היה רק ידיעת חצי שיעור אין זה נחשב ששב מידיעתו. ומכך שחייבין עליה חומש מוכרח לומר שיש לאו גמור בפחות מכזית כשהוא שוה פרוטה.

בגדר תשלומי תרומה לפי אבא שאול וחכמים

שם. בשו"ת בן פורת (מ"ח סי' יח ד"ה וע"ע פסקים עמ' 109) ביאר, שאבא שאול וחכמים נחלקו בגדר תשלומי החולין על אכילת התרומה, שלפי אבא שאול החיוב הוא בתורת תשלום הגזל, וגזירת הכתוב היא שצריך שיהיה התשלום בחולין מתוקנים, ולכך דרש מ'ונתן' שהכוונה היא לנתינה שיש בה שוה פרוטה, שנתינת התשלום משמעותה שוה פרוטה. ולפי חכמים התשלום הוא מתנת כהונה ככל מתנות כהונה, וגזירת הכתוב היא שנפטר במתנה זו מחיוב השבת הגזל, ואם כן אין לפרש ש'ונתן' היינו נתינה של שוה פרוטה, אלא כמשמעות 'תתן לו' האמור בנתינת התרומה, שמשמעותה נתינת מתנת כהונה.

האם לפי חכמים צריך שבקרן עם החומש יהיה שוה פרוטה

שם. בתפארת ישראל (יכין, תרומות פ"ז מ"ג אות יג) כתב לבאר על פי דברי המשנה בתרומות (שם), שיש שלושה חילוקי דינים: א. אם אכל כזית, אף שאינו שוה פרוטה חייב קרן וחומש, אם יש בחומש שוה פרוטה. ב. אם אין כזית והוא שוה פרוטה חייב קרן ולא חומש. ג. כשאין כזית ולא שוה פרוטה, פטור מכלום.

ובדגל יהודה (גילאפטוצקי, סי' ח אות ג) כתב, שבאופן הראשון שנקט התפארת ישראל כוונתו שבצירוף הקרן עם החומש יש שוה פרוטה[יט], ודקדק מנין לו כן, שלא מצינו בשום מקום שאפשר לצרפם יחד לשוה פרוטה. ועוד, שבסוגייתנו מבואר שמחלוקת התנאים היא לענין הקרן בלבד אם צריך שיהיה שוה פרוטה.

וכתב לבאר (שם אות ה), שבאוכל תרומה יש בתורה שני ענינים: א. כפרה על אכילת קודש. ב. דין ממון לשלם מה שאכל. והחיוב להפריש קרן וחומש מחולין מתוקנים שנעשים תרומה, זהו בשביל כפרה על אכילת התרומה, אבל החיוב ליתן לכהן את התשלומין, היינו מדין ממון על שאכל דבר שאינו שלו, שהרי גם במזיד שאין כפרתו תלויה בתשלומי התרומה, מכל מקום צריך הוא לשלם את הקרן.

ולפי זה מבואר, שדברי תנא קמא שאין אכילה בפחות מכזית, ואין צריך שיהיה בו שוה פרוטה, הם לענין הכפרה, אבל לענין חיוב הנתינה לכהן על שאכל דבר שאינו שלו, אף לתנא קמא צריך שיהיה שוה פרוטה כשאר חיובי ממון, ולכך כתב התפארת ישראל שלדעת חכמים צריך שיהיה שוה פרוטה לכל הפחות בצירוף החומש עם הקרן, שאם אין בהם שוה פרוטה אין חיוב לשלם מדין תשלום ממון. ולפי אבא שאול אף לענין הכפרה צריך שיהיה בו שוה פרוטה, ואם הקרן לבדו אין בו שוה פרוטה, אינו מחויב כלל להפריש תשלומין על אכילתו.

אך במנחת שלמה (מו"ח סי' סז אות ו) הסתפק לשיטת אבא שאול, בזר שאכל תרומה בשווי ארבעה חומשי פרוטה, האם חייב קרן וחומש, שהרי אכילה בכזית אף שאין בה שוה פרוטה, ורק משום שכתוב 'נתינה' למדים שצריך שוה פרוטה, וכיון שנתינה נאמרה אצל התשלומים ולא אצל התרומה הנאכלת, שכתוב (ויקרא כב יד) 'ואיש כי יאכל קדש בשגגה ויסף חמישיתו עליו ונתן לכהן את הקודש', די שלאחר תוספת החומש יהיה שיעור נתינה, וא"צ שיאכל שוה פרוטה אלא שהתשלומים לכהן יהיה שוה פרוטה, וכיון שעם החומש שוים התשלומים פרוטה יתחייב לשלם.

אהחח19/06/2018

האם סתם אכילה בכזית או שמההלכה למשה מסיני למדים כן

מ"ט דתנא קמא אמר קרא ואיש כי יאכל קדש בשגגה ואכילה בכזית?

בראש יוסף (ד"ה עוד שם) הביא שיטת **הרא"ם** (במוספומיו על הסמ"ג ל"ת עו, ובניתוח הסמ"ג הלכות תמין פ"ח) שסתם אכילה שבתורה היא בכל שהוא, וההלכה למשה מסיני חידשה שאין חיוב מלקות או קרבן בפחות מכזית[כא]. וכתב, שיש להקשות על שיטה זו מהמבואר בסוגייתנו שמן התורה למדים שאכילה בכזית.

ובלמודי ה' (למוד כח ד"ה עוד הק') **ובערוך השולחן** (הל' פסח סי' תלח ס"ה) כתבו ליישב, שאכן משמעות אכילה היא כל שהיא, וההלכה למשה מסיני מלמדת שכוונת התורה בלשון אכילה היא בכזית, ולכן רגיל הש"ס לומר שסתם אכילה בכזית[כב].

הטעם שלא נקטה הגמרא את הפסוק 'וכל זר לא יאכל קודש'

שם. באור חדש (ד"ה מ"ט) דקדק, מדוע לא נקטה הגמרא את הפסוק (ויקרא כב י) 'וכל זר לא יאכל קדש' האמור לענין איסור אכילת תרומה לזר, וסתם אכילה בכזית. וכתב ליישב, שהיינו סבורים לומר שדווקא איסור לאו יש רק בכזית, אבל חיוב לשלם יש אף בפחות מכזית[כג].

בקושיית התוספות שלגבי תרומה מצינו נתינה בפחות משוה פרוטה

ואין נתינה פחות משוה פרוטה. התוספות (ד"ה ומין) כתבו, שמדברי הגמרא מבואר שגם חכמים סוברים שהיה ראוי לומר שאין נתינה בפחות משוה פרוטה, אלא שכיון שכתוב בתורה לשון 'אכילה' צריך שיהא בו כזית[כד]. והקשו התוספות, שמצינו לגבי הפרשת תרומה שכתוב בה (דברים יח ד) 'תתן לו', ומכל מקום מבואר בחולין (קלז:) שחיטה אחת פוטרת את כל הכרי אף שאינה שוה פרוטה.

ובתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ומין) כתב ליישב, שאפשר שגם לגבי הפרשת תרומה צריך שיהא בה שוה פרוטה, והלשון 'חיטה' הוא לאו דווקא. אמנם התוספות במנחות (ס. ד"ה מי) דחו שאין לומר ש'חיטה אחת' היא לאו דווקא, שהרי מבואר בעבודה זרה (עג:) שטבל בכל שהוא, כשם שהתירו הוא בחיטה אחת של תרומה. ועוד כתבו, שבירושלמי (פאה פ"ח ה"ח) משמע שאין לתרומה שיעור כלל. **ובתוספות הרא"ש** (נ"מ מז. ד"ה קונין) פירש, שמוכח כן מדברי הירושלמי שתרומה אין לה שיעור למטה ויש לה שיעור למעלה, ואם צריך שיהיה בה שוה פרוטה אם כן יש לה שיעור למטה. וכתב עוד, שאין לומר ש'חיטה אחת' לאו דווקא, אלא צריך שתהיה שוה פרוטה, שהרי אפילו אין בכל הכרי שוה פרוטה יכול לתקנו על ידי הפרשת תרומה[כה].

כתב שמלשון אכילה נתמעט גם אכילה שלא כדרך, מלבד הדין שאכילה בכזית. **כא. ראה** במשנה למלך (ממן פ"ח ה"ז, שגגות פ"ד ה"ח) שפלפל בדברי הרא"ם, וביאר שרבי יוחנן וריש לקיש שנחלקו אם חצי שיעור אסור מן התורה, נחלקו בכך האם סתם אכילה בכזית או בכל שהוא. וראה בזה בלמודי ה' (למוד כח ד"ה גם, ח.). **כב. החתם סופר** (שו"ת מ"ח סי' קמ ד"ה ומה' ספג"ה) כתב שהסוגיות בזבחים (ע.) ובחולין (קג:) נחלקו האם סתם אכילה בכזית או שסתם אכילה בכל שהוא. וראה עוד בזה בחידושי מהר"י שפירא (ד"ה ומהיכן), בדברי הגמרא להלן בסמוך בשיטת אבא שאול. **כג. ועי"ש** שכתב לדון לפי זה האם תשלומי תרומה ניתנו לכפרה. **כד. בעבודת** הלוי (נתוס' שם) ביאר, שלכך הקדימו התוספות לומר כן בשיטת חכמים, כדי שלא נתרץ קושיות התוספות להלן, שמה שמצינו בכמה מקומות שנתינה היא בפחות משוה פרוטה זהו לשיטת חכמים. וראה באור חדש (ד"ה מיהו) מה שדקדק בדברי התוספות. **כה. ראה בדרך אמונה** (מתנות עניים פ"ח הט"ו ניתור ההלכה ד"ה שנוהג) שהאריך

יא. **ודווקא** לכהן גזרה התורה שהוא רשאי לאוכלה ומצוה היא, אף שעל ידי האכילה נפקעת קדושת התרומה. יב. **ועי"ש** עוד שכתב (ד"ה ועי"ל) שיש לומר להיפך, שבתרומה לדברי הכל חצי שיעור מותר מן התורה. יג. **אמנם** הר"ש (תרומות פ"ז מ"ח) הביא שבירושלמי (שם ה"ח) מבואר שתשלומי הקרן של תרומה הוא משום קנס, ובפני משה (שם ד"ה כמה דתימר) ביאר, שגם החומש הוא קנס. יד. **וראה** בזה להלן בסמוך בענין 'בשיטת הר"ש משאנץ, מהמבואר בשבת (סט:) שתשלומי החומש הם במקום הקרבן, ואם כן נראה שדין החומש כדין הקרבן חטאת, וכשם שלגבי חטאת צריך שיהיה שב מידיעתו, דהיינו שאם היה יודע שהוא איסור לא היה אוכלו משום שהוא אסור מן התורה, הוא הדין בחומש, ואם נאמר שלפי אבא שאול בפחות מכזית אין איסור לאו, אם כן איך הוא מחייב עליו חומש, והרי אינו שב מידיעתו שלא היה נמנע מלאוכלו, כמבואר ביומא (פ.) שכל שבמזיד היה רק ידיעת חצי שיעור אין זה נחשב ששב מידיעתו. ומכך שחייבין עליה חומש מוכרח לומר שיש לאו גמור בפחות מכזית כשהוא שוה פרוטה. טו. **בגדרי** תשלומי מעילה, ראה אוצר עיונים למסכת מעילה (מערכה טו). טז. **והובאו** דבריו בהרחבה לעיל בסמוך. יח. **וכן** העיר בהגהות מהרי"ד על הספרא (שם). יט. **שאין** לומר שבקרן אין שוה פרוטה ובחומש יש שוה פרוטה, שאי אפשר שיהיה כך. כ. **המהרש"ג** (שו"ת, ח"ג סי' יז) הביא קושיית השואל שמא בא הפסוק למעט כשאכלה שלא כדרך אכילה שאינו חייב קרן וחומש, ועי"ש שכתב לדון שגם באופן זה חייב קרן וחומש. ובסוף דבריו

ויש שכתבו[כי] לדחות את הקושיא ממה שחיטה אחת פוטרת את הכרי, שזהו רק לענין הפקעת שם טבל על ידי הפרשת התרומה, אבל מצות 'נתינה' לכהן אינה מתקיימת בכל שהוא אלא בשוה פרוטה[כי], וסתם כרי יש בו הרבה, ומן הסתם בשיעור שאמרו חכמים להפריש תרומה אחד מששים יש בו יותר מכדי נתינה[כח].

ובתפארת יעקב (גיטין כ. נמוס' ד"ה למאן) כתב כעין זה, שהרי הנתינה אינה פוטרת את הכרי אלא ההפרשה פוטרת, וכל שהפריש אפילו לא נתנו לכהן נפטר הכרי, ובהפרשה לפטור את הכרי די בחיטה אחת, ואף שצריך ליתנו לכהן, הרי מסתבר לומר שאין חיוב כלל על בעל הכרי ליתנו לכהן, שגם בלא הנתינה לכהן הכרי מתוקן, ואפילו אם התרומה נאבדה אינו חייב באחריותה. ואפילו אם נאמר שמשום שכתוב 'ונתן לו' יש מצוה בפני עצמה על בעל הכרי ליתן מתנות לכהן, אין כוונת נתינה זו לשוה פרוטה, אלא צריך נתינה של שוה פרוטה, ורשאי להמתין עם החיטה האחת, ולצרפה עם שאר תרומות שיפריש, עד שיהא בהם כדי 'נתינה', ואז יתנם לכהן[כט].

ובשפת אמת (נמוס' סס) כתב, שיש ליישב שמה שחיטה אחת פוטרת היינו לפי חכמים שמחייבים בזר שאכל בכזית אף אם אין בו שוה פרוטה, אף שכתוב 'ונתן', ומוכח ש'נתינה' אינה דווקא בשוה פרוטה, ומשום כן גם בהפרשת תרומה אף שכתוב 'תתן' די בחיטה אחת, אבל לפי אבא שאול שסובר לגבי תשלומין בזר שאכל תרומה ש'ונתן' היינו שוה פרוטה, יתכן שאף בהפרשת תרומה יסבור שרק בשוה פרוטה תפטור את הכרי משום שכתוב 'תתן'.

ובאתוון דאורייתא (כלל כה ד"ה והרווחנו) כתב ליישב, על פי המבואר בירושלמי (פ"ג ה"ג) לגבי דין הפרשת תרומה מחמץ, שכשמפריש מחמץ על חמץ אין ההפרשה חלה משום שאין השיריים ניכרים, וגם כשמפריש מחמץ על מצה, אף שהשיריים ניכרים וניתרים, מכל מקום אין תרומתו תרומה, משום שאין התרומה חלה אלא כששייך להפריש מהתרומה עצמה[ל]. ולפי זה אם נאמר שבתרומה צריך שיעור של שוה פרוטה, נמצא שאי אפשר להפריש משיעור זה על עצמו, שהרי לא יהא בתרומה שוה פרוטה, ואם כן לעולם לא נוכל להפריש תרומה, שכל שיעור שנצריך שתהא התרומה שוה, אי אפשר להפריש משיעור זה על עצמו, שאם יפריש כולו לתרומה, אין התרומה חלה, ואם יפריש מקצת מהשיעור נמצא שאין שיעור כראוי בתרומה עצמה, ואם כן הדבר מוכרח, שכוונת התורה היתה לכל שהוא, ולא לנתינת פרוטה.

בקושיית התוספות שלגבי חליפין מצינו נתינה בפחות משוה פרוטה

שם. עוד הקשו התוספות (ד"ה ומ"ן), שלגבי קנין חליפין מבואר בגמרא (ב"מ מז.) שקונים בכלי שאין בו שוה פרוטה, אף שכתוב בו 'ונתן לרעהו', הרי ששייך 'נתינה' בפחות משוה פרוטה[לא].

והמהר"ם חלאווה (ד"ה ומ"ן) כתב לדחות, שכיון שהוא כלי הרי הוא חשוב לעשות בו קנין אע"פ שאין בו שוה פרוטה. וכן כתב **בנודע ביהודה** (שו"ת, מהדו"ת יו"ד סי' רל ד"ה והנה הגס)[לב], וביאר, שהתוספות שהוכיחו מקנין חליפין, היינו לשיטתם (קידושין יח: ד"ה והרי, שבועות לט: ד"ה מה) שלענין טענה וכפירה צריך שהכלי יהיה שוה פרוטה.

ובשפת אמת (נמוס' סס) כתב ליישב, ש'נתינה' יש לפרשה נתינה מיד ליד ממש כמו בגט, וזהו מה שאמרו בגיטין (כ.) ש'ונתן' היינו נתינת גט[לג], אבל את הפסוק (ויקרא כג יד) 'ונתן לכהן את הקדש' אי אפשר לפרש כן, שבודאי לא הקפיד הכתוב לקיים מצות נתינה רק שיבא ליד הכהן, וזה יתקיים גם אם יקחנו הכהן בעצמו ברצונו וכדומה, אם כן מה שייך לשון נתינה בזה, ולכן צריך לומר שהכוונה היא על דבר שהוא שוה פרוטה, שנופל ענין 'נתינה' על המתנה שבנתינת תשלומי התרומה[לד].

בקושיית התוספות שמצינו בגט שאין צריך נתינה שיש בה שוה פרוטה

שם. עוד הקשו התוספות, שלגבי גט כתוב בתורה (דברים כד ב) 'ונתן בידה', ומכל מקום מבואר בגיטין (כ.) שאם כתבו על איסורי הנאה כשר, ומבואר מזה שאין צריך בגט 'נתינה' שיש בה שוה פרוטה. **ובמהר"ם חלאווה** (ד"ה ומ"ן) כתב ליישב, שכיון שהוא 'ספר', מועיל בה נתינה אף בפחות משוה פרוטה. **ובנודע ביהודה** (שו"ת, מהדו"ת יו"ד סי' רל ד"ה והנה הגס) כתב ליישב, שבגט נחשב לנתינה אף שאין הגט עצמו שוה כלום, לפי שדבר גדול נתן לה, שעל ידי נתינת הגט היא מותרת לכל העולם. וכן ביאר בראש יוסף (נמוס' ד"ה ומ"ן) בכוונת תירוץ התוספות בסוגייתנו.

ובתפארת יעקב (גיטין כ. נמוס' ד"ה למאן) כתב, שמה שמצינו בגט שאין צריך בו כדי נתינה, יש לפרש שהוא משום ש'ונתן בידה' אין הכוונה שיתן לה דבר חשוב, אלא שיתן לה מידו או מיד שלוחו, ובא למעט כשאומר 'טלי גיטך מעל גבי קרקע', ושיגרשנה בנתינת הכתב לידה ולא בדבר אחר, אבל אין הכוונה שיגיע לה מידו איזה דבר חשוב. אולם הפסוק 'ונתן לכהן את הקדש' היינו שיתן לכהן מעות תשלומין, ובוודאי צריך בזה נתינה חשובה[לה].

בתירוץ התוספות לחלק בין תרומה לשאר דינים

שם. כפי שנתבאר, הקשו התוספות שמצינו לגבי תרומה וחליפין וגט, ש'נתינה' היינו בפחות משוה פרוטה. ותירצו התוספות, שלגבי תשלומי תרומה צריך שיהיה שוה פרוטה משום שה'נתינה' שבו נכתבה לענין התשלומין, וכמו שאין חיוב השבת גזילה בפחות משוה פרוטה, כך גם בהשבת דמי התרומה צריך שיהיה שוה פרוטה[לו], שמשום שכתוב 'ונתן' משמע שצריך נתינה חשובה, אבל בשאר דינים אף שכתוב בהן נתינה אין צריך שיהיה בהם שוה פרוטה.

ובמזל שעה (זמיה ומתנה פ"ח ד"ה ופרק) דקדק, שהרי הטעם שאין חיוב השבה בגזילה וגניבה בפחות משוה פרוטה מבואר בסנהדרין (מ.) שהוא משום מחילה, אם כן מה שייך ללמוד ממנו לתשלומי תרומה, הרי הן לא ניתנו להימחל, וכמו ששנינו בתרומות (פ"י מ"ח) שאם רצה כהן למחול אינו מחול, ואם כן ראוי להתחייב על תשלומי תרומה בפחות משוה פרוטה.

והיד המלך (למלח, מלוה ולוה פ"ד ה"ח) דקדק מדברי התוספות, שרק בתרומה צריך שיהא בנתינה שוה פרוטה, אבל בכל שאר נתינות האמורים בתורה אף פחות מפרוטה נחשב נתינה, ומוכח מדבריהם שפחות משוה פרוטה נחשב ממון[לז]. וכתב לבאר[לח], שאמנם מבואר **ברמב"ם** (גזילה פ"ח ה"י) שבגזילה אין חיוב השבה על פחות מפרוטה, אין זה משום שאינו ממון אלא שאמדו חכמים שכל פחות מפרוטה מוחל אדם, ומחילה זו נחשבת כהשבה, אבל תחילת איסור גזל שאין עדיין מקום למחול, שאם אדם מחל לחבירו חפץ שלו אשר עדיין בידו אין במחילתו כלום, הרי שבאמת גם פחות מפרוטה נכלל באיסור גזלות[לט].

האם סתם נתינה היא בכל שהוא או בכזית

שם. בזרע יעקב (בן נמיס, שו"ת סי' יח ד"ה ומיך) כתב, **שמהתוספות** בסוגייתנו מבואר שסתם נתינה היא בכל שהוא, ולכך בהפרשת תרומה ובגט ובקנין חליפין ובמתן בהונות ובמתן דמים שיעורן כל שהוא, ורק באוכל תרומה לפי חכמים

להוכיח שאפשר להפריש לתרומה אפילו חצי חיטה ואפילו משהו. אך בלב דוד (שו"ת, סי' נה ד"ה ממנס) כתב, שיש לומר שדווקא חיטה אחת פוטרת את הכרי, משום שהיא 'בריה', כמבואר במכות (יג.) 'חטה כברייתה'. **כו. יראים** (סי' קנה), מהר"ם חלאווה (ד"ה ומ"ן), נודע ביהודה (שו"ת, מהדו"ת יו"ד סי' רל). ועיקר חידוש זה כתב בתוספות רי"ד (קידושין נח: ד"ה מטה), והביאו המשנה למלך (מתנות עניים פ"י ה"ו). ועיין תועפות ראם (על הירושלמי סי' קנה אות ה), חידושי מהר"י שפירא (נמוס' ד"ה ומ"ן), דברי שאול (יוסף דעת, יו"ד סי' שכב ס"ק ח) ואפיקי ים (מ"ע סי' ט) מה שדנו בשיטה זו [ועל מה שכתב בדברי שאול (שם) ראה מה שהשיב בנודע ביהודה (שם) בהגה"ה מבן המחבר]. **כז. וראה** ביראים (סוף מצוה קנה) שביאר הטעם שדי בהפרשת תרומה כל שהיא בשביל להתיר את האיסור טבל. וראה בבית שערים (שו"ת, יו"ד סי' מטו ד"ה ומ"מ) שביאר בזה את דברי התוספות בשבת (כה: ד"ה תמן) ש'תתן' האמור לגבי תרומה פירושו נתינת ממון וצריך שיהיה בה שוה פרוטה, והיינו שבתרומה יש שתי מצוות: א. לתקן את הטבל, ובזה חיטה אחת פוטרת את הכרי. ב. לתת ממון לכהן, ובזה ודאי שצריך דווקא שוה פרוטה. **כח. וביאר** הנודע ביהודה (שו"ת, מהדו"ת יו"ד סי' רל ד"ה ועוד) את סברת התוספות שלא תירצו כך, שמה שבתרומת גורן אין צריך כדי נתינה, היינו משום שאפילו אין לו אלא מעט חיטים שאין בכל הטבל כדי נתינה, מכל מקום אסור עד שיפריש ממנו תרומה ושאר מתנות, ובודאי צריך ליתן לכהן תרומתו, וא"כ מוכרח מכך שלא הקפידה התורה על כדי נתינה. וכתב, שיש לדחות שזהו דווקא כשאי אפשר לקיים נתינה, אבל כשאפשר ליתן כדי נתינה חייב ליתן כדי נתינה. **כט. או** שיתן לכהן על ידי צירוף תרומה עם חולין שיהא נכלל הכל בנתינה. **ל. דהיינו** שצריך שבמה שלקח בשביל שיחול עליו תרומה, יוכל להפריש מחלק ממנו על השיריים שבו, והרי השיריים הם חמץ ולא יהיו ניתרים על ידי התרומה, ולכן אין מועלת ההפרשה מחמץ על המצה. **לא. ובגדר** דין זה נחלקו הראשונים, בתשובות הרשב"א (ח"ד סוף סי' רכ) כתב, שבחליפין חידש הכתוב שישנם בפחות משוה פרוטה, אף על פי שהקנין הוא מדין כסף. אמנם התוספות בקידושין (ג. ד"ה ומסתם) ביארו, שקנין חליפין אפילו בכלי שוה פרוטה אינו מטעם כסף, אלא קנין אחר הוא. **לב. עיי"ש** שדן בתירוץ זה. וכן תירץ בתפארת יעקב (גיטין כ. נמוס' ד"ה למאן), והוכיחו האחרונים [שם] כדבריהם, שהרי במודה במקצת שכתוב בו 'כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים' (שמות כב ו), הדין הוא שאפילו אם טענו שני מחטין והודה באחד חייב, ומחטין אינם שוים פרוטה. **לג. וכן** בחליפין העיקר הוא 'נתינת' הסודר 'לידי' חבירו [כמבואר בב"מ (ז.) שצריך בזה 'נתינה'], ולכך אין צריך שיהיה בו שוה פרוטה. וכן במתן דמים [שהביאו התוספות בהמשך דבריהם] המצוה היא בנתינת הדם על המזבח, ושייך בה לשון נתינה. **לד. ובזה** מיושב מה שהקשו התוספות [בהמשך דבריהם] מהכתוב 'ואשר יתן ממנו על זר' (שמות ל לג), שנלמד ממתן דמים שדי בכל שהוא, שיש לדחות שהרי באיסור ליתן על זר אין חילוק בין נותן בידו ממש לבין כששפך עליו על ידי תחבולה אחרת, ולכך אינו דומה למתן דמים ובהונות, ולכן מצריך רבי יהודה כזית. **לה. ראה** לעיל בסמוך תירוץ השפת אמת (נמוס' סס) על קושיית התוספות מחליפין, שבזה מיישב גם את הקושיא מגט, כעין תירוץ התפארת יעקב. **לו. בקובץ** שעורים (סוף קמח) דקדק, שהרי תשלומי תרומה אינם מטעם השבת גזילה, אלא מטעם כפרה [ועיי"ש שביאר הטעם שאי אפשר לקרות שם תרומה על איסורי הנאה משום שצריך 'נתינה', ובגט נחשב 'נתינה' גם באיסורי הנאה, והיינו משום שבתרומה צריך הקנאה, ואיסורי הנאה אי אפשר להקנותם ולא לקנותם, אבל בגט לא צריך הקנאה]. וראה עוד בגדר תשלומי תרומה, בחידושי הגר"ח (מעילה פ"ח), בחזון איש (פסחים סי' קכד לדף לב.) ובקהלות יעקב (סי' מ סק"ג, מעילה סי' ו סוס ג). וראה בחידושי הגר"ש שקופ (כתובות סי' לח) שביאר שענין התשלומין הוא להעמיד את התרומה שאכל, שהתשלומין יהיו תמורת התרומה. ונתבאר ענין זה בהרחבה בילקוט ביאורים למסכת כתובות (ב:) בענין 'מחלוקת תוספות ור"ש מדוע אין הכהן יכול למחול', ובענין 'חזרה קושיית התוספות למקומה'. **לז. והעיר**, שהתוספות בכתובות (שם. ד"ה ממילא) ובבבא מציעא (סה. ד"ה שם) כתבו שעל פחות משוה פרוטה אין תורת ממון כלל, ואם כן קשה על מה שכתבו כאן שבשאר דינים 'נתינה' היא אף בפחות משוה פרוטה, איך יהיה תורת נתינה בדבר שאין עליו תורת ממון כלל. **לח. נראה** מדבריו שכוונתו לפרש שיטת התוספות בסוגייתנו, עיי"ש. **לט. וראה** בענין זה במחנה אפרים (הל' גזילה סי' ו), ומה שנתבאר בזה להלן בסמוך בדברי הגמרא 'אי דלית ביה שוה פרוטה קרן נמי לא לישלם'.

שיעורה בכזית משום שכתוב בה אכילה, ולפי אבא שאול שיעורה בשוה פרוטה משום שלמדים כן מהשבת גזל.

ובמנחות (עט:) מבואר שמנחת חוטא אסור לתת עליה שמן, והסתפק רבי יוחנן (סס ס.) בנתן משהו שמן על גבי כזית מנחת חוטא, האם 'שימה' האמורה בשמן שיעורה כנתינה האמורה לגבי לבונה דהיינו בכזית, או שב'שימה' די בכל שהוא. וכתבו התוספות (סס ד"ה מי), שמה שמשמע שסתם נתינה היא בכזית, היינו משום שלמדים מנתינה האמורה בתשלומי תרומה שהיא בכזית כחכמים שבסוגייתנו, שלפי אבא שאול אם יש שוה פרוטה אף שאין בו כזית הרי זה בכלל נתינה. וכתבו עוד, שיש לומר שאפילו לאבא שאול סתם נתינה היא בכזית, ורק בתרומה סבר שאין צריך כזית כיון שלמדים ממעילה שהיא בפרוטה, כמבואר בסוגייתנו. וביארו התוספות, שלגבי חליפין (ב"מ מז.) קונין בכלי שאין בו שוה פרוטה, אף שכתוב (רות ד ז) 'ונתן לרעהו', ש'נעלו' משמע כל שהוא, וכן לגבי גט (גיטין כ.) אף שכתוב (דברים כד ג) 'ונתן בידה', הכוונה היא לנתינת גט בעלמא, שכיון שכתוב 'ספר' משמע אפילו כל שהוא. וכתב הזרע יעקב (סס), שמדברי התוספות במנחות מבואר שכל שאפשר לפרש כוונת הכתוב לנתינה אזי סתם נתינה בכזית, וכשלא שייך לפרש כוונת הכתוב לכזית, השיעור הוא כל שהוא, או פרוטה במקום שפירש כן הכתוב[מ].

תירוץ התוספות בבבא מציעא שבשאר דברים כיון שאינם נתינת ממון אין צריך שיהיה בהם פרוטה

שם. התוספות בבבא מציעא (מז. ד"ה קויס) תירצו, שלגבי תשלומי תרומה ה'ונתן' עולה על ממון, ולכן צריך שיהא בו שוה פרוטה, אבל בקנין חליפין ה'ונתן' עולה על נתינת נעל ולא על נתינת ממון[מא], וכן 'ונתן בידה' האמור לגבי גט היינו נתינת גט ולא נתינת ממון, וכן בהפרשת תרומה חיטה אחת פוטרת את הכרי משום שהנתינה עולה על הפרי ולא על ממון, ומשום כן אין צריך שיהא שוה פרוטה. וכן כתב **בתוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה ומיון - בתירוץ הרמשון)[מב].

ובבית שערים (שו"ת, יו"ד סי' מטו ד"ה אגב) ביאר, שכוונת התוספות היא, שכשאין התכלית נתינת ממון, כגון לגבי גט, וכן בנתינת מנעל שהוא לקנין ולאחר מכן חוזר המנעל לבעליו, וכן בתרומה התכלית היא לתקן הטבל, בזה אין צריך שיהיה שוה פרוטה. אבל כשתכלית הנתינה היא לתת ממון למקבל, אין דין ממון בפחות משוה פרוטה, ולכך צריך שבנתינת תשלומי תרומה יהיה שוה פרוטה.

תירוץ התוספות בגיטין שלמדים תשלומי תרומה ממעילה

שם. התוספות בגיטין (כ. ד"ה דילמא) תירצו, שלכך סובר אבא שאול שלגבי תרומה אין נתינה בפחות משוה פרוטה, משום שתשלומי תרומה למדים מתשלומי מעילה, ששניהם נחשבים לתשלומי קודש, ולמדים בגזירה שוה 'חטא חטא' זה מזה[מג]. וביאר **בזרע יצחק** (לומנרוזו, גיטין שם), שבתשלומי מעילה כתוב (ויקרא ה טז) 'ואת אשר חטא מן הקדש ישלם', ולשון 'תשלומין' אין שייך בפחות משוה פרוטה, כמבואר בתוספות בבבא מציעא (מז. ד"ה קויס)[מד], ומשום כן גם בתרומה אין נתינה בפחות משוה פרוטה[מה].

שיטת הריטב"א שממה שלא כתוב ישלם למדים שהנתינה היא בשוה פרוטה

שם. הריטב"א (גיטין כ. ד"ה דילמא) ביאר, ש'נתינה' סתם אין משמעותה נתינת ממון, אלא כשהיא אמורה בענין ממון, ואפילו בענין ממון דווקא כששינה הכתוב ממה שהיה ראוי לכתוב, צריך שתהא נתינה שיש בה שווי ממון[מו]. ולגבי תשלומי תרומה כתוב (ויקרא כב יד) 'ונתן לכהן את הקדש', והיה צריך לכתוב 'ישלם' כיון שהוא אמור לגבי תשלומין, וכיון שכתוב 'ונתן', יש לדרוש שכוונת הכתוב היא שאין נתינה בפחות משוה פרוטה[מז]. וכן מבואר בגמרא (כריתות ו:) שהסך משמן המשחה פחות משוה פרוטה פטור, משום שכתוב (שמות ל לג) 'ואשר יתן ממנו על זר', והיינו כדי נתינה, ולמדו כן ממה ששינה הכתוב ממה שהיה לו לכתוב.

ביאור הלימוד מהלשון 'ונתן' בלשון עבר והאם משערים שוה פרוטה בתרומה הנמכרת בזול או בחולין שמשלם

שם. האבן העוזר (נמוס' ד"ה ומיון) כתב לבאר הטעם שבתרומה צריך נתינה שיש בה שוה פרוטה, אף שבכל התורה נתינה היא בפחות משוה פרוטה, שכן למדים מלשון הכתוב (ויקרא שם) 'ונתן לכהן את הקדש' ולכאורה היה צריך לכתוב לשון ציווי 'ויתן' כמו שכתוב בתחילת הפסוק (שם) 'ויסף חמישיתו עליו'[מח], וממה שכתוב 'ונתן' לשון עבר יש ללמוד שצריך נתינה גמורה שהיא שוה פרוטה, ובכלל דין זה למדנו שלא נאמר שדי במה שקודם הנתינה שחולין גמורים הם יש בהם שוה פרוטה, ואין צריך שלאחר שייעשו תרומה וצריך למכרם בזול, עדיין יהיה בהם שוה פרוטה, אלא הכתוב 'ונתן' מלמד שגם אחר הנתינה שנעשו תרומה יהא בהם שוה פרוטה[מט].

ובנר למאור (רבינוביץ, סי' י סק"ט) הסתפק, האם משערים את השוה פרוטה לפי התרומה הנמכרת בזול, או לפי החולין שהוא משלם, וכתב שכיון שטעמו של אבא שאול הוא שמ'ונתן' למדים שצריך שבנתינה יהיה שוה פרוטה, נראה לומר שמשערין לפי החולין שמשלם. ומבואר מדבריו שאין צריך שלאחר הנתינה כשנעשו תרומה יהיה בהם שוה פרוטה. וזהו שלא כדברי אבן העוזר[נ].

לאבא שאול כל הפסוק מיותר ללמד שאין נתינה בפחות משוה פרוטה

שם. הפני יהושע (נמוס' ד"ה ההוא) כתב ליישב הטעם שלגבי תרומה אין נתינה בפחות משוה פרוטה, שלפי אבא שאול שאינו דורש מ'את הקודש' שצריך שיהיה ראוי להיות קודש, אם כן כל הפסוק 'ונתן לכהן את הקדש' מיותר הוא, שהרי הדבר פשוט שיש דין תשלומין קרן וחומש לכהן ככתוב 'וחמישיתו יוסף עליו', ולכך דרש מפסוק זה שצריך שיהיה בו שוה פרוטה.

כשהנתינה היא על דבר פרטי שייך לשון נתינה אפילו כשאין בו שוה פרוטה

שם. השפת אמת (ד"ה ומיון) כתב ליישב, שכשהנתינה היא על דבר פרטי שייך לשון נתינה אפילו כשאין בו שוה פרוטה, שנתינת 'ראשית' היא, או נתינת נעל וגט, וכן הוא לשון הגמרא בגיטין (כ.) 'נתינת גט היא', אבל הכתוב 'ונתן את הקדש' האמור לגבי תרומה אינו אלא לפרש שנעשה קודש, אבל לא נזכר בפסוק החפץ שנותן, וכל שכתוב 'נתינה' סתם צריך שיהיה שוה פרוטה[נא].

בקושיית התוספות ששיעור סיכת שמן המשחה יהיה בכל שהוא

שם. בענין עשיית שמן המשחה נאמר בתורה (שמות ל לב-לג) 'על בשר אדם לא ייסך וגו', ואשר יתן ממנו על זר ונכרת מעמיו', ובכריתות (ו:) שנינו, כמה יסוך ויהא חייב, רבי מאיר אומר כל שהוא, רבי יהודה אומר כזית. ומבואר בגמרא (שם), שלענין סיכה במשיחת מלכים וכהנים לדברי הכל שיעורו בכל שהוא. וביאר רב יוסף סברת מחלוקתם של רבי מאיר ורבי יהודה, שלפי רבי מאיר הכתוב 'על בשר אדם לא ייסך', מלמד על 'ואשר יתן ממנו על זר', ומה סיכה משמעותה כל שהוא, אף נתינה שיעורה בכל שהוא ולא בכזית, ולפי רבי יהודה למדים 'נתינה' שעל זר מ'נתינה' דעלמא, מה נתינה דעלמא שיעורה כזית, אף נתינת השמן על זר שיעורה כזית. ופירש רש"י (שם ד"ה נתינה) שלמדים מנתינה האמורה לגבי תרומה, 'ונתן לכהן את הקדש', שכיון שכתוב בה אכילה (ויקרא כב יד) 'ואיש כי יאכל קדש' וכל אכילה כזית אף ה'ונתן' הכוונה לכזית[נב].

והקשו התוספות (ד"ה ומיון) בשם ר"י, מדוע למד רבי יהודה נתינה בגזירה שוה מתרומה שצריך בה כזית, היה לו ללמוד לחומרא משאר הפסוקים שכתוב בהם 'נתינה' ודינם בכל שהוא, כגון מתן דמים על המזבח[נג] ומתן בהונות במצורע שאין בהן שיעור[נד], וגם שמסתבר ללמוד שיעור נתינה מהם, שהם דומים ל'סיכה' האמורה בפסוק זה שהיא בכל שהוא, וכיון שסיכה היא בכל שהוא, היה ראוי לומר שגם 'נתינה' האמורה בענין זה היא בכל שהוא, וכסברת רבי מאיר שנחלק על רבי יהודה (שם)[נה]. **ובנודע ביהודה** (שו"ת, מהדו"ת יו"ד סי' רל ד"ה והרמ"ה) תמה על מה שהקשו התוספות שנלמד ממתן דם על המזבח, שלנתינה מאדם לאדם שהכוונה היא להנהותו ויש חילוק בין אם יש בו כדי נתינה, אין שתרומה נלמדת ממעילה אם כן הוא להיפך מדברי אבא שאול, שיש ללמוד ממעילה שכשם שהיא נוהגת בפחות משוה פרוטה להשבה ופטור רק מעונש, כן תרומה בפחות משוה פרוטה יהא פטור רק מהעונש, אבל יצטרך לעשות השבה כמו במעילה. **מו. ולכך** כשכתב גט על איסורי הנאה, כשר, וכן בתרומה די בחיטה אחת, וכן בחליפין אין צריך שיהיה שוה פרוטה. **מז. וכן** כתב בברך משה (נמוס' ד"ה ומיון) לדחות קושיית התוספות משאר מקומות שמצינו נתינה בפחות משוה פרוטה. **מח. שכן** מצינו שדקדקה הגמרא בכתובות (מג:) בפסוק (דברים כג טו) 'ונתן לאבי הנערה', שלא כתוב 'יתן'. **מט. ועי"ש** שביאר לפי זה את סברת תנא קמא, לפי הגירסא 'ההוא מיבעי ליה לדבר הראוי להיות קדש, פרט לאוכל תרומת חמץ בפסח'. **נ. אך** מדברי החתם סופר (ד"ה דמיקם) מבואר שמשלם לפי התרומה שנמכרת בזול. **נא. ועי"ש** עוד מה שכתב ליישב. **נב. והיינו** כחכמים החולקים על אבא שאול. תוספות (ב"מ מז. ד"ה קויס). **נג. שאין** בהם שיעור כמו שכתבו התוספות בגיטין (כ. ד"ה דילמא). **נד. וביאר** המהרש"א (נמוס' שם), שקושיית התוספות היא שיש להשוות את השיעור בכל הדברים שכתוב בהם נתינה, שפירושו שימה על דבר אחר. וראה בהערה להלן בסמוך בכוונת המהרש"א. **נה. על** פי מהר"ם (נמוס' שם). ודקדק המהר"ם, מדוע הקשו התוספות שנלמד ממתן בהונות, ולא הקשו שנלמד ממה שחיטה אחת פוטרת את הכרי. וביאר,

מ. ונראה שכן מבואר בתוספות בב"מ (מז. ד"ה קויס). **מא. ומה** שבחליפין אין מועיל באיסורי הנאה אף שבגט אם כתבו על איסורי הנאה כשר, ראה מהרש"א (ב"מ שם נמוס' שם) ואבני מילואים (סי' קלט ס"ק יג). **מב. ובתירוץ** השני תירץ כהתוספות בסוגייתנו, ומוכח מכך שתירוצי התוספות בסוגייתנו ובבבא מציעא, שני תירוצים שונים הם. **מג. כמבואר** לקמן (לג.). ראה ביד יהודה (נמוס' ד"ה ומיון) הטעם שהתוספות בסוגייתנו לא תירצו כתירוץ התוספות בגיטין. **מד. ראה** בגט מקושר (מגלגלזו, סי' ו ד"ה ומ"ל) שנתקשה במקור המיעוט למעילה בפחות משוה בפרוטה, וביד דוד (גיטין כ. נמוס' שם) כתב, שאין צריך פסוק למעט תשלומי מעילה בפחות משוה פרוטה, משום שגדר התשלומין הוא כהשבת גזילה [ראה ביד דוד (שם) שדייק מהתוספות בגיטין שתשלומי תרומה עצמם אינם בגדר תשלומין, ושלא כהתוספות בבבא מציעא (מז. ד"ה קויס) שתשלומי התרומה הם בגדר תשלומין]. ובעיקר דין מעילה שהיא בשוה פרוטה, ראה אוצר עיונים למסכת מעילה (מערכה טו פוס ג-ה). **מה. במזלֵ** שעה (זכייה ומתנה פ"ו ד"ה והנה הפוס') תמה, שהרי מבואר בבבא מציעא (נה:) שהפסוק (ויקרא ה טו) 'ואת אשר חטא מן הקדש ישלם' בא לרבות פחות משוה פרוטה להשבון, ולא נתמעט פחות משוה פרוטה למעילה אלא שלא להתחייב עליה חומש וקרבן בשוגג ומלקות במזיד, אבל לגבי תשלומין אדרבה הפסוק בא לרבות פחות משוה פרוטה, שחייב בין בשוגג ובין במזיד, וכיון

להביא ראיה ממתן דמים על המזבח, שאין יתרון למזבח אם הוא שוה פרוטה או לא.

וסיימו התוספות, שלפי רבי מאיר הסובר בכריתות (ו:) שנתינה בכל שהוא, מיושב שהוא למד כן לחומרא ממתן דמים ומתן בהונות. **ובעוד יוסף חי** (נמוק' סס) ביאר כוונתם, משום שלכאורה יש להקשות אף על רבי מאיר הסובר ששיעור סיכה בכל שהוא, והרי איסור זה הוא מדין מעילה ששיעורה בכזית והיה ראוי להיות ששיעור סיכה בכזית[ני]. ועל זה תירצו התוספות, שמשום שהוא דומה לענין סיכה שמצינו במתן דמים ובמתן בהונות, לכך יש לדמותו להם ודינו בכל שהוא[נ].

ובזרע יעקב (בן נאיס, שו"ת סי' יח) הקשה, שגם לפי רבי מאיר הסובר שנתינה בכל שהוא קשה, שהרי מבואר שם שרק משום שרבי מאיר למד מ'סיכה' לכך הוא סובר שהשיעור הוא בכל שהוא, אבל בלא הלימוד מסיכה גם לרבי מאיר היה צריך כזית משום שנתינה דעלמא בכזית, והיינו משום שלמדים כן מתרומה, וקשה קושיית התוספות מדוע למדים נתינה מתרומה, ואין למדים לחומרא שנתינה היא בכל שהוא. וכן הקשה **בחידושי רבי עקיבא איגר** (נמוק' סס). **ובזרע יצחק** (נמוס' סס) כתב ליישב, שדברי הגמרא שרבי מאיר למד כן מסיכה, הוא להוסיף לימוד נוסף למקור שיטתו[נא], ועיקר סברתו היא משום שנתינה היא בכל שהוא[נב].

ועוד הקשה בחידושי רבי עקיבא איגר (סס), שהיה לתוספות להקשות להיפך, מדוע למד רבי יהודה דווקא נתינה של שמן המשחה, והרי יש ללמוד לכל הנתינות 'נתינה נתינה' שיהיו בכזית, ונתינת תרומה טהורה לכהן יהיה באמת דווקא בכזית, וחיטה אחת לא תפטור את הכרי, והניח בצ"ע.

תירוצי האחרונים לקושיית התוספות ששיעור סיכת שמן המשחה יהיה בכל שהוא

שם. האחרונים תירצו קושיית **התוספות** בכמה דרכים: **א. בצרור החיים** (כלי המקדש פ"ו ה"י ד"ה ועוד קשה - השני) כתב לתרץ, שלכך מצריך רבי יהודה כזית משום שמצינו שינוי לשון בפסוק, שהתחיל ב'סיכה' וסיים ב'נתינה'. וכן תירצו התוספות בבבא מציעא (מז. ד"ה קונים) לגבי שיעור איסור נתינת לבונה על מנחת חוטא.

ב. המניני שלמה (נמוס' סס) כתב ליישב, שלמדים חוטא מחוטא, שהאוכל תרומה חוטא הוא, וכן נותן שמן המשחה חוטא הוא, ושניהם אמורים בזר החוטא, ואע"פ שנתינה האמורה בתרומה אינה החטא בעצמו, מכל מקום היא באה מחמת חטא, ושניהם דומים זה לזה, ששניהם חטא אחד הוא, שחטא הזר בקודש[נג].

ג. החתם סופר (ד"ה ומיהו) כתב ליישב, שעדיף ללמוד מדבר הדומה לו, ולכן למדים את שיעור נתינת שמן המשחה שכתוב בו 'יתן', מנתינת לבונה על מנחת חוטא שכתוב בה (ויקרא ה יא) 'לא יתן עליה לבונה' ושיעורה בכזית (מנחות נט:)[נד], שבלבונה יש לפרש שכוונת הכתוב הוא לכזית שיש בזה חומרא, ששנינו, מנחת חוטא ומנחת קנאות שנתן עליה לבונה, מלקט את הלבונה וכשירה. ואם עד שלא ליקט לבונתה חישב עליה, בין חוץ לזמנו בין חוץ למקומו, פסול ואין בו כרת. ואם משליקט לבונתה מחשב עליה, חוץ למקומו פסול ואין בו כרת, חוץ לזמנו פיגול וחייבין עליו כרת. והדין שהלבונה מעכבת את מחשבת פיגול, היינו בשיעור 'נתינה' ואם כן כשנתן עליה פחות מכזית וחשב עליו מחשבת פיגול חייב כרת שלכשילקטם אח"כ יהיה פיגול, מה שאין כן כשנתן עליה כזית, ונמצא ששיעור כזית חומרא היא, שעד שיעור כזית, אפשר שתחול מחשבת פיגול כשהלבונה עדיין עליה.

טעם החילוק בשיעור נתינה בין נתינת שמן המשחה לבין תשלומי תרומה

שם. התוספות בגיטין (כ. ד"ה דילמא) דקדקו, שהרי מבואר בכריתות (ו:) לגבי שמן המשחה ש'ואשר יתן ממנו על זר' לרבי יהודה היינו בכזית, ואם כן גם לגבי תשלומי תרומה נאמר ש'נתינה' היינו בכזית ומדוע סובר אבא שאול שהשיעור הוא בשוה פרוטה[נה]. וביארו התוספות, שמה ששיעור סיכה בכזית, היינו שממה ששינה הכתוב ולא כתב 'סיכה' אלא 'נתינה', יש ללמוד שאין שהוא משום שעדיף ללמוד קדשים מקדשים. ועיי"ש עוד מה שביאר בקושיית התוספות. **ראה** באבני צדק (טייטלבויים, שו"ת יו"ד סי' קמג ד"ה אימא תום ו) שדקדק מדוע לא הקשו התוספות שנלמד מלבונה. **וראה** בעבודת הלוי (ד"ה והנה הרב) שביאר בכוונת המהרש"א ליישב את התוספות מהקושיות הללו [שהקשו המהר"ם והאבני צדק]. בזרע יצחק (נמוס' סס) הקשה, שלכאורה יש לתרץ את קושיית התוספות שכך קיבל רבי יהודה את הגזירה שוה, שנלמד נתינה של שמן המשחה מנתינה של תרומה. ותירץ, שאין זה גזירה שוה גמורה, אלא לימוד זה מזה, עיי"ש שהביא ראיה לזה. **נו. ועיין** בתוספות בבבא מציעא (מז. ד"ה קונים) שמשמע מדבריהם שהיה אפשר להקשות כן. **נז. וראה** בצרור החיים (כלי המקדש פ"ו ה"י ד"ה ועוד קשה) מה שהקשה על דברי התוספות. **נח. וכמו** שהתוספות חיזקו קושייתם בסברא שהיא דומה לסיכה, אך בודאי שאף בלא סברא זו שייכת קושייתם שנלמד מכל נתינה לחומרא. **נט. וראה** עוד ביד דוד (נמוס' סס) מה שכתב ליישב. **ס. ועיי"ש** שהביא דברי הגמרא בסנהדרין (מב:) שמבואר שם סברא זו. **סא. והיינו** שלא כפירוש רש"י (כריתות סס) שהלימוד הוא מ'נתינה' האמורה בתשלומי תרומה. **סב. עֵ"ש** פי ביאור הגט מקושר (פ' ג ד"ה ועוד). **סג. וראה** בגט מקושר (פ' ג ד"ה ויש לתמוה) שהאריך להקשות על דברי התוספות. **סד. ראה** בזרע יעקב (בן נאיס, שו"ת סי' יג ד"ה שוב לתירץ) מה שדקדק בדברי התוספות. **סה. בגבעת** פנחס (ד"ה ומיהו) דקדק, שהיה השיעור בכל שהוא כמשמעות סיכה, אלא צריך נתינה חשובה, כמו 'ונתן לכהן את הקדש' (ויקרא כג יד) שלשיטת חכמים החולקים על אבא שאול היינו כזית[סג]. **והוסיפו** התוספות, שכמו כן 'לא יתן עליה לבונה' (ויקרא ה יג) האמור לגבי מנחת חוטא, ומבואר במנחות (פ.) שהשיעור הוא בכזית, היינו משום ששינה הכתוב מלשון 'שימה' שהתחיל בה 'לא ישים עליה שמן' (ויקרא סס). ועוד כתבו, שלכך שיעור נתינת לבונה בכזית, משום שלמדים כן מהקטרת לבונה בחוץ שגם היא הקטרת איסור כמו הקטרת לבונה במנחת חוטא, ושיעורה בכזית[סד].

ביאור קושיית הגמרא על אבא שאול שאכילה היא בכזית

ואידך נמי הא כתיב יאכל ההוא פרט למזיק הוא דאתא[סה]. בלמודי ה' (לימוד כח ד"ה עוד) דקדק, שלפי מה שכתב **הרא"ם** (נמוקפומיו על הסמ"ג ל"ת עו, ובגיליון לסמ"ג הלכות חמץ פ"ח) שסתם אכילה שבתורה היא בכל שהוא, וההלכה למשה מסיני מלמדת שאכילה היא בכזית, אם כן מה מקשה הגמרא מהכתוב 'יאכל', הרי יש לומר שמ'ונתן' למדים שהשיעור הוא בשוה פרוטה, ואכילה זו אינה כשאר אכילות שהן בכל שהוא ומשום הלכה למשה מסיני הן בכזית. וכתב, שיש ליישב בדוחק, שההלכה למשה מסיני מלמדת על כל האכילות שבתורה שהן בכזית, ולכך מקשה הגמרא על אבא שאול שנמצא שההלכה למשה מסיני סותרת את הלימוד מ'ונתן'. ותירצה הגמרא שלפי אבא שאול כוונת הכתוב הוא למעט מזיק ולא ללמד על שיעור אכילה, ואם כן אינו בכלל האכילות שההלכה למשה מסיני לימדה שהן בכזית[סו].

האם המיעוט הוא למזיק תרומה או למזיק את עצמו

אהת19/06/2018

ההוא פרט למזיק הוא דאתא[סז]. רש"י (ד"ה פרט) פירש, שהכוונה למזיק את התרומה של כהן שאינו משלם חומש, אבל קרן משלם כשאר מזיק חולין[סח]. והטעם שאין משלם חומש ביאר **המאירי** (ד"ה כל), משום שאינו קרוי 'אוכל' תרומה, אלא מזיקה ומפסידה.

וכתב בחידושי מהר"י שפירא (ד"ה ומיהו), שרש"י דייק לכתוב שהזיק 'תרומה של כהן' דהיינו שהגיעה ליד הכהן, שאילו רק הופרשה ועדיין היא ביד הבעלים, אף קרן אינו משלם, כמבואר בחולין (קל:) שהמזיק מתנות כהונה או שאכלן פטור מלשלם, משום שהוא ממון שאין לו תובעין.

אבל מדברי **הרמב"ם** (תרומות פ"י ה"ח) מבואר, שכוונת הגמרא היא למעט מזיק את גופו, שאינו משלם חומש. וכן כתב **המאירי** (ד"ה כל, נפילות הרשמון, יומא פ: ד"ה קף), שאם אכל תרומה באופן שהזיק בה את עצמו, כגון שכסס שעורים של תרומה או שאכל תרומה באכילה גסה, דהיינו לאחר שהיה שבע וקץ במזונו[סט], אינו משלם חומש, שכתוב (ויקרא כג יד) 'כי יאכל' פרט למזיק את עצמו[ע].

האם גם לפי חכמים מזיק תרומה פטור מלשלם חומש

שם. בזרע יעקב (בן נאיס, שו"ת סי' יג ד"ה ובשמעתין) כתב להוכיח מפשטות דברי הגמרא בכמה מקומות שלדברי הכל מזיק הקדש או תרומה פטור, וביאר, שאף לפי חכמים הדין כן, ולשיטתם מלבד מה ש'יאכל' בא ללמד על שיעור כזית, גם נלמד מלשון 'אכילה', שהמזיק אינו נכלל בלשון אכילה, וגם אבא שאול סובר שאם לא היה כתוב 'ונתן' שמשמעותו שוה פרוטה, היה ראוי לדרוש מלשון אכילה את שני הדינים כשיטת חכמים, אבל כיון שכתבה התורה 'ונתן', אין למדים מ'יאכל' אלא למעט מזיק.

אך בלמודי ה' (לימוד כח ד"ה עוד) צידד לומר שאין ללמוד מ'יאכל' שני הלכות, ואכן לחכמים ש'יאכל' מלמד שיעור כזית, אינו ממעט מזיק תרומה, ולשיטתם אף מזיק חייב בתשלומי חומש.

הטעם שנכתב 'ונתן' לפי דרשת הכתוב להצריך דבר הראוי להיות קודש

ההוא מיבעי ליה לדבר הראוי להיות קדשע[א]. התוספות (ד"ה ההוא) דקדקו, שהרי דין זה נלמד מ'את הקדש' שבהמשך הכתוב, ואם כן אין צריך את לגמרא להקדים לבאר הטעם שתנא קמא אינו דורש מ'ונתן' כאבא שאול, ולאחר מכן לבאר סברת תנא קמא. **סו. וראה** עוד בזה בערך השלחן (שו"ת סי' תמג ס"ג ד"ה מנגן). **סז. ראה** אבני צדק (טייטלבויים, שו"ת יו"ד סי' קמג ד"ה מנחם) שדקדק שלכאורה התיבות 'הוא דאתא' מיותרות. **סח. ביד** המלך (לנדא, גזילה פ"ו ה"י ד"ה מיבעי) דקדק מדברי רש"י, שתשלומי הקרן אינם מכח הפסוק 'ונתן לכהן את הקדש', אלא מצד חיוב תשלומי נזק אשר מחויב לשלם כל מזיק חולין, ולא חל עליו חוב נתינה והשבה ליד הניזק רק חוב תשלומין לבד. ועיי"ש מה שדן לפי זה לפטור כשזה נהנה וזה לא חסר [וראה עוד בגדר תשלומי הקרן בתרומה באבני נזר (שו"ת, אהע"ז סי' רעט ס"ק לג)]. **וראה** בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה כי) שהביא הוכחה שמזיק חייב בתשלומי הקרן. **סט. ראה** בזה בגמרא יומא (פ:). אך רש"י **שם** (ד"ה זר, ד"ה פרט - השני) פירש לשיטתו כאן, שכשאוכל אכילה גסה הרי הוא מזיק את התרומה. **וראה** בפרטי דין זה בשו"ע (או"ח סי' תריג ס"ו) **ובדרך אמונה** (תרומות פ"י ה"ח). **ע. וראה** בידי סופר (לוסטיג, שו"ת סי' כו אות ה) מקור לפטור מזיק תרומה לפי הרמב"ם. **ודנו** האחרונים לשיטת הרמב"ם, האם על אכילה שלא כדרך הנאתו חייב לשלם קרן, **ראה** צל"ח (ברכות לה. ד"ה ומומר), **נודע ביהודה** (שו"ת, מהדו"ת או"ח סי' קטו ד"ה מה שהקשה) **ומנחת חינוך** (מצוה רפג אות ה). **עא. יש** שגרסו בגמרא 'ההוא מיבעי ליה לדבר הראוי להיות קדש, פרט לאוכל תרומת חמץ בפסח', **וראה** באבן העוזר

תיבת 'ונתן' שבתחילת הפסוק[עב]. וביארו, שאם היה כתוב רק 'את הקדש', היינו סבורים לומר שבא הכתוב למעט רק מעות שאי אפשר לשלם בהן על התרומה שאכל, אבל בכל הפירות אפשר לשלם, ולכך כתבה התורה 'ונתן' שמשמע שצריך שה'נתינה' תהיה מפירות הראויים להיות קודש. וכתב הרש"ש (נמוק' סס), שכוונת התוספות למעט את הדברים השנויים במשנה בתרומות (פ"ו מ"ה), שהן לקט ושכחה ופאה והפקר ומעשר ראשון שנטלה תרומתו ומעשר שני והקדש שנפדו, שאין משלמים מהם תשלומי תרומה, ולדברי חכמים במשנה שם משלמים במעשר שני והקדש שנפדו[עג].

ובראש יוסף (נמוק' סס) כתב, **שרש"י** (ד"ה ההוא) מיישב את קושיית התוספות, שמשום שסוף הפסוק 'את הקדש' מלמד שצריך דבר הראוי להיות קודש, לכך הוצרך הפסוק לכתוב 'ונתן', שדרך הפסוק להוסיף תיבה אחת[עד]. **וכן כתב הפני יהושע** (נמוק' סס), שלולא דברי התוספות היה נראה ליישב שאכן עיקר הלימוד הוא מ'את הקדש', אלא שממילא הוצרכה התורה לכתוב 'ונתן', שכך דרך הכתוב להוסיף ולכתוב. אלא שלפי אבא שאול שאינו דורש כן מ'את הקדש', אם כן כל הפסוק 'ונתן לכהן את הקדש' מיותר הוא, שהרי הדבר פשוט שיש דין תשלומין קרן וחומש לכהן ככתוב (במדבר ה ז) 'וחמישיתו יסף עליו', ולכך דרש מפסוק זה שצריך שיהיה בו שוה פרוטה[עה].

ביאור תירוץ הגמרא שרק כשנותן את החולין לכהן הם נעשים קודש

שם. כתב הרש"ש (נמוק' סס), שיש לפרש כוונת הגמרא, ש'ונתן' מלמד שהתשלומין אינם נעשים תרומה מיד כשמפרישם, אלא רק לאחר שנותנם לכהן, וכדעת רבי בירושלמי (תרומות פ"ו ה"ב).

האם יש להוכיח מסוגייתנו שפחות משוה פרוטה אינו נחשב ממון

אי דלית ביה שוה פרוטה קרן נמי לא לישלם. במחנה אפרים (גזילה סי' ח) כתב לחקור, האם פחות משוה פרוטה אינו נחשב ממון, ולכך הגוזל פחות משוה פרוטה פטור מהשבתה, או שהטעם הוא שמן הסתם כל פחות משוה פרוטה, ישראל מוחל, כמבואר בסנהדרין (מז.), ואם כן יש להסתפק כשגנב פחות משוה פרוטה ולא נודע לבעלים שנגנב מהם, שמא חייב להחזיר שכיון שלא ידע עדיין לא מחלו. וכתב **בנחל יצחק** (סי' עג ענף ד הג"ה ד"ה ונעיקר), שמקושיית הגמרא שאם אין בה שוה פרוטה אין צריך לשלם קרן יש להוכיח שלעולם אינו משלם פחות משוה פרוטה, שאם לא כן היה לגמרא לתרץ שמדובר שנטל את התרומה שלא בידיעת הבעלים או שהיה בידיעתם אלא שצעקו מתחילה ועד סוף שאינם מוחלים לו, ולכן משלם את הקרן.

אמנם בבית שערים (שו"ת, או"ח סי' קפ ד"ה ממנס) כתב, שלפי מה שכתבו התוספות בכתובות (ג: ד"ה זה) שאין הכפרה תלויה רק בהפרשה ולא בנתינה לכהן, ומה שאין הכהן יכול למחול היינו רק ההפרשה, א"כ יש לבאר שקושיית הגמרא היא שכשאין שוה פרוטה, אף שיש בו דין ממון ואם כן צריך הוא כפרה[עז], מכל מקום לכפרה די בהפרשה ולא יצטרך לשלם אותו לכהן.

ביאור סברות המקשן ורב פפא במחלוקתם של אבא שאול וחכמים

אי דלית ביה שוה פרוטה קרן נמי לא לישלם ואי דאית בה שוה פרוטה חומש נמי לישלם לעולם דאית בה שוה פרוטה ואפילו הכי כיון דלית ביה כזית משלם את הקרן ואינו משלם את החומש וכו' אמר להו רב פפא אפילו תימא אבא שאול אבא שאול תרתי בעי. המהר"ם חלאווה (ד"ה סי' ח) ביאר, שהגמרא סברה שלפי חכמים צריך שיהיה באכילתו כזית, וגם שיהיה שוה פרוטה, והיינו משום ש'אכילה' בכזית, ולענין הדין שצריך שיהיה בו שוה פרוטה, סוברים חכמים שאין צריך לימוד מפסוק, שלא מצינו חיוב תשלומין או דין מקח בממון שהוא פחות משוה פרוטה, וכל הפסוק בא ללמד שצריך שיהיה דבר הראוי להיות קודש. ולפי אבא שאול אין צריך כזית ודי שיהיה שוה פרוטה וכסברת חכמים, ולשיטתו תיבת 'ונתן' מיותרת היא, ובאה ללמד

(כתוב' ד"ה ופין) שביאר גירסא זו. אך **המהרש"ל** בחכמת שלמה (ד"ה פרט) כתב שאין גורסים כן, שהלימוד נצרך לעיקר הדין שלא ישלם אלא דבר הראוי להיות קודש, אלא שממילא למדים למעט תרומת חמץ בפסח. וכתב, שכן נראה מדברי התוספות (ד"ה ההוא). **עב. ראה** באבן העוזר (נמוק' ד"ה ופין) שכתב ליישב קושיא זאת, הובאו דבריו לעיל בענין 'דיוק מהלשון 'ונתן' בלשון עבר שאין נתינה בפחות משוה פרוטה'. **עג. וראה** בפירושי הרע"ב והר"ש (תרומות סס) אם בכל הדברים הללו שייך הטעם שצריך שיהיה דבר הראוי להיות קודש. **עד. ראה** בעבודת הלוי (נרפ"י סס) שביאר שלפי זה נחלקו רש"י ותוספות בטעם שלא מקשה הגמרא מנין לאבא שאול שצריך דבר הראוי להיות קודש. אך ראה בשפה ברורה (קומונפקי, הלכה נכרכה חוט קסנ), שנראה כוונתו לבאר, שפירושי רש"י והתוספות אחד הם, שהרי בלשון הקודש כאשר נכתב תיבה שמשמעותה 'פעל' לשעבר, כשנוסף אות וי"ו בראש התיבה, הוא נהפך מ'עבר' ל'עתיד', והכוונה היא שיהיה הדבר נגמר ונשלם בעתיד, ויהיה עבר בזמן העתיד, אולם כאשר בא פועל העתיד בוי"ו החיבור, אז יכוון רק לומר שיפעל בעתיד, ולא שיהיה הדבר נגמר ונשלם בעתיד. ולכן, כיון שכתוב 'ונתן לכהן את הקדש' שהוא עבר, והוי"ו הופכו לעתיד, בא ללמד שיהיה נשלם בעתיד, והיינו שגם לאחר 'ונתן', שיהיה כבר 'עבר' בזמן, עדיין יהיה קרוי 'את הקדש', דבר הראוי להיות קודש. **עה. וכתב**, שלפי זה נתיישבה קושיית התוספות (ד"ה ופין) שמצינו נתינה בפחות משוה פרוטה, שצריך רק 'נתינה' בשוה פרוטה ואין צריך שיהיה בו כזית, ולשון 'אכילה' בא למעט מזיק, שדווקא על אכילה חייב לשלם, ולעולם אין צריך שיעור אכילה דהיינו כזית.

ורב פפא סובר שלא נחלקו חכמים עם אבא שאול בזה, שלדברי הכל צריך שיהיה בו כזית וגם שיהיה שוה פרוטה[עח], ולפי זה מה ששנינו בברייתא לעיל בסמוך שאבא שאול אומר עד שיהא בו שוה פרוטה, לא בא לחלוק על חכמים אלא לפרש את שיטתם, שגם הם סוברים כן[עט].

ובראשון לציון (בינקאוויץ, ד"ה מנו רבנן) תמה על דברי הגמרא, איך סבר המקשה שאם יש שוה פרוטה אף שאין בו כזית יהיה חייב לשלם חומש, והרי מבואר בגמרא לעיל בסמוך שלפי תנא קמא חיוב חומש תלוי בשיעור כזית. וביאר, שהמקשן סבר שלפי תנא קמא בין כשיש בו רק שוה פרוטה ובין כשיש בו רק כזית, חייב קרן וחומש. ודקדק, שלפי זה מדוע אמר תנא קמא לעיל שהאוכל כזית תרומה חייב קרן וחומש, והרי הוא סובר שגם כשאכל שוה פרוטה שאין בו כזית חייב קרן וחומש. וביאר, שבא להשמיענו שאפילו בכזית לחוד חייב בקרן וחומש, ונלמד מהפסוק 'כי יאכל' וכל שכן שבשוה פרוטה לחוד חייב קרן וחומש, שגם סתם גזלן חייב בשוה פרוטה. ונלמד מהפסוק 'ונתן'. ולפי אבא שאול דווקא כשיש שוה פרוטה חייב חומש אף שאין בו כזית, אבל על כזית לחוד אינו חייב חומש.

והתרצן סבר שלפי תנא קמא העיקר תלוי באם יש בו כזית, שבכזית חייב קרן וחומש, אבל כשאין בו כזית, אף אם הוא שוה פרוטה אין חייב חומש[פ].

בשיטת הירושלמי שאף כשאכל פחות משוה פרוטה משלם קרן כשיש בו כזית

שם. מקושיית הגמרא מבואר, שכשאין בה שוה פרוטה, אף קרן אינו משלם. **וכיפה עינים** (ד"ה מ) הביא שהירושלמי (פ"ג ה"ג) סובר שאפילו כשיש בו פחות משוה פרוטה משלם את הקרן, אם יש בו כזית. **ובחידושי מרן רי"ז הלוי** (מכתיס עמ' עט: ד"ה ונלפ"ה) כתב לבאר, שתשלומי תרומה אינם בתורת חיוב ממון, ולכן שייך בהם חיוב תשלומין אף כשמדין ממון אין חיוב לשלם. ואפילו לאבא שאול שחיוב חומש תלוי בפרוטה ולא בכזית, מכל מקום אין זה בתורת חיוב ממון אלא הוא שיעור נתינה שנתחדש בחיוב תשלומי תרומה.

והביא היפה עינים את דברי **הכסף משנה** (תרומות פ"י הכ"ג), שגם הבבלי סובר שהדבר תלוי בכזית ולא בשוה פרוטה, ומה שמבואר בגמרא שכשאין שוה פרוטה אף קרן אינו משלם, זהו רק לפי סברת המקשן, אבל לפי האמת אינו כן.

יישוב שיטת הרמב"ם שכשאין בה שוה פרוטה משלם לכהנים

שם. הרמב"ם (תרומות פ"י הכ"ד) כתב, שאם היה בה כזית ואין בה שוה פרוטה, משלם לכהנים. **ובכסף משנה** (סס) תמה, שמקושיית הגמרא בסוגייתנו מבואר שכשאין בה שוה פרוטה אינו משלם אפילו קרן. ותירץ, שרק בהוה אמינא סבורה היתה הגמרא שאין חיוב תשלומין בפחות משוה פרוטה, מה שאין כן למסקנת הגמרא, כיון שלחכמים לומדים מ'יאכל' שאכילה בכזית, הרי תלה הכתוב חיוב התשלומין בשיעור כזית אפילו שאינה שוה פרוטה.

ובמחנה אפרים (על הרמב"ם, תרומות פ"י הכ"ג) כתב ליישב, שהגמרא מקשה כך משום שבברייתא מדובר שאכל פחות מכזית, ובאופן זה כיון שאין בה שוה פרוטה אינו משלם אפילו קרן, אבל כל שיש כזית חייב אף שאין בה שוה פרוטה[פא].

ובהגהות ר' פייבל טויבש (ד"ה מ"ר) כתב ליישב, שקושיית הגמרא בסוגייתנו היא לשיטת אביי בשבת (קט:) שהחומש לא בא לכפר עוון מיתה, אלא שחיובו הוא משום שנהנה, ואם כן מסתבר שצריך שיהיה שוה פרוטה, אבל לפי רבא (סס) הסובר שחומש הוא במקום מיתה, הרי הוא חייב חומש אף כשאכל כזית שאין בה שוה פרוטה, והרמב"ם פסק כרבא, ומשום כן כתב שאף שאין בו שוה פרוטה ורק יש בו כזית, משלם.

שאף שמצינו בכמה מקומות ששייך נתינה אפילו בפחות משוה פרוטה, מכל מקום לגבי תרומה דרשו מפסוק מיותר שהנתינה היא בשוה פרוטה. **עו. וראה** ביד המלך (נגדת, מלוה ולוה פ"ד ה"ח) שהאריך לדון בזה. וראה עוד בזה בלב מבין (גזלה ואבדה פ"ו ה"ו), במנחת חינוך (מלוה קל חוט ח, מלוה רמח חוט ג) ובחשן אהרן (על השו"ע, או"מ סי' ו ס"ק ח). **עז. כיון** שחצי שיעור אסור מן התורה. **עח. ראה** בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה מכנה) שתמהו, שבגמרא לעיל בסמוך מבואר שלפי אבא שאול אין למדים מ'יאכל' שצריך שיעור אכילה, אלא ממעטים מזיק. ובעבודת הלוי (ד"ה ומי) כתב ליישב, שרב פפא חולק על דברי הגמרא לעיל, וסובר שאבא שאול אינו ממעט מזיק מ'יאכל', אלא ממעט כשאין בו כזית. **עט. וראה** בדרך אמונה (תרומות פ"י ה"ג ביאור ההלכה ד"ה עד) שהאריך לדון בדברי המהר"ם חלאווה. **פ. ועיי"ש** שביאר סברת המקשן, שדוחק לומר ש'ונתן' נכתב רק משום סוף הפסוק [והיינו כמו שפירש רש"י (ד"ה ההוא) בדברי הגמרא], ולכך פירש, שגם לפי תנא קמא הוא נדרש שאם יש בו שוה פרוטה חייב, וצריך שני הפסוקים, וסברת התרצן היא, שעדיף להשוות השיטות של אבא שאול וחכמים, שכשם שלפי אבא שאול הדבר תלוי באם יש בו שוה פרוטה לחוד, כך לפי חכמים הדבר תלוי במה שיש בו כזית לחוד. וראה עוד בבית שערים (או"ח סי' קפ) שביאר סברות המקשן והתרצן לשיטת הרמב"ם (תרומות פ"י הכ"ד). **פא. וכן** כתב הרש"ש (ד"ה מ).

ובעמק יהושע (שפירא, סי' ה סוף ד"ה ע"כ נראה) כתב לבאר שיטת הרמב"ם, לפי מה שביאר שכשגזל פחות משוה פרוטה אינו צריך להשיבו לבעלים משום שהבעלים מחלו, ובגמרא מדובר בפחות מכזית שתשלום הקרן אינו מצד כפרה אלא מצד גזל, ולכן אם אין בה שוה פרוטה אף קרן אינו משלם משום מחילה, אבל הרמב"ם מדבר באכל כזית שהתשלום הוא משום כפרה וכיון שהוא משום כפרה אין מועילה מחילה כמו שכתבו התוספות בכתובות (ג: ד"ה זכ), ולכן אפילו בפחות משוה פרוטה צריך לשלם, וכמבואר בירושלמי (מרומות פ"ו ה"ג)[פב].

מהו האופן שיש בה שוה פרוטה ואין בה כזית

לעולם דאית בה שוה פרוטה ואפילו הכי כיון דלית ביה כזית משלם את הקרן ואינו משלם את החומש. רש"י (ד"ה למימ) פירש, שאין בה כזית, ומכל מקום יש בה שוה פרוטה, כגון בשנת בצורת. **והחתם סופר** (ד"ה למימ) ביאר, שדברי רש"י הם לשיטתו לקמן (מד.) שפרס הוא ד' ביצים, אבל לפי הסובר (עירובין פג.) שככר בפונדיון הוא ג' ביצים, שהם י"ב זיתים[פג], ובפונדיון ט"ז פרוטות, אם כן גם כשאינה שנת בצורת שוה פרוטה היא פחות מכזית. וכתב, שמכל מקום יש לומר שדווקא חולין אפשר שיהיה פחות מכזית שוה פרוטה, אבל תרומה שמוכרים אותה בזול, אי אפשר שפחות מכזית יהיה שוה פרוטה, אלא בשנת בצורת[פד].

הטעם שאין לדחות שדין המשנה אמור במזיד

ומי בעי אבא שאול תרתי והא תנן אבא שאול אומר את שיש בו שוה פרוטה חייב בתשלומין וכו' ואם איתא כיון שיש בו כזית מיבעי ליה. בראש משביר (ד"ה ומי) דקדק, שלכאורה יש לדחות את קושיית הגמרא, שדברי המשנה הם במזיד, ודינו של אבא שאול הוא לענין שוגג. וכתב ליישב, שאין לדחות כך, שאם נפרש דין המשנה לענין מזיד, ובמזיד הרי אין חומש, ואם כן הנידון הוא על הקרן, אם כן קשה מדוע אמרו חכמים שאינו חייב עד שיהיה בו כזית אף שיש בו שוה פרוטה, והרי שוה פרוטה נחשב לממון וצריך לשלם, אלא מוכרח לומר שמדובר בשוגג שבזה יש חיוב קרן וחומש, ועל זה שנינו שאינו משלם חומש.

מ'וחטאה' לחוד אין למעט מזיד

דתניא וחטאה בשגגה פרט למזיד. במהר"ם חלאווה (ד"ה ומקשה) דקדק, שכאן משמע שמלשון חטא אין למעט מזיד אלא מדכתיב 'בשגגה', וקשה שביומא (פ:) מבואר לגבי וידוי הכהן גדול ביום הכיפורים 'חטאתי עויתי פשעתי', חטאים אלו השגגות, וכן הוא אומר (ויקרא ד ג) 'נפש כי תחטא בשגגה', ואם כן גם בלא תיבת 'שגגה' יש ללמוד מ'וחטאה' שהכוונה היא לשוגג ולא למזיד. וביאר, שדווקא לגבי וידוי הכהן גדול שכיון שאומר לשונות אחרים שכוונתם על מזיד, לכך ענין חטא הוא בשוגג[פה].

דחיית הקל וחומר ממה שמעילה חמורה שהיא איסור גם על הנאה

והלא דין הוא ומה שאר מצות שחייב בהן כרת פוטר בהן את המזיד מעילה שאין בה כרת אינו דין שפטר את המזיד. רש"י (ד"ה שחייב) פירש, שהמצוות שחייב בהן כרת היינו כגון חלב ודם[פו]. **ובראש יוסף** (נרש"י שם) תמה, שיש לדחות מה לשאר מצוות שכן מותרים בהנאה ורק באכילה הם אסורים, תאמר במעילה שעל הנאה יש בה אזהרה ולכל הפחות יש איסור, ואיך אפשר ללמוד מעילה משאר מצוות.

בקושיית התוספות שמעילה משום שהיא קלה יהא לזדונה כפרה

שם. מבואר בברייתא שיש לדון קל וחומר משאר מצוות שאף שחייב בהן כרת פוטר בהן את המזיד, מעילה שאין בה כרת אינו דין שפוטר את המזיד. **והקשו התוספות** (ד"ה מעילה), הרי יש לומר שהיא הנותנת, ששאר מצוות מחמת שהן חמורות שעונשן כרת לכך אין לזדונם כפרה[פז], אבל מעילה שהיא קלה שהרי אין בה כרת, יהא לזדונה כפרה בקרבן. וכן מצינו במכות (כ:) לענין עונש גלות בעדים זוממין, שסברה הגמרא לדון קל וחומר שאם הרוצח שעושה מעשה במזיד אינו גולה, עדים שלא עשו מעשה אינו דין שלא יגלו, ודוחה הגמרא שהיא הנותנת, שהרוצח שעשה מעשה, במזיד לא יגלה בשביל שלא תהא לו כפרה על מעשיו, אבל העדים כיון שלא עשו מעשה יגלו בשביל שתהא להם לכפרה[פח].

ועוד דקדקו התוספות, שהרי שנינו בתוספתא (כריתות פ"ו הי"ג) שהבא על שפחה חרופה ונזיר טמא ושבועת העדות והפקדון הם ארבעה המביאים קרבן על הזדון כשגגה, ואם כן הם יוכיחו שאין בהם כרת, ומכל מקום חייבים קרבן על זדונם, וכמו כן במעילה יהא הדין שמזיד מביא קרבן[פט]. **ובתוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה מעילה) **יישב** קושיא זו, שאפשר שחידוש הוא מה שהם מביאים קרבן, ואין ללמוד מהם שהמזיד מביא קרבן[צ].

ותירצו התוספות בשם ר"י, שאכן יכולה היתה הברייתא לדחות את הקל וחומר משום 'היא הנותנת', אלא שהברייתא כבר דחתה באופן אחר[צא]. **ובקרבן אהרן** (ויקרא פי"ח מות ח) ביאר כוונת התוספות, שהדחייה שבברייתא עדיפה היא מהדחייה שהקשו התוספות, משום שעל הדחיה שהקשו התוספות יש לומר שאדרבה מסתבר להיפך, שמי שעוונו חמור שמחמת כן נתחייב עליו כרת, הייתי אומר שלא יספיק לו מיתת הכרת לכפר עליו, אלא שיצטרך לכפרה אחרת, שהקב"ה לא רוצה שתשאר נפש ישראל בלא כפרה, ולכך היינו סבורים לומר שעל העוון החמור ירבה כמה כפרות, ומלבד העונש שגזרה תורה יביא גם כן קרבן, ואם כן יש לדון שאם בשאר מצוות שעוונם חמור וצריך כפרה גדולה, מכל מקום לא חייבם הכתוב שמלבד הכרת יביאו קרבן מעילה שהיא קלה, אינו דין שדי לה במיתה ואינו צריך להביא עליה קרבן בשביל שיתכפר לו. אבל אין לומר שמשום שהעון חמור לא תועיל לו כפרה, וכסברת התוספות בקושייתם, שאדרבה רצון הקב"ה הוא שתועיל כפרה לכולם. אמנם במסכת מכות (ג:) דחתה הגמרא כן, משום שלא היתה דחיה אחרת[צב].

והמהר"ם חלאווה (ד"ה מעילה) כתב ליישב, שהקל וחומר הוא, שאף שעיקר חיוב הבאת חטאת אמור במקום שבמזיד חייב כרת, שכל שזדונו בכרת שגגתו בחטאת, מכל מקום המזיד פטור מחטאת, כל שכן מעילה שאין בה כרת, ולכך אין שגגתו חטאת, ובודאי שלא יהא בה חיוב קרבן במזיד. ואף שבמעילה בשוגג אין מביאים חטאת אלא אשם, ואם כן אין שייך בה הכלל שהחיוב בשוגג תלוי בחיוב על המזיד, מכל מקום שם קרבן אחת היא.

ובפני יהושע (נמוק' שם) כתב ליישב קושיית התוספות, שיש לחלק שדווקא לענין חיוב גלות שייך לומר סברת 'היא הנותנת', כיון ששגגה זו מסורה לבית דין לדונה בגלות[צג], ונשתנית משאר שגגות שניתנו לכפרה על ידי הבאת קרבן, כל שכן כשאינו שוגג גמור אלא מזיד, דהיינו עדים זוממין שהעידו על אדם שהרג בשוגג, יהא דינם מסור לבית דין ויתחייבו גלות. מה שאין כן בשאר חייבי כריתות שאף המזיד שלהם אין עונשן מסור לבית דין, ואם עשה תשובה נפטר אף מכרת, ככתוב (נחמדבר טו לא) 'הכרת תכרת הנפש ההוא עונה בה' דווקא כשעוונה בה, וכיון שמצינו שיש לו כפרה אפילו במזיד על ידי תשובה, היה ראוי לומר שעל כל פנים יביא קרבן, שהרי גם בשוגג כשמביא קרבן אין לו כפרה אלא אם שב מידיעתו ששב בתשובה, וכל שכן במזיד שמלבד התשובה יהא טעון הבאת קרבן[צד], וכיון שמכל מקום פטרה התורה את חייבי כריתות בתשובה בלבד, ואפילו בלא קרבן, אם כן מוכרח שזהו משום שלא מצינו מזיד שמביא קרבן, ולכן מקשה הגמרא שהלא דין הוא שמעילה שאין חייבים עליה כרת, לא יתחייב עליה קרבן במזיד[צה].

בקושיית התוספות מדוע הוצרכה התורה לרבות מזיד בשפחה חרופה ובנזיר

שם. עוד הקשו **התוספות** (ד"ה מעילה), שמבואר בכריתות (ט.) שלגבי שפחה חרופה נתרבה מזיד לחיוב קרבן אשם מ'אשר חטא' (ויקרא יט כב), וכן לגבי נזיר טמא נתרבה מזיד לחיוב קרבן מ'פתאום' (נחמדבר ו ט), ויש לתמוה מדוע הוצרכה התורה לרבות בהם את המזיד, שהרי בלא זה לא היינו למדים ממעילה שמזיד פטור, כיון שיש ללמוד משבועת העדות והפקדון שגם מזיד חייב, שיש להקיש לחומרא לחייב מזיד בקרבן[צו], ולא ללמוד ממעילה להקל ולפטור את המזיד[צז]. וביאר **המהר"ם** (נמוק' שם) כוונת שייכות קושיא זו לתחילת דברי התוספות, שלכאורה היה אפשר לבאר שלכך הוצרך הפסוק לרבות מזיד בשפחה

פב. וראה עוד בבית שערים (שו"ת, או"ח סי' קפ) ביישוב שיטת הרמב"ם כעין זה. **פג. יש** להעיר, שלפי הידוע שבביצה יש שני זיתים, אם כן הם רק ששה זיתים, ואפשר לומר שכוונת החתם סופר היא שחצי מהככר בפונדיון הוא ג' ביצים, וא"כ בככר שלם יש ו' ביצים שהם י"ב זיתים. **פד. מדברי** החתם סופר מבואר שמשערין לפי שווי התרומה, ועיין בנר למאור (רניטוכין, סי' י פק"ט) שהסתפק האם משערין השוה פרוטה לפי התרומה הנמכרת בזול, או לפי החולין שהוא משלם, והעלה שמשערין לפי החולין שמשלם. וראה עוד שם (פק"י) במה שדן בדברי רש"י. **פה. וכן** כתב בעמק הלכה (שו"ת, ח"ג סי' מ) ש'חטא' משמע או שוגג או מזיד, והביא שכן מבואר בדברי הגמרא בשבת (פח:), וציין בזה למה שכתב בהתורה והמצוה (להמלבי"ם, פר' ויקרא סי' קנב). **פו. ראה** מים עמוקים (ד"ה ומ"מ) מה שתמה על פירוש רש"י ששאר מצוות היינו חלב. **פז. ביד** יהודה (נמוק' שם) הקשה, שלדברי רבי יוחנן (שבת פט.) מה שדנה הברייתא שבשאר מצוות אין חיוב קרבן היינו דווקא כשהזיד וידע שיתחייב כרת, אם כן אין לומר שאין מביא קרבן בשביל שלא יהא לזדונו כפרה, שהרי מכל מקום הוא חייב כרת, וכרת מכפר, ואם כן יש לו כפרה. ועיין שם שהאריך ליישב קושייתו. **פח. ראה** במים עמוקים (נמוק' שם) מה שכתב בביאור קושיית התוספות.

פט. וראה בחידושי רבנו מאיר שמחה (ליקוטים, נמוק' שם) יישוב קושיות התוספות. **צ. עיין** שם עוד מה שכתב לדון ביישוב קושיות התוספות. **צא. ראה** בפני יהושע (נמוק' שם) שתמה על תירוץ התוספות. ועיין שם מה שכתב לדון בכוונת התוספות. וראה באילת אהבים (גור אריה יהודה, נמוק' שם), בנאם יהודה (נמוק' שם) ובאברהם יגל (נמוק' שם) שכתבו לבאר תירוץ התוספות. **צב. ועיי"ש** שכתב לבאר כוונת תירוץ התוספות באופן נוסף. **צג. וכמבואר** בכתובות (ל:) שלכך רציחה חמורה היא לגבי שאר עבירות, שאפילו בשוגג הקפידה התורה שלא יהא לו כפרה אלא בבית דין. **צד. ואפילו** לגבי עולה שמכפרת על חייבי עשה, מבואר בזבחים (ז:), שאם לא עשה תשובה, הרי 'זבח רשעים תועבה' (משלי כא כז). **צה. ועיין** שם שכתב שלפי דרכו מיושבת גם הקושיא השניה שהקשו התוספות שמצינו ארבעה המביאים על הזדון כשגגה, ואם כן הם יוכיחו שאין בהן כרת ומכל מקום חייבים על זדונם קרבן [ונראה כוונת דבריו, שכיון ששייך בהם חיוב מלקות על ידי בית דין, היינו סבורים לומר שלא יתחייב קרבן שהוא חיוב לשמים, והוצרכה התורה לרבות שגם מזיד מביא קרבן]. **צו. במגיני** שלמה (ד"ה ושוד) תמה, איך אפשר להחמיר ולהביא קרבן, והרי אפשר שהוא מביא חולין בעזרה. **צז. במגיני** שלמה (נמוק' שם) דקדק, שהתוספות עצמם בשבועות (לו. ד"ה מאי) הביאו את

חרופה, משום שלולא הפסוק היינו למדים מקל וחומר משאר מצוות שיש בהן כרת שאין חייבים בהם על המזיד, אלא שיש לדחות את הקל וחומר מחמת הסברא ש'היא הנותנת', או שארבעה המביאים על הזדון יוכיחו שמביאים קרבן במזיד, וזהו רק לפי מה שכתבו התוספות שאכן אפשר לדחות כן, וממילא קשה מדוע הוצרך פסוק לרבות את המזיד בשפחה חרופה ובנזיר, כיון שהקל וחומר נדחה[צח].

והמהרש"א (נמוס' סס) תמה על קושיית התוספות שהיה לנו ללמוד משבועת העדות והפקדון לחומרא, הרי לפי סברת התוספות שיש לומר שהיא הנותנת שכיון שהיא קלה יש לזדונה כפרה, אם כן מה שמצינו בשבועת העדות ושבועת הפקדון שמביאים קרבן במזיד ויש להם כפרה בו, אין זה חומרא אלא קולא. ועוד הקשה, איך אפשר לומר שהיינו סבורים ללמוד ממעילה, והרי יש לומר שמעילה כיון שהיא חמורה שיש בה מיתה אין לזדונה כפרה, מה שאין כן בשבועת העדות ושבועת הפקדון שהם קלים שאין בהם מיתה ומשום כן יש לזדונם כפרה, וכמו כן שפחה חרופה ונזיר כיון שאין בהם מיתה יהא לזדונם כפרה[צט].

וביאר המהרש"א, שעיקר קושיית התוספות היא על חכמים שנחלקו על רבי (להלן לג.) וסוברים שאין חיוב מיתה במעילה, ואם כן בודאי מה שבשבועת העדות ושבועת הפקדון יש חיוב קרבן במזיד הוא משום חומרא, שאם הוא משום שיש לזדונם כפרה, יש לתמוה מדוע יש לזדונם כפרה יותר מבמעילה שאף היא אינה במיתה ומכל מקום אין לזדונה כפרה. וממילא הקשו התוספות מדוע הוצרכה התורה לרבות מזיד בשפחה חרופה ובנזיר טמא, שהרי יש להקיש לחומרא שחייב להביא קרבן בזדון כמו בשבועת העדות ובשבועת הפקדון, ואין מקישים לקולא ללמוד ממעילה[ק].

ובמגיני שלמה (ד"ה ומה) כתב ליישב קושיית התוספות, שהיינו למדים מ'איל האשם' (ויקרא יט כג) בגזירה שוה ממעילה, שהמזיד אינו מביא קרבן, ולענין גזירה שוה אין שייך לדחות כקושיית התוספות.

הטעם שאין לדון שאין קרבן במעילה במזיד כיון ששפחה חרופה ונזיר אין מלמדין משום שאין מביאים קרבן במזיד

שם. החתם סופר (ד"ה והנה) דקדק, שהרי שפחה חרופה ונזיר הם שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדים, ואם כן יש לדון שדווקא הם מביאים קרבן על הזדון כשגגה, אבל בשאר מצוות, וכן על מעילה, לא יהא חיוב קרבן, ומדוע נצרך ללמוד למעילה מקל וחומר שאין בה חיוב קרבן במזיד.

ותירץ, שיש לדחות שמא דווקא לענין מצוות שהם באיסור לאו, הם שני כתובים הבאים כאחד ואין ללמוד מהם לשאר מצוות, אבל מעילה שהיא במיתה לא נמעט מקרבן מחמת שני הכתובים. ועיין שם שכתב ליישב לפי זה את קושיית התוספות (ד"ה מעילה).

האם יש לדחות שמעילה חמורה שכששלח שליח המשלח חייב

לא אם אמרת בשאר מצות שכן לא חייב בהן מיתה תאמר במעילה שחייב בה מיתה תלמוד לומר בשגגה פרט למזיד. החתם סופר (ד"ה והנה) דקדק, מדוע לא אמרו שיש לדחות שבשאר מצוות אין שליח לדבר עבירה, מה שאין כן במעילה שיש שליח לדבר עבירה. ותירץ, שגם בשאר מצוות יש שליח לדבר עבירה כשהשליח שוגג, כמבואר בתוספות בקידושין (מג: ד"ה ממעי)[קא].

הטעם שהוצרכה התורה לפטור את המזיד מקרבן

תלמוד לומר בשגגה פרט למזיד. המהר"ם חלאווה (ד"ה ת"ל) הקשה, הרי לא מצינו מזיד שחייב קרבן, ובכריתות (ט.) מבואר שחיוב קרבן במזיד בשפחה חרופה ובנזיר טמא הוא משום ריבוי בתורה, ומשמע שבלא ריבוי אין לחייב מזיד, ואם כן מדוע נצרך פסוק לפטור מקרבן כשהזיד במעילה.

ותירץ, שאפשר לומר שמעילה חמורה היא שחייבים עליה אף בפחות מכזית, לאבא שאול, ואם כן גם יהא בה חומר שהמזיד מביא עליה קרבן[קב].

האם יש צד לומר שמיתה בידי שמים חמורה מכרת

האי תנא מעיקרא אלימא ליה כרת ולבסוף אלימא ליה מיתה. בחידושי רבינו דוד (ד"ה המ') הביא שיטת המפרשים[קג] שהחילוק בין כרת למיתה בידי שמים הוא, שבכרת הוא מת קודם זמנו וזרעו נכרת, ומיתה בידי שמים היא שהוא מת קודם זמנו ואין זרעו נכרת, והקשה שלפי זה לא שייך להסתפק שמא מיתה חמורה מכרת[קד], והיה לגמרא להקשות איך שייך לדון שמיתה חמורה מכרת. וכתב ליישב, שהגמרא העדיפה להקשות סתירה מדברי הברייתא עצמה, האם כרת חמור או שמיתה בידי שמים חמורה ממנו.

ועוד כתב לפרש החילוק ביניהם באופן אחר, שכרת היינו מיתה בין שנת חמישים לבין שנת שישים, כמבואר במסכת מועד קטן (כח.), ומיתה בידי שמים היא בכל מי שמת קודם זמנו[קה].

ובתוספות חכמי אנגליה (ד"ה ונפוק) ביארו, שכרת שלא נכתב בו 'ערירים ימותו' דהיינו שזרעו נכרת, מיתה בידי שמים חמורה ממנו.

ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה לפ) כתב לבאר ספק הגמרא, שיש צד חומרא במיתה בידי שמים יותר מבכרת, כמבואר בירושלמי שהמחויב מיתה ממונו נפסד ובטל, מה שאין כן בכרת.

ובשערי תשובה (לרבינו יונה, שער ג אות קז) כתב, שחיוב מיתה בידי שמים הוא רק על האדם עצמו ולא על זרעו, ועונש כרת היינו שהוא וזרעו נכרת, אולם בענין אחד חמורה המיתה בידי שמים מן הכרת, שהחייב מיתה בידי שמים עולה מוות בחלונותיו ומקנה קניינו מתים, פרתו רועה באפר והיא מתה, תרנגולתו רועה באשפה והיא מתה, וידבק המוות בו עד כלותו אותו.

לג.

ביאור הקושיא על רב פפא על פי דקדוק לשון הגמרא

ואמר ליה מאי ניחותא דרבה ורב ששת שדו ביה נרגא מאן שמעת ליה דאמר הזיד במעילה במיתה רבי היא וכו' מאי טעמא דרבי אמר רבי אבהו גמר חטא חטא מתרומה מה תרומה במיתה אף מעילה במיתה ומינה מה תרומה בכזית אף מעילה בכזית. בשפת אמת (לג: ד"ה ת"ל) תמה, שלכאורה צריך להבין אם כן מה השיב לו בתחילה, וגם שמהלשון 'שדו ביה נרגא' משמע, שקושייתם של רבה ורב ששת אינה קושיא גמורה. ועוד תמה, מהו שאמרו 'מאן שמעת ליה וכו' רבי היא' וכו', שהרי אין נפקא מינה מיהו הסובר כן, שעיקר הקושיא הוא, שכיון שלמדים 'חטא חטא' מתרומה לענין חיוב מיתה במעילה, יש ללמוד שמה תרומה בכזית אף מעילה בכזית.

וכתב לפרש, בהקדם מה שרבי שמעון סובר במכות (יז.) ששיעור כל שהוא מחייב מלקות, ולא אמרו כזית אלא לקרבן[א], ומדברי הגמרא (סס) מבואר, שאף במיתה בידי שמים חייב לרבי שמעון בכל שהוא[ב], ולפי זה לרבי שמעון זר האוכל תרומה חייב מיתה על כל שהוא[ג]. ולפי זה יש לפרש שהברייתא היא כרבי שמעון, ולכך במעילה חייב מיתה בפחות מכזית אף שחיובו נלמד מתרומה, כיון שגם בתרומה יש חיוב מיתה בפחות מכזית, ומיושב לשון הברייתא ששנינו בסתם 'תאמר במעילה שחייב בה מיתה', ולא הזכיר התנא כלל פחות מכזית שהוא עיקר הפירכא, משום שממילא משמע שלפי רבי שמעון כך הוא, שהוא סובר שכל שאינו חייבי כריתות רק מיתה, שיעורו בכל שהוא. אמנם רבה ורב ששת הקשו, שבכל מקום שנה התנא בשם רבי שהזיד במעילה במיתה, ואם גם רבי שמעון סובר כך שהוא במיתה, היה התנא כותב כן בשמו, כיון שהיה מוקדם לזמנו של רבי, וממה שהתנא לא שנה בשם רבי שמעון, מוכח שאינו סובר כרבי, ואם כן מוכרח שהברייתא אינה כרבי שמעון, ומה שהתנא של הברייתא מחייב בפחות מכזית, אינו מטעם שעל כל שהוא יש חיוב מלקות, אלא משום שמעילה אינה תלויה בכזית, ועל זה מקשה הגמרא, שכיון שלמדים מתרומה, אם כן מה תרומה בכזית אף מעילה בכזית.

ומכל מקום אין זו קושיא גמורה, כיון שיש לומר שהתנא שבברייתא סובר בדין אחד כרבי שמעון, דהיינו במה שכל שהוא למלקות, ובדין אחד הוא סובר כרבי, דהיינו שאם הזיד במעילה חיובו מיתה, ולכך הוא מחייב על פחות מכזית, ואין מזה הוכחה לשיטת רבי עצמו שמחייב בפחות מכזית, ולכך נקטה הגמרא בלשון 'שדו ביה נרגא'.

האם לרבי חייב מיתה אף על הנאת הקדש או דווקא על אכילה

הזיד במעילה רבי אומר במיתה וחכמים אומרים באזהרה מאי טעמא דרבי אמר רבי אבהו גמר חטא חטא מתרומה מה תרומה במיתה אף מעילה במיתה. רש"י (ד"ה הזיד, ד"ה רבי) פירש, שהזיד בהנאת קודש ששגגתה מעילה, לפי רבי הוא במיתה שלמדים 'חטא חטא' מתרומה, הנאת קדש מאכילת תרומה, שנאמר במעילה (ויקרא ה טו) 'וחטאה בשגגה', ולגבי תרומה נאמר (שם כב טז) 'ולא ישאו עליו חטא ומתו בו'. **בהגהות מצפה איתן** (נרס"י ד"ה הזיד) דייק

דברי הספרי, שאין ללמוד נזיר טמא משבועות העדות והפקדון. וראה בפני יהושע (סוף ד"ה ובזה) מה שכתב ליישב קושיית התוספות. **צח. וראה** עוד בראש יוסף (נמוס' סס) בביאור שייכות קושיית התוספות. **צט. וכתב**, שדוחק לומר שקושיית התוספות היא לפי סברת הגמרא בסוגייתנו שאין אומרים ש'היא הנותנת'. ועיין שם עוד במהרש"א מה שהקשה על דברי התוספות. **ק. וראה** עוד בצל"ח (נמוס' סס) שכתב לבאר כוונת התוספות, וליישב מה שדקדק המהרש"א. וראה עוד בזה באילת אהבים (גור אריה יהודה, נמוס' סס). **קא. ראה** במשיב נפש (להלן לג. ד"ה ע"ל) שדן בדברי החתם סופר. וראה עוד בזה בעמק יהושע (פי' י ד"ה וכ"מ דהמ'). **קב. וראה** מה שהעיר בזה בהגהות זהב שבא (על המוספות הרשב"ץ מסמנך, נסוף הספר על המוס' ד"ה מעילה). וראה בחידושי גור אריה (נמהר"ל, ד"ה ליח) שכתב טעם שצריך ריבוי לחייב קרבן במזיד, בנזיר ובשפחה חרופה.

קג. רש"י (שבת כה. ד"ה וכרת, חולין לא. ד"ה טמא) ותוספות ביבמות (כ. ד"ה מסתם). **קד. עיין** שם שהביא שמדברי הגמרא בחולין (לא.) מבואר שכרת חמור ממיתה בידי שמים. **קה. ראה** בזה בתוספות בשבת (כה. ד"ה כרת). וראה בזה בהרחבה בילקוט ביאורים למסכת שבת (סס) בענין 'מהו כרת ומה היא מיתה בידי שמים' ובענין 'יש כרת של שנים ויש של ימים'. **א. משום** שהקרבן תלוי בכרת, ועונש כרת אינו אלא בכזית, כמבואר בתוספות בשבועות (כא: ד"ה ונא). **ב. עיין** בשפת אמת (סס) שביאר בהרחבה מנין דייק כן. **ג. ראה** בזה במהרי"ט אלגאזי (הלכות חלה פרק ד אות ז).

מדברי רש"י, שנחלק על מה שכתבו **התוספות** (ד"ה ומינה), שרבי מחייב מיתה רק על אכילה במזיד ולא על הנאה, שכיון שהחיוב במעילה נלמד מתרומה, כמו שבתרומה החיוב בזר הוא רק על אכילה, כך במעילה, ובשאר נהנה אין חיוב מיתה[ד]. ולשיטת רש"י אף על הנאה מחייב רבי מיתה[ה]. אמנם כתב, שיש לפרש שלא נחלקו בזה רש"י ותוספות, שמה שכתבו התוספות שבשאר נהנה אין חיוב מיתה אלא על האכילה, היינו בדבר הראוי לאכילה ולא אכלו, אלא נהנה ממנו בשאר הנאות שאינן של אכילה, אבל בדבר שאינו ראוי לאכילה, מודה רבי שחייב על הנאה, שההנאה ממנו נחשבת כאכילה[ו].

בשיטות הראשונים מנין למדים אזהרת מעילה

שם. בסנהדרין (פד.) מבואר, שלפי חכמים דורשים את הפסוק ומעל מעל[אוצר החכמה 19/06/2018], בו ולא במעילה, וכתב **רש"י** (ד"ה ומכ"ע, סנהדרין שם ד"ה בו, מכות יג. ד"ה והקדש)[ז], שאף שנתמעט מ'בו' שלא נלמד חיוב מיתה בהקדש מתרומה, אבל אזהרת מעילה נלמדת מתרומה גם לפי חכמים, כמו לפי רבי[ח].

אמנם הרמב"ם (מעילה פ"ו ה"ג) כתב, שאזהרת מעילה נלמדת ממה שנאמר (דברים יב יז) 'לא תוכל לאכול בשעריך וגו' ונדריך', ש'ונדריך' היא אזהרה לאוכל מבשר עולה הואיל וכולו לה', והוא הדין לשאר כל קודש שהוא לה' לבדו, בין מקדשי מזבח בין מקדשי בדק הבית, שאם נהנה מהם שוה פרוטה, לוקה. **ובלחם משנה** (מעשה הקרבנות פי"ו ה"ו) הקשה על הרמב"ם, שכיון שנלמד מ'לא תוכל לאכול' שהוא לשון אכילה, אם כן מנין שהנאת הקדש אסורה. ותירץ, שההלכה כרבי אבהו (לעיל כו:), שכל מקום שנאמר לשון אכילה, גם הנאה בכלל.

אך המשנה למלך (מעילה שם) הקשה על דבריו, שהרי שיטת הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ו הלכה טו-טז) היא, שכל מקום שנאמר לשון אכילה אין לוקים על הנאה, אף שאסור גם בהנאה, כיון שהאיסור הנאה לא נתפרש בתורה, ואם כן, מדוע לענין מעילה מפורש ברמב"ם (מעילה שם) שלוקים גם על הנאה. ועוד הקשה המשנה למלך על מה שכתב הרמב"ם (שם), שאם נהנה בשוה פרוטה לוקה, שכיון שלשיטתו האיסור נלמד מ'לא תוכל לאכול', ושיעור אכילה הוא כזית, מנין שלוקים על הנאת פרוטה[ט].

האם לרש"י ותוספות יש אזהרה על אכילת כזית שאין בה שוה פרוטה ועל הנאה

שם. כפי שנתבאר לעיל, לשיטת **רש"י** ותוספות למדים אזהרת מעילה מ'חטא חטא' מתרומה, וכתב החזון **איש** (כלימות עמוד 340 ס"ק ג-ו), שלפי זה לוקים רק על אכילה ולא על הנאה, וכן לוקים רק על אכילת כזית ולא על שוה פרוטה. שהרי כמו שלפי רבי מבואר בסוגייתנו שהחיוב מיתה של מעילה הוא רק באכילת כזית, כיון שנלמד מתרומה, וכן מבואר בתוספות שמטעם זה החיוב מיתה של מעילה לרבי הוא רק באכילה', כמו כן לחכמים שאזהרת מעילה נלמדת 'חטא חטא' מתרומה, לפי רש"י ותוספות, האזהרה היא רק באכילה, וכן רק בשיעור כזית, ורק בזה לוקים. אמנם איסור יש גם בהנאה וגם בשוה פרוטה אף אם אין בו כזית, שכיון שחייב קרבן מעילה בשוגג על הנאה ובשיעור של פרוטה, נלמד מכך שיש בזה איסור, אבל אין בזה אזהרה מפורשת[י], ולכן אין לוקים על כך.

ולפי שיטה זו נמצא, שבשוגג החיוב קרבן הוא גם בהנאה ושיעורו הוא שוה פרוטה, אך אם יאכל כזית שאינו שוה פרוטה אינו חייב קרבן מעילה, אכן במזיד הוא להיפך, שאם אכל כזית חייב מלקות גם אם אין בו שוה פרוטה, כיון שהאזהרה[אוצר החכמה] של מעילה היא על איסור אכילה. אבל אם יאכל דבר שאין בו כזית, אף שיש בו שוה פרוטה, או שיהנה, לא ילקה, אלא יעבור על האיסור הנאה שנלמד מהחיוב קרבן של מעילה[יא].

בקושיית התוספות שאף שלמדים מעילה מתרומה יהא השיעור פרוטה

ומינה מה תרומה בכזית אף מעילה בכזית. התוספות (ד"ה ומינה) דקדקו, שהרי בזבחים (נה:) ובמנחות (קז.) יש שסובר, שלשיטת רבי 'דון מינה ואוקי באתרה', שהנאה במעילה היא כמו אכילה בתרומה שגזירת הכתוב היא. וביאר הפני יהושע, שאע"פ שלרש"י לפי רבי 'אוקי באתרה', מכל מקום מקשה הגמרא מה תרומה בכזית אף מעילה בכזית, שקשה בדרך ממה נפשך, שאם לרבי 'דון מינה ומינה', אם כן גם מעילה בכזית ובאכילה דווקא ולא בהנאה, ואם לרבי 'אוקי באתרה' מגזירת הכתוב, אם כן אין זה מטעם שמעילה חמורה מתרומה, אלא משום שבפחות מכזית נהנה הוא, ולכך חייבתו התורה.

ודקדק הפני יהושע, מדוע לא פירשה הגמרא שכוונת הברייתא (לעיל נב:) היא, 'לא אם אמרת בשאר מצות' וכו', היינו משום שמעילה חמורה וחייב אפילו על הנאה. וכתב ליישב, שאין זו פירכא, משום שגם בשאר מצוות מצינו שחייב כרת על הנאה לחוד, והיינו בחייבי כריתות שלא שייכת בהם אכילה, כמבואר בסנהדרין (סג:), שהמתעסק בעריות חייב שכן נהנה, וכן בסך בשמן המשחה והרבה כיוצא בהם.

ובתוספות חכמי אנגליה (ד"ה ומינה) כתבו ליישב קושיית התוספות, שאין אומרים 'דון מינה ואוקי באתרה', אלא בלימוד שהוא קל וחומר או בנין אב.

מדוע לא פירשו בכוונת הברייתא שמעילה חמורה שמצטרפת לזמן מרובה

שם. הקשו התוספות (ד"ה ומינה), מדוע לא פירשה הגמרא שדחיית הברייתא היא כך, לא אם אמרת בשאר מצוות שאינו חייב מיתה עד שיאכל כזית בכדי אכילת פרס, תאמר במעילה שאפילו שצריך כזית, מכל מקום שנינו במעילה (יח:), שלענין חיוב מעילה האכילה מצטרפת אפילו כששהה בה זמן מרובה, ואין צריך שיאכל את הכזית בתוך כדי אכילת פרס כבשאר אכילות. **ובשדה העיר** (נמוס' שם) ביאר שייכות קושיית התוספות לתחילת דבריהם, שלכאורה היה אפשר לדחות קושיית התוספות, שהדין שהמעילה מצטרפת בזמן מרובה אינו משום חומרא של מעילה, אלא משום שמדובר בהנאה ולא באכילה, ובהנאה אין לשער בכדי אכילת פרס, כיון שמה שצריך שיהא בכדי אכילת פרס נלמד מ'והאוכל', ולכך הוא דווקא באכילה ולא בהנאה. אבל לפי מה שכתבו התוספות, שדווקא באכילה יש חיוב מיתה על מעילה, אם כן כוונת המשנה היא לענין צירוף אכילה, והיינו משום חומרא במעילה.

ותירצו, שיש לפרוך שנלמד מתרומה שבמעילה לא יצטרף הכזית אלא בכדי אכילת פרס. וכתב **המהר"ם** (נמוס' שם), שלפי זה נצטרך לומר, שמה ששנינו במעילה (שם) שבמעילה מצטרף בזמן מרובה, ולמדוהו מפסוק, היינו לצירוף שוה פרוטה לשלם קרן וחומש בשאר נהנה, שאם נהנה בשני חצאי פרוטה הרי הם מצטרפים[יז].

ד. **ראה** בחידושי רבינו שמחה (כט. נמוס' ד"ה מלמן), שביאר דברי התוספות (שם) לפי שיטתם בסוגייתנו.

ה. **וכן** דקדק בפני יהושע (נמוס' שם) מדברי רש"י ותוספות.

ו. **וכתב**, שכן משמע מהתוספות בחולין (קלו. ד"ה מ'). באבני מילואים (סי' קעד סק"ו ד"ה ולפמ"ש דס"ל) כתב, שלפי רבי נמצא, שבנודרת שלא להינשא לפלוני, שהוא מהקונמות שחייבים עליהם מעילה, אין תופסים בה קידושין, שלא מצינו ריבוי לתפיסת קידושין אלא בחייבי לאוין, ולא בחייבי מיתה בידי שמים שהיא חמורה מכרת, ואם כן אינה כחייבי לאוין. **ובלקח טוב** (כללי י' ד"ה והנה רלימי) תמה על האבני מילואים, שהרי כתבו התוספות שרק על אכילה מחייב רבי מיתה, ולא על הנאה. וכתב ליישב (ד"ה וגרמא) כסברת המצפה איתן, שבמקום שלא שייך לחייב על אכילה, יש חיוב מיתה על הנאה. ובסוף דבריו (ד"ה והנה עיינתי) כתב, שדברי האבני מילואים הם לשיטת רש"י שנחלק על התוספות. ועיין עוד בלקח טוב (שם) שכתב לדון בהרחבה בסברת התוספות, שעל הנאה אין חיוב מיתה לפי רבי.

ז. **וכן** כתב הרמ"ה (סנהדרין שם ד"ה הזיד). ועיין שם ברמ"ה שהוסיף, שאף שמיעטו מ'בו' ולא בעל מום, מכל מקום אפשר למעט מ'בו' הרבה דברים.

ח. **וביאר** עוד, שרוב הלכות הקדש למדים 'חטא חטא' מתרומה, ורק לענין מיתה נתמעט מ'בו' שלא נלמדת מגזירה שוה זו.

ט. **ועיי"ש** במשנה למלך מה שתירץ, ונתבארו דבריו בהרחבה בילקוט ביאורים לסנהדרין (שם).

י. **מדברי** החזון איש נראה שדברי רש"י ותוספות מוסכמים, ולא כדעת האחרונים לעיל בסמוך שכתבו שרש"י חולק, ולדעתו רבי מחייב גם על הנאה [ואפשר שטעמו שכיון שמפורש בסוגייתנו שלפי רבי השיעור הוא כזית, מוכח מכך שרק באכילה חייב, משום שאם חייב גם בהנאה לא מסתבר שיש שיעור כזית בהנאה].

יא. **שלענין** קרבן אין צריך אזהרה, כמבואר במכות (יג:).

יב. **ועיי"ש** עוד בחזון איש שדן לדחות דבריו. וראה בזה בהרחבה בילקוט ביאורים למסכת סנהדרין (פד.) בענין 'האם לרש"י ותוספות יש אזהרה על אכילת כזית שאין בה שוה פרוטה ועל הנאה'.

יג. **ובשפת** אמת (נמוס' שם) העיר, שהתוספות במנחות (סב: ד"ה רב פפא, קז. ד"ה מ') הוכיחו מסוגייתנו, שרב פפא סובר שלדברי הכל אין רבי סובר 'אוקי באתרה'. וכתב, שאפשר שהתוספות במנחות חזרו מדבריהם בסוגייתנו, והם סוברים כשיטת רש"י (ד"ה רבי), שאפילו בשאר הנאות הזיד במעילה במיתה לרבי, ואם כן לעולם יש לומר 'אוקי באתרה', דהיינו כחיוב מעילה על הנאה שדינה במיתה, שלא כדברי התוספות בסוגייתנו. וראה עוד בזה בחזות קשות (מנחות קז. נמוס' שם).

יד. **במשמרות** כהונה (נמוס' שם) דייק מדברי התוספות, שלענין מלקות לוקה באכילה בשוה פרוטה אפילו כשלא אכל כזית, שאכילה הנאה היא, ומדין הנאה חייב.

טו. **ראה** נר דוד (נמוס' שם) שדקדק מדברי התוספות, שאם גם שאר נהנה היה במיתה, היה אפשר לומר דון מינה ואוקי באתרה, ועיי"ש מה שכתב לדון בזה.

טז. **על** פי נר דוד (נמוס' שם, ג"ל) בכוונת המהר"ם. ראה בעמק יהושע (סי' י ד"ה מיהרג, מז.) שהקשה, מדוע לא אמרו בגמרא שמעילה חמורה שחייבים עליה שלא כדרך הנאתה, ועל זה לא שייך תירוץ התוספות. והוכיח מכך שלא כדברי השאגת אריה (שו"ת, סי' עו), שעל מעילה חייבים שלא כדרך הנאה, משום שבמעילה עצמה לא כתוב 'אכילה', אלא לומדים מגזירה שוה 'חטא חטא' מתרומה, וכיון שלא כתוב 'אכילה' במעילה, לוקים עליה אף שלא כדרך אכילתה.

והמהרש"א (נמוס' שם) ביאר, שלפי תירוץ התוספות, מה ששנינו שצירף את המעילה לזמן מרובה, היינו כחכמים החולקים על רבי, וסוברים שגם לענין מיתה אין למדים מתרומה, ולכך שייך צירוף במעילה לזמן מרובה[יז]. **ובצל"ח** (נמוס' שם) כתב לבאר, שמה ששנינו שצירף את המעילה לזמן מרובה, היינו הנאת מעילה שאין בה חיוב מיתה לדברי הכל, אבל לגבי אכילה לא מצינו חומרא זו במעילה, ודינה שוה לשאר איסורים שמצטרפים דווקא בתוך כדי אכילת פרס. ועוד כתב לפרש, שלגבי הנאה בדבר שאינו אכילה לא שייך צירוף בכדי אכילת פרס[יח].

ביאור דעת חכמים בברייתא ששיעור מעילה הוא בשוה פרוטה

אף מעילה בכזית. הקשו **התוספות** (ד"ה אף), שבסוגייתנו משמע שלפי הסובר שלמדים 'חטא חטא' מתרומה, שיעור מעילה הוא בכזית כמו תרומה, ואם כן מדוע השיבו חכמים בברייתא לעיל (נג:) על דברי אבא שאול, שלא אמרו שוה פרוטה אלא לענין מעילה, אבל בתרומה עד שיהא בו כזית, שהרי לדברי הכל נתקבלה הגזירה שוה 'חטא חטא', שבמעילה (יח:) למדו הרבה פרטי דינים מתרומה למעילה, ולא נחלקו חכמים על רבי אלא לענין מיתה, משום שמיעטה התורה 'ומתו בו' ולא במעילה.

ודקדק המהרש"א (נמוס' שם), שלכאורה יש לומר שחכמים שנחלקו על רבי סוברים 'אוקי באתרה', ולכך כיון שלשיטתם אף באכילה אין חיוב מיתה, אם כן 'אוקי אאתרה' שיהיה שיעור אכילה בשוה פרוטה כשאר נהנה[יט]. וביאר, שמוכרח לומר שלפי חכמים אין סוברים ש'אוקי אאתרה', שאם כן מדוע צריך בתרומה את המיעוט 'בו' ללמד שאין מיתה במעילה, שאע"פ שלשאר דברים למדים בגזירה שוה, מכל מקום לענין מיתה נאמר 'אוקי אאתרה' כשאר נהנה, אלא מוכרח מכך שאין חכמים סובריס ש'אוקי אאתרה'[כ].

אוצר התכמה לפי זה הקשה המהרש"א, מדוע לפי רבי למדים כלל גזירה שוה לענין מיתה במעילה, והרי יש לומר 'אוקי אאתרה' כשאר נהנה שאינו חייב מיתה[כא]. וכתב שיש ליישב בדוחק, שיש במעילה שום יתור לפי רבי לענין מיתה שלא נאמר 'אוקי באתרה'.

ובברך משה (נמוס' שם) כתב ליישב קושיית התוספות, שהחכמים בברייתא לעיל (שם) סוברים שאין למדים מעילה של אכילה מתרומה, אלא ממעילה של ממון שהיא בשוה פרוטה, ולכך אין צריך כזית[כב].

וכעין זה כתב הרש"ש (נמוס' שם) ליישב, שדווקא לפי רבי שלמדים מאכילת תרומה שהיא בכזית, למעילה שהיא בכזית, אם כן החיוב הוא על אכילה ולא על הנאה, ולכך ראוי לומר 'ומינה' שיהא השיעור כדין תרומה, אבל לפי חכמים הסוברים שבאכילת הקדש החיוב הוא על הנאה, אם כן ראוי שיהא הדין כשאר הנאות שהשיעור הוא בשוה פרוטה, ואין צריך שיעור כזית[כג].

מנין לרב פפא שלפי אבא שאול גם לענין מיתה השיעור הוא שוה פרוטה

ומתקיף לה רב פפא ממאי דרבי כרבנן סבירא ליה דילמא כאבא שאול סבירא ליה דאמר יש בה שוה פרוטה אף על גב דלית בה כזית.

רש"י (ד"ה ומתקיף, ד"ה ממאי) פירש, שרב פפא מקשה על רבה ורב ששת שהקשו על ביאורו של רב חייא בדברי הברייתא, מנין שסובר רבי בתרומה כחכמים שהחיוב הוא על כזית, שמא רבי סובר כאבא שאול שבתרומה החיוב הוא על שוה פרוטה, ואם כן יש ללמוד מתרומה שחיוב מיתה במעילה הוא בשוה פרוטה, אפילו בפחות מכזית.

ובמהרי"ט אלגאזי (הלכות מעה פרק ז סק"ג ד"ה אמר) דקדק, שהרי דווקא לענין תשלומים אמר אבא שאול שחייב על שוה פרוטה אף שאין בו כזית, כיון שכתוב 'ונתן', אבל לענין חיוב מיתה אפשר שאינו חייב אלא בכזית כיון שכתוב בו 'אכילה', ואם כן אין לומר שמא רבי סובר כאבא שאול, שהרי לענין חיוב מיתה במזיד גם אבא שאול סובר שהשיעור הוא בכזית. והוכיח מכך המהרי"ט אלגאזי, שגם לענין חיוב מיתה סובר אבא שאול שהשיעור הוא שוה פרוטה, והיינו משום שחומש הוא במקום קרבן, ולא שייך חיוב קרבן אלא במקום שבמזיד חייב מיתה, ואם כן מוכרח שיש חיוב מיתה אף בשוה פרוטה שאין בו כזית[כד].

ובשפת אמת (ד"ה ומתקיף) תמה כהמהרי"ט אלגאזי, שמא דווקא לענין תשלומים סובר אבא שאול ששיעורו בשוה פרוטה, אבל האיסור והעונש שיעורו כמו בכל אכילה של תורה שהוא בכזית[כה]. ועוד תמה, שאם נאמר ששיעור העונש שוה לשיעור התשלומים, אם כן אם יאכל כזית ואינו שוה פרוטה יהיה פטור ממיתה, ומלבד שאין מסתבר לומר כן, שהרי עבר על הלאו של 'לא יאכל קודש' (ויקרא כב יג), יש להקשות שאם כן מה היא החומרא שנקט התנא שבמעילה חייב בפחות מכזית כשיש בו שוה פרוטה, הרי יש בזה גם קולא במה שהוא פטור בכזית שאין בו שוה פרוטה, מה שאין כן בשאר איסורי כרת שחייב על כזית, ובפרט לפי מה שכתב **רש"י** לעיל (נג: ד"ה דמיתם), שרק בשנת בצורת שייך שפחות מכזית יהא שוה פרוטה, מבואר שעל פי רוב כל שוה פרוטה יש בו יותר מכזית, וכשאכל כזית בצמצום לא אכל בשווי פרוטה ויהא פטור, ואם כן הרי זו קולא ולא חומרא.

וביאר, שסברת הגמרא היא, שכיון שלפי אבא שאול כל שאכל שוה פרוטה צריך כפרה ולכך חייב קרן וחומש, ואם נאמר שחיוב מיתה אינו אלא בכזית, אם כן אין סברא להשוות כפרת כזית שחייבים עליה מיתה במזיד, לכפרת אוכל פחות מכזית שאין עליו עונש כלל במזיד, וגם לא מצינו כלל כפרה בתורה על מה שאין עונש דהיינו חיוב מיתה, ולכן היה פשוט לגמרא, שלפי אבא שאול יש אזהרה ועונש מיתה בשוה פרוטה אף אם אין בו כזית[כו].

האם לפי שאר האמוראים צריך להגיה בלשון הברייתא

לא אם אמרת בשאר מצות שלא עשה בהן שאין מתכוין כמתכוין שאם נתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר שפטור תאמר במעילה שאם נתכוין להתחמם בגיזי חולין ונתחמם בגיזי עולה שמעל[כז]. **רש"י** (ד"ה מר) פירש שלפי תירוץ זה, הברייתא שהובאה לעיל נשנתה בבית המדרש בשיבוש. ולפי מר בריה דרבנא, הדחייה היא ממה שבשאר מצוות לא חייב בהן קרבן בשוגג כשאין מתכוין לאותה מלאכה, ודווקא שוגג המתכוין לאותה מלאכה חייב קרבן. **ובאור חדש** (ד"ה מר) ביאר הטעם שהאמוראים סוברים שצריך להגיה בלשון הברייתא, משום שעל פירושו של רב חייא יש להקשות, איך אמרו בברייתא מה לשאר מצוות שכן לא חייב בהן מיתה והיינו בפחות מכזית, ומשום כן פטור מקרבן במזיד, והרי יש ללמוד בקל וחומר שמה שאר מצוות שהן קלות שאינן במיתה בפחות מכזית אין מועילה בהן כפרה במזיד, הקדש שהוא חמור שדין מעילה במיתה אף בפחות מכזית, כל שכן שלא תועיל לו כפרה, וכסברת התוספות לעיל (נג: ד"ה מעילה). מה שאין כן לפי מר בריה דרבנא, וכן לרב נחמן בר יצחק, אין כוונת הברייתא משום קולא וחומרא[כח].

ובקרבן אהרן (ויקרא פי"ח סוף אות ח, קלא.) כתב[כט], שיש לפרש שאין כוונת האמוראים לומר שהברייתא נשנתה בשיבוש, אלא שהתנא אמר 'לא אם אמרת בשאר מצוות שלא חייב בהם מיתה', ולא פירש התנא דבריו על מה אינו חייב, ונחלקו האמוראים בכוונתו, אם הוא על פחות מכזית, או על שאינו מתכוין, או על מתעסק. **ובנר דוד** (נרס"י שם) תמה על דבריו, שהרי לשון הברייתא הוא שמעילה חמורה שחייב בה מיתה, והרי לדברי מר בריה דרבנא, וכן לרב נחמן בר יצחק, אין כוונת הברייתא לחיוב מיתה אלא לחיוב מעילה בשוגג.

בשיטת רש"י שנתכוין לחתוך את התלוש וחתך דבר אחר שהיה מחובר

שאם נתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר שפטור. רש"י (ד"ה שאם נתכוין - הרמשון, ד"ה תמר - הרמשון) פירש, שבשאר מצוות חייבה התורה קרבן דווקא את השוגג שמתכוין לעשות מלאכה, אבל השוגג שאין מתכוין לעשות מלאכה, כגון שנתכוין לחתוך את התלוש, שהוא מתכוין לדבר המותר, וחתך את המחובר, אפילו כששגג בשבת שאינו יודע שהוא שבת, או אינו יודע שמלאכה זו אסורה בשבת, הרי הוא פטור, כיון שאינה 'מלאכת מחשבת' שלא לפי רבי סבור היה רב פפא שהוא סובר 'דון מינה ומינה', ואחר כן הודה שרבי סובר 'אוקי באתרה'[כא]. **ראה** בנר דוד (נמוס' שם) שכתב ליישב, שלא שייך לומר שמשום 'אוקי אאתרה' נפטור ממיתה, כיון שעיקר הגזירה שוה הוא לענין מיתה הכתובה בסמוך ל'חטא'[כב]. **וראה** בשדה יצחק (נמוס' שם) שתירץ כעין זה[כג]. **וכעין** זה תירץ באבן העוזר (נמוס' שם). וראה בחידושי גור אריה (למהר"ל, ד"ה שלח) ביישוב הקושיא. וראה במרכבת המשנה (ח"ג מעילה פ"ו סוף ה"ג) מה שכתב בזה בדעת הרמב"ם[כד]. **ובידי סופר** (סי' כו אות ג-ה) כתב לבאר בשני דרכים, מנין לרב פפא להכריח כן בשיטת אבא שאול ולהקשות על יישוב הגמרא בכוונת הברייתא. וציין לדברי הראש יוסף לעיל (נג: ד"ה עוד שם) שכתב, שלפי אבא שאול אין חיוב מיתה אלא בכזית[כה]. **וכן** תמהו באור חדש (ד"ה ומתקיף) ובפתח הבית (דגל נעמו, ד"ה מתקיף)[כו]. **וראה** עוד בדברי תורה ותולדות (רוטנברג, סי' ה-ג) דברי השפת אמת בזה. וראה עוד בביאור סברות האמוראים, באבני צדק (טייטלבויס, סו"ס יו"ד סי' קמג ד"ה תמהר)[כז]. **מדברי** הגמרא מבואר שבמעילה חייב אף כשאינו מתכוין, והרמב"ם (מעילה פ"ו ה"ח) כתב, שלא מעל עד שיתכוין ליהנות. וראה ביישוב דעת הרמב"ם, בכתר המלך (מעילה שם) ובקובץ שיעורים (אות קו) ובהדרת מלך (זילברברג, ח"ה אות עח)[כח]. **עיין** שם מה שהוסיף לבאר, מדוע לפי האמוראים הללו אין זה משום קולא וחומרא. **וכן** כתב בחידושי גור אריה (למהר"ל, ד"ה נתכוין).

יז. **ראה** במהרש"א מה שדקדק על תירוצו, שהרי חכמים לא נחלקו על רבי אלא לענין מיתה משום שכתוב 'בו', אבל לכל שאר הדברים למדים מתרומה, ואם כן גם לחכמים יש ללמוד מתרומה שבמעילה לא יצטרף לזמן מרובה. ועיי"ש מה שתירץ. וראה בזרעו של אברהם (נמוס' שם) ובנר דוד (נמוס' שם, נפ"ד וי"ל) מה שדנו בדברי המהרש"א. החזון איש (כלימות עמוד 340 סק"ג) ביאר דברי התוספות, שממה שעל מעילה של הנאה בשוגג חייב קרן וחומש ואשם, יש ללמוד רק 'איסור הנאה' במעילה, ושיעורה של הנאה הוא פרוטה, כיון שהחיוב הוא על הנאת ממון. אמנם החיוב 'מיתה' במעילה נלמד מתרומה, ובתרומה הוא איסור אכילה, ומשם נלמד שיש בהקדש איסור נוסף של אכילה, שעליו חייבים מיתה, והרי שיעורה של אכילה בכל התורה ובתרומה הוא כזית, ולכן גם החיוב מיתה במעילה שהוא על האיסור אכילה הנוסף שיש בהקדש הוא רק בכזית. אכן חיובי מעילה של קרן וחומש ואשם בשוגג הם גם בהנאה, ושיעורה שוה פרוטה ככל הנאות ממון, ולכן חיובי מעילה הם גם כשלא נהנה את כל השוה פרוטה תוך כדי אכילת פרס, ואפילו אם נהנה חצי פרוטה היום וחצי פרוטה לאחר זמן, משום שבשיעור פרוטה של הנאת ממון לא צריך צירוף [ובזה מיושבות שתי קושיות המהרש"א (שם) על התוספות (שם, וד"ה אף)]. **יח. וראה** עוד בזה במשמרות כהונה (נמוס' שם). **יט. ראה** נר דוד (נמוס' שם, ד"ה ודע) מה שדן בקושיית המהרש"א. **כ. בשפת** אמת (נמוס' ד"ה ומינה) העיר, שמפורש כן בזבחים (קו:) ובמנחות (קו.), שלפי חכמים 'דון מינה ומינה', ורק

נתכוין לחתיכת מחובר[ל]. ובראשונים[לא] מצינו שיש להקשות על שיטת רש"י כמה קושיות:

א. שבכריתות (יט:) אמר רב נחמן בשם שמואל, שהמתעסק בשבת פטור משום ש'מלאכת מחשבת' אסרה תורה, והקשתה הגמרא, הרי לרבי יהודה (שם) רק אם נתכוין ללקט תאנים ועלו בידו ענבים שזה מין אחר, נחלקו בזה רבי אליעזר ורבי יהושע האם חייב או פטור, אבל בנתכוין ללקט תאנה זו וליקט אחרת לדברי הכל חייב, והרי הוא מתעסק. מקושיית הגמרא מוכח, שמה ששמואל פטר במתעסק, הוא גם כשנתכוין לאיסור ללקט תאנה זו ועלתה בידו תאנה אחרת, שאף שנתכוין לאיסור, מכל מקום כיון שעלתה בידו תאנה אחרת הרי זה מתעסק, וקשה על דעת רש"י שדווקא כשרצה לעשות היתר ועלה בידו איסור, נחשב מתעסק, שלשיטתו אין מקום לקושיית הגמרא, כיון שדברי שמואל הם במתעסק, והיינו שנתכוין להיתר ועלה בידו איסור, והמשנה עוסקת בשנתכוין לאיסור אחד ועלה בידו איסור אחר, שלדעת רש"י אין זה מתעסק.

ותירצו האחרונים[לב], שמדברי רש"י בכריתות (שם ד"ה אפילו) מיושבת קושיא זו, שכתב רש"י, שאף שלאביי ורבא (שבת עג:) מתעסק פטור רק כשמתכוין להיתר כגון לחתוך את התלוש, שזה נלמד (כריתות שם) מהפסוק אשר חטא 'בה' (ויקרא ד כג), אבל לשמואל אפילו במתעסק מאיסור לאיסור פטור, משום שהגמרא נקטה שטעמו הוא משום 'מלאכת מחשבת', ואם כן כל שלא נתכוין לעשות דבר זה, אינה 'מלאכת מחשבת' שהתורה אסרה[לג].

ב. עוד הקשו הראשונים[לד], ממה שאמרו בשבת (קז:), שבנתכוין לזרוק ארבע וזרק שמונה פטור מחטאת, ורק אם אמר 'כל מקום שתרצה תנוח', חייב, וכל שכן בזרק לצד אחד והגיע לצד אחר, פטור, ומבואר שבכל מקום שלא נעשית מחשבתו אפילו שנתכוין לאיסור, הרי הוא פטור משום מתעסק.

ובאבני נזר (שו"ת, או"ח סי' רנד אות ה) כתב ליישב, שבליקט תאנה זו ועלתה בידו אחרת, נתקיימה מחשבתו ועלתה בידו תאנה, ולכן נחשב למלאכת מחשבת, אך בנתכוין לעשות מלאכה, ולא עלתה בידו כלל כוונתו שהתכוין לעשות, בזה סובר רש"י שנחשב מתעסק אף שנתכוין לעשות איסור, ולכן בנתכוין לזרוק ארבע וזרק שמונה אף שנתקיימה מחשבתו בזריקת ארבע, מכל מקום כיון שהמשיך החפץ עוד ארבע אמות, שהן לא היו במחשבתו כלל, אי אפשר לצרף את העקירה להנחה, שהעברת ארבע אמות שלא היו במחשבתו מפסיקה בין העקירה להנחה[לה], מה שאין כן כשליקט תאנה כל מעשהו היא לפי מחשבתו, אלא שנתכוין על זו ועלתה בידו אחרת.

ג. עוד הקשו הראשונים[לו], ממה ששנינו בכריתות (כ.), שאם היו לפניו שני נרות דולקים, ונתכוין לכבות את זה וכבה האחר, או שנתכוין להדליק את זה והדליק את הנר האחר, הרי הוא פטור. ומוכח שאף שנתכוין לאיסור אחר, מכל מקום כיון שלא נתקיימה מחשבתו פטור.

ובמגיני שלמה (שבת עג: ד"ה מתכוין) כתב, שלדברי רש"י יש טעות סופר בגמרא בכריתות (שם), ולשיטתו הגירסא היא 'חייב', שרק בנתכוין לדבר המותר ועלה בידו איסור פטור[לז].

ביאור הדין לשיטת רש"י כשהיה סבור שהוא תלוש ונמצא שהוא מחובר

שם. כפי שנתבאר, שיטת רש"י (ד"ה שמס - הרמשון, שבת עג: ד"ה ומתך) היא, שמתעסק היינו שלא נתכוין לאותו מעשה, אפילו ששגג שלא ידע שהיום שבת, או שלא ידע שמעשה כזה אסור לעשותו בשבת. ולכאורה ממה שלא נקט את האופן שנתכוין לאותה חתיכה ונמצא שהיא עצמה מחוברת, שהוא מתעסק, משמע שבאופן זה אינו מתעסק אלא שוגג.

וכתב הצל"ח (שבת שם ד"ה מימחר), שכן מפורש ברש"י בשבועות (יט. ד"ה פרט) שהוא שוגג גמור, שכתב שמתעסק היינו מתעסק בדבר היתר ובא לידו דבר איסור ולא נתכוין לגופה של זו, כגון נתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר, ואיזהו חייב, נתכוין לחתוך כסבור תלוש ונמצא מחובר, או כסבור היום חול, או כסבור מלאכה זו מותרת, ומכל מקום לזו נתכוין. וכן מפורש ברש"י בכריתות (יט: ד"ה מתעסק נתלניס) שפירש, שמתעסק היינו כגון חלב ושומן לפניו ונודע שזה חלב וזה שומן, ונתכוין לאכול שומן והביט למקום אחר והלכה ידו אל החלב ואכלו, או שיש חלב וחלב לפניו וסבור שהוא שומן, ונתכוין לאכול חתיכה זו ואכל את זו. ואינו דומה לשוגג, ששוגג היינו שנתכוין לחתיכה זו עצמה אבל סבור שהיא שומן.

וכשיטה זו מצינו **במאירי** (ב"ק כו: ד"ה מתכוין - הרמשון) **ובשיטה מקובצת** (שם ד"ה מתכוין) בשם **רבינו יהונתן**, שכתבו שבנתכוין לזרוק שתים ונח בסוף ארבע זהו מתעסק. אבל אם שיער את המקום לשתי אמות ונמצא ארבע, אין זה מתעסק וחייב חטאת[לח].

בשיטת רבינו תם שהתלוש עצמו היה מחובר

שם. התוספות (ד"ה מתכוין) הביאו פירוש **רבינו תם**, שמה שאמרו ש'חתך את המחובר', היינו שנמצא שהוא מחובר אחר, אפילו שלא נתכוין לחתוך את התלוש, אלא שנתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר, הוא פטור הואיל ולא נעשתה מחשבתו, ואם כן לא היה לגמרא לומר שנתכוין לחתוך את התלוש, אלא נתכוין לחתוך את המחובר.

ובברך משה (ד"ה רב נחמן) כתב, שיש לדחות את דקדוק התוספות, שלעולם גם בנתכוין לחתוך את המחובר הדין הוא שהוא פטור, ומה שנקטה הגמרא שנתכוין לחתוך את התלוש, היינו להשמיענו חידוש לגבי מעילה, שאף שנתכוין להתחמם בגיזי חולין ונתחמם בגיזי עולה אחרת מעל. אבל אם היתה הגמרא נוקטת שנתכוין לחתוך את המחובר, אם כן לגבי מעילה האופן הוא, שנתכוין להתחמם בגיזי עולה זו ונתחמם בגיזי עולה אחרת, ואם כן אין בזה חידוש שמעל.

וכתבו התוספות לסייע לדברי רבינו תם, ממה ששנינו בכריתות (כ.), שאם היו לפניו שני נרות ונתכוין לכבות את זה וכיבה את זה, פטור[לט]. וכתב **המהר"ם** (מתוס' שם), שלפי רב נחמן שבגמרא להלן [בסמוך] הסובר שדווקא מתעסק שנתכוין להגביה את התלוש פטור, אבל כשנתכוין לחתוך את התלוש ונמצא שהיה מחובר חייב, צריך לומר שהאופן שבגמרא כריתות היינו שעלה בידו דבר אחר ממה שנתכוין בתחילה, באופן שהוא מתעסק גמור[מ].

לדעת רבינו תם המתעסק אינו פטור אלא מחטאת קבועה

שם. הקשה **רעק"א** (שו"ת, מהדו"ק סוף סי' ח), לדעת **התוספות** שמתעסק הוא גם כשנתכוין לאותו חפץ אלא שהיה סבור שהוא תלוש ונמצא מחובר, אם כן באיזה אופן יהיה קרבן בכל העלם מקדש, והיינו כשטמא נכנס למקדש והיה סבור שסתם בית הוא והוברר שהוא מקדש, והרי הוא מתעסק שפטור, כיון שהיה סבור שחתיכה מותרת היא. ותירץ, שמתעסק אינו פטור אלא מחטאת קבועה ולא מקרבן עולה ויורד, ובהעלם מקדש חייב קרבן עולה ויורד[מא].

ביאור דברי הגמרא לענין מעילה לפי רבינו תם

שם. הגמרא דוחה שמעילה חמורה היא, שאם נתכוין להתחמם בגיזי חולין ונתחמם בגיזי עולה מעל. וכתב **המנחת ברוך** (שו"ת, סי' יח), שלפי מה שפירש **רבינו תם**, שמה שאמרו ש'חתך את המחובר', היינו שנמצא שהוא מחובר, אם כן גם האופן לגבי מעילה כן הוא, שנתכוין להתחמם בגיזי חולין והוברר שהם גיזי עולה[מב]. ושוב כתב (שם ד"ה ממנס זה), שאפשר לפרש לפי רבינו תם כפירוש רש"י, שנתכוין להתחמם בגיזי חולין, ונטל במקומם גיזי עולה, ואין מוכרח לפרש לגבי גיזי עולה שיהא כהאופן לגבי שבת, שהיה סבור שהוא תלוש ונמצא שהוא מחובר[מג].

החיוב במעילה הוא כשהכיר הגיזי עולה ולא נתכוין ליהנות מהקדש אלא מחולין

תאמר במעילה שאם נתכוין להתחמם בגיזי חולין ונתחמם בגיזי עולה שמעל. פירש רש"י (ד"ה מתמר - הרמשון), שבמעילה כגון שהיו כאן גיזי חולין וגיזי עולה, ונתכוין ליטול את של חולין והלכה ידו על של עולה, ומכיר הוא מי עולה ומי חולין, אלא שנסתכל במקום אחר, דהיינו שאין מתכוין למעשה זה, וחייב מעילה, ש'וחטאה בשגגה' היינו אף שגגה כל שהיא[מד], ולגבי מעילה

חפץ מרשות היחיד לרשות היחיד אחרת, ונמצא שאינה רשות היחיד אלא רשות הרבים, הדבר תלוי במחלוקת אביי ורבא, שלרבא הרי הוא מתעסק, ולאביי כיון שנתכוין לזריקה אין זה נחשב למתעסק. והרי לדעתו במקום שנעשית מחשבתו אין זה מתעסק, וכאן הרי הגיע למקום שנתכוין אליו, ולדעתו בזה לדברי הכל חייב חטאת. ועיין שם מה שתירצו, ונתבארו דבריהם בהרחבה בילקוט ביאורים למסכת שבת (עמ:) בענין 'יישוב קושיות הראשונים על שיטת רש"י'. **לח. וראה** עוד בביאור שיטת רש"י ושאר ראשונים הסוברים כן, בילקוט ביאורים למסכת שבת (עמ:) בענין 'מה הדין לרש"י בסבור שהוא תלוש ונמצא הוא עצמו מחובר'. ועיין שם עוד בענין 'דעת הרמב"ם בזה'. **לט. וראה** לעיל בסמוך דחיית ראיה זו, לשיטת רש"י. וראה לעיל בסמוך בקושיות הראשונים על שיטת רש"י, שיש מהן סיוע לדברי רבינו תם. **מ. וראה** בברך משה (ד"ה רב) מה שדקדק בדברי התוספות. **מא. וראה** במנחת ברוך (שו"ת, סי' י ענף ג ד"ה והנה) ובתוספות רעק"א (שבת פ"ט מ"ה) מה שהקשו על חידושו של רעק"א. וראה עוד בזה בקהלות יעקב (שבת סי' לה). **מב. ועיין** שם מה שהקשה על פירוש זה. **מג. ועיין** שם עוד מה שדן בפירוש דברי הגמרא לגבי מעילה לשיטת רבינו תם. **מד. ברך** משה (נרפש"י שם) העיר, שלפי זה היה לבריתא לעיל (נב:) לומר, שהפסוק 'וחטאה בשגגה' בא לרבות שבמעילה חייב על שגגה כל שהיא. באור שמח (שבת פ"ג ה"ח

ל. בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה מתמר) תמה, מדוע נקטה הגמרא אופן שהוא פטור בשבת, שהרי הפסוק (ויקרא ה כג) 'מלאכת מחשבת' ממעט רק מתעסק בשבת, מה שאין כן בשאר מצוות, ובברייתא שנינו שגם בשאר מצוות פטור. **לא. תוספות**, רמב"ן ותוספות הרא"ש (שבת עג: ד"ה מתכוין). **לב. מגיני** שלמה (שבת עג: מתוס' ד"ה מתכוין), צל"ח (שם ד"ה מתמר), חתם סופר (שם ד"ה מתכוין), מנחת ברוך (שו"ת, סי' י ענף ג ד"ה והנה), עונג יו"ט (שו"ת, סי' כמ), אבני נזר (שו"ת, או"ח סי' רנד אות ג), אחיעזר (שו"ת, מ"ג סי' נו אות ו) ואבן האזל (שבת פ"ג ה"ח ובדעתם). **לג. וראה** באבני נזר (שו"ת, או"ח סי' רנד אות ה) ובמגיני שלמה (שבת שם ד"ה ועי"ד) מה שדנו עוד בשיטת רש"י. **לד. תוספות** (שבת שם ד"ה מתכוין), תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה מתכוין), רמב"ן (שם ד"ה מתכוין) וריטב"א (שם ד"ה מימחר). **לה. ודומה** להעביר חצי שיעור לרשות היחיד זו וחצי שיעור לרשות היחיד אחרת, והיתה ביניהן רשות הרבים, שאין מצטרפים לחיוב חטאת, כמובא בשבת (פ.). **לו. תוספות** (ד"ה מתכוין, כריתות יט: ד"ה לפנין) ותוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה מתכוין), סמ"ג (עשין ריג). **לז. ועוד** הקשו התוספות ורמב"ן ותוספות הרא"ש (שבת עג: ד"ה מתכוין) על שיטת רש"י, מדברי הגמרא בשבת (עג.). ועיין חתם סופר (מתוס' שם) מה שתירץ. ועוד הקשו ראש יוסף (שם עג: ד"ה שוב), מגן אבות (שם ד"ה ומימחר), מנחת ברוך (שו"ת, סי' י ענף ג ד"ה והנה), אבני נזר (שו"ת, או"ח סי' קנג אות ה)] על שיטת רש"י, ממה שאמרו בשבת (עג.), שהזורק

לא מצינו בתורה מיעוט, כמו שמצינו לגבי שבת שלמדים מהכתוב לגבי מלאכת המשכן (שמות לה לג) 'מלאכת מחשבת'[מה], ולגבי שאר מצות שכתוב (ויקרא ד כג) 'אשר חטא בה', פרט למתעסק בדבר אחר ובא זה לידו[מו].

וביארו בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה תמה), שלכך פירש רש"י שהוא מכיר את הגיזי עולה, שאם לא כן אין זה נחשב למתעסק שלא נתכוין לגיזי עולה, שהרי לא הכירם.

האם בשאר מצוות ובשבת כשאינו מתכוין נחשב שעשה מעשה עבירה

שם. בשו"ת רעק"א (מהדו"ק סי' ח) כתב, שהמיעוט מ'אשר חטא בה' (ויקרא ד כג), הוא רק שאין על זה חיוב קרבן, אבל שגגה עשה, ומה שממעטים מ'מלאכת מחשבת' (שמות לה לג), ממעטים שאפילו שגגה אינה ואינו מעשה כלל[מז]. **אך במקור חיים** (גיטורים סי' תל דיני ניטול ונדיקה סק"ח) נקט, שאף בשאר מצוות שממעטים מ'בה', אין נחשבת כלל עבירה במתעסק[מח]. וכן פסק **באגלי טל** (קונטרס אות כד ס"ק יב)[מט].

בחידוש רעק"א שהמתעסק בכלאים חייב שכן נהנה

שם. בשו"ת רעק"א (מהדו"ק סי' ח) כתב לחדש, שאיסור לבישת כלאים הוא על הנאת חימום, ולכך הוא כמו חלבים ועריות שהמתעסק חייב שכן נהנה, כמבואר בסנהדרין (סג:).

ובחלקת יעקב (שו"ת, יו"ד סי' קסט אות ח) הביא דברי **רש"י** (ד"ה תמחר - הרמתון), שבמעילה כתוב 'וחטאה בשגגה' והיינו כל שהיא, ולא כתוב בה מיעוט כמו שמצינו לגבי שבת שלמדים מהכתוב לגבי מלאכת המשכן (ויקרא לה ג) 'מלאכת מחשבת', ולגבי שאר מצוות שכתוב 'אשר חטא בה' פרט למתעסק, ויש לדקדק מדוע פירש שבמעילה כתוב 'וחטאה בשגגה', והרי מדובר בנתחמם בגיזי עולה, והיא הנאה כמו נהנה בחלבים ועריות, ויש לחייבו מטעם נהנה, ומוכרח מכך שלא שייך לחייב מתעסק משום נהנה, אלא בהנאה של חלבים ועריות ולא בשאר הנאות[נ].

ענין החיוב בגיזי עולה להראשונים שהגיזה אסורה בהנאה רק מדרבנן

שם. התוספות (בכורות כה. ד"ה שער) **והר"ש** (ערלה פ"ג מ"ג) כתבו, שאף בעולה תמימה אין הגיזה נאסרת בהנאה אלא מדרבנן. **והמהרי"ט אלגאזי** (הלכות נכורות פ"ג אות מג סוף סק"ח) הביא **שהתוספות חיצוניות** (הו"ד בשיטה מקובצת בכורות כה. ד"ה שיער) הקשו בשם **ר"י**, שבסוגייתנו מבואר שכשנתחמם בגיזי עולה מעל מן התורה. וכתבו לחלק, שבעולה יש מעילה בגיזותיה משום שמקדיש את כולה, אבל בכור שהקדושה באה מאיליה, גיזותיו מותרות[נא].

ובתקנת עזרא (מעילה יח: ד"ה נמחזר) כתב שיש לפרש בדוחק, שכוונת הגמרא בסוגייתנו היא, שהתפיס עור הבהמה לבדק הבית שעורה קדוש מן התורה, וממילא גם גיזותיה קדושות לבדק הבית ומועלים בהן.

קושיא שמצינו שבחלבים ועריות חייב בשוגג אף שלא נתכוין ליהנות

שם. בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה תמה) תמה, שדווקא לגבי שבת גזירת הכתוב היא שהרא אוצר החכמה פטור, שרק 'מלאכת מחשבת' אסרה תורה (ביצה יג:), אמנם לגבי שאר מצוות אינו כן, וכגון לגבי חלבים ועריות, מבואר בכריתות (יט:), שאמר שמואל שהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, אף שלא נתכוין ליהנות מהם, ומכל מקום מזיד פטור, והוא הדין במעילה אף שחייב גם כשאינו מתכוין, יהא פטור במזיד. וכן תמה **בפני יהושע** (ד"ה מר)[נב]. וכתב ליישב, שלכך בחלבים ועריות הוא חייב מחמת שנהנה, כיון שטועם טעם איסור ממש, מה שאין כן במעילה שנתכוין להתחמם בגיזי חולין ונתחמם בגיזי עולה, שלא נהנה כלל מאיסור של עולה יותר מאילו היה חולין, שאין בהם אלא שינוי השם לבדנ[נג].

ובחידושי רבי עקיבא איגר (ד"ה אם) תמה על תירוץ הפני יהושע, שגם בעריות כן הוא, שאם נתכוין לבא על פנויה ובא על אשת איש, שלא נהנה כלל מהאיסור אשת איש יותר מאילו היתה פנויה. **ובתקנת עזרא** (מעילה יח: ד"ה ובזה) הקשה עוד, שהרי גם בפיגול ונותר ודאי שמתעסק חייב, אע"פ שאינו נהנה יותר מאילו לא היה של פיגול ונותר, או שהיה לגמרי חולין[נד].

והחתם סופר (נג: ד"ה אם) כתב ליישב קושיית הפני יהושע, שיש לפרוך את הלימוד מחלבים ועריות, שבשאר מצוות יש שליח לדבר עבירה, כמבואר **בתוספות** בקידושין (מג: ד"ה ממאי), מה שאין כן בחלבים ועריות שאין בהם שליח לדבר עבירה אפילו בשוגג, שלא מצינו זה אוכל ובועל וזה מתחייב[נה].

ובשפת אמת (ד"ה אמין) תמה כקושיית הפני יהושע. וכתב שיש ליישב, שמצינו מעילה בלי הנאת הגוף, כגון שהוציאו לחולין על ידי קנין וכדומה, מה שאין כן בשאר מצוות. אלא שאין נראה כן מלשון הגמרא 'נתחמם בגיזי עולה', וכן להלן בסמוך, ש'סך ידו בשמן'[נו].

ובתקנת עזרא (מעילה יח: ד"ה ובזה) כתב ליישב, שהחיוב על מתעסק בחלבים ועריות, וכן בפיגול ונותר, הוא משום שנהנה, והחיוב בעיקרו בא על הנאת הגוף, לכך המתעסק חייב, מה שאין כן מעילה שעיקר החיוב אינו דווקא על הנאת הגוף, שהרי המאכיל חייב כהאוכל והמהנה חייב כמי שנהנה, וכיון שבכל התורה לא מצינו זה נהנה וזה מתחייב, מוכרח מכך שהחיוב במעילה הוא משום ששינה את ההקדש ליהנות בו הנאה של חול, ואם כן לא שייך במעילה הטעם 'שכן נהנה', ומכל מקום במעילה מתעסק חייב, ואם כן היא חמורה משאר מצוות, ומובנת דחיית הברייתא שאין ללמוד מעילה משאר מצוות[נז].

ביאור שיטת רב נחמן בר יצחק שנחלק על מר בריה דרבנא

לא אם אמרת בשאר מצות שכן לא מתחייב בהן שאין מתעסק כמתעסק שאם נתכוין להגביה את התלוש וחתך את המחובר שפטור תאמר במעילה שאם הושיט ידו לכלי ליטול חפץ וסך ידו בשמן של קודש שמעלינ"ט. רש"י (ד"ה ר"נ, ד"ה שאם - השני, ד"ה ממאי - השני) פירש, שרב נחמן בר יצחק סובר שאין לומר שדחיית הברייתא היא מדין דבר שאינו מתכוין, שהרי גם בשאר מצוות, אם היה מתעסק בחיתוך ואפילו בשל היתר ועלתה בידו חתיכת איסור, הרי הוא חייב שאף שאין מתכוין לזו, מכל מקום 'מלאכת מחשבת' היא. וכן כתב **בתוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה רב), ששורש מחלוקת האמוראים בביאור דברי הברייתא, תלוי במה שנחלקו אביי ורבא בשבת (עב.) בדין נתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר, האם הוא חייב, שלפי רב נחמן בר יצחק חייב, ודווקא כשנתכוין רק 'להגביה' את התלוש פטור בשאר מצוות.

וביאר רש"י, שלרב נחמן בר יצחק כוונת דחיית הברייתא היא, שבשאר מצוות לא חייב בהן כשאין מתעסק בדבר היתר ושגג באיסור כיוצא בו[ס],

---

ד"ה אך זה) דקדק, שאם כן ש'וחטאה בשגגה' היינו אף שגגה כל שהיא, מדוע לגבי טעה בדבר מצוה אפילו במעילה פטור, משום שכתוב (במדבר טו כט) 'תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה', והיה ראוי לומר שבמעילה חייב, כיון שגם זה נכלל בשגגה כל שהיא. ומצינו שלגבי מעילה פטור, שמבואר בסוכה (מב.), שעולת העוף שנמצאת בין אגפיים וסבור חטאת העוף היא ואכלה פטור, משום שטעה בדבר מצוה פטור, הרי שאף במעילה פטור, ומהו טעם החילוק שהמתעסק במעילה חייב. ועיין שם מה שכתב ליישב. **מה. ביאור** כוונת רש"י שצריך פסוק לגבי שבת מלבד הפסוק שבשאר מצוות, ראה אגודת אזוב (בורנשטיין, בסוגיא דשוגג בלא מכוין, בטהרת מזוד אות טז, טו.). **מו. במה** שכתב רש"י, שמ'אשר חטא בה' נתמעט מתעסק, הקשו האחרונים [מגיני שלמה (שבת עה. בתוס' ד"ה מתעסק), מגן אבות (שם עג: ד"ה והעו), אבני נזר (שו"ת, או"ח סי' רנ) וקובץ שיעורים (מ"ב סי' כג אות ג)], הרי אנו פוסקים כרבי שמעון בביצה (כג.), שבדבר שאינו מתכוין פטור, והרי כל מתעסק אינו מתכוין לדבר, ואם כן יש לפוטרו מטעם זה, ומדוע צריך לימוד מיוחד לפטור מתעסק. וראה עוד בזה בהרחבה, בילקוט ביאורים למסכת שבת (עג:) בענין 'מדוע לא פוטרים כל מתעסק משום שאינו מתכוין למלאכה'. **מז. ראה** בעמודי אור (הלכ, שו"ת סי' כ אות י) שהקשה מסוגייתנו על החידוש של רעק"א. ועיין בתשובות יהודה (גאלדין, סי' ג ד"ה ונפ' עמודי) מה שכתב ליישב. וראה באחרונים [אור שמח (גירושין פ"ג הי"ז), מרחשת (שו"ת, מ"ח סי' מג אות ח) ואחיעזר (שו"ת, מ"ב סי' נ אות ז)] שהוכיחו מדברי הרמב"ם (איסורי מיאה פ"ח הי"ב) שלא כדעת רעק"א. וראה בקובץ שיעורים (אות רטו) מה שהוכיח מדברי הראב"ד בהשגותיו על בעל המאור להלן (קיד: אות ח). וראה גם בחלקת יואב (שו"ת, או"ח סי' ז ד"ה אמנם) שדחה את שיטת רעק"א. **מח. עיין** שם שהקשה, מדוע בשהיה חמץ בביתו ולא ידע מכך, נקטו הפוסקים שיש בזה שגגת עבירה, והרי זה מתעסק. ונדחק לחלק בין עבירה שיש בה מעשה לאין בה מעשה. וכתב רעק"א שלשיטתו לא קשה, כי מטעם מתעסק רק פטור מקרבן, אבל הוא עדיין שוגג, וראה שם שהביא ראיות נוספות לכך. **מט. וכתב** שאף שהמיעוט הוא מקרבן חטאת, מכל מקום מצינו שאף דבר שלא נתמעט בכתוב אלא מקרבן חטאת, מתמעט לגמרי מהאיסור, והיינו בשנים שעשו כאחד מלאכה בשבת, שהגמרא בשבת (ג.) דורשת שפטורים, מהכתוב (ויקרא ד מ) 'בעשותה' שנאמר בפרשת חטאת, ואע"פ כן פסק הרמב"ם (שבת פ"ו הט"ו), שהאיסור הוא רק משום שבות דרבנן.

ובאחיעזר (שו"ת, יו"ד סי' ג אות ו) דחה, שאין להוכיח משנים שעשאוהו, כי שם לומדים מ'בעשותה' שחסר באיכות המעשה, והוא כמו מלאכת מחשבת שפטרה בו התורה כי חסר באיכות המעשה. מה שאין כן מתעסק שלא חסר בעצם המלאכה אלא בדעת העושה, אין לפוטרו לגמרי, ולא לומדים מהכתוב אלא שפטור מקרבן. וראה בענין זה בהרחבה בילקוט ביאורים למסכת שבת (עג:) בענין 'האם מתעסק הוא רק פטור מקרבן או שאין זה עבירה כלל'. **נ. וראה** עוד בתשובות יהודה (גאלדין, סי' ג ד"ה עוד כתב) ובאחיעזר (שו"ת, מ"ב יו"ד סי' ג אות ו) מה שיש לדון מסוגייתנו בדברי הגרעק"א. **נא. וראה** עוד במצפה איתן (נתוס' שם) מה שתירץ. ועיין בתקנת עזרא (מעילה יח: ד"ה שוב) מה שתמה על דבריו. **נב. וכתב**, שרב נחמן בר יצחק שביאר להלן בסמוך דברי הברייתא באופן אחר, לא רצה לבאר כהאוקימתא של מר בריה דרבנא, מטעם קושיא זו, שיש לדחות שגם בשאר מצוות חייב כשנהנה, ולכך העמיד את הברייתא באופן שלא נתכוין כלל ליהנות. וראה בשפת אמת (ד"ה אמין) שתמה על דברי הפני יהושע. **נג. ומכל** מקום במעילה חייב, ואם כן יש חומרא במעילה יותר מבשאר מצוות. **נד. וראה** עוד ביד יהודה (ד"ה מר) ובתשובות יהודה (גאלדין, סי' ג ד"ה ונפני) שדנו בדברי הפני יהושע. **נה. וראה** במשיב נפש (ד"ה עי"ן) שדן בסברת החתם סופר, ועיין שם (שם, ד"ה ויש ליישב) ביישוב קושיית הפני יהושע. **נו. וראה** בדברי ירמיהו (שבת פ"ו ה"ח) שכתב ליישב, לפי מה שכתב לחלק שההנאה מחלבים ועריות האיסור הוא מצד עצמו, ומטמאים נפש האדם, כמו שלגבי עריות נאמר בתורה (ויקרא יח ו) 'ולא תטמאו'. **נז. וראה** עוד ביישוב קושיית הפני יהושע, במנחת ברוך (שו"ת, סי' יח ענף ב) ובאחיעזר (שו"ת, מ"ב יו"ד סי' נ אות ו). **נח. רש"י** בשבת (עב: ד"ה נמחזין) פירש, שנתכוין להגביה את התלוש, היינו כגון שנפל סכין בערוגת הירק ונתכוין להגביהו. **נט. מדברי** הראשונים להלן בסמוך מבואר שמר בריה דרבנא נחלק עם רב נחמן בר יצחק להלכה, וראה ביד יהודה (ד"ה מר) שיש לפרש שלא נחלקו האמוראים להלכה. וראה עוד בזה בברך משה (ד"ה רנ). ראה בדברי יהודה (גאלדין, סי' ד אות ו) שכתב לדון שלפי מה שכתב הרמב"ם (כלאים פ"י הט"ז) שפסיק רישא מותר בדבר האסור בהנאה, אם כן מדוע מעל. **ס. בתוספות** חכמי אנגליה (ד"ה אמין) ביארו כוונת רש"י במה שכתב 'כיוצא בו', שהוא כאילו שכתב שהאיסור 'אינו כיוצא בו', דהיינו שלא חייב את שאינו מתעסק בדבר איסור אלא שמתעסק בדבר היתר להגביה את התלוש

כמתעסק בדבר היתר ועלה בידו איסור, שאם נתכוין להגביה את התלוש דהיינו שלגמרי אין מתעסק בחיתוך אפילו בתלוש שהוא היתר, וחתך מחובר שאסור לחתכו בשבת, פטור[סא], ואין דינו כמתעסק לחתוך תלוש וחתך מחובר, תאמר במעילה שאם הושיט ידו לכלי ליטול חפץ ולא היה מתעסק אפילו בסיכה של היתר, וסך ידו בשמן של קודש, מעל.

מנין שאין מתעסק במעילה חייב אם לא היה כתוב בה 'בשגגה'

שם. המהרש"א (ד"ה נמ) דקדק, שלפי מה שהיתה הברייתא סבורה שאין צריך לכתוב 'בשגגה' במעילה, אלא יש ללמוד בקל וחומר משאר מצוות לפטור מזיד במעילה, אם כן גם שאין מתעסק במעילה יהא פטור בקל וחומר זה. ותירץ, שכוונת הברייתא היא, שאכן אם לא היה כתוב 'בשגגה' במעילה, היינו למדים שבין מזיד ובין שאין מתעסק פטורים מקל וחומר משאר מצוות, ולכך הוצרכה התורה לכתוב 'בשגגה' במעילה, ואם כן שאין מתעסק חייב בה, משום שלא כתוב 'בה', ככתוב בשאר מצוות[סב].

ובשפת אמת (ד"ה שמין) העיר, שתירוץ המהרש"א דחוק הוא בפשטות לשון הברייתא. וכתב שאפשר לומר, שהיינו למדים 'חטא חטא' מתרומה לחייב שאין מתעסק, שגם בתרומה לא כתבה התורה מיעוט לאין מתעסק.

ביאור התוספות שהמיעוט 'לו' ולא לאורו נצרך רק לפי רבי יוסי הגלילי

מנא הני מילי אמר רב נחמן בר יצחק אמר קרא תתן לו ולא לאורו[סג].

פירש רש"י (ד"ה ממנו, ד"ה ולא) שלגבי תרומה כתוב (דברים יח ד) 'ראשית דגנך תתן לו', ודרשו בגמרא 'לו' ולא לאורו, שאפילו אם היא ראויה להסיק בה, הואיל ואינה ראויה לאכילה כיון שהיא טמאה, אינה ראויה שיחול עליה שם תרומה.

וביארו התוספות (ד"ה ממנו) בשם ר"י, שדרשת הגמרא מ'לו', נצרכת דווקא לפי רבי יוסי הגלילי הסובר שחמץ בפסח מותר בהנאה[סד], אבל לפי התנאים הסוברים שחמץ בפסח אסור בהנאה, למדים דין זה מ'ונתן לכהן את הקודש' (ויקרא כג יד), שצריך להפריש דבר הראוי להיות קודש[סה], או שלמדים כן מ'תתן' לחוד, שאין ליתן אלא דבר שמותר בהנאה לכל הפחות, ששייכת בו נתינה[סו]. אבל לרבי יוסי הגלילי שחמץ בפסח מותר בהנאה, הוא נחשב נתינה וראוי להיות קודש, ולכך דרשו מ'תתן לו', שצריך ליתן דבר הראוי לאכילה, ולא יתן דבר שאין ראוי אלא לאורו, והיינו תרומת חמץ שאינה ראויה אלא לאורו, שדבר האסור בהנאה נתמעט מ'תתן'[סז].

ובעונג יום טוב (סו"ס סי' לה) ביאר, שהתוספות הוכיחו שדברי רב נחמן בר יצחק הם בשיטת רבי יוסי הגלילי, משום שאם נאמר שדבריו הם לשיטת חכמים, לא היה קשה ממה שבתורם מן הטמא מועילה ההפרשה בדיעבד, וחתך את המחובר, שהגבהת התלוש אינה מענין חתיכת המחובר, ולכך אינו חייב, שדווקא כשהאיסור שנעשה דומה הוא לעשיית ההיתר שחשב לעשות, חייב. **סא. במקור** הפטור באופן זה, ראה בכריתות (יט.-יט:). ונתבאר בהרחבה בילקוט ביאורים למסכת שבת (עב:) בענין 'ישנם שני לימודים לפטור את המתעסק'. **סב. וראה** בכתר המלך (מעילה פ"ו ה"ח) מה שכתב לדון בשיטת הרמב"ם על פי דברי המהרש"א. וראה בגר דוד (ד"ה ממחר) שתירץ את קושיית המהרש"א. **סג. ראה** לחם שערים (סו"ס, סי' נח ד"ה עוד ממ"ל) שביאר מה שדרשו כן בפסוק זה מתיבת 'לו', מה שאין כן בצדקה ובראשית הגז. וראה בפרי יצחק (סי' לה) שהאריך לדון בדרשת 'לו ולא לאורו'. ועיין עוד בפרי יצחק (סי' ז ד"ה ממן, ד"ה ולכן), האם שייך להפריש ממצה על חמץ. וראה במעדני ארץ (תרומות פ"ג ה"ל אות ג) שהאריך לדון בדברי האחרונים בזה. ראה בלקט מהרי"ט (ה: נקוטרס מהגמון רבי מאיר ימימל מפוסקטרפוינא אות כו-מ, נב-נג) שדן בכמה דרכים, במה שהוצרכה הגמרא למיעוט 'לו ולא לאורו'. בשאגת אריה (סו"ס המדפוס, דיני מדפ סי' יב) כתב, שהמפריש חלת חדש לרב נחמן קדושה, שהרי לגבי חלה לא כתוב 'לו', ואם כן, אפילו כשהיא ראויה רק 'לאורו' חלה ההפרשה. וראה בזה בפרי יצחק (סי' לה) ובאחיעזר (סו"ס, מ"ב סי' לח אות ד) ובשי למורא (סו"ס, סי' לח אות ג). ועיין בריטב"א (נדה ו: ד"ה תנן), וכן במנחת ביכורים (על התוספתא חלה פ"ו ה"ח) בשם הגר"א, שמבואר מדבריהם, שגם לגבי חלה שייכת הדרשה 'לו' ולא לאורו לגבי קיום מצות נתינה לכהן. ועיין בזה בחזון איש (זרעים ליקוטים סי' ג סק"ג) ובקהלות יעקב (זרעים סי' יט). **סד. ראה** בטוב טעם ודעת (תלמ' נהקדמת בן המחבר אות ג), שיש לפרש דברי הגמרא לשיטת רבי עקיבא לעיל (ה:), שאין ביעור חמץ אלא שריפה, וכתב הפני יהושע (כפ: ד"ה ולא), שלהסובר כן, מן התורה מותר להסיק את החמץ בפסח תחת תבשילו, דהיינו שכששורפו כמצותו מותר ליהנות ממנו, ורק מדרבנן אסור, ואם כן היינו סבורים לומר שהוא קדוש כיון שיש בו אופן של היתר הנאה, והפסוק מלמדנו שמכל מקום אין התרומה קדושה. **סה. המהר"ם** (נמוס' שם) ביאר, שממה שכתבה תורה שצריך שיהיה דבר הראוי להיות קודש, יש ללמוד שיש פירות שאין ראויים להיות קודש, והיינו איסורי הנאה, ואם כן למדנו שחמץ שהוא אסור בהנאה אינו ראוי להיות קודש, ולרבי יוסי הגלילי המיעוט הוא לשאר איסורי הנאה, ולא לחמץ בפסח שהוא מותר בהנאה. וראה מהרש"ל (נמוס' שם) שכתב ליישב דברי התוספות, עם מה שכתבו לעיל (לב. ד"ה דנר). **סו. בנר** דוד (נמוס' שם) ביאר כוונת התוספות, שמה שהגמרא הביאה כאן דרשה זו על תרומת חמץ, זהו רק לפי רבי יוסי הגלילי, אמנם עיקר הדרשה מ'תתן לו' ודאי נצרך, אף לפי חכמים הסוברים שחמץ בפסח אסור בהנאה ונתמעט מ'תתן', מכל מקום צריך את המיעוט 'לו' למעט תרומה טמאה, וממילא נמצאנו למדים שיש היתר הנאה להיסק תרומה טמאה, כמבואר בשבת (כה:). וראה בחידושי גור אריה (למהר"ל, ד"ה ממנו) מה שהקשה על פירוש התוספות. **סז. ביד** דוד (נמוס' שם) כתב שכוונת סוף דברי התוספות היא, להכריח לפרש כדבריהם שלהסוברים שחמץ בפסח אסור בהנאה, יש ללמוד מ'תתן' שתרומה טמאה אינה קדושה, שהרי בשבת (כה:) דרש רב נחמן בר יצחק, שממה שמיעט הכתוב 'לו' ולא לאורו, מוכח שתרומה טמאה דינה בשריפה, והיינו כשלא היתה לה שעת הכושר, כגון שקצרה טמא ומשקה טופח עליה [שאם היתה לה שעת הכושר, מותר מן התורה להפריש מן הטמאה על הטהורה], ויש לדקדק, מנין לדרוש מהפסוק שתרומה טמאה מותרת בהנאה כשמדליק בה את האור, והרי אפשר שהפסוק נכתב לאסור תרומה בהנאה כשאינה ראויה אפילו להסקה, כגון חמץ בפסח. אלא מוכרח לומר, שמ'תתן' למדים שתרומת חמץ שאסורה בהנאה אינה חלה, ותיבת 'לו' מיותרת לדרוש שתרומה טמאה מותרת בהנאה. אבל לרבי יוסי הגלילי שחמץ מותר בהנאה, למדים מ'תתן לו' את שני הדינים, דהיינו שתרומה טמאה מותרת בהנאה וצריך לשרפה, וכן שאינה קדושה [ויש להעיר, שלכאורה עיקר פירוש היד דוד בכוונת הגמרא בשבת (שם), שהלימוד הוא שתרומה טמאה טעונה שריפה, אינו כפירוש רש"י (שם ד"ה רמשמיה)]. **סח. ראה** בצל"ח (נמוס' שם), שלפי חכמים אפילו היתה לו שעת הכושר אינו קדוש. וראה בחלת לחם (רוזניקסטיין, סידי נרכה סי' ג סק"ג) שהקשה, שהרי הוא ראוי לכהן על ידי ביטול, ומן התורה החמץ בטל ברוב, ולפי הרבה ראשונים מותר מן התורה לבטל איסור לכתחילה, ורק מדרבנן אסור, ואם כן מדוע אמרו שאינו קדוש וזר האוכלו פטור, והרי מן התורה ראוי הוא להיות קדוש. וכתב ליישב, שאם כן לא שייך כלל למעט מ'לו' שום איסור, שהרי אפשר לבטלו, ומוכרח שאינו נחשב לנתינה, כיון שעיקר היתרו הוא במה שבטל ונאבד במיעוטו, והרי זה כדבר אחר ממה שהיה בתחילה, ולפי מה שהיה קודם הביטול לא היה ראוי לנתינה. **סט. ראה** בקצות החושן (סי' מו סק"ג), שדווקא שור הנסקל שהוזמו עדיו, שהוברר הדבר למפרע שהיה ברשותו להפקיר לכך הפקרו הפקר, מה שאין כן בשאר איסורי הנאה, שכיון שאינו ברשותו אין יכול להפקיר, ומכל מקום הוא נחשב לבעלים [ויש לעיין אם משום כך יכול להפריש תרומה]. ובעיקר גדר בעלות על איסורי הנאה, ראה בנתיבות המשפט (סי' ערה סק"ם) שהוא מדין יאוש ולא מדין הפקר. וראה מה שצוין בזה בקונטרס בענין זכייה באיסורי הנאה, הנדפס בשו"ת הריב"ש (הוצ' מכון ירושלים, מ"ב עמ' מצמז). **ע. וראה** עוד ביישוב קושיית רעק"א, ביד יוסף ובעונג יו"ט (סו"ס, סי' לה ד"ה ממנו) ובשדה העיר (נמוס' שם) ובויען יוסף (סו"ס, מ"ב סי' לח). ובאמרי בינה (דיני תרומות ומעשרות סי' ו ד"ה ולפימ) ובצמח דוד (נמוס' שם) ובאחיעזר (סו"ס, מ"ב סי' לח אות י) ובזרע אברהם (סי' ח אות ה) תירצו קושיית רעק"א, על פי מה שנסתפק בירושלמי (תרומות פ"ח ה"ח), האם אפשר לתרום בדבר של הפקר, ולפי הצד שאפשר לתרום דבר של הפקר, כמו כן אפשר לתרום באיסורי הנאה [אולם באבי עזרי (תרומות פ"ל ה"ג) דחה הבנה זו בירושלמי, וכתב שבודאי אי אפשר להפריש תרומה מפירות שאינם שלו, וממילא בודאי שאינו יכול להפריש חמץ, וכוונת הירושלמי היא על פי מה שכתב הר"ן בנדרים (לד: ד"ה ממר), שחפץ של הפקר שבידו לזכות בו, יכול להקדישו, וספק הירושלמי הוא האם גם יכול לעשותו תרומה, או שבתרומה גזירת הכתוב היא שצריך בעלים דווקא. וראה בקובץ שעורים (מ"ג, קונטרס דנרי סופרים סי' ו אות י) שהביא מהירושלמי (כיכורים פ"ל ה"ג), שאי אפשר להחיל חלות תרומה על דבר שאינו ברשותו, וצריך עיון]. וראה עוד בזה באפיקי ים (מ"ב סי' ט) ובתכריך מרדכי (שלפוניקסקי, סי' ג ד"ה והנה הגרע"ק, לב.). **עא. וזהו** שלא כמו שכתב הוא עצמו בשאגת אריה (סו"ס, סי' נז), שבאופן זה יש איסור טבל.

וכתב עוד, שיש נפקא מינה בין שני הטעמים לענין תשלומי תרומה, שצריך שיהיו דבר הראוי להיות קודש, כמבואר לעיל (לג.), ואיסורי הנאה אינם ראויים להיות קודש, שלא שייכת בהם 'נתינה', אבל לפי הטעם שאינו יכול להקדישו, הרי הוא נחשב ראוי להיות קודש, שהחמץ ראוי להיות תרומה, ובתשלומי תרומה אין צריך לקרות שם על ידי הבעלים, שתשלומי תרומה נעשים תרומה ממילא.

ביאור שאלת הגמרא 'מנא הני מילי' שזהו דווקא לפי רבי יוסי הגלילי שחמץ בפסח מותר בהנאה

שם. הקשו התוספות (ד"ה מנן), מדוע שאלו בגמרא 'מנא הני מילי', והרי התנאים שבברייתא הסוברים שכשהפריש תרומה מחמץ דברי הכל אינה קדושה, כיון שחמץ בפסח אסור בהנאה, הדבר פשוט שלכך אינה קדושה, וכמו שביארו התוספות בתחילת דבריהם. **ובשדרה העיר** (נמוק' שם, נפ"ל ופ"מ) ביאר שייכות קושיית התוספות למה שכתבו בתחילת הדיבור, שהיה אפשר לבאר כוונת הדרשה 'ולא לאורו', שבא לאסור ליתן דבר האסור בהנאה וטעון שריפה, ועל זה מקשה הגמרא מתרומה טמאה הצריכה שריפה ומכל מקום היא קדושה[עב]. ולפי פירוש זה, השאלה 'מנא הני מילי' היא לחכמים, הסוברים שחמץ בפסח אסור בהנאה. אמנם התוספות לא ביארו כן, אלא 'ולא לאורו' היינו שבא למעט דבר ה'מותר' בהנאה ולא באכילה, שדבר האסור אף בהנאה לא הוצרך למעטו מ'לו', אלא נתמעט מ'תתן', וכמו שביארו התוספות, ואם כן קשה שמוכרח לומר ששאלת הגמרא 'מנא הני מילי' היא לרבי יוסי הגלילי, ויש לדקדק שהרי לדברי חכמים אין צריך פסוק, ומדוע ביארה הגמרא בסתם את הדרשה 'ולא לאורו', שמשמע שהיא לדברי הכל.

ותירצו התוספות, שהיה פשוט לגמרא שלא הוצרכה הברייתא לכתוב שלדברי הכל אינה קדושה, אלא להשמיענו שגם לרבי יוסי הגלילי הדין כן, שלפי התנאים האוסרים חמץ בפסח בהנאה לא הוצרכה הברייתא לכתוב דין זה[עג], ולכך מבררת הגמרא מנין לרבי יוסי הגלילי שאינה קדושה אף שהיא מותרת בהנאה.

ורבינו צדוק[19/06/2018 אהרון] (נמוק' שם) כתב, שכן צריך לומר לדברי הרמב"ם, שלא הביא כלל את הדין שמפריש תרומת חמץ אינה קדושה, והיינו משום שכיון שפסק שחמץ אסור בהנאה, ממילא אין צריך להשמיענו שאינה קדושה, ואין חילוק בין כשהחמיץ במחובר לבין כשהחמיץ בתלוש, שכל החילוקים הללו הם לפי רבי יוסי הגלילי, אבל לפי מה שאנו פוסקים שחמץ אסור בהנאה, אם כן אפילו היתה לו שעת הכושר אין כאן נתינה כלל. ואמנם לפי רב הונא בריה דרב יהושע, לדברי כל התנאים אין כלל חילוק בין כשהיתה לו שעת הכושר לבין כשלא היתה לו שעת הכושר[עד].

ועוד ביארו התוספות, שאמנם לדברי חכמים אין צריך פסוק, אלא שרב נחמן עצמו שפירש שדרשו 'לו' ולא לאורו, אמר 'מנא הני מילי', היינו לשיטת רבי יוסי הגלילי, לפי שהיה פשוט לו שלדברי הכל הדין כן ואף לרבי יוסי הגלילי. וכתבו התוספות שמצינו כן במה מקומות בש"ס, שאמורא מבאר דין בדרך שאלה ותשובה[עה].

מדוע לא דרשו בגמרא למעט איסורי הנאה כשיטת חכמים

שם. בתוספות רי"ד (מהדו"ק, ד"ה אמר) דקדק, שמשום שדרשו 'תתן לו' ולא לאורו, שייך להקשות ממה ששנינו שאפשר להפריש תרומה טמאה, ומדוע לא דרשו מ'תתן לו' שיהא ראוי לנתינה ולמעט חמץ בפסח שאסור בהנאה, וממילא לא יוקשה מהפרשת תרומה טמאה שהיא מותרת בהנאה. וביאר, שמשום ששנינו שלדברי הכל אינה קדושה, ומשמע מכך שאפילו לפי רבי יוסי הגלילי הסובר שחמץ בפסח מותר בהנאה, מכל מקום אינה קדושה, לכך דרשו בגמרא מהפסוק למעט תרומת חמץ, שאף שהיא מותרת בהנאה אינה קדושה, משום שצריך שיהא ראוי 'לו' ולא לאורו.

ביאור שאלת הגמרא אף לדברי חכמים

שם. בחידושי גור אריה (למהר"ל, ד"ה מנא) ביאר, ששאלת הגמרא 'מנא הני מילי' היא לדברי הכל ואף לחכמים[עו], והדרשה 'לו' ולא לאורו, לפי חכמים הסוברים שחמץ בפסח אסור בהנאה, אין הכוונה 'לאורו' שהחמץ ראוי להסיקו ולבשלו על ידו, אלא 'לאורו' היינו שהוא טעון שריפה כיון שהוא אסור בהנאה.

האם משום המיעוט 'לו ולא לאורו' אין על התבואה דין טבל

שם. בשאגת אריה (סו"ס, סי' נז ד"ה ועוד - הגהי) כתב, שמדברי הברייתא 'אינה קדושה', משמע שהקדושה לא חלה על תרומת חמץ לענין שאינו חייב עליה חומש, אבל מכל מקום התבואה היא בת חיוב תרומות ומעשרות, שיש שם טבל על הכרי[עז].

אמנם בחיבורו **גבורת ארי** (יומא מ: ד"ה מלא - הגליסי) כתב, שכשהחמיץ במחובר אין עליו דין טבל כלל. וכן הוכיחו **בעונג יו"ט** (סו"ס, סי' קיד ד"ה ומחר) **ובקובץ שעורים** (חוט קנב)[עח].

מנין שאין תורמים מן הטמא על הטהור

אין תורמין מן הטמאה לטהורה. כתוב בתורה (דברים יח ד) 'ראשית דגנך תירשך ויצהרך וראשית גז צאנך תתן לו', נאמר בזה ציווי להפריש תרומה גדולה וליתנה לכהן[עט]. **ופירש רש"י** (שבת כה: ד"ה ולמעשים), שמפסוק זה למדו שאין תורמים מן הטמא על הטהור, ש'תתן לו' משמע דבר הראוי לו לאכול, ותרומה טמאה אינה ראויה לכהן לאכול, ואף שהיא ראויה להסקה, מכל מקום צריך שתהא ראויה לאכילה דווקא, ככתוב 'לו' ולא לאורו דהיינו להסקה[פ].

והתוספות ותוספות הרא"ש ביבמות (פט. ד"ה אין) הביאו בשם **הריב"ן**[פא], שהדין שאין תורמים מן הטמא על הטהור נלמד מהדרשה 'לו ולא לאורו'. וכתבו שאי אפשר לומר כן, שהרי בסוגייתנו מבואר שמשום המיעוט 'לו ולא לאורו' ראוי שלא תחול הפרשתו כלל, ולגבי תורם מן הטמא על הטהור, בדיעבד חלה התרומה, כיון שהיתה לה שעת הכושר[פב]. ולכן כתבו התוספות לפרש בשלשה דרכים מנין שאין תורמים מן הטמא על הטהור:

א. שכשמפריש מן הטמא מפסיד הכהן המקבל את התרומה, שהרי אינו רשאי לאכול את התרומה[פג].

ב. שגזרו על תרומה טמאה שהיתה לה שעת הכושר, משום תרומה טמאה שלא היתה לה שעת הכושר, שמשום 'לו ולא לאורו', לא חלה ההפרשה מן התורה[פד], ומה ששנינו שבשוגג תרומתו תרומה, היינו כשהיתה לה שעת הכושר.

ג. התוספות פירשו בשם ר"י, שהדין שאין תורמים מן הטמא על הטהור, נלמד מהפסוק (נחמיה יג כט) 'מכל חלבו', שממנו למדו (תמורה ה.) שאין תורמים מן הרעה על היפה, ומן הטמא על הטהור נכלל גם כן בדין מן הרעה על היפה[פה].

הטעם שאין להפריש תרומה טמאה אף להסוברים שההפרשה מצוה בפני עצמה

שם. שיטת **הרמב"ן** בהשגותיו לספר המצוות (שורש שניים עשר) היא, שבדברים הטובלים את הפירות, כגון חלה ותרומה, שקודם ההפרשה הפירות הם טבל ואסורים באכילה, הפרשת התרומה ונתינתה לכהן הן שתי מצוות, וההפרשה מצוה בפני עצמה היא[פו], וראיה לזה ממה שמפרישים חלה בטומאה. **והמהרש"ם** (סו"ס, ח"ז סי' קיח) הביא קושיית השואל, שאם כן, איך מפרש רב נחמן בר יצחק, שלכך כשמפריש תרומה מחמץ בפסח דברי הכל אינה קדושה, משום הפסוק

עב. ראה בחידושי גור אריה (למהר"ל, ד"ה מנא) שפירש כן. **עג. ראה** בצל"ח (נמוק' שם) בביאור דברי התוספות, שלא הוצרכה הברייתא לכתוב 'דברי הכל', אלא לפי רבי יוסי הגלילי. **עד. וראה** עוד בשיטת הרמב"ם, בשפת אמת (ד"ה מנין) ובשי למורא (גרוסגרג, נכורות רסיפי לילה פ"ד ענף ו) ובמה שצוין בספר המפתח (על הרמב"ם, מרומות פ"ג ה"ד). **עה. ראה** מה שצוין בזה במסורת הש"ס (נמוק' שם), ובתוספות הרשב"א משאנץ (פוף ד"ה מתנן). **עו. וכתב**, שלפי חכמים שחמץ בפסח אסור בהנאה, אין לומר שלמדים מ'תתן לו' שצריך שיהיה שוה ממון, שאם כן נלמד מכך שצריך שיהיה שוה פרוטה, כסברת אבא שאול לעיל (לג:). ועוד, שהרי לגבי גט כתוב (דברים כד ב) 'ונתן בידה', ומכל מקום אין צריך שיהיה שוה פרוטה, כמבואר בגיטין (כ.). **עז. וראה** בפרי יצחק (סי' ט ד"ה ולפיכך) שכתב לסייע לדברי השאגת אריה, והאריך לדון בענין זה. וראה עוד בזה בדרך איתן (סי' לג אות ז) ובדברי דוד (קרמנגלפס, סי' יט). ועיי"ש בשאגת אריה שדקדק, שלכאורה כיון שיש עליו איסור חמץ, אינו קרוי 'דגנך' שלך. **עח. וראה** בזה בקבא דקשייתא (קונטי ג). וראה בהערות שעל קבא דקשייתא (מהדורת מנדלבוים, שם), מה שצוין לדברי האחרונים בזה. **עט. ראה** בחינוך (מצוה תקז), 'שנצטווינו להפריש מן הדגן והתירוש והיצהר תרומה, וליתן אותה לכהן, והיא הנקראת תרומה גדולה, ועל זה נאמר 'ראשית דגנך תירשך ויצהרך וגו' תתן לו'. וראה בספר המצוות להרמב"ם (שורש שניים עשר), שדעתו שמצות הפרשה ומצות נתינה לכהן הן מצוה אחת, והרמב"ן בהשגותיו (שם) חולק, וסובר שבדברים הטובלים את הפירות, כגון חלה ותרומה שקודם ההפרשה הפירות הם טבל ואסורים באכילה, הן שתי מצוות. **פ. בבית יצחק** (סו"ס, יו"ד ח"ו סי' פב) דייק מדברי רש"י, שמה שאין תורמים טמאה שלא היתה לה שעת הכושר [כמבואר בגמרא להלן בסמוך], היינו רק בתורם מטמא על טהור, אבל מטמא על טמא ודאי שמפרישים אף בלא היתה לו שעת הכושר. והניח בצריך עיון. וראה בזה בטל תורה (ד"ה מתיב) ובשי למורא (גרוסגרג, נכורות רסיפי לילה פ"ד ענף ו-ח). **פא. אמנם** בשפת אמת (שבת שם ד"ה רעב"י) נקט, שרש"י אינו מפרש כדברי הריב"ן. **פב. שבתחילה** קודם שנטמאת היתה ראויה להפריש ממנה, לכן אף לאחר שנטמאת, אם הפריש, חלה ההפרשה. וראה בערוך לנר ביבמות (נמוק' שם, ד"ה עוד י"ל), שמיישב את שיטת הריב"ן על פי תירוצם השני של התוספות שם [שהובא בסמוך], שגזרו כשהיתה לה שעת הכושר משום שלא היתה לה שעת הכושר, אמנם גזירה זו היא רק לענין שלכתחילה לא יתרום, אולם אם כבר תרם תרומתו תרומה, ויש לומר שגם שיטת הריב"ן כן, וכוונתו במה שכתב שהדין שאין תורמים מן הטמא על הטהור נלמד מ'לו ולא לאורו', היינו כשלא היתה לה שעת הכושר, וכשהיתה שעת הכושר גזרו חכמים לכתחילה שלא יתרום, שמא יבוא לתרום גם כשלא היתה שעת הכושר, ואז אינו מועיל אפילו בדיעבד ומן התורה. וראה שם שכתב ליישב בדרך נוספת. **פג. וכן** כתב רש"י (ד"ה מין, יבמות שם ד"ה מין). ובכדי שדברי רש"י (שם) לא יסתרו למה שכתב בשבת (שם), היה נראה שכוונת רש"י בשבת היא, שמהדרשה 'לו ולא לאורו' נלמד רק באופן שלא היתה לה שעת הכושר, וכפי שעולה מתוך סוגייתנו, אמנם באופן שהיתה לה שעת הכושר, צריכים לטעם שכתב רש"י ביבמות. וכן דייק השפת אמת (שם ד"ה רעב"י), ממה שהתוספות ביבמות הקשו על שיטת ריב"ן, ולא הביאו שכן גם שיטת רש"י. אולם בחידושיו בסוגייתנו (ד"ה מין) כתב השפת אמת, שמדברי רש"י בשבת (שם ד"ה רעב"י) משמע, שהדרשה 'לו ולא לאורו' נדרשת גם באופן שהיתה שעת הכושר. **פד. כגון** שירדו עליה גשמים במחובר, ותלשה טמא בידיו, ובשעת תלישה עדיין משקה טופח עליה. תוספות (שם). וראה בזה להלן בסמוך בהרחבה. **פה. לפי** שני התירוצים הראשונים, האיסור לתרום מן הטמא על הטהור הוא מדרבנן, ולפי התירוץ השלישי הוא מן התורה, ואף שבתורם מן הרעה על היפה, אם תרם לעולם תרומתו תרומה בין בשוגג ובין במזיד, ואילו בתורם מן הטמא על הטהור במזיד לא עשה כלום, ביארו התוספות (שם), שבטמא החמירו, כיון שאינו ראוי לאכילה כלל. **פו. שלא** כדעת הרמב"ם (שם), שמצות הפרשה ומצות נתינה לכהן הן מצוה אחת.

׳תתן לו׳ ולא לאורו, הרי אף שאין שייכת נתינה, מכל מקום מנין שאינה קדושה מכח מצות הפרשה שאינה תלויה בנתינה[פז].

ובבית שערים (שו״ת, חו״מ סי׳ ז) כתב לחלק, שתבואה שלא היתה ראויה מעולם לקיים בה מצות נתינה, שוב אין בה חיוב הפרשת תרומה אפילו לסלק איסור טבל, שאינה נאסרת משום טבל לעולם, כיון שאינה ראויה לקיים בה מצות נתינה[פח].

ובראשית בכורים (בכורות ט. ד״ה והגלפענ״ד) כתב ליישב, שגזירת הכתוב היא שכשאינה ראויה לאכילת כהן בשעה שנעשית ראויה להפרשה, אינו חייב להפריש[פט].

הטעם שבשוגג תרומתו תרומה

ואם תרם בשוגג תרומתו תרומה[צ]. לעיל בסמוך נתבאר בכמה דרכים הטעם שלכתחילה אין להפריש מן הטמא על הטהור. ויש לבאר לפי זה מדוע כשתרם בשוגג תרומתו תרומה. ולפי הטעם הראשון שכתבו התוספות, שלכתחילה אין להפריש משום הפסד כהן, יש לומר שהאיסור אינו אלא מדרבנן, ולכן בשוגג לא גזרו, וכן פירשו **הר״ש והרא״ש** במשנה (תרומות פ״ב מ״ג)[צא]. וכן לפי הטעם השני, שגזרו על תרומה טמאה שהיתה לה שעת הכושר, משום תרומה טמאה שלא היתה לה שעת הכושר, יש לומר שבדיעבד לא גזרו.

ולפי הטעם השלישי, שדין זה נלמד מהפסוק ׳מכל חלבו׳, ומן התורה אסור לעשות כן, לכאורה קשה מדוע בדיעבד חלה התרומה. אמנם בתמורה (ה.) למדו כן מן הפסוק (במדבר יח יב) ׳ולא תשאו עליו חטא בהרימכם את חלבו ממנו׳, ודרשו, ׳אם אינו קדוש, נשיאות חטא למה, מכאן לתורם מן הרעה על היפה שתרומתו תרומה׳, ונמצא שיש בזה גזירת הכתוב שאף שאסור לתרום כן, אם תרם חלה תרומתו[צב].

אולם לשיטת **רש״י והריב״ן** [הובאה לעיל], שהאיסור לכתחילה לתרום מן הטמא נלמד מדרשת ׳לו ולא לאורו׳, צריך עיון מנין שבדיעבד חלה, והרי אפשר שכוונת התורה היא שאינה חלה כלל, כמבואר בקושיית הגמרא בסוגייתנו. ויש ליישב לפי מה **שהתוספות רי״ד** בקידושין (נח: ד״ה חטה) כתב לחדש, שמה שאמר שמואל (שם) שחיטה אחת פוטרת את הכרי, אינו אלא לענין תיקון הכרי שיצא מידי טבלו, אולם ישנה מצות נתינה לכהן, ואינו יוצא בה אלא במתנה חשובה, ובחיטה אחת לא קיים מצות נתינה[צג]. והוסיף, שכן שנינו שאין תורמים מן הטמא על הטהור, ובסוגייתנו למדו כן מ׳לו ולא לאורו׳, ואף על פי כן אם תרם בשוגג תרומתו תרומה ונתקן הטבל אף שחיסר מצוה. ומתוך דבריו נראה שמפרש, שהטעם שאין תורמים מן הטמא על הטהור, הוא רק משום מצות הנתינה לכהן, שאין ראוי לתת לכהן תרומה טמאה, אבל בכדי לתקן את הפירות גם הפרשה מן הטמא מועילה. ומכל מקום זהו דווקא כשהיתה לה שעת הכושר[צד]. ובזה מיושבת שיטת רש״י והריב״ן, כיון שכל הדרשה נאמרה רק לענין הנתינה, לכך אף אם תרם שלא כדין מן הטמא, תרומתו תרומה לענין תיקון הפירות, שלגבי זה אין חסרון בטמא, ואכן מצות נתינה אינו מקיים בתרומה טמאה[צה].

יישוב הטעם משום הפסד כהן עם דרשת הגמרא בשבת לענין היתר הנאה בתרומה טמאה

שם. פירש רש״י (ד״ה אין), שלכתחילה אין תורמים מן הטמא על הטהור, משום שהכהן מפסיד את התרומה שאינו רשאי לאוכלה. והקשה **השפת אמת** (ד״ה אין), שהרי בשבת (כה:) מבואר, שלרב נחמן בר יצחק למדים מ׳לו׳ ולא לאורו, שתרומה טמאה מותר ליהנות ממנה בשעת שריפה, שזהו ׳לאורו׳ שהיא מותרת רק בהנאה, ואם כן הוא סובר שמהמיעוט ׳לו׳ למדים לאסור להפריש מן הטמא על הטהור, שאסרה תורה להפריש תרומה שהיא רק ׳לאורו׳, ומדוע פירש רש״י שהטעם הוא משום הפסד כהן. וכתב ליישב, שמה שלמדו בשבת (שם), שהדרשה ׳לו ולא לאורו׳ ממעטת תרומה טמאה, ומזה למדו שתרומה טמאה מותרת בהסקה[צו], מדובר באופן שלא היתה לה שעת הכושר, כגון שנטמאה קודם שהיתה ראויה להפרשה, ובזה הדין שגם אם תרם אינה תרומה, ומזה דייקו בגמרא שממה שמיעטו ׳לו ולא לאורו׳, מכלל שהיא ראויה להסקה, אבל באופן שהיתה לה שעת הכושר, אינו נלמד מהפסוק אלא מסברא משום הפסד כהן[צז]. אמנם מדברי רש״י (שם ד״ה לשפתים) שסתם ולא חילק, אלא כתב שהדין שאין תורמים מהטמא על הטהור נלמד מ׳לו ולא לאורו׳, משמע שלומדים משם, בין כשהיתה לה שעת הכושר, ובין כשלא היתה לה שעת הכושר.

והקשו השאגת אריה (שו״ת, סי׳ נז) **והשפת אמת** (שם) על דברי הגמרא בשבת (שם), מנין לרב נחמן בר יצחק להעמיד את הכתוב ׳לו׳ בתרומה טמאה, ומזה למד שהיא ראויה להסקה, והלא רב נחמן בר יצחק עצמו בסוגייתנו למד, שהפסוק ממעט את המפריש מחמץ בפסח שלא חלה ההפרשה, וכיון שצריך את הכתוב ׳לו׳ למעט חמץ, מנין שבא ללמד על היתר הנאה מתרומה טמאה. ותירצו, על פי מה שכתבו **רש״י** (ד״ה אמר) **ותוספות** (ד״ה תמן), שמה שהוצרכו למעט חמץ מ׳לו ולא לאורו׳, הוא רק לדעת רבי יוסי הגלילי שחמץ בפסח מותר בהנאה, אבל לפי חכמים האוסרים חמץ בהנאה, נלמד מ׳תתן׳ שלא שייכת נתינה בדבר שאסור בהנאה, וממילא למדנו שאין שם תרומה חל על דבר שאינו ראוי לתת לכהן. ולפי זה, דברי רב נחמן בר יצחק בשבת (שם) נאמרו לפי שאר התנאים, שהמיעוט ׳לו׳ אינו נצרך לתרומת חמץ, אלא הוא ממעט תרומה טמאה, ומבואר מכך שהיא מותרת בהנאה.

אוצר החכמה

והוסיף השפת אמת, שלפי זה אפשר ליישב גם לשיטת רש״י, ואין צריך להעמיד את סוגייתנו בתרומה שלא היתה לה שעת הכושר, מפני שהחילוק בסוגייתנו בין כשהיתה לה שעת הכושר לבין כשלא היתה לה שעת הכושר, הוא רק לדעת רבי יוסי הגלילי, שהוצרכו למעט הפרשת תרומה מחמץ בפסח מ׳לו ולא לאורו׳, ואפילו בדיעבד אינה חלה, אולם לדעת חכמים שתרומת חמץ ממעטים מ׳תתן׳, ודרשת ׳לו ולא לאורו׳ מיותרת ללמד על תרומה טמאה, אין צריך לחלק בין כשהיתה לה שעת הכושר לבין כשלא היתה לה שעת הכושר, ושניהם מתמעטים מדרשת ׳לו ולא לאורו׳, וזהו הביאור בשיטת רש״י, שמדבריו בשבת (שם) משמע, ש׳לו ולא לאורו׳ ממעט גם תרומה טמאה שהיתה לה שעת הכושר, ולענין לכתחילה, ואילו בסוגייתנו וביבמות (פט. ד״ה אין) כתב רש״י, שהטעם שאין תורמים מן הטמא על הטהור הוא משום הפסד הכהן, והיינו מפני שהגמרא בשבת (כה:) היא לפי שאר התנאים, שסוברים שחמץ בפסח אסור בהנאה, אולם סוגייתנו היא לדעת רבי יוסי הגלילי, ולדבריו אינו נלמד מן הפסוק, אלא מסברא משום הפסד הכהן.

מדוע דרשו המיעוט מ׳לו׳ לענין תרומה טמאה המותרת בהסקה ולא לענין איסורי הנאה

שם. התוספות בשבת (כה: ד״ה תמן) **והתוספות הרשב״א משאנץ** (ד״ה תמן) הקשו, כיצד דרשו (שבת שם) ׳לו ולא לאורו׳, ולמדו מכך שתרומה טמאה מותרת בהנאה, והלא בפסוק אין משמעות לדרוש כך, שיש לדרוש ׳לו ולא דבר שאינו ראוי לו כלל׳ אלא עומד לאורו, דהיינו לשריפה[צח]. ותירצו, שמתיבת ׳תתן׳ משמע שצריך שיהיה דבר הראוי לנתינה[צט], ובא למעט דבר שאינו ראוי כלל והיינו איסורי הנאה, שלא שייכת בהם נתינה, ואם כן את תיבת ׳לו׳ יש לדרוש ׳לו ולא לאורו׳.

פז. ועיין במהרש״ם (שם) שכתב ליישב בדרך פלפול. וראה עוד בברכת רצ״ה (שו״ת סי׳ עז ד״ה ונראה, נהגהות מלכמות מרכי שם אות ח). **פח. וראה** עוד בזה בבית שערים (תירוצי סוגיות ושו״ת מ״ג סי׳ כד). **פט. ועיי״ש** שהוכיח, שאין לומר שהטעם הוא שכיון שאינה ראוי ל׳נתינה׳, אי אפשר להפרישה. **צ. רש״י** (ד״ה נשוגג) פירש, ששוגג היינו שלא ידע שטבל זה טמא. ובמשנה (תרומות פ״ב מ״ג) שנינו, רבי יהודה אומר אם היה יודע בו בתחילה, אף על פי שהוא שוגג לא עשה כלום. והמאירי (ד״ה אין, ונמסכת מכלה פ״ח ד״ה ואינה) כתב כדברי רש״י, והוסיף, שכל שידע שהוא טמא, אף שהיה סבור שמותר לתרום מן הטמא על הטהור, הרי הוא כמזיד. וכן כתב הרמב״ם (תרומות פ״ה ה״ח). וראה בזה בחתם סופר (שו״ת, יו״ד סי׳ פח) ובמאמר המלך (רוצח ושמירת הנפש פ״ו ד״ה עוד קשה) בביאור דברי הרמב״ם. וראה עוד בזה בדברי יוסף (רוזנבורג, סי׳ תרלב על יו״ד סי׳ לט ס״ה). וראה בפרטי דין זה, בדרך אמונה (תרומות פ״ה ה״ח) ובביאור ההלכה (שם). ועוד שנינו (שם), שבמזיד לא עשה ולא כלום, ונחלקו בזה אמוראים ביבמות (פט.), לרב חסדא לא חלה התרומה כלל, ולרב נתן ברבי אושעיא לא עשה ולא כלום לתקן את השירים, אבל התרומה חלה. **צא. והביאו** בשם הירושלמי (שם פ״ב ה״ח), שאמנם בכדי שלא יפסיד הכהן, יכלו חכמים לגזור שאף בדיעבד אין תרומתו תרומה, מכל מקום כיון שלא עלה על דעתו לעבור על דברי תורה, אלא מכוין לתקן טבלו, לא גזרו כן, וגם אם נגזור שאינה תרומה נשארים הפירות בטבלם, ויש חשש שיחשוב שהועילה ההפרשה ויאכל את הפירות, ויעבור על איסור טבל שהוא במיתה, ואף שגם כעת כשאנו אומרים שתרומתו תרומה, יש חשש שיאכל הכהן את תרומתו הטמאה ויעבור איסור, מכל מקום טבל יותר חמור מאוכל תרומה טמאה, שאינו עובר אלא בעשה. **צב. וראה** בגמרא (שם), שפסוק זה נצרך רק לפי שיטת רבא שסובר שכל דבר שאסרה תורה לעשותו, אם עבר ועשה כן לא חל מה שעשה, וכגון בתרומה שאסור להפרישה לא חלה התרומה, אמנם לדעת אביי שבדיעבד חל מה שעשה, דרשו את הפסוק באופן אחר. **צג. וכן** כתב בנודע ביהודה (שו״ת, מהדו״ת יו״ד סי׳ לא) לענין הפרשת חלה. וראה מה שצוין בזה לעיל (נג:) בענין ׳בקושיית התוספות שלגבי תרומה מצינו נתינה בפחות משוה פרוטה׳.

צד. וראה בזה לעיל בסמוך בענין ׳הטעם שאין להפריש תרומה טמאה אף שההפרשה מצוה בפני עצמה׳. **צה. ולפי** זה צריך לומר שרש״י סובר כהתוספות רי״ד. וראה עוד בזה בתולדות זאב (שנת נתום׳ שם ד״ה ולפי). **צו. היינו** תרומה טהורה שנטמאת, או שהפריש תרומה מפירות טמאים שהיתה להם (כה: ד״ה תמנם). **צז. וכתב**, שזהו הביאור בדעת התוספות ביבמות (פט. ד״ה אין) שהביאו את שיטת הריב״ן והקשו עליו, ולא הזכירו כלל שכדברי הריב״ן מבואר במסכת שבת, אלא שהם סוברים שבשבת מדובר כשלא היתה שעת הכושר, ובזה אכן לומדים את הדין שאין תורמים מן הטמא על הטהור מ׳לו ולא לאורו׳, ואפילו בדיעבד אינו חל, אבל באופן שהיתה לה שעת הכושר, אינו נלמד מהפסוק, אלא מסברא משום הפסד כהן, ולכן הם סוברים שאינו שייך כלל לסוגיא ביבמות שמפורש שם שתרומתו תרומה. וכן היה ניתן לדייק ברש״י, שבסוגייתנו וביבמות (שם ד״ה אין) כתב כשיטת התוספות שאין תורמים מן הטמא על הטהור מפני הפסד הכהן, ובשבת (כה: ד״ה לשפתים) כתב שנלמד מהפסוק. אלא צריך לומר שבסוגייתנו כתב כן על תרומה שהיתה לה שעת הכושר, שאינו נלמד מהפסוק, ורק מדרבנן אינה חלה כשהפריש במזיד משום הפסד כהן, ובשבת מדובר שלא היתה לה שעת הכושר ולכן נלמד מהפסוק. וראה גם בדברי השפת אמת (שם ד״ה רבנ״י). **צח. וממילא** לא נדע שתרומה טמאה ראויה להסקה. **צט. ואין** נתינה בפחות משוה פרוטה. תוספות (שם). ובגליון הש״ס (נתום׳ שם) ציין לתוספות בגיטין (כ. ד״ה דילמא), וכוונתו להעיר שדבריהם שם סותרים לדבריהם בשבת, שביארו שם שסתם נתינה שייכת גם בדבר שאינו שוה פרוטה. והנודע ביהודה (שו״ת, מהדו״ת יו״ד סי׳ לא) האריך לסתור את דברי התוספות בגיטין, מאחר שהם עצמם לא כתבו כן בתוספות בשבת. והתוספות בגיטין (שם) יסדו את דבריהם על הדין שגט שכתבו על איסורי הנאה כשר, ובגט נאמר נתינה, ומוכח מזה לכאורה ששייכת נתינה בפחות משוה פרוטה. וראה בשפת אמת (שנת נתום׳ שם) שרצה לומר, שהתוספות בשבת מחלקים שלגבי תרומה שעיקר כוונת התורה להנאת הכהן, ודאי שלא שייכת נתינה בפחות משוה פרוטה, ואין ללמוד לזה מגט. אמנם בתוספות בגיטין (שם) מוכח שאינם מחלקים בזה.

והנה הרשב"א (שבת כה: ד"ה הא) הקשה כעין שאלת התוספות, מדוע לא נפרש את הפסוק 'לו' ולא דבר שאינו ראוי לא לו ולא לאורו, ובא הפסוק לומר שאין הפרשתו חלה כלל. ותירץ בשם רבינו תם, שלא שייך למעט בתרומה טמאה שההפרשה אינה חלה כלל, מפני שביבמות (פט:) למדו מפסוק, שהתורם מן הרעה על היפה, בדיעבד תרומתו תרומה, וכמו כן הדין בתורם מן הטמאה על הטהורה, וכמו ששנינו בסוגייתנו. ולכן דרשו לו ולא לאורו, כיון שכבר ידענו ממקום אחר שבדיעבד חלה.

טעם שאסור לקרות שם תרומה על הטמא משום שמטמא את התרומה

שם. כפי שנתבאר, מצינו **בראשונים** כמה טעמים לאיסור הפרשה מן הטמא על הטהור. ודקדק **בקובץ שעורים** (חוס קנג), שלכאורה יש לומר טעם אחר, שכיון שאסור לטמאות תרומה, אסור לקרות שם תרומה על הטמא, כמבואר בנזיר (יז.), שאם קיבל על עצמו נזירות והוא בבית הקברות, לוקה משום טומאת נזיר, ואינו צריך שישהה שיעור שהייה, והיינו משום שאין חילוק בין עושה את הנזיר לטמא, או את הטמא לנזיר, והוא גם כן בכלל איסור טומאת נזיר.

בכוונת תירוץ הגמרא שהחמיץ במחובר ולא מירוח 19/06/2018

התם היתה לו שעת הכושר הכא לא היתה לו שעת הכושר ודלא היתה לו שעת הכושר היכי דמי כגון דאחמיץ במחובר. רש"י (ד"ה שהיתה) פירש, שהדין שבשוגג תרומתו תרומה הוא כשהיתה לה שעת הכושר, היינו שנראית כבר לתרומה, קודם שנטמאת, ומה ששנינו שאינה קדושה, היינו בחמץ שלא היתה לו שעת הכושר לתרום ממנו, שקודם שחל הפסח היה מחובר, וכשהוא עדיין מחובר החמיץ[קא], וכל זמן חיבורו לא היה ראוי לחול שם תרומה עליו, שהרי כתוב (דברים יח ד) 'ראשית דגנך', דהיינו משנדגן, ודיגון הוא לשון אסיפה והעמדת כרי[קב]. **ובברך משה** (נרש"י שם) הקשה, שלפי זה ראוי שיהיה הדין שאם הפריש מן התלוש מתבואה שלא נגמרה מלאכתה, אף בדיעבד אין תרומתו תרומה, משום שדיגון הוא לשון העמדת כרי, אבל קודם לכן אין ראוי להפריש תרומה, ומדוע שנינו (תרומות פ"ו מ"ה, ט), שכשהפריש לפני שנגמרה מלאכתה דהיינו קודם מירוח, בדיעבד תרומתו תרומה[קג].

ובמקור חיים (לונצ'יוס, מגן המלך סי' תסז סק"ו) ביאר כוונת רש"י על פי דברי רש"י בקידושין (סב. ד"ה מחובר), שאף שגם בתלוש לא נדגן, מכל מקום נחשב ראוי לדיגון, וממילא הוא ראוי לתרומה[קד]. **וכתב ביד יוסף** (דזיאלושקי, ד"ה לא), שמשום שאינו מחוסר מעשה גדול, לכך הוא נחשב ראוי לדיגון.

ובשפת אמת (ד"ה אין) כתב, שמפשטות לשון רש"י משמע קצת, שאין כוונת הגמרא דווקא בהחמיץ במחובר, אלא קודם שבא לידי דיגון. אבל דוחק הוא לפרש כן ולומר, שמה שנקטה הגמרא אופן דחוק שהחמיץ במחובר, הוא לאו דווקא.

וכתב, שיש לפרש הטעם שכשנתלשה התבואה קודם שהחמיצה, הרי היא נחשבת שהיתה לה שעת הכושר, שאף קודם מירוח כיון שבידו למרחה ולהביאה לידי הפרשה נחשב שהיתה לה שעת הכושר. וכתב שלפי זה כוונת הגמרא היא שהחמיץ במחובר בעוד שאינו עומד להיתלש, שאם הוא עומד להיתלש הרי בידו לתלשו. אמנם כתב שדוחק קצת לפרש כן. והביא דברי **התוספות ביבמות** (פט. ד"ה אין) **והר"ש** (תרומות פ"ג מ"ג), ששעת הכושר בתרומה שנטמאה, היינו שנטמאה בשעת תלישה, משום שבא הכל ביחד. וביאר השפת אמת, שהראשונים הללו סוברים, שקודם מירוח, כיון שבדיעבד חלה התרומה, הרי זה נחשב לשעת הכושר[קה].

הטעם שלעולם אין התרומה חלה במחובר

שם. בברך משה (נרש"י ד"ה שהיתה) כתב, שמדברי **רש"י** מבואר שלעולם אין התרומה חלה במחובר, והקשה, שהרי מוכרח לומר שכוונת הגמרא שהחמיץ במחובר היא, כשהתבואה אינה צריכה לקרקע, שאם היתה צריכה לקרקע לא היתה מתחמצת, וכיון שאינה צריכה לקרקע, ראוי שיהא הדין שבדיעבד חלה התרומה. **ובקובץ שעורים** (חוס קנד) כתב, שבשעה שאינה צריכה עוד לקרקע, אף שכבר עומד לקצור, מכל מקום נחשב שלא היתה לו שעת הכושר לתרומה, וכמבואר **בתוספות** בסנהדרין (טו. ד"ה שענר), שלענין לקרות שם תרומה, אין אומרים שכל העומד לקצור נחשב כקצורקז, ומקור דברי התוספות הוא מסוגייתנוקז.

טעם החילוק שכשהיתה לו שעת הכושר חלה התרומה

התם היתה לו שעת הכושר[קח]. בלחם שערים (שו"ת, סי' נח ד"ה עוד שפ"נ) דקדק, מה מועיל מה שהיתה לו שעת הכושר, והרי מכל מקום כתוב 'לו' ולא לאורו, דהיינו שהקפידה תורה על הנתינה שתהא ראויה לו. וכתב לבאר, בהקדם **חידוש התוספות רי"ד** (קידושין נח: ד"ה מטה), שבהפרשת תרומה ונתינתה ישנן שתי מצוות, מצות הפרשה להתיר את הטבל, ומצות נתינת התרומה לכהן כשאר מתנות כהונה, ולפי זה מובן שכיון שהיתה לה שעת הכושר מיד חלה עליו חובת ההפרשה, ואף שלא הספיק להפריש קודם שנטמאה, ועכשיו לא יוכל לקיים המצוה השניה ליתנה לכהן, מכל מקום חייב להפריש, כיון שמצות ההפרשה כבר חלה מיד אחר המירוח, מה שאין כן כשלא היתה לה שעת הכושר שלא חלה עליה כלל מצות הפרשה, בזה שייך המיעוט 'לו' ולא לאורו, והיא פטורה לגמרי מהפרשת תרומה.

ובקובץ שעורים (חוס קנ) כתב לבאר, שדי במה שהטבל היתה שייכת בו נתינה 'לו', אבל אין צריך שעכשיו יהיה ראוי לנתינה ממשקט.

ועוד ביאר, שהמיעוט 'לו' ולא לאורו מועיל רק שלא יחול מתחילה דין קריאת שם על התבואה, אבל אם כבר חל דין תרומה, שוב אינו נפקעק.

באיזה אופן שייך חימוץ במחובר

כגון דאחמיץ במחובר. כתב הרשב"א (שו"ת, סי' כ), שאף שבמחוברת לקרקע אין מחמיצה, דברי הגמרא הם כשנתייבשה כל צורכה ואינה צריכה כלל ליניקה, וכל שנתייבשה לגמרי במחובר הרי היא כמונחת בכלי, ומקבלת חימוץ אם ירדו עליה גשמים[קיא]. וכתב, שאם לא כן יש לתמוה שהרי אין לך תבואה שלא נפלו עליה מים במחובר[קיב]. והובאו דברי הרשב"א **בבית יוסף** (שו"ת סי' מסז ס"ק ד"ה כתב).

ובמעיל צדקה (למנדסופר, שו"ת סי' סט) נחלק על הרשב"א בראיות, וכתב שיש לומר שאפילו אם החטים עדיין צריכות לקרקע מכל מקום הן מקבלות חימוץ, אלא שאין מי הגשמים נכנסים בתבואה, אלא אם כן ירד גשם בחוזק עד שכפף את התבואה ומונחת על פני הארץ, או שראינו שנתבקעה במחובר, וכעין זה מדובר בסוגייתנו, אבל מן הסתם אפילו כשאינה צריכה ליניקת הקרקע, אין חוששים שמא החמיצה אפילו כשירדו גשמים[קיג].

האם כשהחמיץ במחובר הוא נעשה חמץ מן התורה או מדרבנן

שם. החתם סופר (שו"ת, ח"ם סי' קלו) כתב שחטים שירדו עליהן גשמים והחמיצו, אפילו שנתבקעו אין זה אלא עיפוש, ואין בהן דין חמץ מן התורה אלא מדרבנן[קיד]. **ובברכת רצ"ה** (שו"ת, סי' עז ד"ה ונהן) כתב, שמדברי הגמרא בסוגייתנו

ק. **והביא** שמצאנו כעין זה בחולין (קלו.), שמיעטו מפסוק זה גיזת שורו לענין ראשית הגז, מפני שאינה ראויה למלבוש אלא לשק, ודורשים את הפסוק 'תתן לו', שהכוונה לו ולא לשקו, ומכאן שאין ראשית הגז נוהג אלא ברחלים שצמרם ראוי למלבוש, ושם הוא מיעוט גמור שאין המצוה נוהגת בשור כלל. **קא. וכן** פירש המהר"ם חלאווה (ד"ה דאחמיץ), שירדו על החטים גשמים עד שנתבקעו והחמיצו בפסח, כשהם עדיין מחוברים, שאם קודם הפסח כבר נתלשו, הרי כבר היתה להן שעת הכושר אף שהחמיצו. ובבית המלך (נויס, יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה ונעיקר) כתב, שכל שבשעה שחלה עליה זיקת טבל אינו יכול להפריש ממנה התרומה, אי אפשר שתחול עליה זיקת טבל, ומה שמבואר בסוגייתנו שאין חלה ההפרשה כשהחמיץ במחובר, ולכאורה היה ראוי שלא תחול כלל זיקת טבל, היינו משום שהחמיץ במחובר קודם הפסח ונקצרה התבואה גם כן קודם הפסח, שחלה עליה זיקת טבל, שהרי קודם פסח אין עליה כלל איסור חמץ, ואחר כך כשחל הפסח באים האיסור חמץ ואיסור טבל בבת אחת, ולא נפקע האיסור טבל. ובזה מדויק דברי רש"י (שם) שקודם שחל הפסח היה מחובר והחמיץ במחובר, ולכאורה קשה למה הוצרך לומר שקודם הפסח היה מחובר, הרי אף אם בפסח היה מחובר והחמיץ במחובר, חל האיסור חמץ קודם שהיתה לו שעת הכושר, ולפי המבואר מיושב, שכוונת רש"י היא להשמיענו שמדובר כשתלש את התבואה קודם פסח, שלכך חל עליה זיקת טבל בשעת היתר. וראה עוד בעמק הלכה (וולף, סי' קנג) מה שדן מדקדוק דברי רש"י.

קב. **כתב** הר"ש (תרומות פ"ג מ"כ), שגם לענין טומאה שייכת מציאות שלא היתה לו שעת הכושר, כגון שבאו עליו מים במחובר ותלשו אדם טמא, ובשעה שתלשו עדיין המשקה טופח עליו [שהכשר טומאה על ידי משקים אינו חל במחובר], שחלו עליו הכשר קבלת טומאה וטומאה עצמה בבת אחת, ולכך צריך להעמיד את המשנה, שאם תרם מן הטמא על הטהור בשוגג תרומתו תרומה, דווקא באופן שהיתה לו שעת הכושר. וכן כתב בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ממקן). וראה ברמב"ם וברע"ב (תרומות שם), שגם הם כתבו שהמשנה מדברת כשהיתה לו שעת הכושר, אמנם לדעתם שעת הכושר היא דווקא לאחר עונת המעשרות, אבל אם נטמא קודם שהגיע לעונת המעשרות, אין ההפרשה חלה אפילו בדיעבד. ובתוספות רעק"א (שם) התקשה בדבריהם, שאם כוונתם לעונת המעשרות שמבוארת במסכת מעשרות (פ"ו משקה ג-ד), דהיינו שנגמר גידולו עד שאפשר לזרוע את זרעיו ויצמיחו, שקודם לכן אינו בכלל טבל כלל, הלא במשנה זו הפירות עדיין מחוברים ולא שייך שיקבלו טומאה במחובר, ואם כוונתם לגמר תיקון מלאכת הפרי [כגון מירוח הכרי בתבואה], שמבואר שם (משנה ה-ח) שמאז נעשה טבל גמור ואסור לאוכלו אפילו עראי, שזהו כבר לאחר שנתלש, מכל מקום הלא מיד שנתלש אם הפריש תרומה חלה ההפרשה, ואם כן נחשבת שעת הכושר גם קודם גמר המלאכה. וראה בתפארת ישראל (תרומות שם נועם חוס ס) ובשפת אמת (ד"ה אין) מה שכתבו ביישוב קושיית רעק"א. **קג. ראה** בהמקנה (קידושין שם. ד"ה ומה) שביאר בשיטת רש"י (שם ד"ה מחובר) על פי דברי הריטב"א (שם ד"ה תנו), שמשעה שנתלש היא התחלת הדיגון ונגמר בשעת מירוח. **קד. ועיין** שם שהשיב על הבנת המעיל צדקה (למנדסופר, סי' סט), שכוונת הגמרא 'מחובר' היא קודם דיגון. **קה. וכן** ביאר באתוון דאורייתא (כלל כה ד"ה וגרמה). **קו. ובביאור** חילוק זה, ראה באחיעזר (שו"ת, סי' ג חוס ג) ובחזון איש (זרעים ליקוטים סי' ג סק"ס) וכן באבי עזרי (תרומות פ"ה ה"ט, מכירה פי"ג הט"ו).

קז. וראה עוד בזה בדברי מלכיאל (שו"ת, ח"ג סי' כח). **קח. בברך** משה (ד"ה אפשר) הקשה, מדוע לא חילקה המשנה בפירוש, שיש חילוק אם היתה לו שעת הכושר או שלא היתה לו שעת הכושר. והניח בצריך עיון. **קט. עי"ש** שהביא סיוע לדבריו מדין יבום בסריס. **קי. וראה** מה שהוסיף לבאר בזה בקובץ הערות (ינמות סי' ס חוס ג-ג). **וראה** עוד בזה, בדברי מלכיאל (שו"ת, ח"ג סי' כח) ובנתן פריו (מכות ח. ד"ה וכמוס'). **קיא. ועיין** בחזון איש (ליקוטים, זרעים סי' ג סק"ס) מה שביאר בגדר נתייבש כל צורכו. **קיב. ראה** בשו"ת רמ"ץ (מ"ס חו"מ סי' לז) ובאבני נזר (שו"ת, חו"מ סי' מקכט חוס י) מה שדנו בדברי הרשב"א. **קיג. וראה** בדברי חיים (שו"ת, מ"ג חו"מ סי' לט) שדחה דברי המעיל צדקה. וראה באבני נזר (שו"ת, חו"מ סי' מקכט חוס ד) שדן בדברי המעיל צדקה. **קיד. ועיין** שם שהביא ראיה לזה מהסוגיא להלן (לה:). והמהרש"ם (שו"ת מ"ג סי' ד ד"ה והנה רו"מ) כתב, שיש לסמוך על סברת החתם סופר בשעת הדחק.

מבואר, שהמחובר יש בו דין חמץ מן התורה, שלכך אין התרומה חלה מן התורה[קיט]. וכתב שיש לדחות, שאף באופן שרק מדרבנן הוא חמץ, מכל מקום נחשב שאינו ראוי לנתינה, כיון שמדרבנן הוא אסור באכילה כיון שהחמיץ, ואם כן יש לפרש כוונת הגמרא שכשהחמיץ במחובר היינו מדרבנן[קיט]. וכתב, שאמנם דבר שאינו ראוי מדרבנן, לענין עצמיות הדבר הרי הוא ראוי מן התורה, אולם כשאנו באים לדון שהדבר אינו ראוי לאיש זה, שייך לומר שמאחר שאסרוהו חכמים הרי הוא אינו ראוי אף מן התורה.

ובדברי מלכיאל (סוי"מ, מ"ג סי' כח ד"ה והנה) כתב, שאת הוכחת הברכת רצ"ה מסוגייתנו שהחמץ במחובר הוא מן התורה, יש לדחות, בהקדם מה שלכאורה קשה, מנין לגמרא שהמיעוט 'לו ולא לאורו' הוא רק על אם לא היתה לו שעת הכושר. וביאר, שכיון שבשעה שהיה ראוי לאכילה נתחייב בתרומה, שוב על ידי מה שנטמא או נתחמץ ונאסר באכילה לא נפטר מתרומה, אבל כשלא היתה לו שעת הכושר לא חל עליו חיוב תרומה כלל. ויסוד סברא זו הוא ממה שדרשו בשבת (כו.) מהפסוק (במדבר יח ח) 'משמרת תרומותי', שבשתי תרומות הכתוב מדבר, שטבל טמא אין לך בו אלא משעת הרמה, ומבואר מכך שתורמים טבל טמא, ולכך מוכרח לחלק, שהמיעוט 'לו ולא לאורו' אמור דווקא כשלא היתה לו שעת הכושר ולא נתחייב בתרומה כלל. ולפי זה יש לומר, שחילוק הגמרא בסוגייתנו תלוי במחלוקתם של רבי אליעזר ורבי יהושע בבכורות (לד.), אם דורשים מ'תרומותי' לשתי תרומות או לא, ואם כן אין להוכיח מסוגייתנו דין חמץ במחובר, שלהסובר שאין דורשים שבשתי תרומות הכתוב מדבר, אין הכרח שתורמים טבל טמא, דהיינו שכשהיתה לו שעת הכושר חל עליו חיוב תרומה כשהחמיץ, והמיעוט 'ולא לאורו' הוא אף כשהיתה לו שעת הכושר, ואם כן אפשר שאין שייך חמץ במחובר.

ביאור דברי רש"י שלשון הגמרא הוא פסוק בדניאל

אין בגזירת עירין פתגמא ובמאמר קדישין שאילתא. **רש"י** (ד"ה עירין) פירש, ש'עירין' היינו מלאכים, והכוונה היא שתלמידי חכמים, שהם כמלאכי השרת[קיז], אמרו בבית המדרש כמותי, שמה ששנינו לעיל שאינה קדושה, היינו כשהחמיץ במחובר. ועוד כתב רש"י (ד"ה ובמאמר), ש'ובמאמר קדישין שאילתא' פסוק הוא בספר דניאל (ד יז). **ובבן יהוידע** (ד"ה והנה) ביאר דברי רש"י שהוא פסוק בדניאל, שכוונתו לומר אל תחשוב שאת לשון מליצה זו סידר המשיב מדעתו. אמנם יש לדקדק, מדוע לא פירש רש"י כן על תחילת הכתוב 'בגזרת עירין'. וכתב ליישב, שבפשטות משמעות הלשון 'שאלתא' הוא גזירה, ויש להקשות מדוע נקטו בלשון 'שאלה'. אך בפירושו על דניאל (שם) כתב רש"י, שעל ידי שנמלכים בהקב"ה קודם שיגזרו גזירה, לכך הוא נקרא 'שאלתא'. אמנם ביאור זה שייך לגבי המלאכים שאינם גוזרים עד שישאלו תחילה מהקב"ה, אבל לגבי החכמים לא שייך כן, שאף שיש לדמותם למלאכי השרת, אבל אינם נמלכים בהקב"ה קודם שיגזרו גזירה. ולכך כתב רש"י שנקט את סוף הפסוק שבספר דניאל, משום שתחילת הפסוק שייך לאומרו לגבי הצדיקים.

ובתורת חיים (זוננפלד, סו"מ סי' נג אות ד) כתב לבאר, מה שלא פירש רש"י על 'בגזירת עירין פתגמא', שהוא פסוק בספר דניאל, משום שאת תחילת הפסוק יש לבאר, שהכוונה היא על התלמידי חכמים שכך נמנו וגמרו בבית המדרש, והוסיפה הגמרא, 'וכן מורין בבי מדרשא כוותי', דהיינו גם להלכה למעשה, אבל 'במאמר קדישין שאילתא' הוא לכאורה יתור לשון, ולכך פירש רש"י שפסוק הוא בדניאל, ולכך נקט את כל לשון הפסוק, הגם שאינו ענין בפני עצמו, אלא כפל הדבר, שכך נמנו וגמרו החכמים בבית המדרש.

וביאר, שלכאורה היה אפשר לפרש ש'בגזירת עירין' היינו שנגלה לו הדבר מן השמים, ועירין וקדישין הם המלאכים, וכפשטות הכתוב, ולפי זה יתפרש המשך דבריו שגם למטה בבית המדרש מורים כמותו, ובא רש"י לשלול פירוש זה, משום שאין נכון לפרש כן, כיון שתורה 'לא בשמים היא' (דברים ל יב), ולא היה מביא מזה ראיה, אלא הכוונה היא על התלמידי חכמים, ואם כן יש לדקדק שהוא כפל לשון, ולכך פירש רש"י שנקטה הגמרא לשון הפסוק.

בענין החילוק להלכה אם היתה לו שעת הכושר

וכן מורין בבי מדרשא כוותי. הקשה **הצל"ח** (ד"ה וכן), הרי דין זה נצרך רק לרבי יוסי הגלילי שמתיר חמץ בפסח בהנאה, אבל לפי חכמים שחמץ בפסח אסור בהנאה, ממילא אין התרומה קדושה, כמבואר **בתוספות** (ד"ה תמן), ואין אנו צריכים לחידוש דין זה, ואם כן מדוע אמרו שכן מורים להלכה בבית המדרש, שמשמע שאפילו חכמים מודים בזה. וכתב, שאפשר לומר שאפילו לדברי חכמים, כשלא היתה לה שעת הכושר הרי היא קדושה, אפילו אם היא אסורה בהנאה. **ולפי** זה הקשה על **הרמב"ם**, מדוע לא הביא את הברייתא 'במה דברים אמורים במפריש תרומה והחמיצה', שהרי אף לפי חכמים כן הוא. וביאר, שהרמב"ם סובר כרבי שמעון (לעיל כח:), שחמץ לאחר הפסח מותר באכילה, וכן הוא סובר כרבי יהושע, הסובר להלן (מו:), שכיון שהיא תרומה אין מוזהרים על חמץ זה בבל יראה, ואם כן אין הישראל עובר עליו, וגם לאחר הפסח הוא מותר אף באכילה, וממילא בין כשהחמיצה ואחר כן הופרשה לתרומה, ובין כשהפרישה ואחר כך החמיצה, מכל מקום חלה התרומה, ולכן לא הביא הרמב"ם את החילוק שבברייתא.

ובמלא הרועים (נחמ"י ד"ה מורין) כתב, שצריך לומר שרב נחמן סובר שההלכה היא כרבי יוסי הגלילי שחמץ בפסח מותר בהנאה, ולא כחכמים שהוא אסור בהנאה. אמנם כתב לדחות, שהרי **רש"י** (גיטין לח: ד"ה אנא) כתב, שסתם רב נחמן הוא רב נחמן בר יצחק[קיח], ולעיל (יג.) אמר רב נחמן שההלכה כרבי יהודה שצריך לשרוף החמץ בערב הפסח, ולרבי יוסי הגלילי אין צריך לשרוף, ואם כן מבואר שרב נחמן בר יצחק אינו סובר שההלכה כרבי יוסי הגלילי[קיט].

בגירסת הגמרא בדברי רב הונא

כי אתא רב הונא בריה דרב יהושע. בצל"ח (ד"ה כי), כתב שאין גורסים תיבות 'כי אתא', רק סתם רב הונא בריה דרב יהושע אמר, שאיך שייך לומר 'כי אתא', שהרי רב הונא הקשה לרב נחמן מדין תרומה טמאה, וכן נראה מדברי **רש"י** (ד"ה רב הונא) **ורבינו חננאל** (להלן ע"ב ד"ה רב).

לג:

הטעם שאין להפריש מחמץ על מצה אף ששיריה ניכרין

אמר קרא ראשית ששיריה ניכרין לישראל יצתה זו שאין שיריה ניכרין.

רש"י (ע"פ ד"ה רב הונא, ע"ב ד"ה למאי) פירש, שלפי רב הונא בריה דרב יהושע אפילו כשהחמיץ בתלוש שנינו שאינה קדושה[א], משום שלגבי תרומה כתוב 'ראשית', ומשמע שצריך שיהא ניכר שהיא ראשית, ושאר התבואה שיריים, דהיינו שעל ידי הפרשת התרומה יותרו השיריים לישראל, אמנם במפריש תרומת חמץ, איזה היתר יש בשיריה שתהא ה'ראשית' עושה אותם לשיריים, שכשהיו בתחילה טבל היו מותרים בהנאה ואסורים באכילה, וגם לאחר שהפריש את התרומה, השיריים מותרים בהנאה ואסורים באכילה משום חמץ[ב], ונמצא שלא נתחדש שום היתר בשיריים על ידי התרומה.

ובצל"ח (ד"ה למאי) תמה, שלפי זה אין הדבר תלוי אם התרומה חמץ, אלא הדבר תלוי בשיריים, שאם השיריים חמץ אינם ניכרין, ואפילו אם התרומה היא מצה אינה תרומה, ואם השיריים הם מצה, אף שהתרומה היא חמץ תהיה תרומתו תרומה שהרי שיריה ניכרין, אמנם לכתחילה אין לעשות כן שהוא כמו תורם מן הרע על היפה, ומכל מקום תרומתו תרומה. וכן הקשה **בגליון הש"ס** (ד"ה ילמה), שאם כן אין הדבר תלוי בתרומה רק בשיריים, ואפשר שתרומת חמץ תהיה קדושה כשהפריש סאה חמץ לתרומה, על תשעה סאין שאינם חמץ, כיון ששייריה ניכרים, ולהיפך אם התשעה סאין של השיריים הם חמץ, והעשירי אינו חמץ, אינו יכול להפריש את הסאה העשירית לתרומה על תשעה סאין של חמץ, שלא יהיו שיריה ניכרים.

והאחרונים[ג] הביאו את דברי **הירושלמי** (פ"ג ה"ג) שמאחר שאילו הפריש ממנה עליה אינה תרומה, אפילו הפריש ממנה למקום אחר אינה תרומה. **ופירש בקרבן העדה** (ד"ה ואפילו תימצי), שכיון שכשהפריש מחמץ על חמץ אינה תרומה, כל שכן כשהפריש מן החמץ על מצה שאינה תרומה. **ובמנחת שלמה** (סו"מ ח"ב סי' סט ד"ה ולכאורה) ביאר כוונת **הירושלמי**, על פי מה שכתב לחדש שחלק מהתרומה נחשבת כתרומה על התרומה עצמה, ולפי זה נמצא שכשמפריש חמץ, התרומה אינה מתרת את כל השיריים שלה באכילה שהרי התרומה שהיא חלק מהשיריים אינה ניתרת[ד].

והצל"ח (שם) הביא, שבנו ר' שמואל השיב שאם השיריים הם מצה, כיון שתרם חמץ הרי הוא כתורם מן הרע על היפה, וסובר רב הונא בריה דרב יהושע כרב חסדא ביבמות (פט.) שלא עשה ולא כלום, ואפילו מה שהפריש אינה

קטו. וראה עוד בראיה זו, בשו"ת ציוני (ח"ב יו"ד סי' נג אות ג ד"ה וגם). **קטז. ראה** בסברא זו, במעדני ארץ (תרומות פ"ב הי"ד ד"ה ומהרי). **קיז. בבן יהוידע** (ד"ה מין) כתב, שלכך נקט פסוק האמור על מלאכי השרת, משום שהצדיקים לומדים תורה לשמה. עיי"ש שהאריך לבאר בדרך רמז. **ובתורת חיים** (זוננפלד, סו"מ סי' נג אות ד) כתב לפרש בכוונת רש"י, שהתלמידי חכמים נקראים כן על שם שהם 'ערי' השכל, שלא ינוחו בשינת העצלים, רק תמיד לבם ער לתורתו ועבודתו יתברך, על דרך מה שדרשו בשבת (נה:), ש'ער ועונה' היינו תלמיד מחודד ששכלו ער. **קיח. כן** כתבו התוספות (שם ד"ה אנא) בשיטת רש"י. ועיי"ש שנחלקו על רש"י. **קיט. ועיי"ש** עוד מה שכתב ליישב. וציין לדבריו במלא הרועים (ערך תמן בהגהה אות נב). וראה בהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה בגזירת) מה שכתב ליישב, וראה בשלמי שמחה (מ"ב סי' נח) שדן בדבריו. וראה עוד בזה בשי למורא (גרוסברג, בסוגיות בסיסי לילה פ"ד ענף יא). **א. בבאר** בשדה (פרידענבערג, במידושים בפסחים בסוגי' ד"ה למאי) כתב, שהתוספות חולקים על פירוש רש"י, וסוברים שרב הונא מודה לרב נחמן שאם החמיץ בתלוש התרומה קדושה [וראה עוד מה שציין בזה במשנת יעקב (רוזנטל, תרומות פ"ב הי"ד אות ג)]. **ב. לשיטת** רבי יוסי הגלילי. על פי תוספות רבנו פרץ (ד"ה למאי). **ג. שואל** אמת (ד"ה בגליון), יד יצחק (ד"ה כי, נדפס בפסיפס זקניס המדפיס), חזות קשות (ד"ה למאי), פרי יצחק (סי' ט ד"ה אמן - הנני) ואתוון דאורייתא (כללי כה ד"ה והנה על פי). **ד. ועיין** שם שהאריך להוכיח כדבריו.

תרומה אם תרם במזיד. וכשתרם בשוגג, אפשר שכיון שאפשר להכיר אם נתבקעו הוא נחשב כמתכוין לתרום יין ונמצא חומץ שאינה תרומה.

ובחתם סופר (ד"ה ולמחית) כתב לדחות את דברי הצל"ח, שבין כשתרם מחמץ על מצה ובין כשתרם ממצה על חמץ, אין התרומה חלה, שאף שההלכה כרבי יוסי הגלילי שחמץ מותר בהנאה, מכל מקום הוא עומד לשריפה משום מצות השבתה, ומשום הכתוב 'לא יראה ולא ימצא', אלא שבשעת ביעורו מותר ליהנות ממנו, ומכל מקום כיון שהוא עומד לשריפה הרי הוא כשרוף, ומתוך כך הוא נחשב שאין לו שיעור. ואף שאין לתרומה שיעור מן התורה, מכל מקום צריך שיפריש 'חיטה' על חיטין, ולא שיפריש 'אפר' על חיטין, ולא חיטין על אפר, ולכך אי אפשר אלא שיפריש חמץ על חמץ ובפסח אין ההפרשה חלה.

וכעין זה כתב ליישב **בזית רענן** (שו"ת מ"מ יו"ד ה"י סי' ד אות ו), על פי מה שכתב **בחידושי הר"ן** (גיטין כ. ד"ה כתבו) שהדין שאם כתב גט על איסורי הנאה כשר, היינו דווקא כשאינו עומד לשריפה אבל כשעומד לשריפה הרי הוא כשרוף. ולפי זה אפילו לרבי יוסי הגלילי שמתיר חמץ בהנאה, אבל מכל מקום הוא עומד לשריפה מחמת העשה של 'תשביתו', אלא שמותר ליהנות בשעת שריפתן, ונמצא שכשהפריש מחמץ על שאינו חמץ הרי אף שנאמר ששיריה ניכרין, מכל מקום הוא כמפריש ממין על שאינו מינו, וכן להיפך, שהרי של חמץ נידון כאפר בעלמא, ורק כששניהם שוים דהיינו ששניהם של חמץ, שייך לדון בזה שצריך שיהיו שיריה ניכרין. אבל בטמאה על הטהורה הרי כל זמן שלא הפריש את התרומה אינו עומד לשרוף שהרי טבל טמא אינו טעון שריפה ורק לאחר שהפריש שקרא עליה שם תרומה טעונה שריפה, נמצא שבשעת הפרשה הרי הם שוין במינם, וגם לאחר הפרשה אינו טעון שריפה רק מדרבנן, לדעת רש"י (סנה כה. ד"ה כך) **ותוספות** (שם - נמיהון למטון).

ובשפת אמת (ד"ה ולמחר) כתב ליישב, שכוונת הפסוק היא שהתרומה תהיה ממין כזה ששיריה ניכרין, ולכך הדבר תלוי רק במין התרומה, שאם הפריש מצה, אף שהשיריים היו חמץ, מכל מקום כיון שהתרומה היא מין היתר, ואם היה משייר ממנה משהו היה ניתר על ידי התרומה, הרי זה נחשב שהשיריים ניכרים, וכן להיפך אם הפריש חמץ, אף שהשיריים מצה מכל מקום כיון שאם היה משייר מן החמץ היה אסור, אין השיריים ניכרים[ה].

בגדרי הדין שצריך שיהיו השיריים ניכרין

שם. במשנה למלך (תרומות פ"ג ה"ד) כתב לדון האם האיסור ליהנות מטבל הנאת כילוי התורה או מדרבנן, וכתב שמקושיית **התוספות** (ד"ה ולמחר) ששיריה ניכרים, שבתחילה היה הטבל של חמץ אסור בהנאה של כילוי, ולאחר הרמת התרומה מדליקין בשיריים, יש להוכיח שהאיסור הוא מן התורה, שאם איסור הנאה של כילוי אינו מן התורה, אין מקום לקושיית התוספות מאיסור זה כיון שאינו מן התורה[ו]. וכתב **בחוקי חיים** (תרומות פ"ג ה"ד), שלפי סברת המשנה למלך נמצאנו למדים מדברי התוספות שהדין שצריך שיהיה ראשית ששיריה ניכרין, היינו שיהיה מתיר איסור תורה, אבל אם אינו מתיר איסור תורה, אף שמתיר איסור מדרבנן אין זה נחשב ששיריה ניכרין, כיון שאף בלא ההפרשה היה מותר מן התורה.

המהרי"ט אלגאזי (הלכות חלה פרק ח אות ח סק"ג) כתב לחקור במה שבתרומה וחלה צריך שישייר מקצת ולא יפריש את הכל לתרומה, האם צריך שישייר כזית, שיש לפרש בשתי דרכים: א. שצריך שיעור כזית לחולין, שמן הסתם לכך צריך שיור להורות שההפרש התיר את השיריים באכילה לזרים[ז], ואם כן אם שייר פחות מכזית, לפי ריש לקיש שחצי שיעור מותר מן התורה, נמצא שמן התורה התרומה לא התירה לזרים כלל את החולין, שבלא הפרשת התרומה היה מותר לאכול מן הטבל חצי שיעור[ח]. ואפשר שאפילו לפי רבי יוחנן הסובר שחצי שיעור אסור מן התורה, יש להסתפק שכיון שההפרשה לא התירה דבר שהיו מחויבים עליו עונש לא נחשב שיור, ולכך לדברי הכל צריך שישייר כזית[ט]. ב. שגזירת הכתוב היא שצריך שיור ואין דורשין את טעמו של הפסוק, ואם כן אפילו לריש לקיש כל שמשייר כל שהוא הרי זו תרומה, וכל שכן לרבי יוחנן. ותמה בחוקי חיים (שם), מדוע לא הביא המהרי"ט אלגאזי ראיה מדברי התוספות בסוגייתנו כפי שהוכיח המשנה למלך שאם שייר דבר שאסור מן התורה ודאי שיור הוא, ואין צריך שישייר דבר שהיה בו עונש אם היה אוכלו קודם הפרשת התרומה, שהרי כתבו שאף שההפרשה לא התירה אלא להדליק את השיריים מכל מקום כיון שמתחילה היה אסור מן התורה הרי השיריים ניכרים', אם כן חצי שיעור לרבי יוחנן שהוא אסור מן התורה ועכשיו הותרה לאכילה, ודאי שיור הוא, וכן יפשוט שלפי ריש לקיש לא נחשב שיור פחות מכזית, כיון שצריך שיתיר דבר שהיה אסור מן התורה, וכמו שנתבאר מדברי המשנה למלך, ואם כן יש להעיר מדוע לא פשט המהרי"ט אלגאזי את ספיקו.

והאחרונים[יא] כתבו להוכיח שצריך שישייר כזית, מדברי **רש"י** (ד"ה ולמחר), שצריך שהתרומה תעשה פעולה בשיריים דהיינו להתירן, ואין זו גזירת הכתוב בלא טעם[יב]. וכן ביאר **בקובץ שיעורים** (גיטין סוף נג) בשיטת רש"י (גיטין ט. ד"ה סוכה) שעיקר הקפידה היא שיהיו השיריים ניתרין [וכעין הדין האמור בזריקת דם קדשים על המזבח, שאם אין בשר להקטרה על המזבח אין זריקת דם, שצריך זריקה מתרת], ומשום כן בחלה ותרומת חוץ לארץ שאין בהם איסור טבל קודם הפרשת החלה או התרומה, הרי אין השיריים ניתרין, ולא שייך כלל הדין שצריך שיהיו שיריה ניכרין. ובדעת **הרא"ש** (גיטין פ"ק סי' יג) ביאר, שהן שני דברים: א. שצריך שיהיו שיריים. ב. שהשיריים יהיו ניכרין ומותרין. אמנם מה שצריך שיהיו שיריים, אינו משום ההיתר, ולכך אף כשהתבואה לא היתה אסורה קודם ההפרשה, שייך הדין שיהיו שיריה ניכרין[יג].

ובדובב מישרים (שו"ת מ"ג סי' ו) כתב, שמסברא צריך שישייר כזית, שבפחות מכזית הוא כפירורין כמבואר בגמרא (לעיל ו: נידה נב:), ואם כן אין בה חשיבות של שיריים[יד]. אך **במשנה ראשונה** (חלה פ"ק מ"ט ד"ה עד) כתב, ששיור מקצת היינו אפילו משהו[טו].

האם צריך שבשעת ההפרשה יהיו השיריים ניכרין

שם. נסתפק השאגת אריה (שו"ת דיני ממון סי' יג) האם די במה ששיריה ניכרין שהשיריים ניכרין, ולפי זה כשהפריש חלה או תרומה מתבואת חדש בשעת לאחר זמן, וכל שפקע איסורו לאחר זמן, אפילו בשעת איסורו נחשב איסור, הן קדושות, כיון שהתבואה החדשה עתידה להיות מותרת.

ובפרי יצחק (שו"ת ח"ב סי' לה ד"ה וכ"ז) הוכיח מהגמרא בעירובין (לז:) שצריך שיהיו שיריה ניכרין בשעת קריאת השם, ולא מועיל מה ששיריה ניכרין לאחר זמן.

ביאור מחלוקת האמוראים בטעם שתרומת חמץ אינה קדושה

שם. באור חדש (נמוסי ד"ה ולמחר נפ"ד וי"ל) כתב, שגם רב נחמן בר יצחק סובר כרב הונא שצריך שיריים הניכרין, אלא שהיה קשה לו מדוע שנינו בברייתא לעיל שלדברי הכל אינה קדושה, הרי לרבי יוסי הגלילי הוא קדוש משום שמתחילה לא היה ראוי להנאת כילוי, ואינו סובר כתירוץ התוספות שיש לחלק בין טבל טהור לטבל טמא, ולכך הוצרך ללמוד מ'לו' ולא לאורו[טז].

ובפרי יצחק (שו"ת ח"ב סי' לה ד"ה וכ"ז) **ובגידולי שמואל** (גיטין סו. ד"ה והנה לפי, קטו.) כתבו, שרב נחמן בר יצחק לא פירש כרב הונא שהתרומה אינה קדושה משום 'ראשית'[יז], משום שסובר שמ'ראשית' למדים למעט דווקא כשהמניעה היא מצד עצם ההפרשה, כגון שלא שייר מהתבואה שיהיו חולין, וכיון שאין שיריים

ה. **כמו** שכתבו התוספות בבכורות (יג: ד"ה מיון) שאף שיכול להפריש ממקום אחר, מכל מקום כיון שאי אפשר להפריש מגופה הרי זה כמפריש מן החיוב על הפטור.

ו. **והביא** המשנה למלך את דעת הר"ש (תרומות פי"ג מ"ט ד"ה ולח) שחולק וסובר שאיסור הנאה של כילוי מטבל אינו אלא מדרבנן, ובפני יהושע (שבת פו. נמוסי ד"ה מיון) כתב שגם התוספות (שם) מודים שאיסור הנאה של כילוי אינו אלא מדרבנן, והפסוקים הם אסמכתא בעלמא. וראה בענין זה בהרחבה, באוצר עיונים למסכת שבת (מערכה יג אות ח).

ז. **ראה** באתוון דאורייתא (פוף כלל כה ד"ה והנה לפי מה) מה שדקדק על עיקר דברי המהרי"ט אלגאזי שצריך שהתרומה תתיר את השיריים ממה שהיו אסורים קודם לכן.

ח. **ובאתוון** דאורייתא (כלל כה ד"ה ודע דנוף) כתב להעיר על דברי המהרי"ט בשיטת ריש לקיש, שיש להסתפק אם כוונת התורה היא שהתרומה צריכה להתיר השיריים בפועל, שאם לא תתיר אותם אינה תרומה, או שכוונת התורה היא שהתרומה תתיר את השיריים אם יצטרכו השיריים להיתר כגון בטבל כזית שהוא אסור וצריך להיתר, אז אין התרומה מועלת אלא כשהיא מתרת את הטבל, מה שאין כן חצי שיעור שהוא מותר בלא התפרשת התרומה, אין צריך שהתרומה תתירנו.

ט. **באתוון** דאורייתא (כלל כה ד"ה והנה על פי) הביא את דברי הירושלמי (פסחים פ"ג ה"ג) שהמפריש חמץ על מצה אינה תרומה אף שהשיריים ניכרין, שכיון שכשהפריש מחמץ על חמץ אינה תרומה, כל שכן כשהפריש מן החמץ על מצה שאינה תרומה [על פי קרבן העדה (שם ד"ה ופליגו הימיניה)], וכתב האתוון דאורייתא, שלפי סברת המהרי"ט אלגאזי שצריך שיור כזית, אם כן היה ראוי לומר לפי הירושלמי שלא די שיש בשיריים כזית, אלא צריך שהתרומה עצמה יהיה בה כזית ומשהו, שהרי אם אין בה אלא כזית מצומצם הרי אילו הפריש ממנה עליה, היה נשאר בשיריים שבה עצמה פחות מכזית, ואינם ניכרים וממילא אין התרומה חלה, ולכך צריך שיהיה בה כזית ומשהו שכשיפריש חיטה אחת ישאר בשיריים שבה כזית. ולפי זה, מה שצידד המהרי"ט אלגאזי שמא אף לשיטת רבי יוחנן שחצי שיעור אסור מן התורה מכל מקום כיון שאין עונש על אכילת חצי שיעור טבל, אין זה נחשב לשיריים הניכרים, וצריך שיהא בשיריים כזית, אין לומר כן, משום שאם כן נמצא שבין לרבי יוחנן ובין לריש לקיש צריך שיהיה בתרומה עצמה כזית ומשהו בשביל שיוכל להפריש ממנה על עצמה, והרי אמר שמואל שחיטה אחת פוטרת את הכרי, ודבריו לא כרבי יוחנן ולא כריש לקיש. ולכך מוכרח לומר שלרבי יוחנן אין צריך שיור כזית שיש בו עונש, ושמואל סובר כרבי יוחנן ולכן די בחיטה אחת, ואכן ריש לקיש חולק על דינו של שמואל וסובר שצריך לתרום לכל הפחות כזית ומשהו. ובאתוון דאורייתא (כלל כה ד"ה והנה לפמוש, ד"ה ומלש יש) כתב, שאפשר לומר שלפי רבי שמעון שסובר שעל אכילת כל שהוא מאיסור יש חיוב מלקות, אם כן גם חצי שיעור הוא דבר שיש עליו עונש, ומועיל מה שהוא משיירו ואין צריך שישייר כזית, ורק לפי חכמים הסוברים שאין לוקים אלא על כזית צריך שישייר כזית, וסוגייתנו היא כחכמים. וראה עוד (שם ד"ה ודע) מה שכתב לדון להיפך.

י. **ראה** אתוון דאורייתא (כלל כה ד"ה והנה) שדייק כן מדברי התוספות, ועיין שם שהאריך לדון אם יש עונש מיתה על הנאה של כילוי.

יא. **אתוון** דאורייתא (כלל כה ד"ה והנה), מלא העומר (מלה סי' שכג אות ג) וחבל יעקב (מ"ג בהערות על המהרי"ט אלגאזי שם, לט).

יב. **ועיין** עוד דברי שאול (יוסף דעת סי' שכג אות ס"ו) שהוכיח מסוגייתנו שצריך שיור כזית, כעין הוכחת החוקי חיים.

יג. **וראה** בזה בהרחבה בדגל יהודה (ציונים קונטרס, סי' ג).

יד. **וראה** עוד בזה, מה שכתב ביד סופר (שו"ת סי' ח ד"ה וכדי לעטר).

טו. **ונראה** שהוא סובר כהצד השני שכתב המהרי"ט אלגאזי, שגזירת הכתוב היא שצריך שיור ואין דורשין את טעמו של הפסוק.

טז. **וראה** במהרש"ם (שו"ת ח"ז סי' קיח) מה שכתב לבאר שטעמו של רב נחמן בר יצחק הוא גם כן משום שצריך שיריים הניכרים.

יז. **ולדעתו** כשהחמיץ בתלוש הרי היא קדושה.

לא שייך לקרוא שם 'ראשית' על מה שהפריש, אבל כששייר מהתבואה אלא שהשיריים אסורים, כגון חמץ בפסח, ואין השיריים ניכרין, בזה אין שייך המיעוט משום 'ראשית'יח.

וכתב בגידולי שמואל (שם) לבאר הטעם שלרב נחמן בר יצחק אין צריך שהתרומה תתיר את השיריים, לפי מה שמצינו שהתרומה חלה אף כשלא היה חיוב הפרשהיט, ומוכח מכך שעצם איסור התרומה בא גם מכח נדר והקדש, וחל גם על חולין שאין בהם איסור טבל, ולכך אין צריך שתתיר את השיריים.

אימתי החמיצה התבואה לשיטת רב הונא

שם. בשאגת אריה (סו"ס סי' נז ד"ה ומהר) דקדק מלשון הברייתא לעיל (ע"ח) שתרומת חמץ 'אינה קדושה', שרק התרומה אינה חלה אבל שם טבל יש על החמץכ. וכתב, שלפי הראשונים שאיסורי הנאה אינם נחשבים 'לכם', ואם כן אין זה נחשב 'דגנך', צריך לפרש את דברי רב הונא שמדובר שבשעת מירוח הקובעו לתרומות ומעשרות לא החמיצה עדיין, או שמירחו קודם הפסח, שבשעת מירוח הוא נקרא 'דגנך' שלך, ואחר כך קודם הפרשה החמיצה, הלכך חל עליה שם טבל אבל התרומה אינה קדושה משום שאין שייריה ניכרין לישראל.

בקושיית התוספות שהשיריים ניכרים לענין הנאה של כילוי

שם. הקשו התוספות (ד"ה ממר), והרי שייריה ניכרים, שבתחילה היה הטבל של חמץ אסור בהנאה של כילוי, כגון הדלקה בשמן וכיוצא בזה, כמו שאין מדליקין בו טבל טמא, ולאחר הרמת התרומה מדליקין בשיריים. וביהודה יעלה (סו"ס סי' קנט) תמה על מה שהתוספות היו סבורים בקושייתם שטבל חמץ דומה לטבל טמא, שהרי יש להקשות על תירוצו של רב הונא בריה דרב יהושע שמדובר גם כשלא החמיץ במחובר אלא לאחר שנתלש ונעשה טבל, אם כן איך חל כלל איסור חמץ על טבל. וצריך לומר שאכן האוכלו חייב רק משום טבל לבד ולא משום חמץ, אבל איסור חמץ תלוי ועומד, וכשהפריש ממנו תרומה נפקע איסור טבל והיה צריך לחול עליו איסור חמץ, אך כיון שאין השיריים ניכרים ממילא לא חל כלל שם תרומה ונשאר באיסורו הראשון דהיינו טבל, ולא חל על הטבל שם חמץ כלל. ואם כן יש לתמוה מה הקשו התוספות שהשיריים ניכרים לענין הנאה של כילוי, והרי גם בעודו טבל טהור מותר הוא בהנאה של כילויכא, שאין לומר שמשום איסור חמץ דינו כטבל טמא, שהרי אין איסור חמץ חל כלל אף להחמיר וכל שכן להקל.

וכתב ליישב, שמלבד שהאוכל טבל עונשו במיתה בידי שמים, וחמץ עונשו כרת, ואם כן החמץ חמור הוא לגבי טבל והוא חל על הטבל הקל, עוד יש לדון שאם חלות איסור חמץ נחשב כמו שנטמא הטבל לאסור הנאה של כילוי בעודו טבל, אם כן הוא איסור מוסיף, שהחמץ מוסיף על איסור טבל טהור, וכיון שהוא חל לענין איסור הנאה הוא חל גם לענין איסור אכילה, והיינו לשיטת **רש"י** (חולין קלג. ד"ה ומיסר) שאיסור הנאה נחשב לאיסור מוסיף. ולפי זה מבואר מה שהקשו התוספות שהשיריים ניכרים לענין הנאה של כילוי, כיון שחל עליו איסור חמץ והוא כטבל טמא.

ובפרי יצחק (סו"ס סי' לה ד"ה עוד כתב) כתב ליישב את קושיית התוספות, על פי המבואר **בירושלמי** (פ"ב ה"ג) שכל תרומה שאינה מתרת את השיריים לאכילה אינה תרומה, ולפי זה מה שהותרה הנאה של כילוי על ידי ההפרשה, אין מועיל שיהיו השיריים ניכרין.

ביאור תירוץ התוספות שיש לחלק בין טבל טמא לטבל של חמץ

שם. תירצו התוספות (ד"ה ממר), שדווקא בטבל טמא אין מדליקים, כמו שמצינו בשבת (כו.) שדרשו את הפסוק 'את משמרת תרומותי' (במדבר יח ח), שבשתי תרומות הכתוב מדבר, מה תרומה טהורה אין לך בה אלא משעת הרמה ואילךכב, אף תרומה טמאה אין לך בה אלא משעת הרמה ואילךכג, אבל בטבל של חמץ מדליקים, שלא נאסרו אלא שתי תרומות קודם הרמתם דהיינו תרומה טהורה באכילה ותרומה טמאה בהסקה, ואם כן אין שייריה של התרומת חמץ ניכרים כיון שגם קודם הפרשת תרומה היה מותר בהנאה של כילוי.

והקשה המהרש"א (גמוס' שם), שהרי מכל מקום בכל טבל בין טמאה בין טהורה אין מדליקים כיון שהוא הנאה של כילוי, כמבואר בתוספות לעיל (ט. ד"ה כדי - השני) שלומדים טבל טהור מטמא, כשם שטמא אסור בהסקה הוא הדין טהור, וגם טבל של חמץ בכלל זה. וכן הקשה **במשנה למלך** (תרומות פ"ג ה"ל, פי"ח ה"ח) שמשום שנוסף בו איסור חמץ לא ישתנה הדין להקל, ואם כן שייריה ניכרים שאחר שיפריש התרומה מהטבל החמץ יהא מותר להסיק בשיריים.

ובשמחת יום טוב (למגמז, סו"ס סי' פט) **ובמשמרות כהונה** (גמוס' שם) כתבו ליישב, שהתוספות בסוגייתנו סוברים שטבל טהור אינו אסור בהנאה של כילוי מן התורה, ושלא כמו שכתבו לעיל (ט. ד"ה כדי - השני)כד. אך הקשה השמחת יום טוב (שם), שבשבת (קכו:) מבואר שגם טבל טהור אסור בהנאה של כילוי, ולכך אסור לטלטלו בשבתכה. ותירץ במשמרות כהונה (שם), שמכל מקום מודים התוספות שמדרבנן אסור ליהנות מטבל טהור הנאה של כילוי, ובשבת (שם) האיסור היינו מדרבנן. והעיר **בשרידי אש** (סו"ס סי' פז אות ג), שלפי תירוץ זה צריך ליישב סברת התוספות בקושייתם, שהרי קשה לומר שבקושייתם סברו שטבל טהור אסור בהנאה של כילוי, כדברי התוספות לעיל (ט. ד"ה כדי), ובתירוצם חזרו בהם מסברא זו. וביאר, שבקושייתם סברו התוספות שטבל טהור מותר בהנאת כילוי, אלא שסברו שטבל של חמץ כיון שאין לו הנאה אחרת אלא הנאה של שריפה, דומה בזה לטבל טמא ואסור בהנאה של כילוי קודם הרמה, ובתירוץ סוברים שכיון שלמעשה אינו טמא דינו כטהור שמותר בהנאת כילוי. וכתב (שם אות ד), שהדברים מפורשים **בתוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה ממר), שכתב שלא מצינו שדיבר הכתוב אלא בשתי תרומות, ולא דיבר הכתוב בתרומה אסורה כמו בשל חמץ. ומשמע מלשונו שהתוספות היו סבורים בקושייתם שאף תרומה אסורה כגון חמץ, נכלל בהיקש זה של 'תרומותי' לאסור את הטבל בהנאה של כילוי.

ובאור חדש (גמוס' שם) כתב ליישב, שכיון שראינו ששאר הנאות מותרות ורק הנאה של כילוי אסורה, לכן יש לומר שרק כשבא לכלות לצורך הנאתו אסור, אבל בחמץ שמכלהו בשריפה אין זה בשביל הנאתו אלא משום מצותו, ולכך מותר לו ליהנות ממנו בשריפתו. וכן כתב **במנחת שלמה** (סו"ס סי' סג אות כ) שיש לבאר את תירוץ התוספות, שאיסור הנאת כילוי הוא דווקא כשמכלהו כדי ליהנות בשעת הכילוי, אבל בחמץ שמחויב לכלותו ולבערו מן העולם, שעיקר הכילוי הוא לשם מצוה ואינו לתכלית הנאה, אין איסור במה שנהנה אגב הכילוי. ודחה פירוש זה, שמלשון התוספות לא משמע כן[כו].

ובגנזי יוסף (גמוס' שם) כתב ליישב את דברי התוספות, שדווקא טבל שתרומתו ראויה לאכילה, אסור ליהנות בו הנאת כילוי מפני שמכלה את התרומה שבטבל ואסור להפסיד את התרומה, אבל טבל חמץ שתרומתו נשרפת ואינה ראויה להנאה, אין בה איסור כילוי. **ובמנחת חינוך** (מצוה רפד אות ג) העיר על פירוש זה, שאין לנו לבקש טעם למצות התורה שהנאת כילוי אסורה בטבלכז. **ובאילת אהבים** (גמוס' שם) כתב ליישב, שקושיית המהרש"א היא לפי מה שהבין שכוונת קושיית התוספות היא שמשום שהטבל חמץ דינו כטבל טמא, לכך הוא אסור בהנאה של כילוי, ועל זה תירצו לחלק שטבל של חמץ אין איסור להדליק בו, ומשום כן הקשה המהרש"א שבלא איסור חמץ כל טבל אסור בהנאה של כילוי. אמנם יש לפרש שכוונת התוספות בקושייתם היא שמשום שהוא טבל הוא אסור בהנאה של כילוי, ולא משום שהוא כטבל טמא, אלא שהוכיחו כסברתם ממה שטבל טמא אסור. ותירוץ התוספות הוא שאכן הטבל של חמץ ראוי להיות אסור בהנאת כילוי כשאר טבל, אבל כיון שיש בו איסור חמץ אין לאסור את הטבל בהנאת כילוי, כיון שאף לאחר הפרשת התרומה לא יהיה בו אלא הנאה של כילוי, ולכך טבל של חמץ מותר בהנאת כילוי.

ובזית רענן (סו"ס סי' יו"ד הי"ז סי' ד אות ה) כתב לבאר את תירוץ התוספות, שכיון שאיסור הנאה של כילוי נלמד מ'משמרת תרומותי' ודרשו מזה שבשתי תרומות הכתוב מדבר אחד בתרומה טהורה ואחד בתרומה טמאה, וכשם שבתרומה טמאה אין לו בו אלא משעת הרמה ואילך, דהיינו לענין הדלקה שאסור קודם הרמה, אף טהורה כן, כמבואר בתוספות לעיל (ט. ד"ה כדי), הרי שהתורה אמרה דין זה רק בשתי תרומות שדיניהם שונים זה מזה שטהורה

יח. **ראה** עוד בזה בתוספות חיים (שלכונין, סי' לט ד"ה ונראה) ובחקר המנחה (רוזין, נענין שיריים ניכרים ד"ה והנה הנ). יט. **עיין** שם בתחילת דבריו (ד"ה והנה שפשר) שהוכיח כן מדברי הירושלמי (מעשרות פ"ג ה"ח). כ. **אמנם** בחיבורו גבורת ארי (יומא מ: ד"ה אלא מתומת - השני) כתב, שכשהחמיץ במחובר אין עליו דין טבל כלל. וראה בזה באחיעזר (סו"ס סי' לח) ובמעדני ארץ (מתומות פ"ב ה"ד אות ג ד"ה ועיין נאחיעזר). וראה לעיל (ע"ח) בענין 'האם משום המיעוט לו ולא לאורו אין על התבואה דין טבל', מה שצויין בזה. כא. **כן** כתבו הרשב"א והתוספות הרא"ש (שבת כו. ד"ה אין) והתוספות במנחות (מו: ד"ה כדי) בשם רש"י, שבטבל טהור מותרת הנאה של כילוי. וכן כתב באור שמח (מעשר פ"ג ה"כ) בדברי הרמב"ם (שם) שהתיר להאכיל לבהמה עראי. אמנם בתוספות לעיל (ט. ד"ה כדי - השני) מבואר שגם טבל טהור אסור בהנאה של כילוי. וכן כתב בערוך לנר (קובץ לה: ד"ה ונמלכתיך נכרי), שמכל מקום אסור ליהנות מן התורה הנאת כילוי, משום שמבטל מצות הפרשה. וראה במנחת חינוך (מצוה רפד אות ג) שיש שפירש טעם זה לפי הסוברים שעיקר איסור הנאת כילוי הוא מן התורה, ודחה דבריו. כב. **ופירש** רש"י (שבת שם ד"ה מה), שתרומה טהורה שהיא לאכילה אין לך בה אלא משעת הרמה ואילך, שהאוכל טבל עונשו מיתה בידי שמים. כג. **ופירש** רש"י (שם), שתרומה טמאה, אף על פי שאין אתה אוכלה אלא מסיקה, מכל מקום אסור להסיקו בטבלו, ורק לאחר הרמה שנעשה חולין, מותר בהסקה, כיון שאף התרומה מותרת להסיקה לאחר ההפרשה. כד. **וכן** תירץ בשרידי אש (סו"ס סי' פז אות ד), וכתב שידוע שהתוספות על הש"ס אינם ממחבר אחד, ראה שם הגדולים (ערך תוספות אות כ) וים של שלמה (יבמות פ"ד סי' לד) [וכן כתב בצפיחית בדבש (סו"ס סי' טו), בנין ציון (סו"ס סי' קמב) ובעולת איש (סו"ס יו"ד סי' י)]. כה. **ועיין** שם עוד מה שהוכיח כן. כו. **והביא** את דברי הערוך השולחן (תרומות סי' נט ס"ט) שמדברי התוספות בסוגייתנו מבואר שהדין שטבל אסור בהנאה של כילוי אינו אלא כשאין מעורב איסור אחר בטבל, אבל כשיש שם עוד איסור אחר ואותו האיסור אינו אסור בהנאה, מותר אותו טבל ואפילו בהנאה של כילוי. ודחה המנחת שלמה את דבריו שאין כוונת התוספות כן. כז. **עיי"ש** שהוכיח כדבריו, שאם לא כן, לא היה צריך ללמוד טבל טהור מטבל טמא לאסור בהנאת כילוי.

מותרת אף באכילה והטמאה רק להסקה, אמנם בשניהם השיריים שהם חולין מותרין לאחר הפרשתן אפילו באכילה, ובשתי תרומות אלו ריבתה תורה שאסורים בהנאה בעודן בטבלן, אבל בחמץ בפסח שגם לאחר הפרשה אין השיריים מותרים באכילה אף שהם חולין, והרי היא תרומה שלישית שאינה בכלל שתי תרומות שבתורה, ואם כן אין לנו ללמוד שתאסור בהנאה.

ובחזון איש (דמאי סי' ד סק"ג) כתב, שדווקא טבל טמא נתרבה לאיסור הנאה של כילוי אף שאינו עומד לאכילה, אבל טבל של חמץ שעומד לשריפה, לא נתרבה לאיסור, ומסתבר להתיר לכלותו ולא לאוסרו בהנאה כטבל טמא[כח].

האם השיריים ניכרים לענין ביטול האיסור ברוב לכתחילה

שם. ביהודה יעלה (חמץ, שו"ת מ"מ או"ח סי' קנט), הקשה על עיקר הטעם שאין השיריים ניכרים, שהרי לרוב הפוסקים הדין שאין מבטלין איסור לכתחלה הוא רק מדרבנן אבל מן התורה מותר לבטל איסור, ובדבר שיש לו מתירין שיטת **הכסף משנה** (מעילה פ"ז ה"ו) שאינו בטל אף מן התורה. והרי חמץ לדעת **הרמב"ם** והרמב"ן הוא דבר שאין לו מתירין[כט], אבל טבל הוא דבר שיש לו מתירין כשיפרישו ממנו תרומה, ולכך הטבל שנתערב בהיתר אוסר בכל שהוא. ולפי זה קשה שהשיריים ניכרים, שהרי בעודו טבל אין מועיל בו ביטול גם מן התורה וכדברי הכסף משנה, ולאחר שהפריש תרומה אפשר לבטל איסור חמץ ברוב לכתחילה מן התורה.

וכתב ליישב לפי מה שכתב הנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת יו"ד סי' מה) שיבש ביבש הכל מודים שמן התורה אסור לבטל איסור לכתחילה, ואם כן לא שייך לבטל את החמץ[ל].

כיצד נטמאו הענבים אף שאין בכל גרגיר כביצה

ענבים שנטמאו. רש"י (ד"ה נכניסה) כתב שתי שיטות האם צריך שיהיה באוכלין שיעור כביצה בשביל לקבל טומאה או שאף בכל שהוא שייך קבלת טומאה. ולהסובר שצריך שיעור כביצה, יש לברר כיצד נטמאו הענבים אף שאין בכל גרגיר כביצה[לא].

וכתב בשו"ת מהרא"ב (זילבערברג, ח"ב סי' לה), שלשיטת רש"י (חולין קיח: ד"ה אין יד) מועיל צירוף לכביצה בנגיעה בלבד, ואם כן מבואר בפשיטות האופן שנטמאו הענבים, שהצטרפו לשיעור כביצה בנגיעה. ולשיטת התוספות (חולין שם) שצריך חיבור בין הגרגירים, צריך לומר שמדובר שהיה ביניהם חיבור.

והמאירי (שבת נא. ד"ה זה שכתבנו) כתב, שיש מפרשים שלא אמרו שיעור כביצה לענין קבלת טומאה באוכלין, אלא באוכלין המכונסים כגון פת וכיוצא בו, אבל מה שהוא בריה בפני עצמו, הרי הוא מקבל טומאה אף אם אין בו כביצה, כגון אגוז ולוז וערמון אפילו חיטה ואפילו עדשה. וכתב המהרא"ב (שם), שלפי דברי המאירי מבואר מה שנטמאו הענבים אף שאין בהם כביצה, והיינו משום שהם בריה[לב]. ועוד כתב, שמכל מקום לענין לטמא אחרים צריך שיעור כביצה ואין מועיל מה שהיא בריה[לג], ולכך מבואר בגמרא שאינם מטמאים בפחות מכביצה.

ובתפארת ישראל (נועם, טהרות פ"ג אות ה) כתב שכיון שכל הגרגרין מחוברין יחד באשכול בידי שמים, נחשב האשכול ליד של אוכל שיש בו כביצה, ו"יד" מקבל טומאה ומטמא אחרים, כמו ששנינו בעוקצין (פ"ג מ"ו), ולכך נטמא כל גרגר וגרגר[לד].

הטעם שלא נקט רבי יוחנן ממה נטמאו הענבים

שם. הצל"ח (ד"ה ענביס) דקדק, מדוע נקט רבי יוחנן בדבריו ענבים 'שנטמאו' סתם, ובמשנה שהובאה בגמרא להלן בסמוך נקט התנא 'טמא מת' שסחט זיתים וענבים. וכתב לבאר, שבמשנה שמדובר שאדם טמא סוחטם, הוצרך התנא לפרש באיזה טומאה מדובר, שהרי זב מטמא את הענבים בהיסט אף שלא נגע

כח. וראה עוד ביישוב דברי התוספות, ביהודה יעלה (שו"ת מ"מ או"ח סי' קנט), מנחת בכורים (ד"ה אמר), חידושי גור אריה (למהר"ל, נעתק ע"פ ד"ה מנא), דגל יהודה (בית אפטונקי, סי' ג אות ג), באר בשדה (פרידענבערג, מידושים לפסחים נמוקי שם, נ.:) ומלאכת מחשבת (מ"ג קדשי הגבול פ"ג). **כט. וכל** שכן לשיטת רבי ירמיה בירושלמי [הובא בנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת או"ח סי' סח)] שגם לפי רבי שמעון חמץ אסור מן התורה לאחר זמנו, אם כן בודאי חמץ הוא דבר שאין לו מתירין. **ל. ויש** להעיר שמצינו חמץ שהוא דבר לח כגון בירה, ואם כן יועיל בו ביטול מן התורה. **לא. וראה** רש"י (ד"ה טמא מת) שהמשקין שבענבים מצטרפים להשלים לשיעור כביצה. **לב. ועיין** שם (ד"ה ומ"ש) בביאור עיקר דברי המאירי. **לג. אמנם** בראשית בכורים (טהרות פכ: נרש"י למשה) כתב, שלפי המאירי אף לענין לטמא אחרים מועיל בריה. וראה במשנת טהרות (טהרות פ"ו מ"ה ד"ה ועפ"ז נראה) שדברי המאירי הם רק לענין קבלת טומאה. וראה בזה בקונטרס על פרק העור והרוטב (נרמן, סי' ה ענף ג). **לד. וראה** עוד בזה בחתם סופר (ד"ה אלמא). **לה. וראה** בגמרא לקמן (לד:). **לו. וראה** חידושי רבינו חיים (מפי השמועה, נענין זיתים וענביס שנטמאו, עמוד 3) בביאור דברי הירושלמי (תרומות פ"ט ה"ג) שסוחטן פחות מכזית. **לז. וראה** אבן העוזר (שבת קמה. ד"ה הג') שהקשה, שבמשנה במכשירין (פ"ו מ"ח) מבואר שהמשקין היוצאים מזיתים וענבים תחילתן אוכל וסופן משקה, וזהו שלא כדברי רבי יוחנן שיש עליהם שם משקין אלא שהם כמונחים בכלי. וכתב (שם ד"ה ועכ"ל), שצריך לומר שהתנאים במשנה (שם) נחלקו בזה האם תחילתן אוכל או שתחילתן משקין. **לח. וראה** בבית לוי (נרש"י שם) מה שביאר בדברי רש"י, שאם היו אוכל היו נטמאים מדין צירוף כלי. **לט. וראה** בהערה להלן בסמוך שמדברי הצל"ח והחתם סופר מבואר שנחלקו האם כוונת רש"י היא לצירוף הזגין או לצירוף המשקין. **מ. ועוד** הקשה על מה שפירש רש"י שאינם נטמאים משום צירוף, שהרי הדין הוא שדורכן פחות מכביצה, ואם כן לא שייך צירוף. **מא. שאף** אם היה צירוף חביריו עמו מכל מקום דבר שאינו לא אוכל ולא משקה אינו מקבל טומאה כלל. **מב. וראה** הגהות ברוך טעם (על הל"ח שם), שביאר שהטעם שאין עליהם שם משקין נצרך לפי הסוברים שצריך שיעור כביצה לקבלת טומאה, ואם כן בהכרח לומר שהענבים היו דבוקים זה עם זה, ונצטרפו כל הזגין יחד לכביצה לקבל טומאה ואע"פ כן אין המשקה מיטמא כיון שאין עליו שם משקה. ועוד כתב, שאף להשיטה שלקבל טומאה די בכל שהוא, ונטמא הענב, והיה ראוי לומר שהמשקין יקבלו טומאה מקליפת הפרי מדין שומר, וכמבואר בתוספות בחולין (קח: ד"ה ונפל), לכך כתב רש"י שאין עליהם שם משקין ואין נטמאים מהעינב. **מג. עיין** שם מה שהוסיף לבאר שמכל מקום אם המשקין נוגעים מבחוץ הזג מצטרף עם חביריו, ואפילו המשקין מצטרפים. **מד. שלענין** זיעה אין ריבוי שדי בכל שהוא, אלא צריך שיעור כביצה. ומבואר מדברי החתם סופר שכוונת רש"י היא לצירוף המשקין, וזהו שלא כדברי הצל"ח שכוונת רש"י היא לצירוף הזגין זה עם זה לשיעור כביצה. **מה. וראה** במחזה אברהם (שו"ת מ"מ או"ח סי' טז ד"ה עוד גרגיר) שפירש כן בתוספת דברים. וראה עוד בביאור דברי רש"י, בדברי שאול (עדות ביוסף מ"ב ליקוטים ד"ה ומזה מיוסב, מז.) ובפתח הבית (דגר נעתו ד"ה ענביס).

בהם, וכמו שפירש **רש"י** (ד"ה טמא מת), לכן הדגיש התנא שהסוחט הוא טמא מת ולא זב. אבל רבי יוחנן מדבר בענבים שכבר נטמאו והסוחטם טהור, אם כן אין חילוק במה נטמאו, שאפילו נטמאו בזב שייך דין המשנה, לכך נקט שנטמאו סתם.

ועוד ביאר, שדברי רבי יוחנן בפחות מכביצה הם לענין לכתחילה שהולך לסוחטם, לכך נקט 'שנטמאו' סתם, לומר שאפילו אם נטמאו על ידי שנגעו בראשון ונעשו שנילה, ואין שני עושה שלישי בחולין, ורק מדרבנן הענבים יטמאו את המשקה, שחכמים גזרו בגזירת שמונה עשר דבר ששני מטמא משקה להיות תחילה, אע"פ כן מותר לדורכן דווקא בפחות מכביצה, אבל בכביצה מכוונת גזרו לאסור לכתחילה שמא יבוא לעשות כן ביותר מכביצה ואז יטמאו הענבים את המשקים מדרבנן. ובמשנה לגבי טמא מת שסחט מדובר לענין דיעבד שסחט כבר, ומשמיענו התנא חידוש שאפילו טמא מת שהוא אב ועושה את הענבים ראשון ומטמא משקה מן התורה, שהרי ראשון עושה שני מן התורה, אע"פ כן אם היו כביצה מכוונת הרי הן טהורים, ואין מחמירים לומר שמא לא צמצם והיה בהן יותר מכביצה ונטמאו המשקין שנסחטו.

האם אפשר להסיר את כל הענבים ובלבד שלא יהא בגרגיר אחד שיעור כביצה

ענבים שנטמאו דורכן פחות פחות מכביצהלו. בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה דורכו) כתב, שהוא הדין שהיה יכול להסיר את כל הענבים מן האשכולות ולדורכן ולא יצטרך להקפיד לדורכן פחות פחות מכביצה, כיון שבודאי לא יהא בגרגיר אחד שיעור כביצה. אלא שבאופן זה יש לחשוש שמא הענבים ידבקו ויתחברו יחד ויהיה בהם יותר מכביצה, לכך עדיף שלא יסמוך על כך שבגרגיר אחד אין כביצה.

ביאור דברי רש"י בטעם שהמשקין אינם נטמאים כשהם בתוך הזג

אלמא קסבר משקין מיפקד פקידי לאימת קא מיטמאי לכי סחיט להוליז.

רש"י (ד"ה קסבר) פירש, שהמשקים הם כמונחים בתוך הזג דהיינו גוף הפרי, ואינם מחוברים לו אלא הם נחשבים כנתונים בכלי, ומשום כך כשנטמא הזג לא נטמא עמו המשקה בטומאת אוכלין[לח], ומדין טומאת משקין לא נטמאו אף שמשקה מקבל טומאה בכל שהוא, מכל מקום לא נטמאו כיון שלא היה עליהם שם משקה מעולם, ואין הזגים מצטרפים זה עם זה לשיעור כביצה[לט], שהרי זג זה לא נגע במשקין שבחבירו. **ובתוספות הישנים אנגליה** (ד"ה משקין) הקשו, מדוע הוצרך רש"י לפרש שאינם נחשבים כמשקים, שהרי בלא זה כיון שהיה הזג פחות מכביצה אינו מטמא[מ]. וכן הקשה **הצל"ח** (ברכות שם) שכיון שפירש רש"י שלא היה שם משקה עליו ולא שם אוכל, מדוע הוצרך רש"י להוסיף ולפרש שאין צירוף חביריו עמו[מא], וכן יש להקשות להיפך, שכיון שאין זג מצטרף עם חבירו, למה הוצרך רש"י להקדים שאין שם משקה עליו, הרי אפילו אם היה עליו שם משקה, מכל מקום כיון שאינו נוגע אלא רק בזג שלו ולא בחבירו הרי אין בזג שלו כביצה שיטמאנו למשקה שבתוכו[מב]. וכתב לבאר, שרש"י כלל בדבריו שני טעמים מדוע אין המשקין מקבלין טומאה: א. משום שלא היה עליו שם משקה מעולם. ב. שאוכל ומשקה אינם מטמאים אחרים אלא בכביצה וברביעית. ומשום הטעם השני פירש רש"י שהזג אינו מצטרף עם חביריו, ואם כן אין בו כביצה לטמא את המשקין[מג].

ובחתם סופר (ד"ה אלמא) ביאר כוונת רש"י, שלכאורה יש לדקדק שכיון ש'יד' מצרף את כל הענבים, דהיינו שהאשכול מצרף את כל הענבים כאילו הם אחד, אם כן יש כאן שיעור כביצה ויקבלו המשקין טומאה ממנו, וליישב זה פירש רש"י שאין שם משקין עליהם. אמנם עדיין יש לדקדק שאף שאין עליהם שם משקין לקבל טומאה בכל שהוא, מהריבוי שבפסוק 'כל המשקה', מכל מקום יש שם זיעה עליהם ואם כן יקבלו טומאה בכביצה על ידי צירוף משקין שבכל הזגין[מד], ועל זה כתב רש"י שהמשקין שבזגין אינם מצטרפים בלי נגיעת הזג במשקין הללו[מה].

ובעיקר דברי רש"י שאין צירוף בין כל הזגין, כתב בחזון **איש** (טהרות יוסף סי' ד אות ה) לדון לפי מחלוקת **הרמב"ם והראב"ד** (טומאת אוכלין פ"ו הי"ז) אם חיבור האוכלין הטמאים הנוגעים זה בזה, הוא דווקא כשהפירורין מחוברים לגוש אחד, שלדעת הרמב"ם בשביל לטמא אחרים צריך שיהיו גוש אחד[מו], והם נעשים גוש על ידי מי פירות וכיוצא בזה, ולדעת הראב"ד אף שאינם מחוברים אם נוגעים זה בזה הם מטמאים אחרים[מז]. **והגר"א** (הליכות נפש פ"ג מ"ה) כתב שלפי חכמים (הלכות פ"ג מ"ה) שנחלקו על רבי דוסא, הפירורין מצטרפים לכביצה לטמא את האוכל הנוגע בהם, אף כשהפירורין אינם נוגעים זה בזה[מח]. וכתב החזון איש, שלשיטת הראב"ד לא שייך לומר כהטעם השני שכתב רש"י שאין צירוף בין כל הזגין, שהרי כיון שכל הענבים נוגעים זה בזה הרי הם מצטרפים לטמא אחרים, וכיון שנגעו המשקין בזג אחד, הרי זה כאילו נגעו בכולם, ורש"י סובר או כהרמב"ם שצריך שהזגים יהיו דבוקים זה בזה, או כהגר"א שצריך שהמשקים יגעו בכל הזגים אף שהזגים אין נוגעים זה בזה. ומהמשך דברי רש"י שכתב שכשסחט יותר מכביצה נטמאו המשקין, משום שהיין הנסחט נוגע בכל הזגין יחד, נראה מדבריו שסובר כהגר"א שאין צריך שהפירורים יהיו נוגעים זה בזה. אמנם יש לפרש כוונת רש"י אף כשיטת הרמב"ם, שהיין שנסחט מחבר את הזגין לכביצה.

ביאור בשיטת הרמב"ם שכוונת הגמרא היא שהמשקין נחשבים כאוכל וכשנסחטו נטהרו

שם. ביתרון האור (על המשניות, טהרות פ"ג מ"ג) ביאר, **שהרמב"ם** מפרש את דברי הגמרא שלא כפירוש **רש"י**, אלא שהמשקים המופקדים בגוף האוכל, נחשבים כאוכל, ולכך נטמאו עם הזגין כיון שגוף אחד הם, אמנם כשנסחטו הרי האוכל נעשה משקה, וכיון שפנים חדשות באו לכאן נפקעה טומאתם והמשקין טהורים.

והוסיף בחידושי רבי שמואל (סי' י ד"ה ממנ נחמת), שאין לומר שלכך נפקעה טומאתן משום שקיבלו רק טומאת אוכלין ולא טומאת משקין, שהרי הטומאה של אוכלין יכולה להתקיים בהם גם כשהן משקין.

מדוע אין המשקין נטמאים עם הזגין מדין שומר לפרי

שם. שנינו **בברייתא** (חולין קיז:), ששומר הפרי מצטרף לפרי להשלים שיעור כביצה לענין טומאת אוכלין, **והקשו התוספות** (שם ד"ה ולא), שבסוגייתנו מבואר שהענבים שנטמאו דורכן פחות פחות מכביצה ולא נטמאו המשקין כשהיו בתוך הענבים משום שהם כמונחים בכלי, והרי האוכל נחשב כשומר, ובנגיעת הטומאה לקליפה נטמאו המשקין. ותירצו, שאין שם משקין עליהם עד שיצאו לחוץ[מט]. **והקשה המהרש"א** (חולין נתוס' שם) מה סברו התוספות בקושייתם, הרי בהכרח לומר כמו שתירצו שאין שם משקין עליהן קודם שיצאו, שאם לא כן אלא הם נחשבים כגוף הפרי החיצון, היו המשקין נטמאים עם האוכל שבתוך הזג, וכמבואר בדברי **רש"י** בסוגייתנו (ד"ה קסבר), וממילא טעם זה מועיל גם כן לענין שלא ייטמאו המשקין על ידי הקליפה מדין שומר. **ובחתם סופר** (חולין שם ד"ה ולא) כתב לדחות את דברי המהרש"א, שבקושייתם סברו התוספות שנחשבים משקה, ומה שלא נטמאו המשקין עם האוכל, משום שהמשקין מכוסים בתוך הזג ואם כן הוא מגע בית הסתרים וטהרה בלועה, ולכך הקשו שיטמאו המשקין מדין שומר, שכשנגעה הטומאה בשומר נטמא מה שבתוכו, שכיון שהשומר בגלוי אין זה נחשב לבית הסתרים. ועל זה תירצו התוספות שאין שם משקה עליו, ולכך גם מדין שומר אין המשקין מקבלים טומאה[נ].

ובדברי שאול (עדות ביוסף מ"ג ליקוטים ד"ה הרמב"ם פ"ט מטומאת אוכלין, מז.) ביאר את תירוץ התוספות, שדין שומר היינו כשהדבר הנשמר הוא כפי שהוא שעיקרו להיות כן וזה שומרו ומגינו, אבל כיון שעתה עדיין אין שם משקה עליהם, לא נתרבה בזה דין שומר. וכמו כן אין המשקים נחשבים כאוכל לענין שהשומר יצטרף עמהם, שכיון שהם עשויים לצאת ועל ידי זה יחול עליהם דין משקין, אם כן אין השומר דומה להם, שהשומר אינו עתיד להשתנות ממה שהוא עתה.

והמהר"ם חלאווה (ד"ה קנבר) כתב, שדין שומר שייך כשהפרי עומד לאכילה שצריך הוא לשומרו עד שיאכל, אבל הענבים כיון שהם עומדים לסוחטם אינם צריכים שומר, ולכך אין הקליפה נחשבת להם כשומר[נא].

הטעם שאין המשקין נטמאים מדין כבוש

שם. בטוב טעם ודעת (שו"ת מהדורא תליתאי, סי' קמז) כתב לדקדק בדינו של רבי יוחנן שדורכן בפחות מכביצה ולא נטמאו המשקין בעודם בענבים מחמת שהמשקה מיפקד פקיד, ויש להקשות שכיון שהמשקה כבוש מעת לעת ראוי שיהא דינם כהענבים עצמם. וכתב שיש להוכיח מדין זה שכל שאינו מגולה לאויר אינו ככבוש. **ובלב דוד** (שו"ת סי' פו) דחה ראיה זו, שהרי מבואר בחולין (קיז:) שרבי יוחנן סובר שכבוש אינו כמבושל, ולשיטתו לא שייך לטמאות את המשקין משום כבוש, אבל אין הטעם משום שאינו מגולה לאויר.

ביאור סברות המקשן והתרצן האם אפשר לעמצם בשיעור כביצה

אי הכי כביצה נמי דהתנן טמא מת שסחט זיתים וענבים כביצה מכוונת טהורין התם דאי עבד הכא לכתחלה גזירה דילמא אתי למיעבד יותר מכביצה. **רש"י** (ד"ה כביצה) פירש את שאלת הגמרא, שגם כשסחט בשיעור כביצה הרי כשיצאו המשקין נחסר משיעור כביצה. **ובצל"ח** (ד"ה אי הכי) העיר, שלכאורה הלשון 'אי הכי' אינו מדוקדק, שהרי אכן מפורש כך במשנה שאפילו כביצה טהורין, והיה למקשן להקשות מדוע נקט רבי יוחנן שדורכן פחות מכביצה, הרי אפילו כשהיה בהם כביצה המשקין טהורים כפי ששנינו במשנה[נב]. ואם המקשן ידע שיש לפרש שהמשנה מדוברת כשלא הוכשרו, כמבואר בגמרא להלן בסמוך, אם כן מה מקשה מהמשנה כיון שיש לדחות את ההוכחה[נג]. וביאר, שאכן המקשן ידע שאפשר לבאר שהמשנה מדברת כשלא הוכשר, ואמנם בלא המשנה לא היה יכול להקשות 'אי הכי כביצה נמי', שהיינו סבורים לומר שמה שהצריך רבי יוחנן שלא יהיה בו כביצה הוא משום שאי אפשר לצמצם כלל, ולכך הביא המקשן מה ששנינו שגם בכביצה טהור, שאפילו אם נפרש שהמשנה מדברת כשלא הוכשרו, מכל מקום מוכח מהמשנה שאפשר לצמצם[נד], ואם כן קשה על רבי יוחנן הסובר שהמשקין כמונחים בכלי, שכיון שמצינו שאפשר לצמצם אם כן גם בכביצה יהא מותר לסחוט שהמשקין שנסחטו לא ייטמאו מספק שמא היה בו יותר מכביצה, ותירצה הגמרא שרק לענין דיעבד אמרו שאפשר לצמצם, אבל לכתחילה חוששים שמא לא יצמצם ויבוא לסחוט יותר מכביצה וייטמאו המשקין[נה].

שיטות הראשונים בשיעור האוכלין והמשקין לקבל טומאה

שם. נחלקו הראשונים מהו השיעור שצריך שיהיה באוכלין ובמשקין בשביל שיהיו ראויים לקבל טומאה. **רש"י** (ד"ה כביצה) כתב, שאוכל ומשקה מקבלים טומאה בכל שהן, אבל אין מטמאים אחרים אלא כשיש באוכל שיעור כביצה וכשיש במשקין שיעור רביעית. **והביא רש"י שכן שנינו בתורת כהנים** (פרשת שמיני פ"ט) על הפסוק (ויקרא יא לד) 'מכל האוכל', מלמד שנטמא בכל שהוא, יכול יטמא לאחרים בכל שהוא, תלמוד לומר 'אשר יאכל', אוכל הנאכל בבת אחת, והיינו כביצה, כמבואר ביומא (פ.) שאין בית הבליעה מחזקת יותר מביצת תרנגולת.

והיינו שבשביל לטמא אחרים צריך שיהיה באוכלין שיעור כביצה[נו].

והביא רש"י, שיש שסובר שאף לקבל טומאה צריך שיהיה באוכלין שיעור כביצה. **וכתבו התוספות** (ד"ה ממנ)[נז], שרש"י בעצמו חזר בו בחולין (פג. ד"ה ומכר), שכתב שאוכל צריך שיעור כביצה בשביל לקבל טומאה[נח]. **ובחתם סופר** (ד"ה ממנ) כתב שיש לומר שדברי רש"י בחולין הם לפי רבי שמעון שהפסוק נדרש לענין אחר, שדרש מ'כל האוכל אשר יאכל' אוכל שאתה יכול להאכיל לאחרים מטמא, ולא איסורי הנאה, וכמו כן לא דרש מ'כל האוכל' לטמא בכל שהוא. מה שאין כן לפי חכמים שדרשו מ'כל האוכל אשר יאכל' לשיעור טומאה שאוכל הראוי לאכול בבת אחת דהיינו כביצה מטמא אחרים, גם מתיבת 'כל' ידרשו לשיעור טומאה שקבלת טומאה היא בכל שהוא. **וכן לגבי שיעור המשקין לקבלת טומאה נחלקו הראשונים, בתוספות הרשב"א משאנץ בשם רבו ובתוספות רבנו פרץ** (נעיל יד. ד"ה דמיכף) כתבו, שהמשקים להקשות שממה שהתיר לסחוט בפחות מכביצה מבואר שהוא סובר שהמשקין כמונחים בכלי, ואם כן גם בכביצה יהא מותר לסחוט, שהרי בשעה שיוצא המשקה הוא כבר פחות מביצה, ואם כן מדוקדק הלשון 'אי הכי', אם כן לאיזה צורך הביא המקשן את המשנה. **נד. ראה** ראבי"ה (תשובות וביאורי סוגיות סי' תלב קכו ד"ה וע"ל דהא) אם יש לפרש שדבר זה תלוי במחלוקת התנאים אם אפשר לצמצם. **נה. וראה** עוד בזה בצל"ח להלן (לד: ד"ה ורמאה) **ובחיים ברצונו** (גריינפעלד, שו"ת ח"א סי' כג אות ג). **נו. וראה** עוד בגמרא יומא (פ.) במקור שיעור טומאת אוכלין, לשיטת רבי. ועיי"ש שיש שסובר שהשיעור הוא מהלכה למשה מסיני. **נז. וכן** כתבו התוספות בבבא קמא (עז. ד"ה פרה - הפני). **נח. ראה** באהלי יהודה (טומאת אוכלין פ"ד ה"ח) **ובשפת אמת** (שבת נח. נתוס' ד"ה לענין) מה שהעירו על דברי התוספות. ועיין בשפת אמת שיש ליישב את דעת רש"י בחולין, שפחות מכביצה מקבל טומאה לעצמו, ולא לענין לטמאות אחרים אף לכשיצטרף לשיעור כביצה, שפחות מכביצה שקיבל טומאה ועוד פחות מכביצה שקיבל טומאה, אינם מצטרפים לטמא אחרים, אבל לפי הבנת התוספות בשיטת רש"י הם מצטרפים לכביצה לטמא אחרים.

מו. וראה ברמב"ם (שם פ"י הט"ז) שאף באופן שאינו חיבור לקבל טומאה, הוא חיבור לטמא אחרים. **מז. וראה** בביאור דעת הראב"ד, בלב אריה (חולין קיח: נתוס' ד"ה אין). ובשיטה זו שדי במה שנוגעים זה בזה, ראה רש"י **בשבת** (נא. ד"ה והא) **ובחולין** (קיח: ד"ה אין יד) **ובתוספות** (שם) **ובתוספות רי"ד** (מגיהה כג: ד"ה הכלי). **ועיין משנה למלך** (טומאת אוכלין פ"ד ה"ג) **וחסדי דוד** (טהרות סוף פ"ט) [ועיין דברי מלכיאל (שו"ת ח"א סי' לג אות יג) **מה שדן בכוונת רש"י** (שם)]. **ובחתם סופר** (חולין קיח: ד"ה ועוד) כתב, שדווקא אוכלים שרגילים לאוכלם בבת אחת, מצטרפים, שכן משמעות הכתוב 'האכל אשר יאכל'. **מח. וראה** משנה אחרונה (טהרות פ"ח מ"ה, הלכות פ"ג מ"ח) שדייק כן מדברי **רש"י** (זבחים נא. ד"ה נפל) **והרא"ש** (טהרות פ"ח מ"ו). **ועיין מקדש דוד** (טהרות סי' מכ אות ו) **ורש"ש** (חולין קיח: נתוס' ד"ה אין). **מט. בהגהות** מהרש"ם (חולין נתוס' שם) **ציין לדברי הרא"ש** (טהרות פ"ג מ"ח ד"ה חזרו), **מה שכתב על דברי הר"ש** (שם). **נ. וכן** כתב במשנה אחרונה (טהרות פ"ג מ"ח ד"ה כביצה). **נא. וראה** מקדש דוד (טהרות סוף סי' מד אות ד) שכתב ליישב את קושיית התוספות, שבמשקין אין כלל דין ידות ושומרים. **וראה** עוד בזה, ביתרון האור (על המשניות, טהרות פ"ג מ"ג). **נב. ראה** משיב נפש (ד"ה אין) **מה שכתב ליישב. נג. ואם** כוונתו

אוצר החכמה
ארחות 19/06/2018

מקבלים טומאה אפילו בכל שהוא מן התורה[נט], ובתוספות חכמי אנגליה (לעיל יז: ד"ה אבל) כתבו, שלמדים כן ממה שבהמשך הפסוק נאמר (ויקרא יא לד) 'וכל משקה', כשם שדרשו לענין טומאת אוכלים מ'כל האוכל' שכל שהוא מקבל טומאה. אך רש"י (ע"ז לח. ד"ה ומטמא) כתב, ששיעור משקים לקבל טומאה הוא ברביעית[ס]. וכתב הר"ש (מכשירין פ"ו מ"ז), שאפשר שאף רש"י לא כתב כן אלא במשקים של חולין, אבל במשקים של תרומה וקודש מודה הוא שהם מקבלים טומאה אפילו בכל שהוא[סא].

בקושיות התוספות על שיטת רש"י שכל שהוא מקבל טומאה

שם. התוספות (ד"ה לימא) הביאו קושיית **רבינו תם** על שיטת **רש"י** ש'כל שהוא' מקבל טומאה מן התורה, שהרי מבואר בסוגייתנו להלן בסמוך שכשיוצא מהמשקין כל שהוא, הענבים נעשים מוכשרין לקבל טומאה ומיד מקבל טומאה כל הנשאר בזג דהיינו גם כשנוגע במקום הנגוב בזג[סב], ורק משום שנחסר משיעור כביצה אינו נטמא. כן ביאר **המהרש"א** (גמוס' שם) את כוונת קושיית התוספות[סג].

והביאו התוספות שה"ר יוסף תירץ, שאף שאוכל מקבל טומאה בפחות מכביצה, מכל מקום אינו מקבל הכשר בפחות מכביצה. וביאר ר"י, שטעם החילוק הוא שהרי מ'אשר יאכל' למדים שאין מטמא אחרים בפחות מכביצה, שצריך שיהיה אוכל הנאכל בבת אחת, ועל זה נאמר 'אשר יבא עליו מים' שהוא הדין שמים מכשירים אוכל לקבל טומאה רק אם יש בו כשיעור הנאכל בבת אחת, נמצא שמהפסוק למדים שאין האוכל מקבל הכשר בפחות מכביצה[סד].

ועוד הקשה רבינו תם על שיטת רש"י, שהרי מבואר להלן (מד.) שהשום והשמן של תרומה ומקפה של חולין[סה], אם נגע טבול יום במקצתו לא פסל אלא מקום מגעו[סו], ומקשה הגמרא מדוע מקום מגעו פסול והרי אין בו כביצה, ומשמע מקושיית הגמרא שאין אוכל מקבל טומאה בכל שהוא. וכתבו התוספות, שרש"י (שם ד"ה מקום) מוחק גירסא זו בגמרא להלן, ונדחק בביאור דברי הגמרא[סז].

וכתבו התוספות, שה"ר **אליהו** הביא ראיה שאין האוכלין מקבלים טומאה בכל שהוא, ממה שדרשו **בתורת כהנים** שאין מועיל שבירת אוכלין לטהרם מטומאתם, ממה שלגבי כלי חרס שנטמא כתוב 'ואותו תשבורו', 'אותו' אתה שובר לטהרתו ואי אתה שובר אוכלין לטהרתן, ואם האוכלין מקבלין טומאה בכל שהוא, הדבר פשוט שלא תועיל השבירה לטהרם, כיון שעדיין ראוי הוא לקבל טומאה[סח]. וכתב **בשער המלך** (גרסות פ"ו ה"ח ד"ה ועוד שקפ), שמדברי התורת כהנים יש ללמוד שאף לדעת התוספות שפחות מכביצה אינו מקבל טומאה מן התורה, היינו דווקא כשבשעת קבלת טומאה היא פחות מכביצה, אבל אם בשעת קבלת הטומאה היה כביצה, אף שנחתך ממנו ובא לפחות מכביצה מכל מקום אין טומאתו נפקעת ממנו[סט].

ובחתם סופר (ד"ה לימא) כתב ליישב, שאין הכוונה לשבירה דווקא, שהרי גם בכלי חרס אין הדבר תלוי בשבירה אלא במה שאין עושים מעין מלאכתן ראשונה, והיינו סבורים לומר שגם באוכלים כשאינם ראויים עוד למה שהיו ראויים מתחילה דהיינו למאכל אדם, יטהרו, ומשמיענו הפסוק שאין האוכלים נטהרים עד שיפסלו מאכילת כלב, כמבואר בבכורות (כג.).

בדברי התוספות שהלימוד בתורת כהנים שאוכל נטמא בכל שהוא הוא אסמכתא

שם. כתבו התוספות, שמה שהביא **רש"י** (ד"ה נכנילה) **שבתורת כהנים** מבואר שאוכל נטמא בכל שהוא, אסמכתא היא, שדינים הרבה למדים בתורת כהנים מפסוק ואינם אלא אסמכתא. וביאר **המהרש"א** (גמוס' שם נ"ד והטיל) את כוונת התוספות, שדווקא מן התורה אינו מיטמא משום שהלימוד הוא אסמכתא, אך מדרבנן ודאי אוכל נטמא בכל שהוא[ע]. מיהו לענין הכשר אפילו מדרבנן אינו מקבל בכל שהוא[עא], כמבואר בגמרא שכיון שסחט מעט, נחסר מהשיעור כביצה ולכך אינו הוכשר לקבל טומאה, שדוחק לומר שהמשנה לגבי טמא מת שסחט היינו לענין טומאה מן התורה, אבל מדרבנן אף בפחות מכביצה הוכשר לקבל טומאה[עב].

דין צירוף חצאי שיעור כביצה לקבלת טומאה

שם. כפי שנתבאר, יש שסוברים שצריך שיעור אף לקבלת טומאה, וכתבו **האחרונים**[עג], שלשיטתם אוכל פחות מכביצה שנגעה בו טומאה, אותה טומאה אינה מטמאה אותו כלל, ואפילו נשלם לכשיעור כגון שנצטרף אחר כך עם עוד פחות מכביצה שנגעה בו טומאה, או שתפח ועמד על כביצה, אינו טמא[עד].

צירוף חצאי שיעור כביצה לטמא אחרים

שם. יש שכתבו[עה], שלהסוברים שאין שיעור לקבלת טומאה ואף כל שהוא מקבל טומאה, אם חזר ונצטרף והושלם לכשיעור כביצה ולכך הוא ראוי לטמא אחרים, הרי הוא מטמא אחרים, ואין צריך שלאחר שהצטרפו והושלם לכשיעור, תיגע הכביצה בטומאה אחרת.

אוצר החכמה 19/06/2018

יישוב שיטת התוספות עם שיטת רש"י שהדבר תלוי במחלוקת תנאים

שם. בפני יהושע (גרסת"י שם) כתב, שיש ליישב ששתי השיטות של **רש"י** ו**תוספות** אמת הן, והדבר תלוי במחלוקת תנאים אם שני עושה שלישי בחולין, שנאמר בתורה (ויקרא יא לג-לד) 'וכל כלי חרש אשר יפול מהם אל תוכו כל אשר בתוכו יטמא ואותו תשברו, מכל האוכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מים יטמא' וגו', ודרשו מ'כל האוכל אשר יאכל' שהשיעור הוא אוכל הנאכל בבת אחת והיינו כביצה, ולדברי הכל דרשה גמורה היא מן התורה כמובא בגמרא בכמה מקומות, אלא שרש"י ותוספות נסתפקו אם היא דרשה גמורה גם לענין קבלת טומאת עצמן שצריך כביצה, והריבוי 'כל' שדי בכל שהוא, הוא אסמכתא בעלמא, או שדווקא לטמא אחרים דרשו שהשיעור הוא אוכל הנאכל בבת אחת, אבל טומאת עצמן למדים מהריבוי 'כל' שדי בכל שהוא. ולעיל (יח.) מבואר שרבי עקיבא דרש את הפסוק (שם יא לג) 'וכל כלי חרש אשר יפול מהם אל תוכו כל אשר בתוכו יִטְמָא', אינו אומר טמא, אלא יטמא, יְטַמֵּא אחרים, לימד על ככר שני שעושה שלישי בחולין, ולפי מה שהיה פשוט לגמרא בכמה מקומות שאין שני עושה שלישי בחולין, ושלא כשיטת רבי עקיבא, אם כן מוכרח שמה שכתוב בפסוק שלאחריו 'מכל האוכל אשר יאכל יטמא', פשטות הכתוב היא בטומאת עצמן, שהרי 'אוכל' שבפסוק היינו שני שנטמא על ידי אויר כלי חרס כנזכר בפסוק שלפניו, שהוא נעשה ראשון על ידי שרץ שהוא אב הטומאה כמבואר לעיל (שם), ולפי זה אי אפשר ללמוד 'מכל האוכל אשר יאכל יטמא' שאין מטמא אחרים בפחות מכביצה, שהרי אפילו בכביצה אין מטמא אחרים שאין שני עושה שלישי, אלא מוכרח לומר שהפסוק אמור לענין טומאת עצמן שצריך כביצה.

ומה שדרשו בתורת כהנים מ'כל' שטומאת עצמן בכל שהן, אם הוא לפי חכמים החולקים על רבי עקיבא, הדבר מוכרח שהוא אסמכתא בעלמא, ואף אם נאמר שדרשה גמורה היא, אפשר להעמידה כרבי עקיבא שדרש 'יטמא יטמא' ושני עושה שלישי בחולין, שהרי מבואר בגמרא (קידושין נח:) שסתם ספרא שהיא התורת כהנים, היא כשיטת רבי יהודה ולפי רבי עקיבא. וכל שכן שלפי הסובר לעיל (טז.) שאין טומאה למשקין כל עיקר, אם כן אף בלא זה לא נוכל לומר שה'אוכל' שהוזכר בפסוק יטמא אחרים מן התורה שהרי אינו מטמא משקין, וגם אין אוכל מטמא אוכל אלא מדרבנן, וכלי אינו מקבל טומאה אלא מאב

נט. ועיין תורת האשם (מ' ה סוס"ק ו) בדברי רבינו תם שהוא מדרבנן, אבל מן התורה צריך שיהיה במשקין רביעית. **ס. וזהו** שלא כדברי רש"י בסוגייתנו שהשיעור בכל שהוא. ועיין סדרי טהרות (כלים, ב:) שפירש דברי רש"י בעבודה זרה (שם) באופן אחר. **סא. וראה** עוד בשיטות הראשונים, בתוספות (שבת נח. ד"ה מי לענין, וכמים נח. ד"ה ממכר), תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה לימא), רמב"ן (חולין לד. ד"ה דתניא), פני יהושע (שבת נח. שם), בני יעקב (הגהות לרמב"ם, רכה:) ויד משה (ממדרליו, ליקוטים קפח.). וראה בתורת האשם (לייכנשטיין סי' ו-ז) שהאריך בזה הרבה. **סב. שאם** לא כן בודאי נטמאו המשקין בכל שהוא על ידי שנגעו בטמא עצמו. מהרש"א (שם). **סג. ועיין** במהר"ם חלאווה (ד"ה לימא) מה שדן ביישוב קושיית התוספות. וראה עוד בביאור קושיא זו, בראש יוסף (גמוס' שם) ובילקוט ביאורים למסכת שבת (קמה.) בענין 'ביאור קושיית התוספות על רש"י מהגמרא במסכת פסחים'. וראה בשבת של מי (שבת קמה. גמוס' ד"ה כנילה) שנראה מדבריו שדחה פירוש זה, וביאר שכוונת רבנו תם להקשות מדוע שנינו במשנה [שהובאה בגמרא להלן בסמוך] שכשהיה בהם כביצה מכוונת המשקין טהורים, הרי תיכף כשיצאה טיפה אחת הוכשר השאר לקבל טומאה, וכשנוגע בה טמא מת, מיד שאר המשקין שבתוך הזג מקבלים טומאה [ושלא כהמהרש"א שפירש על הזג עצמו], כיון שהם בלועים בתוך הזג, ואינם כמונחים בתוך כלי. **סד. וראה** עוד ביישוב קושיא זו בחידושי רבינו דוד (ד"ה לימא). **סה. שהיה** תבשיל קפוי ועב של חולין, כגון דייסא, והשום והשמן הנתונים בו לתבלין, היו של תרומה. על פי רש"י (מד. ד"ה המקפה). **סו. אבל** כולה לא נפסלת מאחר שהעיקר שהיא המקפה היא חולין. מהר"ם (גמוס' שם). **סז. ראה** בזה בתוספות להלן (מד. ד"ה ה"ג רש"י) ובפני יהושע (גמוס' שם). **סח. בקובץ** שעורים (סוס קנה) כתב, שמדברי התוספות מבואר ששבירה מטהרת דווקא כשהשבר אינו ראוי לקבל טומאה, אבל לדעת רש"י שבירה מטהרת אפילו כשהשבר מקבל טומאה, והיינו שטהרת השבירה היא גזירת הכתוב כמו שטבילה מטהרת. **סט. ועיי"ש** שביאר, שאין לומר שדברי התורת כהנים הם דווקא כשנשאר בו בשבירתו שיעור ביצה, אבל אם נשאר בשבירתו פחות מכביצה הטומאה נפקעת. ותמה על המשנה למלך (כלים פכ"ג ה"ט) שכתב לדון מהו טעם החילוק בין אוכלים שאף אם נחתכו לפחות מכביצה לא פקעה טומאתם, ובטומאת בגדים בגד טמא שנפחת מג' על ג' פקעה ממנו הטומאה כיון שפחות מג' על ג' אינו מקבל טומאה. ולפי האמור אין צורך לזה, שלגבי אוכלין למדנו מהפסוק שאין מועיל בהם שבירה לטהרם. **ע. ועיין** במהרש"א (שם) מה שביאר לפי זה את דברי הגמרא לקמן (מד.) ובכריתות (יג.). **עא. כן** כתבו התוספות רי"ד (מהדות"ל, ד"ה לימא) והרשב"א (שבת נח. ד"ה מהפל). **עב. באפרקסתא** דעניא (שו"ת מ"ל סי' כג סק"ג) הביא את קושיית השואל על דברי המהרש"א, שהתוספות בכריתות (יג. ד"ה מיון) ביארו שדברי הגמרא הם מן התורה אבל מדרבנן אין צריך שיעור אף להכשר. ועיין שם מה שכתב ליישב את דברי המהרש"א. וראה בתורת האשם (סי' ג סוס"ק ו) בביאור שיטת התוספות בכריתות שלענין לטמא אחרים לא גזרו חכמים בפחות מכביצה, ואילו לענין הכשר לקבל טומאה גזרו חכמים בפחות מכביצה. וראה במקדש דוד (מ"ג סי' מג סוס"ק ו) שהביא הוכחה מהגמרא בסוכה (לד:) שאוכל פחות מכביצה נעשה מוכשר לקבל טומאה, לכל הפחות מדרבנן. וראה עוד בזה בשמע אליהו (עזבר סוכה, תשובות, סי' קמז) [וראה ברש"ש (שבת נח. גמוס' ד"ה מי), שבקדשים לדברי הכל אין צריך שיעור בשביל שיהא נעשה מוכשר לקבל טומאה]. **עג. כן** צידד במשנה למלך (טומאת מוכלין פ"ד ה"ח). ועיין בזה בהמגיה (שם), שער המלך (גרסות פ"ו ה"ח), מי נפתוח (פרפר נד סוס ג), חסדי דוד (עבול יום פ"ד ה"ח) ומהריא"ז ענזיל (שו"ת סי' סה). **עד. וראה** במשמרות כהונה (ב"ק עז. גמוס' ד"ה פרה) שכתב להוכיח מדברי התוספות בבבא קמא (שם), שאין מקבלין טומאה אלא כשנגעו בטומאה לאחר שנצטרפו לשיעור כביצה. וראה אהלי יהודה (טומאת מוכלין פ"ד ה"ח) שהביא ראיה שאף שנצטרפו אינם טמאים. וראה בזה בשפת אמת (שבת נח. גמוס' ד"ה מי לענין) בשיטת רש"י. **עה. שער** המלך (גרסות פ"ו ה"ח ד"ה ולימי) ומי נפתוח (פרפר נד סוס ג).

הטומאה, ואם כן לא מצינו שלישי אלא על ידי עצים ולבונה שנחלקו בזה רש"י ותוספות אם הוא מן התורה, או מדרבנן וכמשמעות הגמרא (לה.) שעצים ולבונה מעלה בעלמא נינהו.

ובזה נתיישבו כל הסוגיות שהביאו התוספות שלא יסתרו זה את זה, ולפי זה אין צריך לומר שרש"י חזר בו, שבכל מקום מפרש רש"י לפי ענייננו.

חילוק בין כשמין האוכל הוא כל שהוא לכשמין האוכל הוא יותר מכביצה

שם. באהלי יהודה (טומאת מוכלין פ"ד ה"ח) כתב לבאר וליישב את סתירת הסוגיות[עו], שיש אוכלין שמקבלין טומאה בכל שהוא, ויש אוכלין שמקבלין טומאה בכביצה, שמין האוכל שהוא בכל שהוא כגון שומשום או חרדל, הוא מקבל טומאה בכל שהוא כיון שמינו הוא, ובזה דרשו בתורת כהנים מכל האוכל שמטמא בכל שהוא, והיינו ממה שאמר הכתוב 'מכל האוכל' שהוא מין אוכל, ולא אמר הכתוב 'מכל מאכל'. אבל אם מין האוכל אינו כל שהוא, כגון בשר או ביצה או פת, בשביל שיקבל טומאה צריך שיהיה בו כביצה.

האם המשקין המובלעים בפרי משלימים את האוכלין לשיעור כביצה

טמא מת שסחט זיתים וענבים כביצה מכוונת טהורין. רש"י (ד"ה טמא מת) פירש, שהדין שהמשקים טהורים היינו דווקא כשלא יגע הטמא במשקה, וכגון שדרך את הזיתים וענבים בפשוטי כלי עץ שאינם מטמאים[עז], שאין כאן דבר שיטמא את המשקין אלא הזגין שבתחילה נגע בהן הטמא בידים, שלא נזהר מלגעת בהן אלא משיצא משקה, וכשהמשקין נוגעים בזגין כבר אין בזגים שיעור כביצה ואין מטמאים את המשקין.

והביא רש"י מה ששנינו בהמשך המשנה, שכשסחט יותר מכביצה כל שהוא טמא, שכיון שיצאה טיפה ראשונה נטמאת הטיפה בכביצה שעדיין היה באוכל כביצה. ואף שאין משקה הנבלע באוכל מקבל טומאה עמוע"ח, משלים הוא את שיעורו, שמצינו כן במנחות (נד:) שכביצה אוכלין טמאים שהניחו בחמה ונתמעטו, טהורין, וכן כזית חלב ופיגול ונותר שנתמעטו משיעורן אין בהן איסור, ואם הניחן בגשמים ותפחו לשיעור כביצה, האוכלים חוזרים להיות טמאים, ועל הפיגול והנותר והחלב חייבין עליהן משום איסורם. ואף שהגשמים הנבלעים בתוכו אינם איסור, שהרי אם יסחוט את המשקין מותר לשתות מהם כשיעור כזית, מכל מקום כשהמי גשמים מובלעים באוכלין הם משלימים לשיעור האוכלין לכביצה. **ובר"ש** (טהרות פ"ג מ"ג ד"ה ימכר) הוסיף, שמצינו בחולין (קיח.) ששומר טמא ומטמא ומצטרף, אף שכשינטל יהיה טהור.

אוצר החכמה

ובמאירי (ד"ה כגר) כתב עוד ליישב, שלא אמרו שהמשקין נחשבים כמופקדים באוכלין אלא מקודם שנסחטו, אבל משנסחטו נתערב הכל ונעשה אחד, והמשקה שנשאר עדיין בפנים מתחבר לזג.

והביא המאירי, שיש מפרשים שצריך שבאוכלין לבד יהיה שיעור כביצה, ואין המשקין משלימים לשיעור כביצה.

קושיות המפרשים על ההשוואה למי גשמים המובלעים המשלימים לשיעור

שם. כפי שנתבאר, כתב רש"י שיש ללמוד מדין מי גשמים המובלעים באוכלין שמצטרפין להשלים את השיעור. ותמה **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה כגיגלה), שיש לחלק שלגבי מי גשמים המובלעים הרי בתחילה החלב נותר ופיגול היו כשיעור, ולכך דין הוא שנעשים הגשמים כחלק מהם כל כמה שהן בתוכן, אבל לענין סוחט יותר מכביצה, הרי מעולם לא היה בהן שיעור בלא המשקין, ואם כן לא שייך לומר שהמשקה נחשב כמו הזג. ותירץ בשם הר"ד **שמואל מאיור"א**, שלא גרע מעצם שבתוך הבשר, ששנינו בעוקצין (פ"ג מ"ג) שהיא מצטרפת לבשר להשלימו לשיעור, וכן גרעין של תמרה מצטרף לתמרה עצמה כשהיא בתוכו.

וגם התפארת ישראל (טהרות פ"ג נועז מוס ה) תמה כעין תמיהת רבינו פרץ, שהרי מוכרח לומר שאין הטעם משום צירוף המי גשמים שנבלעו בתוך החתיכה, שאם כן גם כשלא היתה מתחילה כשיעור והניחה בגשמים ותפחה לכשיעור, היה ראוי לומר שתקבל טומאה, והרי מבואר במנחות (נד.) שדווקא כשהיה כשיעור בתחילה ונצטמקה, כשחזרה ותפחה טמאה מן התורה, ומטעם שאין דיחוי אצל איסורים. מה שאין כן בענבים וזיתים שבין בתחילה ובין בסוף לא היה בזגין כשיעור אם לא נצרף להן משקין שבתוכן, ואם כן מנין שבאופן זה מצטרפים המשקין, והרי אין היתר מצטרף לאיסור כמו שמבואר להלן (מג:). ועוד דקדק, שלגבי מי גשמים לא מדובר שנבלעו מים בחתיכה ושמצטרפים לה, שאם כן היה לו לומר שהניחו 'במים' ותפח, אלא מדובר שנצטמקה החתיכה ונתייבשה על ידי החמימות, וחזרה ונתפשטה ונתרחבה על ידי אויר הקר שבזמן הגשמים[עט]. ואותו אויר מצטרף לשיעור כזית וכביצה אף שלפי האמת אין בעצמות הגוף ההוא כזית וכביצה ללא האויר שבתוך הנקבים שבאוכל, ורק אם יש שם חלל הנראה, צריך למעך את החלל ואחר כך משער, כמו ששנינו בעוקצין (פ"ג מ"ח). אמנם כשיטלו חתיכה זו שיש בה כשיעור זית או ביצה ויניחוה במקום חם, ועל ידי זה תדחוק החמימות את האויר מתוך הנקבים שבו, ותצטמק החתיכה ותתקטן משיעור שהיתה בתחילה, ולא יהיה בה כשיעור הראוי לחיוב ולהיטמא, תהא החתיכה מותרת או טהורה משום שאין בה כשיעור, ואולם כשיחזרו שוב להניח את החתיכה במקום אויר קר שמנשב בימות הגשמים, ועל ידי שאין שם חמימות ישוב האויר לתוך הנקבים שבחתיכה כבתחילה, ועל ידי זה תתפשט ותשוב החתיכה להיות גדולה כשיעורה בתחילה, שוב יתחייב האוכלה, ויטמא הנוגע בה, אף שלא נבלעו בה מים מעולם, שהרי גם בתחילה בלי גשמים היה בו כשיעור. ואם כן אין ללמוד מזה לענין טמא שסחט, שנצרף את המשקין לזגין, שהרי המשקה שבתוך הזג אין עליו לא שם משקה ולא שם מאכל מעולם כל זמן שהיה סגור בתוך הזגין, ולכך הם נשארים בטהרתן, כמבואר ברש"י (ד"ה קסנכ), ומנין לנו לומר שיצטרפו לכשיעור טומאה, שהרי עצם הדבוק בבשר נבלה ודאי אינו מצטרף לכשיעור טומאתו, כשאינו יד או שומר[פ].

האם טיפת משקין שנטמאה בהיסט הזב בטילה ברוב

שם. רש"י (ד"ה טמא) ביאר, שבדווקא נקט התנא 'טמא מת' שאינו מטמא בהיסט אלא במגע, והוא הדין לטמא שרץ וכל טומאת מגע, וכיון שדרכן בפשוטי כלי עץ לא נטמאו ממנו. אבל זב מטמא בהיסט, ולכן כשסחט אפילו גרגיר יחידי הוא מטמא אפילו כשסחט בפשוטי כלי עץ, שכיון שיצאה טיפה ראשונה והסיטה, נטמאה במשא[פא], שהמשקה מקבל טומאה בכל שהוא, וכשחזר ונתנו לתוכו, נתערב טמא בטהור, והכל טמא[פב]. **ובתוספות רבינו פרץ** (ד"ה כגיגלה) דקדק, שאם כן שהיו מונחים בפשוטי כלי עץ, איך נטמאו הענבים והרי הטמא מת אינו נוגע בהם. וכתב לבאר, שפעמים שהענבים נופלים מהמדוך, והטמא מחזירם למדוך[פג].

ובתוספות רי"ד (מהדו"ק, ד"ה טמא מת) תמה על מה שכתב רש"י שכשנתערב טמא בטהור הכל טמא, שהרי אין המשקה מטמא אלא ברביעית, ואפילו הטיפה עצמה כשנתערבה בשאר המשקה טהורה כי היא בטלה ברוב[פד]. והוכיח מכך שמן התורה המשקה מטמא בכל שהוא אפילו בטיפה אחת[פה], כמו ששנינו **בתוספתא** (טבול יום פ"ו ה"ו) חומר במשקין מבאוכלין, שהמשקין מטמאים בכל שהן והאוכלין בכביצה. ולא הוזכרה רביעית אלא לשותה משקין טמאים לענין לפסול את הגוף[פו].

וביישוב שיטת רש"י ביאר **הצל"ח** להלן (לד: ד"ה ודע שמף)[פז] שלא שייך כאן ביטול הטיפה ברוב, על פי סברת **המרדכי** בחולין (רמז תמנז) שכל שהמבטל לא היה בעולם בפני עצמו קודם שנתערב בו המתבטל, אינו יכול לבטלו, וכיון יתייבש כל גוף כשיהיה במקום חם, משום שנדחק מתוך נקבי 'פארען' שלו האויר שהיה שם בתחילה, ועל ידי זה נדבקו ונצטמקו חלקי הגוף יחד. אולם ישוב כל גוף לחזור ולהתפשט ולהתגדל כשיחזרו ליתן הגוף במקום קר, שמשום שאין שם חמימות ישוב האויר לבוא לתוך חורי ה'פארען' ויתפשט שם, ועל ידי זה תגדל החתיכה. **פ. וראה** מה שציין בענין זה המהרש"ם (שו"ת מ"ג סי' רמט). **פא. המאירי** (ד"ה זה שנילרנו) כתב שהזב מטמא בנדנודו. **פב. בברך משה** (נכפ"י שם) דקדק, שאף בלא עירוב הטיפה הטמאה, הם נטמאים בהיסט הזב. **פג. וראה** ברש"י (ד"ה כי) שהטמא דוחה את האוכל אל תחת המדוך. **פד. ואפילו** לפי רבי יהודה שמין במינו אינו בטל ונשארה בטומאתה, אין לאסור לשתות את כל המשקה משום הטיפה הטמאה המעורבת בו, כיון שאין בה כח לטמא אחרים. וכמו שכשנתערב פירור אחד של אוכל טמא בשאר אוכלין טהורין, אין אנו מפסידים את כל האוכלין מחמת אותו הפירור, אלא כיון שאין בו כח לטמא אחרים הכל טהורין, שאפילו אם יבא לאכול את הפירור הטמא אין בכך כלום כיון שאין בו כח לטמא אחרים, והוא הדין בטיפה טמאה של משקין שנתערבה במשקין טהורין. **פה. ראה** בשיטה זו, בתוספות לעיל (יד. ד"ה לימיכל). **וראה** בערוך לנר (כריתות יג: נמוס' ד"ה ומלב, נפ"ד ליטמא) שדן בשיטת רש"י בשיעור טומאת משקין. **פו. ועיין** שם שהביא ראיות לדבריו. **וראה** בראש יוסף (נכפ"י שם) שהקשה על דברי רש"י כדברי התוספות רי"ד, וכתב כפירושו על פי דברי הרמב"ם (נפיהום המשניות) [ואינו נמצא לפנינו]. **פז. וראה** עוד בזה בנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת יו"ד סי' נד-נה).

עו. עיי"ש מה שהאריך לדון ביישוב קושיות התוספות לפי פירושו. **עז. וראה** במאירי (ד"ה כגר בילרנו) שהיו מונחים על גבי טבלא ומניח ידו עליהם וסוחט. וכוונתו, שכיון שאינו אוחזם בידו, אפשר שיגע רק בפרי ולא במשקין היוצאים. **עח. ראה** בתפארת ישראל (נוזעז, טהרות פ"ג מוס ה) שכתב, שאין לפרש שכוונת רש"י להקשות על פי שיטת רבינו תם (נמוס' ד"ה לימיכל) שגם לענין קבלת טומאה צריך שיהיה באוכל כביצה, ואם כן אף שיש בענבים יותר מכביצה, כיון שבזג המקיף את המשקה אין כביצה, אם כן איך קיבל הזג טומאה [עיי"ש שהכריח כן, שעל קושיא זו לא שייך מה שתירץ רש"י]. אלא הקושיא היא איך אפשר שיטמא כל גרגיר את הטיפה היוצאת, שהרי בשעה שסוחטן כבר נתלשו מהאשכול, ולטמא אחרים לדברי הכל צריך שיהיה המטמא כביצה, והרי אז אין בזגין כביצה אם לא נצרף עמהן את המשקין הטמונים בתוכם. ועל זה תירץ, שהמשקה הטהור הבלוע מצטרף לזגין. ועיי"ש עוד מה שביאר שכל הגרגרים מצטרפים יחד, כיון שכשיצאה הטיפה הראשונה כבר נתמעכו הגרגרים יחד ונעשו גוש אחד. **עט. וכידוע** לטבעיים שאף שטבע החום לפשט ולהרחיב האויר, וטבע הקרירות לצמצמו (ספר הנגריה פ"ו מלמד ז פי"ז), אבל באויר שיש לו מקום יציאה, אדרבה טבע האש והחמימות לגרש ולהדוף את האויר מכל וכל ממקומו בתחילה (שם מלמד ו פי"ז), אולם כיון שיש בכל גוף שבעולם נקבים דקים וקטנים מאד הנקראים מחכמי הטבע בשם 'פארען' שאינן נראים לעין רק על ידי זכוכית המגדיל הנקרא 'מיקראסקאף', והנקבים ההם מלאים אויר (שם מלמד ז פ"ב), לכן כשיניחו כל גוף במקום חם, החמימות ידחק ויהדוף לחוץ את האויר ממקומו שבתוך נקבי ה'פארען' המפולשים לכל צד ולכן יתייבש כל גוף כשיהיה במקום חם, משום שנדחק מתוך נקבי 'פארען' שלו האויר שהיה שם בתחילה, ועל ידי זה נדבקו ונצטמקו חלקי הגוף יחד. אולם ישוב כל גוף לחזור ולהתפשט ולהתגדל כשיחזרו ליתן הגוף במקום קר, שמשום שאין שם חמימות ישוב האויר לבוא לתוך חורי ה'פארען' ויתפשט שם, ועל ידי זה תגדל החתיכה. **פ. וראה** מה שציין בענין זה המהרש"ם (שו"ת מ"ג סי' רמט). **פא. המאירי** (ד"ה זה שנילרנו) כתב שהזב מטמא בנדנודו. **פב. בברך משה** (נכפ"י שם) דקדק, שאף בלא עירוב הטיפה הטמאה, הם נטמאים בהיסט הזב. **פג. וראה** ברש"י (ד"ה כי) שהטמא דוחה את האוכל אל תחת המדוך. **פד. ואפילו** לפי רבי יהודה שמין במינו אינו בטל ונשארה בטומאתה, אין לאסור לשתות את כל המשקה משום הטיפה הטמאה המעורבת בו, כיון שאין בה כח לטמא אחרים. וכמו שכשנתערב פירור אחד של אוכל טמא בשאר אוכלין טהורין, אין אנו מפסידים את כל האוכלין מחמת אותו הפירור, אלא כיון שאין בו כח לטמא אחרים הכל טהורין, שאפילו אם יבא לאכול את הפירור הטמא אין בכך כלום כיון שאין בו כח לטמא אחרים, והוא הדין בטיפה טמאה של משקין שנתערבה במשקין טהורין. **פה. ראה** בשיטה זו, בתוספות לעיל (יד. ד"ה לימיכל). **וראה** בערוך לנר (כריתות יג: נמוס' ד"ה ומלב, נפ"ד ליטמא) שדן בשיטת רש"י בשיעור טומאת משקין. **פו. ועיין** שם שהביא ראיות לדבריו. **וראה** בראש יוסף (נכפ"י שם) שהקשה על דברי רש"י כדברי התוספות רי"ד, וכתב כפירושו על פי דברי הרמב"ם (נפיהום המשניות) [ואינו נמצא לפנינו]. **פז. וראה** עוד בזה בנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת יו"ד סי' נד-נה).

שתיכף בעת ביאת שאר הטיפות לעולם הם מעורבים בטיפה הראשונה, אינן מבטלין אותה[פח].

מדוע לא תירצה הגמרא שהמשנה מדברת בענבים שלא הוכשרו

התם דאי עבד הכא לכתחלה גזירה דילמא אתי למיעבד יותר מכביצה. **רש"י** (ד"ה התם) פירש, שדברי המשנה הם בדיעבד כשכבר סחט, שהמשקין טהורים, אבל דברי רבי יוחנן הם בבא לימלך מה יעשה, ובזה הדין הוא שידרוך פחות מכביצה, אבל כביצה לא, שמא יבוא לסחוט יותר מכביצה כל שהוא, וכשיוצאה טיפה ראשונה עדיין יש באוכל כביצה, ונטמאת הטיפה וחוזרת ומתערבת במשקין[פט].

ובעבודת **הלוי** (ד"ה התם) דקדק מדוע לא תירצה הגמרא שהמשנה מדוברת בענבים שלא הוכשרו, ולכך סוחט אפילו כביצה, ודברי רבי יוחנן הם בענבים שהוכשרו, ולכך דורכן פחות מכביצה דווקא, והיינו כתירוץ הגמרא להלן בסמוך שהמשקין בלועים בפרי. וכתב ליישב, שלכך לא תירצה הגמרא כן, משום שעדיין יש להקשות שכיון שלרבי יוחנן המשקין כמונחים בכלי, אפילו הוכשרו יכול לדרוך כביצה, שהרי המשקין נטמאים רק כשסוחט את המשקין ואז אין בזגין כביצה שהוא השיעור הנצרך לטמאות.

אם יש ליישב את קושיית רב חסדא שפנים חדשות באו לכאן

אמר ליה רב חסדא מאן ציית לך ולרבי יוחנן רבך וכי טומאה שבהן להיכן הלכה. פירש **רש"י** (ד"ה טומאה), שטומאה שקיבלו תחילה עם האוכל, כשנטמאו הענבים, להיכן הלכה. **ובמהר"ח אור זרוע** (סו"ס סי' ט) הביא שיש שמקשים לדחות את קושיית הגמרא, שיש לפרש שפנים חדשות באו לכאן ולכך נפקעה הטומאה[צ]. וכתב ליישב, שגם כשהן בתוך הזג, היו נחשבים למשקין, ובשביל שיצאו אין להם להטהר.

ביאור דעת רב חסדא שמשום שהמשקין בלועים בפרי נטמאו

אלמא קא סבר משקין מיבלע בליעי וכיון דאיטמו ליה אוכלא איטמו ליה משקין. **רש"י** (ד"ה משקין) פירש, שהמשקין בלועים באוכל מכל דפנותיו, וחיבור הן לו, ונטמאו עמו[צא].

וביתרון האור (על המשניות, טהרות פ"ג מ"ג) כתב, **שהרמב"ם** מפרש את דברי רב חסדא שלא כפירוש רש"י, אלא שלרבי יוחנן נחשבים המשקין כגוף אחד עם האוכל וכשנסחטו הם כפנים חדשות שנעשו משקין, ובא רב חסדא לחלוק וסובר שאינו כן אלא שהמשקין רק בלועים באוכל ודבר נפרד הם, ולכך יש עליהם שם משקין בעודם בתוך האוכל, וכשנסחטו לא נעשו פנים חדשות[צב].

האם מה שבתוך הענבים נחשב משקה להצטרף עם היין לשיעור רביעית

שם. בשפת אמת (יומא עג: ד"ה האוכל) נסתפק באוכל ענבים ושותה יין ביום הכפורים פחות משיעור האסור באכילה ובשתיה, האם מה שבתוך הענבים נחשב משקה להצטרף לשיעור רביעית. וכתב, שאפשר שהדבר תלוי במחלוקת האמוראים האם המשקין נחשבים כמונחים בכלי או שהן כמובלעים בגוף הפרי.

מדוע לא נטמאו הענבים כשאין בהם שיעור כביצה

אמר ליה הכא במאי עסקינן בענבים שלא הוכשרו לאימת מתכשרי לכי סחיט להו כי סחיט להו בציר להו שיעורא[צג]. **רש"י** (ד"ה כי) פירש, שכשנסחטו אין בהם שיעור, וכשנוגע הטמא באוכל הנגוב ודוחהו אל תחת המדוך, אין בהן שיעור כדי לקבל טומאה, והיינו כשהטמא נזהר מליגע במשקה. **ובשלמי תודה** (נדה"י שם) כתב שיש מקשים שהרי רש"י כתב לעיל בסמוך (ד"ה נכנילה) שאוכל מקבל טומאה בכל שהוא מן התורה[צד]. והביא שיש שתירצו שדברי רש"י בסוגייתנו הם לפי המפרשים שהביא לעיל בסמוך שאף לקבלת טומאה צריך שיהיה שיעור כביצה. ותמה, שדוחק לפרש כן, שאם כן היה לרש"י לפרש ש'טהורין' היינו מן התורה, שמדרבנן גם כל שהוא מקבל טומאה.

וכתב לפרש, שכוונת רש"י היא לענין הכשר, שאין בהן שיעור כדי שיוכשרו לקבל טומאה, שלענין הכשר לקבל טומאה אף מדרבנן צריך כביצה, וכמו שכתב **המהרש"א** (כתוס' ד"ה לימת).

הטעם שלא הוכשרו הענבים בשעת בצירה

לאימת מתכשרי לכי סחיט להו כי סחיט להו בציר להו שיעורא. במשנה אחרונה (טהרות פ"ג מ"ג) דקדק, מדוע לא הוכשרו הפירות בשעת בצירה, כמבואר בשבת (יז.) שהבוצר לגת הוכשר. וביאר, שמדובר שלא בצרן לגת אלא לאכילה, שלא הוכשרו לקבל טומאה, כמו ששנינו במשנה בטהרות (פ"י מ"ד), ואחר כך חזר ונמלך לסוחטן[צה].

האם יש להוכיח כרב חסדא מהמשניות הקודמות למשנה שהובאה בגמרא

שם. הקשה התוספות רי"ד (מהדו"ל, ד"ה ממר), מדוע לא הוכיח רב חסדא מהמשנה שלפניה (טהרות פ"ג מ"ג) שגוש של זיתים שנפל לתנור והוסק, כביצה מכוון טהור, יותר מכביצה טמא, שכיון שיצאה טיפה הראשונה נטמאת בכביצה ומטמאה את התנור, ויש לדקדק שאם המשקין מובלעים בגוף הפרי, אם כן אפילו פחות מכביצה יטמא התנור, כי המשקה נטמא בעודו בזית ומיד כשיצאה טיפה ראשונה תטמא את התנור, אלא מוכח מכך שהם כמונחים בכלי, ובעוד השמן מובלע בזיתים לא נטמא, ומשום כן צריך שהזיתים יהיו כביצה שיטמאו את השמן אחר יציאתו. ותירץ, שגם את משנה זו אפשר לדחות ולהעמידה בזיתים טהורים שלא הוכשרו והתנור טמא, והתנור בא לטמא את הזיתים[צו].

ועוד הקשה, שהיה לרב חסדא להוכיח כדבריו ממה ששנינו (סס מ"ח) 'הרוטב והגריסין והחלב בזמן שהן משקה טופח הרי אלו ראשון לטומאה, קרשו הרי אלו שניים לטומאה, חזרו ונימוחו, כביצה מכוון טהור, יתר מכביצה טמא, שכיון שיצאה טיפה הראשונה נטמאת מכביצה', ויש לדקדק שאם המשקין מובלעים בגוף הפרי, אפילו פחות מכביצה נטמאו עם הפריצז.

יישוב לקושיית הגמרא שבתותים ורמונים המשקה מעורב עם האוכל לדברי הכל

דאי לא תימא הכי הא דתניא הא למה זה דומה לתרומת תותין (זיתים) וענבים שנטמאה שאין לו בה לא היתר אכילה ולא היתר הסקה הא היתר אכילה נמי אית ביה דאי בעי דריך להו פחות מכביצה. פירש **רש"י** (ד"ה למ"ל), שמדין תרומת תותין וענבים מוכח שהמשקין מובלעים בגוף הפרי ולכך נטמאו עם הפרי. **ובמאירי** (ד"ה ממ"נ) גרס בברייתא 'תרומת תותים ורימונים', והעיר שהיה לגמרא לפרש שבתותים ורמונים המשקה מעורב עם האוכל והוא כגוף אחד עמו, ואינו דומה לענבים שבהם אמר רבי יוחנן שהם כמונחים בכלי.

מתרומת ענבים אין להקשות כיון שאפשר שמעלה עשו בתרומה דאורייתא

שם. המהר"ם חלאווה (ד"ה למ"ל) הקשה, שיש לדחות שמעלה עשו בתרומה לומר שהם בלועים בפרי ומקבלים טומאה עמו, כמבואר להלן (לד:). וכתב ליישב, שאכן בענבים שתרומתם מן התורה יכלו לדחות כן, אך קושיית הגמרא היא מתרומת תותים שחיובם בתרומה הוא מדרבנן, ובדבר שהוא מדרבנן לא תיקנו חכמים מעלהצח.

ובחידושי הר"ן (לד: ד"ה נענעים) כתב ליישב, שהגמרא בסוגייתנו לא סברה עדיין שמעלה עשו בתרומה.

יישוב דברי רבא עם שיטת בית הלל שביין של תרומה אין חוששין לתקלה

אמר רבא גזירה דילמא אתו בהו לידי תקלה. פירש **רש"י** (ד"ה לידי), שהחשש הוא שמא כשהוא דורכן, יאכל מהן[צט]. והקשה **במהר"ם חלאווה** (ד"ה גזירה), ששנינו (נעילה כ: ד"ה קטו:) שיין של תרומה שנטמאת, לבית שמאי תשפך הכל ולבית הלל תיעשה זילוף, ומבואר מדברי בית הלל שאין חוששים לתקלה. וכתב ליישב, שלגבי יין של תרומה מדובר שאינו עוסק במלאכה המביאה לידי מאכל, ולכך התירו בית הלל לזלף, אבל כשדורך את הענבים הרי הוא עושה מלאכה המכשרת לאכילה, ודרך הדורכין לאכול מהענבים בשעת דריכה, ואם כן יש לחשוש שמא יבוא לידי תקלה[ק].

והריטב"א (שבת יז: ד"ה וק"ל) כתב שביין התירו בית הלל לזלף משום שיש הפסד מרובה בשפיכתו, ולכך לא חששו לתקלה.

האם לרבא מותר לאבד בידים תרומה שנאסרה משום גזירה

שם. בשפת אמת (ד"ה ממר רבנן) העיר, שהרי מן התורה המשקין שבתוכם טהורין, והם בכלל 'משמרת תרומותי', ואם כן אף שגזרו שמא יבוא לידי תקלה,

פח. ועיין במנחת חינוך (מצוה ג אות ה) מה שדן בענין זה. וראה עוד ביישוב שיטת רש"י, בתורת האשם (סי' ה אות ל, אות טו). **פט. ראה** בצל"ח (ד"ה מי הכי) בביאור סברות המקשן והתרצן. והובאו דבריו לעיל בביאור דברי הגמרא 'אי הכי כביצה נמי'. **צ. וראה** ביתרון האור (על המשניות, טהרות פ"ג מ"ג) שפירש כן בדעת הרמב"ם. **צא. בדין** המשקים אם דינם ככל המשקים שנטמאו משני שנעשים ראשון, ראה תוספות (ע"ז ל: ד"ה ומטמא טומאת), ר"ש (טהרות פ"ג מ"ב) וזרע אמת (מידושים סוף סי' ג). **צב. וראה** עוד בזה בר"ש ובראב"ש (טהרות פ"ג מ"ח ד"ה מזרו). **צג. ראה** קרני ראם (קונטר, ד"ה הנ"ע) שדקדק מדוע לא נקטה הגמרא גם 'זיתים' שלא הוכשרו. **צד. ראה** בראש משביר (נדה"י שם) ובמעיל שמואל (שפירא, נדה"י ד"ה קסנר) שכתבו ליישב את דברי רש"י לפי שיטה זו. **צה. וראה** בתיו"ט (ע"ז פ"ד מ"ט ד"ה מנה) שהדין שהבוצר לגת הוכשר, הוא כשהוכשר בודאי. **צו. וראה** עוד בתוספות רבינו פרץ, ובתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה וכי) מה שכתבו ליישב קושיא זו. **צח. וראה** בזה במהרש"א להלן (לד: נדה"י שם), שלפי המבואר (שם) שהטעם שהם טמאים הוא משום שעשו מעלה בתרומה לטמא את המשקה עם האוכל, אם כן נדחה הטעם שאמרו לעיל משום תקלה, ומה ששנינו שתותים וענבים שנטמאו אין בהם היתר לסוחטם בפחות מכביצה, היינו שמשום המעלה שעשו חכמים, נטמאו המשקים עם האוכל. **צט. ראה** בבית שערים (שו"ת יו"ד סי' נט ד"ה ומעלתו) שחשש זה שייך אף בתרומה דרבנן. וראה בזה בערך השלחן (ח"ה סי' תעח אות ה). **ובשדי חמד** (פאת השדה מערכת ת"ת קוף כלל ג) כתב בשם המשנה למלך (תרומות פ"י ה"ז), שאף לדעת הסוברים שאין חוששים לתקלה באיסורים דרבנן, תרומה בזמן הזה חמורה יותר משאר איסורים דרבנן, וחששו בה לתקלה. **ק. וראה** במעיל שמואל (יולנטין, ד"ה ממר רבנן) שהאריך לדון בדברי המהר"ם חלאווה.

מכל מקום לא נתיר להפסיד את התרומה ולאבד את המשקים בידים שהוא
אוצר החכמה עקירת דבר תורה בקום ועשה, וצריך להשהותן עד שירקבו.

וכתב, שאפשר שכיון שלרבי יוחנן המשקין כמונחים בכלי ואינם כמובלעים בפרי, הרי אין עליהן שם משקה עדיין ואינם בכלל האיסור של הפסד תרומה. ולפי זה, בענבים של תרומה טהורה אין איסור תורה להפסיד את המשקים שבהם.

ובאתוון דאורייתא (כג: טו) העיר, שאם נאמר שאסור לשרוף תרומה טמאה ללא הנאה משום שהוא מאבדה ועובר בזה על העשה של שימור התרומה ככתוב (נחמדים יח ח) 'משמרת תרומתי', אם כן יש להקשות מדוע התירו לשרוף בלי הנאה משום הגזירה שמא יבוא לאוכלה, הלא את השריפה בהנאה ישרפנה רק הכהן, שלזר אסור ליהנות מהתרומה גם הנאה של כילוי, ובכהן אין לגזור שלא יהנה בשעת שריפתה שמא יבוא לאוכלה, שהרי תרומה טמאה אסורה לכהן רק בעשה וכמבואר ביבמות (עג:), ואם כן אין להתיר לעבור על עשה, משום גזירה שלא יעבור על עשה אחר.

קושיא שלאביי שאין חוששים לתקלה מותר לזלף ויש בתרומה טמאה היתר הנאה

אמר ליה אביי ומי חיישינן לתקלה והא תניא מדליקין בפת ובשמן של תרומה שנטמאת. פירש רש"י (ד"ה מדליקין), שבודאי אינו מדליק את כל השמן בבת אחת, אלא לזמן מרובה, ואין חוששים שמא יאכל ממנו. והקשה הצל"ח (ד"ה אמר ליה) שהרי תרומת תותים וענבים ראויה לזילוף, וכתב רש"י לעיל (נב. ד"ה תרומת) שדווקא להסובר שחוששים לתקלה, אסור לזלף בהם, ולפי זה לאביי שאין חוששים לתקלה יש בה היתר זילוף, ומדוע אמרו בברייתא לעיל בסמוך שבתרומת תותים וענבים אין היתר הנאה[קא].

וכתב ליישב, שבברייתא מדובר בחדש שאינו ראוי לזילוף וצריך ליישנו, ומודה אביי שבדבר העומד לזמן מרובה חוששים לתקלה. ורבא נחלק עליו וסובר שאף בשעת דריכה שהוא זמן קצר, צריך לחשוש שיבוא לידי תקלה, לזה לא חייש אביי. אמנם כתב שיש לדחות תירוצו, שהרי מדברי רש"י (ד"ה מדליקין) מבואר שלפי אביי גם בדבר העומד לזמן מרובה אין חוששים לתקלה, והניח בצ"ע[קב].

יישוב לקושיית הגמרא שבפת אין לחשוש לתקלה כיון שאין עסוק בצורך אכילה

אמר ליה פת זריק ליה בין העצים שמן של תרומה רמי ליה בכלי מאום[קג]. בראש יוסף (ד"ה למ"ד) כתב, שלכאורה היה אפשר לומר שדווקא בדורך ענבים שייך לחשוש שכיון שדורך את הענבים בשביל המשקה, יבוא לאכול מהם כמות שהוא עסוק בהן, מה שאין כן פת להדלקה, אין לחשוש שיבוא לאכול ממנה, כיון שאינו עסוק בה לצורך אכילה.

הוכחה מתירוץ הגמרא שהנאה של כילוי אינה אסורה מן התורה

שמן של תרומה רמי ליה בכלי מאום. מבואר בגמרא שכשהוא מטילו בכלי מאוס אין תקלה שיבוא לאוכלו. **ובעין ימין** (תרומות פ"ב ה"ד) כתב לדקדק, שאם הנאה של כילוי אסורה מן התורה, עדיין יש לחשוש לתקלה שלא יבוא ליקח את הפת מבין העצים ולהסיקו תחת תבשילו, וכן שמן אף שנותנו בכלי מאוס יבוא להדליק, ונמצא שנהנה משמן של תרומה והיא הנאה של כילוי האסורה מן התורה. וכתב להוכיח מכאן שהאיסור ליהנות הנאה של כילוי אינו מן התורה אלא מדרבנן, וכשהפת בין העצים והשמן בכלי מאוס, לא גזרו[קד].

19/06/2018 אהח

לד.

האם לרבי יוחנן מותר לשולקן לאחר שנטמאו

בשליקתא ומאיסתא. מצינו בראשונים שביארו את כוונת הגמרא בשני דרכים:

א. רש"י (ד"ה בשליקתא) פירש, שלאחר שנטמאו שולקן, ואחר כך זורקן לבין העצים והן נמאסות[א]. ולפי רב הונא אסור לשולקן[ב], שחוששים שמא יאכל מהם קודם שישלקם, או שיאכל מהם בשעה ששולקן. **ובאור חדש** (ד"ה בשליקתא) ביאר, שרש"י לא רצה לפרש שמדובר כשנמאסו מעצמם, שאם כן יש לתמוה מדוע רב הונא אוסר, והרי אין לחשוש שיבוא לידי תקלה מאחר שכבר נמאסו, ולכך מוכרח לומר שהאמוראים נחלקו האם מותר לשולקן ואין חוששים לתקלה בשעה ששולקן, שלרב הונא חוששים לתקלה בשעת השליקה, ולרבי יוחנן אין חוששים לתקלה שכיון שהוא עסוק לשולקן בשביל שימאסו, יזכור שלא ליהנות מהם בשעה זו[ג].

ב. התוספות (ד"ה בשליקתא) כתבו, שקצת נראה[ד] לומר שדווקא כשהן כבר מאוסות מותר להשהותן, אבל למאן אסור[ה], כיון שיש לחשוש שמא בתוך כך יבוא בהם לידי תקלה, כמו בדריכת ענבים, כמבואר לעיל (לג:)[ו]. וביאר **בראש יוסף** (ד"ה בשליקתא), שדווקא בפת התירו למאס, משום שהיא ממהרת להימאס כשזורקה בין העצים[ז].

בהוכחת התוספות מהמשנה בתרומות שלדברי הכל אסור למאס

שם. התוספות הביאו סיוע לדבריהם, שהגמרא בבכורות (כג.) הביאה את מה ששנינו בתרומות (פ"ה מ"ג) שסאה תרומה טמאה שנפלה לתוך מאה חולין טהורים, רבי אליעזר אומר תרום ותירקב, ובמשניות תרומות (שם) הגירסא היא תרום 'ותישרף'. וביאר **רבינו תם**, שהגמרא דיברה על אופן שהיא כבר מאוסה, ולכן 'תישרף' ויהנה ממנו בשעת שריפה. ופירשו **המהרש"א והמהר"ם** (נמוק' ד"ה בשליקתא) את כוונת התוספות, שלכאורה קשה על הגירסא 'תירקב', שכיון שמותר למאסה וליהנות בשעת שריפתה, אם כן מדוע תירקב[ח]. ועל זה הביאו את דברי רבינו תם, שבא לתרץ את שתי הגירסאות שבמשניות, שמה ששנינו 'תירקב' היינו כשעדין אינה מאוסה, ומה ששנינו 'תישרף', היינו במאוסה[ט].

ודקדק המהרש"א (נמוק' שם), שלפירוש התוספות נמצא שרב הונא שאוסר אף בחטים, היינו אפילו בשכבר שלוקות ומאוסות', ואם כן קשה באיזה אופן שנינו שתישרף ויהנה בשריפתה[י]. והמהר"ם כתב ליישב, שלשיטת התוספות שרב הונא סובר שאפילו במאוסה אסור, צריך לומר שהוא מפרש שמה ששנינו 'תישרף' היינו בלא הנאה[יב]. וכן ביאר **באור חדש** (נמוק' שם). **והוסיף** באור חדש לבאר לפי זה, מה שיש לדקדק שהתוספות בבכורות (כג: ד"ה מילוש) כתבו פירוש אחר בשם רבינו תם, ששתי הגירסאות 'תירקב' ו'תישרף' ענין אחד הם. שלפי גירסת הגמרא 'ותירקב' הוא פירוש למה ששנינו במשנה (תרומות פ"ה מ"ג) 'ותישרף', והיינו שתישרף בלא הנאה כעין רקבון, שאם נתירנו בהנאה יבוא לאוכלו, הואיל ויש סברא להתיר על ידי ביטול, כמו שאמרו חכמים שתעלה ותאכלי[יג]. ולפי פירוש זה כוונת רבי אליעזר היא, או תירקב, או תישרף בלא הנאה ממנה בשריפתה[יד]. ולכאורה נראה שהתוספות בבכורות סותרים לדברי התוספות בסוגייתנו. אמנם על פי מה שנתבאר יש ליישב, שדברי התוספות בבכורות הם בשיטת רב הונא שאפילו במאוסה אסור, והוא מפרש שמה ששנינו שתישרף היינו בלא הנאה[טו].

קא. **וכן** הקשה בגליון הש"ס (ד"ה למ"ד) והניח בצ"ע. וראה בשואל אמת (עוד ד"ה בגליון) וביד יצחק (ד"ה יתיב, נדפס בספיפא וקניס המדפס) מה שכתבו ליישב. קב. **וראה** בראשון לציון (ביקפוויץ, ד"ה למ"ד) ובשדי חמד (מ"מ מערכת המ"מ כלל ד) שהאריכו לדון בדברי הצל"ח. וראה עוד בזה במשמרות כהונה (ד"ה ומי) ובמשיב נפש (ד"ה ח"ו). קג. **ראה** משיב נפש (ד"ה שמן, מהדו"מ שם) אם יש לחשוש שיסוך בשמן זה. קד. **וראה** לעיל בסמוך בענין הנאה של כילוי, מדברי המשנה למלך (תרומות שם) שנחלקו הראשונים בזה. א. **בחידושי** מהר"י שפירא (ד"ה בשליקתא) העיר, שהרמב"ם (תרומות פי"ב ה"ג) כתב שמניחם בכלי מאוס. ב. **רש"י** סובר שרב הונא חולק על רבי יוחנן, וראה להלן [בענין 'האם רב הונא נחלק על רבי יוחנן'] שיש ראשונים הסוברים שרב הונא מודה לרבי יוחנן. ג. **וכעין** הסברא שבגמרא לעיל (יג.) שכשהוא עצמו מחזר עליו לשורפו, אין חוששים שיאכל ממנו. [ולכאורה יש להעיר, שרש"י כתב שיש לחשוש גם כן שיאכל מהם קודם ששולקם. וראה בחידושי גאונים (נספח כריימא דסלוסיס ופמיס מדוש, ד"ה עוד מסגמון הנ"ל, סנ.) שכתב בשם הר"ר שאול קאצנלבויגען, שכיון שהן עשויות להיות מאוסות, אין חוששים בהן לתקלה אף קודם שנשלקו]. ד. **בדיוק** לשון התוספות 'קצת נראה' עיין בזרע אמת (כהן, מילוסי פסמיס סי' ל ד"ה נסמנו), ובמים עמוקים (נמוק' שם). ה. **ביבית** ישחק (על הרמב"ם, תרומות פי"ב ה"ג) תמה על דברי התוספות, שהרי להלן בסמוך מובא בגמרא שאבא שאול היה גבל של בית רבי והיו מחממים לו חמין מחטים של תרומה טמאה, ואם כדברי התוספות שמודה רבי יוחנן שאסור למאס, אם כן רב הונא שאסר ודאי שהוא אף בנמאס כבר, ואם כן לשיטתו באיזה אופן התיר אבא שאול לחמם בחטים. ו. **בפנים** מאירות (סוי"ם מ"ג סי' לה) דקדק בלשון התוספות 'קצת נראה שדווקא כשהן כבר מאוסות מותר להשהותם אבל למאס אסור', וביאר שהתוספות לא כתבו כן לפסק דין גמור, והיינו משום שמסוגיית הגמרא מוכח כפירוש רש"י, שלפי תוספות יש לדקדק מדוע נחלק רב הונא על רבי יוחנן, שהרי בפת מודה רב הונא שאפשר לזורקה לבין העצים, ואם כן כל שכן כשהחטים כבר נמאסו שיש להתיר להשהותן. ומוכח כפירוש רש"י שמדובר קודם שנמאסו, ולרב הונא חוששים שמא יאכל מהם קודם שישלקם או בשעה ששולקן. ז. **ובמה** שדימו התוספות לדריכת ענבים, כתב בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה בשליקתא) שיש לחלק, שדווקא בדריכת ענבים אסרו משום שמשתהה בה הרבה, מה שאין כן למאס חטים שאין משתהה בהם כל כך אין חוששים לתקלה. ובערוך השולחן (יו"ד סי' מ סעי"ט) כתב, שבזמן מועט אין חוששים לתקלה, ומה שכתבו התוספות שאפילו בזמן מועט מאד חוששים לתקלה, היינו משום שהדבר מאכל מוכן לאכילה. והביא ראיה לזה מדברי רש"י בשבת (יח: ד"ה וטומטם). ח. **ולפי** שיטת רש"י, ביאר במים עמוקים (נמוק' שם) שקודם שנשלקו תירקב. וראה עוד ביישוב שיטת רש"י, בראש יוסף (ד"ה בשליקתא). ט. **ובאילת** אהבים (נמוק' שם) הקשה על פירוש המהרש"א, שמלשון התוספות לא משמע כן, שהיה לתוספות לפרש בדבריהם שלרב הונא אסור למאס, ושיש ראיה לזה מדברי הגמרא בבכורות. ועוד קשה, שבשלמא אם היו שתי משניות הסותרות זו את זו, היה נצרך ליישב שלא יסתרו זו את זו, אבל כיון ששתי הגירסאות הן במשנה אחת, אם כן לא שייך להקשות סתירה, שבוודאי רק גירסא אחת נכונה. ולכן ביאר, שבתחילה הוכיחו התוספות מהגירסא 'תירקב' שאסור ליהנות אף לאחר שנמאסו, ושוב דחו התוספות שלפי הגירסא 'תישרף' מבואר שמותר ליהנות בשעת שריפה. אמנם רב הונא מפרש ש'תישרף' היינו בשעה אחת בלא ליהנות ממנה בשעת שריפה, ולזה נתכוין רבינו תם המובא בסוף התוספות, שגם 'תישרף' יכול להתפרש שתישרף מיד. וראה עוד במים עמוקים (נמוק' שם) בביאור דברי התוספות. י. **ראה** להלן בסמוך [בענין 'האם רב הונא נחלק על רבי יוחנן'], שהאחרונים דנו האם לפי התוספות בסוגייתנו, רב הונא חולק על רבי יוחנן. יא. **וכתב** שיש ליישב. ראה בהוראת שעה (נמוק' שם), ובקרני ראם (נרס"י ד"ה לעולם), ביישוב קושיית המהרש"א. וראה להלן בסמוך דברי ההוראת שעה. ובמעיל שמואל (נמוק' שם) כתב ליישב, ש'תישרף' הוא לא דווקא, ולעולם אסור ליהנות ממנה בשעת שריפה. יב. **וראה** בנר דוד (גיל', נמוק' שם, ד"ה ודע) שדן בדברי המהר"ם, וכן דן בעיקר דברי התוספות. יג. **וראה** בתוספות יו"ט (תרומות פ"ה מ"ג) ובתוספות אנשי שם (נגליון המשניות, על המוק' יו"ט שם), מה שיש לדון בסברא זו. יד. **ועוד** פירשו התוספות (בכורות כג: ד"ה מילוש), שהאמוראים נחלקו בדין זה, שבני בבל שנו בבבלי 'תירקב', ובני ארץ ישראל שנו בירושלמי 'תישרף'. ועוד כתבו התוספות (בכורות שם), שאפשר שיש ששונה כך בדברי רבי אליעזר, ויש ששונה כך. וראה בתוספות (שם) שהביאו שמצינו חילוקים בין הבבלי והירושלמי בעניינים שונים, לקמן (נח:), וביבמות (קד:). טו. **ראה** בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה בשליקתא), שהביא את שתי השיטות של רבינו תם. ובזרע אמת (כהן, מילוסי פסמיס סי' ל) כתב ליישב סתירת דברי

האם רב הונא נחלק על רבי יוחנן

שם. בתוספות רי"ד (ד"ה ה"נ) פירש, שמה שהתיר רבי יוחנן אפילו חטים, היינו כגון שנטמאו לאחר שנשלקו, שמשליכם לצד אחד ונמאסים, ולכך לא יבוא בהם לידי תקלה. ורב הונא לא נחלק בזה על רבי יוחנן, ומה שאסר בחטים היינו בחיות שלא נשלקו, ונמצא שלא נחלקו האמוראים בדין. וכן כתבו **התוספות בבבא קמא** (קטו: ד"ה חמי). **אמנם רש"י** (ד"ה נשליקתן) כתב בתוך דבריו, שרב הונא נחלק על רבי יוחנן [וטעמו של רב הונא הובא לעיל].

ומדברי המהרש"א והמהר"ם (נמוק' ד"ה נשליקתן) [שהובאו לעיל בסמוך], משמע שסוברים שלפי התוספות בסוגייתנו נחלק רב הונא על רבי יוחנן. ותמה עליהם השואל **בזרע אמת** (כהן, מידושי פסחים סי' ל ד"ה ומ"ל), שהרי כתבו התוספות בבבא קמא שלא נחלקו האמוראים בדין זה, ורב הונא אסר רק קודם שנמאסו. והעיר בזרע אמת (שם ד"ה גס) **שבירושלמי** (תרומות פ"ח ה"ח) מבואר שנחלקו בזה חזקיה ורבי יוחנן[טז].

וביד דוד (נמוק' שם) כתב שיש ליישב, שהמהר"ם והמהרש"א סוברים שדברי התוספות בבא קמא הם לפי שיטתם שמותר למאס את החיטים, ואם כן מוכרח לומר שלא נחלקו האמוראים ואין מי שאוסר לאחר שנמאסו. אבל לפי שיטת התוספות בסוגייתנו שאסור למאס לכתחילה, יש לומר שנחלקו האמוראים בזה ואף לאחר שכבר נמאסו אסור לרב הונא.

בטעמו של רב הונא לשיטת התוספות שאוסר להדליק גם במאוסות

שם. לפי דברי **התוספות** (שם) שרבי יוחנן התיר להשהות רק במאוסות כבר, ישנם כמה ביאורים בסברת רב הונא שאסר להדליק:

א. רבינו דוד (גי: ד"ה כדתמר) ביאר שיטת רב הונא, שאם נתירם לאחר שנשלקו, יש לחשוש שיבוא לשולקן, וכששולקן יש לחוש לתקלה.

ב. ביד דוד ובמלא הרועים (נמוק' שם) ביארו, שטעמו של רב הונא הוא, שאפילו כשהן כבר מאוסות אסרו חכמים, כיון שלא חילקו באיסורם. **ובגנזי יוסף** (נמוק' שם) ביאר, שטעמו של רב הונא הוא שכיון שאין דרכם להמאס, גזרו לאוסרם משום שאינם מאוסות.

ג. בהוראת שעה (נמוק' שם) כתב, שטעמו של רב הונא הוא שאף שכבר נמאסו יש לחשוש שמא יאכל מהם, וכמו שמצינו שגזרו בחמץ נוקשה שהוא חמץ רע שאינו ראוי לאכילה אלא בדוחק, שהואיל וראוי קצת לאכילה גזרו שמא יבוא לאכול ממנו, עד שיפסל מאכילת כלבים[יז].

האם כשנשלקו החיטים נפסלו מאכילת אדם ומועיל להפקיע קדושתם

שם. בקרני ראם (ד"ה לעולם) כתב, שקודם שנשרפו החטים אינם נפסלים מאכילת כלב והם מטמאים טומאת אוכלין. ומה שכתב **רש"י** (ד"ה לעולם) **שנתבטלו** מתורת אוכל היינו משום שנשרפו[יח], אבל מה שנשלקו אין מועיל להחשיבם שנפסלו באכילת כלב, ולכך הם אסורים באכילה.

ובחזון איש (דמעי סי' טו אות ח ד"ה ועל דבר, ד"ה ומפסכר) כתב, שיש לומר שאף שתרומה טהורה שנפסלה מאכילת אדם פקעה קדושתה, כמבואר **ברמב"ם** (שמיטה ויובל פ"ה ה"ג), היינו מפני שקדושת תרומה טהורה היא רק מפני שעומדת לאכילת כהנים הנחשבת לעבודה, ולכן כשנסרחה היא כקדשים שמתו שפקעה קדושתם, ולפיכך מותרת לזרים כחולין. ומכל מקום תרומה טמאה שעומדת לשריפה, נראה לכאורה שאינה מותרת אלא לאחר שנעשה ממנה גחלת או אפר. ודייק כן ממה שכתב רש"י (ד"ה לעולם) שמפני שנמאסו נתבטלו מתורת אוכל ואינם מטמאים, ומכל מקום לא פקעה קדושתם ואסורים לזרים בהנאה של כילוי, כמבואר **בתוספות** (ד"ה מחמין)[יט].

וכתב החזון איש, שמדברי הגמרא מוכח שאף שנשלקו ונפסלו מאכילת אדם, מכל מקום אסור לזר ליהנות בשעת הדלקתם. אמנם יש לדחות שכשנשלקו לא נפסלו מאכילת אדם, אלא שמה שנמאסו גורם שלא יבואו לידי תקלה שאין אדם טורח לנקות את החטים במאוסים, אבל כיון שאפשר לנקותם יש לומר שעדיין לא נפסלו מאכילת אדם. אלא שמדברי רש"י (ד"ה לעולם) מבואר ששליקתם פוסלתם מאכילת אדם ולכך אינם מטמאים בטומאת אוכלים[כ]. ודייק מדברי רש"י, שכיון שנפסלו מאכילת אדם הם מותרים לזרים. אבל התוספות (ד"ה נשליקתן) סוברים שאף כשנשלקו אינם מותרים לזרים[כא], ויש לומר שהם סוברים שעדיין הם נחשבים כראויים לאכילת אדם אף שנשלקו.

האם היו מחממים לעורך כהנים או לעורך ישראל

והיו מחמין לו חמין בחיטין של תרומה. פירש רש"י (ד"ה והיו), שהיו לוקחים את החטים מכהנים בזול. והוכחת הגמרא היא, שאף שרבי היה אוכל חולין בטהרה, לא חשש שמא נגעו החטים הטמאים בעיסה וטימאו אותה, והיינו משום שהחטים נתבטלו מתורת אוכל ואינם מטמאים.

והתוספות (ד"ה מחמין) כתבו בשם **רבינו תם**, שלכהנים של בית רבי היו עושים כן, שהרי לישראל מותר ליהנות מתרומה רק הנאה שאינה של כילוי, וכגון מה ששנינו (עירובין כו:) שמערבין לישראל בתרומה, והיינו משום שמותר לישראל ליהנות ממנה[כב]. אבל אסור לישראל ליהנות ממנה הנאה של כילוי כגון להאכיל חטים של תרומה לבהמתו או להדליק את השמן של תרומה[כג]. שכן שנינו בתרומות (פי"ח מ"ט), כהן ששכר פרה מישראל לא יאכילנה כרשיני תרומה. וכן שנינו בתרומות (שם מ"י) שמדליקים בבתי כנסיות ובבתי מדרשות בשמן של תרומה שנטמא ברשות כהן, דהיינו אם יש שם כהן, משום שנר לאחד נר למאה[כד], אבל כשאין שם כהן אסור לישראל ליהנות מהשמן כיון שהיא הנאה של כילוי[כה].

והביאו התוספות דברי **ר"י**, שהטעם שתרומה טמאה מותרת בהנאה של כילוי רק לכהן, הוא משום שדרשו בשבת (כו.) את הפסוק (במדבר יח ח) 'משמרת תרומותי', בשתי תרומות הכתוב מדבר, אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה. מה תרומה טהורה אין לך בה אלא משעת הרמה ואילך, אף תרומה טמאה אין לך בה אלא משעת הרמה ואילך, ואם כן יש לדמותם, שמה טהורה מותרת באכילה דווקא לכהן, אף טמאה מותרת בהנאה דווקא לכהן, והטמאה אין בה אלא הדלקה שהיא הנאה של כילוי[כו].

ובפני יהושע (נמוק' שם) כתב, שמדברי **רש"י** שרבי היה אוכל חולין בטהרה, משמע שהיו עושים כן לרבי ולבני ביתו אף שהיו ישראלים[כז]. ולפי זה מותר לישראל ליהנות הנאה של כילוי מתרומה טמאה, ושלא כפירוש רבינו תם[כח].

ובגור אריה (למהר"ל, ד"ה גמ') כתב לבאר, שהטעם שהיו מחממים לרבי אף שהיה ישראל, הוא משום שהאיסור הנאה הוא רק כשגוף הישראל נהנה ממנה, אבל מותר לו לחמם בה מים, שבשעת החימום אין האדם נהנה ממנה, והפת שהישראל אוכל אין ניכר בה ההנאה. ואף אם נאמר שיש שבח עצים בפת וכמו כן יש בה שבח מים חמים, יש לומר שמה שהיו המים חמים אין זה ניכר בפת, והנאה כזו מותרת לישראל.

האם הנאה של כילוי אסורה מן התורה או מדרבנן, ודחיית ראיית התוספות

שם. הראשונים[כט] **הביאו שרבי משה ברבי אברהם** דחה את ראיית התוספות מהמשנה בתרומות (פי"ח מ"ט), שכהן ששכר פרה מישראל לא יאכילנה כרשיני תרומה, שלעולם הנאה של כילוי אינה אסורה לישראל מן התורה, ומה שאין מאכיל ישראל לבהמתו כרשיני תרומה היינו משום שכתוב (ויקרא כב יג)

התוספות בסוגייתנו עם דברי התוספות בבכורות, שרבינו תם בא לחלוק על סברת התוספות בתחילת דבריהם, וסובר כרש"י שמותר לכתחילה למאסם וליהנות בשעת שריפה. וראה עוד בזה ביד דוד (נמוק' שם). **טז. וראה** בזה במראה הפנים (על הירושלמי שם). **יז. וראה** עוד בביאור טעמו של רב הונא, במשיב נפש (ניימפן, נמוק' שם). **יח. ומקשה** שם, שהיה לרבי לחשוש שמא יגעו בעיסה קודם שריפה ויטמאו את העיסה. וכתב, שאפשר שקודם שנתבטלו מתורת אוכל לא שייך לחשוש שמא יגעו בעיסה, שבתחילה חיממו בחטים רק מים, ואת המים אפשר לטהר בהשקה, אבל לאחר מכן יש לחשוש שמא יגעו בעיסה ויטמאוה, ועל זה כתב רש"י שנתבטלו מתורת אוכל. **יט. ועיין** מנחת שלמה (שו"ת ח"ב סי' סב אות טז) שדן בדברי החזון איש (דמעי שם). **כ. ומבאר** את רש"י באופן אחר מביאור הקרני ראם. **כא. שלרב** הונא אסור ליהנות מהם אף לאחר שנשלקו. **כב. ראה** שפת אמת (שבת כו. נמוק' ד"ה אין) מה שדן בהוכחת התוספות. **כג. בחידושי** רבינו דוד (ד"ה והיו) כתב שממונו של כהן הוא, וצריך ביאור. ובגדר איסור זה, כתב בחידושי מהר"י שפירא (ד"ה ולי) שהאיסור הוא משום 'הכילוי' ולא משום 'ההנאה', שהרי כשאינה של כילוי מותר. וראה בראשי שערים (יצמות סי' כה ד"ה והנה), שכתב לחקור האם האיסור הוא על 'ההנאה' או על 'הכילוי'. **כד. והרי** זה דומה להנאה שאינה של כילוי, הואיל ואין כילוייה בשביל הישראל. על פי חידושי רבינו דוד (ד"ה והיו). ובקובץ שיעורים (מ"ק, אות קנח) הקשה, שמכל מקום כיון שהנאה של כילוי אסורה לישראל הוא נהנה מאיסורי הנאה, וכי נאמר שאם ידליק נכרי שמן של ערלה יהא מותר לישראל, משום נר לאחד ולמאה. וכתב לבאר, שהאיסור הוא, שלא יהא הכילוי בשביל ישראל, וכשהכילוי הוא בשביל כהן, אין איסור לישראל ליהנות. והקשה, שאם כן בכל שריפת תרומה טמאה, שהכילוי הוא בשביל מצות שריפה, וכן בתרומת חמץ בערב פסח, שהביעור הוא משום חמץ, יהא מותר לישראל ליהנות בשעת ביעורו. וראה בראשי שערים (יצמות סי' כה ד"ה והנה) שדן בדברי הקובץ שיעורים. **כה. וראה** בר"ש (תרומות פי"ח מ"ט) שיש לפרש כוונת 'ברשות כהן' על ענין אחר במשנה. וראה בערוך לנר (יצמות סו: נמוק' נמ"ד כסיס) ובמצפה איתן (נמוק' שם) ובמנחת יצחק (שו"ת ח"ו סי' מו ד"ה והנה) ביישוב שיטת התוספות. וראה בשרידי אש (שו"ת ח"ג סי' פז אות ו) מה שכתב ללמוד מדברי התוספות, שאף כשהכילוי נעשה על ידי כהן אסור לישראל ליהנות, ושלא כדברי המנחת חינוך (מצוה רפג אות ג). **כו. וראה** בראשי שערים (יצמות שם ד"ה והנה) מה שדקדק בדברי התוספות. **כז. ראה** מאירי (יצמות סו: ד"ה לפי) שכשהתרומה נפלה לישראל מבית אבי אמו כהן, מותר לו ליהנות ממנה. **כח. ובצל"ח** (ד"ה לעולם) כתב, שהעיסה לא היתה של תרומה, אפילו לדברי התוספות (ד"ה מחמין). שאם היתה של תרומה היה לגמרא לומר 'עיסה של תרומה', והדבר פשוט שתרומה צריכה להיות בטהרה, אלא ודאי ששל חולין היתה. ואם היתה לצורך כהנים של בית רבי, וכי כל הכהנים אוכלים חולין בטהרה. ולכן פירש רש"י, שרבי עצמו אכל מעיסה זו אף שרבינו הקדוש היה אוכל חולין בטהרה, ולא חשש שנגעו החטים הטמאים בעיסה, אבל באמת גם כהנים אכלו ממה שנתבשל באש הזו, ולכן הותרה ההבערה של חיטי תרומה לצורך הכהנים, ואין חילוק בין פירושי רש"י ותוספות, ושלא כהפני יהושע שכתב שלרש"י יהיה מותר באופן זה לישראל ליהנות הנאה של כילוי. וראה ביד יהודה (ד"ה לעולם) שיש לדחות דברי הצל"ח, שלענין בישול לא שייך להתיר משום נר לאחד נר למאה, ואם כן אין מועיל מה שהיה מבשל גם בשביל הכהנים. **כט. תוספות** הרשב"א משאנץ (ד"ה מחמין), הר"ש (תרומות פי"ח מ"ט), והרא"ש (שם).

וכהן כי יקנה נפש קנין כספו׳ ואפילו נפש בהמה במשמע, כמבואר בביצה (כח:) ׳אך אשר יאכל לכל נפש׳ (שמות יב טז), ומשמע דווקא של כהן אבל של ישראל לא[ל]. אמנם חכמים אסרו ליהנות הנאה של כילוי כאשר אינה אכילה[לא], כמבואר במשנה בתרומות (פי״ח מ״י) שהביאו התוספות. [וכתב המשנה למלך (תרומות פ״ב ה״ד) שהתוספות בסוגייתנו ולעיל (כו. ד״ה מין) סוברים שאיסור הנאה של כילוי הוא מן התורה, ולכך הוצרכו לפרש שהיו עושים כן בשביל כהנים, כיון שלזר אסור ליהנות ממנה[לב]].

וביאר הר״ש (תרומות פי״ח מ״ט) על פי דבריו, שאין קושיא מסוגייתנו שהיו מחממים בבית רבי תרומה לצורך זרים, שיש לומר שלא גזרו חכמים במקום שהוא צורך רבים, שרוב תלמידים היו סמוכים על רבי שהיה מפרנסם[לג]. וכן **ביאר הפני יהושע** (נמוס׳ ד״ה מחמין) **בשיטת רש״י**, שהוא סובר שהנאה של כילוי אסורה רק מדרבנן, והדרש מ׳משמרת תרומותי׳ אסמכתא בעלמא היא[לד]. **ועוד ביאר הפני יהושע**, שאפשר שהחטים היו של תרומת חוץ לארץ, שהיו לוקחים מכהנים בזול, והרי מצינו שהקילו חכמים הרבה בתרומת חוץ לארץ, ואם כן לא שייך להחמיר לאוסרה לישראל בהנאה של כילוי. ואפילו אם נאמר שמן הסתם מדובר בתרומת ארץ ישראל, כיון שרבי היה בארץ ישראל, מכל מקום יש לפרש שמדובר בתרומה שנטמאת על ידי טומאה מדרבנן, ואם כן אפשר שבאופן זה לא אסרוה לישראל בהנאה של כילוי. **ובאור חדש** (נמוס׳ שם) **תמה** על הפני יהושע, שאם מן התורה התרומה טהורה, הרי היא אסורה לזרים בהנאה של כילוי, שבוודאי גם תרומה טהורה אסורה באיסור זה[לה].

ובשו״ת מהרא״ש (סי׳ ג אות ז) כתב לבאר את שיטת רש״י, שמדובר בהנאת ישראל מהתרומה הטמאה, כיון שבתרומה כתוב אכילה, ושלא כדרך הנאה מותר אפילו לזר ליהנות ממנה, וכמבואר בתוספות לעיל (כו. ד״ה שמיני). לכך מותר לחמם בחטים של תרומה אפילו לזרים שסתם חטים עומדות לאכילה, ולכך הדבר ברור שלהסיק בחטים או לחמם בהם נחשב הנאה שלא כדרך הנאה. מה שאין כן להאכיל כרשיני תרומה לבהמת ישראל אסור (ע״ז טו.), שזהו כדרך הנאה, כמבואר בתוספות ביבמות (סו: ד״ה כרשיני) שהם עומדים למאכל בהמה. וכן שמן של תרומה טמאה ששנינו בתרומות (פי״ח מ״י) שאסור להדליק בו, יתכן שמדובר בשמן העומד להדלקה והוא כדרך הנאה.

הוכחה מסוגייתנו שאף שנחרב בית המקדש היה להם עדיין אפר פרה לזרות בהן עיסה בטהרה. בשו״ת הרי״ד (סי׳ כה) כתב, שאף לאחר חורבן הבית עדיין היו ישראל נזהרים מן הטומאה. ודקדק כן מהמבואר בגמרא שרבי היה לש עיסה בטהרה, והלא רבי אחר החורבן היה וכיון שנתבטל אפר פרה מי יטהר טמאי מתים שבישראל, וכיצד אכל חולין בטהרה. וכתב שבדוחק יש לומר, שאף שנחרב בית המקדש היה להם עדיין אפר פרה שהיה מתחלק לכל המשמרות (פרה פ״ג מי״ח), ועד שהספיק להם אותו האפר היו נטהרים בו טמאי מתים שבארץ ישראל[לו].

הטעם שלא היה לרבי לחשוש שמא יבואו לאכול מהחטים שם. רש״י (ד״ה לוש) פירש, שהוכחת הגמרא היא שאף שרבי היה אוכל חולין בטהרה, לא חשש שמא יגעו החטים הטמאות בעיסה, ומוכח מכך שנתבטלו מתורת אוכל ואינן מטמאות. **ובבית לוי** (נרש״י שם) דקדק, מדוע לא פירש רש״י שהיה לרבי לחשוש שמא יבואו לאכול מהן. וביאר, על פי המבואר בחולין (ה:) שהקב״ה אינו מביא תקלה על ידי הצדיקים, וכתבו התוספות (ד״ה לדיקים) שמה שמצינו שרבי ישמעאל קרא והטה בשבת (שבת יג:), ואמר לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמנה, הרי שבאתה תקלה על ידו. ותירצו, שמה שאמרו שאין הקב״ה מביא תקלה לצדיקים היינו דווקא לאכול דבר איסור. ולפי זה הוקשה לרש״י שמא לכך לא היה חושש אבא שאול שמא יאכלו מהם לפי שהקב״ה לא יביא תקלה לרבינו הקדוש, שהרי האוכל תרומה עונשו במיתה, לכך פירש רש״י שהיה לו לחשוש שמא נגעו בעיסה, ובזה אין איסור למי שאוכל חולין אם נזדמנו לו חולין טמאים לתוך פיו.

ובזרע יעקב (נרש״י שם) כתב לדחות את דיוק הבית לוי, שרש״י פירש כן לפי המסקנא שאמר רב אשי שהחטים היו מאוסות ולכך אין לחשוש שיאכלו מהם, וכן מוכח מהטעם שכתב רש״י (ד״ה לוש) שנתבטלו מתורת אוכל, והיינו משום שנמאסו. אמנם **בקרני ראם** (ד״ה לוש) כתב, שמה שכתב רש״י שנתבטלו מתורת אוכל היינו לאחר שנשרפו.

האם מוכח מקושיית הגמרא שחוששים לתקלה אף בדין דרבנן אמאי ניחוש דילמא אתי בהו לידי תקלה. בערך השלחן (או״ח סי׳ תעג אות ה) כתב בשם **באר יעקב** (נחלין, יו״ד סי׳ נט ס״ו), שאף בזמן הזה שאין התרומה אלא מדרבנן, פת ושמן של תרומה טמאה הראויים לאכילה אסור להדליק בהם, גזירה שמא יבוא בהם לידי תקלה. והוכיח כן מקושיית הגמרא לגבי רבי שיש לחוש שמא יבואו בחטים לידי תקלה, והרי בזמן רבי לא נהגה תרומה אלא מדרבנן, כמבואר בבבא קמא (קיד:), ומשמע שמכל מקום יש לחשוש בהם לתקלה. ובערך השלחן נחלק עליו על פי דברי **הרמ״א** (או״ח סי׳ תעג ס״ג), וביאר שלא גזרו באיסור מדרבנן אלא בדברי אכילה כיון שעוסק בו וגם נהנה ממנו, שישנם שני טעמים לחשוש שיבוא לידי תקלה, מה שאין כן כשעוסק בדבר ומתקנו לאכילה, כיון שאינו נהנה ממנו לא חששו לתקלה.

ובנקודות הכסף (יו״ד סי׳ פו ס״ק יז) כתב, שדווקא בתרומה חששו בדרבנן, שכן מצינו שגזרו בה הרבה. ועוד, שבתרומה חששו שמא תטמא גם טהרות אחרות[לז].

ובשדי חמד (פאת השדה מערכת ת קוף כלל ג) כתב, שלפי דברי **המשנה למלך** (תרומות פ״ו ה״ז) שתרומה בזמן הזה דנים אותה כתרומה של תורה, אם כן אף לדעת הסוברים שאין חוששים לתקלה באיסורים דרבנן, תרומה בזמן הזה חמורה יותר משאר איסורים דרבנן, וחששו בה לתקלה.

הטעם שנטהרו על ידי זריעתם בקרקע אמר להו תנן שתילי תרומות שנטמאו ושתלן טהורים מלטמא[לח]. פירש רש״י (ד״ה טהרו), שטהרו מלטמא אחרים, שחיבורם לקרקע ביטלם מתורת אוכל[לט]. וכתב **באבן האזל** (יו״ט פ״ב ה״ח), שרש״י סובר שאי אפשר לומר שהטעם שנטהרו הוא משום שאין טומאה במחובר, שאם כן מדוע הקשו בגמרא שמאחר שטהורים מלטמא מדוע אסורין מלאכול, דהיינו שפקע מהם שם תרומה. אלא מוכרח מכך שפקע מהם שם אוכל ולכן פקע גם האיסור לזרים[מ].

אמנם בקובץ שיעורים (ח״ב, אות קנו) כתב, שבמנחות (ע.) מבואר שהגידולין אסורים לזרים מן התורה, ומה שטהרו מלטמא למדוהו **בתורת כהנים** (שמיני פרשה ט פי״ח) מהפסוק (ויקרא יא לז) ׳כל זרע זרוע אשר יזרע טהור הוא׳[מא], [והיינו דווקא כשהשרישו[מב]. וממה שהם אסורים לזרים נראה שעל ידי חיבורם לקרקע לא בטלו מתורת אוכל[מג], ומוכח מזה שמחובר לקרקע טהור אפילו כשהוא אוכל או כלי. ועל מה שכתב רש״י שעל ידי חיבורם לקרקע בטלו מתורת אוכל, יש להקשות שאם כן פקעה גם קדושת תרומה.

הטעם שאין לחשוש שישהה את התרומה הטמאה בשביל לזורעה ולטהרה שם. הקשו התוספות (ד״ה טהרו) **בשם ר״י**, שבשבת (יז:) מבואר שהטעם שגזרו שגידולי תרומה יהיו תרומה הוא משום תרומה טמאה ביד כהן, דהיינו

ל. **וראה** בערוך לנר (יבמות סו: נמוס׳ ד״ה יכרת) שתמה, ש׳נפש׳ אינו מיותר לדרשה. וראה במנחת חינוך (מלוה רפ אות ד) מה שדן בשיטה זו. והמרדכי (יבמות פ״ז רמז סו) תירץ בשם רבינו יקר, שהאיסור הוא משום שהאריך לבאר וליישב דברי הפני יהושע.

לא. **בתוספות** הרשב״א משאנץ (שם) כתב בשם רבי משה בן רבי אברהם, שאין כלל איסור, והקשה עליו ממשנה זו, שמשמע שיש איסור.

לב. **ראה** שם שדן בהרחבה בנידון זה, האם הנאה של כילוי אסורה מן התורה או מדרבנן.

לג. **בעין** ימין (תרומות פ״ב ה״ד) תמה, שהרי הדין שמדליקים בשמן שריפה בבתי כנסיות ברשות הכהן, הוא משום שאינו נהנה ממש מן האור, אלא משום שעושה כן כדי להאיר לפני ארון הקודש כדי לקיים ׳כבדו את ה׳ באורים׳, ויש לכהן הנאה יותר שיקרא על שמו, ונוח לו שיעשו מצוה בממונו, אבל מה מועיל מה שתלמידים רבים סמוכים עליו לפרנסם, כיון שסוף סוף נהנים ממה שהיו מחממים לו חמין כדי ללוש בהן עיסה, והוא הנאה של כילוי, ואין זה דומה לבתי כנסיות. ועוד, שאם היה זה לתלמידים של בית רבי, וכי היו חסרים לרבי עצים כדי להסיק אפילו שיהיו שוים יותר מאותם חטים, מאחר שהיה עשיר גדול. וכתב שרש״י סובר שאף שהיה לישראל בעצמו מותר, משום שהנאה של כילוי אסורה רק מדרבנן, או שאף שהיא מן התורה היינו דווקא בלא דמים, אבל כשמשלם לכהן דמים מותר לישראל ליהנות ממנה. אמנם מדברי התוספות והר״ש משמע שאפילו כשנותן הישראל דמים אסור לו ליהנות ממנה הנאה של כילוי.

לד. **וציין** לדבריו בשבת (כו. נמוס׳ ד״ה לימן), שכתב בשם המשנה למלך (תרומות פ״ב ה״ד) המובא להלן בסמוך, שדן בזה אם איסור הנאה של כילוי הוא מן התורה, או מדרבנן והלימוד של התוספות הוא אסמכתא.

לה. **ראה** בקרני ראם (נרש״י ד״ה לוש) שהאריך לבאר וליישב דברי הפני יהושע.

לו. **ועיין** שם שהביא ראיה שהיו נזהרים בארץ ישראל לאחר החורבן מטומאת מת. וכתב עוד, שבבבל שהיא חוצה לארץ לא יתכן כלל שיהיו אוכלים חוליהן בטהרה, שהרי ארץ העמים טמאה כקברות, ומה טהרה יכולים לעשות שם כשהם טמאים בטומאה חמורה ורוצים להיזהר מטומאה קלה. וראה בזה בתוספות רי״ד (מגיגה כה. ד״ה והלמר). וכן כתב הר״ש (מלה פ״ד מ״ח), ועיין בזה במשנה למלך (מלה פ״ג ה״ח) ובקרבן נתנאל (על הרמ״ם פוף ר״ה). וראה עוד בדברי שלמה (שניידער, שו״ת ח״ד סי׳ תקי) שהביא בהרחבה דברי הראשונים והאחרונים בזה.

לז. **וראה** בשדי חמד (פאת השדה מערכת ת כלל ג ד״ה ונראה) מה שדן בדברי הנקודות הכסף. והביא דברי האחרונים הסוברים שבדרבנן לא חששו שיבוא לידי תקלה.

לח. **בעיקר** משמעות לשון ׳שתילי תרומה׳, ראה חידושי מהר״י שפירא (נרש״י ד״ה שתילי). וראה בזה בקרית ספר (תרומות פי״ח). וכתב הר״ש (טבול יום פ״ג מ״ג), שאע״פ שזריעה מטהרת אף באוכלים, כגון חטים טמאות שנזרעו בקרקע, הרי זה מפני שהחטים כיון שנשתרשו, הן נחשבות כחטים אחרות. ועיין חלקת יואב (מהדו״ת, נמפתח שנפוף הספר).

לט. **ובן** כתבו המאירי (ד״ה שתילי), והר״ש (תרומות פ״ט מ״ו). וראה שאע״פ שזריעה מטהרת אף באוכלים, הוא מן התורה, או מדרבנן והלימוד של התוספות הוא אסמכתא.

מ. **ועל** זה תירצו בגמרא שמכל מקום אסור מדרבנן, והיינו משום הגזירה של גידולי תרומה.

מא. **הובא** בר״ן (נדרים עו. ד״ה מ״ש) ובראש (שם). **ועיין** שם מה שדקדק שבגמרא לקמן (ע״ב) מבואר שהשקה במקוה מטהרת מים טמאים כמו זריעה, והרי אין שייך בזה השרשה, ומשמע שמה שפקעה הטומאה בזריעה הוא משום שנחשבת למחובר לקרקע. וראה בזה ברש״י בבכורות (כב. ד״ה וטהור) ובנדה (ח. ד״ה ונטהר). ועיין ילקוט ביאורים למסכת בכורות (כב.) בענין ׳האם השקה היא מדין זריעה או מדין ביטול למקוה׳.

מג. **וראה** מה שכתב הרמב״ם (פירוש המשניות, מעשרות פ״ה מ״ב) שבצלים שהשרישו בעליה טהרו מלטמא, לפי שאינם אוכל וכבר נפסדו. ובלבנון נטע (יו״ד סי׳ רמ אות נג) ביאר, שהרמב״ם סובר שאוכל דינו ככלי שאינו בטל לגבי קרקע.

שאם הגידולין יהיו חולין יש לחשוש שישהה אותה לזריעה[מד], וקשה, שכיון שטהרו מלטמא עדיין יש לחשוש שישהה אותה לזריעה כדי לטהרה[מה].

ותירץ ר"י, שאין לחשוש שמשום ריוח מועט כזה ישהה אותה, מאחר שעדיין היא תרומה ולא נעשית חולין[מו]. **ובשפת אמת** (שבת יז: בשם ד"ה דילמא) דקדק, שהרי עדיין יש לחשוש שיצילו להם את כל שיווי התרומה מה שנפסד על ידי הטומאה. והביא את דברי **הרע"ב** (תרומות פ"ט מ"ו) שהוסיף לפרש, שחולין דמיהם יקרים מן התרומה, שהחולין ראויים לזרים ולטמאים ותרומה אינה ראויה אלא לכהן טהור, ואפילו אם היו נותנים לו תרומה במתנה לא היה מפסיד שדהו לזרוע תרומה, שיש בזה הפסד מרובה[מז]. וכעין זה כתב **בתוספות** רי"ד (מהדו"ק, ד"ה ומ"ש), שכיון שידע הכהן שלא יותרו לזרים, אף שיהא מותר לכהן לא ישהה אותה בשביל לזורעה, שלא יטרח לזרוע ולקצור ולהוציא הוצאות כדי להרבות לו תרומה, שהרי התרומה באה לו במתנה בלי דמים, או שימצא לקנות תרומה בזול, או שימצא לקנות מדומע של ישראל שהוא מוכרו לכהנים בדמי תרומה. לכך דווקא אם היו הגידולין מותרים לזרים היה טורח בהם, אבל כיון שידע שהם תרומה לעולם, לא יטרח בהם לזורעם, שהוא צריך הוצאות מרובות לחרוש ולזרוע ולקצור ולדוש, אלא ישרפנה.

ובגור אריה (למהר"ל, ד"ה טהרו) כתב ליישב, שחכמים תיקנו מה שיכלו לתקן, ולא רצו לומר שיהיו גידולי תרומה טמאים, שהרי פנים חדשות באו לכאן ואיך אפשר לומר שעדיין טומאתם עליהם. ואין זה דומה למה שאמרו שגידולי תרומה תרומה, שדווקא לגבי גוף החיטה שהיא תרומה נוכל לומר שכל היוצא ממנו הוא גם כן תרומה, אבל לענין טומאה הרי גוף החיטה אינה טמאה ורק נגעה בטומאה, ולא שייך לומר שהיוצא ממנה טמא, וכעין מה שמצינו שכלי יש לו טהרה במקוה.

בביאור דברי התוספתא שגידולי תרומה ומעשר שני הרי הן כחולין, הסותרת את המשנה שהן כתרומה

שם. הקשו התוספות (ד"ה טהרו) **בשם רבינו נסים גאון, שנינו בתוספתא** (טהרות פ"ה ה"ה) שגידולי תרומה ומעשר שני הרי הן כחולין, והרי זה סותר למה ששנינו בסוגייתנו שגידולי תרומה הן תרומה. ותירצו המפרשים בכמה דרכים:

א. התוספות הביאו שרבינו נסים תירץ על פי המבואר **בירושלמי** (תרומות פ"ו ה"ה) שמה ששנינו הרי הן כחולין היינו להתחייב בלקט ושכחה ופאה ושעניי ישראל מלקטין אותן עם עניי כהנים, אבל הם אסורים לזרים, והיינו מה ששנינו (תרומות פ"ט מ"ג) שעניי ישראל מוכרים את שלהם לכהנים בדמי תרומה. והטעם הוא לפי שמן התורה גידולי תרומה ומעשר אינם תרומה וחייבים בלקט שכחה ופאה, והגזירה דרבנן שהגידולין יהיו תרומה, אינה מפקעת אותם מדין חולין שלהם[מח].

ב. הר"ש (תרומות פ"ט מ"ד) כתב[מט], שכיון שהתוספתא נשנתה במסכת טהרות, יש לפרשה 'הרי הן כחולין' לענין טומאה וטהרה ולא לענין דין תרומה.

ג. בשדה העיר (נמוק' שם) כתב, שלכאורה יש ליישב שבאמת לאחר גזירת י"ח דבר לא טהרו הגידולין, ומה ששנינו שטהרו מלטמא היינו קודם גזירת י"ח דבר. [והוסיף שאפשר לתרץ כעין זה גם על קושיית התוספות הראשונה, שמשנה זו שתרומה שנטמאת נטהרת על ידי הזריעה, נשנית קודם גזירת י"ח דבר. וממה שלא תירצו התוספות כן, מבואר שהיה דוחק לתוספות להעמיד משנה זו קודם הגזירה, וכל שכן שאת הברייתא שגידולי תרומה חולין, דוחק להעמידה קודם הגזירה כיון שנשנתה לאחר הגזירה. ומשום כך הוקשה להם קושיית רבינו נסים[נ].

קושיית התוספות ממשמעות המשנה בביכורים שגידולי תרומה מותרים לזרים ואינם תרומה, ותירוצם

שם. התוספות (ד"ה טהרו) **הביאו קושיית הר"ר משה נבריי"ש, ששנינו בביכורים** (פ"ג מ"ג) יש במעשר וביכורים מה שאין כן בתרומה, שהמעשר וביכורים גידולן אסורים מלאכול בירושלים אף לזרים ולבהמה, מה שאין כן בתרומה, ואם כן משמע שגידולי תרומה מותרים לזרים. **והמהרש"ל** (נמוק' שם) ביאר, ש'אסורים מלאכול בירושלים' היינו שאסור לאכול חוץ לירושלים אפילו את גידוליו[נא]. ומה שדקדקו התוספות שגידולי תרומה מותרים לזרים, כוונתם שממה שלענין מעשר וביכורים אמרו שגידול שלהן כמותן ומה שאין כן בביכורים, משמע שגידולי תרומה הרי הם נעשים חולין גמורים, שאם הם אסורים לזרים אם כן מה מעלה יש במעשר, שאינה בביכורים[נב].

וכתבו התוספות ליישב, שבמה ששנינו לגבי מעשר וביכורים שאסורים 'אף לזרים', יש לדקדק שאדרבה היה לו לומר ש'אף לכהנים' אסור לאוכלם חוץ לירושלים[נג]. וכתבו שנראה לבאר ש'זרים' היינו נכרים[נד]. והמהרש"ל (נמוק' שם, ד"ה נ"ל דגידולי) ביאר כוונת התוספות, שהתוספות היה נראה להם דוחק לחלק ולפרש ש'לבהמה' היינו על מעשר ו'לזרים' היינו על ביכורים[נה], ולכך פירשו בקושייתם שהוא נמשך למה ששנינו בתחילת המשנה 'מלאכול בירושלים', ולפי זה הקשו שהיה לו לומר ש'אף לכהנים' אסור לאוכלם חוץ לירושלים. ובתירוצם פירשו ש'זרים' היינו נכרים, שאסור להם לאוכלם 'בתוך ירושלים', ואם כן לא שייך לכתוב 'אף לכהנים', שהרי בירושלים הם מותרים לכהנים[נו].

והמהרש"א (נמוק' שם) דחה את פירוש המהרש"ל, שמלשון התוספות אין נראה כפירושו. וביאר את כוונת התוספות באופן אחר[נז], שאף ששנינו שגידולי תרומה אסורים לישראל בשביל שלא ישהה אותה הכהן לזריעה, מכל מקום הם טהורים מלטמא, שאין לחשוש שישהה אותה משום ריוח מועט שיהא מותר לכהן, וכמו כן אין לחשוש שישהה אותה בשביל לזורעה כדי למכור גידוליה לנכרי, כיון שעדיין היא אסורה לישראל. ו'אף לזרים' היינו לגבי מעשר שני וביכורים, ש'זרים' היינו נכרי, וכוונת המשנה היא שאף שלגבי תרומה גידוליה אסורים לישראל, אבל לנכרי מותר, שאין חוששים שהכהן ישהה אותה משום ריוח מועט בשביל לזורעה ולמכרה לנכרי, מכל מקום במעשר שני וביכורים גידוליהן אסורים אף לנכרי[נח].

הטעם שכשהטומאה מסתלקת ראוי שתהא התרומה מותרת באכילה וכי מאחר דטהורין מלטמא אמאי אסורין מלאכול. בלקח טוב (כללי ג ד"ה והנה מה) כתב, שמקושיית הגמרא מבואר שהאיסור אכילה תלוי באיסור טומאה, וכיון שנסתלקה הטומאה גם האיסור אכילה נסתלק. והביא דברי **הירושלמי** (ערלה פ"ג ה"ג) לענין אבנים של בית המנוגע שהן טמאות, ועשאן סיד ועל ידי כך נסתלקה הטומאה, ומכל מקום האיסור שעליהם לא נפקע. וכתב לחלק, שביבמות (עג:) מבואר שהאיסור בתרומה טמאה נלמד מ'בשעריך תאכלנו הטמא והטהור יחדיו' (דברים טו כב), ודרשו 'תאכלנו' ולא לאחר ולמעט תרומה טמאה, ומוכח שהאיסור הוא משום הטומאה שבו, מה שאין כן לגבי אבנים המנוגעות, עצם מציאות הצרעת אוסרת את האבנים ולא מפני שהצרעת מטמאה, ולכך אין האיסור תלוי בטומאה.

האם שומים הם דבר שזרעו כלה

ומאי קמ"ל גידולי תרומה תרומה[נט]. פירש רש"י (ד"ה ומאי), שחידוש המשנה הוא שגידולי תרומה כתרומה אפילו בדבר שזרעו כלה, כגון חטים או

מד. **וראה** ברש"י (ד"ה הטעם) שכתב טעם אחר, ועיין קרני ראם (קונטר, נרס"י שם) ובשפת אמת (נרס"י שם) שדן בדבריו. מה. **ראה** דרך אמונה (מאכלות אסורות פי"ו הכ"ג בביאור ההלכה ד"ה מפני) מה שדן בקושיית התוספות, אם היא אף לפי המסקנא שאסורים היינו לכהנים. מו. **בתוספות** הרשב"א משאנץ (ד"ה טהרו) הוסיף בשם רבו, שדבר שזרעו כלה מותר לכהנים, ומכל מקום אין לחוש שמא ישהנה בשביל לזורעה, וכמו שתירצו התוספות. וראה בזה בחידושי מהר"י שפירא (ד"ה ומ"ש בגמ') שכתב שמואל (ד"ה מפורים) בביאור דין זה. מז. **ראה** באבן האזל (מאכלות אסורות ומילואים ד"ה מכן), אם יש לבאר בדעת הרמב"ם שנחלק על תירוץ התוספות והרע"ב. מח. **באפריון** שלמה (רוס, מוסף מכניס, מלמד מכני יקר מערכה מ אות ג) דן, האם איסורים ותקנות שהם מדרבנן משנים את הדין מן התורה. וכתב שמדברי התוספות שמן התורה אינם תרומה וחייבים בלקט שכחה ופאה, מבואר שתקנת חכמים שגידולי תרומה תרומה אינה מפקעת חיוב לקט שכחה ופאה. ובחמדת ישראל (פלוקי, מורה מור אות יט) כתב לדחות את ההוכחה מדברי התוספות, שיש לומר שגם מדרבנן אין הגידולים תרומה, אלא שגזרו עליהם איסור לזרים, אבל לשאר כל דבר הם כחולין גמורים. ועיין שם עוד מה שכתב לדחות את ההוכחה מדברי התוספות. מט. **הובאו** דבריו במהרש"א (נמוק' שם). נ. **ומיישב** בזה מה שדקדק שלכאורה קושיית רבינו נסים אינה שייכת לסוגייתנו אלא בגמרא שבת (יז:) ראוי להקשות כן, ששם מבואר גזירת י"ח דבר ואחד מהם הוא גידולי תרומה תרומה. ועוד יש לדקדק שייכות קושיא זו למה שביארו התוספות הטעם שאין לחשוש שישהה אותם לזריעה. אך על פי דבריו מיושב, שקושיית רבינו ניסים היא רק לאחר שנתבאר בתחילת דברי התוספות שדוחק לו לומר שמשנה זו היא קודם גזירת י"ח דבר, וכל שכן שדוחק לומר כן בברייתא. נא. **והרמב"ם** (פירוש המשניות ביכורים שם) פירש, ש'בירושלים' היינו אם נזרע בירושלים. וראה בזה בפירוש הר"ש (ביכורים שם). נב. **וראה** בר"ש (ביכורים שם) מה שתירץ בשם הירושלמי, ש'אף לזרים ולבהמה' אין פירושו לענין האיסור שאמר תנא קמא שיש במעשר וביכורים מה שאין כן בתרומה, אלא כוונתו לענין מה שהתיר רבי שמעון לאכול בירושלים. וראה בזה בחידושי מהר"י שפירא (ד"ה ויש נוהג). נג. **על** פי המהרש"ל (נמוק' שם). נד. **וכתבו** התוספות שכן משמע בירושלמי. וראה במהרש"ל (נמוק' שם) שתמה על הוכחת התוספות מהירושלמי. וראה בזה בחידושי מהר"י שפירא (ד"ה ומ"ש המוס'). נה. **הרמב"ם** (פירוש המשניות ביכורים שם) פירש כוונת המשנה 'אף לזרים אף לבהמה', שהחולין שנתערבו בהם הביכורים בכל שהוא אסורים לזרים, ומכל מקום אינו נעשה כדבר שאין לו מתירין ויעלה באחד ומאה אם נתערב בירושלים, אלא הביכורים אוסרים בכל שהוא. וכן אם היתה התערובת מעשר שני אף שאסור להאכילה לבהמה, וחולין אלו קודם התערובת היו מותרים לבהמה, אין אומרין שנעשית תערובת זו כדבר שאין לו מתירין ומתבטל המעשר שני ברוב, אלא מעשר שני והביכורים לעולם אם נתערב מהם כל שהוא בירושלים אינם בטלים מכיון שאפשר לאוכלם בקדושה, וכן גדוליהן. נו. **על** פי מרכבת המשנה (מעלמא, ביכורים פ"ד הט"ו) בכוונת המהרש"ל. ועיין שם שדחה את דברי המהרש"ל. נז. **והביא** שהר"ש מקוצי (תרומות פ"ט מ"ד) שהוא בעל התוספות עצמו, כתב לדחות תירוץ התוספות בסוגייתנו. נח. **וראה** במרכבת המשנה (מעלמא, ביכורים פ"ד הט"ו) שדחה דברי המהרש"א. וראה באש דת (מלאכת המופה ד"ה והנה ים) שכתב להעמיד דברי המהרש"א. ועיין במרכבת המשנה (שם) שביאר כוונת התוספות. ובאילת אהבים (נמוק' שם) תמה על פירוש המהרש"א, שהיה לתוספות להשמיענו שמכירה לנכרי נחשבת לריוח מועט. ועיין שם עוד מה שדקדק ופירש כוונת התוספות באופן אחר על דרך פירוש המהרש"ל. נט. **ראה** בהשגות ראב"ד (נדרים פ"ה הט"ז) שדקדק שיש להתירם משום שזה וזה גורם. ועיין בכסף משנה (שם ד"ה ומ"ש הרמב"ם) מה שכתב ליישב. וביוסף חי (נדרים שם) דחה קושיית הראב"ד, שהרי גזרו שמא ישהה כהן בידו תרומה טמאה לזורעה ויבוא בה לידי תקלה. וראה בזה בבית פינחס (תמורה כח, ד"ה והנה מחיובין), ובמה שכתב שם, אם מועיל שאלה על גידולי תרומה, כיון שלא הוקדשו בפה.

צלעות שומין[ס]. **התוספות** (ד"ה גידולי) תמהו על מה שפירש רש"י ששומין הם דבר שזרעו כלה, שהרי שנינו (תרומות פ"ט מ"ו), איזהו דבר שאין זרעו כלה הלוף והשום והבצלים. **ובשרה יצחק** (ד"ה גידולי) העיר, שרש"י כתב 'צלעות שומין', ושמא יש לחלק שדווקא הם נחשבים לדבר שזרעו כלה[סא].

הטעם שאין לדחות שהחידוש הוא לענין דבר שזרעו כלה

תנינא גידולי תרומה תרומה. בראש משביר (ד"ה מפי) דקדק, שלכאורה יש ליישב את קושיית הגמרא, שממה ששנינו שגידולי תרומה תרומה היינו סבורים לומר שזהו דווקא בדבר שאין זרעו כלה, ומשמיענו המשנה בתרומות שאפילו בדבר שזרעו כלה הדין כן. ותירץ, שמהמשך המשנה ששנינו 'גידולי תרומה תרומה וגידולי גידולין חולין', מוכרח שמדובר בדבר שזרעו כלה, שאם אין זרעו כלה אף גידולי גידולין אסורים, כמבואר לקמן בסמוך לגבי טבל.

מה נחשב לגידולין ומה נחשב לגידולי גידולין

וכי תימא גידולי גידולין. רש"י (ד"ה וכי) פירש, שבדבר שאין זרעו כלה, כגון בצלים דקים, וכששותלים אחת אחת לבדה הן נוספות ומתחברות ששה וארבעה יחד, והיינו גידולי גידולין, ו'גידולין' עצמן היינו כגון שתילי כרוב שהולכים ומרחיבין העלין הראשונים, והבדים החדשים העולים בקלח הם 'גידולי גידולים', שלא היו תרומה מעולם.

והתוספות (ד"ה גידולי) הביאו פירוש **ריב"א**, ש'גידולים' היינו הגידולים הראשונים שצומחים מן הזרע, וכשלאחר מכן חזר ונטע את אותם גידולים, הצומח מהגידולים זהו 'גידולי גידולין'. **והוסיף המהר"י קורקוס** (תרומות פי"ח הכ"ג) שנמצא שמה שלדעת רש"י נקרא גידולי גידולין, לפי התוספות הוא בכלל גידולין.

והביא הריב"א ראיה **מהירושלמי**[סב] שמבואר שם שגידולי גידולין הוא משיעשו שני גורנות, דהיינו שנזרע ונלקט שתי פעמים. ואין זה כרש"י שלדבריו הכל נחשב לגידול ראשון.

והקשה המהר"ם (נמוק' שם) שלפי פירוש התוספות ש'גידולי גידולין' היינו כשחזר וזרעם, אם כן הוא שייך גם בדבר שזרעו כלה[סג], והיה לגמרא לתרץ שהמשנה בתרומות משמיענו דין גידולי גידולין בדבר שזרעו כלה. וכתב ליישב, שדין זה מפורש במשנה, שגידולי תרומה תרומה, וגידולי גידולין חולין הן ואינם תרומה, והיינו בדבר שזרעו כלה. **ובגור אריה** (למהר"ל, ד"ה גידולי) כתב ליישב, שאם זרעו כלה, לא שייך לקרותו 'שתילי תרומה', שמשמע שהשתיל שנטע הוא של תרומה עצמה, ש'שתיל של תרומה' היינו שזרע התרומה עדיין קיים[סד].

ביאור הלימוד מטבל לתרומה אף שטבל הוא דבר שיש לו מתירין

וכי תימא גידולי גידולין ומאי קמ"ל בדבר שאין זרעו כלה הא נמי תנינא הטבל גידוליו מותרין בדבר שזרעו כלה אבל בדבר שאין זרעו כלה אפילו גידולי גידולין אסורין באכילה[סה]. בבית יצחק (שו"ת מ"מ יו"ד סי' קלח) הקשה, שלכאורה יש לדחות את ההוכחה מטבל לתרומה, שיש לחלק שטבל הוא דבר שיש לו מתירין ולכך אינו מתבטל[סו], ואפילו גידולי גידולין אסורין, אבל תרומה אין לה מתירין ואם כן תתבטל ברוב, והוצרך התנא להשמיענו שגם בתרומה שאין לה מתירין הגידולין אסורין. וכן הקשה בגליון הש"ם (לרעק"א, נדרים ס.).

ותירץ הבית יצחק, על פי מה שכתב **הפני משה** (ירושלמי תרומות פ"ט ה"ב) שאף שהטבל הוא דבר שיש לו מתירין, מכל מקום כיון שזרעו שוב אינו יכול לתקנו, ולכן אין זה נחשב כדבר שיש לו מתירין, ולפי זה אפשר ללמוד דין גידולי גידולין בתרומה מטבל שנזרע[סז].

באיזה אופן תרומה נפסלת בהיסח הדעת

אמר רב ששת מאי אסורין לכהנים הואיל ואיפסילו להו בהיסח הדעת[סח]. רש"י (ד"ה נהיסח) פירש, שכשנטמאו מתחילה הסיח דעתו מהם

ס. **עיין** ראשון לציון (ניקלסבורג, נרש"י ד"ה ומפי) שדן בדברי רש"י, שהרי 'שתילי' משמע דבר שאין זרעו כלה. **סא. ועיין** מרכבת המשנה (מעלמא, נסמיך לקונטרס מחכון על סיטה ד"ה דבר ד"ה שם). **סב. לפנינו** בירושלמי (תרומות פ"ט ה"ב) הגירסא היא 'שלש' גרנות'. **סג. מה** שאין כן לפירוש רש"י שדווקא כשניתוסף על העיקר הוא נחשב לגידולי גידולין, אם כן אין שייך כן בדבר שזרעו כלה. ובגור אריה (למהר"ל, ד"ה גידולי) כתב שמחמת קושיא זו, פירש רש"י שלא כתוספות. **סד. ובעיקר** משמעות לשון 'שתילי תרומה', ראה חידושי מהר"י שפירא (נרש"י ד"ה שתילי). **סה. בתוספות** חכמי אנגליה (ד"ה דבר) כתב, שכל דבר 'שנזרע', זרעו כלה ונימוח בארץ, ודבר שאין זרעו כלה, היינו כעין כרוב, אין 'זורעים' אותו, אלא 'נוטעים' אותו. **סו. ראה** נדרים (נט.) שדבר ששייך בו היתר, כגון תרומה טהורה שנפלה לתוך חולין שהכהן מותר לאכול הכל, הרי היא דבר שיש לו מתירין ואין בה דין ביטול ברוב. **סז. וראה** עוד ביישוב הקושיא, במראה הפנים (ירושלמי שם), ובמשמרות כהונה (נדרים פ. ד"ה והמקנן), ובדובב מישרים (שו"ת מ"מ סי' קטו). וראה עוד בזה בילקוט ביאורים למסכת נדרים (פ.) בענין 'הרי טבל הוא דבר שיש לו מתירין'. **סח. היסח** הדעת היינו 'עקירת הדעת', מלשון הכתוב (משלי עו כה) 'בית גאים יסח ה''. ראה בספר הערוך (ערך נסח פוה ה). ועיין משנה בעירובין (פו.) 'הסיע מלבו', ופירש רש"י (ד"ה הסיע) שהסיע היינו הסיח. והרמב"ן (דברים ג כג) כתב בענין החלפת 'ח' ב'ע', שכן נהגו רבותינו לומר על היסח הדעת שהוא במקום הסיע דעת. **סט. ראה** בעבודת הלוי (דובדמן, תמורה פ"ד סי' כו) שכתב לדון, אם בקדשים פסולים שאינם בכלל משמרת, לא שייך בהם פסול היסח

שוב מלשמרם, ונפסלים בהיסח הדעת, ולמדים כן מהכתוב לגבי תרומה (במדבר יח ח) 'את משמרת תרומותי', שצריך לשומרה בלא להסיח דעת[סט]. **ובפני יהושע** (ד"ה ממר) כתב, שכן נראה מקושיית **התוספות** (ד"ה פסול) לגבי תרומה שספק אם נטמאה, מדוע לא התירו לשורפה מיד כשמסיח דעתו ממנה.

וכתב הפני יהושע (ד"ה ממר), שהיה אפשר לפרש שאין כוונת הגמרא 'היסח הדעת' משום שכשנטמאו מתחילה הסיח דעתו מהם, שכיון שמוזהר הוא לשמור תרומה טמאה אם כן מן הסתם לא הסיח דעתו ממנה ושמרה כראוי, אלא הכוונה היא שנפסלו בהיסח הדעת כגון ששתלן, שמשעה זו ודאי הסיח דעתו ממנה ולא שמרה[ע]. **ובקרני ראם** (קונטר, נרש"י ד"ה נהיסח) דקדק, שאם כן גם כששתל תרומה טהורה, תהא פסולה משום היסח הדעת[עא].

וכתב הפני יהושע, שמלשון רש"י והתוספות לא משמע כפירושו. מיהו יש ליישב קצת שמה שכתב רש"י 'כשנטמאו מתחילה', כתב כן לפי הסובר שהיסח הדעת הוא פסול טומאה, מה שאין כן לפי הסובר שהיסח הדעת הוא פסול הגוף, ומשום מעלה תיקנו חכמים שלא יסיח דעתו מהם, אלא יש לשומרם בשמירה מעולה בין בקדשים ובין בתרומה, אם כן יש לומר שלא שייך 'היסח הדעת' זה אלא כשהדבר ברור שהסיח דעתו ממנה כגון שלא הניחה במקום המשתמר[עב].

הטעם שתרומה שהיא ספק טמאה אין מותר לשורפה משום היסח הדעת

פסול הגוף הוי. הקשו **התוספות** (ד"ה פסול), הרי שנינו (תרומות פ"ח מ"ח) חבית של תרומה שנולד בה ספק טומאה, לפי רבי יהושע אם היתה מונחת במקום המוצנע יניחנה במקום התורפה[עג], ומבואר לעיל (כ:) שדווקא לגרום לה טומאה מותר, אבל לטמאותה בידים אסור, וקשה מדוע אסור לשורפה מיד כשמסיח דעתו ממנה, כיון שנפסלה פסול הגוף. ותירצו האחרונים בכמה דרכים:

א. האחרונים[עד] הביאו דברי הירושלמי (פ"ק ה"ח) שאין כאן היסח הדעת, שמכל מקום הוא משמרה שלא תיגע בטהרות אחרות.

ב. בגור אריה (למהר"ל, ד"ה פסול) כתב ליישב, שאכן מותר לשורפה מיד כשמסיח דעתו ממנה, אלא שכל שהיא מונחת במקום המוצנע אין כאן היסח הדעת, אבל כשמונחת במקום התורפה מיד כשהסיח דעתו מותר לשורפה[עה].

ג. במגיני שלמה (נמוק' שם) כתב ליישב, שלפי מסקנת הגמרא לקמן (ע"ב) היסח הדעת פוסל רק בקדשים ולא בתרומה, ודברי הגמרא לעיל הם לפי המסקנא שהתרומה שהיא טמאה מספק, לא נפסלה בהיסח הדעת[עו].

הרי יש לפרש שאסורים משום החשש שנטמאו לאחר שנקצרו

אלא למ"ד היסח הדעת פסול טומאה הוי מאי איכא למימר. פירש רש"י (ד"ה ממ"ד היכא), שהגמרא מקשה מדוע נפסלו הגידולי תרומה משום חשש טומאה, הרי אפילו הטומאה הודאית שהיתה בהן שתילתן טיהרתם, ואם כן כל שכן שנטהרו מהחשש טומאה שלהם. וכן פירש רבינו חננאל (ד"ה ממ"ד), שלא יהא הטפל חמור מן העיקר, שכיון שמחמת ששתלן טהרו מטומאתן, למה לא יהיו מותרים מפסול היסח הדעת [שהוא מחמת חשש טומאה][עז].

ובמשחת אהרן (לרבי מהרן זליג, נרש"י שם) דקדק, שהרי יש לומר שחוששים שמא נטמאה לאחר שנקצרה משתילתן. וביאר, שממה ששנינו בסתם 'אסור לכהנים' משמע שאפילו כשידוע בודאי שלא נטמאה אחר הקצירה, הרי הם אסורים לכהנים.

האם היסח הדעת פוסל מן התורה או מדרבנן

היסח הדעת רבי יוחנן אמר פסול טומאה הוי ורבי שמעון בן לקיש אמר פסול הגוף הוי[עח]. בגמרא בכורות (לד.) מבואר שפסול היסח הדעת נלמד מהכתוב לגבי תרומה (במדבר יח ח) 'את משמרת תרומותי', שצריך לשומרה בלא להסיח דעת. והובא לימוד זה ברש"י (ד"ה נהיסח).

וכתב השפת אמת (ד"ה היסח), שלכאורה היה נראה לומר שפסול היסח הדעת מדרבנן הוא, שהיכן מוכח שהפסוק 'משמרת תרומותי' נאמר לעכב הדעת. וכתב שבסוגייתנו מבואר ששייך היסח הדעת אפילו בתרומה טמאה, והיינו ששייך משמרת אפילו בתרומה טמאה, והוא הדין בקדשים. אמנם להמבואר בגמרא בסמוך (ע"ב), יש לחלק שדווקא לגבי תרומה עשו מעלה שצריך לשומרה כשנטמאה. **ע. ואם** כן מיושבת קושיית התוספות (שם) מדוע אין מותר לשורפה מיד כשמסיח דעתו ממנה, והיינו משום שלא הסיח דעתו ממנה שהרי היתה מונחת במקום המוצנע. ועוד, שמדובר בספק טומאה, והוא מוזהר עליה שלא יסיח דעתו, ומכל שכן שאסור לשורפה ולהפסידה בידים, ודווקא בדרך 'גרמא' התירו לו להניחה במקום התורפה. וראה בקרני ראם (קונטר, נרש"י ד"ה נהיסח) שכתב לדחות תירוץ הפני יהושע לקושיית התוספות. **עא. ועיין** שם בקרני ראם, שדן בעיקר דברי הפני יהושע. **עב. ואף** לפי ביאור זה מיושבת קושיית התוספות (שם) שבהערה לעיל בסמוך. **עג. דהיינו** מקום גלוי והפקר. מהרש"ל (נמוק' שם). **עד. יפה** עינים וחשק שלמה ומצפה איתן (נמוק' שם). **עה. וראה** בפני יהושע (ד"ה ממר) מה שכתב ליישב קושיית התוספות שתרומה טמאה צריך לשומרה, והובאו דבריו לעיל בדברי הגמרא 'אמר רב ששת מאי אסורין אסורין לכהנים'. וכעין זה כתב ליישב בבית לוי (נמוק' שם). **עו. וראה** אבני זכרון (שו"ת מ"מ סי' נג אות ה) מה שכתב ליישב. **עז. ומכל** מקום אינם מטמאים אחרים, כיון שספק טומאה הוא. מהר"ם חלאווה (ד"ה הפ ניחמ). **עח. עיין** תורת האשם (סי' ד אות ח) שהאמוראים נחלקו בכוונת התורה לשמור על התרומה, האם צריך לשומרה שלא תקבל טומאה, או אף כשלא שייך חשש טומאה צריך לשומרה.

בדיעבד. וכן להסובר שפסול טומאה הוא, הרי מן התורה יש להעמידה על חזקת טהרה ואין לטמאה מספק[עט]. אבל הקשה שאם כן איך עקרו חכמים דבר תורה בקום ועשה להפסיד תרומה וקדשים, שלהסובר שהוא פסול הגוף שורפים אותה מיד בלא עיבור צורה. והניח בצריך עיון[פ].

ודר"ש סיריליאו (ירושלמי תרומות פ"ח ה"ד) כתב לחלק, שאיסור היסח הדעת הוא פסול טומאה, אינו אלא חשש מדרבנן, ואם הוא פסול הגוף, פסולו הוא מן התורה[פא]. והקשה **שבירושלמי** (שם) מבואר שרבי יוחנן סובר שהיסח הדעת פוסל מן התורה, והרי רבי יוחנן הוא הסובר פסול טומאה.

דין היסח הדעת ברשות הרבים שספק טומאה בו טהור

שם. דעת **הרמב"ן** (חולין ג: ד"ה ומ) שאף שספק טומאה ברשות הרבים טהור, אבל לענין קדשים שכתוב בהם 'משמרת' (במדבר יח ח), כל שהוא ספק אינו בכלל שימור, ואפילו ברשות הרבים טמא[פב]. **והריטב"א** (שם) הוסיף טעם אחר, שאף ברשות הרבים יש היסח הדעת, וקדשים נפסלים בהיסח הדעת[פג]. ובביאור דבריהם נחלקו האחרונים. **בשואל ומשיב** (שו"ת מהדו"ג ח"ו סי' ריד) כתב, שדבריהם הם רק להסובר שהיסח הדעת פסול הגוף הוא, שמחמת כן פוסל מטעם היסח הדעת גם בספק טומאה ברשות הרבים, אבל דין זה אינו להסובר שהיסח הדעת פסול טומאה הוא, שהרי ספק טומאה ברשות הרבים טהור.

אמנם באחיעזר (שו"ת, ח"ג סי' ו אות ג) כתב, שגם להסובר שהיסח הדעת פסול טומאה הוא, הרי זה טמא גם ברשות הרבים, שכיון שנפסל מצד עשה של 'משמרת', דינו ככל ספק איסור שצריך להחמיר בו[פד].

האם מסוגייתנו מוכח שסומכים על דברי נביא לפשוט ספק בדין

שאם יבא אליהו ויטהרנה שומעין לו[פה]. פירש **רש"י** (ד"ה ויטהרנו) שאם יאמר אליהו שלא נגעה בו טומאה כל ימי היסח, שומעים לו והיא טהורה. ויש לדקדק, שהרי מבואר בבבא מציעא (נט:) שתורה 'לא בשמים היא' והיינו שאין פוסקים דין על פי בת קול ונביא. **ובשו"ת הרב"ז** (ח"ו סי' נ סוף אות ו) כתב שהתנאים והאמוראים נחלקו בזה, ולרבי יוחנן אין אומרים בזה שתורה לא בשמים היא[פו].

ובקובץ שיעורים (ח"ג לבני קופריס סי' ה אות ד) הוכיח מדברי הגמרא לעיל (יג.) שאין שורפים תלויה עם הטמאה שמא יבוא אליהו ויטהרנה, שלענין איסורים סומכים על דברי נביא.

מהו עיבור צורה וענין פסול לינה

לול קטן היה בין כבש למזבח במערבו של כבש ששם היו זורקין פסולי חטאת העוף ותעובר צורתן ויוצאין לבית השריפה[פז]. **רש"י** (ד"ה ותעובר) פירש, שתעובר צורתה היינו פסול לינה, ועיבור צורת מראית בשר בלינת לילה אחד הוא, וכיון שלנה בלילה הרי היא נותר, וטעון שריפה ונשרף. מדברי רש"י מבואר שפסול לינה מהותו קלקול כלשהו בצורת הבשר. וכן פירש בכמה מקומות בש"ס (לקמן עג: ד"ה תעובר, מנחות ה. ד"ה תעובר). וביאר **המקדש דוד** (סי' יז אות ד) שרש"י סובר כן לשיטתו בביאור דברי הגמרא בשבועות (יא.) שקטורת אינה נפסלת בלינה משום שאין צורתה משתנית[פח].

והחתם סופר (שו"ת ח"ו סי' קנה) כתב, שמדברי התוספות בשבועות (יא. ד"ה הומיל) מבואר שנחלקו על **רש"י** (שם) וסוברים ששייכת לינה בקטורת משקדשה בכף, אף שבבשמים וסמים לא שייך עיבור צורה כמו בבשר, ולפי זה גזירת הכתוב היא בקדשים שנפסלים בלינה, ואם כן יש לומר שגם בבשר לא נפגמת צורתו בלינת לילה. וראיה לדבר ממה שבשלמים לאחר לינת לילה אחד עדיין הבשר ראוי לשמחה[פט]. וביאר, שלשון 'עיבור צורה' שבגמרא הוא לשון מושאל, והכוונה היא שנפסל הבשר לדינו של קרבן זה, אבל אין הכוונה שצורתו עוברת ונפגמת בלילה אחדצ.

ולדעת רבינו חננאל לקמן (ע"ב ד"ה נפש, עג: ד"ה רב חסדא) עיבור צורה הוא, שישאר כמה ימים עד שיבאיש ותשתנה צורתו ולא ישאר עליו אדמומית, ויעשה כעין ירקרוקת.

ביאור קושיית הגמרא שמשום שנפסל בהיסח הדעת הוא טעון עיבור צורה

אי אמרת בשלמא פסול טומאה הוי משום הכי בעי עיבור צורה שמא יבא אליהו ויטהרנה. פירש **רש"י** (ד"ה ומעובר), שממה שהצריכו עיבור צורה מוכרח שלא נפסלו משום פיגול או טומאה או פסול יוצא או שמלקה שלא כמצותהצא, אלא שנפסל בהיסח הדעת, וקושיית רבי יוחנן היא שאם פסול היסח הדעת הוא משום חשש טומאה, יש לומר שמדובר שנפסלו בהיסח הדעת, וכיון שלא ראינו שנטמאו ודאי אלא חשש בעלמא הוא, הצריכוהו עיבור צורה, שאי אפשר לשורפם בלא עיבור צורה, שמא יבוא אליהו אחרי כן ויאמר שהיו טהורים, ונמצא ששרפו קדשים טהורים. אמנם אם הוא שם פסול לעצמו אפילו שלא נטמא, אם כן אין צריך עיבור צורה.

ולפי מה שביאר **רש"י** שחוששים שמא יבוא אליהו ויאמר שהיתה טהורה, כתב **במקדש דוד** (קדשים סי' יז אות ח) שלפי המבואר לעיל (יג.), שבערב הפסח אי אפשר לאליהו שיבוא, משום שאין אליהו בא לא בערבי שבתות ולא בערבי ימים טובים, ולכן שורפים גם את התלויה, לפי זה גם בקדשים אם נפסלו בהיסח הדעת בערב שבת, להסובר שהוא ספק טומאה אינו טעון עיבור צורה, כיון שאין חשש שמא יבוא אליהו ויטהרנה, וכשיבוא אליהו לאחר השבת כבר יפסל בלינה, אם כן אי אפשר יהיה שיאכל. והניח בצריך עיון.

מדוע לא תירצו בגמרא שמדובר שנפסל בדם ובבעלים

אלא אי אמרת פסול הגוף למה לי עיבור צורהצב. הקשו **התוספות** (ד"ה למה) בשם **ר"י**, והרי אפשר שהפסול היה בדם החטאת כגון שנשפך, או שהבעלים מתו או שנטמאוצג, ולכך צריך עיבור צורה. ותירצו בשם **הר"ר אלחנן**, שמכל מקום לאחר שנזרק בלול יש בו היסח הדעתצד. וביאר **בראש יוסף** (נמוק' שם) ש'תעובר צורתן' משמע שצריך לינה ממש, ואם כן קשה שכיון שנזרק ללול ומונח שם זמן מועט, הרי הוא טעון שריפה משום שנפסל בהיסח הדעתצה.

ובפני יהושע (נמוק' שם) נתקשה בדברי התוספות, מה היו סבורים בקושייתם כיון שתירצו בפשיטות. וביארצו, שהתוספות סברו בקושייתם בשם **ר"י** שלפי ריש לקיש שהיסח הדעת פסול הגוף הוא, היינו כשניכר שהסיח דעתו מהם כגון שהניחה במקום התורפה שיד כל אדם ושרצים ממשמשין בהם, אם כן לפי זה הזריקה בלול אינה נחשבת להיסח הדעת כיון שהיה במקום מיוחד בעזרה, ומן הסתם אותו מקום מוצנע היה, שהרי מוזהר לשומרן שלא יסיח דעתו מהם.

והר"ר אלחנן סובר שגם הזריקה ללול נחשבת להיסח הדעת.

ובתוספות הרא"ש (ד"ה מלמ) כתבו בשם **רבינו מאיר**, שאין להעמיד את הברייתא בפסולי דם ובעלים, שפסול דם הוא 'נשפך הדם', וספק הוא בגמרא זבחים (נב:) האם שייך פסול זה בעוף שבו שנינו דין הברייתא, ופסול בעלים שייך רק בנזיר טהור ובעושי פסח, ולא בשאר קרבנות.

והמהר"ם חלאווה (ד"ה המ) כתב, שאכן יכלה הגמרא לתרץ כפי שהקשו התוספות, אלא שהעדיפה הגמרא לתרץ באופן זה.

ובבית יצחק (שו"ת מו"מ דרשות דרוש כג אות ח) כתב ליישב קושיית התוספות, לפי מה שכתבו התוספות בחגיגה (כג. סוף ד"ה המוען) שכשנאבד ואין בידו

עט. וכן הקשה החזון איש (טהרות סי' י אות ו) על רבי יוחנן הסובר שהוא פסול מחמת חשש טומאה. **פ. אמנם** בחזון איש (שם) כתב, שלרבי יוחנן הפסול הוא מדרבנן. וראה בפני יהושע (ד"ה תמר) שכתב בתוך דבריו על הסובר שהוא פסול הגוף, שמשום מעלה תיקנו בו שלא יסיח דעתו מהם. **פא. והקשה** שבירושלמי (שם) מבואר שרבי יוחנן סובר שהיסח הדעת פוסל מן התורה, והרי רבי יוחנן הוא הסובר פסול טומאה, ועיין שם תירוצו. ועיין בירושלמי (שם) שלאחר שנפסלה מן התורה, מותר לטמאה בידים. וראה בזה בפירוש הר"א פולדא (על הירושלמי שם), ובאחיעזר (שו"ת ח"ג סי' ו אות ג, סי' מ אות ה). **פב. והמהרש"ם** (שו"ת ח"ג סי' ג) הקשה, שלפי זה נמצא שאין ספק טומאה ברשות הרבים וספק טומאה בדבר שאין בו דעת לשאול בתרומה וקדשים, והרי מבואר לעיל (יט:) ובחולין (ט:) שגם תרומה וקדשים לא יצאו מכלל הדין שספק טומאה ברשות הרבים טהור. ובשבט הלוי (שו"ת ח"ג סי' סג אות ג) כתב בשם האחרונים ליישב לפי שיטת רבינו אלחנן (נמוק' תגיגה כג. ד"ה המוען), שגדר היסח הדעת לא שייך אלא כשהוא בידו והסיח דעתו ממנו, אבל בנאבד וכיוצא בזה לא שייך פסול היסח הדעת, ואם כן מיושב, שמה שמצינו שספק טומאה ברשות הרבים וכיוצא בזה טהור גם בתרומה וקדשים, הוא באופן שאין שייך לפסול משום היסח הדעת. וראה בזה במקדש דוד (ח"ג סי' מז אות ה). **פג. וראה** שו"ת הרב"ז (ח"ו סי' כג אות יא) שדן בדברי הריטב"א שדבריו רק לגבי קדשים ולא לענין תרומה. **פד. וראה** עוד בזה באור בהיר (גליונות, נהקדמה ד"ה אות ס). **פה. בראש יוסף** (ד"ה שם) כתב, שהוא הדין לענין עיבור צורה יש נפקא מינה בין האמוראים, וכמבואר בקושיית הגמרא להלן בסמוך. **פו. ועיין** שם שהביא מכמה מקומות בש"ס שרבי יוחנן סובר כן. **פז. רש"י** (ד"ה לול, ד"ה נתן, ד"ה נמצאנו) פירש, שלול הוא כעין גומא חלולה עשויה בבנין הרצפה, שהיתה בקרן זוית סמוך לכבש וסמוך למזבח, במקום שהם מתחברים, במערבו של כבש דהיינו אצל שפת מערבית של כבש. וראה בראש יוסף (נרשם שם) ובבית שלמה (ד"ה ל"ו) שהאריכו לדון בדברי רש"י. וראה עוד ברמב"ם (בית הבחירה פ"ג ה"ד) שכתב, 'חלון היתה במערבו של כבש אמה על אמה ורבובה היתה נקראת, שבה נותנין פסולי חטאת העוף', ומבואר בדבריו שהיה עשוי בקיר הכבש, וזהו שלא כפירוש רש"י. וראה עוד בזה בהר המוריה (בית הבחירה פ"ג ה"ד). **פח. וראה** בזה בברכת שרגא (הימן, ד"ה כל). **פט. וראה** בזה בחזון נחום (שו"ת מ"ח סי' פב ד"ה ויש), שגם בלינת לילה קודם שנעשה נותר, נשתנית קצת צורתה. **צ. וכתב** שכן מבואר ממסקנת התוספות בעבודה זרה (עו. ד"ה נמ יומא). וראה עוד בשיטת התוספות, במקדש דוד (קדשים סי' יז אות ד) ובאחיעזר (שו"ת ח"ג סי' כו אות ה). **צא. בראש** משביר (נרשם שם) דקדק מדברי רש"י שאינו סובר כתירוץ התוספות (ד"ה למה) שלאחר שנזרק בלול יש בו היסח הדעת. שלפי זה, אף כשפיגל בה או נטמא, מכל מקום יש להקשות שכיון שיש בו גם היסח הדעת ראוי שיהא הדין שישרף מיד. וראה בזה במשמרות כהונה (נמוק' ד"ה למה). **צב. ראה** רש"י להלן (ע"ב ד"ה מפילו) מדוע לא תירצו בגמרא שמדובר שנפסלו בטבול יום. **צג. ראה** רש"י להלן (ע"ב ד"ה ונבעליס). ובמשחת אהרן (נמוק' שם) העיר שחטאת העוף אינה נאכלת לבעלים ואם כן אין שייך שתיפסל מחמת שנטמאת, ולכך פירש שעיקר כוונת קושיית התוספות היא מנשפך הדם. ועוד כתב, ש'בעלים' היינו הכהנים שבקדשי קדשים הם נחשבים כבעלים לענין אכילתן. ובגנזי יוסף (נמוק' שם) העיר שלא שייך לומר שנטמאו כל הכהנים, ולענין כשמתו הבעלים הרי אם מתו קודם זריקה, לא היה נזרק הדם, ואם מתו לאחר זריקה הרי נזרק הדם בהכשר והיא ראויה לאכילה. ואם מתו הבעלים קודם זריקה ולא ידע הכהן וזרק את הדם, אפשר שנחשב כפסולו בגופו. ולכך כתב שאין כוונת התוספות להקשות מפסול בבעלים אלא מפסול בדם. **צד. ראה** בראש משביר (נרשם שם), מה שהקשה על דברי התוספות. ועוד כתב לדייק מדברי רש"י (ד"ה ותעובר), שנחלק על תירוץ התוספות. **צה. ראה** במשיב נפש (נמוק' שם) שדן בדברי הראש יוסף. וראה במהרש"א (נמוק' שם) מה שדן לפי דברי התוספות, בדברי הגמרא לקמן (ע"ב). וראה בעוד יוסף חי (נמוק' שם) שתמה על דברי המהרש"א. **צו. ראה** בפני יהושע (ד"ה תמר) שכתב לבאר כן, אמנם כתב שמדברי רש"י ותוספות בסוגייתנו נראה שלא פירשו כדבריו. והובאו דבריו לעיל בסמוך.

לשומרו אין בו פסול היסח הדעת[צז], אם כן כל שכן כשאינו צריך שימור כגון כשנפסל בדם ובבעלים, לא שייך היסח הדעת[צח].

יישוב קושיית הגמרא שהכוונה לחטאת העוף הבאה על הספק

שם. במים עמוקים (נרס"י ד"ה ומעונר) דקדק, שלפי חכמים הסוברים (תמורה לד.) שחטאת העוף הבאה על הספק דינה בשריפה, והיא נקראת פסולה כיון שאינה נאכלת וטעונה שריפה, יש להעמיד את דברי הברייתא בחטאת זו, וצריכה עיבור צורה משום שחוששים שמא יבוא אליהו ויאמר שהיה מחויב חטאת.

הטעם שלא הקשו בגמרא מסתם משנה בשקלים שבשר הנמצא בעזרה טעון עיבור צורה

שם. הקשה **הצל"ח** (ד"ה תימיניה), למה הקשה רבי יוחנן מהמשנה במדות שהיא בסדר קדשים, וגם שהיא דעת יחיד שהרי רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה שנאה, היה לו להקשות מסתם משנה בסדר מועד (שקלים פ"ז מ"ג) שאם מצא בעזרה איברין הרי הן עולות, ואם מצא חתיכות הרי הן חטאות, ואם מצאם בירושלים הרי הם זבחי שלמים, זה וזה תעובר צורתו ויצא לבית השריפה. ואם היסח הדעת הוא פסול הגוף אם כן מדוע הצריך התנא עיבור צורה, הרי כיון שנמצא, אם כן לא ידע אדם ממנו לשומרו ונפסל בהיסח הדעת[צט]. ולכן כתב לחדש, שהיסח הדעת פוסל רק כשיודע ממנו ומסיח דעתו ממנו, אבל זה שנאבד ולא ידע בו אדם, אין זה נחשב להיסח הדעת, ולכן לא היה יכול להקשות ממשנה זו[ק].

ובגימוקי הגרי"ב (ד"ה לעיל) **ובמנחת חינוך** (מצוה קמג אות ג) העירו, שחידוש הצל"ח וראייתו מהמשנה מבוארים **בתוספות** בחגיגה (כא. סוף ד"ה המוען) **בשם ר"י והר"ר אלחנן**[קא].

ובמשיב נפש (נייטמן, ד"ה ונגמרת) **ובאחיעזר** (סוי"ת מ"ב סי' מט אות ט) כתבו, שדברי התוספות (שם) הם דווקא לדעת הסוברים שהיסח הדעת הוא פסול הגוף, ולכך לא שייך להקשות ממשנה זו על הסובר שהוא פסול הגוף, אבל לדעת הסוברים שהוא פסול טומאה, הרי יש על כל פנים ספק שמא נטמא, ומה לנו אם אין בידו לשומרם, סוף סוף לא נשמרו ויש לחוש שנטמאו. וכן אמרו **בירושלמי** (שקלים פ"ו ה"ג) שאף האבוד יש עליו דין שימור ונפסל בהיסח הדעת[קב]. **אמנם בחזון איש** (טהרות סי' י אות ו) נחלק וכתב שחידוש זה לדברי הכל הוא[קג]. **ובחתם סופר** (ד"ה תימני) כתב ליישב קושיית הצל"ח, שאי אפשר להקשות על ריש לקיש מהמשנה בשקלים, משום שיש להעמיד את דברי המשנה בשקלים באופן שעומד ורואהו נופל מיד הבעלים, שלא הסיחו דעתם ממנו לא הבעלים ולא הרואה, וכמו שמצינו בחולין (נה.) שתירצה הגמרא כן כמה משניות. **ובמרכבת המשנה** (מעלמא, פסולי המוקדשין פי"ט ה"ד) כתב, שלדעת הרמב"ם מחלוקתם של רבי יוחנן וריש לקיש היא רק לענין תרומה, אבל לדברי הכל אין קדשים נפסלים בהיסח הדעת, ולכך לא הזכיר הרמב"ם (משכנ ומושב פי"ג ה"ו) ענין היסח הדעת אלא לענין מגע עם הארץ שהוא חומר בתרומה. וכתב להכריח כן, שאם גם בקדשים נחלקו האמוראים בגדר פסול היסח הדעת, אם כן יש להקשות מהמשנה בשקלים על ריש לקיש הסובר שהוא פסול הגוף, אלא ודאי שדווקא בתרומה שגזרו בה על מגע עם הארץ, היסח הדעת פוסל, שקרוב הדבר שנגע בה עם הארץ, מה שאין כן בקדשים. ומה שהגמרא מקשה מפסולי חטאת העוף שנזרקו ללול, היינו משום שבקדשים פסולים פוסל היסח הדעת, משום שהעם הארץ אינו נזהר שלא ליגע בהם[קד].

הטעם שלא הקשו בגמרא מכל פסול בדם ובבעלים שהוא טעון עיבור צורה

שם. במקדש דוד (טהרות סי' מז אות ד) דקדק, מדוע לא הקשו בגמרא מכל פסול בדם ובבעלים שהוא טעון עיבור צורה, ואין אומרים שתיכף כשנפסל בדם ובבעלים יש בו פסול של היסח הדעת כיון שאינו ראוי עוד, וישרף מיד. **ותירץ**, לפי **המבואר בירושלמי** (פ"ק ה"ח) שספק טומאה אין בו פסול היסח הדעת, משום שהוא משמרו שלא יגע בטהרות אחרות, דהיינו שלא יתערב בטהרות אחרות הראויות לו, אם כן אף כשנפסל בדם ובבעלים אין בו פסול של היסח הדעת, כיון שעדיין משמרים אותו שלא יתערב באחרות אין זה היסח הדעת. אבל כשזורקים אותו ללול שהיה מיוחד לפסולי חטאת העוף, אי אפשר לו עוד להתערב בכשרים, ואז יש בו היסח הדעת, ולכך הקשו בגמרא שישרף מיד[קה].

לד:

גדר דין פסול בקרבן שנשפך דמו

בדם ובבעלים תעובר צורתן ויוצאין לבית השריפה. רש"י (ד"ה נדם, ד"ה ונגעליס) פירש, שכשנשפך הדם נפסל הקרבן בפסול גמור, ומכל מקום טעון הבשר עיבור צורה, כיון שאין הפסול בבשר עצמו אלא בדם. ומבואר בדברי רש"י, שכשנשפך הדם הוא נפסל מיד, ואין הדבר תלוי עד שיעבור זמן הזריקה[א]. **ובקהלות יעקב** (סי' טו) כתב לפרש בדעת רש"י לעיל (כג: ד"ה מס), שכשנשפך הדם אין כאן עדיין פסול על הבשר[ב], אלא שחסר לו דם להתיר והרי הוא ככל קדשים כשרים לפני זריקה אלא שאינו ראוי להיות ניתר על ידי זריקה, מחמת שחסר דם כשר להתירו, ולכך צריך שתעובר צורתו ויפסל בלינה. והביא ראיה לדבריו, שהרי כשנפסל מקצת מן הדם, אם יש דם הנפש יחזור ויקבל ויזרוק, הרי מוכח מכך שבשאר הקרבן אין פסול[ג].

הטעם שפסול בדם ובבעלים צריך עיבור צורה

שם. נחלקו הראשונים בטעם שפסול בדם ובבעלים צריך עיבור צורה. **רש"י** (ע"פ ד"ה נדם, עג: ד"ה תעובר) **ותוספות** (לקמן פב. ד"ה נטלמך) כתבו, שהוא מסברא משום בזיון קדשים, וביאר רש"י שכיון שאין פסולו חמור, אין שורפים אותו בבזיון. **ורבינו חננאל** (ד"ה נדם) כתב, שלכך תעובר צורתו, שכל זמן שיתכן שיאכל מניחים אותם שמא יבוא אליהו ויתירנה באכילה, עד שיסריח וישתנה מצורת בשר שאי אפשר להאכל כלל, ויוצא לשריפה. **ודקדק במקדש דוד** (קדשים סי' יז אות ו), שמדברי רבינו חננאל מבואר שהטעם שפסול בדם ובבעלים טעון עיבור צורה הוא רק שמא יבוא אליהו ויטהרנו, ויש להקשות איך יכול אליהו להתיר פסול בדם ובבעלים.

וכתב (שם סי' כ אות י) שיש לפרש שרבינו חננאל סובר שמלבד מה שיש כח ביד נביא להתיר איסור לשעה, יש לו גם כח להכשיר פסול שיהא קרבן כשר[ד], ואם כן אפשר שיבוא אליהו ויכשיר את הקרבן הפסול לשעה, ויהא קרבן כשר, ויהא גם מצוה לאוכלו[ה]. ושוב כתב לדחות, שאין כח ביד נביא להכשיר פסול שיהא הקרבן כשר אפילו לשעה[ו].

האם יש איסור להותיר בשר שנפסל וטעון עיבור צורה

שם. כתב **הצל"ח** (שם. נרס"י ד"ה שאם), שזבח שנפסל יש עליו לאו "בל תותירו" ומחויב לשרפו מיד. והקשה **במנחת חינוך** (מצוה קמב אות ג), שאם כן מדוע

צז. **ראה** בדין זה להלן בסמוך בהרחבה [בענין "הטעם שלא הקשו בגמרא מסתם משנה בשקלים"]. צח. **ועיין** בבית יצחק (שם אות ט) מה שהעיר על דבריו. וראה באבני זכרון (סוי"ת מ"ב סי' נג אות ה) שדן בתירוץ זה. צט. **ועיין** שם שביאר שאין לומר שדעת יחיד הוא. ק. **ראה** באבני זכרון (סוי"ת מ"ב סי' נג אות ד-ו) שדן בקושיית הצל"ח ובתירוצו. קא. **ראה** משמרות כהונה (חגיגה נמוסי' שם) ופרחי כהונה (שם) ובכתר המלך (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ד) מה שדנו בדברי התוספות (שם). ובמקדש דוד (טהרות סי' י אות ו) תמה על דברי התוספות (שם), שכיון שהיסח הדעת פוסל מחשש טומאה, מה לי היה בידו והסיח דעתו, ומה לי כשלא היה בידו. ועיין שם מה שתירץ, ומה שכתב עוד במקדש דוד (שם סי' מז אות ח). וראה באור שמח (פנהדרין פט"ו ה"ו) שהוכיח מהירושלמי בשקלים (פ"ו ה"ג) שלא כדברי התוספות בחגיגה. קב. **וראה** ברש"ש (ד"ה תימיניה) שהעיר בזה מדברי הירושלמי. קג. **ועיין** שואל ומשיב (סוי"ת, מהדו"ק ס"ג סי' קמז) שלדעת הירושלמי פסול היסח הדעת הוא מן התורה, ואף כשהוא אבוד הוא נפסל משום היסח הדעת, אבל להבבלי הוא מדרבנן, ואין היסח הדעת כשאבוד. קד. **ועיין** שם עוד מה שביאר בדעת המסקנא. ועיין בית יצחק (סוי"ת דקשוט דרוש כג אות ט) שדחה דברי המרכבת המשנה. קה. **וראה** עוד בזה בשפת אמת (ע"ז ד"ה אלא). א. **במקדש דוד** (סי' לג סק"ו ד"ה וכמשנה) כתב שאם נשפך כל הדם הוא פסול בפני עצמו ולא רק שחסר זריקה. ונפקא מינה שאם יחשוב בשחיטה על מנת לשפוך את כל דמו, לפי רבי יהודה שמחשבה כמעשה (זבחים לה:) יהיה פסול. ועיין עוד במקדש דוד (סי' יז סק"ח) שכשנשפך הדם חל מיד דין שריפה, אלא שצריך שתעובר צורתו, והעיבור צורה הוא רק תנאי בשריפתו אבל דין שריפה חל תיכף משנפסל. אבל כשהפסול הוא בבעלים שהוא טעון עיבור צורה, אין העיבור צורה רק תנאי בשריפה, אלא כל חלות דין שריפה נעשה רק אחר עיבור צורתו שנעשה נותר. שלכאורה אף שהבעלים אינם יכולים להתכפר, מכל מקום מדוע הקרבן עצמו פסול ולא יאכל הבשר, שהיכן מצינו שכל שאין הבעלים מתכפרים ואינם יכולים להתכפר בהקרבן, הקרבן עצמו יהיה פסול. וביאר על פי המבואר בזבחים (פו:) שכל זריקה שאינה מכפרת אינה מתרת בשר באכילה, ואם כן כיון שכל זריקה שאינה מכפרת אינה יכולה להתיר את הבשר [חוץ משלא לשמו, שכיון שנעשית נדבה נמצא שהבעלים מתכפרים בו כשאר נדבה], א"כ כשאין הבעלים יכולים להתכפר אין הזריקה יכולה להתיר הבשר, ולכך הקרבן פסול ואינו נאכל משום חסרון זריקה, ולפי"ז עדיין אינו פסול כלל אלא שמחוסר זריקה, והוא כלפני זריקה ואינו נפסל אלא לאחר שתעובר צורתו ויעשה נותר. אבל כשנשפך דמה או יצא דמה הפסול הוא על כל הקרבן וטעון שריפה, שהדם נפסל או נאבד ואין דם ועל ידי זה נפסל הבשר עצמו, משום שאם אין דם אין בשר כמבואר לקמן (עז.). ב. **וכן** מבואר בדברי רש"י (לקמן פב: ד"ה נשפך שמה) שכתב שאין כאן זריקה ולא הותר הבשר. כלומר, שאין פסול בקרבן, רק שחסר הזריקה. ג. **ומה** שאין כן דם חטאת שנכנס לפנים שחל פסול בקרבן ונשרף מיד, לפי רש"י. וראה בירושלמי (פ"ו ה"ע), שלפי חכמים (זבחים פב.) שאם קיבל דם החטאת בשתי כוסות והכניס אחת לפנים, אף השניה נפסלת, וישרף הקרבן מיד, ובמקדש דוד (סי' יז סק"ו) ביאר, שאין הפסול ב"דם" אלא פסולו בגופו ובכל הקרבן אף לגבי הדם שלא נכנס בפנים, וכמו בפיגול שאף שחשב בעבודת הדם לזרוק דמו למחר או לשפוך שירים למחר, ועל הבשר לא חשב כלל, הרי זה נחשב שפסולו בגופו ואינו טעון עיבור צורה כיון שעל ידי זה נפסל כל הקרבן. וכתב, שלפי התוספות לקמן (פב. ד"ה נטלמך) הכנסת מקצת דמה פוסל רק את שאר הדם שלא נכנס, והבשר אינו נפסל ואין נחשב שפסולו בגופו, אלא שפסולו ב"דם". ד. **שכן** מוכח בירושלמי (מגילה פ"ק ה"ט-יב) שאין הבמה ניתרת אלא בנביא, ושלשה איסורים הותרו בשיו של שמואל (שמואל ב' יד לא), שהקריב הוא ועורו, ומחוסר זמן, ולוי הה איסורים, ועוד שבע עבירות הותרו בפרו של גדעון (שופטים ו כה), אבנים פסולות, עצי אשרה, מוקצה, נעבד, לילה, זר ואיסור במה. ה. **וביאר**, שאף שגם כשפסולו בגופו יש כח ביד נביא להכשיר לצורך שעה, מכל מקום אין חוששים בו שמא יבוא אליהו ויכשירנו, אלא שורף אותו מיד כיון שעכשיו פסול הוא ומצוה לשורפו, אבל בפסול בדם ובבעלים הרי בזיון קדשים הוא לשרוף מה שאין פסולו בגופו, וההיתר לשורפו הוא רק מכיון שסוף סוף אי אפשר לאוכלו ויבוא לידי שריפה, לכך אף שהיה אפשר לשורפו תיכף, אך כיון שאפשר להיות במציאות שיהיו להם אוכלים אחר כך ולא יבוא לידי שריפה אסור לשורפם, כמו בתרומה תלויה שאין שורפים שמא יבוא אליהו ויתירנה, ומבואר לעיל (יג.) שתרומה תלויה בערב הפסח שורפים, כיון שאין אליהו בא בערבי יום טוב וסוף סוף יבואו לידי שריפה. ו. **ומה** שמצינו בשיו של שמואל ובפרו של גדעון שכמה איסורים הותרו על ידי נביא, כמובא בהערה לעיל בסמוך, יש לבאר שזהו דווקא בקדשי שעה שהם קרבים על פי נביא ומשונים בעבודתן וכמבואר ברמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ג ה"ז).

כשהפסול בדם ובבעלים תעובר צורתן ולא ישרפנו מיד, והרי אם אין שורפם מיד הרי הוא עובר על לא תעשה של 'בל תותירו', ואם ישרפנו מיד הוא רק בזיון קדשים כמבואר **ברש"י** לקמן (עג: ד"ה מעופר), ואם כן עדיף שישרפנו מיד ויעבור על איסור בזיון קדשים, ממה שיעבר צורתו ויעבור על 'בל תותירו'. ומתוך קושיא זו הכריח שזבח שנפסל ואינו ראוי לא לאכילת אדם ולא לאכילת מזבח אין עליו איסור לאו להותירו עד הבוקר, ואף שבודאי מצוה מן המובחר לשרפו מיד, משום שיש מצוה לשורפו וזריזים מקדימים למצוות, מכל מקום אין בזה לא תעשה, ולכך כשהפסול בדם ובבעלים תעובר צורתן ויוצאים לבית השריפה. **ובאחיעזר** (סוי"מ מ"ב סי' כו אות ו) כתב ליישב את קושיית המנחת חינוך, שכיון שאנוס הוא ואסור לשרוף מספק, כיון שהוא טעון עיבור צורה, אינו עובר על הלאוין.

מדוע אינו שורפם מיד כיון שנפסלו בהיסח הדעת

אמר ליה האי תנא תנא דבי רבה בר אבוה הוא דאמר אפילו פיגול טעון עיבור צורה. הקשה **השפת אמת** (ד"ה ת"ל), שמכל מקום מדוע כשנפסל בדם ובבעלים צריך עיבור צורה, שכיון שנפסל יכול להסיח דעתו משמירה ולשרוף מיד, וגם יש להקשות מדוע לא הקשתה הגמרא בתחילה בפשיטות מברייתא זו. וביאר, שהגמרא סוברת שגם לאחר שנפסל צריך עדיין שמירה מטומאה, ולכך אינו מסיח דעתו משמירתו, ואינו נפסל מאליו בהיסח הדעת כל שלא הסיח דעתו.

האם דיחוי בקרבן נחשב כפסולו בגופו שאינו טעון עיבור צורה

שם. במקדש דוד (סי' לג אות ג ד"ה ומי דמוי) כתב לדון האם כשנדחה הקרבן מהקרבה הוא נשרף מיד, וכגון כשנתערבו אברי קרבן בעל מום עם אברי קרבן כשר, משום התערובות אי אפשר להקריבם כלל. והוכיח ממה שכשנפסל בדם ובבעלים טעון עיבור צורה, ולכאורה היה ראוי שיהיה נשרף מיד כיון שחל גם פסול דיחוי, אלא מוכח מכאן שאין הדיחוי גורם שישרף מיד. וכתב שאפשר שהדבר תלוי בסיבת הדיחוי, שאם סיבת הדיחוי היא בדם ובבעלים הרי הוא טעון עיבור צורה אף שהבשר בעצמו נדחה, אבל אם סיבת הדיחוי היא בבשר עצמו, אפשר שאינו טעון עיבור צורה.

והביא מה ששנינו (זבחים עז.) באברי חטאת שנתערבו באברי עולה שלשיטת חכמים תעובר צורתן ויצאו לבית השריפה, ובאברים שנתערבו באברי בעל מום לדעת חכמים יצאו לבית השריפה והיינו מיד (שם ע"ב), ויש לבאר טעם החילוק ביניהם, שאברים שנתערבו באברי בעל מום הכל דחוי מחמת התערובת, וסיבת הפסול היא בגופו, שמה שאינו קרב אבר זה היינו מפני שהוא ספק בעל מום, וכיון שאף אם עבר והקריבן הרי הוא פסול משום דיחוי, אם כן סיבת הדיחוי היא בגופו מפני שהוא ספק פסול'. ובאברי חטאת שנתערבו באברי עולה לא שייך לפוסלם משום 'דיחוי', שמה שאברי חטאת נפסלו מאכילה אין זה נחשב לדיחוי, וכמבואר **בתוספות** בבבא מציעא (נג: ד"ה אוצר החכמה), ולכך טעון עיבור צורה. וכן מה ששנינו לעיל (ע"ב) שפסולי חטאת העוף שנפסלו בהיסח הדעת תעובר צורתן ויצאו לבית השריפה, וסברה הגמרא לדייק שהיסח הדעת פסול טומאה הוא ולכך טעון עיבור צורה משום שהוא רק ספק טומאה, ולכאורה הרי הוא פסול משום 'דחוי' וראוי שישרפנו מיד, אלא כיון שחטאת העוף כולה לאכילה, מה שנפסלה מאכילה אין זה נחשב לדיחוי.

בדין בשר שיצא חוץ לקלעים לשיטת רבי יהושע ובגירסת קושיית הגמרא

איתיביה נטמא או שנפסל הבשר או שיצא חוץ לקלעים רבי אליעזר אומר יזרוק רבי יהושע אומר לא יזרוק ומודה רבי יהושע שאם

ז. **ראה** בתוספות לקמן (פב. ד"ה נפלמ"ח), שדנו שלא יחול פסול 'נותר' משום שלא היה ראוי לאכילה. ובמקדש דוד (סי' ח אות ג ד"ה מיהו) פירש כן אף למסקנת התוספות, שלא חל פסול נותר היות ולא ראוי לאכילה, ורק נאמר דין שריפה משום פסול דם. אבל האחיעזר (סוי"מ מ"ב סי' כו סק"ה) נקט שלמסקנת התוספות ודאי שיש פסול נותר. וראה מה שכתב הצל"ח בספרו נודע ביהודה (סוי"מ מהדו"ב יו"ד סי' נג), לדון בחידושו. ח. **וראה** בזה בקהלות יעקב (סי' טו ד"ה ועפמ"כ). ט. **ועיין** שם מה שביאר בקושיית הגמרא לעיל (ע"ב) מפסולי חטאת העוף שזרקום ללול, ונפסלו בהיסח הדעת, ואין אומרים שעדיין אינו מסיח דעת מלשומרם. וראה עוד בזה במקדש דוד (טהרות סי' מז אות ד), והובאו דבריו לעיל (ע"ב) בענין 'הטעם שלא הקשו בגמרא מכל פסול בדם ובבעלים שהוא טעון עיבור צורה'. י. **ואינו** דומה לנפסל בדם ובבעלים שטעון עיבור צורה אע"פ שהבשר נדחה, שסיבת הדיחוי היא בהדם ולא בבשר לכך הוא טעון עיבור צורה. יא. **בטעם** שלפי רבי יהושע לא יזרוק לכתחילה, ראה באחיעזר (סוי"מ מ"ב סי' מב ס"ק ג-ג), שלפי רש"י בזבחים (קד. ד"ה מדי) בדרשה 'אין בשר אין דם' נאמר שפסול לזרוק רק לכתחילה. ולפי התוספות (שם ד"ה מלק, לקמן עמ. ד"ה ויניחיך) האיסור לזרוק הוא רק מדרבנן גזירה משום נשרף או נאבד הבשר שבזה אין הציץ מרצה. ובחזון איש (זבחים סי' ד ס"ק יא) כתב, שדבר זה תלוי במחלוקת הבבלי והירושלמי, שמדברי הירושלמי (פ"ו ה"ה) מבואר שהציץ אינו מרצה לזרוק לכתחילה. אבל בבבלי (יומא ו. גיטין נד.) נראה שמרצה לזרוק לכתחילה. וראה עוד בכנסת הראשונים (מנחות כה. תוס' ד"ה קפלי) שתלה מחלוקת זו במחלוקת אם ריצוי ציץ הוא בשעת הטומאה או בשעת ההקרבה, שרש"י (יומא יז: ד"ה בין) סובר שציץ מרצה בשעת הטומאה, ואם כן יש לומר שפקעה הטומאה ומרצה אף לזרוק לכתחילה. אכן שיטת היד רמה (סנהדרין יב: ד"ה ומקטי עלה) שהציץ מרצה בשעת ההקרבה, אם כן כשמעלה למזבח עדיין הוא בטומאה, ואם כן יש לומר שלכתחילה אסור. ובביאור שיטת רבי יהושע שאם זרק הורצה, ראה קהלות יעקב (סי' נח ד"ה לקן). יב. **בליקוטי** הלכות (זבחים ג.

זרק הורצה וכו' **אלא אי אמרת פסול הגוף הוי אמאי הורצה"א.** **רש"י** (ד"ה רבי יהושע) פירש, שהפסול ביצא חוץ לקלעים היינו בבשר קדשי קדשים"ב, שמחיצה שלהן היא חומת העזרה, ככתוב בהם (ויקרא ו ט) 'בחצר אהל מועד יאכלוה', ואם יצא הבשר משם, הרי הוא נפסל, כמבואר לקמן (פב.) שלמדו כן מהפסוק (שם י יח) 'אל הקודש פנימה'. ובקושיית הגמרא פירש רש"י (ד"ה מ"ל, ד"ה הכי גרסינן) שהגירסא היא 'אלא אי אמרת פסול הגוף הוי אמאי הורצה', אבל אין שייך לגרוס 'פסול הגוף מי קא מרצי ציץ', שהרי במשנה נזכר פסול יוצא, וגם על פסול יוצא לא מרצה הציץ, כמבואר לעיל (טז:) שאינו נושא אלא עון טומאה. ופירש, שהדין שאם זרק הורצה, היינו שזריקה מועלת ליוצא כיון שהוא נפסל רק משום חסרון מחיצות, דהיינו שהיה חוץ למחיצתו, וכמבואר במנחות (יב.)"ג. **ובגור אריה** (ד"ה מ' אמרת) כתב ליישב את הגירסא שלפנינו, שהרי לפסול יוצא הזריקה מועלת, אבל לפסול הגוף אינה מועלת, ושייך רק ריצוי ציץ, ועל זה מקשה הגמרא שאין הציץ מרצה על פסול הגוף"ד.

ובתוספות רי"ד (מהדו"ק, ד"ה מיתניה) כתב, שדברי רש"י דחוקים הם, ופירש שאין גורסים בברייתא 'או שיצא', אלא 'שנטמא או שנפסל', ולעולם אם יצא, אף אם זרק לא הורצה. ולפי זה אפשר לגרוס בקושיית הגמרא 'פסול הגוף מי מרצה ציץ', שהרי לא נזכר במשנה פסול יוצא.

בדברי התוספות שלרבי יהושע הזריקה מועלת אף להרצאת הקרבן

שם. התוספות (ד"ה שפס) כתבו כפירוש רש"יטי, שאמנם אין הציץ מרצה על היוצאטז, אבל לרבי יהושע זריקת הדם מועלת ליוצא, וכשיטת רבי עקיבא (מעילה ו:) שזריקה מועלת להוציא את הבשר מידי מעילה, שבשר קדשי קדשים שנפסל ביוצא, לאחר זריקה אין בו מעילה, כזריקה כשירה, וכל שכן שהזריקה מועלת להרצאת הקרבן, שהרי מצינו שלהוציא מידי מעילה חמור הוא יותר מהרצאה, שכן לרבי אליעזר הסובר שיזרוק ומועלת הזריקה להרצאה, אין הזריקה מועלת להוציא מידי מעילה (שם), וממילא לרבי עקיבא שהיא מועלת להוציא מידי מעילה, כל שכן שהיא מועלת להרצאה.

ובאור המהרש"א (נמוסי שם) שלרבי אליעזר עדיפה הרצאה מלהוציא מידי מעילה, שלענין הרצאה אמר שיזרוק לכתחילה, ולענין להוציא מידי מעילה, אפילו בדיעבד אין הזריקה מועלת, וכמו כן לרבי יהושע לא עדיפה הוצאה מידי מעילה מהרצאה, שלהוצאה מידי מעילה אין מועיל אלא בדיעבד, שאם נאמר שיזרוק 'לכתחילה' להוציאה מידי מעילה, אם כן לרבי יהושע הוצאה מידי מעילה עדיפה מהרצאה, ולא שייך לדון את הקל וחומר שכתבו התוספות.

ובקרן אורה (מעילה ו: ד"ה ממ) **וברש"ש** (נמוסי שם) תמהו על הוכחת התוספות משיטת רבי אליעזר שהרצאה קלה היא מהוצאה מידי מעילה, שהרי טעמו של רבי אליעזר הוא שלענין הרצאה זורק לכתחילה אפילו אם אבד הבשר לגמריז, אף שלענין מעילה אין הזריקה מועלת, ואם כן אין ללמוד ממה שזריקה מועלת ליוצא, שגם לענין הרצאה היא מועילה.

בשיטת התוספות במנחות שלרבי יהושע אין זריקה מועלת ליוצא אלא להרצאה

שם. התוספות במנחות (יב. ד"ה ה"מ, נמירון הש"ס) כתבו, שלעולם רבי יהושע סובר שאין מועיל זריקה ליוצא לענין להפקיע ממנו דין מעילה, אבל הזריקה מועילה לענין הדין ש'אם אין בשר אין דם', והיא מרצה בדיעבד. **ובאחיעזר** (סוי"מ מ"ב סי' מב סק"ד) ביאר טעם החילוק, שדין מעילה הוא בבשר עצמו, ואם הבשר נפסל ביוצא, אין מועיל שתחול עליו דין זריקה להפקיע את המעילה. אבל דין 'הרצאה' תלוי בדם והרי אין בו פסול, לכן מועיל הרצאה אפילו שהבשר יצאיח.

זבח תודה ד"ה ומיתניא) כתב בדעת הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ח הכ"ח) שגם בשר קדשים של קדשים קלים שהם מחוץ לעזרה בשעת זריקה, הזריקה אינה מתרת האכילה, אף שלא חל 'פסול' יוצא. וזהו שלא כדעת הכסף משנה בדעת הרמב"ם (שם). וראה בזה בחידושי הגרי"ז (מנחות יב. ד"ה ממ). יג. **המהרש"א** (נכתב"י ד"ה מ') ביאר את דברי רש"י, שאין הכוונה שבפסול יוצא מרצה הציץ בדיעבד, שאם כן לפי רבי יהושע אין חילוק בין פסול טומאה לפסול יוצא, שבשניהם לכתחילה אין הציץ מרצה ובדיעבד מרצה, והרי בפסוק נאמר שאינו נושא אלא עון טומאה. אלא כוונת רש"י היא שביוצא בדיעבד הורצה ממילא בלא הציץ, משום שפסול יוצא שהוא משום חסרון מחיצות נחשב לפסול מחמת דבר אחר. ועיין בזה בתוספות רבינו פרץ (ד"ה מ"ל). וראה עוד באחיעזר (סוי"מ מ"ב סי' מב ס"ק ב-ג) שדן באריכות בדברי רש"י. וכתב האחיעזר (שם סק"ו) שזריקה מועילה ליוצא וטמא רק אם יצא לאחר קבלת הדם, אבל אם נטמא קודם הקבלה אין הזריקה מועילה משום שצריך דווקא ריצוי ציץ. ועיין שם מה שביאר בזה בדעת הרמב"ם. ועיין באחיעזר (שם סק"ה) שכתב לבאר באופן מחודש שפסול 'יוצא' שייך רק 'בקדשי ה'', ולכן הגם שנפסל ביוצא עדיין הוא 'קדשי ה'', שאם לא כן לא היה נפסל. אבל פסול טומאה והיסח הדעת שייך גם בתרומה וחולין, ולכן אינו נחשב כבר קדשי ה', ואינו בשר קדשי ה' שתועיל הרצאה מחמתו. יד. **וכעין** זה כתב ליישב בברך משה (נכתב"י ד"ה מ"ל). טו. **ביאור** דברי התוספות על פי מהר"ם (נמוסי שם). טז. **באור** הישר (נמוסי שם) העיר, שהתוספות ביארו לשיטת רבי יהושע שאין הציץ מרצה על היוצא, וזריקה מועלת ליוצא כרבי עקיבא, אמנם רבי עקיבא עצמו סובר שהציץ מרצה על היוצא, כמבואר בתוספתא (מעילה פ"ח). וראה בשיטות רבי יהושע ורבי עקיבא, בתוספות לקמן (עמ. ד"ה הא) ובמנחות (יב. ד"ה הכי מילי). וראה עוד באחיעזר (סוי"מ מ"ב סי' מב סק"ח-ט) שדן בדברי התוספות. יז. **ולא** משום שהזריקה מועילה להחשיב את הבשר שהוא כשר. יח. **ועיין** שם שדן בתירוץ התוספות במנחות, מדברי הגמרא בסוגייתנו.

הטעם שמועיל ריצוי ציץ בקרבן שנפסל משום דיחוי

ומודה רבי יהושע שאם זרק הורצה. בחידושי רבי שמואל (סי' יג אות ג) הקשה, לגבי דם שנטמא מה יועיל זה שהציץ מרצה, הרי הקרבן נפסל משום דיחוי. ותירץ לפי דברי **המהרש"א** (ע"פ גמ' ד"ה למה) לענין היסח הדעת שכיון שהוא בא מפסול טומאה מועיל בו ריצוי ציץ כשם שהוא מועיל לענין הטומאה, וכמו כן יש לומר שכיון שהדיחוי בא מכח הטומאה מועיל בו ריצוי ציץ כפי שמועיל על הטומאה.

קושיא שאפשר שנפסל הבשר כשנגע בחטאת פסולה

מאי נפסל לאו בהיסח הדעת. במשיב נפש (ד"ה מאי נפסל) דקדק, שהרי מבואר לקמן (מה.) בדרשת הפסוק (ויקרא ו כ) 'כל אשר יגע בבשרה יקדש', שאם היתה החטאת פסולה תפסול, **ורש"י** (שם ד"ה כל) פירש, שאם היתה פסולה כגון פיגול או פסול אחר, תפסול אף זו שבלעה ממנו, אם כן שייך אופן שנפסל הבשר כולו על ידי שנגע בכולו בפיגול וכדומה, באופן שנאסר כולו.

ביאור קושיית הגמרא לשיטת הרמב"ם שקדשים אינם נפסלים בהיסח הדעת

שם. במרכבת המשנה (הלכות פסולי המוקדשין פי"ט ה"ד) כתב, שלדעת **הרמב"ם** מחלוקתם של רבי יוחנן וריש לקיש היא רק לענין תרומה, אבל לדברי הכל אין קדשים נפסלים בהיסח הדעת, ולכך לא הזכיר הרמב"ם ענין היסח הדעת אלא לענין מגע עם הארץ שהוא חומר בתרומה (משנה פי"ג ה"ו), שדווקא בתרומה שגזרו בה על מגע עם הארץ, היסח הדעת פוסל, שקרוב הדבר שנגע עם הארץ, מה שאין כן בקדשים[יט].

ולפי דבריו כתב לדקדק מדוע מקשה הגמרא לעיל (נע"ב) מפסולי חטאת העוף שנזרקו ללול, שייפסלו בהיסח הדעת, והרי אין קדשים נפסלים בהיסח הדעת. וביאר, שזהו משום שבקדשים 'פסולים' פוסל[אוצר החכמה] היסח הדעת, משום שהעם הארץ אינו נזהר שלא ליגע בהם. וביאר, שמה שסברה הגמרא לפרש ש'נפסל' הוא בהיסח הדעת, היינו שבתחילה נפסל הדם ואחר כך נוסף על הבשר פסול היסח הדעת, שאם לא כן הרי אין פסול היסח הדעת בקדשים[כ].

הוכחה מקושיית הגמרא שפסול היסח הדעת הוא מן התורה

אי אמרת בשלמא פסול טומאה הוי היינו דמשכחת לה דמרצי ציץ אלא אי אמרת פסול הגוף הוי אמאי הורצה (ציץ). בשפת אמת (ע"פ ד"ה היסח) כתב לדון אם היסח הדעת פוסל מן התורה או רק מדרבנן[כא], וכתב להוכיח שהפסול הוא מן התורה מקושיית הגמרא שלהסובר שהוא פסול הגוף מדוע הורצה, שאם מן התורה לא נפסל משום היסח הדעת, ודאי הורצה כיון שהפסול הוא רק מדרבנן. וכמבואר ביבמות (שם) שכיון שמן התורה הציץ מרצה, אין חכמים יכולים לתקן שלא ירצה ציץ, שנמצא שהקרבן האחר שיביא, מן התורה הוא חולין לעזרה[כב].

הגמרא סוברת שפסול הגוף פסול אף בדיעבד

שם. בשלמי תודה (לקמן עמ: גרסי' ד"ה אלא) דקדק, שלכאורה יש לתרץ שלכך הורצה פסול היסח הדעת אף שהוא פסול הגוף, משום שהפסוק 'משמרת תרומתי' שממנו למדים פסול היסח הדעת, אינו לעכב בדיעבד. וביאר, שהגמרא סוברת שפסול הגוף פסול אף בדיעבד כמו אבוד ושרוף שלרבי יהושע הוא פסול אף בדיעבד, כמבואר לקמן (שם).

האם כשנפסל בטבול יום יש בו פסול של היסח הדעת

מאי נפסל נפסל בטבול יום. פירש רש"י (ד"ה נפסל), שהבשר נפסל מדין טומאה כיון שנגע בו טבול יום, ולכך מועיל בו ריצוי ציץ. **התוספות** לעיל (ע"ב ד"ה למה) כתבו בשם הר"ר **אלחנן**, שלאחר שפסולי חטאת העוף נזרקו ללול, הם נפסלים בהיסח הדעת. **ובמהרש"א** (גמ' שם) דקדק, שהרי גם טומאה מביאה להיסח הדעת כמבואר לעיל (ע"ב) לגבי שתילי תרומה שנטמאו[כג], ואם כן גם בנטמא או בנפסל בטבול יום הרי הוא מסיח דעתו מן הבשר, והיסח הדעת פסול הגוף הוא, ואם כן קשה מדוע הורצה[כד]. וכתב ליישב, שכיון שההיסח הדעת בא מן הטומאה, שייך לומר שהורצה לענין הטומאה עצמה[כה]. **ובראש יוסף** (ד"ה מרי) תמה על תירוץ המהרש"א, שמה בכך שעל ידי טומאה בא ההיסח הדעת, מכל מקום הפסול של היסח הדעת להיכן הלך. וכתב ליישב באופן אחר, שמה שפירש רש"י (ע"ב ד"ה נהיסמ) שכיון שנטמאה אין משמרה עוד ומסיח דעתו, היינו שכך היא דרך בני אדם, אבל אם אירע שאף משנטמאה בספק הוא עדיין משמרה, אם כן אינו היסח הדעת ואין בו אלא פסול טומאה, ובדיעבד אם זרק, הציץ מרצה על קרבן יחיד על הטומאה.

ובפני יהושע (ע"ב ד"ה גמ') כתב ליישב בשתי דרכים: **א. שרש"י** (ע"ב ד"ה נהיסמ) פירש, שההיסח הדעת הוא משנטמאו[כו], אמנם יש לפרש שנפסלו בהיסח הדעת היינו כגון ששתלן, שבודאי משעה זו הסיח דעתו ולא שמרה כראוי, ואם כן לפי זה מבואר שאין לפרש שכוונת המשנה היא שנפסלו בהיסח הדעת משום הטומאה, שדווקא כששתלן ואינו שומר עליה, נחשב להיסח הדעת כיון שבידים הסיח דעתו ממנה, מה שאין כן בקרבן שנפסל שלא הסיח דעתו ממנו בידים. **ב. שדברי רש"י** (שם) שכשנטמאו מתחילה הסיח דעתו, היינו לפי הסובר שהיסח הדעת פסול טומאה הוא, מה שאין כן להסובר שהיסח הדעת פסול הגוף הוא, משום מעלה תיקנו חכמים שלא יסיח דעתו מהם אלא לשומרם בשמירה מעולה בין בקדשים ובין בתרומה, ואם כן לא שייך הפסול של היסח הדעת אלא כשהסיח דעתו ממנה כגון שלא הניחה במקום המשתמר, ולא כשנטמא, ולכך אף שנפסל בטבול יום אין בו פסול של היסח הדעת.

ובעוד יוסף חי (גמ' שם) כתב ליישב, שלגבי שתילי תרומה כשנטמאו הוא מסיח דעתו מהם, שכיון שנטמאו שוב אין לו צורך בהם, אלא שנמלך אחר כך ושתלן, אבל כשנטמא או נפסל הבשר לא הסיח דעתו ממנו ובדעתו היה לזרוק הדם כמו שאירע לאחר מכן. ואפילו להסובר לקמן (פ:) שדווקא אם זרק בשוגג הורצה, יש לפרש שלא נודע לו שנטמא, אלא לאחר שזרק.

ובמשמרות כהונה (ע"ב גמ' שם) כתב ליישב, שאין הדבר מוכרח שכשנטמאו הוא מסיח דעתו מהם[כז], שאפשר שאין מסיח דעתו מהם, ודווקא בשתילי תרומה משום שזרעם בקרקע הוא מסיח דעתו. וביותר מסתבר לומר שבקרבן שנפסל אינו מסיח דעתו, שכיון שעל ידי טומאה אם זרק הורצה, וכשנפסל בהיסח הדעת לא הורצה, לכך לא יסיח דעתו בשביל שהציץ יוכל לרצות עליו[כח].

מדוע לרבי יוחנן אין לתמוה שנפסל היינו שנטמא

אי הכי היינו טמא[כט]. במשנת יעבץ (מו"ק סי' כג אות ג) דקדק, שהרי גם לרבי יוחנן שהיסח הדעת הוא פסול טומאה, יש להקשות מדוע נקט התנא גם שנפסל, והרי פסול היסח הדעת נכלל ב'נטמא'. וכתב ליישב, שגם לפי רבי יוחנן אין היסח הדעת פסול טומאה ממש, אלא הוא פסול מיוחד של היסח הדעת הנלמד מ'משמרת תרומתי' שצריך לשומרה ולא להסיח דעת, ופסול זה הוא דווקא כשיש חשש טומאה, אבל אם יבוא אליהו ויטהרנה שומעים לו, שהרי הוברר הדבר שהיה שמור מטומאה. ומה שהציץ מרצה עליו זה משום שהוא בא מכח טומאה[לא].

החילוק שבין שני אופני הטומאות

תרי גווני טמא[לב]. בתוספות רי"ד (מהדורת מלינסקי, ד"ה תרי) ביאר החילוק שבין שני אופני הטומאות, שכשנטמא הרי הוא מטמא אחרים, אבל כשנפסל בטבול יום הוא 'פסול' ואינו מטמא אחרים. וכתב שזהו שלא כרבי מאיר, ששנינו במסכת פרה (פי"ח מ"ד) שלדעת חכמים טבול יום פוסל בין בתרומה ובין בקודש, ולפי רבי מאיר דווקא תרומה נפסלת בטבול יום, אבל הקודש נטמא ופוסל אחרים.

בכוונת דברי רבי ירמיה שהבבלאים טפשים הם

כי סליק רבין אמרה לשמעתיה קמיה דרבי ירמיה ואמר בבלאי טפשאי משום דיתבי בארעא דחשוכא אמריתון שמעתתא דמחשכו. רש"י (ד"ה בזה, באחיעזר (שו"ת יו"ד סי' ו אות ז) ובחזון איש (או"ח סי' קכד לדף לד. ד"ה למה לי) ובקהלות יעקב (סי' לח). **כו. שיש** להקשות על פירושו, שכיון שמוזהר הוא לשמור תרומה טמאה אם כן מן הסתם לא הסיח דעתו מהם ושמרה כראוי. **כז. ושלא** כפירוש **רש"י** (ע"ב ד"ה נהיסמ). **כח. וראה** בידי משה (דרייסם, ע"ב גמ' שם) שדן בדברי המהרש"א והמשמרות כהונה. ובקהלות יעקב (סי' לח ד"ה אלא) כתב להיפך, שבשתילי תרומה שאפשר שעל ידי ששתלם תפקע הטומאה, שייך שיסיח דעתו מלהחזירם לקדושתו, אבל בקדשים שנפסלו לגמרי שאי אפשר להחזירם עוד לקדושתם, לא שייך שוב ענין פסול היסח הדעת. וראה במשיב נפש (ד"ה מאי נפסל) ביישוב קושיית המהרש"א. **כט. וראה** מאמר מרדכי (סגרון, ד"ה אלא) שדן בסברות המקשה והתרצן. **ל. וראה** משנת אברהם (פריימס, מ"ב סי' ג ענף ב ד"ה ופסבר) מה שכתב ליישב. **לא. וכמבואר** במהרש"א (ע"ב גמ' ד"ה למה לי). ולפי זה ביאר, מה שכתב הרמב"ן (חולין ג: ד"ה ופסס) שבקדשים ותרומה אין מטהרים ספק טומאה ברשות הרבים, שהרי צריך לשמרן בטהרה, וצריך שידע בודאות שהם טהורים, וכיון שהדין שספק טומאה ברשות הרבים טהור אינו מתורת ודאי אלא הוא ספק ומעמידים את הדבר על חזקתו שהיה טהור, אם כן בקדשים ובתרומה באופן זה הם פסולים משום הפסול שנתחדש בדין היסח הדעת, כיון שאין הדבר ודאי שהם טהורים. **לב. בגליוני** הש"ס (לקמן ג: גמ' ד"ה מי) דקדק מדברי הגמרא, שטבול יום אינו נכלל ב'טמא' סתם.

יט. ובבית יצחק (שו"ת או"ח דרכים דרוש כג אות טו) דחה את דברי המרכבת המשנה, שלא משמע כדבריו מסוגיית הגמרא. ובעיקר שיטת הרמב"ם שלא הזכיר דין היסח הדעת, ראה בהגהות רעק"א (על הרמב"ם שם). **כ. ועיין** שם עוד מה שביאר בדעת המסקנא בסוגייתנו. וכתב, שאפילו אם ריש לקיש ורבי יוחנן נחלקו בהיסח הדעת לגבי קדשים, למסקנת הגמרא אין היסח הדעת פוסל. **כא. ראה** מה שנתבאר בזה לעיל (ע"ב) בענין 'האם היסח הדעת פוסל מן התורה או מדרבנן'. **כב. ראה** בבית שערים (או"ח סי' רפה ד"ה ופיסקס) מה שפירש בדברי הגמרא ביבמות, ולכאורה לפי זה נדחית הוכחת השפת אמת. וראה במנחת אלעזר (או"ח ח"ד סי' ו אות ג) מה שהאריך לדון בענין אינו ראוי מדרבנן אם נחשב אינו ראוי מן התורה, לענין הבאת קרבן אחר. **כג. ראה** רש"י (ע"ב ד"ה נהיסמ) שכיון שנטמאו הוא מסיח דעת משמירתם בטהרה. **כד. בפירוש** רבינו חננאל (ד"ה ומוכ) כתב, שכשנפסל בטבול יום אינו מסיח דעתו ממנו [ושמא כוונתו כתירוץ העוד יוסף חי והמשמרות כהונה שהובאו להלן בסמוך]. **כה. ובעוד** יוסף חי (גמ' שם) תמה על תירוץ המהרש"א, שאם כן לגבי שתילי תרומה שנטמאו שמבואר לעיל שנפסלו בהיסח הדעת, הרי ההיסח הדעת בא מן הטומאה, ואם כן אף להסובר שהוא פסול הגוף הוא כטומאה עצמה והיה ראוי להיות הדין שכיון שפקעה הטומאה פקע גם הפסול של היסח הדעת. וראה בפני אפרים (ד"ה מאי נפסל) שתמה על תירוץ המהרש"א. וראה עוד

שמעתתא, ד"ה מתרגמ) פירש, שבבל עמוקה היא, ולכך היא חשוכה, ואמר רבי ירמיה שכשאינם יודעים טעמו של דבר, הם בודין מלבם טעם שאינו לפי האמת[לג]. **ובספר הישר** (נרניגו מס, מלק המצוות סי' מה מות ו) כתב, שמצינו שחכמי התלמוד בחרו להם תלמוד ירושלמי, שהוא עיקר הוראה, והביא ראיה לדבריו מדברי רבי ירמיה שהבבלאים טפשים הם[לד].

והריטב"א (יומא נו. ד"ה מצוה) הביא, **שהרמב"ם** כתב בתשובה (סי' תלו) שרבי ירמיה אמר כן לשיטתו בסנהדרין (מ.) ש'במחשכים הושיבני כמתי עולם' (מיכה ג ו) זהו תלמוד בבלי, והיינו משום שלא היה ברור להם טעמי הברייתות כהלכה, כפי שהיו ברורים לחכמים שבארץ ישראל[לה]. אמנם דברי רבי ירמיה נאמרו רק בימי רבה ורב יוסף ואביי ורבא שהיו טרודים לברוח מחמת השמדות, שכן מצינו שדרשו (מנחות קג:) על הפסוק (דברים כח סו) 'והיו חייך תלואים לך מנגד' זה הלוקח תבואה משנה לשנה, ואם כך ללוקח תבואה משנה לשנה, כל שכן לשמדות שיש בו סכנת נפשות. אבל לאחר מכן נתגברה התורה בבבל, וכל שכן בימי רב אשי, כמבואר בגמרא (גיטין נט. סנהדרין לו.) שמימות רבי ועד רב אשי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד.

ובחוות יאיר (שו"ת סי' קנב) כתב לבאר מה שמצינו בנדרים (מט:) שרבי זירא קרא על הבבליים שהם טפשים, שמצד גודל חביבותו של רבי זירא לארץ ישראל היה קודא דאוצר החיצונה לבני בבל שהם טפשים, ואין בזה חס ושלום נגד חסידותו ופרישותו[לו].

הרב"ז (שו"ת מ"מ סי' מא מות יג) כתב להוכיח שכשהאמוראים קראו לפעמים לאחד מן החבורה בשם גנאי, לא נתכוונו חס ושלום לאמיתת הדברים לפגוע בכבודו[לז], וכל הזרות שאנחנו רואים בדברי חכמינו, זה רק שאנחנו מביטים עליהם בעיני השכל בכח המדמה של החומר, אבל האמת לאמתו שחכמינו ז"ל ראו בכח התורה הקדושה בעיני התבונה והנשמה הטהורה, ובהיותם במצב התבונה, מופשטים היו מכל מוחש חומרי באותו מעמד ומצב, שאין שם גנאי וכבוד, ורק האמת והצדק היה לנגד עיניהם, ועל כן לא שמו ליבם אז על המוחש החומרי וכבוד המדומה, ונעשו כאויבים בשער, ויצא מפיהם לפעמים בטויים זרים, אבל אינם זזים משם עד שנעשים אוהבים זה את זה.

ובאמרי שפר (קלנקין, שו"ת סי' ל מק"ב) כתב, שמה שאמר כן רבי ירמיה על הבבלאים היינו דווקא בענייני קדשים וטומאה וטהרה, שהם דברים שאינם נהוגים אלא בארץ ישראל ולא בבבל, ולא הרבו לעסוק זה בבבל ולא היו בקיאים בזה כל כך, אבל בהלכות הנהוגות בחוץ לארץ לא מצינו בש"ס שיש גריעותא בשמועותיהם של בני בבל[לח], ולא מצינו אלא שיש עדיפות בארץ ישראל שאויר של ארץ ישראל מחכים, כמבואר בבבא בתרא (קנח:). והביא את דברי **התוספות** בסנהדרין (ה. ד"ה דהכא), שבענייני איסור והיתר בני ארץ ישראל חכמים יותר מבני בבל. והביא את דברי **השיטה מקובצת** בכתובות (עה. ד"ה וכל מד) בשם **הריב"ש**, לבאר את דברי הגמרא (שם) שכשאחד מבני בבל עולה לארץ ישראל הרי הוא חשוב כשני תלמידי חכמים שבארץ ישראל, שאמנם האויר שבארץ ישראל מחכים, אבל בני ארץ ישראל אינם רגילים ללמוד בחריפות כמו בני בבל, וטבע הארץ עדיף מן ההרגל, וכשבן בבל עולה לארץ ישראל, ההרגל והטבע מסייעים אותו, והוא נעשה עדיף מבני ארץ ישראל.

ובמפענח נעלמים (שו"ת סי' ד) כתב לבאר את דברי רבי ירמיה, שהפרסיים לא היו מניחים להדליק נרות בבתי ישראל, כמבואר בשבת (מה.), ועל כן קרא שמה 'ארעא דחשוכא'. ועוד ביאר, שבבבל לא היו מצויים נרות להדלקה, כמבואר **במדרש** (ב"ר לו ד) שאנשי בבל מתים בצער מבלי נחת בלא נר, וגם לא היה מצוי בידם שמן, כמבואר בשבת (כו.), ולכך אמר שהם יושבים בארץ חשוכה.

דין טומאת מי החג

מי החג שנטמאו. בהגהות היעב"ץ (ד"ה מי) כתב לבאר, שלפי שמואל הסובר לעיל (טז.) שמה ששנינו 'משקין בית מטבחיא דכן' היינו שהמשקין שבבית המטבחים שבעזרה טהורים מלטמא אחרים אבל טומאת עצמן יש להן, אם כן נטמאו המים לטומאת עצמן, ולפי רב הסובר שהכוונה היא שהמשקין של בית מטבחיא טהורים לגמרי אפילו מטומאת עצמן, אם כן צריך לומר שכיון שהמים הללו בשביל המזבח, הרי הם מקבלים טומאה[לט].

ובצפנת פענח (בירור הלכות שונות פמ"ס, יד:) חידש שבפסול טומאה יש שני גדרים: א. שהדבר נטמא. ב. שנפסל אף כשאינו מקבל טומאה, והוא מגדר עצים ולבונה. וביאר, שמי החג שנטמאו, היינו שאף שמשקין של בי מטבחיא דכן אף לטומאת עצמן, מכל מקום פסולים הם, ולכך אין מועיל בהם השקה, שדווקא לטומאה מועילה השקה ולא לפסול[מ].

הטעם שאין לנסך בציבור מי החג שנטמאו

שם. בחזון איש (או"ח סי' קכד לקף לד ד"ה ויש) הקשה, שהרי טומאה הותרה בציבור, ואף שנטמאו ראויים הם לניסוך. וכתב שצריך לומר שהתנא הזה סובר שטומאה דחויה היא בציבור ולא הותרה, וכמבואר ביומא (ז.) שלשיטה זו אם יכול להביא אחרת תחתיה, צריך להביא. אמנם **התוספות** (יומא שם ד"ה מכלל) כתבו שאף להסובר שטומאה דחויה היא בציבור, במקום שיש ריצוי ציץ אין צריך להביא אחרת תחתיה. ולכך כתב ליישב שמדובר כשהציץ אינו על מצחו של הכהן הגדול, או שנשבר הציץ, ובאופנים הללו אין הציץ מרצה.

ובמעיל שמואל (יולנקין, סוף ד"ה מי) כתב, שניסוך המים אינו דוחה את הטומאה, לפי שאינו כתוב בפרשת המועדות, אלא הלכה למשה מסיני הוא, לשיטת רבי יוחנן (תענית ג.).

האם דווקא בשבת טורח הוא לחזור ולמלאות מים מן השילוח

מי החג שנטמאו השיקן ואחר כך הקדישן טהורין הקדישן ואחר כך השיקן טמאים[מא]. רש"י (ד"ה מי) פירש, ש'מי החג' היינו כגון המים של ניסוך המים, שלצורך השבת שבתוך החג היו ממלאים את המים מערב שבת, וכשנטמאו אי אפשר לילך בשבת ולמלאות מן השילוח[מב], וטורח הוא למלאות בגלגל מהבור הגדול[מג], והלך והשיקם באמת המים שבעזרה, ומים נטהרים בהשקה, שזו היא זריעתן משעברו עליהם מי המקוה[מד], ונעשה חיבור, ובטלו[מה]. **ובמזבח אבנים** (סי' יח מות יח) ביאר, שדווקא בשבת היו משיקים את המים, אבל בחול לעולם עדיף שיהיו ממי השלוח שעיקר מצות מי החג הוא ממעין הנובע, ואם אירע שנטמאו אף שכבר קרא להן שם או אפילו הקדיש אותן בכלי שרת, שופכים את המים ומביאים מים אחרים ממעין השילוח.

ובהגהות היעב"ץ (נרניגו שם) כתב, **שהרמב"ם** (ביסודי מזנח פ"ו ה"ו) כתב הלכה זו ולא ביאר שמדובר בשבת, ומשמע שאף בחול שייך דין זה, שטורח גדול הוא לחזור ולמלאות מן השילוח, שהיו ממלאים אותם בעסק גדול כמבואר בסוכה (מ:), לכך בכל אופן שנטמא יש להקל ולהשיקם.

בשיטת התוספות בשבועות שמי הבור הגדול פסולים לניסוך המים

שם. התוספות בשבועות (יח. ד"ה הואיל) כתבו, שאמנם אין כלי שרת מקדשים אלא בזמנם (מנחות ק.), מכל מקום מילוי המים בערב שבת נחשב 'זמנם' לענין קידושם בכלי שרת, לפי שאי אפשר למלאות מים בשבת. **ובציונים לתורה** (ענגיל, כללי ג) דקדק, שלפי מה שכתב **רש"י** שאפשר למלאות מים מן הבור, אם כן מדוע נחשב ערב שבת זמנו של המילוי מפאת שאי אפשר למלאות בשבת,

---

לג. **ראה** בכתבי אבא מארי (וולנקין, נמידושים לסוגייתנו) שדן בדברי רש"י. לד. **ועיין** שם שהביא ראיות נוספות לזה מדברי הש"ס בכמה מקומות. לה. **ופירש** רש"י (סנהדרין שם ד"ה נמחשכים) שאין נוחין זה עם זה ותלמודם ספק בידם. ועוד כתב רש"י (שם ד"ה מחבלים, ב"מ פה. ד"ה דלמ) שבני בבל נקראו 'מחבלים' שבלשון עז וחמה מקשים זה לזה, ובני ארץ ישראל נוחין יחד כשמן, ומעיינין יחד, ומתקן זה את דברי זה, והשמועה יוצאה לאור, שמיישבין את הטעמים. ובמהרש"א (ב"מ שם ח"ב ד"ה דלמחבלים) כתב, ש'במחשכים הושיבני', היינו שפלפול כזה מטריד את האדם מן האמת ואינו מגיע לתכליתו המבוקש. לו. **ועיין** שם מה שכתב להשיב על דברי השואל שמאחר שדברי חכמים בנחת נשמעים, ושנינו (מנות פ"ג מ"ז) 'יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך', אם כן איך מצינו בש"ס קנטורים וזלזולים באמוראים, כגון מה שאמרו (יבמות מד:) 'כד ניים ושכיב רב אמר להא שמעתתא'. לז. **ועיין** שם שכתב לחלוק בזה על דברי החוות יאיר (שם) שמשום שקרא רבי זירא לבני בבל טפשאי (נדרים מט:), לכך קרא לו רבי אבהו 'נאלא' (סנהדרין נט.) לשון שטות. לח. **ויש** להעיר שמצינו בנדרים (מט:) שרבי זירא אמר על הבבלאים שהם טפשים 'דאכלי נהמא בנהמא', והרי אינו בענייני קדשים וטהרות. אמנם יש ליישב, שדברי האמרי שפר הם דווקא לענין ה'שמועות' שאמרו בני בבל ולא על מנהגם באכילתם. לט. **כמבואר** לעיל בגמרא (יז.) וברש"י (שם ד"ה משקין). וכן ביאר במקדש דוד (קדושים סי' לג מות ג ד"ה וכמ"ש). וכן כתב בחזון איש (או"ח סי' קכד לקף לד ד"ה והנ"מ). מ. **וראה** בחידושי יעקב (לעיל עז: ד"ה מ"ש) שדן בדבריו. מא. **מהדין** שכשהשיקן ואחר כך הקדישן טהורין, מבואר שבעודן חולין לא שייך דיחוי. וראה מה שדנו בזה בלקח טוב (כללי ו מות ג), זרע אברהם (סי' יט ד"ה ומיושב), חידושי הגרמ"ז (זמנים, סי' טו מות ח) וחכמת שלמה (הגהות לשו"ע מו"ח סי' תרמז). מב. **בתפארת** ישראל (יכין, סוכה פ"ד מות מ) כתב, שבשבת לא הלכו בשחר חוץ לעיר לשאוב המים, שאסור לנושאם מרשות הרבים לרשות היחיד. מג. **בבכורי** אביב (ריטנברג, סי' ו מות כח) דקדק מדברי רש"י שהעזרה היא רשות היחיד, שאם לא כן היה אסור להעביר בעזרה ד' אמות [שממה שהיו מטלטלים בעזרה יותר מד' אמות אין זו ראיה שאינה רשות הרבים, שאפשר שהיו מטלטלים פחות פחות מארבע אמות, כיון שאין שבות במקדש]. ועיין שם (מות כו) שהביא את דברי הסוברים שהעזרה היא רשות הרבים. מד. **מדברי** רבינו חננאל (ד"ה פיכוס כיצד) מבואר שצריך שמי המקוה שמשיק בהם, יהיו צפים ומכסים את המים הטמאים שבכלי, וראה בזה ברמב"ם (טומאת מוכלין פ"ב הכ"ו) **ובמאירי** (מכות ד. ד"ה מצינו). מה. **בבית** רידב"ז (שו"ת סי' ו ד"ה לך נב"ד) כתב לבאר שיש שסובר לענין השקת מים טמאים 'לטהרן', אין מועיל אלא במקוה ולא במעין [ראה ריטב"א (מכות ד. ד"ה ויומתר)], משום שבמעין אין זה נחשב לזריעה גמורה שיהפכו המים הטמאים למים חיים כהמעין, ואינו מועיל לאחר שנפסק חיבור המים הטמאים למעין [מה שאין כן בהטביל במקוה נטהרו המים לגמרי]. וכתב לבאר את דברי רש"י שהיתה ההשקה נעשית באמת המים שבעזרה, שאמת המים שבעזרה היא גם כן מקוה ולא מעין, אף שהיה הולך ממי השילוח שהוא מעין מכל מקום היה כמקוה. ושוב כתב שלעולם אפשר שאף שלענין טבילת אדם כשנפסק חיבורו למעין אי אפשר לטבול בו, מכל מקום בהשקה של מים טמאים למעין מועיל אף שלא נחשב לזריעה גמורה שיהיו המים הללו נחשבים כגוף המעין עצמו. בטורי אבן (מגיגה כב. ד"ה מצפח) כתב לדון שהשקת מים לטהרם דומה למטביל כלי בתוך כלי, שהרי אי אפשר להשיקם אלא במונחים בתוך כלי אחר, ואם כן יש לחשוש שמא ישיקם בכלי שאין בפיו כשפופרת הנוד. ובדובב מישרים (שו"ת מ"מ סי' נב) תירץ את קושיית הטורי אבן, שלענין השקת מים טמאים למקוה שהוא מטעם זריעה ולא מטעם טבילה, הדבר פשוט שמועיל חיבור כל שהוא ואין צריך חיבור כשפופרת הנוד. ועיין בדבר אברהם (שו"ת מ"מ סי' יח מקכ"ה) שהעיר כן על הטורי אבן. וראה בזה בחזון איש (מכשירין סוף סי' ו).

והרי גם בשבת היה אפשר למלאות מן הבור הגדול[מו], אלא שהיה טורח בדבר, ואם כן מכח זה ראוי שערב שבת לא ייחשב זמנו, ולא יהיו המים קדושים בערב שבת אף שנתמלאו בכלי שרת[מז].

וכתב שאפשר שהתוספות בשבועות סוברים שהבור הגדול לא היה מעין, ואם כן מימיו פסולים לניסוך, כמבואר בתוספות בסוכה (מח: ד"ה מנח) שצריך למלאות ממעין דווקא, משום שכתוב (ישעיה יב ג) 'ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה'[מח].

האם השקה היא מדין זריעה או מדין ביטול למי המקוה

מכדי זריעה נינהו. בסוגייתנו מבואר שהשקה מועילה מתורת זריעה, ופירש **רבינו חננאל** (ד"ה והזיקן) שהרי הם כאילו זרועים במקוה, כיון שנכנסו תחת מי המקוה. **ורש"י** (נדה יז. ד"ה נטהר מקצתו) כתב, שמים במים זוהי זריעתם, שע"י ההשקה המים שבכלי מתבטלים למי המקוה[מט].

ורש"י בבכורות (כג. ד"ה וטהור) פירש, שאף שאוכל ומשקה אין להם טהרה במקוה על ידי טבילה, מכל מקום מי המקוה מטהרים אותם על ידי השקה, שהוא כמי שזרען וחוזר ונוטלן, שזריעה מטהרת מטומאה, שכן שנינו (תרומות פ"ט מ"ז), ששתילי תרומה שנטמאו ושתלן נטהרו מלטמא[נ]. **ובחידושי הגרי"ז** (נכורות כג. ד"ה הלוקח - הרמזון) תמה למה הוצרך רש"י לפרש כן, והרי יש לפרש בפשיטות שהוא נעשה כמקוה עצמו שהוא ודאי טהור, שהרי כתוב בתורה (ויקרא יא לו) 'אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור'. וכן כתב **בחידושי הגר"ח** (טומאת אוכלין פ"ו ה"ב ד"ה והנה י"ל), שעל ידי ההשקה המים הטמאים עצמם נעשים מקוה, שהמחובר למקוה חל עליו שם מקוה, וממילא נטהר מהכתוב 'מקוה מים יהיה טהור', והמים שהושקו נעשו בעצמם מקוה[נא].

ובצפנת פענח (שו"ת סי' רנ) כתב, שלפי הטעם שהשקה מועילה מטעם זריעה, צריך דווקא מעשה בידים ובכוונה. אמנם לפי הטעם שכתב הר"ש (טבול יום פ"ב מ"ב) שהיא מועילה מדין 'טהרה', אם כן אין צריך לזה כוונה, וגם אם מאליהם נפלו נטהרו.

ובמנחת יצחק (שו"ת ח"ד סי' לט אות ה) כתב לבאר הטעם שצריך כוונה בהשקה, שאף שההשקה היא מטעם זריעה, מכל מקום מצינו במשנה (מקואות פ"י מ"ו) שנקרא גם בלשון טבילה, והרי מצינו שעשו חכמים מעלה בתרומה לענין זריעה שאינה מועילה להתירה, וכיון שעשו חכמים מעלה בטבילה לתרומה, שצריך בה כוונה, כמו כן עשו בה מעלה, שאין השקה מועילה בלא כוונה כדין טבילה, בשביל שלא יטמאו תרומה[נב].

ובחתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' רי"ח ד"ה ולענין) כתב שכיון שהשקה היא מדין זריעה, צריך שהמים הטמאים יבואו אל המקוה ולא להיפך, כמו שהזרע בא אל הקרקע. וכן כשם שאין זריעה כשהזרע מרובה מהקרקע, אף בהשקה כן[נג].

הטעם שאין לפרש שמי החג לא נפסלו בהיסח הדעת

מכדי זריעה נינהו מה לי השיקן ואחר כך הקדישן מה לי הקדישן ואחר כך השיקן אלמא אין זריעה להקדש. בעוד יוסף חי (ע"פ נמוק' ד"ה למה) דקדק, שהרי ריש לקיש הסובר שמי החג שנטמאו אם הקדישן ואח"כ השיקן טמאים משום מעלה, סובר שהיסח הדעת הוא פסול הגוף, ואם כן קשה שאף בלא הטעם שעשו מעלה ראוי לפסול את מי החג שכיון שנטמאו הסיח דעתו מהם, וכיון שהיסח הדעת הוא פסול הגוף, שוב אין להם תקנה. וכתב ליישב, שכיון שיש לו צורך בהם שהוא סבור שיכול להשיקן ועל ידי כן יהיו טהורים, לכך אינו מסיח דעתו מהם[נד].

ובשאלתות שלמה (ע"פ נמוק' ד"ה פסול) כתב להוכיח מתוך קושיא זו, שלמסקנא אין טומאה נפסלת משום היסח הדעת, שאף שאין מוזהר על שמירתן משנטמאו, מכל מקום אפשר ששמרה.

ובצל"ח (ד"ה מכדי) כתב ליישב, שאם הם פסולים משום היסח הדעת, היה ראוי לומר הדין בלשון 'פסולים', שהרי הטומאה פרחה מהן בזריעתם ונשארו פסולים. ועוד כתב (ד"ה והנלע"ד), שמתוך מעשיו מוכח שאינו מסיח דעתו מהמים, שהרי אף שכבר נטמאו ויודע הוא שמים טמאים פסולים למי החג, מכל מקום הקדישם למי החג, ומוכח מכך שדעתו להשיקם ולטהרם ואם כן אינו מסיח דעתו מהם.

הטעם שאף שאין זריעה להקדש השתילין נטהרו מלטמא

אלמא אין זריעה להקדש הכא נמי אין זריעה לתרומה. **רש"י** (ד"ה אין) פירש, שלפי מה שמצינו שעשו מעלה בקדשים שאין זריעה להקדש, יש ללמוד טעם דין המשנה ששתילי תרומה שנטמאו ושתלן אסורים מלאכול משום מעלה, שאף שלחולין מועילה זריעה, תיקנו חכמים שלא תועיל זריעה לתרומה, להעלות לה טהרה גמורה להיתר אכילה. וביאר **רבינו חננאל** (ד"ה והזיקן), שלפי תירוץ הגמרא, שתילי תרומה ששתלן אסורים לכהנים, כיון שלא נטהרו בזריעתם.

וביאר רש"י, שמכל מקום טהרו מלטמא, שלענין זה לא תיקנו חכמים שלא תועיל הזריעה[נה]. **ובמים עמוקים** (נדה"י ד"ה לא) ביאר הטעם שלא תיקנו כן, שהטעם שאסרום לכהנים הוא משום שלא ישהה הכהן בידו את התרומה הטמאה בשביל לזורעה, ולכך די במה שאסרוה לאכילה, ולא הוצרכו גם לתקן שתעמוד בטומאתה, ואין לחכמים להרבות טומאה כשאין לדבר צורך, כמבואר בביצה (ז.)[נז].

ובקרני ראם (קונטר, ד"ה מלמא) הקשה, הרי מצינו בהקדש שיש זריעה לגידולים, שבתרומות (פ"ט מ"ד) שנינו שגידולי הקדש דינם כחולין, ורק לענין טומאה תיקנו חכמים שלא תועיל השקה במים שנטמאו, ובתרומה הוא להיפך שלענין טומאה לא תיקנו חכמים ושתילי התרומה טהורים מלטמא, ולענין אכילה תיקנו חכמים שהיא אסורה באכילה. ותירץ, שהדין שגידולי הקדש הם חולין הוא בקדושת דמים, ולכן הם מותרים שאין דינם חמור כתרומה, אבל תרומה קדושתה קדושת הגוף, כמבואר להלן בסמוך שקדושת הפה אצלם היא כקדושת כלי. ובסוגייתנו מדמה הגמרא תרומה להקדש שקדושתו קדושת הגוף, שאין מועיל בו זריעה, וכמו כן בתרומה אין מועיל הזריעה אלא רק לטהר אבל לא לאכילה.

הטעם שאין זריעה להקדש

שם. בדרשות מהר"ם (דרוש ג ד"ה וע"כ נ"ל) כתב, שלכך אין זריעה להקדש, משום שאין הדבר ניכר שמתכוין לטהרם[נח].

מסוגייתנו מוכח שבחולין שנעשו על טהרת הקודש מועילה השקה

שם. במאירי (ד"ה זה) כתב, שבחולין שנעשו על טהרת הקודש לא עשו חכמים מעלה. **ובאור שמח** (מאכ"ט הטומאות פי"ב ה"ה) כתב, שדווקא בתרומה וקודש עצמם אין מועיל זריעה, אבל בכלים שמשתמשים בהם תרומה וקודש אינם שוים[נט], שלענין זה לא עשו חכמים מעלה בתרומה שלא תועיל בהן השקה, וחלוק דינם מכלים של קודש. ומסוגייתנו מוכח שגם בחולין שנעשו על טהרת הקודש לא עשו מעלה זו, שאם השיקן ואח"כ הקדישן טהורין, ומבואר שאף שהם חולין שנעשו על טהרת הקודש, מועיל להם השקה.

מו. כמבואר בעירובין (קד.) וביומא (יט.). **מז. ועיין** שם שכתב לבאר שהלשכה שבה היה הבור הגדול, לא היתה מקודשת, אפילו שהיתה פתוחה לקודש, ואם כן לא היו המים קדושים. **מח. וראה** עוד במקדש דוד (קדמיס סי' ג אות ד ד"ה ומ"ש המוספים) בביאור שיטת התוספות בשבועות, שהבור ומי הכיור היו מי מעין. **מט. ראה** מים עמוקים (לימטריוס, מגמת כהן נסי' רל אות קיב) שדן בכוונת רש"י (נדה שם). ועיין עוד בגדר זריעה של השקה, בבית אפרים (שו"ת יו"ד סי' נג) **צפנת פענח** (על הרמב"ם, מהדו"ת דף פג), **עבודת לוי** (ויזדרמן, סי' י) **ועלי טהרה** (שפירא, מ"ג סי' רל סנ"ב-נט). **נ. ובשיטה מקובצת** (נידה יח: ד"ה ושוין) כתב להוכיח שאינו מדין טבילה, שאם כן כשמשקיע המים שנתונים בתוך הכלי לתוך מי המקוה, נמצא שהכלי חוצץ בין מי המקוה להמים שבכלי. **ראה** בפרי השדה (שו"ת, מ"ד נחלי מים סי' קכ) **שכתב** בדעת הרא"ה (הו"ד בפיטמ"ק נידה שם) שהשקה מועילה מדין טבילה. **ובחקל יצחק** (שו"ת סי' נג ד"ה והנה) דחה דבריו. **נא. וראה** עוד בקובץ שיעורים (אות קנו) שכתב כעין זה. וזהו שלא כמבואר מפשטות דברי רש"י [וכן ביאר בתרומת הדשן (שו"ת סוף סי' רנד)], שיסוד הטהרה של זריעה היינו שנהיה מחובר לקרקע וככל מים שבקרקע שהם טהורים. **ובחקל יצחק** (שו"ת סי' נג ד"ה ועפה"ב) **כתב** לחקור בגדר הזריעה במים לשיטת רש"י, האם כיון שנתחברו למקוה הרי הם כאילו נתחברו לקרקע, שהרי מי המקוה הם כמחוברים לקרקע, ועל ידי זה פורחת הטומאה מהמים הטמאים [ולפי צד זה, אפילו אם מי המקוה זוחלים, הם מטהרים כיון שהם מחוברים לקרקע]. או שאין צריך לומר שנחשב שנתחברו לקרקע, אלא שכיון שנתחברו למקוה והיא טהורה ומטהרת, לכך גם השאובים שנתחברו לה טהורים ומטהרים, והיא דוגמת הזריעה. וכתב שמדברי רש"י (ד"ה מי המקוה) שביאר שנעשה 'חיבור', ולא כתב שנעשה חיבור לקרקע, מבואר שאין צריך שיהיו נחשבים כמחוברים לקרקע. **נב. וראה** בפני יהושע (מפות ד. ד"ה נקטינן) שכתב, שאפשר לפרש בדעת הרמב"ם (מקואות פ"י ה"ח) שצריך כוונה בהשקה כמו שבטבילה צריך כוונה. **נג. וראה** בחקל יצחק (שו"ת סי' נג ד"ה והנה הרמב"ס) שהביא את דברי הרא"ש (מקואות פ"י מ"ו) שהשקה מועילה מטעם ביטול למי המקוה, וביאר שזהו לדברי בית שמאי (מקואות פ"י מ"ו), אבל לבית הלל טעם השקה הוא מדין זריעה. **נד. וכעין** זה כתב בפני אפרים (ד"ה מה לי השיקן). **נה. ראה** טורי אבן (מגיגה כא: ד"ה דקיטרפ) מה שדן בזה לענין השקה בחולין אם היא מועילה לענין קודש. ועיין בזה במרומי שדה (מגיגה שם). בזרע אברהם (שו"ת סי' יח אות י) הביא את דברי רש"י (זבחים כ. ד"ה שנמ) שהיו מורידים את הכיור בגלגל, בשביל שיהיו מימיו מחוברים למי המעין ותתבטל 'לינתן', ומבואר מדבריו שההשקה במי הכיור אל מי המעין מועילה לענין שלא ייפסלו המים בפסול לינה, אבל גוף ההקדש נשאר ואינו מתבטל. אמנם בהגהות וציונים (שם) הביאו שבדפו"י הגירסא בדברי רש"י 'ובטלא קדושתן', ומשמע מגירסא זו חידוש שההשקה מפקיעה את גוף ההקדש. וכתב להעיר, שמה שאמרו בסוגייתנו שאין זריעה להקדש משום מעלה, הוא לענין להפקיע טומאת ההקדש, אבל גוף ההקדש גם בלא מעלה אינו נפקע על ידי השקה. **ובעבודת הלוי** (נכורות סוף פ"ו ד"ה וצ"ה) תמה על המבואר בזבחים (שם) שהשקה מועילה אפילו לענין פסול לינה, שלא מצינו בסוגייתנו השקה אלא לגבי טומאה ולא לענין שאר פסולים. **נו. והפני יהושע** במכות (ד. ד"ה נקטינן) צידד שלפי הרמב"ם (מקואות פ"ו ה"ח) גם בתרומה אין זריעה לגמרי כמו להקדש, שלא כשיטת רש"י. **נז. במהרש"ם** (שו"ת מ"ג סי' קצג ד"ה וביאתי) כתב סברא לחלק, שאין השקה מועילה בהקדש אבל בתרומה מועילה השקה לטהר, שכל טעם השקה הוא מטעם זריעה שנעשה כמחובר, והרי לא שייך תרומה במחובר כלל כמבואר לעיל (נג.), ומוכח במנחות (ע.) שאם אינו חל, כמו כן פקע מה שחל מקודם [שאם שתל טבל לאחר מירוח, פקע ממנו שם טבל כיון שאין מירוח במחובר], ואם כן לא שייך לעשות מעלה שלא יועיל זריעה לתרומה, שהרי בזריעה שהוא כמחובר מעולם אינו חל וגם פקעה קדושת תרומה. **נח. ועיין** שם מה שכתב לחלק לפי זה שהשקה שניכר שמתכוין לטהרם, מועילה אף בהקדש. והאריך לבאר בזה את דעת הרמב"ם. **נט. כגון** כלי או בגד הטהור לתרומה שיש בו מים, וטבלו במקוה, שצריך לנגבו שלא יהיו בו מים טמאים.

בשיטת הרמב"ם שאם הקדישן ואחר כך נטמאו הואיל ונדחו ידחו

שם. הרמב"ם (מיסורי מזבח פ"ו ה"ו) כתב, 'מי החג שנטמאו והשיקן וטהרן, אם ואחר כך הקדישן הרי אלו מתנסכין, ואם הקדישן ואח"כ נטמאו 19/06/2018 אהח הואיל ונדחו ידחו'[ס]. **ובצל"ח** (ד"ה וכדעת) הקשה על מה שסיים הרמב"ם שהואיל ונדחו ידחו, שמשמע שסובר שמטעם דיחוי אינם כשרים, ששוב אינם חוזרים ונראים[סא], והוא לכאורה נגד דברי הגמרא שטעם הדבר משום מעלה[סב]. וכתב, שלדעת רב ששת ורבה לעיל (ע"ב) שלא רצו לפרש בשתילי תרומה שהוא משום מעלה, גם לגבי מי החג אינם מפרשים משום מעלה, אלא הם מפרשים משום דיחוי כטעמו של הרמב"ם[סג].

וכתב הצל"ח (ד"ה ודע), שלדברי הרמב"ם שהטעם הוא משום דיחוי, יש חילוק בין כשנטמאו ולאחר מכן הקדישן קודם ההשקה, שהוא האופן שאמר רבי אושעיא שהם טמאים, לבין כשנטמאו לאחר שהקדישן שהוא האופן שכתב בו הרמב"ם שהטעם משום דיחוי. שהרי בשעה שהמים עדיין חולין לא שייך בהם דיחוי כלל, ואם נטמאו ואחר כך הקדישן נמצא שתיכף כשהוקדשו הם דחויים, וזהו דיחוי מעיקרא. וכשהקדישן בשעה[אוצר החכמה] טהורים ואחר כך נטמאו, זהו נראה ונדחה. וסובר רבי ירמיה שדיחוי מעיקרא אינו דיחוי, ואם כן לרבי אושעיא שאם הקדישן ואחר כך השיקן טמאים, בודאי אין הטעם משום דיחוי שהרי הוא דיחוי מעיקרא, אלא משום מעלה, ורבה ורב ששת סוברים שלרבי אושעיא דיחוי מעיקרא דיחוי הוא, והם מפרשים שהטעם הוא משום דיחוי ולא משום מעלה. ובתרומה לענין איסור אכילה לא שייך דיחוי, שאפילו להסובר שיש דיחוי במצוות אבל לענין איסור אכילה לא שייך דיחוי, ולכך פירשו טעם הדבר בשתילי תרומה כל אחד לשיטתו, שרבה פירש שאסורים לזרים, ורב ששת פירש שאסורים לכהנים משום היסח הדעת.

והרמב"ם (מעשה הקרבנות פט"ו ה"ד, פקודי המוקדשין פ"ג הכ"ד) פסק שדיחוי מעיקרא אינו דיחוי, ולפי זה יתבארו תחילת דברי הרמב"ם שאם השיקן בעודן חולין ואחר כך הקדישן אין לפוסלן משום היסח הדעת ולא משום דיחוי ולא משום מעלה, ובודאי הם מתנסכים[סד]. ועוד כתב הרמב"ם, שאם הקדישן ואחר כך נטמאו, אין צריך לפסלן משום מעלה, אלא על פי דין הם פסולים לניסוך שהרי ראויים היו בשעה שהוקדשו ואחר כך נטמאו ונדחו, ובאופן שנראה ונדחה, לדברי הכל אינו חוזר ונראה. ואם נטמאו ואח"כ הקדישן ואחר כך השיקן, נחלקו בזה אמוראים, שלפי רבי ירמיה שהטעם משום מעלה אם כן דברי רבי אושעיא הם להלכה, אבל לרבה ורב ששת שפירשו שהטעם משום דיחוי, אם כן אף שרבי אושעיא סובר שדיחוי מעיקרא דיחוי הוא, מכל מקום להלכה אינו דיחוי, והרי הם טהורים וכשרים. והרמב"ם לא הביא חלוקה זו כלל, ובהלכה ח' הביא מה שהוא רק חומרא ומעלה יתירה.

והרמב"ם (תרומות פי"ח הכ"ג) כתב, שהזורע תרומה טמאה אף שהגידולים טהורים הרי הם אסורים באכילה והתרומה שנזרעה היתה אסורה באכילה, כבר נדחו. ויש לדקדק בלשונו, שבהלכות איסורי מזבח (שם) כתב שהואיל ונדחו ידחו, ולגבי תרומה לא כתב שהואיל ונדחו ידחו, והיינו לפי שבמי החג שייך דיני דיחוי שאינו חוזר ונראה, שנדחים שוב מלנסכם על גבי מזבח, אבל בתרומה לא שייכים דיני דיחוי לענין איסור אכילה[סה], ולכן מה שכתב שכבר נדחו, אין כוונתו לדיני דיחוי[סו].

ביאורים נוספים בדעת הרמב"ם שנקט הטעם שהואיל ונדחו ידחו

שם. בבית אל (מיסורי מזבח פ"ו ה"ו) כתב ליישב, שכוונת **הרמב"ם** לבאר הטעם שאין זריעה להקדש, שהוא משום שהואיל ונדחו ידחו. וביאר **באבן האזל** (שם) בשם **הגאון מוהרי"ח סרנא**, שבלא הטעם שאין זריעה להקדש לא היה בהם דין דיחוי, שכל שבידו לתקן אינו דיחוי, ורק משום שאין מועילה הזריעה שייך דין דיחוי[סז].

ובזרע אברהם (לוסטניץ, סו"מ סי' יט אות ה) **ובקובץ הערות** (סי' לח אות י) הביאו את דברי **הירושלמי** (תרומות פ"ט ה"ג) שכתב כדברי הרמב"ם שהתרומה נטהרה אלא אסורה משום דיחוי[סח]. **ובקובץ הערות** (שם) ביאר את כוונת הדין, שבאופן שאכילת תרומה אינה עבודה, גם לכהן היה אסור לאוכלה משום זרות, ואם כן יש לבאר שהירושלמי סובר שיש דיחוי אצל מצוות, וכיון שאין מצוה באכילה זו, ממילא יש בזה איסור זרות[סט].

ובמקדש דוד (קדמיס סי' לג אות ג ד"ה וכמי המוג) דקדק בטעם שכתב הרמב"ם שהואיל ונדחו ידחו, מה שייך כאן דיחוי כיון שאפילו אם ניסך אותם בלא השקה הציץ מרצה על העולין, ורק לכתחילה אינו מנסך, ומצינו לגבי דם שאם נטמא וזרקו בשוגג הורצה (מנחות כה.), ואין אומרים שהדם דחוי, אם כן ראוי לומר כן גם לגבי מי החג. וביאר, שהרמב"ם סובר ששייך דיחוי במקצת כיון שאם לא השיקן אינו מנסך לכתחילה, אם כן נדחו מלנסכן לכתחילה, ומשום שנדחו אין מועילה להן השקה שיהא רשאי לנסכם לכתחילה. **ובחזון איש** (או"ח סי' קמד לקף לד) כתב, שאכן לא שייך דיחוי מעיקר הדין, אלא כוונת הרמב"ם היא משום מעלה[ע].

ביאור סברת אביי שבקדושת פה לא עשו חכמים מעלה

אמר ליה אביי הקדישן בכלי קאמר אבל בפה לא עבוד רבנן מעלה או דילמא בפה נמי עבוד רבנן מעלה. רש"י (ד"ה הקדישן בכלי) פירש, שספיקו של אביי הוא האם דווקא כשהקדיש את המים בכלי שרת שהם קדושים קדושת הגוף, עשו בהם חכמים מעלה, אבל כשקדושתם רק קדושת פה, דהיינו שמלאן בכלי חול לשם חג, לא עשו בהם חכמים מעלה, ומועילה בהם השקה. **ובפני יהושע** (ד"ה יתיב) כתב, שלכאורה משמע שספיקו של אביי הוא האם שייך שום מעלה דרבנן בקדושת פה, ודחה שאין לפרש כן, כיון שבודאי מצינו כמה מעלות וחומרות שהחמירו חכמים אפילו בקדושת פה, וכן בחולין עצמם מצינו כמה חומרות שהחמירו חכמים בין לענין טומאה וטהרה ובין לענין איסורים[עא].

ולכך ביאר הפני יהושע, שספיקו של אביי הוא שכיון שמן התורה מועילה ההשקה לטהר את המשקין מטומאתם, ואם כן כבר יצאו מטומאה לטהרה גמורה, אלא שמשום מעלה בקדשים תיקנו חכמים שלא תועיל להם השקה לטהרם מטומאתם, ולכן אין מסתבר לומר ששייך תקנת חכמים בזה, כיון שבשעת השקה הם חולין גמורים ולא היה בהם אלא קדושת פה שהיא רק כהזמנה לשם מי חג, שאפשר שדוחק לומר שתועיל הטבילה רק לענין חולין ולא לענין כשרותם לניסוך. ועוד, שהרי מעלה זו שאין ההשקה מועילה היינו דווקא לענין טומאת עצמן, וכמו שפירש רש"י (ד"ה לא) לענין שתילי תרומה, אם כן אפשר שלא שייך לעשות מעלה כזו אלא בהקדש גמור שיש עליהם חיבת הקודש. ולפי זה מבואר מה שהוכיחה הגמרא מדין ענבים שנטמאו, שאף שלכל דבר נחשבים המשקין כמופקדים בענבים וכמונחים בפני עצמם, ואם כן לא קיבלו טומאה כלל, מכל מקום תיקנו חכמים מעלה אפילו על ידי הזמנה בעלמא שתהא להם טומאת עצמן, אף שהם עדיין טהורים גמורים, וכל שכן לפי מה שהיתה הגמרא סבורה שמדובר שנגעו בשני.

וכן מבואר לפי זה מה שהוכיח רבא ממה שצריך שהמים חיים תהא חיותן בכלי, ופירש רש"י (ד"ה לף) שרבא מוכיח שאפילו בקדושת פה עשו חכמים מעלה[עב], והיינו שכיון שמפשטות הכתוב 'ונתן עליו מים' משמע שעיקר מצותו הוא שיתן את האפר לכתחילה בתוך הכלי, ואחר כך מקבל בכלי אחר מים מן המעין ונותן לתוך אותו הכלי, ואע"פ כן משמע מהברייתא שדרשו מ'מים חיים

ס. **באור** שמח (תרומות פ"ג ה"כ) כתב לבאר שהגמרא סוברת שאין לומר שהטעם הוא משום דיחוי, כיון שבידו להשיקן, וכל שבידו אינו נחשב לדחוי, וכמבואר בזבחים (לד:). **סא. באבני** נזר (סו"מ מ"ב סי' תפט אות ח) כתב, שלפי הרמב"ם שהטעם משום דיחוי, יש לומר שחייב לשורפו כמו כל פסולי המוקדשין. **ובחידושי רבי שמואל** (סי' יג סק"ח ד"ה ועל) הקשה על עיקר טעם הרמב"ם משום דיחוי, שהרי בדיעבד הציץ מרצה, ואם כן לא נדחו מהקרבה בדיעבד, וכיון שפקעה טומאתן על ידי ההשקה, ראוי להכשירם לכתחילה. ועיין שם שהוכיח שאין לומר שהדיחוי הוא לענין לנסכן לכתחילה. **סב. ועוד** הקשה, שהרמב"ם הניח את לשון הגמרא שלא הזכירו לשון 'מתנסכין' רק אמרו השיקן ואחר כך הקדישן 'טהורין', וגם שהיה לו לנקוט הלשון בדבר והיפוכו, שכיון שנקט בדבריו אם טהרן ואחר כך הקדישן, היה לו לסיים ההיפוך ולומר הדין כשהקדישן ואח"כ טהרן, ורק בהמשך דבריו (שם ה"ח) כתב שמעלה יתירה עשו חכמים בקדשים שזרעים שנטמאו אפילו זרען היוצא מהם פסולים לנסכים, וא"כ מים שהשיקן אינם עדיפים מזרעים שזרען. **וראה** בזה בחידושי מהר"י שפירא (ד"ה מי המג). **סג. ועיין** שם שהאריך לבאר את שיטת הרמב"ם שהפסול הוא משום דיחוי, ושאינו סובר את הפסול משום היסח הדעת. **וראה** בדרשות מהר"ם (דרוש ג ד"ה וע"כ ונ"ל) שכתב כעין דברי הצל"ח. **סד. בחידושי** רבי שמואל (סי' יג סק"ג) הקשה, שמדברי הרמב"ם (מעשה הקרבנות פט"ו ה"ד) מבואר שדווקא לגבי בעלי חיים דיחוי מעיקרא אינו דיחוי. ועיין שם מה שכתב ליישב. **סה. בזרע אברהם** (לוסטניץ, סו"מ סי' יט אות ה) העיר על דברי הצל"ח, שבירושלמי (תרומות פ"ט ה"ג) מבואר שגם בתרומה שייך דיחוי. **וראה** בזה בחידושי רבי שמואל (ריזנפקר, סי' יג סק"ד) ובדברי האבן האזל שצויין בהערה להלן בסמוך. **סו. ואמנם** פשטן של דברים משמע שלגבי תרומה כוונתו היא מטעם היסח הדעת הוא, שמתוך שהיתה אסורה באכילה כבר נדחו משמירתן והסיח דעתו מהם [בהגהות ברוך טעם העיר מדברי פירוש המשניות להרמב"ם (תרומות פ"ט מ"ז), ואפשר כוונתו שהרמב"ם כתב שהוא משום מעלה שאין זריעה מועילה]. ושוב דחה את דבריו, שהרי ביאר שהרמב"ם לא הכריע בדין היסח הדעת, וכן אין מסתבר לומר שהכריע הרמב"ם כריש לקיש שלא כדעת רבי יוחנן, ואף שכתב שגם רב ששת ורבי ירמיה נחלקו בטעם הדין במי החג, מכל מקום יש לתמוה איך הכריע הרמב"ם במה שלא הכריעו חכמי התלמוד. וביאר שגם הרמב"ם לא הכריע האם הטעם הוא משום מעלה כרבי ירמיה או שהטעם הוא משום היסח הדעת כרב ששת, ולשון הרמב"ם 'הואיל והתרומה שנזרעה וכו' כבר נדחו', יש לבארו לפי כל הטעמים, שאם הטעם משום היסח הדעת, ודאי שהוא מדוקדק, ואף אם הטעם משום מעלה, אפשר שכוונתו לחלק בין שתילי תרומה שנטמאו לשתילי חולין שנטמאו ושתלן שמותר לעשותן תרומה, וזהו הדין שמביא הרמב"ם בהלכה כ"ה, וכדי שלא נאמר שהואיל ועשו מעלה בתרומה שאין זריעה לתרומה אף אלו לא יעשה אותן תרומה, שלענין תרומה אין זריעה מועלת, לכן חילק הרמב"ם שזו כבר היתה אסורה באכילה לכך שוב אינה ניתרת בזריעה, אבל שתילי חולין כשנטמאו לא היו אסורים באכילה כלל ולא נאסרו מעולם, לכך גם כשעושה אותן אחר כך תרומה לא נאסור אותם באכילה אחר שכבר נטהרו בזריעה. וכתב, שמדברי הכסף משנה (תרומות פי"ג ה"ו) מוכח שהרמב"ם סובר שהיסח הדעת פסול הגוף הוא. **סז. וראה** בסברא זו, בהערה לעיל בסמוך בדברי האור שמח. **סח. ראה** באבן האזל (מיסורי מזבח שם ד"ה ומכן) שדקדק מדוע פסק הרמב"ם כהירושלמי ושלא כהבבלי. **סט. וכן** כתב באבן האזל (שם ד"ה והנה). **ועיין** באבן האזל (שם נמילואים והשמטות) בתשובה להגרש"ז אוירבאך, שהאריך לדון בדין דיחוי באכילת תרומה. **ע. וראה** בחידושי רבי שמואל (סי' יג סק"ח ופסק"ח) שדן בביאור דברי הרמב"ם לפי פירוש החזון איש. **עא. ואין** לומר שדווקא במעלה זו של השקה הסתפק כן אביי, שאם כן מה פשט לו רב דימי שכיוצא בה שמעתי, והרי אין תקנות חכמים דומות זו לזו, וכל שכן שאין לדמות ספיקו של אביי לכל שאר האופנים שהובאו בגמרא, וכן יש לתמוה על מה שהובא בגמרא לקמן (לה.) ממה שהעריב שמשו אסור בקדשים, הרי דין זה הוא מן התורה ואין זה משום מעלה, ולא מצינו כן אלא בקדושת הגוף ולא בקדושת פה. **עב. ודקדק** המהרש"א (שם) מנין משמע לרש"י שמדובר אפילו בקדושת פה, ומיישב הפני יהושע דקדוק זה לפי פירושו.

אל כלי, שתהא חיותן בכלי, שמשמע שנותן המים תחילה, שבאותו כלי שממלא מים מן המעין יתן את האפר על המים שבכלי, וזהו היפך משמעות הכתוב 'ונתן עליו', והוא משום המעלה שתיקנו חכמים ליטול המים מן המעין באותו הכלי עצמו כדי שיהא לו שם מים חיים בשעת השקתם, והיינו משום מעלה בעלמא שעשו באפר פרה, אף שבשעת השקתם לא היה עליהם עדיין שום קדושת אפר פרה, שלא נקראו המים מקודשים אלא לאחר נתינת האפר, ואם כן מבואר שאפילו כשרק הוזמנו לאפר פרה עשו חכמים מעלה שתהא חיותן בכלי אף שהם שלא כעיקר מצוותם שנותן את האפר תחילה, כיון שבדיעבד רשאי לעשות כן יכול להקדים איזה מהן שירצה, כמבואר בסוטה (יז:).

מדוע אין לומר שמדין חיבת הקודש נוהגת מעלה זו אף בקדושת פה

שם. בהרי בשמים (שו"ת מ"מ סי' כד ד"ה ממנס) הקשה, מדוע לא פשט אביי את ספיקו שמדין חיבת הקודש נוהגת מעלה זו אף בקדושת פה, שהרי כתבו **התוספות במנחות** (קמ. ד"ה מע"ג) שגם בלי קדושת כלי נוהגת חיבת הקודש בקדשים מדרבנן. וכתב ליישב, שדווקא בדבר שכשנתקדש בכלי מועיל בו דין חיבת הקודש להכשירו לקבל טומאה מן התורה, הוסיפו חכמים שמדרבנן גם בקדושת פה נוהג בו דין זה, אבל בדבר שאין שייך בו קדושת כלי מן התורה אלא מדרבנן, אפשר שלא עשו בו מעלה בקדושת פה.

הטעם שכשהקדישם ואחר כך דרכם נטמא היין אף שהיה חולין כשראויה הטומאה לחול

דאמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן ענבים שנטמאו דרכן ואחר כך הקדישן טהורים הקדישן ואחר כך דרכן טמאין. רש"י (ד"ה דרכן, ד"ה הקדישן, ד"ה טמאות) פירש, שכשדרכן ואחר כך הקדישן הם טהורים לסחוט מהם יין לנסכים, שרבי יוחנן לשיטתו לעיל (נג:) שהמשקין מופקדים בענבים וכמונחים בפני עצמם, ולא קיבלו טומאה עם האוכל. וכשהקדישם ואחר כך דרכם, היינו אוצר החכמה שהיתה הגמרא סבורה שאם הקדיש את היין שבענבים לנסכים, הרי הם טמאים והיין היוצא מהם אינו כשר לנסכים, שעשו חכמים מעלה בקדשים, שהמשקה שבתוך הענבים נטמא עם האוכל, ואין אומרים שהמשקין כמונחים בפני עצמם. **ובמשמרות כהונה** (ד"ה הקדישן) הקשה, מדוע כשהקדישם ואחר כך דרכם נטמא היין משום מעלה בקדשים, הרי בשעה שהטומאה נגעה בהם עדיין חולין הם, כיון שקודם שנסחטו אינם יין, ובחולין הדין הוא שהמשקין שבענבים לא נטמאו עם הענבים. וכתב ליישב, שהטומאה שטימאה את הענבים נחשבת כאילו היא עדיין שם, ובשעה שראויה לחול על המשקין, היא מטמאתם, ולכך כשהקדישם נטמאו[ע"ג].

הוכחה מסוגייתנו שדין חיבת הקודש אינו מועיל להשלים לשיעור כביצה

והא ענבים דקדושת פה נינהו ואפילו הכי עבוד רבנן מעלה. פירש רש"י (ד"ה טמאות), שהענבים קדושת פה הן, שאף אם נתנן לכלי אין כלי מקדשם, שאין כלי שרת מקדשין אלא דבר הראוי להם, כמבואר בזבחים (פג: פו.). ומוכיחה הגמרא מכך שגם בקדושת פה עשו חכמים מעלה.

ובהרי בשמים (שו"ת מ"מ סי' כד ד"ה ממנס) כתב להקשות, שלפי מה שמצינו שמדרבנן נוהג דין חיבת הקודש בקדושת פה, ומבואר מכך שכששייך חיבת הקודש באיזה אופן מן התורה, הוסיפו חכמים שיהיה דין חיבת הקודש מדרבנן גם באופן שאין מועיל מן התורה, אם כן מנין לגמרא שהטעם שכשהקדישן ואחר כך דרכן טמאות הוא משום שעשו מעלה שהמשקים נטמאים עם הענבים, והרי אפשר שהטעם שהן טמאות הוא משום דין חיבת הקודש מדרבנן, שאף שדורכן בפחות מכביצה ואין בענבים שיעור לטמא את המשקין כמבואר בגמרא להלן בסמוך, מכל מקום עשו מעלה שלענין קדשים יהא נחשב כאילו יש בו שיעור כביצה לטמא את המשקים[ע"ד]. ומתוך קושייתו כתב להכריח, שחיבת הקודש אינה מועילה להשלים לשיעור כביצה כשאין בו שיעור זה, ואין אומרים שמשום חיבת הקודש נחשב כאילו יש בו כשיעור[ע"ה].

האם בתרומה נוהג דין חיבת הקודש כקדושת כלי

אמר רב יוסף ענבים קאמרת הכא בענבים של תרומה עסקינן דקדושת פה דידהו כקדושת כלי דמיא[ע"ו]. רש"י (ד"ה ענבים) פירש, ש'הקדישן' היינו קדושת תרומה, שבתרומה לא שייכת קדושת כלי, לא ביין ולא בענבים. **ובשואל ומשיב** (שו"ת מהדו"ת ח"ב סי' ג) כתב, שבתרומה שייך חיבת הקודש משום שהיא נקראת קודש כמבואר **בתוספות בשבת** (כה. ד"ה הא) **מהכתוב** (ויקרא כב יד) 'ונתן לכהן את הקודש'. **ובמקור חכמה** (תמורה כב: אות ה) כתב לתמוה על דבריו, שהרי חיבת הקודש אינה נוהגת אלא בדבר שנתקדש בכלי שרת, כמבואר בזבחים (לד.) ובמנחות (קא.). וכתב ליישב על פי המבואר בסוגייתנו שקדושת פה בתרומה היא כקדושת כלי, ולכך דינה כקודש שנוהג בה חיבת הקודש[ע"ז].

בביאור תירוץ הגמרא שבסוגייתנו נגעו הענבים בראשון

ומי אמר רבי יוחנן הכי והאמר רבי יוחנן ענבים שנטמאו דורכן פחות פחות מכביצה וכו' ואיבעית אימא התם דנגעו להו בראשון דהוו להו אינהו שני הכא דנגעו בשני דהוו להו שלישיה. רש"י (ד"ה מי נעית, ד"ה הכא) פירש, שהדין שאמר רבי יוחנן שצריך לסחוט בפחות מכביצה הוא כשנגעו ענבים בראשון לטומאה, כגון טמא שרץ או טמא נבילה, וכל שכן טמא מת, שכיון שהענבים נעשו שני לטומאה, אם כן הם טימאו את המשקין בכביצה משיצאת טיפה ראשונה, ואף שהם חולין, שכל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחילה. וכשענבים שנעשו על טהרת תרומה נגעו בשני לטומאה, הם נעשים שלישי, והמשקין שבענבים לא נטמאו מתחילה עם האוכל, שקודם קריאת שם לא עשו חכמים מעלה, ואם כן אפילו כשדרך הרבה יחד ואחר כך קרא להן שם תרומה, טהורים, שהאוכל שלישי לא עשה למשקה כלום. אבל אם הקדישן לתרומה ואחר כך דרכן, טמאים, שמקריאת שם חלה המעלה עליהם, ונעשה המשקין כאוכל הכל אחד, ונטמאו המשקין עם האוכל.

וכתב רש"י (ד"ה ה"ג) שיש שגורסים בטעם הדין שסוחטן בפחות מכביצה כשנגעו הענבים בראשון, ש'שני עושה שלישי בתרומה' ולכך נטמא המשקה היוצא מהם. ודחה רש"י גירסא זו, שהרי מדובר בענבים של חולין, שאם היו ענבים של תרומה הרי עשו בהם חכמים מעלה שהמשקה נטמא עם האוכל.

והמהרש"א (גרסי' שם) כתב, שכמו כן יש לדחות את גירסת הספרים, משום שאם מדובר בענבים של תרומה, אם כן אסור לדרכם אפילו בפחות פחות מכביצה משום תקלה שמא יבוא לאכלם כמבואר לעיל (נג:), ומדוע אמר רבי יוחנן שדורכם לכתחילה[ע"ט]. ועוד כתב המהרש"א, שהדין שאם הקדישן ואחר כך דרכן טמאין, היינו בדיעבד, שלכתחילה אף שלא היו המשקים טמאים אסור לדורכן אפילו בפחות מכביצה משום תקלה[פ]. ושוב כתב לדחות דבריו, שלפי המבואר בסוגייתנו שהטעם שהם טמאים הוא משום שעשו מעלה בתרומה לטמא את המשקה עם האוכל, אם כן נדחה הטעם שאמרו לעיל משום תקלה, ומה ששנינו (לעיל נג:) שתותים וענבים שנטמאו אין בהם היתר לסוחטם בפחות מכביצה, היינו שמשום המעלה שעשו חכמים, נטמאו המשקים עם האוכל[פא]. **ובידי משה** (דרייסס, גרסי' שם) כתב לקיים את הגירסא שדחה רש"י, שאין הכוונה שמדובר בענבים של תרומה, אלא שכיון ששני עושה שלישי בתרומה אם כן אפילו בחולין עושה הוא את המשקין תחילה, שכל הפוסל את התרומה מטמא את המשקין להיות תחילה.

מדוע לא תירצה הגמרא שלעיל הקדישם לנסכים ונעשים המשקין רביעי לטומאה

שם. במשחת אהרן (ד"ה ותי) הקשה שהיה לגמרא לומר שגם לעיל מדובר שנגעו בשני, אלא שהקדישם לנסכים קודם שדורכם, וממילא הם מטמאים את המשקים היוצאים מהם להיות רביעי, ולכך דורכם בפחות מכביצה. ומה שאין המשקים נטמאים עם האוכל משום מעלה, היינו משום שהמשקים עתידים להתקדש בקדושת כלי, ולכך לא עשו בהם מעלה שיקבלו טומאה עם האוכל[פב].

ע"ג. ועי"ש שכתב לפשוט לפי זה את ספיקו של המשנה למלך (טומאת אוכלין פ"ד מ"ח) אם שני חצאי ביצה אוכלים נטמאו כל אחד בפני עצמו וחזרו ונצטרפו ונעשו כביצה, האם מצטרפים לטמא אף שנגע בהם בזה אחר זה, ובשעה שנגע זה לא נגע זה, ולפי מה שנתבאר יש לפשוט שמצטרפים שהטומאה חלה כשאפשר שתחול. ראה בזה בילקוט ביאורים לעיל (נג:) בענין 'דין צירוף חצאי שיעור כביצה לקבלת טומאה'. **עד. בשער** המלך (טרפות פ"ו ה"ח) ובמנחת חינוך (מצוה קמה) כתבו שצריך שיעור כביצה. והרש"ש (שבת נח. גמוס' ד"ה ח') כתב שאין צריך שיעור כביצה. **עה. וראה** עוד בזה ביד סופר (שו"ת מ"מ סי' טו ד"ה והנה). **עו. הרמב"ם** (תרומות פי"ב ה"י"ח) לא חילק בין דרכן קודם שעשאן תרומה לדרכן לאחר שהקדישן לתרומה [אלא לענין לכתחילה שכשהם עדיין חולין דורך אפילו לכתחילה, ובנטמאו כשהם תרומה כתב לשון דיעבד], ובפירוש הר"י קורקוס על הרמב"ם (שם) כתב, שלדעת הרמב"ם, תירוץ הגמרא הוא דיחוי בעלמא, ורק בקודש עשו חכמים מעלה ולא בתרומה. וראה בחידושי רבי עקיבא איגר (ד"ה ענניס) ובשמחת עולם (מיקורי מזבח פ"ו ה"ו) שדנו בדברי הר"י קורקוס. וראה באבן האזל (מיקורי מזבח פ"ו ה"ו ד"ה אלא נמצא) שתמה על דבריו. וראה בזה בחידושי רבי שמואל (סי' יג סק"ו נפוגרייס) ובתורת זרעים (תרומות פ"ט מ"ו). **עז. אמנם** כתב להעיר, שבתוספות במנחות (כח. ד"ה יכול) ובפני יהושע לעיל (י. ד"ה רב) מבואר שדין חיבת הקודש נוהג רק באכילת מזבח, ואם כן אינו נוהג בתרומה. וכתב ליישב, שהרי מבואר לקמן (עג.) שאכילת תרומה היא כעבודת בית המקדש, ואפשר שמטעם זה שייך בה חיבת הקודש. וראה עוד בזה בהרחבה, ביד סופר (שו"ת סי' טו) ובברכת שמעון (סי' יג). **עח. ראה** בצרור הכסף (ליקוטים, נחידושים לפסחים ד"ה ימיב, קה.) מה שכתב לדון ביישוב קושיית הגמרא בסתירת דברי רבי יוחנן. **עט. ובמשיב נפש** (נרסי' ד"ה ושני) כתב ליישב, שרש"י לא פירש כן, משום שלשיטתו ביומא (יד. ד"ה גזירה) באיסור דרבנן אין גוזרים שמא יאכל, אם כן יש לומר שנטמאו התותים והרימונים בטומאה דרבנן, ואם כן אין לחשוש בהם לתקלה, ולכך נקט רש"י טעם דחיית הגירסא משום שעשו חכמים מעלה בתרומה. **פ. ראה** באברהם יגל (נרסי' שם) שכתב לדון בכוונת המהרש"א. **פא. ובמים** עמוקים (נרסי' שם) הקשה, שדוחק לומר שרב חסדא שהקשה לעיל (נג:) על דברי רבי יוחנן, לא ידע שרבי יוחנן סובר שעשו מעלה שנטמא המשקה עם האוכל. ועי"ש שכתב לפרש שנידון הגמרא לעיל (שם) הוא לענין דין תורה שלא נטמא המשקה עם האוכל. ובעיקר דברי המהרש"א, ראה במהר"ם חלאווה (נג: ד"ה דמי). והובאו דבריו בילקוט ביאורים לעיל בענין 'מתרומת ענבים אין להקשות כיון שאפשר שמעלה עשו בתרומה דאורייתא'.

פב. ועיין שם שהאריך לבאר את קושייתו.

וכתב ליישב, שלא תירצה הגמרא כן, משום שלפי האמת גם בקדושת פה שעתיד להתקדש בכלי, עשו חכמים מעלה שיקבלו המשקין טומאה עם האוכל.

מדוע לא הוכיחה הגמרא שאין זריעה להקדש מדברי רבי יוחנן עצמו שאם הקדישן ואחר כך דרכן טמאים

שם. בקרני ראם (קופנר, ד"ה ה"נ) הקשה, הרי תירוץ הגמרא לעיל בסמוך שאין זריעה לתרומה משום מעלה נצרך רק לפי רבי יוחנן הסובר שהיסח הדעת פסול טומאה הוא, ואם כן קשה מדוע לא הביאה הגמרא ראיה שאין זריעה להקדש מדברי רבי יוחנן עצמו שאם הקדישן ואחר כך דרכן טמאים, אלא הביאה הגמרא ראיה מדברי ריש לקיש הסובר שהיסח הדעת הוא פסול הגוף, ולשיטתו אין הטעם משום מעלה.

ותירץ, שמדברי רבי יוחנן אין הכרח שעשו מעלה בהקדש אלא לפי התירוץ שבגמרא להלן בסמוך שדורכן פחות מכביצה, אבל לפי התירוץ השני שבגמרא שהענבים נגעו בשני, יש לומר שמדובר בחולין שנעשו על טהרת הקודש והקדש בקדושת פה, ולכן דווקא כשדרכן ואחר כך הקדישם הם טהורים אפילו ביותר מכביצה, כיון שהענבים שהם שלישי אינם מטמאים את המשקין, אבל אם הקדישן ואחר כך דרכן טמאים משום שהמשקין נעשים רביעי. ורב דימי שהביא ראיה מדברי רבי יוחנן שסובר שחולין שנעשו על טהרת הקודש אין דינם כקודש, ואם כן אין שייך שיהיו הענבים שלישי, ומוכרח לפרש שנגעו בראשון ודורך פחות מכיבצה, ואע"פ כן אם הקדישם ואחר דרכן טמאים הם משום מעלה.

אמנם שוב כתב לדחות פירושו, שאי אפשר להעמיד דין הענבים בחולין שנעשו על טהרת הקודש, שהרי אין בהם רביעי, כמבואר **ברמב"ם** (מאכלות אסורות פי"ח ה"ט) שהם כתרומה[פג].

בשיטת רש"י בהוכחת רבא מדין קידוש מים חיים בכלי שעשו מעלה בתרומה

אמר רבא אף אנן נמי תנינא ונתן עליו מים חיים אל כלי שתהא חיותן בכלי ונתן אלמא תלושין נינהו והא מחוברין נינהו[פד]. רש"י (ד"ה אף אנן, ד"ה ונתן. ד"ה אלמא) פירש, שכוונת רבא היא להוכיח שעשו חכמים מעלה בקדשים, ואפילו בקדושת פה עשו כן, שמן התורה אין צריך שהמים חיים תהא חיותן בכלי, דהיינו שימלאם באותו כלי שהוא מקדשם, ורק חכמים הצריכו כן, וכמו כן תיקנו חכמים שאין זריעה לתרומה[פה]. **ובתוספות חכמי אנגליה** (ד"ה אמתא) דקדקו, איך מוכח מדין זה שאפילו בקדושת פה עשו מעלה, והרי המים מתקדשים בכלי. וכן דקדק **המהרש"א** (גרסת"י שם), וכתב, שאפשר שמחמת קושיא זו כתבו **התוספות** (ד"ה ונתן) שפירוש הקונטרס דחוק[פו]. **ובחק נתן** (גרסת"י שם) כתב ליישב את דברי רש"י, שבמי חטאת אין קדושת כלי דהיינו כלי שרת, אלא קדושת פה, ואם כן יש ללמוד מכך שאפילו בקדושת פה עשו חכמים מעלה[פז]. וביאר, שמה שכתבו התוספות שפירוש רש"י דחוק היינו שמעלה זו אינה דומה לשאר המעלות שהובאו בגמרא להלן בסמוך, שהם מן התורה.

ובעוד יוסף חי (גרסת"י שם) כתב לבאר את כוונת המהרש"א, שאמנם במי חטאת אין קדושת כלי דהיינו כלי שרת, אלא קדושת פה, מכל מקום יש לדקדק מנין שכשצריך קדושת כלי כגון נסכים, והוא הקדישם בפה, שעשו בהם חכמים מעלה, וכמו שאמר רב יוסף לחלק כן. אבל לדברי התוספות לא בא רבא להוכיח שלא כרב יוסף, אלא כוונתו להוכיח שאין זריעה להקדש.

וכתב שיש לפרש שגם רש"י סובר שרבא לא בא להוכיח כנגד סברת רב יוסף, ומה שכתבו התוספות שפירוש רש"י דחוק היינו במה שכתב רש"י שתהא חיותן בכלי הסמיכוהו חכמים בפסוק.

ובאילת אהבים (גרסת"י שם) כתב לפרש את כוונת רש"י, שכשממלא מים בכלי מן הבור, אין הכלי מקדשם, שהרי המים שבכלי מחוברים עדיין למים שבבור, ורק כשמפריש את הכלי עם המים שבו מן הבור ונעשו המים תלושים, מקדש הכלי את המים שבו, ואם כן אין טעם להצריך שימלא דווקא באותו כלי ולא בכלי אחר, שהרי אין קדושת הכלי חלה אלא כשהם תלושים, ומוכרח מכך שהמעלה היא בקדושת פה במה שאמר שממלא מים לשם קדושה.

ובנר דוד (גרסת"י שם) ביאר כוונת רש"י, שעיקר הדין שצריך שתהיה חיותן בכלי אינו אלא משום קדושת האפר שאינה אלא קדושת פה שקרא לפרה שם מחיים, והרי עשו לו מעלה שהמים שנותנים בו צריך לחיותן בכלי[פח]. (אוצר יחבנים)

ובחידושי מהר"י שפירא (גרסת"י שם) ביאר כוונת רש"י, שקדושת מצוה נחשבת לקדושת פה, משום שאין בה למזבח, ואינה דומה לתרומה שקדושתה קדושת הגוף, משום שהיא אסורה לזרים ולטמא.

ובפני יהושע (ד"ה והשתא) ביאר את הוכחת רבא, שמפשטות הכתוב 'ונתן עליו מים' משמע שעיקר מצותו הוא שיתן את האפר לכתחילה בתוך הכלי, ואחר כך מקבל בכלי אחר מים מן המעין ונותן לתוך אותו הכלי, ואע"פ כן משמע מהברייתא שדרשו מ'מים חיים אל כלי', שתהא חיותן בכלי, שמשמע שנותן המים תחילה, שבאותו כלי שממלא מים מן המעין יתן את האפר על המים שבכלי, וזהו היפך משמעות הכתוב 'ונתן עליו', והוא משום המעלה שתיקנו חכמים ליטול המים מן המעין באותו הכלי עצמו כדי שיהא לו שם מים חיים בשעת השקתן, והיינו משום מעלה בעלמא שעשו באפר פרה, אף שבשעת השקתן לא היה עליהם עדיין שום קדושת אפר פרה, שלא נקראו המים מקודשים אלא לאחר נתינת האפר, ואם כן מבואר שאפילו כשרק הוזמנו לאפר פרה עשו חכמים מעלה שתהא חיותן בכלי אף שהם שלא כעיקר מצותם שנותן את האפר תחילה, כיון שבדיעבד רשאי לעשות כן יוכל להקדים איזה מהן שירצה, כמבואר בסוטה (טז:).

בשיטת התוספות שהוכחת הגמרא היא שאין השקה להקדש מן התורה

שם. התוספות (ד"ה ונתן) כתבו לבאר הוכחת רבא לענין דין השקה להקדש מן התורה, שמ'ונתן' משמע שהמים נחשבים כתלושים, והיינו שלכך הם מקבלים טומאה, אף שהם מחוברים למעין כשהם בתוך הכלי[פט], והיה ראוי שלכך יהיו טהורים כמי המעין[צ]. וכוונת הגמרא להוכיח שאין השקה להקדש מן התורה, וכן בתרומה תיקנו חכמים מעלה שאין מועיל בה השקה[צא]. **ובראש יוסף** (נמוק' שם) ביאר כוונת התוספות, שאין לפרש את 'ונתן' כפשוטו מלשון נתינה, כיון ששואב מן המעין, אלא לכך נקט הכתוב 'ונתן' לומר שאף שבשעה ששואב מן המעין והמים עדיין מחוברים למי המעין, הם נחשבים תלושים בכלי לענין שאם נגעה טומאה בכלי נטמאו המים שבתוכו. ומוכח שמן התורה יש מעלה בהקדש, שאין זריעה להקדש. ובמה שכתבו התוספות שגם בתרומה תיקנו כן חכמים, ביאר **בנר דוד** (גיג', נמוק' שם), שלכאורה לפירוש התוספות קשה לשון הגמרא בסמוך (לה.) 'הכא נמי מעלה', שהרי עיקר הוכחת הגמרא היא לענין דין תורה, שאין השקה להקדש מן התורה, ולכך הוצרכו התוספות לבאר שכוונת הגמרא היא שחכמים הוסיפו מעלה זו לגבי תרומה.

וכפירוש התוספות פירש **הר"ש** (פרה פ"ט מ"ג), וכתב, שאף שהוא מן התורה, מכל מקום שייך לקרותו 'מעלה' כלשון הגמרא לקמן בסמוך (לה.), וכן מצינו שלגבי הדין שמשהעריב שמשו אוכל בתרומה ולא בקדשים עד שיביא כפרה, קראוהו בגמרא (שם) 'מעלה', אף שביבמות (עד.) למדו כן מן התורה[צב]. **ובנר דוד** (נמוק' שם) כתב, שלפי התוספות עיקר הוכחת הגמרא היא לענין הדין שאין השקה מועילה להקדש מן התורה. אבל ספיקו של אביי אם עשו מעלה בקדושת פה, היינו האם מדרבנן תיקנו כן להוסיף על דין תורה בקדושת כלי[צג]. אבל לפי **רש"י** שגם המעלה בקדושת כלי אינה אלא מדרבנן, בודאי שהספק לגבי קדושת כלי הוא רק מדרבנן. ואם כן יש לדקדק לפי רש"י, שבספק הגמרא לענין 'קדושת פה' הגמרא לא היתה צריכה לפרש שהספק הוא 'בדרבנן', כיון שהדבר מוכרח כן[צד].

האם מותר להעביר את המים חיים מכלי שממלא בו מהמעין לכלי אחר שתהא חיותן בכלי. רש"י (ד"ה אמתא, לקמן לה. ד"ה אלמא) פירש, שהדין שצריך שתהא חיותן בכלי, היינו שצריך שימלא מים חיים מן המעין, באותו כלי עצמו שהוא מקדש בו מי חטאת עם אפר הפרה אדומה, ולא ימלאם בכלי אחר ויערם לתוך זה. וכתב 'ונתן' שמשמע שהם תלושים, שמותר למלאותו בכלי

פג. וראה בזה בצל"ח (ד"ה הכא). **פד. ראה** בהגהות מהר"ב רנשבורג (ד"ה אמר) במקור דין זה. **פה. בדבר** שמואל (לה. ד"ה אף) כתב להעיר, שבתחילה פירש רש"י שההוכחה היא לענין מעלה בקדושת פה, ובסוף דבריו פירש שההוכחה היא לענין דין זריעה בתרומה [וראה בקול מבשר (רחילי, גרסת"י שם) ובעין תרשיש (גרסת"י ד"ה אמתא) בביאור שיטת רש"י, ולפירושם נראה שעיקר הלימוד הוא שאין זריעה לתרומה]. **פו. ובנר** דוד (גרסת"י שם) דקדק, שלא שייך לומר על זה לשון 'דחוק', שלשון 'דחוק' משמע שיש הוכחה אלא שהוא דוחק, והרי לפי המהרש"א אין כלל הוכחה לענין קדושת פה. ובחידושי רבינו דוד (ד"ה אף) דקדק, שלפי פירוש רש"י אין הלשון מתיישב כלל, שאמרו שצריך שיהיו תלושין והרי הם מחוברים, והרי לפי רש"י הנידון הוא שצריך למלאות בכלי שמקדשים בו. ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה והא) הקשה על רש"י, איך מוכיחים ממעלה של חטאת שאינו מענין טומאה כלל, לענין מעלה של טומאה בקדשים. **פז. וכן** כתב באור חדש (גרסת"י שם). **פח. ועיין** שם שביאר בשתי דרכים בכוונת התוספות שפירוש רש"י דחוק. **פט. ראה** בחזון איש (פרה סי' יח סוף סק"ה) שמדברי התוספות מבואר שעיקר מצות 'ומתן' היינו מילוי המים בכלי וכשהם עדיין מחוברים למעין. וכתב שיש להסתפק בדעת התוספות, האם אפשר לקדש בזמן שממלא מהמעין, שאף לגבי הקידוש הוא נחשב תלוש. **צ. עי'** פי תוספות רבינו פרץ (ד"ה והא) וחידושי רבינו דוד (ד"ה אף). **צא. וכתבו** התוספות שפירוש רש"י דחוק. וראה לעיל בסמוך בביאור שיטת רש"י, בכוונת התוספות שפירוש הקונטרס דחוק. **צב. ועיין** בהגהת החשק שלמה על פירוש רבינו חננאל לקמן (לה.) שפירש בדברי רבינו חננאל כפירוש התוספות [אמנם בסוגייתנו כתב רבינו חננאל שהיא מעלה מדרבנן, ונראה שהוא מפרש להיפך מפירוש התוספות, שאף שתלושים הם, התורה החשיבה אותם כמחוברים, מפני שמועיל בהם השקה, אלא שחכמים עשו מעלה]. **צג. ויש** להעיר שלפי מה שכתב בהרי בשמים (שו"ת חת"ס סי' כד ד"ה אמנם), שבמקום שבקדושת כלי יש מעלה מן התורה, פשוט שחכמים החמירו אף בקדושת פה, כמו לענין חיבת הקדש [הובאו דבריו לעיל בסמוך], אם כן כיון שנפשט שמן התורה בקדושת כלי יש מעלה מן התורה, אם כן ממילא נפשט ספיקו של אביי שחכמים החמירו אף בקדושת פה. **צד. ועיין** שם עוד מה שדן בפירוש התוספות, לפי מה שפירש (גרסת"י ד"ה אף) שעיקר מה שצריך שהמים חיים תהא חיותן בכלי זה משום האפר פרה אדומה.

אחר ויערם לתוך זה, וחכמים תיקנו שלא יערה מכלי לכלי אלא ימלא באותו כלי עצמו שהוא מקדש בו מי חטאת עם אפר הפרה אדומה. וכן כתב רש"י בחולין (ט: ד"ה ממ), וכן כתבו **התוספות** (שם), שאין מקדשים מי חטאת אלא בכלי שנתמלאו בו.

והר"ש (פרה פ"ט מ"ג) כתב לדחות דברי רש"י[צה], וכתב להוכיח שמותר להעביר את המים חיים מכלי אל כלי, ממה ששנינו (פרה פ"ז מ"ח) שחמשה שמלאו חמש חביות של מים חיים על דעת לקדשן ה' קידושין, דהיינו כל חבית וחבית בפני עצמה, ונמלכו לערות את כל חמשתן לתוך כלי גדול ולקדש הכל בבת אחת, כשרים, **ובתוספתא** (פרה פ"ט ה"ח) שנינו שממלא אדם חבית ממעין זה וחבית ממעין זה, ונותן אותן בשוקת אחת ומקדש. ומשמע שמותר לכתחילה להערות מכלי אל כלי, ואפילו איסור דרבנן אין בזה[צו]. וכן כתב **הרמב"ן** בחולין (ט: ד"ה וכן)[צז].

ובמקדש דוד (טהרות סי' נח סק"ג) כתב ליישב את דברי רש"י, שכל שמחשב בתחילה לשפוך לשוקת ולקדש שם, הרי המילוי הוא כשמערה לשוקת, שכל שמילא בכלי על מנת לערות בכלי אחר ולקדשו שם, עיקר המילוי הוא כשממלא את הכלי האחרון, והכלי הראשון הוא רק אמצעי למילוי, ושייך לקדש בכלי שממלא בו[צח]. **ובתפארת ישראל** (פרה פ"ז נועז אות ח) כתב בתחילה לבאר כן בדעת רש"י, אולם דחה תירוץ זה, שהרי בדין הנזכר לעיל חישב בתחילה לקדשן בחמש חביות. וכתב ליישב, שמודה רש"י שבדיעבד אפשר לקדשן בכלי אחר[צט].

והרמב"ם (פרה מדומה פ"ז ה"ח, פ"ט ה"ח) כתב, שהמים המוקדשין אפשר להערותן מכלי אל כלי. **ובתפארת ישראל** (פרה פ"ז נועז אות ח) ביאר, שהרמב"ם סובר שבסוטה (טז:) מבואר שלפי המסקנא אין צריך שתהא חיותן בכלי. וביאר, שמכל מקום הביא רבא הוכחה מדין זה, שמצינו תנא שהצריך דבר למצוה משום מעלה אף שאינו מחויב בו מדין תורה.

ביאור שייכות הדין שתהא חיותן בכלי עם דין חיבת הקודש

שם. פירש **רש"י** (ד"ה שתהא), שהדין שתהא חיותן בכלי הוא שצריך שיקדש את האפר בכלי שממלא בו מים מן המעין. **ובחידושי הגרי"ז** (זבחים טז. ד"ה ונראה) הקשה, שלפי זה מה מדמה בגמרא דין זה למה שאין זריעה להקדש ולדין חיבת הקודש, וכן יש לדקדק לפירוש **התוספות** (ד"ה ומתן) ש'ונתן' משמע שהם נחשבים כתלושים לענין קבלת טומאה, ומוכיחה הגמרא מכך שאין השקה להקדש מן התורה, וקשה מהו הדמיון של דין חיבת הקודש (לקמן לה.) לכל הדינים שהובאו בגמרא, והרי שאר הדינים הם דווקא לענין קדשים, וכגון שאין נטהרים מטומאתם על ידי השקה, וחיבת הקודש אינה חידוש בדין קבלת טומאה בקדשים, רק שחיבת הקודש מכשרת שיהיו נחשבים ל'אוכל' וממילא הם ראויים לקבל טומאה, וקבלת הטומאה בה היא כשאר הדברים.

וכתב ליישב, לפי מה שחידש שהדין שעצים ולבונה מקבלים טומאה משום 'חיבת הקודש' אין זה משום שהם נחשבים כאוכל לכל דבר[ק], אלא הוא דין בקדשים שהם מקבלים טומאה, והיא מועלת רק מטעם שיש פסול טומאה בקדשים[קא]. והגמרא מדמה דין חיבת הקודש לשאר דינים הנוהגים בקדשים, שהדין שאין זריעה בהקדש הוא רק בקדשים, שאף ששאר דברים שאינם של הקדש נטהרים בזריעה, אבל לענין קדשים נתחדש דין שאין זריעה מועלת לטהרם, וכן לגבי מי חטאת שהם נחשבים כתלושים ואין בהם דין השקה, נראה שאין שם דין קבלת טומאה לכל הדברים שאינם מקבלים טומאה, והוא רק טומאה לענין מי חטאת. וכן מדמה הגמרא לזה את דין 'חיבת הקודש' שהוא גם כן דין רק בקדשים שאין מועיל רק לטומאת קדשים[קב].

לה.

האם המעלה בדין מחוסר כיפורים באכילת קדשים היא מן התורה או מדרבנן

אמר רב שימי בר אשי אף אנן נמי תנינא טבל ועלה אוכל במעשר העריב שמשו אוכל בתרומה אין בקדשים לא אמאי טהור הוא אלא מעלה הכא נמי מעלה. פירש **רש"י** (ד"ה תנינא, ד"ה נקדשים), שהגמרא מוכיחה שמצינו שעשו מעלה בקדשים אפילו מן התורה, שכן שנינו שרק בתרומה הוא מותר משהעריב שמשו, אבל כשהיה טמא בדבר שצריך להביא כפרה, כגון זב וזבה ויולדת, אינו מותר לאכול קדשים עד שיביא כפרתו, והיינו משום מעלה. **ובחידושי רבינו דוד** (ד"ה והא) הביא שכן מבואר ביבמות (עד:) שלמדים מהפסוק (ויקרא יב ח) 'וכיפר עליה הכהן וטהרה' שמחוסר כפורים אסור באכילת קדשים עד שיביא כפרתו.

והרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ח ה"ד) כתב, שהאוכל קודש אחר שטבל קודם שיעריב שמשו או קודם שיביא כפרתו, לוקה. ומבואר מדבריו שמעלה זו לגבי אכילת קדשים במחוסר כפורים היא מן התורה[ב].

ובדברי רש"י נתקשה **בפני שלמה** (גרסת"י ד"ה תנינא), שבתחילה כתב רש"י שעשו 'חכמים' מעלה בקדשים, ובסוף דבריו כתב שהוא מן התורה[ג]. וכתב לבאר שרש"י סובר שהוא מן התורה, ותחילת דבריו יש ליישב בהקדם מה שמלשון הגמרא נראה שאין הכוונה לדברי המשנה בנגעים (פי"ד מ"ג), וגם שאם כן לא היתה הגמרא צריכה ללמוד דין זה מתוך דיוק כיון שהדין מפורש במשנה (שם), ויש להקשות מדוע לא הביאה הגמרא את המשנה[ד]. ועוד הקשה, איך הביאה הגמרא ראיה מ'מעלה' שהיא מן התורה ל'מעלה' שהיא מדרבנן. אמנם כוונת רש"י היא, שלכאורה היה אפשר לומר שהדין שמחוסר כפורים אינו אוכל בקדשים אינו 'מעלה' שנחשב שלא נטהר, אלא שאף שהוא טהור אסרוהו לאכול בקדשים עד שיביא כפרתו. אלא שיש להוכיח שהיא 'מעלה' ממה שמצינו בנדה (עג:) שטבולת יום ארוך צריכה טבילה לאכילת קדשים, שכן שנינו (מגיגה כג.) שהאונן ומחוסר כפורים צריכים טבילה לקודש, והיינו משום מעלה בדיני טהרה[ה], שאם לא כן לא היתה צריכה טבילה. ולפי זה מיושב שלכך העדיפה הגמרא להביא דברי הברייתא ולא את דברי המשנה בנגעים שמשהביא כפרתו אוכל בקדשים', שמהברייתא יש ללמוד שצריך טבילה לאכילת קדשים אף שהביא כפרתו[ו] [שלא שנינו 'הביא כפרתו אוכל בקדשים'], ומוכרח מכך עשו 'חכמים' מעלה שצריך טבילה אף שהביא כפרתו, משום דין התורה שמחוסר כפורים אינו אוכל בקדשים עד שיביא כפרתו.

ובפני יהושע (ד"ה אמר) הקשה, שאין הנידון דומה לראיה כלל, שהרי הגמרא באה להוכיח שעשו מעלה בקדושת פה, ודין אכילת קדשים במחוסר כיפורים אינו שייך לדין קדושת פה, שהקדשים קדושים בקדושת הגוף. ועוד הקשה, מה שייך לשון מעלה בדין זה כיון שהיא מן התורה, ועוד הקשה, שרש"י סותר דברי עצמו אם מדובר במעלה מדברי חכמים או מן התורה[ז]. וכתב ליישב, לפי מה שביאר (לד: ד"ה והגמ') שעיקר ספיקו של אביי בדין קדושת פה הוא משום שדוחק לומר שלא תועיל בהן השקה, שהואיל ובחולין מועיל ההשקה, אם נאמר שאינה מועילה בקדושת פה נמצא שדין ההשקה לחצאים נאמר, וכיון שמעלה זו חידוש הוא, אין לך בו אלא חידושו, ודווקא בקדושת הגוף. ועל זה הוכיח רבי שימי בר אשי שמעלה כזו אינה נחשבת חידוש, שמצינו בדין תורה שטבילה מועילה לחצאים, שהטובל והעריב שמשו טהור מן התורה, ואע"פ כן הוא כטמא לענין אכילת קדשים וצריך טבילה אחרת, כמו ששנינו בחגיגה (כג.) בין המעלות מדרבנן שמחוסר כיפורים צריך טבילה לקודש, וזהו שכתב רש"י שעשו חכמים מעלה להחשיבו כטמא אפילו שמן התורה הוא טהור,

---

צה. **וכן** כתבו בפירוש הרא"ש (פרה פ"ז מ"ח) ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה והא). צו. **ועיין** שם שכתב להעיר על דברי רש"י בזבחים (כה: ד"ה מכיון), שדבריו הם שלא כפירושו בסוגייתנו. צז. **ובסוף** דבריו כתב, שאם באמצע לא היה מונח בכלי, הרי הוא פסול. צח. **וראה** בעולת שלמה (זבחים כה: ד"ה מכיון) שכתב ליישב שיטת רש"י, שדווקא כשמילא שלא לשם קידוש המים בכלי הרי המים פסולים משום שאין חיותן בכלי. וראה עוד בזה, בדעת יוסף (פרה מערכה סה). צט. **וכן** כתב במשנה אחרונה (פרה שם). וראה עוד בערוך השולחן העתיד (הלכות פרה אדומה סי' סג אות יב) יישוב לדברי רש"י. וראה בשיטה מקובצת (מולין ט: ד"ה וי"ל) יישוב דעת רש"י, שאם מתחילה מילא לשם קידוש, יכול לערות לכלי אחר לשם קידוש, אבל אם מילא בכלי סתם שוב אין לערות לכלי אחר, שהוא כממלא מן המכונסים והתורה הצריכה מים חיים. ק. **וזהו** שלא כדברי הצל"ח לעיל (יט. אות קנב-קנג) שמדין חיבת הקודש הם נעשים כאוכל. קא. **ועיין** שם שהוכיח כן מדברי הגמרא בחולין (לז.) [שהגמרא מסתפקת האם בחיבת הקדש מונים ראשון ושני, ואם חיבת הקודש משוי אוכל, פשיטא שמונים ככל טומאת אוכלים. אלא מוכח שהוא דין טומאה לקדשים בלבד, אע"פ שלא הוי אוכל גמור]. ומדברי הרמב"ם (פיסולי מוקדם פ"ו ה"ח) שהעצים והלבונה הרי הם כאוכל לענין להפסל למזבח. קב. **וכתב**, שלפי מה שביאר שחיבת הקודש הוא דווקא כשיש פסול טומאה של קדשים, אם כן מחיים שלא שייך פסול טומאה, אין גם כן חיבת הקודש. א. **בביאור** הוכחת רב שימי ראה בדברי המפרשים להלן בסמוך, ובחידושי הגרי"ז (זבחים טו. ד"ה ונראה), והובאו דבריו לעיל (לד:) [בענין 'ביאור שייכות הדין שתהא חיותן בכלי עם דין חיבת הקודש']. וראה עוד בלבוש מרדכי (זבחים סי' ד ד"ה וכן יתבאר). בחידושי מהר"י שפירא (ד"ה הערי"ב) העיר, שלא הוצרכה הגמרא ללמוד כן מכח דיוק, שהיתה הגמרא יכולה להביא משנה מפורשת בנגעים (פי"ד מ"ג), אלא שכן דרך הגמרא לדקדק ממשנה אף שהדבר מפורש במשנה אחרת, וכמו שמצינו שהגמרא מדייקת

מתחילת המשנה אף שהדין מפורש בסוף המשנה, וכמו שכתבו התוספות בשבת (לט: ד"ה אלמא). ב. **ובמשנה** למלך (שם) העיר על דברי הרמב"ם שלוקה, שהרי בסוגייתנו מבואר שהיא משום מעלה דהיינו מדרבנן. אמנם מדברי רש"י מבואר שכוונת הגמרא היא מן התורה. וראה עוד בפירוש הר"י קורקוס (ניפלא מקדש פ"ד ה"ד) שכתב לבאר מכח סוגייתנו, שמחוסר כפרה הוא רק מעלה מדרבנן, ולפי זה ביאר את דברי הרמב"ם (ניפלא מקדש שם), שמחוסר כפורים שעבד פטור, והוא משום שזהו רק מעלה מדרבנן. וממילא קשה על הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ח ה"ד) מדוע חייב מלקות. והר"י קורקוס (פסולי המוקדשין שם) כתב, שסוגייתנו חולקת בזה עם הסוגיא ביבמות (עד:), והרמב"ם סובר כהסוגיא ביבמות שמחוסר כפורים שעבד פטור, ראה בכסף משנה (ניפלא מקדש פ"ג ה"ט)]. ובסוף דבריו ציין לדברי התוספות בזבחים (לד. ד"ה אפילו), שכוונת הגמרא בסוגייתנו היא למעלה מן התורה, על פי הגמרא ביבמות (עד:). ובהגהות רעק"א (פסולי המוקדשין שם) ציין לדברי התוספות לעיל (יט. ד"ה אלמא) שהוא מעלה מן התורה. והמשנה למלך (פסולי המוקדשין שם) ציין לדברי רש"י לקמן (נט. ד"ה ומחוסר), שהוא ענוש כרת. וראה בזה בשער המלך (על הרמב"ם שם) ובבן שלמה (על הרמב"ם שם) בזה. ג. **ראה** הגהות וציונים (גרסת"י שם) שיש שגורסים בדברי רש"י 'רחמנא', ולא 'רבנן', ולפי זה כוונת רש"י היא שהמעלה היא מן התורה. כן העיר באמרי שמאי (מ"מ נחידושים לפסחים ד"ה אלא). וראה ביד דוד (ד"ה נקדשים) שציין לדברי האחרונים בזה. ד. **ראה** בזה בהערה לעיל בסמוך. ה. **שמא** באותו זמן שנאסר בקדשים הסיח דעתו ונטמא. מאירי (מגיגה כג. ד"ה המעלה) ורמב"ם (מאכלות אסורות פי"ב הט"ו). וראה בגדר מעלה זו בחיוב הטבילה משנטהרו לחלק בין קודש לתרומה, בתוס' יו"ט (טהרות פ"ז מ"ח) ובתפארת ישראל (שם נועז אות ח). ו. **וכמו** שנתבאר לעיל בסמוך מהדין בטבולת יום ארוך. ז. **וראה** אבן יחזקאל (ד"ה אמר) ביישוב קושיות הפני יהושע.

והוא משום שיש טבילה לחצאים בדין תורה שהיא מועילה למעשר ולא לתרומה ותקנות חכמים הן כעין דין תורה, שלכך תקנו שמחוסר כיפורים צריך טבילה אחרת. אם כן לפי זה ממילא אין לחלק בין קדושת הגוף לקדושת פה ששניהם קדשים הם, ואף בקדושת פה לא תועיל השקה לטהר, אף שהיא כטבילה לחצאים שהרי לגבי חולין מועילה השקה[ח].

ובשואל ומשיב (שו"ת, מהדורה ו ח"ב סי' קו) כתב ליישב דברי רש"י, שאף שמן התורה נטהר בטבילתו, תקנו חכמים שלא יאכל בקדשים עד שיביא קרבנותיו, אם כן לענין קדשים לא עלתה טבילתו עדיין, ושוב טומאתו היא מן התורה שכל שאמרו חכמים שלא עלתה לו הטבילה, היינו שתקנו שנחשב כאילו נשאר עוד בטומאתו לענין שיהיה טומאתו עליו ויהיה לוקה וענוש כרת. וכוונת רש"י היא שעשו חכמים מעלה בקדשים אפילו לענין דין התורה, וכל שכן שעשו חכמים מעלה מדרבנן.

ביאור דמיון ענין טהרת השקה לענין טהרת הערב שמש

שם. בחידושי הרי"מ (נכלמ ג. ד"ה ממנס) ביאר הוכחת הגמרא מדין אכילת קדשים של מחוסר כפורים, שעיקר טהרת השקה הוא שכשנזרע בנגיעה למים מחוברים לקרקע שהוא מקור ושורש המים, פקעה הטומאה, והוא הטעם בטהרת הערב שמש שכל לילה חוזרים כל הדברים אל שרשם ובבוקר הקב"ה מחדשם, ומוכיחה הגמרא שכשם שאין מועיל הערב שמש לקדשים כן השקה אין מועילה לקדשים.

מדוע אין ללמוד מדין הערב שמש לחלק בין תרומה לקדשים לענין השקה

שם. בעבודת הלוי (מהדו"ת, ד"ה ממר) הקשה, שהרי ממה שמצינו בדין הערב שמש חילוק בין תרומה לקדשים, משמע להיפך שגם לענין השקה יהא חילוק ביניהם ודווקא בקדשים לא תועיל השקה מה שאין כן בתרומה תועיל השקה. וכתב ליישב, שכוונת הגמרא היא שכיון שמצינו שעשו חכמים מעלה בקדשים, כמו כן עשו מעלה בתרומה לענין שאסורה באכילה ואין מועיל בה זריעה[ט].

בגירסת רבינו חננאל שההוכחה היא ממה שתרומה אסורה עד הערב שמש

שם. רבינו חננאל (ד"ה רב) פירש, שהוכחת רב שימי היא שאף שטבל ונטהר אסור הוא עדיין באכילת תרומה עד הערב שמש, והיינו משום מעלה, שחמור הוא מדין מעשר, שתיכף כשטבל הטמא מותר הוא באכילת מעשר, כמבואר בברייתא וביבמות (עד:). וכן ביאר רבינו דוד (ד"ה והא), והוסיף לבאר, שדין זה שלגבי תרומה עדיין הוא טמא עד הערב שמש, דומה לדין המובא לעיל בסמוך לגבי הכתוב 'ונתן עליו מים חיים' (במדבר יט יז), שהתורה עשתה מעלה בהן שיהיו מקבלים טומאה אפילו כשהם מחוברים למעיין.

ובהגהות חשק שלמה (על רבינו חננאל שם) העיר, שנראה מדברי רבינו חננאל שהיתה לו גירסא אחרת בדברי הגמרא, שהראיה היא מתרומה עצמה שעשתה בה התורה מעלה שצריכה הערב שמש'.

האם דין חיבת הקודש היא מן התורה או מדרבנן

אמר רב אשי אף אנן נמי תנינא והבשר לרבות את העצים ולבונה עצים ולבונה בני איטמויי נינהו אלא מעלה הכא נמי מעלה[י]**.** פירש רש"י (ד"ה והבשר) שהדרש הוא מהפסוק (ויקרא ז יט) 'והבשר כל טהור יאכל בשר', שהאות וא"ו יתירה בתיבת 'והבשר' באה לרבות עצים ולבונה של קודש לקבלת טומאה, והוא נדרש על האמור לפניו בתחילת הפסוק (שם) 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל והבשר', והרי עצים ולבונה אינם אוכל ואם כן ראוי שיהא הדין שלא יקבלו טומאה, אלא מעלה היא שמכל מקום יקבלו טומאה. והקשו **במלא הרועים וברש"ש** (נרס"י שם) שהרי מבואר לעיל (כד:) שתחילת הפסוק 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל' בא לרבות עצים ולבונה[יב].

וכתב רש"י לעיל (יט. ד"ה ממנ), שגחלים ולבונה מקבלים טומאה רק מדרבנן, כמבואר בסוגייתנו שהיא מעלה מדרבנן[יג]. **והתוספות** (שם ד"ה ממנ) דחו הוכחת רש"י מסוגייתנו, שהרי מצינו בגמרא שהדין שרק לאחר שהביא כפרתו אוכל בקדשים היא 'מעלה' אף שהוא מן התורה, כמבואר ביבמות (עד:)[יד]. ועוד כתבו התוספות, שמוכח בחולין (לו:) שהלימוד מ'והבשר' לרבות עצים ולבונה אינו אסמכתא, וחיבת הקודש מכשרת מן התורה לקבל טומאה[טו]. **ובחידושי רבינו דוד** (ד"ה והכא) הביא דברי **הרמב"ן** (חולין לה. ד"ה ממנ) שכתב לדחות את ההוכחה מהגמרא בחולין, שלא אמרו שהדין שעצים ולבונה מקבלים טומאה היינו מן התורה, שהרי אינם אוכל, אלא התורה ריבתה טומאה לאוכלים של קודש אף שלא הוכשרו במים לקבל טומאה, וחכמים הוסיפו מעלה שכשם שאוכלים שלא הוכשרו מקבלים טומאה, כמו כן גם עצים ולבונה שאינם אוכל, יקבלו טומאה. ונקטה הגמרא את הפסוק 'והבשר', שממנו למדים שאוכלים שלא הוכשרו יקבלו טומאה, אלא מעלה היא שמכל מקום יקבלו טומאה. והקשו **במלא הרועים וברש"ש** (נרס"י שם) שהרי מבואר לעיל (כד:) שתחילת הפסוק 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל' בא לרבות עצים ולבונה[יב].

וכתב רש"י לעיל (יט. ד"ה ממנ), שגחלים ולבונה מקבלים טומאה רק מדרבנן, כמבואר בסוגייתנו שהיא מעלה מדרבנן[יג]. **והתוספות** (שם ד"ה ממנ) דחו הוכחת רש"י מסוגייתנו, שהרי מצינו בגמרא שהדין שרק לאחר שהביא כפרתו אוכל בקדשים היא 'מעלה' אף שהוא מן התורה, כמבואר ביבמות (עד:)[יד]. ועוד כתבו התוספות, שמוכח בחולין (לו:) שהלימוד מ'והבשר' לרבות עצים ולבונה אינו אסמכתא, וחיבת הקודש מכשרת מן התורה לקבל טומאה[טו]. **ובחידושי רבינו דוד** (ד"ה והכא) הביא דברי **הרמב"ן** (חולין לה. ד"ה ממנ) שכתב לדחות את ההוכחה מהגמרא בחולין, שלא אמרו שהדין שעצים ולבונה מקבלים טומאה היינו מן התורה, שהרי אינם אוכל, אלא התורה ריבתה טומאה לאוכלים של קודש אף שלא הוכשרו במים לקבל טומאה, וחכמים הוסיפו מעלה שכשם שאוכלים שלא הוכשרו מקבלים טומאה, כמו כן גם עצים ולבונה שאינם אוכל, יקבלו טומאה. ונקטה הגמרא את הפסוק 'והבשר', שממנו למדים שאוכלים שלא הוכשרו מקבלים טומאה, ומחמת כן עשו חכמים מעלה בעצים ולבונה. ואין לרבות מהפסוק את שני הדינים הללו אלא את מה שהוא קרוב לקבל טומאה, שהוא אוכל שלא הוכשר, וחכמים הוסיפו עצים ולבונה שאינם אוכל כלל.

מדוע נקט התנא 'אלו דברים' ולא 'אלו מינים'

אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח. בהון עשיר (פ"נ מ"ה) דייק מדוע לא נאמר אלו מינים, כמו שמצינו להלן (נט.) לגבי מרור שנקט התנא בלשון 'אלו ירקות' ולא נקט אלו דברים. ומבאר שנקט התנא לשון 'אלו דברים', כדי לרמז בדרך אגב שמצה היא לחם שעונים עליו דברים הרבה.

אוצר החכמה

האם יש דין קדימה בחמשת מיני דגן

בחטים בשעורים בכוסמין ובשיפון ובשיבולת שועל. המהרי"ל (הל' מפיית המצות אות ה) כתב, שעיקר המצוה היא לעשות את העיסה של המצה מחטים, כיון שמצינו שהתנאים נקטו בכל מקום חטים[טז]. **ובתפארת ישראל** (פ"נ מ"ה יכין אות כז) כתב, שהמנהג בחטים כיון שאינן ממהרות להחמיץ כמו שאר המינים. **וכתב** החק **יעקב** (סי' תנג ס"ק ה), שלכאורה נראה שאם אין לו חטים יעשה כפי סדר המינים ששנינו במשנה, והמוקדם מחבירו עדיף, וכמו שכתב הטור (או"ח סי' תעג) לגבי מרור שעדיף בחזרת, ואם אין לו יקח ראשון ראשון כסדר ששנויים במשנה. אולם החק יעקב דחה זאת, וכתב שהתנא נקט כסדר הזה כיון שכך הם כתובים בפסוק (דברים ח ח) חטה קודם לשעורה[יז]. ולכן פסק שהמין החביב עליו קודם בכדי שיקיים מצות אכילת מצה לתיאבון[יח], ולכך נקט התנא בכל מקום חטים, כיון שלרוב בני אדם הוא החביב מכולם.

אולם החמד משה (שם) כתב שודאי עדיף לקחת כפי הסדר השנוי במשנה, ומשום שכל הקודם מחבירו אינו ממהר להחמיץ כמו הבא אחריו, והוכיח כן מכך שבמשנה (מנחות ע.) לענין החייבים בחלה הקדים התנא שיבולת שועל לשיפון, ואילו במשנתנו התנא שינה והקדים שיפון לשיבולת שועל, אלא שלענין חלה אין כלל חשיבות בסדר שהם כתובים, מה שאין כן במשנתנו הקדים התנא שיפון לשיבולת שועל בכדי להשמיענו שכל אחד קודם לבא אחריו[יט]. וכעין זה

ח. וכתב הפני יהושע, שלפי דבריו מיושב מה שהביא רב אשי ראיה מ'והבשר' לרבות עצים ולבונה, שהם קדושת דמים ואינם ראויים לקבל טומאה מן התורה, ומכל מקום עשו חכמים מעלה משום חיבת הקודש, אף שנראה כדין טומאה לחצאים [כיון שהם כחולין שאינם מקבלים טומאה], ואם כן הוא הדין לנסכים שאף שהם קדושת פה תועיל בהם חיבת הקודש שיהא דינם כקדושת הגוף, אף שהיא כטבילה לחצאים. **ט. וראה** עוד כעין זה בקול מבשר (רווליו, ד"ה נתכוונה). **י. וראה** מה שדנו בשיטת רבינו חננאל, בלבוש מרדכי (זבחים סי' ד ד"ה וכן יתבאר) ובמשאת משה (זבחים סי' כה). ובעיקר גדר טומאת טבול יום אם היא מהטומאה שקודם הטבילה או שהיא טומאה חדשה, ראה צפנת פענח (מהדו"ת עמוד 146) ובאבן יעקב (מפקנין, שו"ת, הדלת מרדכי סי' ג הדלן לפדר מופד ד"ה ובעיקר הדין). [ועיין ספר המפתח על הרמב"ם (תרומות פ"ז ה"ג) האם טבול יום שאכל תרומה חייב מיתה]. **יא. בביאור** הוכחת הגמרא לענין סוגייתנו, ראה בהערה לעיל בסמוך בדברי הפני יהושע, וראה עוד בזה בחידושי הגרי"ז (זבחים טו. ד"ה ולמלאכה), והובאו דבריו בילקוט ביאורים לעיל (לד:) בענין 'ביאור שייכות הדין שתהא חיותן בכלי עם דין חיבת הקודש'. וראה עוד בזה בלבוש מרדכי (זבחים סי' ד ד"ה וכזה מבואר). ובעיקר גדר דין חיבת הקודש ראה בחידושי הגרי"ז (שם) ובמשנת יעבץ (יו"ד סי' לט אות ז-ח). ראה ברכת שמעון (סי' יב) בדין חיבת הקודש בתרומה. עיין תפארת יעקב (חולין לו: ד"ה ממנס גס) שכתב בדעת הרמב"ם שהלבונה נחשבת כאוכל וחייב האוכלה, אבל בעצים הוא רק מעלה. וראה באבן האזל (פיקודי מוצפ פ"ו ה"ח) שדן בדברי התפארת יעקב. וראה עוד בפתחי שערים (לעיל טו. ד"ה הגה) מה שיש לדון בחיוב אוכל עצים ולבונה של קודש שנטמאו. **יב. ביישוב** דברי רש"י, כתב הצל"ח לעיל (כד: ד"ה והנשאר) שנחלקו הסוגיות האם 'והבשר' שבתחילת הפסוק מיותר לדרוש ממנו דין חיבת הקודש. וראה עוד בזה בחידושי מהר"י שפירא (שם נרס"י ד"ה והנשאר) ובזבחי אפרים (זבחים לד. ד"ה והנשאר). וראה באבן האזל (פקודי המוקדשין פי"ח הי"ב) מה שכתב ליישב לדעת הרמב"ם. ועיין חידושי רבינו דוד (ד"ה והבא מורי) שהאריך לבאר כיצד הוא הלימוד מהפסוק, וכן אם הוא מן התורה או מדרבנן. **יג. ובחידושי** מהר"י שפירא (ד"ה והרמב"ם) הביא שכן דעת הרמב"ם (פיקודי מוצפ פ"ו ה"ח). וראה ביד סופר (שו"ת מ"ח סי' טו) בהרחבה. ומקור שיטת רש"י לכך שחיבת הקודש אינה אלא מדרבנן הוא מדברי הגמרא בזבחים (מו:), שאין לוקים על אכילת עצים ולבונה טמאים משום שדרשת 'והבשר' 'לרבות עצים ולבונה' אינה אלא לפסול בעלמא, ופירש רש"י (ד"ה לפסולא), שאין זו אלא מעלה מדרבנן, ודרשה זו אינה אסמכתא בעלמא. וכן הוכיח רש"י במנחות (כא. ד"ה עציס) מדברי הגמרא 'יצאו עצים שאינם מקבלים טומאה'. והתוספות (זבחים לד. ד"ה ופשיטא, מנחות כא. ד"ה ילפו) דחו הוכחת רש"י ופירשו את דברי הגמרא בזבחים 'אלא לפוסלה בעלמא', שאף שטומאת עצים ולבונה היא מן התורה, מכל מקום אין לוקים עליה. ומה שאמרו במנחות 'יצאו עצים שאינם מקבלים טומאה', אין הכוונה לעצי המערכה אלא לסתם עצים. והתוספות בחגיגה (כג: ד"ה והא דרבנן) כתבו, שכוונת הגמרא במנחות היא לעצים ולבונה שלא הוכשרו במים, שאין טומאתם אלא מדרבנן, שמן התורה מועילה חיבת הקודש להכשיר אוכל שלא הוכשר במים, וכן דבר שאינו מין אוכל כלל, אבל דבר שגם אינו מין אוכל וגם לא הוכשר במים אין חיבת הקודש מכשירתו מן התורה אלא מדרבנן. ועוד הביאו שם בשם הר"י, שדווקא טומאת לבונה היא מן התורה, אבל טומאת עצים אינה אלא אסמכתא בעלמא. **יד. וכן** כתב הר"ש (פרה פ"ט מ"ג). **טו. וראה** מה שחילקו האחרונים בפרטי דין חיבת הקודש אם היא מן התורה, במרכבת המשנה (חעלמת, מ"ג מנחות הטומ"פ פי"ח ה"ו ד"ה, ועיין פ"ו מהלכות מיפורי מוזנח) ובתפארת ישראל (עדיות פ"ב יכין אות כב) ובמנחת חינוך (מצוה קמה אות ו). ועיין בזה בילקוט ביאורים למסכת חולין (לו:) בענין 'האם חיבת הקודש הוא מן התורה', וב'שיטת הרמב"ם בנידון האמור'. **טז. וכ"כ** הלבוש (סי' תנג ס"ק), שהחטים הם המין המובחר והמוקדם למצוה. **יז. והוכיח** כן מכך שלא כתב המהרי"ל שהטעם שעדיף חטים משום שהם נשנו הראשונים, ומוכח שהתנא שנה כלשון הכתוב. **יח. וכן** פסק המשנה ברורה (סי' תנג סק"ב). **יט. והטעם** שהקדים התנא במנחות ובמשנה בחלה (פ"ו מ"ו) שיבולת שועל קודם לשיפון, עיין באמת ליעקב (ד"ה ילפו) שביאר, שבחלה ובמנחות רצה התנא לשנות את המינים שחייבים בחלה ומצטרפים זה עם זה, ולכך שנה קודם שיבולת שועל שהיא קרובה יותר לשעורים, שהרי שנינו (כלאים פ"ו מ"ו) שהשעורין ושיבולת שועל אינם כלאים זה בזה, ולא רק זו שדומה אלא אף שיפון מצטרף, מה שאין כן לגבי מצה שנה התנא את דין הקדימה של המינים, ולכך שיפון קודם כיון שהוא חשוב יותר [וראה להלן שאף הכף החיים נקט ששיפון חשוב ונקי יותר לגבי דין קדימה].

כתב **השפת אמת** (ד"ה תנא), שכיון שמצינו לגבי מרור שפסק הטור (סס) שצריך להקדים ולקחת למצות מרור את המוקדם שנשנה במשנה, הוא הדין לגבי מצה שצריך להקדים לפי סדר המשנה, ולכך נוהגים לכתחילה לקחת חטים. אלא שנמצא שלפי סדר המשנה היה צריך להקדים שעורים לכוסמין, ולכך הביאה הגמרא את הברייתא 'תנא כוסמין מין חיטין, שיבולת שועל ושיפון מין שעורין', שאמנם במשנה שעורים קודמים לכוסמין, אולם כיון שכוסמין הוא מין חטים הרי הוא קודם לשעורים, שהרי חטים קודמים לשעורים, ומה ששנה התנא שעורים קודם לכוסמין שהוא מין חטים, כיון שהמשנה נקטה קודם את המינים הכוללים שהם חטה ושעורה ואחר כך פירטה את המינים שנכללים בהם.

אלא שהכף החיים (מ"ו סי' תנג סק"ד-ה) הביא את החק יעקב שפסק שהחביב אצלו קודם. והוסיף, שבאופן שכולם שוים אצלו בחביבות, שעורים קודמים לכוסמין, כיון ששעורים הם משבעת המינים[כ]. וכן כוסמין קודם לשיפון ולשיבולת שועל כיון שכוסמין הוא מין חטים, וכן שיפון קודם לשיבולת שועל, כיון שהוא חשוב ונקי יותר משיבולת שועל[כא].

האם מינים אלו מצטרפים זה עם זה לכזית מצה

שם. הקשו הראשונים[כב], מדוע במשנה הבאה (לט.) לגבי המינים שיוצאים בהם ידי חובת מרור נקטה המשנה שכל המינים מצטרפים זה עם זה לכזית, ואילו כאן לגבי מצה לא נקטה כן. וכתב **רבינו יהונתן מלוניל** (להלן לט. ד"ה ומצטרפין), שכמו שלגבי מרור מצינו שמצטרפים, אף לגבי מצה חמשת מיני דגן מצטרפים, ומה שלא הזכירה משנתנו דין זה, כיון שהתנא המתין לסוף, לאחר שהשלים את הדברים הצריכים למצות מצה ומרור[כג].

וכן כתבו המהר"ם חלאווה והר"ן (סס), שאכן פשוט הדין שבמצה חמשת מיני דגן מצטרפים לכזית. ובטעם הדבר שלגבי מרור הזכירה המשנה את הדין שמצטרפים ואילו במשנתנו לא הזכירה דין זה כתב הר"ן, שבמרור היה מקום לומר שלא יצטרפו כיון שצריך שיהיה טעם מר, ואם יצרף כמה מינים, מין אחד יבטל את הטעם המר של חבירו, ולכן הוצרכה המשנה להשמיע דין זה לגבי מרור, שכיון שיש לכולם טעם מרירות מצטרפים, אולם במצה אין דין שיהיה טעם מצה, ואין חשש לביטול הטעם, ופשוט שמצטרפים לכזית[כד]. והמהר"ם חלאווה כתב, שבמצה כיון שכולם הם מיני דגן פשוט הוא שמצטרפים, אולם לגבי מרור כיון שהם מינים הרבה היה מקום לומר שלא מצטרפים, ולכן שנה התנא שמצטרפים לגבי מרור.

וכן כתבו מהמפרשים[כה], שחמשת מיני דגן מצטרפים זה עם זה לכזית מצה, והוכיחו כן מדברי הברייתא (מנחות עה:) 'ליקט מכולן כזית ואכלו, אם חמץ הוא ענוש כרת, אם מצה הוא יוצא בהן ידי חובתו בפסח', וודאי ש'ליקט מכולן' הכוונה מחמשת מיני דגן[כו], ואין לומר שכוונתה שליקט מכל סוגי המנחות, שהרי אין בהם חמץ, כמו ששנינו (מנחות נב:) 'כל המנחות באות מצה', והיאך כתבה הברייתא שאם חמץ הוא ענוש כרת, אלא מוכח שהכוונה שליקט מחמשת המינים, וכתוב בברייתא שאדם יוצא בה ידי חובתו בפסח[כז].

אלא שהחמד משה (סי' תנג ס"ק) **והמנחת חינוך** (מצוה י פוס ד) כתבו, שלפי שיטת **רש"י** (נזקוס לז: ד"ה והתניא) שביאר ש'ליקט מכולן' הכוונה על חמשה סוגי המנחות, אם כן אין כל ראיה לגבי צירוף המינים לכזית מצה[כח].

ובשיטת הרמב"ם, הוכיח החמד משה (סס) מכך שהביא הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ח) את סדר המינים כדרך שנשנו חטים וכוסמין, שעורים שיבולת שועל ושיפון, ודייק מדבריו שלכך נקטן בסדר הזה, להשמיע שדווקא חטים עם כוסמין מצטרפים לכזית משום שאף כוסמין מין חטים הם, ודווקא שעורים עם שיפון ושיבולת שועל, ולא כל חמשת המינים יחד[כט]. ואף המנחת חינוך הוכיח מהרמב"ם שחמשה מיני דגן אין מצטרפים זה עם זה לכזית, שהרי לגבי מצה כתב (סס פ"ו ה"ד) שאין אדם יוצא ידי חובתו אלא אם כן אכלה מאחד מחמשת המינים, ולא הזכיר שחמשה מיני דגן מצטרפים, ואילו לגבי מרור כתב (סס פ"ז ה"ג) 'ואם אכל מחמשתן יצא', ואף לגבי חמץ כתב הרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ד ה"ה) שחמשת מיני דגן מצטרפים זה עם זה, ומוכח שסבר שלגבי מצה אינם מצטרפים. ולכך כתב החמד משה, שיש להחמיר שלא לצרף מין בשאינו מינו. וכעין זה כתב המנחת חינוך, שלענין דינא נראה שאין להקל במצות עשה.

הטעם שהקדים התנא חלה לתרומה שלא כדרך הפרשתם

והכהנים בחלה ובתרומה. בהון עשיר (פ"ג מ"ה) דייק מדוע הקדים התנא חלה לתרומה, הרי לפי סדר הפרשתם תרומה קודמת לחלה. אלא שנקט התנא כלשון הכתוב (נמדבר טו כ) 'חלה תרימו תרומה', ולכך הקדים חלה לתרומה. ורצה התנא לרמוז בזה שעיקר שיעור לישת המצה הוא כשיעור חלה, שהרי אין לשין יותר משיעור חלה כמבואר להלן (מח.)[ל].

הטעם שישראל אינו יוצא ידי חובה בתרומה

שם. כתב **רש"י** (ד"ה והכהנים), שאין ישראל יוצא ידי חובה בתרומה, כיון שנאמר (דנריס טז ג) 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות', מי שאינו מוזהר על חימוצו אלא משום חמץ יוצא בו ידי חובת מצה, יצאה תרומה שאיסורה מחמת איסור אחר.

והעיר המנחת חינוך (מצוה י פוס יז), שטעם זה הוא כרבי שמעון שסובר שאין איסור חל על איסור אפילו באופן שהוא מוסיף על איסור, וכגון כאן שעל ידי האיסור חמץ נוסף איסור אף לכהנים לאכול את זה, ואם כן אין על התרומה איסור חמץ, וכמבואר (להלן ע"ג) בתירוצו של רב ששת[לא], אולם להלכה[לב] שאיסור חל על איסור באופן שהוא מוסיף, וכגון בחמץ שנאסר אף לכהנים ואף בהנאה ויש בתרומה אף איסור חמץ, צריך לבאר מדוע אין יוצא ישראל בתרומה, הרי הוא מוזהר בזה אף משום בל תאכל חמץ[לג]. אלא כתב, שהטעם שאין ישראל יוצא בתרומה הוא מטעם שהתרומה אסורה לו באכילה, והרי זה מצוה הבאה בעבירה, ואין יוצאים בזה ידי חובה[לד].

וכתב הראש יוסף (נרסס"י ד"ה דמפי), שלכך הוצרך רש"י להביא שאין יוצאים בדבר שאינו מוזהר על חימוצו ולא כתב מטעם מצוה הבאה בעבירה, מכיון שבאופן שאין לו כי אם כזית תרומה היה מקום לומר שיוצא בזה ידי חובה, ואין כאן מצוה הבאה בעבירה, שהרי יבוא עשה של אכילת מצה וידחה לא תעשה של תרומה[לה].

והצל"ח (להלן ע"ג ד"ה רבי שמעון) כתב, שהטעם שרש"י הביא את הטעם שאין יוצאים אלא רק בדבר שאיסורו הוא משום בל תאכל חמץ בלבד ולא הביא מטעם שהיא מצוה הבאה בעבירה, כיון שרצה להביא טעם שיועיל אף לשיטת רב אחא בר יעקב שמצה בזמן הזה דרבנן[לו], ובתוספות בסוכה (ג. ד"ה ממון) משמע שבמצוה מדרבנן אין לחשוש למצוה הבאה בעבירה.

והחתם סופר (ד"ה והכהנים) הקשה, מדוע רש"י לא ביאר בפשיטות שהטעם שאין ישראל יוצא בתרומה הוא משום שהתרומה היא ממון הכהן ואינו שלו ולכן אינו יוצא שהרי צריך 'שלכם'. ותירץ, שבאופן שירש את התרומה מבית אבי אמו שהוא כהן התרומה שלו, ואין כאן חסרון של שלכם[לז], ועל כן כתב רש"י, שהטעם הוא כיון שאין יוצאים בדבר שאינו מוזהר על חימוצו.

הטעם שאין יוצאים בהקדש

ולא במעשר שני והקדש שלא נפדו. המקור חיים (סי' תנד סק"ח) מבאר, שאין מדובר שאכל מצת הקדש במזיד שהרי בכך אינו מועל ואינו יוצא לחולין, ואם כן אינו יוצא ידי חובה מטעם שאינה שלו, שהרי הקדש ממון גבוה הוא, ואילו במשנה משמע שהתנא בא לחדש שאין יוצאים בה מחמת האיסור שבדבר, כמו בטבל, ולא מטעם שאינה שלו[לח]. אלא על כרחך שמדובר שאכלה בשוגג,

---

כ. **וכפי** שמבואר בשו"ע (סי' תסו סעי' ה), שאם היו לפניו פת שעורים ופת כוסמין יברך קודם על הפת שעורים אפילו שהכוסמין יפים יותר, כיון שפת שעורים היא מז' המינים. וביאר שם המג"א (סק"ו), שאין הכוונה שכוסמין אינו מז' המינים, שהרי הטור (סי' רח) כתב שהוא בכלל חטים והוא מז' המינים, אלא שכיון ששעורין כתובים בתורה בפירוש הם קודמים לכוסמין. **כא. והביא** כן מדברי הפמ"ג (סי' תסו מ"ז סק"ד) שכתב כן לגבי אם היו לפניו פת שיפון ופת שיבולת שועל, על איזה מקדים לברך. **כב. הר"י** מלוניל, המהר"ם חלאווה והר"ן (להלן לט. ד"ה ומצטרפין). **כג. וכן** כתב הרע"ב (פ"ג מ"ו), ש'מצטרפים לכזית' שכתבה המשנה לגבי מרור כוונתה אף על משנתנו, שמיני הדגן מצטרפים לכזית. והמנחת חינוך (מצוה י פוס ד) תמה על דברי הראשונים, שמנין לומר ש'מצטרפים לכזית' שנאמר לגבי מרור הכוונה אף לגבי מצה. **כד. וכ"כ** השפת אמת (ד"ה תנא). **כה. התוספות** (מנחות ט. ד"ה תנא), הר"ש (כלאים פ"ו מ"ו), המאירי (ד"ה לענין), הרשב"ץ (מאמר ממץ פוס עה). **כו. והמאירי** (סס) הוסיף, שאף אין לומר ש'ליקט מכולן' הכוונה ללחמי חמץ שבתודה, שהרי אין בהם פתיתה ולא שייך לומר בהם 'ליקט'. ועוד, שאינו יכול לצאת בהם ידי חובת מצה, שהרי צריך מצה המשתמרת לשם מצה ולא לשם קרבן. **כז. אולם** רש"י (נזקוס לז: ד"ה והתניא) מבאר שכוונת הברייתא היא, שליקט מפתיתי המנחות. וראה שאף בעל המאור (סס ד"ה והא) פירש ש'ליקט מכולן' הכוונה לפתיתי המנחות, אלא שכתב שכוונת המשך הברייתא היא, שכמו כן אף אם ליקט בחולין הדין הוא שאם חמץ הוא ענוש כרת ואם מצה אדם יוצא בהן בפסח, ולפי דבריו לא קשה קושיית הראשונים. ובחמד משה (סס) כתב, שיש לפרש לדעת רש"י שאכן מדובר שליקט מפתיתי המנחות, וכוונת הברייתא 'אם חמץ ענוש כרת', שאם נתחמצו המנחות ואכלן בפסח הרי הוא ענוש כרת, ואם אכלן כשהם מצה יוצא בהם ידי חובת מצה. וראה גם בצל"ח (סס ד"ה ליקט) שקיים את פירושו של רש"י, וסילק מעליו את קושיות הראשונים. **כח. אמנם** כתב המנחת חינוך ששמא רש"י חזר בו, שהרי התוספות (מנחות עה: ד"ה ליקט) הביאו שרש"י עצמו ביאר שהכוונה לחמשה מינים ולא למנחות, שהרי נאמר 'אם חמץ ענוש כרת' ומנחות באות רק מצה. אולם בחמד משה כתב שלכאורה דברי התוספות (סס) הם טעות סופר, שהרי רש"י עצמו בברכות כתב אחרת. **כט. וכתב**, שהרמב"ם למד שלכך הביאה הגמרא ברייתא זו כאן, כדי ללמדנו דין צירוף המינים לכזית באופן של חטים עם כוסמין דווקא ושעורים עם שיבולת שועל ושיפון. **ל. ורמז** לדבר, שנאמר (ויקרא כג ו) 'חג המצות לה'', ראשי תיבות חל"ה. **לא. אולם** בראש יוסף דקדק שרש"י לא הביא את טעמו של רב ששת, אלא את טעמו של רבינא, ואכן הקשה, שהרי למסקנה דחתה הגמרא את טעמו של רבינא. ועיין מה שתירץ (להלן לז. נמוסי' ד"ה המוכל). **לב. כן** פסק הרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ד הי"ח). **לג. והוסיף**, שאין לומר שהטעם שאינו יוצא בתרומה הוא משום שהוא ממון הכהן ואינו נקרא 'לכם', שהרי אם קנה מהכהן את התרומה הרי היא ממונו של ישראל. וכן אין לומר שהטעם הוא משום שהוא אסור באכילה ואינו נחשב 'לכם', שהרי מבואר בסוכה (לה:) שישראל יוצא באתרוג של תרומה, שכיון שהכהן יכול לאוכלה לא נקרא שאין בו היתר אכילה, ואין כאן חיסרון של 'לכם'. **לד. ועיין** שם שכתב, שיש מחלוקת אם במצוה הבאה בעבירה אינו יוצא מדאורייתא או רק מדרבנן. **לה. עיין** שם שהביא מחלוקת הבבלי והירושלמי, האם עשה שקודם הדיבור דוחה לא תעשה שלאחר הדיבור. **לו. להלן** (קכ.), וראה שם מה הוא דורש מהפסוק (שמות יג יח) 'בערב תאכלו מצות'. **לז. והמנחת** חינוך (סס) כתב, שאין הטעם משום שהמצת תרומה אינה שלכם, שהרי באופן שקנה את התרומה מהכהן הרי היא נעשית ממונו של הישראל. **לח. וראה** בקובץ שיעורים (פוס קכב) שכתב, שאין לומר שהטעם במשנה הוא משום שמצה של הקדש היא ממון גבוה

וא"כ קשה, שהרי מצינו בראש השנה (כח.) שאם תקע בשופר של עולה מעל בו, וכיון שמעל יצא לחולין, ואם כן, אף כאן כשלועס את המצה של ההקדש הרי הוא מעל בה ויצאה לחולין, ומדוע אינו יוצא בה ידי חובה לאחר מכן כשבולעה, שהרי המצוה היא בהנאת מעיולט. אלא ודאי שאין יוצא בה ידי חובתו מטעם שהיא מצוה הבאה בעבירה. אלא מוכיחה שאין כאן מצוה הבאה בעבירה, שהרי כשמקיים את המצוה בהנאת מעיו כבר האיסור נגמר, והמעילה נעשית בשעה שלועס. ותירץ, שכיון שהלעיסה היא צורך האכילה, נחשב הדבר למצוה הבאה בעבירה ואינו יוצא ידי חובהמ.

אהחח 19/06/2018

הרי בנזיר יש גם חלות ובתודה יש רקיקין

חלות התודה ורקיקי נזיר. הראשונים מקשים, הרי בין בתודה ובין בנזיר ישנם גם חלות וגם רקיקים, ומדוע נקטה המשנה דווקא 'חלות תודה ורקיקי נזיר'מא.

ומבארים רבינו יהונתן מלוניל והמאירי **ותלמיד הרשב"א** (ד"ה חלות), שאכן מצינו בשלמי תודה שמביא שלושים חלות של מצה שבהם יש עשר חלות ועשר רבוכין ועשר רקיקין, ועמם היה מביא חצי לוג שמן וחוצהו, חציו שהוא רביעית הלוג היה נותן לעשר חלות ועשר רבוכין, וחציו השני היה נותן בעשר רקיקיןמב, וכיון שהיה מערב ברקיקין רביעית הלוג שמן, נעשים הרקיקין מצה עשירה ואינם 'לחם עוני', ולכן לא נקטה המשנה רקיקי תודה. אבל חלות ורבוכין של תודה יש בהם מעט שמן, שהרי יש בהם רביעית הלוג לעשרים חלות, ולכן אינם נחשבים למצה עשירה. ונקט התנא חלות והוא הדין לרבוכין, ולא רצה התנא להזכירם, כיון שבנזיר אין רבוכין כללמג. והטעם שבנזיר כן נקט רקיקין, משום שבנזיר היה מביא רק רקיקין וחלות, ולתוכם היה נותן רביעית לוג, וכיון שיש בשניהם יחד רביעית לוג, אינם נחשבים למצה עשירה. ובאמת שיוצאים אף בחלות נזיר, ובטעם הדבר שנקט התנא דווקא רקיקי נזיר ולא חלות נזיר כתב תלמיד הרשב"א, כיון שרצה התנא להדגיש שדווקא ברקיקי נזיר יוצאים ולא ברקיקי תודהמד.

אולם המחר"ם חלאווה (להלן לח. ד"ה חלות) כתב שכל שלושים החלות של תודה אינם נחשבים מצה עשירה, שהרי יש בהם רק רביעית לוג שמן בין כולמה, ואכן יוצאים בהם ידי חובת מצה, אולם בנזיר יכולים לצאת דווקא ברקיקין כיון שאין בהם שמן אלא במשיחה, וכמו שכתוב ורקיקי מצות 'משוחים בשמן', אבל חלות נזיר הם מצה עשירהמו, ואין יוצאים בהם, ולכן התנא לא נקט אותם.

ובהון עשיר (פ"ג מ"ה ד"ה חלות) כתב, שהתנא נקט את מה שהוזכר אחרון בפסוק, ובתודה החלות הוזכרו בסוף הפסוק, כמו שנאמר (ויקרא ז יג) 'והקריב על זבח התודה חלות מצות בלולת בשמן ורקיקי מצות משחים בשמן וסלת מרבכת חלת בלולת בשמן', ובנזיר הרקיקים הוזכרו בסוף הפסוק, כמו שנאמר (במדבר ו טו) 'וסל מצות סלת חלת בלולת בשמן ורקיקי מצות משחים בשמן'מז.

ובקול הרמ"ז (סס ד"ה עי"ש) כתב, שבחלות נזיר לא הזכירה התורה 'מצות' במפורש אלא רק ברקיקים, כמו שנאמר (במדבר ו טו) 'וסל מצות סלת חלת בלולת בשמן ורקיקי מצות משחים בשמן', ובתודה הוזכרו חלות מצות, ולכן נקט התנא כלשון הכתוב.

האם יוצאים במצה שנאפתה קודם זמן הביעור

עשאן למכור בשוק יוצאין בהן. כתב המטור (או"ח סי' תנח) בשם **הראבי"ה** (סי' תנג), שהירושלמי סובר שאין יוצאים ידי חובת מצה במצה שנאפתה קודם שש שעות, מכך שדרשה הגמרא (לעיל ה.) ממה שנאמר (שמות לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' שלא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים, והקישו בירושלמי מצה לקרבן פסח, וכמו שקרבן פסח אינו קרב כל זמן שיש חמץ דהיינו עד שש שעות, אף מצה כן, ולכן יוצאים ידי חובת מצה רק במצה שנאפתה לאחר שש שעות בערב פסחמח.

אולם הראשוניםמט הוכיחו ממשנתנו שיוצאים במצה שנאפתה לפני זמן ביעור חמץ של ערב פסח, מכך ששנינו במשנה שיוצאים בחלות תודה שעשאן למכור בשוק, ופשוט הדבר שלא נאפו ביום י"ד, שהרי אין מביאים תודה בערב פסח משום שהם באים אף מחמץ, וכמבואר לעיל (יג:), אלא בהכרח שנאפו קודם י"ד ובכל זאת יוצאים בהמנ.

אלא שהמנחת חינוך (מצוה י אות טו) דחה ראיה זו, **שלפי רש"י** (להלן לח: ד"ה שמינה) **והתוספות** (להלן לח. ד"ה חלות) שהעמידו שמדובר בחלות תודה שלא נשחט עליהם הזבח, ובזה לא נפסלים בלינה, אם כן ניתן לומר שנאפו בערב פסח אחר שש שעות עבור תודה שיקריבו לאחר הפסח, ולכך יוצאים בהם ידי חובה, ואין כל ראיה מכאן לגבי מצה שנאפתה קודם שש שעות.

האם יוצאים ידי חובה במצה שיש בה מלח

שם. כתב המחזור ויטרי (הלכות פסח סי' מג) שאין לתת מלח במצה, משום החשש שהמלח מחממה ויכול לגרום לה להחמיץ. וכן כתב **המרדכי** (פ"ג רמז תקמז) בשם **גאוני** לותיר, שכל האוכל מצה מלוחה בפסח כאילו אוכל חמץ.

אולם המנהיג (הלכות פסח ד"ה י"ח) **והאבודרהם** (סדר ההגדה ופירושה ד"ה והמצות)נא לא חששו שמלח מחמיץ העיסה, אלא עושה אותה למצה עשירה, ואין יוצאים בה ידי חובה שהרי צריכים לאכול לחם עוניינב. **והכל בו** (הלכות חמץ ומצה סי' מח) כתב בשם **הראב"ד**, שדווקא אם נתן בה מלח עד כדי שאין יכול לאוכלה מרוב מליחותה אסורה באכילה משום חמץ, אבל אם נתן בה מעט מלח, אם אופה אותה לאלתר מותרת באכילה, אלא שאינו יוצא בה ידי חובת מצה שהרי היא אינה לחם עוני אלא מצה עשירהנג.

ונמצא שיש נפקא מינא להלכה בין השיטות, שאם הטעם הוא שמא המלח מחמיץ, א"כ אסור לאוכלו בכל הפסח, אך אם הטעם הוא משום לחם עוני, א"כ רק בכזית הראשון אין יוצא בזה ידי חובה, אך פשוט שיכול לאוכלו אחר כך בכל ימי הפסח.

אולם בספר המכתם (ד"ה חלות) **והמהר"ם חלאווה** (להלן לט: ד"ה ומיקמ) **והמאירי** (להלן לח. ד"ה וכן)נד הוכיחו ממשנתנו שיוצאים במצה שיש בה מלח, שהרי בחלות תודה היה מלח, שנאמר (ויקרא ב יג) 'על כל קרבנך תקריב מלח', ויוצאים בהם אם עשאן למכור בשוק.

ודחו הרא"ש (פ"ג סי' כג) **והשיטה להר"ן** (שבת עט. ד"ה שלשה) את ראייתם, שהרי אין נותנים מלח אלא בדבר הקרב על גבי המזבח, כגון אברים ופדרים וקומץ, ולא בחלות תודה שנאכלים לכהניםנה.

והמאירי (סס) דחה שאין להביא ראיה מחלות תודה, שבהם יוצאים כיון שכהנים זריזים הם ולא יבואו לידי חימוץ. וכן אין ראיה משאר המנחות שקריבות על גבי המזבח כגון מנחת חוטא או קנאות שהיו באות מצה והיה בהם מלח, שאכן בהם יוצאים משום שכהנים זריזים הם, ומספיקים לאפות אותם קודם שיחמיצוני. ועוד, שאף במנחות לא היו נותנים מלח בהם עצמם, אלא רק בלבונה ובקומץ בשעה שהיו עולים להקטרה על גבי המזבח, ולא בשאר המנחה.

מדוע לא דנה המשנה האם יוצאים ידי חובת מצה בלחם הפנים

הקשה הלחם שמים (ד"ה נחלה), מדוע לא דנה המשנה האם יוצאים ידי חובת מצה בלחם הפנים, שהוא מצה כמבואר במנחות (נז.). ואין לומר שאין יוצאים בה כמו שאין יוצאים בלחמי תודה מטעם שאינה עשויה לשם מצה, שהרי הטעם שאין יוצאים בלחמי תודה הוא כיון שעשויים לשם זבח, אולם בלחם הפנים אינה עשויה לשם זבח אלא סתם, ובאופן זה יוצאים ידי חובה, כפי שיוצאים בחלות תודה שעשאן למכור בשוק, שכדי לצאת ידי חובת מצה

ואינה שלו, שאם כן היה על המשנה להביא שאין יוצאים במצה גזולה, וכמו ששנינו (קובה כט:) לגבי לולב, אלא ודאי שהמשנה באה לחדש שיש בזה טעם נוסף משום האיסור שבו. וראה שהביא נפקא מינה בין הטעמים. **לט. שהרי** נפסק בשו"ע (או"ח סי' תעה ס"ג) שאם בלע מצה, יצא. **מ. וראה** במנחת חינוך (מצוה י אות יט) שכתב, שתירוץ זה אינו נח לו. והוסיף, שאם הטעם שאין יוצאים במצת הקדש הוא מטעם מצוה הבאה בעבירה, יהיה תלוי הדבר במחלוקת הראשונים, האם מצוה הבאה בעבירה דאורייתא או דרבנן. **מא. וכן** הקשה התוספות יו"ט (מלה פ"ו מ"ו), שמצינו אף לגבי חיוב חלה לשון זה 'חלות תודה ורקיקי נזיר' והרי יש בתודה גם רקיקין ואף בנזיר יש חלות. וכתב בתפארת ישראל (סס) לתרץ, שאכן כוונת המשנה לגבי חיוב חלה אף ברקיקי תודה ובחלות נזיר, ונקט אחד בזה ואחד בזה, ולומדים אחד מחבירו, והטעם שנקט התנא דווקא חלות בתודה ורקיקין בנזיר הוא, כיון שדרך הנחתומים לעשות חלות למכור לצורך לחמי תודה, וכיון שמצויים רבים שזקוקים להם, אינם חוששים שמא ישארו להם ויתעפשו, אבל חלות נזיר, כיון שלא מצויים נזירים אינם אופים, משום שחוששים שמא ישארו ויתעפשו. מה שאין כן ברקיקי נזיר שהם דקים, ויכולים להשהותם אפילו כמה ימים. וראה בהון עשיר (סס) מה שכתב לתרץ קושיא זו באריכות. **מב. ובשער** המלך (או"ח פ"ו ה"ה) הביא ביאור זה בשם כת"י של רבינו יונה, והקשה עליו שלכאורה דבריו צריכים עיון, שהרי הגמרא במנחות (פט.) חילקה את חצי הלוג באופן שונה, חציו לחלות ולרקיקין וחציו האחר לרבוכין, והובא אף ברש"י (להלן לח: ד"ה רביעית). **מג. ובמאירי** כתב, שלא נקט רבוכין כיון שלא רצה התנא להאריך בלשונו. **מד. ואף** כאן כתב המאירי שלא רצה התנא להאריך, וכתב חלות בתודה והוא הדין חלות של נזיר. **מה. ולכאורה** צריך עיון, שהרי הגמרא (מנחות פט.) מביאה שלכל השלושים היה מביא חצי לוג שמן, אלא שלחלות והרקיקים היה נותן רביעית, ועוד רביעית נותן בעשר הרבוכין. **מו. לכאורה** דבריו צריכים עיון, שהרי הנזיר מביא עשר חלות ועשר רקיקין ולשניהם יחד מביא רביעית הלוג, ומוכח בגמרא (להלן לח:) ששיעור כזה של שמן אינו מחשיב את המצה למצה עשירה כלל. **מז. ועיין** עוד מה שכתב בחלה (פ"ח מ"י) תירוץ נוסף על קושיא זו. **מח. עי"ש** שהביא שהתוספתא חלוקה על הירושלמי, וסוברת שיוצאים במצה ישנה. **מט. המכתם** (ד"ה חלות), המאירי (להלן לח. ד"ה יש), ורבינו מנוח (המעשה פ"ו אות ט). **נ. וכן** כתב הבית יוסף (סס ד"ה וגרסינן), ועי"ש שהביא עוד ראיות. **נא. גם** מדברי הראב"ד שהובא לעיל נראה שהוא סובר שהטעם הוא משום מצה עשירה. **נב. אולם** בספר האגור (הלכות ליסח מלה סי' תסנב) **ובמאירי** (להלן לח. ד"ה וכן) חלקו, וסברו שאינה מצה עשירה. וכן כתב הטור (או"ח סי' תנה), שאינה נעשית מצה עשירה בשל כך, אלא רק אם נילושה ביין ושמן ודבש. **והכל בו** (הלכות חמץ ומצה סי' מח) כתב שצריך עיון אם מצה עם מלח נקראת מצה עשירה. **נג. וכן** כתב הראב"ד (תמיס דעיס אות ח), שרק אסור לתת מלח במצת מצוה כין שנעשית ע"י כך מצה עשירה, אבל בשאר לחם מותר. **נד. ראיה** זו הביאו גם הכל בו (סס ד"ה ומיהו) **והרא"ש** (פ"ב סי' כג). **נה. והקשה** עליו בשער המלך (פיסורי מזבח פ"ב ה"ח), הרי כל המנחות באות מצה, ויוצאים בהם ידי חובת מצה, ואם כן ניתן להוכיח זאת מהמנחות שקריבות על גבי המזבח, ויש בהם מלח משום 'על כל קרבנך תקריב מלח'. ואכן הריטב"א (שבת עט. ד"ה מלה) **והמאירי** (סס) **הביאו** ראיה זו. **ועיין** שהבאנו להלן, שהמאירי ועוד ראשונים דחו אף ראיה זו. **נו. וכן** כתב הכל בו (סס) בשם הראב"ד וכ"כ באהל מועד (שער הפסח לרך ד נמיג ד). אלא שדחייה זו היא רק לשיטת הראשונים שאין לתת מלח במצה מפני חשש חימוץ, אבל לשיטת הראשונים שאין לתת מלח במצה משום שנעשית מצה עשירה, אין מועיל בזה זריזות הכהנים.

ילקוט פסחים לה. ביאורים

מספיק שאינם לשם דבר אחר. וכן אין לתרץ שאין שייך לצאת בלחם הפנים שהרי כל כהן מגיעו כפול ואינו שיעור מספיק לכזית, שהרי עדיין יקשה האם יוצא ידי חובת מצה באופן שהצליח לקבל כזית, וכן לגבי כהן גדול שמקבל ד׳ או ה׳ חלות מלחם הפנים.

ותירץ, שלא הובא דינה במשנה כיון שאין יוצאים בה ידי חובה, משום ששיעור אפיית לחם הפנים הוא אחד מחמשה באיפה, שבשיעור כזה נחשב הלחם למצה עשירה כיון שגדולה היא, וכמו שמצאנו שאפילו אשישה שהיא רק אחד מששה באיפה כבר נקראת מצה עשירה מחמת גודלה, ואין יוצאים בה[נ].

לגבי איזה דין נשנתה הברייתא

כוסמין מין חיטין שיבולת שועל ושיפון מין שעורין. נחלקו הראשונים לגבי מה נאמר שהכוסמין הם מין חטים, ושיבולת שועל ושיפון הם מין שעורים:

שיטת רש״י (ד״ה מין) שברייתא זו נאמרה לגבי תרומה, שאין לתרום ממין על שאינו מינו, אולם חטים וכוסמין נחשבים לאותו המין וניתן לתרום מאחד על חבירו, וכן שיבולת שועל ושיפון נחשבים למין שעורים. ומצינו בראשונים כמה קושיות על שיטתו של רש״י:

א. התוספות (ד״ה כוסמין) הקשו, שבגמרא במנחות (ע.) הובאה ברייתא זו לגבי חלה, שחטים וכוסמין מצטרפים לשיעור חיוב הפרשת חלה[נא], ואם כן מוכח שברייתא זו נאמרה לגבי חלה ולא לגבי תרומה[נב].

ב. תוספות הרשב״א משאנץ ותוספות הרא״ש (שם) הקשו, שהרי שנינו (תרומות פ״ג מ״ו) שכל שהוא כלאים בחבירו לא יתרום מזה על זה, שמה שנחשב למין אחד לגבי כלאים, אף לענין תרומה הדין כן, ובכלאים שנינו (פ״ח מ״ח) ׳החיטין והזונין אינם כלאים זה בזה, השעורין ושיבולת שועל, הכוסמין והשיפון, הפול והספיר וכו׳ אינם כלאים זה בזה׳. ובהכרח שכוונת המשנה שדווקא כל זוג וזוג אינו כלאים זה בזה, מה שאין כן בין כולם הרי הם כלאים[נג], ונמצא ששעורין ושיפון הם שני מינים שונים, וכן שיבולת שועל ושיפון, וקשה על רש״י שביאר ששיבולת שועל ושיפון ושעורין מין אחד הם ותורמים מזה על זה. ויש מהראשונים[נד] שהקשו כעין זה, שמהמשנה בכלאים נמצא שחטים וכוסמין אינם אותו מין ונחשבים לכלאים, ולפי דברי רש״י חטים וכוסמין הם מין אחד לגבי תרומה.

ג. המהר״ם חלאווה (ד״ה תנא) הקשה, שהרי שנינו (מולין קלו.) שאין תורמים מתאנים לבנות על השחורות, וכל שכן שאין תורמים מכוסמין על חטים.

ד. המהרי״ט אלגאזי (הלכות מלה למרמ״ן פוס יז) הקשה, שלכאורה רש״י סותר את עצמו, שהרי כאן ביאר שהברייתא נשנתה לגבי תרומה, לומר שאין תורמין מין על שאינו מינו, ואילו במנחות (ע. ד״ה כוסמין) ביאר שהברייתא נשנתה לגבי הלכות חלה, לומר אלו מינים מצטרפים לשיעור חיוב חלה[נה].

שיטת התוספות (ד״ה כוסמין, מנחות ע. ד״ה תנא) ועוד **ראשונים**[נג], שברייתא זו נשנתה לגבי חלה, שכוסמין מצטרפים עם חטים ושיבולת שועל ושיפון מצטרפים עם שעורים לשיעור חיוב חלה, וכן מצינו שהובאה ברייתא זו על המשנה (מנחות ע.) ׳החיטין והשעורין והכוסמין והשיבולת שועל והשיפון הרי אלו חייבין בחלה, ומצטרפין זה עם זה׳, ומשמע שהברייתא נשנתה לענין דין חלה. אלא שיש לבאר מדוע במשנה שם שנינו שלענין חלה כולם מצטרפים זה עם זה, ואילו בברייתא משמע שרק חטים מצטרפים עם כוסמין, ושעורים מצטרפים עם שיפון ושיבולת שועל. ומצינו בזה שני פירושים:

א. רש״י (שם ד״ה כוסמין) **והתוספות** (שם ד״ה תנא) **ובספר הישר** (חידושים, סי׳ תקיב) מבארים, שהברייתא באה לפרש את המשנה, ולומר שאין הכוונה במשנה שכל המינים מצטרפים עם כולם, אלא כמו ששנינו בברייתא שיש ביניהם שמצטרפים, כגון כוסמין עם חטים ושיבולת שועל ושיפון עם שעורים.

ב. התוספות (ד״ה כוסמין, מנחות שם) **הביאו שהירושלמי** ביאר, שהמשנה שנקטה שכולם מצטרפים דיברה באופן שעירבם בעודם קמח ועשה מהם בלילה אחת, שבאופן זה מצטרפים כולם[סר], ואילו הברייתא דיברה באופן שהיתה עיסה מכל מין, והעיסות נוגעות ונושכות זו בזו, שבזה דווקא כוסמין מצטרפים עם חטים ושיבולת שועל ושיפון עם שעורים לשיעור חיוב חלה. **וברמב״ן** (הלכות חלה ד״ה פיסקא) בשם מקצת רבוותא **וברבינו דוד** (ד״ה תנא) **הביאו, שיש שפירשו שמה** שנאמר במשנה ׳ומצטרפים זה עם זה׳, אין הכוונה לענין חלה אלא לענין חדש וחמץ[סה].

עוד כתבו התוספות (שם) **והר״ש** (כלאים פ״ח מ״ח) **והר״ן** (ד״ה כוסמין), שאין להקשות איך מינים שהם כלאים זה בזה יכולים להצטרף לגבי חלה והרי שנינו כל שהוא כלאים בחבירו לא יתרום מזה על זה, משום שיש לחלק ולומר שאף שלגבי תרומה וכלאים אינם מין אחד, בכל אופן לגבי חלה העיסה קובעת, וכיון שעיסותיהם דומות כיון שנושכות זה בזה, מצטרפים.

עוד תירצו התוספות והר״ש (שם), שהדין שנאמר בתרומה שאין תורמים מזה על זה זהו דווקא באופן שיש בכל עיסה שיעור חיוב חלה, ולכך אין לתרום מאחד על חבירו, אולם אם אין בכל עיסה שיעור בפני עצמו, ניתן לצרפם, ולהפריש חלה מכוסמין על חטים[סו].

שיטת היש מפרשים (הו״ד בשמירי ד״ה לענין) שברייתא זו נשנתה לגבי חמץ ומצה, לומר שדווקא אם עירב כוסמין עם חטים או שיפון ושיבולת שועל עם שעורים יוצא ידי חובת מצה, אבל אם עירב חטים עם שעורים או שיפון ושיבולת שועל עם חטים, אינו יוצא בהם ידי חובה.

אולם רוב הראשונים[סז] דחו ביאור זה, שודאי שאין הברייתא מדברת לגבי חמץ ומצה ואומרת שכוסמין מצטרפים עם חטים דווקא ולא חטים עם שעורים, שהרי שנינו במנחות (עה:) ׳ליקט מכולן כזית ואכלו, אם חמץ הוא ענוש כרת, אם מצה הוא אדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח׳, ו׳מכולן׳ הכוונה לחמשת מיני דגן[סח], ואם כן מוכח שלגבי חמץ ומצה מצטרפים[סט].

אולם החמד משה (סי׳ מגג ס״ק) **והמנחת חינוך** (מצוה י מוס ד) **כתבו, שלפי רש״י** (נדרים נו: ד״ה והתניא) **ורב האי** (הו״ד בנתב״ש שם ד״ה לקט) **שפירשו** ש׳ליקט מכולן׳ הכוונה לפתיתי המנחות, אין לדבריהם ראיה שחמשת מיני דגן מצטרפים[ע]. **וכן הרמב״ם** (חמץ ומצה פ״ה ה״ח) כשמנה את חמשת מיני דגן חילקם לשני מיני חטים שהם חטים וכוסמין, ושלשת מיני שעורים שהם שעורים שיבולת שועל ושיפון, **וכתב** החמד משה, שמכאן מוכח שהרמב״ם למד שברייתא זו הובאה כאן לגבי מצה, כדי ללמד שדווקא מין במינו מצטרף, דהיינו חטים עם כוסמין ושעורים עם שיבולת שועל ושיפון. **והמנחת חינוך** הוכיח כן מכך שלא הזכיר הרמב״ם את הדין שחמשת מיני דגן מצטרפים[עא], ואם כן ניתן לומר שברייתא זו הובאה כאן לחדש שלומדים גזירה שוה ׳לחם לחם׳ מחלה לענין צירוף לכזית מצה, שדווקא מין במינו מצטרף, חטים מצטרפים עם כוסמין, ושעורים מצטרפים עם שיפון ושיבולת שועל[עב].

שיטת הריבמ״ץ (כלאים פ״ח מ״ח) שברייתא זו מדברת לגבי מצה, ובאה להשמיענו שיוצאים ידי חובת מצה בכוסמין ושיפון ושיבולת שועל, כיון שהם מינים המחמיצים כמו חטים ושעורים.

נג. כמבואר להלן (לו:), ׳לחם עוני׳ פרט לחלוט ואשישה. **נד. בראש** יוסף (נדרים ד״ה מין) הקשה, מדוע הקשו התוספות מטעם שמשמע שברייתא זו מדברת על חלה, ולא הקשו כשאר הראשונים שיש סתירה על דברי רש״י מהמשנה בכלאים, שחטים וכוסמין כלאים זה בזה, ואין לתרום מאחד על חבירו. ועיין בפני יהושע (ד״ה מלו) שכתב, שאכן ניתן לומר שרש״י שפירש את הברייתא לגבי תרומה והתוספות שפירשו לגבי חלה, שניהם דבר אחד הם. **ובאמת** ליעקב (ד״ה ופענ״ד) **כתב**, שלפי גירסת התוספות ברש״י לענין ׳דאין תורמים מין על שאינו מינו׳ ולא כמובא ברש״י כאן (ד״ה מין) ׳לענין תרומה דאין תורמין׳ וכו׳, ניתן לומר שכוונת רש״י היא כשיטת התוספות, שברייתא זו לענין חלה נאמרה, שהרי לשון ׳תורמין׳ שייך אף בחלה כמו שנאמר (נחמדבר טו כ) ׳ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה׳, ואף את הגירסא המובאת ברש״י ׳לענין תרומה׳ ניתן לבאר, שכוונת רש״י לומר, שאין כאן הנידון לגבי צירוף מין עם מין אחר לשיעור חלה שבזה אפשר שאף כוסמין מצטרפים עם שעורים, אלא לענין ׳לתרום׳ מעיסה אחת על חברתה ולכן קורא לזה ׳תרומה׳. **נט. והקשה** בחלק יעקב (נרכות פ״ג ה״ח), מהי הוכחת התוספות שמדובר לגבי חלה מכך שהביאה שם הגמרא את הברייתא לגבי חלה, הרי אף כאן הביאה הגמרא ברייתא זו לגבי חמץ, ומדוע עדיפה הגמרא שם מכאן. וכתב, שאולי יש לגרוס בתוספות במקום ׳מוכח בהדיא דברייתא לענין חלה מתניא׳, דבפרק ר׳ ישמעאל ׳הוכחנו להדיא דברייתא׳ וכו׳. **ס. והוכיח** שכל זוג וזוג אינו כלאים זה בזה אבל בין כולם הם כלאים, מכך שאם כוונת המשנה שכולם אינם כלאים זה בזה ואף כוסמין ושעורין, יקשה מסוגייתנו שמבואר שכוסמין הם מין חטים. **סא. פסקי** הרי״ד (ד״ה תנא), התוספות רבינו פרץ (ד״ה כוסמין), המאירי (ד״ה ומחר), המהר״ם חלאווה (ד״ה תנא) והר״ן (ד״ה כוסמין). **סב. ואף** המנחת חינוך (מצוה י מוס ד) ציין סתירה זו. ועיין לעיל בהערות על קושיא א׳ דברי האמת ליעקב, שלפי דבריו מיושבת אף קושיא זו. **סג. הר״ש** (כלאים פ״ח מ״ח, ובתוספות שנתן ד״ה כוסמין - הרלשון), **תוספות רבינו פרץ** (ד״ה כוסמין), **הרא״ש** (כלאים שם, ובתוספות הרא״ש ד״ה כוסמין), **ספר המאורות** (ד״ה כוסמין), **רבינו דוד**, **המהר״ם חלאווה והר״ן** (ד״ה תנא). **סד. והוסיף** המהר״ם חלאווה (ד״ה תנא), שאין להקשות שאם מדובר בבלול אז אף מיני פטור אם עירב יצא, שהרי שנינו (חלה פ״ג מ״ז) ׳העושה עיסה מן החיטים ומן האורז אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה׳, ומה החידוש שדווקא מינים אלו מצטרפים, כיון שיש לומר שלגבי מיני פטור יש חיוב שיהיה לה טעם דגן, מה שאין כן המינים האלו בכל שהוא מצטרפים. **סה. וכמו** שמובאת במנחות (ע:) הברייתא ׳התבואה והקמחים והבצקות מצטרפים זה עם זה׳, והעמידה הגמרא שדין זה הוא לגבי חדש וחמץ ומעשר שני. **ודחה רבינו דוד** (שם) ביאור זה, שמה שלא העמידה הגמרא שם שהברייתא היא אף לענין חלה, כיון שאין שייך בחלה תבואה וקמחים. אולם במשנה ששנינו ׳ומצטרפים לכזית׳, ודאי הכוונה לענין חלה. **סו. וראה** מה שהביאו ראיה לדבריהם מתוספתא חלה (פ״ג). **סז. התוספות** (שם), הר״ש (כלאים שם), הריטב״א בשם הרא״ה (ד״ה תנא), **תלמיד הרשב״א** (שם), **המאירי** (ד״ה ומחר), **המהר״ם חלאווה** (ד״ה תנא) **והר״ן** (ד״ה כוסמין). **סח. ואין** לומר ש׳מכולן׳ הכוונה למנחות, שהרי נאמר בהן שהם באות רק מצה, ואיך שייך לומר ׳אם חמץ ענוש כרת׳. **והוסיף במאירי** (שם), שאין לומר שמדובר על עשר לחמי תודה שבאים חמץ, שהרי אינם באים בפתיתה ואין שייך לומר בהם ׳ליקט׳. ועוד, איך ניתן לצאת בהם ידי חובת מצה, הרי צריך מצה המשתמרת לשם מצה ולא לשם קרבן. **סט. המאירי** (שם) כתב עוד להוכיח, שהרי הובא במנחות (ע:) שהקמח והחטים והבצק מחמשת המינים מצטרפים לחייב בחמץ, ואם כן, אף לענין מצה מצטרפים לצאת ידי חובת מצה. **ע. ועיין** לעיל בענין ׳האם מינים אלו מצטרפים זה עם זה לכזית מצה׳ מה שהובא בהערות לבאר את שיטת רש״י. **עא. ואילו** לגבי מרור כתב (חמץ ומצה פ״ו ה״ג) ׳ואם אכל מחמשתן יצא׳, ואף לגבי חמץ כתב הרמב״ם (מאכלות אסורות פי״ד ה״ה) שחמשת מיני דגן מצטרפים זה עם זה. **עב. וכתב** המנחת חינוך, שזהו רק באופן שנאפו המצות בנפרד שאז יש לדון שלא יצטרפו זה עם זה, אבל אם בללו אותם קודם אפיה פשוט שיוצאים בהם ידי חובה אף שנבללו ממינים שונים, וכמו שבחלה הדין כן כמבואר בתוספות (ד״ה כוסמין). אלא שהוסיף להסתפק בדבר לשיטת הרמב״ם, שלכאורה היה לו להזכיר בהלכותיו שלכל הפחות מצטרפים לכזית מצה במין במינו, כמו לענין שיעור חלה.

וכן כתב הפני יהושע (ד"ה מלון), אלא שהוסיף לבאר הטעם שהוצרכה הגמרא להביא את הברייתא, מאחר וכתבה התורה (דברים טז ג) 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני', ולא מצינו בשום מקום שכוסמין ושיפון ושיבולת שועל נקראים לחם, ואם כן היה מקום לומר שאין יוצאים בהם ידי חובה, אלא רק בחטה ושעורה שמצינו שנקראים לחם, שלאחר שמזכירה התורה (דברים ח ח) את שבעת המינים 'ארץ חיטה ושעורה' וגו' נאמר בסמוך (שם ט) 'ארץ אשר לא במסכנת תאכל בה לחם', ולכך הובאה ברייתא זו, לומר שאף כוסמין נקראים לחם שהרי הם מין חטים, ואף שיפון ושיבולת שועל נקראים לחם שהרי הם מין שעורים[עג].

לשיטת הראשונים שהברייתא נשנתה לענין חלה או תרומה מה השייכות לסוגייתנו

הקשו האחרונים, בין לשיטת רש"י שברייתא זו נשנית לענין תרומה ובין לשיטת התוספות שנשנתה לענין חלה, מדוע הובאה ברייתא זו כאן לגבי מצה, ומה ענינה לכאן.

הצל"ח (ד"ה הני) תירץ, שברייתא זו הובאה בכדי ללמדנו שאין יוצאים ידי חובת מצה במצה שעשויה מאורז ודוחן, שהרי מדברי המשנה היה מקום לומר שאורז ודוחן הם בכלל חטים ושעורים ויוצאים בהם, וכדברי רבי יוחנן בן נורי, ולכן לא פירטה אותם המשנה, ועל כך הובאה ברייתא 'כוסמין מין חיטין שיבולת שועל ושיפון מין שעורין', ואם כן רואים שאף את המינים הכלולים בחטים ושעורים פירטה המשנה, ומתוך שלא פירטה המשנה אף אורז ודוחן מוכח שאין יוצאים בהם.

והשפת אמת (ד"ה תנא) כתב, שמצינו שהטור (או"ח סי' תנג) כתב לגבי מיני הירקות שיוצאים בהם ידי חובת מרור שהמוקדם שנשנה במשנה עדיף, ואם כן יש לומר שאף לגבי מצה כן, והמוקדם שנשנה במשנה קודם לקיום מצות מצה[עד], ונמצא שהסדר הוא חטה, שעורה, כוסמין, שיפון ושיבולת שועל, ועל כך הובאה ברייתא זו, שכיון שכוסמין הם מין חטים הרי הם קודמים לשעורים כיון שהם נחשבים למין חטים שהם קודמים לכל, ועל אף שבמשנה נשנו השעורים קודם לכוסמין, אלא שבמשנה שנה התנא קודם את המינים הכוללים שהם חטים ושעורים, ולאחר מכן פירט את כוסמין שיפון ושיבולת שועל שכלולים בהם.

מדוע הקדימה הגמרא לבאר את שיפון לפני שיבולת שועל

שיפון דישרא שיבולת שועל שבילי תעלא. האמת ליעקב (ד"ה ויש) הקשה, הרי בברייתא הובאו סדר המינים כוסמין שיבולת שועל ושיפון, ומדוע כשמבארת הגמרא מה הם מינים אלו היא מקדימה את שיפון קודם לשיבולת שועל.

ותירץ, שמכיון שלענין כלאים מצינו (כלאים פ"ח מ"ח) ששיבולת שועל הוא מין שעורים, ושיפון הוא מין כוסמין, לכן הברייתא שנשנתה לגבי דין חלה הקדימה את שיבולת שועל לשיפון, כמו שהקדימה את שעורים שהוא יותר חשוב מכוסמין. ואילו בסוגייתנו שמדברת לענין מצה, הקדימה הגמרא לבאר את שיפון כיון שהוא יותר חשוב, ועדיף לקיים בו מצות מצה יותר מבשיבולת שועל.

האם ממועטים דווקא אלו או אף שאר מינים

הני אין אורז ודוחן לא. המהר"ם חלאווה (ד"ה הני) הביא מחכמי הצרפתים שדייקו, שדווקא אורז ודוחן לא כיון שבאים לידי סירחון ואינם מחמיצים, אבל שאר המינים אסורים שמא יש בהם קצת חימוץ. אולם דחה את דבריהם וכתב שנקט התנא דווקא אורז ודוחן, לחדש שאפילו שקרובים הם למיני דגן אינם מחמיצים, וכל שכן שאר מינים שמותרים.

מדוע לא דייקה הגמרא מהמשנה

שם. הקשו האחרונים, מדוע דייקה הגמרא דווקא מדברי הברייתא ולא מדברי המשנה, שדווקא במינים השנויים במשנה יוצאים ידי חובה ולא באורז ודוחן.

הצל"ח (ד"ה הני) תירץ, שמהמשנה עצמה אין לדייק כן, כיון שהיה מקום לומר שאורז ודוחן הם מיני דגן כשיטת רבי יוחנן בן נורי, ונכללים כבר בחטים ושעורים, ולכך התנא לא מנה אותם, אולם מהברייתא שחידשה שכוסמין ושיבולת שועל ושיפון הם מיני חטים ושעורים מוכח, שהמשנה מנתה אף מינים שנכללים בחטים ושעורים, ובכל זאת לא מנתה אורז ודוחן, ובהכרח שאינם נכללים בחטים ושעורים ואין יוצאים בהם.

אוצר החכמה 19/06/2018

והפני יהושע (ד"ה מלון) תירץ, שלאחר שחידשה הברייתא שאף כוסמין ושיבולת שועל ושיפון שלא מצינו שנקראו לחם נחשבים למין חטים ושעורים, ובכלל לחם הם ולכן יוצאים בהם ידי חובה, וסמכה דבריה על הריבוי שהביא הירושלמי (פ"ג ה"ד) מ'ראשית עריסותיכם' שריבה מינים אלו[עה] ושאין צריך חטים ושעורים ממש אלא אפילו במינים שלהם יוצאים, ואם כן יש מקום לומר שאף אורז ודוחן הם מין חטים ושעורים כשיטתו של רבי יוחנן בן נורי, ונרבה אותם מ'עריסותיכם', וזו היא קושיית הגמרא 'הני אין אורז ודוחן לא מנהני מילי', שמנין שדווקא אלו נכללו בחטים ושעורים ולא אורז ודוחן, ותירצה הגמרא שדבר זה נלמד מההיקש, שדווקא בדבר שבא לידי חימוץ יוצאים ידי חובה, ויצאו אלו שבאין לידי סירחון.

מדוע לא נלמד מההיקש היותר מוקדם בתורה

לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהן ידי חובתו במצה. הקשה הצל"ח (ד"ה שמר), מדוע הביאה הגמרא היקש חמץ למצה מפסוק בספר דברים (טז ג) 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות', היה לה להביא את הפסוק המוקדם יותר, בשמות (יג ז) 'כל מחמצת לא תאכלו בכל מושבתיכם תאכלו מצות' שהוקש חמץ למצה כמבואר (לעיל ה.). ובביאור הדבר מצינו כמה דרכים:

א. הצל"ח יישב, שנראה שמה שאורז ודוחן אינם מחמיצים זהו רק מחמת עצמן אולם על ידי דבר אחר יתכן שהם מחמיצים, ולכך אין להביא את ההיקש מ'כל מחמצת לא תאכלו' שהרי להלן (מג:) הגמרא מרבה מכך שאף דבר שמתחמץ על ידי דבר אחר אסור, ולא ניתן למעט אורז ודוחן שהרי הם מחמיצים על ידי דבר אחר, ולכך הוצרכה הגמרא להביא את ההיקש מ'לא תאכל עליו חמץ' שמשמעו על חמץ שמחמיץ מעצמו לבד ועל כך בא ההיקש שדווקא דבר שמחמיץ מעצמו ניתן לצאת בו ידי חובת מצה ויצאו אורז ודוחן שאינם מחמיצים מחמת עצמן.

ב. **החתם סופר** (השלח, ד"ה שמר, ד"ה ומשם, ד"ה מין) תירץ כיון שלר"מ לומדים (להלן מג.) מהריבוי של 'כל מחמצת' שאפילו חמץ נוקשה אסור מדאורייתא, אם היינו לומדים מההיקש של 'כל מחמצת' היה מקום לומר שאף דבר שבא לכלל חמץ נוקשה כגון מי פירות יוצאים ידי חובת מצה[עו], לכך הוצרכה הגמרא להביא היקש מ'לא תאכל עליו חמץ' שדווקא דבר שבא לידי חימוץ גמור יוצאים ידי חובת מצה, ויצאו מי פירות שאינם מגיעים לכלל חמץ גמור[עז].

ג. עוד תירץ החתם סופר (ד"ה מ"ג) שברייתא זו סוברת כשיטת ר"י (לעיל כח:) שחמץ אסור לפני זמנו ותוך זמנו ולאחר זמנו מכך שנאמרו ג' פסוקים 'לא תאכל עליו חמץ' (דברים טז ג) 'לא יאכל חמץ' (שמות יג ג) 'כל מחמצת לא תאכלו' (שמות יג ז)[עח] ואם נלמד את ההיקש מ'כל מחמצת' מנין ילמד שחמץ אסור לאחר זמנו[עט].

ד. עוד תירץ החתם סופר (השלח, ד"ה ובפסיטום), שהרי שנינו (חלה פ"ח מ"ח) שאין חייבים בחלה אלא מחמשת מיני דגן, ובירושלמי הביא שיש שסובר שהטעם הוא שלומדים גזירה שוה 'לחם' 'לחם' ממצה שכל שאינו בא לידי חימוץ אין יוצאים בו ידי חובת מצה, ואינו לחם אף לענין חלה, ולכך נקטה הגמרא את ההיקש מ'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות' שהמשך הכתוב הוא 'לחם עני', ומפסוק זה ניתן ללמוד לגבי חלה מה נחשב לחם, אולם מההיקש 'כל מחמצת' שאמנם הוקש למצה, אבל כיון שלא הוזכר בפסוק 'לחם' לא ניתן ללמוד מכך לחלה.

מדוע לא נלמד מ'ושמרתם את המצות' שיוצאים רק בדבר שצריך שימור

שם. הקשה הצל"ח (ד"ה שמר) מדוע הוצרכה הגמרא ללמוד את הדין שרק דבר שבא לידי חימוץ יוצאים בו ידי חובת מצה מההיקש של 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל מצות' (דברים טז ג), והרי לכאורה ניתן ללמוד בפשיטות מהפסוק (שמות יג יז) 'ושמרתם את המצות' שדווקא דבר שצריך שימור יוצאים בו ידי חובת מצה[פ] וכמו שלמדנו (להלן לח:) לענין חלות תודה שאין יוצאים בהם כיון שאינם נשמרים לשם מצה, וכל שכן שאר מינים שאין מחמיצים, ויצאו אורז ודוחן שאינם מחמיצים וממילא אינם צריכים שימור. ומצינו כמה דרכים ליישב:

עג. **והוסיף** שהראיה שהם נקראים לחם, שהרי מברכים עליהם 'המוציא לחם מן הארץ' כמבואר בברכות (לה.). עד. **עיין** לעיל בענין 'האם יש דין קדימה בחמשת מיני דגן' לגבי הנידון איזה מין קודם למצוה. עה. **בירושלמי** (פ"ג ה"ד) מובא, 'כתיב (במדבר טו יט) 'והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לה'' הייתי אומר יהיו כל הדברים חייבין בחלה תלמוד לומר 'מלחם' ולא כל לחם. אם מלחם לא כל לחם, אין לי אלא לחטים ולשעורים בלבד, שאר מינין מניין, ת"ל (שם כ) ראשית עריסותיכם, ריבה, וריבה את הכל'. עו. **ואין** למעט מי פירות ממצה עשירה שהרי מצה עשירה היא רק מצה שנילושה ביין שמן ודבש מה שאין כן שאר מי פירות אינם נחשבים למצה עשירה.

עז. **לרש"י** (להלן ד"ה ניין) בלא מים, ולתוס' (להלן ע"ב ד"ה ומי) עם מים. עח. **מדבריו** נראה שמהפסוק 'כל מחמצת לא תאכלו' לומדים לאיסור חמץ לאחר זמנו, ואילו בר"ן (שם ד"ה מתני') כתב שפסוק זה מלמד על תוך זמנו ומוכיח את דבריו מהמשך הפסוק 'בכל מושבותיכם תאכלו מצות' שאינו שייך רק בתוך זמנו. עט. **ואף** על פי שדורשים את ההיקש מהפסוק לא תאכל עליו, עדיין אפשר ללמוד איסור על קודם זמנו ממה שכתוב 'עליו' שהכוונה עליו על שחיטת הפסח שהיה לפני זמנו. פ. **סמך** דבריו על הרמב"ן (מלחמות ה', להלן לו.) שכתב שניתן למעט מי פירות מהפסוק 'ושמרתם את המצות' שכיון שאינו מחמיץ ואינו צריך שמירה אין יוצאים בו ידי חובת מצה.

א. הצל״ח כתב ליישב שהנה לכאורה יש להבין במה שדרשה הגמרא על חלות תודה שאין יוצאים בהם ידי חובה משום שנאמר ׳ושמרתם׳ שמזה לומדים שצריכים שימור לשמה, והרי בפסוק נאמר רק ׳ושמרתם׳ וניתן ללמוד מפסוק זה רק שצריך שמירה שלא יחמיץ, אך מנין לנו לומר שצריך שימור לשמה, וכיון שכן, היה ניתן לצאת בחלות תודה שהרי שמורות הם, אלא ודאי שאין לומר שהפסוק בא לומר שצריך שימור סתם שלא יחמיץ שהרי פשוט הדבר שאם לא נשמור יחמיץ ויאסר, ובהכרח שהפסוק ׳ושמרתם׳ בא לחדש שצריך שימור לשמה, מעתה אם נאמר שהפסוק נצרך למעט שאר מינים שאינם צריכים שימור, ואינו מיותר בשביל ללמוד שצריך שימור לשמה, לא היינו ממעטים חלות תודה ורקיקי נזיר, אך לאחר שאת שאר המינים שאינם מחמיצים יודעים אנו מההיקש של ׳לא תאכל׳ שוב אפשר למעט את חלות תודה ורקיקי נזיר.

ב. החתם סופר (הסלס, ד״ה אלו) תירץ שאם היינו לומדים מ׳ושמרתם׳ למעט דבר שאינו צריך שמירה, לא היינו יכולים ללמוד דין חיוב חלה מחמשת המינים בלבד, שהרי למדים חלה ממצה בגזירה שוה ׳לחם׳ ׳לחם׳ שדווקא דבר שבא לידי חימוץ נקרא לחם מההיקש של הפסוק ׳לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל מצות לחם עוני׳.

ג. עוד תירץ החתם סופר שאין ללמוד מ׳ושמרתם את המצות׳ שצריך דין שמירה בפועל, ורק מין שיכול להחמיץ יוצאים בו ידי חובה ואם הוא ממין שאינו צריך שמירה כיון שאינו יכול להחמיץ אין יוצאים בו, שאם כן אף כשנאמר (ויקרא יח ג) ׳ושמרתם את משמרתי׳ ודרשו חז״ל (יבמות כא.) עשו משמרת למשמרתי כלומר שבית דין מצווים לעשות משמרת לתורה, וכי היה מקום לומר שיתקעו בשבת בדווקא כדי שיצטרכו להעמיד שומרים שלא יעבירנו ד׳ אמות, וכן שייאשו שניות לעריות ויעשו משמר שלא יפגעו בערוה עצמה, אלא אדרבה הוא שיעשו גדרים ומשמרות שלא יבואו לידי איסור לעולם, ואם כן לכאורה אף כאן היה עדיף שיעשו ממין שאינו מחמיץ לעולם[פא], לכך הוצרכה הגמרא להיקש שאין יוצאים אלא בדבר שראוי לבוא לידי חימוץ.

ד. המנחת חינוך (מצוה י אות כג) תירץ שלגבי אם נתערבו מצות פסולות במצות כשרות והרי הם בטלות ברוב, יש חילוק אם אחד ממיני המצות שאין יוצאים בהם מטעם שאינם שמורות כגון מצות תודה נתערבו במצות כשרות, שבטלים ברוב ויוצאים בהם ידי חובה שהרי יש בהם טעם מצה, לבין אם נתערבו מצות שאינם מחמשת מיני דגן במצות כשרות שאף שבטלים ברוב אין יוצאים בהם שהרי צריך טעם מצה והרי אינם מין מצה, ולפי זה אם היינו ממעטים שאר מינים מ׳ושמרתם את המצות׳ והפסול שלהם היה רק מחמת שאין בהם דין שמירה אם היו מתערבים מצות שאינם מחמשת מיני דגן במצות כשרות היו בטלים ויוצאים בהם שהרי הם מין מצה אלא שחסר בהם דין שמירה, ולכן הוצרכה הגמרא לגלות למעט את שאר המינים מההיקש שאינם נחשבים למין מצה, ולכן אם נתערבו במצות כשרות אף שהם בטלים אין יוצאים בהם ידי חובת מצה שהרי צריך טעם מצה ואינם מין מצה.

לדעת ר״ש הרי ההיקש בא ללאו בתוך זמנו

שם. הקשו המהרש״א (ד״ה אלו) **והפני יהושע** (לעיל כח: ד״ה אמר) שלדברי רבי שמעון (לעיל כח:) שלומד מהפסוק (דברים טז ג) ׳לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל מצות׳ בשעה שישנו בקום אכול מצה ישנו בבל תאכל חמץ, שאינו עובר בלאו של אכילת חמץ אלא מזמן אכילת מצה ולא כרבי יהודה שסובר שמשש שעות ולמעלה כבר עובר בלאו, ואם כן מנין ילמד ר״ש שאין יוצאים אלא בדבר הראוי לבוא לידי חימוץ[פב]. וכתב הפני יהושע שדוחק לומר שר״ש יסבור כרבי יוחנן בן נורי שיוצאים אף באורז ודוחן ולא לומדים את ההיקש כלל[פג]. **ותירץ הצל״ח** (ד״ה אמר) שלר״ש אין צריך את ההיקש כדי ללמוד שאין יוצאים אלא בדבר הראוי להחמיץ, שהרי הוא יכול ללמוד זאת מ׳ושמרתם את המצות׳ שדווקא מצות שצריכים שמירה יוצאים בהם, יצאו אורז ודוחן שאינם צריכים שמירה שהרי אינם מחמיצים[פד].

והחתם סופר (ד״ה אמר) תירץ, שלר״ש ניתן ללמוד שאין יוצאים בדבר שאינו בא לידי חימוץ, מההיקש שהובא (לעיל ה.) ׳כל מחמצת לא תאכלו בכל מושבותיכם תאכלו מצות׳[פה].

האם יש איסור לאכול אורז ודוחן בפסח

יצאו אלו שאין באין לידי חימוץ אלא לידי סירחון. כתב הריטב״א (ד״ה הני) שיש פירשו ׳שאין באין לידי חימוץ׳ הכוונה שאינם באים לידי חימוץ גמור, אבל הם חמץ נוקשה ואסורים באכילה מדרבנן[פו].

ודחה את דבריהם שלא מצינו שום איסור באכילת אורז ודוחן כיון שאין באים לידי חימוץ כלל ומותרים באכילה לכתחילה. והוכיח מלשון הגמרא ׳שאין באין לידי חימוץ אלא לידי סירחון׳ שאין בהם כלל חימוץ אלא רק סירחון. **וכן** דעת רוב **הראשונים**[פז] שאורז ודוחן ושאר קטניות אין בהם משום חמץ כלל ומותרים באכילה בפסח. אלא שכתב הריטב״א שיש להיזהר מאד באורז ולבודקו פעם אחר פעם בעיון גדול, כיון שתמיד מעורבים בו ממינים אחרים כגון כוסמין, ושמא נשאר אפילו גרגיר אחד ונאסר כל התבשיל אפילו במשהו, והחסידים הראשונים נמנעו לאכול מהם מבושלים בפסח מפני ערבובים שנעשה בהם. **והמאירי** (ד״ה מאמר) כתב שבאורז יש לנקותו יפה יפה כיון שפעמים שנשארים גרגירים עם הקליפה ולאחר הבישול יש להם מראה של גרעין חיטה, וע״י כך יביא עצמו לידי ספק ויהיה ליבו נוקפו.

אלא שיש מהראשונים[פח] שהביאו שנהגו איסור אכילת קטניות, ובטעם הדבר כתב **המכתם** (ד״ה הני) מפני החשש שמא יתערבו בהם גרגירי חיטה דקים ואינם ניכרים בהם. **והמרדכי** (רמז תקפח) כתב בשם הר״י מקורביל שאם נתיר מיני קטניות יבואו להחליפם עם מיני דגן כיון שמיני הקטניות דומים למיני דגן בג׳ דברים: א. קטניות הוא מעשה קדירה כמעשה קדרה של מיני דגן כדייסא. ב. הקטניות דומות לחמשת מיני דגן בכך שדרך לעשותם כרי. ג. יש קטניות שעושים מהם פת כמו שעושים פת מחמשת מיני דגן. ויש חשש שאנשים שאינם בני תורה יבואו להחליפם ולהתיר פת אף מחמשת מיני דגן[פט]. **ורבינו מנוח** (ממן ומצה פ״ה ה״ח) כתב שיש לחשוש למין אחד הנקרא ויצאש שהוא מגרגירי חיטה שהשתנו טבעם בשנה שאינה ברוכה ונראה כקטניות ולכן אסרו כל מיני הקטניות. **אולם רבינו ירוחם** (נתיב ה ח״ג) כתב ואותם שנהגו שלא לאכול קטניות בפסח מנהג שטות הוא, אלא אם הם עושים להחמיר על עצמם אך אינני יודע למה. וכן כתב **הטור** (או״ח סי׳ תנג) שחומרה יתירה היא ולא נהגו כן. **ובבית יוסף** (סס ד״ה ויש) כתב שאין מי שחושש לכך אלא רק האשכנזים. וכ״כ **הרמ״א** (סס סי״ח) שנהגו האשכנזים להחמיר[צ].

המהר״ם חלאווה (ד״ה הביא) **הביא מחכמי הצרפתים** שחילקו שדווקא אורז ודוחן מותרים באכילה, אולם שאר מיני הקטניות אסרו כיון שיש בהם קצת חימוץ שהכלל הוא כל דבר שנתפח בבישולו קצת חמץ יש בו. אולם דחה את דבריהם וכתב שכל מיני הקטניות מותרים, ואדרבה אורז ודוחן אף על פי שדומים יותר למיני דגן מותרים וכל שכן שאר קטניות[צא].

מה אסור לעשות מאורז ודוחן

דתניא רבי יוחנן בן נורי אוסר באורז ודוחן מפני שקרוב להחמיץ. רש״י (ד״ה מביא) מביא שיש שפירשו שרבי יוחנן בן נורי בא לאסור להביא מנחות מאורז ודוחן משום שכל המנחות באות מצה. ודחה את דבריהם שהרי אין המנחות באות אלא מחיטין כמו שנאמר (שמות כט ג) ׳סולת חטים תעשה אותם׳, חוץ ממנחת העומר ומנחת סוטה שאינן באות אלא שעורין, אבל פשוט שאינן באות מאורז ודוחן ולא מצינו מי שיתיר זאת.

פא. **אולם** הצל״ח שכתב שכן ניתן ללמוד מ׳ושמרתם׳ סמך דבריו על הרמב״ן (הובא בהערה הקודמת).

פב. **ועוד** כתבו שהגמרא שם שואלת איך ר״י ידרוש את הפסוק של ׳שבעת ימים׳ וגו׳, והיה ניתן לתרץ שלר״י לומדים מפסוק זה את הלימוד של סוגייתנו שדווקא דברים הבאים לידי חימוץ, ולא היה צריך לומר שהפסוק נצרך לקובעו חובה.

פג. **ועיין** להלן בענין ׳האם רבי יוחנן בן נורי סובר את ההיקש׳ מה שתמה עליו הצל״ח (ד״ה אמר).

פד. **ואף** שכבר הבאנו לעיל בענין ׳מדוע לא נלמד מ׳ושמרתם את המצות׳ שיוצאים רק בדבר שצריך שימור׳ שצריך את הלימוד ׳ושמרתם את המצות׳ שצריך שימור לשמה ולמעט חלות תודה ורקיקי נזיר, אולם לר״ש ניתן למעט חלות תודה מ׳בכל מושבתיכם׳ וכמבואר להלן (לח:) שהוקשה לגמרא מדוע שלא נמעט חלות תודה מ׳בכל מושבתיכם׳ שאינם נאכלות בכל מושבות, ותירצה שרואים מכאן שתודה נאכלת בנוב וגבעון ואין למעטה, וכתב רש״י (ד״ה אמר) שזה לא כשיטת ר״ש שסובר שאינם נאכלים בנוב וגבעון, אם כן מבואר שלר״ש ניתן למעט חלות תודה שאינם נאכלות בכל המושבות ולא נצרך לכך ההיקש. ועוד ניתן לומר שהרי הגמרא הביאה שם טעם נוסף למעט חלות תודה מהפסוק ׳לחם עוני׳ ודורשים את זה כאילו נאמר לחם ׳אוני׳ שדווקא זה שנאכל באנינות יצא חלות תודה שנאכלת בשמחה, ואסורים באכילה לאונן ואין לומר כתירוץ הגמרא (שם) שסובר כר״ע ש׳עני׳ כתיב כמסורת, שהרי ר״ש סובר יש אם למקרא ודורשים דווקא זה שנאכל באנינות ויצאו חלות תודה שאינם נאכלות באנינות אלא בשמחה. אולם תמה עליו החתם סופר (ד״ה אמר) מה בכך שניתן למעט חלות תודה מ׳בכל מושבתיכם׳ או מ׳לחם עוני׳, וכי הפסוק ׳ושמרתם את המצות׳ בא רק למעט חלות תודה, והרי צריך אותו לדרשה שצריך שימור לשמה, ושאין יוצאים אם שמר לשם מצה סתם, ואם נלמד לשאר מינים מהיכן נדע שצריך שימור לשמה.

פה. **וראה** לעיל בענין ׳מדוע לא נלמד מההיקש היותר מוקדם בתורה׳ שהבאנו כמה דרכים מדוע סוגייתנו לא נקטה את ההיקש של ׳כל מחמצת׳.

פו. **דעה** זו מצינו שהביאה המכתם (להלן קיד: ד״ה אמר). וכן בדברי החק יעקב (סי׳ תנג ס״ק) שהבין בדעת הראב״ד (ממן ומצה פ״ה ה״ב) שכתב ׳אין דבר זה פשוט ולא הכל מודים בו, דנהי דאין עושין חמץ גמור ואין חייבים על חמוצו כרת, אבל נוקשה הוי מיהת, ואסור׳ שדבריו מכוונים על דברי הרמב״ם (שם ה״ח) לגבי היתר אכילת אורז ודוחן בפסח. אולם עיי״ש במגיד משנה שמדבריו מוכח שהבין שהשגת הראב״ד נאמרה על דברי הרמב״ם (ה״ג) שכתב שחמשה מיני דגן שלש אותם עם מי פירות אין מחמיצים לעולם ועל כך כתב הראב״ד שאין זה פשוט ונעשית העיסה חמץ נוקשה.

פז. **שאילתות** דרב אחאי (עו סי׳ עו), היראים (סי׳ נג), הרמב״ם (פ״ה ה״ח), ראבי״ה (סי׳ תסח), פסקי הרי״ד (ד״ה תנא), הרא״ש (סי׳ יב), המאירי (ד״ה מאמר), רבנו ירוחם (נתיב ה ח״ג), פסקי הריא״ז (פ״ב ה״ד) והכלבו (סי׳ מח).

פח. **המכתם** (ד״ה הני). **פט. וכ״כ** הכל בו (סי׳ מח) בשם הרי״ף שכתב שמה שמובא בגמרא שאכלו אורז זהו בזמנם שהיו כולם בני תורה ובקיאים בהלכות איסור והיתר.

צ. **וכתב** מהרי״ל (מנהגים, הלכות מאכלות אסורות נפסח אות טז) ׳ואל יאמר אדם כיון שאין אסור מדאורייתא אין לחוש, דכל דגזרו רבנן העובר עליו חייב מיתה ועובר על ׳לא תסור מן הדבר אשר יורוך׳ (דברים יז יא). והערוך השלחן (סי׳ תנג ס״ד) כתב ׳הנהיגו רבותינו ואבותינו זה הרבה מאות מן השנים וקבלו עליהם באיסור לבלי לאכול אורז ומיני קטניות בפסח, ואיסור זה כיון שקבלו אבותינו משום גדר, מדין תורה אסור לנו לבטל, והמפקפקים והמקילים בזה, מעידין על עצמן שאין בהם יראת שמים ויראת חטא ואין בקיאין בדרכי התורה׳.

צא. **וכ״כ** המשנה ברורה (סי׳ תנג סק״ז) שיש יותר מקום לגזור באורז ודוחן שדומים יותר למיני דגן.

הראש יוסף (נרש"י סס) רוצה ליישב שכוונת המפרשים שבאופן שהתערב קמח אורז בסולת, ואף שיש כנגדו שישים בקמח סולת והוא בטל, אוסר רבי יוחנן בן נורי כיון שיכול להחמיץ מהר אפילו בקצת ואי אפשר לשמור מחימוץ. **אולם** רש"י עצמו מבאר שרבי יוחנן בן נורי בא לאסור באכילה תבשיל מאורז ודוחן בפסח.

ומקשה השפת אמת (ד"ה ריב"נ) שאם רבי יוחנן בן נורי בא לאסור אורז ודוחן בבישול, מדוע נקט שהטעם הוא מפני שקרוב וממהר להחמיץ, הרי אפילו חיטה ושעורה שאינם ממהרים להחמיץ אסורים בבישול. ומתרץ שכוונת רבי יוחנן בן נורי לאסור אורז ודוחן אפילו בחליטה ברותחין מפני שהם ממהרים להחמיץ, מה שאין כן חמשת מיני דגן שמותרים בחליטה[צב].

מדוע לא הובאה ברייתא זו בתחילה

תא שמע דתניא אמר רבי יוחנן בן נורי אורז מין דגן הוא. הקשו **האחרונים**[צג], כיון שמצינו ברייתא מפורשת בדעתו של רבי יוחנן בן נורי שסובר שאורז מין דגן וחייבים על חימוצו כרת ויוצאים בו ידי חובה בפסח, מדוע הוצרכה הגמרא להביא את הברייתא הראשונה שבה הוא אוסר באורז ודוחן מפני שקרוב להחמיץ שלא מבואר בה שאדם יוצא בה ידי חובתו בפסח ולא נאמר מפורש שנעשה חמץ גמור.

הפני יהושע (ד"ה דתניא) תירץ שכיון שבברייתא השניה לא הוזכר דוחן כלל, וכיון שמצינו בפסוק (יחזקאל ד ט) 'ואתה קח לך חטין ושערים ופול ועדשים ודחן וכסמים ונתתה אותם בכלי אחד ועשית אותם לך ללחם' היה מקום לומר שדוחן נכלל יחד עם מיני דגן ולכולי עלמא חייבים עליו כרת ויוצאים בו ידי חובת מצה[צד], לכן הוצרכה להביא את הברייתא הראשונה שבה רואים שרבי יוחנן בן נורי משוה דוחן לאורז ונמצא שאף בדוחן יוצאים ידי חובת מצה וחייבים על חימוצו כרת, וחולק על משנתנו שמתירה אורז ודוחן בפסח ואין יוצאים בהם ידי חובת מצה.

והצל"ח (ד"ה דתניא) תירץ שהגמרא באה להוכיח שמשנתנו לא כרבי יוחנן בן נורי, מכך שיש חילוק בין הברייתות, שבראשונה הוזכרו אורז ודוחן, ואילו בברייתא השניה הזכיר רבי יוחנן בן נורי רק אורז בלבד, ובהכרח שסברת רבי יוחנן בן נורי שאמנם אורז ודוחן אסורים בפסח, כיון ששניהם ממהרים להחמיץ, אלא שמכל מקום שונים הם זה מזה שדוחן אינו חמץ גמור ואין חייב עליו כרת ואף אין יוצאים בו ידי חובה בפסח, אולם אורז הוא חמץ גמור וחייבים עליו כרת, ונמצא שרבי יוחנן בן נורי אינו כמשנתנו ממה נפשך שהרי יוצא מדבריו שבאורז יוצאים ידי חובה ובדוחן אין יוצאים, ואילו במשנתנו אפשר להסתפק ולומר שנקטה חמשת מיני דגן בכדי למעט שאר מינים ואף למעט אורז, או שאפשר לומר שהמשנה באה לחדש שלא רק שיוצאים בכל המינים ובכללם אורז ודוחן, אלא אפילו בחמשת מיני דגן שהיה מקום למעטם כיון שיש במינם ביכורים כמו שמצינו (להלן לו:) בהוה אמינא, ואם כן ממה נפשך המשנה אינה כרבי יוחנן בן נורי שהרי או שאף בדוחן יוצאים, או שדווקא בחמשת מינים בלבד ואף לא באורז.

והחתם סופר (שם) תירץ שהברייתא הראשונה הוצרכה כדי להוכיח שמשנתנו אינה כרבי יוחנן בן נורי, שהרי שנינו בחלה (פ"ג מ"ז) העושה עיסה מן החיטין ומן האורז אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה ויוצא בה ידי חובת מצה בפסח. ומפורש בירושלמי (שם ה"ה) שאפילו כשאין כזית מהחיטין יוצא בזה ידי חובתו בפסח כיון שהחיטין גוררת את האורז ואף האורז מתחמץ ע"י חימוץ גמור, ולפי זה היה מקום לומר שרבי יוחנן בן נורי שאמר אורז מין דגן וחייבין על חימוצו כרת, כוונתו היא דווקא באופן שעירב חיטין עם האורז, אבל אורז לבדו אינו נעשה חמץ גמור כלל אלא רק מסריח, ונמצא שמשנתנו כרבי יוחנן בן נורי שהרי לא דברה בעיסה שעירבה ולכן יוצא דווקא בחמשת המינים. אולם כיון שהובא בירושלמי (חלה פ"ח) שאין גרירה אלא בחיטין עם אורז ולא בחטין עם מין אחר, ולא אורז עם מין אחר, אם כן נמצא שהברייתא הראשונה שרבי יוחנן בן נורי אוסר באורז ודוחן, מדברת בלא גרירה שהרי בדוחן אין גרירה כלל, ומוכח שאף באורז לבדו חייבים על חימוצו כרת, והתברר שמשנתנו אינה כרבי יוחנן בן נורי.

האם אורז ודוחן שוים בדיניהם לרבי יוחנן בן נורי

אורז מין דגן הוא וחייבין על חימוצו כרת ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח. **האחרונים** דנים שמכיון שמצינו חילוק בין הברייתות שבברייתא הראשונה הוזכרו שהאיסור גם על אורז וגם על דוחן, ולא נתבאר איסורם במפורש, ואילו בברייתא השניה שפירשה שחייבים כרת יוצאים ידי חובת מצה הוזכר רק אורז ולא דוחן, ונמצא שיש לדון ולברר מה דינו של דוחן לגבי חמץ, ומצינו כמה דעות בזה:

א. הראש יוסף (ד"ה לפ) כתב שאמנם נראה מכך ששנינו בברייתא רבי יוחנן בן נורי אוסר באורז ובדוחן שדינם שוה, אולם מכל מקום איסור אורז הוא מהתורה, ואיסור דוחן הוא מדרבנן ואין יוצאים בו ידי חובת מצה.

ב. הפני יהושע (ד"ה דתניא) כתב שדין דוחן ואורז שוים שיוצאים בהם ידי חובת מצה וחייבים על חימוצם כרת, ומטעם זה הובאה הברייתא הראשונה כיון שבברייתא השניה לא הוזכר דוחן.

ג. הצל"ח (ד"ה דתניא) כתב שאמנם אורז ודוחן ממהרים להחמיץ אלא שבאורז הוא נעשה חמץ גמור ויש איסור כרת, ואילו בדוחן אינו נעשה חמץ גמור בכדי להתחייב עליו כרת. וכ"כ **המנחת חינוך** (מצוה י סוף ז) והוסיף שכיון שאין בו איסור כרת, אף אין יוצאים בו ידי חובת מצה.

האם רבי יוחנן בן נורי סובר את ההיקש

שם. מבואר בדברי **הפני יהושע** (יבמות כח: ד"ה אמר) שרבי יוחנן בן נורי לא סובר כלל את ההיקש דבר שבא לידי חימוץ יוצאים בו ידי חובת מצה.

ותמה עליו **הצל"ח** (ד"ה אמר) וכי לדעת רבי יוחנן בן נורי יוצאים בכל המינים, הרי רק באורז ודוחן סובר שיוצאים בהם כיון שלדעתו הם באים לידי חימוץ כמו חיטין ושעורין, ואולם שאר המינים ממועטים מההיקש כיון שאינם באים לידי חימוץ. וכ"כ **האור חדש** (ד"ה ק"ק) שודאי שרבי יוחנן בן נורי לומד מההיקש ששאר מיני קטניות ממועטים שאינם מחמיצים, מה שאין כן אורז ודוחן שמחמיצים.

דין קרמית לגבי חמץ ומצה

וכן היה רבי יוחנן בן נורי אומר קרמית חייבת בחלה. כתב **רש"י** (ד"ה חייבת) שקרמית היא מין דגן ואע"פ שנאמר בחלה 'לחם' ולומדים גזירה שוה מ'לחם עני' ממצה, אורז אף הוא נקרא לחם. ודבריו צריכים ביאור שהרי בא לבאר מדוע קרמית נקראת לחם, אולם הזכיר שאורז נקרא לחם. וכבר הגיהו **המהר"כ רנשנבורג** (סוף פ) **והרש"ש** (בשטמ"ק שם) שצריך לומר קרמית אף הוא נקרא לחם, ולכן נכלל בגזירה שוה לחם לחם.

אולם הראש יוסף (ד"ה קרמית) יישב את הגירסא 'אורז נמי לחם הוא' שכוונת רש"י שאורז נקרא לחם והוא הדין קרמית ונקט אחד מהם שהרי רבי יוחנן בן נורי דיבר על שניהם ודינם שוה.

והיעב"ץ (שם) כתב ליישב את הגירסא 'אורז נמי לחם הוא' וביאר את כוונת רש"י, שהוקשה לו שהרי בחלה יש דין שיהיה לחם ואילו קרמית אין עושים ממנה לחם אלא תבשיל כמו שאר קטניות, ועל כך מבאר רש"י שזו היא שיטת רבי יוחנן בן נורי שסובר שיוצאים במצה אף באורז כיון שאם עושים ממנו פת נקרא לחם, וכמו כן קרמית אם עושים ממנה פת נקראת לחם וחייבת בחלה.

וכתב שאף יוצאים בה ידי חובת מצה שהרי כיון שלומדים חלה ממצה בגזרה שוה לחם לחם שדינם שוה, וכן משמע מלשון הגמרא שנקטה וכן היה וכו'.

וכן מצינו בתוספתא (פסחים פ"ג ה"י) רבי יוחנן בן נורי אומר אף הקרמית אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח. וכן משמע בירושלמי (שם ה"ד) שרבי יוחנן בן נורי סובר שקרמית חייבת בחלה כיון שבאה לידי חמץ ומצה.

אולם בחידושי גור אריה (ד"ה וכן) כתב שקרמית חייבת בחלה מדרבנן, ואין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח.

להוה אמינא האם מדובר שנילושה ביין שמן ודבש ללא מים כלל

עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש. **רש"י** (ד"ה יין) מבאר שמדובר שלש את העיסה עם יין דבש ושמן, ולא נתן בה מים כלל. והקשו **הפני יהושע** (ד"ה אמר) **והשפת אמת** (ד"ה עיקה) לפי ההוה אמינא שטעמו של ריש לקיש הוא מטעם ההיקש שכל דבר שאין יוצאים בו ידי חובת מצה אין חייבין על חימוצו כרת, הוא הדין אף עיסה שלשה ביין ודבש עם מים נקראת מצה עשירה[צה] ואין יוצאים בה ידי חובת מצה, ואם כן אף לא חייבים עליה כרת, ומדוע נקט רש"י דווקא שלשה עם מי פירות בלבד.

וביאר הפני יהושע שאין כוונת רש"י שמדובר דווקא בעיסה שנילושה במי פירות בלא מים, אלא כוונתו שבהוה אמינא ריש לקיש דיבר אפילו בעיסה שנילושה בלי מים והחידוש הוא שאף שאין חייבים על חימוצה כרת אולם איסור יש בה.

והשפת אמת תירץ שיש לחלק בין מצה שלשה רק עם מי פירות שכיון שאין יוצאים בה כלל אף אין חייבים על חימוצה כרת, לבין מצה שלשה עם מי פירות ועם מים כיון שיש בה קמח עם מים והיה אפשר לצאת בה לולא השמן והדבש שבה, היה מקום לומר שחייבים על חימוצה כרת[צו].

צב. **כמבואר** להלן (לט:). צג. **הראש יוסף** (ד"ה לפ), הצל"ח, הפני יהושע והחתם סופר (ד"ה דתניא).
צד. **והקשה** החת"ס (ד"ה דתניא) איך ניתן להביא ראיה מפסוק זה הרי הוזכרו בו אף פולים ועדשים, וכי יש צד לומר שהם מיני דגן. צה. **כמבואר** להלן (לח:) שחלות תודה ורקיקי נזיר אם לא ששמנן מועט היו נפסלים מטעם מצה עשירה אף על פי שהיו נותנים בהם מים. צו. **אלא**

הרי פשוט שמי פירות לבדם אינם מחמיצים

שם. רש"י (ד"ה ניין) מבאר שמדובר שלש את העיסה אך ורק עם יין שמן ודבש, ולא נתן בה מים כלל. והקשה **הפני יהושע** (ד"ה אמר) אם כך שריש לקיש דיבר על עיסה שלשה במי פירות בלבד בלא מים, מדוע נדחקו רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע בטעמו של ריש לקיש מצד ההיקש, הרי הם תלמידיו של רבא שמסיק להלן (מ.) בפשיטות שמי פירות לבד אינם מחמיצים כלל ומותר ללוש בהם אף לכתחילה.

והחתם סופר (השלם, סח) ביאר שאכן רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע סברו שמי פירות לבד אינם מחמיצים כלל, ורק אם עירב בהם גם מים מחמיצים וחייב עליהם כרת, וכאן מדובר בעיסה שנלושה אף עם מים שנעשית חמץ גמור וחייבים עליה כרת, ולכן הבינו שריש לקיש נקט דווקא יין שמן ודבש שדווקא בהם נעשית המצה למצה עשירה[צז] ואין יוצאים בה ידי חובת מצה שהרי אינה לחם עוני, ובא ריש לקיש להשמיענו שדווקא בעיסה שנילושה ביין שמן ודבש עם מים אין חייבים על חימוצה כרת מטעם ההיקש שכל שאין יוצאים בו ידי חובת מצה אין חייבים על חימוצו כרת[צח].

האם להוה אמינא אין חיוב כרת אבל יש חיוב מלקות

אין חייבין על חימוצה כרת. מקשים **הצל"ח** (להלן ע"ג ד"ה ומי) **והאור חדש** (ד"ה אמר) לפי דעת רב פפא שסברתו של ריש לקיש היא שמקישים חמץ למצה וכל שאין יוצאים בו ידי חובת מצה אינו חייב על חימוצו כרת, מדוע נקט ריש לקיש שאין חייבים על חימוצו כרת, והרי אפילו לאו אין בו שהרי הפסוק 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות' אינו מדבר על כרת אלא על לאו, וההיקש הוא שדבר שאין יוצאים ידי חובת מצה אין חייבים אפילו בלאו. **ותירץ** הצל"ח שאכן לפי סברת רב פפא לומדים מההיקש שאפילו בלאו אינו חייב, וריש לקיש נקט אין חייבין עליו כרת מפני שהיה מקום לומר שכל הפטור של ההיקש הוא רק בערב פסח לאחר שש שעות שהרי לפי רבי יהודה (לעיל כח:) פסוק זה מדבר על ערב פסח לאחר ששש[צט], אולם בתוך הפסח שאיסורו נלמד מפסוק אחר יהיה חייב, ולכן נקט כרת ששייך רק בתוך הפסח ללמדנו שאף בתוך הפסח פטור[ק].

מדוע לא הקשה ממשנתנו 'אבל לא בטבל' וחייבים כרת

איתיביה רב הונא בריה דרב יהושע לרב פפא המחהו וגמעו. והקשה **המהרש"א** (ד"ה והא) מדוע הקשה לו מברייתא, ולא הקשה לו ממשנתנו ששנינו 'אבל לא בטבל' שאין יוצאים בה ידי חובת מצה, וחייבים על חמץ של טבל כרת.

ותירץ שלר"ש אכן אין חייבים כרת על חמץ של טבל, משום שסובר שאין איסור חל על איסור.

וביאר באור חדש (ד"ה איתיביה), שאף שמשנתנו היא לכולי עלמא ואף לרבנן שסוברים שאיסור חל על איסור, מכל מקום אין להקשות ממשנתנו כיון שאף לשיטתם שאין יוצאים בטבל הוא מטעם מצוה הבאה בעבירה שהוא איסור מדרבנן[קא], ואילו מן התורה יוצאים ידי חובה בטבל ולכן אף חייבים כרת על אכילתו. או שאפשר לומר שאכן בהוה אמינא לרב פפא משנתנו היא רק לשיטת ר"ש.

הטעם שאין יוצאים ידי חובה בהמחהו וגמעו

המחהו וגמעו אם חמץ הוא ענוש כרת ואם מצה הוא אין אדם יוצא ידי חובתו בפסח. בטעם הדבר שאין יוצאים ידי חובה במצה שנימוחה, מצינו כמה ביאורים:

א. הגמרא בחולין (קכ.) מבארת שאין יוצאים במצה זו שהרי נאמר 'לחם עוני' ומצה שנימוחה אינה לחם עוני. וביאר **הנודע ביהודה** (מהדו"ק יו"ד סי' לד) שאין כוונת הגמרא שאינו נקרא לחם כלל[קב], שהרי אף אם המחהו נקרא לחם אלא שאינו נחשב ל'לחם עוני'[קג].

ב. רש"י (ד"ה מין) כתב שהטעם שאין יוצאים ידי חובה כיון שאינו אוכלו כדרך אכילה.

וביארו האחרונים[קד] שכוונת רש"י שכיון שנאמר במצה לשון אכילה[קה], אם אוכלו שלא כדרך אכילתו אין יוצאים בו ידי חובה, וכמו שמצינו לגבי איסורין (לעיל מד:) 'אמר רבי אבהו א"ר יוחנן כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהם אלא כדרך אכילתן'. והוכיחו **הרש"ש** והגליון **מהרש"א** (שם) מכאן פשיטות לספיקו של **המשנה למלך** (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה ויש לומר) שחקר האם במצות עשה של אכילה כשאוכל שלא כדרכו ולא כדרך הנאתו האם יוצא ידי חובה או לא, כדרך שמצינו שבאיסורים שאינו לוקה שלא כדרך אכילתן. ומרש"י מוכח שאף במצות עשה של אכילה יש דין כדרך אכילה ואם לא אינו יוצא[קו]. **והקשו המנחת חינוך** (מצוה י אות ו) **והדברי יחזקאל** (סי' יח ענף ב אות ג), שאם כוונת רש"י שאינו יוצא ידי חובתו מפני שאינו נחשב לאכילה כשאוכלו שלא כדרכו, אם כן מדוע יהיה חייב כרת אם חמץ הוא והרי באופן זה אף באיסורים אם לא אכלו כדרכו אינו מתחייב[קז]. ועוד הקשה **הר"ר ליב איגר** (הובא בנודע ביהודה מהדו"ק יו"ד סי' לה), הרי במצה יוצאים אף בבליעה שהרי אין דין הנאה במצה, ואם כן אף באכלו שלא כדרך אכילה יצא ידי חובה[קח].

ולכך ביארו הנודע ביהודה והדברי יחזקאל שכוונת רש"י היא כדברי הגמרא (חולין קכ.) שביארה שלגבי חיוב כרת יש ריבוי מיוחד של 'נפש' שחייב אף כשאוכלו באופן של שתיה כיון שמכל מקום נפשו נהנתה, אולם לגבי חובת אכילת מצה כיון שנאמר בתורה אכילה כל עוד שלא אכל אלא רק שתה אינו יוצא ידי חובה, וזהו כוונת רש"י שלא כדרך אכילה, שקיום מצות מצה היא ע"י אכילה ולא בשתיה, שהרי אין פסוק לרבות שיוצאים בשתיה.

ג. רבינו חננאל (ד"ה ומותני') **ותוספות הרא"ש** (ד"ה המחהו) ביארו שהטעם שאין יוצאים במצה שנימוחה הוא כיון שבכך שהמחהו יצא מתורת לחם.

מדוע רש"י לא נקט את טעם הגמרא בחולין

הקשו האחרונים[קט] מדוע רש"י הוצרך לבאר שהטעם הוא משום שאינו דרך אכילתו, ולא נקט את הטעם שהובא בגמרא (חולין קכ.) שאין יוצאים בהמחהו וגמעו משום שלמצה צריך לחם עוני וכשהמחהו אינו לחם עוני. ומצינו בזה כמה דרכים:

א. הנודע ביהודה (שו"ת, יו"ד סי' לד) תירץ שכיון שמצינו מחלוקת (להלן לו.) האם דורשים לחם עוני למעט מצה עשירה, לכך נקט רש"י טעם שמועיל לכולי עלמא שאין יוצאים בו כיון שאינו כדרך אכילה[קי].

ב. החתם סופר (ד"ה המחהו) תירץ שכוונת דברי הגמרא בחולין שהיה מקום להקשות ממה נפשך אם מצה שנימוחה נחשבת לאכילה היה צריך לצאת גם ידי חובת מצה, ואם אינה נחשבת לאכילה אף לא היה חייב על אכילתה כרת, אולם אין להקשות כן כיון שאפשר לומר שהטעם שאין יוצאים בה אינו מטעם שאינה כדרך אכילה אלא מטעם שאינו נחשב ללחם עוני, אלא מקשה הגמרא מדוע חייב כרת על חימוצה הרי היא שתיה ולא אכילה ובתורה נאמר 'לא תאכל', ועל כך תירצה הגמרא שאמנם אינה נחשבת לאכילה אולם יש ריבוי שאף על שתיה חייבים בפסח, ואכן למסקנא נשאר הטעם שאינה נחשבת לאכילה ולכן לא יוצאים ידי חובת מצה[קיא].

ג. הדברי יחזקאל (סי' יח ענף ב אות ג) תירץ על פי מה שהקשה **האור שמח** (מאכלות אסורות פי"ז ה"ח) מה מקשה הגמרא על ריש לקיש והרי בהמחהו היה כבר איסור חמץ ואינו פוקע, מה שאין כן לריש לקיש בעיסה שנילושה בדבש ויין (מצוה י אות ו) והמצפה איתן (ד"ה והא). **קה. שנאמר** (שמות יג יח) 'בערב תאכלו מצות'. **קו. וכ"כ** המנחת חינוך (מצוה י אות ג) שאף במצות עשה של אכילה יש דין שצריך לאכול כדרך אכילה. **קז. ותירץ** במנחת סולת (מצוה י אות ג ד"ה והנה - השני) שהגמרא בחולין למדה גזירת הכתוב מהריבוי 'נפש' ששותה חייב כרת אפילו שלא כדרך אכילה. **קח. והתורת חיים** (חולין קכ. ד"ה לחם) כתב שלכן לא נקטה הגמרא בטעם שאין יוצאים במצה שנימוחה משום שאינה כדרך אכילה שהרי במצה אין דין הנאה ואף אם בלע יצא ידי חובה, ולכן הוצרכה הגמרא לטעם שאינה נקראת לחם עוני. וראה מה שהקשה הנודע ביהודה (שו"ת, יו"ד סי' לה) על דבריו. **קט. המנחת חינוך** (מצוה י אות ו), **הרש"ש** (ברכות ד"ה מין), **הנודע ביהודה** (שו"ת, יו"ד סי' לד), **הדברי יחזקאל** (סי' יח ענף ב אות ג) **והשפת אמת** (ד"ה המחהו). **קי. אולם הגמרא** (חולין קכ.) נקטה שהטעם הוא כיון שאינו לחם עוני, כיון שלא רצתה שיראה כסתירה בין הרישא שאם חמץ הוא חייב כרת ומשמע שנקרא אכילה, לסיפא שאין יוצא ידי חובת מצה ומשמע שלא נקרא אכילה, ולכך ביארה שאפילו אם אין ראיה אם צריך אכילה בכל אופן לא יוצאים כיון שאינו לחם עוני, ועדיין הקשתה מדוע חייב כרת הרי מסברא צריך שיהיה כדרך אכילה שהרי בפסוק נאמר לשון של אכילה 'לא תאכל', ותירצה שיש ריבוי מה'נפש'. **קיא. וכעין** זה תירץ **השפת אמת** (ד"ה המחהו) שרש"י מבאר את מהלך הגמרא בחולין שמכך שאין יוצאים ידי חובה אין להוכיח שאכילת מצה שנימוחה אינה דרך אכילה, שהרי יש מקום לומר שהטעם הוא משום שאינו לחם עוני, אולם גוף הדבר קשה מדוע חייבים עליה כרת הרי אינה נחשבת אכילה, ומתרצת הגמרא שיש ריבוי שחייב אף שלא כדרך אכילה, ואכן לאחר מסקנת הגמרא מסברא שאינה דרך אכילה, אפשר לומר שהטעם הוא כדברי רש"י שאינה נחשבת אכילה.

אין איסור חמץ חל כלל ולכן אינו חייב כרת, וכדי ליישב שאלה זו כתב רש"י שהטעם הוא שאינו כדרך אכילה אלא בשתיה ואינו יוצא ידי חובה בשתיה, וקושיית הגמרא היא שאם טעמו של ריש לקיש שמקישים חמץ למצה אף באופן עשיית המצה כמו בעיסה שנילושה ביין ודבש ולא רק לגבי באיזה מין, אם כן אף לגבי צורת האכילה כגון בהמחהו וגמעו שנקיש חמץ למצה שאם חייבים כרת שאף יוכלו לצאת בכך ידי חובת מצה.

אהח19/06/2018 בנמה

ד. במנחת סולת (מנחות י. ושם ג.) תירץ שהגמרא בחולין היא דברי ריש לקישקיב, וריש לקיש סובר (שבת עו.) שאכילה ע"י הדחק שמה אכילה אם כן סובר שאכילה שלא כדרך אכילה אף היא נקראת אכילה, ולכן הוצרך לומר שהטעם שאין יוצאים במצה שנימוחה היא משום שאינה לחם עוני, אולם כאן לפי גירסת **החכמת מנוח** (ד"ה שמר) שצריך לומר 'אמר רבי יוחנן עיסה' וכו' ולפי רבי יוחנן שבאמת סובר בגמרא שם שאכילה ע"י הדחק אין שמה אכילה ניתן לומר כדברי רש"י שהטעם הוא משום שאינה כדרך אכילתו.

הרי בהמחהו יש לימוד מיוחד לחייבו כרת

והא הכא דאין אדם יוצא ידי חובתו במצה וחייבין על חימוצו כרת.

מקשים **האחרונים**קיג, מה ההוכחה מהמחהו וגמעו הרי שם מעיקר הדין לא היה חייב כרת כמו שאין יוצאים בה ידי חובה שהרי אינו נחשב לאכילה, אלא שהגמרא (חולין קכ.) הביאה לימוד (שמות יב טו) מ'הנפש' לחייבו כרת, ואילו בעיסה שנילושה בדבש כיון שאין יוצאים בה ידי חובה לכן אין חייבים עליה כרת ומאחר ואין לימוד לחייבו כרת לכן פטורים. ומצינו כמה דרכים בזה:

א. הפני יהושע (ד"ה תיתיקיה) **והמצפה איתן** (ד"ה והא) תירצו, שקושיית הגמרא היא שאם כדברי רב פפא שטעמו של ריש לקיש הוא משום שמקישים חמץ למצה לכל דבר, הבינה הגמרא שמחמת הלימוד של 'נפש' אין לסתור את ההיקש, אלא יש להעמיד את הריבוי של 'נפש' לדרשה אחרת כמו שמצינו שם לשיטת ר"א, ורק שם בגמרא שאין זה סותר את ההיקש ששם לא היקשנו זה לזה כלל לכן למדה הגמרא שהנפש בא ללמד שחייב כרת.

ב. עוד תירץ הפני יהושע, שקושיית הגמרא היא שכמו שמצינו בחולין שעל אף ההיקש של חמץ למצה חילקה הגמרא מסברא שלא יוצא ידי חובה במצה שנימוחה כיון שאינה לחם עוני, אם כן גם כאן על אף ההיקש יש לחלק מסברא שכיון שמצה שנילושה ביין ושמן אינה לחם עוני לא יצא בה ידי חובה, אבל שמא יהיה חייב על חימוצה כרת.

ג. החתם סופר (ד"ה המחהו) תירץ, שקושיית הגמרא היא שמוכח מהריבוי של 'הנפש' שלא מקישים מצה לחמץ, שהרי אפילו שחייבים כרת על חימוצה מכל מקום אין יוצאים במצה שהמחה אותה ידי חובת מצה.

ד. עוד תירץ, שהריבוי מ'הנפש' בא לגלות על מצה שהמחה אותה בפסח עצמו וכבר חל עליה חיוב כרת על חימוצה, שאין למעטה מטעם שאינו דרך אכילה, אבל במצה שהמחה אותה לפני פסח שלא היה עליה עדיין חיוב כרת מעולם היה מקום למעטה מההיקש כל שאינו יוצא בה ידי חובה אין חייבים על חימוצה כרת, ולכן מקשה הגמרא שמכך ששנינו בברייתא סתם שאין חייבין עליה כרת משמע אפילו באופן שהמחה אותה קודם לפסח אם כן מוכח שלא אומרים היקש.

הרי בהמחהו וגמעו הוא מין חיוב

שם. הקשו הראש יוסף והמלא הרועים (ד"ה והא) מה הראיה מהמחהו וגמעו והרי בהמחהו וגמעו מדובר על מין שיוצא בו ידי חובת מצה אלא שאכלו שלא כדרך אכילה, ולכן חייב כרת, אולם ריש לקיש דיבר על עיסה שנילושה בדבש שהיא מין שאין יוצאים בו כלל ואינו ראוי למצה, ולכן נלמד מההיקש שאף לא יתחייב בכרת. ותירץ המלא הרועים, שאף מצה עשירה נחשבת למין הראוי למצה כיון שהיא עשויה מחמשת מיני דגן, אלא שמצד היין והשמן שבו הוא נפסל למצה, והגמרא מקשה שמצינו שאף במין שראוי למצה ולא יוצאים בו ידי חובת מצה, חייבים עליו כרת.

הרי בהמחהו היה כבר איסור חמץ שאינו פוקע

שם. הקשו החתם סופר (ד"ה והא) **והאור שמח** (מאכלות אסורות פי"ז ה"ח) מה שואלת הגמרא מהמחהו על עיסה שנילושה ביין שמן ודבש, והרי עיסה שנילושה בין שמן ודבש מתחילת עשייתה היא מצה עשירה ולא חל עליה שם חמץ להתחייב עליה כרת, מה שאין כן בהמחהו וגמעו כיון שהיה על מצה זו איסור חמץ אף לאחר שהמחה אותה לא פקע ממנה איסור חמץ שבה ואינו יוצא בה ידי חובת מצה, והרי זה דומה לעיסה שתחילתה היתה חמץ שאף אם לש אותה אח"כ ביין ודבש שכבר אינו יוצא בה ידי חובת מצה, עדיין לא פקע ממנה איסור חמץ וחייב עליה כרתקיד.

ותירצו החתם סופר והאור שמח שהמקשה סבר שמדובר אף באופן שהמחהו קודם הפסח באופן שאם היה מצה כשבא זמן החיוב לא היה יוצא בו, והרי הוא כעיסה שנילושה מתחילתה ביין ודבש שלא חל עליהם חיוב חמץ, ובכל אופן מצינו שבהמחהו חייב כרת.

הרי אין היקש למחצה

איתער בהו רב אידי בר אבין אמר להו דרדקי הויינו טעמא דריש לקיש.

וכתב **הרמב"ן** (מלחמות ה', להלן לו.) שלמסקנא אמנם מקישים מצה לחמץ שאין יוצאים במצה אלא בדבר הבא לידי חימוץ, אולם אין מקישים חמץ למצה לומר שאין חייבים כרת אלא אם כן יוצאים ידי חובת מצה.

ויש להקשות הרי אין היקש למחצהקטו וכמו שהקישה הגמרא מצה לחמץ שדווקא דברים הבאים לידי חימוץ יוצאים בהם ידי חובת מצה, ואם כן מדוע שלא נקיש אף חמץ למצה שכל שאינו יוצא ידי חובת מצה אינו חייב כרת על חימוצו.

וכתבו החתם סופר (ד"ה לפ) **והחלקת יואב** (יו"ד סי' לג) שהביאור בזה שבכך שהתורה ריבתה מ'הנפש' לחייב בכרת אפילו שתיה, גילתה לנו שאין להקיש חמץ למצה, אלא רק מצה לחמץ שכל שאינו בא לידי חימוץ אין יוצאים ידי חובת מצה.

אולם הר"ן **בחידושיו** (להלן לו. ד"ה אין) דחה דבריו שהרי אין מקישים רק לצד אחד, אלא שמכך שלמדה הגמרא בחולין שיש ריבוי למצה שנימוחה לחייב בכרת, נמצא שאין מקישים את ההיקש לכל דבר, אלא רק לענין מינים שדווקא חמשת מינים ולא אורז ודוחן, ולא לגבי מין שבא לידי חימוץ ורק מחמת צורת עשיית המצה או אופן אכילתה אין יוצאים בהקטז.

ביאור הלשון 'משום דהוו להו מי פירות'

הויינו טעמא דריש לקיש משום דהוו להו מי פירות. הקשה **החתם סופר** (הסנס, ד"ה שמר - הגני) מדוע רב אידי בר אבין נוקט בדבריו משום 'דהוו להו מי פירות' הרי אין היקש למחצה וכמו שהקישה הגמרא מצה לחמץ שדווקא דברים הבאים לידי חימוץ יוצאים בהם ידי חובת מצה, ואם כן מדוע שלא נקיש אף חמץ למצה שכל שאינו יוצא ידי חובת מצה אינו חייב כרת על חימוצו.

וכתבו החתם סופר (ד"ה לפ) **והחלקת יואב** (יו"ד סי' לג) שהביאור בזה שבכך שהתורה ריבתה מ'הנפש' לחייב בכרת אפילו שתיה, גילתה לנו שאין להקיש חמץ למצה, אלא רק מצה לחמץ שכל שאינו בא לידי חימוץ אין יוצאים ידי חובת מצה.

אולם הר"ן **בחידושיו** (להלן לו. ד"ה אין) דחה דבריו שהרי אין מקישים רק לצד אחד, אלא שמכך שלמדה הגמרא בחולין שיש ריבוי למצה שנימוחה לחייב בכרת, נמצא שאין מקישים את ההיקש לכל דבר, אלא רק לענין מינים שדווקא חמשת מינים ולא אורז ודוחן, ולא לגבי מין שבא לידי חימוץ ורק מחמת צורת עשיית המצה או אופן אכילתה אין יוצאים בהקטז.

לה:

האופן שאין חייבים כרת על חימוץ עיסה שנילושה במי פירות

ומי פירות אין מחמיצין. נחלקו הראשונים בביאור דברי ריש לקיש שעיסה שנילושה במי פירות אין חייבין על חימוצה כרת מטעם שמי פירות אין מחמיצין, הרי בברייתא להלן (לו.) שנינו שאין לשין את העיסה בפסח ביין שמן ודבש ואם לש רבן גמליאל אומר תשרף מיד וחכמים אומרים תאכל וכו' ומבואר שמי פירות באין לידי חימוץ:

א. שיטת רש"יא (לעיל ע"ח ד"ה ניין, להלן לו. ד"ה מין) **והראב"ן** (סי' יז ד"ה ומין), **שעיסה** שנילושה במי פירות שאין חייבים עליה כרת, מדובר באופן שנילושה במי פירות ללא מים, ו'מי פירות אין מחמיצין' הכוונה שאינם מחמיצים חימוץ גמור

קיב. ובשיטת תוספות (בבא מציעא כא. ד"ה וכמה) שכל מקום שמוזכר שם של אמורא שמתרץ הוא גם המקשן. **קיג. הפני יהושע** (ד"ה תיתיקיה), **המצפה איתן** (ד"ה והא), **והמלא הרועים** (שם). **קיד. וכן** הקשה **האחיעזר** (שו"ת, ח"ג סי' ז אות ה). **והשפת אמת** (ד"ה עיקה) הקשה מה מקשה הגמרא מהמחהו הרי יש לחלק שבהמחהו העיסה מצד עצמה ראויה לצאת בה ידי חובתו בפסח ורק יש משהו צדדי שלכן אינו יכול לצאת בה וכיון שכן נחשבת לדברים שאדם יוצא בהם ידי חובתו בפסח וחייבים על חימוצה כרת, משא"כ במצה שנילושה ביין שמצד עצמה אינה ראויה לצאת בה ולכך אין חייבים על חימוצה כרת, ורצה לתרץ בדוחק שמא לאחר שהמחה את המצה נשתנתה ופנים חדשות באו לכאן ונקראת שאינה ראויה לצאת בה, וכמו עיסה שנילושה ביין ודבש שכיון שאין בה מים אינה ראויה לצאת בה, וכתב ששמא בהוה אמינא כך סברו רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע, אלא שבינתיים נתעורר רב אידי בר אבין ודחה את טעמו של רב פפא. **קטו. כפי** שמבואר בכריתות (נב:) שמקישים את של זה בזה וכן להיפך. **קטז. ועיי"ש** מה שהקשה לפי זה מדוע הגמרא להלן (ע"ב) מביאה שמקישים לגבי מצה של טבל שיוצאים דווקא בדבר שאיסורו משום בל תאכל חמץ יצא זו שאין איסורה משום בל תאכל חמץ אלא משום בל תאכל טבל ולכן לא יוצאים בה ידי חובת מצה. ותירץ שאינו נחשב למין שבא לידי חמץ שהרי לא בא לכלל איסור חמץ מעולם. **א. וראה** בשבולי הלקט (סי' ריד) שהביא שדעת רבינו ישעיה שמי פירות בלא מים אינם מחמיצים כלל, וכך העמיד את שיטת רש"י שריש לקיש דיבר באופן שעירב מים ורק כך נעשה חמץ נוקשה. ולפנינו בפסקי הרי"ד (לעיל ע"ח ד"ה אמר) אמנם פסק כר"ת, אך לא הזכיר מהי שיטת רש"י. וכן הבין הרשב"א (שו"ת, ח"ו סי' שלג) שדעת רש"י היא כדעת ר"ת שמי פירות לבדם אינם מחמיצים לעולם, ואילו במי פירות עם מים יש מחלוקת תנאים שרבי חנינא בן גמליאל סובר שנעשית חמץ גמור, ואילו רבנן סוברים שנעשית חמץ נוקשה, וריש לקיש שסובר שאין חייבין

ילקוט פסחים לה: ביאורים

ואין חייבים עליה כרת, אלא נעשים חמץ נוקשה ואסורים[ב], וכן להלן (לו.) ששנינו 'אין לשין עיסה בפסח ביין שמן ודבש ואם לש רבן גמליאל אומר תשרף מיד' כיון שמי פירות ממהרים להחמיץ ונעשים חמץ נוקשה ואי אפשר לשומרן.

ב. שיטת ר"ת (תוס' ד"ה מי) ועוד ראשונים שמי פירות לבדם בלא מים אינם מחמיצים כלל ומותר ללוש בהם לכתחילה[ג], וביאור דברי ריש לקיש שאמר שעיסה שנילושה במי פירות אין חייבים על חימוצה כרת, שמשמע שדווקא כרת לא חייבים אבל יש בזה איסור, זהו באופן שנילושה במי פירות עם מים שבכך אינה נעשית חמץ גמור אלא חמץ נוקשה[ד]. ומבארים **תלמיד הרשב"א** (לעיל ע"ח ד"ה עסקה) **ורבינו דוד** (סס ד"ה היינו) שזה כוונת הגמרא בטעמו של ריש לקיש שכיון שמי פירות לבדם אינם מחמיצים לעולם, אף כאן שעירב גם מים אינו בא לידי חימוץ גמור כיון שתערובת מי הפירות גורם לעיסה שלא תחמיץ לגמרי. וכן להלן ששנינו שאין לשין עיסה ביין שמן ודבש דווקא עם מים שבכך ממהרת להחמיץ ונעשית חמץ נוקשה.

ג. הראב"ד (הובא בשו"ת הרשב"א ח"א סי' שנג)[ה] **והר"י מלוניל** (לעיל ע"ח ד"ה עיסה) כתבו, שריש לקיש דיבר על עיסה שנילושה אך ורק במי פירות בלא מים שאינם מחמיצים לעולם ואפילו איסור אין בהם, ומה שנקט 'אין חייבין על חימוצה כרת' משמע שכרת לא חייבים אבל יש איסור, אין הכוונה בדווקא כרת אלא אפילו איסור אין בזה[ו], והברייתא להלן דיברה באופן שלש את העיסה עם מים ולכן באה לידי חימוץ.

ד. שיטת רבינו דוד (לעיל ע"ח ד"ה היינו) שמי פירות בלא מים אינם מחמיצים לעולם, וביאור דברי ריש לקיש שאמר שעיסה שנילושה ביין שמן ודבש אין חייבים על חימוצה כרת משמע שדווקא כרת אין חייבין אבל יש איסור, כוונתו שאם השהה את העיסה שיעור זמן כדי שתחמיץ אין חייבין עליה כרת, אולם היא אסורה מדרבנן גזירה שמא יבואו להחליף ולהתיר אף עיסה רגילה מקמח ומים שהשהו אותה. ואולם אם עירב בעיסה מי פירות עם מים חייבים על חימוצה כרת.

ה. השלטי גיבורים (אות ג) בביאורו השני בדעת הרי"ף כתב, שיש לבאר את דברי ריש לקיש שמדובר שעירב מי פירות עם מים ולש אותם בפושרים או בבישול שבאופן זה אין חייבים על חימוצה כרת אולם יש בזה איסור, ואילו מה שהתיר הרי"ף כדעת רבי עקיבא ללוש עיסה במי פירות עם מים זהו כשלש בצונן שבאופן זה אין מחמיצים לעולם.

סיכום שיטות הראשונים בדין חימוץ במי פירות

נחלקו הראשונים בדין עיסה שנילושה במי פירות האם באה לידי חימוץ, ומה הדין באופן שלשו במי פירות עם מים:

שיטת רש"י

רש"י (להלן לו. ד"ה מין)[ז] **והראב"ן** (ד"ה ומין)[ח] כתבו שמי פירות לבדם בלא מים אינם מחמיצים כלל ומותר ללוש בהם לכתחילה כדי להתחייב כרת, אולם נעשית חמץ נוקשה ואסורה. **ובהנהות מיימוניות** (חמץ ומצה פ"ה אות ח) כתב שלרש"י נעשה חמץ נוקשה אם לא שמרו מחימוץ, אולם אין איסור ללוש במי פירות[ט]. **אולם הטור** (סי' תסב) הביא שלשיטת רש"י אסור ללוש במי פירות, **וכתב הב"ח** (סס ס"ק ח) שבפשטות משמע מדבריו שמיד העיסה מחמיצה ואין יכולים לשומרה מלהחמיץ. אולם אם לש את העיסה במי פירות עם מים נעשית העיסה חמץ גמור וחייבים עליה כרת'.

שיטת רש"י

רש"י (להלן לו. ד"ה מין)[ז] **והראב"ן** (ד"ה ומין)[ח] כתבו שמי פירות לבדם בלא מים אינם מחמיצים כלל ומותר בכדי להתחייב כרת, אולם נעשית חמץ נוקשה ואסורה. **ובהנהות מיימוניות** (חמץ ומצה פ"ה אות ח) כתב שלרש"י נעשה חמץ נוקשה אם לא שמרו מחימוץ, אולם אין איסור ללוש במי פירות[ט]. **אולם הטור** (סי' תסב) הביא שלשיטת רש"י אסור ללוש במי פירות, **וכתב הב"ח** (סס ס"ק ח) שבפשטות משמע מדבריו שמיד העיסה מחמיצה ואין יכולים לשומרה מלהחמיץ. אולם אם לש את העיסה במי פירות עם מים נעשית העיסה חמץ גמור וחייבים עליה כרת'.

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ה ה"ג) כתב 'חמשת מיני דגן אלו אם לשן במי פירות בלבד בלא שום מים לעולם אינם באין לידי חמוץ אלא אפילו הניחן כל

שיטת ר"ת

רבינו תם (תוס' ד"ה ומי, מנחות נג: ד"ה מין) כתב שמי פירות לבדם בלא מים אינם מחמיצים כלל. ואילו באופן שלש מי פירות עם מים ממהרת העיסה להחמיץ יותר מעיסה שנילושה במים בלבד ונעשית העיסה חמץ נוקשה ואסורה בלאוי[א].

שיטת הרי"ף

הרי"ף פסק כדעת רבי עקיבא להלן (לו.) שמותר לכתחילה ללוש עיסה ביין שמן ודבש עם מים. והרבו המפרשים לדון בדעתו של הרי"ף, ומצינו כמה דרכים בבירור דעתו:

א. הרא"ש (סי' יג) כתב, שדעת הרי"ף שאף עיסה שנילושה במי פירות עם מים אינה מחמיצה כלליב. **והקשה** עליו מהגמרא (להלן נט:) שהסיקה שותיקא שהוא תבשיל של קמח עם מלח ומים אסורה, ומוכח שמי פירות עם מים באים לידי חימוץ[יג]. ועוד מוכח בגמרא (מנחות נז:) שמסיקה שמנחת נסכים התרבתה לחימוץ כיון שמעורב בה בנוסף לשמן גם מים ולכן מחמיצה.

והקשו הפרי חדש (או"ח סי' תסג סק"ח) **והקרבן נתנאל** (אות א אצל הרא"ש) הרא"ש סותר את עצמו, שכאן כתב בדעת הרי"ף שאינם מחמיצים כלל, ואילו להלן (פ"ג סי' ח) כתב שדעת הרי"ף שמי פירות עם מים אינם מחמיצים הוא רק אם לש את העיסה שאינה ממהרת להחמיץ ויכול לשמור אותה מחימוץ, אבל אם שהתה זמן באה לידי חימוץ ולכן חומץ האדומי ושכר המדי שהשעורים שוהין בתוכן באים לידי חימוץ. ומיישב **החתם סופר** (הגהות, ד"ה והנה רניס) על פי דברי **רבינו ירוחם** (נתיב ה ח"ג)[יד] שנקט בדעת הרי"ף שמי פירות שאין מחמיצים זהו דווקא דרך לישה, אולם אם שהו הרבה ימים במי פירות פשוט הדבר שמחמיצים ולכן חומץ האדומי שהשעורין שורים בו ימים רבים בא לידי חימוץ, וזוהי כוונת הרא"ש בדעת הרי"ף שמי פירות אפילו עם מים אין מחמיצים כלל זהו דווקא בדרך לישה, ואילו באופן ששהו השעורים ימים רבים במי פירות עם מים יכולים להחמיץ, ולכן שכר המדי וחומץ האדומי מחמיצים כיון שהשעורים שורים בתוכם ימים רבים.

ב. השלטי גבורים (אות ג) בביאורו השני בדעת הרי"ף, שעיסה שנילושה במי פירות עם מים שאינה מחמיצה לעולם זהו דווקא אם לש בצונן, אבל אם לש במי פירות עם מים בחמין ודרך בישול יכולה לבוא לידי חימוץ, ולכך ותיקא ומילחא אסור כיון שנעשה בחמין ודרך בישול ומחמיץ. וכן במנחת נסכים על אף שמעורב בה שמן ומים אסורה שהרי כל המנחות נילושות בפושרין [כמבואר במנחות (נה.)] ויכולה לבוא לידי חימוץ.

ג. הפרי חדש (או"ח סי' תסג סק"ח) ביאר שכוונת הרי"ף שעיסה שנילושה במי פירות עם מים אינה מחמיצה, הכוונה שאינה מחמיצה יותר מהר מעיסה רגילה, אלא שאם שומרים עליה שלא תחמיץ הרי היא כעיסה רגילה שנילושה במיטי, ולכן ותיקא במילחא ומיא אסורה כיון שעד שמבשלם מספיקים להחמיץ, וכן מנחת נסכים התרבתה לחימוץ כיון שבאה לידי חימוץ לאחר ששהתה שיעור זמן של חימוץ.

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ה ה"ג) כתב 'חמשת מיני דגן אלו אם לשן במי פירות בלבד בלא שום מים לעולם אינם באין לידי חמוץ אלא אפילו הניחן כל

עליה כרת אלא עובר על איסור סובר כרבנן. וכ"כ הפרי חדש (או"ח סי' תסג סק"ח) שרש"י מודה לענין דינא שמי פירות לבדם אינן מחמיצים כלל. וכ"כ הפני יהושע (להלן לט: ד"ה מ"ר) שמה שכתב רש"י שבמי פירות נעשה חמץ נוקשה זהו רק לשיטת ר"ל שסובר כאביי שמי פירות מחמיצים, אולם להלכה הסכים רש"י שמי פירות אינם מחמיצים כלל כשיטת ר"ת. **ב. דין** חמץ נוקשה נתבאר להלן (מג.) שנחלקו תנאים האם איסורו איסור תורה בלאו או שאיסורו הוא מדרבנן. **ג. אלא** שתוספות (מנחות נג: ד"ה מין) הסיקו שיש להחמיר שמא מי פירות לבדם מביאים לידי חמץ נוקשה. **ד. וראה** בפרי חדש (או"ח סי' תסג סק"ח) ופרי מגדים (סס משבצ"ז סק"כ) שכתבו שאף לדעת הסוברים (להלן מג.) שחמץ נוקשה הוא מדרבנן, במי פירות עם מים מודים שהוא חמץ נוקשה שאיסורו מהתורה, והביא דבריהם המנחת חינוך (מצוה י אות ז). **ה. וראה** להלן [בענין 'סיכום שיטות הראשונים בדין חימוץ במי פירות'] בבירור דעתו של הראב"ד. **ו. וכן** ביאר הרשב"א (שו"ת, מ"מ סי' ד) בפירושו הראשון בדעת הרמב"ם, וכן הביא המגיד משנה (חמץ ומצה פ"ה ה"ג) שרוב המפרשים ביארו שאין הכוונה דווקא שאין חייבין עליה כרת אלא אפילו איסור אין בה. וביאר בבית מנוחה (חמץ ומצה פ"ה סק"ג) שהוקשה לרב המגיד לשיטת הרמב"ם שמי פירות לבדם אינם מחמיצים כלל, ואילו מי פירות עם מים נעשית העיסה חמץ גמור, על איזה אופן אמר ריש לקיש שעיסה שנילושה במי פירות אין חייבין על חימוצה כרת אבל עובר באיסור, ולכך הוכרח לבאר שאין כוונת ריש לקיש דווקא שאין חייבין עליה כרת אלא אפילו לאו אין בה. וכ"כ הזבח תודה (מנחות נג: ד"ה עיסה). **ז. כן** הביאו את דעתו, הר"ן (על הרי"ף, ד"ה עיסה) **והטור** (או"ח סי' תסג). אולם בשבולי הלקט (סי' ריד) הביא שרבינו ישעיה העמיד בדעת רש"י שמי פירות אינם מחמיצים לעולם. וכן ביאר הרשב"א (שו"ת, מ"מ סי' שנג) בדעת רש"י שעיסה שנילושה במי פירות לבדם אינה מחמצת לעולם, ואילו עיסה שנילושה במי פירות עם מים נחלקו בזה תנאים (מנחות נד.) רבי חנינא בן גמליאל סובר שנעשה חמץ גמור ואילו רבנן נחלקו עליו וסוברים שנעשה חמץ נוקשה, וריש לקיש שאמר שאין חייבים על חימוצה כרת אבל יש בזה איסור סובר כרבנן שבמי פירות עם מים נעשית העיסה חמץ נוקשה. וכ"כ הפרי חדש (או"ח סי' תסג סק"ח) שלענין דינא רש"י מודה שמי פירות לבדם אינם מחמיצים כלל. וכ"כ הפני יהושע (להלן

לט: ד"ה מ"ר) שמה שכתב רש"י שבמי פירות נעשה חמץ נוקשה זהו רק לשיטת ר"ל שסובר כאביי שמי פירות מחמיצים, אולם להלכה הסכים רש"י שמי פירות אינם מחמיצים כלל כדעת ר"ת. **ח. וראה** בנודע ביהודה (או"ת, מהדו"ת סי' נד) שהאריך להוכיח בדברי הראב"ן שאין הוא סובר כשיטת רש"י. **ט. וכן** משמע מהיראים (סי' נב) שכתב לתרץ את רש"י מהראיה מותיקא שמדובר ששמרה מחימוץ ולכן מותרת. **י. רש"י** לא גילה דעתו לגבי עיסה שנילושה במי פירות עם מים, אולם המכתם (לעיל ע"ח ד"ה עיסה) נקט כן בדעתו, וכן נקט החק נתן (מנחות נג: כתוס' ד"ה מין) שכיון שלדעת רש"י מי פירות לבדם הרי הם מביאים לידי חמץ נוקשה, ממילא במי פירות עם מים יש להעלות דרגה אחת ולומר שנעשה חמץ גמור, ואילו לדעת ר"ת שמי פירות לבדם אינם מחמיצים, במי פירות עם מים סובר ר"ת שעולים דרגה ונעשית רק חמץ נוקשה. וכעין זה במהרש"א (בתוס' ד"ה מין). **וכן** כתבו החתם סופר (לעיל ע"ח ד"ה אמר), **האבני נזר** (שו"ת, או"ח סי' תקלא), **והחזו"א** (או"ח סי' קכא סי"ק יג). **אולם הפרי חדש** (או"ח סי' תסג) כתב שאפשר שיש ב' סוגי חמץ נוקשה, עיסה שנילושה במי פירות לבדם בלא מים הרי היא חמץ נוקשה שאיסורו מדרבנן, ואילו עיסה שנילושה במי פירות עם מים הרי היא חמץ נוקשה שאיסורו מדאורייתא. **והעונג יו"ט** (סי' לח) כתב שניתן להעמיד אף לרש"י שמי פירות עם מים הוא רק חמץ נוקשה, ומה שתירצה הגמרא (מנחות נז:) מגבלה במים, כוונתה שנתן קודם מים שבאופן זה נעשית העיסה חמץ גמור אולם אם עירב את העיסה עם מי פירות ומים יחד אינה אלא חמץ נוקשה. **יא. וכן** פסק הטור (או"ח סי' תסג). **ובביאור הלכה** (סס) הביא מפמ"ג שדווקא במיעוט מים אבל ברוב מים כולם מודים שנעשה חמץ גמור. **יב. וראה** בראש (סי' כג) שהעמיד לשיטת הרי"ף שאין כוונת הגמרא 'הא דעבדיה במשחא ומילחא' שעירב קמח ומלח בשמן בלבד, אלא הכוונה שבנוסף למים עירב אף שמן והרי מי פירות עם מים ואינם מחמיצים. **יג. ובקרבן נתנאל** (להלן סי' כג אות ו) כתב ליישב שסברת הרי"ף שמלח אינו נחשב למי פירות אלא הוא תולדת המים ולכך ותיקא במילחא ומיא אסור שהרי אין בהם כלל מי פירות, ואילו הרא"ש שהקשה מדוע אסור הרי ותיקא במילחא ומיא, משום שלדעתו מלח נחשב למי פירות. **יד. שהיה** תלמידו של הרא"ש. **טו. וכן** ביאר השלטי הגבורים (אות ג) בביאורו הראשון.

היום עד שנתפח הבצק הרי זה מותר באכילה[טז] [וכדעת ר"ת], ואילו אם עירב בהם גם מים הרי הם מחמיצים, ודן **רבינו מנוח** (סס) האם כוונת הרמב"ם שמי פירות עם מים מחמיצים כשאר עיסה שנילושה במים או שמא ממהרת להחמיץ משום המי פירות שבה, ונקט בפשיטות שאינה ממהרת יותר מעיסה רגילה, כיון ששנינו שמי פירות אינם מחמיצים ואין חילוק אם הם לבדם או שהם מעורבים עם מים אינן מסייעים להחמיץ יותר[יז]. וכתבו **המפרשים**[יח] שדעת הרמב"ם שבעירב מי פירות עם מים נעשית העיסה לחמץ גמור, ושלא כשיטת ר"ת שסבר שע"י המים נעשה חמץ נוקשה בלבד[יט].

שיטת הראב"ד

הראב"ד (סס) השיג על דברי הרמב"ם שאין הדבר פשוט ולא הכל מודים שמי פירות לבדם לא מחמיצים כלל, אלא יש הסוברים שנעשה חמץ נוקשה ע"י מי הפירות. וכתב **המהר"ם חלאווה** (לעיל ע"ב ד"ה אמר) שדעת הראב"ד כשיטת **רש"י**[כ]. אלא **שהרשב"א** (שו"ת, ח"ב סי' שלג) כתב שדעת הראב"ד היא שמי פירות לבדם בלא מים אינם מחמיצים לעולם וכשיטת ר"ת. **ובפרי חדש** (או"ח סי' תסג סק"ג) כתב לבאר שמה שכתב הראב"ד על הרמב"ם שאין הכל מודים בזה, כוונתו שיש הסוברים כך אבל הוא עצמו סובר כשיטת הרמב"ם ור"ת להתיר[כא].

הוכחות הראשונים האם מי פירות לבדם מחמיצים ודחייתם

במחלוקת הראשונים האם יש בה חימוץ בעיסה שנילושה במי פירות לבדם בלא מים, ומצינו בראשונים כמה ראיות ודחייתם:

הראיה מתפוח של תרומה שמי פירות לבדם מביאים לידי חימוץ והדחיות

היראים (סי' נג) **והמאירי** (ד"ה עיסה) הביאו ראיה לשיטת רש"י שמי פירות מביאים לידי חמץ נוקשה, מכך ששנינו (מנחות נג.) **תפוחין** של תרומה שריסקו ונתנו בתוך העיסה של חולין וחימצה אסורה כיון שנעשית חמץ ע"י תרומה, והעמידה הגמרא משנה זו אפילו לדעת חכמים שאין מחמיצים בתפוחין דווקא חימוץ גמור אבל כאן העיסה אסורה כיון שנעשית לכל הפחות חמץ נוקשה, ומשמע שע"י מי פירות לבדם נעשית העיסה חמץ נוקשה. ויש מהראשונים שדחו ראיה זו:

א. היראים והמאירי דחו, שאין מדובר שחימצה רק בתפוח אלא עירב בה אף מים ולכן נעשית חמץ, שהרי אין דרך להחמיץ בתפוח לבד, ועוד שהרי משמעות הלשון שריסק את התפוח לתוך העיסה ומשמע שכבר הייתה עיסה ע"י מים, ועוד שכתוב אין מחמיצים בתפוח ולא נאמר אין לשין בתפוח, ואם כן משמע שכבר היתה עיסה ע"י המים ורק בא להחמיץ אותה ע"י התפוח.

ב. בפירוש רב נימים גאון (הובא בקונטרס שיטות קמאי, לעיל ע"ב ד"ה אמר רבא - הרמזון) כתב שאף לדעת הסוברים שמחמיצים בתפוח יש לחלק שדווקא בתפוחין שאכן מחמיצים לבין שאר מי פירות שאינם מחמיצים כלל.

הראיה מחומץ האדומי שמי פירות לבדם מחמיצים והדחייה

התוספות (ד"ה ומי) מביאים ראיה מהגמרא (להלן מג.) שחומץ האדומי נחשב לחמץ דגן גמור ע"י תערובת, וביארה הגמרא שחומץ האדומי נעשה ע"י ששורים שעורים ביין בכדי שיחמיץ היטב, ואם כן מוכח שמי פירות מחמיצים, ואפילו אם נאמר שהיה היין מעורב במים הרי לפי ר"ת הוא נעשה חמץ נוקשה בלבד, ומדוע מחשיבה הגמרא את חומץ האדומי לחמץ דגן גמור ע"י תערובת. ודחו התוספות שקודם שהיו שורים את השעורים ביין היו שורים אותם במים ועל כן מחמיצים הם ונעשים חמץ דגן גמור ע"י תערובת. **והפני יהושע** (ד"ה וקשה) תמה על ראיית התוספות מחומץ האדומי, שהרי תוספות (לעיל כח: ד"ה מחמת) הביאו בשם **ריב"א** שמחמץ ע"י דבר אחר הכוונה לשמרי יין שאינם דומים לעיסה שנילושה ביין, ואם כן מוכח שמה שמי פירות אינם מחמיצים אינו כלל לכל דבר, ואפשר לומר שאף חומץ האדומי אינו כמי פירות שאינם מחמיצים אלא כשמרי יין.

הראיה מ'חצבא דאבישונא' שמי פירות אינם מחמיצים ודחייתה

תוספות (ד"ה ומי) מביאים ראיה מהגמרא להלן (מ.) לגבי חצבא דאבישונא שהוא כד שמייבשים בתוכו חיטים בתנור, והסיקה הגמרא שמותרים כיון שאינם מחמיצים מהמים שזבים מהם כיון שהם מי פירות, ומשמע שאינם מחמיצים כלל. ודחו התוספות (מנחות נג: ד"ה מין) ראיה זו, שמא אכן מי פירות מביאין לידי חמץ נוקשה, אולם כיון שאינם נעשים חמץ גמור לא גזר רבא להחמיר לחשש רחוק ולא שכיח שהמים שיצאו מאחת יבלעו בשניה ולכן התיר[כב].

הנודע ביהודה (שו"ת, מהדו"ק סי' כח) דחה ראיה זו וכתב שאכן אף לרבא מי פירות מחמיצין ונעשים חמץ נוקשה, אלא שסובר רבא שחמץ נוקשה איסורו מדרבנן וספק דרבנן לקולא ולכן התיר רבא בחצבא דאבישונא כיון שאין ודאות שהמים יבלעו בחיטים כמו שמשמע מלשונם של אביי ורבא שאין המים היוצאים מחיטה נבלעים בה עצמה אלא בחברתה, מטעם שאין המים יוצאים אלא רק בשעה שהחיטה קלויה ואותו הגרעין אינו מחמיץ יותר, וכל החשש הוא שמא חברתה שעדיין לא קלויה תחמיץ, ועל כן אף בחצבא זקיפה שהמים זבים על החיטים שנמצאות בתחתית הכד אין הדבר ברור שהם יחמיצו כיון שהם קרובים לאש וכבר הם קלויים ואינם מחמיצים יותר ויש רק ספק שמא יש מהם שאינם קלויים ואולי יחמיצו, ולכן רבא התיר, אולם אביי שאסר סבר שחמץ נוקשה דאורייתא ולכן ספק דאורייתא לחומרא ואסור.

הראיה ממנחת נסכים שאינם מחמיצים

עוד הביאו **התוספות** ראיה מהגמרא במנחות (מ:) שלומדת מהפסוק 'אשר תקריבו' לרבות מנחת נסכים שאם חימצה חייב, ומקשה הגמרא הרי נסכים מי פירות הם ואין מחמיצים, ומתרץ ריש לקיש[כג] שאף מנחת נסכים מערבים בה מים ולכך מחמיצה, ואם כשיטת **רש"י** שמי פירות לבדם עושים את העיסה חמץ נוקשה, מדוע הוצרך ריש לקיש להעמיד שמערבים מים במנחת נסכים, היה ניתן להעמיד שהפסוק בא ללמדנו שלא תאפה חמץ שהרי בלא מים היא נעשית חמץ נוקשה שנפסל למנחות[כד]. ויש שדחו ראיה זו:

א. תוספות (מנחות נג: ד"ה מין) דחו שריש לקיש הוצרך להעמיד שמערבה במים לשיטת רבי יהודה שחמץ נוקשה אינו נחשב לחמץ לגבי מנחות כמו ששנינו להלן (מח:) שאור ישרף והאוכלו פטור דברי רבי יהודה.

ב. בקרבן נתנאל (סי' יג אות כ) כתב שאין קשה מכאן על שיטת רש"י, כיון שדעתו היא שחמץ נוקשה איסורו מדרבנן ולא היה יכול ריש לקיש להעמיד שהפסוק 'אשר תקריבו' בא לרבות מנחת נסכים שמערבה במי פירות בלבד, שהרי כל איסורו הוא מדרבנן ומדאורייתא מותר, אולם לשיטת ר"ת שחמץ נוקשה איסורו מדאורייתא, ניתן להביא ראיה שמי פירות אינם מחמיצים כלל, שהרי אם מי פירות לבדם מביאים לידי חמץ נוקשה, מדוע הוצרך להעמיד שמערבם במים.

הראיה מ'חתיקא במישחא' שאינם מחמיצים והדחיות

התוספות (מנחות נג: ד"ה מין) **וספר ההשלמה** (להלן לו. ד"ה מניח) הביאו עוד ראיה מהגמרא להלן (לט:) שהוקשה לגמרא סתירה שבברייתא אחת שנינו שותיקא אסור ובשניה נאמר שמותר, ותירצה הגמרא, שותיקא במים אסור, אולם

טז. **ובשינויי** נוסחאות הביא מרבינו אברהם בן הרמב"ם שכתב שהרמב"ם חזר בו וגרר תיבות 'הרי זה מותר באכילה' ותיקן שאין חייבין עליו כרת אלא עובר בלאו וכשיטת רש"י. וכן הביא הרשב"א (שו"ת, ח"ב סי' ד) שיש גירסאות שונות בדברי הרמב"ם, אולם כתב הרשב"א שהגירסא שלפנינו היא הנכונה שאין מי פירות מחמיצים כלל. וכן בשלטי הגבורים (אות ג) כתב שהגירסא 'אין חייבים עליו כרת' אינה נכונה וצריך לגרוס 'מותרים באכילה'. וכן הביא הסמ"ג (לאוין עט) ששיטת הרמב"ם שמותרים באכילה. אולם הרדב"ז (שו"ת, ח"ג סי' תקמג) אף הוא הביא שהגירסא ברמב"ם 'אין חייבין עליו כרת', והקשה שהרמב"ם סותר את עצמו במה שכתב ש'מי פירות אינם מחמיצים אלא מסריחין' ומשמע שאינם מחמיצים כלל ואפילו אינו עובר באיסור. ויישב את דברי הרמב"ם שאכן סובר הרמב"ם שאין מי פירות מחמיצים כלל, ומה שכתב ש'אין חייבים עליהם כרת' בכדי לדייק ולומר שדווקא כשלא נתן כלל מים, אולם אם נתן בה אפילו מעט מים הרי זה נעשה חמץ גמור וחייב עליה כרת, ולא אומרים שהמים בטלים לגבי המי פירות ונעשה חמץ נוקשה. ובנודע ביהודה (שו"ת, מהדו"ת סי' נד) כתב שפשוט שהרמב"ם לא חזר בו, וסובר שאין מחמיצים כלל, ומה שמצאו שתיקן, אין הרמב"ם חתום על כך.

יז. **וכן** משמע מדברי הרמב"ם (שם ה"כ) וכ"כ מגיד משנה (שם). אולם הראב"ד (שם) כתב שאולי עיסה שנילושה במי פירות עם מים ממהרת להחמיץ יותר מעיסה רגילה, ולכן יש להיזהר לאפותה מיד. ובשולחן ערוך (או"ח סי' תפב ס"ב) ובשולחן ערוך הרב (או"ח סי' תפב ס"ג) פסקו שעיסה שנילושה במי פירות עם מים ממהרת להחמיץ יותר מעיסה שנילושה במים בלבד ונעשית חמץ גמור.

יח. **רבינו** מנוח (שם), פרי חדש (או"ח סי' תפב סק"ח), פרי מגדים (שם נמשב"ז נפתיחתה) שולחן ערוך הרב (שם ס"ג), הלבושי שרד (שם סק"ח), והזבח תודה (מנחות נג: ד"ה מין). אולם בערוך השולחן (שם ס"ג) כתב בדעת הרמב"ם שעיסה שנילושה במי פירות עם מים הרי נעשית רק חמץ נוקשה.

יט. **בריטב"א** (לעיל ע"ב ד"ה להקיז) הביא דעה בשם הרמב"ן. כ. **וכ"כ** רבינו מנוח (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) בדעת הראב"ד.

כא. **וכ"כ** הנודע ביהודה (שו"ת, מהדו"ת סי' נד). כב. **עיין** בנודע ביהודה (שו"ת, מהדו"ק סי' כח) מה שהקשה על תוספות.

כג. **הרא"ש** (סי' יג, על פי ביאורו של הקרבן נתנאל אות ג) כתב שתוספות הוצרכו לדחות זו ולא הסתפקו בראיה מ'חצבא דאבישונא' ומ'ותיקא במשחא', כיון שהם לא נאמרו ע"י ריש לקיש ויתכן שנחלק על דינים אלו, אולם הראיה ממנחת נסכים היא שריש לקיש עצמו הוצרך להעמיד שמערבם במים ומשמע שבלא מים אין מחמיצים כלל. וכעין זה כתב הפני יהושע (נתוס' ד"ה ומי), והוסיף לבאר מדוע הקשו תוספות מ'חצבא דאבישונא' הרי אלו דברי מר זוטרא ושמא ריש לקיש נחלק עליו, שהרי מצינו בזה מחלוקת אביי ורבא, ותירץ שמתוך שכל האמוראים דנו בדבריו ובטעמו של ריש לקיש משמע שסברו כמותו, ולכן הקשו התוספות מ'חצבא דאבישונא' שנראה שכך נפסקה ההלכה שמי פירות אין מחמיצין.

כד. **הנודע** ביהודה (שו"ת, מהדו"ק סי' כט) הקשה, מנין לתוספות להביא ראיה שמי פירות עם מים מביאים לידי חימוץ, שמא היכן שיש מי פירות אפילו עם מים אינם מחמיצים כלל, וריש לקיש שהעמיד שמערבם במים כוונתו היא שע"י שמערב מים ויש במנחה מקומות בקמח שלא הגיע אליהם השמן, והמים לבדם מחמיצים את המעט, אבל אין ראיה שמי פירות יחד עם מים מחמיצים. ועוד הקשה מדוע לא הביאו התוספות ראיה מכל המנחות שנאמר בהם 'לא תאפה חמץ' ואין שייך בהם חימוץ הרי יש בהם שמן, אלא מוכח שמי פירות עם מים מחמיצים וצריך לשומרן שלא יחמיצו. ומתרץ הנודע ביהודה שקושיא אחת מתרצת את חברתה, כיון שבשאר מנחות שמנן הוא מועט ולכך מצוי שאין השמן מעורב בכל הקמח ולכן המים שבה מחמיצים לבדם ואין ראיה שמי פירות מחמיצים עם המים, אולם במנחת נסכים ששמנה מרובה ובודאי השמן מעורב ומגיע לכל הקמח ולא נותר קמח יבש ולכך יש ראיה שבזה שמערבה עם מים היא באה לידי חימוץ.

ותיקא במישחא מותר כיון ששמן הוא מי פירות ואינם מחמיצין ומשמע שמותרים לכתחילה. ויש מהראשונים שדחו ראיה זו:

א. **הירא** (סי' נג) דחה, שאפשר שותיקא במישחא ומיא שמותר כיון ששמרה מחימוץ אבל אם לא שמרה מחימוץ הרי היא מחמיצה אף במי פירות לבדם.

ב. בעל **ההשלמה** דחה, כיון שמדובר במאכל שנעשה מקמח ושמן ומאחר ואין מי הפירות באים על העיסה בצורת לישה לכן אינו מחמיץ, ומה **שרש"י** סובר שע"י מי פירות נעשה חמץ נוקשה הוא רק באופן שלש את העיסה בהם.

ג. **המאירי** (ד"ה עיקה) דחה, שותיקא במישחא מותר לכתחילה מכיון שכל דבר שמתבשל בשמן ממהר להתבשל קודם שיוכל להגיע לידי חימוץ.

הראיה מחריכת תרי שיבולי שאינם מחמיצים והדחיות

עוד הביאו **התוספות** ו**ספר ההשלמה** ראיה מהגמרא (להלן מ.) שרבא מתיר לחרוך שני שיבולים יחד על האש ואפילו שיוצאים מים מאחת ונבלעים בחברתה, כיון שהם מי פירות ואינם מחמיצים. ויש מהראשונים שדחו ראיה זו:

א. תוספות דחו ראיה זו שמא אכן מי פירות מביאים לידי חמץ נוקשה, אולם כיון שאינם נעשים חמץ גמור לא גזר רבא להחמיר לחשש רחוק ולא שכיח שהמים שיצאו מאחת יבלעו בשניה ולכן התיר.

ב. בעל **ההשלמה** דחה, כשיטתו שכיון שאינם נעשים ע"י לישה אין בהם חימוץ כלל.

ג. **המאירי** (שם) דחה, שאף שלפי רבא מי פירות יכולים להביא לידי חמץ נוקשה, אולם כאן אין המים שיוצאים מהשיבולים מספיקים להחמיץ בזמן החריכה, מה שאין כן לאביי שסובר שמי פירות מחמיצים, חמימות החריכה ממהרת להחמיץ אפילו בזמן מועט, ולכן אסר אביי.

ד. **הנודע ביהודה** (שו"ת, מהדו"ק סי' כפ) דחה שמלשון אביי שאסר לחרוך שני שבלים 'דילמא נפקי מיא מהאי ובלע אידך' משמע שאין הדבר ברור שחיטה אחת תבלע את מי חברתה אלא ספק שמא תבלע, וכן מדברי רבא 'אי הכי אפילו חדא נמי, דילמא נפיק מהאי רישא ובלע אידך רישא' משמע שספק הדבר אם תבלע, ואם כן ניתן לומר שגם רבא וגם אביי סוברים שמי פירות לבדם מחמיצים חמץ נוקשה וכשיטת רש"י, אלא שנחלקו בחמץ נוקשה האם איסורו מדרבנן או מדאורייתא, שרבא סבר שחמץ נוקשה מדרבנן ולכן כיון שיש ספק אם החיטה תבלע הרי זה ספק דרבנן לקולא ולכן מתיר לחרוך, אולם אביי סבר שחמץ נוקשה מדאורייתא ולכן ספק דאורייתא לחומרא ולכן אסר לחרוך.

הראיה מהירושלמי שמי פירות לבדם אינם מחמיצים ודחייתה

עוד הביא **בעל ההשלמה** ראיה מהירושלמי (פ"ג ה"ח) שהעמיד שהמינים השנויים ב'אלו עוברים בפסח כותח הבבלי ושכר המדי וחומץ האדומי וזיתום המצרי' עוברים עליהם דווקא ע"י עירוב מים, ומשמע שבלא מים אין מחמיצים כלל. ודחה את הראיה, שמכיון שאינם נעשים ע"י לישה אינם מחמיצים בלא מים. ועוד שכיון שהם חמץ נוקשה בתערובת, אינם אסורים, ולכך העמיד הירושלמי שמדובר שעירב בהם מים.

הראיות מהירושלמי האם מי פירות לבדם מחמיצים ודחייתם ויישוב הסתירה

התוספות (מנחות נג: ד"ה מין) מביאים ראיה שמי פירות לבדם מחמיצים מהירושלמי (פ"ג ה"ז) שהביא שר' יוסי אומר שרה שעורים במים ונתבקעו הרי אלו אסורות, שריין בחומץ מותר מפני שהחומץ צופדן, וכן שלרב שמואל בר יצחק היה יין קוסס ונתן שם שעורים בשביל שיחמיץ ובא לפני רב אימי[כה] ושאל מה דינם של שעורין אלו א"ל צריך אתה לבער, ועוד מעשה שהיה לאחד חביות של שמן בתוך האוצרות של החיטים, ובא לפני חכמים[כו] ואמרו לו שצריך לגרוף את החיטים שהיו מתחת לשמן כיון שנטף עליהם מהשמן והחמיצו, ומוכח שסברו שמי פירות לבדם מחמיצים.

ודחו תוספות והרא"ש (פ"ג סי' יג, ובתוספות ד"ה מי) שנראה שאמוראים אלו סברו כאביי שחולק על רבא (להלן מ.) וסובר בחצבא דאבישונא שאסור כיון שסובר שמי פירות לבדם מחמיצים[כז].

ורבנו שמואל מאיוורא בשם **ר"י בר"ר אשר** [הובא **בתוספות רבינו פרץ** (להלן ו. ד"ה עיקה)] דחה, שאמנם מי פירות אין מחמיצים, אולם באופנים שהביא הירושלמי מדובר שהשעורין ששהו זמן רב במי הפירות ולכן מחמיצים. **אלא** שהקשו **רבינו יחיאל מפרי"ש** [הובא בתוס' רבינו פרץ (שם)] **ומראה הפנים** (פ"ג ה"ז) שאם כדברי התוספות נמצא שיש סתירה בירושלמי שכאן משמע שרב מנא סובר שמי פירות מחמיצים, ואילו הירושלמי (פ"ג ה"ח) מביא בשמו של רב מנא שהעמיד את המשנה אלו עוברין בפסח דווקא אם שרה אותם במים, אם כן מוכח שמי פירות בלא מים אינם מחמיצים כלל[כח]. ותירצו שהאופנים שהביא הירושלמי לגבי השעורים ביין ולגבי חביות השמן באוצר החיטים שמחמיצים מדובר דווקא באופן ששרו במי פירות עם מים וכמו שהעמיד רב מנא עצמו את המשנה ע"י מים[כט].

הראיה מסילקא ואורזא שמי פירות לבדם מחמיצים

הצל"ח (להלן קיד: ד"ה ממר) הביא ראיה לשיטת רש"י שמי פירות לבדם מחמיצים, מדברי הגמרא (להלן קיד:) ששאלה הגמרא מאי שני תבשילין ואמר רב הונא סילקא ואורזא, ומוכיחה מכאן הגמרא שאין מי שחושש לדברי רבי יוחנן בן נורי שאורז מין דגן וחייבים על חימוצו כרת, שהרי רב הונא התיר לאכול אורז בפסח, ואומר הצל"ח שאם נאמר שמי פירות לבדם אינם מחמיצים שמא מה שהתיר רב הונא לאכול אורז בפסח זהו דווקא כשלש במי פירות, אבל באורז ומים סובר כרבי יוחנן בן נורי שחייבים על חימוצו כרת, אלא בהכרח כשיטת רש"י שאף מי פירות לבדם מחמיצים ואין דרך להתיר אכילת אורז, ומוכח שאין חוששים לדעת רבי יוחנן בן נורי.

דין מי ביצים

שם. רש"י [הובא בתוס' (ד"ה ומי), ובמחזור ויטרי (סי' מג)] הסתפק, האם מי ביצים חשובים כמי פירות או לא. ומבארים **המחזור ויטרי** **והשבולי הלקט** (סי' ריד) שרש"י לא רצה לאסור כיון שלא ידע אם מי ביצים מחמיצים כמו מים וכל זמן שמשמרם מותר, וכן לא רצה להתיר כיון שהעיסה של מי ביצים עבה יותר מעיסה רגילה ושמא מי ביצים מחמיצים יותר ממים ואי אפשר כלל לשומרו שלא יחמיץ וכמו מי פירות שאין לשים בהם כיון שמחמיצים מיד. וכן ביאר בפשיטות **הב"ח** (או"ח סי' תסב ס"ק ל).

אולם רבינו פרץ (בהגהות סמ"ק מצוה ריט אות ו) הביא שאף למי שסובר שמי פירות אין מחמיצים לגבי מי ביצים מחמיר יותר בגלל שתופח, ולפי"ז ביאר הב"ח שיתכן שרש"י הסתפק האם מי ביצים הם כמי פירות שאין מחמיצין באופן שמתעסק בה ומשמר אותה שלא תחמיץ או שהם מחמיצים יותר ממי פירות ואסורים מיד.

אולם הפרי חדש (או"ח סי' תסב סק"ח) כתב שאף רש"י מודה להלכה שמי פירות אינם מחמיצים כלל, ועל כן ספיקו של רש"י היה האם מי ביצים נחשבים כמי פירות ואינם מחמיצים ומותרים, או שכיון שעיסתם עבה ביותר הרי הם כעיסה שנילושה במים שאם לא שמרה נעשית חמץ ואסורה[לא].

אולם ר"ת (שם, וכר"ן ד"ה נפתפק) נהג היתר בעיסה שנילושה במי ביצים. וכן כתבו **התוספות** (מנחות נג: ד"ה מין) **הראב"ה** (סי' תסמ) **והסמ"ק** (מצוה ריט) שמותר ללוש עיסה במי ביצים בלא מים שאין חימוצן חימוץ[לב].

האם יוצא בדמאי לכתחילה או בדיעבד

יוצא בדמאי. ר"י (נמוס' ד"ה יוצאין) הסתפק האם כוונת המשנה שיוצאים בדיעבד כמו שמשמע בלשון הגמרא 'דאי בעי מפקיר לנכסיה וחזי ליה' ומשמע שיוצא אף אם לא הפקיר עדיין[לג], או שמא כוונת המשנה שיוצאים לכתחילה, משום שדמאי הותר לעניים ואכילת מצה היא לחם עוני ולכן יוצאים בדמאי לכתחילה. והוכיחו **הצל"ח** (פרש"י ד"ה דמחי) **מרש"י** (ד"ה טבול) שסבר כמו הצד הראשון של **תוספות** שיוצאים רק בדיעבד.

וביאר הפני יהושע (ד"ה ויוצאין) לפי הצד בתוספות שיוצאים בדיעבד, אין הכוונה שאין לו כזית מצה אלא מצה של דמאי, שהרי באופן זה אף בטבל גמור מדאורייתא יש הסוברים שעשה של אכילת מצה דוחה לא תעשה, ואף

כה. כך הוא לפנינו בירושלמי אולם בתוספות הביאו דין זה משמו של רב מנא. וכן הובא בירושלמי עוד מעשה שתוספות לא הזכירו שר' חנינא בריה דר' בחיי היה לו דבש מזוייף בסולת ושאל את רב מנא מה דינו א"ל צריך אתה לבער. **כו. כך** הובא לפנינו בירושלמי אולם התוספות הביאו דין זה בשם רבא. וכתב היפה עינים (ד"ה ומי) שודאי טעות הוא בלשון התוספות וצריך לגרוס ורבנן כמו הגירסה שלפנינו שהרי רבא סובר (להלן מ.) לגבי חצבא דאבישונא שמי פירות לבדם אינם מחמיצים כלל. **כז. וכן** כתב ההגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ"ה ה"כ). **כח. וכתב** המראה הפנים שדוחק לתרץ שהירושלמי סובר שמי פירות לבדם עושים חמץ נוקשה ולכן הורו האמוראים לבער את השעורים, ואילו לגבי כותח הבבלי שהעמיד ע"י מים בכדי שיעשה חמץ לחייב כרת. ובערוך השולחן (או"ח סי' תסב ס"ג) תמה על תירוץ זה שהרי במשנה באלו עוברין שנינו 'הרי אלו באזהרה ואין בהם כרת'. **כט. וכן** ביאר הרשב"א (שו"ת, מ"מ סי' נג) את הירושלמי בפשיטות שהיה גם מים. וכ"כ היפה עינים (ד"ה ומ"ש) והערוך השולחן (או"ח סי' תסב ס"ג). **ל. וכן** ביארו בהגהות ר' ברוך פרנקל (על הנודע ביהודה, מהדו"ק סי' כפ) **והכתב סופר** (שו"ת, או"ח סי' נד ד"ה ויש) ועי"כ תירצו את קושיית הנודע ביהודה מה הנפקא מינה בזמן הזה לרש"י אם אסור משום שהוא מי פירות והוא בלאו או משום שהוא כמים והוא בכרת. ולפי דבריהם הנפקא מינה היא שאם הוא כמי פירות אין ללוש כלל אולם אם הם כמים ניתן ללוש בהם ולשמור שלא יחמיצו כעיסה רגילה. וראה שהנודע ביהודה (שו"ת, מהדו"ת סי' נד) דחה ביאור זה מכח דברי ההגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ"ה אות ח) וראה בהגהות החשק שלמה שהנודע ביהודה לא הבחין שנפלה טעות בהגהות מיימוניות. **לא. וכן** הביא בהגהות ר' ברוך פרענקל (על הנודע ביהודה, מהדו"ק סי' כפ) שכן סובר הפני יהושע (להלן לט: ד"ה ת"ר) שרש"י מודה להלכה שמי פירות אין מחמיצים, ועל כן ספיקו של רש"י הוא האם מי ביצים הם כמי פירות שאין מחמיצין, והביא שכך הביא רבינו ירוחם (נתיב ה ח"ג) את ספיקו של רש"י. **לב. וכ"פ** השולחן ערוך (או"ח סי' תסב ס"ד) שמי ביצים הרי הם כמי פירות לכל דבר. **לג. וכן** משמע במאירי (ד"ה והזמיר) שכתב שבשעת הדחק סומכים על הכלל של רוב עמי הארץ מעשרין.

אהח19/06/2018

אם נאמר שאינו דוחה לא תעשה של טבל שהוא חמור, אולם איסור דמאי דרבנן ודאי נדחה מפני עשה של אכילת מצה ומדוע הקשתה הגמרא 'הא לא חזי ליה', אלא כוונת המשנה יוצאים בדיעבד שאם אכל כבר כזית מצה של דמאי לא מוטל עליו לאכול כזית מצה אחרת, ועל כך הקשתה הגמרא הא לא חזי ליה ואינו יוצא אפילו בדיעבד ויש עליו חיוב לאכול מצה אחרת שהרי דמאי ספק טבל הוא.

מאיזה טעם מצה של דמאי אינה ראויה

הא לא חזי ליה. רש"י (ד"ה הא) מבאר שקושיית הגמרא היא מדוע יוצאים בדמאי, הרי להלן הובא 'לא תאכל עליו חמץ' מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ לבדו יצא זה שיש לו איסור אחרל. ועוד הרי מצה של דמאי היא מצוה הבאה בעבירה ומדוע יוצאים בהלה.

והקשו האחרוניםלו מדוע הוצרך רש"י להביא טעם נוסף שנשנה בברייתא משום ההיקש של מצה לחמץ שאין יוצאים בדמאי כיון שאין בו איסור חמץ, ולא ביאר בפשיטות לכולי עלמא שהטעם שמצה של דמאי אינה ראויה הוא משום מצוה הבאה בעבירה. ומצינו בזה כמה דרכים:

א. בתורת חסד (שו"ת, תו"ח סי' ל אות ג) תירץ שמצוה הבאה בעבירה זהו דווקא באופן שאינו יכול לקיים את המצוה לולא שעובר על האיסור, ואם כן נמצא שבדמאי שבידו לעשרו אף אם לא תיקן אין אומרים מצוה הבאה בעבירה כיון שאינו מוכרח לעבור על האיסור בשביל לקיים את המצוה, אולם באופן שיש לו כזית מצה מצומצם ואינו יכול להפריש ממנו מעשר אינו נחשב שיכול לתקנו ואינו יוצא משום מצוה הבאה בעבירה שהרי אין הוא יכול לקיים מצוה בלא לעבר על האיסור, ולכן נקט רש"י ב' ביאורים מדוע מצה של דמאי אינה ראויה לו, מטעם מצוה הבאה בעבירה באופן שיש לו כזית מצומצם ואינו יכול לקיים בלי לעבור על איסור, ואילו באופן שיש לו יותר מכזית ויכול לתקן ואין כאן מצוה הבאה בעבירה, עדיין מצה דמאי אינה ראויה לו מטעם ההיקש שכיון שאין איסורו מבל תאכל חמץ.

ב. הצל"ח (פרשי' ד"ה דמאי) תירץ שרש"י הוכרח לומר את טעם הברייתא כיון שלמד **כר"י** (פתוס' ד"ה יוצאין) שהטעם שיוצאים הוא משום שדמאי מותר לעניים ומצה היא מאכל עניים**לז**, ומתוך שהוצרכה הגמרא להוסיף 'דאי בעי מפקיר לנכסיה וחזי ליה' משמע שכוונתה ליישב אף לפי הטעם של הברייתא שבאופן שהדמאי הוא חמץ ואין הוא מאכל עניים, צריך לטעם שמפקיר ולכן אין בו איסור דמאי, ולכן כבר בקושיית הגמרא נקט רש"י את טעם הברייתא.

מדוע אין לבאר את קושיית הגמרא מטעמו של רב ששת

הקשה הצל"ח (שם) מדוע רש"י נקט בביאור קושיית הגמרא את טעמו של רבינא שיוצאים דווקא בדבר שאיסורו הוא משום בל תאכל חמץ בלבד, ולא נקט כמסקנת הגמרא את טעמו של רב ששת שאין יוצאים במצה שאינה מתחייבת בבל תאכל חמץ מטעם שאין איסור חל על איסור.

ותירץ שאילו קושיית הגמרא הייתה מטעמו של רב ששת היתה הגמרא מסתפקת בכך שכיון שמאכילים את העניים דמאי, ואיסור חמץ הרי הוא אף לעשירים ונמצא שאיסור חמץ מוסיף הוא ובאופן זה איסור חמץ חל על איסור דמאי והרי הוא אסור משום בל תאכל חמץ ויוצאים בו, ולא היה לגמרא להוסיף 'דאי בעי מפקיר לנכסיה וחזי ליה', אלא מוכח מתירוץ הגמרא שלא הקשתה הגמרא מטעמו של רב ששת. אולם כיון שהסיקה הגמרא כרב ששת לכן נקט רש"י ביאור נוסף בקושיית הגמרא מטעם מצוה הבאה בעבירה שהיא אף לרב ששת.

עוד תירץ הצל"ח (פרשי' ד"ה דמאי - השני) שלרב ששת לא קשה קושיית הגמרא כיון שאף שסובר שאין איסור חל על איסור כאן במצה של דמאי כיון שאיסור דמאי הוא ספק ספיקא דהיינו ספק שמא עם הארץ עישר שהרי רוב עמי הארץ מעשרים הם, ואף אם נאמר שלא עישר שמא לא חל עליו שם מעשר באופן שהכניסה במוץ שלה ולא התחייבה כלל, ובאופן זה יודה רב ששת שאיסור חמץ חל ולכן יוצאים בה, ולכך הוצרך רש"י לבאר שקושיית הגמרא היא מטעמו של רבינא שאין כאן איסור חמץ בלבד, או שקושיית הגמרא היא לכולי עלמא ואף לרב ששת מטעם מצוה הבאה בעבירה.

הרי לא הפקיר ואיסור דמאי קיים

דאי בעי מפקיר לנכסיה וכו' חזי ליה. הקשו **האחרונים** מה בכך שיש בידו להפקיר נכסיו, הרי למעשה הוא לא הפקיר ואם כן איסור דמאי קיים, והרי אין איסורו משום בל תאכל חמץ בלבד, וכן הרי הוא מצוה הבאה בעבירהלח.

וביאר הדבר שמואל (ד"ה דמאי) שלטעם מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ יצא זה שאיסורו משום דבר אחר, המיעוט דווקא על איסור שדומה לאיסור חמץ שאין לו היתר, אולם איסור דמאי כיון שיש לו תקנה ע"י הפקר לא נתמעט מההיקש, ויוצאים בו ידי חובה. וכן מצד הטעם של מצוה הבאה בעבירה האיסור הוא דווקא באופן שע"י העבירה מקיים את המצוה, ולכן בדמאי כיון שבידו להפקיר נכסיו, אף שעדיין לא תיקן אין קיום המצוה מחייבת לעבור על איסור ולכן יוצאים בה ידי חובהלט.

ובקהלות יעקב (נרכות סי' מ אות ה) תירץ שמאחר שדמאי הותר לעניים, משמע שכל האיסור לעשירים הוא רק חומרא בעלמאמ ואינו נחשב לאיסור לא לגבי מצוה הבאה בעבירה ואף לא לגבי ההיקש ונמצא שכל איסורו הוא רק משום בל תאכל חמץמא.

מה מועיל ההפקר הרי יכול לזכות בהם

שם. והקשה **השפת אמת** (סוכה לה: ד"ה וזל) מה בכך שמפקיר את נכסיו, הרי יכול לזכות בהם כשירצה ומה שייך כאן שיהיה עני. **ותירץ שאכן הרמב"ם** (נפילות האסורות, דמאי פ"ג מ"ה) כתב שאם ירצה לאכול דמאי יכול ע"י שיקדיש את נכסיו ויהיה עני, כיון שבאופן זה אינו יכול לחזור ולזכות בהם.

ביאור הצורך להפקיר לפי הצד שיוצאים לכתחילה

שם. הקשו הצל"ח (פרשי' ד"ה דמאי) **והאור חדש** (פתוס' ד"ה יוצאין) לפי ביאורו השני של **תוספות** שיוצאים בדמאי כיון שמותר באכילה לעניים ומצה היא מאכל עניים, מדוע הוצרכה הגמרא לומר 'דאי בעי מפקיר לנכסיה וחזי ליה' הרי אף בלא שיכול להפקיר דמאי מותר לעניים ומצה היא מאכל עניים.

ותירץ הצל"ח שהתרצן רצה ליישב אף לפי הטעם של הברייתא להלן שאין יוצאים במצה של טבל כיון שאין איסורו מחמת בל תאכל חמץ אלא משום איסור אחר, ולא היה מספיק הטעם שמצה היא מאכל עניים בלבד כיון שזהו דווקא במצה, אולם בחמץ שאינו מאכל עניים אסורה משום דמאי ואין איסורו משום בל תאכל חמץ, ולכן הוצרכה הגמרא להוסיף ולומר 'דאי בעי מפקיר לנכסיה' שבאופן זה אין כל איסור דמאי ואיסורה הוא משום בל תאכל חמץ לבד.

והאור חדש תירץ, שהנה לכאורה מה שמותר לאכול מצה של דמאי הוא אך ורק בלילה הראשון שיש חובה לאכול מצה שהיא לחם עוני ולכן אכילת המצה נחשבת לאכילת עוני, אולם בשאר ימות הפסח שאין דין לאכול לחם עוני ואפשר במצה עשירה, ודאי שאסור לאכול מצה של דמאי אפילו שמצה היא מאכל עניים**מב**. ומעתה יקשה לשיטת רב יוסף (להלן לח:) שהטעם שאין יוצאים בחלות תודה הוא משום שצריך מצה הראויה לכל שבעה וחלות תודה נאכלים רק ליום ולילה, איך יוצאים במצה של דמאי הרי אינה ראויה לכל שבעה כיון שבשאר ימות הפסח אסורה באכילה, ולכן הוצרכה הגמרא להוסיף 'דאי בעי מפקיר לנכסיה וחזי ליה' שאינה נחשבת לאינה ראויה לכל שבעה כיון שיכול בחול המועד להפקיר נכסיו ועני מותר בדמאימג.

מדוע לא יועיל שיפקיר את הדמאי ויפטר ממעשרות

שם. הקשו **המאירי** (נרכות מז. ד"ה וגשוב, שבת קמו. ד"ה ממה) **והמהר"ם חלאווה** (ד"ה יוצאין) מדוע הוצרכה הגמרא לומר שכיון שיכול להפקיר את כל נכסיו ויעשה עני ולכן מותר בדמאי, היה לה לומר שיפקיר את הדמאי עצמו ויפטר ממעשר הגמרא להוסיף 'דאי בעי מפקיר נכסיה וחזי ליה', הרי בלא זה כיון שמותר לעניים אף לעשירים אינו כל כך איסור. **ותירץ כתירוץ התוספות** (עירובין לא. ד"ה דמאי) שהקשו כן על הגמרא (שבת קמו:) שמתרצת שלכן מותר לטלטל דמאי כיון שהוא יכול להפקיר נכסיו ויהיה מותר בדמאי, וקשה מדוע צריך להפקיר נכסיו הרי אם דמאי ראוי לעניים כבר אינו מוקצה. **ותירצו** שנקטה כן הגמרא כיון שיש עוד סוגיות שהגמרא נקטה אותו לשון ושם צריכים שיהיה ראוי לו עצמו כגון לגבי עירובין וגבי אתרוג, ואם כן אף כאן ניתן ליישב שנקטה הגמרא באותו לשון. **מב. שאם** היה מותר בשאר ימות הפסח אף כל ימות השנה היה יכול לעשות מצה מדמאי ולאכול, אלא ודאי שרק משום שחובה לאכול לחם עוני שהיא אכילת עניות ולכן מותר. **מג. אולם** הדבר שמואל (פתוס' ד"ה יוצאין) חילק וכתב שבלחמי תודה הטעם שאינם נחשבים ראויים לשבעה כיון שהחסרון הוא בהם עצמם שאינם ראויים לאכילה אלא לילה ויום ולאחר מכן נעשים נותר, מה שאין כן מצה של דמאי אינה נחשבת למצה שאינה ראויה כל שבעה, כיון שאין החסרון בה עצמה שהרי היא מותרת לעניים ולאכסנאים כל שבעה ואפילו לו עצמו אם יפקיר נכסיו, אלא החסרון הוא בגברא מפני שהוא עשיר, ולפי זה אין צורך בהוספת הטעם 'דאי בעי מפקיר לי לנכסיה וחזי ליה', אלא שנקטה כן הגמרא לרווחת הענין.

לד. והקשה המהרש"א (פרשי' ד"ה טבול) מה שייך טעם זה בדמאי, הרי מדאורייתא דמאי מותר שהרי רוב עמי הארץ מעשרין, וכל איסור דמאי הוא חומרא דרבנן, ואם כן מה שייך למעט ולומר יצא זה שאיסורו מחמת דבר אחר. ותירץ שכיון שהספק הוא אם עישר ויש צד שמא לא עישר הרי שתלוי בדבר איסור דאורייתא. **לה. מבאן** הוכיח בגליון מהרש"א (פרשי' ד"ה דמאי בפ"ד מ"ו) שרש"י סובר שאומרים מצוה הבאה בעבירה אפילו בעבירה דרבנן. וכ"כ התפארת ישראל (פ"ג מ"ה יכין אות נג) ועיין בשדי חמד (מערכת המ"ס כלל עז אות ז) שהביא בארוכה בענין זה צדדים לכאן ולכאן. **לו. התורת חסד** (שו"ת, תו"ח סי' ל אות ג), **השאגת אריה** (שו"ת, סי' נו) והצל"ח (פרשי' ד"ה דמאי). **לז. ואף** שמרש"י (להלן ד"ה טבול) משמע שיוצאים בדמאי רק בדיעבד, על כל פנים הטעם שמצה היא מאכל עניים מועיל שיוצאים בדיעבד אף בלא הטעם 'דאי בעי מפקיר לנכסיה'. **לח. ואמנם** שלצד שכתבו התוספות (ד"ה יוצאין) שיוצאים בדמאי לכתחילה לא קשה קושיא זו שהרי הותר איסור דמאי, אולם יקשה לפי הצד הראשון שיוצאים בדיעבד וכן משמע שסבר רש"י (ד"ה טבול). **לט. וראה** בשפת אמת (פתוס' ד"ה יוצאין) שדחה תירוץ זה, שאם כן אף בטבל יוכל לצאת ידי חובה ע"י שיש בידו להפריש ואין העבירה מוכרחת בשביל קיום המצוה. **מ. וכן** משמע מלשון רש"י (ד"ה השתא) שכתב 'דחומרא דרבנן בעלמא הוא דרוב עם הארץ מעשרין'. **מא. אלא** שהקשה שלפי ביאור זה מדוע הוצרכה

שהרי הפקר פטור ממעשר [כמבואר בפאה (פ"ו מ"ח)]. ותירצו, שהדין שהפקר פטור ממעשר הוא רק באופן שעדיין לא התחייב, אולם כאן כיון שכבר התחייב במעשר הפקר לא יועיל להפקיע חיובו.

האם מותר להפקיר ביו"ט

שם. המאירי (שבת קכו: ד"ה ממה) הוכיח מכאן שמכיון שיוצא בדמאי ידי חובת מצה בלילה הראשון מטעם שאם רוצה יש בידו להפקיר נכסיו, שמותר להפקיר בשבת וביו"ט, ואינו כהקדש שהוא כמו מכר שאסור כיון שיש בזה שינוי רשות, אולם בהפקר אין שינוי רשות והזוכה בה מאליו הוא זוכה ולא מחמת הבעלים.

אלא שהרמב"ן (לעיל ד: ד"ה ועוד) סובר שהפקר הרי הוא כמכר והקדש ואין להפקיר בשבת[מד].

והאור חדש (נמוק' ד"ה יומתין) דחה ראיה זו על פי מה שביאר בכוונת הגמרא בסוגייתנו שמה שיוצא בדמאי הוא מטעם שמצה היא לחם עוני ובדמאי הותרה אכילה של עוני, אולם כיון שבשאר ימות הפסח אין חיוב באכילת עוני אם כן תהיה מצה של דמאי אסורה, ומצה שאינה ראויה לשבעה אין יוצאים בה, לפיכך הוצרכה הגמרא לסברא שיש בידו להפקיר נכסיו ואף בשאר ימות הפסח תהיה מצה של דמאי מותרת לו, ונמצא שההפקר נצרך לשאר ימות הפסח ויכול להיעשות בחול המועד ולא ביו"ט, ואין מכאן ראיה.

מדוע לא תירצה הגמרא שדמאי ראוי לו כיון שיכול לצאת לדרך והרי הוא כאכסנאי

שם. במהרי"ל (סו"ת, סי' קנח) הוקשה לו, מדוע הגמרא לא נקטה אופן פשוט שהדמאי ראוי לו כיון שאם רוצה יכול לצאת לדרכו והרי הוא נעשה אכסנאי שמותר בדמאי. ותירץ שכיון שהרי מדובר שרוצה לצאת ידי חובת מצה בדמאי, אם כן הרי בהכרח שמדובר ביו"ט ואינו יכול לצאת לדרכו יותר מתחום שבת. **והברך משה** (ד"ה כיון) כתב שמטעם זה כתבו **התוספות** (ד"ה מכפניה) שמדובר דווקא בנכרים ולכן אין בידו. ואף לדעת רש"י שמדובר בישראלים, כיון שבזמן הזה אין לנו מלכי ישראל, ולכן נקטה הגמרא טעם שיועיל אף לזמן הזה.

מדוע נקט התנא לשון מאכילין ולא אוכלין

מאכילין את העניים דמאי. יש לדייק מדוע התנא נקט לשון מאכילין ולא נקט אוכלין העניים דמאי. ומצינו במפרשים כמה דרכים:

א. הרמב"ם בפירוש המשניות (דמאי פ"ג מ"ח) מבאר שנקט התנא לשון מאכילין כיון שההיתר לתת לעני דמאי הוא רק לצורך סעודה אחת, אולם אם מחלקים קופה של צדקה ומגיע לכל עני חלק הגון, חייב להפריש ולעשר ממנו.

ב. בתוס' יו"ט (שם ד"ה והתולה) כתב שהטעם שכתוב מאכילין ולא אוכלים משום שבא התנא להשמיענו שמותר לתת לעני בידו, מה שאין כן ברופא חבר שאסור לתת לחולה דמאי של חבר בידו אלא רק דמאי משל חולה כמו שפסק הרמב"ם (מעשר פ"י ה"ג).

ג. התפארת ישראל (דמאי פ"ג יכין אות ג) ביאר שמכיון שכל מה שהתירו לתת להם דמאי הוא בכדי להקל על מצות צדקה, לכך צריך להודיעם ואם ירצו יתקנו, ולכן נאמר לשון 'מאכילין' להשמיע שעיקר ההיתר הוא למען הנותנים, ואם ירצו העניים יעשרו ולכן לא נקט 'העניים אוכלין'.

ד. במשנה ראשונה (שם) כתב שנאמר לשון מאכילין ולא אוכלין משום שמצינו שלשון עני נאמר אף על חולה ואם הוא עני שהוא חולה מותר להאכילו אפילו לתוך פיו מה שאין כן בחולה שמותר רק לתוך ידו[מה].

מדוע לא כלל התנא את העניים עם האכסניא

מאכילין את העניים דמאי ואת אכסניא דמאי. מקשים **האחרונים** מדוע המשנה חילקה בין העניים לאכסניא ולא כללה אותם יחד מאכילין את העניים והאכסניא דמאי. וביארו **ההון עשיר** (דמאי פ"ג מ"ח) **והתפארת ישראל** (שם יכין אות ג) כיון שאין דינם שוה, שבעניים אפילו לנו מאכילין אותם שאין כן באכסניא דווקא באכסניא עוברת וכשלא לנו מאכילין, אולם אם לנו בעיר אין מאכילין אותם.

ובמשנה ראשונה (שם) כתב שבעני אם הוא חולה שהרי מצינו לשון עני אף על חולה, מותר להאכילו אפילו לתוך פיו ואף שבחולה אסור, כאן יש ב' טעמים להתיר, מה שאין כן באכסניא שהוא לרוב בריא ואסור לתוך פיו.

טעם היתר אכילת דמאי לעניים

מאכילין את העניים דמאי. רש"י (שבת קכו: ד"ה מאכילין) כתב שהטעם שהתירו לעניים לאכול דמאי הוא מטעם שכיון שהם מחזרים אף על פתחי עם הארץ התירו להם לקחת מהם. אולם **במאירי** (ד"ה והזכיר) כתב שהקילו על נותני צדקה לתת לעניים דמאי.

מהו אכסניא והטעם שמותרים בדמאי

ואת אכסניא דמאי. מצינו בראשונים כמה ביאורים מהו אכסניא:

רש"י (ד"ה מכפניה) מבאר שאלו חיילות מלכי ישראל שמגינים מהאויבים ומוטל על בני העירות לזונם שהרי הם כעניים כיון שאינם במקומם.

תוספות (ד"ה מכפניה) כתבו בשם הירושלמי (דמאי פ"ג ה"ח) שהם נכרים. ואמנם התוספות (סוכה לה: ד"ה מכפניה, עירובין יז: ד"ה ומת) הביאו שהיא מחלוקת בירושלמי שרבי יונה סבר שעניים הכוונה דווקא לחברים ואכסניא הם ישראל ושצריך להודיעם שמאכילם דמאי בכדי שיתקנו, ורבי יוסי אמר שעניים הכוונה אפילו לעמי הארץ, ואכסניא הם נכרים ואין צריכים לתקן. וביאר **ביפה עינים** (נמוק' ד"ה מכפניה) שלכך נקטו התוספות כאן בפשיטות כדעת רבי יוסי כיון שמסוגייתנו מוכח שאין צריך לתקן, שאם כרבי יונה שצריך לתקן אי אפשר לומר 'דאי בעי מפקיר לנכסיה וחזי ליה' שהרי צריך לתקן[מו], אלא ודאי כרבי יוסי שאין צריך לתקן ולכך נקטו התוספות כשיטתו שאכסניא כאן היא בדווקא נכרים.

אלא שהרמב"ם (מעשר פ"י ה"ח) כתב שמותר להאכיל את העניים ואת האורחים דמאי, והוסיף, שצריך להודיעם, והעני עצמו והאורח אם רצו לתקן מתקנין. **ובפירוש המשניות** (דמאי פ"ג מ"ח) כתב שהתירו להאכיל אורחים בדמאי על מנת להקל על בעלי האכסניא וע"י כך לחזק את מצות הכנסת אורחים. וכעין זה כתב **המאירי** (ד"ה והזכיר, נרכות מז. ד"ה מעשה) שהקילו על נותני צדקה להאכילו לעניים ולמכניסי אורחים להאכילו לאורחים שנכנסים לביתו אפילו אם הם ישראלים שכל אדם שנמצא מחוץ לביתו נקרא עני.

מה חידש רב הונא בזה שבית שמאי נחלקו

ואמר רב הונא תנא בית שמאי אומרים אין מאכילין. והקשו התוספות (סוכה לה: עירובין יז: ד"ה ואמר) מה בא רב הונא להשמיענו בזה שבית שמאי חולקים וסוברים שאין מאכילין. ותירצו כמו שמצינו בגמרא ביבמות (קכב.) שהביא את דעת בית שמאי להורות שאם נמצא סתם ברייתא שאין מאכילין היא שיטת בית שמאי ואין לסמוך עליה. והוסיף **הריטב"א** (עירובין שם) שלא נטעה לומר שנחלקו התנאים בדעת בית הלל[מז].

שמא החידוש שלא כרבי מאיר שמעשר ראשון אסור לזרים

במעשר ראשון שנטלה תרומתו וכו' פשיטא. תוספות הרא"ש (ד"ה ונמעשר) הקשה בשם **רבינו מאיר** מדוע לא תירצה הגמרא שמשנתנו באה להפקיע משיטת רבי מאיר (ינמות פה:) שסובר שמעשר ראשון אסור לזרים ולשיטתו אינו יוצא ידי חובה במצה זו. ותירץ שאם לזה נתכוונה המשנה היה לה לנקוט שיוצאים במעשר ראשון סתם כמו בכל מקום שמביאה מעשר ראשון הכוונה היא שניטלה תרומתו, אלא מוכח מכך שהוסיפה המשנה 'שניטלה תרומתו' שמשמע שאמנם ניטלה תרומתו אך לא ניתקן לגמרי, ועל כך הקשתה הגמרא שאם ניטלה תרומתו דבר פשוט שהוא מתוקן ומדוע שלא יצא.

בגדר הפטור להפריש תרומה גדולה בהקדים בשבלים

אמר רבי שמעון בן לקיש מעשר ראשון שהקדימו בשיבלים פטור מתרומה גדולה. המנחת שלמה (סו"ת, תנינא סי' קד) חקר במעשר ראשון שהקדימו בשבלים שפטור מתרומה גדולה, האם היא גזירת הכתוב שפקע ממנו לגמרי חיוב הפרשת תרומה גדולה ואין עליו חיוב אלא רק תרומת מעשר, או שמא לא פקע ממנו כלל חיוב להפריש תרומה גדולה, אלא שהתורה גילתה שכשמפריש תרומת מעשר, ההפרשה מועילה אף לתרומה גדולה. והביא כמה חילוקי דינים בצדדים אלו:

א. אם הפריש הלוי תרומה גדולה קודם שהפריש תרומת מעשר, לפי הצד שפטור לגמרי מתרומה גדולה אין תרומתו תרומה אולם לפי הצד שתרומת מעשר פוטרתו, הרי שאם תרם קודם תרומה גדולה הרי היא תרומה.

ב. אם הפריש עליו תרומת מעשר ממקום אחר כגון מעשר ראשון שניטלה ממנו קודם תרומה גדולה ולא ניטלה תרומת מעשר, לפי הצד שפטור מתרומה גדולה מועילה הפרשה זו, אולם לפי הצד שתרומת מעשר פוטרתו אינו יכול להפריש עליה ממקום אחר כיון שהוא טבול רק לתרומת מעשר ולא לתרומה גדולה, וכאן הוא צריך לפטור את התבואה אף מתרומה גדולה.

ג. שהנה שנינו במשנה (ביכורים פ"ג מ"ה) שדין תרומת מעשר שוה לביכורים בשתי דרכים, האחד, שהיא ניטלת מן הטהור על הטמא, והשני שאפשר לתרום

מד. וכן כתב הפרי חדש (או"ח סי' תלד סק"ג), ועיין מה שהאריך בזה השער המלך (הל' פ"ח ה"ג).

מה. וראה בתוס' יו"ט (שם) שצידד לומר שלשון מאכילין נאמר בעני בכדי להשמיענו, שאף שבחולה אסור להכניס לתוך פיו, בעני הקילו יותר ואף לתוך פיו מותר, אולם כתב שנראה לו יותר הביאור שהבאנו משמו (אות ג).

מו. וכתב שלשיטת רבי יונה מה שיוצאין ידי חובה במצה של דמאי, הוא מטעם שהאיסור הוא רק מדרבנן ויוצאים בדיעבד.

מז. וראה בחתם סופר (שבת קכו: ד"ה ומתר) מה שיישב את קושיית התוספות שהוצרך רב הונא להביא את דעת בית שמאי לגבי ברכת המזון בזימון, ובדרך אגב הביאה זאת הגמרא אף בשאר המקומות. ועיין מה שתירץ בזה הפני יהושע (נרכות מז. נמוק' ד"ה ומתר).

שלא מן המוקף מה שאין כן בתרומה, ואם כן לפי הצד שפטור לגמרי מתרומה גדולה אכן תרומת מעשר שוה לביכורים, אולם אם תרומת מעשר פוטרת אף מתרומה גדולה לא יוכל להפריש מן המוקף ולא מן הטהור על הטמא כביכורים.

איך מועיל הפרשת מעשרות קודם חיובם

שהקדימו בשיבלים. הקשו **הראשונים** איך חלה הפרשתו למעשר בעוד התבואה בשבלים, הרי עדיין לא התחייבה התבואה בתרומות ומעשרות, וכמו ששנינו (חלה פ"ג מ"ה) לגבי חלה שהמפריש חלתו מן הקמח אינה חלה, שהרי עדיין לא חל חיוב חלה כלל. ותירצו בכמה דרכים:

א. הירא"ם (פ' קמא) כתב שמדובר שבשעה שמפריש אומר שהמעשר יחול רק לאחר מירוח, ובאופן זה אף בחלה יועיל לומר שיחול לאחר שתעשה עיסה[מח].

ב. הר"ש (תרומות פ"ו מ"י) מתרץ שתרומות ומעשרות דינם שונה מהפרשת חלה, וניתן להפריש אף קודם שנחייבו שכן מצינו שהגמרא מביאה שלומדים מהפסוק (במדבר יח כו) 'והרמותם ממנו תרומת ה' מעשר מן המעשר' ולא תרומה ומעשר מן המעשר, כלומר שמעשר ראשון שהקדימו בשבלים הלוי פטור מתרומה גדולה, ומשמע שחל שם מעשר באופן שהקדימו בשבלים. וכן כתב **הרמב"ן** (קידושין מו: ד"ה הא), אלא שדחה חילוק זה וכתב שדין חלה היא כדין תרומה ומעשרות, אלא שישנם שלשה זמנים, תבואה קודם שהביאה שליש לא חל עליה חיוב תרומה כלל וכנגדה בחלה בעודה קמח אין עליה חיוב חלה כלל, הזמן השני הוא תבואה לאחר שהביאה שליש שהיא נקראת עונת המעשרות ועדיין אין היא חייבת בתרומה אולם אם תרם תרומתו תרומה וכנגדו בחלה כשעירב מים בקמח שאם הפריש חלה הרי היא חלה, והזמן השלישי הוא לאחר מירוח שחלה עליו חובה תרומות ומעשרות וכנגדם בחלה לאחר שלש את העיסה חייבת בחלה[מט].

ג. התוספות רי"ד (קידושין מו: ד"ה המפריש) כתב שחלוק דין חלה כיון שבה נאמר (במדבר טו כ) 'ראשית עריסתכם חלה תרימו תרומה' וחיובה הוא דווקא כשהיא עיסה ולא בקמח, ואילו בתרומות ומעשרות אף שמצינו שנאמר (דברים יב יז) 'מעשר דגנך' שמשמע שדווקא כשנעשה דגן מתחייב, אולם כיון שמצינו שנאמר (שם יד כג) 'עשר תעשר את כל תבואת זרעך' ומשמע שאף קודם מירוח בשעה שעדיין נקראת רק תבואה כבר חל דין מעשר.

איך יוצא בזה הרי יש איסור דרבנן להקדים מעשר ראשון לתרומה

שם. הקשה **המאירי** (לעיל ע"ח ד"ה אפילו) מאחר שהובא להלן שאין יוצאים במצה שיש בה איסור דרבנן, שהרי אין יוצאים בטבל הטבול מדרבנן, אם כן איך מעשר ראשון שהקדימו בשבלים אין לצאת בו שהרי יש עליו איסור אכילה מדרבנן, כמו שמבואר **בירושלמי** (חלה פ"ו ה"ג). ותירץ שהבבלי חולק על הירושלמי וסובר שאין בזה איסור אכילה. ועוד כתב שאין איסורו איסור קבוע מצד עצמו אלא רק משום גזל מועט של הכהן.

ביאור הקושיא מה ראית

ומה ראית. מבאר **רש"י** (ד"ה ומה) שקושיית רב פפא 'מה ראית' היא מדוע העמדת את הפסוק שמחייב בהקדימו בכרי ואת הפסוק שפוטר בהקדימו בשבלים, ולא להיפך.

ומקשים התוספות (ד"ה ומה) מה ההוה אמינא לומר הקדימו בכרי יהיה פטור והפסוק והקדימו בשבלים יהיה חייב, הרי אם חייב כבר בשבלים כל שכן שיהיה חייב בכרי. ומצינו כמה דרכים ביישוב דברי רש"י:

א. הריטב"א (שם ד"ה ויש) כתב שמכיון שאביי נקט בלשונו, עליך אמר קרא 'מכל מתנותיכם תרימו את כל תרומת ה'', היה משמע לרב פפא שיש לו ראיה ברורה מלשון הפסוק שהחיוב הוא דווקא בהקדימו בכרי, ולכך הקשה לו מה ראית כלומר מנין לך ההכרח לומר כך ולא הפוך, ועל כך תירץ לו אביי שמסברא אמר כן כיון שהוא כבר נעשה דגן.

ב. תוספות הרא"ש (עירובין לא: ד"ה ומה בפסח רבינו מאיר) **והריטב"א** כתבו שיש סברא לומר שבהקדימו בשבלים לפני גמר מלאכתם יהיה חייב, כיון שנראה שבא ליטול קודם זמנו כדי להפסיד את הכהן, מה שאין כן כשבא בזמן לאחר גמר המלאכה, יהיה פטור כיון שהיה סבור שכבר הורמה התרומה ומה היה לו לעשות. וכעין זה הביאו הריטב"א (שבת קמו: ד"ה ומה, בפ"ד ויש מפרשים) **ותוספות** הרא"ש (נדרים מז: ד"ה מה) כשבא הלוי בשבלים הרי יש לו מטרה להערים על הכהן בכדי לפטור את עצמו מתרומה גדולה, ולכן יש מקום לקנוס אותו, אולם בכרי אינו בא בכדי להערים לכן יש מקום לפוטרו.

ג. בחידושי הר"ן (ד"ה ומה) כתב שיש סברא לומר שבכרי הלוי יהיה פטור כיון שכבר החיוב חל על בעל הבית בזמן המירוח, ואילו בשבלים כיון שהחיוב לא חל עדיין על בעל הבית, ממילא הלוי מתחייב בתרומה בשעה שהוא ממרחינ. **אולם תוספות** (שם) כתבו בביאור קושיית הגמרא 'ומה ראית' כלומר מנין לך לחלק בין הקדימו בכרי שחייב תמיד להקדימו בשבלים שפטור, שמא החיוב והפטור נאמרו בכרי לאחר גמר מלאכה והחילוק הוא שלפני שראה פני הבית פטור ולאחר שראה פני הבית חייב, ותירץ אביי האי אידגן וכיון שכבר נעשה גמר מלאכתו פשוט שחייב בכל אופן. והקשה **תוספות הרא"ש** (עירובין לא: ד"ה מה) שהרי הקדימו בכרי שאמר רב פפא ודאי כוונתו לראה פני הבית שהרי קודם לכן עדיין לא בא לכלל חיוב מעשר. **והריטב"א** (שם) הקשה שאם כדברי התוספות שהקושיא היא שנעמיד את הפסוק באופן שונה, העיקר חסר מן הספר והיה על הגמרא לפרש כן. ועוד הקשה **הריטב"א** (עירובין לא: שם) מה הסברא בהוה אמינא לומר שראה פני הבית יחייב יותר מאשר מירוח הכרי.

האם 'אידגן' הוא מירוח בלבד או אף ראיית פני הבית

האי אידגן והאי לא אידגן. לפי ביאור **התוספות** (ביצה יג: ד"ה ומה) שקושיית הגמרא היא מדוע שלא נחלק בהקדימו בכרי בין אם ראה פני הבית שחייב בתרומה גדולה ללא ראה פני הבית שפטור, אם כן תירוץ הגמרא האי אידגן כוונתה שכיון שנעשה מירוח הרי הוא גמר המלאכה וחייב בתרומה גדולה אף שעדיין לא ראה פני הבית. והקשו **התוספות** (שבת קכו: ד"ה הא) מנין לגמרא שלאחר מירוח בלבד כבר מתחייב בתרומה גדולה, שמא רק לאחר מירוח וראיית פני הבית. ותירצו:

א. שלולא שהפסוק 'והרמותם' מגלה שאם הלוי הקדים פטור מלהפריש תרומה גדולה מהמעשר, מסברא היינו אומרים שלעולם הלוי חייב להפריש תרומה גדולה מן המעשר ואפילו קודם מירוח, ועל כן לאחר שהתחדש שפטור, יש להעמיד את הפטור בקודם מירוח שבכך אף אם יראה פני הבית לא חל עליו חובת תרומה, אך לאחר דיגון כיון שאם יראה פני הבית יחול עליו חובת תרומה, כבר מעתה חייב הלוי להפריש תרומה גדולה מהמעשר. וביאר **הקובץ שיעורים** (ביצה חוס' מו) שהמקשן סבר שחיוב הלוי בתרומה גדולה תלוי אם כבר נתחייבה התבואה בתרומות ומעשרות או לא ולכן סבר לחלק בין אם ראה פני הבית שאז חייב, לבין אם נתמרח אך לא ראה פני הבית שעדיין לא נתחייב ולכן פטור. והתרצן השיב, שעדיין תלוי הדבר במירוח אף שעדיין לא ראה פני הבית ועוד לא התחייב, מכיון שהמירוח גורם את החיוב אולם זמן חלות החיוב הוא ראיית פני הבית, ולגבי הלוי אם נטל מעשר לאחר שכבר היה מירוח, הרי שסיבת החיוב כבר היתה ולכן חייב בתרומה גדולה[נא].

ב. שכוונת הגמרא 'האי אידגן' אינה למירוח בלבד אלא שעשה ככל דיניה במירוח וראיית פני הבית, ולכן חייב הלוי להפריש תרומה גדולה מהמעשר[נב], ואולם אם הקדים הלוי בכרי ולא ראה פני הבית פטור הלוי מלהפריש תרומה גדולה[נג]. והטעם שנקטה הגמרא לשון 'אידגן' שמשמעותו שנעשה רק מירוח, כיון שרצתה לנקוט לשון שלא תלוי במחלוקת שהרי מצינו (ב"מ פח:) מי שסובר שראיית פני הבית היא דווקא בזיתים וענבים שאינם בני גורן. **ובתוספות הרא"ש** (שם) כתב שנקט אידגן כיון שראיית פני הבית אינה מועילה אלא לאחר שנעשה מירוח[נד].

מדוע שינתה הגמרא ולא נקטה לשון 'לא צריכא'

הכא במאי עסקינן. הצל"ח (נדרים מז: ד"ה מעשר) הקשה מדוע כאן נקטה הגמרא בתירוצה לשון 'הכא במאי עסקינן' ואילו לעיל לגבי מעשר ראשון שניטלה תרומתו שינתה הגמרא בלשונה ותירצה 'לא צריכא'. ותירץ על פי **התוספות** (שבת קמו: ד"ה הא) שהיה ניתן לומר שנקטה הגמרא מעשר שני והקדש שנפדו אגב דינים אחרים במשנה, וכתב שאין כוונת התוספות שאף מעשר ראשון שניטלה תרומתו נאמר אגב דמאי שאין סברא לומר שנקט שלשה דינים אגב דין אחד של דמאי, וכן אין סברא לומר שנקט מעשר ראשון אגב מעשר שני והקדש שבהן יש צורך כיון שאם כך היה לתנא להקדים אותם למעשר ראשון, אלא ודאי שמעשר ראשון נצרך לגופו, ורק מעשר שני והקדש הם אלו שנכתבו אגב

מח. וכשיטת רבי אליעזר בן יעקב (קידושין סב:) שאפילו אמר פירות ערוגה זו תלושין יהיו תרומה על פירות ערוגה זו מחוברת, פירות ערוגה זו מחוברת יהיו תרומה על פירות ערוגה זו תלושין לכשיביאו שליש ויתלשו, והביאו שליש ונתלשו, דבריו קיימין. **מט. הובאו** דבריו ברשב"א (שם ד"ה מדשמ) ובריטב"א (ד"ה מתיב). **נ. וכן** כתבו המהר"ם שיף (ביצה יג: ד"ה ומה) **הרש"ש** (עירובין לא: תוס' ד"ה ומה, בפ"ד בא) והשפת אמת (שם ד"ה ומה) וראה בשפת אמת שהביא שכסברא זו מצינו בתוספות (ב"מ פח. ד"ה תנופת) לפטור לקוח אחר מירוח ולחייבו קודם מירוח. **נא. וכן** כתב המשנה למלך (תרומות פ"ג ה"ג) בדעת הרמב"ם שבמירוח אף קודם שראה את פני הבית, מתחייב הלוי להפריש תרומה גדולה מהמעשר, אלא שנקט שאין חיוב זה מדאורייתא אלא מדרבנן כיון שעדיין לא ראה פני הבית. **נב. וכן** משמע שלמד תוספות הרא"ש (עירובין לא: ד"ה מה) שאידגן הכוונה היא אף לראיית פני הבית שהרי קודם לא חל עליו חובת תרומה. **נג. והמהרש"א** (שם בתוס' ד"ה הא) הקשה אם כן מדוע נקטה הגמרא שרק בהקדימו בשבלים פטור הרי אף בכרי אם לא ראה פני הבית הלוי פטור. ותירץ שהגמרא נקטה הקדימו בשבלים להשמיענו שבשבלים אף אם ראה פני הבית פטור. **נד. וראה** בשבת של מי (שבת קמו: בתוס' ד"ה כיון, בפ"ד בא) שביאור זה של תוספות אינו עולה עם ביאורם (ביצה יג: ד"ה ומה) בקושיית הגמרא, שהרי לפי דבריהם הגמרא הקשתה שנעמיד את הפסוק שמחייבו בתרומה בהקדימו בכרי לאחר שראה פני הבית ונפטור קודם ראיית פני הבית, וא"כ מה תירוץ הגמרא האי אידגן כלומר לאחר ראיית פני הבית ולכן חייב, הרי הנידון היה לפטור קודם ראיית פני הבית. אלא לפי ביאור זה מקשה הגמרא 'ומה ראית' כלומר כיון שחייבתו בהקדימו בכרי מדוע שלא נחייבו מפסוק זה אף בהקדימו בשבלים, ועל כך תירצה הגמרא האי אידגן ולכן חייב והאי כלומר בשבלים לא אידגן ולכן פטור.

אחרים, ומעתה יובן שלגבי מעשר ראשון נקטה הגמרא לשון 'לא צריכא' כיון שמעשר ראשון נכתב לצורך גופו באופן שהקדימו בשבלים, אולם לגבי מעשר שני והקדש לא נקטה לשון 'לא צריכא' כיון שאין לנו הכרח שלכך כתבה אותם המשנה שהרי יש מקום לומר שנכתבו אגב דינים אחרים במשנה, אמנם מאחר שהגמרא (נ"מ נד.) פשטה שאין חומש מעכב לא נדחקה הגמרא לתרץ שנכתבו מעשר שני והקדש אגב אחרים אלא תירצה 'הכא במאי עסקינן' שלא נתן את החומש וחידשה המשנה את הדין שאין החומש מעכב[נ].

הרי אסורים באכילה מדרבנן עד שיתן ומה שונה דינם מטבל מדבריהם

הכא במאי עסקינן שנתן את הקרן ולא נתן את החומש. והקשה **באמרי בינה** (מויערנק, דיני פסח סי' כג ד"ה מגד) הרי מבואר **ברמב"ם** (ערכין פ"ז) לגבי הקדש שנפדה ולא נתן את החומש שאסור ליהנות ממנו מדברי סופרים שמא יפשע ולא יתן, אלא שבשבת מותר משום עונג שבת שהרי הגזברים תובעים אותו, וכן לגבי מעשר שני מבואר ברמב"ם (שם פ"ה) שאם נתן קרן ולא נתן חומש אסור לאכול עד שיתן את החומש ואפילו בשבת שמא יפשע ולא יתן, וא"כ קשה מה שונה דינם מטבל דרבנן שאין יוצאים בו. ותירץ שיש לחלק באיסור דרבנן בין איסור טבל שהוא איסור בגוף הדבר ולכן אין יוצאים בו, ואילו האיסור של מעשר שני והקדש שנפדו ללא החומש האיסור לאכול הוא מטעם שמא יפשע ולא יתן והרי זה איסור צדדי ולא איסור בגוף הדבר ולכן יוצאים בו[נ].

אהח 19/06/2018

מדוע אין לפשוט מכאן שחומש אינו מעכב

וקא משמע לן דאין החומש מעכב. הקשו **הראשונים**[נ] הרי הגמרא (נ"מ נד.) הסתפקה האם חומש מעכב בפדיון מעשר שני, ומדוע לא פשטה מסוגייתנו שאין החומש מעכב. ומצינו כמה דרכים ביישוב הקושיא:

אוצר החכמה

א. התוספות (שבת קכו: ד"ה הא) **והרשב"א** (נדרים מו: ד"ה קמ"ל) תירצו שאין הכרח לפשוט מכאן, כיון שהיה אפשר לומר שמדובר שנתן אף את החומש, ונקטה כן המשנה אגב דינים אחרים. **והריטב"א** (שבת קכו: ד"ה קמ"ל) **והתוספות הרא"ש** (נדרים מז: ד"ה הא) כתבו ביתר ביאור שאין לפשוט מכאן כיון שאפשר שהתנא נקט מעשר שני והקדש שנפדו אגב הסיפא שכתוב מעשר שני והקדש שלא נפדו שיש בהם חידוש. אלא **שהצל"ח** (נדרים מז: ד"ה מעשר) הבין שכוונת התוספות שתירצו שנקט מעשר שני והקדש אגב דינים אחרים, אגב דמאי ומעשר ראשון שניטלה תרומתו.

ב. הצל"ח (נדרים מז: ד"ה ונגוף) יישב שאין להביא מכאן ראיה שאין החומש מעכב, שהנה יש מקום להקשות מדוע העמידה הגמרא שמעשר שני והקדש שנפדו ויוצאים בהם הכוונה שנתן את הקרן ולא נתן את החומש, ואילו את הסיפא מעשר שני והקדש שלא נפדו שאין יוצאים בהם העמידה הגמרא שלא נפדו כהלכתן אלא מעשר שני באסימון והקדש על קרקע, ולא העמידה להיפך, שמעשר שני והקדש שנפדו שיוצאים בהן הכוונה שנפדו שלא כהלכתם באסימון ובקרקע, ואילו מעשר שני והקדש שלא נפדו שאין יוצאים בהם הכוונה שנתן את הקרן ולא נתן את החומש, ונמצא שחומש מעכב ואסימון וקרקע אינם מעכבים, אלא רק משום שהגמרא (נ"מ נד.) פשטה שחומש אינו מעכב, לכך העמידה הגמרא שמעשר שני והקדש שנפדו שיוצאים בהם הכוונה שנתן את הקרן ולא נתן את החומש, כיון שבאופן זה מצינו שאינו מעכב, ובהכרח שבסיפא מעשר שני והקדש שלא נפדו שאין יוצאים בהם מדובר באופן שלא נפדו כהלכתן.

ג. בשפת אמת (שבת קכו: נמוק' ד"ה הא) רצה ליישב את קושיית התוספות שכוונת הגמרא 'נתן את הקרן ולא נתן את החומש' שפדה את הקרן על כסף צורה ולא פדה את החומש על כסף צורה אלא על גבי אסימון, וכמו שהעמידה הגמרא בסיפא שלא נפדו כהלכתן מעשר שני על גבי אסימון, ובאה המשנה להשמיענו שאף שבקרן אסימון מעכב, בחומש אינו מעכב, ואין מכאן כלל ראיה לכך שאם לא נתן את החומש כלל אינו מעכב. אלא שדחה ביאור זה כיון שמוכח בגמרא (נ"מ נד.) שדין החומש כדין הקרן ואין לפדות אלא בכסף צורה ולא באסימון.

מדוע השמיע התנא גם מעשר שני וגם הקדש

שם. הקשה **תוספות הרא"ש** (שבת קכו: ד"ה שנמצן) מדוע הוצרך התנא לנקוט גם מעשר שני וגם הקדש שנפדו, הרי אף אם היה נוקט אחד מהם היינו שומעים את החידוש שאין חומש מעכב. ותירץ שנקט את שניהם ברישא אגב הסיפא ששנינו שאין יוצאים במעשר שני והקדש שלא נפדו שיש חידוש בכל אחד מהם.

הרי אינה נאכלת בכל מקום

והכהנים בחלה ובתרומה. הקשו **הראשונים**[ניח], מאחר שצריך מצה הנאכלת בכל מקום שנאמר (שמות יג כ) 'בכל מושבתיכם' ודרשה הגמרא (להלן נו:) מצה הנאכלת בכל מושבות, מדוע הכהנים יוצאים בחלה ובתרומה, הרי אינם נאכלים בבית הקברות. ותירצו **תוספות הרשב"א משאנץ ותוספות הרא"ש** (ד"ה והכהנים) שאף שישנם מקומות בתוך הערים שאינם נאכלים כגון בבית הקברות, אולם כיון שנאכלת בכל ערי ישראל נחשב הדבר לכל מושבתיכם. **והמהר"ם חלאווה** (שם) כתב שמשמעות לשון הכתוב 'מושבתיכם' הוא במקום שדרים שם, ובית הקברות אינו מקום דירה.

ביאור הפשיטות של הגמרא שאין יוצאים בטבל

אבל לא בטבל וכו' פשיטא. נתקשו המפרשים בהבנת קושיית הגמרא 'פשיטא' מב' טעמים:

א. תוספות הרשב"א משאנץ ותוספות הרא"ש (ד"ה שנמצן) הקשו מדוע הדין שאין יוצאים בטבל הוא פשוט, הרי להלן הגמרא מצריכה פסוק בכדי ללמוד שאין יוצאים במצה של טבל.

ב. ויש **מהראשונים**[ניט] שהתקשו וכי פשוט למשנה שאין יוצאים במצה של טבל, הרי הלימוד של הגמרא להלן מהפסוק שאין יוצאים אלא בדבר שאיסורו משום בל תאכל חמץ, הוא רק לר"ש שסובר שאין איסור חל על איסור ולא חל איסור חמץ, אולם להלכה קיימא לן[ס] כרבנן שאיסור מוסיף או כולל חל על איסור וחל על מצה זו אף איסור חמץ ויוצאים בה. ומצינו כמה דרכים בביאור קושיית הגמרא 'פשיטא':

א. תוספות הרשב"א משאנץ ותוספות הרא"ש (ד"ה שנמצן) מבארים שקושיית הגמרא הרי פשוט שאין יוצאים במצה של טבל לכתחילה ומדוע משמיעה זאת המשנה, והפסוק שמצריכה הגמרא הוא להשמיענו שאפילו בדיעבד אין יוצאים בו[סא].

ב. **ההשלמה** (ד"ה ת"ר) **והמהר"ם חלאווה** (ד"ה שנמצן) מבארים שקושיית הגמרא היא אפילו לרבנן שלא ממעט מההיקש מצה של טבל, פשוט שאין יוצאים בה כיון שהיא מצוה הבאה בעבירה[סב].

ג. **רבינו דוד ובחידושי הר"ן** (שם) מבארים שאין כוונת הגמרא להקשות 'פשיטא' שאין צריך להשמיע דין זה, אלא כוונתה להקשות שמאחר ששנינו לעיל שיוצאים בדמאי, משמע שדווקא בדמאי שהוא ספק טבל יוצאים אולם בטבל ודאי אין יוצאים ומדוע הוצרכה המשנה לשנות דין זה[סג].

ד. הפני יהושע (נדרים מז: ד"ה והנלפ"ד) ביאר שקושיית הגמרא שמאחר שלמדנו שיוצאים בדמאי שאיסורו איסור קל, כיון שרוב עמי הארץ מעשרין ואינו אפילו ספק טבל מדבריהם אלא רק חומרא דרבנן, ומשמע שדווקא באופן כזה שיש רק חומרא דרבנן וכן שיש בידו להפקיר נכסיו, יוצאים ידי חובה, אולם בספק טבל גמור לא יוצאים ידי חובה, ואם כן פשוט שבטבל ודאי אין יוצאים ומדוע הוצרכה המשנה לשנות דין זה. ותירצה הגמרא שמדובר על טבל מדרבנן שאין יוצאים, ודווקא טבל ודאי אולם בספק טבל דרבנן יוצאים.

ה. האור חדש (ד"ה שנמצן) מבאר שקושיית הגמרא היא מדוע התנא משמיע ומפרט את כל אופני האיסורים מעשר ראשון שלא ניטלה תרומתו, מעשר שני והקדש שלא נפדו וכו' הרי לכולם טעם אחד או משום שלא חל עליהם איסור חמץ ואין יוצאים בדבר שאין איסורו משום בל תאכל חמץ, או משום מצוה הבאה בעבירה, והיה על התנא להשמיע באחד מהם ונשמע מכך לכולם. ותירצה הגמרא שהתנא בא להשמיענו בכל אחד חידוש שאין בחבירו ולכן פרטם.

הטעם שאין יוצאים במצה של טבל מדרבנן

לא צריכא בטבל טבול מדרבנן. **רש"י** (ד"ה טבול) כתב שהטעם שאין יוצאים במצה של טבל מדרבנן מפני שהיא מצוה הבאה בעבירה, ואינה דומה למצה של דמאי שאמנם איסורה מדרבנן אולם כיון שיכול להפקיר נכסיו ולצאת בה לכתחילה יוצא בה אף בדיעבד ואין בה מצוה הבאה בעבירה. וכתב **המהרש"א** (נדרים ד"ה טבול) שכאן רש"י לא הזכיר הטעם שאין יוצאים משום מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ לבדו אתה יוצא בה לשם מצה יצא מי שיש לו איסור אחר, כיון שלא שייך לומר שפסוק מהתורה מדבר על איסור דרבנן, אולם לעיל בדמאי רש"י הביא טעם זה אפילו שדמאי איסורו מדרבנן, מכיון שהחשש שמא הוא טבל שאיסורו מדאורייתא.

אולם הר"י מלוניל (לעיל ע"ח ד"ה שנמצן) **והנימוקי יוסף** (ד"ה נטבל) כתבו שהטעם שאין יוצאים בטבל מדרבנן הוא משום מצוה הבאה בעבירה, וכן שכתוב (דברים טז ג) 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות' במי שאין איסורו

נה. **אולם** כתב הצל"ח שביאור זה מועיל לגירסא שלפנינו, אולם הגמרא (שבת קכו: עירובין לח:) נקטה אף במעשר והקדש לשון 'לא צריכא'. נו. **וכעין** זה כתב בדרך אמונה (מעשר שני פ"ה הי"ב ביאור הלכה) שבאיסור דרבנן מחלקים בין איסור גברא לאיסור חפצא. נז. **תוספות** (שבת קכו: ד"ה הא), רשב"א (נדרים מז: ד"ה קמ"ל), הריטב"א (שבת קכו: ד"ה קמ"ל) ותספות הרא"ש (נדרים מז: ד"ה הא). נח. **תוספות** הרשב"א משאנץ, תוספות הרא"ש והמהר"ם חלאווה (ד"ה והכהנים). נט. **ההשלמה** (ד"ה ת"ר), הרמב"ן (מלחמת ה' לעיל ז. ד"ה והא), רבינו דוד, מהר"ם חלאווה, ובחידושי הר"ן (ד"ה שנמצן).

ס. **כן** פסק הרמב"ם (מיסורי ביאה פי"ז ה"מ). סא. **ביאור** זה מיישב רק את הקושיא הראשונה.

סב. **וכ"כ** התפארת ישראל (פ"ג בועז אות ג). סג. **והפני יהושע** (נדרים מז: ד"ה שנמצן) הביא ביאור זה מעצמו, אלא שדחה שדחוק לבאר שזוהי קושיית הגמרא, שהרי מצינו כמה פעמים שהתנא שונה דבר והיפכו.

משום בל תאכל חמץ, יצא זה שיש בו איסור אחר שהוא טבל. וכתב השביבי **אש** (בהגהות על הר״י מלוניל סס אות ו) שלמדו שלא כרש״י, אלא שב׳ הטעמים הרי הם טעם אחד וכוונתם שכיון שממעטים מהפסוק כל דבר שיש בו איסור נוסף, לכן נפסל מטעם מצוה הבאה בעבירה, וכתב שאפשר לבאר שמטעם מצוה הבאה בעבירה בלבד לא היינו אוסרים כיון שיבוא עשה של אכילת מצה וידחה לאו של טבל, אולם לאחר שהפסוק מגלה שלא יוצאים במצה של טבל לכן נחשב הדבר למצוה הבאה בעבירה.

והסתפק השפת אמת (ד״ה ויש) האם מה שאינו יוצא במצה של טבל דרבנן הוא רק מדרבנן, אולם מדאורייתא יצא ידי חובה, ובאופן שאין לו מצה אחרת תידחה מצות אכילת מצה את האיסור דרבנן, או שמא כיון שמדרבנן נאסר באכילה, הרי הדבר אסור מדאורייתא מטעם הלאו ׳לא תסור׳, ואף במקום שאין לו מצה אחרת, אין לו לאכול מצה זו, כיון שאין עשה של מצה שהוא קודם הדיבור דוחה לאו של לא תסור שלאחר הדיבור.

מדוע אין העשה דוחה איסור דרבנן

שם. רבינו דוד (ד״ה אלא) הקשה, מדוע אין יוצאים בטבל הטבול מדרבנן, הרי עשה דוחה לא תעשה וכל שכן שדוחה איסור דרבנן. ותירץ שמהתורה פשוט שאין לאדם לקיים מצוה על ידי עבירה ולכן אין לו לגזול מצה בכדי לקיים מצוה, אולם אם עבר וגזל יוצא ידי חובה, אלא שחכמים פסלו את המצוה שלא יצא ידי חובתו משום מצוה הבאה בעבירה, ולכן אף בטבל מדרבנן אין הוא רשאי מן התורה לקיים בזה המצוה כיון שלא תהיה לרצון לפני ה׳ מצוה הנעשית אפילו ע״י איסור דרבנן, ונוח לו לאדם לבטל מצוה, מאשר לאכול מה שאסור עליו, וזהו כוונת המשנה שאין יוצאים לכתחילה בטבל הטבול מדרבנן.

מהו אסימון

מעשר שני שפדאו על גבי אסימון. רש״י (ד״ה אסימון) מבאר שאסימון הוא מעה בלא צורה[סד]. וכן מבואר בגמרא (ב״מ מז:) שאסימון הוא פולסא, ומבאר רש״י (שם ד״ה פולסא) שפולסא הוא דבר שאין בו צורה. והקשה ר״ת[סה] הרי משמע בגמרא (שבת סה.) שפולסא הוא דבר שיש בו צורה[סו].

וביארו הראשונים[סז] ששיטת רש״י היא שאסימון נקרא כל דבר שאינו עשוי כהלכתו ואינו כמטבע הרגיל, ולכן כשעשוי מכסף ואין עליו צורה קרוי אסימון, ואילו בגמרא בשבת מדובר כשעשוי מעץ ואינו כמטבע ממתכת ואף שיש בו צורה נקרא אסימון.

אולם ר״ת[סח] למד שאסימון הוא מטבע שיש בו צורה אולם אין צורתו חשובה בכדי שיצא מחמתה בשוק, ומ׳וצרת׳ לומדים שצריך שיהיה עליו צורה חשובה שמחמתה המטבע יוצא בשוק[סט].

מדוע לא העמידה במעשר שני שחיללו על גבי קרקע

שם. הקשה **בחידושי הב״ח** (שבת קכח. ד״ה מעשר) מדוע לא נקטה הגמרא שחילל את המעשר שני על גבי קרקע כדרך שנקטה בהקדש. ותירץ שאם כן יקשה מדוע הוצרכה המשנה להשמיע דין זה פעמים גם במעשר שני וגם בהקדש, אלא בהכרח שבמעשר שני ישנו חידוש נוסף שאין פודים על גבי אסימון. ועוד תירץ[עא] שלא הוצרך התנא להשמיענו שאין מחללין מעשר שני על גבי קרקע, כיון שהוא דין פשוט, שהרי הבעלים צריכים להעלות את הפדיון ולאוכלו בירושלים, ואם יחלל על גבי קרקע לא יוכל להוליכה עמו לירושלים.

במעילה מבואר שניתן לחלל מעות הקדש על גבי קרקע

שחיללו על גבי קרקע. התוספות (עירובין לא: ד״ה ונתן) **והמהר״ם חלאווה** (ד״ה הקדש) הקשו, שהרי מצינו (מעילה יד.) שהיו מחללין מעות של הקדש על גבי קרקע כשהיו בונים את בית המקדש באבנים של חול, ואח״כ היו מחללים מעות שהוקדשו לבדק הבית על האבנים הבנויות על מנת לקדש אותם, ואת הכסף היו משלמים לאומנים וצרכי הבנין. ותירצו שאבנים בנויות אינם נחשבות לקרקע כיון שהם היו תלושים ולבסוף נתחברו, אולם כאן שאסור מדובר על שדה וכרם. ועוד תירצו התוספות שהאבנים חשובים כתלושים כיון שאם לא יקדישם הם עומדים לתלישה, ולכן בזמן שמחלל הם עדיין בגדר מטלטלין.

מנין שאין פודין הקדש על גבי קרקע

דרחמנא אמר ונתן הכסף וקם לו. מקשים **הראשונים**[ע] מנין לגמרא למעט מפסוק זה קרקע, הרי משמעות ׳כסף׳ הוא דווקא כסף ונמעט אף מטלטלין שאין לפדות בהם, ואם מטעם הדרשה (ב״ק ז.) ׳ישיב׳ לרבות שוה כסף ככסף, אם כן מדוע אין לפדות בקרקע הרי אף היא שוה כסף. ותירצו שלומדים בכלל ופרט וכלל שנאמר (ויקרא כז טו) ׳ויסף חמישיתו׳ כלל, ׳כסף׳ פרט, ׳והיה לו׳[עא] חזר וכלל, ואין בפרט אלא מה שכלל מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון אף כל דבר שמטלטל וגופו ממון ויצאו קרקעות עבדים ושטרות[עב]. **והביאו התוספות** (שבת קכח. ד״ה ונתן) **ותוספות הרא״ש** (בכורות מז: ד״ה ונתן) **שבתורת** כהנים למדו למעט קרקעות מכך שנאמר (ויקרא כז כה) ׳וכל ערכך יהיה בשקל הקדש׳ מה ת״ל לפי שנאמר תפדה יכול בעבדים ושטרות וקרקעות ת״ל בשקל הקדש, אין לי אלא סלעים, מנין לרבות כל דבר המיטלטל ת״ל ופדה בערכך, אם כן למה נאמר בשקל פרט לעבדים ושטרות וקרקעות, וכתבו שלכן לא הביאה הגמרא לימוד זה, שכן דרך הש״ס שאינו מביא עיקר הדרשה.

והרמב״ם והרע״ב (פירוש המשניות, שבת פי״ח מ״ח) כתבו שאין פודים הקדש על קרקעות נלמד מכך שנאמר (ויקרא כז כג) ׳ונתן את הערכך ביום ההוא׳ שיהיה דבר הניתן מיד ליד. והקשה **התום׳ יו״ט** (שם) שלא מצינו דרשה זו בשום מקום[עג].

מדוע צריך לימוד שאין יוצאים הרי היא מצוה הבאה בעבירה

תלמוד לומר לא תאכל עליו חמץ מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ אלא משום בל תאכל טבל. הקשו **התוספות** (סוכה ג. ד״ה משום) מדוע הוצרכה הגמרא ללמוד מפסוק שאין יוצאים במצה של טבל, לכאורה הטעם שאין יוצאים הוא משום שהיא מצוה הבאה בעבירה[עד]. ומצינו כמה דרכים ליישב את קושיית התוספות:

א. תוספות הרשב״א משאנץ ותוספות רבינו פרץ (ד״ה אלא)[עה] תירצו שדין מצוה הבאה בעבירה לא נאמרה אלא על קרבן שבא לרצות וכן בלולב שמהללים ומרצים בו את הקב״ה[עו], אבל בשאר מצוות כגון במצה לא שייך דין מצוה הבאה בעבירה, ולכן הוצרכה הגמרא ללמוד שאין יוצאים במצה של טבל מפסוק[עז].

ב. הרמב״ן (ד״ה ונ״ל) תירץ שאין אומרים מצוה הבאה בעבירה במצה של טבל כיון שבידו לתקן האיסור ע״י שיפריש מעשר ויתקנו[עח], ואפי׳ שאין להפריש בשבת ויו״ט, מכל מקום אם עבר והפריש הרי הוא מתוקן[עט].

ג. עוד כתב **הרמב״ן** (שם) שעיקר הדין שאין יוצאים במצוה הבאה בעבירה הוא מדרבנן, ורק הסמיכו חכמים דבריהם (סוכה ג.) על פסוק (מלאכי ב יג) ׳והבאתם גזול ואת הפסח׳ וגו׳[פ]. ולכן הוצרכה הגמרא להביא פסוק שאין יוצאים במצה של טבל מדאורייתא.

ד. הריטב״א (ד״ה מ״ר) תירץ שאין אומרים מצוה הבאה בעבירה אלא רק באופן שהמצוה גורמת לעבירה כגון בגזל מצה וע״י מעשה המצוה קנאה או ע״י יאוש ושינוי השם מלחם למצה, או ע״י שקדושת המצוה גורמת לשינוי רשות, אבל בגזל קמח ועשאה מצה שכבר קנאה בשינוי ע״י האפיה ואין העבירה נגרמת על ידי המצוה אינה נחשבת למצוה הבאה בעבירה, ולכן במצה של טבל כיון שאין מצות מצה גורמת את איסור הטבל אין אומרים בזה מצוה הבאה בעבירה ולכן הוצרכה הגמרא ללמוד מהפסוק.

ה. האור חדש (שם) **והחתם סופר** (ד״ה והנה) כתבו לתרץ על פי ספיקו של **המשנה למלך** (יסודי התורה פ״ה ה״ח ד״ה ויש לומר) האם במצות עשה אומרים שאין יוצאים אלא רק אם אכל כדרך אכילה, וכדרך שאמרו שכל איסורים שבתורה אין לוקים עליהם אלא כדרך אכילה. ואם נאמר כמו הצד שיוצאים ידי חובת מצה באכילה שהוא פסוק הנאמר במקדיש שדה, אלא שבשבת (קכח. ד״ה ונתן) נקטו כמובא לפנינו בגמרא פסוק מוקדם יותר שנאמר במקדיש בית (ויקרא כז יט) ש׳ונתן לו׳ חזר וכלל. וראה רש״ש (שמות׳ ד״ה שחילל). **עב. והקשו התוספות** מדוע הגמרא (ב״מ נד.) מסתפקת האם אפשר לחלל חומש על קרקע, הרי הפסוק (ויקרא כז טו) ויסף חמישית כסף ערכך׳ שממנו ממעטים שאין פודים על קרקע מדבר על חומש. ותירץ הרש״ש (שמות׳ שם, נפ״ד והם) שהלימוד הוא מ׳כסף ערכך׳ והוא הקרן ועליו אומר הכתוב שחמישיתו יוסיף עליו ושמא את החומש ניתן להביא אפילו בקרקע שוה חמישית מהקרן. **עג. והרש״ש** הקשה שמצינו בכמה מקומות לשון נתינה אף בקרקע כגון (בראשית יג ז) ׳לזרעך אתן את הארץ הזאת׳. **עד. וכמו** שמבואר (סוכה ג.) שמטעם מצוה הבאה בעבירה אין יוצאים בלולב הגזול. **עה. וכ״כ** בתוספות הרא״ש (ד״ה נטענ). **עו. והוסיף** רבינו דוד (ד״ה ומומר) מטעם שאין קטיגור נעשה סניגור. וראה בארוכה בשו״ת צבי תפארת (סי׳ ח אות ג). **עז. והרמב״ן** הוכיח מהירושלמי (שבת פי״ג ה״ג) שאף במצה אומרים מצוה הבאה בעבירה. **עח. וביאר** בתורת חסד (שו״ת, סי׳ ל אות ג) שאומרים מצוה הבאה בעבירה דווקא באופן שאינו יכול לקיים את המצוה לולא שעובר על האיסור, ואם כן נמצא שבטבל שבידו לעשרו אף אם לא תיקן אין אומרים מצוה הבאה בעבירה כיון שאינו מוכרח לעבור על האיסור בשביל לקיים את המצוה. **עט. כמבואר** בביצה (לד:). **פ. וכן** כתבו התוספות (סוכה ט. ד״ה ההוא), אלא שהביאו שדעת ר״ת שמצוה הבאה בעבירה הוא פסול מדאורייתא.

סד. וכ״כ הנמוקי יוסף (לענין ע״פ ד״ה שחילל). **סה. הובא** בתוספות והרשב״א (עירובין לא: ד״ה שפדאו, ב״מ מד. ד״ה אסימון), **בריטב״א** (שבת סה. ד״ה אלא, ב״מ מד. ד״ה אסימון) **ובתוספות הרא״ש** (ד״ה אסימון, בכורות מז: ד״ה אסימון, שבת סה. ד״ה אלא, עירובין לא: ד״ה פולסא). **סו. וכתבו** הראשונים הרמב״ן, הרשב״א והריטב״א (ב״מ מד. ד״ה אסימון) והמאירי (לענין ע״פ ד״ה ואלא) **שרש״י** (שבת סה. ד״ה ליעבד) נשמר מקושיא זו ע״י שפירש שם שפולסא הוא דבר שאין בו צורה וכוונת הגמרא שם שיעשה עליו צורה, ולא שהפולסא עצמו עם צורה. ורבינו דוד (ד״ה מעשר) כתב על ביאורו של רש״י שהוא דחוק. **סז. תוספות** (עירובין לא: ד״ה שפדאו, ב״מ מד. ד״ה אסימון) והרשב״א (עירובין שם) תוספות הרא״ש (ד״ה אסימון, בכורות מז: ד״ה שחילל, שבת סה. ד״ה אלא, עירובין לא: ד״ה פולסא). אלא שברשב״א ובתוספות הרא״ש כתבו באופן שונה שכל דבר שאינו עשוי כהלכתו קרוי פולסא, ושלא כדברי התוספות שכתבו שכל דבר שאינו עשוי כהלכתו קרוי אסימון, וראה ברש״ש (עירובין לא: נמוק׳ ד״ה שפדאו) שכתב שהיה מגיה את דברי התוספות, אלא שגם התוספות בב״מ נקטו כן. **סח. הובא** שיטתו (שם) ברמב״ן (ב״מ שם), **ובתוספות הרשב״א משאנץ** (ד״ה אסימון), וכ״כ המאירי (לענין ע״פ ד״ה ואלא) המהר״ם חלאווה (ד״ה מעשר). **סט. וכעין** זה הביא רבינו דוד (ד״ה מעשר) בשם רבינו נתן בעל הערוך שפירש שאסימון הוא מטבע שנפסלה או נשברה צורתו, שכל שברי זה כסף ונחושת קורים בלשון יון אסימי. **ע. התוספות** (ד״ה שחילל, שבת קכח. ב״מ נד. ד״ה ונתן) **ותוספות הרשב״א משאנץ** (ד״ה שחילל) **הריטב״א** (שבת קכח. ד״ה ובחידושי הר״ן (ד״ה הקדש), ותוספות הרא״ש (בכורות מז: ד״ה ונתן). **עא. זהו** לשון התוספות כאן (ד״ה ונתן) **וכ״כ** הנמוקי יוסף (לענין ע״פ ד״ה שחילל). **עב. והקשו** התוספות מדוע הגמרא (ב״מ נד.) מסתפקת האם אפשר לחלל חומש על קרקע, הרי הפסוק (ויקרא כז טו) ויסף חמישית כסף ערכך׳ שממנו ממעטים שאין פודים על קרקע מדבר על חומש. ותירץ הרש״ש (שמות׳ שם, נפ״ד והם) שהלימוד הוא מ׳כסף ערכך׳ והוא הקרן ועליו אומר הכתוב שחמישיתו יוסיף עליו ושמא את החומש ניתן להביא אפילו בקרקע שוה חמישית מהקרן. **עג. והרש״ש** הקשה שמצינו בכמה מקומות לשון נתינה אף בקרקע כגון (בראשית יג ז) ׳לזרעך אתן את הארץ הזאת׳. **עד. וכמו** שמבואר (סוכה ג.) שמטעם מצוה הבאה בעבירה אין יוצאים בלולב הגזול. **עה. וכ״כ** בתוספות הרא״ש (ד״ה נטענ). **עו. והוסיף** רבינו דוד (ד״ה ומומר) מטעם שאין קטיגור נעשה סניגור. וראה בארוכה בשו״ת צבי תפארת (סי׳ ח אות ג). **עז. והרמב״ן** הוכיח מהירושלמי (שבת פי״ג ה״ג) שאף במצה אומרים מצוה הבאה בעבירה. **עח. וביאר** בתורת חסד (שו״ת, סי׳ ל אות ג) שאומרים מצוה הבאה בעבירה דווקא באופן שאינו יכול לקיים את המצוה לולא שעובר על האיסור, ואם כן נמצא שבטבל שבידו לעשרו אף אם לא תיקן אין אומרים מצוה הבאה בעבירה כיון שאינו מוכרח לעבור על האיסור בשביל לקיים את המצוה. **עט. כמבואר** בביצה (לד:). **פ. וכן** כתבו התוספות (סוכה ט. ד״ה ההוא), אלא שהביאו שדעת ר״ת שמצוה הבאה בעבירה הוא פסול מדאורייתא.

שלא כדרכה, הרי יכול לצאת במצה של טבל באופן שיאכלנה שלא כדרך אכילה, שהרי אין כאן עבירה כיון שאין לוקים על אכילה שלא כדרכה, ולכך הוצרכה הגמרא ללמוד מהפסוק שאפילו באופן זה אין יוצאים במצה של טבל[פא].

ו. יש שמתרצים[פב] שצריך ללמוד מהפסוק באופן שהוא אנוס לאכול טבל כגון חולה, שלגביו אין היא מצוה הבאה בעבירה, אולם אינו יוצא בה מחמת הלימוד מהפסוק.

ז. **רע"א** (בהגהות על הרמב"ם חמץ ומצה פ"ו ה"ג) תירץ בשם בנו ר' שלמה שבאופן שהוא עוטף את המצה במרור ואוכלה אינו עובר על אכילת טבל כיון שאין המצה נוגעת בפיו, אולם מצות מצה הוא מקיים בכך כיון שזו דרך אכילה יחד עם המרור, ולכן צריך פסוק למעט שאף באופן זה אין יוצאים.

אוצר החכמה 19/06/2018

ח. **השאגת אריה** (סי' נ) תירץ שהפסוק נצרך לאופן שאין לו מצה אחרת אלא רק כזית מצה של טבל, שבכך הרי יכול לאוכלה מטעם שיבוא עשה וידחה לא תעשה של טבל[פג], אולם מאחר שלומדים מהפסוק שאין יוצאים בטבל אף בכך אינו יוצא[פד].

שלא יצא במצת טבל מטעם אי עביד לא מהני

שם. הקשה **המלא הרועים** (ד"ה ילפ), מדוע נצרך פסוק כדי ללמדנו שאין יוצאין במצה של טבל, לדעת רבא שאומר (תמורה ד:) דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, אם כן כשאוכל את הטבל באיסור תורה ממילא לא מהני לצאת ידי חובה.

ותירץ שלגבי אכילה כולי עלמא סוברים שאי עביד מהני כיון שנהנה באכילתו, וכמו שמצינו (כריתות יט:) שהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, וכשאוכל מצת טבל היה מקום לומר שייצא ידי חובה ולכן הוצרכה הגמרא ללימוד שאין יוצאים במצה של טבל. אלא שהסיק שדבר זה תלוי במחלוקת (עירובין לה:) האם מצוות צריכות כוונה, שלמ"ד אין צריכות כוונה אכן היה יוצא ידי חובתו אף באכילת טבל שהרי נהנה, אבל למ"ד מצוות צריכות כוונה, אם אכל מצה של איסור כיון שצריך כוונה במצוה אנו אומרים לגבי הכוונה 'אי עביד לא מהני', ונמצא שאינו יוצא ידי חובה בטבל ולא צריך לדרוש זאת מהפסוק. אולם מצינו שרבא סובר (ר"ה כח:) שמצוות אין צריכות כוונה והיה מקום לומר שיוצא ידי חובה באכילת מצת טבל כיון שבאכילה אי עביד מהני, לכן הוצרכה הגמרא ללמוד מהפסוק שאין יוצאים ידי חובה במצת טבל.

הרי ההיקש נאמר לגבי מינים הבאים לידי חימוץ ואף טבל בכלל

שם. **החידושי הר"ן** (להלן ו. ד"ה מין) הוכיח שההיקש 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות' שהובא אף לעיל (ע"ח) בא להקיש אך ורק לגבי מינים שדווקא מינים המחמיצים יוצאים בהם ידי חובת מצה יצאו אורז ודוחן שאינם באים לידי חימוץ, ולא לגבי דינים אחרים, אם כן קשה איך מקישים כאן מצה לחמץ שאין יוצאים בטבל כיון שאין איסורו משום בל תאכל חמץ, הרי טבל הוא מין המחמיץ. ותירץ שאינו נחשב למין שבא לידי חימוץ כיון שלא יכול לחול עליו איסור חמץ מעולם, ולכן ממועט מההיקש[פה].

מדוע לא העמידה לכו"ע במצת טבל שנתחמצה בתוך הפסח

ואיסורא דחמץ להיכן אזלא אמר רב ששת הא מני רבי שמעון היא. כתב **הרש"ש** (ד"ה ומיקומץ), שלכאורה היה ניתן להעמיד את הברייתא אף כחכמים, שגם שחכמים סוברים שאיסור חמץ חל על איסור טבל, משום שאיסור חמץ הוא 'איסור כולל' שחל אף על שאר חתיכות חמץ, וזהו דווקא כשהטבל החמיץ עוד קודם הפסח, אבל באופן שהטבל החמיץ בתוך הפסח, וכשחל איסור חמץ אינו חל על שאר החתיכות כיון שהם נאסרו קודם הפסח, אם כן לכו"ע אין איסור חמץ חל עכשיו. ומכך שהגמרא לא העמידה כן הוכיח שגם בתוך הפסח איסור חמץ נחשב לאיסור כולל, כיון שאיסור חמץ קיים על כל לחמי החמץ, ולכן חל אף על חמץ זה[פו].

האם משנתנו היא כר"ש ולא כרבנן והאם להלכה יוצאים ידי חובה במצת טבל

אמר רב ששת הא מני רבי שמעון היא דאמר אין איסור חל על איסור.

נחלקו הראשונים האם המשנה היא דווקא כדעת ר"ש ולא כרבנן, והאם להלכה יוצאים ידי חובה במצה של טבל או לא:

א. דעת **הרמב"ן** (ד"ה ג"ל) **והריטב"א** (ד"ה תנו) שמכך שהעמידה הגמרא שאין יוצאים בטבל מטעם מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ אלא משום איסור טבל, וטעם זה הוא דווקא לר"ש שסובר שאין איסור חל על איסור, אם כן להלכה קיימא לן שלא כמשנתנו אלא כרבנן שאיסור כולל או מוסיף חל על איסור[פז], ואיסור חמץ חל על איסור טבל, ונמצא שלהלכה יוצאים ידי חובה במצה של טבל. וביארו בכמה דרכים מדוע אין לומר שמשנתנו שאין יוצאים במצה של טבל היא אף כשיטת רבנן מטעם משום מצוה הבאה בעבירה.

הרמב"ן והריטב"א כתבו, שהרי כתבו **התוספות** שאין אומרים מצוה הבאה בעבירה אלא דווקא במצוות שבהם מהללים ומשבחים למקום, ולא בשאר המצוות.

הרמב"ן כתב עוד, שאין לומר מטעם מצוה הבאה כיון שאין אומרים מצוה הבאה בעבירה במצוות שבידו לתקן.

והריטב"א כתב עוד, שמצוה הבאה בעבירה אומרים דווקא כשהעבירה גורמת את המצוה כגון שע"י קיום המצוה נקנית הגזילה, אולם איסור טבל קיים אף ללא קיום המצוה ואין אומרים בזה מצוה הבאה בעבירה[פח].

ורבינו דוד ובחידושי הר"ן (ד"ה מאנ) הקשו שלא יתכן שהטעם במשנתנו יהיה מצד הטעם שיצא זה שאיסורו משום איסור טבל, שהרי שנינו (להלן לט.) לגבי מרור שיוצאים בדמאי ובמעשר ראשון שניטלה תרומתו, ומשמע שאין יוצאים בטבל, ובמרור לא שייך הטעם שיוצא דווקא בדבר שאיסורו משום בל תאכל חמץ. אולם כתב הר"ן שאפשר ליישב שחכמים למדו מרור ממצה כמו שמצינו להלן (לט:) אמר רבא מסתברא מצה ומרור.

ועוד הקשו **רבינו דוד והמאירי** (ד"ה ממה) הרי הרי"ף **והרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"ז) מביאים את המשנה להלכה שאין יוצאים בטבל, והאיך יתכן שמשנתנו היא דווקא כשיטת ר"ש, הרי לא קיימא לן כר"ש.

ב. הרמב"ן הסיק[פט] שלהלכה אין יוצאים במצה של טבל, ומשנתנו היא אפילו כשיטת רבנן ומשום מצוה הבאה בעבירה והפסול הוא מדרבנן, או כר"ש והפסול הוא מדאורייתא מטעם יצא זה שאיסורו משום טבל.

ג. **המאירי** (ד"ה ממה) כתב שאפשר לומר שמשנתנו היא אף כשיטת רבנן והטעם שאין יוצאים במצה של טבל הוא כדעת רבינא (להלן ו.) מטעם הפסוק לא תאכל עליו חמץ מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ בלבד, יצא זה שאיסורו משום אף משום בל תאכל טבל. ומה שדחתה הגמרא אלא מחוורתא כרב ששת, לא לענין הלכה אלא כדרך הסוגיה[צ].

ד. **ובעל ההשלמה** (ד"ה מ"ר) כתב שלהלכה אין יוצאים בטבל משום שכיון שאסורה באכילה אינה נחשבת לשלכם שהרי שנינו (להלן לח.) שאף במצה צריך 'מצתכם' שלומדים שצריך 'שלכם' מגזירה שוה לחם לחם מחלה, וכן כל האיסורים במשנה אין יוצאים בהם כיון שאינם שלכם. והקשו התוספות (סה, סוכה לה. ד"ה ממיל) מדוע הוצרכה הגמרא לפסוק מיוחד שאין יוצאים בטבל, הרי מעורב בטבל ממון של הכהן והלוי, ואם כן אין יוצא במצה של טבל מטעם שאינה שלכם. ותירצו שבאופן שאכל שיעור גדול שאף אם היה נותן ממנו לכהן וללוי היה נשאר לו שיעור אכילת כזית נחשב הדבר כ'שלכם', ולכן צריך פסוק מיוחד שאין יוצאים במצה של טבל. ועוד תירצו בשם **הרשב"א** שצריך את הפסוק לאופן שאם הוא עצמו כהן ויפריש לעצמו, או לוי ויפריש לעצמו מעשר ראשון או אם הוא עני ויפריש לעצמו מעשר עני שאף שנחשב ל'שלכם' אינו יוצא בזה.

מדוע אין אומרים שיבוא עשה של מצה וידחה לא תעשה של טבל

הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) פסק להלכה שאין יוצאים ידי חובה במצה של טבל. **ובפירוש המשניות** (נדרים פ"ג מ"ג) כתב הרמב"ם שמי שלא מצא בליל

פא. וכ"כ השפת אמת (ד"ה ילפ). וראה שהאור חדש דחה תירוץ זה, כיון שטעם הגמרא היא כשיטת ר"ש והוא סובר שלוקין אפילו על אכילה שלא כדרך הנאה, ואם כן חוזרת הקושיא מדוע צריך פסוק אם אפשר ללמוד שאין יוצאים מצד מצוה הבאה בעבירה. **פב. ערוך לנר** (סוכה ג. נמוס' ד"ה משום, נפ"ד ומיהו - הצני) מנחת חינוך (מצוה י אות כח) וקרן אורה (זבחים ע. ד"ה שלח). **פג. ואף** שאין עשה דוחה לא תעשה שיש בו מיתה, הוצרך הפסוק לטבל הטבול למעשר עני שאין בו מיתה. **פד. ובחתם סופר** (ד"ה הא) הביא בשם בעל ההפלאה שכתב בספר המקנה (קידושין לח. נמוס' ד"ה מקרוב, נפ"ד ויבוא) שיכול לקיים שניהם אף באופן שאין לו אלא כזית אחד ואין כאן עשה דחה לא תעשה, ע"י שיפריש משהו לתרומות ומעשרות ויתיר את רוב הכזית, ויחזור ויערב את התרומה ואחר כך יאכלם ויצא ידי חובה שהרי אין באיסור שיעור חיוב מלקות או מיתה, ולכן אם לא הפריש עדיין נחשב למצוה הבאה בעבירה, וחוזרת הקושיא מדוע צריך פסוק ר"ש, ומתרץ שכיון שר"ש סובר (שבועות כא:) שאף תרומה במשהו במלקות אם כן אי אפשר לקיים שניהם ע"י ההפרשה ועשה דוחה לא תעשה של טבל ואין כאן מצוה הבאה בעבירה, ולכך הוצרכה הגמרא לפסוק שאין יוצאים אפילו באופן שאין לו אלא כזית אחד. **פה. זה** כתב הקרן אורה (זבחים ע. ד"ה שלח) שבטבל אין במינו איסור חמץ, כיון שמעת גידולו הרי חל עליו איסור טבל ואין יכול לחול עליו איסור חמץ. וראה מה שתמה עליו בחלקת יואב (יו"ד סי' לג, בהשמטה). **פו. וראה** שהביא שהרע"א (סו"ס, מהדו"ק סי' סה) נחלק בדין זה עם הצמח צדק (סו"ס, סי' סט), וסובר שתרומה שנתחמצה בפסח אין איסור חמץ חל עליה כיון שבשעת חימוצה אינה כוללת עימה שאר עיסות. **פז. רמב"ם** (מיסודי התורה פי"ז ה"ח). **פח. עיין** לעיל [בענין 'מדוע צריך לימוד שאין יוצאים הרי היא מצוה הבאה בעבירה'] שהבאנו דרכים אלו בהרחבה ובעוד דרכים שאין שייך בהם מצוה הבאה בעבירה. **פט. בחידושי** הר"ן, רבינו דוד, ובמהר"ם חלאווה הביאו שזהו עיקר דעת הרמב"ן להלכה. אמנם הרמב"ן במלחמת ה' (לעיל ז. ד"ה והפ) כתב שלהלכה יוצאים במצה של טבל, וכמו שכתב כאן באופן הראשון בחידושיו. וראה בתורת חסד (סו"ס, סי' ל אות ג) שכתב שהרמב"ן חזר בו ממה שכתב בחידושיו ודעתו למסקנה שיוצאים בטבל ואין אומרים מצוה הבאה בעבירה בדבר שבידו לתקנו. **צ. וכ"כ** הראש יוסף (להלן ו. נמוס' ד"ה המוכן), עיי"ש שהוכיח כן מכך שרב אשי שהלכה כמותו, אינו יכול להעמיד את הברייתא כר"ש כיון שסובר שאין איסור חל על איסור רק לגבי חיוב מלקות אבל האיסור עצמו חל [הובאו דבריו להלן בענין,'אין איסור חל על איסור כלל או רק לגבי עונשין'].

פסח אלא מצה שהיא אסורה באכילה כגון שהיתה טבל או הקדש שאסור לו לאכלה מפני שהיא מצוה הבאה בעבירה. וכן כתב בחידושי הר"ן (ד"ה אפילו) שכל האיסורים שהוזכרו במשנה אין יוצאים משום מצוה הבאה בעבירה.

והקשו המפרשים מדוע שלא נאמר שיבוא עשה של 'בערב תאכלו מצות' וידחה לא תעשה של טבל. ומצינו כמה דרכים ביישוב הקושיא[צא]:

א. תוספות (קידושין לח. ד"ה מקרוב) בשם **הירושלמיצב ותוספות חכמי אנגליה** (ד"ה אפילו) תירצו שאין עשה של קודם מתן תורה כגון עשה של אכילת מצה דוחה לאו של אחר מתן תורה.

ב. עוד הביאו התוספות בשם הירושלמי, שאין עשה דוחה לא תעשה כיון שגוזרים כזית ראשון שמא יבא לאכול עוד כזית ובשני כבר אין את העשה שידחה.

ג. בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה אפילו) תירצו שאין עשה דוחה לא תעשה שיש בו מיתה[צג].

ד. רבינו דוד (ד"ה ומה) כתב שאין אומרים עשה דוחה לא תעשה אלא דווקא באופן שהעשה והלאו נפגשים ללא כל פעולה שיכולה למנוע זאת, ואין כל אפשרות לקיום העשה ללא הלאו כגון מילה בצרעת שאין אפשרו למול בלי לקצוץ את הצרעת, אולם במצה של טבל כיון שיש אפשרות לקיים את המצוה ללא העבירה אין עשה דוחה לא תעשה ואפילו אם כעת אין לו אלא מצה זו בלבד[צד].

ה. המקנה (קידושין לח. נמוק' ד"ה מקרוב, נפ"ד ויבוא) כתב שכיון שבטבל יכול להפריש הרי זה נחשב שיכול לקיים שניהם ואין אומרים עשה דוחה לא תעשה[צה], ואף אם מדובר שאין לו אלא כזית מצומצם שאם יפריש לא ישאר לו כזית מצה, עדיין אפשר לקיים שניהם ע"י שיפריש משהו לתרומות ומעשרות, ויחזור ויערבם ויאכלם ואף שאוכל תרומה אין בזה שיעור לחיוב מלקות ויצא ידי חובת מצה, וכיון שאכל מצה של טבל בלא להפריש אין יוצא מטעם מצוה הבאה בעבירה[צו].

ו. עוד כתב המקנה שכיון שכשאוכל טבל הרי הוא מבטל עשה של תרומות ומעשרות ואם כן הרי יש כאן עשה ולאו, ואין עשה דוחה עשה ולא תעשה.

ז. החתם סופר (ד"ה ועל"ד) תירץ על פי ספיקו של **המשנה למלך** (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה ויש לתקור) האם במצות עשה אומרים שאין יוצאים אלא רק אם אכל כדרך אכילה, וכדרך שאמרו שכל איסורים שבתורה אין לוקים עליהם אלא כדרך אכילה. ואם נאמר כמו הצד שיוצאים ידי חובת מצה באכילה שלא כדרכה, הרי יכול לצאת במצה של טבל באופן שיאכלנה שלא כדרך אכילה, שהרי אין כאן עבירה כיון שאין לוקים על אכילה שלא כדרכה, ואם הרי יכול לקיים שניהם ואין אומרים בזה עשה דוחה לא תעשה.

ח. הקרן אורה (זבחים לו: ד"ה והקשו) **והאור שמח** (חמץ ומצה פ"ו ה"ז) תירצו שאין אומרים עשה דוחה לא תעשה במצה של טבל שיש איסור חפצא באכילה ויש עליו ציווי שלא לאוכלה, שדבר שאסרה תורה לאוכלו איך נאמר שמצוה לאוכלו, ורק בדבר שהאיסור הוא אחר אומרים שהתורה התירה לעבור על האיסור על מנת לקיים מצוה כגון לשבור עצם בפסח על מנת לאכול המוח שכיון שאי אפשר לקיים את האכילה רק ע"י שבירת העצם, וכן לגבי בשר הקודש שבלע בשר פיגול מתירים לאכול את האיסור הבלוע על מנת שיוכל לאכול את המותר.

ט. עוד כתב הקרן אורה, שאין אומרים בעשה של מצה עשה דוחה לא תעשה, כיון שאין העשה מיוחד על מצה מסוימת, אלא הוא חיוב לאכול מצה ובזה אין כח לעשה כדי לדחות את הלאו, מה שאין כן באכילת בשר קדשים הרי העשה הוא לאכול את בשר הקודש ועל כן יש כח בעשה לדחות את הלאו.

אין איסור חל על איסור כלל או רק לגבי עונשין

שם. כתב **הראש יוסף** (להלן לו. נמוק' ד"ה המוכל) מצינו מחלוקת בגמרא ביבמות (לג:) לגבי הדין של אין איסור חל על איסור, האם אין האיסור השני חל כלל ואינו נאסר מטעמו. ואילו רב אשי סובר שאין האיסור חל רק לגבי חיוב מלקות, אולם עצם האיסור חל ויש בדבר זה שני איסורים. אם כן נמצא שרב ששת שלומד שטעם הברייתא יצא זה שאיסורו משום בל תאכל טבל הוא כשיטת ר"ש שאין איסור חל על איסור, סובר כדעה הראשונה ביבמות שאיסור חמץ כלל לא חל, ואילו רב אשי שסובר שהאיסור חל אלא שאין לוקים עליו, אינו יכול להעמיד את הברייתא כר"ש שהרי לשיטתו יש כאן איסור חמץ אלא שאין לוקים עליו, ומוכרח להעמיד כרבינא שכוונת הברייתא שיוצאים דווקא בדבר שאיסורו משום בל תאכל חמץ בלבד, יצא זה שאיסורו אף משום בל תאכל טבל וכרבנן שאיסור חל על איסור.

מנין למד ר"ש שאין איסור חל על איסור

הא מני ר' שמעון היא דאמר אין איסור חל על איסור. מצינו במפרשים כמה מקורות לדין אין איסור חל על איסור:

א. התוספות (סנהדרין פג: ד"ה פרט, חולין קלז. ד"ה נמטמו) למדו שנלמד מהפסוק (ויקרא כג ט) 'ומתו בו כי יחללוהו' שאם כהן טמא אכל תרומה טמאה אינו נענש על שאכל כשהוא טמא כיון שהוא במיתה דווקא אם חילל, אבל כאן כיון שהתרומה טמאה כבר מחוללת ועומדת, אין איסור אכילת תרומה בטומאה חלה על איסור אכילת תרומה טמאה.

ב. ר"ת [הובא **בפירוש הרא"ש** (מיר ד. ד"ה ומיבעיא)] לומד שאין איסור חל על איסור נלמד מהייתור של הפסוק (במדבר ו ג) 'מיין ושכר יזיר' שהרי כבר כתוב (שם ו ד) 'מכל אשר יעשה מגפן היין וגו' ולומד מכך שנזיר ששתה יין ביום כיפור אינו חייב משום יום הכיפורים שלא חל איסור יום הכיפורים על איסור נזיר, שמהפסוק משמע שדווקא משום נזיר חייב על יין ועל שכר ולא משום איסור אחר כיון שאינו יכול לחול עליו[צז].

ג. התוספות ישנים (יבמות יג: ד"ה ומ"מ) לומדים שדין אין איסור חל על איסור הוא סברא[צח].

ד. בקרית ספר (מיסורי ביאה פי"ז) דן אם דין אין איסור חל על איסור נלמד מפסוק או מסברא. וציין שיש מקור נוסף ללמוד מכך שנאמר (ויקרא כב ח) 'נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה' ולמדו מכאן בחולין (ק:) שרק נבילת עוף טהור שאסור באכילה משום נבילה מטמא בבית הבליעה, אבל עוף טמא שלא נאסר משום נבילה אלא משום איסור אכילת עוף טמא, אינו מטמא בבית הבליעה, כיון שאין איסור חל על איסור.

ה. הקהלות יעקב (שבועות סי' יח) כתב שדין אין איסור חל על איסור ניתן ללמוד מכך שהוצרכה הגמרא ללמוד מהפסוק (ויקרא ו כ) 'אשר לה'' לרבות את האימורין שאפילו שיש עליהם איסור אכילה מטעם שהם עולין על גבי המזבח, וכן על החלב שבאימורין יש איסור חלב, בכל זאת מרבה אותם התורה שאם אכל מהם בטומאה חייב כרת, ומוכח שבקדשים איסור חל על איסור, ומכאן נלמד שבשאר דיני התורה אין איסור חל על איסור.

לו.

הרי חמץ הוא איסור מוסיף ושמא הוא חל על איסור

האוכל נבלה ביום הכיפורים פטור. הקשה **היפה עינים** (ד"ה המוכל), מה ההוכחה שהברייתא שלמדה שלא חל איסור חמץ על איסור טבל היא דעתו של ר"ש שסובר שאין איסור חל על איסור מכך שאמר האוכל נבילה ביום הכיפורים פטור, הרי יש לחלק שמא דווקא באוכל נבילה ביום הכיפורים כיון שאיסור יום הכיפורים הוא איסור כולל שחל על כל האוכלים אין איסור חל על איסור, אולם לגבי טבל בפסח שמא מודה שאיסור חמץ יחול כיון שאיסור שהוא 'איסור מוסיף' כיון שמוסיף על איסור טבל אף איסור הנאה[א], שהרי מצינו (כריתות יד:) שרבי יוסי סובר שאין איסור חל על איסור באיסור כולל, אולם באיסור מוסיף מודה שחל.

ותירץ שאכן **התוספות** (כריתות כג. ד"ה ומי) הוכיחו שר"ש סובר גם באיסור מוסיף שאין איסור חל על איסור מהגמרא (יבמות לג.) לגבי שני אחים שהיו נשואין לשתי אחיות ומת אחד מהם, שסובר רבי שמעון שאם נשא החי קודם הרי אשת אחיו נאסרה עליו מצד אחות אשתו ואף שאח"כ נשא אחיו ונאסרה עליו אף מצד אשת אח, אינו חייב אלא משום אחות אשה, אם כן מוכח שאפילו באיסור מוסיף אין איסור חל על איסור, שהרי אשת אח הוא איסור מוסיף שהרי נאסרה אף על שאר האחים. והטעם שלא הביאה הגמרא ראיה זו, כיון שאין להביא ראיה ממנה לאיסור חמץ שהוא איסור חמור ושמא באיסור מוסיף שהוא חמור מודה רבי שמעון שחל איסור על איסור, ולכן הביאה הגמרא ראיה מיום הכיפורים שלגבי איסור כולל לא מחלק ר"ש בין איסור חמור לאיסור קל ואף

צא. **וראה** בשדי חמד (מערכת המ"ם כלל עז אות ד) שדן בקושיא בארוכה והביא כמה דרכים ליישבה. צב. **הביאו** כן לגבי קושיית הירושלמי שיבוא עשה של מצה וידחה לא תעשה של חדש. צג. **וכ"כ** בשאגת אריה (סי' ו ד"ה ועתה) וביאר שכן מצינו ביבמות (ד.) שאין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת, כיון שהלימוד שעשה דוחה לא תעשה הוא מכלאים בציצית שהתורה דרשה סמוכין, וכיון שבכלאים יש לאו בלבד בלא מיתה, מוכח שדווקא לאו שאין בו מיתה נדחה, אולם לאו שיש בו כרת לא נדחה והוא הדין ללאו שיש בו מיתה בידי שמים כגון בטבל. צד. **וראה** שכעין זה כתב השאגת אריה (סי' ו ד"ה עוד) בדרכו הרביעית. צה. **כמבואר** (שבת קלג.) אמר רבי שמעון בן לקיש כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה, אם אתה יכול לקיים שניהם מוטב, ואם לאו יבא עשה וידחה לא תעשה, אולם ראה ברבינו דוד (ד"ה אפילו) שלא קיימא לן כריש לקיש ואף כשיש לו לקיים שניהם אומרים עשה דוחה לא תעשה. צו. **אולם** כל זה לרבנן שאין חיוב מלקות בפחות מכשיעור, אבל לר"ש שחייב מלקות אפילו במשהו, אם כן אינו יכול לקיים שניהם, ואין כאן מצוה הבאה בעבירה שהרי יבוא עשה של אכילת מצה וידחה לא תעשה של טבל, אלא שלר"ש עדיין לא יצא ידי חובה כיון שלומד מפסוק שאין יוצאים במצה של טבל. צז. **ועיין** בראש"ש שדחה את דבריו, וכתב כדברי התוספות שהבאנו שהלימוד הוא מהפסוק 'ומתו בו כי יחללהו' צח. **וכ"כ** המנחת חינוך (מצוה קל אות ו) שהוא מסברא שכיון שהוא כבר מושבע ועומד אין יכול לחול עליו עוד איסור. וראה בפתח הבית (דין מיסור חל על מיסור, ענף ה) שלאחר שדן להביא מקור לדין זה מפסוקים, הסיק שהוא נאמר מסברא. א. **כן** מצינו מבואר בירושלמי (פ"ג ה"ג) שאיסור חמץ נקרא איסור חמור שהוא מוסיף לאסור את הטבל באיסור הנאה, וכן כתב הרמב"ם (פיהמ"ש כריתות פ"ג מ"ד). אולם התוספות (חולין קלז. ד"ה מיסור) סוברים שאין תוספת איסור הנאה נחשב לאיסור מוסיף.

באיסור חמור אין איסור חל על איסור אם כן אף מה שמצינו באיסור מוסיף שלא חל אין לחלק בין איסור חמור לאיסור קל.

דין נבילה שנתנבלה ביום הכיפורים

שם. נחלקו הראשונים האם דעת רבי שמעון שאין איסור יום הכיפורים חל על איסור נבילה הוא דווקא כשהבהמה נתנבלה קודם יום הכיפורים שאיסור נבילה קדם לאיסור יום הכיפורים, או שגם בנתנבלה ביום כיפור עצמו לא חל איסור יום הכיפורים:

א. **שיטת רש"י** (ד"ה פטור, קידושין עז: שם) שאין איסור יום הכיפורים חל על איסור נבילה, לא רק כשנתנבלה קודם יום הכיפורים, אלא אף אם נתנבלה ביום כיפור עצמו, משום שלא קדם איסור יום הכיפורים לאיסור נבילה, שהרי הבהמה היתה אסורה באיסור אבר מן החי, ואין איסור יום הכיפורים חל עליה[ב]. **והקשו התוספות** (ד"ה המוכל, שבועות כד. שם) **והראשונים**[ג], הרי מאחר שבשעה שהבהמה מתה פוקע ממנה איסור אבר מן החי, אם כן איסור נבילה חל בבת אחת עם איסור אכילה ביום הכיפורים[ד], ומודה רבי שמעון (כריתות כג:) שכשהאיסורים באים בבת אחת הרי שניהם חלים[ה].

וכתב המאירי (קידושין עז: ד"ה המוכל) בביאור דעת רש"י שאמנם איסור אבר מן החי פוקע בשעת מיתת הבהמה, אולם איסור נבילה עומד במקומו ולא מותיר שהות לאיסור יום הכיפורים לחול[ו].

החידושי הרי"ם (שבועות כד. נמוק' ד"ה המוכל) **והשפת אמת** (ד"ה המוכל) מיישבים את דעת רש"י שאין לומר ששני האיסורים חלים בבת אחת, כיון שהרי איסור נבילה הוא כבר בכזית ואיסור יום הכיפורים אינו אלא בככותבת, ולעולם לא יחול איסור יום הכיפורים על חתיכה זו כיון שהיא כבר נאסרה באיסור נבילה[ז].

והקהלות יעקב (חולין סי' יז) כתב ליישב על פי דברי **השאגת אריה** (סי' עג) שהדין ששני איסורים חלים בבת אחת הוא משום שאין לנו לדעת איזה איסור להפקיע, אולם אם אחד מהאיסורים הוא איסור כולל או מוסיף שיכול לחול על חבירו, אף כשבאים בבת אחת חל רק האיסור כולל כיון שמכל מקום היה חל. לפי"ז כיון שמבואר בחולין (לז.) שאיסור נבילה חל על איסור חלב, גילתה לנו התורה שאיסור נבילה שונה משאר איסורים שיכול לחול על איסור אחר, אם כן איסור נבילה יכול לחול אף על איסור יום הכיפורים, ואם כן אף כשחלים איסור נבילה ויום הכיפורים בבת אחת, כיון שאיסור נבילה ראוי לחול על איסור יום הכיפורים, הרי הבהמה אסורה באיסור נבילה בלבד, וזהו שכתב רש"י שאפילו נתנבלה ביום הכיפורים לא חל איסור יום הכיפורים כיון שקדם איסור אבר מן החי, וכיון שלא חל יום הכיפורים קודם אף כשבאים בבת אחת אינו יכול לחול כיון שאיסור נבילה חל מכל מקום.

ב. **שיטת התוספות** (ד"ה המוכל) כדעת רש"י שאף אם נתנבלה ביום הכיפורים עצמו אין איסור יום הכיפורים חל, אולם מטעם שיש על בהמה זו איסור שאינו זבוח שנאמר (דברים יב כא) 'וזבחת ואכלת' מה שאתה זובח אתה אוכל אבל מה שאי אתה זובח לא, ואף במיתת הבהמה לא פוקע איסור זה ולכן אין איסור יום הכיפורים חל על איסור אינו זבוח ופטורי[ח].

והקשה הריצב"א (שבועות כד. תוס' ד"ה המוכל) שלמי שסובר שבהמה לאו לאברים עומדת ובחייה אין איסור אבר מן החי, איך שייך איסור אבר מן החי כשחותכו, הרי קדם לו איסור שאינו זבוח. ועוד הקשה הרי מבואר בחולין (קג.) שבהמה שנטרפה כשיצאה רובה ממעי אימה, חלין עליה איסור אבר מן החי איסור חלב ואיסור טריפה בבת אחת, וקשה איך חלים כל האיסורים הללו הרי קדם להם איסור שאינו זבוח שהיה על הבהמה בחייה[ט], ולכן נקט שאין איסור שאינו זבוח כלל, ומה שהתורה אמרה 'וזבחת ואכלת' אינו ללמד איסור, אלא להתיר את הבהמה דווקא בשחיטה ולא בנחירה.

התוספות (חולין ל. ד"ה השתא מחייב) **ותוספות הרא"ש** (ד"ה המוכל) הקשו לפי דעת התוספות שיש איסור שאינו זבוח ולכן לא חל עליו איסור יום הכיפורים, איך שייך על הבהמה איסור נבילה, הרי לא פוקע איסור שאינו זבוח במיתת הבהמה'. ותירץ תוספות הרא"ש שאיסור נבילה חל משום שהוא מעין איסור שאינו זבוח, אלא שיש בו גם לאו, מה שאין כן איסור יום הכיפורים שאיסורו שונה ולא חל.

ומצינו עוד כמה דרכים באחרונים ביישוב קושייתם. **הצל"ח** (חולין קנ: ד"ה ומני) **והמקנה** (קידושין עז: נרס"י ד"ה פטור) תירצו שגזירת הכתוב הוא שאיסור אבר מן החי ואיסור נבילה חלים על איסור שאינו זבוח כיון שאי אפשר בענין אחר, וכמו שמצינו בדברי התוספות (חולין ל. ד"ה השתא) שאיסור גיד הנשה חל על איסור אבר מן החי כיון שאי אפשר בענין אחרי[א].

האמרי משה (שם תוס' יח) תירץ על הקושיא השניה, שאיסור אבר מן החי בעובר ואיסור אבר מן החי כשנולד הרי הם שני איסורים שונים, שבעודו עובר יש עליו איסור אבר מן החי מחמת אימו, וכשנולד פוקע איסור זה וחל עליו איסור אבר מן החי מצד עצמו, וכמו כן לגבי איסור שאינו זבוח שאמנם בעודו במעי אימו יש עליו איסור שאינו זבוח מחמת אמו, אולם כשיוצא ממעי אמו פוקע איסור שאינו זבוח של אמו וחל עליו איסור חדש של אינו זבוח ולכן חלים עליו כל האיסורים בבת אחת.

הקהלות יעקב (חולין סי' יז) תירץ שלסוברים שיש איסור שאינו זבוח, כיון שאיסור אינו זבוח הוא לאו הבא מכלל עשה של 'וזבחת' והרי דינו כעשה, ואין אומרים על עשה אין איסור חל על איסור, משום שאיסור הלאו הוא נקרא איסור מוסיף כיון שעל עשה אין עונש ואילו על הלאו יש מלקות, ולכן שייך שיחול איסור אבר מן החי, איסור נבילה, איסור חלב ואיסור טריפה על איסור שאינו זבוח. אולם תוספות בסוגיין שהעמידו שאין איסור יום הכיפורים חל כיון שיש על הבהמה איסור שאינו זבוח, זהו רק לשיטת ר"ש שאף שסובר שגם באיסור מוסיף אין איסור חל על איסור.

ג. **שיטת הריצב"א** (שבועות כד. תוס' ד"ה המוכל) **ותוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה המוכל) שבהמה שנתנבלה ביום הכיפורים חל עליה איסור אכילה ביום הכיפורים, כיון שאין עליה כלל איסור קודם מאחר שלדעתו אין איסור שאינו זבוח, וכן איסור אבר מן החי פוקע מיד עם מיתת הבהמה, ועל כן חלים עליה איסור נבילה ויום הכיפורים כאחת, אלא שרבי שמעון שסובר שהאוכל נבילה ביום הכיפורים פטור, דיבר באופן שנתנבלה קודם יום הכיפורים שאז איסור נבילה מונע מאיסור יום כיפור לחול[ב].

ד. **שיטת הריטב"א** (קידושין עז: ד"ה לפיכך) כדעת הריצב"א, אלא שביאר שכוונת רבי שמעון שאמר פטור, היא שפטור מהאיסור האחרון, כלומר באופן שהתנבלה קודם יום הכיפורים וחל עליה איסור נבילה ואין עליה איסור יום הכיפורים פטור, ואם נתנבלה ביום הכיפורים עצמו, הרי שאיסור יום הכיפורים חל קודם ופטור מאיסור נבילה שאינו יכול לחול, וכן הביא שיש נוסחאות בגמרא בנזיר (ד.) 'האוכל נבילה ביום הכיפורים אינו חייב אלא אחת'. ורבנן נחלקו על ר"ש שרק באופן שנתנבלה קודם יום הכיפורים שכבר חל איסור נבילה קודם, וכיון שאיסור יום הכיפורים הוא איסור כולל שאוסר כל דבר באכילה לכן הוא חל על הנבילה, ואילו בנתנבלה ביום הכיפורים מודים רבנן שחל איסור יום הכיפורים קודם ואין יכול לחול איסור נבילה שהרי אינו איסור כולל[ג].

והקשה השער המלך (מיסורי ביאה פי"ז ה"ח) לדעת הריצב"א והריטב"א שאם נתנבלה הבהמה ביום הכיפורים, חל עליה איסור יום הכיפורים קודם ולא חל עליה איסור נבילה, מדוע בנתנבלה ביום הכיפורים לא חל אף איסור נבילה הרי איסור נבילה הוא איסור מוסיף מאחר וקודם שנתנבלה הרי היא אסורה רק להדיוט ולאחר שנתנבלה נאסרה אף לגבוה[י], ומדוע לא חל עליה איסור נבילה.

ב. וכ"כ בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה המוכל). **ג. רמב"ן** (קידושין עז: ד"ה המוכל) ריטב"א (שם ד"ה ונפל ונהיכא). **ד. וראה** תוספות הרי"ד (קידושין נ: ד"ה כל) שהקשה הרי כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, אם כן אף כאן כיון שאין איסור חל על איסור בזה אחר זה לכאורה צריך להיות שאפילו בבת אחת אינו. ותירץ שזהו דווקא שדברים שאדם אוסר בפיו כגון קידושי שתי אחיות, אבל איסורים של תורה מה שכבר מוזהר ועומד בהם אין איסור נוסף חל עליו, אולם כשבאים בבת אחת חלים שניהם שאין לנו לדעת איזה איסור להפקיע ואין סברא לומר שלא יהיה חייב בהם כלל. **ה. עוד** הקשו התוספות (שבועות כד. ד"ה המוכל) הרי מצינו (חולין קג.) מי שסובר 'בהמה לאו לאיברים עומדת', ואם כן אין על הבהמה איסור אבר מן החי כל עוד שלא חתך ממנה אבר, ומדוע שלא יחול עליה איסור יום הכיפורים. ותירץ החתם סופר (שבועות כד. נמוק' ד"ה המוכל, וכן"ת, יו"ד סי' ע ד"ה ומ"ש) שרש"י לשיטתו (חולין קג: ד"ה רבי) שאף לסוברים שבהמה לאו לאברים עומדת ובחייה אינה באיסור אבר מן החי, עדיין יש עליה איסור בשר מן החי, ועל כן מונע מאיסור יום הכיפורים לחול, ומה שפירש רש"י 'משום אבר מן החי' כוונתו לאיסור בשר מן החי. **ו. וראה** בזכר יצחק (סי' נג) שנקט שאיסור נבילה ואיסור אבר מן החי הרי הם כאיסור אחד, וכמו שמיתת כולה אוסרתה אף מיתת מקצתה אוסרתה. **ז. וראה** להלן שהבאנו יישוב זה בשם הראב"ד ומה שהקשו עליו הראשונים. **ח. והוכיח** מכאן הראש יוסף (נמוק' ד"ה המוכל) שתוספות סוברים שאומרים אין איסור חל על איסור עשה שהרי אינו זבוח הוא לאו הבא מכלל עשה שדינו כעשה, ומכך שאין איסור יום הכיפורים חל עליו נלמד שאף על עשה אין חל איסור. **ט. ואף** למי שסובר שבהמה לאברים עומדת איך חל עליה איסור אבר מן החי הרי במעי אימה אינה עומדת לאברים ואיך חל עליה איסור אבר מן החי. **י. ועיין** ברע"א (שבועות כד. נמוק' ד"ה המוכל) שהקשה מדוע הריצב"א לא הקשה כן. **יא. וכ"כ** האמרי משה (סי' ד תוס' נג), האחיעזר (שו"ת, מ"ג סי' ו תוס' ד ד"ה ובכמוהה) והקובץ שיעורים (תוס' קפח). והאריכו הצל"ח והאמרי משה לבאר מדוע חלים איסור חלב וטריפה הרי אפשר להם לחול בענין אחר לאחר שחיטה ומדוע הם חלים על איסור שאינו זבוח. וביאר הצל"ח שאף איסור חלב גזירת הכתוב שיחול על אינו זבוח, ולגבי טריפה כתב שמתוך שחלו איסור חלב ואיסור אבר מן החי על איסור שאינו זבוח בבת אחת אף איסור טריפה חל עליה. ובאמרי משה כתב שאין איסור שאינו זבוח על החלב כיון שאינו ניתר בשחיטה, ורק מה שניתר בשחיטה אסור הוא באיסור שאינו זבוח. ולגבי טריפה כתב שהיא גזירת הכתוב שיחול על אינו זבוח כיון שהשחיטה של טריפה אינה מפקיעה מאיסור אינו זבוח ואי אפשר בענין אחר. **יב. וכ"כ** בחידושי הר"ן (ד"ה המוכל), תוספות הרא"ש (ד"ה המוכל) בתירוץ הראשון, ור' עזריאל ז"ל (הובא בשיטמ"ק נזיר ד. ד"ה אבל). **יג. ואין** להקשות איך חל איסור יום הכיפורים הרי הבהמה היתה אסורה משום אבר מן החי. מתרץ הריטב"א שלרבי שמעון ניתן להעמיד באופן שהבהמה נולדה ביום כיפור עצמו שחל עליה איסור אבר מן החי ואיסור יום כיפור בבת אחת, וכשמתה פקע איסור אבר מן החי ונשאר עליה איסור יום הכיפורים, ולרבנן ניתן להעמיד אפילו שנולדה קודם יום כיפור אלא שאיסור יום כיפור הוא איסור כולל וחל אף על איסור אבר מן החי. **יד. ומצינו** שאיסור לגבוה נחשב לאיסור מוסיף בכריתות (יד.) שאיסור נותר מתוך שנתווסף איסור לגבוה נאסר אף על ההדיוט אפילו שכבר היה אסור לו באיסורים אחרים. וכן בדברי התוספות (חולין קמ. ד"ה מאן) שגיד הנשה של נבילה הרי הוא איסור מוסיף כיון שנתווסף בו איסור לגבוה.

ומתרץ שמצינו בקידושין (עז:) שאפילו רבנן מודים בכהן גדול שבא על אחותו אלמנה שלא חייב משום אלמנה לכהן גדול, שאף שהוא איסור מוסיף לגבי כהן גדול שיתמנה אחריו אולם כיון שהוא איסור קל ולא חל על איסור אחותו שהוא בכרת, ואף כאן כיון שאיסור נבילה הוא איסור קל אף שהוא מוסיף אינו חל על איסור יום הכיפורים. ועוד כתב שאין איסור נבילה לגבוה חשוב כאיסור מוסיף שהרי סתם בהמה אינה עומדת למזבח, ואף קודם שנעשתה נבילה לא היתה ראויה לגבוה[טו].

ועוד הקשה השער המלך, מדוע לא חל אף איסור נבילה, הרי איסור נבילה היא איסור כולל ימים רבים שהרי אף לאחר יום הכיפורים היא אסורה, ואילו איסור אכילה ביום הכיפורים הוא רק ליום אחד[טז].

ותירץ רעק"א (בהגהותיו על השער המלך) שאין תוספת זמן האיסור נחשב לאיסור מוסיף, שאם כן, מדוע ביבמות (נב.) לגבי אשת איש שנעשית חמותו נידון באשת איש, ולא אומרים שאיסור חמותו הוא איסור מוסיף שהרי היא תהיה אסורה עליו אף אם ימות בעלה או יגרשנה וכבר לא תהיה אשת איש, אלא פשוט שמכיון שבזמן התוספת לאחר שימות בעלה כבר האיסור הראשון של אשת איש פקע ולכן אינו נחשב לאיסור מוסיף[יז].

ובקובץ הערות (סי' נ ס"ק ח) כתב ליישב מדוע אין תוספת הימים נחשבת לאיסור כולל, כיון שאין איסור כולל נחשב אלא רק באופן שזמן חלות האיסור מחייב את האיסור אף על הימים האחרים כגון בשבועה שלא אחרוש בחול וביו"ט שמתוך שחל על החול חל אף על היו"ט, אולם איסור נבילה אין שעת חלות האיסור מחייבת שאף לאחר יום הכיפורים יהיה אסור בנבילה, אלא הוא איסור חדש שמתחדש עליה כיון שהיא עכשיו נבילה ואילו יפקע ממנה מחר האיסור נבילה תהיה מותרת, אם כן אין איסור נבילה שביום הכיפורים גורם את האיסור נבילה של יום לאחריו, באופן זה לא נחשב הדבר לאיסור כולל.

עוד הקשה השער המלך מדוע אינו עובר על איסור נבילה כשאכל נבילה שנתנבלה ביום הכיפורים, הרי איסור אכילה ביום הכיפורים אפילו לר"ש[יח] הוא בככותבת שבשיעור זה מתיישבת דעתו של האדם, ואיסור נבילה לר"ש בכל שהוא ולרבנן בכזית, אם כן כשאכל כזית כבר התחייב באיסור נבילה קודם שחל עליו איסור יום הכיפורים.

ותירץ הקרן אורה (יבמות לג: ד"ה ודקן, סוס ג) שאכן אם אכל כזית נבילה יהיה חייב משום נבילה, אולם אם אכל ככותבת יתחייב רק משום יום הכיפורים כיון שאיסור נבילה לא חל על איסור יום הכיפורים[יט].

ה. שיטת הראב"ד [הו"ד ברמב"ן (קידושין עז: ד"ה ומה), **ובריטב"א** (סס ד"ה ויש שפילפו)] שאף בנתנבלה ביום הכיפורים איסור נבילה חל קודם איסור יום הכיפורים, משום שבאיסור נבילה עובר כבר בכזית, ואילו על איסור אכילה ביום כיפור אינו עובר אלא בככותבת, ונמצא שאיסור נבילה קדם לאיסור יום הכיפורים[כ].

ותמהו עליו הרמב"ן והריטב"א שלגבי איסור חל על איסור אין הדיון על איזה איסור עוברים קודם בשעה שאוכלים, אלא הנידון הוא איזה איסור חל קודם, ועל חתיכה ככותבת חל איסור נבילה ואיסור אכילה באותה שעה ואין אחד קודם לחבירו.

ו. שיטה נוספת של הראב"ד (סס, ונריטב"א ד"ה והראב"ד) שאף בנתנבלה ביום הכיפורים איסור נבילה חל קודם איסור יום הכיפורים, כיון שהאדם מוזהר משהגדיל והביא שתי שערות ואז חל עליו איסור נבילה, ואף שנבילה זו עוד לא היתה בעולם, אין הנידון על חתיכה זו עצמה על אלא חתיכות אחרות של נבילה שקיימות בעולם ונאסרו עליו, ואילו באיסור אכילה ביום הכיפורים אינו חל עליו אלא רק כשיגיע יום הכיפורים[כא].

ותמהו עליו הרמב"ן (סס, יבמות לג. ד"ה אלא) והריטב"א (ד"ה ומיהו) שפשוט הדבר שאין דנים על חתיכות אחרות אלא על חתיכה זו עצמה ולא שייך לומר שקדם ונתחייב בה משהגדיל, אלא נתחייב באותה שעה בשני איסורים. והוכיח הריטב"א מכמה מקומות שלא כדעת הראב"ד: א. מצינו בגמרא ביבמות (נב.) לגבי חמותו ונעשית אשת איש נידון בחמותו ולא באשת איש כיון שאיסור חמותו קודם. ואם כדברי הראב"ד שדנים לפי מה שחל עליו איסור אשת איש של כל הנשים הנשואות כשהגדיל, אם כן איסור אשת איש קדם לאיסור חמותו

טו. וראה בקרן אורה (יבמות לג: ד"ה ודקן, סוס ה) מה שהאריך לבאר עוד בדברי השער המלך.

טז. והוסיף שאין ליישב שסובר הריטב"א שאיסור מוסיף זהו דווקא באופן שהוסיף איסור על האיסור הראשון בזמן שעדיין האיסור הראשון קיים, אולם כאן אף שאיסור נבילה הוא אף על הימים שלאחר יום הכיפורים אולם בימים אלו כבר האיסור הראשון פקע, ואין זה נחשב לאיסור מוסיף. כיון שהריטב"א (קידושין עז: ד"ה ופליגו) עצמו לגבי כהן גדול הבא על אחותו אלמנה לומד בתירוצו השני שאיסור אלמנה נחשב לאיסור מוסיף כיון שנאסרת אף על הכהן שיבוא אחריו, ומוכח שסובר הריטב"א שאף כשהאיסור השני מוסיף איסור ובשעה זו כבר אין את האיסור הראשון עדיין נחשב הדבר לאיסור מוסיף. ובקרן אורה (יבמות לג: ד"ה ודקן, סוס ה) כתב שיש לחלק בין איסור אלמנה לכהן גדול ששייך שהאיסור אלמנה יוסיף בשעת האיסור הראשון לגבי כהן משוח מלחמה, ולכן אף נחשב לאיסור מוסיף לגבי כהן גדול הבא אחריו, מה שאין כן לגבי איסור נבילה שלאחר יום הכיפורים כיון שאין תוספת האיסור חלה בשעת האיסור הראשון אינו נחשב לאיסור מוסיף. וראה עוד בקרן אורה (סס סוס ג) ביישוב קושיית השער המלך.

יז. ואף באחותו אלמנה שנחשב לאיסור מוסיף, לא מטעם תוספת הזמן של האיסור אלא מטעם תוספת האיסור לכהנים גדולים אחרים, על אף שיאסרו רק לאחר זמן שכבר האיסור של אחותו לא יהיה קיים, אולם כיון שסוף סוף האיסור חל על אנשים נוספים נחשב הדבר לאיסור מוסיף.

יח. שהרי מבואר (מכות יג.) שלר"ש בכל האיסורים לוקים בכל שהוא, אולם ביום הכיפורים שיעור אכילה הוא בככותבת. **יט. וכבר** נסתפק רעק"א (סו"ס, מהדו"ק סי' קנד ד"ה ואף) באופן שאכל כזית ועבר על איסור נבילה ואח"כ השלים לככותבת ועבר על איסור יום הכיפורים, האם אינו חייב על האיסור הראשון. וכתב הקהלות יעקב (שבועות סי' יח) שאין ראיה מדברי הריטב"א לנידון זה שהרי אפשר שהריטב"א דיבר דווקא באופן שאכל את שיעור ככותבת בבת אחת שאז עובר על איסור יום הכיפורים ולא באיסור נבילה.

כ. ובמאירי (קידושין עז: ד"ה המוכלן) הביא דעה זו בשם גדולי קדמונינו. **כא. וכן** ביאר הראב"ד את סוגיית הגמרא (יבמות לג:) לגבי זר שאכל מליקה חייב שתים כיון שכשהגדיל חל עליו איסור זרות ואיסור נבילה כאחת ואפילו שלא היה עוף זה מלוק עדיין אלא היו נבילות אחרות מהעולם שנאסר בהם. וכן לגבי (סס לג.) זר ששימש בשבת שחייב שתים כגון שהביא שתי שערות בשבת שחלו עליו איסור שבת וזרות בשבת בבת אחת ולכן חייב ואפילו שאיסור שבת קדם לאיסור זרות, הולכים לפי מה שחל על האדם בבת אחת. **כב. ואף** לגבי זר שאכל מליקה מבאר הברוך טעם שכיון שכל איסורו הוא משום שהוא זר הרי האיסור חשוב איסור גברא, והנידון הוא איזה איסור חל על הגברא קודם וכיון שמשהגדיל חלו עליו איסור זרות ואיסור נבילה בבת אחת חייב שתים.

והיה צריך להיות נידון באשת איש, ואף שלא יתכן לומר כן כיון נמצא שאיסור דוחה איסור, שהרי לפני שנישאת היתה אסורה עליו רק מחמת חמותו ואם בא עליה חייב שריפה, ואילו לאחר שנישאת פוקע איסור חמותו וחל עליה איסור אשת איש. ב. ועוד שנינו (מולין פט:) לגבי גיד הנשה שנוהג במוקדשין והעמידה הגמרא שהתנא סובר שולדות קדשים קדושים במעי אימן וכן סובר שגיד הנשה איסורו כבר במעי אימן וממילא חלים בבת אחת. ואם כדברי הראב"ד מדוע הוצרכה הגמרא לזה, הרי מאחר שהגדיל נתחייב באיסור קדשים ובאיסור גיד הנשה בבת אחת שהרי קיימים בעולם מוקדשים וגידים שאסורים עליו מיד כשהגדיל. ג. ועוד מצינו בחולין (קפ:) שיש מי שסובר לגבי אדם שעשה איסור ביום כיפור שחל בשבת שחייב שתים, כיון שחלים כאחת, ומדוע לא אומרים שמשהגדיל התחייב בשבת קודם ליום הכיפורים.

והקשה השער המלך (סס) מדוע לא הוכיח הריטב"א על הראב"ד מהגמרא (קידושין עז:) לגבי זונה ונתגרשה ואח"כ נעשית חללה, שאין חייב עליה אלא משום זונה כיון שאיסור זה קדם. ואם כדברי הראב"ד שנתחייב משהגדיל הרי חלו עליו כל איסורים אלו בבת אחת שהרי קיימות בעולם נשים שאסורות באיסורים אלו.

ועוד הקשה הרי מבואר (סס) שכהן גדול שבא על אלמנה ונתגרשה מתחייב אף משום גרושה שהרי הוא איסור מוסיף. ואם כדברי הראב"ד הרי איסור גרושה קדם לאיסור אלמנה שהרי משהגדיל היה כהן הדיוט ונאסר רק בגרושה ולא באלמנה, ומדוע מתחייב על איסור אלמנה.

וכתב הברוך טעם (שער הכולל, דין ג ד"ה ודע) ליישב שיטת הראב"ד שבענין אין איסור חל על איסור יש שני דינים, האחד שלא חל על האדם אזהרה במה שכבר מוזהר, והשני שלא חל על החפצא איסור אם היה כבר אסור מקודם. ולגבי האיסור גברא דנים אנו מתי חל על הגברא האיסור ולאו דווקא על חתיכה זו, אולם לגבי איסור חפצא יש לדון איזה איסור קדם לחול על חתיכה זו. ואם נאסרה חתיכה זו באיסור אחד לא יחול עליה איסור נוסף על אף שבעיקר האיסור השני נאסר האדם קודם, ואף שלגבי האדם אין מניעה שהאיסור השני יחול כיון שלגביו הוא קדם, אולם כיון שעל החפצא קדם האיסור הראשון הרי הוא מונע מהאיסור הנוסף לחול עליו. ומעתה מיושבים כל הקושיות שהוקשו על הראב"ד, שהרי חמותו ונעשית אשת איש הרי שניהם הם איסורי חפצא ולכן לא יכול לחול איסור אשת איש על איסור חמותו, ואפילו שלגבי האדם הרי הוא מוזהר באיסור אשת איש קודם, אבל לגבי אשה זו חל עליה איסור חפצא של חמותו קודם שחל עליה איסור אשת איש. וכן לגבי איסור גיד הנשה במוקדשין אף שהאדם נאסר בשניהם יחד, אולם לולא שהעמידה הגמרא ששניהם חלים במעי אימן, לא היה איסור גיד הנשה חל כיון שקדם על החפצא איסור מעילה כבר במעי אימן והיה מונע מאיסור גיד הנשה לחול על החפצא שכבר נאסרה קודם. וכן לגבי זונה שנתגרשה ונחללה אמנם לגבי האדם כל איסורים הללו חלו בבת אחת אמנם לגבי האשה כיון שנאסרה קודם באיסור זונה לא יכול לחול עליה איסורים נוספים. וכן באלמנה שנתגרשה אף שלגבי האדם איסור גרושה קדם, אולם כיון שעל אשה זו חל קודם איסור אלמנה ורק אחר כך חל עליה איסור גרושה הרי שאף איסור גרושה שהוא איסור מוסיף חל עליה. אולם דינו של הראב"ד שייך לגבי איסור אכילת נבילה שהתנבלה ביום הכיפורים, שאיסור יום הכיפורים הוא איסור גברא ואינו יכול למנוע מאיסור חפצא של נבילה לחול, וכל הנידון הוא שהאדם לא יאסר באיסור נבילה כיון שהוא נאסר כבר באיסור יום הכיפורים, בזה יש לדון מתי הוזהר האדם בעיקר האיסור, וכיון שהוזהר באיסור נבילה משהגדיל ונמצא שקדם לאזהרת יום הכיפורים ולכן חל עליו רק איסור נבילה[כב].

ביאור הקושיא 'אם כן מה תלמוד לומר לחם עוני'

רבי עקיבא אומר מצות מצות ריבה אם כן מה תלמוד לומר לחם עוני פרט לעיסה שנילושה ביין ושמן ודבש. לפי פשוטו, שאלת הברייתא 'אם כן מה תלמוד לומר לחם עוני' היא רק על תיבת 'עוני', מכיון שרבי עקיבא לא מיעט מתיבה זו מצה של מעשר שני, אם כן מה באה תיבה זו ללמד. אך

ביבין שמועה (הו"ד בשער המלך חמץ ומצה פ"ו ה"ח) ביאר דברי הברייתא על פי הגמרא להלן (לח.), שלדעת רבי מאיר [האומר מעשר שני ממון גבוה] אין אדם יוצא במצה של מעשר שני, משום שלמדים גזירה שוה 'לחם לחם' מחלה, שצריכה להיות משלכם, הרי ש'לחם' הכתוב במצה הוא 'מופנה' לגזירה שוה זו. ולפי זה מקשה רבי עקיבא כאן בברייתא על דברי עצמו, כיון שלדעתו יוצאים במצה של מעשר שני, אם כן תיבת 'לחם' הכתובה במצה אינה מופנה לגזירה שוה הנ"ל, ומדוע נכתבה. וביאר היבין שמועה תירוץ רבי עקיבא, שאכן תיבת 'לחם' היא 'מופנה' לגזירה שוה 'לחם לחם', אך הלימוד אינו מחלה למצה, אלא להיפך ממצה לחלה, שמתיבת 'עני' נתמעטה מצה שנילושה ביין, שמן ודבש, וממנה למדים בגזירה שוה [תיבת 'לחם' מופנה] שעיסה כזאת פטורה מחיוב חלה[כג].

ביאור שאלת הגמרא מאי טעמא דרבי עקיבא, והתירוץ

מאי טעמא דרבי עקיבא. הקשה **בתוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה שעונין), הלא מבואר בברייתא כיצד דרש רבי עקיבא את דיניו מן הפסוקים, שריבה מצה של מעשר שני מ'מצות מצות', ומיעט מ'לחם עוני' מצה עשירה, ומעתה לכאורה אינה מובנת שאלת הגמרא מה טעמו של רבי עקיבא[כד]. ומצינו בזה שני ביאורים:

א. הפני יהושע (ד"ה ת"ל) ביאר, שהריבוי 'מצות מצות' שדרש רבי עקיבא לא נאמר רק לענין מעשר שני, אלא לרבות דברים נוספים שמקיימים בהם מצות מצה[כה], שהרי רבי יוסי הגלילי שפסל מצה של מעשר שני בהכרח ריבה מ'מצות מצות' דברים אחרים, ולפי זה שאלת הגמרא מובנת מה ראה רבי עקיבא לרבות מ'מצות מצות' גם מעשר שני, שלכאורה מתיבת 'עוני' היה ראוי למעט שני מיעוטים [קרי וכתיב], ממה שקוראים 'עוני' יש לדרוש מלשון אנינות ולמעט מעשר שני שאינו נאכל באנינות, וממה שכתוב 'עני' יש למעט עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש. ותירצה הגמרא, שמן הכתיב אכן נתמעטה מצה עשירה, אך מן הקרי דרש רבי עקיבא [כשמואל] שעונים עליו דברים הרבה.

ב. והצל"ח (ד"ה מפני) ביאר, שכוונת הגמרא לשאול מדוע דרש רבי עקיבא כך ולא להיפך, שמ'מצות מצות' ירבה מצה עשירה, ומ'עוני' ימעט מצה של מעשר שני. ותירצה הגמרא 'עני כתיב', כלומר, שאם נרבה מ'מצות מצות' מצה עשירה, אין מה לדרוש מהכתיב 'עני' [במשמעות עניות] שום דבר, מה שאין כן כשמרבים מצה של מעשר שני, הרי מהכתיב 'עני' ממעטים מצה עשירה, ומן הקרי 'עוני' שעונים עליו דברים הרבה, כשמואל.

כיצד מתיישבים דברי רבי עקיבא לשיטתו שיש אם למקרא

מי כתיב לחם עוני עני כתיב. מפשטות הגמרא בתירוץ נראה שרבי עקיבא אינו דורש את התיבה כקריאתה [קרי] 'עוני', שאילו היה דורש כן, היה מודה לרבי יוסי הגלילי שדרש 'עוני' כאילו נאמר 'אוני', ומיעט מצה של מעשר שני שאינו נאכל באנינות, אלא רבי עקיבא דורש את התיבה ככתיבתה [כתיב] 'עני' בלא וא"ו, ולכן מיעט מצה עשירה.

והקשה המהר"ם חלאווה (ד"ה ור' עקיבא), שמבואר בסנהדרין (ד.) שרבי עקיבא סובר יש אם למקרא[כו]. ותירץ, שכאשר המקרא והמסורת סותרים זה את זו, סובר רבי עקיבא שאין לדרוש אלא את המקרא, כמבואר בסנהדרין, אבל כשאינם סותרים, סובר רבי עקיבא שדורשים את שניהם. ואכן במסקנת הגמרא כאן מבואר שרבי עקיבא דורש גם את הקרי, כשמואל, לחם שעונים עליו דברים הרבה, וגם את הכתיב, פרט למצה שנילושה ביין ושמן ודבש.

בקידושין (יח:) נחלקו שלשה תנאים בדין זכות האב בבתו, וביארה הגמרא שורש מחלוקתם, רבי אליעזר סבר יש אם למסורת, כלומר שדורשים את התיבה ככתיבתה, ורבי עקיבא סבר יש אם למקרא, כלומר שדורשים כקריאתה, ורבי שמעון סבר יש אם למקרא ולמסורת. הרי שרבי עקיבא אינו דורש את המסורת [הכתיב].

והקשו הריטב"א (סס ד"ה ורבי שמעון) **ותוספות הרא"ש** (סס ד"ה ורבי שמעון), שממה שמבארת הגמרא שם שרבי שמעון דרש מקרא ומסורת, משמע שרבי עקיבא דורש רק מקרא ולא מסורת[כז], ולכאורה זה סותר לדברי הגמרא כאן שרבי עקיבא דרש את שניהם[כח]. על קושיא זו מצינו שני תירוצים: א. הריטב"א (סס) תירץ, שרבי עקיבא אכן דורש רק את המקרא[כט], כדברי הגמרא בקידושין, ומה שדרש כאן 'לחם עני', פרט למצה שנילושה ביין ושמן ודבש, אין זה משום שדורש את המסורת, אלא שפירש את משמעות המקרא כפשוטו, שתהיה המצה לחם של עניות, פרט למצה שנילושה ביין ושמן ודבש שהיא לחם עשירות[ל]. ב. והתוספות הרא"ש (סס) תירץ, שאף שרבי עקיבא סובר שהמקרא עיקר, מכל מקום דורש קצת גם את המסורת.

מאחר שרבי עקיבא דרש גם את המקרא מדוע לא מיעט מעשר שני

ורבי עקיבא האי דקרינן ביה עוני כדשמואל. הקשו **בתוספות הרשב"א משאנץ ובתוספות הרא"ש** (ד"ה שעונין), לפי המסקנא שרבי עקיבא דורש גם את המסורת וגם את המקרא, אם כן לכאורה חוזרת הקושיא הראשונה, מדוע לא דרש למעט מצה של מעשר שני. ובשלמא אם היה דורש רק את המסורת היה מיושב, שכתוב 'עני' בלא וא"ו, ואין לדרוש מלשון אנינות, אבל עכשיו שדורש גם את המקרא 'עוני', לכאורה חוזרת הקושיא, מדוע העדיף את דרשת שמואל על דרשת רבי יוסי הגלילי. ותירצו, שלא מסתבר לרבי עקיבא לדרוש 'עני' מלשון אנינות, מפני שהוא כתוב בעי"ן ולא באל"ף. ובתוספות הרשב"א משאנץ הוסיף, מפני שכתוב 'עני' בלא וא"ו, ולכן לא נראה לו כלל לדרוש כן[לא].

איזה דין נלמד מדרשת שמואל

לחם עוני לחם שעונין עליו דברים הרבה. פסקו **הטור והשולחן ערוך** (או"ח סי' תעג ס"ז), שאחר שאלת 'מה נשתנה', כשבא להתחיל 'עבדים היינו', מחזיר הקערה שבה המצות כדי שתהא לפניו כשאומר ההגדה. וכתב הטור (סס), שטעם הנהגה זו משום שנאמר 'לחם עוני', וכפי שדרשה הגמרא כאן שעונים עליו דברים. ונחלקו **הראשונים** מה הם ה'דברים הרבה' שלמדנו מדרשה זו לאומרם על המצה.

רש"י (ד"ה שעונין) **ושבלי הלקט** (סי' ריח ד"ה הא למה) פירשו, שגומרים עליו את ההלל ואומרים עליו ההגדה[לב]. וכן פירשו **הרשב"ץ** (מאמר חמץ ומצה קכג ד"ה ונהגו) **והמהרי"ל** (סדר ההגדה ד"ה הא)[לג], שקורין עליו את ההגדה.

אבל רבינו חננאל (ד"ה ושניהן)[לד] **והעיטור** (מ"ב דף קלד.) פירשו, שאומר 'מצה זו שאנו אוכלים על שום מה' וכו'.

דעת הרמב"ם

בהעמק דבר (דגריס טז ג) הוכיח מדברי **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ח ה"ג-ד), שפסק שמחזיר השולחן [שעליו המצות] לפניו לאחר אמירת 'ארמי אובד אבי', לפני אמירת 'פסח זה' וכו', ומגביה המצה בידו ואומר 'מצה זו שאנו אוכלין'

כג. בשער המלך (סס ד"ה ומפמהה) תמה כמה תמיהות על פירושו של היבין שמועה: א. הרי בפירוש שנינו (חלה פ"ג מ"ג), שעיסה שנילושה במי פירות חייבת בחלה. ובירושלמי (חלה פ"ג ה"ג) נחלקו אמוראים, אם משנה זו היא כדעת רבי עקיבא, אך מבואר שם שאף האומר שאינה כדעת רבי עקיבא, אין זה מטעם שלמד 'לחם לחם' ממצה. ב. עוד מבואר בירושלמי (סס) שכל המחלוקת היא במי פירות שאינם משבעה משקים, אבל בשבעה משקים, כגון יין ושמן ודבש, לכל הדעות חייבת בחלה, ושלא כדברי היבין שמועה. ג. במנחות (ע:) מבואר, שמגזירה שוה זו 'לחם לחם' למדו ממצה לחלה שאינה אלא בחמשת מיני דגן, וכיון שתיבת 'לחם' מופנה לגזירה שוה זו, אם כן אין לפרש [כדברי היבין שמועה] שהוקשה לרבי עקיבא שהיא מיותרת. **כד. כן** היא קושיית התוספות הרשב"א משאנץ לפי גירסת הזהב שבא (סס ומוס ג). **כה. החתם סופר** (ד"ה מ"ט) תירץ כעין דברי הפני יהושע, והביא דברי הגמרא לעיל (לה:), שהדברים שנתרבו מ'מצות מצות' הם חלה ותרומה, שהכהנים יוצאים בהן ידי חובת מצה. והוסיף, שאין לתרץ שטעמו של רבי עקיבא שלא מיעט מ'עוני' מצה של מעשר שני, מפני שתיבה זו נצרכת ללמד שעונים עליו דברים הרבה, כי אין לומר שהתורה כתבה תיבה מיותרת לצורך דרשה זו, שכבר נאמר בפירוש (שמות יג ח) 'והגדת לבנך', וכן למדו כן בפירוש בגמרא להלן (קטז:) מהפסוק (שמות יג כז) 'ואמרתם זבח פסח', ושמואל שדרש כן לא בא ללמד שום דין חדש, רק לפרש מדוע קראה התורה למצה בשם זה. אבל אם יש חידוש דין שניתן לדרשו מתיבה זו, בודאי עדיף לדרוש. ותירצה הגמרא, שרבי עקיבא סובר יש אם למסורת, וכתוב 'עני', ואין לדרשו מלשון אנינות. ואף שכשאין סתירה בין הקרי לכתיב יש לדרוש את שניהם, מכל מקום כאן הם כסותרים זה את זה, שהרי לפי המסורת נדרש בעי"ן, ואם נדרוש המקרא מלשון אנינות הוא באל"ף. אך ראה להלן בענין 'כיצד מתיישבים דברי רבי עקיבא לשיטתו שיש אם למקרא'. **כו. רבי** עקיבא אומר (סס), 'מניין לרביעית דם שיצאה משני מתים שמטמא באהל, שנאמר (ויקרא כב יח) 'ועל כל נפשת מת לא יבא', שתי נפשות ושיעור אחד'. הרי שאף שכתוב 'נפשת' בלא וא"ו, מכל מקום דרש רבי עקיבא את המקרא 'נפשות'. **כז. הריטב"א** (סס) הקשה על דברי הגמרא בקידושין (סס), שרבי שמעון דורש גם מקרא וגם מסורת, שבסוכה (ו:) מבואר שרבי שמעון דרש רק את המקרא. ותירץ, שבסוכה אי אפשר לדרוש מקרא ומסורת, מכיון שהם סותרים זה את זה, אבל בקידושין אפשר לדרוש את שניהם, וכאשר אפשר לדרוש מקרא ומסורת דורש רבי שמעון את שניהם. ומכאן למד הריטב"א, שרבי עקיבא שלא דרש בקידושין אלא את המקרא, בהכרח סובר שאף כשאינם סותרים אינו דורש את המסורת כלל. **כח. יש** להעיר שהריטב"א (סס) הביא המיעוט לחם הנאכל באנינות יצא לחם מעשר, בשם רבי עקיבא [ובהערות לריטב"א (מוה"ק, הערה 739) תירצו, שהריטב"א סובר שטעמו של רבי עקיבא שנחלק כאן עם רבי יוסי הגלילי, הוא משום שמרבה מ'מצות מצות', ולולי הריבוי היה רבי עקיבא דורש גם מקרא וגם מסורת]. **כט. והעיר** הריטב"א (סס), שלא מצינו שרבי עקיבא חולק על דרשת התנאים להלן (קטו:) מ'לחם עני', מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה, והרי זו דרשת המסורת ואין מודה בה רבי עקיבא. ותירץ, שאין זו דרשה גמורה אלא אסמכתא מדרבנן, ואינה חובה, שאם רוצה אינו פורס ומברך על השלימה. **ל. יש** להעיר, שלפי הריטב"א, לכאורה תירוץ הגמרא כאן 'מי כתיב עוני עני כתיב' לא מובן, שהרי לפי הבנת הריטב"א בדעת רבי עקיבא שדורש רק את המקרא, אם כן הכתיב אינו מעלה ואינו מוריד. וצריך עיון. **לא. לפי** החתם סופר [המובא לעיל בהערה בענין 'ביאור שאלת הגמרא מאי טעמא' וכו'] מובן היטב, שאי אפשר לדרוש את עוני באל"ף, מכיון שהמקרא והמסורת סותרים זה את זו. **לב. אף** שאמירת ההלל בליל פסח היא לאחר אכילת המצות, צריך לומר שאף זה נקרא 'עליו' כלומר אחר אכילתו. כן משמע מלשון שבלי הלקט (סס), 'שעונין עליו דברים פירוש קריאת ההגדה והלל על אכילתו'. 'על אכילתו' משמע אחר אכילתו, זכר לדבר, קרבן פסח הנאכל 'על השובע', פירוש, אחר ששבע. ובאופן אחר יתכן לומר, שכוונת רש"י על החצי הראשון של ההלל. **לג. ובן** משמע מדברי הטור שהובא כאן, ומה שהוסיף הטור (סס) 'וגם שתהא לפניו כשיאמר מצה זו', נראה שבא לתת טעם נוסף להחזרת המצות, אבל מדרשת לחם עוני למדו לאמירת כל ההגדה על המצה. **לד. כך** משמע מפירוש רבינו חננאל, שכתב, 'שעונין אחריו דברים והן ההגדה שאמר מצה זו שאנו אוכלין על שום מה' וכו'. וכן להלן (קטו: ד"ה תניא למסס) פירש, 'אומר עליו הגדה מצה זו שאנו אוכלין' וכו'.

וכו'. שמשמע שאינו מפרש כרש"י, שלדבריו צריך שיהיו המצות מונחות לפניו בשעת אמירת כל ההגדה [ולכאורה משמע שפירש כרבינו חננאל].

אבל באור שמח (שם פ"ז ה"ד) הוכיח מדברי הרמב"ם (שם) שכתב, 'וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח', שמשמע, שלפי הרמב"ם דרשת שמואל 'שעונין עליו דברים הרבה', באה ללמד את דברי המשנה (להלן קטו.), שצריך בליל פסח לדרוש את הפסוקים מארמי אובד אבי וכו'. ולכך כתב הרמב"ם כן, שכיון שסובר ששמואל למד כן מ'לחם עוני', ונקט הלשון 'שעונין עליו דברים הרבה', משמע שירבה בדרש פרשה זו.

וביאר כיצד דין זה נדרש מכאן, שהרי חיוב אמירת ההלל הוא רק מדברי סופרים, וחיוב סיפור יציאת מצרים כבר כתוב בכמה פסוקים, 'והגדת לבנך' (שמות יג ח), 'ואמרתם זבח פסח' (שם יב מ), 'ואמרת אליו' (שם יג יד), ומה לימדה אותנו התורה בפסוק זה 'לחם עוני' (דנריס טז ג) הנדרש 'שעונים עליו דברים הרבה', אלא ודאי בא ללמד שצריך לדרוש פרשת ביכורים, שכתוב בה לשון ענייה, 'וענית ואמרת' (שם כו ה)[לה].

ביאור לשון 'דברים הרבה'

שם. בהעמק דבר (דנריס טז ג) העיר, שלכאורה היה שמואל צריך לומר 'שעונים עליו הגדה', ומהו לשון ריבוי שנקט 'דברים הרבה'[לו]. והקדים, שמבואר בגמרא לעיל (כח:), שהפסוק 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים' וגו' (דנריס טז ג), בא ללמד, שמצות אכילת מצה היא חובה גם בזמן הזה שאין קרבן פסח. וביאר, שבזמן שהיה קרבן פסח, עיקר זכרון יציאת מצרים היה על ידי קרבן פסח, שמזכיר הנס שפסח ה' על הפתח, ואכילת מצה אז היתה להודיע שה' גאל אותנו, והיא כמו לחמי תודה שמביאים על הנס. אבל בזמן הזה אכילת מצה בלילה הראשון באה ללמדנו ענין החפזון[לז], כמפורש בפסוק זה 'כי בחפזון יצאת מארץ מצרים'. והנה במכילתא (נז מס' דפסחא פ"ז) מבואר, שביציאת מצרים היו שלשה מיני חפזון: א. חפזון של מצרים שמיהרו לשלחם בחצות הלילה 'כי אמרו כולנו מתים' (שמות יב לג). ב. חפזון של ישראל בבוקר, כמבואר בברכות (ט.), ש'ולא יכלו להתמהמה' (שם יב לט), מחשש שמא יוודע למצרים שאין דעתם לחזור, ויטלו מה שהשאילום או לא יניחום לצאת. ג. חפזון של שכינה, שהקב"ה מיהר להוציאם. ולפי זה מדוקדק לשון שמואל 'דברים הרבה', כלומר שהמצה באה ללמד ענייני החפזון הרבים, שסיבב הקב"ה שלשה מיני חפזון.

וביאר בהעמק דבר (שם) טעם שינוי הזכרון בין הזמן שהיה קרבן פסח ובין הזמן הזה, כי תכלית מצות סיפור יציאת מצרים לחזק האמונה בהשגחת ה' בכל השנה, כאדם שמספר לבנו פעם בשנה משל ארוך שעולה ממנו מוסר השכל, ובמשך השנה מזכיר לו רק ברמז. והנה צורת החיים שונה בין הזמנים, ולפיה שינתה התורה מצות הזכירה, שבזמן שבית המקדש היה קיים והיו ישראל על אדמתם, היתה תלויה פרנסתם בתבואת הארץ, וכל אחד קיבל לפי שמירתו על מצוות הארץ, ועלינו להאמין ששני בני אדם שהיו שדותיהם סמוכים זה לזה, היתה תבואתם שונה לפי שמירתם את המצוות, ובזמן ההוא היתה המצוה להשריש אמונה זו על ידי קרבן פסח, שעניינו זכירה שפסח הקב"ה על בתי אבותינו במצרים, והבדיל בין מצרים ובין ישראל בהשגחה פרטית. אבל בזמן שאנו בגולה אין הפרנסה תלויה בתבואת הארץ, ולא קשורה בטבע ועונות השנה, אלא כפי שהקב"ה מזמין בהשגחה פרטית לכל אחד, ולכן כעת המצוה לזכור על ידי המצה את ענין החפזון, שמשום שהיו תלויים רק בהשגחת ה' אפילו

אהת19/06/2018

צידה לא הכינו לדרך, וגם פחדו בכל רגע שלא יתגלה למצרים שאין בדעתם לשוב, והיו עיניהם תלויות רק בה' ובהשגחתו.

האם קריאת ההלל היא מצוה דאורייתא

שם. מבואר בגמרא, שרבי עקיבא דורש ממה שקוראים בפסוק (דנריס טז ג) 'לחם עוני' [כפי שדורש שמואל להלן (קטו:)], שעונים עליו דברים הרבה. ופירש רש"י (ד"ה שעונין), שגומרים עליו את ההלל, ואומרים עליו הגדה. מדברי רש"י שגמירת ההלל נדרשת מן הפסוק, משמע שהיא מצוה דאורייתא[לח]. והנה אף אם מצות אמירת ההלל בליל פסח היא מדאורייתא, מסתבר שהיא חלק ממצות סיפור יציאת מצרים, וכמבואר בחינוך (מצוה כח), 'מצות סיפור יציאת מצרים, לספר בענין יציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן כל אחד כפי צחות לשונו, ולהלל ולשבח השם יתברך על כל הנסים שעשה לנו שם, שנאמר (שמות יג ח) 'והגדת לבנך'' וגו'.

ואפשר לומר, שאין כוונת רש"י שקריאת ההלל נדרשת מן הפסוק, אלא רק אמירת ההגדה, אך מכיון שתיקנו חכמים לומר בליל פסח את ההלל כחלק מן ההגדה, לכן הזכיר רש"י עם אמירת ההגדה גם את ההלל[לט].

מאחר שרבי עקיבא דורש כשמואל למה נצרך הריבוי 'מצות מצות'

שם. הקשה **באור חדש** (ד"ה מ"ר יכול), מאחר שרבי עקיבא דורש את הקרי 'עוני' כשמואל, אם כן אין לו תיבה מיותרת[מ] למעט מצה של מעשר שני, ואם כן מדוע הוצרך בברייתא לרבות אותה מ'מצות מצות'. ותירץ, שריבוי זה נצרך, כדי שלא נמעט מ'מושבותיכם' (שמות יב כ) מצה של מעשר שני שאינה נאכלת בכל מושבות אלא בירושלים, כמבואר בגמרא בסמוך (להלן ע"ב).

ארבע דרשות חז"ל מלחם עוני כנגד מה

שם. מצינו בגמרא ארבע דרשות שדרשו חז"ל מהתיבות 'לחם עוני': א. פרט לעיסה שנילושה ביין ושמן ודבש (כמן). ב. לחם שעונים עליו דברים הרבה (כמן ולהלן קטו:)[מא]. ג. פרט לחלוט ולאשישה (להלן ע"ב), שהם לחמים גדולים וחשובים, וכן דרשו (להלן קטו:), מה עני שדרכו בפרוסה אף כאן בפרוסה [לברך על אכילת מצה. רש"י (קטו. ד"ה מף - הרמזון)]. ד. מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה, אף כאן הוא מסיק ואשתו אופה (שם) [כדי שלא תחמיץ. רש"י (שם ד"ה מף - הנעני)].

וביאר הגר"א (מידושי וביאורי רבינו הגר"א להלן קטו: ד"ה לחם), כי בכל דבר יש ארבע בחינות, חומר, צורה, פועל ותכלית, דרך משל, בשולחן שאוכלים עליו, העץ הוא החומר. וכאשר יעשו מן העץ את השולחן אזי יתלבש החומר עם צורה. והפועל הוא הנגר בעל המלאכה. ותכלית השולחן לאכול עליו. וכנגד ארבע בחינות אלו נאמרו ארבע דרשות חז"ל בלחם עוני. כנגד החומר אמרו, שיהיה בלא יין ושמן ודבש. וכנגד הצורה אמרו, פרט לחלוט ואשישה אלא רק בפרוסה. וכנגד הפועל אמרו, הוא מסיק ואשתו אופה. והתכלית, שעונים עליו דברים הרבה[מב].

שיטות הראשונים בלישה ביין ושמן ודבש לבדם ועם מים

אין לשין עיסה בפסח ביין ושמן ודבש וכו'. נחלקו הראשונים בענין לישה ביין ושמן ודבש לבדם ועם מים, לענין חימוץ, ולענין מצה עשירה:

א. שיטת **רש"י** (ד"ה מין - הרמזון), שברייתא זו מדברת בלישה ביין או שמן או דבש בלבד ללא מים כלל[מג], לדעת תנא קמא הם מחמיצים וממהרים

לה. הרי שלפי האור שמח דעת הרמב"ם שלא כדעות הראשונים שהובאו לעיל בסמוך, והוכיח האור שמח כן מדברי שמואל לפי דעת הרמב"ם כנ"ל. **לו. ראה** לעיל [בענין 'דעת הרמב"ם'], מה שביאר האור שמח בדברי הרמב"ם. **לז. ובזה** מבואר מה שאנו אומרים בהגדה, 'מצה זו שאנו אוכלים על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ', ולכאורה תמוה, שבמשנה (להלן קטו:) אמר רבן גמליאל, 'על שום שגאל הקב"ה את אבותינו', ולא הזכיר ענין החפזון. ועתה מבואר, כי רבן גמליאל דיבר בזמן שהיה קרבן פסח, ואנו עתה בגלות. כפי שיתבאר החילוק ביניהם.

לח. ומצינו בזה מחלוקת ראשונים, בהלכות גדולות (הקדמה, מצות קף-קיט) מנה שמונה עשר יום ולילה אחד [ליל פסח] שנצטוינו לגמור בהם את ההלל, למצות עשה דאורייתא. אבל לדעת הרמב"ם (ספר המצות שורש ח), מצוה זו אינה אלא מדברי סופרים. **לט. ויש** להביא ראיה שההלל בליל פסח הוא חלק ממצות ההגדה, שהר"ן להלן (ע"ב הר"ף, קכ: ד"ה גרסינן, ולפיכך) כתב, שיש להחמיר לסיים אכילת המצה קודם חצות כרבי אלעזר בן עזריה, והביא שהתוספות החמירו אפילו בקריאת ההלל לקרותו קודם חצות. וכן פסק הרמ"א (או"ח סי' תעז ס"ג). אמנם בתוספות שלפנינו לא נמצא כן, אלא כתבו (מגילה כא. ד"ה לשמור), שצריך למהר לאכול מצה בלילי פסחים קודם חצות, ואפילו מצה של אפיקומן, שהרי חיוב מצה בזמן הזה דאורייתא, אבל בהלל שלאחר אפיקומן אין להחמיר כל כך שהרי מדרבנן הוא. על כל פנים משמע מדברי התוספות [בין כפי שהביאם הר"ן ובין כפי שהם שלפנינו], שחיוב אמירת ההלל הוא חלק ממצות אמירת ההגדה, ולכן זמן אמירתו צריך להיות בזמן שמצה ומרור מונחים לפניך [אלא שכיון שחיובו מדרבנן יש להקל בו לענין חצות, לסמוך על דעת רבי עקיבא שמצות הפסח עד הבוקר]. ובלבוש (שם סי' תפ ס"ח) כתב טעם חלוקת ההלל בליל פסח, מפני שחצי ההלל שאומרים קודם הסעודה מדבר כולו ביציאת מצרים, ושייך להגדה שקודם הסעודה, המדברת כולה ביציאת מצרים, אבל חצי הלל האחרון וגם רוב סיפורי ההגדה שאחר הסעודה, מדברים בשאר הגאולות ובגאולה העתידה, לכך קבעום יחד אחר הסעודה. הרי מפורש בדבריו שההלל שייך למצות אמירת ההגדה. **מ. החתם** סופר (ד"ה מ"ט) כתב, שאין לומר שהתורה כתבה תיבה מיותרת לצורך דרשה זו, שעונים עליו דברים הרבה, שהרי מצות ההגדה נאמרה בתורה בפירוש (שמות יג ח) 'והגדת לבנך', וכן 'ואמרתם זבח פסח' (שם יב מ), ושמואל שדרש כן לא בא ללמד שום דין חדש, רק לפרש מדוע קראה התורה למצה בשם זה, אבל אם יש חידוש דין שניתן לדרשו מתיבה זו בודאי עדיף לדרוש. ולפי דברי החתם סופר אין להקשות כקושיית האור חדש, שאף שדרש רבי עקיבא כשמואל עדיין תיבה זו מיותרת לדרשה. אמנם עדיין ניתן להקשות באופן אחר, לאחר שתירצה הגמרא, שלדעת רבי עקיבא אין לדרוש מ'עוני' למעט מעשר שני, אם כן למה נצרך הריבוי 'מצות מצות'. ונצטרך לתירוצו, וכמבואר. **מא. במרגליות** הש"ס (שות ר) הביא בשם רבי יוסף חיים זוננפלד, שביאר ענין זה שהצריכה התורה במצה שיהיו עונים עליה דברים הרבה, כי בכל לחם יש כל ארבעת היסודות, התנור אש, הקמח עפר, שהתבואה באה מן העפר, מים הניתנים בעיסה, ורוח הוא מה שתופח הלחם. אבל במצה אין בחינת רוח, שהרי אינה מחמיצה ותופחת, וכדי להשלים במצה בחינת הרוח, הצריכה התורה שיהיו עונים עליו דברים הרבה, שהדיבור הוא בחינת 'רוח ממללא'. **מב. ביאר** הרב שלמה ברעוודא עומק דברי הגר"א, שבכל הדרשות שדרשו חז"ל מ'לחם עוני' הלכו במהלך אחד, ולימדונו כוונת התורה שתהיה המצה לחם של עניות בכל הבחינות, הן מבחינת החומר, שכן העני אין לו אלא קמח ומים ולא משקים יקרים, הן מבחינת הצורה, שהעני פיתו חסרה ואין לו פת שלימה, והן מבחינת הפועל, שאין לו ממון לשלם לנחתום, והוא מסיק ואשתו אופה. אך הדרשה הרביעית 'שעונין עליו דברים הרבה', לכאורה הוציאוה חז"ל לגמרי מענין העניות והפליגו לדרך אחרת, והדבר צריך ביאור. וביאר על דרך משלו של הגר"א, הנה כאשר העשיר עושה לו שולחן, ניכרת מידת עשירותו בכל ארבעת הבחינות, החומר עץ יקר ומשובח, הצורה מעוצבת ומקושטת, הפועל יוצר אמן, והתכלית לאכול עליו מאכלים רבים ומעדנים. ולעומת זאת שולחנו של העני שונה בכל ארבעת הבחינות, החומר עץ גרוע וזול, הצורה פשוטה בתכלית, הפועל הוא עצמו, והתכלית, היות ואין לו לאכול כי אם לחם צר, הוא יושב ליד השולחן ומספר את צרותיו מקדמת דנא. ובזה יובן עומק דברי חז"ל 'שעונין עליו דברים הרבה', שאף ענין זה הוא בבחינת מידת עניות. **מג. כך** מוכח ממה שהוקשה לרש"י (שם) מדברי תנא קמא בברייתא כאן, על ריש לקיש שאמר לעיל (לה.) מי פירות אין מחמיצים, והלא לעיל (שם ד"ה ניין) פירש רש"י,

להחמיץ, ואין אדם יכול לשמור מחימוץ עיסה שנילושה בהם, ולכן אסר ללוש בהם עיסה של מצות. ואפילו בדיעבד רבן גמליאל אומר שתישרף מידמד.

ומה שאמר ריש לקיש לעיל (לה.) שמי פירות אין מחמיצים, הכוונה שאין זה חמץ גמור שחייבים עליו כרת, אבל הוא חמץ נוקשה [כלומר גרוע].

ב. שיטת הרי"ף **והתוספות** (לעיל לה: ד"ה ומי פירות), שברייתא זו מדברת בלישה ביין או שמן או דבש [או חלבמה] עם מיסמו.

סיבת האיסור של הברייתא ללוש במי פירות

אין לשין עיסה בפסח וכו'. מבאר רש"י (ד"ה אין - הרמטון), שאין לשים מפני שהיא קרובה להחמיץ. ומחמת חשש זה רבן גמליאלמז אומר שאם לש תישרף מיד. וכן ביארו רוב **הראשונים**מח בברייתא.

אמנם הר"י מלוניל (ד"ה תניא, ד"ה ומכמיס) ביאר, שבברייתא יש שני מקרים, ועל כל מקרה יש סיבת איסור שונה. והיינו שהברייתא מדברת בעיסה המעורבת ביין, שמן ודבש, בין עם מים ובין בלא מים, בתערובת מים החשש הוא מחימוץ, ובלא מים, אף שמי פירות בלא מים אינם מחמיצים, אסר תנא קמא ללוש בהם משום שהם מצה עשירה, ולא רק ביום טוב ראשון, אלא בכל ימי הפסח אסר תנא קמא מצה עשירה, שנאמר (דברים טז ג) 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני', הרי שהציווי 'לחם עני' האוסר לאכול מצה עשירה נאמר בכל שבעת ימי הפסח, אפילו בשאר אכילות שאינן של מצוהמט. ומחלוקת רבן גמליאל וחכמים היא באופן שלש ביין, שמן ודבש עם מים, שאז החשש הוא שהם ממהרים להחמיץ. ורבי עקיבא שלש ביין שמן ודבש בלא מים [בשאר ימי הפסח מיום שני ואילך], משמע שהוא חולק על כל התנאים האחרים בברייתא שאסרו מצה עשירה כל שבעת ימי הפסח.

ואף שתנא קמא אסר ללוש ביין שמן ודבש כל שבעה, התיר לקטף בהם, מפני שאין בקיטוף אלא משקה מועט ואינה נקראת מצה עשירה. וחכמים שאסרו קיטוף בסוף הברייתא, סוברים כתנא קמא שכל שבעה נאסרה מצה עשירה, אלא שהם מחמירים ואומרים שאפילו קיטוף נקראת מצה עשירה ואסור כל שבעה.

האם תחילת דברי הברייתא שאין לשים במי פירות נאמרה גם לדעת חכמים

וחכמים אומרים יאכל. בדברי חכמים בברייתא ישנם שתי גירסאות. רש"י (ד"ה וחכמים) כתב, שבדברי חכמים אין לגרוס 'תאכל מיד', שהרי הוראתם 'תאכל' מדברת לאחר האפייה, ולאחר האפייה אין חשש חימוץ. אלא גרס וחכמים אומרים תאכל, ובאו להשמיע שהיא מותרת באכילה, מפני שהם סוברים שעיסה זו אפשר לשומרה שלא תחמיץ (גרסת רש"י שם) **והבין הראש יוסף** מדברי רש"י, שחכמים מתירים ללוש לכתחילהנא, משום שלדעתם עיסה שנילושה במי פירות אינה ממהרת להחמיץ, אלא היא כשאר עיסה שנילושה במים. ורבי עקיבא שלש ביין ושמן לכתחילה, סובר כחכמים.

אוצר החכמה

אבל הרי"ף גרס, 'וחכמים אומרים תאפה מיד', ופירש **התוספות רי"ד** (תלמיד ה"ר אליעזר ד"ה וחכמים) לפי גירסת הרי"ף, שלדעת חכמים המי פירות ממהרים להחמיץ, ולכן אין להשהות העיסה אלא לאפותה מיד, ונחלקו על רבן גמליאל שאמר תישרף ואין לה תקנה, וחכמים סוברים שאף שממהרת להחמיץ, מכל מקום יכול לשמור עיסה זו מחימוץנב.

סברת חכמים המתירים לאכול

שם. דן **השפת אמת** (ד"ה אין לשין), לדעת חכמים שאסרו ללוש עיסה בפסח ביין, שמן ודבשנג, ובדיעבד התירו לאוכלה, האם גם קודם פסח אסור לכתחילה ללוש במשקים ולאוכלה בפסח. וביאר צדדי הספק, שכיון שהתירו חכמים לאכול בדיעבד, בהכרח שניתן לבדוק את המצה ולהכיר בה אם נתחמצה אם לא. ולפי זה צריך לומר שהטעם שאסרו ללוש בפסח לכתחילה, הוא מחשש שמא תחמיץ ויעבור עליה בבל יראה, אבל קודם פסח מותר אפילו לכתחילה. או שמא נאמר שגם חכמים חוששים לכתחילה שלא יוכל להכיר אם נתחמצה אם לאו, ורק בדיעבד סמכו על הבדיקה, ולפי זה אף קודם פסח אסור לכתחילה ללוש במשקים ולאוכלה בפסח. ונטה לומר כצד הראשון שניתן לבדוק ולהכיר אם נתחמצה, והסברא נותנת, כי מה נשתנתה עיסה זו מכל עיסה שיכולים להכיר, וכל שאין רואים בה סימני חימוץ בודאי לא החמיצה. ואפשר שאף רבן גמליאל שאמר תישרף מיד מודה שבמציאות ניתן לבודקה אם החמיצהנד, ומה שאסר בדיעבד אין זה אלא מטעם קנס הואיל ועבר ולש, אבל קודם פסח מותר לכתחילה לכל הדעות.

לדעת רבינו תם שאין בל יראה בחמץ נוקשה מדוע תישרף מיד

ואם לש רבן גמליאל אומר תישרף מיד. נחלקו הראשונים האם עוברים על חמץ נוקשה בבל יראה. **רש"י** (להלן מב. ד"ה ומלו) פירש דברי המשנה (שם) 'ואלו עוברין בפסח' [שהובא שם תכשיטי נשים שהם חמץ נוקשה, כמבואר ברש"י (מג. ד"ה מלן), ובתוס' (שם ד"ה רבי)], שעוברים עליהם בבל יראה ובבל ימצא. אבל לדעת **רבינו תם** (תוס' מב. ד"ה ומלו), אין עוברים על חמץ נוקשה בבל יראה [ופירש דברי המשנה, שהם עוברים מעל השולחן].

והקשה בשער המלך (חמץ ומצה פ"ד ה"ח ד"ה ומוהר"י) על רבינו תם, מדוע הורה רבן גמליאל כאן שעיסה שנילושה ביין ושמן תישרף מיד, והרי רבינו תם עצמו ביאר (לעיל לה: תוס' ד"ה ומי), שהוראת רבן גמליאל בעיסה שנילושה ביין ושמן עם מים, שהיא ממהרת להחמיץ אך אינה אלא חמץ נוקשה, ואם כדבריו שאינו עובר בבל יראה מדוע צריך לשרוף. ותירץ (שם ד"ה ולכן) בשני אופנים:

א. שרבן גמליאל סובר כרבי יהודה (כח.), שאיסור הנאה בחמץ גמור שעבר עליו הפסח הוא מן התורה, וכשם שלרבי יהודה אסרו חכמים חמץ נוקשה בפסח אטו חמץ גמור, כך אסרו חמץ נוקשה לאחר הפסח אטו חמץ גמור שאסור מן התורה אף לאחר הפסח, וכיון שכך, אין טעם להשהותה לאחר הפסח, ולכן הורה לשורפהנה.

ב. שרבן גמליאל סובר כרבי חנינא בן גמליאל במנחות (נג: ד.), המתיר להחמיץ בתפוחים שני הלחם ולחמי תודה שהתורה ציותה להחמיצם, הרי שסובר שחימוץ על ידי מי פירות הוא חמץ גמורנו שעוברים עליו בבל יראה, ולכן הורה לשרוף מיד. וריש לקיש שאמר לעיל (לה:) שחימוץ מי פירות אינו אלא נוקשה, סובר כרבנן שאמרו במנחות (שם) שאין מחמיצים בתפוחים.

מדוע לא סמך רבן גמליאל על בדיקה בסימני חימוץ

שם. הקשה **הריטב"א** (ד"ה ומס), מדוע אסר רבן גמליאל אפילו בדיעבד, והורה לשרוף את העיסה, הרי לכאורה ניתן לבודקה בסימני סידוק ושיאור, כמבואר להלן במשנה (מה:). ותירץ, שלא נאמרו סימני סידוק ושיאור אלא כשנעשית בצונן, אבל אם נעשית בפושרים או ששהתה יותר מן השיעור, פעמים מתחלת להחמיץ ואין בה סימני שיאור וסידוקנז.

הוראת רבן גמליאל 'תישרף מיד' לא נאמרה ביום טוב

שם. ביאר **רש"י** (ד"ה אין - הרמטון), שהוראת רבן גמליאל 'תישרף מיד' נאמרה על חול המועדנח ולא על יום טוב, כי הבערה זו אינה לצורך יום טוב ואסורה.

הימים. וראה להלן [בענין 'דין מצה עשירה בשאר ימי הפסח' וכו'] שהובאו דבריהם בהרחבה.

נ. צריך לומר שפירוש זה שפירש ר"י מלוניל, כוונתו שכך מתפרשת הברייתא לפי מסקנת הגמרא, לאחר שתירצה את הסתירה שהקשתה בדברי רבי עקיבא. ולפי ההוה אמינא, רבי עקיבא חולק על התנאים בברייתא, ומתיר ללוש במי פירות גם בלילה הראשון. **נא. אבל** מדברי השפת אמת (ד"ה אין) משמע, שהבין שגם לפי רש"י לא התירו חכמים ללוש לכתחילה. אמנם הראש יוסף (שם) הוכיח כפירושו, הן ממה שלא גרס רש"י 'מיד', הרי שלפי רש"י לא ציוו חכמים לעשות שום זריזות יתירה, ומזה מוכח שלדעתם מצה זו מותרת לכתחילה. והן ממה שבגמרא כתוב 'יאכל' בלשון זכר, שמשמעו ציווי לאדם לאכול מיד, וגרס רש"י 'תאכל' בלשון נקבה, שמשמעה, שמותרת הפת הנעשית מעיסה זו לכתחילה בלא שום זריזות. **נב. באור** הנערב (ד"ה ומכ"ת) העיר, שהרי בודאי אכלו רבי אליעזר ורבי יהושע ממה שלש להם רבי עקיבא [ביחוד לפי הבנת המקשן שהיה זה במצה של חיוב], ולכאורה קשה מדוע אמר רבי עקיבא 'ולא אמרו לי דבר', היה לו לומר שאכלו ממנה, שהוא מעשה רב. וכתב שלגירסת הרי"ף מיושב, שאילו היה אומר שאכלו לא היה מוכיח אלא שאין צריך לשרוף כרבן גמליאל, אבל עדיין אפשר שהלכה כחכמים שצריך לאפות מיד, לכן אמר 'ולא אמרו לי דבר', כלומר, שאפילו לא אמרו לו לאפות מיד, ומזה הוכיח רבי עקיבא שאינה ממהרת להחמיץ, ואינו סובר כדעת חכמים. **נג. ראה** לעיל [בענין 'האם תחילת דברי הברייתא שאין לשים במי פירות נאמרה גם לדעת חכמים'], שהובא מהראש יוסף שכתב בדעת רש"י, שלפי רבנן מותר לכתחילה ללוש בפסח במי פירות. **נד. אך** ראה להלן [בענין 'מדוע לא סמך רבן גמליאל על בדיקה בסימני חימוץ'], את דברי הריטב"א. **נה. אך** עדיין קשה מדוע אמר 'מיד', שמשמע שאסור להשהותה ולשורפה אחר כך. שער המלך שם. **נו. ראה** דברי הרשב"א להלן בסמוך. **נז. אם** כוונת הריטב"א כפשוטו, נצטרך לומר שכאן מדובר בפושרים ולא בחמים, וזה אינו מובן, שהרי לא משמע כן כלל בסוגייתנו. וצריך לפרש כוונתו, שאף הנילושה במי פירות דומה לנילושה בפושרים, שאין מועילה לה בדיקה. אך ראה לעיל [בענין 'סברת חכמים המתירים לאכול'], דברי השפת אמת. **נח. כתב** המראה כהן (גרסת שם), שלפי דברי רש"י שבהכרח ברייתא שריש לקיש דיבר בלא נתן בה מים, וממה שקישר רש"י ביניהם משמע, שאף בברייתא כאן מדובר בלא נתן בה מים. **מד. רש"י** (שם) לא הזכיר 'רבן גמליאל', אלא פירש בדברי תנא קמא שאמר 'אין לשין' וכו', שהוא סובר שעיסה שנילושה ביין, שמן ודבש, ממהרת להחמיץ, ואין אדם יכול לשומרה ולפיכך אם לש תישרף מיד. ונראה מדברי רש"י שדעת תנא קמא היא דעת רבן גמליאל. **מה. כן** מתבאר משיטת הרי"ף שגם חלב בכלל מי פירות, ולהלן בשיטת בעל המאור 'תבאר ענין זה בהרחבה. **מו. הרי"ף** ומהר"ם חלאווה (ד"ה תנו) הביאו ראיה שברייתא זו מדברת במי פירות עם מים, שהרי היא דנה בלישה ובקיטוף, והלא הקיטוף הוא עם מים, כלומר, שהעיסה נילושה במים ואחר כך מקטפים פני הפת בשמן, ובדומה לו הלישה היא עם מים. וביאר הר"ן (על הרי"ף, ד"ה הא) דברי הרי"ף, שכיון שהברייתא שנתה בסתם 'מקטפין', משמע שהלישה היתה כדרכה דהיינו במים. אבל הרא"ש (פי' יג) דחה ראיית הרי"ף, שאפשר שבלישה אסר תנא קמא אפילו אין בו מים, שסובר שמי פירות מחמיצים אף בלא מים, וקיטוף התיר אפילו על ידי מים משום שקיטוף דבר מועט הוא ואינו מחמיץ. ואף רבי עקיבא שהתיר לא התיר אלא מי פירות לבדם בלא מים. המהר"ם חלאווה הוסיף להוכיח מדברי הגמרא, שמה שהתירה הברייתא לקטף, שנתה זאת לשיטת תנא קמא, שהרי רבי עקיבא מתיר אפילו לישה, ואם נפרש שלישה שבברייתא היא בלא מים, אם כן גם לרבי עקיבא יש חידוש בכך שמותר לקטף אפילו עיסה שנילושה במים, אלא ודאי שגם בלישה מדובר עם תערובת מים, ולכן לרבי עקיבא שהתיר אפילו לישה אין חידוש בקיטוף. שרק כשהמי פירות מעורבים עם מים הם ממהרים להחמיץ, ורק באופן זה אסר תנא קמא ללוש. ומכל מקום חימוצם אינו אלא חמץ נוקשה שאין חייבים עליו כרת. אבל מי פירות לבד בלא מים אינם מחמיצים כלל, וזה שאמר ריש לקיש לעיל שמי פירות אינם מחמיצים כלל. **מז. וראה** להלן בסמוך, האם גם חכמים סוברים שאין ללוש לכתחילה. **מח. עיין** בתוספות לעיל (לה: ד"ה ומי), וכן הוא רהיטות הסוגיא להרי"ף, בעל המאור, הרמב"ן והר"ן. **מט. הר"י** מלוניל סובר, שלפי חכמים ורבן גמליאל דין מצה עשירה נוהג בכל ימי הפסח, ורק רבי עקיבא מחלק בין היום הראשון לשאר הימים. אמנם רוב הראשונים נחלקו עליו, וסוברים שלכל הדעות אין כלל איסור במצה עשירה בשאר

וכתב הצל"ח (גרסייי שם), שלכאורה מוכח מכאן שלדעת רש"י אפילו חמץ שלא ביטלו ועובר עליו בבל יראה, אין שריפתו דוחה יום טוב[ניט]. והקשו האחרונים[ס], שלכאורה דברי רש"י כאן סותרים לדבריו לעיל (ו. ד"ה כופה), לגבי המוצא חמץ בביתו ביום טוב כופה עליו את הכלי, וכתב רש"י (שם), שאף שאינו מבערו אינו עובר עליו בבל יראה, שהרי ביטלו בלבו מאתמול, ולכאורה מוכח מדברי רש"י שם, שאם לא ביטל את החמץ היה עליו לבערו ביו"ט כדי שלא יעבור בבל יראה. על קושיא זו מצינו כמה תירוצים:

א. הראש יוסף (גרסייי שם) תירץ, שחמץ נוקשה מותר בהנאה[סא], וכיון שהוא ברשותו [שיכול ליהנות ממנו] יכול לבטלו בפסח, ומאחר שיכול לבטלו אין צורך לשורפו ביום טוב [ואפילו צורך היום קצת אין כאן], ולכן הבערה זו אסורה.

ב. הצל"ח (ד"ה ורמ"ה) תירץ, שפירוש רש"י כאן נאמר בדברי רבן גמליאל, הסובר שמצות השבתת חמץ היא בכל דבר ולא רק על ידי שריפה[סב], ואכן לשיטתו אפילו לא ביטלו אסור לשורפו ביו"ט, שכיון שיכול לבערו בשאר ביעורים הרי זו הבערה שלא לצורך, אלא צריך לבערו באופן שאין בו חילול יום טוב. ומכיון שרבן גמליאל נקט לשון שריפה ואמר 'תשרף מיד', לכן הוכרח רש"י לפרש שמדובר במועד ולא ביום טוב.

ג. עוד תירץ הצל"ח (שם), שלדעת רש"י (לעיל יג: ד"ה שלא), אחר זמן איסורו אפילו לרבי יהודה השבתתו בכל דבר, ואינו ראוי לשורפו ביו"ט, וכנ"ל. אבל בגמרא לעיל (ו.) שאמרה 'כופה עליו כלי', משמע שאפילו לטלטלו ולבערו בשאר ביעורים אינו רשאי ביו"ט, לכן הוצרך רש"י שם לפרש שאינו עובר בבל יראה שכבר נתבטל, אבל אם היה עובר בבל יראה, היה מבערו בשאר ביעורים.

ד. החתם סופר (ד"ה רבן גמליאל) תירץ[סג] על פי דברי **המהרש"א** להלן (מח: ד"ה רציעים), שכהנים זריזים יכולים לשמור מחימוץ אף בלישה בשמן עם מים, נמצא שאין זה חמץ ודאי, אלא שאין אנו סומכים על הזריזות וחוששים אולי לא נזדרז כל צרכו, ולכן הורה רבן גמליאל לשרוף מיד, ומאחר שאין זה אלא ספק חמץ, בהכרח צריך לפרש דבריו בחול המועד, אבל ביום טוב אין להקל לעשות מלאכה מחמת הספק.

ה. עוד תירץ החתם סופר (שם) על פי דברי **התוספות** בעירובין (ק. ד"ה ממון), שמצות עשה שנתחייב בה האדם על ידי פשיעתו אינה דוחה לא תעשה, ואף כאן כיון שנתחייב במצות ביעור מחמת פשיעתו, שלש עיסה שאי אפשר לשומרה מחימוץ, לכן אינה דוחה איסור הבערה ביום טוב, מה שאין כן במוצא חמץ בביתו, שמצות הביעור באה שלא על ידי פשיעה.

ו. האור חדש (ד"ה והמניח) תירץ, שכיון שעיסה שנילושה במי פירות אינה אלא חמץ נוקשה שאיסורו מדרבנן, בודאי אסור לעבור על הבערה ביום טוב שאיסורה מדאורייתא, כדי שלא יעבור על בל יראה דרבנן. ואף שרש"י עצמו פירש במשנה להלן (מג. ד"ה ומלנו), שעל חמץ נוקשה עוברים בבל יראה דאורייתא, יש לומר שפירש את הברייתא כאן לפי ההלכה, שהגמרא להלן (מג.) הביאה ברייתא המסייעת לרב יהודה, הסובר שחמץ נוקשה אין איסורו אלא מדרבנן.

ז. הרש"ש (גרסייי שם) תירץ[סד], שרש"י הבין שאף לדעת רבן גמליאל אין העיסה שנילושה במי פירות מחמיצה קודם האפייה אלא באמצע האפייה. ומה שכתב רש"י שאסור לבער ביום טוב, כוונתו לפני שנתחמצה העיסה, שעדיין יכול לבטלה, וכיון שאפשר לו בביטול, אם יבער, הרי זו הבערה שלא לצורך[סה].

מדוע לא הותר לשרוף ביום טוב מחמת דין 'מתוך'

האור חדש (שם) **והמצפה איתן** (גרסייי שם) הקשו סתירה אחרת בדברי רש"י [המובא בענין הקודם], שהרי רש"י עצמו בביצה (יג: ד"ה הנערה) סובר, שלדעת האומר 'מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה גם שלא לצורך', מותר לעשות הבערה אפילו שלא לצורך כלל, ורבן גמליאל סובר שאומרים 'מתוך', כמבואר בביצה (כג:) [שהתיר להבעיר את המוגמר]. ועוד, שמוכח בגמרא לעיל (ה:), שלדעת האומר 'מתוך' מותר לבער חמץ ביום טוב. ותירץ המצפה איתן (שם) זו מתפרשת בחול המועד ולא ביום טוב ראשון, הרי זה סיוע לתירוץ הגמרא בסמוך, שמה שלש רבי עקיבא מצה ביין ושמן היה זה בשאר ימי הפסח, ולא התיר לצאת במצה עשירה ביום טוב הראשון. אך ראה להלן (בענין 'מי שלש במקשן שכמן ביום טוב ומלן ובשני'), שנתקשו האחרונים לפי זה מה סבר המקשן.

נט. ואף שחימוץ מי פירות אינו אלא חמץ נוקשה, הרי מפירוש רש"י להלן (מג. ד"ה ומלנו) מבואר, שחמץ נוקשה עובר עליו בבל יראה. ואין לומר שביטל את החמץ, שהרי מדובר בלש בפסח שאי אפשר לבטל בו. צל"ח שם. אך ראה תירוץ הראש יוסף להלן בענין זה. **ס. ראש יוסף**, צל"ח (גרסייי שם), **חתם סופר** (ד"ה רבן גמליאל), **אור חדש** (ד"ה והמניח), **משמרות כהונה** והרש"ש (גרסייי שם). **סא. כדעת חזקיה** (לעיל כח:), שרק חמץ גמור אסרה התורה בהנאה ולא נוקשה, וכפי שפסק הרא"ש (פי' ג). **סב. הצל"ח** הוכיח שכן דעת רבן גמליאל, מדברי הגמרא להלן (מג.), שחל ערב פסח בשבת, ובא זונין ממונה של ר"ג ואמר הגיע עת לבער החמץ, וכיון שבשבת אין שורפים, בהכרח תתפרש הוראת ר"ג הגיע עת לבער בשאר ביעורים. **סג. וכן** תירץ בקצרה במשמרות כהונה (גרסייי ד"ה אין). **סד. כן** תירץ ביד יהודה (גרסייי שם), ודייק מלשון רש"י (שם) 'מפני שקרובה וממהרת להחמיץ ואין אדם יכול לשומרה, לפיכך אם לש תשרף מיד', ומשמע מדברי רש"י, שהוראת רבן גמליאל לשרוף מיד היא כשעדיין לא החמיצה, משום שלא יוכל לשומרה ועתידה להחמיץ, ולפי זה מובנים דברי רש"י, שכיון שעדיין לא החמיצה וכעת אינו מוזהר עליה בבל יראה, אם כן עדיין אין הבערה זו צורך יום טוב.

סה. אך העיר הרש"ש (שם), שאם אכן מדובר בעיסה שעדיין לא נתחמצה, מדוע לא יבערה ביום טוב על פי **התוספות** בכתובות (ו. ד"ה ממון), שכל זה מן התורה, אבל מדרבנן אסור לשרוף את החמץ ביום טוב, משום מוקצה, שאסור לטלטלו.

האם דברי חכמים בסיפא מתאימים עם דברי חכמים ברישא

ואף על פי שאין לשין מקטפין בו אתאן לתנא קמא, וחכמים אומרים את שלשין בו מקטפין בו וכו'. מצינו כמה פירושים בביאור דעות חכמים דרישא וחכמים דסיפא:

א. בהלכות גדולות (הלכות פסח פ"ג ד"ה ומסיר - הגמי, הו"ד בגרסייי שם אות יג) פירש, שחכמים דסיפא האוסרים לקטף, סוברים כרבן גמליאל שאם לש אסור בדיעבד, ואילו חכמים דרישא המתירים אם לש בדיעבד הם המתירים לקטף[סו].

ב. הרא"ש (שם יג) פירש, שהמחלוקת בסיפא לענין קיטוף היא אם מותר לקטף לכתחילה, ומחלוקת רבן גמליאל וחכמים ברישא היא לענין אם לש בדיעבד, ואין המחלוקות קשורות זו בזו, וממילא חכמים בסיפא אינם חולקים על חכמים ברישא. ועולה מדבריו שיש שתי מחלוקות תנאים נפרדות, מחלוקת ראשונה לענין לישה, ויש בה שלש דעות: א. חכמים אוסרים לכתחילה ומתירים בדיעבד. ב. רבן גמליאל אוסר אפילו בדיעבד. ג. רבי עקיבא מתיר אפילו לכתחילה. מחלוקת שניה לענין קיטוף, ויש בה שתי דעות: א. כל התנאים חוץ מחכמים דסיפא מתירים לכתחילה [מסתבר שגם רבן גמליאל מתיר קיטוף לכתחילה]. ב. חכמים דסיפא אוסרים קיטוף [ויש להסתפק אם רק לכתחילה או אף בדיעבד].

ג. המהר"ם חלאווה (ד"ה תנו רבנן, בפירושו הראשון) פירש, שמלבד רבי עקיבא שהתיר אפילו לישה לכתחילה וכל שכן קיטוף, יש שלש דעות תנאים בברייתא [שלשתם אוסרים לכתחילה ונחלקו רק לענין דיעבד]: א. חכמים דרישא מתירים בדיעבד בין בלישה בין בקיטוף. ב. רבן גמליאל אוסר בלישה אפילו בדיעבד ומתיר בקיטוף. ג. חכמים דסיפא אוסרים בין בלישה בין בקיטוף אפילו בדיעבד.

ד. בדרך אחרת פירש המהר"ם חלאווה (שם, בפירושו השני), שמלבד רבי עקיבא אין בברייתא כי אם שתי דעות תנאים, כי 'חכמים' המוזכרים בין ברישא ובין בסיפא הם אותם חכמים, אלא שברישא דיברו בדיעבד ובסיפא דיברו לכתחילה, והדעות הן, חכמים אוסרים לכתחילה בין לישה בין קיטוף, ומתירים בדיעבד בין לישה בין קיטוף. רבן גמליאל אוסר לישה אפילו בדיעבד, ומתיר קיטוף אפילו לכתחילה. והכריע המהר"ם חלאווה (שם) שהביאור השני הוא הנכון, שעדיף למעט במחלוקת.

ה. האור שמח (חמץ ומצה פ"ה ה"כ) ביאר[סז], שלאחר שהעמידה הגמרא, שהיתר רבי עקיבא ללוש ביין ושמן נאמר רק ביום טוב שני, יש לפרש שרבי עקיבא הוא התנא שאמר 'ואף על פי שאין לשין מקטפין בו' [שלא כהבנת המקשן שאמר 'אתאן לתנא קמא'], ובפיסקא זו מדבר רבי עקיבא על הלילה הראשון, שאף שבלילה הראשון אין ללוש ביין ושמן משום לחם עוני, מכל מקום מותר לקטף בהם שאין בקיטוף משום עשירות, ועל זה חלקו חכמים דסיפא, ואסרו לקטף בלילה הראשון, כי לדעתם גם בקיטוף ביין ושמן יש משום עשירות ואין זה לחם עוני. ונמצא לפי מסקנת הגמרא, שחכמים דרישא עסקו בחשש חימוץ בשאר ימי הפסח ולא בלילה הראשון, וחכמים דסיפא אסרו מצה המקוטפת ביין ושמן בלילה הראשון בלבד, ולא משום חימוץ, אלא משום מצה עשירה.

ביאור דברי הגמרא 'אתאן לתנא קמא'

שם. כשהביאה הגמרא את דברי הברייתא 'ואף על פי שאין לשין מקטפין בו', ביארה, 'אתאן לתנא קמא', ומצינו **בראשונים** כמה פירושים מי הוא 'תנא קמא':

א. בהלכות גדולות (הלכות פסח פ"ג ד"ה ומסיר - הגמי, הו"ד בגרסייי שם אות יג) **כתב**, ממה שהעמידה הגמרא את הסיפא 'ואף על פי שאין לשין מקטפין בו' כשיטת תנא קמא, מוכח מזה שחכמים החולקים בסיפא ואוסרים לקטף, הולכים בשיטת רבן גמליאל שאמר ברישא תישרף מיד. ובפשטות נראה שפירש דברי הגמרא 'אתאן לתנא קמא', שהכוונה לחכמים דרישא שחלקו על רבן גמליאל והתירו באופן שיהנה ממנה לצורך יום טוב. **סו. ראה** להלן בסמוך דברי הבה"ג בהרחבה, ובהערה שם משא ומתן בדבריו. **סז. הרמב"ם** (שם) פסק, שבלילה הראשון אסור אפילו לקטף ביין, שמן ודבש. ותמה האור שמח (שם), מנין להרמב"ם שבלילה הראשון אסור אפילו לקטף ביין, שמן ודבש, והרי בלשון רבי עקיבא שמיעט מ'לחם עני' לא נזכרה אלא עיסה שנילושה בהם. והביא שהבה"ג (הלכות פסח פ"ג ד"ה ומסיר - הגמי) כתב, שאפילו לקטף אסור במי פירות בלילה הראשון, ואפשר שסמך הרמב"ם על דבריו שהם דברי גאונים קדמונים, אך לא פסק כמותו בכל מי פירות רק ביין, שמן ודבש. ויתכן שלאחר שהעמידה הגמרא, שמה שהתיר רבי עקיבא ללוש ביין ושמן זה רק בשאר ימי הפסח, מפרש הרמב"ם, שדברי הברייתא בסיפא 'ואף על פי שאין לשין מקטפין בו', הם דברי רבי עקיבא ומדובר על הלילה הראשון, שאף שמודה רבי עקיבא בלילה הראשון שאין לשים משום לחם עוני, מכל מקום הוא מתיר לקטף מפני שאין בקיטוף משום עשירות, וממשיכה הברייתא 'וחכמים אומרים את שלשין בו מקטפים בו ואת שאין לשין בו אין מקטפין בו', כי לדעתם גם בקיטוף ביין ושמן יש משום עשירות ואין זה לחם עוני. ופסק הרמב"ם לענין קיטוף שנחשבת מצה עשירה כדברי חכמים [ומה שאמרה הגמרא 'אתאן לתנא קמא', זה רק לפי הבנת המקשן שלא חילק בין לילה הראשון לשאר ימים, ולפי זה נדחק המקשן לפרש שנחלקו התנאים בארבע דעות, לת"ק אין לשים אבל מקטפים, לרבי עקיבא אף לשים, לחכמים דסיפא אף לא מקטפים ולרבן גמליאל ישרף. אבל לפי התירוץ, סיפא זו מדברת בלילה הראשון, וכך עדיף כדי למעט במחלוקת].

אם לש בדיעבד, שרק לפי דעתם המקילה מותר לקטף, ומזה יצא לבה"ג שחכמים דסיפא האוסרים לקטף הם שלא כדעת חכמים דרישא, אלא כרבן גמליאל האוסר אם לש בדיעבד[סח].

ב. תלמיד הרשב"א (ד"ה ממתן) **והמאירי** (ד"ה ליתנם) פירשו, שכוונת הגמרא להוציא משיטת רבי עקיבא, שהרי הוא מתיר אפילו לישה[סט].

ג. הר"ן (על הרי"ף, ד"ה ממתן) פירש, אתאן לתנא קמא, שאין הכל מודים שמקטפים בו, שהרי רבנן בתראי חולקים ואוסרים.

ד. רש"י (ד"ה וחכמים) פירש, שחכמים דרישא סוברים שעיסה שנילושה ביין, שמן ודבש, אפשר לשומרה שלא תחמיץ. והבין **הראש יוסף** (נרמ"י שם) מדברי רש"י, שחכמים דרישא מתירים ללוש לכתחילה, משום שלדעתם עיסה שנילושה במי פירות אינה ממהרת להחמיץ, אלא היא כשאר עיסה שנילושה במים [ורבי עקיבא שלש לכתחילה סובר כחכמים דרישא]. ולפי זה פירש הראש יוסף (ד"ה ממתן) דברי הגמרא 'אתאן לתנא קמא', שהגמרא באה להוציא מדעת חכמים דרישא, שהרי הם מתירים ללוש לכתחילה, ולא יתכן שאמרו 'אף על פי שאין לשין'.

האם יש איסור במצה עשירה בלילה הראשון או שרק אין יוצאים בה

לא קשיא הא ביום טוב ראשון הא ביום טוב שני. הגמרא תירצה, שמה שמיעט רבי עקיבא מ'לחם עוני' מצה שנילושה ביין, שמן ודבש, אין זה אלא ביום טוב ראשון, ומה שלש ביין שמן ודבש היה זה ביום טוב שני. ופירש **רש"י** (ד"ה יום), שיום טוב ראשון הכוונה לילה הראשון, שבו אכילת המצה חובה וצריך לחם עוני. **והמאירי** (ד"ה וכמאן דאמר) **והרא"ש** (כמובא פ"פ סי' יג, מועד קטן פ"ג סי' פט) ביארו יותר, שיום טוב הראשון הכוונה סעודה הראשונה של לילי פסחים[ע]. **והוסיפו הריטב"א** (ד"ה הא) בשם **הרא"ה** ורבותיו, **והמאירי** (שם), שאפילו בסעודת לילה הראשון לא נתמעטה מצה עשירה אלא שלא לצאת בה ידי חובה[עא], והיא אותה מצה שאוכלים על סדר ההגדה שצריכה להיות 'לחם עוני'[עב], אבל שלא בתורת מצה של מצוה, אפילו בסעודת לילה הראשון מותר לאכול מצה עשירה.

וכן כתב הבית יוסף (סוסי' תסכ ס"ק ד"ה ומה)[עג].

כתב הכל בו (סי' מח), שנהגו שלא לעשות מצה עשירה כלל בשני ימים ראשונים, כדי שלא יבואו לטעות ולאכול ממנה מצת חובה. אך **הבית יוסף** (שם) כתב, שאין טעם במנהג זה לאסור ולגזור גזירה בדבר שלא חששו לו חכמי התלמוד, ולא החכמים האחרונים[עד].

אבל רבינו מנוח (ממן ומנה פ"ו ה"ב) כתב, שכל יום ראשון של פסח אסור לאכול מצה עשירה עד שיעבור ליל שני, שיש בו גם כן חיוב מצה בחוץ לארץ.

וכי לא ידע המקשן שכאן ביום טוב ראשון וכאן בשני

שם. הקשו הפני יהושע (ד"ה וסנכר) **והמשמרות כהונה** (ד"ה הא), וכי לא ידע המקשן שהברייתא הראשונה שמיעט רבי עקיבא מצה שנילושה ביין, שמן ודבש, מדברת בליל יום טוב ראשון, והרי המיעוט הוא ממה שנאמר (דברים טז ג) 'לחם עוני', ושם מדובר על חיוב אכילת מצה שהוא רק בלילה הראשון, ואילו מהברייתא שהביא להקשות ממנה, מכולה מוכח שאינה מדברת לענין לצאת ידי חובה אלא לענין חשש חימוץ[עה]. ואם כן מה סבר המקשן[עו]. על קושיא זו מצינו כמה תירוצים:

א. רבינו דוד (ד"ה ופיפסר) פירש [לשיטת בעל המאור המובא בענין הבא], שהמקשן הבין שרבי עקיבא שמיעט מ'לחם עוני' עיסה שנילושה ביין, שמן ודבש, סובר שאסור לאכול מצה עשירה כל שבעת ימי הפסח, שבכל הפסח צריך לחם עוני זכר למה שאכלו אבותינו את לחמם בעניות, כשם שבכל הפסח צריך שלא יהיה חמץ זכר למה שאכלו אותו אבותינו שלא בחימוץ. ולכן הקשה, שלכאורה רבי עקיבא סותר דברי עצמו, שהוא עצמו לש בפסח ביין, שמן ודבש. ותירצה הגמרא, שלא היתה כוונת רבי עקיבא לאסור מצה עשירה כמו חמץ, אלא רק לומר שאין יוצאים בה בלילה הראשון, אבל בשאר ימי הפסח התיר. ולפירושו אכן המקשן הבין שרבי עקיבא אסר מצה עשירה כל שבעת ימי הפסח, ואין להקשות כקושיית הפני יהושע והמשמרות כהונה.

ב. הפני יהושע (שם) תירץ על פי גירסת רבי יוחנן במנחות (מ:), שלרבנן מי פירות עם מים אינם מחמיצים כלל, ולרבי עקיבא הרי זה חמץ נוקשה, ונמצא שלענין מנחות רבי עקיבא מחמיר במי פירות עם מים יותר מרבנן, ולכן לא היה נוח למקשן לומר שרבי עקיבא מיקל לענין חמץ בפסח שהוא חמור יותר ממנחות, ומפני זה היה סבור שרבי עקיבא בברייתא אינו עוסק בחשש חימוץ, שדיבר במי פירות בלא מים ובאופן ששימר כראוי, אלא שבא להשמיענו שיוצא במצה עשירה ידי חובתו בלילה הראשון. ולפי הבנה זו הקשה שדברי רבי עקיבא סותרים.

ג. עוד תירץ הפני יהושע (שם), שהיה משמע למקשן שרבי עקיבא בברייתא דיבר במצות חובה בלילה הראשון, ממה שהעיד רבי עקיבא שלש המצות בעצמו, שמצוה בו יותר מבשלוחו, כמו שהיה עושה **הרא"ש** במצות מצוה, כמבואר **בטור** (או"ח סי' תם). והתרצן העמיד את הברייתא בשאר ימי הפסח, ובמי פירות המעורבים במים שהם ממהרים להחמיץ, וצריך זריזות בלישתם, ולכן לש בעצמו.

ד. המשמרות כהונה (שם) תירץ, שהמקשן היה סבור שכיון שבלילה הראשון אין יוצאים ידי חובה במצה שנילושה ביין, שמן ודבש, ראוי לגזור ולאוסרה אף בשאר הימים, שמא יבוא לאוכלה ולצאת בה בלילה הראשון. ותירצה הגמרא, שלא חששו לכך ולא גזרו.

ה. ביד יהודה (לוין, ד"ה ומנכר) תירץ, שהמקשן דייק מלשון הברייתא 'אין לשין עיסה בפסח ביין ושמן ודבש', והוקשה לו, מפני מה הזכיר התנא יין ושמן ודבש, ולא אמר 'אין לשין במי פירות', ומזה הבין שמדובר בלילה הראשון, ונקטה הברייתא משקים אלו, כיון שסברה שרק הם פוסלים את המצה משום מצה עשירה, וכשיטת **הרמב"ם** (ממן ומנה פ"ו ה"ה) [המובאת להלן בענין 'פסק הרמב"ם בדין מצה עשירה'], שמצה שנילושה בשאר מי פירות יוצאים בה ואינה נחשבת למצה עשירה, ובאה הברייתא להשמיענו חידוש, שלפי רבנן בדיעבד תאכל ואף יוצאים בה ידי חובת מצה, שלדעתם לא נתמעטה מצה עשירה כלל, וכיון שהברייתא מדברת בלילה הראשון, אף רבי עקיבא שלש ביין ושמן היה זה בלילה הראשון ויצאו בזה ידי חובתם, ואם כן יפה הקשה שלכאורה דברי רבי עקיבא סותרים. והתרצן העמיד הברייתא ביום טוב שני, ולפי התירוץ צריך לומר, שמה שנקטה הברייתא משקים הללו, הוא משום שרגילות ללוש בהם, ואין דרך בני אדם ללוש בשאר משקים[עז].

ביאור הראיה מרבי יהושע בן לוי

כדאמר להו ר' יהושע לבניה יומא קמא לא תלושו לי בחלבא, מכאן ואילך לושו לי בחלבא. בביאור דברי הגמרא במה שהביאה ראיה מרבי יהושע בן לוי[עח], ישנם שני פירושים **בראשונים**. הרי"ף מבאר, שהגמרא

סח. הרא"ש (סי' יג) כתב שדברי הבה"ג נעלמים, שהרי המחלוקת בסיפא לענין קיטוף היא אם מותר לקטף לכתחילה, ומחלוקת רבן גמליאל וחכמים ברישא היא לענין אם לש בדיעבד, ואין המחלוקות קשורות זו בזו. אבל בראש **יוסף** (ד"ה יומא קמא) ביאר, שהבה"ג פירש הברייתא [כרש"י (ד"ה אין - הרפסנון)], שתנא קמא שאסר ללוש אוסר אפילו בדיעבד, כמו שאמר רבן גמליאל, כי לדעתו עיסה זו ממהרת להחמיץ ואי אפשר לשומרה, וחכמים דרישא שחלקו על רבן גמליאל מתירים ללוש אפילו לכתחילה, כמו שאמר רבי עקיבא, מפני שלדעתם אין עיסה זו ממהרת להחמיץ. ולפי זה מובנים דברי הבה"ג, שמסתבר שחכמים דסיפא שאסרו אפילו לקטף, הם סוברים שממהרת להחמיץ כרבן גמליאל. אך דברי הראש יוסף צריכים עיון, שהרי פירש בשיטת רש"י והבה"ג, שתנא קמא אוסר אפילו בדיעבד וסובר לגמרי כרבן גמליאל, והבה"ג כתב שלפי רבן גמליאל אסור אפילו לקטף, אם כן הוראת הברייתא 'אף על פי שאין לשין מקטפין', אינה מתאימה עם דעת תנא קמא, וגם אין לפרש שכשאמרה הגמרא על הוראה זו 'אתאן לתנא קמא', כוונתה על חכמים דרישא, שהרי לפי הראש יוסף חכמים דרישא מתירים ללוש לכתחילה, ואיך יאמרו עכשיו 'אף על פי שאין לשין' וכו'. **סט. וכן** משמע, שהרי פיסקא זו 'ואף על פי שאין לשין מקטפין בו', שנויה בברייתא מיד אחר דברי רבי עקיבא, וכדי שלא נטעה לחשוב שהיא מדברי רבי עקיבא, ביארה הגמרא שאינו כן, אלא כדברי תנא קמא שאסר ללוש. **ע. וכתבו** הטור (או"ח סי' תסג) ורבינו ירוחם (מדס ומוה נתיב ה מ"ג), שבחוץ לארץ אין יוצאים ידי חובת מצה במצה עשירה בשני הלילות הראשונים של פסח. וביאר הבית יוסף (שם ס"ק ד"ה ואף), שאף שמבואר בגמרא שנתמעטה מצה עשירה רק ביום הראשון, אין הכוונה למעט יום טוב שני של גלויות, כי כשם שאין יוצאים ידי חובה במצה עשירה בלילה הראשון, כך אין יוצאים בה בלילה השני, שכל המצוות הנוהגות בלילה הראשון נוהגות בלילה השני. אלא שהגמרא דיברה בארץ ישראל שאין עושים אלא יום טוב אחד. או כיון שעיקר המצוה אינה אלא בלילה הראשון, ומה שצריך לאכול מצה בשני הלילות אינו אלא מפני הספק איזה הוא לילה הראשון, נמצא שכשאמרה הגמרא 'יום טוב ראשון', שני הלילות בכלל. והרי"ף והרא"ש נמשכו אחר לשון הגמרא. **עא. ובהוראת** רבי יהושע בן לוי פירש המאירי (שם), שמה שאמר לבניו שלא ילושו בחלב או דבש ביום טוב ראשון, הכוונה רק בסעודה ראשונה, אך כתב בזה שני פירושים: א. אף באותה סעודה לא אסר לאוכלה אלא רק שלא לצאת בה. ב. שמא נוהג היה להיות כל סעודתו ממצה שלא נילושה בחלב או בדבש. **עב. וכתב** הריטב"א (שם), שאף (דברים טז ג) 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני', הרי שלכאורה דין 'לחם עוני' נאמר על כל שבעת הימים, אין פירוש הפסוק כך, אלא 'שבעת ימים' עולה על 'לא תאכל עליו חמץ' הכתוב בראש הפסוק. **עג. וכן** דייק הבית יוסף (שם) מלשון רש"י. וכן מלשון הטור (שם) שכתב, 'אבל בליל ראשון ושני אין יוצאין בהם ידי חובת מצה דהוה ליה מצה עשירה'. אמנם יש להעיר שלכאורה מלשון רבינו חננאל (ד"ה ופיקין) משמע שיש איסור בדבר, שכתב 'הא דאסר מצה עשירה ביום טוב ראשון בלבד, בזמן שעונין אחריו דברים והן ההגדה שאמר מצה זו שאנו אוכלין על שום מה וכו', אסור אותו זמן לאכול מצה עשירה דבעינן עוני'. **עד. אך** ראה להלן [בענין 'דין מצה עשירה בשאר ימי הפסח' וכו' ובהערה], דברי האמת ליעקב, שלדעת הרמב"ם אסור לאכול מצה עשירה בכל היום הראשון של פסח, ובזה ביאר טעם המנהג המובא בכל בו. **עה. הפני** יהושע הוכיח כן מלשון תנא קמא 'אין לשין', ולא אמר 'אין יוצאין ידי חובה'. וכן משמע מהוראת רבן גמליאל 'תשרף מיד', ובודאי טעמו משום חימוץ, וממילא אף דברי רבי עקיבא שבברייתא מתפרשים יפה ביום טוב שני ולענין חימוץ בלבד. והמשמרות כהונה הוכיח מכך, שהרי הברייתא השניה ודאי מדברת בחול המועד, שהרי אסור לשרוף חמץ ביום טוב, כמבואר ברש"י (ד"ה אין - הרפסנון). **עו. ראה** להלן בסמוך, שהבעל המאור סובר שהגמרא הביאה את רבי יהושע בן לוי לראיה, שיש חילוק בין היום הראשון לשאר הימים, והקשה עליו הרמב"ן שפשוט שכן הוא, ולהלן יובא תירוץ רבינו דוד על בעל המאור מקושיית הרמב"ן. וראה עוד להלן [בענין 'דין מצה עשירה' וכו'], מה שהובא בזה בהרחבה. **עז. עוד** תירץ ביד יהודה (ד"ה נמוקין מחכר), שאף שידע המקשן שהברייתא מדברת בשאר ימי הפסח, ואינה עוסקת במצה שיוצאים בה ובדין מצה עשירה, אלא רק בחשש חימוץ, מכל מקום הוכיח ממה שהתיר רבי עקיבא ללוש במי פירות לכתחילה, שסובר רבי עקיבא שמי פירות אינם מחמיצים כלל, ואם כן, הוקשה לו, מדוע הוצרך רבי עקיבא למעט מצה עשירה מלחם עני, הלא גם בלי מיעוט זה יש לפוסלה משום שאינה יכולה לבוא לידי חימוץ, וכל שאינה יכולה להחמיץ אין יוצאים בה ידי חובת מצה. והתרצן הבין שרבי עקיבא מודה שמי פירות מחמיצים, אך סובר שאינם ממהרים להחמיץ יותר משאר עיסה. **עח. ע"פ** גירסת הב"ח.

הביאה ממנו ראיה שהלכה כרבי עקיבא, שמותר ללוש בשאר ימות הפסח במי פירות גם כאשר מעורבים במים[עט], ואין בכך חשש חימוץ[פ].

אמנם הבעל המאור (ד"ה ומ"מ) מבאר, שהראיה שהביאה הגמרא מרבי יהושע בן לוי, לא לענין חימוץ נאמרה אלא לענין מצה עשירה. כי חשש חימוץ אינו אלא במי פירות עם מים, ורבי יהושע בן לוי שהורה ללוש לו בחלב או בדבש, לפי הלשון שדיבר בדבש הורה כן רק בדבש לבד בלא מים, ולפי הלשון שדיבר בחלב התיר לעשות כן אפילו בתערובת מים, שאין בחלב חשש חימוץ[פא], ולא הביאה הגמרא ממנו ראיה אלא לענין מצה עשירה, שבין במי פירות לבדם ובין עם מים, אין לצאת בה בלילה הראשון, ומותר לאוכלה בשאר ימי הפסח[פב].

הרמב"ן (מלחמות ס', ד"ה השיב)[פג] הקשה על הבעל המאור, אם אכן רבי יהושע בן לוי דיבר בדבש בלא מים, אין כלל חידוש בהוראתו, ולא מובן מה הראיה שהביאה הגמרא מדבריו, אם להתיר מצה עשירה בשאר ימי הפסח, הרי מקרא מלא דיבר הכתוב שחובת אכילת לחם עוני רק בלילה הראשון. ואם כוונת הגמרא להביא ראיה מרבי יהושע בן לוי, שאין יוצאים בנילושה בדבש לבד בלילה הראשון משום שהיא מצה עשירה, הלא באופן זה אין צריך לטעם מצה עשירה, שהרי היא פסולה משום שאינה יכולה לבוא לידי חימוץ, ומבואר בגמרא לעיל (לה.), שלמדו מהיקש שכל שאינו בא לידי חימוץ אין יוצאים בו ידי חובת מצה[פד]. ועוד, שלמדה הברייתא להלן (לח:) מהפסוק 'ושמרתם את המצות' (שמות יב יז), שאין יוצאים אלא במצה הצריכה שימור, וכשאין בה תערובת מים שאינה יכולה לבוא לידי חימוץ ממילא אינה צריכה שימור[פה], ואין יוצאים בה. אלא ודאי מדובר בחלב או בדבש עם תערובת מים, וכוונת הגמרא להביא ראיה שאין יוצאים בלילה הראשון במצה עשירה, כפי שדרש רבי עקיבא מ'לחם עוני'. על קושיא זו מצינו כמה תירוצים:

א. רבינו דוד (ד"ה ומיפקר) **והר"ן** (חידושים, ד"ה ולענין) תירצו, שהגמרא הביאה סיוע מרבי יהושע בן לוי שאין איסור לאכול מצה עשירה בשאר ימי הפסח, כי היה מקום לטעות ולדמות מצה עשירה לחמץ, ולומר שכשמיעטה התורה מצה עשירה אסרה אותה באכילה, כשם שאסרה לאכול חמץ שבעת ימים[פו]. ולפי זה כתב **הר"ן** (חידושים סס, על הרי"ף ד"ה הא) שאפשר שפירוש הבעל המאור הוא הנכון, שרבי יהושע בן לוי דיבר בדבש בלא תערובת מים. ולכן ראוי לחוש לדבריו ולאסור ללוש בתערובת מים עם מי פירות.

ב. במנחת חינוך (מצוה י אות ח ד"ה והנה נראה) תירץ, שאף מצה שנילושה במי פירות בלבד נתקיימה בה מצות שימור קודם לישה משעת קצירה או משעת טחינה[פז], ולכן הוצרכה הגמרא להביא ראיה מרבי יהושע בן לוי, שאין יוצאים בה משום מצה עשירה.

ג. החתם סופר (ד"ה כלומר) תירץ, שאכן מצה שנילושה במי פירות בלבד היתה נפסלת משום שאינה צריכה שימור, אף בלא המיעוט מ'לחם עוני', אבל אם היינו דורשים כן מ'ושמרתם את המצות', לא היה פסוק זה פנוי לדרוש ממנו שצריך שמירה לשמה. ולכן הוצרכה הגמרא למעט מצה שנילושה במי פירות בלבד מ'לחם עוני'.

דין מצה עשירה בשאר ימי הפסח בהוה אמינא ובמסקנא

הא ביום טוב ראשון הא ביום טוב שני כדאמר להו ר' יהושע לבניה וכו'. בענין הקודם הובא, **שהבעל המאור** (ד"ה ומ"מ) מבאר שהגמרא בהוה אמינא סברה שדין מצה עשירה קיים גם בשאר ימות הפסח. **והרמב"ן** (ד"ה השיב) נחלק עליו מטעם שמקרא מלא דיבר הכתוב שחובת אכילת לחם עוני רק בלילה הראשון. **ורבינו דוד** (ד"ה ומיפקר) **והר"ן** (חידושים, ד"ה ולענין) תירצו, שהגמרא הביאה סיוע מרבי יהושע בן לוי שאין איסור לאכול מצה עשירה בשאר ימי הפסח, כי היה מקום לטעות ולדמות מצה עשירה לחמץ, ולומר שכשמיעטה התורה מצה עשירה אסרה אותה באכילה, כשם שאסרה לאכול חמץ שבעת ימים[פח]. **אמנם הר"י מלוניל** (ד"ה תניא, ד"ה ומכמיס) [שהובא לעיל בענין 'סיבת האיסור של הברייתא ללוש במי פירות'] מבאר, שחכמים ורבן גמליאל [החולקים על רבי עקיבא בברייתא] סוברים שדין מצה עשירה קיים בכל ימות הפסח, ולא רק ביום טוב ראשון, שנאמר (דברים טז ג) 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני', הרי שהציווי 'לחם עני' האוסר לאכול מצה עשירה נאמר בכל שבעת ימי הפסח, אפילו בשאר אכילות שאינן של מצוה. ורק רבי עקיבא סובר שהדין של מצה עשירה אינו נוהג כי אם ביום הראשון[פט].

דין החלב לענין חשש חימוץ

לעולם בחלבא. לעיל [בענין 'ביאור הראיה מרבי יהושע בן לוי'] הובא **שהבעל המאור** (ד"ה ומ"מ) ביאר שלפי לשון זה, ההיתר ללוש עיסה בחלב, הוא מכיון שאין חשש חימוץ בחלב כמו מי פירות. וכתבו **הראשונים**[צ], שמה שחילק בעל המאור בין חלב ליין ושמן ודבש, אינו נכון, שהרי בתוספתא (פ"ג ה"ה) ובירושלמי בסוגיא זו (פ"ג ה"ד) לא הזכירו יין, שמן ודבש, אלא 'משקין', הרי שכל המשקים חוץ ממים דינם שוה, ומה שהזכירה הברייתא יין, שמן ודבש, אין כוונתה למעט שאר משקים, אלא שדיברה במשקים שדרך בני אדם ללוש בהם, והוא הדין לשאר משקים.

כדעת מי פוסקים להלכה

כתב המטור (מו"ח סי' תסנ), שלפי **רש"י** אסור ללוש אפילו במי פירות לבדצא. **אמנם הרי"ף והרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ה ה"כ) פסקו כרבי עקיבא, שמותר ללוש אפילו במי פירות עם מים. והרי"ף הוכיח כן, ממה שהורה רבי יהושע בן לוי לבניו ללוש לו בחלב בשאר ימי הפסח, ולא מצינו אמורא שחולק עליו. ועוד,

---

עט. כשיטת הרי"ף, ראה לעיל בענין 'שיטות הראשונים בלישה ביין ושמן ודבש לבדם ועם מים'.

פ. זה לשון הרי"ף 'ועוד, דהא גמרא אייתי ראיה מיניה, ואי לאו הלכתא כוותיה היכי אייתי ראיה מיניה'. **והרמב"ן** (מלחמות ה', ד"ה השיב) הלך בשיטת הרי"ף, וכתב, 'שהרי הביאו בגמרא דברי רבי יהושע בן לוי, ללמד שאין יוצאין ביום ראשון במצה עשירה כדברי רבי עקיבא'. וביארו **המהר"ם חלאווה** (ד"ה תנו רבנן) **ותלמיד הרשב"א** (ד"ה מכאן), שאם היתה הגמרא מביאה דברי רבי יהושע בן לוי לראיה רק על עצם החילוק בין היום הראשון לשאר ימי הפסח, לא היה צורך בראיה זו, שהרי ברור שאין איסור במצה עשירה בשאר ימי הפסח, מכיון שנתמעטה מ'לחם עוני' שלא נאמר אלא במצת חובה. אלא ודאי שכוונת הגמרא להביא ראיה מרבי יהושע בן לוי גם לחידושו של רבי עקיבא בברייתא, שאף לישת מי פירות עם מים מותרת בשאר ימי הפסח. והוסיף **המהר"ם חלאווה** (שם), שלפי הלשון שרבי יהושע בן לוי דיבר בדבש, כל שכן שמוכח מדבריו שמתיר אף בתערובת מים, כי לעולם אין דרך בני אדם ללוש בדבש לבדו אלא בתערובת מים. **פא. ראה** להלן [בענין 'דין החלב לענין חשש חימוץ'] מה שהובא בענין זה בהרחבה. **פב. רבינו דוד** (ד"ה ומיפקר) פירש מהלך הגמרא לפי בעל המאור כך, שבתחילה הבינה הגמרא שרבי עקיבא שמיעט מ'לחם עוני' עיסה שנילושה ביין, שמן ודבש, סובר שאסור לאכול מצה עשירה כל שבעת ימי הפסח, שבכל הפסח צריך לחם עוני זכר למה שאכלו אבותינו את לחמם בעניות, כשם שבכל הפסח צריך שלא יהיה חמץ זכר למה שאכלו אותו אבותינו שלא בחימוץ. והקשתה הגמרא, שלכאורה רבי עקיבא סותר דברי עצמו, שהוא עצמו לש בפסח ביין, שמן ודבש, וממה שאמר 'ולא אמרו לי דבר', משמע שבא לחדש שמותר לאוכלה [שאילו היה בא לחדש שיוצאים בה היה אומר שאכלו ממנה ויצאו בה]. ותירצה הגמרא, שלא היתה כוונת רבי עקיבא לאסור מצה עשירה כמו חמץ, אלא רק לומר שאין יוצאים בה בלילה הראשון, אבל בשאר ימי הפסח לש בעצמו ולא אמרו לו דבר. ועל זה הביאה הגמרא מרבי יהושע בן לוי, שאף שהורה לא ללוש לו בדבש לבד או בחלב בלילה הראשון, התיר לאוכלה בשאר ימי הפסח. ובזה תירץ קושיית הרמב"ן על בעל המאור, ראה להלן בענין זה. **פג. כדברי** הרמב"ן כתב גם **מהר"ם חלאווה** (ד"ה תנו רבנן), והוכיח שמדובר בתערובת יין, שמן ודבש עם מים. **פד. אמנם** כתב הרמב"ן (שם) שלכאורה ניתן לתרץ, שלא הוקשה מצה לחמץ אלא לענין מין הקמח, שאין יוצאים ידי חובת מצה אלא בחמשת מיני דגן שיכולים לבוא לידי חימוץ, אבל אין צריך שאותה עיסה תוכל לבוא לידי חימוץ. אך דחה תירוץ זה, שהרי לעיל (שם) אמרה הגמרא, שמצה עשירה שאין יוצאים בה אין חייבים על חימוצה כרת, וסברא זו לא נדחתה, שאף שבמסקנא (שם) יש מצה שאין יוצאים בה וחייבים על חימוצה כרת, אבל אין מצה שאינה באה לידי חימוץ שיוצאים בה, שהרי הוקשה מצה לחמץ. אבל בחידושי **הר"ן** (ד"ה ולענין) חלק על הרמב"ן בזה, כי מאחר שבמסקנא חייבים כרת על מצה שאין יוצאים בה, הרי זה מוכיח שלא הוקשה מצה לחמץ אלא לענין מין הקמח. ומצינו באחרונים שנחלקו כעין זה. **שהחתם סופר** (נמוקי"ס סי' תעג סק"ה) כתב, כשם שהקמח צריך להיות ממין הבא לידי חימוץ, כך המשקה צריך להיות ממין הבא לידי חימוץ, ואם כן במצה שנילושה במי פירות בלבד שאינם יכולים להביא לידי חימוץ, אין צורך במיעוט 'לחם עוני'. אבל **החזון איש** (או"ח סי' קכג סק"ג) כתב, שמהיקש מצה לחמץ למדו רק שגוף המצה צריך להיות מדבר שיכול לבוא לידי חימוץ, וגוף המצה הוא הקמח שיכול לבוא לידי חימוץ אם יתנו עליו מים, אבל המים אינם מגוף המצה אלא רק מהווים את צורתה, ולא נאמר עליהם ההיקש שצריכים להיות יכולים להחמיץ. **פה. החזון איש** (או"ח סי' קכג סק"ג) ביאר, שזהו חסרון בדין 'לשמה', שעיקר 'לשמה' הוא שימור לשם מצה, וזו שנילושה במי פירות בלא מים, אינה יכולה לבוא לידי חימוץ ואינה צריכה שימור. **פו. ראה** לעיל בהערה, כיצד ביאר רבינו דוד מהלך הסוגיא לפי בעל המאור. **פז. עיין** שם שתולה את דבריו במחלוקת האמוראים (לעיל מ.), האם צריך שימור משעת לישה או משעת קצירה. **פח. ורבינו דוד** (ד"ה ומיפקר) הוסיף, שהגמרא הבינה בהוה אמינא, שבכל הפסח צריך לחם עוני זכר למה שאכלו אבותינו את לחמם בעניות, כשם שבכל הפסח צריך שלא יהיה חמץ, זכר למה שאכלו אותו אבותינו שלא בחימוץ. ויש לסייע לפירוש זה מדברי רבינו חננאל (ד"ה ומקשי') שפירש קושיית הגמרא על רבי עקיבא, 'איני דרבי עקיבא אוסר לאכול בפסח מצה עשירה, והתניא' וכו', משמע שהמקשן הבין שרבי עקיבא למד מן הפסוק, שאסור לאכול מצה עשירה כל ימי הפסח. וכן משמע מלשון הרמב"ם, שהיה לו צד לומר שדין מצה עשירה נוהג בכל ימי הפסח, שכתב בהלכות חמץ ומצה (פ"ה ה"כ) וזה לשונו, 'וביום הראשון אסור ללוש ולקטף אלא במים בלבד, לא משום חמץ אלא כדי שיהיה לחם עוני, וביום הראשון בלבד הוא שצריך להיות זכרון לחם עוני'. **הגרי"ז הלוי** (חידושיו על הרמב"ם, שם פ"ו ה"ה) העיר על דברי הרמב"ם: א. מדוע כתב דין זה בפרק ה' (שם) המדבר באיסור חמץ ולא במצות אכילת מצה. ב. אם דין 'לחם עוני' הוא רק תנאי בחפצא של המצה, שכל שאינה 'לחם עוני' אינה נקראת 'מצה' לצאת בה ידי חובה, לכאורה אין צורך במה שכתב הרמב"ם שדין זה הוא רק ביום הראשון, שהלא דין מבואר הוא שאין מצות אכילת מצה אלא בלילה הראשון. וביאר, שלדעת הרמב"ם דין 'לחם עוני' הוא דין בפני עצמו מלבד חיוב אכילת מצה, וזהו שכתב הרמב"ם 'שצריך להיות זכרון לחם עוני', ודין 'זכרון לחם עוני' הוא שאסור ללוש העיסה ביין, שמן או חלב. ומכיון שדין זה הוא איסור כתבו הרמב"ם בפרק ה'. ומאחר שזהו דין בפני עצמו, היה מקום לומר שהוא נוהג בכל ימי הפסח, ולכן הוצרך הרמב"ם להשמיענו שאינו נוהג אלא ביום הראשון. וכן משמע בפרק ו' (שם), שכתב הרמב"ם, 'אבל אין לשין אותה ביין או בשמן או חלב משום לחם עוני כמו שבארנו, ואם לש ואכל לא יצא ידי חובתו', הרי שחילק הרמב"ם ההלכה שם לשני חלקים, עיקר דין לחם עוני אינו דין באכילת המצה, אלא שאין לשין ביין וכו', ומזה נובע גם שאם לש ואכל לא יצא ידי חובת אכילת מצה. ועיין שם בגרי"ז שהוכיח דבריו בכמה ראיות ודקדוקים מלשון הרמב"ם. **באמת ליעקב** (ד"ה ונראה) עמד מעצמו על הערות הגרי"ז, ופירש דברי הרמב"ם שבכל היום הראשון של פסח [ולא רק בלילה] אסור לאכול מצה עשירה, מדין 'לחם עוני'. וביאר (שם, ד"ה מכל, והג"ל), שזהו דין פסח מצרים שאיסור חמץ נהג בו רק יום אחד מדין 'לחם עוני', ומכלל דין 'לחם עוני' גם שלא תהיה מצה עשירה, ודין זה נוהג גם היום. **פט. ועל** פי חידושו מבאר את פשט הגמרא באופן אחר, והובא לעיל (בענין 'סיכת הסיפור של הברייתא לענין נמי פירות'). **צ. הרמב"ן** (מלחמות ה', ד"ה ומה), **רבינו דוד** (ד"ה והרב מורי), **מהר"ם חלאווה** (ד"ה תנו רבנן) **והר"ן** (ד"ה תנו רבנן). **צא. ראה** לעיל בענין 'שיטות הראשונים בלישה ביין ושמן ודבש לבדם ועם מים'. **כתב הב"ח** (שם ס"ק ד"ה והשתא), שמשמע

אוצר החכמה 19/06/2018 אהח

שהגמרא הביאה ראיה מדבריו, ומשמע שהלכה כמותו[צב]. **והבעל המאור** (ד"ה ומפי) נחלק עליו ופוסק כחכמים, מחמת הכלל שיחיד ורבים הלכה כרבים, ובפרט כאן שהם מחמירים, וכן אסור לקטף במי פירות עיסה שנילושה במים ונערכה, מחשש חימוץ[צג]. ודחה את ראיות הרי"ף, שרבי יהושע בן לוי לא דיבר באופן שיש חשש חימוץ, והגמרא הוכיחה ממנו לענין מצה עשירה [והובאו דבריו לעיל בענין 'ביאור הראיה מרבי יהושע בן לוי'].

הבנת הרא"ש ברי"ף

הרא"ש (סי' יג) הבין מפסק הרי"ף, שמי פירות אפילו בתערובת מים אין מחמיצים כלל. והקשה לדבריו ממה שאסרה הגמרא להלן (לט:) 'יתיקא', שהוא מאכל קמח המעורב במים ומלח, והתירה רק כשהוא עם שמן ומלח, הרי שמי פירות [כגון מלח] עם מים מחמיצים. ועוד הקשה עליו ממנחות (מ.), שריבו מנחת נסכים שצריך לשומרה מחימוץ, והקשו, הרי נילושה בשמן, ומי פירות אין מחמיצים, ותירצו, שאפשר לגבלה במים [מלבד השמן שיש בה], הרי שמי פירות לבד אינם מחמיצים ועם מים הם מחמיצים. ולכן חלק על הרי"ף, ואסר ללוש במי פירות עם מים. והעמיד דברי רבי יהושע בן לוי שהורה ללוש לו בלא מים.

הפני יהושע (ד"ה ועוד, ד"ה ונעיקר) **והמים עמוקים** (סוי"ם, מ"ג סי' עד) הבינו ברי"ף בפשיטות, שמי פירות המעורבים במים אינם ממהרים להחמיץ, אבל הם מחמיצים כמו שאר עיסה שנילושה במים, וברא"ש הבינו שהבין ברי"ף, שמי פירות עם תערובת מים אינם מחמיצים כלל.

אבל הקרבן נתנאל (סי' יג אות ג) כתב שתי הבנות בדברי הרא"ש: א. שהבין ברי"ף, שמי פירות עם תערובת מים אינם מחמיצים כלל. כך משמע מפשטות לשון הרא"ש, ולפירוש זה מובנות בפשיטות קושיותיו על הרי"ף. ב. שהבין ברי"ף, שמי פירות המעורבים במים אינם ממהרים להחמיץ, אבל הם מחמיצים כמו שאר עיסה שנילושה במים.

על הבנה א' הקשו **האחרונים**[צד], מנין לרא"ש שכך דעת הרי"ף, ומדוע מיאן לומר [כהבנה ב'] שמי פירות המעורבים במים אינם ממהרים להחמיץ, אבל הם מחמיצים כמו שאר עיסה שנילושה במים, שהרי די בכך כדי להתיר ללוש בהם כמו שמותר ללוש שאר עיסה. ועוד הקשו, שלפי הבנה א' דברי הרא"ש סותרים למה שכתב הוא עצמו להלן (פ"ג סי' ח), שמה שפסק הרי"ף כרבי עקיבא שמי פירות אין מחמיצים אפילו על ידי מים, זה רק לענין שמותר ללוש עיסה במי פירות עם מים, כיון שאינה ממהרת להחמיץ ויכול לשומרה מחימוץ כמו שאר עיסה [אבל באופן שנותנים שעורים בשכר או בחומץ להשהותן בתוכו מחמיצים אם יש בו מים], הרי שהבין ברי"ף שמי פירות עם מים מחמיצים.

וביאר הקרבן נתנאל (שם), שהרא"ש הבין כן ממה שלא הזכיר הרי"ף שצריך שימור בלישתם, ומזה משמע שאין צריך שימור כלל, משום שאינם מחמיצים כלל. ועל הסתירה בדברי הרא"ש תירץ בדוחק, שאכן הרא"ש להלן חזר בו מהבנתו כאן[צה].

לפי הבנה א' הקשו הקרבן נתנאל והפני יהושע (שם) על הרי"ף, הואיל ומי פירות אפילו עם מים אינם מחמיצים כלל, מדוע הוצרך רבי עקיבא למעט מצה עשירה מ'לחם עוני', הרי בלאו הכי אין יוצאים בה משום שאין בה מצות שימור [ראה לעיל (בענין 'ביאור הראיה מרבי יהושע בן לוי'), שכעין זה הקשה הרמב"ן במלחמות ה' על הבעל המאור להצדיק דעת הרי"ף, ולפי הבנת הרא"ש יקשה כן על הרי"ף עצמו].

לפי הבנה ב' ברא"ש, קושיותיו על הרי"ף צריכות ביאור, כי אף שמוכח משם שמי פירות עם מים מחמיצים, אך לכאורה אין הוכחה שהם ממהרים להחמיץ. וביאר הקרבן נתנאל את הקושיא מלהלן (לט:), שממה שחילקה הגמרא בין 'יתיקא' ממים ומלח ל'יתיקא' משמן ומלח, ולא חילקה בעשוי במים ומלח מדברי הטור, שרש"י אוסר ללוש במי פירות, אפילו כשנזהר להתעסק בעיסה ולא להניחה בלא עסק [שאילו כוונת הטור שאסור להניחה בלא עסק לא היה לו לומר 'אסור ללוש', אלא 'מותר ללוש ואסור להניחה']. ותמה הב"ח (שם), מנין ידע הטור שרש"י פוסק כך, וכדעת תנא קמא, שמא פסק כרבי עקיבא שהתיר ללוש [אמנם כתב הב"ח (שם ד"ה ונלפלה), שלשיטת רש"י אף רבי עקיבא לא התיר אלא כשאינו מניח העיסה בלא עסק]. וביאר על פי מה שהביאו התוספות (לעיל לה: ד"ה ומי) והרא"ש (סי' יג), שרש"י הסתפק להלכה במי ביצים אם מחמיצים מהר כמי פירות, או שהם כמו מים, ומכאן משמע שפוסק כתנא קמא שמי פירות מחמיצים מהר ואסור ללוש בהם אף כשמתעסק בהם תמיד. אבל הביא הב"ח הגהת סמ"ק (מצוה ריט), שאפילו המתיר במי פירות אינו מתיר בביצים, מכיון שהעיסה מתנפחת על ידיהם, ולפי זה אפשר שרש"י מתיר ללוש במי פירות לכתחילה כדעת רבי עקיבא, ורק בביצים הסתפק, ושלא כדברי הטור. ואם הטור הבין ספקו של רש"י כהגהת הסמ"ק, צריך לדחוק ולפרש בטור, שרש"י אסר בעיסה שנילושה במי פירות רק באופן שמניחה בלא עסק, שבאופן זה אף רבי עקיבא אוסר. **צב. זה** לשון הרי"ף, 'ועוד, דהא גמרא אייתי ראיה מיניה, ואי לאו הלכתא כוותיה היכי אייתי ראיה מיניה'. והרמב"ן (מלחמות ה', ד"ה הסיבה) הלך בשיטת הרי"ף, וכתב, 'שהרי הביאו בגמרא דברי רבי יהושע בן לוי, ללמד שאין יוצאין ביום ראשון במצה עשירה כדברי רבי עקיבא'. וביארו המהר"ם חלאווה (ד"ה תנו רבנן) ותלמיד הרשב"א (ד"ה מכאן), שאם היתה הגמרא מביאה דברי רבי יהושע בן לוי לראיה רק על עצם החילוק בין היום הראשון לשאר ימי הפסח, לא היה צורך בראיה זו, שהרי ברור שאין איסור במצה עשירה בשאר ימי הפסח, מכיון שנתמעטה מ'לחם עוני' שלא נאמר אלא במצת חובה. אלא ודאי שכוונת הגמרא להביא ראיה מרבי יהושע בן לוי גם לחידושו של רבי עקיבא בברייתא, שאף לישת מי פירות עם מים מותרת בשאר עצמו, כאן על ידי שימור וכאן שלא על ידי שימור, משמע שמי פירות עם מים ממהרים להחמיץ, ואין ללוש בהם אפילו על ידי שימור[צו].

בשפת אמת (ד"ה עי' נתנ"ם) פירש דברי הרא"ש [כעין הבנה ב'], והקדים, **שהתוספות** (לעיל לה: ד"ה ומי) **והרא"ש** (סי' יג) כתבו, שעיסה שנילושה במי פירות עם מים הרי זה חמץ נוקשה, והביא הרא"ש ראיה ממנחות (מ.), שתפוח שריסקו וחימץ בו אין זה אלא נוקשה. ולכאורה לפי דבריהם, כל עיסות שלנו שמערבים בהם ביצים וכדומה, לא יהיו חמץ גמור רק נוקשה, וזה תמוה. וביאר, שדברי הגמרא במנחות לגבי תפוח שריסקו וחימץ בו, וכן דברי תוספות והרא"ש בתערובת מים ומי פירות, נאמרו באופן שהעיסה נתחמצה רק על ידי התפוח או המי פירות, כגון שלא עמדה שיעור זמן חימוץ אך התפוח מיהר חימוצה, על חימוץ כזה אמרה הגמרא שאינו אלא נוקשה, אבל כל שעמדה העיסה שיעור זמן שמחמיצה על ידי המים לבד, הרי זה חמץ גמור, ותערובת המי פירות אינה מקלקלת את החימוץ[צז].

ולפי זה פירש דברי הרא"ש כאן, שממה שהתיר הרי"ף ללוש עיסה במי פירות עם מים, נראה שסובר שאותו חימוץ שממהר להחמיץ על ידי המי פירות [דהיינו כל שלא תעמוד העיסה שיעור שהיתה מחמיצה אם היו מים לבדם], בזה אין חשש איסור, כי אין זה מוגדר חימוץ אלא סירחון, ולכן יכולים להיזהר בה כמו בכל עיסה. ולפי זה אין דברי הרא"ש כאן סותרים לדבריו להלן, שאכן כשיעבור זמן שתוכל העיסה להחמיץ בלא המי פירות, הרי זה חמץ גמור. וביאר לפי זה קושיית הרא"ש מ'יתיקא', שהבין הרא"ש, שלא אסרה הגמרא 'יתיקא' מקמח ומים בלבד, אלא בתערובת מים ושמן או מים ומלח, הרי שמדובר באופן שהעיסה אינה עומדת שיעור שתוכל להחמיץ במים לבדם, ואף על פי כן אסורה מחמת שממהרת להחמיץ על ידי תערובת המי פירות. ומה שהקשה הרא"ש ממנחת נסכים, עיקר כוונתו להקשות מתפוח שריסקו, שמבואר במנחות שהוא חמץ נוקשה ואסור, ובהכרח לא שהתה העיסה שיעור שהיתה יכולה להחמיץ על ידי מים לבדם, שאם כן היתה חמץ גמור.

פסק הרמב"ם בדין מצה עשירה

פסק הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ה ה"כ), שבלילה הראשון אסור ללוש העיסה במים עם שמן או דבש וחלב, ואין ללוש ולקטף[צח] אלא במים, כדי שיהיה 'לחם עוני'. אמנם פסק (שם פ"ו ה"ה), שמצה שנילושה בשאר מי פירות יוצא בה ידי חובתו בפסח, ורק אם נילושה ביין או שמן או דבש או חלב, היא פסולה משום לחם עוני.

הבית יוסף (סי' תסג ס"ד ד"ה ועדיין) הקשה, שלכאורה דברי הרמב"ם סותרים, שבפרק ה' (שם) כתב שביום ראשון אסור ללוש ולקטף אלא במים בלבד, כדי שיהיה לחם עוני, ואיך מכשיר בפרק ו' (שם) מצה שלשה במי פירות חוץ מיין ושמן ודבש וחלב. ותירץ בשני אופנים: א. לכתחילה אסור ללוש ולקטף המצה אלא במים בלבד, אך אם עבר ולש בשאר משקים חוץ מיין ושמן ודבש וחלב, יוצא בה בדיעבד. ב. בפרק ה' לא הזכיר הרמב"ם שאר משקים, רק מים, יין, שמן, דבש וחלב, וכשכתב 'אסור ללוש ולקטף אלא במים בלבד', כוונתו מתוך אלה המשקים שהוזכרו שם, ואין כוונתו למעט שאר משקים. אבל כתב הבית יוסף (שם), שלא מצינו שום פוסק זולת הרמב"ם, שחילק בין יין ושמן ודבש וחלב לשאר משקין, ולדעת כל הפוסקים [חוץ מהרמב"ם] כל המשקים הם בכלל מי פירות.

ונחלקו האחרונים בדעת הרמב"ם, האם יוצאים במצה שנילושה בשאר מי פירות בלא מים. המגיד משנה (פ"ו שם) הביא מי שכתב, שאינו יוצא במצה הנילושה במי פירות בלבד אלא עם תערובת מים, לפי שהמצה צריכה שימור מחמץ, וכל שאינו מחמיץ אין יוצאים בו ידי מצה, ומי פירות לבד אין מחמיצים, ומשמע שפירש כן בכוונת הרמב"ם. אבל הקהלת **יעקב** (ד"ה ל"ע) **והחזון איש** (סי' קיג אות ג) כתבו, שמדברי הרמב"ם משמע שאין יוצאים במצה שנילושה במי פירות בלבד, אפילו כשנזהר להתעסק בעיסה ולא להניחה בלא עסק, שאילו כוונת הטור שאסור להניחה בלא עסק לא היה לו לומר 'אסור ללוש', אלא 'מותר ללוש ואסור להניחה']. ותמה הב"ח (שם), מנין ידע הטור שרש"י פוסק כך, וכדעת תנא קמא, שמא פסק כרבי עקיבא שהתיר ללוש [אמנם כתב הב"ח (שם ד"ה ונלפלה), שלשיטת רש"י אף רבי עקיבא לא התיר אלא כשאינו מניח העיסה בלא עסק]. וביאר על פי מה שהביאו התוספות (לעיל לה: ד"ה ומי) והרא"ש (סי' יג), שרש"י הסתפק להלכה במי ביצים אם מחמיצים מהר כמי פירות, או שהם כמו מים, ומכאן משמע שפוסק כתנא קמא שמי פירות מחמיצים מהר ואסור ללוש בהם אף כשמתעסק בהם תמיד. אבל הביא הב"ח הגהת סמ"ק (מצוה ריט), שאפילו המתיר במי פירות אינו מתיר בביצים, מכיון שהעיסה מתנפחת על ידיהם, ולפי זה אפשר שרש"י מתיר ללוש במי פירות לכתחילה כדעת רבי עקיבא, ורק בביצים הסתפק, ושלא כדברי הטור. ואם הטור הבין ספקו של רש"י כהגהת הסמ"ק, צריך לדחוק ולפרש בטור, שרש"י אסר בעיסה שנילושה במי פירות רק באופן שמניחה בלא עסק, שבאופן זה אף רבי עקיבא אוסר. **צב. זה** לשון הרי"ף, 'ועוד, דהא גמרא אייתי ראיה מיניה, ואי לאו הלכתא כוותיה היכי אייתי ראיה מיניה'. והרמב"ן (מלחמות ה', ד"ה הסיבה) הלך בשיטת הרי"ף, וכתב, 'שהרי הביאו בגמרא דברי רבי יהושע בן לוי, ללמד שאין יוצאין ביום ראשון במצה עשירה כדברי רבי עקיבא'. וביארו המהר"ם חלאווה (ד"ה תנו רבנן) ותלמיד הרשב"א (ד"ה מכאן), שאם היתה הגמרא מביאה דברי רבי יהושע בן לוי לראיה רק על עצם החילוק בין היום הראשון לשאר ימי הפסח, לא היה צורך בראיה זו, שהרי ברור שאין איסור במצה עשירה בשאר ימי הפסח, מכיון שנתמעטה מ'לחם עוני' שלא נאמר אלא במצת חובה. אלא ודאי שכוונת הגמרא להביא ראיה מרבי יהושע בן לוי גם לחידושו של רבי עקיבא בברייתא, שאף לישת מי פירות עם מים מותרת בשאר ימי הפסח. והוסיף המהר"ם חלאווה (שם), שלפי הלשון שרבי יהושע בן לוי דיבר בדבש, כל שכן שמוכח מדבריו שמתיר אף בתערובת מים, כי לעולם אין דרך בני אדם ללוש בדבש לבדו אלא בתערובת מים. **צג. ובן** פסק הרשב"א (סוי"ם, מ"ע סי' תנד), שבפסח אסור לטוח את פני העיסה בביצים, וכדברי הגאונים שהביא הרי"ף, שאסרו בין ללוש ובין לקטף במי פירות מחשש חימוץ. אמנם בתשובה אחרת (שם סי' שנג) לכאורה סתר דבריו, שנראה שהלך בשיטת רבי עקיבא שמתיר ללוש במים עם מי פירות, וכל שכן לקטף, וכדעת הרי"ף. וצריך לומר שהרשב"א שם לא בא לפסוק הלכה למעשה, אלא ליישב דברי הרי"ף, כנראה למעיין בדבריו. עוד נשאל (תשובות וחידושי הרשב"ץ, ד"ה מה), האם מותר לקטף פני המצה במים כדי שתהיה לחה ותדבק בתנור. והשיב שאין בזה שום חשש, שלא חששו לחימוץ אלא בבישול בתוך המים או בקליית שיבולים לחים וכיוצא בזה, שעד שמתבשלים עלולים להחמיץ, אבל במדביק פת בתנור מיד הלחלוחית מתייבשת בתנור. שאם היינו חוששים למצה לחה בתנור, היה לנו לאסור כל מצה הנעשית בבלילה רכה, ולא מצינו מי שמחמיר בזה. **צד. פני** יהושע, מים עמוקים, קרבן נתנאל (שם) ושפת אמת (ד"ה עי' נתנ"ם). **צה. ובן** צריך לדחוק לפי הבנה א', ולפרש דברי ריש לקיש (לה.) 'עיסה שנילושה ביין שמן ודבש אין חייבים על חימוצה כרת', שלא נאמרו בדווקא, אלא שאין בה שום איסור. קרבן נתנאל (שם). **צו. ועל** הקושיא ממנחות כתב הקרבן נתנאל (שם), שהיא טעות סופר שנפלה ברא"ש. ועיין עוד בקרבן נתנאל, שהאריך בקושיות ותירוצים על הרא"ש, וכתב שעדיין הדברים צריכים עיון רב. **צז. ראה** להלן [בענין 'האם עיסה שנילושה במים עם מי פירות תלויה במחלוקת התנאים לגבי חימוץ בתפוחים'], דברי החזון איש, שהם מתאימים עם דברי השפת אמת כאן. **צח. ראה** לעיל [בענין 'האם דברי חכמים בסיפא מתאימים עם דברי חכמים ברישא'] ביאור האור שמח.

(מו"ח סי' קכח סק"ג) כתבו, שמסתימת לשון הרמב"ם[צט] משמע, שאף מצה שנילושה במי פירות לבד יוצאים בה[ק].

פירוש 'כעין תורא'

כעין תורא שרי. מבואר בגמרא שאסור ללוש עיסה בחלב כל ימות השנה, מחשש שמא יאכל בשר עמה. אבל כשעושים 'כעין תורא' מותר. וביאור היתר זה מצינו שני פירושים. **רש"י** (ד"ה כעין) פירש, מעט כעין של שור מותר ללוש בחלב, מפני שכמות מועטת כזו אדם אוכלה מיד בבת אחת, וכיון שאינו משהה אותה לא יבוא לשכוח שנילושה בחלב. אבל **הטור** (יו"ד סי' נ) בשם **הרי"ח**[קא] כתב, שעשה בה שינוי, פירוש, צורות כעין השור וכיוצא בו, שמתוך כך יזכור שיש בה חלב.

הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ט הכ"ג) **והרשב"א** (תורת הבית הקצר ב"ג ש"ד) פסקו כפירוש הרי"ף, שאם שינה בצורת הפת עד שתהא ניכרת שלא יאכל בה בשר, הרי זה מותר[קב].

ופסק בשערי דורא (הגהות, סי' ס סק"ב, בשם מהרח"ו, הו"ד בבית יוסף שם ס"ק ד"ה אין) שהלכה כשני הפירושים, של רש"י והרי"ף, כי שתי הסברות נכונות. ולפי זה מותר ללוש בחלב בין פת קטנה כשיעור עין השור, אף בלא שינוי בצורתה, ובין פת בצורה משונה אפילו אם היא גדולה[קג].

מדוע לא תירצו שהמנחות נילושות בפושרים קודם שנתקדשו וניתן לבודקן מחימוץ

מאי שנא ממנחות וכו'. הגמרא הקשתה על התנאים בברייתא, שאסרו ללוש בפסח בפושרים מחשש חימוץ, מה נשתנו מצות של פסח מן המנחות שנילושות בפושרים. והעיר **השפת אמת** (ד"ה מ"ם מנחות), שלכאורה קושיית הגמרא אינה מובנת, שהרי יש לומר שהמנחות נילושות בפושרים קודם קידושן[קד], ואין בכך שום חשש, כי אחר לישתן אפשר לבודקן בסימני חימוץ, ואם החמיצו לא יקדישום, מה שאין כן בפסח, שאם תחמיץ יעבור עליה בבל יראה. ותירץ, שקושיית הגמרא בנויה על דברי הסיפא 'ומשמרן שלא יחמיצו', שמלשון זה משמע שמדובר במנחה שכבר נתקדשה, וצריך לשמור שלא תחמיץ, כדי שלא יעבור בלאו 'לא תעשה חמץ' (ויקרא ב יא), ומעתה יפה דימה המקשן עיסת הפסח למנחות[קה].

לכאורה יש לחלק שבלתיתה אי אפשר לבדוק מחימוץ ובלישה אפשר לבדוק

אי הכי מילתא נמי לתית. הקשה **באור חדש** (ד"ה ש"ה), שלכאורה אין קושיית הגמרא מובנת, כי יש לחלק בין לישה ללתיתה ולומר, שאין לותתים במנחות מחשש שמא יחמיצו ולא יהיה חימוצן ניכר, מה שאין כן בלישה בפושרים שניתן לבדוק את העיסה אחר הלישה בסימני חימוץ[קו]. ואמנם לשיטת **הר"ן** (על הרי"ף, להלן מ. ד"ה ומי לאו), שכל שלא נתבקעו החטים אין זה חימוץ[קז], הרי שאין הבדל בין לתיתה ללישה, שגם בלתיתה ניתן לבדוק אם נתבקעו, וקושיית הגמרא מובנת, אבל לשיטת **הרא"ה** (הו"ד בר"ן שם), שהחטים מחמיצות בלתיתה אף כשלא נתבקעו, לכאורה יש לחלק כנ"ל. וכתב, שמוכח מתירוץ הגמרא כאן שאינה סוברת כהרא"ה[קח].

מדוע דימה המקשן לתיתה ללישה בפושרים רק לאחר התירוץ 'בזריזין'

שם. מלשון המקשן 'אי הכי' וכו', משמע שלפני שתירצה הגמרא שהמנחות נעשות בזריזים לא הוקשה לו מדוע אין לותתים, והדבר צריך ביאור, כי לכאורה יש להקשות בכל אופן, מה נשתנתה לתיתה מלישה בפושרים, מדוע לענין לישה בפושרים אין חוששים לחימוץ במנחות, ולענין לתיתה חוששים אפילו במנחות. וביאר **הצל"ח** (ד"ה מאי שנא), שלולי התירוץ 'בזריזין', היה מקום לומר שלישה בפושרים אינה גורמת לחימוץ ולתיתה גורמת לחימוץ, ולכן לא היה קשה, אבל לאחר התירוץ שרק במנחות התירו ללוש בפושרים משום שנעשות בזריזים, הרי שהלישה בפושרים גורמת לחימוץ אלא שזריזות הכהנים מועילה שלא תחמיץ, אם כן מעתה יפה הקשתה הגמרא מדוע אין לותתים.

מדוע מנחת העומר נילושה בפושרים שלא במקום זריזים

שם. הקשה **הצל"ח** (ד"ה ליפסי), מאחר ששנינו (מנחות נה:) לגבי מנחת העומר 'לישתן ועריכתן בחוץ', אם כן איך מנחת העומר היתה לישתה בפושרים, הרי לא היתה נעשית לא בזריזים ולא במקום זריזים. ותירץ, ששונה מנחת העומר משום שהיא קרבן ציבור, כמבואר בגמרא כאן בסמוך. אך עדיין הקשה הצל"ח, לפי המקשן כאן בסמוך, שהקשה מדוע לותתים מנחת העומר, ולא חילק בין קרבן יחיד לקרבן ציבור, אם כן מדוע הקשה רק מלתיתה שהיא ברייתא, היה לו להקשות מלישה שהיא משנה (שם), 'לישתן ועריכתן בחוץ', ואיך שנינו במשנה (שם נה. והובאה נקודין) 'כל המנחות נילושות בפושרין'. ותירץ הצל"ח, שמהמשנה ש'כל המנחות נילושות בפושרין' לא קשה כל כך, שיש מקום לפרש שמדברת רק במנחות של יחידים ולא במנחת העומר ולחם הפנים, ולכך העדיף להקשות מלתיתה [אמנם לפי התירוץ במסקנא ציבור שאני, תתפרש המשנה 'כל המנחות נילושות בפושרין' גם במנחת עומר ולחם הפנים, כמבואר בתוספות במנחות (שם ד"ה כל)].

מנין שהמנחה היתה נילושה בעזרה

במקום זריזין איתא. הגמרא חילקה בין לתיתה שאינה נעשית על ידי זריזים, ולכן אמר שמואל שאין לותתים במנחות מחשש חימוץ, לבין לישת המנחות שנעשית על ידי הכהנים שהם זריזים, ולכן אין לחוש לחימוץ, כפי ששנינו 'כל המנחות נילושות בפושרין'. והקשתה, שלמדנו שיציקה ובלילה כשירה בכל אדם. ופירש **רש"י** (ד"ה ליימד), שהקושיא היא ממנחת מאפה תנור, שבה נעשית היציקה והבלילה אחר לישה ואפייה ופתיתה, ואם היציקה והבלילה כשירה בכל אדם, בודאי הלישה שלפניה כשירה בכל אדם, ואינה נעשית בזריזים, וחוזרת הקושיא מדוע אין חוששים לחימוץ ולשים בפושרים. ותירצה הגמרא, שמכל מקום הלישה נעשית במקום זריזים דהיינו בעזרה. ופירש **רש"י** (ד"ה נמקום), שהמחבת והמרחשת והתנור של מקדש הם כלי שרת, ואין כלי שרת אלא בעזרה, ומכיון שהאדם לש את המנחה בעזרה, הרי הכהנים רואים את מעשיו, ומלמדים אותו להיזהר בה.

הקשו התוספות (ד"ה נמקום) **ותוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה ליפסי), הרי מדובר כאן על המנחה הנילושה במים פושרים, והיא מנחת מאפה תנור, ומנין לתרצן שלישתה[קט] בעזרה. ואמנם שאר מנחות בהכרח לישתן בעזרה, מפני שבלילתן קודמת ללישתן והבלילה בכלי שרת, ואחר שנתקדשה המנחה בכלי שרת אין להוציאה מהעזרה כדי שלא תיפסל ביוצא, אבל מנחת מאפה תנור לישתה קודמת לבלילתה[קי] ומנין שנילושה בעזרה.

על קושיא זו מצינו שלשה תירוצים: א. תוספות ותוספות הרשב"א משאנץ (שם, נמיכון לשטון) תירצו, שכיון שהמנחה צריכה שימור מחימוץ, היו נזהרים ללוש את מנחת מאפה תנור בסמוך לתנור כדי לאפותה תיכף שלא תחמיץ, והתנור של קודש היה בעזרה, וממילא עשו את הלישה בעזרה. ב. **רבינו אפרים בר אפרים הגבור** (הו"ד בתוספות ובתוספות הרשב"א משאנץ שם) תירץ, שקודם הלישה מודדים

צט. **כתב** הקהלת יעקב (שם), שמלבד שאין דרכו של הרמב"ם לסתום דבר כזה, הרי גם בהלכות ביכורים (פ"ו ה"ג) כתב הרמב"ם כלשון זה, וזה לשונו 'עיסה שנילושה ביין או שמן או דבש וכו' כל אלו חייבין בחלה', ושם ודאי שכוונתו אפילו בלא מים. ולכן פירש, שלדעת הרמב"ם יוצאים במצה שנילושה בשאר מי פירות אפילו בלא מים, ומה שמיעטו דברים שאינם באים לידי חימוץ, אין זה אלא לענין מיני הדגן שאינם באים לידי חימוץ אלא לידי סירחון כגון אורז ודוחן, מה שאין כן במצה שנילושה במי פירות, שמין הדגן יכול לבוא לידי חימוץ, וצריך לשומרו שלא יבואו עליו מים. **ק. והסתפק** החזון איש (שם), האם הרמב"ם חולק לגמרי על הדין שהביא המגיד משנה, או שמודה שיש כאן חסרון שימור, אך אין זה אלא להידור מצוה, אבל עיקר מצות שימור מתקיים בשמירה שלא יבואו עליה מים. **קא. ברי"ף** שלפנינו (לעיל ב:) כתב בזה הלשון, 'ואי שני להו ועביד להו כעין תורא שרי, דכיון דשני בהו מידע ידיע דלהיכרא עבד להו הכי דלא ליתו בהו לידי תקלה ולפיכך מותרין'. **קב. וביאר** הרשב"א (שם), שאם שינה בצורת הפת ועשה כעכים קטנים כעין השור מותרת, שהרואה יודע שלא שינו צורתו אלא להיכר בעלמא וישאל ויאמרו לו. ובנמוקי יוסף (ד"ה ומ"ש) פירש, כעין תורא, כגון עין השור משוך וקטן שהוא משונה משאר לחם. אבל בלשמוע בלמודים פירש לשון 'כעין תורא', כמו שמצינו 'ראש תור' בכלאים (פ"ב מ"ז, פ"ג מ"ב), שחורש וזורע שדהו בצורה משונה משאר תלמים. **קג. אמנם** מדברי הב"ח (שם) נראה, שרש"י אוסר ללוש פת גדולה בחלב אף כשמשנים את צורתה, שהביא בשם שערי דורא (הגהות, סי' לה סק"ו), מה שנוהגים לאפות לחם משנה בכל ערב שבת בתנור אחד עם בשר [ולכאורה ראוי לאסור שמא יאכלם עם חלב], משום שלחמי השבת נחשבים לדבר מועט, שנאכלים מהר בשבת. ופירש הב"ח (שם) טעם דבריו, שאין לחוש שמא יאכלם עם חלב כיון שלא נשאר מהם לאחר השבת, ואין לחוש שמא יבוא לאוכלם בחלב בשבת, שאין לך עני בישראל שלא יאכל בשר בשבת. וכתב הב"ח, שלפי זה בימינו שרגילות שנשאר מהלחמים אחר השבת, יהיו אסורים לפי רש"י. אלא שאנו סומכים על פירוש הרי"ף, שהרי לחמי השבת הנאפים עם בשר צורתם משונה, ומתוך כך יזכור שלא לאוכלם עם חלב אף לאחר השבת. ואין להחמיר כפירוש רש"י, כיון שבאיסור דרבנן הולכים אחר המיקל. ומכל מקום המחמיר לעשות שלשה לחמים קטנים, שלא ישאר מהם לאחר השבת, שמא יבוא לאוכלם בחלב, תבוא עליו ברכה. **קד. וכמו** שכתבו התוספות (מנחות נה. ד"ה כל), שסוגייתנו היא גם כהסוברים שמדת יבש לא נתקדשה, והיינו שלפני הלישה עדין לא הוקדש. **קה. והוסיף** השפת אמת (שם), שבזה יש ליישב קושיא נוספת על קושיית הגמרא כאן, שלכאורה יש לחלק, כיון שחיוב הוא במנחות ללוש אותן בפושרים שכך מצוה מן המובחר, יש לומר שלא ביטלו חכמים מצוה גמורה זו משום חשש שמא תחמיץ, מה שאין כן בפסח, שאין חיוב ללוש בפושרים, מובן יפה שאסרו זאת חכמים מחשש חימוץ. אך לפי הנ"ל יש לפרש כוונת המקשן כך, מדוע אמרו חכמים ללוש את המנחה אחר שנתקדשה, הלא עלול לבוא לידי 'לא תעשה חמץ', והיה להם לתקן שתהא נילושה קודם קידושה. **קו. יש ליישב** בפשיטות קושיא זו, שאם היה חשש חימוץ בלישת המנחות בפושרים, היה אסור לעשות זאת אף שניתן לבדוק בסימני חימוץ, מכיון שבעצם החימוץ כבר עבר בלאו 'לא תעשה חמץ' (ויקרא ב יא). על פי השפת אמת, ראה דבריו לעיל בענין 'מדוע לא תירצו שהמנחות נילושות בפושרים קודם שנתקדשו וניתן לבודקן מחימוץ'. **קז. בגמרא** להלן (מ.) הובא, ששעורים שלתתו אותן אפשר לבודקן אם החמיצו, בכך שאם נתבקעו סימן הוא שהחמיצו. ונחלקו הראשונים, האם גם בחטים מועילה הבדיקה. **קח. וראה** השלמת דבריו להלן בענין 'מדוע לא הקשו בפשיטות על שמואל ממנחת העומר שלותתים אותה'. **קט. אף** שלשון התוספות (שם) 'ואותה מנלן שנבללת בעזרה', פירש המהרש"א (במוס' שם) שלשון זה לאו דווקא, שהרי בלילת מאפה תנור היתה אחר אפייה ופתיתה, אלא כוונת התוספות להקשות מנין שנילושה בעזרה במקום זריזים, שמפני כן התירו ללושה בפושרים. **קי. בתוספות** במנחות (נה. ד"ה כל) ביארו הקושיא כן, שלכאורה מנחת מאפה תנור לישתה ועריכתה בחוץ [כלחם הפנים], כיון שאינה צריכה שמן [בלילה בשמן] עד לאחר אפייה, כפי ששנינו (מנחות עד:) 'החלות בוללן', אם כן בשעת לישה לא קדשה עדיין, ולכאורה לישתה בחוץ.

את סולת המנחה בכלי מדה 'עשרון', ואותו עשרון היה כלי קודש ונתקדשה הסולת בתוכו, וממילא הלישה שהיא אחר המדידה היתה גם היא בעזרה, כדי שהמנחה לא תיפסל ביוצא. ג. בתוספות במנחות (ט. ד"ה ריש נקיים) ובסוכה (נ. ד"ה ומי) תירצו, שאכן אין הכרח על פי דין ללוש בעזרה[קיא], אך כך היתה דרכם ללוש המנחה בעזרה שהיא מקום זריזים.

איך הביאה הגמרא כאן ראיה שאינה שייכת במנחת מאפה תנור

במקום זריזין איתא וכו' חוץ לחומת עזרה פסולה. התוספות במנחות (נה. ד"ה כל) הלכו בשיטת **רבינו אפרים**[קיב], שהתנא ששנה 'כל המנחות נילושות בפושרין', סובר שמדת היבש נתקדשה, ולכן כאשר מדד אותה בעשרון נתקדשה המנחה, וממילא לישתה בעזרה. והקשו, איך הביאה הגמרא כאן ראיה שלישת מנחת מאפה תנור היתה בעזרה, ממה ששנינו שבלילה חוץ לחומת העזרה פסולה, הרי אין מכאן ראיה ללישת מנחת מאפה תנור, שלישתה קודמת לבלילתה, ואף שהבלילה בכלי שרת, מכל מקום הלישה לא היתה בכלי שרת, ואפשר שהיתה מחוץ לעזרה. והיה לגמרא להביא הטעם שמידת יבש נתקדשה, וממילא לישתה בעזרה, כנ"ל. על קושיא זו מצינו כמה תירוצים:

א. התוספות (שם) תירצו, שמא העדיפה הגמרא כאן להביא ראיה שאינה תלויה במחלוקת, והיא נכונה אפילו לדעת האומר מידת יבש לא נתקדשה, אף שאין ראיה זו שייכת במנחת מאפה תנור, אלא בשאר מנחות, כגון מנחת סולת ומחבת ומרחשת, שלישתן אחר בלילתן בכלי שרת, ובהכרח היתה בעזרה.

ב. המהרש"א (גמוס' ד"ה נמקוס) תירץ, שאכן כוונת הגמרא כאן [כדברי רבינו אפרים], שמדת העשרון מקדשת את המנחה וממילא לישתה בעזרה, וכך תתפרש ראיית הגמרא כאן, כמו ששנינו שבלילת שאר המנחות פסולה חוץ לחומת העזרה, משום שהבלילה נעשית בכלי שרת שהוא מדת הלח, ומדת הלח ודאי נתקדשה, כך גם מדת היבש ודאי נתקדשה, וממילא אסור ללוש אחרי המדידה חוץ לעזרה.

ג. החתם סופר (ד"ה ואיכא למימר) תירץ, שראיית הגמרא כאן ממה ששנינו 'חוץ לחומת העזרה פסולה', אינה כדי להוכיח שלישת המנחה נעשית בעזרה, שדבר זה היה פשוט לגמרא מן הטעמים שכתבו התוספות. אלא שהיה מקום לומר שכל דבר שכשר בזר כשר מחוץ לעזרה[קיג], וממילא לישת המנחה שכשירה בזר כשירה חוץ לעזרה ואינה במקום זריזים, וכדי שלא נטעה לומר כן, הביאה הגמרא ש'בלילה כשירה בזר חוץ לחומת עזרה פסולה', הרי שיש דברים שכשרים בזר ואינם כשרים אלא בעזרה.

חילוקים בין מנחת העומר לשאר מנחות, ולכאורה אין להקשות מדוע לותתים אותה

ומאי שנא ממנחת העומר וכו' לותתין אותה וכו'. הגמרא הקשתה, מאחר ואמר שמואל שאין לותתים במנחות, מדוע לותתים במנחת העומר. והקשה **המנחת חינוך** (מלוה צב אות יח), שלכאורה קושיית הגמרא אינה מובנת, שהרי הטעם שאין לותתים הוא מחשש חימוץ, ומנחת העומר באה משעורים קלויים, כמפורש בפסוק (ויקרא ב יד) 'אביב קלוי באש', ומבואר להלן (לט:) שדגן קלוי אינו מחמיץ[קיד], ומובן יפה שלותתים ואין בזה שום חשש. ותירץ, שאכן יכלה הגמרא לתרץ כך, אך עדיף התירוץ שציבור זריזים הם.

בנודע ביהודה (תניינא, או"ח סי' סו אות ג) **וברש"ש** (ד"ה ומ"ש) הקשו, שלכאורה קושיית הגמרא אינה מובנת, שהרי לסברת רבא להלן (מ.) יש בחטים יותר חשש חימוץ מבשעורים, מפני שהחטים יש בהם חריץ אשר מי הלתיתה נכנסים בו ומחמיצים. ונוכל לומר ששמואל כאן סובר כרבא, ולכן הזכיר בפירוש חטים ואמר 'חטין של מנחות אין לותתין אותן', ואסר ללתות בשאר מנחות שכולן באות מן החטים, מה שאין כן במנחת העומר שהיא באה מן השעורים שאין בהן חריץ, לותתים ואין חוששים לחימוץ.

על קושיא זו מצינו שני תירוצים: א. הנודע ביהודה (שם) תירץ, שאין עיקר כוונת הקושיא לדמות מנחת העומר לשאר מנחות, שהרי בשעורים אין לחשוש לחימוץ כמו בחטים, אלא עיקר הקושיא מפני מה אין לותתים שעורים בפסח ובמנחת העומר לותתים. ב. הרש"ש (שם) תירץ, שכיון שסברות רבה ורבא להלן לחלק בין שעורים לחטים אין בהן נפקא מינה, שלפי שניהם אסור ללתות בפסח בין חטים בין שעורים, אלא שכל אמורא נקט בלשונו את הדין שיש בו יותר חידוש לדעתו, והבין המקשן כאן, שכיון שסוף סוף שתיהן אסורות להדיוט, אין לחלק ביניהן גם לגבוה במנחות.

מדוע לא הקשו בפשיטות על שמואל ממנחת העומר שלותתים אותה

שם. הקשה הצל"ח (ד"ה ומ"ש שנא), מדוע לא הקשתה הגמרא על שמואל שאמר 'חיטין של מנחות אין לותתין אותה', מאותה ברייתא האומרת שלותתים את מנחת העומר. וכיצד קשורה הקושיא מדוע לותתים מנחת העומר, לכאן.

בביאור קושיית הגמרא מצינו שלשה ביאורים:

א. הצל"ח (שם) ביאר, שאין להקשות על שמואל מאותה ברייתא, כי יש לחלק ששונה מנחת העומר שצריכה קצירה לשמה, וכיון שתחילת מעשיה מקצירה ואילך לשם העומר נזהרים בה מחימוץ, ולכן לותתים אותה, מה שאין כן בשאר מנחות שאינן צריכות קצירה לשמה, ואין מעשיהן לשם מנחות עד שמביא הסולת אל הכהן, לכך אין לותתים אותן. והסברא בחילוק זה, שדבר שהאדם עושה 'לשמה' הוא זריז בו, וזריזות זו מועילה לשמור מחימוץ. אבל בברייתא כאן שנינו לגבי מצה 'ושוין שאין לשין את העיסה בפושרין', והרי מצה צריכה שימור [כמו מנחת העומר][קטו], ואף על פי כן אסרה הברייתא ללוש בפושרים, הרי שהזריזות מחמת ה'לשמה' אינה מועילה לשמור מחימוץ, ולכן יפה הקשתה הגמרא כאן מדוע לותתים במנחת העומר[קטז].

ב. החתם סופר (ד"ה ומ"ש) ביאר, שאין להקשות על שמואל ממנחת העומר, שהרי ידוע שהעומר נקצר ונעשה בעסק גדול וזריזות הרבה יותר מכל המנחות. ורק אחר שתירצה הגמרא, שמותר ללוש את המנחות בפושרים אפילו שלא על ידי זריזים, מפני שלישה זו נעשית במקום זריזים, וסומכים על כך שהכהנים משגיחים ומזרזים את ההדיוטות, אם כן כל שכן שיש להתיר לתיתה במנחת כהנים, שהזריזים בעצמם לותתים אפילו שלא במקום זריזים, ואף על פי כן אמר שמואל שאין לותתים שום מנחה, ובהכרח טעמו משום שלא חילקו רבנן ואסרו כל לתיתה שהיא מחוץ לעזרה, שמא יטעו ויחליפו שאינם זריזים בזריזים, ומעתה יפה הקשתה הגמרא מדוע התירו ללתות במנחת העומר, אף שאין בה חשש חימוץ, מכל מקום יש לאוסרה מטעם לא פלוג רבנן. ותירצה 'ציבור שאני', כלומר, שהחשש שמא יטעו הוא שמא יחליפו יחיד ביחיד, ולכן לא חילקו רבנן בכל קרבנות יחיד, אבל ציבור ביחיד לא יחליפו.

ג. באור חדש (ד"ה ומ"ש) תירץ, שלולי חילוק הגמרא שלישה נעשית בזריזים ולתיתה אינה בזריזים, לא היה קשה על שמואל ממנחת העומר, כי היה אפשר לחלק על פי שיטת **הרא"ה** (הו"ד בר"ן על הרי"ף, להלן מ. ד"ה ומי יש[לו])[קיז], שרק השעורים מתבקעות אם מחמיצות על ידי לתיתה, אבל החטים מחמיצות בלתיתה אף כשאינן מתבקעות, ולפי זה אין להקשות על שמואל ממנחת העומר, כי מנחת העומר באה מן השעורים שחימוצן ניכר כשלותתים אותן, ולכן אין מניעה ללותתן ולבדוק אם החמיצו אם לאו, מה שאין כן שמואל שדקדק לומר 'חטים' של מנחות, שאין חימוצן ניכר, מובן היטב שאסר ללתות, שמא יחמיצו ולא יתבקעו ויקריבן חמץ. אבל מאחר שחילקה הגמרא כאן לגבי מנחות, בין לישה הנעשית בזריזים ללתיתה שאינה נעשית בזריזים, ולכאורה קשה, מדוע לא חילקה שבלישה חימוצה ניכר, ובלתיתת חטים אין חימוצן ניכר, אלא ודאי מוכח מזה שהגמרא סוברת [שלא כשיטת הרא"ה] שגם החטים חימוצן ניכר, ומכיון שאין לחלק בין חטים לשעורים, מעתה יש להקשות על שמואל ממנחת העומר.

אין דנים אפשר משאי אפשר

מצה ומרור מה מרור שאינו בכורים אף מצה שאינה בכורים. מבואר בברייתא שרבי עקיבא למד מצה ממרור בהיקש, מה מרור שאינו ביכורים [שאין ביכורים אלא משבעת המינים[קיח]], אף מצה שאינה ביכורים. והקשה **באור חדש** (ד"ה מ"ר), הרי מבואר במנחות (פג:), שלדעת רבי עקיבא אין דנים אפשר משאי אפשר[קיט], ואיך למד מצה שאפשר לעשותה מן הביכורים ממרור שאי אפשר[קכ].

מדוע לא נמעט חלה ותרומה כמו ביכורים

שם. מבואר בברייתא שרבי עקיבא מיעט ביכורים שאין יוצאים בהם ידי חובת מצה, ממה שהוקשה מצה למרור, מה מרור שאינו ביכורים אף מצה שאינה

קיא. דעת התוספות שם, שמנחה שנתקדשה בכלי ויצאה מן העזרה, אינה נפסלת ביוצא. **קיב. ראה** תירוצו לעיל (בענין 'מנין שהמקדש היתה נילושה בעזרה', תירוץ ג). **קיג. ומצינו** סברא זו במנחות (ט.), שכן אמר ריש לקיש. חתם סופר (שם). **קיד. אמנם** להלן (שם) אסר מר זוטרא לבשל את הקליות מחשש שמא לא נקלו יפה, אך מכל מקום אין להקשות על שמואל שלא חשש לכך. ובפרט שבעומר היא מצוה מן התורה שיהיה קלוי, ובודאי מדקדקים בו שיהיה קלוי יפה. **קטו. ואפילו** לדעת האומר שאין צריך שימור משעת קצירה, מכל מקום ודאי צריך שימור משעת לישה. ואף שהגמרא העמידה דברי רבי עקיבא שבברייתא זו ביום טוב שני, מכל מקום משמע למקשן, שהסיפא 'אין לשין את העיסה בפושרין', מדברת אף בלילה הראשון שצריך שימור לשמה. צל"ח שם. **קטז. העיר** הצל"ח (שם), שלכאורה התרצן היה יכול לתרץ, שהזריזות שמחמת השימור לשמה, אינה מועילה כל כך כזריזותם של הכהנים, עד שנתיר מחמתה לישה בפושרים, אבל מכל מקום היא מועילה לענין לתיתה, שבה חשש החימוץ קטן יותר. אך כיון שלפי האמת מנחת העומר היתה גם נילושה בפושרים, אף שלא היתה במקום זריזים [וכן לחם הפנים], לכן העדיף לתרץ 'ציבור שאני', שבזה מיושבות כל הקושיות. **קיז. וכן** הקשה השואל של הנודע ביהודה (תניינא, או"ח סי' סו אות ג) שלפי הרא"ה קושיית הגמרא אינה מובנת. **קיח. כפי** ששנינו בביכורים (פ"ו מ"ג). רש"י (ד"ה מרור). **קיט. רבי** אליעזר (שם) למד, שקרבן פסח אינו בא אלא מן החולין [ולא ממעשר בהמה] מפסח מצרים, מה פסח האמור במצרים לא בא אלא מן החולין [שהרי במצרים עדיין לא היה מעשר בהמה], אף פסח האמור לדורות לא בא אלא מן החולין. הרי שהוא לומד אפשר משאי אפשר. אך רבי עקיבא חלק עליו (שם), ואמר שאין ללמוד מפסח מצרים, משום שאין דנים אפשר משאי אפשר. ובילקוט המאירי (ד"ה יש) הקשה, למה הוצרך רבי יוסי הגלילי למעט מצה של מעשר שני מ'לחם עוני', הלא היה יכול ללמדה ממצה שהיתה במצרים שלא היה עדיין מעשר שני, וכדעת רבי אליעזר במנחות (שם). אמנם יש ליישב בפשיטות, שסבר בזה כרבי עקיבא שאין דנים אפשר משאי אפשר. **קכ. עיין** בדברי האור חדש (שם) במה שרצה לתרץ ודחה, והניח בצריך עיון. ואולי יש ליישב על פי המבואר בגמרא בסמוך (להלן ע"ב), שחזר בו רבי עקיבא מדרשה זו, ולפי זה יש לומר שקודם שחזר בו אכן סבר שדנים אפשר משאי אפשר, ומה שמבואר במנחות שאין דנים, זהו לפי המסקנא כאן.

ביכורים. והקשה **השפת אמת** (ד"ה מצה), שלפי דרשה זו יש למעט גם חלה ותרומה, שאין הכהנים יוצאים בהן ידי חובת מצה, מה מרור אינו בחלה ותרומה**קכא** אף מצה, והלא שנינו לעיל (לה.), שהכהנים יוצאים בחלה ותרומה. ותירץ, שהרי מבואר בסמוך (להלן ע"ב) שרבי עקיבא חזר בו מדרשה זו, ואפשר לומר, שלפני שחזר בו אכן סבר שאין יוצאים בחלה ובתרומה**קכב**.

לו:

אם נמעט דבר שיש במינו ביכורים נעקרה מצוות מצה

אוציא חיטין ושעורין שיש במינן ביכורים. רבי עקיבא למד מצה ממרור, כשם שמרור אינו ביכורים כך מצה אינה ביכורים, והקשה, אם כן נמעט כל מצה העשויה מחטים ושעורים שיש במינם ביכורים [ואינם דומים למרור שאין במינו ביכורים]. הקשו **בתוספות** (ד"ה מוציא, לפי גירסת המהרש"ח) **ובתוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה מוציא), איך יעלה על הדעת למעט כל דבר שיש במינו ביכורים, הרי אם נלך בדרך זו ראוי למעט כל חמשת מיני דגן, שיש במינם ביכורים, ואם כן אין דבר בעולם שאפשר לעשות ממנו מצה, שהרי המצה צריכה להיות 'לחם עוני', ואין לחם האמור במצה אלא מחמשת המינים, כי המצה צריכה להיות ממין שיכול לבוא לידי חימוץ, כמבואר בגמרא לעיל (לה.), שנתמעטה מצה העשויה מאורז ודוחן שאינם באין לידי חימוץ [אלא לידי סרחון]. וכיון שבודאי אין כוונת התורה לעקור לגמרי מצוות מצה, בהכרח שמיעטה רק מצה של ביכורים עצמם ולא העשויה מדבר שיש במינו ביכורים.

והניחו התוספות קושייתם זו בלא תירוץ**א**. אהח19/06/2018

אבל לפי גירסת **המהרש"ל והב"ח** (במוס' ד"ה מוציא)**ב**, התוספות באו ליישב מדוע הקשו בגמרא רק על חטים ושעורים ולא הקשו שנמעט כל חמשת מיני דגן. ותירצו תוספות, שאי אפשר למעט כל חמשת המינים, שאם כן אין דבר בעולם שאפשר לעשות ממנו מצה, מהטעמים הנ"ל, אלא ודאי כוונת המקשן שנמעט רק חטים ושעורים שהם משבעת המינים שמביאים מהם ביכורים, ונאמר אלבר לחכמה
שיוצאים ידי חובת מצה בשאר מיני דגן**ג**.

אמנם רבינו דוד (ד"ה מוציא) **והר"ן** (מידושים, ד"ה מוציא) ביארו הקושיא 'אוציא חטין ושעורין שיש במינן ביכורים' [באופן שמיושבת קושיית התוספות], שכוונת הגמרא בזה להקשות על הברייתא שהקישה מצה למרור, ובאה הגמרא לומר שאי אפשר להקיש, שהרי אם נקיש מצה למרור יש לנו למעט כל שיש במינו ביכורים, ונמצאת מצוות מצה בטלה לגמרי, שהרי אין מצה אלא מחמשת המינים שהם באים לידי חימוץ.

האם מביאים ביכורים מכוסמין שיפון ושבולת שועל

שם. מדברי רבינו דוד (ד"ה מוציא) **והר"ן** (חידושים ד"ה מוציא) משמע שמביאים ביכורים מכל חמשת מיני דגן, שכתבו שכיון שאין מצה אלא מחמשת המינים לא יתכן למעט כל שיש במינו ביכורים, הרי שהבינו שהביכורים באים מכל חמשת מיני דגן.

וכן לפי גירסת **המהרש"א בתוספות** (ד"ה מוציא) מביאים ביכורים מכל חמשת מיני דגן, אבל לפי גירסת **המהרש"ל** כתב **הפני יהושע** (במוס' ד"ה מוציא) שאין מביאים ביכורים אלא מחטים ושעורים.

וביאר הפני יהושע טעם המהרש"א והטעמים לומר לא כמוהו, הטעם לומר שמביאים ביכורים מכל חמשת המינים, שהרי מבואר בגמרא לעיל (לה.) שכוסמין הם מין ממיני החטים ושבולת שועל ושיפון הם ממיני השעורים, וכיון שציותה התורה להביא ביכורים מחטים ושעורים הרי בכלל זה כוסמין שיפון ושבולת שועל.

הטעמים לומר שאין מביאים ביכורים אלא מחטים ושעורים, א. דין זה שאין מביאים ביכורים אלא משבעת המינים נלמד במנחות (פד:) מגזירה שוה 'ארץ ארץ', שבביכורים נאמר (דברים כו ג) 'אשר תביא מארצך', ובשבח ארץ ישראל נאמר (דברים ח ח) 'ארץ חטה ושעורה' וגו', וכיון שכך צריך חטה ושעורה ממש**ד** ולא די שיהיו ממיניהם**ה**. ב. שנינו בביכורים (פ"ח מ"ג) שאפילו משבעת המינים עצמם אין מביאים אלא ממיני המובחר שבהם [ואין מביאים מתמרים שבהרים וכדומה], וכל שכן שאין מביאים כוסמין מטעם זה, שהם גרועים מחטים ושעורים עצמם**ו**.

קושיות על המהרש"א

הפני יהושע (שם) הקשה על גירסת **המהרש"א** כמה קושיות: א. דחוק לפרש שהתוספות השאירו בתמיה, [אף שמצינו כן בכמה מקומות]. ב. אילו היה הדין כדברי המהרש"א שאכן מביאים ביכורים מכל חמשת מיני דגן, אם כן אין תירוץ על קושיית **התוספות** ואי אפשר להבין כלל קושיית רבי עקיבא, וכי נמעט כל דבר ונעקור מצוות מצה שבתורה**ז**. ג. לא מצינו בשום מקום במשנה בגמרא וברמב"ם בהלכות ביכורים, שמביאים ביכורים מכוסמין שיפון ושיבולת שועל.

הרש"ש (במוס' ד"ה מוציא) העיר, שנראה שאת הקושיא שהקשו התוספות ולא תירצו לפי גירסת המהרש"א ניתן לתרץ, שאף אם נמעט כל חמשת מיני דגן שאין יוצאים בהם ידי מצה משום שיש במינם ביכורים, מכל מקום אפשר לעשות את המצה מתבואה שבעמקים שאין מביאים ממנה ביכורים, כמבואר לקמן (נג.), וכן מהגדל בעציץ שאינו נקוב, וכדעת האומר (מנחות פה.) שאם הביא לא קדש**ח**.

ראיות שכוסמין ושיפון ושיבולת שועל אינם משבעת המינים [ואין מביאים מהם ביכורים]

הרש"ש (במוס' ד"ה מוציא) הביא ראיה שמביאים ביכורים מכל חמשת מיני דגן, שהרי דין זה שאין מביאים ביכורים אלא משבעת המינים נלמד במנחות (פד:) מגזירה שוה 'ארץ ארץ', שבביכורים נאמר (דברים כו ג) 'אשר תביא מארצך', ובשבח ארץ ישראל נאמר (דברים ח ח) 'ארץ חטה ושעורה' וגו'**ט**, והרי רבן גמליאל האומר (ברכות מד.) שמצוות (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת' [ברכת המזון] נאמרה על כל שבעת המינים [שנאמרו בסמוך (שם פסוק ח)], הוא עצמו סובר (ברכות לו:) שהאוכל אחד מחמשת מיני דגן ולא עשאו פת מברך ברכת המזון, הרי שב'חטה ושעורה' שבשבעת המינים כלולים כל חמשת מיני דגן, וממילא הם כלולים גם בחיוב ביכורים הנלמד משם בגזירה שוה.

הדבר שמואל (במוס' ד"ה מוציא) **והדרך אמונה** (ביכורים פ"ג ה"ג בציון ההלכה ס"ק לח) הביאו דברי התוספתא (ברכות פ"ד ה"ח), 'פת כוסמין ופת שעורין מברך על פת שעורין, והלא כוסמין יפין מן השעורין, אלא שהשעורין ממין שבעה והכוסמין אינם ממין שבעה', הרי מפורש שכוסמין אינם נחשבים משבעת המינים'. כדברי תוספתא זו מבואר גם בירושלמי (ברכות פ"ו ה"ח), וכן כתב **בהגהות מיימוניות** (ברכות פ"ו אות ג, הובאו בדברי בעל יוסף אומץ סי' ריח ס"ו ד"ה כתבו) ששיפון כוסמין ושיבולת שועל אינם משבעת המינים**י**.

בשבח ארץ ישראל בשבעת מינים הוא דבש תמרים. [ולא נתחייבו בבכורים כי אם שבעת המינים המפורשים בפסוק ולא זולתם, כמבואר במשנה (ביכורים פ"א מ"ג), ובגמרא (מנחות פד.)]. והרי בפסוק (ויקרא ג יז) 'כל שאור וכל דבש לא תקטירו' פירש רש"י (שם) ש'דבש' כולל כל מיני מתיקת פרי, וכן משמע מסתימת לשון הרמב"ם (מיסורי מזבח פ"ה ה"ח), ואם כן לוקים מן התורה על הקטרת כל מיני מתיקה. וכיון ש'דבש' כולל כל מיני מתיקה מניין לחז"ל שלעניין ביכורים אין מביאים אלא דבש תמרים. ותירץ על פי דברי הפני יהושע המובאים כאן, שכיון שנאמר בביכורים 'ראשית' אין להביא אלא המובחר שבכל מין, ולכן אף שדבש כולל כל מיני מתיקה אך 'ראשית' הדבש הוא דבש תמרים. **ז. ואין** לפרש דברי רבי עקיבא 'אוציא חטים ושעורים' וכו' שכוונתו לסתור ההיקש של מצה למרור, משום שלפי היקש זה נעקרת מצוות מצה שבתורה, שאם כן מדוע הוצרך לרבות מ'מצות מצות', הרי די בכך שלא יתכן לעקור מצוה שבתורה. פני יהושע (שם). **ח. ראה** להלן בסמוך, דברי הרש"ש והחיי אדם בתבואה שגדלה בעציץ שאינו נקוב לענין חלה, מצה, ברכת המוציא וברכת המזון. **ט. הרש"ש** (שם) ציין לרש"י להלן (נג. ד"ה כשקמיס) ותוספות מנחות (פד: ד"ה שבמ) שפירשו כך את הלימוד של הגמרא במנחות (פד:). אמנם עיין שם ברש"י (מנחות שם ד"ה אף כלן) שפירש את הלימוד בדרך אחרת. וברש"י מכ"י רבינו בצלאל אשכנזי במנחות (שם ד"ה אף כלן) הביא את שני הפירושים. **י. אך** העיר הדבר שמואל (שם), שלכאורה קשה מדברי התוספתא (שם) על הפני יהושע (שם), שכתב שכוסמין הם מין גרוע ולכן אין להביא מהם ביכורים, והלא מבואר בתוספתא שהכוסמין עדיפים מן השעורים, ואם מביאים ביכורים מן השעורים כל שכן מן הכוסמין שהם יפים מהם. ותירץ, שדין זה שאין להביא ביכורים אלא מן המובחר לא נאמר אלא בכל מין ביחס למינו, ואף שנכונים דברי התוספתא שכוסמין עדיפים מן השעורים, אין זה סותר לדברי הפני יהושע, כיון שכוסמין הם מין חטים וביחס לחטים הם גרועים ולכן אין להביא מהם, אבל מן השעורים מביאים מפני שהם מובחרים ביחס למינם. **יא. וכן** נפסק בשולחן ערוך (או"ח סי' קסח ס"ד), 'פת שעורין ופת כוסמין, מברך על של שעורים כיון שהוא ממין שבעה, אף על פי שהכוסמין יפים'. אבל המגן אברהם (שם סק"ו, בשם מגודה) כתב, שאף שבטור (סי' רח) מבואר שכוסמין נחשבים מין

קכא. ואף שיש תרומת ירק מדרבנן, מכל מקום בדרשת הפסוקים אין ללכת אלא אחר דין תורה.
קכב. אך לכאורה עדיין קשה על הגמרא לעיל (שם), שהקשתה שפשוט שהכהנים יוצאים בחלה ותרומה, ודחקה לתרץ, ומדוע לא תירצה בפשיטות, שהיה מקום להקיש מצה למרור, מה מרור שאינו חלה ותרומה אף מצה כן, כפי שדרש רבי עקיבא בברייתא כאן. שפת אמת (שם). **א. כך** גרס המהרש"א בתוספות: 'ואם תאמר אם כן נוציא כל חמשת המינין שיש במינן ביכורים, דאנו לחם בעינן דממעטינן לעיל אורז ודוחן'. ולפי גירסתו וביאורו הניחו התוספות בקושיא. וכן הגירסא בדפוס ישן. וכך הם הדברים בתוספות הרשב"א משאנץ שפתחו הדיבור ב'תימה' והמשיכו כנ"ל. וכתב המהרש"א שאין לתמוה על שפתחו התוספות קושייתם בלשון 'ואם תאמר' שמשמע כאילו באים להשיב על הקושיא, ולגירסתו ופירושו בדבריהם לא תירצו כלום, שהרי מצינו בתוספות בכמה מקומות בש"ס שפתחו בלשון וא"ת ולא תירצו. דוגמא לדבר זה מצינו בבבא מציעא (שם.) בתוספות ד"ה אלא. ועיין שם בהגהות וציונים (אות כ) שהובאו עוד דוגמאות רבות. **ב. וכן** ביארו הפנ"י והצל"ח (במוס' ד"ה מוציא). ומבואר במהרש"א ובפנ"י (שם) שהגירסא שלפנינו היא גירסת מהרש"ל אמנם אין זה כתוב בספר חכמת שלמה. **ג. גירסת** המהרש"ל כתוספות שלפנינו. וכעין זה בהגהות הב"ח, שבתחילת התוספות גרס 'ואין לומר', כלומר שבאים ליישב, וכמבואר, ובהמשך גרס 'דאנן' לחם בעינן. **ד. הרש"ש** (במוס' ד"ה מוציא) הביא ראיה שהכוסמת אינה חטה ממש, שהרי נאמר בפסוק (שמות ט לב) 'והחטה והכסמת לא נכו', ואילו היתה הכוסמת נחשבת חטה ממש לא היה צורך להזכירה בפני עצמה. אבל ראה להלן בסמוך שהרש"ש הוכיח מהלימוד 'ארץ ארץ' שמביאים ביכורים מכל חמשת המינים. ועיין ברש"ש (שם) שהוכיח שכוסמת אין דינה כחטה לענין מנחה הבאה מן החטים, וכן שיפון ושבולת שועל אין דינם כשעורה לענין מנחת העומר. **ה. ומה** שאמרה הגמרא לעיל (לה.) שהם ממיניהם, פירשו רש"י (שם ד"ה מין) ותוספות (שם ד"ה וכוסמין) שיש ללמוד מזה לענין חיוב חלה, ולענין תרומה שתורמים מזה על זה, [וכן שאינם כלאים זה בזה. וכל שכן לענין שנקראים 'לחם'. פני יהושע (במוס' ד"ה מוציא)] אבל לא לענין ביכורים, וכמבואר. **ו. החתם** סופר (שו"ת מ"ס או"ח סי' קנז) הקשה מניין פשוט לחז"ל (ירושלמי ביכורים פ"ג ה"ג) שדבש הכתוב

תבואה שגדלה בעציץ שאינו נקוב לענין חלה, מצה, ברכת המוציא וברכת המזון

הרש"ש (סס) דן בתבואה שגדלה בעציץ שאינו נקוב האם חייבת בחלה. וכתב שלכאורה היא פטורה מן התורה, משום שבמצות חלה נאמר (במדבר טו יט) 'מלחם הארץ', ויש ללמוד מכאן שאין חיוב חלה אלא בגידולים המחוברים בארץ. ומעתה אין יוצאים במצה שנעשתה מתבואה שגדלה בעציץ שאינו נקוב, שהרי דורשים מצה מחלה בגזירה שוה 'לחם לחם', כמבואר בגמרא לקמן (לח.). וכן אין לברך המוציא לחם מן הארץ וברכת המזון על לחם העשוי מתבואה שגדלה בעציץ שאינו נקוב, שאין זה 'לחם מן הארץ', אלא תהיה ברכתו שהכל, ככל המאכלים שאין גידולם מן הארץ[יב]. אך הוכיח מדברי הגמרא לעיל (לה:) שיוצאים בזה ידי חובת מצה, שהרי העמידו משנתנו שאין יוצאים במצה של טבל בעציץ שאינו נקוב, ומשמע שאם תיקן טבל זה והפריש ממנו תרומות ומעשרות יוצאים בו. ומעתה אף חייב בחלה, שהרי מצה וחלה נלמדים זה מזה בגזירה שוה כנ"ל.

מדוע רבי עקיבא לא מיעט מצה של מעשר שאינו במרור, כפי שמיעט ביכורים

שם. הקשה רבי עקיבא איגר (ד"ה מ"י), שלכאורה היה לגמרא להקשות על רבי עקיבא יותר ממה שהקשתה, איך לדעתו יוצאים במצה של מעשר, והרי הוא מקיש מצה למרור, ומהיקש זה יש ללמוד מה מרור שאינו מעשר [שהרי מרור הוא ירק ואינו חייב במעשר אלא מדרבנן], אף מצה שאינה מעשר. ועל קושיא זו לא יועיל הריבוי 'מצות מצות', כי אין הבדל בין מעשר לביכורים, וכשם שנתמעטו ביכורים כך יש למעט מעשר. ואמנם נוכל לרבות מ'מצות מצות' דבר שיש במינו ביכורים ומעשר עצמו אין לצאת, כשם שאין יוצאים בביכורים עצמם. וצ"ע.

לכאורה היה לנו לרבות דבר שיש במינו ביכורים ולמעט ביכורים

אי מצות מצות ריבה אפילו ביכורים נמי. הגמרא הקשתה שמאחר שיש ריבוי 'מצות מצות' [המרבה מצה של חטים ושעורים], יש לרבות ממנו אף מצה של ביכורים, ולא למעטה מן ההיקש למרור. ותמה **ר"י** (נמוק' ד"ה מ"י)[יג], מכיון שיש מיעוט וריבוי יש לומר שהועיל הריבוי לרבות דבר שיש במינו ביכורים והועיל המיעוט למעט מצה של ביכורים עצמם. על קושיא זו מצינו שני תירוצים: **בתוספות** (סס) תירצו, שהסברא נותנת שאין לחלק בין הדברים, ואם מרבים יש במינו מרבים גם ביכורים עצמם. **ובתוספות הרא"ש** (ד"ה מ"י) תירץ, שאכן יכלה הגמרא לתרץ כן אך לא הוצרכה לכך, שהרי מצינו שחזר בו רבי עקיבא, וממילא לא קשה עליו.

הצל"ח (ד"ה מ"י) תמה על תירוץ התוספות, מניין לגמרא סברא זו עד שמקשה כן בפשיטות. ותירץ, שמדברי רבי עקיבא עצמו עולה סברא זו, שלכאורה קשה כיון שרבי עקיבא למד מצה ממרור בהיקש אם כן מדוע יוצא במעשר שני בירושלים[יד], וכן הכהנים בחלה ובתרומה, הלא יש לומר מה מרור אינו מעשר שני ולא חלה ותרומה [שאין תרומות ומעשרות בירק מדאורייתא] אף מצה כן. ובהכרח צריך לומר שאי אפשר להקיש מצה למרור כך, שאם כן נצטרך למעט כל דבר שיש במינו מעשר וחלה ותרומה ולהוציא חמשת מיני דגן, ונמצאת מצות מצה נעקרת לגמרי. ויש להקשות מדוע לא נחלק ונמעט מצה של מעשר וחלה ותרומה ונרבה מצה העשויה מדבר שיש במינו מעשר וחלה ותרומה, אלא ודאי רבי עקיבא סובר שאין לחלק כך ואם ממעטים זה ממעטים גם את זה, וכסברת התוספות.

מה ההוכחה שרבי עקיבא חזר בו

הדר ביה רבי עקיבא דתניא וכו'. הקשה **החתם סופר** (ד"ה הדר), מנין ידעה הגמרא שאכן חזר בו רבי עקיבא ממה שהקיש מצה למרור למעט מצה של ביכורים. והרי לכאורה יש לומר שהוצרך לשני לימודים כדי למעט מצה של ביכורים, שעל ההיקש קשה [כפי שהקשתה הגמרא], שאם כן נמעט חטים ושעורים שיש במינם ביכורים, [ועל כרחינו התרבה מ'מצות מצות'] ולכן הוצרך המיעוט 'מושבותיכם', אמנם לא די ב'מושבותיכם' לבד, כי אין למעט משם אלא בירושלים ולא בנוב וגבעון, כמבואר **בתוספות** (ד"ה דממר), ולכן הוצרך גם ההיקש, ומעתה אין להקשות כקושיית הגמרא בהמשך, מדוע לא נרבה ביכורים מ'מצות מצות', כי יש למעט ביכורים בנוב וגבעון מפני שכבר נתמעטו בירושלים מ'מושבותיכם'.

ותירץ החתם סופר (סס), שכעת שדרש רבי עקיבא מ'מושבתיכם' אין למעט מצה של ביכורים מכוח ההיקש כלל, כי מנין לנו שמרור אינו ביכורים, שמא הוא זית שמביאים ממנו ביכורים, כפי שהעירו התוספות (לעיל ע"ב ד"ה מה), ואם נקיש יש לומר להיפך, מה מצה ביכורים אף מרור ביכורים. ואין להשיב, מנין שמצה עצמה כשירה מדבר שיש במינו ביכורים, שמא אין יוצאים אלא בשיבולת שועל ושיפון, אין לומר כן, כי ממה שהוצרכה התורה למעט מ'מושבתיכם' ביכורים בירושלים יש להבין שמצה של חטים כשירה. ואם כן יש ללמוד למרור שיהיה זית, וניתן לטעות ולומר שיוצאים במצת ביכורים, ולא הועיל ההיקש כלום.

לכאורה הביכורים נאכלים בכל מושבות בזמן נוב וגבעון

יצאו ביכורים שאינן נאכלין בכל מושבות אלא בירושלים. מבואר בברייתא שאין יוצאים במצה של ביכורים משום שנאמר (שמות יג כ) 'בכל מושבותיכם תאכלו מצות', וביכורים אינם נאכלים בכל מושבות. הקשו **תוספות** (ד"ה דממר, זבחים קיט. ד"ה נאו), הלא בזמן נוב וגבעון היו הביכורים נאכלים בכל ערי ישראל[טו], ומשום כך יש להחשיבם כנאכלים בכל מושבות, כפי שאמר ריש לקיש לקמן (לח:) לגבי חלות תודה ורקיקי נזיר, שנחשבים נאכלים בכל מושבות משום שהיו נאכלים בנוב וגבעון, [ולכן הוצרכו למעטם מפסוק אחר], ואיך מיעטה הברייתא כאן ביכורים מ'בכל מושבותיכם'.

על קושיא זו מצינו שני תירוצים: א. **תוספות** (ד"ה דממר) תירצו, שמה שאמר ריש לקיש לקמן שחלות תודה ורקיקי נזיר נחשבים נאכלים בכל מושבות, לא אמר כן אלא על זמן נוב וגבעון ולא בזמן בית עולמים, [וכדי ללמד שאף בזמן נוב וגבעון אין יוצאים בהם הוצרכה התורה למעטם מפסוק נוסף], אבל הברייתא כאן שמיעטה ביכורים מבכל מושבותיכם מדברת בזמן בית עולמים, שאין הביכורים נאכלים בו אלא בירושלים ואינם נאכלים בכל מושבות.

ב. תוספות בזבחים (קיט. ד"ה נאו) תירצו, שבזמן נוב וגבעון היה צריך להביא את הביכורים לבמה הגדולה שהיתה בנוב וגבעון דווקא ולא לבמות קטנות, וממילא לא היו הביכורים נאכלים בכל ערי ישראל, [ואין הם דומים למעשר שני בענין זה] ואינם נחשבים 'נאכלים בכל מושבות'. וביארו דין זה בשני טעמים, א. מפני שהביכורים צריכים הנחה אצל המזבח[טז]. ב. משום שהביכורים צריכים תנופה, וממילא אינם נוהגים אלא בבמה גדולה ולא בבמה קטנה [כמבואר בזבחים (קיז:) לגבי חזה ושוק ותרומת לחמי תודה שנוהגים בבמה גדולה ואין נוהגים בבמה קטנה משום שצריכים תנופה].

מדוע אין הביכורים נחשבים נאכלים בכל מושבות הואיל ויכול להשאל על הפרשתו

שם. הקשה המנחת חינוך (מצוה י אות כג ד"ה ומצה), מדוע אין הביכורים נחשבים נאכלים בכל מושבות, הואיל ויכול להשאל על קריאת שם 'ביכורים'[יז]. ומצינו בגמרא לקמן (לח.) שמחמת סברת 'הואיל' נחשב נאכל בכל מושבות. אמנם כתב המנחת חינוך (סס ד"ה אך) שאין להקשות כן על ביכורים שהביא ישראל לעזרה והם ביד כהן, שהרי מבואר בנדרים (נט.) שתרומה ביד כהן שוב אין המפריש יכול להשאל עליה, אך יש להקשות כן על ביכורים שהביא הכהן והם שלו, שהוא יכול להשאל עליהם. ומסתימת הברייתא משמע שאף באופן זה אין יוצאים במצה של ביכורים.

ותירץ ביד יוסף (ד"ה יכול), שאם ישאל על קריאת ביכורים יחזרו הפירות להיות טבל ושוב אינם נאכלים[יח].

שבעה משום שהם בכלל חטים, מכל מקום שעורים עדיפים מכוסמין מפני שהם כתובים בפירוש בפסוק. ולפי המגן אברהם אין ראיה מהתוספתא והירושלמי והגהות מיימוניות, שהוא מפרש שאין הכוונה כפשוטו שאין הכוסמין מין שבעה אלא רק שיש עדיפות למין המוזכר בפירוש. ובזכותא דאברהם (נמוק' ד"ה מוציא) ביאר סברת המגן אברהם, שהרי מצינו שאפילו בשבעת המינים המוזכרים בפירוש בפסוק כל המוזכר קודם לברכה, וקל וחומר שהמוזכר בפירוש קודם למין שאינו מוזכר בפירוש. **יב. כן** פסק החיי אדם (מ"מ כלל נא סי"ז), שאחד מחמשת מיני דגן שגדל בעציץ שאינו נקוב ועשה ממנו פת, אינו מברך עליו המוציא לחם מן הארץ, שאינו נקרא ארץ, כמבואר בירושלמי (כלאים פ"ז ה"ו), אלא מברך עליו בורא מיני מזונות. [יש להעיר שבירושלמי שלפנינו (שם) הסתפק בזה ולא הכריע]. אבל לענין ברכה לאחריו פסק שמברך עליו ברכת המזון. [עיין בחיי אדם שם ובערש"ש שם שהוכיחו שמברך ברכת המזון מדברי הגמרא בברכות (מז:) וכתב הערש"ש שהוא הדין לענין המוציא]. והוסיף החיי אדם (שם), נראה לי שאינו מברך בורא פרי האדמה על הגדל בעציץ שאינו נקוב, שלא נקרא אדמה אלא המחובר. [עיין שם שהוכיח כן מדברי הגמרא בחולין (קלט:) ורש"י (שם ד"ה ומדמה)]. ואמנם על פירות האילן צריך עיון אם מברך בורא פרי העץ, שיש להסתפק אם נקרא פרי וגם אם נקרא עץ. **יג. וכן** הוא בתוספות הרשב"א משאנץ ובתוספות הרא"ש (ד"ה מ"י). וכן תירוץ התוספות שבסמוך כתבוהו גם תוספות הרשב"א משאנץ (שם). **יד. לעיל** בסמוך הובאה קושיית רע"א. ואמנם לפי דברי הצל"ח אכן קושיית הגמרא בנויה על הערה זו.

טז. כי אין לחלק בין ביכורים למעשר שני, ולגבי מעשר שני שנינו (זבחים קיב:) 'באו לנוב וגבעון הותרו הבמות קדשי קדשים נאכלין לפנים מן הקלעים קדשים קלים ומעשר שני נאכלין בכל ערי ישראל'. תוספות שם. אבל הרמב"ן (דברים יב ג) הביא דברי הספרי (מצוע פ"ב) שדרש הפסוק שנאמר בביכורים (שם) 'והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשכן שמו שם', זה שילה ובית עולמים, ולא הזכיר הספרי נוב וגבעון, והסתפק הרמב"ן אם כוונת הספרי למעט נוב וגבעון שבזמנים אלה אין מביאים ביכורים, משום שכתוב (שמות כג יט) 'ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלהיך', הרי שלא אמרה התורה להביא ביכורים אלא למקום שנקרא 'בית' ולכן לא קרבו בנוב וגבעון שהיו רק אהל ומשכן, אלא בשילה שהיה שם בית אבנים ובבית העולמים, או שמה שהזכיר הספרי שילה ובית עולמים מפני שהבמות אסורות בשני הזמנים האלו, אבל גם בנוב וגבעון הקריבו ביכורים.

טז. ואין הנחה בבמה קטנה, כמבואר בזבחים (ס:) ובמכות (יט.) ובתמורה (כא.), שביכורים אינם שלא בפני הבית משום שצריכים הנחה. תוספות שם. **יז. שהרי** שנינו (בכורים פ"ג מ"ח) 'כיצד מפרישין הביכורים יורד אדם בתוך שדהו ורואה תאנה שביכרה אשכול שביכר רמון שביכר קושרו בגמי ואומר הרי אלו ביכורים ורבי שמעון אומר אף על פי כן חוזר וקורא אותם ביכורים מאחר שיתלשו מן הקרקע', הרי שקדושת הביכורים חלה על ידי קריאת שם. **יח. תירוץ** זה כתב היד יוסף בשם המנחת חינוך [ואינו במנחת חינוך שלפנינו]. ובשם עצמו תירץ שאין אומרים הואיל ויכול להשאל, שהרי מן הסתם כשהביא הביכורים לעזרה כבר הפריש גם תרומה מפירותיו, ואם ישאל

האם הגמרא כאן סוברת מחיצה לקלוט דרבנן

יכול שאני מוציא אף מעשר שני וכו'. הברייתא הקשתה, מאחר שנתמעטה מצה של ביכורים שאינם נאכלים בכל מושבות, מדוע לא נמעט גם מצה של מעשר שני שאינו נאכל אלא בירושלים. ופירש **רש"י** (ד"ה אף) שמדובריט במעשר שנכנס לירושלים וקלטוהו מחיצות, שמעתה אי אפשר לחללו ולאוכלו מחוץ לירושלים. ותירצה הברייתא שמצה של מעשר שני נתרבתה מ'מצות מצות'. ועדיף לרבות מעשר ולמעט ביכורים, משום שמעשר שנטמא פודים אותו אפילו בירושלים, כדברי רבי אלעזר.

נחלקו הראשונים בפירוש הברייתא והגמרא כאן, רש"י (שם) פירש שמחיצה קולטת ואוסרת לפדות רק מדרבנן, אבל **תוספות** (ד"ה דאמר)כ פירשו, שמה שהוצרכה הגמרא לחידושו של רבי אלעזרכא אין זה אלא לדעת הסובר מחיצה לקלוט דאורייתא, אבל לדעת הסובר מחיצה לקלוט דרבנן הרי שמדאורייתא אף מעשר טהור נאכל בכל מושבות, שיכול להוציאו מחוץ לירושלים ולפדותו ולאוכלוכב.

משא ומתן בדברי רש"י

לכאורה קשה על **רש"י**, כיון שמדאורייתא יכול להוציא את המעשר ולפדותו ולאוכלו, הרי שמדאורייתא הוא נאכל בכל מושבות, ולא יתכן שהתורה תמעט מצה של מעשר שני, ואם כן קושיית הברייתא שנמעט כן אינה מובנת. וביארו **רבי עקיבא איגר והרש"ש** (נרש"י ד"ה אף), שלפי **רש"י** אין כוונת הברייתא שנאמר שהתורה כתבה 'בכל מושבותיכם' למעט מעשר שני, שבודאי פסוק זה נכתב למעט ביכורים, אלא כוונת הברייתא להקשות, שאחר שתיקנו חכמים מחיצה לקלוט מעתה יש למעט מדרבנן גם מעשר שאינו נאכל מדרבנן בכל מושבותכג.

אך הקשה רעק"א (שם) שתירוץ הברייתא שריבתה מעשר מ'מצות מצות' תמוה, איך יתכן שהפסוק 'מצות מצות' נכתב לרבות מעשר שני, שמדאורייתא הוא נאכל בכל מושבות ואין צורך לרבותוכד.

הצל"ח (נרש"י ד"ה אף) תמה, אף אם **רש"י** אינו סובר כדברי התוספות, ולדעתו גם האומר מחיצה לקלוט מדרבנן נצרך לחידושו של רבי אלעזר, מכל מקום בודאי גם האומר מחיצה לקלוט דאורייתא מודה שיש לו היתר בכל מושבות אם נטמא כרבי אלעזר, ואם כן מדוע נדחק **רש"י** לפרש הגמרא כאן דווקא לפי האומר מחיצה לקלוט דרבנןכה.

עוד קושיא זו מצינו שלשה תירוציםכו: **א. הצל"ח** (שם ד"ה ומרמה ולמה) תירץ, שהוקשה לרש"י על רבי יוסי הגלילי כקושיית התוספות (ד"ה ורבי), מדוע הוצרך המיעוט מ'עוני' שאינו יוצא במצה של מעשר שני, ולכאורה יש למעטו מ'מושבותיכם' כפי שמיעט רבי יוסי הגלילי עצמו מצה של ביכורים. ותירץ כתירוץ **התוספות** (שם), שלא היינו ממעטים מ'מושבותיכם' אלא ביכורים ולא מעשר שיש לו היתר בכל מושבות, שאם נטמא פודים אותו כרבי אלעזר, אך הוקשה לרש"י, שלפי תירוץ זה אף עכשיו שנכתב 'לחם עוני' מנין לנו למעט מעשר שני, שמא לא נמעט אלא חלת מעשר שני, שלעולם אין לה היתר בכל מושבות, שהרי חלה שנטמאת אסורה באכילה, אבל מעשר שני עצמו שיש לו היתר כרבי אלעזר נרבה מ'מצות מצות'. וכדי ליישב קושיא זו פירש **רש"י** שמחיצה לקלוט דרבנן, שלפי זה מעשר שני וחלתו שוים, שמדאורייתא יש להם היתר בכל מושבות ע"י פדיון אם יוציאם חוץ לירושלים כשהם טהורים, וכיון ששוים הם ממילא נתמעטו שניהם מלחם עוניכז.

ב. הנאם יהודה (נמוס' ד"ה דאמר) תירץ, שאין כוונת **רש"י** להעמיד הגמרא כאן רק לדעת האומר מחיצה לקלוט דרבנן, אלא בא להשמיענו חידוש שאף לדעה זו אין המעשר נקרא 'נאכל בכל מושבות'.

ג. במאורי אור (ד"ה דאמר) תירץ שפירש **רש"י** כך כדי שלא תהיה סתירה בין סוגיות הגמרא, שמפשטות הסוגיא כאן שהביאה דברי רבי אלעזר משמע כדברי התוספות שמחיצה לקלוט דאורייתא, ואילו במכות (כ.) נאמרו שני תירוצים, רבה האומר מחיצה לקלוט דרבנן ורבינא שלפי דבריו נפשטה בעיית רב פפא שם, וכיון שהגמרא שם הניחה בעיית רב פפא בתיקו משמע שהעיקר כדברי רבה, וכדי שלא תהיה סתירה בין סוגיות הגמרא הללו פירש **רש"י** שאף הסוגיא כאן מתפרשת יפה לדברי רבהכח.

ביאור מחלוקת רש"י ותוספות

כתב בחלקת יעקב (סו"ס, סו"ס סי' קטו) שלכאורה ביאור מחלוקת **רש"י** ותוספות כאן, שרש"י סובר שדבר שאינו ראוי מדרבנן נחשב אינו ראוי גם לדאורייתא, ולכן פירש הגמרא כאן אליבא דהלכתא שמחיצה לקלוט רק דרבנן, כמבואר **ברמב"ם** (מעשר שני פ"ג ה"ט), והתוספות סוברים שדבר שאינו ראוי מדרבנן נחשב ראוי מדאורייתא, ולכן דחקו לפרש הגמרא כאן כדעת האומר מחיצה לקלוט דאורייתא.

אך לפי זה לכאורה **רש"י** סותר דברי עצמו, שכתב לעיל (ז. ד"ה אפילו) לגבי המקדש אשה בחמץ משש שעות ולמעלה שאין חוששים לקידושין, שבא איסור הנאה זה שהוא מדרבנן ומפקיע קידושין דאורייתא, משום שבקידושין כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש, ורבנן הפקיעו את קידושיו, ולשיטתו כאן שאינו ראוי מדרבנן נחשב אינו ראוי גם לדאורייתא, אין צורך לטעם 'כל המקדש'.

ולכאורה גם התוספות סותרים דברי עצמם, שכתבו לעיל (כט. ד"ה אין פודין) שדין אין פודים את הקדשים להאכילם לכלבים הוא מדרבנן, ואין לתמוה שמשום חשש דרבנן נפקיע דין מעילה דאורייתא, שכיון שאמרו רבנן אין פודין ממילא אין קדשים הללו שוים כלום. הרי עולה מדבריהם שדבר שאינו ראוי מדרבנן נחשב אין ראוי גם מדאורייתא, וזה הפוך מסברת התוספות כאן.

וביאר החלקת יעקב שיטות **רש"י** ותוספות כך: שיטת **רש"י**, שדבר הראוי מדאורייתא בלא שום מעשה, אף שאינו ראוי מדרבנן נחשב ראוי מדאורייתא, כגון הדין המבואר בסוכה (כג:) שסוכה בראש האילן או על גבי גמל נחשבת ראויה לשבעה כיון שמדאורייתא מותר לעלות לה ביום טוב, אף שמדרבנן אינה ראויהכט, אבל דבר שגם מדאורייתא אינו ראוי אלא ע"י מעשה, ובלי המעשה אינו ראוי אף מדאורייתא, אם מעשה זה נאסר לעשות אפילו רק מדרבנן, שוב נקרא אינו ראוי אף מדאורייתא, כמו מעשר שני בירושלים שמדאורייתא אסור לאכלו חוץ לירושלים, רק ע"י מעשה חילול מותר, א"כ כשאסור החילול אף רק מדרבנן, ממילא כשנשאר בלא חילול, אסור מדאורייתא. **ושיטת** התוספות שכל דבר הראוי מדאורייתא אף שמדרבנן אינו ראוי, נחשב ראוי מדאורייתא, וכמו שפירשו כאן לענין מחיצה לקלוט, אך לענין מעילה וקידושין שצריך להיות בהם שוה פרוטה, בזה יש להתחשב אף באיסור דרבנן, שהרי אין להקדש אלא מקומו ושעתו, ודבר שבמקום זה שוה פרוטה, ובמקום אחר אינו שוה פרוטה, הולכים אחר הסכמת האנשים שבאותו מקום, וכאשר רבנן אסרו ליהנות מדבר מסוים אין הסכמתם גרועה מהסכמת האנשים, כיון שסוף סוף אסור ליהנות ממנו, ואינו שוה פרוטה.

מה ההכרח לרבות מעשר מ'מצות מצות', הרי אינו מיותר לדרשה זו

תלמוד לומר מצות מצות ריבה. הקשה **הצל"ח** (ד"ה יכול), כיון שלולי הריבוי 'מצות מצות' היה ראוי למעט מצה של מעשר שני משום שאינה נאכלת בכל מושבות, אם כן מנין שאכן כוונת התורה לרבות מעשר שני, והרי 'מצות מצות' אינו מיותר לדרשה זו, שכבר למדו משם לרבות מצה של חלה ותרומה,

---

שנתרבו מ'מצות מצות' הן חלה ותרומה, שהכהנים יוצאים בהן ידי חובת מצה. ולפי זה נוכל לומר שכשם שקושיית הברייתא היתה שנמעט מעשר רק מדרבנן בכלל המיעוט של ביכורים [שנתמעטו מדאורייתא], כך יש להמשיך פירוש הברייתא מדרבנן, שתירצה שלא ראוי להכניס מעשר במיעוט [בכל מושבותיכם], אלא אדרבה להכניסו בריבוי של חלה ותרומה [שנתרבו מדאורייתא], משום שראוי לאוכלו בכל מושבות [אם נטמא כדברי רבי אלעזר]. **כה. ועוד,** שדברי הברייתא 'יכול שאני מוציא אף מעשר שני', מתפרשים יותר בפשיטות כדעת האומר מחיצה לקלוט דאורייתא, שעל כן סברה הברייתא שנמעט מעשר כשם שמיעטנו ביכורים. הצל"ח שם. **כו. המהר"ם** חלאווה (ד"ה דאמר) הבין שהטעם שיש פדיון למעשר שני שנטמא בירושלים הוא משום שמחיצה לקלוט דרבנן. וראה להלן [בענין 'לכאורה אף מעשר טהור שיצא פודים אותו' ובהערה], ביאור סברתו על פי הקובץ עניינים. ולפי המהר"ם חלאווה והקובץ עניינים מובן היטב מדוע פירש **רש"י** שמחיצה לקלוט דרבנן, שאם מחיצה לקלוט דאורייתא לא יובן תירוץ הגמרא שניתן לפדות כרבי אלעזר, ומיושבת קושיית הצל"ח. **כז. ואף** שרש"י פירש כן בדברי רבי עקיבא, כוונת **רש"י** שאף להסובר מחיצה לקלוט דרבנן שייך למעט מעשר שני ממושבותיכם, כי על כל פנים קודם פדיון אינו נאכל בכל מושבות, והוא הדין שאפשר למעט מלחם עוני שקודם פדיון אינו נאכל באנינות. הצל"ח (שם). **כח. עיין** במאורי אור (ד"ה ומרמה ולמה) לתירוץ נוסף. וראה להלן בסמוך דברי החלקת יעקב שעל פיהם מיושבת קושיית הצל"ח. **כט. ולפי** זה מובן פירוש **רש"י** לעיל (ז.), שהמקדש באיסור דרבנן כיון שמהתורה מותר היו קידושיו קידושין לולי שהפקיעום רבנן, אבל בדין אין פודים את הקדשים להאכילם לכלבים מודה **רש"י** שאף שאיסור זה רק מדרבנן, מכל מקום כיון שבלא מעשה פדיה אסור אף מדאורייתא אין זה נחשב ראוי מדאורייתא. חלקת יעקב (שם).

על קריאת שם ביכורים יעבור למפרע איסור משום שהקדים תרומה לביכורים. ואין אומרים 'הואיל'. על ידי איסור. ואין לומר הואיל ויכול להשאל אף על התרומה, שהרי מבואר לקמן (לח.) שאין אומרים שני 'הואיל'. אך הסתפק בעיקר הדבר האם באופן שנשאל על הביכורים עובר באיסור הקדמה למפרע, שמא לא שייך איסור זה אלא בשעת קריאת השם. **יט. ראה** להלן בענין 'האם מעשר שלא נכנס לירושלים נקרא נאכל בכל מושבות'. **כ. וכן** כתבו בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה דאמר) ובתוספות הרא"ש (ד"ה דאמר). **כא. כתב** רבי עקיבא איגר (נרש"י ד"ה אף) שנחלקו **רש"י** ותוספות בהבנה, לדעת **רש"י** אילו היה אפשר לפדות את המעשר לאחר שנכנס לירושלים, היה נקרא 'נאכל בכל מושבות' ולא היה צורך לרבותו מ'מצות מצות', ולכן כבר בקושיית הברייתא שנמעט מצה של מעשר, פירש **רש"י** משום שאין יכול לפדותו, הרי שאם היה יכול לפדותו לא היה עולה על הדעת למעטו. אבל לדעת תוספות, אף אם היה יכול לפדותו כל שלא פדאו בפועל אינו נקרא 'נאכל בכל מושבות' לגמרי, ואף אם היה יכול לפדותו היה לברייתא להקשות שנמעט מצה של מעשר, ונצרך הריבוי 'מצות מצות'. שהרי על דברי הברייתא החרישו התוספות, ומשמע שאף אם מחיצה לקלוט אינה מדאורייתא נצרך הריבוי 'מצות מצות', ורק כשנזקקה הגמרא לחידושו של רבי אלעזר על זה כתבו התוספות שאינו אלא לדעת האומר מחיצה לקלוט מדאורייתא. **כב. בדעת** תוספות בענין מחיצה לקלוט ראה עוד להלן (לח.) בענין 'האם הספק בחלת מעשר שני נאמר לדעת האומר מחיצה לקלוט דרבנן'. **כג. וכתירוץ** השני בתוספות לקמן (לח. ד"ה אלא). **כד. קושיא** זו הניח רעק"א בצע"ג. ולכאורה אפשר ליישבה כדרך שיישב רעק"א עצמו את קושיית הברייתא, שהרי כבר כתבו הפני יהושע (ע"פ ד"ה מ"ר) והחתם סופר (ע"פ ד"ה מ"ט) שהריבוי 'מצות מצות' שדרש רבי עקיבא לא נאמר רק לעניין מעשר שני אלא לרבות דברים נוספים שמקיימים בהם מצוות מצה, כמבואר בגמרא לעיל (לה:) שמן הדברים

כמבואר לעיל (לה:), ומדוע לא נמעט מצה של מעשר שני מבכל מושבותיכם. ותירץ (שם), שלאחר שמיעטה הברייתא מצה של ביכורים מבכל מושבותיכם, שוב אין צורך לרבות חלה ותרומה מ'מצות מצות', שהרי מבואר לעיל (לה:) שכל הצורך לרבותם הוא כדי שלא נטעה לומר שצריך 'מצה השוה לכל אדם' [ואלו נאכלות רק לכהנים], אבל לאחר שהוצרכה התורה למעט ביכורים אף שאינם נאכלים אלא לכהנים, יש ללמוד מזה שלא צריך 'מצה השוה לכל אדם', ומעתה הריבוי 'מצות מצות' נעשה מיותר ובהכרח לא בא אלא לרבות מצה של מעשר שני.

האם מעשר שלא נכנס לירושלים נקרא נאכל בכל מושבות

מרבה אני מעשר שני שיש לו היתר בכל מושבות כדרבי אלעזר וכו'. צריך ביאור, כיון שאף רבי אלעזר לא התיר לאכול את המעשר בכל מושבות אלא על ידי פדיון, אם כן מדוע נזקקה הגמרא לחידושו של רבי אלעזר, ולכאורה היה אפשר לומר שמעשר נחשב 'נאכל בכל מושבות' משום שקודם שנכנס לירושלים ניתן לפדותו ולאוכלו בכל מקום. בענין זה מצינו שני ביאורים:

א. מפשטות **פירוש רש"י** (ד"ה קף) נראה, שאכן מעשר שלא נכנס לירושלים נקרא 'נאכל בכל מושבות' משום שיש לו פדיון, ולא הקשתה הברייתא שנמעט אלא מעשר שני בירושלים, הואיל ואינו נאכל בכל מושבות מעתה, שמשהביאו לירושלים שוב אינו יכול לחלל לאכול בחוץ. ורק על מעשר זה נצרך חידושו של רבי אלעזר, שאף בירושלים ניתן לפדותו אם נטמא.

ב. אבל **המהר"ם חלאווה** (ד"ה למ"ר) פירש, שמעשר שלא נכנס לירושלים, אף שניתן לפדותו מחוץ לירושלים אינו נקרא 'נאכל בכל מושבות'. וטעם הדבר, שקדושת המעשר נתפסת במעות, והרי המעות הן המעשר ונאכלות רק בירושלים, והפירות לאחר הפדיון יצאו לחולין ואינם נקראים 'מעשר שני'. אבל מעשר שבא לירושלים כבר חל עליו שם מעשר, שהרי הוא במקום שנאכל, וכיון שחידש רבי אלעזר שניתן לפדותו אם נטמא, מעתה מצינו 'מעשר' שנאכל בכל מושבות. ומשמע מדברי המהר"ם חלאווה שפירות מעשר שנכנסו לירושלים נשאר עליהם שם 'מעשר' אף לאחר שנפדו.

לכאורה אף מעשר טהור שיצא פודים אותו

שם. המהר"ם חלאווה (ד"ה למ"ר) הבין שדינו של רבי אלעזר, שמעשר שני שנטמא פודים אותו אפילו בירושלים, אינו אלא משום שסובר מחיצה לקלוט דרבנן[ל], ולפי זה הקשה, מדוע הוצרכה הגמרא לומר שיש לו פדיון אם נטמא, הרי אף בטהור יש לו פדיון אם יצא מירושלים, שאף שאסרו רבנן להוציאו ולפדותו לכתחילה מכל מקום אם הוציאו בדיעבד מתירים לפדותו[לא]. ותירץ, שכיון שאסור להוציאו לכתחילה אין אומרים בו 'הואיל' ויכול לפדותו על ידי שיוציאנו ויעבור איסור, שאין אומרים 'הואיל' באיסור, ואין להחשיבו משום כך 'נאכל בכל מושבות', אבל טומאה אף שאסור לטמאו מכל מקום אפשר שיטמא מאליו בלא שום איסור, ואומרים 'הואיל' ואם נטמא יכול לפדותו ולאוכלו.

דיני פדיון ואכילת מעשר שני שנטמא

למעשר שני שנטמא שפודין אותו אפילו בירושלים. הגמרא כאן הביאה דרשת רבי אלעזר מנין לומדים שמעשר שני שנטמא פודים אותו אפילו בירושלים, אמנם עיקר דין זה מפורש במשנה (מעשר שני פ"ג מ"ט) ויש בו חילוקי דינים. וכך שנינו שם, מעשר שני שנכנס לירושלים ונטמא, בין שנטמא באב הטומאה בין שנטמא בוולד הטומאה, בין בפנים בין בחוץ, בית שמאי אומרים יפדה ויאכל הכל בפנים, חוץ משנטמא באב הטומאה בחוץ, ובית הלל אומרים הכל יפדה ויאכל בחוץ חוץ משנטמא בוולד הטומאה בפנים.

ופירש הרא"ש (שם) על פי הירושלמי (שם ה"ה): אב הטומאה כגון שרץ ונבילה וכיוצא בהם. ולד הטומאה הכוונה לטומאה מדרבנן כגון שנגע בכלים שנטמאו במשקין. בין שנטמא בפנים בין שנטמא בחוץ. הטעם שמותר לפדותו, כפי שדרש רבי אלעזר וכמבואר בגמרא כאן. הטעם שאף אחר הפדיון הצריכו לאוכלו בפנים מפורש בירושלמי (שם), שמעשר היוצא מירושלים יש לדבר קול, וגזרו שלא יאמרו ראינו מעשר שני שנכנס ויוצא, ושמא ילמדו מכאן שאין מחיצות קולטות אף בלא נטמא[לב]. טעמם של בית שמאי שבטומאה דרבנן אפילו נטמא בחוץ יאכל בפנים, כיון שהוא טהור מן התורה קלטוהו מחיצות כשהכניסו. אבל בטומאה דאורייתא חילקו בית שמאי, שאם נכנס כשהוא טהור קלטוהו מחיצות ואף שנטמא אחר כך גזרו בו כנ"ל, אך אם נטמא בחוץ ונכנס כשהוא טמא אין המחיצה קולטתו. ובדעת בית הלל שאם נטמא בחוץ התירו אפילו בטומאה דרבנן לאוכלו בחוץ אחר פדיה, העמיד הירושלמי שמדובר באופן שהכניסו על מנת שלא תתפסנו מחיצה, לפי שהיה טמא לפחות מדרבנן[לג].

וביאר המנחת חינוך (מצוה תעג אות ד ד"ה והנ), שכיון שהתורה כתבה (דברים יד כד) 'כי לא תוכל שאתו' כלומר שבכל אופן שלא תוכל לאוכלו אתה יכול לפדותו א"כ אף אם מדרבנן אינו נאכל נפדה מדאורייתא כיון שבמציאות אינו בר אכילה.

מעשר שני טהור שאי אפשר לאוכלו מחמת סיבות אחרות, האם פודים אותו בירושלים

שם. במנחת שלמה (סו"ת, ח"ב סי' סד) הסתפק בפירות מעשר שני בירושלים שנתבשלו עם מאכלות אסורות, או שבתוך יין של מעשר שני נתערב יין שאסור בשתיה, או לקח בירושלים בהמה בכסף מעשר ונטרפה, האם כיון שאף אלו אינם ראויים לאכילה יש להם פדיון אפילו בירושלים[לד], או שרק מעשר שנטמא פודים אותו אפילו בירושלים ולא כשהאיסור הוא מחמת דבר אחר. ומלשון דרשת רבי אלעזר 'כי לא תוכל שאתו ואין שאת אלא אכילה' משמע שבכל אופן שנאסר באכילה פודים אותו. אך יש לדון שאין לפדות מעשר שני שנאסר לאכילת אדם משום שאין פודים מעשר שני לכלבים, כמבואר בירושלמי (מעשר שני פ"ג ה"ג), ואין זה דומה למעשר שני שנטמא, שעל ידי פדיה הוא ניתר לאכילת אדם.

האם פודים מעשר שנטמא בירושלים בזמן הזה

שם. נחלקו **הפוסקים** האם פודים מעשר שנטמא בירושלים בזמן הזה. לדעת **הכפתור ופרח** (פרק מף) אין היתר לפדות מעשר שני שנטמא בירושלים אלא בזמן שבית המקדש קיים שהיו פודים מעשר שני שנטמא ואוכלים את דמיו בטהרה בתורת פירות מעשר שני[לה], אבל בזמן הזה שלא נוכל לאכול פדיונו בקדושת מעשר שני אין פדיונו כלום. והוכיח כן מדרשת רבי אלעזר מ'כי לא תוכל שאתו', כלומר שאין אתה יכול לאכלו מפני שנטמא הא לא נטמא תוכל לאכלו, מה שאין כן בזמן הזה שהמונע הוא חרבן הבית אפילו יהיה המעשר טהור. ולכן פסק הכפתור ופרח (שם) שמעשר שני בירושלים היום צריך להפרישו מכלל הפירות שלו ואחר כן לאבדו במקום נקי. אבל לדעת **הרדב"ז** (סו"ת, ח"ג סי' תקלח) גם בזמן הזה ניתן לפדות מעשר שני שנטמא אפילו בירושלים, ופסק הרדב"ז (שם) שפודהו בשוה פרוטה או בפירות אחרים ששוים פרוטה ומוליכם לים הגדול או משליכם לאיבודלי.

מדוע לא פודים מעשר שני טהור בירושלים בזמן הזה

שם. הקשה **המנחת חינוך** (מצוה תעג אות ד ד"ה והנ), הואיל ומצינו שמעשר שנטמא פודים אותו אפילו בירושלים, וטעם הדבר מפני שאינו ראוי לאכילה, אם

מכל מקום אם יצא מותר בדיעבד לפדותו. וראייתו צ"ע, שהרי מפורש שם שלא התירו אלא בפירות שהם עדיין טבל ולא בפירות שכבר הופרשו למעשר, וטבל בודאי אינו נקרא בשם 'מעשר', ואם כן לא מצינו 'מעשר' שנאכל בכל מושבות. **לב. אבל** לא גזרו על מעשר שנטמא שלא יפדה, שלא יאמרו ראינו מעשר שני שנכנס ונפדה, משום שלפדיה אין קול. **לג. הרא"ש** (שם) הביא שהקשו בירושלמי (שם) על ביאור זה, וכי מעשר שני טהור שהכניסו על מנת שלא תתפסנו מחיצה אין מחיצה קולטת, בודאי שכן קולטת, ואם כן מה מועיל שנטמא מדרבנן, הרי מדאורייתא טהור הוא ונקלט. ותירץ הרא"ש, שלדברי האומר מחיצה לקלוט דרבנן לא קשה, שהם אמרו דין קליטה והם אמרו שאם נטמא בחוץ אפילו מדרבנן מועיל להכניסו על מנת שלא יקלטוהו מחיצות. **לד. מדברי** המנחת חינוך (מוקף להלן בסמוך) שהקשה מדוע אין פודין מעשר שני טהור בירושלים בזמן הזה, הרי אי אפשר לאכלו, נראה שהבין פשוט כצד זה. **לה. כמו** שכתב **הרמב"ם** (מעשר שני פ"ג ה"ג) 'מעשר שני שנטמא אפילו בירושלים פודין אותו ויאכל ואוכלין את דמיו בטהרה בתורת פירות מעשר שני'. **לו. הרדב"ז** (שם) הוכיח כדבריו בכמה ראיות: א. מדברי **הרמב"ם** (מעשר שני פ"ג ה"ג) שפסק בשם הגאונים שאם רצה לפדות שוה מנה בפרוטה לכתחילה בזמן הזה פודה ומשליך הפרוטה לים הגדול, הרי לנו שאף שאינו יכול לאכול הפרוטה בקדושת מעשר שני אף על פי כן יכול לפדותו, ויש ללמוד מזה שאף מעשר שני טמא יכול לפדותו אף שאינו יכול לאכלו בקדושת מעשר שני. ב. אחר שכתב **הרמב"ם** דיני מעשר שני בזמן הזה כתב בסמוך (שם ה"ח) אין פודין מעשר שני בירושלים אלא אם כן נטמא, משמע שאם נטמא פודין אותו אפילו בזמן הזה. ג. כתב **הרמב"ם** (שם פ"ג ה"ג) כבר ביארנו שהמעשר שנטמא אפילו בירושלים פודין אותו ויאכל וכו', ולא חילק **הרמב"ם** לומר שאין הלכה זו נוהגת בזמן הזה, אלא ודאי שנוהג בכל זמן.

כן בזמן הזה מעשר שני טהור בירושלים מדוע ירקב, הרי אינו ראוי לאכילה מפני שאין מזבח, ומדוע לא יועיל בו פדיון.

על קושיא זו מצינו שני תירוצים: א. המנחת חינוך (סס) תירץ, שהטעם שאין לפדות משום מהרה יבנה המקדש, ויהיו פירות אלה ראויים לאכילה בירושלים. ואין זה דומה לפירות שנטמאו, שאף אם יבנה בית המקדש לא יהיו ראויים[לז].

ב. במנחת שלמה (שו"ת, מ"ת סי' סד) תירץ, שלא התירה התורה לפדות אלא באופנים הדומים למה שאמרה התורה 'כי לא תוכל שאתו', דהיינו שהחסרון הוא בגוף המעשר, כגון שהוא מחוץ לירושלים או שנטמא, מה שאין כן אם המעשר עצמו טהור והמניעה מלאכול היא מחמת שאין מזבח, לא התירה התורה לפדותו[לח].

מדוע רבי יוסי הגלילי לא מיעט מעשר מבכל מושבותיכם

ורבי יוסי הגלילי תיפוק ליה מלחם עוני וכו'. הקשו **בתוספות** (ד"ה ורבי יוסי הגלילי)[לט], מדוע הוצרך רבי יוסי הגלילי למעט (לעיל ע"ח) מצה של מעשר שני מ'לחם עוני', ולכאורה היה לו למעט מעשר מ'בכל מושבותיכם', שצריך מצה הנאכלת בכל מושבות, יצא מעשר שני שאינו נאכל אלא בירושלים, כשם שממעט רבי יוסי הגלילי (לעיל ע"ח) מצה של ביכורים מפסוק זה. ותירצו (סס), שלולי המיעוט מ'לחם עוני' היה לנו לומר שמ'בכל מושבותיכם' נתמעטו רק ביכורים, אבל מעשר שני נתרבה מ'מצות מצות', שהוא עדיף מביכורים כיון שיכול להיות לו היתר בכל מושבות אם נטמא כרבי אלעזר.

הפני יהושע והקהלות יעקב (נמוס' ד"ה ורבי יוסי הגלילי) תמהו על קושיית התוספות, ומה חידשו בתירוצם, הרי דבריהם בתירוץ מפורשים בגמרא, שאין למעט מעשר ממושבותיכם משום שיש לו היתר כרבי אלעזר[מ].

ביישוב דברי התוספות מצינו שני ביאורים: א. הפני יהושע (סס) ביאר, שבקושיא הבינו התוספות שהחילוק שחילקה הגמרא בין מעשר שני לביכורים משום דינו של רבי אלעזר, אין לאומרו אלא לרבי עקיבא שדרש 'מצות מצות' לרבות מעשר שני, ומאחר שיש מיעוט ['בכל מושבותיכם'] וריבוי ['מצות מצות'], בהכרח צריך למצוא חילוק כדי להחליט את מי למעט ואת מי לרבות, מה שאין כן לרבי יוסי הגלילי שלא דרש 'מצות מצות' לריבוי[מא], סברו התוספות שהוא יפרש את המיעוט מ'בכל מושבותיכם' כפשוטו, שצריך מצה הנאכלת כמו שהיא בכל מושבות, וממילא נתמעט מכאן גם מעשר שני, ואין להדחק ולחלק משום דינו של רבי אלעזר כל שאין הכרח לחלק כן. ולכן הקשו שאין צורך למעט מעשר מ'לחם עוני'. ובתירוצם חידשו התוספות שרבי יוסי הגלילי מחלק בין ביכורים למעשר משום דינו של רבי אלעזר, אף מבלי הריבוי 'מצות מצות', ומבלי שום הכרח, אלא מסתבר לו שאין למעט מעשר מ'מושבותיכם' משום שאם נטמא נפדה ונאכל בכל מושבות.

ב. הקהלת יעקב (סס) ביאר דברי התוספות, שלפי האמת שרבי יוסי הגלילי מיעט מעשר מ'עוני', בהכרח הוא סובר שאין אומרים 'הואיל' ואם נטמא יכול לפדותו ולאוכלו בחוץ נחשב נאכל בכל מושבות, אלא הולכים אחר המציאות של עכשיו שאינו נאכל בכל מושבות. כי אילו היה אומר 'הואיל' היה מחשיב את המעשר נאכל באנינות, שהרי אם נטמא ונפדה היה נאכל גם לאונן, ואף מ'עוני' לא היה מתמעט[מב]. ולפי זה יפה הקשו התוספות, שכיון שרבי יוסי הגלילי אינו סובר 'הואיל' אלא הולך לפי המציאות של עכשיו אם כן יכול למעט מעשר מ'מושבותיכם'. ותירצו, שאילולי נאמר 'עוני' לא היה רבי יוסי ממעט מ'מושבותיכם' אלא ביכורים, אבל במעשר היה אומר 'הואיל' ומחשיבו נאכל בכל מושבות, ורק עכשיו שנכתב 'עוני' למעט מעשר מכאן הוכרח רבי יוסי שלא לומר סברת 'הואיל'.

כתב המהרש"א (נמוס' ד"ה ורבי), שלכאורה היה אפשר לתרץ קושיית התוספות, שרבי יוסי הגלילי הוצרך למעט מעשר מ'לחם עוני' אפילו בזמן נוב וגבעון, שאז היה נאכל בכל ערי ישראל ואין למעטו מ'בכל מושבותיכם', משום שהיה נאכל בכל מושבות אף בזמן בית עולמים, כמבואר בתוספות (ד"ה דלמר). אך ביאר שאין לתרץ כן, שהרי רבי יוסי נקט לשון 'מעשר שני בירושלים', ומלשון זה משמע שמדבר בזמן בית המקדש שהיה בירושלים ולא בזמן נוב וגבעון, ואף על פי כן הוצרך למעט מעשר שני מ'לחם עוני'.

לכאורה דברי המכילתא והגמרא סותרים

שם. רש"י (שמות יג כ) פירש שהפסוק (סס) 'בכל מושבתיכם תאכלו מצות' בא ללמד שתהיה המצה ראויה להאכל בכל מושבותיכם, פרט למעשר שני וחלות תודה. ודבריו על פי המכילתא (סס). והקשה **המהרש"א** (נמוס' ד"ה ורבי), שלכאורה דברי המכילתא סותרים לדברי הגמרא כאן, שהרי התנא שמיעט מצה של מעשר שני הוא רבי יוסי הגלילי, ולא מיעט מעשר מ'בכל מושבותיכם' אלא מ'לחם עוני'[מג].

על קושיא זו מצינו שני תירוצים: א. המהרש"א (סס) תירץ, שמה שאמרו לעיל (לו.) שלרבי יוסי ממעטים מעשר שני מ'עוני', ולהלן (לח.) שחלות מתמעטות מ'ושמרתם', זה משום שרק מלימוד זה אפשר למעט גם לזמן נוב וגבעון, לכן נקטו את הלימוד הכולל את כל הזמנים, אך בזמן בית עולמים שאינו נאכל בכל מושבות, המעשר שני וחלות תודה מתמעטים גם מ'מושבותיכם', וכמו שכתוב במכילתא. והוסיף המהרש"א, שלפי דרך זו אין לדחות את הלימוד מ'מושבותיכם' משום שאם נטמא אפשר לפדותו כמו שכתבו **תוספות**, כי רבי יוסי אינו סובר סברא זו, ושלא כרבי עקיבא שסובר אותה כמבואר בגמרא כאן. והתוספות אמרו דבריהם שלא לפי הבנת המכילתא.

ב. הקהלות יעקב (סס) תירץ, שמה שכתבו התוספות שרבי יוסי הגלילי לא היה ממעט מעשר מ'מושבותיכם' לא כתבו כן לפי האמת אלא רק אם לא היה נאמר 'עוני', אבל מאחר שנכתב 'עוני' למעט מעשר בהכרח למד רבי יוסי מכאן שאין אומרים 'הואיל' ואם נטמא יכול לפדותו ולאוכלו[מד], ומעתה נתמעט מעשר אף מ'מושבותיכם' כדברי המכילתא. ואין סתירה בין דברי המכילתא לדברי הגמרא, ששתי הדרשות שהובאו בשתיהן נכונות, אלא שהגמרא נקטה הדרשה מ'עוני' שהיא העיקר כי בלעדיה היה רבי יוסי הגלילי אומר 'הואיל' ולא היה ממעט כלל מעשר.

מנין למדו רבנן שביכורים אסורים לאונן

דאיתקש ביכורים למעשר מה מעשר אסור לאונן אף ביכורים אסור לאונן. מבואר בגמרא[מה] שמקור דינם של רבנן האוסרים ביכורים לאונן, מפני שהוקשו למעשר. אבל **הרמב"ם** (ביכורים פ"ג ה"ו, ונפילות המקדש ביכורים פ"ג מ"ב) **והברטנורא** (סס), הביאו מקור אחר, שנאמר בביכורים (דברים כו יא) 'ושמחת בכל הטוב' מכאן שחייבים לאוכלם בשמחה ולא באנינות[מו]. ותמה **רבי עקיבא איגר** (תוספות רעק"א סס תוס' יג, כמן ד"ה ביכורים) מדוע שינו הרמב"ם והברטנורא ולא הביאו המקור מהיקש כמבואר בגמרא כאן. ואף שהגמרא בסמוך הקשתה על רבי שמעון, מדוע לא מיעט ביכורים לאונן מ'ושמחת בכל הטוב', מכל מקום כשתירצה שלא נאמר פסוק זה אלא ללמד על זמן הבאת הביכורים, מעתה אף רבנן לא למדו מפסוק זה אלא לזמן שמחה, ואיסור ביכורים לאונן למדו מהיקש למעשר.

על קושיא זו מצינו כמה תירוצים: א. **בערוך לנר** (יבמות עג: ד"ה ותסקס) תירץ, שהוקשה לרמב"ם על מה שהסבירה הגמרא (כמן ויבמות) את מחלוקת התנאים, שרבנן למדו מהיקש ביכורים ממעשר ורבי שמעון לא למד כן משום שביכורים נקראו 'תרומה', וקשה, הרי מצינו שגם רבנן מודים שיש ללמוד ביכורים מתרומה, ומשם למדו שאסורים לזר, כמבואר ברמב"ם (ביכורים פ"ג ה"ח), ומדוע לענין אנינות לא למדו מתרומה. ואין לומר שכשיש ללמוד משני מקומות הולכים בכל דבר לחומרא, שאם כן יקשה על רבי שמעון מדוע למד מתרומה לקולא ולא ממעשר לחומרא. וכדי שלא יקשה כן הבין הרמב"ם ששורש מחלוקת התנאים הוא בדרשת 'ושמחת בכל הטוב' המובאת בסמוך, שרק לפי רבי שמעון

19/06/2018 אהח

לז. במנחת שלמה (שו"ת, מ"ת סי' סד) תמה על תירוץ המנחת חינוך, שלפי זה בירקות שמתקלקלים מהר ועומדים סמוך לשבת, אשר אף אם יבנה המזבח מיד לאחר השבת וגם יהיה לנו אפר פרה ונוכל להטהר, לא יהיו הירקות ראויים לאכילת אדם, באופן כזה מה טעם מניחים אותם עד שירקבו ואין פודים אותם על מעות. והוכיח (סס) ממה שמפסידים בזמן הזה מעשר שני בזה שפודים לכתחילה שוה מנה על פרוטה ואין מחייבים כלל לפדות בשויו משום מהרה יבנה המקדש, כך גם צריך להיות מותר לפדות מעשר שני טהור בירושלים ולא להתחשב בסברא זו שמהרה יבנה המקדש.

לח. ודימה זאת המנחת שלמה (סס) לאופן שכל ישראל טמאי מתים ועד שיעברו שבעה ימים ויטהרו ירקבו פירות המעשר [ובית המקדש בנוי], שאין מועיל פדיון הואיל והחסרון הוא רק באנשים דפומייהו הוא דכאיבי להו ולא בגוף הפירות. כך גם כשהמניעה מלאכול הוא מחמת שאין מזבח הואיל ובפירות עצמם אין שום ריעותא, ולכן לא מועיל פדיון בירושלים. וכתב (סס) שאפשר שגם המנחת חינוך בדבריו שמהרה יבנה המקדש כיון לתירוץ זה, הואיל ואין שום חסרון בגוף המעשר רק בדבר צדדי וגם אין זה נחשב כריחוק מקום הואיל ובכל עת ובכל שעה אפשר שיבנה המקדש.

לט. וכן כתבו בתוספות הרשב"א משאנץ ותוספות הרא"ש (ד"ה ורבי יוסי הגלילי). ותירצו כתירוץ התוספות שבסמוך. **מ. ועוד** הקשה הקהלות יעקב (סס) שלכאורה לשון התוספות אינו מדוקדק, שכתבו 'הוא אמינא דמושבותיכם אתא דוקא לביכורים', ומשמע שבאמת אינו כן, והרי באמת הוא כן שלא מיעט רבי יוסי מעשר ממושבותיכם אלא מ'עוני'. וראה דברי הקהלת יעקב להלן [בענין 'לכאורה דברי המכילתא והגמרא סותרים'], שעל פיהם דברי התוספות מדוקדקים. **מא. אך** כתב **הפני יהושע** (סס) שלדעתו אין להקשות כפי שהקשו התוספות, כי באמת גם רבי יוסי הגלילי דרש את הריבוי 'מצות מצות' שלא נמעט מ'לחם עני' יותר מדי ונאמר שצריך דווקא פת הדראה, כמבואר בגמרא בסמוך בענין חלוט ואשישה, ולולי המיעוט מ'לחם עוני' [לשון אנינות] למעט מעשר שני, היה לנו לרבות מעשר מאותו ריבוי 'מצות מצות'. **מב. הצל"ח** (ד"ה נפ"ל וי"ל) והקרבן נתנאל (נמוס' ד"ה ורבי יוסי) תמהו על דברי התוספות [כעין סברת הקהלות יעקב], שלפי דבריהם גם מ'עוני' יותר מסתבר למעט ביכורים ולא מעשר שני שיש לו היתר באנינות ע"י פדיון אם נטמא, שכשם שיש לו היתר בכל מושבות יש לו היתר באנינות, ואם כן נסתרת קושיית הגמרא מדוע רבי יוסי הגלילי לא מיעט ביכורים מלחם עוני, שהרי לולי שנכתב 'מושבותיכם' היה מעמיד המיעוט מ'עוני' רק לביכורים ולא למעשר שני שיש לו היתר באנינות כדר"א. ותירצו, שכך מקשה הגמרא, שכיון שיותר מסתבר למעט ביכורים ולא מעשר שני, לכן ראוי למעט ביכורים מ'עוני', ואז נמעטם אפילו בנוב ובגבעון, ומעשר שני מ'מושבותיכם' ולא נמעטו אלא בירושלים, כמבואר בתוספות לעיל (ד"ה דלמר). **מג. והוסיף** המהרש"א (סס), שחלות תודה מיעטה הגמרא מ'ושמרתם' ולא מ'בכל מושבותיכם'. **מד. ראה** לעיל בסמוך ביאור הקהלות יעקב בקושיית ותירוץ התוספות. **מה. וכן** ביבמות (עג:). ושם למדה הגמרא מהיקש זה דין נוסף, שביכורים חייבים בביעור כמו מעשר. **מו. הרש"ש** (ד"ה שמחה) העיר, ש'ושמחת' שנאמר בביכורים (דברים כו יא) אינו מדבר בכהן האוכלם אלא בבעלים המביאם.

תירצה הגמרא שלא למד משם אלא לזמן שמחה, אבל רבנן דרשו משם שהביכורים יאכלו בשמחה, כמבואר ברמב"ם (שם הי"ג) שלמדים מפסוק זה שהביכורים טעונים שלמים, ודרשו מפסוק זה לכל מיני שמחות כגון למעט אונן, ומכיון שזהו עיקר הטעם לדעת רבנן, הביאו הרמב"ם[מז].

ב. בנמוקי הגרי"ב (ד"ה מ"ט) תירץ שהרמב"ם והסמ"ג היתה להם גירסא אחרת בגמרא, וכך גירסתם 'מאי טעמייהו דרבנן, דכתיב ושמחת בכל הטוב, ורבי שמעון ההוא לזמן שמחה' וכו', ולפי זה לא קשה על הרמב"ם כלל, שדבריו כדברי הגמרא.

ג. ביהודה יעלה (שו"ת, ח"ח יו"ד סי' שנב) הקדים להעיר, כשהקשתה הגמרא בסמוך על רבי שמעון מדוע לא למד מ'ושמחת בכל הטוב' לאסור ביכורים לאונן, ולכאורה היה לה להקשות גם על רבנן, מדוע נצרך ההיקש למעשר הלא ניתן ללמוד שאסורים לאונן מ'ושמחת בכל הטוב'. ותירץ, שמלשון המשנה בביכורים (פ"ג מ"ג) 'יש במעשר וביכורים מה שאין כן בתרומה שהמעשר והביכורים טעונים הבאת מקום וטעונים וידוי ואסורים לאונן', משמע שמעשר וביכורים שוים לגמרי באיסור לאונן, כשם שהם שוים לגמרי לענין שטעונים הבאת מקום וטעונים וידוי. ומכאן שהם שוים גם לענין עונש מלקות, שכשם שאונן שאכל מעשר לוקה כך אונן שאכל ביכורים לוקה. ולפי זה יובן שלא הוקשה לגמרא על רבנן מדוע לא למדו מ'ושמחת בכל הטוב' שאינו אלא עשה ואין לוקים עליו, ונצרך ההיקש למעשר כדי לחייבו מלקות. והנה מצינו במכות (יז.) שאמר רבה בר בר חנה שרק לדעת רבי עקיבא [שסתם משנה כמותו] האוכל ביכורים לפני קריאת הוידוי לוקה אבל לרבנן אינו לוקה משום שלדעתם קריאת הוידוי אינה מעכבת. והרמב"ם (ביכורים פ"ג ה"ד) פסק כרבנן שאין קריאה מעכבת בביכורים, וכן לענין אינות פסק (שם פ"ג ה"ו) שאונן שאכל ביכורים אינו לוקה מן התורה, וצריך לומר שהבין שלדעת רבנן לא הוקשו ביכורים למעשר לגמרי, שהוקשו רק לענין איסור ולא לענין מלקות. ולפי האמור אין להקשות על הרמב"ם מדוע לא הביא את הלימוד מהיקש כמבואר בגמרא, כיון שהגמרא סברה לפי ההבנה הפשוטה במשנה בביכורים [כדעת רבי עקיבא], שביכורים שוים למעשר לגמרי ואונן לוקה עליהם, ולכן נצרך ההיקש, אבל הרמב"ם שפסק כרבנן שאין אונן לוקה על אכילת ביכורים, מעתה אין צורך בהיקש, ויפה יש ללמוד מן הפסוק 'ושמחת בכל הטוב'.

ד. ביהודה יעלה (שם) בתירוץ השני כתב בפשיטות, שזו דרכו של הרמב"ם להביא את הדרשה היותר פשוטה, אף שאינה הדרשה העיקרית[מח].

וראה להלן בסמוך תירוץ **האור שמח**, שעל פי דבריו מיושבת גם קושיית רעק"א שהובאה כאן.

מדוע אונן שאכל ביכורים אינו לוקה

שם. פסק הרמב"ם (ביכורים פ"ג ה"ו) שאונן שאכל ביכורים אינו חייב אלא מכת מרדות[מט]. וביארו **האחרונים**[נ] שלפי המקור שהביא הרמב"ם (שם), שנאמר בביכורים (דברים כו יג) 'ושמחת בכל הטוב' מכאן שחייבים לאוכלם בשמחה ולא באינות, אם כן זהו לאו הבא מכלל עשה שאין לוקים עליו.

הקשו האחרונים[נא] על הרמב"ם, הרי מבואר בגמרא כאן שביכורים הוקשו למעשר לענין שאונן אסור בהם, ומדוע לא ילקה על אכילתם כשם שלוקה על המעשר[נב].

על קושיא זו מצינו כמה תירוצים: **א. הרדב"ז** (שם) תירץ, שביכורים הוקשו למעשר לענין שאר דברים אבל לא לענין מלקות, מכיון שגילה הכתוב בביכורים 'ושמחת בכל הטוב' לאסור ביכורים לאונן במצוות עשה, ללמדנו שאינו לוקה על עבירה זו.

ב. האור שמח (שם) ביאר, שלא הוקשו ביכורים למעשר אלא לדינים המפורשים באותו פסוק שהוקשו בו (דברים יג יז) 'לא תוכל לאכול בשעריך', כגון לאיסור אכילה חוץ לחומת ירושלים[נג], אבל המקור שאונן לוקה במעשר הוא מפסוק אחר (דברים כו יד) 'לא אכלתי באוני ממנו', ועל דין זה לא נאמר ההיקש. ואף שאמרה הגמרא כאן שרבנן למדו מהיקש זה איסור אכילה לאונן, יש לומר שגם רבנן לא למדו מהיקש זה לבד אלא סמכו גם על הפסוק (דברים כו יד) 'ושמחת בכל הטוב'.

ג. בתפארת ישראל (ביכורים פ"ג מ"ג בועז אות ח) יישב, שאף אם למדים ביכורים בהיקש ממעשר, אונן שאכלם אינו לוקה. וטעם הדבר מכיון שהיקש זה מלמד כמה דברים שביכורים שוים בהם למעשר, אינו עדיף מאילו היה נכתב בביכורים לאו מפורש המלמד על כל הדברים הללו, שלא היו לוקים עליהם, כדין לאו שבכללות.

וראה לעיל [בענין 'מנין למדו רבנן שביכורים אסורים לאונן'] תירוצו הראשון של **היהודה יעלה**, שעל פי דבריו מיושבת גם קושיית האחרונים כאן.

לענין מה יש ללמוד ביכורים מתרומה ולענין מה יש ללמדם ממעשר

תרומה קרינהו רחמנא וכו'. מבואר בגמרא שטעמו של רבי שמעון שביכורים מותרים לאונן, משום שהתורה קראה אותם 'תרומה', שנאמר (דברים יב יז) 'לא תוכל לאכול בשעריך וגו' ותרומת ידך', ומבואר במכות (יז.) ש'תרומת ידך' אלו הביכורים[נד], ונקראו הביכורים בשם תרומה ללמדנו שדינם כתרומה שמותרת לאונן. ולפי זה תמהו **התוספות** (ד"ה מה) על דברי רבי שמעון עצמו במכות (יז.), ששאל מדוע נכתב (דברים יב יז) 'ותרומת ידך' שהם הביכורים, בפסוק זה, אם לאסור לאוכלם חוץ לחומה, הרי ניתן ללמוד זאת בקל וחומר ממעשר, והקשו התוספות, שלכאורה אין ללמוד ביכורים ממעשר שהרי התורה קראה אותם 'תרומה' כמבואר בגמרא כאן.

הצל"ח (ד"ה תרומה) **ומלא הרועים** (נמוק' ד"ה מה) תמהו על קושיית התוספות, שהרי במכות שאל רבי שמעון מדוע נכתב 'ותרומת ידך', כלומר שיכלה התורה שלא לכתוב תיבות אלו ולא לקרוא לביכורים בשם 'תרומה', וממילא נוכל ללמדם יפה ממעשר.

וביארו הצל"ח ומלא הרועים שאף אם לא היה נכתב 'ותרומת ידך' בפסוק זה היתה התורה צריכה[נה] לקרוא לביכורים בשם 'תרומה' במקום אחר[נה], כדי שלא נלמד ביכורים ממעשר שאסור לאונן. ולפי זה יפה הקשו התוספות, כיון שסוף סוף נקראים הביכורים בשם 'תרומה' אין ללמדם ממעשר.

ותירצו התוספות (שם), שאף שביכורים נקראו 'תרומה' ומשום כך לא למדים ביכורים ממעשר לענין אכילה באינות, מכל מקום לענין איסור אכילה מחוץ לחומה יש ללמדם ממעשר, שלענין זה יש יותר סברא ללמוד ממעשר ולא להתחשב במה שנקראו תרומה, לפי שהמעשר והביכורים עניינם אחד, ששניהן טעונים קריאה[נו] והבאת מקום.

מהו 'זמן שמחה'

ההוא לזמן שמחה הוא דאתא דתנן מעצרת ועד החג מביא וקורא. מבואר בגמרא שרבי שמעון לא למד מ'ושמחת בכל הטוב' למעט אונן, אלא ללמד על זמן הבאת הביכורים שהוא בזמן שמחה. ומצינו **בראשונים** שני פירושים מהו 'זמן שמחה'. **רש"י** (ד"ה זמן שמחה) פירש ש'זמן שמחה' הוא בזמן קצירה ולקיטה שאדם לוקט תבואתו ולבו שמח, הצריכו הכתוב קריאה דארמי אובד אבינ. ונראה מדבריו שכל התקופה מעצרת ועד החג, שבה האדם קוצר תבואתו נקראת 'זמן שמחה'. אבל **רבינו חננאל** (ד"ה ורבי שמעון) פירש 'שאין מביאין ביכורים וקורין אלא עד זמן שמחה והן ימי החג'. הרי שלפי ר"ח 'זמן שמחה' אינו אלא חג הסוכות שעליו נאמר (דברים טז יד) 'ושמחת בחגך', ופירש שאין כוונת הגמרא שמביאים את הביכורים בזמן שמחה אלא עד זמן שמחה, כלומר עד חג הסוכות.

האם חלוט אינו לחם כלל או שהוא מצה עשירה או שאפילו יוצאים בו ידי חובת מצה

תנו רבנן לחם עוני פרט לחלוט. ראה להלן (לז.) בענין 'האם חלוט אינו לחם כלל או שהוא מצה עשירה או שאפילו יוצאים בו ידי חובת מצה', בהרחבה.

מז. כעין זה תירץ בפרי יהושע (ד"ה דמניח). והוסיף שיש להוכיח שרבנן למדו שביכורים אסורים לאונן מ'ושמחת', ממה שאמרו 'ביכורים אסורים לאונן', ומשמע שיש רק איסור ולא מלקות, משום שזהו לאו הבא מכלל עשה, ואילו היו למדים בהיקש היה בזה חיוב מלקות. **מח. וכן** כתב הלחם משנה (קרבן פסח פ"ט ה"ז ד"ה המפקיע, שגגות פ"ד ה"ה ד"ה אכל). **וכתבו התוספות** (סוכה כד: ד"ה נכתיבה) שכן דרך הגמרא בכל מקום להביא דרשה הפשוטה. **מט. באור שמח** (שם) הביא ראיה לפסק הרמב"ם, שכך מורה דיוק לשון המשנה (ביכורים פ"ג מ"ג) 'ואסורין לאונן', משמע רק אסורים ולא מלקות. **נ. הכסף משנה** והאור שמח (שם), רבי עקיבא איגר (ד"ה ביכורים). **נא. הרדב"ז** (ביכורים פ"ג ה"ו), **מנחת חינוך** (מצוה רפב אות כה ד"ה ומדי) **ורבי עקיבא איגר** (ד"ה ביכורים). **נב. והביא המנחת חינוך** (מצוה רפב אות כה ד"ה ומדי) ראיה שלוקין על איסור לאו הנלמד מהיקש, שהרי מבואר לעיל (כה.) שלא צריך פסוק לאיסור אכילת קדשים בטומאה, משום שהוקשו למעשר בפסוק (דברים יב יז) 'לא תוכל לאכול בשעריך'. **נג. וכן** לאיסור אכילה בטומאה, שהרי נאמר במקום אחר (דברים טו כב) 'בשעריך תאכלנו הטהור והטמא', ועל זה נאמר כאן 'לא תוכל לאכול בשעריך'. האור שמח שם. **נד. הרש"ש** (ד"ה תרומת) העיר, אף שנקראו הביכורים בשם 'תרומת ידך' מכל מקום היכן מצינו שנקראו 'תרומה' סתם. והביא מקור לכך מן הפסוק (במדבר ה טו) 'וכל תרומה לכל קדשי בני ישראל אשר יקריבו לכהן לו יהיה', ודרש רבי ישמעאל בספרי (נשא פ"ה ד"ה אשר) וכי תרומה מקריבים לכהן, אלא לפי שנאמר (שמות כג יט) 'ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלהיך' אבל לא שמענו מה יעשה בביכורים לאחר שהביאם לבית המקדש, לכך נאמר 'אשר יקריבו לכהן לו יהיה', בא הכתוב ולימד על הביכורים שיהיו ניתנים לכהנים. הרי שבפסוק זה נקראו הביכורים בשם 'תרומה' סתם. אך תמה הרש"ש לפי זה על הגמרא במעילה (טו:), ששנינו התרומה ותרומת מעשר ותרומת מעשר של דמאי והחלה והביכורים מצטרפין זה עם זה וכו'. וביארה הגמרא (שם) הטעם שכל אלו מצטרפים משום שכולם נקראו 'תרומה', ולגבי ביכורים הביאה את הפסוק 'ותרומת ידך', ומדוע לא הביאה את הפסוק הנ"ל שבו נקראו הביכורים 'תרומה' סתם. **נה. דהיינו** במקום אחר שמדובר בו בענין הביכורים ולקרוא שם לביכורים בשם תרומה. מלוא הרועים (שם). ובאופן כזה לא היה פסוק מיוחד לחדש איסור אכילת ביכורים חוץ לחומה, וזו כוונת רבי שמעון במכות שהקשה למה נכתבו מילים מיוחדות לזה, הרי אפשר היה לקרוא לביכורים 'תרומה' במקום שממילא מדברים על ביכורים. **נו. תמה** הדבר שמואל (נמוק' ד"ה מה, בפ"ד שמיני), היכן מצינו שמעשר שני טעון קריאה. ואם כוונת התוספות לוידוי מעשרות, הלא שנינו (מעשר שני פ"ה מ"י) שגם על התרומה מתוודה. ובפשט ועיון (חולין מז) תירץ שאגב הבאת מקום נקטו התוספות גם קריאה. **נז. פירוש** רש"י כאן מתאים עם פירושו על התורה (דברים טו ג-ט), ואמרת אליו, שאינך כפוי טובה. ארמי אבד אבי, מזכיר חסדי המקום ארמי אובד אבי, לבן ביקש לעקור את הכל כשרדף אחר יעקב וכו'. וירד מצרימה, ועוד אחרים באו

האם חלוט התמעט מ'לחם' או מ'עוני'

שם. נחלקו הראשונים האם חלוט התמעט מ'לחם' או מ'עוני': **בעל המאור** (להלן לז. ד"ה ולי נראה, הו"ד בהגר"ס מלאווה ד"ה לחם) **ור"י מלוניל** (ד"ה ת"ר) פירשו, שהחלוט שמדברת בו הברייתא נתבשל על ידי מים רותחים בלבד ולא חזר ואפאו, ולכן אינו נקרא 'לחם' כלל. ומה שדרשה הברייתא 'לחם עוני פרט לחלוט ואשישה', אין הכוונה שחלוט התמעט מ'לחם עוני' אלא חלוט התמעט מ'לחם' ואשישה נתמעטה מ'עוני'[נח].

אבל הרמב"ן (מלחמות ד"ה ועוד ובמעשה, הו"ד בהגר"ס מלאווה שם) פירש שהחלוט שמדברת בו הברייתא לא נתבשל כל צרכו מחמת החליטה, ואחר החליטה חזר ואפאו בתנור ולכן נקרא 'לחם', אלא שיש בזה שני סוגים, יש שחולטים הקמח ברותחין כדי ללבנו ואחר כך לשים אותו ועושים ממנו פת לבנה וחשובה, וחלוט זה נחשב מצה עשירה משום שרק העשירים דרכם לעשות כן, ומיעטה אותו הברייתא מ'לחם עוני'[נט] [ויש שעורכים את הפת וחולטים אותו ברותחין כדי שיאפה בתנור באפיה מועטת, והעניים עושים כן, ואחר כך אופים אותו, ובחלוט כזה אמרה הגמרא ביבמות (מ.) שיוצאים ידי חובת מצה, משום שנקרא 'לחם עוני'].

המהר"ם חלאווה (ד"ה לחם) הקשה על בעל המאור שתי קושיות: א. לאחר שחידשה הברייתא שאפילו פת נקיה כמצתו של שלמה יוצאים בה, חזרה ואמרה 'אם כן מה תלמוד לומר לחם עוני פרט לחלוט ואשישה', ולפי בעל המאור לא היה לברייתא כאן להזכיר 'לחם' ו'חלוט', שאינם ענין למצה עשירה, ולא היה לה לומר אלא 'פרט לאשישה'[ס]. ב. בספרי (רמה פיסקא קנ) מפורש 'אם כן למה נאמר עוני פרט לחלוט ואשישה', הרי ששניהם נתמעטו משום מצה עשירה ולא משום שלא נקראו 'לחם'[סא].

מדוע נצרך מיעוט לחלוט הרי אינו יכול לבוא לידי חימוץ

שם. מבואר בברייתא לקמן (לט:) שחלוט שהיא עיסה שנחלטה במים רותחים אינה יכולה לבוא לידי חימוץ. ומבואר בגמרא לעיל (לה.) שלמדו מהיקש שכל שאינו בא לידי חימוץ אין יוצאים בו ידי חובת מצה. ועוד למדה הברייתא לקמן (לח:) מהפסוק (שמות יב יז) 'ושמרתם את המצות' שצריך מצה המשתמרת לשם מצה. והקשה **בפרי דוד** (ד"ה מ"ל בשם מוה"ר נחום) מדוע הוצרכה התורה למעט חלוט משום 'לחם עוני', הרי אינו יכול לבוא לידי חימוץ, ואינו צריך שימור[סב]. **על** קושיא זו מצינו כמה תירוצים: א. בפרי דוד (שם) תירץ שהיו החטים והקמח יכולים לבוא לידי חימוץ קודם החליטה, ודי בכך שבאותה שעה נתקיימה מצוות שימור. והוסיף שלדעת האומרים שלא חלה מצוות שמירת המצה עד לישה צריך לומר שמדובר כאן באופן שחלט את העיסה אחר הלישה.

ב. המי באר (ד"ה מ"ל) תירץ על פי מה שכתב **המגן אברהם** (סי' תמד סק"ח) לענין פת סובין, שאף אם אינה יכולה לבוא לידי חימוץ יוצאים בה ידי חובת מצה, שדי בכך שעשויה ממין שיכול לבוא לידי חימוץ, ולפי זה אף בחלוט די לנו בכך.

ג. הברכת אברהם (ד"ה ונראה) תירץ על פי **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ה ה"ג), שנהגו בשנער ובספרד ובכל המערב לאסור חליטה, גזירה שמא לא ירתיח המים יפה יפה. **ובשלחן ערוך** (או"ח סי' תמד ס"ג) כתב שאין בזמן הזה שום אדם שיודע לחלוט באופן שלא יהיה חשש חימוץ, ולכן כל מין חליטה אסור. הרי מבואר בדבריהם שהחליטה יכולה לבוא לידי חימוץ אם אינו נזהר לעשותה כראוי, ובזהירות זו מתקיים דין שימור[סג].

מה היא אשישה והאם יוצאים בה בדיעבד

ולאשישה. מבואר בברייתא שפת הנקראת 'אשישה' נתמעטה מן הפסוק (דברים טז ג) 'לחם עוני', ומצינו שני פירושים במהות ה'אשישה': א. הרבה **ראשונים**[סד] פירשו שהיא גלוסקא גדולה, כלומר לחם יפה וגדול. ב. לדעת **רב האי גאון** (מובא הגהות הגאונים ד"ה ת"ר) **והרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"ה)[סה] אשישה היא מצה העשויה מעיסה חלוטה, בדומה ל'חלוט'.

מהו שיעור גדלה של האשישה

כתבו הפרי חדש (או"ח סי' תמד סק"ח) **ושו"ע הגר"ז** (סי' תמד ס"ה) [לפירוש א' הנ"ל] שאשישה הנחשבת למצה עשירה שאין יוצאים בה ידי חובת מצה היא גלוסקא גדולה בשיעור שישית האיפה. ומקור שיעור זה מדברי הגמרא כאן שפירשה כן את לשון 'אשישה' שבפסוק. אך העיר הביאור הלכה (סי' תמד ד"ה וטוב) שמפירוש **רש"י** (ד"ה מסיסה) **ושאר הראשונים** (פירוש ג') משמע שאף גלוסקא שאין בה שיעור זה, כל שהיא חשובה מחמת גדלותה, נקראת 'אשישה' ואין יוצאים בה ידי חובת מצה[סו].

מדוע השמיטו הפוסקים דין אשישה

תמהו האחרונים[סז] מדוע השמיטו הפוסקים דין זה שאין יוצאים באשישה מפני שהגודל מעכב, וכן השמיטו שיעור הגודל.

על קושיא זו מצינו שני תירוצים: א. **בערוך השולחן** (או"ח סי' תמד ס"ג בתיקון למהדו"ת) תירץ, שהבינו הפוסקים שאין הלכה כברייתא הפוסלת אשישה, שהרי נתבאר בברייתא עצמה שיוצאים אפילו בפת מסולת נקיה כמצות של שלמה[סח]. **ב.** עוד תירץ בערוך השולחן (שם בתיקון הש"ס), כיון שנתבאר בגמרא ששיעור האשישה הוא אחד משתה באיפה, ואין לשין בפסח יותר משיעור חלה, כמבואר בשו"ע (או"ח סי' תנו ס"ו), ושיעור חלה הוא עשירית האיפה כמו שנאמר (שמות פו לו) 'והעומר עשירית האיפה הוא', וממילא אסור לעשות אשישה משום חשש חימוץ. ולכן לא הוצרכו הפוסקים לכתוב דין זה[סט].

האם יוצאים באשישה בדיעבד

כתב המהר"ם חלאווה (לקמן מב. ד"ה מי פירות) שאין יוצאים באשישה כלל ידי חובת מצה. **וביאור הלכה** (סי' תמד ד"ה וטוב) הוכיח כן ממה שהביאה הברייתא פסול אשישה ביחד עם פסול חלוט, הרי שדינם שוה שאין יוצאים בהם ידי חובת מצה אפילו בדיעבד. אמנם **ברמ"א** (או"ח סי' תמד ס"ג, ומקורו בהגה"מ מהר"י וויל סי' קנג) כתב, טוב לכתחילה שלא לעשות המצה רחבה יותר מדאי, שהיא כמו אשישה. וביאר הביאור הלכה (שם) שהרמ"א מפרש **בהפר"ח והגר"ז** (שם), שאשישה היא גלוסקא בגודל שישית האיפה, ובאופן זה אין יוצאים בה אפילו בדיעבד[ע], אבל כשהמצה בשיעור פחות מזה היא כשירה, אלא שכשהיא רחבה יותר מהרגיל מחמירים לכתחילה שלא לצאת בה משום שהיא דומה לאשישה.

אשישה ששברה לאחר האפיה קודם אכילתה

בברכת שי (ד"ה וי"ע) הסתפק באשישה שהיא גלוסקא גדולה אם שברה לאחר אפיה לחתיכות שאינן גדולות וחשובות האם מכשירה על ידי זה לצאת בה ידי חובת מצה[עא], מצד אחד יש לומר שהיא כשירה לצאת בה, שהרי הלכה לה חשיבותה, אך מצד שני יש לומר שכיון שלא חל עליה שם לחם עוני בשעת שימור ואפיה שוב אי אפשר להכשירה. ולכאורה יש להוכיח שלא תועיל בה שבירה, שהרי כל אשישה בהכרח שוברה בשעה שאוכלה ואף על פי כן נתמעטה. אך יש לדחות שכיון שאוכל מלחם גדול הרי היא עומדת בחשיבותה מה שאין כן כששובר את כל האשישה לחתיכות לפני שמתחיל לאכול[עב].

מדוע נצרך מיעוט לאשישה הרי בלאו הכי אסור ללוש עיסה גדולה, מחשש חימוץ

שם. הקשה בעל **המנחת חינוך** (הוצאת קוסיימו בשולחן ומסיק תלימאה סי' יג), מדוע הוצרכה התורה למעט אשישה שהיא מצה גדולה בשיעור שישית האיפה, כמבואר

(ד"ה ופירוש) 'ויש שפירשו עיסה הנלושה ביין ושמן ודבש'. אך כתב שיותר נראה כפירוש שאשישה היא גלוסקא גדולה, שהרי אמרה הגמרא שאשישה היא אחד משתה באיפה. **סו. והוסיף** הביאור הלכה (שם), שמלשון הגמרא כאן משמע שלא תלתה פסול אשישה בשיעור אחד משתה באיפה, ולא הביאה פירוש זה אלא כדי להוכיח ש'אשישה' הוא לחם חשוב. וראה להלן [בענין 'מדוע השמיטו הפוסקים דין אשישה'], תירוצו הראשון של השואל ומשיב והוא כדברי הביאור הלכה. **סז. פרי** מגדים (או"ח סי' תמד משב"ז סק"ג), **אור שמח** (חמץ ומצה פ"ה ה"כ ד"ה והנה נתקיים) **וערוך השולחן** (או"ח סי' תמד ס"ג). **סח. תירוצו** מחודש, שדחו הפוסקים את הדין המפורש בברייתא והובא בגמרא, משום שהוקשה להם על סברת הברייתא. ובעיקר ההערה, מה ראית לרבות מצה של סולת נקיה ולמעט חלוט ואשישה, תירץ בראש משביר (ד"ה ס"ב), שסתם חלוט ואשישה אינם אלא של אנשים חשובים, והיו אף הם נעשים מסולת נקיה, ונמצא שיש בהם שני ענייני עשירות, גם שנעשו בדרך חליטה או גדולה ועוד שנעשו מסולת נקיה, מה שאין כן פת מסולת נקיה שיש בה רק ענין אחד של עשירות, אינה נחשבת מצה עשירה. **סט. והוסיף** הערוך השלחן (שם) שבזה יובן מדוע כתב הרמ"א (סי' תמד ס"ג, ומקורו בהגה"מ מהר"י וויל סי' קנג), טוב לכתחילה שלא לעשות המצה רחבה יותר מדאי, שהיא כמו אשישה, וכוונת הרמ"א שאפילו במצות שלנו שאינן גדולות משיעור חלה טוב שלא לעשות המצות רחבות שלא תהיינה דומות במקצת לאשישה, ואין זה מעיקר הדין. **ע. בפשט** ועיון (שות מו) כתב שמטעם זה יש להחמיר שלא לצאת ידי חובת מצה במצת מכונה, שהרי לשים שם עיסה גדולה משישית האיפה, ודין לחם עוני הוא גם בשעת לישה. והוסיף (שם) בשם הגרי"ז שעיקר דין לחם עוני הוא בלישה. **עא. ראה** בהערה לעיל, דברי הפשט ועיון בשם הגרי"ז. **עב. והביא** הברכת שי (שם) ראיה לחילוק זה מדברי הגמרא בברכות (מ:), שפירורים שאין בהם

אהחח 19/06/2018

בגמרא בסמוך, והרי להלן אסרה הגמרא ללוש בפסח יותר מקבא מלוגנאה, משום שביותר משיעור זה אי אפשר לשמרה מחימוץ, וכתב **רבינו יונה** (הו"ד נרח"ש פ"ג סי' ו) שאם לש יותר משיעור זה חכמי צרפת אוסרים את העיסה אפילו בדיעבד, הרי שאסורה מדאורייתא משום חשש חמץ, והלא שיעור קבא מלוגנאה הוא פחות משישית האיפה, ואם כן אשישה אסורה משום חשש חמץ ולכאורה אין צורך למעטה משום 'לחם עוני'.

על קושיא זו תירץ **השואל ומשיב** (שם) שני תירוצים: א. שמה שאמרה הגמרא שאשישה אחד ששה באיפה אין הכוונה להכשיר בגודל פחות משיעור זה, שהרי **רש"י** (ד"ה מאשיחה) פירש שאשישה היא גלוסקא גדולה, ומשמע שכל שהיא חשובה מחמת גדלה מיעטה אותה התורה מ'לחם עוני', ואין כוונת הגמרא אלא לפרש מדוע נקט התנא לשון 'אשישה', משום שזהו לשון לחם חשוב כמו שמצינו בפסוק, וכן משמע מלשון הגמרא כאן[עג]. ולפי זה אפשר לתרץ שהוצרכה התורה למעט מ'לחם עוני' אשישה שהיא גדולה וחשובה אך אין בה שיעור קבא מלוגנאה.

ב. שכיון שכל האיסור ללוש עיסה ששיעורה יותר מקבא מלוגנאה הוא משום חשש חימוץ, הרי שאם ילושו כמה עיסות שכל אחת מהם פחותה משיעור זה ואחר כך ידבקום ויעשו מהם מצה אחת גדולה, הרי זה מותר ואין בכך חשש חימוץ, ולכן הוצרכה התורה למעט אשישה מ'לחם עוני'.

מה היא פת הדראה וזהאם יוצאים במצה העשויה מסובין

יכול לא יצא אדם ידי חובתו אלא בפת הדראה וכו'. מבואר בברייתא שדין פשוט הוא שיוצאים ידי חובת מצה בפת הדראה, וכן שנינו בברייתא לקמן (לז.) שיוצאים בה. ונחלקו **הראשונים** מה היא פת הדראה. **הרי"ף ור"ח** (ד"ה מ"ר) פירשו שהיא פת סובין [שאוכל העני], ומפשטות דבריהם משמע שמדובר במצה העשויה מסובין לבדם[עד]. אבל לדעת כמה ראשונים[עה] אין יוצאים בפת העשויה מסובין לבדם, ופירשו שפת הדראה עשויה מקמח המעורב עם הסובין.

משמעות לשון 'הדראה'

אהחח 19/06/2018

במשמעות לשון 'הדראה' מצינו שלשה פירושים: א. **רש"י** (ד"ה הדלמה) פירש, שניטל כל הדרה. וכתב **הר"ן** (ד"ה פת הדלמה) שכן פירוש הלשון גם לדעת הרי"ף[עו]. והכוונה בפירוש זה, שמנפים את הקמח עד שיוצא כל הקמח הנקי ונשארת רק הפסולת שהיא הסובין[עז].

ב. **הרמב"ן** (הו"ד נר"ן שם) ו**מהר"ם חלאווה** (ד"ה יכול) בשם **הרמב"ם** פירשו, ש'פת הדראה' היא פת העשויה מתבואה שנאכלה על ידי התולעת, ומשמעות הלשון על פי מה ששנינו בפרה (פ"ט מ"ג) 'הדירה והכנה שבתבואה', 'דירה' היא התולעת הגדלה בתבואה, והתבואה שנאכל ממנה על ידי תולעת זו ונעשית פסולת נקראת 'דראה'[עח].

ג. **המכתם** (ד"ה פירש) הביא בשם יש מי שאומר ש'הדראה' הוא בלשון כינוי והיפוך, כמו סגי נהור, כלומר פת שאינה הדר.

מקורם של הראשונים שאין יוצאים בפת סובין

הר"ן (שם) **והמגיד משנה** (חמץ ומצה פ"ו ה"ה) הוכיחו שפת סובין אינה נקראת פת ואין לה דין לחם, ממה ששנינו בחלה (פ"ב מ"ו) 'חמשת רבעים קמח חייבים בחלה הם ושאורן וסובן ומורסנן. חמשת רבעים חייבים ניטל מורסנן מתוכן וחזר לתוכן הרי אלו פטורין', הרי לנו שאף שכשהמורסן מעורב בקמח הוא מצטרף עמו לשיעור חלה, שכן דרך העני לעשות עיסתו עם הסובין והמורסן שהיו מעורבים בקמח מתחילתו, מכל מקום כשיצא שוב אינו מצטרף אפילו החזירו, ומזה יש ללמוד שפת הנעשית מן המורסן והסובין בפני עצמם בודאי אינה נחשבת 'פת' ואינה נקראת 'לחם'. וכשם שאינה חייבת בחלה כך אין יוצאים בה ידי חובת מצה שצריכה להיות 'לחם'.

המאירי (ד"ה מאחר) דחה ראיה זו, וכתב שאדרבה יש להוכיח משם שפת סובין חייבת בחלה, שהרי כששנינו ברישא שפסולת העיסה שלא פרשה מן הקמח מצטרפת לשיעור חלה, הזכירה המשנה קמח ושאור וסובין ומורסן, ואילו בסיפא ששנינו 'ניטל מורסנן מתוכן וחזר לתוכן הרי אלו פטורין' לא הזכירה המשנה אלא מורסן ולא סובין, ויש ללמוד מזה שסובין ומורסן שני דברים הם, ושפת סובין חייבת בחלה אבל לא המורסן. וביאר שיש שלשה מיני קמחים המתבררים על ידי הריקוד בנפה, הקמח הראשון לבן ונקי, הקמח השני נקרא 'סובין' וממנו עושים 'פת הדראה', והקמח השלישי נקרא 'מורסן'.

דעת הרי"ף

נחלקו ראשונים בדעת הרי"ף, ונאמרו בדבריו שלשה פירושים: א. הרא"ה (הו"ד נמגיד משנה חמץ ומצה פ"ו ה"ה) **והרא"ש** (סי' יד) פירשו שאין כוונת הרי"ף להכשיר פת העשויה מסובין לבדם, שזו אינה נחשבת פת כלל, אלא לומר שלא ניטלו הסובין ועדיין הם מעורבים בקמח שהיו בו מתחילה. **ב. הר"ן** (ד"ה הדלמה) הבין דברי הרי"ף כפשוטם, שמכשיר פת העשויה מסובין לבדם. **ג. המאירי** (ד"ה מאחר) פירש, שיש שלשה מיני קמחים המתבררים על ידי הריקוד בנפה, הקמח הראשון לבן, וממנו עושים 'פת נקיה', הקמח השני נקרא 'סובין' וממנו עושים 'פת הדראה', ולקמח שני זה נתכוין הרי"ף שכתב שפת הדראה היא פת סובין, והקמח השלישי נקרא 'מורסן', והוא מיועד לאכילת התרנגולים.

מורסן שניטל והוחזר לעיסה האם מצטרף לכזית לצאת בו ידי חובת מצה

פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' תנד ס"ו), שאין יוצאים לא בפת סובין ולא בפת מורסן, אבל לש הוא את העיסה בסובין ובמורסן שבה ויוצא בה. והסתפק **המגן אברהם** (שם סק"ג) באופן שניטל המורסן מן הקמח וחזר לתוכו ונילושו יחדיו, האם מצטרף לכזית לצאת בו ידי חובת מצה, שהרי לענין חלה למדנו (יו"ד סי' שמד ס"ג) שאינם מצטרפים. וביאר **במחצית השקל** (שם סק"ג) את ספיקו של המג"א, שהטעם שבאופן זה אין המורסן מצטרף לענין חלה אין הטעם מפני שאינו נקרא 'לחם' אלא משום שנאמר בחלה 'עריסותיכם', כלומר שאין חיוב חלה אלא ב'עיסה', ואין דרך ללוש עיסה עם המורסן שפרש ממנה, ולפי זה לענין מצה שלא נאמר בה 'עריסותיכם' יש לומר שהמורסן מצטרף ויוצאים בה. אלא שמבואר בגמרא להלן (לח.) שלמדים מצה בגזירה שוה 'לחם לחם' מחלה, והסתפק המג"א אם למדים בגזירה שוה זו גם לענין זה, כי יש לומר שרק לענין חלה שחיובה חל בשעת גלגול העיסה צריך שתהיה כדרך 'עיסה' מה שאין כן לענין מצה שאין מצוותה אלא אכילה.

שמואל אינו חולק על הברייתא

ופליגא דשמואל דאמר שמואל אשישה גרבא דחמרא וכו'. ביאר **המהרש"א** (מ"ח ד"ה מאפכר), שאף שפירש שמואל ש'אשישה' היא כלי של יין ולא גלוסקא, אינו חולק על הברייתא שקראה לגלוסקא גדולה בלשון 'אשישה', כי לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד. ואין שמואל חולק אלא על רב חנן שפירש לשון 'אשישה' שבפסוק בדרך נוטריקון 'אחד ששה באיפה'[עט] שהיא מידת היבש, ועל זה חולק שמואל כיון שמצינו בפסוק אחר (הושע ג ו) שנאמר 'אשישי ענבים' הרי שהכוונה לכלי יין שהוא כלי מידת הלח[פ] ולא אחד ששה באיפה שהיא מדת היבש כדברי רב חנן[פא].

לז.

האם רב הונא מדמה מצה ללחם הפנים גם לענין לישה

אמר רב הונא טפח שכן מצינו בלחם הפנים וכו'. הקשה **הצל"ח** (ד"ה אמר), איך דימה רב הונא מצה של פסח ללחם הפנים, והרי לחם הפנים היו צדק' נקטה 'איפה' בלבד כדוגמא למידת היבש. וכמו שפירש רש"י (שם), אבני צדק הם המשקולות ששוקלין כנגדן. איפת היא מדת היבש. הין זו היא מדת הלח. ומכאן שסתם מידת היבש היא האיפה. **פ. המהרש"א** פירש ש'גרבא' שאמר שמואל הוא כלי מידת הלח. וצריך ביאור מנין לו שהוא כלי מידה כלל. ולכאורה למד כן מרש"י (ד"ה גרגפ) שפירש בדברי שמואל 'גרבא דחמרא איפה של יין', וידוע שאיפה היא מידה. אך קשה לומר כן שהרי המהרש"א עצמו פירש שכל מחלוקת שמואל אינה אלא על תיבת 'איפה' שהזכיר רב חנן שהיא מידת היבש, ואם גרבא היא איפה נמצא ששמואל עצמו הזכיר איפה במשמעות מידת הלח, ואם כן מנין לנו שרב חנן שאמר כן התכוון למידת היבש, ומנין לגמרא שהם חולקים זה על זה. ובעיקר דברי רש"י כתב מנחם משיב נפש (נרגפ"י ד"ה גרגפ) שתיבת 'איפה' היא טעות סופר, שהרי איפה היא מידת היבש ולא מידת הלח. ובהגהות וציונים (מה י) ציינו ליחזקאל (שם) שפירש רש"י עצמו ש'איפה' היא מידת היבש [ו'בת' היא מידת הלח]. ויש להוסיף שרש"י בויקרא (יט לו) פירש, 'איפת' היא מדת היבש. 'הין' זו היא מדת הלח. וכן בדברי הימים (ב' טז ג) על ענין זה עצמו פירש 'אשישה' אחד ששה בהין. ובתרגום תרגם 'גרב' או 'גרבא' בכל מקום שנזכר בפסוק 'נבל' או 'נאד', כגון בשמואל א' (ב' כה, י ג, טז, כ) ובירמיה (יג יב). וכן בערוך (ערך גרב, גרגפ) פירש שגרבא הוא כד או נבל. הרי ש'גרבא' אינו כלי מידה אלא כלי שנותנים בו יין. **פא. במצור דבש** (ד"ה ופליגא) כתב שלדברי שמואל יותר מובן סדר הדברים בפסוק (שמואל ב' ו יט) 'ויחלק וגו' לאיש חלת לחם אחת ואשפר אחד ואשישה אחת' וגו', שכל שהוא יותר עיקר סעודה קודם בפסוק, לחם ובשר ויין, אך לפי רב חנן יתפרש לחם ובשר ושוב לחם, וצריך ביאור מדוע הפסיק בבשר בין לחם ללחם.

לשים שני עשרונים החלה האחת, ואילו במצה אסר רב (לקמן מח.) ללוש יותר משיעור חלה, ויש ללמוד מזה שאין לדמות מצה ללחם הפנים, וקל וחומר הוא אם בלישה החמירו במצה יותר מלחם הפנים אף שלישת לחם הפנים לא היתה על ידי זריזים ולא במקום זריזים, שחלות לחם הפנים לישתן ועריכתן מחוץ לעזרה כמבואר במנחות (פה:), קל וחומר באפיה, שלחם הפנים נאפה על ידי כהנים זריזים ובעזרה, שאין ללמוד מצה מלחם הפנים. ומפני קושיא זו כתב הצל"ח שאכן רב הונא חולק על דברי רב לקמן, ולדעת רב הונא יש ללמוד מצה מלחם הפנים בין לענין לישה בין לענין אפיה ומותר ללוש שני עשרונים כאחד כמו בלחם הפנים.

האם מותר לעשות המצות מרובעות, ומה טעם המנהג שעושין אותן עגולות

שם. בשדי חמד (מערכת חמץ ומצה סי' יג ד"ה וכזה הלח טוב) הביא ראיה שמותר לחתוך את המצות בסכין ולעשותן מרובעות, מלחם הפנים שהיה מרובע[א]. וכמו שלמד רב הונא שמותר לעשות את המצה עבה טפח מלחם הפנים, כך יש ללמוד לענין הצורה המרובעת. וביהודה **יעלה** (שו"ת, ח"ח שו"ת סי' קנו) כתב, שאם עושים את המצות במכונה נכון מאוד לעשותן מרובעות ולא עגולות כדי שלא ישתייר הבצק שסביב העיגול, כי בצק השיריים שחוזרים ומערבים אותו לתוך המכונה ועורכים אותו שנית ושלישית מחמיץ כל העיסה.

וביאר (שם) שלשה טעמים למנהגם של ישראל לעשות עד היום המצות עגולות:

א. מפני שאמרה התורה (שמות יג לט) 'ויאפו את הבצק וגו' 'עוגות מצות', ופירש רש"י בכמה מקומות ש'עוגה' הוא מלשון עיגול, כגון במועד קטן (ד: ד"ה עוגיות) שפירש, עגול סביב כמו עג עוגה ועמד בתוכה (תענית יט.). ולא לחינם כתבה התורה את צורת המצות שאפו יוצאי מצרים אלא ללמד לכל הדורות הבאים שכן צריך לעשות המצות שיהיו דומות ממש למצות שאפו אז גם בצורתם שהיו עגולות. ב. התורה (דברים טז ג) קראה למצה 'לחם עוני', ועניות גלגל הוא שחוזר בעולם, ולכך צורת המצות עגולות לרמז על העניות[ב]. ג. יתכן שבמצרים עשו בני ישראל מצות עגולות בכוונה, שאפשר שהיה בזמן ההוא חוק המצרים לעשות הלחמים שלהם מרובעים או משולשים לפי ריבוי האלילים שהאמינו, וכדי להרחיק מחוקות תועבות מצרים עשו ישראל הפוך מהם שעשו מצותיהם עגולות להורות על האמונה בקל אחד, כמו העיגול שאין לו סוף ואין לו תחילה.

שיעור עוביו של לחם הפנים

שם. מבואר בגמרא כאן ובמסכת ביצה (כג:) שלחם הפנים היה עוביו טפח [שהוא ארבע אצבעות]. אמנם **הרמב"ם** (תמידין ומוספין פ"ה ה"ט) כתב שכל חלה מלחם הפנים רומה שבע אצבעות. וביאר **הרלב"ג** (פרי תרומה ד"ה ועשית שלחן, הו"ד בכסף משנה שם) שכך פירש הרמב"ם את דברי המשנה (מנחות נו.) שאמרה 'וקרנותיו שבע אצבעות', ש'קרנותיו' הכוונה לגובהו ועוביו של הלחם.

אבל הרלב"ג פירש ש'קרנותיו' אינו גובה הפת, אלא שצורת החלה של לחם הפנים לא היתה מרובעת פשוטה בעלת ארבע צלעות, אלא היתה בעלת שמונה צלעות, שהיו זויותיה נמשכות באלכסון, וזויות מחודדות אלו נקראו במשנה 'קרנות', ואורך כל קרן מהם היה שבע אצבעות. ולדעת הרלב"ג לא נאמר שיעור לעובי החלות של לחם הפנים ועוביין משתנה לפי קושי הבצק ורכותו. ולפי חשבון כמות הקמח שהיה בכל חלה שני עשרונים ומדות החלה שהיו עשרה טפחים אורך על חמשה טפחים רוחב, עולה שעובי החלה פחות מאצבע. ותמה על הרמב"ם שפירש שעובי החלה היה שבע אצבעות, שהרי אין כמות הקמח מספקת לעובי כזה כשהחלה היא בגודל עשרה טפחים אורך וחמשה טפחים רוחב.

והאחרונים[ג] תמהו על הרמב"ם והרלב"ג, שהרי מפורש בגמרא כאן ובביצה, שלחם הפנים היה עוביו טפח[ד].

ומצאנו שני תירוצים לתרץ קושיא זו: א. **התשב"ץ** (סו"ת מ"ח סי' קלד) תירץ, שמה שאמרה הגמרא שיעור עובי טפח לא אמרה כן על כל הלחם שברוב שטחו היה דק כדברי הרלב"ג, אלא שיעור טפח נאמר רק עובי דפנותיו, כמבואר **ברש"י** (ד"ה זכן), שלחם הפנים לא היה שטוח כולו אלא היו לו שתי דפנות משני צדדיו ואותן דפנות היה עוביין טפח[ה]. וביאר התשב"ץ (שם), שאחר שעשו החלה שטוחה היו מקפלים ומרימים את ראשיה מכאן ומכאן באורך שבע אצבעות מכל צד, והיתה החלה עכשיו אורכה עשרה טפחים ורוחבה חמשה וגובהה שבע אצבעות, ואחר כך היו שוב מקפלים שני טפחים מכאן ושני טפחים מכאן, ואותן שבע אצבעות שהיו גבוהות קודם הקיפול השני כופפן לצד פנים, והן נקראות 'קרנות' בלשון המשנה מפני שהן בולטות כקרן, והרמב"ם קראם 'עובי' לפי שהן בולטות לצד פנים, ועל אותן קרנות בלבד אמר הרמב"ם שעוביו של לחם שבע אצבעות ולא על כל החלה.

ב. ובתפארת ישראל (מומר נקודם פ"ג אות נח) תירץ, שהיו מדביקים חתיכת בצק על כל זוית של הלחם כעין קרן[ז], ורק על גובהה של קרן זו אמר הרמב"ם שהיה שבע אצבעות. ומה שכתוב בגמרא שעוביו של הלחם הוא טפח, אף שלפי חשבון נראה שהוא פחות מאצבע, צריך לדחוק שהכוונה שחתיכות הבצק הנ"ל שהיו מדביקים בזויות שאמרנו שגבהם שבע אצבעות, עובי כל קרן מהם היה טפח.

עד איזה עובי מותר שתהיה הפת של פסח

אם אמרו בזריזין יאמרו בשאינן זריזין וכו'. לפי מסקנת הגמרא לא נחלקו בית שמאי ובית הלל בפת עבה אלא בפת מרובה. וכתבו **הרשב"א** (פילה כג: ד"ה אם) **והמאירי** (ד"ה כשם) שלפי המסקנא גם לדעת בית הלל אין לעשות פת עבה בפסח[ח]. וטעם הדבר ביאר הרשב"א (עבודת הקודש בית מועד שער ג סי' ו), שמא מתוך שהיא עבה תבוא לידי חימוץ עד שלא תתבשל. והמאירי (שם) ביאר, מפני שעוביה של הפת מעכב את האפיה וגורם שהעיסה תשאר לחה זמן מרובה, והעיסה מתחממת בתנור וקרובה לבוא לידי חימוץ. **ובמשנה ברורה** (סי' תם ס"ק יז) ביאר, שכשהיא עבה כל כך יש לחוש שמא לא ישלוט חום האש בתוכה ותתחמץ בתוכה בשעת אפייתה.

אך המגן אברהם (סי' תם סק"ד) כתב שכל **הפוסקים**[ט] השמיטו דין זה, משום שהבינו שלפי מסקנת הגמרא מותר לעשות פת עבה בפסח[יא].

האם מותר לעשות לכתחילה פת עבה פחות מטפח

נחלקו הראשונים האם מותר לכתחילה לעשות פת עבה פחות מטפח בפסח.

הריטב"א (לעיל לו: ד"ה תנו רבנן) כתב בשם **הרא"ה** שאין לעשות פת עבה כלל יותר מן הנהוג. שמאחר ונתבאר שטפח אסור ולא נאמר בגמרא שיעור

א. **והביא** כן בשם מוהר"ן הארנשטיין גאב"ד לבוב, שהציע לעשות כן במצות מכונה כדי למנוע חימוץ של שאריות הבצק. וראה שם באריכות גדולה מחלוקת חכמי ישראל בענין מצות מכונה. ובשו"ת האלף לך שלמה (הממעות סי' נג) כתב חמשה טעמים לאסור מצות מכונה: א. לצאת ידי חובת אכילת מצה ודאי אין יוצאים בהן, כשם שאין יוצאים במצה שעשאה חרש שוטה וקטן שאין לו דעת, אף כשגדול עומד על גביו, כי עשיית מצת מצוה צריכה להיות על ידי ישראל גדול מתחילת הלישה עד האפיה. ומעתה יש לחוש שהמון העם שאינם מבחינים בין שאר מצות למצת מצוה יעשו גם מצת מצוה ע"י מכונה ולא יקיימו המצוה ותהיה ברכתם לבטלה. ב. מבואר לעיל (לו.) שאין ללוש את המצות של פסח בפושרין, ומה שהמנחות נילושות בפושרין הוא משום שהכהנים זריזים, הרי שניתן לשמור את העיסה שלא תחמיץ אף כשנילושה בפושרין, אלא שכיון שדבר זה צריך שמירה יתירה אין לסמוך בזה על כל אדם אלא על זריזים, והנה מה שאפיית מצות [שנילושו בצונן] אינה צריכה שמירה יתירה הוא משום שעוסקים בהם בידים, כמבואר בפוסקים שהעסק בידי אדם מונע מלהחמיץ, אבל העסק על ידי מכונה אין לדעת אם הוא מונע חימוץ, וממילא אפיה על ידי מכונה צריכה שמירה יתירה, וכיון שאין אנו זריזים אין לנו לעשות כן. ג. מבואר בגמרא כאן שאין עושין סריקין המצוירים בפסח, ונפסק להלכה שלא חילקו חכמים בגזירתם ואסרו כל הסריקין בין ביד בין בדפוס בין בהדיוט בין באומן, שלא יאמרו כל הסריקין אסורים וסריקי בייתוס מותרים, ובמצות מכונה אפילו אם נאמר שאין בהן חשש חימוץ, מכל מקום יש לגזור שלא יאמרו כל המצות שנעשו שלא ע"י גדול אסורות [מחשש חימוץ, שהרי זה פשוט שאין לסמוך על קטן שישמור מחימוץ] ומצות מכונה מותרות. ד. אין זה מדרך היושר והמוסר למנוע פרנסה מן העניים אשר עיניהם נשואות להיות נשכרים למלאכת המצות להיות להם לעזר להוצאות הפסח המרובות. וגדולה מזה אמרו (מגילה ד:) שאין קוראים את המגילה בשבת מפני שעיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה כדי שיתנו להם מתנות לאביונים. ה. מנהג ישראל תורה הוא, ומעולם היו המצות עגולות ולא מרובעות, ומצות המכונה צריך לעשותן מרובעות כדי שלא יחזירו את שאריות הבצק למכונה ויבואו לידי חימוץ. ב. **ועיין** שם שהוסיף טעם זכר לאבלות החורבן. ג. **תשב"ץ** (סו"ת מ"ח סי' קלד), בית דוד (מנחות פי"ח מ"ה), **תפארת ישראל** (מומר נקודם פ"ג אות נח) **ומנחת חינוך** (מצוה לז אות י, מצוה שז אות טו).

ד. **אך** הקשה המנחת חינוך (שם), שלפי המבואר בגמרא ששיעור עובי לחם הפנים טפח, [ומבואר ברש"י (ד"ה שכן) שדבר זה נלמד ממה שקראה התורה (שמות לה יג, לט לו) 'לחם הפנים' ואין פנים פחותים מטפח], אם כן יש להעיר מדוע המשנה במנחות (לו.) שאמרה את מידותיו של לחם הפנים לא אמרה את מידת עוביו. ה. **וכן** כתב בבית דוד (מנחות פי"ח מ"ה). ו. **והתשב"ץ** (שם) בא ליישב אפילו לפי גירסא זו ברמב"ם, והביא שיש גירסאות אחרות ולפי אותם גירסאות לא קשה כלל. ז. **ובתב** שהוא כמו שמבואר ברש"י (מנחות לו. ד"ה וקרומיה) לענין שתי הלחם והוא הדין לענין לחם הפנים. ח. **וכן** משמע מרש"י (ד"ה פת מרוכה) שכתב 'ולאו משום חימוץ נקט לה, ובחררין דקים קאמר' וכו', משמע שלפי המסקנא לכל הדעות לא הותר לעשות אלא מצות דקות. ט. **כוונת** המגן אברהם לפוסקים הראשונים כגון הרי"ף הרמב"ם הרא"ש. אבל בשולחן ערוך (או"ח סי' תם ס"ה) פסק שאין עושים בפסח פת עבה טפח. וראה להלן בענין זה שגם כמה ראשונים פסקו איסור זה. י. **ובביאור** הלכה (סי' תם ד"ה פת עבה) חלק על הבנת המגן אברהם, שהרי הטעם שהגמרא חזרה בה מההבנה שנחלקו בפת עבה טפח, הוא מפני קושיית רב יוסף שאין ללמוד היתר מאפיית לחם הפנים, מכיון שאין לנו את התנאים שהיו במקדש למנוע החימוץ, ויש לחוש שבאפיה שלנו פת כזו תחמיץ. ולפי מסקנא זו בודאי שאין להתיר פת עבה טפח ויתכן שאפילו פחות מטפח אסור. והב"ח (שם ד"ה מותר לפתות) ביאר שהפוסקים הראשונים סוברים שמקושיית רב יוסף לא שמענו אלא שאין להביא ראיה מלחם הפנים להתיר בעבה טפח אבל עדיין יש להסתפק מה הדין בזה, שאפשר שהדין לא נדחה ומותר אפילו עבה ואפשר שאפילו פחות מטפח לפעמים אסור שהכל לפי המתעסקים בעיסה ולפי העצים והתנור. יא. **ומשום** כך כתב המג"א (שם) שאם עשה פת עבה טפח בפסח מותר לאכלה בדיעבד. ובמקראי קדש (סי' תם אות ה, הו"ד בנרכי יוסף סי' תם סק"נ) התיר לעשות פת עבה טפח בפסח לכתחילה. משום שהירושלמי (פ"ג ה"ד) התיר לצאת ידי חובת מצה בפת עבה טפח, ובבבלי לא מוכח דין זה לא לאיסור ולא להיתר, שהרי במסקנא לא דיברו על פת עבה. אמנם כתב הברכי יוסף (שם) שהפריז בהיתרו, שהוא נגד כמה מאחרוני הראשונים ומרן השו"ע.

אחר אין לעשות פת עבה כלל[יב]. ולכן נהגו העולם לעשות מצה של חובה[יג] דקה[יד]. אבל **המאירי** (לו: ד"ה אין) כתב שפחות מטפח מותר לעשות לכתחילה. **וביאר** הריטב"א (שם), שמפני שאסור לעשות בפסח פת עבה אפילו פחות מטפח לכך לא העמידה הגמרא שמה שהתירו בית הלל פת עבה בפסח זהו בפחות מטפח, ובזה היו מיושבות קושיות רב יוסף, אך באמת לא רצתה הגמרא לתרץ כך משום שהבינה שאין מי שמתיר בפסח פת עבה יותר מן הנהוג, ואין לומר שנחלקו בית שמאי ובית הלל בדבר זה.

האם פת עבה מותרת בדיעבד

פסקו כמה ראשונים[טו] **והשולחן ערוך** (או"ח סי' תס ס"ה) שאין עושים בפסח פת עבה טפח. **והרמ"א** (שם ס"ד בהגה"ה) **הוסיף**[טז], שאף שפחות מטפח מותר לעשות, נכון יותר לכתחילה לעשות רקיקים דקים, שאין הרקיקים הדקים ממהרים להחמיץ.

נחלקו הפוסקים האחרונים באופן שעבר ועשה פת עבה האם היא מותרת בדיעבד, ונידון זה נחלק לשלשה אופנים:

א. פת עבה פחות מטפח, פסק **במשנה ברורה** (סי' תס ס"ק יז) שמותרת לכל הפחות בדיעבד, אך יש לעיין בתוכה אם נאפית יפה ולא נתחמצה.

ב. פת עבה טפח, **המגן אברהם** (סי' תס סק"ד) **והברכי יוסף** (שם סק"ג) התירו בדיעבד[יז], אך **כמה אחרונים**[יח] אסרו אפילו בדיעבד.

ג. פת עבה יותר מטפח, לדעת **השבות יעקב** (ח"ג סי' יג, הו"ד בשערי תשובה סי' תס אות טו) **ומהרל"ח** (על טור או"ח סוף סי' תס, הו"ד בחי' מהר"י שפירא ד"ה וכמה) אין לאסור[יט]. אך **הביאור הלכה** (סי' תס ד"ה פת עבה) פסק שאין כך ההלכה, אלא פת זו אסורה אף בדיעבד[כ].

מדוע רב הונא לא חילק כחילוקי רב יוסף

שם. הקשו **המשחת אהרן** (ד"ה וכמה) **ועזרת ישראל** (ד"ה ובזה), איך דימה רב הונא מצה ללחם הפנים, והרי חילוקים רבים וגדולים יש ביניהם כפי שחילק רב יוסף, ולא יתכן שרב הונא לא ידע אותם. ומצאנו על קושיא זו שני תירוצים:

א. במשחת אהרן (שם) תירץ, שרב הונא סבר שאף שבדרך כלל רק הכהנים זריזים ולא כל אדם, אך היות וחמץ איסורו חמור ועונשו כרת [ולחם הפנים אינו אלא באיסור עשה], על כן מפני חומרת איסור חמץ נעשים כולם זריזים[כא]. ואף על פי כן הקשה לו רב יוסף שהיה אפשר לומר כן אילו היה רק החילוק של 'זריזים', אך מכיון שיש חסרונות רבות באפיית מצה לעומת לחם הפנים, לא די ביראת חומר האיסור כדי למלא חסרונות רבות אלה.

ב. ובעזרת ישראל (שם) תירץ, שאכן ידע רב הונא שיש לדחות כחילוקי רב יוסף, אך הביא ראיה מלחם הפנים שהיו אופים אותו בעובי טפח אפילו בימי הפסח, וסבר רב הונא שרק כנגד חשש חימוץ שהוא מדין לחם הפנים ניתן לסמוך על הטעם שכהנים זריזים מאחר שגזרה התורה לעשותו בעובי טפח, אבל בימי הפסח אילו היו חכמים אוסרים על כל אדם לאפות פת עבה טפח מחשש איסור חמץ בפסח, לא היו מחלקים בגזירתם והיו אוסרים זאת אף במנחות ובכללם לחם הפנים, וממה שהתירו לעשות כן בפסח בלחם הפנים מוכח שהתירו כן לכל אדם. ורב יוסף הבין שחילקו חכמים בגזירתם ואסרו לכל אדם ורק במקדש התירו אפילו בפסח.

מהו שיעור החום הנצרך לתנור כדי שלא תחמיץ המצה בתוכו

אם אמרו בתנור חם יאמרו בתנור צונן. מבואר בגמרא שמחמת חום התנור אין המצה מחמיצה בתוכו, ונחלקו **האחרונים** בשיעור החום הנצרך לכך, לדעת **החזון איש** (או"ח סי' קכא אות יט ד"ה ל"ט) די שיהיה בתנור חום שהיד סולדת בו[כב], ולדעת **הגרי"ז**[כג] לא די ביד סולדת אלא צריך 'חום תנור כדי אפיית המצה', והקפיד מאוד שגם באויר התנור יהיה החום כדי אפיית המצה ולא רק בקרקע התנור.

מדוע שאל את רבי ביחידות

שאילית את רבי ביחוד. **רש"י** (ד"ה ביחוד) הביא שני פירושים בתיבת 'ביחוד', א. בינו לביני, ב. בבירור. ובטעם הדבר ששאל ביחוד מצינו שני ביאורים:

א. הבית לוי (ד"ה ביאר) ביאר [לפי הפירוש הראשון], שלא שאל רב ירמיה את רב בפרהסיא, מפני שסבר שמחלוקת בית שמאי ובית הלל נאמרה לענין פסח, כפי שסבר רב הונא, ואם היה שואל בפרהסיא מהי פת עבה היו בני הישיבה חושבים שהלכה כבית שמאי האוסרים לאפות פת עבה, שהרי לבית הלל אין הבדל בין דקה לעבה [שהם מתירים לעשות את שתיהן]. ואף שאם יטעו בכך הרי זו חומרא, מכל מקום יבואו לידי מכשול, כשלש בפסח פת עבה של תרומה יבואו לשרוף תרומה שלא כדין.

ב. במשחת אהרן (ד"ה ביאר) ביאר, שלשון הברייתא 'פת עבה' אינה משתמעת אלא על העובי ולא על ריבוי הכמות, וכדי שיקבלו ממנו את הפירוש המחודש 'פת מרובה' הוצרך לאמרו בשם רבי שהיה אדם גדול, אך עדיין חשש שמא יאמרו שלא דייק במה שאומר ששמע מרבי כי אולי אינו אלא מחכם אחר שהיה עמו ועם רבי יחד וממנו שמע פירוש זה, ושמא אין לסמוך על אותו חכם, לכן הוצרך לומר ששמע ביחוד, כלומר שהיה עם רבי ביחידות ולא יתכן ששמע מחכם אחר, ולפירוש השני אמר להם שאף שהיו באותו מעמד עוד חכמים מכל מקום הוא דקדק בבירור שמרבי שמע ולא מאחר.

ביאור מחלוקת בית שמאי ובית הלל למסקנת הגמרא

מאי פת עבה פת מרובה. נחלקו **הראשונים** באיזה אופן דיברו בית שמאי ובית הלל, ובטעמי מחלוקתם. יש ראשונים[כד] שפירשו, שמדובר באופן שאופה פת מרובה יותר ממה שצריך ליום טוב כדי לאכול ממנה גם אחרי יום טוב. בית שמאי אוסרים, שהרי לא הותר לעשות מלאכה ביום טוב לצורך חול, ובית הלל מתירים משום שהפת נאפה יפה כשהתנור מלא, ונמצא שיש במילוי התנור צורך ליום טוב. אבל הרבה ראשונים[כה] פירשו, שאינו אופה אלא מה שצריך לאכילה ביום טוב, ואף על פי כן אסרו בית שמאי לאפות הרבה פת בבת אחת, משום שהוא טרחה[כו] מרובה[כז]. ולדעת בית הלל כל שהוא צורך יום טוב אין לאסור[כח].

אוצר החכמה

יב. וכן עולה מדברי הרשב"א בביצה (כג: ד"ה שם), שכתב שמשמע מדברי הגמרא במסקנא שאסור לעשות פת עבה טפח בפסח, ולא נתפרש בגמרא עד איזה עובי מותר, וכל שעושה אותם רקיקים [דקים] הרי זה מותר. **יג. לשון** הריטב"א שנקט 'חובה' צריך ביאור, שאם יש לחוש לחימוץ לכאורה אין לחלק בין מצה של חובה לשאר מצות הנאכלות בפסח. וביאר הביאור הלכה (סי' תס ד"ה פת עבה), שבמצה שיוצאים בה ידי חובה צריך שמירה יתירה ולכן נזהרים לעשות רקיקים דקים ממש, אף שמן הדין אפילו אינן דקים מותר כל שאינם עבים. **יד. וכתב** הריטב"א (שם) שמכל מקום אפשר שלא אסרו בדיעבד פת עבה פחות מטפח. וכן פסק המשנה ברורה (סי' תס ס"ק יז) שפת עבה פחות מטפח מותרת לכל הפחות בדיעבד, אך יש לעיין בתוכה אם נאפית יפה ולא נתחמצה.

טו. ראבי"ה (מ"ג סי' תנ), אור זרוע (מ"ג סי' רנו ד"ה רקיקין), עבודת הקודש (נתיב מועד שער ג סי' ו), רבינו ירוחם (נתיב ג מ"ג), וכן כתב הרשב"ץ (מאמר ממן דף ל"ג ע"ג, הו"ד בנכרי יוסף סי' תס סק"ג). **טז. כך** ביאר המשנה ברורה (שם ס"ק טז) דברי הרמ"א. **יז. והברכי** יוסף ביאר הטעם שלדעתו מותר בדיעבד, שהרי מבואר בירושלמי (פ"ג ה"ד) שיוצאים ידי חובת מצה בפת עבה, אמנם אין מבואר שם אם זה לכתחילה או בדיעבד, ובבבלי לא נתבאר במסקנא מה דינה של פת עבה, וכיון שהירושלמי התיר לכל הפחות בדיעבד ולא מצאנו בפירוש שהבבלי חולק יש לומר שאין מחלוקת בין התלמודים ושניהם מתירים בדיעבד. ואף שהירושלמי (שם) למד ההיתר מלחם הפנים ובבבלי מבואר שאין ללמוד מלחם הפנים. יש לומר שלענין דיעבד מודה הבבלי שיש ללמוד מלחם הפנים, והירושלמי למד משם רק לענין דיעבד, וכוונתו שכיון שבלחם הפנים מותר לכתחילה לא יתכן שבפסח יהיה אסור אף בדיעבד. והבבלי דחה הלימוד מלחם הפנים מכיון שמלשון בית הלל משמע שהתירו לכתחילה. ולכן לענין הלכה יש להשוות את התלמודים ולומר ששניהם אוסרים לכתחילה ומתירים בדיעבד. **יח. פרי חדש** (או"ח סי' תס ס"ה), הלכה ברורה (שם סק"ג). **יט. אמנם** כתב השבות יעקב (שם) שרבותיו היו גוערים מאוד מאוד בעושים בפסח פת עבה יותר מטפח לכתחילה. אבל מלשון מהרל"ח נראה שמתיר לכתחילה, וטעמו, שלפי מסקנת הגמרא לא דיברו בית שמאי ובית הלל על פת עבה כלל, ולא נאמר בזה שום איסור. אמנם החתם סופר (ד"ה אין) הוכיח שלא יתכן לומר שמותר לאפות בפסח פת עבה ביותר, שאילו היה מותר יקשה על הגמרא, הלא בתחילה הבינה שנחלקו ב"ש וב"ה בפת עבה, ושאלה רק מהו השיעור, ופירש רב הונא ששיעורה טפח כלחם הפנים, והקשה לו רב יוסף שאין לדמות מצה ללחם הפנים, ולכאורה קשה, אף שנדחו דברי רב הונא שאפשר ללמוד מלחם הפנים, מכל מקום מדוע חזרה בה הגמרא מן ההבנה שהתירו בית הלל לאפות מצה עבה, ומדוע לא פירשה שהם מתירים בכל עובי ושאין צורך ללמוד מלחם הפנים.

ומזה מוכח שהיה פשוט לגמרא שמעובי מסוים בודאי אסור לאפות את המצה, ושלא יתכן שיתירו בית הלל פת עבה מבלי לומר את השיעור. ורק לפי הבנת רב הונא היה מובן שסמכו בית הלל על מה שפירשה התורה בלחם הפנים, אבל לאחר שביאר רב יוסף שאין לדמות מצה ללחם הפנים, ממילא לא יתכן שהתירו בית הלל לאפות מצה עבה והוכרחה הגמרא לפרש פירוש אחר. אך כתב החתם סופר (שם) שלכאורה מלשון בית הלל שהתירו בלשון 'פת עבה בפסח' ולא חששו שמא יטעו בדבריהם ויתירו פת עבה כפשוטו, משמע שאכן אין איסור בדבר. והניח בצ"ע. **כ. ובביאור** הלכה כתב ש'ביותר מטפח יש לאסור אף בדיעבד' ומשמע שזה דווקא ביותר מטפח. אך צריך ביאור, כי הפר"ח שהוא המקור לאיסור בדיעבד שהזכיר הביאור הלכה אוסר אף בטפח. וכן הריטב"א בשם רא"ה שגם הוא המקור לאיסור, הביאו הביאור הלכה לעיל כסיוע לפר"ח שאוסר בטפח. ואת לשונו שכותב 'אפשר דבדיעבד לא אסרו עד טפח' אפשר לפרש שבטפח כבר אסרו. וכן במשנה ברורה (שם ס"ק יז) כתב שבטפח יש אוסרים בדיעבד, ובשער הציון הביא מקור מהפרי חדש, וכתב שכדבריו מצא בחידושי הריטב"א בשם רא"ה, ואם כוונת הריטב"א שרק מטפח ואילך אסור אבל טפח מצומצם מותר, איך הביא אותו כסיוע לפר"ח שאוסר בטפח מצומצם. וצ"ע.

כא. וכוונתו שהזריזות הנובעת מחומר האיסור משלימה ועומדת במקום כל המעלות שהיו במקדש.

כב. ואף שמבואר בגמרא שסתם תנור שאינו במקדש לפעמים הוא 'צונן' ויש לחוש לחימוץ, ומן הסתם אין הכוונה שאין היד סולדת בו, אין חשש זה אלא בפת עבה אבל במצה דקה אין לחוש.

כג. הו"ד בפשט ועיון (אות מח ד"ה ממנס) ובהגדה של פסח מבית לוי (דיני ספירת המצות אות ט). **כד. רש"י** בביצה (כג: ד"ה פת מרובה, ד"ה וכית הלל), תוספות (ד"ה וכית הלל), בעל המאור (ד"ה מניין) ור"י מלוניל (ד"ה אין).

כה. ראב"ד (כאות שם ד"ה והכי), רמב"ן (מלחמת ה' ד"ה וחכו), ריטב"א (ד"ה ופסיקנא), מאירי (ד"ה כשם) ור"ן (על הרי"ף ד"ה מניין). **כו. והביאו** הראב"ד (כאות שם ד"ה והכי), הרמב"ן (מלחמת ה' ד"ה וחכו) והר"ן (על הרי"ף ד"ה מניין) ראיה לפירוש זה, שהרי בביצה (כג:) שנינו שבית שמאי אוסרים לאפות ביום טוב פתין גריצין שהם ככרות עבים משום טירחא, ועל משנה זו הביאה הגמרא שם (כג:) את הברייתא שלנו שאסרו בית שמאי לאפות פת עבה, ומשמע שאף בזו טעמם משום טירחא. **כז. הראשונים** [רמב"ן במלחמת ה' (ד"ה וחכו), ר"ן (על הרי"ף ד"ה מניין)] כתבו, שלפי הירושלמי (ביצה פ"ג ה"ו) טעמם של בית שמאי, שמתוך שאוסרים על האדם לאפות פת מרובה אפילו שהוא צריך הכל לאכילת יום טוב, הרי זה גדר שלא יבוא לאפות יותר מן הצריך לו ליום טוב. שהרי כך פירש הירושלמי (שם) מה שאסרו במשנה (ביצה כג:) לאפות פתין גריצין שהם ככרות עבים ביום טוב. **כח. כתבו** הריטב"א (ד"ה ופסיקנא) והמאירי (ד"ה כשם) שמחלוקת רבנן ורבי שמעון בן אלעזר נאמרה באופן שאין בו טורח

והקשו הראשונים על הפירוש הראשון כמה קושיות:

א. הראב"ד (כתוב שם ד"ה והיינו), **הרמב"ן** (מלחמת ה' ד"ה וזהו) **והמאירי** (ד"ה כשם) הקשו שבברייתא בביצה (יז.) נחלקו תנאים בדבר זה, לדעת רבנן אין לאפות ביום טוב אלא מה שצריך לו, ורבי שמעון בן אלעזר אומר ממלאה אשה כל התנור פת, מפני שהפת נאפת יפה בזמן שהתנור מלא. ופסק רבא (שם) הלכה כרבי שמעון בן אלעזר. ולפירוש הראשון שזוהי מחלוקת בית שמאי ובית הלל, לא היה לרבנן ורבי שמעון בן אלעזר לחלוק במחלוקת בית שמאי ובית הלל מבלי להזכירם. ואם נפרש שתנאים אלה סברו שלא נחלקו בית שמאי ובית הלל בדבר זה, היה לגמרא לפרש זאת. ועוד, שלא היה לרבא לומר 'הלכה כרבי שמעון בן אלעזר', שהרי זוהי דעת בית הלל.

ב. הרמב"ן (שם) הקשה שלפירוש הראשון אינו מיושב לשון 'פת מרובה', שהרי ההיתר תלוי בכמות הפת הנצרכת ליום טוב, אם צריך הרבה מותר לאפות פת מרובה ואם צריך מעט מאוד אסור לאפות יותר מכדי צורך יום טוב אף פת מועטת, והיה לבית שמאי לומר 'אלא מה שצריך לו' כלשון רבנן בברייתא בביצה (שם).

ג. הרמב"ן (שם) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה תניא) הקשו שלפירוש הראשון אינו מיושב לשון 'ובית הלל מתירין', שמשמע שמתירים בכל אופן, והיה להם לפרש שאינם מתירים אלא בתנור אחד מפני שהפת נאפית יפה בזמן שהתנור מלא.

האם מותר ללוש ולאפות עיסה מרובה בפסח

שם. מדברי הגמרא כאן משמע שמותר ללוש ולאפות בפסח אפילו עיסה מרובה בבת אחת. אמנם לקמן (מח.) הורה רב, 'קבא מלוגנאה לפיסחא', כלומר שאין לאדם ללוש בפסח יותר משיעור חלה, כדי שיוכל לשמרו מן החימוץ[כט]. ובבית רב יוסף נהגו להחמיר שלא לאפות יותר משלשה לוגין בבת אחת[ל]. **ונחלקו הראשונים** בביאור דברי הגמרא כאן, ובדין זה. הרי"ף העמיד מחלוקת בית שמאי ובית הלל בשאר ימים טובים, אבל בימות הפסח אסרו רב **האי גאון**[לא] והרי"ף ללוש ולאפות יותר משיעור חלה, כפי שאמר רב לקמן. **והקשה הבעל המאור** (ד"ה תניא) על הרי"ף, שמבואר בגמרא כאן שמחלוקת בית שמאי ובית הלל נאמרה בכל יום טוב, ומשמע גם בפסח. עוד שמפורש בגמרא שדברי התנא נאמרו בפסח.

ומבאר הבעל המאור (שם), שדברי רב שאסר יותר משיעור חלה לא נאמרו אלא לענין לישה[לב], אבל מחלוקת בית שמאי ובית הלל נאמרה לענין אפיה שאין בה חשש חימוץ אף בכמות מרובה, אלא שבית שמאי אסרו משום שיש בזה טורח מרובה ובית הלל התירו.

ודעת הראב"ד (כתוב שם ד"ה והיינו) כדעת הרי"ף, שבית הלל אינם חוששים לחימוץ בעיסה מרובה, והם מתירים ללוש בפסח אפילו יותר משיעור חלה, ואכן דברי בית שמאי ובית הלל נאמרו בין בפסח בין בשאר ימים טובים, אלא שלענין הלכה אנו פוסקים כבית הלל רק בשאר ימים טובים, אולם בפסח הלכה כדברי רב שחוששים לחימוץ בעיסה מרובה משיעור חלה. והוסיף **במשמרות כהונה** (ד"ה מאי) שדינו של רב הוא חידוש שחידשוהו בזמן האמוראים להחמיר שלא ללוש בפסח הרבה בבת אחת, ועדיין לא נתחדשה חומרא זו בזמן בית שמאי ובית הלל.

אבל כמה ראשונים[לג] פירשו דברי הרי"ף [כדעת בעל המאור], שמה שאסר עיסה מרובה אין זה אלא לענין לישה, אבל לענין אפיה מותר אפילו הרבה, כגון ששניים עוסקים בלישה ואחד באפיה, הרי כל אחד אינו לש יותר משיעור חלה והאופה אופה יותר משיעור חלה. ומה שהזכיר הרי"ף 'ללוש ולאפות' אין כוונתו לאסור אפיה אלא כוונתו 'ללוש כדי לאפות'.

הר"י מלוניל (ד"ה והני מילי) תירץ, שביום טוב של פסח לאחר שלש העיסה בשיעור חלה מצומצם, קודם שילוש עוד עיסה, צריך לערוך ולהכניס את כל לחמי העיסה הראשונה לתנור כדי שלא יחמיצו, ואם יבוא כעת ללוש ולערוך עוד עיסה לא יספיק לסיים עד שכבר יאפה הפת הראשון ויצטרך להוציאו מן התנור, ואם כן לא יהיה התנור מלא ולא ישביח הפת אלא יפגם הרבה, ונמצא שכל **ההיתר לאפות פת מרובה ביום טוב משום שהפת משביחה כשהתנור מלא**[לד], מרובה, שהרי התנורים שלהם היו קטנים ביותר ואין טורח למלאם, והתיר רשב"א למלא את התנור כדי להשביח את הפת אף שאין צריך הכל ליו"ט מאחר שאין כאן טורח מרובה, ואילו בית שמאי ובית הלל נחלקו בטורח מרובה אלא שצריך הכל ליו"ט, והתירו בית הלל מפני צורך יו"ט אפילו בכמה תנורים שיש בהם טירחא יתירה. **כט. רש"י** (שם ד"ה לפיסחא). **ל. לקמן** (מח:) וברש"י (שם ד"ה נהוג) ובפירוש רבינו חננאל (שם ד"ה אמר רב יוסף). **לא. כן כתב** רי"ץ גיאת בשם **רב האי גאון** (הו"ד בשלטי הגבורים ד"ה תניא). **לב. ובבעל** המאור (לקמן מח:) כתב שאף שמבואר (שם) שבבית רב יוסף נהגו לאפות רק שלשה לוגין, לא היה מנהג זה אלא משום הלישה ולא משום האפיה. וביאר במשנה ברורה (סי' תנו סק"ח), לפי ששיערו חכמים שהעסק שאדם אחד מתעסק בידו בעיסה בלישה ועריכה אינו מצילה מחימוץ כשהיא גדולה יותר משיעור זה, לפי שאין הידים מספיקות להתעסק בה מכל צדדיה מתוך גודלה. **לג. רמב"ן** (מלחמת ה' ד"ה הרוצה), **ריטב"א** (ד"ה ויש), **מאירי** (ד"ה כשם) ור"ן (על הרי"ף ד"ה תניא). וגם **הרא"ש** (סי' טו) הבין כדברי ראשונים אלה, אלא שהוקשה לו לפי זה מדוע הזכיר הרי"ף 'אפיה', וכמו שנביא בסמוך. **לד. וראה** לעיל בענין 'ביאור מחלוקת בית שמאי ובית הלל', שכן פירשו כמה ראשונים ובכללם הר"י מלוניל. **לה. והוסיף** הריטב"א (ד"ה ויש), שאף שלא הזכיר הרי"ף שני תירוצים אלו שבגמרא, מכל מקום השמיענו שהתירוץ האחרון אינו סותר את דברי רב, שהרי פסק כרב שדבריו עולים יפה רק כתירוץ זה. אך הצל"ח (ד"ה ונראין) הבין [להיפך], שמה שהוצרך הרי"ף להעמיד מחלוקת בית שמאי ובית הלל בשאר ימים טובים ולא בפסח משום שנקט כלשון הראשון שהתירו אפילו ללוש שיעור מרובה. ועוד כתב הצל"ח (שם) שאין מחלוקת בין הלשונות ושתיהן נצרכות, שהברייתא הראשונה שהזכירה 'פסח' לא דיברה בלישה רק באפיה, ועליה נאמר התירוץ השני, שבמקומו של התנא ששנאה קוראים לפת מרובה פת עבה, ואילו הברייתא השניה שהזכירה 'יום טוב' דיברה בלשון המדוברת בכל המקומות, וקראה לה פת עבה משום שהיא מרובה בלישה. **לו. ולדעת** הראב"ד [שהוזכר לעיל] בית הלל אינם סוברים כרב. ושלא כמו כל התירוצים המובאים כאן. ויש בדברי המשמרות כהונה ליישב איך פסק רב שלא כבית הלל. **לז. וראה** לעיל בענין 'ביאור מחלוקת בית שמאי ובית הלל', ולפי הבנת הרבה ראשונים, צריך להבין תירוץ זה, שלכאורה גם לפי מה שתירצו עכשיו היו צריכים לומר מה שיעור הפת שאין לעשות משום טירחא לפי בית שמאי. ויתכן שהריב"ש פירש כרש"י וסיעתו שלא אסרו בית שמאי אלא מה שאינו לצורך יום טוב, ולפי זה אין צורך לתת שיעור לדבר. **לח. וראה**

אינו אלא בשאר ימים טובים ולא בפסח, ולכן כתב הרי"ף שביום טוב של פסח אסור לאפות פת מרובה.

והמהר"י שפירא (תוספות ד"ה ולא) תירץ, שתנורים שלהם היו קטנים ולא היה בהם אלא כשיעור לישת אשה אחת, כמשמעות המשנה לקמן (מח:) 'שלש נשים לשות כאחת ואופות בתנור אחד זו אחר זו', ולפי זה יובנו דברי הרי"ף, שכיון שאין האשה לשה בפסח יותר משיעור חלה ממילא זהו גודל התנור שהיתה עושה לפסח וממילא אי אפשר לאפות בתנור אחד יותר משיעור זה.

האם הלשון הראשון בגמרא מתיישב עם דברי רב לקמן

ואמאי קרו ליה פת עבה משום דנפישא בלישה. לכאורה דברי הגמרא כאן, שהתירו בית הלל ללוש עיסה מרובה סותרים לדברי רב לקמן (מח.) שאסר ללוש בפסח יותר משיעור חלה. ואין לומר שבית הלל דיברו בשאר ימים טובים ולא בפסח, שהרי הגמרא אמרה בפירוש שהתנא ששנה ברייתא זו דיבר בפסח. ומצינו בזה כמה פירושים:

א. הרמב"ן (שם) **והריטב"א** (ד"ה ומתני') כתבו, שבתירוץ הראשון שהתנא קרא לפת מרובה 'פת עבה' משום שהיא מרובה בלישה, אין הגמרא סוברת כרב שאסר ללוש בפסח עיסה מרובה, ורק בתירוץ השני שבמקומו של התנא קוראים לפת מרובה פת עבה סוברת הגמרא כרבי[לה], ופסקו הרמב"ן והריטב"א (שם) הלכה כתירוץ השני.

ב. הקרבן נתנאל (סי' טו אות ט) העמיד מחלוקת בית שמאי ובית הלל בעיסה שנילושה ביין או שמן ודבש, שאינה יכולה לבוא לידי חימוץ, ודברי רב נאמרו בעיסה שנילושה במים.

ג. בחידושי ר' משה הורביץ (נקודת מפרשים על גליון הרמ"ש שם אות ח) הביא דברי **הראשונים** שכשלשים הרבה בני אדם מותר ללוש ולאפות הרבה לישה, וכוונתו להעמיד את דברי בית הלל באופן כזה.

ד. ובמשמרות כהונה (ד"ה מאי) ביאר, שדינו של רב הוא חידוש שחידשוהו בזמן האמוראים להחמיר שלא ללוש בפסח הרבה בבת אחת, ועדיין לא נתחדשה חומרא זו בזמן בית שמאי ובית הלל[לו].

הצל"ח (ד"ה ונראין) תמה על דברי הרמב"ן והריטב"א, כיצד ניתן לומר שבתירוץ הראשון אין הגמרא סוברת כרב, והרי דברי הגמרא האלו נאמרו בשמו של רב עצמו, [או שרב ירמיה בר אבא שאל את רב או שרב שאל את רבי]. וביאר, שהנידון כאן אינו אלא משום טירחא ולא משום חשש חימוץ, ואמר רב שמשום טירחא אין איסור גם בפסח, אבל לקמן אמר רב שמטעם אחר אסור בפסח משום חשש חימוץ.

התפארת שמואל (סי' טו אות ז) הקשה, על מה שעולה מדברי הרמב"ן והריטב"א שלדעת הרי"ף הלכה כתירוץ האחרון, שאין לומר שהרי"ף נקט כתירוץ האחרון, שהרי בביצה (כג:) כתב הרי"ף כתירוץ הראשון.

מדוע לא פירשו שנחלקו ב"ש וב"ה בעיסה גדולה ומשום חימוץ

שם. הקשה **בחידושי הריב"ש** (ד"ה מאי), מדוע לא פירשה הגמרא ש'פת עבה' היא עיסה גדולה, וטעמם של בית שמאי האוסרים הוא משום חשש חימוץ, כפי שדנה הגמרא לקמן (מח.) כמה שיעור עיסה שיכול לשמרה מלבוא לידי חימוץ. ותירץ שני תירוצים: א. אילו היתה זו כוונת הברייתא לא היתה שונה 'אין אופין' אלא 'אין לשין פת עבה'. ב. אילו זו היתה כוונת הברייתא היה לה לומר מהו השיעור, כפי שאומרת הגמרא לקמן כי אין תועלת לומר 'אין אופין פת עבה' מבלי לומר את שיעורה[לז].

מדוע לא תירצו שנקט פסח לחדש שמותר לטרוח בכמה לישות

מאי איריא בפסח אפילו ביום טוב נמי. במלא הרועים (ד"ה מאי) תמה על קושיית הגמרא, שהרי גם לפי המסקנא שמחלוקת בית שמאי ובית הלל הוא משום טירחא ולא משום חימוץ יש חידוש בפסח יותר מבשאר ימים טובים, משום שהרוצה לאפות פת מרובה בפסח עליו לעשות כמה עיסות, כמבואר לקמן (מח.) שאסר רב ללוש יותר משיעור חלה בפסח[לח], ואם כן יש לומר שהתנא נקט

׳פסח׳ כדי לחדש שהתירו בית הלל ללוש אפילו כמה עיסות שיש בהן טירחא מרובה יותר משאר ימים טובים שאף כשלש בהם עיסה מרובה אין בהם טירחא כל כך מכיון שעושה הכל ביחד. ותירץ, שהגמרא לא רצתה לתרץ כן, כי אם היה החידוש בטירחת הלישה היה התנא מזכיר ׳לישה׳ ולא ׳אפיה׳[לט].

מדוע אין לתרץ גם בערב פסחים שמשום שעוסק התנא בפסח נקט פסח אף שהוא הדין בזמנים אחרים

והאי תנא ביום טוב של פסח קאי. הקשו **בתוספות** (ד״ה מפי׳, ולקמן לט: ד״ה מפי׳), לפי תירוץ הגמרא כאן שתנא העומד בפסח נכון שיאמר ׳פסח׳ אף שדינו אמור בכל יום טוב, אם כן מדוע לא תירצה הגמרא כן לקמן (לט:), ששנינו ׳ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך׳, והקשתה הגמרא מדוע אמר התנא ׳פסחים׳ הרי דין זה נכון בכל ערב שבת ויום טוב. ותירצו התוספות (שם) שני תירוצים: א. אין לתרץ כן אלא כלפי שאר ימים טובים, כגון בברייתא כאן, שמחלוקת בית שמאי ובית הלל אמורה ביום טוב ולא בשבת, ונקט התנא ׳פסח׳ שהוא אחד מן הימים הטובים, אבל הדין השנוי בערב פסחים נכון גם בכל שבתות השנה, ואין לו לתנא להניח ערבי שבתות שהן תדירות ולומר פסח. ב. לקמן אין לו לתנא לומר ׳פסחים׳, כי יש מקום לטעות בדבריו ולפרש שאין איסור למלא כריסו לפני הלילה אלא בפסח בלבד, משום חיוב אכילת מצה.

בעזרת ישראל (נמוק׳ ד״ה תניא) תירץ, שכוונת הגמרא בתירוצה כאן, שמעשה שהיה כך היה ששאלו את התנא ביום טוב של פסח האם מותר לאפות ביום זה פת מרובה, והשיב לפי שאלתם לכן הזכיר ׳פסח׳, אבל לקמן (לט:) אין לתרץ כך, שאילו היה התנא נשאל על אותו היום היה לו להשיב בלשון יחיד ׳ערב פסח׳, וממה שהשיב בלשון רבים ׳ערב פסחים׳ משמע שבא ללמד את הדין ולא להשיב על שאלה.

המעיל שמואל (ד״ה מפי׳) הקדים, שלכאורה עיקר הטעם שנאמר בגמרא אינו מובן כל כך, שאף שעמד התנא בפסח מדוע לא אמר בלשון ברור ׳יום טוב׳. ובפרט בברייתא זו שיש מקום לטעות בדבריו ולפרש כרב הונא שדין זה שייך רק בפסח. ותירץ, שבדרך אגב השמיענו התנא חידוש דין במה שנקט פסח, שאילו היה אומר שאסור לטרוח בהכנת פת מרובה יותר מצורך יום טוב, היה מובן שביום טוב ראשון של סוכות אסור אף לצורך יום טוב של שמיני עצרת, משום שהוא רגל בפני עצמו, אבל בפסח היה מקום לטעות ולהתיר לאפות מיום טוב ראשון ליום טוב שביעי, ששניהם רגל אחד הם, ולכן נקט התנא ׳פסח׳ להשמיענו שגם זה אסור[מ]. ולפי זה תתיישב גם קושיית התוספות, שלקמן בערבי פסחים לא השמיענו שום חידוש בכך ששנה ׳פסחים׳, ולכן הקשתה הגמרא מדוע לא אמר בלשון ברור ׳שבתות וימים טובים׳.

מהות סריקין המצויירין ומה החידוש שיוצאים בהם

ובסריקין המצויירין בפסח. נחלקו **המפרשים** מה הם סריקין המצוירין, **רש״י** (ד״ה ובסריקין) פירש שהן מצות המצוירות, ומשמע מדבריו שמלבד הציורים שעליהן אין הבדל בינן לבין שאר מצות, וכן משמע מלשון **הטור** (סי׳ תסמ) ׳שמציירים בפת כמין חיה ועוף׳. אבל **רב עמרם גאון**[מא] פירש, שהיו לשים את עיסתם בשמן או בפלפלין או בכל מיני תבלין ועושים אותם בדפוס, פעמים עושים אותם דקים כמין רקיקים ופעמים עבים כמין גלוסקאות. אמנם **הרי״ץ גיאת** (הלכות פסחים ד״ה יולמין עמ׳ שיב) חלק על פירוש רב עמרם גאון, מפני שמצה שנילושה בשמן ותבלין היא מצה עשירה ואין יוצאים בה ידי חובת ׳לחם עוני׳, ובברייתא כאן שנינו שיוצאים בסריקין המצוירין, ופירש שהיא פת העשויה צורות צורות דמות יונים ודגים ושאר צורות.

האם מותר גם באותיות שאינן מגוף העוגה, והאם יש חילוק בין שובר ביד לאוכל בפיו

לדעת הדגול מרבבה (שם) מותר לשבר בין ביד בין בדרך אכילה, אפילו כאשר האותיות כתובות על גבי העוגה ואינן עשויות מגופה. וביאר טעם ההיתר, שמוחק שלא על מנת לכתוב אינו אסור אלא מדרבנן, והאוכל עוגה זו אינו מתכוין למחיקה, והרי זה אינו מתכוין באיסור דרבנן. ואף שכשאוכל הרי הוא בהכרח מוחק וזהו ׳פסיק רישא׳, ומצינו שנחלקו **הפוסקים**[מה] האם מותר פסיק רישא דלא ניחא ליה באיסור דרבנן, אך באוכל עוגה זו מותר לכל הדעות, שהרי מצטרפות כאן שלש סיבות להקל, שאינו מתכוין למחוק, ומקלקל, ועושה את המחיקה כלאחר יד, שאין דרך מחיקה בכך אפילו כשמשבר את העוגה בידו וכל שכן בפיו[מו].

לעיל בענין ׳האם מותר ללוש ולאפות עיסה מרובה בפסח׳, דברי הרי״ף ופירוש הראשונים בדבריו. וכתב במלא הרועים (שם) שאין לתרץ שהגמרא סברה שבפסח אסור גם לאפות יותר משיעור חלה, כמשמעות לשון הרי״ף, ולכן לא תירצה כן, אין לומר כך שהרי אין שום טעם לאסור אפיה מרובה בפסח יותר משאר ימים טובים. **לט. ועוד** תירץ על פי דברי הצל״ח (ד״ה ונראה) [וראה לעיל בענין ׳האם הלשון הראשון בגמרא מתיישב עם דברי רב לקמן׳], שהנידון כאן אינו אלא משום טירחא ולא משום חשש חימוץ, ואמר רב שמשום טירחא אין איסור גם בפסח, אבל לקמן אמר רב שמטעם אחר אסור בפסח משום חשש חימוץ, ולפי זה מיושב קושיית המלא הרועים, שאין לתרץ שהתנא נקט כאן ׳פסח׳ משום שצריך לטרוח בכמה לישות, שהרי הגמרא כאן לא עסקה בזהירות מחימוץ ודיברה באופן שעושה לישה אחת גדולה. ועוד רצה לתרץ במלא הרועים על פי דברי הרמב״ן (מלחמת ה׳ ד״ה והרופא. לר״ה פילקוט שם), שבתירוץ הראשון שהתנא קרא לפת מרובה ׳פת עבה׳ משום שהיא מרובה בלישה, אין הגמרא סוברת כרב שאסר ללוש בפסח עיסה מרובה, ורק בתירוץ השני שבמקומו של התנא קוראים לפת מרובה פת עבה סוברת הגמרא כרב, ולפי זה יש לומר שמה שהקשתה הגמרא מדוע נקט ׳פסח׳ ולא רצתה לתרץ שנקט כן משום החידוש שבטירחת כמה עיסות, זה לפי התירוץ הראשון שהתיר לעשות הכל בעיסה אחת. אך דחה תירוץ זה, שאדרבה לפי זה יש חידוש גדול במה שנקט התנא ׳פסח׳ שהשמיענו שמותר ללוש עיסה גדולה בפסח ושלא כדברי רב. **מ. חידוש** זה נכון לשיטת כמה ראשונים [הובאו לעיל בענין ביאור מחלוקת בית שמאי ובית הלל למסקנת הגמרא] שהסבירו שבית הלל ובית שמאי כאן נחלקו באופה לצורך חול. אך לפי הרבה ראשונים [שם] שהסבירו שנחלקו באופה לצורך יום טוב האם התירו לאפות הרבה או אסרו משום טירחא, לא שמענו כאן דין כזה. **מא. הו״ד** ברי״ץ גיאת (הלכות פסחים ד״ה יולמין עמ׳ שיב) ובאוצר הגאונים (ד״ה ת״ר). **מב. אם** הריטב״א היה מפרש כרב עמרם גאון היו מובנים דבריו בפשיטות, שאכן יש חידוש גדול בכך שעיסה שנילושה בשמן ותבלין אינה נחשבת מצה עשירה. אך בדיבור שאחר זה כתב הריטב״א שסריקין המצויירין היינו שהם מצויירים צורת עופות וחיות. וצריך לפרש דברי הריטב״א, שהיה מקום לומר שפת שמצויירים עליה ציורים נאים או שהיא עצמה עשויה בצורת יונים ודגים, נחשבת מצה עשירה מחמת חשיבות צורתה ורוב נויה. **מג. וכן** פסק במור וקציעה (סי׳ שמ ד״ה עוגות), שעוגות שיש עליהם ציורים או אותיות מגוף העוגה שנעשו בדפוס או בידים בעודה עיסה, מותר לשברם ולאכלם והביא ראיה לדין זה מלחם הפנים שמבואר במנחות (נו.) שנקרא כן על שם שהיו לו פנים, ופירש המור וקציעה (שם) שהיו עושים עליו צורות ממש, ואכלוהו בשבת. אבל רש״י (שם ד״ה שיהפך) הביא שני פירושים, ושניהם לכאורה שלא כהבנת המור וקציעה, א. פנים הן דפנות, ב. פנים הן זויות והן הן הקרנות. **מד. הרמ״א** (סוי״ס סי׳ שמ ס״ג בהגה״ה) פסק שאסור לשבר עוגה שכתוב עליה כמין אותיות, אף על פי שאינו מכוין רק לאכילה, משום מוחק. ובמגן אברהם (שם סק״ו) חילק, שאיסור זה נאמר רק כשכותבים על העוגות אותיות מדבר אחר אבל כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה בדפוס או בידים מותר ולכן נהגו לאכול העוגות שיש עליהם ציורים. והדגול מרבבה הביא ראיה לחילוק זה מן הברייתא המובאת בגמרא כאן, וכתב שאם דין זה נכון, על כרחינו מותר עכ״פ באופן זה. והנה מקור פסק הרמ״א הוא מהר״ם מרוטנבורג [הו״ד במרדכי (שבת פ״ז רמז שפט)], שנשאל על ׳עוגות התינוקות׳ שכותבים עליהן אותיות ותיבות איך אוכלים אותם התינוקות ביום טוב, והשיב שאין איסור דאורייתא במוחק שלא על מנת לכתוב, ואף שיש בזה איסור דרבנן אין לחוש בתינוק, שקטן אוכל נבלות אין בית דין מצווין עליו להפרישו כל שלא מאכילים אותו בידים. הרי שאסר לגדולים לעשות כן. **מה. התרומת הדשן** (סוי״ס סי׳ שיד סק״ה) התיר, והמגן אברהם (שם) אסר. **מו. וכתב** הדגול מרבבה (שם) שמלשון ׳עוגות התינוקות׳ בה״א הידיעה משמע שמדובר באותן עוגות שהיו רגילים לכתוב בכוונה לסגולה כדי שיאכלו התינוקות אותיות אלו ויתחכמו, ואם כן נעשתה מחיקה זו בכוונה, וגם אין זה מקלקל, אבל בענין אחר מותר אף לגדולים אף שנכתב על העוגה מדבר אחר כיון שזה איסור דרבנן שאינו מתכוין אליו ומקלקל ועושה בשינוי, וחלק על הרמ״א שאסר.

ביאור הריטב״א (ד״ה ומפני״), שהחידוש בברייתא שיוצאים ידי חובת מצה בסריקין המצוירין, שאין בהם משום מצה עשירה[מב].

אסור לעשות צורות בדפוס על הפת ביום טוב

שם. מבואר בברייתא שסריקין המצוירים יוצאים בהם ידי חובת מצה בליל יום טוב של פסח, **והביא הרוקח** (הלכות פסח סי׳ רפ) שהיו רגילים לסמן את הפת על ידי דחיקה בדפוס של עץ אשר חקוקה עליו צורת עוף וכיוצא בזה, וכתב שאסור לעשות כן ביום טוב, משום שנחשב ככותב או כמצייר. ואף שלענין גט מבואר בגיטין (כ.) שאין חקיקה בדפוס נקראת כתיבה, שנאמר (דברים כד ג) ׳וכתב׳ ולא חקק, אבל לענין שבת ויום טוב נקראת כתיבה. **והביא** שלש ראיות לדין זה:

א. אמר רבי יוסי (שבת קג:) וכי משום כותב הוא חייב והלא אינו חייב אלא משום רושם, שכן היו רושמים על קרשי המשכן לדעת איזה הוא בן זוגו, לפיכך שרט שריטה אחת על שני נסרים או שתי שריטות על נסר אחד חייב. והנה אפילו אם חקיקה בדפוס לא תיחשב כתיבה לכל הפחות תיחשב ׳רושם׳ שאינה גרועה משריטה, ולכן לפי רבי יוסי בודאי חייב מדאורייתא.

ב. לכל הדעות יש לאסור, משום שאין חקיקה בדפוס גרועה מכתיבה באבק דרכים ובכל דבר שאינו מתקיים שמבואר בשבת (קד:) שפטור אבל אסור.

ג. חקיקה בדפוס על גבי הפת דומה לחתימה על טיט או שעוה וכדומה על ידי טבעת שחותמה שוקע, שמבואר בעבודה זרה (מג:) שאסור לחתום בה משום (שמות כ כ) ׳לא תעשון אתי׳, ומשם יש ללמוד שאסור לעשות כן ביום טוב משום כותב או מצייר.

האם מותר לאכול ולשבר בשבת עוגה מציירת או שכתוב עליה אותיות

שם. מבואר בברייתא שסריקין המצוירים יוצאים בהם ידי חובת מצה בליל יום טוב של פסח, ומה שאסור לעשותם אין זה אלא מחשש חימוץ, אבל אם הם כבר עשויים יוצאים בהם לכתחילה. כך פירש **הדגול מרבבה** (סי׳ שמ על המג״א סק״ו), ומכאן הוכיח שמותר לאכול עוגה שכתובות עליה אותיות בשבת ויום טוב[מג], וזאת כאשר האותיות עשויות מגוף העוגה ולא נכתבו עליה מדבר אחר[מד]. **אבל** לדעת **החזון איש** (סוי״ס סי׳ שם סק״ה) אין להביא ראיה מסריקין המצוירים שאין עליהם אלא צורות, לעוגה המצוירת באותיות, כי טעם ההיתר כשהציור הוא מגוף העוגה, שבאופן זה לא חל על הציור שם ׳ציור׳ אלא זוהי תמונת הפת, מה שאין כן באותיות שאף כשהן מגוף העוגה שם ׳אותיות׳ עליהן, ואין סברא לחלק בין אם כתובות עליה ע״י דבר אחר או מגוף העוגה.

במשנה ברורה (סי' שמ ס"ק טו, יז) פסק שמותר לשבר עוגה שהאותיות עשויות מגופה[מז], ובאותיות שעל גבה מדבר אחר התיר רק כשאינו שובר האותיות בידו אלא בפיו בדרך אכילה.

וכתב החזון איש (או"ח סי' סמ סק"ל ד"ה סי' ז"מ) שאם נאמר שב'תרי דרבנן' מותר פסיק רישא דלא איכפת ליה, יהיה מותר באופן שאכן יצטרפו 'תרי דרבנן' כגון שהעוגה היא דבר שאינו מתקיים, שכתב על גבי דבר שאינו מתקיים אינו אסור אלא מדרבנן וכן מוחק שלא על מנת לכתוב אסור רק מדרבנן. וביאר שגם היתירו של המשנה ברורה כששובר בפיו דרך אכילה הוא מטעם 'תרי דרבנן', שמוחק 'כלאחר יד' שלא על מנת לכתוב. אמנם החזון איש עצמו (שם) מפקפק בהיתר תרי דרבנן הנ"ל.

האם צורות שאין מקפידים על מראיתן נכללות באיסור סריקין המצוירין

יאמרו כל הסריקין אסורין וסריקי בייתוס מותרין. מבואר בגמרא שאף שאין חשש חימוץ בסריקין המצוירין העשויים בדפוס, אף על פי כן לא חילקו חכמים בגזירתם ואסרו לעשותם. אמנם כתבו **הראשונים והפוסקים**[מח] שלא אסרו אלא כשמציירים עליהם צורות שמקפידים על מראיתן כגון עופות וחיות, אבל צורות שעושים על גבי המצות על ידי מסרק כדי שלא יתפחו, או כדי להדק אותם שיכנס בהן חום התנור שייאפו מהר, או כדי לעשות בהן שינוי משאר פת, מותר לעשות כן לכתחילה.

והמאירי (ד"ה יוצאין) **והמהר"ם חלאווה** (ד"ה ולפ) כתבו, שלא אסרו אלא בציורים שלהם שהיו דקים והאשה שוהה עליהם אבל ציורים שלנו מותרים שאין בהם שהיה[מט].

אוצר החכמה

זהירות מחמץ הנדבק בדפוס

כתבו הריטב"א (ד"ה יאמרו) **והארחות חיים** (ממץ ומצה סוף סי' קג) **בשם הרא"ה**, שאף שמותר לצייר המצות בדפוס בצורות שאין מקפידים על מראיתן, מכל מקום צריך ליזהר שלא לעשות אלא בדפוס של מתכת ולתת אותו באש מיד לאחר פעולת הציור כדי שישרף החמץ הנדבק בו, כי בדפוס של עץ אי אפשר שלא ישאר שם משהו מן העיסה ומחמיץ וחוזר ואוסר העיסה שלאחר כן. הלכך אם עשה בדפוס של עץ שורף אותו ולא מועיל ניקור לנקותו. ונוהגים לנקוב המצות כדי שלא יתפחו, אך צריך ליזהר שלא לנקוב שתי מצות באותו כלי לפי שנדבק בו מן העיסה ושוהה בכלי ומחמצת, לפיכך בעל נפש צריך להשתמש בכל מצה בכלי אחר[נ].

האם להלכה אסרו סריקין המצוירין של נחתומין והתירו של שאר כל אדם או להיפך

אלא של נחתומין אמרו איכא דאמרי הכי קאמר ליה לא של נחתומין אמרו וכו'. בגמרא מובא שתי לשונות לגבי סריקין המצוירין של נחתומים, לפי הלשון הראשון אסרו ולפי הלשון השני התירו. ונחלקו **הראשונים** בפסק ההלכה בזה, כמה ראשונים[נא] פסקו כלשון השני והתירו סריקין המצוירין של נחתומים אפילו שלא עשויים בדפוס, ולא אסרו אלא של שאר בני אדם אפילו עשויים בדפוס[נב]. אבל הרא"ש (סי' טו)[נג] אסר בכל אופן בין בשל נחתומים ובין בשל כל אדם, משום שפסק כחכמים [תנא קמא] שלא חילקו בין נחתומים לכל אדם[נד].

הרי"ף כתב 'ולא של נחתומין אמרו אלא של כל אדם אבל של נחתומין כיון דבקיאי לא שהו בהו', ונחלקו הראשונים בהבנת דבריו, **הרא"ש** (סי' טו) **והטור** (או"ח סי' תסו) **והמגיד משנה** (ממץ ומצה פ"ה הט"ו) הבינו שהרי"ף פסק כלשון השני והתיר סריקין המצוירין של נחתומים[נה]. אבל לדעת **הר"ן** (על הרי"ף, ד"ה לפ) אוסר הרי"ף גם בשל נחתומים, ופירש כוונת דבריו, שמתחילה לא גזרו בשביל נחתומים אלא בשביל כל אדם, שהרי הנחתומים בקיאים ומן הדין היה שלא לגזור בהם, אלא שלא חילקו חכמים בגזירתם וגזרו על נחתומין אטו שאר כל אדם[נו]. **והר"י מלוניל** (ד"ה ולפ) כתב, שיש חסרון בגירסא בספרי הרי"ף וצריך לגרוס את שתי הלשונות שבגמרא, ומשמע מדבריו שהרי"ף לא הכריע כלל בין הלשונות.

האם מותר לעשות סריקין המצוירין דקים כמין רקיקים

אמר רבי יוסי עושין סריקין כמין רקיקין ואין עושין סריקין כמין גלוסקאות. פסק **בהגהת סמ"ק** (סי' רכב בהגהות תוס' יפ, הו"ד בב"י וב"ח או"ח סי' תם ס"ל) בשם **ריצב"א** שעושים מצות מצוירות דקות כמין רקיקים וסומכים על רבי יוסי שאמר עושין סריקין כמין רקיקין ואין עושין סריקין כמין גלוסקאות, וטעמו שכשהמצות הן דקות אינן ממהרות להחמיץ ואין לחוש שיחמיצו בעת שמציירים אותן. אבל **הב"ח** (שם) כתב שממה שהשמיטו **הפוסקים הראשונים** דברי רבי יוסי משמע שהבינו שהוא חולק על רבן גמליאל וחכמים, ואין הלכה כמותו[נז].

האם דימוע מדרבנן פוטר מחיוב חלה דאורייתא

והמדומע פטורים מן החלה. פירש **רש"י** (ד"ה והמדומע) שמדומע הוא חולין שנפלה תרומה לתוכן, והטעם שפטור מן החלה, שנאמר (במדבר טו יט-כ) 'תרימו תרומה', ולא שכבר היה תרומה. וצריך ביאור, הלא מן התורה תרומה מתבטלת ברוב חולין שנפלה לתוכן[נח], ואם כן מן התורה דינו של המדומע כחולין וחייב בחלה, ואיך פטרה אותו המשנה (חלה פ"ו מ"ד)[נט]. ומצאנו על קושיא זו כמה תירוצים:

בירושלמי (חלה פ"ו ה"ג) דנו האמוראים בשאלה זו, שמואל פירש שהמדומע שעוסקת בו המשנה הוא באופן שרובו תרומה [שאז אין התרומה מתבטלת אפילו מדאורייתא, ודמאי זה פטור מחלה מן התורה]. אבל רבי יוחנן (שם) פירש שמשנתנו פטרה מן החלה אפילו בסאה אחת של תרומה שנפלה לתוך תשעים ותשע של חולין.

ובביאור דברי רבי יוחנן נחלקו **המפרשים**[ס], **הר"ש** (חלה פ"ו מ"ד) פירש, שלפי רבי יוחנן מדובר באופן שלקח מן התערובת שיעור חלה מצומצם

מז. ולכאורה סתר המשנה ברורה את דבריו, שבסימן תע"ה (ס"ק מז) כתב שאין לעשות אותיות על המצות, שכששוברים אותם הרי זה מוחק ביום טוב. **מח. ריטב"א** (ד"ה יאמרו), כל בו (סי' מח), טור (או"ח סי' תם) ושלחן ערוך (או"ח סי' תם ס"ד). **מט. המאירי** (שם) הוסיף לבאר, וכתב, צורות שעושים עכשיו מותרות, שהרי כל אדם בקי בעשייתם וכולם נחשבים כנחתומים, ועוד שכולם עושים אותם רק בדפוס, ואין חשש שילמדו מכאן שמותר לצייר ביד, ולא עוד אלא שלא אסרו חכמים אלא בצורות בעלי חיים ששהייתם מרובה למי שאינו בקי בהם, אבל צורות שלנו הן פשוטות ואין חשש שישהה בהן. ועוד התיר המהר"ם חלאווה (שם) מה שמסמנים המצות בדפוס שיש בו ציורים דקים, שמראה צורות אלו מוכיח שלא נעשה לציור אלא לסימן, ואין בזה החשש שמא יאמרו כל הסריקין אסורים וסריקי בייתוס מותרים. **נ. והוסיף** הארחות חיים (שם) שצריך לדקדק כשמסדר המצות בתנור שלא יגעו זו בזו, לפי שהן לחות עדיין ואין האור שולט במקום שנוגעות זו בזו ומחמיצות. **נא. רב** עמרם גאון (הו"ד בהר"ן גיטין הלכות פסחים ד"ה יוצאין עמ' קיב, ובאוצר הגאונים ד"ה ת"כ), **רמב"ם** (ממץ ומצה פ"ה הט"ו), **רבינו יונה** (הו"ד בטור או"ח סי' תם). **נב. בתוספות** חכמי אנגליה (ד"ה לפ) תמהו על לשון זה, שהרי בסמוך אמרו חכמים שאין לחלק בין סריקי בייתוס לסריקי כל אדם, משום שיבואו לטעות ולדמותם, ואף כאן יאמרו כל הסריקין אסורים ושל נחתום מותרים. אמנם המאירי (ד"ה יוצאין) ביאר שאין לחוש לטעות שידמו שאר בני אדם לנחתום ויחשבו שאף לשאר בני אדם מותר לעשות כן, משום שפת של נחתומין ניכר הוא לכל אדם. ועולה מדבריו תירוץ לקושיא הנ"ל, שאינו ניכר בין העשוי בדפוס לעשוי בציור היד כמו בין נחתום לכל אדם. וכן ביאר בקובץ עניינים (ד"ה לפ) שאין הדברים דומים, כי החילוק בין הדיוט לאומן ברור לכל ולא יבואו לטעות ולדמותם. **נג. וכן** דעת הרי"ף לפי הבנת הר"ן (על הרי"ף ד"ה לפ). וכן הסמ"ג (לאוין עט) והסמ"ק (סי' רכב עמ' לג) סתמו לאיסור, וכתב הב"ח (או"ח סי' תם ס"ג ד"ה אין) שמשמע שאסרו בכל האופנים. **נד. והעיר** הקרבן נתנאל (פוסק ג), מהיכן לנו שחכמים אוסרים גם בשל נחתומים, הרי חכמים לא אמרו כן מפורש אלא אסרו סתם. ואם רבי צדוק קיבל שרק בשל כל אדם אסרו ולא בשל נחתומים אין לנו להניח קבלתו מפני שחכמים סתמו דבריהם, אלא נאמר שכוונתם רק בשל כל אדם. ובחידושי ר' משה הורוביץ (על גליון הרמ"ש שם) כתב שנראה שהרא"ש הבין שבייתוס אומן היה ואף על פי כן אסרו לו חכמים. ועוד שמלשון 'כל הסריקין אסורין' משמע שכולל גם נחתומים. [וברש"י (חולין קח. ד"ה כל) מפורש שבייתוס זה היה נחתום. ואף שלפי הלשון הראשון אין ראיה שחכמים חלקו על קבלת רבי צדוק, מכל מקום שום ראשון לא פסק כלשון זה, ולכן לא רצה הרא"ש לפסוק כמוהו ולהתיר לכל אדם. ולפי הלשון השני שכמותו פסקו הרי"ף והגאונים יש ראיה שחכמים חלקו על קבלת רבי צדוק. ולדעת הרא"ש יש לפסוק כחכמים הללו]. **נה. וביאר** הרא"ש (שם) טעמו של הרי"ף שלא פסק כתנא קמא שלא חילקו בין כל אדם לנחתומים, משום שמעשה רב כלומר שהלכה כאותו מעשה ברבי אלעזר ברבי צדוק ואביו שנכנסו לבית רבן גמליאל ואכלו שם סריקין המצוירים. **נו. נשאל** הרדב"ז (שו"ת ח"ג סי' תרלו), א. מדוע נדחק הר"ן לפרש כך, דיותר היה לו לפרש דברי הרי"ף כפשוטם שפוסק כלשון השני, כפי שהבינוהו כמה ראשונים. ב. לפי הבנת הר"ן קשה מדוע הביא הרי"ף 'ולא של נחתומין אמרו אלא של כל אדם' וכו'. והשיב שטעמו של הר"ן כך, אם נפרש שתנא קמא אסר את כל הסריקין ואביו של רבי אלעזר ברבי צדוק חילק בין של נחתומים ובין של כל אדם [תלוי לפי הלשונות], אם כן יקשה על הברייתא שהביאה 'מעשה לסתור', ואין דרך המשניות והברייתות לעשות כן אלא דרך התנא להשמיענו את הדינים ואחר כך להביא מעשה המסייע, ולכן פירש הר"ן שאביו של ראב"צ מודה לתנא קמא ואינו מתיר שום סריקין, אלא שבא להסביר לבנו את דעת רבן גמליאל שהתיר, שהרי לכל הדעות מתחילה לא גזרו חכמים בשביל כל אדם אלא בשביל נחתומים העושים למכור ומקפידים על נויים ושוהים על ציורם, אבל כל אדם היה ראוי מן הדין להתיר כיון שאינם שוהים בהם, אלא שלדעתנו גזרו על כל אדם אטו של נחתומין, ולדעת רבן גמליאל לא אסרו על כל אדם משום שאין חשש חימוץ אלא בנחתומים. ולפי הסבר זה אין נפקא מינה להלכה בין הלשונות שבגמרא, שלפי שתיהן סוברים תנא קמא ואביו של ראב"צ שכל הסריקין אסורים, רק נחלקו על אלו סריקין היה טעם לגזור מן הדין ועל אלו גזרו אטו אלו. והוסיף הרדב"ז (שם), שמפני שראה הר"ן הרבה ראשונים שאסרו כל הסריקין, וכן דעתו, נדחק לפרש דברי הרי"ף שיהיו כהלכה. ועוד יתכן שלא נתכוין הר"ן לפרש כן ברי"ף אלא בגמרא. **נז. והוסיף** הב"ח (שם) שאף ריב"א [כך היא גירסת הב"ח בהגהת סמ"ק ולא כגירסת ב"י שגרס ריצב"א] עצמו לא נתכוין להתיר זאת לכתחילה אלא ליישב מנהג העולם. וכתב שנוהגים לאסור מצות מצוירות בכל אופן. ומכל מקום בדיעבד אף חכמים מודים שלא אוסרים סריקין המצוירים, ואף יוצא בה ידי חובת מצה כמבואר בברייתא. והט"ז (או"ח סי' תם סק"ה) דייק מלשון הרמ"א (שם ס"ד בהגה"ה) שלא מועיל שהמצות דקות כדי להתיר לעשותן מצוירות, וזה לשון הרמ"א 'ויש לעשות המצות רקיקין ולא פת עבה כשאר לחם כי אין הרקיקין ממהרים להחמיץ', ומשמע שלא כתב כן אלא לענין מצות שאינן מצוירות. וכן פסקו הט"ז והפרי חדש (שם) והמשנה ברורה (שם ס"ק יד) לאסור. **נח. כמבואר** בתוספות (ב"מ נג. ד"ה ועולה, נדה מז. ד"ה אמאי). וראה עוד להלן בזה. **נט. בתחילה** הקשה רבינו דוד (ד"ה והמדומע) באופן אחר, שאף שחלק התרומה פטור מן החלה כפי שביאר רש"י, מכל מקום חלק החולין שבתערובת מדוע הוא פטור מן החלה. ואחר שהביא דברי הירושלמי המובאים בסמוך הקשה (ד"ה ועדלמין) כפי שהבאנו כאן. **ס. בירושלמי** (שם) ביאר רבי אבהו סברת רבי יוחנן, שהרי הטעם שאסור לזר לאכול מחולין שנתערבה בהם סאה תרומה, משום שקל ומצוי שתעלה בידו אותה סאה של תרומה ומאותו טעם פטור גם מן החלה, שכשמפריש חלה קל ומצוי שתעלה בידו התרומה [כך ביאר רבינו דוד (ד"ה ועדלמין) את דברי הירושלמי], ותרומה אינה נעשית חלה.

ועשה ממנו עיסה, שנמצא שאין בחלק החולין שבו שיעור חיוב חלה[סא]. **רבינו דוד** (ד"ה ועדמ"ן) פירש, שלדעת התנא ששנה משנה זו חיוב חלה בזמן הזה הוא רק מדרבנן, ודימוע דרבנן מפקיע חיוב חלה דרבנן. וכן פירשו בגוף המשנה **הר"ש ותוספות יו"ט** (סס).

והביאו הר"ש ורבינו דוד את הגמרא בנדה (מו:-מז.) ששם מובא מחלוקת תנאים בנידון זה, 'עיסה שנדמעה או שנתחמצה בשאור של תרומה חייבת בחלה וכו' דברי רבי מאיר ורבי יהודה, רבי יוסי ורבי שמעון פוטרין מן החלה', והוכיחה הגמרא (סס) שלפי רבי יוסי חיוב חלה בזמן הזה מדרבנן, ובא דימוע שהוא מדרבנן[סב] ומפקיע חלה שחיובה מדרבנן, שאילו היה רבי יוסי סובר שחיוב חלה דאורייתא, איך יבוא דימוע דרבנן ויפקיע חיוב חלה דאורייתא.

בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה המדומע) פירשו שמדובר בחלת חוץ לארץ שאינה אלא מדרבנן.

מי הוא בעליו של המדומע שפטור מחלה

שם. הקשה המאירי (ד"ה המדומע), מי הוא בעליו של מדומע זה שפטרה אותו המשנה מן החלה, שהרי כהן אינו חייב בחלה וישראל אסור לו לאכול את המדומע. והביא שלשה תירוצים:

א. מדובר באופן שעבר ואכלו, וחידשה המשנה שעבר רק באיסור מדומע שהוא מדברי סופרים ולא עבר באיסור חלה[סג].

ב. בעליו של מדומע זה הוא ישראל, ומדובר באופן שהמדומע מותר לזרים, כגון שנפלה סאה תרומה למאה ואחת סאין של חולין, ואף שהתרומה נתבטלה ואין איסור באכילתה, מכל מקום משום גזל כהן צריך להעלות סאה אחת ולתת אותה לכהן, וחידשה המשנה שמשום כך פטור מן החלה.

ג. בעליו של מדומע זה הוא כהן, ואף שהחלה ניתנת לכהן, מכל מקום גם הכהן חייב להפריש חלה מעיסתו[סד], אלא שאינו צריך ליתנה לכהן אחר, והשמיעה המשנה שאם יש לכהן דמאי הרי זה פטור מהפרשת חלה לגמרי.

האם חלוט אינו לחם כלל או שהוא מצה עשירה או אפילו יוצאים בו ידי חובת מצה

פטורים מן החלה וכו' זה חלוט של בעלי בתים. הראשונים[סה] הקשו סתירה משולשת בענין חלוט, כאן שנינו שחלת המסרת שהיא חלוטה פטורה מן החלה הרי שאינה נקראת 'לחם' כלל, ולעיל (לו:) שנינו בברייתא 'לחם עוני פרט לחלוט' הרי שנקרא 'לחם' אך אינו נקרא 'לחם עוני', וביבמות (מ.) מבואר שחלוט שחזר ואפאו יוצאים בו ידי חובת מצה הרי שחלוט נקרא 'לחם עוני'.

ומצאנו על קושיא זו חמשה תירוצים:

א. תוספות (לעיל לו: ד"ה פרט לחלוט) תירצו, שהמשנה בחלה המובאת כאן מדברת בלילה רכה שחלטה ברותחין ולא אפאה לאחר מכן, שבשעת עשיית העיסה אינה נקראת 'לחם' משום שלא היה בה גלגול [שאין 'גלגול' אלא בלילה עבה],

אוצר החכמה

והקשה רבינו דוד (סס), שניתן לצאת מחשש זה על ידי שיפריש עליה חלה ממקום אחר. ולכן פירש כמובאר כאן בשמו. נראה שמסקנת רבינו דוד מיישבת גם מה שהיה קשה לו על רבי אבהו, [ואין דבריו נגד הירושלמי] שכל זה הוא מפני שחלה דרבנן לכן הקילו ואמרו שקל הוא שתעלה בידו תרומה. **סא. וראה** בענין הבא תירוץ המאירי הראשון, ובהערה שם. **סב. התוספות** בנדה (מו. ד"ה ומי) הביאו כמה ראיות שתרומה בטלה ברוב ומותרת לזרים מדאורייתא, ורצו להביא ראיה גם מגמרא זו, ודחו שמכאן אין ראיה, כי אפשר לומר שמדאורייתא כל התערובת אסורה לזרים, וגם החולין נאסרים מחמת הספק משום התרומה המעורבת בהם באופן שלא ניכר מה אסור ומה מותר, אבל מדאורייתא אין החולין עצמם נחשבים כתרומה להיפטר מן החלה, וכיון שאמר רבי יוסי שהדמאי כולו פטור מן החלה יפה הוכיחה מזה הגמרא שסובר שחיוב חלה מדרבנן, ולכן יכול לבוא דימוע דרבנן ולפטור חיוב חלה דרבנן. ו'דימוע דרבנן' היינו שאנו מחשיבים את כל התערובת כתרומה מדרבנן לפוטרה מחלה אף שמן התורה רק התרומה שבתוכה היא תרומה והשאר חולין. **סג. משמע** שתירוץ זה סובר שאף שחיוב חלה דאורייתא ודמאי אינו אלא מדברי סופרים אף על פי כן דמאי פטור מן החלה, וצ"ע. **סד. מקור** דין זה בספרי (קרח פ' קכ), הו"ד ביראים (פ' קמח). וכן פסק בביאור הגר"א (יו"ד סי' שלח סוף קיג). **סה. רז"ה** (המאור הקטן ד"ה ועוד ובמעשה), **רמב"ן** (מלחמת ה' ד"ה ועוד ובמעשה) **ור"ן** (על הרי"ף ד"ה מתני'). **סו. ראה** להלן [בענין 'מעשה אילפס או חמה שבלילתן עבה האם פטורים מן החלה'] דברי ר"ת ודברי התוספות המובאים כאן, וכן הרא"ש (פ' יג) שהביא תירוץ זה הולכים בשיטת ר"ת. והעיר הקרבן נתנאל (סוף ה) שתירוץ זה מיושב יפה לפי ר"ת אך כיצד תתיישב הסתירה לפי רבינו שמשון [שהרא"ש סובר כמותו להלכה כמו שכתב הטור (יו"ד סי' שסט)] הסובר שבלילה עבה שגלגלה על דעת לבשלה או לטגנה פטורה מן החלה, וכל שכן שאין לברך עליה המוציא [ראה שם שיטת ר"ש והרמב"ן], וממילא גם אינו נקרא 'לחם' לצאת בו ידי חובת מצה, ואילו הברייתא מיעטה אותו רק מ'לחם עוני' ומשמע שהוא נחשב 'לחם'. ותירץ, שהר"ש יעמיד הברייתא לעיל (לו:) באופן שבשעת הגלגול חשב לאפותה בתנור ואחר כך נמלך וחלטה, שבאופן זה אף לשיטת הר"ש חייבת בחלה והוא הדין שיודה שברכתה המוציא. אמנם עדיין יקשה לפי המגן אברהם (סי' קסח ס"ק נב), שלדעתו מה שמודה הר"ש שגלגול על דעת לאפות מחויב בחלה זה משום שכבר חל החיוב בשעת גלגול ושוב אינו פוקע, אבל לענין ברכה אין לברך המוציא כשנמלך וחלטו מכיון שעכשיו הוא חלוט ואינו לחם, ואם כן לדעתו אין יוצאים בו ידי חובת מצה משום שעכשיו אינו לחם, ומדוע מיעטה אותו הברייתא רק מ'לחם עוני'. ומכח קושיא זו חלק הקרבן נתנאל (סס) על המגן אברהם, ולדעתו מודה הר"ש בזה שנקרא לחם גם לענין ברכת המוציא. וביאר, שטעמו של ר"ת שבלילה עבה נקראת לחם בכל אופני ההכנה הוא משום שכשעשה עיסה עבה כדרך שרגילים לעשות ממנה לחם אין בכוח בישול או טיגון לבטל שם לחם ממנה, וגם עתה

ואף אפיה לא היתה בה אחר כך שתהיה קרויה 'לחם' מחמת האפיה[סו]. והברייתא לעיל (לו:) מדברת בבלילה עבה, שכיון שתחילתו עיסה אף שאחר כך חלטו ברותחין נקרא 'לחם' וחייב בחלה מפני שנתחייב משעת גלגול[סז], אמנם אין יוצאים בו ידי חובת מצה, כי בלילה עבה שחלטה ברותחין נחשבת מצה עשירה. אבל ביבמות מדובר בבלילה רכה שחלטה ואחר כך אפאה, והאפיה בתנור או באילפס[סח] גורמת לה להקרא 'לחם', וכיון שבלילתה רכה נחשבת לחם עוני ויוצאים בה ידי חובת מצה[סט].

ב. רבינו אפרים[ע] תירץ, שהמשנה בחלה המובאת כאן מדברת באופן שחלטו ברותחין בלבד ולא חזר ואפאו, ולכן אינו נקרא 'לחם' כלל, אבל כשחזר ואפאו אחרי החליטה נקרא 'לחם', ובזה יש חילוק, שהברייתא לעיל מדברת באופן שחלטו בשאר משקין כגון יין ושמן ודבש[עא] ואחר כך אפאו ולכן נחשב מצה עשירה, אבל הגמרא ביבמות מדברת באופן שחלטו במים ואחר כך אפאו שנקרא 'לחם עוני'.

ג. הרז"ה (המאור הקטן ד"ה ולי נראה) תירץ, שגם המשנה בחלה המובאת כאן וגם הברייתא לעיל (לו:) מדברים באופן שחלטו ברותחין בלבד ולא חזר ואפאו ולכן אינו נקרא 'לחם' כלל. ומה שדרשה הברייתא לעיל (סס) לחם עוני פרט לחלוט ואשישה, אין הכוונה שחלוט התמעט מ'לחם עוני' אלא חלוט התמעט מ'לחם' ואשישה נתמעט מ'עוני'. והגמרא ביבמות מדברת באופן שאחר החליטה חזר ואפאו, ולכן נחשב לחם ויוצא בו ידי חובת מצה.

ד. הראב"ד (כתוב שם ד"ה ודיקא פוס פ נמופן השני) תירץ, שהמשנה בחלה המובא בסוגייתנו מדברת באופן שחלטו ברותחין בלבד ולא חזר ואפאו ולכן אינו נקרא 'לחם' כלל. והברייתא לעיל (לו:) מדברת באופן שחלט את העיסה ברותחין ואחר כך אפאה באילפס, שאף שמעשה אילפס נקראים 'לחם' לשיטת רבי יוחנן, מכל מקום דינה כמצה עשירה מחמת החליטה שלפני כן. וביבמות מדובר שאחר החליטה אפאה בתנור, שאפיה בתנור מבטלת מהחלוט שם מצה עשירה, וחוזר להיות לחם עוני ולכן יוצאים בו ידי חובת מצה[עב].

ה. הרמב"ן (מלחמת ה' ד"ה ועוד ובמעשה) תירץ שיש כמה סוגי חלוט, המשנה בחלה המובא בסוגייתנו מדברת באופן שחלט את העיסה ברותחין עד שנתבשלה כל צרכה או עד שאין חוטים נמשכים ממנה, ומאחר שהיא מבושלת עד שראויה לאכילה שוב אינה יכולה להקרא 'לחם' אפילו אם יחזור ויאפה אותה בתנור. אבל הברייתא לעיל (לו:) וגם הגמרא ביבמות מדברים באופן שלא נתבשלה מחמת החליטה, ואחר החליטה חזר ואפאה בתנור ולכן נקראת 'לחם', אלא שיש בזה שני סוגים, יש שחולטים הקמח ברותחין כדי ללבנו ואחר כך לשים אותו ועושים ממנו פת לבנה וחשובה, וחלוט זה נחשב מצה עשירה משום שרק העשירים דרכם לעשות כן, ומיעטה אותו הברייתא לעיל מ'לחם עוני', ויש שעורכים את הפת וחולטים אותו ברותחין כדי שיאפה בתנור באפיה מועטת והעניים עושים כן ואחר כך אופים אותו, ובחלוט כזה אמרה הגמרא ביבמות שיוצאים ידי חובת מצה, משום שנקרא 'לחם עוני'.

'לחם' היא כל שיש לה תואר לחם, ואף ר"ש שחולק על ר"ת וסובר שבישול מבטל שם לחם לא אמר כן אלא כשהיתה דעתו מתחילה לבשל או לטגן, אבל כשגלגל מתחילה על דעת אפיה אנו אומרים שאף אם בישלה לבסוף על דעת ראשונה הוא עושה וכוונתו לאכול עיסה מבושלת זו בתורת לחם. **סז. ובתוספות** (סס) כתבו תירוץ נוסף בביאור הברייתא לעיל (לו:) מדוע חלוט נקרא לחם, שמדובר באופן שחזר ואפאה בתנור. והנה התוספות הולכים בשיטת ר"ת [ראה הערה לעיל], שבאחד משני אופנים מקבלת העיסה שם 'לחם', או בבלילה עבה או בתנור, ואם כן תירוץ זה צריך ביאור ממה נפשך, אם מעמידים בבלילה עבה לשם מה צריך לחזור ולאפותה הרי כבר משעת גלגול נקראת 'לחם' וחייבת בחלה, ואם מדובר בבלילה רכה שחזר ואפאה בתנור, אם כן תירוצם זה השני נסתר מסוף דבריהם שבלילה רכה שחלטה ואחר כך אפאה נקראת לחם עוני ויוצאים בה ידי חובת מצה, וכאן מיעטה אותה הברייתא מ'לחם עוני'. על קושיא זה עמד החזון איש (או"ח סי' קכד לקף לו: בתוס' ד"ה פרט), וביאר שגם בתירוצם השני מעמידים התוספות את הברייתא (לו:) בבלילה עבה, ואכן אין צורך בכך שיחזור ויאפנה בתנור, אלא שבאו התוספות לומר שאין להוכיח מברייתא זו כשיטת ר"ת שבבלילה עבה מודה ריש לקיש שנקראת לחם אפילו בלי אפיה בתנור, כי אפשר לדחות ולהעמיד הברייתא כשחזר ואפאה בתנור. **סח. כן** כתבו התוספות (סס), **וכך גרסו ביבמות** (מ. ד"ה מיון). **והעיר המהרש"א** (בחוס' ד"ה פרט) שלכאורה אין תירוץ התוספות עולה יפה לדעת ריש לקיש האומר שמעשה אילפס אינו נקרא 'לחם'. ותירץ שלפי ריש לקיש צריך לומר שמדובר בהרתיח ולבסוף הדביק, שבאופן זה מודה ריש לקיש שנקרא לחם, כמבואר בגמרא כאן. **סט. בטעם** חילוק התוספות, שבבלילה עבה נחשב החלוט למצה עשירה ובבלילה רכה נחשב לחם עוני, ביאר הבית מאיר (לקמן לז: בתוספות ד"ה דכולי) לפי שיטת ר"ת, שהחליטה היא מעשה עשירים אך אין בכוחה לפסול את המצה מלהחשב 'לחם עוני' אלא כשנעשית החליטה בשעה שיש על העיסה כבר שם 'לחם', ולפי זה יובן שבלילה עבה נקראת 'לחם' כבר משעת הגלגול והחליטה ברותחין גורמת לו להיות לחם שאינו עוני ושוב אינו חוזר להקרא לחם עוני אף שאפאו אחר כך, מה שאין כן בבלילה רכה שבשעת החליטה עדיין אינה נקראת 'לחם' אלא רק בשעת האפיה, ומכיון שאפיה היא מעשה עני ורק באותה שעה נעשה 'לחם' לכן נקרא 'לחם עוני'. **ע. הו"ד** במאור הקטן לרז"ה (ד"ה ועוד ובמעשה), ובר"ן (על הרי"ף ד"ה ותירץ). **עא. והביא** (סס) סיוע לדבריו, ממה ששנה התנא חלוט ביחד עם אשישה, שכשם שאשישה היא פת חשובה [כמבואר לעיל לו:] כך החלוט הוא באופן שנילוש ביין ושמן ודבש שהוא חשוב. **עב. וביבמות** (סס) יש גורסים כיון דאפיה בתנור או באילפס לחם עוני קרינא ביה [ראה בהגהות וציונים שם אות ב], וכן גרס הרי"ף כאן שהביא הגמרא ביבמות. ובגמרא יבמות שלפנינו לא נמצא תיבות 'או באילפס'. ומדברי הראב"ד שכתב שיוצאים ידי חובת מצה רק בחלוט האפוי בתנור ולא באילפס משמע שלא גרס תיבות אלו.

קושיות על התירוצים

הראב"ד (כתוב שם ד"ה ודיקא, מוס' ח) הקשה על **רבינו אפרים**, שלדבריו שהברייתא לעיל (לו:) מדברת בחלוט ביין ושמן ודבש, אם כן מדוע פסל אותה התנא משום 'חלוט', הרי כל עיסה שנילושה במשקין הללו היא מצה עשירה ואין יוצאים בה ידי חובת מצה אפילו נאפתה בתנור בלי שום חליטה.

והרמב"ן (שם) הקשה על **בעל המאור**, מלשון הברייתא לעיל (לו:) 'לחם עוני פרט לחלוט ולאשישה יכול לא יצא אדם ידי חובתו אלא בפת הדראה [שניטל כל הדרה דהיינו פת קיבר"ע] תלמוד לומר מצות ריבה ואפילו כמצות של שלמה אם כן מה תלמוד לומר לחם עוני פרט לחלוט ולאשישה'. הנה מלשון הברייתא שחיברה חלוט ואשישה ודרשה 'לחם עוני פרט לחלוט ואשישה' משמע שגם חלוט נתמעט מ'עוני' ולא מ'לחם', שאילו היתה כוונת הברייתא למעט חלוט מ'לחם' ואשישה מ'עוני' היתה מחלקת אותם לשתי דרשות[עד]. ועוד, שאילו היה חלוט מתמעט מ'לחם' ולא מעוני, אם כן אחר כך שדנה הברייתא עד כמה דורשים מ'עוני' שצריכה המצה להיות דומה ללחם העני, מדוע חזרה לבסוף והזכירה שוב את החלוט שאינו שייך לנידון זה.

מעשה אילפס או חמה שבלילתן עבה האם פטורים מן החלה

אמר ריש לקיש הללו מעשה אילפס הן ורבי יוחנן אמר מעשה אילפס חייבין והללו שעשאן בחמה. מבואר בגמרא שאין חיוב חלה בסופגנין וכדומה, ושרבי יוחנן וריש לקיש נחלקו אם נאמר פטור זה כשנעשו באילפס בחמה. ונחלקו **הראשונים** באיזה סוג עיסה נאמר פטור זה:

לדעת רבינו תם (שם ספר הישר סי' שמד, להלן ע"ב תוס' ד"ה דכו"ע, גרסות לז: תוס' ד"ה לחם) מעשה אילפס לריש לקיש ומעשה חמה לרבי יוחנן פטורים מן החלה רק כשבלילתן רכה שאין בה 'גלגול', דהיינו שמערב קמח חיטים מרובים ותערובת דלילה זו אינה מתגבלת להיות בצק, בעיסה כזו אמר ריש לקיש שאין הכנתה באילפס עושה אותה 'לחם' ופטורה מחלה ורבי יוחנן אמר שאפייתה באילפס עושה אותה 'לחם' וחייבת בחלה. אבל אם גלגל את העיסה בבלילה עבה כבר נתחייבה עיסה זו בחלה משעת גלגול, אף על פי שהכינה לאחר מכן באילפס או בחמה. כי לדעת ר"ת יש שני זמנים שבכל אחד מהם יכול לחול חיוב חלה, או בשעת הגלגול או בשעת אפיה, ובבלילה עבה חל חיוב חלה מיד בשעת הגלגול אף שדעתו שלא לאפותה אלא לבשלה או לטגנה, ובבלילה רכה שאין בה גלגול חל חיוב חלה בשעת האפיה בתנור, שעל ידי האפיה נעשית 'לחם'.

אבל לדעת הר"ש (חלה פ"ג מ"ה) **והרמב"ן** (הלכות חלה דף כו ע"ג ועי"ש) כשהיה בדעתו בשעת גלגול לעשותה באופן הפטור מחלה, אין הגלגול מחייבה בחלה, ולריש לקיש כשגלגל על מנת לעשותה באילפס ולרבי יוחנן כשגלגל על מנת לעשותה בחמה פטורה מן החלה.

ראיות ר"ת ותשובות הר"ש והרמב"ן

רבינו תם הביא כמה ראיות לשיטתו: א. מוכח בכמה מקומות שחיוב חלה חל משעת גלגול, וממילא כשעשה בלילה עבה כבר נתחייבה עיסה זו בחלה ושוב לא תיפטר אף אם יעשנה באילפס או בחמה. והביא **הרא"ש** (סי' טז) הוכחה ממקום אחד, ששנינו (חלה פ"ג מ"ג) 'נולד לה ספק טומאה, עד שלא גילגלה תעשה בטומאה משגילגלה תעשה בטהרה', הרי ששעת חיוב חלה היא בשעת הגלגול, וכיון שחל חיוב חלה יש לעשות בטהרה. [משום שחולין הטבולים לחלה דינם כחלה, שאף שהיא ספק טמאה צריך לשמרה בטהרה[עה]].

ב. שנינו בחלה (פ"ג מ"ו), 'אוכלין עראי מן העיסה עד שתתגלגל בחטים ותטמטם בשעורים, גלגלה בחטים וטמטמה בשעורים האוכל ממנה חייב מיתה', הרי שעיסה שנתגלגלה בבלילה עבה נתחייבה בחלה מיד אף שלא נאפית כלל.

ג. עוד שנינו שם (פ"ו מ"ה), 'עיסה שתחילתה סופגנין וסופה סופגנין פטורה מן החלה, תחילתה עיסה וסופה סופגנין תחילתה סופגנין וסופה עיסה חייבת בחלה', הרי מפורש שכל שתחילתה עיסה כלומר שבלילתה עבה אף על פי שעשאה סופגנין לאחר מכן חייבת בחלה.

אולם הר"ש והרמב"ן (שם) פירשו, שמה ששנינו 'תחילתה עיסה וסופה סופגנין חייבת בחלה' הכוונה שעשה את העיסה מתחילה על דעת לאפותה כלחם, שבמחשבה זו היא מתחייבת בחלה משעת גלגול, ואף שאחר כך נמלך לעשותה סופגנין [לריש לקיש באילפס ולרבי יוחנן בחמה] לא פקע חיובה ממנה, אבל כל שעשאה מתחלה על דעת סופגנין אף שבלילתה עבה אינה מתחייבת בחלה. וכן מה ששנינו שאחר גלגול אסור לאכול עראי, מדובר באופן רגיל שלש על מנת לעשות לחם. ולפי הבנת הר"ש והרמב"ן יש להשיב אף על סברת ר"ת, שכיון ששעת חיוב חלה היא בגלגול איך תיפטר אחר כך באילפס או בחמה, שלפי הרמב"ן כיון שחשב משעת גלגול לעשותה באופן הפטור הרי שלא חל חיוב מתחילה[עו].

ראיות הרמב"ן

הרמב"ן (חלה פ"ג מ"ה) הוכיח ש'סופגנין' בלילתן קשה ולא רכה כדברי ר"ת, שהרי באותה משנה (שם) שנינו, 'עיסה שתחילתה סופגנין וסופה סופגנין', ובלילה רכה אינה נקראת 'עיסה'. אמנם ר"ת (ספר הישר סי' שמד) לא גרס 'עיסה'.

ועוד הוכיח הרמב"ן (שם) שחיוב חלה תלוי במחשבה בשעת הגלגול, שהרי שנינו (שם פ"ג מ"ח) 'עיסת הכלבים בזמן שהרועים אוכלין ממנה חייבת בחלה וכו' אם אין הרועים אוכלין ממנה אינה חייבת בחלה' וכו', ומוכח בירושלמי (חלה פ"ג ה"ה) שפירוש המשנה כך, שאם גלגל מתחילה את העיסה על דעת שלא יאכלו הרועים ממנה אף שלא עשה בה שום שינוי אין גלגולה מחייבה, לפי שגלגול זה על מנת לעשותה באופן הפטור, ויש ללמוד מכאן שאף לענין מעשה אילפס הולכים אחר מחשבתו בשעת הגלגול. אמנם ר"ת (שם) נשמר מקושיא זו וכתב שעיסת הכלבים נתמעטה מגזירת הכתוב.

דין בלילה עבה מטוגנת או מבושלת לענין ברכת המוציא

נחלקו הראשונים בדין בלילה עבה מטוגנת או מבושלת, **ר"ת** (שם[עז]) הורה שבלילה עבה המטוגנת בשמן או מבושלת במים נחשבת 'לחם', בין לענין חלה שחייבת, ובין לענין ברכה שמברכים עליה המוציא ואפילו גלגל אותה על דעת לטגן או לבשל אותה. אולם לדעת **רבינו שמשון** (שם, הו"ד בגר"ם סי' טז) אפילו לש עיסה גמורה ודעתו לבשלה במים או לטגנה בשמן אין מברכים עליה המוציא ופטורה מן החלה[עח]. **ורבינו מאיר** (הו"ד בגר"ם שם) היה נוהג להחמיר בזה מספק, לענין חלה, כשלשים עיסה בביתו כדי לבשלה במים או לטגנה בשמן היה מצוה לאפות ממנה מעט ועל ידי כך נתחייבה העיסה כולה בחלה [קודם שיקח ממנה מעט][עט]. ולענין ברכה, לא היה אוכל מהמטוגן והמבושל בלא ברכת המוציא, ולא היה מברך עליה המוציא אלא מברך על לחם אחר ופוטר את המטוגן והמבושל.

ר"ת הביא ראיה מברייתא (מנחות עה: ברכות לז:), היה עומד ומקריב מנחות בירושלים אומר שהחיינו, נטלן לאוכלן אומר המוציא. הרי שלא חילקה הברייתא בין מיני המנחות, ומשמע שגם מנחת מחבת ומרחשת אף שמטוגנות בשמן ברכתן המוציא. ומכאן נלמד גם למבושלת במים, שאין סברא לחלק בין שמן למים. אבל **רבינו שמשון** (שם, הו"ד בגר"ם סי' טז) דחה בשני אופנים: א. מה ששנינו בברייתא שמברך המוציא על המנחות אין זה אמור במנחת מחבת ומרחשת אלא במנחת מאפה תנור וסולת. ב. אף מנחת מחבת ומרחשת דינן כאפויות ולא כמטוגנות, מפני ששמנן מועט.

מצה שנאפתה בחמה ומצות שאפו יוצאי מצרים

שם. מבואר בתוספתא (פ"ג ה"ח) ובירושלמי (חלה פ"ג ה"ג) שאין יוצאים ידי חובת מצה בעיסה שנאפתה בחמה. והטעם, שכמו שמבואר בגמרא שאין זה נקרא לחם לגבי חלה, משום שאין דרך אפיה בכך, כך אין זה נקרא לחם לגבי חיוב מצה שנקראת לחם עוני[פ].

העיר בדרך אמונה (פירושים פ"ו ה"ג בביאור ההלכה ד"ה ליכשה בחמה), **ששנינו לקמן** (קטז: לפי גירסת הרמ"ם), 'מצה על שום מה על שום שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם שנאמר (שמות יב לט) ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות', וגו'. **ובתרגום יונתן** בפסוק זה [וכן משמע ביוצרות לשבת הגדול (פיוט 'אמנה')] מבואר שהעיסה שהוציאו ממצרים נאפתה על ראשיהם מחום השמש. ואיך יתכן שהמצה שאנו אוכלים היא זכר למצה שנאפתה בחמה, והרי במצה כזו אין יוצאים ידי חובה כלל כיון שאינה נקראת 'לחם'. עיין שם מה שתירץ.

מחשבה. **עז. אמנם** בתחילה סבר ר"ת (נדרים נ: תוס' ד"ה לחם) שרק לענין חלה שמצותה בעודה עיסה חייבת הואיל והיתה עיסה מתחילה, אבל לענין ברכה אין לברך המוציא שהרי עכשיו אינה 'לחם'. אך לבסוף הוכיח מברכת המנחות שברכתה המוציא, כמבואר. **עח. והביא** כמה ראיות לדין זה, עיין בר"ש ובראב"ש (שם). **עט. מפני** שחששו חכמים שמא ימלך לעשות כולה לחם, הלכך חייבו את כל העיסה בחלה. והר"ש כתב שכדי ליישב דברי הירושלמי (חלה פ"ג ה"ד) צריך לומר כך. ונחלקו הפוסקים בדברים אלה, הטור (יו"ד סי' שכט) כתב שעל ידי שציווה היה דעתם לעשות כן, וכל שדעתו לקחת מן העיסה קצת בצק ולאפותו מתחייבת כל העיסה בחלה אף שעדיין לא לקח. אמנם הבית יוסף (שם ס"ק ד"ה ומיהו) השיג על כך, וכתב שלדעת הר"ש רק אם לקח ממש לאפות אז חייבו את כל העיסה אבל אם עוד לא לקח אף שדעתו לקחת אין מתחייבת העיסה בחלה. **פ. דרך אמונה** (פירושים פ"ו ה"ג בביאור ההלכה ד"ה ליכשה בחמה).

עג. רש"י (שם ד"ה הדראה). **עד. הרמב"ן** (שם) העיר, שלפי הבנתו שחלוט ואשישה נתמעטו שניהם רק מ'עוני' לכאורה קשה מדוע הזכירה הברייתא תיבת 'לחם' כלל. ותירץ שדרך התנאים להביא לשון הפסוק ככתבו. והביא ראיה מן הברייתא לעיל (לו.) שמיעטה עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש מ'עוני', ואף על פי כן הזכירה גם תיבת לחם ואמרה 'אם כן מה תלמוד לומר לחם עוני'. **עה. כן** ביאר בפירוש הרע"ב שם. **עו. הרמב"ן** (שם) הקשה, שלכאורה דין זה עומד בסתירה למה ששנינו (חלה פ"ג מ"ג), שאם בעל הקמח הקדישו לפני גלגול וגלגלו הגזבר ועשאו עיסה ואחר כך פדה הבעלים את העיסה, הרי זו פטורה מן החלה, מפני שבשעת גלגול שהיא שעת חיוב חלה היתה עיסה זו פטורה, ואם כן מדוע חייבת כשגלגל על דעת לעשות סופגנין ונמלך ועשאה לחם. ותירץ שאין הדברים דומים, ששם חסר מעשה גלגול בהדיוט שהוא המחייב בחלה, מה שאין כן כאן שהיה מעשה גלגול המחייב אלא שהיתה מחשבה הפוטרת, ומעשה עשיית לחם שבסוף מוציא מידי

מצה שנאפתה בתנור חשמלי

פסקו האחרונים[פא] שמצה הנאפית בתנור חשמלי אף שאין שם שלהבת ולא גחלים אין בה חשש חימוץ, שהרי על ידי החשמל נעשה חום גדול והמצות נאפות מהר. וגם יוצאים בה ידי חובת מצה ואין זה דומה למצה שנאפתה בחמה. ונראה שטעמם מפני שבחמה אין זו דרך אפיה ולכן אינו נקרא לחם, מה שאין כן בתנור חשמלי שדרך בני אדם לאפות בו. אמנם **בשערים המצוינים בהלכה** (סי' קי סוס"ק יג) הביא שהמדקדקים נזהרים לאפות בחום שלהבת של אש וכתב שטעמם מפני שחוששים לדמות חום החשמל לחום השמש.

הטעם שהרתיח ולבסוף הדביק נקרא לחם וחייב בחלה

הכא במאי עסקינן שהרתיח ולבסוף הדביק. פירש רש"י (ד"ה שהרתיח), שכאשר מרתיח את האילפס ואחר כך מדביק בו את הפת, הרי זה כעין מעשה תנור ולכן נקרא לחם וחייב בחלה.

ובמעיל שמואל (ד"ה הכא) הקשה על כך כמה קושיות: א. לכאורה פרט זה מהי מרתיח ומתי מדביק אינו אלא סדר האפיה שרגילים לעשות בתנור ואינו משנה את מהות הפת, וכאשר הכנת הפת נעשית באילפס שבדרך כלל אין מעשיו נקראים 'לחם' מה מועיל שעושה כסדר האפיה הנוהג בתנור וכי מפני פרט זה ישתנה הדין. ב. מפשטות הגמרא שחילקה כן רק באילפס, משמע שבתנור גם הדביק ולבסוף הרתיח נקרא לחם אף ששינה מסדר האפיה הנוהג בתנור, וצריך ביאור מדוע באילפס הסדר משנה את הדין ובתנור אינו משנה.

ומבאר המעיל שמואל שהמציאות כך, כשמרתיח את האילפס כשהוא ריק נעשה חום לוהט, וכשמדביק בו אחר כך את הפת אף שבלילתו רכה חום האילפס שורף את לחלוחית המים של העיסה ואינה מתבשלת[אוצר החכמה] בו אלא נאפית ונעשית במציאות לחם, אבל כשמדביק העיסה שהיא בלילה רכה[פב] באילפס צונן, הרי הלחלוחית הרבה של העיסה אינה מניחה את האילפס להתחמם חום לוהט אלא חום האילפס בפנים כחום העיסה, ואין בכוח חום האילפס לשרוף לחלוחית המים ואין העיסה נאפית בו אלא מתבשלת במימיה ולכן אינו נקרא לחם. ואמנם כך המציאות באילפס, אבל בתנור אף כשמדביק בו העיסה בעודו צונן ואחר כך מרתיחו כיון שחום התנור גדול מאוד יש בכוחו לשרוף לחלוחית המים שבעיסה והעיסה נאפית בו ונעשית לחם.

הרתיח אילפס בחמה ואחר כך הדביק בו עיסה האם נחשב לחם

אדתני סיפא עשאן בחמה פטורין ליפלוג וליתני בדידה וכו'. השפת אמת (ד"ה אמר) מסתפק, מה הדין אם הרתיח אילפס בחמה ואחר כך הדביק בו עיסה האם נחשב לחם. וכתב שמצד הסברא יש להחשיבו לחם שהרי מבואר בגמרא שמודה ריש לקיש בהרתיח אילפס ולבסוף הדביק בו עיסה שנחשב לחם, משום שאפיה כזו דומה לאפיה בתנור, ומעתה הוא הדין בהרתיחו בחמה שכיון שהעיסה נאפית בו כשהוא כבר רותח לא משנה מהו הדבר שהביאו לידי רתיחה[פג]. אך הוכיח מהגמרא שבאופן זה לא יהיה לו דין לחם, שהרי ריש לקיש העמיד את הברייתא המחייבת מעשה אילפס בחלה באופן שהרתיח ולבסוף הדביק, והקשתה הגמרא, שאם אכן בהדביק ולבסוף הרתיח פטור מדוע שנה התנא בסיפא 'עשאן בחמה פטורין', היה לו לחלק באילפס עצמו ולומר שבהדביק ולבסוף הרתיח פטורין. ולכאורה יכלה הגמרא לתרץ שרצה התנא לחלק בהרתיח ולבסוף הדביק, ולהשמיענו שבאופן זה עצמו בחמה פטורים. וממה שלא תירצה הגמרא כך משמע שפשוט הדבר שבחמה לעולם אינו נחשב לחם, ולכן לא הוצרך התנא להשמיענו דבר זה[פד]. וכן משמע מלשון הגמרא בסמוך 'אבל הדביק ולבסוף הרתיח נעשה כמי שעשאן בחמה', משמע שבחמה ברור בכל האופנים שאינו נעשה לחם.

מדוע לא תירצה הגמרא שיוצאים במצה העשויה באילפס בבלילה עבה

ת"ש יוצאין במצה הינא ובמצה העשויה באילפס. הקשה המהרש"א (ע"פ נמוק' ד"ה דכולי), לפי רבינו תם שבלילה עבה נקראת 'לחם' אפילו לא נאפית בתנור, ומה שאמר ריש לקיש שאין מעשה אילפס קרוי 'לחם' אין זה אלא בבלילה רכה, אם כן כשהקשתה הגמרא מן הברייתא 'יוצאין במצה הינא ובמצה העשויה באילפס' על ריש לקיש, מדוע לא תירצה בפשיטות שמדובר בבלילה עבה, שמודה ריש לקיש בבלילה עבה העשויה באילפס שנקראת לחם. ומצינו על קושיא זו שלשה תירוצים:

א. המהרש"א (שם) תירץ על פי דברי **התוספות** לעיל (לו: ד"ה פרט למלוט), שבלילה עבה שחלטה ואחר כך אפאה נחשבת מצה עשירה ולא 'לחם עוני', ולפי זה אין להעמיד את הברייתא כאן אלא בבלילה רכה[פה].

ב. הבית מאיר (ע"פ נמוס' ד"ה דכולי) תירץ בפשיטות, שאכן יכלה הגמרא לתרץ כן אך מכיון שעל הקושיא הקודמת אין לתרץ כך[פו] והוכרחה הגמרא לתרץ שמודה ריש לקיש בהרתיח ולבסוף הדביק ותירוץ זה מיישב גם את הקושיא השניה לכן נקטה אותו הגמרא.

ג. השפת אמת (ד"ה אמר) תירץ, שאין להעמיד את הברייתא בבלילה עבה, שהרי לפי ר"ת בלילה עבה נקראת 'לחם' כבר משעת גלגול ואפילו עשאה בחמה יוצא בה ידי חובת מצה, ומדוע נקטה הברייתא שעשאה באילפס, אלא ודאי מדובר בבלילה רכה שאינה נקראת לחם אלא בשעת אפייתה באילפס.

האם יוצאים במצה שלא כדרך אכילתה

שם. רש"י (ד"ה הינא) פירש שמצה הינא אינה אפויה כל צורכה, מלשון אל תאכלו ממנו נא (שמות יב ט). והקשה **הבאר אברהם** (ד"ה יוצאין) שאם כן מצה זו אינה ראויה לאכילה[פז] ואיך יוצאים בה. והרי מי שאכל מצה אכילה גסה אינה נקראת 'אכילה' ולא יצא, כמבואר **בתוספות** (נקמן קז: ד"ה דילמא), אף שהמצה עצמה ראויה לאכילה וקל וחומר מצה הינא שהיא עצמה אינה בת אכילה[פח]. ותירץ, שהתורה גילתה שיוצאים במצה הינא. והיכן גילתה כן, שמבואר ביבמות (עד.) שכתוב שלש פעמים 'ממנו' בקרבן פסח ואחד מהם נצרך לגופו, וביארו התוספות (שם ד"ה מד) שבפסוק (שמות יב ט) 'אל תאכלו ממנו נא' נצרכת תיבת 'ממנו' לגופו, שאילו היה כתוב רק 'אל תאכלו נא' היה הציווי מתפרש על מצות ומרורים שנאמרו לפניו, והיינו טועים לומר שאסור לאכול את המצה נא. ומשמע מדברי התוספות שעכשיו שנאמר 'ממנו' יש ללמוד מפסוק זה שיוצאים במצה נא, ודורשים 'ממנו אי אתה אוכל נא אבל אתה אוכל נא במצה ומרור'[פט].

מצה שעדיין חוטים נמשכים ממנה האם עלולה להחמיץ

כל שפורסה ואין חוטין נמשכין הימנה. הפוסקים דנו במצה שעדיין חוטים נמשכים ממנה או שלא קרמו פניה, האם יש לחוש שמא תבוא לידי חימוץ. **רבינו חננאל** (ד"ה והא) כתב, שאם חוטים נמשכים ממנה 'בצק הוא עדיין' ומשמע שדינו כבצק שיש בו חשש חימוץ. **הריטב"א** (ד"ה יוצאין) כתב בשם **הרא"ה** שמשעה שאין חוטים נמשכים מן המצה שוב אינה באה לידי חימוץ. ומשמע מדבריו, שכל שעדיין חוטים נמשכים ממנה היא באה לידי חימוץ. **המרדכי** (פ"ג רמז תר) בשם **ר' שמואל מפלייז"א** פסק שיש לאפות המצות היטב בשיעור כל שפורסה ואין חוטים נמשכים ממנה, ואם נאפו פחות מכן ישרפם מיד [כדין חמץ בפסח][צ].

אבל הטור (או"ח סי' תסא) כתב, 'מצה שנאפית עד שאם פורסין אותה אין חוטין נמשכין ממנה יוצאין בה, ופחות מכן אין יוצאין בה'. ודייקו **האחרונים**[צא] מדברי הטור שרק לענין קיום מצות מצה אין יוצאים בה כשחוטים נמשכים ממנה, משום שעדיין אינה נקראת 'לחם' אך אין איסור לאוכלה, הרי שלדעת הטור אין בה חשש חמץ.

להלכה נחלקו האחרונים בדין זה, רוב האחרונים[צב] החמירו ואסרו מצה שלא קרמו פניה או שחוטים נמשכים ממנה [שהם שיעור אחד], וכן כשיש ספק אם הגיעה לשיעור זה, אפילו בדיעבד. אבל **המגן אברהם** (סי' תסא ס"ק יא) התיר.

יש ליזהר שלא להוציא המצה באמצע אפייתה

שם. פסק הרמ"א (או"ח סי' תסא ס"ג בהגה"ה בשם מהרי"ל) **שיש ליזהר שלא להוציא את המצה מן התנור כשהיא במצב שאם יפרוס אותה יהיו חוטים נמשכים**

פא. מחזה אברהם (או"ח סי' קה) **ומהרש"ם** (הגהות דעת תורה או"ח סי' תסא סק"ג). **פב. לפי** רבינו שמשון והרמב"ן צריך ביאור, כי לדבריהם מדובר כאן בגמרא גם על עיסה עבה שגלגל על דעת לטגן באילפס. **פג. לפי** הסבר המעיל שמואל בענין הקודם יש לפקפק באופן זה, שהרי במציאות לא יוכל האילפס לבוא לידי חום לוהט כל כך על ידי החמה, עד שישרוף לחלוחית הבלילה הרכה הניתנת בו אחר כך ויצא מגדר בישול ויהיה בגדר אפיה. **פד. וכתב** השפת אמת (שם), שדוחק לתרץ שהיה פשוט לגמרא להיפך שהרתיחו בחמה ואחר כך הדביק חייב. **פה. והבית** מאיר (ע"פ נמוקפות ד"ה דכולי) **והשפת אמת** (ד"ה אמר ר"ל) תמהו על תירוץ המהרש"א, שהרי דברי התוספות לעיל נאמרו בחלוט, ורק משום שנחלטה ברותחין לפני האפיה נחשבת הבלילה עבה למצה עשירה, והברייתא כאן אינה מדברת בחלוט כלל. אמנם המהרש"א דימה מצה העשויה באילפס בלא חליטה למצה שחלטה ואפאה בתנור. **פו. הבית** מאיר (שם) ביאר שעל הקושיא מן הברייתא המדברת בחלה אין לתרץ שמדובר בבלילה עבה, וזאת מפני כמה טעמים: א. שהרי לשיטת ר"ת בלילה עבה חייבת בחלה אף אם עשאה אחר כך בחמה. ב. שהברייתא הזכירה 'סופגנין ודובשנין' שסתמן עשויים בבלילה רכה. ועיין עוד טעם נוסף שם. **פז. יש** להעיר על קושייתו, הרי מבואר בגמרא שאותה מצה הינא שיוצאים בה כבר נאפתה עד שאם פורסה אין חוטים נמשכים ממנה, ואם כן היא קרובה לגמר אפייתה, ורוב בני אדם אוכלים אותה אף שלא ע"י הדחק. **פח. ועוד** הקשה, שממה שהוקשה אכילת מצה לאכילת חמץ כמבואר לעיל (לה.), למדו האחרונים שכשם שהאוכל חמץ שלא כדרך אכילתו פטור כך האוכל מצה שלא כדרך אכילתה אינו יוצא ידי חובתו, ואם כן איך יוצא במצה הינא. **פט. וכן** מבואר במהר"ם (נמוס' שם) שפסוק זה נצרך ללמד על מצה ומרור שאין בהם את הציווי 'אל תאכלו ממנו נא'. אמנם לא כתוב שם חידושו של הבאר אברהם שיש שם גילוי שאפשר לצאת במצה 'נא'. **צ. ובשם** ריב"א פירש (שם), ששיעור שאין חוטים נמשכים ושיקרמו פניה הוא שיעור אחד. **צא. ב"ח** (או"ח סי' תסא ס"ג), שארית יוסף (או"ח סי' מח), מגן אברהם (סי' תסא ס"ק יא) ואליה רבה (סי' תסא סק"ח). והב"ח (שם) הוסיף, שלכאורה יש בטור לשון יתר, שכיון שכתב שבאין חוטים נמשכים יוצאים בה ממילא משמע שבפחות משיעור זה אין יוצאים, אלא כוונת הטור במילים אלו להשמיענו שרק אין יוצאים בה אבל מותר לאוכלה. וכן משמע מדברי התוספות במנחות (מז: ד"ה ושמעינן) שמשקרמו פניה שוב אינה באה המצה לידי חימוץ. אבל בשארית יוסף פקפק שמא כוונת הטור שמותר לאכול מיד אחר שהוציא את המצה מן התנור קודם שתחמיץ, ובאופן זה כתב הטור שרק אין יוצאים בה אך מותר לאוכלה מיד, אבל לאוכלה אחר כך בזה יש לחוש שמא נתחמצה. **צב. ב"ח** (או"ח סי' תסא ס"ג), ט"ז (שם סק"ג), שארית יוסף (או"ח סי' מח), [אליה

ממנה, ולהחזירה כדי לגמור אפייתה, כי על ידי שנמצאת המצה מחוץ לתנור שאין חום האש שולט שם תוכל לבוא לידי חימוץ. ונחלקו **האחרונים** הנ"ל בביאור דין זה.

הב"ח (או"ח סי' תסא ס"ג) ביאר, שאף שלדעת **הטור** אין חשש חימוץ במצה שחוטים נמשכים ממנה, מכל מקום צריך שתיאפה לכל הפחות כשיעור מאכל בן דרוסאי שהוא שליש אפיה או חצי אפיה, ובפחות משיעור זה היא בגדר 'עיסה' שעלולה להחמיץ בהוצאתה מן התנור, ולכן הזהיר המהרי"ל שלא להוציא את המצה מן התנור כשחוטים נמשכים ממנה, ולהחזירה כדי לגמור אפייתה, כי חוששים שמא יוציאה קודם שתיאפה כמאכל בן דרוסאי ותחמיץ מחוץ לתנור.

אבל המשנה ברורה (סס ס"ק עז) ביאר, שכל שמוציא את המצה מן התנור כשעדיין חוטים נמשכים ואינו מחזירה בודאי אסורה, שכיון שחוטים נמשכין ממנה היא עדיין בכלל בצק ותתחמץ בודאי, לכל היותר בשיעור שהיית מיל, אלא שהשמיענו הרמ"א שיש ליזהר שלא להוציאה אפילו על מנת להחזירה מיד, כי תוכל לבוא לידי חימוץ אפילו בשהייה מועטת כיון שנתחממה מחום התנור[צג].

עד מתי ניתן לבדוק אם חוטים נמשכים

שם. נחלקו **האחרונים** עד מתי ניתן לבדוק אם חוטים נמשכים, כמה אחרונים[צד] פסקו שסימן זה מועיל רק בזמן שהמצה עדיין חמה ולא כשנצטננה. מפני שאחר שנצטננה אף אם יש בתוכה בצק שלא נאפה יתכן שהתייבש ואין חוטים נמשכים ממנה. אבל החזון **איש** (או"ח סי' קכ ס"ק יז) ביאר, שרק אם שהתה המצה אחר אפיה זמן מרובה שאפשר שנתייבש הבצק מכאן ואילך אין לסמוך על בדיקת חוטים נמשכים[צה] אבל לא הצינון גורם.

האם שיעור שאין חוטים נמשכים הוא השיעור ש'קרמו פניה'

אמר רבא וכן לחמי תודה. רש"י (ד"ה וכן) פירש דברי רבא, שאם שחט הזבח על לחמי התודה אחר שנאפו עד שאין חוטים נמשכים, קידש הלחם והתודה כשירה, ומה ששנינו במנחות (עח:) שצריך קרימת פנים ['השוחט את התודה וכו' שחטה עד שלא קרמו פניה בתנור וכו' לא קדש הלחם'] הכוונה שצריך שלא יהיו חוטים נמשכים. משמע מדברי רש"י ששיעור שאין חוטים נמשכים הוא אותו שיעור שקרמו פניה בתנור[צו]. וכן פירש **הריב"א** (הו"ד נמוקי פ"ג כלל מג), שקרימת פנים הנצרכת בלחמי תודה היא היא שיעור שאין חוטים נמשכים[צז].

ולפי הבנה זו הקשו האחרונים על דברי רבא כמה קושיות, וביארו כמה ביאורים:

החמד משה (סי' תסא סק"ג) הקשה, ממה נפשך, אם שיעור אין חוטים נמשכים הוא השיעור שקרמו פניה בתנור, אם כן מה בא רבא להשמיענו והלא זו משנה מפורשת במנחות. וכל שכן אם נאמר ששיעור קרמו פניה קודם לאין חוטים נמשכים שיקשה על רבא, הלא המשנה הקילה יותר ממה שאמר. ואם נאמר ששיעור אין חוטים נמשכים קודם לקרמו פניה, אם כן המשנה במנחות שהצריכה בלחמי תודה קרמו פניה סותרת לדברי רבא שהקיל לענין לחמי תודה שדי באין חוטים נמשכים[צח].

ותיריץ, שאכן קרמו פניה ואין חוטים נמשכים הוא שיעור אחד, אך לא נאמרו שתי בחינות אלו באותו סוג לחם, אלא בלחם דק אמרה המשנה במנחות ששיעורו 'קרמו פניה', שכך דרכו של לחם דק שכשקרמו פניו כבר כמעט כולו אפוי, אבל בלחם עבה לא די בקרמו פניו כי אפשר שבתוכו עדיין לא נאפה, ובזה השמיע לנו רבא ששיעורו באין חוטים נמשכים. ומצינו בלחמי תודה לחם דק ולחם עבה, שהרי עיקר מצותם בארבעים חלות ואז הם דקים, ואם עשאם באותו שיעור ואפאם בארבע חלות יצא כמבואר במנחות (עו.) ובאופן זה הם עבים.

והנודע ביהודה (סו"ת מהדו"ג או"ח סי' פ) הבין בדברי רש"י (ד"ה וכן) שרבא בא להחמיר, שלא נפרש שקרימת פנים ששנינו לענין לחמי תודה היא קרימה מועטת בשיעור כל שהוא, ובא רבא והשמיענו שצריך קרימה גמורה בשיעור שפורסה ואין חוטים נמשכים. והקשה על הבנה זו, שהרי הגמרא הקשתה פשיטא, ותירצה שהיה מקום לפסול כשנשחטה התודה על לחם בשיעור שאין חוטים נמשכים, ואיך היה מקום לטעות בזה הרי המשנה הכשירה בקרמו פניה[צט].

ופירש הנו"ב (סס) [להיפך], שרבא בא להקל ולומר שאין לפרש המשנה במנחות שצריך קרימת פנים גמורה[ק] אלא די בקרימת פנים מועטת שאין חוטים נמשכים[קב]. ולפי זה מובנים דברי הגמרא, שלולי דברי רבא היה מקום לומר שבשיעור אין חוטים נמשכים עדיין לא ניתן לשחוט עליהם את התודה ולפרש המשנה שצריך קרימת פנים גמורה.

השפת אמת (ד"ה וכן) הבין מדברי רש"י, ששיעור אין חוטים נמשכים שאמר רבא הוא הוא שיעור קרמו פניה המבואר במשנה, והקשה על ביאור זה כמה קושיות: א. אם כן יקשה על דברי רבא, שהמשנה אמרה שיעור ידוע לכל והוא בא ואמר שיעור שאינו ידוע כל כך. ב. משמע בשבת (כ.) ששיעור קרמו פניה הוא תחילת האפיה, ואילו שיעור אין חוטים נמשכים הרי הוא סמוך לגמר האפיה. ג. הגמרא בשבת (סס) מסתפקת אם 'קרמו פניה' שלצד האש או פניה שלצד התנור, ומדוע לא הלכה אחר השיעור שאין חוטים נמשכים שהוא שיעור קרימת פנים האמיתי.

ופירש השפת אמת (סס), ששיעור אין חוטים נמשכים מאוחר יותר מקרמו פניה, ואף שמבואר במשנה שנתקדש הלחם אם נשחט הזבח בשעה שקרמו פניה, השמיענו רבא שאם לאחר שקרמו פניה נפסקה האפיה ולא הגיע הלחם לשיעור שאין חוטים נמשכים הרי זה כנפרס לחמה שהלחם פסול [כמבואר להלן (ע"ב) שאסור לתת לכהן לחם פרוס אלא לחם שלם, והשמיענו רבא שאף שהתקדש הלחם בשעת שחיטת הזבח כי כבר נקרמו פניו, מכל מקום צריך להמשיך באפיה עד שלא ימשכו מהלחם חוטים כשפורס אותו כי אחרת הוא פסול כי הוא מתפרק ונחשב ל'פרוס'].

קישור דברי רבא עם מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש

פשיטא הכא לחם כתיב והכא לחם כתיב. ביאר **המנחת נתנאל** (ד"ה ממר), שהגמרא הביאה דברי רבא כאן בענין מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש, מפני שהקושיא על רבא 'פשיטא' נולדה מתוך תירוץ הגמרא במחלוקת האמוראים האלה. כי לולא דבריהם ניתן לפרש שכוונת רבא להוסיף בגירסת הברייתא 'וכן לענין לחמי תודה', כלומר שהתנא שנה מצה ולחמי תודה והשוה אותם כאחד, ובזה השמיענו רבא חידוש גדול שכשם שלענין לחמי תודה שנעשו באילפס אין לחלק בין בלילתם רכה לבלילתם עבה כך לענין מצה, ואין אומרים שבלילתם עבה באילפס נחשבים 'מצה עשירה'. אולם כשהקשתה הגמרא על ריש לקיש מהברייתא שהכשירה מעשה אילפס למצה, ותירצה שהברייתא החשיבה מעשה אילפס כ'לחם' רק בהרתיח ולבסוף הדביק, מעתה יקשה [קושיית **המהרש"א** (ע"ב נמוסי' ד"ה דכולי)], לפי **רבינו תם** שבלילה עבה נקראת 'לחם' גם באילפס, מדוע לא תירצה הגמרא שמדובר בבלילה עבה. ובהכרח צריך לומר [כתירוץ המהרש"א (סס)] שבלילה עבה באילפס נחשב מצה עשירה ואינו לחם עוני. ומעתה אין לפרש דברי רבא כנ"ל ולכן הקשתה עליו הגמרא שאין בדבריו חידוש.

רבה (סי' תסא סק"ח) מצדד להתיר בספק], נודע ביהודה (סו"ת מהדו"ג סי' פ). וכן פסק במשנה ברורה (סס ס"ק טז, וביה"ל ד"ה ויש). **צג. ובעין** שנפסק בשו"ע (או"ח סי' תנד ס"ק ג-ז) שאין לשין במקום השמש. ולא יתקרב ללוש אצל התנור מפני חום התנור. ואחר שנתעסקו בבצק ונתחמם בידים אם יניחוהו בלא עסק מיד יחמיץ. ומכל מקום פסק המשנה ברורה (סי' תסא ס"ק טז) שאם עבר והוציא את המצה כשהיו עדיין חוטים נמשכים והחזירה מיד אין לאסור בדיעבד. **צד. אליה רבה** (סי' תסא ס"ח), נודע ביהודה (סו"ת מהדו"ג סי' פ) ומשנה ברורה (סי' תסא ס"ק יד). אמנם בדברי הנו"ב יש להסתפק אם כוונתו שהמצה צריכה להיות עדיין חמה בזמן הבדיקה, שכתב (סס ד"ה ומעתה), 'אם כבר נצטננה המצה זמן מה ושוב אי אפשר לבדוק אם חוטין נמשכין כי בדיקה זו לא שייכא אחר שכבר שהתה זמן מה אחר שמוציאה מן התנור ונצטננה'. ונראה שהמ"ב הבין בדבריו שצריך שתהיה המצה חמה. והחזון איש הבין בדבריו שאין הדבר תלוי אלא בשהיית הזמן ולא בחום המצה. **צה. אמנם** כתב החזו"א (סס) שדין זה שאם שהתה המצה זמן מרובה ולא נבדקה אין לסמוך על בדיקת חוטים נמשכים, אינו שייך אלא במצה עבה וקטנה שרדה אותה מן התנור והניחה עד שנצטננה ושהתה זמן מרובה, אבל במצה שלנו שהיא גדולה ודקה לא שייך דין זה, שכיון שטלטל אותה בשעת רדיה מן התנור ולא נפרכה הרי זו עדות שכבר קרמו פניה ואין חוטים נמשכים ממנה. וראה להלן בענין מצה שאינה נפרכת בטלטולה אין לחוש בה לחימוץ. **צו. פרי** חדש (או"ח סי' תסא ס"ג). **צז. וכתב** הריב"א (סס) שהוא הדין בקרימת פנים הנצרכת כדי להתיר להשהות חררה על גבי גחלים בערב שבת ותשאר שם בשבת. **צח. ועוד** הקשה (סס), שאם נאמר ששיעור אין חוטים נמשכים קודם לקרמו פניה, אם כן לכאורה המשנה במנחות שהצריכה בלחמי תודה שיעור מאוחר סותרת לברייתא כאן שהקילה לענין מצה בשיעור מוקדם יותר, וצריך לומר שלענין לחמי תודה לא די באין חוטין נמשכים וצריך שיקרמו פניה משום שנאמר בפסוק (ויקרא ז יד) 'אחד' שלא יטול פרוס וכל שלא קרמו פניה נחשב כפרוס אף שאין חוטים נמשכים, ואם כן יקשה על רבא שהכשיר אין חוטים נמשכים אפילו ללחמי תודה. **צט. ועוד** הקשה (סס) על מה שכתב רש"י בסוף הדיבור 'דהואיל וקרמו פניה דתנן במנחות' וכו', והרי לא שנינו במנחות שבקרמו פניה קדש הלחם אלא להיפך שנינו 'שחטה עד שלא קרמו פניה בתנור וכו' לא קדש הלחם' ורק מדיוק אנו לומדים דאם קרמו פניה קדש הלחם. **ק. ולפי** זה פסק הנו"ב (סס) שמצה שקרמו פניה בתנור אין צריך לבדוק אם חוטים נמשכים ממנה, שהרי רבא שאמר שיעור אין חוטים נמשכים בא להקל על דברי המשנה שהצריכה קרמו פניה, וכשרואים שקרמו פניה בידוע שכבר אין חוטים נמשכים. וכן פסק המשנה ברורה (סי' תסא ס"ק טז) [אף שלדעתו שיעור אין חוטים נמשכים וקרמו פניה הם שיעור אחד], שאם נצטננה המצה ופרסה וראה בה ריעותא מבפנים שניכר שלא נאפתה יפה ואינו יכול שוב להכירה בסימן של חוטים נמשכים [שאין חוטים נמשכים אלא כשהפת חמה], יביט בפני המצה ואם יראה שנקרמו פניה קרימה גמורה שאין בה ספק יש להתירה. אבל אם גם בקרימה עצמה יש ספק הוא ספק דאורייתא לכמה פוסקים ואסור אפילו בהפסד מרובה ומניעת שמחת יו"ט. **קא. הנו"ב** (סס) פירש את הטעויות שהיה ניתן לטעות בזה, כי במילים 'קרמו פניה' יש להסתפק אם הכוונה שיקרמו משני צדדים או מצד אחד, ואף אם מצד אחד יש להסתפק אם די שיקרמו מהצד החיצון שהאש שולטת בו וממהר להקרים או שצריך שיקרמו מהצד הנוגע בתנור כמבואר בשבת (כ.), והשמיענו רבא שדי בקרימת צד אחד או השמיענו שמספיק שיקרום הצד הממהר לקרום. **קב. ורצה** להגיה ברש"י ולגרוס כך, 'ודלא קרמו פניה דתנן במנחות כה"ג בעינן', ולפי זה תתפרש כוונת רש"י כהבנת הנו"ב [ש'לא קרמו פניה' היינו שעדיין חוטין נמשכין כשפורסה].

מצה שאינה נפרכת בטלטולה אין לחוש בה לחימוץ

מהו דתימא הואיל וכתיב וכו'. חידש **בשער הציון** (סי' תסא סק"ט) שמצה שמטלטלים אותה בידים ואינה נפרכת זהו סימן מובהק שאין חוטים נמשכים ממנה, ואין לחוש בה לחימוץ[קג]. **שהרי מבואר בגמרא** (ע"ב, מנחות עח:) שלולי דברי רבא היינו טועים ומחשיבים מצה כפרוסה, וביאר **רש"י במנחות** (שם ד"ה והא) שהיינו אומרים כן משום שמצה שאינה אפויה כל צרכה אף שכבר אין חוטים נמשכים ממנה היא נפרכת כשמטלטלים אותה. ומכאן יש ללמוד שאם אינה נפרכת בטלטולה בידוע שכבר אין חוטים נמשכים ממנה. **ולפי** זה פסק **החזון איש** (או"ח סי' קכ סק"ק יז) שאין צורך לדקדק על המצות אם אין בהן חשש שמא חוטים נמשכים מהן, שכיון שהן נאחזות במרדה וביד והן נשארות ישרות ואינן נכפלות ודאי שכבר אין חוטים נמשכים מהן. **והוסיף החזו"א** (שם) שאמנם פת עבה אף שהיא מיטלטלת אין זו ראיה שקרמו פניה, כי אפשר שמפני יובשה היא מתקשה ואינה נפרסת בטלטולה, אבל מצה שלנו שהיא דקה ושטחה גדול ומשליכים אותה מן המרדה ונשארת שלימה הרי זו עדות גמורה שהקרימו פניה.

בדיקה בתחיבת אצבע

כתב החוות יאיר (חק יעקב סי' תסא סק"י) שאם יש ספק במצה אם חוטים נמשכים ממנה ותוחב אצבע בתוך המצה ואינו נדבק בה עיסה יש להתירה, שזהו סימן שאין חוטים נמשכים ממנה. **והאליה רבה** (סי' תסא סק"מ) הסתפק אם בדיקה זו מועילה במצה צוננת[קד]. **המשנה ברורה** (סי' תסא ס"ק יג) הביא דברי החוות יאיר והאליה רבה להלכה. **אמנם החזון איש** (או"ח סי' קכ ס"ק יז) העיר על בדיקה זו, שבמצה שנילושה יפה בבלילה עבה אפילו כשהיא חיה ולא נאפית כלל אפשר שתצא האצבע נקיה. **ובלבושי מרדכי** (שו"ת מהדו"ת סי' מג) כתב שבדיקה בתחיבת האצבע אינה מועילה במצות שלנו שהן דקות ביותר ומפני דקותן לא נדבק בצק באצבע הנתחבת בהן.

לז:

האם מוכח מכאן שעירוי מבשל ככלי ראשון, וטעם הפוטרים מעיסה וחליטה

החליטה מוגלשין שעל גבי קמח וכו' מאי שנא המעיסה ומאי שנא חליטה וכו' כמחלוקת בזו כך מחלוקת בזו. נחלקו הראשונים האם עירוי רותחין מכלי ראשון מבשל, לדעת **רבינו תם** (ספר הישר סי' רמג, הו"ד בתוספות זבחים לה: ד"ה עירה) עירוי מבשל בישול גמור ככלי ראשון[א], ולדעת **רבינו שמואל** (בתוס' שם) **והרמב"ן** (ע"ז עד: ד"ה עוד תמרו) אין עירוי מבשל אלא ככלי שני. **ורבינו תם** (שם) הביא ראיה לדבריו מן הגמרא כאן, שהקשתה מדוע יהיה הבדל בדין בין מעיסה לחליטה, ותירצה שאכן אין הבדל ומי שפוטר פוטר בשתיהן. וביאר רבינו תם, שהטעם שמעיסה [נתן קמח על גבי מים רותחים[ב] בתוך כלי ראשון] פטורה מחלה, מפני שהעיסה מבושלת ואינה נקראת 'לחם', ואמרה הגמרא שהפוטר במעיסה פוטר גם בחליטה, אף שהחליטה היא עירוי רותחים מכלי ראשון על קמח הנתון בכלי שני, ומכאן ראיה שעירוי מכלי ראשון מבשל בישול גמור[ג] ככלי ראשון[ד]. **והרמב"ן** (שם) דחה ראיית רבינו תם, וביאר שהטעם שמעיסה וחליטה פטורות מן החלה אינו משום בישול, אלא כיון שנתגבלה העיסה במים רותחים והוכשרה לאכילה בכך, שהרבה בני אדם חולטים העיסה ברותחים ואוכלים אותה כך מבלי לאפותה, שוב לא תיקרא 'לחם' אפילו אם יחזור ויאפנה בתנור.

אין לומר שנחלקו ב"ש וב"ה אם עילאה גבר או תתאה גבר

שם. הקשו בתוספות (ד"ה ומנא), כששאלה הגמרא מה ההבדל בין המעיסה לחליטה, מדוע לא תירצה שבית שמאי סוברים 'תתאה גבר'[ה], כלומר שלעולם התחתון מתגבר על העליון, ובמעיסה שהיא קמח [צונן] על גבי מים רותחים הרי התחתון הרותח מתגבר על הצונן העליון הנשפך עליו ומבשלו, וכיון שהעיסה מתבשלת פטורה מחלה, אבל בחליטה שהיא רותחים על גבי קמח, הרי התחתון הצונן מתגבר על הרותח העליון הנשפך עליו ומצננו, ואין העיסה מתבשלת ולכן חייבת בחלה. ואילו בית הלל הפוטרים בחליטה ומחייבים במעיסה סוברים 'עילאה גבר', כלומר שלעולם העליון מתגבר, ולכן לדעתם הדינים הפוכים. על קושיא זו מצינו בראשונים שני תירוצים:

א. ר"י (בתוס' שם) תירץ שלא תירצה הגמרא כך, מכיון שמשמע מדברי המשנה שדיברה בכל כמות קמח החייבת בחלה, אף בשיעור חלה מצומצם, ובאופן זה בין לסברת עילאה גבר ובין לסברת תתאה גבר אי אפשר שלא יתבשל מעט מן הקמח ויחסר משיעור חלה[ו], ואם כן לפי שתי הסברות הללו היה להם לפטור[ז].

ב. בתוספות הרשב"א משאנץ (לקמן מ: ד"ה המלפפ) תירץ, ששמואל הוא שביאר כאן משנה זו, והוא סובר (לקמן עו.) תתאה גבר, ואילו היה מפרש שבית שמאי ובית הלל נחלקו בסברות אלו ימצא שדעתו כבית שמאי ולא כבית הלל שהלכה כמותם.

וביאר בשנות אליהו (חלה פ"ג מ"ו), שרבי שסידר את המשנה אין כוונתו ששתי הבבות סותרות זו את זו, כפירושו של שמואל כאן, אלא רבי סובר עילאה גבר, ולדעתו נחלקו בית שמאי ובית הלל בסברות אלו, כפי שהציעו התוספות בקושייתם, ונמצא שדעתו כבית הלל שהלכה כמותם. ורק שמואל הסובר תתאה גבר אינו יכול לפרש כן [כמבואר בתוספות הרשב"א משאנץ], והוצרך לומר תברא מי ששנה זו לא שנה זו.

משא ומתן בדברי התוספות

הפני יהושע (בתוס' ד"ה ומנא) העיר על הבנת התוספות בקושיא, איך אפשר לומר שב"ש וב"ה נחלקו כאן בסברות עילאה גבר או תתאה גבר, הרי לפי הבנה זו לא יובנו כלל דברי האומר זה וזה לחיוב, וכי יש מי שאומר שלא עילאה גבר ולא תתאה גבר[ח]. ומצינו בזה כמה ביאורים בדברי האחרונים. **הפני יהושע** (שם) ביאר[ט], שמחלוקת התנאים אם זה וזה לפטור או זה וזה לחיוב היא האם אפיה באילפס או בתנור מבטלת את הבישול שנעשה בתחילה. ומסתבר שגם ב"ש וב"ה נחלקו בסברות אלו, שלא מסתבר שנחלקו התנאים באותה ברייתא בכמה מחלוקות שונות, ומעתה מובנת קושיית הגמרא מדוע יהיה הבדל בין מעיסה לחליטה, ממה נפשך, אם אפיה מבטלת את הבישול בשניהם יש לחייב בחלה ואם אינה מבטלת בשניהם יש לפטור.

המהר"ם (בתוס' ד"ה ומנא) ביאר, שכוונת התוספות בתירוצם לומר שהסברות עילאה גבר ותתאה גבר אינן שייכות כאן, שרק כשיש שני דברים האחד חם והשני קר שייכות סברות אלו, מה שאין כן במעיסה וחליטה שהכל עיסה אחת, ובאמת לא מתבשל אפילו מעט ולא חסר משיעור חלה.

במאורי אור (בתוס' ד"ה ומנא) תמה על קושיית התוספות, הרי שמואל שהוא בעל התירוץ כאן סובר תתאה גבר (לקמן עו.), ואם יעמיד שנחלקו בסברות אלו יהיו דבריו כבית שמאי'. ותירץ, שאף אם נעמיד ברישא שנחלקו בית שמאי ובית הלל בסברות תתאה גבר או עילאה גבר כהצעת התוספות, לא יקשה על שמואל, מכיון שהוא פוסק כדעת רבי יוסי שנימוקו עמו[י], ולדעת רבי יוסי [רבי ישמעאל ברבי יוסי שאמר משום אביו] דין החליטה והמעיסה שוים [לחיוב

קג. **הריטב"א** (ד"ה יוצאין) כתב בשם הרא"ה שמשעה שאין חוטים נמשכים מן המצה שוב אינה באה לידי חימוץ. קד. **וכתב** (שם) שלמעשה יש להקל לסמוך על בדיקה בתחיבת אצבע במצה צוננת, כאשר יש ספק אם קרמו פניה, בהפסד מרובה או בתערובת. א. **לדעת** התוספות בזבחים (שם), גם רבינו תם מודה שאינו מבשל אלא כדי קליפה, שהלכה כשמואל (להלן עו.) הסובר תתאה גבר. ב. **פירשו** הגאונים (מובא הגמוניס מום קד ד"ה מעיקה) שמוגלשין הם מים רותחים ששומטים את השיער ויד סולדת בהם. ג. **הקשה** רבינו דוד (ד"ה מלח), מדוע לא ביארה הגמרא שטעמם של בית שמאי הפוטרים מעיסה מן החלה ומחייבים את החליטה, משום שמעיסה היא קמח על גבי מים רותחים הנמצאים בכלי ראשון שהוא מבשל, מה שאין כן החליטה שהיא עירוי מים רותחים על גבי קמח הנמצא בכלי שני, שאין עירוי מכלי ראשון מבשל לגמרי. וראה להלן [בענין 'מדוע אין לחלק שמעיסה בכלי ראשון וחליטה בכלי שני'] מה שתירץ. אמנם לפי רבינו תם מיושבת קושיית רבינו דוד, וכן לפי הרמב"ן שמובא כאן בהמשך. ד. **בתוספות** (שם) הקשו [לפי הבנת רבינו תם שהפטור מחלה כאן הוא משום שהעיסה מבושלת], הרי הלכה כשמואל הסובר (להלן עו.) תתאה גבר, ולפי זה עירוי אינו מבשל ומדוע החליטה פטורה מן החלה. ותירצו, שהמשנה הפוטרת חליטה מחלה דיברה באופן שאין בעיסה אלא שיעור חיוב חלה מצומצם או מעט יותר, וכיון שמודה שמואל שעירוי מבשל כדי קליפה, הרי אחר העירוי נתמעטה העיסה משיעור חלה ולכן פטורה. ה. **לקמן** (עו.) נחלקו אמוראים בעירוי חם לתוך צונן וצונן לתוך חם, רב אמר עילאה גבר ושמואל אמר תתאה גבר. והציעו התוספות שנעמיד מחלוקת בית שמאי ובית הלל בסברות אלו. ו. **כמו** שכתבו התוספות (זבחים לה: ד"ה עירה), שכך עולה מהגמרא להלן (עו.) שגם לשמואל הסובר תתאה גבר עירוי מבשל כדי קליפה, כי עד שהעליון מתקרר מהתחתון הוא מבשל כדי קליפה. ז. **צריך** ביאור לפי זה מה טעמם של התנאים המחייבים. ומצינו בזה שני ביאורים: א. המהרש"א (בתוס' ד"ה ומנא) ביאר, שרק אילו היה שורש המחלוקת בעילאה גבר ותתאה גבר אז היה הדין תלוי בבישול שקדם לאפיה, אבל כוונת התוספות לומר שהבישול שקדם לאפיה [במעיסה או בחליטה לפי הדעות] אינו משנה את הדין, שכיון שהיתה אחריו אפיה הרי זה נקרא לחם. ב. המהר"ם (בתוס' שם) ביאר, שכוונת התוספות בתירוצם להוכיח שהסברות עילאה גבר ותתאה גבר אינן שייכות כאן, שרק כשיש שני דברים האחד חם והשני קר שייכות סברות אלו, מה שאין כן במעיסה וחליטה שהכל עיסה אחת, ובאמת לא מתבשל אפילו מעט ולא חסר משיעור חלה. והוסיף המהר"ם, שבהכרח הוצרכו התוספות לפרש כך, שאילו היתה מחלוקת התנאים תלויה בנידון עילאה גבר ותתאה גבר, איך יתכן להבין את תירוץ הגמרא שהפוטר פוטר בשתיהן והמחייב מחייב בשתיהן, וכי יש מי שאומר שגם העליון מתגבר וגם התחתון מתגבר, או ששניהם אינם מתגברים. ח. **ראה** בהערה לעיל דברי המהרש"א והמהר"ם בענין מה טעמם של התנאים המחייבים. ט. **נראה** מדברי הפני יהושע (שם) שביאורו הוא שלא כהבנת התוספות, אמנם ראה בהערה [לעיל] שהמהרש"א ביאר כן בכוונת התוספות. וגם הפני יהושע מודה שלמסקנת התוספות שאי אפשר לפרש מחלוקתם בעילאה גבר ותתאה גבר, יתכן שהם מפרשים כמו שהוא פירש, והקשה רק על ההו"א שלהם. י. **ואכן** הובא לעיל [בענין 'אין לומר שנחלקו ב"ש וב"ה אם עילאה גבר או תתאה גבר'] שכן תירץ תוספות הרשב"א משאנץ, אך במאורי אור הבין שתירוץ זה כה פשוט עד שתמה על קושיית התוספות. וכעין זה תמהו הקרבן נתנאל (על הת"ס, בתוס' ד"ה ומנא) **והשפת אמת** (ד"ה מעיקה) על קושיית התוספות, הרי אם נאמר כפי שהציעו שנחלקו ב"ש וב"ה אם תתאה גבר או עילאה גבר, אם כן תצא סתירה בהלכה, שהלכה כבית הלל והלכה כשמואל שתתאה גבר. ובמצא חן (ד"ה ומ"ק) תירץ [כעין התוספות הרשב"א משאנץ], שאם נאמר שנחלקו בית שמאי ובית הלל בסברות עילאה גבר או תתאה גבר, יצא שבית הלל סוברים עילאה גבר, ושלא כהלכה שתתאה גבר. יא. **בגיטין** (פז.) פסק שמואל בשם רבי הלכה כרבי יוסי בענין מסוים כנגד שני תנאים החולקים עליו, וביאר רבי שפסק כרבי יוסי משום שנימוקו עמו, והביא דברי איסי בן יהודה שהיה מונה שבחן של חכמים,

או לפטור לפי הלשונות], ולא נחלקו בית שמאי ובית הלל בדבר זה, וממילא אין דין חלה במעיסה וחליטה תלוי בהתגברות התחתון או העליון.

הגור אריה (ד"ה ומ"ק) תירץ על קושיית התוספות, שכיון שבחליטה אין העיסה נעשית 'לחם', אלא רק באפיה שאחריה מקבלת שם לחם, לכן פשוט שאפילו בישול גמור אינו פוטר מן החלה כיון שנעשה לפני שעת החיוב, ולכן מיאנה הגמרא לומר שנחלקו בית שמאי ובית הלל בסברות עילאה גבר או תתאה גבר.

מדוע אין לחלק שמעיסה בכלי ראשון וחליטה בכלי שני

שם. הקשה **רבינו דוד** (ד"ה מ"מ), מדוע לא ביארה הגמרא שטעמם של בית שמאי הפוטרים מעיסה מן החלה ומחייבים את החליטה, משום שמעיסה היא קמח על גבי מים רותחים הנמצאים בכלי ראשון שהוא מבשל, מה שאין כן החליטה שהיא עירוי מים רותחים על גבי קמח הנמצא בכלי שני, שאין עירוי מכלי ראשון מבשל לגמרי[יב]. ותירץ, שאילו היה חיוב החלה תלוי בחוזק הבישול, אם כן יקשה על בית הלל, מדוע חייבו במעיסה ופטרו בחליטה. ומזה הבינה הגמרא שלענין חלה אין לחלק בענין זה אלא המעיסה והחליטה שוים, והוצרכה לומר כמחלוקת בזו כך מחלוקת בזו.

ובתירוץ הגמרא ביאר **רבינו דוד** (שם), שאותו תנא ששנה את מחלוקת בית שמאי ובית הלל ב'מעיסה' הוא ששנה בית הלל מחייבים, ונקט [אוצר החכמה] מעיסה להשמיענו חידוש, שבית הלל מחייבים אפילו בכלי ראשון וכל שכן בחליטה שהיא בכלי שני, ואילו התנא ששנה המחלוקת בלשון 'חליטה'[יג] הוא ששנה בית הלל פוטרים, והשמיענו חידוש שאפילו בכלי שני הם פוטרים.

מדוע הקדימו להקשות על הברייתא לפני שהקשו על רבי יוחנן

שם. הגמרא הביאה את הברייתא כדי להקשות על רבי יוחנן מדברי חכמים, אך לפני סיום הקושיא דנה הגמרא מה ההבדל בין מעיסה לחליטה, דבר זה צריך ביאור. ומצינו בזה שלשה ביאורים:

א. רש"י (ד"ה ומנ"ל קמ"ל) פירש, שבתחילה מיישבת הגמרא את הברייתא שלא תהא משובשת ואחר כך מסיימת את הקושיא על רבי יוחנן. **ובתוספות חכמי אנגליה** (ד"ה מ"מ שנ"מ) ביארו כוונת רש"י, שלולא היתה הגמרא מיישבת דברי הברייתא שיהיו אמת לא היתה יכולה להקשות מהם לרבי יוחנן, שאין להקשות מדברים שאינם אמת. ולכן הוצרכה הגמרא בתחילה להוכיח שדברי הברייתא אמת, ואחר כך להקשות מהם לרבי יוחנן.

ב. בקרבן נתנאל (על הס"ם, ד"ה ומ"ק) ביאר, שהמקשן ידע שניתן לתרץ שנחלקו בזה תנא קמא ורבי יהודה, כפי שתירץ רבי יוחנן בהמשך, אך כוונתו להקשות, שאם אכן נחלקו בזה התנאים היה לרבי יוחנן לקבוע את הוראתו על הברייתא שנחלקו בה תנא קמא ורבי יהודה, ולומר שהלכה כתנא קמא[יד]. אמנם על קושיא זו ניתן לתרץ, שבין לתנא קמא ובין לרבי יהודה מעשה אילפס שבלילתן רכה פטורים מחלה, ונחלקו בבלילתן עבה, שלתנא קמא חייבים וכך כוונתו יכול יהא מעיסה וחלוטה חייבין בחלה ת"ל לחם, והם אינם נחשבים ללחם, אבל עיסה עבה נחשבת לחם וחייבת, ולרבי יהודה פטורים ואפילו בלילתן עבה, ורק באפאן בתנור נחשבים לחם, ולכן רבי יוחנן שמחייב אפילו בבלילתן רכה אינו יכול לקבוע דבריו על ברייתא זו. ואין להקשות על תירוץ זה, שלפי זה רבי יהודה חולק על סתם משנה בחלה (פ"ק מ"ה) 'תחילתו עיסה [כלומר בלילה עבה] וסופו סופגנין חייב בחלה', שהרי בלאו הכי הוא חולק על סתם משנה בחלה המובאת כאן, שבית הלל מחייבים במעיסה ורבי יהודה פוטר בין במעיסה ובין בחליטה. וכדי שלא נתרץ כן הוצרכה הגמרא ליישב את המשנה בחלה שלפי אחד התנאים בית הלל פוטרים בין במעיסה בין בחליטה, ודעת רבי יהודה כדעת בית הלל, וממילא אינו חולק על סתם משנה בחלה של המעיסה והחליטה, וממילא נפל התירוץ דלעיל [כי אין לפרש שרבי יהודה פוטר בבלילה עבה, כדי שלא יחלוק על סתם משנה בחלה של תחילתו עיסה וסופו סופגנין], ויפה הקשתה הגמרא לרבי יוחנן.

ג. השפת אמת (ד"ה מיתני המעיסה) ביאר, שמדברי הברייתא כמו שהם אין להקשות על רבי יוחנן, שאף שחכמים אמרו שלא כדבריו מכל מקום יש תנא האומר כדבריו, והוא האומר 'זה וזה לחיוב', שבהכרח דיבר באילפס ולא בתנור, שאם לא כן מה ההבדל בינו לבין חכמים [כפי שכתבו **התוספות** (ד"ה ממר)]. [ואין סיבה להידחק ולומר שב"ש וב"ה מדברים דווקא כשלא נאפו אחר כך לא באילפס ולא בתנור]. אבל לאחר שהקשתה הגמרא מה ההבדל בין מעיסה לחליטה, ותירצה שאכן אין הבדל ביניהן ולפי אחד התנאים פטרו בית הלל בשתיהן, מעתה מסתבר שחכמים שאמרו באילפס פטור בתנור חייב סוברים כדעה זו, וכדי להעמיד כך צריך לומר שבית הלל שפטרו בין במעיסה בין בחליטה מדובר שנתבשלו ברותחין בלבד בלא שום אפיה, כי אם מדובר שנאפו באילפס ובכל זאת פטורין, הם אמרו ממש כדברי חכמים, ומהתנא ששנה אותם בנפרד משמע שהם אמרו דבר אחר, ואם נאמר שהם פוטרים אפילו נאפו בתנור אינם סוברים כדברי חכמים שחייבו בנאפו לבסוף בתנור, לכן נראה שהם מדברים באופן שלא נאפו המעיסה והחליטה לא בתנור ולא באילפס ופוטרים בשניהם, ובאו חכמים להשמיענו שגם אפיה באילפס אינה נקראת 'אפיה' והמעיסה והחליטה שנאפו בו נשארו בגדר מבושלות כפי שהיו. ומדברי חכמים אלה הקשתה הגמרא על רבי יוחנן האומר שאפיה באילפס נקראת אפיה. ולפי הבנה זו אין לתרץ שרבי יוחנן סובר כהאומר 'זה וזה לחיוב', שהרי כעת אנו מפרשים שהמחלוקת במעיסה וחליטה היא בבישול לבד בלא אפיה[טו], והאומר 'זה וזה לחיוב' מחייב בעיסה שנחלטה ברותחין אפילו לא נאפתה לא בתנור ולא באילפס, ואין להביא מדבריו ראיה לרבי יוחנן האומר שמעשה אילפס נקרא 'אפיה'. אמנם כל זה אחר תירוץ הגמרא שאין הבדל בין מעיסה לחליטה, שמעתה מסתבר לומר שחכמים שהלכה כמותם סוברים כבית הלל שהלכה כמותם [וכדי להעמיד כך צריך לומר שהמחלוקת במעיסה וחליטה היא בבישול לבד בלא אפיה כלל, כמו שנתבאר], אבל לפני שתירצה הגמרא כן היתה משמעות הברייתא שבית הלל מחייבים או במעיסה או בחליטה, ואין לקשר את חכמים עם בית הלל כנ"ל, וניתן להבין כדברי התוספות (שם) שהמחלוקת במעיסה וחליטה לא נאמרה בבישול לבד אלא באופן שאחר החליטה ברותחין חזר ואפאן בתנור, ומעתה מוכח שהאומר 'זה וזה לחיוב' דיבר בחזר ואפאן באילפס כדעת רבי יוחנן, שאילו דיבר רק בתנור מה ההבדל בינו ובין חכמים, ומאחר שבברייתא זו יש תנא הסובר כרבי יוחנן לא היה לגמרא להקשות עליו.

ביאור דעות התנאים לפי המסקנא

ותברא מי ששנה זו לא שנה זו. הגמרא תירצה שאותו תנא ששנה 'בית הלל מחייבים' אמר זאת בין על מעיסה ובין על חליטה, ולא שנה כלל 'בית הלל פוטרים', ואילו התנא ששנה 'בית הלל פוטרים' אמר זאת בין על מעיסה ובין על חליטה, ולא שנה כלל 'בית הלל מחייבים'[טז]. והקשה **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה מנגנ"ן), אם כן מה חידש רבי ישמעאל ברבי יוסי שאמר 'זה וזה לפטור', הרי דבריו כדברי האומר 'בית הלל פוטרים', וללשון השני שאמר 'זה וזה לחיוב' דבריו כדברי האומר 'בית הלל מחייבים'. וביישוב קושיא זו מצינו שני ביאורים:

א. תוספות רבינו פרץ (שם) ביאר, שהלשון שאמר רבי ישמעאל ברבי יוסי 'זה וזה לפטור' היא כדעת האומר 'בית הלל מחייבים', כלומר שהתנא ששנה כך את מחלוקת בית שמאי ובית הלל, אומר שרבי ישמעאל ברבי יוסי שנה את המחלוקת להיפך. וכן הלשון שאמר רבי ישמעאל ברבי יוסי 'זה וזה לחיוב' היא כדעת האומר 'בית הלל פוטרים', ואותו תנא אומר שרבי ישמעאל ברבי יוסי שנה המחלוקת להיפך.

ב. המהרש"א (נמוק' ד"ה ממר) ביאר, שרבי ישמעאל ברבי יוסי חולק על שני התנאים שברישא, שלפי שניהם נחלקו בית שמאי ובית הלל במעיסה וחליטה, והוא אומר שלא נחלקו ב"ש וב"ה בדבר זה.

והוסיף המהרש"א (שם), שגם חכמים סוברים שלא נחלקו ב"ש וב"ה במעיסה וחליטה, אלא בין לבית שמאי ובין לבית הלל באילפס פטור בתנור חייב.

מדוע אין לומר שרק עיסה שנחלטה ברותחין פטורה באילפס

באילפס פטור בתנור חייב תיובתא דרבי יוחנן. הגמרא הקשתה על רבי יוחנן המחייב מעשה אילפס בחלה, מדברי חכמים שאמרו באילפס פטור בתנור חייב. והקשה **רבינו דוד** (ד"ה קמ"ל), מדוע לא תירצה הגמרא שרק במעיסה וחליטה שבתחילתן נחלטו ברותחין פטרו חכמים כשנאפו לבסוף באילפס, אבל בעיסה שלא נחלטה יודו חכמים שחייבת אפילו נאפתה באילפס[יז]. ותירץ, שממה שחייבו חכמים בין במעיסה בין בחליטה כשנאפו בתנור, מוכח שמצד החליטה ברותחין דעתם כדעת האומר זה וזה לחיוב, ורק מצד האפיה שנעשתה באילפס הם פוטרים, ומכאן שלדעתם אף עיסה שלא נחלטה כלל פטורה מן החלה כשנעשתה באילפס[יח].

והמשחת אהרן (המתנות, ד"ה מיתיבי) תירץ, שמדברי רבי יוחנן (ע"ח) שלא מצא אופן שפטור מחלה אלא בעשאן בחמה, משמע שבאילפס לעולם חייב אפילו שתחילתן מעיסה וחליטה.

ועל רבי יוסי אמר 'נימוקו עמו', ופירש רש"י (שם ד"ה נמוקו) שהכוונה פירושו עמו לתת טעם לכל דבריו שהיה מיישב את דבריו. **יב. ראה** לעיל [בענין 'האם מוכח מכאן שעירוי מבשל ככלי ראשון, וטעם הפוטרים מעיסה וחליטה' ובהערה שם], שלפי רבינו תם והרמב"ן מיושבת קושיית רבינו דוד. **יג. אמנם** רבינו דוד גרס 'לעיסה' או 'לעיטה' במקום 'חליטה'. **יד. והוסיף** הקרבן נתנאל (שם), שבכל מקום שהגמרא מקשה 'לימא כתנאי' כוונתה להקשות כך, מדוע קבע האמורא הוראתו בפני עצמה ולא אמר שהלכה כתנא פלוני. **טו. וכן** משמע ברמב"ם (פירוש המשניות, עדיות פ"ה מ"ג) שנתבשלו ע"י הרתיחה והנענוע. **שפת אמת** (שם). **טז. על** פי רש"י (ד"ה כמחלוקת) ותוספות רבינו פרץ (ד"ה מנגנ"ן). **יז. ראה** להלן בענין 'מדוע לא יתרץ רבי יוחנן שהברייתא מדברת ע"י משקין'. **יח. אמנם** הוקשה לרבינו דוד (שם), אם אכן דברי חכמים אינם קשורים למעיסה וחליטה ודבריהם אמורים אף בעיסה שלא נחלטה כלל, אם כן מדוע קבעו דבריהם בענין מעיסה וחליטה. ותירץ, שמעיסה וחליטה דרך בני אדם לעשותן באילפס.

מדוע הוצרך רבי יוחנן להביא ברייתא אחרת

אמר לך רבי יוחנן תנאי היא דתניא וכו'. רבי יוחנן תירץ שנחלקו תנאים אם מעשה אילפס פטורים מן החלה, כפי שמצינו בברייתא אחרת שתנא קמא מחייב כדעת רבי יוחנן. וכדמוכח מ**תוספות** (ד"ה ממר), שמה שהוצרך רבי יוחנן להביא ברייתא אחרת אין זה אלא לפי הלשון הגורסת בברייתא הראשונה 'זה וזה לפטור', אבל לפי הלשון הגורסת 'זה וזה לחיוב' הרי רבי ישמעאל ברבי יוסי"ט שדבריו שנויים בברייתא הראשונה עצמה סובר כרבי יוחנן, שבין במעיסה ובין בחליטה מחייב בחלה. ואף שלא מפורש בדבריו שמחייב אפילו במעשה אילפס, יש להוכיח שכך דעתו, שאילו היה מחייב רק בתנור ופוטר באילפס אם כן במה הוא חולק על חכמים שאמרו אחד זה ואחד זה עשאן באילפס פטור בתנור חייב[כ].

הבנות האחרונים מדוע הוצרך רבי יוחנן להביא ברייתא אחרת

כמה אחרונים הבינו שלא כהתוספות, וכתבו שאין לסייע לרבי יוחנן מדברי האומר 'זה וזה לחיוב'. **הפני יהושע** (נמוסי' שם) והצל"ח (ד"ה ממר) כתבו, שיתכן שאף האומר 'זה וזה לחיוב' סובר כריש לקיש, ודיבר באופן שהרתיח ולבסוף הדביק, שמודה בזה ריש לקיש שחייב בחלה[כא].

והשפת אמת (ד"ה מיתיבי, בתירוצו הראשון) כתב, שניתן לפרש שמחלוקת התנאים במעיסה וחליטה היא בבישול לבד בלא אפיה, והאומר זה וזה לחיוב מחייב בעיסה שנחלטה ברותחין אפילו לא נאפתה לא בתנור ולא באילפס, ואין להביא מדבריו ראיה לרבי יוחנן האומר שמעשה אילפס נקרא 'אפיה'[כב].

ובאופן אחר פירש השפת אמת (שם, בתירוצו השני), שחכמים בסיפא של הברייתא באו לפרש דברי רבי ישמעאל ברבי יוסי, שהלשון הראשון גרס בדבריו זה וזה לפטור והלשון השני גרס בדבריו זה וזה לחיוב, ובאו חכמים לומר שאין מחלוקת בין הלשונות, אלא שהאומר לפטור דיבר באילפס והאומר לחיוב דיבר בתנור, ולפי חכמים נמצא שאין תנא הסובר כרבי יוחנן.

מדוע לא נסתייע רבי יוחנן מברייתא דלעיל 'הסופגנין' וכו'

שם. הקשה במשחת אהרן (השמטות ד"ה מיתיבי, הו"ד בימי מנחם ד"ה ממר), מדוע הוצרך רבי יוחנן להביא ברייתא חדשה, ולכאורה היה לו לסייע לדבריו מן הברייתא המפורשת כדבריו, אשר ממנה הקשו לעיל (ע"ח) על ריש לקיש, 'הסופגנין והדובשנין והאיסקריטין עשאן באילפס חייבין בחמה פטורין' [עד שהוצרך עולא לדחוק ותירצה לפי ריש לקיש בהרתיח ולבסוף הדביק]. ועל קושיא זו מצינו שני תירוצים: א. המשחת אהרן (שם) הקדים, שקושיית הגמרא על רבי יוחנן צריכה ביאור, הרי הברייתא מדברת במעיסה וחליטה שחזר ואפאן באילפס, ולכאורה אין להקשות ממנה לרבי יוחנן שדיבר באפה באילפס לבדו[כג], ולכן ביאר, שמדברי רבי יוחנן (שם) שלא מצא אופן שפטור מחלה אלא בעשאן בחמה משמע שבאילפס לעולם חייב אפילו שתחילתן מעיסה וחליטה. ועל קושיא זו לא יועיל סיוע מן הברייתא דלעיל, שאף שחייבה באילפס לבדו מכל מקום לא מצינו שחייבה במעיסה וחליטה שחזר ואפאן באילפס[כד], ולכן הוצרך להביא ברייתא אחרת שבה מצינו שמחייב תנא קמא אפילו במעיסה וחליטה שאפאן באילפס[כה].

ב. הימי אברהם (שם) תירץ, שמן הברייתא שהובאה לעיל אין הכרח שסוברת כרבי יוחנן שהרי ניתן לדחות ולהעמידה בהרתיח ולבסוף הדביק [כפי שהעמידה עולא], וכל עוד שאין הכרח שיש תנא הסובר כרבי יוחנן אין לנו להרבות במחלוקת, וכיון שחכמים בברייתא הראשונה כאן בודאי סוברים כריש לקיש, עלינו לומר שאף הברייתא דלעיל סוברת כך. ולכן הוצרך רבי יוחנן להביא את הברייתא השניה אשר תנא קמא סובר בהכרח כדבריו, ומאחר שבהכרח יש מחלוקת תנאים במעשה אילפס מעתה גם את הברייתא דלעיל נעמיד כרבי יוחנן, שמעשה אילפס חייבים בחלה אפילו הדביק ולבסוף הרתיח.

כיצד נתמעטו מעיסה וחליטה מ'לחם'

יכול יהא מעיסה וחלוטה חייבין בחלה תלמוד לומר לחם. תנא קמא בברייתא מיעט מעיסה וחליטה מחיוב חלה משום שנאמר בה (נמדבר טו יט) 'לחם', ובפשטות משמע שלמד כן ממשמעות הלשון. והקשה **השפת אמת** (ד"ה יכול), הרי כל דבר הסועד את האדם ראוי להקרא בשם 'לחם', כפי שמצינו שהתורה (שמות טז ד) קראה למן לחם אף שלא היה מין עיסה כלל[כו]. וביאר, שאכן אין זה מיעוט ממשמעות הלשון, אלא התנא למד בגזירה שוה 'לחם לחם' מלחם הפנים שנעשה על ידי אפיה ולא במעיסה וחליטה.

מנין שהברייתא שהביא רבי יוחנן אינה מדברת בהרתיח ולבסוף הדביק

תנא קמא סבר מעשה אילפס חייבין. העירו האחרונים[כז], איך הוכיח רבי יוחנן שתנא קמא בברייתא סובר כדעתו, שמא הברייתא מדברת בהרתיח ולבסוף הדביק, שאף ריש לקיש מודה בזה שנקרא לחם, כמבואר לעיל (ע"ח), ורק באופן זה חייב תנא קמא [ורבי יהודה סובר שאין לחם אלא האפוי בתנור ולא באילפס אפילו הרתיח ולבסוף הדביק], ואם כן אין סיוע לרבי יוחנן שמחייב אפילו הדביק ולבסוף הרתיח מדברי תנא קמא. ועל קושיא זו מצינו שלשה תירוצים:

א. הפני יהושע (נמוסי' ד"ה ממר) תירץ, שאי אפשר להעמיד את הברייתא שהביא רבי יוחנן בהרתיח ולבסוף הדביק, מכיון שהסברא נותנת שבאופן זה גם רבי יהודה מודה שחייב, שהרי זה נחשב כתנור[כח], וממה שפטר רבי יהודה מוכח שמדובר בהדביק ולבסוף הרתיח.

ב. הצל"ח (ד"ה ממר) הקדים להעיר, מדוע אמר רבי יהודה בלשון שלילה אין לחם אלא האפוי בתנור, כיון שעל מעשה אילפס בא לחלוק, היה לו לומר 'מעשה אילפס פטורים'. וצריך לומר, שאילו היה אומר כן היה ניתן להבין שהוא פוטר מעשה אילפס רק באופן שהדביק ולבסוף הרתיח, אבל בהרתיח תחילה מודה רבי יהודה שחייב, לכן הוצרך לומר בלשון שלילה אין לחם אלא האפוי בתנור שמשמעו שבאילפס בשום אופן אינו קרוי לחם [שלא כהבנת הפני יהושע]. והנה תירוץ זה נכון רק אם נאמר שתנא קמא מחייב אפילו בהדביק ולבסוף הרתיח, שאילו היה מחייב רק בהרתיח ולבסוף הדביק, עדיין יקשה שהיה לרבי יהודה לומר בפשיטות 'מעשה אילפס פטורים', וממילא נדע שאפילו הרתיח תחילה, שאם לא כן מה ההבדל בינו ובין תנא קמא. ולפי זה יפה הוכיח רבי יוחנן שתנא קמא מחייב אפילו בהדביק ולבסוף הרתיח.

ג. החתם סופר (ד"ה תנא) תירץ, שמתוך תשובת רבי יהודה לתנא קמא 'אין לחם אלא האפוי בתנור' משמע שלדעת תנא קמא נקרא לחם אף בלא אפיה בתנור, ומעתה אין לומר שתנא קמא מחלק בין הדביק ולבסוף הרתיח להרתיח ולבסוף הדביק, שטעמו של חילוק זה הוא מפני שהרתיח ולבסוף הדביק דומה לאפיה בתנור, וכיון שתנא קמא אינו מצריך כלל אפיה בתנור אין מקום לחילוק זה. ואין לומר שלכל הדעות צריך אפיה בתנור ונחלקו התנאים באילפס שהרתיח ולבסוף הדביק אם הוא דומה לתנור, שאם כן לא השיב רבי יהודה כלום, שאף תנא קמא אומר שאין לחם אלא האפוי בתנור.

כיצד הוכנו המעיסה והחליטה לאכילה

שם. רבי יוחנן העמיד מחלוקת תנא קמא ורבי יהודה במעשה אילפס, שתנא קמא מחייב ורבי יהודה פוטר, אמנם לגבי מעיסה וחליטה מפורש בברייתא שאף תנא קמא פוטר, ונחלקו המפרשים כיצד הוכנו מעיסה וחליטה אלו לאכילה. **רש"י** (ד"ה תנא קמא) [כפי שהבינו השפת אמת (ד"ה מעשה)] פירש, שהמעיסה והחליטה הוכנו על ידי בישול בלבד בלא שום אפיה[כט].

יט. **בנמוקי** הגרי"ב (ד"ה וממי לה) ביאר שהתיבות 'ואמרי לה זה וזה לחיוב' אינן מלשון הברייתא, אלא הגמרא הכניסה הערה זאת בתוך דברי הברייתא, שאמנם ברייתא זו גורסת בדברי רבי ישמעאל ברבי יוסי 'זה וזה לפטור' אך יש גורסים בדבריו 'זה וזה לחיוב'. וכתב, שאם נפרש שתיבות אלו הן מלשון הברייתא לא יתיישבו דברי התוספות, כיון שסוף סוף מצינו מחלוקת תנאים בתוך הברייתא הראשונה, ויש תנא שאומר זה וזה לחיוב כדברי רבי יוחנן, ואם כן מדוע הוצרך רבי יוחנן להביא ברייתא אחרת. ואכן הצל"ח (ד"ה ממר) הקשה כן על דברי התוספות. וראה להלן בסמוך. **כ. והקשה** המהרש"א (נמוסי' שם), שלכאורה אף ללשון הגורסת 'זה וזה לפטור' נמצא בברייתא הראשונה תנא הסובר כרבי יוחנן, שהרי נתבאר בגמרא 'מי ששנה זו לא שנה זו', והתנא הראשון ברישא סובר שבית הלל מחייבים בין במעיסה בין בחליטה, ובהכרח הם מחייבים אפילו באילפס, שאילו היו מחייבים רק בתנור ופוטרים באילפס מה ההבדל בינם לחכמים שבסיפא. ותירץ המהרש"א שאין לומר כן, כי אפשר לומר שחכמים שבסיפא חולקים על התנאים שברישא ואומרים שלא נחלקו ב"ש וב"ה בדבר זה אלא לדעת כולם באילפס פטור ובתנור חייב. וממילא יתכן שהתנא הראשון ברישא סובר שלא חייבו בית הלל אלא בתנור ולא באילפס, ואף על פי כן דעה זו חלוקה מדעת חכמים, כי לפי תנא קמא נחלקו בזה בית שמאי ובית הלל ולפי חכמים לא נחלקו ב"ש וב"ה בדבר זה. **כא. וראה** להלן בענין 'מנין שהברייתא שהביא רבי יוחנן אינה מדברת בהרתיח ולבסוף הדביק'. **כב. וראה** לעיל בענין 'מדוע הקדימו להקשות על הברייתא לפני שהקשו על רבי יוחנן' דברי השפת אמת, ובהערה שם. **כג. ראה** לעיל בענין 'מדוע אין לומר שרק עיסה שנחלטה ברותחין פטורה באילפס' שכן הקשה רבינו דוד ותירץ באופן אחר. **כד. ואף** שלכאורה גם הברייתא לא מצאה אופן שפטור אלא בחמה, יש לדחות ולפרש כוונת הברייתא שאם קדמה חליטה לאפיה נעשה כמי שעשאן בחמה ופטורים. מה שאין כן בדברי רבי יוחנן שהוא אמורא אין לפרש כן, כי אמורא צריך לפרש דבריו. משחת אהרן (שם). **כה. ראה** להלן בענין 'ביאור הבנות רבי יוחנן וריש לקיש במחלוקת ת"ק ורבי יהודה', שביאר רבינו דוד שלפי רבי יוחנן מעיסה וחליטה פטורות מן החלה אפילו אם חזר ואפאן בתנור, ושלא כדברי המשחת אהרן. **כו. ואם** נבוא לחלק ולומר שהמן לא נקרא לחם סתם אלא 'לחם מן השמים' (שם), זהו דוחק. ועוד שהמן נקרא גם לחם סתם בכמה מקומות (שם ח, יג, טו, כג, כט, נג). ואין להביא ראיה שהמן אינו נקרא לחם ממה שנאמר (דברים כט ה) 'לחם לא אכלתם' אף שאכלו את המן, כי כבר פירש בתרגום יונתן (שם) 'לחמא דעבורא' כלומר שלחם תבואה לא אכלתם אבל לחם סתם אכלתם. שפת אמת (שם). **כז. פני** יהושע (נמוסי' ד"ה ממר), צל"ח (ד"ה ממר) וחתם סופר (ד"ה תנא). **כח. ואף** שאמר רבי יהודה 'אין לחם אלא האפוי בתנור' לא בא למעט הרתיח ולבסוף הדביק באילפס, אלא נקט לשון הפסוק ודרך בני אדם. פני יהושע (שם). **כט. השפת אמת** (שם) הקשה על רש"י, מדוע הוצרך לפרש שלא נעשתה בהן שום אפיה. וזה לשון רש"י 'תנא קמא סבר מעשה אילפס חייבין, והכי קאמר, יכול תהא המעיסה והחליטה חייבין בחלה, תלמוד לומר לחם, והני לאו לחם נינהו, דקודם לישתן מבושלין ברותחין הן, אבל מעשה אילפס שלא נאפו אלא על האור, קרובין הן למעשה תנור, ולחם נינהו וחייב, ואפילו הדביק ולבסוף הרתיח, ואמר ליה רבי יהודה מעשה אילפס נמי פטורין, דאין לחם אלא האפוי בתנור'. וצריך ביאור מדוע הבין השפת אמת בדברי רש"י שלא נעשתה בהן שום אפיה. אכן הבית מאיר (נרש"י ד"ה תנא קמא) הבין בדברי רש"י שאפילו חזר ואפאן אחר החליטה פוטר תנא קמא, וביאר שלכן כתב רש"י שקודם לישתן הן מבושלות, שכיון שבשעת הלישה חל חיוב חלה, הרי הבישול שקדם לשעה זו פטר אותן ושוב לא יתחייבו. ויש להוסיף ולדייק מלשון רש"י שהבין

התוספות (ד"ה ומנח קמח, ד"ה חמר) פירשו, שאחר החליטה ברותחין חזר ואפה את המעיסה והחליטה בתנור או באילפס, אלא שהבישול שנתבשלו בתחילה מוציאן מידי לחם[ל].

השפת אמת (סה) פירש, שאחר החליטה ברותחין חזר ואפה את המעיסה והחליטה בחמה, ולכן אף לתנא קמא פטורות מן החלה, שאפיה בחמה אינה נקראת אפיה אפילו לרבי יוחנן, כמבואר לעיל (ע"ב).

מה עשה לפני שחזר ואפאו בתנור

דכולי עלמא מעשה אילפס פטורין והכא כגון שחזר ואפאו בתנור. ריש לקיש העמיד מחלוקת תנא קמא ורבי יהודה בחזר ואפאו בתנור, אך לא ביאר מה עשה בתחילה לפני שחזר ואפאו בתנור, ונחלקו בזה הראשונים, **רש"י** (ד"ה שחזר, ד"ה ור' יהודה) פירש, שאחר שאפאו באילפס חזר ואפאו בתנור, אבל **התוספות רי"ד** (תליתאה ד"ה לח) **ורבינו דוד** (ד"ה דכולי) חלקו עליו ופירשו שאחר החליטה ברותחין חזר ואפאו בתנור.

וביאר התוספות רי"ד, שההסבר של ריש לקיש במחלוקת תנא קמא ורבי יהודה אינו דחייה בעלמא, אלא שהשיב לרבי יוחנן שלא מסתבר להעמיד המחלוקת כדבריו במעשה אילפס, שהרי לא הוזכרו מעשה אילפס בברייתא זו כלל, ורק מחמת שהוקשה לרבי יוחנן מה המחלוקת בין התנאים הוסיף ודחק כן בברייתא, והשיב לו ריש לקיש שאין לדחוק ולומר כן, ולעולם מעשה אילפס פטורים כפי שאמרו חכמים בברייתא הראשונה, והברייתא השניה דיברה במעיסה וחליטה שחזר ואפאן בתנור, שלדעת תנא קמא אין לפטור מעיסה וחליטה אלא כשהכינן לאכילה בבישול לבד, אבל אם אחר החליטה אפאן בתנור נקראות 'לחם' וחייבות בחלה, ור' יהודה סבר אין לחם אלא האפוי בתנור מתחילה.

משא ומתן בדברי רש"י

רבינו דוד (סה) הקשה על פירוש רש"י, איך יתכן שלפי תנא קמא תועיל אפיה בתנור אחר אפיה באילפס, והרי אין אפיה אחר אפיה[לא].

באברהם יגל (נרס"י ד"ה שחזר) חקר, מדוע מיאן רש"י לפרש בפשיטות [כהראשונים] שאחר החליטה ברותחין חזר ואפאו בתנור. ואין לומר שהבין רש"י שלכל הדעות אין אפיה מועילה אחר בישול להחשיבו 'לחם', שהרי מבואר ביבמות (מ.) שחלוט שחזר ואפאו נקרא לחם. אלא נראה [להיפך] שהבין רש"י, שמה שנתמעטו שני תנורים לרבי יהודה מן הפסוק (ויקרא כו כו) 'בתנור אחד' אין זה אלא כששניהם מוגדרים כ'אפיה', שהרי נאמר שם 'ואפו', מה שאין כן במבושל שחזר ואפאו אף רבי יהודה מודה שנקרא לחם.

ביאור הבנות רבי יוחנן וריש לקיש במחלוקת ת"ק ורבי יהודה

שם. ריש לקיש דחה ראיית רבי יוחנן מדברי תנא קמא בברייתא השניה, שלא חייב תנא קמא במעשה אילפס כהבנת רבי יוחנן, אלא באופן שחזר ואפאו בתנור[לב]. והקשה **רבינו דוד** (ד"ה דכולי), שלכאורה מוכח מגוף ברייתא זו כפי שפירשה ריש לקיש, ואף שלא הוזכר בפירוש שחזר ואפאו בתנור, מכל מקום עולה כך ממשמעות הברייתא, שהרי תנא קמא לא פטר אלא במעיסה וחליטה שאין בהן צורת לחם, ומזה יש לדייק שאם חזר ואפאן בתנור עד שקיבלו צורת

אהח 19/06/2018

לחם חייבות בחלה, והשיב לו רבי יהודה שאף באופן כזה אינו לחם אלא כשאפאו בתנור מתחילה. אך מנין לרבי יוחנן להעמיד מחלוקת התנאים במעשה אילפס שלא הוזכר בברייתא כלל. ותירץ, שרבי יוחנן וריש לקיש הלכו כל אחד לשיטתו, רבי יוחנן סובר שמעשה אילפס חייבים בחלה, והם יותר נחשבים לחם ממעיסה וחליטה, ולדעתו מעיסה וחליטה לדברי הכל אינן נקראות 'לחם' אפילו חזר ואפאן בתנור, וכשמיעט תנא קמא מעיסה וחליטה מיעטן אפילו כשחזר ואפאן בתנור, ומדברי תנא קמא שלא מיעט אלא מעיסה וחליטה [אף שחזר ואפאן בתנור] שאינם לחם כלל, משמע שמעשה אילפס שלא נחלטו חייבים בחלה.

אמנם ריש לקיש סובר שמעשה אילפס פטורים מן החלה לפי כל התנאים, ותנא קמא שמיעט מעיסה וחליטה כוונתו לפטור אפילו כשחזר ואפאן באילפס[לג], שאילו רק נחלטו במים אין להן צורת לחם כלל ואין צורך למעטן, וממה שלא פטר תנא קמא אלא כשחזר ואפאן באילפס משמע שאם חזר ואפאן בתנור חייבות[לד].

כיצד נפסקה הלכה במעשה אילפס

ורבי יהודה סבר אין לחם אלא האפוי בתנור מעיקרא. נחלקו הראשונים בפסק ההלכה במעשה אילפס, ומצינו בזה כמה שיטות:

רוב הראשונים[לה] פסקו כרבי יוחנן שמעשה אילפס חייבים בחלה[לו]. ומקצת ראשונים[לז] פסקו כריש לקיש שאף מעשה אילפס פטורים[לח], כשהדביק העיסה באילפס ואחר כך הרתיח[לט].

ורבינו אפרים (הו"ד בנעל המאור ד"ה וכמעשה) **והריטב"א** (ד"ה חמר) הסתפקו אם הלכה כרבי יוחנן או כריש לקיש, ולדעתם יש לנהוג בזה חומרא מספק, לענין חלה חייב, ולענין מצה אינו יוצא בה, ולענין ברכה אין מברכים המוציא אלא מיני מזונות ולבסוף מעין שלש, שברכות אלו פוטרות בין פת ובין תבשיל. ועדיף שיאכל עמהם כזית לחם כדי שיברך ברכת המזון ויפטור מעשה אילפס. **והרי"ף** הביא שיש מי שפסק[מ] כרבי יהודה שאין נקרא 'לחם' אלא האפוי בתנור, ולדעתו מעשה אילפס פטורים מן החלה אפילו הרתיח ואחר כך הדביק.

אך הראשונים דחו דעה זו מכמה טעמים: א. הרי"ף כתב שדעה זו נסתרת מדברי רבינא ביבמות (מ.) שיוצאים בחלוט ידי חובת מצה אם חזר ואפאו בתנור או באילפס[מא]. ב. **הראב"ד** (כתוב סה ד"ה מתן דפסק כרבי יהודה) **והרמב"ן** (מלחמות ד"ה ומתי) הקשו על דעה זו מדברי הגמרא בברכות (לח.), שמר זוטרא היה קובע סעודתו על 'כובא דארעא'[מב], ומברך עליה המוציא וברכת המזון, ומר בר רב אשי אמר שיוצא בה ידי חובת מצה בפסח, הרי שנקרא 'לחם' אף שאינו אפוי בתנור[מג].

משא ומתן בדברי הרי"ף

בעל המאור (ד"ה ובמעשה אילפס) [אף שפסק כרבי יוחנן] תירץ קושיית הרי"ף על הפוסקים כרבי יהודה, וכתב שלדעתם ביאורו של רבא בדעת רבי יהודה, שהצריך 'תנור אחד' ולפי זה חלוט שחזר ואפאו בתנור אינו נקרא לחם, נאמר רק לפי ריש לקיש, אבל מאחר שהלכה כרבי יוחנן אין הלכה כביאור זה אלא כפי שהבין רבי יוחנן את דברי רבי יהודה, ולדעתו מודה רבי יהודה בחלוט

כהתוספות (ד"ה ומנח קמח, ד"ה חמר), שאחר החליטה חזר ואפאן, אלא שהבישול שהיה תחילה הוציאן מתורת לחם, ממה שכתב רש"י לשון שלילה 'שלא נאפו אלא על האור' לגבי מעשה אילפס, ומדוע לא כתב בלשון חיוב 'שנאפו על האור', משמע שאף המעיסה והחליטה נאפו לבסוף על האור, אלא שמעשה אילפס עדיף שלא היה בו בישול מקודם. **ל. השפת אמת** (סה) הוכיח שכך דעת התוספות, מתירוצם (ד"ה ומנח קמח), שאותו משהו מן העיסה שנתבשל בעירוי כלי ראשון יצא מתורת לחם, ומשמע מדבריהם ששאר העיסה שלא נתבשל ראוי להקרא לחם, ובהכרח שהבינו שנאפה אחר כך, ואף על פי שנאפה אחר כך, אותו משהו שנתבשל יצא מתורת לחם. וכן כתב המהרש"א (בחוס' סה). ועוד הוכיח כן השפת אמת (סה) מדברי התוספות (ד"ה חמר) [שמשמע מדבריהם שיתכנו רק שני אופנים במעיסה וחליטה, או בתנור או באילפס]. **לא. יתכן** שלרש"י לא הוקשה כן, משום שלדעת ריש לקיש אין מעשה אילפס נקרא 'אפיה' אלא 'בישול', וכשם שלפי תנא קמא מועילה אפיה במעיסה וחליטה אחר שנעשה בהן בישול, כך תועיל אפיה בתנור אחר עשייה באילפס שאף היא נקראת בישול. **לב. מבואר** ברבינו דוד (ד"ה דכולי) שדחיית הגמרא היא תשובת ריש לקיש על ראיית רבי יוחנן. וחלק על רש"י (ד"ה שחזר) שפירש שעשאן באילפס וחזר ואפאן בתנור, ולדעת רבינו דוד באופן זה לא תועיל האפיה בתנור, שאין אפיה אחר אפיה. **לג. ולכאורה** קשה, מדוע תנא קמא לא הזכיר שעשאן באילפס. ותירץ רבינו דוד (סה), שלא הוצרך להזכיר זאת משום שכך דרכם של בני אדם לאפות את המעיסה והחליטה באילפס. **לד. ורבי** יהודה פטר אפילו בתנור משום שנאמר (ויקרא כו כו) 'בתנור אחד', כמבואר בגמרא. רבינו דוד (סה). **לה. רב** אחא משבחא (שמלחמות הרב חמי גמון פר' לו סי' עו, הו"ד בנר"ף), הרי"ף, בעל המאור (ד"ה ובמעשה), ר"י (בחוס' ד"ה דכולי), הרמב"ם (פירוש פ"ו ה"ג, ממץ ומלה פ"ו ה"ו), הרמב"ן (מלחמות סוף ד"ה ומתי, הו"ד בריטב"א ד"ה חמר), הרשב"א (חשובות ופירושי הרשב"א ע"ב ד"ה מ"ר), רבינו דוד (ד"ה ולענין), הרא"ש (פ"ב סי' טו) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה הילכך). **לו. רוב** הראשונים הנ"ל הביאו ראיה שהלכה כרבי יוחנן, מדברי הגמרא ביבמות (לג.) שבשלשה מקומות הלכה כריש לקיש נגד רבי יוחנן, ולא מנתה זו עמהם. **לז. הלכות** גדולות בשם כהן צדק (הו"ד בהרי"ף) ורבינו חננאל (לח. ד"ה ופוגין, כפי שהגיהו התוספות שם והרש"ש שם). אבל רבינו דוד (ד"ה ורב חננאל) הבין שרבינו חננאל פסק כרבי יהודה שאין לחם אלא האפוי בתנור. וכתב שטעמו משום שרבא פירש את מקור דינו של רבי יהודה מן הפסוק, משמע שהלכה כמותו. וזה לשון רבינו חננאל (שם) 'וסוגיא דשמעתין סלקא דאין קרוי לחם אלא האפוי בתנור אבל מעשה אילפס פטור מן החלה ואין מברכין עליו המוציא ואין אדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח'. **לח. וכתבו** התוספות (שם) והרא"ש (שם), שטעם הפוסקים כריש לקיש משום שמשמע מהגמרא שנוטה יותר לומר כדבריו, שאמרה 'לא דכולי עלמא מעשה אילפס פטורין', ועוד שכן משמע מהגמרא בסמוך שישבו רבה ורב יוסף אחורי רבי זירא וכו' והסתפקו באילפס שהדביק מבפנים וכו' הרי שהלכו בשיטת ריש לקיש, שהרי רבי יוחנן אינו פוטר בשום אופן באילפס אלא בחמה. **ובשפת אמת** (בחוס' שם) הביא ראיה נוספת שכך הלכה, שהרי רבא שביאר טעמו של רבי יהודה מ'תנור אחד' הלך לפי הסברו של ריש לקיש בדברי רבי יהודה. **לט. אבל** כשהרתיח ולבסוף הדביק אף לדעת ריש לקיש נחשב כאפיה בתנור, כמבואר בגמרא (ע"ב). **מ. רבינו** דוד (שם) הבין שזו דעת רבינו חננאל. **מא. נראה** שכך גרס הרי"ף ביבמות. בגמרא יבמות שלפנינו אין תיבות 'או באילפס', וראה שם בהגהות וציונים שיש בזה גירסאות שונות. ולמי שאינו גורס 'או באילפס' נחלקו אחרוני הראשונים אם יש ראיה מן הגמרא ביבמות שאין הלכה כרבי יהודה, לדעת הר"ן (על הרי"ף, ד"ה ומתי) יש ראיה, שהרי מבואר בגמרא כאן שרבי יהודה דרש את דינו מן הפסוק (ויקרא כו כו) 'בתנור אחד', וחלוט אינו מוגדר כ'תנור אחד' אפילו שאחרי החליטה אפאו בתנור, משום שאין זה 'תנור אחד' אלא שניים. ואילו ביבמות מבואר שיוצאים בו ידי חובת מצה, שלא כדעת רבי יהודה. אבל בספר המכתם (ד"ה ומה) כתב שאין קושיית הרי"ף קושיא, כי טעמו של רבי יהודה שתנור ואילפס שני תנורים הם מה שאין כן אפיה בתנור אחר חליטה אינה מוגדרת כשני תנורים [כי החליטה היא בישול ואינה 'תנור']. והוכיח כן מדברי רש"י (ד"ה ורבי יהודה) שפירש שמחלוקת תנא קמא ורבי יהודה במעשה אילפס שחזר ואפאו ולא במעיסה וחליטה שחזר ואפאן בתנור, הרי שהבין רש"י שבאופן זה אף רבי יהודה מודה שנקרא לחם. **מב. פירש** רש"י (שם ד"ה כובא דארעא) שעושה מקום חלל בכירה, ונותן בתוכו מים וקמח, כמו שעושים באילפס. **מג. אמנם** כתב הראב"ד (שם) שרק דברי רבי יהודה נדחו בראיה זו, אבל דברי ריש לקיש לא נדחו, שהרי בכובא דארעא מרתיח ולבסוף מדביק וריש לקיש מודה בזה שנקרא לחם. אך לדעת הרמב"ן (מלחמות ד"ה ומתי) יש להביא ראיה מן הגמרא בברכות שהלכה כרבי יוחנן, שהרי מבואר שם (לז:) שכובא דארעא נקרא 'טרוקנין', ובירושלמי (חלה פ"ו ה"ג) פירשו שהסופגנין נקראים 'טרוקנין', ונחלקו בהם רבי יוחנן וריש לקיש כשם שנחלקו במעשה אילפס, וכיון שנפסק בגמרא בברכות שכובא דארעא שהיא טרוקנין והיא סופגנין יש לה דין לחם, הרי שהלכה כרבי יוחנן בכל מעשה אילפס. וכתב הרמב"ן (שם) שאף שבכובא דארעא מרתיח ואחר כך מדביק, לא על זה נאמר שמודה ריש לקיש, שאינו מודה אלא כשעשה בצק בבלילה עבה וערך ממנו כעין חלה והדביקה באילפס הרותח כעין אפיה בתנור, מה שאין כן בכובא דארעא שהיא בלילה רכה ואינה דומה לאפיית פת בתנור.

שחזר ואפאו שנקרא 'לחם', ואף שאמר רבי יהודה אין לחם אלא האפוי בתנור בלבד[מד], אין כוונתו להצריך שיהא אפוי בתנור מתחילתו, אלא למעט המעיסה והחליטה ומעשה אילפס.

אמנם הראשונים[מה] דחו תירוץ זה, שהרי כל טעמם של הפוסקים כרבי יהודה שהוא דעת יחיד, אינו אלא משום שרבא ביאר טעמו, ואם כדברי בעל המאור שפסקו כרבי יהודה אך שלא כביאורו של רבא, הרי שאין טעם לפסוק כך.

הבית מאיר (ד"ה אגב) תמה על הבנת הרי"ף שרבי יהודה פוטר אפילו בהרתיח ולבסוף הדביק, שהרי יש לומר שבאופן זה שדומה ממש לאפיה בתנור, אף האילפס נקרא 'תנור' והנאפה בו נקרא לחם גם לפי רבי יהודה. והוכיח כן מדברי **רש"י** (לעיל ע"ח ד"ה מעשה, ד"ה שהרימה)[מו]. וצריך לומר שהרי"ף לא פירש כרש"י, ולדעתו ריש לקיש לא למד כלל מן הפסוק 'בתנור אחד', אלא שהבין ש'לחם' הוא כדרך אפיה שנוהגים בני אדם לאפות בתנור, אבל רבי יהודה שלמד מפסוק זה מצריך דווקא תנור.

בידיו של משה (ד"ה כמצ הרי"ף) הקשה שתי קושיות לפי הבנת הרי"ף: א. אם אכן לדעת רבי יהודה אפילו הרתיח ולבסוף הדביק אינו נקרא לחם, מנין לריש לקיש לחלק בדעת תנא קמא בין הדביק ולבסוף הרתיח להרתיח ולבסוף הדביק, הרי יותר פשוט לומר שלתנא קמא נקרא לחם רק במעשה אילפס שחזר ואפאו בתנור, אבל באפה באילפס בלבד יש לומר שאף לתנא קמא אינו נקרא לחם בשום אופן. ב. אם אכן נחלקו תנא קמא ורבי יהודה בהרתיח ולבסוף הדביק, אם כן כשדחה ריש לקיש ראיית רבי יוחנן מדברי תנא קמא, מדוע נדחק להעמיד בחזר ואפאו בתנור, היה לו לפרש בפשטות באפה באילפס בלבד, ולכל הדעות בהדביק ולבסוף הרתיח פטור, ונחלקו תנא קמא ורבי יהודה בהרתיח ולבסוף הדביק. אלא מזה משמע שבהרתיח ולבסוף הדביק אף רבי יהודה מודה שחייב בחלה, ושלא כהבנת הרי"ף.

מעשה אילפס מבושלים במים או מטוגנים בשמן

שם. כתבו הראשונים[מז], שמה שחייב רבי יוחנן במעשה אילפס בחלה אין זה אלא באופן שאפאם באילפס בלא משקין, בדומה לאפיה בתנור, אבל אם בישלם במים או טיגנם בשמן מודה רבי יוחנן שאין זה נקרא 'לחם'. והביאו ראיה מן הירושלמי (חלה פ"ג ה"ג) שהביא את מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש, והגדיר 'כל שהאור מהלך תחתיו' כלומר אפיה באילפס שהאש נמצאת מתחתיו והבצק בתוכו, שהיא שונה מאפיה בתנור שהאש בתוכו, לרבי יוחנן חייב בחלה, ואומר עליו המוציא, ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח, ולריש לקיש אין חייב ואין אומרים עליו המוציא, ואין אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח, ואמר (שם) רבי יוחנן 'ובלבד על ידי משקין' כלומר שאם ההכנה באילפס נעשית על ידי בישול במים או טיגון בשמן מודה רבי יוחנן לריש לקיש שאין זה נקרא לחם.

אמנם כתבו הראשונים[מח] שאם יש באילפס שמן מועט אין זה נקרא על ידי משקה, ונקרא לחם לדעת רבי יוחנן[מט].

מדוע לא יתרץ רבי יוחנן שהברייתא מדברת ע"י משקין

הקשה הפני יהושע (מוס' ד"ה אמר), לפי מה שכתבו הראשונים שמודה רבי יוחנן באילפס על ידי משקין שפטור מן החלה, אם כן לא מובנת קושיית הגמרא עליו מדברי חכמים בברייתא שפטרו במעשה אילפס, שהרי הברייתא מדברת בהכנה על ידי מוגלשין שהם מים רותחים. ותירץ, שהמים נבלעים בעיסה בשעת החליטה לאלתר, ועיקר הכנתם היא באפיה באילפס בלא משקין.

הקשה הגור אריה (ד"ה ופ"ת), מדוע לא תירצה הגמרא שהברייתא מדברת באילפס שיש בו משקין, שמודה בזה רבי יוחנן שפטור מחלה. על קושיא זו מצינו ארבעה תירוצים:

א. **הגור אריה** (שם) תירץ, שכיון שהזכירו חכמים אילפס ביחד עם תנור 'באילפס פטור בתנור חייב', בודאי כוונתם באילפס הדומה לתנור שהוא בלא משקין.

ב. **באברהם יגל** (ד"ה תיובתא, בתירוץ הקמצון) תירץ, שאם היה מדובר על ידי משקין לא יובן טעם התנאים המחייבים, שהרי זה בישול ולא אפיה כלל.

ג. ועוד תירץ (שם), שאילו היו חכמים מחייבים באילפס בלא משקין מדוע אמרו 'בתנור חייב', היה להם לחלק באילפס עצמו, שאם אין בו משקין חייבי.

ד. במראה האופנים (ד"ה קמני) תירץ, שאילו היה מדובר בבישול על ידי משקין יקשה מדוע חייבו חכמים בתנור, הרי באופן זה גם בתנור יש לפטור.

מעשה אילפס עם משקין בהרתיח ולבסוף הדביק

הסתפק השפת אמת (נמוס' ד"ה לכולי), לשיטת רבי יוחנן שמעשה אילפס בלא משקין נקרא לחם וחייב בחלה, אך על ידי משקין פטור, כמבואר **בירושלמי ובראשונים**, יש לעיין מה הדין באופן שבתחילה הרתיח את האילפס עם המשקין ולבסוף הדביק בו את העיסה, האם גם בזה מודה רבי יוחנן שפטור, או נאמר שאילפס עם משקין לרבי יוחנן דומה לאילפס בלא משקין לריש לקיש, וכשם שלריש לקיש חייב בהרתיח ולבסוף הדביק כך גם לרבי יוחנן חייב באילפס ע"י משקין בהרתיח ולבסוף הדביק. ודייק השפת אמת (שם) מלשון רבי יוחנן בירושלמי (שם) 'ובלבד על ידי משקין', שרבי יוחנן מודה באילפס ע"י משקין לכל דברי ריש לקיש באילפס בלא משקין, ולפי זה יחייב בהרתיח ולבסוף הדביק. אך **הב"ח** (יו"ד סי' שכט ס"ג ד"ה ומ"ש ובלבד) הוכיח מלשון הטור (שם) שאפילו הרתיח תחילה ואחר כך בישל במים פטור. וכן כתב **המהרש"א** (לעיל לו: נמוס' ד"ה פרט), שרק באפיה בלא מים מודה ריש לקיש בהרתיח ולבסוף הדביק, ואף רבי יוחנן המחייב במעשה אילפס מודה בחלת המסרת שהוא חלוט במים רותחים שפטור אף בהרתיח ולבסוף הדביק[נא].

מעשה אילפס של גוי האם נחשבים בישולי עכו"ם או פת עכו"ם

שם. נשאל **הריב"ש** (סי' כמ) על הסופגנין הנעשים על ידי פלטרנ[נב] גוינ[נג] [בלילתן רכה, באילפס על ידי משקה], שאם נדון אותם כבישולי עכו"ם יהיו אסורים, אך אם נדון אותם כפת עכו"ם, הרי זה פת פלטר שהוא מותר. **והשיב** שהם אסורים משום בשולי עכו"ם[נד], ואין לדון אותם כפת, ולהתירם כשהם של פלטר. ואף שהלכה כרבי יוחנן שמעשה אילפס נקראים 'לחם' [ואף ריש לקיש מודה בהרתיח ולבסוף הדביק שנקרא לחם], כל זה בסופגנין שנעשו באילפס בלא משקה, אבל כשנעשו ע"י משקה מודה בזה רבי יוחנן שנקרא תבשיל ואינו לחם, כמבואר **בירושלמי** (חלה פ"ג ה"ג).

ואף שלדעת רבינו תם (מוס' ד"ה לכולי) מעשה אילפס ע"י משקה נקרא לחם ומברכים עליו המוציא, והוכיח כן מברכת המנחות (ברכות לז: ומנחות עה:) שהיו מהן מטוגנות וברכתן המוציא, אין זה אלא בבלילתן עבה, ומשום שקיבלו שם 'לחם' משעת גלגול, אבל סופגנין שבלילתן רכה ונאפו ע"י משקה אינם נקראים לחם ואין מברכין עליהם המוציא.

אמנם התיר **הריב"ש** (שם) באופן שאין באילפס שמן כדי טיגון, רק מושחים אותו מעט כדי שלא תדבק בו העיסה מחמת שבלילתה רכה, ושתהיה נוחה להסתלק מן הכלי, זה אינו נקרא ע"י משקה[נה], ודינו כדין לחם, שמותר לקחתו מפלטר עכו"ם.

לכאורה 'בתנור אחד' נצרך לגופו

דכתיב ואפו עשר נשים לחמכם בתנור אחד, לחם האפוי בתנור אחד קרוי לחם. מבואר בגמרא שרבי יהודה למד מן הפסוק (ויקרא כו כו) 'בתנור אחד' שאין קרוי לחם אלא האפוי בתנור אחד. והקשה **השפת אמת** (ד"ה מ"ט), שלכאורה אין שום הוכחה מן הפסוק שבא למעט לחם העשוי בשני תנורים, ותיבת 'אחד' אינה מיותרת כלל, שהרי פסוק זה הוא מפרשת הקללות, ואילו היה כתוב רק 'ואפו עשר נשים לחמכם בתנור' לא היתה בזה שום קללה, שעיקר הקללה הוא שיאפו בתנור אחד מחסרון עצים, כמבואר **בתורת כהנים** (במקומי פל"ד, הוצ' נרכ"י ויקרא שם), או כפירוש **הרשב"ם** (שם) שאשה אחת לא תוכל למלא התנור פת מחסרון קמח. ותירץ השפת אמת (שם) בשני אופנים: א. שתיבת 'לחמכם' מיותרת לדרוש שרק בתנור אחד קרוי לחם. ב. שרבי יהודה פירש את הקללה האמורה בפסוק זה, שלא יהיו במצב מרווח שיוכלו לבשל את הלחם ולטגנו בשמן ודבש ואחר כך לאפותו, רק לאפות בתנור אחד.

ובמאורי אור (ד"ה ומפו) הקשה, איך למד מכאן רבי יהודה שרק בתנור אחד נקרא 'לחם', והרי פסוק זה נאמר בקללה, שהיא שינוי ממנהגו של

מד. נראה שבעל המאור גרס 'בלבד', ואינו כן בגמרא שלפנינו. **מה. הראב"ד** (כמוב' שם, ד"ה מצה דפסק כרבי יהודה), **הרמב"ן** (מלחמות ד"ה ומפי) **ורבינו דוד** (ד"ה ורב מנגלן). **מו. רש"י** (שם) פירש טעמו של ריש לקיש שמעשה אילפס אינם נקראים לחם, משום שסובר אין לחם אלא האפוי בתנור, שנאמר (ויקרא כו כו) 'לחמכם בתנור אחד', כלומר שאף הוא למד מאותו פסוק שלמד ממנו רבי יהודה, ואף על פי כן מודה בהרתיח האילפס ואחר כך הדביק בו הלחם שחייב, משום שהוא כעין מעשה תנור. וכן מוכח מרש"י כאן (ד"ה שמוך, ד"ה ורבי יהודה) שרבי יהודה פטר באילפס שהדביק ולבסוף הרתיח שחזר ואפאו בתנור משום שני תנורים, ואינו מדבר על הרתיח ולבסוף הדביק משום שאז האילפס נקרא תנור. **מז. ר"י** (כמוס' ד"ה דכולי), **הרשב"א** (תשובות ומידושי הרשב"א ע"פ ד"ה ירושלמי), **הרא"ש** (פ"ב סי' טו) **הר"ן** (על הרי"ף, ד"ה הילכך) **ומהר"ם חלאווה** (ע"פ ד"ה וכי יוחנן). **מח. ר"ש** בתירוץ שני (הו"ד בנמ"ש פ"ב סי' טז), **המאירי** (ע"פ ד"ה וגמנגלן) **ומהר"ם חלאווה** (שם). **ובמהר"ם חלאווה** הוסיף 'כעין לחמי תודה'. **מט. וכן** כתב הריב"ש (שו"ת, סי' כח), **וראה להלן בסמוך.** **נ. ולכאורה** עדיין ניתן לתרץ שהברייתא מדברת באילפס ע"י משקין, ומה שאמרו חכמים 'בתנור חייב' אין כוונתם בתנור דווקא אלא כעין תנור דהיינו באילפס בלא משקין. והראיה שניתן לפרש כך, שאם לא כן יקשה מדברי חכמים אף לריש לקיש, שהרי הוא מודה בהרתיח ולבסוף הדביק שחייב, ומדוע לא חילקו חכמים כן באילפס עצמו, אלא ודאי יפרש ריש לקיש ש'בתנור חייב' הכוונה כעין תנור. **אברהם יגל** (שם). ותירץ, שלריש לקיש שחיוב חלה תלוי בתנור וכל החיוב בהרתיח ולבסוף הדביק בא רק מחמת שדומה לתנור ניתן לפרש שמה שאמרו 'תנור' הכוונה כעין תנור, אבל לרבי יוחנן שמעשה אילפס חייבים מכח עצמם לא שייך להזכיר 'תנור'. **נא. וכן** דעת הריב"ש (סי' כח), **ראה בסמוך.** **נב. רש"י** במנחות (קנ: ד"ה הפלטר) פירש שפלטר הוא נחתום, **ובעירובין** (פח. ד"ה פו נחתום) פירש שנחתום הוא מוכר ככרות. **אמנם בב"מ** (עו. ד"ה פלטר) פירש שהוא כסיטון המוזכר לגבי תבואה, והוא קונה ככרות הרבה ומוכר לחנוונים ולנחתומים. **נג. אמנם** כתב הריב"ש (שם) שמצד גיעולי [בליעת איסור בכלים] עובדי כוכבים אין לאסור, משום שסתם קדרות של גויים אינן בני יומן, וממילא הם נותנים טעם לפגם, ונותן טעם לפגם מותר בדיעבד. **נד. שהרי** הם עולים על שולחן מלכים, ואינם נאכלים כמות שהם חיים. ריב"ש (שם). **נה. וכן** כתבו כמה ראשונים, ראה לעיל.

עולם, ומנין שגם במצב רגיל לחם הנעשה בשתי הכנות אינו נקרא לחם. ותירץ, שיש כאן ייתור שבא ללמד שגם בזמנים רגילים הדין כן, שאין נקרא לחם אלא הנעשה בתנור אחד. והייתור הוא ממה שכתוב לשון 'בתנור אחד', שאילו היתה כוונת הפסוק רק להשמיע קללה שיחסרו להם עצים היה לו לכתוב בפירוש 'מחוסר עצים'[נ].

ביאור הספק בהדביק מבפנים והרתיח מבחוץ

אמר ליה רבה וכו' הדביק מבפנים והרתיח מבחוץ מהו. נחלקו הראשונים בביאור ספיקו של רבה בהדביק מבפנים והרתיח מבחוץ:

רש"י (ד"ה הדביק, ד"ה מי) פירש, שמדובר באופן שהדביק את הלחם באילפס מבפנים ואחר כך נתן את האילפס על האש, והסתפק רבה האם מעשה אילפס כזה נקרא 'לחם'. והשיב לו רבי זירא שבמעשה אילפס כזה נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש.

והתוספות (ד"ה הדביק) פירשו, שמדובר באופן שהדביק את העיסה בתנור מבפנים אך לא הסיק את התנור כדרכו מבפנים, אלא הסיק אש מחוץ לתנור ומחום זה נאפתה הפת שבתוכו. וביאור הספק, מכיון שדרך אפיה זו דומה למעשה אילפס, שהעיסה מבפנים והאש מבחוץ, שמא נדמה זאת למעשה אילפס, או מכיון שסוף סוף אפיה זו נעשתה בתנור אין זה נחשב מעשה אילפס.

משא ומתן בפירוש רש"י

התוספות (שם) תמהו על פירוש רש"י, אם אכן רבה הסתפק באילפס בהדביק מבפנים והרתיח מבחוץ, באיזה אופן העמיד את מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש שנחלקו באילפס. בהכרח צריך לומר שהבין שנחלקו בהדביק מבפנים והרתיח מבפנים, ולפי זה אינה מובנת שאלת רב יוסף להלן בסמוך, שהסתפק בהדביק מבפנים ואבוקה כנגדו, הרי בזה נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש.

ובאור חדש (נמוק' שם) תמה על קושיית תוספות, מדוע נאמר שרב יוסף הבין כרבה ולא כרבי זירא, שהרי רבי זירא השיב לרבה שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בהדביק מבפנים והרתיח מבחוץ, ויש לומר שרב יוסף שמע דברי רבי זירא ולפי זה יפה הסתפק בהדביק מבפנים ואבוקה כנגדו, שזה יותר דומה למעשה תנורים[נ].

ומצינו שני ביאורים בקושיית התוספות:

א. **המהרש"א** (נמוק' שם) ביאר, שמן הסתם רבי זירא לא בא לחלוק על הבנת רבה במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש אלא להוסיף שנחלקו בין בהרתיח מבפנים ובין בהרתיח מבחוץ.

ב. **באור חדש** (שם) ביאר, שאף אם נאמר שרבי זירא חלק על הבנת רבה, עדיין קשה על ספקו של רב יוסף, שהרי אם רבה מעמיד מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש בהדביק מבפנים והרתיח מבפנים, שזהו האופן היותר דומה למעשה תנור, אם כן צריך לפרש ששאלתו בהרתיח מבחוץ היא לפי רבי יוחנן, האם אפילו באופן זה מחייב או שמודה בזה לריש לקיש שפטור, אך לפי ריש לקיש אין להסתפק בזה, שהרי אפילו בהרתיח מבפנים פוטר כל שכן בהרתיח מבחוץ שאינו דומה לתנור. ואחר שהשיב רבי זירא שנחלקו בהרתיח מבחוץ כלומר שאף בזה רבי יוחנן מחייב, מעתה אין לפרש את ספקו של רב יוסף לפי רבי יוחנן, שהרי אבוקה כנגדו יותר דומה לתנור מהרתיח מבחוץ, ופשוט שרבי יוחנן מחייב בזה, וצריך לומר שרב יוסף הסתפק לפי ריש לקיש, וזה דוחק גדול, שממה שלפי רש"י דנו רבה ורבי זירא בשיטת רבי יוחנן משמע שהלכה כמותו.

ביאור סברת 'רוב עניים עושין כן'

רוב עניים עושין כן. רבי זירא אמר שאין לשאול מה הדין באופן שהדביק הפת מבפנים ואבוקה כנגדו, מפני שרוב עניים עושין כן. בביאור טעם זה מצינו כמה פירושים. **רש"י** (ד"ה רוב) פירש שרוב עניים עושים כל מעשה אילפס שלהם כן, שהרי העניים שאין להם עצים אופים הפת באילפס ואבוקה כנגדו, ובכך הוא ממהר לאפות[נ].

התוספות רי"ד (תלמיד ד"ה רוב) פירש, שהעניים שאין להם הרבה עצים להסיק התנור יפה ואחר כך לאפות בו, שמים את הפת בתנור לצד אחד ובצד אחד מדליקים את העצים [המועטים שיש להם], ובעוד שהם דולקים הפת נאפית[נ], וכיון שבתנור דרכם לעשות כן, אף העושה כן באילפס הרי זה דומה לאפיה בתנור ונקרא 'לחם'[ס].

בתוספות (ד"ה הדביק) פירשו שאלת רב יוסף לא נאמרה באילפס אלא בתנור, ומדובר באופן שלא הסיק את התנור אלא הדביק בתוכו את הפת, והפת נאפה מחום אבוקה שכנגדו, האם אפיה כזו נקראת אפיה. ופירש **השפת אמת** (שם) על פי זה את תשובת רבי זירא, שכיון שרוב עניים אופים כך בתנור הרי שאף זו נחשבת דרך אפיה בתנור, והפת הנאפה באופן זה נקרא לחם.

לח.

האם לדעת הרמב"ם מעשר שני ממון גבוה

מצות של מעשר שני לדברי רבי מאיר אין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח. מבואר בדברי רב אסי שיש מחלוקת רבי מאיר ורבנן לענין קיום מצוות חלה מצה ואתרוג במעשר שני. **הרמב"ם** (ממן ומעה פ"ו ה"ח) פסק שיוצאים במצה של מעשר שני בירושלים[א]. וכן שעיסת מעשר שני בירושלים חייבת בחלה (נזיקורים פ"ו ה"ד), וכן שיוצאים באתרוג של מעשר שני בירושלים (ולוב פ"ח ה"ג). ולכאורה נראה מפסקים אלה שהרמב"ם פוסק כדעת רבנן שמעשר שני ממון בעלים. והקשה **מהר"י קורקוס** (נזיקורים שם, הו"ד בכסף משנה שם)[ב] שיש לתמוה, הרי הרמב"ם עצמו (מעשר שני פ"ג ה"ז) פסק כרבי מאיר וכתב בפירוש שמעשר שני ממון גבוה הוא. ועל קושיא זו מצינו כמה תירוצים:

א. מהר"י קורקוס (שם) **ורבינו מנוח** (ממן ומעה פ"ו ה"ח, בתירוצו הרא[ב]ון) תירצו, שהרמב"ם סובר כרבי חייא בר אבין[ג] החולק על רב אסי, שנחלקו האמוראים בסוכה (לה.) בטעם שאתרוג של ערלה פסול, לרבי חייא בר אבין לפי שאין בו היתר אכילה, ולרב אסי לפי שאין בו דין ממון, ומבואר בגמרא שם שלכל הדעות צריך שיהיה בו היתר אכילה ונחלקו אם צריך שיהיה בו גם דין ממון, ונפקא מינה באתרוג של מעשר שני לרבי מאיר, לדעת רב אסי אין יוצאים בו שהרי הוא ממון גבוה, כמו שאמר כאן שאין יוצאים באתרוג של מעשר שני לרבי מאיר, ולרבי חייא בר אבין יוצאים בו, שהרי יש בו היתר אכילה, ואין צריך שיהיה בו דין ממון. וכיון שהרמב"ם סובר כרבי חייא בר אבין באתרוג, הוא הדין במצה שיוצאים בה לפי שיש בה היתר אכילה[ד].

ב. מהר"י קורקוס (שם), **רבינו מנוח** (שם, בתירוצו השני) **והמגיד משנה** (שם) כתבו, שהרמב"ם פסק כרבי עקיבא שאמר לעיל (לו.) שיוצאים במצה של מעשר שני, ואף שרבי יוסי הגלילי (שם) חולק עליו, הרי הלכה כרבי עקיבא מחבירו (עירובין מו:)[ה].

נ. **לפי** תירוץ השפת אמת הראשון מיושבת גם קושיית המאורי אור. ולפי תירוץ המאורי אור מיושבת גם קושיית השפת אמת. נ. **בהרתיח** מבחוץ דופן האילפס חוצצת בין האש ובין העיסה, ואין זה דומה לאפיה בתנור שאין בו חציצה בין חום האש לעיסה, אבל כשאופה באילפס ונותן אבוקה כנגד העיסה בלא חציצה הרי זה דומה לאפיה בתנור. ומשמע מדברי המהרש"א (נמוק' שם) שגם לו הוקשה כן. ועוד נראה מדבריו שהוקשה לו על קושיית התוספות, שהרי הם עצמם פירשו שאלת רב יוסף כשהדביק בתנור ולא הסיקו לא מבפנים ולא מבחוץ אלא הפת נאפית מן ההיסק שכנגדו, ולפי זה לכאורה מיושבת קושייתם על רש"י, שאף להבנתם בדעת רבה לפי רש"י שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בהדביק באילפס מבפנים והרתיח מבפנים, עדיין לא שמענו מה הדין באילפס שאבוקה כנגדו ולא הסיקו לא מבפנים ולא מבחוץ, ויפה הסתפק בזה רב יוסף. ותירץ המהרש"א (שם), שהדביק באילפס מבפנים והרתיח מבפנים נחשב יותר 'מעשה תנור', שהרי זה דומה לתנור, שהסיקו מבפנים [מה שאין כן מעשה אילפס הרגיל שהאש מתחתיו ואינו דומה לתנור]. ולפי זה הוקשה להתוספות, אפילו אם נפרש שהסתפק רב יוסף באילפס שאבוקה כנגדו ולא הסיקו לא מבפנים ולא מבחוץ, מכל מקום אין זה עדיף מהדביק מבפנים והרתיח מבפנים שהוא יותר דומה לאפיה בתנור, ואף על פי כן אמר רבה שנחלקו בזה רבי יוחנן וריש לקיש, ולא יתכן שבאבוקה כנגדו יודה ריש לקיש שנקרא לחם. נח. **השפת אמת** (ד"ה ס"ל) הבין מדברי רש"י שכיון שרוב העניים אופים פיתם באילפס ואבוקה כנגדו לכן זה נחשב לחם לכל הדעות, והקשה על פירוש רש"י שאינו מובן מדוע מפני זה ייחשב האילפס כתנור. אמנם יתכן שלא זו כוונת רש"י, אלא כוונתו שכיון שרוב העניים עושים כן אם כן זהו האופן הרגיל במעשה אילפס, ובודאי שרבי יוחנן וריש לקיש שנחלקו במעשה אילפס נחלקו גם באופן זה. נט. **נראה** בביאור כוונתו, שדרכם היתה להסיק את התנור לפני האפיה על ידי עצים ולעשות בתוכו כעין מדורת אש, ובני אדם שאינם עניים לא היה דרכם לאפות את הפת בשעה שהאש בוערת בלהבות ועשן, אלא כשירדו הלהבות והעצים נהפכו לגחלים לוחשות, ובזה תצא הפת משובחת, אבל העניים שאין להם עצים כי אם מעט צריכים להתחיל את האפיה בזמן שהאבוקה בוערת בתנור והיו אופים כנגד האבוקה. ס. **וכן** פירש השפת אמת (שם). ובתוספות רי"ד (שם) הביא סיוע לסברא זו, ממה שמצינו לעיל (ע"ח) שמודה ריש לקיש לרבי יוחנן בהרתיח ולבסוף הדביק, מפני שבאופן זה אפיה באילפס דומה לאפיה בתנור, ואף כאן יודה ריש לקיש מאותו טעם. א. **בשפת** אמת (ד"ה והנה הרי"ף) כתב שיתכן שהרמב"ם לא פסק כרב אסי ולדעתו אין במצה דין 'לכם', ואף שפסק הרמב"ם (ממן ומעה פ"ו ה"ח) שאין יוצאים במצה גזולה, אין זה מטעם 'לכם' אלא מטעם מצוה הבאה בעבירה, כנראה מדברי המגיד משנה (שם). וכן הרי"ף שלא הביא דברי רב אסי כלל, לא פסק כרב אסי ולדעתו אין במצה דין 'לכם'. אמנם כתב השפ"א (שם) שבזמן הזה שאין מעשר שני נאכל אפילו בירושלים בלאו הכי לא שייך לאכול מצה של מעשר שני. ואף על פי כן אין לתרץ שמשום כך לא הביא הרי"ף דין זה, מכיון שיש נפקא מינה כגון אם הבעלים נתן מצה לחבירו רק לאכילה ולא לדברים אחרים, שהרי זה דומה למעשר שני לרבי מאיר. ב. **ורבינו** מנוח (ממן ומעה פ"ו ה"ח ד"ה כ' הרב, הו"ד בכסף משנה שם) הקשה כעין זה, שהרי הלכה כרבי מאיר האומר (קידושין מ.) מעשר ממון גבוה הוא. ג. **כך** הגירסא בגמרא סוכה שלפנינו, אבל רבינו מנוח והכסף משנה (שם) גרסו רבי חייא בר אבא. ד. **הקשה** הצל"ח (ד"ה ומ"ש תלמ) על תירוצו הראשון של רבינו מנוח, איך יתכן שלא לפסוק כרב אסי, הרי הברייתא המובאת בגמרא כאן מסייעתו, שפטרה עיסת מעשר שני מן החלה לרבי מאיר, ומבואר בגמרא כאן שמצה נלמדת בגזירה שוה מחלה, וממילא דינם שוה, כשם שעיסה של מעשר שני לרבי מאיר פטורה מן החלה, הוא הדין למצה שאין יוצאים בה. ומה שחלק רבי חייא בר אבין על רב אסי והכשיר באתרוג, משום שאתרוג אינו נלמד מחלה אלא שנאמר בגופו 'לכם', וסמך רבי חייא בר אבין על הדחייה המבוארת בגמרא כאן, שאף שלענין חלה אין חיוב במעשר שני לרבי מאיר משום שנאמר פעמיים 'עריסותיכם' מכל מקום יוכל לצאת באתרוג שלא נאמר בו אלא פעם אחת 'לכם', ודי בכך שיש בו היתר אכילה. אבל אין לדמות מצה הנלמדת מחלה לאתרוג. ותירץ הבית מאיר (ד"ה ומכ), שהבין הרמב"ם שרבי חייא חולק על הברייתא המובאת בגמרא כאן משום שלא נשנתה בברייתות של רבי חייא ורבי אושעיא ואין לסמוך עליה. ולמד הרמב"ם כן ממה שהסתפק ריש לקיש בהמשך הגמרא כאן, מהו שיצא אדם ידי חובתו בחלה של מעשר שני בירושלים, ומזה מוכח שסוברת הגמרא להלכה שעיסת מעשר שני חייבת בחלה, שאילו היתה פטורה הרי אין בחלה זו קדושת חלה כלל. ה. **והוסיף** הבית יצחק (שו"ת יו"ד ח"ב סי' קלה סק"ב), שאף שהלכה כרבי מאיר

וראה שם במהר"י קורקוס שכתב את שני התירוצים הנ"ל כתירוץ אחד, שמפני שהלכה כרבי עקיבא וגם כרבי מאיר, מכאן שהלכה כרבי חייא בר אבין, כדי שלא תהיה סתירה בין ההלכות. והוסיף, שבאתרוג מסתבר לפסוק כרבי חייא בר אבין, שכך משמעות סתם משנה בסוכה (לד:), שיוצאים באתרוג של מעשר שני. והכסף משנה (נזירות שם) הוסיף, שודאי הלכה כרבי חייא בר אבין כשהוא חולק על רב אסי שהרי הוא רבו של רבו, ואין הלכה כתלמיד במקום הרב.

ג. הלחם משנה (חמץ ומצה פ"ו ה"ח) תירץ, שהרמב"ם פסק כחכמים שמעשר שני בירושלים הוא ממון הדיוט, ולא כרבי מאיר, ולכן יוצאים במצה של מעשר שני. ואף שבהלכות מעשר שני (פ"ג הכ"ד) פסק הרמב"ם שמעשר שני ממון גבוה, נוכל לפרש שלא פסק כן אלא בגבולין ולא בירושלים, שהרי מבואר בסנהדרין (קיג:) שמחלוקת רבי מאיר וחכמים היא רק בירושלים אבל בגבולין לכל הדעות מעשר שני הוא ממון גבוה.

ד. בשער המלך (שם) תירץ, שאף שמעשר שני ממון גבוה, מכל מקום לדעת הרמב"ם אין למעט מעשר שני מחיוב חלה, וממילא יוצאים גם במצה של מעשר שני בירושלים. וביאר, שהדרשה מ'עריסותיכם' לפטור מעשר שני מן החלה, דרשה רבי מאיר לשיטתו, שגלגול נכרי אינו פוטר מחלה, וכיון שכתוב פעמיים 'עריסותיכם', אחד נצרך למעט גלגול הקדש ואחד מיותר למעט עיסה של מעשר שני, אבל הרמב"ם פסק שגלגול נכרי פוטר, משום שנתמעט מ'עריסותיכם', וכיון ששתי התיבות 'עריסותיכם' נצרכות למעט גלגול הקדש וגלגול נכרי, אין למעט עיסה של מעשר שני, וממילא אין ללמוד מחלה למצה, ולכן פסק הרמב"ם שיוצאים בה.

ה. עוד תירץ בשער המלך (שם), שיוצאים במצה של מעשר שני מטעם 'הואיל', שאם ירצה יכול להשאל על שם 'מעשר שני' שקרא עליהם, לכן אף עתה יוצא בזה ידי חובת מצה. ואף שאמר רב אסי שאין יוצאים במצה של מעשר שני לרבי מאיר, משום שלדעת רבי מאיר אין אומרים 'הואיל', אבל בזה פוסק הרמב"ם שלא כרבי מאיר, אלא שכן אומרים הואיל.

ו. הצל"ח (ד"ה והגלע"ד) תירץ [בדומה לשער המלך בתירוצו הראשון], שהרמב"ם פסק הלכה כרבי מאיר שמעשר שני ממון גבוה הוא, ואף על פי כן יוצאים באתרוג של מעשר שני, כרבי חייא בר אבין שדי בכך שיש בו היתר אכילה כדי שנקרא בו 'לכם'. וגם לענין חלה פסק הרמב"ם שעיסה של מעשר חייבת, שרבי מאיר דרש ממה שנאמר בחלה פעמיים 'עריסותיכם' ומזה מיעט מעשר שני אפילו שיש בו היתר אכילה, והרמב"ם לא פסק כרבי מאיר בדרשה זו, וממילא גם לענין מצה פסק שיוצאים במעשר שני בירושלים.

ז. בערוך לנר (סוכה לה: ד"ה אז ולמא) תירץ על פי דברי **התוספות** (שם ד"ה לכמיב), שמה שחילקה הגמרא בין אתרוג לחלה, שרק מחלה שנאמר בה פעמיים 'עריסותיכם' נתמעט מעשר שני, אין זו אלא דחייה בעלמא. ולמדנו מדברי התוספות שבאמת אין לחלק בין מצה וחלה לאתרוג, וכיון ששנינו סתם משנה בסוכה (לד:) שאתרוג של מעשר שני בירושלים אם נטל כשר, פסק כן הרמב"ם גם לענין חלה ומצה. אוצר החכמה

מדוע אין אומרים הואיל ויכול להשאל על קריאת שם מעשר שם. רב אסי אמר שמצת מעשר שני אין יוצאים בה בפסח לרבי מאיר הסובר מעשר שני ממון גבוה הוא, ואינה נקראת 'מצתכם'. הקשו **בתוספות** (מו: ד"ה הואיל - השני), מדוע אין אומרים הואיל ואילו היה הבעלים רוצה היה נשאל על קריאת שם מעשר, והיתה המצה ראויה לו, אף עתה יוכל לצאת בה[ט]. וראייתם מהמבואר בגמרא (שם), שלפי רבי אליעזר הבעלים מוזהרים על חימוצה של החלה שהפרישו, אף שאינה שלהם, משום הואיל ואילו רצו היו נשאלים על קריאת שם חלה, הרי שמשום 'הואיל' מחשיבים את הדבר כשלו'. ותירצו, שבכל מקום שכתוב בתורה 'לה'', כגון במעשר שני שנאמר בו ('ויקרא כז ל) 'וכל מעשר הארץ מזרע הארץ מפרי העץ לה' הוא קודש לה'', החשיבה אותם התורה של גבוה, אף שיכול להשאל עליהם.

שמעשר שני ממון גבוה, אין זה סותר לכך שהלכה כרבי עקיבא שיוצאים במצה של מעשר שני, שהרי רבי עקיבא עצמו סובר שמעשר שני ממון גבוה. והוכיח הבית יצחק (שם) שכן דעת רבי עקיבא, ממה שאמר בספרי (דברים פיסקא שג ד"ה ולמ נאמר) שאסור מדאורייתא לקנות מלבושים אפילו לאדם חי בכסף מעשר שני, ומבואר בתוספות (יבמות עג. ד"ה נכסיו) שרק הסובר מעשר שני ממון גבוה אומר כן. אמנם ראה להלן [בענין 'מדוע לא הובאה הבעיא של ריש לקיש לעיל במחלוקת רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא'], שלדעת הבית הלוי רבי עקיבא סובר כרבנן ולא כרבי מאיר. **ו. והביא** הלחם משנה (שם) ראיה שהרמב"ם פוסק כחכמים, שהרי בהלכות ביכורים (פ"ו ה"ח) פסק הרמב"ם שעיסת מעשר שני בירושלים חייבת בחלה. **ז. בשער** המלך (שם) הביא מקור לתירוצו שאומרים בזה 'הואיל', מדברי התוספות (להלן מו: ד"ה הואיל - השני) שאמרו סברא זו. **ח. הצל"ח** (שם) העיר על תירוצו, היכן מצינו שנחלקו חכמים על רבי מאיר בדרשה זו, הרי לדעתם מעשר שני ממון הדיוט הוא לגמרי. ותירץ, שרבי מאיר סובר שכל המיעוטים לגלגול שאינו של ישראל כגון של הקדש ונכרי, נלמדים כולם מ'עריסותיכם' אחד, ואילו 'עריסותיכם' השני מיותר למעט מעשר שני שאין בו דין ממון אף שיש בו היתר אכילה, אבל לרבנן הסוברים שמעשר ממון הדיוט, בהכרח שלא ייתרה התורה 'עריסותיכם' למעשר שני, אלא שניהם נצרכים למעט גלגול הקדש ונכרי, ובדרשות אלו פסק הרמב"ם כרבנן. **ט. בדומה** לזה ראה להלן בענין 'מדוע לא אמר הואיל ואילו רצה להשאל על קריאת שם חלה'. **י. ועוד** הקשו (שם) על דברי הגמרא לעיל (דף ה:) שאין אדם מוזהר על חימוץ של הקדש, ולכאורה גם של הקדש יחשב כשל המקדיש הואיל ויכול להשאל על הקדשתו. עיין שם שתירצו על הקדש שני תירוצים נוספים. **יא. רש"י** (ברכות לו. ד"ה גזירי), תוספות (שם הש"ס יב. ד"ה מנלן), הראב"ד (מעשר פ"ו ה"ט), הר"ש (מעשר פ"ו מ"ח), הרמב"ן (דברים יד כג) והריטב"א (שם הש"ס יב. ד"ה מנלן). **יב. ואף** שבספרא (נחוקותי פי"ב) למדו מעשר אילן מן הפסוקים, כתבו הרמב"ן (שם) והריטב"א (שם) שאין זה אלא אסמכתא. **יג. וגם** לקנות לכתחילה כדי לצאת בו מותר, כיון שאחר כך יכול לאכלו. השפ"א שם. **יד. רש"ש** (ד"ה מצות) גליוני הש"ס (מגן, ד"ה נפקמ) ומצא חן (ד"ה מצות). **טו. והוסיף**, שהרי בכל התורה לא נקראים ימי הפסח בשם 'פסח' אלא 'חג המצות', ורק יום י"ד בניסן נקרא בשם 'פסח'. **טז. המהר"ם** חלאווה (שם) הביא משנה 'עיסה גזולה חייבת בחלה', ולא מצינו כן במשנה ובתוספתא. ועל כל פנים ביאר טעם משנה זו, משום שכשגזל עיסה ואפה פת קנאה בשינוי והרי זה 'עריסותיכם'. והוסיף, שאין לפרש טעם המשנה שהגזלן חייב בחלה משום שכבר נתחייבה משעת לישה ושוב אין חיובה פוקע, שהרי משמע ממשנה זו שעל הגזלן להפריש חלה ותועיל הפרשתו, ולולי שקנאה בשינוי אין הפרשתו מועילה משום שאינה שלו.

האם פירות האילן חייבים במעשר מדאורייתא

אתרוג של מעשר שני לדברי רבי מאיר אין יוצא בו וכו'. נחלקו הראשונים[יא] האם פירות האילן חייבים במעשר מדאורייתא, לדעת כמה ראשונים[יב] מעשר אילן אינו אלא מדרבנן, כפשטות הגמרא בברכות (לו.), לדעת הרמב"ם (תרומות פ"ג ה"ח, מעשר פ"ו ה"ט) כל הפירות חייבים בתרומות ומעשרות מן התורה, ורק ירקות חיובם מדרבנן (תרומות פ"ג ה"ו), ולדעת הסמ"ג (עשה קנו) ור"א ממיץ (ירמיס מ"ע קעב) מעשר שני אפילו בירק הוא מן התורה.

כתב השפת אמת (ד"ה ממרוג) שלכאורה מדברי רב אסי כאן מוכח שמעשר אילן דאורייתא, שאם אינו אלא מדרבנן אם כן אתרוג של מעשר שני אינו ממון גבוה, ואף לרבי מאיר יוצאים בו. אך דחה ראיה זו בשני אופנים: א. אף אם מעשר אילן מדרבנן יש לומר שתיקנו כעין דאורייתא, ועשאוהו ממון גבוה. ב. יש לומר שרב אסי דיבר באתרוג הלקוח בכסף מעשר שני. כגון שהפריש מעשר שני מדגן תירוש ויצהר, ופדה אותו והעלה המעות לירושלים וקנה בהן אתרוג לאכול והגיע סוכות ורוצה לצאת בו[יג].

מדוע במצה נקט 'פסח' ובאתרוג 'יום טוב'

ביום טוב. העירו **האחרונים**[יד], מדוע לגבי מצה הזכיר רב אסי 'בפסח' ואילו לגבי אתרוג הזכיר 'ביום טוב', והרי כשם שמצה אינה נוהגת בכל ימים טובים רק בפסח כך אתרוג אינו נוהג בכל ימים טובים רק בסוכות.

וביארו על פי הגמרא בסוכה (כט:), שדין 'לכם' באתרוג נאמר רק ביום טוב הראשון, ולפי זה אתרוג של מעשר שני לרבי מאיר, שאינו נקרא 'לכם', כשר לצאת בו בשאר ימי החג, ולכן נקט רב אסי לגבי אתרוג 'ביום טוב', להוציא שאר ימי החג שאינם נקראים 'יום טוב'.

אמנם מה שלגבי מצה נקט 'פסח', נאמרו בזה שלשה ביאורים: **הרש"ש** (ד"ה מצות) ביאר, שבא לרבות אכילת מצה של פסח שני, שאף שאינו יום טוב מכל מקום דיניו שוים לפסח ראשון שיש במצה דין 'לכם'. **בגליוני הש"ס** (מגן, ד"ה נפקמ) הביא ראיה מכאן שמצות אכילת מצה היא בכל שבעת ימי הפסח, ולכן נקט רב אסי 'בפסח', כי פסול מצה של מעשר שני נוגע לכל שבעת ימי הפסח ולא רק ליום טוב. אבל **במצא חן** (ד"ה מצות) פירש להיפך, שאילו היה אומר 'ביום טוב' היה משמע בכל היום טוב הראשון וכן ביום טוב השביעי של פסח, ולא רק בלילה הראשון, ולכן אמר 'בפסח' שמשמעו רק בלילה הראשון שבו נאכל קרבן פסח[טו], אבל בשאר ימי הפסח אין מצות אכילת מצה אלא רשות.

מדוע עיסה גזולה חייבת בחלה אף שנאמר בה עריסותיכם

עיסה דכתיב עריסותיכם משלכם. מבואר בגמרא כאן, שעיסה שאינה בגדר 'עריסותיכם' פטורה מן החלה, ולכאורה לפי זה עיסה של גזל פטורה מן החלה. אך כתב **המהר"ם חלאווה** (ד"ה ממיח) שאם גזל עיסה ואפה ממנה פת קנה אותה בשינוי והרי זה נקרא 'עריסותיכם' וחייב הגזלן בחלה[טז]. אמנם הקשה **ביד המלך** (חמץ ומצה פ"ו ה"ז ד"ה ורמיימ), שרבי אליעזר בן יעקב (נ"ק נד.) אמר שאין לברך על הפרשת חלה מן הגזל [הרי שגזל סאה של חטים טחנה לשה ואפאה והפריש ממנה חלה, כיצד מברך אין זה מברך אלא מנאץ], ומשמע שם שבעצם ההפרשה הוא חייב, והבין אביי (שם נג:) שלדעת רבי אליעזר בן יעקב שינוי אינו קונה, הרי שאפילו שהגזלן אינו קונה חייב בחלה, ואם כן קשה, שמן הגמרא כאן משמע שאינו חייב כלל בהפרשת חלה מעיסה גזולה.

השאגת אריה (שו"ת סי' נד) **והמקור חיים** (לוברבוים, סי' תנד סק"ח) הקשו, כיון שמצה נלמדת מחלה, כמבואר בסמוך, ועיסה גזולה חייבת בחלה, שהרי בבבא קמא (נד.) מבואר שאין לברך על הפרשת חלה מן הגזל, ומשמע שם שבעצם ההפרשה הוא חייב אף לפי ההבנה ששינוי אינו קונה, אם כן מדוע במצה הנלמדת מחלה אינו יוצא, הרי לא יתכן שיהיה הנלמד חמור מן המלמד.

ותירץ המקור חיים (שם) בפשיטות, שאמנם מדין 'עריסותיכם' שנאמר בחלה [ונלמד גם למצה] נתמעטה הגזולה, כלומר שכלפי הגזלן אין כאן 'לכם',

אלא שלענין חלה העיסה טבולה לחלה ואסורה באכילה עד שתופרש ממנה חלה משום שכלפי הנגזלין היא נקראת 'עריסותיכם'[יח], אך הגזלן אינו יוצא במצה גזולה מפני שכלפיו אינה נקראת 'לכם'. ובזה נתיישבה גם קושיית יד המלך.

האם במעשר שני לרבי מאיר מוזהר משום בל יראה

מי כתיב מצתכם. רב פפא הקשה, מדוע אינו יוצא במצה של מעשר שני לרבי מאיר, והרי לא נאמר בה 'מצתכם'. **בבית אפרים** (שו"ת, שו"ת סי' ו ד"ה ועל דנרי) הביא מי שהקשה, מדוע לא נתרץ על קושיית רב פפא, שרב אסי סובר כרב אחא בר יעקב (לעיל כט.) שרבי יהודה למד 'שאור' שנאמר באיסור אכילה מ'שאור' שנאמר באיסור ראייה, ולפי זה במעשר שני לרבי מאיר שהוא ממון גבוה, כשם שאין בו איסור ראייה כך אין בו איסור משום אכילת חמץ, וכיון שאין בו איסור אכילת חמץ ממילא אין יוצאים בו ידי חובת מצה, כמו שאין יוצאים במצה של טבל[יט].

ותירץ הבית אפרים (שם ד"ה ועניתי), שבמעשר שני לרבי מאיר יש לבעלים בעלות חלקית, שמצד אחד יש לו בו היתר אכילה אך מצד שני אין לו בו דין ממון, והרי הוא דומה כשותף במעשר שמקצתו שלו ומקצתו אינו שלו [ולכן לפי המסקנא כאן שלומדים מצה מחלה שצריך 'לכם' אינו יוצא במצה של מעשר שני, שכדי לצאת צריך שתהיה שלו לגמרי, והרי אין לו בה דין ממון]. אך אם יחמיץ המעשר שני יהיה מוזהר עליו בבל יראה, מכיון שיש לו בו היתר אכילה הרי זה נחשב שיש לו בו מקצת, ומחמת המקצת שהוא שלו עובר משום (שמות יג ז) 'לא יראה לך חמץ'. ועוד, שאין זה גרוע מחמץ של גוי המופקד ביד ישראל וחייב באחריותו שעובר עליו בבל יראה, שמחמת חיוב האחריות שעליו נחשב 'מצוי בידך', וכל שכן במעשר שני שרשאי לאוכלו ואם יגנב או יאבד יפסיד זכות היתר אכילה שבו, בודאי שעובר עליו בבל יראה[כ]. וממילא אין לתרץ שטעמו של רב אסי שאין יוצאים במצה של מעשר שני מפני שאין בו איסור משום אכילת חמץ [וכיון שאין בו איסור אכילת חמץ ממילא אין יוצאים בו ידי חובת מצה], כי באמת מוזהר עליו בבל יראה ובבל תאכל חמץ.

הטעם שאין יוצאים במצה גזולה והאם יוצאים במרור גזול

אתיא לחם לחם וכו'. מבואר בגמרא שצריך שתהא המצה ממונו של האדם האוכלה כדי שיצא בה ידי חובתו, ואף שלא נאמר 'מצתכם', דין זה נלמד בגזירה שוה 'לחם' 'לחם' מחלה. וכתב **הרא"ש** (סי' יח)[כא] שמשמע מכאן שאין יוצאים במצה גזולה, ואף שלגבי מעשר שני נאמר שאין יוצאים בו רק לרבי מאיר, אבל לרבנן יוצאים בו מפני שהוא ממונו, מכל מקום עיקר הדין והדרשה שלומדים מחלה שיש דין 'לכם' במצה נכונים גם לדעת רבנן, ולכן לכל הדעות אין יוצאים במצה גזולה.

בירושלמי (מלה פ"ו ה"ה) אמרו רבי יונה ורבי יוסי שבמצה גזולה יש משום מצוה הבאה בעבירה. אבל רבי הושעיא אמר שמצה גזולה אסור לברך עליה משום שנאמר (מהלים י ג) 'ובוצע ברך נאץ ה'[כב]. **פסקו הרמב"ם** (ממץ ומלה פ"ו ה"ו) והרא"ש (סי' יח) שאין יוצאים במצה גזולה[כג] אפילו בדיעבד. ויש **ראשונים**[כד] שהביאו דברי הירושלמי הנ"ל[כה].

חקר השאגת אריה (שו"ת סי' נד) מהו הטעם שמצה גזולה פסולה. האם הוא משום שלמדו מצה מחלה בגזירה שוה 'לחם לחם', כמבואר בר"ש. או שהוא משום מצוה הבאה בעבירה, כמבואר בירושלמי. ונפקא מינה במרור גזול, שהרי מבואר להלן (לט:) שמצה ומרור הוקשו יחד, וכל הדינים המעכבים במצה [כגון שאין יוצאים במעשר שני לרבי מאיר] מעכבים במרור, אף שחיוב מצה מדאורייתא ומרור בזמן הזה מדרבנן. ולכן, לפי צד א' שפסול גזול הוא דין מדיני המצה אם כן אף במרור גזול שהוקש למצה אין יוצאים בו, אבל לפי צד ב' שאין זה דין במצה אלא דין כללי בכל המצוות שאין יוצאים כאשר המצוה באה בעבירה[כו], אם כן במצה שהיא מצוה דאורייתא אין יוצאים בגזולה אבל במרור יוצאים בגזול[כז], לדעת **הפוסקים** שבמצוות שחיובן מדרבנן יוצאים אפילו כשבאו בעבירה[כח].

יז. **באמרי** בינה (הלכות פסח סי' כד ד"ה הפסגת) הקשה, כיון שהעיסה הגזולה נקראת 'עריסותיכם' רק מצד הנגזל, אם כן כשהגזלן מפריש ממנה חלה לא חלה הפרשתו כלל, שהרי אינו יכול להפריש שלא מדעת בעלים, ואילו מדברי רבי אליעזר בן יעקב משמע שרק הברכה אינה אלא ניאוץ אבל עצם ההפרשה חלה. ותירץ (שם ד"ה ונראה), שרבי אליעזר בן יעקב דיבר באופן שנתייאשו הבעלים, ובאופן זה העיסה חייבת בחלה משום שנקראת 'עריסותיכם' כלפי הגזלן [שלא כהבנת המקור חיים]. וביאר, שאף שהבינה הגמרא (שם) שלדעת רבי אליעזר בן יעקב שינוי אינו קונה מכל מקום כבר יצאה הגזילה מרשות הנגזל על ידי יאוש הבעלים [שהוא דומה להפקר] והשינוי, והרי זו כעיסת הפקר, אך שום אדם אינו יכול לזכות בעיסה זו מכיון שהגזלן צריך לה לצאת בה ידי חובת השבת הגזילה, וקנין הגזילה [לא קנין גמור] של הגזלן מונע מכל אדם לזכות בעיסה זו, ומחייב את העיסה בחלה, שדי בקנין חלקי זה שתיקרא העיסה 'עריסותיכם' כלפי הגזלן, ולכן מועילה הפרשתו להוציאה מידי טבל, אך מכל מקום כיון שלא קנאה קנין גמור אין ברכתו ברכה אלא ניאוץ. אמנם מודה האמרי בינה (שם), שבאופן שלא התייאשו הבעלים הרי העיסה חייבת בחלה משום שנקראת 'עריסותיכם' כלפי הבעלים הנגזל, ואכן לא תועיל הפרשת הגזלן כלל. אך הוקשה לו שאם כן לא נתמעטה שום עיסה גזולה מ'עריסותיכם', וכיון שאין עיסה גזולה הפטורה מן החלה איך אפשר ללמוד מחלה למצה שאינו יוצא בה. ותירץ שמצינו שני אופנים שלא נתייאשו הבעלים והעיסה נתמעטה מ'עריסותיכם' ותהיה פטורה לגמרי מן החלה: א. כגון שאין בעיסה הגזולה שיעור החייב בחלה וצירף לה הגזלן עוד עיסה משלו שגם היא אין בה שיעור, שאין כאן שיעור 'עריסותיכם' שלם לא לנגזל ולא לגזלן. ב. כגון שגזל עיסה מגוי, שמצד הבעלים פטורה מן החלה, אך היה מקום לחייבה מצד הגזלן הישראל, ונתמעטה מ'עריסותיכם'. **יח. ובעין** זה תירצו בעמק יהושע (סי' ח) ובמנחת ברוך (סי' עד ד"ה ממנש). וביד המלך (שם) הוסיף ביאור, שגוף העיסה בכל אופן בכל מקום שהוא חייב בחלה, שאם קנה הגזלן את העיסה ע"י שינוי או יאוש ושינוי רשות הרי היא שלו ונקראת 'עריסותיכם' וחייבת בחלה מצד הגזלן. ואם עדיין לא קנה הגזלן את העיסה, הרי העיסה בכל מקום שהיא ברשות בעליה עומדת, ושייכת לנגזל ונקראת 'עריסותיכם' של הנגזל וחייבת בחלה מצד הנגזל, וכל זמן שלא הפריש הנגזל חלה ממנה הרי העיסה בכל מקום שהיא עיסת טבל, מפני שהפרשת חלה חובת העיסה היא. ואף אם רוצה הגזלן לתקנה אין הדבר בידו כלל להפריש חלה בלי דעת הנגזל, שכל זמן שהעיסה שייכת לנגזל הרי הפרשת תרומה וחלה צריכים דעת בעלים. ואם נבוא לומר שהמיעוט 'עריסותיכם' נאמר על הגזלן, דהיינו שיהיה הגזלן מותר לאוכלה בלי הפרשת חלה, זה דבר שאין להעלות על הדעת כלל, שאיסור כללי כמו טבל יהיה אסור לכל העולם כולו ולגזלן יהיה מותר, וכי בשביל שגזלה הותר לו בכך איסור טבל, אם כן נמצא חוטא נשכר. והוסיף, שבכל מקום שהקפידה התורה על איזו מצוה שלא תהיה אלא בשלו ולא בשל אחרים, לא מצינו הקפדה זו אלא בחיוב עשה כמו ציצית ואתרוג וכדומה, שהקפידה התורה על קיום עשיית המצוות האלה שיהיו דווקא בשלו ולא בשל אחרים, אך בדברים שהתורה אסרה אין הגבלה של 'לכם'.

יט. המקשה (שם) הביא ראיה שדבר שאין בו איסור אכילת חמץ אין יוצאים בו ידי חובת מצה, שהרי מבואר בגמרא לעיל (לה:) שאין יוצאים במצה של טבל משום שנאמר (דברים טז ג) 'לא תאכל עליו חמץ', מי שאיסורו משום בל תאכל עליו חמץ, יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ אלא משום בל תאכל טבל [שאין איסור חל על איסור כמבואר שם], הרי שבדבר שאין מוזהרים עליו משום חמץ אין יוצאים בו ידי חובת מצה. **כ. השפת** אמת (ד"ה ממרוג) והבית אפרים שם. ועיין שם בשפת אמת שהסתפק בזה. **כא. ובן** כתב המהר"ם חלאווה (ד"ה ממיש), והוסיף, שמטעם זה צריך להזהר שלא תתחלף מצתו במצת חבירו. וראה להלן בענין 'בני אדם האופים בתנור אחד וחוששים שנתחלפו מצותיהם'. **כב. וכתב** הרא"ש (סי' יח) שמשמע מדברי רבי הושעיא שבדיעבד יוצאים במצה גזולה ורק לכתחילה אין לברך עליה, ואפשר שרבי יונה ורבי יוסי חולקים וסוברים שאין יוצאים בה אפילו בדיעבד. ובירושלמי (שם) על דברי רבי הושעיא שאסור לברך על מצה גזולה אמר רבי יונה 'הדא דתימא בתחילה אבל בסוף לא דמים הוא חייב לו', ופירש השפת אמת (ד"ה והנה הרי"ף) ש'בתחילה' הכוונה בתחילת הגזילה, כגון שגזל מצה ואכלה, 'אבל בסוף' הכוונה שאכילתו היתה בסוף הגזילה, כגון שגזל חטים ועשאן מצה וקנה בשינוי, הרי הוא יוצא בה. וראה להלן בענין 'לכאורה הגזלן קנה את המצה בלעיסה ואחר כך יוצא בה'. והנה מה שפירש השפת אמת ש'בסוף' היינו בסוף הגזילה ויוצא בה, צריך ביאור לפי דברי הרא"ש שהובא בתחילת ההערה, שהרי לפי דבריו לדעת רבי הושעיא יוצא בה אלא שאין לברך, וא"כ מה שאמר רבי יונה על דבריו היינו שבסוף כן מברך, וזה מה שבא רבי יונה לומר, ולמה לא כתב השפת אמת אבל בסוף וכו' שפיר מברך. ועיין בקרבן נתנאל (על הרא"ש שם סוף פ) שפירש שני פירושים על לבסוף, או שהכוונה לברכת המזון, או שהכוונה בדיעבד. וגם לפי פירוש בדיעבד אפשר לפרש שבא לומר שיברך ברכת המזון. אבל שיוצא ידי חובה לא על זה דיבר רבי הושעיה. וצ"ב. **כג. ובן** נפסק בשו"ע (או"ח סי' תנד ס"ד), שאין אדם יוצא חובתו במצה גזולה, [במה דברים אמורים כשגזל מצה, אבל אם גזל חטים או קמח ועשאן מצה יוצא בה, שקנאה בשינוי, ודמים בלבד הוא חייב לבעלים]. ובמשנה ברורה (שם ס"ק טו) הביא את הטעם שאינו יוצא במצה גזולה, שלומדים בגזירה שוה 'לחם' 'לחם' מחלה, כשם שאין אדם מפריש חלה אלא מעיסה שלו שנאמר (במדבר טו כ) 'עריסותיכם', אף במצה כן. והביא (שם) שיש ליזהר בפרט שמצוי להכשל בו, כגון אם קנה מצות בהקפה ומשך אותן לרשותו, אם המוכר גילה דעתו בעת מכירתו שדחוק למעות ואינו יכול למכור בהקפה, ומחזר אחר הקונה שישלם לו מעותיו, והקונה דוחה אותו בלך ושוב ואינו נותן לו, הרי שלא קנה את המצות מן הדין, כמבואר בשו"ע חו"מ (סי' קז סי"ז), וממילא אינו יוצא בהן ידי חובת מצה מן התורה. **כד. הרא"ש** (שם), הר"ן (על הרי"ף, לעיל לה. ד"ה אלא גם לט: בדפו"ח) והמגיד משנה (ממץ ומלה שם). וכן משמע מדברי הרמב"ם (שם) שכתב, אין אדם יוצא ידי חובתו באכילת מצה שהיא אסורה לו וכו' או שגזלה. ובקובץ שיעורים (סוף קמח) הקשה, מדוע הוצרכו הירושלמי והרמב"ם לטעם מצוה הבאה בעבירה, הרי למדנו מחלה שצריך 'מצתכם'. ותירץ (שם ונסוף קנו) על פי קושיית השאגת אריה (שו"ת סי' לד) [ראה לעיל בענין 'מדוע עיסה גזולה חייבת בחלה אף שנאמר בה עריסותיכם'], כיון שמצה נלמדת מחלה, ועיסה גזולה חייבת בחלה, אם כן מדוע במצה הנלמדת מחלה אינו יוצא, הרי לא יתכן שיהיה הנלמד חמור מן המלמד. ויש לומר שהרמב"ם הבין כקושיית השאגת אריה, שמכיון שעיסה גזולה חייבת בחלה ממילא אין למעט מצה גזולה מ'לחם' 'לחם', ורק נלמד מחלה שצריכה המצה להיות ממונו של ישראל ולא של נכרים ושל גבוה, ומכאן למדו שאינו יוצא במצה של מעשר שני לרבי מאיר הסובר שהוא ממון גבוה. אבל מה שאינו יוצא במצה גזולה אין זה אלא מטעם מצוה הבאה בעבירה. וכתב (שם) שלפי זה יתיישב דקדוק לשון המשניות, שלגבי לולב שנינו (סוכה פ"ג מ"ח) שגזול פסול ולא שנה הקדש, ואילו לגבי מצה שנינו (פסחים פ"ב מ"ה) שאין יוצאים במצה של הקדש ולא שנה גזול, והביאור כנ"ל, שבלולב צריך שיהא שלו וגם הקדש בכלל גזול שאינו שלו, אבל במצה לא צריך שתהיה שלו, והקדש פסול לא מפני שאינו שלו אלא מפני שהוא ממון גבוה, והוא פסול מיוחד אינו שייך לדין גזול. **כה. אבל** הריטב"א (סוכה לה. ד"ה אלא) כתב שלדעת הבבלי אין במצה גזולה משום מצוה הבאה בעבירה וגם אין בה לדעתו פסול של אינו ממונו. וראה להלן בענין 'לכאורה הגזלן קנה את המצה בלעיסה ואחר כך יוצא בה'. ופסק הביאור הלכה (סי' תנד ד"ה אין) שאף שבודאי הלכה כשיטת השו"ע שהיא דעת רוב הפוסקים, שאינו יוצא במצה גזולה וצריך לחזור ולאכול מצה אחרת משלו, מכל מקום לא יברך כשאוכל שוב, כי יש לחוש לדעת הריטב"א שכבר יצא בדיעבד. **כו. בגמרא** בסוכה (ל.) נלמד פסול מצוה הבאה בעבירה מן הפסוק (מלאכי ג יג) 'והבאתם גזול ואת הפִּסֵּחַ ואת החולה'. והביא השאגת אריה (שם) שיש מחלוקת אם פסול מצוה הבאה בעבירה הוא מדאורייתא, ונלמד מפסוק זה שנאמר על קדשים וממנו לומדים לכל התורה כולה, או שדין מצוה הבאה בעבירה הוא מדרבנן, והפסוק אינו אלא אסמכתא. **כז. ונמה** השאגת אריה לומר כצד השני, עיין הוכחותיו שם. ונחלקו הפוסקים במרור הגזול, הדרכי משה (או"ח סי' תנד סק"ח) בשם מהרי"ו פסק שאין יוצאים בו. הפרי חדש (סי' תעה סק"ח) הביא שלדעת הכנסת הגדולה יוצאים במרור הגזול. אך לדעת הפרי חדש עצמו אין יוצאים בו. בביאור הלכה (שם) הביא מחלוקת הפוסקים ודברי השאגת אריה, ופסק שמי שאכל מרור גזול, כשנוטל מרור אחר משלו לצאת בו לא יברך, מכיון שלדעת כמה פוסקים כבר יצא בגזול בדיעבד. **כח. הרי"ץ** גיאת בעל העיטור ורבינו יונה (הו"ד בטור סי' תרמט) הכשירו לולב הגזול בשאר ימי החג שחיובו מדרבנן [חוץ מיום הראשון שחיובו מדאורייתא]. וכן פסק השו"ע (שם ס"ה), אבל הרמ"א (בהגה"ה שם) פסל לולב הגזול אף בשאר הימים.

לכאורה הגזלן קנה את המצה בלעיסה ואחר כך יוצא בה

שם. כתב הריטב"א (סוכה לה. ד"ה אלא) שהבבלי לא הזכיר שאין יוצאים במצה גזולה[כט], משום שלדעתו אין מציאות[ל] של מצה גזולה[לא] בשעה שיוצא בה ידי חובתו, שבשעה שהגזלן לועס את המצה קונה אותה בשינוי, כמבואר בכתובות (נ:) שמשעת הלעיסה כבר אין להחזירה בעינה ואין לנגזל אלא דמים, וממילא בשעת הנאת גרונו ומעיו מקיים את מצות האכילה במצה שלו, ואין בה פסול לא משום 'לכם', ולא משום מצוה הבאה בעבירה מכיון שקנה מקודם ולא בשעת המצוה. ולא שייכת מציאות של חסרון 'לכם' במצה אלא במעשר שני לפי רבי מאיר, שכיון שברשות הוא אוכל ומשלחן גבוה הוא זוכה בדין, אין לומר שקונה את המצה בלעיסה, שגם במצב זה היא עדיין ממון גבוה.

כדברי הריטב"א שקונה בלעיסה את המצה הגזולה הקשו כמה **אחרונים**[לב] על הירושלמי **והפוסקים**[לג] שאין יוצאים במצה גזולה. **ובמקור חיים** (לונזנוים סי' תנד סק"ח) **תירץ**[לד], שאף שאכן אין המצה פסולה מטעם 'לכם', מכל מקום היא פסולה מטעם מצוה הבאה בעבירה כמבואר בירושלמי, ואף שמבואר בהלכות לולב (סי' תרמט ס"ח) שאין פסול מצוה הבאה בעבירה כאשר העבירה נעשית מקודם ולא בשעת המצוה, שונה הדבר במצה שהגזלן קונה אותה בלעיסה, מכיון שהלעיסה היא צורך אכילה ונחשב כאילו העבירה נעשתה בשעת המצוה. **ובביאור הלכה** (סי' תנד ד"ה אין) הוסיף, שאף שבלע מצה יצא, מכל מקום לקיום מצוה לכתחילה צריך לעיסה כדי שיהיה טעם מצה בפיו, ואם כן הלעיסה היא חלק מקיום המצוה, ונחשב שהקנין בא על ידי המצוה עצמה.

אתר 19/06/2018

איך בנים יוצאים במצת אביהם ואורח יוצא במצת בעל הבית

שם. העירו **האחרונים**[לה], מאחר שמצה נלמדת מחלה שצריך שהמצה תהיה 'שלכם', לכאורה צריך להזהר במצה של מצוה שתהיה של האוכל ממש, שיהיה לו בה דין ממון, ושיוכל למכרה ולהקדישה. ואם כן אורח האוכל על שולחן בעל הבית צריך שבעל הבית יתן לו את המצה במתנה ולא די שירשה לו לאכול, כי מתנה שאינו יכול להקדישה לא שמה מתנה, כמבואר בנדרים (מח.), וכן בנים גדולים הסמוכים על שולחן אביהם. והעולם אין נזהרין בזה.

ומצינו באחרונים כמה יישובים למנהג העולם:

א. השפת אמת (סוכה לה.) כתב שאפשר שהעולם סומכים על דברי **הרא"ש** (קידושין פ"ח סי' כ), **וכן נפסק בשו"ע** (אהע"ז סי' כח ס"ט), לגבי אדם המקדש אשה בטבעת שאולה, שאם אמר למשאיל 'השאילני טבעת כדי לקדש בה את האשה' מקודשת, שכיון שהשאיל לו על דעת לקדש בה את האשה אנו עדים שגמר בלבו לתת לו באופן שיועיל לענין קידושין, כי על דעת כן מסר לו הטבעת, ואם לא יועיל בשאלה יהיה במתנה, ולכל הפחות תהיה מתנה על מנת להחזיר[לו], ומקודשת. ואף במצה אנו עדים שמתכוין בעל הבית להקנות המצה לאורח באופן המועיל כדי שיצא בה ידי חובתו.

ב. בצל החכמה (סו"ס, ח"ד סי' קעג) הביא **שנחלקו הפוסקים** (אהע"ז סס סי"ז) באורח שיושב אצל בעל הבית ונטל חלקו וקידש בו את האשה אם מקודשת, **והמחמיר מכולם הוא המהרי"ט** (סי' קנח) שלדעתו אין האורח זוכה בחלקו, אפילו כשכבר בירר מנתו ולקחה ונתנה לפניו, ואפילו כשבעה"ב שם ורואהו ושותק, ומכל מקום מודה המהרי"ט שכאשר לקח המאכל ונתנו לתוך פיו קנה. ומשם יש ללמוד לענייננו שבשעה שנותן המצה לתוך פיו זכה בה ויוצא ידי חובתו. וכל שכן לדעת החולקים וסוברים שכבר זכה במנתו קודם שנתנה לתוך פיו, ולדעת קצתם זכה בה גם קודם שהגביה.

ג. טעם נוסף (שם) **על פי המבואר במקור חיים** (סי' תנד סק"ח), שמה שאינו יוצא במצה גזולה אין הטעם משום 'לכם', שהרי כשלעסה קנאה קנין גמור מטעם

שם. הקשו **הראשונים**[לח] כיון שלמדו מגזירה שוה 'לחם' 'לחם' שצריך מצה 'שלכם', מדוע הוצרכה הגמרא לעיל (לה:) למעט מן הפסוק[לט] שאין יוצאים במצה של טבל, הרי טבל אינו בגדר 'לכם', כמו שמצינו לגבי אתרוג[מ].

על קושיא זו מצינו כמה תירוצים: א. **ר"י** (שמות ד"ה ואתם) **תירץ**, שהטעם שאין אתרוג של טבל נקרא 'לכם' מפני שצריך לתת ממנו חלק לכהן וללוי[מא], וצריך שיהא כל האתרוג שלו[מב], אבל מצה של טבל נקראת 'שלכם' אם אכל ממנה יותר מכשיעור[מג] עד שאם היה נותן תרומה ומעשר ממה שאכל עדיין ימצא שאכל שיעור כזית מצה, ולכן הוצרכו למעט טבל מפסוק נוסף.

שינוי, וכיון שבלע מצה יצא, אם כן הקנין ע"י לעיסה קדם לעשיית המצוה, אלא הטעם שאינו יוצא במצה גזולה הוא משום מצוה הבאה בעבירה, [ואף שכאשר העבירה קדמה למצוה יוצא, מכל מקום כיון שהלעיסה צורך אכילה היא נחשב כאילו העבירה נעשתה בשעת המצוה], נמצא שהבן או האורח קונים בשעה שלועסים המצה, ויוצאים בה אף אם יש במצה דין 'לכם', ואין בזה משום מצוה הבאה בעבירה שהרי ברשות בעל הבית הם אוכלים.

והוסיף בבצל החכמה, שגם המדקדקים אינם נזהרים להחמיר להקנות לאורח את המצה, על פי המבואר במגן אברהם (סי' שו ס"ק טו) שאסור לתת מתנה לחברו בשבת ויו"ט אלא לצורך מצוה, וכיון שנתבאר שהאורח יוצא גם כשאין בעל הבית מקנה לו את המצה אם כן אין הקנין לצורך מצוה, על כן נמנעו מלעשות כן. ולבניו ובנותיו הגדולים אף שאפשר להקנות להם המצה קודם הפסח, מכל מקום אין עושים כן כיון שבדרך כלל אין ברשות האב מצות מצוה הרבה שיוכל להקנות לבניו מצות שלימות, ולהקנות להם כזית מתוך מצה שלימה גרוע יותר, מפני שזה תלוי בבריה, ולהלכה אין ברירה מועילה במצוה דאורייתא.

בני אדם האופים בתנור אחד וחוששים שנתחלפו מצותיהם

שם. כתב **מהר"ם חלאווה** (ד"ה אמימ), שכיון שמצה נלמדת מחלה שיש בה דין 'לכם', אין יוצאים במצה גזולה, וצריך להזהר שלא תתחלף מצתו במצת חברו. **וכתב הרוקח** (הלכות פסח סי' רפח) שטוב שכל אדם יאמר 'לכל מי שיגיע מצות שלי לידו הרי הם לו במתנה', ועל ידי זה יצאו מחשש מצה גזולה[לז]. שכך שנינו בסוכה (מב:) לענין לולב ביום טוב ראשון של חג שחל בשבת, שהיו מוליכים את לולביהם מבעוד יום להר הבית והיו לולביהם מתחלפים, ומלמדים אותם לומר 'כל מי שמגיע לולבי לידו הרי הוא לו במתנה'.

והקשה השאגת אריה (סי' נג), שלכאורה מתנה זו תלויה בבריה, שהרי לפני האפיה כאשר כל מצותיו נמצאות בידו ואינו יודע איזו מצה תתחלף, הוא אומר שמעכשיו נותן במתנה את אותן מצות שעתידות להתחלף, ולבסוף כשתתחלף המצה יתברר למפרע שכבר ניתנה במתנה לאותו אדם שהגיעה לבסוף לידו. וכיון שהלכה היא שבדאורייתא אין ברירה, כמבואר בביצה (ל.), וחיוב אכילת מצה הוא מדאורייתא, אם כן איך תועיל תקנה זו.

ותירץ (שם ונסי' נג), שלא שייך ברירה אלא כשהאדם מתנה לכשיהיה כך יחול תנאו למפרע משעת דבורו, אבל אם אינו מתנה שיחול למפרע אלא רק מאותה שעה שיהיה כך יחול תנאו מכאן ולהבא אין זה תלוי בברירה, וחל לכל הדעות אף בדאורייתא. ובזה מיושבים דברי הרוקח, שכשאומר 'לכל מי שיגיע מצות שלי הרי הם לו במתנה' כוונתו שרק מאותה שעה שהמצה תגיע ליד אדם מסוים אז תחול המתנה, ונותן לו את המצה מכאן ולהבא ולא למפרע, ואף שהתנאי נאמר קודם לכן.

אוצר החכמה

כט. בירושלמי הוזכר דבר זה, ראה לעיל בענין 'הטעם שאין יוצאים במצה גזולה והאם יוצאים במרור גזול', והבין הריטב"א שהבבלי חולק על הירושלמי בזה. **ל. בעונג** יום טוב (סו"ס סי' תקי) הקשה על דברי הריטב"א, שהרי עדיין יש מציאות שלא יצא במצה גזולה, כגון שבלע מצה ולא לעס, ולא קנאה בשינוי. שהרי מבואר בגמרא לקמן (קטו:) שבלע מצה יצא. ואם כן קשה מדוע לא הביא הבבלי דין זה. **לא. והוסיף** הריטב"א שגם לא הזכירה הגמרא שאין יוצאים במצה שאולה, כי שאלה בדבר שאינו חוזר בעינו הלוואה היא, והיא ממונו של לווה ונחשב 'לכם'. וכן פסק במשנה ברורה (סי' תנד ס"ק טו) להלכה, שיוצאים במצה שאולה מטעם זה. **לב. רבי** עקיבא איגר (ד"ה נראין"ם), **מקור חיים** (לונזנוים סי' תנד סק"ח) **ושפת אמת** (ד"ה והנה). **לג. ראה** הירושלמי והפוסקים לעיל בענין 'הטעם שאין יוצאים במצה גזולה והאם יוצאים במרור גזול'. **לד. וכעין** זה תירץ במנחת ברוך (סי' עד ד"ה אמנם מה), והגדיר שהלעיסה היא התחלת מצות אכילת מצה. **לה. שפת אמת** (סוכה לה.), אמרי בינה (הל' פסח סי' כד ד"ה ולכאורה) **ובצל החכמה** (סו"ס סי' תנד קעג). **לו. ויצטרך** המקדש אחר הקידושין לקנות הטבעת מן האשה ולהחזירה לנותן כדי לקיים את התנאי. או יחזיר לו דמיה, שגם בזה נחשב שקיים את התנאי. הרא"ש שם. **לז. כן** פסק המשנה ברורה (סי' תנד ס"ק טו), שכשאופים הרבה בני אדם בתנור אחד והרבה פעמים המצות מתחלפות, נכון שיאמרו 'כל מי שיגיע מצתי לידו יהיה לו במתנה', שאם לא יאמרו כך יש בזה חשש מצה גזולה. וטוב לומר כן גם בשעת טחינה, שלפעמים מתחלף הקמח. **לח. תוספות** ותוספות רבינו פרץ ומהר"ם חלאווה (ד"ה אמימ). **לט. נאמר** בפסוק (דברים טז ג) 'לא תאכל עליו חמץ', ודרשה הגמרא (לעיל לה:) מי שאיסורו משום בל תאכל עליו חמץ, יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ, אלא משום בל תאכל טבל. **מ. בתוספות** (שם) הוכיחו שטבל אינו נקרא 'לכם', שהרי בסוכה (לה:) הכשירו בית הלל אתרוג של דמאי, ופירשה הגמרא (שם) שטעמם משום שאם ירצה יכול להפקיר נכסיו ויהיה עני וראוי לו לאכול דמאי, לכן מעכשיו נקרא 'לכם', הרי משמע שטבל גמור אינו נקרא 'לכם'.

מא. בתוספות בסוכה (לה. ד"ה אמימ) הוסיפו, שאתרוג של טבל הוא כמו אתרוג של שותפים, מפני שיש לכהן וללוי בו חלק, והרי זה דומה לאחים שקנו אתרוג בתפוסת הבית שאין יוצאים בו כמבואר בבבא בתרא (קלז:). והוסיפו שלפי תירוץ זה מובן מדוע עיסה של טבל חייבת בחלה ואין פוטרים אותה משום 'עריסותיכם', כי מדובר באופן שיש בה שיעור חיוב חלה בלא חלקו של כהן, ואף שהיא דומה לעיסת השותפים, הרי עיסת השותפים חייבת בחלה, כמבואר בחולין (קלה:). **מב. בתוספות** רבינו פרץ (ד"ה אמימ) הביא תירוץ זה בשם הר"ר שלמה מדרויש, והוסיף, שאם היה נותן תרומה או מעשר יהיה האתרוג חסר ויהיה פסול. **בצל החכמה** (סו"ס, ח"ד סי' נח סק"ל) הביא בשם בית האוצר (הו"ד בסו"ס דופנ מיסרים מ"ח נמפתמות למיו"ד סי' ח) שהקשה לשיטות האוסרים אתרוג מורכב מטעם חסר, הרי חסרון הוא כבעל מום, ומום אינו פוסל רק במקום גלוי, והחסרון מצד היותו מורכב הרי אינו ניכר. ותירץ, כיון שניכר ע"י השקיעות והבליטות מבחוץ [שאינו במורכב] חשוב כניכר. והעיר הדובב מישרים על הבנה זו מדברי התוספות כאן (ד"ה אמימ), שבאתרוג של טבל לא יצא משום שצריך שיהא כל האתרוג שלו ואתרוג של טבל צריך שיתן חלק ממנו לכהן, ולפי הבנת בית האוצר יקשה הרי על ידי שצריך לתת לכהן אינו אלא חסר וכיון שאינו ניכר החסרון עדיין יהיה כשר. ותירץ בצל החכמה, שבאתרוג של טבל אף שאין החסרון ניכר נחשב כאילו ניכר, שכיון שפסולו מפני שצריך לתת ממנו חלק לכהן, והרי אם יתן יהיה החסרון ניכר לכן פוסל בו החסרון. שרק באתרוג שנחשב חסר משום מורכב, שאינו צריך להפריש ממנו את החלק שאינו מינו אלא דינו להשאר כולו ביחד כמו שהוא עתה, נחשב חסרון שאינו ניכר שהוא כמום שאינו בגלוי ואינו עומד להגלות, מה שאין כן כשהפסול משום שצריך להפריש חלק ממנו ואז הרי יהיה חסרונו ניכר, הרי זה נחשב כחסרון גלוי וניכר. וכתב הדבר שמואל (ד"ה והנה זה) שאף אם יטול שני אתרוגים של טבל לא יצא ידי חובתו, שכל עוד לא הפריש ממנו תרומות ומעשרות הרי הם מעורבים בכל חלק וחלק, ואין כאן אתרוג אחד שכולו שלו. **מג. באור** חדש (שמות ד"ה אמימ) העיר, שלכאורה במצה

ב. רשב"א (תוס' שם)[מד] תירץ, שאף שצריך מיעוט למצה של ספק טבל, כגון גר שכולו שלו, כגון שהוא כהן עני[מה], וכן לוי וישראל עניים[מו] שכבר ניטלה ממצתם תרומה ומעשר ראשון[מז], וטבולה רק למעשר עני, ולאופנים אלה הוצרכו למעט טבל מפסוק נוסף.

ג. מהר"ם חלאווה (ד"ה תמיף) תירץ, שדין 'לכם' במצה לא נאמר בפירוש אלא נלמד מחלה, ובחלה עצמה קראה התורה 'עריסותיכם' לעיסה בטרם הופרשה ממנה החלה כשהיא עדיין טבל, ולכן אין למעט מצה של טבל מדין 'לכם'.

ד. בעמק יהושע (סי' ח ד"ה תמיג לפי)[מח] חילק בין אתרוג למצה של טבל, שאף שבאתרוג אין כולו של הבעלים מחמת חלק הכהן והלוי שבו, מכל מקום במצה בשעה שלועס אותה בפיו קונה את חלק הכהן והלוי שבה בשינוי, ואין במצה גזולה פסול 'לכם'. ורק במצה של מעשר שני לרבי מאיר אמר רב אסי שאינו יוצא בה, שמכיון שמעשר שני הוא ממון גבוה הרי כשאוכלו כמצותו בתורת מעשר שני הוא נשאר ממון גבוה גם כשלועסו בפיו, ואינו קונה אותו בשינוי.

ה. החתם סופר (ד"ה תמיף) תירץ, שנצרך מיעוט למצה של ספק טבל, כגון גר שנתגייר ויש ספק אם נתמרחה תבואתו קודם שטבל לשם גירות או לאחר שנתגייר, שעל פי דין חייב להפריש תרומות ומעשרות כדי להוציא התבואה מספק איסור, אבל רשאי לעכבם לעצמו משום המוציא מחבירו עליו הראיה. ומדין 'לכם' היה יוצא במצה זו ידי חובתו, שהרי אפילו אם הכהן היה תוקף את התרומה היו מוציאים מידו[מט], ולכן הוצרך מיעוט שמכל מקום אינו יוצא בה משום ספק טבל[נ].

ו. השפת אמת (נמוס' שם) תירץ, שמה שאינו יוצא באתרוג של טבל אינו מטעם שחלק מן האתרוג הוא של כהן אלא מטעם שאין בו היתר אכילה, כי 'לכם' משמע לכל צרכיכם[נא], אבל בחלה לא נאמר 'לכם' רק 'עריסותיכם', ולא נתמעט איסור אכילה רק צריך שיהיה שלו, וגם טבל הרי הוא של הבעלים כל זמן שלא נתנו לכהן[נב].

ז. באברהם יגל (נמוס' שם) תירץ, שמדובר אפילו בבעל הפירות ישראל עשיר, שהלוה מעות לכהן וללוי ולעני על מנת להיות מפריש ומעכב המעשרות לעצמו, ומנכה להם מחובם, שבאופן זה המעשרות לבעלים.

משא ומתן בתירוצי התוספות

הקשה הגור אריה (ד"ה תמיף) על תירוץ ר"י, שאף אם יאכל מצה הרבה של טבל סוף סוף לא ימצא שאכל אפילו דבר מועט שכולו שלו, שהרי בכל משהו יש חלק לכהן וללוי, וכל עוד לא עשו חלוקה בין השותפים במצה זו, הרי כולה בגדר ממון השותפים ולא בגדר ממון שכולו שלו, ואם כן אינו יוצא בה. אמנם נראה מדברי התוספות שהבינו שלא צריך שתהיה המצה בגדר ממון שכולו שלו, ואף בעלות של שותף מועילה כל שיש לו חלק בשיעור כזית במה שאוכל.

הקשה השאגת אריה (סו"ס סי' נז) על תירוץ ר"י, לפי דבריו שהמיעוט למצה של טבל אינו נצרך אלא לאופן שאוכל יותר מכשיעור, הרי לענין שאסור לאכול לכתחילה אין צורך במיעוט זה, כי אפילו אם יבוא עשה של אכילת מצה וידחה לא תעשה של טבל, מכל מקום אין היתר לאכול יותר משיעור המצוה. ולענין שאינו יוצא במצה של טבל בדיעבד אם עבר ואכל, לכאורה גם אין צריך מיעוט, שמאחר שאסור לעשות כן הרי זו מצוה הבאה בעבירה. ומכח קושיא זו הוכיח השאגת אריה (שם) שפסול מצוה הבאה בעבירה אינו אלא מדרבנן, אבל מדאורייתא יוצא בדיעבד, ולכן הוצרכו למעט טבל.

אבל בעונג יום טוב (סו"ס סי' לה) כתב שמטעם עשה דוחה לא תעשה מותר לאכול אפילו יותר מכשיעור, שכיון שהכזית שאוכל אין בו איסור משום שמקיים בו המצוה ונדחה הלאו שבו מפני העשה, גם החלק היתר על הכזית מותר שהוא בטל בהיתר דהיינו הכזית שאוכל לקיום המצוה, שהרי אין בו אלא מעט לחלקו של כהן ומתבטל בכזית של שיעור המצה. ואין זה דומה לשאר טבל שהאוכלו חייב ולא אומרים שמתבטל חלקו של כהן, כי שם כל זמן שלא תיקנו כולו אסור אבל כאן שהכזית הותר מפני דחיית העשה יפה מתבטל מה שיש בו מעט יותר מכזית.

הקשה הגור אריה (שם), שלפי תירוץ **הרשב"א**, באתרוג של דמאי שאין צריך לתת לכהן וללוי כלום שרוב עמי הארץ מעשרים, היה לנו לומר שיוצא בו, ומדוע לעיל (לה:) אמרו בית שמאי שאין יוצא בו. ואף לבית הלל שאמרו שיוצא בו יש להקשות, מדוע הוצרכו לטעם הואיל ואילו רצה היה מפקיר נכסיו, הרי בלאו הכי אין בו חלק לכהן וללוי[נג].

הקשה השאגת אריה (שם)[נד] על תירוץ הרשב"א, שלעולם לא ימצא שיהא מעשר עני לבעלים, שהרי אסור לעני לעכב המעשר עני שלו לעצמו, כמבואר בחולין (קלח.) שאפילו עני שבישראל מוציאים אותו מידו[נה]. על קושיא זו מצינו כמה תירוצים:

א. השאגת אריה (קונטרס אחרון סי' נז) תירץ על פי הירושלמי (פאה פ"ח ה"ה), שמשמע מדבריו שדין זה שאפילו עני שבישראל מוציאים מידו אינו אלא בתבואה שגדלה בשדהו, אבל בלוקח פירות מן השוק נחלקו רבי יהודה הנשיא ורבי, שלדעת רבי אין מוציאים מידו, ואף לדעת רבי יהודה הנשיא שמוציאים מידו משום קנס, אפשר שלא קנסו אלא בלוקח ולא בניתן לו במתנה[נו], ובאופן זה נצרך מיעוט לטבל.

ב. בבאר אברהם (ד"ה ומ"ש) ביאר כוונת הרשב"א, שנצרך המיעוט למצה של טבל באופן שהבעלים נתן הטבל לעני על מנת שהמעשר עני שיפריש ממנו יהיה לו, שבאופן זה בודאי לא הזהירה התורה שיתן לעני אחר.

ג. החזון איש (או"ח סי' קמד ד"ה ולהמור) תירץ שנצרך מיעוט למצה של טבל, כגון בעני האוכל מצה על שולחן בעל הבית [שיוצא בה ואין כאן פסול 'לכם', כיון שהמצה שלו לכלותה והרי זה ממון הדיוט ועדיף ממעשר שני[נז]], ורשאי ליטול מעשר עני לעצמו כיון שאוכל משל בעל הבית, כמבואר בנדרים (לד:) שמה שנותן לפני האורח נחשב עדיין של בעל הבית.

ד. בקובץ שעורים (חוס קפט) תירץ, שאותו פסוק שלמדנו ממנו שאפילו עני צריך לתת לעני אחר, שמא לא נאמר אלא במעשר עני המתחלק בתוך הבית, שבו נאמר (דברים טו יג) 'ונתת ללוי לגר', ולמדו (חולין קלח:) גזירה שוה מלקט 'לגר' 'לגר', מה בלקט מוזהר עני על שלו אף במעשר עני, אבל מעשר עני המתחלק בגורן שלא נאמרה בו גזירה שוה זו, יכול העני לעכבה לעצמו.

מדוע עיסה שנילושה במי פירות אינה נלמדת ממצה להפטר מחלה

שם. הקשה הראש יוסף (ד"ה תמיף) מאחר שיש גזירה שוה 'לחם' 'לחם', מדוע עיסה שנילושה במי פירות חייבת בחלה, כנפסק בשו"ע (יו"ד סי' שכט ס"ט), ולכאורה היה לנו ללמוד חלה ממצה באותה גזירה שוה, שכשם שאין יוצאים ידי חובת מצה בפת שנילושה במי פירות כך אינה חייבת בחלה. ותירץ, שהגזירה שוה לא נתקבלה אלא לענין שם 'לחם', שמה שנקרא 'לחם' לענין חלה נקרא כן גם לענין מצה[נח], וכן להיפך, אבל פת שנילושה במי פירות נקראת לחם ומה שאין יוצאים בה חובת מצה נלמד מ'עוני' ולא מ'לחם'.

אין צריך שיאכל יותר מכזית, כי דין 'לכם' במצה נלמד מחלה, ויש ללמוד משם שכשם שעיסה של שותפים חייבת בחלה כך יוצאים במצה שיש בה חלק לכהן וללוי. ותירץ, שאם יאכל רק כזית נמצא שאין שיעור אכילה בחלקו של ישראל, ואותו חלק מן הכזית השייך לכהן אינו יוצא בו משום שהוא ממש מצה של אחרים ולדעת תוספות סוכה (לה. ד"ה תמיף) גם בחלה צריך שיהיה שיעור בחלקו של כל אחד מן השותפים, אמנם לדעת הרשב"א בסוכה (שם ד"ה בשלמא) בחלה אין צורך שיהיה שיעור בחלקו של כל שותף בנפרד, ועיין שם שמסביר מה זה שונה מאתרוג, ולכן הוצרכו תוספות לומר שאכל יותר מכשיעור. **מד. בתוספות** רבינו פרץ (ד"ה תמיף) הביא כעין תירוץ זה בשם ר"י. **מה. המהרש"א** (נמוס' ד"ה תמיף) ביאר, שאף המעשר ראשון נקרא 'שלו' לדעת רבי אלעזר בן עזריה (כתובות נו.) שמעשר ראשון ניתן לכהן. ותיבת 'עני' שכתבו התוספות עולה גם על כהן, כדי שגם המעשר עני יהיה שלו. **מו. העירו** האור לישרים והרש"ש (נמוס' שם), שלכאורה אפילו הבעלים עשיר נחשבת המצה הטבולה למעשר עני 'לכם', שהרי יכול הוא להפקיר את כל נכסיו ואז תהיה מצה זו ראויה לו. וביאר הרש"ש, שאין לומר סברא זו אלא בדמאי שהוא חומרא שהחמירו רבנן, שהרי רוב עמי הארץ מעשרים. **מז. ביאר** המהרש"א (שם), שאין המעשר ראשון של הלוי, משום שמעורבת בו תרומת מעשר שצריך לתת אותה לכהן. **מח. וכעין** זה תירץ הגור אריה (ד"ה תמיף), אלא שכתב גם לחלק מצד שצריך היתר אכילה, וכעין תירוץ השפת אמת המובא בסמוך. **מט. עיין** בחתם סופר (שם) שביאר מדוע לכל הדעות באופן זה תקפו כהן מוציאים מידו. **נ. וכתב** שתירוץ זה נכון לדעת הסוברים ספק דאורייתא לחומרא מן התורה. **נא. כמבואר** בסוכה (לה.) שמטעם זה אין יוצאים באתרוג של ערלה. וגם השאגת אריה (סי' נז) כתב כן לגבי טבל. **נב. וכ"ש** שכן לדעת האומר מתנות שלא הורמו אינן נחשבות כמי שהורמו. אכן ברש"י בסנהדרין (קיג: ד"ה שכל נגנולין) בלשון השני מבואר שדבר שאין בו היתר אכילה כן נתמעט מעריסותיכם, אבל מן הלשון הראשון ברש"י שם משמע כדברי השפ"א. שפ"א (שם). **נג. בנאם** יהודה (ד"ה והנה, ד"ה שכל) תירץ בהקדים קושיא נוספת על תירוץ הרשב"א, מה מועיל שהבעלים עצמו הוא כהן, הרי כל זמן שלא קרא שם תרומה ומעשרות עדיין אין הטבל בגדר ממונו, [עיין שם (נמוס' ד"ה תמיף) שדימה טבל לבכור בהמה טהורה, והביא ראיות], וצריך לומר שנחשב 'לכם' משום שבידו לתקנו. ולפי זה מיושב, שאין אומרים מתנות שלא הורמו כמי שהורמו אלא כשמצוה לתרום, כגון בטבל, אבל בדמאי כיון שאינו אלא חומרא מדרבנן אינו נחשב למצוה עד שנאמר כמי שהורמו, ולכן הוצרכו באתרוג של דמאי לטעם שהיה יכול להפקיר נכסיו. **נד. וכן** הקשה הקרבן נתנאל (על הש"ס ד"ה ורקש"ס). **נה. באבני** שהם (נמוס' ד"ה תמיף) הקשה כן ממה ששנינו בפאה (פ"ה מ"ח), שנים שקבלו את השדה באריסות זה נותן לזה חלקו מעשר עני וזה נותן לזה חלקו מעשר עני. ופירש הברטנורא (שם), שמדובר באריסים עניים, וכיון שאריס נוטל חלקו כגון מחצה או שליש מכל הפירות דינו כבעל הבית, ובעל הבית עני אסור בלקט של שדהו, שנאמר (ויקרא יט י) 'לא תלקט לעניך', אזהרה לעני שלא ילקט הלקט שלו, וחייב להפריש מעשר עני ולתת אותו לעני אחר. ודווקא כל אחד על חלקו נעשה כבעל הבית, ולא על חלק חבירו. הלכך מותרים לתת זה לזה מעשר עני. הרי שאף בעלים עני אסור לו ליטול מעשר עני מפירותיו. ותירץ באבני שהם (שם) על פי הגמרא בגיטין (יב.), שרק רבי אליעזר דרש הפסוק הנ"ל להזהיר עני על שלו, אבל רבנן חלקו עליו ולא דרשו כן, ואם כן תירוץ התוספות נכון לדעת רבנן. ואף שאין הלכה כרבנן, כי המשנה בפאה הנ"ל היא בפרק חמישי והמשנה המובאת בגיטין היא בפאה בפרק רביעי, ואם כן הלכה כרבי אליעזר, על פי הכלל מחלוקת ואחר כך סתם הלכה כסתם, מכל מקום תירצו התוספות שהברייתא המובאת בגמרא כאן שנויה כדעת רבנן. **נו. בקובץ שעורים** (חוס קפט) הביא בשם הדבר בעתו תירוץ זה, שנצרך המיעוט לאופן שנתן הבעלים לעני את הטבל שהמעשר עני בתוכו, שבאופן זה אין העני צריך לתת המעשר לעני אחר. והעיר עליו הקובץ שיעורים, שנראה שזה נכון רק לדעת הסובר מתנות שלא הורמו כמי שהורמו, שלפי דעה זו זכה העני בתורת מעשר עני, אבל לדעת הסובר לאו כמי שהורמו לא זכה בו אלא בתורת מתנה בעלמא, וכשיפריש אחר כך מעשר עני יצטרך לתתו לעני אחר. **נז. ראה** לעיל בענין 'איך בנים יוצאים במצת אביהם ואורח יוצא במצת בעל הבית'. **נח. תירוץ** זה צריך ביאור, הרי בגמרא כאן מבואר שבגזירה שוה זו למדו לענין שצריך שהמצה תהיה ממונו כמו בחלה, וכי זהו דין בשם 'לחם', והלא פשוט הוא שגם פת שאינה שלו נקראת 'לחם'.

דברי רב אסי נאמרו בסדר לא זו אף זו

לימא מסייע ליה וכו' היינו הך הכי קאמר לימא מדפליגי בעיסה בהנך נמי פליגי וכו'. לפי דברי הגמרא כאן ביאר **בראש יוסף** (ד"ה שמר), ששלשת הדינים שאמר רב אסי נאמרו בסדר 'לא זו אף זו', תחילה אמר שעיסת מעשר שני לרבי מאיר פטורה מחלה, שלדין זה יש סיוע מפורש בברייתא, ואחר כך הוסיף וחידש כן אף במצה, שנלמדת מחלה בגזירה שוה 'לחם' 'לחם', ולבסוף הוסיף שאפילו באתרוג אינו יוצא, אף שלא נאמר בו פעמיים 'עריסותיכם'.

מדוע לא הובאה הבעיא של ריש לקיש לעיל במחלוקת רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא

בעי רבי שמעון בן לקיש וכו' אליבא דרבי עקיבא וכו'. מבואר בגמרא שבעיית ריש לקיש אינה לפי רבי יוסי הגלילי (לו.) הסובר שאין יוצאים במצת מעשר שני בירושלים, אלא לפי רבי עקיבא שבחולין של מעשר שני יוצאים, והסתפק ריש לקיש אם יוצאים גם בחלת מעשר שני. העיר **בבית הלוי** (שו"ת, ח"ב סי' כז אות ו), מדוע המתינה הגמרא מלהביא בעיית ריש לקיש עד כאן, ולכאורה היה נכון להביאה לעיל, בסמוך למחלוקת רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא. **כדי** ליישב זאת הקדים הבית הלוי חידוש, שאף שמבואר בנדרים (עמ.) שתרומה הנמצאת כבר ביד כהן אי אפשר להשאל עליה, מכל מקום חלה של מעשר שני לרבי מאיר אפשר להשאל עליה אף שכבר נתנה לכהן. וטעם דין זה על פי המבואר בקידושין (נד:), שלרבי מאיר הסובר מעשר שני ממון גבוה אין לבעלים כוח להקנות את המעשר לאחר, ואם נותן לאחר לא חל הקנין, ולפי זה כאשר בעל המעשר מפריש ממנו חלה ונותנה לכהן אין הכהן זוכה בחלה מכוח הקנאת הבעלים, [כי חלת המעשר אינה עדיפה מהחולין שבמעשר, שאין לבעלים כוח להקנותן], אלא הכהן זוכה בחלה מכוח עצמו.

והנה כתב הר"ן (נדרים פה. ד"ה ומהם שמעינן) **בשם הרשב"א**, שהאוסר הנאת פירותיו על עצמו יכולים אחרים ליטול אותם בעל כרחו ואינו יכול לעכב, אבל יכול להשאל על נדרו אף לאחר שזכו בהם אחרים, כיון שהם זכו מעצמם והוא לא נתן להם. ולפי זה יוכל בעל המעשר להשאל על הפרשת חלתו אף שכבר באה ליד כהן, מכיון שהכהן זכה בה מעצמו. מבואר בגמרא שספקו של ריש לקיש הוא רק לדעת רבי עקיבא, והיה מקום לומר שרבי עקיבא סובר כרבי מאיר שמעשר שני ממון גבוה, ואם נאמר כך אין מקום לספקו של ריש לקיש, כי בודאי יוצאים בחלה של מעשר שני מכיון שיכול לאוכלה בכל מושבות על ידי שישאל על קריאת שם חלה, ואף שכבר באה ליד כהן כמבואר. ולכן לא הובאה בעיית ריש לקיש עד כאן. אבל מאחר שאמר רב אסי שלדעת האומר מעשר ממון גבוה אין יוצאים בו ידי חובת מצה, עולה מכאן שרבי עקיבא האומר שיוצאים במצת מעשר שני בהכרח סובר שמעשר ממון הדיוט [כרבנן ולא כרבי מאיר[נט], ואם כן אי אפשר להשאל על חלתו לאחר שבאה ליד כהן[ס], ומעתה מובן יפה ספקו של ריש לקיש, ולכן הביאה הגמרא ספק זה כאן לאחר דברי רב אסי.

האם הספק בחלת מעשר שני נאמר לדעת האומר מחיצה לקלוט דרבנן

אבל חלה דאי מטמיא ליה היתר במושבות. ביארו התוספות (ד"ה אבל חלה, בהסבר רמ"ן), שספקו של ריש לקיש נאמר רק לדעת האומר מחיצה לקלוט דאורייתא, כלומר שמעשר שני שנכנס לירושלים אסור להוציאו ולפדותו מן התורה, ונמצא שאין לה היתר אכילה בכל מושבות. כי לדעת האומר מחיצה לקלוט דרבנן, הרי מדאורייתא יש לחלת מעשר שני היתר מושבות, שיכול להוציאה חוץ לחומת ירושלים ולפדותה ולאוכלה.

ובהסבר שני כתבו התוספות שספיקו של ריש לקיש נאמר גם לדעת האומר מחיצה לקלוט דרבנן, שכיון שמדרבנן אין פדיה לחלת מעשר שני, הרי שאינה נאכלת בכל מושבות. ונחלקו האחרונים בהבנת דברי התוספות בהסבר השני, הרש"ש (לעיל לו: ברש"י ד"ה אף) הבין בדבריהם שמדאורייתא יוצא ידי חובתו במצה של חלת מעשר שני, אך מכל מקום מדרבנן אינו יוצא, ונפקא מינה בספיקו של ריש לקיש שצריך לחזור ולאכול כזית מצה כדי לצאת ידי חובתו מדרבנן[סא]. אבל כמה **אחרונים**[סב] הבינו בדבריהם, שכיון שמדרבנן אין פדיה לכן אפילו מדאורייתא נחשב אינו נאכל בכל מושבות[סג].

קושיות על הסברי התוספות

הקשה רבי עקיבא איגר (גמוס' ד"ה אבל) על ההסבר הראשון **בתוספות**, הרי רבא הוא שסובר (ב"מ נג: ונעוד מקומות) מחיצה לקלוט דרבנן, ואם כן לדעתו אין להסתפק כדברי הלשון השני שבגמרא בחלת הלקוח בכסף מעשר, האם אומרים רק 'הואיל' אחד או שני 'הואיל', שכיון שמחיצה לקלוט דרבנן אין צורך לומר שני 'הואיל', כי חלת מעשר שני עצמו נאכלת בכל מושבות, ואם כן קשה מדוע הוצרך רבא לפשוט ספק זה ולומר 'שם מעשר חד הוא'. אמנם **הגר"י** (קונטרוסין, נתוספות ד"ה אבל) העיר שבגמרא מכות שלפנינו הגירסא 'רבה' ולא רבא, ולפי זה לא קשה כלל[סד].

וכן הקשה רבי עקיבא איגר (שם) על ההסבר השני בתוספות, שמשמע בגמרא לעיל (לו:) שמה שמעשר שני טהור נקרא 'נאכל בכל מושבות' משום שאם נטמא יש לו פדיון, אין זה אלא מכוח הריבוי 'מצות מצות', ולולי ריבוי זה היה לנו לומר שכיון שאין לפדותו בטהרתו, ואין לאוכלו אלא בירושלים נקרא שאינו נאכל בכל מושבות. ולדברי האומר מחיצה לקלוט דרבנן אין לומר ש'מצות מצות' נכתב בתורה לרבות מעשר שני, שהרי מן התורה הוא נאכל בכל מושבות אפילו בטהרתו, שמותר להוציאו ולפדותו. ואם כן אחר שבאו רבנן ואמרו שמחיצה קולטת, [ומחמת זה חלת מעשר שני נחשבת שאינה נאכלת בכל מושבות], מעתה אין מקור להחשיב מעשר שני טהור נאכל בכל מושבות, שהרי לדעה זו 'מצות מצות' לא בא לרבות זאת כמו שנתבאר. וצ"ע. [אמנם כתב רבי עקיבא איגר שקשה כן רק על התירוץ השני בתוספות, אבל לא קשה על האומר מחיצה לקלוט דרבנן][סה].

הקשה בשער המלך (הלכ פ"ו ה"ד מו קסי"ח) על ההסבר השני בתוספות, הרי נחלקו תנאים בסוכה (כג.) בעושה סוכתו על גבי בהמה, רבי מאיר מכשיר ורבי יהודה פוסל, ומבואר שם שטעמו של רבי יהודה משום שצריכה הסוכה להיות ראויה לשבעת ימי החג, ואסור מדרבנן לעלות על הבהמה ביום טוב, וטעמו של רבי מאיר משום שהסוכה ראויה מדאורייתא. ונפסקה הלכה כרבי מאיר, הרי שדבר האסור מדרבנן נחשב ראוי מדאורייתא. **ובבאר אברהם** (ד"ה נעי) תירץ, שיש חילוק בין איסור מוקצה לאיסור שבגופו, שאיסור עליה על בהמה ביום טוב אינו אלא איסור מוקצה שאין שם חפצא של איסור רק קדושת היום גורמת, והוא איסור קל יותר מאיסור אכילה בחוץ של מעשר שני בירושלים. ועוד, שלא אסרו לעלות על בהמה ביום טוב אלא לכתחילה אבל אם עלה וישב בסוכה יצא ידי חובתו. ולכן נקראת סוכה ראויה לשבעה, מה שאין כן במעשר שהוא איסור בגוף הפירות ואיסורו אף בדיעבד, בודאי נחשב אינו ראוי מחמת איסור דרבנן.

מדוע בביכורים אין אומרים הואיל ואילו לא קרא עליהם שם

או דילמא אמרינן הואיל ואילו לא קרא עליה שם וכו'. מבואר בגמרא שהטעם לומר שיוצאים בחלה של מעשר שני, אף שאינה נאכלת בכל מושבות, משום שאומרים 'הואיל' ואילו לא קרא עליה שם חלה היה יוצא בה

נט. אך ראה לעיל [בענין 'האם לדעת הרמב"ם מעשר שני ממון גבוה', ובהערה] תירוץ מהר"י קורקוס, שלדעת הבית יצחק רבי עקיבא סובר כרבי מאיר, ושלא כדברי הבית הלוי. **ס. ראה** להלן [בענין 'מדוע לא אמר הואיל ואם ירצה יכול להשאל על קריאת שם חלה'], שביאר הבית הלוי שריש לקיש דיבר באופן זה מכוח הקושיא שם. **סא. לעיל** (לו:) אמרה הגמרא שמעשר שני בירושלים נחשב נאכל בכל מושבות לאור דברי רבי אלעזר שאם נטמא נפדה אפילו בירושלים, וכתבו התוספות (שם ד"ה למחר) שמה שהוצרכה הגמרא להעמיד כרבי אלעזר זה רק לדעת האומר מחיצה לקלוט דאורייתא, כי לדעת האומר מחיצה לקלוט דרבנן אפילו לא נטמא יכול להוציאו מירושלים ולפדותו. וביאר המהרש"א (גמוס' ד"ה אבל), שאין דבריהם שם סותרים למה שכתבו כאן בהסבר השני, כי שם הגמרא עוסקת בדרשת הפסוקים, ומבארת שכוונת התורה לרבות מעשר שני שיוצאים בו ידי חובת מצה רק משום דינו של רבי אלעזר, ועל זה כתבו התוספות שם שאילו היתה מחיצה לקלוט מדרבנן, אם כן היה לגמרא לדרוש את הפסוק לרבות מעשר שני אף לולי דינו של רבי אלעזר, כי בודאי דרשת פסוקי התורה אינה תלויה בגזירות דרבנן. **סב. שער המלך** (הלכ פ"ו ה"ד מו קסי"ח), באר אברהם (ד"ה נעי). באברהם יגל (גמוס' ד"ה אבל) בתחילת דבריו הבין דברי התוספות כמובא כאן בשם המהרש"א, אך העיר על הבנה זו שתי הערות, א. אם זו כוונת התוספות היה להם לכתוב בהסבר השני רק 'דהכא מדרבנן מיבעיא ליה', ומלשונם שכתבו 'כיון דמדרבנן אין להם פדיה לא חשיב נאכל בכל מושבות', משמע שכיון שמדרבנן אין פדיה לכן אפילו מדאורייתא נחשב אינו נאכל בכל מושבות. ב. בתוספות לעיל (כט. ד"ה אין פודין שם) מבואר שדבר האסור מדרבנן נחשב אינו ראוי מדאורייתא. **סג. בבית** האוצר (מערכת ס-י כלל קלד) ציין שבכמה מקומות מבואר שדבר האסור מדרבנן נחשב אינו ראוי מדאורייתא, כגון להלן (נט:) בתוספות (ד"ה עשאום) שכתבו, הואיל ומדרבנן לא מרצה הוי כאילו אבדו, עיין שם. ולעומת זאת בכמה מקומות מבואר שכן נחשב ראוי מדאורייתא, כגון לקמן (נ:) בתוספות (ד"ה מחוסר), שכתבו, דאף דמחוסר כפורים צריך טבילה כיון דאינו אלא מדרבנן מיקרי ראוי לאכילה. עיין שם למקומות רבים נוספים. ועיין משנה למלך (תרומות פ"ו ה"ח, ממידין פ"ג ה"ב, נעלה פ"ח ה"ה) שדן בענין זה, כגון, כהן טמא שאכל תרומה טהורה חייב מיתה בידי שמים, ואם אכל תרומה טמאה פטור, והסתפק המשנה למלך (תרומות שם) מה דינו אם אכל תרומה טמאה מדרבנן, האם מכיון שתרומה זו טהורה מן התורה חייב מיתה בידי שמים, או שכיון שהיא טמאה מדרבנן פטור. **סד. וכתב** שאף שהתוספות שם (ד"ה שמר רבא) גרסו 'רבא' אין להקשות מגירסתם שם על דבריהם כאן, כי בעלי התוספות היו חכמים רבים, ויתכן שהתוספות כאן גרסו במכות 'רבה' כגירסא שלפנינו. ועוד תירץ, שכל הסוגיא במכות היא לשיטת רבי יוחנן, ואפשר שריש לקיש חולק עליו וסובר מחיצה לקלוט דאורייתא, ולפי דעת ריש לקיש הוצרך רבא לומר שם מעשר חד הוא. ועיין שם לתירוץ נוסף. **סה. רבי** עקיבא איגר ביאר את הדברים כך, לכאורה קשה על האומר מחיצה לקלוט דרבנן, איך יסביר את דברי הברייתא לעיל (לו:) האומרת שלומדים מהפסוק שמעשר שני נקרא נאכל בכל מושבות, הרי לדעתו מדאורייתא מותר להוציאו ולפדותו והוא נאכל בכל מושבות, ומדוע נצרך הריבוי. ומסביר רעק"א שלדעת האומר מחיצה לקלוט דרבנן אין כוונת הברייתא שצריך פסוק משום שקלטוהו מחיצות, אלא שלולא הפסוק לא היינו אומרים שנקרא נאכל בכל מושבות כי עתה שהוא בתוך ירושלים הוא קדוש בקדושת מעשר ואי אפשר לאכלו אלא בירושלים ויש להוציאו ולפדותו ורק אז יהיה אפשר לאכלו בכל מושבות, ולא היינו יודעים שגם קודם שהוציאו ופדאו נחשב נאכל בכל מושבות. ולכן אין הברייתא לעיל קשה על האומר מחיצה לקלוט דרבנן. אך על התירוץ השני בתוספות קשה מברייתא זו, שכיון שתירוץ זה סובר שאחר שגזרו חכמים שמשקלטוהו מחיצות אין להוציאו, מעתה אינו יוצא בו ידי חובת מצה, אם כן מנין שאכן יוצא באופן שקלטוהו מחיצות, הרי הפסוק לא בא לרבות גם באופן שקלטוהו מחיצות [כי זה רק מדרבנן].

אף עכשיו יוצא בה. והקשה ר"י (נמוק' ד"ה מו דילמא)[סו], אם כן מדוע אין יוצאים במצה של ביכורים. שהרי מבואר בגמרא לעיל (לו.) שאין יוצאים בביכורים משום שצריכות המצות להיות נאכלות בכל מושבות, שנאמר (שמות יג כ) 'בכל מושבותיכם תאכלו מצות', וביכורים אינם נאכלים אלא בירושלים, אבל לפי המבואר כאן שיוצאים בחלה של מעשר שני משום הואיל ואילו לא עשאה חלה היתה נאכלת בכל מושבות, אף בביכורים נאמר שאילו לא היה קורא עליהם שם ביכורים היו נאכלים בכל מושבות.

אוצר החכמה

על קושיא זו מצינו שני תירוצים, ר"י (תוס' שם) חילק, שביכורים יש בהם דין עצמי שאינם נאכלים אלא בירושלים, וכיון שמחמת עצם שם 'ביכורים' אינם נאכלים בכל מושבות אין לומר בזה 'הואיל', מה שאין כן שם 'חלה' מצינו שנאכל בכל מושבות, וגם שם 'מעשר' מצינו שנאכל בכל מושבות על ידי פדיה, הרי שבין בחלה ובין במעשר שני אין בהם דין עצמי המונע מלאוכלם במושבות, אלא שבחלה של מעשר שני נוצר מצב שאין אפשרות בפועל לאוכלו בכל מושבות, כנגד מניעה כזאת ניתן לומר 'הואיל'[סז].

בתוספות רבינו פרץ (ד"ה מו דילמא ממרי, נמיכות השני) תירץ, שאין אומרים על דבר שהוא קדוש 'הואיל' ואילו היה חולין גמור, שברור שיש חילוק בין מהות חולין למהות הקדש, ולא שייך לומר הואיל ואילו דבר זה היה דבר אחר לגמרי, ולכן על ביכורים אין לומר הואיל ואילו לא קרא עליהם שם והיו חולין גמורים, מה שאין כן בחלה של מעשר שני אומרים הואיל ואילו לא קרא עליה שם חלה אבל היתה עדיין מעשר שני שגם הוא קודש[סח].

אוצר החכמה 19:06/2018

ביאור סברת 'הואיל'

שם. השפת אמת (ד"ה הואיל) תמה איך ניתן לומר 'הואיל ואילו לא קרא עליה שם' ועל ידי זה נקראת נאכלת בכל מושבות, והרי במציאות עכשיו אינה נאכלת בכל מושבות. [ובפרט למסקנא שאומרים אפילו פעמיים 'הואיל'].

וביארו השפת אמת (שם) **והאור שמח** (חמץ ומצה פ"ו ה"ח ד"ה מפני), שאין כוונת התורה שצריך במציאות שיהיה במצה היתר אכילה בכל מושבות, וכוונת התורה רק שלא יוצאים במצה שיש בה קדושה המונעת מלאכול בכל מושבות כגון ביכורים, וכדי ללמדנו דין זה נקטה התורה סימן שנאכלת בכל מושבות. וכוונת הגמרא בסברת 'הואיל', שמכיון שמעשר שני יש לו היתר מושבות ע"י הואיל, אינו בכלל מיעוט הפסוק, ואפילו שעכשיו יש סיבה שמחמתה אינו נאכל בכל מושבות, מכל מקום כיון שעיקר מעשר שני נאכל בכל מושבות לא נתמעט מן הפסוק.

והוסיף האור שמח (שם) שלכן לא הסתפקה הגמרא בלקוח בכסף מעשר שני לרבי יהודה, אף שאין לו פדיון ובמציאות אינו נאכל בכל מושבות, מכיון שמצד קדושתו אין מניעה לאוכלו בכל מושבות, שהרי אין בו אלא קדושת מעשר שני, ומעשר שני שנטמא נפדה ונאכל בכל מקום, וכל שהסיבה המונעת אינה עצם הקדושה שבו פשוט שיוצאים בו ידי חובת מצה.

וביאר האור שמח את ספקו של ריש לקיש בחלה של מעשר שני, שיש בה שתי קדושות, קדושת חלה וקדושת מעשר שני, מצד אחד יש לומר שיוצא במצה זו, שהרי כל אחת מקדושות אלו אינה גורמת שתתמעט מהפסוק 'בכל מושבותיכם', ואף שבמציאות אי אפשר לאוכלה בשום אופן מחוץ לירושלים, אין זה מונע מלצאת בה כמבואר, אך מצד שני יש לומר שכיון שיש במצה זו שתי קדושות שכאשר הן מצטרפות יחד יש בהן כדי למנוע מלאכול בכל מושבות, הרי נתמעטה מצה זו שיש בה קדושה כל כך מ'בכל מושבותיכם', כשם שנתמעטה מצה של ביכורים.

ולפי זה מיושבת קושיית ר"יסט, שבודאי לא שייך לומר שיוצאים במצה של ביכורים משום הואיל ואילו לא קרא עליה שם ביכורים היתה נאכלת בכל מושבות, שהרי הטעם שאין יוצאים בה אינו משום האכילה במושבות, ואין זה אלא סימן שנתנה התורה ללמדנו שהקפידה על מצה שיש בה קדושת ביכורים שאין יוצאים בה, ומאחר שהתורה הקפידה על כך מובן שלא יועיל שום 'הואיל' כל עוד יש בה קדושה זו במציאות, ורק בחלה של מעשר שני אמרה הגמרא הואיל ואילו לא קרא עליה שם חלה היתה נאכלת בכל מושבות, הרי זה מגלה שכל אחת מן הקדושות שבה אינה מונעת מלאוכלה בכל מושבות, ולכן אף עכשיו שנצטרפו שתיהן לא הקפידה התורה על כך ויוצא בה.

מניין לחדש ולומר פעמיים 'הואיל'

הפני יהושע (נמוק' שם) תמה על הצד שהסתפק ריש לקיש לומר פעמיים 'הואיל', מהיכן נלמד לעשות כן ולהקל כל כך בדין אכילת מצה שהוא חיוב דאורייתא, מטעם 'הואיל' שאינה אלא סברא שאדם אומרה מעצמו[ע]. וביאר, שמה שמיעטה התורה במצה 'בכל מושבותיכם' ללמד שצריך שתהיה המצה נאכלת בכל מושבות, אין מיעוט זה אלא משעה שעושה שימור לשם מצות מצה דהיינו מלישה ואילך, מאותה שעה הצריכה התורה שתהיה למצה שעת הכושר שיוכל לאוכלה בכל מושבות, ולפי זה בחלה של מעשר שני יובן הצד לומר אפילו פעמיים 'הואיל' ועל ידי זה לומר שלא נתמעטה מ'בכל מושבותיכם', כיון שמתחילת הלישה לשם מצות מצה היתה לעיסה זו שעת הכושר לאכול בכל מושבות לפני קריאת שם חלה, שהרי חיוב חלה אינו אלא משעת גלגול העיסה ואילך ונמשך אפילו לאחר האפיה[עא].

ולפי זה מיושבת קושיית ר"יעב, שבביכורים לא שייך לומר הואיל ואילו לא קרא עליהם שם, כיון שבמציאות קרא להם שם והעלם לירושלים, וכל שכן בביכורים שנתקדשו בעזרה ע"י הנחה ותנופה וכבר נתנם ליד כהן, בודאי אין סברא להקל ולומר שאף על פי כן יוצא בהם הכהן מחמת שבעבר אילו רצה הישראל לא היה קורא להם שם ביכורים, שהרי בשעת לישה כבר היו ביד הכהן ונעשו בהם כל מעשה ביכורים, ובודאי נתמעטו מ'בכל מושבותיכם'[עג].

מדוע אין אומרים הואיל אילו לא העלה המעשר לירושלים

שם. בגמרא לעיל (לו:) מבואר הטעם שיוצאים במצה של מעשר שני בירושלים, אף שקלטוהו מחיצות ואסור להוציאו ולאוכלו בכל מושבות, משום שלדעת רבי אלעזר מעשר שני שנטמא פודים אותו אפילו בירושלים, ואחרי הפדיה ניתן להוציאו ולאוכלו בכל מושבות. והקשה ר"י (נמוק' ד"ה מו דילמא), שלכאורה אין צורך להעמיד כרבי אלעזר דווקא, שהרי אפשר לומר הואיל ואילו לא העלהו לירושלים היה נאכל בכל מושבות על ידי פדיון. ותירצו בתוספות, שלולי דינו של רבי אלעזר אין לומר הואיל ואילו לא העלהו לירושלים, כמו שאין לומר הואיל ואילו לא קרא לו שם מעשר.

ביאור מדוע אין לומר הואיל ואילו לא קרא לו שם מעשר

ביאר המהרש"א (נמוק' ד"ה מו דילמא) שלולי דינו של רבי אלעזר שמעשר שנטמא נפדה אפילו בירושלים, הרי שהיה במעשר שהעלהו לירושלים דין עצמי שאינו נאכל אלא בירושלים, כמו בביכורים [כמבואר בתוספות בתחילת הדיבור], וכיון שמחמת עצם שם 'מעשר' אינו נאכל בכל מושבות אין לומר בזה הואיל ואילו לא קרא לו שם מעשר, כשם שאין אומרים בביכורים הואיל ואילו לא קרא להם שם ביכורים[עד].

ביאור מדוע הואיל ואילו לא העלהו דומה להואיל ואילו לא קרא לו שם מעשר

בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה מו דילמא) תירץ כתירוץ התוספות בסגנון אחר, וכתב, שם מעשר שני והבאתו לירושלים ענין אחד ושם אחד הוא. וביאר כוונתו **בזהב שבא** (שם מום ט), שאין לומר אילו לא העלהו לירושלים, שמעשר שני שאינו מעלהו לירושלים אינו 'מעשר שני', כי מצות מעשר שני היא להעלותו לירושלים ולאוכלו שם, ולכן לומר 'הואיל ואילו לא העלהו לירושלים' הרי זה כמו לומר 'הואיל ואילו לא קרא לו שם מעשר'.

הקשה במלא הרועים (נמוק' שם) על מה שדימו התוספות הואיל ואילו לא העלה המעשר לירושלים להואיל ואילו לא קרא עליו שם מעשר, ולכאורה אין הדבר דומה. כי ביאור תירוץ התוספות בביכורים וכן במעשר לולי דינו של רבי אלעזר, כך, שכל הטעם בסברת 'הואיל' הוא, הואיל ומצינו שיוצאים ידי חובת מצה ב'שם' מסוים כגון 'חלה', לכן יוצאים בה אפילו כשנוצר מצב שאי אפשר לאוכלה בכל מושבות, מה שאין כן בביכורים ובמעשר לולי דינו של רבי אלעזר, אין לומר 'הואיל ואילו לא קרא להם שם', שהרי אז לא היה להם שם ביכורים או מעשר, ואם כן לא מצינו 'שם' 'ביכורים' או 'מעשר' שיוצאים בו ידי חובת מצה, ולא הועלנו כלום באמירת הואיל כזה. זהו ביאור תירוץ התוספות לשלול אמירת 'הואיל ואילו לא קרא שם מעשר', אבל לפי זה לא מובן מדוע אין אומרים 'הואיל ואילו לא העלהו לירושלים', שהרי גם למעשר שעדיין לא העלהו

סו. **כתב** האור שמח (חמץ ומצה פ"ו ה"ח ד"ה מפני) שאף לרש"י (ד"ה מו דילמא הואיל) הוקשה כקושיית ר"י.

סז. **הפני יהושע** (נמוק' שם) הוסיף ביאור בקושיית התוספות ובתירוצם, שכוונתם בקושיא, כיון שגם בביכורים שייך אותו 'הואיל ולא קרא עליה שם' כמו בחלה של מעשר שני, ואף על פי כן בהכרח נתמעטו הביכורים מלצאת בהם ידי חובת מצה, שאם לא כן אין דבר אחר למעט מ'בכל מושבותיכם', ומאחר שגילתה התורה שאין לומר 'הואיל ולא קרא עליה שם' בביכורים אם כן גם לענין חלה נתגלה שאין לומר אותו הואיל. וכוונת תוספות בתירוצם, שאף שגילתה התורה שאין לומר אותו הואיל בביכורים אין לדמות להם חלה של מעשר, משום שיש חילוק ביניהם, ששם חלה נאכל בכל מושבות [אפילו בלי הואיל] מה שאין כן בביכורים שאין שם ביכורים נאכל לעולם במושבות. וראה להלן [בענין 'ביאור סברת הואיל' ובהערה], מה שהקשה הפני"י על תירוץ התוספות, ומה שביאר.

סח. **ראה** להלן בענין 'לכאורה די בהואיל אחד לחלת הלקוח בכסף מעשר', שתירץ כן רבינו פרץ על קושיא נוספת.

סט. **ראה** לעיל בענין 'מדוע בביכורים אין אומרים הואיל ואילו לא קרא עליהם שם', בהערה מה שביאר הפני יהושע בדברי התוספות. והקשה הפני יהושע (שם) על תירוץ התוספות (שם), מנין למדה הגמרא לחלק כל כך, שמפני ששם חלה נאכל בכל מושבות נאמר אפילו פעמיים 'הואיל', ובביכורים שאין שם ביכורים נאכל לעולם במושבות לכן לא נאמר אפילו הואיל אחד.

ע. **ראה** לעיל בענין 'מדוע בביכורים אין אומרים הואיל ואילו לא קרא עליהם שם', בהערה מה שביאר הפני יהושע בדברי התוספות. והקשה הפני יהושע (שם) על תירוץ התוספות (שם), מנין למדה הגמרא לחלק כל כך, שמפני ששם חלה נאכל בכל מושבות נאמר אפילו פעמיים 'הואיל', ובביכורים שאין שם ביכורים נאכל לעולם במושבות לכן לא נאמר אפילו הואיל אחד.

עא. **והוסיף** הפני"י שמצד קדושת המעשר שני בירושלים הרי בידו לפדות ע"י שיגרום לה טומאה. שלא מצינו שאסור לגרום טומאה למעשר, אלא רק לתרומה וקדשים שצריכים שימור. וראה להלן בענין 'לכאורה גם בחלת מעשר עצמו צריך פעמיים 'הואיל'', ובהערה שם.

עב. **ראה** לעיל בענין 'מדוע בביכורים אין אומרים הואיל ואילו לא קרא עליהם שם'.

עג. **והוסיף** הפני"י, שבזה מיושב גם מדוע לפי רבי יוסי הגלילי אין אומרים במעשר שני עצמו הואיל ואילו לא קרא עליו שם למפרע, משום שחיוב מעשר מתחיל משנתמרח בכרי, ולא היתה למצה זו שעת הכושר משעת הלישה ואילך.

עד. **ראה** לעיל בענין 'מדוע בביכורים אין אומרים הואיל ואילו לא קרא עליהם שם', הסברו של ר"י.

יש שם 'מעשר', והואיל ומצינו שם מעשר שנאכל בכל מושבות ע"י פדיון, מעתה נאמר שיוצאים אף במעשר שהעלהו לירושלים. ותירץ, שכיון שמעשר קודם שהעלהו נאכל בכל מושבות רק על ידי חילול שפודהו בכסף ויוצא המעשר לחולין, ואחר החילול אין הפירות נקראים בשם 'מעשר' כלל, ואם כן לא מצינו שם 'מעשר' שנאכל בכל מושבות[עה].

מדוע לא אמר הואיל ואם ירצה יכול להשאל על קריאת שם חלה

שם. ריש לקיש הסתפק בחלה של מעשר שני בירושלים, האם אומרים הואיל ואילו לא קרא עליה שם חלה ונטמאת יש לה היתר במושבות וראויה לצאת בה, אף עתה יצא במצה זו. הקשה **בבית הלוי** (מ"מ סי' כז אות ג), מדוע נקט ריש לקיש סברת 'הואיל' התלויה בעבר שלא ניתן להשיבו, ולכאורה היה עדיף לו לומר הואיל ואם ירצה עכשיו יכול להשאל על קריאת שם חלה[עו]. ותירץ, שאכן באופן שאפשר עתה להשאל על קריאת שם חלה ועל ידי זה תהיה המצה נאכלת בכל מושבות, לא הסתפק ריש לקיש, שבודאי אומרים הואיל זה, והסתפק רק באופן שאי אפשר להשאל כגון שכבר הגיעה החלה ליד כהן[עז], כמבואר בנדרים (עט.).

אוצר החכמה 19/06/2018

אמנם הרשב"א (סו"מ מ"ד סי' רג ד"ה מכל מלמ) כתב שאתרוג של תרומה טמאה אין אומרים בו 'הואיל' ויכול להשאל על קריאת שם תרומה, כי אם היה נשאל עליה היה האתרוג טבל ואינו ראוי לצאת בו. ולפי זה נתיישבה קושיית הבית הלוי, שהרי אם ישאל על קריאת שם חלה היתה מצה זו טבולה לחלה ואינו יכול לצאת בה.

מדוע כאן הסתפקו אם אומרים הואיל, ובדמאי פשוט שאומרים הואיל

שם. הקשה **מהר"ם חלאווה** (ד"ה מלמ), מדוע כאן הסתפק ריש לקיש אם אומרים הואיל, ואילו לעיל (לה:) לגבי דמאי פשוט לגמרא שאומרים הואיל ואילו ירצה יפקיר נכסיו ויהיה עני וראוי לו לאכול דמאי. ותירץ ששונה ההואיל שהסתפק בו ריש לקיש מכל הואיל שבגמרא, ששם יש בידו לעשות הדבר, כגון להפקיר נכסיו ולהיות עני, ולכן פשוט שאומרים הואיל, אבל כאן מן הדין היה שלא לומר הואיל, שהרי לא מצינו בשום מקום שאומרים הואיל ואילו לא נעשה הדבר שכבר נעשה ואין להשיבו, ואף כאן אין אומרים בביכורים הואיל ואילו לא קרא עליהם שם. ומכל מקום הסתפק ריש לקיש, מפני שמצינו בחלה [ותרומה] שהכהנים יוצאים בה ידי חובת מצה.

לכאורה גם בחלת מעשר עצמו צריך פעמיים 'הואיל'

או דילמא חד הואיל אמרינן תרי הואיל לא אמרינן. לפי הלשון השני לא הסתפק ריש לקיש בחלת מעשר שני עצמו, שיוצא בה ידי חובת מצה, כי בודאי אומרים 'הואיל' אחד, הואיל ואילו לא קרא עליה שם, והסתפק ריש לקיש רק בחלת הלקוח בכסף מעשר, שצריך לומר בה פעמיים 'הואיל'. הקשה **רש"י** (ד"ה או דילמא חד), שלכאורה בחלת מעשר עצמו צריך לומר פעמיים 'הואיל', הואיל ואילו לא קרא עליה שם. והואיל ואילו נטמא המעשר היה יכול לפדותו, שהרי בלי 'הואיל' זה לא היה היתר להוציאו ולאוכלו מחוץ לירושלים, ולא היה נאכל בכל מושבות. ותירץ רש"י, שדבר שבידו לעשות אינו נקרא 'הואיל', והרי בידו לגרום לה טומאה מיד ולפדות.

משא ומתן בדברי רש"י

השפת אמת (נרס"י ד"ה או דילמא) הקשה, אם אכן דבר שיש בידו לעשות אינו נקרא 'הואיל', אם כן בחלה של מעשר שני עצמו לא צריך אפילו 'הואיל' אחד, שהרי בידו להשאל על קריאת שם חלה[עח]. אבל **הראש יוסף** (נרס"י ד"ה או דילמא) פירש כוונת רש"י, כל שבידו חשוב חד הואיל, כלומר שאף דבר שבידו נקרא 'הואיל' אחד אך אינו נקרא שני הואיל.

עוד הקשה השפ"א, איך כתב **רש"י**[אוצר החכמה] שבידו לגרום לה טומאה, והרי אסור לטמאות קדשים, ומשמע לעיל (כ:) שאף על ידי גרמא אסור. וגם מעשר שני צריך שימור, כמבואר **ברש"י** (סוכה לה: ד"ה הרי מכשירה)[עט]. על קושיא זו מצינו ארבעה תירוצים: א. השפ"א תירץ, כיון שרוצה לפדותו ולעשותו חולין מותר לטמאותו ולפדותו מיד. ב. **באברהם יגל** (נרס"י ד"ה או דילמא) תירץ, שסבר רש"י שלצורך מצוה כגון לצאת ידי חובת מצה, מותר לגרום טומאה למעשר. ג. **האחיעזר** (סו"מ יו"ד סי' מ סק"ו) תירץ שדין זה שאסור לגרום טומאה למעשר שני אינו אלא מדרבנן, וכוונת רש"י כאן, שכיון שמן התורה מותר לגרום לו טומאה מחמת זה נחשב 'נאכל בכל מושבות'. ד. **בחזון יחזקאל** (נרס"י סס) ביאר כוונת רש"י, שאף שאסור לגרום טומאה למעשר, מכל מקום נחשב 'נאכל בכל מושבות' כיון שמכל מקום בידו לעשות כן.

לכאורה די בהואיל אחד לחלת הלקוח בכסף מעשר

שם. הקשה **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה ומס תממר), שלחלת הלקוח בכסף מעשר שני לכאורה די בהואיל אחד, הואיל ואילו לא לקח את העיסה מכסף מעשר שני, והיתה זו חלה של חולין שיוצאים בה ידי חובת מצה [אף עתה בחלת הלקוח יוצאים]. ותירץ, שאין אומרים על דבר שהוא קדוש 'הואיל' ואילו היה חולין גמור, שברור שיש חילוק בין מהות חולין למהות הקדש, ולא שייך לומר הואיל ואילו דבר זה היה דבר אחר לגמרי, ולכן אין לומר על הלקוח בכסף מעשר שהוא קודש אילו לא היה לקוח והיה חול[פ].

השמטת הרמב"ם שיוצאים בחלה של מעשר שני

אמר רבא מסתברא שם מעשר חד הוא. מסקנת הגמרא שבין בחלה של מעשר שני ובין בחלה של הלקוח בכסף מעשר שני יוצאים בה ידי חובת מצה. ותמה **הצל"ח** (ד"ה מהו שיצא) מדוע לא הביא **הרמב"ם** דין זה, רק כתב (ממן ומלה פ"ו ה"ח) סתם שיוצאים במצה של מעשר שני בירושלים וכו' שמעשר שני אפשר שיפדה ויאכל בכל מקום. ותירץ הצל"ח, שהרמב"ם הלך לשיטתו, שפסק שמחיצה לקלוט מדרבנן[פא], אבל מן התורה אף שנכנס לירושלים אפשר להוציאו ולפדותו, ולפי זה פשוט שיוצאים במצה של חלת מעשר שני, שהרי יש לה היתר בכל מושבות כל עוד שהיא טהורה, ולא הוצרך הרמב"ם לכתוב זאת. וספיקו של ריש לקיש נאמר רק לדעת האומר מחיצה לקלוט דאורייתא, כמבואר **בתוספות** (ד"ה מצה מלמו)[פב].

אך עדיין קשה מדוע לא הזכיר הרמב"ם שיוצאים במצה של חלת הלקוח בכסף מעשר שני, שבזה אין היתר מושבות כלל כשהוא טהור, וכמבואר ברמב"ם (מעשר שני פ"ו ה"ח), ושייך בזה ספקו של ריש לקיש. ואולי יש לתרץ על פי המבואר בתוספות (ד"ה רבי יהודה), שדין זה שהלקוח בכסף מעשר אינו נפדה טהור בריחוק מקום הוא רק מדרבנן, אבל מדאורייתא נפדה אפילו כשהוא טהור ולכן יש לחלתו היתר אכילה בכל מושבות, ופשוט שיוצאים בה. ואפשר שכיון שדין זה מדרבנן אם עבר ופדאו מה שעשה עשוי ונאכל בכל מושבות אפילו מדרבנן. **אמנם האור שמח** (ממן ומלה פ"ו ה"ח ד"ה מפני) כתב בפשיטות, שכיון שכתב הרמב"ם (סס) בסתם שהכהנים יוצאים ידי חובת מצה בחלה, הרי שלא חילק בין חלה לחלה, והשמיענו שיוצא אף בחלת מעשר שני ואף בחלת הלקוח בכסף מעשר.

לח:

כיצד משמע מ'ושמרתם' שצריך שימור לשמה

ושמרתם את המצות מצה המשתמרת לשם מצה וכו'. בעיקר דרשת רבה ביאר **בחזון יחזקאל** (ד"ה מנה"מ), שציווי זה 'ושמרתם את המצות' לכאורה מיותר, שכיון שציותה התורה (שמות יג יח) 'בערב תאכלו מצות', פשוט

עה. אך לפי זה הקשה במלא הרועים על ההואיל שאמרה הגמרא בחלה של מעשר שני בירושלים, 'הואיל ואילו לא קרא עליה שם ונטמאת יש לה היתר במושבות ע"י פדיה', הרי ע"י פדיה כבר לא יהיה עליה שם מעשר. ותירץ שמשעה שהעלה את המעשר שני לירושלים נקרא בשם מעשר אפילו כשיפדה, מכיון שנעשתה בו מצותו שכך ציותה התורה להפריש המעשר שני ולהעלותו לירושלים. וכדבריו אלה כתב המהר"ם חלאווה (לעיל לו: ד"ה דלמר), 'משבא לירושלים כבר חל עליו שם מעשר שהרי הוא במקום שנאכל, ומשכחת לה היתר בכל מושבות כגון אם נטמא'. ועיין במלא הרועים שם שהאריך, ולבסוף תירץ קושיית התוספות באופן אחר, שאין אומרים 'הואיל' מכוח מה שהיה יכול לעשות בעבר, ומה שאומרים הואיל ואילו לא קרא שם חלה, זה משום שאף עתה יכול להשאל על קריאת שם זו, וממילא לא שייך לומר הואיל ואילו לא העלה את המעשר, שהרי כבר העלהו. **עו. ראה** לעיל בענין 'מדוע אין אומרים הואיל ויכול להשאל על קריאת שם מעשר'. **עז. ראה** לעיל בענין 'מדוע לא הובאה הבעיא של ריש לקיש לעיל במחלוקת רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא', שעל פי זה יישב הבית הלוי הקושיא שם. **עח. ורצה** השפ"א (סס) לתרץ, שכיון שישראל אסור בחלה הרי שמדובר כאן על כהן שקיבל את החלה מישראל, ובאופן זה שכבר באה ליד כהן אין הבעלים יכול להשאל עליה. אך העיר שמלשון הגמרא 'הואיל ואילו לא קרא עליה שם' משמע שאותו בעלים שקרא עליה שם הוא רוצה לאוכלה ולצאת בה, כלומר שמדובר בחלה שהפריש הכהן עצמו מעיסתו, ומסתבר שבאופן זה אינו נקרא בא ליד כהן שאין מועילה בו שאלה. **עט. הפני יהושע** (נמוק' ד"ה או דילמא) והראש יוסף (סס) כתבו שמותר לגרום טומאה למעשר שני, ואין איסור גרמת טומאה אלא רק לתרומה וקדשים שיש בהם דין שימור. אך המנחת חינוך (מלוה קס אות ו) הקשה על דבריהם מדברי רש"י בסוכה (סס) שציין השפת אמת, וזה לשון רש"י שם, ומעשר שני בעי שימור דקודש איקרי דכתיב (ויקרא כז ל) 'וכל מעשר הארץ וגו' [מזרע הארץ מפרי העץ לה' הוא קודש לה"]. **פ. ומה** שאמרה הגמרא 'הואיל ואי לא לקוח הוי' הכוונה שלא היה לקוח אלא היה מעשר שני עצמו, שגם הוא קודש. אמנם תירוצו של רבינו פרץ צריך ביאור, הרי גם כשנאמר על חלת הלקוח 'הואיל ולא היה לקוח אלא חולין', סוף סוף הרי זו חלה, שגם חלת חולין היא קודש ולא חולין גמורים. ונראה ביאור דבריו, שאף שהצורך לומר 'הואיל' הוא רק בעבור החלה, מכל מקום כשאנו אומרים 'הואיל ואילו לא לקח את העיסה מכסף מעשר שני, והיתה זו עיסה של חולין', הרי שבהכרח אנו אומרים זאת על כל העיסה ואי אפשר להתעלם משאר העיסה הלקוחה בכסף מעשר. וראה לעיל בענין 'מדוע בביכורים אין אומרים הואיל ואילו לא קרא עליהם שם', שתירץ כן רבינו פרץ על קושיא נוספת. **פא. הרמב"ם** בהלכות מעשר שני (פ"ב ה"ט) כתב כך, 'מעשר שני שנכנס לירושלים וכו' אסור להוציאו משם שכבר קלטוהו מחיצות, וכן פירות הנלקחין בכסף מעשר, שנאמר (דברים יד כג, כו) 'ואכלת לפני ה' אלהיך' וכו', וקליטת מחיצות מדבריהם'. **פב. ומהשמטת** הרמב"ם הוכיח הצל"ח שגם פירות שגדלו בתוך ירושלים לא קלטו אותם המחיצות מן התורה, שאם לא כן עדיין היה לו לרמב"ם להביא דין חלת מעשר שני, ונפקא מינה לתבואה שגדלה בירושלים שיוצא בחלת מעשר שני שלה, שאם היה בזה מחיצה לקלוט דאורייתא אין לה היתר בכל מושבות, ושייך בזה ספקו של ריש לקיש. אלא ודאי שגם בזה אין קליטה אלא מדרבנן.

שצריך לשומרן מחימוץ כדי שתהיינה 'מצות' ולא חמץ, ומייתור זה דרש רבה שכוונת התורה שיעשה שימור לשם מצה.

אוצר החכמה

גדר דין שימור לשמה

שם. ביאר ר' חיים הלוי (חמץ ומצה פ"ו ה"ה ד"ה אלא יש) שבדין 'משומרת לשם מצה' כלולים שני דינים. א. עצם מעשה השימור שצריך האדם לשמור את המצה מחימוץ, שזהו עיקר מצוות שימור. ב. יש דין בחפצא של המצה שיחול בה שם משומרת לשם מצה, וכמבואר במשנתנו ובדרשת רבה שאינו יוצא אם שימר לשם זבח, הרי שאף שיש כאן מעשה שימור גמור שיוכל להועיל גם לענין מצה, אבל מ"מ כיון שמשתמרת לשם דבר אחר אינה בכלל משומרת לשם מצה, ובהכרח שזהו דין בחפצא שיחול בה שם משומרת לשם מצה, ולכן כל שנעשה לשם דבר אחר לא חל בה שם משומרת לשם מצה.

מהי הכוונה שצריך לכוין בשימור

שם. בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' תנג ס"ד) פסק, שאין אדם יוצא ידי חובתו אלא במצה ששמרה ישראל מחימוץ לשם הפסח, שנאמר (שמות יב יז) 'ושמרתם את המצות' שישמרנה ישראל לשם מצות מצה. אך הביא שתי דעות לשם איזו מצוות מצה צריך לכוין, יש אומרים לשם מצוות (שמות יב יח) 'בערב תאכלו מצות', דהיינו לשם מצה שיאכלנה כדי לקיים בה חיוב אכילת מצה בלילה הראשון של פסח, ויש אומרים לשם מצוות (שמות יב טו) 'שבעת ימים מצות תאכלו', דהיינו שדי אם שמרה לשם מצה שיאכלנה בשבעת ימי הפסח, והכריע כדעה השניה[א].

האם שימור לשמה הוא מדאורייתא או מדרבנן

שם. נחלקו הפוסקים בדין זה שצריך לשמור את המצה לשם מצה של מצוה, האם הוא מדאורייתא או מדרבנן. לדעת הב"ח (סי' תס ס"ק, סי' תפג ס"ק ד"ה ומה)[ב] והחק יעקב (סי' תס סק"ג) דין זה אינו אלא מדרבנן[ג], ואותה דרשה שדרש רבה מהפסוק (שמות יב יז) 'ושמרתם את המצות' אינה אלא אסמכתא, אבל לדעת הפרי חדש (סי' תפג ס"ק ד"ה ובמ"ז) דין זה הוא מדאורייתא.

מי שיש לו רק מצה שאינה משומרת

כתב הב"ח (שם), כיון שדין שימור לשמה הוא רק מדרבנן, מי שיש לו בלילה הראשון של פסח רק מצה שאינה משומרת, חייב לאכול ממנה כזית למצוה, כי אסור לבטל מצוות עשה דאורייתא משום דין דרבנן[ד].

א. משמע מדברי הריטב"א שסובר כדעה השניה, ואילו במנחת חינוך משמע כדעה הראשונה. הריטב"א (לקמן מ. ד"ה והא) כתב, שאם ישראל לש את עיסת המצה בסתם הרי זה כפירש לשם מצוה, כיון שכל מה שהוא עושה לשם פסח הוא עושה, הרי שהבין שדי אם מכוין לשם פסח ואין צריך שיכוין דווקא למצה של לילה הראשון. אבל המנחת חינוך (מצוה י אות ט ד"ה והנה בעניינים) כתב, שמצד הסברא נראה ששימור לשמה צריך שיפרש ואינו מועיל בסתם, כי כמה פעמים אדם אוכל מצה בלא פסח, וגם צריך לאפות מצות לשאר ימי הפסח, ולכן כשלש עיסת מצות בסתם אינו נחשב לשמה. הרי שהבין ששימור לשאר ימי הפסח אינו נחשב לשמה. ומדברי השפת אמת (בכורות ד"ה אלא שלמים) משמע שפשוט לו כדעת המנחת חינוך, ראה דבריו להלן בענין 'מדוע לרב יוסף כשכיון לשם תודה ולשם מצה אין יוצאים בה'. **ב. כתב** הביאור הלכה (סי' תס ד"ה אלא), שאפשר שגם הב"ח מודה שעיקר דין שימור לשמה הוא מדאורייתא, ורק באופן שהגוי לש לפני הישראל ומלמדו הישראל לעשות לשמה, בזה סובר הב"ח שפסולה המצה מדרבנן. אמנם בסי' תפד (פ"ק ד"ה ומה) מבאר הב"ח, שלדעת בעל העיטור אין צריך מהתורה שימור לשמה כלל, ואין צריך אפילו עומד על גביו. וצריך לומר שהבין הביאור הלכה שהב"ח כתב כן רק בדעת בעל העיטור, ויתכן שאין הב"ח סובר כך להלכה, ובאמת מודה שצריך שימור לשמה מהתורה, אלא שעומד על גביו מספיק לזה. **ג. החק יעקב** (סי' תס סק"ג) והנודע ביהודה (שו"ת מנחת אלעזר או"ח סי' עט) הביאו ראיה שלדעת הרמב"ם דרשה זו אינה אלא אסמכתא, שכתב (חמץ ומצה פ"ח ה"ח), תבשיל שנתבשל ונמצאו בו שעורים או חטים אם נתבקעו הרי כל התבשיל אסור שהרי נתערב בו החמץ, ואם לא נתבקעו מוציאין אותן ושורפין אותן ואוכלין שאר התבשיל, שאין הדגן שנבלל או נתבשל ולא נתבקע חמץ גמור של תורה ואינו אלא מדברי סופרים משום שנאמר ושמרתם את המצות כלומר הזהרו במצה ושמרו אותה מכל צד חמרץ. הרי כתב בפירוש שדרשה זו מדברי סופרים דהיינו אסמכתא. אך מצינו שתי דחיות על ראיה זו. הבית מאיר (סי' תס ס"ק ב) ביאר, שכוונת הרמב"ם שם היא על מה שהחמירו חכמים לשמור משעת קצירה. והפרי מגדים (או"ח סי' תס משב"ז סק"ב, הו"ד בביאור הלכה שם ד"ה אין) והביאור הלכה (שם) כתבו שאין מכאן ראיה, כי הרמב"ם כתב כן רק על דגן שלא נתבקע שהוא מותר מן התורה משום שאין זה חימוץ, וחכמים אסרו משום שהצריכו שימור גמור, ועל גזירה זו הביאו אסמכתא מפסוק זה, אבל עיקר הדרשה שצריך שימור לשמה הוא מדאורייתא. **ד. יש** לסייע לדברי הב"ח ממה שכתב הריטב"א לקמן (מ. ד"ה אימיבעי), שמי שאין לו כלל קמח משומר אלא קמח מטחינת גוי בריחים של מים, ששכיח שהוא מתלחלח ובא לידי חימוץ, עושה מצה מקמח זה ואוכל ממנה כזית למצוה, משום שהחשש מאיסור משהו הוא דרבנן, ובמקום מצוות מצה של תורה אין חוששים, ואף על פי שבית דין מתנים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה (יבמות נ:), זה רק במקום שיש איסור ודאי, אבל בקמח זהו חשש רחוק ואפשר שאין בו איסור. אבל החק יעקב (סי' תס סק"ג) כתב שלא יאכלנה, שמכיון שרבנן חששו לחימוץ, יש כח בידם לבטל מצוות עשה בשב ואל תעשה. ותמה עליו בבית מאיר (או"ח סי' תס ס"ק), שהרי הב"ח דיבר באופן שאין חשש חימוץ, כגון שהגוי לש ואפה את המצה בפני הישראל, וחסר רק שימור לשמה שהוא דין דרבנן בקיום המצוות עשה ולא משום חשש איסור כלל, ובזה אין כח ביד חכמים לבטל מצוה דאורייתא. **ה. אך** לדעת הנודע ביהודה (שו"ת מנחת אלעזר או"ח סי' עט ד"ה ומה שכתב הפר"ח) אין מכאן ראיה שאם לא כיון כלום

ראיות שדין שימור לשם מצה הוא מדאורייתא

א. הפרי חדש (שם) הביא ראיה שדין שימור לשם מצה הוא מדאורייתא, מפשטות לשון הגמרא כאן ולקמן (מ.) שדרשו כן מן הפסוק, ומשמע שזו דרשה גמורה ולא אסמכתא[ה].

ב. הפרי מגדים (או"ח סי' תס משב"ז סק"ב) כתב, שכן משמע מלשון הרשב"א (שו"ת ח"ג סי' כו) והלבוש (סי' תנד ס"ד) שהביאו דין זה עם מקורו מדרשות הפסוקים!.

ג. הבית מאיר (או"ח סי' תס ס"ק) והביאור הלכה (סי' תס ד"ה אין) הביאו ראיה מלשון הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ט), חלות תודה ורקיקי נזיר שעשה אותן לעצמו אין יוצאין בהן, שנאמר ושמרתם את המצות, מצה המשתמרת לענין מצה בלבד היא שיוצאין בה אבל זו משתמרת לענין הזבח. ולא הזכיר כלל שדין זה הוא מדברי סופרים. והוסיף הביאור הלכה (שם) שביותר מוכח כן מלשון הרמב"ם בפירוש המשנה (פ"ג מ"ה), שפירש הטעם שלא יצא בחלות תודה ורקיקי נזיר, 'לפי שנאמר ושמרתם את המצות, ובא בקבלה מצה המשתמרת לשם מצה יצאת זו שאינה משתמרת לשם מצה אלא לשם זבח'.

נפקא מינה שלא לסמוך על בן י"ג עד שיביא שתי שערות

כתב הביאור הלכה (שם), היות ונראה שדין שימור המצה לשמה הוא מדאורייתא, יש ליזהר שלא לסמוך לכתחילה במצת מצוה על חזקה דרבא (נדה מו. מח:), שבן שלש עשרה ובת שתים עשרה אף שלא נבדקו מן הסתם הביאו שתי שערות, ואין לעשות המצה על ידיהם אלא כשהם גדולים בשנים.

האם צריך שימור לשמה בקצירה טחינה לישה ואפיית המצה

שם. רבא הורה (לקמן מ.) למתעסקים בעומרים לעשות שימור לשם מצה, ורב הונא (שם) אמר שבצקות שנעשו על ידי גוי אף שאין בהם סימני חימוץ ומותרים באכילה, מכל מקום אין יוצאים בהן משום שלישתן לא נעשתה לשמה. ונחלקו הראשונים מאימתי מתחיל חיוב שימור לשם מצה.

קצירה

הרי"ף (שם)[ז] פסק כרבא, שיש לאדם לשמור את החיטים המיועדות לקמח של פסח משעת קצירה[ח]. וביארו המור (או"ח סי' תנג) והבית יוסף (שם ס"ד ד"ה ודברי המחבר) שכוונת הרי"ף רק על החטים שעושים מהם המצה שיוצאים בה ידי חובת אכילה בלילה הראשון[ט]. אבל הרא"ש (סי' כו) פסק שמעיקר הדין אין צריך שימור משעת קצירה, וכתב שרבא היה מחמיר רק לעצמו אך לא הורה כן לאחרים'.

המצה פסולה מדאורייתא, שהרי פירש רש"י (ד"ה ושמרתם), כל שימור שאתה משמרו שלא תחמיץ יהיה לשם מצה של מצוה, וכוונתו שאף השימור שאתה עושה למצוה לא יהיה לשם דבר אחר, שכשעושה לשם דבר אחר גרוע יותר מסתם. ולדעת הנודע ביהודה (שם) אדרבה מכאן מוכח שכל דין שימור לשמה הוא רק מדרבנן, ועיקר פסוק זה בא ללמד שישמור שלא יראה במצה סימני חימוץ דהיינו קרני חגבים או כסיפת פנים, והוא מפני שהוקשה לרש"י על דברי רבה 'יצתה זו שאינה משתמרת לשם מצה אלא לשום זבח', והדבר תמוה, וכי בשביל ששמרה גם לשם זבח אינו משמרה לשם מצה של פסח, [וכדרך שהקשתה הגמרא לעיל (ט.) 'מידי בלבד כתיב'], ולכן יש לפרש שעיקר הפסוק בא להורות שישמור שלא יהיו במצה סימני חימוץ, והוקשה לרבה, פשיטא שאם רואה בה סימני חימוץ שהיא אסורה, ומכאן למד דין חדש שהצריכה התורה שאותה זהירות מחימוץ תהיה רק בשביל שהיא מצה של פסח, ויצאה זו שגם לולי דין מצה של פסח אסורה בחימוץ משום זבח. **ו. הרשב"א** (שם) הביא דרשת רבה 'ושמרתם את המצות מצה המשתמרת לשם מצה יצתה זו שאינה משתמרת לשם מצה אלא לשום זבח', וכתב שמעתה אין אדם יוצא במצה שלשה נכרי ואפילו ישראל עומד על גביו ומזהירו שיכוין לשם מצה, לפי שאין הגוי עושה אלא על דעת עצמו ולא על דעתנו. והלבוש (שם) הוסיף, שאפילו אמר הגוי בפירוש שלשה לשם מצה אינו שימור, שנאמר ושמרתם את המצות, אתם ולא גוים משמע. **ז. והוכיחו** הבית יוסף (או"ח סי' תנג ס"ד) והנודע ביהודה (שו"ת מנחת אלעזר או"ח סי' עט ד"ה וכפי) שכן דעת הרמב"ם, שכתב (חמץ ומצה פ"ה ה"ט), לפיכך אמרו חכמים צריך אדם ליזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח שלא יבוא עליו מים אחר שנקצר. אמנם העיר המגיד משנה (שם), שלא נזכר ברי"ף וברמב"ם שום חילוק בין המצה של לילה הראשון למצה שאדם אוכל בשאר ימי הפסח. אך יש ללמוד מדבריהם שהשימור אינו מעכב אלא בלילה הראשון שהוא חובה לאכול מצה המשומרת, שהרי"ף (קיט:) כתב שמי שיש לו רק כזית ממצה שמורה אוכל תחילה את המצה שאינה שמורה ואת הכזית מצה שמורה אוכל בסוף הסעודה, וכן פסק הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ג), שאוכל תחילה את המצה שאינה משומרת ובסוף הסעודה אוכל את הכזית המשומר, הרי שמותר לאכול בפסח גם ממצה שאינה משומרת אלא שאינו יוצא בזה ידי חובת כזית מצה שחייב לאכול בלילה הראשון. ולכתחילה ראוי לעשות שימור זה בכל הדגן שבדעתו לאכול בפסח. **ח. וכן** פסק הפרי חדש (סי' תנג סק"ד) להלכה, שאין יוצאים ידי חובת מצה אם אינה משומרת משעת קצירה. **ט. וכן** הוכיח הנודע ביהודה (שו"ת מנחת אלעזר או"ח סי' עט ד"ה וכפי), שהרי"ף שהצריך שמירה משעת קצירה לא החמיר כן אלא במצת המצוה שיוצא בה ידי חיוב אכילת מצה בלילה הראשון, שאין לומר שהחמיר בכל מה שאוכלים בפסח שצריך שימור משעת קצירה, שאם כן מדוע הביא (שם) המעשה בספינה של חטים שטבעה בנהר, ומדוע חשש שמא ימכרם הגוי לישראל, הלא אין הישראל אוכל בפסח כי אם מה שנשמר משעת קצירה. ואף שיש לדחוק ולומר שחשש שישהנו הישראל בפסח ויעבור בבל יראה, מכל מקום האמת יורה דרכו שמה שכתב הרי"ף לשם מצה הכוונה למצת המצוה. **י. וכן** הוכיח הרא"ש (שם) ממה שדיבר רב הונא בבצקות של נכרי, שאין יוצא בהם משום דלא נעשה בהם שימור משעת לישה, משמע שאם ישראל לקח קמח מן הנכרי ולש אותו יצא. והבין הרא"ש שאין מחלוקת בין רבא לרב הונא, ורבא רק החמיר לעצמו.

טחינה

רש"י (הו"ד בשבלי הלקט סדר פסח סי' רי) כתב, כשטוחנים חטים למצות נוהגים לשלוח ישראל אחר הריחים של נכרי להיות יושב ומשמר, משום שנאמר 'ושמרתם את המצות' עשה שימור לשם מצות, ואין צריך ישראל לעמוד אלא עד שיטחן כפי מה שיספיק לשלש מצות של לילה הראשון שהן חובה והן צריכות שימור לשם מצה, אבל השאר אינן צריכות שימור. **והרא"ש** (סי' כו) הביא שנהגו באשכנז וצרפת לשמור החיטים משעת טחינה, לפי שהיו טוחנים בריחים של מים, ומקרבים את החיטים והקמח אל המים. [ולפי הרי"ף שהצריך קצירה לשמה, בודאי צריך גם טחינה לשמה, גם בריחים של יד].

לישה

כתב רב אחאי (הו"ד בהגמ"י סי' כו), שאם הנכרי או חרש שוטה וקטן לשו את העיסה אין יוצאים במצה זו, משום שאינם עושים שימור לשמה, [אף על פי שהאפיה נעשתה על ידי ישראל בר דעת שעשה שימור לשם מצה בשעת אפיה]. וכן פסקו **הראבי"ה** (מ"כ סי' תפ) **הרשב"א** (סו"מ מ"מ סי' כו, מ"ג סי' רנט) **והמגיד משנה** (חמץ ומצה פ"ה ה"ט), ולא מצינו חולק בזה יא.

אפייה

נחלקו הגאונים והראשונים אם מצה של מצוה צריכה אפיה לשמה, **רב כהן צדק** (הו"ד בהגמ"י סי' כו) כתב, שאין יוצאים ידי חובת מצה אלא במצה שאפאה ישראל לשם מצה, שנאמר ושמרתם את המצות עד שתהיה משומרת לשם מצה, אבל **רב האי גאון** (הו"ד שם) **והראבי"ה** (מ"כ סי' תפ) כתבו, שמצה שאפאה נכרי לפני ישראל על ידי שימור כתיקונה יוצאים בה יב.

מנהג החסידים לעשות המצה בעצמם

הטור (או"ח סי' תסו) הביא, שבעלי מעשה וחסידים מחמירים על עצמם ולשים ואופים בעצמם, כפי שדרשו בגמרא (נקמן קטז.) ממה שקראה התורה למצה לחם עוני, מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה, אף במצה הוא מסיק ואשתו אופה, כלומר שמצוה שיתעסק האדם בעצמו בעשיית המצות. וכתב הטור (שם), שמצוה על כל אדם להשתדל בעשיית המצות ובאפיתן, וכן היה נוהג **הרא"ש** ז"ל, שהיה משתדל במצות ועומד על עשייתן ומזרז העוסקים בהן והיה מסייע בעריכתן.

פסק ההלכה

פסק בשולחן ערוך (סי' תסו ס"ו), שאין לשים מצת מצוה ולא אופים אותה על ידי גוי ולא על ידי חרש שוטה וקטן. **והוסיף המשנה ברורה** (שם סק"ו) בשם **האחרונים**, שגם עריכתה, כלומר רידוד הבצק לצורת מצה, לא תיעשה ע"י גוי וחרש שוטה וקטן. ולענין ניקור, כלומר עשיית הנקבים על פני המצה, טוב להיזהר לכתחילה שלא לעשות על ידם במצה של מצוה, ויש שמקילים בזה אף לכתחילה לעשות הנקבים ע"י קטן יג.

מצת מצוה שלשה גוי או חרש שוטה וקטן וישראל עומד על גביו

שם. נחלקו **הראשונים** במצה שעשאה גוי או חרש שוטה וקטן וישראל גדול עומד על גביו. וביאר **הרשב"א** (סו"מ מ"מ סי' כו), שמקור המחלוקת הוא מדברי הגמרא בשלשה מקומות. בגיטין (כג:) שנינו, הכל כשרין לכתוב את הגט אפילו חרש שוטה וקטן, וביאר רב הונא שאף שכתיבת הגט צריכה להיות 'לשמה', וחרש שוטה וקטן אין להם דעת, המשנה מדברת באופן שהיה גדול עומד על גביו ומזהירו לכתוב לשמה יד. אך בחולין (יג:) מבואר, שהתנא שהכשיר שחיטת חרש שוטה וקטן כשאחרים רואים אותם סובר שאין צריך כוונה בשחיטה, אבל לרבנן המצריכים כוונה בשחיטה, שחיטת חרש שוטה וקטן פסולה אף כשאחרים רואים אותם, הרי שלכאורה לא מועיל גדול עומד על גביו. ואילו ביבמות מצינו חילוק בין שוטה לחרש וקטן, שחרש וקטן מיעטה אותם הגמרא (יבמות קד:) מטעמים אחרים, ולא משום שאין להם דעת.

על סתירה משולשת זו מצינו שלשה תירוצים בראשונים [שמהם יוצאת מחלוקת בפסק ההלכה לענין מצת חרש שוטה וקטן כשגדול עומד על גביו]. **בתוספות** (גיטין כג: ד"ה והא) חילקו, שבגיטין נאמר 'גדול עומד על גביו' והכוונה שמלמד אותו לכוין לשמה, והרי זה מועיל, וכן בחליצה כיון שנעשית בבית דין הרי הדיינים מלמדים אותו לעשות לשמה, אבל בחולין נאמר 'אחרים רואים אותן', ואינם מזהירים לעשות לשמה ואין זה מועיל. אמנם כאשר מלמדים אותם יש חילוק בין חרש וקטן שיש להם דעת קצת, ודי בכך שהגדול מלמד אותם, לבין שוטה שאין לו דעת כלל, שבו צריך הוכחה מן המעשה שאכן כיון דעתו ועשה 'לשמה', ולכן כתיבת גט כשרה אפילו בשוטה, שהרי אומרים לו כתוב לשם אשה פלונית וכתוב לשם גירושין, ומתוך שהוא עושה כדבריהם הוא מכוין לשמה, מה שאין כן בחליצה ושחיטה שאין הוכחה שעושה לשמה, לא תועיל לשוטה לימוד ועמידה על גביו אלא רק לחרש וקטן.

רבינו יונה (הו"ד בהגמ"י שם) חילק, שבכל דבר שאפשר לעשותו על ידי שליח כגון כתיבת גט ושחיטה, כוונת העומד על גביו נחשבת ככוונת העושה, והרי הוא כשליח, ולכן כתיבת גט ושחיטה כשירות אפילו על ידי שוטה כשגדול עומד על גביו, אבל חליצה שאי אפשר לעשותה על ידי שליח, אין מועיל בה כוונת העומד על גביו בין בשוטה ובין בחרש וקטן טי.

אבל לדעת **הרשב"א** (שם), הכל תלוי בהוכחה מתוך המעשה. ויש שלש דרגות של הוכחה, בגט יש הוכחה גמורה, כמבואר בתוספות, ולכן מועילה עמידה על גביו ולימוד שמלמדו הגדול אפילו בשוטה. בשחיטה אין הוכחה כלל ששוחט לשמה, ולכן לא תועיל עמידה על גביו ולימוד שמלמדו הגדול אפילו בחרש וקטן. אבל בחליצה יש הוכחה קצת, שהוא רואה האשה החולצת ורוקקת, ולכן כשבית הדין מלמדים אותו כל ענין החליצה הרי זה מועיל בחרש וקטן שיש להם דעת קצת, אך אין זה מועיל בשוטה שאין לו דעת כלל.

דעות הפוסקים במצת גוי וחרש שוטה וקטן כשגדול עומד על גביו

כתב הרשב"א (סו"מ מ"מ סי' כו), שאין אדם יוצא ידי חובת אכילת מצה בלילה הראשון של פסח במצה שלשה נכרי, ואפילו ישראל עומד על גביו ומזהירו שיכוין לשם מצה, לפי שאין הגוי עושה אלא על דעת עצמו ולא על דעת הישראל יט. אבל בחרש שוטה וקטן שישראל גדול עומד על גביהם ומזהירם שיכוונו לשם מצה, הדבר תלוי במחלוקת **הראשונים** הנ"ל. לפי **התוספות** (גיטין כג: ד"ה והא), מצת חרש וקטן יוצאים בה משום שיש להם דעת קצת ואינם שוטים גמורים. אבל מצת שוטה אין יוצאים בה. לפי **רבינו יונה** (הו"ד בהגמ"י שם) אף מצת שוטה יוצאים בה. **ודעת הרשב"א** (שם, ומ"ג סי' רנט) שאפילו מצת חרש וקטן אין יוצאים בה. **וכדעת הרשב"א פסקו הראבי"ה** (מ"כ סי' תפ) **הריטב"א** (לקמן מ. ד"ה והא) **והמגיד משנה** (חמץ ומצה פ"ה ה"ט).

אמנם מצינו בזה דעות נוספות: **רב האי גאון** (הו"ד בהגמ"י סי' כו) כתב, מצה שאפאה נכרי לפני ישראל על ידי שימור כתקונה מותרת לישראל לאוכלה. **והבינו הבית יוסף** (או"ח סי' תסו ס"ו ד"ה ויש) **והב"ח** (שם) שלדעת רב האי גאון יוצאים ידי חובה במצה זו. אך נחלקו בהבנת דבריו, **הב"י** (שם) הבין שרק באפיה התיר רב האי משום שלדעתו דין 'לשמה' לא נאמר באפיה, וישראל עומד על גביו רק לשמור מחשש חימוץ, אבל בלישה לא התיר רב האי ע"י גוי, אבל **הב"ח** הבין שהתיר רב האי אפילו נעשתה כל המצה ע"י גויז.

ולדעת הרא"ה (הו"ד בהגריטב"א לקמן מ. ד"ה והא) די בישראל עומד על גביו ומשמרה לשם מצה אפילו אינו מלמד את הגוי לכוין יח, וטעמו, שבמצה לא הצריכה התורה עשיה לשם מצה רק שימור לשם מצה, שכך נאמר 'ושמרתם את המצות', והרי יש כאן שימור הנעשה ע"י הישראל. [אמנם כתב הריטב"א (שם) שהרא"ה אמר כן להלכה ולא למעשה].

פסק ההלכה במצת גוי וחרש שוטה וקטן כשגדול עומד על גביו

במשנה ברורה (סי' תסו סק"ג) הביא לגבי לישה עריכה ואפיה, שהלכה כהפוסקים שאפילו ישראל עומד על גבי גוי וחרש שוטה וקטן ומזהירם שיכוונו לשם מצוות מצה אין זה מועיל, ואינו יוצא ידי חובתו במצה זו אפילו בדיעבד. וכשאי אפשר בענין אחר יש לסמוך על הפוסקים שמקילים בעומד על גבם ומזהירם שיכוונו בעשייתו לשם מצה. וטוב שהישראל בעצמו יסייעם קצת. ומוטב לעשות ע"י חרש שוטה וקטן מע"י עכו"ם. ואפילו לדעת המקילים בעומד על גביו, לא די במה שאומר לו פעם אחת קודם העשייה שיכוין לשם מצוות מצה, אלא צריך להזהירו בכל שעה שלא יסיח דעתו.

ולגבי טחינה הביא **הביאור הלכה** (שם ד"ה אין) שנחלקו בזה **האחרונים**. לדעת **המ"ז** (שם סק"ו) לא נחלקו **הראשונים** בטחינה, ולכל הראשונים מותר

יא. כתב המנחת חינוך (מצוה י אות ח ד"ה והנה לענ"ד פשוט), שגם לדעת הסוברים שצריך שימור קודם הלישה, כגון משעת הקצירה או הטחינה, מכל מקום בודאי שצריך שימור גם בשעת הלישה, כי אין סברא שקודם צריך שימור ואחר כך אין צריך, אלא לכל הדעות משעה שמתחיל חיוב השימור הוא נמשך בכל עשיה ועשיה עד האפיה, שצריך שימור לשם מצה כל זמן שיכולה להחמיץ, ובשעת לישה כל שכן שצריך שימור לכל הדעות, שאז השימור נצרך ביותר כיון שבאים מים על הקמח ועלול להחמיץ. **יב. כך** הבין הבית יוסף (או"ח סי' תסו ס"ו), שלרב האי אין צריך בשעת אפיה שימור לשם מצה. והבין כך אף שרב האי כתב רק 'מותרת לישראל לאוכלה'. ובשער הציון (סי' תסו סק"ד) כתב, שלדעת רב האי מותר שכל עשיית המצה תהיה ע"י גוי כשישראל עומד על גביו. וראה להלן בענין זה שנחלקו הב"י והב"ח בהבנת דברי רב האי גאון. **יג. כיון** שגדולים עומדים על גביו ומזהירים לעשות לשמה, ועל ידי עזרת הקטנים יוכלו למהר בעשיית המצות. משנה ברורה (שם). **יד. ומבואר** שם שבנכרי לא מועיל ישראל עומד על גביו, משום שהוא עושה על דעת עצמו ולא על דעת העומד על גביו, ומשם מקור פסקו של הרשב"א שמצת גוי פסולה בכל אופן. **טו. ועיין** בתשובת הרשב"א (שם) שהביא תירוץ רבינו יונה, מדוע נקטה הגמרא ביבמות טעמים אחרים בחרש וקטן. **טז. ומקורו** מדברי הגמרא בגיטין הנ"ל, אך יש חולקים עליו כפי שיבואר להלן. **יז. [לפי** הבנה זו צ"ע כיצד יפרש רב האי את הגמרא בחולין (יג:) שהובאה לעיל]. הב"ח (או"ח סי' תסו ס"ו ד"ה אין) הבין וכן כתב בשער הציון (סי' תסו סק"ד) שלדעת רב האי מותר שכל עשיית המצה תהיה ע"י גוי כשישראל עומד על גביו, ולא רק האפייה. וכדעת הרא"ה (הו"ד בהגריטב"א לקמן מ. ד"ה והא). **יח. כך** הבין בדבריו השער הציון (סי' תסו ס"ק ד-ה).

לעשותה ע"י גוי כשישראל עומד ורואה שלא נעשה שום חשש חימוץ, משום שלדעת הט"ז לא נאמר דין שימור לשמה בטחינה, רק לשמור מחשש חימוץ. אבל דעת **הב"ח** (סי' תמ) **והאליה רבה** (שם סק"ח), שטחינה תלויה במחלוקת הפוסקים שהובאה בסימן תנ"ג (ס"ד), שלדעת המצריך שימור משעת טחינה אין לטחון ע"י גוי וחרש שוטה וקטן אפילו הישראל עומד על גביו, ולדעת האומר שאין צריך שימור אלא משעת לישה ואילך, מותר לטחון ע"י גוי וחרש שוטה וקטן כשישראל עומד על גביו ושומר שלא יהיה חשש חימוץ.

מדוע לא מועיל שימור של אדם שאינו עושה מעשה

שם. הקשה **המנחת חינוך** (מצוה י אות י ד"ה והנה מכל), מנין לכל **הראשונים** דין זה שהלש ושאר העוסקים בעשיית המצה צריכים לשמר לשם מצה, ומטעם זה הצריכו שיהיו ישראלים גדולים ובני דעת, הרי לא נאמר בתורה שצריך לעשות את המצות לשמה"י, אלא נאמר (שמות יג יז) 'ושמרתם את המצות', ומשמע מלשון הפסוק שרק השמירה צריכה להיות לשמה, ואם כן מדוע לא הכשירו לישת גוי וחרש שוטה וקטן כשישראל גדול עומד על גביהם ומשמר לשמה, ואפילו אינו מלמדם לעשות לשמה. ותירץ, שאם העוסק בעשיית המצה אינו משמר, אף שאדם אחר עומד על גביו ומשמר, אין זה שימור מעולה ועדיין יש לחוש בזה לחימוץ, שחזקה היא שאין אדם יכול לשמור מה שביד אחרים, והשימור שהצריכה התורה לעשותו לשמה הוא שימור מחימוץ, וכיון שאין אדם יכול לשמור מחימוץ מה שביד אחרים, אין זה נקרא 'שימור'. והביא ראיה מדברי רבי יוחנן בחגיגה (כ.), שאמר לענין שימור מטומאה 'חזקה אין אדם משמר מה שביד חבירו'.

אך הביא המנחת חינוך (שם) **בשם הנהר שלום** (סי' תמ סק"ח), שאכן לדעת **רב האי גאון** די שהמשמר יכוין לשמה אף שהעוסקים במצה אינה מכוונים לשמה[כ].

אמירה בפה לשם מצה, מחשבה לשמה, וכשעושה בסתם

שם. רש"י (ד"ה ושמרתם) פירש, שמהפסוק (שמות יג יז) 'ושמרתם את המצות' דרש רבה 'כל שימור שאתה משמרה שלא תחמיץ התכוון לשם מצה של מצוה'. והבין **הביאור הלכה** (סי' תמ ד"ה אין) מלשון רש"י, שאם האדם עושה בסתם אין זה מועיל.

אבל הריטב"א (לקמן מ. ד"ה והא) כתב, שאם ישראל לש את עיסת המצה בסתם הרי זה כפירש לשם מצוה, כיון שכל מה שהוא עושה לשם פסח הוא עושה, אמנם אין אומרים כן אלא בלישה, שסתמה עומדת לכך[כא]. [אבל בשימור בשעת קצירה, שהצריך רבא (שם) שיזכיר שעושה לשם מצוה, זה משום שאין סתם קצירה עומדת לכך][כב].

פסקו האור זרוע (פסחים סי' רמט) **והפרי חדש** (סי' תמ סק"ח) שעשיית מצה בסתם אינה נחשבת כלשמה. וכן משמע **מהפרי מגדים** (שם משב"ז סק"ח, הו"ד בביאור הלכה שם), שפסק שהלש והאופה מצת מצוה לכתחילה צריך לומר בפיו שעושה לשם מצה של מצוה, ובדיעבד די במחשבה, משום שסתם לישה ואפיית המצה היא לשמה. אבל בטחינה וקצירה יש להסתפק אם אומרים שסתמן נעשות לשמה. ומשמע מדבריו שאם לש ואפה בסתם ולא חשב בשעת לישה ואפיה לשם מצה, אפילו בדיעבד אינו יוצא בה.

בזבחים (ג.) שנינו, כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים וכו', ודייקה הגמרא שרק אם נזבחו בפירוש שלא לשמן לא עלו לבעלים, כגון ששחט עולה לשם חטאת, אבל אם שחט בסתם עלו לבעלים לשם חובה, ומכאן שכאשר הצריכה התורה שיעשה 'לשמה' די שלא יחשוב מחשבה אחרת ואינו צריך לחשוב בפירוש לשמה. וזה לכאורה שלא כמשמעות רש"י והפרי מגדים. וחילק הביאור הלכה (שם), שלגבי קדשים אנו אומרים שעשיה בסתם נחשבת כמחשבה לשמה, משום שבהמה זו הוקדשה מתחילה לשם עולה [או שלמים וכדומה], וכל שלא שינה בפירוש לשם כוונה אחרת אנו תולים שעדיין בהמה זו עומדת לשם מה שהוקדשה מתחילה, מה שאין כן באדם שעושה מצה ומתחילתה לא התכוין שום כוונה מפורשת, בזה אין במה לתלות ולהכשיר.

ביאור מחלוקת רבה ורב יוסף והאם יש נפקא מינה בדין ביניהם

רב יוסף אמר וכו' מצה הנאכלת לשבעת ימים וכו'. פירשו **הראשונים**[כג], שמה ששנינו חלות התודה ורקיקי נזיר עשאן לעצמו אין יוצא בהן, מדובר אפילו כשלא שחט עדיין הזבח עליהן ולא קרא שם קרבן עליהן ולא הקדישן[כד], אלא שעשאן על דעת שיצא בהן ידי קרבן תודה או נזירות שלו[כה]. אבל **המאירי** (לעיל לה. ד"ה חלות) כתב, שכך פירוש המשנה רק לפי רבה המצריך מצה המשתמרת לשם מצה ולא לשם קרבן, ולכן חלות תודה ורקיקי נזיר פסולות אפילו אם לא נשחט עליהם הזבח עדיין, אבל לפי רב יוסף שהצריך רק מצה הנאכלת לשבעה, חלות תודה ורקיקי נזיר אינן פסולות אלא משעה שנשחט עליהם הזבח.

והסכימו הראשונים[כו], שרבה למד מן הפסוק (שמות יג יז) 'ושמרתם את המצות' שאם עשה שימור על דעת להקדישה אף שעדיין לא הקדישה אין יוצאין בה ידי חובת מצה, שהרי 'לשמה' היא הכוונה שמכוין בשעת השימור, ואם כיון לשם קרבן אף שעדיין לא הקדיש בפועל, הרי זו כוונה הפוסלת, ודינה ככל מצה שלא עשה בה שימור שהיא פסולה.

ונחלקו הראשונים בביאור מחלוקת רבה ורב יוסף, והאם יש נפקא מינה ביניהם בדין או רק בדרשות הפסוקים. **רש"י** (ד"ה שמרתם) **ותוספות** (ע"ח ד"ה חלות) פירשו, שרב יוסף שדרש מן הפסוק (שמות יג טו) 'שבעת ימים מצות תאכלו' שצריך מצה הראויה לשבעה, גם הוא סומך על הפסוק [של רבה] 'ושמרתם', ומשני הפסוקים ביחד דרש רב יוסף שצריך שימור לשם מצה הנאכלת כל שבעה, ולכן אפילו אם עדיין לא הקדישה והיא עדיין במציאות נאכלת כל שבעה, מכל מקום היא פסולה משום שכוונתו להקדישה ועל ידי זה לא תהיה נאכלת כל שבעה. וכתב רש"י (שם) נפקא מינה בין רבה ורב יוסף באופן שישמור את המצה לשם מצה ולשם תודה, שלפי רבה תהיה כשירה, שהרי יש כאן כוונת שימור לשם מצה, ומה שמוסיף עוד כוונת שימור לשם זבח אין זה מקלקל, אבל לפי רב יוסף פסולה, שהרי כששומר לשם תודה הוא מכוין לשם מצה שאינה ראויה לשבעה.

אבל לדעת **רבינו דוד** (ד"ה רב יוסף)[כז], בין לרבה ובין לרב יוסף אם ישמור את המצה לשם מצה ולשם תודה אין יוצאים בה, רק נחלקו בדרשת הפסוקים, שרבה דרש רק פסוק אחד[כח] 'ושמרתם את המצות' שצריך שימור לשם מצה, והבין מפסוק זה שצריך שימור מיוחד לשם מצה, ואם ישמור גם לשם מצה וגם לשם זבח אין שימור זה מיוחד לשם מצה ואין יוצאים בה. אמנם רב יוסף,

---

יט. **ואף** שמצינו בגט שצריך שהכותב יכוין לשמה, זה משום שנאמר בפסוק (דברים כד ג) 'וכתב לה', וכן בזבחים צריך שהשוחט והמקבל והזורק את הדם יכוונו לשמה, זה משום שלמדו מן הפסוקים שעבודות אלו ייעשו לשמה, מה שאין כן במצה. המנחת חינוך (שם). כ. **זה** לשון הרא"ש (סי' כו), 'ורב האי גאון ז"ל כתב מצה שאפאה נכרי לפני ישראל על ידי שימור כתקונה מותרת לישראל לאוכלה'. וכן הבינו הב"ח (סי' תמ) ושער הציון (סי' תמ סק"ד) שלדעת רב האי מותר שכל עשיית המצה תהיה ע"י גוי כשישראל עומד על גביו, ולא רק האפיה. וכן דעת הרא"ה (הו"ד בריטב"א לקמן מ. ד"ה והא), ראה לעיל בענין 'מצת מצוה שלשה גוי או חרש שוטה וקטן וישראל עומד על גביו'. וכן נראה שזו דעת רש"י (הו"ד בשבולי הלקט הלכה פסח סי' יג), ראה לעיל בענין 'האם צריך שימור לשמה בקצירה טחינה לישה ואפיית המצה'. כא. **הביאור** הלכה (שם) הקשה על סברת הריטב"א מן הגמרא בגיטין (נד:), שאם כתב בספר תורה אזכרות השם בסתם הרי זה פסול, וכי לישת מצה עומדת בסתם לשם מצה יותר מאזכרות השם. כב. **המנחת** חינוך (מצוה י אות ט ד"ה והנה בענייניס) הביא, שבעניינים שהצריכה התורה כוונה לשמה מצינו פעמים שבסתם נחשב לשמה, כגון בקרבנות [ראה להלן בענין זה], ובמילה [כמבואר בתוספות (גיטין כג. ד"ה עובד כוכבים)], ורק אם עוקר כוונתו מכך בפירוש נחשב שלא לשמה, ולעומת זאת בכמה עניינים מצינו שבסתם אינו נחשב לשמה, כגון בגיטין שצריך להזכיר בפירוש שעושה לשמה. ומצד הסברא נראה ששימור לשמה צריך שיפרש ואינו מועיל בסתם, כי כמה פעמים אדם אוכל מצה בלא פסח, וגם צריך לאפות מצות לשאר ימי הפסח, ולכן כשלש עיסת מצות בסתם אינו נחשב לשמה. אך חידש המנחת חינוך (שם ד"ה והנה עכ"פ) שכל זה במצה ישנה, אבל מצה שנעשית בתוך שלשים יום קודם הפסח סתמה שנעשית לשמה, כמו שמצינו לגבי סוכה. והעיר שלא מצא חילוק זה בפוסקים. ויש להעיר על חידושו, הרי כתב מקודם שמכיון שאופה מצות גם לשאר ימי הפסח ולא רק ללילה הראשון אין סתם אפיה לשם מצת מצוה, ואם כן צריך להבין מה מועיל שהוא תוך שלושים לחג, שמא אופה מצה זו לשאר ימי הפסח. כג. **רש"י** לעיל (לה. ד"ה אין יוצא), **תוספות** (ע"ח ד"ה חלות), רבינו דוד (ד"ה רב יוסף), מהר"ם חלאווה (ד"ה מצה) והר"ן (מיוסיס ד"ה רב יוסף). כד. **בתוספות** (ד"ה חלות) הביאו שתי ראיות שמדובר כשעדיין לא הוקדשו: א. אילו הוקדשו לא נצרכות הדרשות של רבה ורב יוסף ללמד שלא יוצא בהן ידי מצה, שהרי כבר למדנו לעיל (ע"ח) שיש במצה דין 'לכם', והקדש אינו 'מצתכם'. ב. ממה שנינו 'למכור בשוק יוצאין בהן', משמע שהן שלו ויכול למוכרן, ועדיין לא הקדישן. והמהר"ם חלאווה (ד"ה מצה) הוסיף ראיה, שאילו היה מדובר בהוקדשו ונשחט עליהם הזבח היה לתנא לחלק בעשאם לעצמו בין נשחט עליהם הזבח ללא נשחט. אבל הנודע ביהודה (תנינא או"ח סי' פב ד"ה ולכן) כתב שכל שלא נשחט עליהם הזבח יוצא בהם ידי מצה אפילו כשעשאם לעצמו, בין לרבה ובין לרב יוסף. וטעמו, כיון שאנו רואים שלבסוף לא שחט עליהם הזבח הרי זה מגלה למפרע שלא הוחלט מתחילה במחשבתו בודאות שיהיו לתודה, והרי הוא כמי שעשאן למכור בשוק, וכמבואר בגמרא שאומר אם לא ימכרו לצורך קרבן אצא בהם אני ידי חובת מצה, והוא הדין והטעם כשעשאם לעצמו ולבסוף לא שחט עליהם הזבח, שזה מגלה שמתחילה הוא אומר אם אשחוט עליהם יהיו לתודה ואם לא אשחוט עליהם אצא בהם לשם מצה של פסח. ופירש הנודע ביהודה (שם), שכל מה שחילקה המשנה בין עשאם לעצמו ובין למכור לשוק, מדובר בשחט עליהם הזבח, ובעשאם למכור אפילו מכרן והקונה שחט עליהם הזבח יוצא בהם ידי מצה, לפי שהמוכר לא היה יודע בודאי שיזדמן לו קונה, וחשב מתחילה שמא אצא בהם ידי מצה, ולכך אף שמכרם יוצא בהם כל אדם. וראה בנודע ביהודה שם מה שדחה הוכחת התוספות שמדובר כאן כשעדיין לא הקדישו את החלות. כה. **בחלות** תודה עשאן לעצמו פירוש שרוצה להביא קרבן תודה ועשה החלות כדי להביאן עם קרבן התודה שלו. ורקיקי נזיר שעשאן לעצמו פירוש שהוא נזיר ועשאם כדי להביא עם איל נזיר שלו. חזון יחזקאל (ד"ה חלות). כו. **רש"י** (ד"ה שמרתם), תוספות (ע"ח ד"ה חלות), רבינו דוד, המאירי (לעיל לה. ד"ה חלות) והר"ן (מיוסיס ד"ה רב יוסף). כז. **וכדבריו** ביאר גם החזון איש (סי' קכד ד"ה ילמה). כח. **החזון** איש (סי' קכד ד"ה ילמה) כתב, שאם אפה את החלות לשם מצה ואחר כך נמלך והקדישן ושחט עליהן קרבן תודה, לדעת רבה יוצאים בהן, מכיון שאינו מצריך מצה הראויה לשבעה. אמנם במנחת חינוך (מצוה י אות יג ד"ה והנה מנוסחר, ד"ה אך לפי) כתב, שאפשר שרבה אינו חולק על עיקר הדין שמצה שבמציאות אינה ראויה לשבעה אין יוצאים בה, רק חלק על מה שהוסיף רב יוסף ודרש שצריך שימור לשם מצה הראויה לשבעה, ומטעם זה פסל חלות תודה ורקיקי נזיר אפילו לא הקדישן ולא שחט עליהם הזבח. וכתב המנחת חינוך (שם) שלפי זה נפל הדין שחידש השאגת אריה (סי' נו), שמי שאין לו אלא מצה האסורה באיסור לאו יוצא בה ידי חובת מצה, משום שהעשה דוחה את הלאו. שאם מודה רבה שצריך מצה הראויה לשבעה, לא יוכל לצאת במצה האסורה, שאף אם מותר לאוכלה בלילה הראשון שיש באכילתה מצוות עשה, מכל מקום אינה ראויה לשבעת ימי הפסח שאין מצוות עשה באכילתה.

אף שהוא מודה לדרשת רבה 'ושמרתם את המצות' שצריך שימור לשם מצה, אך לפי הבנת רב יוסף גם שימור לשם חלות תודה ורקיקי נזיר נקרא 'שימור לשם מצה', [שהרי הוא שומרן מחימוץ מפני שהתורה ציוותה לעשותן 'מצה' ולא חמץ], ולא למדנו מפסוק זה שצריך שימור מיוחד רק לשם מצה של פסח, ולכן הוצרך רב יוסף להביא פסוק נוסף 'שבעת ימים מצות תאכלו', שממנו נתמעטו חלות תודה ורקיקי נזיר אחר שנשחט עליהן הזבח, ששחיטת הזבח קידשה אותן והגבילה בפועל את זמן אכילתן ליום ולילה, ואמרה התורה שאין יוצאים בהן אלא במצות הראויות להיאכל שבעת ימים[כט]. ולאחר שלמד דין זה מן הפסוק 'שבעת ימים', חוזר רב יוסף ללמוד מן הפסוק 'ושמרתם את המצות' שאין יוצאים בחלות תודה ורקיקי נזיר אפילו קודם שהקדישן, שהרי שימר לשם דבר שהוא פסול למצה, כלומר ששימר לשם דבר שאסור לאכלו שבעה ימים[ל].

האם מועילה מחשבת לשמה ושלא לשמה, וביאור דברי רש"י כשכיון לשם תודה ולשם מצה

שם. כתב **המנחת חינוך** (מצוה י אות ד"ה ועוד שעורכ), שהעושה חלות תודה ושימר לשם תודה ולשם מצה הרי זה בגדר 'לשמה ושלא לשמה', ונראה שנחלקו בזה **הראשונים**. **רש"י** (ד"ה שמינה) כתב שלפי רבה יוצא באופן זה ידי חובת מצה, משמע שבדבר שהתורה הצריכה עשיה לשמה יוצא ידי חובתו גם כשמתכוין לשמה ושלא לשמה[לא].

אבל הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ט) כתב, 'מצה המשתמרת לשם מצה בלבד הוא שיוצאין בה אבל זו משתמרת לשם זבח', משמע מלשונו שלא די שתישמר לשם מצה אלא צריך שתישמר לשם מצה בלבד, ואם תישמר לשם תודה ולשם מצה פסולה[לב].

באור שמח (גירושין פ"ב ה"ב) הקשה, שלכאורה דברי תוספות במנחות (מג: ד"ה מה טעם) סותרים לדברי רש"י כאן, שכתבו שאם עשה פתיל תכלת שבציצית מאותו מעט צמר שנוטלים מעט מצבע התכלת וצובעים לנסיון אם יקלט הצבע [טעימה] הרי זה פסול, אפילו באופן שנתכוין גם לשם ציצית וגם לשם טעימה. ודימו זאת התוספות למנחה שקמצה לשמה ושלא לשמה שפסולה. ועולה מדברי התוספות, שכשצריך מחשבת 'לשמה' אם כיון לשני דברים כאחד פסול, ואין הבדל אם המחשבה השניה היא לדבר שצריך גם הוא כוונה לשמה, או לדבר שאינו צריך לשמה, כמו לנסיון התכלת. ואילו רש"י כאן (ד"ה שמינה) כתב שרבה הכשיר כשכיון לשם תודה ולשם מצה, הרי שמועילה מחשבת לשמה עם מחשבת שלא לשמה. [ואף שלרב יוסף פסולה, אין זה מטעם שצריך לשמה אלא מפני שצריך שישמר לשם מצה הראויה לשבעה].

ותירץ האור שמח (שם ד"ה אמנם), שרק כשחשב שתי מחשבות הסותרות זו את זו אז אינו נחשב 'לשמה', אבל מחשבה שאינה סותרת את הראשונה אינה מקלקלת. ולפי זה מיושב, שכשאדם עושה טעימה לנסיון אם יקלוט הצבע, הרי הוא חושב בדמיונו שמא לא יקלוט הצבע, ואם לא יקלוט אינו יכול להיות לשם ציצית רק לשם נסיון [כושל], והרי זה דומה למנחה שקמצה לשמה ושלא לשמה, שחשב בדברים הסותרים, שאם היא לשם מנחת מרחשת איננה לשם מנחת מחבת, אבל במצה שעשאה לשם תודה ולשם מצה אין סתירה בין שתי המחשבות, שהרי חלות אלו עצמן יכול לשחוט עליהן הזבח ואחר זריקת הדם לאוכלן לשם מצה, ולכן אין בזה פסול משום 'לשמה'[לג].

במעיל שמואל (נרקיס ד"ה שמינה) הקשה על דברי רש"י, שלפי רבה העושה חלות תודה ושימר לשם תודה ולשם מצה יוצא ידי חובת מצה, מן המבואר לקמן (נט:) שאם שחט את הפסח לשמו ושלא לשמו פסול. ותירץ, שמחשבת שלא לשמו היא מחשבה הפוסלת, ולכך אם עירב מחשבת שלא לשמו עם מחשבת לשמו פוסלת, מה שאין כן מחשבה לשם קרבן תודה לפי רבה אינה מחשבה הפוסלת אלא שחסר לשמה לשם מצה, אבל אם חשב גם לשם מצה אין המחשבה לשם תודה פוסלת. אמנם לפי רב יוסף מחשבה לשם תודה היא מחשבה הפוסלת, שכיון שחשב לשם תודה הרי בכלל זה חשב שלא יאכלו המצות כי אם ליום ולילה אחד, וזה פסול במצה שצריך שיכוין לשם מצה הנאכלת לשבעה.

מדוע לרב יוסף כשכיון לשם תודה ולשם מצה אין יוצאים בה

שם. בשפת אמת (נרקיס ד"ה שמינה) הקשה, הרי כל המצות שאדם אופה הוא שומרן לצורך מצת מצוה ולצורך סתם מצות של כל ימי הפסח ואף על פי כן נחשב שימור לשם מצוה, הרי ששתי שמירות אינן מקלקלות זו את זו, ומדוע לשם מצה ולשם תודה פסול לרב יוסף. ויש לחלק, שרק כאשר בשתי השמירות יש חיוב 'לשמה' הן מקלקלות זו את זו, וכל המצות שאדם אופה הן כשירות מכיון שאין חיוב 'לשמה' במצות של שאר ימי הפסח, ולכן תוספת המחשבה לשם סתם מצות אינה מקלקלת, מה שאין כן בחלות תודה, צריך לחדש ולומר שיש דין שימור 'לשם תודה', ומחשבה זו סותרת מחשבה לשם מצה הראויה לשבעה. ולפי זה יצא חידוש, שאם שימר לשם תודה ולשם מצה אף לתודה הן פסולות. אך הקשה השפת אמת (שם), מנין לנו חידוש זה שבתודה צריך שימור לשמה, ואין לחידוש זה מקור בפסוקים.

בחזון יחזקאל (ד"ה מנה"מ) ביאר בפשיטות דעת רב יוסף, שאם האדם החליט בודאות שהחלות והרקיקים יהיו לתודה ולנזירות, אזי אף ששמרם מחימוץ גם בכוונה לשם מצת מצוה, [כלומר שכוונתו לצאת מצוות אכילת מצה בחלות תודה ורקיקי נזיר], אין יוצאים בהם, שכיון שגמר בדעתו שיהיו לשם תודה ונזיר הרי גמר בדעתו שחלות ורקיקים אלו יהיו חלות ורקיקים שלא יהיו נאכלים אלא ליום ולילה, וחסרה כאן כוונה המעכבת במצה, שדרש רב יוסף מן הפסוק שיעשה שימור לשם מצה הנאכלת לשבעה[לד]. אבל אם האדם לא חשב לקיים מצוות אכילת מצה בחלות תודה, אלא עשה שימור לשם תודה ונזירות כדי שיוכל לצאת בהם ידי תודה ונזירות [ואז לא יצא בהם מצוות אכילת מצה], וגם עשה שימור לשם מצה, כדי שיוכל לצאת בהם ידי מצוות אכילת מצה אם לא יצא בהם ידי תודה ונזירות, באופן זה מבואר במשנה ובגמרא [למכור בשוק וכו' אימלוכי מימלך וכו'] שיוצא בהם ידי מצה[לה].

מדוע בתודה נקט חלות ובנזיר נקט רקיקים

יכול יצא אדם ידי חובתו בחלות תודה ורקיקי נזיר. ביאר המהר"ם חלאווה (ע"פ ד"ה תלוים), שאף שבין בתודה ובין בנזיר יש גם חלות וגם רקיקים[לו], נקט התנא בתודה 'חלות' ובנזיר 'רקיקים' משום שחלות התודה הן שלושים ואין בהן אלא רביעית שמן המתחלק לכולן, ומפני ששמנן כה מועט אינן נחשבות מצה עשירה, כמבואר בגמרא, והשמיענו התנא שאף על פי כן אין יוצאים בהן, מפני שכן דרשו מפסוקים [כרבה וכרב יוסף]. אבל בחלות של קרבן נזיר יש בהן יותר שמן מבחלות התודה, והיה מקום לומר שנתמעטו משום מצה עשירה, ולכן נקט התנא רקיקי נזיר להשמיענו חידוש, שאף שלא היה בהם שמן אלא משיחה בלבד, כמו שנאמר (במדבר ו טו) 'ורקיקי מצות משוחים בשמן', ואין למעטם משום מצה עשירה, אף על פי כן אין יוצאים בהם ידי מצה, מפני שנתמעטו מדרשות הפסוקים [כרבה וכרב יוסף].

כיצד יתכן חלות תודה בליל פסח, הרי אין מקריבים תודה בי"ד בניסן

שם. הקשה **החזון איש** (או"ח סי' קכד לקף לח: ד"ה ויש), איך יתכן במציאות אופן שיש לדון בו אם יוצא ידי חובת מצה בחלות תודה, הלא אין מביאים קרבן תודה בי"ד בניסן, כמבואר לעיל (יג:), וכשאופה חלות תודה בי"ג על מנת

כט. וכתב רבינו דוד (ד"ה רב יוסף), שאין לפרש דרשת רב יוסף שמיעט מן הפסוק 'שבעת ימים' לבד, ואפילו קודם שהקדישן, שהרי עדיין אין בהן קדושה ונאכלות כל שבעה. וכן אין לפרש שכבר הקדישן אך עדיין לא שחט עליהן הזבח, שהרי בזמן זה הן אסורות באכילה עד שיוכשרו בשחיטת הזבח, וכמבואר בגמרא לעיל (יג:) שנקראות 'פסולות', ולא נצרכת דרשת רב יוסף ללמדנו שבזמן זה אין יוצאין בהן ידי חובת מצה. אלא צריך לפרש שדרשת רב יוסף מן הפסוק 'שבעת ימים' לבד אינה ממעטת אלא חלות תודה ורקיקי נזיר לאחר שחיטת הזבח, ששחיטת הזבח קידשה אותן והגבילה בפועל את זמן אכילתן ליום ולילה, ואמרה התורה 'שבעת ימים מצות תאכלו' שאין יוצאים בהן אלא במצות הראויות להיאכל שבעת ימים. **ל. וראה** להלן בענין 'ביאור הקושיות שנמעט חלות תודה ורקיקי נזיר משום שאינם נאכלים באנינות ובכל מושבות', שלפי רש"י ותוספות הקושיות רק על רב יוסף, ולפי רבינו דוד והר"ן הקושיות גם על רבה. **לא. וכן** משמע מלשון רבה [וכעין זה לשון הברייתא המסייעת לרבה] 'יצתה זו שאינה משתמרת לשום מצה אלא לשום זבח', משמע שהפסול מחמת שלא שימר לשם מצה כלל רק לשם זבח, אבל אם משתמרת לשם שניהם יוצא בהן. אבל הרמב"ם שינה מלשון רבה והברייתא כמובאר כאן. המנחת חינוך שם. **לב. כך** משתמע מתיבת 'בלבד' שהוסיף הרמב"ם, כלומר לא די שישמר לשם מצה אלא צריך שישמר לשם מצה בלבד, ואם ישמר לשם תודה ולשם מצה פסולה, וכן משמע ממה שלא הזכיר הרמב"ם 'אלא' לשם זבח, כלומר שאף כוונה מעורבת פוסלת. וכך פירש רבינו דוד בדעת רבה, שצריך שיכוין לשם מצה 'בלבד', ראה לעיל בענין 'ביאור מחלוקת רבה ורב יוסף והאם יש נפקא מינה בדין ביניהם'. **לג. בקובץ** שיעורים (אות קנח) כתב כחילוק האור שמח, והוסיף, שלפי זה מבואר מדוע אף לדעת האומר מצוות צריכות כוונה מועילה הכוונה לשם מצוה ולשם דבר אחר, כגון שתקע בשופר לשם שיר ולשם מצוה יצא ידי חובתו, משום שאין המחשבות הללו סותרות זו את זו. אמנם הוסיף שגם בלא טעם זה מובן מדוע יצא, שענין מצוות צריכות כוונה אינו דומה לענין 'לשמה', שבדברים שהצריכה התורה שיהיו 'לשמה' אין זה דין על האדם שיכוין, אלא שהדבר יהיה מיוחד לשם כך, וכאשר הוא מיוחד מאליו אין צריך כוונת האדם כלל, כמו בקדשים שבסתם הם עומדים לשמם, וכאשר אין הדבר מיוחד מעצמו צריך האדם ליחדו על ידי מעשה שעושה לשמו, ודין היחוד הוא שיהא מיוחד לשם כך בשלימות ולא בשיתוף דבר שני, אבל במצוות צריכות כוונה הדין הוא רק על האדם שיכוין לשם מצוה, ואין דין שיהיה הדבר מיוחד לשם כך ולכן אין מניעה שתהיינה שתי מחשבות. והוסיף הקובץ שיעורים (שם), שלפי זה אין לומר במצוות צריכות כוונה 'סתמא לשם מצוה קיימא', מכיון שמכל מקום האדם לא כיון למצוה. **לד. ולא** כמו שחידש השפת אמת בדברי רש"י שיש דין שימור 'לשם תודה', ומחשבה זו סותרת מחשבה לשם מצה הראויה לשבעה. וגם אין צריך לחדש ששתי מחשבות לשם שני דברים מקלקלות זו את זו. **לה. השפת אמת** (נרקיס ד"ה שמינה) הקשה שלכאורה גם כשעשה למכור בשוק לא יצא, מפני שזה תלוי בברירה. ראה להלן בענין 'לכאורה כשעשה החלות למכור תלוי בברירה, ואין ברירה בדאורייתא'. **לו. התוספות** יו"ט (פלא פ"ו מ"ו) תמה מדוע נקט התנא בתודה חלות ובנזיר רקיקין, הן במשנה בחלה (שם) והן כאן בפסחים (פ"ג מ"ה) והן בשתי הברייתות המובאות בגמרא כאן. וזה לשון המשנה בחלה, 'המעיסה בית שמאי פוטרין ובית הלל מחייבין החליטה בית שמאי מחייבין ובית הלל פוטרין חלות תודה ורקיקי נזיר עשאן לעצמו פטור למכור בשוק חייב'. ותירץ התוספות יו"ט על המשנה בחלה, שהתנא שנה הסיפא בלשון שצריך לפרשה ששנה בתודה חלות והוא הדין לרקיקים ושנה בנזיר רקיקים והוא הדין לחלות, [ובהכרח הסיפא מתפרשת כך, שהרי כתוב בתורה בפירוש חלות ורקיקים בין בתודה בין בנזיר], ושנה התנא בסגנון זה כדי לגלות על הרישא שגם היא תתפרש בסגנון זה, כלומר ששנה המעיסה והוא הדין לחליטה ושנה החליטה והוא הדין למעיסה, שאין הבדל בדין ביניהם אלא מי ששנה זו לא שנה זו, כמבואר בגמרא לעיל (לז:).

להקריבן בי״ג יודע שאינן ראויות לליל פסח, שהרי זמנם רק יום ולילה ויפסלו בי״ד בבוקר. ואף אם אירע שהקריבום בי״ד שלא כדין, סוף סוף בשעת אפיה לא שימר לשם מצה של פסח מפני שהיה סבור שלא יקריבום בי״ד. ותירץ החזון איש שני תירוצים: א. אכן בחלות תודה אין אופן שיש לדון בו, ומכל מקום הזכירה אותן הברייתא משום שבאמת גם חלות תודה נתמעטו מן הפסוק, אף אם היו מביאים תודה בי״ד בניסן (פ׳ קכד לקף לח.). ב. האופן שיש לדון אם יוצא בחלות תודה הוא בפסח שני, שאין בו איסור חמץ ומביאים בו קרבן תודה, והשמיעו לנו המשנה והברייתות שאין יוצאים בחלות תודה ידי חובת מצה של פסח שני, משום שכל הפסול לפסח ראשון פסול גם לשני (שם, ד״ה ויש)[לז].

לכאורה הברייתא שפסלה חלות תודה משום שאינן נאכלות לשבעה מתיישבת גם לרבה

תניא כוותיה דרב יוסף וכו׳. העיר **השפת אמת** (ד״ה תניא כוותיה), שאותה ברייתא המסייעת לרב יוסף ופוסלת חלות תודה ורקיקי נזיר משום שאינן נאכלות לשבעה, ניתן ליישבה גם לדעת רבה, ולומר, שצריך שימור לשם מצה ולכן אם עשאן לשם תודה פסולות [כרבה], אבל הברייתא באה להוסיף שגם בעשאן למכור בשוק אם כבר שחט עליהן הזבח פסולות משום שבפועל אינן נאכלות כל שבעה. ומעתה אין הכרח שברייתא זו סוברת כרב יוסף, כי יתכן שלא הצריכה הברייתא שימור לשם מצה הנאכלת כל שבעה, ובזה חלק רבה על רב יוסף שמצריך שימור לשם מצה הנאכלת כל שבעה, שרבה חולק וסובר שצריך שתהיה מצה הנאכלת כל שבעה אבל אין צריך שימור לשם מצה הנאכלת כל שבעה, ולדעת רבה צריך גם את הדרשה שצריך שימור לשם מצה וגם את הדרשה שצריך שתהיה זו מצה הנאכלת כל שבעה. ותירץ לפי מה שכתבו **התוספות** (ע״ס ד״ה חלות), שבהכרח מדובר באופן שלא נשחט עליהן הזבח, שאילו נשחט עליהן הזבח וקידשן, בלאו הכי פסולות משום שצריך ׳מצתכם׳ ולא של גבוה. ולפי זה מיושבת הערת השפת אמת, שמאותו טעם שכתבו התוספות, גם ברייתא זו בהכרח מדברת באופן שלא נשחט עליהן הזבח, ומה שפסלה חלות תודה ורקיקי נזיר בהכרח משום שצריך שימור לשם אכילת כל שבעה, וכדברי רב יוסף[לח].

ביאור הקושיות שנמעט חלות תודה ורקיקי נזיר משום שאינם נאכלים באנינות ובכל מושבות

ותיפוק ליה מלחם עוני מי שנאכל באנינות וכו׳ ותיפוק ליה דאינן נאכלות בכל מושבות. נחלקו **הראשונים** בביאור קושיות הגמרא ׳ותיפוק ליה מלחם עוני מי שנאכל באנינות וכו׳ ותיפוק ליה דאינן נאכלות בכל מושבות׳[לט]. לפי **רש״י** (ד״ה שמינה) **ותוספות** (ע״ס ד״ה חלות)[מ], הקושיות הן רק על רב יוסף, מדוע הוצרך לדרוש מפסוק נוסף ׳שבעת ימים׳[מא], הלא כשמשמר לשם חלות תודה ורקיקי נזיר שאינם נאכלים לאונן ובכל מושבות הרי זה שימור לשם דבר הפוסל במצה[מב]. אבל על רבה לא קשה, שהרי הוא דרש רק מפסוק אחד ׳ושמרתם את המצות׳, ופסוק זה נצרך למעט אפילו מצה שעשאה לשם חלות תודה ורקיקי נזיר אף שעדיין לא הקדישם, שבפועל היא נאכלת באנינות ובכל מושבות, ולא נתמעטה אלא מ׳ושמרתם את המצות׳ שצריך שימור לשם מצה ולא לשם זבח.

אבל רבינו דוד (ד״ה רב יוסף) **והר״ן** (מילושים ד״ה רב יוסף) **ביארו**, שקושיות הגמרא הן בין על רבה ובין על רב יוסף. על רבה קשה, מדוע הוצרך לחדש בדרשת ׳ושמרתם את המצות׳ ולדרוש ׳שאינה משתמרת אלא לשם מצה׳, כלומר שהתורה הצריכה שימור מיוחד לשם מצה, ואפילו שימר לשם זבח אין יוצאים בה, ומדוע לא למד פסול חלות תודה ורקיקי נזיר משום שמשתמרת לשם דבר שאינו נאכל לאונן, ומשום שמשתמרת לשם דבר שאינו נאכל בכל מושבות[מג], ודרשות אלו עדיפות מכיון שדברים אלה פוסלים במצה. ועל רב יוסף [שאכן לא דרש באופן מחודש כרבה, אלא חיזר אחר דרשה שלא יעשה שימור לשם דבר הפוסל] קשה, מדוע הוצרך לדרשה נוספת מ׳שבעת ימים׳, הלא כשמשמר לשם חלות תודה ורקיקי נזיר הרי זה שימור לשם דבר הפוסל במצה, שאינם נאכלים לאונן ובכל מושבות.

ואמנם הצל״ח (ד״ה ומיפוק) פירש [להיפך מרש״י ותוספות], שקושיית הגמרא היא רק לרבה, מדוע הוא מכשיר מצה שעשאה לשם תודה ולשם מצה, והרי יש לפוסלה משום שאינה נאכלת באנינות. אבל על רב יוסף לא קשה, שהוא אכן פוסל באופן זה.

ביאור סדר קושיות הגמרא

שם. בתחילה הקשתה הגמרא שניתן למעט חלות תודה ורקיקי נזיר מהפסוק (דברים טז ג) ׳לחם עוני׳, שלפי רבי יוסי הגלילי נתמעטו משם מצה שאינן נאכלות באנינות, ותירצה, שהברייתא שנויה כדעת רבי עקיבא שלא דרש כן, ולאחר מכן הקשתה שלכאורה חלות תודה ורקיקי נזיר אינם נאכלים בכל מושבות וניתן למעטם מהפסוק (שמות יג ג) ׳בכל מושבותיכם׳. והעיר הקרבן **נתנאל** (על הס״ס ד״ה ומיפוק), שלכאורה היה ראוי להקדים את הקושיא מ׳בכל מושבותיכם׳ משני טעמים, האחד מפני שפסוק זה מוקדם בתורה, ועוד, שדרשה זו מוסכמת בין לרבי יוסי הגלילי ובין לרבי עקיבא.

וביאר, שבתחילה נמנעה הגמרא מלהקשות מ׳בכל מושבותיכם׳, כי היה מקום לומר שרבה ורב יוסף העמידו משנתנו בשיטת רבנן [דרבי שמעון] הסוברים (לו:) שביכורים אסורים לאונן, ולמדו שביכורים פסולים למצה מ׳לחם עוני׳ שאינם נאכלים באנינות, ומיעטו מצה של מעשר שני מ׳בכל מושבותיכם׳, ואילו נמעט חלות תודה מ׳בכל מושבותיכם׳ לא נוכל למעט משם גם מעשר שני, מכיון שהוא נאכל בכל מושבות על ידי פדיון, ולכן הוצרכו רבה ורב יוסף למעט חלות תודה מן הפסוקים שדרשו. ולא הקשתה הגמרא אלא מ׳לחם עוני׳. אבל לאחר שתירצה הגמרא שמשנתנו כרבי עקיבא, שלדעתו יוצאים במצה של מעשר שני ולא נתמעטה מ׳בכל מושבותיכם׳, אם כן דרשה זו פנויה למעט חלות תודה, ומעתה הקשתה הגמרא מדוע לא מיעטו חלות תודה מ׳בכל מושבותיכם׳.

מדוע אין בחלות חשש חימוץ מחמת שנילושו בשמן עם מים

רביעית היא ומתחלקת היא לכמה חלות. כתב **המהרש״א** (ד״ה רביעית), כיון שלא היתה בעיסה הגדולה של כמה חלות רק רביעית שמן, בהכרח היו גם מים בעיסה זו [שלולי כן אי אפשר במציאות לגבלה], ותערובת של מי פירות עם מים ממהרת להחמיץ יותר משאר עיסה[מד], ואם כן מדוע יוצא בהן ידי חובתו בפסח אם עשאן למכור, הרי לכאורה אסור לאוכלן[מה]. ותירץ שני תירוצים: א. אף שתערובת זו ממהרת להחמיץ, אין לחוש בזה לחימוץ משום שהכהנים זריזים הם[מו], כמבואר לעיל (לו.) לענין לישה בפושרין שהם ממהרים להחמיץ, ואף על פי כן כל המנחות נילושות בפושרין, ואין חוששים בהן לחימוץ משום שהכהנים זריזים הם, ולכל אדם לא התירו ללוש כן מצה של פסח, משום שממהרת להחמיץ. ב. כיון שלא היתה בעיסה הגדולה של כמה

לז. **המרדכי** (חשלל רמז 19/06/2018 תקמג) הביא ראיה להתיר לאפות מצה של מצוה בי״ג ניסן [כגון שחל ערב פסח בשבת ואי אפשר לאפות מצה בערב פסח אחר חצות היום], ממה ששנינו חלות תודה ורקיקי נזיר עשאן למכור בשוק יוצא בהם, ופירשה הגמרא, שאומר אם לא יקחו ממני לצורך קרבן אצא בהם ידי חובת מצה, ובהכרח מדובר כשאפאה בי״ג, שהרי אין מביאים תודה בי״ד, ואף על פי כן יוצא בה. וכתב החזון איש (שם), שלפי תירוצו שמדובר בפסח שני, ולא באפה בי״ג, נסתלקה ראית המרדכי. אך הסתפק החזון איש אם אכן חלות תודה פסולות לפסח שני, כי רב יוסף למד שאין יוצאים בהן משום שאינן ראויות לשבעת ימי הפסח, וטעם זה לא שייך בפסח שני. ואם נאמר כן נצטרך לתרץ כתירוצו הראשון, ולפי זה ראית המרדכי מובנת יפה. ומדברי הזכר יצחק (מ״ח סי׳ פ אות ג ד״ה וגלחה) עולה שכל הפסולים שנאמרו במצה לא נאמרו בפסח שני, ואלו דבריו, במצה יש שתי מצוות, מצוות בערב תאכלו מצות שהיא עצם חובת אכילת מצה, ומצוות על מצות ומרורים יאכלוהו שבכלל חיוב אכילת קרבן פסח יש מצוה לאכול עמו גם מצה, וכל הפסולים בדיני מצה כגון לחם עוני ונאכלת בכל מושבות וטבל וכדומה זהו רק במצה הנאכלת משום חובת היום משום בערב תאכלו מצות, אבל מה שצריך לאכול מצה עם הפסח משום על מצות ומרורים לזה כל מצה כשרה, וראיה לזה שהרי גם בפסח שני יש דין על מצות ומרורים ואין שם איסור חמץ כלל, שמותר שיהיו עמו חמץ ומצה בבית, והוא הדין בפסח ראשון שמצה כזו תהיה כשרה למצוות אכילתה עם הפסח. **לח. אך** לפי מה שכתב הרא״ש (פ״ב סי׳ יח) שיש מחלוקת בירושלמי אם יוצאים במצה גזולה, והמכשיר אינו דורש ׳לחם לחם׳ מחלה, וסובר שאין במצה דין ׳לכם׳, וממילא יוצאים אף במצה של הקדש כגון חלות תודה, לפי זה יש לומר שברייתא זו סוברת כך, ומדברת בנשחט עליהן הזבח, וכפי שהקשה השפת אמת שאין הוכחה שהברייתא סוברת כרב יוסף ולא כרבה. השפת אמת שם. **לט. ראה** לעיל בענין ׳ביאור מחלוקת רבה ורב יוסף והאם יש נפקא מינה בדין ביניהם׳, ולפי פירושי הראשונים המובאים שם פירשו את קושיות הגמרא כאן. **מ. כך** ביאר בחזון יחזקאל (ד״ה מנה״מ) לפי דברי רש״י ותוספות. **מא. במגן** אברהם (סי׳ תעג סק״ה) נראה שהבין שכוונת הגמרא כאן להקשות גם על מה שאמרו במשנה שאם עשאן למכור בשוק יצא, והקשתה הגמרא איך יוצא, הרי אינה נאכלת באנינות, בכל מושבות, ואינה לחם עוני. **מב. העירו** תוספות (שם) והר״ן (מילושים ד״ה רב יוסף), מדוע לא הקשתה הגמרא שיש למעט כשעושה לשם חלות תודה ורקיקי נזיר, שהרי משמר לשם דבר שאינו ׳מצתכם׳ אלא לגבוה. ותירצו, שאין להקשות כן משום שלא נאמר בפסוק בפירוש ׳מצתכם׳ [אלא כך הסבירו בגמרא לעיל (ע״ח) שזה טעמו של רב אסי שאמר שמצה של מעשר שני אין אדם יוצא בה ידי חובתו לפי רבי מאיר]. הראש יוסף (נמוק׳ שם) הקשה על קושיית התוספות, שהרי קדשים קלים ממון בעלים הם, וישראל שהביא חלות תודה יכול לקדש בהם את האשה, ואם כן אין למעטם מ׳מצתכם׳. אמנם החזון איש (סי׳ קכד ד״ה ילפה) **כתב**, שקושיית התוספות אינה אלא לדעת רבנן החולקים על רבי יוסי הגלילי, ולדעתם קדשים קלים אינם ממון בעלים. והרי מבואר שהגמרא כאן אינה כשיטת רבי יוסי הגלילי, ולכן לא מיעטה חלות תודה ורקיקי נזיר מ׳לחם עוני׳ מי שנאכל באנינות כמו שדרש רבי יוסי הגלילי לעיל (לו.). והוסיף החזון איש (שם), שאף שאפשר לומר שהגמרא אינה סוברת כרבי יוסי הגלילי לענין נאכל באנינות אך סוברת כמוהו לענין קדשים קלים ממון בעלים, מכל מקום הגמרא היתה צריכה לפרש זאת, והגמרא לא חשה לפרש ולהאריך בזה, כי מה שאמרו שצריך במצה ׳לכם׳ אינו אלא מימרא של אמוראים. **מג. רבינו** דוד והר״ן (שם) דקדקו לפרש, שאין כוונת המקשן שנפסול חלות תודה משום שבפועל אינן נאכלות לאונן ובכל מושבות, כי מדרשות אלו עדיין לא למדנו לפסול קודם שהקדישן, אלא פירשו כוונת המקשן שילמד רבה מאותו פסוק שלמד ממנו ׳ושמרתם את המצות׳, אלא שילמד ממנו באופן פחות מחודש, וכמבואר. **מד. כמבואר** בתוספות לעיל (לה: ד״ה ומי). **מה. הראש** יוסף (ד״ה מ״ש) תמה על קושיית המהרש״א, לדעת מי מהתנאים מקשה כן, הרי חכמים (לו.) אמרו ׳יאכל׳, הרי שבדיעבד מותר לאוכלה, ומדוע לא יצא בה ידי חובתו. והרי״ף גרס שם ׳תאפה מיד׳, וגם לגירסתו מותר לאוכלה בדיעבד. ואם כוונת המהרש״א להקשות לפי רבן גמליאל שאסר לאוכלה, מנין לו שמשנתנו שנויה לדעת רבן גמליאל, והיה לו להקשות על פסוקי התורה שציותה ללוש [כל השנה] חלות תודה ורקיקי נזיר עם מים ושמן בלא חימוץ, כיצד זה יתכן לפי רבן גמליאל שלדעתו הם באים מיד לידי חימוץ. **מו. נראה** מדברי

חלות רק רביעית שמן שהוא שיעור מועט ביותר, אינה ממהרת להחמיץ יותר מאילו היו בה רק מים, וכשם שאמרה הגמרא שמשום כך אינה נחשבת מצה עשירה.

הנפקא מינה בין שני תירוצי המהרש"א, שלפי התירוץ הראשון עיסה שנילושה במים עם מי פירות מועטים ביותר ממהרת להחמיץ, ולפי התירוץ השני אינה ממהרת להחמיץ. וכן אם עיסה שנילושה במי פירות ומים מותרת בלישה לזריזין או במקום זריזין, או שאף באופן זה אסור ללוש במי פירות ומים.

ובקרבן נתנאל (סי' יג אות ק) הכריע כתירוץ השני. אך **החזון איש** (או"ח סי' קכג ס"ק יח) הסתפק בזה, ואפילו באופן שאין במי פירות כדי לתת טעם בעיסה, שבאופן זה אינה נחשבת מצה עשירה, כי יתכן שאין לדמות דין מצה עשירה לדין חימוץ, ואפשר שגם מעט מי פירות שאין בהם כדי לתת טעם גורמים למהר החימוץ.

האם יוצאים ידי חובת מצה כשנילושה בשמן עם מים

שם. מבואר לעיל (לו.) שלפי רבי עקיבא אין יוצאים ידי חובת מצה במצה עשירה שנילושה ביין או שמן או דבש, משום שנאמר (דברים טז ג) 'לחם עוני'. וכן מבואר בגמרא כאן שמטעם 'לחם עוני' היה לנו לפסול חלות תודה אילו היה בהם שמן מרובה. ונחלקו **הפוסקים** במצה שנילושה בתערובת מי פירות עם מים, **לדעת המהר"ל** (הו"ד במגן אברהם סי' תעג סק"ה) **והב"ח** (או"ח סי' תעג ד"ה גם) יוצאים בה בדיעבד וכן בשעת הדחק, **ולדעת המגן אברהם** (שם) אין יוצאים בה אפילו בדיעבד.

המגן אברהם (שם) הביא ראיה מן הגמרא כאן, שהקשתה איך יוצאים ידי חובת מצה בחלות תודה ורקיקי נזיר, לכאורה יש לפוסלן משום מצה עשירה, ותירצה שיש בהן רק רביעית שמן לכמה חלות, ומשמע שאילו היה בהן הרבה שמן היו פסולות אף שמעורב בהן גם מים. ואילו היו יוצאים בהן בשעת הדחק לא היתה הגמרא מקשה, כי שמא מה ששנינו עשאן למכור בשוק יוצא בהן הכוונה שיוצא בהן בשעת הדחק, אלא מוכח מכאן שאין יוצאים במצה שנילושה בהרבה שמן עם מים אפילו בשעת הדחק.

החתם סופר (ד"ה רביעית) דחה ראיית המגן אברהם, שאכן על קושיית הגמרא היה אפשר לתרץ שמשנתנו מדברת בדיעבד, אך יש קושיא נוספת שרצה התרצן ליישב, שלכאורה יש חשש חימוץ בתערובת שמן ומים, [וכפי שהקשה **המהרש"א**[מז]], ויישב קושיא זו במה שאמר שכמות מועטת של רביעית שמן לכמה חלות אינה נחשבת, הן לענין פסול מצה עשירה והן לענין חשש חימוץ [כתירוץ השני במהרש"א][מח].

ביאור החידוש שלמד ריש לקיש מהברייתא שחלות תודה ורקיקי נזיר נאכלים בנוב וגבעון

זאת אומרת חלות תודה ורקיקי נזיר נאכלין בנוב וגבעון. רש"י (ד"ה זאת) פירש[מט], שממה שלא מיעטה הברייתא חלות תודה ורקיקי נזיר מ'בכל מושבותיכם', שמענו חידוש שחלות תודה ורקיקי נזיר נאכלים בנוב וגבעון, כלומר קרבים שם ונאכלים בכל ערי ישראל [ולאו דווקא נאכלין בנוב וגבעון אלא הכוונה קרבין בנוב וגבעון. **רבינו דוד** (ד"ה זאת)], ונמצא שהם נאכלים בכל מושבות, ומשום אותו זמן שהיו נאכלים בכל מקום ואי אפשר למעט אותם מהפסוק 'בכל מושבותיכם' הוצרכו למעט אותם מפסוק אחר. וביאר רש"י, שהחידוש שלמד ריש לקיש מהברייתא הוא שקרבנות אלה היו קרבים בנוב וגבעון בזמן שהיו מקריבים בנוב וגבעון, ושלא כדעת רבי שמעון (מגילה ט:) הסובר שאפילו לציבור לא קרבו בבמה גדולה שהיתה בנוב וגבעון, אלא פסחים וחובות הקבוע להן זמן, אבל חובות שאין להן זמן קבוע לא[נ]. והתחדש כאן שאין אומרים כדעת התנאים (זבחים קיז.) הסוברים שלא קרבו ליחיד אלא עולה ושלמים, בין בבמה גדולה שהיתה בנוב וגבעון ובין בבמה קטנה שהיה כל אחד עושה בראש גגו, [בזמן נוב וגבעון שהותרו הבמות], אלא כרבי מאיר שאמר (שם) מנחה ונזירות קרבין בבמה, שלדעתו נזירות נחשבת כנדר ונדבה ולא כחובה[נא].

רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה תלוים) הקשה על פירוש רש"י [ותוספות] כמה קושיות:

א. אם החידוש שלמד ריש לקיש מהברייתא הוא שקרבנות אלה היו קרבים בנוב וגבעון, קשה מדוע הזכיר 'חלות תודה', הרי חלות תודה הן דבר הנידר ונידב, וקרבו בנוב וגבעון לכל הדעות, גם לדעת רבי שמעון[נב], ואם כן אין בזה כל חידוש, ולא היה לריש לקיש להזכיר אלא רקיקי נזיר.

ב. אם החידוש שלמד ריש לקיש מהברייתא הוא שקרבנות אלה היו קרבים בנוב וגבעון, אם כן לשונו 'נאכלין' בנוב וגבעון אינו מדויק, והיה לו לומר 'באין' או 'קרבין' בנוב וגבעון.

ג. כיון שיש מחלוקת תנאים מה קרב בנוב וגבעון, וסתם משנה במגילה (ט:) כרבי שמעון, איך אמר ריש לקיש לשון 'זאת אומרת', כאילו רק דברי הברייתא כאן נכונים ודברי רבי שמעון אינם נכונים.

ופירש רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה תלוים), **שלא בא ריש לקיש להשמיענו אלו** קרבנות היו קרבים בנוב וגבעון, אלא להשמיענו שקרבנות שקרבו רק בבמה גדולה בנוב וגבעון ולא בבמה קטנה שהיתה לכל יחיד באותו זמן, אף על פי כן היו נאכלים בכל ערי ישראל ולא רק בנוב וגבעון.

וביאר ההוכחה מן הברייתא כך, לדעת ריש לקיש קרבנות נזירות נחשבים דבר שאינו נידר ונידב[נג], שהרי הנזיר מחויב להביאן והרי הם 'חובות יחיד', ולפי הבנה זו, רקיקי נזיר לא קרבו בנוב וגבעון לדעת כל התנאים (זבחים קיז.), מלבד רבי יהודה שלדעתו חובות יחיד קרבו בבמה. אך גם לדעת רבי יהודה לא קרבו חובות יחיד אלא בבמה גדולה שבנוב וגבעון, ולא בבמה קטנה של יחיד. והנה הברייתא כאן לא מיעטה חלות תודה ורקיקי נזיר משום שאינם נאכלים בכל מושבות, הרי שהחשיבה אותם נאכלים בכל מושבות, אף שהקרבתם אינה אלא בנוב וגבעון, ומכאן הוכיח ריש לקיש שגם קרבנות שקרבו בנוב וגבעון בלבד כלומר בבמה גדולה ולא בבמה קטנה, אף על פי כן נאכלו בכל ערי ישראל[נד].

ולפי ביאור זה מובן מדוע נקט ריש לקיש 'נאכלין' ולא 'באין', שהרי החידוש שלמדנו מכאן הוא מקום האכילה ולא ההקרבה. אך לכאורה עדין קשה, מדוע אמר 'נאכלין בנוב וגבעון', והרי בא להוכיח שנאכלים בכל ערי ישראל. ופירש רבי אלעזר משה הורוויץ (שם), שדברי ריש לקיש נסמכים על דברי המקשן שאמר 'ותיפוק ליה דאינן נאכלות בכל מושבות', וכשהשיבו ריש לקיש, כאילו אמר אף הוא את התיבות 'בכל מושבות', ונמצא שאמר 'זאת אומרת חלות תודה ורקיקי נזיר נאכלין [בכל מושבות] ב[ימי] נוב וגבעון'.

ולפי ביאור זה מובנים דברי ריש לקיש שהזכיר גם 'חלות תודה', שאף שחלות תודה קרבו גם בבמה קטנה [בימי נוב וגבעון], ובודאי היו נאכלות בכל מושבות, מכל מקום באופן שאדם בא והקריבן בבמה גדולה בנוב וגבעון היה מקום לומר שאינן נאכלות אלא שם בלבד, ולכן הזכיר ריש לקיש גם חלות תודה, להשמיענו שלאחר שהוכיח מרקיקי נזיר שהקרבתם רק בבמה גדולה ואכילתם בכל ערי ישראל, מעתה שמענו חידוש זה גם לחלות תודה שאם הקריבן בבמה גדולה יכול לאוכלן בכל ערי ישראל.

האם ביכורים היו קרבים בנוב וגבעון

שם. הקשה **רבינו נסים** (נמוס' ד"ה נאכלין), אם קרבנות הקרבים בנוב וגבעון נחשבים נאכלים בכל מושבות, אם כן איך נתמעטו (לעיל לו:) ביכורים משום שאינם נאכלים בכל מושבות, והרי ביכורים הם חובה שקבוע לה זמן, שאינם באים אלא בזמן שמחה, שמעצרת עד החג מביא וקוראין[נה], ואם כן היו קרבים בנוב וגבעון כמו שפסחים היו קרבים שם לכל הדעות. על קושיא זו מצינו כמה תירוצים: א. תירצו **התוספות** (שם), הואיל וביכורים יש להם זמן גדול כל כך, אין זה נחשב זמן קבוע. ולפי זה אכן לא היו ביכורים קרבים בנוב וגבעון.

ב. רשב"א (נמוס' שם) תירץ, כיון שאם אין לו פירות אין עליו חובת הבאת ביכורים, לכן הביכורים נחשבים לחובה שאין קבוע לה זמן. ולפי זה אכן לא היו ביכורים קרבים בנוב וגבעון.

ג. בתוספות לעיל (לו: ד"ה דלמר) תירצו, שמה שמיעטו ביכורים מ'בכל מושבותיכם' אין זה אלא לזמן בית עולמים, שאז אסור לאוכלם מחוץ לירושלים, ולא לזמן נוב וגבעון, [ואכן בזמן נוב וגבעון שביכורים היו נאכלים בכל ערי ישראל אין למעטם מ'בכל מושבותיכם']. ומה שהוצרכה הברייתא כאן למעט חלות תודה ורקיקי נזיר מ'ושמרתם את המצות', לא הוצרכה כן אלא לזמן נוב וגבעון

המהרש"א שמדובר כאן בכהן שאפה את חלות התודה או שנאפו בעזרה, שבאופן זה נעשו בזריזים או במקום זריזים. וכן נראה מדברי המאירי (ע"פ ד"ה וכן ים לפיה) שכתב שאין להביא ראיה מחלות תודה [שיש בהן מלח] שמותר לתת מלח בעיסת המצה של פסח, מפני שאין לדמות מצה של כל אדם לחלות התודה שנעשות בזריזים ובמקום זריזים. אבל הקרבן נתנאל (סי' יג אות ק) תמה על המהרש"א, שהרי חלות תודה ורקיקי נזיר לישתן ועריכתן חוץ לעזרה כמו שכתב הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ט הכ"ד). **מז. ראה** לעיל בענין 'מדוע אין בחלות חשש חימוץ מחמת שנילושו בשמן עם מים'. **מח. והוסיף** החת"ס (שם), שהמקשן לא הקשה משום חשש חימוץ, משום שעמד בשיטת רבי עקיבא שאינו חושש לחימוץ בתערובת מים עם מי פירות, שהרי אמר לעיל (לו.) 'שבתי היתה אצל רבי אליעזר ורבי יהושע ולשתי להם עיסה ביין ושמן ודבש, ולא אמרו לי דבר'. ולדעת הרי"ף (שם) מדובר בתערובת מים, אבל התרצן רצה ליישב גם לשיטת האומר שתערובת מים עם מי פירות ממהרת להחמיץ. **מט. ותוספות** (ד"ה זאת) הסכימו לפירושו. **נ. הקשה** במקדש דוד (סי' כט אות ק), לפי רבי שמעון איך קידשו את בית המקדש הראשון בימי שלמה, והרי על פי דין צריך לקדשו בשתי תודות, ומבואר בירושלמי (סנהדרין פ"ק ה"ג) שקידשוהו בשתי תודות הבאות בנוב וגבעון, אך לפי רבי שמעון שלא היו יכולים להביא קרבן תודה בנוב וגבעון קשה. וצ"ע. **נא. כן** פירש רבינו דוד (ד"ה ומה) בדעת רש"י. **נב. והוסיף** רבי אלעזר משה הורוויץ, שאף לדעת האומר (שם) אין מנחה בבמה, קרבו חלות תודה בבמה בזמן נוב וגבעון, משום שאינן נקראות 'מנחה', כמבואר במנחות (מו:). **נג. כרבותיו** רבי יוחנן ורבי שמעון בן יהוצדק, שאמרו כך בתמורה (יד:). רבי אלעזר משה הורוויץ (שם). **נד. והביא** רבי אלעזר משה הורוויץ ראיה לפירושו, שכן פירשו בירושלמי כאן (פ"ג ה"ד). **נה. מקור** דברי התוספות במשנה (ביכורים פ"ק מ"ו), מעצרת ועד החג מביא וקורא מן החג ועד חנוכה מביא ואינו קורא. ודין זה נדרש מן הפסוק בספרי (פרי כי תבוא פיסקא רלז), יכול שאתה קורא כל זמן שאתה מביא, תלמוד לומר ואמרת ושמחת, אין קריאה אלא בשעת שמחה. כשתמצא אומר מעצרת ועד החג מביא וקורא מהחג ועד חנוכה מביא ואינו קורא.

ולא לזמן בית עולמים, שבזמן בית עולמים יש למעטם משום שאינם נאכלים בכל מושבות.

משא ומתן בדברי התוספות

רבי אלעזר משה הורוויץ (נמוק' ד"ה גמלנין) תמה על קושיית התוספות, שאמנם נכונים דבריהם שלכל הדעות היו מקריבים בנוב וגבעון חובות שקבוע להן זמן, אבל זהו רק בחובות של ציבור, מה שאין כן בקרבנות של יחיד אין הבדל בין חובה שזמנה קבוע לחובה שאין זמנה קבוע, והרי ביכורים הם חובת יחיד ולכאורה מטעם זה לא קרבו בנוב וגבעון.

ותירץ, שאולי הבינו התוספות שכיון שכל ישראל מביאים ביחד את הביכורים, מטעם זה הם נחשבים כקרבן ציבור, כמו פסח שנחשב קרבן ציבור מטעם זה.

במלא הרועים (נמוק' ד"ה גמלנין) תמה על קושיית התוספות, שהרי גם אחרי חג הסוכות עד חנוכה מביא ביכורים אלא שאינו קורא, ומה שאחר חנוכה אינו מביא, **כתב הרמב"ם** (ביכורים פ"ג ה"ו) שמביאם לשנה הבאה אחר עצרת, מפני שהם שייכים לשנה הבאה. ולפי זה נמצא שחובת ביכורים היא תמידית, ושלא כדברי התוספות שביכורים קבוע להם זמן. **ואמנם הראב"ד** (שם) חלק על הרמב"ם ופסק שפירות שהפרישם לפני חנוכה ועבר עליהם חנוכה ירקבו. ויתכן שדעת התוספות כדעת הראב"ד וכוונתם לומר שביכורים קבוע להם זמן משום שאחר חנוכה אינו מביא.

ביאור מחלוקת התוספות כאן ותוספות לעיל

כתב החכמת מנוח (נמוס' ד"ה גמלנין), שתירוץ התוספות לעיל חולק על תירוציהם כאן, שלפי תירוצי התוספות כאן לא קרבו ביכורים בנוב וגבעון, ואילו לפי תירוצם לעיל אכן קרבו ביכורים בנוב וגבעון. וביאר, שדבריהם לעיל הם שיטת **ר"י** (שם), **ורבינו נסים והרשב"א** חולקים עליו[נ].

בקובץ עניינים (ד"ה מלוח) ציין, שלפי התוספות לעיל רק בזמן נוב וגבעון אין לפסול חלות תודה משום 'בכל מושבותיכם', אבל בזמן בית עולמים שהבמות אסורות אכן חלות התודה פסולות משום שאינם ראויות לכל מושבות, ואילו לפי תוספות כאן, היות וחלות התודה היו קרבות בנוב וגבעון אזי אף בזמן איסור הבמות אין לפוסלם. והקשה על הבנת התוספות כאן, מה מועיל מה שהיה ראוי לאכול בנוב וגבעון, הרי עכשיו אינו ראוי לכל מושבות. וחקר במהות לימוד זה שצריך שהמצה תהיה נאכלת בכל מושבות, האם הוא פסול כללי לכל מה שאינו ראוי לכל מושבות או שהוא לימוד רק לפסול ביכורים. וביאר שבזה נחלקו בעלי התוספות, שהתוספות כאן סוברים שזהו לימוד מיוחד לפסול ביכורים אלא שמביכורים רצתה הגמרא ללמוד לפסול חלות תודה, ועל זה תירצה שכיון שראוי להיאכל בנוב וגבעון אין ללמוד מביכורים שאינם ראויים לכל מושבות, ולא נתמעטו חלות תודה, ולכן אף בזמן איסור הבמות יוצאים בהן. אבל התוספות לעיל סוברים שהלימוד שתיאכל המצה בכל מושבות הוא איסור כולל לכל דבר שאינו ראוי לכל מושבות, ולכן בזמן איסור הבמות שאין חלות תודה ראויות להיאכל בכל מושבות נפסלים חלות תודה.

האם צריך מצה הנאכלת בכל מושבות אפילו במושבות חו"ל

שם. ריש לקיש תירץ, שהוצרכו הלימודים מ'ושמרתם את המצות' ומ'שבעת ימים מצות תאכלו' למעט חלות תודה ורקיקי נזיר, מכיון שבימי נוב וגבעון היו נאכלות גם בנוב וגבעון ולא רק בירושלים ואם כן היו נאכלות בכל מושבות. והקשה **בשפת אמת** (נרס"י ד"ה זאת מומרת), כיון שמן הסתם אין חלות תודה ורקיקי נזיר נאכלות בחו"ל גם בימי נוב וגבעון, שרק בערי ישראל היו נאכלות כמו שהיו נאכלות במדבר במחנה ישראל, אם כן נמצא שאינן נאכלות בכל מושבות. ותירץ, שלא נאמר 'בכל מושבות' אלא (שמות יג כ) 'בכל מושבותיכם תאכלו מצות' ופירוש 'מושבותיכם' הוא מושב בני ישראל, והיא ארץ ישראל, אבל חו"ל אינו בכלל 'מושבותיכם'[נז].

מדוע אמר רבי אליעזר לא שמעתי

שאלתי את רבי אליעזר וכו' אמר לי לא שמעתי וכו'. הקשה **בברכת אברהם** (שפילת, ד"ה מניח), אם רבי אליעזר ידע הדין, כמבואר בהמשך המעשה שנשבע שכך נאמר למשה מסיני, אם כן מדוע אמר מתחילה לא שמעתי. ותירץ, שאכן רבי אליעזר ידע כל התורה כולה, ומה שאמר מתחילה לא שמעתי משום שמעולם לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו, וכוונתו לא שמעתי מרבותי. והנהגה זו של רבי אליעזר מפורשת בגמרא ביומא (סו:), ששאלוהו כמה שאלות והשיאם לדברים אחרים, לא מפני שהפליגן בדברים, אלא מפני שלא אמר דבר שלא שמע מפי רבו מעולם. ופירש **רש"י** (שם ד"ה נפ), שלא הפריש לדברים אחרים, כאדם המתכוין לדחות כשאינו יודע להשיב, אלא יודע היה, אבל לא אמר דבר שלא שמע מרבוניח.

פירוש לשון 'ברית'

ברית הן הן הדברים שנאמרו לו למשה בסיני. פירשו **רש"י ורבינו חננאל** (ד"ה ברית), ש'ברית' הוא לשון שבועה, כלומר שרבי אליעזר נשבע שכך נאמרו הדברים למשה בסיני. וביאר **הר"ש** (פאה פ"ו מ"ב), ש'ברית' היא התורה, כמו שנאמר (שמות לד כז) 'ויאמר ה' אל משה כתב לך את הדברים האלה כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל'[נט].

ביאור החילוק בין עשאם לעצמו לעשאם למכור בשוק

וטעמא מאי אמר רבה כל לשוק אימלוכי מימלך. ביאר **החזון איש** (מו"ס סי' קכד ד"ה והנה), שמשנתנו השמיעה שני דינים בשני שלבים, מתחילה השמיעה לנו שאין יוצאים בחלות תודה ורקיקי נזיר הנאכלים בקדושתם, כלומר שהקדישם ושחט עליהם הזבח, ואחר ששמענו דין זה כל אדם העושה חלות תודה ורקיקי נזיר יודע שאין יוצאים בהם ידי חובת מצה. ומעתה צריכים אנו לדעת מה הדין בחלות ורקיקים שעשאם כדי לצאת בהם ידי חלות תודה ורקיקי נזיר אך לא הקדישם, האם יוצאים בהם, ועל זה אמרה המשנה שאם עשאם לעצמו ואין דעתו לחזור בו מכוונתו ששימר לשם זבח, הרי אין כאן שימור לשם מצה, שכיון שהוא מתכוין בודאות לשם זבח והוא יודע שאין יוצאים בהם כשהם בקדושתם, הרי שבמציאות אינו משמר לשם מצה, ולכן אינו יוצא בהם[ס]. **וכתב** החזון איש (שם), שאין לפרש טעם משנתנו שיוצאים בחלות תודה ורקיקי נזיר שעשאם למכור בשוק, משום שאותו אדם שעשאם לא ידע את הדין שאין יוצאים ידי מצה בחלות תודה ורקיקי נזיר כשהם בקדושתם [כלומר באופן שהקדישם ושחט עליהם הזבח], ומחמת שלא ידע את הדין שימר אותם גם לשם מצה. לא יתכן לפרש כן, שאין דרך התנא לשנות דין בסתם, ודין זה אינו אלא בטועה. ולכן הוצרכה הגמרא לפרש שהעושה כדי למכור דעתו גם לשם מצה אם לא ימכור.

לכאורה כשעשה החלות למכור תלוי בבדיקה, ואין בדיקה בדאורייתא

שם. מבואר בגמרא שהטעם שיוצאים בחלות תודה ורקיקי נזיר שעשאם למכור בשוק, משום שעלה על דעתו מתחילה כשעשאם שמא לא יקחו ממנו לצורך קרבן, וכיון דעתו שאם לא יקחום יצא בהם הוא ידי חובת מצה[סא]. והקשו האחרונים[סב] שלכאורה דבר זה תלוי בבדיקה, שאם לבסוף יקחו ממנו יתברר למפרע שעשאם לשם תודה, ואם לבסוף לא יקחו ממנו יתברר למפרע שעשאם לשם מצה[סג], והרי הלכה היא (פיאה פ.) שבדאורייתא אין בדיקה[סד]. על קושיא זו מצינו כמה תירוצים:

א. בתורת חסד (שו"ת מו"ח סי' מג מומ ס ד"ה הנה) תירץ על פי דברי **התוספות** (עירובין ס. ד"ה רבי יוסי, גיטין כה: ד"ה רבי יהודה), שבדבר העומד להתברר מועיל תנאי אף לפי רבה אין צריך לטעמו של החזון איש, כי אף מי שאינו יודע הדין ומכוין בודאות לשם תודה ולשם מצה אין יוצא בהם. **סא. בתורת חסד** (שו"ת מו"ח סי' מג) נשאל, בשלמא לרבה הסובר שאם כיון שתי מחשבות, לשם תודה ולשם מצה יצא, מובן הסבר הגמרא כאן, אבל לרב יוסף שמחשבה לשם תודה פוסלת את המצה, מדוע בעשאם למכור יצא, הרי סוף סוף כיון גם לשם תודה. והשיב שאף לפי רב יוסף מובן, כי העושה על מנת למכור הרי הוא כמתנה בפירוש שאינו מתכוין לשם תודה אלא אם כן יקחו ממנו, אבל אם לא יקחו ממנו הרי מתחילה אינו מתכוין לשם תודה כלל רק לשם מצה. **סב. מנחת חינוך** (מצוה י מוס יד ד"ה והנה תלוה), **תורת חסד** (שו"ת מו"ח סי' מג), **עונג יו"ט** (סי' ג ד"ה ומדע), **ערוך השולחן** (מו"ח סי' תנד ס"ג), **שפת אמת** (נרס"י ד"ה שמיני). **סג. ובשלמא** לרבה לפי **רש"י** (ד"ה שמיני) לא קשה, שהרי לדעתו גם כשמכוין לשם תודה ולשם מצה יוצא בה, ואם כן יש לומר שבעשאם למכור בשוק הרי הוא משמר מתחילה לשם שתי הכוונות הללו כאחד, ואין זה תלוי בבדיקה, אבל לפי רב יוסף שמחשבה לשם תודה פוסלת במצה, משום שמשתמרת לשם דבר שאינו ראוי לשבעה, ובהכרח צריך לומר שעל צד שלא יקחו ממנו אינו מכוין לשם תודה אם כן לכאורה זה תלוי בבדיקה. על פי התורת חסד (שם). וכן קשה לרבה לפי רבינו דוד והר"ן, שהצריך שמירה לשם מצה בלבד. ראה לעיל בענין 'ביאור מחלוקת רבה ורב יוסף והאם יש נפקא מינה בדין ביניהם'. **סד. ראה** לעיל בענין 'האם דרשת 'ושמרתם את המצות' היא דאורייתא או אסמכתא', ואם דין לשמה במצה הוא מדאורייתא קשה איך סומכים בזה על בדיקה.

נו. ועיין בחכמת מנוח שם, שביאר מה יתרצו רבינו נסים והרשב"א על קושיות הר"י שם. **נז. והביא** השפת אמת (שם) ראיה לכך מן הגמרא במנחות (פג:) שדרשה 'ממושבותיכם ולא מחו"ל'. אכן בקידושין (לז:) משמע ש'כל מושבותיכם' מרבה גם חו"ל, ועיין שם בתוספות (ד"ה נומן) שהבינו ש'מושבותיכם' שנאמר במצה נאמר גם על חו"ל, ושלא כתירוץ השפת אמת. **נח. ובסוכה** (כח.) שנינו בברייתא שהנהגה זו קיבל רבי אליעזר מרבו רבן יוחנן בן זכאי, תנו רבנן מעשה ברבי אליעזר ששבת בגליל העליון, ושאלוהו שלשים הלכות בהלכות סוכה, שתים עשרה אמר להם שמעתי, שמונה עשר אמר להם, לא שמעתי וכו', אמרו לו [בתמיה], כל דבריך אינן אלא מפי השמועה, אמר להם הזקקתוני [כלומר התזקיקוני] לומר דבר שלא שמעתי מפי רבותי, מימי לא קדמני אדם בבית המדרש וכו', ולא אמרתי דבר שלא שמעתי מפי רבי מעולם. אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי, מימיו לא שח שיחת חולין וכו', ולא אמר דבר שלא שמע מפי רבו מעולם וכו', וכן היה רבי אליעזר תלמידו נוהג אחריו. **נט. בזוהר** (אחרי עג:) אמרו שגם התורה נקראת ברית וגם הקדוש ברוך הוא נקרא ברית. **ס. נראה** שדבריו אמורים לדעת רבה וכשיטת רש"י, שכתב (ד"ה שמיני) שאם משמר גם לשם תודה וגם לשם מצה יוצא בהם, כי לשיטת רב יוסף שאף באופן זה אינו יוצא משום שמשמר לשם דבר שאינו נאכל כל שבעה, אין צריך לטעם שכתב החזון איש, משום שאינו משמר כלל לשם מצה. וכן לשיטת רבינו דוד [ראה לעיל בענין 'ביאור מחלוקת רבה ורב יוסף והאם יש נפקא מינה בדין ביניהם', וכדבריו ביאר גם החזון איש (מו"ס סי' קכד לקף לח: ד"ה ירחה)], שרבה מצריך שימור מיוחד לשם מצה ולא לשם שתי כוונות, אם כן אף

לדעת האומר אין ברירה, ולפי זה בחלות תודה שעשאן למכור יועיל תנאו, שהרי סופו להתברר אם יקחו ממנו אם לאו.

ב. עוד תירץ בתורת חסד (שם) **על פי דברי הרמב"ן** (גיטין כה: ד"ה ועדיין, ד"ה כתנאי, הו"ד בחידושי הר"ן שם ד"ה תולה), שהמקדש את האשה על מנת שלא ימחה אבא הרי זו מקודשת אף לדברי האומר אין ברירה, הרי לנו שתנאי שאין צורך במעשה כדי לקיימו אלא הוא מתקיים בשב ואל תעשה, אינו תלוי בברירה, ולפי זה בחלות תודה שעשאן למכור יועיל תנאו, שהרי אם לא יקחו ממנו יתקיים התנאי בשב ואל תעשה.

ג. בעונג יום טוב (שו"ת סי' ג ד"ה ומדע) **תירץ**, שדין שימור לשמה אינו בגדר יחוד אלא בגדר כוונה בלבד, שלא הצריכה התורה לייחד עיסה לשם מצה, אלא רק שעושה המצה יכוין שמשמרה שלא תחמיץ בכדי שתהא ראויה למצה הנאכלת לשבעה[סה], אבל אין מניעה אם מכוין לשם מצה ולשם דבר אחר[סו]. וחידש העונג יו"ט (שם), שרק דבר שצריך לייחדו תלוי בברירה, אבל דבר שאינו צריך אלא כוונה אינו תלוי בברירה, ודי לנו שהאדם שעשה את החלות נתכוין לשימור לשם מצה אם לא ימכרו[סז].

ד. בשפת אמת (נזיר ד"ה שמיטה) **תירץ**, שמשנתנו סוברת שיש ברירה אף בדאורייתא.

ה. בערוך השולחן (או"ח סי' תמד סי"ג) **תירץ**, שהעושה חלות תודה למכור בשוק מתכוין בודאות שעושה אותם לשם מצוה, וכוונה זו היא על כל הצדדים ואינה תלויה בברירה, ולבסוף יתברר רק לאיזו מצוה אם לתודה אם למצה, ואם כן עיקר הדבר מבורר מתחילה ורק מקצתו צריך להתברר בסוף, ובאופן זה יש ברירה אפילו בדאורייתא, ואין זה דומה לברירה שבכל מקום שכל עיקר הדבר שעושה תלוי בברירה[סח].

ו. בקובץ שיעורים (חומ קעג) **ביאר**, שדין לשמה הוא 'התפסה' של מחשבה על המעשה, והיא נעשית מכוח האדם כמו כל הקניינים, ואפשר להטיל בה תנאי, ולקבוע זמן שתחול ההתפסה לאחר שלשים יום. ולפי זה תירץ, שהאופה את חלות התודה למכור בשוק מכוין מעכשיו לשם מצה, אך מתנה שדין ה'לשמה' יחול רק אחרי שיתברר שלא לקחו ממנו את החלות לשם זבח, ומכיון שבאותה שעה שיחול דין 'לשמה' כבר תהיה המציאות מבוררת, אין זה תלוי בברירה[סט].

האם מותר לאפות מצת מצוה בי"ג בניסן

שם. המרדכי (פ"ק רמז תקמג) **דן**, כשחל ליל פסח להיות במוצאי שבת, ואי אפשר לאפות את המצות בערב פסח אחר חצות היום, שהוא שבת, האם מותר או אסור לאפות המצות מיום הששי. **והביא שרבינו שמשון משאנץ** אסר משום שמצה הוקשה לפסח, כמבואר לקמן (קכ:)[ע], וכשם שאין הפסח קרב בי"ג בניסן כך אין לאפות את המצה בי"ג[עא]. אבל המרדכי כתב (שם), שמה שהוקשה מצה לפסח אין זה אלא לענין אכילה ולא לענין אפיה[עב]. **והביאו הראשונים**[עג] ראיה להתיר ממה ששנינו כאן (לה.) חלות תודה ורקיקי נזיר שעשאן למכור בשוק יוצא בהם, ובהכרח מדובר כשאפה את חלות התודה בי"ג, שהרי מבואר לעיל (יג:) שאין מביאים קרבן תודה בי"ד לפי שיש בה חלות חמץ ואין מביאים קדשים לבית הפסול, הרי לנו שאף על פי שאפאן בי"ג יוצא בהם ידי חובת מצה[עד].

והקשה החשק שלמה (הגהה בשו"ת נודע ביהודה תנייגא או"ח סי' פב), **שאם המרדכי מפרש כרש"י** (לה. ד"ה מין) שמדובר שעדיין לא נשחט עליהן הזבח, אם כן לכאורה אין ראייתו מובנת, כי יש להעמיד משנתנו כגון שאפאן בי"ד אחר חצות, ואפאן על מנת למכור אותן אחר הפסח למי שיצטרך אז להקריב קרבן תודה[עה], [ואפה. רב. 19/06/2018 שלושים החלות מצות ועשר חלות החמץ יאפה אחר הפסח]. אבל אם המרדכי מפרש שמשנתנו מדברת באופן שנשחט עליהם הזבח[עו], מובנת ראייתו, שבהכרח נאפה כל הלחם קודם חצות יום י"ד, שאילו לחמי המצות נאפו אחר חצות בהכרח גם הזבח נשחט אחר חצות, שכל זמן שלא קרמו פני הלחם בתנור אסור לשחוט הזבח, ויקשה איך יכול לשחוט עליהם הזבח אחר חצות הרי כבר נפסלו עשר חלות של חמץ מחמת איסור חמץ, אלא בהכרח מדובר באופן שנשחט הזבח קודם חצות וגם הלחם נאפה קודם חצות, ואף על פי כן שנינו שבעשאן למכור יוצאים בהן.

האם מותר לתת מלח בעיסת המצה

שם. דן המאירי (ע"ז ד"ה וכן יש לומי), האם מותר או אסור לתת מלח בעיסת מצות הפסח. והביא ראיה שמותר מחלות תודה ורקיקי נזיר שיש בהן מלח, ושנינו כאן שאם עשאם למכור יוצאים בהם ידי חובת מצה. וכן הביא ראיה מכל המנחות שבאות מצה ויש בהן מלח. אך כתבו **המאירי** (שם) **והרא"ש** (סי' כג), שנהגו הראשונים להחמיר שלא לתת מלח בעיסת המצה, וסמך לדבר מן המבואר בשבת (עט.), שעור שלא עובד אפילו במלח נקרא 'מצה', ופירשה הגמרא (שם) 'מצה' כמשמעה שלא נמלח וכו', הרי שמצה אין נותנים בה מלח. אך הרא"ש דחה ראיה זו, כי לא אמרה הגמרא אלא שעור שאינו מתוקן כהלכתו נקרא מצה כעיסה שלא נגמרה בחימוץ.

המאירי הביא ראיה שהמלח מרבה חום, מן המבואר בבבא בתרא (יז.) שעל האדם להרחיק את המלח מכותל חברו משום שמעלה הבל ומזיק לכותל. ומכאן שהוא מחמם את העיסה וממהרת להחמיץ. ודחה הראיה מחלות תודה וממנחות, שאלו נעשות בזריזים ובמקום זריזים, ואין להביא מהם ראיה למצה של כל אדם[עז]. ועוד, שלא היו מערבים מלח בעיסת המנחות, אלא רק במה שהיו מקטירים לגבוה דהיינו הקומץ והלבונה היו שמים מלח על גביו לפני ההקטרה.

לט.

מהו מרור הנזכר במשנה

ואלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח. במשנה מוזכרים חמישה מינים שבהם אפשר לצאת ידי חובה במצות מרור. ונחלקו הפוסקים האם הכוונה שדווקא חמישה מינים אלו נקראים מרור או שכל מין מר נקרא מרור

סה. בכתבי קהלות יעקב (חדשים סי' נח) הגדיר, שבכוונת לשמה של מצה אין צריך יחוד, כלומר שאין העושה צריך לייחד ולייעד את המצה לשם מצוה זו, אלא שיחשוב שתהיה כשרה וראויה למצה. ושוב ביאר (שם ד"ה ומיושבת) באופן שונה במקצת, שבכל מעשה שצריך 'לשמה' כגון גט, אין הפירוש שמייחד הגט לאשה זו אלא שמייחד את מעשהו דהיינו הכתיבה לשם אשה זו, אבל במצה שאינה צריכה מעשה לשמה אלא רק שמירה לשמה, בזה אין לומר שצריך לייחד השמירה לשמה, שהרי השמירה היא דבר שאין בו ממשות ולא חל עליו שם ייחוד, ובהכרח יתפרש דין 'לשמה' שיכוין לשמור לצורך מצה. וכוונה זו אינה נסתרת גם כשמכוין שתי כוונות, וגם אינה תלויה בברירה, מפני שאינה ייחוד אלא כוונה בעלמא. **סו. לעיל** הובאו דברי רבינו דוד שלפי רבה יש לשמור לשם מצה בלבד, ואם משמר גם לשם דבר אחר אין זו שמירה שיוצא בה. **סז. ברכת שמואל** בגיטין (פ' י) תירץ כעין העונג יו"ט, אך ביאר יותר בהרחבה את עומק החילוק, ואלו דבריו, הנה מצינו דין 'לשמה' בתורה, כגון לגבי גט וקרבנות וס"ת ותפילין ומזוזות וציצית וכדומה, ומצינו גם דין 'כוונה' בתורה, כגון בעשיית מצוה לדברי האומר מצוות צריכות כוונה. וצריך לדעת מהו דין לשמה ומהו דין כוונה. ונראה שדין לשמה שבתורה הוא דין ב'עשייה', שהצריכה התורה שיעשה אותם לשמה, ורק על ידי שעושה אותם לשמה הם נעשים ונוצרים, כגון בגט, שאם כותב את כל הנוסח מבלי מחשבת לשמה אין כתב זה נעשה 'גט' ואי אפשר לגרש בו, ורק על ידי מחשבת לשמה נעשה כתב זה ל'גט'. וכן בקרבן, שרק על ידי עשייתו לשם קרבן הוא נעשה 'קרבן' ובלא מחשבת לשמה אינו קרבן. אבל דין כוונה שנאמר בעשיית מצוה אינו דין ב'עשייה', כגון במצוות אכילת מצה אין אומרים שעל ידי שמכוין נעשה האכילה אכילת מצה, בודאי אינו כן, כי באמת יש כאן אכילת מצה אף אם לא כיון, אלא שיש כאן דין נוסף, שלא די בכך שאוכל מצה אלא צריך גם לכוין באכילתו לשם מצוות מצה, ובלא תוספת כוונה זו אינו יוצא ידי חובתו. והנפקא מינה בין דין עשייה לשמה ובין דין כוונה, באופן שחושב על תנאי ועל צד אחד מספק, שבמקום שנאמר דין עשייה לשמה לא מועיל מה שחשב על ספק אפילו נתקיים התנאי, כי עשייה על ספק אינה עשייה, [כי 'עשיית' ויצירת הדבר היא לקבוע את מהותו, וכל שלא ייחד בבירור מהו דבר זה אין זו קביעות], אלא אם כן יש ברירה. מה שאין כן בדין כוונה, שאינה אלא תוספת מחשבה על המעשה, בזה אפילו כוונה על ספק נחשבת כוונה מכיון שסוף סוף כיון. ונראה שדין זה של שימור לשם מצה הנלמד מן הפסוק (שמות יב יח) 'ושמרתם את המצות' זהו רק דין שצריך כוונה המעכבת ולא דין שמצה צריכה עשייה לשמה, ודומה דין זה לדין כוונה בקיום מצוה, וחידשה התורה שאף שהמצה היא החפץ שבו מקיימים את המצוה אין צריך בו אלא כוונה של שימור לשם מצה, ואין זה כלל דין ב'עשיה', כי באמת אפילו לא חשב כלום נעשית 'מצה', אלא שכדי שיוכל לצאת בה צריך להוסיף בשימור כוונה לשמה. ולפי זה חלות תודה שעשאן למכור בשוק וחשב שאם לא יקחו אותן עושה שימור לשם מצה, כשירות לצאת בהן, מכיון שדין שימור לשמה אינו מצריך אלא כוונה, וגם כוונה על צד אחד מספק נחשבת כוונה. **סח. והביא** ראיה לחילוק זה מדברי הר"ן בנדרים (מה: ד"ה ופיכך דמקשו), ששני שותפים בחצר שקנו מתחילה את החצר על מנת שבכל שעה שהאחד משתמש בה תהיה כולה קנויה לו, והרי עיקר הדבר מבורר מתחילה, כלומר שכל אחד קנה את כל החצר לשעות שישתמש בה, אלא שמיעוטו אינו מתברר אלא לבסוף, דהיינו באלו שעות החצר של שותף זה ובאלו שעות של חברו, באופן זה יש ברירה אפילו בדאורייתא. **סט. אך** פקפק הקוב"ש (שם) בתירוץ זה, כי יתכן שלענין דין לשמה צריך ידיעת העושה בשעת המעשה, עיין שם שמוכיח כן, והניח בצריך תלמוד. **ע. שלדעת** רבי אלעזר בן עזריה האומר שאכילת קרבן פסח מדאורייתא עד חצות, אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לא יצא ידי חובתו, מכיון שמצה הוקשה לפסח, והוא הדין לענין אפיית המצה שהוקשה לפסח, שאין לאפותה בי"ג. **עא. בטור** (או"ח סי' תנח) פסק, שאין מתחילים להתעסק במצה ביום י"ד בניסן עד אחר שש שעות. והביא הדעות בזה, יש שאסרו מצה שנאפתה מקודם, אף שאותו אדם שאפאה לעצמו כבר ביער חמצו, משום שהמצה הוקשה לפסח וכיון שהפסח אינו נשחט אלא משש שעות ולמעלה אף מצה כן. אבל רבינו אליעזר הגדול ור' שמואל הכהן התירו, אך לכתחלה יש ליזהר משום חביבה מצוה בשעתה. ואבי העזרי הביא שנחלקו בזה התוספתא והירושלמי, שלפי התוספתא יוצאים במצה ישנה ובלבד שיעשנה לשם פסח, והירושלמי אוסר אפילו עשאה לשם פסח, וכתב שכיון שהירושלמי אוסר ראוי להחמיר שלא לעשות קודם חצות, ובשעת הדחק ראוי לסמוך על התוספתא ולהתיר, ומכל מקום יעשו שלש מצות בליל פסח משום חביבה מצוה בשעתה. והביא הטור מנהג רב האי גאון וכן הרא"ש, כשחל ליל פסח במוצאי שבת לאפות המצות מערב שבת. **עב. אמנם** כתב ששלש מצות של מצוה יש לאפות בליל פסח במוצאי שבת משום שחביבה מצוה בשעתה. **עג. המרדכי** (שם), המאירי (ע"ז ד"ה יש מקומות), ומהר"ם חלאווה (ע"ז ד"ה חלות). אמנם המאירי (שם) הביא שיש דוחים ראיה זו ואומרים שרק בדיעבד יכול לצאת בהן ולא לכתחילה. אך המאירי (שם) חלק עליהם, שהרי מבואר כאן שיוצא בהן לכתחילה, ואילו היה אסור לכתחילה לעשות את המצה קודם י"ד מדוע מותר לצאת בהן לכתחילה, אלא ודאי מותר אף לעשותן לכתחילה. **עד. ראה** לעיל בענין 'כיצד יתכן חלות תודה בליל פסח, הרי אין מקריבים תודה בי"ד בניסן', דברי החזון איש בהערה. **עה. אך** בנעימה קדושה (מקור נחום ד"ה חלות) תירץ בפשיטות שאין להעמיד כן, כי לאחר הפסח תהיינה החלות ישנות מאוד ותיפסלנה משום 'הקריבהו נא לפחתך'. **עו. וכך** פירש הנודע ביהודה (שם). אך הקשה בהגהת החשק שלמה (שם), איך יתכן במציאות שנשחט עליהן הזבח, אם קודם י"ד הרי כבר נפסלו בלינה ונעשו נותר, שהרי תודה ולחמה אין נאכלים אלא ליום ולילה, ואם בשחט הזבח בי"ד הרי אסור להביא תודה ביום י"ד משום שאין מביאים קדשים לבית הפסול. ואולי נפרש שמדובר בעברו והקריבו בי"ד. **עז. כעין** דחיה זו דחתה הגמרא לעיל (ט.) לענין לישה בפושרין. המאירי (שם).

ואפשר לצאת בו ידי חובה. ונחלקו המפרשים בביאור מה שנכתב במשנה 'ובמרור' האם זהו מין מסוים הנקרא 'מרור', או שזהו שם כללי לכל דבר מר:

א. חיצוני ארצה החכמה (ד"ה מרכיבתא) פירש שהוא מין מרור הנקרא 'אמירפויליל', שהוא נקרא 'פופרץ'[א]. **ובערוך** (ערך מר - הסיסי) פירש שמרירתא היא חזרת יער שהיא מרה[ב]. וכן פירש **הרמב"ם** (פירוש המשניות מ"ו) שמרור 'הוא מין כוזברתא[ג] מר מאד'. **ובתרגום יונתן** על הפסוק (שמות יב ח) 'ומצות על מרורים יאכלהו', פירש 'על תמכא ועולשין ייכלוניה'[ה], ומבואר בדבריו שפירש ש'מרורים' המוזכרים בכתוב היינו המינים המובארים במשנתנו[ו]. וכן הוא לשון הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ג) 'מרורים האמורים בתורה הן החזרת והעולשין והתמכה והחרחבינה והמרור, כל אחד מחמשת מיני ירק אלו נקרא מרור'. **ורבינו יהונתן מלוניל** (ד"ה ומרור) פירש שהוא נקרא 'חליתא'. **ובחידושי הר"ן** (ד"ה למה) דייק שמרור המוזכר במשנה הוא מין הנקרא מרור, שהרי נכתב במשנה 'בחזרת ובמרור' ומבואר ששני מינים הם.

ב. הרא"ה (הו"ד בריטב"א ד"ה ומלו) **והמאירי** (ד"ה ומרור) פירשו, שהכוונה לכל ירק מרז הדומה לאלו שמנתה המשנה שראויים לאכילה קצת[ז]. ואין המשנה כותבת את המינים האלו כדי לחדש שרק מינים אלו נקראים מרור, אלא לומר שמינים המרים לגמרי ואינם ראויים כלל לאכילה, אין יוצאים בהם ידי חובה, שאינם ראויים לאכילה ולשום ברכה[ט].

והשולחן ערוך (או"ח סי' תעג ס"ה) כתב 'אלו ירקות שיוצאים בהם ידי חובתו חזרת עולשין תמכא חרחבינא מרור', ולא הזכיר שכל ירק מר נקרא מרור. **והרמ"א** הוסיף 'ואם אין לו אחד מאלו הירקות יקח לענה או שאר ירק מר', ומבואר בדברי הרמ"א שיוצא ידי חובתו בכל ירק מר[י].

והמגן אברהם (שם ס"ק טו) הקשה על דברי הרמ"א שכתב שיוצאים ידי חובה בכל ירק מר, שבגמרא לא משמע כן[יב]. ועוד הקשה מדברי הגמרא (סוכה יג.) שאין אדם יוצא ידי חובתו ב'מרריתא דאגמא'[יג], הואיל ויש לו שם לוואי ואינו נקרא מרור לבד[יד]. ומבואר מדברי הגמרא בסוכה שאין כוונת התורה בשם מרור לירק מר[טו], אלא לירקות מסוימים הנקראים 'מרור'[טז], ולכך אם נשתנה שמו קודם מתן תורה אינו יוצא בו ידי חובתו שהרי שאינו נקרא מרור[יז].

ורבי עקיבא איגר (סוכה שם ד"ה מימרי) כתב **שהתוספות** (סוכה יג. ד"ה ומימרא) הקשו כעין זה, שהנה בגמרא (שם) מבואר שהיה סברא לומר שהדס מצרי פסול משום שיש לו שם לוואי, והקשו התוספות מדוע יש צד לפוסלו הרי לא נאמר בתורה 'הדס', ויש צד בגמרא (שם יג:) להכשיר גם הירדוף ופסלוהו רק משום שנאמר (משלי ג יח) 'דרכיה דרכי נועם' ומשמע שבלי זה היו מכשירים אותו. והקשה רבי עקיבא איגר מדוע לא הקשו התוספות את קושייתם על דברי הגמרא (שם יג.) שיש צד לפסול 'מרריתא דאגמא' משום שיש לו שם לוואי, הרי כיון שיוצאים גם בתמכא וחזרת מוכח שמה שנאמר בתורה 'מרורים' אינו שם עצם אלא הוא שם כללי לכל דבר מר[יח]. **והחכמת שלמה** (קלוגר, סי' תעה ס"ה) כתב שצנון כשר למרור משום שיוצאים בכל דבר מר, והמשנה כתבה רק חמישה מינים משום שהם היו מצויים במקומם[יט]. עוד טעם שצנון הוא כשר למרור משום שהוא דומה ל'חריין' שהוא תמכא, ושורש שניהם ממין אחד[כ] שבצנון גם כן יש קישוי כמו בחריין, ותחילתו רך וסופו קשה, והוא דבר חריף כמו חריין[כא].

והשפת אמת (שם יג. ד"ה הני) דחה את ראיית המגן אברהם, וכתב בביאור דברי הגמרא בסוכה שכל ירק מר יש לו בלשון הקודש שם כללי והוא מרור על שם המרירות, ושם פרטי כל מין ומין שמו. והתורה כתבה 'מרורים' והוא כל מין מר, והמשנה כתבה לכל מין ומין את שמו כדי לבאר את כל המינים, אבל השם הכללי שלהם הוא מרור. וביאור הגמרא בסוכה הוא שכל מיני מרור הגדלים באגמא ונקראים 'מרריתא דאגמא' [בשמם הכללי] אין יוצאים בהם ידי חובה כיון שיש להם שם לוואי[כב].

א. **הראבי"ה** (ס"ג סי' תקכה) כתב שאמירפי"ל הוא בלשון אשכנז 'וירמ"ט', וכן כתב האגודה (ד"ה ומלו) כדברי רש"י שמרור שנאמר במשנתנו הוא אמורפיל ובאשכנז וורמוטא, וכן כתב בספר תשב"ץ (שמשון בן צדוק, תשב"ץ קטן סי' נט) 'במקום שאין מרור יקח ווערמוטא לשם מרור בפסח'. והמגן אברהם (סי' תעג ס"ק טו) כתב ש'וירמ"ט' הוא 'לענה'. וראה להלן בענין 'מה עדיף כשאין לו חזרת', שהובא מהמגן אברהם (שם) שנחלקו המפרשים בביאור דברי התשב"ץ.

ב. **ברש"י** על התורה פירש את הכתוב (שמות יב ח) 'ומצות על מרורים יאכלהו' 'כל עשב מר נקרא מרור', ומבואר מדבריו שכל ירק מר נקרא מרור ויוצאים בו ידי חובה. אבל המגן אברהם (סי' תעג ס"ק טו) כתב שמה שכתב רש"י, שכל ירק מר נקרא מרור כוונתו לפרש מהו מרור, אולם לענין לצאת ידי חובה לא יוצאים אלא באותם חמישה מינים שהיו נקראים מרור בשעת מתן תורה.

ג. **ברמב"ם** פירוש המשניות שלפנינו כתוב 'מין כוזברתא מר ביותר', וכן הביא במאירי (ד"ה ומרור) שהרמב"ם מפרש שמרור הוא מין כוסברתא שהוא מר ביותר. ומפירוש המשניות בערבית שנכתב על ידי הרמב"ם כתוב 'כס ברי' בשני מילים, וכנראה המתרגם שלפנינו תירגמו למילה אחת 'כסברי'. ובפירוש המשניות (מהדורת המאור) תירגמו 'מין חזרת בר'. וכן מבואר בדברי הבית יוסף (סי' תעג ס"ה ד"ה ומה שכתב ופס) שהביא בשם יש אומרים שאם אין לו חזרת יקח כוסברתא, וכתב על דבריהם שאינו יודע טעם שיקח 'כוסברתא'. ומזה שלא כתב הבית יוסף שמקור שיטה זו הוא הרמב"ם בפירוש המשניות, מבואר שלא פירש הבית יוסף בדברי הרמב"ם 'כוסברתא' אלא מין אחר.

ד. **ובסוכה** (יג. ד"ה מרריתא) כתב רש"י שמרריתא דאגמא היא 'חזרת של אגם'. והתוספות (שם ד"ה מרריתא) הקשו על דבריו מדברי הגמרא בסוגיין שבתחילה רצה רב אחא בריה דרבא ליקח מרירתא ואמר לו רבינא שחזרת עדיף, ומבואר שמרירתא אינו חזרת אלא מין אחר והוא מין ששורש שלו נקרא 'תיעה'. וראה להלן מה שביאר השפת אמת (שם ד"ה הני) בשיטת רש"י.

ה. **וביר' שלמי** מגילה (פ"ד ה"ו) נאמר 'מחזר פטירין עם ירקונן ויאמר פטירין עם מרורין', וביאר בקרבן העדה (שם ד"ה ומחזרנא) שהחזיר [ר' יונה או ר' ירמיה] את המתרגם שתירגם בקריאת התורה את הפסוק 'ומצות על מרורים יאכלוהו' 'לפטירים עם ירקונין', כיון שלפי ביאור זה משמע שכל ירק מר כשר למרור, וצריך לתרגם 'פטירין עם מרורין' שמשמע מזה שאין יוצאים אלא בירק ששמו מרור. ובאפרקסתא דעניא (סו"ת, ת"ת סי' ה) כתב שלפי דברי הרמ"א (סי' תעג ס"ה) שסובר שכל ירק מר כשר למרור, יש לבאר בירושלמי שלכך החזירו, משום שאפילו לשיטות שכל מין מר כשר למרור צריך לכתחילה ליקח מחמשת המינים, ולפי איך שתירגם שמרורים כולל את כל המינים משמע שכל המינים שוים בלי קדימה לזה על זה, ולכך החזירו. ועיין שם שהביא עוד ביאורים בירושלמי לשיטת הרמ"א.

ו. **אמנם** לגבי פסח שני על הפסוק (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים יאכלהו', פירש בתרגום יונתן 'על פטיר ומררין ייכלוניה', ולא כתב אלו מינים.

ז. **וכן** מבואר בירושלמי (ה"ה) שכתב על משנתנו 'ובמרור ירק מר ופניו מכסיפין ויש לו שרף', ומפרש שכל ירק מר זהו 'מרור' השנוי במשנתנו.

ח. **ויש** מי שדייק כן מדברי מהברייתות של תני בר קפרא ותני דבי שמואל, שמונים את ארבעת הירקות הנזכרים במשנה ומוסיפים עליהם, ואילו מרור אינם מונים. ולכאורה הטעם הוא משום שמרור אינו ירק מסוים אלא כולל את כל הירקות המרים.

ט. **אמנם** שיטת המגן אברהם (סי' תעה סק"י) שאין מברכים על 'חריין' משום שאין דרך לאוכלו כמות שהוא.

י. **וכן** כתב החינוך (מצוה שפט) 'שכל עשב מר הוא בכלל מרורים שהזכיר הכתוב, ושאדם יוצא ידי חובתו בכולן, לפי שהצוואה לנו במרור זכר לוימררו את חייהם (שמות א יד) ובכל עשב מר יזכר הדבר', וכתב המנחת חינוך (שם מוס ג) ששיטת החינוך שכל עשב מר נקרא מרור ויוצא ידי חובתו בכל דבר שהוא מר. ומקור דברי הרמ"א הם דברי האגור (סי' תמג) שכתב 'פסק מהרי"ל מי שאין לו חזרת יקח מרור שהוא לענה', וביאר הביאור הלכה (שם ד"ה יקח) שסובר הרמ"א שלענה אינו מרור המוזכר במשנתנו, וטעם האגור שמתיר ליקח לענה משום שכל ירק מר כשר למרור. והמגן אברהם (סי' תעג ס"ק טו) חולק על דברי הרמ"א שכתב שיכול לקחת כל ירק מר, וביאר שטעם המהרי"ל והאגור שכתבו לקחת לענה משום שהם סוברים שמרור הוא לענה. [אמנם הוכיח המגן אברהם ממה שכתב במנהגי מהר"א קלויזנר (סי' קיד הגה ג) שבמקום שאין 'לטיך' לוקחים לענה או שאר דבר מר]. והביאור הלכה (שם) הקשה על דבריו שלענה אינו ראוי לאכילה שהרי מצאנו שהפסוק מתאר דבר מר כלענה כמו שכתוב (דברים כט יז) 'שרש פורה ראש ולענה', ומבואר בהמשך הסוגיא שמרור צריך להיות דבר הראוי לאכילת אדם. עוד כתב הביאור הלכה שביבין שמועה להרשב"ץ (מלמד מתק סי' קכד ד"ה ומרור) כתב שאין יוצאים ידי חובה בלענה כיון שהוא ממין אילן ואינו מין ירק.

יא. **והגר"א** (שם) כתב על דברי הרמ"א שיוצא ידי חובתו בכל דבר מר, שטעמו משום שסובר שהלכה כרב הונא שפסק כאחרים שאמרו שכל ירק מר שיש לו שרף ופניו מכסיפין יוצאים בו ידי חובה.

יב. **במחצית** השקל (שם ד"ה יוצאים) ביאר שהוכחת המגן אברהם היא מהמשך דברי הגמרא שנחלקו שם תנאים באיזה מין מרור יוצאים, ואם יוצאים בכל ירק מר, אם כן במה נחלקו אותם תנאים.

יג. **והמרומי** שדה (סוכה שם ד"ה הני) הקשה שרש"י סותר דבריו, שבסוגיין כתב רש"י ש'מרריתא' הוא 'פופרץ', ובסוכה (שם ד"ה מרריתא) כתב רש"י שמרריתא דאגמא היא 'חזרת של אגם'. וביאר המרומי שדה שרש"י בסוכה לא נתכוין לומר שזהו חזרת ממש, אלא מפרש שמרריתא הוא מין מסוים שיוצאים בו ידי חובת מרור ונקרא חזרת שהוא עיקר מצות מרור. ורש"י ביאר שאין הכוונה לכל ירק שהוא מר, שאם כן גם אם היה לו שם לוואי היה יכול לצאת בו ידי חובה. וראה להלן מה שתב השפת אמת (שם ד"ה הני) ועולה בדבריו שביאר להיפך בשיטת רש"י, ולדבריו אין כוונת רש"י למין מסוים אלא לכל מיני מרור שגדלו באגמא. והערוך לנר (סוכה שם ומוס' ד"ה מרריתא) ביאר את שיטת רש"י וחילק בין 'מרירתא' המוזכר בסוגיין ל'מרריתא דאגמא' המוזכר בסוכה. שבמשנתנו נאמר 'מרור' והוא מין חמישי, אבל בסוכה נאמר 'הני מרירתא דאגמא' בלשון רבים והוא כולל את כל החמישה מינים כמו לשון 'מרורים' המוזכר בתורה וכל לשון מרור המוזכר בערבי פסחים, שהכוונה היא לכל מיני מרור.

יד. **ולמסקנת** הגמרא שם יוצא ידי חובתו גם בזה, לאביי משום שנשתנה שמו אחר מתן תורה, ולרבא משום ששמו 'מרריתא' והוא אותו מין כמו מרריתא, ורק משום שהוא גדל באגם קוראים לו 'מרריתא דאגמא'.

טו. **והמאירי** (שם ד"ה חזרת) תירץ קושיא זו, וכתב שאין נידון הגמרא בסוכה האם יוצא ידי חובת מרור במרריתא דאגמא שהרי בכל עשב מר יוצא ידי חובתו. אלא כוונת הגמרא לגבי הדין שמצוה מן המובחר ליקח 'חזרת', וגם ב'מרריתא דאגמא' מקיים מצוה מן המובחר בחזרת [והוא כדברי רש"י (ד"ה מרריתא) שביאר ש'מרריתא דאגמא' הוא 'חזרת של אגם', אבל לביאור התוספות (ד"ה מרריתא) אין זה חזרת, אלא מין אחר ששמו מרריתא ושורש שלו נקרא תיעה].

טז. **וכן** כתב הלבוש (שם ס"ה) שכל אלו החמישה מינים נקראים מרור בלשון הקודש.

יז. **וראה** שנחלקו הראשונים בביאור המין המוזכר במשנתנו 'ובמרור' האם הכוונה למין מסוים או לכל ירק מר. ולשיטות הסוברות שהכוונה לכל ירק מר מבואר שיוצאים ידי חובה בכל ירק מר, אבל לשיטות הסוברות שכוונת משנתנו לירק מסוים הנקרא 'מרור' אין ראיה למחלוקת זו האם יוצא ידי חובתו בירק אחר מר או רק בירקות אלו המוזכרים במשנתנו.

יח. **הריטב"א** (שם ד"ה ענן) כתב שסברת התוספות היא כוונת הגמרא שם במסקנא 'עץ עבות אמר רחמנא מכל מקום', ומשום שהתורה לא כתבה שם מסוים אלא נכתב (ויקרא כג מ) 'וענף עץ עבות', גם הדס שיש לו שם לוואי כשר. אמנם מרור שיש לו שם לוואי פסול, משום שהתורה כתבה שם פרטי. והחזות קשות (שם יג. ד"ה מימרי) כתב שלפי סברת הריטב"א שחילק בין הדס למרור, שבהדס לא נאמר שם מסוים אבל במרור נאמר בתורה שם מסוים. מיושבת קושיית רבי עקיבא איגר שבסוגיין מרור שיש לו שם לוואי פסול, משום שהתורה כתבה מרור שהוא שם פרטי, ורק לגבי הדס הקשו התוספות מדוע אינו יוצא ידי חובתו בהדס שיש לו שם לוואי. והמרומי שדה (שם ד"ה הני) כתב שעל פי קושיית התוספות (שם ומוס' ד"ה מרריתא) יש לדחות את ראיית המגן אברהם, שהרי רואים מסוגיא זו שאפילו שלא נזכר בתורה כלל שם של מין, אם יש לו שם לוואי פסול.

יט. **וכמו** כן אמרו במגילה (ו:) 'מצאו את אלו ומנאום, ולא אלו בלבד אלא כל שתעלה לך מסורת בידך מאבותיך'.

כ. **ששמם** דומה שלחריין שהוא תמכא קוראים 'מרעטיך' ולצנון קוראים 'רעטיך'. ובאפרקסתא דעניא (סו"ת, ת"ת סי' ה) כתב על דבריו שהדבר קשה מאד לדמות השמות משפה לשפה בעוד שאין אנו בקיאים במחקרי הלשונות, ועוד שכמה שמות נשתנו במשך הזמן באותו לשון עצמו.

כא. **ובדברי** יציב (סו"ת, סי' רט ס"ג) הקשה על דבריו, שגם אם נסכים שצנון וחריין הם משורש אחד, עדיין יתכן שהיה לו שם לוואי בשעת מתן תורה, ולכך יפסל למרור.

כב. **וביאר** שדבריו הם בשיטת רש"י (שם ד"ה מרריתא) שכתב שמרריתא דאגמא היא 'חזרת של אגם', ואין כוונת דבריו דווקא לחזרת אלא לכל מיני מרור המוזכרים במשנה, והנידון הוא מה הדין אם הם גדלים באגם. אבל לדברי התוספות (שם ד"ה מרריתא) כוונת הגמרא למין מסוים שהשורש שלו נקרא תיעה. ולכך רש"י לא ביאר כדברי התוספות שמדובר במין מסוים, שאם כן יהא כשר למרור כמו שכל המינים המוזכרים במשנה אינם נקראים מרור ואף על פי כן הם כשרים למרור.

מדוע אינו יוצא בזית ידי חובת מרור

שם. התוספות (לעיל לו. ד"ה מה) הקשו שמא מרור הוא 'זית' שהוא מר כמו שנאמר בסנהדרין (קמ:) על הפסוק (ברמשים ח יג) 'והנה עלה זית טרף בפיה', שאמרה היונה 'יהיו מזונותי מרורים כזית ומסורים בידך' וכו'. ותירצו התוספות שהמרור צריך להיות ממין זרעים. **והחתם סופר** (סס ד"ה ר"ע) הקשה על קושיית התוספות, שהרי מבואר בסוכה (יג.) שמרור שיש לו שם לוואי אין יוצאים בו ידי חובה, ואם כן כיצד יכולים לצאת ידי חובה בזית. והביא החתם סופר עוד ראיה ממה שהקשתה הגמרא בסוגיין 'אימא מרירתא דכופיא' ופירש רש"י (ד"ה מרירתא) שהוא מרה של דג ששמו כך. והוכיח החתם סופר מדבריו שקושיית הגמרא היא רק על דג ששמו מרריתא, ומזה שלא מקשה הגמרא על מרה של שאר בעלי חיים, מבואר שרק דבר ששמו מרור יוצאים בו ידי חובה. [ועיין עוד בחתם סופר מה שהקשה על תירוץ התוספות].

עוד תירצו התוספות שבזית רק האילן מר, אבל הפרי אינו מר, אבל הש"ך (יו"ד סי' נו סק"כ) כתב שהזיתים חריפים כמו הצנון, וכמו שאמרה היונה 'יהיו מזונותי מרורים כזית', ומבואר בדברי הש"ך שדברי היונה הם גם על הפרי עצמו וגם הוא מר.

מה נחשב כבוש

אבל לא כבושין. פירש רש"י (ד"ה כגוזרין) שאין יוצאים ידי חובה במרור שנכבש בחומץ. וכתב **המגן אברהם** (סי' תעג ס"ק יד) שרש"י לשיטתו (להלן עו. ד"ה כגוזר) שדין כבוש הרי הוא כמבושל הוא אם כבוש בחומץ[כג]. וכתב המגן אברהם שלהלכה שפסק **השולחן ערוך** (יו"ד סי' קה ס"ח) שדבר השרוי במים מעת לעת הרי הוא כמבושל[כד], הוא הדין אם שהה את המרור במים מעת לעת אין יוצאים בו שכיון שהרי הוא כמבושל נתבטל חריפותו.

אבל החק יעקב (סס סק"כ) כתב שאפילו להפוסקים שלענין איסור והיתר כבוש במים הרי הוא כמבושל, לענין מרור מודים שדווקא כבוש בחומץ הרי הוא כמבושל. משום שנאמר להלן (ע"ג) 'כללו של דבר כל שיש בו טעם מרור יוצאים בו וכל שאין בו טעם מרור אין יוצאים בו[כה], וכל שלא נכבש בחומץ עדיין יש בו טעם מרור. ועוד טעם להקל בכבוש במים משום שדין זה שכבוש במים הרי הוא כמבושל אינו מוסכם על כל הפוסקים, ואפילו שלענין איסור מחמירים בזה, יש להקל בזה באיסור מרור בזמן הזה שהוא מדרבנן. ועוד שהוא חומרא שיבוא לידי קולא שיאכלו את העלים כשהם כמושים[כו], ולכן נהגו להשהות את המרור במים מעת לעת כדי שיהיו העלים לחים.

ובמשנה ברורה (סס ס"ק נח) פסק שלכתחילה יש להיזהר לא להשהות את המרור במים מעת לעת, ובדיעבד יש לסמוך להקל כשאין לו אחר, וכל זה ב'חריין' [בלשוננו חזרת] שרואים שיש לו טעם מרור אבל בעלים אין להקל בזה, שאפשר שיוצא מהם טעם מרור על ידי כבישה מעת לעת[כז].

מהו שלוק

אבל לא כבושין ולא שלוקין ולא מבושלין. נחלקו **הראשונים** מהו שלוק האם הוא יותר מן המבושל או פחות מן המבושל:

א. רש"י (ד"ה שלוקין) כתב ששלוקים הם 'מבושלין הרבה מאד עד שנימוחין'[כח]. וכן היא שיטת **התוספות**[כט] (להלן ע"ג ד"ה נא) בסוגיין ש'שלוקין' הם מבושלים יותר מ'מבושלין', והוכיחו התוספות דבריהם ששליקה היא יותר מבישול, מזה שהמשנה הוצרכה לכתוב 'מבושלין' אחרי 'שלוקין', ומוכח ששליקה הוא יותר מבישול. שאם שליקה היא פחות מבישול אם כן אחרי שמשנתנו כתבה 'שלוקין' אין צורך לכתוב 'מבושלין', משום שאם כבר כשנתבשלו מעט בטל מהם שם מרור כל שכן שיתבטל שם מרור כשיתבשלו הרבה, והמשנה שנויה בדרך לא זו אף זו, שלא רק אם נתבשלו יותר מדאי בטל מהם שם מרור, אלא אפילו אם רק נתבשלו בטל מהם שם מרור.

ובזבחים (נ: ד"ה שלוקין) הוכיחו דבריהם מדברי הגמרא בחולין (קיא.) שנאמר שם שכבד 'שלוקה אוסרת ונאסרת'. וכוונתם למה שביאר רש"י (סס ד"ה שלוקה, ד"ה שמקרת) שכוונת הגמרא שאפילו שכבד מבושל אינו נאסר משום שפולט ואינו בולע, אם נתבשל הרבה נאסר משום שלאחר שנגמרה פליטתו חוזר ובולע. והוכיחו משם שסתם 'שלוק' הוא יותר מן המבושל.

ובנזיר (מה:) נאמר 'היה מבשל את השלמים או שולקן', וביארו התוספות בסוגיין (ד"ה ושלא) ששליקה היא יותר מבישול, והמשנה מחדשת בדרך לא זו אף זו שיכול לבשל את השלמים ואפילו בשליקה אינו יוצא מתורת בישול. ורש"י (מזיר סס ד"ה או) כתב 'או שולקן, שאינו מבושל יפה ושקודר בלעז', ולכאורה מבואר בדברי רש"י שלא כדברי התוספות ולדבריו 'שליקה' היא פחות מבישול. אבל **הב"ח** (מזיר סס אות ג) ביאר בדברי רש"י ששלוק הוא יותר מן המבושל, וכוונת רש"י שאינו מבושל יפה משום שנתבשל יותר מדאי[ל], ולדבריו שיטת רש"י היא כשיטת התוספות.

ב. הר"ש (מרומות פ"י מ"ח) כתב ששליקה היא פחות מבישול, והביא ראיה מתרומות (סס מ"י) 'כל הנכבשים זה עם זה מותרים' וכתב הירושלמי (סס ה"ו) 'אמר רבי יוחנן לית כאן נכבשים אלא נשלקים כבוש כרותח', וביאר הר"ש שכל מקום שנאמר שם במשנה 'כבישה' יש לומר במקומו 'שליקה'. ומה שנאמר במשנה (תרומות סס) 'כל הנכבשין זה עם זה מותרין' מדובר בשלוקים ודווקא אם נשלקו זה עם זה מותרים אבל אם נכבשו זה עם זה דינם יותר חמור ואסורים. ומזה ששלוקים מותרים ומבושלים אסורים מבואר ששליקה היא פחות מבישול. ולכן דווקא אם נשלקו זה עם זה מותרים אבל אם נתבשלו זה עם זה אסורים[לב].

והקשה הר"ש שמדברי הגמרא בחולין (קיא.) שנאמר שם שכבד 'שלוקה אוסרת ונאסרת', משמע ששליקה היא יותר מבישול[לג]. וכתב שצריך לומר שהבבלי והירושלמי נחלקו בזה האם שליקה היא יותר מבישול או פחות מבישול.

אבל הרוקח (סי' תמה) כתב שיש גורסים בדברי בגמרא בחולין 'שלוקה אוסרת ואינה נאסרת' ולגירסא זו יש לפרש שאותה שליקה היא בישול מעט ברתיחה ראשונה, וכן בסוגיין פירש הרוקח שמדובר בשליקה שהיא פחות מבישול. **וכן כתב הגר"א** (יו"ד סי' עג סוף אות יג) ששלוק בכל מקום הוא פחות מבישול, וטעות סופר שם בגמרא, ועיין שם בדברי הגר"א מה שביאר בדברי הגמרא בחולין. והביא הגר"א ראיה לדבריו שסתם שלוק הוא פחות ממבושל מדברי הירושלמי (תרומות פ"י מ"ו) וכדברי הר"ש[לד].

ג. הרוקח (סי' תמה) כתב ששלוק המוזכר בסוגיין הוא שמבושל מעט ברתיחה ראשונה כמו שהדרך לבשל את הירקות מעט ואחר כך כובשן בחומץ, ומשנתנו שנויה בדרך זו ואין צריך לומר זו, כבוש שעדיין כח המרור חזק משלוק שהוא מבושל קצת, ובשלוק כח המרור חזק מהמבושל כל צרכו. ולדבריו

כג. **כן** ביאר המרדכי (פ"ב רמז תרעב) ששיטת רש"י שדין כבוש הרי הוא כמבושל הוא דווקא בכבוש בחומץ, אבל בלא כבוש בחומץ אינו כמבושל. אמנם הב"ח (יו"ד סי' קה ס"ק ד"ה כל) כתב שגם רש"י סובר שאם כבשו במים מעת לעת הרי הוא כמבושל, והמגן אברהם סובר כמו שביאר המרדכי שלשיטת רש"י אם כבשו במים מעת לעת אינו כמבושל. ושיעור הזמן שכבוש הרי הוא כמבושל כתב בשולחן ערוך (סס ס"ח) ששיעורו שישהה בציר או בחומץ כדי שיתננו על האור וירתיח ויתחיל להתבשל, וראה בש"ך (סס סק"כ) שחילק בין חומץ לציר, ולדבריו חומץ שיעורו כדי שישהה מעת לעת. ובהערות להגרי"ש אלישיב (ד"ה כגוזרין) ביאר שלדברי החק יעקב (הובא להלן בפנימון) במרור שיעור זמן הכבישה הוא זמן שמבטל ומוציא טעם.

כד. **כן** פסקו הטור והשולחן ערוך (סס), ומקור דבריהם הוא דברי הרא"ש (ע"ז פ"ג סי' כ, פ"ה סי' יח) שכתב שבכל איסורים שבתורה [חוץ מבשר וחלב], אם כבשם יום שלם מעת לעת אסורים כאילו בישלם יחד.

כה. **ובשולחן** ערוך הרב (סס סכ"ט) הוסיף וביאר שטעם החומץ והציר משנה ומבטל את טעם מרירות המרור הנכבש בהם לגמרי, אבל אם כבש במים אין מתבטל המרירות אלא קצת פג טעמו.

כו. **ובשולחן** ערוך הרב (סס) כתב שהוא חומרא שיבוא לידי קולא, שבמקום שאוכלים את התמכא [שהוא בלשוננו 'חזרת'] למצות מרור, אין יכולים לאכול ממנו כזית מפני חריפותו, ולכן שורים אותו במים כדי להפיג את מרירותו קצת. ולדבריו גם לשיטות הסוברות שלענין איסור והיתר כבוש במים מעת לעת הרי הוא כמבושל, מודים שאם שרה את המרור במים מעת לעת אינו כמבושל כיון שהמים אינם מבטלים את המרירות אלא מפיגים טעמו קצת ועדיין יש בו קצת מרירות. וסיים שמכל מקום טוב להוציא את המרור מהמים בתוך מעת לעת ויחזור וישרנו, שכשאינו שרוי במים עשרים וארבע שעות רצופות אינו נקרא כבוש לכל השיטות.

כז. **ובפנים** מאירות (שו"ת, ח"ב סי' קיג) כתב שכל דברי המגן אברהם אינם אלא בשאר ירקות, אבל 'חריין' [בלשוננו חזרת], שרואים שאפילו ששרה אותו כמה ימים במים עומד בטעמו בחריפותו ומרירתו, אין השרייה מבטלת שם מרור ממנו. ודייק כן מלשון הברייתא 'כללו של דבר' וכו', שהברייתא משמיעה שאפילו שבכל מקום כבוש במים הרי הוא כמבושל, כיון שרואים שגם אם כבשוהו במים יש לו טעם מר, לא בטל שם מרור ממנו. ולדבריו גם המגן אברהם מודה שאם כבש חריין במים יוצא בו ידי חובתו, אמנם החק יעקב סובר שגם אם שרה את העלים במים לא בטל שם מרור מהם, שכתב לבאר את מנהג העולם ששורים את העלים בשביל שלא יכמשו בשביל שלא יצאו בעלים כמושים.

כח. **וכן** בסוכה (לו.) נאמר שאתרוג השלוק פסול ופירש רש"י (סס ד"ה שלוק) שהוא 'מבושל ביותר באור ברותחין'. והטור (סי' תרמח) פסק אתרוג המבושל פסול, והכפות תמרים (סס ד"ה מתרוג) הקשה מנין להטור שאתרוג המבושל פסול, שמא רק אתרוג שלוק שהוא מבושל יותר מדאי פסול.

כט. **התוספות** נדפס להלן (ע"ג ד"ה לא), ומקומו כאן כמו שכתב ביעב"ץ (ד"ה ולא).

ל. **החק** יעקב (סי' תעג סק"כ) מביא ראיה לדבריו שלענין מרור מודים כל הראשונים שדווקא כבוש בחומץ הרי הוא כמבושל, מלשון המשנה 'אבל לא כבושין ולא שלוקין ולא מבושלין', והוכיחו התוספות (להלן ע"ג ד"ה לא) ששליקה היא יותר מבישול, מזה שהמשנה הוצרכה לכתוב מבושלים אחרי שלוקים. והקשה החק יעקב הרי מוכח שהמשנה כתבה זו ואין צריך לומר זו, שכתוב בתחילה כבושים שהוא פחות מבישול ואחר כך כתוב 'ולא שלוקין ולא מבושלין' שהוא יותר מכבושים. והוכיח מזה החק יעקב כדבריו שכבוש המובא במשנתנו הוא כבוש בחומץ וטעם החומץ משנה ומבטל טעם המרירות יותר משלוק ומבושל במים. ולכך כל המשנה נכתבה בדרך לא זו אף זו. אמנם האליה רבה (סס ס"ק יד) דחה ראייתו, וכתב שהתוספות לא דקדקו אלא בבישול שהוא בכלל שליקה ואם כן הוי בכלל מאתים מנה, אבל כבושים שאינם בכלל בישול אלא שהוא כבישול אבל הוא נעשה בצורה אחרת לגמרי לא דקדקה המשנה וכתבה 'לא כבושין' אפילו שזה בדרך זו ואין צריך לומר זו. והמחזיק ברכה (סס סק"ג) דחה את דברי האליה רבה, והביא ראיה לדברי החק יעקב מדברי השיטה מקובצת (מזיר מה: ד"ה היה) שכתב שמשנתנו כתבה קודם כבישה, משום שהכבישה נוטלת את המרירות יותר, ושליקה נוטלת פחות מעט, והבישול נוטל פחות מעט, ולכן כתבה משנתנו את הסדר הזה. ומוכח מדברי השיטה מקובצת שמשנתנו נשנתה בדרך לא זו אף זו גם לגבי כבוש וגם לגבי מבושל.

לא. **אמנם** לדבריו יקשה מה שכתב רש"י 'ושקורד בלעז' ובאוצר לעזי רש"י (מזיר מה:) פירש שהוא דבר כמעט חי ולא מבושל.

לב. **והקשה** הר"ש (סס) שמדברי הגמרא (חולין עו.) 'עור חמור ששלקו מהו' וכו', משמע שנידון הגמרא רק אם שלק ובישל את העור הרבה. ודחה הר"ש שאין כוונת הגמרא שדווקא אם שלקו, אלא כל שכן אם בישלו שעל ידי זה מתרכך יותר. אמנם השיטה מקובצת (מזיר מה: ד"ה היה) הביא ראיה מגמרא זו ששליקה היא יותר מבישול.

לג. **וכוונת** דבריו כמו שנתבאר לעיל שמבואר בחולין שרבי ישמעל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר שכבד שלוקה אוסרת ונאסרת, וסברתו היא כמו שביאר רש"י (חולין סס ד"ה ישמעאל) שכיון שבישל את הכבד הרבה מאוד נאסרת משום שלאחר שנגמרה פליטתה חוזרת ובולעת.

לד. **אמנם** נחלקו הר"ש והגר"א, שלדברי הר"ש נחלקו הבבלי והירושלמי מהו שלוק, ולדברי הגר"א שלוק הוא פחות מהמבושל.

ישנם שני סוגים של שלוק, בסוגיין ובעוד מקומות הוא פחות מן המבושל, ויש מקומות בגמרא ששלוק הוא מבושל יותר מ׳מבושל׳.

וכן בנדרים (מט.) נאמר ׳הנודר מן המבושל מותר בצלי ובשלוק׳, וכתבו **הרשב״א** **והר״ן** (ד״ה הנודר) ששלוק משמע יותר מהמבושל ומשמע פחות מהמבושל, **שבירושלמי** (תרומות פ״י מ״ו) משמע ששלוק הוא פחות מהמבושל ואפילו פחות מהכבוש, אבל בנדרים הכוונה היא לשלוק שהוא יותר מהמבושל כיון שבנדרים הלך אחר לשון בני אדם, וכל שהוא מבושל הרבה אסור כיון שאנשים קוראים לו מבושל, וכל שאינו מבושל הרבה מותר באכילה כיון שלא קוראים לו מבושל[לה].

ד. הרמב״ם (מדריס פ״ט ה״ח) כתב ׳נדר או נשבע מן המבושל וכו׳ ואם אין דרכם לקרות מבושל אלא לבשר שנתבשל במים ובתבלין הרי זה מותר בצלי ובשלוק׳, וכתב **בפירוש רבי אברהם מן ההר** (מדריס מט. ד״ה שלוק) שהרמב״ם מפרש שמבושל הוא שנתבשל יחד עם תבלין, ושלוק הוא שנתבשל בלא תבלין[לו]. וכן **פירש התוספות רי״ד** (סס ד״ה הנודר) שמבושל הוא כל דבר שנתבשל עם תבלין כמו בשר שנתבשל עם כרוב או שאר ירקות, ושלוק כשנתבשל לבדו בלא תבלין.

מדוע הוצרכה המשנה לכתוב שמצטרפים לכזית ומדוע לא כתבה המשנה כן גם לעיל לגבי מצה

ומצטרפין לכזית. פירש רש״י (ד״ה ומצטרפין) שאם אין לו מאחד מהם כזית[לז], אבל יש לו ממין אחד חצי זית וחצי זית ממין אחר[לח], מצטרפים זה עם זה לצאת ידי חובה[לט].

וכתב הר״ן (על הרי״ף, ד״ה ומצטרפין) ונראה לי שהוא הדין גם לגבי כזית מצה מצטרפים. והקשה הר״ן מדוע לא כתבה המשנה כן לעיל (לה.) לגבי מצה שחמישה מיני דגן מצטרפים זה עם זה[מ]. ותירצו הר״ן **והמהר״ם חלאווה** (ד״ה ומצטרפין) שלענין מצה לא כתבה המשנה הואיל ופשוט שמצטרפים זה עם זה, מה שאין כן לגבי מרור. ובר״ן ביאר שבמרור היה צד לומר שכיון שמקפידים על מרירות, כל מין מבטל את טעמו של המין השני, וחידשה המשנה שכיון שיש לכל המינים טעם מרירות מצטרפים זה עם זה[מא]. והמהר״ם חלאווה כתב שבמצה פשוט הוא שמצטרפים משום שכולם הם מין דגן, אבל כאן במרור שהם מיני ירקות שונים אולי לא מצטרפים, וחידשה המשנה שגם במרור מצטרפים[מב]. **והרע״ב** (מ״ו) פירש שדברי המשנה ׳ומצטרפין לכזית׳ נאמרו גם על דברי המשנה לעיל לגבי מצה שחמשת מיני דגן מצטרפים לכזית לצאת ידי חובת מצה, ודברי המשנה נאמרו גם על מצה וגם על מרור[מג].

לה. אמנם רש״י (מדריס סס ד״ה שלוק) **והרא״ש** (סס ד״ה מופלג) כתבו ששלוק הוא מבושל יותר מדאי, ומותר באכילה שאינו בכלל הלשון ׳מבושל׳. **לו. אמנם** הכסף משנה הביא על דברי הרמב״ם את דברי הר״ן ששלוק הוא דבר שאינו מבושל כל צרכו. **לז. והאור חדש** (נרס״י סס) דייק מדברי רש״י שכתב ׳אם אין לו מאחד מהם כזית׳, שלכתחילה לא יצרף ממין אחר, ורק בדיעבד אם אין לו כזית ממין אחד יכול לצרף, והקשה מנין זאת לרש״י. **לח. והשפת אמת** (נרס״י סס) דייק את לשון רש״י שדווקא שני חצאי זיתים משני מינים מצטרפים, משום שהם שוים ואין מין אחד יותר מהמין האחר. אבל אם הרוב ממין אחד אין מצטרף המיעוט ממין השני להשלים, משום שנתבטל טעם מרירות של המין המועט ברוב, ונחשב שחסר משיעורו. **לט. ובשואל ומשיב** (שו״ת מהדורא שניתינא, ס״י ד״ה והנה שאלת) דייק מלשון המשנה ׳ומצטרפין לכזית׳ שדווקא בכזית, אבל אם לקח יותר מכזית, אחד מבטל את חבירו, שכיון שהוא יותר מהמצוה לא נאמר בזה דין מצוות אינם מבטלות זו את זו. ומוכח מזה שלא כדברי הרא״ש שכתב שמצות מרור היא בכל שהוא וצריך כזית רק משום הברכה, שאם כן מין אחד יבטל את חבירו ולא נאמר בזה מצוות אין מבטלות זו את זו, כיון שהוא יותר מהמצוה שהיא בכל שהוא. **מ. ובפירוש** רבי יהונתן הכהן מלוניל (ד״ה ומצטרפין) כתב שהמשנה יכלה לכתוב דין זה שכל החמשת מינים מצטרפים גם לגבי מצה, אלא שהמשנה כתבה דין זה שמצטרפים בסיפא לגבי מרור לאחר שהשלימה את כל הדינים של חמשת המינים לגבי מצה ומרור. **מא. והמנחת** חינוך (מצוה י שורש ד) כתב שנחלקו הראשונים האם דין זה נכתב בברייתא בברכות (לז:) ששנינו שם ׳לקט מכולן כזית ואכלן, אם חמץ הוא ענוש כרת, ואם מצה הוא אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח׳. ורש״י (סס ד״ה והמניח) פירש שליקט מכולם הוא שליקט מפתיתי מנחות. אמנם התוספות (סס ד״ה לקט) ביארו שליקט מכולם הוא שליקט מחמשת המינים, וכן כתב הר״ן (על הרי״ף, לעיל לה. ד״ה פוסמין מין מיטיס) שהברייתא עוסקת באופן שצירף מכל החמישה מינים ויוצא ידי חובת מצה. והקשה מדוע כתב הר״ן בסוגיין שלגבי מצה לא הוצרך התנא לכתוב שמצטרפים משום שדין פשוט הוא, הרי לשיטתו זהו מה שבאה לחדש הברייתא שליקט מכולם כזית יוצא ידי חובתו בפסח, ואם כן לא היה פשוט לתנאים דבר זה. עוד קשה מדוע כתב הר״ן בלשון ׳ונראה לי׳ שמצטרפים לכזית מצה, הרי לדבריו זהו ברייתא מפורשת. ולעיל (לה.) שנינו ׳תנא כוסמין מין חיטין שיבולת שועל ושיפון מין שעורין׳, ורש״י (סס ד״ה מין) ביאר שהכוונה שהם מין אחד לגבי תרומה, וכתב הר״ן (סס) שאי אפשר לפרש שכוונת הברייתא שהם מין אחד לגבי מצה, שהרי מבואר בברכות (לז:) שכל החמשת מינים מצטרפים למצה, ובברייתא מבואר שכוסמים מין חיטים ומצטרף לחיטים אך חיטים ושעורים לא מצטרפים, אלא הכוונה לענין חלה. וכתב המנחת חינוך שלשיטת רש״י בברכות (סס) שאין ראיה מדברי הברייתא שאם ליקט חמישה מיני דגן יוצא ידי חובת מצה, יש לומר שהברייתא דיברה לגבי מצה, ודווקא מין במינו מצטרף כמו שמבואר בחלה (פ״ד משנה ג-ד) ׳החיטים אינן מצטרפות עם הכל אלא עם הכוסמין, והשעורים מצטרפות עם הכל חוץ מן החיטים׳. ולומדים מצה מחלה, שבכמה עניינים לומדים מצה מחלה מגזירה שוה ׳לחם לחם׳ כמו שמבואר בגמרא (לעיל לה.), ולכן להלכה אין להקל בדין זה שחמשת מינים יצטרפו זה עם זה לצאת ידי חובת מצה, מאחר והרמב״ם וכל הפוסקים לא הביאו דין זה שמצטרפים לגבי מצה [ותמה המנחת חינוך מדוע רש״י לשיטתו לא פירש כן]. וכן הביא המאירי (לעיל לה. ד״ה לענין שלשה) שיש מפרשים את הברייתא לענין מצה, שאם לש חצי זית כוסמין וחצי זית חיטים מצטרפים לצאת ידי חובת מצה. **מב. ויש** מי שכתב נפקא מינה בין התירוצים, לגבי ספיקו של השפת אמת שמדייק מרש״י שדווקא שני חצאי זיתים משני מינים מצטרפים כיון שהם שוים ואין מין אחד יותר מהמין האחר, אבל אם הרוב יהיה מהמין האחד אין מצטרף מיעוט המין האחר להשלים השיעור מכיון שמתבטל טעם מרירות מין המועט ברוב ונמצא שחסר בשיעור כזית. ולדברי הר״ן שכתב שכיון שסוף סוף יש לכולם טעם מריר לכן מצטרפים, אם כן מדוע לומר שאם יש רוב ממין אחד לא יצא ידי חובת מרור הרי סוף סוף מרגיש טעם מריר בכזית [ובדבר שמואל (ד״ה כתב) כתב כסברא זו, והקשה על השפת אמת שכתב שאם יש ממין אחד רוב הוא מבטל את המין השני, שהרי לדברי הר״ן כיון שכל החמישה מינים הם שם אחד של מרור, ומרגיש טעם מרירות כזית מדוע שלא יצא ידי חובתו אפילו אם מין אחד הוא רוב]. אבל לפי דברי המהר״ם חלאווה שכל המינים מצטרפים יש להסתפק הגם שכל המינים מצטרפים, אבל אולי צריך לכל הפחות חצי ממין זה וחצי ממין האחר. **מג. ויש** מי שביאר שנחלקו הרמב״ם והר״ן בדין זה שמצטרפים זה עם זה, שהרמב״ם (תמץ ומלה פ״ז ה״ג) כתב ׳אם אכל מאחד מהן או מחמשתן כזית יצא׳, ולדבריו נאמר דין של מינים במרור ולכך גם כשהוא אוכלם בזה אחר זה, צריכים להגיע לדין צירוף. אבל שיטת הר״ן שכתב שנאמר כאן שאין מין אחד מבטל את טעם המין השני, ומחדשת המשנה שכיון שיש בכולם טעם מרירות מצטרפים, ולדבריו באופן שאכל מין אחד אחרי המין השני אין צריכים להגיע לדין צירוף כיון שלכולם יש שם אחד שהוא מרור, ורק באופן שאכל את כולם בבת אחת מחדשת המשנה שלא אומרים שטעם אחד מבטל את השני. **מד. בענין** זה נחלקו הפוסקים, ראה בביאור הגר״א (סי׳ תנג ס״ק נ). **מה. ראה** שאגת אריה (שו״ת, סי׳ ק), ולהלן בדיבור הבא. ולפי זה כתב שמה שמבואר בגמרא (להלן קטו:) בלע מרור לא יצא משום שצריך לטעום טעם מרור, מכל מקום אם אכל חצי זית ובלע חצי זית מרור יצא ידי חובה שבדין זה שיטעום טעם מרור לא צריך כזית. אולם במסקנת דבריו כתב שיתכן שמרור מבושל כיון שאין בו טעם מרירות יצא מתורת מרור לגמרי ואינו ראוי אפילו לצירוף. **מו. וכתב** בתרומת הדשן שאפשר שמטעם זה אדם יצא ידי חובתו במרור בקלח אחד עם העלים שלם כמו שהוא מטעם שבריה חשובה, וקל וחומר הוא מברכה אחרונה שכתוב בה בתורה אכילה ובריה נחשבת אפילו פחות מכזית, כל שכן מרור שלא נכתב בו אכילה כלל [ש״אכלוהו׳ נאמר על פסח]. וכל מה שצריך במרור כזית הוא רק משום שמברכים על אכילת מרור. אמנם דחה זאת שלא מועיל בריה במרור, משום שאין כל הבריה ראוי למצות מרור שהרי אין יוצאים בשורשים במרור, וכיון שאין השורשים שייכים למצוה נחשב שהבריה חסרה [וראה בטור ושולחן ערוך (סי׳ רי ס״ח) שאין זהו דין ברור האם מברכים ברכה אחרונה על בריה הפחותה מכזית]. וביאר דבריו במחצית השקל (סי׳ תעה סק״ה) שכיון שאין יוצאים בשורשים אם כן אי אפשר לאוכלו כולו, שאז היו מבטלים השורשים שאינם ממצות מרור את טעם המרור, וכיון שצריך לחסר ממנו את השורשים אינו נקרא בריה. ורבי עקיבא איגר (סס) הקשה על דבריו שטעם ההיתר מבטל לטעם מצוה זהו משום שנחסר משיעור המצוה, ואם כן במרור שיאכלנו כולו אפילו שהחלק במרור שאכל עם השורשים התבטל, עדיין יצא ידי חובתו במשהו מרור שלא נתבטל, מדין בריה שהרי אוכלו כולו. והפרי מגדים (סס) נראה מדבריו שסתם שכיון שלא יכול לצאת ידי חובה בשורשים מתוך כך חשובים כמו שאינם והבריה חסירה, ולא משום שזה מבטל טעמו. דהיינו שהמחצית השקל אומר שהואיל ואינו יכול לאוכלו עם השורשים הואיל ומבטלים טעמו לפיכך צריך להסירן והרי בריה חסירה, ובפרי מגדים נראה שאף אם לא יסיר חשיב בריה חסירה. אמנם בשער הציון (סי׳ תעה סוס״ק יב) כתב [ושיטתו לא כמו התרומת הדשן] שבמרור לא מועיל בריה, משום שציווי התורה הוא לאכול מרור זכר ליוימררו את חייהם׳ (שמות א יד), ובפחות מכזית לא חשבה התורה לזכר, ולא מועיל מה שהוא חשוב שבפחות מכזית אין זכר. אבל לגבי ברכה אחרונה מועיל בריה, שמשום חשיבות הבריה חשוב להודות לה׳. וכן מבואר במהרי״ל (שו״ת המדפסות, סי׳ נב) שענין ברכה תלוי בחשיבות ובריה חשובה להודות עליה, אבל מה שצריך שיעור אכילה לא נקרא אכילה פחות מכזית. [ועיין שם שהקשה מהמשנה (מכות יג.) שהאוכל נמלה כל שהוא חייב].

שיעור אכילת מרור

שם. כתב היראים (סי׳ נד) ׳צריך שיאכל מן המרור כזית, דאכילה כתיב ביה ואכילה בכזית׳. וכן כתב **בהגהות מיימוניות** (חמץ ומצה פ״ח ה״ב) שצריך לאכול מהמרור כזית כיון שכתוב בו אכילה ואין אכילה פחותה מכזית.

והרא״ש (פ״י סי׳ כה) כתב ששיעור אכילת מרור כזית בכדי אכילת פרס הוא ׳משום דמברך על אכילת מרור, צריך שיאכל כזית, דאין אכילה בפחות מכזית, אבל בירקות הראשונות שמברך עליהן בורא פרי האדמה בעלמא ואין מזכירין עליהם אכילה אין צריך מהם כזית׳. ובביאור דברי הרא״ש נחלקו המפרשים:

א. בתרומת הדשן (פסקים, סי׳ רמה) ביאר בדעת הרא״ש שבעצם אין צריך כזית למצות מרור, משום שלא נאמר בו בתורה לשון אכילה והכתוב (במדבר ט יא) ׳על מצות ומרורים יאכלהו׳ נאמר על קרבן פסח בלבד, ורק משום שמברכים ׳על אכילת מרור׳ צריך שיאכל כזית[מו].

ובשאגת אריה (סו"ת, סי' ק) הקשה על הרא"ש, שאם כדבריו ש'על מצות ומרורים יאכלהו' (במדבר ט יא) נאמר על קרבן פסח בלבד ולא על מצה ומרור[מז], כיצד למד רבא להלן (קכ.) מהיתור של הפסוק (שמות יג יח) 'בערב תאכלו מצות' לחייב מצה בזמן הזה מדאורייתא, הרי צריך את הפסוק ללמד חובת 'אכילה' במצה, להצריך בה כזית, ואילו מ'על מצות ומרורים יאכלהו' לא יודעים כזית במצה. ומוכח ש'יאכלוהו' נאמר גם על מצה, ויודעים כבר מפסוק זה שצריך לאכול כזית מהמצה, ואם כן כמו ש'יאכלוהו' נאמר על מצה נאמר גם על מרור וצריך לאכול כזית מרור[מח].

עוד הקשה שמרור הוקש למצה, כמו שאומרת הגמרא (להלן ע"ג) אמר רבא 'מסתברא מצה ומרור' ופירש רש"י (ד"ה מצה) שהוקשו יחד, וכיון שבמצה צריך כזית מדאורייתא כמו כן במרור יצטרך כזית.

ועוד הקשה שמרור הוקש גם לפסח, כמו שמבואר להלן (קכ:) שהוקשה מצה לפסח בפסוק זה, שאמר רבא 'אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לרבי אלעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו, פשיטא דכיון דאיתקש לפסח כפסח דמי', וכיון שפסח צריך כזית הוא הדין מרור[מט].

עוד הקשה מדברי רש"י (ד"ה ומצטרפין) שכתב 'מצטרפין זה עם זה כדי לצאת ידי חובתו', ומשמע בדברי רש"י שצריך כזית כדי לצאת ידי חובתו, ולא שצריך כזית רק כדי שיוכל לברך עליו על אכילת מרור[נ].

עוד הקשה על דברי הרא"ש שאם כל מה שצריך לאכול כזית מהמרור משום שמברכים עליו בלשון אכילה, קשה, שהיה להם לחכמים לתקן נוסח אחר בברכה זו ולא בלשון אכילה, ודוחק לומר שלא רצו חכמים לשנות נוסח ברכה זו מנוסח שאר כל הברכות של אכילת מצה. ועוד שאם כן ברכה זו 'מיחזי כשיקרא' שמברך אשר קידשנו במצותיו וציונו על אכילת מרור, והיכן נצטווינו על אכילתו, כיון שאין צריך לאכול שיעור אכילה. עוד הקשה מדברי הגמרא (להלן קיד:) 'אכלן [הירקות של המרור] לחצאין יצא ובלבד שלא ישהה בין אכילה לחבירתה יותר מכדי אכילת פרס', ואם המצוה עצמה מתקיימת אף בפחות מכזית ורק משום נוסח הברכה צריך כזית, אם כן כשבירך ואכל חצי כזית בתחילה והפסיק, מה יועיל שיאכל עתה עוד כזית בכדי אכילת פרס [כמו שמשמע הלשון 'אכלן' שמדובר בדיעבד וצריך לאכול כזית אחר], הלא המצוה וקיימה בתחילה ושוב אין לו לברך פעם שנית, ואכילתו הנוספת אינה כלום, ואם כן לא יתקן כלום כשיאכל עתה כזית בכדי אכילת פרס. ומוכח שעצם המצוה מחייבת אכילת כזית, ולא רק משום נוסח הברכה כדברי הרא"ש.

ומיים השאגת אריה שמראיות אלו אין ראיה שצריך במרור כזית מדאורייתא, ואפשר שצריך כזית רק מדרבנן, אבל מהראיות מהפסוקים מוכח שגם מדאורייתא צריך לאכול כזית מרור[נא].

ב. החתם סופר (סו"ת, סי' קמ) כתב שאין כוונת הרא"ש לומר שהברכה היא הסיבה והטעם לאכילת כזית מרור, אלא עיקר הטעם משום שהוקש מרור למצה. רק שאין אנו יכולים להמציא מליבנו ולומר שגם לענין זה הוקש, לכן הוכיח הרא"ש שמזה שמברכים על אכילת מרור ואין אכילה פחותה מכזית, על כרחך שרבנן למדו מההיקש גם ענין זה שמצות מרור בכזית[נב].

ג. הכתב סופר (סו"ת, סי' פו) כתב בביאור דברי הרא"ש, שאמנם מדאורייתא אין צריך כזית, כיון ש'יאכלוהו' נאמר על קרבן פסח בלבד, אולם מדרבנן אין מתקיימת המצוה אלא בכזית. וטעם הדבר מפני שרצו חכמים לתקן נוסח ברכות שוה בכל מצוות אכילה, וכדי שיוכל לברך 'וציונו על אכילת מרור', אמרו חכמים שלא יוצא ידי חובת מרור רק בכזית, וכיון שמצוה מדבריהם לאכול כזית דווקא, יוכל לברך בין בזמן שהוא דאורייתא או בזמן הזה שכולו מדרבנן וציונו על אכילת מרור שאינו יוצא מדבריהם אלא בכזית כשאר אכילות. ואחר שתיקנו חכמים צריך כזית לקיום מצות מרור מדרבנן, ולכן צריך צירוף לכזית, וכן אם אכל לחצאין לא יצא וצריך לחזור ולאכול כזית בכדי אכילת פרס, וראיה לזה שאם מצד המצוה אין צריך כזית, כיצד יתכן לומר 'וציוונו על אכילת מרור' אם אין מצות 'אכילה'.

ד. ובשם הגר"ח הלוי (סטנסיל, סי' מג) תמהו בעיקר סברת הרא"ש שמשום שלא כתוב בפסוק 'אכילה' לגבי מרור לא צריך כזית, הלא סוף סוף מצותו באכילה ואין אכילה פחותה מכזית, וכמו בשר בחלב וכלאי הכרם שלא כתוב בהם לשון אכילה ואף על פי כן חיובם באכילת כזית, וגם במצות מרור גם יחשב אכילה רק בכזית[נג].

וביארו בשם הגר"ח על פי דברי **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ז ה"ב, ספר המצוות עשה נו) שכתב 'המרור הוא נגרר לאכילת הפסח ואינו נמנה מצוה בפני עצמה'. והוכיח כן מזה שנאמר (להלן קכ.) שבזמן הזה מרור מדרבנן שלא כמצה, ומזה שיש מצוה לאכול פסח גם אם אין מרור עמו אבל אין מצוה לאכול מרור כשאין עמו פסח, מבואר שעיקר המצוה הוא הפסח והמרור נגרר עמו. ודייק כן הרמב"ם מלשון המכילתא (בא מס' דפיסחא פ"ו) 'צלי אש ומצות על מרורים (שמות יג ח) מגיד הכתוב שמצות הפסח צלי אש מצה ומרור' משמע שאין זו מצות אכילה לעצמה אלא באה רק כהכשר הפסח. ולפי זה ביאר הגר"ח את סברת הרא"ש שמעיקר הדין אין צריך כזית לאכילת מרור, כיון שאינה מצות אכילה עצמית אלא הפסח הוא שצריך להיאכל על מרורים, ואין כוונת הרא"ש מצד לשון הפסוק לבד, ש'תאכלוהו' לא מדבר על מרור, אלא יסוד דבריו שאין במרור דין אכילה עצמי אלא רק כדבר הבא עם הפסח.

אמנם במצות מצה, מלבד הדין שבפסח לאכלו על המצות שכתוב בפסוק [וכלשון המכילתא], יש בה דין אכילה בפני עצמו שאינו שייך לקרבן, שכתוב (שמות יג יח) 'בערב תאכלו מצות', ומצד זה היא נמנית כמצוה לעצמה. ומצד הדין הזה צריך כזית מצה כשאר אכילות של תורה, אבל מצד דין הטפלות לקרבן פסח לא צריך כזית לא במצה ולא במרור.

ובזה תירץ הגר"ח את קושיית השאגת אריה על הרא"ש מדוע אין להקיש מרור למצה להצריך כזית, שמה שהוקש מרור למצה הוא רק לדין מצה שהוא מדין אכילת הפסח על מצות ומרורים שנאמר בפסוק 'על מצות ומרורים יאכלוהו', ובדין זה אמנם שניהם אינם צריכים כזית, מפני שאינם אלא טפלים לפסח. אבל בדין של אכילת מצה של הפסוק (שמות יג יח) 'בערב תאכלו מצות' שנאמר גם על אכילת מצה בזמן הזה שאין פסח, בזה לא הוקשה המצה לפסח[נד].

מז. ובתורת חסד (סו"ת, סי' מט אות י) כתב שדברי הרא"ש ש'יאכלוהו' נאמר רק על פסח ולא על מצה ומרור, תלוי במחלוקת הלל וחכמים (להלן קטו.) 'אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן שנאמר (במדבר ט יא) על מצות ומרורים יאכלהו', ולדברי חכמים 'יכול יהא כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן תלמוד לומר על מצות ומרורים יאכלהו אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו'. ולהלל 'יאכלוהו' נאמר רק על פסח שיהיה נאכל עם המצה והמרור, אבל לדברי חכמים שסוברים שנאכל כל אחד בפני עצמו, לדבריהם 'יאכלוהו' נאמר על כל אחד בפני עצמו. ועיין שם שתירץ על פי דבריו את קושיית השאגת אריה. ועיין עוד בשואל ומשיב (סו"ת מהדורא קמא, סי' י) שכתב שבפסח מצרים לא שייך שיעור שעוד היה להם דין בן נח, ושיעורים לא נתנו לבן נח כמו שכתב הרמב"ם (מלכים פ"ט ה"י) שבן נח חייב על בשר מן החי בכל שהוא, שלא ניתנו השיעורים אלא לישראל בלבד. ולכך רק מצה ופסח שהם לדורות, כשניתנה תורה נתחדשה הלכה שצריך כזית, אבל מרור שעיקר מצותו על הפסח נשאר דינו כמו בפסח מצרים שלא נאמר בו שיעור כזית.

מח. החתם סופר (סו"ת, סי' קמ), **חסד** (סו"ת, סי' מט אות י), **הרש"ש** (להלן קטו. ד"ה מ"ע) **והאבני נזר** (סו"ת, סי' שפג אות ג), תירצו קושיא זו שאפילו שהפסוק (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים יאכלהו' שנאמר על פסח שני, נאמר על קרבן פסח בלבד ולא על מצה ומרור, הפסוק שבפרשת בא (שמות יג ח) שכתוב 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלהו', שנאמר על פסח ראשון נסוב דין האכילה גם על מצה. וביאורו ע"פ המבואר בדברי הרמב"ן (שמות שם) שאפילו ש'ואכלהו' שנאמר בסוף הפסוק הוא רק על פסח, אולם ה'ואכלו' שנאמר בתחילת הפסוק נאמר גם על מצות. ומפסוק זה יודעים שצריך לאכול כזית מצה ואין צריך פסוק נוסף על זה. ולכך יש הכרח שהפסוק (שמות יג יח) 'בערב תאכלו מצות', הוא מיותר לחדש שגם בזמן הזה חייב לאכול מצה. [והוסיפו בזה הרש"ש (שם) והאבני נזר (שם אות ח) שלכן הביאה הגמרא (להלן קטו.) את הפסוק שנאמר בפסח שני, בזה שהלל היה כורך פסח מצה ומרור לקיים מה שנאמר 'על מצות ומרורים יאכלהו', וכן הנוסח בסדר ההגדה. וקשה הרי בפסח ראשון היה עושה כן ומדוע הביאו את הפסוק של פסח שני. אלא משום שבפסוק של פסח ראשון לא יודעים כריכת המצה עם הפסח אלא המרור לבד, ורק מפסח שני לומדים לראשון שצריך לאכול הבשר 'על מצות ומרורים', שלומדים פסח ראשון ושני אחד מהשני כמבואר בגמרא (להלן קה.) ובתוספות (שם ד"ה מיבעי)]. **מט. והאבני נזר** (שם אות ד) תירץ שלא הוקש מרור למצה לגבי דיני האכילה, כמו שלא הוקש למצה שיתחייב במרור בזמן הזה. **נ. ובלקט יושר** (עמ' 93) כתב שהרא"ש פירש במשנתנו שחמישה מיני ירקות מצטרפים לכזית וברכה, שבשביל שצריך לברך על אכילת מרור צריך כזית, שאין אכילה פחותה מכזית. והוסיף שמבואר בדברי המרדכי וההגהות מיימוניות שהם חולקים על דברי הרא"ש וסוברים שצריך כזית משום שכתוב (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים יאכלהו' ולכך צריך כזית. וכוונתו לדברי המרדכי (פ"י סדר של פסח לדף קטו.) שדן לענין הכנסת שלשה כזיתים לבית הבליעה באכילת פסח על מצות ומרורים, ומבואר שאפילו בזמן קרבן פסח פשוט לו שצריך כזית מצה וכזית מרור. ותמה על דבריהם שהאכילה האמורה בכתוב נאמרה על פסח.

נא. וכתב השאגת אריה שנפקא מינה בנידון זה האם מרור שבכורך צריך לאכול כזית, שלדברי הרא"ש שמרור לא צריך כזית ורק משום הברכה צריך לאכול כזית, בכורך שאינו מברך אינו צריך לאכול כזית. ולמסקנת דברי השאגת אריה שמרור צריך כזית מעיקר הדין גם בכורך צריך לאכול כזית, וכן הוכיח המאמר מרדכי (סי' תעה סק"ו) מדברי הרוקח (סי' רפג) שכתב 'יקח מצה השלישית וכורך מרור עמה ויאכל כזית מצה עם כזית מרור', וכן כתב בשבלי הלקט (סדר פסח סי' ריח) 'וצריך לכרוך כזית מצה עם כזית מרור לכל הפחות', וכן כתב ביבין שמועה להרשב"ץ (מאמר ממן סי' קכו) 'ויראה שבכריכה צריך כזית מצה וכזית מרור שכן היה עושה הלל ולא ראיתי מי שנתעורר לזה'. וכן פסק המשנה ברורה (סי' תעה סק"ט טז) שבכורך צריך כזית מצה וכזית מרור. אמנם במחזור ויטרי (הלכות פסח סי' עב) כתב 'וכל אכילה שיש בה ברכה לא תהא בפחות מכזית', ומבואר בדבריו שבאכילת כורך שאין בו ברכה אינו צריך לאכול כזית מרור [ויש לעיין אם כן לא יצטרכו כזית במצה שבכורך, אמנם לגבי אפיקומן צריך כזית משום שדעתו שם שעיקר מצות אכילת מצה היא באכילת אפיקומן].

נב. ויש להעיר שדברי החתם סופר אי אפשר לומר בדעת רבינו ירוחם תלמיד הרא"ש שסובר כשיטת רבו וכתב (מלמ ומלה, נתיב ה ח"ד) 'ואחר כך נוטל מרור ומברך על אכילת מרור וכו' ואוכל ממנו כזית ומאכיל לכולם כי קראו בברכה אכילה ואין אכילה פחותה מכזית' ומבואר כדברי תרומת הדשן והשאגת אריה שלשיטת הרא"ש הברכה היא הטעם שצריך לאכול כזית מרור.

נג. והשואל ומשיב (סו"ת מהדורא קמא, סי' י) ביאר שמרור אינו דין לאכול מרור שהרי בלע מרור לא יצא, וכיון שאין בו דין אכילה אלא דינו לטעום את טעם המרירות, לא נאמר בו דין שיעור בכזית. ועוד תירץ (הובא לעיל) שכיון שבפסח מצרים שהיה להם דין בן נח לא נאמר בו שיעור אכילה, לכך לא נאמר שיעור אכילה במרור, ורק בפסח ומצה שנאמרו לדורות ניתנה תורה ונתחדשה הלכה שצריך כזית. עוד ביאר בדעת הרא"ש שהטעם שמרור לא צריך כזית, שהרי לדעת רבי שמעון (מכות יג.) לא נאמרו שיעורים למלקות, וכתב הרמ"ה (הו"ד בריטב"א שם יג. ד"ה רבי) שהטעם שלרבי שמעון חייב מלקות בכל שהוא 'כיון דאכל במזיד אחשבה לחומר איסור להתחייב בכל שהו'. ויש לבאר ששיטת חכמים שצריך שיעור משום שלא מוכח שהחשיבו משום שמא רצה לאכול עוד וכשיזדמן לו עוד יאכל, ולפי זה יש לומר שהאוכל מרור שצריך שירגיש טעם מרירות בפיו ואינו ראוי לאכילה, בזה שאוכלו לשם מצוה מחשיבו ולכך לא צריך שיעור.

נד. ובחידושי רבי שמואל (פ"ק קמו) הקשה

יוצאים בדמאי לכתחילה או בדיעבד

ובדמאי. במשנה לעיל (לה.) נאמר שאדם יוצא ידי חובתו במצה של דמאי, והגמרא (שם ע"ב) מקשה הרי אסור לאכול דמאי. ומתרצת הגמרא שכיון שאם הוא רוצה יכול להפקיר נכסיו ויהיה עני ולעני מותר לאכול דמאי, לכן גם עתה הדמאי נחשב ראוי לוני. וכתב **רש"י** (שם ד"ה טבול) שמה ששנינו שיוצאים בדמאי, הוא רק בדיעבד. **והתוספות** (שם ד"ה יוצאין) כתבו, שמסופק ר"י כיון שסיבת ההיתר הוא שהוא יכול להיעשות עני אבל סוף סוף הוא הרי לא הפקיר נכסיו ואינו עני לכן זה רק עצה שנוכל לומר שיוצאים בזה בדיעבד. או שמא יוצא אפילו לכתחילה כיון שמצה נקראת 'לחם עוני' (דברים טז ג) משום כך חשובה אכילתה כאכילת עני, והואיל ומותר לעניים מותר גם לאכול מצה של דמאי.

ולענין מרור כתב **השפת אמת** (ד"ה ויוצאין) שלשיטת רש"י שאין יוצאים בטבל משום שהוא מצוה הבאה בעבירה פשוט שהוא הדין שאסור לכתחילה לאכול דמאי למרור. אבל לשיטת התוספות (להלן קיד: ד"ה אכלן) שכתבו שאין יוצאים בטבל משום דרשת הגמרא (לעיל לה:) מהפסוק 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות' (דברים טז ג) 'מי שאיסורו משום בל תאכל עליו חמץ יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ אלא משום בל תאכל טבל', ולדבריהם לומדים מרור ממצה שהוקש מרור למצה. מסתפק השפת אמת האם אומרים שכיון שכל האיסור במרור נלמד ממצה, וכיון שמותר לאכול מצה של דמאי אי אפשר שמרור יהיה חמור ממצה. וסיים במסקנת דבריו שכיון שאסור לאכול את המרור של דמאי משום שאין היתר לאיסור דמאי, ובפרט לשיטת רש"י (לעיל שם ד"ה דמאי, נמצא השני) שאין יוצאים במצה של טבל משום מצוה הבאה בעבירה, צריך לומר שמה שנכתב 'יוצאין בדמאי' הוא בדיעבד[נ].

מצוה הבאה בעבירה, בעבירה דרבנן

שם. ברש"י (ד"ה ובדמאי) כתב אבל בטבל לאני, והגם שמעשר ירק הוא רק מדרבנן זהו מצוה הבאה בעבירה. ומבואר ברש"ינח שאפילו בעבירה דרבנן נפסל משום מצוה הבאה בעבירה[נט].

מדברי הגמרא להלן (קכ:) 'אמר רבא אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לרבי אלעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו פשיטא דכיון דאיתקש לפסח כפסח דמי'. וקשה שמדברי הגמרא אלו רואים שההיקש של הפסוק 'על מצות ומרורים יאכלהו' נאמר גם לגבי הדין של אכילת מצה בפני עצמה שבזמן הזה, ואם כן כמו שמקישים מצה לפסח שזמנו עד חצות יש להקיש גם מצה ומרור שיצטרכו כזית, שהרי באותו פסוק נאמר 'מצות ומרורים'. **נה. ולשיטת** רש"י שהטעם שאינו יוצא ידי חובתו בטבל משום מצוה הבאה בעבירה, והקהלות יעקב ביאר בברכות (סי' מ אות ה) שכוונת הגמרא שמאחר שהדמאי מותר לעניים רואה אתה שמה שאסרו דמאי לעשירים אינו אלא חומרא בעלמא וכל כהאי גונא אין זה עבירה לענין שיהיה נחשב מצוה הבאה בעבירה. ודייק כן מרש"י (לעיל לה: ד"ה הפטמא), אלא שקשה מדוע נקטה הגמרא בלשונה 'כיון דאי בעי מפקר לנכסיה' ולכן יוצאים בדמאי, הרי עיקר התירוץ לפי זה הוא שמכיון שמותר לעניים אף לעשירים אינו כל כך עבירה בגדר לפוסלו ממצות מצה ומרור, ועיין שם מה שתירץ [אמנם לפי הצד בתוספות (לעיל שם ד"ה יוצאין) שמותר לאכול מצה של דמאי הואיל והיא מאכל עניות מובן בפשטות כוונת הגמרא]. ויש להעיר שרבינו חננאל (לעיל שם ד"ה דמאי) באמת לא כתב שם 'דאי בעי מפקר לנכסיה' אלא 'כיון דחזי לעניים יוצא בו אדם בפסח'. ובדבר שמואל (לעיל שם ד"ה והטעם) ביאר על פי סברת התורת חסד (שו"ת, סי' ל אות ג), שמה שאין יוצא ידי חובתו במצוה הבאה בעבירה הוא דווקא כשאינו יכול לקיים המצוה אלא באמצעות העבירה, מה שאין כן כאן כיון שיכול להפקיר נכסיו אם כן אין העבירה מוכרחת בשביל קיום המצוה, ועיין שם שהאריך בזה. **נו. וכן** מבואר בביאור הגר"א (סי' תעה אות ט) שכתב שמהסיפא של הברייתא (להלן קיד:) שכתוב 'אכלן לחצאין יצא' מבואר שדווקא בדיעבד, אבל לכתחילה צריך לאכול את כל הכזית בבת אחת. ואם כן לדבריו יש לדייק גם ברישא של הברייתא שכתוב 'אכלן דמאי יצא', שזהו דווקא בדיעבד אבל לכתחילה אינו יוצא ידי חובה בכזית מרור של דמאי. ובאור חדש (ד"ה ומלנו) כתב שטעם זה שכתבו התוספות שיוצא ידי חובתו לכתחילה במצה של דמאי משום שהוא מאכל עניות, ברמב"ם מוכח שאינו סובר כן אלא סובר שיוצא רק בדיעבד במצה ומרור של דמאי. שהנה הרמב"ם לא הביא דין זה שיוצא במרור של דמאי, וביאר רבינו מנוח (הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ח) שהרמב"ם לא הביא דין זה שיוצאים במרור של דמאי, משום שלומדים ממצה, שאם יוצא ידי חובתו במצה דאורייתא בשל דמאי, כל שכן שיוצא ידי חובתו במרור שחיובו מדרבנן בשל דמאי. והקשה האור חדש שעדיין קשה מדוע לא כתב הרמב"ם דין זה שיוצא ידי חובתו במרור של דמאי, שהרי גם אחר שכתוב שיוצא במצה של דמאי, יש צד לומר שרק במצה של דמאי יוצא משום שהיא אכילת עניות אבל במרור שאין דין זה לא יצא, ולכך עדיין צריך הרמב"ם להשמיענו שיוצא גם במרור של דמאי. והוכיח מזה האור חדש שהרמב"ם סובר שלהלכה שלא סוברים שצריך מצה הראויה לשבעה, אין צורך לומר טעם זה שאכילת עניות מתיר לאכול דמאי, ולכך אין חידוש במרור. וסיים האור חדש שעדיין קשה מדוע לא הוצרך הרמב"ם לכתוב שאינו יוצא ידי חובתו במרור בטבל ודאי, ובזה אי אפשר לומר כל שכן ממצה, שהיה אפשר לומר שדווקא במצה דאורייתא אינו יוצא ידי חובתו בטבל, אבל במרור דרבנן צריך הרמב"ם להשמיענו שאינו יוצא ידי חובתו בטבל. **נז. כתב** האור חדש (ד"ה ועדיין) שהיה קשה לרש"י מדוע הוצרכה המשנה לכתוב שיוצא במרור של דמאי, הרי כל שכן הוא ממצה דאורייתא. ולכך הוצרך רש"י לתרץ 'אבל בטבל לא' שהחידוש במשנתנו לדיוק אבל בטבל גמור לא, והחידוש הוא שגם במרור שהוא דרבנן אינו יוצא ידי חובתו בטבל, ולא נאמר שבדרבנן אין דין זה שאינו יוצא ידי חובתו במצוה הבאה בעבירה, כמו שסובר שמואל בסוכה (נ.) שאדם יוצא ידי חובתו בלולב הגזול ביום טוב שני. **נח. וכן** מבואר ברש"י לעיל (לה: ד"ה דמאי) בטבל מדרבנן. והקשה פרי מגדים (פתיחה כללי ספק"ג) שרש"י סתר משנתו, שהנה שנינו במשנה בסוכה (כב:) 'העושה סוכתו בראש האילן וכו' או על גבי גמל כשירה ואין עולין לה ביום טוב', ומבואר (שם כג.) שאין עולים לה ביום טוב משום גזירה דרבנן. וברש"י שם (כב: ד"ה כשרה - השני) כתב 'ואף ביום טוב אם עבר ועלה לה יצא ידי חובתו', אף על פי שיש בזה מצוה הבאה בעבירה. ועיין בבית שערים (שו"ת, סי' שנ) מה שתירץ בזה. **נט. אולם** בשער המלך (הלכות לולב פ"ח ה"ד ומ"מ) מצדד בדעת הכל בו שחולק על זה וסובר שכשהעבירה היא רק מדרבנן לא נאמר בזה פסול מצוה הבאה בעבירה. וכתב התפארת ישראל (נזיר פ"ג אות ג) בדעתו שיפרש הטעם שאין יוצאים במרור טבל משום שמרור הוקש למצה לכל דבר ומה שפוסל במצה פוסל במרור, והתפארת ישראל גם נוקט בפשיטות שבמצוה דרבנן אין את הפסול של מצוה הבאה בעבירה. ובדין זה האם יש לחלק בין מצוה דאורייתא למצוה דרבנן עיין שדי חמד באריכות (מערכת המ"ם כלל עז ס"ק ו-ז), וביאר (שם ד"ה ומרירם) שאם דין מצוה הבאה בעבירה במצוות דאורייתא הוא מן התורה, אם כן יש לומר שגם במצוה דרבנן מקפידים מדרבנן על מצוה הבאה בעבירה, שרבנן תיקנו את המצוה כעין דאורייתא להצריך בזה כל מה שהצריכה תורה במצוה דאורייתא. אבל אם במצוה דאורייתא לא הקפידה תורה על מה שבאה בעבירה ורק רבנן הקפידו על זה, יתכן שבמצוה דרבנן הספיק להם לתקנה כעין דאורייתא שיהא צריך במצוה דרבנן כל מה שהצריכה תורה במצוה של תורה, אבל לא הצריכו במצוה דרבנן גם מה שהחמירו חכמים. ועיין (שם סק"ז) בענין האם בעבירה דרבנן יש פסול מצוה הבאה בעבירה וסיים שאין לו הכרע בדבר זה. ועיין (שם סק"ד ד"ה עוד) שיש צד לומר שכשקיים המצוה על ידי אכילת דבר איסור כמו טבל יצא ידי חובתו אף שזהו מצוה הבאה בעבירה, כיון שאף אם נאמר שלא יצא ידי חובתו לא יתוקן האיסור ואיסורא דעבד עבד. על דרך שכתבו הפוסקים בכלל ד'כל מילתא דאמור רבנן לא תעביד אי עביד לא מהני' שהיכן שלא יתוקן האיסור אי עביד כן מהני, אלא שיש מיעוט מפורש במצה שאין יוצאים בשל טבל והוא הדין מרור שהוקש למצה. ועיין בנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק, או"ח סי' מ) מה שהביא מחתנו, שמוכח מסוגיין שאומרים במצוה דאורייתא ועבירה מדרבנן, שאינו יוצא ידי חובתו משום שהרי זה מצוה הבאה בעבירה, והוא הדין במצוה מדרבנן היכן שהעבירה מדאורייתא. וכן מובא בתורת חסד (שו"ת, סי' ל אות ג) לדייק מהתוספות בנדרים (י. ד"ה אלמא) שסוברים שבעבירה דרבנן לא אומרים מצוה הבאה בעבירה, וכן דייק השאגת אריה (שו"ת, סי' לד) מדברי התוספות (להלן קיד: ד"ה אכלן) ועיין מחצית השקל (סי' תרלו סק"ג). **ס. וכתב** השאגת אריה (שו"ת, סי' לד) שהטעם שלא כתבו התוספות שאינו יוצא ידי חובתו משום מצוה הבאה בעבירה, משום שמשמע לתוספות שדברי הברייתא (להלן קיד.) 'אכלן דמאי לא יצא' מדובר אפילו במרור בזמן הזה שהוא מדרבנן, ואם הטעם היה משום מצוה הבאה בעבירה, אם כן מוכח שגם במצוה דרבנן אומרים שאינו יוצא ידי חובתו במצוה הבאה בעבירה. והיה קשה מברייתא זו לשיטת האמוראים הסוברים בסוכה (נ.) שאדם יוצא ידי חובתו ביום טוב שני בלולב הגזול, וביארו התוספות (שם ד"ה ממון) ששיטתם שבמצוה דרבנן לא חוששים למצוה הבאה בעבירה. **סא. התוספות** (סוכה שם ד"ה משום) הקשו מדוע הוצרכה הגמרא לדרוש מהפסוק שאינו יוצא במצה של טבל, היה לה לומר שהטעם הוא משום מצוה הבאה בעבירה שאוכל איסור ורוצה לצאת ידי חובת מצה [והשפת אמת בסוכה (בתוס' שם, נפ"ד ועוד) ביאר גדר מצוה הבאה בעבירה משום שכיון שנעשה בעבירה העשייה שלו לא חשובה לפניו יתברך, ולכך במצוה התלויה באכילה שלא צריך עשייה כמו שאמרו (כריתות יט:) 'המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה', והוא הדין יוצא ידי חובתו באכילה של איסור]. אמנם בגמרא נאמר טעם זה שנדרש מהפסוק רק לרבי שמעון שסובר שאין איסור חל על איסור, וכיון שלא חל איסור חמץ על איסור טבל דורשים שבמקום שאין איסור חמץ אינו יוצא ידי חובתו במצה. אמנם רש"י (לעיל לה. ד"ה והכהנים) כתב טעם זה לבאר את הדין שישראל אינו יוצא במצת חלה או תרומה, והמאירי (לעיל לה: ד"ה ממה) כתב שאפילו שרב ששת העמיד את משנתנו כרבי שמעון, להלכה דורשים דרשה זו גם לדעת רבנן הסוברים שאיסור חל על איסור, שכל שאיסור אחר מעורב בו אין יוצאים משום מצה. ורש"י (לעיל שם ד"ה דמאי) כתב את שני הטעמים שאין יוצא ידי חובתו בטבל משום הדרשה וכן משום מצוה הבאה בעבירה. והאריך בדין זה בחידושי רבינו דוד (לעיל שם ד"ה אלמא) מה הטעם שאין יוצא ידי חובתו במצה של טבל האם משום מצוה הבאה בעבירה או משום הדרשה, וכן האריך בזה האם דין זה של מצוה הבאה בעבירה הוא מדרבנן או מדאורייתא. **סב. רבו** של רבינו דוד הוא הרמב"ן, והובא בחידושי הרמב"ן (לעיל לה. ד"ה ומ"ל). **סג. כמו** שמבארת הגמרא (לה:) שמה ששנינו במשנה שאינו יוצא ידי חובתו במצה של טבל, היינו בטבל מדרבנן שזרעו בעציץ שאינו נקוב. **סד. ודייק** כן מלשון רש"י (ד"ה ובדמאי) שבטבל שיש בו שני דרבנן יוצא בזה ידי חובת מרור.

אמנם התוספות (להלן קיד: ד"ה אכלן) כתבו שאינו יוצא במרור של טבל ודאי, משום שהוקש מרור למצה[ס]. ומצה של טבל אינו יוצא בה ידי חובתו, משום דרשת הגמרא (לעיל לה:) מהפסוק (דברים טז ג) 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות' 'מי שאיסורו משום בל תאכל עליו חמץ יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ אלא משום בל תאכל טבל'[סא].

ובחידושי רבינו דוד (לעיל לה: ד"ה אלמא) הוכיח שאין לומר שכל הטעם שאינו יוצא ידי חובתו במצה של טבל משום דרשת 'לא תאכל עליו חמץ', שהרי מבואר במשנתנו שאינו יוצא ידי חובתו במרור של טבל, והרי במרור אי אפשר לומר שהטעם משום הדרשה שלא שייכת לגבי מרור. ומוכח מזה שאינו יוצא בשל טבל משום מצוה הבאה בעבירה ולכך גם במרור אינו יוצא ידי חובתו. ולכך ביאר רבינו דוד בשם **רבוסב** שפסול מצוה הבאה בעבירה הוא פסול דרבנן, והוצרכה הגמרא להביא את הדרשה כדי שבמצה יהיה פסול גם מדאורייתא. ובמרור אינו יוצא ידי חובה בשל טבל משום פסול דרבנן של מצוה הבאה בעבירה.

מדוע המשנה לא כתבה בסיפא 'אבל לא בטבל'

שם. הקשה **הצל"ח** (ברכות ד"ה ובדמאי) מדוע המשנה לעיל (לה.) לגבי מצה כתבה בסיפא 'אבל לא בטבל', והמשנה שלנו לא כתבה כן רק ברישא שיוצאים בדמאי ודייק **רש"י** (ד"ה ובדמאי) שבטבל אינו יוצא ידי חובתו.

ותירץ הצל"ח, שישנם דברים שהמשנה כאן סמכה על המשנה לעיל (שם) לגבי מצה, ולכך אפילו שלעיל המשנה כבר כתבה ברישא שיוצאים בדמאי כתבה בסיפא 'אבל לא בדמאי', ובמרור כיון שמדייקים מהרישא 'ובדמאי' שבטבל לא, שוב לא הוצרכה המשנה לכתוב בסיפא 'אבל בטבל לא'.

ובשפת אמת (ברכות שם) תירץ שלא יהיה נכון לכתוב במרור 'אבל לא בטבל' אם נבאר את הפירוש אבל לא בטבל כדלעיל [גבי מצה] שזהו על מה שגדל בעציץ שאינו נקוב[סג], כי אפשר שהדין הוא שירק שכל עצמו חייב במעשר רק מדרבנן ונוסף לכך גם גדל בעציץ שאינו נקוב הוי שני דרבנן, וכן יוצאים חובת מרור בכזה ירק אפילו שהוא טבל[סד], ונשאר בצריך עיון.

מה היא חזרת

חזרת חפא. כתב רש"י (ד"ה חפא) שהוא 'ליטוגא'[סה], והב"ח (או"ח סי' תעג ס"ג) כתב שחזרת הוא לאטי"ך, וכתב החכם צבי (שו"ת, סי' קיט) שנקרא 'סאלאט'[סו], וכתב הפרי מגדים (סס פ"ח סק"י) שבפולין נקרא 'שאלאטין'[סז], וכן פסק המשנה ברורה (סס ס"ק לד)[סח].

אמנם הלבוש (סס ס"ה) כתב שהוא מה שקורין 'זערזיך'[סט], והמגן אברהם (סס סק"ט) חולק וסובר שמרור אינו 'לאטיך' אלא 'זעזיך'. והאליה זוטא (סס סק"י) חלק על דבריו וכתב שהוא מה שנקרא 'לאטיך'. והפנים מאירות (שו"ת, ח"ג סי' קיח) הוכיח שחזרת אינו 'זעזיך' שהרי מבואר בגמרא שחזרת סופו להקשות, ו'זעזיך' אינו מתקשה בסופו[ע].

מהו עולשין

עולשין הינדבי. נאמר בפסוק (שמות יב ח) 'ומצות על מרורים יאכלהו', ותרגם בתרגום יונתן 'על תמכא ועולשין ייכלוניה'.

רש"י (ד"ה הינדבי) פירש שהוא ירק שקוראים 'קרישפלא', **והגהות מיימוניות** (חמץ ומצה פ"ז ה"ג) פירש 'עולשין קירבי"ל, בלעז קרישפיל"ה, בלשון ערבי הונדב"י, בלשון ספרד שול"ש'[עא].

והמהרי"ל (שו"ת, סי' נח ס"ג) ביאר בדברי האגודה, שהטעם שהאגודה (סי' לה ד"ה ומילו) לא כתב שיקח עולשין, משום שלא ברור לו מהו עולשין, הואיל ובסדרים כתבו שיקח קירביל לטיבול ראשון, ומוכח מזה שקירביל אינו מרור[עב]. **והבית יוסף** (סי' תעג ס"ו ד"ה כתב המגור) כתב שעולשין הוא 'אינדיוויא'[עג]. **והמגן אברהם** (סס סק"י) כתב כדברי ההגהות מיימוניות שעולשין הוא קורביל, ואחר כך (ס"ק י"ח[עד]) הביא את דברי מהרי"ל, וכתב שמהרי"ל היה מסופק אם קורביל הוא מרור שהוא בלעז מרוביא. וכתב בחכם צבי (שו"ת סי' קיט) שהירק שקורין בהמבורג ובאמשטרדם אינדייבי, הוא עולשין שנאמר במשנתנו, ואפשר לצאת בו ידי חובת מרור[עה].

מהו תמכא

תמכא אמר רבה בר בר חנה תמכתא שמה. בביאור מהו תמכא נאמרו כמה שיטות במפרשים:

א. רש"י (ד"ה תמכתא) פירש שהוא נקרא 'מרובייא'. **והרי"ף** כתב שקוראים לה בלשון ערבי 'אל שלים', וביאר **במהר"ם חלאווה** (ד"ה תמכתא) שהוא אותו מין הנקרא 'מרובי'[עו]. **וכן כתב בהגהות מיימוניות** (מלה ומרור פ"ז ה"ג) שתמכא הוא 'מיריטיך'[עז], הנקרא בלעז 'מרוביא'. **וכתב בלקט יושר** (עמ' נב ענין ג) שהוא מה שקורים 'קריין'.

ב. הערוך (ערך תמכה) פירש ששמו 'קרדו' ויש אומרים 'מרוייו'[עח].

ג. הרמב"ם (פירוש המשניות, נערכים) כתב 'תמכה אלסריס'[עט], **ובנדפס** תרגם שהוא מין ממיני העולשין, אלא שהוא גדל בגינות[פ].

ד. המאירי (ד"ה נעולשין) כתב שתמכא הוא מה שקורין 'קרישפילאה'[פא].

סה. ובערוך (ערך מור ג) כתב שחזרת היא 'לטוגא', וחזרת גלין היא חסא מרה והיא חזרת שבשדות. **סו. וכתב** שם החכם צבי שלא היו נוהגים בו בארצות אשכנז ופולין, אולם מה שלא נהגו בו משום שאינו מצוי בזמן הפסח או שלא היו בקיאים בשמות הירקות. אבל באיגרות סופרים (מגרת מז) מובא שרבי עקיבא איגר אכל תמכא שהוא 'חריין', ובזמן חליו האחרון בסוף ימיו הסתפק האם מותר לו להניח את מנהגו בתמכא ולסמוך על דברי החכם צבי שאפשר לצאת ידי חובתו בחסה, ומבואר שלא היה פשוט לו שאפשר לצאת ידי חובה בחסה והסתפק בזה. **סז. והוא** מה שאנו קוראים חסה. וכתב המשנה ברורה (סס ס"ק לד) שאין אנו בקיאים בשמות הירקות, רק על תמכא וחזרת. **סח. וכן** כתב המרומי שדה (ד"ה וגס) במכתב לבנו שינהג לאכול את ה'סלאטא' שהוא חזרת לדעת רוב האחרונים, ומוכיח כן מהמשנה בעוקצין (פ"ג מ"ו). וראה להלן דעת החזון איש (סי' קכד ענ"ל דף לט.) שחסה שלנו כיון שהיא מתוקה ואין בה מרירות כלל אין יוצאים בה ידי חובת מרור. **סט. וכן** נהג הגר"ח מוואלזין (הובא בשו"ת מעשה רב הלכות פסח ס"ק נג) שמרור שלו היה 'זערזיך' וכן היה מקובל אצלו מרבי שמשון מקינגשבורג. **ע. ובלבוש** (סי' תעג ס"ה) כתב 'אלו ירקות שיוצאים בהם ידי חובת מרור חזרת עולשין חסא חרחבינה מרור' וכו', והקשה באליה רבה (סס ס"ק יח) שבמשנה נכתב 'תמכא' במקום 'חסא', ועוד הקשה שבגמרא כתבו 'מאי חזרת חסא', ותירץ שיש טעות סופר בדברי הלבוש, וצריך לומר 'תמכא' במקום 'חסא'. **עא. והערוך** (ערך הגדי) כתב שהוא בלשון ישמעאל הנדבא ובלע"ז סינצונ"י. ותלמיד הרשב"א (ד"ה עולשין) כתב שהוא ליקצוני"ש בלע"ז. **עב. שאינו** יכול לאכול מרור בטיבול ראשון ואחר כך לברך עליו 'על אכילת מרור' בטיבול שני, משום שנאמר בגמרא (להלן קטו.) 'מתקיף לה רב חסדא לאחר שמילא כריסו הימנו חוזר ומברך עליה'. **עג. כנראה** כוונתו ל'אינדבי' שכתב ההגהות מיימוניות, ופוסק כדבריו. **עד. ובמחצית** השקל שם כתב שהוא שייך לסק"י. **עה. ומובא** על החזון איש (מעשה איש ח"ו עמ' קנח) שפעם אחת בשנת שמיטה היה קשה להשיג חריין, והביאו לו עולשין ואכלם. **עו. ונראה** שזהו אותו מין שכתב רש"י 'מרובייא'. **עז. וברש"י** על הרי"ף (ד"ה מרירתא) כתב שמרירתא הוא 'מיריטיך'. ולפי מה שכתב בהגהות מיימוניות שתמכא הוא 'מיריטיך', הנקרא בלעז 'מרוביא', קשה שתהיה סתירה בין דברי רש"י שכתב (ד"ה תמכתא) שתמכא הוא 'מרובייא', וברש"י על הרי"ף כתב שמרריתא היא 'מירטיך' [וביותר שבהגהות הב"ח (הגהות ומיוחס) ברש"י על הרי"ף גורס שם ברש"י (ד"ה תמכתא) שתמכא 'מרובייא', ואולי אין זה מוסכם כדברי ההגהות מיימוניות ש'מיריטיך' הוא 'מרוביא']. **עח. לכאורה** כוונתו 'מרוביא' וכדברי רש"י. והאבודרהם (סדר ההגדה ד"ה וכתב הרמב"ם) כתב שהערוך פירש שתמכא היא 'קארדוש' ויש אומרים שהיא 'מרוויו', והביאו הבית יוסף (סי' תעג ס"ה ד"ה ומה שכתב - הגהי) כתב האבודרהם (סדר ההגדה) בשם הרי"ף. **פ. והראש** יוסף (ד"ה תמכתא) כתב על זה 'ואין לנו פירוש מבואר בזה'. ויש מי שהקשה על פירוש זה בדברי הרמב"ם שהרי בגמרא נזכר עולשי גינה ועולשי שדה לבדם ותמכא לבדה. עוד קשה שהעולשין הגדלים בגינות נקראים בסתם 'עולשין' כמבואר בסוגיין, שרבי יהודה הוסיף 'אף עולשי שדה ועולשי גינה' ומקשה הגמרא 'עולשי גינה וחזרת הא תנא לה', ומבואר שסתם עולשין הם עולשי גינה. עוד יש מי שהקשה מהמשנה בכלאים (פ"ו מ"ב) 'עולשין ועולשי שדה', ומבואר שעולשי גינה נקראים 'עולשין' סתם. **פא. אמנם** שיטת רש"י (ד"ה הינדיני) שעולשין שהוא הינדיבי הוא 'קרישפלא'. **פב. כתבו** התוספות (סוכה נג: ד"ה הפמת) שאפילו שהירדוף פסול להדס משום שאינו אמת ושלום שראשי עליו חדים ועוקצים את הידים, במצות מרור אין לומר טעם זה כיון שיכול לכותשו. וכתב הרש"ש (נמוק' סס) שמדבריהם שכתבו שיכול לכותשו, משמע שלא כמעשה ניסים שסובר שמרור שכתשו אינו יוצא בו ידי חובתו. והנשמת אדם (מ"ב כלל קיט ס"ק לד) תירץ שהתוספות מדברים שכותשו לחתיכות קטנות אבל לא מרסקו לגמרי, וגם לדברי המעשה ניסים שסובר שאינו יוצא במרור מרוסק לגמרי, יוצא ידי חובתו במרור כתוש לחתיכות קטנות. ועיין שם מה שהקשה על דבריו. והבית שערים (שו"ת, סי' ר) תירץ שלדברי התוספות כוונת הגמרא להקשות 'ואימא הירדוף' שמא כוונת התורה במרור להירדוף, ואפילו שהירדוף אינו דרכי נועם שמא כוונת התורה בהירדוף כתוש, ולכך אינו נפסל משום שנשתנה על ידי הכתישה שהרי זה עיקר מצות מרור הירדוף כתוש ולא נשתנה מעיקר מצות מרור כלל. **פג. והרשב"א** (נמוקי נמ: ד"ה תמר) כתב שהטעם שברכתו שהכל משום שנפגם טעמו קצת. **פד. ובהערות** להגרי"ש אלישיב (סוכה נג: ד"ה כתבו) תירץ על דבריו, שלא אומרים בחריין שכיון שריסקו איבד צורתו וברכתו שהכל. אלא חריין כיון שדרכו בכך ומפני מרירתו אוכלים אותו כך ברכתו אדמה ואינו גרוע מפירות העומדים לבישול שאם מבשלם ברכתם העץ, וכך גם יוצא בו ידי חובת מרור. והטעם השני שכתב שמאבד טעמו כבר מצינו באחרונים שהקפידו שלא ירסק את החזרת רק סמוך לאכילתו כדי שלא יאבד את טעמו ומרירתו. **פה. ובשואל** ומשיב (שו"ת מהדורא שביעאה, סי' י ד"ה והנה שם) כתב שבמרור יש שני דברים, חריפות ומרירות, ועל ידי בישול מתבטל שני הדברים החריפות והמרירות, אבל על ידי גרירה מתבטל רק החריפות שאינו חריף, אבל אדרבה על ידי שבטל החריפות מרגיש יותר את טעם המרירות, וכל שמשתהה יותר מתמרר ורק פגה החריפות, ובמרור לא צריך חריפות רק מרירות. אמנם ראה להלן מדברי הגר"א שכתב שאין לפרורו קודם שיבוא מבית הכנסת כדי שלא יפוג טעמו ואינו יוצא בו, ולא סובר את חילוק זה. **פו. להלן** (עו:) נאמר שלענין איסור והיתר כבוש הרי הוא כמבושל, ונחלקו הראשונים בביאור דין זה, רש"י (סס ד"ה כגוזן) ביאר שנכבש בחומץ, אבל הרא"ש (ע"ז פ"ה סי"ח) ביאר שאם נכבש זמן מרובה שהוא מעת לעת נחשב כבוש כמבושל, והאריך הבית יוסף (יו"ד סי' קה ס"ח) בדין זה.

ה. הרע"ב (מ"ו) פירש שתמכא הוא סיב הגדל סביבות הדקל, והתוספות יום טוב (סס) הקשה על דבריו שבגמרא נאמר 'תמכא, אמר רבה בר בר חנה תמכתא שמה. חרחבינא, אמר רבי שמעון בן לקיש אצוותא דדיקלא', ואם תמכא הוא גם מענין הדקל היתה הגמרא צריכה לפרש גם בו שהוא מענין הדקל.

האם יוצאים בחריין מרוסק

שם. כתב **בהגדת מעשה נסים** (רבי יעקב מלוסק, לפו"ל בסדר הגדה של פסח, פסיחה) שאסור לרסק את החריין, והמרסקו אינו יוצא ידי חובת מרור[פב], משום שבמרור צריך שלא ישתנה טעם מרור מברייתו כלל.

וראיה לזה מדברי הגמרא בברכות (לח:) שאמר רבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן שירקות שנתבשלו מברכים עליהם בורא פרי האדמה, והקשה רב יצחק בר שמואל שאם גם אחר שנתבשלו לא משתנה ברכתם, מדוע נאמר במשנתנו שאינו יוצא ידי חובת מרור כשנתבשלו, ותירצה הגמרא שאפילו שלא נשתנה ברכתו, לגבי מרור אינו יוצא משום שצריך טעם מרור שלא ישתנה טעם מרור מברייתו כלל. וכיון שלגבי ברכה מבואר בברכות (לט.) שאם ריסק ראש לפת מברך עליו שהכל[פג] משום שנחשב שינוי טעם לענין ברכה שמברך שהכל, מחדש המעשה ניסים שאם מרסק את החריין לא יצא בו ידי חובת מרור, שכיון שמרסקו ונפגם טעמו ברכתו שהכל, ואם ברכתו שהכל ודאי לא יצא בו ידי חובת מרור, ורק הגמרא אמרה שאפילו שלא נחשב שינוי לענין ברכה עדיין יחשב שינוי לגבי מרור, אבל להיפך כל מקום שנשתנה ברכתו ודאי לא יצא בו ידי חובת מרור. ואפילו לשיטות הסוברות שריסק ראש לפת אינו נחשב שינוי טעם לענין ברכה, מודים שאינו יוצא לענין מרור, משום שהטעם שריסק ראש לפת לדבריהם ברכתו אדמה, זהו משום שנשתנה לעילוי ולכן לא מפסיד את הברכה, אבל לענין מרור כל שנשתנה טעמו אינו יוצא בו ידי חובה[פד]. ועיקר השינוי שפוסלו הוא שנשתנה טעמו מכמו שהיה ואפילו שיש בו עדיין טעם מרור, וראיה לזה שהרי 'חריין' כבוש הוא מר יותר משאר מרורים המוזכרים במשנה, אלא שעיקר הקפידא היא שכל שנשתנה טעם מרירתו אינו יוצא[פה].

ובתשובה מאהבה (שו"ת, מ"ב סי' רסג) דחה את ראיית המעשה ניסים מכבוש, משום שמדובר שנכבש בחומץ כמו שפירש **רש"י** (ד"ה כגוזן), וכיון שנשתנה טעמו אינו יוצא בו ידי חובה. והוסיף החק יעקב (סי' תעג סק"כ) שלענין מרור גם להשיטות[פו] שלענין איסור והיתר כבוש במים מעת לעת נחשב כבוש, לענין מרור מודים שדווקא כבוש בחומץ הרי הוא כמבושל. משום שנאמר להלן (ע"ג) 'כללו של דבר כל שיש בו טעם מרור יוצאים בו וכל שאין בו טעם מרור אין יוצאים בו', וכל שלא נכבש בחומץ עדיין יש בו טעם מרור. ולכך יוצאים בחריין מגורר שכל שנשאר בו טעם מרור כל שהוא יוצא בו ידי חובת מרור. **ובברכת השיר** (הגדה של פסח, נהקדמה) כתב שרק מרור שלוק נחשב שנשתנה טעם מרירתו כיון שעל ידי הבישול נשתנה טעמו, אבל אם מגררו אין זה שינוי טעמו רק שהופג טעמו על ידי הגרירה, וכיון שיוצאים בשאר מינים שאינם חריפים כל כך כמותו יוצאים גם בחריין מגורר כל שלא נתבשל ונכבש שנשתנה טעמו על ידי דבר אחר.

והחתם סופר (שו"ע סי' תעג ס"ה) כתב שאי אפשר לאכול פסח ומצה עם תמכא, שהואיל והוא מר הרי זה שלא כדרך אכילה, כמו שמבואר ברמב"ם (מאכלות אסורות פי"ד הי"ח) שאם עירב דבר מר במאכל ואכלו חשוב שלא כדרך אכילה[פז], ומוכח שהפיגו את מרירותו על ידי שריסקו אותו[פח]. והנשמת אדם (כלל קיט ס"ק לד) חולק על יסוד דברי המעשה ניסים שכל דבר שמשתנה ברכתו לשהכל, אינו יוצא בו ידי חובת מרור. וכתב שאפילו שנתרסק משתנה ברכתו ומברכים עליו שהכל משום שבטל ממנו שם פרי לענין ברכה, יוצאים בו ידי חובת מרור משום שבמרור אין דין 'פרי' ולכן אפילו שברכתו שהכל נקרא מרור ויוצאים בו. ורק בכבוש ומבושל שנתבטל טעמו על ידי דבר אחר בטל ממנו שם מרור, אבל כשנשתנה על ידי עצמו נקרא עדיין מרור. וראיה לזה שיוצאים בכמושין אפילו שנפגם טעמו, שכיון שלא נפגם טעמו על ידי דבר אחר לא בטל ממנו שם מרור, ויוצא בו ידי חובתו.

להלכה

כתב המגן אברהם (סי' תעג ס"ק יח) שתמכא הוא 'קרין' ובלשון אשכנז 'מרעטיך'.

וכן נהג הגר"א (מעשה רב סעיף קפז) לאכול חריין מרוסק[פט]. וכן פסק המשנה ברורה (סס ס"ק לד) והביא שכתבו האחרונים שתמכא הוא חריין בלשוננו. וכתב (סס ס"ק לו) שבמדינתו אין שאר המינים מצויים ולכן המרור [illegible]הג הוא 'תמכא' והוא חריין[צ]. וכתב שאין לאוכלו כשהוא שלם שהוא כמעט סכנה ואין בו מצוה שמחמת חריפותו הוא מזיק, לכן צריך לפרורו ולעמידו כך מגולה ואז מפיג חריפותו, והגר"א (סס) נהג שלא לפרר אותו קודם בואו מבית הכנסת כדי שלא יפוג טעמו שאז אין יוצאים בו, אלא יש לפרורו אחר בואו מבית הכנסת ויכסנו עד תחילת הסדר ואז יפזר אותו על הקערה ועל ידי זה יפוג חריפותו ויוכל לאוכלו[צא].

והמהרש"ם (שו"ת, מ"ג סי' ט) כתב שכל אכילת מרור הוא שלא כדרך אכילתו, ויוצא בו ידי חובה משום שכך מצותו[צב].

יש מי שביאר שמרור לא צריך להיות כדרך אכילה, משום שכיון שלא צריך לאכול כזית מרור[צג], הוא הדין שאין צריך לאכול כדרך אכילה[צד].

מהו אצוותא דדיקלא

חרחבינא אמר רבי שמעון בן לקיש אצוותא דדיקלא. נחלקו הראשונים מהו אצוותא דדיקלא:

א. רש"י (ד"ה אצוותא) פירש שהוא סיב הגדל ונכרך סביב הדקל שקורין ווידילא.

והתוספות בסוכה (לו: ד"ה דסיב) הקשו על דברי רש"י, שלפי דבריו שצריך לומר שסיב הוא מין זרעים, והרי בהמשך הסוגיא אומרים שכמו שמצה היא מין זרעים גם המרור צריך להיות ממין זרעים. וקשה ממה שנאמר (סוכה סס) שלדברי רבי יהודה שאין אוגדים את הלולב אלא במינו, אוגדים אותו 'אפילו בסיב, אפילו בעיקרא דדיקלא', ומבואר שסיב הוא ממין הדקל והוא מין אילן[צה].

ב. רב האי גאון (הו"ד נערוך ערך אצוותא) כתב שהוא מין צמח עבה מאוד ויש בו כמו ראשי מחטין, והוא אטן בלשון ישמעאל.

ג. הרי"ף פירש שהוא המין הנקרא 'אל קוצעינא', **ובחידושי רבינו דוד** (ד"ה חרחבינא) כתב שהוא המין הנקרא 'פניכל'. **והר"ן** (חידושים ד"ה אצוותא, על הרי"ף ד"ה חזרת) הקשה שמין זה אין לו שרף, ועוד הקשה שאינו מר כלל ומשתמשים בו לחולי החזה לרוב מתיקותו. **והיבין שמועה להרשב"ץ** (מאמר ממן סי' קכד ד"ה והמרור) **תירץ** שהרופאים משתמשים בשורשים אבל לא בעלים, אבל במרור אין יוצאים אלא בעלים והם מין ירק ואינם מתוקים. עוד כתב הרי"ף שיש שפירשו שהוא 'אל הנדקוקי'[צו].

[illegible] 19/06/2018

ד. רבינו יהונתן מלוניל והנמוקי יוסף (ד"ה ובמרחפינא) פירש שהם חריות [ענפי] הדקל בעוד שהם לחים.

ה. ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה ותנוח) חולק על דברי רש"י[צז], וכתב שהוא ירק הגדל מהקרקע סמוך לדקל, ואין לומר שהוא סיב שגדל סביב לדקל, שאם כן אין יוצאים בו ידי חובה שהרי סיב מין אילן הוא, ומבואר בהמשך הסוגיא שמרור הוא ממין זרעים[צח]. ורבינו דוד (ד"ה מרחפינא) דייק כן מדברי **רבינו חננאל** (עירובין כו: ד"ה ערקנלין) שכתב שערקבלים הוא ירק ששמו 'אצותא חרזיתא'. והוסיף בחידושי רבינו דוד שלדברי רש"י[צט] 'אצוותא דדיקלא' הוא אותו המין הנקרא 'ערקבלים' או מין שהוא דומה לו.

מה היא מחלוקת רבי אליעזר והחולקים עליו

רבי אילעא אומר משום רבי אליעזר אף ערקבלים וחזרתי על כל תלמידיו ובקשתי לי חבר ולא מצאתי וכשבאתי לפני רבי אליעזר בן יעקב הודה לדברי. כתב רבינו חננאל (עירובין כו: ד"ה ערקנלין) שערקבלים הוא ירק ששמו 'אצותא חרזיתא', וביאר הריטב"א (סס כו. ד"ה וכן - הגמי) שלא הודו לו חבריו משום שאין לו שרף ולחות, שאפילו שהוא מר צריך שיהא בו שרף. והריטב"א (סס) ביאר שסיב הוא מעיקרו של דקל גדל ויש לו שרף, ולא הודו לו חבריו משום שאינו מין זרעים, ורבי אליעזר לא סובר את מה שנאמר בסוגיין שמרור צריך להיות מין זרעים כמו מצה[ק]. ובחידושי **המאירי** (מוה"ק, סס כג. ד"ה וכן - הגמי) כתב שערקבלים הוא חריות של דקל, וחידש רבי אליעזר שאפילו שדרכו להיות נוטה אל המתיקות שהרי טבע אילן הדקל להוציא תמרים שהם מתוקים, מכל מקום כיון שיש להם מרירות בעצמם יוצא בו ידי חובתו. וסיים המאירי שכיון שלא מצא תלמיד ששמע דבר זה מרבי אליעזר אין הלכה כמותו, ואין יוצאים בערקבלים ידי חובה בפסח.

האם לא מצא לו חבר

שם. הקשו **התוספות** (עירובין כו: ד"ה ולא) מדוע בעירובין (כג.) נאמר במשנה 'וחזרתי על כל תלמידיו ובקשתי לי חבר ולא מצאתי', ולא מסיימים כמו בסוגיין ששמע מרבי אליעזר בן יעקב. ותירצו התוספות שלא מצא חבר בתלמידיו עד שבא אצל רבי אליעזר בן יעקב. עוד תירצו התוספות שלא מצא לו חבר ששמע דבר זה מפיו של רבי אליעזר[קא].

מהו ערקבלים

ערקבלים. בעירובין (כו:) שנינו 'מאי ערקבלין אמר ריש לקיש אצוותא חרוזייתא' ופירש **רבינו חננאל** (סס ד"ה ערקנלין) שהוא ירק ששמו 'אצותא חרזיתא'[קב]. **ורש"י** (ד"ה ערקנלין) פירש, שהוא סיב גדול ועב ומין לעצמו הוא[קג]. ונחלקו **הראשונים** האם ערקבלים הוא אותו המין 'חרחבינא' שהוא 'אצוותא

פז. והמהרש"ם (שו"ת, מ"ג סי' ט ד"ה ולך) כתב שמה שנאמר שאם עירב דבר מר במאכל נקרא שלא כדרך אכילה, זהו רק ששלט המרירות בכולו, אבל אם כל אחד בפני עצמו אלא שאוכלם יחד נקרא דרך אכילה, ולכך אכילת פסח ומצה עם המרור נקרא כדרך אכילה. **פח. החתם** סופר לא הקשה איך יוצא ידי חובתו במרור הרי אינו כדרך אכילה, משום שהוא סובר שלא צריך במרור דרך אכילה, ורק הקשה איך יוכל לאכול את המרור עם הפסח והמצה, והוכיח מזה שגם עם מוללו יוצא בו ידי חובתו. וכן כתב בזכרון נפלאות (הגדה של פסח, הקדמה ד"ה מרור) שמרור הוא נחשב כדרך אכילתו אם לא נשתנה מברייתו, ואפילו שלא מברכים עליו אם אוכלו כמות שהוא, יוצא בו ידי חובת מרור. שהרי כתב המגן אברהם (סי' תעה סק"י) 'שהאוכל קרי"ן אין מברך עליו כלל שאין דרך לאוכלו כמות שהוא' אלא מברך רק על אכילת מרור. וראיה לזה שיוצא גם במרור שאינו ראוי לאכילה שהרי כתב הרמ"א (סי' תעג ס"ה) שאם אין לו אחד מאלו הירקות יקח לענה, והרי האוכל לענה נחשב שלא כדרך אכילתו, כמו שכתב הרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ד הי"ח) שאם עירב לענה באוכל הוא שלא כדרך אכילתו, ואם אכל דבר איסור פטור. [אמנם הקשה באהל יששכר (סי' קכט) שהחתם סופר (נעיל סי: ד"ה אמר) סובר שאדם יוצא ידי חובתו במצות עשה אם אכל שלא כדרך אכילה, ורק לגבי איסורים אינו חייב אם אוכל שלא כדרך אכילה, ואם כן קשה מדוע כתב בסוגיין שלא יצא בחריין שלם אם הוא שלא כדרך אכילה]. **פט. וכן** הנהיג הנודע ביהודה (הובא בשמועה מהגה"מ ס"ג סי' רסב). **צ. וכן** היה נוהג החזון איש (הו"ד בשמרי יושר סי' י ס"ק) לאכול 'חריין' מרוסק. **צא. והנמוקי יוסף** (ד"ה ולט) כתב שהירקות שנאמרו במשנתנו יש בהם קצת מרירות אבל עשב שהוא מר ביותר אינו יוצא בו, משום שנאמר לשון אכילה על מצה ומרור. הרי שמצריך דרך אכילה וגם מוסיף שלא יהיה מר הרבה. **צב. והמהרש"ם** הוסיף שלכך אין לומר שאין לאכול את החריין שלם משום שהוא שלא כדרך אכילה, שהרי גם אם מרסקו אין דרך לאוכלו כך בפני עצמו רק אם מעורב בתבשילים אחרים. **צג. עי' פי דברי הרא"ש** (פ"י סי' כה) שהובא לעיל, שכתב בטעם אכילת כזית מרור ש'משום דמברך על אכילת מרור צריך שיאכל כזית, דאין אכילה בפחות מכזית'. ובתרומת הדשן (פסקים סי' רמה) ביאר בדעת הרא"ש שבעצם אין צריך כזית למצות מרור, ורק משום שמברכים 'על אכילת מרור' צריך שיאכל כזית. **צד. ומקור** דבריו הם דברי החכמת שלמה (שנועות כג: נמוס' ד"ה ומוקי) שכתב שלרבי שמעון שחייב מלקות בכל שהוא, גם אם אכל שלא כדרך אכילתו לוקה, שאינו גרוע מכל שהוא. וטעמו שבאוכל שלא כדרך אכילתו חסר בשיעור באיכות שלא נהנה כל הצורך, ולכך לרבי שמעון שסובר שאין צריך שיעור למלקות גם שלא כדרך אכילתו לוקה. **צה. והערוך לנר** (נמוס' סוכה סס)

תירץ על קושיית תוספות, שדין זה שמרור צריך להיות מין זרעים הוא רק להוה אמינא של הגמרא, שהקשו 'ואימא הירדוף' ותירצה הגמרא שצריך להיות מין זרעים. אבל למסקנת הגמרא שצריך להיות דבר הראוי לאכילה וניקח בכסף מעשר, אין צורך לומר שמרור שאינו מין זרעים אין יוצאים בו ידי חובה, והטעם שאין יוצאים בהירדוף הוא משום שאינו ראוי לאכילה. עוד תירץ הערוך לנר ששני מיני סיב הם, אחד חרחבינא והוא 'אצוותא דדיקלא' שהוא מין זרעים שהוא סיב הגדל בקרקע וגדל סביבות הדקל, והשני הוא ערקבלין והוא מין אילן שגדל מהדקל עצמו, וזה הסיב שמוזכר בסוכה (סס) שהוא ממין הדקל ואוגדים בו את הלולב. **צו. והמהר"ם** חלאווה (ד"ה מרחפינא) כתב שאפשר שהוא 'סריבול מרין', והאורחות חיים (סדר ליל פסח סי"ו) פירש שהוא 'רומני'. **צז. וכן** כתבו התוספות (ד"ה ותנוח) שצריך לומר שהוא מין זרעים, שהרי בהמשך הסוגיא אומרים שכמו שמצה היא מין זרעים גם המרור צריך להיות ממין זרעים, [והתוספות לא פירשו האם הם חולקים על דברי רש"י או שהם מסבירים דבריו]. ובחידושי רבינו דוד (ד"ה מרחפינא) ובחידושי הר"ן (ד"ה ותנוח) כתבו שאין כוונת רש"י שהוא ממין הדקל, אלא שגם לדבריו הוא מין ממיני הירקות והוא מין לעצמו, אלא שהוא גדל סביב הדקל ונכרך בו. ודייק כן מלשון רש"י (ד"ה ערקנלין) שכתב שערקבלים הוא סיב 'ומין לעצמו הוא' [ולדברי הרבינו דוד, ערקבלים ואצוותא דדיקלא הם מין אחד]. **צח. והתוספות** בעירובין (כו: ד"ה ותנוח) תירצו שחרחבינא שהוא אצוותא דדיקלא, וערקבלין שהוא אצוותא דדיקלא, אפשר שהם שני מינים ושניהם נכרכים סביב הדקל. וכוונתם שחרחבינא הוא מין זרעים, וערקבלים הוא ממין הדקל והוא ממין אילן ובזה נחלקו התנא של משנתנו ורבי אליעזר בדין זה האם צריך להיות דווקא ממין זרעים, ולכך נחלקו האם גם ערקבלים שהוא 'אצוותא חרוזיאתא' והוא מין אילן האם יוצאים בו ידי חובת מרור. **צט. שפירש** רש"י את שניהם על אותו הדרך, מבואר שהם לכל הפחות דומים. **ק. וכן** ביאר הערוך לנר (סוכה לו: נמוס' ד"ה דסיב) המובא להלן, שערקבלין הוא ממין הדקל. **קא. וכן** פירש רש"י בעירובין (כג. ד"ה וכקסמי) 'אם שמען מפיו ולא מצאתי'. **קב. והרמב"ם** (עירובין פ"ג מ"ו) כתב שעקרבנין הוא המין הנקרא 'אלעקרבאן'. **קג. ופירש** רבינו דוד (ד"ה מרחפינא) את דברי רש"י 'ומין לעצמו הוא', שמה שפירש רש"י (ד"ה ותנוח) שאצוותא דדיקלא הוא סיב הגדל ונכרך סביב הדקל, אין הכוונה שהוא ממין הדקל אלא שהוא מין בפני עצמו וממין ירקות הוא ודרכו שהוא גדל סביב הדקל ונכרך בו. אבל הערוך לנר (סוכה לו: נמוס' ד"ה דסיב - נמיכון הגמי) כתב בשיטת רש"י שערקבלים הוא מין בפני עצמו ואינו אותו מין 'אצוותא דדיקלא' ושני מיני סיב הם, ולא כשיטת התוספות (סס יג. ד"ה אפקומתא) ורבינו דוד ששניהם אותו מין.

דדיקלא׳ המוזכר לעיל. **התוספות** (סוכה יג. ד״ה תפקומח) כתבו שאפשר שהוא ערקבלין[קז]. **והריטב״א** (עירובין כו. ד״ה וכן - הגמ׳) כתב ש׳אצוותא דדיקלא׳ אינו ערקבלים[קח], ואי אפשר לומר ש׳אצוותא דדיקלא׳ הוא ערקבלים, שהרי אצוותא דדיקלא הוא חרחבינא המובא במשנתנו ולדברי הכל יוצאים בו ידי חובה, אבל ערקבלים רק לדברי רבי אליעזר יוצאים בו ידי חובה[קז]. **והרע״ב** (עירובין פ״ג מ״ו) כתב שעקרבנין הוא ירק שעליו דומים לעקרב, ואני שמעתי סיב הגדל סביבות הדקל[קז].

פירוש יש לו שרף ופניו מכסיפים

כל שיש לו שרף וכו׳ כל שפניו מכסיפין. ופירש **בערוך** (ערך שרף - הגמ׳ ערך כסף) שפני הירק מכסיפים מחמת המרירות[קח]. **וכתבו התוספות** (שבת כג. ד״ה כל) ששרף הוא לחלוחית, והוכיחו מסוגיין שלא כפירוש **רש״י** (שם ד״ה שרף) שפירש ששרף הוא גומא. **ותלמיד הרשב״א** (ד״ה עולשין) פירש שיש לו שרף הוא שכשסוחטים אותו יוצא ממנו שרף לב[אחח 19/06/2018] ופניו מכסיפים היינו שיש לו מעט ירקות ככרתי. **וביבין שמועה להרשב״ץ** (מאמר חמץ סי׳ קכד) כתב שכשעוקרים את העלה מהקלח יוצא בו חלב[קט].

באיזה אופן נאמרו הסימנים במרור

אחרים אומרים [כל] ירק מר יש לו שרף ופניו מכסיפין. אמר רבי יוחנן מדברי כולן נלמד ירק מר יש לו שרף ופניו מכסיפין. אמר רב הונא הלכה כאחרים. כתב **רש״י** (ד״ה כל) ׳כל ירק מר תרווייהו אית ליה יש לו שרף ופניו מכסיפין והן הן סימני מרור׳[ק]. והקשה **הבית מאיר** (סי׳ תעג) מדוע כתב רש״י ׳כל ירק מר׳ הרי לא כל הירקות המרים כשרים רק אלו שיש להם את הסימנים המוזכרים בסוגיין. וביאר בשיטת רש״י שכל ירק מר שנרגשת בו המרירות יש לו סימנים אלו, ואומרת הגמרא שאם מסופק בירק אם סופו להיות מר אחר כך כמו חזרת, בזה נאמרו הסימנים שכל ירק מר שיש לו סימני מרור כשר.

ורבינו חננאל (ד״ה גמ׳ רבי יוחנן) כתב ׳אמר רב הונא הלכה כאחרים דאמרי ירק מר ופניו מכסיפין ויש לו שרף זהו מרור׳, וביאר **במנחת יצחק** (מצוה שפח ס״ק ג) ששיטתו שאינו גורס בדברי אחרים ׳כל ירק מר׳ וכו׳, אלא גורס ׳אחרים אומרים ירק מר ויש לו שרף ופניו מכסיפין׳[קיא]. ולדבריו אחרים באו להחמיר ולא להקל, שרבי יהודה אומר שדי כשנדע שיש לו שרף ורבי יוחנן בן ברוקה אומר שדי כשנדע שפניו מכסיפין, ואחרים אומרים שצריך שלשה תנאים שהוא ירק מר ושיש לו שרף ופניו מכסיפין. ולכך רק החמישה מינים המוזכרים במשנה שיש להם את שלשת הסימנים כשרים למרור.

והרמב״ם (חמץ ומצה פ״ז ה״ג) כתב ׳מרורים האמורים בתורה הן החזרת והעולשין והתמכה והחרחבינה והמרור כל אחד מחמשת מיני ירק אלו נקרא מרור ואם אכל מאחד מהן או מחמשתן כזית יצא׳ ולא הביא כלל את הסימנים שנאמרו בגמרא. וכתב הבית מאיר (שם) ששיטת הרמב״ם שאין יוצאים אלא במינים שנאמרו במשנה, וצריך גם שיהיו בו סימני מרור, וכיון שאין אנו בקיאים השמיטם הרמב״ם[קיב].

והריא״ז (פ״ג ה״ה הו״ד בשלטי גבורים שם ס) כתב ׳סימן לירק מר שיש לו שרף לבן כחלב ופניו מכסיפין שאינו ירוק הרבה ככרתן יוצאים בו משום מרור והוא שראוי למאכל אדם׳. וכתב הבית מאיר (שם) שמבואר בדברי הריא״ז שיוצאים ידי חובת מרור בכל ירק מר שיש לו סימני מרור, ולא רק בחמשת המינים המוזכרים במשנה.

והרמ״א (סי׳ תעג ס״ה) כתב ׳ואם אין לו אחד מאלו הירקות יקח לענה או שאר ירק מר׳, ומבואר בדברי הרמ״א שיוצא ידי חובתו בכל ירק מר. וכתב הבית מאיר שמבואר בשיטתו שלא כתב את הסימנים המבוארים בגמרא שיש לו שרף ופניו מכסיפין, וסובר כמו **הראשונים** שלא הביאו את הסימנים המוזכרים בגמרא[קיג].

וכתב הבית מאיר שאין לבאר בסוגיין שנאמרו הסימנים כדי שעל ידם יוכרו המינים שנאמרו במשנתנו, שאם כן קשה דברי רבי יוחנן שאמר מדברי כולם נלמד ירק מר יש לו שרף ופניו מכסיפין, ומבואר בדברי רש״י (ד״ה מדברי) שהמינים שנאמרו בסוגיין שהם כשרים למרור היו ידועים להם ומהם למדו לשאר ירקות. עוד הוכיח שאי אפשר לבאר שאחרים אומרים סימן שעל ידו יוכרו מהם אלו המינים שהוזכרו בסוגיין, שאם כן גם אם יהיו לו הסימנים עדיין שמא אינו ממיני מרור[קיד].

מהו מרירתא

רבינא אשכחיה לרב אחא בריה דרבא דהוה מהדר אמרירתא אמר ליה מאי דעתיך דמרירין טפי. פירשו **רש״י** (ד״ה מדמרייתא) **ותוספות** (סוכה יג. ד״ה מרירתא) שהיה מחזר אחר ירק הנקרא מרור הנזכר במשנתנו, **ובספר המכתם** (ד״ה רבינא) כתב שהיה מחזר אחר הירק היותר מר, מתוך אלו השנויים במשנתנו[קטו].

וכתב השפת אמת (ד״ה ת״ל) שלכאורה קשה לשון הגמרא במסקנא ׳א״ל הדרי בי׳, הרי גם אחר מסקנת הגמרא שמצוה בחזרת אם אין לו חזרת מצוה לחזר אחר מה שמר יותר[קטז]. ותירץ שלמסקנת הגמרא אין לחזר כלל אחר ירק מר, אלא יש לחזר אחר ירק שאינו מר כל כך לרמז ש׳חס רחמנא עילוון׳, וגם שתחילת השיעבוד היה רך. אמנם החזון **איש** (מו״ס סי׳ קכד לדף לט.) כתב שמבואר בהוה אמינא של הגמרא שעיקר המצוה היא להטעים את המרור ויש מצוה מן המובחר שיהא מר ביותר. וגם למסקנת הגמרא אין יוצאים בחזרת עד שיפול בה המרירות, וכוונת הגמרא שיוצאים בחזרת אפילו שגם כשנגמר פריה עדיין אינה מרור, יוצאים בה כשיפול בה מרירות אחר כך והיא בכלל מרורים שנאמר בתורה, משום שבמה שתחילתו מתוק וסופו מר נזכר יותר שיעבוד מצרים. וכתב להלכה שאין לצאת בחסה שלנו שהיא מתוקה ואינה בכלל ׳מרורים׳ שנאמר בפסוק (שמות יב ח).

מה עדיף כשאין לו חזרת

והא חזרת תנן ותנא דבי שמואל חזרת. פירש **רש״י** (ד״ה והא, ד״ה ומנא) שמזה שבמשנתנו נכתב חזרת בתחילה וכן בברייתא דבי שמואל שנינו חזרת בתחילה מוכח שהיא קודמת לשאר המינים. **ובספר המכתם** (ד״ה תמר) בשם יש מפרשים **ובפסקי הרי״ד** (ד״ה רבינא) פירשו שכוונת הגמרא ׳והא חזרת תנן׳ למשנה להלן (קיד.) ׳הביאו לפניו מצה וחזרת׳, שמשמע שעיקר מצות מרור היא בחזרת.

קד. וכן מבואר בערוך (ערך חצוח) שכתב בערך ׳אצווא׳ שהוא מה שנאמר בסוגיין ׳אצווא דדיקלא׳, והוא מה שנאמר בעירובין ׳אצוותא חרזייתא׳. ומבואר בערוך ששניהם מין אחד. וכן מבואר בחידושי הר״ן (ד״ה חצוח) שאצוותא דדיקלא הוא ערקבלין, שהוכיח מדברי רש״י בערקבלין לשיטתו באצוותא דדיקלא. ובחידושי רבינו דוד (ד״ה ערקבלין) כתב שלשיטת רש״י שאצוותא דדיקלא הוא סיב הגדל ונכרך סביב הדקל, הוא המין הנקרא ערקבלין או מין שהוא דומה לו. **קה. וכן** כתבו התוספות בעירובין (מו: ד״ה חצוחא) שחרחבינא שהוא אצוותא דדיקלא, וערקבלים שהוא אצוותא דדיקלא, אפשר שהם שני מינים ושניהם נכרכים סביב הדקל, ובזה נחלקו התנא של משנתנו ורבי אליעזר בדין זה האם צריך להיות דווקא ממין זרעים. **קו. וכן** כתב הערוך לנר (סוכה לו: בתוס׳ ד״ה דקיבא) שערקבלים הוא סיב ממין אילן שגדל מהדקל עצמו, ואצוותא דדיקלא הוא דבר אחר והוא מין זרעים שהוא סיב הגדל בקרקע וגדל סביבות הדקל. והוכיח כן שסיב המוזכר בפסחים אינו אותו הסיב המוזכר בסוכה (שם) מלשון רש״י שבסוגיין (ד״ה חצוחא) כתב שסיב הוא מה שקוראים ׳וידילא׳, ובסוכה פירש רש״י (שם ד״ה נפיק) שסיב הוא מה שקוראים ׳אולירה׳. **קז. והמוהרש״ח** (הו״ד בתוספות מהדש״ס עירובין שם) הקשה שכלשון זה ביאר הרע״ב בסוגיין שתמכא הוא סיב הגדל סביבות הדקל [אמנם בתוספות יום טוב בסוגיין (מ״ו) כתב שמה שפירש הרע״ב שתמכא הוא סיב הגדל סביב הדקל הוא תמוה שעל חרחבינא נאמר בגמרא שהוא אצוותא דדיקלא]. וקשה מדוע כתב הרע״ב בעירובין שאין הלכה כן הרי בפסחים זה נאמר בסתם משנה ופסקו כן כל הפוסקים. ותירץ שצריך לומר ברע״ב בעירובין ׳עשב הגדל אצל הדקל׳ והוא מין אחר. עוד יש לתרץ שיש שני מיני עשב הגדלים סביב הדקל, ובעירובין הוא מין אחר שגדל סביב הדקל ואינו אותו סיב שנאמר בפסחים. **קח. ורש״י** (ד״ה מכפיפין) פירש שאינו ירוק מאוד ככרתי, והוא חיור ולא כהה. **קט. אמנם** רש״י (ד״ה שרף) כתב שכשסוחטים אותו במקום חיתוכו יוצא ממנו שרף, ולא רק כשחותכים את העלה מהקלח. **קי. בגמרא** שלפנינו נכתב ׳כל ירק מר׳ וכו׳, ובגמרא בדפוס ישן [ובמהדורת ווינציה] לא נכתב המילה ׳כל׳, אמנם בנדפס הוסיפו ׳כל׳ וביאר בדקדוקי סופרים (תוס׳ ג) שמילה זו אינה מופיעה בכתבי יד ובדפוסים הישנים, והוסיפו מילה זו על פי דברי רש״י (ד״ה כל) שכתב ׳כל ירק מר׳. וכתב בדקדוקי סופרים (שם) שלפי זה צריך לומר ׳שיש לו שרף׳ וכו׳. והדקדוקי סופרים חולק עם הבית מאיר בביאור הגירסא, שהבית מאיר גורס ׳כל׳ ומבאר שכל ירק מר שנרגשת בו המרירות יש לו סימנים אלו, והדקדוקי סופרים ביאר שלא גורסים ׳כל׳, או שגורסים ׳כל׳ והכוונה כל ירק מר שיש לו שרף ופניו מכסיפין, אבל ירק מר שאין לו שרף ואין פניו מכסיפין אין יוצאים בו ידי חובת מרור. **קיא. ורבינו** חננאל חולק על שיטת רש״י שגורס ׳כל ירק מר׳ וכו׳. **קיב. ובשיטת** הרי״ף שגם כן השמיט את הסימנים האלו שנאמרו בסוגיין, ביאר הבית מאיר שני ביאורים: א. ששיטתו כמו שביאר בדעת הרמב״ם שאין יוצאים אלא באלו המינים המוזכרים במשנה. ב. ששיטת הרי״ף היא כמו שביאר בשיטת רש״י שכל מה שנאמרו הסימנים הם למין שאינו מר עתה, אבל מין שהוא מר עתה כשר לצאת בו ידי חובת מרור, והרי״ף לא כתב שכל מין מר יוצאים בו ידי חובת מרור משום שסמך על מה שהביא את דברי הגמרא ׳לרב אחא בריה דרבא דהוה מהדר אמרירתא׳ וסובר הרי״ף ש׳מרירתא׳ היינו כמו שביאר הר״ן (על הרי״ף, ד״ה דהוה) שהוא עשב מר מאוד, ומשמע שכל מין שהוא מר כשר לצאת בו ידי חובת מרור. **קיג. והמגן** אברהם (סי׳ תעג ס״ק טו) כתב בשם הש״ך שבגמרא מוכח שאינו יוצא רק באלו השנויים במשנה, וכתב המחצית השקל שמוכח כן בגמרא מזה שנחלקו התנאים באיזה מין מרור יוצאים ידי חובה ואמר רבי יוחנן מדברי כולם נלמד ירק מר ויש לו שרף ופניו מכסיפין, וכתב רש״י (ד״ה כל) שהם סימני מרור, ואם יוצאים בכל ירק מר במה נחלקו התנאים ומה צריך את הכלל שאמר רבי יוחנן. והמנחת יצחק (מצוה שפח ס״ק ג) כתב שאין הכרח שרבי יוחנן חולק על דברי רב הונא שאמר הלכה כאחרים, ורבי יוחנן אמר שלדברי כל התנאים שאמרו את המינים שהוזכרו בסוגיין, מבואר שדווקא ירק שיש לו שני סימנים אלו שיש לו שרף ופניו מכסיפים כשר למרור. להוציא משיטות התנאים הסוברים שדי בסימן אחד כדי שיהיה כשר למרור. וכל התנאים שמנו את המינים שנאמרו בסוגיין, זהו משום שאותם מינים היו ידוע להם שיש להם את סימני מרור, אבל שאר המינים צריכים בדיקה אם יש להם את אותם שני הסימנים של מרור. ואחרים סוברים שלא צריכים בדיקה, משום שחזקתו של כל ירק מר שפניו מכסיפין ויש לו שרף. **קיד. ועיין** בדבריו שביאר מדוע אין לומר שבמינים אחרים שלא נזכרו בסוגיין אין להם את הסימנים האלו, ולכך יש סימן מזה שיש להם סימנים אלו שהם כשרים למרור. **קטו. והפרי** חדש (סי׳ תעג ס״ה) הוסיף שספר שעדיף לחזר אחר המין שמר ביותר כי בו יש יותר זכר למה שנאמר (שמות יב יד) ׳וימררו את חייהם׳. **קטז. ובאמת** המהרי״ל (שו״ת, סי׳ נח ס״ב) ביאר שזהו שיטת התשב״ץ (שמשון בן צדוק, תשב״ץ קטן סי׳ נט) שאם אין לו חסא יקח ׳וערמוטא׳ שהוא מרור שנאמר במשנתנו, משום שכאשר אין לו חזרת יחזר אחר המעלה ש׳מריר טפי׳. אמנם בהגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ״ז ה״ג) כתב שאם אין לו חזרת יחזר אחר המוקדם במשנה, ולפי זה לא קשה קושיית השפת אמת שכשאין לו חזרת עדיין יחזר אחר המוקדם במשנה.

ובהגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ"ז ה"ג) כתב, שאם אין לו חזרת יחזר אחר המוקדם במשנה[קיז]. **ובתשב"ץ** (שמעון בן צמח, תשב"ץ קטן סי' נט) כתב 'במקום שאין מרור יקח וערמוטא לשם מרור בפסח'[קיח], **והאגודה** (סי' לה ד"ה ומילו) כתב 'וראיתי לרבותי מחזירין אחר לטוגא ואם לא מצאו יקחו מריטין'. **והמהרי"ל** (שו"ת סי' נח ס"ג, מנהגים סדר ההגדה סי' לד) הקשה מדוע כשאין לו חסא לא יקח עולשין שנאמרו במשנתנו אחר חזרת[קיט]. ותירץ שטעם האגודה שיקח 'מערטיך' שהוא תמכא ולא אמר שיקח עולשין, משום שלא ברור לו מהו עולשין שנאמר במשנה, משום שבסדרים כתבו שיקח קירביל לטיבול ראשון, ומוכח מזה שקירביל אינו מרור. ובדעת התשב"ץ ביאר שהוא סובר שבאופן שאין לו חזרת העדיפות היא לפי מה שיותר מר. והוא על פי המבואר בגמרא שרב אחא בריה דרבא היה מחזר אחר מרירתא משום 'דמרירין טפי', וסובר האגודה שגם לאחר שחזר בו וחזרת עדיף, אם אין לו חזרת מרירא עדיף[קכ], משום שהוא מר יותר[קכא].

ולהלכה פסקו **הטור והשולחן ערוך** (סי' תעג ס"ה) כדברי ההגהות מיימוניות 'ואם אין לו חזרת יחזר אחר ראשון ראשון כפי הסדר השנויין במשנה'[קכב].

אמנם הפרי חדש כתב שלא מקפידים על הסדר שהם שנויים במשנה, שהרי הברייתות דבר קפרא ודבי שמואל לא כתבו את הירקות כסדר שהם שנויים במשנה, ומשמע שאין להם סדר. ורק לגבי חזרת יחזר אחר ראשון כפי הסדר השנויין במשנה, שהרי דייקה הגמרא הואיל ושנויה ראשונה בין במשנה ובין בתני דבי שמואל אף שבשאר הדברים לא שנו בסדר שוה מוכח שהיא קודמת לכולם. ולכך כתבה הגמרא 'והא חזרת תנן, ותנא דבי שמואל חזרת', ולכאורה קשה מדוע הוצרכה הגמרא להביא ראיה מתני דבי שמואל אחר שהוכיחה כבר ממשנתנו 'וכי יהודה ועוד לקרא', אלא שהגמרא הסתפקה האם ניתן להוכיח מזה שהמשנה כתבה חזרת בתחילה, וראיית הגמרא היא מזה שגם בתני דבי שמואל נכתב חזרת בתחילה מוכח שהיא קודמת לכולם, ועדיין היה אפשר לדחות שגם לחזרת אין דין קדימה, לכך הוסיפה הגמרא להביא ראיה מדברי רבי אושעיא שאמר 'מצוה בחזרת'[קכג].

אוצר החכמה 19/06/2018

האם חזרת עדיפה על שאר המינים

מצוה בחזרת. ביאר רש"י (ד"ה ומילו) שחזרת קודמת לכולם, וביאר רש"י (ד"ה מצוה) שהטעם בזה הוא כמו שמפורש בהמשך דברי הגמרא משום שיש בירק זה זכרון יותר של שיעבוד מצרים והגאולה, שחזרת הוא חסא שרומז 'דחס רחמנא עילוון', ועוד טעם שנמשלו מצרים למרור 'לומר לך מה מרור זה שתחילתו רך וסופו קשה אף מצריים תחילתן רכה וסופן קשה'[קכד]. וכתב **בספר החינוך** (מצוה שפח) 'וגם יש בה הידור למצוה יותר מבשאר עשבים מרים, [גם] כי שמה הדור שנקראת חסה' וכו'[קכה].

וכתב הבית יוסף (או"ח סי' תעג ס"ה ד"ה ומה שכתב ועיקר) **שהרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ז ה"ג) השמיט דין זה, ולא ידעתי למה, וכתב, ואפשר שהרמב"ם מפרש את מה שאמרו בגמרא מצוה בחזרת היינו שאפשר אפילו בחזרת שהוא מתוקה, ואין צריך דווקא את היותר מר[קכו]. ודייק כן מדברי **רבינו ירוחם** (מלם ומוסף, נתיב ה חלק ד) שכתב 'ומצוה בחזרת ואינו צריך לחזר אחר המרור יותר'[קכז], ומשמע בדבריו שמה שנאמר בגמרא זהו שאין מצוה לחזר אחר 'מרירתא' אבל אין מצוה לחזר אחר 'חזרת'.

ולהלכה פסקו **הטור והשולחן ערוך** (סי' תעג ס"ה) שעיקר מצות מרור היא בחזרת[קכח], ואם אין לו חזרת יחזר אחר ראשון ראשון כפי הסדר השנוי במשנה[קכט]. וכתב **הממ"ק** (סי' רכ ס"ק) שנהגו העולם בחסא וטוב לחזר אחר חסא ואפילו לקנותה בדמים יקרים[קל].

האם יוצאים בחסה אפילו שהיא מתוקה

שם. הקשה הירושלמי (ה"ה) 'התיבון הרי חזרת מתוק הרי אינו קרוי חזרת אלא מתוק' וביאר **הפני משה** (שם ד"ה המיבון) שהקשה הירושלמי איך יוצאים ידי חובת מרור בחזרת הרי היא מתוקה, והרי כל דבר מתוק מכנים אותו בשם חזרת על שם שהוא מתוק. ותירץ הירושלמי שיוצאים ידי חובה בחזרת כיון שעיקר מצות מרור שהוא זכר ל'וימררו את חייהם' (שמות א יד), דומה לחזרת שתחילתה מר וסופה מתוק[קלא].

ובירושלמי בברכות (פ"ו ה"ח, מג.) בתחילה מוכיח שירקות ששלקן מברך עליהם שהכל נהיה בדברו ממשנתנו שאין יוצאים ידי חובת מרור במרור ששלקו או נתבשל. ודוחה הירושלמי שרק לגבי דין מרור אינו יוצא ידי חובתו במבושל כיון שצריך טעם מרור, וכשבישלו אין לו טעם מרור[קלב]. ויש מהמפרשים שכתבו שיוצאים ידי חובה בחזרת אפילו שאין בה מרירות, כמו שכתב **בספר החינוך** (מצוה שפח) שמצוה בחזרת משום שיש לה זכר למרירות מצד הקלח שטעמו מר קצת. וכן כתב **הבית יוסף** (סי' תעג ס"ה ד"ה ומה שכתב ועיקר) בדעת **הרמב"ם**, שמה שנאמר בגמרא 'מצוה בחזרת', הכוונה שמצוה גם בחזרת אפילו שהיא מתוקה ואין בה מרירות, ואינו צריך לחזר אחר מרור. אבל אין עדיפות לצאת ידי חובה בחזרת. וכן כתב **הפרי חדש** (שם ד"ה ועיקר) שעיקר המצוה בחזרת אפילו שהיא מתוקה ביותר ואין בה שום מרירות, שחזרת היא בכלל מרור על מרים, [גם] כי שמה הדור שנקראת חסה' והמילה 'וגם' היא בסוגריים ואם לא גורסים מילה זו, אם כן אין כוונת החינוך לטעם נוסף אלא לטעם המוזכר בהמשך דבריו 'כי שמה הדור שנקראת חסה' וכו', אולם בספר החינוך מהדורת וינציה רפג גורסים מילה זו]. **קכו. ובגליון כת"י** (הוצאת מכון המאור) הקשה על הבית יוסף, שבגמרא מבואר שמצוה בחזרת, וראיה שנאמר בגמרא שרב אחא חיזר אחר מרירתא ואמר לו רבינא 'חזרת תנן', ואמר לו רב אחא 'הדרי בי'. ואם חזרת אינה עדיפה אלא שמצוה גם בחזרת, מדוע אמר רבינא חזרת יותר משאר מינים. ועוד מדוע חזר בו רב אחא, היה לו לתרץ שאפילו שמצוה גם בחזרת עדיף לחזר אחר מרירתא. ומוכח שכוונת הגמרא שמצוה בחזרת היא שמצוה בחזרת והיא עדיפה על הכל. **קכז. ובתרגום** יונתן על הפסוק (שמות יב ח) 'ומצות על מרורים יאכלהו' פירש 'על תמכא ועולשין ייכלוניה', ומשמע שאין עדיפות לחזרת. **קכח. והפרי חדש** (שם) כתב שאין לפרש בסוגיין כמו שכתב הבית יוסף בדעת הרמב"ם שהשמיט דין זה משום שמפרש מצוה נמי בחזרת, שבגמרא לא משמע כן, כי הגמרא אומרת שרבינא הקשה לרב אחא והא חזרת תנן, וצריך ביאור וכי רב אחא לא ידע שחזרת תנן אלא אף על פי כן סבר שעדיף לחזר אחר המין שמר ביותר כי בו יש יותר זכר ל'וימררו את חייהם' (שמות א יד). אלא על כרחך שרבינא רצה להקשות והרי חזרת תנן בראש כל המינים שנשנו במשנתנו וממילא הוא המין הנבחר לכתחילה, והוא מוסיף וכן תני דבי שמואל וצריך ביאור בשביל מה הוסיף זה לחיזוק קושייתו וכי המשנה צריכה סיוע מהברייתא, אלא זה כוונתו שאפילו ששונה סדר כתיבת המינים של משנתנו ושל תני דבי שמואל אבל בזה הם מודים שהראשון שנשנה הוא חזרת וממילא מצוה בו יותר מבאחרים. עוד ראיה הביא הפרי חדש שמצוה לחזר אחר חזרת, מהגמרא להלן (קיד:) שנאמר שם שזהו דין פשוט שאם יש לו שאר ירקות לכרפס מברך עליהם בורא פרי האדמה ואחר כך כשיאכל מרור מברך על אכילת מרור, ומסתפקת הגמרא מה הדין כשאין לו אלא חסה בלבד, והוא משתמש במרור למצות כרפס ולמצות מרור. ומדייק הפרי חדש שמשמע בגמרא שעיקר מצות מרור היא בחזרת שהוא חסה. והברכי יוסף (שם סק"י) ביאר שכוונת הגמרא שחזרת נכתבה בתחילה להשמיענו שאפילו שחזרת אינה מרה היא כשירה לכתחילה, ואין מצוה להעדיף את שאר המינים שהם מרים יותר ממנה. אבל אין הכוונה ששאר המינים הם עדיפים פחות מחזרת, אלא הם שוים לה משום שלהם יש מעלה שהם יותר מרים ולחזרת יש את המעלה המוזכרת בגמרא שיש בה זכר לשיעבוד מצרים. **קכט. וכתב הלבוש** (שם ס"ה) שכולם נקראים מרור בלשון הקודש, אבל עיקר המצוה היא בחזרת ואפילו שהיא מתוקה, שברור היה לחז"ל שידעו לדבר בלשון הקודש יותר ממנו, שעיקר שם מרור הכתוב בתורה הונח עליו תחילה, ואחר כך הושאל שם מרור על המינים האחרים הדומים לו במרירות. ועוד טעם משום שתחילתו מר וסופו מתוק זכר לזה שהמצרים תחילתם רך וסופם קשה. **קל. וכתב** בחק יעקב (סי' תעג ס"ק כב), שאף אם החסה ביוקר יש להדר אחריה ולקנותה בדמים יקרים וכמו כל הידור מצוה שצריך להוסיף בדמיו עד שליש (ב"ק ט:). אבל אם יש בה חשש תולעים טוב יותר ליקח תמכא שהוא חריין כי חלילה להיכשל בלאו של תולעים משום קיום עשה דרבנן. והחתם סופר (שו"ת, או"ח סי' קלג) כתב שאם ישנו חשש תולעים עדיף לאכול 'תמכא', ויש לומר על דרך דרש שכמו שבחסה יש רמז דחס רחמנא עלן, כך תמכא ראשי תיבות ת'מיד מ'ספרים כ'בוד א'ל. **קלא. אמנם** בקרבן העדה (ד"ה התיכון) פירש את דברי הירושלמי בדרך אחרת, וביאר שהקשה הירושלמי איך כתוב בסתם שיוצאים ידי חובה בחזרת הרי יש מין חזרת שהיא מתוקה. ותירץ הירושלמי שמין חזרת זו שהיא מתוקה אין יוצאים בו ידי חובת מרור, משום שמין זה נקרא 'חזרת מתוק' ואין יוצאים ידי חובה במרור שיש לו שם לוואי. **קלב. וכן** הוא בתלמוד בבלי (נדרים לח:).

שם סופה שהקלח שלה מתקשה כעץ, ולכך אפילו כשהיא עדיין מתוקה יוצאים בה.

וכן הוא בשולחן ערוך הרב (סס ס"ל) שכתב 'ואף על פי שהחזרת אין בה מרירות מכל מקום כשהיא שוהה בקרקע מתקשה הקלח שלה ונעשה מר מאוד ומפני כך היא נקראת מרור ומצוה לחזור אחריה אף כשהיא מתוקה לפי שמצות מרור היא זכר למה שמררו המצרים את חיי אבותינו בעבודת פרך והם נשתעבדו בהם בתחילה בפה רך על ידי פיוסים ונתנו להם שכר ולבסוף מררו חייהם בעבודה קשה לכן יש לאכול החזרת שתחילתה מתוקה ורכה וסופה קשה ומר דהיינו כשהקלח שלה מתקשה כעץ ונעשה מר כלענה'[קלג].

והחק יעקב (סס ס"ק יח) הקשה מדברי הגמרא בברכות (נו.) 'מריר עסקך כי חסא'[קלד], ומבואר שחסה מרה היא[קלה]. וכתב שצריך לומר שמכל מקום יש בה מרירות קצת. **והוסיף שהערוך** (ערך חזר - השלישי) כתב 'חזרת גלין חסא מרה והיא חזרת שבשדות'[קלו].

והרידב"ז (ירושלמי ברכות סס ד"ה אין) הקשה על דברי **החכם צבי** (שו"ת, סי' קיט) שכתב שיוצאים ידי חובת מרור בחסה שלנו, הרי אין בה טעם מרירות ואיך יוצא בה ידי חובה, והרי אפילו מרור כשנתבטל טעם מרירות שבו לא יוצא בו ידי חובה. וסיים שאולי בהאמבורג ובערי אשכנז שהזכיר החכם צבי יש בה טעם מרור, אבל במקומות שלנו לא יוצאים בה ידי חובת מרור.

19/06/2018אה

והחזון איש (סי' קמ ס"ק נט.) כתב שחסה מתוקה אינה בכלל 'מרורים' (שמות יב ח) הנזכר בתורה, ואין יוצאים בה עד שתתמרר[קלז], וצריך לקחתה קודם שתתמרר כל כך בסופה שהיא מרה כלענה. והוכיח שעיקר המצוה הוא לטעום טעם מרור מזה שחיזר רב אחא אחר מרירתא משום 'דמרירין טפי'[קלח]. עוד הביא ראיה מדברי הגמרא להלן (ע"ב) שאין יוצאים במרור מבושל וכבוש משום ש'כל שיש בו טעם מרור יוצאין בו וכל שאין בו טעם מרור אין יוצאין בו'[קלט]. וכן מדברי הגמרא להלן (קטו:) שלא ישהה את המרור בחרוסת שמא יבטל טעמו וצריך שיהא טעם מרור, וכן נאמר (שם) בלע מצה ומרור לא יצא ופירש **רש"י** (שם ד"ה נגע מצה ומרור) משום שלא טעם טעם מרור[קמ]. ואם נאמר שיוצאים בחסה אפילו שהיא מתוקה עכשיו משום שסופה מר, אם כן יהיה הדין שיהיה מותר לצאת בחזרת שכבשה וכן שיהא מותר להשהותה בחרוסת[קמא], וכן שיצאו בבלע מצה ומרור[קמב].

וביאר החזון איש שגם הירושלמי סובר שאין יוצאים ידי חובה בחזרת עד שיפול בה המרירות, אלא שהקשה הירושלמי שהיה צריך להיות שרק דבר שמתחילתו ועד סופו הוא מר נקרא מרור, והוא מרמז על מרירות השיעבוד. אבל חזרת שגם בעת שנגמר פריה עדיין אינה מרה, היה צריך להיות שאין יוצאים בה כיון שעיקר השימוש בה הוא בעודה מתוקה קודם שהיא מרה ולכך מסתבר שאינה בכלל מרור שבתורה[קמג]. ותירץ הירושלמי שאדרבה במה שתחילתו מתוק וסופו מר נזכר יותר השיעבוד, אבל אין יוצאים בו אלא כשכבר נפל בו המרירות[קמד].

מהו המרור המוזכר כאן

ואמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן למה נמשלו מצריים כמרור.

כתב **בחידושי הר"ן** (ד"ה למה) שכוונת הגמרא היא לחזרת שמוזכרת במשנה ולא למרור המוזכר במשנה, שמרור המוזכר במשנה הוא מין בפני עצמו שנקרא מרורקמה, ומשום שרגילים אנשים לצאת ידי חובה בחזרת, קרא לה רבי יוחנן מרור סתם.

מהו תחילתו רך וסופו קשה

מה מרור זה שתחילתו רך וסופו קשה. רש"י (ד"ה מרור) מפרש שמרור סופו קשה שהקלח שלו מתקשה כעץ. **ובספר המכתם** (ד"ה מה) הקשה שהרי כל העשבים והירקות כך הם. והירושלמי (ה"ה) ביאר שהחזרת בתחילתה היא מתוקה ובסוף גדילתה היא מרה[קמו]. **ותלמיד הרשב"א** (ד"ה ממילתו) הביא שיש מי שפירש שבתחילה היא רכה וכשלועסים אותה מתמררת.

במה המצרים תחילתם רכה וסופם קשה

אף מצריים תחילתן רכה וסופן קשה. פירש **רש"י** (ד"ה תחילה) שבתחילה נשתעבדו להם על ידי שנתנו להם שכר[קמז]. והירושלמי (ה"ה) ביאר שבתחילה נאמר (בראשית מז ו) 'במיטב הארץ הושב את אביך ואת אחיך', ואחר כך 'וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים ובכל עבודה בשדה את כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך' (שמות א יד)[קמח].

האם היה צד לגמרא שמרור הוא מין אחר

ממאי דהאי מרור מין ירק הוא וכו'. מבואר בגמרא שיש צד לומר שמרור אינו המינים המוזכרים במשנתנו אלא שמא הוא ממין אחר. וכמו נידון זה נאמר בגמרא על נטילת ארבעת המינים בסוכות שנלמד מן הכתוב (ויקרא כג מ) 'ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפות תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל', והגמרא מבארת בסוכה (לה.) מה המקור ש'פרי עץ הדר' הוא אתרוג ולא מין אחר. וכן לגבי מה שנאמר בתורה 'ענף עץ עבות' (שם), שואלת הגמרא (שם לג:) שמא אין כוונת התורה להדס, אולי הוא זית או מין אחר. ולגבי נידון הגמרא בסוכה כתב **הרמב"ם** (הקדמה לפירוש המשנה ד"ה והנה) שהפירושים המקובלים מפי משה רבינו אין בהם מחלוקת כלל, ולא מצאנו מחלוקת בין החכמים האם 'פרי עץ הדר' הוא אתרוג או מין אחר. וכן בעוד דברים כמו אלו אין בהם מחלוקת, כיון שהם פירושים מקובלים מפי משה, ועל זה נאמר (תורת כהנים נהר פרשה ו ה"ו) 'כל התורה כולה נאמרו כללותיה ופרטותיה ודקדוקיה מסיני'. ומה שהגמרא שואלת מנין ש'פרי עץ הדר' הוא אתרוג ולא מין אחר, אין זה שהיה לחז"ל ספק מהו הפרי שניטל בסוכות עד שהביאו לזה ראיות מהתורה, אלא יש מסורת מיהושע ועד עכשיו שהאתרוג הוא הניטל עם הלולב בכל שנה ואין מחלוקת בכך, רק חיפשה הגמרא היכן נאמר בתורה הפירוש המקובל הזה. וכן

קלג. וכן כתב החיי אדם (סי' קל ס"ג) שמי שחושש לאכול 'חריין' שמא יזיק לו, יוכל לסמוך על החכם צבי שמעיד שהירק הנקרא 'חסה' הוא חזרת שנזכר במשנה, ואפילו שאינו מר כלל לא איכפת לנו. ומדייק כן מדברי הארחות חיים (הלכות ליל פסח סעיף י-יא) שכתב 'ולא צריך למיהדר המרתא דהא מצוה בחזרת ומאי חסא דחס רחמנא עלן ופרוקינן, וכן נראה ממתניתין דתנא חזרת ראשון לכולם, ירושלמי התיבון' וכו'. ומשמע בדבריו שאין צריכים כלל בחזרת שתהיה מרה. **קלד. וכתב** שם **רש"י** (שם ד"ה חסא) שחסא המובאת שם היא חזרת. **קלה. ובמשמרת שלום** (סי' לה ס"ק) כתב שאין ראיה משם, משום ששם מדובר בסופו שנעשה מר כלענה. **קלו. ונראה** שכוונת החק יעקב לתרץ על קושייתו, שסתם חזרת אינה מרה, ורק חזרת גלים היא מרה, וחזרת של משנתנו אינה חזרת גלים אבל החזרת ששנינו בברכות היא חזרת גלים שהיא מרה. ויש להביא ראיה לזה מדברי הערוך (ערך מר - השישי) שכתב שמרירתא היא חזרת יער שהיא מרה. ומבואר בגמרא שהיה מחזר אחר מרירתא שהיא חזרת מרה, ומסקנת הגמרא שאין מקיימים את עיקר המצוה בחזרת אפילו בחזרת יער שהיא מרה, אלא עיקר המצוה היא דווקא בחזרת שתחילתה מתוקה וסופה מרה. **קלז. וכתב** הקהילות יעקב (הוספות נמוקים ספר הלכות מג נמוק) שמספיק בנטיה של משהו מרירות, וכן החזון איש (הוספות נמוקים סוף סי' פ ס"ק טו) כשלא יכל מחמת בריאותו לאכול 'חריין' למרור, אכל חסה וחיפשו בשבילו חסה קצת מרה. **קלח. אמנם** לדברי השפת אמת (ד"ה ס"ל) למסקנת הגמרא אין לחזר כלל אחר ירק מר, אלא יש לחזר אחר ירק שאינו מר כל כך לרמז ש'חס רחמנא עילווין', וגם שתחילת השיעבוד היה רך. **קלט. והערוך השולחן** (סי' תעג סט"ו) כתב 'אין יוצאין בקלח מבושל לפי שעל ידי הבישול נפסד טעם המרירות לגמרי ואף על גב דחזרת אין בו מרירות כלל זהו מפני שטבעו כך אבל זה שיש בו מרירות כשנפסד המרירות שבו אין זה מרור שהרי נשתנה מגידולו'. **ובמשמרת שלום** (סי' לה ס"ק) האריך שאין יוצאים בחסה כשהיא מתוקה, וביאר את דברי **הבית יוסף שכתב** (סי' תעג ס"ה ד"ה ומה שכתב ועיקר) **בדעת הרמב"ם**, שמה שנאמר בגמרא 'מצוה בחזרת', הכוונה שמצוה גם בחזרת אפילו שהיא מתוקה ואין בה מרירות שכוונת הבית יוסף שאין בה מרירות הרבה כשאר מיני מרור. וכתב שאין מסתבר שהחזרת תהיה קודמת לשאר המינים בעודה מתוקה משום שסופה להיות מרה, שהוא זכר למצרים שתחילתם רך וסופם קשה. שהרי עיקר מצות מרור הוא משום המרירות זכר לשיעבוד מצרים, ואיך יתכן שעדיף מעלה זו שתחילתו מתוק שהוא זכר למצרים שתחילתם רך, יותר משאר מינים שעכשיו הם מרים והוא זכר לשיעבוד. ומוכח שגם חזרת היא מרה קצת ולכך היא עדיפה משאר מינים שגם היא מתוקה בתחילתה וגם שהיא מרה עכשיו זכר לשיעבוד מצרים. **קמ. ועיין** עוד בדברי החזון איש (שם) מה שהקשה על השיטות שיוצאים בחסה גם בעודה מתוקה. **קמא. מבואר** להלן (קטו:) שלא ישהה את המרור בחרוסת שמא יבטל טעמו, וכתב רבינו יונה (סדר ליל פסח) שהטעם שלא ישהנו בחרוסת וכן שאם בלע מרור לא יצא, לפי 'שהמרור שם תואר על שם המרירות הלכך בעינן שיטעום טעם מרור'.

קמב. ובמשמרת שלום (סי' לה ס"ק) כתב להלכה שעדיף לצאת בתמכא שהוא חריין ולא בחסה, מכמה טעמים: א. שלדברי הלבוש (סי' תעג ס"ה) חזרת אינו חסה, אלא הוא מה שקורין 'זערזיך'. ב. לדברי קרבן העדה שפירש את דברי הירושלמי בדרך אחרת, וביאר (ד"ה המיתון) שהקשה הירושלמי איך כתוב בסתם שיוצאים ידי חובה בחזרת הרי יש מין חזרת שהיא מתוקה. ותירץ הירושלמי שמין חזרת זו שהיא מתוקה אין יוצאים בה ידי חובת מרור, משום שמין זה נקרא 'חזרת מתוק' ואין יוצאים ידי חובה במרור שיש לו שם לוואי. ולדבריו יש שני מיני חסה ולא ידענו באיזה מין יוצאים בו ובאיזה מין אין יוצאים בו. ג. שאין יוצאים בחסה שלנו שהיא מתוקה, אלא צריך שתהא מרה קצת. **קמג. ובמשמרת שלום** (שם) ביאר בדברי הירושלמי על פי ביאור הקרבן העדה (ד"ה המיתון) שהובא לעיל, שיש שני מיני חזרת יש חזרת מתוקה ואין יוצאים בה, ויש מין נוסף של חזרת מרה ויוצאים בה ידי חובה. אמנם כתב שאין הכרח מדברי קרבן העדה שאין יוצאים בחסה שלנו שהיא מתוקה, ויתכן שכוונת הקרבן העדה, שיש חזרת מתוקה שלא נעשית מרה בסופה ואין יוצאים בה ידי חובה, אבל בחזרת שלנו שנעשית מרה בסופה יוצאים בה מתחילתה אפילו בעודה מתוקה. **קמד. והערוך השולחן** (סי' תעה סט"ו) כתב שיוצאים ידי חובה בחזרת גם אם אין בו טעם מרירות כלל, משום שבחזרת חל שם מרור מפני הקושי, אבל בשאר מינים שם מרור הוא מפני שטעם המרירות וכיון שאינו טועם טעם מרירות לא יצא. וגם בחזרת צריך שיטעום טעם חזרת, שהתורה ציותה לטעום טעם המרור בפיו, שכל מין מרור שאוכל ירגיש בפיו מה שאוכל, ולא על ידי בליעה. והגרש"ז אוירבעך (הוספות שלמי סי' ז הערה לד) ביאר כן, וכתב שצריך להרגיש את הטעם של מין זה הנקרא 'מרור', אבל אין הכוונה שצריך להרגיש מרירות בפיו. וכוונת התורה 'מרורים' (שמות יב ח) למין של ירק הנקרא 'מרור', כמו שמוכח בסוכה (יג.) שאין יוצאים במרור שיש לו שם לוואי, ומבואר שמרור הוא שם של ירקות והכל תלוי בשם, ולכך יש לומר שגם החסה נקראת בשם 'מרור' על שם סופה. **ומה שכתב שם הרשב"ם** (ד"ה נגע מרור) 'קפיד רחמנא למרר פיו של אוכל זכר ל'וימררו את חייהם' (שמות א יד), כוונתו שצריך שירגיש בפיו את טעמו של ירק זה שסופו מר. אמנם לדבריו שאין דין להרגיש מרירות בפיו, צריך להבין מדוע שונה מצה ממרור, ורק במרור יש דין שצריך להרגיש את טעמו בפיו ולכך בלע מרור לא יצא ולכך אסור להשהותה בחרוסת. **קמה. וראה** לעיל שנחלקו הראשונים בביאור מרור המוזכר במשנה האם הוא מין בפני עצמו או שכולל את כל הירקות המרים. **קמו. וכן** ביארו ספר המכתם (ד"ה מה) **והמאירי** (ד"ה המשנה השניעית).

קמז. והמהרש"א (מ"ק ד"ה מה) כתב על פי המבואר בסוטה (יג:) שבתחילה משכום בפה רך, כמו שמבואר בסוטה (יג.) על הפסוק (שמות א יג) 'וישימו עליו שרי מיסים' ולכאורה קשה שהיה צריך להיות כתוב 'עליהם', אלא שתחילה הניחו מלבן על צוארו של פרעה, ולכל אחד ואחד מישראל שאמר להם איסטניס אני אמרו לו וכי איסטניס אתה יותר מפרעה. **קמח. וכן** ביארו בספר המכתם (ד"ה מה) **ובמאירי** (ד"ה המשנה השניעית).

כתב הרמב"ן (ויקרא כג מ) שמה שנאמר (סוכה לה.) ש'פרי עץ הדר' הוא אתרוג הדר באילנו משנה לשנה, הוא אסמכתא שעשו חכמים לקבלתם[קמט].

האם מדובר במרה של דג או של בהמה חיה ועוף

אימא מרירתא דכופיא. פירש רש"י (ד"ה מרירתא) שהיא מרה של דג ששמו כך[קנ], והר"ח (ד"ה אימא) כתב שיש מי שאומר שהוא המרה של בהמה, ויש מי שאומר[קנא] שהוא מרה של דג שמו כופיא והוא שיבוטא והוא קולייס האיספנין. וביאר **בחתם סופר** (לעיל לו. ד"ה ר"ע) שלדברי רש"י הטעם שהגמרא מקשה דווקא ממרה של דג ולא ממרה של כל בעלי החיים, משום שצריך שיהא שמו מרור ודווקא דג ששמו מרירתא יש צד לגמרא שנקרא מרור אבל של שאר בעלי חיים אין צד לגמרא שיצא ידי חובתו מאחר שאין שמם מרור[קנב], משום שכל דבר שאין שמו מרור אין אדם יוצא ידי חובתו, כמו שמבואר בדברי הגמרא (סוכה יג.) שמרור שיש לו שם לואי אין אדם יוצא ידי חובתו.

ובהר צבי (יו"ד סי' קפ) ביאר שממרה של בהמה חיה ועוף אי אפשר להקשות, משום שהיא אסורה מדם המעורב בה, ולכן מפרש רש"י שממרה של דג מקשה שאין בה איסור דם[קנג].

איך יצאו במדבר ידי חובת מצה

דומיא דמצה מה מצה גידולי קרקע אף מרור גידולי קרקע. במקראי קודש (פ"ב סי"ג) הקשה איך אכלו מצה בליל פסח כל ארבעים שנה במדבר, הרי מצה צריכה להיות גידולי קרקע, כמו שמבואר בסוגיין 'מה מצה גדולי קרקע אף מרור גדולי קרקע'. ותירץ [בשם חתן בנו] שמה שנאמר שצריך להיות גידולי קרקע, הכוונה היא שיהא ממין גדולי קרקע, אבל אין צריך להיות גידולי קרקע ממש. וראיה לזה ממה שמבואר לעיל (לה:) שיוצאים ידי חובת מצה בחיטים שגדלו בעציץ שאינו נקוב, אפילו שאין עציץ נקוב נקרא קרקע[קנד]. עוד תירץ שקיימו מצות מצה בחיטים שקנו מתגרים נכרים[קנה]. עוד תירץ על פי דברי **התוספות** (חולין פח: ד"ה אלא) שכשבאו ישראל במדבר היה מצמיח.

מדוע לא תירצה הגמרא שאין יוצאים בהירדוף כיון שאינו דרכי נועם

ואימא הירדוף. הקשו **התוספות** (ד"ה ואימא) שבסוכה (לב:) מקשה הגמרא שמא הדס הוא הירדוף, ומתרץ אביי 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום' (משלי ג יז), וביאר **רש"י** (שם ד"ה הממית) שאינו נועם כיון שהוא סם המות לבהמה[קנו]. וקשה מדוע לא תירצה הגמרא בסוגיין כמו בסוכה שמרור אינו הירדוף משום שהוא סם המות לבהמה[קנז]. ותירצו התוספות שהגמרא יכלה לתרץ כן אלא שתירצה גם בלא תירוץ זה. **ותוספות הרשב"א משאנץ** כתב שמדברי רש"י מבואר שהירדוף הוא הירדופני, שנאמר בחולין (נח:) בענין בהמה שאכלה הירדופני שהוא סם המות לבהמה[קנח]. וקשה ממה שנאמר בסוגיין בתני דבי שמואל שאדם יוצא ידי חובתו בהירדופנין[קנט], ואם הוא סם המות לבהמה איך יוצא בו ידי חובתו. ובסוכה (לב: ד"ה הממית) הקשו התוספות שאם הירדופנין הוא מרור איך יוצא בו ידי חובת מרור הרי הגמרא אומרת שהירדוף פסול למרור משום שמרור צריך להיות ממין זרעים. וכתבו התוספות בסוכה (שם) שלא כדברי רש"י והירדופני שנאמר בחולין אינו אותו המין הירדוף שנאמר לגבי מרור, והירדוף אינו סם המות והוא ראוי לאכילה. והטעם שהירדוף אינו נועם ולא שלום משום שראשי עליו חדים ועוקצים את הידים, וטעם זה אי אפשר לאומרו לגבי מרור משום שיכול לכותשו[קס], או להסיר עוקציו ולאוכלו, אבל לגבי נטילת לולב אינו יכול לעשות כן משום שצריך שכל המינים יהיו כדרך גדילתם.

והמדהר"ם חלאווה (ד"ה ואימא) תירץ על קושיית התוספות שלדברי רש"י לא תירצה הגמרא בסוגיין שאין יוצאים ידי חובה בהירדוף משום שהוא סם המות ואינו דרכי נועם[קסא], משום שמרור הוא רמז לשעבוד מצרים ומרירות יוצאים בו ידי חובה אפילו שיש בו קצת היזק, ולכך הוצרכה הגמרא לטעם זה שאינו יוצא בהירדוף משום שאינו מין זרעים[קסב].

והערוך לנר (סוכה לב: נמוס' ד"ה ממית, נפ"ד ומ') תירץ את דברי רש"י, שהירדוף הוא הירדופנין ולדבריו המשנה ותני דבי שמואל נחלקו בדבר זה האם מרור צריך להיות ממין זרעים, ולתנא דבי שמואל שיוצאים בהירדופנין יוצאים ידי חובת מרור גם בדבר שהוא ממין אילן, ולתנא של משנתנו שכתב רק חמישה מינים שיוצאים בהם ידי חובת מרור, הקשתה הגמרא מדוע אין יוצאים בהירדוף ועל זה תירצה הגמרא שסובר שמרור צריך להיות ממין זרעים. אבל התוספות סוברים שהתנא של משנתנו ותני דבי שמואל לא נחלקו, ולכך הקשו התוספות על דברי רש"י מדוע לתנא דבי שמואל יוצאים ידי חובה בהירדופני הרי הוא ממין אילן.

מהו הירדוף

שם. כתב **רש"י** (ד"ה הירדוף) שהירדוף הוא העץ שהמתיק בו משה את מי מרה, וכן נאמר במכילתא (בשלח מס' דויסע פ"ו) 'ויורהו ה' עץ וישלך אל המים וימתקו המים (שמות טו כה), רבי יהושע בן קרחה אומר זהו עץ הרדופני, והקדוש ברוך הוא מרפא את המר במר כדי לעשות בו נס'. ופירש **בערוך** (ערך הרדף) שהוא 'אילן הגדל על שפת הנהר ועושה פרחים דומים לשושנים והן מרין ביותר והוא סם המות לבהמה ויש אומרים סנגינו בלשון לעז שמו'.

האם למסקנת הגמרא מרור צריך להיות ממין זרעים

ואימא הירדוף דומיא דמצה מה מצה מין זרעים אף מרור מין זרעים. מבואר בגמרא שמרור צריך להיות מין זרעים[קסג]. **והתוספות** (ד"ה ואימא) כתבו שמדברי הגמרא מוכח ש'אצוותא דדיקלא' הוא מין זרעים ואינו מין אילן, שאם הוא מין אילן אינו יוצא בו ידי חובת מרור. ובסוכה (לו: ד"ה דסיג) הקשו מדברי הגמרא בסוכה (שם) שנאמר שגם לשיטת רבי יהודה שאין אוגדים את הלולב אלא במינו, יכול לאוגדו בסיב, ומבואר שסיב הוא ממין הדקל. וקשה על דברי **רש"י** (ד"ה ואימא) שכתב בסוגיין שחרחבינא הוא סיב הגדל ונכרך סביב הדקל ואדם יוצא בו ידי חובתו למצות מרור, ואם הוא מין אילן אין אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח.

וכתב הערוך לנר (נמוס' סוכה שם) ששיטת רש"י שלמסקנת הגמרא שאומרים 'מה מצה שניקחת בכסף מעשר אף מרור שניקח בכסף מעשר', מתורצת גם קושיית הגמרא 'ואימא הירדוף' שגם הירדוף אינו פרי הראוי לאכילה שיהיה ראוי ליקח בכסף מעשר, ולכך אפשר לומר שלמסקנת הגמרא 'אצוותא דדיקלא' הוא סיב שהוא ממין אילן. עוד תירץ הערוך לנר ששני מיני סיב הם, מין אחד הוא 'אצוותא דדיקלא' שהוא 'חרחבינא' המובא במשנתנו, ומין אחר של סיב הוא ממין הדקל שזה המין המוזכר בסוכה (לו:) והוא ממין אילן.

איזה מין היינו סוברים שרק הוא כשר למרור

אימא מרור חד. פירש **רש"י** (ד"ה ואימא) שכוונת הגמרא שמא מרור הוא רק המין שהוא המר ביותר מכל המינים המוזכרים. והקשה **הצל"ח** (ברכות שם) מדוע סובר רש"י שאם מרור הוא מין אחד היינו סוברים שהוא המין המר ביותר, הרי חזרת היא מצוה מין המובחר, ואם כן יותר מסתבר לפרש שהוא

קמט. **בהוה** אמינא בגמרא (סוכה לג.) נאמר שהדס מצראה פסול משום שיש לו שם לוואי, והקשו התוספות (שם ד"ה ואימא) מדוע יש צד לגמרא שדבר שיש לו שם לוואי פסול, הרי לא נאמר בתורה הדס שהרי היה צד לגמרא שהירדוף כשר משום שהוא עבות. ובתורת חסד (שו"ת, סי' לד אות ו) הוכיח שהתוספות חולקים על שיטת הרמב"ם, שלדבריו שהיה להם בקבלה את השם הפרטי של הדבר לא קשה קושיית תוספות, כיון שנאמר בתורה שם ורבנן רק הסמיכו אותו על דברי התורה. **קנ. כתב** הפרי מגדים (סי' תעג א"א ס"ק יג) שמדברי רש"י מבואר שגם ירק מר שאינו ראוי כלל לאכילה אפילו על ידי הדחק יוצא ידי חובתו. עוד כתב שמוכח מסוגיין שאפילו שתייה היא בכלל אכילה שהרי מרה היא שתיה. והביאור הלכה (שם ד"ה יקח) חולק על דברי הפרי מגדים שכתב שאפילו אם אינו ראוי לאכילה כלל יוצא בו ידי חובתו, וכתב שלמסקנת הגמרא בהמשך הסוגיא שצריך להיות דבר הניקח מכסף מעשר, צריך להיות דבר הראוי לאכילה. וכן הוכיח מדברי הרא"ה (הו"ד בריטב"א ד"ה ואימא) שצריך להיות דברים הראויים לאכילה קצת אבל דברים המרים לגמרי שאינם ראויים לאכילה ולא לשום ברכה, אין יוצא בו ידי חובתו. **קנא. והיא** שיטת הערוך (ערך מר - ו), וכתב (ערך שבטא) ששיבוטא הוא דג גדול כענין בהמה גדולה שבים. **קנב. והמגיה** על החתם סופר הקשה שכל מרה נקראת מרור כמו שנאמר בפסוק (שיר ה יג) 'ישפך לארץ מרתי', ובגמרא מבואר שלא הדג נקרא מרור אלא המרה של כופיא. וביאר על פי דברי הערוך שהוא קולייס האיספנין, שהטעם שהגמרא כתבה את דג זה כיון שהוא היה מצוי בבבל. **קנג. ויש** מי שפירש שבמרה של בהמה ועוף כיון שצריך למולחו להוציא את דמו, אם כן הוא כבוש ואין יוצא בו ידי חובתו. **קנד. כמו** שנתבאר בירושלמי (כלאים פ"ז ה"ו) 'רבי יוסי בעי מהו לומר על פיתו המוציא לחם מן הארץ', משום שעציץ שאינו נקוב אינו נקרא 'ארץ'. **קנה. והתוספות** (ד"ה ואימא) כתבו שבשנה ראשונה שנכנסו לארץ קיימו מצות מצה מתבואה שקנו מנכרים. **קנו. והמראה** כהן (נמוס' שם) כתב שהתוספות בסוגיין כתבו שדברי רש"י נאמרו על דברי אביי שהביא את הפסוק 'דרכיה דרכי נועם', אמנם בגירסא שלפנינו בסוכה כתב רש"י טעם זה על דברי רבא שפירש שהטעם שאי אפשר לפרש שהדס הוא הירדוף משום 'האמת והשלום אהבו' (זכריה ח יט) ופירש רש"י (שם ד"ה הממית) שאינו לא אמת ולא שלום שהוא עשוי לסם המות. **קנז. ובמהר"ם** חלאווה (ד"ה ואימא) כתב שכיון שהוא סם המות לבהמה אפשר שלאדם הוא גם כן מזיק. **קנח. וכן** מבואר בערוך (ערך הרדף) שהירדוף המובא בסוגיין לגבי מרור ובסוכה לגבי הדס, הוא הירדופני שנאמר בחולין 'ושאכלה הרדופני'. והיראים (סי' תכג) גורס בסוגיא בסוכה 'ואימא הרדופני'. **קנט. אמנם** בכפות תמרים (סוכה לב: נמוס' ד"ה הממית) כתב שאפשר לומר בשיטת רש"י שהירדוף הוא הירדופני שנאמר בחולין, אבל הירדופנין שאמר תני דבי שמואל הוא מין אחר, ולכך יוצא בו ידי חובתו בפסח. **קס. וכתב** הרש"ש (נמוס' סוכה שם) שמשמע מדברי התוספות אלו, שלא כדברי ההגדת מעשה ניסים (רבי יעקב מלינסק, דפו"ר נמקדר הגדה של פסח, פתיחה) שאסור לרסק את ה'חריין', והמרסקו אינו יוצא ידי חובת מרור, משום שבמרור צריך שלא ישתנה טעם מרור מברייתו כלל. וראה לעיל במובא בשם האחרונים שדחו ראיה זו. **קסא. והיעב"ץ** (נמוס' ד"ה אצוותא) תירץ על קושיית התוספות, שכוונת הגמרא 'אף מרור מין זרעים' שמרור צריך להיות ממין זרעים הנאכלים להוציא הירדוף שאינו נאכל כזרעים. ולפי זה מתורצת שאלת התוספות מדוע לא תירצה הגמרא בסוגיין שאינו יוצא בהירדוף משום שאינו דרכי נועם שאינו ראוי לאכילה, שתירוץ הגמרא שאינו נאכל כזרעים הוא מעין אותו תירוץ שנאמר בסוכה שאינו דרכי נועם. והשפת אמת והגהות רא"מ הורביץ (נמוס' ד"ה ואימא) תירצו על קושיית התוספות שבמרור לא שייך לומר שלא יצא ידי חובתו בהירדוף מפני שאינו דרכי נועם, משום שהתורה כתבה סתם מרור ויש כמה מיני מרור, ובידו לקחת מין אחר של מרור, ומשום שהוא לוקח מעצמו מין זה שהוא סם המות לא נקרא שאינו דרכי נועם. אבל לגבי הדס אם המין שנאמר בתורה הוא היה הירדוף, אין זה דרכי נועם לחייבו ליקח מין זה שהוא סם המות. **קסב. והערוך לנר** (נמוס' סוכה שם, נפ"ד דקמ"ל) הוסיף שרק בארבעה מינים ממעטים דבר שיש בו פורענות, משום שהם כדי לשמוח בהם לפני ה', כמו שכתוב (ויקרא כג מ) 'ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפות תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל ושמחתם לפני ה' אלהיכם'. **קסג. וכתב** המהרש"א (ד"ה שם) שכוונת הגמרא שמרור הוא מין ירקות כמבואר במשנתנו וכמבואר להלן (ע"ב), והגמרא כתבה שמרור הוא מין זרעים משום שקוראים למרור גם מין זרעים שמבואר להלן (ע"ב) שהדין של המשנה בכלאים (פ"ג מ"ו) של חמישה זרעונים הוא גם לגבי ירקות.

חזרת. ותירץ שבהוה אמינא שסברה הגמרא שמרור הוא מין אחד מסוים, היינו אומרים שאין מקרא יוצא מידי פשוטו ומרור הוא המין המר שבכולם. אבל למסקנא שגם מינים שאינם מרים כל כך יוצאים בהם ידי חובה, ואם כן השוה הכתוב את המינים שאינם מרים כל כך למרים ביותר, אזי אומרים שחזרת מצוה מן המובחר מהטעמים המפורשים בסוגיא.

והמשחת אהרון (נרש"י סס) תירץ שקושיית המקשה היא בדרך ממה נפשך, שאם טעמם של רבא ורבי יוחנן שחזרת עדיפא הוא טעם נכון אם כן נאמר שאין יוצאים ידי חובת מרור רק בחזרת, ואם אין טעמם של רבא ורבי יוחנן נכון ולכך לא אומרים שמרור שנאמר בתורה הוא רק בחזרת, אם כן מדוע נאמר שמצוה בחזרת הרי אם כן עדיף לקחת את המין המר ביותר שהוא 'מרירתא'.

מדוע להוה אמינא של הגמרא מרורים הוא רק שנים

ואימא מרורים תרי. הקשה הירא"ם (סי' נד) מהי שאלת הגמרא 'ואימא מרורים תרי' הרי בכל מקום שנאמר לשון רבים בסתם משמע אפילו הרבה, כמו ששנינו במכות (ה:) 'ומנין אפילו מאה, תלמוד לומר עדים' (דברים יז ו). ותירץ שכיון שאין מיני המרור שוים ויש מין אחד שהוא יותר מר מחבירו, לכן היינו אומרים ש'מרורים' (במדבר ט יא) שנאמר בתורה הוא רק בשני מינים, ולכך הוצרכה הגמרא לומר שמקישים מרור למצה בפסוק (סס) 'על מצות ומרורים יאכלהו', ולומדים מרור ממצה, וכיון שלומדים שיוצא ביותר משני מינים כמו מצה, יוצא ידי חובתו גם ביותר מחמישה מינים, ולא אומרים שיוצא רק בחמישה מינים של מרור, כיון שלא מצאנו שחמישה מינים מרים יותר מאחרים[קסד].

הדמיון בין מרור למצה

דומיא דמצה מה מצה מינין הרבה אף מרור מינין הרבה. כתב **בפירוש הריב"ן** (ד"ה מה) שלא לומדים ממצה את מנין המינים שיוצא בהם ידי חובה שכמו שמצה יוצא בחמישה מינים כך גם במרור, שאם כן נלמד שמרור צריך להיות מחמשת המינים של מצה. אלא דורשים שכמו שמצה דבר הבא לידי חימוץ אפשר לעשות ממנו מצה, הוא הדין בכל ירק מר הוא יוצא ידי חובת מרור. וכן כתב **המזרחי** (שמות יב ח) שלמסקנת הגמרא מקישים מרור למצה, וכשם שבמצה כל המינים הבאים לידי חימוץ יוצא בהם ידי חובה, גם במרור כל עשב מר יוצא בו ידי מרור, ולא אומרים שרק שני מינים הם מרור.

ובחכמת שלמה (ד"ה מה) כתב שכך היא האמת שמצה ומרור שוים, וכמו שיש במצה חמישה מיני דגן, כך גם יש במרור חמישה מינים שנאמרו במשנתנו.

ובאפרקסתא דעניא (שו"ת, ח"ח סי' ה) כתב שמבואר בדברי מהרש"ל אלו שמקישים מרור למצה גם לענין מנין המינים שיוצאים בו ידי חובה שאינו יוצא רק בחמישה מינים, אבל שאר ירקות מרים אין יוצא בהם ידי חובתו. והמהרש"ל חולק על דברי הרמ"א (שו"ת סי' מעג ס"ה) שכתב שאם אין לו את אותם הירקות השנויים במשנתנו יקח לענה, או שאר ירק מר[קסה].

מינים שאינם כלאים זה בזה

מתיב רבא חזרת וחזרת גלין עולשין ועולשי שדה כרישין וכרישי שדה כוסבר וכוסבר שדה חרדל וחרדל מצרי ודלעת המצרי והרמוצה אינם כלאים זה בזה. כתב **המאירי** (ד"ה יש) שבירקות ישנם מינים שהם מין אחד, אלא שאותו המין נפרד לצורות שונות מחמת שינוי הארצות ושינוי צורת עבודת האדמה, והם נקראים בשם אחד אלא שיש לאחד שם לוואי, ואינם כלאים זה בזה. וחזרת וחזרת גלים, אינם כלאים זה בזה. ונקרא חזרת גלים, על שם שעלים שבה עשויים כגלים, או שהיא ממקום ששמו גלים ויש אומרים שהיא חזרת מדברית. וכן עולשין סתם שהן עולשין של גינה עם עולשי שדה וכן כרישין וכרישי שדה, כוסבר וכוסבר שדה, חרדל וחרדל שדה. ודלעת המצרית שהיא ראויה לתבשיל עם דלעת רמוצה שהיו טומנים אותה ברמץ לבשלה שם מעט בעצמה קודם שיעשו ממנה תבשיל[קסו], אינם כלאים. וכן כל כיוצא בזה בדברים אלו אינם כלאים.

קסד. שיטת היראים היא שיוצא ידי חובתו בכל מין ירק מר שיש לו שרף ופניו מכסיפין גם ביותר מחמשת המינים שנאמרו במשנתנו. **קסה. וראה** בזה לעיל בענין 'מהו מרור הנזכר במשנה'. **קסו. ובנדרים** (נח.) נחלקו אמוראים מהי דלעת הרמוצה, האם זהו מין ששמו כך או שהיא דלעת הטמונה ברמץ. **א. שמודדים** אותם בטפחים גדולים שכל טפח בהם אינו נמדד בחמש אצבעות צמודות אלא מניח רווח בין אצבע לאצבע. **ב. וכן** היא דעת הרמב"ם (כלאים פ"ד ה"ט) שכתב 'וירחיק בין מין ומין כמו טפח ומחצה כדי שלא יינקו זה מזה', וראה להלן בענין 'אופן זריעת הערוגה'. **ג. הקשה** המהרש"א (שבת פה. בתוס' ד"ה וקיס) שהתוספות יתרצו את קושייתם, וכן את קושייתם בהמשך דבריהם איך זורעים חמשה זרעונים הרי אין מרחק שלשה טפחים שהרי יש את מקום הזרע, בתירוץ אחד. שארבע רוחות הכוונה בארבעת הקרנות, ולכך זורע רק חמשה מינים שרק בארבע הקרנות יש מקום לזרעים, אבל באמצע הקרן אינו יכול לזרוע, משום שאין הרחקה מספקת בינם לזרעים האחרים משום שחסר משלשת הטפחים את מקום הזרעים. ותירץ המהרש"א, שמשמע להתוספות שלשון המשנה 'ארבע על ארבע רוחות הערוגה' לא משמע בקרנות הערוגה, אלא משמע ברוחות שבאמצע הערוגה. והמהר"ם (שם בתוספות ד"ה וקיס, בח"ד וח"מ) תירץ, שהתוספות סברו שאי אפשר לומר שזורע ארבעה גרעינים בארבעת הקרנות, משום שאם כן אין צורך שהערוגה תהיה ששה טפחים על ששה טפחים, אלא מספיק שהערוגה תהיה חמשה טפחים על חמשה טפחים. ולכך הוכיחו התוספות שכוונת המשנה שזורע מכל מין הרבה באמצע כל רוח, ולכך הקשו התוספות שהרי חסר משלשה הטפחים בין הזרעים שברוחות הערוגה לזרע שבאמצע הערוגה. **ד. התוספות** בשבת (פה. ד"ה וקיס) לא כתבו מילים אלו 'לאחר שיהיו גדולים', ומשמע בדבריהם שכוונתם שעכשיו הם נראים מעורבים. **ה. וכתב** החזון איש (כלאים פ"ו ס"ק כה) שמה שאסור לזרוע חמשה מינים גם כשיש שיעור הרחקה ביניהם, הוא רק מדרבנן. **ו. בתרגום** אונקלוס (ויקרא יט יט, דברים כב ט) תירגם 'כלאים' 'עירובין', ובשערי צדק (שער משפטי מלכות מדש פ"ג ס"ג) ביאר על פי דבריו אלו שזה הטעם שאפילו בסמוכים אינו אסור מן התורה אלא אם כן מעורבים מלמעלה. **ז. והרמב"ן** (ג"ע יט: ד"ה והפ) האריך להוכיח שגם באופן שיונקים אחד מהשני אין איסור כלאים כל שאינו נראה מעורב. וראיה לזה מהברייתא (שם ג.) שאם יש מחיצה בכרם אינו אוסר את הזרעים הסמוכים לכרם אפילו שהם יונקים אחד מהשני. וכן מבואר במשנה (כלאים פ"ג מ"ג) 'היה ראש תור ירק נכנס לתוך שדה ירק אחר מותר מפני שהוא נראה כסוף שדהו'. וכן מבואר בעירובין (יח.) שצורת הפתח מתירה לגבי כלאים, כיון שאינו נראה מעורב מחמת הצורת הפתח.

לט:

שיעור ההרחקה

ערוגה שהיא ששה על ששה טפחים זורעין בתוכה חמשה זרעונין. בשבת (פה.) מבואר הטעם שחמשה זרעים נזרעים בערוגה אחת ש'קים להו לרבנן דחמשא בשיתא לא ינקי מהדדי'. וכתבו **התוספות** (ד"ה ערוגה) שמרחיקים שלשה טפחים הואיל ורחוק משלשה טפחים לא יונקים הזרעים אחד מהשני. והקשו התוספות איך זורעים חמשה זרעונים הרי אין מרחק שלשה טפחים שהרי יש את מקום הזרע. ותירץ **רבינו תם** שטפחים של כלאים הם שוחקות[א], ולכך יש שלשה טפחים. ור"י תירץ שידעו חכמים שחמשה זרעונים בערוגה של ששה טפחים לא יונקים אחד מהשני עם מקום הזרעים. וביאר **הריטב"א** (מנח פד: ד"ה ועוין) שידעו רבנן ששני מיני זרעים שעומדים זה בתחילת שלשה טפחים וזה בסוף שלשה טפחים, אינם יונקים אחד מהשני משום שנחלשה יניקתם שם.

שיעור ההרחקה בזרעים

שם. בשיעור היניקה של זרעים נחלקו הראשונים:

א. רש"י (שבת פד: ד"ה מוליח) כתב ששיעור יניקת כל זרע הוא טפח ומחצה עם מקום הזרעים, ולכך צריך להרחיק שלשה טפחים בין זרע לזרע שלא יתערבבו היניקות אחד עם השני.

ב. התוספות (ד"ה ערוגה, שבת פה. ד"ה וקיס) סוברים ששיעור יניקת זרעים הוא שלשה טפחים, בלא מקום הזרעים, ולכך צריך להרחיק את הזרעים מהזרע האמצעי שלשה טפחים. **והרמב"ן** (שם פד: ד"ה הפ) הביא ראיה ששיעור יניקת הזרעים הוא שלשה טפחים, מהמשנה בבבא בתרא (יז.) 'מרחיקין את הזרעים וכו' מן הכותל שלשה טפחים'. וביאר, שאע"פ שיניקות הזרעים מתערבות אין בזה איסור כלאים, משום שהאיסור הוא שיונק מגופו של זרע אחר ולא שיונקים ממקום אחד. **והר"ש** (כלאים פ"ג מ"ח) דחה ראיה זו, וכתב שאפילו שמבואר בבבא בתרא ששיעור יניקת הזרעים הוא שלשה טפחים, עיקר יניקתם אינה אלא טפח ומחצה. ויתכן שאפילו שיניקתם אינה אלא טפח ומחצה השורשים מתפשטים כשיעור שלשה טפחים. עוד כתב הר"ש, שיש לומר שהמשנה בבבא בתרא בזרעים שיונקים יותר, וסוגיין בירקות שיניקתם פחותה משל זרעים.

ג. והר"ש (שם) כתב ששיעור יניקת הזרעים הוא טפח ומחצה בלא מקום הזרע, ושיעור ההרחקה בין הזרעים הוא טפח ומחצה, משום שאין צריך להרחיק בין הזרעים אלא שלא יינק מגופו של חבירו, אבל אין חוששים שמתערבים היניקות זו בזו. ושיעור ההרחקה בין הזרעים לזרע האמצעי הוא רק שיעור טפח ומחצה[ג].

התנאים הנצרכים לאיסור כלאים

שם. הקשו **התוספות** (ד"ה ערוגה) מדוע אינו יכול לזרוע תשעה זרעים שלש שורות של שלשה, ויהיו רחוקים זה מזה שלשה טפחים, שהרי ממרחק שלשה טפחים לא יונקים הזרעים אחד מהשני, אם כן יוכל לזרוע תשעה מינים[ד].

ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. ר"י (שם) תירץ שאסור לזרוע באופן זה, משום שאפילו שאינם יונקים אחד מהשני אסרו חכמים לזרוע כן משום עירבוב, ואפילו באופן שאינם יונקים זה מזה אסור לזרוע בצורה שנראה הכל כמעורב לאחר שיהיו גדולים[ה]. וראיה לזה שהרי בשבת (פד:) המשנה לומדת מן המקרא שאפשר לזרוע חמשה זרעונים בערוגה, ומבואר שלולא הפסוק לא היינו יודעים שאפשר לזרוע כן, אפילו שרבנן יודעים שבאופן שזורע חמשה זרעונים בערוגה של ששה טפחים אינם יונקים זה מזה[ו]. והטעם שצריך פסוק, שלולא הפסוק היינו אומרים שאסור לזרוע באופן זה כיון שנראה כמעורבים זה בזה[ז]. **ובתורת זרעים** (כלאים עמוד מ ד"ה וגרמה) כתב, שמדברי התוספות מבואר שיש איסור כלאים על ידי עירבוב לבד, גם באופן שאינם יונקים זה מזה. ומה שהצריכו חכמים להרחיק בערוגה כשיעור יניקת הזרעים, אינו מחמת שהאיסור הוא מחמת היניקה, אלא משום ששיערו חכמים ששיעור הרחקתם זה מזה כדי שלא יהיה עירבוב, הוא שוה לשיעור יניקתם[ז].

ב. הר"י מיגש (ג"ג יח. ד"ה ולמאן) כתב, שאיסור כלאים תלוי באחד משני התנאים, או שיונקים זה מזה או שנראים מעורבים. שכתב 'איסור כלאים תלוי בשני דברים האחד שלא יהיו השורשים יונקים זה מזה והשני שלא יהיו שרשיהן מתערבין זה עם זה מפני מראית העין'[ח], וכתב שם שגם באופן שמפסיק סלע מלמטה ואין כאן עירבוב ביניקה, צריך להרחיק משום שמעורב מלמעלה[ט].

ג. שיטת הרמב"ם (כלאים פ"ד הט"ז) שצריך את שני התנאים כדי לעבור על איסור כלאים, שכתב 'בזמן שיש בין שני המינין הרחקה הראויה להם כדי שלא יינקו זה מזה אין חוששין למראית העין כמו שבארנו, ובזמן שיראו מובדלים זה מזה אין חוששים ליניקתן אפילו הן זה בצד זה'. ומבואר בשיטתו שכדי לעבור באיסור כלאים צריך שני תנאים, שיינקו זה מזה וגם שיראו מעורבים.

ד. היד רמ"ה (ג"ג עג. ד"ה וכי) כתב, שרק לגבי איסור כלאים דרבנן, אומרים שכשאין נראה כמעורב אינו נאסר, שרבנן הקילו ולא גזרו בו אלא באופן שיש מראית העין. אבל באיסור כלאים דאורייתא גם כשיש היכר בין המינים, אסור משום כלאים כשיונקים אחד מהשני. וכן כתב **הכסף משנה** (שם) שהיתר כשיש היכר, הוא רק משום שאין כאן איסור תורה, משום שלא אסרה תורה אלא היכן שזורע שני מינים במפולת יד ורבנן אסרו אפילו היכן שלא זורעם יחד, ולא רצו חכמים להחמיר כשיש היכר בין המינים'.

אופן זריעת הערוגה

אוצר החכמה

ארבע על ארבע רוחות הערוגה ואחת באמצע. נחלקו הראשונים באופן זריעת הערוגה:

א. רש"י (שבת פד: ד"ה ד', ד"ה ומתמה) פירש, שזורע מארבע רוחות הערוגה שכל מין ממלא את כל אחד מארבעת צדדי הערוגה לאורך כל הרוח עד סמוך לקרן, ובקרנות אינו צריך הרחקה אלא שאינו זורע את הקרן. וזורע גרעין אחד ממין חמישי באמצע הערוגה. ונמצא שמרחיק בין כל רוח לגרעין האמצעי שלשה טפחים. ואפילו שהזרעים הסמוכים לקרנות סמוכים זה לזה, ואין ביניהם הרחקה של שלשה טפחים, אין בכך איסור כלאים. משום שהקפידה תורה בכלאים שלא יהיה עירבוב, אבל באופן שאין עירבוב אפילו שיונקים זה מזה לא הקפידה תורה. כמו שמבואר (ג"ג כו.) שכשיש גדר בין שתי שדות, זה סומך לגדר מכאן וזה סומך לגדר מכאן, ואפילו שיונקים אחד מהשני. ובערוגה יש כאן היכר גדול שרוח זו זרועה צפון ודרום ורוח זו זרועה מזרח ומערב, אבל לגבי הזרע האמצעי צריך הרחקה כשיעור יניקה משום שאין כאן היכר ואם יהיה יותר קרוב יש כאן עירבוב.

ב. התוספות (שבת פה. ד"ה ממר) כתבו, שצריך להרחיק שלשה טפחים גם בקרנות הערוגה, ומניח בכל קרן שני טפחים וחומש טפח ריקים, וזורע שורה באורך טפח ושלש חומשין באמצעיתו של כל רוח, ונמצא שמרחיק בין המינים שברוחות באלכסון יותר משלשה טפחים[יא].

ג. הר"ש והרא"ש (כלאים פ"ג מ"ח) סוברים כשיטת התוספות שצריך הרחקה גם מרוח זו לרוח זו, וסוברים ששיעור הרחקה הוא טפח ומחצה שהוא שיעור יניקה של זרע, ואין צריך להרחיק בין זרע לזרע אלא טפח ומחצה כשיעור יניקתו, שאין חוששים בעירוב היניקות, אלא שלא יינק אחד מגופו של חבירו. ולכך ביארו, שזורעים את הערוגה באופן שזורע באמצע של כל רוח באורך ארבעה טפחים פחות חומש, ומיצר והולך עד שהוא כלה לרוחב טפח פחות חומש, כשהוא מגיע לתוך הערוגה טפח ומחצה, ואינו זורע באמצע הערוגה אלא גרעין אחד. ובאופן זה כל המינים מרוחקים זה מזה טפח ומחצה.

ד. הרמב"ם בפירוש המשניות (שם, שבת פ"ט מ"ג) ביאר, שזריעת הערוגה הוא על ידי היכר של 'ראש תור'[יב]. וזורע בכל רוח מין אחד באורך ארבעה טפחים על רוחב טפח, ומניח טפח ריק בארבעת הקרנות, ובאמצע הערוגה זורע מין חמישי ברבוע אלכסון, ובו שמונה טפחים, באופן שקרנות הריבוע מגיעות כל אחת לאמצע אחד המינים שבצדדים, ונמצא שחמשת המינים נוגעים זה בזה בצורת 'ראש תור'[יג].

ה. הגר"א (שנות אליהו כלאים שם - נפירוש הרמשון) ביאר ששיעור ההרחקה בין הזרעים הוא ששה טפחים, והערוגה היא ששה טפחים על ששה טפחים חוץ מגבולותיה. וזורע בארבע רוחות הערוגה בכל רוח על כל שהוא שחוץ לששה טפחים שבערוגה, ומותר לזרוע את הערוגה כך, משום שאין לחוש משום יניקת הזרעים ואין כאן עירבוב. ועל האחד שזורע באמצע אינו מקפיד שניכר משום שהוא גרעין אחד, ומותר לזרוע ברוחות הערוגה אפילו שהם קרובים זה לזה בצדדים, משום שהוא כמו 'ראש תור' ולכך מותר לסמוך את רוח המזרחית עם הרוח הדרומית אפילו שאין ביניהם הרחקה של ששה טפחים, ובין הרוחות המקבילות יש ששה טפחים ביניהם'.

ביאור מסקנת הגמרא בהרחקת כרוב וחזרת

קא משמע לן. ביאר **רבינו חננאל** (ד"ה כמו) שהיה צד לומר שדין חזרת כמו קלח של כרוב שנותנים לו בית רובע מכל צד, שאין זורעים סביבותיו זרע, כיו ששולח שורשיו לכל צד. ומסקנת הגמרא שחזרת דינה שונה מקלח של כרוב, ולא מדמים חזרת לקלח של כרוב. אמנם **המאירי** (ד"ה כלפי) כתב שלמסקנת הגמרא בין חזרת ובין כרוב אין צריך להרחיב להם מקום, ומבואר שסובר המאירי שמסקנת הגמרא היא שאין הלכה כרבי יוסי ברבי חנינא, ולכך גם חזרת וגם כרוב נזרעים בערוגה אחת.

והחזון איש (כלאים פ"ח סק"ג) כתב, שגם רבי יוסי ברבי חנינא לא הצריך בית רובע לכרוב אלא לאחר שהוקשה, והיה צד לגמרא שגם כרוב והוא הדין חזרת צריכים בית רובע גם טרם שהוקשה. ומסקנת הגמרא שהחידוש הוא שדנים אותם לפי איך שהם עתה, וכיון שטרם שהוקשה אינם צריכים בית רובע, לא הצריכו חכמים עתה להרחיק בית רובע. ולפי זה אין ראיה שאין הלכה כרבי יוסי ברבי חנינא, והקשה מדוע הרמב"ם לא הביא דין זה של רבי יוסי ברבי חנינא[יד].

שיעור היובש

אבל בעלין לחין אין יבשין לא. לא נתבאר בגמרא מהו שיעור היובש הפוסל את העלים שאין יוצאים בהם ידי חובה. וכתב **השפת אמת** (ד"ה אבל) שלכאורה היה נראה ששיעור היבשות תלוי האם יש בזה טעם מרור או לא, כמו שמבואר בסיפא של הברייתא 'כל שיש בו טעם מרור' וכו'. אך הקשה שלפי זה לא יצא גם בקלח כשאין בזה טעם מרור. וכתב שמדובר ביבשין לגמרי שנפרכים בציפורן ויש בהם טעם מרור, ובזה יש חילוק בין קלחים לעלים, שבקלחים יוצא ידי חובתו ובעלים אינו יוצא ידי חובתו אפילו שיש בהם טעם מרור. אבל אם לא יבשו לגמרי יש לתלות בטעם, שאם יש בזה טעם מרור יוצא ידי חובתו גם בעלים, ואם אין בזה טעם מרור אינו יוצא גם בקלחים. וכתב **בהערות** (אליעזר, ד"ה עלין) שאם נתייבש אפילו שיחזור ללחותו על ידי שישרה אותו במים, כיון שכבר נפקע ממנו שם מרור לא יעזור מה שחזר ללחותו ואין יוצא בו ידי חובתו.

ח. **וביאר** הר"י מיגש על פי זה את דברי הגמרא (שם) 'הכא במאי עסקינן דמפסיק צונמא דיקא נמי דקתני היה גדר בינתים זה סומך לגדר מכאן וזה סומך לגדר מכאן' [זהו גירסת הר"י מיגש אמנם הראשונים לא גרסו כן בגמרא], שהגמרא מעמידה שחוץ מהגדר שבין הזרעים שמפסיק בפני השורשים שלמעלה, מדובר שסלע מפסיק בין השורשים מלמטה. ומוכיחה הגמרא כן, שאם מדובר שאין מפסיק הסלע מלמטה, כיצד סומך לגדר מזה ומזה, הרי השורשים מלמטה יונקים אחד מהשני וצריך להרחיק משום כלאים וגם משום היזק, ולכך הוכיחה הגמרא שמדובר שהסלע מפסיק מלמטה.

ט. **אבל** קשה שהר"י מיגש סותר דבריו, שכתב (שם פג. ד"ה ממר) שגם באופן שיונקים האילנות אחד מהשני, אין איסור כלאים משום שלענין כלאים הדבר תלוי במראית העין ולא בהליכת השורשים בקרקע ויניקתם. ומבואר בשיטתו שאיסור כלאים תלוי רק בעירבוב ולא ביניקה וכשיטת התוספות.

י. **ובברכות** (כג.) מבואר 'רבי יאשיה אומר לעולם אינו חייב עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד', ומבואר שם שהטעם משום שכתוב (דברים כב ט) 'לא תזרע כרמך כלאים פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם', ודורשים מהפסוק 'לא תזרע' שהאיסור הוא רק אם זורע אותם יחד. והחזון איש (כלאים פ"ג סק"י) ביאר בדברי הכסף משנה, שכוונתו שאפילו לשיטת רבנן החולקים על רבי יאשיה, הם מודים לדבריו בכלאי זרעים, משום שרק בכלאי הכרם הם סוברים שגם כשאין זה במפולת יד יש איסור כלאים, שמהפסוק 'כרמך' דורשים שכבר כרמך זרוע. אבל החזון איש הקשה על דבריו והוכיח מכמה מקומות שרק לרבי יאשיה צריך שיהיה במפולת יד, אבל לרבנן אין צריך כלל שיהיה במפולת יד, וביותר יש לומר שגם רבי יאשיה מודה שבכלאי זרעים אין צריך להיות במפולת יד. והחזון איש תירץ את קושיית הכסף משנה, שהטעם שמותר כלאים באופן שיש היכר הוא משום שכך קבלו חז"ל בפירוש מצוה זו שזהו רק באופן שרואים שיש עירבוב. ובמשנה (כלאים פ"ג מ"ה) נאמר 'נוטע אדם קישות ודלעת לתוך גומא אחת ובלבד שתהא זו נטה לצד זה וזו נוטה לצד זה ונוטה שער של זו לכאן ושער של זו לכאן שכל מה שאסרו חכמים לא גזרו אלא מפני מראית העין', ומשמעות המשנה כדברי הכסף משנה שכיון שהוא איסור דרבנן לא אסרו חכמים רק מפני מראית העין,

אמנם החזון איש פירש שהכוונה היא שגזרו חכמים בהכרעת ההלכה.

יא. **והחזון** איש (כלאים פ"ז סק"ז) כתב, שדברי התוספות הם לשיטת רב שאמר (שם ע"ב) שאין היתר של ראש תור בערוגה אלא רק בשדה, אבל לשיטת שמואל שאמר (שם) שיש היתר של ראש תור גם בערוגה, אפשר לזרוע בכל אחד מארבעת צדדי הערוגה לאורך כל הרוח עד סמוך לקרן, כמו לפי שיטת רש"י.

יב. **מבואר** במשנה (שם פ"ג מ"ז) 'היה ראש תור חטים נכנס בתוך של שעורים מותר מפני שהוא נראה כסוף שדהו'. שאם קרן זוית של שדה שזורעה חיטים נכנסת לתוך שדה של שעורים מותר, מפני שהוא נראה כסוף שדהו וניכר שלא נזרעו בעירבוב. וביאור 'ראש תור' ראה רש"י (שבת פה: ד"ה ולא, סוכה ז. ד"ה ויעמידנו) שהוא התלם של המחרישה בסוף השדה, והדרך היא שבסוף השדה מתקצרים התלמים באלכסון. והרמב"ם (פירוש המשניות שם) ביאר שהוא שם של עגיל שהנשים שמות באזניהן, וצורתו כצורת משולש.

יג. **וראה** עוד ביאורים בראשונים בביאור משנה זו, ברבינו חננאל (שבת פה. ד"ה ולפלטרקין), והר"י מיגש (שו"ת, סי' טו). עוד שיטה ראה בבעל המאור (שבת פד: ד"ה ממני') ורמב"ן (שם ד"ה הא), עוד שיטה ראה בביאור הר"י מלכי צדק (כלאים פ"ג מ"ח) ובביאור הר"ש סיריליאו (ירושלמי כלאים פ"ג ה"ח).

יד. **והחזון איש** (כלאים פ"ח סק"ג) הקשה על דבריו, שגרעין האמצעי אינו נחשב כראש תור, שמבואר בירושלמי (כלאים פ"ג ה"ה) שחיטה אחת אינה נחשבת ראש תור. ועיין בדבריו (שם) מה שהקשה עוד על דברי הגר"א, וסיים 'ונראה דאין להחמיר להצריך בין ירק יחידי לירק אחר ששה טפחים כיון שהוא נגד כל הראשונים ז"ל רש"י ותוספות והר"י מיגש הרמב"ם והר"ש וגם המסור בשם הגר"א אינו מתישב'.

טו. **והחזון איש** (שם) בהמשך דבריו כתב, שאפשר לתרץ שדברי הרמב"ם (כלאים פ"ו ה"ח) שכתב 'כל זמן שלא ניכר הזרע דשא ונקרא ירק', כוונתו שכשמתקשה וניכר הזרע יש לו דין זרעים, ואינם נזרעים בערוגה אחת, ויתכן שזהו דברי רבי יוסי ברבי חנינא. וסיים החזון איש שלפי דבריו בביאור דברי רבי יוסי ברבי חנינא מבואר שאין זה מדבריו. ויש מי שתירץ שהרמב"ם סובר כדברי המאירי, שמסקנת הגמרא שאין הלכה כרבי יוסי ברבי חנינא, ובין כרוב ובין חזרת אינם צריכים בית רובע, ולכך לא הביא הרמב"ם את דברי רבי יוסי ברבי חנינא.

מדוע לא תירצה הגמרא שהברייתא בעלים

תרגומא אקלח. מבואר בגמרא שהמחלוקת של רבי מאיר וחכמים שרבי מאיר אומר שיוצאים בין בלחים ובין ביבשים וחכמים אומרים שיוצאים רק בלחים, היא רק בקלח אבל בעלים לכל השיטות אין יוצאים ביבשים. וביאר **רש"י** (ד"ה כלנו) שמשנתנו שכתבה שבקלח יבש יוצאים חובת מרור היא כשיטת רבי מאיר. והקשו **הצל"ח** (ד"ה תרגומא) **והשפת אמת** (ד"ה ח"ר) מדוע לא תירצה הגמרא שרבי מאיר וחכמים נחלקו בעלים, ומשנתנו בקלח ורבנן היא, ומודים רבנן שיוצאים ידי חובה בקלח יבש, ואפילו שסתם משנה רבי מאיר היא, עדיף לומר שהמשנה כחכמים והלכה כחכמים.

א. **הצל"ח** (שם) תירץ, שהיה קשה לגמרא שאם מחלוקת רבי מאיר ורבנן היא בעלים מדוע נכתב בברייתא קלח, ולכך סוברת הגמרא שמחלוקת רבי מאיר ורבנן היא בקלחים והסיבה שנכתב בברייתא עלים, להשמיענו שאפילו בעלים יוצא ידי חובתו בכמושין. אבל אם מחלוקת רבי מאיר ורבנן היתה בעלים קשה מדוע הוזכר בברייתא קלח, הרי יוצאים ידי חובה בקלח יבש לכל השיטות[טז].

ב. עוד תירץ **הצל"ח** (שם) שמשום שלהלן הגמרא מביאה את הברייתא 'תנו רבנן אין יוצאין בהן כמושין משום רבי אליעזר ברבי צדוק אמרו יוצאין בהן כמושין', ואם היינו אומרים שמחלוקת רבי מאיר וחכמים היא בעלים, אבל בקלח יבש יוצאים בו ידי חובה לכל השיטות, וכל הברייתא עוסקת בעלים ולפי זה מה שכתוב 'ושוים שיוצאים בכמושין' הכוונה לעלים כמושים שרבי מאיר וחכמים מודים שיוצאים בהם. אם כן תנא קמא של רבי אליעזר ברבי צדוק הסובר שאין יוצאים בעלים כמושים הוא שיטה שלישית ואינו לא כרבי מאיר ולא כרבנן, שלחכמים יוצאים בעלים יבשים ולרבי מאיר אין יוצאים בעלים יבשים אבל הוא מודה שיוצאים בעלים כמושים ותנא קמא של רבי אליעזר ברבי צדוק סובר שאין יוצאים גם בעלים כמושים. ולכך ביארה הגמרא שמחלוקת רבי מאיר ורבנן היא בקלח, אבל לא דיברו כלל מה הדין בעלים יבשים ושניהם מודים שאין יוצאים בעלים יבשים, לכן מביאה הגמרא עוד ברייתא שנחלקו תנא קמא ורבי אליעזר ברבי צדוק מה הדין בעלים כמושין.

ג. **הפרי מגדים** (סו"ס סי' תעג ס"ק יג) כתב שהסיבה שלא אמרה הגמרא שהברייתא בה נחלקו רבי מאיר וחכמים היא בעלים, ומשנתנו כרבנן. לכאורה הטעם משום שאם כן לא מובנים דברי הברייתא 'ושוין שיוצאין בהן כמושין', ולהלכה אין יוצאים בעלין כמושין וכדברי חכמים שנחלקו על רבי אליעזר ברבי צדוק.

ד. **השפת אמת** (ד"ה ח"ר) כתב שקלח יבש שאין בו טעם מרור אין יוצא בו[יז], ודברי חכמים שאמרו 'כללו של דבר כל שיש בו טעם מרור יוצאין בו וכל שאין בו טעם מרור אין יוצאין בו' נאמר גם לגבי קלחים, שאם אין בקלח יבש טעם מרור אין יוצאים בו. ועל פי זה תירץ שהטעם שהגמרא לא אמרה שחכמים ורבי מאיר דיברו בעלים ומשנתנו כחכמים, משום שדברי הברייתא 'כל שיש בו טעם מרור' וכו' נאמרו גם על קלחים יבשים שלדברי חכמים אין יוצאים בהם. וסיים שלפי זה יצא שיבש שאמר רבי מאיר אינו כמו יבש שאמרו חכמים, שיבש שאמר רבי מאיר הוא כשיש בו טעם מרור ובזה יוצא ידי חובתו בקלח יבש, ויבש שאמרו חכמים הוא בשאין בו טעם מרור ולכך אינו יוצא ידי חובתו בקלח יבש. ובמסקנת דבריו כתב השפת אמת, שאי אפשר לומר כן ש'כללו של דבר' וכו' שאמרו חכמים הוא נאמר גם על יבשים, שאם כן יצא שגם רבי מאיר אוסר לצאת ידי חובה בקלח יבש שאין בו טעם מרור, ומחלוקת רבי מאיר וחכמים היא שרבי מאיר מחמיר יותר מחכמים, וכיון שבסוגיא לא משמע כן אלא רבי מאיר מיקל יותר מחכמים צריך לומר ש'כללו של דבר' וכו' שאמרו חכמים לא נאמר על יבשים ורק על כבושים ומבושלים.

האם יוצאים בעלים כמושים

תנו רבנן אין יוצאין בהן כמושין משום רבי אליעזר ברבי צדוק אמרו יוצאין בהן כמושין. הגמרא מביאה ברייתא שנחלקו רבנן ורבי אליעזר בן צדוק אם יוצאים בכמושין למצות מרור או לא[יח]. אמנם בברייתא לעיל נאמר 'ושוין שיוצאין בהן כמושין', ולכאורה מבואר שיוצאים בכמושים לכל השיטות. **ובירושלמי** (פ"ב ה"ה) נאמר 'בין כמושין אית תניי תני אבל לא כמושין אמר רב חסדא מאן דאמר כמושין בקלח מאן דאמר אבל לא כמושין בעלין', וביאר בקרבן העדה שהתנא של משנתנו שכתב שיוצאים בכמושין[יט], מדבר בקלח שמתוך שהוא עב אינו מתייבש ולא נפסד טעמו. והברייתא שכתבה שאין יוצאים בכמושין מדובר בעלין כמושין, שאין יוצאים בהם מפני שהם כעפר.

ולהלכה נחלקו הראשונים והפוסקים. א. **הרי"ט** (הו"ד בריטב"ץ, ד"ה אמר) **סבר** שיוצאים בעלים כמושים, וראיה מזה שנכתב בברייתא 'כללו של דבר כל שיש בו טעם מרור יוצאין בו', וכיון שיש בעלין כמושין טעם מרור יוצאים בהם[כ]. וכן **בפסקי הרי"ד** (ד"ה יוצאין) כתב להלכה שיוצאים בכמושים[כא], כמו שנאמר בברייתא 'ושוין שיוצאין בהן כמושין'[כב]. **והמהר"ם חלאווה** (ד"ה אמר) דייק כן ממשנתנו שפסלה רק בכבוש שלוק ומבושל ולא הזכירה כמוש[כג].

ב. **ובריא"ז** (הו"ד בשלטי הגבורים סוף ג) חולק על דברי זקנו הרי"ד, וכתב שהעלים צריכים שיהיו לחים ולא כמושים, והקלחים אפילו כמושים[כד]. כמו שנאמר בירושלמי שאין יוצאים בעלים כמושים. וביארו **הצל"ח** (ד"ה תרגומא) **והחק יעקב** (סי' תעג ס"ק יט) את דברי הברייתא 'ושוין שיוצאין בהן כמושין', שלפי דעה זו הסוברת שאין יוצאין בעלים כמושין, מדובר בקלחים[כה], ולא בעלים[כו].

והמגן אברהם (שם ס"ק יג) **והצל"ח** (שם) דייקו מלשון הפוסקים **הרמב"ם** (ממן ומצה פ"ז ה"ג) **והטור** (סו"ס סי' תעג) **והשלחן ערוך** (שם ס"ה), שכתבו שאין יוצאים בעלים אלא אם כן הם לחים, ומשמע מזה שאם הם כמושין אין יוצא בהם ידי חובה[כז]. אמנם **באליה רבה** (שם ס"ק יד) כתב להיפך מדברי המגן אברהם, ולדבריו מזה שהשמיטו הפוסקים דין כמושין, משמע שהם סוברים שיוצאים אפילו בעלים כמושין[כח].

מה המקור לרבי יוסי הגלילי שאינו יוצא במצה של מעשר שני

כעין דאורייתא תקון. רמי **בר חמא** מסתפק האם לדברי רבי יוסי הגלילי שסובר שאין אדם יוצא ידי חובתו במצה של מעשר שני, מה הדין לגבי מרור של מעשר שני, האם אומרים שרק במצה של מעשר שני אינו יוצא כיון

טז. **וכתב** הצל"ח שתירוץ זה הוא רק לשיטת הפוסקים הסוברים שיוצאים בעלים כמושין [ראה להלן בענין 'האם יוצאים בעלין כמושין' שהובא שנחלקו הראשונים בדבר זה], וממילא הם סוברים שכשאמרה הברייתא 'ושוים שיוצאין בהן כמושין' התכוונה לעלים כמושין, אבל להסוברים שאין יוצאים בעלים כמושין ומוכח שהם מפרשים שמה שכתוב בברייתא 'ושוים' אין הכוונה על עלים כמושים אלא על קלח כמוש, אם כן כמו שלפי דברי הגמרא שהברייתא בקלח אומרים שנכתב בברייתא עלין שלא לצורך, הוא הדין אפשר לומר שהברייתא מדברת בעלים ונכתב קלח שלא לצורך.

יז. **וכתב** השפת אמת (שם) שצריך לומר לפי זה, שרב חסדא שמחלק בין עלים לקלחים, מדבר באופן שיש בהם טעם מרור ובזה מחלקים בין קלח לעלים.

יח. **והשפת** אמת (ד"ה ח"ר) כתב שהמחלוקת בברייתא היא שתנא קמא כאן סובר כחכמים לעיל הסוברים שיבש פסול אפילו בקלח, ולכן כאן שמדובר בעלים יורדים דרגה ופוסלים אפילו כמושין. ולפי זה להלכה שפוסקים שיוצאים בקלח יבש וכדברי רבי מאיר, הדין הוא שיוצאים בעלים כמושים.

יט. **והצל"ח** (ד"ה תרגומא) הוסיף לבאר, שהירושלמי גרס במשנתנו לא כמו שנכתב במשנה שלנו, שלפנינו כתוב במשנה 'בין לחין בין יבשין', והירושלמי גורס במשנה 'כמושין'. ולכך הקשה הירושלמי סתירה בין המשנה שכתוב שיוצאים בכמושין לבין הברייתא שכתוב בה שאין יוצאים בכמושין. ותירץ הירושלמי שהמשנה בקלח ולכך יוצא ידי חובתו בכמוש, והברייתא בעלים ולכך אינו יוצא ידי חובתו בעלים כמושים. והברכי יוסף (סו"ס סי' תעג סק"ז) הוסיף שאפשר לומר שגורסים בירושלמי 'יבשין' במקום 'כמושין', ולפי זה הבבלי והירושלמי לא נחלקו ושניהם סוברים שיוצאים בעלים כמושין.

כ. **וכן** פסק **הראב"ן** (מת. ד"ה וירקות) שיוצאים בקלח אפילו הוא יבש, אבל העלים צריכים להיות לחים ולא יבשים, אבל כמושים יוצאים בהם.

כא. **וביאר** **הצל"ח** (שם) שהפוסקים פסקו לא כדברי הירושלמי, ולדבריהם יוצא ידי חובתו בכמושין. והוכיחו שהבבלי חולק על הירושלמי וסובר שיוצא ידי חובתו בעלים כמושין. שאם לא כן קשה מדוע לא מעמידה הגמרא את משנתנו כרבנן ונאמר שרבי מאיר ורבנן חולקים בעלים, אבל בקלחים מודים רבנן ורבי מאיר שיוצא ידי חובתו ביבשים, ולכך משנתנו שמתירה קלחים יבשים היא גם כשיטת רבנן. אלא שהיה קשה לגמרא שאם מחלוקת רבי מאיר ורבנן היא בעלים מדוע נכתב בברייתא קלח, ולכך סוברת הגמרא שמחלוקת רבי מאיר ורבנן היא בקלחים והסיבה שנכתב בברייתא עלים, להשמיענו שאפילו בעלים יוצא ידי חובתו בכמושין, אבל אם מחלוקת רבי מאיר ורבנן היתה בעלים קשה מדוע הוזכר בברייתא קלח, הרי יוצאים ידי חובה בקלח יבש לכל השיטות. וראה לעיל בענין 'מדוע לא תירצה הגמרא שהברייתא בעלים' תירוצים נוספים מדוע לא העמידה הגמרא את משנתנו כחכמים.

כב. **והצל"ח** (שם) כתב שהפוסקים שסוברים כן מעמידים את דברי הברייתא 'ושוין שיוצאין בהן כמושין' בעלים, ומוכח שיוצאים בעלים כמושין. והפרי חדש (סו"ס סי' תעג ס"ה) כתב, שאפילו שדברי הברייתא נאמרו על קלחים, יש להוכיח שיוצאים בעלים כמושין, שכמו שרואים שקלחים כמושין הם כקלחים לחין ולכן יוצאים בהם בין לרבי מאיר ובין לחכמים, אם כן הוא הדין גם בעלים כמושים שחשובים כלחין.

כג. **וכן** דייק הנתיב חיים (על המגן אברהם סי' תעג ס"ק יג) מדברי הגמרא 'אמר רב חסדא לא שנו אלא בקלח אבל בעלין לחין אין יבשין לא', ומזה שאמר רב חסדא 'יבשין' ולא אמר 'כמושין' משמע שכבושין כשרים, שהרי לאמורא יש לו לפרש דבריו. ומה שאמר 'לחין' לא בדווקא, כמו שמבואר בסוכה (נג.) 'יבשו רוב עליו ונשארו בו שלשה בדי עלין לחין כשר', וכתב הרא"ש (שם פ"ג ס"י) שגם אם היו אלו השלשה עלים כמושין כשר [ונחלק שם על דברי הראב"ד שדייק שאין מציל מיד היבש אלא הלח] 'דכיון שהכמוש כשר דינו כלח לכל דבר ואין לו לדקדק מדהזכיר התנא לחין'.

כד. **הכנסת** הגדולה (סו"ס הגהות וציונים) הקשו מדוע כתב הריא"ז שבקלחין אפילו הם 'כמושין' יוצא בהם ידי חובתו, הרי בקלח אפילו 'יבשים' יוצא ידי חובתו [והריא"ז שהובאו דבריו בפסקי הרי"ד נכתב 'יבשין'].

כה. **אמנם** בלקט יושר (מ"ח עמ' נב) כתב שמזה שהביאה הגמרא אחר הברייתא הראשונה שאמרה 'ושוין שיוצאין בהן כמושין', את הברייתא השניה שנחלקו בה חכמים ורבי אליעזר ברבי צדוק, ולדברי חכמים אין יוצאים בכמושין ומשום רבי אליעזר ברבי צדוק אמרו שיוצאים בכמושין, מבואר שדברי הברייתא לעיל שכתבה ששוים שיוצאים בכמושין אינה לדברי הכל אלא היא רק כשיטת יחיד ורבי אליעזר ברבי צדוק, אבל הלכה כדברי חכמים שאין יוצאים בעלים כמושין.

כו. **והברכי** יוסף (סו"ס סי' תעג סק"ז) הוכיח שיוצאים בעלים כמושין מהמקשן שהבין שהברייתא מדברת בעלים, ולפי סברתו הבין שדברי הברייתא 'ושוין שיוצאין בהן כמושין' פשוט לו שדין עלים כמושין כמו עלים לחים. ואם נאמר שלמסקנת הגמרא 'תרגומא אקלח' והברייתא מדברת דווקא בקלח אבל אין יוצאים בעלין כמושין, אם כן הגמרא היתה צריכה לומר בתירוץ שהכי נמי מסתברא שהברייתא בקלח ולא בעלים, שאם מדובר בעלין איך מכשירים רבנן עלים כמושין, ומוכח שגם לתירוץ הגמרא נשארים בזה שיוצאים בעלים כמושין.

כז. **וכן** דייק בלקט יושר (שם) מדברי הרמב"ם (שם) והרא"ש (פ"ב סי' יט) שכתבו שיוצאים רק בעלים לחין. וביאר שהטעם שלא כתבו הפוסקים כמושין יחד עם שלוקים וכבושין שאין יוצאים בהם, משום שבקלח יוצאים בו אפילו יבש וכל שכן יוצאים בכמוש, ולכך כתבה המשנה רק כבושין ומבושלין שגם בקלח אין יוצאים בו ידי חובה. ועוד ראיה שאין יוצאים בכמוש, שהלכה כרבים לגבי יחיד והלכה כרבנן שנחלקו על רבי אליעזר ברבי צדוק שאמרו שיוצאים בהם בכמושין.

כח. **והמשנה** ברורה (שם ס"ק נז) כתב בזה, שיש אומרים שיוצאים בעלים כמושין ויש שמחמירים בזה, והוסיף בשער הציון (שם ס"ק מח) ואפילו שהמגן אברהם והחק יעקב פסקו שאין יוצאים בעלים כמושין, כתבו כן מחמת שלא ראו את דברי הראשונים שפסקו שיוצאים בעלים כמושין.

שהיא מדאורייתא אבל במרור שהוא מדרבנן יוצא, או שאינו יוצא משום שכל מה שתיקנו רבנן כעין דאורייתא תיקנו. וכתב **רש"י** (ד"ה כעין) שספק הגמרא הוא לרבי יוסי הגלילי הסובר שאינו יוצא ידי חובתו במצה של מעשר שני משום שנאמר (שמות יג כ) 'בכל מושבתיכם תאכלו מצות', ודורשים שצריך להיות מצה הנאכלת בכל מושבותיכם יצא מעשר שני שאינו נאכל בכל מושבותיכם אלא בירושלים. ומסתפקת הגמרא האם נאמר שגם אינו יוצא במרור של מעשר שני משום שמרור הוקש למצה וכמו שמצה צריכה להיות שנאכלת בכל מושבותיכם אף מרור כן.

והקשה המהרש"א (גרסי"ל ד"ה כעין) שהרי בגמרא לעיל (לו.) מבואר שהטעם שרבי יוסי הגלילי ממעט שאינו יוצא במצה של מעשר שני, הוא מהפסוק (דברים טז ג) 'מצות לחם עני' 'מי שנאכל באנינות יצא זה שאינו נאכל באנינות אלא בשמחה'. ומבואר שאין טעמו של רבי יוסי הגלילי הוא מ'בכל מושבתיכם', אלא טעמו הוא מהפסוק 'לחם עני'[יט]. ותירץ המהרש"א על פי דברי **המכילתא** (בא מסכתא דפסחא פ"י) שדורשים מהפסוק (שמות יג כ) 'בכל מושבותיכם' שאינו יוצא במעשר שני וחלות תודה שאינם ראויים ליאכל בכל מושבותיכם[כ]. וביאר המהרש"א[לא], שדרשת המכילתא באה למעט מעשר שני מ'מושבתיכם' מזמן שבית המקדש קיים שאז מעשר שני נאכל רק בירושלים, ומה שנאמר בגמרא לעיל שרבי יוסי הגלילי דורש שאינו יוצא ידי חובתו מ'עני', זהו לזמן נוב וגבעון, שמעשר שני נאכל בכל מקום[לב].

והצל"ח (גרסי"ל ד"ה כעין) תירץ על פי מה שביאר בסוגיא לעיל (לו: בתוספות ד"ה ורבי) שהטעם שרבי יוסי הגלילי ממעט מעשר שני מ'לחם עני' וביכורים מ'מושבתיכם' ולא להיפך, זהו משום שהוא סובר כשיטת רבי שמעון שמתיר ביכורים לאונן, ולכך אי אפשר למעט מ'לחם עני' ביכורים. וסובר רש"י בסוגיין שרמי בר חמא שמסתפק לרבי יוסי הגלילי האם יוצא ידי חובתו במרור של מעשר שני, אינו פוסק כרבי יוסי הגלילי בזה ששיטתו כשיטת רבי שמעון שמתיר ביכורים לאונן, ולכן דורשים מ'מושבתיכם' למעט מעשר שני ו'לחם עני' למעט ביכורים[לג].

מהי כוונת הגמרא מרור דרבנן

במצה דאורייתא הוא דלא נפיק אבל מרור דרבנן נפיק או דילמא כל דתקינו רבנן כעין דאורייתא תקון. ברש"י (ד"ה כעין) כתב, ששמע שיש מפרשים בביאור דברי הגמרא 'מרור דרבנן', שמצה בזמן הזה דאורייתא ומרור בזמן הזה דרבנן כמבואר בסוגיא לקמן (קטו.). והקשה רש"י שאם דברי רמי בר חמא הם בזמן הזה, אם כן מדוע אינו יוצא ידי חובתו במעשר שני, הרי בטלה קדושת ירושלים ואינו צריך להעלותו לירושלים, ואם כוונת הגמרא לשיטה הסוברת קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא, עדיין קשה שהגמרא היתה צריכה לפרש שמרור הוא מדרבנן כיון שמדובר בזמן הזה. **ורש"י** (ד"ה מרור) פירש שכוונת הגמרא 'מרור דרבנן', שמעשר ירק הוא מדרבנן[לד], ומדאורייתא מותר לאכול את המעשר שני של ירק בכל מושבותיכם.

כל מה שתיקנו רבנן כעין דאורייתא תיקנו

אמר רבא מסתברא מצה ומרור. השער המלך (מעשר שני פ"ח ה"ג) הוכיח ממסקנת הגמרא 'כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון', שגם בדבר שעכשיו אין בו דאורייתא כלל תיקנו כעין דאורייתא. שלפירוש **ברש"י** (ד"ה כעין - הפירוש השני) שמדובר במרור בזמן הזה דרבנן, מבואר במסקנת הגמרא שאפילו שבזמן הזה אין שום מרור מן התורה נחשב שיש לו עיקר מהתורה, ואמרים בזה 'כעין דאורייתא תקון'[לה].

מדוע לא כתבה הגמרא כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון

שם. השאגת אריה (סי' ק ד"ה וקמ"ל) כתב שקשה קצת בדברי הגמרא מדוע אמר רבא 'מסתברא מצה ומרור', הרי גם רמי בר חמא ידע שמקישים מצה למרור, וספיקו הוא האם מקילים במרור דרבנן או שכל שתקון רבנן כעין דאורייתא תיקנו, והיה לו לרבא לומר 'מסתברא כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון'. **ובפני יהושע** (גרסי"ל ד"ה כעין) ביאר, שרבא לשיטתו שסובר (פ"מ נג.) מחיצות לקלוט דרבנן, כלומר, הדין שמחיצות ירושלים קולטות את המעשר ששוב אי אפשר לפדותו אם יצא מחוץ למחיצות הוא רק מדרבנן, אבל מן התורה מותר להוציאו מירושלים ולפדותו, ולפי זה מה שאמר רבא 'מסתברא מצה ומרור' כוונתו לומר, שכמו שאינו יוצא במצת מעשר שני אפילו שאיסור אכילתו בכל מושבות הוא רק מדרבנן [שהרי מן התורה יש לו היתר על ידי פדיון], הוא הדין מרור של מעשר שני אף שאיסור אכילתו בכל מושבות הוא רק מדרבנן אינו יוצא בו ידי חובתו.

מהו 'מורסן'

אין שורין את המורסן לתרנגולים. רש"י (שבת עו: ד"ה סוכן, ד"ה ומורסנן) ביאר, שסובין היינו הקליפות הגסות של החיטה הנפרדות על ידי כתישת החטים, ומורסן הוא הקליפה הדקה הנטחנת עם החיטה ונבררת על ידי הנפה. אמנם **רש"י** בחולין (פח: ד"ה סוכן, ד"ה מורסן) **והרשב"ם** (בבא בתרא נג: ד"ה מורסן, ד"ה סובין) ביארו להיפך, שהמורסן הוא הקליפה החיצונית הנפרדת בכתישה, והסובין הם הקליפה הפנימית הנשארת בנפה[לו].

האם מורסן יכול להחמיץ

שם. המגן אברהם (סי' תנד סק"ח) הסתפק האם מורסן מחמיץ או לא. והקשה על דבריו **החק יעקב** (שם סק"ח), מה ספיקו האם מורסן מחמיץ או לא, הרי במשנתנו מבואר במפורש שאסור לשרות מורסן לתרנגולים, וביארו **הראשונים**[לז], מפני שהוא מחמיץ.

האליה רבה (שם סק"ח) תירץ, שהמגן אברהם לא הסתפק לגבי מורסן, אלא לגבי סובין שגרועים יותר ממורסן.

המחצית השקל (שם) תירץ, שספיקו של המגן אברהם היה על מורסן בעצמו האם הוא מחמיץ, ומה שמבואר במשנתנו שלא ישרה מורסן לתרנגולים מפני שהוא מחמיץ, היינו מחמת הקמח הדבוק בו ולא שהוא עצמו מחמיץ[לח].

הדברי יחזקאל (סי' יח ענף ד אות יט) תירץ, שאפשר לומר שמשנתנו סוברת שמורסן השורה בתוך מים נעשה חמץ נוקשה שאסור מדרבנן, ולכן אסרו לעשות כן, אך המגן אברהם הסתפק האם מורסן יכול לבוא לידי חמץ מדאורייתא.

האם יש אופנים בהם מותר להשרות מורסן לתרנגולים

שם. הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ה ה"ז) כתב, שאין להשרות את המורסן ולהניח[לט] לפני התרנגולים, מחשש שמא יחמיץ. ובהלכה י"ח כתב[מ], שיש שלשה אופנים בהם מותר להשרות מורסן לפני התרנגולים[מא]: א. כאשר הם אוכלים את זה מיד, או שהאדם עומד שם ורואה שלא יעבור זמן של שיעור מיל. ב. כל זמן

כט. והמצפה איתן (גרסי"ל ד"ה כעין) כתב שהיה לרש"י הכרח שסוגיין אינה בשיטת רבי יוסי הגלילי הסובר שהדרשה היא מהפסוק (שם) 'מצות לחם עני' 'מי שנאכל באנינות יצא זה שאינו נאכל באנינות אלא בשמחה'. שאם הדרשה היא מפסוק זה אם כן לרבי יוסי הגלילי אפילו שמרור של מעשר שני כל איסורו הוא מדרבנן, כיון שבמציאות מחמת איסור דרבנן אינו נאכל באנינות יהיה פסול למרור. שרבי יוסי הגלילי אמר בסוטה (מד:) על הפסוק (דברים כ ח) 'מי האיש הירא ורך הלבב ילך וישב לביתו' וגו', שזהו הירא מעבירות שבידו, וביארה הגמרא בסוטה (שם) שלרבי יוסי הגלילי אפילו עבר על איסור דרבנן חוזר מעורכי המלחמה. ומבואר שלרבי יוסי הגלילי דברי התורה נאמרו גם לגבי איסור דרבנן, ואותו דבר יש לומר שמרור של מעשר שני, כיון שאסור לאוכלו באנינות פסול למרור. ולכך כתב רש"י שסוגיין אינה בשיטת רבי יוסי הגלילי, אלא היא בשיטת התנא שבמכילתא הסובר כרבי יוסי הגלילי שאינו יוצא במצה של מעשר שני, אבל לדבריו הטעם שאין יוצא ידי חובתו בשל מעשר שני הוא משום 'מושבתיכם' (שמות יג כ), ומסתפקת הגמרא מה הדין לאותו תנא במרור של מעשר שני. **ל. ורש"י** על התורה (שם) הביא את דרשה זו, ומקור דבריו הוא מהמכילתא. **לא. וביתר** ביאור ביאר המהרש"א לעיל (לו: בתוספות ד"ה ורבי) שרש"י על התורה (שם) סובר שרבי יוסי הגלילי ממעט מ'מושבותיכם' שאינו יוצא באכילת מצה של מעשר שני וחלות תודה מזמן שנבנה בית המקדש, וממעט (לו.) מהפסוק 'עני' (דברים טז ג) וממעט (לח:) חלות תודה מ'ושמרתם' (שמות יג יז) שגם בזמן נוב וגבעון שהם נאכלים בכל מקום אינו יוצא בהם ידי חובתו [ועדיין קשה להיפך מדוע הוצרך גם הפסוק 'מושבתיכם' ולא מספיק רק הפסוקים 'עני' ו'ושמרתם']. וראה בתוספות (לו: ד"ה ורבי) שנחלקו על דברי רש"י. **לב. והפני יהושע** (גרסי"ל ד"ה כעין) כתב שאין זה טעם מספיק ליישב מדוע רש"י כאן נסמך על פירושו בחומש בשם המכילתא מ'מושבתיכם' ולא את הדרשה שנאמרה בגמרא שלנו מ'לחם עני'. והוסיף על דברי המהרש"א שאם הטעם שאינו יוצא ידי חובתו במצה של מעשר שני משום שצריך להיות 'לחם עני' וזה נאכל בשמחה, לא שייך לומר את מסקנת הגמרא שאינו יוצא ידי חובתו במרור של מעשר שני משום שהוקש מרור למצה. שאפילו אם אכילת מרור היתה דאורייתא היה יוצא ידי חובתו במרור של מעשר שני, כיון שלא שייך במרור ענין לחם עוני וענין שמחה, ולכך כתב רש"י שהטעם משום 'מושבתיכם', ולכך אומרת הגמרא במסקנא שאינו יוצא במרור כמו שאינו יוצא במצה, שגם במרור שייך טעם זה שאינו ראוי לאוכלו בכל מושבותיכם. **לג. וביאר** בזה את דברי רש"י על התורה (שמות יג כ) שכתב 'בכל מושבתיכם תאכלו מצות' 'זה בא ללמד שתהא ראויה ליאכל בכל מושבותיכם פרט למעשר שני וחלות תודה', ומבואר בדברי רש"י שממעטים מעשר שני מ'מושבותיכם' ולא מ'לחם עני'. וביאר הצל"ח שטעמו של רש"י שסובר כרבי יוסי הגלילי שממעטים שאינו יוצא במצה של מעשר שני, אמנם רש"י אינו בשיטת רבי יוסי הגלילי בזה שביכורים נאכלים לאונן, ולכך אפשר לדרוש ולמעט ביכורים מ'לחם עני', ולמעט מעשר שני מ'מושבתיכם'. **לד. השער** המלך (מעשר שני פ"ח ה"ג) הוכיח מדברי רש"י אלו שמעשר ירק הוא מדרבנן גם במעשר שני. אבל הסמ"ג (עשין קלו) חולק על דברי רש"י וכתב שמעשר שני נוהג מן התורה בכל דבר. והוכיח כן מדברי הספרי (ואתחנן פיסקא קה) שכתוב שם שמעשר שני נוהג מדאורייתא בכל דבר, שכתב בספרי, אין לי אלא דגן תירוש ויצהר מנין לרבות שאר פירות הארץ תלמוד לומר (דברים יד כג) 'עשר תעשר את [כל] תבואת זרעך' וכו' מנין לרבות השחלים והגרגיר ושאר ירקות תלמוד לומר (ויקרא כז ל) 'וכל מעשר הארץ מזרע הארץ מפרי העץ קודש לה'' מנין לרבות פירות האילן תלמוד לומר (שם) 'מפרי העץ' [על פי היראים (סי' קמז)]. **לה. ואפילו** שרש"י דחה את פירוש זה, מכל מקום יש להוכיח כן מזה שרש"י לא דחה את פירוש זה מקושיא זו, מוכח שהוא סובר כן. **לו. ראה** בילקוט ביאורים למסכת שבת (עו:) בענין 'ראיות לשיטת הרמב"ם' ובענין 'ראיות לשיטת רש"י בסוגייתנו' שהרחבנו בראיות לכל אחד מהשיטות בביאור מהו מורסן ומהו סובין. **לז. סמ"ק** (סי' רכב), פסקי הרי"ד (ד"ה אין), פסקי הריא"ז (פ"ג ה"ו אות ח), תוספות מהרי"ח (ד"ה אין, מובא בקונטרס שיטות קמאי עמוד אלף פז), **המכתם** (ד"ה אין), **מאירי** (ד"ה אמר המאירי). **לח. אמנם הראבי"ה** (סי' תעד) הביא מה שכתב הירושלמי (פ"ג ה"ו) שאין שורין את המורסן לפני התרנגולים ובאופן שיש בהן שמנונית, וכתב הראבי"ה שאין האיסור מחמת הקמח שבמורסן אלא מחמת השמנונית שבמורסן. **לט. הרבינו** מנוח (חמץ ומצה פ"ה ה"ח) כתב שברמב"ם מבואר, שלמד שמה שכתוב במשנתנו שאין להשרות מורסן לפני התרנגולים היינו באופן שמניח לפניהם והולך לביתו, שבאופן כזה המורסן ישהה זמן רב ויבוא לידי חימוץ. **מ. וכן** כתב הארחות חיים (מלוגיל, ח"ל חמץ ומצה אות קו). **מא. על** פי ביאור הלכה (סי' תסה ס"ק ד"ה נפוס).

ארצה החכמה

שהתרנגולים אוכלים ומנקרים את המורסן אינו מחמיץ, אפילו אם עבר יותר משיעור מיל. ג. כל זמן שהאדם מהפך בידו את המורסן לפניהם[מב].

העיטור (ח"ב, עשרות הדגרות הלכות מצה ומרור, קכט.) כתב, שאין לסמוך על היתר זה, שאם כן נתיר להשהות כל עיסה בפסח עד שיעור מיל [ומבואר מדבריו שנחלק על ההיתר הראשון של הרמב"ם]. וכן **הריטב"א** (ד"ה אין) חלק על הרמב"ם וכתב, שאין לדמות ניקור התרנגולים לטפטופי הגשם המובא להלן בגמרא, ולהתעסקות בעיסה המובא לקמן (מח:)[מג] [ומבואר מדבריו שנחלק על ההיתר השני של הרמב"ם]. וכתבו **הראשונים**[מד] שפשט המנהג שאין עושים כן. וכן פסק **השולחן ערוך** (או"ח סי' תסה ס"ה) שאין שורין מורסן לתרנגולים בשום פנים. **הביאור הלכה** (סי' תסה ס"ה ד"ה נשוס) כתב, שעל ההיתר השלישי שכתב הרמב"ם שכל זמן שהאדם מהפך את המורסן אינו בא לידי חימוץ לא מצאנו במפורש מי שחולק על כך, ויתכן שעל היתר זה כולם מודים שמותר אפילו לכתחילה, וכמו בכל עיסה שקיימא לן שכל זמן שעוסקים בה אינה מחמיצה, ומכל מקום צריך עיון, שהרי השולחן ערוך סתם דבריו, וכתב שבשום אופן אין להתיר לשרות מורסן לתרנגולים.

על כמה איסורים עובר אדם המאכיל את תרנגוליו חמץ

שם. הערוך השולחן (או"ח סי' תסה סק"ח) כתב שהמאכיל תרנגוליו[מה] חמץ עובר על שלשה לאוין: א. 'לא תאכל חמץ', הכולל בתוכו איסור הנאה. ב. 'בל יראה'. ג. 'בל ימצא'. ואין חילוק בין אם נותן להם בעצמו או על ידי נכרי, בין בחצירו או שלא בחצירו.

באיזה אופן נעשית החליטה המותרת

אבל חולטין. יש מן **הראשונים**[מו] שביארו, ש'חולטין' היינו במים רותחים. ויש מן הראשונים[מז] שביארו, ש'חולטין' היינו במים רותחים מאוד. ויש מן הראשונים[מח] שביארו, ש'חולטין' היינו רתיחה חזקה ובעודו על האש. **הרע"ב** (פ"ב מ"ז) כתב, אבל חולטין ברותחין, שכל זמן שהמים רותחים אינו יכול להחמיץ[מט]. וכתב **הראש יוסף** (ד"ה משנה), שמלשון הרע"ב משמע, שכל שאין המים פושרים אלא יש בהם חום שהיד סולדת בהם הרי זו חליטה[נ].

אם עירוי מים רותחים על גבי קמח נחשב לחליטה

שם. הרא"ש (פ"ב סי' כ) הביא בשם **רב שרירא גאון**, שגם השופך מים רותחים על גבי קמח הרי זה נחשב לחליטה המונעת את הקמח מלהחמיץ. וכמבואר לעיל (מ:) שחליטה היינו מוגלשין [רותחים] על גבי קמח. וכן כתב **הראב"ה** (סי' תעד), אלא שכתב שאסור לעשות כן מחשש שמא יבוא לכלל טעות. **אמנם הראש יוסף** (ד"ה משנה) **והחזון איש** (או"ח סי' קכד בהערות לדף לט:) כתבו, שמאחר וקיימא לן (שו"ע יו"ד סי' צג ס"ד) ש'תתאה גבר' [התחתון גובר], אם כן השופך מים רותחים על גבי קמח אינו מבשל את הקמח ואין זה נחשב לחליטה. והוסיף הראש יוסף, שאפילו אם נאמר שעירוי שלא נפסק הקילוח מבשל את כל הקמח שלמטה[נא], מכל מקום עדיין אין זה נחשב לחליטה, שהרי חליטה היינו מים רותחים, ועירוי על גבי קמח אינו במצב של רתיחה.

האם להלכה מותר 'לחלוט' קמח בתוך מים רותחים

שם. להלכה הביאו **הראשונים**[נב] שכבר בזמן הגאונים נהגו ישראל שלא לחלוט[נג]. וכן פסק **השולחן ערוך** (או"ח סי' תנד ס"ג) שכל מין חליטה אסור. ויש מן הראשונים[נד] שביארו שהוא מפני שאין אנו יודעים כיצד לחלוט. ויש מן הראשונים[נה] שביארו גזירה שמא לא ירתיח יפה את המים.

אמנם הרא"ש (פ"ב סי' כ) הביא, שלצורך יולדת וחולה התירו לבקיאים לחלוט. וכן הביא להלכה **המשנה ברורה** (סס ס"ק יג), שמי שיש לו חולי בבטנו ורפואתו על ידי שיחלטו לו שעורים או שיבולת שועל ומניחים על בטנו, אם אירע חולי זה בפסח ויש בו סכנה, מותר לישראל לעשותו בדרך חליטה, שאף שהוא בסכנה מכל מקום כל שאפשר לעשותו בדרך היתר יש לעשותו בהיתר. ואם אין בו סכנה, אסור אפילו בדרך חליטה שמאחר ואין אנו בקיאים יש חשש של חמץ ויעבור על כך בבל יראה[נו].

מדוע התנא הביא היתר חליטה לגבי מאכל תרנגולים שאינו אלא איסור הנאה

שם. הפני יהושע (ד"ה נמשנה) הקשה, מדוע התנא של המשנה הביא את ההיתר של חליטה רק לגבי הכנת מאכל לתרנגולים, שגם אם יחמיץ אין האדם עובר כי אם על איסור הנאה[נז], ולא הביא היתר זה לגבי אכילת בני אדם, וכמבואר בברייתא להלן שחליטה מונעת חימוץ. ותירץ, שאפשר שאף שהחליטה מונעת את החימוץ מכל מקום היינו רק בדיעבד, אבל לכתחילה אף בזמן המשנה היו חוששים לעשות כן, מחשש שמא לא יעשו את החליטה באופן הנכון ויבוא האוכלו לידי חיוב כרת[נח], מה שאין כן לגבי איסור הנאה לא החמירו בזמן המשנה לחשוש לכך, כיון שרוב בני אדם היו בקיאים אז בחליטה.

עוד תירץ, שיתכן ששריית קמח במים הוא חמץ גמור, אך שריית מורסן במים אין זה אלא חמץ נוקשה [רעניט], כיון שאינו ראוי לאכילה, ולכן רק אותו התירה המשנה לחלוט במים רותחים[ס].

מה בא התנא להשמיענו במה שכתב 'האשה לא תשרה את המורסן'

האשה לא תשרה את המורסן שתוליך בידה למרחץ. התוספות יום טוב (פ"ב מ"ז) הקשה, מדוע התנא הוצרך לומר שהאשה לא תשרה את המורסן שמוליכה עמה לבית המרחץ, הרי אין בכך כל חידוש, שהרי כבר השמיענו בתחילת המשנה שמורסן השורה בתוך מים יכול לבוא לידי חימוץ, והיה צריך מיד לומר את החידוש במה שמותר לאשה לשפשף את המורסן על בשרה היבש. ותירץ על פי מה שכתב **הרא"ש** (פ"ב סי' כג) [הובא להלן בסמוך] שהחידוש במה שהתיר התנא לאשה לשפשף מורסן על בשרה היינו על אף שגופה מזיע מחום המרחץ, אבל ודאי שהתנא לא התיר לשפשף מורסן על הגוף כאשר הוא לח מחמת מי המרחץ, שבזה ודאי אסור מחשש לחימוץ. ולפי זה יש לומר שמה שהתנא כתב שהאשה לא תשרה את המורסן שמוליכה עמה למרחץ, מפני שרצה להשמיענו שכל שריית מורסן אסורה ואפילו לצורך האדם אסור, ומה שכתב 'אבל שפה' בהכרח שהחידוש הוא מחמת הזיעה שעל בשרה ולא מחמת המים. **הקול סופר** (סס) כתב, שאף לדעות הראשונים החולקים על הרא"ש [הובאו להלן בסמוך] וסוברים שהתנא התיר לשפשף מורסן על בשרה אף שיש בו מים, מכל מקום יש לומר, שכוונת התנא להשמיענו שאפילו אם תקח המורסן השרוי במים בידה ותהיה עסוקה בו כל הזמן, וכיון שעסוקה בו לכאורה צריך להיות דינו כעיסה שכל זמן שעוסקים בה אינה מחמיצה וכמבואר לקמן (מח:), על כן בא התנא להשמיענו שאף על פי כן אסור. אבל מותר לה לשפשף את המורסן על גופה אף שיש בו לחות של מים, מכל מקום הוא לא יחמיץ כל זמן שעסוקה בשפשוף המורסן על בשרה.

בקול הרמ"ז (פ"ב מ"ז) הקשה על תירוצו של התוספות יום טוב, מה חידוש יש בכך שאפילו לצורך אדם אסור להשרות מורסן. ותירץ, שהתנא בא להשמיענו שאסור להשרות את המורסן שמוליכה עמה למרחץ אפילו בתוך זיעה, אף שבאופן כזה המורסן מחמיץ, אך מכל מקום יש לחשוש שהרואה אותה מוליכה מורסן השרוי בתוך נוזלים יחשוד בה ששרתה מורסן בתוך מים, וכבר

מב. וכן הביא המהר"ם חלאווה (ד"ה אין) מהתוספתא [אינה לפנינו], בה מבואר 'שורה אשה מורסן לתרנגולים ובלבד שיאכלוהו מיד בפניה, שכל זמן שמנקרים בו אינו בא לידי חימוץ'. **מג. הביאור הלכה** (סי' תסה ס"ה ד"ה נשוס) ביאר את סברת הריטב"א לחלק בין ניקור התרנגולים לדלף הנוטף, שהתרנגולים אינם מנקרים במקום אחד בבצק, ואין העסק רצוף באותו מקום בבצק, ולכן אין לדמות את ניקורם לדלף הנוטף, שהטיפות נופלות זו אחר זו על אותו מקום, והוא עסק רצוף בלא הפסק, ולכן הוא מונע את החימוץ. **מד. ארחות חיים** (מלוניא, ח"ב ממן ומצה אות קו), מהר"ם חלאווה, המכתם (ד"ה אין). **מה. ופשוט** שכן הדין למאכיל בהמה חיה ועוף. **מו. רש"י** (ד"ה מולטין), פסקי הריא"ז (פ"ב ה"ו אות ח), תוספות מהרי"ח (ד"ה אין מוכח בקובץ שיטות קמאי עמ' אלף סז), ריבב"ן (ד"ה מורסן), פסקי הרי"ד, המכתם (ד"ה אין), ר"ן (ד"ה אין). **מז. רבינו יהונתן** מלוניל (על המשנה, ד"ה אין), חידושי תלמיד הרשב"א (ד"ה אין), נמוקי יוסף (ד"ה נרותמין). **מח. הפרדס** (סי' קלא) הובא במשנה ברורה (סי' תנד ס"ק יא). **מט. הבית דוד** (פ"ב מ"ז) כתב, שממה שכתב הרע"ב 'שכל זמן שהמים רותחים אינו יכול להחמיץ' משמע שרק כל זמן שהמים רותחים אינם מחמיצים, אבל אחר כך, כאשר כבר פגה רתיחתם הרי הם מחמיצים, ולפיכך הקשה על דבריו, מי יכול לשער עד מתי המים רותחים כאשר המורסן בתוכם. ועוד, הרי אי אפשר לתת לתרנגולים לאכול כאשר המים רותחים ובהכרח צריך להמתין שתפוג רתיחתם. ועוד, שבברייתא להלן מבואר שחלוט אינו בא לידי חימוץ לעולם, כשאר הדברים השנויים בברייתא שם. ואכן רש"י (ד"ה מולין) כתב 'ברותחין, שאין מניחין אותו להחמיץ', ומשמע שלעולם אינו יבוא עוד לידי חימוץ. אמנם השושנים לדוד (פ"ב מ"ז) כתב, שכך גם כוונת הברטנורא לומר, שכל זמן שהמים רותחים אם נותנים בהם מורסן אינו יבוא לידי חימוץ לעולם. **נ. וכן** דייק החזון איש (או"ח סי' קכא ס"ק יח) מלשון רש"י (ד"ה מלמטה) שביאר את קושיית הגמרא להלן, שאמנם דבר מבושל אינו בא לידי חימוץ, אמנם עד שהדבר בא לידי בישול אפשר שכבר החמיץ הקמח שבתוכו. וביאר רש"י 'בעוד שהמים פושרים קודם שירתיחו הוא מחמיץ', ומשמע מדבריו שדווקא בעוד שהמים פושרים הרי הם מחמיצים אבל אם הרתיח המים הרבה ואחר כך השליך לתוכן הקמח הרי זה מותר', ומבואר מדבריו שחום שהיד סולדת בו עדיין אין זה נחשב לחליטה. **נא. כלומר**, להלכה נפסק בשולחן ערוך (יו"ד סי' קה ס"ג) ובש"ך (סס סי' צג סק"ו), שעירוי שלא נפסק הקילוח מבשל רק כדי קליפה. ועל כך כתב הראש יוסף, שאפילו אם נאמר שהוא גורם לבשל את כל התבשיל, אך עדיין אין זה חליטה. **נב. ריף** (מ.), **רמב"ם** (ממן ומצה פ"ה ה"ג), **ראש** (פ"ב סי' כה), **מאירי** (ד"ה מלט). **נג. וראה** להלן בסמוך שהבאנו מהפני יהושע שרצה לומר שיתכן וכבר בזמן המשנה חששו לחלוט. **נד. הרוקח** (סי' רפה), ריף, ראש, מאירי (סס), **שולחן ערוך** (או"ח סי' תנד ס"ג). **נה. רמב"ם** (סס), סמ"ק (סי' רכב), תוספות מהרי"ח (ד"ה אין, מובא בקובץ שיטות קמאי עמ' אלף סז). וכן נראה כוונת הכל בו (מ"ב סי' תמ, סק"ז) שהביא שהחליטה היתה נעשית בכמה אופנים, או באפיית קמח בתוך קדירה, ממלאים שק קטן בקמח ודוחקים אותו יפה וקושרים את פיו ונותנים לתוך מים חמים רותחים ומשהים אותו עד הבישול, ממלאים קדירה קמח ונותנים בתנור עד שתאפה. וכתב שאין לעשות כן מפני שיש לחשוש שמא לא ישלוט האש בכל חלקי הקמח, או שלא ידחקו כפי הצורך את הקמח בתוך השק. **נו. ועיין** בביאור הלכה (סס ד"ה ליכפת) שהאריך בזה. **נז. ראה** לעיל בענין 'על כמה איסורים עובר אדם המאכיל את תרנגוליו חמץ'. **נח. וראה** במשמרות כהונה (ד"ה אלא) שהביא ראיה לדברי הפני יהושע. **נט. רש"י** (לעיל לו. ד"ה אין - הרמשון). **ס. וראה** תירוצים נוספים בחידושי הרי"מ (ד"ה אלא).

נאמר 'והייתם נקיים'. אבל כאשר משפשפת מורסן על גופה אין בכך חשש, מפני שבשרה מוכיח שהנוזל שבמורסן הוא הזיעה[סא].

השושנים לדוד (סס) תירץ, שכוונת התוספות יום טוב לומר שאפילו אדם שיש בו דעה להיזהר מלהשהות את המורסן עד שתחמיץ, מכל מקום אסור לעשות כן.

מה החידוש שמותר לשפשף מורסן על בשר יבש

אבל שפה היא בבשרה יבש. מה החידוש שמותר לשפשף מורסן על גבי גוף יבש. יש מן הראשונים[סב] שביארו, שהתנא של המשנה בא לחדש שמותר לשפשף מורסן על גבי הגוף אף על פי שיש על בשרה מעט מים. והסיבה שאכן מותר לעשות כן, יש שביארו[סג] שהוא מפני שאין המים המועטים גורמים להחמיץ[סד]. **ובאהל מועד** (שער הפסח, דרך ד נתיב ו, מובא בקובץ שיטות קמאי עמ' מלף סעו) ביאר, שאף שיש על בשרה מים והמורסן מחמיץ, מכל מקום הרי זה נמאס ואינו ראוי לאכילת כלב ואין עליו תורת אוכל.

אמנם יש מן הראשונים[סה] שביארו, שהתנא של המשנה בא לחדש שמותר לשפשף מורסן על גבי הגוף אף על פי שיש על בשרה זיעה. והסיבה שאכן מותר לעשות כן, יש שביארו[סו], שאף על פי שזיעה מחמצת, מכל מקום המורסן אינו בא לידי חימוץ אלא לידי סרחון. **והריבב"ן** (ד"ה מורסן) ביאר, שהחידוש הוא שאף על פי שגופה מזיע והמורסן שורה בתוכן. **והרא"ש** (פ"ג סי' כח) כתב, שהתנא של המשנה בא לחדש שאין הזיעה מחמצת[סז]. עוד כתב הרא"ש, שאילו גוף האשה היה לח מחמת מים, פשוט שאסור באופן כזה לשפשף מורסן על בשרה, מחשש שמא המורסן ישאר במים[סח] ויבוא לידי חימוץ. והוסיף, שלאחר שאשה שפשפה גופה במורסן ורוצה להיכנס להתקלח, צריכה להסיר מעל בשרה את כל המורסן. והביא שלכן כתב **רבינו יונה** שבזמנינו שאין הנשים בקיאות בזה, יש למנוע מהן לתת מורסן על בשרם אפילו כאשר הוא יבש. וכן פסק **השולחן ערוך** (או"ח סי' תפה ס"ג) שאין האשה שפה מורסן על בשרה ואפילו יבש[סט].

מדוע אסור ללעוס חיטים ולהניחן על גבי מכתו

לא יעסה אדם חיטין ויניח על מכתו. הראשונים[ע] הקשו, מדוע אסור ללעוס חיטים ולהניח על גבי מכתו, הרי מותר להתרפאות באיסורי הנאה באופן שמשתמש בהן שלא כדרך הנאתן[עא].

הריטב"א (ד"ה לא) תירץ, שהסיבה שאסרו ללעוס חיטים ולהניח על גבי המכה, היינו משום שמדובר בחולה שאין בו סכנה[עב], או שיש לו אפשרות להתרפאות באופנים אחרים. אבל חולה שיש בו סכנה או שאין לו אפשרות להתרפאות באופנים אחרים, אכן מותר ללעוס חיטים ולהניח על גבי מכתו, מפני שמותר להתרפאות מדברים האסורים בהנאה שלא כדרך הנאתם.

המאירי (ד"ה לעיסת) תירץ, שכיון שאין דרך לאכול חיטים אלא בכסיסה, ועיקר הכסיסה היא לרפואה, לכן הכוסס חיטה ומניח על גבי מכתו הרי זה נחשב שנהנה כדרך הנאתו.

עוד תירץ, שאמנם מחמת איסור הנאה היה מותר ליהנות, אלא שהסיבה שהתנא אסר ללעוס חיטה ולהניחה על גבי המכה הוא משום איסור בל יראה[עג], שאם החיטה תחמיץ יעבור האדם בבל יראה[עד]. ולא מועיל שיבטל את החיטה לפני שתחמיץ ואם כן לא יעבור עליה בבל יראה אם תחמיץ, מפני שהאדם רוצה בקיומה של החיטה, ובדבר שהאדם רוצה בקיומו אין מועיל ביטול במגן האלף (סי' תפו סק"ח) תירץ, שלא התירו להתרפאות באיסורי הנאה שלא כדרכם רק במקום חולי, ומה שבמשנתנו מבואר שלא ילעוס חיטים להתרפאות בהן, הוא מפני שמדובר באדם שיש רק 'מכה' בגופו אך אינו חולה בכל גופו, ובאמת במקום חולי כל הגוף אכן יהיה מותר להתרפאות בחמץ האסור בהנאה.

מה התנא בא להשמיענו במה שאמר שאין להניח על המכה חיטים כסוסות שם. הנמוקי יוסף (ד"ה לפ יעשם) הקשה, אם התנא של המשנה רצה להשמיענו שרוק גורם לחימוץ החיטה, מדוע הוצרך להוסיף שאין להניח את החיטה על המכה, הרי אף בלא זה יש איסור מחמת הרוק. ותירץ, שהתנא בא להשמיענו אגב דבריו שחיטים כסוסות בפה יש בהן רפואה למכה[עה], וטוב לעשות כן בכל ימות השנה.

בלחם שמים (פ"ג מ"ז) תירץ, שהתנא בא להשמיענו גם חידוש דין להלכה. שלולי דברי התנא היה אפשר לומר שמותר להניח חיטה שכססו אותה בפה, מפני שעד שהחיטה תחמיץ מחמת הרוק שעל גבה היא כבר תסריח ותתקלקל מחמת המכה ותיפסל מאכילת כלב, ויהיה דינה כ'חרכו קודם זמנו' המבואר לעיל (כח:) שמותר אפילו באכילה בפסח, וכל שכן כאשר רק מניחה על גבי מכתו, על כן בא התנא להשמיענו שאפילו על גבי המכה אסור[עו].

האם כל מעיינות האדם גורמות לחימוץ

מפני שהן מחמיצות. הראשונים[עז] כתבו, שלא הרוק בלבד מחמיץ, אלא כל מעיינות האדם מחמיצים, כיון שהם תולדות המים, וכמו ששנינו במכשירין (פ"ו מ"ה) 'תולדות למים היוצאין מן העין מן האוזן מן החוטם מן הפה מי רגלים'.

לענין זיעת אדם, דעת הרוקח (סי' לג) **והמאירי** (ד"ה ונמצא) שדינה כרוק שהיא מחמצת. אמנם **הרא"ש** (פ"ג סי' כב) כתב שאינה מחמצת[עח].

מדוע צריך לדרוש שחלוט אין יוצאים ידי חובה הרי אינו יכול לבוא לידי חימוץ

תנו רבנן אלו דברים שאין באין לידי חימוץ וכו', וחלוט שחלטו ברותחין. הפרי דוד (לו: ד"ה מ"ר) הביא בשם **רבי נחום** שהקשה, מדוע הוצרכה הגמרא לומר שהסיבה שאי אפשר לצאת ידי חובת מצה במצה חלוטה מפני שאינה לחם עוני, הרי בסוגייתנו מבואר שחליטה מונעת חימוץ, וכבר שנינו לעיל (לה.) שכל שאינו בא לידי חימוץ אין יוצאים בו ידי חובה. [וראה לעיל (לו:) בענין 'מדוע נצרך מיעוט לחלוט הרי אינו יכול לבוא לידי חימוץ' שהרחבנו בענין זה].

האם רק מקום ירידת הדלף אינו מחמיץ או כל הקמח

קמחיט שנפל לתוכו דלף אפילו כל היום כולו אינו בא לידי חימוץ. הרמב"ן (הובא בר"ן ד"ה דעניד) ביאר, שרק מקום הדלף אינו בא לידי חימוץ, אבל שאר הקמח כן יכול לבוא לידי חימוץ[פ].

אמנם המהר"ם חלאווה (ד"ה מינו) **והר"ן** (שם) נחלקו עליו. וביאר המהר"ם חלאווה, שמכך שהגמרא נקטה בלשון כוללת 'קמח', משמע שכל הקמח אינו בא

סא. ועיין שם בתירוצו הנוסף. **סב. רש"י** (ד"ה מנכן), רבינו יהונתן מלוניל (נמצא, ד"ה המפה), ארחות חיים (מלוש, ח"ב ממן ומצה מופ קנ), מהר"ם חלאווה (ד"ה מנכן שפה), נמוקי יוסף (ד"ה יבש), ר"ן (ד"ה מנכן). **סג. רבינו** יהונתן מלוניל, מהר"ם חלאווה, נמוקי יוסף (שם). **סד. והוסיף** הנמוקי יוסף, שמותר לעשות כן במקום מדרון, בכדי שהמים והמורסן ילכו לאבדון. [וכמו ששנינו לקמן (מ:) שמי תשמישו של נחתום ישפכו מפני שהן מחמיצין, וביארה הגמרא (מב.) שבאופן שיש לו הרבה מים יש לשפוך אותם במקום מדרון, בכדי שיבלעו באדמה ולא יעמדו במקום אחד ויחמיצו]. **סה. המכתם,** חידושי תלמיד הרשב"א (ד"ה מנכן), **ריבב"ן** (ד"ה המורסן), רבינו מנוח (ממן ומצה פ"ה ה"ט), **ראש** (פ"ג סי' כח). וכן כתב הרא"ש בדעת רש"י. אמנם הפרי חדש (או"ח סי' תפה ס"ב) כתב שדוחק לומר כן בלשון רש"י. ועוד, שלסוברים שהתנא בא לומר לגבי זיעה שעל גופה מה חידוש יש בכך שמותר לשפשף מורסן על גבי זיעה. ועיין שם בדבריו. אמנם עיין בתולדות יצחק (מדפר, נרס"י ד"ה מנכן) שדחה את תמיהת הפרי חדש, וכתב לבאר בדעת רש"י כהרא"ש. **סו. המכתם,** חידושי תלמיד הרשב"א, רבינו מנוח (שם). **סז. וכתב** החק יעקב (או"ח סי' תפו סק"ו) שמה שמבואר שזיעה מחום המרחץ אינה מחמצת, היינו רק במזיע מחמת חום האש, אבל זיעה שמחמת חום והבל המים החמים, דינה כמו המים עצמם שמחמיצים, ועיין שם שהוכיח כדבריו. **סח. השפת אמת** (ד"ה מנכן) כתב, שהסיבה שרש"י כתב שמותר לשפשף מורסן על הגוף אף שהוא לח מחמת המים ואינו חושש לחימוץ, מפני שכל זמן שאדם מתעסק במורסן אינו בא לידי חימוץ, וכמו ששנינו לקמן (מח:) לגבי עיסה. [אמנם לכאורה גם הרא"ש לא חשש מחימוץ של שעת השפשוף, שהרי בזה כבר שנינו שכל זמן שמתעסקים בדבר אינו בא לידי חימוץ, אלא הרא"ש כתב שאין לשפשף מורסן על בשר רטוב ממים מחשש 'שהמורסן ישאר במים', וכוונתו לחשוש שמא ישאר מורסן בתוך המים לאחר שכבר תגמור להתעסק עמהן. אך גם על זה כתב השפת אמת, שלאחר שגמרה לשפשף את גופה הרי היא זורקת את המורסן]. ולפי זה ביאר השפת אמת, שזו הסיבה שהגמרא הביאה כאן את הברייתא של דלף היורד על גבי הקמח שאפילו כל היום אינו מחמיץ, והיינו כמורסן שאשה שפה על בשרה שכל זמן שעסוקין בו אינו מחמיץ. **סט. והוסיף** החק יעקב (או"ח סי' תפה סק"ה) שבאופן שאשה עברה ושפה בשרה במורסן, לא תשטוף אחר כך את גופה בצונן עד זמן שכבר ידוע שעבר כל המורסן מבשרה, או תשטוף את גופה תחילה במי פירות שאינם מחמיצים, ואחר כך תשוב לרחוץ גופה במים. **ע. ריטב"א** (ד"ה לא), מאירי (ד"ה לעיסת), רבינו מנוח (ממן ומצה פ"ה ה"ט), שבלי הלקט (סי' רטו). **עא. רמב"ם** (יסודי התורה פ"ה ה"ח). **עב. וכן** תירץ גם בשבלי הלקט (שם). **עג. וכן** כתב המגן אברהם (או"ח סי' תפו סק"ב), שהתנא של משנתנו אסר ללעוס חיטים ולהניחן על גבי המכה משום איסור בל יראה. ותירץ על פי זה מה שהקשה על מה שכתב הרמב"ם (יסודי התורה פ"ה ה"ח), שהאיסור להתרפאות מאיסורי הנאה היינו רק כאשר משתמש בהם כדרך הנאתם, אבל שלא כדרך הנאתם וכגון שעושים לו רטיה או מלוגמא מחמץ או מערלה וכדומה הרי זה מותר, ואפילו שלא במקום סכנה. ולכאורה קשה, הרי במשנתנו מבואר שלא ילעוס חיטים ויניח על גבי המכה, ומבואר שאפילו שלא כדרך הנאתו אסור ליהנות מדבר האסור בהנאה. והביא מה שהביא הכסף משנה (שם) בשם הארחות חיים והרשב"א, שמה שהתיר הרמב"ם לעשות תרופה בפסח מחמץ שלא כדרך הנאתו, היינו רק בחמץ של נכרי שהשאילו לישראל או שהניחו על גבי מכתו והישראל לא קיבל עליו אחריות. ולפי זה תירץ המגן אברהם, שמה שמבואר במשנתנו שלא ילעוס חיטים ויניח על גבי מכתו, היינו דווקא בשל ישראל, ומשום שעובר עליו בבל יראה. **עד. ולפי** זה ביאר הצל"ח (מג. ד"ה ונמצינו - הסניף) את הגירסאות בהן כתוב במשנתנו 'ויניח על גבי מכתו **בפסח**', והיינו משום שאם יניחו לפני פסח אף אם ישאיר אחר כך את הרטיה בתוך הפסח כבר אין עובר עליו בבל יראה, מפני שמסתבר שהוא כבר נמאס ונבאש מחמת המכה. **עה. וכמו** ששנינו בכתובות (קג.) שלשון חכמים מרפא, וביאר רש"י (שם ד"ה לשון חכמים) שמתוך לשון חכמים יש ללמוד ברכה ועושר ורפואה. **עו. וראה** לעיל בענין 'מדוע אסור ללעוס חיטים ולהניחן על גבי מכתו' [בהערות שם] מה שהבאנו מהצל"ח בענין זה. **עז. מהר"ם חלאווה** (ד"ה מנכן), ריטב"א (לעיל לה. ד"ה דרקי), מאירי (ד"ה מנכן). **עח. הראש** לשיטתו (פ"ג סי' כח) שביאר שהחידוש של התנא שאשה יכולה לשפשף מורסן על בשרה יבש, היינו אף שגופה לח מזיעה, ומשום שאינו מחמיץ, הוי"ד לעיל בענין 'מה החידוש שמותר לשפשף על בשר יבש'. **עט. המכתם** (ד"ה קמח) כתב, שהוא הדין בתבואת אחד מחמשת מיני דגן שנופל לתוכה דלף טיפה אחרי טיפה שאינה מחמיצה, אלא שהגמרא מחדשת שאף בקמח שקרוב יותר לבוא לידי חימוץ, מועיל דלף טורד, למנוע את החימוץ. **פ. כלומר,** אין כוונת הגמרא לומר שמחמת הדלף היורד על הקמח במקום אחד כל הזמן מונע גם את שאר הקמח השרוי בתוך מים מלהחמיץ, אלא כוונתו רק לומר שאילולי שהיה יורד דלף היינו אומרים שאם

לידי חימוץ, ואם אכן רק מקום הדלף לא בא לידי חימוץ היתה הגמרא צריכה להדגיש זאת בכדי שלא יצא מכך תקלה שיבואו להתיר את שאר הקמח. ועודפא, שכשם שמקום הדלף אינו בא לידי חימוץ מחמת הדלף היורד וטורד את הקמח מלהחמיץ, כך גם שאר הקמח אינו יכול לבוא לידי חימוץ מחמת שהדלף מחלחל לתוך הקמח.

כמה זמן אפשר להשהות את הקמח לאחר שהדלף הפסיק לרדת

שם. הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ה ה"י) **והכל בו** (מ"ב סי' מח, דף ח ע"ב) כתבו, שכאשר הדלף מפסיק לרדת, אם נשתהה כשיעור [הילוך מיל] הרי זה אסור. ומבואר מדבריו, שעד שיעור מיל אין זה מחמיץ.

אמנם המהר"ם חלאווה (ד"ה מיגו) **והרא"ש** (פ"ב סי' כח) כתבו, שכאשר הדלף פסק יש ללוש ולאפות את הקמח מיד. וכן פסק **השולחן ערוך** (או"ח סי' תסו ס"ו). וכתבו **הפרי חדש** (סס סק"ו) **והביאור הגר"א** (סס סוס יב) דהיינו רק לכתחילה, וכמבואר בשולחן ערוך (סס סי' תנט ס"ב) שלכתחילה יש להיזהר לא להניח אדם העיסה בלא עסק אפילו רגע אחד, אבל בדיעבד אם הניחו את העיסה בלא עסק פחות משיעור מיל אינו חמץ, והוא הדין לגבי הקמח ששהה פחות משיעור מיל מהרגע שהפסיק הדלף ליפול. **אמנם החק יעקב** (סי' תסו ס"ק יז) כתב, שאף בדיעבד אם שהה הקמח רגע אחד ללא התעסקות, הרי זה חמץ, ואינו דומה לעיסה, מפני שמה שהדלף טורד את הקמח מלהחמיץ אינו עסק גמור ולכן מיד בשהייה מועטת הקמח יחמיץפב.

מה החילוק בין דלף היורד על הקמח כל היום לבין התעסקות בעיסה

שם. בסוגייתנו מבואר שדעת רבי יוסי ברבי יהודה שקמח שנפל לתוכו דלף אפילו 'כל היום אינו בא לידי חימוץ'. ובפשטות היינו כמבואר לקמן (מח:) לגבי עיסה 'כל זמן שעוסקות בבצק אינו בא לידי חימוץ'. ומשמע מכך, שאף לגבי עיסה אם התעסקו עמה 'כל היום' היא לא תבוא לידי חימוץ. וכן פסק **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ה ה"י), שמה שאמר רבי יוסי ברבי יהודה 'כל היום' היינו כפשוטופג.

אמנם המהר"ם חלאווה (ד"ה קמח) **וחידושי רבינו דוד** (מח: ד"ה כל) הקשו, אם כן במה נחלקו רבן גמליאל וחכמים במשנה (סס), שרבן גמליאל אמר ששלש נשים לשות כאחת ואופות בתנור אחד זו אחר זו, וחכמים חולקים וסוברים שלש נשים עוסקות בבצק כאחת, אחת לשה ואחת עורכת ואחת אופה, והרי אף אם יתעסקו עם הבצק כל היום הוא לא יחמיץ, וכמבואר בסוגייתנו.

לכן כתבו, שלגבי התעסקות בעיסה, רק כאשר שלש נשים עוסקות בעיסה אחת כסדר שאמרו רבן גמליאל וחכמים אז אין העיסה באה לידי חימוץ, אבל בלא זה אף אם יתעסקו עמה כל היום הרי היא תחמיץ, ומה שבסוגייתנו מבואר שדלף היורד כל היום על הקמח אינו בא לידי חימוץ, היינו משום שירידת הדלף ללא הפסקה והמים הצוננים שמצננים את העיסה מונעים מהקמח להחמיץ ואפילו כל היום.

עוד כתב בחידושי רבינו דוד, שיתכן שאף מה שמבואר בסוגייתנו 'כל היום' אין הכוונה כל היום ממש, אלא הכוונה כמו זמן של התעסקות בעיסהפד.

עוד כתב, שאפשר שהסיבה שבדלף התירו את הקמח אף כאשר הדלף ירד כך כל היום, מפני שאין המים של הדלף מתערבים בקמח מחמת הטירדה, אלא הם עושים גומא במקום נפילתם ושאר הקמח מותר [מפני שאין בו תערובת מים כלל]. אך כתב, שאין זה דעת הבה"ג שכתב במפורש שההיתר בסוגייתנו הוא כענין העסק בעיסהפה.

מהו 'טיף להדי טיף'

אמר רב פפא והוא דעביד טיף לְהדי טיף. **רש"י** (ד"ה טיף) כתב, שנופלים טיפה אחר טיפה בסמוך ואין שהות בינתים. כלומר, שהטיפות יורדות ללא שהייה בין אחת לחברתה.

יש קמח שחלקו שורה במים וחלקו אינו שורה במים אזי גם המקום שאינו שורה במים הרי זה החמיץ מפני שכך דרכו של קמח שהוא שואב מן הלחות ודין כל הקמח כשרוי בתוך מים. אבל אם יש מקום אחד בו יורד כל הזמן דלף, אזי אף ששאר הקמח שורה במים מכל מקום מקום הדלף אינו מחמיץ, מפני שהדלף מונע אותו מלהחמיץ. **פא. וכן** כתב **הפרי חדש** (או"ח סי' תסו ס"ק יז). **פב. וראה** בענין זה בספרי מגדים (סס משב"ז סק"ה) שהסכים עם החק יעקב. **פג. ובהאגור** (סי' תסעג, מובא בקובץ שיטות קמאי עמו' אלף פב) מבואר, שאפילו יומיים ושלשה אין זה מחמיץ, כל זמן שעסוקים בו. **פד. וכן** מדוקדק מלשון הכל בו (מ"ב סי' מח, דף ח ע"ב) שכתב 'דגן שנפל עליו דלף כל זמן שהוא יורד טפה אחר טפה אינו בא לידי חימוץ', והשמיט את המילים 'כל היום'. **פה. אמנם** בתירוץ דעת הרמב"ם הסובר שכל היום היינו כפשוטו, אם כן במה נחלקו רבן גמליאל וחכמים לגבי עיסה, הרי אפילו כל היום היא לא תחמיץ, יעויין בחידושי רבינו דוד שהאריך בזה. **פו. וכן** מבואר בהאגור (סי' תסעג, מובא בקובץ שיטות קמאי עמו' אלף פב). **פז. הובא** בספרי מגדים (או"ח סי' תסו משב"ז סק"ה). **פח. ולפי** זה כתב שעסק ניקור [חירור] המצות שהוא עסק קל, אינו מבטל שהיות קודמות, ואינו מועיל רק למנוע שלא יחמיץ על ידי השהיה של עכשיו. **פט. כן** הביא בהאגור (סס) שנשאל גדול הדור מהר"י מולין, אם מצטרפים שהיות בבצק לשיעור מיל, והשיב לו שלא

בתרומת הדשן (סו"ת, מ"ח סי' קכג) רצה לפרש בדעת אחד מהגדולים שביאר, שטיף להדי טיף היינו טיפה אחר טיפה עם הפסק קצת בין אחת לאחתפו.

והתרומת הדשן עצמו מבאר, שטיף להדי טיף היינו שלא רק שאין שהות בין אחת לחברתה, אלא שקודם גמר נפילת טיפה אחת כבר באה הטיפה השניה. וראה להלן בסמוך מה שהוציא התרומת הדשן מתוך ביאורים אלו נפקא מינא להלכהפז.

מדוע דלף שאינו רצוף אינו מונע את החימוץ

שם. התרומת הדשן (סס) ביאר שכאשר אין הדלף יורד ברציפות ויש שהות בין טיפה אחת לחברתה, מצטרפים השהיות, ואם יהיה בין כל השהיות כ'שיעור מיל' הקמח יהיה נידון כחמץ. אך הקשה, שאם רב פפא בא להשמיענו ששהיות מצטרפות להחמיץ, לכאורה היה לו לומר את דינו לקמן (מח:) על המשנה של 'שלש נשים אופות' וכו', ששם שורש הדין שהתעסקות בעיסה מונעת את החימוץ. ותירץ, שלא בכל עסק השהיות מצטרפות להחמיץ, ואכן שם אף אם נצרף את כל השהיות יהיה יותר משיעור מיל אין העיסה תידון כחמץ, מפני שעסק הידים הוא עסק גדול המונע את החימוץ ואף מבטל את החימוץ המועט שכבר התחיל בשהייה המועטת. מה שאין כן דלף היורד על גבי הקמח שהיא התעסקות קלה, אין בכוחה לבטל את תחילת החימוץ שהתחיל בשהייה, ולכן השהיות מצטרפות להחמיץפח.

אמנם לדעת אחד מן הגדולים**פט** שהביא התרומת הדשן שם, הסובר שאף בעסק קל אין השהיות מצטרפות, שהרי גם עסק קל בכוחו לבטל חימוץ שהתחיל בשהייה, אם כן מה בא רב פפא להשמיענו כאן. וביאר **המאמר מרדכי** (סי' תסו סק"ה), שכוונת רב פפא להשמיענו שרק כאשר הדלף נופל טיפה אחר טיפה, נחשבות ההכאות שאינם פוסקות כעסק קל ומונעים את הקמח מלהחמיץ, אבל דלף שאינו רצוף אינו נחשב לעסק כלל, ואינו מציל מחימוץצ.

וכתב השער הציון (סי' תסו סק"פ), שנמצא מדבריהם שבאופן שירד דלף ברציפות ופסק כשיעור חצי מיל, ושוב ירד דלף ברציפות ופסק כשיעור חצי מיל, שלדעת התרומת הדשן אין בכוח עסק קל לבטל את החימוץ שהתחיל בשהייה, אם כן השהיות הצטרפו והדבר נחשב כחמץ, אך לדעת המאמר מרדכי כיון שהדלף שבינתיים היה דלף רצוף הוי עסק גמור שביטלו את החימוץ שהתחיל בשהייה, ולא הצטרפו השהיות להחשיב את הדבר כחמץ. ולהלכה כתב החזון **איש** (או"ח סי' קכו ס"ק יח ד"ה ובמ"ב) כדעת התרומת הדשן, ובאופן כזה השהיות מצטרפות והקמח נחשב כחמץ.

מדוע אין המלח מחמיץ את הקמח

הא דעבדיה במישחא ומילחא. מצינו כמה ביאורים בראשונים כיצד הותר לאכול 'ותיקא' העשוי מקמח שנתן לתוכו שמן ומלח, והרי מלח נעשה מן המים, ולכאורה דינו כמים שגורם לקמח להחמיץ.

רש"י (ד"ה מישחא) כתב 'דמי פירות אין מחמיצין'. ונראה שכוונתו כמו שכתבו **המכתם** (ד"ה אמרי) **והטור** (או"ח סי' תסג), שאף שתחילת ברייתו של המלח הוא מן המים, מכל מקום אינו אלא כמי פירות שאינם מחמיציםצא.

הריטב"א (ד"ה ומיקא) הביא שיש שביארו, שאכן אין מדובר כאן במלח הנעשה מן המים, אלא במלח הנחצב מן ההר, שדווקא מלח כזה אם הוא ניתן לתוך מי פירות אינו מחמיץ, אבל מלח הנעשה מן המים, הרי הוא כמים ואסור. **עוד** הביא, שיש הסוברים שאפילו מלח הנחצב מן ההר גם הוא כמים הגורם חימוץ לקמח, והסיבה שהתירו 'ותיקא' הנעשה משמן ומלח, מפני שבתבשיל זה המלח הוא מועט רק בכדי נתינת טעם [והשתנה צורתוצב], ולא חששו שיחמיץ את התבשילצג.

עוד הביא, שיש שביארו שכוונת הגמרא אפילו למלח הנעשה מן המים, והסיבה שהתירו 'ותיקא' הנעשה משמן ומלח, מפני שמדובר באופן שהקמח והשמן התבשלו יפה בתחילה לבד, ורק אחר כך נתן לתוכן גם מלח, והרי זה כמבואר לעיל בברייתא שדבר אפוי אינו בא לידי חימוץצד.

מצטרפים, והוכיח לו מדלף היורד על גבי הקמח שאפילו כל היום, ואפילו יומיים ושלשה אינו נידון כחמץ, ואף שהיו הפסקות בין טיפה לטיפה. **צ. וראה** בענין זה ביד יהודה (לוין, ד"ה מניח). **צא. אמנם** הרבינו חננאל (ד"ה ומיקא) כתב, ש'ותיקא' הנעשה יחד עם שמן ומלח מותר באכילה מפני שהשמן הוא מי פירות ומי פירות אין מחמיצים. ולא ביאר מדוע המים לא גורמים לחימוץ. **צב. על** פי הר"ן (ד"ה ומיקא). והוסיף, שאכן אם יתן הרבה מלח בתבשיל יש לחשוש שהוא יחמיץ מחמת המלח. **צג. וכן** ביאר המאירי (ד"ה מאכל). **הביאור הלכה** (סי' תסה ס"ג ד"ה משמן) הקשה על ביאורם, שאם יש לחלק בין אם נתן הרבה מלח למעט מלח מדוע הוצרכה הגמרא לתרץ ולחלק בין 'ותיקא' שנתן בתוכו שמן ומלח לבין 'ותיקא' שנתן לתוכו מים ומלח, יכולה היתה הגמרא לחלק ב'ותיקא' שנתן לתוכו שמן, בין אופן שנתן הרבה מלח שאסור לבין אופן שנתן רק מעט מלח שמותר. ותירץ, שאין דרך לתת הרבה מלח ב'ותיקא', לכן לא רצתה הגמרא לתרץ את מה שכתוב 'ותיקא' אסור באופן שאינו שכיח. **צד. הביאור הלכה** (סס) הקשה על ביאורו, שאם יש לחלק בין אם הקמח והשמן התבשלו יפה בתחילה לבד ורק אחר כך נתן לתוכן גם מלח, לבין אופן שנתן מיד את השמן עם המים, מדוע הוצרכה הגמרא לתרץ ולחלק בין 'ותיקא' שנתן בתוכו שמן ומלח לבין 'ותיקא' שנתן לתוכו מים ומלח, יכולה היתה הגמרא לחלק בין 'ותיקא' שתחילה

מחלוקת הראשונים אם מותר לתת מלח לעיסה שעושין ממנה מצות

שם. יש מן **הראשונים**[צה] הסוברים שאפשר לתת מלח לתוך העיסה של המצות, מפני שאין המלח גורם לחימוץ. ויש מן הראשונים[צו] הסוברים שאין לתת מלח לתוך העיסה של המצות.

הראב"ד (תמיס דעיס פי' מ) **והמרדכי** (רמז תקנד) **בשם הרשב"ט**[צז] סוברים, שמותר לתת מלח לתוך עיסת המצות של כל ימי הפסח, אך לא בתוך העיסה שעושים ממנה מצות ללילה הראשון של פסח[צח].

הטור (או"ח סי' תנה) כתב להלכה שהרבה נוהגים שלא לתת מלח בפת בפסח, וכן נוהגים באשכנז[צט]. ואין טעם ברור לאסרו, ומכל מקום אין לשנות המנהג ו'אל תטוש תורת אמך'.

הוכחות הראשונים שאפשר לתת מלח לתוך עיסת המצות

שם. הראשונים הביאו כמה הוכחות שמותר לתת מלח לתוך עיסה של מצות ואינו גורם לחימוץ, ויש מן הראשונים שדחו את הראיות, וכדלהלן:

א. המהר"ם חלאווה (ד"ה ותיקח) **וכן הביא הרא"ש** (פ"ג סי' כג) שיש שהוכיחו שמותר לתת מלח לתוך העיסה של מצות, מהמבואר בסוגייתנו ש'ותיקא' שיש בו מלח ושמן אינו מחמיץ ומותר לאכלו בפסח.

אמנם הרא"ש דחה הוכחה זו, מפני שכאן מדובר שהמלח נילוש ביחד עם השמן, ולכן אין בכוח המלח לבדו להחמיץ, אבל מלח הנילוש עם מי העיסה של המצות, ודאי שממהר להחמיץ.

הקרבן נתנאל (פס פ"ק ס') דחה את הראיה, שב'ותיקא' נותנים רק מעט מלח ולכן אינו גורם להחמיץ, אבל הרוצה לתת בעיסה הרבה מלח, הרי זה גורם להחמיץ.

ב. הרשב"א (סו"פ, פ"ק סי' רמד) **והר"ן** (ד"ה ומדמסיק) הוכיחו, שמותר לתת מלח לתוך העיסה של מצות, מהמבואר בסוגייתנו שיש 'ותיקא' שאסור בפסח, והיינו משום שיש בו מים ומלח ועד שיתבשל הוא יחמיץ, אבל עיסה של המצות שאין מבשלים אותה, אלא אופים אותה בתנור, מותר לתת בה מלח, שאם לא כן, מדוע לא אמרו 'אין נותנים מלח בעיסה' וממילא היינו יודעים שכל שכן שאין ליתנו בתוך 'ותיקא'.

אמנם הב"ח (או"ח סי' תנה סי"ק ד"ה והרכה) דחה דבריהם, שאפשר לומר שבאמת גם בעיסה אסור לתת מלח, ומה שהגמרא הביאה דין זה לגבי 'ותיקא', מפני שרצתה להשמיענו את החילוק בין מיני ה'ותיקא', שיש שאסור לאכלו בפסח ויש שמותר לאכלו בפסח.

ג. יש מן **הראשונים**[ק] שהוכיחו ממה שחלות מצות של מנחות נקראו 'קרבן'[קא], ואם כן בהכרח שהיה בהן גם מלח ככתוב (ויקרא ב יג) 'על כל קרבנך תקריב מלח', ואף על פי כן נקראו מצות. מוכח שאין חסרון בשם 'מצה' במה שנותנים בו מלח. ועוד[קב], שהרי לעיל (לה.) מבואר שחלות תודה ורקיקי נזיר עשאן למכור בשוק יוצאים בהם ידי חובה, ומבואר שאף שיש בהם מלח הרי זה מצה כשרה.

אמנם הראשונים[קג] דחו ראיה זו, מפני שיש לומר שהסיבה שהתירו להם לתת מלח הוא מחמת זריזותם, וכמו ששנינו לעיל (לו.) שהתירו ללוש את עיסת המנחות בפושרים אף שיש לחשוש לחימוץ, והיינו מחמת זריזותם.

המאירי (לח. ד"ה יש מקומות) דחה ראיה זו, שהרי את המלח על גבי הקרבנות היו מניחים רק כאשר היו מעלים על גבי האישים את הקומץ של המנחה והלבונה, וכמבואר במנחות (כא:)[קד]. ואם כן אין להוכיח מכך שאפשר לתת מלח בתוך העיסה של המצות.

הרא"ש (פ"ג סי' כג) דחה ראיה זו, מפני שעל המנחות לא היו נותנים מלח, כי אם רק על דבר הקרב על גבי המזבח, והיינו הקומץ בלבד.

המיוחס להר"ן (שבת עט. ד"ה שלשה) דחה ראיה זו, מפני שיתכן שבאמת לא היו נותנים בהם מלח, ומה שכתוב שצריך לתת מלח על כל הקרבנות, הוא רק בדבר שמקריבים אותו למזבח.

הוכחות הראשונים שאין לתת מלח לתוך עיסת המצות

שם. הראשונים הביאו כמה הוכחות שאין לתת מלח לתוך עיסה של מצות מפני שגורמים לחימום וחימוץ העיסה. ויש מן הראשונים שדחו את הראיות, וכדלהלן:

התבשלו השמן עם הקמח ורק אחר כך נתן לתוכו את המים לבין אופן שמיד בתחילה נתן את השמן והמים לתוך הקמח. וכתב שאולי גם בזה יש לומר שכך היה הדרך לתת את המלח לבסוף, ולכן לא רצתה הגמרא לתרץ את מה שכתוב 'ותיקא' אסור באופן שאינו שכיח. והוסיף הביאור הלכה, שלהלכה ראוי להחמיר כדעת הריטב"א ולתת את המלח אחר שכבר התבשל השמן עם הקמח.

צה. מהר"ם חלאווה (ד"ה ותיקח), **רשב"א** (סו"פ, פ"ק סי' רכד), **רא"ש** (פ"ג סי' כג) בשם יש הסוברים, **ר"ן** (ד"ה ומדמסיק). **צו. סידור רבינו שלמה** ב"ר שמשון מגרמייזא (מובא בקובץ שיטות קמאי עמ' אלף פג). **וכן** הביאו **האור זרוע** (מ"ב סי' רנו) **והמרדכי** (רמז תקנד) בשם תשובת גאוני לותיר, שכל האוכל מצה מלוחה כאילו אוכל חמץ. **צז. וכן החמיר הרשב"א** (סו"פ, פ"ק סי' רכד) למעשה. **צח. הבית ארזים** (הלכות פסח סי' תנה אות קסו) הקשה, אם החשש שלא לתת מלח הוא מחמת 'חימוץ' מה הבדל יש בין מצה של ליל פסח למצה של שאר ימות הפסח. ואולי חששו גם שהמלח גורם שאינו לחם עוני [כמו שהבאנו להלן בענין 'הוכחות הראשונים שאין לתת מלח לתוך עיסת המצות' אות א]. **צט. והדרישה** (או"ח סי' תנה סק"ה) כתב, שלפי מה שכתב **הטור** (שם סי' תפב) שמלח הרי הוא כמי פירות, אם כן מי פירות יחד עם מים וודאי מחמיצים, ולכן אף בדיעבד יש לאסרו. **ק. מהר"ם חלאווה** (ד"ה ותיקח), **ריטב"א** (שבת עט. ד"ה מלוה), **מאירי** (לח. ד"ה יש מקומות), **המכתם** (לה. ד"ה מלוח). **קא. ככתוב** (ויקרא ז יד) 'והקריב ממנו אחד מכל קרבן תרומה לה''. **קב. על** פי **הארחות חיים** (לר' אהרן הכהן מלוניל, ממן ומצה סי' ס). **קג. ראב"ד** (מובא בתרומות מיימ שם), **ריטב"א** (ד"ה ולענין), **מאירי** (לח. ד"ה יש מקומות), **אהל מועד** (שער הפסח דרך ד, מובא בקובץ שיטות קמאי עמ' אלף פד). **קד. הגמרא** שם מביאה תוספתא (מנחות פ"ו ה"ג) בה מבואר שבשלשה מקומות במקדש היה מלח. א. לשכת המלח, ששם מולחים את העורות של הקדשים. ב. על גבי הכבש, ששם היו מולחים את האברים לפני שנותנים אותם על המערכה. ג. בראש המזבח, ששם היו מולחים את הקומץ של המנחה ואת הלבונה שבאה על המנחה, ואת הקטורת שמקטירים בכל יום ואת מנחת הכהנים ומנחת כהן משיח ומנחת נסכים ועולת העוף. **קה. וכן** רצה לדקדק **הבית ארזים** (הלכות פסח סי' תנה אות קסג) מדברי **הזוהר**, עיין שם. **קו. המאירי** (ד"ה יש מקומות) כתב שאין בראיה זו כלום, אך לא ביאר דבריו. **קז. ריטב"א** (שבת עט. ד"ה מלוה), **המיוחס להר"ן** (שם ד"ה שלשה), **מרדכי** (רמז תקנד), **מאירי** (לח. ד"ה יש מקומות). **קח. מרדכי** (רמז תקנד), **מאירי** (לח. ד"ה יש מקומות), **רבינו מנוח** (ממן ומצה פ"ה ה"כ). **קט. וכן** כתב **בהגהות הגר"א** (או"ח סי' תנה ס"ה). **קי. פסקי חכמי אשכנז הקדמונים** (מובא בקובץ שיטות קמאי עמ' אלף פג), **מרדכי** (רמז תקנד), **תניא רבתי** (סי' מה, מובא בקובץ שיטות קמאי שם).

א. הראב"ד (תמיס דעיס פי' מ) לשיטתו שאין לתת מלח בתוך עיסה של מצות מצוה, כתב שהסיבה לכך הוא מפני שהוא כתבלין, ועל ידי זה המצה תהיה 'מצה עשירה' [ולא 'לחם עוני'] שאין יוצאים בה ידי חובה בפסח כמבואר לעיל (לה.)[קה].

אמנם המאור (או"ח סי' תנה) דחה ראיה זו, שהרי אין נקראת מצה עשירה אלא כאשר היא נילושה ביין שמן ודבש, אבל מלח אינו מעשיר[קו].

ב. יש מן **הראשונים**[קז] שהביאו שיש המוכיחים שאין לתת מלח לתוך עיסה של מצות מהמבואר בשבת (עט.) שיש שלש מיני עורות החלוקים בשמותיהם ובשיעוריהם לענין הוצאה בשבת, מצה חיפה ודיפתרא. ומבארת הגמרא ש'מצה' היינו כמשמעו, שלא נעשה בו שום תיקון וזהו עור שלא נמלח ולא השרו אותו בקמח ומים ולא השרו אותו בעפצים. ומבואר שסתם מצה היא בלא מלח.

הריטב"א (שבת עט. ד"ה מצה) דחה דבריהם, שהרי חלות מצות של מנחות היה בהן מלח ככתוב (ויקרא ב יג) 'על כל קרבנך תקריב מלח' ואף על פי כן נקראו מצות. **והוסיף המיוחס להר"ן** (שבת שם ד"ה שלשה), שאם כן מדוע לאותו עור שנותנים בו מלח לא קוראים 'חמץ', אלא בהכרח שמה שנקרא 'מצה' הכוונה שהוא לא מעובד.

אמנם הרא"ש (פ"ג סי' כג) דחה ראיה זו, מפני שעור שאינו מתוקן כהלכתו נקרא מצה מפני שגם מצה היא עיסה שלא נגמרה חימוצה. אך אין הכרח לומר שבשניהם נגמר הדבר בשוה, מפני שעור שלא נגמר היינו שלא נתנו בו מלח, ומצה שלא נגמרה היינו שלא הגיעה לחימוץ אבל יתכן שנתנו בה מלח.

ג. יש מן **הראשונים**[קח] המוכיחים, שאין לתת מלח לתוך עיסה של מצות, מהמבואר בבבא בתרא (יז.) שיש להרחיק את המלח מכותלו של חבירו שלשה טפחים כדי שלא יוזק הכותל מההבל היוצא מן המלח. ומוכח שמלח מוציא הבל, ואם כן הרי הוא יחמיץ את העיסה בהבלו.

אמנם לפי מה שביאר **הרבינו גרשום** (ב"ב יח. ד"ה ומס הוא) שמה שמבואר במשנה להרחיק את המלח הכוונה לבריכות שמכניסים לתוכם מים לעשות מהם מלח, אם כן אין הוכחה לכך שיהיה אסור לתת מלח לתוך עיסה של מצות. וכעין זה דחה **כהגהות הגר"א** (או"ח סי' תנה ס"ה), שבמשנה בבבא בתרא מדובר בהרבה מלח.

ד. המרדכי (רמז תקנד) הביא, שיש המוכיחים שאין לתת מלח לתוך עיסה של מצות, מהמבואר בשבת (מז.) שאין טומנים במלח מפני שהוא דבר המוסיף הבל, וכל שכן בעיסה שהוא מוסיף חום ואין להקל בדבר.

המכתם (לעיל לה. ד"ה קמחא)[קט] דחה ראיה זו, מפני שיש לומר ששם מדובר בהרבה מלח.

ה. יש מן **הראשונים**[קי] שהוכיחו, שאין לתת מלח לתוך העיסה של מצות, מהמבואר בחולין (קיח:) שאמר שמואל 'מליח הרי הוא כרותח', כלומר, דבר מלוח הרי הוא פולט טעם ומבליעו במאכל שנוגע בו כשם שרותח מבליע טעם במאכל שנוגע בו. ואם כן מלח שדינו כרותח, ותהיה העיסה שנתן בה מלח נידונית כנילושה בחמין שחוששים בה לחימוץ.

אמנם הרשב"א (סו"פ פ"ק סי' רכד) דחה ראיה זו, מפני שכל מה שאמרו 'מליח כרותח' הוא רק לענין להבליע טעם במאכל וכן להפליט טעם מהמאכל, אבל לא לענין שהוא מחמם את התבשיל.

הביאור הגר"א (או"ח סי' תנה אות מ) דחה ראיה זו, מפני שבגמרא שם (קיג.) מבואר שכל מה שאמר שמואל שמלוח דינו כרותח, היינו דווקא באופן שהמליח מלוח כל כך עד שמחמת רוב מלחו אינו ראוי להאכל כך עד שישרוהו וידיחוהו במים בכדי להפיג ממנו את מליחתו, ולפי זה יש לומר שלתת מעט מלח בתוך העיסה של המצות אין בכך חסרון.

מדוע היו נותנים קמח קלוי בתוך הקדירות

אמר מר זוטרא לא לימחי איניש קדרא בקמחא דאבישנא דילמא לא בשיל שפיר ואתי לידי חימוץ. רש"י (ד"ה לא) **ופסקי הרי"ד** (ד"ה תניא) ביארו, שלא יתן אדם קמח שנטחן מחיטה לחה שנתייבשה על ידי קליה בתנור, לתוך תבשיל כדי לעבותו, ואף שנחשב לדבר אפוי, והאפוי אינו בא לידי חימוץ כמבואר בברייתא לעיל, מכל מקום יש לחשוש שמא לא נקלתה החיטה כל צרכה ויבוא הקמח שבתבשיל לידי חימוץ.

הר"ן (ד"ה ופ) ביאר, שדרכם היה לבשל בתוך קדירה ישנה קמח קלוי ומים בכדי לשאוב את הזוהמא. ועל כך בא מר זוטרא ללמדנו, שלא לעשות כן בפסח מחשש שמא החיטה לא היתה קלויה כל צרכה ויבואו לידי חימוץ.

יש מן הראשוניםקיא שביארו, שדרכם היה שאם יש בקדירה נקבים דקים, אזי הינו מבשלים בתוכה קמח ומים, ובזמן הבישול החום היה מכניס את הקמח המבושל לתוך הנקבים וסותם אותם. ועל כך בא מר זוטרא ללמדנו שלא לעשות כן בפסח, ואפילו בקמח מחיטה קלויה, מחשש שמא החיטה לא היתה קלויה כל צרכה ויבואו לידי חימוץ.

אוצר החכמה

האם יש מי שחולק על מר זוטרא ומתיר לתת קמח קלוי לתוך תבשיל

שם. לקמן (מ:) מובא שרבא בעצמו היה נותן לתוך הקדירה 'חסיסי'. וביארו **הראשונים**קיב, שרב פפא התיר לאופים והמבשלים שבביתו של ראש הגולה לתת לתוך התבשילים קמח שנטחן מחטים שהתייבשו בתנור, כיון שהוא נחשב כקמח אפוי שאינו מחמיץ, וזה נקרא 'קימחא דאבישנא'. והקשו **הראשונים**קיג על ביאורם, הרי בסוגייתנו מבואר שמר זוטרא אמר שאסור לתת קמח לתוך תבשיל מחטים שהתייבשו בתנור, מחשש שמא לא נאפה כראוי ויחמיץ, ולא מצינו שיש מי שנחלק עליו בזה.

בפסקי הרי"ד (ד"ה ת"ר) תירץ, שאכן רב פפא לקמן חולק על מר זוטרא וסובר שמותר לתת 'קמחא דאבישנא' לתוך התבשילקיד. אמנם ראה לקמן (מ:) בענין 'תמיהת הראשונים על המבארים ש'חסיסי' היינו קמחא דאבישנא', שהבאנו עוד תירוצים מהראשונים. ומדבריהם מתבאר שרב פפא אינו חולק על מר זוטרא, אלא כל אחד דיבר על אופן אחר, ועיין שם.

מ.

אם יש חשש חימוץ משום נגיעה אף בככרות הנוגעים זו בזו

לא ליחלוט איניש תרי חיטי בהדי הדדי. המאירי (לעיל לט: ד"ה ומכאן) מביא שמקצת הרבנים למדו ממה שאמר רב יוסף שלא לחלוט שני גרעיני חיטה יחד שכמו כן יש להיזהר שלא יגעו ככרות של מצה זו בזו בתנור, שמא לא ישלוט בהם חום התנור ולא יאפו כראוי. אמנם המאירי נחלק על דבריהם, וכתב שדווקא בחליטה חששו לזה כיון שאין הבישול אלא מכח הרתיחה של המים, וכשאין הרתיחה בחוזק אינה מצילה מחימוץ, אבל בתנור שהחום שולט בו, ואף במקום דיבוק הככרות הם נאפים אפיה גמורה. ועוד, שאף בחליטה לא אסרו אלא בחטים שמפני הסדק שיש בהם, שעלולה חיטה להכנס בסדק של חברתה ואין המים שולטים בה כראוי, אבל בשאר הנגיעות לא אסרו אף בחליטהא.

ולהלכה כתב **הרמ"א** (או"ח סי' תסג ס"ה), שיש להיזהר שלא יגעו המצות זה בזה בתנור בעודן לחין, כי אין האור שולט במקום נגיעתן ובאות לידי חימוץ. וכתב **המחרש"ל** (שו"ת סי' נז, הובא בגליון מנהגים שם ס"ק יד) שבדיעבד אם נגעו אינן אסורותב.

מדוע בשבלים על האש חוששים לחימוץ ובכל אפיית מצות בתנור אין חוששים

ואמר אביי לא ליחרוך איניש תרי שבולי בהדי הדדי דילמא נפקי מיא מהאי ובלע אידך ואתיא לידי חימוץ. הברך משה (ד"ה דילמ') והחזון **איש** (או"ח סי' קכג ס"ק יח) הקשו, שאף אם מי פירות מחמיצים, מכל מקום הרי מדובר כאן שהשבלים נמצאות על גבי האש ואין סיבה לחשוש לחימוצן, כמו שלגבי אפיית מצות אין חוששים שמא הם יחמיצו מחמת המים שבעיסה, והיינו משום שחום התנור מונע החימוץ וכמו כן יש לומר שחום האש ימנע את החימוץ. ועוד הקשה הברך משה, הרי כלל בידינו שדבר הטרוד לפלוט אינו בולע, וכיון שהשבלים על האש טרודים לפלוט את מימיהן אם כן אין לחשוש שיבלעו מים ויחמיצוג.

החזון איש תירץ, שדווקא לגבי שבלים חשש אביי שיחמיץ מחמת המים ואין החום של האש ימנע את חימוצו, מפני שהגרעין של החיטה קשה ואין החום חודר לתוכו מהר. מה שאין כן בכל אפיית מצות בתנור שהחום פושט מהר בכל העיסה אין חשש לחימוץד.

המהר"ם מרוטנבורג (הובא בהגהות מיימוניות חמץ ומצה פ"ה ה"ה אות ד) כתב, שכל מה שאסר אביי לחרוך שתי שבלים יחד, היינו דווקא על גבי האש מפני [שאינו חם מהר] והשבלים ממהרות להחמיץ, אמנם הוא מתיר לקלות שבלים בתנור [מפני שחום התנור קודם לחימוצוה]. וכמו שמצינו לעיל (לט:) שאמר מר זוטרא שלא ימחה אדם לתוך קדירה קמח שנימוח ונקלה בתנור. ומוכח שעצם קליית השבלים בתנור אין בכך חסרון.

אמנם החזון איש (שם) דחה ראייתו, מפני שאפשר לומר ששם מדובר בקמח של קליות שנקלו אחד אחד בתנור, ולא שתי שבלים ביחד.

האם אביי חזר בו מדינו שלא לחרוך שתי שבלים יחד בפסח

והדר ביה אביי מההיא דכל אגב מדלייהו לא מחמצי דאמר אביי האי חצבא דאבשינא סחיפא שרי זקיפא אסור. רש"י (ד"ה זקיפא) ביאר, כוונת הגמרא לומר שאביי חזר בו ממה שאסר לחרוך שתי שבלים יחד בפסח, אך לא מטעמו של רבא שכן לדעתו מי פירות מחמיצים, אלא מטעם שמים בדרך נפילתם אינם מחמיצים, שכן אינם נבלעים, ולכן אף שבעת החריכה נופלים מים מחיטה זו על חיטה זו, אינם מחמיצים אותה כיון שהם נופלים עליה ואינם נבלעים בה.

אמנם היד דוד (ד"ה לפ) כתב בדעת **המהר"ם מרוטנבורג** (הובא בהגהות מיימוניות חמץ ומצה פ"ה ה"ה אות ד) שמבאר שאביי לא חזר בו ממה שאסר לחרוך שתי שבלים יחד בפסחו, אלא חזר בו רק ממה שביאר שהחשש הוא שמא יצאו מים מהחטים שבשיבולת זו ויבלעו בחטים שבשיבולת השניה. והסיבה שהוא אסר לחרוך שתי שבלים, הוא מפני שממהרות להחמיץ עוד לפני שהחום מספיק לחמם אותן. ולפי זה כתב, שאף אביי מודה שאדם הרוצה לקלות שתי שבלים בתנור, מותר, מפני שחום התנור מונע מיד את החימוץ.

מתי מי פירות מחמיצים ומתי לא

ומי פירות אינן מחמיצין. הראשונים נחלקו בדין חימוץ במי פירות, מתי אינם מחמיצים כלל, ומתי הם מביאים את העיסה להיות חמץ נוקשה, והאם העיסה נעשית חמץ גמור גם כשיש בה מי פירות. וראה בענין זה לעיל (לה:) ובמנחות (מ.) שהרחבנו בנושא זה בארוכה.

מהי 'לתיתה' ומדוע עושים כן

אין לותתין שעורין בפסח. יש מן **הראשונים**ז שכתבו, שלתיתה היינו שריית השעורים במעט מיםח. וביארוט, שעושים כן בכדי להקל על הסרת הקליפה. **יש** מן הראשונים' שביארו, שלתיתה היינו רחיצת השעורים יפה יפה מפני העפר והאבק שעליהן, ואחר כך מנגבים אותן בשמש, ואחר כך טוחנים אותן בריחים.

הריטב"א (ד"ה תנו) ביאר, שלתיתה היינו שמזלפים מים על גבי השעורים בכדי להקל על הסרת הקליפה ומלאכת הכתישה, ועל ידי כך תשאר הקמח סולת נקיה [מקליפות].

מדוע אין ללתות שעורים בפסח

שם. הריטב"א (ד"ה תנו) ביאר, שהסיבה שאסרו חכמים ללתות שעורים בפסח, היא מחשש שמא לא יזהרו בדבר כל הצורך ויבוא לידי חימוץ.

קיא. רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה לפ), מאירי (ד"ה דלכן), נמוקי יוסף (ד"ה לפ ליימתי). **קיב. רש"י** (ד"ה לפ ליימתי, מ: ד"ה נחסיסי), הערוך (ערך חסס, בפירושו הראשון), פסקי הרי"ד (מ: ד"ה ת"ר). **קיג. תוספות**, תוספות רבינו פרץ, תוספות הר"ש משאנץ, מהר"ם חלאווה (מ: ד"ה רבא), תוספות חכמי אנגליה (ד"ה לפ ליימתי), חידושי רבינו דוד (מ: ד"ה פי' תסיסי). **קיד. וכן** תירץ בהפלאה שבערכין (על הערוך שם), ועיין שם בדבריו. **א. המחרש"ל** (שו"ת, סי' נז, הובא בגליון מנהגים או"ח סי' תסג ס"ק) כתב, שאף שיש לנו קבלה לאסור מצה כפולה, מכל מקום אין לדמות ככרות הנוגעים בתנור זו בזו למצה כפולה ולאוסרם, כיון שבככרות הנוגעים זו בזו שני הככרות מונחים על התנור, ושולט בהם חום התנור מלמטה ונאפות מהרה, מה שאין כן במצה כפולה החלק שנכפל אינו מונח על התנור כלל, ואין שולט בו חום האש, ולכך אוסרים אותו. **ב. החזון איש** (או"ח סי' קכג ס"ק יח ד"ה ומהאי) כתב, שדווקא כאשר המצות מונחות בתנור יש לחשוש שמא ידבקו זה בזה, אבל בשעה שמכניסים את המצות לתנור אין לחשוש לכך, שאם כן יש לחשוש על כל המצות שלנו שהן כפולות, שהרי מכניסים אותן לתנור עם מקל, ולעולם נופל חציה על חציה עד שמגלגלה במקל לפושטה בתנור. והסיבה שאין לחשוש לכך, מפני שבאופן זה אין המצות נדבקות כלל זו לזו, ואף אם הן נדבקות מכל מקום מיד הוא מפרידן. ועוד, שמיד בכניסתן לתנור נתחממה בשיעור יד סולדת ואין בכח הכפל לצננה [וכל חשש 'כפולה' אינו אלא כשנכפלה מחוץ לתנור ואין חום התנור מספיק לאפותה קודם שתחמיץ]. **ג. והוסיף**, שדוחק לומר שאביי חשש שמא אחד מן השבלים לא יהיה על גבי האש וממילא הוא לא יהיה טרוד בפליטת מימיו ויבלע את המים של השיבולת השניה. **ד. ולדבריו**, אין הבדל בין אם חורך את השבלים על גבי האש או בתוך התנור, מפני שבשניהם יש לחשוש שמחמת קושי הגרעין אין החום נכנס בו מהר, ויחמיץ [ושלא כשיטת המהר"ם מרוטנבורג המובא להלן]. **ה. עוד** פי החזון איש (או"ח סי' קכג ס"ק יח ד"ה ולפי). **ו. בהגהות** מיימוניות (שם) הביא שהמהר"ם מרוטנבורג נשאל על חטים שנקלו והתייבשו בתנור אם מותרים בפסח. והשיב, שקיימא לן להלכה כרבא הסובר שמי פירות אין מחמיצין וחולק על אביי שאמר שלא לחרוך שתי שבלים יחד מחשש שמא יצא מים מאחד ויכנס בשני. ועוד, שאפילו אביי מודה בקליות שהתייבשו בתנור שהן מותרות, ולא אסר כי אם חריכתן באש שממהרות להחמיץ. והקשו המלך שלם (או"ח סי' ג, נספחים) בהגהה מבן המחבר, והיד דוד (ד"ה לפ), הרי לכאורה קודם שאביי חזר בו מדבריו, אזי אף קליות בתנור הוא אסר, שאם יש לחלק בין קליות בתנור לחריכה על גבי האש, מנין לגמרא שאביי חזר בו מהאיסור לחרוך שבלים באש, הרי יש לומר שדווקא לגבי 'חצבא דאבישנא' שהוא קליית חטים בתנור בזה סובר אביי שמותר לעשות כן מה שאין כן על גבי האש. ועוד הקשו, איך כתב המהר"ם שאביי מודה בקליות ולא אסר אלא בחריכה, הרי למסקנת הגמרא אביי מודה גם בחריכה שמותר. ומכח קושיותיו כתב היד דוד שצריך לומר שהמהר"ם למד בגמרא שאביי לא חזר בו מן הדין שאסור לחרוך שתי שבלים יחד על גבי האש, אלא חזר בו רק מהסברא שאמר, וכמו שביארנו למעלה. **ז. רש"י** (ד"ה לימתי), העיטור (מ"ב דף קכח:), פסקי הריא"ז (פ"ב ה"ו אות ט), רשב"ץ (מסמר מחץ, מוכא בקובץ שיטות קמאי עמ' מלף נז), ריבב"ן (ד"ה מין). וברשב"ץ הביא, ש'לתיתא' היא בשפה הערבי ובספרי הרפואה, שרייה מועטת. **ח. וכעין** זה מבואר ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ה ה"ו) [ראה רבינו מנוח שם] והמכתם (ד"ה מין), שלתיתה היינו בלילה במים. **ט. הריא"ז** (פ"ב ה"ו אות ט) הריבב"ן (ד"ה מין). **י. רבינו** יהונתן מלוניל, נמוקי יוסף, תלמיד הרשב"א (ד"ה מין), מאירי (ד"ה הלמיתה), ר"ן (ד"ה ת"ר).

המאירי (ד"ה הלמיתה) ביאר, שהסיבה שאסרו חכמים ללתות שעורים בפסח, היא מפני שמצוי מאוד שהן יתבקעו ויכנס לתוכן מים ויתעכבו שם, ויחמיצו את השעורים[יא]. וכעין זה ביאר **המכתם** (ד"ה מין), שמחמת בלילתן במים הן נעשות רפויות וקלות לבלוע מים ומתחמצות.

ביאור הראשונים בדעת חכמים מדוע שעורים שנתבקעו אסורות

ואם לתת נתבקעו אסורות. יש מן **הראשונים**[יב] שביארו, שהסיבה שאם התבקעו השעורים הן אסורות, היא מפני שבקיעתן מוכיחה שהן כבר החמיצו[יג].

אמנם הרא"ש (סי' כה, תוספות הרא"ש ד"ה ואמאי) **והרשב"ץ** (מאמר חמץ, מוצא שקודץ שיטות קמאי עמ' אלף נז) ביארו, שהסיבה שאם התבקעו השעורים הן אסורות, היא מפני שבקיעתן מוכיחה שהן ממהרות להחמיץ מחמת המים שנלתתו בהן.

דעת רש"י בסיבת האיסור בשעורים שנתבקעו

רש"י (ד"ה נתבקעו) כתב, 'נתבקעו מחמת הניפוח שמחמת המים, אסורות, דודאי ממהרות להחמיץ'. ודייקו **הפני יהושע והאור חדש** (ד"ה ת"ר) מדבריו, ששעורים שהתבקעו עדיין לא החמיצו, אלא רק ממהרות להחמיץ [וכמו שביארו **הרא"ש והרשב"ץ**].

אך לפי זה הקשה האור חדש (שם), מדוע בדברי רבי יוסי שאמר 'שורן בחומץ וחומץ צומתן', ביאר רש"י (ד"ה שורן), ש'אם רואה שנופחות שורן בחומץ', הרי יכול היה רש"י לכתוב, שאפילו אם האדם ראה שהן התבקעו יכול לשרותן בחומץ, שהרי הבקיעה רק מראה שהן ממהרות להחמיץ אך עדיין לא החמיצו, וממה שכתב שרק אם רואה האדם שהן נופחו, מדויק מדבריו, שסובר שאם הן כבר התבקעו לא תועיל שרייתן בחומץ, מפני שהן כבר החמיצו.

ומכח קושייתו ביאר, שדעת רש"י ששעורים שהתבקעו אסורות משום שהן כבר החמיצו. ומה שכתב רש"י, 'דודאי ממהרות להחמיץ', כוונתו לומר, שכיון שראינו שמקצתן התבקעו, לכן יש לאסור את כל השעורים אף אותן שלא התבקעו, כיון שהן ודאי ממהרות להחמיץ. אמנם לדעת רבי יוסי, רק השעורים שהתבקעו אסורות, אבל השעורים שעדיין לא התבקעו יכול לשרותן בחומץ, והוא יגרום להן להצטמק ולא להחמיץ.

אמנם הקרבן **נתנאל** (סי' כה אות ע) ביאר, שמה שכתב רש"י בדעת רבי יוסי ששרייתן בחומץ מועילה למנוע את החימוץ, הוא רק בשעורים שהתנפחו ולא בשעורים שכבר התבקעו, היינו רק לדעת מר עוקבא הסובר שאף כאשר לא התבקעו ממש אסורות, ועל זה חולק רבי יוסי וסובר שמועילה שרייה בחומץ, אבל אם כבר התבקעו אף רבי יוסי מודה שלא תועיל שרייה בחומץ, משום שממהרות להחמיץ. אבל לדעת שמואל הסובר שמחלוקתם היא באופן שהשעורים התבקעו, אכן לרבי יוסי מועילה שרייה בחומץ אף לאחר שכבר נבקעו.

ביברך ישראל (ד"ה נתבקעו) תירץ, שרש"י סובר ששעורים שהתבקעו מוכיח שהן ממהרות להחמיץ, ולא יועיל עכשיו להשרותן בחומץ, אבל מי שראה שהשעורים התנפחו יכול להשרות אותן בחומץ למנוע חימוצן. עוד תירץ, שרש"י סובר ששעורים שהתבקעו מוכיח שהן ממהרות להחמיץ, אלא שעד שישרה אותן בחומץ הן כבר יחמיצו, אבל כאשר עדיין לא החמיצו אלא רק התנפחו, יכול להשרות אותן בחומץ למנוע את חימוצן.

ביאור הראשונים בדעת רבי יוסי לשיטתם

רבי יוסי אומר שורן בחומץ וחומץ צומתן. לדעת **הרא"ש והרשב"ץ** [הו"ד לעיל] שביארו בדעת חכמים, ששעורים שהתבקעו אסורות אין זה מחמת שכבר החמיצו, אלא מפני שהביקוע מראה שהן ממהרות להחמיץ, ביאר **הרא"ש** (סי' כה), שרבי יוסי בא לומר, שאפילו לאחר שהשעורים התבקעו, אם ישרה אותן בחומץ, החומץ יצמק אותן וימנע את חימוצן.

אמנם לדעת **המהר"ם חלאווה וחידושי רבינו דוד והריבב"ן** [הו"ד לעיל] שביארו בדעת חכמים, ששעורים שהתבקעו אסורות, הרי זה מחמת שהביקוע מוכיח שכבר החמיצו, ביאר בחידושי רבינו דוד (ד"ה ר' יוסי), שרבי יוסי בא לומר, שאם השרה את גרעיני השעורים לפני שהחמיצו [אפילו לאחר הלתיתה], ואחר כך התבקעו, אין הביקוע הוכחה שהחמיצו, מפני שחוזק החומץ מונע מהן להחמיץ, אלא אנו אומרים שהביקוע נעשה כדרך שהן מתבקעות מחמת חום האש. אבל אם לקח גרעיני שעורים שכבר התבקעו והשרה אותם בחומץ, החומץ לא ימנע את חימוצם, מפני שהביקוע הוא הוכחה שהם כבר החמיצו.

בחידושי הר"ן (ד"ה ר' יוסי) ביאר, שרבי יוסי בא לומר שאם אדם רוצה שלא יתבקעו השעורים, ישרה אותן בחומץ, שהחומץ מונע מהשעורים להתבקע ולהחמיץ, והחידוש הוא שאין אומרים שבאמת השעורים כן החמיצו אלא שהחומץ מנע מהן להתבקע. ומבואר מדבריו, שאף לדעת רבי יוסי אם לאחר השרייה בחומץ רואים שהתבקעו השעורים, הרי הן אסורות.

ביאור הראשונים בדעת שמואל לשיטתם

אמר שמואל אין הלכה כרבי יוסי. **הרא"ש והרשב"ץ** [הו"ד לעיל] שביארו, שרבי יוסי סובר שאפילו אם לאחר שהתבקעו השעורים השרו אותן בחומץ אין הן מחמיצות, יבארו בדעת שמואל הפוסק להלכה שלא כרבי יוסי, מפני שסובר שלאחר שכבר התבקעו השעורים אין להן תקנה בשרייה בחומץ[יד].

ולדעת המהר"ם חלאווה וחידושי רבינו דוד והריבב"ן [הו"ד לעיל] שביארו, שרבי יוסי סובר שאם השרו את השעורים לפני בקיעתן בחומץ ואחר כך התבקעו, אין אנו אומרים שהתבקעו מחמת חימוצן. ביאר בחידושי רבינו דוד (ד"ה ר' יוסי), ששמואל סובר שאין הלכה כרבי יוסי, אלא אם אנו רואים שהשעורים התבקעו, אף לאחר ששרו בחומץ, אנו תולים שמחמת חימוצן התבקעו, ואסורות[טו].

ביאור דברי מר עוקבא על פי הגירסאות השונות

אמר רב חסדא אמר מר עוקבא לא נתבקעו ממש אלא כל שאילו מניחן על פי חבית ודן נתבקעות מאיליהן. **הראשונים**[טז] ביארו, שכוונת מר עוקבא לומר, שמה שאמרו חכמים שאם השעורים התבקעו הרי הן אסורות, אין הכוונה בדווקא אם כבר התבקעו, אלא כל שאילו מניחן על פי חבית של יין, והן יתבקעו מחמת ריח היין היוצא ממנה ונכנס לתוך גרגירי השעורים[יז], הרי הן אסורות.

יש מן הראשונים[יח], שלפניהם היתה גירסא בה היה כתוב 'כל שאילו מניחן על פי אבוב של קלאים והם מתבקעות'. והיינו כלי העשוי לקלות בו את השעורים. וכוונת מר עוקבא לומר, כל שאילו מניחן בתוך הכלי העשוי לקלותן בתנור והן יתבקעו מחום התנור, הרי הן אסורות.

המדהר"ם חלאווה (ד"ה אמר) הביא, שיש הגורסים בגמרא 'כל שאילו מניחין על פי הביב והן מתבקעות מאליהן', והיינו ביב של קלאים. וכוונת מר עוקבא לומר, כל שאילו מניחן בתוך הכלי שיש בו לחות המים, והן מתבקעות מחמת הלחות, הרי הן אסורות.

ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ה ה"ו) **ובמכתם** (ד"ה לפ) מבואר, שיש הגורסים בגמרא 'כל שאילו מניחן על פי הביב', והיינו 'בוכיא', והוא תנור העשוי מרעפים שאופים ומטגנים עליו חלות, וכוונת מר עוקבא לומר, שכל שאילו מניחן על פי הבוכיא ומחמת החום שלו הן יתבקעו, הרי הן אסורות[יט].

הריטב"א (ד"ה ופסח) **והר"ן** (ד"ה כל) הביאו, שיש הגורסים בגמרא 'כל שאילו מניחן על פי הביב', והיינו ביב של שופכים, וכוונת מר עוקבא לומר, שכל שאילו מניחן על פי ביב של שופכים והן יתבקעו מחמת הבל השופכים היוצא ממנה, הרי הן אסורות.

הריטב"א הוסיף, שוודאי אין מחלוקת בין כל הביאורים, וכולם כוונתם אחת, שאם השעורים התבקעו מחמת הבל שיבוא אליהן, הרי הן אסורות, מפני שבהכרח שכבר החלו להחמיץ. אמנם **רבינו מנוח** (חמץ ומצה שם) כתב, שהמפרשים בגמרא שכוונת מר עוקבא להנחת השעורים על פי 'תנור', הרי הם מחמירים, מפני שבמעט רפיון מרוב חמימות התנור הרי הן מתבקעות ואפילו הכי אסורות. אמנם המפרשים בגמרא, שכוונת מר עוקבא להנחת השעורים על פי 'חבית יין', הרי הם מקילים יותר, מפני שלא במהרה מתבקעות שעורים שעל פי חבית יין.

האם מר עוקבא אסר את השעורים הראויות להיבקע מדאורייתא או מדרבנן

שם. מדברי **הרי"ף** מתבאר, שהוא סובר שמר עוקבא שאסר שעורים שנלתתו אפילו אם לא התבקעו, אלא שאם יניחון על פי החבית הן יתבקעו, היינו

יא. וכעין זה כתב בחידושי רבינו דוד (ד"ה ר' יוסי), שחכמים סוברים שאסור ללתות שעורים עד שיוודע לך שלא התבקעו, מפני שעשויות להתבקע, וביקוען מוכיח על חימוצן. **יב. מהר"ם** חלאווה (ד"ה שם), חידושי רבינו דוד (ד"ה ר' יוסי), ריבב"ן (ד"ה מין). וכן דייק הבית ארזים (הלכות פסח פ' מצה אות כח ו) בדעת **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ה ה"ח), שכתב שם, 'שאין הדגן שנבלל או נתבשל ולא נתבקע חמץ גמור של תורה', ומשמע שאילו הוא היה מתבקע, הוא היה חמץ גמור מדאורייתא. וכן דייק שם מדברי הרשב"א (שו"ת, ח"ו סי' קעו). **יג. הפרי** מגדים (שו"ת פרי מגדים משב"ז סק"י) כתב, 'ומכל מקום המורה צריך לראות היטב אם לא נתבקע כל שהוא סדק מעט הוי סימן חימוץ'. ומבואר מדבריו שסדק מועט כבר נחשב לחימוץ. **יד. אמנם** יש לדון לדעתם, באופן שהשרו את השעורים בחומץ לפני בקיעתן, ואחר כך התבקעו, האם לדעתם זו סיבה שהן ממהרות להחמיץ, או שמא מחמת החומץ אינן מחמיצות עוד. **טו. ומבואר** מדבריו, שאם השרו את השעורים בחומץ ולא התבקעו, אף לשמואל הן מותרות. אמנם בחידושי הר"ן (ד"ה ר' יוסי) התבאר, שכל דברי רבי יוסי נאמרו רק באופן שלא התבקעו השעורים, ועל כך בא שמואל לחלוק ולומר, שאף אם הן לא התבקעו הרי הן אסורות, ומפני שאנו אומרים שהרי הן החמיצו אלא שהחומץ מנע מהן להתבקע. **טז. רש"י** (ד"ה והן), העיטור (מ"ג דף קכח:), **המכתם** (ד"ה לפ), חידושי תלמיד הרשב"א (ד"ה כל), על פי גירסת הגמרא שלפנינו בה כתוב 'מניחן על פי חבית'. **יז. כעין** זה ביאר הריטב"א (ד"ה ופסח), שאם הן יתבקעו מחמת חוזק ההבל שבתוך החבית, הרי הן אסורות. **יח. תוספות** ותוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ר"ג) הביאו כן בשם רבינו חננאל ורבינו תם, ריטב"א (ד"ה ופסח) בשם הרא"ה. **יט. ברי"ף** הגירסא היא 'כל שאילו מניחן על פי הביב', וביאר רבינו מנוח (חמץ ומצה שם) שכוונתו כהרמב"ם.

מדאורייתא[כ]. אמנם הלחם משנה (חמץ ומצה פ"ו ה"ח) ביאר בדעת הרמב"ם (שם), שהוא סובר שמה שמר עוקבא אסר את השעורים, הוא רק מדרבנן[כא].

האם להלכה 'שעורים' שנלתתו ולא התבקעו מותרות באכילה

עבד שמואל עובדא בדורא דבי בר חשו נתבקעו ממש. בברייתא מבואר שאסור ללתות שעורים, אך לא התבאר בסוגיא מה ההלכה כאשר אדם עבר ולתתן. האם הלכה כשמואל הסובר שאם אדם עבר ולתת שעורים והן לא התבקעו, הרי הן מותרות, או כמר עוקבא הסובר שאפילו אם הן לא התבקעו, אך אם יניחו את השעורים הללו על פי החבית הן יתבקעו, הרי הן אסורות, ומצינו כמה שיטות בגאונים ובראשונים מה הדין להלכה, וכדלהלן:

א. יש מן **הגאונים והראשונים**[כב] שפסקו הלכה כמר עוקבא לחומרא, שאף אם הגרגירים לא התבקעו, כל שאם יניחו אותם על פני החבית הם יתבקעו, הרי הם אסורים[כג].

ב. הרי"ף[כד] חילק, בין אופן שרוצה לאכול את הגרגירים בעצמם, לבין אופן שכבר עירב את הגרגירים בתוך התבשיל. שבאופן שרוצה לאכול את הגרגירים בעצמם, יש לפסוק להלכה לחומרא כמר עוקבא, שהרי זה ספק דאורייתא של חשש חמץ, וספק דאורייתא לחומרא. אבל אם התערבו שנים או שלשה[כה] גרגירים שנלתתו ולא התבקעו בתוך תבשיל, כיון שאיסור תערובת חמץ במשהו הוא רק מדרבנן[כו] [שהרי מדאורייתא האיסור חמץ התבטל בתבשיל], אין התבשיל נאסר באכילה מחמתם[כז], מפני שזה ספק דרבנן, וספק דרבנן לקולא[כח]. **אמנם המרדכי** (רמז תקעח) הביא, שיש שהחמירו לאסור תבשיל שנמצאו בתוכו שעורים [שלא התבקעו[כט]], מפני שהוא דבר שיש לו מתירים [לאחר הפסח], וכתב שכן פסק בספר המצות שיש להחמיר, כיון שאין אנו בקיאים מה נקרא 'ראויה להתבקע'. וסיים המרדכי, ומפני המנהג [לאסור ללתות] אני אוסר את התבשיל מספק, והמיקל משום שמחת יום טוב לא הפסיד. אך הביא (רמז תקעג), מרבי שמואל מפליזא שאמר בשם **רבינו תם**, שאין זה נחשב לדבר שיש לו מתירים, מפני שעד לאחר החג המאכל יכול להתקלקל. וכן הביא בשם **רבינו חיים כ"ץ**, שדבר החוזר לאיסורו מאליו, וכגון חמץ שחוזר בשנה הבאה לאיסורו, לא שייך לומר שהוא דבר שיש לו מתירים, וכל שכן בדבר שהאיסור אינו נמצא 'בעין', אלא רק טעמו של האיסור נמצא כאן.

אוצר החכמה

ג. **העיטור** (מ"נ דף קכח: נוסח ים הסופרים) **והריטב"א** (ד"ה ושמואל) גם חילקו, בין אופן שהגרגירים בעצמם לפנינו, לבין אופן שכבר עירב את הגרגירים בתוך התבשיל [אך להיפך מדעת הרי"ף]. שבאופן שהגרגירים לפנינו, יש לפסוק להלכה כשמואל לקולא. אבל אם התערבו בתוך התבשיל, יש לפסוק לחומרא, מפני שיש לומר שכל מה שהקל שמואל כאשר הגרגירים לא התבקעו, היינו רק אם עברו לתיתה שהיא במים מועטים, אבל אם השרו אותם במים רבים, או שהכניסום לתבשיל, הרי הם אסורים אף אם לא התבקעו, מפני שלפעמים בשרייתם הם מתחמצים לפני שהם מתבקעים.

ד. יש מן **הראשונים**[ל] שפסקו הלכה כשמואל לקולא. וביאר הרי"ף, שהסיבה שפסקו לקולא היא מפני שמר עוקבא היה תלמידו של שמואל, ואין הלכה כתלמיד במקום הרב, וכמבואר במועד קטן (טז:). ועוד, שהרי שמואל עשה מעשה בכפר של בר חשו כשיטתו, והתיר שעורים שנלתתו ולא התבקעו, ואילולי שידע שמואל שכך יש להורות הלכה למעשה, הוא לא היה נוהג כשיטתו הלכה למעשה.

הוכחת הראשונים לדעת הרי"ף הסובר שבתבשיל יש להקל

שם. **הר"ן** (ד"ה מיון) **והחידושי רבינו דוד** (ד"ה ופנ) הביאו מה שכתב הרי"ף, שתבשיל שנמצאו בו גרגירי שעורים שלא התבקעו מותר מפני שיש כאן ספק דרבנן, ויש להקל בספק זה כדעת שמואל, ואף שעיקר האיסור חמץ הוא דאורייתא, סובר הרי"ף, שכיון שהספק עכשיו הוא דרבנן יש להקל. והוכיחו כן מהמבואר להלן (מד.), שאם היו שתי קופות אחת של חולין ואחת של תרומה, ולפניהם היו שני כלים שבאחד מהם היו פירות תרומה, ובאחד מהם היו פירות של חולין, ונפלו הפירות שבכלים לתוך הקופות, הפירות שבקופה של חולין מותרים לזרים, שאני אומר שהפירות תרומה נפלו לתוך הקופה של תרומה, והפירות חולין נפלו לתוך הקופה של חולין. ומקשה הגמרא, שאם איסור אכילת כזית תרומה בתוך כדי שיעור של אכילת פרס הוא מדאורייתא, כיצד אפשר לתלות בספק דאורייתא להקל. ומבואר מתמיהת המקשן, שאם האיסור של אכילת כזית בתוך כדי אכילת פרס היה מדרבנן, היה מובן מדוע יש לתלות להקל, אף שעיקר איסור אכילת תרומה לזרים הוא דאורייתא, ומוכח, שכיון שמדאורייתא האיסור בטל, יש להקל מספק.

אמנם בחידושי רבינו דוד (ד"ה ואין הכי) כתב בשם רבו הרמב"ן[לא], שאף אם התערבו בתבשיל אין להקל כשמואל, מפני שאין אומרים ספק דרבנן להקל אלא בדבר שעיקר איסורו הוא מדרבנן, אבל דבר שעיקר איסורו הוא מדאורייתא, אף לאחר שהתערב בתבשיל דינו כספק דאורייתא. ואין להוכיח מהסוגיא להלן, שאף בדבר שעיקרו מדאורייתא יש להקל בו כאשר הספק עכשיו הוא דרבנן, מפני שלמסקנת הגמרא שם מדובר בתרומה בזמן הזה [או בתרומת תבלין[לב]] שעיקרה מדרבנן. ומדברי המקשן אין להוכיח[לג], מפני שיש לומר שמאחר והוקשו לו דברי המשנה נדחק לומר שיתכן והיא סוברת שאף בדבר שעיקרו מדאורייתא, מכל מקום אם הספק עכשיו הוא מדרבנן נוקטים להקל, ולכן הקשה רק על הצד שהאיסור אכילה עצמו הוא דאורייתא, אבל למסקנת הגמרא שמדובר בתרומה דרבנן, לא קשה כלל מדוע נקטה המשנה להקל בקופה של חולין, ולא מוכח שיש להקל בספק דרבנן בדבר שעיקרו מדאורייתא. ואף אם נאמר שאכן מוכח מדברי המקשן שיש להקל בספק דרבנן אף כאשר עיקרו מדאורייתא, אין ללמוד משם להקל בכל ספק דרבנן שעיקרו מדאורייתא, שהרי מצינו בהרבה מקומות בש"ס[לד], שאין מקילים בספר דרבנן בדבר שעיקרו מדאורייתא. והוסיף **רבינו דוד** (ד"ה והרי תמה) לבאר, מדוע באמת להלן [לדעת המקשן] הקלו בספק דרבנן אף בדבר שעיקרו מדאורייתא, ויש מקומות בש"ס בהם מוכח שלא הקלו בספק דרבנן בדבר שעיקרו מדאורייתא. יש לומר, ששם הסיבה שיש להקל בספק, היא מפני שיש לנו ספק האם התרומה התערבה בחולין, וכיון שיתכן ובחולין אין איסור כלל, לכן הקלו חכמים.

מי נקרא 'בעל נפש'

אמר רבה בעל נפש לא ילתות. מצינו כמה ביאורים בראשונים מי נקרא 'בעל נפש':

א. **רש"י** (ד"ה נעל) ביאר, חסידלה. ובגליון מובא שבספרים אחרים היה כתוב ברש"י, שבעל נפש היינו מי שהוא ירא שמים וחרד על נפשו.

ב. **רבינו חננאל** (ד"ה אמר רבה) **והערוך** (ערך נעל נפש, נוסחאות הגליון) ביארו, שבעל נפש היינו מי שמתרחק מריח עבירה ומדקדק הרבה על עצמו.

כ. להלן [בענין 'האם להלכה שעורים שנלתתו ולא התבקעו מותרות באכילה' (פוסק ג)] הבאנו, שהרי"ף חילק בשעורים שנלתתו ולא התבקעו, בין אם הן **בעין** או שהן התערבו בתבשיל. וכתב, שאם השעורים בעין אסורות באכילה, מפני שזה ספק דאורייתא לחומרא. ומבואר מדבריו, שסובר שמר עוקבא שאסר שעורים שלא התבקעו הוא מדאורייתא. שאם היה סובר שהן אסורות מדרבנן, היה פוסק בהן להקל, כמו שפסק להקל בשעורים שלא התערבו בתבשיל. **כא. ועיין** שם שהקשה לפי זה, מדוע הרמב"ם (שם ה"ו) פסק להחמיר כמר עוקבא, הרי דעת הרמב"ם שבכל תיקו שבגמרא יש לפסוק להקל, ואף כאן מאחר ולא נפסקה הלכה בגמרא כדעת שמואל או כמר עוקבא, לכאורה היה הרמב"ם צריך לפסוק להקל. ותירץ, שהרמב"ם כאן פסק כמר עוקבא מפני שמסתבר טעמו יותר [ולא משום שזה ספק דאורייתא]. וחולק בזה על המגיד משנה (שם ה"ח) שביאר בדעת הרמב"ם כרי"ף, שפסקו כמר עוקבא מפני שספק דאורייתא לחומרא. **כב. הלכות** גדולות (מוכפ נרמב"ה סי' תעמ), **רב כהן צדק** (מוכפ נרי"ץ גיטין הלכות פסחים דף יג:), **רבינו חננאל** (ד"ה ת"ר), **חידושי רבינו דוד** (ד"ה ענד). **העיטור** (מ"נ דף קכח:) כתב, שהמחמיר לאסור שעורים שנלתתו ולא התבקעו תבוא עליו ברכה [הראבי"ה (שם) דייק זאת מההלכות גדולות שכתב [וכן כתב רב כהן צדק (שם)] לגבי חטים שבאו בספינה, שהדין הוא שאם הן לחות או שהשתנה מראיהן, בידוע שהגיעו עליהן מים ואסור להשהותן בפסח. ומבואר שאף אם לא התבקעו הרי הן אסורות. ומבואר מדברי הראבי"ה שסובר שאין לחלק בין חטים לשעורים, שהרי המעשה בספינה היה בחטים, ואף על פי כן דימה זאת לשעורים]. **כג. ולא** חילקו בין אם הגרגירים עצמם לפנינו או שעירבם בתבשיל. **כד. וכן** דעת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ח) לפי ביאור המגיד משנה שם. אמנם הלחם משנה (שם) חולק על דבריו בביאור הרמב"ם, וראה לעיל (בענין 'האם מר עוקבא מפקר את השעורים הרלתורים להיתקע מדאורייתא או מדרבנן' ובהערה שם) שהבאנו דבריו [וראה עוד בהערה להלן שהבאנו מהבית יוסף, שלדבריו מבואר שאין דעת הרמב"ם כהרי"ף]. **כה. ברי"ף** מבואר, שאפילו אם נמצאו בתבשיל שלשה גרגירים שלא התבקעו, התבשיל מותר. המכתם (ד"ה ענד) והאורחות חיים (לוגיל, מ"ח הלכות חמץ ומצה אות סד) והכל בו (מ"ח סי' מת, דף ח.) הביאו בשם הראב"ד, שמה שהתירו תבשיל שנמצאו בו שעורים שלא התבקעו, היינו דווקא כאשר לא נמצאו בתבשיל כי אם שני גרגירים, אבל אם נמצאו בתבשיל שלשה גרגירים, הרי זו חזקה שיש בתבשיל הזה עוד שעורים, ויש לחשוש שמא הגרגירים האחרים יתבקעו. אמנם המאירי (ד"ה וגדולי) הביא בשם הראב"ד, שכל מה שהתירו תבשיל שנמצאו בו שעורים שלא התבקעו, היינו דווקא כאשר לא נמצאו בתבשיל הרבה גרגירים, אבל אם נמצאו בתבשיל ארבעה גרגירים ומעלה, הרי זו חזקה ונוהגים לאוסרו. הטור (סי' תסז) הביא את דברי הרי"ף, וכתב, שהרי"ף פסק כמר עוקבא לחומרא, 'והני מילי למיכלינהו בענייהו, אבל אם נמצאו בתבשיל ולא נתבקעו ממש, כיון דאיסור משהו מדרבנן, אינן אוסרות התבשיל אלא אם כן נתבקעו ממש', ונראה שהשמיט את מה שכתב הרי"ף 'תרי ותלת שערי'. וכתב הבית ארזים (הלכות פסח סי' תסז אות קמג), שיתכן שהטור לא רצה להכריע בין הרי"ף לראב"ד, ולכן השמיט זאת. וראה בקרבן נתנאל (על הרלב"ח, סי' כה אות ס) מה שכתב בענין זה. **כו. בלשון** הרי"ף כתוב, 'כיון דאיסור תערובת חמץ במשהו דרבנן היא'. אמנם הטור (סי' תסז) העתיק את לשון הרי"ף, וכתב, 'כיון דאיסור משהו מדרבנן אינן אוסרות התבשיל'. הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ח) כתב, שתבשיל שנמצאו בו שעורים או חטים שלא התבקעו, מוציאים אותן ושורפים אותן ואוכלים שאר התבשיל, 'שאין הדגן שנבלל או נתבשל ולא נתבקע חמץ גמור של תורה, ואינו אלא מדברי סופרים', וכתב הבית יוסף (שם ס"ט ד"ה ומה) שמדבריו מבואר, שהסיבה שהתבשיל מותר כאשר הגרגירים לא התבקעו, היא לא מפני שאיסור תערובת חמץ הוא דרבנן, אלא מפני שגרגיר חיטה שלא התבקע אינו חמץ גמור מדאורייתא אלא רק מדרבנן. **כז. וכתבו** הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ח) וספר הנייר (הלכות פסח, מוכפ נקודת שיטות קמאי עמ' תלף פח), שצריך להוציא את הגרגירים מתוך התבשיל ולשרוף אותם, ואחר כך יכול לאכול את שאר התבשיל. **כח. והוסיף** הרא"ש (סי' כה), שכל שכן אם מצאו גרגירים שלא התבקעו בעיסה או במצה לאחר אפייתן, שהן מותרות. ועוד כתב, שנראה שאפילו אם כבר התבקעו הרי הן מותרות, שהרי ביקוען אינו מוכיח שהן כבר החמיצו אלא שהן ממהרות להחמיץ, ואם אנו רואים שהעיסה לא החמיצה, כל שכן שהגרגירים לא החמיצו. **כט. על** פי הגהת הר"י והרה"ש (הוד"ד נקודת מפרשים על הגליון שם אות ג). **ל. ריף** בשם יש אומרים, העיטור (שם), ראבי"ה (סי' תעמ), תוספות רבינו פרץ (ד"ה ופיין), הגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ"ה אות ז) בשם הריב"א, מהר"ם חלאווה (ד"ה ולענין). **לא. תורף** דבריו מובאים בחידושי הרמב"ן (יבמות פג: ד"ה עוד מני). **לב. עיין** שם ברש"י (ד"ה נמסכת) שהביא גירסא זו. **לג. בלומר**, שהמקשן שלא ידע שמדובר בתרומה שעיקרה מדרבנן, מדוע הקשה על מה שהקלו בקופה של חולין רק מחמת שאיסור אכילת כזית תרומה בתוך כדי אכילת פרס הוא מדאורייתא, הרי לכאורה אף אם הוא מדרבנן יכול היה להקשות כיצד הקלו חכמים, הרי עיקרו מדאורייתא והרי זה ספק דאורייתא. **לד. עיין** בדבריו שהאריך להביא כמה סוגיות מהש"ס להוכיח כדבריו. **לה. וכן** נראה ברש"י בחולין (ו. ד"ה שם -

ג. **המנהיגלי** (הלכות פסח, דיני מצה, מוסף נקודן שיטות קמחי עמ' תלף נב) **והאבן עזרא** (משלי כג ג) ביארו, שבעל נפש הוא אדם המושל על נפשו, ואין נפשו מושלת עליו, ומדקדק במצוותלי.

ד. **המצודת דוד** (משלי שם) ביאר, שבעל נפש היינו אדם שיש לו נפש משכלת למאוס ברע.

ביאור דברי רבה

שם. מביאורי **הראשונים** מתבאר, שכוונת רבה לומר, שאדם שהוא ירא שמים ומדקדק במצוות, ראוי שיחמיר על עצמו ולא ילתות את השעורים.

אמנם העֵרוך (ערך נעל נפש, נגיעות השמי) ביאר, שכוונת רבה לומר שמי שהוא בעל נפש, כלומר, מי שאין נפשו קצה לאכול פת שאינה נקיה, לא ילתות את השעורים.

האם להלכה מותר ללתות חטים

אמר ליה רב נחמן מאן דציית ליה לאבא אכיל נהמא דעיפושא דהא בי רב הונא לתתי ובי רבא בר אבין ללתי. בסוגייתנו מבואר, שמעיקר הדין מותר ללתות חטים, ואין חוששים שמא הן יחמיצו, מפני שהן קשות יותר משעורים, ואמר רבה שבעל נפש לא ילתות. ומכל מקום התבאר בגמרא, שבביתם של רב הונא ורבא בר אבין היו לותתים חטים בפסח. אמנם כתבו (אוצר החכמה) **הראשונים**לח, שכבר בזמן הגאונים**לט** נהגו ישראל שלא ללתות חטים, מפני שאין אנו בקיאים בלתיתהמ. והוסיף **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ה ה"ז), שהוא מחמת גזירה שמא ישהו אותן והן יחמיצו.

אמנם העיטור (מ"ג דף קכח:) כתב, שבזמנם היו נוהגים ללתות חטים במעט מים, מפני שבמעט מים אין זו לתיתה, ורק שריית החטים במים כמנהג חטים של אספמיא היא אסורה, ויש לסמוך על המנהג.

חטים שנלתתו מה דינן

שם. הריב"א (מוסף נהגהות מיימוניות חמץ ומצה פ"ה אות ז)מא כתב, שמי שעבר ולתת חטים, אף שלגבי שעורים הלכה כשמואל שהן אסורות רק אם הן התבקעו, אבל חטים ושאר מיני דגן [כגון שיפון או שבולת שועל], אפילו אם לא נתבקעו, אם שהו זמן מרובה הרי הן אסורות, שחטים שהן קשות, אפילו אם האדם ישרה אותן כל היום בתוך מים, הן לא יתבקעו, לכן מה שהן לא התבקעו אין זו הוכחה שהן לא החמיצו, והכל לפי ראות עיני האדם**מב**. וכן כתב **הראבי"ה** (סי' תעח) בשם **ההלכות גדולות**, שסובר, שחטים שהגיעו אליהן מים והן לחות, או שנשתנה מראיתן, אפילו אם לא התבקעו, הרי הן אסורות**מג**.

אמנם הרמב"ם (שם פ"ה ה"ח) כתב, שאם נמצאו חטים בתוך תבשיל, אם נתבקעו הרי כל התבשיל אסור, שהרי נתערב בו חמץ, ואם לא נתבקעו מוציא את החטים ושורפן, ואוכל את שאר התבשיל, שאין הדגן שנבלל ולא נתבקע חמץ גמור של תורה, ואינו אלא מדברי סופרים. ומבואר מדבריו שהשוה את דיני לתיתת 'חטים' לדיני לתיתת 'שעורים'. שיש לחלק בין אם הן התבקעו או לא. **וכן כתב הטור** (או"ח סי' תסז) שאם לתת חטים או שעורים, אם נתבקעו אסורות, לא נתבקעו מותרות. ומבואר, שהשווה דיני חטים לשעורים. וכתב **הב"ח** (שם ס"ה ד"ה לתת), שמשמע מדברי הטור, שחטים שנלתתו ולא התבקעו מותרות, אפילו אם שהו זמן רב, ולא כשיטת הריב"א**מד**.

חיטה שנמצאה בפסח בעוף מה דינו של העוף

שם. נחלקו הראשונים בעוף שאכל חטים ונמצאו בתוך בטנו בימי הפסח, מה דינו של העוף, וכדלהלן:

א. רש"י (הפרדס הגדול, הלכות פסח והלכות נשר בחלב ובספר המורה לרש"י ח"ב סי' לז, מוסגרים בקודן שיטות קמחי עמ' תלף פו-פז)מה כתב, שהעוף אסור באכילה, לפי שחמץ בפסח בין שכתב, 'אדם כשר'. אמנם לפי פשוטו של מקרא ביאר רש"י (משלי כג ג), שהיינו 'רעבתן', וכן ביאר רש"י בחולין (שם ד"ה מפני - הסני) לגבי תלמיד הלומד לפני רבו, 'אם בעל נפש אתה ומתאוה לשאול' [ואין הכוונה למדה השלילית שברעבתן, אלא הכוונה שהוא מתאווה לעוד. ואף כאן הכוונה תהיה שהוא מתאווה להוסיף על עצמו עוד ועוד יראת שמים]. **לו. וכן** נראה ברלב"ג (משלי כג ג). וכן נראה בירושלמי (ע"ז פ"ב ה"ד) 'אמר ליה, אין אתה מריה דנפשך וכו' ואין נפשך מרתך'. **לז. ראה** עוד באור החיים (ויקרא כג יב), שהאריך לבאר שיש לאדם ארבע בחינות, נפש, רוח, נשמה, חיה, והנפש יש בה את החלק הכי מועט ברוחניות, ותפקידו של האדם להעלותה עוד ועוד. וכאשר האדם מעלה את הפש לדרגה גבוהה יותר לבחינת 'רוח', נמצא שקנה את בחינת ה'נפש' ונעשה 'בעלה', והוא סוד אומרו 'אם בעל נפש אתה' (משלי שם). **לח. ריי"ץ** גיאת (הל' פסחים, דף יח: מוסף נקודן שיטות קמחי עמ' תלף נח), רי"ף, רש"י (הפרדס הגדול סי' קמז), **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ה ה"ז). **לט. כן** הביא הריי"ץ גיאת (הל' פסחים, דף יח:) בשם רב כהן צדק ורב האי. **מ. אך** לא התבאר בדבריהם, מה הדין כאשר אדם עבר על המנהג ולתת את החטים. **מא. וכעין** זה הביא תוספות רבינו פרץ (ד"ה ומין) בשם הר"ר שמשון מקוצי. **מב. והוסיף** הריב"א, שדין זה נאמר דווקא במי שלתת את החטים או שהן טבעו בים, אבל אם נפלו מים על חטים, או שהחטים על הארץ במקום מדרון שהמים שנשפכו עליהן יכולים לצאת מהחטים, או שהחטים מונחות על גבי עפר תיחוח שהמים יכולים להיבלע בתוך הקרקע, אין החטים נאסרות מחמת המים שהיה עליהן, שאם כן לא תמצא לעולם חטים שלא ירד עליהן מים. **מג. וראה** בילקוט ביאורים להלן (ע"ב) [בענין 'מה החשש במכירת החטים לנכרי'] שהבאנו שכן דעת הרא"ה (הובא בר"ן

במינו ובין שלא במינו אסור, ואוסר בכל שהוא. וכתב, שלכאורה היה אפשר להביא ראיה להתיר, מהמבואר באהלות (פי"ח מ"ז) בענין בעלי חיים שאכלו בשר מת [שמטמא באהל], שכל זמן שהבעל חיים חי אין הבית נטמאמי, וכשימות יטמא הבית אם עדיין לא נתעכל בשר המת שבמעיו, ומבארת המשנה, כמה ישהה בשר המת במעיו קודם שמת ויהא הבית טמא בטומאת אוהל, בכלב כל שלא עברו שלשה ימים מעת לעת, שבשיעור זמן זה הבשר שבמעיו עדיין לא הספיק להתעכל, ומטמא באוהל. ובעופות ובדגים, הבית נטמא אם לא שהה הבשר במעיהם קודם שמתו שיעור זמן בכדי שתיפול הטומאה לאש ותישרף, שאם שהה שיעור זה אין הבית נטמא באוהל, לפי שהבשר הספיק להתעכל ובא לידי סרחון ואינו נחשב לאוכל. וכמו כן יש לומר לגבי חיטה שנמצאה בעוף, שהחיטה שבתוכו לא החמיצה מפני שהתעכלה ובאה לידי סרחון. אך מכיון שאין אנו יודעים אם יש לדמות דיני איסור לדיני טומאהמי, לכן יש לאסור את העוף באכילה.

ב. בספר הנייר (הל' פסח, מוסף נקודן שיטות קמחי עמ' תלף פז) הביא בשם תשובת רבינו שלמה, שהעוף מותר באכילה, ולומדים זאת מדיני טומאה, שכיון ששהתה החיטה במעיו זמן עיכול, הרי היא באה לידי סרחון ולא החמיצה, ואין לחשוש שמא החיטה נפלה לתוך מעיו לאחר השחיטה וכלל לא שהתה בתוך מעיו שיעור עיכול. ועוד הביא שם מהקדמונים, שהיו פוסקים שחיטה שנמצאה בעוף צלוי, שיקלפו את מקום החיטה, ואת שאר העוף אפשר לאכול. אך הביא שיש המחמירים בעוף צלוי, ועיין שם.

ג. הכל בו (סי' קמה) כתב, שאם החיטה נמצאה במים בהם היו רוחצים את העוף, משליך את החיטה והעוף מותר. ואם החיטה נמצאה בתוך העוף בזמן מליחתה, קולף את המקום שנמצאת בו, והעוף מותר, שאין צלי בולע יותר מכדי קליפה כל זמן שאין שם שומן שיהיה מפעפע. ואם כבר נתבשלה בקדירה ונמצאה חיטה בתוך הקדירה, אסור לאוכלה, שחמץ בפסח במשהו. אבל יכול למוכרה לנכרי, כיון שאינו חמץ בעין. ויכול גם להשהותה לאחר הפסח ולאוכלה. ועיין שם שהאריך בזה. אמנם בסימן מ"ח הביא בשם **הראב"ד**, שאין מספיק לקלוף את מקום החיטה, אלא צריך לחתוך ולהעמיק על כל סביבות המקוממח. **ולהלכה** פסק **השלחן ערוך** (או"ח סי' תסז ס"י), שתרנגולת מבושלת שנמצאה בה בפסח חיטה מבוקעת, מותר למוכרה לאינו יהודימט. **והרמ"א** (שם) כתב, שבמקומו היו נוהגים לשרוף הכלי. עוד כתב השלחן ערוך, שאם היא נמצאה ביום שמיני של פסח [בחוץ לארץ], מותר להשהותה עד אחר הפסחנא.

חיטה שנמצאה במצה או בעיסה אפויה מה דינן

שם. מצינו כמה שיטות בראשונים מה דינן של מצות או עיסה שנמצא בתוכן חיטה, וכדלהלן:

א. התוספות בעבודה זרה (סו: ד"ה רבנן) כתבו, שאם נמצאה חיטה בתוך מצה אפויה אפילו לאחר שעה שישית, שעה שחמץ כבר אסור באכילה ובהנאה, מכל מקום המצות האחרות מותרות, מפני שעדיין אין זה נקרא 'חמץ בזמנו' שאוסר במשהו. אבל אם נמצאה בתוך ימי הפסח, כל המצות שנאפו יחד עמה בתוך תנור אחד אסורות [ואפילו מצות שנעשו מעיסה אחרת ולא נגעו זה בזה].

ב. המרדכי (רמז תקנו) הביא לגבי חיטה שלימה שנמצאה בתוך מצה אחת, שדעת **רבינו תם** ו**ר"י** לאסור כל המצות שנילושו מאותה עיסה [ולא את כל המצות שנאפו יחד עמהנב], ולא מספיק ליטול את המקום בו נמצאה החיטה, או לקולפו, משום שחמץ מבעבע ופושט בכל העיסה.

ג. עוד הביא **המרדכי** בשם **הר"ש משאנץ**, שרצה להתיר [גם את המצה בה נמצאה חיטה, על ידי קילוף או נטילת מקום החיטה] על פי המבואר במשנה במנחות (נו.), לגבי רקיקנג פסול שנגע ברקיק כשר ובלע הכשר מהפסול, וכן חתיכה פסולה שנגעה בחתיכה כשרה ובלעה הכשרה מהפסולה, הדין הוא שלא כל הרקיק ולא כל החתיכה אסורים, אלא אינו אסור אלא רק במקום שבלע,

חיטה שנמצאה בבית ארזים (הל' פסח סי' תסז לוח רעג) הקשה על דבריו, כיצד למד בדעת הטור שאפילו אם השתהו זמן רב, הרי אפשר לומר שכולם מודים שאסור להשהות חטים בתוך המים, אלא שהטור עוסק באדם שיודע ללתות, ולכן מותרות החטים כל זמן שלא התבקעו, ומפני שלא שהו זמן רב, שהרי לא יתכן שאם ילתות את החטים זמן רב בתוך המים הן לא יחמיצו, רק מאחר ש'קוראים' למעשה שלו 'לתיתה'. **מה. וכן** דעת תוספות חכמי אנגליה (ד"ה תעטה). **מו. כמבואר** בחולין (פג.), שטומאה הבלועה בבעלי חיים אינה מטמאה. **מז. וראה** במלאכת שלמה (שם) במה שביאר, מדוע אין לדמות את הדין של בשר המת שבעופות לדין החיטה שנמצאה בעוף. **מח. ועיין** עוד בענין זה ברשב"ץ (מלמד חמץ, מוסף נקודן שיטות קמחי עמ' תלף פט) ובמרדכי (רמז תקנו-תקנז). **מט. וכתב** המשנה ברורה (שם ס"ק מג), שהיינו לאחר שהסיר ממנה את החיטה, ולא נשאר אלא טעם החמץ שהפליטה החיטה בתרנגולת, ולא ישהנה בביתו שמא יבוא לאוכלה. **נ. וכתב** המשנה ברורה (שם ס"ק מג), שבמקום שיש הפסד מרובה מאוד, הסכימו האחרונים להקל כדעת השלחן ערוך. וראה בשער הציון (שם עד) שהביא מהבית מאיר, שאם על ידי המכירה לנכרי יגיע לו הפסד גדול מאוד, יכול להשהות עד אחר הפסח. **נא. מפני** שזה ספק יום טוב ספק חול, כמבואר במשנה ברורה (שם ס"ק מד). **נב. ראה** בב"ח (או"ח סי' תסז ס"ו ד"ה ומה שכתב) שדן בזה, האם אסרו כל המצות שנילושו מאותה עיסה [כמו שמשמע במרדכי], או שאסרו גם את כל המצות שנאפו יחד באותו תנור [וכמו שמשמע מסתימת הרא"ש (סי' כה) שכתב, 'ויש שאסרו כל המצות הנאפות בתנור עמה']. **נג. הוא** אחד מהמינים שהיו באים עם קרבן תודה (ויקרא ז יג), וכן ניתן להביא מנחת מאפה תנור מרקיקים (שם ג ד).

מד. אמנם בבית ארזים (הל' פסח סי' תסז לוח רעג) הקשה על דבריו, כיצד למד בדעת הטור שאפילו אם השתהו זמן רב, הרי אפשר לומר שכולם מודים שאסור להשהות חטים בתוך המים, אלא שהטור עוסק באדם שיודע ללתות, ולכן מותרות החטים כל זמן שלא התבקעו, ומפני שלא שהו זמן רב, שהרי לא יתכן שאם ילתות את החטים זמן רב בתוך המים הן לא יחמיצו, רק מאחר ש'קוראים' למעשה שלו 'לתיתה'. **מה. וכן** דעת תוספות חכמי אנגליה (ד"ה תעטה). **מו. כמבואר** בחולין (פג.), שטומאה הבלועה בבעלי חיים אינה מטמאה. **מז. וראה** במלאכת שלמה (שם) במה שביאר, מדוע אין לדמות את הדין של בשר המת שבעופות לדין החיטה שנמצאה בעוף. **מח. ועיין** עוד בענין זה ברשב"ץ (מלמד חמץ, מוסף נקודן שיטות קמחי עמ' תלף פט) ובמרדכי (רמז תקנו-תקנז). **מט. וכתב** המשנה ברורה (שם ס"ק מג), שהיינו לאחר שהסיר ממנה את החיטה, ולא נשאר אלא טעם החמץ שהפליטה החיטה בתרנגולת, ולא ישהנה בביתו שמא יבוא לאוכלה. **נ. וכתב** המשנה ברורה (שם ס"ק מג), שבמקום שיש הפסד מרובה מאוד, הסכימו האחרונים להקל כדעת השלחן ערוך. וראה בשער הציון (שם עד) שהביא מהבית מאיר, שאם על ידי המכירה לנכרי יגיע לו הפסד גדול מאוד, יכול להשהות עד אחר הפסח. **נא. מפני** שזה ספק יום טוב ספק חול, כמבואר במשנה ברורה (שם ס"ק מד). **נב. ראה** בב"ח (או"ח סי' תסז ס"ו ד"ה ומה שכתב) שדן בזה, האם אסרו כל המצות שנילושו מאותה עיסה [כמו שמשמע במרדכי], או שאסרו גם את כל המצות שנאפו יחד באותו תנור [וכמו שמשמע מסתימת הרא"ש (סי' כה) שכתב, 'ויש שאסרו כל המצות הנאפות בתנור עמה']. **נג. הוא** אחד מהמינים שהיו באים עם קרבן תודה (ויקרא ז יג), וכן ניתן להביא מנחת מאפה תנור מרקיקים (שם ג ד).

ומבואר שאין האיסור מתפשט בכל הרקיק, אך לא רצה לעשות מעשה כדבריו. ובא מעשה לפני רבינו יחיאל והתיר כל המצות על ידי קליפה[נד], או על ידי נטילת המקום בעומק[נה], ועיין שם שביאר, מדוע אין להחמיר בחמץ משהו ולאסור את כל המצות[נו].

ד. יש מן **הראשונים** הסוברים[נז] לגבי חיטה שנמצאה במצה אפויה, שרק אותה מצה בלבד אסורה[נח].

ה. הרא"ש (פ' כה) כתב, שאם אדם מצא חיטה בתוך עיסה או מצה אפויה, אפילו אם היא בקועה הרי היא מותרת, שהרי הביקוע אינו מוכיח על חימוץ, אלא רק מראה שהיא ממהרת להחמיץ[נט], וידוע שחיטה קשה ואינה ממהרת להחמיץ כמו עיסה, ואם העיסה לא החמיצה כל שכן שהחיטה לא החמיצה[ס]. והוסיף הרא"ש, שאין לחשוש שמא שרה החיטה במים לפני שהכניסו אותה לעיסה[סא], מפני שישראל רגילים לשמור יפה על המים המיועדים לאפיית המצות שלא יפול לתוכם חמץ.

ולהלכה פסק השלחן ערוך (או"ח סי' תמז ס"ב), שאם נמצאה חטה בקועה[סב] בעיסה או במצה אפויה, יסיר ממנה כדי נטילת מקום, והשאר מותר. והביא שיש מי שאוסר כל העיסה או אותה מצה, וראוי לחוש לדבריו אם לא במקום הפסד מרובה או בשעת הדחק. והרמ"א כתב, שנוהגים שאם היא נמצאה במצה בתוך הפסח, נוהגים לאסור אותה מצה ולהתיר את האחרות, מפני שאנו אומרים 'כאן נמצאת כאן היתה', ואם נמצאה בעיסה אוסרים את כל העיסה. אמנם ראה **בלבוש** (שם ס"ב) שהאריך להשיג על דברי הרמ"א, ודעתו להתיר כל העיסה, מפני שהעיסה צוננת ואין צונן בולע ופולט טעם[סג].

יש לומר שהברייתא באה להשמיענו ששעורים שלא התבקעו מותרות

אלא הא דתניא אין לותתין שעורין בפסח שעורין הוא דלא הא חיטי

שרי. האור חדש (ד"ה אלא) הקשה, לראשונים הסוברים שחטים שנלתתו במים אף אם לא התבקעו הרי הן אסורות[סד], צריכה ביאור קושיית הגמרא, מפני שאפשר לומר כדברי רבא שאסור ללתות שעורים בפסח, ומה שכתבה הברייתא לעיל שאין ללתות שעורים בפסח, היינו בכדי ללמדנו שרק אם השעורים התבקעו הרי הן אסורות, אבל אם לא התבקעו הרי הן מותרות, ושלא כמו בחטים.

מדוע אין לומר שהברייתא באה להשמיענו מי שעבר ולתת חטים

אמר רבא מותר ללתות דתניא יוצאין בפת נקיה והדראה ואי אפשר נקיה בלא לתיתה. האחרונים[סה] הקשו, מה ראיית רבא שמותר ללתות חטים, והרי אפשר לומר שאסור ללתות חטים, אלא שהברייתא באה להשמיענו שמי שעבר ולתת חטים, בדיעבד יכול לצאת בהן ידי חובת מצה, וכמו שאמרה הגמרא לעיל שאין ללתות שעורים בפסח, ואם לתת ולא התבקעו מותרות. ומצינו באחרונים כמה תירוצים על קושיא זו, וכדלהלן:

א. הפני יהושע (ד"ה הדר) תירץ, שרבא דייק, שאם גם חטים היה אסור ללתות מחשש שמא יחמיצו, כמו בשעורים, אם כן לא היתה אומרת הברייתא שאם לתתו ולא התבקעו יוצאים בהן ידי חובת מצה. שהרי בשעורים מבואר שאם לתתו ולא התבקעו הרי הן מותרות, היינו שהן מותרות לאכילה כמות שהן [ללא מגע מים], אך אי אפשר לעשות מהן מצות מצוה, מפני שאין לסמוך על מה שהן לא התבקעו, ויש לחשוש שמא כבר התחילו להחמיץ מחמת הלתיתה, ועל ידי נתינת המים בזמן לישת העיסה הן יחמיצו, ואם כתוב שלגבי חטים אפשר לצאת בהן ידי חובת מצה, בהכרח שאין חוששים כלל לחימוצן על ידי הלתיתה, מפני שהן חזקות יותר, ומותר ללתות אותן.

ב. הצל"ח (ד"ה הדר) תירץ, שברייתא זו הובאה לעיל (לו.), ובה כתוב, 'תנו רבנן, יוצאין בפת נקיה ובהדראה ובסריקין המצויירין [מצות מצוירות] בפסח, אף על פי שאמרו אין עושין סריקין המצויירין בפסח'. ומבואר, שלא סריקין כתבה הברייתא, שאף שאסור לעשותם, מכל מקום אם עבר ועשאם יוצא בהם ידי חובה בפסח, ואם לתיתת חטים אסורה בפסח רק לכתחילה, אבל אם עבר ולתת בדיעבד הן מותרות, היתה הברייתא צריכה לכתוב ש'יוצאים בפת נקיה וכו', אף על פי שאמרו אין לותתין ואין עושין סריקין המצויירין', ומשכתבה הברייתא 'אף על פי' וכו', רק לגבי 'סריקין המצויירין', בהכרח שמותר ללתות חטים לכתחילה[סו]. אמנם יש מן האחרונים שכתבו, שאין הוכחה ממה שלא כתבה הברייתא 'אף על פי שאמרו אין לותתין', שמותר ללתות לכתחילה[סז].

ג. השפת אמת (ד"ה אין) תירץ, שאם היה אסור ללתות חטים מחשש שמא יחמיץ, נמצא שבשעה שלתתו את החטים לא שמרו עליהן מחימוץ [שהרי הן יכלו להחמיץ], ולא היה אפשר לצאת בהן ידי חובת מצה, אפילו אם לא החמיצו.

ד. במעיל שמואל (שפירש, ד"ה אמר) **וגביע הכסף** (ד"ה הדר, בפירושו השני) תירצו, שלעיל (לו:) הגמרא דרשה ממה שכתוב בתורה כמה פעמים את המילה 'מצות', שיוצאים ידי חובת מצה אפילו במצות של שלמה. וביאר **רש"י** (שם ד"ה שלמה), 'שהיה מעונג, כלומר, סולת נקיה', וכיון שנדרש מהתורה שיוצאים ידי חובה מצה בפת נקיה, בהכרח שהיינו לכתחילה ולא רק בדיעבד. והסיבה שרבא לא הביא להוכיח שמותר ללתות מהסוגיא לעיל, מפני שרצה להביא ברייתא בה כתוב מפורש, שפת נקיה יוצאים בה ידי חובה.

נד. ועיין בבגדי ישע (על המרדכי, שם אות נט) שביאר, את מה הצריך רבינו יחיאל לקלוף. **נה. שיעור** נטילת מקום, כתב השלחן ערוך (יו"ד סי' קה ס"ד), שהוא כעובי רוחב אצבע. וביאר המשנה ברורה (סי' תמב ס"ק מד), שהוא רוחב אגודל בינוני. **נו. וכן** נראה דעת הפרנס (סי' נג, מובא בקובץ שיטות קמאי עמוי' תלב פם). וכן צידד בתחילה הרשב"א (שו"ת, ח"ו סי' קעו), שבתחילת דבריו כתב, שפת חמץ חמה שנגעה בפת מצה חמה, אינו אסור אלא מקום מגעה בלבד, וכמבואר בזבחים (נ:). וכן בכל איסורים שאינם מתפשטים, ואינם נכנסים כלל לפנים מכדי קליפה, וזו הסיבה שבמעשה שהיה בבית כנסת שבמעון (חולין נ:), בגדי שנצלה עם חלב הכליות שבו שאסור באכילה, ושאלו את רבי יוחנן אם הגדי מותר באכילה או אסור באכילה. ואמר להם, שמותר לקלף ולאכול את בשר הגדי עד שיגיעו לחלב הכליות, ואותו ישליכו, ומבארת הגמרא שהסיבה שהתיר את הגדי, אף שאמרה הגמרא שם שבשר שנצלה עם חלב אסור באכילה, היינו משום שאותו חלב כליות של הגדי היה כחוש, ואין חלב כזה מפעפע בכל הבשר. אך הוסיף, שחיטה בקועה שנמצאה בתוך מצה יש סיבה אחרת לאסור אותה, שהרי חיטה מבוקעת אם היא נידונת כחמץ, וכאילו התבקעה קודם שגלגלו את העיסה, הרי איסור תערובת חמץ במשהו ויש לאסור את כל העיסה, שהרי לא במקום אחד בלבד נגעה אלא כאן וכאן דרך גלגולה של עיסה. והוסיף, שאין לומר על החיטה ש'כאן נמצאת כאן היתה', ונאמר שלא נגעה בכל העיסה אלא רק במקום בו מצאו אותה, מפני שהדרך לגלגל את העיסה ומסתבר שנגעה בעוד מקומות. ועוד, שהמים שבעיסה מוליכים את היוצא מאותו גרגיר לכל העיסה, שלא אמרו 'כדי קליפה' ו'מקום מגע' אלא רק יבש ביבש, אבל במקום שיש רוטב, יש לומר שהרוטב מוליך אפילו דבר שאינו מפעפע. אך כתב, שאין דעתו לאסור את העיסה מחמת שחימצה את העיסה, שלא כל שיעור חמץ ואפילו דבר מועט מחמיץ כל שיעור עיסה ואפילו עיסה מרובה, וכמבואר בערלה (פ"ג מי"ח). **נז. פסקי** חכמי אשכנז הקדמונים (מובא בקובץ שיטות קמאי עמוי' תלב פז), מרדכי (רמז תקנו) בשם תשובת רבי מנחם המכירי, אורחות חיים (לוויל, ח"ו הלכות חמץ ומצה אות קה) בשם תשובת הגאונים. **נח. ועיין** באורחות חיים (לוויל, ח"ו הלכות חמץ ומצה אות קה) מה שביאר בטעם הדבר. **נט. לשיטתו** שהובאה לעיל בענין 'ביאור הראשונים בדעת חכמים מדוע שעורים שנתבקעו אסורות'. **ס. וביאר** הבית ארזים (הלכות פסח סי' תסו אות כג), שכוונתו לומר, שכיון שהחיטה נמצאה בתוך העיסה או מצה אפויה שנשמרו מחימוץ, ולולי שמצאנו בתוכן את החיטה, היינו מתירים את העיסה או את המצה לפסח ללא שום חשש, אם כן כיון שאין אנו חוששים שמא החיטה התחמצה קודם שנכנסה לעיסה או למצה, אין לחשוש שמא היא התחמצה בתוך העיסה או המצה, שהרי אנו יודעים שהעיסה לא החמיצה, כל שכן החיטה שבתוכה שהיא קשה, שגם היא לא החמיצה, שלא יתכן שהחיטה תתחמץ קודם העיסה, ולכן גם אם היא בקועה לפנינו, אנו אומרים שלא התחמצה, שהרי נשמרה מחימוץ אגב שמירת העיסה. **סא. וחולק** על הרשב"א [שהובא בהערה לעיל] בזה, שהרי הרשב"א כתב במפורש שיש סיבה לאסור מחשש שמא החמיצה עוד לפני גלגול העיסה. ובבית ארזים (הלכות פסח סי' תסו אות קמט) ביאר מחלוקתם לשיטתם. שהרא"ש הסובר שהחיטה שנמצאה אינה חמץ, שהרי היא רק קרובה להחמיץ, לכן אף אם להלכה יש לאסור אותה מספק, מכל מקום אין לנו להוסיף ספקות שמא כבר החמיצה לפני גלגול העיסה. אבל לדעת הרשב"א הסובר שהחיטה שלפנינו נידונת כחמץ גמור [כמו שמשמע מתוך לשונו בתשובה שם], לכן יש להסתפק ממתי היא כבר החמיצה, ויש לחשוש שמא כבר החמיצה לפני גלגול העיסה. **סב. וכתב** המשנה ברורה (שם ס"ק מה), שלדידן אף אם החיטה לא התבקעה אלא רק התרככה, הרי היא אסורה באכילה, אבל בהנאה יש להקל בהפסד מרובה כאשר היא לא התבקעה. אמנם בשער הציון (שם ס"ק עט) הביא מהדמשק אליעזר, שמצדד להקל אף לדידן כל זמן שהחיטה לא התבקעה. **סג. וראה** עוד בענין זה בחק יעקב (שם ס"ק נח). **סד. הובאו** לעיל בענין 'חטים שנלתתו מה דינן'. **סה. פני** יהושע, צל"ח, גביע הכסף (ד"ה הדר), ברך משה (ד"ה יוצאין), שפת אמת (ד"ה אין). **סו. הצל"ח** בקושייתו כתב, שיש לומר שהברייתא עוסקת בדיעבד אם עבר ולתת, וכן משמע מלשון הברייתא שכתבה 'יוצאין' וכו', והיינו בדיעבד. ובחיים שאל (שו"ת, ח"ו סי' עמ אות ז) הקשה על דבריו, שהלשון 'יוצאין' היינו לכתחילה, וכמו שכתוב במשנה לעיל (לא.), 'ואלו יוקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח וכו', יוצאין בהן בין לחין בין יבשין' וכו'. ורק לשון 'יצא' או 'יצאו ידי חובה', הוא לשון של דיעבד. לכן הקשה באופן שונה מעט מהאחרונים, והיינו, מנין לרבא שמותר ללתות לכתחילה, הרי יתכן שמדובר במי שעבר ולתת חטים ועשה מהן מצה, שהברייתא באה להשמיענו שלאחר שכבר עשה מצה אפשר לצאת בה ידי חובה לכתחילה. ואף לגבי סריקין המצוירים אפשר לומר, שמה שכתוב בברייתא 'יוצאין' שמשמע לכתחילה, היינו רק משום שכבר עבר ועשאם, אבל לכתחילה ודאי שאין לעשות סריקין בפסח. ועל כך יש לתרץ כמו שתירץ הצל"ח, שאם כוונת הברייתא רק לדיעבד, היתה הברייתא צריכה לכתוב גם לגבי פת נקיה 'אף על פי שאמרו אין לותתין', ומשלא כתבה כן, בהכרח שמותר ללתות לכתחילה. **סז. בהגהות** ברוך טעם (על הגלי"ת, אות נמ) דחה דבריו וכתב, שיש לומר שלגבי לתיתה סמך התנא על המבואר בברייתא לגבי שעורים, שכתוב בה במפורש שאם לתת ולא נתבקעו מותרות, ולכן לא הוצרך לחזור ולומר 'אף על פי שאמרו אין לותתין', שהרי באותה ברייתא בה מבואר 'איסור לתיתה' לגבי שעורים, כתוב גם שבדיעבד מותר. ביד יהודה (לוין, ד"ה הדר) דחה את תירוצו של הצל"ח, בהקדם מה שהוסיף להקשות, שלכאורה במה שכתוב בברייתא שם 'פת נקיה', היינו גם מצה העשויה משעורים שנלתתו, ואם כך קשה מדוע הברייתא לא כתבה ש'יוצאין בפת נקיה [והכוונה גם למצה העשויה משעורים שנלתתו] אף על פי שאמרו אין לותתין', שהרי גם שעורים אסור לכתחילה ללתות, ואם לתת יש אופנים שהן מותרות. ואין לתרץ, שהברייתא לא יכולה היתה לכתוב 'אף על פי שאמרו אין לותתין', מפני שלגבי חטים אין איסור ללתות, ולא שייך לומר בזה 'אף על פי שאמרו אין לותתין', שהרי לגבי סריקין המצוירים מבואר בגמרא שם שיש אופנים שהם מותרים, ללשון הראשון היינו בסריקים של בעלי בתים, וללשון השני היינו בסריקים של נחתומים, ואף על פי כן כתבה הברייתא שיוצאים בהם ידי חובה, 'אף על פי שאמרו אין עושין סריקין המצויירין בפסח', אם כן גם לגבי שעורים היתה הברייתא צריכה לכתוב 'אף על פי שאמרו אין לותתין', אף שלגבי חטים מותר לכתחילה ללתות אותם. אלא יש לומר, שהסיבה שהברייתא לא כתבה 'אף על פי שאמרו אין לותתין', היא מפני שבסריקין המצוירים בדיעבד אם עבר וצייר הרי הם מותרים בכל האופנים, בין של נחתומים ללשון הראשון, ובין של בעלי בתים ללשון השני, אבל לתיתת שעורים שיש אופנים שגם בדיעבד הן אסורות, והיינו לדעת שמואל באופן שהן נבקעו, ולדעת מר עוקבא באופן שהן ראויות להיבקע אם יניחו אותן על פי החבית, ולכן לא היתה הברייתא יכולה לכתוב 'אף על פי שאמרו אין לותתין', מפני שמלשון זה היה משמע שאם עבר ולתת הן מותרות בכל האופנים, וזה הרי אינו נכון, וכיון שהברייתא לא היתה יכולה לכתוב 'אף על פי שאמרו אין לותתין', חוזרת קושיית האחרונים, כיצד הוכיח רבא מהברייתא שמותר ללתות חטים לכתחילה, הרי אפשר שהברייתא דיברה רק בדיעבד אם עבר ולתת.

אהה19/06/2018

ה. עוד תירץ בגביע הכסף, כיון שבברייתא כתוב גם פת נקיה וגם הדראה, ומשמע שדין אחד להן, ואי אפשר לומר שמה שיוצאים בפת הדראה הוא רק בדיעבד, אם כן גם לגבי פת נקיה בהכרח שיוצאים בו לכתחילה.

אוצר החכמה

ו. **היד יהודה** (לוריא, ד"ה הדר) תירץ, בהקדם מה שהביא את דעת **הריב"א** (מובא בהגהות מיימוניות ממן ומצה פ"ה מהל' חו"מ ה"ז) הסובר להלכה כשמואל, ששעורים שנלתתו אסורות רק אם התבקעו ממש, אבל חטים שנלתתו אפילו אם לא התבקעו, אם שהו זמן מרובה אסורות, מפני שחטים הן קשות ואפילו יושרו כל היום לא יתבקעו, ואם כן לעולם לא היינו אוסרים חטים מחמת חימוץ. ולפי זה יש לומר, שבתחילה סבר רבא[סח] שבעל נפש לא ילתות חטים אף שהן קשות משעורים ואינן ממהרות להחמיץ. ואחר כך אמר רבא שאסור ללתות חטים, וחזר בו מסברתו שחטים קשות, וביאר שהסיבה שבברייתא כתוב איסור לתיתה לגבי שעורים, היא מפני שלגבי חטים הדין ברור שאסור ללתות מפני שיש בהן סדקים, ובודאי החמיצו אף אם אין רואים שהתבקעו, אבל שעורים שאין בהן סדקים היה אפשר לטעות שיהיה מותר ללתות אותן, לכן הוצרכה הברייתא להשמיענו שאסור ללתות אותן. אבל אחר כך חזר רבא וסבר שמותר ללתות, וכסברתו הראשונה שחטים הן קשות ואינן ממהרות להחמיץ, והוכיח כדבריו ממה שכתוב שיוצאים בפת נקיה, ואם נאמר שהברייתא סוברת שלכתחילה אסור ללתות חטים, אם כן בהכרח שהברייתא סוברת שחטים מחמת הסדקים שבהן ממהרות להחמיץ, אם כן היתה הברייתא צריכה לומר שאף בדיעבד אין יוצאים בהן ידי חובה, שהרי אפילו אם אינן נבקעות הרי הן מחמיצות, וכסברת ריב"א, ומכך שכתוב שיוצאים בפת נקיה, בהכרח שאפילו לכתחילה מותר ללתות חטים.

מדוע לישת עיסה בפושרים במנחות מותרת [על ידי כהן] ובמצה אסורה, ואילו לתיתה במנחות אסורה ובמצות מותרת

הדר אמר רבא מצוה ללתות. התוספות רבינו פרץ (ד"ה הדר)[סט] הקשה, שלעיל (לו.) מבואר, שלישת עיסה של מנחות במים פושרים, מותרת [רק על ידי כהנים ולא על ידי ישראלים, מפני שהכהנים זריזים וישמרו היטב שלא תחמיץ] ובמצות אסור, ואילו לגבי לתיתה לדעת רבא הדין הפוך, שלגבי מנחות אמר שמואל לעיל שאסור ללתות את החטים של המנחות, ואילו לגבי מצות מצוה סובר רבא שמצוה ללתות. על קושיא זו מצינו תירוצים רבים בראשונים ובאחרונים, וכדלהלן:

א. התוספות רבינו פרץ תירץ, שלגבי 'לישה בפושרים' שגריך בה זריזות יתירה, לכן התירו בה רק כאשר עושים אותה הכהנים, שהם זריזים מאוד וישמרו עליה שלא תחמיץ, אבל לתיתה שבשמירה קלה אפשר להיזהר שלא יחמיצו החטים, לכן דווקא לגבי מנחות אסרוה, משום שאינה נעשית בעזרה אלא בביתו של כל אדם, והוא אינו זהיר במנחות כמו בחשש איסור חמץ בפסח, או משום שאין במנחות איסור כרת כמו בחמץ בפסח, וכן משום שעיקר הקרבת המנחות מוטלת על הכהנים, ואין הישראל נותן ליבו כל כך לדבר, מה שאין כן בלתיתת חטים למצות שהישראל זהיר בה, סובר רבא שמצוה ללתות.

ב. **המהרש"א** (ד"ה אמר) תירץ, שאכן רבא חולק על שמואל וסובר שאין לחלק בין מנחות למצה, וכשם שמותר ללתות חטים של מצות, כמו כן מותר ללתות חטים של מנחות, ואינו חושש שמא יחמיץ[ע].

ג. **המקראי קדש** (מצולעפית, זבח פסח דף ז. מוח יט) תירץ, שלמסקנת דברי רבא הלומד מהכתוב (שמות יג יז) 'ושמרתם את המצות', שמצוה ללתות, אם כן יש לומר שהתורה גילתה לגבי מצות שמותר, אף שלגבי מנחות אסור[עא].

ד. עוד הביא (מס הלכות ממן פ"ה ה"ז, דף נח:) בשם **הרדב"ז** שתירץ[עב], שלגבי מנחות מכיון שהיו משפשפים ומכים את גרעיני החטים מאות פעמים [כמבואר במנחות (עו.), 'המנחות טעונות שלש מאות שיפה וחמש מאה בעיטה'], החמיר שמואל שלא ילתתו אותם מחשש לחימוץ, מה שאין כן לגבי חטים של מצות, סבר רבא שאין לחשוש לחימוץ, ולכן התיר ללתות אותן[עג].

ה. **המנחת בכורים** (מיוחס, ד"ה הדר) תירץ, שאפשר לומר שאכן רב פפא הצטער מדוע לא הקשה לו מדברי שמואל, וכוונתו היתה לשתי קושיות. האחת, ממה ששמואל אמר שאין לותתים חטים של מנחות, ולכאורה כל שכן שאין לותתים חטים של מצה, שהרי אין הלתיתה נעשית במקום שיש בו אנשים זריזים וזהירים שלא יחמיץ. ועוד, על מה שהביא רבא ראיה שאי אפשר שתהיה נקיה ללא לתיתה, הרי שמואל אמר שאין לותתים חטים של מנחות, ואף על פי כן המנחה נקראת סולת.

ו. **הפני יהושע** (ד"ה גמ') תירץ, שיש לחלק בין שימוש במים פושרים לבין לתיתה. שלגבי שימוש במים פושרים, שהוא תלוי בזריזות האדם הלש את העיסה, מובן שיש לחלק בין עיסת מנחות לעיסת מצות. שלעיסת מנחות הנעשה על ידי כהנים זריזים, היודעים כמה צריך להיות חום המים, וגם אינם שוהים בלישתם, ואופים ומטגנים את העיסה סמוך ללישתה מיד, לכן אין סיבה לחשוש לחימוץ, ומותר. אבל ישראל שירצה ללוש עיסת מצות במים פושרים, כיון שהוא אינו זריז כל כך, יש לחשוש שמא הוא אינו יודע כמה צריך להיות חום המים, ולפעמים המים יהיו חמים יותר מהצורך ויגרמו לעיסה להחמיץ מיד, וכל שכן אם ישהה עד אפייתה ולא יכניס אותה מיד לתנור, וגם אם יראה סימני חימוץ, יתכן ואינו בקי בכל הסימנים[עד], ומחמת חשש איסור אכילת חמץ בפסח שהוא בכרת, החמירו שלא ילוש ישראל את העיסה. מה שאין כן לענין לתיתת החטים, שבסוגייתנו מבואר שאינו ענין לזריזות העוסק בה, אלא הוא תלוי בחטים עצמן, שיש מהן שמתבקעות מיד, ויש מהן שלא, בזה יש לומר ששמואל שאסר ללתות חטים למנחות, הוא מפני שאסור לגרום לכתחילה שום חימוץ ואפילו קודם שהתקדשו בכלי[עה], מה שאין כן לענין חמץ בפסח, סובר רבא שמותר לכתחילה ללתות, שהרי ביד כל אדם לבדוק האם התבקעו החטים או לא.

ז. עוד כתב[עו], שלמסקנת הגמרא שרבא סובר שמצוה ללתות, ודורש זאת מהכתוב 'ושמרתם את המצות', שיש מצוה לעשות לה שימור, אם כן מובן יותר מדוע כל ישראל שילתות יהיה זריז וזהיר לבדוק את החטים היטב שלא יתבקעו, מה שאין כן במנחות שאין מצוה, יתכן ולא יהיה זהיר כל כך לבדוק.

ח. **היד דוד** (ד"ה תטיס) תירץ, שמה ששמואל אמר לעיל (לו.) שאין לותתים חטים של מנחות, אין כוונתו שאסור ללתות, שאף הוא סובר שמותר ללתות חיטי מנחות, אלא כוונתו לומר שאין צורך ללתות אותן, שהרי היו משפשפים ומכים את גרגירי החיטה מאות פעמים, והחיטה היתה יוצאת נקיה, וזה עדיף מלתיתה שעיקרה רק בכדי להקל על הפרדת הסובין[עז]. ומה שאמרה הגמרא לעיל, 'לתיתה ליתא בזריזין', וכוונתה לומר שלכן אסור ללתות חיטי מנחות, שהרי אין הלתיתה נעשית במקום בו יש כהנים זריזים שישמרו את חימוצן של החטים, היינו רק לדעת הסוברים שאסור ללתות חטים של מצות, מפני שודאי שיחמיצו[עח].

סח. בסוגייתנו הגירסא היא 'אמר רבה בעל נפש לא ילתות', אמנם מתוך דברי היד דוד מתבאר שגרס בגמרא 'אמר רבא בעל נפש לא ילתות'. **סט. וכן** הקשו החק נתן (מנחות נה. נמוק' ד"ה לכ) והמקראי קדש (מצולעפית, זבח פסח דף ז. מוח יט) והמגן שאול (שמות, לשונות הרמב"ם דף ו: ד"ה כתב). וכעין זה הקשה המהרש"א (ד"ה אמר), מדוע רב פפא אמר שיכול היה להקשות מתוך דברי שמואל האוסר ללתות חטים של מנחות, ואף על פי כן התורה קוראת לזה 'סולת', הרי יכול היה להקשות בפשיטות, מדוע רבא מתיר ללתות חטים של מצות מצוה, הרי לעיל (לו.) מבואר, שהסיבה שהתירה המשנה ללוש את המנחות בפושרים, היא מפני שלישה נעשית במקדש במקום בו נמצאים כהנים זריזים, שבודאי יהיו אחראים וישמרו שלא יחמיץ, והסיבה ששמואל אסר ללתות את החטים של המנחות, היא מפני שהלתיתה אין הכהנים הזריזים עושים, שהרי כל אחד מביא את החטים למקדש לאחר שכבר טחנן ועשה מהן קמח, ויש לחוש שמא לא שמר עליהן שלא יחמיצו, ואם כן כל שכן לגבי מצה שכל אחד עושה זאת בביתו, ואין כאן לא 'כהנים זריזים' ולא 'מקום זריזים', יש לחוש שמא לא ישמור עליהן מחימוץ. **ע. ולפי** זה תירץ את קושייתו [הובאה לעיל בהערה], שלכן רב פפא לא היה יכול להקשות על רבא מדברי שמואל האוסר ללתות, אלא הוצרך להקשות מכך ששמואל אוסר ללתות, ואף על פי כן קוראים למנחות 'סולת'. **עא. בחיים** שאל (שו"ת, מ"מ סי' עמ מוח ז) כתב, שלפי זה יש לומר, שכל מה שכתב המהרש"א שרבא חולק על שמואל, היינו רק כאשר למדה הגמרא שרבא סובר שמותר ללתות את חיטי המצות, אבל למסקנת הגמרא שרבא סובר ש'מצוה' ללתות את חיטי המצות, ודורש זאת מהכתוב 'ושמרתם את המצות', יתכן שאף המהרש"א יודה שרבא אינו חולק על שמואל, וסובר כמותו לענין חיטי מנחות שאסור ללתות אותן, אלא שהתורה גילתה לגבי מצות שמצוה ללתות. **עב. וכן** תירץ השפת אמת (ד"ה הדר). **עג. אמנם** המקראי קדש (שם) דחה תירוצו, שהרי מהסוגיא לעיל (לו.) משמע, שאדרבה, השפשופים וההכאות לגרגירי החיטה מעכבים את החימוץ. שהרי הגמרא לעיל מביאה שבית הלל סוברים שמותר לאפות בפסח פת עבה, ואמר רב הונא שכוונתם לפת בעובי טפח, שכן מצינו בלחם הפנים שהיה עבה טפח ולא היה חמץ [שהרי אסור להביא לחם הפנים חמץ, כמבואר במנחות (מו.)]. ומקשה הגמרא על דבריו, שאם התירו לאפות לחם הפנים בעובי טפח מחמת זריזות הכהנים, יאמרו כן אף בשאינם זריזים, ואם התירו לאפות לחם הפנים בעובי טפח בפת 'עמילה' [פת שאינה ממהרת להחמיץ, שמעיכתה מעכבתה, וכמבואר במנחות (עו.), שכל המנחות טעונות שלש מאות שיפה וחמש מאות בעיטה, רש"י (לו. ד"ה נפתח)], יאמרו בפת שאינה עמילה. וכן דחה היד דוד (ד"ה תטיס), שמסתבר שהשפשוף וההכאה מעכבים את החימוץ מחמת ההתעסקות בה, כמו שמצינו להלן (מח:), שכל זמן שמתעסקים בעיסה אינה באה לידי חימוץ. ובהכרח צריך לומר שהם מעכבים את החימוץ, שהרי רבי יוסי (מנחות עו.) סובר, שאת השפשוף וההכאות לא היו עושים בגרגירי החיטה אלא בבצק [בכדי שיהיה נאה], וכיצד היו שוהים כל כך הרבה זמן, עד שיגמרו לשפשף שלש מאות פעמים ולהכות חמש מאות פעמים, ובהכרח מפני שכל זמן זה אין העיסה יכולה להחמיץ. אמנם המגילת ספר (מצולעפית, לשון עט, דף כ: ד"ה מופר) כתב, שאין לתמוה ממה שמצינו להלן, שכל זמן שמתעסקים בעיסה אינה באה לידי חמץ, מפני שאמנם בעת ההתעסקות עמה אינה מחמצת, אך אם יניחוה לזמן מועט ללא התעסקות, היא מיד תחמיץ, ומחשש זה אסר שמואל ללתות את החטים. ועל עיקר תירוץ המקראי קודש הקשה, שאמנם לדבריו השפשוף וההכאה על חטים שנלתתו גורמים למהר את החימוץ, מכל מקום יכול היה שמואל לומר שישפשפו ויכו את גרגירי החיטה, ורק אחר כך ילתתו אותם במים, שהרי כל עיקר הלתיתה הוא בכדי להקל על הורדת הקליפה, וזה צריך לעשות לאחר גמר השפשוף וההכאה לפני טחינתן. ועיין במנחת בכורים (מיוחס, ד"ה הדר) מה שביאר בזה. **עד. וכמבואר** במשנה להלן (מח:). **עה. בחיים** שאל (שו"ת, מ"מ סי' עמ מוח ז) הקשה על מה שכתב הפני יהושע, שאין איסור הלתיתה תלוי בחוסר זריזות, והסיבה ששמואל אסר היא מחמת שאסור לגרום חימוץ, והרי בסוגיא לעיל מבואר שהאיסור לתיתה כן תלוי בזריזות, שהרי הגמרא אמרה שהסיבה שאסור ללתות חטים של מנחות, היא מפני שאין מלאכה זו נעשית במקום של זריזים, וכן כתב הרמב"ם (עבודת הקרבנות פי"ג ה"כ), שהסיבה שאין לותתים חטים של מנחות, היא מפני שלותתים אותן בחוץ, ואין הכל זריזים לשמרן. וכן הקשה על מה שכתב שלתיתת חיטי מצות ביד כל האדם לראות אם התבקעו, הוא היפך משמעות סוגיות הגמרא לעיל (לו. לז.). **עו. וכן** תירץ הצל"ח (ד"ה מ"ט). וכן נראה במגילת ספר (מצולעפית, לשון עט, דף כ: ד"ה מופר). **עז. וכמו** שהבאנו לעיל בענין 'מהי לתיתה ומדוע עושים כן'. **עח. ועיין** שם שהוסיף לבאר, מדוע לדעת רבא אסור ללוש עיסת מנחות במים פושרים.

ט. היד יהודה (לוין, ט. ד"ה אלמה) תירץ, שלענין לישה בפושרים מובן החילוק שבין עיסת מנחות לעיסת מצות, שעיסת מנחות נעשית במקום שיש כהנים זריזים שישמרו שלא תחמיץ, ועיסת מצות שנעשית במקום שאין זריזים, יש לחוש שמא תחמיץ. אבל לגבי לתיתת החטים, אמנם בין לתיתת החטים של מנחות ובין לתיתת החטים של מצות אינן נעשות במקום שיש זריזים, מכל מקום החמיר שמואל בלתיתת חטים של מנחות יותר, מפני שאם חיטי המנחות יחמיצו, יעבור האדם על כמה איסורים, שהרי אם עשה אדם מנחה מחמץ, הרי הוא עובר על איסור ולוקה על כל מעשה ומעשה שבה, על הלישה והעריכה והקטיפה והאפייה, וכמבואר במשנה במנחות (נה.). מה שאין כן במצה, שלא יעבור כי אם על לאו אחד של 'לא יראה', ואם עשה את זה בערב פסח אינו עובר עליה כלל עד ליל חמשה עשר בניסן, ועל אכילת חמץ עובר בלאו, כשם שהאוכל מנחת חמץ עובר בלאו, וכיון שכך, החמיר שמואל במנחות יותר במצות[עט].

תמיהת האחרונים על תירוצו של המהרש"א

שם. הובא לעיל [אות ב] שהמהרש"א כתב, שרבא הסובר שמותר ללתות חטים של מצות, חולק על שמואל הסובר שאין ללתות חטים של מנחות, וסובר שאף חטים של מנחות מותר ללתות אותן.

המקראי קדש (מגלעפיל, זבח פסח מות יז דף ז. הלכות חמץ פ"ה ה"ו דף נח:) הקשה על דבריו, שהרי הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה (פ"ה ה"ז) פסק כרבא, שמותר ללתות חטים במים ולטחון אותן מיד, ובהלכות מעשה הקרבנות (פי"ג ה"כ) פסק כשמואל, שאסור ללתות חטים של מנחות. ואם רבא חולק על שמואל אף לגבי חטים של מנחות, מדוע לא פסק הרמב"ם גם בהלכות מעשה הקרבנות כרבא, שמותר ללתות את החטים של המנחות.

ותירץ, שלכן הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה כתב, 'החטים מותר לבלול [וללתות] אותן במים כדי להסיר סובן **וטוחנין אותם מיד**', וכוונתו לומר, שלכן הותר ללתות חטים של מצות מפני שאפשר לטחון אותן מיד, מה שאין כן חטים של מנחות שאי אפשר לטחון אותן מיד, שהרי צריך לשפשף ולהכות אותן, כמבואר במנחות (עו.), ובשהייתן יבואו לידי חימוץ. **המנחת בכורים** (מיוחס, ד"ה ממנס לע"ד) תירץ את קושיית המקראי קדש, על פי מה שכתב הוא בעצמו (זבח פסח שם), שלמסקנת הגמרא שרבא דורש מהכתוב שמצוה ללתות חטים של מצות, לא קשה כלל, מפני שיש לומר שהתורה גילתה במיוחד לגבי מצות שמותר ללתות, ולכן פסק הרמב"ם במצות שמותר ללתות אותן[פ].

היד דוד (ד"ה חטיס) הקשה על תירוצו של המהרש"א, שלדבריו צריך ביאור מדוע רב פפא הצטער שלא הקשה לרבא מדעת שמואל האוסר ללתות חטים של מנחות, והרי רבא אינו סובר כמותו. ועוד [וכן הקשה המנחת בכורים (ד"ה ממנס מה)], אם נאמר שאכן זה מה שרצה רב פפא להקשות, מדוע רבא סובר שמותר ללתות והרי שמואל סובר שאסור, מדוע הוצרך להוסיף ממה שלמנחות קוראים 'סולת', די שיקשה על פסיקת רבא מפסיקתו של שמואל. וכתב, שאולי המהרש"א סובר שרב פפא ידע שרבא חולק על שמואל, אלא שלא היה נראה לו שנחלקו גם האם תבואה לתותה נקראת 'סולת', שהרי זה היה עיקר ראייתו של רבא להוכיח שמותר ללתות, ועל כך הקשה, שמדברי שמואל מוכח שתבואה שאינה לתותה גם קרויה 'סולת'[פא].

האם למסקנא רבא חולק על שמואל

שם. הפני יהושע (ד"ה נמר) כתב, שלפי מה שתירץ **המהרש"א**, שרבא שאמר 'מותר' ללתות חטים של מצות חולק על שמואל, כל שכן שלמסקנת הגמרא שרבא אמר ש'מצוה' ללתות, חולק על דברי שמואל שאסר ללתות חטים של מנחות[פב].

אמנם הצל"ח (ד"ה מ"ט) הקשה על דבריו [כקושיית המקראי קדש על המהרש"א], שאם למסקנא רבא חולק על שמואל, מדוע אם כן פסק **הרמב"ם** (מעשה הקרבנות פי"ג ה"כ) כשמואל, שאסור ללתות חטים של מנחות, והרי רבא היה חי בדור שאחריו, ויש לפסוק כמותו. ובפרט שבהלכות חמץ ומצה (פ"ה ה"ז) פסק הרמב"ם כרבא. לכן כתב, שלמסקנא שרבא סובר ש'מצוה' ללתות את חיטי המצות, ודורש זאת מהכתוב 'ושמרתם את המצות', שצריך לעשות שימור משעת קצירה, אם כן אין הכרח לומר שהוא חולק על שמואל, מפני שיתכן שרבא סובר שאסור ללתות חיטי מנחות, מה שאין כן חיטי מצות, מצוה ללתות, מפני שהתורה חייבה אותו לשמור עליה משעת קצירה, הרי הוא נזהר יפה ושומרה מחימוץ אף בזמן הלתיתה, מה שאין כן חיטי מנחות שאין צריך לשמרן לשם מנחות ואינו עסוק בשמירתן, לכן אסור ללתות אותן[פג]. ואף שלענין לישה במים פושרים התירו במנחות ואסרו במצות, זהו מפני שהלישה נעשית במקום שיש בו כהנים זריזים, אבל הלתיתה לא נעשית במקום שיש בו כהנים זריזים.

מחלוקת הראשונים בביאור המצוה של לתיתת החטים לדעת רבא

שנאמר ושמרתם את המצות אי לא דבעי לתיתה שימור למאי. מצינו כמה ביאורים בראשונים בביאור מה שאמר רבא שמצוה ללתות, וכיצד למד זאת מהכתוב:

א. הראשונים[פד] הקשו, כיון שרבא סבר שצריך לשמור על החטים שלא יבואו עליהן מים כבר מזמן הקציר, וכמו שמביאה הגמרא להלן, שרבא היה אומר לאלו שהופכים את העומרים לצורך הערמתם בגורן, שיהפכו את העומרים לשם מצוה, וישמרו עליהם שלא יבואו עליהם מים, אם כן כיצד הוכיח ש'מצוה ללתות' את החטים, ממה שכתוב 'ושמרתם את המצות', הרי יתכן שהמצוה היא 'לשמור' על כל תהליך עשיית המצות שלא יגיעו לידי חימוץ, ואף אם לא לתת את החטים במים, כיון שמשעת הקצירה שמר על החטים שלא יגע בהן מים, קיים בכך את מצות 'ושמרתם'.

ותירצו[פה], שכאשר התורה כותבת שיש מצוה 'לשמור', כוונתה לשמירה מחימוץ. ואם לא היה חשש חימוץ לפני זמן הלישה, התורה לא היתה מצריכה לשמור על גרגירי החיטה, ומכך שהתורה חייבה לשמור עליהם, בהכרח שיש בשעה זו חשש חימוץ, והיינו על ידי שיש מצוה ללתות את גרגירי החטים, ומחמת הלתיתה יש חשש חימוץ[פו].

העולה מדבריהם, שמה שאמר רבא ש'מצוה ללתות' אינה כלולה במצות 'ושמרתם את המצות', אלא שרבא למד ממצות השימור שיש גם מצוה ללתות. ודין השימור הוא לשמור על תהליך עשיית המצה משעת קצירתה ועד יציאתה מהתנור. ולדבריהם, מי שלא לתת את החטים, קיים את המצוה של 'ושמרתם' ולא קיים את המצוה של 'לתיתה'[פז].

ב. הרמב"ן (ד"ה ופפ"ה) תירץ בהקדם מה שהוסיף להקשות, שמדברי רבא שאמר 'אי לא דבעי לתיתה שימור למאי', משמע מדבריו שכל זמן שלא לתת את גרגירי החיטה במים אין זה נחשב ששמר עליהם, ולא יכול לצאת במצות אלו ידי חובתו, אם כן, מדוע אמר רבא רק ש'מצוה ללתות', הרי היה צריך להדגיש בדבריו שמי שלא ילתות אינו יוצא ידי חובה[פח], שהרי לא קיים את המצוה של שמירה, ומי שלא 'שמר' את המצות לא יכול לצאת בהן ידי חובה, וכמו שמביאה הגמרא מבצקות של נכרים, שאין יוצאים בהם ידי חובת מצה מחמת שלא שמרו עליהם. ותירץ [וכן תירץ **המהר"ם חלאווה** (ד"ה הלר)], שודאי גם רבא סובר שעיקר השמירה הוא שלא יבואו החטים לידי חימוץ, ואף אם לא ילתות את החטים במים, מקיים את מצות השימור על ידי שהוא שומר עליהן שלא יגע בהן מים מתחילת שעת הקצירה, ולכן אין חיוב ללתות. אלא שסובר רבא שמאחר והתורה כתבה 'ושמרתם', מצוה על האדם להביא את החטים לידי צורך בשמירה אף קודם זמן הלישה[פט], וכאשר הוא מביא אותן לידי צורך זה, הרי הוא מקיים בכך יותר את מצות 'ושמרתם'[צ].

עט. **וראה** עוד בשואל ומשיב (סו"ת, מהדורה קמא ח"ג סי' ריח ד"ה וכזה הן) מה שתירץ בזה. פ. **אמנם** בחיים שאל (סו"ת, ח"ו סי' עג אות ז) הקשה על דבריו, מדוע הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה כתב רק שמותר ללתות אותן, ולא כתב ש'מצוה' ללתות אותן. פא. **וכן** נראה שביאר החיים שאל (סו"ת, ח"ו סי' עג אות ז) בכוונת המהרש"א. פב. **דברים** אלו כתב הפני יהושע בדעת המהרש"א, אמנם הפני יהושע בעצמו סובר שאין צורך לומר אף בהוה אמינא שרבא חולק על שמואל, אלא אפשר לתרץ באופן אחר, וכמו שהבאנו לעיל [בענין 'מדוע אסור לישראל ללוש עיסת מנחות בפושרים ומותר לכהן, ולגבי לתיתת חטים מותר במצות ואסור במנחות' (אות ו)], עיין שם. פג. **בחיים** שאל (סו"ת, ח"ו סי' עג אות ז) הקשה על מה שכתב הצל"ח, שהסיבה שאסור ללתות את חיטי המנחות, היא מפני שאין 'מצוה' לשמרן שלא ישמור עליהן יפה, והרי בגמרא לעיל (לו.) מבואר, שהסיבה שאסור ללתות את חיטי המנחות, היא מחמת שאינה נעשית במקום בו יש כהנים זריזים וזהירים. ועוד הקשה על מה שכתב הצל"ח, שבחיטי מצות כיון שיש מצוה לשמור עליהן יהיה האדם זהיר בשמירתן, וקשה, שהרי יתכן ויהיו בני אדם שלא יהיו כל כך זריזים בענין זה, וכיצד אפשר לומר שהתורה התירה לכולם ללתות את חיטי המצה מחמת המצוה. פד. **תוספות**, תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות הרא"ש (ד"ה כי), רמב"ן (ד"ה ופפ"ה), מהר"ם חלאווה (ד"ה הלר). פה. **תוספות**, תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות הרא"ש (ד"ה כי). פו. **והוסיף** התוספות הרא"ש (ד"ה כי), שאגב מה שהתורה הצריכה לשמור מחימוץ על גרגירי החיטה, החמיר רבא להצריך שימור גם בזמן הפיכת העומרים. פז. **אמנם**, לא התבאר בדבריהם, האם מי שקיים את מצות 'ושמרתם' ולא קיים את המצוה 'ללתות', יוצא ידי חובה במצות הללו או לא. ובפשטות יש לומר, שיוצאים בהן ידי חובה, מפני שהתקיים בהן 'ושמרתם את המצות'. פח. **בחידושי** הר"ן (ד"ה כי) הביא את קושיית הרמב"ן בשינוי מעט. והיינו, שמדברי רבא משמע שכל זמן שלא לתת את גרגירי החיטה במים אין זה נחשב ששמר עליהם, ולא יכול לצאת במצות אלו ידי חובתו, אם כן, בזמן הזה שאין אנו לותתים את החטים, כיצד אנו יוצאים ידי חובת מצות מצוה. אמנם כבר כתבו האחרונים שקושיא זו צריכה ביאור, שהרי בהוה אמינא רצה רבא להוכיח שמצוה ללתות, והוכיח כן מבצקות של נכרים שמבואר שאין אדם יוצא בהם ידי חובת מצות מצוה, ובהכרח מפני שצריך שמירה מעת הקצירה, והנכרים לא לתתו אותן לשמה. אמנם הגמרא דחתה ראייתו, שיתכן שהסיבה שלא יוצאים בהם ידי חובת מצות מצוה, היא מפני שיתכן שאין צריך שמירה לפני הלישה, והסיבה שאין יוצאים ידי חובה בבצקות של נכרים, היא משום שבשעה שנתנו את המים בקמח, שהוא זמן הלישה שבו צריך כבר לשומרו מחימוץ, לא שמרו עליו לשמה, שהרי נכרי לש את הבצק, אבל אם משעת הלישה ישמרו עליו לשמה, יהיה אפשר לצאת בו ידי חובה אף שלא שמרו עליו קודם הלישה. וכיון שכך, בזמנינו אף שאין לותתים את החטים יוצאים בהן ידי חובת מצות מצוה, מפני ששמרו עליהן משעת הלישה. אמנם קושיית הרמב"ן לא היתה מדוע בזמן הזה יוצאים בה ידי חובה, אלא קושייתו היתה, מדוע רבא לשיטתו לא הדגיש בדבריו, שמי שלא ילתות לא יצא ידי חובתו. פט. **ובחידושי** הר"ן (ד"ה כי) הוסיף, שאם החיוב שמירה הוא רק משעת הלישה והלאה, מדוע הוצרכה התורה לכתוב (שמות יג יז) 'ושמרתם את המצות', שהרי כבר כתבה (שם יג יח) 'בערב תאכלו מצות', ובהכרח שיש לשמור על המצות שלא יבואו לידי חימוץ, אלא בהכרח שיש צורך לשמור אף קודם הלישה. צ. **ולפי** זה ביאר המהר"ם חלאווה, שכוונת רבא היתה לומר, 'אי לא

העולה מדבריהם, שמה שאמר רבא 'מצוה ללתות', הוא בכדי לקיים יותר את מצות 'ושמרתם'. ולדבריהם, גם מי שלא לתת את החטים קיים את מצות 'ושמרתם', אך לא בהידור.

ג. בחידושי רבינו דוד (ד"ה הדר) ביאר, שרבא סובר, שכאשר התורה כתבה שיש מצוה 'לשמור' על המצות, כוונתה לומר שהאדם יעשה בחטים של המצות כל דבר שכאשר עושים אותו הוא מצריך שימור, ובכלל זה גם לתיתה, שהלותת חטים הרי הוא מחויב לשמור עליהן באותה שעה מחימוץ. ואם לא לתת, לא קיים את מצות 'ושמרתם', מפני שבשמירה רק על חלק מתהליך יצירת המצות אין מקיימים את מצות 'ושמרתם', וכמו שמוכח מבצקות של נכרים שאין יוצאים בהם ידי חובה, ואף שאפשר לשמור עליהם משעת אפייה והלאה, אלא בהכרח שהסיבה שלא יוצאים בהם ידי חובה, היא מפני שלא נעשה בהם שימור בכל תהליך הייצור, והרי זה מקצת שימור.

העולה מדבריו, שמה שאמר רבא 'מצוה ללתות', הוא בכדי לקיים את עיקר מצות 'ושמרתם'. ולדבריו, מי שלא ילתות את החטים, לא קיים את מצות 'ושמרתם', ולא יוצא ידי חובה במצה זו.

אמנם, הרבינו דוד בהמשך דבריו (ד"ה ויש) כתב, שלאחר שהגמרא דחתה את ראיית רבא מבצקות של נכרים, אז אמנם רבא לא חזר בו מסברתו שצריך לשמור אף קודם הלישה, ומצוה ללתות, אך כבר אין הכרח לומר שמי שלא לתת את החטים לא קיים את מצות 'ושמרתם' ולא יוצא ידי חובה, מפני שיש לומר שרק למצוה בלבד מצריך רבא ללתות את החטים, אך אין זה מעכב[צא].

כיצד לדעת רבא יוצאים ידי חובה במצה משעורים אף שאין לותתים אותן

שם. השפת אמת (ד"ה הדר) הקשה, לדעת רבא ששימור הוא רק בלתיתה [ושימור בלישה אינו נחשב כשימור], אם כן כיצד מבואר במשנה לעיל (לה.), שיוצאים ידי חובה במצה העשויה משעורים, והרי לעיל הביאה הגמרא ברייתא בה מבואר שאין ללתות שעורים. ותירץ, שאולי אפשר לומר, שכיון שהרגילות בכל ימות השנה ללתות את השעורים, אם כן במה שאת השעורים שמשתמשים בהן לפסח אין לותתים, זה עצמו נחשב לשמירה. מה שאין כן חטים, שמותר ללתות אף אותן שמשתמשים בהן לפסח, מפני שאינן ממהרות לבוא לידי חימוץ בלתיתתן, אם כן אם לא ילתות אותן אין זה נחשב ששמר עליהן מחימוץ, לכן יש צורך ללתות אותן ואז לשמור עליהן מחימוצן. עוד תירץ, שאף רבא סובר שאין מצוה בדווקא ללתות את החטים, אלא שהמצוה היא להביאן לידי שמירה על ידי שיתן עליהן מעט מים ומיד לייבשן, ומפני שסובר רבא שמותר ללתות את החטים נקט בלשונו ש'מצוה ללתות' [מפני שזה גם בכלל מצות השימור], ולכן בשעורים יכול לקיים את מצות השמירה באופנים אחרים, ולא דווקא בלתיתתן, ויכול לצאת בהן ידי חובת מצה.

מה הן 'בצקות של נכרים'

דאמר רב הונא בצקות של נכרים אדם ממלא כריסו מהן. בביאור מהו 'בצקות של נכרים', מצינו כמה ביאורים בראשונים, וכדלהלן:

א. יש מן **הגאונים** (הובאו בספר המנהגות לרבינו יצחק מלוניל[צב]) **וההשלמה** (ד"ה אמר) ביארו, שבצקות של נכרים, היינו בצקות של ישראל שלשו אותם נכרים בבתי הישראלים שלא בפניהם.

ב. יש מן **הראשונים**[צג] שביארו, שהוא בצק שהנכרי עשה בביתו, אלא כאשר הישראל קנה אותו מידו, הוא ראה שאין בו סימני שיאור וסידוק, שהם סימנים שהעיסה כבר התחילה להחמיץ, וכמבואר במשנה להלן (מח:), ש'שיאור' היינו עיסה שיש בה סדקים כקרני חגבים, ו'סידוק' היינו שנתערבו הסדקים זה בזה, ולדעת רבי יהודה היינו שהכסיפו פניה כאדם שעמדו שערותיו[צד].

ג. יש מן הראשונים[צה] שביארו כביאורו של **הרבינו חננאל** (נתקופה[צו], הובא בתוספות), שהוא בצק של הנכרי שלשו בפני ישראל, ועירבו במים שעברו עליהם לינת לילה, והישראל ראה שכל מעשיו נעשו בהכשר, וכן שלא עירב בעיסה חמץ. אלא שהישראל לא שמר על הנכרי בעת הלישה 'לשם מצה', ולכן אינו יכול לצאת בו ידי חובת מצת מצוה[צז].

ד. יש מן הראשונים[צח] שביארו, שהוא בצק של נכרי שלשו ועירבו בפני הישראל, והישראל אף שמר על עשיית הנכרי לשם מצה, אלא שאין אדם יכול לשמר מה שביד חבירו, וכמבואר בחגיגה (כ.). ועוד, שאין שימור גמור אלא בלישה לשמה, וכל מצוה שצריכה לשמה פסולה בגוי, וכמבואר בגיטין (כג.)[צט].

תמיהות הראשונים על המפרשים שבצקות של נכרים היינו בצק שעשה הנכרי בביתו

שם. על שיטת **הראשונים**[ק] שביארו, שבצקות של נכרים היינו בצק שעשה הנכרי בביתו, והישראל שקנה אותם ראה שאין בהם סימני חימוץ, מצינו כמה קושיות בראשונים, וכדלהלן:

א. יש מן הראשונים[קא] שהקשו, כיצד מותר לאדם למלא את כריסו בפסח מהמצות הללו, הרי אף אם הישראל הכיר בבצק שאין בו סימני חימוץ, מכל מקום איך הותר לקנות מהם בצקות, ולא חששו לכלי הנכרים [שאינם כשרים].

ב. יש מן הראשונים[קב] שהקשו, מדוע אין לחשוש שמא עירבו בבצק שאור [כדרך הנחתומים], אלא שעדיין לא עבר זמן שיהיו בו סימני שיאור וסידוק.

ג. המהר"ם חלאווה (ד"ה נקוט) **והמכתם** (מכ. ד"ה ויש הסוברין) הקשו, מדוע אין לחשוש שמא בזמן עשיית הבצק התערב בו חמץ, שהרי הנכרי אינו נזהר בכך.

ד. עוד הקשה המהר"ם חלאווה, מדוע אין לחשוש שמא הנכרי לש את העיסה במים חמים או בחמה, שמבואר להלן (מג.), **שרבא** אמר שאשה לא תלוש את העיסה במים חמים, או במקום שיש שמש, מפני שהחום גורם לעיסה להחמיץ.

ה. בחידושי רבינו דוד ובריטב"א (ד"ה והא) הקשו, מדוע אין לחשוש שמא הנכרי לש את העיסה במים פושרים, שמבואר להלן (שם), שרב אשי אמר שאם עברה אשה ולשה עיסה במים פושרים, אסור להשתמש בעיסה.

ו. יש מן הראשונים[קג] שהקשו, מדוע אין לחשוש שמא הנכרי לש את העיסה במים שנשאבו באותו יום ולא עברו לינת לילה, שמבואר להלן (שם), שרב אשי אמר שאם עברה אשה ולשה עיסה במים הללו, אסור להשתמש בעיסה[קד].

תירוצי הראשונים על הקושיות האמורות לעיל

על הקושיא הראשונה תירץ **המהר"ם חלאווה**, שאין לחשוש לכלי הנכרים, מפני שסתם כליהם אינם בני יומם, וטעמם פגום ואינו אוסר[קה].

על הקושיא השניה תירץ **רש"י** בעצמו, **שבפרדס הגדול** (סי' קמ) **ובמחזור ויטרי** (הלכות פסח סי' יח) **הובא בשמו**, שהלוקח קמח מן הנכרי, אינו צריך לחשוש שמא הנכרי עירב בו שאור, מפני שאחר כך, כאשר האדם מנפה את הקמח, אילו אכן הנכרי הניח שאור בקמח, הנפה קולטתו. ואדם שקנה **בצק** מן הנכרי, כתב **רש"י** (מחזור ויטרי שם סי' מח), 'ובלבד שידע שלא החמיץ ולא נתערב בו חימוץ'.

דבעי לתיתה שימור מעליא למאי'. כלומר, אילולי שילתות האדם את חיטיו, כיצד יקיים שמירה מעולה. **צא. וכן** דייקו הצל"ח והשרביט הזהב (נכתב ד"ה ופלילו) מלשון **רש"י** (שם), שכתב על המבואר בגמרא, שאף לאחר שדחתה את ראיית רבא, 'ואפילו הכי לא הדר ביה רבא, דאמר להו להנהו דמהפכי כיפי, כי מהפכיתו הפיכו לשום מצוה, אלמא קסבר שימור מעיקרא מתחלתו ועד סופו בענינן', וכתב **רש"י**, 'ואפילו הכי דלא אשכח רבא סייעתא למילתיה, לא הדר ביה ממאי דאמר בענין שימור קודם לישה'. ומבואר מדבריו, שרבא לא חזר בו ממה שצריך לעשות שימור מתחילתו ועד סופו, אך ממה שאמר 'מצוה ללתות', יתכן ורבא כן חזר בו. **צב. מובא** בקובץ שיטות קמאי (עמוד מלך קו). **צג. רש"י** (ד"ה נקוט), **רא"ש** (סי' כו), **האגור** (סי' תמנה, מובא נקוטן שיטות קמאי עמוד מלך קיד). **צד. והוסיף רש"י** (פרדס הגדול סי' קמ, ממחזור ויטרי הלכות פסח סי' יח), שהקונה קמח מן הנכרים אינו צריך לחשוש שמא הם עירבו שאור בקמח, מפני שאחר כך האדם מנפה את הקמח, ואם הנכרים הכניסו שאור הנפה קולטתו. **צה. רמב"ן** (ד"ה ונראה), חידושי רבינו דוד (ד"ה מכל מקום), חידושי הר"ן (ד"ה הקמחין), רשב"ץ (מאמר חמץ, מובא נקוטן שיטות קמאי עמוד מלך קט). **צו. על** פי **הריטב"א** (ד"ה והא). **צז. הרא"ש** (סי' כו) הקשה על ביאורם, שאם מדובר בבצק שהנכרי לש ועשאו לפני ישראל, מדוע התנא של הברייתא קרא לזה 'בצקות של נכרים', לכאורה הוא היה צריך לקרוא לזה 'קמח של נכרים שלשו בפני ישראל'. אמנם יש מן הראשונים [**רש"י** (חולין ד. ד"ה מהו, פרדס הגדול סי' קמ), **ריטב"א** (ד"ה מיתיבי), חידושי הר"ן (ד"ה הקמחין)], שנראה שאכן היתה להם גירסא בה היה כתוב 'הקמחין' וכו'. **צח. ראב"ד** (הובא נמחזור ויטרי ד"ה נקוט), **מכתם** (מכ. ד"ה ויש הסוברין). וכן נראה דעת הרי"ץ גיאת (הלכות פסחים דף יג: מובא נקוטן שיטות קמאי עמוד מלך קי). וכן דעת **הרשב"א** (שו"ת, ח"ג סי' כו ומי' תקנג) להלכה, שנכרי שלש עיסה וישראל עומד על גבו ומזהירו שישמור לשם מצה, אין יוצאים בה ידי חובה, לפי שאין הנכרי עושה אלא לדעת עצמו. **צט. החתם סופר** (הגהותיו לשלחן ערוך או"ח סי' תם ס"ק, שו"ת או"ח סי' קכח) הקשה, לשיטת **הרמב"ם** (תמץ ומצה פ"ה ה"ט) הסובר שצריך שמירה משעת קצירה, אם כן על מה סומכים העולם בקצירת הנכרים וישראל עומד על גביהם, הרי בדבר שצריך לשמה ועשייתו בסתם אינה לשמה, לא מועיל ישראל עומד על גבי הנכרי, וכמו שפסק הרמב"ם עצמו בהלכות תפילין (פ"ד ה"ו). ותירץ, שכיון שאין חיוב לקצור לשמה אלא החיוב הוא רק לשמור לשמה, לכן די שהשומר בקצירה על החטים שלא יבואו לידי חימוץ מכוון בה לשמה, אבל כאשר הנכרי לש את העיסה, לא מועיל שישראל ישמור לשם מצוה, מפני שהשימור נמצא רק ביד המגבל את העיסה. **ק. הובאו** לעיל בענין 'מה הן בצקות של נכרים' (לעמ' ח). **קא. רמב"ן** (ד"ה ונראה), ריטב"א (ד"ה והא), **מכתם** (מכ. ד"ה ויש הסוברין). **קב. רמב"ן** (ד"ה ונראה), ריטב"א, חידושי רבינו דוד (ד"ה והא), חידושי הר"ן (ד"ה הקמחין), **רשב"ץ** (מאמר חמץ, מובא נקוטן שיטות קמאי עמוד מלך קט). **קג. חידושי** רבינו דוד (ד"ה והא), **מאירי** (ד"ה נקוט), **מכתם** (מכ. ד"ה ויש הסוברין). **קד. דברי** רב אשי לא נאמרו שם בסוגיא על מים שנשאבו באותו יום, אלא שהרבינו דוד מפרש שזו כוונת הגמרא שם, 'ולא במים הגרופין מן המולייר', וראה בחידושי רבינו דוד להלן (מכ. ד"ה ורמינהו). **קה. וכמבואר** בתוספות בעבודה זרה (לח: ד"ה מי) ובראי"ש (שם פ"ב סי' לה) [והרא"ש לשיטתו כאן שאינו חושש לכלי הנכרים]. והוסיף הרא"ש שם, שאף שמסתמא הנכרים משתמשים בכליהם בכל יום, אנו מתירים את כליהם משום ספק ספיקא, שמא לא השתמשו בהם היום, ואף אם השתמשו בהם היום, שמא היה זה בדבר שהוא פוגם אפילו שהוא בעין. וזו הסיבה גם מדוע לא נותנים לנחתום נכרי לטעום אם אכן הטעם פגום, מפני שבספק ספיקא לא הטריחוהו חכמים. אמנם הרמב"ן (ד"ה ונראה) שהקשה על ביאורם, אפשר שהוא סובר כדעת הרמב"ם [כך ביארו בדבריו הראב"ד (פירוש הרמב"ד למסכת עבודה זרה לח: ד"ה הלכך) והכסף משנה (מהלכות מאכולות אסורות פי"ז ה"י)] הסובר, שסתם כלים של נכרים אסורים מספק שמא הם בני יומם, ורק בידוע שאינם בני יומם מותר. ועיין במאירי (שם ד"ה הקפריסין) שחילק בין סוגי הקדרות, [הרחבנו בזה בילקוט ביאורים למסכת עבודה זרה (שם בענין 'המס סתם כלי עובדי כוכבים מיגס בני יומם')].

על הקושיא הרביעית [חמישית ושישית[קי]] תירצו **המהר"ם חלאווה** וחידושי רבינו דוד, **שרש"י והרא"ש** לשיטתם להלן[קז] שביארו, שמה שאמר רב אשי שם בסוגיא, שאשה שעברה ולשה בחמין או בחמה, העיסה אסורה, הוא מדין קנס, שעברה על דברי חכמים, אבל עיסה שעשה הנכרי בחמין או בחמה ואנו רואים שלא החמיצה, אין סיבה לקנוס, שהרי הנכרי לא עשה שום איסור[קח].

על הקושיא השישית הביא **המאירי** (ד"ה נשקום), שיש הסוברים[קט], שהצורך ללוש את העיסה במים שעברו לינת לילה, היינו רק לעיסה שעושים ממנה מצות מצוה, אבל שאר מצות אפשר לעשות אף ממים שלא עברו לינת לילה, ולכן יכול אדם למלא את כריסו מהבצקות של נכרים בפסח, אבל לא לצאת בהם ידי חובת מצות מצוה. אמנם המאירי דחה דבריהם[קי], שהרי הסיבה שהצריכו ללינת מים, היא מחשש שמא המים יהיו חמים ויחמיצו את העיסה, ולגבי חשש חמץ אין לחלק בין מצות מצוה לשאר מצות.

תמיהת האחרונים על המפרשים שבצקות של נכרים היינו בצק שעשה הנכרי בפני הישראל, אלא שאין הישראל יכול לשמר מה שביד הנכרי

שם. המנחת חינוך (מצוה י סוף ד"ה והנה) **והשפת אמת** (ד"ה ועי' מ"ש) הקשו על שיטת **הראשונים**[קיא], שביארו שבצקות של נכרים היינו בצק של נכרי שלשו ועירבו בפני הישראל, והישראל אף שמר על עשיית הנכרי לשם מצה, אלא שאין אדם יכול לשמר מה שביד חבירו. ועוד, שאין שימור גמור אלא בלישה לשמה, וכל מצוה שצריכה לשמה פסולה בגוי, ולכן אי אפשר לצאת בהם ידי חובת מצות מצוה. וקשה, הרי רק בדבר שצריך 'עשייה' לשמה, בזה יש לומר שאין אדם יכול לשמר מה שביד חבירו, אבל לענין מצות שלא נאמר בתורה לעשות 'מעשה' לשמה, אלא רק נאמר 'לשמור' לשמה, אם כן מדוע כאשר הנכרי [או חרש שוטה וקטן] לש עיסה, וישראל עומד על גביו ומשמר לשם מצה, אין זו עיסה כשירה לצאת ידי חובת מצת מצוה.

ותירץ המנחת חינוך, שאמנם לגבי מצה התורה הצריכה רק שימור לשמה, אך יש לומר שאת השימור צריך לעשות מי שעושה את המעשה שיכול לבוא על ידו לידי חימוץ, וכגון מי שלש את העיסה, שהוא זה שצריך גם לשמור עליה לשמה שלא תחמיץ, ולא מועיל מה שישראל עומד על גבי נכרי ומשמר אותה לשמה[קיב].

אמנם המעיל שמואל (יולנקין, ד"ה הלכך) הקשה על דבריו, שאמנם ביאר מדוע אין יוצאים בהם ידי חובת מצות מצוה, אך עדיין צריך ביאור, מדוע יכול אדם למלא כריסו מהם בימות הפסח ואין חוששים שמא החמיצו. **ותירץ**, שהמנחת חינוך סובר, שבמקום שאין דין שימור, אין אנו צריכים לחשוש שמא החמיצו, מפני שאנו מעמידים אותו על חזקתו שהוא לא החמיץ, ולכן לגבי המצות של כל ימי הפסח שאין דין שמירה, אפשר לצאת בבצקות שנעשו על ידי לישת נכרי וישראל עומד על גביו, אבל המצות של ליל חמשה עשר בניסן שעליהן נאמר בתורה דין שימור, אין אדם יכול לשמר מה שביד חבירו.

אך כתב, שהחזקה 'אין אדם משמר מה שביד חבירו' נאמרה רק לגבי טומאה, שקשה מאוד להיזהר ממגע עם הארץ, אבל לגבי שאר דיני תורה לא נאמר דין זה[קיג]. ועוד הוכיח שם, שאפילו לענין טומאה, כל מה שנאמר דין זה הוא רק במקום שלא נאמרה בו חובת שמירה, אבל בדבר שיש עליו חובת שמירה, אדם יכול לשמר מה שביד חבירו.

ישראל שעמד על גבי לישת נכרי לשם מצה, האם יוצאים בהן ידי חובת מצת מצוה שם. לעילקיד הבאנו שהרמב"ן (ד"ה הקמחין) **והר"ן** (ד"ה ונראה) הביאו בשם **רבינו חננאל** שביאר, שבצקות של נכרים היינו בצק של הנכרי שלשו בפני ישראל, ועירבו במים שעברו עליהם לינת לילה, והישראל ראה שכל מעשיו נעשו בהכשר, וכן שלא עירב בעיסה חמץ. אלא שהישראל לא שמר על הנכרי בעת הלישה 'לשם מצה', ולכן אינו יכול לצאת בה ידי חובת מצת מצוה. וכתב **הריטב"א** (ד"ה והמ), שמשמע מדבריהם, שאם הישראל העומד על גבי הנכרי היה שומר על הלישה 'לשם מצה', היה אפשר לצאת בהם ידי חובת מצת מצוה[קטו]. **אמנם המהר"ם חלאווה והמאירי** (ד"ה נשקום) גם הביאו את ביאורו של רבינו חננאל, ומדבריהם מבואר שרק לגבי שימור מחימוץ מועיל 'ישראל עומד על גביו', והיינו שאפשר לאכול את המצות הללו בפסח, אבל אי אפשר לצאת בהם ידי חובת מצת מצוה.

וכן דעת הריטב"א (שם), שאפילו אם הישראל ישמור לשם מצה, אי אפשר לצאת בהם ידי חובת מצת מצוה, מפני שבכל דבר שצריך שימור לשמה ואין עושים אותו בסתם לשם מצוה, אין מועיל מה שה'ישראל עומד על גביו'. אך הביא בשם **רבו הרא"ה** שהיה דן להקל, שמועיל ישראל עומד על גביו, מפני שאין צריך 'עשייה לשם מצוה', אלא מספיק 'שימור לשם מצוה', ודי במה שהישראל שמר לשם מצוה. אך לא הורה כך הלכה למעשה.

ממתי יש לשמור על המצות של מצוה

אלמא קסבר שימור מעיקרא מתחלתו ועד סופו בעינן. מצינו כמה שיטות, ממתי יש לשמור על המצות של מצוה, וכדלהלן:

א. יש מן **הראשונים**[קטז] הסוברים, שיש לשמור על החטים משעת טחינתן בריחים.

ב. ויש מן הראשונים[קיז] הסוברים, שיש לשמור על החטים משעת קצירתן[קיח].

ג. בהלכות גדולות (הלכות פסח פ"ג) **ובחידושי תלמיד הרשב"א** (ד"ה שנינו) בשם מקצת הגאונים מבואר, שצריך לשמור על החטים משעת לישה.

ד. הראב"ד (ממיס דעיס ס"ו כו, מובא בקובץ שיטות קמאי עמ' שלב קה) כתב, שרק מי שאין לו מצות ששמר עליהן משעת הגורן, יעשה שימור לישה. וכן הביאו הראשונים[קיט] בשם אחד מן הגאונים הסובר, שבשעת הדחק מותר לקחת קמח מן השוק ולעשות ממנו מצות, ויוצא בהן ידי חובת מצה, שאין מחזיקים את הקמח באיסור. אמנם **הרשב"ץ** (מאמר חמץ, מובא בקובץ שיטות קמאי עמ' שלב קט) תמה על אותו גאון, שהרי אין הסיבה לשמירת המצות מחשש חימוץ, שעל כך היה אפשר לומר שאין מחזיקים באיסור, אלא הסיבה של השימור היא מגזירת הכתוב (שמות יב יז) 'ושמרתם את המצות', ואם כן אין לסמוך על החזקה.

ולהלכה כתב **השלחן ערוך** (או"ח סי' תנג ס"ד), שחטים שעושה מהן מצות מצוה, 'טוב' לשמרן שלא יפלו עליהן מים משעת קצירה[קכ], ולפחות משעת טחינה, ובשעת הדחק מותר ליקח קמח מן השוק[קכא]. אמנם **הפרי חדש** (שם ס"ד)

קו. המאירי (ד"ה נשקום) תירץ כך גם על הקושיא השישית, ובפשטות תירוץ זה מיישב גם את הקושיא החמישית. **קז. רש"י** (מכ. ד"ה היכא), **רא"ש** (סי' לח). **קח. אך** כתב **המהר"ם חלאווה**, שאין דעת הגאונים כרש"י והרא"ש, אלא הם סוברים, שמה שרב אשי שעברה ולשה בחמין או בחמה, העיסה אסורה, הוא לא מחמת קנס, אלא מעיקר הדין, שכל שלש בחמין או בחמה הרי היא מחמצת מיד, אף שלא ניכר בה החימוץ, ולדבריהם, יש לחשוש גם שמא הנכרי לש את העיסה בחמין או בחמה. וכן כתב **הרמב"ן** (ד"ה ונראה) בדעת רבינו חננאל, שלכן ביאר בסוגייתנו באופן אחר **מרש"י והרא"ש**. **קט. כן** דעת **הרי"ץ גיאת** (הלכות פסחים דף יג.), **והעיטור** (מ"ב דף קכט:). **קי. וכן** היא דעת **הרא"ש** (סי' לח) **והמכתם** (מכ. ד"ה ויש שמכורין).

קיא. הובאו לעיל בענין 'מה הן בצקות של נכרים' (סוף ג). **קיב. ועיין** שהוכיח כן מהסוגיא בחגיגה (כ.) לענין טומאה. אמנם, בהגהות על **המנחת חינוך** (הוספת מכון ירושלים סוף כח) **הביא הגה"ה** מבן המחבר, שלפי דברי המנחת חינוך נמצא, שלשיטת הראשונים הסוברים שצריך שימור משעת קצירה, אם כן לא יועיל שנכרי יקצור את החטים וישראל יעמוד על גביו, אלא צריך שמי שעושה את הפעולה בעצמו הוא זה שישמור עליה לשמה. **קיג. ועיין** שם שהוכיח כדבריו.

קיד. בענין 'מה הן בצקות של נכרים' אות ב. **קטו. וכן** דעת **רב האי גאון** (מובא בהגהות אשרי סוף סי' כו). **קטז. בשאילתות** (פרשת לך לך שאילתא עו) כתוב, שאין אדם יוצא ידי חובת מצות מצוה, אלא במצה שנשמרה מחימוץ לשם מצה משעה שנפלו עליה מים. **הרא"ש** (סי' כו) **והטור** (או"ח סי' תנג) הבינו, שכוונתו לשימור ממים משעת הטחינה, לפי שבשעה זו מקרבים את החטים אל המים, שהרי טוחנים אותן בריחים של מים. וכתב **הבית ארזים** (הלכות פסח סי' תנג סוף סה), שאמנם דברי הטור מובנים לגבי מי שטוחן בריחים של מים, אבל מי שאינו טוחן בריחים של מים, מדוע יצטרך לשמור על החטים כבר משעת הטחינה. וכתב, שלכאורה מי שאינו טוחן בריחים של מים, די שישמור על העיסה משעת לישה בלבד. וכן נראה מדברי **הרא"ש** (שם), שבתחילה כתב שמצות מצוה צריך לשמור עליהן משעת לישה, ואחר כך הסכים למנהג אשכנז וצרפת שהיו משמרים משעת טחינה, והיינו משום שהם היו נוהגים לטחון בריחים של מים. אמנם המגן אברהם (שם סק"ז) כתב, שאף הנוהגים לטחון בריחים של חמור או על ידי הרוח, צריכים לשמור גם בשעת הטחינה, מפני שרגילים לרחוץ החטים שם. וראה עוד בענין זה בערוך השלחן (שם סי"ג). **קיז. כך** הבין הרבינו ירוחם (מדס ומוסף נתיב ה חלק ג, דף מג:) בדעת השאילתות, שכוונתו לשימור ממים משעת קצירה. וכן כתבו הרי"ף ורבינו אשר מלוניל (ספר המנהגות, מובא בקובץ שיטות קמאי עמ' שלב קו) **והמנהיג** (הלכות פסח, דיני מצה, מובא בקובץ שיטות קמאי עמ' שלב קו), **והביא** שם שכן מנהג חכמי פרובינציא. שצריך האדם לשמור על הקמח המיועד למצות מצוה משעת קצירתן, וכמו שמצינו בסוגייתנו, שרבא אמר לאותם שהופכים את העומרים שיעשו זאת לשם מצוה. וכן נראה דעת **הראב"ד** (ממיס דעיס סי' כו, מובא בקובץ שיטות קמאי עמ' שלב קה) במה שכתב, שצריך לשמור משעת הגורן, וכמו שאמר רבא למהפכי העומרים שיהפכו אותם לשם מצה. **קיח. האחרונים** דנו, האם הקצירה עצמה גם צריכה להיות בשימור, או שרק משעת הקצירה והלאה. בחתם סופר (שו"ת, או"ח סי' קכח ד"ה הנה) מבואר, שאף הקצירה עצמה צריכה להיות בשמירה, אלא שבזה די שישראל עומד על גבי הנכרי. אמנם בנודע ביהודה (שו"ת, או"ח תניינא סי' עו) מבואר, שהקצירה עצמה אינה צריכה שימור, אלא רק משעת הקצירה והלאה. **וברבינו מנוח** (חמץ ומצה פ"ה ה"ט) כתב, שאפילו במחובר יכולים החטים לבוא לידי חימוץ, והיינו באופן שהגיע זמנן להיקצר וירדו עליהן גשמים מרובים, וכמו שמשמע לעיל (לג.) לגבי תרומה, ששייך חימוץ במחובר. וכתב, שיתכן שמה שהראשונים כתבו שיש לשמור משעת הקצירה, היינו משעה שהן ראויות לקצירה, ואפילו בעודן מחוברות. אמנם דקדק בלשון הרמב"ם (שם) שכתב, 'לפיכך אמרו חכמים צריך אדם ליזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח, שלא יבוא עליו מים אחר שנקצר עד שלא יהיה בו שום חימוץ', ומבואר שרק לאחר הקצירה יש צורך לשמור עליו מחימוץ, אך לא בעודו במחובר. אמנם כתב, שאין כוונת הרמב"ם לומר, שלא שייך שהחטים יחמיצו בעודן מחוברות, אלא כוונתו לומר שהוא דבר שלא שכיח ואין לחוש לכך, ועוד שאין אדם נזהר בדבר שאינו ברשותו [כלומר, בדבר שאין ביכולתו לשמור], אבל ודאי שאם החטים החמיצו או התבקעו בעודן מחוברות, אסורות. **קיט. בטור** (או"ח סי' תנג) **ובר"ן** (ד"ה ומיבעי) מובא כן בשם גאון אחד. **ובחידושי תלמיד הרשב"א** (ד"ה שנינו) הביא כן בשם הרב שר שלום. **קכ. וכתב** המשנה ברורה (שם ס"ק נב), שהיינו משעת קצירה והלאה. אבל קודם קצירה בשעה שהן מחוברות, אין לחוש אפילו אם יודעים שירד עליהן גשמים. **קכא. וכתב** החק יעקב (שם ס"ק טז), שדווקא קמח מותר לקחת בשעת הדחק, אבל 'סולת נקיה' אסור לקחת, מפני שנעשית על ידי לתיתה, ואין הנכרים זהירים בלתיתה. אך הביא שם שמלשון הכל בו (סי' מא, דף י:) שכתב, 'לוקחין סלתות מן השוק', משמע שגם סולת מותר לקחת.

כתב, שצריך לשמור משעת קצירה ואפילו בשעת הדחק[קכב]. וכתב **הביאור הלכה** (סס ד"ה טוב), שלכתחילה נכון להחמיר למצה של מצוה כדעת הפרי חדש[קכג]. ועוד כתב **המשנה ברורה** (סס ס"ק מ) בשם **האחרונים**[קכד], שעכשיו שהמנהג לכבס את החטים ולהשהות אותן במים, אסור לקחת קמח מן השוק אפילו בשעת הדחק[קכה].

האם כל המצות שאוכל בפסח צריכות שימור לשם מצה

שם. יש מן **הראשונים**[קכו] שמבואר בדבריהם, שרק במצה שרוצה אדם לצאת בה ידי חובת מצות מצוה בלילה הראשון, יש לשמור עליה מחימוץ כבר משעת קצירה, אבל שאר מצות שאדם אוכל בכל ימי הפסח, אין צריך שמירה משעת הקצירה, ודי שיודע שלא באו לידי חימוץ.

אמנם יש מן הראשונים[קכז] שכתבו, שצריך לשמור על מצות שהאדם אוכל בפסח משעת קצירה, ולא הדגישו שרק לגבי מצות שיוצא בהן ידי חובה בלילה הראשון. וכתב **הבאר היטב** (מו"ח סי' תנג סק"ח), שכל זה מעיקר הדין, אבל ישראל קדושים הם, ונהגו לעשות שימור בכל המצות משעת טחינה ולפחות משעת לישה. וכן הביא **השערי תשובה** (סס סק"ח) **מהדברי יוסף** (מו"ח, סי' מה), שיש נוהגים שכל המצות שאוכלים בפסח יהיו מחטים שמורות משעת קצירה, ואין בזה משום גאוה או 'לא תגודדו'[קכח].

מה האדם צריך לחשוב בשמירתו

שם. **העונג יום טוב** (מו"ח, סי' ג) כתב, שהדין 'לשמה' הנצרך בעשיית המצות, אינו ענין של יחוד המצה לצאת בה ידי חובה, וכדין 'לשמה' של עיבוד עור לספר תורה, או טויית ציצית, שעניינם 'רצון' הפועל לייחד אותם למצותם, אלא ענייני הוא רק כוונה המורה על המעשה לשם מה הוא נעשה. ולכן מועיל לשמר מצת חבירו בלא ידיעתו, שהרי לא פועל דבר בגוף המצה, אלא רק מגדיר את המעשה שנעשה במצה.

אמנם בחידושי רבינו חיים הלוי (חמץ ומצה פ"ו ה"ה, נסופו) כתב, שיש שני דינים שנאמרו בדיני שימור לשמה: א. דין כוונה לשמה במעשה שימור המצה. ב. צריך גם שעל ידי שחושב בשמירתה 'לשמה', יחול בה שם של מצה המשומרת לשם מצה[קכט].

מה דינן של מצות שנעשו על ידי מכונה

שם. **האלף לך שלמה** (קלוגר, מו"ח, השמטות למו"ח סי' נג) כתב, שמכונה אינה עדיפה ממעשה קטן שאין בו דעת לשמה, שנפסק **בשלחן ערוך** (מו"ח סי' תס ס"ק), שאין לשים ואין אופים על ידי קטן, ולכן אין יוצאים ידי חובה במצות אלו. **אמנם הרב יוסף שאול נתנזון** (קונטרס 'ניטול מודעה'[קל]) כתב, שכיון שבכל עת פעולת המכונה פועלת היא על ידי מעשה האדם שמגלגל את גלגלי המכונה, נחשבת פעולתה כפעולתו [וכן כתבו שם מחכמי הדור ההוא][קלא].

המהרש"ם (מו"ח, מ"ד סי' קכט) כתב לגבי המכונות שהיו בזמנו [שעל ידי הסרת מסגרת היו פועלות מעצמן], שכיון שהאדם רק מסיר את ה'מונע' של הפעולה, והמכונה פועלת ממילא, באופן זה לכל הדעות אינו נחשב כפועל את פעולת המכונה, ושונות הן מהמכונות שהיו בדורות הקודמים, שבהן האדם היה מסבב את הגלגל בתחילה, ולפיכך יתכן להחשיב את פעולתן מכח האדם כפעולת האדם. אלא שצידד, שלגבי דיעבד יש להחשיב גם את פעולת מכונות אלו כנעשית לשמה, שכיון שעשיית העיסה נעשית קודם לכן בידים על ידי האדם לשמה [כך היה המנהג בזמנם], גם המשך פעולת המכונה נחשב כ'סתמא לשמה', משום שעל דעת ראשונה הוא נעשה. ומכל מקום אם יש באפשרותו לצאת ידי חובה במצות הנעשות ביד, יקיים בהן את המצוה.

דעת החזון איש (הוספה נמוכה שני הלכות פסח פי"ב ס"ק, נסופו[קלב], קונטרס מגרסת מ"ח מגרסת קפה סוף יט) שאין להקל בדבר, ויש להקפיד שכל עסק המצות יהיה על ידי אדם ולא על ידי מכונה כלל. אמנם דעת **הגרש"ז אויערבאך** (הליכות שלמה פסח, פ"ז ס"י), שיוצאים לכתחילה ידי חובת כזית מצה במצות שנאפו במכונה, ומכל מקום נכון לקיים המצוה במצות יד שנאפו בהידור[קלג].

ולענין מצות מכונה, האם יש בהן חששות שאינם קיימים במצות עשיית יד, כגון חימום העיסה וחימוצה, קושי נקיון המכונות, ועוד, נחלקו בזה חכמי הדורות שלפנינו, והובאו הדעות והטעמים בקונטרס 'ביטול מודעה' ובקונטרס 'מודה לבית ישראל'[קלד].

מ:

חטים שטבעו במעין האם הן אסורות בפסח

ההוא ארבא דחיטי דטבעא בחישתא. בגמרא מבואר שחטים שטבעו בנהר אסורות באכילה בפסח[א]. וכן פסקו **הטור** (מו"ח סי' תסו) **והשלחן ערוך** (סס ס"ח) שחטים שטבעו בנהר אסורות באכילה בפסח. ודייק **הצפנת פענח** (חמץ ומצה פ"ה ה"ט), שדווקא אם טבעו בנהר הן אסורות, אבל אם טבעו במעין יש לומר שהן מותרות, מפני שהמעין כל הזמן מבעבע והרי זה כמבואר לעיל (לט:) לגבי גשם שירד על החטים שאמר רבי יוסי ברבי יהודה שאינו בא לידי חימוץ, וביאר רב פפא שהיינו דווקא באופן שהטיפות יורדות בזו אחר זו ואינן נותנות לחטים להחמיץ, והוא הדין במעין הנובע על הזמן, שאינו נותן לחטים להחמיץ[ב].

חטים שבאו בספינה ולא טבעו האם מותרות בפסח

שם. **הרי"ץ גיאת** (הלכות פסחים, מוגה בקונטרס שיטות קמאי עמ' תלף קיז) הביא בשם **רב כהן צדק**, שחטים שבאו בספינה [ולא טבעו בנהר], בודקין אותן, אם הן לחות או שנשתנה מראיתן או שהחטים העליונות משונות מן התחתונות, בידוע שהגיע עליהן מים ואסור לאכול מהן בפסח מפני שהחמיצו וחייב לבערן קודם לזמן איסורן. וכן הביא **הטור** (מו"ח סי' תסו) **בשם הלכות גדולות** ובשם **רב צמח**, שחטים שבאו בספינה אם לחות הן או שנשתנה מראיתן בידוע שהגיעו עליהן מים ואסורות בפסח, ויכול למוכרן מעט לזה ומעט לזה באופן שעד הפסח הם יגמרו. אבל אם הן יבשות וקשות ולא השתנה מראיתן, אין מחזיקים אותן בחזקת איסור ומותרות באכילה.

אמנם רש"י (הפרדס, מוגה בקונטרס שיטות סס) כתב, שחטים שבאו בספינה אסורות בפסח, ואפילו בשמירה עד לאחר הפסח, שאי אפשר שלא נישורו במים בתוך הספינה. ומבואר מדבריו, שלא תועיל הבדיקה, שהרי אפילו אם בדק ולא ראה שהשתנה מראיתן, מכל מקום אי אפשר שלא שרו בתוך מים בזמן שהפליגו בספינה, ואסורות כחטים שטבעו בנהר.

האם חטים שנפלו לתוך מים צוננים יכולות להחמיץ

שם. דעת **הראב"ה** (סי' תיח - נסופו) שחטים ששורין בתוך מים צוננים אינן מחמיצות, כמבואר לקמן (מח:) שאפשר ללטוש את העיסה בצונן משום חמץ, המצות כשרות [אף לסוברים שצריך שימור לשם מצת מצוה, כמבואר שם באורחות ההלכה (הערה 18)]. **קל. שהוציא** כתגובה על קונטרס שהוציאו האחרונים לאסור את מצות המכונה. **קלא. וראה** בענין זה בדברי מלכיאל (שו"ת, מ"ד סי' כ). **קלב. בחוט** שני שם הביא, שהחזון איש היה ממליץ להחמיר ולאכול כל ימות הפסח רק מצות יד, והתיר רק למי שקשה לו. **קלג. ובאורחות** ההלכה (סס הערה 46) מובא, שבזמן שהיתה אפיית מצות המכונה מהודרת יותר מאפיית המצות ביד, היה יוצא ידי חובה בלילה הראשון במצות מכונה, אם לא היו לו מצות יד שהיה בטוח בהידורן [וסיפר, שהיו מגדולי ירושלים שרצו בתקופה מסוימת לאסור האפייה ביד מפני רוב הקלקולים שהיו בהם על ידי פועלים שאינם ראויים], אמנם כאשר השתכללו אפיות מצות היד, ובפרט על ידי 'חבורות' יראי השם, הורה לשואלים שראוי ליקח מצות היד המהודרות אם אפשר, בכדי לחוש לדעת המחמירים בענין כשרותן של מצות מכונה ללילה ראשון. **קלד. וראה** עוד בזה בדברי חיים (שו"ת, מ"ב סי' כג) ואבני נזר (שו"ת, מו"ח סי' תקלו). **א. וביראים** (סי' קה) מבואר, שהחטים שנפלו לנהר על אף שלא נבקעו, הן חמץ גמור והאוכלן חייב כרת [וראה להלן בענין 'מה סברת רבה לדמות את האיסור כלאים לחטים שטבעו בנהר' שהבאנו מהמהר"ם שיק (שו"ת, מו"ח סי' לטו ד"ה ומענ"ש) שהוכיח כדבריו מסוגייתנו]. אמנם הפרי חדש (מו"ח סי' תסו ס"ק) כתב, שאין כוונתו לכרת ממש, אלא לספק כרת. **ב. וראה** בעבודה זרה (מז.) שרבה הסתפק האם המשתחוה למעין מימיו אסורים לנסכים. וצדדי הספק, האם כוונתו להשתחוות למים שהוא רואה עכשיו במעין, ואם כן המים הראשונים שהשתחווה להם הלכו ובאו אחרים תחתיהם והם לא נעבדו ומותרים, או שמא כוונתו להשתחוות לזרם המים של המעין, ואם מחובר שנעבד נאסר לגבוה כל המים שבמעין נאסרו.

קכב. והנודע ביהודה (שו"ת, מו"ח תנינא סי' עו) נשאל אם יש לחוש לחומרת הפרי חדש. והשיב, שנראה שמנהג ישראל בכל מדינות פולין, שאינם חוששים לחומרת הפרי חדש, כי אם המהדרין מן המהדרין. **קכג. הפתחי תשובה** (מו"ח סי' תכט ס"ק) דן, לגבי מה שכתב הרמ"א (סס), שיש מנהג לקנות חטים ולחלקן לעניים, האם עני המדקדק במצוות להיות מן המהדרין לאכול רק מצה 'שמורה', האם יש חובה לתת לו דווקא קמח שמורה שהוא יקר יותר, או שכשם שמאכילים את העניים דמאי (דמאי פ"ג מ"ה), כך גם אפשר לתת להם קמח שאינו 'שמורה'. ומסקנתו, שאם העני הינו בן תורה, או ששנה ראשונה אכל דווקא 'שמורה' שהרי זה כנדר, יש לתת לו דווקא קמח שמורה. **קכד. מגן אברהם** (סס סק"ח), **צמח צדק** (שו"ת, סי' נב), **אליה רבה** (סס ס"ק יג) ועוד אחרונים. **קכה. ושלא** כמו שכתב **הט"ז** (סס סק"ג), שאפילו במקום שנוהגים ללתות את החטים, בשעת הדחק מותר לקחת מהשוק, מפני שיש לומר שמא לא לתתו באופן שהחטים התחמצו מחמת הלתיתה, אף שאין אנו בקיאים בלתיתה באופן כזה. אמנם כבר כתב הערוך השלחן (סס סי"ז) שחלילה לומר כן [וצריך ביאור, מדוע לא כתבו האחרונים, שהסיבה שאין לקחת קמח מן הנכרי אף בשעת הדחק, היא מחשש שמא הנכרי טחן אותם מחטים שהוחמצו, ואף במקום שאין נוהגים ללתות חטים קודם הפסח, הרי יתכן וירד עליהן גשם חזק, או כמבואר להלן (ע"ב) שהחטים טבעו בים והחמיצו. ושמא בשעת הדחק אין לחשוש לדברים אלו שאינם מצויים כל כך]. **קכו. שאילתות** (פרשת נח, שמילתא עו), **רש"י** (פירוש רש"י סי' שסח, מוגה בקונטרס שיטות קמאי עמ' תלף קד), **רוקח** (סי' רעג), **חידושי תלמיד הרשב"א** (ד"ה נמצר), **ר"ן** (ד"ה מיהו), **המנהיג** (הלכות פסח דיני מצה, מוגה בקונטרס שיטות קמאי עמ' תלף קו). **קכז. ריי"ף, רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ה ה"ט), **סמ"ג** (לאוין עט, דף נג:), **כל בו** (סי' מח, מ"ב דף מ:), **המכתם** (ד"ה ומיבעי). **וכן מבואר בלשון השלחן ערוך** (מו"ח סי' תנג ס"ד) שכתב, 'החיטים שעושים בהם מצת מצוה, טוב לשמרן שלא יפלו עליהם מים משעת קצירה' וכו'. **וראה** בענין זה בערוך השלחן (סס ס"כ). **קכח. וכתב הפרי חדש** (סס ס"כ) כתב, שאותם בני אדם הנוהגים לאכול מצה שמורה משעת קצירה בכל ימות הפסח, מסתבר שאין זה נידון כ'סייג', ואין עושים זאת אלא משום זהירות יתר, ולכן אם רוצה לאכול ממצה שאינה שמורה משעת קצירה, מסתבר שאינו צריך התרה. אמנם הנחפה בכסף (מ"מ, מיוחסין על הרמ"ם, דף קנה. ד"ה ועיין) **והברכי יוסף** (מו"ח סי' תנג סק"ט) סוברים שצריך התרה. **קכט. המשנה ברורה** (סי' תנג סק"ג) כתב, שצריך להתכוין לשם 'מצה של מצוה', ומשמע מדבריו שצריך לשמור לשם מצה שיוצאים בה ידי חובה בלילה ראשון. ואם שמר על תהליך עשיית המצות לשם מצות שיאכלן בשבעת ימי הפסח, הביא השלחן ערוך הרב (סס ס"ד) שנחלקו בזה הפוסקים, ולהלכה נראה שיכול לצאת בזה ידי חובה. וכן דעת החזון איש (מו"ח סי' קכד, נהערות לדף לה.). אך כתב שם, שאם שמר על המצות לשם הנאה מהם בימי הפסח, אין זה נחשב שמירה. אמנם דעת הגרש"ז אויערבאך (הליכות שלמה, פסח פ"ז ס"ה), שאפילו אם שמר את המצה מחימוץ לצורך הפסח וגם מפני צורך אחר, כגון מפני פקודת הרופא שלא יאכל חמץ, המצות כשרות [אף לסוברים שצריך שימור לשם מצת מצוה, כמבואר שם באורחות ההלכה (הערה 18)]. **קל. שהוציא** כתגובה על קונטרס שהוציאו האחרונים לאסור את מצות המכונה. **קלא. וראה** בענין זה בדברי מלכיאל (שו"ת, מ"ד סי' כ). **קלב. בחוט** שני שם הביא, שהחזון איש היה ממליץ להחמיר ולאכול כל ימות הפסח רק מצות יד, והתיר רק למי שקשה לו. **קלג. ובאורחות** ההלכה (סס הערה 46) מובא, שבזמן שהיתה אפיית מצות המכונה מהודרת יותר מאפיית המצות ביד, היה יוצא ידי חובה בלילה הראשון במצות מכונה, אם לא היו לו מצות יד שהיה בטוח בהידורן [וסיפר, שהיו מגדולי ירושלים שרצו בתקופה מסוימת לאסור האפייה ביד מפני רוב הקלקולים שהיו בהם על ידי פועלים שאינם ראויים], אמנם כאשר השתכללו אפיות מצות היד, ובפרט על ידי 'חבורות' יראי השם, הורה לשואלים שראוי ליקח מצות היד המהודרות אם אפשר, בכדי לחוש לדעת המחמירים בענין כשרותן של מצות מכונה ללילה ראשון. **קלד. וראה** עוד בזה בדברי חיים (שו"ת, מ"ב סי' כג) ואבני נזר (שו"ת, מו"ח סי' תקלו). **א. וביראים** (סי' קה) מבואר, שהחטים שנפלו לנהר על אף שלא נבקעו, הן חמץ גמור והאוכלן חייב כרת [וראה להלן בענין 'מה סברת רבה לדמות את האיסור כלאים לחטים שטבעו בנהר' שהבאנו מהמהר"ם שיק (שו"ת, מו"ח סי' לטו ד"ה ומענ"ש) שהוכיח כדבריו מסוגייתנו]. אמנם הפרי חדש (מו"ח סי' תסו ס"ק) כתב, שאין כוונתו לכרת ממש, אלא לספק כרת. **ב. וראה** בעבודה זרה (מז.) שרבה הסתפק האם המשתחוה למעין מימיו אסורים לנסכים. וצדדי הספק, האם כוונתו להשתחוות למים שהוא רואה עכשיו במעין, ואם כן המים הראשונים שהשתחווה להם הלכו ובאו אחרים תחתיהם והם לא נעבדו ומותרים, או שמא כוונתו להשתחוות לזרם המים של המעין, ואם מחובר שנעבד נאסר לגבוה כל המים שבמעין נאסרו.

שהמים הצוננים מונעים את החימוץ. אמנם **התור** (מו"ח סי' תמז) הקשה על דבריו, מהמבואר בסוגייתנו לגבי הספינה שטבעה בים הצונן ונאסרו החטים באכילה, ובהכרח משום שאנו אומרים שהחטים החמיצו מחמת שרייתן במים הצוננים. ומה שמבואר לקמן שמים צוננים מונעים את החימוץ, היינו דווקא בעיסה אך לא בחטים עצמם.

ותירצו האחרונים[ג], שודאי גם החטים שטבעו בנהר לא החמיצו כאשר הן היו בתוך הים הצונן, אלא שלאחר שעלו מן המים החמיצו[ד].

מדוע רבא חזר והורה היתר במכירת חטים לנכרי לאחר שהקשה לו רבה

איתיביה רבה בר ליואי לרבא וכו'. הראשונים[ה] הקשו, לאחר שרבה בר ליואי הקשה על פסיקת רבא מהברייתא של בגד שאבד בו כלאים שמבואר בו שיש לחשוש שמא הנכרי יחזור וימכור את הדבר האסור לישראל, כיצד חזר רבא ואמר בעבודה זרה לענין ערימה של חטים שנשפך עליה יין נסך והיין נתן טעם בחטים, שמותר למכור את ערימת החטים לנכרי [שמותרות הן בהנאה ולא נאסרו אלא באכילה]. ואכן גם שם בגמרא מובא שרבה בר ליואי חזר והקשה על פסיקתו מהברייתא של בגד שאבד בו כלאים.

תוספות (הוספ' נדרים"מ ע"ז סה: ד"ה הדר) תירצו, ששני המעשים באו לפני רבא בפעם אחת, והורה עליהם להיתר. ורבה הקשה לו על שני מעשים אלו כאחד, אלא שהגמרא חילקה אותם וכתבה כל מעשה במקומו, לפי ענינו. **תוספות רבינו יהודה מפאריש** (ע"ז סה: ד"ה מיתיבי)[ז] תירץ, שרבה בר ליואי הקשה לרבא רק לאחר המעשה האחרון [המבואר בעבודה זרה][ח], אלא שהגמרא קבעה את קושייתו גם על המעשה הראשון[ט].

אוצר החכמה

מדוע אין ביטול ברוב בבגד שאבד בו כלאים

בגד שאבד בו כלאים הרי זה לא ימכרנו לנכרי. בברייתא מבואר שבגד פשתן שנארג בו חוט אחד של צמר ואין מקומו ניכר ונאסר הבגד באיסור כלאים, דינו שלא ימכור את הבגד לעובד כוכבים שמא יבוא הגוי למכור בגד זה לישראל שאינו יודע שנארג בבגד זה כלאים ויכשל הישראל באיסור לבישת כלאים, והקשו **הראשונים**', מדוע אין החוט של כלאים בטל ברוב חוטי הבגד, וכמו שהקשתה הגמרא בתמורה (לג.) לגבי שיער של בכור ושיער של נזיר האסורים בהנאה שארגם בבגד. ועל קושיא זו נשנו כמה תירוצים בראשונים ובאחרונים, וכדלהלן:

א. יש **שתירצו**[י], שדין ביטול שייך רק באיסור המעורב בהיתר, אבל בכלאים כל מין בפני עצמו הוא היתר[יב], וכל עיקר איסורם נוצר רק על ידי התערובת, בזה לא נאמר דין ביטול ברוב[יג].

ב. המאירי (ע"ז סה: ד"ה נגד - בתירוצו הראשון) תירץ, שכיון שבגד שיש בו כלאים בראשו האחד אף ראשו האחר אסור להתחמם בו, ואף שבראשו האחר אין בו כלאים, והיינו מפני שהכל אסור, לכן אי אפשר לומר בזה ביטול ברוב היתר, שהרי הכל נעשה איסור.

ג. המכתם (ד"ה נגד) תירץ, שהסיבה שאין אומרים בכלאים ביטול ברוב, מפני שאיסור כלאים הוא אפילו ב'כל שהוא', ודבר שנאסר בכל שהוא אין שייך בו ביטול.

ד. הנודע ביהודה (שו"ת, מהדו"ת או"ח סי' ע) תירץ בשם בנו, שחוטים אינן מתבטלים ברוב מפני חשיבותן.

ה. רבי עקיבא איגר (ע"ז סה: גמוס' ד"ה הנגד) תירץ[יד], על פי האמור במסכת נדה (סה:) שבגד שאבד בו כלאים צובעו ומותר, מפני שהצמר והפשתים אינם קולטים את הצבע בשוה, ועל ידי הצביעה אפשר להבחין בין המינים. ומבואר שם, שאם צבע את הבגד ולא מצא את החוט שאבד, הבגד מותר, משום שאנו תולים שהחוט נשר מהבגד. ועל פי זה מיושב, שאין הבגד ניתר על ידי ביטול ברוב, משום שבמקום שאפשר לברר את הספק אין סומכים על ביטול ברוב[טו].

ו. המשנה למלך (מלכים פ"ט מה"ל) **והחתם סופר** (ע"ז סה ד"ה נגד) תירצו[טז], על פי המבואר בבכורות (כג.) שחתיכת בשר נבילה שנתערבה בחתיכות בשר שחוטה ונתבטלה ברוב, נטהרה מלטמא במגע אבל מטמאה במשא, משום שלגבי כל חתיכה שנוגע בה אפשר לומר שהיא מרוב החתיכות הטהורות אבל כאשר נושא את כל התערובת, ודאי נושא גם את חתיכת הנבילה. ועל פי זה מבואר שאינו בטל ברוב מפני שכשלובש את הבגד ידוע בודאי שלובש שני מינים ועובר באיסור כלאים[יז].

ז. העולת שלמה (ד"ה והנה) תירץ, על פי דברי **המרדכי** (חולין פ"י רמז תשלו) שהקשה לרבי יהושע המטמא שכבת זרע של זב משום הזיבה המעורבת בו, והלא יש לה להיבטל ברוב. ובתירוצו השני ביאר, שאין לומר ביטול ברוב רק בדבר שהיה ניכר בפני עצמו ואחר כך נתערב אבל בדבר שתחילת ביאתו לעולם בתערובת לא נאמר בזה ביטול ברוב[יח]. ולפי זה תירץ, שבצמר ופשתים שטרם אריגתם כל אחד בפני עצמו הוא דבר היתר, ותחילת איסורו הוא בתערובת לא שייך בזה ביטול ברוב[יט].

במשנה בכלאים מבואר שאין איסור לעשות מרדעת לחמור מכלאים

ולא יעשה בו מרדעת לחמור. הראשונים[כא] הקשו, שבברייתא מבואר שבגד שאבד בו כלאים אסור לעשות ממנו מרדעת לחמור, ובמשנה בכלאים (פ"ט מ"ד) מבואר שתכריכי המת ומרדעת לחמור אין איסור לעשותם מכלאים, ולא גזרו חכמים שלא לעשותם מכלאים מחשש שמא יקח מהם את החוטים ויתפור מהם בבגדו. ותירצו[כב], שהסיבה שבברייתא מבואר שאסור לעשות מהבגד מרדעת לחמור, הוא משום שהכלאים שבתוכו לא ניכר, בזה יש חשש שמא יקח את המרדעת ויתפרנו בבגדו, אבל שם במשנה מדובר באופן שהכלאים ניכרים וידועים בבגד, ולכן מותר לעשות ממנו מרדעת, כיון שבאופן זה אין חשש.

ג. **מהרש"ל** ורבי אברהם מפראג (הוספ' נדרים"מ מו"ח סי' תמז ה), **בית יוסף** (שם ס"י ד"ה ומה שכתב). וכן נראה דעת הרדב"ז (שו"ת, ח"ג סי' תקפט). ד. **וכתב** הבית מאיר (מו"ח סי' תמז ס"ק) על פי המבואר בשלחן ערוך (שם) שחטים שטבעו בנהר אף שלא התבקעו אסורות, כיון שהן נחות ולא מתעסקים עמהן הרי הן באות לידי חימוץ. וכתב המגן אברהם (שם סק"ל) שהיינו באופן ששהו כשיעור חימוץ, שהוא כשיעור הליכה של מיל. ולפי זה נמצא שיש נפקא מינה בין הטור לבית יוסף, שלדעת הטור שחטים מחמיצות אף בתוך המים, אם כן, אם שהו בתוך המים כשיעור מיל הרי הן אסורות, אמנם לדעת הבית יוסף כל זמן שלא שהו מחוץ למים כשיעור מיל אינן חמץ, ולדבריו אם הוציאן מן המים ומיד טחנן, הרי הן כשרות לפסח. אמנם כתב, שנראה שרבינו אפרים (הוספ' נדרים"ק פ"ג סי' מז) סובר כדעת הטור. ה. **תוספות**, תוספות רבינו יהודה מפאריש (ע"ז סה: ד"ה מיתיבי) וריטב"א (שם ד"ה הדר). ו. **וראה** במקום שמואל (מ"ב, שער המיוחסים ע"ז סה. ד"ה ההיא) וראש יוסף (ד"ה הדר) מה שכתבו בענין זה. ז. **וכן** נראה מפשטות לשון התוספות בעבודה זרה (שם ד"ה מיתיבי). אמנם ראה במגן אברהם (סי' תמז סק"ל) שביאר בכוונתם כביאורו של הריטב"א בדעת התוספות. ח. **ואפשר** שלא נודע לו כלל מהמעשה הראשון. ט. **ואף** שבסוגייתנו מבואר שרבא חזר בו מחמת קושיית רבה, יש לומר שלאחר שהקשה לו רבה על המעשה האחרון, חזר בו אף מהוראתו על המעשה הראשון.

י. **רש"י** (תמורה לג. ד"ה ניצטער), **תוספות** (ע"ז סה: ד"ה הנגד, נדה סה: ד"ה מיתיבי)[יא], **רשב"א** (שו"ת, ח"ו סי' רנט), **מאירי** (ע"ז שם ד"ה נגד), **המכתם** (ד"ה נגד) **ור"ן** (ד"ה ההיא). וכתב הערוך לנר (נדה שם ברש"י ד"ה שאבד), שלפי זה אם חוט שכבר נאסר משום כלאים נאבד בבגד של מין אחר, יתבטל האיסור ברוב הבגד, שהרי החוט אסור מצד עצמו וראוי להתבטל ברוב כשאר כל האיסורים. אלא שנסתפק מה יהיה הדין כשחוט כזה אבד בבגד שכולו צמר או פשתים, האם מאחר והחוט אסור מצד עצמו כבר קודם שנתערב שייך בו דין ביטול, או שמא על ידי חיבורו בבגד זה נהפך גם המין של היתר לאיסור, ולא שייך לומר ביטול ברוב. יא. **רש"י**, תוספות, רשב"א (שם), ריטב"א (ע"ז שם ד"ה נגד), מאירי, ר"ן (ע"ז שם ד"ה ומ"מ) ונמוקי יוסף (ד"ה שאבד). יב. **תוספות** בעבודה זרה (שם) הוסיפו להקשות, שהרי בשר בחלב שהם שני מיני היתר שנאסרים בהתערבותם, ומכל מקום דנו בהם ביטול ברוב, שהרי אמרו במשנה בחולין (קטו.) שאם לא נתן החלב טעם בבשר הרי הם מותרים באכילה. ותירצו, שבבשר בחלב גילתה התורה במפורש שיש ביטול, וכמבואר בגמרא (שם), שכן דווקא דרך בישול אסרה תורה, אך בשר בחלב שהתערבו שלא בדרך בישול אינם אסורים מן התורה, ואין לך בישול שאינו נותן טעם [יעויין רש"י (מולין שם ד"ה אמר)], ומכאן שכל שלא נתן החלב טעם בבשר אין הבשר נאסר ובטל החלב בבשר. ובתוספות יום טוב (משניות פ"ח מ"ו) הקשה על דבריהם, מדוע לא למדים את כלאים מבשר וחלב. ותירץ, שבשר וחלב הוא חידוש בכך שנאסר דווקא בבישול ולא בכבוש, ולכן אי אפשר ללמוד ממנו. וראה עוד בענין זה בלבוש (סי' רנט סק"ו) ובמה שהקשה על דבריו הש"ך (שם סק"ו), ובמה שתירץ החתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' פג), הרחבנו בנידון זה בילקוט ביאורים למסכת נדה (סה:) בענין 'ביטול ברוב בדברים שנאסרים מחמת תערובתם' [ובהערות שם].

יג. **בהגהות** מהר"ב רנשבורג (ע"ז גמוס' שם) הבין בדעת התוספות בחולין (שם. ד"ה וגמלא) שהם סוברים שכלאים בטלים ברוב הבגד, וחולקים על מה שכתבו בעבודה זרה (שם ד"ה הנגד) שאין בטלים ברוב. אולם ראה ברש"ש (חולין גמוס' שם) שביאר את התוספות באופן אחר. אך בזכור לאברהם (תמורה לג. ד"ה לשון רש"י) הביא את לשון הרמב"ם (מלאכה פ"י ה"ז) שכתב 'לפיכך עורות הכבשים שעושין מהן בגדים אף על פי שתופרין אותן בפשתן מותרין ואין חוששין לנימות של צמר אף על פי שנכרכו בכלל חוט של הפשתן שתפרו בו שהרי **בטלו במיעוטן**'. וכתב שמשמע מדבריו שהוא סובר שכלאים בטלים ברוב. וכבר השיג הראב"ד, 'וכי צמר בפשתים בטל ברוב, אלא כיון שאין בו איסור תורה אין חוששין לספק'. והכסף משנה כתב שדברי הרמב"ם נכונים ומקורו מהתוספתא (מלאכה פ"ה ה"ח), וכן מפורש בירושלמי (מלאכה שם ד"ה הנגד) 'צמר ופשתים שטרפן אסור, כיצד הוא עושה מביא ליטרא ועוד צמר גמלים ומבטלן'. ובשיטת הרמב"ם ראה בחתם סופר (ע"ז סה: ד"ה והרמב"ם) ובאבי עזרי (תלמלה, מלאכה שם ד"ה וגרלמה). יד. **וכבר** קדמו בתירוץ זה השואל בשו"ת הרשב"א (שם) שחילק בין בגד לבן שבו אפשר לברר את הספק, לבין בגד צבוע שאי אפשר לצובעו שוב ולברר את הספק, ועליו שאל את הרשב"א מה דינו. ועיין בליקוטי שלמה (תמורה לג. ברש"י ד"ה ניצטער) מה שדקדק בזה בקושיית רש"י. טו. **ועיין** שם מה שתירץ עוד לפי זה. טז. **וכן** תירץ העולת שלמה (תמורה שם ד"ה וניצטער) על פי שיטת הרשב"א בתורת הבית הקצר (בית ד שער ו) שאם נתערבו איסור והיתר יבש ביבש [והדין בזה שחלק אחד של איסור מתבטל בשני חלקים של היתר] מותר לאדם אחד לאכול את כל החתיכות רק בזו אחר זו מפני שאנו תולים שאכל מההיתר, אבל בבת אחת אסור לפי שבאופן שאוכלן בבת אחת אנו יודעים בודאי שאכל את האיסור. ולפי זה מיושב שבכלאים אין ביטול מפני שנהנה מכל הבגד ביחד. ואכן כך הקשה החתם סופר (ע"ז שם ד"ה נגד) כיצד הרשב"א (שו"ת, ח"ו סי' רנט) הקשה מדוע בכלאים אין ביטול ברוב, הרי לשיטתו לא שייך שיהיה ביטול. יז. **אמנם** בחתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' פג) הביא שיש שתירצו כך, ותמה שלפי דבריהם נמצא שערלה וכלאים ושאר איסורי הנאה אין מועיל להם ביטול למוכרן בבת אחת, וזה דבר שלא נשמע כמוהו. יח. **וכן** הוא שיטת האור זרוע (הלכות מלילה סי' תרעח). אמנם האחרונים [שער המלך (יסוד טוב פ"ה ה"כ נח"ד ובדפנכי), פלתי (סי' קנ סק"ח), פרי מגדים (יו"ד סי' קנ משב"ז ס"ק יח), נודע ביהודה (שו"ת, מהדו"ת יו"ד סי' נד ד"ה גם) וחוות דעת (יו"ד סי' קו סק"ח)] הקשו שלכאורה המרדכי בשבת (פ"ח רמז רנט) סותר את דבריו, ועיין שם בתירוציהם. והארכנו בכל זה בילקוט ביאורים במסכת בבא קמא (כה.) בענין 'סתירה בדעת המרדכי'. יט. **ועיין** בחסדי דוד (על המוספתא, זבים פ"ה ה"ג ד"ה ודע) שהאריך לדחות הדמיון בין טומאה לאיסור כלאים. כ. **רש"י** (ד"ה ולא) ביאר, שלא יעשנו מרדעת מחשש שמא יקח משם ויתפור באחד מבגדיו. תוספות (ד"ה לא) ביארו, שלא יעשנו מרדעת מחשש שמא יעשנו טלאי על בגדו. וראה בילקוט המאירי (נזקים ד"ה ולא) שביאר מדוע רש"י לא ביאר כהתוספות. כא. **תוספות** (ד"ה לא), תוספות רבינו פרץ (ד"ה הנגד), תוספות רי"ד (ע"ז סה: ד"ה ולא), תוספות הרא"ש (ד"ה ולא), ר"ן (ד"ה נגד). כב. **תוספות**, תוספות רבינו פרץ, תוספות רי"ד, תוספות הרא"ש (שם).

אהח19/06/2018

אך הקשוכג, שהרי שנינו בביצה (יד:) שאפילו אם היו עשר מצעות ותחתיהן מכלאים אסור לשכב על העליונה שמא יכרך על בשרו חוט מהכלאים שתחתיה. ותירצו **בתוספות**, שמכל מקום אין רגילות שמרדעת נכרכת על בשרו. **תוספות רי"ד** (ע"ז תמיגח סה: ד"ה ולח) הביא בשם **ספר הישר** שתירץ, שהמשנה בכלאים עוסקת בבגד המיוחד לחמור ואינו ראוי לבני אדם, ולכן אין חשש שמא יקח מהם ללובשם. אבל הברייתא עוסקת בבגד שראוי לבני אדם ולכן אסרו חכמים לעשות ממנו מרדעת לחמור, מחשש שמא בעתיד יקח ויתפור ממנו בבגדיו.

יש מן הראשונים**כד** שתירצו, שמדובר כאן בבגד קשה, שלכך אין בו חשש שמא יכרך חוט על בשרו, ורק משום שאין הכלאים ניכרים בו אסור לעשות ממנו מרדעת לחמור, כיון שאם היה רך, גם אם הכלאים היו ניכרים בו היה אסור לעשות ממנו מרדעת כי יש לחשוש שמא יכרך לו חוט מהם על בשרו.

המאירי (ד"ה נגד) נקט, שבגד זה ששנינו אודותיו 'לא יעשה בו מרדעת לחמור' הוא בגד רך [כדרכם של כל בגדים שיועדו ללבישת אדם], ולכך כתב, שלא באה הברייתא לאסור נתינת בגד זה במרדעת במקום ישיבת הרוכב, כיון שזה אסור גם ללא החשש שלאחר זמן יטלנו משם ויתפרנו בבגדו, כיון שבבגד רך יש לחשוש שמא יכרך עליו חוט ממנו, אלא באה לחדש, שגם שלא במקום מושב הרוכב לא יתנו מבגד זה, וזה לא נאסר אלא מחמת החשש שיטלנו משם ויתפרנו בבגדו.

תכריכים מכלאים מדוע אין בהם משום לועג לרש

אבל עושין אותו תכריכין למתכה. **הראשונים**כו הקשו, כיצד מלבישים את המת בתכריכים של כלאים, הרי יש בזה משום 'לועג לרש' (משלי יז ה) כמבואר במנחות (מג.) שאין קוברים את המת אלא בציצית מצויצת משום 'לועג לרש'. ועל קושיא זו מצינו תירוצים רבים בראשונים ובאחרונים, וכדלהלן:

א. יש מן הראשונים**כז** שתירצו, שכשם שאין איסור ללבוש כלאים באופן שאינו נהנה מהבגד, והיינו באופן שאינו לובשו דרך חימום וכדומה, וכמבואר ביבמות (ד:) שמוכרי כסות המעלים את הבגד על כתפיהם שלא כדרך לבישה פטורים מן הציצית, לכן אף למתים באופן כזה אין בכך לועג לרש**כח**.

ב. הר"ש (כלאים פ"ט מ"ד) **ורבינו תם** (הובא בתוספות**כט**) תירצו, שדווקא בציצית ששקולה כנגד כל המצוות**ל** יש לועג לרש מחמת חשיבותה של המצוה, אבל לא בכלאים**לא**.

ג. יש מן הראשונים**לב** שתירצו, שדין זה שאין קוברים את המת אלא בציצית מצויצת, אין זה אלא לדעת שמואל, שלדעתם שמואל סובר שאין המצוות בטלות לעתיד לבוא, והואיל ועתידים המתים לעמוד בתחיית המתים במלבושיהם כמבואר בכתובות (קיא:) ובסנהדרין (נ:), אם כן כאשר יעמדו המתים בלא ציצית יש כאן עבירה**לג**, והוסיף **בתוספות רבי יהודה** (נרקום יח. ד"ה לעיה), שלפי זה צריך ביאור מדוע הגמרא במנחות (מג.) כתבה שהסיבה שיש להניח על המתים טלית מצויצת הוא משום 'לועג לרש', ולא כתבה שהוא משום שכאשר יקומו בתחיית המתים יהיה על גופם ציצית כשרה. ותירץ, שהגמרא נקטה את הטעם של 'לועג לרש' בכדי לחייב את העוסקים במת לדאוג לכך שילבש ציצית, שאם לא הרי הם לועגים לרש.

ד. יש מן הראשונים**לד** שתירצו, שדווקא ציצית שהיא ניכרת יש בזה משום 'לועג לרש', אך בגד שאבד בו כלאים שאינו ניכר, ואף בגד שהוא כלאים גמור אך אין זה ניכר לרבים שהוא כלאים, אין בזה משום לועג לרש.

ה. תוספות הרא"ש (נדה סה: ד"ה שאפילו) הוסיף לתרץ, שאין 'לועג לרש' אלא בשעה שמלווים אותו, שאז נושאי המטה יש להם ציצית, וזה לעג, ואכן באותה שעה נותנים ציצית בתכריכים משום לועג לרש, אך בקבר שאין שם בני אדם הלובשים ציצית, אין לועג לרש ואינו צריך לציצית כלל. וכמו כן תכריכים העשויים כלאים, אין מלבישים אותו בהם אלא רק כשמורידים אותו אל הקבר, ואז אין לועג לרש.

ו. הערוך לנר (נדה סה: ד"ה אבל, ב"ק ל"ד ע"ב) חילק בין מצות עשה למצות לא תעשה. וביאר, שמצד האמת מת הוא אנוס ואין שייך בו לעבור על מצות עשה או לא תעשה, ומשום כך אין לועג לרש מצד עצם מה שהוא עובר על איסור שלובש כלאים, או מצד מה שאינו מקיים מצות ציצית, אלא שבמצות עשה יש לועג מצד מה ששוב אינו יכול לקיימה, אך במצות לא תעשה אין שייך לועג מצד מה שאינו יכול לקיים את מצות לא תעשה בשב ואל תעשה ולהימנע מלעבור עבירה, ואף שאמרו בקידושין (לט:) 'ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצוה', אין זה רק כשיצרו מתגבר עליו והוא כובשו, אך אין בזה כדי להחשיב כלעג מה שהמת אינו יכול לקיים זאת לשבת ולא לעבור באיסור כלאים.

ז. התפארת ישראל (כלאים פ"ט מ"ד ימין אות כג) ביאר לגבי מה נאמר האיסור של 'לועג לרש'. שבודאי אין הדין של 'לועג לרש' מחמת שהאדם עושה מעשה בדבר שאין המת מחויב בו, שאם כך כל שכן שהיה אסור לעשות מצוה בפני אדם חי שאינו מחויב במצוה זו, וכגון להניח תפילין או ללבוש ציצית בפני אשה, שהרי כבוד אדם חי עדיף מכבוד אדם מתלה. אלא בהכרח שדין 'לועג לרש' הוא רק כאשר אדם חי עושה מעשה בפני אדם חי או מת שאינם יכולים לעשות את אותו מעשהלו. ולכן אסור לעשות בפני המת גם מעשים שאינם מצוות, וכגון לאכול ולשתות בפניו כמבואר **בשלחן ערוך** (יו"ד סי' שמח סעי"ז)לז. ולפי זה תירץ, שמובן היטב מדוע כאשר מלבישים את המת בתכריכים של כלאים אין בזה משום 'לועג לרש', שהרי לא שייך בזה הטעם האמור.

הטעם שבזמן הזה מסירים את הציצית מטליתות של מתים

שם. בגמרא במנחות (מג.) מבואר שיש חיוב להטיל ציצית בטלית של מת, והקשו **התוספות** (ד"ה אבל), מדוע בזמן הזה אנו נוהגים להסיר את הציצית מהטלית של המתים. וראה בילקוט ביאורים למסכת ברכות (יח.) בענין 'הטעם שבזמן הזה מסירים את הציצית מטליתות של מתים' ובענין 'דעות נוספות בענין הטלת ציצית בטלית של המת בזמן הזה' שהארכנו בזה.

מה האיסור למכור לנכרי את הבגד שאבד בו כלאים

לנכרי מאי טעמא לא לאו משום דהדר מזבין לישראל. רש"י (ד"ה הכי) **ורבינו יהונתן מלוניל** (ד"ה נגד) ביארו, שכיון שאין הכלאים ניכרים בבגד יבוא הנכרי למכור את הבגד לישראל, והישראל ילבש את הבגד ולא יתן דעתו שיתכן והבגד הוא כלאים. ונראה שכוונתם כמו שביאר **הריטב"א** (ע"ז יד. ד"ה תנא), שהסיבה שאסור למכור לנכרי בגד שאבד בו כלאים, הוא משום שאנו מוזהרים שלא לגרום על ידינו דבר שיתכן ויעבור בו ישראל עבירה. אבל האיסור של 'לפני עור לא תתן מכשול' אינו אלא כאשר אדם נותן למי שיעבור את העברה, ולא כאשר נותן לאדם שימכור אותו לאדם אחרלח.

מתי מצווים על איסור לפני עור לא תתן מכשול

שם. הראשוניםלט הקשו, שבסוגייתנו מבואר שאין למכור את החטים שטבעו בנהר לנכרי מחשש שמא ימכרם הנכרי לישראל לצורך הפסח והוא לא ידע שהם החמיצו בנהר ויבוא לידי מכשול, וקשה שבעבודה זרה (יד.) מבואר

כג. תוספות, תוספות רבינו פרץ תוספות הרא"ש. **כד. תוספות** רבינו פרץ, תוספות הרא"ש, ר"ן. **כה. בסוגייתנו** הגירסא היא 'אבל עושין אותו תכריכין למת', אמנם בעבודה זרה (סה:) הגירסא היא 'אבל עושה אותו תכריכין למת מצוה'. ובמהר"ם חלאווה (ד"ה אבל) נראה שאף בסוגייתנו היתה לפניו הגירסא 'מת מצוה', ולכן כתב, שהוא הדין שעושים ממנו תכריכים למת מצוה לוקחים בגדים בזול, ובגד שנאבד בו כלאים שאין לו קונים עושים ממנו תכריכים בזול. ובמאירי (ד"ה נגד) כתב, שהוא הדין לכל מת, ומה שנקטו 'מת מצוה' הוא מפני ששאר מתים אינם צריכים לכך. **כו. תוספות** (ד"ה אבל, נדה סה: ד"ה אבל), תוספות הר"ש משאנץ (ד"ה אבל, ר"ש נפירוזו למשניות כלאים פ"ט מ"ד), **רמב"ן** (תורת האדם ענין ההוצאה ד"ה ומתרים), תוספות רבי יהודה (נרקום יח. ד"ה לעיה), **רשב"א** (נרקום שם ד"ה לעיה), מאירי (נרקום שם ד"ה טליתות), **ריטב"א** (ד"ה אבל), **ראש** (מו"ק פ"ג סי' פ) ותוספות **הרא"ש** (נרקום שם ד"ה לעיה). **כז. תוספות** (נדה שם), **ר"ש**, **רמב"ן**, אור זרוע (ח"ב סי' תכא), תוספות רבי יהודה, **ראש**, תוספות **הרא"ש**, **רשב"א**, מאירי, **ריטב"א** [יש מהראשונים שהביאו כן בשם רש"י ויש מהם שהביאו כן בשם רשב"ם]. **כח. אמנם** תוספות רבי יהודה והרא"ש ותוספות הרא"ש (שם) הקשו על תירוצם, שאדם הלובש בגד שלא להנאתו פטור אף מן הציצית, שהרי בתורה כתוב (דברים כב יב) 'כסותך אשר תכסה בה', ומוכרי בגדים פטורים מן הציצית, ומדוע אם כן יש הסוברים שיש להטיל ציצית בתכריכים שאילולי כן הרי זה לועג לרש, הרי באופן כזה הוא פטור מציצית. התפארת ישראל (כלאים פ"ט מ"ד ימין אות כג) הקשה על תירוצם, שהרי התכריכים הם לכבוד המת, וכשם שאסור לאדם חי ללבוש בגד שיש בו כלאים כאשר לובש את הבגד לכבודו, כך צריך להיות אסור להלביש תכריכים מכלאים למת. **כט. תוספות**, אור זרוע, תוספות רבי יהודה, תוספות הרא"ש וריטב"א (שם). **ל. כמבואר** במנחות (מג:), ודרשו כן מן הפסוק (במדבר טו לט) 'וראיתם אותו, וזכרתם את כל מצוות ה'', ועוד כתבו בשמו שציצית בגימטריא ת"ר, ושמונה חוטים וחמשה קשרים שהם י"ג, עולים יחד כמנין 'תרי"ג' מצוות. **לא. הבית יעקב** (לרביט יעקב בן שמואל מלוחמיר, סי' נב, הובא בערוך לנר נדה סה: בתוס' ד"ה אבל, ב"ק לד ע"ב. ד"ה דקתני) הקשה, שהרי גם לענין תפילין וספר תורה בחיקו [שאינם שקולים ככל התורה] מבואר בברכות (יח.) שאסור להיכנס בהם לבית הקברות משום לועג לרש. והתפארת ישראל (שם) הקשה, שהרי אפילו ללמוד תורה או להתפלל על יד המת אם אינו לצורך זיכוי נשמתו אסור כמבואר בשלחן ערוך (יו"ד סי' שמח סעיפים טז-יז). **לב. תוספות** (ב"ק עה. ד"ה פסקי) בשם רבינו חיים כהן צדק, תוספות רבי יהודה (נרקום שם), אור זרוע (שם) בשם מורו רבי יהודה ברבי יצחק. **לג. על פי** תוספות רבי יהודה, אור זרוע. **לד. רמב"ן** (שם), **ריטב"א** (נדה סה: ד"ה ויש), מאירי (ד"ה נגד, נרקום יח. ד"ה טליתות) ושיטה מקובצת (נרקום יח: ד"ה ומ"ש). **לה. וכמבואר בשמחות** (פי"ח ה"ז) [מובא בכתובות (יח.)] שכאשר כלה יוצאת מבית אביה לבית חתונתה ובאותה שעה יצאו גם נושאי המת, ובשניהם יש הרבה מלוים, מעבירים את המת דרך מקום אחר והכלה הולכת בדרך הרגילה, מפני שכבוד החי קודם לכבוד המת. **לו. התפארת יעקב** (על התפארת ישראל שם) הקשה על ביאורו, שלדבריו שאסור לעשות מעשה בפני אדם שאינו יכול לעשות את אותו מעשה, אם כן צריך להיות שאסור להניח תפילין בפני אדם קטוע יד, מפני שהוא לועג לרש. לכן ביאר, שהדין 'לועג לרש' נאמר רק בדבר שנעשה בפני אדם מת ולא בדבר שנעשה בפני אדם חי, וכלשון הגמרא בברכות (יח.) 'למחר באין אצלנו ועכשיו מחרפנו'. ועוד, שדווקא במת שפטור מכל המצוות יש לומר שכאשר עושים לפניו מצוה שהוא אינו יכול לעשותה יש בזה משום 'לועג לרש', אבל אדם חי, אף אם אינו יכול לעשות את אותו מעשה של האדם שעומד לפניו, וכגון אדם הלובש תפילין העומד לפני אדם קיטע יד, אינו עובר בכך משום לועג לרש, מפני שיש עוד הרבה מצוות שאינן נוהגות בכל אחד ואחד מישראל [כגון מצוות הכהונה, שאין בכהן הנושא את כפיו בפני הישראל משום לועג לרש, או מצוות התלויות בארץ לבעלי קרקעות]. **לז. וראה** שם בש"ך (סי"ק יח). **לח. אמנם** ראה להלן בסמוך מה שהבאנו מהרא"ש (ע"ז פ"ק סי' יד) ומה שביאר בדבריו הקהלות יעקב (ע"ז סי' ד אות ג). **לט. תוספות רי"ד** (ע"ז יד. ד"ה תמר), **ראש** (שם פ"ק סי' יד), **מאירי** (שם ד"ה היה) **וריטב"א** (ד"ה תמר).

שאין אנו מצווים על 'לפני דלפני', כלומר, שאין ציווי שלא לגרום לאדם שיכשיל אדם אחר בעבירה[מ].

התוספות רי"ד (ע"ז תליתאה יב. ד"ה ממר) תירץ, שמה שהתירו 'לפני דלפני' הוא באופן שהעובר עבירה יודע ומכיר במעשיו ואף על פי כן אינו נמנע מלעשותו, וכגון למכור לנכרי שיודע שאסור לו לעבוד עבודה זרה, ואף על פי כן אינו נמנע, בזה אין אנו מצווים על 'לפני דלפני', אבל בישראל כשר שאילו היה יודע שהוא איסור היה נמנע מלעשותו, בודאי אסור לגרום לו ולשים לפניו מכשול שיבוא על ידו לאיסור בלא ידיעתו, וכאילו מכשילו בידים, ואסור לעשות כן בכל האופנים שבעולם.

והרא"ש (פס פ"ק סי' יד) **והמאירי** (פס ד"ה היה) תירצו, שדווקא בנכרי אין אנו מצווים על 'לפני דלפני' אבל בישראל מצווים אנו. וביאר הקהלות **יעקב** (ע"ז סי' ד אות ג), שבישראל אם לבסוף יעבור איסור, אף שאין בזה משום 'לפני דלפני', אך מכל מקום יש בזה איסור משום דין ערבות שכל ישראל ערבים זה לזה[מא].

הריטב"א (ד"ה ממר) תירץ, שלגבי ישראל צריכים אנו להיזהר שלא תיגרם על ידינו שום תקלת עבירה, ושלא יצא מתחת ידינו דבר שיתכן שעל ידו יעבור ישראל עבירה, אולם איסור 'לפני עור' אין עוברים אלא אם כן נותנים לאדם שיעבור בו עבירה.

מה החשש במכירת החטים לנכרי

שם. הראשונים[מב] הקשו, מדוע אסר רבא למכור את החטים לנכרי מחשש שמא הנכרי יחזור וימכור לישראל, הרי אם מדובר שהחטים התבקעו מחמת המים, אם כן הישראל יראה שהן מבוקעות כבר ולא יקנה אותן[מג], ואם עדיין לא התבקעו, בהכרח שעדיין לא החמיצו, וכמבואר לעיל (ע"ח) ששעורים שלתתן ולא התבקעו מותר לאוכלן בפסח. ומצינו על כך כמה תירוצים בראשונים, וכדלהלן:

א. יש מן **הראשונים**[מד] שתירצו, שמה ששנינו לעיל ששעורים שנלתתו ולא התבקעו מותרות בפסח, היינו משום שלא נלתתו במים מרובים אלא רק בזילוף מועט, אבל אותן חטים שהיו בספינה וטבעו במים רבים, אף שלא התבקעו יכולות לבוא לידי חימוץ[מה].

ב. יש מן **הראשונים**[מו] שתירצו, שאפילו אם החטים התבקעו אין למוכרן לנכרי, מחשש שמא יש ביניהן שהתבקעו ויש מהן שלא התבקעו, ואותן שהתבקעו יהיו מובלעות באותן שלא התבקעו ולא יהיו ניכרות[מז].

ג. בפסקי הרי"ד (ד"ה מנ') הוכיח מכאן שרבא סובר כמר עוקבא (לעיל ע"ח) ששעורים שנלתתו ולא התבקעו מותרות באכילה בפסח, וכאן מדובר בחטים שלא התבקעו. אבל אם היה סובר שמואל שרק אם התבקעו הן אסורות, אם כן לא היה אוסר רבא למוכרו לנכרי.

ד. עוד תירץ, שאפילו אם נאמר שרבא סובר כשמואל שרק אם התבקעו ממש הרי הן אסורות, יש לומר שאף על פי כן אסר רבא למכור את החטים שטבעו בנהר לנכרי, מפני שרק בזמן שהאדם משרה את החטים בתוך מים יכול הוא לעמוד עליהן ולראות אם הן מתבקעות או לא, אבל חטים שטבעו בנהר, יש לחשוש שאף אם הן התבקעו מכל מקום לאחר שיתייבשו יסתם ביקוען ולא יהיה ניכר שהחמיצו[מח].

ה. הראשונים[מט] הביאו בשם **רבינו אפרים** שתירץ, שמה ששנינו לעיל ששעורים שנלתתו ולא התבקעו מותרות בפסח, היינו משום שההתעסקות עמהן בעת הלתיתה גורמת שלא יבואו לידי חימוץ עד שהתבקעו ממש, אבל אותן חטים שהיו בספינה, כיון ששרו במים ללא התעסקות, אף שלא התבקעו יכולות לבוא לידי חימוץ[נ].

ו. הר"ן (ד"ה הלכך) הביא בשם **הרא"ה** שתירץ[נא], שרק לגבי שעורים יש הבדל בין אם התבקעו או לא התבקעו, שאם הן לא התבקעו יש לומר שהן עדיין לא החמיצו, אבל חטים, אף אם לא התבקעו יתכן שכבר החמיצו[נב], ולכן אין למכור לנכרי אף חטים שלא התבקעו.

אמנם בחידושי רבינו דוד (לעיל ע"ח ד"ה ומס) **ובחידושי הר"ן** (פס ד"ה עבד)[נג] הקשו על דעה זו, שהרי בברייתא לעיל (ע"ח) מבואר שאין ללתות שעורים, ולגבי חטים קיימא לן כרבא שאמר לעיל (פס) שמותר ללתות חטים[נד], ומוכח שהחמירו בשעורים יותר מבחטים[נה].

ז. יש מן **הראשונים**[נו] שתירצו, שאפילו אם החטים התבקעו אין למוכרן לנכרי, מחשש שמא הנכרי יטחון אותן ויעשה מהן קמח, ויחזור וימכרם לישראל, והישראל לא ידע שהקמח נעשה מחטים שכבר הוחמצו[נז].

בדעת הטור אם מותר למכור לנכרי חטים שניכר שהחמיצו

שם. לעילנח הובא שדעת **המאירי** (ד"ה והמ) **והר"ן** (ד"ה הלכך) שאפילו אם החטים שטבעו בנהר התבקעו, אסור למוכרן לנכרי מחשש שמא הנכרי יטחון אותן וימכרם לישראל קמח. אמנם **הטור** (או"ח סי' תסז) כתב שחטים שבאו בספינה וטבעו ויש בהן חשש חימוץ 'ואינו ניכר בהם' לא ימכרם לנכרי שמא יחזור וימכרם לישראל כיון שאין החימוץ ניכר. ודייקו האחרונים[נט] בלשונו, שמשמע מדבריו, שאם היה ניכר בהן החימוץ, היה מותר למכור אותן לנכרי ואין חוששים שמא הוא יטחנם ויחזור למוכרן לישראל[ס]. וביאר **המגן אברהם** (שם, נפתיחה לסימן), שהסיבה שהטור אינו חושש שמא יטחנם הנכרי וימכרם, מפני שישראל אינו קונה קמח מן הנכרי למצות, וכמבואר **בשלחן ערוך** (או"ח סי' תנג ס"ד) שאין לוקחים קמח מן השוק אלא בשעת הדחק.

אמנם החק יעקב (שם סק"ח) הקשה על דבריו, שמה שמצינו שאין לוקחים קמח מן השוק היינו רק למצות מצוה של הלילה הראשון, אבל לשאר מצות שאוכלים בכל ימי הפסח מותר לקחת קמח מן הנכרי. ואף לנוהגים שלא לקחת קמח מן הנכרי למצות של כל ימי הפסח, מכל מקום יש לחשוש שמא הישראל יקנה ממנו את הקמח, ויניחם בביתו עד לאחר פסח, ונמצא שעבר עליו באיסור 'בל יראה ובל ימצא', שהרי הקמח הזה הוא חמץ[סא]. לכן כתב, שמה שכתב הטור 'ואין החמץ ניכר' כוונתו לומר שאפילו אם אין החמץ ניכר אלא יש רק

מ. במשנה (ע"ז יג.) מבואר, שאין למכור לנכרי אצטרובלין ובנות שוח [תאנים לבנות] ופטוטרות ולבונה, מפני שהם משתמשים בהם לעבודה זרה, ומבואר בברייתא (שם יד.) שכל מה ששנינו במשנה שאסור למכור להם, היינו דווקא מעט אבל כשמוכר להם בחבילה הרבה ביחד ניכר הדבר שהנכרי קונה אותם בכדי לסחור בהם ולא לצורך עבודה זרה, ואין חוששים שמא הנכרי ימכור את החבילה לכמה אנשים והם יקטירו לעבודה זרה ונמצא שעבדו לה בגרמתו והרי הוא עובר על איסור (ויקרא יט יד) 'לפני עור לא תתן מכשול', מפני שהציווי נאמר רק שלא להכשיל אדם בדבר האסור לו, אך אין הציווי שלא לגרום לאדם שיכשיל אדם אחר בעבירה. ואם כן, אף בסוגייתנו מדוע יהיה אסור למכור בגד לנכרי מחשש שמא יחזור וימכור את הבגד לישראל. **מא. ועיין** שם שהוסיף, שאף לפי מה שכתב הרא"ש במסכת ברכות (פ"ג סי' יג) שנשים אינן בכלל ערבות, מכל מקום בודאי אף נשים אסורות למכור חטים שטבעו בנהר לנכרי מחשש שיחזור וימכרנו לישראל, משום שאף שאין אשה בכלל ערבות להתחייב בעונשים עבור חטאים של אחרים, מכל מקום מחויבת היא להפריש ישראל מאיסורים מדין מצות תוכחה, שמצוה זו אין הזמן גרמא ואף נשים מחויבות בה, ואם מחויבת להוכיח כדי לעצור בעד החוטאים, כל שכן שחייבת מדין תוכחה שהיא עצמה לא תסייע בידם לחטוא. **מב. רבי** אליעזר ממיץ (מובא בהגהות מיימוניות ממן ומצה פ"ה ה"ז אות ו), רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה קנה), פסקי הרי"ד (ד"ה מנ'), מאירי (ד"ה ומ), רא"ש (פ"ב סי' מ) בשם רבינו אפרים, רבינו מנוח (ממן ומצה פ"ה ה"ט), **המכתם** (ד"ה ההוא) ור"ן (ד"ה הלכך). **מג. אמנם** הקשה הקרבן נתנאל (אות ה), שאף אם הן התבקעו יש לחשוש שמא לאחר זמן הן יתייבשו ולא יהיה ביקוען ניכר וימכור אותן לישראל [וכמו שהבאנו להלן שכן תירץ הפסקי הרי"ד]. ותירץ, שיש לומר שהרא"ש [והראשונים שהקשו כן] סובר כדעת הרוקח (הובא בעטור או"ח סי' תמז) שבאופן שחטים שהתבקעו התייבשו ואין ביקוען ניכר, הרי הן מותרות בפסח [אמנם ראה בטור שם, שכתב שהרוקח לא רצה לסמוך על זה הלכה למעשה]. **מד. יראים** (סי' קה, הובא גם בהגהות מיימוניות ממן ומצה פ"ה ה"ז אות ו), רבינו מנוח (ממן ומצה פ"ה ה"ט) **והמכתם** (ד"ה ההוא). **מה. ולענין** האם החטים שנשרו במים רבים החמיצו בעודן בתוך המים הצוננים או רק לאחר שיצאו מן המים, ראה לעיל בענין 'האם חטים שנפלו לתוך מים צוננים יכולות להחמיץ' שהבאנו מחלוקת הראבי"ה והטור, עיין שם. **מו. רבינו** יהונתן מלוניל (ד"ה קנה), מאירי (ד"ה ומ), רבינו מנוח (ממן ומצה פ"ה ה"ט), חידושי רבינו דוד (לעיל ע"ח ד"ה ומס). וכן נראה כוונת המכתם (ד"ה ההוא) בתירוצו השני, שכתב 'ועוד, דאי אפשר לבדוק כל גרגיר וגרגיר'. **מז. והוסיפו** רבינו יהונתן מלוניל ורבינו מנוח, שכיון שהאדם אינו חושש שמא החטים טבעו בספינה, לכן אינו מדקדק לעיין אם הן התבקעו או לא, שהרי אין להחזיק את החטים באיסור באופן שאין סיבה לחשוש לכך. וכן נראה כוונת הר"ן (ד"ה הלכך). **מח. כעין** זה תירץ בצפנת פענח (ממן ומצה פ"ה ה"ט), שיש לחלק בין לתיתה הנעשית ביד שמותרת, לבין חטים שנפלו למים ושרו בתוכם, שאסורות. **מט. תלמיד** הרשב"א (ד"ה דילמא), **רא"ש** (פ"ב סי' מ) וטור (או"ח סי' תסז). **נ. במאירי** (ד"ה ומ) הביא את תירוצו של רבינו אפרים באופן שונה מעט, והיינו שמה ששנינו לעיל ששעורים שנלתתו ולא התבקעו מותרות בפסח, היינו משום שלא נשרו במים רבים וגם ההתעסקות עמהן בעת הלתיתה גורמת שלא יבואו לידי חימוץ עד שהתבקעו ממש, אבל אותן חטים שהיו בספינה ונשרו במים רבים, וגם לא התעסקו עמהן, לכן אף שלא התבקעו יכולות לבוא לידי חימוץ. **נא. וכן** הבאנו לעיל (ע"ח) בענין 'חטים שנלתתו מה דינן' בשם הריב"א (מובא בהגהות מיימוניות שם אות ז) ועוד ראשונים. **נב. והסיבה** שבחטים חוששים לחימוץ אף שלא התבקעו, כתבו השר מקוצי (הובאו דבריו בריטב"א ומובא בלבוש סימן תמ"ח סק"ה), רבינו דוד (לעיל ע"ח ד"ה ומס) ובחידושי הר"ן (שם ד"ה עבד), שמחמת הסדק שיש בהן נכנס מים לתוכן ומחמיצים את החטה. אמנם רבינו מנוח (ממן ומצה פ"ה ה"ט) ביאר, שמשום שהחטים קשות יותר לכן אינן מתבקעות בחימוצן. וראה במאירי (לעיל ו. ד"ה זה) שכתב את שני הטעמים יחד. **נג. וכן** נראה כוונת המכתם (לעיל ע"ח ד"ה עבד). **נד. וראה** בחידושי רבינו דוד שהוכיח אף לסוברים שאסור ללתות חטים, שלא החמירו בחטים יותר מבשעורים. **נה. וכן** היא דעת הרמב"ם (ממן ומצה פ"ה ה"ח) שאין חילוק בין חטים לשעורים, ושניהם אין נאסרים כשלא נבקעו משום חשש שמא החמיצו, ורק כשנבקעו אוסרים אותם, שודאי החמיצו. הבאנו דבריו בילקוט ביאורים לעיל (ע"ח) בענין 'חטים שנלתתו מה דינן'. **נו. מאירי** (ד"ה ומ) **ור"ן** (ד"ה הלכך), **חידושי רבינו דוד** (לעיל ע"ח ד"ה ומס), **אהל מועד** (שער הפסח דרך ד', מובא בקובץ שיטות קמאי עמ' מלח קיט). **נז. אמנם,** ישראל שאין לו קמח לאפיית מצות, בשעת הדחק יכול לקחת קמח מן השוק ואינו צריך לחשוש שמא הקמח נעשה מחטים שטבעו במים, וראה בענין זה בילקוט ביאורים לעיל (ע"ח) בענין 'ממתי יש לשמור על המצות של מצוה'. **נח. בענין** 'מה החשש במכירת החטים לנכרי' [אות ז]. **נט. עולת שבת** (או"ח סי' תסז סק"ח), מגן אברהם (שם, נפתיחה לסימן), **ט"ז** וחק יעקב (שם סק"ח) **ובית ארזים** (סי' תסז אות ד). **ס. והוסיף** הבית ארזים, שלדעת הטור צריך להיות שהישראל שטבעה ספינתו בים, יוכל להחמיץ את החטים עד שיתבקעו ועל ידי כך יוכל למכור אותן לנכרי. **סא. הבית מאיר** (או"ח סי' תסז על גליון השלחן ערוך שנדפס מכון ירושלים) הקשה על החק יעקב, שלכאורה הוא סותר למה שכתב בסימן תמ"ח (סק"ה), ששם כתב שאם ישראל קנה מנכרי חטים ולאחר הפסח נודע לו שהיה בתוכו חמץ, החמץ מותר לאחר הפסח כדין חמצו של נכרי, שיכול לומר שאילו הייתי יודע שהוא אסור לא הייתי מקבלו וכמבואר בנדרים (לה.), ואם כן אף כאן נאמר שאין הישראל יעבור על הקמח בבל יראה, מפני שאילו היה יודע שהן חמץ לא היה קונה ונמצא שהמקח התבטל למפרע. ותירץ, שאולי שם מדובר באופן שלבסוף התגלה לישראל שהיה מונח בתוך החטים גם חמץ, שבאופן כזה האדם עוקר את הקנין למפרע, אבל כאן יתכן ולעולם לא יתגלה לו שהקמח היה חמץ, ולא עקר את הקנין, ונמצא שעבר עליו בבל יראה.

חשש לחימוץ גם אסור למכור אותו לנכרי מפני שיש לחשוש שיצא מכך תקלה, כל שכן אם החמץ ניכר וידוע שאסור למוכרו לנכרי מפני שודאי שיצא מכך תקלה.

המחצית השקל (מס' נפמיחה לסימן) דחה דבריו, שאפשר שהטור סובר שאין נוהגים לקחת קמח מן השוק אף למצות של כל ימי הפסח. ועוד, שבזמן הזה שנוהגים ללתות את החטים לפני טחינתם אף בשעת הדחק אין לוקחים קמח מן הנכרי, ולכן גם הישראל לא יקח קמח ויניחנו בביתו עד לאחר הפסח[סב], ולפי זה מובן מדוע מותר למכור לנכרי חטים שניכר בהן החימוץ.

הבית מאיר (או"ח סי' תמז ס"ק ח) דחה את דברי החק יעקב, מפני שהטור כפל את דבריו וכתב 'חטין שבאו בספינה וטבעו ויש בהם חשש חימוץ **ואינו ניכר בהם** לא ימכרם לגוי שמא יחזור וימכרם לישראל **כיון שאין החימוץ ניכר**'. אלא ודאי כביאורו של המגן אברהם שאין לחשוש לטחינת הנכרי, מפני שאין הישראל קונה קמח מן הנכרי למצות של פסח. ואין לחשוש שמא יקנה קמח ויניחם בביתו ויעבור עליו בבל יראה, מפני שנוהגים לבטל את החמץ לפני פסח, וכיון שכך אין כאן 'בל יראה' מדאורייתא, ולכן לא חששו לכך. או יש לומר, שזה נחשב לספק ספיקא, ספק אם יטחן הנכרי, ואף אם יטחן ספק אם ימכרנו. (אוצר החכמה)

מה סברת רבה לדמות את איסור כלאים לחטים שטבעו בנהר

שם. באברהם יגל (ד"ה אימיניה) הקשה, מה הקשה רבה לרבא על מה שהתיר למכור את החטים לנכרים ממה ששנינו שאסור למכור בגד שאבד בו כלאים, הרי יש לומר שבחטים הסיבה שמותר למכור לנכרים מפני שיש כאן ספק ספיקא, ספק אחד שמא הנכרי לא יחזור וימכור את החטים לישראל, ואף אם יחזור וימכור לישראל יש להסתפק שמא ימכור לו רק מעט ויוכל לגמור אותם עד הפסח. אבל בכלאים, אף אם הנכרי יחזור וימכור לישראל רק מעט מן הבגד, האיסור כלאים במקומו עומד ונמצא מכשילו. ועוד, שאין דרך לחתוך מן הבגד ולמכור חתיכות חתיכות ולכן חששו חכמים שמא ימכור את כל הבגד לישראל[סג]. ותירץ, שכאשר יש אפשרות לעשות תקנה שעל ידי כך לא יבוא מכשול כלל, אין להתיר למכור לנכרי ולסמוך על ספק ספיקא. וכיון שכאן יש אפשרות לעשות תקנה על ידי שימכור את החטים הללו מעט מעט, לפיכך הקשה רבה שבאופן כזה אין סיבה להתיר למכור הכל ביחד לנכרי. ועוד, שאף בכלאים יש ספק ספיקא, ספק אם הנכרי יחזור וימכרם לאחרים, ואף אם ימכרם לאחרים שמא ימכרם לנכרי, וכיון שאף על פי כן מצינו שחששו חכמים והחמירו שלא למכור לנכרי מפני שיש אפשרות לעשות תקנה על ידי שיעשו ממנו תכריכים למת, אף כאן ראוי היה לאסור למכור את החטים לנכרי ולתקן למכור את החטים מעט מעט[סד].

השפת אמת (ד"ה ההיא) תירץ, שמשום חומרת איסור חמץ, היה פשוט לרבה שצריך להחמיר בחטים הללו אף שיש כאן רק ספק חמץ. אך כתב, שאולי חומרא זו נוהגת רק בתוך שלשים יום לחג הפסח[סה].

המהר"ם שיק (שו"ת, או"ח סי' רטו ד"ה ממנס) הוכיח מכח קושיא זו, כדעת **הירא"ם** (סי' קה) שדגן ששרה במים זמן מרובה, אף שלא התבקע, הרי הוא חמץ גמור והאוכלו בכרת, ולכן מובנת היטב קושיית רבה לרבא מבגד שאבד בו כלאים, ששניהם מדובר באיסור דאורייתא[סו].

באיזה אופן התיר רבא למכור לישראל מהחטים שטבעו בנהר

הדר אמר רבא לזבינהו קבא קבא לישראל כי היכי דכליא קמי פיסחא.

יש מן **הראשונים**[סז] שביארו, שרבא התיר למכור לישראל מן החטים שטבעו בנהר רק מעט לזה ומעט לזה, שבאופן כזה ודאי שיגמרו את החטים הללו לפני פסח. וכאשר מוכר לישראל כמות מועטת, אינו צריך להודיעו שהחטים הללו טבעו בנהר, מפני שאף בלא שיודיעו מסתבר שיאכלם לפני פסח. **והוכיח הטור** (או"ח סי' קסז) שרבא לא הצריך להודיע לישראל שהן חטים שטבעו בנהר, מפני שאילו היה צריך להודיע לו זאת, מדוע לא התיר רבא למכור לו הרבה חטים, אלא בהכרח שהתיר רק מועט ולכן אין צורך להודיעו.

המכתם (ד"ה הדר, בדעת הרמב"ם ממץ ומצה פ"ה ה"ט) **והריטב"א** (ד"ה הדר) ביארו, שבודאי כוונת רבא שצריך להודיע לישראל שהחטים הללו טבעו בנהר, ולכן מותר למכור לישראל אפילו כמות מרובה מן החטים. ומה שרבא נקט בדבריו 'קבא קבא', כתב הריטב"א, שאין זה בדווקא, אלא כך הוא הדרך שקונים קצת קצת ואין מי שקונה הרבה חטים ביחד[סח].

המדרש"ל (הובא בגר"א או"ח סי' תמז ס"ק ח וכפרישה שם אות ח) ביאר, שבודאי כוונת רבא שצריך להודיע לישראל שהחטים הללו טבעו בנהר, ואף על פי כן לא התיר רבא למכור לישראל כמות מרובה שלא יוכל לגמור אותן לפני פסח, אלא רק מעט מעט, מפני שיש לחשוש שמא ישכח הקונה ויבוא לידי מכשול[סט]. **המאירי** (ד"ה תניא) כתב, שרבא התיר למכור לישראל מן החטים שטבעו בנהר רק מעט לזה ומעט לזה. ולענין האם צריך להודיע לקונה שהחטים הללו טבעו בנהר, הכל תלוי כפי הנראה מן הלוקח, שאם לקחן לאכלן מיד אין צריך להודיעו ואם נראה שלקחן לאכלן בעתיד צריך להודיעו.

ולהלכה פסק השלחן ערוך (או"ח סי' תמז ס"ק ח) שיכול למכור לישראל כאשר מודיעו.

וכתב **המשנה ברורה** (שם סק"ג), שאם מודיעו יכול למכור לישראל אפילו הרבה, וכאשר אינו מודיעו אינו יכול למכור לו אפילו מעט, שחוששים שמא יבוא לאוכלו בפסח[ע].

תמיהת הראשונים על המבארים שרבא התיר למכור לישראל מעט מן החטים אפילו בלי הודעה

שם. הריטב"א (ד"ה הדר) הביא את **הראשונים** שביארו שרבא התיר למכור לישראל מעט מן החטים שטבעו בנהר אפילו בלא להודיע לו שהן חטים שטבעו בנהר. **והקשה**[עא], כיצד אפשר להקל באיסור חמץ החמור ולסמוך על החזקה שהישראל יאכל את החטים המועטות עוד לפני פסח, ואפילו אם נאמר שהישראל הקונה אמר במפורש שהוא רוצה לקנות את החטים הללו בשביל לאוכלן באותו יום, מדוע לא נחשוש שמא יחזור בו מדעתו וישמרנו לאוכלו בפסח[עב].

באיזה אופן התיר רבא למכור לנכרי מהחטים שטבעו בנהר

שם. העיטור (מ"ב דף קכט ע"ב) **והמאורות** (ד"ה ההוא) ביארו, שרבא התיר למכור גם לנכרי מן החטים שטבעו בנהר אך רק מעט לזה ומעט לזה, שבאופן כזה ודאי שיגמרו את החטים כזה ודאי שיגמרו את החטים הללו לפני פסח.

בפסקי הריא"ז (פ"ב ה"ו מום יח) **ובמאירי** (ד"ה תניא)[עג] מבואר, שרבא לא התיר למכור לנכרי אפילו מעט, מפני שלא שייך אצלו 'הודעה' שהן חטים אסורות בפסח, ויש לחשוש אף במעט חטים שמא ימכרן לישראל[עד].

סב. ועיין שם שהוסיף, שאולי כשם שאין לקחת קמח מן הנכרים למצות של כל ימות הפסח כאשר הנכרים נוהגים ללתות את החטים, שמא מחמת כך יש גם איסור לקנות קמח מן הנכרי ולהניחם בביתו עד לאחר הפסח. **סג. ובעין** זה הקשה השפת אמת (ד"ה ההיא), לשיטות הראשונים [הובאו לעיל בענין 'מה החשש במכירת החטים לנכרי'] שסוגייתנו עוסקת אף בחטים שלא התבקעו, אם כן צריך ביאור מה שהקשה רבה לרבא מכלאים, הרי יש לומר שהסיבה שהחמירו בכלאים שאסור למכור אותו לנכרי הוא מפני שיש בו איסור דאורייתא, מה שאין כן חטים שטבעו בנהר שיש רק ספק שמא החמיצו, לא חשש רבא למכור לנכרי, מפני שיש כאן ספק נוסף שמא לא יחזור וימכור את החטים לישראל. ועוד הקשה, שהרי את החטים אף אם הנכרי יחזור וימכרם לישראל, עדיין אין הכרח שיאכל הישראל בפסח, ולכן היקל רבא להתיר למכור את החטים לנכרי, מה שאין כן בבגד שאבד בו כלאים [והוסיף, שכיון שאף הבודק את חמצו מצוה עליו לבטל את החמץ (כמבואר לעיל ו:), אם כן אף אם אכן החטים החמיצו והישראל הניח את החטים הללו בביתו עד לאחר הפסח, מכל מקום אינו עובר עליהם בבל יראה, שהרי ביטלם. אמנם בזה יש לומר, שכיון שאין האדם יודע שהחטים הללו חמץ, אין בדעתו לבטלם, ונמצא שיעבור עליהם בבל יראה בשוגג, וזו הסיבה שרבא היה צריך לאסור למכור לנכרים את החטים]. **סד. וראה** במקום שמואל (מ"ב, שער המיחוסים ע"ז קה. ד"ה ההיא) מה שכתב בענין זה. **סה. וכן** נראה דעת הרא"ה (הובא בנמוקי יוסף ד"ה ההדר), שחטים שנפלו כולן לתוך מים אסור לקיימן בפסח, ואין להשאירן מחמת ספק שמא לא החמיצו, ואף אם החמיצו שמא לא החמיצו כולן, 'ואיפשר אין באיסור שבהם כזית בכדי אכילת פרס, אין סומכין בכך'. **סו. אמנם** ראה לעיל [בענין 'חטים שטבעו במעין האם הן אסורות', בהערות שם] שהבאנו שהפרי חדש (או"ח סי' תמז ס"ג) כתב, שאין כוונת היראים לכרת ממש, אלא לספק כרת. **סז. העיטור** (מ"ב דף קכט ע"ב), טור (או"ח סי' תמז). **סח. ראה** בחכמת שלמה (או"ח סי' תמז ס"ק ח) מה שהקשה על הסוברים שמותר למכור לישראל מן החטים הללו באופן שמודיעו שהן חטים שטבעו בנהר. **סט. הבית** ארזים (סי' תמז מום ריג) כתב, שאם נאמר שאין חשש זה קיים רק בחטים שטבעו בנהר, אלא בכל מאכל שאין חימוצו ניכר יהיה שייך חומרא זו לאסור למכור לישראל דבר שלא יוכל לגמור אותו לפני פסח מחשש שמא ישכח וישהנה בפסח, לפי זה צריך לאסור למכור חמץ קודם הפסח אפילו לישראל ואפילו כאשר מודיעו, והרי במציאות אנו רואים שנוהגים לישא וליתן בדברים חמוצים עד שעת מכירת חמץ בין שחימוצן ניכר ובין שאין חימוצן ניכר, וגם מוכרים לנכרי דברים שאין חימוצן ניכר. ועל מה שמוכרים לנכרי בשעת מכירת חמץ לא קשה, כיון שבשעה זו בודאי שאין חשש שיחזור וימכור לישראל לצורך הפסח, אבל כל המכירות שעושים לפני כן, קשה, שלא שמענו להחמיר. ועוד קשה מסברא, מדוע לומר שהישראל ישכח שהחטים הללו חמץ ויבוא לאכלן בפסח לאחר שהודיעו לו בשעת הקניה שהן חטים שאסורות לפסח. **ע. אמנם,** אדם החשוד על אכילת חמץ לכאורה יהיה בכך איסור של 'לפני עור לא תתן מכשול' כאשר מוכרים לו חמץ בסמוך לפסח. מנחת שלמה (או"ח סי' מד ד"ה מגמ). **עא. וכעין** זה הקשה המכתם (ד"ה הדר). **עב. וכעין** זה הביא הב"ח (או"ח סי' תמז ס"ק ח) מהמהרש"ל שהקשה, 'וכי נאלמה שפתינו מלומר לו שהוא של חמץ כדי שיזהר בו, ולמה לנו לסמוך אהיתר שיכלה קודם הפסח שלא לצורך מאחר שנוכל להודיעו'. אמנם הבית ארזים (סי' תמז מום ריג) הקשה על דבריו, שמצינו כמה סוגיות בש"ס שאין להקשות מדוע לא תיקנו שיאמר האדם לחבירו את המכשול לצאת בדבר, מפני שהנידון כאן בסוגיא הוא האם יש 'חיוב' להודיע לישראל שהחטים הללו טבעו בנהר או לא, ובודאי שגם אם אין חיוב להודיע, אין היזק בהודעה ויש לו להודיע, ויש זהירות גדולה להינצל ולהציל ממכשולות רבים, מכל מקום הנפקא מינה היא האם יש חיוב בדבר וזה מעכב או לא. ועיין שם שהאריך במקורות מסוגיות הש"ס שלכאורה היה אפשר לשאול כקושיית המהרש"ל ואין הגמרא מקשה כן. **עג. וכן** דעת המהרש"ל (הובא בגר"א או"ח סי' תמז ס"ק ח וכפרישה שם מום ח). **עד. הב"ח** (שם) הוכיח כדבריהם מלשון הגמרא 'הדר אמר רבא לזבינהו קבא קבא לישראל', ולכאורה קשה, כיון שרבא חזר בו מההיתר למכור את כל החטים יחד והתיר למכור רק קצת קצת, מדוע הוצרך לחזור בו ממה שהתיר למכור את החטים לנכרי, הרי לכאורה כאשר מוכר לנכרי קצת קצת אין לחשוש שמא יחזור וימכור מהמעט הזה לישראל. אלא בהכרח, שרבא חזר בו משני דברים. שבתחילה התיר למכור מהחטים לנכרי אף שלא שייך בו 'הודעה' ולא חשש שמא הנכרי יחזור וימכור לישראל, וכן התיר למכור לישראל את כל החטים באופן שמודיעו שהן חטים שטבעו בנהר. אלא שרבא נקט בלשונו 'נכרי' להשמיענו שאפילו לנכרי מותר למכור את כל החטים, וכל שכן

להלכה פסק **השלחן ערוך** (או"ח סי' תסו ס"ח), שאם מכרו לאינו יהודי קודם הפסח, מוכרו מעט לכל אחד, בכדי שאף אם יחזור וימכרנו לישראל, יספיק לגמור את החטים עד פסח[עה]. וכתב **המשנה ברורה** (שם סק"ג), שלפי זה, בערב פסח בשעה חמישית שאי אפשר שיגמרו את החטים קודם הפסח, יהיה אסור למכור לנכרי אפילו מעט מן החטים הללו. אך הביא מן האחרונים[עו] שכתבו, שבמקום הפסד מרובה יכול למכור הרבה תבואה חמוצה לנכרי אם יודע בו שלא יגע בו אלא ישמרנו עד אחר הפסח ויחזירנו לו.

בביאור דעת הרמב"ם בדין מכירת חטים שטבעו בנהר

שם. הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ה ה"ט) כתב 'דגן שטבע בנהר או שנפל עליו מים, כשם שאסור לאכלו כך אסור לקיימו, אלא מוכרו לישראל ומודיעו כדי שיאכלנו קודם הפסח. ואם מכרו לגוים קודם הפסח, מוכר מעט לכל אחד ואחד כדי שיכלה קודם הפסח, שמא יחזור הגוי וימכרנו לישראל'.

רבינו מנוח (שם), **המגיד משנה** (או"ח סי' תסו) **והמאירי** (ד"ה תטיס) ביארו, שדעת הרמב"ם שמותר למכור לנכרי רק מעט מן החטים, בין אם מודיע לו שהחטים הללו טבעו בנהר ואסורים לישראל בפסח, ובין אם לא מודיע לו. אבל לישראל, אם מודיע לו יכול למכור לו אפילו הרבה, ואם לא מודיע לו אינו יכול למכור לו כי אם מעט.

אמנם הבית יוסף (או"ח סי' תסו ס"ה ד"ה ומה שכתב) כתב, שדעת הרמב"ם שלישראל באופן שאינו מודיעו אסור למכור לו מן החטים ואפילו מעט, שהרי יש לחשוש שמא ישהנו לפסח.

אמנם לכאורה צריך ביאור, מנין למד הרמב"ם שמותר למכור לנכרי מן החטים הללו, והרי בגמרא כתוב 'לזבינהו קבא קבא לישראל'. ועל קושיא זו מצינו כמה ביאורים בדעת הרמב"ם, וכדלהלן:

א. רבינו מנוח (שם) והמאירי (ד"ה תטיס) ביארו, שאפשר שהרמב"ם מפרש שמה שכתוב 'לזבינהו קבא קבא לישראל' היינו באופן שאינו מודיעו, שבאופן כזה אין הבדל בין ישראל לנכרי שאין למכור כי אם מעט. אבל כאשר מודיע שהחטים הללו טבעו בנהר, יכול למכור לישראל אפילו כמות מרובה, והלוקח יחוש לעצמו להיזהר שלא ישאר לו מן החטים הללו בפסח[עז]. והסיבה שלא מועיל למכור לנכרי הרבה כאשר יודיעו שהן חטים האסורות לישראל בפסח, כתב רבינו מנוח, מפני שאדרבה, כאשר יודיעו לו שהחטים הללו טבעו בנהר ילך בדווקא למכור לישראל מהן ולהכשילו.

ב. יש מהמפרשים[עח] שביארו, שהרמב"ם לא גורס בגמרא 'לזבינהו קבא קבא לישראל' אלא רק 'לזבינהו קבא קבא'. ולמד, שבתחילה רבא התיר למכור הכל לנכרי ולא חשש שמא יחזור וימכור לישראל, אבל למסקנא חזר בו והתיר למכור לנכרי רק מעט לזה ומעט לזה. אבל לישראל יכול למכור אפילו את כולו, אם מודיעו שהן חטים שטבעו בנהר[עט]. והוסיף המגיד משנה, שמה שכתב הרמב"ם שלישראל מותר למכור את כל החטים כאשר מודיעו שהן חטים שטבעו בנהר, הוא פשוט, והגמרא לא הוצרכה להזכיר זאת.

19/06/2018 אהח

ג. **הבני שמואל** (חמץ ומצה שם) הקשה על מה שכתב המגיד משנה שעל היתר מכירה לישראל לא הוצרכה הגמרא להזכיר זאת, שאם בגמרא דין זה לא הוזכר אף הרמב"ם לא היה צריך להזכירו, שאין דרך הרמב"ם לחדש אלא רק להעתיק. לכן ביאר, שלרמב"ם הוקשה מדוע הוצרך רבא לומר שמותר למכור לישראל רק מעט מעט, מדוע שלא יוכל למכור הכל לישראל ויודיענו שלא ישאיר אותן בפסח. לכן גרס הרמב"ם בגמרא 'לזבינהו קבא קבא, ולישראל כי היכי דכליא קמי פיסחא'. וכוונת רבא היתה לומר, שלנכרי מותר למכור רק מעט לזה ומעט לזה, אבל אם מוכרו לישראל אין צורך למוכרן מעט מעט, אלא העיקר שלא ישאר בידיו בפסח [והיינו על ידי שמודיעו שהן טבעו בנהר, והלוקח יבין שעליו להשתמש בהן לפני פסח].

מה היא מלילת הקדירה

תנו רבנן אין מוללין את הקדירה בפסח. ברש"י (ד"ה מוללין) **ובפסקי הרי"ד** (ד"ה ת"ר) מבואר, שהיו נותנים קמח בתוך התבשיל לעבותו ולהקפותו.

אמנם יש מן **הראשונים**[פ] שביארו, שדרכם היה שבקדירות החדשות היו נותנים בתוכן קמח בכדי לחסנן ולחזקן, ולסתום את הסדקים שבהן, ועל כך באה הברייתא ללמדנו שאין לעשות כן בפסח, מפני שהקמח יחמיץ.

מחלוקת הראשונים בביאור מחלוקת התנאים האם יש הבדל אם קודם נותן את הקמח או קודם נותן את החומץ

והרוצה שימלול נותן את הקמח ואחר כך נותן את החומץ ויש אומרים אף נותן את החומץ ואחר כך נותן את הקמח. רש"י (ד"ה ומחכך, ד"ה ויש) **ופסקי הרי"ד** (ד"ה ת"ר) ביארו, שחכמים סוברים שהרוצה לתת קמח לתוך תבשיל, צריך לתת קודם את הקמח ואחר כך את החומץ, שבאופן כזה חוזק החומץ לא נותן לקמח להחמיץ. אבל אם קודם יתן את החומץ בתבשיל, אם כן מחמת התערבותו בתבשיל אבד ממנו חוזקו, ואם יתן אחר כך קמח לתוך התבשיל אין כבר בכח החומץ למנוע ממנו להחמיץ. והיש אומרים סובר, שאף אם יתן את החומץ תחילה עדיין יש בכח החומץ למנוע את הקמח מלהחמיץ[פא]. **ורבינו יהונתן מלוניל** (ד"ה תין) לשיטתו [שהובא בקטע הקודם] שביאר שמוללין את הקדירות היינו שאם יש סדק בכלי היו נותנים בו קמח בכדי לסותמו, אם כן ביאר, שחכמים סוברים שהרוצה לסתום את הסדק עם קמח אין לחשוש לחימוץ כלל ויכול לתת את הקמח קודם החומץ. והיש אומרים סוברים שאם יתן את הקמח תחילה בסדקים יש לחשוש שמא החומץ לא יכנס לסדקים ולא ימנע מהקמח שבסדקים להחמיץ, לכן יש לתת תחילה את החומץ[פב].

בחידושי רבינו דוד (ד"ה והרוצה) ביאר, שדרכן היה לתת את החומץ לתוך התבשיל בעת שמורידים אותו מן האש, מפני שלא רצו שהקמח יתבשל על האש. ולפיכך אמרו חכמים, שהרוצה לתת קמח לתוך התבשיל, יתן אותו לפני הזמן שנותנים את החומץ, כלומר, בעת שעדיין התבשיל על האש שכיון שהקדירה רותחת הקמח לא יחמיץ, אבל לא יתן תחילה את החומץ ואחר כך יתן את הקמח, מפני שלאחר שהורידו את התבשיל מן האש הקמח יכול להחמיץ. והיש אומרים סובר שאפשר לתת את הקמח אף לאחר שנתן את החומץ, כלומר, אף לאחר שהורידו את התבשיל מן האש. ומבואר בגמרא להלן שהיא שיטת רבי יהודה הסובר שכלי ראשון מבשל אף לאחר סילוקו מן האש בכל דבר שיש בו חומץ וציר, ולכן הקמח לא יחמיץ אף לאחר שכבר הורידו את התבשיל מן האש[פג].

האם כלי ראשון הוא רק סמוך להעברתו מן האש

דתנן האילפס והקדירה שהעבירן מרותחין לא יתן לתוכן תבלין. במשנה זו מבואר שאין חילוק בין כלי העומד על גבי האש לכלי שהעבירוהו

שמותר לישראל באופן שהודיעו. אך לאחר שהקשה לו רבה מהמבואר בברייתא שבגד שאבד בו כלאים שמוכח שחוששים שמא הנכרי יחזור וימכור לישראל, וכן הקשה לו מהמבואר בברייתא שלא יעשנו מרדעת לחמור משום שיש לחשוש שמא יחזור בו ויקח מהמרדעת את הבגד ויתפור ממנו בבגדו, לכן חזר בו רבא ואמר שלנכרי אסור למכור אפילו לא מעט, מחשש שמא יחזור וימכור לישראל. ואף לישראל אסור למכור הרבה, אלא רק מעט מעט, שמא יחזור בו וישמרם לפסח. וסיים הב"ח שכן נראה לפרש גם בדעת הרי"ף והרא"ש הגורסים בגמרא 'לישראל', ובהכרח שמבארים את מהלך הסוגיא כאמור. **עה. על** פי המשנה ברורה (שם סק"ג). **עו. חק** יעקב (שם סק"ד), חמד משה (שם ס"ק), מקור חיים (שם מידושיס סק"ד) ושלחן ערוך הרב (שם ס"ד). **עז. המאירי** הוסיף, שהרמב"ם למד בהוה אמינא, שרבא התיר למכור את כל החטים לנכרי, ועל כך הקשה לו רבה מבגד שאבד בו כלאים, ולכן חזר בו רבא והתיר רק מעט מעט לנכרי. ומה שאמר 'לזבינהו קבא קבא לישראל' היינו 'אפילו לישראל'. אך כל זה באופן שלא הודיעו שהן חטים שטבעו בנהר, אבל אם הודיעו, יכול למכור לישראל את כולן. אלא שעל פי רוב אדם קונה מעט מעט, ולכן מעיקר הדין לא היה צריך להודיעו. אלא שהמאירי לשיטתו [הובא לעיל בענין 'באיזה אופן התיר רבא למכור לישראל מהחטים שטבעו בנהר'] הסובר שאף במכירת מעט חטים לישראל יש לבדוק מה כוונת הלוקח, שאם כוונתו לאכול את החטים בעתיד יש להודיעו שהן חטים שאסורות בפסח, וכיון שכך נמצא שכמעט תמיד יצטרך המוכר להודיע לישראל הקונה שהן חטים שטבעו בנהר, ואם כן לעולם יוכל למכור יותר מקב קב לכל אחד, שהרי הודיעו. **עח. מגיד** משנה, כסף משנה (שם) וביאור הגר"א (או"ח סי' תסו סוף ס). **עט. הכסף** משנה ביאר, שמה שכתב הרמב"ם 'כדי שיכלה קודם הפסח' היינו שמותר למכור רק מעט לנכרי בכדי שיספיק 'הנכרי' לגמור את כל החטים הללו לפני פסח, ובאופן כזה אין חשש שמא יחזור וימכור לישראל, מפני שמסתבר שהוא צריך כמות קטנה זו לביתו. אמנם המגן אברהם (סי' תסו סק"ג) הקשה על דבריו, שמשמע מדבריו שאם נדע בבירור שהנכרי לא יגמור את החטים הללו לפני פסח יהיה אסור למכור לו מן החטים הללו, וקשה, מדוע שיהיה אסור, הרי הנכרי קונה את החטים לצורך ביתו ואיזה חסרון יש במה שהנכרי אוכל מהן בפסח. ועיין שם בדבריו שהוסיף להקשות מהסוגיא בעבודה זרה (סה:). לכן ביאר שמה שכתב הרמב"ם 'כדי שיכלה קודם הפסח' אין הכוונה שיכלה אצל הנכרי קודם הפסח, אלא כוונתו לומר שמותר למכור מעט לנכרי, מפני שאפילו אם יחזור וימכרנו לישראל, הישראל יגמור את החטים הללו כבר לפני פסח. וראה להלן שהבאנו את דברי הבני שמואל בביאור גירסת הרמב"ם בגמרא, שלדבריו נמצא ביאור נוסף במה שכתב הרמב"ם 'כדי שיכלה קודם הפסח'. וכעין קושיית המגן אברהם, הקשה גם הפרי חדש (שם ס"ק) על הראשונים שאינם גורסים בגמרא 'קבא קבא לישראל', ולשיטתם מותר למכור לנכרי מעט לזה ומעט לזה, מדוע אם כן אמר רבא שצריך שיכלו החטים קודם הפסח, הרי כאשר מוכר לנכרי אין צורך שיגמר לפני הפסח, שהרי אף אם יגמור הנכרי את החמץ בפסח אין בכך איסור, שהרי להלכה (שו"ע או"ח סי' תמה ס"ב) נפסק כדעת בית הלל (לעיל כב.) הסוברים שבכל שעה שמותר לאכול מותר גם למכור לנכרי, והיה רבא צריך לומר את הסיבה העיקרית שלכן מותר למכור רק מעט בכדי שלא יחזור וימכור את החמץ לישראל. לכן אין ספק שיש לגרוס בגמרא 'לישראל'. אמנם לפי מה שביאר הכסף משנה לא קשה כלל, שיש לומר שכוונת רבא לומר שיכלה אצל הנכרי בכדי שלא יחזור למכור לישראל. **פ. רבינו** יהונתן מלוניל (ד"ה תין), **המאורות** (ד"ה תין) **והנמוקי יוסף** (ד"ה תין) **המכתם** (ד"ה ההוא), (לעיל לט: ד"ה תין). והוסיף המאורות, שלפעמים היו נותנים בתבשיל קמח בכדי להעבות את התבשיל ולהטעימו. **פא. במאירי** (ד"ה מלילת) מבואר, שהנידון לתת חומץ יחד עם קמח שכאשר אחר כך יתן עליהם מים לא יחמיץ הקמח, ובזה נחלקו האם קודם יתן את הקמח ואחר כך את החומץ או קודם יתן את החומץ ואחר כך את הקמח. וצריך ביאור כוונתו. **פב. מדבריו** מבואר שגרס בגמרא שלא כפי המובא בסוגייתנו. שהרי בגמרא לפנינו מבואר שחכמים סוברים שיש רק אפשרות אחת למלול קדירה עם קמח, והיינו באופן שנותן את הקמח תחילה ואחר כך את החומץ. והיש אומרים סוברים שאפשר 'גם' לתת את החומץ לפני הקמח ואפשר לתת גם את החומץ לאחר הקמח. אמנם מדברי רבינו יהונתן מלוניל נראה שלמד שחכמים סוברים שיכול לתת את הקמח תחילה וכל שכן שלדעתם הוא יכול לתת את החומץ תחילה, והיש אומרים סוברים שיכול לתת רק את החומץ לפני הקמח. **פג. וראה** להלן בענין 'מתי חומץ ממהר את החימוץ ומתי מונע את החימוץ' באלו אופנים אין החומץ מונע את החימוץ.

מעל גבי האש, שאף הוא נידון ככלי ראשון המבשל את מה שנותנים בו, אבל לאחר שהעבירו את התבשיל מהכלי הראשון לכלי אחר כגון קערה ותמחוי, מותר לתת בתוכם תבלין וכל דבר אחר מפני שכלי שני אינו מבשל.

וכתב הראב"ה (מ"ק סי' נ ד"ה תנו רבנן), שאין איסור לתת תבלין בתוך כלי ראשון אלא רק עם סילוקו מהאש, אבל אם הניחו לעמוד כדי להפיג רתיחתו נעשה כלי שני, ודייק כך מלשון המשנה 'האילפס והקדירה שהעבירן מרותחין' ומשמע שמדובר באילפס וקדירה רותחים שהעבירם מהאש ובאותה שעה שהעבירן אסור לתת בתוכם תבלין[פד].

אמנם הט"ז (או"ח סי' שיח ס"ק יב) **והראש יוסף** (שבת מב. ד"ה מ"ש רש"י) כתבו, שמדברי רש"י מוכח שלא כדבריו, שכן פירש (ד"ה שהעבירן, ד"ה לא יתן) שמדובר שהעבירן בבין השמשות מעל גבי האש, ועל זה נאמר לא יתן לתוכו תבלין משחשיכה, שכלי ראשון כל זמן שהוא רותח מבשל, ומשמע שגם כשעבר זמן רב משעה שסילקו מהאש, כל זמן שהוא רותח נחשב ככלי ראשון.

וכן משמע מדברי **התוספות** (שבת מ: ד"ה ושמע) שכתבו שהחילוק בין כלי ראשון לכלי שני הוא שכלי ראשון מבשל דפנותיו חמים ומחזיק חומו זמן מרובה ולכן נתנו בו חכמים שיעור של זמן שהיד סולדת בו הוא מבשל, אבל כלי שני שדפנותיו צוננות והוא הולך ומתקרר אפילו אם היד סולדת בו מותר, וכתב **הבית יוסף** (יו"ד סי' קה ס"ג ד"ה ומ"ש הטור), שלפי דבריהם כלי ראשון מבשל אפילו אם אינו רותח אלא רק יד סולדת בו, מה שאין כן כלי שני אינו מבשל אפילו אם הוא רותח[פה].

אוצר החכמה

האם עירוי ככלי ראשון או ככלי שני

אבל נותן לתוך הקערה או לתוך התמחוי. בירושלמי (שבת פ"ג ה"ד, מעשרות פ"ג ה"ד) נחלקו אמוראים מה הדין של עירוי מכלי ראשון, וכך אמרו שם, 'מהו ליתן תבלין מלמטה ולערות עליהן מלמעלה [כלומר, מהו דין עירוי מכלי ראשון], רבי יונה אמר אסור ועירוי ככלי ראשון הוא, חייליה דרבי יונה מן הדא [ראייתו של רבי יונה מהמשנה בזבחים (צה:) לגבי כלים שבישלו בהם קדשים] 'אחד שבישל בו אחד שעירה לתוכו רותח', אמר רבי יוסי תמן כלי חרס בולע תבלין אינן מתבשלין' [עירוי ככלי ראשון לענין בליעת הכלים, אבל לא לענין בישול].

וכן מצינו שנחלקו הראשונים בדין עירוי מכלי ראשון. יש מן **הראשונים**[פו] שכתבו, שעירוי מכלי ראשון מבשל ככלי ראשון, שכן המים המקלחים על התבשיל יוצאים מכלי ראשון ועדיין לא נעשו כלי שני. ויש מן הראשונים[פז] שכתבו, שאין דין כלי ראשון אלא לדבר הנכנס לתוך הכלי ראשון, אבל המים היוצאים ממנו אינם יכולים לבשל ודינם ככלי שני. ויש מן הראשונים[פח] שכתבו שעירוי מבשל כדי קליפה.

וצדדי המחלוקת אם עירוי ככלי ראשון או ככלי שני תלויים במה שכתבו **התוספות** (שבת מ: ד"ה ושמע) שההבדל בין כלי ראשון לכלי שני הוא שבכלי ראשון דפנותיו שומרים את חומו ובכלי שני יש לו דפנות שמצננות. ונחלקו **האחרונים** בביאור דבריהם, יש שכתבו[פט], שכלי ראשון מבשל בגלל שיש לו דפנות המחממות אבל כלי שני שאין לו דפנות אינו מבשל, ולפי זה עירוי מכלי ראשון אינו מבשל מפני שאין למים דפנות. ויש שכתבו[צ], שכלי ראשון מבשל גם בלי דפנות, ורק כלי שני אינו מבשל מפני שדפנותיו מצננות[צא].

האם רבי יהודה חולק על תחילת דברי תנא קמא או סוף דבריו

רבי יהודה אומר לכל הוא נותן חוץ מדבר שיש בו חומץ וציר. רש"י (ד"ה לכל) ביאר, שכוונת רבי יהודה להחמיר, שאמנם מותר לתת בשבת תבלין לתוך מאכל הנמצא בכלי שני, חוץ ממאכל שיש בו חומץ וציר אפילו שהוא בכלי שני אין נותנים בו תבלין.

והקשו האחרונים[צב], שבגמרא בשבת (מג:) הסתפקו בני הישיבה, האם רבי יהודה אמר את דבריו על תחילת דברי תנא קמא, על אילפס וקדירה, ולהקל הוא בא, שתנא קמא אמר שאסור לתת תבלין לכל כלי ראשון, ורבי יהודה נחלק עליו וסובר שמותר לתת תבלין לכל כלי ראשון שאין בו חומץ או ציר. או שרבי יהודה אמר את דבריו על סוף דברי תנא קמא, על קערה ותמחוי, ולהחמיר הוא בא. שתנא קמא אמר, שמותר לתת תבלין בכל כלי שני, ורבי יהודה נחלק עליו וסובר שלא לכל כלי שני מותר לתת תבלין, אלא רק לכלי שני שאין בו חומץ או ציר. והוכיחה הגמרא מברייתא בה מוכח שרבי יהודה דיבר על תחילת דברי תנא קמא ולהקל[צג]. ואם כן קשה, מדוע רש"י בסוגייתנו ביאר שמדובר בכלי שני ורבי יהודה מחמיר ביש בו חומץ וציר, הרי אפשר לפרש שמדובר בכלי ראשון שרבי יהודה אוסר רק אם יש בו חומץ וציר וכמסקנת הגמרא שם.

וכתב השבות יעקב (סו"ס, מ"ג סי' לד), שרש"י הוכרח לפרש כן מפני שהוקשה לו מדוע אין מוללים את הקדירה בפסח, והרי קמח שנחלט ברותחים אינו מתחמץ וכמבואר לעיל (לו.). וצריך לומר שמדובר בכלי שני שאין המים שבו רותחים כל כך ועל זה אמר רב חסדא שלדעת רבי יהודה כלי שני שיש בו חומץ מבשל, ומוכח מדברי רב חסדא שנקט בדעת רבי יהודה שהחמיר בכלי שני שיש בו חומץ וציר ושלא כמסקנת הגמרא בשבת[צד].

הפנים מאירות (סו"ס, מ"ג או"ח סי' לט) כתב, שגם לפי מסקנת הגמרא בשבת שרבי יהודה בא לחלוק על הרישא ולהתיר בכלי ראשון שאין בו חומץ וציר, אין הכוונה שהוא חולק רק על הרישא, אלא כוונת הגמרא לומר שגם ברישא הוא חולק, והיינו שבין ברישא ובין בסיפא סבר רבי יהודה שאם יש חומץ וציר הוא מבשל ואם אין בו חומץ וציר אינו מבשל, ונמצא שיש בדבריו חומרא וקולא, בכלי ראשון הוא מיקל כשאין חומץ וציר ובכלי שני מחמיר כשיש חומץ וציר, ולפיכך נקט רב חסדא שלרבי יהודה כלי שני מבשל על ידי חומץ וציר כמסקנת הגמרא בשבת.

האגלי טל (תופה חות לג סק"ג) כתב, שלדעת רבי יהודה אי אפשר לחייב משום מבשל בשבת אלא אם כן הבישול נעשה רק על ידי האור ותולדותיו, ולכן בישול בכלי שני שיש בו חומץ וציר אינו נחשב כמבשל בתולדות האור ופטור, אמנם לענין הבישול של הקמח שלא יחמיץ בודאי אפשר לצרף את כח הבישול של החומץ וציר לתולדות האור לעשותו מבשל, ולכן כתב רש"י שלרבי יהודה כלי שני שיש בו חומץ וציר הוא מבשל, כיון שרבי יהודה לא נחלק בדבר אלא לענין מלאכת מבשל של שבת.

הנחפה בכסף (מ"א, דף טו ע"ח) הביא בשם **החיד"א** שגרס ברש"י 'לכל מיני מאכל הוא נותן תבלין בכלי ראשון חוץ מדבר שיש בו חומץ וציר', וכמסקנת הגמרא שם שרבי יהודה בא להקל אף בכלי ראשון[צה].

האם יש בישול בחומץ וציר

שם. הפרי מגדים (או"ח סי' שיח מ"ז סק"ח) כתב, שאף על פי שהבישול נעשה על ידי החומץ והציר ולא על ידי חום האש חייבים עליו משום מבשל[צו].

אמנם הישועות יעקב (סס סק"ט) **והשואל ומשיב** (סו"ס, מהדורא תמיסאה, סי' יח) כתבו, שבשבת אי אפשר להתחייב אלא על בישול באור או בתולדות האור ולא על ידי כבישה ומליחה, ומה שאסר רבי יהודה לתת תבשיל בכלי שיש בו חומץ וציר היינו רק בתבלין, משום שהכלי מצד עצמו יכול לבשל אלא שהתבלין הוא קשה והוא מונע את הבישול, ואם יש בכלי חומץ וציר הם מרככים את התבלין שיוכל להתבשל, ולכן יש בזה משום בישול דבר תורה.

האגלי טל (תופה חות לג סק"ג) כתב, שלדעת רבי יהודה כלי ראשון שיש בו חומץ וציר אינו מבשל מן התורה אלא רק מדרבנן, כיון שאם אין בכח הכלי ראשון לבשל לבדו אי אפשר לצרף את כח הציר והחומץ להתחייב משום בישול,

---

פד. אמנם הבית יוסף (או"ח סי' שיח ס"ט ד"ה וכלי ראשון) השיב על דבריו, שבשבת (מ:) משמע שכל זמן שהיד סולדת בו נחשב כלי ראשון. **פה. בירושלמי** (שבת פ"ג ה"ד, מעשרות פ"ג ה"ד) אמרו 'הכל מודין בכלי שני שהוא מותר, מה בין כלי ראשון מה בין כלי שני, אמר רבי יוסי כאן היד שולטת וכאן אין היד שולטת, אמר רבי יונה כאן וכאן אין היד שולטת אלא עשו הרחק לכלי ראשון ולא עשו הרחק לכלי שני'. ועוד אמרו שם 'איזהו תבשיל ברור כל שהאור מהלך תחתיו', ומצינו כמה ביאורים בדברי הירושלמי, והרחבנו בנידון זה בילקוט ביאורים למסכת שבת (מג.) בענין 'דברי הירושלמי בכלי ראשון', עיי"ש. **פו. רש"י** (סו"ס, סי' קלו) הובא גם בראבי"ה (מ"ק סי' תפג), **רבינו תם** (ספר הישר סי' רמג), **תוספות** (שבת מג: ד"ה אבל) בשם ר"י, **רשב"א** (סס מג. ד"ה האילפס) ומגיד משנה (שבת פכ"ג ה"ו). **פז. רבינו שמואל** (הובא בתוספות שבת מג: ד"ה אבל) **ורבינו יונה** (הובא בר"ן על הרי"ף שבת מז: ד"ה והרב). **פח. תוספות** (שבת מג: ד"ה אבל) בשם רבינו תם. **פט. בן** מבואר מדברי הט"ז (יו"ד סי' נג סק"ל) שאם נוטל מהמים שבאמבטי בכלי ומוציאן החוצה הרי זה ככלי ראשון ואינו נעשה כלי שני אלא כשמערה מכלי מכלי, והביא ראיה לדבריו מדברי התוספות שכתבו שכלי ראשון הוא כל שדפנותיו חמות וגם כלי זה שהטבילו באמבטי להוציא המים דפנותיו רותחים שהרי נתחממו בשעה שטבל את כל הכלי במים. **צ. בן** מבואר מדברי הש"ך (יו"ד סי' קה סק"ח) שכתב בשם האיסור והיתר (כלל ו ד"ז) שדבר גוש המונח בכלי שני נידון ככלי ראשון מפני שאין לו דפנות המצננות. **צא. וראה** בילקוט ביאורים למסכת שבת (מג:) בענין 'האם יש הוכחה מהמשנה כאחת מהשיטות' שהרחבנו בנידון זה, האם יש להוכיח מהמשנה שם

פה. בירושלמי (שבת פ"ג ה"ד, מעשרות פ"ג ה"ד) אמרו 'הכל מודין בכלי שני שהוא מותר, מה בין כלי ראשון מה בין כלי שני, אמר רבי יוסי כאן היד שולטת וכאן אין היד שולטת, אמר רבי יונה כאן וכאן אין היד שולטת אלא עשו הרחק לכלי ראשון ולא עשו הרחק לכלי שני'. ועוד אמרו שם 'איזהו תבשיל ברור כל שהאור מהלך תחתיו', ומצינו כמה ביאורים בדברי הירושלמי, והרחבנו בנידון זה בילקוט ביאורים למסכת שבת (מג.) בענין 'דברי הירושלמי בכלי ראשון', עיי"ש. **פו. רש"י** (סו"ס, סי' קלו) הובא גם בראבי"ה (מ"ק סי' תפג), **רבינו תם** (ספר הישר סי' רמג), **תוספות** (שבת מג: ד"ה אבל) בשם ר"י, **רשב"א** (סס מג. ד"ה האילפס) ומגיד משנה (שבת פכ"ג ה"ו). **פז. רבינו שמואל** (הובא בתוספות שבת מג: ד"ה אבל) **ורבינו יונה** (הובא בר"ן על הרי"ף שבת מז: ד"ה והרב). **פח. תוספות** (שבת מג: ד"ה אבל) בשם רבינו תם. **פט. בן** מבואר מדברי הט"ז (יו"ד סי' נג סק"ל) שאם נוטל מהמים שבאמבטי בכלי ומוציאן החוצה הרי זה ככלי ראשון ואינו נעשה כלי שני אלא כשמערה מכלי מכלי, והביא ראיה לדבריו מדברי התוספות שכתבו שכלי ראשון הוא כל שדפנותיו חמות וגם כלי זה שהטבילו באמבטי להוציא המים דפנותיו רותחים שהרי נתחממו בשעה שטבל את כל הכלי במים. **צ. בן** מבואר מדברי הש"ך (יו"ד סי' קה סק"ח) שכתב בשם האיסור והיתר (כלל ו ד"ז) שדבר גוש המונח בכלי שני נידון ככלי ראשון מפני שאין לו דפנות המצננות. **צא. וראה** בילקוט ביאורים למסכת שבת (מג:) בענין 'האם יש הוכחה מהמשנה כאחת מהשיטות' שהרחבנו בנידון זה, האם יש להוכיח מהמשנה שם כאחת מהשיטות או לא. וכן הרחבנו שם בראיות הראשונים שעירוי ככלי ראשון ובראיות הראשונים שעירוי ככלי שני וראיות הראשונים שעירוי מבשל כדי קליפה. **צב. פני** יהושע, מנחת בכורים (נדה"י ד"ה לכל), **יעב"ץ** (ד"ה מתן, ובספרו שו"ת שמלת יפה"ך מ"ב סי' קל), **פנים מאירות** (סו"ס, מ"ב סי' נט), **אור חדש** (קמליה, נדה"י ד"ה לכל), **נחפה בכסף** (מ"א, דף טו ע"ח), **חתם סופר** (שבת מג: ד"ה והנה) **ואגלי טל** (תופה חות לג סק"ג). **צג. וראה** בילקוט ביאורים למסכת שבת (מג:) בענין 'מדוע הגמרא דנה בדעת רבי יהודה' שהרחבנו בקושיית האחרונים מדוע הגמרא הסתפקה בדעת רבי יהודה מאחר שאין הלכה כמותו. **צד. והוסיף** השבות יעקב, שאין להקשות על רב חסדא למה נקט שלא כמסקנת הגמרא בשבת, שכן הגמרא להלן רוצה לפרש את הברייתא באופן נוסף ואף הוא שלא כפי ההלכה, ומשמע בגמרא שאפשר לפרש את הברייתא גם שלא לפי פסק ההלכה, וסיים 'ואקוה לאל דכי שכיבנא רש"י ייפוק לוותי דשפיר תירצתי סוגיא דשמעתתא אליבא דהלכתא'. **צה. ועיין** שם שרצה להוכיח כדבריו ממהלך הסוגיא. **צו. ודייק** כן מדברי הרמ"א (יו"ד סי' סט ס"ט) שאם הניח חתיכה שלא הודחה בתוך כלי שני כולה אסורה שכלי שני שיש בו מלח מבשל, וכן כתבו הט"ז (סס ס"ק כג) והש"ך (סס סק"ל). והוסיף הפרי מגדים, שלמסקנת הגמרא בשבת (מג:) שרבי יהודה חולק בכלי ראשון והיינו שאם יש בו חומץ וציר מבשל ואם אין בו אינו מבשל ולקולא, אזי בכלי שני שיש בו חומץ וציר גם רבנן מודים שאסור, ולפי זה יש נפקא מינה להלכה שאסור מן התורה לתת בכלי שני שיש בו חומץ ציר וכן בשר בחלב בכלי שני שיש בו חומץ, ועיין שם.

ואין זה דומה לזה אינו יכול וזה אינו יכול ששניהם חייבים, מפני שאם דנים על האדם העושה שייך לומר שכל אחד נחשב כעושה המלאכה, אבל אם דנים על התוצאה מה היא המלאכה, הרי שאי אפשר לקרוא לבישול זה תולדות האור, כיון שכח אחר מעורב בו, ומן התורה אין חייבים אלא על דבר שנתבשל בתולדות האור בלבד.

מה ההוה אמינא להעמיד את היש אומרים כרבי יוסי

ונוקמה כרבי יוסי דתניא רבי יוסי אומר שורן בחומץ וחומץ צומתן. הפני יהושע (ד"ה ת"ר) **והחזון איש** (או"ח סי' קכח ס"ק יד ד"ה סחילוק)[צז] הקשו, מה מקשה הגמרא שנעמיד את היש אומרים כרבי יוסי, הרי בודאי שתנא קמא הסובר שמותר לתת קמח לתוך התבשיל רק באופן שנותן תחילה את הקמח ואחר כך את החומץ אף הוא סובר כרבי יוסי שחומץ גורם לקמח להצטמק ולא להחמיץ, שאם לא כן לא היה מתיר לתת קמח לתוך התבשיל ואחר כך לתת את החומץ שהרי החומץ לא מונע מהקמח להחמיץ, אלא שסובר שרבי יוסי מחלק בין אם החומץ מעורב בתבשיל או כשהוא לבדו, וכתירוץ הגמרא להלן.

ותירצו, שהגמרא סברה שמכך שמצינו שרבי יוסי סובר שאף לאחר שהתחילו השעורים להתנפח והן קרובות לחימוץ מכל מקום אם יתן אותן בתוך חומץ החומץ אינו מניחן להחמיץ, מוכח שכח החומץ חזק ביותר, ואם כן מסתבר שגם כשהוא מעורב כבר בתבשיל אינו מניח לקמח הניתן בו להחמיץ, וזה דעת היש אומרים הסובר שאף אם כבר נתן את החומץ בתבשיל יכול לתת לתוכו קמח. ועל כך דחתה הגמרא, שאף שרבי יוסי סובר שגדול כח החומץ למנוע חימוץ משעורים שהתנפחו, מכל מקום[אוצר החכמה] אפשר שזהו רק כאשר אינו מעורב בתבשיל, אבל כאשר הוא מעורב בתבשיל אינו מונע מהקמח להחמיץ.

כיצד עולא האמורא חולק על התנאים

עולא אמר אחד זה ואחד זה אסור משום לך לך אמרינן נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב. בברך משה (ד"ה עולא) הקשה, כיצד עולא שהוא אמורא סובר שאין אפשרות לתת קמח לתוך קדירה וחולק בזה על התנאים הסוברים שיש אופנים בהם אפשר לתת קמח לתוך קדירה. ועוד קשה, שאם הוא רצה להחמיר, מדוע לגבי שבת לא החמיר לאסור לתת תבלין בתוך קערה בין שיש בה חומץ ובין שאין בה חומץ.

מהו 'חסיסי'

רב פפא שרי ליה לבורדיקי דבי ריש גלותא לממחה קדירה בחסיסי.

מצינו שלשה ביאורים בראשונים מהו 'חסיסי', וכדלהלן:

א. יש מן **הראשונים**[צח] שביארו, שרב פפא התיר לאופים והמבשלים שבביתו של ראש הגולה לתת לתוך התבשילים קמח שנטחן מחטים שהתייבשו בתנור, כיון שהוא נחשב כקמח אפוי שאינו מחמיץ, וזה נקרא 'קימחא דאבישונא'.

ב. יש מן הראשונים[צט] שביארו, ש'חסיסי' היינו קמח מעדשים [שהם מין קטניות[ק]], שאין דרכם לבוא לידי חימוץ כל כך[קא]. והוסיף **הרא"ש** (פ"ב סי' כח), שרב פפא בא לחדש שמותר לעשות כן ואין חוששים שמא מתוך כך יבוא להחליפו בקמח דגן הבא לידי חימוץ.

ג. יש מן הראשונים[קב] שביארו, ש'חסיסי' היינו קמח שנטחן ממצה אפויה שמבשלים אותה במים, שאינה יכולה להחמיץ לעולם, וכמבואר לעיל (לט:) שדבר אפוי אינו מחמיץ.

תמיהת הראשונים על המבארים ש'חסיסי' היינו קמחא דאבישנא

שם. הראשונים[קג] הקשו על הראשונים המפרשים ש'חסיסי' היינו קמחא דאבישנא, שהרי לעיל (לט:) מובא שמר זוטרא אמר שאסור לתת קמח לתוך תבשיל מחטים שהתייבשו בתנור, מחשש שמא לא נאפה כראוי ויחמיץ, ולא מצינו שיש מי שנחלק עליו בזה. ועל קושיא זו מצינו כמה תירוצים בראשונים ובאחרונים, וכדלהלן:

א. בפסקי הרי"ד (ד"ה ת"ר) תירץ, שרב פפא חולק על מר זוטרא שאמר לעיל (לט:) שלא לתת לתוך התבשיל 'קמחא דאבישנא'[קד].

ב. בחידושי תלמיד הרשב"א (ד"ה מסיסי) תירץ, שמר זוטרא דיבר לגבי שיבולים לחים שבאלו יש לחשוש שמא לא התייבשו לגמרי והם עדיין לחים ומחמיצים. אבל רב פפא דיבר בחטים שנקלו והתייבשו לגמרי בתנור וטחן מהם קמח, שבהן אין לחשוש כלל לחימוץ.

ג. החק יעקב (או"ח סי' תסג סק"ד) **והצל"ח** (ברכות ד"ה רבנן), תירצו, שמר זוטרא דיבר באופן שייבשו את החטים בתנור ואחר כך עשו מהן קמח, שבזה יש לחשוש שלא התייבשו היטב ויחמיצו את הקדירה, אבל רב פפא עוסק באופן שייבשו את הקמח בתנור, ובזה אין לחשוש לחימוץ[קה].

ד. יש מן **האחרונים**[קו] שתירצו, **שרש"י** למד את דברי רב פפא כהמשך לסוגייתנו העוסקת בנתינת חומץ לתוך התבשיל. ולכן ביאר שמדובר בקמח יבש אלא שנתן גם חומץ ולכן אין חשש שמא הקמח יחמיץ מפני שהחומץ מונע זאת ממנו, אבל מר זוטרא לעיל עוסק באופן שלא עירבו גם חומץ ובזה יש לחשוש שמא יחמיץ[קז].

מקור למנהג איסור אכילת שרויה בפסח

שם. המהר"ם חלאווה (ד"ה רבנן)[קח] הביא את **הראשונים**[קט] שביארו ש'חסיסי' היינו קמח שנטחן ממצה אפויה שמבשלים אותה במים, ועל כך אמר רבא שיש להיזהר לא לעשות כן במקום ששכיחים עבדים שאינם זהירים במצוות, ואם כן לדבריהם אין נכון לעשות עיסה בפסח מקמח מצה בבית ששכיחים עבדים, ולאו דווקא עבדים אלא הוא הדין לקטנים שאינם בני דעת העוסקים בצרכי התבשילים. **ובגליוני הש"ס** (ד"ה נחסיסי) הוסיף, שהרי כל שכן בדורות הללו שבעוונותינו איננו יודעים אם אנחנו יותר טובים מהעבדים הגרועים שבימיהם. ועוד, שמפשטות הסוגיא נראה שלפי הלשון השני רבא התיר לעצמו לעשות כן, ומשמע שלפי הלשון הראשון, אף שמעיקר הדין מותר לעשות כן במקום שלא שכיח עבדים, מכל מקום ממדת חסידות יש להחמיר אף על עצמו, ועל כן האמוראים לא היו עושים כן.

אמנם ראה להלן [בענין 'האם הלשון השני חולק על הלשון הראשון'] שהבאנו **שהבית יוסף** (או"ח סי' תמז ס"ג ד"ה ומה - השני) ביאר בדעת **הרי"ף** שסובר להלכה כלשון השני שאין לחלק בין מקום שיש עבדים לבין מקום שאין עבדים, ולדבריו נמצא שיהיה מותר לעשות תבשילים מקמח מצה ואין לחשוש לעבדים והקטנים שיחליפום בקמח חטה[קי].

אם יש להוכיח מכאן לנוהגים לאסור השימוש בקטניות בפסח

אמר רבא איכא דשרי כי האי מילתא בדוכתא דשכיחי עבדי. השלחן ערוך (או"ח סי' תנג ס"ו) הביא שאין יוצאים ידי חובת מצה באורז ושאר מיני קטניות מפני שאינם באים לידי חימוץ, ומותר לעשות בהם תבשיל בפסח. אמנם **הרמ"א** (שם) כתב שיש אוסרים, **והמנהג** באשכנז להחמיר ואין לשנות. **וביאור הגר"א** (שם אות ז) כתב, שהסיבה לאסור הוא מחשש שהרואה שעושים פת מקטניות יבוא להחליף זאת בקמח של חמשת מיני דגן ויעשה מהם פת. ועוד, שלפעמים מעורב בקטניות גם תבואה ואי אפשר לברור לגזור על קמח עדשים שייבשו אותו בתנור שלא יתנו אותו בקדירות. אך השדה יצחק (גומיסה, נמוס' ד"ה רבנן) דחה דבריו, שהרי תוספות בנדרים (מט: ד"ה נחסיסי) הביאו שרבינו חננאל פירש שחסיסי היינו קמח של עדשים, וכתבו שפירושו נראה יותר, מפני שלפירוש רש"י קשה שהיה לו לקרותו 'קמחא דאבישנא'. ומבואר בדבריהם שדחו פירוש רש"י לגמרי. ועיין בדבריו מה שביאר בדעת התוספות.

צז. וכעין זה במעיל שמואל (שפירמ, ד"ה ונוקמה). **צח. רש"י** (ד"ה נחסיסי, לעיל לט: ד"ה רבנן לימחי), הערוך (ערך חסס - נפירושו הראשון), פסקי הרי"ד (ד"ה ת"ר) [אמנם דברי רש"י כאן צריכים ביאור, שבהאורה (גרע"י סי' פו, מוכח בקובץ שיטות קמאי עמ' תלח קמ) מובא שביאר ש'חסיסי' היינו מצה אפויה שטוחנים אותה ומבשלים אותה במים ומוללין בה את הקדירה, והיינו כדעת הראשונים המובאים להלן אות ג]. **צט. תוספות**, תוספות רבינו פרץ, תוספות הר"ש משאנץ (ד"ה רבנן) והערוך (שם - נפירושו השני). **ק. על** פי תוספות רבינו פרץ. **קא. תוספות** ותוספות רבינו פרץ ותוספות הר"ש משאנץ כתבו בלשונם 'קמח של עדשים שאין דרכם לבא לידי חימוץ כל כך', וכבר תמהו האחרונים [מהרש"א, צל"ח, ברך משה (נמוס' ד"ה רבנן), ברכי יוסף (או"ח סי' תסג סק"ח)] שהלשון אינו מדוקדק, שהרי עדשים אינם מחמיצים כלל, וכמבואר לעיל (לה.) שכל דבר חוץ מחמשת המינים אינו מחמיץ כלל. וכתבו המהרש"א והצל"ח שלשון הרא"ש (פ"ב סי' כח) מדוקדק יותר, שכתב 'קמח של עדשים שאינו בא לידי חימוץ, ולא חיישינן דילמא אתי לאיחלופי בשאר קמח'. אמם הצל"ח ביאר את לשון התוספות, שמה שכתבו 'אין דרכם לבוא לידי חימוץ כל כך' אין כוונתו על קמח עדשים, אלא כוונתו על קמח חטים שייבשו בתנור. והיינו, שתוספות גם סוברים כרש"י שמדובר בקמח שייבשו אותו בתנור, אלא שרש"י סובר שמדובר בקמח של חמשת המינים ותוספות סוברים שמדובר בקמח של עדשים, ואילו היה מדובר בקמח של עדשים כמות שהן, אף לדעת התוספות היה אסור לתת אותם בתוך הקדירות מחשש שמא יבואו בני אדם להחליפם בקמח של חמשת המינים, אבל כאן שמדובר בקמח יבש של עדשים, אפילו אם יחליפו אותם בקמח יבש של חמשת המינים אין בזה חשש כל כך, מפני שאין דרכם להחמיץ כל כך, שהרי הם התייבשו בתנור. ומר זוטרא שאסר לתת לתוך הקדירה קמח של חמשת המינים שייבשו אותו בתנור, מפני שחשש שמא הם לא התייבשו היטב בתנור, אבל מחמת חשש זה אין סיבה לגזור על קמח עדשים שייבשו אותו בתנור שלא יתנו אותו בקדירות. אך השדה יצחק (גומיסה, נמוס' ד"ה רבנן) דחה דבריו, שהרי תוספות בנדרים (מט: ד"ה נחסיסי) הביאו שרבינו חננאל פירש שחסיסי היינו קמח של עדשים, וכתבו שפירושו נראה יותר, מפני שלפירוש רש"י קשה שהיה לו לקרותו 'קמחא דאבישנא'. ומבואר בדבריהם שדחו פירוש רש"י לגמרי. ועיין בדבריו מה שביאר בדעת התוספות. **קב. ריי"ף**, מאורות (ד"ה ההוא), המכתם (ד"ה מנגן), חידושי רבינו דוד (ד"ה פי' חסיסי) וריטב"א (ד"ה ורבנן). **קג. תוספות**, תוספות רבינו פרץ, תוספות הר"ש משאנץ, מהר"ם חלאווה (ד"ה רבנן), תוספות חכמי אנגליה (לעיל לט: ד"ה לימחי) וחידושי רבינו דוד (ד"ה פי' חסיסי). **קד. וכן** תירץ בהפלאה שבערכין (על הערוך שם), ועיין שם בדבריו. **קה. והביאו** שכן מדוקדק ברמב"ם (ממץ ומצה פ"ה) שבהלכה ג' כתב 'אבל מבשלין את הפת ואת הקמח הקלוי' ואין חוששים שיחמיצו את הקדירה, ובהלכה ה' כתב ש'כרמל [שיבולים רכות] שמהבהבין אותו באור וטוחנין אותו, אין מבשלין את הקמח שלו במים שמא לא נקלה באור יפה ונמצא מחמיץ כשמבשלין אותו'. וכן ביאר המגיד משנה בדעת הרמב"ם (שם פ"ה ה"ג). **קו. מגיני שלמה**, פני יהושע, רש"ש (נמוס' ד"ה רבנן) וקרבן נתנאל (על הירושלמי פ"ג סי' כח אות ח). **קז. והוסיפו** המגיני שלמה והקרבן נתנאל, שאף עולא הסובר לעיל שבין אם נתן את הקמח תחילה לתוך התבשיל ובין אם נתן את החומץ תחילה לתוך התבשיל לעולם אסור לעשות כן בפסח משום הרחקה, וכמו שאומרים לנזיר האסור בגפן ויין שלא יתקרב אל הכרם וסביבותיו, מכל מקום בקמח יבש שאינו אלא חשש בעלמא וספק שמא לא התייבש היטב מותר ואין בזה דין הרחקה. וכן נראה דעת תוספות חכמי אנגליה (ד"ה מולגין). **קח. ובן** כתב בגליוני הש"ס (ד"ה נחסיסי). **קט. הובאו** לעיל בענין 'מהו חסיסי' [אות ג]. **קי. וראה** בשערי תשובה (או"ח סי' תמ סק"י) שהאריך בהבאת שיטות המתירים והאוסרים לאכול מצה שרויה. וראה עוד בשלחן ערוך הרב (סו"ת, הנדפס נספח מיו"ד, סי' ו).

ולהוציאם. והביא ראיה למנהג לאסור השימוש בקטניות מחשש שיבואו להחליף, מהמבואר בסוגייתנו שרב פפא התיר לאופים והמבשלים שבביתו של ראש הגולה לתת לתוך הקדירה 'חסיסי', ויש מן **הראשונים**[קיא] שביארו שהיינו עדשים שהם מין קטניות. ועל כך תמה רבא, האם יש מי שמתיר דבר כזה במקום שמצויים בו עבדים [כגון בבית ראש הגולה] שמזלזלים ביותר באיסורים, והרי אם נתיר להם למלול את העדשים יבואו להחליף זאת בקמח של חמשת המינים. והוסיף הגר"א, שכל שכן בזמן הזה שיש לחשוש בדבר.

אמנם הדבר שמואל (נמוק' ד"ה רנב) כתב, שדברי הגר"א הם רק לפי דעת הטור (חו"מ סי' תסג) שכתב שבמקום ששכיחים עבדים אין למלול 'חסיסי' לתוך הקדרה, אבל לדעת הרי"ף **והרא"ש** (פ"ב סי' כח) שכתבו שמותר לתת 'חסיסי' לתוך הקדירה ולא חילקו בין אם שכיחים עבדים לבין אם לא שכיחים עבדים, אם כן לשיטתם אין מקור לאסור השימוש בקטניות בפסח[קיב].

האם הלשון השני חולק על הלשון הראשון

איכא דאמרי רבא גופא מחי לה קידרא בחסיסי. הבית יוסף (חו"מ סי' תסז ס"ג ד"ה ומה - הגמי) כתב, שמהגמרא משמע שהלשון השני חולק על הלשון הראשון וסובר שרבא בעצמו היה ממחה לתוך הקדירה קמח יבש, ואף במקום שיש עבדים[קיג] הרואים את מעשיו[קיד].

אמנם הט"ז (חו"מ סי' תסז סק"ג) כתב, שאין הלשון השני חולק על הלשון הראשון, שגם לפי הלשון השני סובר רבא שאין למלול קמח לתוך הקדירה במקום שיש עבדים הרואים את מעשיו, אלא שהביאו שמצינו שרבא עצמו היה מולל לתוך הקדירה קמח במקום שלא היו עבדים מצויים[קטו].

האם האיסור לתת קמח לתוך חרוסת הוא רק באופן שיש בתוכו מים

אין נותנין קמח לתוך חרוסת. **הראשונים**[קטז] ביארו, שמדובר שיש בחרוסת מים, ולפיכך אין לתת לתוכה קמח מפני שהוא מחמיץ. וביארו[קיז], שאם לא היה מים בחרוסת, היה מותר לתת לתוכו קמח, שהרי מי פירות לבד אינם מחמיצים, וכמבואר לעיל (לה:).

הפני יהושע (ד"ה אין) **והמעיל שמואל** (יודלנין, ד"ה אין) כתבו, שהראשונים שכתבו שמדובר שבחרוסת יש גם מים, היינו[קיח] שם מי פירות אינם מחמיצים כלל, ואפילו אם יעמדו כך זמן רב, וכמבואר **בתוספות** לעיל (לה: ד"ה ומי). אמנם **רש"י** (ד"ה מרוסקת) שביאר שבחרוסת יש חומץ, ולא הזכיר שיש בו גם מים, היינו לשיטתו לעיל (לה. ד"ה גיין) שביאר שעיסה שנילושה ביין ובשמן אין חייבים עליה כרת, אבל אסורה באכילה, ואם כן לכאורה אפשר לומר שאף כאן מדובר בלא מים.

אך הפני יהושע תמה, מדוע התוספות בסוגייתנו שתקו ולא הדגישו שהם חולקים על רש"י וסוברים שבחרוסת צריך שיהיה בו מים. לכן כתב, שיתכן שאף רש"י סובר שצריך שיהיה בחרוסת מים, וממה שלא הזכיר זאת אין הכרח שהוא משום שסובר שלא צריך שיתנו לתוכו מים, אלא מפני שדבר פשוט שחרוסת עושים עם מים, אלא שבא לומר שנתנו לתוכו גם חומץ[קיח].

הלחם שמים (פ"ג מ"ח) כתב שבהכרח מדובר שאין בחרוסת מים, שהרי להלן (מח.) רב אשי רצה להוכיח כדברי רב כהנא הסובר שחכמים מודים לרבי מאיר במערב קמח לתוך חרוסת שיש לשרוף אותו מיד, ודייק כך ממה שאמר רבי יוסי לעיל (ע"ח) שחומץ מונע מקמח להחמיץ, ואמר שמואל שאין הלכה כדבריו. ודייק רב אשי, שאין הלכה כדבריו שחומץ גורם לקמח להצטמק אלא אדרבא גורם לו להחמיץ, ומובן שחכמים סוברים בזה שאם עירב קמח עם חרוסת שיש בו חומץ יש לשרוף את זה מיד. ודחתה הגמרא, שאין לדייק כך, אלא אפשר שאמנם שמואל חולק על רבי יוסי וסובר שאין חומץ מצמק את הקמח, אבל גם אינו גורם לו להחמיץ, ואם כן אין הכרח שחכמים יסברו בזה שיש לשרוף את זה מיד אלא אפשר לאכלו מיד. ואם מדובר שבחרוסת מעורב מים, מדוע הוצרך לדייק רב אשי מתוך דברי רבי יוסי לשיטת חכמים, וכי יש מי שסובר שמים אינם גורמים לחימוץ, והרי אפילו לדעת רבי יוסי התבאר לעיל (פס) שאף מה שהוא סובר שחומץ מונע חימוץ היינו רק כאשר החומץ נמצא לבדו, אבל כאשר הוא מעורב עם עוד דברים אין בו כוח למנוע את החימוץ, ואם מדובר שיש בחרוסת מים, הרי אף רבי יוסי יסבור שהוא מחמיץ. וכן קשה מה שדוחה הגמרא את דברי רב אשי שאפשר ששמואל סובר שהחומץ אינו גורם לצמק את הקמח אבל גם אינו ממהר חימוצו, ואי אפשר לומר כן לגבי חומץ שיש בו מים שאף לרבי יוסי הוא גורם להחמיץ[קיט].

אמנם בגור אריה (לימון, ד"ה ממני) דחה דבריו, שאפשר שבחרוסת מעורב מעט מאוד מים ובטל בחרוסת, ולכן הוצרך רב אשי להוכיח כדברי רב כהנא מדיוק דברי שמואל. ומה שהתבאר לעיל שרבי יוסי סובר שרק חומץ לבד מונע חימוץ אבל כאשר הוא בתערובת אינו מונע את החימוץ, יש לומר שהיינו דווקא כאשר החומץ מעורב בתבשיל, אבל בחרוסת שעיקרו פירות ורובו חומץ, אלא שמעורב בו גם מעט מים, ודאי שאין המים גורמים לקמח להחמיץ.

מתי חומץ ממהר את החימוץ ומתי מונע את החימוץ

שם. התוספות רי"ד (ד"ה אין) **והמאירי** (ד"ה אמר, הרמתון) הקשו, מדוע אין נותנים קמח לתוך חרוסת, הרי כיון שיש בתוכו 'חומץ' הרי הוא אינו מניח לקמח להחמיץ, וכמו שהתבאר בגמרא לעיל, שהרוצה למלול קמח בתוך הקדירה בפסח נותן אף את החומץ.

ותירצו, שלעיל מדובר שהקדירה על גבי האש והחומץ שבתוכו חם ולכן אינו מניח לקמח שבתוכו להחמיץ[קכ]. אבל בחרוסת שהחומץ קר הרי הוא גורם לקמח למהר להחמיץ, ולכן אסור.

והוסיף התוספות רי"ד, שאמנם לדעת רבי יוסי הסובר לעיל שאף חומץ קר מונע את הקמח מלהחמיץ[קכא], בהכרח שחולק על משנתנו, וסובר שאפשר לתת קמח לתוך חרוסת שיש בו חומץ.

במה נחלקו חכמים ורבי מאיר

ואם נתן יאכל מיד ורבי מאיר אוסר. הריבב"ן (ד"ה אין) ביאר, שחכמים סוברים שאי אפשר לשמור על החרדל שלא יחמיץ, ולכן יאכלו מיד. ורבי מאיר סובר שכיון שאי אפשר לשמור שלא יחמיץ יש לשרוף מיד.

תוספות רבינו פרץ (ד"ה ר' יוסי) ביאר, שרבי מאיר סובר שכיון שהם דברים שרגילים להשהותם לזמן מרובה, ויבואו לידי חימוץ, לכן אסרו חכמים לאכלו מיד גזירה שמא ישהנו זמן רב[קכב].

תוספות חכמי אנגליה (ד"ה ר' מאיר) ביארו, שחכמים אינם חוששים שמא יחמיץ מיד[קכג]. ורבי מאיר חושש שמא יחמיץ מיד, ולכן מחייב לשרוף אותו.

וכעין זה ביאר **הנמוקי יוסף** (ד"ה יאכל), שחכמים סוברים שאינם מחמיצים מיד. ורבי מאיר סובר שהם מחמיצים מיד.

בירושלמי (פ"ג ה"ז) מבואר שרבי מאיר אוסר 'מפני שהוא משהה'. וביאר **הקרבן העדה** (שם) שכוונת הירושלמי לומר שהסיבה שרבי מאיר אוסר הוא שלרוב חריפותו אי אפשר שהאדם לא ישהה באכילתו, ומתוך כך הקמח יחמיץ. **אמנם הפני משה** (שם) ביאר, שכוונת הירושלמי לומר שהסיבה שרבי מאיר אוסר היא מפני שלפעמים האדם משהה את הטיבול הזה לזמן רב, ובתוך כך הוא יחמיץ [וכביאורו של תוספות רבינו פרץ].

ביאור גירסת הרא"ש

שם. ברא"ש (פ"ג סי' כט) נראה שלפניו היה גירסא במשנה בה היה כתוב 'ואם נתן יאכל מיד, ורבי מאיר אוסר, ורבי יהודה אומר ישרף מיד'.

וכתב הראש יוסף (ד"ה משנה) שאין נפקא מינה בין רבי מאיר ורבי יהודה, שהרי שניהם סוברים שיש לשרוף מיד את התערובת, אלא יש לומר שלרבי מאיר יהיה ביעורו בכל דבר, ולרבי יהודה יהיה ביעורו דווקא בשריפה[קכד].

קיא. הובאו לעיל בענין 'מהו חסיסי' [אות ב]. **קיב. אמנם** כל דברי הדבר שמואל נכתבו לפי דעת הבית יוסף המובא להלן [בענין 'האם הלשון השני חולק על הלשון הראשון'] שביאר שהלשון השני חולק על הלשון הראשון והטור והרא"ש פסקו כלשון השני, אבל לפי דעת הט"ז המובא להלן שביאר שהלשון השני אינו חולק על הלשון הראשון עדיין יש מכאן מקור שאין להשתמש בקטניות בפסח. **קיג. וכן** כתב בבית ארזים (פ' תפג אות י). והוסיף, שמסתבר שבבית רבא היו שכיחים עבדים, שהרי רבא היה עשיר גדול וכמו שהעיד על עצמו כמבואר במועד קטן (כח.). וכן דייק מלשון הגמרא שכתב 'איכא דאמרי', ואילו הלשון השני לא היה חולק על הלשון הראשון לא היתה הגמרא נוקטת לשון זו. ועוד דייק ממה שכתבה הגמרא 'רבא גופא מחי לה קידרא בחסיסי' ואם לא היו שכיחים עבדים בביתו, מה חידשה הגמרא במה שרבא עצמו היה עושה כן, הרי גם בלשון הראשון התבאר שבמקום שאין עבדים התיר רבא לעשות כן, אלא בהכרח שהלשון השני בא לחלוק על הלשון הראשון. **קיד. ולפי** זה ביאר מדוע הרי"ף **והרא"ש** (פ"ב סי' כח) כתבו שמותר לתת מצה אפויה בתוך הקדירה, ולא חילקו בין מקום ששכיחים עבדים שמזלזלים במצוות וכיוצא בזה לבין מקום שלא שכיחים עבדים. אמנם דעת הטור (חו"מ סי' תסז) שיש לחלק בין מקום ששכיחים עבדים לבין מקום שלא שכיחים עבדים. **קטו. ולפי** זה כתב שלהלכה אין לתת מצה אפויה לתוך קדירה במקום שיש עבדים הרואים את מעשיו. **קטז. רבינו** יהונתן מלוניל (על המשנה אות י' ד"ה אין), **המכתם** (ד"ה אין טומנין), **מאירי** (ד"ה אמר, הרמתון), **ראש** (פ"ב סי' כט), **נמוקי יוסף** (ד"ה המרוסקת), ר"ן (ד"ה אין). **קיז. רבינו** יהונתן מלוניל **והראש והנמוקי יוסף** (שם). **קיח. או** משום שעל ידי כך נקרא 'חרוסת', או משום שעיקר הטיבול בו הוא מחמת החומץ המקהה את טעמו של החרוסת. **קיט. ועיין** שם עוד בדבריו שכתב למחוק את תיבת 'מיד' ולכתוב רק 'ואם נתן יאכל'. **קכ. והוסיף** התוספות רי"ד, אין לומר שעד שהקמח יתבשל בינתיים הוא יחמיץ, מפני שחוזק החומץ גורם למהר בישולו ואינו מספיק להחמיץ. **קכא. שהרי** אמר לעיל שהרואה שהשעורים שלו מתנפחים ועומדים להחמיץ, ישרה אותם בחומץ. והיינו אפילו חומץ קר. **קכב. אמנם** בדעת חכמים לא ביאר מה הסיבה שמתירים לאכלו מיד, האם הם מודים לרבי מאיר שהם דברים שרגילות להשהותם לזמן רב, אלא שאינם סוברים את הגזירה, או שמא הם חולקים וסוברים שהם דברים שאין רגילות להשהותם לזמן רב. וראה להלן בענין 'מה הסיבה שלדעת רב כהנא חכמים חילקו בין עירבו קמח בחרוסת או בחרדל' שהבאנו מהמהר"ם חלאווה (ד"ה ממעוקם) שהביא מהירושלמי (פ"ג ה"ז) לבאר, שהסיבה שרב כהנא סובר [להלן בגמרא] שחכמים לא החמירו בחרדל, היא מפני שאין בני אדם רגילים להשהותו, מפני שטעמו פג, ולכן אינו מספיק להחמיץ. אבל לגבי חרוסת שרגילים בני אדם להשהותו מחמת חריפותו, אף חששו חכמים שהוא יחמיץ ואמרו שאם עירבו קמח בחרוסת צריך לשרוף מיד. **קכג. ולפי** זה מובן היטב לשון הטור (חו"מ סי' תסד) שכתב בדעת חכמים 'ואם נתן לתוך החרדל יאכל מיד ולא ישהנו שמא יחמיץ'. ותמה הבית ארזים (הלכות פסח סי' תסד אות ג) מה הספק של הטור, הרי בוודאי שאם ישהה את הקמח בתוך החרדל הוא יחמיץ. אמנם מלשון תוספות חכמי אנגליה נראה שאין הכרח שהקמח יחמיץ, שהרי ביארו שחכמים אינם חוששים שמא יחמיץ מיד. **קכד. ולדעת** רש"י (יב: ד"ה שלמא) שרבי יהודה מצריך שריפה רק בשעה ששית, אבל מחצות

שורש המצוה מדוע אין לאכול בשר הפסח מבושל

אין מבשלין את הפסח. וביאר החינוך (מצוה ז) בשורש המצוה, לפי שכך דרך בני מלכים ושרים לאכול בשר כאשר הוא צלוי, שהוא מאכל טוב ומוטעם, אך שאר העם אינם יכולים לאכול את מעט הבשר שתשיג ידם אלא כאשר הוא מבושל, בכדי להשביע את רעבונם [שמאכל מבושל משביע יותר ממאכל צלוי], וכשאנו אוכלים את הפסח בכדי לזכור שיצאנו לחירות להיות ממלכת כהנים ועם קדוש, ודאי ראוי לנו להתנהג באכילתו דרך חירות ושררה. עוד ביאר, שאכילת בשר הפסח כאשר הוא צלוי מורה על החיפזון שבו יצאו בני ישראל ממצרים ולא יכלו לשהות עד שיתבשל בשר הפסח בקדרה, ולכן צלוהו.

מהו 'משקין' ומהו 'מי פירות'

לא במשקין ולא במי פירות. המכתם (ד"ה אין) ביאר, ש'משקין' היינו כל מי פירות המכשירים לקבל טומאה, כגון יין, שמן ודבש. ו'מי פירות' היינו מי תותים, רימונים, תפוחים[קכה] וכדומה, שאינם מכשירים לקבל טומאה. וכן ביארו האחרונים[קכו].

הראש יוסף (ד"ה אין) ביאר, ש'משקין' היינו מי דבש הנקרא 'מעד', והיינו שמעורב בו גם מים, וכן כל מי פירות שיש מים עמהם. ו'מי פירות' היינו מי פירות שאין מעורב בהן מים.

המצור דבש (ד"ה לא) ביאר, ש'משקין' היינו המים הנפלטים משמנו של צלי קידר, ואין זה מי פירות. ורבי סתם במשנה שאין לבשל את הפסח במים הנפלטים מהבשר לשיטתו (לקמן מג.) שמקור הדין שאין מבשלין במי פירות הוא מהכתוב (שמות יג ט) 'ובשל מבושל'[קכז].

מדוע נכתב במשנה זו הדין של בישול וסיכה וטיבול של בשר הפסח

שם. הראשונים[קכח] הקשו, מדוע רבי כתב את הדין ש'אין מבשלין את הפסח לא במשקין ולא במי פירות אבל סכין ומטבילין אותו בהן' כאן במשנתנו[קכט]. ועל קושיא זו מצינו תירוצים רבים בראשונים ובאחרונים, וכדלהלן:

א. המחר"ם חלאווה (ד"ה אין) תירץ, שאגב מה ששנה התנא בתחילת המשנה את הדין של החרוסת שהיו נוהגים לטבל בו את הבשר, הביא גם את הדין של איסור בישול קרבן הפסח והיתר טיבולו בחרוסת[קל]. 19/06/2018 אחר

ב. אמנם בחידושי רבינו דוד (מג: ד"ה אין) דחה תירוץ זה. ותירץ, שדין זה נשנה כאן מפני שהוא המשך לסדר המשניות של הפרק[קלא]. שלעיל (לט:) שנה התנא דינים בענין הנהגות בימי הפסח, שיש דברים האסורים לעשותם ויש דברים שמותרים לעשותם ולא גזרו חכמים זה מחמת זה. ששם נאמר, שאין שורין את המורסן לתרנגולים אבל חולטין, כלומר, שאסור לשרות מורסן במים לתרנגולים, מפני שהוא מחמיץ, אבל מותר לחלוט את המורסן במים חמים שאינם מניחים אתו להחמיץ. ועוד שנינו שם, שהאשה לא תשרה את המורסן שמוליכה בידה למרחץ לשפשף ולנקות בה את גופה, אבל מותר לה לשפשף את המורסן במרחץ על גבי גופה אף על פי שיש מים על בשרה. כמו כן שנה התנא כאן, שאין מבשלין את הפסח לא במשקין ולא במי פירות, אבל מותר לסוך ולהטביל אותו בהן, ואין גוזרים שמא אגב שיבוא לסוכו ולהטבילו יבוא גם לבשלו בהן[קלב].

ג. הרש"ש (ד"ה ומטבילין) תירץ, שהתנא בא להשמיענו שמותר לטבל את בשר הפסח אפילו בחרוסת וחרדל, שלולי דבריו היה אפשר לטעות ולומר שאסור לטבל בהן מפני שמחמת חריפותם הם מבטלים את טעם הפסח[קלג].

ד. המגיני שלמה (מג. ד"ה אין, במיגו הסני) תירץ, שאגב ששנה התנא שאין נותנים קמח לתוך חרוסת וחרדל העשויים ממיני פירות, שנה גם את הדין שאין לבשל את בשר הפסח במי פירות.

ה. המלאכת שלמה (פ"ב מ"ח), **והמעיל שמואל** (יהלנין, ד"ה אין) תירצו על פי המבואר בראשונים[קלד] שמה שכתוב בתחילת המשנה שאין נותנים את הקמח לתוך החרוסת והחרדל מדובר שיש בהם גם מים, אבל אם אין בהם מים מותר לתת לתוכם קמח, ואם נתן את הקמח לתוך החרוסת והחרדל סוברים חכמים שיאכל מיד. על כך בא התנא והוסיף, שלגבי בשר הפסח גם חכמים מודים שאין לבשלו אפילו במי פירות שאין מעורב בהם מים[קלה].

ו. בשירי קרבן (פ"ב ה"ז) תירץ, בהקדם מה שהביא את המבואר במשנה לעיל (לט:), שמותר להניח את המורסן [מאכל התרנגולים] בתוך מים חמים, מפני שהחום אינו מניח למורסן להחמיץ. ומבואר **בירושלמי** (פ"ב ה"ז) שאף שבכל מקום 'חליטה' היינו שנותן קמח על גבי מים חמים, מכל מקום לגבי המורסן אין הבדל אם נתן את המורסן על גבי המים החמים או שנתן את המים החמים על גבי המורסן, מפני שבכל האופנים החום גורם לדבר הקר להתבשל ומונע את החימוץ. ולפי זה היה צריך להיות, שאסור לסוך במשקין ומי פירות קרים את בשר הפסח החם מפני הבישול. על כך באה משנתנו לומר, שמותר לסוך את בשר הפסח, מפני שהסיבה שמותר לחלוט מורסן לתוך מים חמים אינו מחמת שיש כאן בישול, אלא שעל ידי החום הוא גורם למורסן להצטמק, ומותר לעשות כן בבשר הפסח[קלו].

עוד תירץ על פי המשך הירושלמי שם, שהמשנה באה להשמיענו שכשם שאסור לבשל את בשר הפסח ואף על פי כן מותר לסוך ולטבל אותו, כמו כן אסור ללוש את המצות במשקין אבל מותר לסוך אותם במשקין, וכמבואר בהמשך הירושלמי שם (פ"ב ה"ז) ולעיל (לו.), וכיון שפרק זה עוסק בדיני מצה, לכן סידר רבי גם את הדין של 'סיכה' כאן.

מתי מותר לסוך את בשר הפסח

אבל סכין ומטבילין אותו בהן. יש מן הראשונים[קלז] שביארו, ש'סכין' היינו בשעת צלייתו. אמנם **רבינו יהונתן מלוניל** (על המשנה מוס' יח ד"ה מנגן) **והנמוקי יוסף** (ד"ה סכין) ביארו, שסכין לאחר הצלייה, וטעם ההיתר מפני שאינו מבטל את טעם הבשר.

הברטנורא (פ"ב מ"ח, בנימוקי הסני) **והתפארת ישראל** (סס יכין מוס סנ ובהלכתא גבירתא סס) כתבו, שמותר לסוך את הבשר אף קודם צלייתו[קלח].

השפת אמת (ד"ה מגנן) כתב, שלכאורה ההיתר לסוך הוא לאחר הצלייה. שאם לפני הצלייה, נמצא שבשר הפסח נצלה לא רק על ידי האש אלא גם על ידי חום המשקה, והרי זה צליה על ידי דבר אחר שמבואר לקמן (עה.) שהוא אסור בקרבן פסח. [ובענין צלי מחמת דבר אחר, ראה חזון **איש** (או"ח סי' קכד, בהערות לדף עו. בתוספות ד"ה בצלמא - הרמתון)]. אך כתב, שכיון שהתירו רק לסוך במעט משקין [כלומר סיכה דקה מאד] שאינה מעכבת את צלייתו מחמת האש עצמה, ולכן נקרא צלי אש אף אם צלוהו לאחר הסיכה.

מנין הרמב"ם למד שאין לסוך את בשר הפסח במים

שם. הרמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ח) כתב, שאין לסוך את בשר הפסח במים[קלט]. ותמהו **האחרונים**[קמ] מנין הוציא הרמב"ם את דינו שאסור לסוך את בשר הפסח במים[קמא].

היום גם הוא מודה שאפשר לבער את החמץ בכל דבר, יש לומר שמדובר כאן בשעה הששית. אמנם לדעת רבינו תם (סס בתוספות ד"ה מימתי) והרא"ש (פ"ב סי' ג) הסוברים שלרבי יהודה אף לאחר זמן איסור אכילת חמץ ביעורו רק על ידי שריפה, אפשר לומר שכאן מדובר אף לאחר זמן האיסור. **קכה. לאורה** הסיבה שנקטו דווקא פירות אלו, הוא כמו שכתב בפסקי הריא"ז (פ"ב מוס' ז) שהם דברים חמוצים, המים שלהם מחמיצים, שכל משקה חמוץ מחמיץ. **קכו. תפארת** ישראל (פ"ב מ"ח יכין, מוסיפות ס-סס), קול הרמ"ז, הון עשיר (פ"ב מ"ח), שאם התנא היה כותב רק שאין מבשלים במשקין היה אפשר לטעות שרק במשקים שהוקשו למים לענין הכשר טומאה אסור לבשל את בשר הפסח, אבל מי פירות שאינם מכשירים לקבל טומאה יהיה מותר לבשל את בשר הפסח, לכן הוסיף התנא שאף במי פירות אלו אסור לבשל. **קכז. וכן** נראה כוונת הברטנורא (פ"ב מ"ח) במה שהביא כמקור לכך שאין מבשלין את הפסח במשקין ומי פירות את דברי רבי שדרש כן להלן מהכתוב (שמות יב ט) 'ובשל מבושל'. **קכח. תוספות,** תוספות הרשב"א משאנץ (מג. ד"ה אין), מהר"ם חלאווה (ד"ה אין), חידושי רבינו דוד (מג: ד"ה אין). **קכט. והוסיפו** התוספות, שאם משום הדין שנשנה לעיל (לט.) שאין יוצאים ידי חובה בפסח בירקות שלוקות ומבושלות, אם כן כבר שם היה התנא צריך לכתוב שכמו כן אין יוצאים בבשר פסח שלוק ומבושל. **קל. וכן** תירצו המגיני שלמה (מג. ד"ה אין, בתירוצו הרמתון) [וכתב שתירוץ זה נראה עיקר], והראש משביר (ד"ה מתני'), והשדה יצחק (גומיטה, בתוס' סס), וההון עשיר (פ"ב מ"ח). **קלא. המאירי** (ד"ה המשנה העשירית) כתב, שהדין של 'אין מבשלין את הפסח' נכתב כאן דרך אגב. אך לא ביאר האם אגב המשניות הקודמות [כתירוצו של המהר"ם חלאווה] או אגב המשך דברי המשנה [כתירוצו של ההון עשיר]. **קלב. והוסיף,** שאף שהוא אינו מענין הפרק העוסק בעניני חימוץ, דרך התנא לחבר עניינים דומים זה לזה. ואין להקשות במה שהפסיק התנא בין הדין של 'האשה לא תשרה את המורסן שתוליך' וכו' לבין הדין ש'אין מבשלין את הפסח' וכו', מפני שגם הדינים ש'לא ילעוס אדם חיטים', וכן 'אין נותנין קמח על גבי המורסן' הם המשך המשנה לעיל של 'אין שורין את המורסן לתרנגולים' העוסק בדיני שימור החמץ במה שאינה עיסה גמורה, ואחר כך חזר התנא לדין ש'אין מבשלין' שהוא דומה לענין הראשון של המשנה הקודמת. [במאירי (ד"ה המשנה המשיעית, ד"ה המשנה העשירית) נראה שהדין 'אין מבשלין' הוא משנה חדשה, ולדבריו מובן מה שכתב המהר"ם חלאווה שמה ששנינו ש'אין נותנין קמח לתוך חרוסת או לתוך חרדל' הוא המשך למשנה השמינית, ואחר כך במשנה העשירית חזר התנא לדין הראשון של המשנה השמינית]. **קלג. וכן** נראה כוונת הפני יהושע (מג. ד"ה אין). **קלד. הבאנו** דבריהם לעיל בענין 'האם האיסור לתת קמח לתוך חרוסת הוא רק באופן שיש בתוכו מים'. **קלה. וראה** עוד בראש יוסף (מג. ד"ה אין) ובלחם שמים (פ"ב מ"ח ד"ה אין מנגלין) ובקול הרמ"ז (סס) מה שתירצו קושיא זו. **קלו. והוסיף,** שלפי זה מובן מדוע כתוב גם 'סכין' וגם 'מטבילין', הרי אם מותר לסוך את בשר הפסח במשקין בשעת צלייתו שהוא חם מאוד, כל שכן שיהיה מותר לטבל את הבשר במשקין לאחר צלייתו. אלא כוונת המשנה לומר, שמותר לסוך את הבשר במשקין אפילו שהחום נמצא למטה, ומותר גם לטבל את הבשר במשקין אפילו שהחום נמצא למעלה. **קלז. רש"י** (ד"ה סכין), **המכתם** (ד"ה אנגן), **ריבב"ן** (ד"ה לא). וכן נראה ברמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ח) שכתב 'אבל מותר לסוך אותו ביין ושמן ובשאר משקין ומי פירות, חוץ מן המים. ומותר לטבל הבשר אחר שנצלה במשקין ובמי פירות', ומכך שרק לגבי 'טיבול' הדגיש הרמב"ם שמדובר לאחר צלייתו משמע שמה שכתב 'מותר לסוך אותו וכו' עוסק בשעת צלייתו. וכן מבואר במהר"י קורקוס (סס). אמנם מדבריו בפירוש המשניות (פ"ב מ"ח) משמע שהסיכה שהתירה המשנה היא לאחר הצלייה, שכתב 'אבל סכין ומטבילין אותו בהן, אחר שנצלה'. וראה בענין זה באלף לך שלמה (סוי"ח, ח"ב יו"ד סי' קמח) ובמזבח אבנים (ח"ג סי' נח אות ד). **קלח. וכן** דייקו הקול הרמ"ז (פ"ב מ"ח) והחדשים גם ישנים (מידושי הלכה ד"ה אנגן) מלשון הרמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ח). **קלט. וכן** דייק החסדי דוד (מוספתא פ"ח ה"ט) מלשון התוספתא (סס) שכתב 'פסח שסכו יין ושמן' וכו', ולא הוזכר מים. אמנם החזון יחזקאל (סס מידושים ד"ה שפכו) כתב, שאין לדייק מכך שהמשנה והתוספתא הזכירו את המשקין ומי פירות ויין ושמן ולא הזכירו מים, מפני שיש לומר שהסיבה שהזכירו את הדברים הללו בכדי לחדש שאפילו שהם מפיגים את טעמו של הבשר מכל מקום מותר לסוך בהם, אבל מים שאינם מפיגים את טעם הבשר לכאורה צריך להיות הדין שכל שיהיה מותר לסוך בו. **קמ. מלכי** בקודש, ידיו של משה, ארבעה טורי אבן, הר המוריה, חסד לאברהם (סס פ"ח ה"ח), מנחת חינוך (מצוה ז אות י), **צל"ח** (מג. ד"ה ועל פי), חזון יחזקאל (מוספתא פ"ה ה"ט), חידושי מהר"י שפירא (מג. ד"ה עוד יש למקור). **קמא. וכתב** הקרית ספר (סס), שנראה שהאיסור סיכה וטבילה במים אינו מדאורייתא, מפני שאינו דומה לבישול. אמנם בצל"ח (מג. ד"ה ועל פי) מבואר שהאיסור הוא מדאורייתא.

יש מן האחרונים[קמב] שביארו, שהרמב"ם דייק כך מלשון התנא שאמר 'אבל סכין ומטבילין בהן', שכוונתו לומר שדווקא בהן מותר לסוך, כלומר במשקין ומי פירות, אך לא במים[קמג].

החסד לאברהם (תלמיים, על הרמב"ם שם) **והחזון יחזקאל** (תוספתא פ"ה ה"ט מיהושיס ד"ה שכן) ביארו, שהרמב"ם למד דין זה מהמבואר במשנה לקמן (עד.) שאת קרבן הפסח יש לצלות רק בשפוד של עץ רימונים. ומבואר בגמרא שם, שהסיבה שאין לצלות בשפוד של עצים אחרים מפני שיוצא מהן מים בזמן הצלייה והרי זה מבשל את הקרבן, ויש איסור לבשל את הקרבן. ולפי זה למד הרמב"ם שכל שכן כאשר סך את הקרבן במים, שיש בזה יותר מים ממה שיוצא מהשפודים בעת הצלייה[קמד].

הקול הרמ"ז (פ"ג מ"ח) כתב, שאולי מה שאסר לסוך את בשר הפסח במים הוא מפני שמים כתוב מפורש בפסוק (שמות יג ט) 'אל תאכל ממנו נא ובשל מבושל במים כי אם צלי אש'[קמה].

והסיבה לחלק בין מים לשאר מי פירות, ביאר **המנחת חינוך** (מצוה ז אות י), מפני שסיכה אינה כבישול, והסיבה שהתירו לסוך את בשר הפסח במי פירות ולא גזרו שמא יבוא לבשלו, מפני שהדרך לסוך בהם ולא לבשל, אבל במים שאין דרך לסוך בהם וזה נחשב קצת כבישול גזרו חכמים שלא יסוך בהם.

הקהילות יעקב (פסחים סי' נו ד"ה ולפמ"כ) כתב בשם **המאירי** לבאר, שהסיבה שאסרה תורה לבשל את בשר הפסח במשקין הוא מפני שהם מפיגים את טעם הבשר, אלא שהתירו לסוך את הבשר במעט משקין מפני שבמעט משקה אין פג טעם הבשר, אבל מים שאינם מפיגים את טעם הבשר ואף על פי כן אסרה תורה, אם כן אין לחלק בין הרבה מים למעט.

אם מותר להדיח או למלוח את בשר הפסח

שם. האור שמח (חמץ ומצה פ"ו ה"ז) כתב שלפי שיטת **הרמב"ם** האוסר לסוך את בשר הפסח במים, יהיה אסור גם להדיח אותו במים מחשש שמא ישאר עליו לחלוחית של מים. **והקהילות יעקב** (פסחים סי' נו ד"ה ולפמ"כ) כתב, שלשיטת הרמב"ם יהיה אסור למלוח את הבשר, שהרי כל מליחה צריכה הדחה לפניה ולאחריה. ומה שכתבו **התוספות** לקמן (עד. ד"ה הלמ"ד) שאפשר למלוח את בשר הפסח, אפשר שסוברים שאפשר לנגב את הבשר היטב היטב מהמים. או שהם חולקים על הרמב"ם וסוברים שמותר לסוך בשר הפסח במים. אך הקשה לדעת הרמב"ם כיצד מדיחים את הבשר בבית השחיטה, הרי שם ודאי שצריך להדיח את הבשר מחמת הדם הנמצא בעין, ונשאר בצריך עיון.

מה הסיבה שלדעת רב כהנא חכמים חילקו בין עירבו קמח בחרוסת או בחרדל

אמר רב כהנא מחלוקת לתוך החרדל אבל לתוך חרוסת דברי הכל ישרף מיד. יש מן **הראשונים**[קמו] שביארו, שהסיבה שרב כהנא סובר לדעת חכמים שאם עירבו קמח עם חרוסת יש לשרוף את זה מיד, מפני שהחרוסת אינה חריפה כל כך ואינה מעכבת את הקמח מלהחמיץ, אבל אם עירבו קמח עם חרדל, שהוא דבר חריף מאוד, יכול לאכלו מיד מפני שהחריפות מונעת מהקמח להחמיץ[קמז].

אמנם המהר"ם חלאווה (ד"ה מחלוקת) **הביא שבירושלמי** (פ"ג ה"ז) מבואר, שהסיבה שלא החמירו חכמים בחרדל הוא מפני שאין בני אדם רגילים להשהותו, מפני שטעמו פג, ולכן אינו מספיק להחמיץ. אבל חרוסת שרגילים בני אדם להשהותו מחמת חריפותו, חששו חכמים שהוא יחמיץ ואמרו שאם עירבו קמח בחרוסת צריך לשרוף מיד[קמח].

אוהח2018/06/19

כיצד למד רב כהנא שחכמים מודים לרבי מאיר בחרוסת

שם. הפני יהושע (ד"ה אמר) הקשה, מנין למד רב כהנא שלגבי חרוסת מודים חכמים לרבי מאיר שאם עירב בתוכו קמח יש לשרפו מיד, הרי מלשון המשנה בפשטות נראה שחכמים נחלקו בין בחרדל ובין בחרוסת[קמט]. ואין לומר שרב כהנא הסתמך על הברייתא המובאת להלן בה מבואר כדבריו, מפני שאם כך היתה הגמרא צריכה לומר 'דתניא אין נותנין קמח' וכו', ומכך שהגמרא נקטה בלשון 'תניא נמי הכי' משמע שהגמרא היא זאת שמביאה את הברייתא כראיה לדברי רב כהנא ולא שרב כהנא עצמו הביא אותה. ותירץ, שרב כהנא דייק את דבריו מתוך דברי המשנה, שאם חכמים סוברים שאם נתן קמח לתוך חרוסת יאכל מיד ובהכרח משום שהם סוברים שהחומץ גורם לקמח להצטמק ומונע בכך את החימוץ, ועדיף משאר מי פירות שאין תכונתם לצמק את הבא בתוכם, אם כן צריך ביאור מה שמבואר לקמן במשנה (מג.) שחומץ האדומי שעירבו לתוכו שעורים[קנ] הרי הוא נחשב לחמץ גמור, מדוע לא נאמר שהחומץ גורם לשעורים להצטמק ואינו מניח להם להחמיץ, אלא בהכרח שלגבי חרוסת שמעורב בו חומץ סוברים חכמים שהוא מחמיץ וישרף מיד.

מדוע הוצרך שמואל לומר שהלכה כדברי חכמים הרי יחיד ורבים הלכה כרבים

אמר שמואל הלכה כדברי חכמים. האחרונים[קנא] הקשו, מדוע הוצרך שמואל לומר שהלכה כדברי חכמים, הרי בכל מחלוקת של יחיד כנגד רבים הלכה כרבים.

בפירוש הריב"ן (ד"ה הלכה, מובא בקובץ שיטות קמאי עמ' תלב קלו) כתב, שאף ששמואל אמר בעירובין (מז.) שהלכה כרבי מאיר בגזירותיו, ואם כן לכאורה היה צריך להיות כאן הלכה כרבי מאיר האוסר אף אם התערב קמח בחרדל, מכל מקום כאן הלכה כחכמים. ולפי דבריו מובן היטב מדוע הוצרך שמואל לומר בסוגייתנו שהלכה כחכמים ולא כרבי מאיר[קנב].

הפני יהושע (ד"ה אמר) תירץ[קנג], שלקמן (מג.) מבואר שהמשהה חומץ האדומי בביתו בפסח עובר עליו ב'בל יראה ובבל ימצא', מפני שזה חמץ, והיה אפשר לטעות ולומר שאף חומץ וחרדל דינם כחומץ האדומי, לכך בא שמואל להורות שהלכה כחכמים הסוברים שאם עירב קמח עם חרדל אין זה מחמיץ מיד אלא אפשר לאכלו מיד[קנד].

הצל"ח (מפ. ד"ה ולמ"ד) **והשפת אמת** (ד"ה אמר) תירצו, שלעיל (מ.) שנינו שרבי יוסי אמר שהחומץ מונע את חימוץ החיטים, ואמר שמואל שאין הלכה כרבי יוסי אלא החומץ ממהר להחמיץ, ואם כן היה סברא לומר שפוסק כרבי מאיר שאם עירבו קמח בחרדל ישרף מיד שחוששים שמא החמיץ הקמח, לכן הוצרך להדגיש שכאן הוא פוסק כחכמים, שעל אף שהחומץ אינו מונע את החימוץ אך אינו ממהר להחמיץ ואפשר לאכלו מיד.

בילקוט המאירי (ד"ה אמר) תירץ, שמצינו במגילה (יח:) ששמואל חשש לשיטת היחיד המחמיר אף כנגד רבים המקילים, ולכן הוצרך לומר כאן שהלכה כחכמים, שאילולי כן היה אפשר לומר שסובר כאן כרבי מאיר המחמיר[קנה].

בשרביט הזהב (ד"ה הלכה) תירץ, ששמואל בא להשמיענו שאין להחמיר בזה מחמת חומרת איסור 'חמץ'[קנו].

קמב. הר המוריה (שם), **ארבעה טורי אבן** (שם, מובא בספר הליקוטים על הרמב"ם שם שבהוספת פרנקל), **מנחת חינוך**, חידושי מהר"י שפירא (שם). **קמג. אך** כתב הארבעה טורי אבן, שמכל מקום תמוה על הרמב"ם שאין דרכו לכתוב דבר שאינו מפורש אם לא שכותב 'נראה לי', וגם בפירוש המשניות לא הוזכר דקדוק זה, וצריך עיון. וההר המוריה והמלכי בקדש (שם) הוסיפו להקשות, שלחכמים הלומדים איסור בישול בשר הפסח במשקין בקל וחומר ממים [כמבואר להלן (מ.)] משמע לדבריהם שמשקין ומי פירות גרועים יותר ממים, אם כן כיצד יתכן שהחמירו לסוך את בשר הפסח במים יותר ממשקין ומי פירות. ותירץ ההר המוריה, שנראה שמשנתנו כרבי שאינו לומד את איסור משקין מקל וחומר כחכמים, אלא לומד זאת מייתור הלשון שבפסוק 'בשל מבושל' [כמבואר להלן שם], וכמו שפסק הרמב"ם (שם פ"ח ה"ו). **קמד. והוסיף** החזון יחזקאל, שאין לחלק שבשפודים של עצים המים היוצאים בעת הצלייה הם מים התחובים בתוך הבשר, והם מתעכבים שם ואינם יוצאים ומנטפים לארץ, ויש לומר שלכן אסרום, מה שאין כן סיכה שהוא רק בחלק החיצון של הבשר לכאורה יש להתיר. מפני שבתוספתא מבואר שמותר לסוך ביין ושמן ואין הסיבה להתיר מחמת שהם זבים לארץ, שהרי לא הודגש שצריך לסוך אותו רק באופן שיוכלו לזוב לארץ, אלא בהכרח שהסיבה שהתירו סיכה ביין ושמן מפני שבדבר מועט כזה אינו מתבשל, ואם כן אין סיבה לחלק בין אם סכו בחלק הפנימי לבין אם סכו לחלק החיצוני, וכשם שמצינו שאסור לצלות בשפוד מחמת המים שבפנים כמו כן יש לאסור לסוך את החלק החיצון במים. **קמה. וראה** עוד בענין זה בצל"ח (מפ. ד"ה ועל פי) **ובנמוקי הגרי"ב** (ד"ה אמר). **קמו. רש"י** (ד"ה מחלוקת), **רמב"ם** (פירוש המשניות פ"ג מ"ח), **רבינו יהונתן מלוניל** (על המשנה שם ד"ה ופסח), **תלמיד הרשב"א** (ד"ה מחלוקת). **קמז. ובתלמיד הרשב"א** (שם) כתב, שאף שנאמר שאם עירב קמח לתוך החרדל אין צריך לשרפו, אך היינו מחמת שאכלו מיד, אך אם ישהה את הקמח בחרדל זמן רב, ודאי שיחמיץ על אף חריפות החרדל. וזה כוונת הירושלמי (פ"ג ה"ז) שכתב 'ובלבד שלא ישהה'. אמנם **במהר"ם חלאווה** (ד"ה מחלוקת) מבואר שלמד בדעת רש"י שהמערב קמח בחרדל אין צריך לשרוף אותו מיד לא רק מחמת שהחריפות מונעת מהקמח להחמיץ, אלא מפני שהחריפות גורמת לקמח להיאפות, ולכן אף אם ישהה את הקמח בתוכו זמן רב, אין הוא מחמיץ לעולם, שהרי כבר נאפה. **קמח. ראה** בהערה לעיל בסמוך שהתלמיד הרשב"א ביאר את לשון הירושלמי באופן אחר. **קמט. ודרי** מטעם זה כתבו התוספות לקמן (מפ. ד"ה לפ) שהמשנה חולקת על הברייתא שהביאה הגמרא להלן להוכיח ממנה כדברי רב כהנא. **קנ. כמבואר** בגמרא לקמן (מג:). **קנא. פני** יהושע (ד"ה אמר), צל"ח (מפ. ד"ה ולמ"ד), ברך משה (ד"ה הלכה), חידושי מהר"י שפירא (ד"ה אמר), שפת אמת (ד"ה אר"ה). **קנב. אמנם** בילקוט ביאורים למסכת עירובין (מז.) בענין 'מחלוקת ראשונים האם הלכה כרבי מאיר בגזירותיו אף כנגד רבים' הבאנו מה שהביא הרא"ש (שם פ"ט סי' ח) בשם הר"ר יהודה, שהלכה כרבי מאיר בגזירותיו הוא רק כאשר נחלק על יחיד אך לא כאשר נחלק על רבים. ולדבריו חוזרת הקושיא, ששמואל לא היה צריך לומר כאן שהלכה כחכמים, שהרי כאשר רבים נחלקים על רבי מאיר אין הלכה כרבי מאיר. אמנם יש לומר שהריב"ן סובר כדעת הרא"ש החולק שם על הר"ר יהודה וסובר, שהלכה כרבי מאיר בגזירותיו אף כנגד רבים. **קנג. על** פי מה שביאר מנין למד רב כהנא שחכמים מודים לרבי מאיר בחרוסת, הבאנו דבריו לעיל בסמוך. **קנד. והוסיף**, שהסיבה שהתיר שמואל לאכול מיד את החרדל שמעורב בו קמח, היא משום ששמואל סובר כרב כהנא שמחלוקת חכמים ורבי מאיר היא רק לגבי חרדל, והלכה כחכמים. ואף אם נאמר שחולק על רב כהנא וסובר שמחלוקת חכמים ורבי מאיר הוא בין לגבי חרוסת ובין לגבי חרדל, מכל מקום יש לומר שלגבי חומץ האדומי ביארה הגמרא (לקמן מג:) שמדובר באופן שנתנו לתוכו שעורים מחומצות ולכן עובר עליהם ב'בל יראה ובבל ימצא', אבל המערב קמח לתוך חרדל אין זה חמץ ולכן התיר לאכלו מיד. **קנה. ולפי** זה תירץ מה שמצינו בעבודה זרה (מ.) שאמר שמואל 'הלכה שואל אדם צרכיו בשומע תפלה', ואף שכן הוא דעת חכמים, כמבואר שם בסוגיא, אך יש לומר שהסיבה שהוצרך לומר שהלכה כדבריהם מפני שהיה אפשר לומר שהוא סובר כדעת רבי אליעזר או רבי יהושע החולקים וסוברים שאין לאדם לשאול צרכיו בשומע תפלה. **קנו. ובתב**, שלפי זה מתבאר, שבכל מחלוקת בעניני איסור חמץ דאורייתא שלא כתוב במפורש הלכה כדברי פלוני, יש להחמיר, אפילו שזו דעת יחיד.

מא.

ביאור קושיית רב הונא 'למאי נפקא מינא'

אמר ליה למאי נפקא מינא. הצל"ח (ד"ה למר) הקשה, שלכאורה שאלת רב הונא תמוהה, הרי בודאי שיש נפקא מינה בזה האם לדעת חכמים כאשר עירבו קמח עם חרוסת מותר לאכלו מיד או שצריך לשרפו מיד. ותירץ, שרב הונא ששאל זאת טעה בכוונת רב נחמן בר יצחק שנסתפק בדעת חכמים, וסבר שנסתפק בדעת רבי מאיר, דהיינו האם הוצרכת לומר שהלכה כחכמים רק לענין חרוסת, כיון שרק בה נחלק רבי מאיר ואסר, אך לענין חרדל לא נחלק ומודה שמחמת חזקו אינו מניח להחמיץ, ולכן לא שייך לומר גם לגבי חרדל הלכה כחכמים, או שמא אף לענין חרדל אמרת הלכה כחכמים, שרבי מאיר נחלק ואסר אף בזה. והשיבו על כך, שהרי אין בזה נפקא מינה, כיון שההלכה כחכמים היא ולא כרבי מאיר. והשיבו רב נחמן, שלא נסתפק כלל בדעת רבי מאיר שאסר הכל, אלא בדעת חכמים המתירים, האם התירו רק בחרדל או גם בחרוסת, ובזה ודאי יש נפקא מינה, האם חרוסת שמעורב בה קמח אסורה או מותרת[א].

הראש יוסף (ד"ה חרוסת) תירץ, שרב הונא השיב לרב נחמן בר יצחק, שמה שאמר 'הלכה כדברי חכמים' כוונתו לא היתה לחכמים של המשנה שהם סוברים שבין בחרדל ובין בחרוסת אפשר לאכול מיד, אלא כחכמים של הברייתא שהם סוברים שרק אם נתן קמח לתוך חרדל אפשר לאכול מיד, אבל אם נתן קמח לתוך חרוסת גם לשיטתם צריך לשרוף, וכיון שכך, אין סיבה לשאול האם אמר שהלכה כחכמים רק לגבי חרוסת או גם לגבי חרדל, שהרי כוונתו היתה לחכמים של הברייתא ששם מבואר שחילקו בין חרוסת לחרדל. ועל כך השיב לו רב נחמן, שרב כהנא אמר שגם חכמים במשנה סוברים שאם נתן קמח בחרוסת ישרף מיד[ב].

אמנם מהדקדוקי סופרים (אות ב) מתבארי, שיש גמרות בהן היה כתוב כך. 'אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרב הונא בריה דרב יהודה, אחרוסת קאמר מר או אחרדל קאמר מר, למאי נפקא מינא, דאמר רב כהנא מחלוקת' וכו'. ולפי זה הכל המשך קושיית רב נחמן בר יצחק [ומתורצת קושיית הצל"ח], כלומר, שהוקשה לו האם מה שאמר רב הונא 'הלכה כדברי חכמים' הוא גם לגבי חרוסת או רק לגבי חרדל, שהרי יש נפקא מינה בזה, כמו שאמר רב כהנא וכו'.

אם הלכה כרב כהנא או כרב הונא בריה דרב יהודה

כלומר לא סבירא לי. לענין הלכה נחלקו **הראשונים**, יש מן הראשונים[ד] שפסקו הלכה כרב כהנא הסובר שאין נותנים קמח לתוך חרוסת ולתוך חרדל, ומה שחכמים אמרו שאם נתן 'יאכל מיד' היינו רק לגבי חרדל, אבל לגבי חרוסת מודים לרבי מאיר שישרף מיד. ויש מן הראשונים[ה] שפסקו הלכה כרב הונא בריה דרב יהודה שמה שחכמים אמרו שאם נתן 'יאכל מיד' היינו גם לגבי חרוסת, וכפשטות לשון המשנה.

איך למדו רבנן מקל וחומר לאסור בישול בשאר משקין הרי אין מזהירין מן הדין ומה מים שאין מפיגין טעמן אסורין, שאר משקין שמפיגין טעמן לא כל שכן. הקשו **התוספות** (ד"ה מיכל), איך למדו לאסור בישול בשאר משקין מקל וחומר, הרי הכלל הוא ש'אין מזהירין מן הדין'[ז]. ותירצו שכאן לא חידש התנא את האיסור בשאר משקין מקל וחומר, אלא שהקל וחומר מגלה שנכלל באיסור הבישול גם שאר משקין[ח].

הראש יוסף (ד"ה מיכל) **והצל"ח** (ד"ה עוד) הביאו את דברי **הרמב"ם** (מאכלות אסורות פ"ג ה"ח) [כפי שביארו המגיד משנה], שהכלל ש'אין מזהירין מן הדין' נאמר רק באופן שלמדים איסור מחודש מכח הקל וחומר, אבל במקום שכבר נתפרש בתורה איסור עשה, והקל וחומר בא רק כדי להוסיף בו לאו, אפשר ללמוד את האזהרה מקל וחומר[ט]. וכתבו שלפי זה מיושבת קושיית תוספות, שהרי כתבו תוספות בתחילת דבריהם שהמבשל בשאר משקין עובר בעשה של 'כי אם צלי אש' (שמות יב ט), ונמצא שהקל וחומר אינו מחדש איסור למבשל בשאר משקין, אלא שבא להוסיף בו לאו, ובאופן זה מזהירין מן הדין'.

מהיכן דרש רבי לאסור שאר משקין

רבי אומר במים אין לי אלא מים שאר משקין מניין ת"ל ובשל מבושל

מ"מ. פירש **הר"א מזרחי** (שמות יב ט) שכפל התיבות 'ובשל מבושל' מיותר, שאפילו לסוברים שדיברה תורה כלשון בני אדם [שנחלקו בזה תנאים (ב"מ לו:) אם כפילות הלשון כגון 'הענק תעניק' (דברים טו יד) נדרשת, או שאין כאן יתור אלא שדיברה תורה כלשון בני אדם], אין אומרים כן אלא במקום שמוכח מהפסוקים שלא לדרוש את הריבוי [כמבואר בבבא מציעא (שם) **ובתוספות** (שם ד"ה דנריה)]. ועוד שלשון 'ובשל מבושל' הוא לשון משונה, שבכל המקומות שנכפלו תיבות בתורה הם בלשון פועל כגון 'הענק תעניק' אבל כאן נאמר לשון שם ולשון פועל ושינוי זה מוכיח שבא לרבות.

וכן כתב הצל"ח (בפה"ש ד"ה ובשל) **בדעת הרמב"ם** שכתב בפירוש המשניות (פ"ג מ"ח) 'ולפי ששינה איסור הבישול בלשון מקורי'א, קבלנו שבא לרמוז לאסור בישולו במי פירות' שכוונתו לפרש כדברי הרא"ם שאפילו הסובר שדיברה תורה כלשון בני אדם כאן דורשים את הכפילות כיון שהלשון עצמה מוכיחה שנאסר בישול בכל אופן. והוסיף הצל"ח שכן מדוייק גם מלשון רש"י (ד"ה ובשל) שכתב שלשון 'ובשל מבושל' הוא ריבוי משום שהיה לו לומר אל תאכלו ממנו נא ומבושל, ולשון 'ובשל' מיותר. וקשה, שהיה לרש"י לומר שתיבת 'מבושל' מיותרת כיון שהיא השניה. ומשמע שפירש כהרמב"ם שהדיוק הוא מלשון 'ובשל' משום שהוא לשון מקור.

אמנם התוספות יום טוב (שם) כתב שהרמב"ם לא פירש שלמדנו מריבוי מחמת כפילות הלשון אלא שמשמעות הלשון 'ובשל' מלמדת שגם שאר משקין בכלל האיסור [כיון שלשון מקור מורה שיתקיים הדבר בכל אופן שהוא, ולשון זו מוכיחה שהאיסור לבשל הוא בכל אופן שהוא, ולכן גם בבישול בשאר משקין יש איסור].

מדוע לא נדרש 'ובשל מבושל במים' במידה של כלל ופרט

שם. הקשה **מהר"ם חלאווה** (ד"ה תנו) שהיה לנו לדרוש 'ובשל מבושל במים' שהוא כלל ופרט [-'ובשל מבושל' כלל ו'במים' פרט], ואין בכלל אלא מה שבפרט, ואם כן האיסור הוא רק במים[יב]. ותירץ שבמקום שהכלל והפרט צריכים זה לזה אין נדרשים בכלל ופרט, וכאן הוצרך הכתוב לומר 'ובשל מבושל במים' שהרי אין יכול לומר 'אל תאכלו ממנו נא במים' שהיה משמע שהאיסור הוא רק כשאוכל נא במים ולא היה משמע שיש איסור בבישול כלל, וכן אין יכול לומר 'אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל' שהיינו אומרים ש'ובשל' אוסר שאר משקין שמפיגין טעמו ו'מבושל' מרבה מים שאין מפיגין טעמו, ולא היינו יודעים לאסור צלי קדר, ולכן גם 'במים' נצרך ואינו נדרש בכלל ופרט.

הטעם שהוצרך הכתוב לומר 'במים'

שם. המהרש"א (ד"ה רבי) הביא את קושיית **הר"א מזרחי** (שמות יב ט) שלדעת רבי תיבת 'במים' מיותרת, שהרי סתם בישול הוא בין במים ובין בשאר משקין, וגם אם היה כתוב 'אל תאכלו ממנו נא ומבושל', היינו יודעים שאין לבשלו בין במים ובין בשאר משקין[יג], והוסיף המהרש"א שכמו כן יקשה לדעת חכמים, שאילו לא היה כתוב 'במים' היינו מרבים את כל סוגי הבישול, ולא היה צריך את הקל וחומר[יד]. ותירץ שתיבת 'במים' נכתבה משום שסתם בישול הוא במים ונקט הכתוב את האופן הרגיל, וכדי שלא נטעה לומר ש'במים' בא למעט שאר

א. **ועיין** ביד יהודה (לוין, ד"ה למר) מה שתירץ עוד בזה. ב. **ועיין** שם כיצד ביאר את המשך מהלך הגמרא לפי דבריו. ג. **וכן** נראה שהיה הגירסא לפני הרי"ץ גיאת (הלכות פסח, מוכח מקונטרס שיטות קמאי עמ' תלה קנג). ד. **ריי"ף**, **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ה הי"ט), **מהר"ם חלאווה** (לעיל מ: ד"ה מתלוקת), **רא"ש** (פ"ג סי' כט). וכן פסק **הטור והשלחן ערוך** (או"ח סי' תמד). **והרמ"א** (שם) כתב, **שנוהגים שלא לאכול** בפסח חרדל כלל, מפני שהוא ממיני קטניות שנוהגים בו איסור. ה. **ובבית** ארזים (הלכות פסח סי' תמד אות ג) כתב, שעדיין צריך ביאור מהו השיעור של 'מיד', כלומר עד כמה זמן לאחר עירוב הקמח עדיין זה נחשב 'מיד' שיהיה אפשר לאכלו, וממתי הוא כבר עבר את הזמן הזה שמרגע הזה הוא כבר נאסר. ועוד כתב (שם אות ה) שכיון שאין אנו יודעים מהו השיעור של 'מיד' לכן למעשה אף אם עירב קמח לתוך חרדל ישרף, מפני שאי אפשר לאכלו מחשש שמא כבר עבר הזמן של 'מיד'. ו. **ריי"ץ גיאת** (שם). ז. **כמבואר** במכות (ה:). ח. **ופירש** הראש יוסף (ד"ה מיכל), שבכל מקום אין מזהירין מן הדין אפילו באופן שהקל וחומר הוא גילוי מילתא. אבל כאן הקל וחומר מגלה שמה שנאמר בכתוב 'במים' אינו בא למעט שאר משקין, ונקט הכתוב 'במים' רק משום שכן הוא דרך הבישול הרגיל. וכן משמע מלשון התוספות שכתבו שהקל וחומר 'אינו אלא מגלה דבישול דקרא איירי אף בשאר משקין'. ט. **המגיד** משנה ביאר בזה את מה שכתב הרמב"ם (שם) שאזהרת בהמה וחיה שאין בהם סימנים כלל נלמדת מקל וחומר, שכיון שנאמרה אזהרה בגמל ושפן וחזיר שיש בהם סימן אחד, כל שכן שנאסרו הבהמות שאין בהם סימן. וקשה שהרי אין מזהירין מן הדין. ותירץ המגיד משנה שכיון שכבר נאמר איסור עשה בכל בהמה שאין בה שני סימנים [כמבואר ברמב"ם שם], שוב אפשר ללמוד מקל וחומר להוסיף בהם לאו. ובמשנה למלך (שם) הקשה על המגיד משנה, שהרמב"ם עצמו פירש בספר המצות (ל"ת קעג) שהטעם שלמדים לאו בבהמה שאין בה סימנים מקל וחומר הוא משום שהקל וחומר אינו אלא גילוי מילתא, וממה שהוצרך לפרש כן משמע שלא סבר כפירוש המגיד משנה בדעתו. י. **וברמב"ם** (שם פ"ג ה"ג) מבואר שהאוכל בהמה טמאה שאין בה סימנים לוקה, ומוכח מזה שכשם שמזהירין מן הדין [משום שכבר נאמר בו עשה] כך גם עונשין מן הדין מטעם זה. וכמו כן המבשל הפסח בשאר משקין לוקה על אף שהוא נלמד מקל וחומר. יא. **היא** מלה שיש בה רק אותיות שורש, בלי אותיות שימוש. יב. **והוסיף** שאין לומר שדרשו כאן לפי הכלל שכאשר יש שני כללים סמוכים זה לזה ופרט אחריהם, מטילים את הפרט בין הכללים ונעשה על ידי זה כלל ופרט וכלל [ובכלל פרט וכלל מפרשים את הכלל מעין הפרט], ולכן הטילו כאן את תיבת 'במים' בין התיבות 'ובשל מבושל' ונעשה על ידי זה כלל ופרט וכלל. שאם כן היה לנו לרבות את כל מיני הבישול ולמעט מ'במים' רק דברים שאינם בכלל בישול דהיינו צלי אש. ואם כן יקשה ש'במים' מיותר, שהרי למעט צלי אש מהאיסור, אין צריך שהרי מצוותו בצלי, ונמצא ש'במים' אינו ממעט כלום. יג. **הרא"ם** תירץ שאם היה נאמר רק 'אל תאכלו ממנו נא ומבושל' היינו אומרים שנכלל בלאו זה גם הצולה את הפסח [כיון שבלשון תורה צליה היא בכלל בישול]. ובמהרש"א (ד"ה רבי) תמה על תירוצו, שאי אפשר לומר כן, שהרי מצות הפסח היא בצליה כפי שנאמר שם 'כי אם צלי אש'. ובדעת הרא"ם כתב השפת אמת (ד"ה מ"ר) שאולי כוונתו לתרץ כתירוץ הגור אריה שהובא להלן בסמוך [שבלא היתור היינו אומרים שנכלל באיסור בישול גם המבשל את הפסח בצלי מתכת]. יד. **ובדעת** הרא"ם שהקשה רק לרבי, ראה להלן שהובאו דברי הרש"ש שכתב שלפי רבנן לא קשה, וכן כתבו הראש יוסף (ד"ה מה שכתב) והשפת אמת (שם) ופירשו שלכן לא הקשה הרא"ם על רבנן.

משקין ריבה הכתוב 'ובשל מבושל' מכל מקום[טו]. וכן לדעת חכמים אפשר לומר שנכתב 'במים' מפני שהרגילות היא לבשל במים, ומהקל וחומר מרבים גם שאר משקים.

הגור אריה (שמות סס) תירץ שאם היה נאמר רק 'אל תאכלו ממנו נא ומבושל' היינו אומרים שהצולה את הפסח על ידי מתכת הוא בכלל הלאו של מבושל. שבלשון תורה צלי נקרא בישול [שהרי נאמר בתורה לגבי הפסח (דברים טז ז) 'ובישלת ואכלת', וכן נאמר (דברי הימים ב' לה ג) 'ויבשלו הפסח', על אף שהפסח נאכל צלי], וכיון שנאמר 'כי אם צלי אש' למדנו מזה שצלי אש אינו בכלל איסור בישול, אבל צלי על ידי מתכת לא יצא מכלל איסור בישול, והיינו אומרים שהוא בכלל הלאו של בישול. ולכן הוצרך הכתוב לומר 'במים', למעט צלי מתכת מהלאו של בישול. וכיון שכתב 'במים' הוצרך לומר 'ובשל' לרבות המבשל בשאר משקין ללאו של בישול.

הפני יהושע (ד"ה מ"ר) תירץ לפי המבואר להלן שחכמים למדו מהריבוי 'ובשל מבושל' לאסור בישול אחר צליה, וביאר הפני יהושע שמסברא היה נראה לפרש שהאיסור בבישול אחר צליה הוא רק כשבישלו בשאר משקין שמפיגין טעמו, אבל אם צלה את הפסח ואחר כך בישלו במים אין איסור[יז], ולכן הוצרך הכתוב להשמיענו שהאיסור בבישול אחר צליה הוא גם כשמבשל במים. וכמו כן לדעת רבי שלמד מהריבוי של 'ובשל מבושל' לאסור צלי קדר, מכל מקום הוא מודה לחכמים שמרבים מהפסוק גם לאסור בישול אחר צליה[יז].

הרש"ש (ד"ה רבי) חלק על המהרש"א וכתב שלדעת חכמים לא קשה קושיית הרא"ם מכיון שאם היה נאמר רק 'אל תאכלו ממנו בשל מבושל' היה נכלל בלאו של בישול גם המבשל את הפסח בצלי קדר, ולכן נכתב 'במים' כדי להשמיענו שהמבשל את הפסח בצלי קדר אינו בכלל הלאו[יח] [כמבואר בגמרא להלן בסמוך שלדעת חכמים צלי קדר אינו בכלל הלאו כיון שאינו מפיג טעמו כשאר משקין][יט].

קושיית האחרונים שאפשר לפרש את החילוק בין רבנן לרבי באופן אחר

מאי בינייהו איכא בינייהו צלי קדר. **פירש רש"י** (ד"ה גלי) שלדעת רבנן אין לאו בצלי קדר, משום שאינו בכלל הקל וחומר [והריבוי מ'ובשל מבושל' בא לדרשה אחרת[כ]], ולרבי כיון שלמד מ'ובשל מבושל' לרבות שאר משקין, גם צלי קדר הוא בכלל הריבוי ויש בו לאו. והקשו **הצל"ח** (ד"ה מיכל - הרמתון) **והראש יוסף** (ד"ה מיכל) מנין לגמרא להעמיד כך את המחלוקת, שהיה אפשר לומר להיפך, שלרבנן שלמדו שאר משקין מקל וחומר, הפסוק 'ובשל מבושל' מיותר, ולמדים ממנו לאסור צלי קדר. אבל לרבי שלמדים שאר משקין מ'ובשל מבושל', הריבוי אינו מיותר, ואין מקור לאסור צלי קדר[כא]. ותירץ **הצל"ח** (ד"ה מיכל - השני) שהיה פשוט לגמרא, שמאחר שלשיטת רבי 'ובשל מבושל' מרבה שאר משקין, שוב אין לחלק ולומר שמרבה רק שאר משקין ולא צלי קדר, כיון שמלשון 'ובשל מבושל' נתרבו כל מיני בישול לאיסור, וצלי קדר הוא מין בישול לפי שהוא מתבשל במימי עצמו[כב].

ותירץ בעוד אופן (ד"ה עוד נלע"ד), שהיה פשוט לגמרא שאי אפשר לומר שרבנן למדו מהריבוי לאסור צלי קדר, שאם כן יקשה שלא היה צריך הכתוב לומר 'אל תאכלו ממנו מבושל' שהיה יכול לומר 'אל תאכלו ממנו צלי קדר' ונלמד מזה בקל וחומר שיש איסור גם בישול במים ובשאר משקין, כיון שהם מפיגים טעם יותר מצלי קדר [לפי סברת רבנן שאפשר ללמוד איסור בשאר משקין בקל וחומר, כמו כן אפשר ללמוד מים ושאר משקין בקל וחומר מצלי קדר][כג].

מנין לגמרא שלשיטת רבי נכלל בבישול גם צלי קדר

שם. הקשה השפת אמת (ד"ה מ"ר) מנין היה פשוט לגמרא שלשיטת רבי בישול כולל צלי קדר, הרי מבואר לעיל בדעת רבנן שבישול בשאר משקין חמור יותר מבישול צלי קדר כיון שמפיגין טעמו, ואם כן כשמצינו ריבוי מסתבר לרבות רק בישול בשאר משקין, ואין מקור לרבות בישול צלי קדר.

לשיטת חכמים שאין לאו בצלי קדר, האם מותר לצלות את הפסח בצלי קדר

שם. רבינו חננאל (ד"ה לר') **ורש"י** (ד"ה גלי) כתבו שלשיטת רבנן מותר לצלות את הפסח צלי קדר, אבל **תוספות** (ד"ה מיכל) כתבו שגם לשיטת רבנן אסור לצלות את הפסח בצלי קדר כיון שנאמר בתורה 'כי אם צלי אש', והצולהו בצלי קדר ביטל עשה והפסח פסול, כמבואר להלן (עה:) לענין פסח שנגע בחרסו של תנור, שהוא פסול משום שנצלה מחמת החרס ואינו צלי אש[כד] [וכמו כן בשאר משקין אין צריך לימוד אלא לענין מלקות, אבל מכל מקום הוא עובר על עשה של 'כי אם צלי אש'[כה]. ומחלוקת רבנן ורבי היא רק לגבי הלאו של מבושל שלרבנן בישול בצלי קדר אינו בכלל הלאו, ולרבי הוא בכלל הלאו ולוקין עליו. וצריך ביאור בשיטת ר"ח ורש"י שהרי פשוט שכל שאינו צולה בצלי אש ביטל עשה [כפי שהוכיחו התוספות], ואיך כתבו שלרבנן מותר לבשלו בצלי קדר. ותירץ **הראש יוסף** (ד"ה מיכל) שדברי רש"י הם רק באופן שצלאו תחילה צלי אש ואחר כך בישלו צלי קדר. ונקט רש"י מסברא שביטול העשה של 'כי אם צלי אש' הוא רק באופן שאוכל את הפסח בלא צליה, אבל המבשלו בצלי קדר אחר צליה אינו עובר על העשה כיון שהבישול אינו מבטל את הצליה ונמצא שאכל את הפסח צלי אש [שבישול אחר צליה אינו מבטל את הצליה, והאיסור בבישול אחר צליה הוא משום שהבישול מפיג טעמו של הפסח, וצלי קדר אינו בכלל האיסור כיון שאינו מפיג טעמו][כו].

האם רבי מודה שיש לאו בבישול אחר צליה

ורבנן האי בשל מבושל מאי עבדי להו מבעי ליה לכדתניא בשלו ואח"כ צלאו או שצלאו ואח"כ בשלו חייב. משמע מדברי הגמרא שהאיסור לבשל את הפסח אחר צלייתו הוא רק לחכמים הסוברים שבישול בשאר משקין לא נתרבה מ'ובשל מבושל' ולכן הוא מיותר לבישול אחר צליה, אבל לרבי שמרבה שאר משקין מ'ובשל מבושל' אין מקור לאסור בישול אחר צליה. אבל קשה מהגמרא לעיל, שהקשו שם מה החילוק בין רבנן לרבי ותירצו 'איכא בינייהו צלי קדר', ומדוע לא אמרו שיש עוד חילוק בין רבנן לרבי לגבי בישול אחר צליה. וכתב **הפני יהושע** (ד"ה מ"ר) שמהגמרא מוכח שרבי מודה שיש איסור בבישול אחר צליה, ואף שרבי העמיד את היתור מ'ובשל מבושל' להביא שאר משקין, מרבה משם גם בישול אחר צליה, שלשון 'ובשל מבושל' משמע שכל

טו. והוסיף המהרש"א עוד, שלדעת רבי אין לומר שאם לא היה נאמר 'במים' לא היה צריך להוסיף 'ובשל' מבושל, כיון שלשיטת רבי שצלי קדר הוא בכלל הלאו של בישול, תיבת 'ובשל' באה גם כדי להשמיענו שצלי קדר הוא בכלל הלאו של בישול. ובלא ריבוי היינו אומרים שצלי קדר אינו בכלל מבושל כיון שהוא צלי. והרש"ש (ד"ה רבי) הוכיח שבלשון תורה מבושל כולל גם צלי, ולפי זה דחה את דברי המהרש"א שכתב שצריך את תיבת 'ובשל' לרבות צלי קדר לאיסור בישול, כיון שגם בלא ריבוי, צלי קדר הוא בכלל מבושל [והמהרש"א סובר שסתם בישול אינו כולל צלי, וראה להלן שהראש יוסף (ד"ה מ"ם) פירש שבזה נחלקו הרא"ם והמהרש"א]. **טז. מבואר** להלן ששיטת רבי מאיר היא שבישול אחר צליה אינו מבטל את הצליה [וגם לשיטת רבי יוסי הסובר שבישול מבטל את הצליה הוא רק משום שנתחדש לגבי פסח שבישול מבטל צליה, כמבואר בתוספות (ד"ה אמר)], ולכן מסתבר להעמיד את האיסור לבשל את הפסח אחר צלייתו הוא רק כשמבשלו בשאר משקין שמפיגין טעמו. **יז. והוכיח** הפני יהושע שרבי מודה לדרשה זו ממה שאמרה הגמרא שהחילוק בין רבי לרבנן הוא לגבי צלי קדר, ולא אמרה שהחילוק הוא לגבי בישול אחר צליה, ומוכח שגם רבי מודה לאיסור בישול אחר צליה. **יח. ומפרש** הרש"ש שאם היה נאמר רק 'אל תאכלו ממנו מבושל' היה נכלל בזה גם צלי קדר, משום שעל אף שהוא צלי מכל מקום הוא נכלל בתיבת 'מבושל'. ומביא ראיה מלשון הפסוק (דברי הימים ב' לה יג) 'ויבשלו הפסח', שהפסח נקרא מבושל על אף שהוא צלי. וכן הוכיחו בגמרא (נדרים מט.) ממקרא זה שבלשון תורה צלי נקרא מבושל [ואף שבפסוק 'אל תאכלו ממנו מבושל' אי אפשר לפרש שצלי אש הוא בכלל מבושל שהרי צריך לצלות את הפסח, מכל מקום היינו מחלקים בין צלי קדר לצלי אש, שצלי אש נתפרש בפסוק שיצא מכלל בישול, וצלי קדר לא יצא מכלל בישול. וראה לעיל בסמוך שכעין זה כתב הגור אריה בשיטת רבי]. וכדברי הרש"ש כתב הראש יוסף (ד"ה ומ"ם) ליישב דעת הרא"ם שלא הקשה אלא לדעת רבי, ובדעת מהרש"א שלא תירץ כן ביאר שסתם בישול אינו כולל צלי [ואפילו צלי קדר אינו בכלל בישול, כיון שסתם בישול הוא בתוך משקה ולא במים שנפלטו מעצמו], ורק במקום שיש הכרח מהפסוק מפרשים שצלי בכלל בישול. **יט. והוסיף** הרש"ש, שאפילו אם נאמר שסתם בישול אינו כולל צליה היינו אומרים שכאן בישול כולל צליה משום שנאמר ריבוי 'ובשל מבושל' [ומבואר להלן שלרבנן צריך לכתוב 'ובשל מבושל' כדי לאסור בישול אחר צליה]. וכן תירצו המעיל שמואל (שפירא, ד"ה רבי) והשפת אמת (ד"ה מ"ר), שאם לא היה נאמר 'במים' היה נכלל באיסור בישול גם צלי קדר [ומשמע מדברי השפת אמת שאפילו אם נאמר שסתם צלי אינו בכלל בישול ואינו נכלל בלאו של מבושל, מכל מקום צלי קדר הוא בכלל בישול משום שהבשר מתבשל במים היוצאים ממנו]. **כ. שהקשתה** הגמרא, מה רבנן למדו מהריבוי מ'ובשל מבושל', ומבואר שלרבנן לא למדו מ'ובשל מבושל' צלי קדר. **כא. והוסיפו**, שאין לומר שזו באמת כוונת הגמרא, שלרבנן יש לאו בצלי קדר ולרבי אין לאו בצלי קדר, שהרי להלן הקשתה הגמרא מה רבנן למדים מהריבוי מ'ובשל מבושל', ומוכח שרבנן לא למדו איסור בצלי קדר מהריבוי, וכפירוש רש"י שלרבנן אין לאו בצלי קדר ולרבי יש לאו. **כב. ובדבריו** משמע מלשון רש"י (ד"ה גלי) שפירש שלפי רבי שלומד שאר משקין מ'ובשל מבושל' נתרבה גם צלי קדר משום שגם צלי קדר הוא 'בשל מבושל'. **כג. וביאר** שם שתירוץ זה תלוי במחלוקת תוספות והרמב"ם בישוב הקושיא איך למדו לאו בשאר משקין מקל וחומר מאחר שאין מזהירין מן הדין. יעויין שם. **כד. וכן** כתב הר"ן (מילואים, ד"ה מיכל). **כה. וכן** כתב מהר"ם חלאווה (ד"ה תנו רבנן). **כו. והיינו** לשיטת עולא להלן, שמפרש בדעת רבי מאיר שבישול אינו מבטל צליה [ולכן לחם שנתבשל אינו מאבד את שמו], ואע"פ כן יש איסור בבישול הפסח אחר צלייתו. ופירש הראש יוסף שהאיסור הוא משום שהבישול מפיג טעמו, ולכן בצלי קדר אין איסור כיון שאינו מפיג טעמו. [אבל לשיטת רבי יוסי להלן שהאיסור בבישול אחר צליה הוא משום שהבישול מבטל את הצליה, פשוט שגם צלי קדר הוא בכלל האיסור]. ובחשק שלמה (נדרים ד"ה גלי) כתב שבהכרח סבר רש"י שמדובר כשצלה את הפסח לפני שבישלו בצלי קדר. משום שרש"י סבר שאסור למלוח את הפסח קודם צלייתו משום שמליח כרותח וחשוב כצליה שלא על ידי אש [וכפי שכתב הצל"ח להלן (עד. ד"ה ומתרמי), ומיישב בזה את דברי רש"י על התורה, יעויין שם. אמנם שיטת התוספות להלן (עד. ד"ה נצולעו) שאין איסור למלוח את הפסח]. ואם יבשלנו צלי קדר בלא מליחה הרי הוא נאסר מחמת דמו [ששיטת רש"י (חולין קט. ד"ה הלב) שדם שבישלו אסור מדאורייתא], ובהכרח שצלאו קודם שבישלו צלי קדר, שהצליה מוציאה את הדם כמו מליחה. [בעיקר דברי הצל"ח שיש איסור בישול במליחה כיון שמליח כרותח, ראה מה שכתב בספרו נודע ביהודה (תנינא, או"ח סי' כג) שמסיק שם שכל מה שאמרו שמליח כרותח הוא רק לענין להבליע ולהפליט ולא להחשיבו כבישול, ובהגהות בעל השואל ומשיב על הנודע ביהודה שם שהביא שהר"ן בסוף עבודה זרה (עד: בד"ה והרמב"ן ז"ל) כתב שמליחה חשובה בישול, ובחולין (טו. ד"ה השותט לחולה) כתב הר"ן שמליחה אינה חשובה בישול ולכאורה סתר דבריו. ובמנחת חינוך (מצוה ז סוף אות ג) הביא שיש שפירשו גם בדעת הר"ן בע"ז שמליחה אינה חשובה בישול, ומסיק שהסכמת כל הראשונים והאחרונים שמליח אינו כמבושל].

מיני הבישול אסורים ונכלל בזה גם בישול בשאר משקין וגם בישול אחר צליה[כז].

והצל"ח (ד"ה אינו - הכי) כתב שרבי מודה לרבנן שיש לאו בבישול אחר צליה, ואף שלשיטתו הריבוי מ'ובשל מבושל' בא לשאר משקין, חייב בבישול אחר צליה מסברא. משום שסבר כרבי יוסי [שהובא להלן בגמרא] שבישול שאחר האפיה מבטל את האפיה, וכן בישול אחר הצליה מבטל את הצליה, וכיון שנתבטלה הצליה פשוט שחייב על הבישול. [וראה להלן שהובאו דברי התוספות (ד"ה אמר) ועוד מהמפרשים, שדנו האם שיטת רבי יוסי היא מסברא או מדרשה][כח]. ובהמשך (ד"ה וכזה) דקדק הצל"ח מלשון רש"י (ד"ה יכול) שכתב 'והאי תנא הוא דאמר לעיל צלאו ואח"כ בישלו חייב' ומשמע שהדבר תלוי במחלוקת, משום שרבי חולק על רבנן וסובר שאין לאו בבישול אחר צליה[כט]. וכתב הצל"ח שלפי זה צריך לומר שמה שלא אמרו לעיל שיש חילוק בין רבנן לרבי בבישול אחר צליה, הוא משום שדרך הגמרא בכל מקום לפרש שהתנא השני מוסיף על דברי התנא הראשון, ולכן הביאו את החילוק לגבי צלי קדר שרבנן פוטרים ורבי מחייב [ומוסיף רבי לאו יותר מרבנן]. ולא הביאו את החילוק לגבי בישול אחר צליה שרבנן מחייבים ורבי פוטר[ל].

שיטת הרמב"ם שחייב בין בצלי קדר ובין בבישול אחר צליה וביאורי המפרשים בדעתו אם פסק כרבי או כרבנן

שם. הרמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ז - ח) פסק שהמבשל במי פירות ובצלי קדר חייב וכן המבשל אחר צליה חייב. וקשה שבסוגיא כאן מבואר שלשיטת רבי חייב בצלי קדר [ודרש מ'ובשל מבושל' לחייב בזה] ולרבנן פטור, ובהמשך מבואר שחכמים דרשו מ'ובשל מבושל' חיוב בבישול אחר צליה. וכיון שפסק הרמב"ם שחייב בבישול אחר צלייה מוכח מזה שפסק כחכמים[לא], ולרבי ש'ובשל מבושל' נדרש לשאר משקין אין מקור לחייב על בישול אחר צליה. ופירש הר"י קורקוס שהרמב"ם פסק כרבי[לב], ומה שחייב על בישול אחר צליה הוא משום שגם רבי מחייב בבישול אחר צליה, וסובר שאפשר לדרוש מהריבוי גם צלי קדר וגם בישול אחר צליה, כיון שלשון 'ובשל מבושל' משמע כל מיני בישול[לג]. **והכסף משנה** פירש להיפך, שהרמב"ם פסק כרבנן ולכן חייב בבישול אחר צליה, ומה שחייב גם בצלי קדר [על אף שאמרו בגמרא שהחילוק בין רבי לרבנן הוא בצלי קדר], הוא משום שגם רבנן דרשו מ'ובשל מבושל' לחייב בצלי קדר. וכוונת הגמרא בקושייתה מה בין רבנן לרבי היא מה החילוק בין הלימוד של רבנן שהוא מקל וחומר, ללימוד של רבי שהוא מדרשה, ותירצה הגמרא שמהקל וחומר אי אפשר ללמוד צלי קדר ומהדרשה אפשר ללמוד צלי קדר, ובאמת גם רבנן דורשים מ'ובשל מבושל' לחייב בצלי קדר[לד].

אמנם לדבריו צריך ביאור בקושיית הגמרא על רבנן מה דרשו מ'ובשל מבושל', שהרי דרשו משם לחייב בצלי קדר כרבי. ופירש **הראש יוסף** (ד"ה הפירוש הא') שהמקשה סבר שרבנן אינם דורשים את היתור של 'ובשל מבושל' לחייב בצלי קדר, ולכן הקשה מה דרשו מ'ובשל מבושל', [והמתרץ תירץ לו לפי סברתו שלא דרשו רבנן מ'ובשל מבושל' לרבות צלי קדר, שדרשו משם בישול אחר צליה]. אבל לאחר שתירצו שרבנן דורשים מ'ובשל מבושל' לחייב בבישול אחר צליה, שוב אפשר לדרוש משם גם צלי קדר כיון שמהריבוי משמע לחייב בכל מיני בישול. ולפי המסקנא החילוק בין רבי לרבנן הוא בבישול אחר צליה, שלרבנן חייב ולרבי פטור, ופסק הרמב"ם כרבנן ולכן חייב בין בבישול אחר צליה ובין בצלי קדר[לה].

והלחם משנה[לו] פירש שהרמב"ם פסק כרבי ולכן חייב בצלי קדר, ומה שחייב בבישול אחר צליה הוא משום שפסק (חמץ ומצה פ"ו ה"ו) כרבי יוסי שאין יוצאים ידי חובה במצה שבישלה, וסבר הרמב"ם שלרבי יוסי אין צריך דרשה לאסור בישול פסח אחר הצליה, משום שמסברא אנו יודעים שבישול מבטל את הצליה[לז].

מדוע פשוט לגמרא שיש איסור בבישלו ואחר כך צלאו ואין אומרים שהצליה תבטל את הבישול

בשלמא בשלו ואח"כ צלאו חייב דהא בשליה. הקשה האגלי טל (מלאכת חופה ס"ק ט"ו חופה ח), למסקנת הסוגיא שצלאו ואחר כך בישלו אסור משום שהבישול מבטל את הצליה, קשה למה בשלו ואחר כך צלאו חייב, שהרי כשם שבישול מבטל את הצליה, כמו כן הצליה מבטלת את הבישול, ונמצא שאכל את הפסח צלוי. ותירץ שכיון שבישלו כבר חל עליו איסור כיון שהוא מבושל ושוב אין האיסור פוקע על ידי צליה[לח]. והפמ"ג (פ"א מ"ז סימן ס"ק י"ז) כתב שעל אף שצליה מועילה לבטל את הבישול, מכל מקום אינה מבטלת אותו לגמרי אלא מוסיפה עליו. ולדבריו אפשר לומר שבצלאו ואחר כך בישלו הבישול אוסר, משום שנוסף בפסח בישול, אבל מכל מקום בבישלו ואחר כך צלאו אין הצליה מועילה לבטל את הבישול הראשון. וכן משמע מדברי המנחת חינוך (מצוה ז חום ג).

קשה על רב כהנא שלשיטת רבי יוסי אין צריך דרשה כדי לחייב על בישול אחר צליה והדרשה מ'ובשל מבושל' מיותרת

אמר רב כהנא הא מני רבי יוסי היא. הקשו התוספות (ד"ה אמר) שלכאורה לשיטת רבי יוסי אין צורך בדרשה כדי לחייב בבישול אחר צליה, מכיון שלשיטתו יודעים מסברא לחייב כי הבישול מבטל את הצליה, שהרי בכל התורה בישול מבטל אפיה. ואם כן חוזרת קושיית הגמרא על רבנן מה דרשו מהיתור 'ובשל מבושל'. ותירצו התוספות שרבי יוסי לא חידש מסברא שבישול מבטל את הצליה, אלא למד לגבי פסח מ'ובשל מבושל' שחייבים על בישול אחר צליה, ומכאן למד לכל התורה שבישול מבטל את האפיה.

ובשפת אמת (ד"ה אמר) תירץ שרבי יוסי למד מסברא שבישול מבטל את הצליה, אבל היה מקום לומר שעל אף שהבישול ביטל את הצליה ואסור לאכול את הפסח משום שאינו צלי אש, מכל מקום אין בו לאו של מבושל כיון שבתחילה נצלה כדינו, ולכן גם לרבי יוסי צריך פסוק להשמיענו שחייב עליו משום בישול [אבל לשיטת רבי מאיר שאין הבישול מבטל את הצליה, סבר רב כהנא שלא מסתבר לומר שנתחדש בו לאו של מבושל כיון שלא נתבטלה הצליה][לט].

האם נפסק להלכה כמסקנת הסוגיא כאן, שבישול מבטל אפיה בכל התורה

אמר רב כהנא הא מני רבי יוסי היא דתניא יוצאין ברקיק השרוי ובמבושל שלא נימוח דברי ר"מ רבי יוסי אומר יוצאין ברקיק השרוי אבל לא במבושל אע"פ שלא נימוח. הגמרא הקשתה מדוע חייבים

כז. וראה להלן שכן כתב הר"י קורקוס בדעת הרמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ח). **כח. והוסיף** הצל"ח שהיה פשוט לגמרא שרבי מודה לרבנן שיש לאו בבישול אחר צליה, שאם נאמר שלרבי הדרשה באה רק לרבות רק שאר משקין וצלי קדר, ובבישול אחר צליה אין איסור, ולרבנן הדרשה באה רק לבישול אחר צליה ובצלי קדר אין איסור, נמצא שהם חולקים בסברות הפוכות [שלרבנן מסתבר לרבות בישול אחר צליה יותר מצלי קדר ולרבי הוא להיפך], וזה דוחק. וראה להלן שכן כתב הלחם משנה בישוב דעת הרמב"ם (שם). **כט. וכתב** שאפשר לפרש שכוונת רש"י לרבי מאיר החולק על רבי יוסי לגבי מצה שבישלה, וכשיטת רב כהנא להלן שכשם שנחלקו במצה נחלקו גם לגבי פסח. אלא שהוא דוחק. **ל. ומה** שהקשה לעיל שאם כן נמצא שרבנן ורבי חולקים בסברות הפוכות [שלרבנן מסתבר לרבות בישול אחר צליה יותר מצלי קדר ולרבי הוא להיפך], תירץ הצל"ח שהכל מודים שיש שלוש דרגות: א. בישול בשאר משקין. ב. בישול אחר צליה. ג. צלי קדר. [בבישול בשאר משקין הסברא פשוטה יותר לחייב, ובבישול אחר צליה יש יותר חידוש לחייב, וכן בצלי קדר יותר מבישול אחר צליה]. ויסוד המחלוקת הוא אם אפשר לדרוש שאר משקין מקל וחומר, וסברו רבנן ששאר משקין למדים מקל וחומר, וכיון שהריבוי מיותר למדים ממנו בישול אחר צליה לפי שמסברא יש לרבות בישול אחר צליה יותר מצלי קדר [ולצלי קדר אין מקור], ורבי סבר שאין ללמוד שאר משקין מקל וחומר, ולכן העמיד את הריבוי לשאר משקין, וכיון שריבה שאר משקין נתרבה ממילא גם צלי קדר, שכיון שנתרבו מ'ובשל מבושל' כל מיני בישול נכלל בזה גם בישול צלי קדר [ולבישול אחר צליה אין מקור]. **לא. וכן** מוכח גם מדברי הרמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ז) שכתב, שחייב בשאר משקין משום שלשון 'ובשל מבושל' מרבה הכל, ולא כתב כרבנן שהמקור הוא מקל וחומר. **לב. ומה** שפסק כרבי [על אף שהחולקים עליו הם רבים והוא יחיד, ואין הלכה כרבי במקום רבים] פירש מהר"י קורקוס שהוא משום שבמכילתא (שמות יג ט) שנו את דברי רבנן בשם רבי ישמעאל ודברי רבי בשם רבי עקיבא, והלכה כרבי עקיבא מחבירו, וכל שכן כאן שפסק רבי כמותו. **לג. ובטעם** המחלוקת בין רבי לרבנן, שרבי מרבה מהיתור שני דברים [שאר משקין ובישול אחר צליה] ורבנן מרבים רק דבר אחד [בישול אחר צליה], ראה בדברי הראש יוסף (ד"ה הישוב הא') [הובאו להלן בסמוך] על דברי הכסף משנה, שיש שני אופנים ללמוד מ'ובשל מבושל', ממשמעות הלשון [שכיון שנאמר 'ובשל' בלשון מקור, הוא מרבה את כל מיני הבישול] או מיתור, ובזה נחלקו רבנן ורבי. וכן יש לבאר לפי מהר"י קורקוס. **לד. ומה** שכתב הרמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ז) שהמקור לאסור בישול בשאר משקין הוא מ'ובשל מבושל' פירש הראש יוסף (ד"ה הפירוש הא') שמאחר שלמדו רבנן מ'ובשל מבושל' לרבות צלי קדר מתרבה משם גם שאר משקין ואין צריך לקל וחומר. **לה. ופירש** הראש יוסף (שם) שלרבנן הדרשה היא משום שמשמעות 'ובשל' משמע כל מיני בישול, ולכן אפשר לרבות משם גם בישול אחר צליה וגם צלי קדר. אבל לרבי הדרשה היא מהיתור ולכן דרש משם רק צלי קדר. **לו. לפי** ביאור הראש יוסף (ד"ה הפירוש הג') בדבריו. **לז. ופירש** הלחם משנה שהוקשה לרמב"ם קושיית התוספות (ד"ה אמר), שלפי רב כהנא שהברייתא שאסרה בישול אחר צליה היא כרבי יוסי, קשה למה צריך את הדרשה של 'ובשל מבושל' למעט בישול אחר צלייה, הרי רבי יוסי אמר מסברא שבישול מבטל את האפיה [לגבי מצה] וכמו כן הבישול מבטל את הצליה. ותירץ הרמב"ם שרבנן סוברים כרבי מאיר הסובר שיוצאים במצה שבישלה, ולשיטתו צריך דרשה לאסור בישול אחר צליה. אבל לרבי יוסי אין צריך דרשה ומסברא אנו יודעים שבישול מבטל את הצליה, ורבי סובר כרבי יוסי, והוא לומד מסברא שבישול מבטל את הצליה, ומהפסוק של 'ובשל מבושל' הוא לומד לאסור צלי קדר, והרמב"ם פסק כרבי. והקשה הראש יוסף (ד"ה הפירוש הג') לפירושו למה העמיד רב כהנא את הברייתא שאסרה בישול אחר צליה כרבי יוסי, הרי כשם שחכמים סברו כרבי מאיר, ובכל זאת אסרו בישול אחר צליה מהפסוק של 'ובשל מבושל' כמו כן אפשר לומר שהברייתא סברה כרבי מאיר, ומכל מקום אסרה בישול אחר צלייה מ'ובשל מבושל'. ותירץ שמלשון הברייתא שהשוותה צליה אחר בישול לבישול אחר צליה משמע ששניהם אסורים מאותו הטעם וכיון שצליה אחר בישול אסור מסברא [כמבואר בגמרא], מסתבר שגם בישול אחר צליה אסור מסברא. ולכן העמיד את הברייתא כרבי יוסי שלשיטתו האיסור בבישול אחר צליה הוא מסברא, ואין צריך לדרשה. ובהמשך דבריו העיר הראש יוסף (ד"ה שלפי) שלפי מה שכתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ו) שהטעם שאין יוצאים במצה מבושלת הוא משום שאין בה טעם פת, [וכמו שכתבו התוספות (ד"ה עולא) שלמסקנת הסוגיא בברכות (לח:) טעמו של רבי יוסי אינו מחמת הסברא שבישול מבטל אפיה אלא משום שבמצה מבושלת אין טעם מצה], נמצא שגם לרבי יוסי אין בישול מבטל אפיה. ואם כן לגבי פסח אין מקור מסברא לחייב בבישול צליה. ובהכרח שהחיוב בבישול אחר צליה הוא מדרשה, ואם כן אין לפרש כהלחם משנה שהרמב"ם פסק כרבי, ומה שחייב על בישול אחר צליה הוא מסברא. [ודן בזה עוד, עיין שם]. **לח. וכן** כתב הפרי יצחק (מ"מ ס"ק כ). **לט. ליל** הובאו דברי הרמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ז-ח) שחייב בין בצלי

על בישול אחר צליה, ותירץ רב כהנא שהברייתא סוברת כרבי יוסי הסובר שאין יוצאים במצה מבושלת, ופירש רב כהנא שטעמו הוא משום שבישול לאחר אפיה חשוב בישול[מ], וכמו כן לגבי פסח הבישול שאחר הצליה חשוב לבישול ועובר משום בישול[מא] [ועולא סבר שגם לשיטת רבי מאיר שבכל התורה בישול אחר צליה אינו חשוב בישול מכל מקום בפסח חייבים על בישול אחר צליה משום שנדרש מהיתור לחייב בזה בגזירת הכתוב[מב]]. ולפי זה, בין לרב כהנא ובין לעולא שיטת רבי יוסי היא שבישול אחר צליה ואפיה חשוב בישול בכל התורה. וכתבו **התוספות** (ד"ה עולא) שהסוגיא כאן אינה כמסקנת הסוגיא בברכות (לח:), שדנו שם בשלקות [-ירקות שנתבשלו] אם הבישול גורם שלא יברכו עליהם בורא פרי האדמה אלא שהכל, ובתחילה סברו לומר שלפי רבי יוסי הסובר שאין יוצאים ידי חובה במצה מבושלת, מברכים על השלקות שהכל [שכשם שהבישול מועיל לשנות את המצה, כך מועיל לשנות את שם הירקות, וכיון שהשתנו אין מברכים עליהם בורא פרי האדמה]. ובמסקנא שם דוחה הגמרא, שדברי רבי יוסי הם רק לגבי מצה, שהבישול פוסלה משום שצריך שיהא בה טעם מצה, אבל לגבי ירקות אין הבישול מועיל לשנותם מברכתם. ומבואר ממסקנת הגמרא שרבי יוסי אינו סובר שבישול מבטל את האפיה [ולכן גם אינו מבטל את שם הירק][מג].

אמנם מצינו מחלוקת **ראשונים** האם העיקר הוא כסוגייתנו או כהסוגיא בברכות.

שהנה לגבי בישול אחר אפיה בשבת, כתב **הירא"ם** (סי' רעד) שעל אף שאין בישול אחר בישול בשבת ומותר לבשל דבר מבושל, אסור לבשל דבר אפוי, משום שיש בישול אחר אפיה. ומקור דבריו מסוגייתנו שפירשו בדעת רבי יוסי הפוסל מצה שבישלה שהוא משום שהבישול מבטל את האפיה [והלכה כרבי יוסי, כמבואר בעירובין (יג: מו:) שאין הלכה כרבי מאיר. ועוד שהברייתא שנתה את דברי רבי יוסי בלשון רבים], וכמו כן לגבי שבת בישול מבטל את האפיה. **והראב"ה** (סי' קנז) חולק עליו משום שבברכות (לח:) הסיקו שטעמו של רבי יוסי הוא משום שצריך שיהא במצה טעם מצה, ולא משום שהבישול מבטל את האפיה[מד]. **ובאגלי טל** (מלאכת חופה ס"ק ט"ו חוט ג) יישב את דעת הירא"ם, שסבר **ברבינו יונה** (ברכות שם ד"ה מקום) שפירש שגם למסקנת הסוגיא בברכות טעמו של רבי יוסי הוא משום שעל ידי הבישול נעשית המצה למצה עשירה, ומה שאמרו שם שמצה מבושלת פסולה משום שאין בה טעם מצה, פירושו שצריך שיהא במצה טעם מצה עניה [שאין בה שום תוספת טעם], ומצה מבושלת פסולה משום שיש בה טעם וחשובה מצה עשירה[מה]. ולדבריו מסקנת הסוגיא כאן [שרבי יוסי הפוסל במצה מחייב בבישול אחר צליה], אינה סותרת למסקנת הסוגיא בברכות, שכשם שהבישול מועיל במצה לבטל את האפיה ולהחשיבה מצה עשירה, מועיל גם בפסח לבטל את הצליה. וכיון שמועילה לבטל את האפיה, המבשל בשבת אחר אפיה חייב, כיון שעל ידי הבישול נתבטלה האפיה[מו]. והוסיף האגלי טל שכן נראה בדעת **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ח ה"ז - ח) שכתב שצלאו קדר חייב וכן צלאו ואחר כך בישלו חייב וקשה שכיון שפסק כרבי שהריבוי מ'ובשל' בא לחייב בצלי קדר אין מקור לחייב בבישול אחר צליה. ונראה שהרמב"ם חייב בבישול אחר צליה משום שלרבי יוסי החיוב בבישול אחר צליה אינו מדרשה אלא מסברא שבישול מבטל אפיה, ולכך אפשר ללמוד מהריבוי של 'ובשל', לרבות צלי קדר שאסור, וזה שלא כדעת הראבי"ה הסובר שאין הבישול מבטל את האפיה[מז].

והט"ז (או"ח סי' ריח סק"ו) יישב את דעת הירא"ם, שפירש שהפסול במצה לפי רבי יוסי הוא משום שנשתנה טעמה [כפשטות לשון הגמרא בברכות], ועדיין יש לומר שרבי יוסי לשיטתו מחייב בפסח על בישול אחר צליה כמבואר בסוגייתנו, משום שאיסור בישול הפסח הוא משום הפגת טעמו, וכשם שמועיל הבישול לפסול את המצה משום הפגת טעמה כמו כן מועיל לפסול את הפסח[מח]. והוכיח הירא"ם מכאן שגם לענין שבת יש בישול אחר צליה, כיון שהבישול משנה את טעם התבשיל, והוא כמו תבשיל המצטמק ויפה לו שיש בו בישול אחר בישול[מט].

האם יוצאים במצה שנשרתה בשאר משקין

יוצאין ברקיק השרוי. רש"י פירש שמדובר ברקיק השרוי בתבשיל, ומשמע מדבריו שגם אם נשרה הרקיק במיני משקין יוצאין בו. וכן כתבו הרוקח (סי' רפג) **ומהר"ם חלאווה** (ד"ה יוצאין)[נ]. אבל **הראב"ד** (הובאו דבריו בנדפו מנוח תמך ומצה פ"ו ה"ו) סבר שאין יוצאים במצה שנשרתה בשאר משקין משום שהם מפיגים את טעמה. וכן משמע **מהרי"ף** (לח:) **והרא"ש** (סי"ז) שכתבו שזקן וחולה שאינם יכולים לאכול כזית מצה, ישרו את המצה במים[נא]. וכן כתב **הטור** (סי' תסח ס"ד) שיוצאים במצה השרויה במים. **והפרי חדש** (שם ס"ד) הוכיח כדבריהם ממה שאמרו בברכות (לח:) שהטעם שמצה שנתבשלה פסולה לשיטת רבי יוסי הוא משום שאין בה טעם מצה[נב], ומטעם זה יש לפסול גם מצה שנשרתה בשאר משקין שהרי אין לה טעם מצה. **ובבית מאיר** (שם ס"ד) דחה את דבריו[נג]. **ובשער הציון** (שם ס"ק כט) הביא את דעת הסוברים שאסור לשרות את המצה בשאר משקין, שצריך שיהא בה טעם מצה, ופירשו שרבי מאיר ורבי יוסי נחלקו אם יש במצה שנתבשלה טעם מצה. [ומהר"ם חלאווה (ד"ה יוצאין) כתב שאין לפרש שמחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי היא אם יש במצה מבושלת טעם מצה, שהרי אפשר לברר אם יש במצה מבושלת טעם מצה על ידי שיטעם ממנה מומחה]. ובדעת רבינו יונה פירש האגלי טל שהוקשה לו על מסקנת הסוגיא בברכות שהפסול במצה מבושלת הוא משום שצריך טעם מצה, שהרי מבואר בפסחים (קטו:) שהבולע מצה יצא ידי חובה על אף שלא טעם טעמה [ורק במרור לא יצא כיון שצריך לטעום את המרירות], ולכך פירש שהפסול במצה הוא משום שעל ידי הבישול נתבטלה האפיה, והיא כמצה עשירה. ובדעת התוספות פירש הט"ז (או"ח, סי' תסח סק"ג) שעל אף שאין צריך לטעום טעם מצה מכל מקום צריך שיהא במצה טעם מצה.

מז. וראה לעיל שהובאו דברי המפרשים שהקשו כן על הרמב"ם, ודברי הלחם משנה שתירץ כתירוץ האגלי טל. וראה בהערה שם שהקשה עליו הראש יוסף מלשון הרמב"ם (תמך ומצה פ"ו ה"ו) לגבי מצה שבישלה שהיא פסולה משום שאין בה טעם מצה [וכפשטות מסקנת הסוגיא בברכות], ולא כתב שהוא משום שהבישול מבטל את האפיה.

מח. וראה לעיל בהערה שכן נקט גם מהרש"א שאיסור בישול הפסח הוא משום הפגת טעמו.

מט. ובאגלי טל (שם) תמה על תירוצו, שהרי חיוב בישול אחר בישול במצטמק ויפה לו הוא רק בתבשיל שיש בו מרק, שמאחר שנצטנן חימומו חשוב בישול, אבל ביבש אין בישול אחר בישול אפילו כשמצטמק ויפה לו [כמבואר בשלחן ערוך (או"ח סי' שיח ס"ד) שאיסור בישול אחר בישול הוא רק בדבר לח שחימומו זהו בישולו], והיראים עוסק בדבר יבש. ובדעת הט"ז נראה שסבר שדעת היראים היא שיש בישול אחר בישול בדבר יבש כשמצטמק ויפה לו. [וכן פירש החזו"א (שם סי' ס"ק יג) בדעת רבינו ירוחם].

נ. ומהר"ם חלאווה הוכיח שמותר לשרות מצה במשקין ואין זה מבטל את טעם המצה, מהמבואר בסוגיא שהפסול במצה שבישלה אינו מחמת שנשתנה טעמה על ידי הבישול, אלא מחמת שאין לה שם לחם [ולכן הוכיחה הגמרא מרבי יוסי שבישול מבטל אפיה], ומבואר מכאן שאין הבישול מבטל את טעם המצה, וכמו כן אין המצה נפסלת על ידי שריה במי פירות שכשם שבישול אינו מבטל את טעם המצה כך גם שריה במי פירות אינה משנה את טעמה. ולפי זה נמצא שלשיטת תוספות (ד"ה עולא) והראשונים [הובאו דבריהם לעיל בסמוך] שלמסקנת הגמרא בברכות (לח:) טעם הפסול במצה מבושלת הוא משום שאין בה טעם מצה, עדיין יש לדון שמצה שרויה במי פירות תפסל משום שאין לה טעם מצה.

נא. הב"ח (סי' תסח אות ה) דייק ממה שכתב הרמב"ם (ממץ ומצה פ"ו ה"ו) 'יוצאים ברקיק השרוי' שמשמע שאין חילוק במה נשרה. וצריך עיון שהרמב"ם בהמשך דבריו (ה"י) כתב לגבי זקן וחולה ששורין להם את המצה במים, ומשמע שרק במים מותר לשרות, וכן דייק רבינו מנוח (שם ה"ו) מדבריו [וכתב שעל אף שבתחילה סתם הרמב"ם וכתב שיוצאים במצה שרויה ולא פירש שרק במים מותר לשרות, ילמד סתום מן המפורש]. והבית מאיר (סי' תסח ס"ד) כתב שמדברי הרמב"ם שהתיר רקיק השרוי בסתם [ומשמע שהתיר גם שרוי בשאר משקין], נראה להוכיח שגם דברי הרי"ף שכתב לשרות במים אין כוונתו שצריך לשרות דווקא במים, כיון שדרכו של הרמב"ם לכתוב כשיטת הרי"ף. וכתב עוד שאפשר שמה שכתב הרי"ף לשרות במים הוא רק כדי להשמיע שרקיק מבושל אסור אפילו כשנתבשל במים.

נב. ולא משום שהבישול מבטל מהמצה שם לחם, כמבואר במסקנת הסוגיא שם [וראה לעיל שהובא תוכן הסוגיא שם].

נג. וכתב שאדרבה מהברייתא מדויק שאין פסול בשאר משקין, שהרי לא נחלקו רבי מאיר ורבי יוסי לגבי רקיק השרוי ומודה רבי יוסי לרבי מאיר שיוצאין בו. ורבי מאיר שסובר שיוצאין ברקיק מבושל, סובר שאין צריך שיהא במצה טעם מצה, ולפי זה יוצאים ידי חובת מצה גם ברקיק השרוי בשאר משקין. וכיון שרבי מאיר מכשיר ברקיק השרוי בשאר משקין כמו כן מכשיר רבי יוסי [שהרי לא נחלקו לגבי רקיק השרוי].

קדר ובין בבישול אחר צליה. וקשה שמבואר בגמרא ששתי הדרשות נלמדו מהיתור מ'ובשל מבושל' [לרבי למדו צלי קדר ולרבנן בישול אחר צליה], ואיך למד הרמב"ם את שניהם. ופירש הלחם משנה שהוקשה לרמב"ם קושיית התוספות שלרבי יוסי אין צריך דרשה כדי לחייב בבישול אחר צליה. ולכן פירש שלרבי יוסי החיוב בבישול אחר צליה אינו מדרשה אלא מסברא. ודברי הגמרא שרבנן דרשו מ'ובשל מבושל' לחייב בבישול אחר צליה הם רק לשיטת רבי מאיר אבל לרבי יוסי אין צריך דרשה. [ולדבריו קשה מאחר שבין לרבי מאיר ובין לרבי יוסי יש לאו בבישול אחר צליה, למה העמיד רב כהנא את הברייתא כרבי יוסי ולא כרבי מאיר, וראה בהערה לעיל שהובאו דברי הראש יוסף שיישב בדוחק].

מ. ופירש רש"י (ד"ה אפילו) שהבישול מבטל מהמצה שם לחם. וכתבו התוספות (ד"ה אפילו) שלפירושו צריך להעמיד את הברייתא במצה שנעשתה מעיסה רכה, כיון שבישול מועיל לבטל שם לחם רק בבלילה רכה ולא בעבה. והביאו את שיטת ר"י שגם באופן שלא מתבטל מהמצה שם לחם, מכל מקום הבישול עושה את המצה למצה עשירה ולכן היא פסולה. והוכיח רב כהנא שכשם שמועיל הבישול לשנות את שם המצה למצה עשירה, כמו כן הוא מועיל לשנות את הפסח ושוב אינו צלוי אלא מבושל.

מא. ופירשו התוספות (ד"ה אפילו) שרבי יוסי למד מהדרשה של 'ובשל מבושל' לפסול בישול אחר צליה, ולמד מזה שבכל התורה בישול מבטל אפיה וצליה. ולכן סבר שאין יוצאים במצה מבושלת.

מב. ולפירוש התוספות (שם) נמצא שלפי עולא בין לרבי יוסי ובין לרבי מאיר המקור לחייב בבישול אחר צליה הוא מדרשה, אלא שנחלקו אם נתחדש כאן שבישול מבטל צליה ואפשר ללמוד מכאן לכל התורה שבישול מבטל צליה ואפיה, או שהוא גזירת הכתוב בפסח.

מג. ולפי זה אין להעמיד את הברייתא שחייבה בבישול אחר צליה בפסח כרבי יוסי, אלא הוא גזירת הכתוב שדרשו מהריבוי לחייב על בישול אחר צליה, ואין למדים מכאן שבכל התורה בישול מבטל אפיה וצליה [וכפי שפירש עולא כאן לשיטת רבי מאיר]. ובמהרש"א (נתוס' ד"ה עולא) הקשה שגם למסקנת הגמרא בברכות עדיין יש לומר שהברייתא שמחייבת בבישול אחר צליה היא כרבי יוסי, משום שגם בפסח איסור הבישול הוא מחמת שהבישול מפיג את טעם הפסח [ולכן חייבה התורה לצלות את הפסח כיון שבצליה נשאר טעמו בלא שינוי], וכשם שאין יוצאים ידי חובה במצה שנתבשלה מחמת שהבישול מפיג את טעמה כמו כן מועיל בישול אחר צליה להפיג את טעם הפסח. [כן פירש הראש יוסף (ד"ה וכפירוש) את קושיית מהרש"א, והביא שכן ביאר גם המים עמוקים שהאיסור לבשל את הפסח הוא משום הפגת טעמו, וראה להלן שכן כתב גם הט"ז בדעת היראים. וכדבריהם משמע מסברת חכמים שבישול בשאר משקין חמור מבישול במים מחמת שמפיגים את טעם הפסח]. ותירץ שבמצה פסל רבי יוסי רק בצירוף מה שהמצה נימוחה ונשתנתה, ובפסח לא שייך פסול זה.

מד. הטור (או"ח סי' תסח ס"ה) הביא את דעת היראים, ובבית יוסף הביא את דברי ראבי"ה והוכיח כדבריו שהרי מסקנת הגמרא בברכות שמברכים על ירקות בורא פרי האדמה, ואם כן מוכח שלהלכה אין נוקטים שטעמו של רבי יוסי משום שיש בישול אחר אפיה.

מה. ובתחילה סברה הגמרא שם שטעם הפסול הוא משום שהבישול מבטל המצה מתורת לחם ולכן גם ירקות שנתבשלו נתבטל שמם, ולמסקנא אינו משום שנתבטל מתורת לחם אלא שהועיל הבישול לבטל ממנה את האפיה ולהחשיבה כמצה עשירה [שאם לא היה הבישול מבטל את האפיה, לא היה משתנה שמה להחשב כמצה עשירה. וכן כתבו תוספות (ד"ה אפילו) בשם ר"י שהסוגיא כאן סברה שטעם הפסול הוא משום שעל ידי הבישול מתבטלת האפיה ונעשית מצה עשירה. אבל תוספות עצמם (ד"ה עולא) סברו שבמסקנת הסוגיא בברכות נשתנתה הסברא, ונתחדש שהפסול הוא משום שצריך טעם מצה].

מו. אמנם תוספות בסוגייתנו (ד"ה עולא) כתבו שמסקנת הסוגיא בברכות היא שצריך שיהא במצה טעם מצה ואינה כמסקנת סוגייתנו. וכן כתבו הרשב"א (נתוס' שם ד"ה אפילו) והריטב"א (שם ד"ה ע"כ), שרבי יוסי פסל מצה שנתבשלה משום בפסח איסור הבישול הוא מחמת שהבישול מפיג את טעם הפסח [ולכן חייבה התורה לצלות את הפסח כיון שבצליה נשאר טעמו בלא שינוי], וכשם שאין יוצאים ידי חובה במצה שנתבשלה מחמת שהבישול מפיג את טעמה כמו כן מועיל בישול אחר צליה להפיג את טעם הפסח. [כן פירש הראש יוסף (ד"ה וכפירוש) את קושיית מהרש"א, והביא שכן ביאר גם המים עמוקים שהאיסור לבשל את הפסח הוא משום הפגת טעמו, וראה להלן שכן כתב גם הט"ז בדעת היראים. וכדבריהם משמע מסברת חכמים שבישול בשאר משקין חמור מבישול במים מחמת שמפיגים את טעם הפסח]. ותירץ שבמצה פסל רבי יוסי רק בצירוף מה שהמצה נימוחה ונשתנתה, ובפסח לא שייך פסול זה.

מד. הטור (או"ח סי' תסח ס"ה) הביא את דעת היראים, ובבית יוסף הביא את דברי ראבי"ה והוכיח כדבריו שהרי מסקנת הגמרא בברכות שמברכים על ירקות בורא פרי האדמה, ואם כן מוכח שלהלכה אין נוקטים שטעמו של רבי יוסי משום שיש בישול אחר אפיה.

מה. ובתחילה סברה הגמרא שם שטעם הפסול הוא משום שהבישול מבטל המצה מתורת לחם ולכן גם ירקות שנתבשלו נתבטל שמם, ולמסקנא אינו משום שנתבטל מתורת לחם אלא שהועיל הבישול לבטל ממנה את האפיה ולהחשיבה כמצה עשירה [שאם לא היה הבישול מבטל את האפיה, לא היה משתנה שמה להחשב כמצה עשירה. וכן כתבו תוספות (ד"ה אפילו) בשם ר"י שהסוגיא כאן סברה שטעם הפסול הוא משום שעל ידי הבישול מתבטלת האפיה ונעשית מצה עשירה. אבל תוספות עצמם (ד"ה עולא) סברו שבמסקנת הסוגיא בברכות נשתנתה הסברא, ונתחדש שהפסול הוא משום שצריך טעם מצה].

מו. אמנם תוספות בסוגייתנו (ד"ה עולא) כתבו שמסקנת הסוגיא בברכות היא שצריך שיהא במצה טעם מצה ואינה כמסקנת סוגייתנו. וכן כתבו הרשב"א (נתוס' שם ד"ה אפילו) והריטב"א (שם ד"ה ע"כ), שרבי יוסי פסל מצה שנתבשלה משום

והקשה על דבריהם שטעם המשקין אינו מגרע את טעם המצה, שהרי מבואר שהלש עיסה ביין ודבש אין יוצאים בה ידי חובת מצה משום שאינה לחם עוני, ומשמע שאילו היה זה לחם עוני היה יוצא בהם ידי חובתו, ואפילו שמעורב בהם יין, כי אין היין מגרע מטעם המצה. ותירץ שהאיסור הוא מחמת שטועם דבר אחר עם המצה והטעם האחר מבטל את טעם המצה. וכעין שאמרו (קטו.) שאין לכרוך מצה עם המרור משום שטעם המרור מבטל את טעם המצה. אבל כשלש את העיסה ביין ודבש אין זה חשוב שטועם דבר אחר עם המצה, כיון שהיין והדבש הם במצה עצמה, והפסול בזה הוא רק מחמת שאינה לחם עוניינד.

אוצר התכמה

האם יוצאים במצה שרויה שנימוחה

יוצאין ברקיק השרוי ובמבושל שלא נימוח דברי ר"מ רבי יוסי אומר יוצאין ברקיק השרוי אבל לא במבושל אע"פ שלא נימוח. הרי"ף (מ:) והרא"ש (סי"ז) כתבו שזקן שאינו יכול לאכול מצה ישרו לו מצה במים עד שתתרכך ויאכלנה, אבל לא ישרוה עד שתתמחה במים. ומבואר מדבריהם שאין יוצאים במצה שרויה שנימוחהנה. וכן כתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"י) שיוצאין ברקיק השרוי רק אם לא נימוח. וכן מפורש ברש"י (ד"ה יוצאין) שיוצאין ברקיק שרוי רק כשלא נימוח. ופירש הבית יוסף (סי' תסח) טעמם שפירשו שדברי רבי מאיר שיוצאין ברקיק 'שלא נימוח' הם גם על רקיק השרוי, ורבי יוסי שאמר בסתמא 'יוצאין ברקיק השרוי' כוונתו לומר שבשרוי הוא מודה לרבי מאיר, וגם לרבי יוסי יוצאים רק בשרוי שלא נימוחנו. וכן פסק בשו"ע (שם ס"ד) שאין יוצאים ברקיק השרוי שנימוחנז.

אחח19/06/2018

חילוקים להלכה בין רב כהנא לעולא

עולא אמר אפילו תימא ר"מ שאני הכא דאמר קרא ובשל מבושל מ"מ.

עולא מפרש בדעת רבי מאיר שבכל התורה אין בישול מבטל את הצליה, ורק בפסח נתחדש שחייב על בישול אחר צליה. וכתב המנחת חינוך (מצוה ז אות ג) שלכאורה יש חילוק להלכה בין רב כהנא לעולא, שלפי רב כהנא שהעמיד את הברייתא כרבי יוסי, טעם האיסור בבישול אחר צליה הוא משום שהבישול מבטל את הצליה, ולשיטתו אם צלה את הפסח ואחר כך בישלו בחמי טבריה נפסל. שעל אף שמבואר בגמרא להלן שהמבשל בחמי טבריה אינו עובר עליו בלאו משום מבושל [כיון שאין זה דרך בישול], מכל מקום הבישול הועיל לבטל את הצליה ונמצא שאכל את הפסח בלא צליה ועבר על העשה של 'כי אם צלי אש', כמבואר בגמרא להלן שהאוכל את הפסח חי ביטל עשה, וגם לא קיים את המצוה של אכילת פסח כיון שלא אכלו צלוי. אבל לעולא שהברייתא כרבי מאיר, פסח שצלאו ואח"כ בישלו בחמי טבריה אינו נפסל כיון שאינו בכלל בישול שאסרה תורה. ולפי רבי מאיר לא נתחדש שבישול מבטל את הצליה, והפסח נשאר צלוי ומותר לאכלו. וכתב עוד חילוק (שם תוס' ה), שלפי רבי יוסי בישול אחר צליה פוסל את הפסח כיון שהבישול ביטל את הצליה ושוב אינו צלי אש, והאוכלו לא קיים את המצוה. אבל לרבי מאיר אין הפסח נפסל כיון שהוא נשאר צלוי, אלא שהאוכלו עובר בלאו של מבושל, ואם אכלו קיים מצות אכילת פסח אלא שעבר על הלאו של מבושלנח.

מהו שיעור הצליה שנקרא 'כל צרכו'

ת"ר יכול צלאו כל צורכו יהא חייב ת"ל אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים נא ובשל מבושל אמרתי לך ולא שצלאו כל צורכו היכי דמי אמר רב אשי דשויא חרוכא. דקדקו האחרוניםנט מדברי רש"י (ד"ה יכול צלאו) שאין מדובר כאן שנשחת הבשר לגמרי ונפסל מאכילה, אלא שנצלה יותר מהרגיל ועדיין הוא ראוי לאכילהס. וכן מבואר במאירי (ד"ה קנקן) שהבשר ראוי לאכילה על ידי הדחק. ופירש השפת אמת שמלשון הברייתא 'צלאו כל צרכו' מוכח שהבשר ראוי לאכילה אלא שצלאו מעט יותר מהרגיל. והוסיף שרש"י דייק ממשמעות הברייתא שיוצאים בצלוי כל צרכוסא, והוכיח מזה שמדובר בראוי לאכילה, שאם אינו ראוי לאכילה אין יוצאים בוסב.

צלאו כל צרכו האם חשוב צלי אש

שם. בברייתא מבואר שמסברא היינו אומרים שצלאו כל צרכו אינו בכלל צלי אש. ובביאור הסברא פירש רש"י (ד"ה יכול צלאו, בפירוש השני) שצלאו כל צרכו הוא קלי אש ואינו בכלל צלי אש. והקשה מהרש"א (ד"ה יכול) לפירושו שלכאורה מוכח בסוגייתנו שצלאו כל צרכו הוא בכלל 'צלי' אש, שהרי להלן לגבי האוכל פסח חי סברה הברייתא לחייב מלקות, ודרשו מ'אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל' שרק בנא ומבושל יש לאו ולא בחי. והוסיפה הברייתא שם 'יכול יהא מותר, תלמוד לומר כי אם צלי אש', ומבואר שאף שאינו עובר בלאו של 'אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל' מכל מקום האוכלו חי עובר בעשה של 'כי אם צלי אש'. ואילו בבשר צלוי כל צרכו לא כתבה הברייתא שהאוכלו עובר בעשה משום 'כי אם צלי אש' ומשמע שצלוי כל צרכו הוא בכלל צלי אש. וכתב מהרש"א שיש ליישב ולא ביאר את דבריו. ופירש החכם צבי (סי' סג) כוונתו, שמסברא אין נראה לומר שיהא איסור בצלוי כל צרכו, כיון שהיה צלוי כדין אלא שנוסף בו צליה יותר מהצורך, ואין סברא לומר שהצליה הנוספת תבטל את הצליה הראשונה. [כמבואר בגמרא לעיל לגבי בישול אחר צליה, שלולי הלימוד מהריבוי של 'ובשל מבושל' בישול לא היה מבטל את הצליה]. ובתחילה סברה הברייתא שב'כי אם צלי אש' נתחדש לאו בכל אופן שנשתנה ואינו צלי אש בלבד, ולכן סברה שגם צלאו כל צרכו הוא בכלל הלאו, אבל אחר שדרשו מ'נא ומבושל' ש'כי אם צלי אש' אינו נדרש כלאו בפני עצמו [אלא שהוא לאו כללי הכולל נא ומבושל ושאר דברים שאינם צלי אש], שוב אין מסתבר לפרש שהאיסור של 'כי אם צלי אש' כולל צלאו כל צרכו [שהרי הוא צלוי ותוספת הצליה אינה מגרעת את הצליה הראשונה], ולכן מעמידים את האיסור רק בחי שאינו צלוי כלל.

והרש"ש תירץ את קושיית מהרש"א, שהדרשה לפטור בצלאו כל צרכו היא מלשון הכתוב 'ובשל מבושל' שמשמע מכפל הלשון שהוא מבושל הרבה, וכיון שבבישול פשוט חייב גם בבישול הרגיל [ולא רק כשבישלו הרבה], מוכח שהריבוי אינו בא לרבות אלא לגבי צלי שאפילו כשצלאו הרבה הוא מותר ולא יצא מכלל צלי, ולכן פשוט שאין בו איסור עשה ויוצאים בו ידי חובה. והוכיח הרש"ש כפירושו משינוי הלשון בין הברייתות, שלגבי צלאו כל צרכו דרשו שאינו חייב עליו ממה שנאמר 'נא ובשל מבושל', ולגבי חי דרשו שאינו חייב עליו רק ממה שנאמר 'נא ומבושל'. ולפירושו מבואר טעם החילוק, כי צלאו כל צרכו נתמעט מכפל הלשון 'ובשל מבושל'.

למסקנת הברייתא שאין לאו בצלאו כל צרכו האם יש איסור עשה באכילתו והאם מקיים מצות אכילת פסח כשאוכל פסח שחרכו

מדברי מהרש"א (ד"ה יכול, הובאו דבריו לעיל) מבואר, שלפי מסקנת הברייתא אין איסור עשה בצלאו כל צרכוסג. וכן משמע מדברי הרמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ו) שלגבי חי כתב שהאוכלו עובר בעשה, ולגבי צלאו כל צרכו כתב שהאוכלו פטורסד. וכתב המאירי (ד"ה קנקן) שנראה שיוצאים ידי חובה בצלאו כל צרכו כיון שנאכל על ידי הדחק. וכן כתב השפת אמת (ד"ה תנו רבנן יכול)סה, והוכיח כדבריו מחילוק הלשונות בין הברייתות, שלגבי חי נאמר בברייתא 'אכל כזית

נד. **ולדבריו** אין זה פסול במצה אלא במעשה האכילה. ומדברי הפרי חדש נראה שסבר שהוא פסול במצה [שדימה מצה שרויה בשאר משקין למצה מבושלת. ונראה בדעת הפרי חדש שכיון שנשרתה המצה ונשתנה טעמה שוב אי אפשר לטעום בה טעם מצה שהוא טעם של לחם עוני, וכיון שאינה ראויה לטעום בה טעם מצה היא פסולה]. ולגבי טיבול המצה בשאר משקין, כתב רבינו מנוח (שם) להתיר, ומדברי המג"א (שם סק"ו) בשם מהר"י ווייל משמע שאוסר. ובשער הציון (שם ס"ק נב) דחה את דבריו. [ויש לעיין, לשיטתו שהפסול במצה שרויה הוא משום שמעורב טעם אחר עם המצה, מה החילוק בין שורה למטבל, שהרי מקור דבריו הוא מהאיסור לאכול מצה עם מרור משום שמבטלים זה את זה, וכמו כן טעם המשקין מבטל את טעם המצה]. **נה. וממה** שכתבו דין זה בזקן וחולה דייק המג"א (סי' תסח סק"ו) שדין זה הוא רק בדיעבד ולכן התירו רק בזקן וחולה. ופירש טעמם שדייקו מלשון הברייתא 'יוצאין' ברקיק השרוי שהוא רק בדיעבד. **נו. והטור** כתב שיוצאים במצה השרויה במים, ולא כתב שאם נימוחה אין יוצאים בה. ותמה עליו בית יוסף מדוע חלק על כל הראשונים הנזכרים לעיל. ויישב דעתו בדוחק, שהטור דייק מדברי רבי יוסי שאמר 'יוצאין ברקיק השרוי' שהוא חולק על רבי מאיר ומתיר ברקיק השרוי גם כשנימוח, ומה שכתבו הרי"ף והרמב"ם שהוא דווקא בשלא נימוח, הוא למצוה מן המובחר ולא מעכב. **נז. ולגבי** שיעור המיחוי שפוסל את המצה, בביאור הלכה (שם ד"ה והוא) דקדק מלשון רש"י (ד"ה יוצאין) שפירש לגבי רקיק השרוי שלא נימוח 'שאף על פי שמתמסמס לחם הוא כל זמן שהוא קיים שלא נימוח לגמרי', שרק כשנימוחה המצה לגמרי אין יוצאים בה. והביא שכן צידד גם הב"ח. ודקדק כן גם מדברי הגר"א (ביאור הגר"א שם תוס' י) שהביא מקור לדברי השלחן ערוך שאין יוצאין במצה שנמחתה במים ממה שאמרו (נה.) שהממחה מצה וגמעה לא יצא ידי חובה. ומשמע שפירש שהפסול הוא רק באופן שיכול לגמעה. אבל כתב הביאור הלכה שמדברי הבית יוסף מוכח שאפילו קודם שנעשתה מים היא פסולה [וכן מבואר מדברי מהרש"א (נמוקי ד"ה שלא) שכל שאין לו תואר לחם הוא חשוב נימוח].

נח. **והוסיף** המנחת חינוך שעל אף שהיא מצוה הבאה בעבירה, מכל מקום לשיטת התוספות (סוכה ט. ד"ה ההוא) שהכלל שאין יוצאים ידי חובה במצוה הבאה בעבירה הוא מדרבנן, נמצא שמדאורייתא יצא ידי חובה. **נט. חכם צבי** (סי' סג) ושפת אמת (ד"ה תנו רבנן יכול). **ס. רש"י** הביא שיש שפירשו שצלאו כל צרכו הוא ראוי לאכילה, ולכן פשוט שעוברים עליו משום מבושל. **סא. וראה** להלן בסמוך אם יוצאים בצלוי כל צרכו, וראית השפת אמת מדקדוק לשון הברייתא. **סב. והחכם צבי** (שם) כתב שמסברא נראה שאם נשרף הפסח עד שאינו ראוי לאכילה אין לחייב עליו, כמבואר לעיל (פה:) לגבי חמץ שחרכו קודם זמנו שאין בו איסור, משום שאין לו שם אוכל ואינו חמץ. **סג. ועל** אף שבתחילה סברה הברייתא שצלאו כל צרכו יש בו לאו משום שאינו בכלל צלי אש [ואם כן יש בו גם עשה], לאחר שנתמעט שאין בו לאו, מוכח שאין בו איסור עשה, וכביאור החכם צבי שהובא לעיל. וכן לפי פירוש הרש"ש פשוט שאין בו עשה ויוצאים בו ידי חובה. **סד. כן** דייקו מדבריו הראש יוסף (ד"ה גמרא) והמנחת חינוך (מצוה ז אות ג). והסתפק המנחת חינוך בלשון הרמב"ם שכתב שהאוכלו פטור אם כוונתו לומר שמותר לאוכלו או שיש בו איסור מדרבנן, והביא שנחלקו המפרשים אם בכל מקום שנאמר פטור פירושו פטור אבל אסור מדרבנן, או שרק בהלכות שבת נאמר כלל זה אבל בכל מקום פטור פירושו שהוא מותר. **סה. ופירש** רש"י דקדק מסוגיית הגמרא שלמסקנא יוצאים ידי חובה בצלאו כל צרכו, ומזה הוכיח רש"י שצלאו כל צרכו אין פירושו שנשרף עד שנפסל מאכילה, שאם נפסל מאכילה מסתבר שאין יוצאים בו ידי חובה.

חי', ולגבי צלאו כל צרכו נאמר צלאו כל צרכו [ומשמע שכל הפסח נצלה כל צרכו], משום שלגבי אכלו חי פשוט שצריך לאכול עוד כזית צלוי כדי לצאת ידי חובה, ואם אכלו כולו חי ביטל עשה. אבל לגבי צלאו כל צרכו גם כשצלה את כל הפסח כל צרכו, יוצאים בו ידי חובה.

תיבת 'נא' פירושה צלוי קצת, או שפירושה דבר חי שלא נצלה

תנו רבנן יכול אכל כזית חי יהא חייב תלמוד לומר אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל נא ובשל אמרתי לך ולא חי. **רש"י** (ד"ה נא) מפרש שנא פירושו צלוי ואינו צלוי, וכן כתב בפירושו על התורה (שמות יב ט) שנא פירושו דבר שאינו צלוי כל צרכו, וכן משמע מהברייתא כאן שאמרה שחי אינו בכלל נא. אבל **הלחם משנה** (מעשה הקרבנות פי"ג ה"ג) כתב בשיטת **הרמב"ם** שנא היינו חי שלא נתבשל כלל. וכן משמע מתרגום אונקלוס (שם) שתירגם ש'נא'הוא 'כד חי'[ס], וכן מדברי המכילתא (נא פרשה ו) 'אין נא אלא חי'. ולפי זה צריך ביאור איך מיעטו בברייתא חי ממה שנאמר נא ומבושל, שהרי חי הוא בכלל נא[ס].

מחלוקת רש"י ותוספות באוכל פסח חי אם עובר לאו או רק עשה

יכול יהא מותר תלמוד לומר כי אם צלי אש. **רש"י** (ד"ה יכול) פירש שלמסקנת הברייתא יש לאו באכלו חי משום שעבר על 'כי אם צלי אש', ומה שאין בו מלקות הוא משום שלשיטת התנא בברייתא אין לוקין על לאו שבכללות[סה]. **ותוספות** להלן (ע"ג ד"ה מיכל) הקשו על פירוש רש"י[סט], ופירשו ש'כי אם צלי אש' אינו לאו אלא עשה, ולכן אין לוקין עליו[ע]. **והרמב"ם** (קרבן פסח פ"ח ה"ו) כתב שהאוכל חי אינו לוקה וביטל עשה[עא]. **ובמאירי** (ד"ה קרבן) כתב שהגירסא הנכונה בברייתא היא, יכול יהא מותר תלמוד לומר (שמות יב ח) 'ואכלו את הבשר צלי אש' [שמלשון הברייתא משמע שבתחילה סברו שיש בו לאו, ולמסקנה אין בו לאו אלא עשה]. והוסיף שאם הגירסא בברייתא היא 'כי אם צלי אש', צריך לפרש שבתחילה סברו שיש בו מלקות, ולמסקנא אין לוקין עליו משום שהוא לאו שבכללות.

האם נא הוא עד שיצלה כל צרכו או עד שיצלה כמאכל בן דרוסאי

היכי דמי נא אמר רב כדאמרי פרסאי אברנים. **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ח ה"ו) כתב שנא שהזהירה עליו תורה הוא בשר שהתחיל בו מעשה האור ונצלה מעט, ואינו ראוי לאכילת אדם עדיין. וכן כתבו **ספר החינוך** (מלוה ז) **והמאירי** (ד"ה קרבן), ופירשו **האחרונים**[עב] שהוא קודם שנצלה כמאכל בן דרוסאי [בן דרוסאי הוא גזלן שהיה אוכל את מאכלו קודם שנתבשל כל צרכו (שבת כ:), ונחלקו **רש"י** (שם ד"ה בן דרוסקי) **והרמב"ם** (שבת פ"ט ה"ה) בשיעור זה, אם הוא כשנתבשל שליש בישולו או כשנתבשל חצי בישולו], שהרי מבואר בהלכות שבת ובהלכות בישולי עכו"ם שמאכל שנתבשל כמאכל בן דרוסאי חשוב מבושל משום שהוא ראוי לאכילה על ידי הדחק, ומדברי הרמב"ם 'נצלה מעט ואינו ראוי לאכילת אדם' משמע שנא הוא כשאינו ראוי כלל[עג].

ובמנחת סולת (שם אות ו ד"ה הנה במנ"ח) מביא לשון רש"י על התורה (שמות יב ט) שפירש שנא הוא כל שלא נתבשל כל צרכו, ומשמע מדבריו שעד שלא נתבשל כל צרכו הוא נא. והוסיף שכן נראה לפי הטעם שכתב בספר החינוך (מלוה ז) בטעם המצוה לאכול את הפסח צלי ואיסור אכילת נא, שהוא לפי שצריך לאכול את הבשר כדרך מלכים ושרים האוכלים מאכל טוב ומוטעם. ודרך אכילת שרים הוא בצלוי כל צרכו. והביא ראיה לפרש שנא הוא עד שיצלה לגמרי, ממה שאמרו לעיל (לג.) יוצאים במצה הינא ופירש רש"י (ד"ה מצי) שהינא היא כל שאינה אפויה כל צרכה והוא מלשון 'אל תאכלו ממנו נא', ואמרו שם שכל שפורסה ואין חוטין נמשכין ממנה יוצאין בה, ושיעור זה הוא כשיעור מאכל בן דרוסאי[עד], ואף על פי כן היא נקראת 'הינא'. והוכיח עוד מדברי הירושלמי (פ"ז ה"ג) שאם היה נאמר רק כי אם צלי אש ולא היה נאמר איסור נא הייתי אומר שאם היבהבו וצלאו מותר, ולכך נאמר איסור נא, ומבואר שנא אוסר גם באופן שהוא מהובהב, ובהכרח שהבהוב הוא יותר ממאכל בן דרוסאי, שאילו מהובהב הוא פחות ממאכל בן דרוסאי, לא היה עולה על הדעת להתיר מסברא לאכול את הפסח שאינו מבושל כמאכל בן דרוסאי. ועוד יש להוכיח שמהובהב אינו פחות ממאכל בן דרוסאי, שהרי בירושלמי (סנהדרין פ"ו ה"ג) אמרו שבן סורר אינו חייב עד שיאכל את הבשר כשהוא מהובהב, ובבבלי (סנהדרין ע.) אמרו שבן סורר חייב כשאכלו מבושל ואינו מבושל, שהוא אחר שנתבשל כמאכל בן דרוסאי, הרי שמהובהב הוא יותר ממאכל בן דרוסאי. והוכיח עוד מדברי הירושלמי (שבת פ"ו ה"ו) לגבי פסח שנצלה בערב שבת ועדיין הוא נא, שאסור להחזירו בשבת כדי שיצלה לגמרי, משום שנראה כצולה בשבת, ובהכרח מדובר שם שנצלה כמאכל בן דרוסאי שאם לא כן הרי מדאורייתא אסור להחזירו כיון שהוא מבשל בשבת, ומבואר שגם אחר שנצלה כמאכל בן דרוסאי עדיין הוא נא. והביא שם עוד ראיות שנא הוא עד שיתבשל כל צרכו[עה]. וכן כתבו עוד אחרונים[עו].

איך אפשר לבשל את הפסח בחמי טבריה

אמר רב חסדא המבשל בחמי טבריא בשבת פטור פסח שבשלו בחמי טבריא חייב. הקשו המפרשים[עז] איך אפשר שיבשל פסח בחמי טבריה, הרי אם הוציא את הפסח מירושלים לטבריה נפסל ביוצא ונאסר באכילה. ואם הביא את המים לירושלים בכלי הרי המים יצטננו בדרך, ומלבד זאת המים בכלי שני וכלי שני אינו מבשל[עח]. [והוסיפו שאין לומר שהיו מעיינות חמים כעין חמי טבריה בירושלים, שהרי אמרו לעיל (ס:) שאין מעיינות חמים בירושלים].

ותירצו בכמה אופנים:

א. ביחופי תנאים ואמוראים (ערך רב חייא בריה דרב גתן) פירש שמדובר בפסח שהקריבו במדבר [שהיה נאכל בכל מחנה ישראל] או בשילה [שהיה נאכל בכל הרואה] או בבמה גדולה [בזמן שהותר להקריב בבמות, שהיה נקרב בבמה גדולה ונאכל בכל ערי ישראל][עט].

ב. בפרי יצחק (ח"ג ס"כ ד"ה ובעיקר) כתב שאין צריך לפרש שיש מציאות כזו שיבשל את הפסח בחמי טבריה, אלא שדן רב חסדא אם יצוייר מציאות זו

סו. והביאו הרמב"ם בפירוש המשניות (פסחים פ"ח מ"ג), שנאמר במשנה שם 'ואין נאמנין על הגריסין, לא חיין ולא מבושלין' ופירש הרמב"ם שחי היינו שלא נתבשל, ומביא שכן פירש התרגום לא תאכלו ממנו נא לא תאכלו ממנו חי. ומשמע מהרמב"ם שפירוש תיבת נא הוא חי. וכן כתב האבן עזרא (שמות יב ט) ש'נא' פירושו חי. **סז. והמלבי"ם** (שם) הקשה שפירוש התרגום שנא הוא חי חוסר לדברי הגמרא כאן שנא ממעט חי. ופירש שבארמית חי כולל גם דבר שלא נתבשל וגם דבר שנתבשל מעט, ובלשון הקודש חי הוא רק דבר שלא נתבשל והמבושל קצת קרוי נא. **סח. דהיינו** לאו הכולל כמה איסורים, ו'כי אם צלי אש' הוא לאו שבכללות כיון שכולל איסור נא ומבושל וחי. **סט. שלפי** הלשון הראשון להלן (ע"ב), הכל מודים שלוקים על לאו שבכללות, ואם כן הברייתא שפוטרת ממלקות סותרת לדבריהם. **ע. רש"י** (לעיל ע"ב ד"ה שלקין, ובפירושו על התורה שמות יב ט) כתב שממה שנאמר (שמות יב ח) 'ואכלו את הבשר צלי אש' למדים שיש איסור עשה לאכול את הפסח חי, ו'כי אם צלי אש' בא להוסיף בו לאו. ובדעת התוספות פירש מהרש"א (על רש"י שם) שמ'ואכלו את הבשר צלי אש' אין מקור לאיסור עשה באוכלו חי, משום שהפסוק בא להשמיע שיש חובה לאכול את הפסח צלוי, ורק מי שלא אוכל פסח צלוי ביטל עשה זה [ואם אכל כזית צלוי וגם אכל כזית חי, לא עבר על העשה], ולכן הפסוק 'כי אם צלי אש' נצרך להשמיע שיש איסור עשה באכילת פסח חי. **עא. ופירש** הלחם משנה בטעמו של הרמב"ם שכתב שאינו לוקה משום שסבר כפירוש התוספות ש'כי אם צלי אש' הוא עשה [ולא משום שסבר שאין לוקין על לאו שבכללות, משום שלגבי נא ומבושל כתב הרמב"ם שלוקין על אף שהוא לאו שבכללות], ובבית ישחק כתב שאפילו אם פירש כרש"י ש'כי אם צלי אש' משמע לאו, אין לוקין עליו משום שהוא לאו שבכללות [ומבאר שיש שני אופנים של לאו שבכללות. ובלאו הכולל כמה איסורים חלוקים כגון הלאו של 'לא תאכלו על הדם', הכל מודים שאין בו מלקות, ו'כי אם צלי אש' כולל נא ומבושל שהם איסורים חלוקים ולכן אין לוקין עליו כלל]. ובראש יוסף (ד"ה גמרא) דקדק מלשון הרמב"ם שכתב 'אינו לוקה' [ולגבי צלוי כל צרכו כתב הרמב"ם שהאוכלו 'פטור'] שהאוכל חי עובר בלאו, ולכן כתב הרמב"ם שאינו לוקה שמשמע מזה שעבר על לאו אלא שאין בו מלקות משום שהוא לאו שבכללות. ומפרש שסבר כרש"י ש'כי אם צלי אש' הוא לאו, ויש באכילת חי גם ביטול עשה משום שנאמר 'ואכלו את הבשר צלי אש'. **עב. ב"ח** (יו"ד סי' סט אות יט), מנחת חינוך (שם אות ח), דרך פיקודיך (מל"ת ז מלק המעשה אות ח), מהר"ם שי"ק (על תרי"ג מצוה ז אות ג). **עג. במנחת** חינוך (שם) כתב שלדעת הסוברים שבישול בכל התורה הוא בבישול כמאכל בן דרוסאי מסתבר שגם צלי הוא בשיעור זה, וכיון שנעשה צלי יצא מתורת נא ומקיימים בו מצות אכילת פסח [כמבואר בפסוק שנא הוא קודם שנעשה צלי]. אבל לפי שיטת רש"י (חולין קח: ד"ה מחריס) שכתב לגבי בשר בחלב שכל עוד לא נתבשל כל צרכו אינו חשוב מבושל, יש מקום להסתפק שכמו כן אין חשוב צלי עד שיצלה כל צרכו, וכל שלא נצלה כל צרכו הוא נא. [ובמנחת סולת (שם אות ו ד"ה שוב מצאתי - הרצפתון) הביא דברי הריטב"א (חולין שם ד"ה שמחריס) שפירש שכוונת רש"י במה שכתב כל צרכו, היינו שנתבשל כמאכל בן דרוסאי, משום ששם מדובר באכילת אחרים דהיינו גויים והם אוכלים גם במבושל כמאכל בן דרוסאי, והביא עוד שם שנחלקו הפוסקים בכמה מקומות במשמעות הלשון 'כל צרכו' אם הוא בישול גמור או שאפשר לפרשו גם במאכל בן דרוסאי]. ושוב כתב המנחת חינוך שמסתבר שגם לשיטת רש"י נא הוא רק עד שיצלה כמאכל בן דרוסאי, שהרי אמרו בגמרא 'היכי דמי נא' וכו', ואם נא הוא עד שיצלה כל צרכו, היה לגמרא לפרש בפשיטות שנא הוא עד שיצלה כל צרכו. [ובמנחת סולת (שם ד"ה הנה במנ"ח) דחה את ראיתו שגם אם נפרש שנא הוא עד כמאכל בן דרוסאי יקשה שהיה לגמרא לפרש שנא הוא עד מאכל בן דרוסאי, כיון ששיעור זה ידוע ומפורסם בכל הש"ס, ואם כן אין להוכיח מכאן כלום. ובדעת המנחת חינוך נראה שסבר שאם שיעור נא הוא עד שיצלה כל צרכו תמוה יותר, משום שאין מקום לשאלת הגמרא היכי דמי נא, שהרי אין צריך שיעור לזה]. ובדעת הרמב"ם בפירוש המשניות (פסחים פ"ח מ"ד) שהביא את התרגום אונקלוס (שמות יב ט) שפירש ש'נא' הוא חי, משמע שגם הוא פירש כן, ולפי זה מסתבר שנא הוא רק כל עוד שאינו ראוי לאכילה כלל שרק אז הוא נקרא חי. אמנם לפירוש רש"י שנא הוא צלוי ואינו צלוי יש להסתפק עד איזה שיעור הוא חשוב בצלוי ואינו צלוי. **עד. שכתבו** התוספות (מנחות עח: ד"ה פוטרת) שהשיעור של 'אין חוטים נמשכים הימנו' הוא שווה לשיעור של 'קרמו פניה', ובמקום אחר כתבו התוספות (שם נז: ד"ה ושמעינן) שקרמו פניה הוא כשיעור מאכל בן דרוסאי. וכן הוכיח המנחת סולת מהגמרא בשבת (לג:) שקרמו פניה ומאכל בן דרוסאי הוא שיעור אחד. **עה. ובהמשך** דבריו (בד"ה ומוסיף מנחת) דחה מקצת מראיותיו. **עו. מהר"ם** שיק (שם) [והביא את הראיה ממצה הינא ומהירושלמי בשבת]. ובקבא דקשייתא (קונטרס ז נהג"ה) מסתפק בזה. **עז. ראה** להלן שהובאו דבריהם. **עח. כמבואר** בהלכות שבת, ומבואר כאן שדיני בישול בשבת ובפסח שוים וכשם שבשבת בישול בחמי טבריה אין חשוב בישול כמו כן בפסח אין חשוב בישול [שהקשתה הגמרא על רב חסדא שכשם שלגבי שבת בישול בחמי טבריה אינו חשוב בישול כך גם לענין פסח לא יחשב בישול], ומסתבר שגם לגבי כלי שני גדרם שוה. **עט. וכן** תירץ בחשק שלמה (על השס"ם). ובפרדס יוסף (שמות יב ט) העיר שהרי מה שהיה היה, ולעתיד לבוא לא יותרו הבמות, ואין טעם לדון בזה. ובשו"ת אמרי יושר (להגר"מ מרים, מ"ח סכ"ה) העיר עוד, שהרמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"י) כתב שפסח שבישלו בחמי טבריה פסול, וקשה שהרי אין דרכו של הרמב"ם להביא בספרו הלכות שאין נוגעות למעשה [ומטעם זה השמיט את כל הלכות במה], ולפירושם, לעתיד לבוא אי אפשר שיבשל פסח בחמי טבריה.

שיתחדש מעיין מים רותחים בירושלים ויבשל בו מהו דינו[פ]. ומזה נלמד את הדין לכל מבשל בדבר שאינו תולדות האור, אם נאסר הפסח על ידי זה. [והוסיף שעל אף שאמרו לעיל (מ:) שאין מעיינות חמים בירושלים כדי שלא יאמרו עולי הרגל שעלו בשביל לרחוץ במעיינות ותהיה עלייתם שלא לשמה. אפשר שלעתיד לבוא כשתמלא הארץ דעה ויעלו בכולם לשמה, יתחדשו מעיינות חמים בירושלים].

ג. **בשו"ת אמרי יושר** (להגר"מ מרינק, ח"ו סכ"ה) תירץ לפי הסוברים שאם הכניס כלי בתוך כלי ראשון ונטל בו מים, חשובים המים כמונחים בכלי ראשון [כיון שנתחממו דופני הכלי, ואינן מצננות את המים ככלי שני][פא], ואם כן יש להעמיד כשנטל מים מחמי טבריה באופן זה. וכן כתב **האגלי טל** (תופה ס"ק כו תות ג).

ד. עוד כתב ליישב, שמדובר כשצלה את הפסח תחילה ואחר כך בישלו, וכיון שצלאו תחילה נתרכך, ובדבר רך מועיל בישול בכלי שני, כמבואר בפוסקים לגבי בישול דבר אפוי בשבת (תו"ח סי' שיח ס"ה)[פב].

ה. עוד כתב ליישב, על פי שיטת **הרמב"ם** (פסולי המוקדשים פ"ו הט"ו) שבשר קדשים קלים שיצא מירושלים קודם זריקה וחזר, אינו נאסר ביוצא. ואם כן יש להעמיד שיצא הבשר לטבריה באופן זה. והאריך שם בנדון זה. יעויין שם.

ו. **בשו"ת בית יצחק** (חו"מ נדרוסיס שנפוץ הספר, דרוס יו"ד תות יח) כתב שעל אף שנפסל הפסח ביוצא, מכל מקום יש לדון אם האוכלו עובר גם משום מבושל[פג]. והוסיף שמסתבר שנידון זה תלוי במחלוקת רבנן ורבי להלן (ע"ג) אם הלאו של מבושל הוא רק בלילה שהוא זמן הראוי לאכילת פסח, או גם ביום. ולרבי שעוברים עליו גם ביום מסתבר שכמו כן יעברו גם בפסח שנפסל על אף שאינו ראוי לאכילה, ויש לומר שרב חסדא סבר כרבי.

מה חידש רב חסדא הרי פשוט שמבושל במי טבריה אינו עדיף מחי

אמר רבא מאי חייב דקתני דקא עבר משום צלי אש. בפרי יצחק (ח"ו ס"כ) הביא קושיא, מה חידש רב חסדא, הרי פשוט שכשם שיש איסור עשה באכלו חי, כמו כן יש איסור עשה במבושל בחמי טבריה [שהבישול אינו מועיל לעשותו צלי אש והרי הוא כחי שלא נצלה][פד]. וכתב הפרי יצחק שלגירסת רב חייא שרב חסדא אמר בפירוש שהמבשל בחמי טבריה בשבת פטור ובפסח חייב משום שעבר על צלי אש, לא קשה, שיש לומר שרב חסדא בא להשמיע שבישול בחמי טבריה אינו חשוב בישול ולכן בשבת פטור ובפסח אינו עובר משום מבושל. וכתב עוד לייסב לפי פירוש **מהרש"ל** (להלן ע"ב תוס' ד"ה מיכף) [בשיטת תוספות שהכל מודים שאין לוקין על חי, משום ש'כי אם צלי אש' הוא עשה], שרב חסדא חייב מלקות רק בפסח שבישלו בחמי טבריה, אבל האוכל פסח חי אינו לוקה, ולדבריו יש חידוש בדברי רב חסדא שעל אף שאין לוקין על חי לוקין על מבושל בחמי טבריה[פה]. ודקדק עוד שם מלשון **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ח ה"י) שכתב 'צלהו על גבי סיד או חרסית או חמי טבריה הרי זה אסור שאין זה צלי אש' ומבואר מדברי הרמב"ם שהיה מקום להכשיר בישול בחמי טבריה [כמו הצולה על גבי סיד וחרסית שהם צלי, והפסול בהם הוא רק משום שאינו צלי אש], ולפי זה יש חידוש בדברי רב חסדא[פו].

טעם פטור המבשל בחמי טבריה בשבת וביאור ההוכחה משבת לפסח

מאי שנא בשבת דלא דתולדות אש בעינן וליכא פסח נמי לאו תולדות אש הוא. מבואר בגמרא שלגבי שבת פשוט שחייב רק כשמבשל בתולדות אש, ונחלקו בטעם הדבר שהמבשל בשבת בחמי טבריא פטור, בספר יחוסי **תנאים ואמוראים** (ערך רב מיימ נריה דרב נתן) פירש בשם **ריב"א** הלוי שהוא משום שאין חייב על המלאכה רק כשעושה אותה כדרך שנעשתה במשכן[פז]. והנודע **ביהודה** (מהדו"ת, יו"ד סי' מג) פירש שהוא משום שבישול שלא על ידי האש הוא שינוי מצורת עשיית המלאכה, ואין זה מלאכת מחשבת[פח]. וכן כתב **האגלי טל** (מלאכת החופה ס"ק מד).

והקשה ריב"א הלוי (הביאו בימוסי מנחים ותמורתים שם) שלדבריו לא מובנת קושיית הגמרא שכשם שלגבי שבת פטור כמו כן יש לפטור בפסח, שהרי טעם הפטור בשבת הוא משום שאינו מעין מלאכת המשכן, ובפסח אין שייך להתיר מטעם זה. ותירץ בעל יחוסי תנאים ואמוראים[פט] (שם) שנאמר (דברי הימים ב' לה יג) 'ויבשלו הפסח באש כמשפט' ותיבת באש מיותרת, ולמדו מזה שכל בישול שנאמר בתורה הוא באש [ואף ששם היה צלי שהרי נאמר שעשו את הפסח כמשפטו שהוא בצליה, למדים משם לבישול, שהרי נאמרה צליה שם בלשון בישול]. **והבית מאיר** (שם) תירץ שלגבי שבת נאמר בפרשת המן (שמות טז כג) 'ואת אשר תבשלו בשלו', ומדויק מזה שכל דבר שהוא בכלל בישול אסור לעשותו בשבת. וקשה שהרי בישול בחמי טבריה או בחמה מותר [משום שאינו מעין מלאכת בישול במשכן]. ובהכרח צריך לומר שבישול בלשון תורה הוא רק בישול בתולדות אש, ואין נכלל בו בישול בחמי טבריה ובחמה. ולכן הקשתה הגמרא שגם לגבי פסח אין המבושל בחמי טבריה בכלל בישול. [ומה שהקשתה הגמרא משבת הוא משום שהמקור לכך שסתם בישול בתורה הוא רק בתולדות אש הוא משבת][צ].

ולשיטת הסוברים שהפטור בשבת הוא משום שאין זה מלאכת מחשבת הקשה האגלי טל שלענין קרבן פסח אין זה טעם מספיק כדי שלא יחשב מבושל, כי הגם שהבישול נעשה בשינוי הרי הוא מבושל[צא]. וביאר האגלי טל שיש לחלק בין אופן שהשינוי הוא רק בצורת עשיית הדבר ולא בדבר הנעשה, וכגון כתיבה בשבת ביד שמאל, שאף שיש שינוי בצורת הכתיבה, מכל מקום בכתב עצמו אין כל שינוי, ששינוי זה מועיל רק לגבי שבת, לבין אופנים בהם יש שינוי גם בדבר הנעשה, וכגון לגבי איסור חלב, שהאוכל חלב חי פטור כי שם יש שינוי בדבר הנעשה שעצם האכילה אינו כדרכה, ושינוי זה מועיל בכל התורה. ולפי זה פירש האגלי טל שבישול בחמי טבריה חלוק מבישול רגיל משום שבבישול רגיל נכנס כח האש בדבר המתבשל ומשביח אותו, ובבישול בחמי טבריה אין בבישול את השבח הנעשה מכח האש, ולכן אין הפסח חשוב כמבושל [שסתם בישול בתורה הוא הנעשה על ידי אש מכיון שזוהי הדרך הרגילה לבשל]. ויישב בזה עוד קושיא, שהנה בכל איסורי שבת המשנה מדרך המלאכה פטור אבל אסור, והמבשל בחמה הוא מותר לכתחילה, וצריך ביאור למה הקילו בשינוי זה יותר. ולדבריו מבואר, שהשינוי בבישול בחמה אינו שינוי רק במעשה הבישול, אלא גם בתוצאה יש חילוק, כיון שבישול בחמה אינו פועל את אותו השבח הנעשה בבישול מכח האש[צב].

פ. ודקדק כדבריו מרש"י (ד"ה תמי) שפירש חמי טבריא - מעינות רותחין [ולא פירש שהם מעינות רותחין שבטבריה], וכוונתו לפרש שאין מדובר שיבשל את הפסח בטבריה, אלא שיתחדשו מעיינות חמין בירושלים ויבשל בהם. וכן כתב בפרדס יוסף (שם). **פא. ראה** ט"ז (יו"ד סי' נב ס"ק ג). **פב. ואף** שצלה את הפסח תחילה, הבישול מבטל את הצליה והפסח נאסר, ואפילו כשבישל בחמי טבריה מועיל הבישול לבטל את הצליה [והביא דברי המנחת חינוך (מצוה ו תות ג) שכתב שלשיטת הרמב"ם שבישול מבטל את הצליה מסתבר שאפילו בישול בחמי טבריה מבטל]. **פג. ולשיטת** רש"י (ד"ה משום) שלוקין על אכילת מבושל בחמי טבריה משום 'כי אם צלי אש' [שלוקין על לאו שבכללות] יש לומר שלוקין על בישול בחמי טבריה גם משום 'כי אם צלי אש'. [ובאגלי טל (שם) דחה שאין לוקין עליו משום מבושל, משום שאין איסור מבושל חל על איסור יוצא]. ולתוספות (ע"ב ד"ה מיכף) ש'כי אם צלי אש' אין בו לאו אלא עשה צריך לומר שעבר גם על עשה של 'כי אם צלי אש', ויוצא מזה שהאוכל פסח שנתבשל בחמי טבריה עבר על שני איסורים, ויקבר בין רשעים גמורים [כמבואר ביבמות (נג:)]. **פד. הפרי** יצחק מביא שם מדברי השואל שהקשה כן, ורצה השואל ליישב שרב חסדא מדבר באופן שבישל את הפסח בחמי טבריה ואחר כך צלאו כדין, וחידש רב חסדא שאין הצליה מועילה להתירו [שהיה מקום לומר שכל מה שנאסר לעיל בישלו ואחר כך צלאו, הוא רק באופן שהבישול אסר את הפסח משום מבושל, ולכן אין הצליה מועילה להתירו, אבל כשבישל בחמי טבריה, שלא נאסר הפסח משום מבושל, ואיסורו הוא רק משום שאינו צלי אש, אם כן תועיל לו הצליה להתירו. ומחדש רב חסדא שגם בבישל בחמי טבריה אין הצליה מועילה להתירו]. והפרי יצחק דחה את דבריו, שהרי מסקנת הסוגיא כאן שבישול מבטל את הצליה [ולכן צלאו ואחר כך בישלו אסור ולוקין עליו], ואם כן קשה למה חייב בבישלו ואחר כך צלאו, הרי הצליה מבטלת את הבישול, וצריך לומר שבבישלו ואחר כך צלאו, נאסר הפסח משום מבושל, ולכן אין הצליה מועילה להתירו. ולפי זה, האיסור בבישלו ואחר כך צלאו הוא רק באופן שעל ידי הבישול נאסר הפסח משום מבושל, אבל המבשל בחמי טבריה אפשר להתירו על ידי שיחזור ויצלהו, כיון שהצליה מבטלת את הבישול. [וראה לעיל בענין 'מדוע פשוט לגמרא שיש איסור בבישלו ואחר כך צלאו' שהובאו דברי האגלי טל והפמ"ג שנחלקו בזה]. **פה. והמהרש"א** (שם נמוק' ד"ה מיכף) חלק על מהרש"ל וכתב שאין מקום לחלק בין חי למבושל בחמי טבריה, וכיון שבחי סברו התוספות שאין בו לאו אלא עשה כמו כן במבושל בחמי טבריה אין אלא עשה. ומה שאמר רב חסדא 'חייב' פירושו שעובר בעשה, והביא שם שמצינו בעוד מקומות שלשון חייב מתפרש שעובר בעשה. ובצהר לבנין (על המהרש"ל) פירש את שיטת מהרש"ל, שממה שנאמר 'לא תאכלו וגו' כי אם צלי אש' משמע שיש לאו בפסח מחמת שאינו צלוי, ואי אפשר לומר שהלאו הוא בחי, כיון שנתמעט מנא ומבושל שאין לאו בחי [כמבואר בברייתא], ולכן מסתבר להעמיד את הלאו במבושל בחמי טבריה, שעל אף שחמי טבריה אינו בכלל בישול, אין משמעות בתיבת מבושל למעט מבושל בחמי טבריה. [ועל אף שהתוספות (שם) כתבו שאין לוקין על 'כי אם צלי אש' משום שמהלשון משמע שהוא עשה ולא לאו, צריך לומר שמלבד העשה משמע ממנו גם לא תעשה כיון שנסמך ללאו שבתחילה]. **פו. אמנם** סברת הרמב"ם צריכה ביאור, שהרי בישל את הפסח, ופשוט שאין זה צלי. וכן לשון רב חסדא היא פסח 'שבישלו' בחמי טבריה, והרמב"ם שינה וכתב 'צלאו'. ועיין באגלי טל (תופה ס"ק ט"ו תות ז-י) שפירש שהרמב"ם מדבר באופן שהכניס את הפסח לכלי והכניס את הכלי לחמי טבריה ונצלה הפסח מהחום, והוא צלי אלא שאינו צלי אש. [ופירש, שרב חסדא דיבר באופן שבישל את הפסח בחמי טבריה, אבל הרמב"ם דיבר באופן שצלה את הפסח בחמי טבריה. יעויין שם. ולפי זה אין מקום ליישוב הפרי יצחק]. **פז. וכן** כתבו הבית מאיר (מיהוסים, ד"ה תמר) **והחתם סופר** (מולין קיג: ד"ה והנה), **וכן כתב הנודע ביהודה** (מהדו"ת, יו"ד סי' מג) בתחילת דבריו. **פח. כן** כתב הנודע ביהודה בדעת הרמב"ן, שחייבים על כל אופני בישול על אף שלא היו במשכן וכגון אופה, ומוכח שהפטור הוא משום שחשוב בישול משונה. וראה להלן. **פט. הוא** רבי יהודה ב"ר קלונימוס משפיר"א. **צ. וכעין** זה הקשה החתם סופר (שם) לגבי בשר בחלב, מנין למדו לפטור המבשל בשר בחלב בחמי טבריה [שהרי לגבי שבת הפטור הוא משום שאינו דומה למלאכת המשכן]. ותירץ כתירוץ הבית מאיר, שממה שנאמר 'אשר תבשלו בשלו' מוכח שכל בישול נאסר בשבת, ומוכח מזה שבישול בחמי טבריה אין שמו בישול. **צא. והוכיח** כדבריו מהמבואר בפוסקים לחלק בין כתיבת גט לכתיבה בשבת, שלגבי שבת מבואר שהכותב בשמאלו פטור משום שאין דרך כתיבה בכך, ולגבי כתיבת גט מבואר שהכותב גט בשמאלו הגט כשר, על אף שנאמר בתורה (דברים כד ג) 'וכתב לה ספר כריתות' ואין דרך כתיבה בכך. וביארו הפוסקים, שהגט כשר כיון שהתורה לא הצריכה לעשות מעשה כתיבה, אלא שיהא הגט כתוב, וכיון שנכתב אין מגרע מה שנכתב באופן משונה. **צב. משמעות** דבריו שיש חילוק במציאות בין מבושל באש למבושל בחמי טבריה. והוסיף שם שאין לתמוה על מציאות זו, שכן מצינו גם בדברי האבן עזרא (שמות יג טו) שיש חילוק במציאות בין תבשיל המבושל בסיר העומד על גבי האש לבין תבשיל המבושל בסיר העומד בתוך מים רותחים.

מא:

חילופי הגירסאות בסוגיא, האם רבא חייב ואביי פטר או שאביי חייב ורבא פטר

אמר רבא אכלו נא לוקה שתים מבושל לוקה שתים נא ומבושל לוקה שלש אביי אמר אין לוקין על לאו שבכללות. הגירסא לפנינו היא שרבא חייב ואביי פטר, וכן הגירסא בבבא מציעא (קטו:). וציינו **התוספות** (ד"ה אמר) שבנזיר (לח:) הגירסא היא להיפך, שאביי חייב ורבא פטר. וכן גרס **הרמב"ם** (ספר המצוות שרש מצוה ד"ה ומני מזכור)[א]. **והרשב"א** (חי"ת, מ"ס סי' קמח) עמד בזה וכתב, שהגירסא הנכונה היא גירסת הרמב"ם שרבא הוא הפוטר[ב]. וכתב עוד, שלפי כל הגירסאות ברור שההלכה היא כדעת הסובר שאין לוקין על לאו שבכללות. **והתוספות רי"ד** (לעיל ע"ח ד"ה ובמאי) כתב, שהגירסא הנכונה היא כגירסא שלפנינו, שרבא חייב ואביי פטר[ג]. [בהמשך הסוגיא נקטנו כפי הגירסא המצויה לפנינו, כדי שלא להטעות את הלומד].

באיזה אופן אכל את ה'נא' וה'מבושל' שלוקה שתים

שם. כתב **המאירי** (ד"ה נאו), שמדובר כאן כשאכל את הנא והמבושל בבת אחת, וקודם שאכל התרו בו שאם יאכל ילקה משום נא ומשום מבושל. שאם התרו בו על שניהם ואכל אותם בזה אחר זה, הרי יש הפסק בין ההתראה לאכילה השניה, ויכול לומר ששכח את ההתראה. ואם התרו בו על הראשון ואכלו ואחר כך התרו בו על השני ואכלו, הרי אין שום חידוש במה שחייב שתים, שאפילו אם יאכל שני כזיתים של נא יהא חייב שתים, משום ש'התראות מחלקות' [כמבואר במכות (כח.), שנזיר שהיה שותה כל היום והתרו בו על כל רביעית, חייב מלקות על כל רביעית ורביעית][ד].

ובקנאת סופרים (על ספר המצוות שורש ט ד"ה ומו מיכאל) העמיד בעוד אופן, שצלה כזית ועשאו נא ואחר כך בישלו, שעובר על אותו הכזית משום נא ומשום מבושל. **ובמנחת חינוך** (מצוה ז אות ה) הסתפק באופן זה אם עובר עליו משום נא, שהרי אחר שנתבשל שוב אינו נא, אבל אפשר לומר שכל שנצלה מעט הוא אסור משום נא, ואינו יוצא מאיסורו רק על ידי שנצלה כדינו, אבל על ידי בישול אין נפקע ממנו איסור נא[ה].

אוצר החכמה

רבא הסובר שלוקין על הלאו של כי אם צלי אש, האם חולק על הכלל שאין לוקין על לאו שבכללות

שם. בהרבה מקומות בגמרא נתבאר שאין לוקין על לאו שבכללות [דהיינו לאו הכולל כמה עניינים]. ובסנהדרין (פג.) נתבאר, שגדר לאו שבכללות הוא לאו הכולל בתוכו כמה איסורים נפרדים, כגון הלאו 'לא תאכלו על הדם' (ויקרא יט כו), שהוא אזהרה שלא לאכול מבהמה קודם שתצא נפשה, וכן יש בו אזהרה שלא לאכול מבשר בהמת קדשים קודם שנזרק הדם, ויש בו עוד אזהרה לסנהדרין שהרגו את הנפש שאסורים לאכול כל אותו היום, וכן אזהרה לבן סורר ומורה. וכתב **הרמב"ם** (ספר המצוות שרש מצוה ד"ה ומה שרמזו), ש'כי אם צלי אש' הוא לאו שבכללות, כיון שכולל שני איסורים, נא ומבושל, ורבא[ו] הסובר שהאוכל נא ומבושל לוקה גם משום 'כי אם צלי אש', סובר שלוקין על לאו שבכללות[ז]. **והרמב"ן** (על ספר המצוות שרש ד"ה והמין השלישי)[ח] כתב, שרבא מודה שאין לוקין על לאו שבכללות, ומה שלוקין על 'כי אם צלי אש' הוא משום שאינו לאו שבכללות, שהרי אין בו כמה איסורים נפרדים, אלא איסור אחד הכולל כל פסח שאינו צלי אש. [והוא כמו הלאו 'לא תאכלו כל נבילה' (דברים יד כא), שאינו חשוב כלאו שבכללות על אף שכולל כמה מיני נבילות, כיון שלכל הנבילות יש שם אחד. וכן הלאו שנאמר ביום טוב (שמות יב טז) 'כל מלאכה לא יעשה בהם' אינו חשוב לאו שבכללות על אף שהוא כולל כמה מיני מלאכות, כיון שלכל המלאכות יש שם אחד].

ורבינו דוד (ד"ה ומפני) כתב ש'כי אם צלי אש' הוא לאו שבכללות, ורבא מודה שאין לוקין על לאו שבכללות כמבואר בסוגיא בסנהדרין (שם), אבל סבר שלוקין על 'כי אם צלי אש' על אף שהוא לאו שבכללות, משום שלא נתרבה מ'כי אם צלי אש' שום איסור [שהרי חי ומבושל בחמי טבריה נתמעטו מנא מבושל ואין בהן לאו, כמבואר לעיל (ע"ח)], וכיון שכן, מסתבר שבא לרבות לאו בנא ומבושל. ואביי סבר ש'כי אם צלי אש' אינו מיותר, כיון שבא לדרשה שאין לאו בנא ומבושל רק בשעה שראויה לאכילת הפסח צלי, כמבואר להלן בסמוך. [ורבא סבר, שממשמעות הלשון משמע שבא גם לרבות לאו, ובהכרח שמרבה מלקות בנא ומבושל]. ולגבי 'מכל אשר יעשה מגפן היין' (נמדבר ו ד) פירש, שעל אף שמרבים משם איסור לענבים שבין הביניים [כמבואר בנזיר (לד:)], מכל מקום סבר רבא שהוא מיותר ובא לרבות לאו בזג וחרצן, כיון שאין האיסור בענבים שבין הביניים נדרש מייתור הפסוק אלא מכלל ופרט.

אוהח 19/06/2018

לשון הכתוב 'כי אם צלי אש' האם חשוב לאו או עשה

שם. מדברי רבא שהאוכל נא ומבושל לוקה משום 'כי אם צלי אש' מבואר ש'כי אם צלי אש' חשוב לאו. **והתוספות** (ד"ה מכל) הביאו את קושיית **ר"י מאורליינ"ש** מהמבואר בכתובות (נ.), שכהן הנושא אשה בעולה עובר בעשה, שנאמר (ויקרא כא יד) 'כי אם בתולה מעמיו יקח אשה', ומוכח מזה שלשון 'כי אם' חשוב עשה. ותירץ הר"י מאורליינ"ש, שסתם 'כי אם' משמע לאו, אבל 'כי אם בתולה מעמיו' הוא עשה, כיון שמסיים הכתוב שם 'יקח אשה', ומוכח שבא לעשה. **והשפת אמת** (נמוקי' שם) כתב ליישב, שסתם לשון 'כי אם' משמע לאו, אבל בכתוב 'כי אם בתולה מעמיו' מוכח שאינו לאו, כיון שנאמר תחילה 'אלמנה וגרושה וגו' את אלה לא יקח כי אם בתולה מעמיו', ומשמע ש'את אלה' בא להפסיק בין אלמנה וגרושה ולומר שרק אלה הם בלאו, אבל בעולה אין בה לאו.

ובתוספות להלן (ד"ה מיכאל) כתבו בשם **ר"ת**, ש'כי אם צלי אש' משמע עשה ואין בו מלקות [ולכן האוכל חי או מבושל בחמי טבריה אינו לוקה], ורק בנא ומבושל סבר רבא שלוקה משום 'כי אם צלי אש', שכיון שנסמך 'כי אם צלי אש' ללאו של נא ומבושל, הוא נדרש גם למלקות בנא ומבושל.

אביי [לפי הלשון הראשון] ורבא שחייבו מלקות משום 'כי אם צלי אש', האם חייבו מלקות גם בחי ובמבושל בחמי טבריה משום שאינם צלי אש

אביי אמר אין לוקין על לאו שבכללות איכא דאמרי תרתי הוא דלא לקי חדא מיהת לקי איכא דאמרי חדא נמי לא לקי דלא מייחד לאויה כלאו דחסימה. **רש"י** (ד"ה מיכאל, ד"ה מגלן) פירש, שמחלוקת הלשונות בדעת אביי היא לגבי האוכל פסח המבושל בחמי טבריה אם לוקה, שלפי הלשון הראשון אביי מודה שיש מלקות על הלאו של 'כי אם צלי אש' [ואינו חשוב לאו שבכללות], והאוכל פסח שנתבשל בחמי טבריה לוקה משום 'כי אם צלי אש', אבל הלוקה משום נא ומבושל אין לחייבו גם משום 'כי אם צלי אש', כיון שנאמרה רק אזהרה אחת בכולן[ט]. ולפי הלשון השני סבר אביי שאין מלקות על 'כי אם צלי אש' כיון שהוא חשוב לאו שבכללות, ולכן האוכל פסח המבושל בחמי טבריה אינו לוקה כלל.

והתוספות (ד"ה מיכאל) הקשו על רש"י, שהרי לעיל (ע"ח) הביאה הגמרא ברייתא שהאוכל פסח חי אינו לוקה, וקשה, שבין לרבא ובין לאביי [לפי הלישנא קמא] האוכל חי לוקה משום 'כי אם צלי אש', והברייתא סותרת לדבריהם'. ועוד הקשו על שיטת רש"י, שבבבא מציעא (קטו:) נחלקו רב הונא ורב יהודה בחובל ריחים ורכב אם לוקה גם משום 'כי נפש הוא חובל' (דברים כד ו), ואמרו שם שאפשר שגם רב יהודה הסובר שהחובל ריחים אינו לוקה משום 'כי נפש הוא חובל', יודה לדברי רבא שהאוכל נא לוקה משום 'כי אם צלי אש', מכיון ש'כי נפש הוא חובל' בא לרבות שאר דברים, ולכן אינו מיותר למלקות, מה שאין כן 'כי אם צלי אש' מיותר לרבות לאו בנא ומבושל. ולפירוש רש"י [שלרבא ואביי בלשון הראשון, האוכל חי ומבושל בחמי טבריה לוקה משום 'כי אם צלי אש'] קשה, שהרי גם 'כי אם צלי אש' מרבה שאר מינים ואינו מיותר.

ולכן פירשו התוספות בשם **רבינו תם**, שהכל מודים שהאוכל חי ומבושל בחמי טבריה אינו לוקה, משום שלשון 'כי אם צלי אש' משמע 'עשה' לאכול את הפסח כשהוא צלוי, והאיסור לאכול פסח שאינו צלוי נשמע רק מכלל יש לומר שהפסח שנצלה נא חל עליו איסור נא, ואינו פוקע אלא אם כן יצלהו כהלכתו. **ו. לגירסת** הגמרא בסוגייתנו היא שיטת רבא, ולגירסת הרמב"ם היא שיטת אביי, וכן בהמשך בכל הענין. **ז. ופירש** הרמב"ם שם, שישנם שני אופנים של לאו שבכללות: א. לאו הכולל כמה איסורים נפרדים [שכל איסור הוא מטעם אחר], כגון הלאו של 'לא תאכלו על הדם', ובזה נחלקו אביי ורבא אם לוקין עליו. ב. כמה איסורים שנאסרו באזהרה אחת, כגון 'אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל' (שמות יב ט) ו'לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב' (דברים כג יט), ובזה נחלקו שתי הלשונות בדעת אביי, שלפי הלשון הראשון אינו לאו שבכללות ולוקין עליו, אבל חשוב כלאו אחד כולל, ולכן העובר על כל האזהרות לוקה רק מלקות אחת, ולפי הלשון השני, גם לאו כזה הוא לאו שבכללות, ואין לוקין עליו כלל. **ח. והביאו** בחידושי רבינו דוד (ד"ה ומפני). **ט. ולפי** זה מה שאמר אביי שהלוקה על נא ומבושל אינו לוקה על 'כי אם צלי אש' משום ש'אין לוקין על לאו שבכללות', פירושו שאין לוקין על האזהרה הכללית 'כי אם צלי אש' במקום שלוקה על נא ומבושל. **י. ורש"י** לעיל (ע"ח ד"ה יכול) כתב, שהתנא בברייתא שהאוכל חי פטור ממלקות סבר שאין לוקין על לאו שבכללות. ובדעת רב חסדא שלוקין על מבושל בחמי טבריה כתב, שסבר שלוקין על לאו שבכללות. ונראה שסבר רש"י שהיא מחלוקת תנאים, ולכן אין להקשות מהברייתא על הסוברים שלוקין על לאו שבכללות.

א. **ופסק** הרמב"ם כרבא שפטר [משום שבסוגיא בסנהדרין (שם) מבואר כדבריו, שאין לוקין על לאו שבכללות]. והראב"ד (בהשגותיו על הרמב"ם פ"ה ה"ח) הקשה על הרמב"ם, למה לא פסק כרבא שלוקין על לאו שבכללות [משום שגרס כסוגייתנו, שרבא הוא המחייב והלכה כרבא בכל מקום]. וציין שם שיש חילוק בגירסאות, ובנזיר (שם) הגירסא היא שרבא פוטר. ובכסף משנה (שם) הביא, שמצא כתוב שאין מחלוקת בין הגירסאות, אלא שבסוגייתנו וכן בבבא מציעא צריך לגרוס רבה שהוא רבו של אביי, ולכן נזכר כאן לפני אביי [ונמצא שרבה חייב ואביי פטר], ובנזיר רבא פטר ואביי חייב, משום שתפס אביי שם את שיטת רבה שהוא רבו. והלכה כרבא שפטר. ב. **וכן** כתב המאירי (ד"ה נאו).

ג. **וראה** להלן שרוב הראשונים פירשו, שהכל מודים שאין לוקין על לאו שבכללות [כמבואר בסוגיא בסנהדרין (שם)], ומחלוקתם כאן היא רק לגבי 'כי אם צלי אש', אם הוא חשוב לאו שבכללות.

ד. **ובקנאת** סופרים (על ספר המצוות שורש טז ד"ה ומו מיכאל) הוסיף, שגם אין לפרש ששני הכזיתים הם משני פסחים, שהרי הפסח אינו נאכל אלא למנויו ואין אדם יכול להימנות על שני פסחים, וצריך להעמיד באופן שצלה את הפסח נא, ואיבר אחד מהפסח לא נצלה, ובישל את אותו האיבר.

ה. **והביא** המנחת חינוך סמך לזה ממה שמצינו לעיל (ע"ח) לגבי פסח שבישלו ואחר כך צלאו שחייב עליו משום מבושל, שכיון שהיה עליו שם בישול אינו פוקע הימנו ע"י הצלייה, וכמו כן

ה׳עשה׳[יא], ואיסור ׳לאו הבא מכלל עשה׳ חשוב איסור ׳עשה׳ ואין בו מלקות[יב]. והמחלוקת היא רק לגבי האוכל נא ומבושל אם לוקה עליהם גם משום ׳כי אם צלי אש׳, שרבא סבר שכיון שנסמך ׳כי אם צלי אש׳ לאיסור נא ומבושל משמע שבא להוסיף בהם לאו, ולכן לוקה שלש, ואביי לפי הלשון הראשון מודה לסברת רבא ש׳כי אם צלי אש׳ מרבה מלקות בנא ומבושל, אבל סובר שבמקום שלוקה משום נא ומבושל אינו לוקה משום ׳כי אם צלי אש׳, שכיון שנאמרה אזהרת ׳כי אם צלי אש׳ בלשון כלל, הוא חשוב כלאו שבכללות לענין זה שאין לוקה עליו עם עוד לאוין, ורק במקום שאינו לוקה משום נא ומבושל [שהתרו בו משום ׳כי אם צלי אש׳ ולא התרו בו משום נא ומבושל], לוקה משום ׳כי אם צלי אש׳[יג]. ולפי הלשון השני אביי סובר שאין לוקין על נא ומבושל משום ׳כי אם צלי אש׳, כיון שהוא לאו שבכללות.

ובתוספות הרשב״א משאנץ (ד״ה אינו) הקשה על רבינו תם, שגם לפירושו עדיין קשה מהסוגיא בבבא מציעא (סט), שהרי בסוגייתנו אמר רבא גם לגבי האוכל זג וחרצן שלוקה עליהם שלש משום ׳מכל אשר יעשה מגפן היין׳, וקשה, שהרי מ׳מכל אשר יעשה מגפן היין׳ מרבים בנזיר (מז:) האוכל ענבים שבין הביניים, ואינו מיותר, ואף על פי כן סובר רבא שלמדים משם מלקות לאוכל זג וחרצן, ואיך אמרו בבבא מציעא שלגבי ׳כי נפש הוא חובל׳ מודה רבא לרב יהודה שאינו מרבה מלקות כיון שמרבה שאר כלים[יד].

והרמב״ן (על ספר המצוות שרש מצוה ד״ה והמין השלישי)[טו] פירש, שמחלוקת הלשונות היא באם לא היה הכתוב ממעט חי ומבושל בחמי טבריה, אם היו לוקין עליהם. ואף שאין יוצא מהמחלוקת הלכה נחלקו בעיקר הדבר, בכל מקום שנאמר איסור כללי ופירטה התורה חלק מהפרטים, אם דורשים מהכלל לחייב מלקות. ומזה נלמד לשאר מקומות [כגון לגבי ׳מכל אשר יעשה מגפן היין׳], אם יש מלקות כשעובר על הכל. והוסיף והביא את תירוץ רבינו תם, שמחלוקת הלשונות היא לגבי האוכל נא ומבושל שהתרו בו משום ׳כי אם צלי אש׳.

והתוספות רי״ד (לעיל ע״ב ד״ה אמר) פירש כרש״י, שההבדל בין שתי הלשונות הוא באוכל חי ומבושל בחמי טבריה, אם לוקה משום ׳כי אם צלי אש׳[טז]. ועל קושיית התוספות מהברייתא לעיל (ע״ב) שפוטרת באוכל חי תירץ, שאביי בלשון הראשון ורבא סברו כברייתא שהובאה בבבא מציעא (קטו.), שהחובל זוג של ספרים וצמד של פרות לוקה משום ׳כי נפש הוא חובל׳, ומבואר שלוקין על ׳כי נפש הוא חובל׳ ואינו חשוב כלאו שבכללות, וכמו כן לוקין על ׳כי אם צלי אש׳. וכיון שיש ברייתא שמפורש בה כדבריהם, לא הקשו עליהם מהברייתא לגבי חי. ומה שהקשו התוספות מהסוגיא בבבא מציעא שאמרו שם שרבא סובר ש׳כי אם צלי אש׳ מיותר, ומשמע שאין דורשים ממנו איסור לחי ומבושל בחמי טבריה תירץ, שדברי הגמרא שם הם דחייה בעלמא, ובאמת אי אפשר לפרש כן בדברי רבא. והוכיח כדבריו, שהרי נחלקו רבא ואביי כאן לגבי ׳מכל אשר יעשה מגפן היין׳ אם מרבה מלקות בזג וחרצן, והוא אינו מיותר, כיון שלמדים ממנו מלקות לענבים שבין הביניים.

ובחידושי רבינו דוד (ד״ה אינו) פירש לפי דרכו [הו״ד לעיל], ש׳כי אם צלי אש׳ חשוב לאו שבכללות[יז], ומחלוקת הלשונות בדעת אביי היא בכל לאו שבכללות, שהלשון הראשון סובר שאם יעבור על כל האיסורים הכלולים בלאו שבכללות ילקה עליו, והלשון השני סובר שבכל אופן אין בו מלקות, כיון שאינו דומה ללאו של חסימה. ונחלקו כאן באופן שאכל נא ומבושל, שלפי הלשון הראשון מודה אביי לרבא בזה שלוקה שלש [ולפי לשון זו מחלוקת אביי ורבא היא רק באוכל נא לבד או מבושל לבד, שלרבא לוקה שתים, ולאביי אין לוקה על ׳כי אם צלי אש׳ משום שהוא לאו שבכללות, ואין לוקין על לאו שבכללות עד שיעבור על כל האזהרות הכלולות בו], ולפי הלשון השני, גם כשאכל נא ומבושל אינו לוקה שלש, כיון שבכל אופן אין מלקות על לאו שבכללות.

שיטת הרמב״ם שמחלוקת הלשונות היא אם יש מלקות בלאו של נא ומבושל

הרמב״ם (ספר המצוות שרש תשיעי ד״ה ומפי מזכור) פירש בדעת אביי[יח], שלפי הלשון הראשון האוכל נא ומבושל יחד אינו לוקה עליהם שתים אלא אחת, משום שנאמרה על שתיהן רק אזהרה אחת וחשובים כלאו אחד. [ומבאר שם, שגם לענין מנין הלאוין הם נמנים כלאו אחד]. ולפי הלשון השני, האוכל נא או מבושל אינו לוקה עליהם, שכיון שנאמרו שני האיסורים באזהרה אחת, הם חשובים כלאו שבכללות שאינם כעין הלאו של חסימה, ואין לוקין עליהם[יט]. ופסק הרמב״ם כלשון הראשון, שהאוכל נא ומבושל לוקה אחת. וכן פסק בהלכות קרבן פסח (פ״ח ה״ד). **והרמב״ן** (על ספר המצוות שם ד״ה וכן הגזירה) הקשה על דבריו, שהרי בכללי הפסק ידוע שפוסקים כלשון האחרון, ולפירושו היה לו לפסוק כאן כלשון האחרון ולפטור נא ומבושל ממלקות[כ]. ועוד, שמלקות חשוב כספק נפשות, וכיון שנחלקו הלשונות אם יש בו מלקות הוא ספק חיוב מלקות, והיה לו לפסוק להקל, ולפטור האוכל נא ומבושל ממלקות. והקשה עוד, שכיון שפסק הרמב״ם שנא ומבושל חשובים כלאו שבכללות [שהרי גם לפי הלשון הראשון האוכל נא ומבושל לוקה רק אחת, משום שנאמרה בשתיהן אזהרה אחת וחשוב כלאו שבכללות], היה לו לפטור לגמרי, כמבואר בסוגיא בסנהדרין (סג.) שאין לוקין על לאו שבכללות[כא]. והקשה עוד, שהרי מפורש בברייתא להלן שהאוכל נא משחשיכה חייב, ולמה לא הקשו מהברייתא על הלשון השני בדעת אביי, שפוטר נא ומבושל ממלקות[כב].

ולכן פירש, שלגבי נא ומבושל הכל מודים שלוקין עליהם שתים[כג], ומחלוקת הלשונות היא רק לגבי הלאו של ׳כי אם צלי אש׳ אם לוקין עליו, שלפי

עצמם, סבר רבא שזה מגלה שכל הלאוין בפסוק הם לאוין נפרדים, וכן כל מה שנתרבה מ׳כי אם צלי אש׳ חשוב כלאו בפני עצמו, והאוכל נא ומבושל לוקה על כל אחד מהם שתים. [ומחדש, שלרבא האוכל נא ומבושל לוקה ארבע, ומה שאמר רבא לוקה שלש, היינו שלוקה משום שלש שמות, ובאמת לוקה ארבע]. ואביי לפי הלשון הראשון סבר כרבא ש׳כי אם צלי אש׳ אינו לאו שבכללות, ויש בו לאו נפרד על כל אחד מהפרטים, ולכן האוכל חי או מבושל בחמי טבריה לוקה, אבל סבר שאין נכלל ב׳כי אם צלי אש׳ לאו נוסף בנא ומבושל, כיון שכבר נתפרשו בפני עצמם. ולפי הלשון השני סבר אביי ש׳כי אם צלי אש׳ הוא לאו שבכללות, כיון שכולל כמה פרטים [ואם היה כתוב רק ׳אל תאכלו כי אם צלי אש׳ היה חשוב כלאו כללי, אבל מאחר שנתפרשו נא ומבושל, חשוב ׳כי אם צלי אש׳ כלאו שבכללות, כיון שכולל את נא ומבושל שנתפרשו בפני עצמם]. וברש״י לעיל (ע״ב ד״ה יכול יכת, ד״ה מקוש) מבואר שלא פירש כדעת התוספות רי״ד, שכתב שהברייתא שפטרה בחי סברה שאין לוקין על לאו שבכללות, ורב חסדא שחייב מלקות על מבושל בחמי טבריה סבר שלוקין על לאו שבכללות. **יז. ומה** שחייב רבא מלקות בנא ומבושל משום ׳כי אם צלי אש׳ הוא, משום שהפסוק ׳כי אם צלי אש׳ מיותר. **יח. ולפי** גירסתו הוא רבא. **יט. הרמב״ם** שם מבאר, שיש שני מינים של לאו שבכללות: א. אזהרה שנכללו בה עניינים שונים, כגון אזהרת ׳לא תאכלו על הדם׳ שנכללו בה איסור לאכול מבהמה קודם שתצא נפשה, ואיסור אכילה מקרבן קודם שנזרק הדם, שהם עניינים נפרדים. ב. איסורים שונים שנאמרה בהם אזהרה אחת, כגון ׳אל תאכלו נא ובשל מבושל׳ ו׳לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב׳. ופירש הרמב״ם, שלגבי המין השני נחלקו שתי הלשונות, שהלשון הראשון סבר שלוקין עליו אלא שאינו חשוב כשני אזהרות אלא כאזהרה אחת, ולכן האוכל נא ומבושל לוקה אחת. והלשון השני סבר שאין לוקין עליו כלל, משום שהוא חשוב לאו שבכללות. **כ. ובקנאת** סופרים (סם ד״ה ומפיגנח) תירץ את דעת הרמב״ם על פי דברי תלמידי רבינו יונה בברכות (נג: ד״ה נוטל מדס), שהכלל שפוסקים כלשון שני הוא רק כאשר הובא הלשון הראשון בסתם והשני בלשון ׳איכא דאמרי׳, אבל כשהובאו שתי הלשונות כ׳איכא דאמרי׳, אין בזה את הכלל, ואפשר לפסוק כלשון ראשון. ועוד, שמסוגיית הגמרא בתמורה (ז:) מוכח כלשון ראשון, ולכן פסק הרמב״ם כן. **כא. הרמב״ם** סבר שיש שני אופנים של לאו שבכללות [כפי שנתבאר בהערה לעיל בסמוך], ולפי הלשון הראשון נא ומבושל אינו לאו שבכללות גמור, אלא שכיון שנאמרו שני איסורים באזהרה אחת הם חשובים כלאו אחד. והרמב״ן סבר, שלפי פירושו של הרמב״ם, כיון שנא ומבושל נמנים כלאו אחד, חשובה האזהרה כלאו שבכללות, כיון שכולים בה נא ומבושל שהם שני עניינים נפרדים, והיה לנו לפטור לגמרי ממלקות כדין לאו שבכללות. **כב. אמנם** ראה במהרש״א (מקוש״ ד״ה אינו) שכתב שלשון ׳חייב׳ אינו מוכיח שיש בו מלקות, ואפילו במקום שעובר בעשה שייך לשון חייב. ויש לומר שכן סבר גם הרמב״ם. **כג. ומבואר** ברמב״ן (סם ד״ה והמין השני) שהוא מודה לעיקר דברי הרמב״ם, שכשנאמרו שני איסורים באזהרה אחת [כגון ׳לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב׳ ו׳לא יבוא עמוני ומואבי׳] העובר על שניהם לוקה רק אחת, ומביא הרבה ראיות לזה. אבל בנא ומבושל סבר הרמב״ן, שהאוכל נא ומבושל לוקה שתים על אף שנאמרו באזהרה אחת, משום שנאמר בפסוק כלל ׳אל תאכלו כי אם צלי אש׳, ובנוסף לזה פירטה התורה איסור בנא ומבושל, ומה שפירטה התורה נא ומבושל הוא, ללמד שלוקין על כל אחד מהם בפני עצמו.

יא. אבל לעיל סברו התוספות (ד״ה אינו) ש׳כי אם צלי אש׳ הוא לאו, והקשו בשם הר״י מאורליינ״ש, מה החילוק בין זה ל׳כי אם בתולה מעמיו יקח אשה׳ שחשוב איסור עשה, ותירצו, שכיון שסיים הכתוב שם ׳יקח אשה׳, משמע שהוא איסור עשה. **יב. המהרש״ל** (נמוק׳ סם) הקשה, שלעיל (ע״ב) אמר רב חסדא שהמבשל פסח בחמי טבריה חייב ומשמע שיש בו מלקות, ופירש רבא את טעמו, שהחיוב הוא ׳משום כי אם צלי אש׳. ואיך פירשו התוספות בדעת רבא ש׳כי אם צלי אש׳ הוא עשה ואין לוקין עליו [ורק כשאוכל נא ומבושל לוקה גם משום כי אם צלי אש]. ותירץ, שדברי רבא שם הם בדעת רב חסדא, אבל רבא עצמו סובר שאין מלקות במבושל בחמי טבריה. ובדעת רב חסדא קשה, שהרי בברייתא מפורש שאין מלקות בחי על אף שאינו צלי אש, ומדוע במבושל בחמי טבריה לוקה משום ׳כי אם צלי אש׳. [ואין לומר שרב חסדא לא סבר כהברייתא, שמקושיית התוספות על רש״י מוכח, שסברו שלא נחלקו תנאים בזה]. ותירץ, שרב חסדא חילק בין חי למבושל בחמי טבריה, משום ש׳כי אם צלי אש׳ מיותר, וסבר רב חסדא שבא לרבות לאו, ומסברא העמיד את הלאו במבושל בחמי טבריה, שמסתבר יותר לרבות בו לאו. והמהרש״א (נמוק׳ סם) חלק על המהרש״ל, וכתב שאין מקום לחלק בין חי למבושל בחמי טבריה, וכיון שבחי סברו התוספות שאין בו לאו אלא עשה, כמו כן מבושל בחמי טבריה אין בו אלא עשה. ומה שאמר רבא ׳חייב׳, פירושו שעובר בעשה. והביא שם שמצינו בעוד מקומות שלשון חייב מתפרש שעובר בעשה. ובצהר לבנין (נמוק׳ סם) יישב את שיטת המהרש״ל, שממה שנאמר (שמות יג ט) ׳אל תאכלו וגו׳ כי אם צלי אש׳ משמע שיש לאו בפסח מחמת שאינו צלוי, ואי אפשר לומר שהלאו הוא בחי, כיון שנתמעט מנא ומבושל שאין לאו בחי [כמבואר בברייתא ׳נא ומבושל אמרתי לך ולא חי׳], ולכן מסתבר להעמיד את הלאו במבושל בחמי טבריה, שעל אף שחמי טבריה אינו בכלל בישול, אין משמעות בתיבת מבושל למעט מבושל בחמי טבריה. וכעין זה כתב השפת אמת (נמוק׳ סם), שמאחר ש׳כי אם צלי אש׳ מרבה מלקות בנא ומבושל, שמענו מזה שיש לאו במבושל מחמת שאינו צלי אש, ובלאו זה אין חילוק בין מבושל באש למבושל בחמי טבריה. וע״ע במהר״ם חלאווה לעיל (ע״ב ד״ה ת״ל). **יג. נראה** שהתוספות פירשו כהרמב״ן [הובאו דבריו לעיל בסמוך], ש׳כי אם צלי אש׳ חשוב לאו שבכללות, משום שאין הלאו מפורש אלא מכלל הן אתה שומע לאו [ואין פירוש ׳לאו שבכללות׳ כמו בשאר הסוגיות בש״ס שפירושו הוא לאו הכולל כמה עניינים חלוקים], ולכן פירשו התוספות שיש מקום לחלק, ש׳כי אם צלי אש׳ הוא חשוב קצת כלאו שבכללות ואין לוקין עליו כשלוקה על נא ומבושל, וכשאין לוקין על נא ומבושל לוקין עליו. [אבל אם נפרש ש׳כי אם צלי אש׳ הוא לאו שבכללות משום שכולל כמה עניינים, תמוה מה שכתבו שהוא חשוב קצת כלאו שבכללות]. **יד. וראה** לעיל שהובאו דברי רבינו דוד (ד״ה אינו) שפירש, שכיון שענבי בין הביניים לא נתרבו מייתור אלא מכלל ופרט, סבר רבא ש׳מכל אשר יעשה מגפן היין׳ מיותר גם לדרוש ממנו לאו בזג וחרצן. ולפי דרכו מיושבים גם דברי רבינו תם. וראה עוד להלן שהתוספות רי״ד הוכיח מקושיא זו, שדברי הגמרא בבבא מציעא הם דחייה בעלמא, ובאמת רבא אינו יכול לסבור כרב יהודה.

טו. והביאו בחידושי רבינו דוד (ד״ה אינו דמקרי). **טז. ומבואר**, שאם היה נאמר רק ׳אל תאכלו ממנו כי אם צלי אש׳ היה חשוב כלאו כללי [כעין הלאו ׳לא תאכלו כל נבילה׳ שלוקין אחת על כל הנבילות], והאוכל חי ונא ומבושל היה לוקה רק אחת, אבל מאחר שנתפרשו נא ומבושל בפני

הלשון הראשון אינו חשוב כלאו שבכללות ולוקין עליו, כיון שכל האופנים שאינם צלי אש איסורם אחד [והוא כמו הלאו 'לא תאכלו כל נבילה' הכולל כמה מיני נבילות, ואינו חשוב לאו שבכללות כיון שכל הנבילות איסורם הוא משם אחד], אבל כשאכל נא אינו לוקה שתים משום נא ומשום 'כי אם צלי אש', כיון שנאמרה בהם רק אזהרה אחת, ואין להלקות שתי מלקות על אזהרה אחת. והלשון השני סובר שאין לוקין כלל על 'כי אם צלי אש' כיון שאין הכתוב מפרש את שם הדבר האסור [שלא נאמר 'אל תאכלו חי'], וכן הלאו של 'מכל אשר יעשה מגפן היין' אין לוקין עליו כיון שלא פירש הכתוב את שם הדברים האסורים, ומאחר שאין שם האיסור מפורש בכתוב, אין הלאו דומה ללאו של חסימה ואין לוקין עליו. ובהמשך דבריו (ד"ה והמין השלישי) פירש את סברת הלשון השני בעוד אופן, שמאחר שנתפרשו נא ומבושל בפני עצמם [והם שני לאוין נפרדים], ושוב נכללו ב'כי אם צלי אש', חשוב 'כי אם צלי אש' לאו שבכללות, שהרי הוא כולל את נא ומבושל שהם שני לאוין, ולכן אין לוקין גם על האיסורים האחרים שנכללו בו. וכן לגבי 'מכל אשר יעשה מגפן היין', כיון שנתפרשו זג וחרצן והם לאוין בפני עצמן ושוב נכללו ב'מכל אשר יעשה מגפן היין', חשוב 'מכל אשר יעשה מגפן היין' לאו שבכללות ואין לוקין עליו [מה שאין כן הלאו של נבילה, לוקין עליו על אף שכולל כמה מיני נבילות, כיון שכל הנבילות אסורים בלאו אחד, ולא נכללו 'בלא תאכלו כל נבילה' כמה לאוין].

לשיטת הרמב"ם, מה החילוק בין האוכל זג וחרצן שלוקה שתים לאוכל נא ומבושל שלוקה אחת

לשיטת הרמב"ם שפירש בדעת אביי[כד] [בלשון הראשון] שהאוכל נא ומבושל יחד לוקה אחת קשה, שלגבי האוכל זג וחרצן יחד פסק (מזרחי פ"ה ה"ח) שלוקה שתים, וכאן הרי מבואר שכשם שנחלקו אביי ורבא בנא ומבושל כך נחלקו בזג וחרצן, ולמה חילק ביניהם, ולגבי נא ומבושל פסק שלוקה אחת ובזג וחרצן פסק שלוקה שתים[כה]. ופירש המגילת **אסתר** (על ספר המצוות שם ד"ה ועוד), שזג וחרצן חלוק מנא ומבושל, משום שבנזיר נאמר (במדבר ו ג) 'וענבים לחים ויבשים לא יאכל', והוא מיותר, שהרי סתם ענבים כולל לחים ויבשים, ומוכח שבא להשמיע שיש לאו בכל פרט ופרט[כו]. ועדיין צריך ביאור, איך פירש הרמב"ם את דברי אביי[כז] שהאוכל זג וחרצן אינו לוקה משום שהוא לאו שבכללות, מאחר שמפורש במשנה בנזיר שהאוכל זג וחרצן יחד לוקה שתים. ופירש **בקנאת סופרים** (על ספר המצוות שם ד"ה ויכנרם), שדברי אביי הם על מה שאמר רבא[כח] שהאוכל זג לוקה שתים משום זג ומשום 'מכל אשר יעשה מגפן היין', ואביי סבר שאין לוקה משום 'מכל אשר יעשה מגפן היין' כיון שהוא לאו שבכללות[כט].

מדוע 'כי אם צלי אש' מיותר, הרי למדנו משם איסור לאכול את הפסח חי ומבושל בחמי טבריה

שאין תלמוד לומר כי אם צלי אש ומה תלמוד לומר כי אם צלי אש.

רש"י (ד"ה שאין) פירש, ש'כי אם צלי אש' מיותר משום שכבר נאמר (שמות יב ט) 'ואכלו את הבשר צלי אש', ושמענו משם שיש מצוה לאכול את הפסח צלי אש, והאוכלו באופן אחר עובר על איסור עשה[ל]. **והתוספות** (ד"ה שאין) הקשו מהמבואר לעיל, שלמדים [לרבא, ולפי הלשון הראשון בדעת אביי] מ'כי אם צלי אש' שהאוכל נא ומבושל לוקה משום 'כי אם צלי אש', ואינו מיותר[לא]. ותירצו, שהלימוד הוא ממה שנסמך 'כי אם צלי אש' לנא ומבושל[לב]. ובבבא מציעא (קטו: ד"ה אלא) פירשו התוספות, שלרבא הלימוד אינו מ'כי אם צלי אש' אלא מ'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש', שנסמך ללאו של נא ומבושל [מלפניו], ללמד שאיסור לאו ומבושל הוא רק בזמן הראוי לאכילת הפסח, ואף שבברייתא נקטו את הפסוק 'כי אם צלי אש', הוא משום שנח לברייתא להביא את הפסוק שנתפרש בו איסור נא ומבושל, ובאמת הדרשה היא מ'ואכלו את הבשר'[לג].

האם האוכל נא ומבושל ביום חמשה עשר לוקה

בשעה שישנו בקום אכול צלי ישנו בבל תאכל נא בשעה שאינו בקום אכול צלי אינו בבל תאכל נא. כתב **המנחת חינוך** (מצוה ז אות ג), שגם האוכל נא ומבושל ביום חמשה עשר אינו לוקה, משום שבשעה זו אינו בקום אכול צלי[לד].

ביאור דברי רבי

רבי אומר אקרא אני בשל מה תלמוד לומר מבושל שיכול אין לי אלא שבישלו משחשיכה בשלו מבעוד יום מנין תלמוד לומר בשל מבושל מכל מקום והאי בשל מבושל. **רש"י** (ד"ה אין, ד"ה בישלו) פירש, שרבי מודה לרבנן שאיסור אכילת מבושל הוא רק בלילה, ומדבר באופן שבישל את הפסח מבעוד יום ואכלו בלילה, וסבר רבי שהיה מקום לומר שהחיוב על אכילת מבושל הוא רק אם בישל את הפסח בערב שהוא עיקר זמן אכילתו, אבל אם בישל את הפסח מבעוד יום ואכלו בלילה, אין לוקה על אכילתו[לה]. **והמהרש"א** (גרסת"י ד"ה אין) הקשה על פירושו, למה היתה סברא לומר שאם בישל את הפסח מבעוד יום אינו עובר עליו, שמה שמצינו שעובר על מבושל רק כשאכלו בלילה הוא משום שזמן אכילת הפסח הוא בלילה, אבל לגבי מעשה הבישול לא שייכת סברא זו, שהרי הזמן הראוי לצליית הפסח הוא מבעוד יום, ולמה יפטר כשבישלו מבעוד יום. והקשה עוד, שכשם שמסברא יש לפטור על פסח שנתבשל מבעוד יום, כמו כן לגבי נא, מסברא יש לפטור כשצלאו נא מבעוד יום, וכיון שאין

כד. לשיטתו הוא רבא. **כה. הרמב"ן** (שם ד"ה וכן הגה"ה) השיג על הרמב"ם שפירש, שאביי [לפי הלשון הראשון] שאמר לוקה אחת מדבר על מי שאכל נא ומבושל יחד או זג וחרצן יחד משום שסבר שהם מנויים כלאו אחד ולכן לוקין על שניהם אחת, מהמשנה בנזיר (נד:) שהאוכל זג וחרצן חייב על כל אחד בפני עצמו, ואיך סבר שהאוכל נא ומבושל והאוכל זג וחרצן לוקה אחת. [ולכן פירש הרמב"ן, שדברי אביי הם על הלאו של 'כי אם צלי אש', וכפי שנתבאר לעיל]. ובהמשך דבריו (שם ד"ה ורמינהי לו) הביא, שהרמב"ם כתב במנין המצוות הקצר שבספר המדע, שיש בנזיר חמש לאוין, ומוכיח מזה שבספר המדע חזר בו הרמב"ם, וסבר שלוקין על כל אחד מאיסורי נזיר, ולכך מנה אותם כלאוין נפרדים. [שהרי כתב בספר המצוות, שאיסורים שנאמרו יחד ולוקין עליהם מלקות אחת כגון 'לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב' נמנין כלאו אחד, וכיון שאיסורי נזיר נמנים כלאוין נפרדים, מוכח שלוקין על כל אחד בפני עצמו]. והקשה עליו, שאם חזר בו לגבי הלאוין בנזיר וסבר שהם לאוין נפרדים, למה לא חזר בו בספר המדע גם לגבי נא ומבושל למנותם כשני לאוין, שהרי בסוגייתנו מבואר שהם שוים. [וכן בהלכות קרבן פסח (פ"ח ה"ד) פסק הרמב"ם שהאוכל נא ומבושל לוקה אחת, ומבואר שלא חזר בו לגבי נא ומבושל, אלא חילק בין נא ומבושל לזג וחרצן]. ועמד בזה גם הלחם משנה (מלוה ולוה פ"ג ג"ג), והקשה עוד על מה שפסק הרמב"ם שם שהחובל ריחים ורכב לוקה שתים, שהרי מבואר בבבא מציעא (קטו:) שאביי ורבא חולקים לשיטתם גם בריחים ורכב אם לוקה שתים, ולמה לגבי ריחים פסק הרמב"ם שלוקה שתים ולגבי נא פסק שלוקה אחת.

כו. וכן כתבו התוספות בנזיר (נא: ד"ה ועל), שמהייתור של 'ענבים לחים ויבשים' למדים לחייב שתים. ועיין עוד בקרן אורה (נזיר שם ד"ה מכאן), שפירש בדעת הרמב"ם כדברי המגילת אסתר. **כז. לגירסת** הרמב"ם הוא רבא. **כח. לגירסת** הרמב"ם הוא אביי. **כט. ודקדק** הקנאת סופרים כפירושו מלשון הרמב"ם שם, שכתב שמחלוקת אביי ורבא בזג וחרצן היא לגבי הלאו של 'מכל אשר יעשה מגפן היין' אם הוא לאו שבכללות, ולגבי נא ומבושל פירש שהנידון הוא אם נא ומבושל הם לאו אחד או שתים. [אמנם העיר שעדיין יש סתירה בדברי הרמב"ם, שבהמשך דבריו כתב שכל הלאוין הנמנים בפסוק של 'מכל אשר יעשה מגפן היין' הם לאו אחד. וצידד שהוא טעות המעתיקים, או שהרמב"ם כתב בתחילה שהוא לאו אחד ואחר כך חזר בו, ונתערבו כאן שתי מהדורות]. וגם לפירושו עדיין צריך ביאור, במה נחלקו הלשונות בדעת אביי אם לוקה אחת או שאינו לוקה כלל, שהרי האוכל זג לוקה אחת כמפורש במשנה בנזיר, ודברי אביי הם רק על הלאו של 'מכל אשר יעשה מגפן היין'. **ל. אבל** התוספות (ד"ה אבל) כתבו, שאיסור עשה לאוכל פסח חי ומבושל בחמי טבריה נלמד מ'כי אם צלי אש', ופירש המהרש"א (גרסת"י ד"ה אבל), שהתוספות סברו שמ'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש' אין מקור לאיסור עשה באוכלו חי, משום שהפסוק בא להשמיע שיש חובה לאכול את הפסח צלוי, ומי שלא אכל פסח צלוי ביטל עשה זה [אבל אם אכל פסח צלוי ואכל גם חי, לא עבר על עשה זה], ולכן הפסוק 'כי אם צלי אש' נצרך להשמיע שיש איסור עשה באכילת פסח חי. [והקשה הראש יוסף (נמוסי ד"ה אבל) על שיטת התוספות, שהרי בגמרא דרשו ממה שנאמר 'ואכלו את הבשר בלילה הזה' שהאוכל את בשר הפסח מבעוד יום עובר בעשה, והרי הכתוב נצרך להשמיע את מצות אכילת הפסח בלילה, ואיך דרשו מהכתוב איסור עשה לאוכל ביום.

ותירץ, שדרשו מתיבת 'הזה' שהיא מיותרת]. **לא. לפירוש** רבינו תם [שהביאו התוספות לעיל (ד"ה אבל)] 'כי אם צלי אש' מרבה מלקות בנא ומבושל, ולפירוש רש"י הוא מרבה גם מלקות במבושל בחמי טבריה. וצריך ביאור בקושיית התוספות (ד"ה אין), שהקשו ש'כי אם צלי אש' אינו מיותר כיון שהוא נצרך למלקות בנא ומבושל, ולכאורה לשיטתם היה להם להקשות יותר, שהוא נצרך לאסור אכילת חי ומבושל [שהרי כתבו לעיל בשם ר"ת, שמהכתוב 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש' אין מקור לאסור אכילת חי ומבושל]. **לב. ונחלקו** המהרש"א והמהר"ם (נמוסי ד"ה אין) בביאור תירוץ התוספות. המהרש"א פירש, שהלימוד בברייתא שאיסור נא ומבושל הוא רק בזמן הראוי לאכילת צלי נלמד מסמיכות ולא מייתור. והעיר, שלפירוש רבינו תם (נמוסי ד"ה אבל) למדו גם את המלקות בנא ומבושל מסמיכות 'כי אם צלי אש' לנא ומבושל [שעיקר הכתוב בא לאיסור עשה בחי ומבושל בחמי טבריה, והמלקות בנא ומבושל נלמד מהסמיכות], ופירש, שאפשר ללמוד מהסמיכות שני לימודים [שיש לאו ב'כי אם צלי אש', וכן שאיסור נא ומבושל הוא רק בזמן הראוי לאכילת צלי], משום שעל ידי הסמיכות הוקשו זה לזה, ואין היקש למחצה. [וכן פירש הראש יוסף (נמוסי ד"ה אין), והעיר, שלשיטת רש"י ש'כי אם צלי אש' מלמד שיש איסור לאו כשאוכל חי ומבושל בחמי טבריה אי אפשר ליישב כתוספות, שלשיטתו הלאו אינו נלמד מהסמיכות אלא מייתור, וחוזרת הקושיא איך אמרו בברייתא כאן שהוא מיותר. וראה להלן [בהערה] בדעת רבי בהמשך הברייתא, שפירשו הצל"ח והראש יוסף בשיטת רש"י שרבי חולק על רבנן, ויישבו לפי זה את קושיית התוספות]. והמהר"ם פירש את תירוץ התוספות, שהלימוד בברייתא הוא מ'כי אם צלי אש' שהוא מיותר, ומלקות בנא ומבושל למדו ממה שנסמכו נא ומבושל ל'כי אם צלי אש'. ולפירוש זה צריך ביאור, שהרי היה צריך לכתוב 'כי אם צלי אש' כדי לסמוך אליו את נא ומבושל, ואינו מיותר. ופירש המהר"ם, שבשביל הסמיכות לא היה צריך לכתוב 'כי אם צלי אש', שהיה אפשר לסמוך את נא ומבושל לנאמר לעיל 'ואכלו את הבשר צלי אש'. [וגם לפירושו אין תירוץ התוספות מיישב לשיטת רש"י, שלמד מ'כי אם צלי אש' מלקות לחי ומבושל בחמי טבריה]. ולפי שני הפירושים צריך עיון, שהרי לפי רבינו תם 'כי אם צלי אש' אינו מיותר, משום שמשם למדנו עשה לאוכל חי ומבושל בחמי טבריה. **לג. וכתב** המהרש"א (שם) שפירוש זה דחוק, שמלשון הברייתא 'שאין תלמוד לומר כי אם צלי אש ומה תלמוד לומר כי אם צלי אש' משמע שהפסוק מיותר, והרי 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש' אינו מיותר, שבא ללמד את החובה לאכול פסח בליל חמשה עשר. **לד. האוכל** נא ביום חמשה עשר לוקה משום נותר, ובאוכל מבושל ביום חמשה עשר נסתפק המנחת חינוך אם לוקה משום נותר, לפי המבואר בכריתות שפיגול אין עוברים עליו משום נותר, שכיון שאינו ראוי לאכילה אין נעשה נותר, וכמו כן מבושל, כיון שאינו ראוי לאכילה אינו נעשה נותר. [ובנא אין לפטור מטעם זה, כיון שהוא ראוי לאכילה על ידי שיגמור צלייתו, ופשוט שנעשה נותר]. וצידד, שאפשר שכיון שביום אינו עובר משום מבושל, נמצא שביום אינו פסול מחמת שהוא מבושל, ואפשר שמעתה יעבור עליו משום נותר. **לה. ופשוט** שעבר על 'כי אם צלי אש', ולשיטת רבא לעיל [וכן לשיטת אביי ללשון הראשון] ילקה משום שאינו צלי אש, אבל משום מבושל לא ילקה.

אהח19/06/2018

לימוד לחייב בנא, נמצא שלהלכה הצולה נא מבעוד יום פטור. ותמוה, שלא מצאנו במשנה ובגמרא מי שהביא דין זה להלכה. והעיר עוד, שלפירוש רש"י אין שייכות בין דברי רבי לדברי רבנן, ומהברייתא משמע שדברי רבי הם על דברי רבנן.

וכתב, שלולי דברי רש"י היה מקום לפרש שרבי בא לחלוק על רבנן, ולומר שהאוכל פסח מבושל מבעוד יום חייב [ומה שאמר 'אין לי אלא שבישלו משחשיכה בישלו מבעוד יום מנין', כוונתו שבישלו ואכלו מבעוד יום]. והוסיף שכן מפורש **במכילתא** (בא מסכתא דפסחא פ"ו), שאמר רבי 'אין לי אלא בשעה שהוא באכול צלי הוא בבל תאכל נא ומבושל, מבעוד יום מנין, ת"ל ובשל', ומבואר שדרש מ'ובשל' לחייב על אכילת מבושל מבעוד יום[לו].

הגר"ח (ד"ה רבי) **יישב** את קושיית המהרש"א האחרונה [שלפירוש רש"י אין שייכות בין דברי רבי לדברי רבנן, ומהברייתא משמע שרבי בא לחלוק על רבנן], שגם לפירוש רש"י רבי חולק על רבנן, שרבנן סברו שאם לא היה נאמר 'כי אם צלי אש' היינו מחייבים את האוכל מבושל ביום, אבל מדברי רבי מוכח שגם בלא דרשה יש לפטור את האוכל מבושל ביום, מסברא. שכיון שסבר רבי שצריך דרשה כדי לחייב את המבשל מבעוד יום ואכל משחשיכה, מוכח מזה שבסתמא הכתוב מדבר בבישל ואכל משחשיכה, ומ'ובשל' נתרבה רק מי שבישל מבעוד יום ואכל משחשיכה, אבל בישל ואכל מבעוד יום לא נתרבה, ואין מקור לחייבו. ולרבי אין צריך לדרוש מ'כי אם צלי אש' כדי לפטור את האוכל מבושל מבעוד יום. וכעין זה כתב **הראש יוסף** (ד"ה רבי)[לז]. ויישב הראש יוסף בזה גם את קושיית המהרש"א [שלא מצאנו שום תנא שיאמר שהצולה נא מבעוד יום פטור], שלשיטת רבי שבסתמא אין חיוב על מבושל אלא רק כשבישל בלילה ולא כשבישל ביום, ורק מדרשה למדנו לחייב המבשל ביום ואכל בלילה, כמו כן ב'נא' בסתמא אין חיוב אלא רק כשצלאו בלילה, וכיון שבנא אין דרשה לחייב את הצולה ביום, נשאר הדין שהצולה נא ביום פטור. [ומדברי רבי שהצריך דרשה לחייב מבשל ביום מוכח שהצולה נא ביום פטור, ולכן לא הוצרך רבי לפרשו]. ומה שלא מצאנו תנא נוסף שמפרש דין זה שהצולה ביום פטור, הוא משום ששאר התנאים סברו כרבנן, ולשיטתם המבשל ביום חייב ואין צריך דרשה כדי לחייבו, וכמו כן הצולה נא ביום, חייב. וביישוב דברי המכילתא כתב הראש יוסף, שיש לדחוק ולפרש את דברי המכילתא כרש"י[לח].

מדוע לא נאמר אכל 'כזית' צלי מבעוד יום

תנו רבנן אכל צלי מבעוד יום חייב. הראש יוסף והשפת אמת (ד"ה תנו רבנן) עמדו על שינוי בלשון הברייתא, שלגבי צלי מבעוד יום נאמר 'אכל צלי' מבעוד יום, ולגבי נא משחשיכה נאמר 'אכל כזית' [הראש יוסף העיר, **שרש"י** כן העתיק אכל 'כזית' צלי מבעוד יום[לט]].

וחידש השפת אמת, שהאיסור באוכל צלי מבעוד יום הוא רק כשאכלו כולו ובישל בזה את מצות אכילתו בלילה, אבל האוכל כזית מבעוד יום לא עובר בעשה. ויישב לפי דרכו עוד שתי קושיות: א. מנין דרשו מהכתוב 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש' שהאוכלו מבעוד יום עובר בעשה, הרי משמעות הכתוב היא שבא להורות שמצות אכילת פסח היא בלילה, והאוכלו מבעוד יום לא קיים את המצוה, אבל אין משמעות מהכתוב שהאוכל ביום מבטל עשה[מ]. ב. שלהלן (קכ:) דרשו מ'ואכלו את הבשר בלילה הזה' שפסח אינו נאכל מבעוד יום, ואמרו שם שכיון שמצה הוקשה לפסח, אין מקיימים מצות מצה כשאוכלה מבעוד יום, ואם נאמר שבפסח נתחדש איסור עשה לאוכלו מבעוד יום, אם כן גם במצה נאמר שיש איסור לאוכלה מבעוד יום, כיון שהוקשה לפסח. אבל העיר על דבריו, **שמהרמב"ם** (קרבן פסח פ"ח ה"ה) שכתב שהאיסור של אכילת צלי מבעוד יום הוא בכזית מוכח שלא כדבריו, וכן מהגמרא להלן (פד:) שאמרו שפסח מבעוד יום אינו ראוי לאכילה משמע שיש איסור באכילתו [ולא רק כשאוכלו כולו][מא].

האיסור לאכול מהפסח מבעוד יום הוא רק כשאכלו צלי

תנו רבנן אכל צלי מבעוד יום חייב וכזית נא משחשיכה חייב. משמע מהברייתא, שהחיוב על אכילת פסח מבעוד יום הוא רק כשאכלו צלי, אבל אם אכלו נא ומבושל אינו עובר [לעיל מבואר שהאוכל מבעוד יום אינו עובר משום נא ומבושל, אבל עדיין יש לדון אם עובר משום 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש', או שאיסור זה אינו אלא באוכל צלי מבעוד יום]. וכן דקדק **המנחת חינוך** (מצוה ז אות ג) מהברייתא לעיל שאמרה שהאוכל נא מבעוד יום פטור, שלשון פטור משמע שאין בו איסור דאורייתא. וכתב עוד, שנראה שגם האוכל חי אינו עובר על איסור זה, שהרי אמרו כאן 'אכל צלי מבעוד יום חייב', ומשמע שבחי אינו עובר.

למה לא הוכיחה הגמרא שיש לאו באכילת צלי מבעוד יום ממה שנאמר בברייתא 'אכל צלי מבעוד יום חייב'

קתני צלי דומיא דנא מה נא בלאו אף צלי בלאו. צריך ביאור למה הוצרכה הגמרא להוכיח ממשמעות הברייתא שהשוותה נא למבושל, ולא הוכיחה ממה שנאמר בברייתא שהאוכל צלי מבעוד יום חייב, וחייב משמעו שחייב מלקות, ואם כן מוכח שיש בו לאו. ותירץ **המהרש"א** (גמ' ד"ה מיכל), שיש מקומות שנאמר לשון חייב באיסור דאורייתא על אף שאין שם מלקות [ויישב בזה את דברי התוספות שם]. ועוד תירץ המהרש"א, שלשון חייב אפשר לפרשו שחייב מכת מרדות[מב].

מב.

חכמים חולקים על רבי יהודה לאמר לימד על כל הפרשה כולה שיהא בלא תעשה דברי רבי יהודה.

בתורת כהנים (תמור פרשה ז פ"ז) מובאים דברי רבי יהודה, ומסיים שם 'וחכמים אומרים אין בו לא תעשה', ומבואר שאינם דורשים מתיבת 'לאמר' לאו כרבי יהודה. וכתב **מהרש"א** (גמ' ד"ה לאמר), שבדעת חכמים נראה שפירשו את תיבת 'לאמר' כדרשת רבי מוסיא (יומא ד:), 'מניין לאומר דבר לחבירו שהוא בבל יאמר עד שיאמר לו לך אמור, שנאמר (ויקרא ו ה) 'וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר''. **והתוספות** (שם) כתבו, שרבי יהודה דרש רק במקום שנאמר איסור עשה, אבל במקום שלא נאמר איסור, לא דרש מ'לאמר' לחדש שום איסור. והוקשה **למהרש"א** (שם), איך יפרש רבי יהודה בכל אותם מקומות שנאמר בהם 'לאמר' על אף שאין שם איסור עשה. ופירש, שבאותם מקומות יפרש רבי יהודה כרבנן שדרשוהו כרבי מוסיא[מא].

לו. וכתב הראש יוסף (ד"ה רבי), שלפי דברי המהרש"א האוכל נא מבעוד יום פטור, כיון שרק לגבי מבושל נדרש מ'ובשל' לחייב את האוכל מבעוד יום. [וממה שהצריך רבי דרשה כדי לחייב את האוכל מבושל מבעוד יום מוכח שסבר שבלא דרשה היה פטור, וכיון שבנא אין מקור לחייב הוא פטור]. וצריך עיון בדבריו, כיון שבמכילתא אמרו 'אין לי אלא בשעה שהוא באכול צלי הוא בבל תאכל נא ומבושל, מבעוד יום מנין, ת"ל ובשל', ומשמע שהנידון הוא גם על נא, והדרשה מ'ובשל' מלמדת לחייב גם בנא. **לז. ודקדק** כדבריו מדברי רש"י (ד"ה אכל מיד), שכתב שמקור הדין שהאוכל נא מבעוד יום פטור מפורש להלן 'מקראי' [בלשון רבים], וצריך ביאור, שהרי נאמרה כאן רק דרשה אחת [שדרשו רבנן מ'כי אם צלי אש'] לפטור האוכל נא, ומשמע שסבר רש"י שרבי חלק על רבנן, ודרש מ'ובשל' לפטור את האוכל נא ומבושל מבעוד יום [ולא מ'כי אם צלי אש'], ולכן כתב רש"י 'קראי' בלשון רבים. ויישבו הצל"ח (שם) והראש יוסף (ד"ה ודין) לפי דרכם את קושיית התוספות (ד"ה שמין), שהקשו איך דרשו רבנן מ'כי אם צלי אש' לפטור את האוכל מבעוד יום, שהרי לפי רבא ולפי אביי בלשון הראשון הוא נדרש ללאו בנא ומבושל [וראה לעיל (נהעראה) על דברי התוספות שהעיר הראש יוסף (גמ' ד"ה שמין), שתירוץ התוספות שם אינו מועיל לשיטת רש"י], ולדבריהם יש לומר, שרבא ואביי בלשון הראשון סוברים כרבי שדרש את הפטור באוכל נא ומבושל מבעוד יום מהייתור של 'ובשל', ו'כי אם צלי אש' מיותר ללאו בנא ומבושל. [ובראש יוסף (ד"ה ודין) הוסיף, שגם לשיטת המהרש"א שסבר רבי שהאוכל מבעוד יום חייב יש ליישב את קושיית התוספות, שלרבי 'כי אם צלי אש' מיותר, ואפשר ללמוד משם מלקות בנא ומבושל, ויש לומר שרבא ואביי בלשון הראשון סברו כרבי]. והצל"ח יישב בזה גם את קושיית התוספות לעיל (ד"ה מיכל) על רש"י, שלפירושו שיש מלקות בחי יקשה על אביי ורבא מהברייתא שפטרה בחי, ולדבריו מיושב, שיש לומר שהברייתא שפטרה בחי היא כרבנן [ש'כי אם צלי אש' נצרך לפטור את האוכל נא ומבושל מבעוד יום], ורבא ואביי סברו כרבי, שדרש את הפטור לאוכל ביום מ'ובשל', ו'כי אם צלי אש' מיותר, ודרשו ממנו לאו בכל דבר שאינו צלי אש. **לח. ונראה** שכוונתו לפרש, שמה שאמרו 'אין לי אלא בשעה שהוא באכול צלי הוא בבל תאכל נא ומבושל, מבעוד יום מנין, ת"ל ובשל', הכוונה היא שבישל מבעוד יום ואכל משחשיכה. **לט. והביא** שם, שהרמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ה) פסק כרבנן שהאוכל צלי מבעוד יום עובר בעשה ולא בלאו, וכתב שהאיסור הוא בכזית, וקשה, מאחר שהוא עשה ואין בו מלקות, מה החילוק בין אוכל כזית לאוכל פחות מכזית, שהרי גם חצי שיעור אסור מן התורה. ותירץ, שאף שחצי שיעור אסור מן התורה, מ"מ חלוק האוכל כזית מהאוכל חצי זית, שחצי שיעור הוא איסור קל יותר מאיסור עשה [ולכן איסור חל על איסור של חצי שיעור, ואין איסור חל על איסור עשה]. **מ. ובראש** יוסף לעיל (גמ' ד"ה שמין) עמד בהערה זו לפי מה שביאר שם בשיטת התוספות, שאין ללמוד ממה שנאמר 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש' שיש איסור עשה לאוכלו חי, משום שהכתוב בא ללמד איך מקיימים את מצות אכילת פסח, ואין משמע מהכתוב שכשאוכל חי עובר בעשה, ואם כן גם לגבי אכילה מבעוד יום יש לומר שאין משמע מהכתוב שיש בה איסור עשה, משום שהכתוב בא ללמד שמצות אכילת פסח מתקיימת רק כשאוכל בלילה. ותירץ, שהדרשה כאן היא ממה שנאמר בלילה 'הזה', שמשמע שבא למעט זמן אחר [ואף שתיבת 'הזה' נדרשת להלן (קכ:) למעט ליל ט"ז מאכילת פסח או לגזירה שוה, יש לומר שלמדים ממשמעות התיבה גם איסור עשה לאוכל ביום]. **מא. ושוב** כתב שאפשר לומר, שמאחר שאין מצוה באכילתו מבעוד יום, אסור לאוכלו כיון שהוא נהנה מקדשים. ולפי זה נראה, שמסתלקת הראיה מהגמרא שם. **מב. ובראש** יוסף (ד"ה תנו רבנן) הוסיף לדקדק מלשון הגמרא 'קתני צלי דומיא דנא, מה נא בלאו אף צלי בלאו' שהגמרא לא אמרה שיש מלקות בנא וכמו כן בצלי, והוכיחה רק שיש בנא לאו וכמו כן בצלי יש לאו, ופירש שהוא משום שלפי הלשון השני בדעת אביי (לעיל) אין מלקות בלאו של נא משום שהוא לאו שבכללות, וכמו כן בצלי מבעוד יום אין מלקות, שעל אף שהברייתא היא כרבי יהודה הסובר שיש איסור לאו בצלי משום שנאמר בתחילת הפרשה 'לאמר' ודורשים מזה לאו, וכמבואר להלן (מג.), מכל מקום אין בלאו זה מלקות, כיון שאין הלאו מפורש ואינו דומה ללאו של חסימה [וכן כתב גם השפת אמת במנחות (נ: גמוס' ד"ה מלמוד), שאין מלקות על לאו הנדרש מ'לאמר']. ואף שנאמר בברייתא 'חייב' שמשמע מזה שיש בלאו של צלי מבעוד יום מלקות, צריך לומר כדברי המהרש"א, שחייב היינו שיש בו איסור דאורייתא אבל אינו חייב מלקות. **א. ומבואר** מדברי המהרש"א, שעל אף שרבי יהודה מודה לדרשת רבי מוסיא, ש'לאמר' נצרך משום שבלא זה לא היה משה יכול לומר את הפרשה לישראל, מכל מקום הוא נדרש גם ללאו במקום שיש איסור עשה. ובקרבן אהרן (על התורת כהנים שם) פירש, שדרשת רבי יהודה היא משום שלגבי מתפיס תמימים, אי אפשר לפרש את תיבת 'לאמר' כפשוטה

ולהלכה פסק **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ח ה"ה), שהאוכל כזית צלי מבעוד יום עובר בעשה. ומבואר שפסק כחכמים החולקים על רבי יהודה. וכן פסק (ערכין פ"ב ה"ו) **לגבי מתפיס תמימים, שעובר רק בעשה**[ב].

אם לוקים על לאו הנדרש מ'לאמר'

שם. כתב הראש יוסף (ד"ה גמ' תנא) **שגם לשיטת רבי יהודה שיש לאו בכל** פרשה שנכתב בה 'לאמר', אפשר שאין לוקים על לאו זה, כיון שאין הלאו מפורש ואינו דומה ללאו של חסימה. ואף שמצינו שבכל מקום שנאמר 'פן' הוא נדרש ללאו ולוקים עליו [ולכאורה גם הוא אינו מפורש ואינו דומה ללאו של חסימה], מכל מקום הוא מפורש יותר מ'לאמר' שאין מפורש בו איסור והדרשה היא דרך רמז. **וכן כתב השפת אמת** (מנחות נ: נמוק' ד"ה תלמוד), **ויישב** בזה את קושיית **התוספות** במנחות (נג: ד"ה אף), מדוע הוצרכו שם לדרוש לאו באוכל מנחת כהן, הרי נאמר שם (ויקרא ו טז) 'כליל תהיה', והוא איסור עשה, ונאמר בתחילת הפרשה (שם יג) 'לאמר', ויש לדרוש שכל הנאמר בפרשה הוא בלאו[ג]. ותירץ השפת אמת, שהוצרכו לדרשה, כיון שמהלאו של 'לאמר' אי אפשר לחייב מלקות[ד].

באיזה אופן אסרו לשפוך את המים במקום אישבורן

תני חדא שופכין במקום מדרון ואין שופכין במקום האישבורן ותניא אידך שופכין במקום האישבורן, לא קשיא הא דנפישי דקוו הא דלא נפישי דלא קוו. הראשונים[ה] כתבו, שהאיסור לשפוך את המים במקום אישבורן הוא רק כששופכם ברשותו, אבל אם שופכם ברשות הרבים מותר לשופכם גם במקום אישבורן, כיון שמיד כששופכם הוא מפקירם, וגם אם יחמיצו אחר כך הרי לא יחמיצו ברשותו [ואפילו אם שופכם לאחר זמן האיסור מותר, כיון שבשעה ששופך את המים עדיין לא נעשו חמץ, ומועיל להם הפקר. ואינם כחמץ שנמצא ברשותו אחר זמן האיסור שאין מועיל לו הפקר].

ובבית יוסף (מור"ם סי' תנט ס"ד ד"ה ומלו) כתב, שהאיסור לשפוך את המים במקום אישבורן, הוא רק כששופכם אחר זמן איסורם, אבל אם שופכם קודם זמן איסור מותר לשופכם במקום אישבורן. וכתבו הב"ח (שם ס"ו ד"ה ומלו) והט"ז (שם סק"ה), שאם שופך את המים ברשותו, אסור לשופכם גם קודם זמן האיסור, שהרי המים ישארו שם גם אחר זמן האיסור, וגורם שיהא חמץ ברשותו אחר זמן האיסור[ו]. **והפרי מגדים** (שם משב"ז סק"ט) כתב, שיש להעמיד את דברי הבית יוסף גם כששופך ברשותו, כיון שכששופך קודם זמן האיסור, יבלעו המים קודם שיבוא זמן האיסור או ישתום עוברים, ויאבדו מהעולם קודם זמן האיסור[ז]. **והקשה האליה רבה** (שם ס"ק יז) על דברי הבית יוסף, שהגמרא כאן הקשתה סתירה בין הברייתות אם מותר לשפוך במקום האישבורן, ולדבריו היה אפשר לתרץ בפשיטות, שהברייתא שהתירה לשפוך באישבורן דיברה בשופך קודם זמן האיסור[ח]. ותירץ הפרי מגדים (שם), שלפי השיטה שמצוה לאפות את כל המצות בערב הפסח אחר חצות[ט], מסתמא מדברת הברייתא באופה אחר חצות, ודוחק להעמידה באופה קודם זמן האיסור.

קושיית המגן אברהם מהסוגיא לעיל (ז.) שמי שיש לו עיסה בביתו יכול להפקירה קודם שתחמיץ

שם. הקשה המגן אברהם (סי' תנט סק"ט), למה אסרו לשפוך את המים במקום אישבורן מחשש שיחמיצו, הרי לעיל (שם) מבואר, שהיושב לפני רבו ונזכר שיש לו עיסה בתוך ביתו ומתיירא שמא תחמיץ, מבטלה בליבו [ומדובר שם אחר זמן האיסור], ומבואר שקודם שהחמיצה העיסה מועיל לה ביטול, ואם תחמיץ אחר כך אינו עובר עליה, וכמו כן כאן הרי מפקיר את המים ומבטלם כששופכם, ואם יחמיצו אחר כך אינו עובר עליהם, ולמה אסרו לשפוך במקום אישבורן. ותירץ, שלכתחילה חייב להיזהר שלא יבואו המים לידי חימוץ [ולגבי עיסה מדובר בתלמיד שיושב לפני רבו, ואינו יכול ללכת ולבערה מחמת כבוד רבו]'.

מדוע לא כתבו הפוסקים את החילוק בין מים מרובים למועטים

שם. הרי"ף הביא רק את הברייתא הראשונה, שיש לשפוך את המים במקום מדרון ולא במקום האישבורן, ולא הביא את המבואר כאן שבמים מועטים מותר לשפוך גם במקום אישבורן. ופירש הר"ן (על הרי"ף, ד"ה ומיהו), שכיון שאין ידוע מאיזו כמות חשובים המים מרובים, השמיטה הרי"ף. וכן כתב **הרא"ש** (סי' כט). **והמגיד משנה** (ממן ומלה פ"ה הט"ז) כתב, שהרי"ף לא רצה לחלק בין מרובים למועטים, כיון שיש אנשים שלא ידעו להיזהר ויטעו לחשוב שהמים מועטים גם כשהם מרובים[י]. ולהלכה כתב **הטור** (או"ח סי' תנט), שצריך לשפוך את המים במקום מדרון בין רבים בין מעטים[יב].

מהם מים שלנו, ומדוע צריך ללוש רק במים שלנו

אמר רב יהודה אשה לא תלוש אלא במים שלנו. נחלקו הראשונים מהם 'מים שלנו', ומדוע מים אלו צוננים יותר:

א. שיטת **הרי"ף**, ש'מים שלנו' הם מים ששהו לילה באויר. וטעם שצריך להשהותם באויר, שכל מים הנשאבים מתחממים בשאיבה על ידי תנועתם, ולכן אסור להשתמש בהם מיד[יג], וצריך להמתין עד שיעבור עליהם לילה, שבלילה האויר קר והמים מצטננים. וכן כתב **הרמב"ם** (ממן ומלה פ"ח הי"ח). וכן פירשו **הרשב"א** (שו"ת, ח"א סי' קכה) **והריב"ן** (פירושו לפסחים ד"ה נמים שלנו, הובא בשמ"ג לאוין עט), ש'מים שלנו' הם מים ששהו בלילה באויר[יד]. וכן כתב **הסמ"ק** (מצוה רכב)[טו].

ב. שיטת **רש"י**, ש'מים שלנו' הם מים ששהו באויר העולם י"ב שעות. ובטעם הדבר פירש רש"י (ד"ה שלנו) על פי המבואר להלן (נד:), שבימות הגשמים החמה מהלכת בשיפולו של רקיע ולכן כל העולם צונן [שהחמה רחוקה יותר] והמעיינות חמים [כיון שהחמה קרובה יותר לצדי העולם שמשם נמשכים המעיינות, והחמה מחממת את המים]. וימי ניסן הם בכלל ימות הגשמים. וכיון שאויר העולם צונן בימים אלו יותר מהמעיינות, צריך להוציא את המים מהמעיינות שהם חמים, וישהו באויר העולם י"ב שעות, ועל ידי זה יצטננו ויהיו ראויים לאפות בהם. וכתב **אבי העזרי** (הובא בראש"ש סי' ו), שלשיטת רש"י אין צריך שישהו בלילה, אלא די בכך ששהו י"ב שעות בלילה או ביום. ומה שאמרו שהיא ציווי לומר, כיון שבתחילת הפרשה (ויקרא כג יז-יח) נאמר 'וידבר ה' אל משה לאמר, דבר אל אהרן ואל בניו ואל כל בני ישראל ואמרת אליהם', ונאמר לו בפירוש לומר לישראל, ותיבת 'לאמר' מיותרת, ולכן דרש משם לאו, ומבואר מדבריו שרק במקום ש'לאמר' מיותר הוא נדרש ללאו [והחתם סופר (שו"ת, או"ח סי' קכד ד"ה והנה) דקדק מדבריו עוד, שרק במקום שנאמר ציווי של דיבור ואמירה, תיבת לאמר מיותרת, יעוין שם]. **ג. ובכסף** משנה שם הקשה, למה השמיט הרמב"ם את הלאו הנדרש מ'לאמר'. ותמה עליו הראש יוסף (מג: ד"ה תנו רבנן), שהרי מבואר בתורת כהנים שחכמים חולקים על רבי יהודה, ופסק הרמב"ם כרבים [וביותר תמוה, שבהלכות קרבן פסח כתב הכסף משנה עצמו, שפסק הרמב"ם שלא כרבי יהודה]. **ג. ופירש** השפת אמת, שקושיית התוספות היא משום שהסוגיא שם היא כרבי יהודה שדרש מ'לאמר' לאו. **ד. ולדברי** הקרבן אהרן [הובאו לעיל בהערה], ש'לאמר' נדרש ללאו רק שנאמר 'דבר אל בני ישראל' [שאז אי אפשר לפרש את תיבת 'לאמר' כפשוטה שהיא ציווי לומר], יש ליישב את קושיית התוספות, ששם נאמר רק 'וידבר ה' אל משה לאמר', וה'לאמר' נצרך לצוות למשה לומר, ומודה רבי יהודה שאי אפשר לדרוש ממנו לאו. **ה. רוקח** (סי' רעג), מאירי (ד"ה המפקיד) ורבינו מנוח (על הרמב"ם, ממן ומלה פ"ה הט"ז). **ו. הב"ח** והט"ז לשיטתם (ב"ח שם סי' תלג ס"ק ד"ה ויש, ט"ז שם סי' תמה סק"ה) לגבי הנידון במי שיש בחצירו ודאי חמץ ומפקירו קודם זמן איסורו, אם מותר לו להניחו בחצר ולסמוך שיאכלוהו עורבים, או שחייב לבערו, וסברו הב"ח והט"ז [וכן פירש הב"ח בדעת הב"י שם], שכיון שהחמץ ברשותו אסור לסמוך שיאכלוהו עורבים וחייב לבערו. וכמו כן לגבי מים המחמיצים כיון ששופכם במקום אישבורן, ודאי יאספו ויחמיצו, ונמצא שהוא מניח ודאי חמץ בחצירו, ואין יכול לסמוך שיאבדו מאליהם. ומשמע מדבריהם, שאינם חולקים על הבית יוסף שחילק בין השופך בזמן האיסור לשופך קודם זמן האיסור, ומעמידים את דבריו בשופך לרשות הרבים, שבזה התיר הבית יוסף קודם זמן האיסור ואסר אחר זמן האיסור [וזה שלא כדברי הראשונים הנ"ל, שכתבו שברשות הרבים אין איסור לשפוך]. ולפי זה צריך לומר, שאחר זמן האיסור החמירו חכמים שלא להניח את מימיו שיחמיצו, על אף שמפקירם קודם שיחמיצו וגם אינם ברשותו כשיחמיצו [ובמשנה ברורה (סי' תנט סק"ל) הביא שיש אומרים כן, אבל הביא כן בשם המג"א (שם סק"ט)]. **ז. וכן** כתב גם בראש יוסף (ד"ה נמקום), שאם הוא ודאי שיבלעו בקרקע פשוט שמותר לשפוך, ומה חידש הבית יוסף. ועוד קשה, שהיה לו לבית יוסף לפרש שההיתר הוא רק באופן שיבלעו בקרקע קודם זמן האיסור. ואולי כוונתו לפרש, שסבר הבית יוסף שאין זה ודאי שיקוו המים ויחמיצו, ולכן קודם הזמן מותר לסמוך על זה שמסתמא יבלעו ולא יחמיצו, ואחר הזמן מחויב לחוש יותר. **ח. ובראש** יוסף (ד"ה נמקום) העיר, שגם לשיטת הראשונים הנ"ל שמותר לשפוך לרשות הרבים במקום אישבורן יש להקשות כן, שהגמרא יכלה לתרץ, שהברייתא שהתירה לשפוך באישבורן דיברה בשופך לרשות הרבים. **ט. כמבואר** בסימן תנ"ח (שם ס"ק). **י. והפרי מגדים** (שם) תירץ, שמה שאסרו לשפוך את המים במקום אישבורן, הוא משום חשש שמא יבוא אדם ליהנות מהם [שלא ידע שמעורב בהם חמץ]. ותירץ עוד, שיש לומר שאחר זמן האיסור אין מועיל הפקר, כיון שהמים נשארים ברשותו. וכתב עוד, שיש לומר שאחר זמן האיסור חכמים חייבו לבער את החמץ שברשותו, ואין די בכך שמפקירו ומוציאו מרשותו [ודבריו צריכים עיון גדול, שהרי לגבי עיסה מדובר שהעיסה בביתו ואף על פי כן מועיל לה הפקר כיון שעדיין לא נתחמצה, וכמו כן יועיל הפקר למים, שהרי בשעה ששופכם ומפקירם עדיין לא החמיצו]. **יא. הרמב"ם** (שם) כתב, 'הרי זה ישפוך אותן במקום מדרון כדי שלא יתקבצו במקום אחד ויחמיץ', ולא חילק בין מים מרובים למועטים, ופירש המגיד משנה, שכתב הרמב"ם את טעם האיסור, כדי להשמיע שבמים מועטים שאין בהם כדי קיבוץ, אין צריך לשופכם במדרון. ומה שלא כתב הרמב"ם בפירוש, שבמועטים אין צריך לשופכם במדרון, הוא משום שרצה לכתוב כשיטת הרי"ף [ונראה שלפירוש המגיד משנה אין מחלוקת בין הרי"ף לרמב"ם, כיון שגם הרי"ף מודה שמותר לשפוך מים מועטים, אלא שלא רצה לפרש דין זה מפני שיש שיטעו בו, וכן הרמב"ם לא פירשו]. **יב. והשלחן** ערוך (שם ס"ד) העתיק את לשון הרמב"ם [ולדברי המגיד משנה הנ"ל בהערה נראה שהתיר במועטים. אבל בביאור הגר"א (שם משב"ז יג) כתב, שהשלחן ערוך לא חילק בין רבים למועטים, כיון שאין אנו בקיאים בזה, וכפירוש הר"ן והרא"ש]. **יג. ופירש** הרי"ף בדברי רבא להלן שאמר שאסור ללוש במים הגרופים, שמים גרופים הם מים שנשאבו בו ביום. ופירש הר"ן (על הרי"ף, ד"ה דרש), שנקראו מים הגרופים, לומר שטעם איסורם הוא מפני שמתחממים בשעת שאיבתם על ידי תנועתם, כדרך המים הניגרים במורד ונשברים בסלעים, שהם מתחממים [וראה להלן בביאור לשון 'מים גרופים']. **יד. הרשב"א** כתב, שצריך שישהו כל הלילה באויר. והריב"ן כתב, שאין ללוש במים קודם עלות השחר, כיון שאפשר שעיקר צינת הלילה הוא בסופו. **טו. הסמ"ק** הביא בשם רבו, שהעיקר הוא שיהיו המים שאובים מחצות עד עלות השחר, וזה נקרא מים שלנו כיון שעיקר לינת הלילה הוא מחצות עד עלות השחר, ופירש טעמו, שרוח צפונית מנשבת מחצות עד עלות השחר, כמבואר בברכות (ג:), ורוח צפונית היא צוננת, כמבואר בבא בתרא (כה:). והריטב"א (ד"ה שמר) הביא בשם הרא"ה, שהעיקר הוא שיהיו תלושים קודם עלות השחר.

׳מים שלנו׳, הכוונה היא שצריך להשהותם באויר י״ב שעות, שהן שיעור לינת לילה[טז].

ג. שיטת היראים (מנוה נג), ש׳מים שלנו׳ הם מים שנשאבו בתחילת הלילה, משום שמבואר להלן (סס) שבלילה החמה מהלכת תחת הקרקע ומחממת את המעיינות[יז], ולכן צריך לשאוב אותם מיד בתחילת הלילה כדי שלא יתחממו. ולשיטתו מים שנשאבו בתחילת הלילה מותר ללוש בהם מיד [שהרי ביום המעיינות צוננים ורק בלילה הם מתחממים]. ונחלקו **הר״א מזרחי** (פירושו על הסמ״ג סס) **והבית יוסף** (מו״ח סי׳ תנה ס״ק ד״ה לפיכך) בביאור שיטתו. דעת הר״א מזרחי, שרק מים שנשאבו בבין השמשות מותרים, אבל אם נשאבו ביום או בלילה הם אסורים. משום שביום קרקע העולם צוננת ומקררת את המים שבמעיינות, ולכן צריך שיהיו המים במעין ויתקררו כל היום על ידי הקרקע, ורק לעת ערב יוציאם קודם שיתחממו על ידי החמה שהולכת בלילה תחת הקרקעית[יח]. והבית יוסף (סס ד״ה אבל) הקשה על פירושו, שלדבריו אין צריך שילונו המים, שהרי אם נשאבו בין השמשות הם מותרים מיד, ואם נשאבו ביום או בלילה אין מועילה להם לינה, ומדוע אמר רב יהודה שאין לשים אלא במים שלנו. **והוכיח** (סס ד״ה ועוד דקאמר) גם מלשון היראים, שאין חובה לשאוב את המים בין השמשות, ואפשר גם לשאוב אותם ביום [והקשה עוד קושיות על פירוש הר״א מזרחי, יעוין שם. **והט״ז** (סס סק״ח) האריך ליישב דעת הר״א מזרחי]. **ולכן** פירש הבית יוסף (סס ד״ה לפיכך), שלשיטת היראים יש שלש דרגות במים: א. אם שאבם בלילה אין להם תקנה[יט]. ב. אם שאבם ביום מותר ללוש בהם רק אחר שילונו לילה, משום שהשאיבה מחממת אותם ואחר שהתחממו צריכים לשהות י״ב שעות כדי שיצטננו, ועל ידי לינת לילה הם מצטננים, ועל זה אמר רב יהודה שאין ללוש אלא במים שלנו. ג. אם שאבם בין השמשות מותרים מיד, כיון שלא נתחממו מחום הקרקע, ואף שהשאיבה מחממת אין צריך להלינם לילה, כיון שבבין השמשות אויר העולם צונן ומועיל לצננם מיד, אינם מתחממים על ידי השאיבה [אבל כשנשאבו ביום, כיון שהתחממו בשאיבה צריך שישהו לילה כדי שיצטננו].

באיזה מים הצריכו לינה

לשיטת רש״י, שהטעם שהצריכו לינה הוא מחמת חום השמש שמחממת את מי התהום בימות הגשמים, יש חילוק בין מי מעיינות ובארות למי נהרות, שמי הנהרות אינם מתחממים מהחמה ואין צריכים לינה. וכן מפורש בדברי רש״י בתשובה (הובא בכלבו סי׳ נ), שמה שהצריכו חכמים ללוש במים שלנו, הוא משום שברוב העיירות אין מי נהרות אלא מי מעיינות ובורות שהם רותחים. ומבואר מדבריו שמי נהרות אינם צריכים לינה. **ולשיטת היראים**, כששואב ביום אין חילוק בין נהרות למעיינות, אבל בלילה יש חילוק, כיון שהמעיינות חמים מהחמה שתחת הקרקע, אבל מי הנהרות אינם נובעים ואינם מתחממים מחום הקרקע. ולשיטת הרי״ף, שהחימום הוא מחמת תנועת השאיבה, אין חילוק בין נהרות למעיינות[כ].

עברה ולשה במים שלא לנו האם נאסרה העיסה

שם. להלן נחלקו מר זוטרא ורב אשי באשה שעברה ולשה בחמים אם נאסרה עיסתה. ונחלקו **הראשונים** שם אם דיברו גם על עיסה שנילושה במים שלא לנו. וראה להלן בענין ׳באיזה מהאיסורים נסתפקו כאן׳.

מדוע נכתב המעשה בבני פפוניא

דרשה רב מתנה בפפוניא למחר אייתו כולי עלמא חצבייהו ואתו לגביה ואמרו ליה הב לן מיא אמר להו אנא במיא דביתו אמרי. צריך ביאור מדוע נכתב מעשה זה, ופירש **הבית יוסף** (מו״ח סי׳ תנה ס״ק ד״ה והנ״מ - הסמ״ג), שלשיטת **רש״י** שמים שלנו הם מים ששהו י״ב שעות באויר, יש לבאר שנכתב המעשה להשמיענו שאין צריך שילונו בלילה דווקא. שיש לדקדק, מדוע לא הוזכר כאן שאמר להם רב מתנה שלא יאפו מצות באותו היום מאחר שאין להם מים שלנו, ולשיטת רש״י יש לומר, שהורה להם לשאוב מים מיד ולהמתין י״ב שעות, ובלילה יוכלו לאפות באותם המים. ומוכח מזה שאין צריך להלינם בלילה דווקא. ובשיטת היראים פירש, שנכתב המעשה כדי להשמיענו שבדיעבד מותר ללוש במים שלא לנו, שיש לדקדק כנ״ל למה לא נזכר שאסר להם רב מתנה ללוש מצות באותו היום, ומוכח שבדיעבד התיר להם ללוש במים שלא לנו[כא].

והשפת אמת (ד״ה דרשה) כתב, שהובא המעשה כדי ללמד, שהאומר הלכה בפני עמי הארץ צריך להיזהר לפרש דבריו היטב שלא יטעו בדבריו. ורבינו יעקב לורברבים מליסא[כב] פירש, שהובא כדי ללמד עד היכן צריך להתנהג באמונת חכמים, שעל אף שודאי לא מצאו בני פפוניא שום טעם בדברי רב מתנה, שהצריכם ללוש במים שלו [לפי טעותם], אף על פי כן באו כולם לבקש ממנו מים.

ביום המעונן אסור ללוש תחת הרקיע

דרש רבא אשה לא תלוש בחמה. נחלקו הראשונים, אם נכלל באיסור זה גם שלא להעביר את הבצק תחת הרקיע. והביא **הריטב״א** (ד״ה דרש), שהרי״ט סבר להקל **והרא״ה** החמיר[כג]. וכתב הרי״ף, שביום המעונן אסור ללוש תחת הרקיע כולו, כיון שאמרו ביומא (כח:), שביום המעונן החמה בוקעת בין העננים ומתפשטת על פני כל הרקיע. וכן כתב **הרמב״ם** (חמץ ומצה פ״ה הי״ב)[כד]. עוד כתב הריטב״א (סס) בשם **הרא״ה**, שכשם שאין ללוש בחמה כך אין ללוש בבית שהתנור בתוכו[כה], וכן כתב **הרא״ש** (סי׳ לח). וכן פסקו **הטור והשו״ע** (או״ח סי׳ תנט ס״ח).

למה הוצרך רבא לומר שאסור ללוש במים חמים

אשה לא תלוש בחמה ולא בחמי חמה ולא במים הגרופין מן המולייר.

רבינו חננאל (ד״ה דרש) **והרי״ף** גרסו, ׳לא בחמה ולא בחמין׳, והם מים שהוחמו באש. והקשה **הריטב״א** (ד״ה ולא), שכיון שאסור ללוש בחמה פשוט שאסור ללוש בחמים [וגם לגירסא שלפנינו קשה, שאמר רבא שאסור ללוש בחמי חמה ובמים הגרופים מן המולייר, שהרי מים אלו מחממים את הבצק יותר מהחמה]. ותירץ, שבמים חמים נתחדש שאסור ללוש בהם גם אחר שהתקררו, כיון שהחום עומד בהם לעולם. ותירץ עוד, שיש לומר שהמים אסורים רק כשהם חמים, ורבא אמר את האיסורים בדרך ׳זו ואין צריך לומר זו׳[כו]. וראה **חק יעקב** (סי׳ תנה ס״ק יג) שהביא דעת **הרמ״א** (מו״ח, סי׳ לה), שמים שנתחממו אין להם תקנה אפילו נצטננו [כפי שכתב היראים שמים שנשאבו בלילה כיון שמתחממים מהחמה שהולכת תחת הקרקע, אין להם תקנה בלינה]. והביא שרוב הפוסקים חלקו על הרמ״א.

מהם ׳מים הגרופין׳

ולא במים הגרופין מן המולייר. רש״י (ד״ה הגרופיס) גרס מים הגרופין ׳מן המולייר׳, ופירש, שמולייר הוא דוד גדול של נחושת שעומד על האש תמיד, וכיון שנחושתו עבה החום נשמר בו זמן רב, ואפילו כשאין האש דולקת תחתיו, המים שבשוליו חמים או פושרים, ומים גרופים הם המים שנאספו משולי

טז. כן פירש הקרבן נתנאל (על הרמ״ם, סס פוס מ) [ומה שנקט רב יהודה לשון לינה, יש לבאר שהדרך היה ללוש בתחילת היום קודם שיתחמם האויר, והיו צריכים לשאוב את המים בתחילת הלילה כדי שישהו י״ב שעות קודם האפייה, ולכן נקט רב יהודה ׳מים שלנו׳]. ומהר״ם חלאווה (ד״ה אמר) הקשה על פירוש רש״י, שהרי אמרו ׳מים שלנו׳ שהוא לינת לילה, ולפירושו אין צריך לינה. וכתב עוד, שחום המים בימות הגשמים אינו מחמת חום השמש שמחממת את המים אינו כדי לצננם, אלא כדי להפיג את כחם, ומבאר שטבע כל שני דברים מנוגדים, שכאשר הם נפגשים יחד מתעורר על ידי זה טבעו של כל אחד כנגד השני, וכיון שהמים הם צוננים מתעורר טבעו של הקמח להתחמם ומחמיץ, ועל ידי שהיית לילה בטל כח המים [כעין שמצינו בקדירה בת יומה שלינת הלילה מפיגה את הטעם הבלוע בה], ושוב אינם מעוררים את כח הקמח להתחמם. **יז. נאמר** שם, שנחלקו חכמי ישראל וחכמי אומות העולם להיכן הולכת השמש בלילה, חכמי ישראל אמרו שבלילה החמה עולה מעל לרקיע, וחכמי אומות העולם אמרו שהחמה יורדת מתחת לקרקע. ואמר רבי שם שנראים דברי חכמי אומות העולם, שהרי בלילה המעיינות חמים יותר מאשר ביום, והוא מחמת חום השמש ההולכת תחת הקרקע. **יח. הבית** יוסף (סס ד״ה ומעתה - ד״ה ועוד יש) האריך להוכיח מדברי הר״א מזרחי שפירש כן בדעת היראים [שמים שנשאבו ביום או בלילה אין להם תקנה], וכן פירש גם הט״ז (סס סק״ח) בדעת הר״א מזרחי. אבל הב״ח (סס ד״ה ומדברי) פירש, שגם הר״א מזרחי פירש בדעת היראים, שמים שנשאבו ביום יש להם תקנה כשילונו לילה. **יט. ומתפק** הבית יוסף (סס ד״ה והנ״מ - הרמשון וד״ה ומפשר) אם אין להם תקנה לעולם, או שכאשר יעבור עליהם לילה שלם באויר [למחרת] יהיו מותרים. **כ. ולהלכה** כתב השו״ע (מו״ח סי׳ תנה ס״ח) שצריך להלין גם מי נהרות. והביא המשנה ברורה (סס סק״ג), שהוא משום שהשמש מכה על המים ביום ומחממתם. ובשער הציון (סס סק״ב) הביא בשם שבלי הלקט (סי׳ ריח), שאפשר שגם מי הנהרות מתחממים מחום החמה שתחת הקרקע [וצריך ביאור, למה לא פירשו בפשיטות שהשו״ע חשש לדעת הרי״ף והרמב״ם (חמץ ומצה פ״ה הי״ח) שפירשו, שהשאיבה מחממת את המים,

וזה שייך גם במי נהרות, וכן מפורש בביאור הגר״א (סס פוס נ), שלפי הרי״ף אין חילוק בין מי נהרות למי מעיינות]. **כא. הסמ״ג** (לאוין עט) כתב, שממה שלא נזכר בגמרא שבני פפוניא התענו באותו היום [שהרי לא היה להם מים שלנו ללוש בהם מצות], מוכח שבדיעבד מותר לאפות במים שלא לנו [שדרשת רב מתנה היתה בפסח, ולא היו יכולים לאפות באותו היום מצות]. וכתב שראיה זו היא רק לפי היראים ולא לפי רש״י, כיון שלפי רש״י אפשר לומר ששאבו מיד מים ואפו בהם אחר י״ב שעות, ולא הוצרכו להתענות. **והר״א מזרחי** (פירושו על הסמ״ג סס) האריכו בבירור ראיית הסמ״ג, ומנין הוכיח שהיתה דרשת רב מתנה בתוך הפסח ולא קודם לפסח. **כב. בעל** חוות דעת ונתיבות המשפט. הובא בשמו בספר אוצרות הש״ס (מסקופין, שבת יב:) ובעוד ספרים. **כג. והרא״ה** אסר את הבצק בדיעבד כדין עברה ולשה בחמה [לשיטת הרא״ה, רב אשי שאסר את העיסה בדיעבד, דיבר גם על עיסה שלשה בחמה]. ובהגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ״ה פוס ג) הביא בשם סמ״ג (לאוין עט), שראוי קצת להיזהר שלא להוליך את המים לאפייה תחת הרקיע בלא כיסוי. וכן כתב הרמ״א (מו״ח סי׳ תנט ס״ח), שלא להוליך את הבצק אל התנור תחת הרקיע בלא כיסוי, וכן שלא להוליך את המים והקמח תחת הרקיע בלא כיסוי. **כד. וריטב״א** (סס) הביא בשם הרא״ה, שהחמיר שלא להעביר את הבצק תחת הרקיע ביום המעונן, ואפילו בדיעבד אסר את הבצק. ובתרומת הדשן (סי׳ קכג) החמיר, שאין ללוש כנגד החלון אפילו בשעה שאין החמה זורחת כנגדו, משום שאפשר שתתכסה החמה בעבים ואז יתפשט חומה ויכנס בעד החלון, והוא לא ידע שנתכסתה החמה בעבים [וכשלש תחת הרקיע מותר ללוש במקום שאין החמה זורחת, שאם תתכסה החמה בעבים ישים ליבו לזה כיון שעומד בחוץ, אבל כשעומד בבית יש לחוש שלא ידע]. **כה. וכתב**, שאם לש שם, העיסה אסורה. **כו. ולדעת** הרי״ף שמים גרופים הם מים שאובים, לכאורה אי אפשר לפרש כן, שהרי מים שאובים חומם הוא פחות מחום מים שהתחממו באור [וראה להלן שרבינו דוד פירש לדעת הרי״ף, שרבא אמר את דבריו בדרך ׳זו ואין צריך לומר זו׳].

הכלי [כמו 'מגריפה לגרוף בה את הגרוגרות' (שבת קכג:), שהיא אסיפת גרוגרות משולי החבית][כז].

ורבינו חננאל (ד"ה דרש) ורי"ף לא גרסו 'מן המוליר'. ופירש הרי"ף, שמים גרופים הם מים שנשאבו באותו היום, וכן מבואר מדברי **הרמב"ם** (ממץ ומלה פ"ה ה"ח) שכתב, 'אין לשין לא בחמין, ולא בחמי חמה, ולא במים שנשאבו בו ביום, אלא במים שלנו'. ולפירושם, רבא חזר כאן על דברי רב יהודה שאסר ללוש במים שלא לנו[כח]. ופירש **רבינו דוד** (ד"ה דרש), שלשיטת הרי"ף אמר רבא את ההלכות בדרך 'לא זו אף זו', שאין ללוש במים שנתחממו באור, ואף לא במים שהוחמו בחמה[כט], ואפילו אם לא נתחממו באור ובחמה אלא שנתחממו מעט בשאיבתם, הם אסורים[ל]. והביא שיש שפירשו, שמים הגרופים הם מים שנשברו על גבי סלעים או בגלגל של רחים, שמתחממים על ידי שבירתם[לא]. והקשה רבינו דוד על פירוש זה ועל פירוש רש"י, שלדבריהם לא הזכיר רבא את האיסור ללוש במים שלא לנו, וכיון שפירש רבא את האיסורים במים בדרך 'לא זו אף זו' [שתחילה הזכיר חמים שנתחממו על ידי אש, ואחר כך הזכיר חמי חמה שנתחממו על ידי החמה], היה לו להביא גם את האיסור ללוש במים שלא לנו. ואין לומר שרבא התיר ללוש במים שלא לנו, שאין זה מסתבר שחלק על רב יהודה שהיה רבו[לב].

האם מותר לאשה לעסוק בהבערת התנור בשעה שעוסקת בעיסה

ולא תגביה ידה מן התנור עד שתגמור את כל הפת. פירש רש"י (ד"ה ולא), שתהא עוסקת בבצק כל שעה. והקשו הר"ן (על הרי"ף, ד"ה דרש) **ורבינו דוד** (ד"ה ולא), שלפי זה היה לרבא לומר ולא תגביה ידה מן העיסה וכו'. ולכן פירשו, שהתירו לה חכמים לעסוק בתנור תוך כדי הלישה, משום שהוא מצרכי האפייה[לג]. **והב"ח** (או"ח סי' תנט ס"ג ד"ה ולא) כתב, שגם רש"י התיר לעסוק בתנור, ומה שכתב 'שתהא עוסקת בבצק', נכלל בזה גם עסק התנור שהוא לצורך הבצק[לד]. **והריטב"א** (ד"ה ולא תגביה) הביא בשם **הרא"ה** שפירש, שאחר שהדביקה את הפת בתנור לא תניח ידה מהתנור, אלא תעסוק בו כל זמן שהפת בתוכו להעמיד את חומו, כדי שלא יצטנן התנור באמצע האפייה ותבוא הפת לידי חימוץ. וכתב בשם **הרי"ט**, שלהלכה צריך לנהוג ככל הביאורים.

הלשה את העיסה האם חייבת לצנן את ידיה במים כדי שלא יחממו את העיסה וצריך שני כלים אחד שמקטפת בו ואחד שמצננת בו את ידיה. המשמעות

הפשוטה היא, שכל אשה שלשה צריכה שיהא לה כלי אחד לצנן בו את ידיה, כיון שהן מתחממות על ידי הלישה, וכלי נוסף לקטף בו [והקיטוף אינו חובה, אלא שאם מקטפת את העיסה במים, אין להשתמש באותם המים שמצננת בהם ידיה לקטף בהם את העיסה, כיון שהמים שמצננת בהם את ידיה מתחממים, ואם תקטף בהם יחמיצו את העיסה]. וכן כתבו **הרי"ד** (הו"ד בשלטי הגבורים חוף ג) **והריטב"א** (ד"ה ולריכה) בשם **הרא"ה**, שכל אשה שלשה צריכה לצנן ידיה. וכן משמע **ברמב"ם** (ממץ ומלה פ"ה ה"ג) שכתב, 'ואם עברה וכו' או שלא צננה ידיה', ומשמע שלכתחילה חייבת לצנן ידיה. וכן משמע מלשון **הטור** (או"ח סי' תנט) שכתב, 'וצריכה שני כלים וכו' ואחד שמצננת בו ידיה כדי שלא תתחמם העיסה'. **אבל הר"ן ורבינו דוד** (ד"ה ולריכה) כתבו, שאפשר שחכמים לא הצריכו שיהיה לה כלי לצנן ידיה, ומה שאמר רבא וצריכה שני כלים, כוונתו היא שאם מצננת ידיה במים לא תשתמש באותם מים לקיטוף, כיון שהם מתחממים. וכתבו שכן נהגו, שאין מצריכים כלי לצנן בו את הידים. וכן נקט **השלחן ערוך** (שם ס"ג) שכתב, 'אם האשה שהיא לשה היא מקטפת במים, לא תקטף באותם מים שמצננת בהם ידיה' וכו', ולא הביא הלכה שצריכה כלי לצנן בו ידיה [וראה להלן שפירש כן בדעת הרמב"ם]. אבל **הרמ"א** (שם) כתב, 'ומיהו בעברה ולא ציננה ידיה מותר', ומשמע מדבריו שלכתחילה חייבת לצנן ידיה.

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (שם) כתב, 'ואם היתה לשה ואופה, צריכה שני כלים של מים, אחד שמקטפת בו ואחד שמצננת בו ידיה'. והקשה עליו **הטור** (שם), למה כתב אם היתה לשה ואופה, שהרי גם כשלשה ואינה אופה צריכה שני כלים, כיון שידיה מתחממות מהלישה [וכן מפורש **ברש"י** (ד"ה שמצננת), שידיה מתחממות מחום ידיה והעיסה]. ופירש **המגיד משנה** (שם), שהרמב"ם סבר שהידים מחממות את המים רק כשנתחממו מחום התנור, אבל אם נתחממו הידים מהלישה, אין המים מתחממים ומותר לקטף בהם. והכסף משנה פירש, שהרמב"ם סבר כהר"ן שאשה שלשה אינה חייבת לצנן ידיה, ורק אם היא אופה חייבת לצנן ידיה מחמת חום התנור[לה].

והב"ח (שם ס"ה ד"ה ועיין) כתב, שהרמב"ם סובר שגם אשה שלשה ואינה אופה חייבת לצנן ידיה, והוכיח כדבריו, ממה שכתב הרמב"ם 'ואם עברה וכו' או שלא צננה ידיה'. ופירש (שם ד"ה והסמ"ג), שמה שכתב הרמב"ם ואם היתה לשה ואופה, כוונתו שהדרך היא שהאופה מקטפת את העיסה קודם האפייה, ולכן כתב הרמב"ם, שאם אותה אשה שלשה היא גם זו שמקטפת ואופה, צריכה שני כלים, ולא תשתמש בכלי שמצננת ידיה לקטף בו [ופשוט שגם אם אחת לשה ואחת אופה אסור לאופה לקטף במים שהלשה מצננת בהם ידיה, אלא שכאשר אחת לשה ואחת אופה אין דרכן להשתמש באותם המים, ולכן דיבר הרמב"ם באופן שהאשה שלשה היא אופה]. וכן דייק מלשון **בה"ג** (הובא בסמ"ג לאוין עט) שכתב, 'צריכה שני כלים, אחד שמקטפת בו היכא דקאפיא נהמא, ואחד שמצננת בו ידיה'. ומשמע שאת הכלי לצנן צריכה בכל אופן [שהרי לא כתב שצריכה את הכלי שמצננת בו באופן שהיא אופה], ואת הכלי לקטף היא צריכה רק באופן שהיא אופה [משום שהקיטוף הוא מצרכי האפייה][לו].

באיזה מהאיסורים נסתפקו כאן

איבעיא להו עברה ולשה מהו. רש"י (ד"ה עברה) פירש, שהנידון הוא בעברה ולשה בחמים. ופירש **ההגהות מיימוניות** (ממץ ומלה פ"ה אות מ), שלפי **רש"י** האיבעיא היא רק בלשה בחמים. **והרא"ש** (סי' לח) כתב שאין כוונתם רק לחמים, אלא לכל ההלכות שהביא רבא, שעל כולם הסתפקו מה הדין בעברה עליהם.

כז. **ואף** שלעיל אמר רב יהודה שאין ללוש אלא במים שלנו, ואם כן פשוט שאין ללוש במים שהתחממו בחמה או במוליר, יש לבאר על פי דברי **הרא"ש** (סי' לח) שכתב בדעת **רש"י**, שמלשון רב יהודה 'אשה לא תלוש אלא במים שלנו', משמע שאין איסור ללוש במים שלא לנו [שהרי לא אמר 'אשה לא תלוש במים שלא לנו'], אלא שלכתחילה תלוש במים שלנו, ואם אין לה מים שלנו יכולה ללוש גם במים שלא לנו, אבל רבא אמר 'אשה לא תלוש' וכו', ומשמע שאסור ללוש במים פושרים [ובעברה ולשה נחלקו מר זוטרא ורב אשי להלן אם העיסה אסורה, אבל אם לשה במים שלא לנו, לרש"י פשוט שהעיסה מותרת]. **כח. רבינו חננאל** (ד"ה פי' גרופין) פירש, שלשון גרופים פירושו מושכים [דהיינו מים זוחלים], הֵמֵר נַחַל קישון גרפם' (שופטים ה כא), שהנחל משכם. ונראה שפירש, שמים זוחלים מתחממים מחמת מרוצתם. וכן הביא המאירי (ד"ה דרש) בשם יש מפרשים, שרבא אסר מים השוטפים במרוצה ומתחממים במרוצתם. אבל בהגהות מיימוניות (שם אות כ) כתב, שרבינו חננאל פירש כהרי"ף, שכל מים שאובים נקראים מים גרופים [ונראה שפירש, שמה שכתב רבינו חננאל שגרופים היינו מושכים, פירושו מים שהיו זוחלים באותו היום קודם שנשאבו, ולכן נכללים בזה כל מים שאובים, ואחר הלינה שוב אינם קרויים זוחלים. וצריך עיון, שהרי גם מי באר הם מים שאובים על אף שאינם זוחלים]. ובדעת הרי"ף שמים גרופים הם מים שלא לנו, פירש הרא"ש (סי' לח) שגריפה הוא לשון אסיפה [וכן 'נחל קישון גרפם' פירושו שהנחל אספם], ונקראים מים גרופים משום שנשאבו ונאספו באותו היום. והר"ן (על הרי"ף, ד"ה דרש) ורבינו דוד (ד"ה דרש) פירשו, שגריפה הוא מלשון שבירה [וכן פירשו ש'נחל קישון גרפם', פירושו שנחל קישון שברם], וטעם איסור מים שלא לנו, הוא משום שמתחממים בשעת השאיבה על ידי תנועתם, כמים הניגרים על סלעים שמתחממים מחמת שבירתם, ולכן קראו להם מים גרופים לרמוז על טעם האיסור. והרא"ש העיר על הרי"ף, שלפירושו שמים גרופים הם מים שנשאבו, קשה שרבא לא הזכיר את עיקר האיסור, שהמים נשאבו באותו היום. ולפירוש הר"ן ורבינו דוד מיושב, שגריפה היא שבירה, ונרמז בדברי רבא שאיסורם הוא מחמת החום שנכנס בהם על ידי שאיבתם, ומובן מזה שאחר שלנו ונצטננו הם מותרים. **כט. רבינו דוד** גרס, אשה לא תלוש ב'חמין' ולא בחמי חמה, וכן היא הגירסא ברבינו חננאל ורי"ף ובעוד כתבי יד. ולפי גירסא זו מוכח שרבא דיבר בדרך 'לא זו אף זו', שהרי הזכיר קודם חמים שהם חמי האור, ואחר כך חמי חמה. **ל. במאירי** (ד"ה דרש) הקשה על פירוש הרי"ף, שהרי כבר אמר רב יהודה שאסור ללוש במים שלא לנו, ולמה הוצרך רבא לחזור על איסור זה. ולדברי רבינו דוד מיושב, שרבא סידר את כל האיסורים במים בדרך 'לא זו אף זו'. ובשפת אמת (ד"ה דרש) הקשה על פירוש הרי"ף, שמאחר שאסר ללוש במים שלא לנו, אין צריך לומר שאסור ללוש במים שנתחממו, וצידד ליישב שרבא אמר את דבריו בדרך 'לא זו אף זו', וכתב שהוא דוחק [ונראה טעמו משום שדרך זו מצויה במשניות, ולא מצינו באמוראים שאמרו דבריהם בדרך זו. אמנם רבינו דוד הוכיח שרבא אמר דבריו בדרך 'לא זו אף זו', לפי גירסתו, שאמר רבא תחילה חמים שהם חמי האור ואחר כך חמי חמה]. ויישב השפת אמת על פי דברי הרמ"א (או"ח סי' לה) [הובאו דבריו לעיל בסמוך], שמים שנתחממו אין להם תקנה אפילו נצטננו, ואם כן יש לומר שרבא השמיע את האיסור בחמים בפני עצמם, כדי לומר שיש בהם חומרא יותר ממים שלא לנו, שאפילו אם ילונו אין להם תקנה. אבל העיר השפת אמת, שרוב הפוסקים חלקו על הרמ"א. וגם מלשון הגמרא לעיל (לו.), 'ושוין שאין לשין בפושרין', משמע שרק בעודם פושרים אסור, ולאחר צינון מותר. **לא. ופירשו**, שגרופים הוא לשון שבירה, כמו 'נחל קישון גרפם' (שופטים ה כא) [ראה לעיל בהערה שהר"ן ורבינו דוד פירשו כן גם בדעת הרי"ף]. ובמאירי (ד"ה דרש) הביא שיש שפירשו, שהם מים השוטפים במרוצה ומתחממים במרוצתם [ונראה שהוא פירוש רבינו חננאל הנ"ל בהערה, שגרופים היינו משוכים]. והקשה על פירוש זה, שהרי כל מים שלא לנו אסורים ולא רק מים שוטפים [ונקט המאירי בפשיטות, שרבא לא חלק על רב יהודה שאסר כל מים שלא לנו], ואם כוונת רבא לומר שמים השוטפים במרוצה אסורים אפילו אם לנו, קשה שהרי נצטננו על ידי לינתם ולמה הם אסורים [וכן קשה על הפירוש שהביא רבינו דוד, שמים גרופים הם מים שנשברו על גבי סלעים]. ולפי דברי שו"ת הרמ"א הנ"ל, שמים שנתחממו באור אין להם תקנה בלינה, יש לומר שיש חילוק בין מים שהתחממו על ידי מרוצתם לסתם מים הטעונים לינה, שמים שנתחממו דינם כחמי האור וחמי חמה, שאין מועילה להם לינה. **לב. ולדברי** הרא"ש הנ"ל [בהערה], שלשיטת רש"י החיוב ללוש במים שלנו הוא רק לכתחילה, מיושבת קושייתו, שרבא הזכיר רק את המים שאסור ללוש בהם, ומים שלא לנו אין איסור ללוש בהם, אלא שלכתחילה יש ללוש במים שלנו. **לג. רבינו חננאל** (ד"ה ורבינו) הביא שני פירושים בדברי רבא. פירוש א', שלא תניח את העיסה ותעסוק בדברים אחרים. ופירוש ב', שלא תגביה את ידה מהעיסה עד שתדביקנה בתנור [ולפי הפירוש השני יש ליישב קושיית הר"ן ורבינו דוד על רש"י, שמה שהזכירו כאן תנור, הוא לומר שלא תניח את העיסה עד שתדביקנה בתנור]. **לד. הטור** (שם) והשלחן ערוך (שם ס"ב) כתבו, 'שלא יניח את העיסה בלא עסק אפילו רגע אחד'. ומשמע שאפילו כדי לעסוק בתנור אסור להניח את הבצק. אבל הב"ח כתב, שגם הטור מודה שמותר לעסוק בתנור. **לה. לדעת** המגיד משנה, אם לשה וציננה ידיה במים מותר לקטף באותם מים [שרק אם נתחממו הידים מחמת אפייה הם אסורים]. ולדעת הכסף משנה, אם לשה וציננה ידיה אסור לקטף באותם מים, שגם ידים שנתחממו בלישה מחממות את המים, אבל סבר הרמב"ם שאין חיוב לצנן ידיה כשהיא לשה אלא רק כשהיא אופה, ולכן כתב הרמב"ם 'אם היא לשה ואופה, שצריכה לצנן ידיה הוא כשאופה, שאז היא חייבת לצנן את ידיה. **לו. וכן** מבואר גם ברבינו חננאל (ד"ה ולא), שהקיטוף הוא מצרכי האפייה.

וכתב, שאין לפרש כוונת רש"י שהאיבעיא היא רק בלשה בחמים, שהרי כל ההלכות שאמר רבא טעמם משום חמימות הבצק[לז]. וכן פירש רבינו חננאל (ד"ה עגרה), שהאיבעיא היא בכל האיסורים שהזכיר רבא. ולגבי עיסה שנילושה במים שלא לנו [אם היא בכלל האיבעיא], כתב הרא"ש, שהדבר תלוי במחלוקת רש"י (ד"ה הגרופיס) והרי"ף הנ"ל בפירוש 'מים גרופים'. שלפירוש הרי"ף, שמים גרופים הם מים שלא לנו, נמצא שרבא הזכיר בדבריו את האיסור ללוש במים שלא לנו, והאיבעיא בעברה ולשה היא גם בזה. אבל לשיטת רש"י שגרס מים גרופים 'מן המולייר', לא הזכיר רבא את האיסור ללוש במים שלא לנו, ואינם בכלל האיבעיא.

הרמב"ם הביא תחילה (חמץ ומצה פ"ה ה"ח) את כל ההלכות הנוגעות במים ['ואין לשין לא בחמין וכו' ולא במים שנשאבו בו ביום'], וכתב, 'ואם עבר ולש באחד מכל אלו הרי הפת אסורה'. ואחר כך (שם ה"ט) הביא את שאר ההלכות הנוגעות ללישה ['לא תשב אשה תחת השמש' וכו'], וכתב, 'ואם עברה וכו' הפת מותרת'. ומבואר מדבריו, שהאיבעיא היא רק על ההלכות שאמר רבא לגבי המים, אבל על ההלכות שאמר לגבי מקום ואופן הלישה [שאסור ללוש בחמה, ושצריכה לצנן ידיה] לא נאמרה האיבעיא. ופירש המגיד משנה, שהרמב"ם דייק מלשון האיבעיא 'עברה ולשה מהו', שהעבירה היתה במעשה הלישה ולא באופן ומקום הלישה [שאם האיבעיא היתה בכל האופנים שדיבר רבא, היה להם לומר 'עברה מהו'][לח].

באיזה אופן אסר רב אשי, והאם אסר מעיקר הדין או משום קנס

מר זוטרא אמר מותר רב אשי אמר אסור. **רש"י** (ד"ה היכא) הקשה לדעת רב אשי שאסר, מה החילוק בין עיסה שנילושה בחמים לבציקות של נכרים, שאמרו לעיל (מ.) שהם מותרים באכילה [קושיית רש"י היא לשיטתו לעיל (שם ד"ה בציקות), שההיתר לאכול בציקות של נכרים, הוא גם באופן שלא ראה איך נילושו. וההיתר לאוכלם הוא על ידי שמסתכל בהם אם לא נסדקו ולא הכסיפו פניהם, שהם סימנים לחימוץ. אבל רוב **הראשונים** [הו"ד לעיל (שם)] חולקים עליו, וסוברים שההיתר לאכול בציקות של נכרים, הוא רק כשעמד עליהם וראה שנילוש הבצק כדין ולא החמיץ[לט]. ותירץ, שכאן האיסור הוא משום קנס, שכיון שעברה על דברי חכמים ולשה במים חמים רצו לקונסה.

וכתב הר"ן (על הרי"ף, ד"ה ונ), שלפי דברי רש"י שאסרו משום קנס, האיסור הוא רק בעברה במזיד, אבל אם לשה בחמים בשוגג, אין העיסה נאסרת, כמבואר בביצה (יז.), לגבי מי שאפה מיו"ט לשבת, שאם אפה בשוגג לא קנסוהו. **והרא"ש** (סי' ל"ח) כתב בדעת רש"י, שגם אם לשה בשוגג קנסו, ודייק כן מלשון רש"י שכתב, 'עברה ולשה בחמין קרובה למזיד היתה ואסור'. ומשמע שלא היתה מזידה ממש אלא שפשעה[מ]. והביא הרא"ש דעת **אבי העזרי** (סי' תסט) שחולק על רש"י, וסובר שרק כשעברה במזיד קנסוה, שלשון האיבעיא עברה ולשה, משמע שעברה במזיד.

הר"ן הוסיף, שלשיטת **רבינו חננאל**, [הו"ד לעיל (שם)] שהיתר בציקות של נכרים הוא רק כאשר עומד עליהם בשעת לישה, ורואה שנעשו כדין, לא קשה קושיית רש"י. ולשיטת רבינו חננאל יש לומר, שאיסור העיסה כאן אינו משום קנס אלא משום חשש חימוץ, ולכן גם בשוגג העיסה אסורה[מא]. וכן כתב **הרמב"ן** לעיל (שם ד"ה ופפ"ה), שלשיטת רבינו חננאל אין לסמוך על שיאור וסידוק רק בעיסה שנילושה בצונן, אבל בעיסה שנילושה בחמים, יש לחוש שהחמיצה על אף שאין נראים בה שיאור וסידוק[מב].

וכתב המאירי (ד"ה וממרו), שיש חילוק להלכה בין שיטת רש"י לשיטת רבינו חננאל. שלרש"י שאיסורה משום קנס, העיסה אסורה רק למי שלש אותה [שאותו קנסו ולא את האחרים]. ולרבינו חננאל אסורה לכל משום חשש חימוץ. והראש יוסף (נרש"י שם) כתב עוד חילוק לגבי תערובת, שאם האיסור משום קנס אין לאסור כשנתערבה העיסה באחרות, ולרבינו חננאל אסור[מג].

בעל העיטור (מ"ב דף קכט:) **והרי"צ גיאות** (הלכות פסחים) יישבו את קושיית רש"י מבציקות של נכרים, שרב אשי לא אסר את העיסה באכילה, אלא שאין יוצאים בה ידי חובה בלילה הראשון. והרא"ש הביא את דבריהם ותמה עליהם, שהרי האיסור ללוש בחמים הוא משום חשש חימוץ, וכיון שחששו שתחמיץ אין לחלק בין כזית של מצוה לשאר עיסות. **והמגיד משנה** (חמץ ומצה פ"ה ה"ח) הקשה על דבריהם, שהרי לא פירשו כאן שהנידון הוא לגבי מצת מצוה, ומשמע שהנידון הוא בכל עיסה. ועוד, שאמרו מותר ואסור, ולפירושם הכל מודים שאין איסור בעיסה, אלא שאין יוצאים בה ידי חובה. והוכיח עוד מראיית מר זוטרא, שהביא ממה שהתירו חטים שנלתתו ולא נתבקעו, שכמו כן העיסה מותרת, והרי שם הנידון הוא אם להתירן באכילה, ומוכח שגם בעיסה הנידון הוא להתירה באכילה.

בשפת אמת (ד"ה ממר) יישב את שיטת העיטור והרי"צ גיאות מקושיית הרא"ש, שגם הם מודים שהחיוב ללוש במים שלנו הוא משום חשש חימוץ, ובסתם עיסה אין לאסור כשלש במים שלא לנו, כיון שבודק ורואה שלא נתחמצה, אבל למצה שמורה אין מועיל מה שבדק ומצא שלא נתחמצה העיסה, כיון שמצה שמורה היא מצה שנעשתה בשימור, וכל עיסה שנעשתה באופן שיכולה לבוא לחימוץ אינה שמורה, ולכן עיסה שנילושה במים שלא לנו חשובה כעיסה שלא נשמרה, שעל ידי המים היתה עלולה לבוא לידי חימוץ [וכתב, שלפי זה כל עיסה שנעשה בה דבר שעלול לגרום בה חימוץ, אפילו אם לא נתחמצה, אין יוצאים בה ידי חובה כיון שאינה מצה שמורה].

לז. **ולפי** הרא"ש, צריך ביאור מדוע נקט רש"י את האופן שלשה בחמים, ולא נקט את האופן של לשה בחמה, שהוא קודם בדברי רבא. לח. **ובטעם** החילוק צריך לומר, שבמים החמירו יותר כיון שהם גורמים להחמיץ יותר משאר האופנים של חימום שהזכיר רבא [ואם קיטפה את העיסה במים שציננה בהם ידיה, לא נתפרש ברמב"ם, ונראה שהפת אסורה כמו במים שלא לנו]. לט. **והקשו** על רש"י, שאי אפשר לומר שהתירו לאכול עיסת נכרי, שהרי אפשר שעירב בה הגוי שאור, או שהיה בכלי הגוי חמץ ונתערב בעיסה. מ. **והוסיף** הקרבן נתנאל (שם אות ו), שקנסו שוגג משום מזיד, וכן מצינו שקנסו המבשל והמשהה בשבת בשוגג משום מזיד. וכן כתב הב"ח (או"ח סי' תנה ס"ק ד"ה ועל זה). מא. **ובשיטת** רש"י פירש הבית יוסף (או"ח סי' תנה ס"ק ד"ה ועוד דעל), שגם הוא סובר שהאיסור ללוש בחמים הוא משום חשש חימוץ, אבל הקנס שקנסו אינו משום שחששו שהעיסה החמיצה, אלא שקנסוה על שלא נזהרה. מב. **והחזון** איש (או"ח סי' קכו ס"ק טז) הוכיח כשיטתם, שהרי לגבי בצק החרש אמרו (מו.), שאם יש עיסה אחרת שנילושה עמו והחמיצה, תולים שגם הוא החמיץ על אף שאין בו סימני חימוץ, וכן בבצק ששהה מיל, חוששים שהחמיץ על אף שאין בו סימני חימוץ. מג. **ולענין** הנאה כתב בהגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ"ה אות מ), שאין לאסור.

ילקוט תוכן הביאורים מב. - מה. ביאורים

מב.

האם כוונת המשנה לאיסור אכילה או לאיסור בל יראה ובל ימצא ..... א
הראיות שיש איסור שהייה במיני החמץ שהובאו במשנה ודחייתם ..... א
הראיות שאין איסור שהייה במינים המנויים במשנה ודחייתם ..... ב
האם במינים אלו יש חיוב בדיקה וביעור מדרבנן לדעת הראשונים שאינו עובר עליהם בבל יראה ..... ג
האם יש איסור בל יראה ובל ימצא בתערובת שאין בה כזית חמץ בכדי אכילת פרס ..... ד
האם חמץ בטל בתערובת לענין שלא יעברו עליו בבל יראה ובל ימצא ..... ד
מהו חמץ נוקשה ..... ד
מאימתי נאסר חמץ נוקשה בערב הפסח ..... ה
האם רבי אליעזר סובר שעובר על חמץ נוקשה ..... ה
מה הוסיף רבי אליעזר על דברי תנא קמא .... ה

מב:

מהו בשר שמן ..... ה
מהו יין ישן ..... ה
ממה נעשה שכר המדי ..... ה
האם בחומץ האדומי היו נותנים מים ..... ה
מדוע רק יינם של יהודה לא היה מחמיץ ..... ה
מדוע המביאים יין לנסכים היו חוששים שמא יחמיץ ..... ו
ממה היו עושים חומץ ..... ו
מדוע דווקא בעשו נאמר 'כשמלאה זו חרבה זו' ..... ו
כיצד יתכן שהושוו הרומאים לישראל ..... ו
האם חיוב מעשר מדרבנן נוהג אף בדמאי ..... ו
תירוץ הירושלמי לסתירה בין רבי יהודה ..... ו
לפי איזה שיטה נאמרו תירוצי הגמרא ..... ו
האם תמד מחרצנים חייב במעשר ..... ז
עבור מה מיועד זיתום המצרי ..... ז
מדוע פת שלא הביאה שליש נעשית חמץ ..... ז
ההבדל בין טיפולן של בנות עשירים לתכשיטי נשים ..... ז
מדוע תכשיטי נשים נקרא 'קולן של סופרים' ... ז
מדוע דווקא מה שמשיירות לבנות עניים, ולא את של בנות העשירים ..... ז
האם אסור להשהות דבק העשוי מחמץ נוקשה לאחר שהדביק בו ..... ז

מג.

האם 'כל שהוא מין דגן' כולל גם תערובת חמץ ..... ז
מאיזה טעם נאסרה תערובת חמץ בלאו ..... ח
מדוע אין הגמרא מבררת את הדין של אלו עוברים בפסח ..... ח
האם בלא ריבוי היה חמץ נוקשה אסור בפסח ..... ח
ביאור הקשר בין שני חלקי התוספות ..... ח
מדוע פירש רש"י שחמץ נוקשה הוא תכשיטי נשים ..... ט
תכשיטי נשים אינם מדברי תנא קמא אלא מדברי רבי אליעזר ..... ט
שיטות הראשונים להלכה בענין חמץ נוקשה ותערובת חמץ ..... ט
האם תערובת חמץ וחמץ נוקשה אסורים בהנאה ..... י
מנין למד רבי מאיר לרבות חמץ נוקשה ..... י
מדוע אין ליישב שמותר בהנאה ואסור בשהייה ..... י
מהו הדמיון בין שיאור לחמץ נוקשה ..... י
כיצד ניתן ללמוד מחמץ נוקשה לחמץ גמור בתערובת ..... יא
מתי נאסרה תערובת חמץ ..... יא
מדוע דיברה הגמרא בלשון מסופקת ..... יא
איך יתכן שלרבי מאיר אין לאו בתערובת, והרי לדעתו אף נותן טעם לפגם אסור ..... יב
כיצד ממעטים תערובת חמץ מכרת ..... יב
ביאור הראיה לדברי רב יהודה ..... יב
כיצד פסק הטור כדעת רב נחמן ולא כדעת רב יהודה ..... יב
מדוע הגמרא לא מחפשת מקור לרבי מאיר ... יג
מהו 'נתחמץ מאליו' ..... יג
מנין למדים לרבות נתחמץ מחמת דבר אחר .. יד
מדוע נאמר הריבוי של נשים לכל העונשים שבתורה דווקא בפרשה זו ..... יד
האם נשים נאסרו בלאו שאין בו מעשה ..... יד
אופנים נוספים שלא התרבו נשים ..... יד
מדוע צריך ללמוד מפסוק שנשים נצטוו בכל איסורים שבתורה ..... יד

מג:

מדוע לא שייך כאן הכלל שאומרים את ההיקש לחומרא ..... יד
למה הביאה הגמרא פסוק מספר דברים, ולא את הפסוק המוקדם יותר מספר שמות ..... טו
מדוע אין לחייב נשים בציצית משום שנצטוו בכלאים ..... טו
מדוע אין לחייב נשים במצה מצד שאף הן היו באותו הנס ..... טו
מדוע יותר יש לרבות עירובו מאשר נשים .... טז
מנין שנשים אסורות בתערובת חמץ ..... טז
מנין למדים לרבות חלב בבעלי חיים חולין ... טז
מדוע לא נרבה גרים ועבדים לאיסור חלב .... טז
כיצד ניתן לרבות תערובת חמץ לכרת, והרי נאמר בתערובת מיעוט במפורש ..... טז
תירוץ על קושיית הגמרא ..... טז
באיזה אופן סבר רבי אבהו שהיתר מצטרף לאיסור ..... יז
ראיית התוספות ממה שאמרו בחטאת 'עד שיבלע בבשר' ..... יז
אם ההיתר נאסר או שאינו אלא צירוף כדי שיחשב למעשה אכילה ..... יח
ההבדל בין הדין של היתר מצטרף לאיסור, לדין של טעם כעיקר ..... יח
האם בהיתר מצטרף לאיסור צריך שיהיה ממשות או שנאמר גם בטעם ..... יח
הרי חצי שיעור אסור מן התורה ..... יח
גם בחטאת היתר מצטרף לאיסור ..... יט
מהיכן דורשים שהיתר מצטרף לאיסור ..... יט
איסור הקטרת שאור לדעת אביי ורבא ..... יט
מחלוקת רש"י ותוספות בפירושו של זעירי בברייתא ..... יט
קושיות התוספות על ביאורו של רש"י ..... יט
קושיא על פירוש התוספות ..... כ
קושיא במציאות הצירוף בהקטרה כשאינם מעורבים ..... כ
איזה היתר מצטרף להקטרת השאור ..... כ
שיטת רבי יוחנן בצירוף היתר לאיסור בהקטרת שאור ובחמץ בפסח ..... כ

מד.

שיטת זעירי בכל התורה ..... כ
כל דברי זעירי באו רק לאפוקי מאביי ..... כ
בטעם שלא נקט זעירי גם חמץ בפסח ..... כ
ביאור דעת הרמב"ם בענין הקטרת שאור .... כא
הקדמה לדין טעם כעיקר ..... כא
דינו של טעם אם אינו כעיקר ..... כא
אם טעם כעיקר האם ההיתר נהפך לאיסור ... כא
אם לוקים על טעם כעיקר ..... כא
ביאור דברי רבי יוחנן בתערובת שיש בה טעמו וממשו ..... כב
שיטת הרמב"ם ..... כב
ביאור הפר"ח שכשיש פחות מכזית אינו אסור, משום שהוא חצי שיעור בתערובת ..... כב
ביאור הגרעק"א שכשיש פחות מכזית אין חשוב ממשו ..... כב
ביאור המנחת ברוך שבחצי שיעור לא נתחדש דין תערובת ..... כב
ביאור הגר"ח שלהרמב"ם טעם כעיקר דאורייתא אבל דווקא בשיעור אכילה ..... כב
מה נחשב טעם ומה נחשב 'ממשו' ..... כב
שיטת אביי בהיתר מצטרף לאיסור בכל התורה ..... כב
דברי אביי אינם לכולי עלמא ..... כג
שיטת רש"י שהשום והשמן שבמקפה אינם בעין ..... כג
קושיות התוספות על רש"י ..... כג
שיטת רבינו תם שהשום והשמן בעין ..... כג
מנין לגמרא שכוונת המשנה היא שנטמא מדאורייתא ..... כג
שיעור טומאת אוכלין ומשקין ..... כג
דין המקפה כשהתרומה בתערובת, לרש"י ולרבינו תם ..... כג
אם השום והשמן בעין, אין ההיתר מצטרף לאיסור ..... כד
לשיטת רש"י שאלת הגמרא היא שיבטל ברוב ..... כד
תירוץ הגמרא לפירוש רש"י ..... כד
תירוץ הגמרא לשיטת התוספות ..... כד
לרבינו תם שסובר שהשום ניכרים, הרי יכול ללקטם ..... כד
אימתי היתר מצטרף לאיסור אף כשהרוב הוא היתר ..... כד
כמה יאכל מהמקפה כדי ללקות ..... כה
מבואר לקמן שבאוכל דבר שיש בו טעם איסור חייב בכדי אכילת פרס ..... כה
האם בסתמא יש כזית בכדי אכילת פרס ..... כה
דין כדי אכילת פרס ..... כה
שיעור זמן של כדי אכילת פרס ..... כה
שיטת אביי בענין כדי אכילת פרס ..... כה
סברת אביי שבתערובת כדי אכילת פרס לאו דאורייתא ..... כו
ביאור הפני יהושע בדברי אביי ..... כו
אם כדי אכילת פרס לאו דאורייתא באיזה אופן נתחדש שטעם כעיקר ..... כו
המחלוקת היא גם כשאכל את כל התערובת .. כו
לפי אביי שהיתר מצטרף לאיסור מדוע נחלקו רבנן ..... כו
האם כשאכל באופן ש'בטלה דעתו' חייב ..... כו
דרך שתיה ב'שכר המדי' ..... כו
שיעור צירוף לענין משקין ..... כו
דברי הטור שאין בכותח נותן טעם ..... כו
אם אין בכותח טעם חמץ למה אסור בכזית בכדי אכילת פרס ..... כו
ביאור נוסף מדוע אין החמץ שבכותח בטל ... כז
ביאור הנחלת דוד והמנחת ברוך בשיטת רש"י ..... כז
אם יש חיוב כרת בתערובת של כזית בכדי אכילת פרס ..... כז
ראיות לשיטת הרמב"ם ..... כז
ביאור הפני יהושע בדברי אביי ..... כז
אם יש חיוב כרת בתערובת בשאר איסורים ... כז
דברי הרמב"ם שצריך דרשה לחייב מלקות בחמץ בתערובת של כזית בכדי אכילת פרס ..... כז
הרמב"ם לשיטתו גם באיסורי נזירות ..... כח
דברים שדרך אכילתם ביותר מכדי אכילת פרס ..... כח
יש במדוכות כזית בכדי אכילת פרס ..... כח
הטעם שאין לוקה משום טעם כעיקר ..... כח
חצי שיעור בתערובת האם אסור מן התורה .. כח
לשיטת אביי אין איסור חצי שיעור בתערובת ..... כט
אופן הנידון של חצי שיעור בתערובת ..... כט
שיטת הרמב"ם בדין חצי שיעור בתערובת ... כט
דין פחות מחצי שיעור באיסורי תורה ..... כט
האם במדוכות יש לומר שההיתר מצטרף גם כשאין רוב איסור ..... כט
הטעם שאין להעמיד ברייתא זו כרבנן שחולקים על הדין שהיתר מצטרף לאיסור ..... כט
החילוק בין מקפה לקופות ..... כט
קושיית הגמרא מברייתא זו משום שיש בה חידוש גדול יותר באופן שנפלו שתי סאה ..... ל
סברת 'שאני אומר' היא דווקא כשאין רוב איסור ..... ל
קושיית התוספות שמדאורייתא אינו אסור כיון שבטל ברוב ..... ל
תירוץ התוספות והר"ש שמדובר במין בשאינו מינו ..... ל
תירוץ התוספות בנזיר שגם במינו יש להחמיר כמו בשאינו מינו ..... ל
תירוץ התוספות בחולין ומשא ומתן בדבריהם ..... ל
חידושו של הר"ש ..... ל
תירוץ רבינו דוד, שרב דימי סבר שמינו לא בטל ברוב כשיש כזית בכדי אכילת פרס ..... ל
תירוץ הפני יהושע, שבחיוב מיתה יש להחמיר גם במין במינו שאין אומרים 'שאני אומר' ..... לא
קמח בקמח נחשב תערובת לח בלח ..... לא
קמח חטים בקמח שעורים נחשב מין בשאינו מינו ..... לא
האם מדובר ברוב של פי שנים ..... לא

מד:

מדוע אין אומרים שאין עונשין מן הדין ..... לא
שיטות הראשונים בביאור הגמרא ..... לא
האם שאלה לחכם נקרא היתר לאיסורו ..... לב
איסור נטע רבעי הוא כחלק מדין ערלה ..... לב
האם נטע רבעי אסור גם בחוץ לארץ ..... לב
רבי יוחנן אינו סובר כרבי עקיבא אלא דיבר לפי שיטתו ..... לב
מנין לגמרא שרבי עקיבא אינו מחייב משום טעם כעיקר ..... לב
מבואר שיש חידוש באוכל איסור בתערובת ... לב
תירוץ הגמרא בנזיר שחידושו של רבי עקיבא הוא ששיעור שתיית יין בנזיר הוא בכזית ..... לב
האופן שנחלקו רבנן ורבי עקיבא בהיתר מצטרף לאיסור ..... לג
מנין שחייב משום היתר מצטרף לאיסור ולא משום טעם כעיקר ..... לג
האם החיוב כששרה פתו ביין הוא משום טעם או משום ממשות ..... לג
האם פשוט יותר ללמוד מהפסוק שטעם כעיקר או שהיתר מצטרף לאיסור ..... לג
ביאורים נוספים בטעם שהיה פשוט לגמרא שרבי עקיבא סובר טעם כעיקר ..... לג
אם חלב הבלוע בבשר הוא טעם בלבד ..... לד
מוכח בתורה שבשר בחלב נאסר גם באופן שאין בטעם כזית בכדי אכילת פרס ..... לד
היתר נהפך לאיסור לגבי בשר בחלב ..... לד
איך נלמד נזיר הקל מבשר בחלב ..... לד
אולי טעם אסור בבשר בחלב משום שאסור גם שלא כדרך אכילה ..... לה
שיטת אביי שבשר בחלב אינו חידוש ..... לה
לשיטת אביי קשה למה למדו כאן טעם כעיקר מנזיר ..... לה
בשר שנשרה בחלב בולע משום ששרוי כמבושל ..... לה
מהו החידוש בבשר בחלב לפי רבי יוחנן שכבוש אינו כמבושל ..... לה
ראיה מסוגייתנו ששרוי נחשב כבוש ..... לה
יש להוכיח שבשר בחלב חידוש ממה שאילו בישל בשר בחלב בחמי טבריה אינו נאסר ..... לה
כבישה ובישול לענין ציר דגים אסורים ..... לו
האם גיעולי נכרים הוא איסור עשה ..... לו
הטעם שאין לומר שמשרת בא ללמד שבנזיר לוקים על טעם כעיקר ..... לו
לימוד טעם כעיקר בנזיר הקל מגיעולי נכרים ..... לו
אולי גיעולי נכרים נאסרו משום בשר בחלב .. לו
דין נותן טעם לפגם ..... לו
שיטת רבנן בנותן טעם לפגם בכל התורה .... לו
החילוק בין גיעולי נכרים שאסור, ובין כל טעם שמותר ..... לז
פסק הרמב"ם שטעם לאו כעיקר, אבל הגעלת כלים דאורייתא ..... לז
למה לא נאסרו גיעולי נכרים במלחמת סיחון ועוג ..... לז
הטעם שאמרו בפשיטות שגיעולי נכרים נותן טעם לפגם ..... לז
מהו בן יומו ..... לז
סתם כלים אינם בני יומן ..... לח
האם הטעם שאסרה תורה כשאין ידוע שהוא בן יומו, הוא משום חשש מיתוק על ידי דבר חריף ..... לח
מהו שיעור בת יומא ..... לח
מדוע הקשו שנלמד מנזיר הרי אין עונשין מן הדין ..... לח
לרבי עקיבא מצינו חומרא בנזיר שאסור בכזית ואיך נלמד ממנו ..... לח

מה.

לימוד בקל וחומר במקום שיש שני כתובים .. לח
שיטת רבי עקיבא בענין חמץ בפסח ..... לט
באיזה מקרה דנים בחטאת משום היתר מצטרף לאיסור ..... לט
ראיית התוספות מחטאת שאמרו עד שיבלע בבשר ..... לט
מנין שהפסוק בחטאת בא להיתר מצטרף לאיסור ולא לטעם כעיקר ..... לט
שיטת רש"י ..... מ
דעת הרמב"ן שבחטאת אין אופן שאינו משום טעם ..... מ
קשה ש'יקדש' אינו מיותר אלא הוא בא לאיסור עשה ..... מ

ילקוט תוכן הביאורים מה. - מו: ביאורים

שיטת רבנן מה נלמד מחטאת ..... מ
ביאור הגירסא שחטאת מלמד דין נותן טעם לפגם ..... מא
שיטת רבנן החולקים בכותח הבבלי ..... מא
סיכום הסוגיא ..... מא
שיטות הראשונים להלכה ..... מא
שיטת הרמב"ם ..... מב
אופן הדרשה מהפסוק ..... מב
גם לגבי קדשים איסורים מצטרפים ..... מב
נפקא מינא באופן שאין רוב מאיסור אחד ... מב
נפקא מינא שהיתר מצטרף לאיסור רק בתערובת ..... מב
לפי חכמים מנין שאיסור מצטרף לאיסור דווקא כשהאיסורים יחד ..... מג
אם תערובת היתר ואיסור נחשבת כאיסור ומצטרף עם חבילת תערובת אחר כך ..... מג
מדוע אין צריך לבער פחות מכזית והלא יש לחשוש שיבוא לאכלו ..... מג
האם דין המשנה מדובר כשביטל את החמץ .. מג
מותר להנות מהבצק שהתבטל משום שבטל מתורת אוכל ..... מד
מהו מקום העשוי לחזק ..... מד
מדוע הוצרך רש"י לפרש שיש כמה פירורים בעריבה שבהצטרפם יחד הם כזית ..... מד
מדוע אין צריך לבער פחות מכזית שאינו עשוי לחזק ..... מד
הטעם שפחות מכזית חייב בביעור והאם חיוב הביעור הוא מדאורייתא ..... מה
האם חצי שיעור נאסר ב'בל יראה' ..... מה
טעם הסוברים שלא נאסר מן התורה בבל יראה חמץ פחות מכשיעור ..... מו
טעם הסוברים שנוהג איסור חצי שיעור מן התורה בבל יראה ..... מו
מדוע יש אופנים שעובר בפחות מכזית, והלא פירורים בטלי ..... מז
האם עוברים על בל יראה כשהכזית אינו במקום אחד ..... מז
מה רצה רש"י להשמיענו במה שכתב שלישנא בתרא חמור מלישנא קמא ..... מז
ביאור הלשון עובר ..... מח
מדוע פחות מכזית חוצץ ..... מח
מדוע פירש רש"י חוצץ לענין טבילה ולא פירש לענין הורדת טומאה ..... מח

מה:

מדוע 'קשיין אהדדי' והלא יתכן שהברייתות חלוקות ..... מח
מדוע לא תירצו שברייתא ראשונה מדברת שהכזית הוא על ידי צירוף ובריתא שנייה שהכזית הוא במקום אחד ..... מח
מדוע צריך למחוק דווקא את הברייתא שמקילה ..... מח
הרי לענין טומאה הברייתא השנייה היא קולא ..... מט
האם הברייתא מדברת בפת חמץ או בפת שאור ..... מט
האם שאור שנפסל מאכילת כלב חייב בביעור ..... מט
האם לשיטת הראב"ד חמץ ראוי לחמץ בו עיסות ..... מט
הוכחות המגיד משנה לשיטת הרמב"ם ..... נ
לשיטת הראב"ד לא שייך ללמוד חמץ משאור משום שאין דינם שוה וקשה מהגמרא בביצה ..... נ
לפי הראב"ד קשה מדוע חמץ שנפסל מאכילת כלב חייב בביעור והלא אינו ראוי לגר ..... נ
קושיא על הרמב"ם מדברי התוספתא ששאור נפסל מאכילת כלב ..... נא
הוכחות לשיטת הראב"ד ..... נב
האם מתחייבים על אכילת חמץ ושאור שאינם ראויים לאכילה ..... נב
גירסת הכסף משנה בדברי הראב"ד ..... נב
ביאור דברי הראב"ד לפי גירסת הספרים ..... נב
סיכום השיטות האם מתחייבים על שאור שאינו ראוי לאכילת כלב ..... נג
האם מתחייבים על אכילת חמץ שאינו ראוי לאכילה ..... נג
האם הדין של כופת שאור מדובר כשראויה לאכילה ..... נג
ביאור דברי התוספות במחלוקת רבי יהודה וחכמים בשינוי מעשה לתקן ..... נג
מדוע בתירוץ רב יוסף לא מתורצת הסתירה מפחות מכזית ..... נד
ביאור החילוק בין מקום לישה לאינו מקום לישה ..... נד
בהוכחת הראשונים מדברי עולא שלא כרש"י ..... נה
לשיטת רש"י מדוע שום ברייתא לא הביאה שלשת הדינים ..... נה
קושיית המאירי שמלשון הגמרא לא משמע כפירוש רש"י ..... נה
האם לפירוש ר"י רק בפסח נאסר להשתמש בעריבה ..... נה
לפירוש ר"י מדוע כשהוא במקום לישה חוצץ ..... נו
האם בפסח מותר להשתמש כאיסור נחשבת כאיסור ומצטרף בצק ..... נו
האם יש להוכיח מסוגיין אם פירורים פחותים מכזית חייבים בביעור ..... נו
משא ומתן בדברי הרא"ש שלא הביא מחלוקת רש"י ור"י ..... נו
איך נפסק להלכה ..... נז
ביאור שיטת הרי"ף ..... נז
שיטת הרב בן גאות ..... נז
סיכום השיטות להלכה ..... נז
האם יש אופנים שכזית חמץ יתבטל מתורת אוכל ..... נח
האם די בטיחה בטיט או שצריך גם יחוד לישיבה ..... נח
האם צריך לטוח השאור מכל צדדיו ..... נח
האם על ידי הטיחה אינו ראוי לאכילה ..... נט
מדוע צריכים לטוח בטיט ..... נט
באיזה אופן מדובר הדין של שני חצאי זיתים וחוט של בצק ביניהם ..... נט
האם יש להוכיח מדברי עולא שפחות מחצי זית אינו חייב בביעור, והטעם שהרי"ף לא הביא דין זה ..... נט
האם דינו של עולא מדובר כשהפירורים דבוקים ..... נט
ביאור השיטות בפירורים שאינם דבוקים האם חייבים בביעור ..... ס
אם הפירורים עשויים לחזק את הבית מדוע הצריך הרמב"ם לבטלם ..... ס
קושיא על שיטת הרא"ש מדברי הגמרא לעיל ..... ס
איך תתיישב הגמרא עם מה שמבואר לעיל שפירורים אינם חייבים בביטול ..... סא
איך פוסקים באיבעיות של בני מערבא ..... סא
מדברי הברייתא יש ללמוד שחמץ שאינו ראוי לכלב אינו חייב בביעור ..... סא
מדוע חמץ שאינו ראוי לאדם חייב בביעור והרי בכל האיסורים לא נאסרו מאכלים שאינם ראויים לאכילה ..... סב
במכילתא מבואר שחמץ אינו מחמע ואיך כתב הר"ן שגם חמץ מחמע ..... סב
מדוע אם נפסל מאכילת כלב אינו חייב בביעור אף שראוי לחמץ בו עיסות ..... סב
בביצה מבואר שחמץ ראוי לאכילה וקשה על הברייתא שמחייבת על חמץ אף שאינו ראוי לאכילה ..... סב
האם חייבים משום אכילת חמץ על אכילה שלא כדרכה ..... סג
קושיא מהברייתא על מי שסובר שאוכל שנפסל מאכילת אדם אינו מקבל טומאה ..... סג
ביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד לפי מי שסובר שפת שעיפשה דינה כשאור מדוע נשרפת עם הטמאה בפסח ..... סד
לשיטת הראב"ד שפת שנפסלה מאכילת אדם חייבת בביעור מדוע מותר לשורפה עם הטמאה .... סה
האם המשנה ששאור מקבל טומאה יכולה לסבור כרבי נתן ..... סה
קושיא מהגמרא לשיטת הרמב"ם שאוכל שנפסל מאכילת אדם אינו מקבל טומאה ..... סה
קושיא על מי שסובר שהברייתא מדברת בפת שראויה לחמץ בה עיסות ..... סה
דין פת שעיפשה הוא כשעיפשה לפני זמן הביעור ..... סה
דין מלוגמא שנסרחה ..... סה
ביאור שיטת הרמב"ם והראב"ד במלוגמא שנסרחה ..... סה
האם הרמב"ם והראב"ד חולקים בדין מלוגמא שנסרחה ..... סו
ביאור שיטת הראב"ד ..... סו
עוד ביאורים בשיטת הרמב"ם ..... סו
דינים העולים ..... סז
טעם הפטור מביעור בקמח שבעריבת העבדנין ..... סז
מה הדין פחות משעה ..... סז
איך יתכן שאביי אמר לרב יהודה, והלא לא היה בזמנו ..... סז

מו.

איך תתבאר הגמרא לפי השיטות ששיעור אוכל לקבל טומאה הוא בכל שהוא ..... סז
מדוע בשאר ימות השנה כשרוצה בקיומו לא נטמאו הבצק והעריבה ..... סז
עוד תירוץ על קושיית המהרש"א והאם חמץ שעומד לשריפה כתותי מיכתת שיעוריה ..... סח
ביאור הדבר שאיסורו מחשיבו ..... סח
קשה שעיקר החידוש לחלק בין פסח לשאר השנה לא מוזכר במשנה ..... סח
קושיית רבא היא רק על ביאור דברי המשנה ולא על עצם הדין ..... סח
מדוע רק באוקימתא של רבא פירש רש"י החילוק בין הדפנות לשוליים ..... סח
ראיה מכאן שכל שאינו מקפיד עליו בשעת טבילה אינו חוצץ ..... סט
בפסח חוצץ רק באופן שחייב בביעור וקושיא על הרמב"ם שלא חילק ..... סט
הדמיון לחרש ..... סט
האם בצק החרש משמיע קול ..... סט
האם בצק החרש ששהה שיעור מיל הוא ודאי חמץ ..... סט
כשלא עבר שיעור מיל, אבל החמיצה עיסה כיוצא בה ..... סט
האם שיעור מיל נאמר כשמתעסק או כשאינו מתעסק ..... סט
לסוברים ששיעור מיל הוא במתעסק מהו השיעור בלא נתעסק ..... ע
באלו עיסות התיר הרמב"ם להתעסק כל היום ..... ע
דעת הירושלמי ..... ע
האם השהיות מצטרפות ..... ע
הדין בהתחיל להתעסק והפסיק ..... ע
כיצד יבארו הראשונים מחלוקת רבן גמליאל וחכמים לקמן ..... עא
שיעור הזמן בבית שיש בו תנור ..... עא
כמה הוא שיעור מיל ..... עא
מדוע לא אמר בפירוש שיעור מיל ..... עב
מהו 'לגבל' ..... עב
מהו 'לתפילה' ..... עב
הטעם שצריך לילך לבית הכנסת לתפילה ..... עג
מהו שיעור ד' מילין ..... עג
ביאור דברי הטור שחילק בין יש לו שהות להתפלל לאין לו שהות להתפלל ..... עג
פסק השו"ע בדין זה ..... עד
מהו לנטילת ידים ..... עד
מה יעשה כשאין לו מים ..... עד
הנוסע בגמלא פרחא מהו השיעור ..... עה
כמה הוא שיעור עיבוד במלח ..... עה
דין הנמצא בבית ..... עה
דעת הרמב"ם במיל עצמו אם חוזר או לא ... עה
דין המשנה נאמר בפסח, אבל בשאר ימים טובים יפריש ויניח לערב ..... עו
אם נטמא הקמח לפני הגלגול עדיף לעשות עיסה פחות משיעור חלה ..... עו
מדוע אי אפשר להפריש חלה ולהאכילה לכלבים ..... עו
מדוע אסור לשרוף ביום טוב תרומה טמאה אם נהנה משריפת התרומה ..... עז
מדוע אינו יכול להפריש חלה ולבטלה ..... עח
מדוע אינו יכול להפריש החלה וליתנה לכהן שיבטלנה ..... עט
מדוע אינו יכול להפריש מעיסה טהורה על הטמאה ..... עט
מדוע אינו יכול להפריש פחות מכזית ..... עט
מדוע עוברים בבל יראה על חלה טמאה והלא 'כתותי מיכתת שיעורה' ..... פ
מכאן קשה על שיטת ר"י שהמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר בבל יראה ..... פ
ביאור סברות רבי אליעזר ובן בתירא ורבי יהושע ..... פ
האם לאחר האפייה צריך צירוף סל להתחייב בחלה ..... פא
האם דין המשנה נוהג בחלת חוצה לארץ .... פא
מדוע דווקא כשיש כהן קטן אין נוהג דין המשנה בחלת חוצה לארץ ..... פא
כשאין כהן קטן האם החלה ראויה לאכילה על ידי ביטול ברוב ..... פב
איך התירו התוספות לאפות על ידי ביטול ברוב והרי אסור לבטל איסורים ביום טוב ..... פג
מדוע לא הותר לאפות החלה מטעם שעל ידה תיאפה העיסה יפה ..... פג
רבי אליעזר ורבי יהושע גם מודים שבהטלה לצונן אינה מחמצת ..... פג
מדוע חטים שטבעו בנהר מחמיצות והרי מבואר שבהטלה לצונן אינן מחמיצות ..... פד

מו:

מדוע לא מוזהרים על החלה בבל יראה הלא חלה בזמן הזה דרבנן ..... פד
האם יש ללמוד מכאן שבעל הבית שהפריש חלה אינו חייב באחריותה ..... פד
מדוע הוצרך רש"י לומר שהחלה לא הגיעה ליד כהן ..... פד
מה דינו של כהן שלש עיסה ביום טוב בטומאה ..... פד
האם מותר לשרוף תרומה וחלה טמאים בלילה ..... פה
איך מועילה הפרשת חלה שסופה להחמיץ וללכת לאיבוד ..... פה
איזה טובת הנאה שייך בחלה שהחמיצה והרי היא אסורה בהנאה ..... פה
קשה שרבי סובר מצד אחד כרבי אליעזר ומצד שני סובר שטובת הנאה אינה ממון ..... פו
לפי ההוה אמינא שלא ידענו מסברת הואיל איך מותר לאפות את כל העיסה והרי חלק ממנה יהיה אסור באכילה ..... פו
מבואר כאן שרבי יהושע סובר שטובת הנאה אינה ממון וקשה שבקידושין משמע שסובר שטובת הנאה ממון ..... פז
האם בן בתירא גם סובר שטובת הנאה אינה ממון ..... פז
האם צריך להזדקק להיתר של הואיל כדי להתיר לאפות את כל העיסה לפני שיקרא שם ..... פז
מדוע לא התיר רבי אליעזר לקרוא שם לפני האפייה, והרי גם באופן זה שייך הואיל ואי בעי איתשיל עלה ..... פז
לפי גירסת רש"י להלן מיושב מדוע אם קרא שם אין להתיר על ידי הואיל ..... פח
איך הוכיחו התוספות מזה שאין אומרים הואיל ואי בעי פריק, והרי אין פודים קדשים ביום טוב ..... פט
לפי סברת הרשב"א שאם אינו מפריש ככר שלם לחלה מותר אפילו בלי הואיל מדוע לא אמרו שיטול חלה חלק מככר אחד על הכל ..... פט
מתי נקבע אם היא מלאכת אוכל נפש בשעת האפייה או בשעת ההפרשה ..... פט
לפי תירוץ הרשב"א שמשום תיקון חלה התירו איסור דרבנן מדוע לא התירו לשרוף קדשים ביום טוב ..... צ
עוד תירוץ על קושיית רש"י ותוספות מדוע אם קרא שם אסור לאפות על ידי הואיל ..... צ
מדוע לא הועיל לקרוא שם לפני שיתשיל ..... צ
מדוע אפשר לישאל על החלה והאם מותר לכתחילה לישאל ..... צא
מדוע אינו עובר על חמץ של הקדש בבל יראה ואין אומרים הואיל ואי בעי איתשיל או הואיל ואי בעי פריק ..... צא
מדוע אם הגיע ליד גזבר אין אומרים הואיל ויכול לישאל ..... צא
לתירוץ התוספות שאין אומרים הואיל ואי בעי פריק משום ששום אדם לא יפדה חמץ קשה שכמו כן לא יבא לישאל על חמץ ..... צב
לפי גירסת רש"י להלן שגם רבי אליעזר אינו סובר שאומרים הואיל ואי בעי איתשיל, מדוע לא התיר להפריש ולהניח לערב ..... צ
איך אומרים הואיל ואי בעי איתשיל והלא אין אומרים הואיל בדבר שהוא מחוסר מעשה .... צ
מדוע אפשר לישאל על החלה והאם מותר לכתחילה לישאל ..... צא
מדוע אינו עובר על חמץ של הקדש בבל יראה ואין אומרים הואיל ואי בעי איתשיל או הואיל ואי בעי פריק ..... צא
מדוע אם הגיע ליד גזבר אין אומרים הואיל ויכול לישאל ..... צא
לתירוץ התוספות שאין אומרים הואיל ואי בעי פריק משום ששום אדם לא יפדה חמץ קשה שכמו כן לא יבא לישאל על חמץ ..... צב

ילקוט תוכן הביאורים מו: - מח: ביאורים

מי שמודר הנאה מלולב האם יכול לצאת בו ידי חובתו ביום ראשון מטעם הואיל ואי בעי איתשיל עלה ..... צב
מחלוקת רבה ורב חסדא היא רק אם לוקה אבל לכולי עלמא אסור לבשל מיום טוב לחול ... צב
בביאור המחלוקת של רבה ורב חסדא ..... צג
באיזה אופן האופה מיום טוב לחול לוקה לפי רב חסדא ..... צג
האם המחלוקת אם אומרים 'הואיל' קשורה למחלוקת אם אומרים 'מתוך' ..... צג
בשיטת הראשונים שדין 'הואיל' קשור לדין 'מתוך' ..... צג
מה הדין לפי רב חסדא אם בסוף באו אורחים ..... צד
מה הקשו התוספות מרדיית דבש, והרי דבש שנרדה ביום טוב אסור באכילה מדרבנן ואינו ראוי לאורחים ..... צד
מדוע אוסר רבה להכין מיום טוב לשבת והרי הוא סובר את ההיתר של הואיל ..... צה
מדוע אין אומרים במלאכות שבת הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה ..... צה
תירוץ על קושיית התוספות שפקוח נפש היא דחויה בשבת ולא הותרה ובזה אין אומרים הואיל .. צה
עוד תירוץ על קושיית התוספות מדוע חייבים על מלאכות שבת והרי ראויות לחולה שיש בו סכנה ..... צו
מה הדין אם עשה מלאכה בשבת ואחר כך הזדמן פקוח נפש ..... צו
מי שיש לו חולה שיש בו סכנה ובישל לבריא פטור מטעם הואיל שראוי לחולה ..... צו
מדוע הבורר לאוצר חייב, ואין אומרים הואיל וחזי ליה עכשיו ..... צו
מדוע לפי רבה לא קשה איך אופים מיום טוב לשבת הרי גם הוא לא התיר לכתחילה על ידי הואיל ..... צו
בסברת רש"י שצרכי שבת נעשין ביום טוב משום שהם קדושה אחת ..... צו
האם להלכה צרכי שבת נעשים ביום טוב .... צז
האם צריך גם שהות ביום להפשיט הבהמה ... צז
מדוע לרבה לא קשה איך התירו לשחוט בהמה מסוכנת והרי רבה גם סובר שעל ידי הואיל לא הותר לכתחילה ..... צז

מז.

איך שייך שלחם הפנים יאכל ביום אחד עשר והרי הוא יום כפור ..... צז
לפי פירושו השני של רש"י קביעות ראש השנה הוא ביום ה' ומדוע לא אופים את הלחם ביום ו' .. צז
תמיהה בדברי רש"י שבזמן שלחם הפנים היה נוהג לא נהגו שני ימים טובים של גליות ..... צח
בקושיית התוספות שמשמע מקושיית הגמרא שטעם רב חסדא הוא לא משום ששבת ויום טוב הם קדושה אחת ..... צח
מדוע לפי רבה לא הותר לאפות לחם הפנים ביום טוב מטעם הואיל ..... צח
גם לפי ההוה אמינא לא התירו שבות רחוקה אלא סברו שסידור לחם הפנים הוא שבות קרובה ..... צט
לפי הגמרא יובן מדוע אסור להזות בשבת על הכהן גדול הפורש מביתו ..... צט
מדוע הקשו משתי הלחם אחרי לחם הפנים והרי במשנה שנויה שתי הלחם לפני לחם הפנים .. צט
מדוע לפי רבה לא קשה מדוע אין אומרים הואיל להתיר אפיית שתי הלחם ביום טוב ..... צט
מדוע כתב הרמב"ם את הטעם 'לכם ולא לגבוה' והרי טעם זה נאמר רק לפי רב חסדא ..... ק
האם גורסים 'ואינו דוחה את יום צום' ..... קא
במשנה מבואר רק שבעה לאוין ומהו הלאו השמיני ..... קא
בקושיות הראשונים על פירוש רש"י והטעם שרש"י לא פירש כפירוש הריב"ן והתוספות ..... קא
הטעם שלא פירשו הראשונים שהלאו הנוסף הוא עבודה בפטר חמור ..... קב
איך לוקה על שמונה לאוין והרי אין איסור חל על איסור ..... קב
איך חל איסור חרישה ביום טוב על איסור חרישה בשביעית ..... קב
איך חל איסור טומאת נזיר על איסור הכהן להיטמא למתים ..... קג

מז:

החיוב על שביעית וכלאים הוא באופן שחיפה בעפר, והאם יש לחייבו גם משום חרישה וגם משום זריעה ..... קג
ביאור דברי רש"י שמחפה הוא תולדה של זורע ..... קג
מדוע מתחייבים על זריעת כלאים ביום טוב, הרי הוא מקלקל ..... קד
ביאור דברי רש"י מדוע לא דיברה המשנה שהחרישה היתה בשבת ..... קד
מדוע המשנה לא דיברה שחרש ביום הכפורים ..... קד
פירוש רש"י בקושיית הגמרא 'ואי אמרינן הואיל אחרישה לא ליחייב' והקושיות על פירוש זה ..... קד
איך שייך שהעשה ידחה את הלא תעשה הרי בשעה שחורש עדיין אינו מקיים מצות כיסוי הדם ... קד
איך שייך שעשה ידחה לא תעשה של עשיית מלאכה ביום טוב, והרי יום טוב אינו נדחה מפני עשה ..... קה
מה הקשתה הגמרא 'כתישה ביום טוב מי שרי', והלא כמו שהלאו של חרישה צריך להידחות מפני העשה כמו כן הכתישה ..... קה
מלשון הגמרא 'אחרישה לא ליחייב' משמע שקושיית הגמרא לא היתה מדוע לוקים על יום טוב ... קו
הואיל שייך באופן שהמלאכה תהיה בגדר הותרה, אבל לא באופן שהמלאכה תהיה מותרת בגדר דחויה ..... קו
פירוש הרשב"ם בקושיית הגמרא 'ואי אמרינן הואיל אחרישה לא ליחייב' והקושיות על פירוש זה ..... קו
פירוש רבינו תם בקושיית הגמרא 'ואי אמרינן הואיל אחרישה לא ליחייב' והקושיות על פירוש זה ..... קז
ביאור הטורי אבן בקושיית הגמרא 'ואי אמרינן הואיל אחרישה לא ליחייב' ..... קח
ביאור החזון איש בקושיית הגמרא 'ואי אמרינן הואיל אחרישה לא ליחייב' ..... קח
איך אומרים הואיל והיה מקיים מצות כיסוי הדם בעפר שחרש והלא הוא מוקצה ..... קח
מדוע מה שמחוסר כתישה לא נחשב מחוסר מעשה ..... קח
האם אומרים הואיל והיה יכול לעבור איסור דרבנן ..... קח
הטעם שמתונתא אינה ראויה לכיסוי הדם .... קח
מדוע הברייתא מונה את המלקות בסדר זה .. קט
מדוע לוקה על בישול הגיד בחלב ביום טוב הרי הוא מקלקל שהגיד נאסר בהנאה ..... קט
האם יש להוכיח מהברייתא שלא לוקים על הנאה מבשר בחלב ..... קט
מדוע לא מנתה הברייתא לאו נוסף כגון שאכל את הגיד ביום הכפורים ..... קט
האם מי שאינו סובר מתוך יכול לסבור הואיל ..... קי
בדחיית הגמרא שהברייתא לא דיברה מגיד נבילה צריך עיון מדוע באמת הברייתא לא דיברה מזה ..... קי
על איזו פעולה הוא עובר על איסור מוקצה ..... קיא
אם מדובר בעצי מוקצה לא שייך את ההיתר של הואיל וצריך ללקות אף על ההבערה ..... קיא
איך משמע מהפסוק למעט בכור ..... קיא
קושיית התוספות שאין ראוי להביא בכור לדבר שבחובה הוא לשיטתם שמדובר בקרבן פסח ..... קיב
מדוע צריך פסוק שאי אפשר להקריב בכור לעולה הרי אין משנים מקדושה לקדושה ..... קיב
האם אפשר להקדיש בכור לשלמים ..... קיב

מח.

מדוע צריך פסוק לאסור להביא ערלה לנסכים הרי היא איסורי הנאה ואינו יכול כלל להקדישה ..... קיב
האם סיבת הפסול של דבר שאינו ראוי למשקה ישראל הוא משום שאינו ראוי לישראל, או שהוא רק סימן מה נאסר לגבוה ..... קיג
מדברי הרמב"ם משמע שהפסול של דבר שאינו ראוי למשקה ישראל הוא משום 'הקריבהו נא לפחתך' ..... קיג
איך הקריבו אדם הראשון והבל ונח קרבנות, הרי לא הותר להם לאכול בשר בהמה ..... קיג
מדוע הרמב"ם לא כתב את הטעם של 'ממשקה ישראל' אלא כתב שהפסול הוא משום מצוה הבאה בעבירה ..... קיג
מדוע לא נאסר להביא נסכים מטבל משום מצוה הבאה בעבירה ..... קיג
מדוע שמוקצה יאסר משום שאינו ממשקה ישראל, הלא איסור מוקצה הוא משום מלאכה ..... קיד
מחלוקת הראשונים האם איסור מוקצה הוא מדאורייתא ..... קיד
האם ההיתר להקריב מוקצה הוא משום שאינו איסור הגוף או משום שהוא איסור דרבנן ..... קיד
איך מקריבים ביום הכפורים הרי הקרבנות אסורים האכילה ..... קיד
מדוע דמאי כשר לקרבן והרי איסורו בגופו .. קטו
הטעם שחילוק מלאכות לשבת ולא ליום טוב ..... קטו
גם בהעלם שבת אין חילוק מלאכות, ואם כן מה החידוש שאין חילוק מלאכות ביום טוב .... קטו
האם יש חילוק מלאכות ביום הכפורים ..... קטו
הדין שאין חילוק מלאכות ביום טוב הוא באופן שהיה התראה אחת ..... קטז
האם הלאו 'ולא תביא תועבה אל ביתך' הוא לאו על ההבאה לביתו או על ההנאה מהתועבה ..... קטז
האם יש להוכיח מדברי הגמרא שעוברים על הלאו של 'ולא תביא תועבה לביתך' אפילו אם אינו מביאה לביתו ..... קיז
איך תתבאר הגמרא לפי שיטת הרמב"ם שלאו שנשנה כמה פעמים לוקים עליו רק פעם אחת ..... קיז
המשתמש בעצי הקדש עובר גם על הלאו של מעילה, ואם כן עובר בששה לאוין ..... קיז
הלאו של 'לא תעשון כן' וגו' הוא באופן שנותץ דבר של הקדש דרך השחתה ..... קיח
בדברי המגן אברהם שהלאו של 'לא תעשון כן' וגו' נאמר רק באופן שנותץ דבר מחובר לקרקע ..... קיח
מדוע התנא לא דיבר כשהבעיר עצי אשירה, והרי באופן זה היה יכול למנות לאו נוסף ..... קיח
האם כוונת רמי בר חמא להואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה או להואיל ואי בעי איתשיל ..... קיח
מנין לרבי בר חמא שרבי יהושע אוסר לאפות את העיסה לפני שקרא שם, ומדוע לא הזכיר את בן בתירא ..... קיט
איך יתכן שרבי אליעזר סובר שלא אומרים הואיל הרי הוא אסר להשהות את החלה בעודה עיסה ..... קיט
איך יתכן שרבי יהושע סובר שאומרים הואיל, הרי התיר להשהות עיסה של חלה ..... קיט
הגמרא לעיל אמרה שרבי אליעזר סובר שאומרים הואיל ואי בעי איתשיל והרי לפי רש"י לא אומרים כזה הואיל ..... קיט
מדוע לא הוכיח רש"י מזה שלא אומרים הואיל והיה יכול להישאל על ההקדש ..... קכ
האם יש להוכיח שלא אומרים הואיל להחשיב דבר שאינו שלו כאילו הוא שלו מזה שלא עוברים על חמץ של הקדש בבל יראה ..... קכ
ביאור 'הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה' .... קכ
לפי רש"י לא מובן מדוע רבי יהושע אוסר לאפות את כל העיסה הרי יכול להפריש חלק מככר לחלה ..... קכ
לפי רש"י שעדיף לעבור על בל יראה בשב ואל תעשה מלעשות מלאכה ביום טוב מה הקשה רבי אליעזר לרבי יהושע ..... קכא
מדוע הוא עובר לא תעשה כל מלאכה והרי האפיה היא שלא לצורך ..... קכא
איך פסק רבי שהלכה כרבי אליעזר הרי הוא סובר שטובת הנאה אינה ממון ..... קכב
ביאור דברי הרי"ף שיש שייכות בין דברי רבי אליעזר במשנה לשיטתו שסובר שמועיל צירוף סל ..... קכב
איך נפסק להלכה במחלוקת רבה ורב חסדא האם אומרים הואיל ..... קכב
האם נידון הגמרא 'וכמה שיעור עיסה' הוא לענין פסח או לענין חלה ..... קכג
הטעם שאסור ללוש עיסות גדולות בפסח ... קכג
מה הדין בדיעבד אם לשו עיסה יותר מקבא מלוגנאה ..... קכג
בהוכחת הרא"ש שעיסה יותר משיעור קבא מלוגנאה לא נאסרת בדיעבד ..... קכד

מח:

ביאור דברי רבי יוסי שהשיעור להתחייב בחלה חמשת רבעים קמח ועוד ..... קכד
לפי רבינו תם שאחר הפרשת החלה צריך להישאר שיעור חמשת רבעים קמח מה הדין אם מפריש יותר ממשהו לחלה ..... קכד
החמשת רבעים נמדדים בקמח ולא בתבואה ..... קכד
מה הדין בעיסה שהיה בה פחות מחמשת רבעים ונתפחה בשעת האפיה ועכשיו היא חמשת רבעים ..... קכה
מדברי אביי משמע שאסור להפקיע מהעיסה חיוב חלה ומדוע מותר להערים כדי לפטור את הפירות מחיוב תרומות ומעשרות ..... קכה
האם בחוץ לארץ מותר ללוש פחות פחות מכשיעור ..... קכה
מנין למד רבי אליעזר שהסל מצרף לחלה .. קכה
ביאור דברי הר"ן איך נלמד מ'והיה באכלכם מלחם הארץ' שהסל מצרף ..... קכה
צירוף סל שנאמר לענין חלה לא קשור לצירוף כלי שנאמר לענין קודש ..... קכו
האם הסל מצרף כשלא נתנו את הככרות בסל מיד כשהוציאום מהתנור ..... קכו
שיטת היראים שצירוף סל נאמר רק לחומרא ..... קכו
אם היה בעיסה שיעור חלה ובא להפריש חלה לאחר האפיה האם צריך לצרף את הככרות בסל ... קכז
האם צירוף סל מועיל גם לגבי דין מוקף והאם צירוף סל מועיל בלא נגיעה ..... קכז
האם הסל מצרף רק כשהיה בדעתו לצרף ... קכח
איך מועיל צירוף סל, והרי בשעת הגלגול היתה העיסה פטורה מחלה ..... קכח
מהמשנה בחלה משמע שרק תנא קמא מצריך נשיכה וקשה על רבי יהושע בן לוי שסובר שגם רבי אליעזר מצריך נשיכה ..... קכח
איך צריכים לנהוג למעשה בטבלא שאין לה לבזבז ..... קכח
לענין צירוף כלי לקודש כלי שאין לו תוך אינו מצרף ומדוע לענין חלה הוא ספק בגמרא ..... קכט
מה הדין בכלי שיש לו תוך והככר או מקצת מהככר למעלה משפת הכלי ..... קכט
לשיטת רבי אליעזר האם רק סל מצרף ולא תנור, ולשיטת רבי יהושע האם רק תנור מצרף ולא סל ..... קכט
ביאור השיטות שרק סל מצרף ולא תנור ... קכט
ביאור שיטת רבן שמעון בן גמליאל ..... קכט
ביאור שיטת הרמב"ם שאם הככרות נושכות הם מצטרפות לחלה אפילו שאינם בסל ..... קל
אין אחת צריכה להאריך בלישה יותר מחברתה ..... קלא
מדוע לדעת חכמים נקט התנא מנין הנשים ..... קלא
לענין הלכה ..... קלא
באיזה גודל עיסה אמרו שאינה מחמצת בשעת עסק ..... קלא
האם לדעת חכמים יש המתנה בין אפיה לאפיה ..... קלב
האם צריכות להמתין להיסק התנור ..... קלב
בכמה בצקים מדבר התנא ..... קלב
על מי רבי עקיבא חולק ..... קלב
טעם מחלוקת רבן גמליאל ורבי עקיבא ..... קלב
האם יש איסור בל יראה בשיאור ..... קלב
הטעם שצריך לשרוף השיאור ..... קלג
האם יש איסור אכילה מדאורייתא בחמץ נוקשה לרבי יהודה ..... קלג
דין שיאור לאחר הפסח ..... קלד
שלש הדרגות שבחימוץ על פי הדרש ..... קלד
מדוע חייבים כרת על שיאור והרי אינו ראוי לאכילה ..... קלה
דין האוכל שיאור ..... קלה
דין הכסיפו פניו לרבי יהודה ..... קלה
מדוע הוצרך התנא לכתוב דין זה לרבי מאיר, ושלא בסמוך לדבריו ..... קלה
לענין הלכה ..... קלה
האם יש איסור מן התורה לאכול חמץ נוקשה ..... קלה

ילקוט תוכן הביאורים מח: - נ: ביאורים

אריה 19.06.2018

האם גם לרבי יהודה כשיש כקרני חגבים למעלה, בהכרח שיש כמה סדקים מלמטה ..... קלו

מט.

הטעם שיאפה מצה בערב שבת ..... קלו
האם מותר לאפות מצה בערב שבת של ערב פסח שחל בשבת ..... קלו
אם אסור לאכול מצה בערב פסח ..... קלו
טעם איסור אכילת מצה בערב פסח ..... קלו
מתי מתחיל איסור אכילת מצה בערב פסח .. קלו
ביאור הדמיון בין אוכל מצה בערב פסח לבועל ארוסתו ..... קלז
איזו מצה אסורה בערב פסח ..... קלז
הטעם שמבערין הכל לפני השבת ..... קלז
איסור בל תוסיף באכילת מצה בליל שבת של ערב פסח ..... קלח
אם מותר לפרר ולזרות לרוח בשבת ..... קלח
אם משיירין לרבי מאיר מזון לשבת ..... קלח
מדוע לא משיירין סעודה שלישית ..... קלח
בביאור דברי רש"י שמשיירין שתי סעודות משום שאסור לאכול מן המנחה ולמעלה ..... קלח
אם אפשר לאכול סעודה שלישית בבוקר ... קלח
כיצד יעשה סעודה שלישית בערב פסח שחל בשבת ..... קלט
זמן בדיקת חמץ בערב פסח שחל בשבת ... קלט
זמן הביעור בערב שבת של ערב פסח שחל בשבת ..... קלט
הטעם שמבערין הכל בשבת ..... קלט
הטעם שתרומה מלפני השבת וחולין בזמנן ..... קלט
ביאור שיטת רבי אלעזר איש ברתותא ..... קלט
מה למדים מכך שאמר הגיע עת לבער את החמץ ..... קמ
כיצד יבער החמץ הנשאר בשבת ..... קמ
הטעם שההולך למול אינו צריך לחזור ולבער את החמץ ..... קמ
הטעם שמצוות אלו דוחין ביעור חמץ ..... קמ
נלמד מכאן שגדול כח השלום ..... קמ
מוכח מכאן שסעודת אירוסין עדיפה על ביעור חמץ ..... קמ
אם מותר לעשות סעודת אירוסין בערב פסח ושבת ..... קמ
אם מוכח מהמשנה שמותר לעשות סעודת מצוה בערב שבת ..... קמא
אם רק חתן עצמו אינו חוזר או כל מי שהולך לסעודת מצוה ..... קמא
מה נחשב סעודת מצוה לענין שאינו צריך לחזור לבער ..... קמא
האם חוזר רק כשיש אוֹרֵחַ סְעוּדַאי חמץ או גם בספק ..... קמא
מה הדין כשכבר אינו יכול לבטל ..... קמא
אם שחיטת הפסח דוחה את הלאו של לא תשחט על חמץ ..... קמב
אם עשה דוחה לאו שנאמר על העשה עצמו ..... קמב
לשיטת המגן אברהם שחוזר כשהולך למול, אם מדובר במילה בזמנה או שלא בזמנה ..... קמב
מדוע שלא נאמר העוסק במצוה פטור מן המצוה ..... קמג
אם מוכח מהמשנה שחמץ אסור בהנאה משעה שישית ..... קמג
אם גם כשמציל מרודפים על עסקי ממון אינו חוזר לבער ..... קמג
הטעם שאינו חוזר במציל מן הנכרים ..... קמג
מציל מן הנכרים ואינו יכול לבטל אם חוזר ..... קמג
מהי שביתת הרשות ..... קמג
בביאור שיטת הירושלמי שהולך ללמוד אצל רבו נקרא דבר הרשות ..... קמד
אם בהולך לדבר הרשות חייב לחזור גם קודם חצות ..... קמד
מהו 'צופים' ..... קמד
אם חיוב השריפה הוא מהתורה או מדרבנן ..... קמד
לשיטת רש"י מה הטעם שאינו חוזר אם עבר צופים ..... קמה
מהו לפני הבירה ..... קמה
אם חייב לשרוף בעצי המערכה ..... קמה
האם דברי רבי יהודה הם כדברי בית הלל .. קמה
בטעם החילוק בשיעור בין בשר קודש לחמץ ..... קמה
אם צריך לשרוף קדשים במקומו פחות מכזית ..... קמה
כשהולך לדבר הרשות אם חוזר על פחות מכזית כשלא ביטל ..... קמו
מתי נאמר השיעור שחוזר לבער חמץ בכביצה ..... קמו
אם סעודת סבלונות היא סעודה שניה ..... קמו
האם מותר לתלמיד חכם ליהנות מסעודת עם הארץ שנשא בת עם הארץ ..... קמו
אין ראוי לתלמיד חכם להמנע מסעודת מצוה ..... קמו
הטעם שאין לישא בת כהן לישראל ..... קמו
היתר לאכול בסעודת בת כהן לישראל ..... קמו
אם כהן יכול לישא בת ישראל ..... קמז
תלמיד חכם לא נקרא 'זר' ..... קמז
לישא בת כהן או בת תלמיד חכם לעם הארץ בזמן הזה ..... קמז
תלמיד חכם בזמן הזה אם יכול לישא כהנת ..... קמז
הטעם שלהדבק בזרעו של אהרן מביא לעשירות ..... קמז
מדוע תלמיד חכם יכול לישא בת כהן ..... קמז
הטעם שהתרפא רבי יהושע ..... קמז
האם רב כהנא היה כהן ..... קמז
והרי רב כהנא היה תלמיד חכם ..... קמח
חומרת האיסור להנות מסעודת הרשות ..... קמח
הטעם שהנהנה מסעודת הרשות סופו לגלות ..... קמח
הטעם שתלמיד חכם המרבה סעודתו מחריב את ביתו ..... קמח
שם רע של תלמיד חכם אינו נשכח ..... קמח
התועלת בבת תלמיד חכם ..... קמח

מט:

טעם שימכור אדם כל מה שיש לו כדי לישא בת תלמיד חכם ..... קמח
בת תלמיד חכם בזמן הזה ..... קמח
מעלת גדולי הדור וראשי כנסיות ..... קמח
מתי אינו צריך לישא דווקא בת מיוחסת ... קמח
משמע שגבאי צדקה חשובים יותר ממלמדי תינוקות ..... קמח
באיזה עם הארץ נאמר שאין לישא בתו .... קמט
לא בכל בת עם הארץ נאמר האיסור ..... קמט
כיצד יוכל עם הארץ להשיא בתו לתלמיד חכם ..... קמט
החילוק בין 'שקץ' ל'שרץ' ..... קמט
מדוע לא נאמר דבר על בניהם של עמי הארץ ..... קמט
גדר האיסור לעם הארץ לאכול בשר ..... קמט
הטעם שעם הארץ אסור באכילת בשר ..... קנ
בתחילה הוזכר רק בשר בהמה, ובסוף הוזכר גם עוף ..... קנ
ההיתר להרוג עם הארץ ביום הכפורים שחל בשבת ..... קנ
אם מותר להרוג בשבת רודף אחר אחת מן העריות ..... קנ
אם בהכרח לרבי יהודה יהיה מותר להרוג רודף אחר הערוה בשבת ..... קנא
וכי אומרים לאדם חטוא כדי שיזכה חברך .. קנא
אם מוכח מהרי"ף שמותר להרוג רודף אחר הערוה בשבת ..... קנא
הטעם שיהיה מותר להרוג רודף אחר העריות בשבת ..... קנא
איסור אכילת בשר אדם ..... קנב
ביאור שקריעה כדג מדובר בעם הארץ מת .. קנב
הרי רבי עקיבא היה 'צנוע ומעלי' ..... קנב
כוונת רבי עקיבא שאמר 'אנשכנו כחמור' ... קנב
אין ראוי לבייש כל עם הארץ ..... קנב
דמיון התורה לארוסתו של עם הארץ ..... קנב
בגדר האיסור לעסוק בתורה בפני עם הארץ ..... קנב
שנאת עם הארץ לתלמיד חכם ..... קנב
מדוע אשת עם הארץ שונאת תלמידי חכמים יותר מבעלה ..... קנב
שנה ופירש אין רפואה למכתו ..... קנב
ביאור שלש דרגות השנאה של עמי הארץ, נשותיהם ושנה ופירש ..... קנב
פירוש 'מוסרין להן עדות' ..... קנג
הטעם שעם הארץ אינו מעיד ..... קנג
דין קבלת עדות מעם הארץ ..... קנג
אם עדותו עדות בדיעבד ..... קנג
לשיטת רש"י כיצד מבארים דברים אלו שנאמרו בעם הארץ ..... קנג
איזה עם הארץ אין ממנים לאפוטרופוס על היתומים ..... קנג
הטעם שאין ממנים עם הארץ אפוטרופוס על קופה של צדקה ..... קנג
באיזה עם הארץ אין מתלווים עמו בדרך .... קנג
מנין שאין מכריזים על אבידתו של עם הארץ ..... קנד
פירוש 'אין מכריזין על אבידתו' ..... קנד
אם מותר לגזול עם הארץ ..... קנד
בביאור הקל וחומר שאם גופו מותר ממונו לא כל שכן ..... קנד
השיעור המחייב בברכת המזון מהתורה ..... קנד
האם גדול שאכל כזית יכול להוציא גדול שאכל כדי שביעה ..... קנה
קושיות המפרשים לשיטת רש"י שמחויב מדרבנן יכול להוציא מחויב מהתורה ..... קנה
אם קטן יכול להוציא גדול בברכת המזון .... קנו
מי ששבע שלא בכדי אכילת פרס ..... קנו
אם שבע בשיעור כזית ..... קנו
ברכה ראשונה חייב גם באוכל כל שהוא .... קנו
שיטת המרדכי שרק אם גם שתה חייב בברכת המזון מהתורה ..... קנו
שיעור השתיה המחייב ברכה אחרונה ..... קנז
טומאתו בכביצה להיטמא או לטמא אחרים .. קנז

נ.

מהו האור היקר שבעולם הזה ..... קנז
ביאור חלש ואיתנגיד ..... קנז
מי הם אלו שהם עליונים כאן ..... קנז
מהו 'תלמודו בידו' ..... קנז
מי היו הרוגי לוד ..... קנח
האם מותר למסור עצמו למיתה כדי להציל את חבירו ..... קנח
לשם מה תהיה ההוספה על ירושלים ..... קנח
עד היכן תתרחב ירושלים ..... קנח
פירוש 'רץ ומציל' ..... קנח
לעתיד לבא החוטא לא ישפיע על אחרים ... קנט
ביאור 'מצילות שתולין לסוס' ..... קנט
הטעם שיקדישו דווקא את המצילות שתולין לסוס ..... קנט
מדוע 'ולא יהיה כנעני' מבואר רק אם נאמר שהיתה ביזה ..... קנט
אם יהיו עניים לעתיד לבא ..... קנט
כנעני הוא תגר המוכר לעניים בזול ..... קנט
במדרש מבואר שבני יעקב נשאו כנעניות ... קנט
אם שמעון נשא כנענית ..... קס
ביאור שיטת רבי נחמיה שהשבטים נשאו כנעניות ..... קס
בביאור מחלוקת רבי נחמיה ורבי יהודה אם נשאו כנעניות ..... קס
כיצד נשאו בני יעקב תאומות ..... קס
ביאור הפסוק 'ה' אחד' לפי פשוטו ..... קס
על מה מברך הטוב והמטיב, ועל מה מברך שהחיינו ..... קס
ביאור מחלוקת הראשונים אם צריך שותפות בקרקע כדי לברך הטוב והמטיב ..... קסא
אם אשה ובנים נחשבים כשותפים לענין הטוב והמטיב ..... קסא
מהו כפל הלשון הטוב והמטיב ..... קסא
כולו הטוב והמטיב גם על הרעות של עולם הזה ..... קסא
מדוע מה שלעולם הבא כולו הטוב והמטיב, נחשב לה' אחד ..... קסא
הסבר לכך שבעולם הזה קריאת השם שונה מכתיבה, ובעולם הבא הקריאה ככתיבה ..... קסא
מתי מוסרים שם בן ארבע אותיות ..... קסב
יש למחות ביד הדורשים ברבים סודות השם וציורופיו ..... קסב
אם שם אדנות נחשב גם שם המיוחד ..... קסב
בבית המקדש אפשר לקרוא את השם ככתיבתו ..... קסב
טעם המנהג שלא לעשות מלאכה בערבי פסחים מחצות היום ..... קסב
טעם המנהג שלא לעשות מלאכה אף קודם חצות ..... קסב
לרש"י מדוע אין איסור עשיית מלאכה בערב סוכות שיהיה פנוי לעשיית הסוכה ..... קסג
האם האיסור עשיית מלאכה הוא מדאורייתא או מדרבנן ..... קסג
איסור מלאכה בזמן הזה ..... קסג
ערב פסח שחל בשבת האם יש איסור מלאכה בערב שבת ..... קסד
האם בפסח שני יש איסור מלאכה אחר חצות ומנהג קודם חצות ..... קסד
החיוב לנהוג כמנהג המקום ..... קסד

נ:

מדוע ההולך ממקום שכלו חייב בביעור הרי גורם בכך מחלוקת ..... קסד
מהו דין מוליך פירות מעיקר הדין לולא הדין שנותנים עליו חומרי מקום שיצא משם והלך לשם ..... קסד
מדוע הרמב"ם באיסור מלאכה בע"פ נקט שנוהג כמנהג המקום משום מחלוקת ובפירות שביעית לא הזכיר מחלוקת ..... קסה
כיצד מוכח במשנה שלאחר חצות אסור מן הדין
וביאור קושיית הגמרא מאי איריא ..... קסה
ביאור תירוץ הגמרא ..... קסה
מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בערב שבת קודם המנחה האם יש איסור משום מנהג ..... קסה
האם ערב שבת אסור בעשיית מלאכה או שרק אינו רואה סימן ברכה ..... קסו
האם עושה מלאכה בערב פסח לאחר חצות אינו רואה סימן ברכה ..... קסו
שיטת הראשונים שהאיסור מלאכה בערב שבת וערב יו"ט הוא ממנחה קטנה ..... קסו
שיטת הראשונים שבערב שבת וערב יו"ט אסור במלאכה ממנחה גדולה ..... קסו
האיסור מלאכה במוצאי שבת אינו משום תוספת שבת אלא משום היכר ..... קסו
האיסור מלאכה במוצאי שבת הוא משום שבת או משום שהוא קודם הבדלה ..... קסו
מדוע לא נקט ערב יום הכפורים ..... קסז
האם הזריז ונשכר הוא משום איסור מלאכה בערב שבת ..... קסז
מדוע השפל נשכר על מה שאינו עושה מלאכה בערב שבת ..... קסז
מה החידוש שנשי מחוזא הרי הם בכלל מה שאמרו בברייתא יש שפל ונשכר ..... קסז
קושיית התוספות ממה שאמרו בברכות העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא ..... קסז
תירוצים נוספים ליישב את הסתירה בין הגמרא כאן לגמרא בברכות ..... קסח
הלומד להנאת עצמו האם הוא בדרגת שלא לשמה או שהוא נקרא שפל נשכר ..... קסח
במסכת כלה מבואר שיש מחלוקת לענין לימוד תורה שלא לשמה ..... קסח
החילוק שאמרו בין עוסק לשמה לעוסק שלא לשמה הוא בשכר בעולם הזה ..... קסח
בשיטת הרמב"ם שהשמיט עשיית מצוה שלא לשמה ..... קסח
עוסק במצוות שלא לשמה כיצד יוצא ידי חובה הרי מצוות צריכות כוונה ..... קסט
כיצד מתוך לימוד שלא לשמה יבוא ללמוד לשמה ..... קסט
ביאור מה שאמרו 'לעולם' יעסוק ..... קסט
מה החידוש שיעסוק במצוות אף שלא לשמה ..... קסט
ביאור דמצפה לשכר אשתו אינו רואה סימן ברכה ..... קע
ביאור הא דאמרו שאינו רואה סימן ברכה במתקלותא ..... קע
ביאור הפסוקים במשלי לפי מה שאמרו בברייתא כאן ..... קע
האם כהן יכול משום וקדשתו ליטול חלק יפה ..... קע
מדוע נקט פרוטות ולא דינרים ..... קע
מדוע שכר מתורגמנין הוא שכר שבת ומדוע אינו אסור מן הדין ..... קע
מה שאמרו שאינו רואה סימן ברכה האם הוא גם איסור ..... קע
מהו שכר יתומים ומדוע אינו רואה סימן ברכה ..... קעא
ענין עשרים וארבע תעניות שהתענו על כותבי הספרים ..... קעא

ילקוט תוכן הביאורים נ: - נד. ביאורים

מדוע גזרו גם על התגרים שלא יתעשרו ... קעא
מדוע בני ביישן נהגו שלא לילך מצור לצידן בערב שבת ... קעא
הוכחה ממעשה דבני ביישן שמותר לעושת פרקמטיא בערב שבת מן המנחה ... קעא
מדוע אבותיהם יכלו לקבל על עצמם שלא ללכת לצידון והם לא יכלו לעמוד בזה ... קעא
באיזה אופן הבנים חייבים לקיים את מנהגי אבותיהם ... קעא
מהו הטעם שלא התירו את הנדר לבנים ... קעא
בי חוזאי סברו שאורז הוא מין דגן ... אוצר החכמה

נא.

מהי קושיית אביי הרי אפשר שמנהג שאינו חשוב אתה רשאי להתירו בפניהם ... קעב
מהי קושיית התוספות ממה שהתיר רבי בבית שאן הרי דווקא בפני כותי אינו רשאי להתיר ... קעב
האם מתירים בפני כותים מנהג שנהגו בטעות ... קעג
באיזה מקום ר"י הסתפק האם יכול לומר להם מותרים אתם ... קעג
החשש שתשכח תורת חלה הוא גם לאלו היודעים שאורז פטור מחלה ... קעג
האם הספק של ר"י הוא שיתיר להם בלא חרטה והתרת חכם ... קעג
שיטות הראשונים מתי נותנים עליו חומרי המקום ומתי רק אינו נוהג היתר בפני כותים ומתי נותנים עליו חומרי שני המקומות ... קעג
מדוע הוצרך רב אשי לטעם שלא תשתכח תורת חלה ... קעד
מדוע הוצרכו לומר שהטעם שיאכל זר בפניהם הוא כדי שלא יבואו להפריש מהחיוב על הפטור ... קעד
האם בירכו על הפרשת אורז והאם יש ראיה מסוגייתנו שמברכים על המנהג ... קעה
קושיית התוספות שאין לחשוש שיתרום מאורז על דגן שאין תורמים ממין אחר ... קעה
מדוע חששו שתשכח תורת חלה הרי מפרישים חלה ממצה ... קעה
מדוע אמרו שזר יאכל בפניהם ולא הורו בפירוש שאורז אינו חייב בחלה ... קעה
האם יש לבטל מנהג שיש בו נדנוד עבירה ... קעה
מנין שלרב חסדא נוהג היתר בפני בני תורה גם כאשר הוא במקומם ... קעו
מה היה הצד ששני אחים אינם רוחצים ... קעו
מהו הטעם שבני רבן גמליאל לא נהגו כמנהג המקום ... קעו
ראיה מכאן שגם מקום שאין עוברים בו ששים רבוא נחשב רשות הרבים ... קעו
אף שיש מקומות שיש בהם בני תורה מדינת הים נחשבת כמקום כותים ... קעו
מדוע לא אמרו שאיסור רחיצת שני אחים הוא משום חשש משכב זכור ... קעו
מהו הטעם שאין רוחץ עם אביו והאם מותר באביו צריך לו ... קעז
האם אסור לרחוץ עם בעל אמו ... קעז
אופנים שמותר לרחוץ עם אביו, חמיו, בעל אמו ובעל אחותו ... קעז
אם הוא קדם לאביו או רבו האם עליו לצאת מהמרחץ ... קעז
האם בני בבל שלא אכלו דאייתרא סברו שאיסורו מן התורה ... קעז
מדוע רבה בר בר חנה נהג בהם ככותים ... קעז
מדוע נחשב שהשוה אותם ככותים הרי היה לו לכסות מפני המחלוקת ... קעז
כיצד יש לנהוג כאשר בני המקום החמירו כשיטה אחת וכיצד יש לנהוג כאשר סברו כשיטה אחת ... קעז
שיטות הראשונים האם לרב אשי המשנה היא באין דעתו לחזור ... קעח
ביאור הדבר מה שרבה בר בר חנה נהג היתר לעצמו ולבנו אמר לנהוג איסור ... קעח
שיטת הראשונים שהמימרות של רבה בר בר חנה אינן חלוקות ... קעח
האם יש לחלק שאכילת דאייתרא הוא איסור דאורייתא ואכילת ספיחי כרוב הוא איסור מדרבנן ... קעח

נא:

במה נחלקו רבי שמעון וחכמים ... קעח
בירור שיטת רבינו ניסים גאון ... קפ
מדוע פירשו שמחלוקת רבי שמעון וחכמים היא רק בדעת רבי עקיבא ... קפ
קושיות הראשונים על שיטת רש"י ... קפ
איך יפרש רבינו תם משניות המתירות ללקט ירק בשביעית ... קפא
איך מתקיים לרבי שמעון דין ביעור בירקות ... קפב
מדוע אסר הרמב"ם ספיחי כרוב ... קפב
סתירת דברי רבי שמעון ... קפב
ביאור אריכות לשון הגמרא ... קפג
אביי כשיטתו שעיקר דינו של אדם אינו תלוי במקום אלא במנהגו ומנהג אבותיו ... קפג
כשיש חשש מחלוקת יש לנהוג כמנהג המקום אף לקולא ... קפד
מתי אין חשש מחלוקת בשביתה ממלאכה ... קפד
פירוש הירושלמי בדברי המשנה ... קפד
מדוע לא חששו למחלוקת בביעור פירות שביעית ... קפד
איך נהג רבה בר בר חנה כמנהג מקומו לקולא והלא יש בזה חשש מחלוקת ... קפד
סדר המשנה לאביי ורבא ... קפה
היכן שהה רב ספרא ביום טוב שני ... קפה
שיטת רבינו חננאל והראב"ן ... קפה
הרי אף הבקיאים בעיבור החודש חייבים לנהוג שני ימים טובים ... קפה
לתירוץ התוספות, איך לא הגיעו השלוחים ... קפו

נב.

טעם איסור עשיית מלאכה בישוב ... קפו
איזה חשש מחלוקת יש בישוב ... קפו
באיזה אופן הותרה המלאכה בישוב ... קפז
האם הדין שבמדבר מותר נוהג במי שאין דעתו לחזור למקומו ... קפז
האם מותר לעשות מלאכה מחוץ לתחום ... קפז
מדוע התירו במדבר הרי איסור מראית העין הוא אף בחדרי חדרים ... קפח
מדוע לא הביאו הפוסקים את דינו של רב אמי ... קפח
על איזה איסור עבר רב נתן בר אסיא ... קפח
אם היו מנדים חכם שסרח בארץ ישראל ... קפח
על איזה מלקות היו נמנים ... קפט
אם מנדים תלמיד חכם ... קפט
מדוע הלקה רב יוסף את רב נתן הרי יש לעמוד תחילה למנין ... קפט
מדוע הוצרכו רב ושמואל לומר כן הרי ניתן ללמוד זאת בקל וחומר מערב פסח ... קפט
אם אף על היום הראשון מנדים ... קפט
האם מנדים את העובר על דברי חכמים או מלקים אותו ... קפט
קושיות האחרונים על תירוץ הר"ן ... קפט
קושיות האחרונים על תירוצו של הכסף משנה ... קצ
איך הותר לו לבער ולשנות ממנהג המקום שהוא שם ... קצ
ישוב פסקי הרמב"ם אם חלים על העובר ממקום למקום חומרי מקום שהלך לשם ... קצא
דעות המפרשים בביאור קושיית הגמרא על רבי יהודה ... קצא
קושיות האחרונים על פירוש רש"י ... קצא
אם חיוב הביעור שחל על הפירות פוקע כשיצאו ממקום החיוב ... קצא
על איזה פירות חל חיוב הביעור מעיקר דין תורה ... קצב
אם יש חשש מחלוקת כלפי בני המקום שיצא משם ... קצב
משמעות לשון המשנה כביאורו של רב שישא ... קצב
אם דברי רבי יהודה נאמרו לחומרא ... קצב
דין פירות שכלו לאחר שיצאו ממקומם ... קצב
קושיית רב אשי היא אף על דברי רב שישא ... קצג
שייכות מחלוקת רבי יהודה וחכמים למחלוקת התנאים בכובש כבשים ... קצג
ביאור מחלוקת התנאים בזמן הביעור ... קצג
ביאור דעת רבינו ניסים גאון ... קצד
מדוע אין טעם הירק שהגיע זמן ביעורו אוסר את שאר הירקות ... קצד
אם זמן הביעור בזיתים ותמרים חלוק ביהודה, גליל ועבר הירדן ... קצה
במה נחלקו רבי יהודה וחכמים בענין זמן ביעור התמרים ... קצה

נב:

מהו עבר הירדן שבמשנה ... קצה
לשיטות שכוונת המשנה לעבר הירדן המזרחי מהן הארצות שהוזכרו בסיפא ... קצו
אם כוונת המשנה לעבר הירדן המזרחי מדוע לא פירטה את ארצותיו ... קצו
סדר הארצות במשנה ... קצו
איזה ארצות קובעות את זמן הביעור ... קצו
קושיות הראשונים על שיטת רש"י והרמב"ם ... קצו
קושיות המפרשים על שיטת התוספות ... קצז
דעות הראשונים בדין הביעור ... קצז
ראיה מהמשנה לשיטת הראשונים שאין צריך לאבד את הפירות ... קצז
ראיית הראשונים מהתוספתא שמותר לאכול לאחר הביעור ... קצח
הוכחה שאין צורך לאבד פירות שביעית מכך שלא נמנו בנשרפים ונקברים ... קצח
ראיות נוספות שמצות הביעור מתקיימת בהפקרת הפירות ... קצח
ראיות הר"ש סיריליאו לשיטת הרמב"ם ... קצח
אם חיוב הביעור מן התורה ... קצט
מדוע אין החיות הולכות מארץ לחברתה ... קצט
מדוע יש לבער את הפירות בארץ ישראל ... קצט
הרי אסור להוציא פירות שביעית לחוץ לארץ ... ר
הרי פירות שביעית אסורים בסחורה ... ר
אם מותר להוציא לחוץ לארץ פירות שאר שנים ... ר
אם לדעת תנא קמא מותר להחזירם לארץ ... ר
טעם איסור הוצאת פירות שביעית לחוץ לארץ ... רא
יישוב המשנה בשביעית כדעת תנא קמא ... רא
מהו הדיוק שדקדק רחבה במסירת דברי רבו ... רא
טעם איסור קציצת האילנות בשביעית ... רב
מדוע לא הקשו על רבי אילעאי ממשנה זו מיד ... רב
הרי אף בשאר שנים אין לקוץ אילנות משום 'לא תשחית' ... רב
פירוש 'משיוציאו' ... רב

נג.

ביאור תיבת 'משיגריעו' ... רג
מדוע פסק הרמב"ם ששיעור שאר האילנות משיוציאו בוסר ... רג
מהו בדניסחני ... רג
האם דקל זכר עושה פירות טובים ... רג
מה הם דליות של אוכל ... רג
לשם מה הוזכרו המקומות המאוחרים ... רד
איך התירו לאכול ביהודה על סמך הגליל ... רד
במה נחלקו רבי אליעזר וחכמים ... רד
אם מותר לאכול כשנותרו פירות בשדה לאחר המועדים המוזכרים בברייתא ... רד
מדוע לא חילקה הברייתא בין הארצות ... רד
מדוע השמיט הרמב"ם שאם יש מאוחרות מהם אוכלים עליהם ... רה
לשם מה הביאו את דברי רבי יוחנן ... רה
מדוע פסק הרמב"ם כדברי הברייתא ... רה
משמעות הסימן ... רה
דין המקומות שאין בהם סימנים אלו ... רה
אם יש נפקא מינה בסימנים אלו לענין ביעור ... רה
רמז לסימנים ... רה
מאיזה דקלים מביאים ביכורים ... רו
מדוע אין מביאים מן התמרים שבהרים ... רו
מהם פירות ... רו
ביאור נחל איתן ... רו
הנפקא מינה בסימן ... רו
דין מכירה במקום שלא הוקבע מנהג ... רו
מה הטעם של המקומות שלא מוכרין ... רו
ביאור שיטת רש"י בטעם האיסור ... רז
מתי מותר למכור בהמה גסה לגוי ... רז
טעם איסור מכירת קטנים ושבורים ... רז
האם איסור מכירת בהמה דקה או שבורה אינו גזירה לגזירה ... רח
רק במוכר אחת התיר רבי יהודה ... רח
באיזה אופן נחלקו חכמים על בן בתירא ... רח
שיטת הירושלמי בדעת בן בתירא ... רח
כיצד בימינו נהגו היתר בדבר ... רח
מהו מקום שנהגו לאכול צלי ... רח
הטעם ששנה התנא 'מקום שנהגו שלא לאכול' ... רח
מה הם מיני האוכלין שבכלל איסור צלי ... רח
איסור אכילת צלי אף בפסח שני ... רט
האם גם בזמן הבית נאסרה אכילת דבר הדומה לקרבן חוץ לירושלים ... רט
האם האיסור נוהג גם בארץ ישראל ... רט
אכילת בשר מבושל בליל פסח ... רט
האם איסור אכילת צלי הוא רק בלילה ... רט
טעם האיסור לומר על בשר שהוא לפסח ... רי
החילוק לדין בין שני הטעמים ... רי
לטעמו של רש"י שנראה כהקדישו לדמיו למה אסרו לייחד רק בשר בהמה ... רי
האם האיסור בין בבשר שחוטה בין בבשר חיה ... רי
האם הבשר שאמר עליו הרי זה לפסח נאסר באכילה ... ריא
טעם ההיתר בחיטים ... ריא
מה אסור ומה מותר לייחד בפה לפסח ... ריא
רק מדברי רב פפא הוכח שבשר שחוטה בכלל האיסור ... ריב
מה טעם הנהגת תודוס ... ריב
האם בדבר הנעשה ברבים יש חשד ... ריב
האם איסור אכילת גדי מקולס תלויה במנהג מקומות ... ריב
האם מותר לעשות גדי מקולס בלא לאוכלו ... ריג

נג:

ביאור קושיית הגמרא מהמעשה של תודוס על רב ... ריג
איזה מנהג עדיף, להדליק או לא להדליק ... ריג
מקום שנהגו שלא להדליק האם המנהג כן גם בנדה ... ריג
במקום שנהגו להדליק, האם מדליק על שולחנו או בחדר משכבו ... ריד
האם מי שיש לו נר בביתו מחויב להדליק גם ב'מקום שנהגו שלא להדליק' ... ריד
האם במקום שנהגו להדליק מברכים על הדלקת נר יום הכפורים בבית ... ריד
האם מי שדר יחידי יברך על הדלקתו ... ריד
האם דין ההדלקה בבתי כנסיות ובמבואות האפלים הוא חיוב או מנהג ... ריד
טעם הדלקת הנר בבתי כנסיות ביום הכפורים ... ריד
הדלקת הנר בבתי מרחצאות, בבתי פונדקאות ובמקומות הצורך ... רטו
האם מברכים על הדלקת הנר בבתי כנסיות ובשאר מקומות ... רטו
שאול זכה למלוכה בזכות שהיה זקנו מדליק נרות לרבים ... רטו
טעם המנהג להדליק והמנהג שלא להדליק ... רטו
דין הרחקה מאשתו ביום הכפורים ... רטו
אופן בריאת האש במוצאי שבת ... רטז
'ברכת הנר' היא ברכת הנהנין או ברכת השבח ... רטז
מה החידוש בכך שרכב על החמור ... ריז
מה החשיבות של סדר הליכת האמוראים לצדו של עולא ... ריז
מדוע כעס עולא על רבה בר בר חנה ... ריז
ביאור המשא ומתן של עולא ורבה בר בר חנה ... ריז
איך נפסקה הלכה בהדלקת נר יום הכפורים החל בשבת ... ריז
האם יש חיוב ברכה על ההדלקה ביום הכפורים שחל להיות בשבת ... ריח
ביאור מחלוקת רבי שמעון בן אלעזר וחכמים ביום הכפורים שחל בשבת ... ריח

נד.

גדר אור ששבת ... ריח

ילקוט תוכן הביאורים נד. - נו. ביאורים

האם אור שהודלק בשבת עבור יולדת או חולה כשר להבדלה במוצאי יום הכיפורים ..... ריח
הטעם שמברכים על האור היוצא מן העצים והאבנים במוצאי שבת ולא במוצאי יום הכיפורים .... ריח
האם נר שהודלק מנר של גוי או מאור שיצא מעצים ואבנים כשר במוצאי יום הכיפורים ..... ריט
האם יש לחזר אחר ברכת הנר במוצאי יום הכיפורים ..... ריט
מוצאי יום הכיפורים החל במוצאי שבת האם מברכים על 'אור חדש' או שצריך נר ששבת כמו ביום הכיפורים ..... רכ
מי שברך על הבשמים האם יכול לחזור ולברך כדי להוציא אחרים ..... רכ
האם מי שאין לו חוש ריח יכול להוציא אחרים בברכת הבשמים ..... רכא
איך ההלכה באחד שכבר יצא בבשמים ובמי שאין לו חוש ריח לענין להוציא אחרים ידי חובתם ..... רכב
מי שכבר יצא בברכת הנר האם יכול לברך בכדי להוציא אחרים ..... רכב
חיוב נשים במצות הבדלה ..... רכב
מדוע אין לתרץ שהברייתא 'הואיל ותחילת ברייתו' סוברת כתנא קמא ..... רכב
מדוע נבראו הניסים בששת ימי בראשית .... רכג
האם נבראו בפועל או רק בכח ..... רכג
מדוע נבראו בבין השמשות של ערב שבת ... רכג
מתי הוא זמן בין השמשות האמור כאן .... רכג
ביאור סדר העשרה דברים ..... רכג
מהיכן יצאו המים בבארה של מרים ..... רכד
מקום הבאר ..... רכד
סגולות הבאר ..... רכד
מה הם הכתב והמכתב ..... רכה
'הלוחות' הראשונות או השניות ..... רכה
סגולת המערה ..... רכה
האם נברא הפרד בפועל בבין השמשות .... רכה
צבת הראשונה איך נעשתה לדעת ת"ק ולדעת רבי יהודה ..... רכו
חשיבות השבעה דברים לקיום העולם ..... רכו
מדוע קדמו שבעה אלו לבריאת העולם ..... רכו
האם 'שבעה דברים' נבראו בפועל או שעלו במחשבה ..... רכו
חילוקי הלשון במדרשים אם נבראו הדברים בפועל או עלו במחשבה ..... רכו
מדוע תשובה נקראת בריאה ..... רכז
מדוע הוקדמה תשובה לבריאת העולם ..... רכז
מהי הבריאה בשמו של משיח ..... רכז
הטעם שהקדים 'שמו של משיח' לעולם .... רכז
מדוע הוצרך המקשן לדברי רבי בנאה ..... רכח
דין האפיקורסים בגיהנם ..... רכח
מה הוכיח המקשן מדברי רבי אליעזר ..... רכח
סגולת הדעה במוצאי שבת ..... רכח
פירוש הכתוב 'הוא ענה אשר מצא את הימים במדבר' ..... רכח
דברי היפה תואר שרבי שמעון בן גמליאל ודורשי חמורות חלוקים בשיטתם ..... רכט
האם היו פרדות בעולם לפני שנבראו בימי ענה ..... רכט
מדוע ענה בן צבעון נקרא בתורה בן שעיר ..... רכט
הטעם שנחשב ענה בן צבעון ל'בן שעיר' לדעת הרמב"ן ..... רכט

נד:

מה היה סגולת בגדי אדם הראשון שנטלם עשו ..... רל
מדוע העלים הקב"ה את שבעה דברים אלו וממי נתעלמו ..... רל
מדוע שינה התנא את לשונו ונקט ואין אדם יודע בחלק מהדברים ..... רל
הטעם שנעלם מהאדם יום המיתה ..... רלא
ביאור יום הנחמה לשיטת רש"י ..... רלא
ביאור נוסף ביום הנחמה ..... רלא
לסוברים שיום הנחמה הוא יום הגאולה מדוע מנה התנא ומלכות בית דוד מתי תחזור ..... רלא
ביאור 'עומק הדין' לפירוש הראשון ברש"י ..... רלא
ביאור עומק הדין על דיני שמים ..... רלב
'אין האדם יודע מה בלבו של חבירו' באיזה דברים מדובר ..... רלב
ביאור ואין אדם יודע במה משתכר ..... רלב
מה היא מלכות חייבת ומה יבוא אחר שתכלה ..... רלג
מדוע לא נמנו בברייתא מלבד השלשה דברים גם האור והפרד הרי גם הם עלו במחשבה ..... רלג
לשם מה טבע ה' בבריאה על המת שיסריח וישתכח מן הלב ..... רלג
מדוע משתכח המת מן הלב לאחר שנים עשר חודש ..... רלג
מדוע לא הבין יעקב מעצם אבלותו שיוסף חי ..... רלג
איזה תועלת ותיקון יש במטבע שיוצא ..... רלד
איזה בריאה יש במטבע שיוצא על ידי גזירת המלך ..... רלד
הטעם שתשעה באב אינו אסור בעשיית מלאכה מעיקר הדין ..... רלד
טעם המנהג שלא לעשות מלאכה בתשעה באב ..... רלד
קודם גמר סדר התפילה בתשעה באב אסור בעשיית מלאכה מעיקר הדין ..... רלד
אם מלאכה על ידי גוי בתשעה באב מותרת או לא ..... רלד
הטעם שתלמידי חכמים בטלים ממלאכה .... רלד
ביאור דברי הגמרא שאין תענית ציבור בבבל ..... רלד
אם ליל תשעה באב אסור במלאכה ..... רלה
הטעם שנוקטים בספק תשעה באב לחומרא אף שהוא ספק דרבנן ..... רלה
אם נאמר דין תוספת בתענית תשעה באב ... רלו
הטעם שלא תירצה הגמרא שתשעה באב שוה לתענית ציבור לענין שאר דברים ..... רלו
אם נאמר דין תוספת בתענית ציבור ..... רלו
אם יכול לשוב ולאכול לאחר שאכל מבעוד יום קודם תענית הציבור ..... רלו
אם בין השמשות של מוצאי תענית מותר או לא ..... רלז
הטעם שלא כתבה הברייתא הבדל בין יום הכפורים לתשעה באב לגבי איסור עשיית מלאכה .... רלז
הטעם שלא הביאה הגמרא עוד חילוקים בין יום הכפורים לתשעה באב ..... רלז
הטעם שחידשה הגמרא שספק יום הכפורים אסור ולא את דין תוספת יום הכפורים ..... רלח
ביאור ההבדל בין יום הכפורים לתשעה באב כשיש ספק לגבי קביעות החודש ..... רלח
ביאור קושיית תוספות שהגמרא תחלק בין תשעה באב ליום הכפורים בדין תוספת ..... רלח
אם יולדת וחולה שאין בו סכנה צריכים להשלים את תענית תשעה באב ..... רלח
ההכרח שדברי רבי יוחנן שדין תשעה באב קל מדין תענית ציבור נאמרו לענין בין השמשות .... רלט
כשיש ספק מתי הוא תשעה באב צריך לצום ביום השני ולא בראשון ..... רלט
אם ליל תענית ציבור אסור במלאכה ..... רלט
הטעם שאין מתפללין תפילת נעילה בתשעה באב ..... רלט
ביאור הוכחת הגמרא מדברי רבי יוחנן שמתפללים תפילת נעילה בתענית תשעה באב ..... רלט
אם לשיטת רבי יוחנן חייב לחזור ולהתפלל מספק או שהוא רשות ..... רלט
אם רבי יוחנן התיר להתפלל רק כשמוסיף דבר חידוש בתפילתו ..... רלט
דברי רבי יוחנן שאדם יכול לשוב ולהתפלל נאמרו רק בתפילת שמונה עשרה שהיא תפילת בקשה ..... רמ
אם יחיד יכול להתפלל תפילה זו רק בתורת נדבה ..... רמ
אם דברי רבי יוחנן שיכול להוסיף ולהתפלל נאמרו גם בדבר הרשות ..... רמ
אם ציבור יכולים להתפלל תפילת נדבה או לא ..... רמ
הטעם שהקשתה הגמרא מהברייתא על רבי יוחנן רק לאחר שביארו רב פפא שתשעה באב כתעניות אחרונות ..... רמ

נה.

הטעם שלא כתב התנא בברייתא את קולת תשעה באב מיום הכפורים לענין עשיית מלאכה .... רמ
הטעם שהוצרך התנא להשוות את דין תשעה באב לתענית ציבור ..... רמ
הטעם שתירוץ הגמרא שהברייתות עוסקות רק בקולות דין תשעה באב נאמר רק לשיטת רבי אליעזר ..... רמ
הטעם שהגמרא הקשתה תחילה על הסתירה בשיטת רשב"ג אף שהמשנה הביאה תחילה את שיטת רבנן ..... רמא
הטעם שחתן שקורא קריאת שמע אינו נחשב פטור מן הדבר ועושהו ..... רמא
מיהו התנא שהפך את השיטה ..... רמא
שיטת רבנן לדעת רב שישא במקום שאנן סהדי שהחתן אינו יכול לכוין קריאת שמע ..... רמא
דין חיוב חתן בקריאת שמע בזמנינו ..... רמא
מחלוקת הראשונים להלכה בדין חתן בקריאת שמע ..... רמב
ביאור שיטת הרמב"ם שיש חילוק דין בין יכול לכוין לאינו יכול לכוין ..... רמב
השגת הראב"ד על הרמב"ם ויישוב דברי הרמב"ם ..... רמב
ביאור מחלוקת ת"ק וחכמים בדין מלאכה בערבי פסחים ..... רמג
ביאור לשון המשנה 'כל עיקר' ..... רמג
ביאור שיטת בית שמאי שהמלאכה בערב פסח אסורה מהלילה ..... רמג
ביאור שיטת בית הלל שהמלאכה בערב פסח אסורה רק מנץ החמה ואילך ..... רמד
אם בית שמאי ובית הלל נחלקו באיסור מלאכה בלילה גם לשיטה שדין מלאכה תלוי במנהג ..... רמד
ביאור הוכחת הגמרא שעשיית המלאכה בערב פסח אסורה מעיקר הדין ..... רמד
ההבדל אם עשיית מלאכה בערב פסח אסורה משום מנהג או מעיקר הדין ..... רמד
אם חכמים במשנתנו נקטו שמלאכה בערב פסח אסורה מעיקר הדין או שתלויה במנהג המקום ..... רמד
הכרח התוספות שבהוה אמינא סברה הגמרא שלא נחלקו אם מלאכה אסורה מעיקר הדין או משום מנהג ..... רמה
הטעם שנקטה הגמרא בקושייתה שרבי יהודה סבר כאנשי יהודה שהמלאכה מותרת בערבי פסחים ..... רמה
ביאור מלאכת מנכש ..... רמה
הטעם שרבי יהודה חידש את איסור זריעה בי"ד במקום גריד במנכש ..... רמה
לחות הארץ אינה אוסרת את התבואה מחמת חמץ ..... רמה
הטעם שדברי רבי יהודה שאין קליטה לאחר שלושה ימים נאמרו בהרכבה ..... רמה
הטעם ששותלה במקום הטיט בלבד ..... רמה
שיעור השרשה בזרעים ..... רמה
ביאור מחלוקת רבי יהודה רבי יוסי ורבי שמעון בשיעור זמן הקליטה ..... רמו
מדוע לא הקשתה הגמרא מדברי רבי יהודה שמתיר עשיית מלאכה עד הנץ החמה ..... רמו
אין דרך בני אדם לנכש מעלות השחר עד הנץ החמה ..... רמו
המנכש ביום י"ד בהאיר המזרח אם העומר מתירו ..... רמו
אם צריך לגמור את עשיית המלאכה עד חצות היום או לא ..... רמו
אם דברי רבי מאיר נאמרו במקום שנהגו לעשות מלאכה או לא ..... רמו
אם יכול להסתפר לאחר חצות על ידי גוי ... רמו
אם להלכה רצענין יכולים לעשות את מלאכתן ערב פסח עד חצות ..... רמז
הטעם שלא הוכיחה הגמרא מדברי המשנה בדעת חכמים שאין מתחילים אפילו מלאכה הנעשית לצורך ..... רמז
ביאור הוכחת הגמרא מדברי הברייתא שמלאכה שלא לצורך המועד אינו יכול לגומרה בארבעה עשר ..... רמז

נה:

אם התירו לגמור את המלאכה בארבעה עשר עד חצות או כל היום ..... רמז
אם דין איסור מלאכה שאינה לצורך המובא בברייתא נאמר במלאכה קודם חצות היום או לאחר חצות ..... רמז
משמעות הברייתא כשיטת הרמב"ם שרבי מאיר ורבנן נחלקו במקום שנהגו לעשות מלאכה .. רמז
ביאור דברי תוספות שתיקון מנעלים במועד הוא אינו בכלל דבר האבד ..... רמז
אם טעמי היתר שלוש המלאכות בארבעה עשר המובאים בגמרא הם עיקר טעם ההיתר .... רמח
ביאור דברי תוספות שכוונתם להוכיח שהיתר תיקון מנעלים בחול המועד נאמר רק לצורך מצוה ..... רמח
האם הדינים שהוזכרו נוהגים בכל ערב יום טוב או רק בערב פסח ..... רמח
ביאור שיטת רש"י וגירסתו בסוגיית מושיבין שובכין ..... רמח
שיטת הרמב"ם וגירסתו ..... רמט
שיטת הר"ן בסוגיא ..... רמט
דרך הטור בסוגיא ..... רמט
ביאור פסק השולחן ערוך ..... רנ
האם צריך את שני התנאים ..... רנ
מדוע אסור לטרוח במועד כדי שלא להפסיד והלא זה דבר האבד ..... רנ
האם לאחר שלשה ימים מועיל להחזיר את התרנגולת ..... רנ
אופן החישוב של השלשה ימים ..... רנ
בכמה ימים נפסלים ביצים באכילה ..... רנא
מהו הפסד מרובה ..... רנא
מהו ההפסד מועט שיש בתוך שלשה ימים לישיבתה ..... רנא
מתי מוציאים זבל לחוץ ומתי רק מסלקין לצדדים ..... רנא
הטעם שאין מביאין כלים מבית האומן ..... רנב
מדוע דעת חכמים לא היתה נוחה מהרכבת הדקלים ..... רנב
מדוע ביריחו מותר לקצור תבואה לפני העומר ..... רנב

נו.

רמז לששת הדברים בשמו של חזקיה ..... רנב
וכי רק על שלשה דברים חכמים הסכימו עמו ..... רנב
מה החידוש שהודו לו על גרירת עצמות אביו ..... רנב
מדוע נאמר 'עצמות אביו' ומתי גררו ..... רנג
מה החידוש שהודו לו על כתיתת נחש הנחושת ..... רנג
הטעם שעד חזקיה לא כיתתו את נחש הנחושת ..... רנג
מהו ספר הרפואות ומי חיברו ..... רנג
מדוע חזקיה גנז את ספר הרפואות ..... רנג
הטעם שהוזכרו בגמרא ענייני רפואות ..... רנד
אף שהוצרכו האנשים לרפואות הודו לו חכמים על גניזתו ..... רנד
מדוע לא הודו על קציצת דלתות ההיכל ועל סתימת הגיחון ..... רנד
האם חזקיה עצמו עיבר את השנה ..... רנד
מתי חזקיה עיבר את השנה ..... רנד
מדוע חזקיה עיבר את השנה ..... רנה
מחמת איזה טומאה לא יכלו להקריב את קרבן הפסח בזמנו ..... רנה
מדוע כתוב שלא הודו לו חכמים והרי בפסוק מבואר שחזקיה התייעץ עמם ..... רנה
האם מחמת הטעות נכשלו באכילת חמץ בפסח ..... רנה
מדוע 'עיבר ניסן בניסן' כתוב אחרון ..... רנו
כיצד היו מרכיבין דקלים ..... רנו
ביאור אסא 'דרא' ..... רנו
מדוע אופן הרכבת האילן לפי הפירוש הראשון בגמרא אינו נחשב כלאים ..... רנו
מדוע אופן הרכבת האילן לפי הפירוש השני אינו נחשב כלאים ..... רנו
האם דקל זכר עדיף על דקל נקיבה ..... רנו
מדוע חכמים לא מיחו באנשי יריחו על הרכבת הדקלים ..... רנו
מהו כורכין את שמע ..... רנו
האם אמירת 'ברוך שם' וכו' בקריאת שמע מעכבת ..... רנז
במקום אחר דורשים היום לעשותם ולא מחר ..... רנז
מדוע דווקא יעקב אמר 'ברוך שם' ומשה לא ..... רנז

ילקוט תוכן הביאורים נו. - ס. ביאורים

במדרש מבואר שמשה עצמו תיקן שיאמרו 'ברוך שם' בחשאי ..... **רנז**
דמיון המשל בבת המלך לנמשל ..... **רנז**
מדוע מוחר לְקַצֵּר את תבואת העמקים קודם העומר ואילו לגדוש אסור ..... **רנח**

נו:

ביאור מחלוקת התנאים האם יש מעילה בגידולי הקדש ..... **רנח**
האם הקדש קונה בקנין חצר ..... **רנח**
הוכחה שחצר הקדש לא קונה ..... **רנח**
דחיית ההוכחה ..... **רנט**
האם חצר של הדיוט קונה להקדש ..... **רנט**
כיצד אנשי יריחו השתמשו בגידולי הקדש והלא זהו גזל ממון ההקדש ..... **רנט**
כיצד יתכן מעילה בענפים והלא אין מעילה במחובר ..... **רנט**
מדוע הגמרא לא העמידה שנחלקו האם יש מעילה בגידולין ..... **רנט**
מהו מקור האיסור ..... **רס**
להלכה האם יש מעילה בגידולין ..... **רס**
מהן מכבדות ..... **רס**
האם ביום טוב מותר לתלוש פירות לצורך אוכל נפש ..... **רס**
מה הן כיפין ..... **רס**
שיטות הראשונים בביאור דברי עולא ורבא ... **רס**
קושיות תוספות על רש"י ..... **רסא**
ביאור שיטת רש"י ..... **רסא**
האם רבא סובר כרבי יהודה לענין מוקצה ... **רסב**
שמא אנשי יריחו סברו כרבי שמעון שחלק על מוקצה ..... **רסב**
כיצד בהמה קודם שנשחטה נחשבת ראויה לאדם ..... **רסב**
מה מועיל שמוכן לעורבים ..... **רסב**
האם צריך שיהיו לו עורבים ..... **רסב**
האם כל הגידולין חייבים בפאה מדאורייתא או מדרבנן ..... **רסב**
מה נחשב אוכל לענין פאה ..... **רסג**
מהו שיעור לקיטתו כאחת ..... **רסג**
מדוע הגמרא נקטה 'ספיחי סטיס וקוצה' ולא סטיס וקוצה עצמם ..... **רסג**
מדוע המשנה נקטה דווקא סטיס וקוצה ולא שאר מינים ..... **רסג**
מה הדין כשהמפקיר עצמו חוזר וזוכה ..... **רסג**
המקור לפטור הפקר מפאה ..... **רסג**
האם יש עוד אילנות חוץ מתאנה שפטורים מפאה ..... **רסד**
גירסת הירושלמי בברייתא ..... **רסד**

נז.

מדוע לא אמר להם לעשר ..... **רסד**
מדוע אין להשאיר פאה בשדה הירק ..... **רסד**
מדוע צריך לימוד שהפקר פטור ממעשר אחר שיש לימוד לשביעית ..... **רסד**
למה פאת שדה הירק אינה פטורה ממעשר מטעם הפקר ..... **רסה**
למה התוספות לא הקשו כבר במשנה ..... **רסה**
מדוע היה צריך בוהיין להסביר להם את טעמו ..... **רסה**
מדוע נקראה לשכת בית הפרוה בשם זה ... **רסה**
באיזה עורות מדובר ..... **רסו**
מי הקדיש את העורות ..... **רסו**
כיצד חל ההקדש של העורות ..... **רסו**
מה עשו בעורות לאחר שחיפו את כל ההיכל ..... **רסו**
ארבעת המשפחות של הכהנים הם כנגד ארבע הכתות שאינן מקבלין פני שכינה ..... **רסו**
האם פירוש הפסוק הנאמר בבני עלי הוא כפשוטו ..... **רסו**
מה האיסור לכרוך שיראי בשעת העבודה .... **רסו**
באיזה אופן נחשב חציצה ..... **רסז**
מדוע הכהנים לא מיחו בו על מה שכרך ידיו ..... **רסז**
האם עבדיו של ישמעאל בן פיאכי היו רשעים ..... **רסז**
מדוע צווחה העזרה רק על ישמעאל בן פיאכי ..... **רסז**
מי היה יוחנן בן נרבאי ..... **רסז**
האם יוחנן בן נרבאי אכל לבדו את הכל .... **רסז**
מדוע הוצרכו לשאול דווקא את ישששכר איש כפר ברקאי ..... **רסז**
האם גורסים שהכהן גדול מקריב כל יום ... **רסח**

נז:

מדוע נענש בקציצת שתי ידיו ..... **רסח**
כיצד הוכיח רבינא מהפסוק ששניהן שוין ... **רסח**

נח.

מדוע נקטה המשנה 'ערבי פסחים' בלשון רבים ..... **רסח**
ביאור דברי המשנה 'והפסח אחריו' ..... **רסט**
ביאור סברת רבי יהושע בן לוי וקושיית רבא ..... **רסט**
בקושיית האחרונים מ'בין הערבים' האמור בפסח ..... **ער**
האם זמן הקרבת התמיד של בין הערבים מיד אחר שש שעות או בשש ומחצה ..... **ער**
תחילת זמן הקרבת פסח ..... **רעא**
זמן אפיית מצות מצוה בערב פסח ..... **ערב**
ביאור לשון 'בין הערבים' האמור בתורה לדעת רבא ..... **ערב**
הטעם שתיקנו זמן קבוע להקרבת התמיד בכל יום ולא תלו זאת בכמות הנדרים והנדבות ..... **ערב**
הטעם שאין מאחרים את התמיד יותר משתי שעות ..... **ערב**
האם נדרים ונדבות קרבים בערב פסח ..... **רעג**
הטעם שצליית הפסח אינה דוחה שבת ..... **רעג**
מדוע לא פירשו שבערב שבת יש להקדים מחמת הקטרת חלבים ואברי הפסחים שאינם דוחים שבת ..... **רעג**
האם יש ללמוד מסוגייתנו ששיעור מליחה הוא שעה ..... **רעג**
מדוע לא פירש אביי את מחלוקתם של רבי ישמעאל ורבי עקיבא בכל שבת וכרבה בר עולא .... **רעג**
ביאור הירושלמי במחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא ..... **עדר**
מדוע לא פירשה הגמרא גם לאביי שמחלוקתם אם חוששים לחימום הבשר ..... **עדר**
זמן הקרבת המוספים ..... **עדר**
מדוע אין מקריבים התמיד בתחילת שעה שמינית ובזמן חילוק לחם הפנים ..... **ערה**
ביאור לשון רבי ישמעאל לדעת רבא ..... **ערה**
טעם איחור התמיד משום חשש חימום הבשר ..... **ערה**
הטעם שבשבת יש חשש חימום הבשר ..... **ערה**
ביאור המחלוקת אם חוששים לחימום הבשר או לא ..... **רעו**

נח:

מדוע אין לגזור על ערב פסח שחל בשבת משום ערב פסח שחל בחול ..... **רעו**
האם אין חילוק בין שעה אחת לשתי שעות לגבי חימום הבשר ..... **רעו**
אם משנתנו כרבי עקיבא מדוע לא נאמר בה חילוק בין חול לשבת בכל ימות השנה ..... **רעו**
ביאור פסק הרמב"ם ..... **רעז**
מדוע נקטה הברייתא את יום שני בשבת דווקא ..... **רעז**
מדוע לא הקשו מהברייתא השניה על רבה בר עולא ..... **רעז**
ביאור הדרשה מ'והקריב עליה העולה' ..... **רעח**
ביישוב קושיית הראשונים ממסכת זבחים שלמדו דין זה שתמיד קודם מפסוק אחר ..... **רעח**
בתירוץ התוספות שפסוק אחד לעבודת הדם ואחד להקטרה ..... **רעט**
גדר דין קדימת התמיד של שחר ודין איחור תמיד של בין הערבים ..... **רפ**
שחיטה ושאר עבודות קודם תמיד של שחר .. **רפ**
פסול קרבן הקרב קודם תמיד של שחר .... **רפא**
שחט קרבן קודם תמיד של שחר האם יפסיק ויקריב תמיד של שחר ..... **רפא**
דין דחיה בתמיד כשיש רק קרבן אחד ..... **רפב**
דין עבודת הדם בקרבן אחר קודם הקטרת אברי התמיד ..... **רפב**
הקרבת שאר קרבנות כשאין תמיד כלל ..... **רפב**
הקדמת תפילת מוסף לתפילת שחרית ..... **רפב**
ביאור הלימוד מ'השלמים עליה השלם' ..... **רפג**
איך מקריבים נדרים ונדבות קודם תמיד של בין הערבים והרי תדיר קודם ..... **רפג**
דין פסול הקרבן שקרב אחר תמיד של בין הערבים ..... **רפג**
האם בשחיטה והקרבה בלילה יש משום הקרבה קודם תמיד של שחר או אחר תמיד של בין הערבים ..... **רפד**
הקרבה אחר שחיטת תמיד של בין הערבים וקודם הקטרת אברי התמיד ..... **רפד**

נט.

מנין שפסח קודם לתמיד גם בהקטרת האברים ..... **רפד**
מדוע בלא 'יאוחר דבר' היינו סבורים להקדים את הפסח לתמיד ..... **רפד**
בגדר דין יאוחר דבר האם הוא קביעת זמן לפסח או דין קדימה ..... **רפה**
עוד בגדר דין 'יאוחר דבר' ובדין הקדים פסח לתמיד ובקדימת הזריקה ..... **רפו**
דרשת הספרי והירושלמי ..... **רפו**
בדברי הרמב"ם שנתן טעם אחר להקדמת התמיד לפסח ..... **רפז**
זמן הקרבת פסח שני קודם התמיד או לאחר התמיד ..... **רפז**
זמן שחיטת חגיגת ארבעה עשר ..... **רפח**
מדוע הלימוד מ'אותו' דוחה את דין 'יאוחר דבר' ..... **רפט**
שיעור השמן בלילות הקצרים ..... **רפט**
זמן הדלקת המנורה והטעם שדוחה שבת ... **רפט**
הטעם שהקטר חלבים ואברים ותרומת הדשן נעשים בלילה אחר הדלקת הנרות ..... **רפט**
הטעם שלא עשו הנרות והקטורת בבת אחת .. **רצ**
הטעם שתמיד קודם לקטורת ולנרות ..... **רצ**
דעת ברייתא נוספת המובאת בירושלמי ..... **רצ**
ביאור דעת הרמב"ם שפסק כברייתא השניה .. **רצ**
הטעם שקטורת ונרות קודמים לפסח ..... **רצא**
אם הדלקת הנרות עבודת פנים היא ..... **רצא**
מדוע לא פירשו ש'אותו' בא ללמדנו שאינו יכול להקדים את איזה מהם שירצה ..... **רצא**
שלא תכתוב התורה לא 'ובהעלות אהרן' ולא 'אותו' ..... **רצב**
זמן הקטרת הקטורת ..... **רצב**
לענין אלו עבודות מדברת הברייתא ואם גורסים 'ונרות' ..... **רצב**
בדברי הגמרא במסכת הוריות ..... **רצב**
אם יש מצות אכילת קדשים בקדשים קלים לבעלים ולכהנים ..... **רצג**
באיזה מחוסר כפורים הברייתא מדברת ..... **רצד**
הטעם שאמרו שאוכל בקדשים בערב ..... **רצד**
אם מדובר בשלמים שהביא אתמול או בשלמים שהביא היום ..... **רצד**
כיצד מחוסר כפורים יכול להביא שלמים הטעונים סמיכה ..... **רצה**
האם צריך שבשעת דחיית העשה הקל יתקיים העשה החמור ..... **רצה**
אם עשה חמור דוחה עשה קל שבמקדש .... **רצו**
החילוק בין עשה של השלמה לעשה של טומאת קרובים ומדוע לא ידחה לפסח שני ..... **רצו**
כיצד אומרים לכהנים לחטוא כדי שיזכה חבירם והאם מדובר בפשע ולא הביא את קרבנותיו קודם התמיד ..... **רצו**
דין הקרבת מוסף אחר תמיד של בין הערבים ..... **רצז**
אם מסוגייתנו מוכח שעשה של השלמה אינו מעכב ..... **רחצ**
אם יש להוכיח מסוגייתנו לענין קיום מצוה באכילה שלא כדרך ..... **רחצ**
בגדר עשה של השלמה ואם לאו הבא מכלל עשה דינו כעשה ..... **רחצ**
אם עשה בקום ועשה דוחה עשה בשב ואל תעשה ..... **רצט**
מדוע עשה של אכילת קדשים לא ידחה עשה של השלמה משום שאינו שוה בכל ..... **רצט**
דין שחיטה וזריקה בלא הקטרה לדעת תנא קמא ולדעת רבי ישמעאל ..... **ש**
ביאור דעת תנא קמא לפירוש רב חסדא ..... **ש**
אם מדובר בחטאת העוף מדוע הוזכר דין זה בברייתא המדברת על ענייני הקטרה ..... **ש**
אם 'מעלה ומלינה' הוא גם לדעת הסוברים לינה מועלת בראש המזבח ..... **שא**
הטעם שאין לינה מועלת בראש המזבח והאם 'ראש המזבח' הוא בדווקא ..... **שב**
ביאור דעת תנא קמא לפירוש רב פפא ..... **שב**
האם בערב פסח צריך להעלות ולהלין בראש המזבח ..... **שב**
מדוע לא פירשו שמדובר בזב ויולדת ..... **שג**
הטעם שלא תירצו שמעלה את העולה ומלינה בראש המזבח ..... **שג**
אם אשם מצורע ועולתו מעכבים אותו מלאכול בקדשים ..... **שג**
אם דין חטאת קודמת לעולה ביולדת הוא מעכב ..... **דש**
מדוע הזכירה הגמרא כאן שחטאת העוף קודמת לעולת בהמה ..... **שה**
קדימת חטאת העוף לעולת בהמה בשני חיובים ..... **שה**

נט:

ביאור הפסוקים בעולת וחטאת מצורע ..... **שה**
הקדים העולה לחטאת ואשם ..... **שה**
מדוע חוששים לתקלה ביום טוב ..... **שה**
האם גם אכילת הבעלים תלויה בהקטרת האימורים ..... **שה**
בדברי המאירי והרמב"ם בזכיית הכהנים בחזה ושוק ..... **שו**
דין עיכוב אכילת בשר קדשי קדשים כל שלא הוקטרו האימורים ..... **שו**
בגדר איסור אכילת הבשר קודם הקטרת האימורים ..... **שו**
האם כפרת הבעלים תלויה בהיתר אכילה או שצריך אכילה ממש ..... **שו**
בדברי התוספות שכשאין הבשר ראוי לאכילה אין האכילה מעכבת את הכפרה ..... **שז**
בשיעור אכילת הכהנים ובזמן הכפרה ולענין איזה כפרה ..... **שז**
בדין נטמאו האימורים ..... **שח**
מדוע לא פירשו שכל הלילה מעלה ומלינה בראש המזבח ..... **שח**
בדעת הרמב"ם שפירש הפסוק על קרבן פסח ..... **שח**
אם יש להוכיח מסוגייתנו שעשה של השלמה הוא אף קודם הקטרת התמיד ..... **שט**
ביאור לשון 'הוא מותיב לה והוא מפרק לה' ..... **שט**
האם גורסים רב או רבא או רבה ..... **שי**
האם הפסוק מדבר על בשר הנאכל או על החלבים הנקטרים ..... **שי**
מקור איסור הקרבת עולת חול ביום טוב .... **שי**
האם ניתן לפרש באיברים שמשלה בהם האור ..... **שי**
מדוע לא פירשו שבא הכתוב ליתן לאו גמור ..... **שיא**
אם לדעת בן תימא שהפסוק מדבר בחגיגה אפשר לפרש את הפסוק בשבת ..... **שיא**
בדברי הירושלמי ..... **שיא**
אם אפשר ללמוד מפסוק זה שפסח דוחה שבת ..... **שיא**
ביאור סברת המקשן והתרצן ..... **שיא**
שחיטה שלא לשמו בפסח ובשאר קרבנות ... **שיב**
בגדר הדין לשמו ושלא לשמו ..... **שיב**
ראיות האחרונים שאין חיוב להתכוין לשמו ..... **שיב**
הוכחה מדברי התוספות שצריך להתכוין לשמו ..... **שיב**
פסח שנשחט בסתם ..... **שיב**
פסח ששחטו לשם חולין ..... **שיג**
הטעם שפסח לשם חולין פסול ..... **שיג**
האם מחשבת שלא לשמו פוסלת במחשבה בלבד או שצריך דיבור ..... **שיד**
מדוע סבר רבא שאי אפשר לפרש את המשנה כרבי מאיר ..... **שיד**
טעם נוסף בדברי רבא שהעמיד את המשנה שלא כרבי מאיר ..... **שטו**

ס.

האם אפשר לפרש את המשנה כדברי רבי מאיר ..... **שטו**
מתי סובר רבי יוסי שאף בגמר דבריו אדם נתפס ..... **שטו**
למה לא הוזכרה בגמרא דעתו של בן ננס .. **שטז**
שוחט סתם וזורק שלא לשמו ..... **שטז**

האם מחשבים משעת השחיטה על הקבלה או על ההולכה ..... שיז
האם הפסול בשחיטה או בזריקה ..... שיז
מחלוקת הראשונים בדין זה ..... שיז
הראיות שמחשבים מעבודה לעבודה הוא פסול בשחיטה ..... שיח
האם שייך לומר במחשב מעבודה לעבודה תפוס לשון ראשון ..... שיח
מה היא 'בעיא דרב פפא' ..... שיח
ביאור שיטת רש"י ..... שיח
ביאור התוספות מהו 'והיינו בעיא דרב פפא' ..... שיח
ביאור שיטת הרשב"א ..... שיח
האם מחשב מעבודה לעבודה הוא פסול בגופו ..... שיט
האם יש הכרח לפרש שהסיפא נאמרה אגב רישא ..... שיט
פירוש המשנה למסקנת הגמרא ..... שיט
הפסול בשחיטה שלא לאוכליו ..... שכ
טעם הפסול של ערל ..... שכ
למה הגמרא לא הוכיחה מהמשך המשנה .... שכ
כיצד אפשר לפרש את מה שאמרו לאוכליו ושלא לאוכליו כשר, בשתי עבודות ..... שכא
ביאור הוכחת הגמרא ..... שכא

כ:

ביאור הספק לרבי מאיר ולרבי יוסי ..... שכא
מהו החסרון במחשבת לשמו שלא בזמנו ... שכא
לשמו ושלא לשמו בפסח אינו נוהג בכל הקרבנות ..... שכב
האם הספק הוא גם בשלא לשמו ולשמו ... שכב
ביאור האחרונים את ספק הגמרא לרבי מאיר ולרבי יוסי ..... שכב
האם פסח צריך עקירה ..... שכג
ההבדל בין לשמו ושלא לשמו שלא בזמנו ..... שכג
מחשבת שלא לשמו בכל הזבחים ..... שכד
גדרי סתמו לשמו ושלא לשמו ..... שכד
הטעם שמחשבת שלא לשמו מוציאה מידי לשמו ..... שכד
שיטת המאירי בביאור הסוגיא ..... שכה
השמטת הרמב"ם דין פסח שלא בזמנו לשמו ..... שכה
עירוב מחשבות במחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו ..... שכה
האם חסרון הסמיכה מלמד שסחמו לשמו ... שכו
האם עקירה היא בדיבור או בשחיטה ..... שכו
החילוק בין סתמו לשמו לסתמו לאוכליו .... שכו
מהו החסרון של שינוי בעלים בשאר ימות השנה ..... שכו
כיצד עוקרת מחשבת שינוי בעלים ..... שכז

כא.

שינוי קודש לאחר מיתה ..... שכז
גדר דין קרבן לאחר מיתה ..... שכח
דעת הרמב"ם בשינוי קודש בקרבן ציבור ... שכח
הטעם ששינוי קודש פסולו בגופו ושינוי בעלים במחשבה ..... שכח
שינוי בעלים בארבע עבודות של פסח ..... שכח
דעת הרמב"ם בשינוי קודש בקרבן ציבור ... שכח
דין שינוי בעלים בשאר עבודות ..... שכט
שינוי בעלים בזריקה עצמה ..... שכט
דעת הרמב"ם בשינוי בעלים בשאר עבודות ..... שכט
למה אין שינוי בעלים בקרבן ציבור לשם נכרי ..... של
קרבן ציבור לשם אשה ..... של
נתכוין על חלק מהציבור ..... של
האם שינוי קודש הוא פסול בגופו או פסול מחשבה ..... של
מחשבת פיגול גם לדעת רש"י היא פסול הגוף ..... של
ביאור שיטת התוספות ..... שלא
האם שינוי קודש דינו כשינוי בעלים ..... שלא
מדוע שינוי בעלים שלא בזמנו פסול ..... שלא
האם הפסול משום שינוי בעלים או שלא למנוייו ..... שלב
דעת הרמב"ם בפסח שלא בזמנו בשינוי בעלים ..... שלב

אוצר החכמה

פרק שלישי - אלו עוברין

מב.

האם כוונת המשנה לאיסור אכילה או לאיסור בל יראה ובל ימצא

ואלו עוברין בפסח. נחלקו **הראשונים** בפירוש המשנה 'אלו עוברין בפסח'. יש שפירשו[א] את כוונת המשנה ש'אלו עוברין' היינו שהמשהה מינים אלו בפסח עובר על איסור בל יראה ובל ימצא. **וריב"א** (תוס' ד"ה ואלו) פירש ש'אלו עוברין' היינו שצריך להעבירם מן העולם[ב]. אמנם **רבינו תם** (תוס' ד"ה ואלו) פירש ש'אלו עוברין' היינו שהאוכל מינים אלו עובר על איסור אכילת חמץ[ג]. עוד פירש רבינו תם ש'אלו עוברין' היינו שמינים אלו עוברים מעל השולחן בפסח, כלומר שאסורים באכילה[ד]. יש שפירשו[ה] ש'עוברין' הוא מלשון 'מתבערים', היינו שיש בהם חובת ביעור, אלא שאין זה חיוב מדאורייתא משום 'בל יראה' אלא מדרבנן משום שמא יבוא לאכלו.

הראיות שיש איסור שהייה במיני החמץ שהובאו במשנה ודחייתם

הראשונים והאחרונים דנו להוכיח מכמה מקומות האם יש איסור שהייה במיני החמץ שהוזכרו במשנה:

א. בתוספות הרשב"א (לעיל ג. ד"ה נודקין) הביא בשם **הר"י מאורלינש** שהקשה על דברי רבי יוחנן (להלן כט:) שחמץ שנתערב בתערובת היתר בפסח אוסר את תערובתו רק אם נתן בה טעם[ו], ועוד סובר רבי יוחנן (שם) שתערובת חמץ שעבר עליה הפסח מותרת, אף אם נתן החמץ טעם בהיתר, והתערובת נאסרה משום כך בפסח. והקשה הר"י מאורלינש מדוע רבי יוחנן סובר שחמץ אוסר בפסח רק אם נותן טעם בהיתר, הלא הוא דבר שיש לו מתירין, שהרי לאחר הפסח תערובת חמץ מותרת, ודבר שיש לו מתירין אינו בטל אפילו באלף (ביצה ג:)[ז]. וכתב **תוספות הרשב"א** שקושיא זו אינה קשה לדעת **רש"י**, כיון שאם החמץ שבתערובת אינו בטל, אם כן עוברים עליו בבל יראה וצריך לבערו בפסח, נמצא שאינו דבר שיש לו מתירים, שהרי חייב בביעור ולא יבוא לידי היתר לעולם[ח] ולכן החמץ אינו בטל בתערובת אף אם אינו נותן טעם בהיתר[ט]. אלא שלדעת **רבינו תם**, שאין בתערובת חמץ איסור שהיה, קשה מדוע התערובת מותרת בתוך הפסח, ואף שהחמץ אינו נותן טעם בהיתר'. ותירץ בשם רבו שלפי רבינו תם, דברי רבי יוחנן נאמרו רק בדבר שאם ישמרו אותו עד לאחר הפסח הוא יתקלקל, ולכן אינו נחשב לדבר שיש לו מתירים[י], אך דבר שעתיד להתקיים אף לאחר הפסח אכן אינו בטל בפסח, ואף שהחמץ לא נתן טעם בהיתר. **והרמב"ן** (מלחמות ה', לעיל ג. ד"ה ועוד מהר רבנו) **תירץ** שרבי יוחנן חולק וסובר שאף דבר שיש לו מתירין בטל בששים[יב]. והאחרונים[יג] תירצו, שרבי יוחנן סובר שדבר שעתיד להיות מותר ולחזור שוב לאיסורו לא נחשב דבר שיש לו מתירין[יד].

ב. עוד הקשה בתוספות הרשב"א (שם) ממה שאמר רבי יהודה בן בתירא (לעיל כא:) שאסור למכור כותח הבבלי לגוי שלשים יום קודם הפסח, ופירש רש"י (שם ד"ה שלשים) שהטעם הוא שסובר כדברי בית שמאי (שם ע"ב) שאסור למכור חמץ לנכרי אלא אם יודע בו שיכלה קודם הפסח, משום שמצוה לבער את החמץ מן העולם, וכותח הבבלי אינו נאכל מהר ועל כן אסור מזמן שחלה עליו חובת ביעור. אבל לדברי בית הלל שמותר למכור חמץ כל זמן שמותר בהנאה, אין לאסור למכור כותח הבבלי. ולדברי רבינו תם שאין בכותח חיוב לבער, מדוע אסור למכור לנכרי, הלא יכול אף להשהות אצלו את הכותח בפסח. ויישב בשם רבו שרבינו תם יפרש שדברי רבי יהודה בין בתירא נאמרו אף לשיטת בית הלל, אלא שאסור למכור כותח לנכרי כיון שכותח שם בעליו עליו, היינו שהדרך היא שהיה ידוע מי הוא הבעלים של הכותח, וכשיראו את הכותח שלו ביד גוי בפסח יחשבו שהוא מכרו לנכרי בתוך הפסח, כאשר הוא אסור בהנאה[טו].

ג. עוד הביא העיטור (שם) שבירושלמי (פ"ג ה"ז) מסופר על רב שמואל בר יצחק שהיה לו 'יין קוסס' [שעמד להחמיץ], והכניס לתוכו שעורים כדי שיעשה לחומץ חזק, ושאל את רב אימי האם מותר לו להשהות מאכל זה בפסח, ואמר לו שצריך לבער. ומבואר שאף תערובת חמץ אסור להשהותה בפסח.

ד. בתוספות רבינו פרץ (לעיל ג. ד"ה וק') הקשה על דברי רבינו תם מהירושלמי (פ"ו ה"ד) שרב הורה למכור לפני הפסח חביות של כותח שהופקדו אצל רב חייה בר אשי, ואם כדברי רבינו תם, מדוע הוצרך למוכרם, והרי אין עוברים עליהם בבל יראה ובל ימצא. ותירץ שאף לדברי רבינו תם שאין עוברים בבל יראה ובל ימצא, אסור להשהות תערובת חמץ בבית, שמא יבוא לאוכלו.

ה. הראב"ה (סי' תכ עמ' לח) כתב שאם נאמר כדברי רבינו תם שהמשנה כולה עוסקת באיסור אכילה, אם כן יוצא שאף לדברי חכמים יש אזהרה באכילת תערובת חמץ וחמץ נוקשה, שהרי מלבד בתכשיטי נשים שהוסיף רבי אליעזר על חכמים, מודים חכמים שעוברים על שאר המינים המנויים במשנתנו, ועל זה נאמר 'אלו עוברין', היינו בלאו, ולדברי רבינו תם הכוונה לאיסור אכילה. והרי בגמרא (להלן מג.) מבואר שחכמים חולקים על רבי אליעזר, וסוברים שלא נאמר לאו על אכילת תערובת חמץ וחמץ נוקשה. אלא בהכרח שכוונת המשנה בתחילה היא לאיסור בל יראה ובל ימצא, ובזה נחלקו חכמים ורבי אליעזר לגבי תכשיטי נשים, אבל בשאר המינים מודים חכמים שעובר עליהם בבל יראה ובל ימצא[יז]. עוד הוכיח (שם) שלפי זה לדעת רבי אליעזר עוברים אף באכילת חמץ נוקשה,

---

א. **רש"י** (ד"ה ואלו), ורמב"ם (פירוש המשניות). וכתב המגיד משנה (חמץ ומצה פ"ד ה"ח) שכך פירשו הגאונים.

ב. **ריב"א** לא נחלק על רש"י בדין, אלא גם הוא סובר שהמשהה מינים אלו עובר על בל יראה, ונחלק רק בביאור תיבות 'אלו עוברין'.

ג. **וכן** פירש תוספות הרשב"א (לעיל ג. ד"ה נודקין), וכתב שאף הסוברים שעובר בבל יראה על תערובת חמץ, מכל מקום צריכים לפרש כרבינו תם ש'אלו עוברין' היינו האוכלן, כיון שחלק מהמינים במשנה הם חמץ נוקשה, ובהם ודאי שאינו עובר על בל יראה [אמנם ברוב הראשונים שהביאו את מחלוקת רש"י ורבינו תם מבואר שרש"י פירש במשנה שאף על חמץ נוקשה עובר בבל יראה].

ד. **הפני יהושע** (תוס' ד"ה ואלו) הקשה על רבינו תם, מדוע מפרש את לשון המשנה שאוסרת רק באכילה, והרי התוספות (לעיל ג. ד"ה אור) כתבו שאף לדעת רבינו תם יש על המינים המנויים במשנה חיוב ביעור מדרבנן שמא יבוא לאוכלם, ואם כן מדוע לא פירש ש'אלו עוברין' הכוונה שעוברים מן העולם [כפי שבעל המאור והר"ן (הו"ד בממוך) פירשו ש'אלו עוברין' היינו מתבערין, למרות שסוברים שאין בל יראה במינים השנויים במשנתנו]. והכריח מזה שתוספות כתבו כן לדעתם, אך רבינו תם עצמו חולק על דברי התוספות לעיל, וסובר שמותר בהנאה [כפי שכתבו התוספות (לעיל כא: ד"ה רבי) שלדעת רבינו תם אינו חייב לבער אפילו מדרבנן, וראה בזה להלן בהרחבה]. והעונג יום טוב (סי' לח, בממוצע) תירץ, שלרבינו תם חייב לבער רק חמץ נוקשה, אך חמץ בתערובת אינו חייב לבער [להלן יובאו דבריו בהרחבה]. וכיון שהמשנה הרי כוללת אף תערובת חמץ שאותה אינו חייב לבער, לכך פירש רבינו תם ש'אלו עוברים' היינו מעל השולחן.

ה. **בעל המאור** (ד"ה ואלו) והר"ן (ד"ה נקב).

ו. **הינו** שאין שישים היתר כנגד האיסור שנמצא בתערובת.

ז. **בתוספות** הרשב"א מבואר שהסיבה שחמץ הוא דבר שיש לו מתירין אינה משום שאחר הפסח החמץ מותר מדאורייתא, אלא משום שהתערובת תהיה מותרת אף מדרבנן אחר הפסח [כמבואר בגמרא (לעיל ג.) שחמץ שעבר עליו הפסח אסור רק כשהוא בעין ולא כשהוא בתערובת], וכן כתבו הרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו ה"ט) והרמב"ן (מלחמות ה', לעיל ג. ד"ה ועוד מהר רבנו) שהטעם שחמץ אסור במשהו ואין פוסקים כרבי יוחנן שחמץ אוסר בנותן טעם, הוא משום שהחמץ הוא דבר שיש לו מתירין, כיון שתערובת חמץ לאחר הפסח מותרת. ובביאור סברא זו כתב בדרך המלך (על הרמב"ם, פי' הקלר חמץ ומצה פ"ו ה"ה) שאם תערובת חמץ אחר הפסח היתה מותרת משום שהחמץ בטל בהיתר, לא היה זה גורם לתערובת להיות דבר שיש לו מתירין כיון שגם עתה אפשר לבטלה על ידי תערובת, אלא שחמץ בתערובת לאחר הפסח אינו כשאר איסור הבטל על ידי תערובת, אלא שלא אסרו חכמים כלל חמץ בתערובת לאחר הפסח [כמדויק מלשון הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ה) 'שלא קנסו ואסרו אלא בחמץ עצמו אבל התערובת מותרת באכילה לאחר הפסח']. אמנם הר"ן (לעיל ג. ד"ה אמר רבא) כתב שכיון שחומרת דבר שיש לו מתירין היא מדרבנן, מסתבר שלא החמירו אלא כשהדבר עצמו נהיה מותר ולא רק כשהוא בתערובת [וראה בדרך המלך (שם) שפירש שזה תלוי במחלוקת רש"י (ביצה ג: ד"ה אפילו) והר"ן (נדרים נב. ד"ה ומתערב) מהי סברת דבר שיש לו מתירין]. והרמב"ן כתב עוד טעם שהחמץ הוא דבר שיש לו מתירין, כיון שמדאורייתא החמץ מותר אחר הפסח אפילו כשהוא בעין, ואף שמדרבנן אסור, מכל מקום כשגזרו עליו לאסרו, לא הקילו משום כן שלא יהיה דבר שיש לו מתירין, שלא גזרו להקל אלא להחמיר. ועיין בר"ן (שם) מה שהקשה על סברא זו, ולדעתו חמץ בפסח אינו דבר שיש לו מתירין.

ח. **אמנם** הרמב"ן (מלחמות ה', לעיל ג. ד"ה ועוד מהר רבנו) דחה סברא זו וכתב שכיון שאינו מחוסר מעשה כדי להתירו, אם כן כל עוד לא ביער את החמץ הרי הוא עתיד להיות מותר, ונחשב דבר שיש לו מתירין.

ט. **רבי** עקיבא איגר (שו"ת, קמא סי' יט ופי' סה) כתב שאף שלהלכה חמץ בפסח אוסר את תערובתו אפילו במשהו, אך זהו רק לענין איסור אכילה, ולא לענין איסור שהיה, שהרי לדעת הסוברים [הו"ד לעיל בהערה] שהטעם שחמץ בפסח אוסר במשהו הוא משום שזהו דבר שיש לו מתירים, ולכן התערובת אסורה באכילה, אם נאמר שאף לגבי איסור שהיה אינו בטל וצריך לבערו, אם כן שוב אין לו מתירים. אלא על כרחנו שאף שלענין אכילה אינו בטל, מכל מקום לענין איסור שהיה החמץ בטל. והוכיח מזה כדברי הצמח צדק (סי' סט) שדן בביצה שאסורה משום איסור טריפה ומשום מוקצה [שנולדה ביום טוב] שנתערבה בביצים אחרות, שאיסור מוקצה אינו בטל משום שיש לו מתירים לאחר היום טוב, ואף שהאיסור טריפה בטל, האיסור מוקצה אינו בטל. ודימה לזה רבי עקיבא איגר תערובת חמץ במשהו, שאף שבטלה לענין איסור שהייה, אינה בטילה לענין איסור אכילה [וכתב שם שאין לחלק בין ב' איסורי אכילה, לאיסור אכילה ואיסור שהייה]. ומדברי תוספות הרשב"א מוכח שלא כדבריו, שכתב שלדברי רש"י אין לומר שתערובת חמץ תהיה אסורה לדעת רבי יוחנן במשהו משום שמותרת לאחר הפסח, שאם כן היה צריך לבער משום איסור שהיה, אלא שכיון שבטלה לענין איסור שהיה, בטלה אף לענין איסור אכילה.

י. **ובתוספות** רבינו פרץ (לעיל ג. ד"ה וק') מבואר שהר"י מאורליינש הקשה בעצמו קושיא זו על דברי רבינו תם.

יא. **כפי** שכתב המרדכי (רמז תקעג) בשם רבינו תם שדבר העתיד להתקלקל עד שיבוא זמן התירו אינו נחשב דבר שיש לו מתירין, וכן פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' קנ ס"ד).

יב. **אמנם** השאגת אריה (שו"ת, דיני מדע סי' יב-ג), רבי עקיבא איגר (דרוש ומחדוש מערכה ו) והחתם סופר (תורת משה פר' ויקהל) הקשו שבביצה (ל.) רב אשי מפרש בדעת רבי יוחנן שדבר שיש לו מתירים אינו בטל. וראה בדבריהם מה שהקשו עוד על דברי הרמב"ן, ומה שכתב בדרוש וחדוש (שם) ליישב דבריו. ובהגהות משנת רב (על משניות ערלה פ"ג מ"ג) הקשה שבירושלמי (ערלה פ"ג ה"ג) מבואר שרבי יוחנן סובר שדבר שיש לו מתירין אינו בטל.

יג. **פלתי** (סי' קנ סק"ט), ביאור הגר"א (יו"ד סי' קנ סוס"ק כ) וצל"ח (ביצה ד. ד"ה לכן מיני) בשם בן המחבר.

יד. **כמו** שכתב המרדכי (סי' תקעג) בשם רבנו חיים כ"ץ, וכן הביא הרמ"א (יו"ד סי' קנ ס"ד). וראה בעין יצחק (שו"ת סי' כ) שדן בזה, והביא דעת האחרונים שתערובת חמץ אינה חוזרת לאיסורה בפסח הבא אף אם נתערבה בפסח, ואם כן לא שייך לומר שתערובת זו חוזרת לאיסורה. וראה עוד אופנים לתרץ מדוע לרבי יוחנן אין זה דבר שיש לו מתירין בספר ראש יוסף (לר"י מיגאש, הל' פסח פ"ו ג.), בשער המלך (חמץ ומצה פ"ו ה"ה) בשם ראש יוסף הנ"ל ובדרוש וחדוש לרבי עקיבא איגר (מערכה ו).

טו. **כמו** שפסק השולחן ערוך (סי' תמו ס"ו) שתערובת חמץ אסורה אף בהנאה.

טז. **וכן** הוכיח הראבי"ה (סי' תכ עמ' לח). יז. **ובתחילת** דבריו (שם) כתב הראבי"ה שאף שלדעת חכמים אין אזהרה באכילת תערובת חמץ בפסח, אך מכל מקום זהו איסור מן התורה, ולכן עוברים על חמץ זה בבל יראה ובל ימצא. וזהו שלא כדברי המפרשים שלפי רש"י לומדים את איסור בל יראה ובל ימצא בתערובת חמץ מהריבוי שנאמר בהם לענין אכילה [ולהלן יובאו הדברים בהרחבה].

שהרי מודה שעוברים על זומן של צבעים, עמילן של טבחים וקולן של סופרים, אם כן כיצד אמרו בגמרא (להלן מג.) שלדעת רב יהודה רבי אליעזר מחלק בין תערובת חמץ, שעוברים עליה, לחמץ נוקשה שאין עוברים עליו, והרי לדעת רבינו תם מוכח במשנה שלדעת רבי אליעזר עוברים אף על חמץ נוקשה.

ו. עוד הוכיח הראבי"ה (שם) מהברייתא (לעיל מ:) שאם נתן קמח לתוך החרוסת צריך לשורפם מיד, ואם כדברי רבינו תם, מדוע צריך לשורפם, אלא בהכרח שאסורים בשהיה[יח]. ועוד הוכיח מהמשנה (שם) 'מי תשמישו של נחתום ישפכו מפני שהן מחמיצין'. והצל"ח (ד"ה ומלו, הח') כתב לפרש לפי זה את לשון המשנה 'ואלה', היינו, אלו שנשנו לעיל, 'עוברין בפסח'. וכתב ליישב את דעת רבינו תם, על פי מה שכתב הטור (סי' תמב) שבכל המינים המנויים במשנתנו אין החמץ נותן טעם בתערובת, אלא יש בו רק 'קיוהא', היינו טעם קלוש, ובזה סובר רבינו תם שאין עוברים בבל יראה ובל ימצא, אבל במי תשמישו של נחתום הבצק נותן טעם במים, ולכן מודה רבינו תם שעוברים על בל יראה ובל ימצא[יט].

הראיות שאין איסור שהייה במינים המנויים במשנה ודחייתם

א. רבינו תם[כ] הקשה על רש"י, שכיון שהגמרא (להלן מג.) לומדת איסור אכילה במינים המנויים במשנה מהפסוק (שמות יג כ) 'כל מחמצת לא תאכלו', ולא היה ניתן ללמוד את איסור אכילתם מעיקר איסור חמץ, אם כן מנין נרבה בהם איסור בל יראה ובל ימצא, שהרי לענין זה לא נמצא ריבוי. וכתבו **הראשונים**[כא] שיש להבחין בקושיא זו בין ד' מיני מדינה [כותח הבבלי, שכר המדי, חומץ האדומי וזיתום המצרי] לג' מיני אומנויות [זומן של צבעים, עמילן של טבחים וקולן של סופרים]. לענין ג' מיני אומנויות שהם תערובת חמץ, לא קשה, כיון שרק לענין אכילה נצרכנו לריבוי מהפסוק לגבי האוכל כזית מהתערובת, שההיתר מצטרף לאיסור ולוקה על אכילת כזית מהתערובת על אף שלא אכל כזית מהחמץ עצמו, אך אין צריך ריבוי לומר שעובר על שהיית תערובת שיש בתוכה כזית חמץ כיון שסוף סוף השהה אצלו כזית חמץ[כב]. אלא שלגבי ג' מיני אומנויות שהם חמץ נוקשה אכן קשה, שבזה אין איסור אכילה כלל בלא ריבוי מפסוק, ואם כן מנין שיש בו איסור בל יראה ובל ימצא.

ומצינו כמה דרכים ביישב קושיא זו. יש שכתבו[כג] שלעיל (ה.) מבואר שמזמן שהחמץ אסור באכילה עובר עליו בבל יראה משום שהוקשה השבתת שאור לאכילת חמץ, וכיון שאין היקש למחצה, אם כן כל דבר שיש בו איסור אכילה יש בו גם חיוב השבתה[כד]. **ברבינו דוד** (ד"ה ומיפסר) הוכיח דבר זה, ממה שלהלן (מג.) הגמרא מרבה חמץ שנתחמץ מחמת דבר אחר[כה], מן הפסוק (שמות יג כ) 'כל מחמצת לא תאכלו', ולעיל (כח:) מבואר שזהו אחד מג' הפסוקים שלומד מהם רבי יהודה איסור אכילה[כו], ואף שרק באחד מהם נתרבה נתחמץ מחמת דבר אחר, ודאי שחמץ זה אסור בין לפני זמנו, בין בזמנו ובין לאחר זמנו, והטעם לזה הוא שכיון שנתרבה לענין אחד, נתרבה אף לכל שאר עניני החמץ[כז]. וכך גם בחמץ נוקשה, כיון שהתרבה לאיסור אכילה, נתרבה[כח] לאיסור בל יראה ובל ימצא[כט].

והפני יהושע (ד"ה ומלו) יישב באופן אחר, שהנה בגמרא (להלן מג.) מבואר שיש שני לימודים לענין חמץ נוקשה, לימוד אחד לומר שאין בו כרת, ולימוד נוסף שיש בו לאו. ונחלקו רש"י **ותוספות** בזה. לדעת התוספות (שם ד"ה מלמן) אחר שריבתה התורה חמץ נוקשה לענין מנחות וקרבן תודה, היינו יודעים מסברא שחמץ נוקשה נחשב לחמץ אף לענין חמץ בפסח, אלא שלאחר שהתמעט מכרת צריך פסוק לומר שאין זה מיעוט גמור, אלא רק מכרת ולא מלאו. ואילו לדעת רש"י (ד"ה מלמן) סדר הדברים הוא להיפך, מסברא חמץ נוקשה אינו חמץ כלל, אלא שנתרבה מפסוק שנחשב לחמץ, ולכן היה צריך למעטו מחיוב כרת, ולומר שאינו בכרת אלא בלאו. ואם כן, לדעת התוספות שמסברא חמץ נוקשה נחשב לחמץ, ודאי שאין צריך פסוק לומר שעוברים עליו בבל יראה, שהרי התמעט רק מאיסור אכילה ולא מאיסור שהיה. ואף לשיטת רש"י, הטעם שמסברא היינו אומרים שלא עוברים על חמץ נוקשה זהו משום שאינו ראוי לאכילה, וסברא זו שייכת רק לענין איסור אכילה, שהרי כל איסורים שבתורה אין לוקים עליהם אלא כדרך הנאתם (לעיל כד:)[ל], אבל ודאי שעובר בבל יראה ובל ימצא[לא], שהרי כל זמן שראוי לכלב[לב] עובר עליו[לג] בבל יראה ובל ימצא[לד].

יח. **הראבי"ה** מדייק את לשון הברייתא 'רבי מאיר אומר ישרף מיד', ומדוע לא אמרו 'רבי מאיר אוסר', אלא משמע שרצו להורות בזה שיש איסור שהיה. ויש להעיר שלשון המשנה (שם) היא אכן 'ורבי מאיר אוסר' ואילו לשון הברייתא היא 'ישרף מיד'. **יט. בקהלות** יעקב (סי' כג) הביא שנחלקו האחרונים האם תבשיל שקיבל טעם חמץ עוברים עליו בבל יראה ובל ימצא, ושורש המחלוקת הוא האם דין 'טעם כעיקר' נאמר רק לענין איסור אכילה, או שנאמר אף לענין בל יראה ובל ימצא. וכתב (שם) שהיה מקום להוכיח מדברי רבינו תם בסוגייתנו, שהרי רבינו תם עצמו סובר (חולין נח. ד"ה לא) שבכל תערובת איסור והיתר אם האיסור נותן טעם בהיתר, ההיתר נהפך להיות איסור, ולוקים על כזית מן התערובת, אף שאין בה כזית מן האיסור עצמו, כיון שההיתר נהפך להיות איסור. ואם נאמר דין טעם כעיקר אף לענין בל יראה ובל ימצא, אם כן מדוע לדעת רבינו תם בסוגייתנו אין עוברים בבל יראה ובבל ימצא, שיש לומר שרבינו תם סובר כדברי הטור (סי' תמב), שהחמץ שבתערובת אינו נותן טעם גמור בתערובת, אלא טעם קלוש בלבד, ולכן אין כאן דין טעם כעיקר כלל. **כ. הו"ד** בתוספות (ד"ה מלו), הסמ"ג (לאוין עט), המכתם (ד"ה מלו), הרא"ש (סי' ח), תוספות הרשב"א (לעיל ב. ד"ה נודקין), רבינו דוד (ד"ה פרש"י), חידושי הר"ן (ד"ה ממני') ומהר"ם חלאווה (ד"ה מלו). **כא. המכתם** (ד"ה מלו), תוספות הרשב"א (לעיל ב. ד"ה נודקין) בשם רבו (הר"י), רבינו דוד (ד"ה פרש"י), חידושי הר"ן (ד"ה ממני') ומהר"ם חלאווה (ד"ה מלו). **כב. במנחת** ברוך (סי' מח) הקשה שתירוץ זה שייך לכאורה רק בכותח הבבלי ושכר המדי שיש בהם ממשות של חמץ, ואף שהוא נמחה בתערובת, נחשב כממשו של חמץ, אבל בחומץ האדומי שמבואר ברש"י (ע"ז ד"ה דמדו) שהיו שמים שעורים שלמים ביין כדי להחמיצו, ואם כן לכאורה היה בזה רק טעם חמץ ולא ממשות חמץ, ומדוע יש בזה איסור בל יראה ובל ימצא. וכתב שם שיתכן שבזה מודה רש"י שאין איסור, או שמא יש לומר שאף בחומץ האדומי היה ממשו של חמץ כיון שיתכן שהשעורים נמחו בתוך היין. **כג. העיטור** (הלכות פיעור חמץ קכו, ח), מאירי (ד"ה מלו), רבינו דוד (ד"ה ומיפסר), מהר"ם חלאווה (ד"ה מלו) ופני יהושע (ד"ה ומלו) ובפרי מגדים (משב"ז סי' תמד סק"ח) כתב שאף בדברי הלבוש (סי' תמב סק"ח) מבואר תירוץ זה. **כד. במנחת** ברוך (סי' מח) הקשה על תירוץ זה, שבגמ' (להלן מג:) מבואר שלוקה אף על מקצת זית, ופירש רש"י (שם ד"ה כזית) שזהו באופן שיש תערובת של חצי זית חמץ וחצי זית מצה, ואם כל חמץ שלוקה על אכילתו עובר עליו בבל יראה, אם כן יעבור בבל יראה גם על חצי זית חמץ וחצי זית מצה. וזה לא יתכן, שהרי את חלק המצה ודאי שאינו חייב לבער, אלא ודאי שהדין של היתר מצטרף לאיסור נאמר רק באכילה, ואין להקיש ממנו לאיסור בל יראה. וכתב שהיה אפשר לומר שקושיא זו תלויה במה שנחלקו להלן רש"י (מג: ד"ה ולפי) והתוספות (שם ד"ה כמלמן), לדעת רש"י ההלכה של היתר מצטרף לאיסור נאמרה גם כשהאיסור וההיתר נפרדים זה מזה, וכל אחד ניכר לעצמו. אבל לדעת התוספות היתר מצטרף לאיסור רק באופן שהם מעורבים. ואם כן לדעת התוספות היה אפשר לומר שהתערובת כולה צריכה ביעור. אלא שדחה תירוץ זה, על פי מה שהוכיח בספרו (דיני טעם כעיקר) שאף באיסורים שנאמר בהם היתר מצטרף לאיסור, מכל מקום גם בהם אפשר לסוחטו מותר, היינו שאם יפריד את ההיתר מן האיסור, שוב מותר לאכול את ההיתר, ורק בזמן שהיו מעורבים היתר מצטרף לאיסור, ואם כן ודאי שאף בזמן שהאיסור וההיתר מעורבים אין עוברים על איסור בל יראה ובל ימצא על מה שאינו חמץ, אלא ודאי שרק לגבי אכילה היתר מצטרף לאיסור ולא לגבי בל יראה [כפי שהאריך הר"ן (על הרי"ף חולין פוף פרק בל הנפסר) שלדעות שאפשר לסוחטו מותר, אף כשההיתר מעורב עם האיסור אין הוא נהיה אסור באיסור עצמי, אלא שאסור לאוכלו כל עוד הוא מעורב עם האיסור]. **כה. היינו** חמץ שלא נתחמץ מעצמו ככל חמץ אלא על ידי ששמו בו דבר המחמיץ כשאור וכדומה. **כו. פסוק** אחד נצרך לקודם זמנו, פסוק אחד לאחר זמנו ופסוק אחד לאחר זמנו [לשיטת רבי יהודה (שם) שחמץ לאחר הפסח אסור מדאורייתא]. **כז. אמנם** בתוספות הרשב"א (לעיל ב. ד"ה נודקין) כתב שרבי יהודה מודה שחמץ נוקשה אסור רק בתוך זמנו, כיון שנלמד מפסוק אחד. **כח. ולפי** תירוץ זה יש איסור בל יראה ובל ימצא בחמץ נוקשה רק לדעת רבי אליעזר שסובר (להלן מג.) שאף חמץ נוקשה התרבה למלקות, אך לדעת חכמים שאין חיוב מלקות בחמץ נוקשה, מודה רש"י שאין איסור בל יראה ובל ימצא. **כט. אלא** שרבינו דוד (שם) והיראים (מלוה שם אב) דחו תירוץ זה, שעל אף שהוקשה השבתת חמץ לאכילת שאור, מכל מקום רק חמץ שיש על אכילתו חיוב כרת הוקש לחיוב השבתה, שהרי בפסוק נאמר (שמות יג יט) 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אכל מחמצת ונכרתה הנפש ההוא', אבל חמץ שנאסר בלאו לא הוקש לחיוב השבתה. וכן פירש הפני יהושע (שם) את דעת רבינו תם. ואילו בדעת רש"י ביאר שהוא סובר שכיון שאיסור בל יראה עצמו הוא בלאו, אם כן הוקש לאיסור לאו של חמץ ולא לאיסור כרת שבו. ואילו במנחת ברוך (סי' מח ענף ג) יישב את דעת רש"י, על פי מה שהביא שנחלקו הראשונים מדוע אין בחמץ נוקשה חיוב כרת על אכילתו [להלן (מג:) יובאו הביאורים בזה בהרחבה], לדעת התוספות (להלן מג. ד"ה ההוא) מבואר שהטעם הוא לא מפני שיש מיעוט על זה, אלא מפני שחמץ נוקשה נתרבה רק במקום שנאמר איסור לאו בחמץ בפסח, ואילו במקום שנאמר בו חיוב כרת לא מצינו שנתרבה [ראה במהרש"א (שם מכש"י ד"ה לענין) שביאר כן בשיטת התוספות]. ואילו דעת בעל המאור (שם ד"ה וכתב) והר"ן (שם ד"ה מלמן, ועל הרי"ף שם ד"ה יכול) היא שחמץ נוקשה נתמעט מפסוק מיוחד לומר שאין חיוב כרת על אכילתו. ולפי זה מתרץ, שכיון שדעת רש"י היא כדעת בעל המאור והר"ן [אמנם המהרש"א (שם) כתב שרש"י סובר בזה כתוספות. וראה מה שהובא בזה להלן (מג. בהרחבה)], אם כן לדעתו חמץ נוקשה הרי הוא כחמץ גמור לכל איסורי התורה מלבד היכן שמיעטה אותו התורה, ואם כן אף לענין בל יראה ודאי שנוקשה נחשב לחמץ. **ל. כתב** במנחת ברוך (סי' מד ענף ג) שמדברי הפני יהושע עולה שלולא הריבוי אין לוקין על אכילת חמץ שלא כדרך אכילתו, וכיון שהלכה כחכמים שנחלקו עם רבי אליעזר וסוברים שלא נתרבה חמץ נוקשה, אם כן אין לוקין על חמץ בפסח שלא כדרך אכילתו, וכן מפורש בדברי התוספות (לעיל כה. ד"ה מה לכלמ, כח. ד"ה ומנן). אך במקור חיים (סי' תמב סק"ב) כתב שהאוכל חמץ שלא כדרך אכילתו חייב, והוכיח כן ממה שאמרו במסכת ביצה (ז.) שחייבים על אכילת שאור, והרי שאור אינו ראוי לאכילה. ויישבו האחרונים בכמה אופנים, בפרי מגדים (פתיחה להל' פסח מ"ב פ"ג אות ג) ובמנחת ברוך (שם) יישבו שלא בכל אופן התרבה שלוקה על אכילת שאור, אלא דווקא אם אכלו כדרך אכילה רגילה, ועל אף שהוא עצמו אינו ראוי לאכילה, נתרבה שאם אכלו כדרך אכילה חייב. אך אם עירב עמו דברים מרים או אם יאכל אותו כשהוא רותח ונשרף גרונו באכילתו פטור. עוד יישב במנחת ברוך שרק בשאור התרבה שלא כדרך אכילה, אבל בחמץ לא [גם החזון איש (או"ח סי' קכד לדף כד: ד"ה כל) תירץ שבשאור כך חייבה התורה שהרי אין דרך אחרת לאוכלו, אך בחמץ אינו לוקה. עוד תירץ, שחייב על אכילת שאור רק אם אכלו עם שאר מינים]. **לא. הקשה** במנחת ברוך (שם) [וכעין זה הקשה הפרי מגדים (פתיחה להלכות פסח, מ"ב פ"ג אות ה)] על המבואר בדברי הפני יהושע שכל חמץ נוקשה הרי הוא כחמץ, ועוברים עליו בבל יראה, אלא שלחכמים האוכלו פטור מפני שזהו שלא כדרך אכילה, מהמבואר בחולין (פג:) שרק לרבי מאיר שלומד מפסוק שלוקים על אכילת חמץ נוקשה בפסח, הרי הוא נחשב לחמץ, אך בלא ריבוי אין להחשיבו לחמץ גמור. **לב. כמו** שמצינו לעיל (כ.) שחרכו קודם זמנו מותר בהנאה, ופירש רש"י (שם ד"ה לפי) שבטל טעמו ומראיתו, ומשמע שכל זמן שאינו כן עובר עליו בפסח. **לג. ולפי** תירוץ זה אף לחכמים החולקים על רבי אליעזר וסוברים שאין חיוב מלקות בתערובת חמץ ובנוקשה, מכל מקום יש איסור בל יראה ובל ימצא במינים אלו. **לד. במנחת** ברוך (סי' מד ענף ג) הביא את דברי הר"ן (על הרי"ף, להלן מה: ד"ה ונסרפם) שהקשה מדוע פת שעיפשה ונפסלה מאכילת אדם חייבת בביעור בפסח, והרי הכלל הוא (ע"ז סו:) שנבילה שאינה ראויה לגר לא שמה נבילה, היינו שבדבר שאינו ראוי לאכילה פוקע האיסור ממנו, ואם כן מדוע חייב לבער פת שעיפשה. ותירץ הר"ן שכיון שראוי להחמיץ עיסות אחרות על ידי פת זו, לכן חייבת בביעור אפילו שאינה ראויה לאכילה, וראיה לזה, שאף ששאור אינו ראוי לאכילה, מ"מ התורה אסרה אותו. והקשה המנחת ברוך, כיון שרק בדבר שאינו ראוי לאכילה כלל שייך הפטור שנאכל שלא כדרך אכילתו [ומה שמצאנו (לעיל מד:) באוכל חלב חי שפטור, ואף שעדין ראוי לאכילת אדם, ובכל זאת נחשב שלא כדרך אכילה, זהו משום שרוב בני אדם אוכלים אותו כשהוא מבושל, אבל מאכל שהסריח קצת, אלא שמקצת בני האדם שאוכלים אותו, אוכלים אותו כך, אין בזה הפטור של שלא כדרך אכילה] אם כן ממה נפשך, אם ראוי לחמע על ידי חמץ נוקשה, חייבים אף על אכילתו, שהרי שאור שראוי לחמע בו חייבים על אכילתו, ואם נאמר שאין ראוי לחמע בו, אם כן פקע ממנו איסורו לגמרי, ואין חייבים לאיסור בל יראה. וכתב שהיה אפשר לומר שקושיא זו תלויה במה שנחלקו להלן רש"י (מג: ד"ה ולפי) והתוספות (שם ד"ה כמלמן), לדעת רש"י ההלכה של היתר מצטרף לאיסור נאמרה גם כשהאיסור וההיתר נפרדים זה מזה, וכל אחד ניכר לעצמו. אבל לדעת התוספות היתר מצטרף לאיסור רק באופן שהם מעורבים. ואם כן לדעת התוספות היה אפשר לומר שהתערובת כולה צריכה ביעור. אלא שדחה תירוץ זה, על פי מה שהוכיח בספרו (דיני טעם כעיקר) שאף באיסורים שנאמר בהם היתר מצטרף לאיסור, מכל מקום גם בהם אפשר לסוחטו מותר, היינו שאם יפריד את ההיתר מן האיסור, שוב מותר לאכול את ההיתר, ורק בזמן שהיו מעורבים היתר מצטרף לאיסור, ואם כן ודאי שאף בזמן שהאיסור וההיתר מעורבים אין עוברים על איסור בל יראה ובל ימצא על מה שאינו חמץ, אלא ודאי שרק לגבי אכילה היתר מצטרף לאיסור ולא לגבי בל יראה [כפי שהאריך הר"ן (על הרי"ף חולין פוף פרק בל הנפסר) שלדעות שאפשר לסוחטו מותר, אף כשההיתר מעורב עם האיסור אין הוא נהיה אסור באיסור עצמי, אלא שאסור לאוכלו כל עוד הוא מעורב עם האיסור]. **כה. היינו** חמץ שלא נתחמץ מעצמו ככל חמץ אלא על ידי ששמו בו דבר המחמיץ כשאור וכדומה. **כו. פסוק** אחד נצרך לקודם זמנו, פסוק אחד לאחר זמנו ופסוק אחד לאחר זמנו [לשיטת רבי יהודה (שם) שחמץ לאחר הפסח אסור מדאורייתא]. **כז. אמנם** בתוספות הרשב"א (לעיל ב. ד"ה נודקין) כתב שרבי יהודה מודה שחמץ נוקשה אסור רק בתוך זמנו, כיון שנלמד מפסוק אחד. **כח. ולפי** תירוץ זה יש איסור בל יראה ובל ימצא בחמץ נוקשה רק לדעת רבי אליעזר שסובר (להלן מג.) שאף חמץ נוקשה התרבה למלקות, אך לדעת חכמים שאין חיוב מלקות בחמץ נוקשה, מודה רש"י שאין איסור בל יראה ובל ימצא. **כט. אלא** שרבינו דוד (שם) והיראים (מלוה שם אב) דחו תירוץ זה, שעל אף שהוקשה השבתת חמץ לאכילת שאור, מכל מקום רק חמץ שיש על אכילתו חיוב כרת הוקש לחיוב השבתה, שהרי בפסוק נאמר (שמות יג יט) 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אכל מחמצת ונכרתה הנפש ההוא', אבל חמץ שנאסר בלאו לא הוקש לחיוב השבתה. וכן פירש הפני יהושע (שם) את דעת רבינו תם. ואילו בדעת רש"י ביאר שהוא סובר שכיון שאיסור בל יראה עצמו הוא בלאו, אם כן הוקש לאיסור לאו של חמץ ולא לאיסור כרת שבו. ואילו במנחת ברוך (סי' מח ענף ג) יישב את דעת רש"י, על פי מה שהביא שנחלקו הראשונים מדוע אין בחמץ נוקשה חיוב כרת על אכילתו [להלן (מג:) יובאו הביאורים בזה בהרחבה], לדעת התוספות (להלן מג. ד"ה ההוא) מבואר שהטעם הוא לא מפני שיש מיעוט על זה, אלא מפני שחמץ נוקשה נתרבה רק במקום שנאמר איסור לאו בחמץ בפסח, ואילו במקום שנאמר בו חיוב כרת לא מצינו שנתרבה [ראה במהרש"א (שם מכש"י ד"ה לענין) שביאר כן בשיטת התוספות]. ואילו דעת בעל המאור (שם ד"ה וכתב) והר"ן (שם ד"ה מלמן, ועל הרי"ף שם ד"ה יכול) היא שחמץ נוקשה נתמעט מפסוק מיוחד לומר שאין חיוב כרת על אכילתו. ולפי זה מתרץ, שכיון שדעת רש"י היא כדעת בעל המאור והר"ן [אמנם המהרש"א (שם) כתב שרש"י סובר בזה כתוספות. וראה מה שהובא בזה להלן (מג.) בהרחבה], אם כן לדעתו חמץ נוקשה הרי הוא כחמץ גמור לכל איסורי התורה מלבד היכן שמיעטה אותו התורה, ואם כן אף לענין בל יראה ודאי שנוקשה נחשב לחמץ. **ל. כתב** במנחת ברוך (סי' מד ענף ג) שמדברי הפני יהושע עולה שלולא הריבוי אין לוקין על אכילת חמץ שלא כדרך אכילתו, וכיון שהלכה כחכמים שנחלקו עם רבי אליעזר וסוברים שלא נתרבה חמץ נוקשה, אם כן אין לוקין על חמץ בפסח שלא כדרך אכילתו, וכן מפורש בדברי התוספות (לעיל כה. ד"ה מה לכלמ, כח. ד"ה ומנן). אך במקור חיים (סי' תמב סק"ב) כתב שהאוכל חמץ שלא כדרך אכילתו חייב, והוכיח כן ממה שאמרו במסכת ביצה (ז.) שחייבים על אכילת שאור, והרי שאור אינו ראוי לאכילה. ויישבו האחרונים בכמה אופנים, בפרי מגדים (פתיחה להל' פסח מ"ב פ"ג אות ג) ובמנחת ברוך (שם) יישבו שלא בכל אופן התרבה שלוקה על אכילת שאור, אלא דווקא אם אכלו כדרך אכילה רגילה, ועל אף שהוא עצמו אינו ראוי לאכילה, נתרבה שאם אכלו כדרך אכילה חייב. אך אם עירב עמו דברים מרים או אם יאכל אותו כשהוא רותח ונשרף גרונו באכילתו פטור. עוד יישב במנחת ברוך שרק בשאור התרבה שלא כדרך אכילה, אבל בחמץ לא [גם החזון איש (או"ח סי' קכד לדף כד: ד"ה כל) תירץ שבשאור כך חייבה התורה שהרי אין דרך אחרת לאוכלו, אך בחמץ אינו לוקה. עוד תירץ, שחייב על אכילת שאור רק אם אכלו עם שאר מינים]. **לא. הקשה** במנחת ברוך (שם) [וכעין זה הקשה הפרי מגדים (פתיחה להלכות פסח, מ"ב פ"ג אות ה)] על המבואר בדברי הפני יהושע שכל חמץ נוקשה הרי הוא כחמץ, ועוברים עליו בבל יראה, אלא שלחכמים האוכלו פטור מפני שזהו שלא כדרך אכילה, מהמבואר בחולין (פג:) שרק לרבי מאיר שלומד מפסוק שלוקים על אכילת חמץ נוקשה בפסח, הרי הוא נחשב לחמץ, אך בלא ריבוי אין להחשיבו לחמץ גמור. **לב. כמו** שמצינו לעיל (כ.) שחרכו קודם זמנו מותר בהנאה, ופירש רש"י (שם ד"ה לפי) שבטל טעמו ומראיתו, ומשמע שכל זמן שאינו כן עובר עליו בפסח. **לג. ולפי** תירוץ זה אף לחכמים החולקים על רבי אליעזר וסוברים שאין חיוב מלקות בתערובת חמץ ובנוקשה, מכל מקום יש איסור בל יראה ובל ימצא במינים אלו. **לד. במנחת** ברוך (סי' מד ענף ג) הביא את דברי הר"ן (על הרי"ף, להלן מה: ד"ה ונסרפם) שהקשה מדוע פת שעיפשה ונפסלה מאכילת אדם חייבת בביעור בפסח, והרי הכלל הוא (ע"ז סו:) שנבילה שאינה ראויה לגר לא שמה נבילה, היינו שבדבר שאינו ראוי לאכילה פוקע האיסור ממנו, ואם כן מדוע חייב לבער פת שעיפשה. ותירץ הר"ן שכיון שראוי להחמיץ עיסות אחרות על ידי פת זו, לכן חייבת בביעור אפילו שאינה ראויה לאכילה, וראיה לזה, שאף ששאור אינו ראוי לאכילה, מ"מ התורה אסרה אותו. והקשה המנחת ברוך, כיון שרק בדבר שאינו ראוי לאכילה כלל שייך הפטור שנאכל שלא כדרך אכילתו [ומה שמצאנו (לעיל מד:) באוכל חלב חי שפטור, ואף שעדין ראוי לאכילת אדם, ובכל זאת נחשב שלא כדרך אכילה, זהו משום שרוב בני אדם אוכלים אותו כשהוא מבושל, אבל מאכל שהסריח קצת, אלא שמקצת בני האדם שאוכלים אותו, אוכלים אותו כך, אין בזה הפטור של שלא כדרך אכילה] אם כן ממה נפשך, אם ראוי לחמע על ידי חמץ נוקשה, חייבים אף על אכילתו, שהרי שאור שראוי לחמע בו חייבים על אכילתו, ואם נאמר שאין ראוי לחמע בו, אם כן פקע ממנו איסורו לגמרי, ואין חייבים

ב. עוד הקשו הראשונים[לה], שמשמע שסוף דברי המשנה 'הרי אלו באזהרה ואין בהן משום כרת' הם פירוש לתחילת המשנה 'אלו עוברין'[לו], ואם נאמר שמדובר על איסור בל יראה ובל ימצא פשוט שאין בו איסור כרת, ואין צורך לומר זאת כלל. אלא בהכרח שגם תחילת המשנה דיברה על איסור אכילה. ואילו **הראב"ה** (פ' תכ) כתב להיפך, שמוכח שכוונת המשנה לאיסור בל יראה ובל ימצא ממה שנקטה המשנה לשון 'אלו עוברין', ומשמע שהכוונה לאיסור לאו, שכך היא המשמעות גם במקומות נוספים, וכיון שסוף המשנה מתפרש על איסור אכילה, על כרחינו שתחילת המשנה מדברת על איסור בל יראה ובל ימצא[לז].

ג. עוד הביא **תוספות הרשב"א**, שרבינו תם היה מוכיח שאין איסור בל יראה ובל ימצא בתערובת ממה שהקשו (לעיל ג.) מדוע אמר רב שצריך לשבור את הקדירות בפסח, הלא יכול להשהותם בלא להשתמש בהם. ומבואר שאף שבלוע בהם חמץ, אין בו איסור בל יראה ובל ימצא. וכתב בתוספות הרשב"א בשם רבו לדחות, שיש לחלק בין תערובת שיש בה טעם וממשות של חמץ בעין, שבזה מדברת המשנה, לבין בליעות בכלים שאין בהם ממשות חמץ או טעם חמץ בעין[לח], ולכן אין בהם איסור בל יראה ובל ימצא[לט].

האם במינים אלו יש חיוב בדיקה וביעור מדרבנן לדעת הראשונים שאינו עובר עליהם בבל יראה

שם. התוספות (לעיל כא: ד"ה רבי) **והסמ"ק** (מצוה רכב) כתבו שלדעת רבינו תם שאינו עובר על תערובת חמץ בבל יראה, אינו חייב לבער תערובת חמץ בפסח אפילו מדרבנן. וביאר **בתוספות הרשב"א** (לעיל ג. ד"ה נודקין) בשם רבו[מ], לפי מה שפירש שהטעם שהחמירו חכמים באיסור חמץ יותר משאר איסורים, ותיקנו לבדוק חמץ ולבערו, ואף על פי שכשביטלו שוב אינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, זהו משום שהתורה החמירה באיסור חמץ שאם לא מבטלו אסור להשהותו בפסח, החמירו בו גם חכמים שאף אם בטלו יבדוק אחריו ויבערו שמא יבוא לאכלו. ואם כן במינים אלו, שמן התורה אינו עובר עליהם באיסור בל יראה ובל ימצא, אף חכמים לא חייבוהו בבדיקה.

ואילו תוספות הרשב"א עצמו כתב שאין זה נכון[מא], ואף אם אין בדברים המנויים במשנה משום בל יראה ובל ימצא, אבל יש חיוב לבער אותם מדרבנן[מב]. והוכיח כן ממה שלהלן (מג.) מביאה הגמרא ברייתא האומרת 'שיאור ישרף', והיינו חמץ נוקשה, ומבואר שיש חיוב מדרבנן לבער חמץ נוקשה[מג]. וכתב שאין לומר שדין זה הוא רק לדעת רבי יהודה (לעיל כא.) שסובר שחמץ שעבר עליו הפסח אסור מן התורה, וכיון שנאסר בפסח חייב לבערו משום

שכבר נאסר לעולם, אבל לדעת רבי שמעון (שם ע"ב) שמן התורה חמץ אסור רק בתוך הפסח, אף חמץ נוקשה אין צריך לשורפו, כיון שיכול לאוכלו אחר הפסח. שהרי בחמץ נוקשה שלא נאמר בו אלא פסוק אחד[מד], אף רבי יהודה מודה שמותר לאחר הפסח, ולא נאסר אלא בתוך הפסח[מה]. עוד כתב שלפי מה שפירש שהטעם לחיוב בדיקה וביעור מדרבנן הוא מטעם שמא יבוא לאוכלו, ודאי שאף באלה המנויים יש חיוב ביעור מדרבנן, שהרי יש בהם איסור אכילה[מו].

התוי (פ' תמנ) כתב שהדבר תלוי במחלוקת המובאת בברייתא (להלן מג.), לדעת רבי אליעזר הסובר שיש איסור לאו באכילת מינים אלו, יש בהם אף חיוב ביעור מדרבנן, ואילו לדעת חכמים שבמינים אלו אין לאו אלא איסור בלבד, מותר להשהות מינים אלו בפסח[מז].

המגן אברהם (שם סק"ח) כתב ליישב את דעת הסוברים שאין חיוב ביעור אף מדרבנן את מה שאמרו בברייתא 'שיאור ישרף', שזהו דווקא בשיאור הנעשה ביום טוב, ואם כן אסור לאפותו כיון שאסור באכילה מדרבנן, ואם כן אין זה צורך יום טוב. אלא שאם יניח אותו כך, יעשה לחמץ גמור[מח], ולכן חייב לבערו[מט]. **ובחזון איש** (או"ח סי' קכא סק"ה) כתב שאין זה מספיק, שהרי מדובר אף בשיאור שכבר נאפה, וכן אף בחול המועד שמותר לאפות כיון שזה דבר האבד, שלא יחמיץ.

בשער המלך (ממן ומלה פ"ד ה"ח) הקשה ממה שאמר רבן גמליאל (לעיל לו.) שאם לש עיסה ביין ושמן ודבש ישרוף מיד, וכתבו **רש"י** (שם ד"ה אין נפסין אח) **ותוספות** (לעיל לה: ד"ה ומי) שעיסה זו היא חמץ נוקשה[נ]. ועוד הקשה ממה שאמרו (לעיל מ:) שאם נתן קמח לתוך החרוסת ישרף מידי[נא]. וכתב **הרא"ש** (פ"ב סי' כט) שמדובר שיש שם מעט מים, שאם לא כן הרי מי פירות אין מחמיצין, **ובדברי** אוצר התכמה **הרא"ש** (פ"ב סי' יג) כתב שעיסה שנילושה במי פירות ובמים היא חמץ נוקשה, ולדעת רבינו תם מדוע צריך לשורפה. ותירץ בשער המלך, שרק בחמץ נוקשה הדומה למינים שהוזכרו במשנה, ופירש **רש"י** (להלן מג. ד"ה מאן) שאינם ראויים לאכילה, בזה נחלקו חכמים ורבי אליעזר האם עובר בלאו על אכילתו, אך בעיסה שנילושה במי פירות, אף שלא החמיצה כל צרכה, כיון שראויה לאכילה שהרי כך היא הדרך לאוכלה[נב], עובר עליה בלאו לכל הדעות, ואף לדעת רבינו תם צריך לבערה[נג].

בעונג יו"ט (סו"ס סי' תקי, נמוקגר) יישב, שאף לרבינו תם כל שמותר להשהות זהו רק בתערובת חמץ, אבל חמץ נוקשה, כיון שבתוך הפסח יש בו איסור הנאה[נד], ולאחר הפסח מותר בהנאה, אם כן כשמחזיק את החמץ בביתו בפסח כדי להשתמש בו לאחר הפסח, זה עצמו נחשב כהנאה מן החמץ[נה], ולכן חייב לבערו, כדי שלא להנות מחמץ נוקשה בפסח. אך תערובת חמץ, אף שחלק

עליו אף בבל יראה ובל ימצא. **ובקהלות יעקב** (סי' לז) יישב את דעת הפני יהושע, שאף על פי שמינים אלו ראויים לאכילת אדם, ולכן עובר בהם על בל יראה ובל ימצא, אינו חייב על אכילתם, ואף שכל מאכל שראוי לאכילה נחשב כדרך אכילה עד שלא יפסל מאכילת אדם, יש לומר שזה דווקא בדבר שעומד לאכילה, שאז אף שנתקלקל קצת, עדיין ישנם מקצת בני אדם שיאכלו ממנו, ולכן נחשב כדרך אכילה. אבל המינים המנויים במשנה, כיון שעומדים למלאכה, והאדם קלקל אותם מאכילה כדי שיעמדו למלאכה, יש לומר שנחשב שלא כדרך אכילה, לא מחמת שאין בהם הנאה גמורה, אלא מחמת זה שעומדים למלאכה. וראיה לזה מהמבואר לעיל (כד:) שאם הניח חלב של שור הנסקל על מכתו, נחשב שעשה שימוש בחלב שלא כדרך הנאתו, ואף שעל ידי כך יש לו הנאה גמורה מן החלב, שהרי כך היא הדרך להתרפאות על ידי החלב, בכל זאת נחשב שמשתמש שלא כדרך הנאתו, והטעם פירש **רש"י** (שם ד"ה מלגא), שזהו מפני שהחלב עומד להדלקה או למשוח עורות, ולכן כשעושה בו שימוש לרפואה נחשב שלא כדרך הנאתו, ואף כאן, כיון שנוקשה עומד למלאכה ולא לאכילה, אפילו שנהנה ממנו, שהרי לא בטל מאכילת אדם, נחשב שלא כדרך אכילה. **לה. סמ"ג** (לאוין עט), **רבינו דוד** (ד"ה מצא רבינו) **בשם רבינו תם, תוספות הרשב"א** (לעיל ג. ד"ה נודקין), **הרא"ש** (סי' ח), **ותוספות חכמי אנגליה** (ד"ה נודקין). **לו. משום** שאם אין הסיפא פירוש לרישא אלא דין בפני עצמו, היה למשנה לכתוב 'הרי אלו באזהרות בל יאכל ובל יראה'. **קרבן נתנאל** (שם אות ג). **ועיין ברבינו דוד** שפירש באופן אחר איך משמע שהסיפא היא פירוש לרישא. **לז. וכעין** זה כתב **בחידושי רבינו פרץ** (נזיר לו: ד"ה ומקוגיל), **וכן כתב הפני יהושע** (ד"ה ומלגו) לבאר שיטת **רש"י**. **לח. היינו** שאין בקדירה טעם חמץ כיון שאינה נאכלת, אלא אם יבשלו בה תבשיל אחר יקבל התבשיל טעם חמץ. **לט. וראה** עוד **בפני יהושע** (שם ד"ה ומלגו) מה שהקשה על **רש"י**. **מ. וכן כתב הרא"ש** (סי' ח). **וכתב** שכן הוא **בתוספות** (לעיל ג. ד"ה אלו) **וכן** הוא **בתוספות רבינו פרץ** (לעיל ג. ד"ה וק') והוכיח כן מדברי הירושלמי (פ"ג ה"ד) הובאו דבריו לעיל. **מב. מבואר בחידושי הר"ן** (ד"ה לקן) שהטעם שחכמים גזרו אף על חמץ שאינו עובר עליו בבל יראה, הוא משום לא פלוג, וכן ביאר **המגן אברהם** (סי' תמב סק"ח) בדעת התוספות. **מג. ולדעת רב יהודה** (שם) חמץ שעל ידי תערובת נלמד בכל שכן מחמץ נוקשה, ואם כן יש חיוב לבער אף תערובת חמץ. **מד. לעיל** (כא:) מבואר שרבי יהודה דורש ג' פסוקים לאיסור אכילת חמץ, ולומד מהם שחמץ אסור באכילה הן קודם זמנו, הן בזמנו, והן לאחר זמנו. וכיון שרק באחד מן הפסוקים יש ריבוי לחמץ נוקשה, אם כן אין לרבות איסור בחמץ נוקשה אלא בתוך הפסח. **מה. אמנם השער המלך** (ממן ומלה פ"ד ה"ח) כתב שהראשונים הסוברים שמדרבנן חייב לבער חמץ נוקשה חולקים וסוברים שדין זה הוא דווקא לפי רבי יהודה. **מו. וכן כתב הרא"ש** (סי' ח). **הפני יהושע** (שמות' ד"ה ומלגו) כתב שממה שלא פירש ר"ת את לשון המשנה 'אלו עוברין' שהכוונה לחיוב ביעור מדרבנן, אלא לענין איסור אכילה, מוכח שסובר שאין חיוב ביעור אף מדרבנן במינים השנויים במשנתנו. וכתב לבאר שלדעת ר"ת התנא שאמר 'אלו עוברין בפסח' סובר שאין איסור אכילה מן התורה כלל במינים השנויים במשנתנו, ולכן אין בהם אפילו חיוב ביעור מדרבנן. ואילו החזון איש (סי' קטז סק"י) כתב שודאי אם לא ביטל חייב לבער חמץ נוקשה וחמץ גמור שבתערובת, אלא שר"ת פירש 'אלו עוברין' מעל השולחן, היינו לענין אכילה ולא לענין איסור שהיה כיון שלזה מועיל ביטול, ואם ביטל אינו חייב לבער. **ובחכם צבי** (שו"ת, סי' פו) הוכיח מדברי המרדכי (סי' תקנ) שלדעת ר"ת אם נתערב חמץ בתוך הפסח יש בו איסור שהיה מדרבנן, וכל דבריו שאין לבער תערובת חמץ זהו רק בנתערב קודם הפסח. אלא שלפי

מה שהגיה בבגדי ישע (שות יט) על המרדכי אין כל ראיה מדבריו. [ולהלן (מג.) נרחיב בענין זה מדברי הראשונים]. **מז. ובר"ן** (ד"ה נקר) מפורש שאף לחכמים שסוברים שאין לאו באכילת נוקשה חייב לבער. **מח. ואינו** מועיל להטילו לצונן כדי שלא יחמיץ [כמבואר במשנה (להלן מו.) שעיסה המוטלת בצונן אינה מחמיצה], כיון שרק בצק שלא התחיל להחמיץ אינו מחמיץ בצונן, אך נוקשה שכבר החל להחמיץ, אף אם יוטל לצונן יחמיץ לגמרי. **מט. הפרי מגדים** (משב"ז כוללות שם) **והשער המלך** (ממן ומלה פ"ד ה"ח ולמימי) הקשו על דברי המגן אברהם, שאם אכן מדובר ביום טוב, אם כן היאך הדין הוא 'ישרף מיד', והלא זוהי הבערה שלא לצורך, ואסורה ביום טוב, כפי שפסק השולחן ערוך (סי' תמו ס"ו) שהמוצא חמץ ביום טוב אסור לו לשורפו עד מוצאי יום טוב. **והקרבן נתנאל** (סי' ג אות ח) תירץ שהראשונים הסוברים שאין חיוב ביעור מדרבנן סוברים כדעת רבינו יחיאל (הו"ד בטור סי' תמו) שהמוצא חמץ ביום טוב, אם לא ביטלו יכול לשורפו, שכיון שיש קצת מצוה בשריפתו אם כן מתוך שהותרה הבערה לצורך, הותרה נמי שלא לצורך, ולכן מפרשים ש'שיאור ישרף', היינו ביום טוב כתירוץ המגן אברהם. אך שער המלך הקשה על תירוץ זה, הרי יכול גם לאפותו כדי להינצל מאיסור בל יראה ובל ימצא מן התורה, שכשם שהותרה הבערה שלא לצורך, הותרה אף אפיה שלא לצורך, ומדוע לא אמרו 'שיאור יאפה' [אמנם הפרי מגדים (שם) כתב, שמדברי המגן אברהם מוכח שסובר כדעת הרמב"ם (יסו"ט פ"ו ה"ד) שרק הבערה והוצאה הותרו שלא לצורך]. **והביא** בשם הראש יוסף (לר"י מיסקאפא, סי' תמב אות ג) שתירץ, שכיון שהגיע החמץ לכדי שיעור שיאור [קרני חגבים לרבי יהודה, והכסיפו פניו לרבי מאיר (להלן מח:)] מיד הוא מחמיץ, וחששו חכמים שאם נתיר לו לאפות שמא יעשה לחמץ גמור. עוד כתב הראש יוסף (שם אות ד) שהראשונים שהוכיחו מ'שיאור ישרף' שחייב לבער מדרבנן, סוברים שכיון שהגיעה העיסה לכדי שיאור, שוב אינה מחמיצה יותר. ואם כך מוכרחים לומר שחייב לבער מדרבנן, שאם לא כן היה יכול לאפותה. המקור **חיים** (סי' תמב סק"ח) פירש שכוונת המגן אברהם שמדובר ביום טוב שני, שאז מותר לשרוף חמץ, כמבואר בשולחן ערוך (סי' תמו ס"ג) שיש מי שאומר שיום טוב שני הוא כחולו של מועד לענין שריפת חמץ. ועוד יישב את קושיית המגן אברהם באופן אחר להלן (סי' תסב סק"ח ד"ה לפ"ז). **נ. וראה** בדבריו שם מה שתירץ קושיא זו. **נא. ואף הראב"ה** (סי' תכ) הביא ראיה זו. **נב. ואף** התורה החשיבה אכילת עיסה זו לאכילה, שהרי במנחות היה שמן ומים [ראה מנחות (מז:)]. **נג. תירוץ** זה הוא דווקא לדעת הטור (סי' תמב) שרק לחכמים אינו חייב לבער מדרבנן, אך לרבי אליעזר שלוקה על אכילתו, חייב לבער מדרבנן. ואם כן, כיון שהנילוש במי פירות אסור באכילה אף לרבנן, חייב לבער מדרבנן. אך לראשונים הסוברים שאינו חייב לבער אף אם לוקה על אכילתו, עדיין קשה שאף אם חכמים מודים שלוקה על אכילתו, מדוע חייב לבער מדרבנן. **נד. כמבואר** להלן (מג.) שאסור לתת שיאור לפני כלבו. **והפני יהושע** (שמות' ד"ה ומלגו) הוכיח כן מהמבואר לעיל (ג.) שהמקדש בחיטי קורדניתא [שהם חמץ נוקשה כמו שכתבו התוספות (לעיל ו: ד"ה מסבב)] אין חוששים לקידושיו כיון שאסורים בהנאה. **נה. ועוד** הוכיח יסוד זה ממה שהגמרא לעיל (כא:) למדה שנבילה מותרת בהנאה ממה שהתורה התירה לתת נבילה לנכרי, ומבואר שנתינת דבר לאחר כשזוכה בו מכחו, נחשבת הנאה לנותן, ואם כן כל שכן כשמשאיר אצלו את הדבר והוא עצמו יזכה בדבר שנחשב כהנאה. **והשיג** בסברא זו על מה שכתב המקור חיים (סי' תמב דיני נדיקה וביטול ד"ה נדון) שהמשהה חמץ בפסח ואינו יודע עליו נחשב למתעסק. וכתב העונג יום טוב שכיון שיש הנאה בלהשאיר אצלו חמץ כדי ליהנות ממנו לאחר הפסח, נחשב כמתעסק בחלבים ועריות שחייב כיון שנהנה מהם (כריתות

אהח 19/06/2018

האיסור שבו אסור בהנאה, מכל מקום אינו עובר על איסור הנאה במה שמשהה אצלו את התערובת, כיון שמשהה אותה בשביל חלק ההיתר שבה, ועל כרחו משהה גם את חלק האיסור[נ]. אלא שהביא שברא"ש (סי' ח) נראה שלדעת רבינו תם אין להשהות אפילו חמץ נוקשה בפסח. ויישב שיש לחלק בין נוקשה שהיה מוכן מערב יו"ט ולא נעשה לאכילה בפסח, שאין לחשוש שמא יבוא לאוכלו, ואילו עיסה שנילושה ביין שמן ודבש שנעשית לצורך אכילה בפסח, יש חשש שמא ישכח ויבוא לאוכלה.

האם יש איסור בל יראה ובל ימצא בתערובת שאין בה כזית חמץ בכדי אכילת פרס

שם. הובאה לעיל דעת רש"י שמפרש כוונת המשנה שעוברים בבל יראה ובל ימצא בתערובת חמץ, וכתבו **הראשונים**[נ] שלדעת רש"י כל שיש כזית חמץ בתערובת עוברים עליה, ואף אם אין די חמץ כדי שבתוך שיעור אכילת פרס יאכל כזית חמץ, שהרי סוף סוף משהה כזית חמץ בביתו[נ]. אלא שבדעת **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ד ה"ח) נחלקו **המפרשים**, האם אף הוא סובר כרש"י שעוברים על כזית חמץ שבתערובת, או שסובר שרק בתערובת שאוכל בה כזית חמץ בתוך שיעור של אכילת פרס עובר בבל יראה ובל ימצא. **המאירי** (ד"ה וממון), **הרמ"ך** (הובא בנמוקי מצה סח) **והכסף משנה** (סח) כתבו שדעת הרמב"ם כרש"י, שכל שיש כזית חמץ בתערובת עובר עליה ואף שאינו אוכל כזית חמץ בשיעור של אכילת פרס. ואילו **המגיד משנה** כתב שרק תערובת שיש בה כזית חמץ בשיעור של אכילת פרס עוברים עליה בבל יראה ובל ימצא[נ].

החתם סופר (שו"ת, או"ח סי' קט) כתב שהמגיד משנה סובר שכיון שאם אין בתערובת שיעור כזית בכדי אכילת פרס, החמץ בטל בתערובת, ולכן אינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא. עוד כתב שאף אם נאמר שלענין בל יראה לא שייך ביטול, אך לענין איסור אכילה הרי החמץ בטל, וחמץ שאינו אסור באכילה אין עוברים עליו בבל יראה ובל ימצא[ס].

בחידושי רבינו חיים הלוי (מאכלות אסורות פט"ו ה"ח) הקשה לדברי המגיד משנה, כיצד שייך איסור בל יראה ובל ימצא לשיעור כזית בכדי אכילת פרס, שהרי שיעור זה נאמר לענין איסור אכילה בלבד, שכל שאוכל כזית איסור בתוך זמן זה נחשב כאילו אכלו בבת אחת, וכשאוכל בזמן רב יותר, נחשב כאילו אכל חצי זית היום וחצי למחר, ואין זה שייך כלל לאיסור להשהות חמץ בפסח. וביאר את דברי המגיד משנה, בהקדם מה שהקשה על מה שכתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ד ה"ח) שבתערובת חמץ עוברים בבל יראה ובל ימצא רק כל זמן שראויה לאכילת אדם, ואילו לענין חמץ גמור כתב הרמב"ם (שם ה"ח) שאף אם אינו ראוי לאכילת אדם, כל זמן שהחמץ ראוי לאכילת כלב, אסור לקיימו בפסח. והטעם לכך שעוברים על חמץ שאינו ראוי לאכילה, מבואר בגמרא (להלן מה.) שזהו מפני שכל זמן שראוי לאכילת כלב ניתן להחמיץ בחמץ זה אף עיסות אחרות. ואם כן אף בתערובת חמץ יעבור בבל יראה משום שראוי להחמיץ בזה עיסות אחרות. אלא, תירץ הגר"ח שכיון שדין טעם כעיקר שמחמתו תערובת איסור נאסרת, יסודו הוא איסור אכילה, אם כן כל זמן שאין התערובת ראויה לאכילה, בטל החמץ בתערובת, שהרי לא נאמר בה איסור אכילה. ורק לגבי חמץ בעין שייך לומר שכיון שראוי להחמיץ על ידו עיסות אחרות עובר עליו בבל יראה, כיון שזהו שיעור באיסור בל יראה, שכל שניתן להחמיץ על ידו נחשב לחמץ. אך אין זה יכול למנוע מהחמץ להתבטל בתערובת. ובזה מבוארת דעת המגיד משנה מדוע רק כשיש כזית חמץ בכדי אכילת פרס עובר על בל יראה ובל ימצא, כיון שבאופן שאין שיעור זה, ואין כאן איסור אכילה על החמץ שבתערובת, לא חל כלל הדין של 'טעם כעיקר', והחמץ בטל בתערובת.

האם חמץ בטל בתערובת לענין שלא יעברו עליו בבל יראה ובל ימצא

שם. הפרי מגדים (סי' תמג מ"מ סק"ח) כתב, שאף שבכל התורה איסור שנתערב בהיתר אוסר את תערובתו כל זמן שנותן בו טעם[סא], ואם אינו נותן בו טעם הרי הוא בטל ברוב היתר, אך לגבי איסור בל יראה ובל ימצא, יתכן והדבר שונה, ויש לדון בזה מב' פנים:

א. יש לומר שלענין בל יראה ובל ימצא החמץ בטל ברוב היתר אף אם הוא נותן טעם בתערובת, שהרי **הר"ן** (על הרי"ף, ע"ז לז. ד"ה וגרסינן) הביא את שיטת **הראב"ד** והרמב"ן שסוברים שאיסור הנאה בטל בתערובת אף אם הוא נותן טעם, כל שיש כנגדו רוב היתר, ואין בזה את הדין של טעם כעיקר. וביאר הפרי מגדים שרק באיסור אכילה, שעל ידי שטועם את המאכל ניתן לזהות בו את החתיכה האסורה נאמר הדין שאין ביטול מחמת ההלכה של טעם כעיקר, ולכן כל שנותן טעם בתערובת אסור. אבל לענין הנאה שאינה על ידי אכילה, שאז לא ניתן לזהות את האיסור על ידי טעמו, נשאר הדין שבטל ברוב. ואם כן, לכאורה לפי דעה זו אף לענין איסור בל יראה ובל ימצא יש לומר שהחמץ בטל ברוב, ואף אם יש בתערובת כזית חמץ בכדי אכילת פרס, שלוקים על אכילתו, והוא נותן טעם בתערובת, מכל מקום לענין בל יראה ובל ימצא החמץ בטל בתערובת ברוב שאינו חמץ.

ב. מאידך יש לדון שחמץ אינו בטל כלל בתערובת לענין בל יראה ובל ימצא, ואף במקום שאינו נותן טעם כלל אין לו ביטול בתערובת. שהרי אמרו (נכורות כג.) שאם נתערבה נבילה בשחוטה אף שלענין אכילה בטלה הנבילה בשחוטה, אך לענין טומאת משא אין ביטול, והנושא את התערובת נטמא. ופירשו **התוספות** (סח ד"ה נבילה) שהטעם הוא מפני שלגבי אכילה ניתן לומר שכל משהו שאוכל אין זה האיסור אלא מן ההיתר, אבל כשנושא את התערובת הרי ודאי שנושא בתוכה כזית נבילה, ובזה לא נאמר הדין של ביטול ברוב[סב]. ואם כן אף לענין איסור בל יראה ובל ימצא בפסח כיון שיש בתוך התערובת כזית חמץ ודאי שעובר על שהיתו. ואילו הקובץ **שיעורים** (נכורות קוט ג) דחה, שאף שודאי לא שייך ביטול לענין בל יראה ובל ימצא, אך מכל מקום כיון שלענין אכילה והנאה יש ביטול, אם כן שוב אין עוברים בחמץ זה על בל יראה ובל ימצא, שלא אסרה התורה להשהות אלא חמץ שאסור באכילה ובהנאה.

מהו חמץ נוקשה

וזומן של צבעים ועמילן של טבחים וקולן של סופרים. מבואר **ברש"י** (להלן מג. ד"ה כותח) ששלושה מינים אלו אסורים מפני שהם חמץ נוקשה.

וכתב רש"י (להלן מג. ד"ה מלן, ד"ה נוקשה) שחמץ נוקשה הוא חמץ רע שאינו ראוי לאכילה[סג]. ונחלקו **האחרונים** בביאור דבריו, יש מהאחרונים[סד] הסוברים

אוצר החכמה

יט:). אמנם הפרי מגדים (סי' תמג מ"מ סק"ח) כתב שאין השהיה נחשבת להנאה, ודבר האסור בהנאה אך אינו עובר עליו בבל יראה ואין חשש שמא יבוא לאוכלו [כגון שנפסל לגמרי מאכילת אדם אך עדיין ראוי לכלב], יכול להשהותו בפסח. **נו. והטעם** שלא פירש רבינו תם את לשון המשנה 'אלו עוברין בפסח' שמתבערים מן העולם, כיון שהמשנה הרי כוללת אף תערובת חמץ, ובזה אין איסור הנאה במה שמשהה את החמץ אצלו כפי שנתבאר. **נז. המכתם** (ד"ה מלן), תוספות הרשב"א (לעיל ג. ד"ה נוקקין) בשם רבו (הר"י), רבינו דוד (ד"ה פרש"י), חידושי הר"ן (ד"ה ומתני') ומהר"ם חלאווה (ד"ה מלן). **נח. הלחם** משנה (חמץ ומצה פ"ד ה"ח) כתב שאף לדעת רבינו תם שמפרש את המשנה לענין איסור אכילה ולא לענין איסור בל יראה ובל ימצא, במקום שיש כזית חמץ בכדי אכילת פרס מודה רבינו תם שעובר על בל יראה ובל ימצא. ובפרי מגדים (סי' תמג מ"מ סק"ח) כתב שאין זה מוכרח, כיון שיש לומר שרק לענין איסור אכילה אם יש כזית חמץ בכדי אכילת פרס נחשב כמו חמץ בעין אף שנמצא בתערובת, שהרי החמץ נרגש על ידי טעמו, אבל לענין איסור בל יראה ובל ימצא, שאין שייך הרגשת טעם כלל, יש לומר שאין החמץ נחשב בעין. **נט. המגיד** משנה כתב שהטעם שהרמב"ם הזכיר בדבריו תערובות כגון מוריס וכותח הבבלי, זהו לומר שרק באלו שיש בהם כזית חמץ בכדי אכילת פרס, כפי שכתב לעיל (חמץ ומצה פ"ד ה"ו), עוברים בבל יראה ובל ימצא. הכסף משנה דוחה טענה זו, שהרי המגיד משנה עצמו כתב לעיל (שם) שסתם כותח הבבלי אין בו כזית חמץ בכדי אכילת פרס, ועוד מתוך שלעיל חילק הרמב"ם בין תערובת שיש בה כזית חמץ בכדי אכילת פרס, לתערובת שאין בה, ואילו כאן לא חילק, מוכח שלענין בל יראה אין חילוק כלל. בעיקר הסברא שדי בכזית חמץ בתערובת, ואין צריך שיהיה כזית חמץ בכדי אכילת פרס, כתב הכסף משנה שרק לגבי איסור אכילה נאמר שיעור זה, שאם לא כן הרי זה כאילו אוכל חצי זית היום וחצי זית למחר, שאין לוקה עליו, אבל לענין בל יראה, כיון שעובר על החמץ שבתערובת, די בזה שיש כזית חמץ בכל התערובת. וכתבו האחרונים (פרי מגדים מ"מ סק"ח, שו"ת תורת חסד [פרימדקין] או"ח סי' יט אות ו), שאף שהרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו ה"ג-ד) סובר שטעם כעיקר אינו מן התורה, ולכן מן התורה החמץ בטל ברוב, אך כל זה הוא רק לענין אכילה, אבל לענין בל יראה יש לומר שאין כלל ביטול ברוב, כמו שמבואר בתוספות (נכורות כג. ד"ה נבילה) שלענין טומאת משא אין ביטול ברוב, כיון שנושא כאחת את השיעור כולו ובזה לא נאמר ביטול ברוב, ואף לענין איסור בל יראה ובל ימצא הוא כך, שמשהה בבת אחת כזית חמץ [ובערוך השולחן (סי' תמג סי"ב) כתב סברא זו לבאר שאף שהחמץ מפוזר בתערובת עובר עליו כיון שסוף סוף משהה כזית חמץ ברשותו]. הלחם משנה (פ"ד ה"ב) הקשה שאם עוברים על כזית חמץ שבתערובת, אף כשאין זה בשיעור של אכילת פרס, אם כן במקום שיש שישים היתר כנגד החמץ, צריך להיות מותר באכילה, וכיצד כתב הרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו ה"ט) שחמץ בפסח אסור במשהו משום שיש לו מתירים לאחר הפסח, והרי אם החמץ אינו בטל, ועוברים עליו בפסח, אם כן הוא נאסר לאחר הפסח, ושוב אין זה דבר שיש לו מתירים. ואילו לדברי המגיד משנה שעוברים בבל יראה רק אם יש בתערובת כזית חמץ בכדי אכילת פרס אין זה קשה, כיון שבזה אין ביטול מצד שהחמץ נרגש בתערובת, שהרי אין שישים בהיתר כנגדו, ואין מניעת הביטול תלויה בהיתר החמץ לאחר הפסח, אך לדברי הרמ"ך מדוע כזית חמץ אינו בטל כשיש יותר משישים היתר כנגדו, והרי כיון שעובר על בל יראה, אין זה דבר שיש לו מתירים, שהרי אסור לאחר הפסח. ויישב הלחם משנה שכיון שחמץ פחות מכזית אינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, ולכן אם נתערב אף ביותר משישים היתר אינו בטל, כיון שזהו דבר שיש לו מתירים, וכיון שאין זה סברא לומר שכזית בטל בשישים ואילו פחות מכזית אינו בטל, לכן לא חילקו חכמים וקבעו שאף כזית אינו בטל בתערובת. וראה מה שתירץ בזה בתורת חסד (שם). ומדברי החתם סופר (שו"ת, או"ח סי' קט) ניתן ללמוד ישוב לקושיא זו, שכך הביא את דברי הרמ"ך 'כיון דהאיסור ניכר ע"י הטעם הרי כאן חמץ לפנינו', היינו שרק על כזית חמץ שנרגש בתערובת עוברים בבל יראה ובל ימצא, אך כשאינו מורגש בתערובת אין עוברים עליו, ולכן אף כזית חמץ כשנתערב ביותר משישים אינו בטל, שכיון שלא עובר על שהייתו הרי הוא מותר לאחר הפסח, ונחשב לדבר שיש לו מתירים. **ס. כדעת** הר"ן (על הרי"ף, ע"ז ג. ד"ה ומה) שכתב שאפשר שהטעם שהתורה אסרה חמץ בבל יראה ובל ימצא הוא שמא יבוא לאכלו. **סא. ושיערו** חז"ל שכל זמן שיש בתערובת שישים היתר כנגד האיסור הוא אינו נותן בה טעם, ואם אין שישים היתר כנגד האיסור הוא נותן טעם בתערובת. **סב. ואף** שהתוספות (שם) כתבו שדין זה הוא רק מדרבנן, אבל מן התורה יש ביטול אף באופן כזה, אך כתב הפרי מגדים שם להוכיח שלדעת הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ו ה"ו) דין זה הוא מן התורה, והנושא את הנבילה נטמא מן התורה. בקובץ שיעורים (נכורות קוט ג) ביאר את סברת הגמרא שביטול נאמר רק במקום שבכל מעשה ומעשה ניתן לומר שפוגע בהיתר ולא באיסור, כמו למשל טומאת מגע, שבכל נגיעה ונגיעה ניתן לומר שנוגע בטהור ולא בטמא, ואף כשנוגע בכולם בבת אחת אינו נטמא, כיון שלענין נגיעה התבטל האיסור. אבל לענין טומאת משא, שמעשה הנשיאה הוא אחד, ובמעשה זה ודאי שנושא נבילה, לא נאמר בזה ביטול, כיון שלענין זה אין זה נחשב כלל כתערובת, אלא נחשב שהאיסור ניכר. **סג. וכתב** המגן אברהם (סי' תמג ס"ק ח) שצריך לומר שמעולם לא היה ראוי לאכילה, כיון שאם בתחילה היה ראוי לאכילה הרי עד שלא יפסל מאכילת כלב הוא אסור באכילה. **סד. ריב"ש** (שו"ת, סי' ג), פרי מגדים (פתיחה להלכות פסח מ"ג פ"ג אות ו), **אבן העוזר** (סי' תמג) **ומשנה ברורה** (סי' תמג סק"ג).

שאף אם החמיץ לגמרי, כיון שאינו ראוי לאכילה אינו נחשב לחמץ גמור אלא לחמץ נוקשה. ויש מן האחרונים[סה] שכתבו שכפי שמבואר בגמרא (להלן מג.) ששיאור הוא עיסה שלא החמיצה כל צרכה, כך גם מיני הנוקשה המובאים במשנה, רק אם לא החמיצו כל צרכן, אז נחשבים לחמץ נוקשה אם אינם ראויים לאכילה, אך אם החמיצו כל צרכן, הרי הם חמץ גמור אף אם אינם ראויים כל כך לאכילה [כל זמן שלא נפסלו מאכילת כלב][סו].

מאימתי נאסר חמץ נוקשה בערב הפסח

שם. רבי עקיבא אינר (ד"ה וחומן) כתב שהיה אפשר לומר שחכמים אסרו חמץ נוקשה רק מחצות היום של ערב פסח והלאה, היינו החל מן השעה השישית, כיון שאז חמץ גמור אסור מן התורה, וגזרו על חמץ נוקשה אטו חמץ גמור[סז]. אבל בשעה חמישית שחמץ גמור אסור רק מדרבנן, יש לומר שלא גזרו אז על חמץ נוקשה, שהרי אין גוזרים גזירה לגזירה. אלא שכתב שבדברי **התוספות** (חולין ד. ד"ה מותר, קידושין נח. ד"ה אלמא) מבואר לא כך, שהרי לפי זה יש לומר שזהו הביאור במה שאמר רב גידל (לעיל ז.) שהמקדש בחיטי קורדניתא [שהם חמץ נוקשה] משש שעות ולמעלה אין חוששין לקידושיו, כיון שהחטים הם איסור הנאה, ואין להם שווי. ואף שכבר בשעה חמישית יש איסור חמץ מדרבנן, ואם כן מדוע אמר רב גידל רק משש שעות ומעלה שאין חוששין לקידושיו. אלא שכיון שחיטי קורדניתא הם חמץ נוקשה, לא נאסרו כל זמן שאין איסור חמץ מן התורה. ואילו התוספות הוכיחו משם שהמקדש בחמץ מדרבנן בזמן שנאסר רק מדרבנן, חוששין לקידושיו. ומבואר שלדעתם חמץ נוקשה אסור אף קודם לשעה שישית.

האם רבי אליעזר סובר שעובר על חמץ נוקשה

רבי אליעזר אומר אף תכשיטי נשים. הקשו הראשונים[סח], שתכשיטי נשים הרי הם חמץ נוקשה[סט], ומבואר בגמרא (להלן מג.) שרבי אליעזר סובר שמן התורה חמץ נוקשה מותר, ואיך הוסיף כאן רבי אליעזר תכשיטי נשים[ע]. ותירצו, שאכן התנא המובא במשנה הוא אינו התנא המובא בגמרא הסובר שאין איסור מן התורה בחמץ נוקשה, וצריך לגרוס באחד מהמקומות 'רבי אליעזר' ובאחד 'רבי אלעזר'[עא].

וכתב הפני יהושע (גמוס' ד"ה רבי, פסחים ד"ה לכך) שלדעת רש"י ש'אלו עוברין' היינו שעוברים עליו בבל יראה, אין צריך לשנות הגירסא ואפשר לגרוס הן במשנה והן בברייתא 'רבי אליעזר', כיון שיתכן שסובר שעל חמץ נוקשה עובר רק על שהייתו ולא על אכילתו.

מה הוסיף רבי אליעזר על דברי תנא קמא

שם. הראשונים והאחרונים נחלקו בביאור המחלוקת בין תנא קמא ורבי אליעזר:

א. הרמב"ם (פירוש המשניות) כתב שרבי אליעזר מחדש שאף אבק של קמח שאין בו מים כלל עובר בפסח, גזירה שמא ישרו את האבק במים בשעת הרחיצה, ואז יחמיץ.

ב. יש מהראשונים[עב] שפירשו שרבי אליעזר בא להוסיף שאף חמץ נוקשה שנמצא בתערובת עוברים עליו, ואילו תנא קמא סובר שעוברים רק על חמץ דגן גמור בתערובת, או נוקשה בעצמו בלא תערובת[עג]. אמנם המהר"ם חלאווה (ד"ה טיפולס) הקשה איך אפשר לומר שרבי אליעזר מחייב מלקות על חמץ נוקשה בתערובת, הרי אף לחמץ נוקשה בעיניה צריכים לימוד מיוחד מהפסוק, ומנין לרבי אליעזר שאף חמץ נוקשה בתערובת לוקים עליו.

ג. הראב"ד (השגות על בעל המאור פסחים ו.) ורבינו דוד (ד"ה טיפולן) כתבו שרבי אליעזר אינו חולק על תנא קמא, אלא שהרי מבואר בגמרא (להלן מג.) שהטעם שהוזכרו מיני אוכלים אלו במשנה הוא משום שצריך שיהיה אדם בקי בהם ובשמותיהם כדי שלא יבוא להיכשל בהם, והוסיף רבי אליעזר ומנה אף תכשיטי נשים[עד].

ד. המהרש"א (גמוס' ד"ה רבי) פירש שהחידוש בתכשיטי נשים הוא עצם זה שנחשב לחמץ נוקשה, ואילו לדעת תנא קמא תכשיטי נשים אינם חמץ נוקשה[עה].

סה. בית אפרים (סו"ת, סו"ס ג ד"ה וממנס), מנחת ברוך (סי' מד), שולחן ערוך הרב (סי' תמב ס"ק-כב) וחזון איש (סי' קטו סק"ד). **סו. בבית** אפרים (שם) ביאר שמה שכתב רש"י 'חמץ רע', זהו רק לפרש את המילה 'נוקשה', אבל הטעם מדוע נחשב לחמץ רע זהו מפני שלא החמיץ כל צרכו. וכן הביא המנחת ברוך (שם) מהירושלמי (פסחים פ"ג ה"ח), שמיני החמץ המנויים במשנתנו 'אין חימוצו חימוץ ברור'. עוד הוכיח כן המנחת ברוך מהמבואר בעבודה זרה (סז:) שאיסור נבלה הוא רק כל עוד ראויה הנבלה למאכל, וכן מבואר בירושלמי (תלה פ"ד ה"ג) שיכול להפריש חלה מעיסה כל זמן שראויה לאכילת אדם [אלא שאסור מדרבנן להפריש מן הרעה על היפה]. ואם כן, אף חמץ כל זמן שראוי לאכילה, אף על ידי הדחק, הרי הוא חמץ גמור. **סז. כמבואר** ברא"ש (פ"ג ה"ג) שחמץ נוקשה בערב פסח אסור רק מדרבנן. **סח. תוספות** ובעל המאור (ד"ה רבי), תוספות הרשב"א (ד"ה ר' אליעזר), תוספות הרא"ש והר"ן (ד"ה ר' אליעזר) והמאירי (ד"ה ויש). **סט. כמבואר** לקמן (מג.) שזהו מין עיסת סולת המשמשת להשרת השיער. **ע. והוסיפו** התוספות, שאף אם נפרש שתכשיטי נשים הם חמץ דגן גמור על ידי תערובת, מכל מקום כיון שרבי אליעזר אמר 'אף תכשיטי נשים', משמע שמודה לתנא קמא, ותנא קמא הזכיר אף מינים שהם נוקשה. **עא. כן** כתבו בעלי התוספות שצריך לגרוס 'רבי אלעזר' או במשנה או בגמרא, אך בעל המאור, המאירי והר"ן כתבו שבמשנה יש לגרוס 'רבי אלעזר' ובגמרא 'רבי אליעזר'. **עב. בעל** המאור והר"ן (ד"ה רבי) והמאירי (ד"ה ויש). **עג. והמהרש"ל** (גמוס' ד"ה רבי) והב"ח (פוס ד) כתבו שכך צריך לומר בדעת התוספות (ד"ה רבי) שכתבו שתכשיטי נשים הוא חמץ נוקשה, שכוונתו שרבי אליעזר מוסיף חמץ נוקשה על ידי תערובת. אמנם מהרש"א (גמוס' ד"ה רבי) כתב שאין לפרש כן בדעת התוספות, משום שאם היו סוברים התוספות שתכשיטי נשים הם חמץ נוקשה בתערובת, היו צריכים בסוף דבריהם להקשות יותר, איך סובר רבי אליעזר בגמרא שאין עוברים כלל על חמץ נוקשה, והרי אפילו בנוקשה על ידי תערובת מבואר במשנה שאוסר, ומכך שלא הקשו כן, מבואר שלא סברו שמדובר בנוקשה על ידי תערובת. **עד. והביא** הפני יהושע (להלן מג. גמוס' ד"ה למה) בשם ספר תמים דעים שהטעם שתנא קמא לא מנה תכשיטי נשים על אף שמנה את שאר המינים, הוא משום שמאכל זה הוא מאוס, לכן לא חש תנא קמא למנות שם זה. **עה. המהרש"א** כתב כן לפרש את מה שכתבו התוספות שתכשיטי נשים הם חמץ נוקשה. ועל מה שכתבו התוספות שיתכן שתכשיטי נשים הם תערובת חמץ, פירש מהרש"א שתנא קמא סבר שתכשיטי נשים אינם חמץ דגן גמור בתערובת [אלא נוקשה בתערובת], ומשום כך אינו עובר על כך, ורבי אליעזר סבר שתכשיטי נשים הם חמץ דגן גמור בתערובת ועובר עליהם. וכעין זה כתב הב"ח (שם). **א. וכן** הוא בערוך (ערך לפר ג) ב' הפירושים. **ב. ובפני** יהושע (שם) כתב שנחשב לחמץ. **ג. לשיטת** התוספות (לעיל ע"ב ד"ה ואלו) שאין עוברים על בל יראה בתערובת חמץ.

מב:

מהו בשר שמן

בשר שמן דצפירתא דלא אפתח. רש"י (ד"ה דלפירתא) כתב שהכוונה לעז שלא ילדה. ואף **רבינו חננאל** (ד"ה לפירתי) הביא פירוש זה. ועוד פירש, שמדובר על ציפור שמנה שלא ילדה[א].

מהו יין ישן

יין ישן עתיק עתיקי. רש"י (ד"ה עתיק) כתב שמדובר על יין שהתיישן במשך שלוש שנים. **בגליוני הש"ס** (ד"ה עתיק) כתב, שכמו שאמרו (נ"ג נח.) שיין 'ישן' זהו יין משנה שעברה, ואילו יין 'מיושן' זהו יין מלפני שלוש שנים. וכמו כן בארמית, יין 'עתיק', זהו יין משנה שעברה, ואילו 'עתיק עתיקי', זהו יין מלפני שלוש שנים.

ממה נעשה שכר המדי

דרמי ביה מי שערי. רש"י (ד"ה שכר) כתב שהטעם ששכר זה מכונה 'שכר המדי', והרי זהו שכר המצוי בכל מקום, זהו מפני שבימיהם היו עושים את השכר מתמרים, ורק במדי היו עושים שכר ממי שעורים, שזהו כעין השכר שעשו בימי רש"י, ולכן שכר זה העשוי ממי שעורים נקרא על שם העיר מדי. **הפני יהושע** (גרסת"י ד"ה דרמו) הקשה שמשמע מדברי רש"י ששכר המדי הוא כעין השכר שהיה נהוג בימי רש"י, וקשה שהרי להלן (מד. ד"ה ומי) כתב רש"י ששכר המדי היה עשוי עיקרו מתמרים או מתאנים, אלא שבמדי היו מוסיפים לו מעט מי שעורים. ואם כן איך כתב רש"י שזהו כעין השכר שהיו עושים בזמנו, והרי **הרא"ש** (סי' ח) כתב בשם ר"ת שהשכר שהיו עושים בצרפת ובאשכנז אסור להשהותו בפסח[ב], כיון שעיקרו משעורים, אבל שכר המדי עיקרו מתמרים אלא שהיו נותנים בו מעט שעורים כדי להחמיצו, ולכן מותר להשהותו בפסח[ג]. וכתב ליישב, שאכן ישנם ב' אופנים של שכר המדי, יש שהיה עיקרו מתמרים, והיו נותנים בו מעט שעורים, ויש שעיקרו עשוי משעורים. אלא שדעת רש"י (ע"ז סז: ד"ה טעמו) שכל שהאיסור נימוח בתערובת, אף אם יש בו כזית בכדי אכילת פרס אינו אסור מן התורה, כיון שטעם כעיקר אינו מן התורה, ולכן פירש כאן שאף אם בשכר המדי יהיה שעורים כעין שיש בשיכר שהיה בזמנו של רש"י, אין בו איסור מן התורה. ואילו בסוגיא להלן (מד.) שמוכח שסוברת שטעם כעיקר מן התורה, הוכרח רש"י לפרש שאין בשכר המדי כזית שעורים בכדי אכילת פרס, שאז היו חייבים עליו כרת, לכן פירש שמדובר בשכר שעיקרו מתמרים, ולא משעורים.

האם בחומץ האדומי היו נותנים מים

דשדו ביה שערי. הרי"ף כתב ששכר המדי וחומץ האדומי ששנינו במשנה, הכוונה כשיש שם מים, שהרי אם אין שם מים, השעורים לא יחמיצו, שהרי מי פירות אין מחמיצים (לעיל לה.). עוד הביא שכן הוא בירושלמי (פ"ג ה"ח) שכתב 'וכולן על ידי מוי'. **בפסקי הרי"ד** (ד"ה ומומן) הביא בשם יש אומרים שאף שמי פירות אין מחמיצים, הדין שונה לגבי חומץ, שהרי שנינו לעיל (מ:) 'אין נותנין קמח לתוך חרוסת', ואף שבחרוסת אין מים, הקמח מחמיץ מחמת החומץ שיש בחרוסת. וכתב בפסקי הרי"ד לדחות ראייתם, ששם מדובר שיש בחרוסת חומץ גמור, והוא אינו נחשב למי פירות, ואכן הוא מחמיץ את הקמח. אבל אם נותן את השעורים בתוך יין הם אינם מחמיצות כיון שהיין הוא מי פירות ואינו מחמיץ.

מדוע רק יינם של יהודה לא היה מחמיץ

כשהיו מביאים נסכים מיהודה לא היה יינם של יהודה מחמיץ. רש"י (ד"ה נסכים) כתב שבזכות הנסכים שהיו מביאים מיהודה היה טעם ביינם, ולא היה מחמיץ. **השפת אמת** (ד"ה כשהיו) כתב שמשמע שרק יינם של יהודה לא היה

מחמיץ, ומדויק שיינם של בני הגליל אכן היה מחמיץ, והטעם הוא מפני שלא היו מביאים נסכים מן הגליל אלא מיהודה, כמבואר בחגיגה (כה. ברש"י ד"ה לעופה) שמפני שהיתה רצועה של ארץ העמים בין הגליל ליהודה לא היו יכולים להביא יין בטהרה מן הגליל ליהודה, שהרי חכמים גזרו טומאה על ארץ העמים. וכן יינם של בני עבר הירדן היה מחמיץ, מפני שאף משם לא היו מביאים נסכים, שכמו שלא היו מביאים ביכורים מעבר הירדן[ד], כך יש לומר שלא הביאו משם נסכים, ולכן אף יינם היה מחמיץ.

אוצר החכמה

מדוע המביאים יין לנסכים היו חוששים שמא יחמיץ

שם. התוספות יום טוב (דמ"י פ"ח מ"ח) הקשה, **שבמשנה** (שקלים פ"ד מ"ט) מבואר שמי שהתחייב למכור יין לבית המקדש, והקדימו לו את התשלום בימי הבציר, אם במשך הזמן החמיץ היין קודם שהביאו למקדש, ההפסד הוא שלו ולא של ההקדש. וקשה הרי מבואר שבזמן המקדש לא היה היין מחמיץ, אם כן לאיזה צורך נאמרה משנה זו. ותירץ, שמבואר בסוגייתנו שאם היו נותנים שעורים ביין הוא כן היה מחמיץ, ואם כן היה מקום לחשוש שמא נפלו שעורים ליין. ובאופן נוסף תירצו שאף אם מעולם לא אירע שהחמיץ היין, אבל אין סומכים על הנס, ולכן היה צריך לשנות מהו הדין אם החמיץ היין[ה].

ממה היו עושים חומץ

עד שנותנין לתוכו שעורין. כתב הרש"ש (ד"ה עד שנ"ש) שמשמע בגמרא שהדרך היחידה שהיו עושים חומץ היא על ידי שנותנין שעורים ביין, ואם כן קשה מדברי התוספתא [להלן בגמרא] 'בראשונה הלוקח חומץ מעם הארץ אינו צריך לעשר מפני שחזקה אינו בא אלא מן התמד', מבואר שסתם חומץ היה נעשה מן התמד. וכתב שיש לומר שאף שרוב החומץ היה נעשה מיין שהיו נותנים לתוכו שעורים, היה פטור מן המעשר, שהרי רוב עמי הארץ מעשרים את טבליהם, וכיון שמיעוט מן החומץ היה נעשה מן התמד, שהוא פטור ממעשר, לכן מצרפים את הרוב שמעשרים עם המיעוט שפטור ממעשרות, ולכן כל הלוקח חומץ מעם הארץ פטור מלעשר. אלא שהקשה על דבריו שהלשון 'חזקה אינו בא אלא מן התמד', משמע שרוב החומץ היה נעשה מתמד. **והשפת אמת** (ד"ה מפני) כתב להיפך, שרוב החומץ היה נעשה מתמד, ולא היו רגילים לעשותו מיין שהחמיץ על ידי שעורים. ועוד, שיש לומר שאסור לעשות חומץ מיין משום בל תשחית[ו].

מדוע דווקא בעשו נאמר 'כשמלאה זו חרבה זו'

אם מלאה זו חרבה זו ואם מלאה זו חרבה זו. בדרשות הר"ן (דרוש 3) כתב, כי בכל העמים אין עם שראוי לנטור עברה ולהיות צר עין לישראל כמו עשו, כיון שהגויים שקדמו לאברהם אבינו הבינו וידעו כי ה' בחר בו, וזרעו ראוי להיות יורש הארץ, ולכן לא תרע עינם בממלכתם של ישראל כלל. וכן ראוי להיות אף בשאר האומות שיצאו מאברהם אבינו, שלא יקנאו בזרעו של יצחק, אלא יחלקו כבוד לבני הגבירה, היא שרה אימנו, כיון שכך לימדום אבותיהם, ולכן לא ירע להם, ולא יקנאו כשישראל מושלים. אבל בני עשו, שגם הם בני שרה אימנו, ירע בעיניהם כשיראו שאנו מתנשאים עליהם. ולכן אין לשאול מדוע דווקא בבני עשו אמרו חז"ל שלא יתכן שיהיו בני יעקב ובני עשו שווים בגדולה, אלא אם מלאה זו, חרבה זו. כיון ששאר האומות שאינם מקנאים בבני יעקב אין מניעה שימשלו בחזקה כשישראל מושלים, כי ממשלתם בארצותיהם אינן מעיקים על ישראל, כיון שאין להם דבר עמו. אבל לגבי בני עשו הדבר שונה, וכאשר יהיה באפשרותם להתנשא על בני יעקב, ירצו גם את נחלתינו, ויאמרו שגם הם ראויים לירש, שהרי אב אחד לכולנו. ולכן מוכרח להיות שכשיעקב יעלה מעלה, ירד עשו למטה, שהרי נאבקים ביניהם על נחלה אחת[ז].

כיצד יתכן שהושוו הרומאים לישראל

שם. בפירוש בעלי התוספות השלם על התורה (נחלת יום כה כג) הקשה על מה שפירש **רש"י** (שם) שלא ישוו יעקב ועשו בגדולה, וכשזה קם זה נופל, ממה שאמרו בע"ז (ח:) לגבי רומי וישראל, 'עשרין ותרתין שנין קמו בהימנותייהו', ופירש רש"י (שם ד"ה בהימנותייהו) שהיו שווים בגדולה, וקשה על מה שאמר שאם זה קם זה נופל[ח].

האם חיוב מעשר מדרבנן נוהג אף בדמאי

וסבר רבי יהודה תמד לאו בר עשורי הוא. הגמרא שואלת כיצד יתכן שרבי יהודה סובר שהלוקח חומץ מעם הארץ אין צריך לעשר אותו, משום שחזקה שנעשה מן התמד, והרי לדעת רבי יהודה תמד חייב במעשר. והקשה **השפת אמת** (ד"ה ופנר) שאם נאמר שלדעת רבי יהודה התמד חייב במעשר רק מדרבנן ולא מדאורייתא, אם כן יש לומר שבדמאי, שעל פי רוב הוא מעושר, שהרי רוב עמי הארץ מעשרים, לא החמירו, ולכן הלוקח תמד מעם הארץ פטור מלעשרט. וכתב ליישב שכיון שמצינו שנוהג דמאי אף במעשר ירק שהוא רק מדרבנן, אם כן אף אם תמד חייב במעשרות רק מדרבנן, חייב להפריש אף בדמאי'.

תירוץ הירושלמי לסתירה בדברי רבי יהודה

הכי קאמר. הגמרא מיישבת את הסתירה בדעת רבי יהודה האם תמד חייב במעשר בב' אופנים[י], ובירושלמי (דמ"י פ"ח ה"ח) מצינו תירוץ נוסף. 'אמר רבי, לא, בראשונה היו ענבים מרובות ולא היו חרצנים חשובות, ועכשיו, שאין ענבים מרובות חרצנים חשובות' וכתב **הר"ש משאנץ** (שם) שפירוש דברי הירושלמי תלוי במה שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בירושלמי (שם), האם המינים המנויים בריש מסכת דמאי ['הקלים שבדמאי'] פטורים מטעם הפקר [ולשיטתו פטורים לגמרי ממעשר] או מטעם שלא נחשדו עמי הארץ על הפרשתם. ולכן לדעת רבי יוחנן שהפטור מטעם הפקר, אם כן כשהיו ענבים מרובות, ולא היו החרצנים חשובים הם היו פטורים ממעשר מטעם הפקר. ואילו לדעת ריש לקיש שהפטור הוא שלא נחשדו על ההפרשה, כשלא היו החרצנים חשובים לא נחשדו עמי הארץ על הפרשתם.

לפי איזה שיטה נאמרו תירוצי הגמרא

שם. בדרך הראשונה מיישבת הגמרא את הסתירה בדעת רבי יהודה, שלדעתו תמד חייב במעשר, אלא שלא נחשדו עמי הארץ שאינם מעשרים את התמד. וכתב **הר"ש משאנץ** (דמ"י פ"ח מ"ח ד"ה והתומן) שתירוץ זה הוא רק לדעת ריש לקיש שסובר בירושלמי (דמ"י פ"ח ה"ח) שהטעם לדברי המשנה (שם) 'הקלים שבדמאי' זהו מפני שבמינים המנויים שם לא נחשדו עמי הארץ על המעשר. אבל לדעת רבי יוחנן שמפרש (שם) שהפטור הוא מטעם שמינים אלו נחשבים להפקר, הרי חומץ פטור אף כשודאי שלא הפרישו ממנו, ולאו דווקא באופן שהוא דמאי.

ובדרך השניה מיישבת הגמרא שתמד העשוי מחרצנים, לכל הדעות פטור ממעשר, ורק בתמד העשוי משמרים מחייב רבי יהודה במעשר. וכתב **הר"ש** (שם) שתירוץ זה מתאים לדברי רבי יוחנן, שהרי שנינו (פאה פ"ח מ"ו) 'ונותן משום הפקר, ופטור מן המעשרות עד שימרח', היינו שהפקר פוטר מן המעשר רק עד שעת מירוח, אבל לאחר שנתחייב, אף אם הפקיר לא נפטר מחיוב מעשר,

---

ד. **כמבואר** בביכורים (פ"ח מ"י) 'רבי יוסי הגלילי אומר אין מביאין בכורים מעבר הירדן שאינה ארץ זבת חלב ודבש'. ה. **והוכיח** יסוד זה ממה ששנינו (יומא פ"ח מ"ח) 'שבעת ימים קודם יום הכפורים מפרישין כהן גדול מביתו ללשכת פלהדרין ומתקינין לו כהן אחר תחתיו שמא יארע בו פסול', והרי במסכת אבות (פ"ה מ"ה) אמרו 'עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש וכו' ולא אירע קרי לכהן גדול ביום הכפורים', אלא שלא סמכו על הנס. והוסיף שכעין זה כתב הרע"ב (שקלים פ"ו מ"ד) לפרש מדוע היו מניחים במקדש את איברי הקרבן על שולחן של שיש, והרי אין עניות במקום עשירות, ואם כן מדוע לא היה השולחן עשוי כסף או זהב. אלא שכסף וזהב מרתיחים את הבשר ומסריחים אותו, ואילו שיש מצנן ושומר שהבשר לא יסריח, ואף שמבואר במשנה (מנחות פ"ה מ"ה) שלא הסריח בשר הקודש מעולם, אלא בהכרח שלא היו סומכים על הנס. ו. **אלא** במקום שהיין התקלקל מעט, שאז מותר לעשותו חומץ. ועל פי זה כתב שאין להקשות מדוע לא נאמר שהמחיר של החומץ יוכיח שאם היה יקר, נעשה מיין ולכן חייב במעשרות, ואם היה זול, מוכח שנעשה מתמד, ופטור ממעשרות. וכתב שכיון שרק מיין מקולקל היו עושים חומץ, אם כן מסתבר שלא היה הבדל בין המחיר של חומץ שנעשה מיין לחומץ שנעשה מתמד. ז. **והאריך** שם עוד בענין זה להוכיח מדברי הנביאים שבזמן שהיה מלך בישראל, לא היה מלך באדום, וכשחטאו ישראל, ולא היה להם מלך, מלכו מלכים באדום. ח. **ובמהרש"א** (ס"ח, ע"ו שם ד"ה ממכם) כתב לפרש את הסוגיא שם שמה שאמרו רומי לישראל 'אם ממכם מלכים, מאיתנו יהיו מושלים, ואם מאיתנו יהיו מלכים, אתם תהיו מושלים', הוא מטעם זה, ששתיהן שיהיו שווים במעלה אחת לא ניתן שיהיה. ועוד כתב שם לפרש הפסוקים שמביאה הגמרא שם שדרשו הרומאים (רש"י ד"ה מלי לרוש) מה שאמר עשו (בראשית לג יב) 'נסעה ונלכה ואלכה לנגדך' שעשו סבר שניתן להיות שיהיו שניהם שווים, אך יעקב ראה שאפילו שווים קצת אי אפשר שיהיו, ולכן אמר לעשו (שם לג יד) 'יעבר נא אדני לפני עבדו'. ט. **ובהערה** הוסיף להקשות שם, לדעת התוספות (ב"ב נ: ד"ה וביומר) שרבי יהודה מחייב רק מספק, אם כן פשוט שהלוקח מעם הארץ אינו צריך לעשר, שהרי זהו ספק ספיקא, ספק האם חייב כלל במעשר, ואף אם חייב, שמא המוכר עישר בעצמו. ואין ליישב על פי דברי הכסף משנה (מעשר פי"ח ה"ג) בדעת הרמב"ם שבדמאי לא מועיל ספק ספיקא, והטעם, כיון שאף שבכל דמאי יש רוב שפטור מן המעשר, שהרי רוב עמי הארץ מעשרים, ואף על פי כן חששו חז"ל וחייבו לעשר, ואם כן אף בתמד היה מקום לומר שלכן חייב לעשר, שהרי כתב השער המלך (יסוד טוב פ"ח ה"כ) לחלק בין מקום שיש ספק בעיקר החיוב של דמאי, שאז פטור מצד ספק ספיקא, ואילו הרמב"ם שמחייב, זהו במקום שהיה חיוב ודאי, אלא שיש ספק שמא הופרש, ובזה כתב הכסף משנה שאין לפטור מצד ספק ספיקא, ולכן בתמד שיש ספק בעיקר החיוב מודה הרמב"ם שיש לפטור מצד ספק ספיקא. וכתב ליישב שהרי שבחולין (ו.) מבואר שלא גזרו כלל דמאי בתערובת, ואם כן קשה, מה מקשה הגמרא בסוגייתנו. אלא צריך לומר שסוגייתנו סוברת כדעת רפרם (שם), שבתערובת שיש בה טעם גזרו על דמאי, כיון שנחשב כבעין, ולפי זה יש לומר, שכיון שמעט היין שנמצא בתערובת ודאי נתחייב במעשר, אם כן, לא יועיל ספק ספיקא לפטור. עוד כתב השפת אמת (שם) שכל זה הוא רק לדברי הרמב"ם (שם), אך לדעת הראב"ד (בהשגות שם) הרי בכל אופן יש לפטור מצד ספק ספיקא, ולדבריו עדיין קשה מה שואלת הגמרא בסוגייתנו. י. **אלא** שכתב שלדברי הרשב"ם (ב"ב נ: ד"ה רמח) שכתב שלדעת רבי יהודה תמד חייב במעשר רק מצד חומרה, אבל לענין ברכת בורא פרי הגפן אינו נחשב ליין, עדיין קשה, שמא בדמאי לא החמירו. יא. **באופן** א' תירצה הגמרא שתמד חייב במעשר, והטעם שהלוקח מעם הארץ פטור מלעשר זהו משום שלא היה התמד חשוב בעיניהם, ולכן היו מעשרים אותו. ובאופן ב' חילקה הגמרא בין תמד העשוי מחרצנים שפטור ממעשר, לתמד העשוי משמרים שחייב במעשר.

ושמרי יין מדובר שכבר חל עליהם חיוב מעשר, שהרי חיובם הוא משירד לבור ויקפה. ואילו חרצנים לא הגיעו כלל לחיוב מעשר, ולכן פטורים משום הפקר.

האם תמד מחרצנים חייב במעשר

ולא קשיא הא בדרווקא הא בדפורצני. הגמרא הקשתה סתירה בדעת רבי יהודה האם לדעתו תמד חייב במעשר, ובאופן אחד תירצה שבכל אופן חייב, ובאופן השני תירצה שיש לחלק בין תמד העשוי מחרצנים של ענבים שפטור ממעשר, לתמד העשוי משמרים שחייב במעשר. **המהר"ם חלאווה** (ד"ה לא) הקשה, **שרש"י** בחולין (כה: ד"ה תמד) כתב, שמחלוקת חכמים ורבי יהודה היא בתמד העשוי מחרצנים, היינו שלדעת רבי יהודה אף תמד העשוי מחרצנים חייב במעשר. וכתב ליישב, שרש"י פירש שם לפי הדעה הראשונה בסוגייתנו, שנחלקו חכמים ורבי יהודה אף בתמד העשוי מחרצנים. אלא שהקשה שבכבא בתרא (נז.) הגמרא מעמידה את המחלוקת דווקא בתמד העשוי משמרים, ואם כן קשה מדוע העמיד רש"י את המחלוקת שלא כפי הסוגיא שם, וכתב ליישב שהפירוש העיקר הוא הלשון הראשון בסוגייתנו.

עבור מה מיועד זיתום המצרי

זיתום המצרי. בפני יהושע (ד"ה זיתום) כתב, שאף שלדברי רב יוסף בזיתום המצרי היה שליש מן הכמות משעורים, בהכרח שלא היה זה בשיעור של כזית בכדי אכילת פרס מן הזיתום, שהרי באופן כזה אינו נחשב לתערובת חמץ, אלא לחמץ בעין. ואין לומר שנחשב לחמץ נוקשה, ואם כן אף שיש בו כזית שעורים בכדי אכילת פרס אינו חמץ בעין, מחמת שבשבת (קי.) מבואר שאין שותים זיתום המצרי בשבת, כיון שעשוי לרפואה[יג], ואם כן לכאורה הוא חמץ נוקשה, ולא תערובת חמץ. שהרי בהכרח צריך לומר שהיה ראוי גם לאכילה, כיון שהרי דעת ר' אליעזר בברייתא להלן (מג.) שיש איסור אכילה בזיתום המצרי, והוא הרי סובר (שם) שאין איסור בחמץ נוקשה אלא רק בתערובת חמץ, לכן בהכרח שזיתום המצרי ראוי לשתיה אף שלא לצורך רפואה[יד].

מדוע פת שלא הביאה שליש נעשית חמץ

פת תבואה שלא הביאה שליש. השאגת אריה (מדפוס, דיני חדש סי' ד ד"ה נהעתקה שניה) הסתפק, מאימתי חל איסור חדש בתבואה, האם רק משעה שנעשית תבואה גמורה, או שמא די בזה שהביאה שליש ומאז נאסרת, או שמא אף קודם שליש. וכתב להוכיח מדברי הגמרא שחל איסור חדש על תבואה שלא הביאה שליש, שהרי בסוגייתנו מבואר שחל איסור חמץ בתבואה שלא הביאה שליש, וכאיסור חמץ כך הוא השיעור בכל איסורי תורה. אלא שהקשה, שבירושלמי (חלה פ"ו ה"ו) מבואר שלדעת רבי אליעזר פת תבואה שלא הביאה שליש אינה חייבת בחלה, ואינו יוצא בה ידי חובתו בפסח, ואם כן אף אינה באה לידי חימוץ, כמבואר לעיל (לה.) 'דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו במצה חייבין על חימוצו כרת', ואם כן קשה, הרי רבי אליעזר מודה לדברי ת"ק במשנה[טו] שחייב לבער פת תבואה שלא הביאה שליש, ולדעתו הרי אינה מתחמצת כלל. וכתב ליישב שמדובר על שני תנאים שונים, אחד מהם הוא רבי אליעזר בן הורקנוס, והאחר הוא רבי אלעזר בן שמוע. ובאופן נוסף כתב ליישב, שדברי רבי אליעזר במשנה שאמר 'אף תכשיטי נשים', והיינו שמודה לדברי ת"ק, נאמרו לגבי שאר המינים המנויים במשנתנו, ולא לגבי עמילן של טבחים. **הרש"ש** (ד"ה פת) תירץ שההיקש שממנו לומדים שכל שאין יוצאים בו ידי חובת מצה, אף אינו בא לידי חימוץ נאמר רק לענין שאין חיוב כרת בדבר שלא ניתן לצאת בו ידי חובת מצה, אבל איסור לאו יש אף במה שלא ניתן לצאת בו ידי חובת מצה.

ההבדל בין טיפולן של בנות עשירים לתכשיטי נשים

זה טיפולן של בנות עשירים שמשיירות אותו לבנות עניים. הראשונים הקשו לדברי רב שימי מחוזנאה שמפרש שקולן של סופרים הכוונה לטיפולן של בנות עשירים, במה שונה מתכשיטי נשים שהוזכרו בסוף המשנה:

א. התוספות (ד"ה טיפולן) כתבו שטיפולן של בנות עשירים מדובר על פנים של מעלה, ואין זה מאוס, אבל תכשיטי נשים היה נעשה עבור פנים של מטה, על מנת להסיר את השיער, והחידוש הוא שאפילו שהוא מאוס נאסר בפסח[טז].

ב. בעל המאור (ד"ה טלו) כתב שת"ק מדבר על מה שמשיירות בנות עשירים לבנות עניים, שבזה יש רק סולת, וזהו חמץ נוקשה בלבד. ואילו ר"א הוסיף שאף תכשיטי נשים, היינו טיפולן של בנות העשירים בעצמם, שבזה מעורבים טיפולים אחרים, ואם כן זהו נוקשה על ידי תערובת.

ג. המהר"ם חלאווה (ד"ה טיפולם) הקשה על דברי בעל המאור, שאין לומר שרבי אליעזר מחייב מלקות על חמץ נוקשה בתערובת, שהרי בלא לימוד מיוחד מפסוק לא ניתן לחדש כך. ולכן כתב שחכמים דיברו דווקא במה שמשיירות לבנות עניים, שמתוך ששוהה זמן רב נעשה מחמיץ, ונעשה חמץ נוקשה. ור"א מחדש שאפילו אם לא שהה הרבה, גם מחמיץ ונעשה חמץ נוקשה.

מדוע תכשיטי נשים נקרא 'קולן של סופרים'

שם. המהר"ם חלאווה (ד"ה טיפולם) כתב שהטעם שתכשיטי הנשים שמשיירות בנות העשירים לבנות העניים נקרא 'קולן של סופרים', הכוונה היא לבנותיהן של הסופרים, שהרי אמרו (להלן נ:) 'כותבי ספרים וכו' אינן רואים סימן ברכה לעולם', היינו שהם עניים.

מדוע דווקא מה שמשיירות לבנות עניים, ולא את של בנות העשירים

שמשיירות אותו לבנות עניים. רש"י (ד"ה טיפולן) כתב שהטעם שהמשנה לא דיברה על טיפולן של בנות עניים הוא מפני שטיפולן של בנות עניים היה עשוי מסיד, ולא מסולת. **המהרש"א** (גרסת"י שם) הקשה מדוע נקטה המשנה את מה שמשיירות בנות העשירים לבנות העניים, ולא את טיפולן של בנות העשירים עצמם. וכתב ליישב שלדעת **בעל המאור** (ד"ה טלו) שבטיפולן של בנות העשירים היו חומרים נוספים שלא היו נותנות אותם לבנות עניים, ואילו בטיפולן של בנות עניים היה רק סולת, שהיה זול יותר משאר החומרים שהיו לבנות עשירים, אם כן מובן מדוע נקטה המשנה את מה שהיו משיירות לבנות עניים, כיון שרצו לנקוט סוג של חמץ נוקשה בעיניה. אבל לדעת **התוספות** (ד"ה טיפולן) שחילקו בין פנים של מטה לפנים של מעלה, מבואר שלא חילקו כדעת בעל המאור, ולכן כתב שלדעת התוספות טיפולן של בנות עשירים עצמם הוא חמץ גמור ולא חמץ נוקשה, כיון שכולו עשוי מסולת, ואילו טיפולן של בנות עניים זהו חמץ נוקשה, שמלבד סולת יש בו גם סיד. ולכן נקטה המשנה טיפולן של בנות עניים[יז]. **הצל"ח** (ד"ה טיפולן) הקשה על דברי המהרש"א, שאם מערבים סיד בתכשיטי נשים אם כן זהו חמץ נוקשה על ידי תערובת, והרי בזה לא דיברה המשנה[יח]. ולכן כתב שבנות עניים היו טופלות פניהם של מטה בסיד, ואילו פניהם של מעלה היו טופלות במה שהיו משיירות להם בנות עשירים, ולכן לדעת ת"ק דווקא זה חמץ נוקשה. אבל מה שהיו טופלות בנות עשירים את פניהם של מטה לדעת ת"ק אין חיוב לבער, כיון שזהו מאוס. ור"א מחדש שאף שנמאס חייבים לבער.

האם אסור להשהות דבק העשוי מחמץ נוקשה לאחר שהדביק בו

דסופרים נמי מדבקין בהו ניירותיהן. המהר"ם חלאווה (ד"ה דסופרין) כתב שלא אמרו שצריך לבער דבק או שאר מיני אומניות אלא כשהם בעין, אבל לאחר שהדביק בהם או שעשה בהם מלאכתו אין צריך לבער, שהרי נפסלו ממאכל כלביט. ואילו **הטור** (או"ח סי' תמב) הביא בשם **הראבי"ה** (מהני העזרי) שהדבר תלוי, אם החמץ ניכר לאחר שעיבדו בו, אסור. אך אם הדביק קלף על טבלא באמצעות עיסה שיש בה חמץ, אין צריך לבערו.

מג.

האם 'כל שהוא מין דגן' כולל גם תערובת חמץ

וכי מאחר ששנינו כל שהוא מין דגן הרי זה עובר בפסח למה מנו חכמים את אלו. בפני יהושע (ד"ה תניא) כתב, שהכלל שנאמר במשנה שכל שהוא מין דגן עובר בפסח שייך לכאורה רק בחמץ נוקשה, אבל בתערובת חמץ אינו

יב. וראה בילקוט ביאורים למסכת חולין (שם) [בענין 'טעמו של רש"י שמשנתנו בתמד חרצנים'] מה שהובא מהאחרונים ליישב קושיא זו. **יג. עוד** הביא שכך היא שיטת רש"י (שם ד"ה רב) והרמב"ם (פירוש המשניות פ"ג מ"ח), אולם שיטת ר"ת והריב"א (בתוס' שנת קי. ד"ה רב) שזיתום המצרי אינו עשוי כלל לרפואה. **יד. עוד** ציין הפני יהושע לדברי בעל המאור בסוגייתנו (ד"ה ונקוט) שהתקשה אף הוא כיון שבזיתום המצרי יש שליש שעורים, מדוע אין בזה דין טעם כעיקר, וכתב ליישב ששיעור זה לא נאמר בדווקא, אלא הוא משתנה לפי הטעם שרוצים לתת לזיתום, ומשנתנו מדברת באופן שאין טעם השעורים נרגש, אלא שרק מסייע לשאר החומרים לתת טעם בזיתום. **טו. כך** כתבו התוספות (לעיל מב. ד"ה רבי). **טז. בחזון איש** (או"ח סי' קטו סק"ד) כתב שודאי מדובר שעדיין ראוי לאכילת אדם, שאם לא כן אין בזה איסור אכילה כלל, שהרי נחלקו הראשונים בחמץ שנפסל מאכילת אדם ואין ראוי להחמיץ בו עיסות אחרות, דעת הר"ן (על הרי"ף, מ. ד"ה ומפרשם) שאין חייב לבערו, ודעת הראב"ד (ממץ ומצה פ"ו ה"ג) שחייב לבערו, ואף הראב"ד מודה שאינו חייב על אכילתו, אלא רק חייב בביעור. ואם כן קשה מדוע היה מקום לומר שדבר מאוס אינו חמץ, הרי אם היה חמץ גמור קודם שנשתמשו בו, היה חייב עליו כרת אף אם הוא נמאס, כל זמן שלא נפסל מאכילת אדם. אלא בהכרח שמדובר שהחמיץ על הבשר כשנשתמשו בו, ואם כן כל הסיבה שאין זה חמץ גמור זהו משום שצורת החימוץ משונה, ובזה אין הבדל בין מאוס יותר למאוס פחות. וצריך לומר שכיון שבפנים של מטה המקום יותר מזוהם, אם כן מקלקל את החימוץ יותר. ובאופן אחר שיתכן שמחמת שהמקום מזוהם אין העיסה מחמיצה, אלא מסרחת, ובזה נחלקו ת"ק ורבי אליעזר, האם עיסה שנסרחה נחשבת לחמץ נוקשה, היינו שזוהי צורה אחרת של חימוץ. **יז. ובזה** נחלקו ת"ק ור"א, שת"ק סבר שרק כשמשמש לפנים של מעלה אסור בפסח, ואילו ר"א מוסיף שאף אם משמש לפנים של מטה. **יח. שהרי** כתבו התוספות (לעיל ע"ב ד"ה רבי) שר"א מודה לת"ק שאין עוברים על נוקשה על ידי תערובת. **יט. וכן** מבואר בדברי הרמב"ם (ממץ ומצה פ"ד ה"ו) 'וכן ניירות שדיבקו אותן בחמץ וכל כיוצא בזה מותר לקיימן בפסח ואין בהן משום לא יראה ולא ימצא שאין צורת החמץ עומדת' ובהשגות (שם) כתב 'אין זה טעם, אלא שכבר נפסל מן הכלב, ועל כל זה שהוא כמו שיחידו לישיבה וטח פניו בטיט'. ובמגיד משנה (שם) כתב שהרמב"ם אינו מתכוין ל'קולן של סופרים', שהרי אותו

שייך, שהרי התנא היה צריך לבאר איזה מין של תערובת חמץ הוא שעובר בפסח, שהרי במשנה יש כמה מינים של תערובת, ועל כן יש לבאר, האם עוברים רק כשיש בתערובת כזית חמץ בכדי אכילת פרס, או רק בתערובת שיש בה טעם חמץ, או שאף תערובת שיש בה משהו חמץ, ולא נרגש שם טעם.

ואין לומר שהתנא סמך על שיעור תערובת שאסורה בשאר איסורי התורה, שהרי מחלוקת חכמים ורבי אליעזר לגבי חמץ בפסח ודאי שונה, שבתערובת שאסורה בשאר דיני התורה מודים חכמים לרבי אליעזר, אלא שנחלקו בתערובת שאין בה טעם, אלא רק קהות וחמצמצות מן הטעם בלבד[א]. ואם כן כיצד שואלת הגמרא מדוע פירטה המשנה מיני תערובת חמץ, הרי בכל אחד צריך להשמיע שזו תערובת אסורה.

וכתב, שיש ליישב לשיטת **רבינו תם** (לעיל מב. בתוס' ד"ה וללו) שפירש את דין המשנה 'אלו עוברין', ש'עוברין' פירושו מעל השולחן, היינו שאסורים באכילה, והכוונה שלענין אכילת חמץ כל תערובת אסורה, ואפילו שיש בה רק משהו חמץ. וכן הוא לענין חמץ נוקשה, כל שיש בו חשש שמא הוא חמץ נוקשה אסור באכילה, ואף שאין בהם איסור מן הדין[ב]. ולכן הקשה רבי יהושע, מאחר שכל שיש בו חשש של תערובת חמץ או חמץ נוקשה אסור, כמבואר להלן שאף ששיאור לשיטת רבי מאיר, אינו נחשב לחמץ נוקשה לשיטת רבי יהודה, סובר רבי יהודה שאסור באכילה, ונותנו לפני כלבו, אם כן מדוע הוצרכה המשנה לפרש את מיני החמץ האסורים.

אלא שכתב להקשות שאם אכן כוונת המשנה לאסור כל חשש חמץ, אם כן אף כשנתערב משהו חמץ קודם הפסח גם יש לאסור, שאף שקודם הפסח בטל בתערובת שאינו נותן בה טעם, אך בפסח עצמו יהא אסור, משום שחמץ אוסר בפסח במשהו, וחוזר האיסור וניעור בפסח, וזהו דחוק. ועוד קשה מהו הפירוש לפי שיטת רש"י והריב"א שכוונת המשנה לאיסור בל יראה במינים אלו, שבזה אין לומר שנאסר אף במשהו חמץ. והניח בצריך עיון.

מאיזה טעם נאסרה תערובת חמץ בלאו

מאן תנא דחמץ דגן גמור על ידי תערובת ונוקשה בעיניה בלאו. החזון **איש** (או"ח סי' קי סק"ז) כתב, שמה שחידשה התורה שתערובת חמץ אסורה בפסח, זהו משום שבפסח ישנו דין של היתר מצטרף לאיסור, וכמו שמצינו שנאמר דין זה לגבי קדשים[ג]. ואף שהיה מקום לפרש באופן אחר, שלא נאמר כאן דין היתר מצטרף לאיסור, אלא שהתחדש בדין טעם כעיקר, שאף שבכל התורה כולה צריך טעם גמור, אבל כשיש קיוהא בלבד אין בו דין טעם כעיקר, מכל מקום בפסח התחדש שאף טעם קלוש אוסר, כתב החזון איש שלא היה מסתבר לחז"ל לחדש מושג חדש בדין טעם כעיקר, ועדיף היה להם לפרש הלכה זו על פאוצר החכמה דוע, שהיתר מצטרף לאיסור בקדשים.

ולפי זה מבואר, שבמקום שאומרים שהיתר מצטרף לאיסור הפירוש הוא שההיתר נהפך לאיסור, שאם לא כן הרי היה האיסור מתבטל בהיתר, שהרי אין כאן דין של טעם כעיקר למנוע את הביטול ברוב, אלא על כרחנו שכשההיתר מצטרף לאיסור פירושו שההיתר נהפך לאיסור.

מדוע אין הגמרא מבררת את הדין של אלו עוברים בפסח

שם. הגמרא שואלת מיהו התנא שסובר שעוברים בלאו על אכילת תערובת חמץ וחמץ נוקשה. והקשה **הצל"ח** (ד"ה מאן), מדוע לא שאלה הגמרא כמו כן על הדין המבואר בתחילת המשנה 'אלו עוברין בפסח', מיהו התנא שסובר דין זה. וכתב, שלדעת **רבינו תם** (לעיל מב. תוס' ד"ה וללו) ש'עוברין' פירושו מעל השולחן, היינו שאסורים באכילה, וכיון שלא הוזכר עדיין שיש לאו באכילתם, לכן לא הקשו מי סובר כך. אבל לדעת **רש"י** (שם ד"ה וללו) שמפרש 'עוברין בפסח', שעוברים עליהם בבל יראה ובל ימצא, הרי מבואר שעוברים בלאו על אכילתם, שאם לא כן לא היו עוברים עליהם בבל יראה ובל ימצא.

וכתב ליישב, שקודם שהתנא מונה את המינים שנשנו במשנה, עדיין לא ידענו שכוונת המשנה לומר שעוברים גם על חמץ נוקשה ותערובת חמץ בלאו, כיון שעדיין לא כתבם. עוד תירץ שעל תחילת המשנה אין הכרח לשאול, כיון שעדיין יש מקום לומר שאף מינים אלו הם בכלל חמץ ונחשבים לחמץ גמור, אבל מאחר שבסוף המשנה מבואר שאין בהם כרת אלא רק לאו, אם כן מבואר שאינם בכלל חמץ, ולכן שואלת הגמרא מנין שיש לאו באכילתם.

האם בלא ריבוי היה חמץ נוקשה אסור בפסח

שם. התוספות (ד"ה מאן) כתבו שמשמע בסוגייתנו שאם לא היה ריבוי שיש לאו בחמץ נוקשה, הוא היה מותר לגמרי. והקשה **המהרש"א** (תוס' שם) על דברי התוספות שאינו יודע מהיכן משמע להם כך, שהרי לגבי תערובת חמץ כתב **הבית יוסף** (או"ח סי' תמג ד"ה ומה שכתב רבינו). שאף לדעת חכמים שאין לאו בתערובת חמץ, אך יש בזה איסור. ועוד הוכיח שלא כדעת התוספות מדברי רבי יהודה להלן (מח:), שאף שסובר שאין לאו בחמץ נוקשה, אך מכל מקום סובר שיש בו איסור, שהרי אמר 'שיאור ישרף, והאוכלו פטור', היינו שאף שפטור על אכילתו, אך מכל מקום צריך לבער אותו, וכיון שצריך לבער, על כרחך שאסור באכילה.

הפני יהושע (תוס' שם) כתב, שמדברי המהרש"א נראה שפירש את דברי התוספות שכוונתם שמוכח מן הסוגיא שבלא פסוק חמץ נוקשה היה מותר אפילו מדרבנן, ולכן הקשה שמצינו בפוסקים שאף לחכמים שסוברים שאין לאו בתערובת חמץ, אך יש בו איסור מדרבנן. ואולם כתב הפני יהושע, שאין כוונת התוספות שבלא ריבוי אין איסור אפילו איסור מדרבנן, אלא כוונתם שאין איסור היינו מן התורה, אך מדרבנן יתכן שיש איסור. שהרי לשונם הוא 'אפילו איסור לא היה בו', ולא כתבו 'אפילו איסור ליכא', משמע שאיסור מדרבנן אכן יש, וכמו שכתבו התוספות להלן (ד"ה ונופנו) שמה שהוא חמץ נוקשה לדעת רבי מאיר אסור באכילה מדרבנן אפילו לרבי יהודה, ואם כן כל שכן בנוקשה גמור שאסור מדרבנן.

וכן כתב **הכסף משנה** בדעת **הטור** שזהו רק מדרבנן. וכן מה שהביא מהמשנה להלן (מח:) 'שיאור ישרף', זהו רק מדרבנן, כמו שכתבו התוספות במנחות (נג. ד"ה לי)[ד]. ואף אם נאמר שכוונת המהרש"א להוכיח שאף מן התורה יש איסור בחמץ נוקשה גם בלא ריבוי, וכדעת הבית יוסף (שם), וכן הוא משמעות דברי התוספות (לעיל ג. ד"ה לוכ) עדיין קשה, מה הקשה על דברי התוספות, שלא ידע מהו המקור לדבריהם, שהרי ממה נפשך, אם דורשים מן הפסוק (שמות יג כ) 'כל מחמצת לא תאכלו', אם כן יש לאו בחמץ נוקשה, ואם לא דורשים פסוק זה, אין כלל מקור לאיסור בחמץ נוקשה.

עוד כתב הפני יהושע (בפ"ד מלן) לפרש את הוכחת התוספות בשני אופנים נוספים:

א. כיון שהתוספות העמידו את דבריהם על קושיית הגמרא, ששואלת מיהו התנא שסובר שנאמרה אזהרה בחמץ נוקשה ובתערובת חמץ, אם כן משמע שהוכחת התוספות שבלא ריבוי למלקות לא היה איסור כלל בחמץ נוקשה, היא דווקא מקושיא זו. וביאר כוונתם על פי דברי **הט"ז** (או"ח סי' תמג סק"ח), שאם לכל הדעות היה איסור מן התורה בתערובת חמץ[ה] ובחמץ נוקשה, אם כן הגמרא לא היתה שואלת מיהו התנא שסובר זאת. ואם כן מוכח שאם אין מלקות אין איסור כלל.

ב. עוד כתב הפני יהושע (שם) לפרש את דברי התוספות על פי המשך דבריהם, שהביאו שמשמע בחולין (כג:) שלדעת רבי מאיר שלוקים על חמץ נוקשה, הרי הוא חמץ גמור, והטעם שאין חייבים עליו כרת זוהי גזירת הכתוב מיוחדת. ואולם בסוגייתנו הגמרא לא למדה כך, שאם כן היא היתה צריכה לשאול מיהו התנא שסובר שבחמץ נוקשה אין כרת, ולא לשאול מיהו התנא שסובר שיש לאו בחמץ נוקשה. אלא מוכח שהגמרא נוקטת שבלא ריבוי חמץ נוקשה אינו חמץ כלל, ולכן היה מותר.

ביאור הקשר בין שני חלקי התוספות

שם. התוספות (ד"ה מאן) כתבו שבסוגייתנו משמע שבלא ריבוי מיוחד מפסוק, חמץ נוקשה לא היה אסור. והקשו על דברי הגמרא בחולין (כג:) שאמרה לענין לחמי תודה שעשאם שיאור, היינו נוקשה, שלרבי מאיר ודאי נחשב לחמץ, שהרי לוקים עליו בפסח, והקשו שמא זהו רק לענין חמץ בפסח, אך מנין לחדש אף לענין לחמי תודה.

והקשה הפני יהושע (תוס' שם, בפ"ד ומיימה), שלכאורה אין קשר בין תחילת דברי התוספות לקושייתם בהמשך, שהרי **המהרש"א** (תוס' שם) פירש שכוונתם להוכיח שאין איסור דרבנן בחמץ נוקשה בלא פסוק, והרי אף אם היה איסור, אין זה מיישב את שאלתם איך ניתן להוכיח מחמץ בפסח ללחמי תודה. ואף אם נאמר שכוונת התוספות להוכיח שבלא פסוק אין איסור כלל מן התורה,

---

אסור לקיים בפסח, אלא ששם מדובר קודם שהדביקו בו, ואילו הרמב"ם מדבר לאחר שהדביקו בו, שאז הוא נחשב כעריבה שנתן בה עורות (להלן מה:). ובב"י (או"ח סי' תמג ס"ד ד"ה וכתב) כתב שלדברי המגיד משנה שההיתר כשכבר הדביק זהו משום שנחשב כעריבה שנתן בה עורות, אם כן אפילו באופן שהחמץ ניכר הוא מותר, ולא כדברי הטור בשם אבי העזרי. א. **כך** כתב הטור (סי' תמג). ב. **והוכיח** כן ממה שמצינו שחמץ שהוא נוקשה לדעת רבי מאיר, ואילו לדעת רבי יהודה הוא מותר בהנאה אבל אסור באכילה, כמו שכתבו התוספות (ד"ה ונופנו). ג. **להלן** (מה.) שאם נבלע מבשר חטאת בבשר חולין או שלמים, התקדש להיות כמו החטאת, שאם החטאת פסולה ואסורה באכילה, אף אלו נאסרו, ואם החטאת כשירה, התמעט זמן האכילה שלהם כפי זמן האכילה של החטאת. ד. **ובצל"ח** (ד"ה מאן) כתב ליישב דברי המהרש"א, שהוא סבר שאין מי שחולק על מה שכתב הטור (סי' תמג) שכל דבר שאין בו איסור אכילה מן התורה אין חיוב לבערו, ואף התוספות בסוגייתנו סוברים כך, ולא כדעת המגן אברהם (סי' תמג סק"ח) שכתב שדעת התוספות (לעיל ג. ד"ה לוכ) שאף במקום שאין איסור אכילה מן התורה אסרו חכמים להשהות חמץ, ועל כן הוכיח המהרש"א שאפילו שאין חיוב מלקות באוכל חמץ נוקשה לדעת רבי יהודה (להלן מח:) מכל מקום יש בזה איסור מן התורה, שאם לא כן לא היה חיוב לבער. ה. **כך** כתב הבית יוסף (ד"ה ומה) בדעת חכמים, שאף שלדבריהם אין לאו בתערובת חמץ, אבל יש על כל פנים איסור מן התורה. והקשה עליו הט"ז (סי' תמג סק"ח) שאם כדבריו מדוע לא העמידו את המשנה כדעת חכמים, שהרי במשנה לא הוזכר שלוקים על מינים אלו, אלא רק שעוברים עליהם. והחק יעקב (שם) הקשה על הט"ז, שלשון 'הרי אלו באזהרה' משמע שיש מלקות על אכילתם, ועיין בפני יהושע מה שתירץ.

עדיין לא מובן, שהרי אף אם היה איסור מן התורה, עדיין קשה מנין ללמוד מכאן לענין לחמי תודה, שמא רק חמץ גמור שיש בו כרת נחשב לחמץ אף לענין לחמי תודה. וכתב ליישב שקושיית התוספות היא שבסוגייתנו משמע שצריך ריבוי לומר שנוקשה נחשב לחמץ, ואילו בחולין משמע להיפך, שמסברא נוקשה הוא חמץ גמור, אלא שהתמעט מכרת, ולכן ניתן ללמוד מנוקשה לענין חמץ בפסח לנוקשה לענין לחמי תודה.

הנחלת יעקב (לנעל נחינות המשפט, נמוס' ד"ה מלן) כתב לבאר בהקדם, שנחלקו רש"י (ד"ה מלן) והתוספות (ד"ה מלן) מהו חמץ נוקשה, שרש"י פירש שזהו חמץ שאינו ראוי לאכילה, ואם כן ודאי שיש בו איסור, שהרי כל איסורים שבתורה שאין לוקים עליהם אלא כדרך אכילתם, שלא כדרך אכילתם אין בהם מלקות, אבל ודאי שיש בהם איסור. אבל התוספות לא פירשו כך, שאם כדברי רש"י קשה איך הגמרא (חולין כג:) מדמה חמץ שבמנחות לחמץ בפסח, והרי במנחות אין כל ענין שלא כדרך אכילה, שהרי המנחות קריבות למזבח ואינן נאכלות כלל.

ולכן לדעת התוספות חמץ נוקשה פירושו שלא נתחמץ כל צורכו, וכך מוכח במסכת חולין (שם), ששיאור נחשב למין חדש ['בריה בפני עצמו'], ולכן בלא ריבוי אין בו איסור כלל בפסח. ולכן הקדימו התוספות שמשמע בגמרא שבחמץ נוקשה אין איסור כלל בלא ריבוי, היינו כיון שהגמרא משווה חמץ נוקשה לשיאור, אם כן מוכח שאף חמץ נוקשה הוא מין חדש, ולכן בלא ריבוי אין בו איסור כלל. ולכן הקשו, כיון שחמץ נוקשה הוא מין חדש, אם כן שמא אינו נחשב לחמץ כלל, אלא שהתורה אסרה אותו באכילה בפסח, ואם כן מנין שנחשב לחמץ לענין מנחות.

רבי עקיבא איגר (נמוס' ד"ה מלן) כתב לבאר, על פי מה שהוסיף עוד להקשות, מהיכן הראיה של התוספות בסוגייתנו שבלא פסוק חמץ נוקשה היה מותר. ועוד הקשה כיצד למדו התוספות שהביאור בגמרא בחולין הוא שגם בלא פסוק חמץ נוקשה אסור, הלא אם יש פסוק לזה, אם כן הרי זה בלאו, ואם אין פסוק על זה, מנין שיהיה אסור כלל.

וכתב לבאר על פי המבואר במנחות (נג.) שחמץ נוקשה לדעת רבי יהודה, שסובר שאין לאו בחמץ נוקשה, יצא מכלל מצה, ועדיין לא בא לכלל חמץ. ולכן אם אפה מנחה עד שנעשתה לחמץ נוקשה, המנחה פסולה, שהרי נאמר (ויקרא ב ה) 'מצה תהיה', אלא שאין לוקים על זה משום 'לא תאפה חמץ' (שם ו י), שהרי עדיין אין זה חמץ. וכיון שכן יש לומר שאף בפסח כך הוא הדבר, חמץ נוקשה יצא מכלל מצה, ולכלל חמץ לא בא. ואם כן יש לומר שהאיסור לאוכלו הוא מן התורה, שהרי נאמר (שמות יג ו) 'שבעת ימים תאכל מצות', ואף שמצות אכילת מצה היא רק בלילה הראשון, כמו שכתוב (שם יג יח) 'בערב תאכלו מצות', אך מלבד זאת יש איסור כל שבעה לאכול עיסה שאינה מצה, וזהו לאו הבא מכלל עשה[ז].

ובזה מבואר כיצד היה שייך לומר שבחמץ נוקשה יש איסור מן התורה ואף שאין בו לאו מפורש, אלא שנאסר מצד שאינו מצה. אלא שיש לומר שדבר זה תלוי במה שכתבו האחרונים[ח], שנחלקו הראשונים בסוגייתנו, שהרי שני פסוקים נאמרו לענין חמץ נוקשה, האחד לרבות, והאחד למעט, 'כל מחמצת לא תאכלו' (שמות יב כ), וכן (שם יג טו) 'כי כל אוכל חמץ ונכרתה', ויש לפרש שני אופנים. שמסברא נוקשה נחשב לחמץ גמור, אלא שלאחר שנתמעט מכרת צריך ריבוי לומר שלא נתמעט לגמרי. ובאופן אחר יש לומר שמסברא אין זה חמץ כלל, אלא שכיון שהתרבה ללאו, צריך מיעוט לומר שאין בזה כרת. ואם כן, אם מסברא נוקשה הוא חמץ, אם כן שייך לומר שאף שהתמעט מכרת, אף בלא הריבוי הנוסף של הלאו עדיין אין לזה דין מצה, ולכן היה צריך להיות אסור מן התורה אף בלא פסוק מפורש. אך אם נאמר שמסברא אין זה חמץ, יש לומר שמסברא נחשב אפילו למצה.

ולפי זה יש ליישב את דברי התוספות, שהרי אם מסברא נוקשה היה נחשב לחמץ, לא היו יכולים להקשות מהסוגיא בחולין, כיון שלענין מנחות היינו אומרים שגם אחרי המיעוט מכרת נשאר כמו הסברא שזה חמץ רק הכרת התמעט, ולכן יש בזה לאו של 'לא תאפה חמץ'. ולכן הקדימו לומר שמוכח בסוגיא שנוקשה אינו חמץ כלל, היינו מדברי רב יהודה שסובר שתערובת חמץ חמורה מחמץ נוקשה, ולכן הריבוי מ'כל מחמצת' נאמר רק בתערובת ולא בנוקשה, ואם מסברא נוקשה היה נחשב לחמץ, אם כן ודאי שהיה ראוי לרבות נוקשה. אלא על כרחנו שמסברא נוקשה אינו חמץ, ולכן הקשו מדוע נחשב נוקשה לחמץ לגבי מנחות, והלא אין שם פסוק מיוחד.

מדוע פירש רש"י שחמץ נוקשה הוא תכשיטי נשים

שם. רש"י (ד"ה מלן) כתב שתכשיטי נשים שהוזכרו במשנה זהו חמץ נוקשה.

הפני יהושע (נרש"י שם) הקשה, מדוע מכל סוגי החמץ נוקשה בחר רש"י להביא דווקא את תכשיטי נשים ולא את שאר סוגי החמץ נוקשה המובאים במשנה [זומן של צבעים, עמילן של טבחים, קולן של סופרים]. וכתב ליישב שלשון הגמרא 'מאן תנא דאית ליה נוקשה בלאו', משמע שהמקשה סובר שנוקשה אינו חמץ כלל, ולכן הקשה מנין שיש לאו באכילת חמץ נוקשה. וקשה מנין הפשיטות שנוקשה אינו חשוב כחמץ, והרי מצינו בכמה מקומות שחמץ נוקשה נחשב לחמץ, שהרי לענין מנחת נסכים מצינו (מנחות נג:) שחמץ נוקשה נחשב לחמץ, וכן לענין לחמי תודה כתבו התוספות (ד"ה מלן) שיש פסוק שמרבה נוקשה, ואם כן מדוע היה פשוט לגמרא שנוקשה אינו נחשב לחמץ.

אלא על כרחנו שעיקר קושיית הגמרא היא מחמץ נוקשה שאינו ראוי לאכילה, והרי בכל התורה אין לוקים על אכילה שהיא שלא כדרך. ולכן עיקר הקושיא היא מתכשיטי נשים שהם מאוסים ביותר (לעיל מג: תוס' ד"ה טיפולי), ואם כן מדוע לוקים עליו. והוסיף עוד שזהו גם הטעם מדוע פירש רש"י שתערובת חמץ היא באופן שהחמץ נימוח בתוך התערובת, שהרי שיטת רש"י (ע"ז סז: ד"ה טעמו) שתערובת איסור מוגדרת כ'טעמו ולא ממשו', היינו שאז האיסור בטל ברוב היתר, זהו רק אם האיסור נימוח ואינו קיים בצורתו הראשונה, ועל זה שואלת הגמרא מיהו התנא שסובר שיש לאו בתערובת חמץ, והרי החמץ בטל ברוב.

הצל"ח (נרש"י שם) כתב, שרש"י הכריע בספיקם של התוספות במשנה (לעיל מג. ד"ה רבי אליעזר) האם תכשיטי נשים זהו תערובת חמץ, או חמץ נוקשה, שלדעת רש"י מבואר שזהו חמץ נוקשה.

תכשיטי נשים אינם מדברי תנא קמא אלא מדברי רבי אליעזר

שם. הצל"ח (נרש"י ד"ה מלן) הקשה, מדוע פירש רש"י תכשיטי נשים, והרי תכשיטי נשים הם מדברי רבי אליעזר במשנה, והגמרא הרי מחפשת מקור לדברי תנא קמא, ובדבריו לא הוזכר כלל תכשיטי נשים[ט]. וכתב לבאר, שהנה המהרש"א (נמוס' ד"ה ומלנו) הקשה, שאם נאמר כדעת רב נחמן שחמץ נוקשה חמור מתערובת חמץ, אם כן המשנה מונה את סוגי החמץ מן הקל אל החמור ['זו ואין צריך לומר זו'], ואילו דרך המשניות לשנות להיפך, מן החמור אל הקל ['לא זו אף זו'], ומדוע שינה התנא את הסדר. וכיון שראה רש"י שנחלקו בסוגייתנו האם נוקשה חמור או תערובת חמורה, כתב שתכשיטי נשים הם חמץ נוקשה, ולא תערובת חמץ. ובזה מיושבת קושיית המהרש"א, כיון שהתנא הקדים לשנות תערובת חמץ, ואף שנוקשה חמור יותר, כדי לסמוך חמץ נוקשה לתכשיטי נשים.

שיטות הראשונים להלכה בענין חמץ נוקשה ותערובת חמץ

אמר רב יהודה אמר רב רבי מאיר היא. נחלקו הראשונים האם הנאמר במשנתנו שלוקים על תערובת חמץ ועל חמץ נוקשה נפסק להלכה. הרי"ף כתב, שאף שחכמים אמרו בברייתא שאין לוקים על תערובת חמץ, זהו רק כשאין בתערובת כזית חמץ בכדי אכילת פרס, אבל אם יש כזית חמץ בכדי אכילת פרס, אף לדעת חכמים לוקים. וכתב **הבעל המאור** (ד"ה ורפ"ה), שנראה שהרי"ף סובר שהלכה כחכמים. והקשה על דבריו, שאין לפסוק כדעת חכמים, שהרי במשנתנו מבואר שלוקים על תערובת חמץ ועל חמץ נוקשה, וכיון שמשנתנו נשנתה בסתם, היינו בלא שם אומרה, קיים כאן הכלל שהלכה כסתם משנה'.

ואילו הרמב"ן (מלחמות פ' ד"ה ומר הכותב) כתב להוכיח שודאי שאין לומר במשנתנו את הכלל שהלכה כסתם משנה, כיון שהרי רבי יוחנן להלן (ע"ב) אומר שאין אומרים בחמץ בפסח שהיתר מצטרף לאיסור, וזהו כדעת חכמים שאין לאו על תערובת חמץ בפסח[יא]. והטעם שאין כאן את הכלל שהלכה כסתם משנה, ביאר הרמב"ן שזהו

ו. **היינו** שאף שנאמר במנחה 'לא תאפה חמץ', עדיין לא ידענו שאין להביא מנחה מן השיאור, עד שנאמר 'מצה תהיה', ומבואר ששיאור אינו נחשב לחמץ, וכן אינו נחשב למצה. ז. **בספר** ברכת אברהם (נמוס' ד"ה מלן) הקשה, אם כן מדוע לא מנה אף אחד ממוני המצוות מצוה זו במנין המצוות. והיה מקום לומר לפי דברי הגר"א במעשה רב (אות קפה) שמקיים מצוה כשאוכל מצה כל שבעה, ולפי זה אין זו מצוה נוספת, אלא פרט ממצות מצה, ולכן לא נמנית כמצוה בפני עצמה, אלא שלדברי רבי עקיבא איגר, הרי זו מצוה נפרדת. עוד כתב שראה במנחת ברוך (סי' מו) שהביא מהירושלמי (פ"ו ה"ד), שהאוכל חמץ בפסח עובר בעשה ולא תעשה, ומבואר כדברי רבי עקיבא איגר שכל האוכל ממיני התבואה בפסח ואינו מצה, עובר בעשה, ועוד הביא שם שהרשב"ץ (מצוות עשה מ) מנה זאת למצות עשה. ח. **פני** יהושע (לעיל מג. ד"ה מלן). ט. **הפני** יהושע (נרש"י ד"ה מלן) כתב שרש"י סובר כדעת הראב"ד (ממיס לעיס פ' רמה) שתנא קמא מודה לרבי אליעזר שאף תכשיטי נשים עוברים בפסח, אלא שלדעתו אין למנות זאת כיון שהטעם שמנו מינים אלו מפורש בגמרא כדי שיכירו אותם וידעו להיזהר מהם, וכיון שתכשיטי נשים הם מאוסים, לא צריך לשנותם כיון שממילא פורשים מהם. ובזה מיושבת קושיית הצל"ח. י. **עוד** כתב להוכיח, ממה שלהלן (מח:) במשנה הובאה דעת רבי מאיר בלשון 'חכמים אומרים' וכו', משמע שכך היא דעת הרבים. ועיין ברש"י (שם ד"ה ומחהו) שכתב, שהמשנה מבארת איזהו שאור שפטורים על אכילתו, ומשמע שמפרש שחכמים המוזכרים במשנה אינם דעת רבי מאיר, שהרי לרבי מאיר עובר בלאו באכילת חמץ נוקשה. אלא שהמהרש"ל (ד"ה רש"י) כתב שרש"י לא דקדק בלשונו והיה צריך לפרש 'איזהו שיאור' שפטור מכרת, אך עובר בלאו. יא. **ועוד** הוכיח הרמב"ן (שם), שאין לפסוק כדעת רבי אליעזר שתערובת חמץ בפסח אסורה בלאו, שהרי רבי אליעזר עצמו סובר שאף בכל התורה כולה נאמר שהיתר מצטרף לאיסור ולמד מחמץ, וכיון שבכל התורה אנו פוסקים שאין היתר מצטרף לאיסור, אם כן משמע שאף בפסח אין פוסקים כרבי אליעזר, ולא עוברים על חמץ בפסח, כיון שאין היתר מצטרף לאיסור אלא באיסורי נזיר.

ילקוט פסחים מג. ביאורים

משום שיש כאן ׳סתם ואחר כך מחלוקת׳יב, ובזה אין הלכה כסתם. ואף לענין תערובת חמץ שלא מצאנו לגבי ענין זה מחלוקת במשנה, כתב הרמב״ן שכבר אין זה נחשב לסתם משנה, כיון שחלק מן המשנה נדחה מהלכה, כך גם חלקה השניי״ג.

ואף הראב״ד (פוסק ה) כתב, שנראה לו לפסוק כדעת חכמים שאין עוברים על חמץ נוקשה בלאו, ואין להקשות שסתם משנה כדעת רבי אליעזר, כיון שזוהי דעת יחיד נגד רבים, ובזה לא נאמר הכלל שהלכה כסתם משנה. אלא שלגבי חמץ נוקשה כתב הראב״ד שיש לפסוק כדעת רבי מאיר, שיש לאו באכילת חמץ נוקשה, שבזה חכמים מודים לו, ונחלקו רק לגבי תערובת חמץ,

ודעת רבי יהודה שחולק וסובר שאין לוקים על שיאור, היא דעת יחיד.

הצל״ח (ד״ה ובגוף) הקשה על דברי הרמב״ן, שלכאורה אין סתירה כלל בין המשניות, שהרי לשון ׳הרי אלו באזהרה׳ אינו בהכרח שיש לאו באכילתו, כמו שמצינו לגבי חצי שיעור, שאף שאין בו מלקות, אומרת הגמרא (יומא עד.) שישנו באזהרה, ואם כך יתכן ששתי המשניות סוברות שיש איסור תורה בחמץ נוקשה, אלא שאין בו מלקות. וכתב ליישב, שכיון שהמשנה מסיימת ׳ואין בהן משום כרת׳ משמע שחיוב כרת אין בהם, אך מלקות יש בהם.

עוד כתב הצל״ח, שאין הכרח שהמשנה להלן חולקת על משנתנו, שהרי שיטת רבי יצחק (מכות יג:) שחייבי כריתות אינן לוקים, ואם כן יש לומר שאף שנאמרה אזהרה בחמץ נוקשה, הטעם של המשנה להלן שהאוכל חמץ נוקשה פטור ממלקות, זהו מפני שהלאו שמרבים ממנו חמץ נוקשה למלקות הוא אזהרה לחיוב כרת בחמץ גמור, וכתבו **התוספות** (שבת קנד. ד״ה גלמו) שאזהרה שנאמרה לענין מיתת בית דין, אין לוקים עליה אפילו במקום שאין בו מיתת בית דין, וכמו כן כאן, אף שבנוקשה לא נאמר כרת, אך אזהרתו היא אזהרה לכרת, ואין לוקים עליהיד.

וכתב ליישב, שאף שלענין חייבי מיתות בית דין אם באיסור מסויים אין חיוב מיתה, די בזה שעל אזהרתו יש חיוב מיתה, כיון שהאזהרה נאמרה לענין חיוב מיתה. וכיון שלא ניתן לענוש מיתה בלא אזהרה, בהכרח שהאזהרה נאמרה לענין החיוב מיתה, ולא לענין חיוב מלקות. אבל לענין חיוב כרת, לא ניתן לומר שהלאו ניתן רק לאזהרה, שהטעם שאין לוקים על אזהרת כרת זהו משום שנאמר לענין הכרת בלבד, שהרי עונשין כרת אף שאין מזהירין עליוטו, אלא הטעם שאין לוקים הוא מפני שבאיסור אחותו נאמר חיוב כרת בנפרדטז, לומר שאין בו מלקות. ואם כן די שנלמד רק חייבי כריתות ממש כאיסור אחותו, אבל מה שאינו חייב כרת אף שנכלל בלאו אחד עם חיוב כרת, אי אפשר ללמוד מאחותו ועל כן לוקה.

האם תערובת חמץ וחמץ נוקשה אסורים בהנאה

ונותנו לכלבו והאוכלו בארבעים. מבואר בגמרא שחמץ שנחשב נוקשה לדעת רבי מאיר, סובר רבי יהודה שהוא מותר בהנאה, ואילו רבי מאיר סובר שהאוכלו עובר בלאו.

הצל״ח (ד״ה והאוכלו) הקשה, מדוע ביארה הגמרא שנותנו לכלבו הוא לרבי יהודה שמותר בהנאה, הרי היה אפשר לפרש בברייתא שגם נתינה לכלבו אסורה, ופירוש הברייתא הוא שגם נותנו לכלבו וגם האוכלו בארבעים. וכתב שמבואר כאן כדעת **הרמב״ם** (מאכלות אסורות פ״ו ה״ז) שהנהנה ממאכל שהוא אסור בהנאה שלא בדרך אכילה, אינו לוקה. אלא שעדיין קשה לשיטת החולקים על הרמב״ם״ז, מדוע מבואר שהנותנו לפני כלבו לוקה.

וכתב ליישב על פי מה שכתבו **התוספות** (לעיל כג: ד״ה מאי) במה שנחלקו חזקיה ורבי אבהו (שם), האם בכל מקום שנאמר איסור אכילה בתורה יש גם איסור הנאה, ואם כן בתערובת חמץ וחמץ נוקשה רק לדעת רבי אבהו יש איסור הנאה, ואילו לחזקיה אין איסור הנאה, ואם כן יש לומר שרב יהודה סובר כחזקיה, ולכן לא יכלה הברייתא לומר שהנותנו לפני כלבו לוקה, כיון שלדעתו מותר בהנאה.

מנין למד רבי מאיר לרבות חמץ נוקשה

והאוכלו בארבעים. להלן מביאה הגמרא ברייתא שלומדת מן הפסוק (שמות יג כ) ׳כל מחמצת לא תאכלו׳, שתערובת חמץ אסורה. ובגמרא שם מבואר שזהו לדעת רבי אליעזר שמרבה תערובת חמץ. אלא שלא נתפרש בגמרא מהו המקור לדברי רבי מאיר שיש לאו בחמץ נוקשה. ומצינו בזה כמה דרכים:

א. הבעל המאור (ד״ה וכתב) כתב שאף שרבי אליעזר מרבה מפסוק זה רק תערובת חמץ, שהיא דומה יותר למחמצת, אולם רבי מאיר מרבה מן הפסוק אפילו חמץ נוקשה, מכיון שנאמר לשון ׳כל׳, הכתוב לא שייר דבר וריבה הכל, בין תערובת חמץ ובין חמץ נוקשה״ח.

ב. הראב״ד (פוסק ה) כתב, שרבי מאיר מרבה חמץ נוקשה מלשון הפסוק ׳מחמצת׳.

ג. הצל״ח (ד״ה וגלמה) כתב, שלדעת רב יהודה המקור של רבי מאיר שיש לאו על אכילת חמץ נוקשה בפסח הוא ממה שמצינו שנוקשה נחשב לחמץ לגבי תודה [ובתוספות (ד״ה מלן) כתבו שיש לזה פסוק מיוחד]. וכיון שתערובת חמץ חמורה מחמץ נוקשה, יש ללמוד בקל וחומר שעוברים בפסח אף על תערובת חמץ״ט.

מדוע אין ליישב שמותר בהנאה ואסור בשהייה

הא גופא קשיא אמרת שיאור ישרף אלמא אסור בהנאה והדר תני ונותנו לפני כלבו אלמא מותר בהנאה. בשפת אמת (ד״ה הש) הקשה, שיש ליישב את הברייתא, שחמץ נוקשה אכן מותר בהנאה, ומה שנאמר שהוא טעון שריפה, זהו כדי לומר שאסור בשהייה, כדעת **רש״י** במשנה (לעיל מב. ד״ה ומלנו). וכתב ליישב, שאם חמץ נוקשה אכן היה מותר בהנאה, לא היה שייך שיהיה בו איסור של בל יראה ובל ימצא, שהרי אם אינו אסור בהנאה אינו חמץ גמור. ומה שכתב רש״י שיש בל יראה בחמץ נוקשה, זהו לפי המסקנא שחמץ נוקשה אסור בהנאהכ.

מהו הדמיון בין שיאור לחמץ נוקשה

שמעינן ליה לרבי מאיר נוקשה בעיניה בלאו. המנחת ברוך (סו״ס, סי׳ מד ענף ו ד״ה עוד) כתב לפרש את דברי הגמרא, שרבי מאיר שסובר שעוברים על שיאור בלאו, בהכרח סובר שיש לאו במיני החמץ הנוקשה שהוזכרו במשנה, ואף שלכאורה אינם דומים זה לזה לגמריכא.

אלא, שכיון שראינו שלדעת רבי מאיר דבר שהוא אינו חמץ גמור, שהרי אין חייבים עליו כרת, ואף אינו מצה, עוברים עליו בלאו, אם כן מבואר שסובר שמה שיצא מכלל מצה, ולא בא לכלל חמץ עובר עליו בלאו, ולכן אף מינים אלו המנויים במשנה, שלא החמיצו כל צרכם, כיון שאינם חמץ ואף אינם מצה, עובר עליהם בלאו.

אך אם נפרש שהטעם שהמינים המנויים במשנה נחשבים לחמץ נוקשה אינו מפני שלא החמיצו כל צרכם, אלא מפני שאף שהם חמץ גמור, כיון שנתנו בהם טעמים מרים אינם ראויים לאכילה, ולכן נחשבים לחמץ נוקשה, כפי שכתב **הפרי מגדים** (פתיחה כוללת ח״נ פ״ג), אם כן לא מובן כיצד מוכח מדברי רבי מאיר לגבי שיאור, שלא החמיץ כל צרכו, שאף בדבר שהחמיץ כל צרכו, אלא שנתנו בו טעמים מרים עוברים עליו בלאו.

וכתב ליישב, שלדברי הפרי מגדים יש לפרש שכמו שרבי מאיר מרבה שיאור ללאו, ואף על פי שאינו חמץ גמור, כך ירבה חמץ שלעולם לא היה ראוי לאכילה, ואף שזהו מחמת שנתנו בו טעמים מרים, אין לחלק בין הטעמים מדוע אינו חמץ גמור. ובאופן נוסף כתב ליישב, שהרי הפרי מגדים (שם) כתב מעמידים את הריבוי ׳כל׳ שבא לרבות רק נתחמץ מחמת דבר אחר, ואם כן אף כשלמדים את שנתחמץ מחמת דבר אחר מן המילה ׳מחמצת׳, מנין שמהמילה ׳כל׳ ניתן לרבות הכל, בין נוקשה ובין מחמצת, שמא יש לרבות רק את החמור מביניהם. עוד הקשה שהרי בין לרב נחמן, בין לרב יהודה, הלא ישנו תנא שמרבה רק אחד משני סוגי החמץ, או תערובת או נוקשה, ואם כן רואים שמהמילה ׳כל׳ אין לרבות יותר מאשר מין אחד של חמץ, וקשה לומר שבזה נחלקו התנאים, כמה ניתן לרבות מן המילה ׳כל׳.

יט. וכתב הצל״ח, שאף שיש לומר כן בדעת התוספות, אך רש״י (ד״ה שיאור) כתב במפורש, שרבי מאיר מרבה חמץ נוקשה מן הפסוק ׳כל מחמצת לא תאכלו׳, ומפרש ש׳כל׳ הוא ריבוי.

כ. ובהערה הוסיף שם, שעדיין יש להקשות על פי דברי התוספות (לעיל ג. ד״ה שכתבו) שאף אם אין עוברים על בל יראה ובל ימצא בחמץ נוקשה, החמירו חכמים לבערו, שעדיין יש לומר כדלעיל, שאף שחמץ נוקשה אסור באכילה הוא מותר בהנאה, שאינו חמץ לענין איסור הנאה, רק חייב לבערו משום תקנת המשנה, ומה הקשו בגמרא. וכתב ליישב על פי דברי המהרש״א (שם בתוס׳ ד״ה שיאור) שתקנת המשנה שייכת רק באיסורי הנאה [שכתב שם לפרש מה שהקשו התוספות מנזיר, שאין הכוונה לנזיר, אלא לנדר שהוא איסור הנאה], ולכן כיון שחמץ נוקשה מותר בהנאה, שנותנו לפני כלבו, אין לומר שחייב לבער משום תקנת המשנה.

כא. להלן (שם) כתב המנחת ברוך שיש להבחין בין שלשה גורמים שונים שבהם תלוי האם הבצק נעשה לחמץ גמור: א. עשיית העיסה. ב. הדבר המחמיץ. ג. משך שהות הנחת העיסה. וכגון בשיאור, העיסה נעשית כראוי, ואף הדבר המחמץ הוא כראוי, אלא שלא הניחו אותה די זמן עד שנעשית חמץ גמור, ואילו בקולן של סופרים אף ששהה די זמן, אך לא נעשתה העיסה כראוי.

ששיאור מלבד שלא החמיץ כל צרכו, הוא גם אינו ראוי לאכילה, ואם כן, הוכחת הגמרא היא בדרך כל שכן, שאם בשיאור שאינו ראוי לאכילה, ואף לא החמיץ כל צרכו, עובר בלאו, כל שכן שבמינים המנויים במשנה עובר עליהם בלאו.

אחח19/06/2018

כיצד ניתן ללמוד מחמץ נוקשה לחמץ גמור בתערובת

שמעינן ליה לרבי מאיר נוקשה בעיניה בלאו וכל שכן חמץ דגן גמור על ידי תערובת. האחרונים הקשו שסוגייתנו תמוהה מאד, מה ענין חמץ גמור על ידי תערובת לחמץ נוקשה, שהרי ההיתר בתערובת חמץ הוא מצד חלק ההיתר שיש בו, והיתר זה אינו קיים בחמץ נוקשה, וההיתר בחמץ נוקשה הוא מצד שאינו ראוי לגמרי לאכילה, ואין זה שייך בתערובת חמץ, וכיצד ניתן להוכיח מחמץ נוקשה לתערובת חמץ, או מתערובת חמץ לחמץ נוקשה. עוד יש לבאר במה נחלקו רב נחמן ורב יהודה. ומצינו בזה כמה דרכים:

א. בנחלת יעקב (בנעל נמיצות המספט, ד"ה עי"ש) כתב לבאר, שאם נאמר שהטעם שלא למדים מנזיר לשאר איסורי תורה שהיתר מצטרף לאיסור, זהו מפני שנזיר נאסר אפילו כשאוכל שלא כדרך אכילה[כב], ואפילו שמצינו דברים שנאסרו שלא כדרך אכילה[כג], זהו רק כשהם עצמם מושבחים, אלא שהוסיף בהם דברים מרים, אבל באופן שלא היו ראויים לאכילה מתחילה, אין לך שאסורים אלא איסורי נזיר. ולכן אם נסבור שחמץ נוקשה נאסר, ונוקשה הרי אינו ראוי לאכילה מתחילה, כמו שכתב **המגן אברהם** (סי' תמג סק"ס), לכן לדעה זו ניתן ללמוד מנזיר שאף בחמץ בפסח נאמר הדין שהיתר מצטרף לאיסור, שהרי דומה לאיסורי נזיר[כד].

ובזה מיושבת דעת רב יהודה, שכיון שרבי מאיר סובר שחמץ נוקשה נאסר אם כן אף תערובת חמץ אסורה, כיון שניתן ללמוד מנזיר לחמץ בפסח שהיתר מצטרף לאיסור, שאין בזה את הפירכא שנזיר נאסר אף שלא כדרך[כה]. ובדעת רב נחמן [להלן בסוגייתנו] שסובר שכיון שלדעת רבי אליעזר חמץ על ידי תערובת אסור, אם כן בהכרח שאף חמץ נוקשה אסור, כתב לבאר, שכיון שסובר שנאמר בחמץ בתערובת שאסור, מבואר שסובר שהיתר מצטרף לאיסור בפסח, ואם כן מדוע לא נלמד מכאן אף לשאר איסורי התורה שהיתר מצטרף לאיסור. אלא שהטעם לא ללמוד הוא רק מפני שחמץ נאסר אף שלא כדרך הנאה, היינו חמץ נוקשה, שלא היה ראוי מתחילה לאכילה. ואם כן בהכרח סובר רבי אליעזר שחמץ נוקשה נאסר.

ונמצא שנחלקו רב יהודה ורב נחמן במחלוקת רבא (חולין נח:) ורבי יוחנן (זיר לו.) מה למדים מנזיר, רב יהודה סובר כדעת רבא, שבנזיר נאמר שהיתר מצטרף לאיסור, ואילו רב נחמן סובר כרבי יוחנן, שבנזיר התחדש טעם כעיקר, ולכן חלק על דברי רב יהודה.

אוצר החכמה

ב. החמדת שלמה (סו"מ, סו"ס סי' טו סוס ג) כתב לבאר, שיש לומר שרב יהודה ורב נחמן נחלקו במחלוקת התנאים (להלן מד:), האם בנזיר נאמר שהיתר מצטרף לאיסור. רב יהודה סובר כדעת רבי עקיבא שבאיסורי נזיר היתר מצטרף לאיסור, ואם כן אף שבכל התורה כולה אין היתר מצטרף לאיסור, אך עדיף לומר שהתחדש בפסח שהיתר מצטרף לאיסור, מאשר לומר שהתחדש שעוברים על חמץ נוקשה, כיון שמצאנו מקום שנאמר בו היתר מצטרף לאיסור, ולכן עדיף לחדש איסור שכבר קיים, ולא איסור חדש. ולכן בדעת רבי מאיר למד, שכיון שמצאנו שרבי מאיר מרבה אף חמץ נוקשה, אם כן ודאי שריבה אף תערובת חמץ, שהרי יותר קל לרבות תערובת, מאשר לרבות חמץ נוקשה.

ואילו רב נחמן סובר כדעת חכמים החולקים על רבי עקיבא, וסוברים שאף בנזיר לא נאמר שהיתר מצטרף לאיסור, ואם כן לדעתו, אדרבה חמץ נוקשה הוא יותר חמור, כיון שכולו איסור, וקל יותר לרבות חמץ נוקשה, לומר שעוברים עליו בלאו, מאשר לרבות תערובת חמץ, וכיון שרבי אליעזר מרבה תערובת חמץ, כל שכן שמרבה חמץ נוקשה.

ג. בדברות משה (סי' כג ענף ס) כתב, על פי מה שהקדים לבאר את שיטת **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"ו), שאף אם אכל כזית חמץ בכדי אכילת פרס אינו חייב כרת, אלא מלקות. והקשו עליו במה שונה ממי שאכל כזית חלב בתערובת בכדי אכילת פרס שחייב כרת, כיון שנחשב שאוכל את האיסור בעין, ואם כן מדוע בחמץ בפסח אין הדבר כן.

וכתב לבאר שיש חילוק בין חמץ לשאר איסורים, שבשאר איסורים נאמר האיסור על גוף הדבר, היינו שעצם החפץ אסור, ואילו בחמץ בפסח לא נאסר כל דגן, שהרי כל זמן שלא החמיץ הדגן מותר אף בפסח, אלא שהאיסור הוא כשנעשה הדגן בטעם חמץ. ולכן לדעת הרמב"ם חלוק איסור שנתערב בהיתר שחייבים כרת על אכילתו בשיעור של אכילת פרס, שאף שנשתנה טעמו מחמת התערובת, אך גוף האיסור קיים, אלא שנמצא בתערובת. אבל חמץ שנתערב בהיתר, כיון שמקבל טעם משאר הטעמים שבתערובת, וכן טעם החמיצות שהיה בדגן מתפשט בכל התערובת שלא שייך בה טעם חמיצות, אם כן אין את טעם החמיצות שאסרה התורה, ואין זה בכלל הלאו של חמץ שיש בו חיוב כרת, אלא שאסרה אותו התורה בלאו חדש.

ולפי זה, תערובת חמץ אינה בכלל הלאו של 'לא יאכל חמץ', כיון שאין זה החמיצות שאסרה התורה, ועל כן יש לזה שייכות לחמץ נוקשה, שאף בזה אין את טעם החמיצות שאסרה התורה, שהנה **רש"י** (ד"ה שימור) כתב, שחמץ נוקשה הוא מה שלא נתחמץ כל צרכו, ועוד כתב **רש"י** (ד"ה מקן) שחמץ נוקשה אינו ראוי לאכילה, ופשוט שאין כוונתו שאין ראוי כלל לאכילה, שהרי ידוע לכל שאף שלא החמיץ כל צרכו ראוי לאכילה, אלא כוונת **רש"י** שאם לא החמיץ כל צרכו אינו ראוי להיאכל כחמץ, אלא כמצה, ולכן אין זה נחשב בכלל 'חמץ' שאמרה התורה. ובזה מבוארת השייכות בין חמץ נוקשה לחמץ גמור על ידי תערובת.

ולפי זה כתב לבאר את מחלוקת רב יהודה ורב נחמן, שנחלקו מדוע בתערובת חמץ אין טועמים את טעם החמץ שהיה בתחילה. שרב יהודה סבר שאף שכעת אין מרגישים את הטעם ההוא, אין זה מפני שנשתנה הטעם, אלא מפני שיחד עם טעם החמץ טועמים תמיד טעמים נוספים, ולכן כיון שמצאנו ריבוי שחמץ נוקשה אסור בפסח, היינו שאפילו חמץ קלוש נאסר, ודאי שניתן ללמוד ממנו לחמץ גמור שנתערב באחרים, שהרי אף טעם זה אינו גרוע מחמץ קלוש. אבל רב נחמן סבר שטעם החמץ שנתערב באחרים כבר אינו אותו הטעם שהיה בתחילה, אלא שנעשה טעם חדש מכל המרכיבים שבתערובת, ואף מטעם החמץ. ולכן אף אם היינו מוצאים ריבוי שעוברים על חמץ נוקשה, היינו חמץ כל שהו, עדיין לא היה ניתן ללמוד משם לחמץ על ידי תערובת, אבל להיפך, כיון שיש ריבוי שאפילו תערובת שניתן בה טעם חמץ אוסרת, כל שכן שחמץ נוקשה אסור.

מתי נאסרה תערובת חמץ

דתניא על חמץ דגן גמור ענוש כרת על עירובו בלאו. הצל"ח (ד"ה רב נחמן) כתב, שאין כל חידוש בזה שחייבים כרת על חמץ גמור, ואם כן לאיזה צורך כתבה זאת הברייתא. וכתב לבאר שהברייתא באה להשמיע שרק בזמן שחייבים כרת על חמץ גמור אז חייבים על תערובת חמץ, אבל בזמן שאין חייבים כרת על חמץ גמור, היינו קודם זמנו, ולאחר זמנו, שאז אין עוברים על עירובו בלאו[כו].

מדוע דיברה הגמרא בלשון מסופקת

דילמא עד כאן לא קאמר רבי מאיר. הגמרא מבארת שהטעם שרב נחמן לא אמר כרב יהודה שהמשנה היא כדעת רבי מאיר שסובר שעוברים על חמץ נוקשה בלאו, משום ששמא רק בחמץ נוקשה סובר רבי מאיר שעוברים בלאו, אך בתערובת חמץ יסבור שאין עוברים עליה בפסח.

והקשה הצל"ח (ד"ה ורב), מדוע רב נחמן אמר זאת בלשון מסופקת, 'דילמא', והרי הוא סובר בוודאי שחמץ נוקשה חמור מתערובת חמץ, שהרי הוכיח שלדעת רבי אליעזר חמץ נוקשה הוא בלאו, ממה שסובר שעל תערובת חמץ עוברים בלאו, וכל שכן שעל חמץ נוקשה שחמור יותר שעוברים בלאו.

וכתב שלפי הגירסא שמביא **המהרש"א** (חוס' ד"ה ולגו, גליון ד"ה ודע) 'ושמעינן ליה לרבי אליעזר דאמר חמץ דגן גמור על ידי תערובת בלאו, והוא הדין נוקשה בעיניה' מיושבת השאלה, שלגירסא זו אינו מוכרח שתערובת חמץ חמורה מחמץ נוקשה[כז].

ולגירסת הספרים שלנו כתב ליישב, שיש לומר שאף שלדעת רבי מאיר חמץ נוקשה חמור מתערובת חמץ, בכל זאת נקטה הברייתא חמץ נוקשה ולא תערובת חמץ, כיון שרצו להשמיע את דעת רבי יהודה שמקל אפילו בחמץ נוקשה[כח]. ולכן אף שרב נחמן עצמו סובר שחמץ נוקשה חמור מחמץ על ידי תערובת, אך בדעת רבי מאיר אין זה ברור שאף הוא סובר כך. אלא שכתב שלפי זה קשה להיפך, איך רב יהודה אומר בדעת רבי אליעזר שתערובת חמץ

(חמץ ומצה פ"ו ה"ו), שאף אם אכל כזית חמץ בכדי אכילת פרס אינו חייב כרת, אלא מלקות. והקשו עליו במה שונה ממי שאכל כזית חלב בתערובת בכדי אכילת פרס שחייב כרת, כיון שנחשב שאוכל את האיסור בעין, ואם כן מדוע בחמץ בפסח אין הדבר כן.

וכתב לבאר שיש חילוק בין חמץ לשאר איסורים, שבשאר איסורים נאמר האיסור על גוף הדבר, היינו שעצם החפץ אסור, ואילו בחמץ בפסח לא

כב. על פי מה שהקדים להקשות, שבגמרא להלן (מד ע"ב ועי"ש) מבואר, שהטעם שלא למדים שהיתר מצטרף לאיסור בכל התורה כולה מנזיר, זהו כיון שגם בחטאת נאמר חידוש זה שהיתר מצטרף לאיסור, ואם כן אלו שני כתובים הבאים כאחד ושני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין. אלא שקשה, שרש"י (חולין נח: ד"ה לטעם) כתב שלדעת רבא (שם) בנזיר נאמר שהיתר מצטרף לאיסור, ואילו בחטאת נאמר דין 'טעם כעיקר', ולא שהיתר מצטרף לאיסור, אם כן מדוע לדעת רבא לא נלמד מנזיר לכל התורה כולה שהיתר מצטרף לאיסור. וכתב ליישב על פי הגמרא בנזיר (לו:) שלא ניתן ללמוד שאר איסורים מנזיר, כיון שאיסורי נזיר חמורים שהרי אפילו חרצן אסור בנזיר. ופירש הפני יהושע (להלן מה. גמוס' ד"ה ורבנן גב"ד דאפילו), שביאור הדבר הוא מפני שנזיר נאסר אפילו בדברים שהם שלא כדרך אכילה, ואם כן שמא רק באיסורי נזיר נאמר שהיתר מצטרף לאיסור. **כג. בשר** בחלב וכלאי הכרם וכדו'. **כד. אם** נאמר שרב יהודה בסוגייתנו סובר כדעת רבא בחולין (נח:), עיין בהערה לעיל. **כה. והקשה** לדבריו, כיצד אומרת הגמרא בשיטת רבי אלעזר שסובר שתערובת אסורה אבל חמץ נוקשה מותר, ואם כן מדוע לא נלמד מחמץ לכל התורה כולה שהיתר מצטרף לאיסור, שהרי אין לפרוך מה לחמץ שכן אסור שלא כדרך הנאה, שהרי נוקשה מותר. וכתב שאין זה קושיא, כיון שיש כאן שני כתובים הבאים כאחד, ואין ללמוד מהם. **כו. והוסיף** שלדעת רבינו תם (לעיל מב. תוס' ד"ה ולגו) שבתערובת חמץ אין לאו של בל יראה, יש לפרש את דברי הגמרא שבמקום שבחמץ גמור יש חיוב כרת, היינו באכילה, בזה יש לאו בתערובת חמץ, אבל לענין בל יראה, שאפילו בחמץ גמור אין בו כרת, אלא רק לאו, בתערובת חמץ, אין בו אפילו לאו. **כז. וכך** כתב הפרי מגדים (סו"מ סי' תמג, משבצות זהב סק"ס). **כח. ובאופן** אחר כתב, שמא רצו להשמיע במה נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה.

חמור מחמץ נוקשה, מזה שרבי אליעזר מחייב על תערובת חמץ, שמא הברייתא נקטה תערובת חמץ, ואף שהוא חמור יותר, כדי להשמיע את דעת חכמים שפוטרים אף בזה.

וכתב ליישב, שרב יהודה ידע שלרבי אליעזר על חמץ נוקשה אין עוברים בלאו לא מן הברייתא שבה נחלק עם חכמים, אלא שהוכיח כן מהברייתא שהובאה להלן [תניא כוותיה וכו׳], שעל תערובת חמץ עוברים בלאו, ושם לא הוזכרה דעת חכמים כלל, אם כן יש להוכיח שלדעתו לא עוברים על חמץ נוקשה בלאו, שאם כן היה צריך לומר חמץ נוקשה, ונדע תערובת חמץ בקל וחומר.

איך יתכן שלרבי מאיר אין לאו בתערובת, והרי לדעתו אף נותן טעם לפגם אסור

אבל חמץ דגן גמור על ידי תערובת לא. רב נחמן סובר שלדעת רבי מאיר אין עוברים על תערובת חמץ בפסח, והקשה **בספר באר יצחק** (ספקטור, סו״מ סו״מ סי׳ ח ענף ו), הרי רבי מאיר לומד (להלן מד:) מפרשת גיעולי מדין שאף טעם פגום אוסר את תערובתו, ולכן ניתן ללמוד משם לכל התורה כולה שטעם כעיקר ואוסר את התערובת. אם כן קשה מדוע לדעת רבי מאיר אין לאו באכילת תערובת חמץ, ואף אם נאמר שמדובר כמו שכתב **המורי״ט** (סי׳ ממב) שאין טעם גמור בתערובת אלא רק קיוהא בלבד, עדיין קשה, שאם בטעם פגום אוסר, כל שכן שבטעם משובח, אלא שאינו נרגש כל כך שיאסור רבי מאיר.

וכתב, שיש ליישב לפי שיטת הר״י **מאוריילנש** (חולין לח: ממוס׳ ד״ה רבא), שאף אם תערובת איסור אסורה מן התורה, אין עוברים עליה אלא בעשה אבל לא בלאו, כיון שלמדים מפרשת גיעולי מדין, ושם נאמר (במדבר לא כג) ׳תעבירו באש׳, היינו שיש ציווי להגעיל תערובת איסור, אבל אין לאו. ולפי זה אין להעמיד את המשנה כרבי מאיר, שהרי במשנה מבואר שיש לאו בתערובת חמץ. אלא שקשה לשיטת **רבינו תם** שחולק על הר״י מאוריילנש וסובר שטעם כעיקר נאסר בלאו. ויש ליישב שהוא יסבור שלדעת רבי מאיר גיעולי מדין ונזיר הם שני כתובים הבאים כאחד, ואין מלמדים, וכך כתב **רש״י** (חולין לח: ד״ה לטעם)**ל**.

כיצד ממעטים תערובת חמץ מכרת

יכול יהא ענוש כרת תלמוד לומר כי כל אוכל חמץ ונכרתה על חמץ דגן גמור ענוש כרת ועל עירובו בלאו. הבעל המאורלא (ד״ה גרסה) כתב לבאר, שהמקור ללמוד שאין כרת בתערובת חמץ הוא ממה שאף שנאמר (שמות יב יט) ׳כל אוכל מחמצת ונכרתה׳, ומלשון מחמצת למדים שאפילו אם נתחמץ מחמת דבר אחר חייב עליו כרת, אם כן מדוע צריך פסוק נוסף לומר ׳כי כל אוכל חמץ ונכרתה׳ (שם יב טו), והרי כל שכן שחמץ שנתחמץ מאליו חייב עליו כרת, אלא ללמד שדווקא כל מי שאוכל חמץ חייב כרת, אך לא על כל חמץ חייבים כרת, ולכן ממעטים תערובת חמץ.

והקשה המהרש״א (פרקים ד״ה לענין), שבגמרא להלן (ע״ב) הקשו, מנין שלמדים מן הפסוק ׳כל אוכל מחמצת ונכרתה׳ שנשים חייבות כרת על אכילת חמץ, שמא הפסוק בא לרבות שחייבים כרת על אכילת תערובת חמץ. ואם נאמר שבפסוק ׳כי כל אוכל חמץ ונכרתה׳ נאמר מיעוט שאין חייבים כרת על תערובת חמץ, אם כן מה שייך לומר שנאמר ריבוי אחר לומר שעוברים עליו**לב**.

ועוד הוכיח מדברי **התוספות** (ד״ה ההוא) שלא כדברי בעל המאור, שהקשו על מה שאמרו בגמרא שלא ניתן ללמוד מהריבוי של המילה ׳כל׳ שבפסוק ׳כי כל אוכל מחמצת ונכרתה׳ לרבות תערובת חמץ לחיוב כרת, כיון שמריבוי זה למדים שנשים חייבות כרת, והקשו התוספות שעדיין ניתן לרבות תערובת חמץ לכרת מן הפסוק ׳כי כל אוכל חמץ ונכרתה׳. ותירצו התוספות שגם שם יש ריבוי אחר ללמוד ממנו. והקשה המהרש״א שאם נאמר כדברי בעל המאור שמפסוק זה למדים למעט תערובת חמץ מחיוב כרת, אם כן לא שייך כלל מה שהקשו התוספות, שנלמד מכאן לרבות תערובת חמץ, שהרי אם כדבריהם מדוע נאמר כלל פסוק זה, הרי בלא שהיה נכתב גם היינו יודעים שחייבים כרת בתערובת חמץ, שהרי אין מיעוט על זה, ואם כן אין צריך כלל ריבוי לזה. ולכן כתב, שלדעת התוספות מתפרשת דרשת הגמרא, שאין לחייב כרת על תערובת חמץ כיון שהפסוק מדבר רק על חמץ בעין, ולא על תערובת חמץ.

בהשגות הראב״ד (חום ג) כתב, שהמיעוט נלמד מכך שהתורה שינתה את הלשון וכתבה במקום אחד ׳חמץ׳, ובמקום אחר ׳מחמצת׳, ומתוך השינוי ניתן ללמוד שלגבי כרת צריך שיהיה חמץ גמור.

ביאור הראיה לדברי רב יהודה

ואילו נוקשה בעיניה לא קאמר. הגמרא הוכיחה כדעת רב יהודה מדברי הברייתא שהזכירה רק תערובת חמץ, שלדעת רבי אליעזר אין עוברים על חמץ נוקשה. והקשו **התוספות** (ד״ה ואילו), שלדעת רב נחמן יש לפרש שכיון שחמץ נוקשה חמור, לכן הוזכרה תערובת חמץ, וממילא נדע שאף בנוקשה עוברים, ואם כן אין ראיה לדעת רב יהודה. ותירצו התוספות, שכיון שהברייתא משמיעה שאין חיוב כרת בתערובת חמץ, אם אכן חמץ נוקשה חמור, הברייתא היתה צריכה להשמיע שאף בנוקשה אין חיוב כרת, וממה שלא השמיעה כך, מוכח שרבי אליעזר סובר שאין חייבים על חמץ נוקשה.

המהרש״א (גמוס׳ שם) כתב שלפי דברי התוספות יתיישב מה שהיה מקום להקשות, מדוע הגמרא לא הוכיחה כדברי רב יהודה מהברייתא שהובאה בה מחלוקת רבי אליעזר וחכמים בתערובת חמץ [לעיל בסוגייתנו]. וכתב שזאת היה ניתן לדחות שלפי רב נחמן שחמץ נוקשה חמור מתערובת חמץ, שנו שיש לאו בתערובת חמץ, ומאליו נדע שאף בחמץ נוקשה, שהרי שם לא הוזכר אלא שיש לאו בתערובת חמץ, ולא הוזכר כלל שתערובת חמץ התמעטה מכרת. אבל מן הברייתא שלפנינו שמבואר שתערובת חמץ התמעטה מכרת, ניתן להוכיח ממה שלא שנו חמץ נוקשה**לג**.

עוד כתב המהרש״א (שם), שלפי דברי התוספות יתיישב מה שהיה מקום להקשות על דברי רב נחמן שסובר שחמץ נוקשה חמור מתערובת חמץ, אם כן מדוע המשנה (לעיל מב.) מונה בתחילה ארבע מיני מדינה, שהם תערובת חמץ, ואח״כ שלש מיני אומנויות, שהם חמץ נוקשה, והרי דרך המשניות לכתוב, בצורה של ׳לא זו אף זו׳, היינו מן החמור אל הקל, ולא בצורה של ׳זו ואין צריך לומר זו׳, והיינו מן הקל אל החמור, ומדוע לדעת רב נחמן פתחה המשנה בדין של תערובת חמץ וסיימה בחמץ נוקשה, ולא להיפך. ויש ליישב שהרי בסוף המשנה נאמר ׳הרי אלו באזהרה ואין בהן משום כרת׳, ואם כן כוונת המשנה לומר שלא רק שבתערובת חמץ אין כרת, אלא אף בחמץ נוקשה, והרי זה בדרך של ׳לא זו אף זו׳.

כיצד פסק הטור כדעת רב נחמן ולא כדעת רב יהודה

שמע מינה נוקשה לר׳ אליעזר לית ליה. הגמרא הוכיחה מהברייתא כסברת רב יהודה, שלדעת רבי אליעזר עוברים רק על תערובת חמץ בפסח, ואילו על חמץ נוקשה אין עוברים. ואילו **כשהטור** (סו״מ סי׳ ממב) מונה את מיני החמץ המנויים במשנתנו, הזכיר הן את המינים שהם תערובת חמץ, והן את המינים שהם חמץ נוקשה, וכתב ׳כל אלו לרבי אליעזר הן בלאו ואין בהן כרת׳. כדעת רב נחמן בסוגייתנו, שסובר שהמשנה היא כדעת רבי אליעזר. אך לדעת רב יהודה רבי אליעזר סובר שרק על תערובת חמץ עוברים בלאו, ואילו על חמץ נוקשה אין עוברים כלל. והקשה **הבית יוסף** (שם ס״ק, ד״ה ויש) שהגמרא הוכיחה כדעת רב יהודה, אם כן מדוע פסק הטור כדעת רב נחמן. ומצינו כמה תירוצים לזה בדברי הפוסקים:

א. הבית יוסף (שם ד״ה שמם) כתב ליישב, שכוונת הגמרא לומר שלרב יהודה לשיטתו יש הוכחה, כיון שהוא סובר שתערובת חמץ חמורה מחמץ נוקשה, אם כן לשיטתו יש ראיה מהברייתא שלדעת רבי אליעזר אין עוברים על חמץ נוקשה. אבל לדעת רב נחמן שחמץ נוקשה חמור מתערובת חמץ, אם כן אין כל ראיה מהברייתא, כיון שהברייתא אמרה תערובת חמץ, וכל שכן שעל חמץ נוקשה עוברים, ולכן לא היה צריך לומר זאת כלל**לד**.

הצל״ח (ד״ה וכ) כתב על דברי הבית יוסף שהם צריכים תבלין, שאין ניתן להביא סיוע שהוא קיים רק לפי סברת המסתייע, ׳ודל איהו ודל סברתו׳**לה**. וכתב לבאר את דברי הבית יוסף, שאין כוונת הגמרא להביא סיוע לדעת רב יהודה כנגד דעת רב נחמן, אלא כוונת הגמרא להוכיח את דברי רב יהודה שלדעת רבי אליעזר אין עוברים על חמץ נוקשה, ואף שרב יהודה סובר שתערובת חמץ חמורה מחמץ נוקשה, עדיין אין להוכיח ממה שנחלקו בתערובת ולא בנוקשה, שלדעתו אין עוברים, כיון שיש לומר שנקטו תערובת להשמיע שחכמים מתירים אף בזה, ולעולם אף בנוקשה סובר רבי אליעזר שעובר. ועל זה הביאה הגמרא מהברייתא, שאף כשלא הוזכרה דעת חכמים הובאה דעת רבי אליעזר רק בתערובת חמץ ולא בחמץ נוקשה.

ב. הב״ח (שם ס״ק) כתב, שהראיה שהביאה הגמרא לדברי רב יהודה, אינה לסתור לגמרי את דברי רב נחמן, אלא רק את מה שאמר שנוקשה חמור מתערובת

כט. וכן הוא בבעל המאור (ד״ה ונקוט). **ל. בדבר** שמואל (ד״ה ע״כ) כתב, שיש לחלק בין טעם פגום שטועם בו את ממשות האיסור אלא שהוא פגום, לבין קיוהא, שאין זה טעם ממשות כלל, אלא דבר אחר, וכך כתב רש״י (לעיל מב: ד״ה פטור), שאף שבתמד יש טעם יין וכן נראה כיין, אין זה אלא ׳קיוהא בעלמא׳, היינו שאין זה ממשות הענבים, אלא חמיצות בלבד. **לא. וכן** הוא בחידושי הר״ן (ד״ה ונקוט). **לב. ובקרני** ראם (חום י) כתב ליישב את קושיית המהרש״א, שדברי בעל המאור הם לפי מסקנת הגמרא שם ׳קאי באוכלין מרבה אוכלין׳, היינו שהפסוק מדבר על האדם האוכל ולא על החמץ עצמו, אבל לפי מה שסברה הגמרא בתחילה שהפסוק מדבר על החמץ, לא ניתן לפרש שיש מיעוט על תערובת חמץ שאינה בכרת, ולכן הקשו בגמרא מדוע לרבות נשים, והרי יש לרבות תערובת חמץ. **לג. להלן** [בענין ׳כיצד פסק הטור כדעת רב נחמן ולא כדעת רב יהודה׳] יובא מה שפירש הצל״ח (ד״ה וכ) בדעת הבית יוסף, ולפי דבריו שם מיושבת קושיית המהרש״א. **לד. ועיין** שם מה שהוכיח לזה מרש״י (ד״ה מ״ט). **לה. וכן** הקשו הב״ח (שם ס״ק, ד״ה כן) והמשנה למלך (ממן ומלה פ״ח ה״ו) על דברי הבית יוסף. והב״ח הוכיח מדברי התוספות (ד״ה ואילו), שהקשו שלדעת רב נחמן יש לומר שלא שנו בברייתא חמץ נוקשה, ואף שלדעת רבי אליעזר עובר עליו, כיון שניתן ללמוד זאת בכל שכן. ותירצו שאם רבי אליעזר אכן היה סובר שעוברים על נוקשה בלאו, הברייתא היתה צריכה להשמיע שאין כרת, אם כן מפורש בתוספות שאם היה מקום ליישב את ההוכחה לפי דברי רב נחמן, היתה נדחית הראיה לדעת רב יהודה.

חמץ, וכן מה שאמר שרבי מאיר אינו התנא שבמשנתנו, ולזה הוכיחו שאם נוקשה היה חמור מתערובת חמץ, הברייתא היתה צריכה להזכיר שאין בו כרת, כמו שביארו התוספות (ד"ה ומלבד) אבל במה שאמר שהמשנה היא כדעת רבי אליעזר לא הוכח שלא כדבריו, כיון שיתכן שחמץ נוקשה שוה בחומרתו לתערובת חמץ, ולכן אפשר לומר שהמשנה היא גם כרבי אליעזר. וכתב עוד, שכיון שרב נחמן היה מאוחר מרב יהודה, יש לסמוך על קבלתו שהמשנה היא כדעת רבי אליעזר אפילו שהוכיחו מהברייתא שלא כמותו.

ג. הט"ז (סס סק"ס) כתב ליישב, שאין כוונת הגמרא להוכיח בוודאות שלדעת רבי אליעזר אין עוברים על חמץ נוקשה בלאו, אלא לסתור את דברי רב נחמן, שהרי אם כך מנין שהריבוי הוא לתערובת חמץ, ועל זה הוכיחו מרבי אליעזר שגם נוקשה בלאו גם בלא שיטת רבי מאיר, ועל זה הוכיחו מהברייתא שאם כן היה צריך לכתוב דין זה. ואולם כיון שמוכח בדעת רבי מאיר שסובר שיש לאו בחמץ נוקשה, אם כן יש לומר שאף רבי אליעזר סובר כן ולא לעשות שלש מחלוקות[לו].

ד. הפרי חדש (הקדמה לסי' תמג ד"ה ומ"מ) כתב, שאף שהגמרא העמידה את הברייתא כדעת רבי אליעזר, זהו קודם שידעה הגמרא שכזית איסור שמעורב בכדי אכילת פרס אסור מן התורה (להלן מד.)[לז], אבל לאחר שמסיקה הגמרא שתערובת שיש בה כזית איסור בכדי אכילת פרס אסורה מן התורה, הרי ניתן להעמיד את הברייתא בסוגייתנו כדעת חכמים, באופן שיש בתערובת כזית חמץ בכדי אכילת פרס. ואם כן הרי אין כל ראיה לדעת רב יהודה, שהרי לא רבי אליעזר אמר ברייתא זאת, אלא חכמים, ואילו רבי אליעזר יתכן שהיה מרבה לא רק תערובת חמץ, אלא גם חמץ נוקשה[לח].

ה. המשנה למלך (חמץ ומצה פ"ו ה"ו) כתב ליישב את דעת הטור, שעיקר ראיית הגמרא לדעת רב יהודה היא, שאם רבי אליעזר לומד שיש לאו בתערובת חמץ מהריבוי של המילה 'מחמצת', אם כן מוכח שסובר שחמץ נוקשה אינו חמור יותר מתערובת חמץ, שהרי אם כך מנין שהריבוי הוא לתערובת חמץ, שמא בא לרבות חמץ נוקשה[לט]. ואולם למסקנת הגמרא שהלימוד של רבי אליעזר הוא לא מהריבוי של 'מחמצת', אלא מהמילה 'כל', אם כן אין כל ראיה לדעת רב יהודה, כיון שיש לומר לדעת רב נחמן שאף שחמץ נוקשה חמור מתערובת, אבל ניתן ללמוד את שניהם, כיון שיש הפרש גדול בין ריבוי מהמילה 'מחמצת' שאין זה ממשמעות המילה, אלא מריבוי, לעומת הלימוד מ'כל מחמצת', שאינו מריבוי אלא ממשמעות, ולכן כל דבר שנכנס תחת המשמעות של 'כל מחמצת' ניתן לרבות, ואפילו שהאחד חמור מן האחר.

ו. המקור חיים (הקדמה לסי' תמג ד"ה עוד) כתב ליישב את דעת הטור, על פי מה שהקדים להקשות בדברי רש"י בסוגייתנו, שבתחילת הסוגיא (ד"ה מאן) הביא דוגמא לחמץ נוקשה מתכשיטי נשים, ואילו במסקנת הסוגיא (ד"ה כופתו) הביא כדוגמא לחמץ נוקשה את זומן ועמילן וקולן.

וכתב לבאר שבתחילה לא ידעה הגמרא שיש ריבוי מיוחד לתערובת חמץ בפסח, ומה שהקשו מיהו התנא שסובר שעוברים על חמץ נוקשה ועל תערובת חמץ, זה מכיון שהגמרא סברה שלדעת התנא איסור הנותן טעם בתערובת אינו אסור מן התורה, שאם לא כן מהי קושיית הגמרא למה שיהא שונה מכל איסורי תורה שאסורים גם בתערובת, ובחמץ נוקשה הקושיא היתה כיון שאינו ראוי לאכילה, מיהו התנא שסובר שעוברים עליו, ולכן פירש רש"י שהקושיא היא דווקא מתכשיטי נשים שאינם ראויים לאכילה כלל, כמו שכתבו התוספות (לעיל מג. ד"ה טיפולי) ועל כן הבינו שאינו חמץ, אבל שאר המינים המנויים במשנה הם ראויים קצת לאכילה.

אבל במסקנת הסוגיא, שהוכח שלרבי אליעזר אין איסור בחמץ נוקשה, מזה שלא מנה בברייתא גם חמץ נוקשה, אם כן מוכח שאף בשאר המינים של חמץ נוקשה שנכתבו במשנתנו אין איסור, שהרי אף הם לא נמנו בברייתא. אלא מבואר שהטעם הוא מחמת שיש מיעוט 'כל אוכל חמץ', והיינו שרק חמץ גמור נאסר, ומלבד זאת יש ריבוי על סוג נוסף של חמץ רק לענין לאו, וכיון שרבי אליעזר[אוצר החכמה] סובר שהריבוי נאמר רק לענין תערובת חמץ, אם כן לענין נוקשה נותר המיעוט.

אלא שכל זה הוא לדעת רש"י, שסובר שכותח ושאר תערובות החמץ שנמנו במשנה יש בהם טעם ממש של חמץ, אבל לדעת הטור, שבכותח הבבלי אין טעם חמץ כלל, אלא רק קיוהא בלבד, אם כן לא מסתבר כלל לומר שרבי אליעזר מרבה רק תערובת חמץ, ואף שפטור עליה בשאר איסורים, וממעט נוקשה וזומן ועמילן, שאסורים בכל התורה כולה.

ועל כן לדעת הטור צריך לומר, שקושיית הגמרא לא היתה ממינים אלו, ולכן אף שרבי אליעזר מרבה תערובת חמץ, ואינו מרבה חמץ נוקשה, אין זה ממעט אלא תכשיטי נשים, ולכן כתב הטור שלדעת רבי אליעזר עוברים בלאו אף בחמץ נוקשה, והיינו דווקא עמילן וזומן שראויים קצת לאכילה.

מדוע הגמרא לא מחפשת מקור לרבי מאיר

ורבי אליעזר עירובו בלאו מנא ליה. הצל"ח (ד"ה ורבי) הקשה, מדוע רק לדברי רבי אליעזר שעוברים על תערובת חמץ בלאו הגמרא מחפשת מקור, ואילו לדברי רבי מאיר שגם על חמץ נוקשה עוברים בלאו, הגמרא אינה מחפשת מקור[מ]. וכתב ליישב, שאין כוונת הגמרא להקשות מנין שעוברים על תערובת חמץ, כיון שהגמרא ידעה שניתן לרבות מ'כל מחמצת לא תאכלו' (שמות יג כ), אלא שהגמרא שואלת מנין שאין בתערובת חמץ חיוב כרת. ולכן אף בחמץ נוקשה ידעה הגמרא שניתן לרבות מהמילה 'כל'. אלא שלגבי חמץ נוקשה לא היו צריכים להקשות מנין שאין בו כרת, כיון שהתוספות בחולין (כג: ד"ה ומי) כתבו, שלא ניתן ללמוד שחמץ נוקשה נחשב חמץ בלחמי תודה, מחמץ נוקשה בפסח, כיון שמנין ללמוד מחמץ שנאסר בלאו, שמא יש ללמוד מחמץ גמור שעוברים עליו בכרת.

ואם כן, כיון שהוצרכנו לפסוק מיוחד ללמוד ממנו לענין חמץ נוקשה בלחמי תודה, מוכח שחמץ נוקשה בפסח הוא רק בלאו, שהרי אם היה כרת בחמץ נוקשה היה ניתן ללמוד ממנו אף לענין חמץ נוקשה בלחמי תודה. ואילו לגבי תערובת חמץ אין לומר שמא יש ריבוי שלמדים ממנו שאף תערובת חמץ נחשבת חמץ לענין לחמי תודה, כיון שלא יתכן שמחמת מיעוט החמץ שבתערובת יחשב הלחם כולו לחמץ, לכן לא ידעה הגמרא שאין בזה כרת.

אלא שהקשה, כיון שבחמץ נוקשה ידעה הגמרא שאין בו כרת, אם כן לדעת רב נחמן שנוקשה חמור מתערובת חמץ, ניתן לדעת בקל וחומר שבתערובת חמץ אין כרת, שאם בנוקשה הקל אין כרת, קל וחומר שבתערובת חמץ אין כרת. וצריך לומר שקושיית הגמרא היא אכן רק לדעת רב יהודה, וכיון שהוכיחה הגמרא כדעת רב יהודה שלרבי אליעזר אין לאו בחמץ נוקשה, אלא רק בתערובת חמץ, אם כן קשה מנין שאין כרת בתערובת חמץ[מא].

מהו 'נתחמץ מאליו'

אין לי אלא שנתחמץ מאליו. הראב"ה (פסחים סי' תענט) הביא, שיש שפירשו שנתחמץ מאליו זוהי עיסה שלא היה בה דבר שיחמיץ אותה, אלא שנתחמצה מעצמה. ואילו אחרים פירשו שחמץ שנתחמץ מאליו הכוונה שנעשה על ידי שאור, ולא על ידי דבר אחר, ואילו מחמת אחרים פירושו שנעשה על ידי מין אחר שאינו שאור[מב].

לו. **והוכיח** כן, שאם לדעת רב יהודה היה הדין שלרבי אליעזר חייבים רק על תערובת חמץ ולא על נוקשה, אם כן הברייתא בסוגייתנו היתה צריכה להשמיע שיש שלש דעות בין התנאים, לדעת רבי מאיר הן נוקשה והן תערובת בלאו, לדעת חכמים זה וזה אינם בלאו, ורבי אליעזר מודה לרבי מאיר בתערובת, וחולק עליו בנוקשה, וממה שהברייתא לא מנתה דעה שלישית, מוכח שרבי אליעזר מודה לגמרי לרבי מאיר, ושניהם בלאו.

לז. ואף שבכמה מקומות מצינו כדבר פשוט שכזית בכדי אכילת פרס אסור מן התורה (יומא פ: כריתות יג:), כתב הפרי חדש (סס), שזהו כשמחלק את האיסור לחלקים ואוכלו לבדו בתוך שיעור אכילת פרס, אבל באופן שמעורב בתערובת סבר אביי (להלן מד.) שאין זה מן התורה, ומסקנת הגמרא שאף בזה הוא מן התורה.

לח. ובמשנה למלך (חמץ ומצה פ"ו ה"ו) הקשה על דבריו, שאף אם נאמר שהברייתא כדעת חכמים אין זה מיושב, שהרי עדיין מוכח מהברייתא שתערובת חמץ חמורה מחמץ נוקשה, וכיון שלא שמענו במפורש שרבי אליעזר חולק על זה, מנין להרבות במחלוקת. ובחמדת שלמה (סו"ת, סו"ס סי' טו אות ס) כתב ליישב את דברי הפרי חדש, שהרי הפרי חדש כתב במפורש שלדברי חכמים עוברים רק על תערובת שיש בה כזית חמץ בכדי אכילת פרס כשנאכלת כדרכה, ואילו רב יהודה ורב נחמן נחלקו בתערובת שאין בה כזית בכדי אכילת פרס כשנאכלת כדרכה, זו נחלקו האם היא חמורה יותר מחמץ נוקשה, או שהיא קלה מחמץ נוקשה. אבל תערובת שיש בה כזית חמץ בכדי אכילת פרס בדרך אכילה ודאי שהיא חמורה יותר מחמץ נוקשה.

לט. שהוקשה לו בדברי הגמרא שלש קושיות: א. קושיית התוספות (ד"ה ומ"מ), שיש ליישב לדעת רב נחמן שרבי אליעזר דיבר רק על תערובת חמץ, כיון שחמץ נוקשה חמור ממנו, ולכן אמר בתערובת חמץ, וכל שכן חמץ נוקשה. ב. מדוע לא הוכיחה הגמרא שלרבי אליעזר נוקשה אינו בלאו מעצם הברייתא שהביא רב נחמן לעיל ['על חמץ דגן גמור' וכו']. ג. לדעת רב נחמן שחמץ נוקשה אינו חמור מתערובת חמץ כיצד לומד רבי אליעזר מהריבוי של המילה 'מחמצת' שיש לאו בתערובת חמץ, שמא זהו ריבוי לחמץ נוקשה שחמור ממנו. ומכח קושיות אלו הוכיח שהראיה לדברי רב יהודה, היא ממה שלדברי רב נחמן שנוקשה חמור מתערובת קשה מנין שהריבוי הוא לענין תערובת, שמא זהו ריבוי לחמץ נוקשה. ולכן לא יכלה הגמרא להוכיח מהברייתא שהביא רב נחמן כיון ששם לא נזכר מהו המקור לדברי רבי אליעזר, ולכן ניתן היה לומר שיש לו שני מקורות גם לתערובת וגם לנוקשה, אך מדברי הברייתא שרבי אליעזר לומד מהריבוי של 'מחמצת', קשה שמא המקור הוא לחמץ נוקשה ולא לתערובת חמץ.

מ. וכתב, שאין לומר על פי מה שכתבו התוספות (ד"ה מאן) שלגבי לחמי תודה צריך להיות פסוק שמרבה חמץ נוקשה שנחשב לחמץ, ולכן לא חיפשה הגמרא מקור לדברי רבי מאיר שיש לאו באכילת חמץ נוקשה, כיון שאם כן, היה צריך לשאול מיד מדוע אם כן אין כרת, שהרי אם למדים מתודה שחמץ נוקשה נחשב לחמץ, מדוע שלא יהיה בו כרת.

מא. ולפי זה הוסיף, שיש לומר שכל פלפול הגמרא [עד להלן (ע"ב) 'קשיא'] בדעת רבי אליעזר מדוע אינו מרבה תערובת חמץ לחיוב כרת, אינו לסתור את דברי רבי אליעזר, אלא לסתור את הסיוע שהביאה הגמרא לדעת רב יהודה, שרבי אליעזר סובר שאין לאו בחמץ נוקשה, שאם כדברי רב יהודה נשארת הגמרא בקושיא מדוע אכן לא מחייב רבי אליעזר כרת בתערובת חמץ. אך לדעת רב נחמן שאף רבי אליעזר מחייב כרת בחמץ נוקשה, מובן היטב מדוע אין חיוב כרת בתערובת חמץ. ובזה מיישב הצל"ח את דברי הטור (סי' תמג) שפסק כרב נחמן, שלדעת רבי אליעזר עוברים בלאו בין בחמץ נוקשה ובין בתערובת חמץ, ואילו הגמרא מסייעת את דברי רב יהודה מברייתא, אם כן מדוע פסק הטור כדעת רב נחמן [והארכנו בזה לעיל בענין 'כיצד פסק הטור כדעת רב נחמן ולא כדעת רב יהודה']. וכתב הצל"ח, שלפי מהלך זה הגמרא מניחה את הסיוע לדברי רב יהודה בקושיא, ואם כן המסקנא היא להיפך, שלרבי אליעזר עובר בלאו הן בתערובת חמץ, והן בחמץ נוקשה, וכדעת הטור.

מב. וכן הוא בתוספות (לעיל מח: ד"ה ממחמת). ופירשו שם שהאופן להחמיץ עיסה שלא על ידי שאור זהו על ידי שמרי יין, שמייבשים את השמרים בתנור.

מנין למדים לרבות נתחמץ מחמת דבר אחר

מחמת דבר אחר מנין תלמוד לומר כל אוכל מחמצת. הבעל המאור (ד"ה גרלה) כתב שהגמרא לומדת חמץ שנתחמץ מחמת דבר אחר מן הלשון 'מחמצת', היינו שמשמעות הלשון היא שהפסוק מדבר על מה שהחמיץ מחמת דבר אחר. ואילו **המהרש"א** (נרס"י ד"ה לענין) הוכיח **שהתוספות** מפרשים באופן אחר, ולדעתם הריבוי לנתחמץ מחמת דבר אחר הוא משום שלאחר שנאמר 'כי אוכל חמץ ונכרתה', וקשה מדוע הוצרכו לומר 'כל אוכל מחמצת ונכרתה', אלא לחדש שאף נתחמץ מחמת דבר אחר חייבים עליו כרת[מג].

מדוע נאמר הריבוי של נשים לכל העונשים שבתורה דווקא בפרשה זו 19/06/2018

איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם. הפנים יפות (נמדבר ה ו) כתב שכיון שמצאנו שלמדים מהדין של חומש במעשר שני לשאר דיני התורה (ב"מ נד:), ושם נאמר שאשה פטורה מנתינת חומש (קידושין מ. תוס' ד"ה ה"ג), **אם כן היה** מקום לומר שאף מחומש של גזל הגר אשה פטורה, ולכן הוצרכה התורה לחדש כאן שהשוו אשה לאיש לכל העונשים שבתורה, ולכן חייבת בחומש בגזל הגר.

האם נשים נאסרו בלאו שאין בו מעשה

השוה הכתוב איש לאשה[מד] לכל עונשין שבתורה. רש"י (ד"ה לכל) כתב שמכיון שנשים הוקשו לכל עונשים שבתורה, אם כן בהכרח שנצטוו על כל לא תעשה שבתורה, שהרי עונשם של הלאוין הוא מלקות, וכיון שהושוו למלקות, הושוו אף לענין הלאו[מה].

הפרי מגדים (פתיחה כוללת לאו"ח, ח"ג הוס' יד) כתב, שמשמע מדברי רש"י שבלאו שאין בו מעשה, שאין לוקים עליו, נשים אכן אינן מוזהרות, וכסמך לזה כתב שהרי לשון הפסוק שממנו למדים שנשים הוקשו לאנשים לכל התורה, הוא 'איש או אשה כי יעשו' (נמדבר ה ו), ולשון הפסוק הוא שהושוו לעונש שבא מחמת ש'עשו'. עוד הביא הפרי מגדים (שם) שבדברי **הרמב"ם** לא משמע כך, שכתב (עבודת כוכבים פי"ב ה"ג) 'כל מצות לא תעשה שבתורה אחד אנשים ואחד נשים חייבים חוץ מבל תשחית ובל תקיף ובל יטמא כהן למתים', ומשמע מדבריו שמלבד הלאוין שמנה, נשים נצטוו בכל שאר הלאוין. ואף **בתשב"ץ** (שו"ת, ח"ח סי' ג) כתב שנשים נאסרו בכל הלאוין שבתורה, שהרי בפסוק נאמר 'איש או אשה כי יעשו מכל חטאות האדם', וכל העבירות שבתורה נכללות בזה, ואין להוציא אף אחת מהן.

ובמנחת חינוך (מלוה ה לוה ד) האריך בענין זה, ומסיק שמצוות לא תעשה שאין הזמן גורם אותן, נשים חייבות אף בלא הריבוי שנאמר בסוגייתנו, ולכן מצוות לא תעשה שאין לוקים עליהן, אם אין הזמן גורם אותן, ודאי שנשים מוזהרות עליהן. אך במצוות לא תעשה שהזמן גורם אותן, ובזה צריך ריבוי מפסוק, אכן צריך עיון מנין שנשים מוזהרות עליהן.

התוספות בקידושין (לה. ד"ה מעקה) הקשו, על מה שאמרו בגמרא שהטעם שנשים פטורות ממצוות מעקה, אבידה ושילוח הקן, הוא מפני שאלו מצוות עשה שהזמן גורם אותן. וקשה שהרי יש במצוות אלו גם לאוין, והשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשים שבתורה. והקשה **המהרי"ט** (סס ד"ה מעקה) שהלאוין שנאמרו בהשבת אבידה ובשילוח הקן הם לאוין הניתקין לעשה, ואין לוקים עליהם. והטעם בזה פירש המהרי"ט, מפני שהלאו נאמר רק כדי לזרז על המצוות עשה, וכיון שלשון הפסוק שממנו מרבים איסור על נשים הוא 'מכל חטאת האדם' (נמדבר ה ו), אם כן נשים הוקשו רק ל'חטא', וכיון שניתן רק לזירוז על העשה, אין זה נקרא חטא.

ותירץ שעיקר קושיית התוספות היא ממעקה שבו הלאו נאמר רק לאחר העשה 'ועשית מעקה לגגך ולא תשים דמים בביתך' (דברים כב ח), ולכן לאו זה אינו ניתק לעשה, ולוקים עליו. אם כן מבואר שסובר שנשים אינן לוקות על לאו הניתק לעשה. ואילו **העצמות יוסף** (סס נמוס' ד"ה מעקה) כתב להוכיח מקושיית התוספות שנשים נאסרו אף בלאוין שנותקו לעשה[מו].

מג. וכתב שמוכח כן מדברי הגמרא לעיל (כח:) שאומרת שרבי יהודה לומד נתחמץ מחמת דבר אחר מן הלשון 'מחמצת', משמע שחכמים אינם למדים מלשון הפסוק. ועוד כתב שאם נאמר שלשון 'מחמצת' הוא נתחמץ מחמת דבר אחר, אם כן קשה איך אומרת הגמרא בתחילה 'אין לי אלא נתחמץ מאליו', הרי לשון הפסוק 'כל אוכל מחמצת ונכרתה' הוא שחייבים כרת על אכילת חמץ שנתחמץ מחמת דבר אחר. **מד. בהגהות** וציונים הובא גירסת הגליון 'אשה לאיש'. **מה. וכן** הוא ברש"י בקידושין (לה. ד"ה לכל עומקין). **מו. ועיין** מה שהאריך בזה בילקוט ביאורים למסכת קידושין (לה. בענין 'הסס נסיס חייבות נלאו שמן עליו מלקות'). **מז. וראיתו** ממה שלא הקשו בגמרא שם, מדוע צריך פסוק מיוחד ללמד שאף נשים בכלל הלאו של מקלל אביו ואמו, והרי בתמורה (ג:) כשהגמרא מרבה נשים לעבור על לאו של תמורה מקשה הגמרא שאין צורך לזה, שהרי השוה הכתוב אשה לאיש, ומדוע לא הקשו כן אף כאן. והראשונים בבבא קמא (טו.) תירצו שאלה זו באופנים אחרים. **א. הבית מאיר** (הובא בשו"ת רבי עקיבא איגר חיבור המדפיסים, סי' יז) הסתפק האם זהו מפני שמחמירים בספק, שמא ההיקש הוא לחומרא, או שזוהי מדה בתורה, שיש להקיש לחומרא. וכתב רבי עקיבא איגר (שם) להוכיח מקושיית התוספות שזוהי מדה בתורה, שאם לא כן, אלא שמספק יש להקיש לחומרא, אם כן לא היו שואלים התוספות, שהרי אף אם נקיש לחומרא, עדין יש ללמוד מן הפסוק שחייבים מלקות על אכילת חמץ במזיד, וקרבן על אכילה בשוגג, אלא בהכרח שזו מדה בתורה שיש להקיש לחומרא. ולהלן בהערה הובא שמדברי תוספות הרשב"א בתירוצו מבואר שפירש שהטעם שיש להקיש לחומרא הוא מספק, שמא יש להחמיר. **ב. בתוספות** הרשב"א (ד"ה סד"ה) הקשה, שבגמרא (ערכין ג:) נראה שתחילת הפסוק מפרש את סופו, ולאו דווקא שסוף הפסוק מפרש את תחילתו, שסברו לומר (שם) שכהנים פטורים ממצות ציצית כמו שהותרו בכלאים משום שמצות ציצית נסמכה לאיסור כלאים, שנאמר (דברים כב יא) 'לא תלבש שעטנז', ולאחר מכן (שם יב) 'גדלים תעשה לך'. הרי מבואר שסוף הפסוק תלוי בתחילתו. וכתב ליישב שיש לחלק בין ענין אחד, כמו איסור אכילת חמץ, ומצות אכילת מצה, שבזה סוף הפסוק מפרש את תחילתו, ואילו בשני עניינים, כגון מצות ציצית ואיסור לבישת שעטנז, שבזה תחילת הפסוק מפרש את סופו. המהר"ם חלאווה (לעיל ע"ח ד"ה כל) הקשה מדברי הגמרא לעיל (לה.) שדורשת מהפסוק (דברים טז ג) 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות' שרק דברים שבאים לידי חימוץ ניתן לעשות מהם מצה, ואם כן מבואר שתחילת הפסוק מפרש את סופו. **ג. וכן** הוא בתוספות הרשב"א בשם רבו בתירוץ השני. **ד. המהרש"א** (נמוס' ד"ה סד"ה) הקשה שאם כדברי התוספות, מדוע הגמרא אומרת שהטעם שנשים פטורות מאכילת מצה זהו מפני שזו מצות עשה שהזמן גרמא, והרי יכלו לומר שנשים פטורות מאכילת מצה משום שהוקשה למצות אכילה בסוכה. ותירץ שאם לא הכלל שנשים פטורות מכל מצות עשה שהזמן גרמא, היינו אומרים להיפך, שכיון שנשים הושוו לאנשים לכל העונשים שבתורה, אם כן נלמד שכמו שאסורות בחמץ בפסח, כך גם חייבות במצה, ולא היינו דורשים את ההיקש בין אכילת מצה לאכילה בסוכה, אלא כדי שלא יהיה סתירה לכלל שנשים

אופנים נוספים שלא התרבו נשים

שם. בדברי **הראשונים והאחרונים** מצאנו כמה אופנים בהם לא נאמר הכלל שהשוה הכתוב אשה לאיש:

א. היראים (סי' קנד) הוכיח מדברי הגמרא בסנהדרין (סו.) שלגבי מקלל אביו ואמו אין להשוות אשה לאיש ממה שהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשים שבתורה[מז]. וכתב לבאר, שהטעם הוא מפני שאין דרך אשה לקלל שהרי בבית בעלה רגילה ועומדת, ואין לה משא ומתן עם אדם כמו שיש לאיש, ולכן הוצרכו לרבות אשה.

ב. בספר יד מלאכי (סי' ריז) הביא בשם **הגור אריה** (ויקרא כא ו), שדברי הגמרא שאשה הושוותה לאיש לכל העונשים שבתורה זהו רק במקום שניתן לרבות את כל הנשים, אך לא נאמר, למשל, שאף כהנת שוה לכהן. והטעם הוא שכיון שהמצוות שנאמרו בכהנים מיוחדות להם, ולא לשאר ישראל, לכן כמו כן יש לומר שהן מיוחדות דווקא לכהנים, ולא לכהנות.

ג. עוד הביא (סי' ריח) בשם **הצידה לדרך**, שרק במקום שטעם האיסור שייך אף בנשים שייך לומר שנשים הושוו לאנשים, אך במקום שטעם האיסור אינו שייך, לא נאמר כלל זה. כגון באיסור על הכהנים להטמא למתים, שהטעם הוא שלא יהיו משרתי עליון העסוקים בעשיית הקרבנות טמאים וימנעו מלעבוד את עבודתם. וכיון שטעם זה אינו שייך בנשים, לכן לא הושוו בזה לאנשים.

מדוע צריך ללמוד מפסוק שנשים נצטוו בכל איסורים שבתורה

שם. הפני יהושע בקידושין (לה. ד"ה פיסקא) כתב שאין ללמוד ממה שצריך פסוק לאסור נשים בכל הלאוין שבתורה, שאף ממצוות עשה הן פטורות, כיון שדווקא לענין לאוין היה צריך לרבות נשים. והטעם, כתב הפני יהושע, שהרי בפסוק נאמר (שמות יט ג) 'כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל', ופירש רש"י (שם ד"ה לבית) שלנשים יש לומר בלשון רכה, ואילו לזכרים יש לומר בלשון קשה כגידין, היינו לומר להם עונשים ודקדוקים. ולכן היה מקום לומר שנשים לא נצטוו במצוות לא תעשה, ועל זה למדנו מן הפסוק שהושוותה אשה לאיש לכל עונשים שבתורה. אבל לענין מצוות עשה, לא היה מקום לומר כלל שנשים פטורות, ולכן צריך לזה מקור נוסף.

מג:

מדוע לא שייך כאן הכלל שאומרים את ההיקש לחומרא

סלקא דעתך אמינא. התוספות (ד"ה סלקא) הקשו מדוע צריך פסוק להוציא מן ההיקש שמתיר אכילת חמץ לנשים משום שהוקשה למצות מצה, והרי הכלל הוא שיש להקיש לחומרא ולא לקולא[א], כדברי הגמרא (יבמות ח.) 'לקולא וחומרא, לחומרא מקשינן', ואם כן ראוי יותר היה לדרוש את ההיקש שכל מי שנאסר באכילת חמץ, חייב אף באכילת מצה, ולחייב נשים באכילת מצה. ותירצו **הראשונים והאחרונים** קושיא זו בכמה דרכים:

א. ר"י (נמוס' שם) תירץ שכיון שדרך הכתיבה היא שסוף הפסוק מפרש את תחילתו, לכן איסור אכילת חמץ שנאמר בתחילת הפסוק, תלוי במצות אכילת מצה שנאמרה בסוף הפסוק, ומטעם זה יש להקיש לקולא, אף שבדרך כלל ההיקש הוא לחומרא[ב].

ב. עוד תירצו התוספות (שם)[ג], שכיון שנשים פטורות מאכילת כזית בסוכה מהלכה למשה מסיני (סוכה כח.), והרי הוקשה אכילת מצה לאכילה בסוכה מגזירה שוה של 'חמשה עשר חמשה עשר', וכיון שנשים פטורות מכזית בסוכה מסתבר לומר שהם פטורות גם מאכילת מצה, ולכן יותר מסתבר לומר שההיקש נאמר להתיר נשים באכילת חמץ, ולא לחייבם באכילת מצה[ד].

ג. הריב"א תירץ (תוספות הרשב"ם, ד"ה סד"ה) שהעונש על אכילת חמץ בפסח הוא חיוב כרת, ובאיסור שעונשו כרת לא נאמר הכלל שיש להקיש לחומרא, כיון

שאיסור שחייבים על זדונו כרת, חייבים על שגגתו קרבן, ואם כן יש חשש של איסורה חולין בעזרה אם יביא קרבן על עבירה שבאמת אינו חייב עליה קרבן?

ד. המהר"ם חלאווה (לעיל ע"ח ד"ה כל) תירץ, שכיון שאכילת מצה הוקשה לקרבן פסח, והרי נשים פטורות מקרבן פסח, ומסתבר לומר שפטורות גם מאכילת מצה, ולכן יש לומר שההיקש של חמץ ומצה הוא לקולא [אילולי שהיינו דורשים 'כל' לרבות את הנשים].

ה. השפת אמת (ד"ה סד"ה) כתב, שאם נאמר שהטעם שיש להקיש לחומרא הוא מפני שספק איסור לחומרא[ז], אם כן יש לומר שכוונת הגמרא שנשים אכן היו אסורות בחמץ אף שהוקשו למצה, אלא שמספק לא היה מלקות על איסור זה, ולכן הוצרכנו לדרשה, כדי לומר שיש חיוב מלקות בחמץ. אלא שדחה תירוץ זה, כיון שמוכח בגמרא ביבמות (מ.) שכלל זה שיש להקיש לחומרא נאמר בודאי ולא בספק[ח]. וזוהי מדה בתורה להקיש לחומרא. ושוב כתב לקיים פירוש זה, שיש מקום לחלק, שדווקא לגבי יבום בשאר עריות, שמחד יש לומר שהוקשו לאיסור אשת אח, ומותרות ביבום, ומאידך, יש לומר שהוקשו לאיסור אחות אשה, ואסורות ביבום, כיון שאם נאמר היקש לצד אחד, ודאי שנאמר אף לבטל את ההיקש האחר, שהרי לא יתכן שהוקשו לשניהם. אבל לגבי איסור אכילת חמץ ומצות אכילת מצה, הרי אם נאמר היקש לצד אחד, אין צורך לומר שנאמר לבטל את ההיקש האחר, שהרי שוב אין מנין להקיש, ולכן כאן יש להסתפק מהו ההיקש הנכון, האם לחייב נשים באכילת מצה, או להתירם באכילת חמץ.

למה הביאה הגמרא פסוק מספר דברים, ולא את הפסוק המוקדם יותר מספר שמות הוא?[ט] וכתיב לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות. הצל"ח (ד"ה סלקא) הקשה שניתן היה להוכיח שנשים מותרות באכילת חמץ מפסוק מוקדם יותר, שהרי נאמר (שמות יג טו) 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם כי כל אוכל חמץ ונכרתה' והיה מקום לומר שכשם שנשים פטורות ממצות השבתת שאור, כך הם מותרות אף באכילת חמץ, ואם כן קשה, מדוע הוצרכה הגמרא להביא מהפסוק המאוחר יותר. וכתב ליישב, שהתוספות (ד"ה סלקא) פירשו שבמקום שעל ידי היקש ניתן או להחמיר או להקל, הכלל הוא שיש להחמיר, ואם כן כיצד אומרת הגמרא שעל פי ההיקש בין חמץ למצה יש להתיר נשים באכילת חמץ כשם שאינן מצוות באכילת מצה והרי יש לומר להיפוך שחייבות במצה כשם שאסורות בחמץ, אלא כאן הדבר שונה, או מפני שכאן יש לומר שסוף הפסוק מפרש את תחילתו, או מפני שלגבי אכילת מצה ראוי יותר לפטור נשים שהרי הוקשה אכילת מצה לאכילה בסוכה, שבזה נשים פטורות ולכן כך עדיף להעמיד את ההיקש, אבל אילולי זה לא ניתן היה לומר שההיקש נאמר להקל. ולכן בפסוק זה המוקדם, שאין שייכים בו טעמים אלו, לא היה מקום לומר שיש להקל על פי ההיקש.

מדוע אין לחייב נשים בציצית משום שנעטזו בכלאים

שם. התוספות (ד"ה סלקא) הקשו מדוע נשים פטורות ממצות ציצית, הרי מצות ציצית הוקשה לאיסור כלאים, שנאמר (דברים כב יח) 'לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדו' ובסמוך (שם שם יב) 'גדלים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך', ויש לומר שכל שנאסר באיסור כלאים, חייב בציצית, ויהיו נשים חייבות בציצית. ונאמרו בזה אופנים שונים:

א. התוספות בערכין (ג: ד"ה הני) כתבו שאין לחייב נשים בציצית משום ההיקש לכלאים, שהרי הוקשה כל התורה לתפילין, ולכן אין לחייב נשים בציצית, כמו שאינן חייבות בתפילין[ט]. אלא שהקשו שאם כן אף במצה לא יתחייבו נשים, שהרי הוקשה מצה לתפילין, ותירצו שמצה שונה, שכיון שהתרבו לאכילת חמץ, התרבו גם לאכילת מצה.

ב. המהר"ם חלאווה (לעיל ע"ח ד"ה כל) ביאר שכיון שבציצית נאמר (במדבר טו לט) 'וראיתם אתו וזכרתם את כל מצוות ה'', לכן רק מי שמצווה בכל המצוות חייב בציצית, אך נשים שאינן מצוות בכל המצוות פטורות מציצית'.

ג. המהרי"ט (קידושין לד. ד"ה מעתה) כתב שיש לומר שרק במקום שאין הסבר אחר מדוע נכתבו ב' העניינים בסמיכות, יש לומר שהטעם הוא כדי לומר שמי שנצטוה בזה, נצטוה אף בזה, אך איסור כלאים ומצות ציצית נכתבו בסמיכות כדי ללמד שכלאים מותרים בציצית, ולכן אין ללמוד מן הסמיכות שמי שנצטוה בכלאים נצטוה אף בציצית[יא].

ד. הפני יהושע (נמוק' שם) כתב ליישב על פי מה שהוכיח בכמה מקומות שהיקש וגזירה שוה נאמרו רק במקום שהדבר המלמד נאמר במפורש, אבל אם המלמד אינו מפורש, אלא שכך הוא מסברא, או על פי כלל שנאמר בו, אין ללמוד ממנו בגזרה שוה או בהיקש למקום שאין שייך בו סברא או כלל זה. וכל שכן במקום שלמדים מן ההיקש או מן הגזירה שוה דבר אחר, אין לומר שמחמת הכלל שאין היקש למחצה תוציא הגזירה שוה או ההיקש מהכלל שנאמר בדבר הלמד. ולכן אין ללמוד שנשים חייבות בציצית כשם שאסורות בכלאים, כיון שהמקור לכך שנשים נאסרו בכלאים הוא משום הכלל שהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, וכיון שאין זה שייך לגבי מצות ציצית, אין לחייב נשים בהיקש. וכל שכן כאן שיש בציצית כלל הפוך, שנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא, לא שייך לחייב נשים מחמת ההיקש. ועוד, שההיקש כאן נצרך לומר שכלאים הותרו בציצית גם לכהנים, ובאופן זה אין לומר שנתחייבו בזה, כדלעיל[יב].

מדוע אין לחייב נשים במצה מצד שאף הן היו באותו הנס

והשתא דאתרבו להו בכל תאכל חמץ איתרבי נמי לאכילת מצה. התוספות במסכת מגילה (ד. ד"ה שאף) הקשו מדוע יש צורך להקיש את מצות אכילת מצה לאיסור אכילת חמץ כדי לחייב נשים באכילת מצה, והרי יש לחייב נשים במצוה זו משום שאף הן היו בנס של יציאת מצרים. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. התוספות תירצו שמשום כך אין לחייב אלא מדרבנן, ולא מן התורה, והוצרכנו להיקש לומר שנשים חייבות מן התורה[יג].

ב. עוד תירצו התוספות בשם **רבינו יוסף איש ירושלים**, שאף שהנשים היו באותו הנס, אך בלא היקש היה מקום לומר שנשים פטורות ממצה, כיון שהוקשה

פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא, עדיף להקיש חמץ למצה, ולהתיר נשים באכילת חמץ [ועל זה דורשים 'כל' לרבות נשים לאיסור חמץ]. ובשפת אמת (נמוק' ד"ה סד"ה) הקשה שאם כדברי התוספות, שיש גזירה שוה בין אכילה בסוכה לאכילת מצה, אם כן מדוע באמת למסקנת הגמרא נשים חייבות באכילת מצה, ובמה עדיף ההיקש מחמץ למצה, לחייב נשים באכילת מצה, על הגזירה שוה מאכילה בסוכה לאכילת מצה, לפטור נשים מאכילת מצה [והביא מהתוספות (זבחים מח. ד"ה דכו"ע) שהיקש עדיף מגזירה שוה, ולפי זה מיושבת הקושיא]. עוד הקשה שאין למדים גזירה שוה מהלכה, כמבואר ברש"י (שבת קלב. ד"ה עקיבת) שלא ניתנה תורה שבעל פה להדרש בי"ג מדות, ואם כן כיצד ניתן היה לפטור נשים מאכילת מצה משום הגזירה שוה לאכילה בסוכה. ולכן כתב שאין כוונת התוספות שיש ללמוד גזירה שוה ממש מישיבה בסוכה לאכילת מצה, אלא כוונתם היתה לתרץ על דרך התירוץ הראשון שעדיף לומר שסוף הפסוק מפרש את תחילתו, כדי שלא יסתור את הגזירה שוה, ולכן למסקנת התוספות שיש פסוק לחייב נשים באכילת חמץ, מוכרחים לומר שתחילת הפסוק מפרשת את סופו, ואין לדרוש גזירה שוה מישיבה בסוכה לאכילת מצה, לומר שנשים פטורות מאכילת מצה, כיון שאין למדים גזירה שוה מהלכה למשה מסיני. ובמה שהביא מדברי רש"י (שבת קלב. ד"ה עקיבת) שלא ניתנה תורה שבעל פה להדרש בי"ג מדות, הרמב"ן (ספר המצוות שורש ג') חולק וסובר שאף תורה שבע"פ ניתנה להדרש בי"ג מדות. **ה. ובהגהות** זהב שבא (מוספות הרשב"א, ד"ה סלקא) כתב שמתירוץ זה משמע שהטעם לכך שיש להקיש לחומרא הוא משום שכשיש ספק כיצד לדרוש את הפסוק, יש להחמיר, ככל ספק איסור שצריך להחמיר בו, ואין זו מדה בתורה שיש להקיש לחומרא. ואילו רבינו תם (ב"ק ג. ד"ה דומיא) סובר שזוהי מדה בתורה שיש להקיש לחומרא, שבגמרא (ב"ק ג.) נאמר שחייבים על שן שאינה מכלה את הקרן משום שהוקשה לרגל, ובחיוב של רגל אין חילוק בין כלה הקרן ללא כלה הקרן, והקשה רבינו תם מדוע לא נקיש להיפך, ונאמר שאף רגל פטורה בלא כלה הקרן, ותירץ שיש להקיש לחומרא מפני שזו מדה בתורה. בספר זרע יעקב (נמוק' כ: ד"ה אלא) כתב ליישב את ראיית רבינו תם לפי הסוברים שמקישים לחומרא מפני הספק, ולא מפני שזוהי מדה בתורה, שהם סוברים כדעת הרשב"א (ב"ק ג. ד"ה שן) שהטעם שלא מקישים להיפך זהו משום שסתם רגל אינה מכלה, ולכן לא ניתן לדרוש להיפך שפטורה בזה, וחייבת באופן שאינו מצוי. ועיין שם עוד שהאריך להוכיח שם מדברי הראשונים בזה. **ו. בתוספות** הרשב"א (ד"ה סד"ה) דחה תירוץ זה בשם רבו, מפני שהרי יש הסוברים שחולין בעזרה אין זה איסור תורה, ועוד שהרי ביבמות (ג:) שאלה הגמרא מדוע מקישים את ט"ו העריות לאיסור אחות אשה ופטורות מיבום, ואין מקישים לאשת אח ויהיו מותרות ביבום, ותירצה שיש להקיש לחומרא, והרי הבא על העריות במזיד חייב כרת, ובשוגג חייב חטאת.

ז. **וכך** כתב הפרי מגדים (פתיחה כוללת ס"ק סוס י), שאף שכשיש אפשרות להקיש לקולא ולחומרא, מקישים לחומרא, אך אין עונשים, כיון שמספק לא ניתן להלקות, וכל שכן שלא ניתן לענוש במיתת בית דין. ח. **שביארה** הגמרא שם שהטעם ששאר עריות הוקשו לאיסור אחות אשה, ופטורות מיבום ומותרות לשוק, ולא הוקשו לאיסור ערוה של אשת אח שהותר ליבום, זהו מפני שיש להקיש לחומרא, ואם הטעם שיש להקיש לחומרא הוא משום שספק איסור לחומרא, אם כן איך מספק מתירים אותה לשוק, והרי זהו ספק איסור יבמה לשוק. ט. **וכן** כתבו התוספות ביבמות (ד. ד"ה דכתיב) והוסיפו שהיקש [של כל מצוות עשה שהזמן גרמן] עדיף מסמוכים. י. **בחידושי** זהב שבא (מוספות הרשב"א, ד"ה יהיו) כתב שיתכן שזו היא אף כוונת הגמרא במנחות (מג:) 'תניא אידך, 'וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה'' כיון שנתחייב אדם במצוה זו נתחייב בכל מצות כולן, ור"ש היא דאמר מצות עשה שהזמן גרמא היא' ופירש רש"י (שם ד"ה כיון, ד"ה ור"ש) שרק לדעת רבי שמעון שייך לומר שכשאדם מתחייב בציצית, מתחייב בכל התורה כולה [ופירש שם ב' אופנים, או שהכוונה שכשהאיר היום ונתחייב בציצית נתחייב אף בכל המצוות, כיון שרוב המצוות נוהגות ביום, או שהכוונה היא שכשהגיע לגיל שלש עשרה שנה שאז חייב בציצית חייב אף בשאר המצוות], אבל לדעת חכמים (שם מג.) שאף נשים חייבות בציצית הרי פטורות מחלק מן המצוות. והוסיף (זהב שבא) שלפי זה יש לומר שחכמים הסוברים שנשים חייבות בציצית, אין זה מפני שסוברים שאין זו מצות עשה שהזמן גרמא, אלא שאף שזו מצוה שהזמן גרמא, נשים חייבות בה כיון שהוקשה לכלאיים, וכל מי שנאסר בכלאיים חייב בציצית, ואין לומר כסברת המהר"ם חלאווה שרק מי שחייב בכל המצוות חייב בציצית, כיון שסוברים כברייתות האחרות במנחות (שם) שפירשו את הפסוק 'וראיתם אותו וזכרתם' לעניינים אחרים. ועיין שם מה שכתב לבאר עוד לפי זה. יא. **ועל** דרך זו כתב ליישב מדוע לגבי מעקה, אבידה, ושילוח הקן אנו אומרים שנשים היו פטורות אילו היתה זו מצות עשה שתלויה בזמן, והרי בסמוך למצות עשה נאמר לאו, (דברים כב ח) 'ועשית מעקה לגגך ולא תשים דמים בביתך'. וכתב ליישב שכיון שהלאו והעשה הם באותו ענין, אם כן הטעם שנאמרו בסמיכות הוא כדי לומר שיש בענין זה לאו ועשה, ולכן אין ללמוד דבר ממה שנאמרו בסמיכות. יב. **אבל** בחמץ ומצה, שמצינו מפורש לפטור נשים מחיוב אכילת מצה משום הגזירה שוה לסוכה, כפי התירוץ השני של התוספות, היה ניתן ללמוד שנשים מותרות אף באכילת חמץ. ועיין שם שכתב שזהו הפירוש בדברי התוספות בערכין [הובא לעיל]. ועוד הוסיף לבאר שהטעם שהתוספות כאן לא תירצו כמו שכתבו בערכין, זהו מפני שמוכח בכמה מקומות שהתוספות אינם סוברים כלל זה, אלא דעתם שניתן ללמוד בהיקש או בגזירה שוה גם מדבר שידוע על פי כלל או סברא. יג. **וכן** הוא במהר"ם חלאווה (ע"ח ד"ה כל).

מצוה זו למצות אכילה בסוכה וכשם ששם נשים פטורות, היה מקום לומר שפטורות אף ממצוה זו"ד.

ג. **בהגהות מרדכי** (מגילה רמז תשפ) כתב שאין לומר טעם זה "שאף הן היו באותו הנס", אלא במצוות שחיובם אינו אלא מדרבנן, כגון מגילה, חנוכה וד' כוסות, אבל אין שייך טעם זה לגבי מצוות שחיובם מן התורה[טו].

ד. **השפת אמת** (סוכה ד"ה שמח) תירץ שהפסוק נצרך לחייב עבדים, כיון שלא שייך לחייבם מצד שהיו באותו הנס, שאף שעבדים שהיו באותו הזמן לישראל אכן נשתעבדו במצרים, מכל מקום עבדים שבזמן הזה אינם שייכים לכך, שהרי אבותיהם נכרים היו, ורק לגבי נשים שהם מזרע ישראל שייך לומר שחייבות מצד שהיו באותו הנס, שהרי אבותיהם היו אף הם באותו הנס[טז].

מדוע יותר יש לרבות עירובו מאשר נשים

אימא לרבויי עירובו. הפני יהושע (ד"ה ומ"מ) הקשה שלכאורה אין עדיפות לרבות תערובת חמץ, שהרי אין כל איסורי התורה כעין איסור זה"ז, ועדיף לרבות נשים לאיסור חמץ, שבלא ההיקש למצה, היו אסורות בחמץ, שהרי הושוו נשים לאנשים לכל העונשים שבתורה, ועדיף לומר שהריבוי 'כל' בא להחזירו לאיסורו, אם כן מדוע הקשו בגמרא שעדיף לרבות תערובת חמץ. ותירץ שהתוספות להלן (ד"ה מלמ) כתבו שחכמים החולקים על רבי אליעזר דורשים אף הם את המילה 'כל', אלא שסוברים שבמקום שאין סברא לרבות, אין דורשים את המילה 'כל'. ולכן אין לרבות תערובת חמץ, שזהו חידוש שלא מצינו כמותו בכל התורה, וכן אין לרבות נשים לאיסור חמץ, שאז יש לחייב נשים במצה משום ההיקש, והרי פטורות ממצה משום ההיקש לישיבה בסוכה"ח. ואם כן לדעת רבי אליעזר, שמרבה תערובת לאיסור הקטרת שאור, אין זה חידוש לרבות איסור בתערובת חמץ, ואילו איסור אכילת חמץ בנשים זהו חידוש אף לדברי רבי אליעזר, ולכן הקשו בגמרא שעדיף לרבות תערובת חמץ, ולא לרבות נשים לאיסור חמץ.

מנין שנשים אסורות בתערובת חמץ

מסתברא קאי באוכלין מרבה אוכלין קאי באוכלין מרבה נאכלין. הגמרא מבארת שהטעם שמרבים נשים לאיסור חמץ, ולא חיוב כרת בתערובת, זהו משום שבפסוק (שמות יב יט) 'כי כל אכל מחמצת ונכרתה' 'כל' נסוב על האנשים האוכלים, ולא על עצם החמץ. וכתב **רש"י** (ד"ה קמ"ל - הרמב"ן) שבפסוק (שם יב כ) 'כל מחמצת לא תאכלו' המילה 'כל' נסובה על הנאכל עצמו, ולכן ניתן לרבות שיש לאו בתערובת חמץ. וכתב **המהרש"א** (נדרים ד"ה קמ"ל) שאין להקשות אם כן היכן נאמרה אזהרה לנשים על תערובת חמץ, שכיון שלמדים שנשים חייבות כרת על חמץ גמור, אם כן נדחה ההיקש בין איסור חמץ לאכילת מצה, וחוזר הכלל שהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשים שבתורה, ולכן האזהרה נאמרה אף לגבי נשים. והוסיף, שלפי זה מבוארים דברי רש"י (להלן שם: ד"ה הומיץ) שכתב שנשים מוזהרות על אכילת חמץ מהפסוק (במדבר ה ו) 'איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם' ודרשו בגמרא שהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשים שבתורה, וקשה הרי בסוגייתנו מבואר שלמדים זאת מן המילה 'כל', ולפי המבואר, מהמילה 'כל' למדנו שחוזרים לכלל שהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשים שבתורה.

מנין למדים לרבות חלב בבעלי חיים חולין

חלב בעלי מומין מנין ת"ל מן הבהמה חלב חולין מניין ת"ל כי כל. בגירסת הגמרא שלפנינו מבואר שהמקור לאיסור חלב בהמת קדשים בעלת מום הוא ממה שכתוב 'מן הבהמה', ואילו המקור לאיסור חלב שבל בהמת חולין הוא ממה שנאמר 'כי כל'. ואילו גירסת **המהר"ם חלאווה** (ד"ה תנא) בגמרא היא 'חלב בעלי מומין מנין ת"ל כי כל אוכל חלב, חלב חולין מנין ת"ל כי כל', ובפשוטו המקור לרבות חלב בעלי מומין הוא מן המילה 'כל', ואילו חלב חולין נלמד מ'כי כל'. והקשה שאם אכן הברייתא לומדת ממה שכתוב 'כי כל', אם כן מדוע לא הביאה הגמרא להלן[יז] ברייתא זו כהוכחה שניתן לדרוש 'כי כל'[יח]. ולכן כתב לבאר שהמקור לרבות חלב בעלי מומין הוא ממה שנאמר 'חלב' בסתם, והמשמעות היא שחלב של בהמה שהיתה לה שעה שראויה להיקרב בה ולאחר מכן נעשית בעלת מום אסור, ואילו חלב של בהמת חולין נלמד מן המילה 'כל', אך אין מקור לכך שניתן לדרוש את המילים 'כי כל'[יט].

מדוע לא נרבה גרים ועבדים לאיסור חלב

התם דליכא אוכלין. השפת אמת (ד"ה התם) הקשה שאף לגבי איסור חלב יש לרבות אנשים נוספים לאזהרה, כגון גרים ועבדים משוחררים, כמבואר בתורת כהנים (ויקרא פ"י)[כג], וכן כתבו **התוספות** (מנחות סט: ד"ה מין) שבמקום שנאמר האיסור ל'בני ישראל' צריך ריבוי מיוחד לגרים ועבדים משוחררים. ומדוע אומרת הגמרא שאין אנשים נוספים שיש לרבות אותם ולכן מרבים מאכלים נוספים. וכתב ליישב שכיון שלהלן מבואר שרבי אליעזר דורש 'כל' וכן 'כי כל' אם כן ישנם שתי דרשות ללמוד מהם, ולכן לאחר שנרבה אנשים האוכלים, עדיין יש הכרח לרבות מיני מאכלים.

כיצד ניתן לרבות תערובת חמץ לכרת, והרי נאמר בתערובת מיעוט במפורש

ורבי אליעזר אימא כל לרבות את הנשים כי כל לרבות את עירובו. הפני יהושע (ד"ה ורבי) הקשה כיצד רוצה הגמרא ללמוד שיש כרת בתערובת חמץ, והרי לעיל (ע"ב) הביאה הגמרא ברייתא שדורשת את הפסוק (שמות יב טו) 'כי כל אוכל חמץ ונכרתה' שרק על חמץ דגן גמור ישנו עונש כרת, ואילו בעירובו נאמר רק לאו. והביא את פירוש הרז"ה (ד"ה גרמא) שנאמר כאן מיעוט, כיון שאף לגבי מחמצת נאמר שיש בה כרת (שם יב יט) 'כי כל אוכל מחמצת ונכרתה', ושם הכוונה לנתחמץ מחמת דבר אחר, ואם בזה יש כרת, קל וחומר שבנתחמץ מאליו יש כרת, וקשה למה נכתב, אלא לומר שרק בחמץ גמור יש כרת, ולא בתערובת חמץ. ואם כן קשה כיצד רוצה הגמרא לרבות תערובת חמץ לכרת, כאשר נאמר על זה מיעוט. ותירץ הפני יהושע שכיון שבתערובת חמץ ישנם ב' אופנים, א' כגון כותח הבבלי, שהתרבה משום היתר מצטרף לאיסור, ב' שכר המדי, שהחמץ נימוח בתערובת, והוא התרבה משום טעם כעיקר. והטעם שניתן לרבות את ב' המינים, ולדעת רבי מאיר ניתן לרבות עוד אף חמץ נוקשה, הוא מפני שמהמילה 'כל' ניתן לרבות כל דבר שכעין זה מצינו במקום אחר, וכיון שמצינו בחטאת שהיתר מצטרף לאיסור, ובנזיר מצינו טעם כעיקר, וכן חמץ נוקשה מצינו במנחות, לכן ניתן לרבות מן הפסוק כל מינים אלו. אלא שלפי זה יוצא, שמן הפסוק 'כי כל אוכל מחמצת' למדים ב' דברים, א' לרבות נשים לחיוב כרת, ב' לרבות תערובת חמץ, אלא, שנשים התרבו לחיוב כרת באכילת חמץ, ואילו תערובת חמץ, לא ניתן לרבות אלא ללאו, שהרי נאמר מיעוט, שרק על חמץ בעין חייבים כרת. אלא, כיון שאין זה מסתבר לרבות ב' דברים מפסוק אחד, ודיניהם שונים, וכעין שמצינו שהגמרא שואלת 'סכינא חריפא מפסקא קראי', ובפרט כאן לומר שתערובת חמץ אינה אלא בלאו, היינו לקולא, ואילו לגבי נשים נאמרה כאן חומרא. לכן היה מקום יותר לומר שכמו שמהמילה 'כל' למדים לחייב נשים, כך מהמילה 'כי כל' למדים לחייב על תערובת חמץ. ואף שבפסוק 'כי כל אוכל חמץ ונכרתה' נאמר מיעוט, יש להעמיד את המיעוט במין אחד של תערובת, ואילו את הריבוי במין אחר, כגון לרבות היתר מצטרף לאיסור ולמעט טעם כעיקר, או להיפך, כיון שבכל אחד מהם יש מעלה וחיסרון. ואף אם נאמר שב' מיני התערובות שקולים הם, ואין להעדיף אחד על חבירו, עדיין יש לומר שמרבים את מיני התערובות, וממעטים חמץ נוקשה.

תירוץ על קושיית הגמרא

מאן שמעת ליה דדריש כל רבי אליעזר וקא דריש כי כל קשיא. הגמרא מוכיחה שרבי אליעזר דורש את המילים 'כי כל', ולכן קשה מדוע אינו מרבה תערובת חמץ לכרת. **המשך חכמה** (שמות יב יט) כתב שכיון ש'כי כל אוכל

אלו, שניצלו אף הם מן הסכנה. ואילו לדברי **הרשב"ם** (פסחים קח: ד"ה שמח) שהטעם הוא משום שהנס נעשה בזכותם, אם כן עבדים פטורים. **יז. כיון** שתערובת חמץ אסורה מצד היתר מצטרף לאיסור, ומבואר להלן בהמשך הסוגיה שבכל איסורין שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור, חוץ מאיסורי נזיר, איסור הקטרת שאור על גבי המזבח, ואיסור חמץ בפסח. **יח. כמבואר** בתוספות לעיל (ד"ה פלוגתא). **יט. הגמרא** מבארת שחכמים החולקים על רבי אליעזר מרבים נשים לאיסור אכילת חמץ מן המילים 'כי כל' שבפסוק (שמות יב טו) 'כי כל אוכל חמץ ונכרתה', ומקשה הגמרא אם כן לדעת רבי אליעזר שמרבה נשים מן המילה 'כל', יש לרבות תערובת חמץ לחיוב כרת מן המילים 'כי כל', שהרי רבי אליעזר דורש 'כי כל' בברייתא של איסור הקטרת שאור על המזבח. **כ. רבינו דוד** (ד"ה וכי) כתב ליישב שאלה זו שהגמרא אכן היתה יכולה להוכיח מן הברייתא של חלב בעלי מומין, אלא שהיה נוח לגמרא להביא משאור בל תקטירו כיון שמבואר שם הדין של היתר מצטרף לאיסור. **כא. ואף** בתוספות **הרשב"א** (ד"ה וכי) הקשה זו והניח בשאלה. ובהגהות זהב שבא (אות פ) כתב לבאר שהטעם שהרשב"א לא קיבל את תירוצו של המהר"ם חלאווה הוא מפני שעדין אין מקור לבעלי מומין מן הבטן, שלא היתה להם שעת הכושר, ולכן בהכרח שהריבוי לבעלי מומין הוא מהמילה 'כל', והריבוי לחולין הוא מ'כי כל'. **כב. זה** לשון התורת כהנים (שם) 'אין לי אלא בני ישראל מנין לרבות הגרים והמשוחררי' תלמוד לומר כי כל אוכל חלב'.

יד. ולתירוץ זה משמע שמחמת שהיו הנשים באותו הנס יש לחייבם מן התורה. הטורי אבן (שם ד"ה שמח) הקשה על תירוץ זה, שבגמרא (סוכה כח.) שאלו מדוע צריך פסוק למעט נשים מישיבה בסוכה, והרי זו מצות עשה שהזמן גרמא, ולכן יש לפטור נשים מישיבה בסוכה. ואם נאמר שכיון שהיו אף הן באותו הנס של 'בסוכות הושבתי את בני ישראל' (ויקרא כג מג) היה מקום לחייב נשים במצות סוכה מן התורה, אם כן לא קשה קושיית הגמרא, אלא בהכרח שאין זה אלא חיוב מדרבנן. ובהגהות ברוך טעם על הטורי אבן (שם תוס' טו) תירץ, שיש לומר שהר"י איש ירושלים סובר כפירוש הרשב"ם (פסחים קח: ד"ה שמח) שרק אם הנס נגרם או נעשה על ידי נשים יש לחייב אותן במצוה, ואם כן אין זה שייך בסוכות, שהרי הסוכות שעשה ה' לישראל לא נעשו על ידי הנשים. עוד תירצו (שם תוס' טז) לפי דברי **המהר"ם מרוטנבורג** (שו"ת מ"ד, סי' תעג) שרק במקום שהיו ישראל בסכנה ונמלטו ממנה יש מקום לחייב מצד שאף הן היו באותו הנס, ולכן אין זה שייך לגבי מצות סוכה. **טו. כן** תירצו הפלתי (סי' ו פק"נ) והשפת אמת במגילה (ד. ד"ה שמח), והוסיף שעל כרחינו לומר כן, שהרי הטעם למצות ציצית ותפילין שייך אף לגבי נשים, אלא שהתורה פטרה אותם, אם כן אף לגבי מצה שנשים היו צריכות להיות פטורות משום שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, אין לומר שיהיו חייבות מצד שהיו אף הן באותו הנס. **טז. ושלא** כדברי הבית יוסף (או"ח סי' תרפט ס"ק ד"ה הכל) שכתב שלדברי רש"י במגילה (שם ד"ה שמח) ותוספות (שם ד"ה שמח) שנשים חייבות מצד שאף הן ניצלו מן הסכנה, אם כן אף עבדים חייבים במצוות

מחמצת ונכרתה׳ הוא טעם לתחלת הפסוק מדוע ׳שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם׳, היינו שהחמץ נאסר בשהייה משום שחייבים על אכילתו כרת, ולכן אין לדרוש את המילים ׳כי כל׳, אבל לגבי הקטרת שאור, שנאמר (ויקרא ב יא) ׳כל המנחה אשר תקריבו לה׳ לא תעשה חמץ כי כל שאר וכל דבש לא תקטירו ממנו׳ אין לומר ש׳כי כל׳ הוא טעם מדוע המנחה לא תעשה חמץ, שהרי אף לאחר שנקמצה המנחה אסור להחמיץ את השיריים, הרי שאין איסור החמצת המנחה שייך לאיסור הקטרת חמץ על גבי המזבח, וכיון שאין כאן נתינת טעם, לכן ניתן לדרוש את המילים ׳כי כל׳.

ובמקום אחר כתב (ויקרא ז כה) ליישב את הקושיא על רבי אליעזר באופן אחר, שהרי בתחילה תירצה הגמרא שהטעם שרבי אליעזר אינו מרבה תערובת חמץ זהו מפני שמשמעות הפסוק (שמות יב יט) ׳כי כל אוכל חמץ ונכרתה׳ היא לרבות אנשים נוספים לחיוב כרת ולא מיני אוכלים נוספים, ולכן יש לרבות נשים לאיסור אכילת חמץ, ולא לרבות תערובת חמץ. אלא שרב נתן אבוה דרב הונא הקשה, שמצינו בברייתא לגבי חיוב כרת באוכל חלב, שהרי מרבים מיני אוכל נוספים, שהרי אף חלבם אסור משום חלב, בעלי חיים שהם חולין ולא הוקדשו להיות קרבן שאף חלבם אסור משום חלב, ואם כן אף לגבי חמץ, מן המילה ׳כל׳ יש לרבות נשים לחיוב כרת, ואילו מן המילים ׳כי כל׳ יש לרבות תערובת חמץ לחיוב כרת, כמו לגבי חלב, שהרי לא נותרו אנשים נוספים שיש לרבות אותם.

וכתב המשך חכמה, שיש מקום לדחות את הראיה מחיוב כרת באכילת חלב, ואף במקום שלא ניתן לרבות עוד אנשים האוכלים אין לרבות מיני מאכלים נוספים. כיון שיש לומר שהלימוד לבהמת חולין שחייבים כרת על אכילת החלב שלה, אינו מתייחס סתם לבהמת חולין, אלא בא לרבות בהמת חולין אף בזמן הזה, ולא בזמן שהיו ישראל במדבר, וכיון שכך, אם כן אין כאן ריבוי של מיני מאכל נוספים, אלא של אנשים נוספים האוכלים, היינו אף מי שאינו בדור המדבר, אלא בזמן הזה. והטעם שצריך לרבות זאת, זהו מפני שהיה מקום לומר שכיון שהתורה תולה את האיסור של אכילת חלב בזה שהוא ראוי להקרבה שנאמר (ויקרא ז כה) ׳כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריב ממנה׳, אם כן רק בזמן שהיו ישראל במדבר ונאסר עליהם בשר תאוה[כג] אז חלב של בהמת חולין אסור, כיון שהבהמה ודאי עומדת להקרבה, אך בזמן הזה, שמותר לשחוט אף שלא לשם קרבן, אלא לשם אכילה בלבד, היה מקום לומר שלא נאסר החלב, ולכן היה צריך ריבוי לזה. ואם כן שוב אין להוכיח מכאן שניתן לרבות מיני מאכלים במקום שכבר אין לרבות אנשים נוספים האוכלים, ומסולקת קושיית הגמרא על רבי אליעזר מדוע אינו מרבה תערובת חמץ לחיוב כרת, שהרי במקום שמשמעות הפסוק לרבות אנשים האוכלים, שוב אין לרבות מיני מאכלים נוספים כלל.

באיזה אופן סבר רבי אבהו שהיתר מצטרף לאיסור

אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן כל איסורין שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור. בעיקר דין היתר מצטרף לאיסור נחלקו הראשונים באיזה אופן נאמר דין זה.

שיטת רש״י (ד״ה אין, ד״ה אף)[כד] שדין היתר מצטרף לאיסור נאמר כשאין האיסור וההיתר מעורבים יחד, אלא כל אחד ניכר בפני עצמו, רק שאוכלם יחד[כה]. ובזה חידש רבי אבהו שאף שבכל איסורי התורה אם אכל חצי זית חלב וחצי זית בשר בבת אחת אינו לוקה, הרי בנזיר נלמד מ׳משרת׳ שאם אכל חצי זית ענבים וחצי זית לחם בבת אחת חייב, שהרי התורה אמרה ׳משרת ענבים לא ישתה׳ שחייב על שריית פתו ביין, ואם מדובר שיש כזית מהיין לחוד אין צריך פסוק נוסף על כך, אלא נלמד מכאן שאף הפת מצטרפת לשיעור כזית של היין. וכתב **רבינו דוד** (להלן מד. ד״ה הא, מד: ד״ה וממאי) שרש״י פירש שמדובר באינם מעורבים כיון שרש״י סובר שאם ההיתר והאיסור מעורבים ונתן האיסור טעם בהיתר הרי זה נאסר מדין ׳טעם כעיקר׳ ולוקה אם אוכל כזית מן התערובת גם אף שהיין מעורב בפת. וכן כתב בקרן אורה (מזיר ל״ה: ד״ה ומכל מקום). **כה. רמב״ן**, תוספות הרא״ש, מהר״ם חלאווה (ד״ה אמר), וכן משמע בחידושי הר״ן (להלן מד. ד״ה והא׳), וכן נראה בחינוך (מצוה שפח) שכתב ׳מעורבים ביחד׳. **כט. הקרן אורה** (מזיר לה: ד״ה והנה קושייתם תוס׳ ז״ל) מוסיף על קושיית תוספות, מדברי הגמרא בזבחים (לח.), שגם במנחות ההיתר מצטרף לאיסור, ואמרו שם שהוצרך לומר דין זה גם במנחה וגם בחטאת, שאם היה משמיענו רק במנחה הייתי אומר שדווקא מנחה נאסר משום שהיא רכה ונבלע האיסור, אבל בחטאת לא, ואם היה משמיענו בחטאת, הייתי אומר שבשר חמור ונאסר כיון שדרכו שנבלע בו יותר שומן בעומקו, אבל במנחה לא. וקשה, שאם נסבור שהאיסור הוא גם כשאינו מעורב, מה הנפקא מינה באיזה אופן הם מעורבים. ועוד הקשה שאם הדין של היתר מצטרף לאיסור נאמר כשהאיסור אינו מעורב, הרי הוא כבר נאסר משום חצי שיעור אסור מן התורה, ומה יוסיף הדין של היתר מצטרף לאיסור. ואין לומר שהדין של היתר מצטרף לאיסור בא לחייב מלקות, שהרי כיון שנלמד מנזיר, אם כן אין עונשים מן הדין. **ל. וכן** כתב הקובץ שיעורים (אות קפט). וביאר, שהיינו סבורים לומר שגם נגיעה תאסור כמו שמצינו לגבי טומאה. ולכן התורה כתבה ׳בבשרה׳ עד שיבלע בבשרה. ואין לומר שהתורה חייבה רק במקום הבליעה, מכיון שמדובר במין במינו אי אפשר להתחייב משום טעם כעיקר, אלא משום היתר מצטרף לאיסור.

לפי מי שסובר שאין היתר מצטרף לאיסור, כיון שהיתר שקיבל טעם של איסור, נהפך ההיתר לאיסור. לכן רש״י הוצרך לומר שהדין של היתר מצטרף לאיסור נאמר אפילו כשההיתר והאיסור אינם מעורבים[כו].

וכתב הר״ש (טבול יום פ״ב מ״ג) שאף לשיטת רש״י שהיתר מצטרף לאיסור נאמר כשאינם מעורבים, מכל מקום אף במעורבים יחד נאמר היתר מצטרף לאיסור[כז]. וכתב **בחידושי הרי״מ** (ד״ה כל) שכן מבואר ברש״י (להלן מה. ד״ה אפילו ממן) שכתב ׳דהא דאמרינן על עירובו וכו׳ והיינו נמי היתר מצטרף לאיסור׳, הרי שאף לשיטת רש״י נאמר הדין של היתר מצטרף לאיסור אף בתערובת.

שיטת התום׳ (ד״ה כמאן) ועוד ראשונים[כח], שאין היתר מצטרף לאיסור אלא אם כן נתערבו האיסור וההיתר יחד אבל אם לא נתערבו אין אומרים שההיתר מצטרף לאיסור. [ולהלן יובא מחלוקת הראשונים, האם לשיטה זו צריכים גם שהאיסור יתן טעם בהיתר]. וכתב **מהר״ם חלאווה** (ד״ה אמר אלמא) שבתערובת לח בלח כיון שכל איסורים שבתורה, בין במינם ובין שלא במינם בנותן טעם, אם כן לא שייך דין של היתר מצטרף לאיסור אלא בתערובת יבש ביבש. שאם התערובת מין במינו אם כן ההיתר מצטרף רק אם הוא מחצה ולא מיעוט, אבל אם הוא מין בשאינו מינו מכיון שלא מתבטל המיעוט כיון שנותן טעם, אם כן הדין הוא שההיתר מצטרף לאיסור גם כשהוא רוב.

וכן בחידושי הרי״מ (ד״ה כל) כתב שלכאורה במין במינו שייך הדין של היתר מצטרף לאיסור רק במחצה איסור ומחצה היתר, כיון שברוב היתר ומיעוט איסור, כיון שהאיסור בטל ברוב, הרי הוא כמי שאינו, ואין ההיתר יכול להצטרף אליו לאיסור. ובתחילה נקט שברוב איסור ומיעוט היתר אין צריך כדי להתחייב על כזית מהתערובת לדין של היתר מצטרף לאיסור, כיון שההיתר התבטל ברוב האיסור ונעשה איסור כמוהו. אמנם כתב שמהסוגיות לא משמע כן, והיתר שהתבטל ברוב איסור אינו מצטרף ללקות, אלא אם סוברים שהיתר מצטרף לאיסור. וביאר שהטעם שהאיסור נהפך להיתר כשהוא בטל ברוב, כיון שהתורה אמרה שהולכים אחר הרוב בכל מקום שיש סתירה בין הרוב למיעוט, שמחמת הרוב מותר לאכול התערובת, ומחמת המיעוט אסור לאכול, ואם כן כשהתורה אמרה שמותר לאכול כשרוב היתר התורה הכריעה שהאיסור בטל והפך להיתר. אבל בתערובת שרוב התערובת אסורה, כדי לאסור את התערובת כולה אין צריך להפוך ההיתר לאיסור, כיון שדי לנו לאסור את התערובת מחמת האיסור המעורב בה, וכל מקום שאין צריך להכריע את המיעוט, אינו בטל לרוב. [ועיין שם בהמשך שתירץ מה שכתב רש״י (ד״ה כל״ח) ׳חצי זית חלב וחצי זית בשר׳, וכתב החידושי הרי״מ בסוף, ׳ויש לדחות׳].

ראיית התוספות ממה שאמרו בחטאת ׳עד שיבלע בבשר׳

הקשו התוספות (ד״ה כמאן) שלהלן (מה.) הגמרא מביאה את הדין של היתר מצטרף לאיסור לגבי חטאת שצריך שיבלע מבשר החטאת כדי שהבשר שקיבל את טעם החטאת יהפך להיות כמוה, ואם לא נבלע לא נאמר הדין שהבשר נהיה כמוה. הרי שדין היתר מצטרף לאיסור נאמר כשההיתר והאיסור מעורבים ולא כשהם בעין, ואילו לרש״י הדין של היתר מצטרף לאיסור נאמר אף כשאינם מעורבים[כט]. **ובמגיני שלמה** (נמוס׳ שם) **ובמנחת כהן** (ספר המערוכות מ״מ פ״ו ד״ה ולי נראה) דחו את ראיית התוספות, שמה שאמרו שם שנאסר דווקא כשבלע, אינו בא ללמד שהיתר מצטרף לאיסור דווקא אם נבלע ולא כשהוא בעין, אלא בא למעט נגיעה [וכמו שפירש רש״י (להלן מה. ד״ה יכול)]. לפי שהיה מקום לומר שחייב אפילו אם אין טועם מן האיסור כלום, ובנגיעה לחוד יאסור מגזרת הכתוב כמו במזבח ובכלי שרת, ולכך הוצרכו ללמוד מ׳בבשרה׳ שאינו נאסר אלא עד שיבלעו ויאכל מהאיסור עצמו, וכל שכן אם יהיה האיסור בעין שההיתר יצטרף לאיסור, משום ששיטת רש״י שבאיסורי אכילה אין הבדל אם מעורב או לא כיון שטועם טעם האיסור[ל].

ובמנחת כהן (ספר המערוכות מ״מ פ״ו ד״ה ולי נראה) תירץ ע״פ מה שכתב רש״י להלן (מה. ד״ה ח״ג וכנגן) ׳ואי נמי לא איבלע בכולה אי אכל חצי זית פיגול

כג. היינו בשר שנשחט רק לשם אכילה ולא לקרבן. **כד. כך** כתבו בשיטת רש״י, התוס׳ (ד״ה כמאן), חידושי הר״ן, ורבינו דוד (להלן מד. ד״ה הא׳), ובתוס׳ הרא״ש, ומשמע שכך היא דעת הראב״ד כאן בהשגותיו על בעל המאור, וכך סובר הרא״ש (מזיר ט. ד״ה אף שמור). **כה. והנה** רש״י לא ביאר מהו הגדר שנחשב לאכילה בבת אחת, ובפשטות בכל האכילות שיעור כדי אכילת פרס נחשב לבבת אחת, אך מהחי׳ הרי״ם (יו״ד סי׳ כ ד״ה עוד י״ל) משמע דהכוונה שמכניסן יחד לפיו. ובמגיני שלמה (נמוס׳ ד״ה כמאן) כתב שלפי רש״י הטעם שחייב אף כשאין ההיתר והאיסור מעורבים כיון שמכל מקום האיסור נותן טעם בתוך הפה. **כו. וכן** כתבו בחידושי הרי״ם כאן ובקובץ שיעורים (אות קעד, קפ), שרש״י לשיטתו להלן, שסובר שבטעם כעיקר חייבים על כזית מן התערובת ולא צריך שיאכל כזית איסור, [כשיטת ר״ת שהביא הבית יוסף (יו״ד סי׳ צ״ח)]. ולכן הוצרך לבאר שהיתר מצטרף לאיסור הוא אף בשאינם מעורבים, שאל״כ אין הבדל ביניהם. ולשיטתם, ההלכה של היתר מצטרף לאיסור אינה מטעם שההיתר נהפך לאיסור, אלא הלכה של צירוף. אמנם במין במינו שאינו נותן טעם כלל ולא שייך טעם כעיקר, שייכת ההלכה של היתר מצטרף לאיסור אף במעורב ההיתר עם האיסור. **כז. וראייתו** משום שהגמרא להלן (מד.) נוקטת את הדין של היתר מצטרף לאיסור אף לגבי כותח ומדוכות, ששם מדובר בתערובת. והמנחת כהן (ספר המערוכות מ״מ פ״ו ד״ה והנה כל) הוכיח כן מדברי רש״י (להלן מד: ד״ה מפח) שאם נשרית חלק מהפת ביין מצרפים ההיתר לאיסור

וחצי זית היתר בבת אחת. אם כן אף לגבי חטאת ההיתר נאסר אף שאינו מעורב באיסור, ומה שמבואר שהדין נאמר דווקא בבליעה, זה בא ללמדנו שלא נאמר שעל ידי נגיעת בשר קודש בבשר חולין נהפך החולין לקודש.

אם ההיתר נאסר או שאינו אלא צירוף כדי שיחשב למעשה אכילה

כתב בישועות יעקב (או"ח סי' תמב ס"ק ד ד"ה תערובת) שאף שמצינו שנחלקו הראשונים האם בדין טעם כעיקר ההיתר נהפך לאיסור, או שההיתר עומד בהיתרו והחיוב הוא רק על האיסור. מכל מקום בהיתר מצטרף לאיסור אינו כן, דהיינו שבאותם האיסורים שאומרים בהם היתר מצטרף לאיסור, ואם נבלע חצי זית היתר לתוך חצי זית איסור לוקים על אכילתו, בזה ברור שאומרים שנהפך ההיתר להיות איסור, ולוקים גם על ההיתר, וזה באה התורה לחדש ב'כל משרת ענבים' שהאיסור חל על המים ששורים בהם את הענבים[לא].

אולם הקובץ שיעורים (חולין קעד) **והקהלות יעקב** (מזיד סי' ט) תולים נידון זה במחלוקת הראשונים אם היתר מצטרף לאיסור בכל אופן או רק בתערובת, שלדעת **רש"י** שההיתר מצטרף לאיסור גם כשאינם מעורבים, מוכרח לומר שאין ההיתר נאסר, אלא שמועיל לצירוף להשלים את שיעור האכילה[לב], אבל לדעת **התוספות והרמב"ן** שאין היתר מצטרף לאיסור אלא רק כשהם מעורבים, זהו משום שסוברים שאם אין כזית איסור אין שייך לחייב על האכילה, אלא חידוש התורה הוא שההיתר עצמו נעשה איסור, וזה לא שייך אלא כשהם מעורבים שנחשבים דבר אחד, ולא כשכל אחד עומד בפני עצמו. והקהלות יעקב (שם) מביא שכן כתב הרמב"ן (מלחמת ה') במפורש שה'היתר עצמו נעשה איסור'.

אמנם בחידושי רבי שמואל (חולין קנ) כתב, שאין מוכרח לבאר כן בדעת התוספות, שיתכן שהתוספות מודים לרש"י שאינו אלא צירוף לשיעור האכילה, ומה שצריך שיהיו מעורבים הוא כדי שיהא נחשב אכילה אחת ממש, ואינו אלא תנאי בצירוף האכילה.

ההבדל בין הדין של היתר מצטרף לאיסור, לדין של טעם כעיקר

להלן בסוגיא (מד:), הביאה הגמרא ברייתא שלפי רבנן הכתוב 'משרת' בא ללמד דין 'טעם כעיקר', ומבואר שלומדים לכל התורה כולה שטעם כעיקר, שטעם איסור שנבלע בהיתר הרי הוא אסור, ואין אומרים ש'היתר מצטרף לאיסור', **הראשונים** כתבו לבאר החילוקים בין מה שנתחדש בדין טעם כעיקר לבין מה שנתחדש בהיתר מצטרף לאיסור[לג].

דעת הבעל המאור (לעיל ע"ב ד"ה ונקוט), שהיתר מצטרף לאיסור חמור יותר מדין טעם כעיקר, לפי שבטעם כעיקר נאמרו שני תנאים לחיוב: **א.** רק במקום שמורגש טעם האיסור בתערובת, ושלא יהיה בהיתר יותר משישים כנגד האיסור, שאם לא כן מתבטל האיסור. והחידוש הוא שאף שאין בתערובת ממשות האיסור, כיון שנמחה, מכל מקום חייב אף על הטעם. **ב.** כשאוכל כזית מהאיסור בכדי אכילת פרס, ואין ההיתר מצטרף לשיעור כזית. ואילו בהיתר מצטרף לאיסור חמור בשני פרטי דינים: **א.** שאסור גם כשאין בו אלא כזית מהאיסור אלא חצי זית מהאיסור וחצי זית מההיתר. **ב.** שאסור גם כשאין בו טעם האיסור, אלא נתערב אף פחות מאחד בשישים [ולהלן יבואר שמכל מקום שצריך שישתנה קצת טעם התערובת מחמת האיסור]. והקשה **הרמב"ן** (מלחמת ה' שם) על בעל המאור, שאם משהו חמץ אוסר גם כשאין נותן טעם משום היתר מצטרף לאיסור, אם כן מצינו לשיטת רבי אליעזר שחמץ אסור במשהו[לד].

אבל הקרן אורה (מזיד לה: ד"ה שם לימי) כתב שאין כוונת הבעל המאור לחייב כאשר האיסור מעורב ואינו נותן טעם, ורק כאשר יש טעם לאיסור אלא שאינו נותן טעם בכל התערובת חייב. **והחזון איש** (טהרות יו"ד סי' ג אות ד) ביאר שהבעל המאור לא נתכוין לומר שאסור במשהו באופן שמעורב ואינו ניכר כלל, אלא נתכוין לומר שהיתר מצטרף לאיסור בשני אופנים: **א.** כאשר נתערב טעם בלבד של איסור בלא ממשות, שמשום טעם כעיקר אין מתחייבים אלא כשנתערב ממשות ונימוח ונותן טעם. **ב.** כאשר האיסור מעורב אך מורגש הטעם, אלא שאין צריך שיורגש טעם כזית מאיסור בשיעור של אכילת פרס [שבזה שייך הדין של טעם כעיקר] אלא אף אם מחמת התערובת נוצר טעם חדש, ההיתר מצטרף לאיסור, [שאף שלא נאמר באופן זה טעם כעיקר, מכל מקום אינו בטל].

שיטת הרמב"ן (מלחמת ה' שם, הו"ד בנמוקי יוסף חולין נח: ד"ה ומתר) שהחידוש בהיתר מצטרף לאיסור יותר מאשר ב'טעם כעיקר' הוא רק שבהיתר מצטרף לאיסור החיוב גם כשאין כזית מן האיסור, אבל טעם כעיקר אינו נאסר אלא כשאוכל כזית מן טעם האיסורלה. ואם כן כדי להתחייב צריך לאכול כמה כזיתים מהתערובת, ומכיון שאין מתחייבים על אכילת איסור אלא כשאכל כזית בכדי אכילת פרס, צריך שיהיה טעם כזית מהאיסור ניכר בשיעור של אכילת פרס. והחידוש בהיתר מצטרף לאיסור הוא שחייבים על כזית מן התערובת, ואף ההיתר מצטרף לאיסור, אמנם צריך שיהיה האיסור נותן טעם כדי שלא יתבטל. ולפי הסובר שאין טעם כעיקר, אם כן כל הדין של היתר מצטרף לאיסור נאמר רק באופן שנתערב ממשו של האיסור, אז ההיתר מצטרף לאיסור. אבל כשנתערב טעם לבד, כיון שאין טעם כעיקר נחשב לאיסור, לא נאמר בזה דין היתר מצטרף לאיסור. אבל לפי מאן דאמר טעם כעיקר, כיון שאף הטעם נחשב לאיסור אם כן שייך גם בטעם הדין של היתר מצטרף באיסור, ועובר אם יאכל כזית מתערובת ההיתר וטעם האיסור.

ושיטת רש"י (הובאה לעיל) שהיתר מצטרף לאיסור נאמר אף כשאין ההיתר והאיסור מעורבים כלל ולא שייך בהם כלל דין טעם כעיקר, אלא אפילו כשאוכל חצי זית איסור וחצי זית היתר ביחד. **ובחידושי רבינו דוד** (להלן מד. ד"ה הסיף) הוסיף שרש"י סובר שהחידוש הוא רק במה שהדין שהיתר מצטרף לאיסור הוא גם כשאין נותן טעם[לו], וכתב עוד (להלן מד: ד"ה ממאי) שרש"י מוכרח לסבור כן, לפי שלשיטת רש"י[לז] בדין טעם כעיקר חייבים גם כשנבלע בהיתר איסור פחות מכזית, לפי שההיתר נהפך לאיסור וחייב על כזית מהתערובת, ואם כן במקום שהם מעורבים ונותן טעם אין צריך לאכול כזית מן האיסור, וכולם יודו שבאופן זה ההיתר מצטרף לאיסור[לח].

וכן שיטת ר"ת (חולין נח: ד"ה ממאי) שבטעם כעיקר ההיתר נעשה כאיסור וחייבים אף על כזית שיש בו טעם איסור, **ובברכת ראש** (מזיד לו. בתוס' ד"ה כמאן, תוס' ו) הקשה שלפי דברי רבינו תם אי אפשר לבאר את הדין של היתר מצטרף לאיסור כשטעם האיסור נותן טעם בתערובת, שהרי כיון שיש טעם של האיסור בהיתר אם כן ממילא כבר נאסר משום טעם כעיקר. **ובחי' הרי"מ** (להלן מד. ד"ה והיה מפסר) משמע דגם לשיטת ר"ת אין חייבים בטעם כעיקר אלא כשנתערב כזית איסור אז לוקים על כזית מן התערובת[לט], ולפי"ז הדין של היתר מצטרף לאיסור נאמר אף כשלא התערב כזית מהאיסור, **ובפירוש הרא"ש** (מזיד לו. ד"ה מלמד) כתב כשיטת רש"י שההלכה של היתר מצטרף לאיסור היא באינו מעורב, כיון שבמעורב לוקה משום טעם כעיקר.

האם בהיתר מצטרף לאיסור צריך שיהיה ממשות או שנאמר גם בטעם

הרמב"ן (שם) **והרשב"א** (שו"ת, סי' תמ) **והמאירי** (ד"ה ועניין) מוסיפים לבאר, שכמו כן יש גם חידוש בטעם כעיקר יותר מאשר בדין היתר מצטרף לאיסור, שהדין שהיתר מצטרף לאיסור הוא דווקא בממשות האיסור, אבל ב'טעם' אין אומרים היתר מצטרף לאיסור. ומבאר **המנחת ברוך** (שו"ת, חו"מ סי' ו ענף ג ד"ה ממנס) שאין להוציא מדברי הרמב"ן שעל טעם לא נאמר שהיתר מצטרף לאיסור. אלא שאם היה הדין רק שהיתר מצטרף לאיסור, ולא היה מתחדש שטעם כעיקר, היינו אומרים שהיתר מצטרף לאיסור רק בממשות, ולא בטעם. אבל לאחר שנתחדש דין טעם כעיקר ונתחדש בזה שטעם מעורב נחשב כממשו של איסור, ממילא אומרים שהיתר מצטרף לטעם איסור, וכל דברי הרמב"ן הם רק לבאר מה נתחדש בדין של טעם כעיקר.

הרי חצי שיעור אסור מן התורה

שם. הקשו התוספות (להלן מד. ד"ה לענין), מדוע אמר רבי יוחנן שבכל התורה אין היתר מצטרף לאיסור, הרי רבי יוחנן דורש (יומא עד.) מ'כל חלב' שחצי שיעור אסור מן התורה, ואין צריך לצירוף ההיתר כלל. ותירצו, שמה שאסר ר' יוחנן חצי שיעור, הוא רק לענין איסור ולא למלקות. **והקשה המהרש"א** (בחוס' שם) שלכאורה אפשר ליישב את קושיית התוספות שכל הדין שחצי שיעור אסור מן התורה הוא רק כשהחצי שיעור הוא בעין, אבל כשהחצי איסור הוא בתערובת אינו נאסר אם לא משום שהיתר מצטרף לאיסור[מ]. **והפני יהושע** (בחוס' שם) כתב שודאי אין כוונת התוספות להקשות שכיון שחצי שיעור אסור מן התורה אם כן ודאי שהיתר מצטרף לאיסור, כיון שזה פשוט שחצי שיעור הוא לאיסור והיתר מצטרף הוא למלקות, אמנם עיקר קושיית התוספות שלפי רבי יוחנן שחצי שיעור אסור מן התורה כיון שדורש 'כל' אם כן ידרוש גם כן שהיתר מצטרף לאיסור כרבי אליעזר. ועל זה תירצו התוספות שלרבי יוחנן מתיבת 'כל' אי

לא. וחוכיח כן ממה שכתב הרשב"א, שבקדשים שבהם ההיתר מצטרף לאיסור, אומרים חתיכה נעשית נבילה מן התורה כמו גבי בשר בחלב כיון ששניהם נעשו איסור וצריך שישים נגד חלק ההיתר. **לב. או** בהקטרה הוא בא להשלים שיהא כאן מעשה הקטרה. **לג. ונחלקו** הראשונים אם חייבים עליו רק כשנבלע כזית מהטעם או גם כשנבלע פחות מכזית לוקים כיון שההיתר נהפך לאיסור, ויבואר להלן. ולהלן נציין שני חילוקים שבין היתר מצטרף לאיסור לטעם כעיקר: **א.** בגמרא לעיל (נ.) מבואר שהיתר מצטרף לאיסור רק כשאין רוב היתר, ועיין שם שהובאו שיטות הראשונים בזה. **ב.** נחלקו הראשונים אם לוקים על טעם כעיקר [מלבד בבשר בחלב, ובנזיר, ובקדשים שודאי לוקים], אבל כשהיתר מצטרף לאיסור, ודאי לוקים. **לד. הרבינו דוד** (להלן מד. ד"ה הסיף) כתב שיטה זו [של בעל המאור] בשם רש"י, וגם הקשה עליו כן. **לה. כמבואר** לעיל שסובר שהיתר מצטרף לאיסור רק באופן שנותן בו טעם. **לו. החילוק** השני שכתב בעל המאור. **לז. כן** מתבאר ברש"י להלן (מד: ד"ה מיבק, ד"ה מפסח) שבטעם כעיקר חייב בכזית מהתערובת כיון שהכל נעשה איסור. **לח. וכן** כתבו הנחלת דוד (שיטת טעם כעיקר) והקובץ שיעורים (פסחים אות קנד). **לט. משא"כ** כשנתערב פחות מכזית, וכעין סברא זו הביא הר"ש בפירושו על משניות (טהרות יוסף פ"ג מ"ג), ובברכת ראש הביא תירוץ זה בשם האגודת אזוב, ודחה אותו. וקושיא ותירוץ כעין זה מצאנו בתוספות הרא"ש להלן (מד. ד"ה ומיתיבי נמדי) שהקשה למה צריך להלכה של כזית בכדי אכילת פרס הלא חייבים על כזית מן התערובת מדין טעם כעיקר, והביא תירוץ כעין הנ"ל. ומכל מקום כתב שאין מתיישבת לו סברא זו שיהיה נפק"מ בין חצי כזית לכזית שלם כיון שההיתר עצמו נעשה איסור. **מ. וכתב** שהרי כך אמרו התוספות (ד"ה כמאן) שלכן צריך פסוק נפרד על עירוב של חצי זית כיון שאיננו בעין.

אפשר לדרוש רק איסור ולא חיוב מלקות. וכל שכן שאין לדרוש מתיבת 'כל' לחייב על פחות מכזית כשמשמעות התורה לחייב רק על אכילה שהיא בכזית.

גם בחטאת היתר מצטרף לאיסור

חוץ מאיסורי נזיר שהרי אמרה תורה 'משרת'. הטעם שאין למדים כל איסורים מנזיר, מבואר להלן (מה.) שהיתר מצטרף לאיסור נאמר גם בחטאת, ואם כן הם שני כתובים, ואינם מלמדים.

והקשו התוספות (ד"ה חוץ), על דברי רבי יוחנן שבכל האיסורים [מלבד נזיר] אין היתר מצטרף לאיסור, הרי גם בחטאת היתר מצטרף לאיסור. ותירצו, שרבי יוחנן לא הזכיר דין שבקדשים[מא].

ולפי זה הקשה **הפני יהושע** (ד"ה שמע), מהו שאמר זעירי 'אף שאור בל תקטירו' שמשמע שחולק על דברי רבי יוחנן[מב], והרי לפי דברי התוספות יתכן שרבי יוחנן גם מודה לזה אלא שאינו עוסק בקדשים. ומתרץ, שמבואר בגמרא שאם בשאור היתר מצטרף לאיסור, אזי גם בחמץ בפסח היתר מצטרף לאיסור, ואילו לדברי רבי יוחנן בכל האיסורים אין מצטרף מלבד בנזיר.

מהיכן דורשים שהיתר מצטרף לאיסור

שם. רש"י (ד"ה אין) **והרא"ש** (מיל לה: ד"ה תון) **והתוספות** (סס ע. ד"ה אין) **ביארו** שהלימוד הוא מגוף מה שאמרה תורה לאסור 'משרת', שאם הכוונה לאסור באופן ששרה פתו ברביעית יין, אין צריך פסוק שהרי כבר נאסר לשתות רביעית יין[מג]. **והביאו** שיש שגרסו [**וכן גורס המפרש** (סס ד"ה שהרי)] 'שהרי אמרה תורה וכל משרת' כלומר שתיבת 'וכל' באה לרבות שהיתר מצטרף לאיסור. **והקשה** רש"י על שיטה זו, שהרי עוסקים כאן בשיטת חכמים החולקים על רבי אליעזר **ואין דורשים היכן** שנאמר בתורה 'כל'. **ותירץ**[מד] שכאן הלימוד הוא ממה שכתוב 'וכל'. **ומכל מקום** דחו גירסא זו משום שלהלן (מד.) הקשה אביי ש'משרת' מלמד דין טעם כעיקר ואיך נלמד ממנו דין היתר מצטרף לאיסור, ולגירסא זו אין מקום לקושיא זו כלל, שהרי היתר מצטרף לאיסור נלמד מ'וכל' משרת. **ומיישב השפת אמת** (נרס"י סס) שכיון שמבואר להלן (מד:) שיש חידוש בעיקר החיוב של שורה פתו ביין [גם כשיש רביעית יין], כיון שהיין אינו בעין, ממילא אם 'משרת' הוצרך ללמד שטעם כעיקר אם כן הוצרך 'וכל' ללמד שהשורה פתו ברביעית יין חייב עליו.

ובחידושי רבינו דוד (ד"ה שהרי) הוסיף להקשות שא"כ, אף לגבי האיסור של הקטרת דבש יצטרף ההיתר לאיסור, שהרי כתוב (ויקרא ב יא) 'כל שאור וכל דבש לא תקטירו' וכן לגבי דם שהרי כתוב (ויקרא ג יז) 'כל חלב וכל דם',

איסור הקטרת שאור לדעת אביי ורבא

וזעירי אמר אף שאור בבל תקטירו. פירש **רש"י** (ד"ה אף) ששיטת זעירי היא שמהפסוק 'כי כל שאור וגו' לא תקטירו ממנו אשה' לה' נלמד שאם הקטיר חצי זית מצה וחצי זית חמץ עובר משום לא תקטירו שאור, כיון שהחצי זית היתר מצטרף לחצי זית של האיסור ואף שאינם מעורבים אלא כל אחד ניכר בפני עצמו.

ובגמרא (מנחות נח.) מובא שנחלקו אביי ורבא מה נלמד להתחייב משום בל תקטירו שאור. לדעת אביי שיעור הקטרת קומץ הוא כזית, ומשמעות הפסוק היא שאם הקטיר כזית שאור עבר על איסור הקטרת שאור. ונתרבה מ'כל' שחייב גם כשמקצת הקומץ היה שאור והקטירו בפני עצמו, וחייב משום שיש הקטרה בפחות מכזית, ו'מכי כל' לומדים שחייב גם כשמקטיר חצי כזית של תערובת חמץ ומצה, ואף שלמדנו כבר שחייב על פחות מכזית, צריך לרבות מ'כי כל' שחייב עליו אפילו כשהוא לא בעין, אלא מעורב ואינו ניכר. אבל לדעת רבא שיעור קומץ הוא שני זיתים, ובפשוטו של הכתוב חייב רק כשמקטיר כל הקומץ. ונתרבה מ'כל' שחייב גם כשמקטיר מקצת הקומץ, ובלבד שהקטיר כזית שאור, ומדובר שהקטירו בפני עצמו.

ונחלקו רש"י ותוספות מה הכוונה לפי רבא שנתרבה מ'כי כל' שחייב גם על עירובו. **רש"י** (מנחות נח: ד"ה ורבנן) מפרש, שבא ללמד שחייב כשכזית השאור היה מעורב עם מצה, ואף שכבר למדנו שחייב על כזית שאור מתוך הקומץ, הוצרכנו לחדש עוד שחייב על זה גם כשהוא בתערובת ואינו ניכר. אבל **לדעת התוספות** (ד"ה כמאן, וזיל נו. ד"ה כמאן, מנחות נח. ד"ה חצי) מ'כי כל' נלמד שחייב גם כשהקטיר חצי זית שאור המעורב עם חצי זית מצה, כיון משום שהיתר מצטרף לאיסור. נמצא שלפי רש"י לפירוש אביי ורבא אין מבואר כלל בברייתא שהיתר מצטרף לאיסור. אבל לפי תוספות לדעת רבא, מה שנתרבה 'עירובו' היינו שהיתר מצטרף לאיסור[מה].

מחלוקת רש"י ותוספות בפירושו של זעירי בברייתא

רש"י (ד"ה כל"ג) מפרש שזעירי שאמר בסוגייתנו שבהקטרת שאור היתר מצטרף לאיסור, מבאר את הברייתא באופן אחר, ולפי דעתו מבואר כאן שהיתר מצטרף לאיסור בהקטרת שאור. שבפשוטו של כתוב מפרש כאביי שהקומץ הוא כזית, וחייב כשכל הקומץ היה שאור. אבל 'כל' אינו מרבה כשהקטיר חצי כזית בלבד, משום שאין הקטרה בפחות מכזית, אלא 'כל' מרבה שחייב כשחצי כזית היה שאור וחצי מצה, ואינם מעורבים. ואף שלא הקטיר כזית שאור, ואין הקטרה פחותה מכזית, מכל מקום חייב בזה משום שהיתר מצטרף לאיסור[מו]. אבל שיטת **התוספות** (ד"ה כמאן) שלא נאמר כלל שהיתר מצטרף לאיסור כשההיתר והאיסור ניכרים ואינם מעורבים. אלא זעירי שאמר שאף בהקטרת שאור נאמר דין היתר מצטרף לאיסור, מפרש כמו רבא, שמ'כי כל' לומדים 'עירובו' דהיינו שחצי זית מצה וחצי שאור מערבים, וכפי שהובא לעיל שלדעת תוספות רבא מבאר שעירובו הוא באופן שהיתר מצטרף לאיסור.

וכתב הנחלת דוד (ד"ה ומעתה נגוף) שרש"י הוכרח לפרש שכוונת הברייתא ש'כל' מלמד שהיתר מצטרף לאיסור גם כשאינו מעורב, משום שאם נאמר ש'כי כל' מלמד שהיתר מצטרף לאיסור למה נקטו בלימוד זה עירובו, הרי גם כשאינו בתערובת הדין הוא שהיתר מצטרף לאיסור, שהרי שיטת רש"י (הוספה לעיל) שדין היתר מצטרף לאיסור נאמר גם כשאיננו בתערובת ההיתר מצטרף לאיסור, משום שסובר שבתערובת הכל נאסר מדין טעם כעיקר, וגם בלא הדין שהיתר מצטרף, לוקים על כזית מהתערובת.

קושיות התוספות על ביאורו של רש"י

התוספות הקשו על ביאורו של **רש"י** כמה קושיות[מז]:

א. שלדברי רש"י נמצא שזעירי לא כאביי ולא כרבא[מח]. **ובמגיני שלמה** (נמוס' סס) **ובנחלת דוד** (פסחים, זיטת טעם כעיקר) כתבו, שקושיא זו אינה קשה כל כך, שמה בכך שזעירי אינו סובר כשניהם[מט].

ב. עוד הקשו התוספות, שבגמרא מבואר שדברי זעירי שהיתר מצטרף לאיסור הם כרבי אליעזר שמצינו שדורש בעלמא 'כל' לרבות[נ], ולכן הוא דורש גם שהיתר מצטרף לאיסור לגבי שאור בבל תקטירו. וקשה, שהרי אמנם רבנן אינם דורשים 'כל', אבל מכל מקום 'כי כל' הם כן דורשים[נא], ואם כן קשה שלכל הפחות רבנן ידרשו מ'כי כל' את הדין של 'מקצתו' [אף שאת עירובו אין להם מקור לדרוש], ולפירוש רש"י זהו הדין שהיתר מצטרף לאיסור [כשהם ניכרים ואינם מעורבים]. ואם כן משמע שהדין של היתר מצטרף לאיסור הוא הדין השני של 'עירובו' שנלמד רק לפי רבי אליעזר שדורש 'כל'.

ותירץ המגיני שלמה, שאין כוונת הגמרא שזעירי סובר כרבי אליעזר במה שדורש 'כל', אלא כוונת הגמרא היא שזעירי כרבי אליעזר במה שדרש את הדין של היתר מצטרף לאיסור [שהרי הוא בעל ברייתא זו שאומרת שדורשים 'כל', שהרי לחכמים אין דורשים 'כל'], אבל רבנן אף שלומדים 'כי כל', מכל מקום שמא אינם למדים כלל ענין זה שהיתר מצטרף לאיסור, וילמדו מהפסוק שחייב בענין אחר.

ג. עוד הקשו התוס', שמצינו שרבי אליעזר דורש מ'כל' שנאמר בתורה לענין חמץ בפסח, שחייבים על תערובת חמץ משום שהיתר מצטרף לאיסור, וחכמים חולקים ואין דורשים כל. וקשה שלפירוש רש"י שאחר שלמדים שהיתר מצטרף לאיסור כשאינם מעורבים, נצטרך עדיין לדרשה נוספת ['כי כל'] כדי ללמוד שגם כשהם מעורבים ואינם ניכרים אסור, כשם שלענין הקטרת שאור

מא. הצל"ח (להלן מה. ד"ה מיהו) סבר מתחילה ליישב שרבי יוחנן בא ללמד שהיתר מצטרף לאיסור לענין מלקות, שהרי בלא זה יש איסור משום שחצי שיעור אסור מן התורה, ואם כן יש ליישב שלגבי חטאת אף שהיתר מצטרף לאיסור אין בו מלקות לפי שנלמד מ'יקדש' שאינו אלא עשה. ודחה ביאור זה, משום שבחטאת הרי הוא לוקה, כיון שנלמד מהפסוק שנהיה כמוה ממש, ואם כן חייב מלקות. ועוד, שרבי יוחנן אמר דבריו גם לענין איסור, ובבלוע שלא נלמד מחצי שיעור. **מב. ומוסיף** שאף שלמסקנא זעירי לא בא אלא לחלוק על דברי אביי ולא לחלוק על רבי יוחנן, מכל מקום קשה לפי מה שסברו בתחילה. **מג. רש"י** (ד"ה אין) מפרש, ש'משרת' בא ללמד שהיתר מצטרף לאיסור, שהרי אם יש מהיין עצמו כזית למה הוצרך הפסוק לומר שאסור. והקשה האבני נזר (יו"ד סי' שנה אות ט) למה נקט רש"י שלא צריך פסוק ללמד באופן שיש כזית מהיין עצמו, הרי גם אם אין כזית ביין אלא ביחד עם הפת, לא הוצרך הפסוק כיון ששיטת רש"י היא שכל מקום שנותן טעם כיון שטעם כעיקר, ההיתר נהפך לאיסור וחייב על כזית מן התערובת, והיה לו לומר 'ואי איכא כזית בפת שנבלע בו למה לי קרא' ולהכריח מזה שמדובר באופן שלא נבלע בכל הפת, ועיי"ש מה שתירץ. **מד. והר"ח** (ד"ה אמר ר' אחא) נראה שלמד מ'כל' בלבד.

מה. וכתבו התוספות במנחות (שם) שלפי אביי שמדובר בחצי זית, צריך לימוד נוסף על חצי זית בתערובת, וזהו מה שנאמר 'עירובו', אמנם לרבא שמדובר על כזית, אם כן אין צריך פסוק נוסף לחייב על כזית בתערובת, לכן הביאור 'עירובו' הוא שהיתר מצטרף לאיסור. **מו. ומה** שהברייתא אומרת 'עירובו מנין' הכוונה באופן זה, אלא שהיו מעורבים והאיסור אינו ניכר. **מז. לעיל** הובא מה שהקשו התוספות קושיא נוספת ממה שמצינו לגבי חטאת שאין היתר מצטרף לאיסור עד שיבלע בה. **מח. יש** להעיר שמלשון הגמרא יש ראיה [גדולה] לשיטת רש"י, שכתוב בהמשך (להלן מד.) 'ולאפוקי מדאביי דאמר יש הקטרה לפחות מכזית', ולפי תוספות היה מתאים לכתוב 'לאפוקי מדאביי דאמר יש קומץ כזית והקטרה לפחות מכזית', [וכפי שמובא הלשון במנחות ועוד מקומות בש"ס], כי הרי לפי תוס' זעירי סובר לגמרי כרבא. **מט. ומוסיף** המגיני שלמה, שאביי ורבא יסברו כרבי יוחנן שחולק על זעירי. הפני יהושע מוסיף שאביי ורבא אינם רוצים לבאר כזעירי משום שהם סוברים כרבנן שאין דורשים 'כל' לריבוי גמור, ולכן אין סוברים ללמוד ממנו שהיתר מצטרף לאיסור. **נ. לענין** איסור חמץ בפסח. **נא. כמבואר** לעיל בגמרא, בעמוד זה.

צריכים שתי דרשות, אם כן מנין לרבי אליעזר שבתערובת חמץ בפסח היתר מצטרף לאיסור, הרי בחמץ יש רק דרשה אחת [׳כל מחמצת׳], ונלמד רק שהיתר מצטרף לאיסור כשהם ניכרים.

ותירץ המגיני שלמה, שאין סברא לחלק בין כשהוא בעין למעורב, ולומר שמעורב צריך פסוק מיוחד לחייבו, שהרי כשאוכל הוא טועם את האיסור, ומה הסברא לחלק אם מעורב או לא, ודווקא לענין הקטרה, שכשהוא בלול, המעשה הקטרה מתייחס להיתר, ולכן צריך ריבוי בפני עצמו.

ובפני יהושע (נמוס׳ סס, נפ״ד וכי מימץ) תירץ, שלענין אכילה, שני האופנים, כשהאיסור ניכר וכשהאיסור מעורב, שקולים הם, משום שבכל אחד יש חומרא, שכשהאיסור ניכר הרי זה חמור יותר, שאילו כשהוא מעורב אף שנותן טעם יש מקום לומר שיתבטל, ומאידך, כשהוא מעורב הוא חמור יותר לפי שנותן טעם בכל ההיתר ויש לומר בו שמצטרף לאיסור. וממילא כיון ששקולים הם יש ללמוד מפסוק אחד את שני האופנים, שהרי אין טעם להעדיף אחד על פני חבירו. אבל לענין הקטרה אם הם מעורבים, המציאות שהוא נותן טעם אין בה כדי להוסיף טעם לאוסרו שהרי אין איסור ההקטרה בטעם שבו. ואם כן פשוט יותר לאסור כשניכר, ולכן יש לומר שהפסוק מרבה רק באופן שהם ניכרים, ואילו כשהם מעורבים צריך פסוק מיוחד לכך.

השפת אמת (נמוס׳ סס) מתרץ, שבחמץ בפסח מדובר באיסור אכילה ולא שייך שם שני לימודים לניכר ולתערובת, שממה נפשך, אם אכל כל אחד בפני עצמו, אם כן אין אומרים היתר מצטרף לאיסור, ואם אכלם ביחד, הרי יש כאן תערובת בתוך פיו.

קושיא על פירוש התוספות

התוספות ביארו שלפי אביי כשלמדה הברייתא ׳מקצתו׳, הכוונה שהקטיר חצי זית. ו׳עירובו׳ הכוונה שהקטיר חצי זית בתערובת, והחידוש הוא שאינו מתבטל. ולפי רבא מה שאמר הברייתא ׳מקצתו׳ הכוונה שהקטיר כזית, וב׳עירובו׳ מדובר באופן שנתערב חצי זית איסור וחצי זית היתר, ונלמד מזה שהיתר מצטרף לאיסור. וכתב **המהרש״א** (נמוס׳ סס) שהתוספות במנחות (נמ. ד״ה חצי) כתבו לבאר, מנין לנו שלפי רבא ׳עירובו׳ בא ללמד שהיתר מצטרף לאיסור, והרי הוצרך הפסוק ללמדנו שכזית עצמו שנאסר מחמת הלימוד של ׳כל׳, הוא אסור בתערובת, כמו שלפי אביי הוצרכו ללמוד כן על חצי כזית, ומנין ללמוד שגם בפחות מכזית, היתר מצטרף לאיסור. וכתבו התוספות שלפי רבא אין צריך פסוק על כזית שנתערב. **והקרן אורה** (מיר לה: ד״ה הנה עיקרו) כתב לתרץ שמסתבר שהתורה דיברה בהקטיר שיעור הקטרה שהוא בכזית, ולא כשהקטיר שני זיתים, וכשמקטיר כזית מהתערובת הרי יש כאן חצי זית איסור וחצי זית היתר. שתוספות סוברים שדווקא חצי כזית שנתחדש שאסור, בזה הוצרכנו ללמוד שאסור גם במעורב, אבל כזית, מאחר שנאסר כיון שיש כאן הקטרה, שוב אין לחלק בין אם הוא בעין או שהוא בתערובת.

קושיא במציאות העירוף בהקטרה כשאינם מעורבים

שם. הקרן אורה (מיר לה: ד״ה הנה עיקרו) הקשה, מה שייך בהקטרה לומר היתר מצטרף לאיסור באופן שאינם מעורבים, שלכאורה דווקא באכילה כיון שאוכלם יחד, האכילה מצרפתם, אבל בהקטרה צריך ביאור, וכי אם יקטיר חצי זית שאור בזווית זו של המזבח וחצי זית מצה בזווית האחרת של מזבח האם יצטרפו, ואם כן גם בסמוכים זה לזה מה מצרפם. וכתב שמכל מקום כשמקטירם בבת אחת נחשב להקטרה אחת, אפילו שניכרים[נב].

איזה היתר מצטרף להקטרת השאור

שם. המפרש (מיר לה. ד״ה זעירי) כתב, שמדובר באופן שאין בשאור כזית ועיסה משלימו לכזית. והקשה **בחידושי הגרי״ז** (סס ד״ה זעירי), מה שייך לומר שיצטרף סתם עיסה להקטרת השאור, הרי העיסה אינה דבר ששייך לעניין הקטרה שהרי אין בו דין הקטרה ולמה יצטרף, ואינו דומה לאכילה של היתר ואיסור שהאכילה מצרפתם. ולכן ביאר, שהכוונה למצה של מנחות וכיון שיש בה ענין הקטרה, הוא משלים להקטרה של שאור.

שיטת רבי יוחנן בצירוף היתר לאיסור בהקטרת שאור וחמץ בפסח

כמאן כר״א דדריש כל. מבואר בגמרא שזעירי מוסיף גם הקטרת שאור וחמץ בפסח כיון שסובר כרבי אליעזר, אבל רבי יוחנן סובר כשיטת רבנן, שגם בהם אין היתר מצטרף לאיסור, וחולקים על רבי אליעזר שלומד מ׳כל׳ שהיתר מצטרף לאיסור בהם, ולכן נקט שרק בנזיר היתר מצטרף לאיסור. וכן פסק הרי״ף (לעיל ע״ח) שאין לוקים על תערובת חמץ אלא אם כן יש בתערובת כזית בכדי אכילת פרס.

ונחלק עליו **הבעל המאור** וכתב שהלכה כרבי אליעזר, שהרי רבי יוחנן אמר בשאר מקומות שהלכה כסתם משנה, והלא מבואר בסתם משנה (לעיל מג.) כרבי אליעזר, ששנינו ׳אלו עוברין בפסח כותח הבבלי׳ וכו׳, דהיינו שכותח הבבלי וכיוצא בזה שהם תערובת חמץ, אסורים בפסח.

ותירצו הרמב״ן (מלחמת ה׳, סס) **והרא״ש** (פי׳ פ ד״ה גמ׳) שהרי״ף סובר שהוא סתם ואחר כך מחלוקת, כיון שבמשנה שבריש אלו עוברין הדין ש׳אלו עוברין בפסח׳ נאמר גם לענין חמץ נוקשה. ואילו במשנה שלאחריה מבואר מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה בדין האוכל ׳שיאור׳, וכשם שלענין אכילת חמץ נוקשה אין המשנה ׳סתם משנה׳ אלא ׳סתם משנה ואחר כך מחלוקת׳, אף לענין תערובת חמץ אין נחשבת המשנה כ׳סתם משנה׳ ואין הלכה כמותה. ודין שיאור שהוא חמץ נוקשה תלוי בדין תערובת חמץ. ועוד תירץ הרמב״ן (סס, במירון רפסון) שרבי יוחנן סובר שכשם שרבי יהודה חולק על חמץ נוקשה כמו כן חולק אף על תערובת חמץ, כיון ששיטת רבי אליעזר שיש מקום לחלק בין חמץ נוקשה לתערובת, היא שיטה יחידית שהיתר מצטרף לאיסור, ואם כן הרי אף לענין תערובת חמץ, הרי המשנה היא ׳סתם משנה ואחר כך מחלוקת׳, ולכן לא פסק הרי״ף כמותה.

הפני יהושע (ד״ה אמר) מתרץ, שאין הכרח לומר שתנא קמא במשנה הוא כרבי אליעזר, משום שאפשר לפרש כוונת המשנה אלו עוברין, כמו שפירש **רש״י** (לעיל מג. ד״ה אלו) שמדובר לענין בל יראה ובל ימצא ולא לענין איסור אכילה, ואפילו אם נבאר **כר״ת** (הו״ד במוס׳ לעיל סס ד״ה אלו) שעוברים מן השולחן, יש לפרש שהוא מדרבנן. ועוד, שאפשר לפרש שהכוונה לאיסור דאורייתא משום שחצי שיעור אסור מן התורה, אבל אין חיוב מלקות על זה, ושלא כרבי אליעזר. והוסיף שבמשנה מדויק שתנא קמא חולק על רבי אליעזר. שהרי במשנה (לעיל מג.) אמר רבי אליעזר ׳אף תכשיטי נשים׳, ומשמע שתנא קמא חולק וסובר שאין בהם בכלל איסור. והטעם הוא שתכשיטי נשים הם גם חמץ נוקשה וגם על ידי תערובת, ולכן לפי רבי אליעזר שהתורה אסרה את שניהם, גם חמץ נוקשה וגם חמץ בתערובת, לכן אינו מחלק ואוסר גם חמץ נוקשה בתערובת. אבל לפי חכמים שכל האיסור של חמץ נוקשה ושל תערובת הוא מדרבנן, לכן הם סוברים שבצירוף שניהם, נוקשה בתערובת לא גזרו, ואם כן הרי במשנה מפורש שתנא קמא חולק על רבי אליעזר ולכן הרי״ף לא פסק כמותו.

מד.

שיטת זעירי בכל התורה

אי הכי לענין חמץ בפסח נמי. כך היא גירסת הספרים שלפנינו, ולפי גירסא זו זעירי מחייב מלבד נזיר רק בחמץ ובשאור, **אולם הרמב״ן** (מלחמות ה׳, לעיל מג.) מביא, שהגירסא בנזיר (לו.) היא ׳אי הכי כל איסורים שבתורה נמי׳, כלומר, שלפי זעירי יש לומר היתר מצטרף לאיסור בכל איסורים שבתורה כיון שלמדים מחמץ.

והקשה האבני נזר (שו״ת, חו״מ סי׳ שנה אות ג), איך יתכן שלמדים מחמץ, הרי אמרו בגמרא (לעיל לו:) שנזיר וחטאת הם שני כתובים הבאים כאחד ואינם מלמדים, וכל שכן אם יש בדין זה גם את הקטרה ואת חמץ בפסח, והרי הם עוד כתובים, ואין מלמדים[א].

כל דברי זעירי באו רק לאפוקי מאביי

אין הכי נמי ולאפוקי מדאביי וכו׳. הרמב״ן (מלחמות ה׳, לעיל מג.) **ובחידושי הר״ן** (לעיל מג: ד״ה הילכך) מבארים את כוונת הגמרא, שדעת זעירי אינה כשיטת רבי אליעזר, אלא שאמר את הדין לפי שיטת רבי אליעזר, והסיבה שהביא דין זה היא משום שבא ללמדנו שלא כאביי שאמר שיש הקטרה בפחות מכזית. ולכן כתבו שהלכה כרבי יוחנן שאין היתר מצטרף לאיסור, שהרי אף זעירי אין חולק עליו.

בטעם שלא נקט זעירי גם חמץ בפסח

שם. הקשה **הצל״ח** (ד״ה אין), וכי בשביל שרוצה לומר שאין הלכה כאביי לא היה יכול לומר גם דין חמץ בפסח[ב]. ומתרץ[ג], שבאמת אין לו לזעירי לומר את כל הדינים שהיתר מצטרף בהם לאיסור לפי שניתן כבר ללמוד מדבריו כיון שדורש ׳כל׳ ואם כן אין לו להמשיך לפרט. אלא שאלת הגמרא היתה שבמקום מה שנקט דין שאור בל תקטירו יאמר דין חמץ בפסח, משום שדין חמץ מוקדם

נב. **יש** להעיר שאפשר לתרץ, שכשאוכלם בבת אחת מתערבים בפיו, וכן אם מקטירם בבת אחת האכילת מזבח שזה האש שורפם ביחד, נחשב ככילוי בפיו שמכלם ביחד בפיו, לעומת זאת אם יקטיר בשני צידי המזבח ונאכלים על ידי שני ׳אישות׳ לא דומה לפיו שודאי מתערבים בפיו.

א. **עיי״ש** מה שתירץ.

ב. **לכאורה** לפי שיטת הרמב״ן והר״ן [שהובאו לעיל] שבאמת זעירי אינו סובר כרבי אליעזר שבשאור בל תקטירו היתר מצטרף לאיסור, אלא שאמר את הדין לשיטת רבי אליעזר [אף שלא סובר שהלכה כמותו], והטעם שאמר את הדין לפי רבי אליעזר הוא כדי ללמד אותנו דלא כאביי שאומר שיש הקטרה בפחות מכזית, לפי זה מובן למה אמר דווקא את הדין של שאור ולא את הדין של חמץ, כי לא הוצרך להשמיענו בזה כלום, והוא עצמו בלא זה אינו סובר דין זה.

ג. **ועיין** שם שכתב שיש לבאר הסוגיא באופן אחר.

הוא בתורה ונוהג גם בזמן הזה, וממילא כשתירצו למה אמר שאור, שוב לא קשה מדוע לא נקט דברים אחרים.

ביאור דעת הרמב"ם בענין הקטרת שאור

דאמר יש הקטרה לפחות מכזית. מסוגייתנו מתבאר שלפי דעת אביי בהקטרת שאור חייב גם בפחות מכזית, ולדעת רבא אין הקטרה בפחות מכזית. ועוד מבואר כאן, שאם אין הקטרה בפחות מכזית, נחלקו זעירי ורבי יוחנן לפי שיטת רבי אליעזר אם יהיה חייב על הקטרת חצי זית שאור וחצי מצה, משום שההיתר מצטרף לאיסור. ומבואר שזעירי סובר לענין חמץ בפסח, שגם בו היתר מצטרף לאיסור.

וברמב"ם (מיסודי מזבח פ"ה ה"ח) כתב, ששאור ודבש אסורים לגבי מזבח בכל שהן, שנאמר כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו וגו'. **והקשה הכסף משנה** (שם), **למה פסק כאביי שאוסר בפחות מכזית. ועוד הקשה, שהרמב"ם עצמו מוסיף** (שם ה"ג) **וכותב, שאין הקטרה בפחות מכזית, וכדברי רבא. ונאמרו בזה כמה תירוצים:**

א. הכסף משנה מיישב, שלדעת הרמב"ם רבא אינו חולק על אביי ש'מקצתו' הכוונה לחייב גם בחצי זית, אלא שרבא מחייב אף בהקטיר חצי קומץ, כיון שאין הקטרה בפחות מכזית[ה], ולכן כתב הרמב"ם בהמשך דבריו שחייב רק אם מקטיר ביחד כזית, אבל השאור עצמו לא צריך להיות כזית אלא בכל שהוא, שהרי חייב אף על עירובו.

אולם הקשה עליו הלחם משנה, שבמנחות (נח.) משמע שאביי ורבא חולקים בפירוש האם יש הקטרה לפחות מכזית או אין הקטרה בפחות מכזית, ולפי הכסף משנה רבא מודה שיש הקטרה פחות מכזית. עוד הקשה הלחם משנה, שבגמרא מבואר שרק לפי רבי אליעזר היתר מצטרף לאיסור, אבל לפי רבנן לא, ולדעת **המגיד משנה** (חמץ ומצה פ"ו ה"ו) **הרמב"ם** פסק כרבנן שאין היתר מצטרף לאיסור, ואם כן אין לפרש שלהרמב"ם היתר מצטרף לאיסור[ו].

ב. הלחם משנה (מעשה הקרבנות פי"ג ה"ד) מתרץ, שכוונת הרמב"ם היא לענין איסור משום שחצי שיעור אסור בכל איסורים שבתורה, אבל לא לענין חיוב. **אולם האבן האזל** (מיסודי מזבח פ"ה ה"ח) כתב, שברמב"ם לא משמע שבא לומר שאסור בכל שהוא מצד שבכל האיסורים חצי שיעור אסור, אלא משמע שהוא עיקר שיעור האיסור[ז].

ג. בחידושי הגרי"ז (ד"ה וגרמ"ה) מתרץ, שאמנם לדעת רבא חייב רק כשמקטיר כזית, אבל גוף האיסור הוא בכל שהוא, אלא שיש תנאי שאין עובר על האיסור של שאור אלא כשבא באופן של הקטרה, ולכן צריך שיהיה עמו כזית, אבל אין הביאור שההיתר מצטרף לאיסור וחייב על שניהם כשיטת רבי אליעזר, שהרי אין הלכה כמותו, אלא החיוב הוא על השאור עצמו בלבד, ואילו ההיתר שבא עמו נצרך להשלים שיהיה במעשה זה דין הקטרה.

הקדמה לדין טעם כעיקר

בכדי לישא וליתן בדברי הגמרא יש להקדים השיטות בענין 'טעם כעיקר', ולבאר מה נחשב 'טעם' ומה נחשב ממשות האיסור.

בגמרא לקמן למדו מפסוקים שטעם כעיקר, כלומר שהטעם נחשב כממשו של איסור. אולם בשאר מקומות בש"ס (חולין נח. קח.) מצינו שדנו בגמרא אם טעם כעיקר [ובלשון הגמרא טעמו ולא ממשו] אסור מדאורייתא[ח]. **ולדעת רש"י** (לקמן מה. ד"ה ור' עקיבא, חולין נח: ד"ה לטעם)[ט], שיטת רבי יוחנן ורבא היא שטעם כעיקר לאו דאורייתא. ויש סוברים' שכן דעת **הרמב"ם** (מאכלות אסורות פט"ו ה"ג). **אבל רבינו תם** (הובא בתוס' ע"ז סז. ד"ה ת"ר) סובר, שלכולי עלמא טעם כעיקר הוא מדאורייתא, **וכן דעת ההלכות גדולות** (קלב ע"ג) **והרשב"א** (חולין נח: ד"ה אמר רבא), **וכן נראה דעת הראב"ד** (ד"ה יש להעיר) **בהסבר הסוגיא.**

ד. הקרן אורה (מיר נה: ד"ה והנה למאי) מעיר, שכן משמע בברייתא של הקטורת 'אפילו נתן בה קורטוב של דבש פסלה'. **ה. ומה** שאמר רבא שמקצתו הוא מקצת הקומץ, זהו חידוש נוסף שחייב גם על מקצת קומץ. **ו. המנחת ברוך** (שו"ת, או"ח סי' נח ענף ג ד"ה ועפי"ז) **מיישב**, שאמנם הגמרא סבורה שהברייתא שדורשת תערובת חמץ מ'כל מחמצת' היא כרבי אליעזר, אבל הרמב"ם (ממרים פ"ה ה"ו) לומד שהדרשה של 'כל מחמצת' היא גם לפי רבנן ולמדו מזה שחייב על תערובת חמץ כשיש בתערובת כזית בכדי אכילת פרס. שהרמב"ם סובר שהגמרא בעבודה זרה חולקת על הסוגיא כאן, ואם כן הברייתא היא גם לפי רבנן שדורשים כי כל שאור. **ז. הנה** יש שסוברים שלא אמרו חצי שיעור אסור מן התורה אלא לענין איסורי אכילה ולא לגבי שאר איסורים, כגון איסור שהיית חמץ בפסח. עיין ט"ז (או"ח סי' ממג סק"ה), **חכם צבי** (שו"ת, סי' פו, ולפנ"ז), **שאגת אריה** (סוף סי' פח), וצ"ע לגבי אכילת מזבח. **ח. בחולין** (קח.) **אביי מוכיח מאיסור בשר בחלב שטעמו** ולא ממשו דאורייתא שהרי החלב בלע טעם בשר ונאסר, ורבא דוחה שדין בשר בחלב חידוש הוא ואין למדים ממנו, ונחלקו הראשונים אם רבא חולק או רק דוחה את הראיה, **רש"י** (שם ד"ה אמר ליה) **סובר** שלדעת רבא טעם כעיקר לאו דאורייתא, **ותוספות** (שם ד"ה אמר רבא) **ורבינו תם** (הובא בתוס' ע"ז סז. ד"ה אמר) **חולקים** [וסוברים שרבא רק דוחה את הראיה]. **ט. וכן** דעת הרמב"ן בחולין (נח. ד"ה אלמא). **י. רמב"ן** (חולין נח: ד"ה אלמא) כסף משנה (שם), והוא על פי מה שכתב הרמב"ם שאם החלב נמחה ביותר מכדי אכילת פרס אינו אסור מן התורה, והיינו שחשוב טעם בלבד ואינו אסור מן התורה. **יא. כמו** שאמרו במסכת חולין (נח:) 'רבא אמר לא נצרכה אלא לטעם כעיקר דבקדשים אסור'. **יב. כמו** שאמרו לקמן (ע"כ) **ובחולין** (קח.). **יג. האור שמח** (מאכלות אסורות פ"ט ה"ט) סבר לחדש, שאף כשהטעם בפני עצמו אינו אסור, כיון שלא אסרה תורה אלא כשהאיסור בממשותו, אבל כתב שבדברי הראשונים מבואר שאינו כן, אלא כשהטעם בפני עצמו ואינו בלוע ומעורב, הוא אסור ודאי מן התורה [ונלמד מ'הטמאים' לאסור צירן ורוטבן]. **יד. ועיין** בזה בשדי חמד (מערכת הטעיות כלל יג עמ' 424 ד"ה ולדעת). **טו. ובנחלת דוד** (שיעת טעם כעיקר) הוכיח בדברי רש"י שטעם המעורב אינו אסור כלל ואין צריך ביטול, שהרי כתב רש"י שטעם כעיקר לאו דאורייתא, ואף על פי כן מבואר בע"ז (סז.) שבטעמו וממשו ואוכל כזית בכדי אכילת פרס, לוקה, ואם כן מבואר שאף שטעם כעיקר לאו דאורייתא אינו בטל משום שהטעם מחשיבו כניכר, ואם כן למה בטעמו ולא ממשו אין לוקה על כזית בכדי אכילת פרס, הרי טעמו מורגש ואינו בטל, אלא על כרחך שטעמו ולא ממשו אינו אסור כלל. ועיין בהערה לקמן שהפמ"ג והחוו"ד ביארו הסיבה שכזית בכדי אכילת פרס אינו בטל, בטעם אחר. ועיין עוד לקמן שדעת הבית יוסף שכשיש כזית בכדי אכילת פרס, טעם כעיקר דאורייתא. **טז. כמתבאר** בדבריו בעבודה זרה (סז. ד"ה ת"ר) שאומר שלוקים על כזית מהתערובת. **יז. מנחת ברוך** (שו"ת, או"ח סי' נו ד"ה ממנס) **וכתב** שמכל מקום אינו לוקה, קובץ שיעורים (חוס קעה). **ודלא כמו שכתב הפרי חדש** (או"ח סי' ממג סק"ח ד"ה והרמב"ד), שלפי הראב"ד ההיתר נהפך לאיסור כשיש כזית בכדי אכילת פרס. **יח. ועיין** בר"ש שמחלק בין מין במינו למין בשאינו מינו. **יט. וכתב** שלפי זה אין לאסור אלא באיסורי אכילה ולא באיסורי הנאה, ולפי הרא"ש והר"ן אסור גם בהנאה. ועיין בר"ן (על הרי"ף, ע"ז עד. ד"ה ומינו מחוור). ועיין עוד במנחת ברוך (שו"ת, או"ח סי' נו) שבירר ענין זה. **כ. ראה** לקמן (ע"כ) שמצינו שהצריכה תורה להגעיל את כלי הנכרים שנלקחו במלחמת מדין.

ולכל השיטות, בקדשים[יא] טעם כעיקר הוא מדאורייתא, וכן בבשר בחלב, שהרי הבשר נותן טעם בחלב ואסרתו תורה[יב].

דינו של טעם אם אינו כעיקר

למאן דאמר טעם לאו כעיקר, היינו שאין הטעם אסור כשהוא בתערובת. וכתב **רבי עקיבא איגר** (חולין לרוס ח חוס יח), שיש לדון למאן דאמר טעם כעיקר לאו דאורייתא, האם כיון שפליטת טעם כשהיא בעין אסורה מדאורייתא[יג], אם כן להצד שטעם כעיקר לאו דאורייתא, מכל מקום צריך לבטל את אותו הטעם, ויהיה מותר רק אם יש רוב היתר גם באופן שהוא בתערובת, או שנאמר שלמאן דאמר טעם כעיקר לאו דאורייתא, הטעם אינו אסור אלא כשהוא בעין, אבל בתערובת לא אסרתו תורה בכלל ואפילו בפחות מרוב היתר[יד]. וכתב להוכיח מדברי **התוספות** (חולין נח. ד"ה לטעם), שכשהטעם מעורב, הוא מותר גם אם אין רוב היתר בתערובת.

אולם החות דעת (יו"ד סי' קה סק"ג) **הביא מדברי רש"י** (חולין נח: ד"ה לטעם) **שהטעם** מותר רק כשיש רוב היתר[טו].

אם טעם כעיקר האם ההיתר נהפך לאיסור

נחלקו הראשונים כשאומרים שטעם כעיקר, האם ההיתר נהפך על ידי הטעם לאיסור, או שנאמר שדין זה הוא שהטעם אסור אף שהוא מעורב ברוב היתר, אבל ההיתר לא נהפך לאיסור.

ונתבארו בזה שלש שיטות: א. שיטת **רש"י** (להלן ע"כ ד"ה חייב)[טז], **רבינו תם** **והרא"ש** (חולין פ"ז סי' נח), שההיתר נהפך לאיסור ולוקה על כזית אחד ממנו. **וכן דעת הראב"ד** (הו"ד בהשגה"פ חולין נח: ד"ה והרמב"ן)[יז]. ב. שיטת **הרמב"ן** (חולין נח: ד"ה לטעם, מלחמות ה' לעיל מג.) **והרשב"א** בשם **רבינו יצחק** (חולין עח ד"ה ור"י), שההיתר שקיבל טעם האיסור אינו נהפך לאיסור, אלא הטעם גורם שיחשב כניכר האיסור ואינו בטל, ואינו לוקה עד שיאכל מהתערובת בְּכַמּוּת שנמצא שאכל כזית מהאיסור בכדי אכילת פרס. וכן דעת **הבעל המאור** (לעיל מג.). ג. שיטת **רבינו חיים** (הובא בהגה"ש שם), שאם יש בתערובת כזית בכדי אכילת פרס אזי ההיתר נהפך לאיסור ולוקה על אכילת כזית מהתערובת, אבל אם אין בתערובת כזית בכדי אכילת פרס, אין ההיתר נהפך לאיסור[יח].

וכתב הקובץ שיעורים (חוס קעה) לבאר את השיטה שההיתר נהפך לאיסור, שגם בממשות האיסור אין האיסור אכילה אלא מחמת הטעם שלו ולא בממשותו, והתורה אסרה את הממשות באכילה רק מחמת הטעם, וממילא אין לחלק אם הממשות היא איסור או היתר, כל שיש בה טעם האיסור, היא נאסרת כעצמו של איסור[יט].

אם לוקים על טעם כעיקר

הבעל המאור (לעיל מג.) סובר, שאין לוקים על טעם כעיקר, כיון שלא נאמר בתורה לגבי שאר איסורים ונלמד בקל וחומר מנזיר [לשיטת חכמים, לקמן ע"ב], ואין עונשין מן הדין. וכן דעת **הראב"ד** (הו"ד בהשגה"פ חולין שם).

אוצר החכמה

וכן הביאו **התוספות** (ע"ז סז. ד"ה ומ"ר) בשם **הר"ר יוסף** שאין לוקים על טעם כעיקר, ומשום שנלמד מגיעולי נכרים[כ] [לשיטת רבי עקיבא], ואין זה אלא עשה שנצטוו להגעיל את הכלים.

אבל רבינו תם חולק על זה, לפי שפרשת גיעולי נכרים היא רק גילוי שהטעם אסור, ובכל טעם וטעם אסור מחמת האיסור שלו. וכן דעת **הר"ש** (טבול יום פ"ג מ"ג), שלוקים על טעם כעיקר אף שנלמד בקל וחומר מנזיר, לפי שאין זה קל וחומר אלא גילוי מילתא. וכן דעת **הרמב"ן** (מלחמות ה' לעיל מג.) **והרשב"א** (חולין שם).

ביאור דברי רבי יוחנן בתערובת שיש בה טעמו וממשו

מצינו (ע"ז סו.) שרבי יוחנן אומר, שכשיש בתערובת טעמו וממשו, לוקין עליו אם יש בו כזית בכדי אכילת פרס, אבל בטעמו ולא ממשו אין לוקין עליו. ונחלקו **הראשונים** בכוונת דבריו שאם יש רק טעם, אינו לוקה:

א. רש"י מבאר (חולין נח: ד"ה לטעם), שטעם כעיקר לאו דאורייתא ולכן אין לוקין עליו, אלא רק כשיש בתערובת ממשות האיסור ואכלו בכדי אכילת פרס.

ומבואר מדברי רש"י שאותו ממשות אינו בטל משום שהטעם מורגש, וקשה למה אינו בטל, הרי טעם כעיקר לאו דאורייתא. ומתורץ לפי **הפרי מגדים** (פתיחה להל' פסח מ"ב פ"ח ס"ק, ד"ה והנה המ"כ) **והחוות דעת** (יו"ד סי' נח סק"ג), שבהלכה למשה מסיני שנאמרה בכזית בכדי אכילת פרס, נאמר גם דין זה שטעמו וממשו לא בטל. **ובבית מאיר** (או"ח סי' תמג סק"ח ד"ה והנה) **ובמנחת ברוך** (או"ח, או"ח סי' נה ד"ה והנה נטור) כתבו, שמה שטעם לא בטל, עניינו משום שכשיש טעם אינו מניח לאיסור להתבטל ודומה לאיסור הניכר, ודבר הניכר אין בו דין ביטול, ואין זה שייך להלכה של טעם כעיקר.

ב. רבינו תם (הובא בתוס' ע"ז סו. ד"ה ר') מבאר שמדובר במין במינוכא, אבל אם הטעם נתערב בשאינו מינו, הרי הוא לוקה על כזית מהתערובת אף אם אין מטעם האיסור כזית בכדי אכילת פרס.

ג. רבינו חיים (הובא בריטב"א חולין פ"ז סי' לח) מתרץ, שאמנם ההיתר נהפך לאיסור מחמת הטעם, אבל זהו דווקא כשיש בתערובת כזית בכדי אכילת פרס, ובזה לוקים על כזית מן התערובת.

ד. הרמב"ן והרשב"א (חולין נז: ד"ה אמר) סוברים, שאף שטעם כעיקר, מכל מקום אין ההיתר נהפך לאיסור, ולכן אף שטעם כעיקר מכל מקום אין כאן אלא חצי שיעור, ואין לוקין עליו. ולכן אף במין בשאינו מינו אין לוקה אלא כשאוכל כזית מן האיסור בכדי אכילת פרס.

שיטת הרמב"ם

אהח"ם 19/06/2018 (מאכלות אסורות פט"ו ה"ג-ג) כתב, שחֵלֶב שנמחה בקדרה ומורגש טעמו, אם יש בו כזית בכדי אכילת פרס, לוקה אם אכל מן התערובת בשיעור שיש בו כזית מן האיסור, כיון שיש כאן טעמו וממשו. אבל אם לא אכל את כל הכזית אינו לוקה, וכן אם היה בתערובת פחות מכזית בכדי אכילת פרס, אף על פי שיש בהם טעם חלב אינו אסור אלא מדרבנן. וכתבו הכסף משנה **והפרי חדש** (או"ח סי' תמג סק"ח), שדעת הרמב"ם **ברש"י**, שאם היה הטעם כעיקר, היה חייב גם אם אוכל כזית מהתערובת, אלא שטעם כעיקר לאו דאורייתא. וחלב שנמחה חייב עליו אם אוכל ממנו כזית בכדי אכילת פרס, משום שנחשב ממשות האיסורכב.

ביאור הפר"ח שכשיש פחות מכזית אינו אסור, משום שהוא חצי שיעור בתערובת

ונחלקו האחרונים למה כתב הרמב"ם שאם יש פחות מכזית בכדי אכילת פרס אין אסור מדאורייתא, הלא יש כאן מן ממשות האיסור, וחצי שיעור שאוכל ראוי שיהא אסור מדאורייתא. **והפרי חדש** (או"ח סי' תמג סק"ח ד"ה והרמב"ם כתב) כתב, שהרמב"ם סובר שחצי שיעור בתערובת לא נאסרכג.

ביאור הגרעק"א שכשיש פחות מכזית אין חשוב ממשו

ובחידושי רעק"א (חולין דרוש ח אות ה) כתב, שדעת הרמב"ם שאם יש בתערובת פחות מכזית אין החלב נחשב לממשות אלא רק לטעם, וממילא אינו אסור כלל מדאורייתא. וכן נקט החזון **איש** (טהרות יוסי סי' ג סק"ו), והוכיח כן, שאם נאמר שהוא משום שאין כאן שיעור, אם כן אם יאכל אותו במהירות שלא כדרכו, שעל ידי כך נמצא שאכל כזית מן האיסור בתוך כדי אכילת פרס, יהא חייב, ואילו ברמב"ם משמע שגם אם יאכלנו במהירות לא יהיה חייב.

ביאור המנחת ברוך שבחצי שיעור לא נתחדש דין תערובת

המנחת ברוך (שו"ת, סי' נה ד"ה אמנם) כתב, **שהרמב"ם** סובר שגם בפחות מכזית הרי זה נחשב ממשות האיסור, והטעם שאין אסור מדאורייתא אף שיש כאן חצי שיעור, הוא משום שלשיטת הרמב"ם גם עיקר החיוב כשיש תערובת ממשות איסור כזית בכדי אכילת פרס, הוא חידוש הנלמד מפסוקכד, ולכן סובר הרמב"ם שחידוש זה לא נאמר אלא באיסור שלם [אולם לפי האמת סובר הרמב"ם שחצי שיעור בתערובת יש לו להיות אסור כיון שראוי להצטרפכה], ולפי זה מבאר (סי' נג ד"ה והנה להרמב"ם) שאף אם יאכל במהירות, וע"י כך יאכל כזית מן האיסור בכדי אכילת פרס, לא יהא חייב, ובטל ברוב אפילו שטעמו נרגש. שהיות שבתערובת אין כזית בכדי אכילת פרס, לא נאמר בזה חידוש התורה של איסור תערובת שלא בטל ברוב [שבשלמא אם איסור תערובת כשיש כזית, הוא פשוט, והסיבה שצריך שיעור כזית אינו אלא משום שצריך מעשה אכילה אחד, אם כן אם יאכלנו במהירות יש לו להתחייב. אבל אם הסיבה היא בחפצא של האיסור, דהיינו שיש חידוש שתערובת בכדי אכילת פרס אסורה, וביותר מכדי אכילת פרס בטל ברוב, אין לך אלא חידושו, ולא יועיל שיאכלנו במהירות, כדי לחייבו].

ביאור הגר"ח שלהרמב"ם טעם כעיקר דאורייתא אבל דווקא בשיעור אכילה

בחידושי רבינו חיים הלוי (מאכלות אסורות פט"ו ה"ג) כתב שיטה אחרת בזה, שלעולם דעת הרמב"ם היא שטעם כעיקר הוא מדאורייתא, וסובר כהרשב"א שחייב עליו רק אם יש כזית בכדי אכילת פרס, וחלב שנמחה נחשב טעם ולא ממשות האיסור, והחיוב עליו הוא משום שטעם כעיקר, אלא שכשיש פחות מכזית בכדי אכילת פרס לא נאמר דין טעם כעיקר כלל ואין בזה איסור, ומשום שדין טעם כעיקר הוא הלכה שנתחדשה באיסור טעם, ונאמרה באכילה בלבד, וכל מקום שאין שיעור אכילה של איסור לא נאסר הטעם כלל.

מה נחשב טעם ומה נחשב 'ממשו'

נחלקו הראשונים בגדר האיסור בחלב שנמחה בתבשיל. **רש"י** (ע"ז סו: ד"ה טעמו) סוברכו, שחלב שנמחה בתבשיל נחשב כטעם [ולמאן דאמר טעם כעיקר לאו דאורייתא אין לוקה עליו], ורק אם האיסור אינו מחוי הוא נחשב לממשו של איסור [ולוקה עליו אם אוכל כזית בכדי אכילת פרס]כז. אבל **הרמב"ם** (מאכלות אסורות פט"ו ה"ג) סובר, שאיסור שהוא מחוי נחשב ממשו של איסור, ואם אכל ממנו כזית מן האיסור בכדי אכילת פרס, לוקהכח.

ויין שנבלע בפת או חֶלב שנבלע בבשר, לדעת התוספותכט, הוא נחשב ממשו של איסור, אלא אם אבד הממשות מחמת מיעוטו בתערובת. וכן אם שרה ענבים במים נחשב טעם, כיון שאין כאן כלל ממשות הענבים, וכן בטעם הבשר בתוך החלב. אבל **רש"י** (לקמן ע"ג ד"ה כסר נחלב, ע"ז סו: ד"ה טעמו) סובר, שגם חֶלב שנבלע, נחשב טעם בלבד כיון שאינו בעינו, וכן יין שנבלע בפת נחשב כטעם בלבד.

שיטת אביי בהיתר מצטרף לאיסור בכל התורה

אמר ליה אביי לרב דימי וכל איסורין שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור. אביי סובר, שלפי רבי עקיבא שבנזיר היתר מצטרף לאיסור ונלמד מ'משרת', למדים ממנו בקל וחומרל שגם בכל איסורים שבתורה היתר מצטרף לאיסור, ומבואר בדברי אביי לקמן שלוקה על זהלג. והקשה **הר"ש** (טבול יום פ"ג מ"ג), איך סובר אביי שלוקה עליו בשאר איסורים, הרי נלמד מקל וחומר ואין עונשים מן הדין.

וכמו כן הקשה, לפי שיטת רבי יוחנן שסובר שאין למדים לשאר איסורי התורה מ'משרת' שהיתר מצטרף לאיסור, ומבואר בגמרא לקמן (מה.) שהטעם הוא משום שנזיר וחטאת הם שני כתובים [שהיתר מצטרף לאיסור] ואינם מלמדים, ומבואר שלולא טעם זה היינו למדים שהיתר מצטרף לאיסור בכל התורה מקל דבריו. **כז. המנחת** ברוך (שו"ת, סי' נד ענף ג ד"ה אמנם) חולק על הפמ"ג והפר"ח, וסובר שגם דעת רש"י כהרמב"ם שאיסור שנמחה בקדרה נחשב ממשו של איסור, והביא דברי רש"י (זבחים לז:) שאם התיך שומן של חטאת וסך בהם את הצלי, חשוב ממשו, ועיי"ש ליישב סתירת דברי רש"י. **כח. לחם** משנה (שם) ופרי חדש (או"ח סי' תמג סק"ח). **כט. במסכת** עבודה זרה (סו. ד"ה ר' יוחנן), וכמבואר שיטתם ברשב"א (חולין נח: ד"ה אמר רבא, ד"ה ופי' טעם כעיקר, עיין שם), **ומובא בבית יוסף** (יו"ד סי' נח סק"ג ד"ה וכתב הרשב"ץ) ובמעדני יום טוב (סי' נח אות ד). **ל. הבית יוסף** (יו"ד סי' נח ד"ה משמע) הביא ראיה מדברי רש"י אלו, אך הפרי חדש (או"ח סי' תמג סק"ח ד"ה ויש) כתב שאין להוכיח מדברים אלו ולא ממה שכתב בעבודה זרה, ומשום שניתן לפרש דבריו כשבלע הבשר טעם חלב [בקמ"ץ] ולא כשבלע חלב עצמו, אמנם התוספות כתבו שהם חולקים על רש"י. הפרי חדש (או"ח סי' תמג סק"ח) מביא ראיה מדברי רש"י (לקמן ע"ג ד"ה מפת ומיין) שכתב שאם פשט היין בכל הפת גם רבנן [שלא סוברים היתר מצטרף לאיסור], מחייבים משום טעם כעיקר. ועיין רש"י (שם ד"ה טעם כעיקר) שהביא דווקא אופן ששרה ענבים במים. **לא. כפי** שאמרו בגמרא לקמן (ע"ב) לגבי טעם כעיקר, 'לכדתניא משרת ליתן טעם כעיקר שאם שרה ענבים במים ויש בהן טעם יין חייב, ומכאן אתה דן לכל התורה כולה, ומה נזיר שאין איסורו איסור עולם, ואין איסורו איסור הנאה, ויש היתר לאיסורו, עשה בו טעם כעיקר' וכו'. **לב. שמבאר** שהסיבה שזר לוקה עליו בכזית הוא, משום שהיתר מצטרף לאיסור.

כא. ונאמרו שלש דרכים לבאר למה טעמו וממשו לוקים עליו כשיש בו כזית בכדי אכילת פרס, והרי מן התורה היה צריך להתבטל ברוב [ובמין במינו אי אפשר לומר שלא יתבטל משום טעם כעיקר, כיון שאין טעם ההיתר משתנה לטעם האיסור במין במינו]: א. רבינו תם מבאר, שמדובר בניכר. ב. הר"ש (טבול יום פ"ג מ"ג) מבאר, שאף שמצינו שמין במינו בטל ברוב, זהו דווקא אם האיסור נבלע בהיתר, אבל כשהוא בעינו אם יש כזית בכדי אכילת פרס אין בטל. ג. הפר"ח (או"ח סי' תמג סק"ח) מבאר [בשיטת הטור], שכל מקום שיש בתערובת כזית בכדי אכילת פרס מהאיסור אינו בטל אף שאין בו טעם, ופירוש טעמו וממשו, שכשיש ממשות הרי קיים הדבר האסור וטעמו. **כב. עיין** להלן שביארנו מהו ממשות. **כג. והחזיק** בשיטה זו הקהלות יעקב (סי' נח). אמנם המנחת ברוך (שו"ת, או"ח סי' נד ענף ג) הביא ראיות מכל הראשונים שחצי שיעור בתערובת נאסר. ועיין בהמשך מה שביאר בדעת הרמב"ם. **כד. שהרמב"ם** כתב לענין חמץ בפסח (ממרז ומצה פ"ו ה"ו) שצריך ללמוד תערובת כזית בכדי אכילת פרס מפסוק [והמגיד משנה תמה עליו שאין צריך לזה דרשה], וכן בהלכות נזירות כתב הרמב"ם (נזירות פ"ו ה"ה) שהוצרך הפסוק 'משרת' ללמד שחייב על שריית פת בשיעור כזית. **כה. ולפי** זה ביאר שבחמץ בפסח שכתב הרמב"ם (ממרז ומצה פ"ו ה"ז) שיש פסוק לרבות חצי שיעור, יהא איסור חצי שיעור גם בפחות מכזית בכדי אכילת פרס, ואפילו בתערובת. **כו. פרי** חדש (או"ח סי' תמג סק"ח), והבית יוסף (יו"ד סי' נח ד"ה משמע) סובר שלדעת רש"י אם האיסור המחוי יש בו כזית בכדי אכילת פרס, הוא נחשב לממשות האיסור, והפר"ח תמה על

וחומר. וקשה למאי נפקא מינה בזה, אם ללקות, הרי אין עונשין מן הדין, ואם לאיסור סתם, הרי גם בלא חידוש זה חצי שיעור אסור מן התורה. והמהר"ם חלאווה (לקמן ע"ב ד"ה לר' עקיבא) חידש שאף אם חצי שיעור אסור מן התורה, מכל מקום פחות מחצי זית אינו אסור, וזהו החידוש שהיתר מצטרף לאיסור אף בפחות מחצי זית.

ומתרין, שהקל וחומר כאן הוא 'גילוי מילתא' שמה שהתורה אמרה כאן שהיתר מצטרף לאיסור הוא בכל התורה, ועדיף על שאר קל וחומר שאין עונשים מן הדין[לג].

ובצל"ח (ד"ה ומני) כתב, שיש לפרש שאין כוונת אביי ללמוד מנזיר דין היתר מצטרף לאיסור, אלא שסבר אביי שכשם שאנו סוברים שלוקים על כזית בכדי אכילת פרס מהלכה למשה מסיני, כמו כן בכל התורה היתר מצטרף לאיסור מהלכה למשה מסיני.

דברי אביי אינם לכולי עלמא

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה מנלן), שדברי אביי שהיתר מצטרף לאיסור בכל התורה אינם אלא לפי רבי עקיבא שלומד מ'משרת' שנאמר לגבי נזיר שהיתר מצטרף לאיסור ולמדים ממנו לכל התורה, אבל לפי חכמים שגם בנזיר אין מקור לדין שהיתר מצטרף לאיסור, אם כן ודאי שגם בכל התורה אין היתר מצטרף לאיסור.

ובתוספות בנזיר (לו: ד"ה מי הכי) כתבו, שדברי אביי הם רק לפי רבי אליעזר שדורש מ'כל' מחמצת שלענין חמץ בפסח היתר מצטרף לאיסור, אבל לפי חכמים שלגבי חמץ בפסח אין למדים שהיתר מצטרף לאיסור, הוא הדין לכל התורה שאין היתר מצטרף לאיסור.

וצריך ביאור, הרי אדרבה לפי רבי אליעזר שנאמר פסוק גם בחמץ בפסח, אם כן יש שלשה כתובים שהיתר מצטרף לאיסור [נזיר חטאת וחמץ בפסח], ומטעם זה מסתבר יותר לומר שאין למדים לכל התורה.

ומבאר הברכת ראש (נזיר לו: ד"ה ס"ד), שהתוספות בנזיר סוברים שלפי רבי עקיבא שסובר ש'משרת' מלמד לגבי נזיר שהיתר מצטרף לאיסור, אכן אין למדים ממנו לכל התורה, כיון שנזיר וחטאת הם שני כתובים הבאים כאחד כסברת הגמרא לקמן (מה.), וממילא דברי התוספות הם לפי שיטת חכמים החולקים על רבי עקיבא, וממילא לפי רבי אליעזר שבחמץ בפסח נאמר שהיתר מצטרף לאיסור, יש ללמוד משם לכל התורה שהיתר מצטרף לאיסור[לד].

שיטת רש"י שהשום והשמן שבמקפה אינם בעין

המקפה של תרומה והשום והשמן של חולין ונגע טבול יום במקצתן פסל את כולן המקפה של חולין והשום והשמן של תרומה ונגע טבול יום במקצתן לא פסל אלא מקום מגעו בלבד, והוינן בה וכו'. לפי שיטת **רש"י** (ד"ה מקום מגעו) **והר"ש** (טבול יום פ"ג מ"ג), מדובר באופן שהשום והשמן אינם ניכרים, ולכן באופן שהמקפה [שהיא הרוב] היא תרומה, והשום והשמן הם חולין, כל המקפה נפסלת, כיון שהשום והשמן בטלים ברוב. ונתחדש בזה שאין אומרים שהשום והשמן מפסיקים בחיבור של המקפה[לה]. אבל באופן שהמקפה היא חולין והשום והשמן תרומה, אין התערובת נפסלת כיון שהחולין הוא הרוב.

ושאלת הגמרא היא, שגם מקום מגעו לא יפסל שהרי התרומה בטלה ברוב, וגירסת הגמרא היא 'והוינן בה מקום מגעו אמאי פסולה הא בטלי להו תבלין ברוב'[לו].

וכתב הר"ש שבלשון התנא משמע כשיטת רש"י שאינם בעין, שבמשנה שלאחריה (טבול יום פ"ג מ"ד) מבואר הדין במקפה שהשמן בעין, ושם נוקטת המשנה לשון ברור שהשמן בעין[לז], אם כן משמע שמשנתנו שלא ביררה לשונה, מתפרשת בתערובת.

אך התוספות יום טוב (טבול יום פ"ג מ"ג) כתב, שלפי המתבאר בדברי **הרמב"ם** **בפירוש המשניות** (שם) השמן מתערב עם השום ונידוך עמולח, וממילא אמנם השמן אינו בעין, אבל השום עם השמן שעמו הם בעין וניכרים במקפה.

קושיות התוספות על רש"י

התוספות (ד"ה מקום) מקשים על **רש"י**, שמהלשון 'ונגע טבול יום במקצתן' משמע שנגע בשום ובשמן, שאם מדובר במעורבים ואינן ניכרים היה צריך לומר 'במקצתה' דהיינו שהכל דבר אחד במקפה. **והר"ש** (טבול יום פ"ג מ"ג ד"ה פסל) כתב ליישב, שכיון שיש בתערובת זו ג' מינין, שייך לקרותו בלשון רבים 'מקצתן'.

עוד הקשו התוספות בנזיר (לו. ד"ה ממר), מהמבואר בסיפא של משנתנו (טבול יום פ"ג מ"ג) 'אמר רבי יהודה אימתי בזמן שהוא [-השום] גוש בקערה', משמע שמדובר במשנה שהשום בעין, והמשנה מחלקת בין גוש למפוזר. אך הר"ש (טבול יום פ"ג מ"ג) כתב שאין לדייק מכך, משום שדברי המשנה הללו אינם מוסבים על הרישא של המשנה, אלא על המבואר שם במשנה בהמשך שאם היה השום [של תרומה] מרובה מהמקפה, הכל פסול [ובאופן זה הוא ניכר], ועל זה אמרו במשנה שזהו דווקא אם השום הוא גוש בקערה, ולא כשהוא מפוזר במקפה שאם הוא מפוזר במקפה אינו נחשב חיבור.

שיטת רבינו תם שהשום והשמן בעין

לשיטת רבינו תם (הובא בתוס' ד"ה מקום, נזיר לו. ד"ה ממר) השום והשמן מפוזרים על המקפה וניכרים, ונגע טבול יום במקצת השום והשמן [כלשון המשנה 'ונגע טבול יום במקצתן'], ובאופן שהמקפה של תרומה, אף שהשום והשמן חולין, הם נחשבים 'ידות' למקפה ונגיעה בהם פוסלת את המקפה[לט], אבל באופן שהמקפה היא חולין והשום והשמן הם תרומה, המקפה אינה חיבור בין השום והשמן המפוזרים[מ], ולא נפסל אלא רק השום והשמן שבמקום מגעו.

ולשיטתו הגירסא בגמרא היא 'מגעו אמאי פסל הא לא הוי כביצה'. וביאור שאלת הגמרא היא, שגם מקום מגעו לא יפסל כיון שבמקום מגעו אין שיעור כביצה. ושיטת רבינו תם היא שפחות מכביצה אינו מקבל טומאת אוכלין מן התורה.

ולפי זה כתבו **התוספות** (נזיר שם), ששאלת הגמרא אינה ממה שהשמן נפסל, כיון שמשקין מקבלים טומאה אף בפחות מרביעית, אלא הקושיא היא ממה שהשום נפסל[מא].

מנין לגמרא שכוונת המשנה היא שנטמא מדאורייתא

והקשו התוספות (נזיר שם), מנין שנפסלת התרומה מדאורייתא שנדייק מכך שהיתר מצטרף לאיסור, הרי אוכלין מקבלים טומאה מדרבנן בכל שהוא, ואפשר שהפסול הוא רק מדרבנן. ותירצו התוספות, שלשון 'פסל' משמע דאורייתא. אמנם בתוספות כאן (ד"ה מקום) כתבו לבאר, שכיון שפחות מכביצה אינו מקבל טומאה אלא מדרבנן, כאן יש לו ליבטל אגב המקפה ולא לקבל טומאה כלל.

שיעור טומאת אוכלין ומשקין

כתבו התוספות (נזיר שם)[מב], **שרש"י** מיאן בגירסת התוספות, כיון שסובר שאוכלין מקבלים טומאה בכל שהוא אף מן התורה. ולעיל (לג: ד"ה נכניסה) הביא רש"י שדרשו בתורת כהנים שאוכל מקבל טומאה בכל שהוא[מג]. אך שיטת **רבינו תם** היא, שדרשה זו היא אסמכתא בעלמא, ומדאורייתא אינו מקבל טומאה בפחות מכביצה, אלא מדרבנן[מד].

דין המקפה כשהתרומה בתערובת, לרש"י ולרבינו תם

הקשו התוספות (ד"ה מקום), לפירוש רש"י שאינו ניכר, מה המקום לחלק בין מקום מגעו לבין שאר התערובת, שאם נחשב לתרומה מחמת הדימוע, אם כן יש לפסול הכל, ואם לא, אזי גם מקום מגעו לא יפסל [וסברת רש"י נבאר בדברי הגמרא בסמוך בענין 'תירוץ הגמרא לפירוש רש"י']. ועוד מקשה, שמצינו משנה מפורשת העוסקת בתערובת ולא חילקו בין מקום מגעו לכל העיסה, שאמרו (טבול יום פ"ג מ"ד) שעיסה שנדמעה בתרומה, לדעת חכמים אינה נפסלת בטבול יום, ולרבי יוסי ורבי שמעון נפסלה כל העיסה.

לג. וכתב שלפי זה גם למאן דאמר שלמדים ממשרת את דין 'טעם כעיקר', לוקה עליו וכשיטת רבינו תם. ואולם שיטת הבעל המאור (לעיל מג.) והראב"ד שאין לוקין על טעם כעיקר משום שאין עונשין מן הדין, ואם כן קשה למה לענין היתר מצטרף לאיסור סבר אביי שלוקים. וכעין זה הקשה החתם סופר (ע"ז סו. ד"ה אפנל) על שאלת הגמרא לקמן (מה.) שנלמד שהיתר מצטרף לאיסור לכל התורה, וקשה הרי לשיטתם בלימוד שטעם כעיקר אין עונשין מן הדין, ואם כן הוא הדין בהיתר מצטרף לאיסור. ותירץ החתם סופר, שלענין היתר מצטרף גם הם מודים שהלימוד הוא גילוי מילתא בעלמא, שמנין לנו להקל בזה בכל איסורים יותר מבנזיר, וכשם שבנזיר היתר מצטרף, כך יש לומר בכל האיסורים, אבל לענין טעם כעיקר איננו גילוי מילתא בעלמא, שהרי בנזיר אפילו מה שאינו ראוי לאכילה אסרה תורה כגון חרצנים וזגים שדומה לעפר בשארי איסורים [כמבואר בשבועות (כג:)], ואם כן יש לומר גם לענין איסור של טעם שרק בנזיר אסרה תורה משרת ענבים, ולכן יש מן הראשונים שסוברים שבזה אין הקל וחומר גילוי מילתא, אלא קל וחומר גמור ואין עונשין מן הדין. **לד. ובזה** לא שייך לומר שחמץ בפסח וחטאת הם שני כתובים שהיתר מצטרף לאיסור ואינם מלמדים, משום שיש צריכותא ביניהם שחמץ חמור שאסור בהנאה ובבל יראה ובכרת, וחטאת חמורה שהיא קודש, ולמדים לכל התורה בצד השוה.

לה. כן כתב הר"ש (טבול יום פ"ג מ"ג) לפי שיטת רש"י. **לו. התוספות** (לעיל לג: ד"ה לימתמ) כתבו שגם לפני רש"י הגירסא היתה כשיטת רבינו תם [כמובא לקמן], ורש"י מחקה מפני מה שהוקשה לו בדין טומאת אוכלין כמבואר לקמן. **לז. ששם** כתוב כך, המקפה והחמיטה של חולין והשמן של תרומה 'צף על גביהן' ונגע טבול יום 'בשמן' לא פסל אלא 'השמן' וכו'. **לח. זה** לשון הרמב"ם, דרך העם לדוך השום בשמן וייטב בו התבשיל. **לט. הדין** הוא שנגיעה במה שנחשב 'יד' של המאכל, פוסל את המאכל כולו. **מ. כיון** שהיא הרוב ואינה טפילה לתרומה. **מא. ואף** שבגמרא לקמן מבואר שלוקה עליו בכזית בכדי אכילת פרס, ואילו על שום אין לוקין כיון שהיא תרומה מדרבנן בלבד, כתבו התוספות (נזיר שם ד"ה ומצני) שאין כוונת הגמרא שלוקים בפועל על השום, אלא שכיון שבעלמא לוקין על כזית בכדי אכילת פרס, לכן החמירו גם בשום בתערובת כזו. **מב. עיין** גם בתוספות לעיל (לג: ד"ה לימתמ). **מג. וזה** לשון התורת כהנים (שמיני פרשה ז פ"ט), אוכל יטמא מלמד שהוא מטמא בכל שהוא, יכול יטמא לאחרים בכל שהוא, תלמוד לומר 'אשר יאכל', הא אינו מטמא אלא בכביצה. וברש"י (לעיל לג: ד"ה כביצה) מובא בגירסת התורת כהנים 'מכל האוכל' מלמד שמטמא בכל שהוא. **מד. והוכיח** כן ממשנה במסכת אהלות (פי"ג מ"ה).

הר"ש מתרץ, שכבר אמרו בתוספתא שהמשנה שם עוסקת בתערובת מין במינו[מה], אבל כאן מדובר במין באינו מינו. וטעם החילוק הוא, שבמין בשאינו מינו התרומה אינה בטילה וזר לוקה על אכילתה בכדי אכילת פרס[מו]. אבל בתערובת מין במינו סוברים חכמים שאינה נפסלת כלל, כיון שמה שהתרומה אוסרת תערובתה במין במינו [עד מאה], הוא מדרבנן[מז]. ורבי יוסי ורבי שמעון סוברים שמין במינו חמור יותר, כיון שנחשב מעורב יותר.

והקשה בחזון נחום (טבול יום פ"ג מ"ג), שאדרבה לפי דברי התוספתא שבשני מינים שונה הדין ממין אחד ופוסל רק מקום מגעו, יקשה על דברי **רבינו תם** שחולק על רש"י וסובר שבתערובת אין את הדין לחלק בין מקום מגעו לשאר העיסה, שהרי אינו ניכר.

אך במשנה ראשונה (טבול יום פ"ג מ"ג) כתב, שהתוספתא אינה מחלקת בין תערובת של מין אחד לתערובת של שני מינים, אלא יש לבאר שכוונת התוספתא היא לחלק בין תערובת לבין ניכר, וכמו שיטת רבינו תם, וקוראת לתערובת 'מין אחד' כיון שאינו ניכר ונראה מין אחד, ואילו כשניכר הוא נקרא בתוספתא שני מינים, שניכר שני מינים.

אם השום והשמן בעין, אין ההיתר מצטרף לאיסור

שם. הקשה המהרש"א (נמוס' ד"ה מקום מגעו), לפירוש **רבינו תם** שמדובר שהשום והשמן בעין, הרי **התוספות** (לעיל מג: ד"ה כמאן) סוברים שכשהאיסור בעין אין אומרים כלל שהיתר מצטרף לאיסור, ורק בתערובת ההיתר מצטרף, ואם כן מה מוכיח אביי כאן שהטעם שפסל את המקפה הוא משום היתר מצטרף לאיסור. ותירץ, שאין הכוונה שהם ממש בעין, אלא שהם מעורבים ומפוזרים במקפה, אלא שניכרים. **והמהרש"ל** הוסיף (שם) שנתערב עד שבלע מהאיסור, וכן כתב **המאירי** (ד"ה והקשה) שאף שהם בעין הם נותנים טעם במקפה.

ובמשאת המלך (סי' לג) כתב לתרץ, שדברי התוספות שדווקא במעורבים ההיתר מצטרף לאיסור, נאמרו רק אם נאמר שהיתר מצטרף לאיסור הוא דין בנזיר ושאור בלבד, ומשום שסברת התוספות היא שמדין צירוף ההיתר, נהפך ההיתר לאיסור, ואין דין זה אלא בתערובת, ולא מסתבר לומר שההיתר נהפך לאיסור אלא בנזיר, שזהו גוף מה שאמרה תורה 'משרת' שגם ההיתר נהפך לאיסור[מח]. אבל לאביי שסבור לומר כן בכל איסורי התורה, על כרחנו לומר שלדעתו אין ההיתר נהפך לאיסור, אלא שעל ידי ההיתר עושהו מעשה אכילה וחייבה התורה בזה, ואם כן לדברי אביי גם התוספות מודים שגם בניכר ההיתר מצטרף לאיסור[מט].

לשיטת רש"י שאלת הגמרא היא שיבטל ברוב

והוינן בה מקום מגעו אמאי פסולה. רש"י (ד"ה מקום) ביאר ששאלת הגמרא היא שיבטל ברוב, כיון שסבר שדימוע [כלומר, שהדין שתרומה אינה בטילה ברוב אלא במאה] לאו דאורייתא, ויש לו ליבטל ברוב. והקשה **תוספות רבינו פרץ** (ד"ה מקום), שהרי דין דימוע הוא רק במינו, וכאן מדובר במין בשאינו מינו, וכיון שנותן טעם אין לו להתבטל[נ]. ומחמת קושיא זו ביאר הקושיא כשיטת **רבינו תם** שמדובר בניכר, וכמו שנתבאר לעיל.

תירוץ הגמרא לפירוש רש"י

ואמר רבה בר בר חנה מה טעם הואיל וזר לוקה עליהן בכזית. לפירוש רש"י (ד"ה ואמר) עיקר התירוץ הוא שדימוע דאורייתא, והתרומה אינה בטלה משום שיש כאן נתינת טעם[נא] והאוכלה לוקה עליה. ולכן אף לגבי טומאה שם תרומה עליה אף שהשם תרומה הוא לענין איסור אכילה[נב], ומגע טבול יום פוסל בה. **התוספות** (ד"ה מקום) הקשו, מה המקום לחלק בין מקום מגעו לשאר התרומה, אם שם תרומה עליה, אזי כולה צריכה ליפסל, ואם לא, אזי גם מקום המגע לא. אולם רש"י (שם) כתב, ששם תרומה שיש עליו מחמת שלוקה על אכילתו, אינו חמור כתרומה עצמה ליפסול את כולן והדין דימוע הוא לענין שהתרומה לא תתבטל[נג].

ורבינו דוד (ד"ה מה טעם) מבאר, שאמנם התערובת אסורה באכילה ואין האיסור בטל, אבל מכל מקום מצד המציאות אין הכל תרומה, ואם כן מן הדין הר"ש מתרץ, שכבר אמרו בתוספתא שהמשנה שם עוסקת בתערובת מין במינו[מה], אבל כאן מדובר במין באינו מינו. וטעם החילוק הוא, שבמין בשאינו מינו התרומה אינה בטילה וזר לוקה על אכילתה בכדי אכילת פרס[מו]. אבל בתערובת מין במינו סוברים חכמים שאינה נפסלת כלל, כיון שמה שהתרומה אוסרת תערובתה במין במינו [עד מאה], הוא מדרבנן[מז]. ורבי יוסי ורבי שמעון סוברים שמין במינו חמור יותר, כיון שנחשב מעורב יותר.

והקשה בחזון נחום (טבול יום פ"ג מ"ג), שאדרבה לפי דברי התוספתא שבשני מינים שונה הדין ממין אחד ופוסל רק מקום מגעו, יקשה על דברי **רבינו תם** שחולק על רש"י וסובר שבתערובת אין את הדין לחלק בין מקום מגעו לשאר העיסה, שהרי אינו ניכר.

אך במשנה ראשונה (טבול יום פ"ג מ"ג) כתב, שהתוספתא אינה מחלקת בין תערובת של מין אחד לתערובת של שני מינים, אלא יש לבאר שכוונת התוספתא היא לחלק בין תערובת לבין ניכר, וכמו שיטת רבינו תם, וקוראת לתערובת 'מין אחד' כיון שאינו ניכר ונראה מין אחד, ואילו כשניכר הוא נקרא בתוספתא שני מינים, שניכר שני מינים.

אם השום והשמן בעין, אין ההיתר מצטרף לאיסור

שם. הקשה המהרש"א (נמוס' ד"ה מקום מגעו), לפירוש **רבינו תם** שמדובר שהשום והשמן בעין, הרי **התוספות** (לעיל מג: ד"ה כמאן) סוברים שכשהאיסור בעין אין אומרים כלל שהיתר מצטרף לאיסור, ורק בתערובת ההיתר מצטרף, ואם כן מה מוכיח אביי כאן שהטעם שפסל את המקפה הוא משום היתר מצטרף לאיסור. ותירץ, שאין הכוונה שהם ממש בעין, אלא שהם מעורבים ומפוזרים במקפה, אלא שניכרים. **והמהרש"ל** הוסיף (שם) שנתערב עד שבלע מהאיסור, וכן כתב **המאירי** (ד"ה והקשה) שאף שהם בעין הם נותנים טעם במקפה.

ובמשאת המלך (סי' לג) כתב לתרץ, שדברי התוספות שדווקא במעורבים ההיתר מצטרף לאיסור, נאמרו רק אם נאמר שהיתר מצטרף לאיסור הוא דין בנזיר ושאור בלבד, ומשום שסברת התוספות היא שמדין צירוף ההיתר, נהפך ההיתר לאיסור, ואין דין זה אלא בתערובת, ולא מסתבר לומר שההיתר נהפך לאיסור אלא בנזיר, שזהו גוף מה שאמרה תורה 'משרת' שגם ההיתר נהפך לאיסור[מח]. אבל לאביי שסבור לומר כן בכל איסורי התורה, על כרחנו לומר שלדעתו אין ההיתר נהפך לאיסור, אלא שעל ידי ההיתר עושהו מעשה אכילה וחייבה התורה בזה, ואם כן לדברי אביי גם התוספות מודים שגם בניכר ההיתר מצטרף לאיסור[מט].

לשיטת רש"י שאלת הגמרא היא שיבטל ברוב

והוינן בה מקום מגעו אמאי פסולה. רש"י (ד"ה מקום) ביאר ששאלת הגמרא היא שיבטל ברוב, כיון שסבר שדימוע [כלומר, שהדין שתרומה אינה בטילה ברוב אלא במאה] לאו דאורייתא, ויש לו ליבטל ברוב. והקשה **תוספות רבינו פרץ** (ד"ה מקום), שהרי דין דימוע הוא רק במינו, וכאן מדובר במין בשאינו מינו, וכיון שנותן טעם אין לו להתבטל[נ]. ומחמת קושיא זו ביאר הקושיא כשיטת **רבינו תם** שמדובר בניכר, וכמו שנתבאר לעיל.

תירוץ הגמרא לפירוש רש"י

ואמר רבה בר בר חנה מה טעם הואיל וזר לוקה עליהן בכזית. לפירוש רש"י (ד"ה ואמר) עיקר התירוץ הוא שדימוע דאורייתא, והתרומה אינה בטלה משום שיש כאן נתינת טעם[נא] והאוכלה לוקה עליה. ולכן אף לגבי טומאה שם תרומה עליה אף שהשם תרומה הוא לענין איסור אכילה[נב], ומגע טבול יום פוסל בה. **התוספות** (ד"ה מקום) הקשו, מה המקום לחלק בין מקום מגעו לשאר התרומה, אם שם תרומה עליה, אזי כולה צריכה ליפסל, ואם לא, אזי גם מקום המגע לא. אולם רש"י (שם) כתב, ששם תרומה שיש עליו מחמת שלוקה על אכילתו, אינו חמור כתרומה עצמה ליפסול את כולן והדין דימוע הוא לענין שהתרומה לא תתבטל[נג].

ורבינו דוד (ד"ה מה טעם) מבאר, שאמנם התערובת אסורה באכילה ואין האיסור בטל, אבל מכל מקום מצד המציאות אין הכל תרומה, ואם כן מן הדין רק התרומה שנגע בה צריכה להיפסל מהטבול יום, אבל החולין שנגע בהם אינם תרומה ואינם צריכים להיפסל, וכן שאר התרומה שלא נגע בה אינה צריכה להאסר, כיון שאין חיבור שהרי התרומה היא מיעוט. אלא שנאסרה מחמת חומרא בעלמא לפי ששם תרומה עליה מחמת שאסור באכילה, ואסרו רק מקום מגעו ולא יותר.

הר"ש (טבול יום פ"ג מ"ג) ביאר, שהטעם שרק מקום מגעו פסול, הוא משום שאמנם השמן אינו בטל והוא כבעין, מכל מקום הרי אין השמן מחובר יחד שהרי הוא נבלל בתוך המקפה והוא מיעוט, ויש הפסק מחמת המקפה ואינו חיבור.

וכתב המנחת ברוך (סוס"ת, סי' נג) שגם רש"י מסכים לדברי הר"ש, אלא שדברי רש"י שאין דין המקפה כולה כמו התרומה ממש, הם לשיטת אביי שסובר שהיתר מצטרף לאיסור, ואם כן גם על זית אחד מהמקפה לוקה, ואם כן ההיתר גם נחשב תרומה לענין אכילה, ולכן על כרחך הוצרך לבאר שהסיבה שאינו פוסל את כולו הוא משום שאמנם לענין איסור כל המקפה אסורה, אבל כל התערובת אינה נחשבת כתרומה עצמה ולכן אינו מטמא אלא מקום המגע. אבל ביאור הר"ש הוא לפי מה שקיי"ל שאין היתר מצטרף לאיסור, ואין לוקה אלא כשאוכל כזית בכדי אכילת פרס, ואם כן שאר המקפה אינה כתרומה, ואינו נחשב לחיבור, ולכן אין צריך לומר שהמקפה דינה כתרומה לענין אכילה בלבד, ואף רש"י סובר כן.

תירוץ הגמרא לשיטת התוספות

לשיטת רבינו תם שאלת הגמרא היא מדוע מקבל טומאה הרי אין בו כביצה, ואפילו מדרבנן אין צריך לקבל טומאה, כיון שאינה מקבלת טומאה מדאורייתא, יש לה להבטל אגב המקפה. ומתרצת הגמרא שכיון שלוקה על כזית מהתערובת מקבל טומאה. **והקשו תוספות** (נזיר לו: ד"ה ממר), שאף שלשיטת אביי שלוקה משום שההיתר מצטרף לאיסור מובן שהכל נחשב איסור ולכן נחשב שיש כאן שיעור כביצה מן האיסור, אבל לפי רב דימי שאומר שהטעם משום שלוקה בכדי אכילת פרס קשה מה התירוץ בזה, הרי אין חייב על ההיתר, אלא רק על התרומה שמעורב בה, ומדוע לא יתבטל למקפה. ומבארים התוספות, שכיון שלוקה על אכילת כזית מהתערובת, ואילו היה מלקט את האיסור לא היה מתחייב משום שאין זה דרך אכילה, הרי שמשום אכילת ההיתר מתחייב, ממילא מועיל גם להצטרף לפוסלו במקום מגעו אף שאין בו כביצה[נד]. **וכתב הברכת ראש** (נזיר לו. נמוס' ד"ה ממר, נח"ד ומסני הומיל), שכל קושיית התוספות אינה אלא לפי מה שביארו לעיל שקושיית הגמרא היא לפי מה שפירשו התוספות במסכת נזיר (שם) משום שלשון פסול משמע מדאורייתא וזהו שהקשו שכאן אינו דאורייתא, אבל לפי פירושם במסכת פסחים (ד"ה מקום) שהקושיא היתה שאם הוא דרבנן יש לו להתבטל אגב המקפה ולמה מקבל טומאה אפילו מדרבנן, לפי זה לא קשה כלל, שכיון שלוקה מדאורייתא שוב אין ראוי שיתבטל.

וכתב השפת אמת (נזיר לו: ד"ה ומיכף), שלפי **רבינו חיים** שכיון שטעם כעיקר ההיתר נהפך לאיסור, אלא שאין אומרים כן אלא בכדי אכילת פרס, אם כן ודאי לא קשה, שכיון שיש כזית בכדי אכילת פרס הכל כאיסור ולכן מקבל טומאה.

לרבינו תם שסובר שהשום ניכרים, הרי יכול ללקטם

לאו משום דהיתר מצטרף לאיסור. כלומר שזר לוקה עליה בכזית משום שהיתר מצטרף לאיסור. **והקשו התוספות** (ד"ה לאו), לשיטת **רבינו תם** שמדובר כשהאיסור ניכר, מדוע לא אמרו שלוקה על אכילתו באופן שמלקט וצובר מן השום או השמן כזית ואוכלו, ולכן אין לו להתבטל אגב המקפה[נה]. ותירצו, שאין דרך אכילה בכך, ולכן אין לומר שלא יתבטל משום זה.

אימתי היתר מצטרף לאיסור אף כשהרוב הוא היתר

שם. הקשה הר"ש (טבול יום פ"ג מ"ג), לשיטת **רש"י** שמדובר שנתערבו ואינם ניכרים, קשה שבמסכת נזיר (לז.) אמרו שכשיש רוב היתר לא אומרים

מה. התוספתא מחלקת בין המשנה שם (פ"ג מ"ג) לבין משנה אחרת (פ"ג מ"ד), והר"ש מבאר בזה גם את החילוק ממשנתנו (פ"ג מ"ג). **מו. כמבואר** בגמרא בהמשך. **מז. תפארת** ישראל (טבול יום פ"ג מ"ג). **מח. וכמו** שכתב בישועות יעקב (תו"ט סי' תמנ סק"ד) סברא זו. **מט. וכתב** שהביא תירוץ זה לפני הגרי"ז, ונחה דעתו. וכן משמע מהתוספות (ד"ה אלא) שחלוק דין היתר מצטרף לאיסור בין אביי לרבי יוחנן. **נ. גם** התוספות (נזיר לו. ד"ה ה"ג) כתבו שהסיבה שיבטל היא משום שמה שתרומה בטילה רק במאה הוא דרבנן, והקשה הברכת ראש (נזיר לו. נמוס' שם), שהרי אנו עוסקים כאן בתערובת מין בשאינו מינו שאין בזה דין אחד ומאה אלא דין שאינו בטל בששים, וכתב שאין כוונת התוספות לומר שכאן לא בטל אלא באחד ומאה, אלא הכוונה היא שבעלמא תרומה כך דינה. **נא. בעל** המאור ומלחמות ה' (לעיל מג.), ר"ש (טבול יום פ"ג מ"ג) ורבינו דוד (ד"ה ומיהו). ולקמן יובאו דברי הפרי חדש בסוגייתנו שלשיטת רש"י אין כאן טעם כעיקר, אלא הסיבה שלא בטל היא משום שלוקים על אכילתו בכזית בכדי אכילת פרס. **נב. כן** כתב רש"י, ומבואר שמה שיש בו תרומה שנותן טעם אין בזה טעם שיהיה שם תרומה לענין טומאה, ורק אם לוקה על אכילתו, מועיל שם תרומה שיש עליו מחמת זה גם לענין טומאה, וכן כתב **המאירי** (ד"ה והקשה). הפרי מגדים (תו"ט הקדמה לפי' תמנ) מצדד שלענין טומאה מין בשאינו מינו חד בתרי בטיל, כיון שאינו תלוי בנתינת טעם, אולם המנחת ברוך (סוס"ת, סי' נג ד"ה והנה) כתב להוכיח מסוגייתנו שכאשר יש מלקות משום טעם כעיקר, מועיל גם לענין טומאה, ממה שלשיטת רש"י השום והשמן אינם ניכרים, ומכל מקום אינם בטלים אגב המקפה, משום שנותנים טעם במקפה, והטעם בזה הוא כמו שאמרו שכיון שלענין אכילה אינו בטל וזר לוקה עליו, הוא הדין לענין טומאה אינו בטל. ומבאר שכיון שלענין טומאה מצד הטומאה עצמה היה לו ליבטל ברוב, ואף שיש נתינת טעם, אלא שאינו בטל משום שלענין האיסור אכילה אינו בטל, ממילא אין אומרים כן אלא במקום שבאיסור אכילה יש מלקות באכילתו. **נג. המנחת** ברוך (סוס"ת, סי' נג ד"ה ופ"ל) מבאר בדברי רש"י, שאין כוונת הגמרא לומר שכיון שלוקה לא בטל, אלא הכוונה שכיון שלוקה זה ראיה שלא בטל, וממילא לפי זה גם כשאין כזית בכדי אכילת פרס לא מתבטל ונפסל בטבול יום. **נד. ופיימו** שהוא 'גמגום'. **נה. ופירש** הקרן אורה (נזיר לו. נמוס' ד"ה הכי גרסינן), שכוונתם לפי מה שביארו ששאלת הגמרא היתה שכיון שפחות מכביצה אינו נטמא מדאורייתא אלא רק מדרבנן, יש לו להתבטל אגב המקפה. וכן כתב הברכת ראש (נזיר לו. נמוס' ד"ה ממר, נח"ד ומסני הומיל). והר"ש (טבול יום פ"ג מ"ג) נחלק על רבינו תם מחמת שאלה זו.

שהיתר מצטרף לאיסורין. הר"ש מתרץ, שבתערובת בדרך נתינת טעם, גם ברוב היתר אומרים שהיתר מצטרף לאיסורין. ועוד תירץ[נח], שאפשר שרק בתערובת מין במינו, כשהרוב היתר אין ההיתר מצטרף לאיסורין. **המפרש** (זיר לו. ד"ה נתנמח) מתרץ, שתבלין כיון שעשוי לטעם וריח הוא חשוב, ואומרים בו שהיתר מצטרף לאיסור גם כשיש רוב היתר.

ודעת התוספות במסכת נזיר (לו: ד"ה שמי)[ס], שכל מקום שהאיסור לא בטל אומרים היתר מצטרף לאיסור, וכוונת הגמרא בנזיר היא שהאיסור בטל ואין אומרים היתר מצטרף לאיסור, ולפי זה לא קשה כלל מדוע כאן אנו אומרים שהיתר מצטרף לאיסור, כיון שמדובר כאן בנותן טעם שאינו בטל.

אבל דעת התוספות כאן (ד"ה אלא) בתירוץ השני, שבכל אופן גם בנותן טעם שאינו בטל, מכל מקום אומרים שאם ההיתר הוא רוב אין היתר מצטרף לאיסור.

כמה יאכל מהמקפה כדי ללקות

לא מאי כזית דאיכא כזית בכדי אכילת פרס. לאביי הטעם שלוקה אם אוכל מהתערובת אף שכזית בכדי אכילת פרס לאו דאורייתא, הוא משום שהיתר מצטרף לאיסור. ולרב דימי הטעם שלוקים על אכילת התערובת הוא משום שכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא.

ובשיטת רב דימי פירש רש"י (ד"ה ומשני) שמדובר שאכל כל הפרס, שנמצא שאכל כזית מן האיסור. וכתב **הפני יהושע** (ד"ה מאי), שזהו לשיטתו שטעם כעיקר לאו דאורייתא. אבל להשיטות שטעם כעיקר דאורייתא, יהא הדין כאן תלוי במחלוקת **הראשונים** [שנתבארה לעיל בדין טעם כעיקר], שלפי **הרשב"א** לוקים רק אם אוכל כזית מן האיסור. ואילו **לרבינו חיים**, כיון שיש כזית בכדי אכילת פרס ההיתר נהפך לאיסור, ולוקים על כזית מן התערובת[סא]. וכתב שמלשון הגמרא 'דאיכא' כזית בכדי אכילת פרס, ולא נאמר 'דאכל', משמע שאין צריך לאכול את הכזית מהאיסור אלא די באכילת כזית מהתערובת וכשיטת רבינו חיים.

מבואר לקמן שבאוכל דבר שיש בו טעם איסור חייב בכדי אכילת פרס

שם. התוספות (זיר לו: ד"ה וכזית) הביאו, שהקשה **רשב"ם** למה אין לוקה משום טעם כעיקר, הרי אביי עצמו אמר (זיר לו.) שלמדים מ'משרת' ליתן טעם כעיקר, כלומר שכיון שלוקים לפי אביי אפילו על משרת ענבים, ששרה ענבים במים ואין שם אלא טעם בלבד, ומכל מקום כיון שאוכל טעם של כזית לוקה, אם כן כל שכן כאן שבמקפה מעורב עיקר האיסור, שיש לחייבו על אכילת הטעם הזה, אף שאינו אוכל כזית מהאיסור עצמו בכדי אכילת פרס, כיון שהיתר מצטרף לאיסור ואינו מתבטל. ותירצו, שאביי סבר עכשיו שאינו חייב על שריית ענבים במים, אלא אם אכל כזית מן הטעם בבת אחת, כגון שהבליע יין כשיעור כזית, בפת שיש בה כשיעור שני זיתים, ואוכלו עם הפת בבת אחת. וכל הדין של כזית בכדי אכילת פרס נאמר רק כשאוכל האיסור בהפסק זמן אבל ללא שיהיה דבר מאכל מעורב ומפסיק את אכילתו. **ורבינו דוד** (ד"ה ומזית) כתב שאביי סבר שבשיעור תערובת של כזית בכדי אכילת פרס אין הטעם מורגש, ולכן אין חייבים עליו משום טעם כעיקר. אמנם כתב שלפי זה יהיה קשה מדברי רבא (זבחים עט.) אמור רבנן ברובא, אמור רבנן בטעמא, הרי מבואר שמן התורה כל שהוא נותן טעם אסור עד שיהיה בטל בששים.

וכתב החזון **איש** (יו"ד סי' כד אות ה), שלפי שיטת **רבינו חיים** עדיין יקשה, כיון שסובר שבטעם כעיקר ההיתר מצטרף לאיסור, ואפילו אין אוכלו בבת אחת חייב, ותירץ שלפי פירוש **רבינו תם** שמדובר שהשום בעין, לא קשה קושיית הרשב"ם, שיש לומר שכל דברי רבינו חיים הם רק בתערובת גמורה שנותן האיסור טעם, אבל בדבר גוש הנבלל, יש לומר שאין ההיתר מצטרף לאיסור שהרי אין נותנים טעם. וביאר **הנחלת דוד** (שיטת טעם כעיקר ד"ה ולפי"ז) שגם לשיטת רבינו חיים שמשום טעם כעיקר ההיתר נהפך לאיסור, אינו נהפך לאיסור רק באופן שיש כזית בכדי אכילת פרס, מובנים דברי הרשב"ם שצריך לאכול כזית בבת אחת מהאיסור, שכיון שאביי סבר שכזית בכדי אכילת פרס לאו דאורייתא, אם כן גם כשאוכלה בכדי אכילת פרס דינה כאוכלה שלא בכדי אכילת פרס לרבינו חיים. **והפני יהושע** (ד"ה לפו מקום) מתרץ שאמנם אביי סובר שטעם כעיקר דאורייתא אבל מכל מקום סובר שאין לוקים עליו משום שנלמד (נקמן ע"ב) מקל וחומר ממשרת, ואין עונשים מן הדין.

האם בסתמא יש כזית בכדי אכילת פרס

שם. הקשו **התוספות** (ד"ה לפיכך) **ובחידושי הר"ן** (ד"ה מאי), שבסוגייתנו משמע שבסתמא יש כזית בכדי אכילת פרס, ואילו בחולין (לד:) אמרו שבסתמא אין במקפה כזית בכדי אכילת פרס[סב]. וכתבו התוספות, שלפי **רבינו תם** לא קשה, כיון שכאן התבלינים בעין, מה שאין כן בחולין מדובר במעורבים[סג].

ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. בתוספות ובר"ן (שם) תירצו, שאכן בסתמא אין כזית בכדי אכילת פרס, אך כאן מעמידה הגמרא את דברי הברייתא שיש כזית בכדי אכילת פרס.

ב. הר"ש (טבול יום פ"ג מ"ג) מתרץ, שאמנם בסתמא אין כזית בכדי אכילת פרס, וגם כאן מדובר שאין כזית בג' ביצים, אבל כוונת הגמרא היא שלוקה אם אוכלו במהירות.

ג. המנחת ברוך (שו"ת, סי' נג ד"ה ומ"ל) מתרץ [וכן ביאר בדברי רש"י, עיין לעיל], שאין כוונת הגמרא שלוקה רק כשיש כזית בכדי אכילת פרס, אלא הכוונה היא שממה שלוקה אם יש כזית בכדי אכילת פרס, ממילא מוכח שלא בטל ולכן מקום מגעו פסול, ואם כן יש לומר שלפי האמת אין בתערובת זו כזית בכדי אכילת פרס.

דין כדי אכילת פרס

אכילת פרס היא אכילת חצי ככר, ובעירובין (פג.) נחלקו מהו שיעור הככר, רבי יוחנן בן ברוקה סובר שככר היא של שש ביצים, ולשיטתו 'פרס' הוא שלש ביצים, וכן פסקו **הרמב"ם**[סד] **והרשב"א** (תורת האדם, דיני התערובת). ורבי שמעון סובר שהככר היא של שמונה ביצים, ולשיטתו 'פרס' היינו כשיעור ארבעה ביצים, וכן כתב **רש"י**[סה]. **ובשולחן ערוך** (או"ח סי' תמח ס"ג, סי' תריג ס"ד) הביא את שתי השיטות[סו].

ודין כדי אכילת פרס הוא שיעור זמן, שאם אכל כזית בשיעור זמן כזה, הרי הוא מצטרף, כמבואר במשנה בכריתות (יג:) שכל האוכלין מצטרפין בכדי אכילת פרס. ומבואר בעירובין (ד.) שהוא בכלל מה שאמרו 'שיעורין הלכה למשה מסיני'[סז].

שיעור זמן של כדי אכילת פרס

החתם סופר (שו"ת, מ"ו סי' טז, סי' כג) כתב, ששיעור זמן של כדי אכילת פרס הוא לכל היותר שיעור תשע דקות[סח], ולכל הפחות שתי דקות[סט], ובמקום אחר (סי' כג) כתב, שהוא לכל היותר תשע דקות, ולכל הפחות שתי דקות, ויש אומרים שלשה או ארבעה רגעים[ע].

אולם המנחת חינוך (מצוה שיג אות ג ד"ה עוד) **והתורת חסד** (שו"ת, או"ח סי' לג) כתבו, שאין ליתן כלל שיעור קצוב לאכילת פרס, לפי שאין השיעור בביצים ממש, אלא בשהיית אותו המאכל שאוכלים בכמות של ארבע או שלש ביצים [כפי שתי הדעות שהבאנו לעיל], וכיון שאין כל המאכלים נאכלים בשהיית זמן שוה, ויש שנאכל מהר ויש שנאכל בשיהוי זמן יותר, ממילא אין כדי אכילת הפרס שוה, ומשתנה בכל מאכל לפי שיעור אכילתו של אדם בינוני[עא].

שיטת אביי בענין כדי אכילת פרס

וכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא היא. אביי מקשה על רב דימי וסבר עתה שכדי אכילת פרס לאו דאורייתא הוא. והקשו **התוספות** (זיר לו: ד"ה וכזית), הרי משנה מפורשת היא (כריתות יג:) שכל האוכלים מצטרפים בכדי אכילת פרס. ותירצו, שאביי סבר שזהו דווקא כשהאיסור בפני עצמו, אבל בתערובות, הואיל ואין היתר מצטרף לאיסור, יתבטל[עב]. ומשמעות דבריהם, שסברת אביי היא שמתבטל אם הוא בתערובת שיש אפילו כדי אכילת פרס.

נו. ומבאר שלפי רבינו תם לא קשה, שמאחר שהוא ניכר הוא יכול ללקט את האיסור ולצרפו עם ההיתר. **נז. ואף** שגם כשאינו בדרך נתינת טעם לא בטל ברוב, מכל מקום כשהרוב היתר אין אומרים היתר מצטרף לאיסור. **נח. בדרך** אפשר. **נט. ואף** כשהאיסור לא בטל באותו תערובת [עיין לקמן בהרחבה ביאור שיטתו שבמין במינו אינו בטל כשאינו בלוע ויש בו כזית בכדי אכילת פרס]. **ס. וכן** כתב רבינו דוד (ד"ה ואי ממרת). **סא. וכתב** השפת אמת (זיר לו: ד"ה דלכי), שאין להקשות על זה שאם כן גם בכותח הבבלי למה בטלה דעתו, הלא אוכל רק כזית אחד, משום שיש לומר, שדווקא כשראוי לבוא לידי חיוב אם יאכל הכל זה נקרא תערובת בכדי אכילת פרס, ולוקה על כל כזית וכזית כשיטת רבינו חיים, אבל בכותח הבבלי שאינו יכול לבוא לידי מלקות שאינו עומד לאוכלו כולו, לכן אין שם איסור חל על התערובת. וכן כתב בחזו"א (יו"ד סי' כד ס"ה). **סב. שאמרו** שם 'הנח לנזיד הדמע [כלומר מקפה מעורבת בתרומה], דליכא כזית בכדי אכילת פרס'. **סג. אך** השפת אמת (ד"ה דלכי) מתרץ לשיטת רבינו תם, שבאמת אין כוונת הגמרא שיש במקפה הזו עכשיו כזית בכדי אכילת פרס, אלא שכיון שאילו ילקט כזית לכדי אכילת פרס ויאכל ילקה, מטעם זה לא בטלים אגב המקפה, אף שאין כזית בכדי אכילת פרס. **סד. ערובין** (פ"ט ה"ט), שביתת עשור (פ"ב ה"ד), מאכלות אסורות (פי"ד ה"ח), ועוד. **סה. בסוגייתנו** (ד"ה ומשני), עירובין (ד. ד"ה פרס) וכריתות (יג: ד"ה פרס). **סו. ועיין** עוד בסימן ת"ט (ס"ו) שסתם כרמב"ם, ובסימן תרי"ח (ס"ו) שסתם כרש"י. **סז. ועיין** מנחת ברוך (שו"ת, סי' נג ד"ה והנה כמה) שאמנם שיעור זמן של כדי אכילת פרס הוא הלכה למשה מסיני, אבל דין זה שתערובת בכדי אכילת פרס לוקה עליו אינו הלכה למשה מסיני אלא מסברא, שכיון שהוא שיעור אכילה, ממילא גם בתערובת דינו כן. ולשיטת הרמב"ם (ממרים ומצה פ"ו ה"ו) למדים מפסוק שבתערובת לוקה בכדי אכילת פרס. **סח. עפ"י** המבואר בכריתות (יג.) ששיעור טבילה הוא פחות מכדי אכילת פרס, ובשבת (לה.) מוכח ששיעור טבילה הוא ט' רגעים. **סט. כן** כתב בסימן כ"ג. **ע. ערוך** השולחן (או"ח סי' צה ס"ח), ועיין במרחשת (שו"ת, או"ח סי' יד) ובשעורי תורה לרא"ח נאה (עמודים רה - רח). **עא. ועיין** פירוש המשניות להרמב"ם (כריתות פ"ג מ"ג) שכתב 'אכילה ממוצעת', ונראה שרצה לומר אכילה בינונית, וכדברי רש"י (ד"ה ומשני מחצי). ומה שבכותח לא נאמר שדרך אכילתו בכדי אכילת פרס היא מעט, כיון שדרכו שמטבלים בו את הפת, ואם כן אין לומר שדרך אכילת כותח היא מעט בכדי אכילת פרס. **עב. וכן** כתב הקרן אורה (זיר לו: בתוס' ד"ה וכזית). והתוספות מוסיפים שאם ילקט את האיסור אין לוקה כיון שאינו דרך

אבל הפני יהושע (ד"ה מלי) **והשפת אמת** (מיר לו: ד"ה דלכ"ע) כתבו, שאביי סובר שבתערובת לא נאמר דין כזית בכדי אכילת פרס. וכן מתבאר בדברי **המהר"ם חלאווה** (ד"ה ומיה).

ודעת רבי יוחנן, שלוקים על אכילת תערובת בכדי אכילת פרס, כמבואר בע"ז (סז.) 'כל שטעמו וממשו אסור ולוקין עליו, וזהו כזית בכדי אכילת פרס'. כלומר, שכיון שיש בו נותן טעם, האיסור לא בטל, ולכן אם אכל כזית מהאיסור המעורב בכדי אכילת פרס, לוקה.

סברת אביי שבתערובת כדי אכילת פרס לאו דאורייתא

כתב החזון **איש** (יו"ד סי' כד סק"ח), שהטעם שסבר אביי שכשהאיסור בתערובת אין לוקה על אכילתו בכדי אכילת פרס, אינו משום ביטול ברוב, אלא גם כשאין רוב או כשיש טעם כעיקר ולא בטל, מכל מקום כך הוא הדין בצירוף, שכל מקום שאוכלו בתערובת צריך שיאכלנו כזית בבת אחת בלא הפסק.

ביאור הפני יהושע בדברי אביי

כתב הפני יהושע (ד"ה מלי כזית), שלפי **הראשונים** שהחיוב של טעם כעיקר הוא דווקא שאוכל מהאיסור עצמו כזית, ואם כן מדובר כאן שאוכל כזית מהאיסור, ולפי זה צריך לומר שאביי סובר שאף שאוכל כזית לא נתחדש דין צירוף כשהוא בתערובת. אבל לשיטת **רבינו תם ורבינו חיים כהן** שסוברים שכשיש בתערובת האיסור כזית בכדי אכילת פרס, אזי לוקים אפילו על אכילת כזית מהתערובת [אף שלא אכל כזית מהאיסור עצמו], כיון שטעם כעיקר וההיתר נהפך מחמת הטעם לאיסור, אם כן יש לומר, שאביי חולק רק על חידוש זה שנחייב על אכילת פחות מכזית מהאיסור, אבל כשאכל כזית מהאיסור עצמו בכדי אכילת פרס, מודה אביי שלוקה אפילו בתערובת[עג].

אם כדי אכילת פרס לאו דאורייתא באיזה אופן נתחדש שטעם כעיקר

הקשה החזון איש (שם), שאם תערובת כזית בכדי אכילת פרס הוא לאו דאורייתא, באיזה אופן נאמר דין התורה של טעם כעיקר לפי הסובר שטעם כעיקר הוא מן התורה. ותירץ, ששייך באופן שיש תערובת של כזית איסור בתוך שני זיתים של היתר, ואכלם, ונמצא שאכל את הכזית איסור בבת אחת וחידשה תורה שאינו בטל ברוב, ולוקה.

אולם לתוספות (מיר לז. ד"ה שכיח עניבים) היה צד לומר שלפי אביי שרצה לומר שכזית בכדי אכילת פרס דרבנן, כל שכן שטעם כעיקר הוא דרבנן.

המחלוקת היא גם כשאכל את כל התערובת

אי הכי אמאי פליגי רבנן עליה דרבי אליעזר בכותח הבבלי. התוספות (מיר לו: ד"ה הכי) מקשים, שהיה לו לבאר בפשיטות שנחלקו באופן שאכל רק כזית מהתערובת, ורבי אליעזר מחייב משום שהיתר מצטרף לאיסור[עד]. ומתרצים, שמלשון הברייתא (לעיל מג.) שאמרו חכמים שעל חמץ דגן גמור ענוש כרת ועל עירובו בלא כלום, משמע שבכל אופן אינו נענש כלום.

לפי אביי שהיתר מצטרף לאיסור מדוע נחלקו רבנן

אלא מאי משום דהיתר מצטרף לאיסור וכו'. בגמרא לפנינו הגירסא היא שרב דימי חוזר ומקשה על מה שסובר אביי עצמו שהיתר מצטרף לאיסור, 'אלא מאי משום דהיתר מצטרף לאיסור, סוף סוף אמאי פליגי רבנן עליה דרבי אליעזר בכותח הבבלי', ומשום שאלה זו אמר 'ואלא הנח לכותח הבבלי דלית ביה כזית בכדי אכילת פרס' וכו'.

אך כתבו **התוספות** (ד"ה אלא) שאין לגרוס כך משני טעמים, א. שכל דברי אביי שבכל התורה היתר מצטרף לאיסור הם לפי שיטת רבי עקיבא שסובר ש'משרת' האמור גבי נזיר מלמד שהיתר מצטרף לאיסור, וסובר אביי שממנו למדים לכל התורה, אבל לרבנן שחולקים על רבי עקיבא אין היתר מצטרף לאיסור, ולפי זה לא קשה כלל על אביי מדוע אין חכמים מחייבים על כותח. ב. בגמרא בנזיר (לו:) [לגבי קופות] אמרו, שכשיש בתערובת רוב היתר, אין ההיתר מצטרף לאיסור, לפי זה יש לומר שרבנן ורבי אליעזר נחלקו אם לגבי פסח דורשים מ'כל' שגם כשיש רוב היתר ההיתר מצטרף לאיסור.

האם כשאכל באופן ש'בטלה דעתו' חייב

אי בעיניה דקשריף וקאכיל ליה בטלה דעתיה אצל כל אדם. רש"י (ד"ה בטלה) **והמפרש** (מיר לו: ד"ה בטלה) כתבו, שאינו חייב אלא דרך אכילה, כלומר שאם אכלו בדרך זו לא יהא חייב. אולם **התוספות** (מיר לו: ד"ה הגמ) חולקים וכתבו שאם ארע שאכלו כך הרי הוא חייב, אלא שלא מדובר באופן זה. **והרמב"ם** (ממן ומלה פ"ח ה"ו) פסק לגבי כותח שלוקה עליו בשאכל כזית חמץ בתוך התערובת בכדי אכילת פרס, אבל אם אין בתערובת כזית בכדי אכילת פרס, אינו לוקה. וכתב **הראב"ד** שפסק הרמב"ם כרבנן שאינו לוקה משום שאין כזית בכדי אכילת פרס. ופירש **המגיד משנה** שכוונת הראב"ד היא להשיג על הרמב"ם, שנראה מדבריו שיש בכותח כזית בכדי אכילת פרס, ואילו **ברי"ף** מבואר שאין בכותח כזית בכדי אכילת פרס, וכדברי הגמרא כאן.

והמגיד משנה מבאר, שאמנם אם אכלו כדרך אכילתן אין שם שיעור כזית בכדי אכילת פרס, ומכל מקום אם אכלו בשיעור זה, לוקה. וכתב **הכסף משנה** (שם ד"ה ומיה), שכן משמע לשון הרמב"ם שכתב 'במה דברים אמורים [-שחייב על כותח] בשאכל כזית חמץ בתוך התערובת', ומשמע מדבריו שתלוי באכילתו, ואינו תלוי אם יש במציאות כזית בכדי אכילת פרס[עה].

המנחת ברוך (שו"ת, סי' נג סוף ענף ג) הקשה על השיטות שחייב כשאכלו באופן זה, ממה שאמרו במנחות (ע.) **וברמב"ם** (תרומות פי"ח הכ"ו), לגבי תרומה במחובר [באופן ששייך כן, עיין שם], שאם גחן ואכל בפיו מן הארץ בטלה דעתו אצל כל אדם, שאין דרך בני אדם בכך, ולפיכך פטור מן המיתה.

דרך שתיה ב'שכר המדי'

שם. רש"י ותוספות רבינו פרץ (ד"ה ומי) מקשים, שאמנם בכותח הבבלי אין מצוי שיאכל כזית מהחמץ בכדי אכילת פרס, כיון שהדרך לטבל בו, אבל שכר המדי הרי הדרך לשתותו, ומדוע לפי רבנן אינו חייב. ומתרצים, שמכל מקום אין לך אדם ששותה שתי כוסות בבת אחת, וממילא אין בזה כזית בכדי אכילת פרס כיון שסתם שכר עיקרו תמרים או תאנים אלא שבמדי מערבים בו מעט מי שעורים.

שיעור צירוף לענין משקין

נחלקו הראשונים האם גם לענין שתיית דבר איסור השיעור הוא בכדי אכילת פרס. שיטת **הרמב"ם** (מאכלות אסורות פי"ד ה"ט) שבשתיה אין תלוי באכילת פרס, אלא בזמן שתיית רביעית[עו], **והראב"ד** (תרומות פי"ו ה"ג) חולק, וסובר שאף לענין שתיה משערים באכילת פרס[עז].

דברי הטור שאין בכותח נותן טעם

שם. מבואר בגמרא שלרבנן אם יש בתערובת ובכותח כזית בכדי אכילת פרס לוקים עליו, ואם לא אין לוקים עליו. **הטור** (או"ח סי' תמג) כתב שאין בכותח טעם חמץ אלא קיוהא בלבד, אבל אם היה בו טעם חמץ חייבים עליו גם אם אין בו כזית בכדי אכילת פרס.

וביארו הפרי חדש (או"ח סס סק"ח) **והמנחת ברוך** (שו"ת, סי' נה), שדבר זה תלוי במחלוקת **הראשונים** [שהובא לעיל] בדין טעם כעיקר, שלפי ר"ת שסובר שעל ידי שטעם כעיקר ההיתר נהפך לאיסור, ויש ללקות על כזית מהתערובת גם כשאין אוכל כזית מהאיסור בכדי אכילת פרס כיון שטעם כעיקר דאורייתא, אם כן צריך לומר שאין בכותח טעם איסור אלא קיוהא בלבד, שאם לא כן קשה מדוע אם אין אוכל בכותח כזית בכדי אכילת פרס, אינו לוקה[עח].

אם אין בכותח טעם חמץ למה אסור בכזית בכדי אכילת פרס

הקשה הפרי חדש (שם), לפי מה שכתב הטור שאין בכותח טעם החמץ, אם כן למה אם יש כזית בכדי אכילת פרס חייבים עליו, הרי אין בו טעם ובטל מדאורייתא ברוב, כמו במין במינו[עט].

וכן הקשה, לפי שיטת רש"י שסובר שטעם כעיקר לאו דאורייתא וכל מקום שאין ממשות האיסור אינו אסור, אם כן אף אם סובר שבכותח יש טעם האיסור, מכל מקום יש להקשות מדוע אם יש בכותח כזית בכדי אכילת פרס לוקים עליו ולא בטל ברוב.

ומתרץ, שרש"י **רבינו תם** והטור סוברים, שכל מקום שיש בתערובת כזית בכדי אכילת פרס, אין האיסור מתבטל, אף שאין בו טעם איסור כלל.

אכילה, ומבאר הקרן אורה שכוונתם שלפי רבינו תם שכתב שהשום והשמן בעין, קשה איך סבר אביי שכזית בכדי אכילת פרס לאו דאורייתא, הרי לא שייך כאן ביטול. ועל זה כתבו התוספות שכאשר ילקט את השום בפני עצמו לא ילקה כיון שאינו דרך אכילה, ולכן אינו לוקה כשאוכלם עם המקפה. **עג. ולפי** זה אביי אינו חולק על הענין של הצירוף כלל. **עד. רש"י** כתב לקמן (מה. ד"ה ור"ע) שרבנן חולקים על הדין של טעם כעיקר, ואם כן קושיא זו היא גם להשיטה שכשיש טעם כעיקר לוקים על כזית ממנו, שהיה אפשר לומר שבזה נחלקו רבנן ורבי אליעזר. **עה. אך** הכסף משנה בביאורו השני מבאר שבאמת לא ילקה. עיין לקמן ביאור שיטת הרמב"ם באריכות. **עו. וכתב** 'השותה רביעית של סתם יינם מעט מעט, או שהמחה את החמץ בפסח, או את החלב, וגמעו מעט מעט, או ששתה מן הדם מעט מעט, אם שהה מתחילה ועד סוף כדי שהיית רביעית מצטרפין, ואם לאו אין מצטרפין'. וכן כתב בהלכות שביתת עשור (פ"ג ה"ד). **עז. הראב"ד** הוכיח כדבריו מהגמרא בכריתות (יג:), ועיין בערוך לנר (כריתות שם ד"ה ושופה) שביאר שיטת הרמב"ם. **עח. אבל** לשיטת הרשב"א שההיתר לא נהפך לאיסור, נמצא שגם אם יהא בכותח טעם, מכל מקום אין לוקה עליו אם אין בו כזית בכדי אכילת פרס. ובפר"ח (ד"ה ולכן) כתב שגם לשיטת רבי חיים כהן שהאיסור נהפך להיתר רק כשיש בתערובת כזית בכדי אכילת פרס, לא קשה, כיון שכל הדין של טעם כעיקר הוא רק לאחר הדין של כזית בכדי אכילת פרס, וכל שלא נחשב כזית בכדי אכילת פרס כיון שבטלה דעתו, אינו חייב אף אם טעם כעיקר. **עט. ואמנם** מדרבנן אמרו שגם במין במינו בלח, צריך ששים.

וכתב, שהרמב"ן והרשב"א ורבינו חיים חולקים על זה[פ], שהרי כתבו שחייב רק אם יש בכזית בכדי אכילת פרס טעם[פא].

ובפני יהושע (נמוק' ד"ה מימיניה) כתב, שבגמרא ביבמות (פב.) לענין שתי קופות מבואר שלא כהפרי חדש, אלא שאם יש רוב היתר, מדאורייתא האיסור בטל, ואף שכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא, ורק אם יש טעם לא בטל. וכתב שלפירוש ר"ח ור"ת צריך לומר שנחלקו הסוגיות בדבר זה עצמו, שלפי סוגייתנו לדעת רב דימי אם יש בתערובת כזית בכדי אכילת פרס לא בטל, אף שאין בו טעם איסור. אבל לדעת הסוגיא ביבמות הרי הוא בטל.

ביאור נוסף מדוע אין החמץ שבכותח בטל

הבית מאיר (או"ח סי' תמג ס"ק) הקשה על מה שביאר **הפרי חדש** שרש"י **רבינו תם והטור** סוברים, שכל מקום שיש בתערובת כזית בכדי אכילת פרס, אין האיסור מתבטל, אף שאין בו טעם איסור כלל, שעדיין יקשה, שהרי לפי רבי אליעזר לוקים על כותח אף שאין בו כזית בכדי אכילת פרס, וקשה הרי אין כאן טעם ובטל האיסור ברוב.

והנחלת דוד (שיטת טעם כעיקר ד"ה והפ), **המנחת ברוך** (שו"ת, סי' נה ד"ה מ"כ) **והבית מאיר** (סי' תמג ס"ק ד"ה והנה לקושיתו) ביארו בדעת הטור, שאף שכתב הטור שאין בו טעם חמץ, מכל מקום כיון שיש בכותח 'קיוהא' שהוא הרגשה מועטת של הטעם, ממילא אמנם אין אומרים בזה שטעם כעיקר, ולכן אין ההיתר נהפך לאיסור, מכל מקום כיון שמורגש הטעם, אין האיסור בטל. וממילא אין צריך לומר כלל את היסוד של הפרי חדש שכל מקום שיש כזית בכדי אכילת פרס אינו בטל גם אם אין טעם. אלא בכותח הטעם שאין בטל הוא מחמת הרגשת הטעם, והסיבה שאין טעם כעיקר להפוך את ההיתר לאיסור ולהתחייב על כזית מהתערובת, היא משום שאינו אלא קיוהא בעלמא, ולא נתחדש בזה שטעם כעיקר.

ביאור הנחלת דוד והמנחת ברוך בשיטת רש"י

וכמו כן כתב הנחלת דוד לשיטת רש"י, שסובר שטעם כעיקר לאו דאורייתא, מכל מקום כיון שבמציאות מורגש הטעם, אם כן אין האיסור בטל, והכלל שטעם כעיקר לאו דאורייתא הוא שאין ההיתר נהפך לאיסור, אבל על כזית ממשו של איסור בכדי אכילת פרס, ודאי לוקה [עיין לעיל בהקדמה לטעם כעיקר בביאור מה שאף אם אומרים שטעם לאו כעיקר, מכל מקום במקום שיש טעם אין מתבטל הממשות][פב].

אלא שעדיין קשה לשיטת רש"י, שהרי אם טעם לאו כעיקר, היינו שמלבד מה שההיתר לא נהפך לאיסור כמו כן הטעם אינו אסור כלל, ואם כן לפי שיטת **הרמב"ם** [שנתבארו דבריו לעיל] שסובר שאיסור מחוי נחשב כממשו, מובן למה לוקה כשאוכל כזית מהכותח בכדי אכילת פרס, שאף שטעם כעיקר לאו דאורייתא, ואין ההיתר נהפך לאיסור, מכל מקום לא בטל. אבל לפי שיטת רש"י (ע"ז סז: ד"ה טעמו) שאיסור מחוי בקדרה נחשב כטעם [כפי שנתבאר לעיל בהקדמה לטעם כעיקר], אם כן גם בכותח אין איסור כלל לפי שהחמץ מחוי בו[פג].

ומתרץ החוות דעת (סי' קד סק"ד), שרש"י סובר שדווקא לח בגוש, כמו חלב בתוך בשר, הרי הוא נחשב לטעם, אבל לענין כותח, שנתערב בו חמץ בתוך דבר לח אינו נחשב טעם לחוד, אלא לתערובת בעין.

אך הנחלת דוד ומנחת ברוך (שם) חולקים על עיקר דברי **האחרונים** שלשיטת רש"י איסור מחוי נחשב טעם האיסור, וסוברים שרש"י סובר כהרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו ה"ג) שאיסור מחוי נחשב ממשות האיסור[פד], וממילא כותח נחשב לממשות האיסור, ולכן חייבים על כזית ממנו.

אם יש חיוב כרת בתערובת של כזית בכדי אכילת פרס

שם. הרמב"ם (תמץ ומצה פ"ו, ספר המצוות ל"ת קנח) סובר, שאין חייבין כרת אלא על אכילת חמץ בעין אבל לא על תערובת חמץ, שנאמר 'כי כל אוכל חמץ ונכרתה' דהיינו דווקא חמץ גמור [ועיין לקמן שהרמב"ם הצריך לדרוש מהפסוק גם כדי לאוסרו באכילה].

הרמב"ן (השגות לספר המצוות) **והמגיד משנה** (שם) מקשים על הרמב"ם, מדוע אין חייבים כרת על תערובת של כזית בכדי אכילת פרס, ולמה לא יחשב כאוכל כזית בעין במשך זמן של אכילת פרס, ומה שמצינו שלפי רבי אליעזר אין כרת על תערובת חמץ אף שלוקים עליו, זהו בשאין בתערובת כזית בכדי אכילת פרס, שרבי אליעזר מחייב גם בזה מריבוי הפסוק, ומכל מקום אין בו כרת, אבל כשיש בתערובת כדי אכילת פרס, חיובו פשוט, וראוי להתחייב כרת.

ראיות לשיטת הרמב"ם

המגילת אסתר (ספר המצוות שם) **והפרי חדש** (סי' תמג ס"ק) מביאים ראיה להרמב"ם שבתערובת חמץ אין חיוב כרת, ממה שהקשו כאן שאם יש בכותח כזית בכדי אכילת פרס, למה רבנן חולקים על רבי אליעזר ופוטרים, וקשה למה לא הקשו גם לפי רבי אליעזר שאם יש בכותח כזית בכדי אכילת פרס ראוי להתחייב כרת, ורבי אליעזר אמנם מחייב בכותח מלקות, אבל פוטר מכרת. אלא על כרחך שאף שאוכל כזית בכדי אכילת פרס, כיון שאינו בעין בפני עצמו אלא בתערובת, אין בזה כרת.

המנחת ברוך (שו"ת, סי' נ"ח) הקשה על ראיה זו, משום שרבי אליעזר שאמר שלוקים על כותח, זהו גם על אכילת כזית כותח בלבד, דהיינו אף שלא אכל כזית מהחמץ, ואם כן באופן זה אף אם יש בתערובת כזית בכדי אכילת פרס, מכל מקום הלא אינו אוכל כזית חמץ, ונתחדש לדעת רבי אליעזר שלוקים על אכילה כזו משום שהיתר מצטרף לאיסור, ומכל מקום אין כאן כרת. ומה שהקשו בגמרא שאם יש בכותח כזית בכדי אכילת פרס לא יחלקו רבנן על רבי אליעזר, הוא רק באופן שאוכל שיעור כזית מן החמץ בכדי אכילת פרס שרבנן יודו שחייב, ומדוע חלקו בסתם על רבי אליעזר, ולא חילקו.

המגילת אסתר (ל"מ קנח) **והפרי חדש** (סי' תמג) הביאו ראיה להרמב"ם שאין חייב כרת, ממה שאמרו לעיל לגבי מקפה שלוקים עליה בכזית בכדי אכילת פרס, ולא אמרו שמתחייב עליה מיתה. **והמנחת ברוך** (שו"ת, סי' נ"ח ענף ג) דוחה ראיה זו, שבכמה מקומות בש"ס מצאנו שנקטו הלשון לוקה אף ששייך בו עונש מיתה.

אהח 19/06/2018

אם יש חיוב כרת בתערובת בשאר איסורים

הכסף משנה (שם) דן בדעת הרמב"ם שסובר שאין כרת אף שיש בתערובת כזית בכדי אכילת פרס, האם הוא דווקא בחמץ בפסח משום שנתמעט מפסוק או גם בשאר איסורים אין כרת על כזית בכדי אכילת פרס בתערובת. **והמגילת אסתר** (ל"מ קנח) נקט בפשיטות שהוא הדין בשאר איסורים.

וכן הגר"א (או"ח סי' תנג סוס"ק ט) שהרמב"ם פסק בכל האיסורים שאין חיוב כרת רק מלקות. וכן כתב **המאירי** (מיר לז. ד"ה מיסור) שאין כרת על איסור שבא בתערובת. **ובחידושי הגרי"ז** (מיר לז: ד"ה הגר"ח) כתב שבפשוטו מבואר ברמב"ם לא כן, והוא ממה שכתב (מאכלות אסורות פט"ו ה"ו) 'נמצאת למד שכל איסורין שבתורה, בין איסורי מלקות, בין איסורי כרת וכו' שנתערבו במאכל המותר מין בשאינו מינו בנותן טעם'[פה].

דברי הרמב"ם שצריך דרשה לחייב מלקות בחמץ בתערובת של כזית בכדי אכילת פרס

שם. מבואר בגמרא שבתערובת שנאכל כזית מהחמץ בכדי אכילת פרס, לא חלקו רבנן על רבי אליעזר. **והרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"ו) כתב, שבתערובת חמץ כגון כותח הבבלי ושכר המדי וכל הדומה, אם אכל כזית חמץ בתוך התערובת בכדי אכילת פרס, לוקה, שנאמר 'כל מחמצת לא תאכלו', אבל אם אין בתערובת כזית בכדי אכילת שלש ביצים, אסור רק מדרבנן.

והקשו הרמב"ן (השגות לספר המצוות ל"ת קנח) **והמגיד משנה** (שם), שהרי רבי אליעזר שמחייב גם בפחות מכדי אכילת פרס, לזה הוא מצריך דרשה, אבל אם יש כזית בכדי אכילת פרס, אין בזה כלל מחלוקת, ואין צריך דרשה כלל כדי לחייבו. ועוד, שהרי גם באיסורי חלב ודם חייב כשיש בתערובת כזית בכדי אכילת פרס, כמבואר ברמב"ם עצמו (מאכלות אסורות פט"ו ה"ג), **ואף שאין שם דרשה לרבות איסור זה.**

פ. וכן מבואר מדברי התוספות (ד"ה מימיניה) שאם הוא מין במינו, כיון שאין טעם איסור, בטל, גם אם יש כזית בכדי אכילת פרס. וכן מתבאר מדברי הר"ש (טבול יום פ"ג ה"ג) שאף כשיש בתערובת כזית בכדי אכילת פרס, מכל מקום במין במינו כשהטעם בלוע בהיתר בטל, ונסתפק שם בדין מין במינו כשלא נבלע. **פא. אלא** שלשיטתם אין להקשות למה חייב רק כשיש כזית בכדי אכילת פרס, משום שהם סוברים שתערובת שאין בה כזית בכדי אכילת פרס אין לוקים עליה, כמבואר לעיל בהקדמה לענין טעם כעיקר. **פב. ובעין** זה כתב החתם סופר (שו"ת, סי' קט) לשיטות הסוברים בדעת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ד ה"ח) שבכותח עוברים על בל יראה גם כשאין בו כזית בכדי אכילת פרס [עיין במגיד משנה שם], והקשו הפר"ח (סי' תמג ס"ק) והפמ"ג (פתיחה לסי' תמג) שבשלמא לשיטת הרשב"א שטעם כעיקר דאורייתא אלא שאין ההיתר נהפך לאיסור, ממילא לענין אכילה אין לוקה אלא כשיש כזית בכדי אכילת פרס, אבל מכל מקום האיסור אינו בטל כיון שיש טעם האיסור, ועל כן לענין בל יראה מצטרף האיסור שיש בתערובת לעבור עליו. אבל לשיטת הרמב"ם שבכל תערובת שאין בה כזית בכדי אכילת פרס אין לוקים עליה, כיון שטעם כעיקר לאו דאורייתא, אם כן האיסור בטל. ומיישב החת"ס שאף שטעם כעיקר לאו דאורייתא, מכל מקום כיון שממשות האיסור קיימת, ממילא מחמת הרגשת הטעם אינו בטל. **פג. הב"ח** (סי' תמג ס"ו) כתב שכותח נחשב ממשות האיסור, אבל הפרי חדש (סי' תמג ס"ק) כתב שכותח אינו נחשב לממשות, כיון שלרש"י כשהאיסור מחוי אין נחשב ממשות האיסור. ועיין לקמן בדברי הנחלת דוד והמנחת ברוך. **פד. הנחלת דוד** (שיטת טעם כעיקר, ד"ה העולה) כתב, שמדברי רש"י (ד"ה טעם כעיקר) משמע יותר שיין הבלוע בפת נחשב כממשות האיסור לפי שרש"י ביאר את האופן של טעם כעיקר כגון ששרה ענבים במים ולא פירש באופן ששרה פת ביין, ואם כן אין מקום לחלק בין זה לבין איסור מחוי [אולם הרש"ש (ע"ז סו.) חילק ביניהם, שיין הנבלע הוא בממשותו מה שאין כן חלב שנמוח], והעיר שברש"י בעבודה זרה (סז: ד"ה טעמו) משמע שחלב בבשר נחשב טעם בלבד. ועוד, שרש"י בעבודה זרה (שם) כתב שחֵלב [בציר"י] שנימוח בקדרה נחשב לטעם בלבד, וקשה לחלק בין חלב או יין שנבלעים ובין חלב שנימוח. ולכן אומר הנחלת דוד ששיטת רש"י בסוגיין סותרת לדבריו בעבודה זרה. **פה. ועיין** לקמן דברי המנחת ברוך, שנקט שלשיטת הרמב"ם עיקר האיסור של כזית בכדי אכילת פרס הוא חידוש שנלמד מחמץ, וכתב שלפי זה ברור שכשם שבחמץ אין חיוב כרת, כן גם בשאר איסורים.

ובכסף משנה (שם) כתב, שיש לבאר את שיטת הרמב"ם בשתי דרכים:

א. שפסק כחכמים [וכדברי המגיד משנה], ולדרך זו לא הביא הרמב"ם את הלימוד של כל מחמצת בכדי לבאר למה חייב מלקות, אלא כדי לומר שאף שבכל שאר איסורים חייב גם כרת על תערובת ביש בו כזית בכדי אכילת פרס, בפסח פטור מכרת.

ב. שהרמב"ם פסק כרבי אליעזר, וכן כתב **המאור** (מו"ק פ' תמג). והרמב"ם מבאר את מחלוקת רבי אליעזר ורבנן באופן אחר מהמבואר בגמרא, שלא נחלקו באופן שאכל כותח בפחות מכדי אכילת פרס, ובזה גם לרבי אליעזר אין חיוב [ואינו סובר שהיתר מצטרף לאיסור], ואם אכל תערובת שיש בה בדרך אכילה כזית בכדי אכילת פרס, לכולי עלמא חייב על כך מלקות וכרת.

אלא שנחלקו באוכל כותח דווקא, שאמנם אכל כזית בכדי אכילת פרס, אבל אין זו דרך אכילתו, שחכמים סוברים שאינו לוקה, ורבי אליעזר לומד מ'כל' מחמצת, שהוא לוקה. ולפי זה הרמב"ם פסק כרבי אליעזר, ומדויק כן בלשון הרמב"ם שכתב אם אכל כזית בכדי אכילת פרס, ולא כתב אם יש בתערובת כזית בכדי אכילת פרס.

והחמדת שלמה (שו"ת, מו"ח סי' טו אות ה) מבאר לפירוש זה, מה ראה הרמב"ם לבאר שיטת רבי אליעזר שלא כדברי הגמרא שלרבי אליעזר היתר מצטרף לאיסור. ומבאר שהרמב"ם סובר שיותר מסתבר לרבות מ'כל מחמצת' כל סוגי חמץ מלרבות היתר מצטרף לאיסור, ודברי הגמרא הם רק לשיטת זעירי, שסובר (לעיל מג.) לגבי שאור בל תקטירו שלמדים מ'כל' שהיתר מצטרף לאיסור, ולשיטתו צריך גם ללמוד מ'כל מחמצת' שהיתר מצטרף לאיסור וזו סברת רבי אליעזר. אבל לרבי יוחנן סברת רבי אליעזר שדורש 'כל' אינה משום שהיתר מצטרף לאיסור, אלא כמו שפירשנו באוכל מהכותח בכדי אכילת פרס[פו].

הרמב"ם לשיטתו גם באיסורי נזירות

המנחת ברוך (שו"ת, סי' נח ענף ג) כתב, שהרמב"ם הולך בשיטתו זו גם באיסורי נזיר, שכתב (נזירות פ"ה ה"ה) שהוצרכה הדרשה של 'משרת' ללמדנו הדין כשאוכל מן היין כזית בכדי אכילת פרס, והקשה **הלחם משנה** (נזירות שם), שהרי בגמרא לקמן אמרו שמשרת הוצרך ללמד על טעם כעיקר [או להיתר מצטרף לאיסור].

ומתרץ הלחם משנה, ששיטת הרמב"ם היא כדברי רבי יוחנן (ע"ז סו:) שטעם כעיקר אינו דאורייתא ואין לוקים עליו, וממילא לשיטה זו לא בא 'משרת' ללמד שטעם כעיקר [וגם לא להיתר מצטרף לאיסור, כיון שדעת הרמב"ם שלא כרבי עקיבא, ואין היתר מצטרף לאיסור באיסורי נזיר], וממילא לא הוצרך משרת אלא ללמד באופן של תערובת ממשו של איסור בכדי אכילת פרס.

וכתב המנחת ברוך (שם), שעל פי דברי הלחם משנה יש ליישב את השאלה מדוע מצריך הרמב"ם דרשה לחייב על תערובת של כזית בכדי אכילת פרס, הרי בגמרא מבואר שמה שהברייתא לומדת מדרשה את דין תערובת חמץ, היינו כשאין כזית בכדי אכילת פרס, וכשיטת רבי אליעזר שמחייב בזה. ומבאר המנחת ברוך, שהסוגיא כאן סוברת שאין צריך פסוק לאופן של תערובת כזית בכדי אכילת פרס, שהרי לומדת מ'משרת' להיכן שיש טעם בלבד, ולכן סוברת הגמרא (נסוגייתנו, ולעיל מג.) שהברייתא שדורשת תערובת חמץ היינו באופן שיש פחות מכזית בכדי אכילת פרס. אבל הרמב"ם סובר כהסוגיא בעבודה זרה, שסוברת שצריך פסוק תערובת כזית בכדי אכילת פרס, כמבואר בלחם משנה.

ולפי זה יש לבאר הטעם בדברי הרמב"ם שאין בזה כרת, כיון שהרי מאותה דרשה שנלמד דין תערובת חמץ נתמעט כרת [כמבואר בגמרא (לעיל מג.)], אבל לשאר **ראשונים** הדרשה וכן המיעוט מכרת לא נאמר באופן שיש כזית בכדי אכילת פרס, ולכך אפשר שיתחייב בזה כרת.

דברים שדרך אכילתם ביותר מכדי אכילת פרס

ואי משטר קשטר ואכיל לית ביה כזית בכדי אכילת פרס. בספר תוספות יום הכפורים (יומא פ: ד"ה וענין) מביא ראיה מגמרא זו, שהשותה דבר חם כגון קפה או תה, שהדרך לשתותו מעט מעט, שאין מברכין עליו ברכה אחרונה משום שלא שתה רביעית בכדי אכילת פרס, ואפילו אם שתה רביעית בכדי אכילת פרס אינו מצטרף לברכה אחרונה, שבטלה דעתו של השותה[פז].

והמנחת חינוך (מצוה שיג אות ה) חולק על דבריו, שהרי כאן לא באנו לחייב על כל הכותח אלא על החמץ המעורב בו, והרי החמץ דרכו בשיעור של כדי אכילת פרס, ואם כן אין להאריך זמן אכילתו משום התערובת, וסובר שכל מאכל משערים לפי דרך אכילתו.

אהחח 19/06/2018

יש במדוכות כזית בכדי אכילת פרס

איתיביה שתי קדירות אחת של חולין ואחת של תרומה וכו' ואי אמרת כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא אמאי אמרינן שאני אומר.

התוספות (זבחים לו: ד"ה שמי מדוכות) ביארו, שאין סברא להש"ס לומר שאין בו כזית בכדי אכילת פרס.

אולם בחידושי רבינו דוד (ד"ה שמן ליה) כתב, שמן הסתם אין התבלין של המדוכות מרובה כל כך שיהיה בתערובת כזית בכדי אכילת פרס. ומכל מקום הגמרא לא רצתה להעמיד שדין הברייתא הוא רק באופן זה.

ובמנחת ברוך (שו"ת, סי' נג ענף ג) תמה על מה שכתבו התוספות שאין מסתבר להעמיד כשאין בו כדי אכילת פרס, הרי בהמשך שאלו מסאה שנפלה לקופה, ומסתמא יש בקופה כדי שש סאין, והוא הרבה יותר מכדי אכילת פרס של מה שהיה בסאה, וכן כתב כרבינו דוד שדרך תבלין בקדירה שאין בו כזית בדי אכילת פרס.

והמנחת ברוך מיישב שאלת התוספות מדוע לא העמידו הברייתא שאין בו כדי אכילת פרס, משום שכל תערובת של כזית אף כשנתערב באופן שאכילת הכזית תהא ביותר מכדי אכילת פרס, אם יאכל במהירות כזית מהאיסור במשך זמן של כדי אכילת פרס, לוקה [כמו שכתבו הר"ש (טבול יום פ"ב מ"ב) ועוד ראשונים][פח], ולכן גם אם נתערב בהרבה יותר מפרס [שהוא שלש ביצים], מכל מקום עלול הוא להגיע לאיסור תורה [ואינו דומה לכותח, שאם יאכלנו במהירות אנו אומרים שבטלה דעתו משום חריפותו[פט]].

הטעם שאין לוקה משום טעם כעיקר

שם. התוספות (חולין נח: ד"ה רבא) הקשו על דברי הגמרא בהמשך לגבי שתי קופות שלכאורה טעם כעיקר דאורייתא, ומדוע לא נאסר אם כזית בכדי אכילת פרס לאו דאורייתא. ותירצו, שמדובר במין במינו, ולכך בטל הטעם[צ].

והקשה הנחלת דוד (שיטת טעם כעיקר ד"ה ורמיתי) מה הועילו בתירוצם, הלא גם כאן לגבי 'מדוכות' יש להקשות קושיא זו, ואין לומר שמדובר במינו, שהרי התבלין אינו מינו[צא]. ולכן כתב שמוכרחים אנו לבאר שעתה סבר אביי שטעם לאו כעיקר.

וכתב שכל קושיית התוספות היא רק לפי **רבינו תם**, שלוקים על כזית שקיבל טעם איסור, אבל לשיטת **הראשונים** שטעם כעיקר אינו הופך את ההיתר לאיסור, לא קשה כלל כיון שאין לוקה אף אם טעם כעיקר אלא באופן שיש כזית בכדי אכילת פרס, שהוא אוכל מהאיסור עצמו כזית בכדי אכילת פרס.

והוסיף (ד"ה והא דמשמע) שאף לפי שיטת רבינו חיים שאפילו אם אינו אוכל כזית, אבל צריך שיהיה בתערובת כזית בכדי אכילת פרס, גם כן מובן שאם אין כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא אינו לוקה אף אם טעם כעיקר, כיון שללא החידוש שאכילת כזית בכדי אכילת פרס היא אכילה אחת, אז היה דינו כפחות מכזית בכדי אכילת פרס שאינו לוקה.

חצי שיעור בתערובת האם אסור מן התורה

שם. הר"ש (טבול יום פ"ב מ"ג) מקשה, שלכאורה אף אם ביש כזית בכדי אכילת פרס אין איסורו מדאורייתא, עדיין קשה מדוע אומרים 'שאני אומר', הרי מכל מקום קיימא לן כרבי יוחנן (יומא עה.) שחצי שיעור אסור מן התורה, ואם כן אף אם אין צירוף לכזית יש כאן איסור דאורייתא.

ובתחילה סבר הר"ש לחדש, שבתערובת אין איסור של חצי שיעור, וממילא מיושבת קושייתו, שלפי אביי אומרים 'שאני אומר' כיון שאין כאן איסור דאורייתא כלל. אבל דחה סברא זו מהמבואר בחולין (נח.), שמר בר רב אשי היקל בתערובת של חצי שיעור[צב], ואמר לו רב אשי שאין להקל גם באיסורים דרבנן. ועוד, שחצי שיעור אסור מן התורה. ואם כן מוכח שגם בתערובת יש איסור דאורייתא בחצי שיעור[צג] [וכן כתב הר"ן על הרי"ף (לעיל מג.

פו. ומדייק כן בגמרא, שהקשו על זעירי 'אי הכי לענין חמץ בפסח נמי', שמתיבת 'לענין' משמע שהשאלה היא שיפרש כך את רבי אליעזר, ולא אמרו 'אי הכי חמץ בפסח נמי', שמלשון זה היה משמע שמתייחס לדין ולא לפשט הדרשה. **פז. ועיין** בזה במשנה למלך (נזירות פ"ג ה"ג) ושערי תשובה (או"ח סי' רד ס"ק יג). **פח. ומכל** מקום כתב שהוא שנוי במחלוקת ראשונים, והארכנו בזה לעיל. **פט. ולא** כשיטת הרמב"ם [שהובאה לעיל] שבכותח מתחייבים אם אוכל כזית בכדי אכילת פרס. **צ. וביארו** בזה תירוצים נוספים, עיי"ש. **צא. והביא** שיש שכתבו שמדובר במין במינו, וכתב שטעות לומר כן. **צב. ומתיר** בחצי שיעור של חלבים שנתערב בשלשים חתיכות של בשר, אף שאין ששים. **צג. החתם** סופר (שו"ת, יו"ד סי' פה ד"ה מו הקשה הרמ"מזון) הקשה מהגמרא בחולין, משום שמוכח מהגמרא שמה שבא להקל שלא נצטרך ששים בדרבנן, הוא כשאינו איסור דאורייתא בשעת הנפילה קודם שנתערב, שסבור היה שכל שלפני שמתערב היה אסור רק מדרבנן, יש להקל שאין צריך ששים. שאם לא כן יש להקשות למה היקל רק בחצי שיעור, הרי גם כשיפול אין שיעור באכילה זו [שהרי יש בתערובת זו יותר מכדי כזית בכדי אכילת פרס, שהרי פרס הוא ג' או ד' ביצים שהם ששה או שמונה כזיתים, וכיון שנפל כזית לתוך ס' כזיתים, לעולם לא יאכל כשיעור בכדי אכילת פרס], וממילא אפשר לומר שלעולם חצי שיעור בתערובת אינו איסור דאורייתא, אלא שכיון שבשעה זו היה חצי שיעור בעין והיה אסור מדאורייתא, וזה מה שענה לו רב אשי שלא כמו שסבר שחצי שיעור מותר מדאורייתא אלא חצי שיעור אסור מדאורייתא ולכן מדרבנן יהיה אסור בתערובת ועדיין אין הוכחה לחצי שיעור שאסור מדאורייתא, אם כן אינו בטל בפחות מששים, ואף שאחר שיתערב כבר אין איסור מדאורייתא. אולם החתם סופר דוחה קושיא זו משום שאף שדנים לפי שעת הנפילה, מכל מקום מדוע אמר לו רב אשי להחמיר בתערובת של חצי שיעור, הרי אפשר שיש להקל משום שסוף סוף בחצי זית שמתערב אחר הנפילה אין איסור

ד"ה הרי אלו נאסרה), שבתערובת חמץ האיסור הוא מדאורייתא, כיון שיש איסור של חצי שיעור].

לכן מתרץ הר"ש, שאביי שמביא מכאן ראיה שכזית בכדי אכילת פרס לאו דאורייתא, סובר כריש לקיש (יומא סב) שחצי שיעור אינו אסור מן התורה.

ובחמדת שלמה (יו"ד סי' יד אות ח) מתרץ קושיית הר"ש לשיטת **הראשונים** שמדובר שהתערובת היא במינו, וסברת אביי היא שיש להחמיר גם במינו במקום שכשנתערב באינו מינו לוקה, אם כן לא קשה שאסור מדאורייתא משום חצי שיעור, שהרי על כל פנים בשאינו מינו אין לוקים עליו, כיון שאינו אלא חצי שיעור.

לשיטת אביי אין איסור חצי שיעור בתערובת

ובקושיית הר"ש שכשאין כזית בכדי אכילת פרס יאסר משום חצי שיעור בתערובת תירצו **השפת אמת** (במוס' ד"ה מיתיבי), **האבני נזר** (שו"ת, או"ח סי' שמז) **והחזון איש** (יו"ד סי' כד סק"ל), שאמנם אביי סובר שחצי שיעור שאינו בתערובת הוא אסור מדאורייתא, אלא שמשום שסובר שכזית בכדי אכילת פרס אינו דאורייתא [כשהוא בתערובת], לכן מוכרח לומר גם שחצי שיעור בתערובת אינו אסור מדאורייתא, כיון שאמרו בגמרא (יומא שם) שהטעם שחצי שיעור אסור מן התורה, הוא משום שאותו חצי שיעור ראוי להצטרף לשיעור[צד], ואם כן כשהחצי שיעור בתערובת הרי גם אם יאכל עכשיו עוד חצי שיעור איסור בעין, לא יצטרף לכזית, כיון שלפי אביי כשהאיסור מעורב אין אומרים בו צירוף בכדי אכילת פרס.

אופן הנידון של חצי שיעור בתערובת

19/06/2018 אהח

המנחת ברוך (חלק אמרי חיים דיני ממן סי' נד ד"ה ובהלי) מבאר, שלשיטת **הראשונים** שבטעם כעיקר ההיתר נהפך לאיסור, אין להקשות שיאסר משום שיש בו חצי שיעור של איסור, שאם הוא מין במינו הרי בטל האיסור, ואם נתערב מין בשאינו מינו ונותן טעם, אין הנידון משום חצי שיעור, שהרי אסור לאכול כזית מן התערובת כיון שההיתר נהפך לאיסור[צה].

ורק לשיטת הראשונים שגם בטעם כעיקר אין ההיתר מצטרף לאיסור, שייך לדון האם חצי זית בתערובת נאסר משום חצי שיעור אסור מן התורה.

שיטת הרמב"ם בדין חצי שיעור בתערובת

הרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו ה"ג-ד) כתב, שחֵלֶב [בציר"י] שנמחה בקדרה ומורגש טעמו, אם יש בו כזית בכדי אכילת פרס, לוקה. אבל אם היה בתערובת פחות מכזית בכדי אכילת פרס, אינו אסור אלא מדרבנן. **הכסף משנה** (שם) **והפרי חדש** (או"ח סי' תמג סק"ח) כתבו, שדעת הרמב"ם שחלב מחוי בקדרה נחשב לממשות האיסור [אבל טעם בלבד לאו כעיקר]. ולפי זה קשה מדוע אם היה בתערובת פחות מכזית בכדי אכילת פרס אינו אסור משום חצי שיעור. **הפרי חדש** (או"ח סי' תמג סק"ח) כתב, שהרמב"ם סובר שחצי שיעור בתערובת לא נאסר, וכן נקט הקהלות **יעקב** (מזיר סי' לח)[צו].

והגרע"א (חולין דרוש ח אות ח) כתב[צז], שלדעת הרמב"ם אם יש בתערובת פחות מכזית אין החלב נחשב לממשות אלא לטעם בלבד, וממילא אינו אסור כלל מדאורייתא. וכן נקט החזון **איש** (טהרות יסי' ג סק"ו), והוכיח כן, ממה שאם נאמר שהוא משום שאין כאן שיעור, אם כן אם יאכל אותו במהירות יהא חייב, ואילו ברמב"ם משמע שגם אם יאכלנו במהירות לא יהא חייב.

ובמנחת ברוך (שו"ת, סי' נה ד"ה ממנה) כתב, שהרמב"ם סובר שהוא נחשב ממשות האיסור, והטעם שאין אסור מדאורייתא אף שיש כאן חצי שיעור, הוא משום שהרמב"ם סובר שהחיוב על תערובת ממשות איסור כזית בכדי אכילת פרס, הוא גם חידוש שנלמד מפסוק, ולא מסברא בגלל שיש ממשות בתערובת, ולכן סובר הרמב"ם שחידוש זה לא נאמר אלא באיסור שלם, אבל חצי שיעור שלמדים לכל איסורים מ'כל חלב' נלמד רק אם הוא בעין[צח]. ולפי זה מבאר (סי' נג) שאף אם יאכל במהירות כזית לא יהיה חייב, הואיל ובתערובת אין כזית בכדי אכילת פרס, לא חידשה התורה בזה איסור תערובת [שאיסור תערובת דאורייתא בשום אופן [שלעולם לא יתחייב עליו כיון שאין בו כזית בכדי אכילת פרס, שהרי אינו אלא חצי זית], ולעומת כן בנפילת כזית אף שבתערובת זו אין כזית בכדי אכילת פרס, אבל יש אופנים אחרים שבנפילת כזית יש איסור דאורייתא, דהיינו כשנתערב באופן שיש מהאיסור כזית בכדי אכילת פרס, ולכן יש להחמיר, אלא מוכח מכך שגם בחצי שיעור יש איסור דאורייתא אחר הנפילה, מכיון שחצי שיעור אסור גם בתערובת. והמנחת ברוך (שו"ת, סי' נג ענף ג) כתב, שכל תערובת של כזית אף כשנתערב בכמות של יותר מפרס, אם יאכל במהירות כזית מהאיסור במשך זמן של כדי אכילת פרס לוקה, ולכן כזית שנתערב אף בהרבה יותר מפרס [שהוא ג' ביצים], מכל מקום עלול הוא לבוא לאיסור תורה ויש להחמיר בו, ואינו דומה לחצי כזית שנתערב, שבזה סבר מר בר רב אשי להקל. **צד. ויסוד** הדברים כתב הנודע ביהודה (שו"ת, מהדו"ת או"ח סי' נג) שבמקום שלא ראוי להצטרף אין בו איסור חצי שיעור, שאם יאכל ביום הכיפורים בסוף היום ממש, אין לומר חצי שיעור אסור מן התורה באופן שאוכלו בזמן שאין שהות לצרף עוד אכילה לשיעור כזית. ועיין בזה במנחת חינוך (מצוה שג אות ח, מצוה שעג אות יט). **צה. ונפקא** מינה בזה רק באופן שנותן טעם מועט שהוא קיוהא בעלמא, שבזה אינו נחשב טעם ואינו נאסר, ומכל מקום אינו בטל כמבואר בדברי הראשונים. ועוד נפקא מינה שייך בזה באופן שנתערב יבש ביבש מין בשאינו מינו באופן

כשיש כזית הוא דין פשוט, והטעם שצריך שיעור כזית אינו אלא משום שצריך מעשה אכילה אחד, אם כן אם יאכלנו במהירות יש לו להתחייב, אבל אם הטעם הוא בדבר האסור, שיש חידוש שתערובת אינה אסורה לו בשיעור זה, לא יועיל לחייבו מה שיאכלנו במהירות].

ובחידושי רבינו חיים הלוי (מאכלות אסורות פט"ו ה"ג) ביאר באופן אחר, שלדעת הרמב"ם טעם כעיקר דאורייתא, וסובר **כהרשב"א** שחייב עליו רק אם יש כזית בכדי אכילת פרס, וחלב שנמחה נחשב טעם ולא ממשות האיסור, אלא שכשיש פחות מכזית בכדי אכילת פרס לא נאמר דין טעם כעיקר כלל ואין בזה איסור, ומשום שדין טעם כעיקר הוא הלכה מחודשת של איסור טעם שנאמרה באכילה בלבד, וכל מקום שאין שיעור אכילה של איסור אין הטעם אסור כלל.

דין פחות מחצי שיעור באיסורי תורה

כתב האבני נזר (שו"ת, או"ח סי' שעו אות ה) **בשיטת הרמב"ם** (ממן ומלה פ"ו ה"ז), שכל האיסורים שיש בהם פחות מחצי שיעור, אין ראוי לחייב עליהם משום סברת 'חזי לאצטרופי'[צט], ואינו אסור מן התורה.

אולם דעת שאר **ראשונים** מוכח שגם איסור משהו אסור מן התורה ואין צריך שיהא בו חצי שיעור, שהרי הר"ש (טבול יום פ"ב ה"ג) כתב שתערובת איסור אסורה משום חצי שיעור [ואף כשאין חצי כזית בכדי אכילת פרס][ק].

האם במדוכות יש לומר שההיתר מצטרף גם כשאין רוב איסור

שם. במסכת נזיר (נז.) מובא שאם יש רוב בהיתר אין אומרים היתר מצטרף לאיסור. והקשה **המפרש** (נזיר נז. ד"ה נשלמה), שאם כן מה היא שאלת הגמרא ממדוכה, הרי הרוב הוא היתר. ותירץ, שכיון שהתבלין בא לטעם ולריח הוא חשוב ואינו בטל ואומרים בו שהיתר מצטרף לאיסור גם כשאינו רוב. **אולם התוספות** (ד"ה אלא) כתבו שגם בתבלין אם יש רוב בהיתר אין אומרים היתר מצטרף לאיסור, ולכן כתבו שאין לגרוס בגמרא שאלה זו.

והר"ש (טבול יום פ"ב מ"ג) כתב ליישב, שבשני המקומות האיסור ודאי לא בטל כיון שמדובר במין בשאינו מינו, ומכל מקום במקפה ומדוכות עירובן הוא דרך נתינת טעם זה בזה, ולכן אפילו כשהרוב הוא היתר, הוא מצטרף לאיסור. אבל לקמן [לגבי קופות] אמנם מדובר בקמח שנתערב מין בשאינו מינו [קמח חטים בקמח שעורים] ואי אפשר להפרידם, אבל מכל מקום אין בעירובן נתינת טעם, ולכן אין אומרים בזה שההיתר מצטרף לאיסור[קא].

עוד מתרץ הר"ש[קב], ששם מדובר במין במינו, אבל במין בשאינו מינו, ההיתר מצטרף לאיסור גם כשיש רוב היתר[קג].

התוספות (נזיר נו: ד"ה שמן) ועוד **ראשונים**[קד] כתבו, שכל מקום שהאיסור לא בטל הדין הוא שהיתר מצטרף לאיסור, וכוונת הגמרא לקמן היא שהאיסור בטל ואין אומרים היתר מצטרף לאיסור, ולפי זה לא קשה כלל מדוע בסוגייתנו אומרים שהיתר מצטרף לאיסור, כיון שמדובר כאן בנותן טעם שאינו בטל[קה]. **אבל** דעת התוספות כאן (ד"ה אלא, ד"ה מיתיבי) היא, שבכל אופן, גם בנותן טעם שאינו בטל, מכל מקום אומרים שאם ההיתר הוא רוב אין היתר מצטרף לאיסור, וכמו שנתבאר לעיל.

הטעם שאין להעמיד ברייתא זו כרבנן שחולקים על הדין שהיתר מצטרף לאיסור

שם. הקשו **התוספות** (נזיר נו: ד"ה אית ספרים), מדוע לא תירצו לפי אביי שדבריו לגבי הברייתא שנתבאר בה דין מקפה הם לפי רבי אליעזר שדורש מ'כל' שהיתר מצטרף לאיסור, ובריייתא זו כשיטת רבנן שאינם סוברים שהיתר מצטרף לאיסור. ותירצו, שכיון שאמר אביי שהברייתא לגבי מקפה סוברת שהיתר מצטרף לאיסור, אין לומר שברייתא זו חולקת וסוברת כרבנן שסוברים שאין מצטרף.

החילוק בין מקפה לקופות

אמר ליה הנח לתרומת תבלין דרבנן. **התוספות** (ד"ה הנח) הקשו, כיון שתרומת תבלין דרבנן לא היה צריך לטמא, שהרי מבואר בגמרא שרק משום שלוקים על אכילתו אינו בטל. וכתבו התוספות שיש לחלק. ומבאר **הברכת ראש** שאין ניכר, אבל טעם האיסור מורגש, שאינו בטל, אבל אין ההיתר נהפך לאיסור, שהרי אין האיסור נותן טעם בהיתר. **צו. המנחת** ברוך (שו"ת, או"ח סי' נד ענף ג) הביא ראיות מראשונים שחצי שיעור נאסר בתערובת. ובדעת הרמב"ם עיין לקמן. **צז. והביא** שכן כתב בתשובות מהרלב"ח (סי' פח). **צח. ולפי** זה ביאר שבחמץ בפסח שכתב הרמב"ם (ממן ומלה פ"ו ה"ז) שלמדים מהפסוק לרבות חצי שיעור, יהא איסור חצי שיעור גם בפחות מכזית בכדי אכילת פרס. **צט. וביאר** בזה מה שכתב הרמב"ם שחמץ אסור מן התורה בכל שהוא [אלא שאין לוקים על זה], והביא על דין זה פסוק, ויש להקשות מה נתרבה בחמץ יותר משאר איסורים שבתורה שאסורים בכל שהוא. וביאר האבני נזר, שכוונת הרמב"ם שבחמץ יש חידוש מיוחד שאסור גם בלי הטעם של חזי לאצטרופי, ולכן אסור אף במשהו. **ק. וכן** מתבאר בדברי התוספות והרשב"א, כמבואר באבני נזר שם. **קא. ואף** שגם כשאינו בדרך נתינת טעם לא בטל ברוב, מכל מקום כשהרוב היתר אין אומרים היתר מצטרף לאיסור. **קב. בדרך** אפשר. **קג. וביאר**, שאף שמדובר שם במין במינו, מכל מקום אסור מדאורייתא ואינו בטל ברוב. **קד. רבינו** דוד (ד"ה ואי תימרא - הכא) ומהר"מ חלאווה (ד"ה מתני'). **קה. וכן** כתב המהר"ם חלאווה (ד"ה מתני') שמכאן מוכח שהיתר מצטרף לאיסור הוא לאו דווקא חצי זית איסור וחצי היתר שבכזית תבשיל אין הדעת נותנת שיהיה חצי זית תבלין.

(מיר לו: מוסף ד"ה מ"מ ספריס), שכוונתם היא לחלק שכאן בספק שלא אתחזק איסורא, תולין לקולא בדרבנן, אבל השום במקפה שיש בו כזית בכדי אכילת פרס ואיתחזק איסורא, יש לומר כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ופסול מדרבנן, וכוונת הגמרא 'הואיל וזר לוקה עליהם' שאם היה כזה עירוב באיסור דאורייתא היו לוקים עליו.

קושיית הגמרא מברייתא זו משום שיש בה חידוש גדול יותר באופן שנפלו שתי סאה

איתיביה, שתי קופות אחת של חולין ואחת של תרומה ולפניהן שתי סאין אחת של חולין ואחת של תרומה ונפלו אלו לתוך אלו מותרין וכו'. הגמרא ביבמות (פג.) הוכיחה מברייתא זו שתרומה בזמן הזה דרבנן, **ובתוספות** (סס ד"ה שמי) הקשו, מדוע הביאו בגמרא ברייתא זו להקשות ממנה, ולא הביאו את המשנה בתרומות (פ"ו מ"ה) לגבי שתי קופות אחת של חולין ואחת של תרומה שנפלה סאה של תרומה לתוך אחת מהם, שאומרים לתוך של תרומה נפלה. ותירצו, שהביאו כן לרבותא שאפילו באופן שנפלו לשתי הקופות שתי סאין אחת של חולין ואחת של תרומה, שלא שייך כל כך להעמיד חולין על חזקתן, כיון שמה שנפל לחולין הוא ספק ואין לו חזקת היתר, מכל מקום מקילים [ומה שאין כן במשנה בתרומות נפלה רק סאה תרומה לאחת מהם]. כלומר, שכשנפלו שתי סאין, הספק הוא אם מה שנפל הוא תרומה ואין בזה חזקה, אבל כשנפלה אחת ואין ידוע לאיזו קופה נפלה, הספק הוא האם נפלה ומעמידים על חזקה.

הישועות יעקב (או"ח סי' תמג סק"ד ד"ה והנה נפ"מ) מבאר באופן אחר, שהטעם שאין כאן חזקה הוא, שהרי הספק אינו האם החולין נהפכו לתרומה, אלא רק אם יש כאן תערובת תרומה, אבל התרומה שהיתה בקופה עומדת היא בדין תרומה, והחולין שהיו בקופה השניה עומדים הם כדינם והם חולין, וממילא הספק הוא האם מה שנפל הוא חולין או תרומה, ואין לדון מכח חזקה שמה שנפל אינו תרומה, שגם לולא החזקה אין משתנה הדין במה שהיה בקופה בתחילה. אבל כשיש ספק אם נפל כלל, יש לדון מכח חזקה שלא נפל, דהיינו שלא נשתנה כלום בקופה.

סברת 'שאני אומר' היא דווקא כשאין רוב איסור

שאני אומר חולין לתוך חולין נפלו תרומה לתוך תרומה נפלה. ביבמות (פג.) נחלקו בזה רבי יוחנן וריש לקיש, לריש לקיש מדובר שרבו חולין שבקופת החולין על התרומה שהיתה בסאה שנפלה, ולכן מקילים כיון שבלא זה מן התורה בטל ברובקו, ואומרים 'שאני אומר'. ולרבי יוחנן מתירים גם כשלא רבו חולין על התרומה. ומבואר שם, שנחלקו לפי השיטה שתרומה בזמן הזה דרבנן, שריש לקיש סובר שאף על פי כן מתירים רק אם רבו החולין, ואילו רבי יוחנן סובר שכיון שתרומה בזמן הזה דרבנן, לכך מקילים גם כשאין רוב בקופת החולין. ומכל מקום למאן דאמר תרומה בזמן הזה דאורייתא, גם רבי יוחנן מודה שמתירים רק אם רבו, משום שצריך שיהיו יכולים לומר שתי סברות בכדי להקל: א. שרבו חולין על התרומה. ב. שתולין לומר חולין לתוך חולין נפלו ותרומה לתוך תרומה.

קושיית התוספות שמדאורייתא אינו אסור כיון שבטל ברוב

ואי אמרת כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא אמאי אמרינן שאני אומר.

הקשו **התוספות** (ד"ה מימיה, חולין נח: ד"ה רבא), הרי לפי מה שהגמרא סבורה עתה שתרומה בזמן הזה דאורייתא, מדובר שרבו חולין שבקופת החולין על סאה תרומה שנפלה, כמבואר ביבמות, וכמו שהבאנו לעיל, ואם כן מדאורייתא בטל ברוב, ולכולי עלמא אם יאכל כאן כזית בכדי אכילת פרס, אינו איסור דאורייתא, ולמה הקשה אביי שאין להקל ולומר 'שאני אומר', ותירצו **המפרשים** בכמה אופנים, כדלהלן.

תירוץ התוספות והר"ש שמדובר במין בשאינו מינו

א. התוספות (ד"ה מימיה) **והר"ש** (טהול יוס פ"ג מ"ג) מתרצים, שאביי נקט שמדובר בברייתא גם כשנפל מין בשאינו מינו, כגון קמח חטים בקמח שעורים שאינו ניכר, ומין בשאינו במינו, דינו מדאורייתא בנותן טעם ואינו בטל ברוב. וכתב **התרומת הדשן** (סי' קיד) בשם **הסמ"ג**, שמדברי התוספות מתבאר שתערובת קמח בקמח דינה כלח בלח, כיון שמתערבים יפה.

תירוץ התוספות בנזיר שגם במינו יש להחמיר כמו בשאינו מינו

ב. אולם התוספות בנזיר (לו: ד"ה שמי) מוכיחים שמדובר במין במינו, שהרי בסוגיא בנזיר מבואר שאביי אומר שלשיטתו שהיתר מצטרף לאיסור לא קשה, כיון שברוב היתר אין אומרים היתר מצטרף לאיסור, ולפי זה על כרחנו מדובר במין במינו, לפי שבאינו מינו ההיתר מצטרף לאיסור גם כשיש רוב היתרקז.

וכתבו התוספות (סס ד"ה שמי), שאין להקשות שאם מדובר במינו למה אמר אביי שאם כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא אין לומר שאני אומר, הרי אינו אסור מדאורייתאקח. משום שיש לנו להחמיר במינו כעין מין בשאינו מינו שבו אין אומרים 'שאני אומר' כיון שאסור מדאורייתא משום היתר מצטרף לאיסור. **ומקשים התוספות**, אם כן למה אמר אביי שלפי שיטתו שהיתר מצטרף לאיסור ניחא משום שברוב היתר אין אומרים היתר מצטרף לאיסור, הרי כיון שבמין בשאינו מינו היתר מצטרף לאיסור גם כשיש רוב, אם כן יש להחמיר גם במינו. ומתרצים, שאם כזית בכדי אכילת פרס הוא מדאורייתא, נמצא ששייך לפעמים איסור בתערובת זו של מין במינו גם כן, דהיינו באופן שהיה ניכר, ולכן יש להחמיר [כיון שלוקה באינו מינו]. אבל אם כזית בכדי אכילת פרס לאו דאורייתא, אין להחמיר משום מה שבשאינו מינו היתר מצטרף לאיסור, כיון שלא שייך כלל במינו ברבו חולין, שאפילו אם היה ניכר לא היה חייב מן התורהקט.

תירוץ התוספות בחולין ומשא ומתן בדבריהם

התוספות בחולין (נח: ד"ה רבא) כתבו כמו כן שמדובר במין במינו, ומכח הוכחה אחרת, שבתערובת שאינו מינו גם אם כזית בכדי אכילת פרס לאו דאורייתא, מכל מקום הרי טעם כעיקר דאורייתא וחייב על כזית מהתערובת. **ובמהרש"א** (נמוס' שם) הקשה על זה, שלסברת אביי עצמו שכזית בכדי אכילת פרס לאו דאורייתא, קשה מדוע אומרים 'שאני אומר', הרי ראוי שנחמיר שיהא דינו כמו במין בשאינו מינו שלוקה משום טעם כעיקר. ומתרץ כדברי התוספות בנזיר, שאיסור משום טעם כעיקר לא שייך בשום אופן במינו, ולכן אין להחמיר בעירוב מין במינו שיהא דינו כאינו מינוקי.

חידושו של הר"ש

ג. הר"ש (טהול יוס פ"ג מ"ג) מתרץ באופן נוסף, ומחדש, שאפילו מין במינו אם הוא באופן שיש בתערובת כזית בכדי אכילת פרס, אינו בטל ברוב אלא בשיעור של נותן טעם, ומה שאמרו בגמרא (זבחים עח.) שמין במינו מדאורייתא בטל ברוב, זהו רק כשהמיעוט נימוח ומתחבר עם הרוב, אבל בתערובת מין במינו שאינו מתחבר בו אינו בטל. ולכן קופות וסאין אינם בטלים ברוב כיון שסתמם בחטים או שעורים שאינן נימוחים ומתחברים זה עם זה.

ובחידושי הגרי"ז (מיר לו: ד"ה שמי) הקשה בשם הגר"ח שלכאורה סברת הר"ש צריכה ביאור, איזה חילוק יש במין במינו בין כזית בכדי אכילת פרס או פחות מכשיעור זה, הרי אם דינו של מין במינו שיבטל, הרי גם כזית בכדי אכילת פרס יהא מותר, ואם אינו בטל, אם כן גם באין בתערובת כזית בכדי אכילת פרס יהא אסור, ויהא דינו כחצי שיעור בעלמא.

ומבאר הגר"ח דברי הר"ש על פי מה שהקדים לבאר בכוונתו שתי סברות, הראשונה, שיסוד חידוש הר"ש שבמין במינו אינו בטל, הוא לא משום שזה דין שכזית לא בטל, אלא הוא משום שרואים אותו כאילו הוא מין בשאינו מינו, והלא בשאינו מינו אינו בטל כיון שניכר האיסור, ולכן גם במינו אף שאין ניכר מכל מקום דינו כמין בשאינו מינו [ומצינו כיוצא בזה בהלכות ביטול, בזבחים (עח.) לענין קדשים וטומאה ומקוה, שדם שנתערב בדם רואים אותו כאילו נתערב במים, ואם באופן זה היה בו מראה דם אינו בטל].

עוד ביאר הגר"ח שיסוד חילוקו של הר"ש בין כשיש בתערובת כזית בכדי אכילת פרס לאין בו הוא, שסובר הר"ש שכשיש בו כזית בכדי אכילת פרס הוא נחשב כממשות האיסור, מה שאין כן כשאין כזית בכדי אכילת פרס אינו נחשב ממשות האיסור אלא טעם בלבד, ואסור משום שטעם כעיקר דאורייתא, אבל כשיש ממשות האיסור אינו אסור משום טעם כעיקר אלא הוא האיסור עצמו, וגם מה שאינו בטל אינו מחמת החידוש של טעם כעיקר, אלא מחמת שניכר ומסברא אינו בטל [כמו שנתבאר לעיל בשם האחרונים].

ולפי שתי ההקדמות הללו מבואר חילוקו של הר"ש בפשיטות, שאם אין בתערובת כזית בכדי אכילת פרס, כיון שאין אסור אלא מדין טעם כעיקר שנתחדש שטעם גם אסור, זה אינו שייך במין במינו שהרי אינו נותן טעם, ולא שייך לומר בזה כאילו נותן טעם, שהרי כל האיסור הוא רק מחמת נתינת הטעם, וכל שאין טעם אין איסור כלל. אבל בכזית בכדי אכילת פרס שהאיסור קיים, אלא שבטל כיון שאינו ניכר, בזה שייך לומר שכיון שבשאינו מינו אינו בטל מחמת שניכר, אזי גם במינו רואים אותו כאילו אינו מינו.

תירוץ רבינו דוד, שרב דימי סבר שמינו לא בטל ברוב כשיש כזית בכדי אכילת פרס

ד. בחידושי רבינו דוד (ד"ה ומי מזרזת) כתב, שרב דימי שאמר שכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא, סובר שכשיש כזית בכדי אכילת פרס אין איסורים בטלים

קו. **שהרי** מדאורייתא מין במינו בטל ברוב, ורק מדרבנן הצריכו ששים. קז. **אבל** התוספות כאן סברו שדברי אביי שכשיש רוב היתר אין היתר מצטרף לאיסור, הם גם במין בשאינו מינו. קח. **הקשו** התוספות (מיר לו: ד"ה שמי קופות), אם מדובר במין במינו אם כן למה תולים רק מחמת 'שאני אומר', הרי בלא זה מין במינו בטל ברוב, ומותר אף מדרבנן. והברכת ראש וקרן אורה (נמוס' שם) תמהו על דבריהם, הרי מדובר כאן בתרומה ואינה בטלה ברוב אלא רק במאה. קט. **וכן** כתב הרשב"א (מורת הבית בית ד שער ג) בשם בעל התרומות. קי. **ועיין** בדברי רבי עקיבא איגר (שם) שכתב ליישב הקושיא באופן אחר.

אף שאין נתינת טעם[קיא]. ואמנם לא קיימא לן כן, אלא שמין במינו בטל ברוב גם כשיש כזית בכדי אכילת פרס, וכדברי רבא בזבחים (עח.) שמין במינו בטל ברוב [ומבאר שזהו מה שאבי אמר שכשיש רוב אין היתר מצטרף, והכוונה היא במין במינו שהרוב מבטל את האיסור, ולא שייך היתר מצטרף לאיסור].

ויסוד זה, שכשיש כזית בכדי אכילת פרס אין האיסור בטל גם כשאין נותן טעם, כתב **הפרי חדש** (או"ח סי' תמג ס"ק ח) גם להלכה לפי דעת **התור ורבינו תם**. אלא **שהפני יהושע** (נמוק' ד"ה אימיניה) הביא בשם **הרשב"א**, שממה שאמרו ביבמות (פג.) שכיון שבשתי קופות יש רוב היתר, לכן מקילים ואומרים שחולין לתוך חולין נפלו, כיון שמדאורייתא בלא זה בטל ברוב, אם כן מוכח שמדאורייתא במין במינו, האיסור בטל ברוב[קיב], כיון שאין נותן טעם.

ומבאר הפני יהושע שהסוגיות נחלקו בזה, ורב דימי בסוגייתנו סבר שגם מין במינו אינו בטל אם יש כזית בכדי אכילת פרס.

תירוץ הפני יהושע, שבחיוב מיתה יש להחמיר גם במין במינו שאין אומרים 'שאני אומר'

ה. הפני יהושע (סס) כתב, שלפי מה שביאר **רש"י** (ד"ה היכי) שאלת אביי שאין לומר 'שאני אומר' כיון שיש חיוב מיתה, מיושבת הקושיא, שהביאור בדברי רש"י הוא שאין לומר שאני אומר כיון שעלול לבוא לידי חיוב מיתה אם יאכל כזית בכדי אכילת פרס, ואם כן גם אין לומר שיתבטל ברוב, שהרי חכמים החמירו בתרומה עד אחד ומאה, כיון שיכול שיזדמן לו כזית בכדי אכילת פרס, וכמו כן אין לנו להקל ולסמוך על שאני אומר, כיון שאפשר שפעמים יבוא אפילו לידי איסור דאורייתא אם יזדמן לו כזית בכדי אכילת פרס מהתרומה עצמה, ולכן אין אומרים שאני אומר.

קמח בקמח נחשב תערובת לח בלח

בתירוץ התוספות [שהובא לעיל] שמדובר במין בשאינו מינו, מבואר, שקמח חטים בקמח שעורים שאינו ניכר, כיון שהוא מין בשאינו במינו, דינו מדאורייתא בנותן טעם ואינו בטל ברוב. **הטור** (יו"ד סי' קט) כתב בשם **ספר התרומה**, שמדאורייתא יבש ביבש בין שנתערב במינו ובין בשאינו מינו בטל ברוב, ואין צריך ששים, אך מדרבנן הצריכו ששים כיון שאם יבשלם יתן טעם[קיג].

אך המהרא"י (הגהות שערי דורא סי' נט סק"ד) כתב שהדבר צריך עיון, לפי שמדברי התוספות נראה שבמין בשאינו מינו גם מדאורייתא לא בטל [והובאה שיטתו ברמ"א (סס ס"ח)].

אוצר החכמה

אולם הש"ך (סס סק"י) כתב, שאין מדברי התוספות ראיה ליבש ביבש, כיון שקמח בקמח דינו כתערובת לח בלח, וכמו שכתב **התרומת הדשן** בעצמו (סי' קיד) בשם **הסמ"ג**, שמשמע מסוגייתנו שתערובת קמח בקמח כיון שמתערב יפה, הוא נחשב לח בלח[קיד], וכן כתב **הבית יוסף** (או"ח סי' תמז ס"ד ד"ה וכפסק) **קטו**.

קמח חטים בקמח שעורים נחשב מין בשאינו מינו

השדי חמד (מערכת טית כלל יג אות ג) מביא בשם **בית שלמה** (או"ח סי' נג), שקמח חטים שנתערב בקמח שעורים נחשב מין בשאינו מינו לפי כולם. והביא שהקשה **ר"ב פרנקיל** (בהגהותיו יבמות פג. ד"ה רבי), שמדברי **התוספות** מבואר שקמח חטים בקמח שעורים נחשב מין בשאינו מינו. ומתרץ **החכמת אדם**[קטז], שדברי התוספות כאן שקמח שעורים וקמח חטים הם שני מינים, זהו לשיטת אביי שסובר שלגבי מין בשאינו מינו הולכים אחר הטעם, ואילו התוספות ביבמות הולכים בשיטת רבא (ע"ז סס) שסובר שהולכים בזה אחר השם.

האם מדובר ברוב של פי שנים

המהרש"א (נמוק' ד"ה אימיניה) הקשה, מדוע הוצרכו **התוספות** להביא בקושייתם את דברי הגמרא ביבמות שמבואר שם שנפל לרוב, הרי מבואר בסוגיית הגמרא בנזיר שאביי עצמו אמר שלשיטתו שהיתר מצטרף לאיסור לא קשה כן משום שיש רוב היתר, ואם כן קשה קושיית תוספות מדוע אמר אביי שאם כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא אין להקל, הרי אין כאן איסור דאורייתא. ומתרץ, שמנזיר אין להוכיח אלא שהיה היתר יותר מהאיסור, אבל לענין ביטול ברוב צריך שההיתר יהא פי שנים מהרוב, ולכן עדיין אסור מדאורייתא, ולכן הוצרכו להוכיח ממה שביבמות מבואר שיש רוב שמועיל לביטול דהיינו חד בתרי.

מד:

מדוע אין אומרים שאין עונשין מן הדין

שאם שרה ענבים במים ויש בהן טעם יין חייב מכאן אתה דן לכל התורה כולה וכו'. **הר"ש** (טהרות יוסף פ"ג מ"ג) מקשה, אם דין טעם כעיקר בכל איסורים שבתורה נלמד מקל וחומר, למה לוקים עליו, הרי אין עונשין מן הדין. וכתב ליישב, שאין זה כמו שאר קל וחומר שבא ללמד דין מחודש, אלא הוא רק גילוי מילתא, שהטעם הוא בכלל האיסור ולכן לוקין עליו.

ורבי עקיבא איגר (נזיר נח: ד"ה ומודינן) תירץ, לפי מה שכתב **המגיד משנה** (מאכלות אסורות פ"ג) שבמקום שאת עיקר האיסור אנו יודעים בלא הקל וחומר, אזי אף מכח הקל וחומר מזהירים מן הדין, כיון שהקל וחומר נצרך רק למלקות. ובזה מיושבת קושיית הר"ש שבמקום שיש תערובת של איסור, שחצי שיעור אסור מן התורה, אם כן עיקר האיסור הוא בלא הקל וחומר, ולא הוצרך הקל וחומר אלא למלקות, ומזהירים מן הדין.

ובשפת אמת (ד"ה שמס) כתב ליישב, לפי מה שכתב **המהרש"א** בסנהדרין (סד: ד"ה ומזרעך) שהטעם שאין עונשין מן הדין הוא שכיון שהוא חמור יתכן שעונשו חמור יותר. ואם כן כאן לא שייך טעם זה, שהרי אי אפשר לומר שהטעם יהא חמור מן העיקר, וכיון שהעיקר אינו אלא במלקות, הוא הדין שהטעם יהא רק במלקות.

אולם הוסיף השפת אמת את שיטת **הבעל המאור** (לעיל מג.), וכן הביא **הרשב"א** (תורת הבית בית ד שער ח), שיש סוברים שאכן מטעם זה שאין עונשים מן הדין, אין לוקין עליו, ולפי זה מה שאמרו מכאן אתה דן לכל איסורים, היינו לאיסור ולא למלקות[א].

שיטות הראשונים בביאור הגמרא

ומה נזיר שאין איסורו איסור עולם ואין איסורו איסור הנאה ויש היתר לאיסורו וכו' והוא הדין לערלה בשתים. וכן הגמרא בקידושין (לח.) למדה קל וחומר מאיסור חדש לכלאים וערלה, 'ומה חדש שאין איסורו איסור עולם, ואין איסורו איסור הנאה, ויש היתר לאיסורו וכו' והוא הדין לערלה בשתים'. נחלקו **הראשונים** בביאור מה שאמרו בנזיר ובחדש ש'אין איסורו איסור עולם' ו'יש היתר לאיסורו' מה שאין כן בכלאים. ומתוך כך נחלקו גם במה שאמרו ש'ערלה בשתים', איזה חומרא [שיש בכלאים] אין בו, האם חומרא של 'איסור עולם' או של 'אין היתר לאיסורו'.

א. דעת רש"י (ד"ה שמין) **ורבינו תם** (תוס' ד"ה והוא) ש'אין איסורו איסור עולם' הכוונה שהאיסור פוקע לאחר הזמן, שנזיר אין אסור לעולם אלא רק לזמן שפירש [ואם סתם, אסור לשלושים יום], ו'יש היתר לאיסורו' היינו בתוך זמן האיסור, שאפשר להתירו על ידי שאלה לחכם. והקשה **המהר"ם חלאווה** (ד"ה ומה מיר), שכשם שיש היתר לאיסורו לענין שאלה, כמו כן יש היתר לכל איסורים על ידי ביטול ברוב.

ומה שאמרו שערלה חמור רק בשתים, מפרש רש"י (ד"ה והוא), שערלה אין איסורו איסור עולם, שהרי אין העץ אסור לאחר שנה שלישית. והקשה **רבינו תם** והקשו המקור חיים (סס סק"ג) ובאחיעזר (סו"ת, מ"ד סי' י), הרי דברי התוספות הם בתרומה, ואינו בטל בס' אלא באחד ומאה. ובמגן האלף (סק"ג) תירץ, שכוונת הט"ז היא שבעלמא בטל בס', אבל בתרומה צריך אחד ומאה כדי לבטלו. **קטז. וכן** הביא **השדי חמד** (סס) בשם בכורי שלמה (יו"ד סי' ז). **קיז. ועיין** בפרי מגדים (שער המערכות ד"ה והנה יבש ביבש) שדן בשיטות הפוסקים אם מדרבנן צריך בביטול חד בתרי, אבל לכולי עלמא מדאורייתא די ברוב רגיל. **א. אולם** הקשה הר"ש (סס), שהרי בלא זה חצי שיעור אסור מן התורה. אלא שלשיטת האחרונים שנתבארה לעיל מבואר, שאם טעם לאו כעיקר אין איסור כלל, ואינו חצי שיעור כלל.

קיא. ואין זה כדברי הר"ש, שהר"ש סובר כן גם להלכה, ומשום שרואים אותו כאילו אינו מינו, וכמו שביארנו לעיל. **קיב. וזה** קשה גם לשיטת הר"ש שהבאנו לעיל. וצ"ל כדברי התוספות ביבמות (פג. ד"ה אלא) ששאלו קושיא זו, וכתבו שיכול לומר ולטעמיך. **קיג. ובעי"ז** כתבו התוספות ביבמות (פג. ד"ה אמר ר'י), וכן הביא הב"י בשם הר"ן. **קיד. אמנם** התוספות ביבמות (פג. ד"ה רבי יהודה) הסתפקו בזה, ובצד שני כתבו שכיון שצונן הוא ואין הטעם מתפשט, בטל וזה כמו יבש ביבש. **קטו. הט"ז** (או"ח סי' תנג סק"ב) כתב, שמדברי התוספות מבואר שקמח בקמח דינו כלח גם לענין שאינו בטל ברוב במין במינו וצריך ס', ממה שכתבו בשאלתם שאינו בטל ברוב מדרבנן.

(תוס' ד"ה והוא), שהרי מה שהותר אחר שנה שלישית הוא האילן והאילן לא נאסר לעולם אלא הפרי, והפרי הרי אסור לעולם שהרי לא פוקע איסורו אחרי שלשב.

ב. רבינו תם (שם) מבאר, שערלה איסורו איסור עולם אבל יש היתר לאיסורו, שפירות השנה הרביעית שאסורים באכילה, ומותר לאכלם רק בירושלים, ויש להם היתר על ידי חילול. כלומר שאיסור רבעי הוא מאיסור ערלה, וא"כ יש היתר לערלהג.

ג. רבינו יום טוב (נזיר לז. ד"ה והוא, קידושין לח. תוס' ד"ה והוא) מפרש, ש'יש היתר לאיסורו' הכוונה שמותר לגרום לאיסור לבא לעולם, שמותר לקבל נזירות, ולפי זה מובן שערלה אמנם איסורו איסור עולם כרבינו תם, אבל יש היתר לאיסורו שהרי מותר ליטע אילן אף שיהיה ערלה, מה שאין כן בכלאים שאסור לזרוע כלאים.

אך רבינו תם (תוס' קידושין שם) ומהר"ם חלאווה (ד"ה ומה) הקשו, שבספרי (נשא פכ"ד) מבואר שבנזיר יש היתר 'לאחר' איסורו, ומשמע שהאיסור נפקע.

ד. רבי משה מפונטייזא (תוס' קידושין שם) מפרש, שמה שלערלה יש היתר לאיסורו, הכוונה היא שיש כח ביד בית דין להתיר ולצמצם זמן איסורו, שהרי הערלה אסורה עד ט"ו בשבט של שנה שלישית, ואם יחסרו בית דין חודש כסליו, נמצא שהורידו מזמן האיסור של הערלה. וכן לגבי איסור חדש, שכיון שהחדש ניתר בי"ז ניסן נמצא שאם בית דין חיסרו את חודש אדר הרי הקדימו את ההיתר ביום.

ה. המפרשים שהובאו דבריהם לעיל מבארים 'אין איסורו איסור עולם' כרש"י, שהכוונה לנזיר עצמו שאינו אסור לעולם. אבל **ר"י** (תוס' ד"ה והוא) מפרשד, ש'אין איסורו איסור עולם' הכוונה לפרי שגדל לאחר השלמת ימי הנזירות שלא נאסר כלל אלא רק בזמן הנזירותה. ו'יש היתר לאיסורו' פירש ר"י [בפירוש השניו] וכן פירש ר"ח לענין הפרי שהיה בשעת הנזירות שאף שנאסר מכל מקום אינו אסור לעולם אלא רק בזמן הנזירות. ובערלה אף ש'אין איסורו איסור עולם', כלומר שהעץ המגדל את הפירות אינו אוסר מה שגדל אחר שנה שלישית, אבל מאידך 'אין היתר לאיסורו' שהרי הפרי עצמו אסור לעולם.

ו. המהד"ם חלאווה (ד"ה ומה) מביא לפרש, שאין איסורו איסור עולם הכוונה שאינו נאסר לבני נח [ואיסור עולם הכוונה לכל העולם], מה שאין כן כלאים שייך בו איסור לבני נח לגבי הרכבת אילן. ומה שאמרו שערלה בשתים זהו לפי שאין איסורו שייך בבני נח.

נמצא, שלגבי נזיר נתבארו שתי שיטות מהו 'אין איסורו איסור עולם', לרש"י ורבינו תם ומהר"ם חלאווה היינו על איסור הנזירות, ולר"י היינו על הגדל מהעץ.

ומצינו ה' שיטות מהו 'יש היתר לאיסורו', לרש"י ור"ת היינו שיש היתר בתוך זמן האיסור. ולרבי יו"ט יש היתר לגרום לאיסור לבא לעולם. ולר"י, יש היתר לפירות האיסור לאחר זמן האיסור. ולפי ר"מ מפונטייזא, הביאור בהיתר לאיסורו שיכול להיות האיסור לזמן קצוב [אם הנזיר קיבל נזירות רק לאדר וניסן]. והמהר"ם חלאווה מפרש, שיש היתר לאיסורו לאחר שלשים יום.

ומצינו שתי שיטות מהו 'ערלה בשתים', לרש"י ור"י אין איסורו איסור עולם, ולשאר שיטות יש היתר לאיסורו. וכן נתבאר בשלושה אופנים הטעם שבערלה יש היתר לאיסורו. לר"ת ברבעי, לר' יו"ט שמותר לגדלו, לרבי משה מפונטייזא שביד בי"ד הוא משך זמן האיסור.

האם שאלה לחכם נקרא היתר לאיסורו

התוספות (ד"ה והוא, קידושין לח. ד"ה והוא) כתבו שאין להקשות על ר"י למה לא אמרו בנזיר את הקולא שיש היתר לאיסורו על ידי שאלה לחכם, לפי שאין זה נחשב שהאיסור ניתר, משום שחכם עוקר את הנדר מעיקרו, ונמצא שלא נאסר מעולם.

והרש"ש (נמוס' ד"ה וה"ה) מקשה, שאמנם שאלה לחכם מתירה למפרע, אבל על כל פנים הפרת הבעל והאב עוקרת מכאן ולהבא, ואם כן יש בנזיר קולא שנעקר על ידי הפרה.

איסור נטע רבעי הוא כחלק מדין ערלה

לשיטת רבינו תם שכוונת הגמרא שיש היתר לאיסורו הוא על איסור רבעי על ידי פדיון, מבואר, שאיסור רבעי הוא חלק מאיסור ערלה, וכן הוא משמעות דברי **התוספות רבינו פרץ** (לעיל ע"ח ד"ה והוא הדין)ח **והריטב"אט** (קידושין לח. ד"ה תניא).

האם נטע רבעי אסור גם בחוץ לארץ

בגמרא בקידושין (לח.) הובאה חומרא זו של 'ערלה בשתים' כדי לאסרם בחוץ לארץ, ואם כן לפי רבינו תם שמדובר גם בנטע רבעי משמע שנטע רבעי אסור בחוץ לארץ, וכן דעת **התוספות** בברכות (לה. ד"ה ולמאן). אבל שיטת **הרמב"ם** (מעשר שני פ"ט ה"ח) היא שאין נטע רבעי בחוצה לארץ.

רבי יוחנן אינו סובר כרבי עקיבא אלא דיבר לפי שיטתו

19/06/2018 אהח

ורבי יוחנן דאמר כרבי עקיבא. הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ה ה"ה) פסק שאין היתר מצטרף לאיסור גם באיסורי נזיר, וכתב **הפני יהושע** (להלן מה. גרסת"י ד"ה ור"ע), שפוסק כרבנן שחולקים על רבי עקיבא, משום שיחיד ורבים הלכה כרבים. ולפי זה כתב, שמה שאמר רבי יוחנן (לעיל מג:) חוץ מאיסורי נזיר שהרי אמרה תורה 'משרת' (במדבר ו ג), אינו משום שסובר כמותו.

מנין לגמרא שרבי עקיבא אינו מחייב משום טעם כעיקר ומאי דמפת ומיין דילמא מיין לחודיה. הקשה הנחלת דוד (שיטת טעם כעיקר

ד"ה ומאי), לשיטת **רש"י** (ד"ה מייב) שבטעם כעיקר ההיתר נהפך לאיסור ולוקה על כזית מהתערובת אף שאין בטעם האיסור עצמו כזית, אם כן מדוע שאלה הגמרא שאפשר לומר שמדובר במשנה באופן שיש כזית מהאיסור, והחידוש הוא כשאינו בעין, הרי ניתן לפרש את דברי רבי עקיבא במשנה בשיש כזית רק בצירוף הפת, ועדיין לומר שטעמו של רבי עקיבא הוא משום שטעם כעיקר, ובאופן שנבלע הטעם בכל הפת שאז הפת נהפך לאיסור.

ותירץ בכמה אופנים:

א. שמלשון המשנה 'ויש בו כדי לצרף' לא משמע שחייב על כל התערובת משום שההיתר נהפך לאיסור על ידי טעם כעיקר, שהרי אין זה צירוף אלא הכל נעשה איסור. אלא על כרחך שמדובר באופן שלא נבלע בכל הפת, שצריך לצרף את ההיתר, או באופן שיש כזית מהיין עצמו, ששייך לומר 'לצרף' כיון שהיין מפוזר בפת וצריך לצרפו.

ב. אם נפרש שרבי עקיבא בא לחייב משום טעם כעיקר, מדוע נקט אופן ששרה גם יחשב לאיסור, ומדוע לא נקט אופן ששרה ענבים במים שאינו אלא טעם, אלא ודאי שרבי עקיבא לא מחייב משום טעם כעיקר.

ג. שמשמע שחכמים במשנה חולקים על רבי עקיבא, ואם כן אין זה מדין טעם כעיקר, שהרי חכמים לומדים מ'משרת' (במדבר ו ג) שטעם כעיקר אלא מדובר באופן שלא נבלע היין בכל הפתי.

מבואר שיש חידוש באוכל איסור בתערובת

הא קמ"ל דאע"ג דתערובת. בכסף משנה (ממן ומלה פ"ח ה"ו) מוכיח מדברי הגמרא שכל איסור שהוא בתערובת, קל יותר. ומצינו ששיטת **הרמב"ם** (ממן ומלה שם) שהאוכל כזית חמץ בתערובת אינו חייב כרת.

ובשפת אמת (לעיל מג: ברש"י ד"ה אין) ביאר, שמדברי **התוספות** (נזיר לז. ד"ה וכי) משמע שכוונת הגמרא שיש חידוש בתערובת אינו שממשות איסור בתערובת הוא חידוש, אלא הכוונה שיש חידוש באופן שטעם איסור מעורב, דהיינו שבא רבי עקיבא לחדש שטעם כעיקריב.

תירוץ הגמרא בנזיר שחידושו של רבי עקיבא הוא ששיעור שתיית יין בנזיר הוא בכזית

שם. הגמרא בנזיר (לז.) מבארת את חידושו של ר"ע באופן אחר. והגירסא היא 'וכי תימא מאי למימרא, לאפוקי מתנא קמא, דאמר עד שישתה רביעית יין'. שנינו במשנה (נזיר לד.) שלפי תנא קמא [-ובלשון המשנה 'משנה ראשונה'] שיעור שתיית יין בנזיר הוא רביעית'ג, אבל רבי עקיבא אומר שאם שרה פתו ביין שיעורו בכזית, כלומר שסובר שגם אכילה וגם שתיה בכזית, ובתחילה סברה הגמרא להוכיח שחולק בשני דברים, א. שהשיעור בכזית. ב. שהיתר מצטרף לאיסור, והגמרא דוחה שאין ראיה שבא לומר שהיתר מצטרף לאיסור, ולבסוף

נפדו, ולאחר פדיון מותרים. **י. הקשה** הנחלת דוד, לשיטת רש"י שההיתר נהפך לאיסור, איך יתכן שרבי עקיבא מדבר באופן שיש ביין שיעור בפני עצמו, כלומר שרבי עקיבא מבאר כן את הפסוק של 'משרת' (במדבר ו ג), הרי אם כן שהפסוק מדבר דווקא באופן שיש שיעור מהיין עצמו, על כרחך שאין דין טעם כעיקר, שאם טעם כעיקר אין צריך שיהא מהיין עצמו כשיעור. ואם כן למה הוצרך כלל את הפסוק של 'משרת'. ומתרץ, שהגמרא לא נתכוונה לבאר כאן ענין הפסוק, ושמא הוא לומד 'משרת' לדבר אחר. **יא. וכמבואר** ברש"י (ד"ה מפת ומיין) לקמן על הברייתא. **יב. שהתוספות** כתבו לבאר שאלת הגמרא בנזיר, שאין לתרץ שחידושו של רבי עקיבא הוא כשיש כזית בתערובת, כי אם כן 'מאי למימרא', שאם נאמר שבא לחדש דין טעם כעיקר, היה לו להשמיע דין זה בכל התורה ולא רק לגבי נזיר, ומשמע אם כן שזהו החידוש שיש בתערובת. **יג. ומובא** בתוספות בגמרא נזיר (מח: ד"ה ומיהו) שיש אומרים שלת"ק גם שיעור אכילה בנזיר ברביעית, ורבינו

ב. הרמב"ן כתב על זה 'ואין זו קושיא', ועיין לקמן. **ג. וכן** משמע מדברי ר"ת שפירות השנה הרביעית מלבד איסור אכילה חוץ לירושלים יש בהם איסור הנאה, ולהלן הבאנו את דברי האחרונים בנידון זה. **ד. כתבנו** שיטת ר"י לפי המבואר בתוספות בסוגיין, אבל בתוספות בקידושין מבואר שיטת ר"י באופן זה, יש היתר לאיסורו, כלומר שאיסורו איסור עולם מתפרש על הפרי, ואילו יש היתר לאיסורו היינו על העץ המגדל, והעיר בזה המהרש"א (נמוס' ד"ה וה"ה). **ה. וזה** כעין פירוש רש"י, אלא שרש"י כתב שאין העץ אסור אחר שנה שלישית, ועל זה הקשה רבינו תם שהעץ לא נאסר לעולם, אך ר"י מפרש שאמנם העץ לא נאסר, אבל חל על גידולי העץ איסור עד סוף שנה שלישית. **ו. ובפירוש** ראשון פירש כרש"י. **ז. ואף** שאיסור הנאה לא שייך בהרכבה אלא בכלאי הכרם וזה אינו אסור בבני נח, מכל מקום שם כלאים אחד הוא. **ח. שכתב** 'דאיכא שנה רביעית דאית בה איסור ערלה'. **ט. שכתב**, שהרי פירות רבעי איסורם משום ערלה כל זמן שלא

הביאו ברייתא שמבואר בה שרבי עקיבא בא לחדש שהיתר מצטרף לאיסור, ונמצא שנחלקו בשני דברים.

ולהלכה פסק **הרמב"ם** (מאכ"א פ"ה ה"ה) כתנא קמא, ששיעור אכילה בנזיר בכזית ושיעור שתיה ברביעית. וכן בדין השני פסק כתנא קמא, שגם בנזיר אין היתר מצטרף לאיסור, ואינו חייב משום 'משרת', אלא אם שרה פתו ברביעית יין.

במעילה (טו:) שנינו, 'חמשה דברים בעולה שמצטרפים זה עם זה' וביניהם הבשר והיין [-של הנסכים], ומבארים **התוספות** (זבחים קט. ד"ה עולה), שהכוונה היא שמצטרפים לענין איסור אכילה בפיגול או נותר או טמא. והקשו התוספות (שם) שהרי יין שיעורו ברביעית ובשר שיעורו בכזית ואין מצטרפים, ותירצו שלגבי יין מדובר ששרה פתו ביין, וכיון שהוא בדרך אכילה, שיעורו בכזית.

וכתב האור שמח (רמב"ם שם), שהרמב"ם חלוק על התוספות, שכתב (מאכ"א פ"ה ה"ה) שנזיר ששרה פתו ביין שיעורו ברביעית יין, ולא כזית, אף שהוא בדרך אכילה. ובאמת כדברי הרמב"ם מבואר בגמרא כאן, שלדעת תנא קמא כיון ששיעור שתיית יין ברביעית, גם בשרה פתו ביין שיעורו ברביעית, ורק לרבי עקיבא שגם שתיית יין בכזית, השורה פיתו שיעורו בכזית.

אולם הרש"ש (יבמות קיד: ד"ה אפל דס) הקשה על דברי התוספות, שבמשנה (מאכ"א פ"ה מ"ג) נתבאר שלרבי עקיבא 'אפילו שרה פתו ביין ויש בה כדי לצרף כזית חייב', ומדבריו למדה הגמרא שלרבי עקיבא שיעור שתיה בכזית, וקשה לפי התוספות מנין שרבי עקיבא סובר כן, אולי לפי האמת שיעור שתיה ברביעית, אלא שהשורה פתו ביין חייב בכזית משום שהוא דרך אכילה.

ומתרץ, שדברי התוספות שבדרך אכילה שיעורו בכזית, הם רק לגבי איסור פיגול וכיוצא בזה, שנאמר איסורו בתורה בלשון אכילה, שבזה אף שחידשו שבשתייתו שיעורו ברביעית, מכל מקום בדרך אכילה שיעורו בכזית [שזה הוא נידון התוספות שם], אבל בשאר איסורים גם אם שתה יין בדרך אכילה שיעורו ברביעית[יד]. ונמצא לפי שיטתו, שלשיטת רבנן נזיר ששורה פתו ביין שיעורו ברביעית גם להתוספות, וכדברי הרמב"ם.

והחתם סופר (מוצין שם. ד"ה והנה) כתב, שדברי התוספות שבדרך אכילה שיעורו בכזית אינם אלא לענין צירוף של שני איסורים, שכחצי זית מהבשר מצטרף עם חצי זית יין כשפת שרוי ביין שהוא דרך אכילה, אבל במקום שהאיסור הוא היין בלבד, גם לדעת תוספות שיעורו ברביעית.

האופן שנחלקו רבנן ורבי עקיבא בהיתר מצטרף לאיסור

רבי עקיבא אומר נזיר ששרה פתו ביין ואכל כזית מפת ומיין חייב. כתב **רש"י** (ד"ה מפת ומיין) שאילו פשט היין בכל הפת לא היו רבנן חולקים עליו, כיון שטעם כעיקר, והפת עצמה נהיית אסורה מחמת הטעם, אלא שנחלקו באופן שלא נשרית כל הפת ביין, שמצד טעם כעיקר אין ההיתר שלא בלוע בו נאסר, ואם אין במקום שבלוע הטעם שיעור כזית יחד עם האיסור, לא יתחייב. אבל אם היתר מצטרף לאיסור, אזי גם המקום שלא בלוע בו איסור מצטרף וחייב.

אמנם דעת **הרמב"ן** (מלחמת ה', לעיל מג.), שאין היתר מצטרף לאיסור אלא באופן שהאיסור בלוע בכולו וגם נתן טעם, ולשיטתו לא שייך לומר חילוק זה.

ולשיטת הרמב"ן והרשב"א (חולין שם. ד"ה ממר) שבטעם כעיקר אין ההיתר נהפך לאיסור, אם כן במקום שבלוע טעם היתר אין לוקים אלא אם כזית מהטעם נבלע בהיתר, ואילו אם היתר מצטרף לאיסור לוקים גם אם פחות מכזית מהאיסור נבלע בהיתר [ובלבד שהאיסור בלוע בכל ההיתר וגם נתן טעם, כנ"ל].

מנין שחייב משום היתר מצטרף לאיסור ולא משום טעם כעיקר

שם. הקשה בחידושי רבינו מאיר שמחה (מוצין שם. ד"ה אלא), מנין שרבי עקיבא בברייתא מחייב משום היתר מצטרף לאיסור, שמא דבריו הם כשנבלע הכל בפת ומחייב משום טעם כעיקר [לשיטת הסוברים שהיתר נהפך לאיסור], והסיבה שרבנן חולקים כי סוברים שצריך רביעית, וכדברי הגמרא בנזיר לעיל. ומתרץ, שאם משום שהיתר נהפך לאיסור, אם כן מן הראוי שגם לפי רבנן יהא שיעורו בכזית, ואם כן רבנן ורבי עקיבא אינם חולקים בדין זה כלל [שהרי דין טעם כעיקר גם רבנן סוברים]. אבל אם דינו של רבי עקיבא הוא משום היתר מצטרף לאיסור, אם כן לפי רבנן שסוברים שיעור איסור של נזיר הוא ברביעית, אין מצטרף כלל, שהרי שיעורים שונים להם, ואפילו שני איסורים כששיעוריהם שונים לא מצטרפים.

האם החיוב כששרה פתו ביין הוא משום טעם או משום ממשות

שם. הפרי חדש (או"ח סי' תמג סק"ו ד"ה ולפמ"ש) דייק ממה שכתב **רש"י** (ד"ה מפת) שלפי רבנן אם נבלע היין בכל הפת חייב משום טעם כעיקר, שרש"י סובר שיין הבלוע בפת נחשב לטעם בלבד ולא לממשות האיסור. אך **הנחלת דוד** (שיטת טעם כעיקר ד"ה ומה שלמה) כתב, שאין מדברי רש"י כל הוכחה, כיון שאמנם היין עצמו חשוב כממשות האיסור, אבל דברי רש"י הם כדי לומר שילקה משום טעם כעיקר על הפת יחד עם היין, כלומר שיש כאן חצי זית פת וחצי זית יין ונבלע היין בכל הפת, ומשום טעם כעיקר הם נחשבים לאיסור, ואם כן אמנם היין הוא ממשות, אבל לולא ההלכה של טעם כעיקר אין הפת נהפך לאיסור, ולא היה לוקה כי היין פחות מכשיעור. ואדרבה, נראה שלרש"י יין הבלוע חשוב ממשות, וראיה לזה ממה שפירש (ד"ה טעם כעיקר) בשאלת הגמרא 'ור"ע מנא ליה טעם כעיקר', שהאופן של טעם כעיקר הוא כששרה ענבים במים, ונתנו הענבים טעם במים, ולא נקט את האופן ששרה פתו ביין, ומשמע שיין הנבלע בפת אינו טעם אלא ממשות.

האם פשוט יותר ללמוד מהפסוק שטעם כעיקר או שהיתר מצטרף לאיסור

אוצר החכמה

ור"ע טעם כעיקר מנא ליה. הקשו **התוספות** (מוצין שם. ד"ה טעם), הרי אפשר שבאמת רבי עקיבא אינו סובר שטעם כעיקר. ותירצו, שיותר מסתבר לרבות טעם כעיקר מאשר היתר מצטרף לאיסור[טו].

אולם הרשב"א (שו"ת, ח"ו סי' תמ) כתב בשם **הרמב"ן**, ששקולים הם, ואין ללמוד מהפסוק דין זה יותר מאשר הדין השני[טז]. [ראה להלן שיתבארו תירוצים נוספים לשיטת התוספות].

וכתבו התוספות (מוצין שם) שהטעם שיותר מסתבר ללמוד טעם כעיקר הוא, לפי שבטעם כעיקר מדובר שיש בתערובת כזית מן האיסור בכדי אכילת פרס [כשיטת **הבעל המאור** (לעיל מג.), **הרמב"ן** (מלחמת ה', שם), **הרשב"א** (חולין נח. ד"ה ממר) **והר"ש** (טבול יום פ"ד מ"ג)], ואילו בהיתר מצטרף לאיסור אינו אוכל כזית מהאיסור, וממילא אם מצינו שרבי עקיבא דורש מ'משרת' היתר מצטרף לאיסור, על כרחך שלמד דין טעם כעיקר ממקום אחר.

והרא"ש (מוצין שם ד"ה מנא ליה) כתב, שהטעם שפשוט יותר לדרוש טעם כעיקר הוא, משום שבהיתר מצטרף לאיסור אין טעם האיסור בהיתר[יז], ולא ביאר כהתוספות שבטעם כעיקר יש כזית מן האיסור, אלא כשיטת רש"י ורבינו תם שטעם כעיקר חייב גם באין בו כזית.

אולם המהרש"א (חולין מה. ד"ה נפקמ"י) מקשה, לשיטת **רש"י** (שם ד"ה ור' עקיבא) שסובר שרבנן [שסוברים שפטור לגבי תערובת חמץ בפסח כגון כותח הבבלי] סוברים שטעם כעיקר לאו דאורייתא, ו'משרת' מלמד שהיתר מצטרף לאיסור [כלומר, שלמדים מ'משרת' להיתר מצטרף לאיסור ולא לטעם כעיקר], ואם כן קשה שנאמר שגם רבי עקיבא סובר כן [וכמו שהקשו התוספות], ומנין לגמרא שלרבי עקיבא טעם כעיקר דאורייתא.

ביאורים נוספים בטעם שהיה פשוט לגמרא שרבי עקיבא סובר טעם כעיקר

בדברי האחרונים מצינו ביאורים נוספים במה שהיה פשוט לגמרא שרבי עקיבא סובר 'טעם כעיקר':

א. הפרי חדש (מוסף נצו"ח ממדת שלמה סי' טז אות ה) ביאר, ששיטת רש"י היא שיין הנבלע בפת חשוב טעם בלבד, ואם כן אם רבי עקיבא מחייב על שרה פתו, על כרחך שידע ממקום אחר שטעם כעיקר, שאם לא כן מנין שהפסוק מלמד שהיתר מצטרף לאיסור, הרי אפשר שחייב משום טעם כעיקר.

ובחמדת שלמה (שם) דוחה ראיה זו, שיש לומר שנשאר גם כן יין בעין, וכן משמע מלשון הפסוק (במדבר ו ג) 'לא ישתה', ואם כן רבי עקיבא מחייב על הפת עם היין שבעין.

ומכל מקום מבאר שיש להוכיח מהברייתא שרבי עקיבא סובר שטעם כעיקר, משום שרבי עקיבא שאומר בברייתא שאכל כזית מפת ומיין, משמע ששניהם דרך אכילה, ומוכח שנבלע כל היין בפת, ומוכח מכך שסובר טעם כעיקר, שאם אינו סובר טעם כעיקר, מדוע מחייב הוא על טעם שנבלע.

ב. הפני יהושע (ד"ה ור"ע) מתרץ, שבמשנה (מוצין ג:) מבואר, שכיון שלמשנה ראשונה אינו חייב עד שישתה רביעית, כלומר שתנא קמא סובר שאין היתר מצטרף לאיסור, ואם כן על כרחך לשיטת תנא קמא מה שנאמר בתורה 'משרת' בא לרבות טעם כעיקר, כלומר שחייב באופן ששרה ענבים במים והענבים נתנו טעם במים, שהרי על כרחך 'משרת' בא לרבות אחד משניהם, או טעם כעיקר, או היתר מצטרף לאיסור. ובלשון המשנה משמע שרבי עקיבא בא להוסיף ואומר 'אפילו שרה פתו ביין ויש בו כדי לצרף חייב', אבל ודאי מודה הוא לדין ששנה תנא קמא שחייב בטעם כעיקר, ולכן שואלת הגמרא שכיון שצריך הוא ל'משרת' ללמוד ממנו דין היתר מצטרף לאיסור, מנין לו שטעם כעיקר.

ג. החתם סופר (ע"ז סו: ד"ה לפסור) מתרץ ע"פ מה **שבתשובות הרשב"א** (ח"ו סי' תמ) מבואר, שבשני הדינים טעם כעיקר והיתר מצטרף לאיסור, בכל אחד מהם

תם (שם) חולק, וסובר שלתנא קמא דין נזיר הוא כשאר איסורים שבתורה, ששיעור אכילה בכזית ושתיה ברביעית. יד. **וכעין** זה במנחת חינוך (מצוה קמח ד"ה ובפ"ה דמוצין). טו. **החמדת שלמה** (או"ח סי' עו אות טז) כתב, שמדברי הרמב"ם גם נראה שעדיף ללמוד טעם כעיקר מאשר היתר מצטרף לאיסור, שהרי פסק הרמב"ם שטעם לאו כעיקר, וגם פסק שאין היתר מצטרף לאיסור, ומכל מקום בקדשים נפסק שטעם כעיקר ונלמד מ'יקדש', ואם עדיף ללמוד היתר מצטרף לאיסור, יש להקשות מנין ללמוד לטעם כעיקר ולא להיתר מצטרף לאיסור. טז. **אולם** ברשב"א בחולין (שם: ד"ה ממר) מבואר, שסוגייתנו סברה שטעם כעיקר יותר פשוט, והסוגיא בחולין סברה ששקולים הם. יז. **דהיינו** כשיטת רש"י ובעל המאור שבהיתר מצטרף לאיסור אין מדובר שיש את טעם האיסור, והרמב"ן חולק כמבואר לעיל.

יש חומרא שאין בדין השני, שב׳טעם כעיקר׳ נתחדש שנאסר אף כשאין ממשות האיסור, ובהיתר מצטרף לאיסור נתחדש שנאסר גם כשאין כזית, ואם כן שקולים הם, אלא שכיון שמצינו בתורה לגבי משרת ענבים ׳לא ישתה׳, אם כן משמע שמדובר בטעם כעיקר, ששרה ענבים ונתנו טעם במים שאסור בשתיית המים, שאם כוונת התורה היא להיתר מצטרף לאיסור, דהיינו ששרה פתו ביין, היה לתורה לכתוב ׳לא יאכל׳, אלא שרבנן שלמדים מ׳משרת׳ שהיתר מצטרף לאיסור, סוברים שבאמת דין התורה הוא באופן ששרה פתו ביין, והטעם שנקט הכתוב שתיה, היינו משום ששיעור החיוב על הצירוף הזה הוא ברביעית כשתיה כרחך אין שייך לומר שיהא חייב על כזית מהצירוף, שהרי כזית הוא השיעור אכילה של הפת שהיא ההיתר, ואילו היין שהוא האיסור שיעורו ברביעית], אבל לשיטת רבי עקיבא לא שייך לומר שדין התורה הוא בשורה פיתו, ולבאר שנקטה שתיה מטעם זה, שהרי שיטת רבי עקיבא (נזיר לד:) היא שכל איסורי נזיר, וגם שתיית יין, הם בכזית [כמבואר בתוספות (נזיר לח: ד״ה ומינו)], ואם כן חוזרת השאלה אם מדובר בשורה פתו ביין למה נקטה תורה לשון ׳לא ישתה׳, אלא על כרחך מדובר בשורה ענבים במים שטעם כעיקר, ולכן אם לא היה לומד רבי עקיבא טעם כעיקר ממקום אחר, לא היה לומד מהפסוק שהיתר מצטרף לאיסור, אלא רק אחרי שלטעם כעיקר לא הוצרך הכתוב לאמרו כיון שנלמד ממקום אחר, מיותר לו ׳משרת׳ להיתר מצטרף לאיסור, ולכן היה פשוט לגמרא שסובר רבי עקיבא שטעם כעיקר דאורייתא.

ד. בחמדת שלמה (שו״ת, או״ח סי׳ טו אות טז) כתב ליישב, שכוונת הגמרא היא להקשות, שלקמן מבואר שלרבי עקיבא יש שני כתובים שהיתר מצטרף לאיסור, בחטאת ובנזיר, ואין מלמדים, וזוהי שאלת הגמרא כאן מדוע אנו אומרים שיש שני כתובים, הרי עדיף לומר שמשרת בא ליתן טעם כעיקר, ונלמד מחטאת שהיתר מצטרף לאיסור.

ה. בחמדת שלמה (שו״ת, יו״ד סי׳ טו אות ד) כתב ליישב עוד, שיש להוכיח שמשנה ראשונה שסוברת ששיעורו ברביעית גם סוברת כרבי עקיבא שהיתר מצטרף לאיסור, שהרי אם משרת אינו מלמד שהיתר מצטרף לאיסור, על כרחך שהוא מלמד שטעם כעיקר, ולשיטת הראשונים שבטעם כעיקר אין ההיתר נהפך לאיסור, אין חייבים אלא על שתיה של שיעור מהאיסור, ואם שיעורו ברביעית, הרי אין חייבים אלא אם שתה מתוך התערובת רביעית מהאיסור בתוך זמן של שתיית רביעית [כמבואר **בשו״ע** (או״ח סי׳ תריג) שבדבר ששיעורו ברביעית אין מצטרף בכדי אכילת פרס אלא בכדי שתיית רביעית], ואם כן קשה איך יתכן שיתחייב משום טעם כעיקר, שהרי אין מציאות לשתות יותר מרביעית [דהיינו רביעית מהאיסור, ומלבדו גם ההיתר המעורב] בזמן שתיית רביעית.

אלא על כרחך, שסוברים שמשרת לא מלמד לטעם כעיקר אלא להיתר מצטרף לאיסור, ואם כן יש לעיין באיזה אופן מדובר במשרת, אם בפת ויין הרי הפת שיעורו בכזית, ואילו היין שיעורו ברביעית, ואין מצטרפים כיון ששיעורם שונה. אלא על כרחך צריך לומר שמדובר בתורה בשרה ענבים במים וטעם כעיקר [שנלמד ממקום אחר], וההיתר מצטרף לטעם האיסור להשלים. ואם כן מוכח מרבנן שסוברים כרבי עקיבא שמשרת בא ללמוד שהיתר מצטרף לאיסור, שלמדים כבר טעם כעיקר ממקום אחר, וזהו מה ששואלת הגמרא מנין שטעם כעיקר.

ו. האהל דוד (הערות על נל״מ, ד״ה כ״כ) תירץ, שלפי רבי יוחנן שסובר ביומא (עג:) שחצי שיעור אסור מן התורה, מסתבר יותר ללמוד היתר מצטרף לאיסור, שהרי גם בחצי שיעור בלי הצירוף מצינו שהתורה אסרה, ולכן כתב רש״י (להלן מה. ד״ה ור׳) שבאמת לרבי יוחנן ׳משרת׳ מלמד שהיתר מצטרף לאיסור, ואילו טעם כעיקר לאו דאורייתא, אבל הגמרא כאן שסוברת שעדיף יותר ללמוד טעם כעיקר, סוברת כריש לקיש שאין איסור בחצי שיעור.

אם חלב הבלוע בבשר הוא טעם בלבד

יליף מבשר בחלב לאו טעמא בעלמא הוא ואסור הכא נמי לא שנא. רש״י (ד״ה נמכר) פירש ׳בשר שנתבשל בחלב, והבשר בעיניה, אלא שטעם החלב נבלע בו׳. **הבית יוסף** (יו״ד סי׳ צה) הוכיח מדבריו שחלב הבלוע בבשר נחשב טעם, ולא ממשות האיסור. ושחולק בזה על **התוספות** (ע״ז סה. ד״ה אלא ליחנן) שכתבו, שבשר שנבלע בו חלב נחשב לממשות האיסור, משום שהחלב הוא בצורתו [אלא שנבלע], ורק איסור שנמחה ונבלע הרי הוא חשוב טעם, וכוונת הגמרא היא שטעם הבשר שנבלע בחלב הוא טעם בלבד״ח.

אך הפרי חדש (או״ח סי׳ תמב סק״ח) כתב שאין להוכיח מדברי רש״י אלו, ומשום שניתן לפרש דבריו כשבלע הבשר טעם חלב, ולא כשבלע חלב עצמו, כלומר שדווקא כשנשאר מהחלב עצמו בעין בתוך הבשר נחשב ממשו״ט. אך יש להוכיח כן מדברי רש״י (ד״ה מפת ומיין) שכתב שאם פשט היין בכל הפת, גם רבנן [שלא סוברים היתר מצטרף לאיסור] מחייבים משום טעם כעיקר.

והנחלת דוד (זיטת טעם כעיקר ד״ה העולה) כתב, שיותר נראה לומר שהוא טעות סופר ברש״י, וצריך לומר ׳טעם בשר׳ ולא ׳טעם חלב׳, שכן מורה לשונו של רש״י ממה שכתב שהבשר בעיניה, וצריך ביאור הלא הדבר ברור שהבשר בעיניה ולמה הוצרך רש״י לזה. אלא על כרחך שדברי רש״י הם על הבשר, שאמנם גופו בעין אבל טעמו נבלע בחלב.

אולם החוות דעת (סי׳ קד סק״ד) **והמנחת ברוך** (שו״ת, סי׳ נה) הביאו שרש״י בזבחים (לז: ד״ה עד שיגלע) כתב, שאין השומן הבלוע בבשר נחשב טעם, אלא ממשו של איסור. **והקהלות יעקב** (סי׳ לט) מבאר, שכוונת רש״י בזבחים היא להעמיד אוקימתא שמדובר באופן שלא נבלע טעם בבשר, אלא נתערב ממשות, ולכן אין לחייב משום טעם כעיקר.

מוכח בתורה שבשר בחלב נאסר גם באופן שאין בטעם כזית בכדי אכילת פרס

שם. הקשה הפני יהושע (נמוס׳ ד״ה ורבנן), איך נלמד מבשר בחלב שטעם כעיקר גם באופן שאין כזית בכדי אכילת פרס, הרי אפשר שלא אסרה תורה בשר בחלב אלא דווקא כשיש בו כזית בכדי אכילת פרס, שכשיש כזית בכדי אכילת פרס נקרא ממשות האיסור, ואף שבכל האיסורים שיטת רש״י היא שכזית בכדי אכילת פרס נחשב לממשות, מכל מקום לבשר בחלב צריך פסוק מיוחד משום שזה תערובת היתר בהיתר. ומתרץ על פי דברי רבא (חולין קמ.) שהסיבה שאסרה תורה בבשר בחלב דווקא בענין שיש בזה טעם, היא משום שדרך בישול אסרה תורה, וממילא לפי זה מיושבת הקושיא, שהרי סתם בישול הוא בנותן טעם אפילו כשאין כזית בכדי אכילת פרס.

והקשה החמדת שלמה (שו״ת, יו״ד סי׳ יד אות ו), שהרי אביי הוא הנושא ונותן בסוגייתנו, והוא חולק על רבא שאמר שהטעם שאסור רק בנותן טעם הוא משום שדרך בישול אסרה תורה.

ומיישב, שאביי סובר שמה שאמרה תורה בישול הכוונה בכל אופני בישול, בין בנותן טעם ובין כשאינו נותן טעם, ולכן סובר אביי שממה שאמרה תורה בישול אין ללמוד שצריך שיהא נותן טעם, אבל על כל פנים יש ללמוד שאסרה תורה בכל אופני בישול, וגם כשאין כזית בכדי אכילת פרס.

היתר נהפך לאיסור לגבי בשר בחלב

שם. בבשר בחלב נעשים שניהם איסור על ידי הבליעה, וכתב הקרן אורה (נזיר נ. ד״ה יליף), שמדברי הגמרא כאן שלומדת דין טעם כעיקר מבשר בחלב, אין לדייק כשיטת **רש״י** (ד״ה מייבג) שבכל טעם כעיקר ההיתר נהפך לאיסור, משום שיש לומר שלמדים רק שטעם הוא איסור, וממילא כל אחד כפי ענייננו, בבשר בחלב שניהם יחד הם האיסור שאסרה תורה, ובשאר איסורים ההיתר עומד בהיתרו ורק הטעם אסור.

איך נלמד נזיר הקל מבשר בחלב

שם. הקשו הפני יהושע והצל״ח (ד״ה יליף), לפי מה שאמרו לעיל שאיסור נזיר קל יותר משאר איסורים, שאין איסורו איסור עולם ואין איסורו איסור הנאה ויש היתר לאיסורו, אם כן איך נלמד בו דין טעם כעיקר מבשר בחלב שאסור בהנאה?, ולפי זה עדיין יקשה לרבי עקיבא שלומד מ׳משרת׳ שהיתר מצטרף לאיסור, הרי יש לו ללמוד ממשרת את דין טעם כעיקר בנזיר.

ומוסיף הפני יהושע, שאפילו לגבי שאר איסורין קשה איך אפשר ללמוד מבשר בחלב, שהרי בשר בחלב חמור הוא שאסור אף בבישול ובהנאה, ואם כן אפילו איסורי הנאה לא שייך ללמוד ממנו משום החומרא שאסור בבישול, וכל שכן שאין ללמוד ממנו איסורים שאינם איסורי הנאה.

ועוד, שלכאורה איך ניתן ללמוד טעם כעיקר, כדי שנאמר שכל האוכל כאילו אוכל גוף האיסור ממש, מאיסורי בשר בחלב, הרי אפילו אם טעם לאו כעיקר ואין ההיתר נהפך לאיסור, מכל מקום יש לאסור בבשר בחלב בנותן טעם, כיון שבשר בחלב אסורים בהנאה, בשעה שאוכל מהבשר בחלב נהנה מטעמו, ואין לך הנאה גדולה מזו.

ותירץ הפני יהושע, שסוגייתנו אינה סוברת כשיטת תנא דבי רבי ישמעאל (חולין קטו:) שאיסור בשר בחלב באכילה נלמד ממה שנאמר בתורה ׳לא תבשל גדי בחלב אמו׳ ג׳ פעמים (שמות כג יט, לד כו, דברים יד כא), אחד לאיסור אכילה, ואחד לאיסור הנאה, ואחד לאיסור בישול. אלא כדברי רב אשי בחולין (קיד:) שאמר, מנין לבשר בחלב שאסור באכילה שנאמר (דברים יד ג) ׳לא תאכל כל תועבה׳, שכל שנעבד איסור ביצירתו [-כל שתיעבתי לך] אסור[כא], וסוברת

יח. וכמבואר שיטת התוספות ברשב״א (חולין נח.), ומובא בבית יוסף (יו״ד סי׳ נח) ובפרי חדש (או״ח סי׳ תמב סק״ח). ואמנם הרשב״א ביאר שרש״י סובר כתוספות, אך הבית יוסף כתב שאין כוונתו לומר שרש״י סובר כתוספות בסברא זו. **יט. אמנם** הפרי חדש (או״ח סי׳ תמב סק״ח) מביא ראיה שרש״י סובר שחלב הבלוע בבשר נחשב טעם בלבד ממה שמשמע מדבריו שיין הבלוע בפת נחשב טעם בלבד. כפי שהבאנו לעיל בענין ׳האם החיוב כששרה פתו ביין הוא משום טעם או משום ממשות׳. **כ. וכעין** זה הקשו התוספות (ד״ה אלא) לגבי גיעולי נכרים. עיין לקמן. אך תירוצם שם לא שייך כאן. **כא. וכן** יש לפרש שסוגייתנו סוברת כרבי יוחנן (חולין קטו:) שלומד מלימוד אחר. עיי״ש.

אוצר החכמה

הגמרא שכל עיקר הפסוק 'לא תאכל כל תועבה', לא בא אלא ללמד לאיסור אכילת בשר בחלב[נג], ואם כן, כיון שמצינו שאסרה תורה בשר שנתבשל בחלב, באכילה, ואף שאינו אלא טעם בלבד נקרא אכילה, מוכח מכך שהדין הוא שטעם כעיקר באיסורי אכילה. וכיון שהוא גילוי מילתא בעלמא, יש ללמוד ממנו לשאר איסורים אף שאינם חמורים כבשר בחלב. והגמרא דוחה שאיסור בשר בחלב בכללותו הוא חידוש, כיון שנאסר בו רק בדרך בישול, ואם כוונת התורה לגלות שטעם כעיקר אסור בכל התורה, למה לא נאסר גם אם שרו הבשר בחלב.

והצל"ח מתרץ, שכיון שבגמרא עכשיו עדיין לא ידענו שבשר בחלב חידוש הוא במה ששורה בשר בחלב כל היום מותר, אם כן עתה היתה הגמרא סבורה שגם השורה בשר בחלב אסור, ואם כן קשה למה אמרה תורה בבשר בחלב לשון בישול [לפי מה שסברו עתה שגם שורה אסור], שהרי בכל נתינת טעם אסור, אלא על כרחך שבאה תורה ללמד שטעם כעיקר אסור בכל התורה, וזה כתוב במה שנאמר בישול כיון שבבישול יש טעם [כמבואר **ברש"י** בחולין (קמ. ד"ה ממר)]. ולפי זה מיושבת הקושיא ששאלנו מנין שמשרת בא ללמד 'היתר מצטרף לאיסור' אולי בא ללמד 'טעם כעיקר' בנזיר עצמו, ומבאר שאם היינו אומרים שמשרת בא לומר טעם כעיקר אם כן קשה למה התורה הוצרכה לכתוב בישול בבשר בחלב [שלפי מה שהתבאר סברנו עתה שבישול מיותר ללמד טעם כעיקר לכל התורה], הרי ניתן ללמוד שטעם כעיקר מנזיר לכל התורה בק"ו, אלא על כרחך שמשרת האמור בנזיר לא בא ללמד דין טעם כעיקר אלא היתר מצטרף לאיסור.

אולי טעם אסור בבשר בחלב משום שאסור גם שלא כדרך אכילה

שם. הקשה **השפת אמת** (ד"ה יליף), איך אפשר ללמוד מבשר בחלב שטעם כעיקר, שהרי לכאורה יש לומר שאכילת טעם הוא שלא כדרך אכילתו[נג], לפי שדרך האוכלים הוא לאכול גוף הדבר ולא הטעם בלבד, ואם כן אין ראיה מבשר בחלב שאסרה תורה טעם, כיון שבבשר בחלב חייבים גם שלא כדרך אכילה כמבואר לעיל (כה.), אבל בשאר איסורים שמותר שלא כדרך אכילה, שמא נאמר שטעם אינו אסור[נד].

שיטת אביי שבשר בחלב אינו חידוש

ורבנן מבשר בחלב לא גמרינן דחידוש הוא. שיטת אביי בחולין (קמ.) שמבשר בחלב נלמד שטעם כעיקר דאורייתא. ואומר אביי, שאם לא נאמר כן, אלא בשר בחלב חידוש הוא ולכן אין למדים משם שטעם כעיקר, זה אי אפשר, שהרי מצינו במשנה (שם) שבשר בחלב נאסר רק כשנותן טעם, ואם חידוש הוא כלומר שנאסר הבליעה אף שטעם לא חשוב כעיקר, אם כן ייאסר גם כשאין בו בנותן טעם שהרי בשר בחלב הוא. ומכח זה הוכיח שטעם כעיקר אסור בכל התורה.

ורבא דוחה ראיה זו, ובאמת בשר בחלב חידוש הוא, וראייתו כמו שמבואר בסוגייתנו ממה שמצינו שאם שרה בשר בחלב אינו נאסר. ומה שבכדי שייאסר צריך שיתן טעם, הוא משום שדרך בישול אסרה תורה, ואין לך כגון זו שלא יתן טעם.

לשיטת אביי קשה למה למדו כאן טעם כעיקר מנזיר

הקשו התוספות (ד"ה ורבנן), שלאביי שסובר שבשר בחלב לאו חידוש הוא, חוזרת קושיית הגמרא מדוע הוצרכו רבנן ללמוד מנזיר לטעם כעיקר, ואינם למדים כן מבשר בחלב, ואדרבה הרי בסוגייתנו אביי הוא הנושא ונותן.

א. **התוספות** בחולין (קמ. ד"ה מנפשר) תירצו, שאביי חזר בו מחמת דחייתו של רבא וסובר שאי אפשר ללמוד מבשר בחלב, כיון שהוא חידוש.

ב. **הפני יהושע** (נמוס' ד"ה ורבנן) מתרץ, שאין כוונת אביי (חולין קמ.) לומר שלומדים מבשר בחלב טעם כעיקר, משום שמוכח במשנה שאוסרת רק בנותן טעם, שאינו חידוש, שהרי על זה עצמו יש להקשות מנין למשנה שבשר בחלב אינו חידוש, ומנין שחייב דווקא בנותן טעם. אלא אביי בא לומר שטעם כעיקר נלמד ממשרת או מגיעולי נכרים והוא דאורייתא, ומבאר אביי שמשום שלמדים טעם כעיקר בכל התורה ממילא הבינו חז"ל שגם בשר בחלב אינו חידוש אלא אסור מחמת טעם כעיקר כמו שמצינו בכל התורה. שכיון שמצינו בכל איסורים שטעם כעיקר, לכן מעמידים את איסור אכילת בשר בחלב בדומה לכל האיסורים שאינו אסור אלא כשיש בו בנותן טעם. אבל אם טעם לאו כעיקר, כלומר שאין למדים ממשרת או מגיעולי נכרים, ומבשר בחלב אין למדים, משום שיש לומר שחידוש הוא, אם כן מדוע מבואר במשנה שם שחייב רק כשיש טעם חלב.

ורבא דוחה שאדרבה מבשר בחלב משמע שאינו אסור ככל האיסורים מצד טעם כעיקר, שאם משום טעם כעיקר אסרה התורה לבשר בחלב, אם כן אם שרו בשר כל היום בחלב היה ראוי שיהא אסור, ואילו התורה כפלה וכתבה איסור בשר בחלב בלשון 'לא תבשל' שמשמע שדווקא דרך בישול אסרה תורה. אלא על כרחך האמת שטעם אינו כעיקר, אלא שדרך בישול בכל דבר שנותנים לתוך המאכל היינו כדי שיתן בו טעם, ואם כן זהו הטעם של המשנה שבשר בחלב אסור רק בנותן טעם [ויוצא לפי"ז, שגם לפי אביי לומדים טעם כעיקר ממשרת לרבנן, או מגיעולי נכרים לר"ע].

ג. **החמדת שלמה** (שו"ת, יו"ד סי' יד אות ו) מיישב לפי שיטת **הרמב"ם** (מאכלות אסורות פט"ו ה"ג) שכשיש בתערובת יותר מכזית בכדי אכילת פרס נחשב ממשות האיסור ולא רק טעם. ולפי זה יש להקשות מנין שהתורה אסרה בבשר בחלב גם טעם, שמא איסור התורה הוא בשיש בתערובת יותר מכדי אכילת פרס. אלא שיש לומר שמה שאמרו בסוגייתנו שאפשר ללמוד מבשר בחלב דין טעם, זהו רק לרבא שדרך בישול אסרה תורה, וכיון שכן יש לומר שאסרה תורה בבשר בחלב גם באופן שאין בחלב שבבשר כזית בכדי אכילת פרס, כיון שדרך בישול אסרה תורה וכך הוא דרך בישול. אבל לאביי שאינו סובר סברא זו של דרך בישול אסרה תורה, אין ראיה מבשר בחלב, כיון שאולי מדובר באופן שיש בתערובת כזית מהחלב בכדי אכילת פרס שאז נחשב ממשות, ויש לומר שלא אסרה תורה באופן שאין כזית בכדי אכילת פרס, ולכן אין ללמוד מכאן דין טעם כעיקר.

בשר שנשרה בחלב בולע משום ששרוי כמבושל

אלא דאי תרו ליה כולי יומא בחלבא שרי וכו'. כתב הקרן **אורה** (מזיר נ. ד"ה דלמי תרו), שמדברי **הרא"ש** (ע"ז פ"ה סי' יח)[נה] מתבאר שכוונת הגמרא היא שהבשר בולע משום שכבוש כמבושל, כמבואר בחולין (קיח:) שלשמואל כבוש מבליע כבישול, והיה מקום לאסור משום בשר בחלב כששרה הבשר בחלב, אם לא חידוש התורה שצריך דווקא דרך בישול.

אולם הקרן אורה מדייק מלשון **התוספות** (חולין קמ. ד"ה לחידוש) שאין צריך לדון בזה משום הכלל שכבוש כמבושל, משום שביארו שם שהחלב צלול והבשר שוהה בתוכו, ולכן בולע, וקשה מדוע הוצרכו התוספות להאריך ולבאר כן, אלא משמע שבאו לומר שאפילו אם אינו כמבושל, מכל מקום כיון שהבשר רך והחלב צלול בולע.

מהו החידוש בבשר בחלב לפי רבי יוחנן שכבוש אינו כמבושל

הקשו הצל"ח (ד"ה לחי) **והקרן אורה** (מזיר נ. ד"ה דלמי תרו), שבחולין (קיח:) אמר רבין שרבי יוחנן חולק וסובר שכבוש אינו כמבושל, ולשיטתו מהו החידוש בבשר בחלב, והרי בכל האיסורים כך 'דאי תרו ליה שרי' [וזה קשה בפרט לפי מה שהגמרא כאן מירי לשיטת רבי יוחנן]. ותירץ הצל"ח[נו], שגם לשיטתו מכל מקום כבוש הרי הוא כצלייה שמבליעה כדי קליפה [כפי שמצינו שם שאומר שמליחה מבלעת כדי קליפה][נז].

ראיה מסוגייתנו ששרוי נחשב כבוש

המרדכי (ע"ז סי' תמנד) כתב בשם רבינו תם שכששרוי ג' ימים נחשב כבוש, והביא כן (בהגה סי' תרעד) גם בשם הראבי"ה. **אולם הרא"ש** (ע"ז פ"ה סי' יח) בשם **הריצב"א**, והמרדכי (בהגה שם) בשם הריב"א הוכיחו ממה שאמרו בגמרא שאילו שרה 'כולי יומא' שרי, שזהו חידוש בבשר בחלב, אבל בשאר איסורים אסור, נשמע מכך שבשרייה מעת לעת נחשב מבושל. וכן פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' קה ס"ק).

בהגהות מיימוניות (מאכלות אסורות פט"ו) כתב בשם הרא"ש (פ"ח סי' מט) שכבוש כמבושל אינו אלא בחומץ וציר, ותמה על זה[נח], שהרי מסוגייתנו מוכח שגם בשר בחלב בולע כמבושל, ומה שאינו כמבושל הוא מחידוש התורה[נט].

יש להוכיח שבשר בחלב חידוש ממה שאילו בישל בשר בחלב בחמי טבריה אינו נאסר

שם. כתב הקרן **אורה** (מזיר נ. ד"ה דלמי), שהגמרא לא הוצרכה לדון ולהוכיח ממה ששרייה היא כבישול ואעפ"כ מותרת, אלא יכולה היתה להוכיח ממה שאפילו אם בישל את הבשר בחלב יחד שלא על ידי האש אלא בחמי טבריה,

כב. שאם לא כן, להצד שטעם לאו כעיקר איך למדו משם איסור בשר בחלב. **כג. יש** להעיר, שלפי רש"י שאם בישל בשר בחלב נחשב לטעם, ואפילו לפי תוספות שהחלב שבושל נחשב טעם בלבד [טעם הבשר שבלוע בו], לכאורה למה לא הוי דרך אכילה, וכי אין דרך לבשל בשר בכל מיני משקים להשביח טעמו. **כד. עיי"ש** מה שהקשה עוד. **כה. כפי** שיובאו דבריו לקמן בסמוך [בענין 'ראיה מסוגייתנו ששרוי נחשב כבוש']. **כו. הקרן** אורה מתרץ, שדברי הגמרא שם 'אמר אביי הא דרבין ליתא' מוסבים גם על מה שאמר רבין בשם רבי יוחנן שכבוש אינו מבושל, וגם על הדין שמליח אינו כרותח, ויוצא לפי"ז שהש"ס סובר לפי רבי יוחנן שכבוש הרי הוא כמבושל. אבל הצל"ח (שם) כתב שבכבוש דברי רבין קיימים. **כז. בשו"ת** רבי עקיבא איגר (מהדו"ת סי' י) הביא קושיא על דברי הצל"ח, שלכאורה אם כבוש הוא כמבושל ממש, שייך חידוש זה, שבבישול אסרה תורה ובכבוש מותר. אבל אם כבוש אינו כמבושל אלא רק כצלי, אין בזה חידוש כלל במה שלא אסרה תורה בשר בחלב שהוא היתר בהיתר בצליה. אולם רבי עקיבא איגר מבאר שאין זו קושיא כלל, משום שאף אם כבוש כמבושל אינו ענין בישול ממש, אלא שבלוע בכולו כמו בישול, וא"כ גם בצליה, כיון שבמציאות בולע, יש לו להאסר. **כח. וכן** הקשה המרדכי (בהגה סי' תרעד) על רש"י. **כט. ועיין** בבית יוסף (יו"ד סי' קה אות ה) שמיישב את דברי הרא"ש שגם הוא מסכים לזה. ועיין עוד בביאור הגר"א שם (אות ג).

אינו נחשב בישול ואין איסור מהתורה כמבואר **ברמב"ם** (מאכלות אסורות פ"ט). ולפי זה מיישב, שלכאורה במשנה (תרומות פ"י מ"ח) משמע שרבי עקיבא סובר שכבוש אינו כמבושל, ואם כן מנין לרבי עקיבא [שבשיטתו נשאו ונתנו בסוגייתנו] שבשר בחלב חידוש הוא, ולפי מה שביאר שכשבישלו בחמי טבריה מותר, אם כן מוכח מכך שחידוש הוא.

כבישה ובישול לענין ציר דגים אסורים

שם. הנודע ביהודה (מהדו"ק יו"ד סי' כו ד"ה ולמימי להגמון) כתב, שמה שאמרו שציר של דגים טמאים אסור מדרבנן, לא רק היוצא ע"י מליחה אלא גם היוצא ע"י כבישה, ובישול אינו אסור אלא מדרבנן [ולא כדברי **הש"ך** (יו"ד סי' פג ס"ק טו) שסובר שדווקא ע"י מליחה, אבל ע"י בישול, או כבוש שהוא כמבושל, הוא אסור מהתורה]. והוכיח זה ממה שאמרו מה אמרו כאן בגמרא שבשר בחלב חידוש, מחמת שחייבה תורה רק על בישול ולא על כבישה, והרי גם בציר דגים טמאים על ידי כבישה מותר וע"י בישול אסור, ואם כן אין זה חידוש בבשר בחלב.

האם גיעולי נכרים הוא איסור עשה

אלא יליף מגיעולי נכרים. התוספות (ע"ז סז. ד"ה ח"ל, חולין לח: ד"ה רבנן) מביאים את שיטת הר"ר יוסף [**מאורליינ"ש**] שכיון שטעם כעיקר נלמד מגיעולי נכרים, אין לוקים עליו, משום שבגיעולי נכרים לא נאמר איסור לאו, אלא עשה להגעיל הכלים, ואין לוקים על איסור עשה.

אולם רבינו תם (ע"ז סס, חולין סס) הקשה על זה, שמכל מקום יש ללקות לפי שגיעולי נכרים אינו האיסור של טעם אלא במצות הגעלת כלים מלמדת אותנו שהטעם אסור מחמת האיסור הראשון, כגון טעם נבילה אסור מחמת נבילה ואינו איסור שנתחדש במצוה זו, וממילא כל שאוכל טעם איסור עובר הוא על האיסור שממנו בא הטעם ולוקה עליו.

אמנם הר"ר יוסף נוקט שכשנתחדש שטעם אסור, אין זה האיסור של ממשות האיסור, אלא איסור בפני עצמו, שנתחדש במצוה זו.

ובחידושי רבינו חיים הלוי (מאכלות אסורות פט"ו הל"ח) כתב להוכיח מהרמב"ם, שדין טעם כעיקר אינו רק שהטעם לא בטל, אלא עצם איסורו הוא דין מחודש, ודין זה הוא אזהרת אכילה בלבד, ואינו תלוי באיסור של ממשותו, ואינו לוקה אלא כאשר יש כזית בכדי אכילת פרס שנחשב לאכילת דבר אסור.

אוצר החכמה

הטעם שאין לומר שמשרת בא ללמד שבנזיר לוקים על טעם כעיקר

שם. הקשו **הצל"ח** (ד"ה אלא) **והחתם סופר** (ע"ז סז. ד"ה והר"י), לשיטת הר"ר יוסף שכיון שנלמד מגיעולי נכרים אין לוקים על טעם כעיקר, אם כן למה לא נאמר שאף שטעם כעיקר כבר נלמד מגיעולי נכרים, מכל מקום גם 'משרת' בא ללמד טעם כעיקר בנזיר, כדי ללמדנו שבנזיר ילקו עליו, ולא בא ללמד שהיתר מצטרף לאיסור.

וכתב הצל"ח, שאין לתרץ ולומר שעל כרחך אם גיעולי נכרים מלמד שטעם כעיקר אין לומר שמשרת מלמד גם טעם כעיקר, כי אם כן למה הוצרכה תורה לכתוב פרשת גיעולי נכרים, משום שהרי דין טעם כעיקר למדים מגיעולי נכרים רק ממילא, אבל עיקר הפרשה מלמדנו דיני הגעלה וכבולעו כך פולטו. ואם כן אף שהיינו יודעים את האיסור של הגיעולים משום טעם כעיקר מנזיר, עדיין לא היינו יודעים איך דיני היתרו. ומתרץ, שדיני הגעלה יש ללמוד מסברא שכבולעו כך פולטו, וכשם שנבלע ברתיחה כן פולט. ואם כן על כרחך גיעולי נכרים נאמר במיוחד בכדי ללמד דין טעם כעיקר, ואם כן אם גם משרת בא ללמד על טעם כעיקר קשה למה הוצרכה התורה לכתוב פרשת גיעולי נכרים.

אולם החתם סופר כתב, שאכן צריך ללמד דין הגעלה[א], אלא שעל הפסוק (במדבר לא כג) 'אך את הזהב' פירש רש"י 'אך את הזהב' מנועים אתם מלהשתמש בכלים אפילו אחר טהרת מי חטאת עד שתגעלו, ואם כן מבואר שהתורה משמיענו דין של הגעלה בלשון איסור ומניעה, ומשמע שהתורה באה ללמד שיש איסור בטעם, ואם כבר יודעים אנו דין טעם כעיקר ממשרת, למה הוצרך הכתוב לומר מניעה זו, ולא היה לו לחדש אלא קולא שיש תיקון בהגעלה, אלא ודאי ממה שהוצרך האיסור בגיעולי נכרים, מוכח מכך ש'משרת' בא להיתר מצטרף לאיסור.

ועוד מתרץ החתם סופר [בתירוצו הראשון] באופן נוסף, שכך הוא הכלל, שאם אפשר לדרוש לימוד חדש מעדיפים ללומדו יותר מאשר להעמיד שבא רק ליתן לאו על איסור כדי שילקו עליו.

לימוד טעם כעיקר בנזיר הקל מגיעולי נכרים

שם. הקשו **התוספות** (ד"ה ח"ל, נזיר לז. ד"ה מגיעולי), איך בא ללמוד מגיעולי נכרים את כל האיסורים ובכללם איסור נזיר[ב], הרי נזיר קל מכל האיסורים, משום שאין איסורו איסור עולם וכו'. ותירצו, שגם במדין היו כליהם בלועים מיין ואסורים לנזיר.

אולי גיעולי נכרים נאסרו משום בשר בחלב

שם. הכרתי (יו"ד סי' פז סק"ג) הביא, שמקשים העולם מנין לגמרא ללמוד מגיעולי נכרים שטעם כעיקר בכל איסורי התורה, אולי חייבה תורה בגיעולי נכרים משום הבליעות של בשר בחלב שהרי בבשר בחלב לכולי עלמא הדין הוא שטעם כעיקר. ומתרץ הכרתי, שכיון שצלי אינו אוסר בבשר בחלב, אם כן שמצות הגעלה היא משום בשר בחלב, למה ציוותה תורה דין ליבון. ודחה **החוות דעת** (סי' פז סק"ח), שאם יצלה הגוי בשר ושוב רוצים לבשל בכלי זה חלב, הרי שטעון ליבון.

19/06/2018אהח

לכן תירץ החוות דעת, שאם נבלע בשר בחלב אינו חידוש, כיון שטעם בשר בחלב לאחר שנאסר דינו כשאר איסורים ולא נאמר חידוש אלא בשר היתר שנבלע בו חלב היתר, ולא בטעם של בשר בחלב אסורים, ואין לומר שכיון שהנכרי השתמש בבשר צריך הגעלה כדי להשתמש בחלב, כיון שבפסוק של גיעולי מדין מוכח שמדובר בבליעות של דבר אסור ולא של היתר, כיון שהתורה הצריכה ליבון בדבר הבא באש, ובבליעות היתר מועיל הגעלה.

דין נותן טעם לפגם

ורבנן גיעולי נכרים נמי חידוש הוא דהא כל נותן טעם לפגם מותר.

בגמרא עבודה זרה (סז:) נחלקו רבי מאיר ורבי שמעון בדין נותן טעם לפגם, דעת רבי שמעון שנותן טעם לפגם מותר, משום שכתוב בתורה לגבי איסור נבלה 'לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה' (דברים יד כא), כלומר שנבלה אסורה רק כשראויה לאכילה. ורבי מאיר סובר שנותן טעם לפגם אסור, וההיתר בנבילה שאינה ראויה לאכילה הוא רק בסרוח מעיקרו, כגון טעם עכבר בשיכר, אבל טעם טוב שנפגם לא הותר.

שיטת רבנן בנותן טעם לפגם בכל התורה

בסוגייתנו מבואר שלכולי עלמא נותן טעם לפגם מותר, אלא שנחלקו רבי עקיבא וחכמים אם בגיעולי נכרים אסרה תורה נותן טעם לפגם, ואם אסרה אין ללמוד מזה כיון שחידוש הוא. אולם בגמרא בע"ז (סס) מצינו להיפך, שנחלקו רבי מאיר ורבי שמעון בדין נותן טעם לפגם, לדעת רבי מאיר לומדים מגיעולי נכרים שנותן טעם לפגם אסור, ולדעת רבי שמעון אין לומדים מגיעולי נכרים שנותן טעם לפגם אסור, משום שלא אסרה תורה אלא קדירה בת יומא שאינה נותן טעם לפגם.

והקשו התוספות (ד"ה ורבנן, ע"ז סז: ד"ה ומיקן), שמבואר בגמרא שם, שאם בגיעולי נכרים אסור, למדים מכך לכל התורה שטעם פגום אסור [ואם כן אין חידוש במה שאסרה תורה נותן טעם לפגם בגיעולי נכרים], ולמה בסוגייתנו אמרו שלפי חכמים כל נותן טעם לפגם מותר, ולא למדו מגיעולי נכרים לאיסור.

התוספות בסוגייתנו (ד"ה ורבנן) כתבו, שרבנן בסוגייתנו חולקים וסוברים שאין ללמוד מגיעולי נכרים, אלא יש ללמוד מנבילה שאינה ראויה לגר שטעם פגום מותר, וממילא גיעולי נכרים חידוש הוא, שהרי אף קדירה שאינה בת יומא נאסרה, אבל לדעת רבי מאיר בעבודה זרה (סס) יש ללמוד מגיעולי נכרים לכל נותן טעם לפגם שאסור, ומה שנאמר לגבי נבילה להיתר, הוא דווקא בסרוח מעיקרו, כמבואר בגמרא שם. ולפי רבי מאיר אפשר ללמוד טעם כעיקר מגיעולי נכרים.

והתוספות בעבודה זרה (סס) מתרצים בשני אופנים: א. שלפי האמת למדים ממה שאסרה תורה בגיעולי נכרים טעם פגום לכל התורה, אלא שבגיעולי נכרים אסרה תורה רק טעם שכשהוא בעין ולא בלוע בדופני קדירה הוא היה טעם לשבח, ורק מחמת היותו בלוע הוא פגום, ולא אסרה תורה טעם שהוא פגום גם כשהוא בעין, וכוונת הגמרא כאן היא שבכל התורה נותן טעם לפגם מותר, כלומר טעם שאינו בלוע בקדרה אלא טעם כשהוא בעין. וטעם פגום כשהוא בעין יש להתיר משום שהוא כנבלה שאינו ראויה לגר. ועיקר החילוק שחילקה תורה ואסרה טעם לפגם כשהוא פגום רק בדופני קדרה ולא כשהוא בעין, זהו חידוש, כיון שמה ההבדל בין פגם זה לפגם אחר, ולכן אין ללמוד מדין גיעולי נכרים, שאסרה תורה טעם, לכל התורה, שטעם נחשב כעיקר כיון שאין לך בו אלא חידושו.

ולפי שיטות אלו מצינו ג' שיטות בדין נותן טעם לפגם: א. שיטת רבי עקיבא כאן ורבי שמעון בסוגיא בעבודה זרה שלא אסרה תורה כלל טעם פגום, וגיעולי נכרים אינם טעם פגום כלל. ב. שיטת רבי מאיר שהתורה אסרה בגיעולי נכרים כל טעם פגום, ולמדים מכך לכל התורה שטעם פגום אסור, ואין כלל דין נבלה שאינה ראויה לגר[ג]. ג. שיטת רבנן לפי התוספות בסוגייתנו שבכל

ל. **ובעיקר** דין טעם כעיקר, דעת רבינו תם, הר"ש (טהרות יום פ"ג מ"ג), הרמב"ן והרשב"א (חולין סא. ד"ה אמר) שלוקין עליו. ודעת בעל המאור (עכו"ל מג. ד"ה והכי) והרשב"א (תורת הבית בית ד שער ו) שאין לוקין עליו.

לא. **וכתב**, שאף שנאמרו דיני מריקה ושטיפה בכלי קודש (ויקרא ו כא), אולי אין ללמוד משם.

לב. **ואם** תאמר שנזיר לא נלמד, אם כן יש להקשות שצריך 'משרת' ללמד טעם כעיקר בנזיר.

לג. **אלא** באופן שהיה סרוח מעיקרו, כמבואר בגמרא שם.

התורה טעם פגום מותר, ונלמד מנבילה, ורק בגיעולי נכרים אסרה תורה טעם פגום. והתוספות בע"ז בתירוץ ראשון כתבו, שמה שהתורה אסרה בגיעולי נכרים טעם פגום, היינו דווקא אם כשהוא בעין אינו טעם פגום.

ב. תירוץ שני בתוספות בעבודה זרה, שלפי האמת רבנן למדים ממה שאסרה תורה בגיעולי נכרים את איסור טעם פגום לכל התורה, אלא שאין ללמוד משם אלא טעם פגום קצת כמו פגם של בן יומו, אבל פגם גדול אין ללמוד מזה. ומה שאמרו שגיעולי נכרים חידוש היינו במה שאסרה תורה גיעולי נכרים באופן של בן יומו, משום שלולי שחידשה תורה הייתי אומר שגם הם מותרים כמו טעם לפגם גמור, וכיון שזה חידוש אין ללמוד מזה לכל התורה שטעם אסורלד.

החילוק בין גיעולי נכרים שאסור, ובין כל טעם שמותר

שם. לפי דברי הגמרא עתה שלדעת רבנן גיעולי נכרים חידוש הוא ואין ללמוד משם טעם כעיקר, הקשה **הרא"ה** (בדק הבית דיני התערובות בית רביעי שער למסון ד"ה וטעם כעיקר) בשם **הרמב"ן**, איך יתכן לומר שבגיעולי נכרים חידשה תורה שטעם אסור, ואילו בכל האיסורים טעם אינו כעיקר, הלא גיעולי נכרים הם בליעות טעם של כל האיסורים, וכיון שבגיעולי נכרים נאסרים כל איסורים שבתורה בטעמו ולא ממשו, איך שייך לומר שטעמו ולא ממשו אינו אסור.

ותירץ הרמב"ן, שאין הבליעות אוסרות התבשיל מחמת טעם האיסורים הבלועים בה, אלא שכשם שהצריכה התורה טבילה בכלי נכרים ואסור לבשל בהם ללא טבילה משום מעלה, כמו כן כלי שבלוע בו מאיסורי נכרים אסרה תורה את הכלי עצמו משום מעלה, עד שיוכשר, ופליטת הכלי אוסרת התבשיל מחמת שבאה הפליטה מכלי שאינו טבול, ואף שכלי חדש שאינו בלוע אינו אוסר בבישול בו [ואף שאסור לבשל בו עד שיטבלנו] יש לחלק שכל שבלוע בו אוסר, כיון שכשבלוע בו אינו ראוי לטבילה וחמור יותר, ולכן טבילה מעכבת בו. וכתב, שיתכן שעשתה תורה מעלה זו גם לגבי כלים של נכרים שאינם ראויים להיטהר בטבילה, וכן לגבי כלים של ישראל שבלעו איסור, שנאסר הכלי כמו כלי של גוי, ואינו חוזר להתירו אלא בהגעלהלה.

ובדברי רבי עקיבא איגר (חולין, דרוש ח תוס' ג) מבואר, שלפי הצד שחידוש הוא, אינו נאסר אלא לאותה שעה במלחמת מדין בלבדלו.

ובפרי מגדים (יו"ד סי' נג שפ"ד סק"ג ד"ה אפשר) ביאר, שודאי דין גיעולי נכרים אינו לשעתו אלא לכל הדורות, אלא שמה שציוותה התורה להגעיל היינו לכתחילהלז, שאמנם טעם לאו כעיקר, מכל מקום כיון שניתן להגעיל חייבים להגעיל, ואין ללמוד מזה שטעם אוסר התבשיל בדיעבד.

ובאור שמח (מאכלות אסורות פ"ט ה"ט ד"ה ובזה) מתרץ, שהרי הבליעה עצמה של האיסור ודאי אסורה, שהרי אף שטעם לאו כעיקר, מכל מקום מותר רק בתערובת, אבל כשהוא בעינו אסור, ואם כן יש לומר שגדר החידוש הוא שאסרה תורה לבטל את האיסור הבלוע בכלי, ואף שאין האיסור ניכר ואינו מכוון לבטלו, מכל מקום אסרה תורה לבטל טעם האיסור הבלוע בקדירה. ומכל מקום אם בישל בכלי זה ולא הגעיל אינו אוסר, כיון שטעם לאו כעיקר.

אהח 19/06/2018

פסק הרמב"ם שטעם לאו כעיקר, אבל הגעלת כלים דאורייתא

הקשו רבי עקיבא איגר (חולין, דרוש ח תוס' ג) **והפרי מגדים** (יו"ד סי' נג שפ"ד סק"ג) שכיון שגיעולי נכרים חידוש הוא, אם כן ראוי לומר שהגזירת הכתוב היא רק לאותה שעה במדין, ואם כן כיון שפסק **הרמב"ם** (מאכלות אסורות פט"ו ה"ג) שטעם כעיקר לאו דאורייתא, אם כן הוא סובר שאין ללמוד מגיעולי נכרים, כיון שחידוש הוא, משום שהטעם הבלוע בכלי הוא פגום, ואם כן למה פסק (מאכלות אסורות פי"ז ה"ג) שקדרה בת יומא אסורה להלכה מדאורייתא בלא הגעלה, ולא מסתבר שחידשה תורה לדורות שטעם מותר והבלוע בכלים אסור.

ומתרץ רבי עקיבא איגר (מידושי חולין דרוש ח תוס' ד), שהרמב"ם סובר כשיטת הראשונים, שגם אם טעם כעיקר לאו דאורייתא, מכל מקום אינו מותר אלא במקום שיש רוב היתר ומשום ביטול ברוב, ועוד סובר הרמב"ם, שגם נותן טעם לפגם צריך ביטול ברוב, וסובר הרמב"ם שבישול במקצת הכלי מפעפע בכל הכלי, ואם כן יתכן שאין רוב כנגד הטעם ולכן צריך הגעלה מדאורייתא ואינו חידוש, ומכל מקום אין ללמוד מזה דין טעם כעיקר דאורייתא. ומה שאמרו בגמרא שלמדים מגיעולי נכרים שטעם כעיקר דאורייתא, זהו לפי שסוגייתנו סוברת כשיטה שבישול אינו מפעפע בכולו, ואם כן מסתמא יש רוב בבישול כנגד האיסור, ואין צריך הגעלה, אלא משום שטעם כעיקר דאורייתא ולא בטל ברוב.

ובפרי מגדים (יו"ד סי' נג שפ"ד סק"ג) תירץ על פי מה שביאר [והו"ד לעיל בסמוך], שבאמת גם אם גיעולי נכרים חידוש הוא אין זה חידוש רק לדורו, אלא שהתורה חייבה בכל הדורות להגעיל, אלא שאין זה משום שטעם כעיקר אוסר, אלא שהוא רק לכתחילה שחייבה תורה להגעילו.

למה לא נאסרו גיעולי נכרים במלחמת סיחון ועוג

הקשה הרמב"ן (נמדבר לג כג), למה לא ציוה הקדוש ברוך הוא על הגעלת כלים במלחמת סיחון שהיה קודם מלחמת מדין, ולמה התעכב לצוות על גיעולי נכרים רק במלחמת מדין. ומתרץ, שסיחון ועוג היו משבעה עממין, ואמרו חז"ל שהותר לישראל לאכול מהם אפילו כתלי חזירים, וכיון שאפילו איסור בעין הותר להם, כל שכן שהותר בלוע בכלים, ולא הוצרכו להגעלה כלל, אבל מלכי מדין לא היו משבעה עממין ולא הותר מהם דברים האסורים, והיו צריכים הגעלת כלים.

בספר צל"ח (חולין יז.) הובא מנכד המחבר לתרץ קושיית הרמב"ן, שלפי רבנן שסוברים שגיעולי נכרים חידוש הוא, אם כן אין להקשות למה לא נאמר פרשה זו במלחמת סיחון ועוג משום שמדינא כלל לא צריך הגעלה שהרי הוא נותן טעם לפגם, ולא נאסר אלא כלי מדין בלבד, ואין אנו יודעים מה טעם נאסרו כלל כלי מדין, וממילא אין אנו יודעים גם למה נאסרו רק הם, ואילו כלים שבמלחמת סיחון ועוג מותריםלח. וכתב, שכל קושיית הרמב"ן היא לפי רבי עקיבא שסובר שגיעולי נכרים לאו חידוש הוא.

הטעם שאמרו בפשיטות שגיעולי נכרים נותן טעם לפגם

שם. החתם סופר (ע"ז סז: ד"ה למו) מקשה, מדוע היה פשוט לגמרא שגיעולי נכרים נותן טעם לפגם, הרי יתכן שאסרה תורה בן יומו כמו שאמרו בסמוךלט. ומבאר ע"פ מה שכתוב בפסוק (נחמיה ט כה) 'אך את הזהב' פירש רש"י שבא לומר להם שאף שכבר נטהרו מטומאת מת מכל מקום עדיין מנועים מלהשתמש בהם עד אחר הכשר מהגיעולים. ואם כן מבואר שכבר עבר עליהם ז' יום וכבר נפגם בלי ספק.

אלא שלפי זה קשה על מה שאמרו בסמוך שלא אסרה תורה אלא רק בן יומו [וכן הוא שיטת רבי שמעון בעבודה זרה (סז:)]. ומבאר, שרבי שמעון לשיטתו שגויים אינם מטמאים באהל אלא במגע, נמצא לפי זה שאין הכרח כלל שנטמאו הכלי תשמיש טומאת ז', שהרי הכלים לא נגעו במת, ובאהל לא נטמא לרבי שמעון, אלא רק נטמאו ממגע ישראלים שהרגו את המדיינים, ואין הכלי טמא אלא טומאת ערב, וזהו שאמרו שלא אסרה תורה אלא בן יומומ. אלא שדחה תירוץ זה מהמבואר באהלות (פ"ח מ"ג) שגם כלים באדם טמאים טומאת ז'.

ולכן כתב לבאר באופן אחר, שלאו דווקא בת יומא, אלא בודאי אותם אנשים טמאים שהשתמשו עם הכלים בתוך ימי טומאתם הרי הוצרכו להגעילם ביומם. אלא שהפסוק מלמדנו שאחר ימי הזיה גם אותם כלים שלא נגעלו עדיין יגעילום ואף שפגום, משום חשש ששימשו בהם דברים חריפים שעושים אותו שיחשב לשבח, אלא שאינו שבח גמור על ידי החריפות, ומכל מקום החריפות עושה אותו בטעם כמו בן יומו, וזוהי כוונת הגמרא שאי אפשר דלא פגמא פורתא, הן ביומו, והן מה שיומתק על ידי חורפא כשאר פגם מועט של בן יומו.

מהו בן יומו

כדרב חייא בריה דרב הונא דאמר לא אסרה תורה אלא בקדירה בת יומא הלכך לאו נותן טעם לפגם הוא. רש"י (ד"ה בת יומא) מפרש 'קדירה בת יומא', שבישלו בה באותו היום. **הריטב"א** (ע"ז סז: ד"ה למו) מביא שהקשה על זה הרמ"ה, שלא מסתבר שהמדיינים בישלו בכליהם באותו היום שנהרגו, ומסתמא עבר על הכלים יום אחד משעה שבישלו בם עד שלקחום ישראל, ואם כן לא היו הקדירות בני יומן. ועוד הקשה, למה הצריכה תורה הגעלה, הרי יכולים להמתין שיעבור היום ויבשלו בהם. לכן מבאר הרמ"ה, שקדירה בת יומא הכוונה קדירה שבישלו בה פעם אחת בלבד [ובת יומא היינו יום אחד], וטעם זה שבא מבישול אחד אינו נפגם גם לאחר זמן ואסור, ורק קדירה שמבשלים בה כמה פעמים, הטעמים השונים שנבלעים בה פוגמים אלו את אלו ומותרים,

---

לד. ולפי תירוץ זה כתבו שגם לרבי שמעון [בגמרא שם] שטעם פגום מותר, מודה הוא שטעם פגום קצת אסור, וכוונתו שם לטעם של אינו בן יומו. **לה. כתב** האור שמח (מאכלות אסורות פ"ט ה"ט ד"ה ובזה) שדברי הרא"ה הללו מחודשים ביותר לומר שהצריכה תורה הגעלה בכלים שאינם טעונים טבילה, שמכל מקום צריכים להיות ראויים לטבילה. **לו. וכן** מתבאר בדברי נכד הצל"ח (נלע"ד חולין יז. ד"ה ממנס ד"ה). **לז. וכתב**, שמצינו כעין זה שאוסרת התורה דבר רק לכתחילה. **לח. הנה** נקט, שאם חידוש הוא, נאסר רק לאותו הדור ורק למלחמת מדין, ועיין לעיל [בענין 'החילוק בין גיעולי נכרים שאסור, ובין כל טעם שמותר'] שהבאנו דברי הרא"ה בשם הרמב"ן שנקט שהוא איסור לכל הדורות בכלי עכו"ם, ולפי זה דברי הרמב"ן כאן הוצרכו גם למאן דאמר חידוש הוא.

לט. אמנם קושיא זו תלויה בשיטות הראשונים שיובאו להלן. שלפי התוספות (ע"ז נא: ד"ה אי) נראה שלא קשה קושיא זו של החתם סופר [כי הרי תוספות כתבו, שאם נותן טעם לפגם מותר הרי שכל כלי הוי ספק ספיקא. ואם התורה אסרה בסתמא כל הכלים מוכרח שהתורה למדה שנותן טעם לפגם אסור, ובמסקנא מתרצת הגמרא, שבאמת מה שהתורה אסרה זה רק בן יומו אע"פ שבתורה נכתב סתמא]. ונראה שקושיא זו קשה רק לפי שיטת הרמב"ם [כהסבר הבית יוסף].

מ. ומה שדחו בגמרא שגם בן יומו אי אפשר דלא פגמא פורתא, הוא גם על דרך זה, שכיון שצריך הערב שמש, ולילה פוגם [כמבואר בתוספות (ע"ז עו.)], ואף שתחילת הלילה אינו פוגם לגמרי, מכל מקום קצת ודאי פוגם.

ואפילו בו ביום שנתבשלו. אך הריטב"א דחה פירושו שאינו לפי המקובל מרבותינו.

ותירץ, שהנשים והטף שהחיו ולקחו בשבי, הם בישלו בכלים באותו היום, ונאסרו הכלים. ומה שהקשה למה הצריכה תורה להגעיל, הרי יכול להשהותם למחר ולבשל בהם, מתרץ הריטב"א, שהתורה הצריכה הגעלה למי שבא לבשל בו ביום.

סתם כלים אינם בני יומן

לא אסרה תורה אלא בקדירה בת יומא. בעבודה זרה (עה:) אמר רב חייא בריה דרב הונא שלא אסרה תורה אלא קדירה בת יומא, שאינו נותן טעם לפגם. ורבנן גזרו גם על שאינו בן יומו אטו בן יומו. **והתוספות** (שם לה: ד"ה מ) כתבו, שקיימא לן שסתם כלי עובדי כוכבים אינן בני יומן, והביאו שכן פוסקים רש"י ור"ת והר"י שסתם כליהם אינן בני יומן. והטעם שמקילים לומר כן לפי שהוא ספק ספיקא, ספק נשתמשו בו היום או אתמול, ואפילו נשתמשו בו היום, שמא נשתמשו בו דבר שהוא פוגם בעין [וכמו עכבר בשיכר שמעיקרו הוא נותן טעם לפגם], או דבר שאין נותן טעם. ולשיטתם מה שאסרה תורה כלי מדין היינו בידוע שהשתמשו בהם באותו יום. **אולם הבית יוסף** (יו"ד סי' קכג ס"ו ד"ה סתם כלי) נוקט, שדעת **הרמב"ם** (מאכלות אסורות פ"ג הט"ז) היא, שסתם כלים של גויים הן בני יומן. ומכל מקום כתב, שלהלכה נקטינן שסתם כלים אינן בני יומן. **וכתב הרשב"א** (ע"ז סו: ד"ה מ), שמה שאמרו כאן שאסרה תורה רק בן יומו, הוא דווקא כשידוע שבישל בה גוי אותו היום, אבל אם אין ידוע אינו אסור מדאורייתא, משום שסתם כליהם אינם בני יומן.

האם הטעם שאסרה תורה כשאין ידוע שהוא בן יומו, הוא משום חשש מיתוק על ידי דבר חריף

בשו"ת הרשב"א (ח"ו סי' תנז) הביא השואל בשם **בעלי התוספות**, שהטעם שבכלי מדין אסרה תורה ולא אמרו שסתם כלים אינם בני יומן, הוא משום שחוששים שמא עשה בו גוי דבר חריף, ומבואר בעבודה זרה (לט.) שדבר חריף ממתיקו.

הרשב"א דחה ביאור זה מכמה צדדים: א. שאם כן הרי חשש זה מדאורייתא הוא ממה שהצריך הכתוב הכשר בכלי מדין, ואם כן היאך אנו מתירים בדיעבד במי שנשתמש בסתם כליהן, והלא בכולן יש לנו לחוש ולאסור אפילו דיעבד, שספיקא דאורייתא היא. ב. הרי בכל מקום שיש ספק ספיקא אפילו באיסורי תורה הולכין להקל, ובכלי מדין הרי יש ספק ספיקא, ואפילו שלש ספיקות יש בו, שאולי לא בישלו בו היום, ואם תמצא לומר שבישלו היום, שמא לא השתמשו בו בדברים האסורים כלל, ואם תמצא לומר שהשתמשו בדברים האסורים, שמא בדברים הפוגמים בתבשיל כגון חומץ בגריסין וכיוצא בו. ג. שאם כן איך הוכיח רבי יהודה מכלי מדין שנותן טעם לפגם אסור, הרי כלי מדין אפילו קדירה שאינה בת יומא לאו לפגם הוא, שהרי הטעם משום דברים החריפים הוא. וגם הגמרא שדוחה שלא אסרה תורה אלא קדירה בת יומא אינו כן, שהרי את כולם אסר הכתוב מספק דברים החריפים[מא].

בחתם סופר (שו"ת, יו"ד ח"ו סי' קי) הביא ליישב שאלת הרשב"א למה לא אמרו בגמרא שאסרה תורה בכלי מדין אף שנותן טעם לפגם משום חשש שמא יבשל בו בדבר חריף שממתיקו ומשביחו. שיש לומר, שאם כבר ניקלש האיסור על ידי הגעלה, הרי שאינו יכול להתעורר שוב על ידי דבר חריף. וממילא אין לומר שאסרה תורה בכלי מדין משום שמא יבשלו בהם דבר חריף, משום שקשה למה כתוב (במדבר לא כג) 'תעבירו באש', שכלי שצלו בו צריך ליבון, הרי די בהגעלה להקליש את האיסור.

אולם כתב, שיש לפקפק בתירוץ זה לפי מה שכתב **הרמב"ן** שתעבירו באש אינו ליבון דווקא, אלא הגעלה ברותחים.

וכתב עוד ליישב באופן אחר, לפי מה שהביא **הר"ן** (על הרי"ף, ע"ז עה: ד"ה מ"ר) דעת כמה פוסקים שסוברים שהקפידה תורה שקודם יעבירו באש ויגעילו, ורק אחר כך במי נדה יתחטא כלומר יטבילו, אבל אם יעשה בהיפוך הוא כטובל ושרץ בידו, ואם כן, אם נאמר שלא דיברה תורה אלא באינו בן יומו ונותן טעם לפגם מותר אלא רק משום דברים חריפים אסרה[מב], אם כן כיון שעל כל פנים הבלוע כמות שהוא עכשיו מותר באכילה מן התורה לדברים שאינם חריפים, אם כן אין כאן כלל טובל ושרץ בידו, ויהא אפשר אפילו טבילה קודם הגעלה, ולמה אמרה תורה שקודם יגעילו ואחר כן יטבילו, אלא על כרחך הבליעה עצמה אסורה כבר עכשיו כאיסור ממש[מג].

מהו שיעור בת יומא

התוספות (ע"ז עו. ד"ה בת יומא) כתבו, שמשמע מדברי **רש"י** (שם) שלינת לילה פוגמת ולא צריך מעת לעת, ודווקא שעמדה כל הלילה בלא בישול, לפי שאין ידוע מה גורם להפיג הטעם, אם תחילת הלילה או סופה או כולה, ומכל מקום לא צריך מעת לעת. וכן דעת **הר"ן** (שם ד"ה ומסרה תורה), וכן דעת **המרדכי** בשם **הריב"א** (בילה סי' תרעד). **ובהגהות אשר"י** (ע"ז פ"ה סי' ט) כתב בשם **רשב"ם**, וכן כתב **הרא"ש** בשם **הריצב"א** (ע"ז פ"ה סי' יח), ש'אינה בת יומא' הכוונה ששהתה מעת לעת[מד].

מדוע הקשו שנלמד מנזיר הרי אין עונשין מן הדין

לרבי עקיבא נמי משרת להיתר מצטרף לאיסור מכאן אתה דן לכל איסורין שבתורה כולה. הקשה **החתם סופר** (ע"ז סו. ד"ה תנן), שלשיטת **בעל המאור** ו**הראב"ד** שלגבי טעם כעיקר אין לוקים בכל התורה, משום שנלמד מקל וחומר ואין עונשים מן הדין, אם כן הוא הדין לגבי 'היתר מצטרף לאיסור' אם נלמד לכל התורה אין עונשין עליו מלקות, וקשה, שהרי לאיסור בלבד גם בלא זה היה אסור, כיון שחצי שיעור אסור מן התורה.

ומתרץ החתם סופר, שלענין היתר מצטרף גם הם מודים שהלימוד הוא גילוי מילתא בעלמא, שמנין לנו להקל בזה בכל איסורים יותר מבנזיר, וכשם שבנזיר היתר מצטרף כך יש לומר בכל האיסורים, אבל לענין טעם כעיקר איננו גילוי מילתא בעלמא, שהרי בנזיר אפילו מה שאינו ראוי לאכילה אסרה תורה כגון חרצנים וזגים שדומה לעפר בשארי איסורים [כמבואר בשבועות (כג:)], ואם כן יש לומר גם כשאסרה תורה טעם, שרק לגבי נזיר אסרה תורה משרת ענבים, ולכן סוברים אותם ראשונים שבזה הקל וחומר איננו גילוי מילתא אלא קל וחומר גמור, ואין עונשין מן הדין.

לרבי עקיבא מציגו חומרא בנזיר שאסור בכזית ואיך נלמד ממנו

שם. הקשה **החמדת שלמה** (יו"ד סי' טו אות ג), שכיון שלשיטת רבי עקיבא שיעור שתיית יין בנזיר הוא בכזית [כמו אכילה], ובכל איסורים שבתורה שיעור שתיה הוא ברביעית, אם כן מצינו חומר בנזירות מה שאין בכל איסורי תורה, ואם כן איך אפשר ללמוד מנזיר לכל התורה. וחכמים שלומדים מנזיר לכל התורה, על כרחך צריך לומר, שסוברים ששיעור שתיית נזיר הוא ברביעית. **ומתרץ**, שמדברי חכמים יש להכריח שמה ששיעורו בכזית אין זה חומרא. שהרי לכאורה יש הכרח גם לפי חכמים שבברייתא [שלמדים מ'משרת' שטעם כעיקר], שסוברים ששיעור שתיה בנזיר הוא בכזית, שהרי רבנן למדים שמשרת הוא בשרה ענבים במים, ולשיטת כמה ראשונים בטעם כעיקר אין ההיתר נהפך להיות איסור, ואין לוקים אלא אם כן אוכל כשיעור מהאיסור עצמו, ואם כן קשה אם שיעור השתיה היא ברביעית, אם כן איך שייך שיתחייב, הרי כתב **השו"ע** (או"ח סי' תריב ס"י) ששיעור שתיה ברביעית הוא בזמן של שתיית רביעית ולא בזמן של אכילת פרס, ואם כן איך יתכן שישתה מטעם האיסור המעורב רביעית בתוך זמן של שתיית רביעית, הרי הוא מעורב עם היתר ושותה באותו זמן גם היתר ואולי ישתה מהר יותר מכדי שתיית רביעית.

אלא על כרחך מוכח, שרבנן שלומדים ממשרת טעם כעיקר סוברים כרבי עקיבא ששיעורו בכזית, ולפי זה מבואר שלא איכפת לנו ששיעורו בכזית, ואף על פי שיש בו חומרא כזו, אין זה טעם שמחמת כן לא נלמד מנזיר לכל התורה, וזה מדוקדק בלשון הגמרא 'מדרבנן נשמע לרבי עקיבא'.

מה.

לימוד בקל וחומר במקום שיש שני כתובים

אמר ליה משום דהוה נזיר וחטאת שני כתובין הבאין כאחד, ואין מלמדין. הקשה **המלא הרועים** (ד"ה שמי), לפי **דברי העצמות יוסף** (קדושין נד. ד"ה כללו) שרק דבר הנלמד מבנין אב אין ללמוד כשיש שני כתובין, אבל דבר הנלמד מקל וחומר יש ללמוד אפילו אם הוא שני כתובים, אם כן הלא כל איסורים שבתורה נלמדים מנזיר בקל וחומר כמבואר בגמרא לעיל (מד:), ויש ללמוד משם אף שיש שני כתובים. ומתרץ, שאם השני כתובים עצמם יכולים ללמוד אחד מחבירו בקל וחומר, כמו בנידונינו שאפשר ללמוד באותו קל וחומר מנזיר גם את דין חטאת, אם כן באופן זה נתברר במה שכתבה התורה חטאת, שגם בקל וחומר אין למדים ממנו.

מא. **ולפי** החתם סופר [הובא לעיל בענין 'הטעם שאמרו בפשיטות שגיעולי נכרים נותן טעם לפגם'] לכאורה יש ליישב כיון שהחריפות עושה אותו כמו בן יומו. מב. **אך** יש להעיר, שהרי הרשב"א (ח"ו סי' מנז) הזכיר [בשם השואל] שמא עשה בו הגוי דבר חריף, וזה אסור אפילו שלא ביומו לכל התבשילים [ונראה שסבר שכמו שאינו בן יומו אם נשתמש לדבר חריף ממתקו ה"נ דבר חריף אפילו לא בן יומו משביח כל תבשיל], ולפי"ז לא מתורץ כי אם חוששים לדבר חריף של הגוי, הרי הכלי אסור לכל הדברים. מג. **אולם** יש להעיר להרשב"א [שהבאנו לעיל בסמוך] שסובר שטעם לפגם כשהוא בעינו ולא נתערב בתבשיל אסור, וכל ההיתר הוא משום ביטול ברוב, אם כן אין ראיה מזה, שהרי כל זמן שלא בישלו יש כאן איסור, ולכן אמרה תורה שנחשב כטובל ושרץ בידו. מד. **הרא"ש** (שם סי' ו) האריך לישא וליתן בדברי ר"ת שסובר שאין צריך מעת לעת, וכתב בסוף, 'כל דוחקים הללו צריכין אנו לומר לפי רבותינו שאינם מצריכים מעת לעת, אבל אם באנו להצריך מעת לעת אתי שפיר טפי'. וכתב הבית יוסף (יו"ד סי' קנ), שנראה שדעתו לומר שצריך מעת לעת, ושכן נראה מדברי בעל התרומה (סי' עה). **והטור** (יו"ד סי' קמח) הביא שתי דעות בזה. **והשו"ע** (יו"ד סי' קה ס"ח) פסק שצריך מעת לעת.

שיטת רבי עקיבא בענין חמץ בפסח

שם. התוספות (ד"ה משום) מביאים את קושיית **הרשב"א**, מדוע לא אמרה הגמרא שרבי עקיבא אינו לומד מנזיר לכל התורה משום שנזיר וחמץ הם שני כתובים, כיון שמצינו בזבחים (פג.) שרבי עקיבא סובר שלומדים 'כל', ואם כן גם בחמץ היתר מצטרף לאיסור כמבואר בגמרא לעיל (מג:) לשיטת רבי אליעזר שדורש כל.

והקשו המהרש"א ומהר"ם (במוס' שם) שהרי התוספות עצמם (לעיל מג: ד"ה מאן) כתבו בתירוץ השני שאף שרבי עקיבא דורש 'כל' בשאר מקומות, מכל מקום לא מצינו שדורש 'כל' ללמוד היתר מצטרף לאיסור שזהו דבר שאין מסתבר, ואם כן מה הוקשה להרשב"א. וכתב המהרש"א, שהרשב"א הקשה קושיא זו, רק לפי התירוץ הראשון שבתוספות (מג:) שרבי עקיבא שדורש 'כל', דורש מזה בכל מקום.

והמהר"ם תירץ, שלעיל אמנם ביארו התוספות בתירוץ השני שאין מוכרח שרבי עקיבא שדורש 'כל' במסכת זבחים, דורש 'כל' גם לענין היתר מצטרף לאיסור, ולכן הגמרא העדיפה להעמיד כרבי אליעזר שדורש בפירוש [גם במה שלא מסתבר, עיין שם בתוספות] מלהעמיד כרבי עקיבא שלא שסובר כך בפירוש, אבל כאן שואל הרשב"א מדוע אין הגמרא מתרצת שהטעם שרבי יוחנן אומר שאין לומדים לכל התורה, הוא משום שסבור, שרבי עקיבא דורש 'כל' בכל מקום [גם במה שלא מסתבר], ואפילו בחמץ לענין שהיתר מצטרף לאיסור, וממילא זוהי הסיבה שאין למדים ממנו לכל התורה משום שיש שני כתובים.

אולם המהרש"א הקשה על הרשב"א: א. איך יתכן לומר כלל שרבי עקיבא סובר שדורשים מ'כל' שהיתר מצטרף לאיסור לגבי חמץ בפסח, הרי דברי רבי יוחנן שאמר שכל איסורים שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור מלבד בנזיר, הם לשיטת רבי עקיבא, וזעירי חולק ומוסיף שגם שאור בל תקטירו היתר מצטרף, משום שדורש 'כל', והגמרא מקשה לזעירי שהיה לו להוסיף שגם בחמץ היתר מצטרף, ולפי הרשב"א, למה הגמרא לא הקשתה גם לרבי יוחנן 'חמץ נמי'. ב. אם רבי יוחנן לומד שדורשים 'כל' בחמץ, ממילא גם בשאור לומד שדורשים 'כל', ואם כך מה ההבדל בין זעירי לרבי יוחנן [שהגמרא אמרה לעיל שזעירי מוסיף 'גם שאור בל תקטירו'], ומבואר שלפי רבי יוחנן אין מוסיפים שהיתר מצטרף לאיסור בין בדין של שאור בל תקטירו, וממילא גם לא בדין של חמץ בפסחא. **והשפת אמת** (במוס' ד"ה משום) כתב שהרשב"א סובר שלמסקנת הגמרא יש לומר שאף רבי יוחנן סובר כזעירי שדורשים 'כל', ואף שאמר רבי יוחנן שבכל איסורים שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור, מכל מקום אין למדים מהכללותב. אמנם עדיין הקשה שאינו מובן מה שהקשה הרשב"א בלשון תימה, אפילו שאפשר לומר שלמסקנא רבי יוחנן כזעירי, עדיין זה לא מוכח ולכן אין כאן 'תימה', ובנוסף הקשה עוד קושיא, כיון שדרך הגמרא להביא שני כתובים הבאים כאחד כמו אלו, שאפשר לפלפל לפי רבנן, מה שאין כן אם הגמרא היתה מביאה חמץ לא קשה לרבנן שלא דורשים 'כל', ולכן קשה לשון תימה בתוספותג.

והרש"ש (ד"ה משום) כתב, שבשאלת המהרש"א מיושבת תמיהת הרשב"א, שמזה שרבי יוחנן לא הביא גם חמץ ושאור, מוכח שלא דורש 'כל' כרבי עקיבא, ורק למד כמוהו ב'משרת', ולכן נשאר לגמ' להקשות משני כתובים חטאת ונזיר בלבדד.

ובשבט סופר (סוי"מ, סו"ס סי' מד) כתב ליישב את קושיית הרשב"א, שבגמרא לעיל (מג.) נחלקו רב נחמן ורב יהודה האם עדיף ללמוד מ'כל' חמץ על ידי תערובת או חמץ נוקשה, ולפי זה יש לומר שהטעם שסבר רבי יהודה שמ'כל' נלמד שהיתר מצטרף לאיסור ולא לאסור חמץ נוקשה, הוא רק למסקנת הגמרא שאי אפשר ללמוד ממשרת שהיתר מצטרף לאיסור כיון שנזיר וחטאת הם שני כתובים, ולכן מ'כל' עדיף ללמוד שגם בחמץ דינו שהיתר מצטרף לאיסור. אבל אם כדברי הרשב"א שהשני כתובים שאינם מלמדים, הם נזיר וחמץ, הרי עדיף לומר שממשרת נלמד שהיתר מצטרף לאיסור, ומ'כל' נלמד לרבות חמץ נוקשה, מאשר לומר שמ'כל' שנאמר בחמץ נלמד שהיתר מצטרף לאיסור, ובזה יהיו שני כתובים לדין היתר מצטרף לאיסורה.

באיזה מקרה דנים בחטאת משום היתר מצטרף לאיסור

חטאת מאי היא דתניא כל אשר יגע בבשרה יקדש וכו'. רש"י (ד"ה ה"ג) כתב, שאם חטאת הוא מצד היתר מצטרף לאיסור, מדובר שלא נבלע החטאת בכל הבשר אלא רק במקצתו ואין במקום שבלוע ביחד עם הטעם כזית ולוקה משום שהיתר שאין בלוע בו מצטרף לאיסור. משום ששיטת רש"י (לעיל מד: ד"ה חייב, ד"ה מפני) שאם טעם הוא כעיקר, אזי כל מקום שיש שבלוע בו טעם, אף ההיתר נהפך לאיסור וחייב על כזית מהתערובת, ואם כן באיזה אופן צריכים אנו לחייבו רק משום היתר מצטרף ולא משום טעם כעיקר, אלא על כרחך שלא נבלע בכולו.

אבל לדעת **תוספות** (לעיל מג: ד"ה כמאן) אין שייך היתר מצטרף לאיסור אלא כשנבלע. ולפי דעת **הרמב"ן** (מלחמות ה' פסחים מג.) אין חייב אלא כשהאיסור נותן טעם בהיתר [ולשיטתו משום טעם כעיקר אין לחייב באופן זה, כיון שבטעם כעיקר אין ההיתר נהפך לאיסור]ז. ולפי השיטות שבטעם כעיקר אין ההיתר נהפך לאיסור, מדובר גם באופן שנבלע בכולו.

ראיית התוספות מחטאת שאמרו עד שיבלע בבשר

התוספות (לעיל מג: ד"ה כמאן) מוכיחים שהיתר מצטרף לאיסור דווקא בתערובת, ממה שבאיסורי קדשים היתר מצטרף לאיסור, ככתוב בתורה לענין חטאת (ויקרא ו כ) 'כל אשר יגע בבשרה יקדש וגו' [שבשר הנוגע בחטאת יקדש להיות כמוהו], ולמדו בגמרא ממה שנאמר 'בבשרה' שאינו נאסר בנגיעה אלא עד שיבלע בבשר וכו', אם כן מבואר שאינו מצטרף לאיסור אלא רק אם נבלע בתוכו.

ובמגיני שלמה (במוס' שם) דחה את ראיית תוספות, שמה שאמרו שם שנאסר דווקא כשבלע, אינו בא ללמד שהיתר מצטרף לאיסור דווקא אם נבלע ולא כשהוא בעין, אלא שבא למעט נגיעה [וכמו שפירש **רש"י** (ד"ה יכול)]. לפי שהיה מקום לומר שחייב אפילו אם אין טועם מן האיסור כלום, וגוף הנגיעה תאסור מגזרת הכתוב כמו במזבח ובכלי שרת, ולמדו מ'בבשרה' שאינו נאסר אלא עד שיבלעו, וכל שכן אם יהיה האיסור בעין שההיתר יצטרף לאיסור, שבאכילה אין הבדל אם מעורב או לא, כיון שטועם טעם האיסורח.

ובקרן אורה (זבח לז: ד"ה והנה קושיית תוס' ז"ל) מוסיף על קושיית התוספות מדברי הגמרא בזבחים (לח.), שלמדו שם מפסוק שגם במנחות נאמר שהיתר מצטרף לאיסור, ואמרו שם שהוצרך הכתוב לומר דין זה במנחה וגם בחטאת, שאם היה משמיענו הכתוב רק במנחה היינו סבורים לומר שדווקא מנחה נאסר משום שהיא רכה ונבלע האיסור, אבל בחטאת לא, ואם היה משמיענו הכתוב בחטאת, היינו סבורים לומר שבשר חמור כיון שדרכו שנבלע בו יותר שומן בעומקו, אבל במנחה לא. וקשה, שאם נאמר שהאיסור הוא גם כשאינו מעורב, מה זה משנה באיזה אופן הם מעורבים.

מנין שהפסוק בחטאת בא להיתר מצטרף לאיסור ולא לטעם כעיקר

שם. מבואר בגמרא שלפי רבי עקיבא הפסוק בחטאת בא ללמד שהיתר מצטרף לאיסור, ולכן אי אפשר ללמוד לכל התורה שהיתר מצטרף לאיסור כיון שיש שני פסוקים להיתר מצטרף לאיסור, נזיר וחטאת, ואין מלמדים. אבל טעם כעיקר נלמד לפי רבי עקיבא לכל התורה מגיעולי נכרים, כיון שיש רק פסוק אחד. **והקשו התוספות** (זבח לז: ד"ה תלמוד) מנין שבחטאת הלימוד הוא שהיתר מצטרף לאיסור, הרי אפשר לומר שבחטאת מדובר במקרה שהחטאת נתנה טעם והתערובת נאסרה מדין טעם כעיקר. וכתבו התוספות [וכן כתב **רש"י** (ד"ה וכי עקיבא)] שעל כרחך הפסוק בחטאת בא ללמד היתר מצטרף לאיסור, ואינו בא ללמד שטעם כעיקר, כיון שאם בא לחדש שטעם כעיקר [ובאופן שיש לחייב משום טעם כעיקר, כמו שנתבאר], הרי כבר נלמד לרבי עקיבא שאר איסורין מגעולי נכרים ואין צריך פסוק נוסף ללמדינו.

אך הקשו הרא"ש (זבח לז: ד"ה ופי') **ורבינו דוד** (לעיל מד: ד"ה ורבנן), מדוע אנו אומרים שחטאת בא להיתר מצטרף, ולכן יש בדין של היתר מצטרף שני כתובים ואין מלמדים, הרי אפשר לומר שחטאת בא לטעם כעיקר, ובטעם כעיקר יהיו שני כתובים, שהם חטאת וגעולי נכרים, ולהיתר מצטרף לאיסור ישאר רק כתוב אחד ונלמד ממנו לכל התורה שהיתר מצטרף לאיסור, ואילו טעם כעיקר לא נלמד לכל התורהט.

ותירץ הרא"ש [ומעין תירוץ זה תירץ רבינו דוד], שהיה פשוט לגמרא שאין ללמוד היתר מצטרף לאיסור לכל התורה קודם שלמדנו טעם כעיקר, כיון שיותר פשוט ללמוד שטעם כעיקר מללמוד שהיתר מצטרף לאיסור, וכמו שמבואר לעיל בגמרא שרבי עקיבא לא היה לומד ממשרת שהיתר מצטרף

א. **והשפת** אמת (במוס' ד"ה משום) הוסיף שהתוספות (לעיל מד. ד"ה לענין) כתבו בפירוש שרבי יוחנן לא דורש 'כל'. ב. **והביא** בשם היד מלאכי (פ' כג) שאף בדברי האמוראים אומרים שאין למדים מהכללות. ג. **וכתב** לתרץ דרך פלפול שכוונת הרשב"א בקושייתו שמדוע רבי יוחנן לא ביאר את דברי רבי עקיבא באופן שרבי עקיבא שדורש את 'כל' סובר שיש שני כתובים, נזיר וחמץ, שאפילו חטאת ונזיר זה לא 'שני כתובים' כמו שהביאו תוס' (ד"ה ורבנן) נזיר וחמץ כן נחשבים לשני כתובים, כי החומרא של חרצן לא נחשב לחומרא לגבי חמץ שחמור מאוד, שאסור בבל יראה וימצא [ולכן נחשבים לשני כתובים הבאים כאחד לפי רבי עקיבא שדורש 'כל']. אמנם רבי יוחנן עצמו אינו סובר בזה כרבי עקיבא ואינו דורש את 'כל' וממילא אין שני כתובים להיתר מצטרף לאיסור, ולפי זה לא יחלוק רבי יוחנן על רבנן שסוברים שלומדים מנזיר לכל התורה. ד. **ועיין** שם עוד שיישב המהרש"א. ה. **ובאמרי** משה (סו"ס, סי' סה) כתב שיש ליישב דברי הרשב"א שאף אם רבי עקיבא דורש 'כל', מכל מקום סובר כרב נחמן שבא לרבות חמץ נוקשה ולא חמץ על ידי תערובות. ו. **וכפי** שביאר (לעיל מד: ד"ה מפני) גם לענין משרת שבא להיתר מצטרף לאיסור שלא נבלע בכולו. ז. **וכפי** שהתבאר לעיל (מג:). ח. **וכן** כתב הקובץ שעורים (פסחים אות קעט), וביאר שההוא אמינא היא שנגיעה גם תאסור כמו שמצינו לגבי טומאה. ט. **וכן** הקשה רש"י (ד"ה וכי עקיבא) קושיא מעין זו, שאולי חטאת בא לטעם כעיקר, כי אי אפשר ללמוד מגעולי נכרים שזה חידוש, ולהיתר מצטרף לאיסור ישאר רק כתוב אחד, ונלמד ממנו לכל התורה שהיתר מצטרף לאיסור.

לאיסור אם לא היה לו מקור אחר לדין של טעם כעיקר, משמע שיותר פשוט הדין של טעם כעיקר'. וכן כתבו התוספות (מזיר לז. ד"ה טעם) שכיון שבטעם כעיקר יש מהאיסור עצמו כזית, אזי פשוט יותר שאסור'א.

ובפני יהושע (ד"ה דהוי) כתב להוכיח באופן אחר שכוונת הפסוק לחייב משום היתר מצטרף לאיסור, שפשטות הפסוק 'כל אשר יגע בבשרה' הוא על ידי צליית היתר ואיסור, כיון שעיקר לשון נגיעה לא שייך אלא בצליה, כי אם בדרך בישול הרי הרוטב מבלבל, ואין זה נגיעה. ועוד, שעיקר אכילת קדשים היא דרך צלי. וכיון שמדובר בצליה דינו הוא בנטילת מקום על פני פעפוע כמבואר בפוסקים. ואם כן כשאמרה תורה שיקדש, על כרחינו היינו על כל עובי נטילת המקום ולא רק על מקום שודאי בלוע, שהרי לא ידוע כמה יצא ממנו וכמה בלע, ואם כן אין שיעור לדבר, ואיך אמרה תורה 'יקדש להיות כמוה' לחייב כרת וחטאת, הרי אי אפשר שתהא כל האכילה מן האיסור, שהרי ודאי יש בו ג"כ טעם ההיתר של עצמו, אלא על כרחך שהיתר מצטרף לאיסור.

שיטת רש"י

אולם רש"י בזבחים (לז: ד"ה עד שיגלע) כתב, שאין ללמוד מחטאת טעם כעיקר שאין זה טעם אלא ממש'ב, ועל כרחך נאסר משום שהיתר מצטרף לאיסור.

ובברכת ראש (מזיר לז: ד"ה דהוי מזיר) הקשה על רש"י בזבחים, שביאר שאין לומר שהתורה באה ללמד שטעם כעיקר, משום שהוא ממשות האיסור ולא טעם, שהרי מכל מקום כיון שאותה ממשות נותנת טעם בהיתר, אם כן אפשר לומר שהתורה באה ללמד שחייב משום טעם כעיקר, ובאופן שבממשו של איסור יש פחות מכזית, ומשום דין טעם כעיקר ההיתר שקיבל טעם מהאיסור נהפך גם הוא לאיסור, וכשיטת רש"י (פסחים מד: ד"ה ומפתם) שבטעם כעיקר ההיתר נהפך לאיסור ומצטרף לכזית'ג.

ועוד הקשה הברכת ראש (שם) שבסוגיא בחולין (לט.) מפורש שאפשר ללמוד מחטאת טעם כעיקר, כמו שהביא רש"י עצמו כאן (ד"ה ור' עקיבא), ולכאורה דברי רש"י שאי אפשר להעמיד את הדין של חטאת באופן של טעם כעיקר נסתרים מדברי הגמרא'ד.

ולכאורה רש"י בעבודה זרה (סז: ד"ה טעמו) סותר דבריו, שכתב שחֵלב שנימוח בקדרה נחשב לטעם בלבד, ונראה שלא סותר, כי שם מדובר שנימוח ונאבד בקדירה, כי זה לח בלח, ובזבחים (שם) מדובר, שחדר את עור הצלי ולא נאבד ונשאר במקומו, וחילוק זה מובא במאירי כאן (מג:).

ובקהלות יעקב (פסחים סי' לט) מבאר, שאין כוונת רש"י בזבחים לומר שאי אפשר להעמיד את הדין של חטאת במקרה של טעם כעיקר, אלא כוונתו היא לפרש לשיטות הסוברות שאין טעם כעיקר, שמדובר באופן שנתפשט הטעם בבשר בשטח של כזית במקום אחד, ואומרים היתר מצטרף לאיסור, ולא שייך להקשות מה צריך לחייב מטעם היתר מצטרף, שיהיה חייב בגלל טעם כעיקר [כי הרי נתן טעם בכל הכזית]. ומבאר בפשיטות שרש"י בפסחים כתב לפי השיטות הסוברות טעם כעיקר, ולכן פירש שהתפשט הטעם רק בחצי זית, והחצי זית הזה נהפך לאיסור כי טעם כעיקר, וחייב בגלל שיש גם היתר מצטרף לאיסור [ולכן מצרפים אליו גם חצי זית שלא נתפשט בו טעם האיסור], ונמצא שאכל כזית שחייב עליו. ולא יכל רש"י לפרש בפסחים כמו שפירש בזבחים שנתפשט הטעם בכל הכזית, כי כאן הסוגיא לפי השיטות הסוברות שטעם כעיקר.

דעת הרמב"ן שבחטאת אין אופן שאינו משום טעם

הרמב"ן (חולין נח: ד"ה אלא, ד"ה ועוד י"ל) **ורבינו דוד** (ד"ה יקדש, מד: ד"ה ורבנן) כתבו שודאי בחטאת אינו אלא טעם, וממילא לכל השיטות גם אם הפסוק בא להשמיענו היתר מצטרף לאיסור, מכל מקום איסורו הוא משום טעם כעיקר, שהרי אין כאן ממשות האיסור'ט, וכדי להתחייב צריכים לשני הדינים בין שטעם כעיקר, כדי שיהיה תערובת של איסור. ובין לדין של היתר מצטרף לאיסור כדי ללקות על כזית'ט. ואם כן יש שני כתובים לשניהם גם לטעם כעיקר, גיעולי נכרים וחטאת. וגם להיתר מצטרף לאיסור, נזיר וחטאת. ואכן רבי יוחנן סובר שכשם שלענין היתר מצטרף לאיסור יש שני כתובים שאינם מלמדים, כמו כן לענין טעם כעיקר יש שני כתובים שאינם מלמדים, וטעם כעיקר אינו רק מדרבנן'י. אלא שהסוגיא כאן נוקטת [והיינו אביי שהוא בעל הסוגיא כאן], שדין טעם כעיקר פשוט יותר ללמוד מאשר היתר מצטרף לאיסור, ואם כן יש לומר שהשני כתובים באו ללמדינו רק שבשאר התורה אין היתר מצטרף לאיסור, ולא למעט טעם כעיקר.

קשה ש'יקדש' אינו מיותר אלא הוא בא לאיסור עשה

יקדש להיות כמוה שאם פסולה היא תיפסל, ואם כשירה היא תאכל כחמור שבה. מבואר בגמרא שרב אשי הוציא ממה שנאמר בחטאת שנבלעה בהיתר, שההיתר נעשה כחטאת, שהיתר מצטרף לאיסור בחטאת, ואם כן הרי יש שני כתובים בנזיר וחטאת ואין מצטרפים. כתבו **האחרונים**יי שמדברי רב אשי יוצא שלא היה צריך לומר 'יקדש' בחטאת ללמד שנאסר, שהרי היה אפשר ללמוד מנזיר שהיתר מצטרף לאיסור, ולכן הם שני כתובים ואינם מלמדים, והקשו האחרונים שהרי בזבחים (לז:) הקשו, למה נאסר הקרבן הכשר שנבלע בו מהפסול, יבא עשה של אכילת הכשר וידחה לא תעשה של אכילת הפסול, ותירץ רב אשי (שם) ש'יקדש' עשה הוא, ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה. ואם כן יוצא שלפי דברי רב אשי עצמו, נצרך הפסוק 'יקדש', שהרי אם לא היה כתוב 'יקדש' היינו אומרים שעשה דוחה לא תעשה, ואיך אמר כאן רב אשי כאן ש'יקדש' מיותר.

ובישער המלך (גדליס פ"ג ה"ו ד"ה ונהמי) תירץ, שגם לולא הפסוק 'יקדש' היינו יודעים שלא ידחה את אכילת הפסול משום שאין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש, וכמו שתירץ רבא בזבחים (שם). ודברי רב אשי שאומר שהסיבה שאין דוחה היא משום דהוי עשה ולא תעשה הם לרווחא דמילתא שגם לולא הטעם שאין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש מיושב'יט.

ובישועות יעקב (מו"ס סי' ממג סק"ל ד"ה ובזה) מיישב, שדברי הגמרא שם מוקשים, איך שייך לומר שעשה ידחה לא תעשה, הרי בקרבן פסול אין עשה של אכילת קדשים. אלא הביאור, שאמנם בקרבן פסול אין כלל עשה לאכלו, אבל כאן אין הקרבן עצמו פסול אלא רק הבליעה פסולה, ואסור לאוכלו משום זה. ולפי זה יש לומר, שאם היתר מצטרף לאיסור, אזי הכל נהפך לאיסור, וממילא לא שייך כלל לומר שעשה ידחה לא תעשה, ומה שאמרו בגמרא שם שידחה זהו משום שהגמרא שם חולקת על סוגייתנו, וסוברת כהסוגיא בנזיר [וכפי שיבואר להלן] שחטאת אסור משום טעם כעיקר, ולכן האיסור הוא לאכול את ההיתר משום חלק האיסור שמעורב בו, ושייך בזה דין עשה של אכילת הכשר שידחה את איסור אכילת הבליעה'כ.

בקובץ שעורים (פסחים סוף קעמ) כתב לבאר את דברי הגמרא שם שיש עשה באכילת הכשרה אף שנבלע בה מהפסולה וההיתר נהפך לאיסור, שבכל קדשים יש שני עניינים: א. פסול, ב. איסור, ומה שאין מצות אכילה בפסולים הוא משום הפסול ולא משום האיסור. ויש לומר שאמנם ההיתר נהפך לאיסור, אבל לא נהפך לפסול, וממילא עדיין יש כאן מצוה לאוכלו, ושייך עשה דוחה לא תעשה.

שיטת רבנן מה נלמד מחטאת

ורבנן אמרי לך מיצרך צריכי חטאת להיתר מצטרף לאיסור, וחולין מקדשים לא גמר. מבואר בגמרא שלפי רבנן הפסוק של חטאת בא לדין של היתר מצטרף לאיסור בקדשים. וממשרת נלמד לכל התורה שטעם כעיקר, שהרי אין שני כתובים לדין זה. אמנם בגמרא בנזיר (לז:) הביאה טעם אחר מדוע לפי רבנן שלומדים ממשרת שטעם כעיקר אין שני כתובים הבאים כאחד, נזיר וחטאת, ואין מלמדים. כיון שהפסוק של חטאת נצרך ואינו מיותר, כיון שאי אפשר ללמוד רק מנזיר לכל התורה שטעם כעיקר, כיון שבנזיר יש חידוש שאפילו חרצן אסור. לכן הוצרכה התורה לפסוק נוסף בחטאת שטעם כעיקר.

י. **וכן** נראה שתירץ רש"י (שם), שכתב 'דא"כ טעם כעיקר בשאר איסורין מנא ליה', וכוונתו שפשוט לפי מהלך הגמרא שיש טעם כעיקר בשאר איסורים, לפני שיהיה היתר מצטרף לאיסור. יא. **וזהו** כשיטות שבטעם כעיקר אין ההיתר נהפך לאיסור, וכדי ללקות צריך שיהיה טעם של כזית. יב. **ועיין** עוד בזה לקמן. יג. **ותירץ**, שרש"י (שם) נתכוין לבאר, שמדובר שנתערב מין במינו כגון שומן החטאת בבשר שמן של שלמים, שמצד טעם כעיקר אין לאסור אלא רק מצד היתר מצטרף לאיסור, ומדובר שהם שוים בהיתר והאיסור ולכן אין מתבטל ברוב. יד. **ותירץ**, שרש"י (שם) נתכוון לבאר, שמדובר במין במינו כגון שומן החטאת בבשר שמן של שלמים, שמצד טעם כעיקר אין לאסור אלא רק מצד ממשו. ורש"י בפסחים והגמרא בסוגייתנו ובחולין למדים שמדובר בשומן בבשר כחוש וזה נחשב מין בשאינו מינו. טו. **והרמב"ן** בזה לשיטתו במלחמת ה' (פסחים מג.) שאין שייך היתר מצטרף לאיסור אלא בנותן בו טעם, וממילא לא יתכן היתר מצטרף לאיסור באופן שאין נתינת טעם. טז. **כיון** ששיטת הרמב"ן (כמלחמות פסחים מג:) שבטעם כעיקר אין ההיתר נהפך לאיסור. יז. **לכאורה** יש להעיר, הרי ספק דאורייתא לחומרא, ואם כן אם נלמד לטעם כעיקר שאין בכל התורה, נטען שכן ישנו והסיבה שנכתב חטאת, זה לומר שלהיתר מצטרף לאיסור יש שני כתובים, אבל טעם כעיקר כן יהיה בכל התורה. וכן הפוך אם נרצה לומר שהיתר מצטרף לאיסור אין בכל התורה, נטען שחטאת בא לטעם כעיקר, ולא להיתר מצטרף לאיסור שיהיה בכל התורה, וי"ל שבגלל שר"י סובר ששניהם חידושים שווים לגמרי, לא שייך לומר שבא לאחד ולא לשני, כי אין עדיפות לאחד על השני, ולכן נשאר שבשניהם [טעם כעיקר והיתר מצטרף לאיסור] יש שני כתובים, וזו היא כוונת הרמב"ן (חולין שם ד"ה ועי"ל) שכתב, 'אבל לר' יוחנן שקולים הם, ותרוייהו ממעטינן, דהי מיניהו מפקת'. יח. **השער** המלך (גדליס פ"ג ה"ו), והביא שגם בדברי אמת הקשה כן, ובקובץ שיעורים (פסחים סוף קעמ) הביא שגם בשו"ת בשמים ראש (סי' לג) הקשה כן. יט. **ובהגהות** מעשה חושב (שם) כתב להקשות, שעדיין לא הואיל השער המלך בתירוצו, כיון שאף אם רב אשי מודה לרבא שהטעם שאין העשה של הכשר דוחה את הלא תעשה של הפסול הוא משום שאין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש. מכל מקום אין ה'יקדש' מיותר כיון שמצינו שהתורה באה להוסיף עשה גם במקום שיש לאו, כמו בשבת, ואם כן אין ה'יקדש' מיותר כיון שבא להוסיף עשה, ומנין לרב אשי שהיקדש בא כדי לעשות שני כתובים בהיתר מצטרף לאיסור. ויש להעיר, שכמו שהגמרא אומרת 'אפושי לאווי לא מפשינן היכא דאיכא למידרש דרשינן', גם כאן נאמר שבגלל שלרב אשי אין צורך ללמוד מ'יקדש', עדיף לומר שהתורה כתבה לשני כתובים [וזו דרשה], מלומר שהתורה סתם הוסיפה עשה. כ. **ולשיטת** רש"י שביארו האחרונים [הו"ד לעיל (מג:)] שסובר שבהיתר מצטרף לאיסור אין ההיתר נהפך לאיסור, לא מתורץ [לפי תירוץ זה].

ובתוספות (ד"ה ורבנן, חולין נמ. ד"ה גלי) כתבו ששני הגמרות סותרות, שבפסחים מבואר שלפי רבנן לומדים מחטאת שהיתר מצטרף לאיסור, ואילו בגמרא בנזיר מבואר שרבנן סוברים ששני הפסוקים באים ללמד טעם כעיקר[כא], ולדעת רבנן יש צריכותא[כב].

אמנם בגמרא בנזיר (שם) מבואר בהמשך הגמרא שאפשר לבאר את שיטת רבנן כמו בסוגייתנו שהפסוק של חטאת בא לדין של היתר מצטרף לאיסור, ואם כן לכאורה אין סתירה בסוגיות. **ורבינו עזריאל** (שיטה מקובצת שם ד"ה וכגירסא) מבואר, שזהו אי בעית אימא, שיש לבאר חידוש הכתוב בשני אופנים: א. ששני הפסוקים מלמדים שטעם כעיקר ויש צריכותא ביניהם ולכן הם מלמדים לכל התורה. ב. שהפסוק בחטאת מלמד שהיתר מצטרף לאיסור, והפסוק בנזיר הוא שטעם כעיקר, ולפי זה בקדשים היתר מצטרף לאיסור, ובחולין לא.

אבל ברא"ש (נזיר נז: ד"ה וכפריס) מבואר שיש חילופי גירסאות שם בגמרא, ואין גורסים את שני הביאורים בדעת רבנן. וכך לכאורה נקטו התוספות שהסוגיות חלוקות.

והמהר"ם (נמוק' ד"ה ורבנן) כתב לבאר דברי התוספות, שבאמת כוונת הגמרא שאפשר לבאר את דברי חכמים בשני אופנים. ועיקר שיטת חכמים היא כהאופן הראשון ששני הפסוקים מלמדים לטעם כעיקר, אלא שכוונת הגמרא לומר שלכאורה מנין לו לרבי יוחנן לומר שרבי עקיבא חולק על חכמים וסובר שיש כאן שני כתובים, הרי אפשר שרבי עקיבא סובר כרבנן שיש צריכותא וממילא מלמד לכל התורה שהיתר מצטרף לאיסור, כשם שלפי חכמים לומדים ממשרת וחטאת לכל התורה שטעם כעיקר, ואם כן חוזרת קושיית הגמרא על רבי יוחנן.

וזהו שאמרה הגמרא שאין להוכיח מחכמים שהטעם שאין שני כתובים לטעם כעיקר משום שצריכים את שני הפסוקים, כי יתכן שחכמים סוברים שהפסוק של חטאת בא להיתר מצטרף לאיסור. והפסוק בנזיר מלמד שטעם כעיקר.

ובפני יהושע (נמוק' ד"ה ורבנן) ביאר, שבאמת כוונת הגמרא כאן לומר שלחכמים הפסוק שנאמר גבי חטאת הוא היתר מצטרף לאיסור, ובנזיר הוא לטעם כעיקר, וכהגמרא בפסחים, ומה שאמרו צריכותא בנזיר וחטאת אינו אלא להקשות על רבי עקיבא, ואינו ביאור בשיטת חכמים[כג].

ביאור הגירסא שחטאת מלמד דין נותן טעם לפגם

שם. הרא"ש (נזיר נז:) מביא גירסא נוספת שהטעם שלרבנן צריכים שני פסוקים בחטאת ונזיר, כיון שרבנן לומדים מנזיר לכל התורה שטעם כעיקר, ומחטאת למדים דין נותן טעם לפגם, וכן נקט **המפרש** (שם ד"ה ורבנן). והבין הרא"ש שבא ללמד שנותן טעם לפגם אסור בקדשים[כד].

הרא"ש דוחה גירסא זו, משום שמצינו שלא נאסר טעם לפגם בקדשים, שמבואר בזבחים (נז.) שרבי טרפון אומר, שכלי שבישל בו קדשים מתחילת הרגל יבשל בו את כל הרגל, בלא מריקה ושטיפה, לפי שכל יום נעשה גיעול לחבירו, שמתוך ששלמים מרובים ברגל אין בלוע שלהן נעשה נותר, שהרי זמן שלמים לשני ימים, וכאשר מבשל בו היום שלמים ושוב מבשל בו שלמים למחר משלמים שנשחטו ביום המחרת, פולט מה שבלע אתמול ובולע מן האחרונות, ונמצא שאינו בא לידי נותר. ומוכיח מזה הרא"ש שטעם לפגם מותר בקדשים שהרי אותם שלמים שנבלע בהם הבליעה אין הבליעה שבהם נעשים נותר, והיינו משום שהטעם פגום וטעם פגום אינו נאסר בנותר.

בחידושי רבנו מאיר שמחה (ד"ה רש"י) כתב לבאר הטעם שבקדשים אסור נותן טעם לפגם, לפי שיטת רש"י [כפי שביארו שיטתו **בתוספות** (חולין נמ: ד"ה רבנן)] שטעם כל שהוא אוסר בקדשים, אף שיש יותר משישים ואינו מורגש כל כך, ואם כן הוא הדין שטעם לפגם יש לאסור, שגם זה נחשב טעם כל שהוא.

אולם במפרש (נזיר שם ד"ה כמוך נפקריס), מבואר שגירסא זו באה לומר שנותן טעם לפגם מותר, ולפי זה לא קשה. והקשה המפרש, הרי בלא זה למדנו שנותן טעם לפגם מותר מנבילה שאינה ראויה לגר (ע"ז סז:). ותירץ, שהפסוק בחטאת מלמד שבמבושל נותן טעם לפגם מותר, ודין הנבילה מלמד באינו מבושל. וכתב הברכת ראש (שם) שאולי הטעם שצריך פסוק גם לחי שאינו מבושל, משום שחי אינו פוגם כל כך.

והקשה האורח מישור (ד"ה כמוך) איך משמע מהפסוק כאן שנותן טעם לפגם מותר, ומבואר ש'בשרה' משמע כעין בשרה שנותן טעם לשבח[כה].

הברכת ראי"ש מבאר, שגירסא זו באה לומר שנותן טעם לפגם אסור, ומבאר באותו ענין המובא בגמרא כאן שכל הנוגע בו יקדש, התורה הצריכה שבירה בכלי חרס ומריקה בכלי מתכת, ומוכח מזה שטעם לפגם אסור לפי מה שהקשו התוספות בע"ז (עו. ד"ה נתן יומא), שאם נותן טעם לפגם מותר למה הצריכה תורה שבירה בכלי חרס ושטיפה ומריקה בכלי נחושת, הרי הטעם שצריך שבירה ומריקה הוא משום נותר שבכלי, ואימתי נהיה נותר בעמוד השחר, ואם כן הוא נותן טעם לפגם[כו], אלא יש ללמוד מכך שטעם לפגם אסור.

שיטת רבנן החולקים בכותח הבבלי

ורבנן אמרי לך וכו' ומשרת ליתן טעם כעיקר. כתב **רש"י** (ד"ה ור' עקיבא) שרבנן שחולקים על רבי אליעזר בכותח הבבלי [כמבואר לעיל (מד.)] על כרחך חולקים על הדין של טעם כעיקר [ולא לומדים מגעולי נכרים, כי סוברים שזה חידוש] וצריך לומר שהם דורשים ממשרת שהיתר מצטרף לאיסור. והקשה **המהרש"א** שאם כן יוצא שרבנן סוברים שהיתר מצטרף לאיסור בכל התורה, אף שאינם סוברים שטעם כעיקר. ולכאורה בגמרא לעיל מבואר שעדיף לדרוש ממשרת שטעם כעיקר, ורק אם כבר לומדים שטעם כעיקר ממקום אחר, דורשים מהיתור של משרת שהיתר מצטרף לאיסור. שהרי לעיל בגמרא (מד:) הקשו לרבי עקיבא טעם כעיקר מנלן, כלומר שלגמרא היה פשוט דין טעם כעיקר, ומשום שעדיף ללמוד טעם כעיקר מאשר דין היתר מצטרף לאיסור, ולפי רש"י הגמרא לעיל תתרץ, שסבר רבי עקיבא שטעם כעיקר אסור רק מדרבנן.

ובפני יהושע (נרש"י שם) תירץ, שאין עדיפות כלל לטעם כעיקר על פני היתר מצטרף לאיסור אלא שודאי מהדרשה של משרת עדיף ללמוד טעם כעיקר משום שכתוב 'לא ישתה' והיינו שרה ענבים במים, ואם כן ודאי לעיל העדיפה הגמרא לומר שרבי עקיבא כבר לומד טעם כעיקר, שאם לא כן לא היה מעמיד משרת להיתר מצטרף לאיסור אלא לטעם כעיקר. אבל כאן כתב רש"י שבאמת לומדים משרת לטעם כעיקר וגם גיעולי נכרים, אלא שהם שני כתובים הבאים כאחד, ואם כן אין ללמוד מהם טעם כעיקר לכל התורה.

ועוד תירץ, שבאמת לא עדיף ללמוד יותר מ'משרת' שטעם כעיקר, אלא שמדברי רבי עקיבא במשנה (נזיר נד:) שאפילו שרה פתו ביין חייב, משמע שמודה לחכמים ובא להוסיף שגם היתר מצטרף לאיסור, ולא רק טעם כעיקר כשיטת חכמים[כז].

סיכום הסוגיא

בסוגייתנו מבואר שלפי כולם טעם כעיקר מדאורייתא, לחכמים משום שלמדים מנזיר, ולאחת הגירסאות בנזיר (נז:) למדים מנזיר וחטאת, ויש ביניהם צריכותא. ולפי רבי עקיבא נלמד מגיעולי נכרים. וכן כתבו **התוספות** (ד"ה נתמעטו). **ולענין** היתר מצטרף לאיסור נחלקו חכמים ורבי עקיבא, לחכמים היתר מצטרף לאיסור רק בחטאת[כח], ואילו לרבי עקיבא גם בנזיר ובחטאת, ולרבי אליעזר גם בשאור בל תקטירו וחמץ בפסח.

ולדעת רבא בחולין (נח:) בקדשים נאמר שטעם כעיקר, ונלמד מחטאת. וכתב **רש"י** (שם ד"ה לטעם, פסחים מה. ד"ה ור' עקיבא) שלדעת רבא טעם כעיקר בחולין לאו דאורייתא, ורק בקדשים למדים מחטאת. וכן משמע בדברי רבא בחולין (קח.) שדוחה את הראיה שהביא אביי שם שטעם כעיקר דאורייתא.

וברש"י בחולין כתב עוד, שגם רבי יוחנן סובר שטעם כעיקר לאו דאורייתא, שמצינו שאמר רבי יוחנן (עבודה זרה סז.) שאין לוקין על טעם[כט].

שיטות הראשונים להלכה

א. כתב רש"י (חולין נח: ד"ה לטעם), שמה שאמרו בסוגייתנו שלמדים טעם כעיקר ממשרת או מגיעולי נכרים לכל התורה, לשיטת רבא ורבי יוחנן היא אסמכתא בלבד. וכתב לבאר שיטתם בדרשת הפסוקים בשני אופנים: א. שסוברים כחכמים שמשרת בא לטעם כעיקר, וגם סוברים שגיעולי נכרים אינו חידוש, ואם כן נמצא שנזיר וגיעולי נכרים הם שני כתובים הבאים כאחד ואינם מלמדים. ב. שסוברים כרבי עקיבא שמשרת להיתר מצטרף לאיסור, ובגיעולי נכרים הם סוברים כחכמים שחידוש הוא. והקשו **הרמב"ן** (חולין נח: ד"ה ורי"ח), **ורבינו דוד** (לעיל מד: ד"ה אלא) שאיך אפשר לומר בדעת רבי יוחנן שהוא סובר שגיעולי נכרים חידוש הוא, והרי הטעם שהגמרא אמרה שגיעולי נכרים חידוש הוא, משום שהוא נותן טעם לפגם, והרי רבי יוחנן סובר (ע"ז סז.) שנותן טעם לפגם מותר, ומבואר שם בגמרא (סז:) שהוא סובר שלא אסרה תורה אלא קדירה בת יומה שטעם כעיקר, שאם לא כן משרת מה מלמדינו. ועיין לעיל תירוצים נוספים בזה. **כח. ולגירסת** הגמרא בנזיר (נז:) שלחכמים שני הכתובים הם לטעם כעיקר, אין גם בחטאת דין היתר מצטרף לאיסור, אולם לפי הרמב"ן בחולין (נח: ד"ה אמר) הכוונה היא שיש גם טעם כעיקר וגם היתר מצטרף לאיסור. **כט. ומצינו** בגמרא לעיל (מג.) לענין אכילת כותח בפסח שנחלקו רבנן ורבי אליעזר אם חייב עליו משום היתר מצטרף לאיסור, ומקשה רש"י מדוע אין חייב לרבנן משום טעם כעיקר [שהרי לשיטת רש"י (מד: ד"ה מפת) כשהוא נותן טעם, ההיתר נהפך לאיסור, ואם כן מדוע אין חייב על אכילת כזית מהכותח משום טעם כעיקר]. ומוכיח רש"י (ד"ה ור' עקיבא) מכך שחכמים סוברים שטעם לאו כעיקר.

כא. **הקשה** הקרן אורה (נזיר נז: ד"ה מטעמא), הרי מדובר במין במינו ומה שייך כאן טעם כעיקר, וכתב, שלפי דעת מקצת פוסקים ששומן ובשר אינם מין במינו מובן. והברכת ראש (ד"ה להרי נזיר ומטעמא) כתב שבשר כחוש ושומן נחשב מין בשאינו מינו. כב. **וכן** הביא הרשב"א בחולין (נח: ד"ה אמר רבא). כג. **עיין** בראי"ש (שם ד"ה ור"ע) שהביא גירסא כזו בגמרא להדיא. כד. **ולגירסא** זו אמרו תחילה שרבנן למדו שחטאת לטעם כעיקר וללמד טעם לפגם, ולאחר מכן הגמרא אומרת אי בעית אימא שיש צריכותא. כה. **הברכת** ראי"ש (ד"ה כמוך נפקריס) כתב שחילוק זה אינו מובן, וכמו כן כתב הקרן אורה (ד"ה ורבנן) שלא מובן החילוק בין חי למבושל. כו. **והתוספות** מיישבים שלפי האמת, סוף לילה לבד לא גורם פגימה אלא כולו, ולא נפגם קודם שנהיה נותר. כז. **ולחכמים** על כרחך

שאינה נותן טעם לפגם. ותירצו שכל דברי רבי יוחנן שנותן טעם לפגם מותר, מדובר בטעם פגום מתחילתו כמו חומץ על גבי גריסים, אבל טעם טוב שנפגם רק אחרי שנבלע לא אסר רבי יוחנן, והחידוש, שלולא גיעולי גויים, היינו אומרים שכל נותן טעם לפגם, אפילו שהיה טוב מעיקרו יהיה מותר מן הדין, כי מה זה משנה אם פגום מתחילה או נפגם ממקום אחר, הרי עכשיו נותן טעם לפגם [קמ"ל מיגעולי גויים שאסור] ומה שהגמרא פירשה בע"ז (סז:) שלפי הסובר נותן טעם לפגם מותר, לא אסרה תורה רק 'קדירה בת יומה', זה לפי האומראים שסוברים שכל נותן טעם לפגם מותר בכל התורה, אבל לרבי יוחנן שסובר שרק פגום מעיקרו מותר, ילמד שבגעולי גויים [שזה לא פגום מעיקרו], אפילו קדירה שהיא לא בת יומה אסור [ומגעולי גוים לומדים לכל התורה][ל]. [והקשה **החתם סופר** (חולין נח. ד"ה דנקדמיס) לפי האופן השני שמשרת מלמד היתר מצטרף לאיסור, מדוע לא נלמד משם לכל התורה, ותירץ בשני אופנים. א. שסוברים שגם חטאת בא להיתר מצטרף לאיסור, והם שני כתובים. ב. שסוברים שגם בחמץ היתר מצטרף לאיסור].

והקשה רבינו תם (תוס' חולין נח: ד"ה רבינא) על דברי רש"י שהדרשה ממשרת היא אסמכתא, שהרי כשם שלפי רבי עקיבא לוקים על היתר מצטרף לאיסור ואינו אסמכתא, כמו כן לחכמים לוקים על טעם, ואינו אסמכתא, שהרי הגמרא בסוגיין משווה את שיטת רבי עקיבא וחכמים ודנה על הלימוד לפי שיטת שניהם. וכתב החתם סופר (חולין שם) שלכאורה רש"י סותר את דבריו, שהרי רש"י עצמו מבאר כיצד רבא ורבי יוחנן לומדים את הפסוקים של משרת וגעולי נכרים, ואיך כתב שהוא אסמכתא. אלא כוונת רש"י היא שהאמוראים סוברים שסוגייתנו שנושאת ונותנת בדברי רבי יוחנן כיצד הוא לומד את הפסוקים, וסוברת שטעם כעיקר דאורייתא, אינה אליבא דאמת. וההלכה כרבי יוחנן בעבודה זרה שסובר שאין לוקים על טעם כעיקר. והדרשה לפי שיטתו היא כמבואר ברש"י[לא].

ב. הרמב"ן (חולין נח: ד"ה ועוד י"ל, הו"ד בנמוקי"מ שם ד"ה רבינא) מבאר, [ומעין זה כתב רבינו דוד (מד: ד"ה ורבנן)] שלפי שיטת רש"י שטעם כעיקר לאו דאורייתא, יש לבאר את הדרשות באופן אחר, שלפי כולם בחטאת נאמרו שני דינים. א. שטעם כעיקר, שהרי נבלע בו טעם האיסור. ב. שהיתר מצטרף לאיסור[לב]. ולכן חייב בחטאת על אכילת כזית ממקום שבלע שיש כאן טעם האיסור וההיתר מצטרף עמו. ולפי זה לפי רבי עקיבא שמשרת בא להיתר מצטרף לאיסור, נמצא שיש שני כתובים להיתר מצטרף לאיסור - חטאת ונזיר, ושני כתובים לטעם כעיקר - גיעולי נכרים וחטאת. ולכן סוברים רבא ורבי יוחנן שאין ללמוד לכל התורה לא טעם כעיקר ולא היתר מצטרף לאיסור. אלא שזהו משום שהדין שהיתר מצטרף לאיסור הוא שקול לטעם כעיקר, אבל אם נאמר שטעם כעיקר עדיף, אם כן יש לומר שהכתוב גבי חטאת שהוא הכתוב השני, לא בא לומר שאין למדים לכל התורה שטעם כעיקר, אלא בא ללמד לכל התורה רק שאין היתר מצטרף לאיסור, ולומר שלכן נאמר הפסוק בחטאת, אבל באמת טעם כעיקר נוהג בכל איסורים שבתורה. וממילא בזה נחלקו הסוגיות, שדעת הסוגיא כאן [לשיטת אביי] היא שטעם כעיקר עדיף, וממילא יש לומר ששני כתובים הוא רק טעם לומר שאין היתר מצטרף לאיסור, וכמבואר בגמרא כאן. ואילו דעת רבא ורבי יוחנן שטעם כעיקר והיתר מצטרף לאיסור, שקולים הם, ולכן אין לומר שבא למעט אחד יותר מחבירו, אלא הכתוב השני ממעט שניהם.

שיטת הרמב"ם

ג. הרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו ה"ב-ג) כתב, שחֵלב שנמחה בקדרה ומורגש טעמו, אם יש בו כזית בכדי אכילת פרס לוקה אם אכל כל הכזית איסור, כיון שיש כאן טעמו וממשו, אבל אם לא אכל כל הכזית אינו לוקה, וכן אם היה בתערובת פחות מכזית בכדי אכילת פרס אינו אסור אלא מדרבנן. **הרמב"ן** (נרשב"ם חולין נח.) כתב, שדעת הרמב"ם כרש"י, שאם טעם היה כעיקר היה חייב גם אם אוכל כזית מהתערובת, אלא שטעם כעיקר לאו דאורייתא, וחלב שנמחה חייב עליו אם אוכל ממנו כזית בכדי אכילת פרס, משום שחשוב ממשות האיסור[לג].

עוד מצינו ברמב"ם (מזידות פ"ה ה"ה) שכתב שהיתר לא מצטרף לאיסור גם באיסורי נזיר, והוצרכה הדרשה של 'משרת' ללמדינו שחייב כשאוכל מן היין כזית בכדי אכילת פרס. ומבאר **הלחם משנה** (מזידות שם), ששיטת הרמב"ם היא כדברי רבי יוחנן (עבודה זרה סו:) שטעם כעיקר אינו דאורייתא ואין לוקים עליו, וממילא לשיטה זו לא בא 'משרת' לטעם כעיקר [וגם לא להיתר מצטרף לאיסור כיון שדעת הרמב"ם שלא כרבי עקיבא, ואין היתר מצטרף לאיסור באיסורי נזיר].

וממילא לא הוצרך משרת אלא ללמד באופן של תערובת ממשו של איסור בכדי אכילת פרס[לד].

אופן הדרשה מהפסוק

מכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים ועד זג, לימד על איסורי נזיר שמצטרפים זה עם זה. רש"י (ד"ה לימד) מפרש שהדרשה היא ממה שכלל הפסוק חרצנים וזגים יחד, ואמר על כולם 'לא יאכל', דהיינו שכללם באכילה אחת [שנאמר שם 'מכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים ועד זג לא יאכל'].

והתוספות (מיר לז: ד"ה ממה) **והרא"ש** (שם) מפרשים שנלמד ממה שנאמר 'מכל'. **והקשו** התוספות והרא"ש, שהרי מבואר בסוגייתנו שרק רבי אליעזר דורש 'כל' ואם כן הגמרא יכולה היתה ליישב את שאלת רב אשי שרבי עקיבא אינו דורש דרשה זו. ומתרצים שבמקום שנכתב בפסוק 'מכל', דורשים לפי כולם לרבות חידוש דין ממנו. ועוד מיישבים שמצינו שרבי עקיבא דורש בזבחים (פג. 'כל'לה].

גם לגבי קדשים איסורים מצטרפים

שם. הקשה הקרן **אורה** (מיר לז: ד"ה ממה ליה), מדוע מקשה הגמרא רק לשיטת רבי עקיבא שמצטרף לאיסור לגבי נזיר, הרי אפשר להקשות קושיא זו גם לרבנן, שהרי מצינו במעילה (ח:) שפיגול ונותר מצטרפין למלקות, ולמדו כן ממה שנאמר 'לא יאכל כי קודש הם' כל שבקודש פסול בא הכתוב ליתן לא תעשה על אכילתו. וקשה, שלפי הגמרא בפסחים[לו] גם לרבנן למדים מחטאת שבקדשים היתר מצטרף לאיסור, ואם כן לכולי עלמא יש להקשות מדוע הוצרך הפסוק ללמדנו שפיגול ונותר מצטרפין.

ובחידושי הגרי"ז (שם בד"ה לרבי) הביא את דברי **התוספות** (זבחים עח. ד"ה הפגול), שבתירוץ אחד כתבו שאף שמצטרפים, מכל מקום אינו אלא להתחייב עליו [על תערובת פיגול ונותר] במלקות, משום לאו חדש של 'כל' שבקדש פסול', ומהדין של היתר מצטרף לאיסור, לא היה חייב מלקות משום פיגול ונותר, כפי שמובא שם (זבחים עח.) בגמרא, ולכן לא שייך להקשות 'איסור לאיסור מבעיא' כי צריכים למלקות. אמנם לתירוץ הראשון שם בתוספות קשה.

נפקא מינה באופן שאין רוב מאיסור אחד

שם. הקשו **השפת אמת ובחידושי הגרי"ז** (מיר לז: ד"ה לרבי עקיבא)[לז], מה הקשו בגמרא מה רבי עקיבא דורש מהפסוק של 'כל', הרי מבואר בגמרא נזיר (לז.) שכשיש רוב היתר אין אומרים שהיתר מצטרף לאיסור, ואם כן אמנם אם היה רק שני מיני איסור כגון חרצן וזג, אף אם יש מיעוט חרצן מכל מקום החרצן מצטרף עם הזג לאיסור, שהרי היתר מצטרף לאיסור, אבל אם יש ג' מינים כגון חרצן זג וענבים, הרי מבואר **בתוספות** בזבחים (עח. ד"ה הפגול) שכולם נחשבים מיעוט וכל שני מינים מבטלים את השלישי, ואם כן קשה שמצד היתר מצטרף לאיסור אין יכול לאסור, אבל מצד איסורים מצטרפים יש לומר שמצטרפים אפילו כשיש מיעוט. והיה לגמ' לומר שרבי עקיבא דורש את הפסוק שבאופן זה הם מצטרפים. ובחידושי הגרי"ז כתב, שלפי תירוץ אחד בתוספות (שם) גם במקום שאמרו איסורים מצטרפים, יש לומר שאם הוא בתערובת אין מצטרפים משום שהאיסור המועט מתבטל, ולא נאמר איסורים מצטרפים אלא כשאינם בתערובת, ולפי תוספות (לעיל מג: ד"ה כמאן) שסובר שהיתר מצטרף לאיסור רק בתערובת, מיושב.

עוד הקשה השפת אמת לפי השיטות שהיתר מצטרף לאיסור כשיש חצי היתר וחצי איסור, אבל אם יש רוב היתר אין מצטרף, אם כן יש נפקא מינה באופן שיש חצי זית איסור משני מינים כגון חרצן וזג, ועוד חצי זית היתר, שמצד היתר מצטרף לאיסור לבד אין לאסור כיון שאין חצי איסור, ואילו מצד איסורים מצטרפים יועיל לצרף ואזי ההיתר יצטרף עמם. וכתב שאכן הגמרא יכולה היתה לומר כך, אלא שהגמרא תירצה לפי האמת[לח].

נפקא מינה שהיתר מצטרף לאיסור רק בתערובת

השתא לר"ע איסור והיתר מצטרפין, איסור ואיסור מבעיא. הקשה הגרי"ז (מיר לז: ד"ה לרבי) לשיטת **התוספות** (לעיל מג: ד"ה כמאן) שאין היתר מצטרף לאיסור אלא בתערובת, מדוע לא אמרו בגמרא שנפקא מינה במה שחידש הפסוק שאיסור מצטרף לאיסור, כיון שהיתר מצטרף לאיסור רק בתערובת, ואילו איסורים מצטרפים גם שלא בתערובת. ותירץ, שהטעם שלשיטת תוספות אין מצטרף אלא כשמעורבים הוא משום שבזה נקרא שאוכלם יחד, וזהו גופא מונח בתירוץ הגמרא, שאומרת שהיתר מצטרף לאיסור שייך דווקא כשהם בבת אחת.

ל. **וכן** [רוב הדברים] מובא בתוספות עבודה זרה (סז: ד"ה ומיהו). **לא. וכעין** זה כתב הפרי חדש (או"ח סי' תמב ס"ק). **לב. הרמב"ן** בזה לשיטתו שאין שייך היתר מצטרף לאיסור אלא כשנותן טעם, כמו שכתב במלחמות ה' (פסחים מג.), וממילא בלא זה מדובר בנותן טעם. עוד סובר הרמב"ן שבטעם כעיקר אין ההיתר נהפך לאיסור, וממילא אין לחייב על כזית מהתערובת, אלא משום היתר מצטרף לאיסור. **לג. וכן** כתבו הכסף משנה, ופרי חדש (או"ח סי' תמב סק"ק). **לד. ועיין** בשיטת הרמב"ם באריכות לעיל (מד.). **לה. וכמבואר** בתוספות (לעיל מג: ד"ה כמאן), ומה שאמרו שם שרק רבי אליעזר דורש 'כל', אין זה בכל מקום אלא רק במה שאמרו שם, שבא לרבות תערובת חמץ, או חיוב נשים באכילת מצה, ששם הוא דבר שלא מסתבר, אבל בשאר מקומות שהדין מסתבר לדורשו דורשים 'כל'. אמנם באורח מישור (מיר לז: בתוס' ד"ה ה"ג) דחה גירסא זו בתוספות לפנינו, וכתב שאין כזה תירוץ. **לו. ולעיל** הובאה דברי הגמרא בנזיר (לז:), שלפי גירסא אחת, לרבנן הפסוק של חטאת בא לדין טעם כעיקר, ולא להיתר מצטרף לאיסור. **לז. ועיין** בזה גם חתם סופר בחולין (נח. סוף ד"ה מה). **לח. וכתב** כן גם לגבי השאלה דלעיל בסמוך.

לפי חכמים מנין שאיסור מצטרף לאיסור דווקא כשהאיסורים יחד

אמר ליה איסור והיתר בבת אחת, איסור ואיסור בזה אחר זה. הרמב"ם (מאכלות פ"ט ה"ג) פסק את דין הגמרא שבאיסורי נזיר מצטרפים זה עם זה, ואפילו אכלם בזה אחר זה. והקשה הלחם משנה שהרי בגמרא מבואר שרק לפי רבי עקיבא שהיתר מצטרף לאיסור, אם כן על כרחך הדין של שני איסורים מצטרפים בנזיר נאמר בזה אחר זה, שאם לא כן, אלא נאמר בבת אחת, הרי אין צריך פסוק מיוחד לשני איסורי נזיר, שהרי היתר מצטרף לאיסור. וכיון שלפי חכמים אין היתר מצטרף לאיסור, וכן פסק הרמב"ם, אם כן מנין שאיסור מצטרף לאיסור בכדי אכילת פרס, שמא נאמר שאינו מצטרף אלא ביחד. ותירץ **האורח מישור** (נזיר נז: ד"ה כמה) שרק אם באנו לחייב מדין היתר מצטרף לאיסור יש סברא לומר כן, שאם אוכל היתר לחוד ואחר כן אוכל איסור, או אוכל איסור תחילה ואחר כך היתר, למה יצטרף ההיתר להיות איסור, ורק כשאוכלם בבת אחת שמעורבים בפיו, ומרגיש טעם האיסור עם ההיתר מצטרפים, אבל כאשר נתחדש בנזיר שאיסור ואיסור מצטרפים, אין סברא לומר שדווקא בבת אחת, אלא דינם ככל איסורי התורה שבכדי אכילת פרס מצטרפים.

אם תערובת היתר ואיסור נחשבת כאיסור ומצטרף עם אכילת תערובת אחר כך שם. כתב **בחידושי הגרי"ז** (נזיר נז: ד"ה לרבי) שיש להסתפק מהו הדין כשאכל יחד תערובת של רבע כזית איסור ורבע כזית היתר, ובתוך כדי אכילת פרס יאכל שוב רבע כזית איסור ורבע כזית היתר, האם כיון שהרבע היתר היה עם האיסור נחשב ההיתר לאיסור, משום דין היתר מצטרף לאיסור, וממילא יצטרף למה שאוכל אחר כך שוב תערובת כזו ומשום שאיסור מצטרף לאיסור אף בזה אחר זה, או שנאמר שכיון שלא אכל כל הכזית בתערובת יחד אין מצטרף. וכתב שיש לתלות דין זה במחלוקת **רש"י** (נעיל מג: ד"ה מין) **ותוספות** (שם ד"ה כמאן) אם דווקא בתערובת היתר מצטרף לאיסור, או אף שלא בתערובת. שלשיטת התוספות, שרק בתערובת היתר מצטרף לאיסור, הביאור הוא שההיתר נהפך לאיסור, ולכן כיון שיאכל ביחד רבע כזית איסור עם רבע כזית היתר, הוא מצטרף לרבע כזית איסור ורבע כזית היתר שאכל אחר כך, אם אכל את שני החצאים תוך כדי אכילת פרס, ככל שאר איסורים שמצטרפים. אבל לשיטת רש"י שהיתר מצטרף לאיסור אפילו שלא בתערובת, ואם כן דין היתר מצטרף לאיסור הוא דין בצירוף להיחשב מעשה אכילה, אבל לא נתחדש שההיתר נהפך לאיסור, וממילא, אין ספק כלל ופשוט, שאין באיסורים שנאכלו בזה אחר זה שיעור [כי אין קשר בין הרבע זית היתר שאכל בהמשך עם הרבע זית איסור שאכל תחילה] ולכן פטור.

מדוע אין צריך לבער פחות מכזית והלא יש לחשוש שיבוא לאכלו

בצק שבסידקי עריבה אם יש כזית במקום אחדל"ט חייב לבער[מ] ואם (לא) בטל במיעוטו. הקשה הט"ז (או"ח סי' תמג סק"ה), לשיטת התוספות (ב. ד"ה אור) שהטעם שחכמים הצריכו בדיקה וביעור שמא יבוא לאכלו, אם כן גם בפחות מכזית יש חשש שיבוא לאכלו, שהרי חצי זית חמץ נאסר מן התורה באכילה מדין חצי שיעור, ומדוע אינו חייב לבער אם הבצק פחות מכזית, ובשלמא לשיטת **רש"י** (ב. ד"ה נודקין) שטעם הבדיקה הוא כדי שלא יעבור על בל יראה,

האם דין המשנה מדובר כשביטל את החמץ

שם. כתב **הצל"ח** (להלן ע"ג ד"ה סמי), שהדין שאין צריך לבער בצק פחות מכזית, נאמר אפילו באופן שלא ביטל את החמץ, שכל שאין בו כזית אינו צריך לבערו ולא לבטלו. והוכיח כן מדברי הברייתא שהובאה בגמרא, שאם יש כזית בצק בעריבה 'עובר', דהיינו שעובר על לאו של בל יראה[נ], ואם ביטל החמץ מדוע עובר על בל יראה, ודוחק לומר ש'עובר' היינו מדרבנן, אלא מוכח שמדובר שלא ביטל את החמץ, ואף על פי כן אם יש פחות מכזית אינו חייב

מובן החילוק בין כזית לפחות מכזית, שבפחות מכזית אינו נאסר בבל יראה מדין חצי שיעור[מא], ולכן אין צריך לבער.

ומתחילה רצה ליישב, שאמנם מדרבנן חייב לבער אפילו פחות מכזית, ומה שכתבה המשנה שפחות מכזית בטל במיעוטו, היינו שאין בזה חיוב מלקות, שלענין מלקות יש לחלק בין כזית לפחות מכזית, שעל כזית עובר בבל יראה וחייב מלקות, ועל פחות מכזית אינו עובר על בל יראה, והמשנה דיברה רק על חיוב מלקות, אבל מחשש שיבוא לאכלו צריך לבער אפילו פחות מכזית[מב]. אך הקשה על זה שאם מדרבנן חייב לבער בפחות מכזית, אם כן מדוע כתבו להלכה **הטור והשלחן ערוך** (שם ס"ז ופ"ק) את דברי המשנה לחלק בין כזית לפחות מכזית, והלא לענין ביעור אין חילוק ביניהם, וגם פחות מכזית חייב בביעור, והחילוק הוא רק לענין מלקות, והרי הם אינם מדברים מחיוב מלקות.

ותירץ, שמדובר בחמץ שאין בו חשש שיבוא לאכלו[מג], ולכן בפחות מכזית שאינו עובר בבל יראה לא נאסר מחשש שיבוא לאכלו, אלא שאם יש בו כזית, אף שאין חשש שיבוא לאכלו, עובר בבל יראה. וכעין זה מבואר **ברדב"ז** (שו"ת, סי' קלה)[מד] **ובשלחן ערוך הרב** (שם קו"פ ס"ק טז בהגה), שבפירורים הדבוקים בעריבה אין חשש שיבוא לאכלם[מה].

והפני יהושע (ד"ה נפק) מיישב את קושיית הט"ז, שאף לפי התוספות שטעם הבדיקה והביעור משום שמא יבוא לאכלו, מכל מקום הוא בצירוף הטעם שאכילת חמץ היא בכרת[מו], ואף שהתוספות ביארו שהטעם שהחמירו והצריכו בחמץ בדיקה וביעור יותר משאר איסורים, הוא משום שמחמץ לא בדילי מיניה כמו משאר איסורים, עדיין צריך לומר שהוא בצירוף הטעם שבחמץ יש עונש כרת, שאם לא כן יקשה מאיסור 'חדש', שגם לא בדילי מיניה ולא חייבו חכמים לבערו, ולכן בחצי שיעור שאין כרת באכילתו לא חייבו לבער מחשש שיבוא לאכלו, ובפרט, בפחות מכזית בצק, שכל השנה בדל ממנו, בזה ודאי לא חששו שיבוא לאכלו. ולפי הסברא שכתבו התוספות שהטעם שהחמירו חכמים על חמץ יותר משאר איסורים, הוא משום שהתורה החמירה על חמץ שעובר בבל יראה מה שלא החמירה כן בשאר איסורים, מובן בפשיטות, שלפי זה היכן שאין איסור בל יראה לא חששו חכמים שמא יבוא לאכלו[מז], ובביצה (ג.) מבואר שבל יראה הוא רק בכזית, ואם כן בפחות מכזית לא החמירו חכמים להצריך ביעור מחשש שמא יבוא לאכלו[מח].

והחתם סופר (ע"ג ד"ה הא) תירץ קושיית הט"ז, שפירורים שהם בטלים לעריבה והם משמשים מעשה עץ, אין חשש שיבוא לאכלם, ולכן לא חששו שיבא לאכול את הבצק שבעריבה[מט].

לט. האחרונים [שו"ת פני יהושע (סי' טו), אור חדש (ד"ה נפק) ביאור הגר"א (או"ח סי' תמג סוס"ק כט)] מדייקים מלשון המשנה שאמרה 'אם יש כזית במקום אחד חייב לבער', שאף אם יש בעריבה כמה פירורים שבכל אחד מהם פחות מכזית, ובהצטרפם יחד הם כזית, אבל אינם במקום אחד, אינו חייב לבער. וכן הוא ברש"י להלן (ד"ה מכלל). וראה שם בביאור הגר"א האם כל הראשונים סוברים כן. **מ. השפת אמת** (ד"ה נפק) הוכיח מסמיכות משנה זו למשנה שבתחילת הפרק, כפירוש רש"י (נעיל מג. ד"ה ומלמ) או כפירוש ריב"א (שם בתוספות ד"ה ומלמ) על המשנה 'ואלו עוברין' היינו שעוברים עליהם בבל יראה או שחייבים לבערם, שלפי רבינו תם, שפירוש 'עוברין' היינו שצריך להעבירם מעל השלחן, ואין צריך לבערם מן העולם, לא מובן מדוע סמכו משנה זו שמדובר מביעור, למשנה שלעיל שאין צריכים לבער אלא להוריד מהשלחן. עוד כתב, שיש להסתפק אם היה כזית בצק, והתחייב לבערו, וביער קצת מהבצק ונשאר פחות מכזית, אם צריך לבער עד שלא ישאר שם כלום כיון שכבר חל עליו חובת ביעור, או שכיון שעכשיו הוא פחות מכזית אין צריך לבער יותר, עיין שם מה שכתב בזה. והוא איבעיא בירושלמי בשמעתין. ועיין מה שכתב בזה האמרי בינה (דיני חמץ סי' י). **מא. שיטת** הט"ז שלא נאסר חצי שיעור בבל יראה. ולהלן [בענין 'האם חצי שיעור נאסר בבל יראה'] הובאו דעות הפוסקים בזה. **מב. הפני יהושע** (ד"ה נפק) הקשה על זה, שמלשון המשנה לא משמע כן, [שמלשון המשנה משמע שבפחות מכזית אינו חייב לבער כלל. שהרי בכזית מבואר במשנה שחייב לבער, ובפחות מכזית בטל במיעוטו, ומשמע שאינו חייב לבער]. והאור חדש (ד"ה נפק) מקשה על הט"ז, הרי אין מלקות על לאו של בל יראה, שהרי הוא לאו הניתק לעשה (להלן לה.), ואם כן אין לומר שהמשנה דיברה מחיוב מלקות. והפרי מגדים (משב"ז שם) מקשה, הרי בל יראה הוא לאו שאין בו מעשה ואין לוקין עליו כמבואר ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) שאין מלקות בלאו של בל יראה רק באופן שקנה חמץ בפסח או חימץ עיסה שעשה בו מעשה. עוד הקשה האור חדש, מלהלן בברייתא שנאמר על פחות מכזית כשאינו עשוי לחזק, הלשון 'עובר', ואם כן אין לומר שמדובר לענין מלקות, שהרי אין מלקות בפחות מכזית. **מג. הט"ז** מבאר שמדובר בחמץ שעשוי להידרס, ולכן אין חשש שיבוא לאכלו, כי עד שיבוא לאכלו כבר יידרס, אבל צריך לבערו כדי שלא יעבור על בל יראה בזמן המועט עד שיידרס. [ולכאורה תירץ כן על מה שהקשה שם מפירורים שבבית עיין שם, אמנם בפירורים שהם בעריבה קשה לומר שהם עשויים להידרס. ואפשר ששם יתרץ כעין זה שהבצק עומד להסריח, או כיון שהוא דבוק לעריבה אין בו חשש אכילה וכדברי הרדב"ז והשלחן ערוך הרב, ואף שמבואר שם

שהחמץ ראוי לאכילה על ידי הדחק, אבל מכל מקום לא חששו שיבוא לאכלו אם ראוי לאכילה רק על ידי הדחק]. **מד. ומבואר** בזה דברי התוספות (ד"ה נפק) שמשמע מדבריהם שפחות מכזית בעריבה שלא במקום לישה מותר להשהותו, ולכאורה היה צריך לחשוש שיבוא לאכלו, אלא משום שכיון שהם דבוקים אין חשש שיבוא לאכלו. **מה. הוא** כתב כן על פירורים שאינם עשויים לחזק, ובפירורים שעשויים לחזק מבואר מדבריו שאפילו אם אינם דבוקים לא יבוא לאכלם, ונראה טעמו כיון שהוא רוצה שיחזקו את העריבה, ומבטלם בלבו מתורת אוכל, לא יבוא לאכלו, וכמו שהובא בשם החזון איש. **מו. כעין** זה תירץ הנהר שלום (סי' תמג סק"ד) שרק היכן שיש לחשוש לכרת ומלקות גזרו חכמים. **מז. ואינו** דומה למה שכתבו התוספות (ב. ד"ה אור) שמשום שלא פלוג חכמים בחמץ נוקשה אסרו חכמים אף שאין בו לאו של בל יראה, משום שבין חמץ רגיל לחמץ נוקשה יבואו להחליף ולכן גזרו בשניהם. אבל בין כזית לפחות מכזית לא טועים אנשים, ולא יבואו להחליף, ולכן לא גזרו חכמים. **מח. האור חדש** (ד"ה נפק) מקשה על הפני יהושע, שהרי מבואר ברש"י (ד"ה ג"ג נ"ק) שבפחות מכזית אינו עובר, אף אם יש כמה חצאי זיתים בעריבה, שבהצטרף כולם יש כזית, ואם כן לא שייך טעם הפני יהושע שבפחות מכזית לא חששו שמא יבוא לאכלו, שהרי מדובר שיש ביחד כזית. וכן הקשה הדבר שמואל (ד"ה דפחות פוס ה) והוסיף, שאף שרש"י סובר שטעם הבדיקה והביעור הוא משום בל יראה, ולדבריו לא יקשה כנ"ל, מכל מקום נראה שגם התוספות אינם חולקים על רש"י שמדובר שיש כמה פירורים בעריבה שבהצטרפם הם כזית, ולשיטתם שחיוב הבדיקה והביעור הוא משום שמא יבוא לאכלו יקשה. [ודבריו צריכים עיון, שלהלן נראה שהתוספות אינם סוברים שמדובר שיש בעריבה כמה חצאי זיתים, שאם כן לא קשה מה שהקשו (ד"ה נפק) על רש"י, וכמו שהובא להלן בענין 'בהוכחת הראשונים מדברי עולא שלא כרש"י' שרבינו יחיאל תירץ את שיטת רש"י שמדובר שיש כמה פירורים בעריבה, ומזה שהתוספות הקשו על שיטת רש"י, משמע שהתוספות אינם סוברים כן]. ועוד הקשה, ללישנא קמא של שמואל שאפילו בכזית אם עשוי לחזק אינו עובר עליו, ושם יקשה מדוע לא חששו שמא יבוא לאכלו. **מט. וכן** מבואר בדברי החזון איש (או"ח סי' קנו ס"ק יג ד"ה והגר"ח) שפירורים שבטלים מתורת אוכל, אין בהם חשש שיבוא לאכלם, שכתב כן על פירורים שבבית, שאם ביטלם מתורת הפקר, עדיין יש לחשוש שיבוא לאכלם, אבל אם ביטלם מתורת אוכל [שעשויים לסתום הגומות שבבית], אין בהם חשש שיבוא לאכלם. **נ. אמנם** להלן [בענין 'ביאור הלשון עובר'] יתבאר שיש מפרשים ש'עובר' זה מתבער, ואין הכוונה שעובר בלאו.

לבערנא. עוד כתב (סס ד"ה ומין), שכאן לא שייך כלל לומר שביטל את החמץ, שהרי אינו מפקיר את הבצק, שהרי הוא רוצה בו, כיון שהחמץ מחזק את העריבה, ומה שמבואר שיש אופנים שהבצק בטל, אין זה ביטול מתורת הפקר, שלפי האמור אינו מפקיר את הבצק והוא רוצה בקיום הבצק, אלא הכוונה בביטול שנאמר כאן, שבטל מתורת אוכל, שכיון שהוא משמש את העריבה, הרי הוא בטל לעריבה ונעשה כעריבהנב.

מותר להנות מהבצק שהתבטל משום שבטל מתורת אוכל

הקשה האור חדש (נרס"י ד"ה ה"ג ל"ם) איך מותר להנות מהעריבה, והרי חמץ אסור בהנאה, והבצק מחזק את העריבה ונמצא שנהנה מהבצקנג. אך על פי מה שהתבאר (לעיל נסמון) בשם הצל"ח, הביטול של הבצק, הוא מדין ביטול אוכלים, ולא מדין הפקר, ומיושב קושיית האור חדש, שהבצק לא נאסר בהנאה[19/06/2018 אהח], כיון שבטל ממנו שם אוכל, והוא כעץ בעלמא שמותר בהנאהנד.

מהו מקום העשוי לחזק

אמר רב יהודה אמר שמואל לא שנו אלא במקום שאין עשויין לחזק אבל במקום שעשויין לחזק אינו חייב לבערנה. רש"י (ד"ה ה"ג ל"ם) **והבעל המאור** (ד"ה נלק) פירשו, ש'עשויין לחזק' היינו שעשויים להחזיק את המים, ושולי [קרקעית] העריבה נחשבת מקום העשוי לחזק, שהיא עשויה להחזיק את המים וצריכה לחיזוק של הבצק, כדי שהמים לא יצאו מהסדק. ודפנות העריבה אינם מחזיקים את המים, ואינם מקום שעשויים לחזקנו.

אבל שאר **הראשונים**נז פירשו, 'מקום העשויין לחזק' היינו שעשויים לחזק את הכלי, כגון שיש סדק שמחמתו מתרועעת העריבה, או שיש בעריבה נקב, והבצק מדבק את החלקים שלא ייפרדו, או סותם את הנקבנח, ואם אינו נצרך לחיזוק[אינר תחכמה] העריבה הוא מקום שאין עשוי לחזקנט.

והקשו תוספות רבינו פרץ (נהלן ע"ב ד"ה כמן, ד"ה ול"ג) **והמאירי** (ד"ה ועוין), שמלשון הגמרא אין נראה כפירוש רש"י, שלדבריו שנותן את הבצק כדי ששולי העריבה יחזיקו את המים שלא יצאו, היה מתאים יותר הלשון 'מקום שעשויין להחזיק', שמשמע שעשויים להחזיק את המים, אבל 'מקום העשויין לחזק' משמע שעשויים לחזק את הכלי. ועוד הקשה המאירי, שגם דפנות העריבה הסמוכות לשוליים צריכות את חיזוק הבצק כדי שהמים לא יצאו משם, שהרי כשמגבלים את העיסה, יוצאים המים מתוך עיגול הקמחס, וקרובים לדופן[סא].

מדוע הוצרך רש"י לפרש שיש כמה פירורים בעריבה שבהצטרפם יחד הם כזית

מכלל דפחות מכזית אפילו במקום שאין עשוי לחזק אינו חייב לבער.

רש"י (ד"ה מכלל) פירש, שהגמרא למדה מדברי שמואל שפחות מכזית אינו חשוב, ואין חייבים לבער אף אם יש שם כמה חצאי זיתים, כיון שאין כזית במקום אחד. **והקשה הצל"ח** (נרס"י שם), מדוע הוצרך רש"י להוסיף שאף שיש כמה חצאי זיתים אינו חייב לבערם, והלא כדי לבאר דברי הגמרא אין נצרך דבר זה[סב], ורש"י בא לפרש דברי הגמרא ולא לפסוק הלכות, ועוד, אף אם רצה רש"י לפסוק להלכה שאפילו אם יש כמה פירורים ואינם במקום אחד אינם מצטרפים לכזית ואינם חייבים בביעור, היה לו לכתוב דבר זה על דברי המשנה שאם הבצק פחות מכזית בטל במיעוטו, ומדוע כתב דבר זה רק על דברי הגמרא[סג].

וכתב ליישב, שקשה לכאורה בדברי הגמרא, מדוע הוצרכה הגמרא לומר 'מכלל דפחות מכזית אפילו במקום שאין עשוי לחזק אינו חייב לבער', והלא הוא פשיטא, שהרי במשנה מבואר שיש חילוק בין כזית לפחות מכזית, ובפחות מכזית אינו חייב לבער, ואם מפרשים את המשנה בבצק שאינו עשוי לחזק, פשיטא שפחות מכזית אפילו אינו עשוי לחזק אינו חייב לבער.

ולכן פירש רש"י שהגמרא באה לחדש שאפילו אם יש כמה חצאי זיתים ואינם במקום אחד אינם מצטרפים לכזית, והגמרא הוכיחה דין זה, ממה שהובא להלן (ע"ב) בשם שמואל לחלק שבשני חצאי זית בעריבה וחוט של בצק מחברם, אם ניטלין עמוס חייב לבער, ואם אינן ניטלין עמו אינו חייב לבער, ולפי הלשון הראשון שכל שעשוי לחזק אפילו אם יש כזית אינו חייב לבער, צריך להעמיד את המימרא של שמואל כשהבצק אינו עשוי לחזק, שאם עשוי לחזק מדוע אם פירורי הבצק ניטלים עם החוט חייב לבער, והלא אף בכזית אין חייב לבער, אלא ודאי שמדובר כשאינו עשוי לחזק, ומוכח שאף שיש כמה פירורים ביחד, אינם מצטרפים לכזית, שאם כמה פירורים כן מצטרפים לכזית, מה בכך שאין הפירורים ניטלים עם החוט, והלא יש בעריבה ביחד כזית, ומדוע אין צריך לבערסה.

מדוע אין צריך לבער פחות מכזית שאינו עשוי לחזק

שם. להלן [בענין 'האם חצי שיעור נאסר בבל יראה'] הובא שיש סוברים שאסור מן התורה להשהות חמץ פחות מכשיעור. **והקשה הפרי מגדים** (פ"מ ממנ פ"ו

נא. אמנם בשלחן ערוך הרב (פ"מ ממנ סק"ז) הביא [במוסגר] שאף כשאין צריך לבער, צריך ביטול, אמנם בקונטרס אחרון (שם פ"ק יח) הביא, שמדברי המגן אברהם (שם פ"ק יג) משמע שצריך ביטול, וראה שם מה שהקשה עליו, ומסקנתו שאין צריך ביטול. ומדברי הפרי מגדים (שם) מבואר, שאף המגן אברהם כתב כן בפירורים שאינם דבוקים והם בבית, ולפי זה בפירורים הדבוקים בעריבה אין צריכים אפילו ביטול. [וגם לכאורה לא שייך בהם ביטול כיון שרוצה בקיומם וכמו שהתבאר בדברי הצל"ח]. ומבואר בחזון איש (או"ח סי' קטז ס"ק יד ד"ה ר"מ) שבאופנים שחייב לבער לא יועיל ביטול לבד בלי ביעור [הוא כתב כן על פירורים שבבית, ונראה שהוא הדין בבצק שבסדקי עריבה]. **נב. וכמו** שהובא להלן בסמוך [בהערות] בשם הראשונים, שהביטול הינו שהוא נעשה כעריבה או כעץ. **נג. האור חדש** (ד"ה ופ"ל) תירץ, שבפסח אינו משתמש בעריבה, ואינו נהנה מהחמץ, ולאחר הפסח מותר להשתמש עם העריבה, כיון שהלכה כרבי שמעון (לעיל כט.) שחמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה רק משום קנס, וכיון שלא עבר בחמץ זה על בל יראה לא קנסוהו שיאסר בהנאה. **נד. וראה** שם באור חדש שהוקשה לו מדוע הוצרך רש"י לפרש שבטל משום שהוא כעץ בעלמא, ולא פירש שהוא הפקר [עיין שם מה שביאר]. ולפי הצל"ח מיושב, שאין לומר שהוא משום הפקר, שהרי אינו מפקירו ורוצה בקיומו. ועוד, שאם לא היה כעץ היה אסור בהנאה. [ולעיל בהערה בענין 'מדוע אין צריך לבער פחות מכזית והלא יש לחשוש שיבוא לאכלו' הובא בשם החזון איש שביטול שהוא מתורת הפקר, יש בו עדיין חשש שיבוא לאכלו, ורק כשבטל מתורת אוכל אין בו חשש שיבוא לאכלו, ולפי זה מיושב שהוצרך רש"י לומר שהוא ביטול מתורת אוכלים ולכן אין בו חשש שיבוא לאכלו]. **נה. באוצר** הגאונים (מנ. סי' קלג) הובא בשם רב האי, שכשהבצק עשוי לחזק, הרי הוא כמסמר [כמו שמסמר מחזק כלי, כמו כן משמש הבצק לחזק את הכלי], וכעין זה מבאר רבינו חננאל (ד"ה נלק) שאם הבצק עשוי לחזק, נמצא שהבצק עושה מלאכה [שמשמש את העריבה] ובטל. וכעין זה פירש רש"י (ד"ה ה"ג ל"ם) שכשהבצק עשוי לחזק מתבטל לעריבה, שמסתמא ביטל אותם בעל העריבה, והרי הם כעץ. וכעין זה פירש המאירי (ד"ה ממר) 'שמן הסתם מבטלו הוא לשם והרי הוא כעריבה עצמה'. [וראה לעיל (בהערות נסמון) מדוע הוצרכו לזה ולא פירשו שהוא ביטול מתורת הפקר]. **נו. וכתב** הפרי חדש (או"ח סי' תמנ ס"ז) שאמנם לשון 'במקום העשויין לחזק' משמע יותר כפירוש רש"י, שיש מקום מסוים שאם הבצק שם הוא עשוי לחזק, שרק לפירוש רש"י תלוי באיזה מקום הבצק נמצא, שלפירוש שאר ראשונים אינו תלוי במקום מסוים, אלא תלוי אם העריבה צריכה חיזוק, אבל מלשון התוספתא (פ"ג ה"ם) משמע לא כפירוש רש"י. **נז. רבינו חננאל** (ד"ה נלק) תוס' (ד"ה כמן) ראב"ד (השגות על נעה"מ, ד"ה הרב, והביא כן גם נמס הרב בן גמוח) רמב"ן (מלחמת ה' ד"ה ופלו) מאירי (ד"ה ופ"ל) רבינו דוד (ד"ה ופ"ל) ר"ן (על הרי"ף ד"ה ל"ם, ובמידושים ד"ה ופ"ל). **נח. לשון** הראב"ד בשם הרב בן גאות 'ופירוש עשוי לחזק ששמו אותו שם לחיזוק, כגון דבק שמדבקים שני לוחין, אבל לא נתכונו שם לדבוק חייב לבער', ומשמע קצת מדבריו שלא די בכך שהעריבה צריכה את סיוע הבצק שלא יתפרדו החלקים, אלא צריך שנתינת הבצק תהיה כדי שידביק את החלקים, אבל אם נתינת הבצק לא היתה כדי לדבק את החלקים, אף שבפועל הוא מדביק את החלקים הרי הוא מקום שאינו עשוי לחזק. אבל מדברי שאר ראשונים מבואר שכל שהעריבה רעועה והבצק מחזקה נחשב מקום העשוי לחזק, אף אם נתינת הבצק לא היתה על מנת להדביק החלקים. **נט. המאירי** הביא בשם גאוני הראשונים שפירשו, שאם יש סדק או נקב, הוא מקום שעשוי לחזק. [ומשמע שאינו תלוי אם העריבה צריכה את סיוע הבצק, אלא כל סדק הוא מקום העשוי לחזק]. והקשה המאירי (שם), מלשון המשנה 'בצק שבסדקי עריבה', שמבואר שיש שם סדק, וכל שיש סדק הרי הוא 'מקום העשויין לחזק' ואיך אמר שמואל לפי לישנא קמא שהמשנה מדברת 'במקום שאין עשויין לחזק'. וכן קשה לפי לישנא בתרא מדוע הוצרך שמואל לומר שהמשנה מדברת 'במקום העשויין לחזק', והרי כתוב במשנה שהבצק הוא בסדקים, וכשיש סדקים הוא 'מקום העשויין לחזק', אלא על כרחך שאף כשיש סדקים, יתכן שיהיה 'מקום שאין עשויין לחזק'. [בדרך כלל המאירי מכנה 'גאוני הראשונים' את רבינו חננאל, ולפעמים את בעל הלכות גדולות או את רב האי גאון, אמנם ברבינו חננאל (ד"ה נלק) ובאוצר הגאונים (מנ. סי' קלג) בשם רב האי מבואר שפירשו כמו שפירשו רוב הראשונים, ולא כמו שהביא המאירי בשם גאוני הראשונים, ובעל הלכות גדולות לא הזכיר סוגיית בצק שבסדקי עריבה]. **ס. כוונתו,** שאמנם נותנים את המים בתוך הקמח, והקמח מחזיק את המים, ואין המים נוגעים בדפנות העריבה, אבל כשמגבלים את המים ואת הקמח, יוצאים המים מתוך הקמח, ושוב אין הקמח שומר שהמים לא יגעו בדפנות העריבה, ואם יש נקב בדפנות, המים יוצאים משם, ואם כן גם בצק שבדפנות, הוא מקום העשוי לחזק. **סא. ולהלן** (ע"ב) [בענין 'ביאור החילוק בין מקום לישה לאינו מקום לישה'] יתבאר מה שהקשו הראשונים עוד על פירוש רש"י, לפי מה שפירש לשיטתו את דברי הגמרא להלן 'הא במקום לישה הא שלא במקום לישה'. **סב. שהיה** אפשר להעמיד את דברי הגמרא כשאין עוד פירורים מלבד פירור זה, אבל אם יש כמה פירורים שמצטרפים לכזית יהיה חייב לבערם. **סג. ומתחילה** רצה ליישב שרש"י בא לתרץ קושיית התוספות (ד"ה כמן) על מה שפירש רש"י להלן (ע"ב ד"ה שפלח) שפחות מכזית שלא במקום לישה חייב לבער, והתוספות הקשו שמדברי הגמרא מוכח שאין צריך לבער פחות מכזית. ולכן פירש רש"י שמדובר שיש כמה פירורים שבהצטרפם יחד הם כזית, ולכן חייב לבער, אף שבפחות מכזית אינו חייב לבער. [וכתירוץ רבינו יחיאל, הובא להלן (ע"ב) בענין 'בהוכחת הראשונים מדברי עולא שלא כרש"י']. ודחה הצל"ח, שאם רש"י כתב כן ליישב קושיית התוספות, היה לו לרש"י לפרש כן על דברי הלישנא בתרא שאסרה פחות מכזית, שללישנא בתרא קשה מדוע חייב לבער פחות מכזית, ועל זה היה לרש"י לפרש שלכן צריך לבער פחות מכזית משום שיש כמה פירורים שבהצטרפם יחד הם כזית. **סד. שכשנוטל** חוט הבצק ניטלים גם שני הפירורים עמו. **סה. ומבאר,** שבלישנא בתרא שהמשנה מדברת בעשוי לחזק, ובפחות מכזית אם עשוי לחזק אינו עובר עליו, הוצרכה הגמרא לומר 'מכלל שבכזית אפילו עשוי לחזק חייב לבער', [אף שהוא פשיטא, כיון שאם מפרשים את המשנה בבצק שעשוי לחזק, מוכח שבכזית אפילו אם עשוי לחזק חייב לבער], שהגמרא מחדשת שאפילו אם יש כזית יבש, וכשנוטלים אותו הוא נשבר והוא פחות מכזית, והיה מקום לומר שיחשב כפחות מכזית, מכל מקום כיון שאם היה לח היה ניטל כולו כאחד, דינו ככזית, כמו שמבואר בירושלמי בשמעתין שאין לחלק בין לח ליבש, והגמרא הוכיחה כן, שהרי לפי לשון זה המשנה מדברת כשעשוי לחזק, והמשנה לא מצאה אופן שאינו חייב בביעור רק אם הוא פחות מכזית, ומדוע לא הביאה המשנה עוד אופן שאינו חייב בביעור אפילו אם הוא כזית, והיינו כשהוא יבש ואם יטלנו יהיה פחות מכזית, אלא מוכח שאם הוא כזית אפילו שהוא יבש חייב לבערו, והטעם שחייבים לבער אף שהוא יבש וכשנוטלים אותו הוא נשבר, משום שלפני שנטלו אותו הוא כזית, ואם ידונו אותו לפי מצבו כשיטלו אותו שלא יהיה כזית באותו שעה, אם כן גם לא יהיה עשוי לחזק באותו שעה, וכשאינו עשוי לחזק אפילו אם הוא פחות מכזית חייב בביעור, ולכן בין אם ידונו אותו לפי מצבו עכשיו, ובין אם ידונו אותו לפי מצבו כשיטלוהו חייב בביעור. אמנם כל זה מיושב רק אם סוברים שאם יש כמה פירורים בכמה מקומות אינם מצטרפים לכזית, שאם נאמר שהם מצטרפים לכזית, לא שייך כל זה, שאף אם נחשב שאין כאן כזית במקום אחד, חייב בביעור, ולכן הוצרך רש"י להקדים שכל שאין כזית במקום אחד אין נחשב שיש כאן כזית.

סק"י) איך יבארו את הדין שאין צריך לבער פחות מכזית כשאינו עשוי לחזק, ומדוע אינו חייב לבערו מדין חצי שיעור, בשלמא כשעשוי לחזק הוא חלק מהעריבה, אבל כשאינו עשוי לחזק מדוע אינו חייב בביעור. ותירץ, שכיון שהחצי זית הוא דבוק לעריבה, מתבטל לעריבה ואינו חשוב, ולכן אינו חייב בביעור[סו].

הטעם שפחות מכזית חייב בביעור והאם חיוב הביעור הוא מדאורייתא

איכא דמתני לה אסיפא וכו' מכלל דכזית אפילו במקום העשוי לחזק חייב לבער[סז]. מצאנו כמה שיטות בטעם שצריך לבער, והאם חיוב הביעור הוא מדאורייתא או מדרבנן.

המאירי (ד"ה והשתי) כתב, שאף שפחות מכזית אינו חשוב, מכל מקום ללישנא בתרא צריך לבער אפילו פחות מכזית, משום שחוששים שיש בעריבה כמה חצאי זיתים מפוזרים ומצטרפים[סח]. ומבואר בדבריו שלולא החשש שיש כמה פירורים שיצטרפו לכזית, לא היה חייב לבער פחות מכזית[סט].

אמנם מדברי **המהר"ם חלאווה** (ד"ה ומ"ר) מבואר, שאף פירור אחד פחות מכזית ואינו עשוי לחזק, חייב בביעור מן התורה, שמדייק מהלשון 'חייב לבער' שהוא חיוב מן התורה, ומבאר הטעם שחייב בביעור, משום שחצי שיעור אסור מן התורה בבל יראה, משום שמדמים איסור השבתה לאיסור אכילה, וכמו שבאיסור אכילה נאסר מן התורה אפילו פחות מכזית שהרי חצי שיעור אסור מן התורה, הוא הדין שנאסר בבל יראה[ע], אבל אין לוקים על פחות מכזית כמו שאין לוקים על אכילת חמץ פחות מכזית.

ומבואר בדבריו, שמי שמשהה חצי שיעור חמץ בביתו בפסח, עובר על איסור מן התורה, שחצי שיעור אסור מן התורה בבל יראה, ולכן יש חיוב לבער פחות מכזית[עא]. אמנם בדברי **הרדב"ז** (ח"ו סי' קנה) מבואר שאין חיוב מן התורה לבער פחות מכזית, ומה שחייבו כאן לבער פחות מכזית הוא מדרבנן שמא יבוא לאכלו, שכיון שמן התורה אפילו חצי זית חמץ נאסר באכילה מדין חצי שיעור, הצריכו חכמים לבערו שלא יעבור איסור מן התורה.

והשלחן ערוך הרב (סי' תמג סכ"ח) מבאר שחייב לבער פחות מכזית, משום שחכמים גזרו לא להשהות פחות מכזית, שמא יבוא להשהות כזית[עב].

וכן נוטה דעת **הדגול מרבבה** (סי' תמג על דברי המג"א סק"י), שמן התורה לא נאסר חצי שיעור אלא בדבר אכילה, אבל מדרבנן נאסר כל חצי שיעור אף אם אינו מאכל.

ומדברי התוספות (ד"ה כמן) בתירוץ אביי (להלן ע"ג) מבואר שאביי סובר טעם אחר מדוע צריך לבער פחות מכזית[עג], שחוששים שמא כשילוש בעריבה יתערב בעיסה הבצק הדבוק, או שהעיסה תקבל טעם מהבצק.

לסיכום, נתבארו חמש דרכים מדוע צריך לבער פחות מכזית:

א. שיטת המאירי, משום שיש ששה שיש כמה פירורים ויצטרפו כולם לכזית, וכזית חייב בביעור.

ב. שיטת המהר"ם חלאווה, שמדין חצי שיעור נאסרו מן התורה באיסור בל יראה פירורים פחות מכזית.

ג. שיטת הרדב"ז, שצריך לבער פירורים פחות מכזית מדרבנן משום החשש שמא יבוא לאוכלם.

ד. שיטת השלחן ערוך הרב, שחכמים אסרו להשהות פחות מכזית גזרה אטו כזית.

ה. יש מפרשים בשיטת התוספות, שצריך לבער פחות מכזית כשהוא במקום לישה, שמא יתערב בעיסה, או שיתן טעם בעיסה.

האם חצי שיעור נאסר ב'בל יראה'

מדברי המהר"ם חלאווה הנ"ל מבואר שמן התורה נאסר באיסור בל יראה גם חצי שיעור, ומדברי **הרדב"ז** הנ"ל מבואר שלא נאסר חצי שיעור מן התורה באיסור בל יראה. והפוסקים האריכו האם באיסור בל יראה נאסר מן התורה חצי שיעור.

שיטת הרבה פוסקים[עד] שאין איסור בל יראה מן התורה בפחות מכשיעור, ויש פוסקים[עה] שסוברים שיש איסור בל יראה מן התורה בפחות מכשיעור[עו].

סו. להלן [בענין 'מדוע פחות מכזית חוצץ'] הובא מה שמבאר הדבר שמואל על פי דברי הפרי מגדים. **סז. הלישנא** בתרא חולקת על הלישנא קמא גם לענין פחות מכזית במקום שאינו עשוי לחזק, וגם לענין כזית במקום העשוי לחזק. ועיין דבר שמואל (ד"ה אינו) שמסתפק במחלוקת שתי הלשונות לענין כזית אם צריך לבער, האם המחלוקת הוא בחיוב ביעור מן התורה, או שכולם מודים שמן התורה אינו חייב בביעור לפי שהוא בטל לעריבה, והמחלוקת אם מדרבנן חייב בביעור, ומדייק מדברי רש"י (ד"ה ה"ג אינו) 'כיון דחשיב לא בטיל' שמשמע לפי לישנא בתרא שמדאורייתא אינו בטל. וראה עוד ברמב"ן (מלחמות ה' ד"ה אלו) שמבאר שלישנא קמא הוא כשיטת רבי שמעון בן אלעזר (להלן ע"ב) שכופת שאור שיחדו לישיבה בטלה, ולכן גם כזית שעשוי לחזק בטל, ולישנא בתרא הוא כשיטת תנא קמא שכופת שאור שיחדה לישיבה לא בטלה, ולפי זה כשיש כזית, אפילו אם עשוי לחזק אינו בטל. **סח. ורק** כשאין עשוי לחזק יש לחשוש לזה, אבל כשעשוי לחזק אין לחשוש לזה כמו שביאר בשלחן ערוך הרב (סי' תמג סכ"ו) וז"ל 'אם הן עשויין לחזק שברי העריבה או לסתום נקבים הרי הן בטלין לגבי העריבה, ונחשבין מכלל דפנותיה, ולפיכך אין העריבה מצרפתן לכזית'. **סט. הדבר** שמואל (ד"ה אינו) מבאר שלפי פירוש זה, הטעם שלישנא קמא חולקת וסוברת שאף אם יש כמה חצאי זיתים אינו חייב לבער, הוא משום שסוברת שכל פירור ופירור מתבטל לעריבה, ואינם מצטרפים לכזית. וללישנא בתרא כל הפירורים שבעריבה מצטרפים לכזית, וחייב לבער מן התורה. [ואף שלעיל (ו:) מבואר שפירורים שהם בבית אינם חשובים ובטלים, ומשמע שאינם מצטרפים לכזית, שונה דין עריבה מבית, שרק עריבה שהיא כלי מצרפת לכזית משא"כ בית. או שבבית הם נמאסים ולכן בטלים]. עוד כתב, שיש לומר שגם לישנא בתרא סוברת שכל פירור בטל לעריבה, והטעם שצריך לבער הוא שמא יבוא לאכלו [וכמו שהובא בסמוך בשם הרדב"ז]. ונפקא מינה בין שני הפירושים, שלפירוש הראשון רק אם יש כמה פירורים צריך לבער, אבל אם ודאי שיש רק פירור אחד פחות מכזית אינו צריך לבער, ולפירוש השני צריך לבער שמא יבוא לאכלו. ולכאורה לפי הפירוש השני קשה, שאם כל פירור בטל לעריבה, וצריך לבער רק משום שמא יבוא לאכלו, אם כן מדוע הוא חוצץ, והרי הוא בטל לעריבה. ותירץ, על פי מה שכתבו השפת אמת (נחומי ד"ה כמן, נח"ד) והרש"ש (להלן ע"ג ד"ה אלא) שעצם הדבר שצריך ליטול את הבצק, הוא סיבה שיחצוץ, ולכן אף שהוא בטל מעיקר הדין לעריבה, מכל מקום כיון שצריך ליטלו שמא יבוא לאכלו, לכן חוצץ. ושני הפירושים הנ"ל הם לפי השיטות (הובא להלן בשמוך) שלא נאסר חצי שיעור בבל יראה, אבל לפי השיטות שסוברות שחצי שיעור נאסר בבל יראה, מובן בפשיטות מדוע צריך לבער פחות מכזית, וכמו שהובא בביאור בשם מהר"ם חלאווה. **ע. לשון** המהר"ם חלאווה 'ואף על גב דפחות מכזית הוא, דילמא מדמינן השבתה לאכילה, מה אכילה קיימא לן חצי שיעור אסור מן התורה אף השבתה נמי'. ומלשון זה משמע שלולא שהיו מדמים השבתה לאיסור אכילה לא היה נוהג איסור חצי שיעור בבל יראה. ועיין להלן [בענין 'טעם הסוברים שלא נאסר מן התורה בבל יראה' וכו'] שהפוסקים דנו אם נוהג איסור חצי שיעור בכל האיסורים, ויש שכתבו [הובא להלן בענין 'טעם הסוברים שנוהג איסור חצי שיעור מן התורה בבל יראה'] שאף שאין נוהג איסור חצי שיעור מן התורה בכל האיסורים, מכל מקום נוהג באיסור בל יראה, מפני שנלמד מהיקש השבתה לאכילה, וכמו שמשמע בדברי המהר"ם חלאווה. **עא. ומדברי** המאירי הנ"ל אין להוכיח שאין בחצי שיעור איסור מן התורה, שיש לומר שהטעם שחצי זית כשהוא בפני עצמו אינו חייב בביעור, משום שחצי זית בפני עצמו בטל, ולכן אינו עובר עליו, אבל באופן שיהיה חשוב לו החצי זית ולא יתבטל, יש לומר שיהיה אסור מן התורה. וכן הוא בחידושי רבינו דוד (ו: ד"ה אילימא), שאינו עובר על פירורים פחות מכזית מדין חצי שיעור משום שלא חשיבי ואין דעתו עליהם, וכל שאין דעתו עליהם אינו עובר עליו. ומדבריו שם נראה שמסופק אם לולא טעם זה היה נוהג איסור מן התורה של חצי שיעור בבל יראה. **עב. ומבואר** בשלחן ערוך הרב (שם ובקו"א ס"ק טז) [ובתהלה לדוד (הל' פסח סי' מח) מבאר דבריו] שכל זה כשהפירורים אינם דבוקים, אבל אם הם דבוקים ועשויים לחזק, הם בטלים לעריבה ואין צריך לבערם אם הם פחות מכזית, ואף אם יש כמה פירורים שבהצטרפם יחד הם כזית, אין צריך לבערם, ואין חשש שיבוא לאוכלם, כיון שהם דבוקים, וכשאינם עשויים לחזק, גם אין עובר עליהם אם הם פחות מכזית ואין חשש שמא יבוא לאכלם אם הם דבוקים, אמנם אם יש כמה פירורים, מצטרפים כל הפירורים לכזית ועובר עליהם בבל יראה, ואם אינם דבוקים אף פחות מכזית חייב לבער מדרבנן. **עג. דברי** התוספות נאמרו בתירוץ אביי (ע"ג), [ומי שחולק על אביי אינו סובר כן] והובא שם בהערות [בענין 'ביאור החילוק בין מקום לישה לאינו מקום לישה'] מחלוקת האם דברי אביי נאמרו גם לפרש את שתי הלשונות של רב יהודה אמר שמואל, ואם דבריו גם מבארים את רב יהודה אמר שמואל, אם כן דרך התוספות היא דרך חמישית מדוע צריך לבער פחות מכזית. אמנם מי שסובר שדברי אביי לא נאמרו לפרש את רב יהודה אמר שמואל, אם כן אין זה דרך חמישית. וכל זה לפי פשטות דברי התוספות, אבל לפי מה שהובא להלן (ע"ג) [בענין 'האם לפירוש ר"י רק בפסח נאסר להשתמש בעריבה'] בשם השו"ת פני יהושע והחזון איש, דברי התוספות אינם דרך חמישית, שהתוספות גם סוברים כמו המהר"ם חלאווה שחייבים מן התורה לבער פירורים פחות מכזית. **עד. רדב"ז** (ח"ו סי' קנה), ט"ז (סי' תמג סק"ה), שאגת אריה (סוף סי' פח) חכם צבי (סי' פו) [ומבואר בדבריו שהוא מחלוקת ראשונים, ויתבאר להלן (ע"ג) בענין 'ביאור השיטות בפירורים שאינם דבוקים האם חייבים בביעור'], פרי מגדים (פתיחה להלכות פסח פ"ו ס"ח) ומדייק כן מהמגן אברהם (סי' תמד ס"ק יד). ומדברי הרדב"ז מבואר שצריך לבער מדרבנן משום החשש שמא יבוא לאכלו. אמנם מדברי החכם צבי והשאגת אריה מבואר שאין צריך לבער אף מדרבנן. שהחכם צבי הוכיח מדברי הרא"ש (סי' ג) שאין צריך לבער כלל חצי שיעור, וכן השאגת אריה הוכיח מסוגיין שאין צריך לבער כלל חצי שיעור. **עה. פרי** חדש (סי' תמג ס"ז), אבל מסתפק שאפשר שהוא מדרבנן. שו"ת פני יהושע (סי' טו), הצל"ח (פט. בחומ' ד"ה רב אשי בא"ד, וכן הוא בדגול מרבבה על המג"א סי' תמג סק"י לפי פירושו הראשון) הוכיח, ששיטת ר"י שיש איסור חצי שיעור בבל יראה. אמנם השאגת אריה הוכיח מדברי ר"י להיפך שאין איסור חצי שיעור מן התורה, ועיין מה שדחה הפרי מגדים (שם) ראייתו, ועיין מה שהאריך בזה התורת חסד (תו"ח סי' מד אות ט). ובקהלת יעקב (תלמוד, מושפת להלכה סי' קלו) וכן בפרי מגדים (שם) הוכיחו שיש ראשונים שסוברים שבמלאכות שבת גם נאסר חצי שיעור, ומשמע שאיסור חצי שיעור נוהג בכל האיסורים, ואם כן נוהג אף בבל יראה. [בביאור הובאו כמה טעמים מדוע אין חצי שיעור בבל יראה, ולפי טעמים ב' ד' ה', אף אם נסבור שבשבת נאסר חצי שיעור, מכל מקום יש לומר שבבל יראה לא נאסר חצי שיעור]. וכן נקט החזון איש (תו"ח סי' קטו ס"ק יג ד"ה אלא), וכתב, שאף אם ביטלו עדיין צריך לבער מתקנת חכמים שהצריכו גם ביעור מלבד הביטול. **עו. בשו"ת** פני יהושע (סי' טו) הוכיח שנוהג איסור חצי שיעור בפירורים פחות מכזית, מהגמרא לעיל (ו:) שפירורים אינם חשובים ולכן אינם חייבים בביטול. ואם נסבור שחצי שיעור אינו אסור מן התורה בבל יראה, מדוע צריכים טעם זה, והלא פחות מכזית אינו חייב בביעור וביטול. ואין לומר שצריך ביטול מדרבנן, שמדרבנן הביטול אינו מעלה ואינו מוריד אלא הכל תלוי בביעור. [כוונתו, שמדרבנן צריך לבער משום החשש שמא יבוא לאכלו, ולזה אין הביטול מועיל כלום. אמנם לפי המבואר בביאור שיש סוברים שאיסור חצי שיעור נאסר מדרבנן מיושב קושייתו, שיש לומר שלכן צריך לבטל הפירורים מדין חצי שיעור שנאסר בבל יראה מדרבנן, שמלבד החשש שמא יבוא לאכלו אסרו חכמים חצי שיעור בבל יראה, וצריך ביטול]. ואין לדחות שלעיל מדובר בפירורים כזית, שהרי מבואר בביצה (ג.) שפירורים כזית עובר עליהם בבל יראה, ומשמע שאינם בטלים. [ולכאורה לפי מה שכתב החזון איש (תו"ח סי' קטו ס"ק יד ד"ה ובמשנה) שהדין שפירורים בטלים מדובר בפירורים שאין הדרך לאוספם, יש לומר שלעיל אף שמדובר בפירורים כזית, מכל מקום מדובר בפירורים שזרוקים בקרקע הבית ואין הדרך לאוספם, ולכן בטלים, מה שאין כן בביצה מדובר בפירורים שאינם זרוקים ולכן עובר עליהם בכזית, אך להלן (ע"ב) מבואר בפירורים שבבית אם אינם כזית אינו צריך לבערם, ואם הם כזית או שיש ששה שיתאספו לכזית צריך לבערם, ומוכח שפירורים כזית אינם בטלים, אבל לשיטת המגיד משנה (חמץ ומצה פ"ג הט"ז) מדובר כשעשוי לחזק, ואם כן אינו מפקירם ולכן אינם בטלים, אלא כשהם פחות מכזית הם בטלים מצד שאינם נחשבים אוכלים, כיון שהם משמשים את קרקע הבית ונידונים כקרקע הבית, וכזית אינו בטל לקרקע הבית מצד חשיבותו, אבל בפירורים זרוקים יש לומר שהם בטלים מתורת הפקר אף אם הם כזית, ועיין שולחן ערוך הרב (סי' תמג קו"א ס"ק יח) שהוכיח שגם כזית יכול להיכלל בכלל פירורים, וכן ביאר השפת אמת (לעיל ו: ד"ה מ"ט) שלשיטת הרא"ש (פ"ג סי' ג) שסובר שפירורים שזרוקים

ויש פוסקים[עז] שסוברים שמדרבנן נאסר בבל יראה פחות מכשיעור. ושיטת **המנחת חינוך** (מצוה ט אות ג ד"ה והנה לענין) שאף מי שסובר שאין בחצי זית איסור מן התורה של חצי שיעור, מכל מקום צריך לבער מצד מצות 'תשביתו'[עח], שגם במצות עשה שייך ענין חצי שיעור[עט].

טעם הסוברים שלא נאסר מן התורה בבל יראה חמץ פחות מכשיעור

כתב התורת חסד (שו"ת, או"ח סי' מד אות ט), שמצאנו חמשה טעמים מדוע פחות מכשיעור לא יתחייב מן התורה בביעור מדין חצי שיעור:

א. טעם **החכם צבי** (סי' פו), שחצי שיעור נאמר רק באיסורי אכילה, מפני שאיסור חצי שיעור נלמד (יומא עד.) מהפסוק (ויקרא ג יז) 'כל חלב' שנאמר באיסורי אכילה.

ב. פירורים פחות מכזית בטלים, כמבואר לעיל (ו:), ולכן אינם נאסרים מדין חצי שיעור ב'בל יראה'[פ]. [ולפי ביאור זה מן התורה נאסר חצי שיעור בבל יראה, אלא שאין עובר עליו מפני שבטל, אבל באופן שרוצה בקיומו ולא יבטלנו יעבור עליו. ואף השיטות הסוברות שנוהג חצי שיעור בבל יראה, מודים שבאופן שהפירורים בטלים אין עוברים על איסור חצי שיעור].

ג. טעם **השאגת אריה** (סי' פח) **והפרי מגדים** (פתיחה להל' פסח פ"ח ס"ק), שלפי המבואר ביומא (עד.) שסברת רבי יוחנן שחצי שיעור אסור מן התורה הוא משום שהוא ראוי להצטרף ולהיות כזית[פא], לפי זה רק באיסור אכילה שייך לומר כן, שרק באכילה שייכת הסברא שהוא ראוי להצטרף, שאם אכל חצי זית, ובתוך כדי אכילת פרס יאכל עוד חצי זית, ישלים אכילתו לכזית, ויצטרף החצי שיעור שאכל מכבר להשלים שיעור האיסור, וכיון שיתכן שיתברר למפרע שהחצי שיעור עצמו יהיה חלק מאכילת כזית האיסור, נאסר החצי שיעור מן התורה[פב], אבל לענין בל יראה, כשיש לאדם חצי זית חמץ עכשיו, אף אם יצטרף עוד חצי זית, יעבור על בל יראה רק מכאן ולהבא, ולא שמתברר שלמפרע החצי זית הקודם הצטרף לעבור על האיסור[פג], ולכן לא נחשב שראוי להצטרף, ולא נאסר מדין חצי שיעור[פד].

ד. החכם צבי כתב עוד טעם מדוע לא יאסר חצי שיעור בבל יראה, שחצי שיעור נאסר מן התורה רק אם החשיבו והיינו שעשה בו מעשה להחשיבו, כגון שאכל חצי שיעור, שבזה שאכל חצי שיעור החשיב את החצי שיעור, אבל בבל יראה שאינו עושה כלום בחצי הזית ולא החשיבו, אין בזה איסור מן התורה של חצי שיעור[פה]. **ובישועות יעקב** (סי' תמג אות קק"ו) **ובתורת חסד** (סי' מד אות ט) מבואר שלפי טעם זה יש לחלק בין חמץ שנשתהה אצלו מערב פסח, שלא בבית אינם חייבים כלל בביעור, צריך לומר שלעיל מדובר בפירורים כזית, ולכן לולא שהפירורים היו מתבטלים היו חייבים בביעור]. וראה להלן [בענין 'האם עוברים על בל יראה כשהכזית אינו במקום אחד'] שהחזון איש הוכיח כעין הוכחת השו"ת פני יהושע. וראה דבר שמואל (ד"ה דפסחים אות י-יא) מה שכתב בזה. **עז. דגול מרבבה** (סי' תמג על דברי הגמרא סנהדרין סק"ע) בדרך אחד, שכל חצי שיעור בדבר שאינו איסור אכילה נאסר מדרבנן. והשלחן ערוך הרב (שם סק"ח) כתב כן על איסור בל יראה שנאסר מדרבנן בחצי זית אטו כזית, ויתכן שיסבור כן בכל איסורי תורה שאינם אכילה, שלא נאסרו בחצי שיעור מן התורה, מכל מקום נאסרו מדרבנן. **עח. אמנם** שיטת השאגת אריה והחכם צבי שאין צריך להשבית כלל, על אף המצוה של תשביתו, ומבואר בדבריהם שאין צריך להשבית אף מדרבנן, שהחכם צבי הוכיח מדברי הרא"ש (סי' ג) שאין צריך לבער כלל חצי שיעור, וכן השאגת אריה הוכיח מסוגיין שאין צריך לבער כלל חצי שיעור. **עט. המנחת חינוך** כתב כך רק לפי השיטות שהביא (שם אות ה) שחיוב תשביתו הוא חיוב אקרקפתא דגברא. ראה שדי חמד (מערכת ח כלל יג) שהאריך האם מי שיש לו אפשרות לקיים המצוה רק בחצי שיעור, האם פטור מלקיימה, כיון שלא יוכל לצאת ידי חובת המצוה, או שיקיימנה בחצי שיעור. **פ. האור חדש** (ע"ג ד"ה אמר) כתב טעם זה. וכדבריו מבואר ברבינו דוד לעיל (ו: ד"ה אלימא). וכן פירש הבית מאיר (ד"ה נפק), ומבאר, שאף שכל חמץ אינו ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, מכל מקום כאן שגם בלי איסור חמץ לא היה החמץ ברשותו של אדם, כיון שאינו חשוב אצלו, בזה אין אומרים שגם חצי שיעור נאסר וממילא עשאו הכתוב את החמץ כאילו הוא ברשותו. **פא. וכתב** השאגת אריה, שאף שבגמרא שם הובא עוד טעם מדוע חצי שיעור אסור מן התורה, משום שנלמד מדרשה, ולפי זה אין לחלק החילוק הנ"ל, מכל מקום עיקר הטעם הוא משום הסברא כמו שמבואר בתוספות (שם ד"ה כיון), [אמנם מדברי החכם צבי מבואר להיפך, שאף לפי מה שכתבו התוספות, עיקר הטעם הוא משום חדרשה]. **פב. ולפי** טעמים א' וג' חצי שיעור נאסר מן התורה רק באיסורי אכילה. ועיין בית מאיר שחולק על שני הטעמים הנ"ל, משום שמוכח שגם בשבת נוהג איסור חצי שיעור מן התורה. וראה עוד בקהלת יעקב (שם) שהוכיח משבת שנוהג איסור חצי שיעור אף באיסורים שאינם איסור אכילה. וראה עוד שדי חמד (מערכת ח כללים ד-ח) שהאריך בטעמים הנ"ל, ובשיטות הראשונים והאחרונים מתי נאסר חצי שיעור מן התורה. ובדגול מרבבה (על המג"א סי' תמג סק"ע) כתב, שמשמע מהתוספות בשבועות (טז: ד"ה מה"מ) שרק באיסורי אכילה נאסר חצי שיעור מן התורה, אמנם דן שם שאפשר שכיון שאיסור בל יראה הוא בדבר מאכל, לכן אף שהאיסור אינו על האכילה, אלא על מה שמשהה את החמץ, מכל מקום נאסר מן התורה בחצי שיעור. **פג. הבית** מאיר (או"ח סי' תמג ס"ק) הקשה על השאגת אריה, מנין לו שלא יאסר בבל יראה על לשעבר, ומנין לחלק בין איסורי אכילה לשאר איסורים, ואם נבאר שהטעם לחלק ביניהם משום שבאיסורי אכילה אם לא יאסר למפרע לא שייך האיסור, שהרי בגמר האכילה לא היה כזית, ורק בצירוף האכילה הקודמת הוא כזית, אבל לענין בל יראה, אף אם לא יאסר למפרע יתחייב על להבא כשיהיה בידו עוד חצי זית, ולכן אי אפשר לחייבו למפרע, אין לחלק כן, שהרי גם לענין בל יראה יש אופנים שאם לא יאסר למפרע לא יהיה שייך לחייבו, שהרי חיוב מלקות בבל יראה הוא רק באופן שעשה מעשה שקנה חמץ בפסח או שחימץ בפסח, שאם לא כן, הוא לאו שאין בו מעשה, ומי שיקנה חצי זית חמץ ואחר כך יקנה עוד חצי זית, לא שייך להלקותו על מה שיש בידו עכשיו כזית כיון שהוא לאו שאין בו מעשה, אלא חיובו הוא על מה שקנה עכשיו חצי זית בצירוף מה שקנה לשעבר חצי זית, ואם כן גם לענין מלקות של בל יראה יש צירוף למפרע כדי להתחייב במלקות, ואם כן

החשיבו שהרי לא עשה בו שום מעשה, לחמץ שקנה בפסח, או שעשה עיסה והחמיצה בתוך הפסח, שכיון שעשה מעשה והחשיבו, נאסר החצי שיעור מן התורה.

ה. טעם התורת חסד, שכיון שחמץ משעה שישית אינו ברשותו של אדם, ומה שעובר עליו בבל יראה הוא משום שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו להתחייב עליו בבל יראה (לעיל ו:), לכן יש לומר שכשיש לאדם חצי שיעור, לא החשיבה אותו התורה כאילו הוא ברשותו, ואם כן אינו ראוי להצטרף לעוד חצי זית, ואין עוברים על חמץ שאינו ברשותו, שמנין שהתורה החשיבה חצי שיעור כאילו הוא ברשותו וממילא הוא ראוי להצטרף, שמא לא החשיבה אותו כאילו הוא ברשותו וממילא אינו ראוי להצטרף.

טעם הסוברים שנוהג איסור חצי שיעור מן התורה בבל יראה

בפשטות טעם מי שסובר שאיסור חצי שיעור נאמר גם בבל יראה, הוא משום שנאמר רק באיסורי אכילה, או רק היכן שהחשיבו את החצי שיעור. אבל **בפרי חדש** (או"ח סי' תמג ס"ז) **ובקהלת יעקב** (מגן אבות, תוספת דרנען סי' קלז) כתבו, שכיון שהוקש איסור אכילת חמץ לאיסור בל יראה (לעיל ה.), לכן כל שיש בו איסור אכילת חמץ מן התורה נאסר בבל יראה, וכיון שבאיסור אכילת חמץ נאסר חצי שיעור מן התורה, כמו כן נאסר חצי שיעור בבל יראה[פו], ולפי זה אף אם נסבור שחצי שיעור נאסר מן התורה רק באיסורי אכילה או רק היכן שהחשיבו, ובשאר איסורים לא נאסר חצי שיעור, מכל מקום באיסור בל יראה אף שאינו איסור אכילה, ינהג איסור חצי שיעור, שיש ללמוד כן מההיקש.

ובשו"ת פני יהושע (סי' טו) כתב עוד[פז], שכיון שהשיעור לעבור על בל יראה, שהוא בכזית, נלמד מאיסור אכילת חמץ שהוא בכזית (נזיר ז:), נלמד משם גם שחצי שיעור נאסר בבל יראה כמו שנאסר באכילה מן התורה.

ובדגול מרבבה (על דברי המגן אברהם סי' תמג סק"י) כתב, שמשמע **מהתוספות** בשבועות (טז: ד"ה מה"מ) שרק באיסורי אכילה נאסר חצי שיעור מן התורה, אמנם דן שם שאפשר שכיון שאיסור בל יראה הוא בדבר מאכל, נאסר מן התורה אף באופן שאינו ראוי להצטרף לעבור על האיסור, ולכן לא נחשב שראוי להצטרף, שמא לא החשיבה אותו כאילו הוא ברשותו וממילא אינו ראוי להצטרף.

לסיכום, התבארו ארבעה טעמים מדוע יש לומר שאיסור חצי שיעור נוהג בבל יראה: א. שאיסור חצי שיעור נוהג בכל האיסורים. ב. שאיסור חצי שיעור נוהג רק באיסורי אכילה, אבל בבל יראה נוהג איסור חצי שיעור משום שהוקש לאיסור אכילת חמץ. ג. או משום שכיון ששיעור כזית לעבור בבל יראה צריך להיות דינו כמו לענין אכילה, ששייך בו איסור גם על חצי זית. **פד. ומדבריו** מבואר שחצי זית אינו ראוי להצטרף לבל יראה, ובביאור הובא סברת החכם צבי שסובר שחצי זית ראוי להצטרף לבל יראה [שמצד סברת 'חזי לאיצטרופי' היה צריך לאסור חצי שיעור בבל יראה, אבל כיון שאיסור חצי שיעור נלמד מהפסוק 'כל חלב' שנאמר באיסורי אכילה, לכן רק איסורי אכילה נאסרים בחצי שיעור]. ובדבר שמואל (ד"ה דפסחים, אות ג) מבאר שיסוד מחלוקתם תלוי האם סברת חזי לאיצטרופי היא הסיבה שחצי שיעור אסור מן התורה, או שאיננה הסיבה שנאסר מן התורה, אלא היא רק סימן שחצי שיעור אסור מן התורה, שהשאגת אריה סובר שהסיבה שחצי שיעור אסור מן התורה הוא מפני שראוי להצטרף, ולכן באיסור בל יראה שאינו ראוי להצטרף [שיהיה החצי שיעור חלק מהאיסור בענין שיעבור עליו למפרע] אין איסור מן התורה של חצי שיעור, אבל החכם צבי סובר שסברת 'חזי לאיצטרופי' איננה סיבת האיסור, אלא היא רק סימן שחצי שיעור נאסר מן התורה, שכיון שאם היה עוד חצי זית היה עובר בלאו, משמע שגם החצי שיעור הוא איסור, שאם הוא היה היתר מדוע אם מצטרפים שני חצאי היתר, נהפך לאיסור, והלא רק בכלאים ובבשר בחלב חידשה התורה שאף שכל אחד הוא היתר, בהצטרפם יחד הם נהפכים לאיסור, אבל בשאר איסורים לא מצאנו כן, ולכן מסתבר שכל חצי זית בפני עצמו הוא איסור אלא שעדיין אין חיוב מלקות, ורק בהצטרפם יחד חל חיוב מלקות, וכיון שמה שהוא ראוי להצטרף אינו סיבת האיסור אלא רק סימן שחצי שיעור אסור מן התורה, אם כן אף באופן שאינו ראוי להצטרף יש איסור חצי שיעור מן התורה. וכתב שנפקא מינה לדינא, אם אחד אכל חצי שיעור סמוך לשקיעת החמה של מוצאי יום כיפור באופן שאין עוד שהות לצרף עוד חצי זית בעוד יום, או שאכל חצי זית חמץ סמוך לשקיעת החמה של אחרון של פסח, שלדברי החכם צבי אסור מן התורה, אף שבפועל לא שייך להצטרף, אבל לסברת השאגת אריה שחצי שיעור אסור מן התורה רק משום שהוא ראוי להצטרף, באופן זה שאינו ראוי להצטרף לא יאסר מן התורה. והשדי חמד (מערכת ח כלל י) הביא אחרונים שדנו בזה. [אמנם לפי המבואר בבית מאיר (סוכה לעיל נפמון), יש לומר שגם אם נסבור שחזי לאצטרופי הוא סיבת האיסור, מכל מקום גם בבל יראה שייך הסברא שראוי להצטרף, כיון שכשיצטרף לכזית יעבור למפרע גם על החצי זית שהיה לו בתחילה]. **פה. ומבואר** בחכם צבי שנפקא מינה בין טעם זה לטעם שהובא לעיל בשמו שחצי שיעור נאסר רק באיסורי אכילה, האם בשאר איסורי תורה כגון נזיר שגילח שערה אחת, או במלאכות שבת יש איסור מן התורה בחצי שיעור, שלפי הטעם הראשון רק באיסורי אכילה יש איסור חצי שיעור, ובפרי מגדים (פתיחה להלכות פסח פ"ח ס"ח) הביא, ששיטת רש"י בשבת (עה. ד"ה וכי) שגם במלאכות שבת יש איסור חצי שיעור. **פו. המשנה** למלך (חמץ ומצה פ"ו ה"ו, שבועות פ"ד ה"ח) חוקר באיסור חצי שיעור שנאסר מן התורה מהלימוד של 'כל חלב' (יומא עד.), האם נלמד משם שכל מקום שכתבה התורה אכילה הוא אפילו בכל שהוא, אלא שנלמד מהלכה למשה מסיני ['שיעורים' הלכה למשה מסיני (עירובין ד.)] שעל פחות מכזית אין לוקין, אבל גוף האיסור של פחות מכשיעור נכלל בכל לאו ולאו של התורה. או שאכילה שנכתבה בתורה היא רק בכזית, אלא ש'מכל חלב' נלמד שמלבד הלאו של התורה נאסרו כל האיסורים גם בחצי שיעור, וכתב הדבר שמואל (ד"ה דפסחים אות ח-ט) שמדברי הפרי חדש שכתב שכיון שהוקש השבתה לאכילה נאסר חצי שיעור, משמע שסובר שכל מקום שכתבה התורה אכילה הוא בכל שהוא, שאם אכילה היא רק בכזית, אם כן מה בכך שהוקש השבתה לאכילת חמץ, והלא אכילה היא בכזית, והאיסור של אכילת חמץ פחות מכשיעור נלמד מ'כל חלב' והשבתה לא הוקשה ל'כל חלב'. **פז. מלבד** מה שיש לומר שאיסור חצי שיעור נוהג בכל האיסורים, אפילו שאינם איסורי אכילה.

אוצר החכמה
אירח 19/06/2018

נלמד מאכילת חמץ, נלמד גם איסור חצי שיעור מאכילת חמץ. ד. שכיון שבל יראה הוא בדבר מאכל, נוהג בו איסור חצי שיעור.

מדוע יש אופנים שעובר בפחות מכזית, והלא פירורים בטלי

הקשו השו"ת פני יהושע (סי' טו) **והחתם סופר** (ד"ה תיכף), **שלעיל** (ו:) מבואר בגמרא שפירורים אינם צריכים ביטול, שממילא הם בטלים, ואם כן מדוע יש אופנים שעובר בפחות מכזית, והלא הם בטלים. ותירצו, שלעיל מדובר שהפירורים בבית ולכן הם בטלים, אבל כאן מדובר שהפירורים בעריבה ולכן אינם בטלים, שפירורי הבצק חשובים ורוצה בקיומם, ואף כשאינם עשויים לחזק את העריבה, הוא רוצה שיהיו בעריבה, שפירוש אינו עשוי לחזק, הכוונה שגם בלי הבצק לא תיסדק העריבה, אבל מכל מקום הבצק מוסיף לחיזוק העריבה[פח]. **עוד** תירץ בשו"ת פני יהושע[פט], שלעיל מדובר בפירורים קטנים מאד, ולכן הם בטלים, אבל כאן מדובר בפירורים גדולים[צ].

עוד תירץ[צא], שמדובר כאן שיש כמה פירורים בעריבה שבהצטרפם יחד הם כזית[צב]. **וכן** מפרש **הגר"א** (שו"ת סי' תמג אות כט) שלכן אין הפירורים מתבטלים כי הם מצטרפים לכזית על ידי הכלי, וכזית אינו בטל, אבל הבית אינו מצרף הפירורים לכזית ולכן הם בטלים[צג].

ובדרדב"ז (שו"ת, סי' קלה) מבואר שאף שהפירורים בטלים מכל מקום חייבים בביעור שמא יבוא לאכלם, ולכן הצריכו לבערם[צד].

[ולהלן (ע"ב) בענין 'איך תתיישב הגמרא עם מה שמבואר לעיל שפירורים אינם חייבים בביטול' יתבאר שיש מחלקים בין פירורי בצק לפירורי פת, ורק פירורי פת בטלים, ופירורי בצק אינם בטלים כיון שראויים להצטרף לפירורים אחרים, ומיושב מדוע אין פירורי הבצק שבעריבה בטלים].

האם עוברים על בל יראה כשהכזית אינו במקום אחד

שם. החזון איש (שו"ת סי' קטז ס"ק יד) חוקר, בלאו של בל יראה ששיעורו בכזית (כילה ג.), האם עובר רק בכזית מחובר, או שאפילו אם יש לו כמה פירורים מופרדים שבהצטרף כולם הם כזית, עובר בבל יראה, שהאיסור הוא על הגברא שלא יהיה לו כזית חמץ, ואם בהצטרף כל הפירורים יש לו כזית עובר בבל יראה.

ומבאר, שאין להוכיח שכמה פירורים מצטרפים לכזית מהנידון בסוגיין האם צריך לבער פחות מכזית בצק בעריבה[צה], שיש לומר שאף שאין מצטרפים לשיעור כזית, מכל מקום צריך לבערם מדין חצי שיעור.

ובדברי החכם צבי (סי' פו) מבואר שאין איסור חצי שיעור נוהג בבל יראה, ועוד מבואר בדבריו, שאף אם יש כמה פירורים אינם מצטרפים לשיעור כזית[צו]. **והחזון איש** הקשה על דבריו מהמבואר לעיל (ו:) שפירורים אינם צריכים ביטול מפני שבטלים מעצמם, ומשמע שלולא שהיו בטלים היה צריך לבטלם, ומוכח או שאיסור חצי שיעור נוהג בבל יראה, או שצריך לבטלם משום שמצטרפים כל הפירורים לכזית, ושלא כדברי החכם צבי.

והדבר שמואל (ד"ה דפחות אות ו-ז) הקשה על החזון איש, לפי הצד שאם יש כמה פירורים עובר עליהם בבל יראה, יקשה מה שכתב **רש"י** (ד"ה ה"ג ל"ק) בלישנא קמא, שאינו עובר על פחות מכזית אף כשאינו עשוי לחזק, ואף אם יש כמה פירורים שבהצטרף כולם הם כזית, מ"מ אינו עובר. ומוכח שאין מצטרפים כמה פירורים לשיעור כזית לעבור על בל יראה. ותירץ עפ"י דברי **הפרי מגדים** (סי' תמג א"א סק"י), שפירורים שהם דבוקים לעריבה, אינם חשובים ובטלים לעריבה[צז], ולכן אינו עובר עליהם אף שמצטרפים כמה פירורים לכזית, כיון שהם בטלים לעריבה[צח].

ועיקר ספיקו של החזון איש כבר הובא **בשפת אמת** (נמוק' ד"ה כמן) שדן על פי הסברא שהובאה **במניד משנה** (חמץ ומצה פ"ד ה"ח) שבתערובת חמץ, אפילו אם החמץ שבתערובת אינו באופן שיהא אפשר לאכול ממנו כזית חמץ בכדי אכילת פרס, עובר בבל יראה, כיון שסוף סוף יש לו כזית חמץ, והקשה על זה מהמבואר להלן (ע"ב) שאם יש שני חצאי זית בבית חייב לבער משום שמתאספים על ידי כיבוד הבית, ומדוע הוצרכו לטעם זה, והלא יש כזית חמץ בבית, ואם כן עובר עליו בבל יראה[צט], ומוכיח מזה שרק בתערובת חמץ מצטרף הכזית ועובר עליו בבל יראה, שהתערובת מצרפת את החמץ לכזית, אבל פירורים שבבית אינם מצטרפים לכזית לעבור בבל יראה. אך דחה על פי מה שכתב **הרמב"ן** (מלחמת ה', ד"ה אלו) שהפירורים שבבית נמאסים ובטלים, ולפי זה מובן מדוע אין מצטרפים לכזית, כיון שהם בטלים, אבל בתערובת באופן שאינם מאוסים יתכן שיצטרפו לכזית.

מה רצה רש"י להשמיענו במה שכתב שלישנא בתרא חמור מלישנא קמא

שם. רש"י (ד"ה ה"ג) כתב, שלישנא בתרא מחמירה יותר מלישנא קמא[ק]. והקשה **הצל"ח** (פסחים שם), מה הוצרך רש"י לפרש שלישנא בתרא מחמירה יותר, ודאי שכן הוא. וכתב, שאחר העיון קשה בדברי רש"י להיפך, מדוע כתב שלישנא בתרא חמור יותר, והלא לענין טומאה לישנא קמא חמור יותר, שלמסקנת הגמרא מה שמבואר במשנה 'וכן לענין טומאה' היינו להוריד טומאה לעריבה, שבאופן שהבצק שבסדקי העריבה חייב בביעור, אם נגע שרץ בבצק בפסח[קא] לא נטמאת העריבה, וכשאינו חייב בביעור הרי הוא כחלק מהעריבה, ואם נגע השרץ בבצק נטמאת העריבה, ואם כן ללישנא קמא אם נגע שרץ בבצק שיש בו כזית ועשוי לחזק, או בפחות מכזית שאינו עשוי לחזק נטמאת העריבה, מה שאין כן ללישנא בתרא, שחייבים בביעור, ואם כן חוצצים בפני הטומאה[קב].

החתם סופר (ד"ה וגם) תירץ[קג], שרש"י רצה להוציא מסברת **הפרי חדש** (שו"ת סי' תמג א"א סק"ח) **שאם הפירורים דבוקים לכלי הכלי מצרפם לכזית, ואם אין הפירורים דבוקים, אין הכלי מצרפם, ופירוש זה שייך לומר רק ללישנא קמא,**

פח. בשו"ת פני יהושע מדייק כן מלשון הטור (שו"ת סי' תמג) שמפרש דברי ר"י שבתוספות, שמקום העשוי לחזק היינו שאם לא היה הבצק לא היתה העריבה מתוקנת, ומשמע שאם העריבה מתוקנת בלי הבצק אף שהבצק מוסיף תיקון נחשב שאינו עשוי לחזק. **פט. תירוצו** הראשון כתב לשיטת הרא"ש (סי' ג) בדעת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג הט"ו), אבל לשיטת המגיד משנה בדעת הרמב"ם, שגם בבית כשאין הפירורים דבוקים חייב לבערם, משמע שגם בבית אין הפירורים מתבטלים, ומשמע שאפילו כשאין הפירורים נצרכים אינם בטלים לבית, ולכן מחלק חילוק אחר כפי שהובא בביאור שיש לחלק בין פירורים קטנים מאד, לפירורים גדולים יותר. ומבואר שם שאין נראה תירוץ זה, שהרי הפוסקים לא חילקו בבצק בעריבה אם הפירורים קטנים מאד או לא, ולכן לא רצה לפרש בדעת הרא"ש כן. [ונראה קצת מדבריו, שאף בדעת המגיד משנה כתב כן רק כדי לפרש מדוע בבית אין הפירורים בטלים, אבל בבצק בעריבה לא יפרש כן, אלא כמו שפירש בתירוצו השלישי, שמדוייק מהלשון 'עובר', שהכוונה שעובר על הלאו, והשיעור לעבור על הלאו הוא בכזית, שאף שפחות מכשיעור אסור מן התורה אבל אינו עובר אלא בכזית, ולכן צריך לפרש שיש כמה פירורים שבהצטרפם הם כזית. ועיין להלן [בענין 'האם דינו של עולא מדובר כשהפירורים דבוקים'] שיש שפירשו בדעת המגיד משנה שגם כשהפירורים בבית הם עשויים לחזק, ולדבריהם יש לפרש בדעת המגיד משנה כמו שפירש בדעת הרא"ש שכיון שהם עשויים לחזק רוצה בקיומם, ואינו מפקירם]. **צ. ולשון** הגמרא להלן (ע"ב) 'חצי זית', שהוא פירור חשוב ואינו בטל. **צא. אף** שאפשר לתרץ כתירוצים הקודמים מכל מקום כתב, שנראה כתירוץ זה, כיון שהלשון 'עובר' משמע שעובר בלאו, והרי איסור בל יראה הוא בכזית, שאף אם נסבור שגם בפחות מזה אסור מן התורה, אבל אינו עובר על זה בבל יראה, ולכן צריך לומר שיש כמה פירורים שבהצטרפם יחד הם כזית. [ואפשר שלא כתב את התירוץ השלישי לתרץ מדוע הפירורים אינם בטלים, שאינו סובר שהוא תירוץ על מה שאמרו שפירורים בטלי, שאם כן לא היה מועיל הצירוף, וכמו שהקשה החזון איש (הובא להלן בסמוך), אלא הטעם שאינם מתבטלים הוא כמו שהתבאר בתירוצים הקודמים, אך עדיין אם אין בהם כזית אינו עובר עליהם בלאו, ולכן הוצרך לתירוץ זה לבאר מדוע עובר בלאו]. **צב. והוכיח** כך מלשון המשנה, שאמרה אם יש כזית במקום אחד, חייב לבער, ואם לאו, היינו שאין הוא במקום אחד, אלא הוא כזית אבל לא במקום אחד. **צג. החזון איש** (שו"ת סי' קטז ס"ק יג) הקשה על דברי הגר"א, שאף שהפירורים בטלים, מכל מקום צריך לבערם שמא יבוא לאכלם. [שיטת החזון איש שאף שהפירורים בטלים, מכל מקום צריך לבערם מחשש שמא יבוא לאכלם, וכדבריו הובא בסמוך בשם הרדב"ז (שו"ת, סי' קלה) שכתב, שגם בפחות מכזית שהפירורים בטלים, מכל מקום חוששים שמא יבוא לאכלו. וכן משמע בריא"ז (פסקי ריא"ז פ"ג ה"ב אות ג, והובא בשלטי הגבורים פ"ג אות ו) [אמנם בריא"ז לא מבואר האם צריך לבער מחשש שיבוא לאכלו, או מחשש שיתאספו הפירורים לכזית]. אמנם בריטב"א (ו. ד"ה הומלן) ובפרי חדש (סי' תמד ס"ד) מבואר שהיכן שהפירורים בטלים אינו צריך לבערם, ומשמע שאין חשש שמא יבוא לאכלם]. עוד הקשה החזון איש, מה מועיל צירוף כזית לפירורים, והרי כיון שבטלו הרי הם הפקר, ומה בכך שהצטרפו לכזית, ורק אם הביטול הוא משום שאינם חשובים אוכלים, בזה יש לומר שבהצטרפם לכזית עובר עליהם בבל יראה, משום שכזית אינו בטל מתורת אוכל, אבל לשיטת הגר"א שהביטול הוא משום שפירורים לא חשובים והביטול הוא מתורת הפקר, אף בהצטרפם לכזית אינו עובר עליהם, כיון שהם הפקר. ועיין שם מה שהקשה עוד. **צד. וכן** מבואר בחזון איש (שו"ת סי' קטז ס"ק יג-יד). ומדברי הט"ז (שו"ת סי' תמג סק"ח) [הובא לעיל בענין 'מדוע אין צריך לבער פחות מכזית והלא יש לחשוש שיבוא לאכלו'] משמע שבעיקר הדין סובר שבפירורים פחות מכזית יש חשש שמא יבוא לאוכלם, אבל הוא מעמיד את הגמרא בפירורים שאינם ראויים כל כך לאכילה ואין בהם החשש שיבוא לאכלם. ומדברי הפני יהושע (הובא לעיל שם) מבואר שבכל פחות מכזית לא גזרו חכמים שמא יבוא לאכלו. **צה. לכאורה** כוונתו, שהרי שיעור בל יראה הוא כזית, כמבואר בביצה (ג.), ואיך שייך שיעבור על חצי זית בבל יראה, ועל כרחך שמדובר שיש בעריבה כמה פירורים שמצטרפים לכזית, ואם כן מוכח לכאורה שכמה פירורים מצטרפים לכזית לעבור עליו בבל יראה, אף שהם מופרדים. **צו. שפירש** שלשיטת הרא"ש (סי' ג) אם יש בבית שני חצאי זיתים ואינם דבוקים אינו עובר עליהם בבל יראה, מפני ששיטת הרא"ש שאין נוהג איסור חצי שיעור בבל יראה. ומוכח שאף שיש לו כמה פירורים שבהצטרפם יחד הם כזית אינו עובר בבל יראה. **צז. הפרי** מגדים מבאר בזה מדוע אין צריך לבער פחות מכזית לפי השיטות שחצי שיעור נאסר מן התורה בבל יראה. וכן מבואר בשלחן ערוך הרב (סי' תמג סק"ח) שאם חצי זית דבוק בעריבה אינו נאסר מדרבנן בבל יראה [לשיטתו שחצי זית נאסר בבל יראה מדרבנן], שכיון שהוא דבוק בטל לעריבה אף כשאינו עשוי לחזק. **צח. ובזה** מיישב הדבר שמואל את שיטת המנחת חינוך (מצוה ט אות ג ד"ה והנה לענין) שאף אם אין בחצי זית איסור מן התורה של חצי שיעור, מכל מקום צריך לבער מצד מצות 'תשביתו'. וקשה אם כן מדוע חצי זית שאינו עשוי לחזק אינו חייב בביעור. ולפי הנ"ל מיושב, שכיון שהוא דבוק לעריבה, בטל לעריבה ואינו חייב בביעור. ובזה מיישב גם מדוע מבואר בברייתא שסוברת כלישנא קמא, שגם לענין טומאה יש חילוק בין כזית לפחות מכזית, ופחות מכזית אינו חוצץ, וקשה כיון שאינו עשוי לחזק מדוע אינו חוצץ, ובשלמא לענין בל יראה יש לחלק בין כזית לפחות מכזית, אבל לענין טומאה מה החילוק בין כזית לפחות מכזית, ולפי הנ"ל מיושב, שפחות מכזית כיון שאינו חשוב בטל לעריבה. **צט. וכתב,** שהיה אפשר לתרץ על פי מה שכתב הכסף משנה (חמץ ומצה פ"ג הט"ז) שמדובר שהפירורים שבבית דבוקים שעשויים לחזק את הבית, ולפי זה מיושב, שכיון שעשויים לחזק אין מצטרפים כל הפירורים לכזית. אבל לפירוש הרא"ש (סי' ג) שאפילו אם הפירורים אינם דבוקים, אינו חייב לבערם כשאין חשש שיתאספו לכזית, קשה כנ"ל. **ק. שלפי** לישנא בתרא בכזית צריך לבער אף בעשוי לחזק, ובפחות מכזית אם אינו עשוי לחזק צריך לבער, מה שאין כן ללישנא קמא שבפחות מכזית גם באינו עשוי לחזק אינו צריך לבער, ובעשוי לחזק אף בכזית אינו צריך לבער. **קא. ובשאר** ימות השנה תלוי אם מקפיד עליו או אינו מקפיד עליו, ואינו תלוי אם חייב בביעור או לא. **קב. ולהלן** [בענין 'מדוע פירש רש"י חוצץ לענין טבילה ולא פירש לענין הורדת טומאה'] הובא תירוצו של הצל"ח. **קג. על** הקושיא מה בא רש"י להשמיענו.

אבל ללישנא בתרא שההיתר של פחות מכזית הוא רק כשעשוי לחזק, אם כן הפירורים דבוקים באופן שהם מחזקים, ומשמע שאפילו כשהפירורים דבוקים אין הכלי מצרפם לכזית, ונמצא שיש קולא לפי לישנא בתרא שאפילו שהפירורים דבוקים אין הכלי מצרפם לכזית, ואפשר שלזה כיון רש"י במה שכתב שלישנא בתרא חמור מלישנא קמא, להשמיענו שלא כסברת הפרי חדש. [והקשה על הפרי חדש, שבגמרא מבואר שלישנא בתרא חמור יותר מלישנא קמא].

ביאור הלשון עובר

תניא כלישנא קמא בצק שבפירקי עריבה במקום העשוי לחזק וכו' ובמקום שאין עשוי לחזק חוצץ ועובר. המהר"ם חלאווה (ד"ה ממכ) מבאר, ש'עובר' פירושו מתבער, שצריך לבערו, וכמו שפירש לעיל (מג. ד"ה ומלו) 'ואלו עוברין' היינו שמתבערים. וכן מבאר הפרי חדש (סו"ס סי' ממג ס"ק ז) ש'עובר' היינו מתבער, ומסתפק האם חיוב הביעור הוא מדאורייתא או מדרבנן[קד].

אמנם בשו"ת פני יהושע (סי' טו) **ובצל"ח** (להלן ע"ב ד"ה ממי) מבארים, ש'עובר' פירושו שעובר בבל יראה. וכתב בשו"ת פני יהושע, שאפילו לפי תוספות שפירשו לעיל (סב ד"ה ומלו) בשם רבינו תם ש'ואלו עוברין' היינו שעוברים מעל השלחן, מכל מקום כאן יפרשו שהכוונה שעוברים בבל יראה, שאם לא כן לא היו שותקים התוספות כאן מלפרש דבר זה.

ולפי זה כתב שצריך להעמיד את הברייתא שיש כמה חצאי זיתים, שאם יש רק פירור אחד פחות מכזית, אינו עובר בלאו, ששיעור בל יראה בכזית, ואף אם נסבור שבפחות משיעור זה גם אסור מן התורה מדין חצי שיעור[קה], מכל מקום לא מתאים הלשון 'עובר'[קו].

מדוע פחות מכזית חוצץ

אבל בפחות מכזית אפילו במקום שאין עשוי לחזק אינו חוצץ ואינו עובר. הקשה הדבר שמואל (ד"ה דפחות מזית ז) איזה מקום יש לחלק בין כזית לפחות מכזית לענין חציצה, בשלמא לענין בל יראה יש לחלק בין כזית לפחות מכזית, שאיסור בל יראה נאמר על כזית, אבל לענין חציצה לא מובן החילוק בין כזית לפחות מכזית. ותירץ, עפ"י דברי הפרי מגדים (סי' ממג סק"י) שפחות מכזית כיון שאינו חשוב בטל לעריבה, וכיון שהוא בטל הרי הוא כעריבה ואינו חוצץ.

מדוע פירש רש"י חוצץ לענין טבילה ולא פירש לענין הורדת טומאה אינו חוצץ ואינו עובר. רש"י (להלן ע"ב ד"ה אינו) פירש, שאם נטמאת העריבה ובא להטבילה, אין הבצק חוצץ ועלתה טבילה אף שהבצק דבוק לעריבה. והקשה הצל"ח (ברכ"ה סב), שעל דברי המשנה 'וכן לענין הטומאה' פירש רבא להלן (מו.) שהכוונה להעלות טהרה לעריבה, שאין הבצק חוצץ בטבילה, ורב פפא דחה פירוש רבא, ואם כן מדוע פירש רש"י בברייתא כפירוש רבא שנדחה. ותירץ, שרב פפא לא דחה את עצם דינו של רבא, אלא דחה שאין זה הפירוש בדברי המשנה, שאם כן היה צריך להיות כתוב במשנה 'וכן להעלות טהרה', ולפי זה, בברייתות שלא כתבו 'וכן לענין טומאה', אלא 'חוצץ' גם לפי רב פפא יש לפרשם לענין חציצה בטבילה.

אלא שעדיין יש להקשות, שאמנם אפשר לפרש כן, אבל גם אפשר לפרש לענין להוריד טומאה לעריבה, כמו שפירש רב פפא במשנתנו, ומנין יצא לרש"י שהפירוש בברייתא דווקא לענין טבילה כפירוש רבא, ולא לענין הורדת טומאה כפירוש רב פפא. ותירץ, שמוכח כן מדברי רב הונא (להלן ע"ב), 'סמי קילתא מקמי חמירתא', שמבואר שהברייתא הראשונה מקילה יותר, ובשלמא אם דברי הברייתות 'חוצץ' מתפרשים לענין טבילה, אם כן מה שאינו חוצץ הוא קולא, שעלתה טבילה לעריבה, ומה שחוצץ הוא חומרא שלא עלתה טבילה לעריבה, ולפי זה הברייתא הראשונה שמבואר בה שאינו חוצץ היא הברייתא המקילה, שבין לענין פסח ובין לענין טבילה ברייתא ראשונה לקולא, ושייך לומר סמי קילתא, אבל אם חוצץ הוא לענין הורדת טומאה, אם כן חוצץ הוא קולא, שאין העריבה מקבלת טומאה במה שנוגע השרץ בבצק, ואינו חוצץ הוא חומרא, ולפי זה הברייתא הראשונה מקילה לענין חמץ ומחמירה לענין הורדת טומאה, והברייתא השניה מחמירה לענין חמץ ומקילה לענין הורדת טומאה, ודברי רב הונא 'סמי קילתא מקמי חמירתא', אינם מבוררים, איזה מהם נסמי ואיזה מהם נקיים, ולכן פירש רש"י חוצץ בבא להטבילה.

אלא שעדיין יש להקשות שאמנם לרש"י היה הכרח לפרש כן, אבל על רב הונא יש להקשות מה שייך קילתא וחמירתא, שאף שמפרש 'חוצץ' לענין טבילה, מכל מקום גם לענין הורדת טומאה הדין כן, והברייתא השניה שהיא חמירתא לענין חמץ ולענין טבילה, היא קילתא לענין הורדת טומאה[קז].

ותירץ עפ"י הנאמר בירושלמי (ס"ג) ששיטת רבי שמעון בן לקיש שלענין הורדת טומאה לעריבה, בכל האופנים הבצק נחשב חיבור לעריבה[קח], ואפשר לומר שרב הונא כאן סובר כרבי שמעון בן לקיש, ולדבריו אין חילוק בין הברייתא הראשונה לשניה לענין הורדת טומאה, שהרי בכל האופנים יורדת טומאה לעריבה, ועל כרחך הוצרך לפרש 'חוצץ' לענין חציצה בטבילה, ולכן ברייתא ראשונה לקולא וברייתא שניה לחומרא.

ובזה יתבאר כוונת רש"י (ד"ה ס"ג), שפירש שלישנא בתרא של רב יהודה אמר שמואל מחמירה מלישנא קמא[קט], שרש"י כתב כן לפי שהגמרא מביאה על שתי הלשונות 'תניא כלישנא קמא' וכו' 'ותניא כלישנא בתרא' 'רב הונא אמר סמי קילתא' וכו', ולכן הקדים רש"י לפרש שלישנא בתרא מחמירה יותר, שכן הוא לפירוש רבא שמדובר לענין חציצה בטבילה, ולאפוקי מאוקימתא דרב פפא שמדובר לענין הורדת טומאה לעריבה, שבזה יש חומרא גם לפי הברייתא הראשונה, ולא שייך לפי זה דברי רב הונא 'סמי קילתא מקמי חמירתא'.

מה:

מדוע 'קשיין אהדדי' והלא יתכן שהברייתות חלוקות

קשיין אהדדי וכו'. הקשה התוספות הרא"ש (ד"ה קשיין), מדוע הקשתה הגמרא סתירה בין שתי הברייתות, והרי בהרבה מקומות בש"ס מביאה הגמרא תניא כוותיה דפלוני ותניא כוותיה דפלוני, ולא מקשים 'קשיין אהדדי' [כיון שהברייתות חלוקות ביניהן, ואין כאן קושיא].

והמהר"ם חלאווה (ד"ה וממילן) מבאר, שאין כוונת הגמרא להקשות ששתי הברייתות סותרות זו את זו, שהלא יש לומר שהן חולקות ביניהן, כמו שמצאנו בכל הש"ס מחלוקות בין ברייתות, אלא כוונת הגמרא לשאול כיון ששתי הברייתות סותרות, איך נפסוק להלכה.

מדוע לא תירצו שברייתא ראשונה מדברת שהכזית הוא על ידי צירוף וברייתא שנייה שהכזית הוא במקום אחד

שם. הקשה הצל"ח (ד"ה קשיין), לפי מה שפירש רש"י (לעיל ע"ב ד"ה מכלל), שאף אם יש כמה חצאי זית בעריבה, אם אינם במקום אחד, דינם כפחות מכזית ובטלים, אם כן אפשר לומר שיש שלשה חילוקים בדבר. אם יש כזית במקום אחד, אפילו עשוי לחזק חייב לבער. ואם גם כשמצרפים כל הפירורים שבעריבה אין כזית, אפילו אינו עשוי לחזק אינו חייב לבער. ואם אין כזית במקום אחד, אבל יש כמה פירורים מפוזרים שאם נצרפם יחד יש בהם כזית, אם עשוי לחזק, פטור מלבער, ואם אינם עשויים לחזק, חייב לבער. ואם כן אפשר לומר ששתי הברייתות לא חלוקות, ובראשונה מדברת כשהכזית הוא על ידי צירוף, ולכן כתוב בברייתא שבעשוי לחזק פטור מלבער ובאינו עשוי לחזק חייב לבער, ובפחות מכזית [שאפילו על ידי צירוף אין כזית], אפילו אינו עשוי לחזק, אינו חוצץ ואינו עובר, ובברייתא שניה מדברת כשיש כזית במקום אחד, ולכן כתוב בברייתא שבכזית אף אם עשוי לחזק עובר, אבל בפחות מכזית במקום אחד [אלא שבצירוף כל הפירורים יש כזית], אם עשוי לחזק אינו עובר, ואם אינו עשוי לחזק עובר.

ותירץ, ששאלת הגמרא 'קשיין אהדדי', היא על פי מה שמבואר בגמרא, שהברייתא הראשונה היא כלישנא קמא של שמואל, והברייתא השנייה היא כלישנא בתרא של שמואל, ושמואל דיבר על משנתנו, ובמשנה מפורש אם יש כזית 'במקום אחד', ועל זה אמר שמואל בלישנא קמא, 'לא שנו וכו', אבל במקום העשוי לחזק אינו חייב לבער', שמשמע שאפילו אם יש כזית במקום אחד, אינו חייב לבער אם עשוי לחזק, ועל זה הביאה הגמרא 'תניא כלישנא קמא', ואם כן אין לפרש את הברייתא שכוונתה שיש כזית רק על ידי צירוף, אלא גם ברייתא ראשונה שכתוב בה 'במה דברים אמורים בכזית', הכוונה שיש כזית במקום אחד, ואף על פי כן אם עשוי לחזק אינו עובר, ולכן קשיין אהדדי, שבברייתא שניה מבואר שבכזית חייב לבער.

מדוע צריך למחוק דווקא את הברייתא שמקילה

אמר רב הונא סמי קילתא מקמי חמירתא. הצל"ח (ד"ה סמי) מבאר, שצריך למחוק את הברייתא שמקילה, משום שספק דאורייתא לחומרא, והספק אם צריך לבער הוא ספק דאורייתא, כיון שמדובר כשלא ביטל את החמץ, שהרי מבואר בברייתות שיש אופנים ש'עובר', ולשון 'עובר' משמע שעובר ב'בל יראה'[א], ואם היה מדובר כשביטל, אם כן לא היה עובר, כי דוחק לומר שהוא

קד. **ומבאר** הדבר שמואל (ע"ב ד"ה נמקום) שיש לפרש שהוא מדרבנן שמא יבוא לאכלו, ויש לפרש שהוא מדרבנן שגזרו פחות מכזית אטו כזית. [וראה מה שהתבאר בזה לעיל בענין 'האם חצי שיעור נאסר בבל יראה']. קה. **לעיל** [בענין 'האם חצי שיעור נאסר בבל יראה'] הובאו דעות הפוסקים בזה. קו. **אמנם** המהר"ם חלאווה (הוספ לעיל) פירש שצריך לבער החצי זית מדין חצי שיעור, ולשיטתו שפירש כאן ש'עובר' היינו שמתבער מן העולם, ולשון זה שייך אף על חצי שיעור. אבל אם מפרשים 'עובר' בבל יראה, לא שייך לפרש מדין חצי שיעור, שבזה אינו עובר על הלאו, אף שהוא אסור מן התורה. קז. **ולהלן** (ע"ב) בענין 'הרי לענין טומאה הברייתא השנייה היא קולא' הובא מה שתירץ הרש"ש על קושיא זו. קח. **עיין** צל"ח שמבאר הירושלמי שלא כפירוש הקרבן עדה. קט. **שלכאורה** דבריו צריכים עיון, כמו שהתבאר לעיל בענין 'מה רצה רש"י להשמיענו במה שכתב שלישנא בתרא חמור מלישנא קמא'. א. **ראה** לעיל (ע"ב) [בענין 'ביאור הלשון עובר']

ביטל את החמץ, ולכן הוא לא עובר בבל יראה מדאורייתא, ומה שכתוב 'עובר' הכוונה מדרבנן[ב].

אמנם הקשה, שבשלמא לענין בל יראה שהוא איסור תורה, מובן מדוע צריך למחוק את הברייתא שמקילה, אבל בסתירת הברייתות לענין חציצה, לפי פירוש רש"י (ד"ה מינו) שמדובר לענין טבילה, אם כן אין כאן איסור תורה, שהרי מן התורה דווקא כשהחציצה ברובו, ומקפיד עליו, חוצץ, וכיון שהוא ספק דרבנן צריך לפסוק לענין חציצה לקולא. ותירץ, שדין החציצה תלוי בדין בל יראה, שכיון שעובר בבל יראה, בהכרח חוצץ, שהרי מחויב הוא להסירו משם ולאוצרו התכוף, ואין לך מקפיד עליו יותר מזה, וכשמקפיד עליו חוצץ, ואין כאן ספק דרבנן, אלא מדרבנן חוצץ בודאי כיון שמקפיד עליו.

הרי לענין טומאה הברייתא השנייה היא קולא

שם. הקשה הרש"ש (ד"ה מרי"ה), הרי לענין טומאה הברייתא השניה מקילה, לפי מה שפירש רב פפא (מו.), שהכוונה לענין הורדת טומאה לעריבה, שכל שנחשב חלק מהעריבה אם נגעה טומאה בבצק נטמאת העריבה, אם כן הברייתא השניה שבה מבואר שפחות מכזית חוצץ אם אינו עשוי לחזק, היא מקילה, שכיון שהבצק חוצץ ממילא לא יורדת טומאה לעריבה. ותירץ, שכיון שמחמת החומרא של חמץ צריך ליטלו, ממילא הוא חוצץ בפני הטומאה, שאינו חלק מהעריבה, כיון שעומד להינטל. ולא שייך ללכת בו לחומרא, כיון שסוף סוף עומד להינטל.

ולעיל (ע"ב) [בענין 'מדוע פירש רש"י חוצץ לענין טבילה' וכו'] הובא בשם **הצל"ח** (ברכ"י ד"ה מינו) לתרץ, עפ"י שיטת רבי שמעון בן לקיש בירושלמי (פ"ג ה"ג) שאמר, שלענין הורדת טומאה לעריבה, בכל האופנים הבצק נחשב חיבור לעריבה[ג], ואפשר לומר שרב הונא כאן סובר כרבי שמעון בן לקיש, ולדבריו אין חילוק בין הברייתא הראשונה לשניה לענין הורדת טומאה, שהרי בכל האופנים יורדת טומאה לעריבה, ועל כרחך הוצרך לפרש 'חוצץ' לענין חציצה בטבילה, וכמו שפירש רבא (מו.), ובזה הברייתא השנייה מחמירה שאם הוא חוצץ לא עלתה לו טבילה, ולכן ברייתא ראשונה לקולא ובריתא שניה לחומרא.

האם הברייתא מדברת בפת חמץ או בפת שאור

דתניא הפת שעיפשה חייב לבער מפני שראויה לשוחקה ולחמע בה כמה עיסות אחרות. ולהלן הובאה ברייתא שפת שלא נפסלה מאכילת כלב חייבת בביעור, ושם לא מפורש שחייב לבער דווקא אם ראויה לחמע בה עיסות אחרות. יש שפירשו[ד], שאף להלן בברייתא, חייב לבער דווקא כשראויה לשוחקה ולחמע בה עיסות, כמו שמבואר כאן בברייתא[ה]. אבל שיטת **הראב"ד** (חמץ ומצה פ"ו ה"ג), שיש לחלק בין פת חמץ לפת שאור, שפת שאור אפילו אם נפסלה מאכילת כלב חייבת בביעור, הואיל וראויה לשוחקה ולחמע בה עיסות, והברייתא כאן דברה בפת שאור שנפסלה מאכילת כלב, ונתנה הברייתא טעם מדוע פת שאור שנפסלה מאכילת כלב חייבת בביעור, משום שראויה לחמע בה עיסות אחרות. ופת חמץ דינה תלוי, אם היא נפסלה מאכילת כלב פטורה מביעור, ואם היא ראויה למאכל כלב, אף אם אינה ראויה לחמע בה עיסות, חייבת בביעור, והבריתא להלן שאמרה שפת שלא נפסלה מאכילת כלב חייבת בביעור [ולכאורה משמע שחייב לבער אפילו אם היא לא ראויה לחמע בה עיסות אחרות], דברה מפת חמץ, שכל שלא נפסלה מאכילת כלב חייבת בביעור, אף אם אין ראויה לשוחקה ולחמע בה עיסות. ובדברי הראב"ד יש שכתבו, שחמץ אין ראוי לחמע בו כלל עיסות, ולכן אין דינו כשאור, ויש סוברים שראוי לחמע בו עיסות, ואף על פי כן אין דין החמץ כדין השאור, ויתבאר להלן.

האם שאור שנפסל מאכילת כלב חייב בביעור

שם. הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) כתב, 'ואיסור החמץ ואיסור השאור שבו מחמיצין אחד הוא'. והשיג עליו **הראב"ד**, שדווקא לענין שיעורם שוים החמץ והשאור, אבל לענין ביעור ולענין אכילה', יש חילוק ביניהם, שחמץ שנפסל מאכילת כלב אינו חייב בביעור, אבל שאור שנפסל מאכילת כלב, חייב בביעור, מפני שראוי לחמע בו עיסות אחרות. ומבאר הראב"ד, שהברייתא שאסרה פת שעיפשה, מדברת בפת שאור שנפסלה מאכילת כלב, ולכן נתנה הברייתא טעם שחייבת בביעור אף שנפסלה מאכילת כלב, משום שאפשר לחמע בה עיסות אחרות, אבל פת חמץ שנפסלה מאכילת כלב, אינו צריך לבערה אף אם הכלב יכול לאוכלה[ז].

וכתב המגיד משנה, שמזה שהרמב"ם לא חילק בין חמץ לשאור, משמע שחולק על הראב"ד וסובר שאין חילוק בין חמץ לשאור, ובשניהם כל שנפסל מאכילת כלב אינו חייב בביעור, וכל שלא נפסל מאכילת כלב חייב בביעור, ודברי הברייתא מתפרשים בפת שלא נפסלה מאכילת כלב, אמנם נפסלה מאכילת אדם, והברייתא מבארת את הטעם מדוע אם נפסלה מאכילת אדם חייבת בביעור, משום שראויה לחמץ בה עיסות אחרות. וכן מבואר בדברי הכסף משנה והלחם משנה ושאר פוסקים, שהרמב"ם והראב"ד חולקים אם שאור שנפסל מאכילת כלב חייב בביעור[ח].

ויש שכתבו[ט], שהרמב"ם אינו חולק על הראב"ד, וגם דעת הרמב"ם ששאור שנפסל מאכילת כלב חייב בביעור'.

האם לשיטת הראב"ד חמץ ראוי לחמץ בו עיסות

הכסף משנה (שם) מבאר, שהרמב"ם והראב"ד נחלקו האם חמץ ראוי לחמץ בו עיסות אחרות, שלשיטת הרמב"ם, חמץ ראוי לחמץ בו עיסות אחרות, ויש להעמיד את דברי הברייתא כאן בחמץ [שישנה אפשרות שפת חמץ שנפסלה מאכילת כלב ראויה לחמע בה עיסות אחרות], ולשיטת הראב"ד, אין חמץ ראוי לחמץ בו עיסות אחרות, ולכן אין להעמיד את הברייתא אלא בפת שאור. והביא שכן מבואר **בר"א מזרחי** (על הסמ"ג לאוין עמ) שגורס בדברי הראב"ד [במה שפירש שהברייתא שנתנה טעם מפני שראוי לחמץ בו עיסות, מדברת בפת שאור, ולא בפת חמץ], 'דאי בחמץ לא שייך זה הטעם', שמשמע שאין החמץ ראוי לחמץ בו עיסות, ולכן לא שייך בו זה הטעם.

וכתב הפרי מגדים (או"ח סי' תמג מ"ז ס"ק יד), שמדברי **המגיד משנה** (שם) משמע, שאף לשיטת הראב"ד חמץ שלא נפסל מאכילת כלב ראוי לחמץ בו עיסות, שהוא גורס בדברי הראב"ד 'דאי בחמץ אין צריך לזה הטעם' [שראוי לחמע בו עיסות], ומשמע ששייך טעם זה, אלא שאין צריך לטעם זה, ואם כן

19/06/2018 אהח

שהובא מהמהר"ם חלאווה והפרי חדש, שמבארים ש'עובר' היינו מתבער, ולדבריהם אין להוכיח שמדובר לענין איסור דאורייתא. ב. **וכתב**, שמטעם זה לא תירצה הגמרא, שהברייתא הראשונה מדברת כשביטל החמץ ולכן הקילה יותר, ובריתא שנייה דיברה כשלא ביטל החמץ, ולכן החמירה יותר, משום שלשון הברייתות 'עובר', על כרחך משמע בשלא ביטל החמץ. ומסקנת הצל"ח, שלא שייך כלל ביטול מתורת הפקר בבצק בעריבה, שהרי אינו מפקירו ורוצה בקיומו לצורך העריבה, ומה שמוזכר ברש"י (ד"ה מינו, ד"ה נמה) ביטול בבצק בעריבה, היינו שבטל מתורת אוכל ולא שייך בו איסור חמץ כלל, אבל אינו ביטול מתורת הפקר. ג. **עיין** בצל"ח שמבאר הירושלמי שלא כפירוש הקרבן העדה. ד. **להלן** [בסמוך] הובא שכן שיטת הרמב"ם והרא"ש והר"ן. ה. **שלולא** הטעם שהפת ראויה לחמע בה עיסות, אינה חייבת בביעור, כיון שאינה ראויה למאכל אדם, ואוכל שאינו ראוי לאדם לא נאסר, וכמו שיתבאר להלן (בענין 'מדוע חמץ שמינו רחמו לחדש מייב בביעור והרי נכל המיקורים לא נאסרו מלכלים שמינם רחמים לאכילה') **בשם הר"ן** (על הרי"ף, ד"ה מ"ר). ו. **להלן** (בענין 'גירסת הכסף משנה בדברי הרמב"ד' ובענין 'ביאור דברי הרמב"ד לפי גירסת הפפריס') יתבאר מה שכתב הראב"ד, שלענין אכילה יש הפרש בין חמץ לשאור. ז. **לשון** הראב"ד, 'בפת של שאור קאמר דאי בחמץ לא היה צריך לזה הטעם'. ולכאורה דבריו צריכים עיון, שהרי אין להעמיד את הברייתא בחמץ, משום שבחמץ אין הדין שחמץ שנפסל מאכילת כלב חייב בביעור, ומדוע כתב שאין להעמיד את הברייתא בחמץ, משום שבחמץ אין צריכים טעם זה. ומבאר המגיד משנה, שכוונת הראב"ד היא, שאין להעמיד הברייתא בפת חמץ **שלא נפסלה מאכילת כלב**, מפני שאם לא נפסלה מאכילת כלב, לא היה צריך את הטעם מפני שראוי לחמע בה עיסות אחרות, משום שצריך לבערה אף אם אינה ראויה לחמע בה עיסות. והר"א מזרחי (על הסמ"ג לאוין עמ, הובא בכסף משנה) גורס בדברי הראב"ד, 'שבחמץ לא שייך זה הטעם'. וכתב הכסף משנה, שלפי גירסא זו אין צריך לפירוש המגיד משנה, ומיושבים בפשיטות דברי הראב"ד [שבחמץ לא שייך הטעם שראוי לחמץ בו עיסות אחרות, שהראב"ד סובר שחמץ אינו ראוי לחמץ בו עיסות אחרות]. וגירסת רבינו מנוח בדברי הראב"ד היא, 'דאי בחמץ אין צריך לבער', ולפי זה מיושבים בפשיטות דברי הראב"ד, שאין להעמיד הברייתא בפת חמץ, משום שבחמץ אינו צריך לבערו אם נפסל מאכילת כלב. ובסמוך יתבאר האם לשיטת הראב"ד חמץ ראוי לחמץ בו עיסות, ותלוי בגירסאות הנ"ל. ח. **וכתב** המגיד משנה, שמצא כתוב בשם הרא"ה כדעת הרמב"ם. והכסף משנה כתב, שדעת הרא"ש (סי' ג) והר"ן (על הרי"ף ד"ה מ"ר), [הו"ד להלן בענין 'מדוע חמץ שאינו ראוי לאדם חייב בביעור והרי בכל האיסורים לא נאסרו מאכלים שאינם ראויים לאכילה'] כדעת הרמב"ם, וכן נראה מדברי הרי"ף שהביא רק ברייתא אחת, ולדברי הראב"ד היה לו להביא את שתי הברייתות, שברייתא אחת מדברת בחמץ, ובריתא אחת מדברת בשאור, ואין דיניהם שוים. וכתב, שדעת הסמ"ג (לאוין עמ) לפי איך שביארו הר"א מזרחי, כשיטת הראב"ד [שהסמ"ג הביא התוספתא (כילה פ"ו ה"ג) 'מאימתי הוא קרוי שאור, משיפסול מלאכול לכלב', ומבאר הר"א מזרחי, שהסמ"ג הביא התוספתא להשמיע ששאור שנפסל מאכילת כלב חייב בביעור, וכשיטת הראב"ד]. ט. **פרי חדש** (או"ח סי' תמג ס"ט) [הפרי חדש כתב, שנראה שאף דעת הרמב"ם כדעת הראב"ד. כמו שמשמע מדבריו בפרק ב'. וצריך עיון היכן מצא שם בדברי הרמב"ם שסובר כשיטת הראב"ד], אבני נזר (או"ח סי' שמט אות יח), מנחת ברוך (סי' לח ענף ו ד"ה והנה לח). ועיין עוד מנחת ברוך (סי' מ ענף ו), שהוכיח שהרמב"ם סובר כשיטת הראב"ד. י. **האבני נזר** (שו"ת, או"ח סי' שמט אות יח) והמנחת ברוך (סי' לח ענף ו ד"ה והנה לח) כתבו, שאין להוכיח מלשון הרמב"ם שדין השאור ודין החמץ שוה, שהרי הסמ"ג גם כתב כדברי הרמב"ם שדין השאור והחמץ שוה, ואף על פי כן סובר כשיטת הראב"ד שיש חילוק בין חמץ לשאור, ואם כן גם לדברי הרמב"ם יש לחלק בין שאור לחמץ. ובדברי האבני נזר מבואר, שיש לומר שאין דעת הרמב"ם לגמרי כדעת הראב"ד, שלדברי הרמב"ם יש לפרש שהברייתא שנתנה טעם שפת שעיפשה חייב לבער, משום שראויה לחמע בה עיסות אחרות, דברה בפת חמץ לפני שנפסלה מאכילת כלב [ולא כמו שכתב הראב"ד שהברייתא מדברת בפת שאור], ואם נפסלה מאכילת כלב אינה חייבת בביעור, ואף ששאור אף אם נפסל מאכילת כלב חייב בביעור, מכל מקום חמץ אם נפסל מאכילת כלב אינו חייב בביעור אף אם ראוי לחמץ בו עיסות, משום ששאור עומד לחמץ בו עיסות, ולכן אף אם נפסל מאכילת כלב חייב בביעור, מה שאין כן חמץ אינו עומד לחמץ בו עיסות אלא עומד לאכילה, ואם נפסל מאכילת כלב שוב אין חייבים עליו [עיין שם ביאורו באורך]. ולפי האבני נזר לדעת הראב"ד, חמץ אין ראוי לחמץ בו עיסות כמו שכתב הכסף משנה בדעתו, אבל אם היה ראוי לחמץ בו עיסות, היו חייבים עליו אף אם נפסל מאכילת כלב, ולפי זה כל שלא נפסל מאכילת כלב חייב בביעור, אף אם אין ראוי לחמץ בו עיסות, ולדברי הרמב"ם אף חמץ ראוי לחמץ בו עיסות, והטעם שאם אינו ראוי לאכילת אדם ולא נפסל מאכילת כלב חייב בביעור, הוא משום שראוי לחמץ בו עיסות, ומכל מקום אין דינו כשאור, ששאור אף שנפסל מאכילת כלב חייב בביעור, וחמץ אם נפסל מאכילת כלב אינו חייב בביעור.

גם חמץ ראוי לחמע בו עיסות. וכן מבואר **בעמודי שלמה** (על הסמ"ג שם)[יא], שחמץ ראוי לחמץ בו עיסות אחרות, ואף על פי כן אין דינו כשאור, שכיון ששאור נעשה לחמץ עיסות אחרות, אם כן כל שנחמץ יותר, הוא יותר מעלה, מה שאין כן חמץ שנעשה לאכילה, אם התחמץ עד שאינו ראוי לאכילת כלב, הרי הוא כעפרא דארעא.

וכן כתב האחיעזר (מ"ב סי' יח אות ח, מ"ג סי' ה אות ג), שהראב"ד גם סובר שחמץ ראוי לחמץ בו עיסות, ולא נחלק על הרי"ף והרמב"ם שחמץ ראוי לחמץ בו עיסות, ואף על פי כן סבר שאם נפסל מאכילת כלב אינו חייב בביעור, שכיון שחמץ אינו עומד לחמץ בו עיסות, אלא עומד לאכילה, כיון שנפסל מאכילת כלב, הרי הוא כעפרא דארעא[יב].

הוכחות המגיד משנה לשיטת הרמב"ם

המגיד משנה (שם) כתב כמה ראיות שמשמע מהן כשיטת הרמב"ם[יג]: א. מהמשך הברייתא 'רבי שמעון בן אלעזר אומר במה דברים אמורים במקויימת לאכילה אבל כופת שאור שייחדה לישיבה' וכו', משמע שברישא לא מדובר מפת שאור אלא מחמץ גמור שמקוים לאכילה[יד]. ב. שסתם לשון 'פת' מתפרש על חמץ ולא על שאור. ג. שלהלן בגמרא הובאה ברייתא, 'הפת שעיפשה ונפסלה מלאכול לאדם והכלב יכול לאוכלה וכו' ונשרפת עם הטמאה בפסח', ושם מדובר בפת חמץ, שהרי מבואר בברייתא שדווקא אם הכלב יכול לאוכלה חייבת בביעור, ופת שאור אפילו אם נפסלה מאכילת כלב חייבת בביעור, וכמו שברייתא זו מדברת בפת חמץ, כמו כן ברייתא ראשונה מדברת בפת חמץ, שאם הברייתא הראשונה היתה מדברת בפת שאור, היה לגמרא לפרש שאין שתי הברייתות מדברות מאותו מין פת[טו].

לשיטת הראב"ד לא שייך ללמוד חמץ משאור משום שאין דינם שוה וקשה מהגמרא בביצה

הלחם משנה (שם) הקשה על שיטת **הראב"ד** מהגמרא בביצה (ז:), שדנה מדוע צריך להיכתב בתורה גם איסור החמץ וגם איסור השאור, ולדברי הראב"ד קשה, והרי צריכים לכתוב גם חמץ וגם שאור, משום שאין דינם שוה, ואם חמץ היה נלמד משאור, היה החמץ מתחייב בביעור אף אם היה נפסל מאכילת כלב כמו השאור, ואם השאור היה נלמד מחמץ היה השאור מתחייב בביעור דווקא אם לא נפסל מאכילת כלב. ונאמרו כמה תירוצים באחרונים ליישב קושיא זו:

א. **הלחם משנה** (שם) תירץ, שאף לשיטת הראב"ד מן התורה אין חילוק בין שאור לחמץ, ובשניהם רק אם לא נפסל מאכילת כלב חייב בביעור, ורק רבנן אסרו שאור אפילו אם נפסל מאכילת כלב מפני שראוי לחמץ בו עיסות אחרות, ולכן דנה הגמרא מדוע כתבה התורה גם חמץ וגם שאור, והרי מן התורה אין חילוק ביניהם.

והשער המלך (שם) הקשה על תירוצו של הלחם משנה, שבדברי הסמ"ג (לאוין עח) מבואר שמן התורה נאסר שאור אף שנפסל מאכילת כלב[טז], ולדברי הסמ"ג יקשה קושיית הלחם משנה.

ב. השער המלך (שם) תירץ, שהראב"ד יפרש שהגמרא בביצה מבארת, מדוע צריך לכתוב את איסור החמץ לבדו ואת איסור השאור לבדו, שעל חמץ יש לאו נפרד ועל שאור יש לאו נפרד, ומדוע לא כללו שניהם בלאו אחד, אבל ודאי שצריכים לכתוב גם שאור וגם חמץ, שאם היה כתוב רק שאור היה הדין בשניהם שאסורים לקיימם אפילו משנפסלו מאכילת כלב, ואם היה כתוב רק חמץ היה הדין בשניהם שמותרים משנפסלו מאכילת כלב, ולא היה הפרש בין החמץ לשאור.

ג. **המנחת ברוך** (סי' לט ענף ג ד"ה ומה) תירץ, שהגמרא בביצה לא יכלה לתרץ שצריך לכתוב שאור, משום שאם היה נלמד מחמץ היה חייב בביעור רק אם לא נפסל מאכילת כלב, שהרי באמת אם לא היה כתוב שאור לא היה אסור כלל, [ולא רק שלא היה אסור אם נפסל מאכילת כלב], משום שאינו ראוי לאכילה, וצריך לכתוב שאור, שאף שאינו ראוי לחמץ בו עיסות אחרות, מכל מקום ראוי לאכילת אדם, ואף שחמץ שאינו ראוי לאכילת אדם גם חייב בביעור, זה כך משום שנלמד משאור[יז], אבל אם לא היה כתוב שאור, גם חמץ שאינו ראוי לאכילת אדם לא היה חייב בביעור. וכמו כן הגמרא לא יכלה לתרץ, שאם לא היה כתוב בתורה חמץ היה אסור אפילו אם נפסל מאכילת כלב, שהרי באמת אם לא היה נכתב חמץ לא היה אסור החמץ כלל, אף אם לא נפסל מאכילת כלב, שאין ללמוד חמץ משאור, כיון שהחמץ אינו ראוי לחמץ בו עיסות אחרות.

ד. **האחיעזר** (מ"ג סי' ה אות ג ד"ה ולפ"ז) תירץ, שאף אם היה השאור נלמד מחמץ, היה השאור חייב בביעור אף אם נפסל מאכילת כלב, אף שחמץ אינו חייב בביעור כשנפסל מאכילת כלב, כיון שהיה השאור נלמד משאור של שאר איסורים, כגון טבל ותרומה, שלא מצאנו בהם חילוק אם הם ראויים לכלב או אינם ראויים לכלב, ורק בחמץ יש לחלק כן כיון שעומד לאכילה, אם כן במה שנפסל מאכילת כלב פקעה ממנו תורת אוכל והוא כעפרא בעלמא, אבל שאור שעומד לחמץ עיסות אחרות, לא נפקעה ממנו תורת אוכל במה שאינו ראוי לכלביח.

ותירצה הגמרא, שאם היה כתוב רק חמץ, היו טועים לומר שהתורה החמירה בחמץ משום שראוי לאכילה, ולכן שאור שאינו ראוי לאכילה לא החמירה בו תורה. עוד יש לפרש, שאם היה כתוב רק חמץ, היה מקום לומר שדין הביעור תלוי בדין האכילהיט, וכיון שאין על אכילת השאור איסור, שהרי אינו ראוי לאכילה, כמו כן לא יתחייב בביעור, ואין ללמוד שאור משאר איסורים, כיון שאינם תלויים בדין אכילה, אבל כיון שנכתב בתורה איסור השאור, משמע שדין הביעור אינו תלוי בדין האכילה, ולכן אף אם נפסל מאכילת כלב חייב בביעור, כמו שמצאנו בכל האיסורים.

לפי הראב"ד קשה מדוע חמץ שנפסל מאכילת אדם חייב בביעור והלא אינו ראוי לגר

להלן [בענין 'מדוע חמץ שאינו ראוי לאדם חייב בביעור והרי בכל האיסורים לא נאסרו מאכלים שאינם ראויים לאכילה'] הובאה קושיית הר"ן (על הרי"ף, ד"ה מ"ר), מדוע חמץ שנפסל לאכילת אדם שלא נפסל מאכילת כלב חייב בביעור, והרי בכל האיסורים אכילה שאינה ראויה למאכל אדם לא נאסרה, שנבלה שאינה ראויה לגר לאו שמה נבלה (ע"ז סו:), ואין בה איסור נבלה. ותירץ הר"ן, שהחמץ נלמד מאיסור שאור, שכיון שגם החמץ ראוי לחמץ בו עיסות אחרות, לכן חייב בביעור אף שאינו ראוי לגר [וכדברי הברייתא שאף פת שעיפשה חייב לבער מפני שראוי לחמע בה עיסות אחרות]. והקשה **הפרי מגדים** (סי' תמג מ"ז ס"ק יד), שלפי דברי **הראב"ד** [הובאו לעיל] שוב אין לתרץ תירוץ הר"ן, שהרי לשיטת הראב"ד, גם חמץ שאינו ראוי לחמץ בו עיסות אחרות חייב בביעור אף אם נפסל מאכילת אדם, וקשה קושיית הר"ן, מדוע חמץ שאינו ראוי לאכילת אדם ולא נפסל מאכילת כלב חייב בביעור, והרי בכל האיסורים אם אינו ראוי לאכילת אדם אינו עובר עליו.

והפרי חדש (שם ס"ט) כתב, שחמץ שנפסל מאכילת כלב אינו ראוי לחמץ בו עיסות, ורק אם לא נפסל מאכילת כלב ראוי לחמץ בו עיסות, אבל שאור אף אם נפסל מאכילת כלב ראוי לחמץ בו עיסות, ולכן חמץ שאינו ראוי לאכילת אדם וראוי לאכילת כלב חייב בביעור, שיש לדמותו לשאור כיון שגם הוא ראוי לחמץ בו עיסות, אבל כשנפסל מאכילת כלב שוב אין לדמותו לשאור, כיון שאין ראוי לחמץ בו עיסות אחרות. וכדבריו מבואר **במאירי** (ד"ה ולענין ביעור).

ואם הראב"ד היה סובר כן, היה מיושב שלכן חמץ שלא נפסל מאכילת כלב חייב בביעור אף אם נפסל מאכילת אדם, משום שראוי לחמץ בו עיסות. אמנם הפרי מגדים כתב, שאין לומר כן בדעת הראב"ד, שאם כן היה הראב"ד יכול להעמיד את הברייתא בחמץ, וכגון שלא נפסל מאכילת כלב, וראוי לחמץ בו עיסות אחרות, ומדוע העמיד הברייתא דווקא בשאור, ומוכח שסובר שאף חמץ שאינו ראוי לחמץ בו עיסות ונפסל מאכילת אדם, חייב בביעור.

ותירץ הפרי מגדים, שלדעת הראב"ד חיוב הביעור בחמץ שאינו ראוי לאכילת אדם הוא רק מדרבנן, שחכמים חייבו לבער חמץ שלא נפסל מאכילת לאכילה, שבזה שעומד לחמע בו עיסות נחשב שעומד לאכילה, ורבי שמעון בן אלעזר בא למעט אם מקיימו לישיבה, שבזה נחשב שאינו עומד לאכילה. **טו. הפרי חדש** (סי' תמג ס"ט) מיישב את שיטת הראב"ד, שהגמרא לא הוצרכה לפרש שמדובר בפת שאור, שפשוט שטעם שראוי לחמע בו עיסות אחרות שייך רק בשאור. **טז. שהסמ"ג** הביא התוספתא (בילה פ"ג ה"ג, הוצלה בהגהות מיימוניות שם אות ג), 'מאימתי הוא קרוי שאור משיפסול מלאכול לכלב', ומבאר הר"א מזרחי, שהסמ"ג הביא התוספתא ללמד שרק משיפסל מאכילת כלב קרוי שאור, ואף על פי כן חייב בביעור, ואין לומר שהוא מדרבנן, שהרי שאור שדיברה עליו התורה הוא משיפסל מאכילת כלב, והתורה חייבה בביעור. **יז. כמו** שמבואר בדברי הר"ן (על הרי"ף, ד"ה מ"ר), הובא להלן בענין 'מדוע חמץ שאינו ראוי לאדם חייב בביעור והרי בכל האיסורים לא נאסרו מאכלים שאינם ראויים לאכילה'. **יח. ונראה** שכמו כן אם היו לומדים חמץ משאור היה החמץ מתחייב בביעור רק אם לא נפסל מאכילת כלב, ואף שבשאור חייב אף שנפסל מאכילת כלב, משום ששאור שעומד להחמיץ לא גרע במה שנפסל מאכילת כלב, מה שאין כן חמץ שעומד לאכילה, אם נפסל מאכילת כלב הרי הוא כעפרא דארעא. **יט. ומבואר** שם שלשיטת הרמב"ם דין הביעור תלוי באכילה, והובא להלן בסמוך.

יא. הוא כתב כן בשיטת הסמ"ג שסובר כהראב"ד. **יב. סברא** זו הוזכרה בדברי האמרי בינה (דיני ממון סי' ח ד"ה והנה הפ), שחולק על הנודע ביהודה (מהדו"ת יו"ד סי' נז) שסובר ששאור שאינו ראוי לכלב אינו חייב בביעור, וטעם הנודע ביהודה, שכמו שמצאנו לענין חמץ שאינו ראוי לכלב, שאינו חייב בביעור, כמו שמוכח מהפוסקים שהזכירו בחמץ שיעור שנפסל מאכילת כלב, ומכך שלא הזכירו גם את השיעור של ראוי לחמץ בו עיסות אחרות, משמע שאם נפסל מאכילת כלב, אף שראוי לחמץ בו עיסות אחרות, אינו חייב בביעור, ואם מצאנו כן בחמץ, נראה שהוא הדין בשאור שנפסל מאכילת כלב פטור מביעור. והאמרי בינה הוכיח מהתוספתא בביצה (פ"ג ה"ג), שאף שאור שאינו ראוי לכלב חייב בביעור, ומחלק בין חמץ לשאור כחילוק האחיעזר [וצריך עיון, שלכאורה הנודע ביהודה והאמרי בינה נחלקו במחלוקת הרמב"ם והראב"ד, שהרי לשיטת הרמב"ם שדין השאור ודין החמץ שוה, אם כן בשניהם אם נפסל מאכילת כלב אינו חייב בביעור, ולדברי הראב"ד שאין דינם שוה, רק בחמץ שנפסל מאכילת כלב חייב בביעור ולא בשאור, ואפשר שהאמרי בינה סובר שאף דעת הרמב"ם כדעת הראב"ד, וכמו שהובא לעיל (בענין 'הפת שעיפשה ונפסלה מלאכול לאדם והכלב יכול לאוכלה וכו' ונשרפת עם הטמאה בפסח') שיש פוסקים שסוברים כן]. **יג. עַל** פי ביאורו של הלחם משנה בדברי המגיד משנה. **יד. המרכבת** המשנה מיישב את שיטת הראב"ד, שאף שאור נחשב שמקוים לאכילה, שבזה שעומד לחמע בו עיסות נחשב שאינו עומד לאכילה. **טו. הפרי חדש** (שו"ת סי' ממג ס"ט) מיישב את שיטת הראב"ד, שהגמרא לא הוצרכה לפרש שמדובר בפת שאור, שפשוט שטעם שראוי לחמע בו עיסות אחרות שייך רק בשאור. **טז. שהסמ"ג** הביא התוספתא (בילה פ"ג ה"ג, הוצלה בהגהות מיימוניות שם אות ג), 'מאימתי הוא קרוי שאור משיפסול מלאכול לכלב', ומבאר הר"א מזרחי, שהסמ"ג הביא התוספתא ללמד שרק משיפסל מאכילת כלב קרוי שאור, ואף על פי כן חייב בביעור, ואין לומר שהוא מדרבנן, שהרי שאור שדיברה עליו התורה הוא משיפסל מאכילת כלב, והתורה חייבה בביעור. **יז. כמו** שמבואר בדברי הר"ן (על הרי"ף, ד"ה מ"ר), הובא להלן בענין 'מדוע חמץ שאינו ראוי לאדם חייב בביעור והרי בכל האיסורים לא נאסרו מאכלים שאינם ראויים לאכילה'. **יח. ונראה** שכמו כן אם היו לומדים חמץ משאור היה החמץ מתחייב בביעור רק אם לא נפסל מאכילת כלב, ואף שבשאור חייב אף שנפסל מאכילת כלב, משום ששאור שעומד להחמיץ לא גרע במה שנפסל מאכילת כלב, מה שאין כן חמץ שעומד לאכילה, אם נפסל מאכילת כלב הרי הוא כעפרא דארעא. **יט. ומבואר** שם שלשיטת הרמב"ם דין הביעור תלוי באכילה, והובא להלן בסמוך.

כלב, ואף שלא שייך בזה הטעם שמא יבוא לאוכלו, מכל מקום כל שראוי לאכילת כלב לא חילקו חכמים ואסרו לקיימו, אמנם שאור אסור מן התורה אף שנפסל מאכילת כלב.

ויש שתירצו[כג], שהראב"ד סובר שמה שלומדים לגבי נבלה מהפסוק (דברים יד כא) 'לגר אשר בשערך תתננה ואכלה', שכל שאינו ראוי לאכילת גר אינו אסור, זה נאמר רק לענין מאכלות אסורות, אבל שאר איסורים נלמדים מטומאת אוכלים, שכל שלא נפסל מאכילת כלב עדיין מטמא טומאת אוכלים, כמו שמבואר **ברמב"ם** (מאכלות האסורות פ"ו ה"ג), ואיסור בל יראה אינו איסור אכילה, ולכן דינו שאף שאינו ראוי לאכילת אדם, כל שלא נפסל מאכילת כלב חייב בביעור[כא]. **וכתבו**[כב], שטעמו של הרמב"ם שחולק וסובר שאין צריך לבער חמץ שנפסל מאכילת אדם אם אינו ראוי לחמץ בו עיסות, משום שהרמב"ם סובר שמאכל שנסרח ואינו ראוי לאכילת אדם, שוב אינו מקבל טומאה, ורק אם נטמא לפני שהסריח, לא פוקעת ממנו הטומאה עד שיפסל מאכילת כלב. וכמו שנחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד (טומאת מאכלים פ"ג ה"ג), שלשיטת הרמב"ם, כל מאכל שהסריח ואינו ראוי לאכילת אדם שוב אינו מקבל טומאה, ולשיטת הראב"ד, מאכל שהיה ראוי מתחילה לאכילת אדם, אף שהסריח לפני שקיבל טומאה, מקבל טומאה עד שיפסל מאכילת כלב[כג].

עוד כתב האחיעזר (ח"ג סי' ה אות ג), שהרמב"ם סובר שביעור החמץ תלוי בדין האכילה[כד], וכל שאין לו שם אוכל לענין איסור אכילה, אין עליו שם חמץ לענין ביעור, ולפי זה מבואר בפשיטות מדוע הרמב"ם מדמה את דין בל יראה לאיסורי אכילה, ולא לטומאה.

ובזה מבאר מה שיש להקשות על שיטת הרמב"ם, מדוע בשאר איסורים כגון בשאור של טבל או תרומה, לא מצאנו חילוק בין אם השאור נפסל מאכילת כלב ללא נפסל מאכילת כלב, ורק לענין בל יראה, שיטת הרמב"ם שאם נפסל מאכילת כלב אינו חייב בביעור[כה]. אבל לפי הנ"ל מיושב, שהרמב"ם סובר שדין בל יראה תלוי בדין האכילה, ולכן בחמץ שאינו ראוי לאכילת אדם, לולא הטעם שראוי לחמץ בו עיסות אינו חייב בביעור, משום שלא נאסר באכילה, אלא שבשאור אף שאינו ראוי לאכילת אדם ריבתה בו התורה שיתחייב על אכילתו, אבל לא מצאנו שחייבה תורה אף אם נפסל מאכילת כלב, וכיון שלא מצאנו בתורה שיתחייב על אכילת שאור שנפסל מאכילת כלב, כמו כן אינו מתחייב בביעור.

והמנחת ברוך (סי' מג ענף ג) כתב עוד, שיש לומר שהראב"ד סובר שנבלה שאינה ראויה לגר קרויה נבלה[כו].

קושיא על הרמב"ם מדברי התוספתא ששאור נפסל מאכילת כלב

איתא בתוספתא בביצה (פ"ח ה"ג, הוצאת ליברמן מיימוניות חמץ ומצה פ"ו אות ג), 'מאימתי הוא קרוי שאור משיפסול מלאכול לכלב'[כז]. וכתבו **הפרי חדש** (או"ח סי' תמג ס"ט) **והביאור הגר"א** (שם אות כד), שמהתוספתא מבואר כדברי **הראב"ד** שאין דין השאור שוה לחמץ, שהרי מהתוספתא רואים ששאור שנפסל מאכילת כלב חייב בביעור, ואילו לגבי חמץ כתוב בברייתא בסוגיין שרק חמץ שראוי לאכילת כלב חייב בביעור. וכן מבואר **בר"א מזרחי** (על הסמ"ג לאוין עמ), **שהסמ"ג** הביא תוספתא זו להשמיע שאפילו שאור שנפסל מאכילת כלב חייב בביעור, וכשיטת הראב"ד. וקשה מהתוספתא על הרמב"ם שפסק ששאור שנפסל מאכילת כלב אינו חייב בביעור.

ומבאר העמודי שלמה (על הסמ"ג שם), **שהרמב"ם** סובר שהברייתא היא כבית שמאי, שרק לדבריהם ששאור חלוק מחמץ בשיעורו, ששיעור השאור הוא בכזית, ושיעור החמץ בככותבת, כמו כן חלוק השאור מהחמץ בדינו, ששאור אפילו משנפסל מאכילת כלב אסור, ובחמץ האיסור הוא רק עד שנפסל מאכילת כלב, אבל לשיטת בית הלל שאור וחמץ שוים, וכמו ששוים בשיעוריהם, כמו כן בשניהם האיסור הוא רק עד שיפסל מאכילת כלב[כח].

ויש שתירצו[כט], שתלוי אם השאור נפסל מאכילת כלב מחמת חמיצותו, או מחמת עיפושו, שאם נפסל מאכילת כלב מחמת חמיצותו, חייב בביעור, שזה גדר

כ. **חמד משה** (סי' תמג סק"מ), **מנחת ברוך** (סי' מג ענף ג), **אחיעזר** (ח"ג סי' ה אות ג), **מרחשת** (ח"ג סי' ד ענף ג אות ג), אבי עזרי (חמץ ומצה פ"ו ה"ג - הרמתון). **כא. וכתב** האבי עזרי (חמץ ומצה פ"ו ה"ג - הרמתון), שלפי זה צריך לגרוס בראב"ד, שהחמץ והשאור שוים דווקא לענין השיעור ולענין אכילה, וכגירסת הכסף משנה (הוצאת להמן בענין 'גירסת הכסף משנה בדברי הרמב"ם'), שאין לומר שדין השאור חלוק מחמץ לענין אכילה, שהרי לענין אכילה גם הראב"ד יודה שאינו חייב אם נפסל, ואפילו אם נפסל רק מאכילת אדם, שלפי המבואר רק ביעור אינו תלוי במאכלות אסורות, ובזה אף מאכל שנפסל מאכילת אדם נאסר, אבל איסור אכילת חמץ נלמד מכל נבלה שאינה ראויה לגר, שלא נאסרה אם אינה ראויה לאכילת אדם. **כב. האחיעזר** (ח"ג סי' ה אות ג), **המרחשת** (ח"ג סי' ד ענף ג אות ט), **והאבי עזרי** (חמץ ומצה פ"ו ה"ג - הרמתון). ולשיטת **המנחת ברוך** (סי' מג ענף ג) לא נחלקו הרמב"ם והראב"ד לענין שאור שנפסל מאכילת כלב, שגם לשיטת הרמב"ם הוא חייב בביעור, כמו שהתבאר לעיל (בענין 'הפס שאור שנפסל מאכילת כלב חייב בביעור'), ולדבריו נחלקו הרמב"ם והראב"ד רק האם חמץ שהיה סרוח מעיקרו חייב בביעור [ויתבאר להלן (בענין 'ביאור שיטת הרמב"ם והרמב"ד במלוגמא שנסרחה' ובענין 'ביאור שיטת הרמב"ם והרמב"ם' ובענין 'עוד ביאורים בשיטת הרמב"ם'), שיש מפרשים באופנים אחרים מחלוקת הרמב"ם והראב"ד], וטעם הראב"ד שאינו חייב בביעור, הוא משום שלדבריו נבלה שאינה ראויה לגר אינה נבלה, ודבר זה התחדש רק באיסורי אכילה ולא באיסורי הנאה, ומבואר בעבודה זרה (שם.), שלמאן דאמר שנבלה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבלה, מסברא יודעים שמאכל שהיה סרוח מעיקרו אינו אוכל, ולכן גם לענין חמץ יודעים מסברא שאינו אוכל. אבל הרמב"ם סובר שנבלה שאינה ראויה לגר קרויה נבלה, ומבואר בעבודה זרה (שם) שלמאן דאמר שקרויה נבלה, הפסוק בנבלה בא למעט סרוח מעיקרו, ומבואר מזה שלדבריו צריך מיעוט מיוחד למעט סרוח מעיקרו ואינו נלמד מסברא, ואין ללמוד חמץ מנבלה שחמץ אינו איסור אכילה אלא שאסור לקיימו, ולכן אף סרוח מעיקרו חייב בביעור. **כג. הרמב"ם** והראב"ד חולקים במה שמבואר בעבודה זרה (שם.), שנבלה שהיא סרוחה מעיקרה, אינה נבלה אף אם לא נפסלה מאכילת כלב, ששיטת הראב"ד, שרק אם היתה סרוחה מתחילת ברייתה אינה נבלה, ושיטת הרמב"ם שאם נסרחה לפני שחל עליה האיסור, שוב לא חל עליה האיסור, אבל אם חל עליה האיסור ואחר כך נסרחה, שוב לא פוקע ממנה האיסור, וכמו כן בפת שעיפשה לפני הפסח, לא צריך לחול על הפת איסור חמץ, אם לא שראויה לחמץ בה עיסות. וכן מצאנו מחלוקת הרמב"ם והראב"ד (שם), שהרמב"ם סובר שאוכל שנפסל מאכילת אדם אינו מקבל טומאה, והראב"ד סובר שמקבל טומאה, ששיטת הרמב"ם שאם נפסל מאכילת אדם נחשב סרוח מעיקרא, ושוב אינו מקבל טומאה, והראב"ד סובר שכיון שהיה ראוי פעם לאכילה אינו סרוח מעיקרא, ומקבל טומאה. וגם שם נחלקו האם אוכל שנפסל מאכילת אדם נחשב סרוח מעיקרו, ואינו מקבל טומאה, או שאינו נחשב שנפסל מאכילת אדם ומקבל טומאה. ומבאר המרחשת (ח"ג סי' ד ענף ג אות ט), שהרמב"ם שסובר שאוכל שנפסל מאכילת אדם אינו מקבל טומאה ואינו נחשב אוכל, הוצרך לבאר שהטעם שחמץ שנפסל מאכילת אדם חייב בביעור, הוא משום שראוי לחמץ בו עיסות, שאם לא כן אינו חשוב אוכל, אבל הראב"ד לשיטתו שגם אם נפסל מאכילת אדם אינו מקבל טומאה, ולכן לא הוצרך לטעם שראוי לחמץ בו עיסות, וגם לולא טעם זה חייב בביעור. ובזה מבאר האחיעזר (ח"ג סי' ה אות ג) מה שמצאנו מחלוקת הרמב"ם והראב"ד (חמץ ומצה פ"ד ה"ח), במלוגמא שנתחמצה ולבסוף נסרחה, שלשיטת הראב"ד אף אם נסרחה לפני הפסח חייבת בביעור, כיון שחל עליה שם אוכל אינו פוקע עד שלא תהיה ראויה לכלב, אבל שיטת הרמב"ם, שאם הסריח לפני הפסח לא חל עליו איסור חמץ. ועיין להלן (בענין 'ביאור שיטת הרמב"ם והרמב"ם במלוגמא שנסרחה' ובענין 'ביאור שיטת הרמב"ם' ובענין 'עוד ביאורים בשיטת הרמב"ם') עוד ביאורים במחלוקת הרמב"ם והראב"ד. **כד. וכתב**, שכן מצאנו שאיסור השבתה תלוי בדין האכילה, שהרי הוקשה השבתת שאור לאיסור אכילת חמץ (לעיל ה.). וכן מבואר בר"ן (על הרי"ף, ב. ד"ה ומה), שאפשר שכיון שאיסור אכילת חמץ חמור וחייב כרת, ואנשים לא בדלים ממנו כל השנה, החמירה התורה שיעבור עליו בבל יראה, הרי שאיסור בל יראה הוא מפני איסור אכילה, וכן מבואר בטור (או"ח תחילת סי' תמג), שמה שלא נאסר באכילה אינו מחויב להשביתו. ועיין שם, שהביא עוד מקורות שחיוב השבתה תלוי בדין האכילה. **כה. האחיעזר** (שם אות ה ד"ה והנה) מבאר, שסברת הראב"ד ששאור שנפסל מאכילת כלב חייב בביעור, משום שבכל האיסורים כמו טבל ותרומה שנאסר שאור, לא מצאנו שהאיסור הוא דווקא אם לא נפסל מאכילת כלב, ומשמע שכל שראוי לחמץ עיסות אחרות אף שנפסל מאכילת כלב, נאסר בכל האיסורים, וכמו כן סובר הראב"ד שנאסר בבל יראה, ואין לחלק שרק שאר איסורים חלים על השאור, לפי שחלו האיסורים לפני שנעשה שאור ושוב אינם פוקעים, אבל בל יראה שחל על השאור כשהוא כבר שאור, בזה הדין שאם נפסל מאכילת כלב, לא חל עליו איסור בל יראה, שהרי מצאנו לענין טומאת אוכלים (כלים פ"ח מ"ו) שחלה על השאור טומאת אוכלים, וגם שם לא מצאנו שדווקא אם לא נפסל מאכילת כלב, וטומאת האוכלים חלה על השאור כשכבר נפסל מאכילת כלב, ומזה הוציא הראב"ד שאף לענין בל יראה עובר על שאור אף אם נפסל מאכילת כלב, אמנם לשיטת הרמב"ם שאינו עובר על שאור שנפסל מאכילת כלב, קשה, מאי שנא משאר איסורים, וצריך לתרץ כפי שהובא בפנים. ועיין עוד מנחת ברוך (סי' לח ענף ג), מדוע שאור שאינו ראוי לכלבים מטמא טומאת אוכלים, והרי מאכל שאינו ראוי לכלבים אינו מטמא טומאת אוכלים, כמו שמבואר ברמב"ם (מאכלות האסורות שם). **כו. ומבאר** לפי זה, שגם הרמב"ם וגם הראב"ד סוברים שנבלה שאינה ראויה לגר קרויה נבלה, אלא שחולקים [לענין חמץ שהיה סרוח מעיקרו אם חייב בביעור, שלשיטת המנחת ברוך הרמב"ם אינו חולק על הראב"ד לענין שאור שנפסל מאכילת כלב, וחולק עליו לענין חמץ שהיה סרוח מעיקרו האם חייב בביעור] האם אפשר ללמוד חמץ מנבלה, שלשיטת הראב"ד נלמד חמץ מנבלה, ולכן אף שאינו ראוי למאכל אדם חייב בביעור, כמו בנבלה, ואם היה סרוח מעיקרו אינו חייב בביעור, שהרי למאן דאמר שנבלה שאינה ראויה לגר קרויה נבלה, נלמד מהפסוק שאם היה סרוח מעיקרו חייב בביעור, וחמץ נלמד מנבלה, אבל לשיטת הרמב"ם שחמץ לא נלמד מנבלה, אם כן אף חמץ שהיה סרוח מעיקרו, כל שלא נפסל מאכילת כלב חייב בביעור, שאין ללומדו מנבלה, אבל אם נפסל מאכילת כלב אינו חייב בביעור, שדבר שנפסל מאכילת כלב מסברא יודעים שאינו אוכל, ואין צריך לזה לימוד מנבלה. ובמה שכתב שהרמב"ם סובר שנבלה שאינה ראויה לגר קרויה נבלה, הוא נידון בפוסקים, ועיין מה שכתב בזה בסימן מ'. ועיין אבי עזרי (חמץ ומצה פ"ו ה"ג - הרמתון) מה שכתב בזה. ולהלן [בענין 'לשיטת הראב"ד שפת שלא נפסלה מאכילת אדם חייבת בביעור מדוע מותר לשורפה עם הטמאה'] הובאו שני דרכים בשם האחיעזר, האם לשיטת הראב"ד נבלה שאינה ראויה לגר קרויה נבלה. **כז. ולכאורה** דברי התוספתא, שדין השאור הוא רק ממתי שהוא נפסל מאכילת כלב, צריכים עיון, וכי שאור לפני שנפסל מאכילת כלב אינו שאור. ומבאר העמודי שלמה (על הסמ"ג לאוין עמ), שכוונת התוספתא שאפילו משנפסל מאכילת כלב הוא שאור, וכל שכן לפני שנפסל מאכילת כלב, ודברי התוספתא מתפרשים, שאמנם בחמץ כשנפסל מאכילת כלב אינו נחשב חמץ, אבל שאור אפילו אם נפסל מאכילת כלב קרוי שאור, ו'מאימתי' הוא כמו 'אימתי', אימתי תגיע הפת לאופן שרק בשאור היא חייבת בביעור, אבל באותו האופן בפת חמץ אין היא חייבת בביעור. **ובמנחת ברוך** (סי' לח ענף ג ד"ה להנה) מבאר, שהתוספתא סוברת כרבי מאיר (ע"ז סח.), שנבלה שאינה ראויה לגר חשובה נבלה, ואם כן חמץ שנפסל מאכילת אדם והוא עדיין ראוי למאכל כלבים, עדיין שם חמץ עליו ואינו נחשב שאור, ורק כשנפסל מאכילת כלב נחשב שאור, ומי שסובר שנבלה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבלה, יסבור שכבר משנפסל מאכילת אדם אינו קרוי חמץ וקרוי שאור. **כח. וכן** הבין הר"א מזרחי מתחילה, שהתוספתא היא כשיטת בית שמאי, שלשיטתם שאין שיעור השאור כשיעור החמץ, ששיעור השאור בכזית ושיעור החמץ בככותבת, צריך היכר בין חמץ לשאור, ולכן כתבה הברייתא מהו שאור. והקשה על פי זה, מדוע הביא הסמ"ג את התוספתא שהיא כשיטת בית שמאי ואינה להלכה. ותירץ, שהסמ"ג סובר כמו הראב"ד שיש הפרש בין חמץ לשאור, ולפי זה הברייתא גם לשיטת בית הלל. **ובמנחת ברוך** (סי' לח ענף ג ד"ה להנה) כתב, שאין לדחות שתוספתא זו אינה להלכה, שהרי לרבי מאיר שסובר שנבלה שאינה ראויה לגר קרויה נבלה (ע"ז שם.), אם כן שאור שנפסל מאכילת אדם הרי הוא עדיין בכלל חמץ, ומדוע צריכה התורה לאסור שאור, הרי הוא בכלל חמץ, אלא על כרחך ששאור הוא רק משנפסל מאכילת כלב, וכמו שלפי שיטתו שאור הוא משנפסל לכלב, גם להלכה שנבלה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבלה, שאור שאינו ראוי לאכילת כלב נחשב שאור, שאינם חולקים בדין השאור, אלא שלמאן דאמר שנבלה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבלה, גם שאור שלא נפסל מאכילת כלב נחשב שאור, שאינו בכלל חמץ, כיון שאינו ראוי לגר, ולמאן דאמר השני רק משנפסל מאכילת כלב נחשב שאור, אבל כולם סוברים שאם נפסל מאכילת כלב הוא שאור. **כט. מרכבת** המשנה, אור שמח (שם ה"ג), ביאור הלכה (שם ד"ה תמץ), חזון איש (או"ח סי' קטז סק"ג ד"ה תניא).

השאור שמחמיץ הרבה, ובזה אמורים דברי התוספתא ששאור הוא משנפסל מאכילת כלב, דהיינו שנפסל מאכילת כלב מחמת חמיצותו, אבל אם נפסל מאכילת כלב מחמת עיפושו, הרי הוא כעפר ואינו חייב בביעור, וכל חמץ שהחמיץ הרבה עד שאינו ראוי למאכל כלב גדרו כשאור, אבל חמץ שהתקלקל עד שאינו ראוי לכלב, אין גדרו כשאור, ואינו חייב בביעור[לא].

והאחיעזר (מ"ג סי' ה אות ג ד"ה ולפ"ז) תירץ, שיש לומר שהתוספתא סוברת כרבי מאיר (ע"ז סא.), שסובר שנבלה שאינה ראויה לגר קרויה נבלה, ואם כן שאור שאינו ראוי לאכילת אדם הוא בכלל האיסור שאסרה התורה את החמץ, שגם חמץ שאינו ראוי לאכילת אדם חייב בביעור, ועל כרחך שריבוי התורה ששאור חייב בביעור, היינו כשנפסל מאכילת כלב, אבל למאן דאמר שנבלה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבלה, אם כן צריך ריבוי לשאור שנפסל מאכילת אדם, ולדבריו יש לומר ששאור שנפסל מאכילת כלב אינו חייב בביעור.

הוכחות לשיטת הראב"ד

הפרי חדש (או"ח סי' תמג ס"ט) הוכיח כשיטת **הראב"ד**, ממה שהברייתא לא הזכירה שהפת ראויה לאכילת כלב, כמו שהזכירה הברייתא השניה, ומשמע שהברייתא הראשונה מדברת בפת שאור, ולכן אף שאינה ראויה לאכילת כלב חייבת בביעור.

ובעין זה הוכיח **המנחת ברוך** (סי' מ ענף ו ד"ה עוד), שבברייתא הראשונה לא הוזכר שהפת ראויה לכלב, ובברייתא השנייה לא הוזכר הטעם שראוי לחמץ בו עיסות, ומשמע שהברייתא הראשונה מדברת בשאור, והשניה בחמץ, ובשאור אף שאינו ראוי לכלב חייב בביעור, והברייתא השנייה מדברת בחמץ, ואף לולא הטעם שראוי לחמץ בו עיסות אחרות חייב בביעור.

עוד הוכיח **המנחת ברוך** (שם ד"ה והנה), **משיטת בית שמאי** (כילה ג.), ששיעור השאור שחייב בביעור הוא בכזית, ושיעור החמץ שחייב בביעור הוא בככותבת, ולכאורה מדוע שלא יהיה דין החמץ כשאור, והרי חמץ גם ראוי לחמץ בו עיסות, ואם כן שיתחייב על חמץ בשיעור כזית מטעם שאור מפני שראוי לחמץ בו עיסות, ומשמע שבית שמאי לא סוברים שחמץ שראוי לחמץ בו עיסות דינו כשאור, ומדברי בית שמאי נשמע לבית הלל, שאף הם אינם סוברים שחמץ שראוי לחמץ בו עיסות הרי הוא כשאור. והחולקים על הראב"ד צריכים לתרץ, שרק לבית שמאי שדורשים שאין שיעור השאור שוה לשיעור החמץ, מוכח שחמץ שראוי לחמץ בו עיסות אין דינו כשאור, אבל לבית הלל ששיעור החמץ שוה לשאור, יש לומר שחמץ שראוי לחמץ בו הרי הוא כשאור[לב].

האם מתחייבים על אכילת חמץ ושאור שאינם ראויים לאכילה

כפי שהתבאר לעיל, לשיטת **הרמב"ם** גם חמץ וגם שאור שנפסלו מאכילת אדם חייבים בביעור, אבל אם נפסלו מאכילת כלב אינם חייבים בביעור. ולשיטת **הראב"ד** שאור שנפסל מאכילת כלב חייב בביעור, וכל זה לענין חיוב הביעור. ויש לעיין מה דינם לענין אכילה, האם מתחייבים על אכילת חמץ ועל שאור שנפסלו מאכילת אדם. וכן יש לעיין, האם לשיטת הראב"ד מתחייבים על אכילת שאור שנפסל מאכילת כלב. ומצאנו בזה כמה שיטות בפוסקים, וכמו שיתבאר להלן.

גירסת הכסף משנה בדברי הראב"ד

על מה שכתב **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) שאיסור החמץ ואיסור השאור שוים, כתב **הראב"ד**, וזה לשונו, 'דווקא לשיעוריהן, אבל לענין ביעור ולענין אכילה יש הפרש ביניהם, שהחמץ אם נפסל מאכילת כלב אינו זקוק לבער, והשאור אף על פי שהוא נפסל חייב לבער' וכו'.

והקשה הכסף משנה על מה שכתב הראב"ד, שלענין אכילה יש חילוק בין חמץ לשאור [מלבד החילוק שיש ביניהם לענין ביעור], מהמבואר בביצה (ו:) ששיעור אכילת חמץ ושאור אחד הוא, ובשניהם מתחייבים בכזית, ואם כן לענין אכילה שוים החמץ והשאור. ואין לפרש כוונת הראב"ד, שלענין להתחייב אם אכלו כשנפסל מאכילת כלב יש חילוק ביניהם, שאחד מהם אם אכלו כשנפסל מאכילת כלב חייב עליו, ואחד מהם אם אכלו כשנפסל מאכילת כלב פטור, שכיון שנפסל מאכילת כלב ודאי האוכלו פטור. ואין לפרש לענין איסור אכילה כשנפסל מאכילת כלב, שאחד מהם אסור לאוכלו, ואחד מהם מותר לאוכלו, שאיזה מהם יהיה מותר לאוכלו, והרי בכל אחד מהם יש קולא וחומרא, שחמץ ראוי לאכילה ואינו ראוי לחמץ בו עיסות אחרות, ושאור אינו ראוי לאכילה אבל ראוי לחמץ בו עיסות אחרות, כמו שמבואר בביצה (שם), ומהיכי תיתי לחלק ביניהם[לג]. ומסקנת הכסף משנה, שצריך להגיה בדברי הראב"ד ולגרוס 'דוקא לענין שיעוריהן ולענין אכילה, אבל לענין ביעור יש הפרש ביניהם'. ולפי גירסת הכסף משנה מבואר בדברי הראב"ד, שאין מתחייבים על אכילת שאור שנפסל מאכילת כלב אף שחייב בביעור.

והפרי מגדים (או"מ סי' תמג מ"מ ס"ק יד) הקשה על הכסף משנה, מהמבואר **בתוספתא** בביצה (פ"ב ה"ג), 'איזהו שאור, משיפסל מאכילת כלב', ואם שאור הוא משיפסל מאכילת כלב, ועל זה חייבה התורה על אכילתו, מוכח שאף שאור שנפסל מאכילת כלב חייבים על אכילתו.

ותירץ הביאור הלכה (שם ד"ה חמץ), על פי מה שביאר שיש לחלק אם השאור אינו ראוי לאכול מחמת חמיצותו, או מחמת שהתעפש, שאם נפסל מאכילת כלב מחמת חמיצותו חייב בביעור, ובזה דברה הברייתא, ושאור זה אסור גם באכילה, אבל פת שעיפשה עד שאינה ראויה לאכילת כלב, שאינה ראויה לאכילת כלב מחמת העיפוש, ולא מחמת החמיצות, בזה היא כעפרא בעלמא, והאוכלה פטור, ובזה דיבר הראב"ד, שאין חילוק בין חמץ לשאור ובשניהם אם נפסלו מאכילת כלב אין חייבים על אכילתם.

והאמרי בינה (דיני חמץ סי' ח ד"ה ודע) הקשה על דברי הכסף משנה, איך יתכן ששאור שנפסל מאכילת כלב יהיה חייב בביעור, והאוכלו יהיה פטור, והרי הוקש (לעיל ה.) איסור אכילת חמץ להשבתת שאור, ואין היקש למחצה, ועל מה שאין מתחייב באכילה לא יתחייב בהשבתה, ועל מה שאין מתחייב בהשבתה אינו עובר בבל יראה, ואם עובר בבל יראה על שאור שנפסל מאכילת כלב מוכח שמתחייב באכילתו.

והמנחת ברוך (סי' לח ענף ו ד"ה והנה הכ"מ) הקשה על הכסף משנה, שהרי בביצה (שם) מבואר שרבי זירא לומד איסור אכילת שאור מבל ימצא שנאמר בשאור, ואם כן מוכח שכל שאור שעובר עליו בבל ימצא מתחייב על אכילתו, ולשיטת הראב"ד שהלאו 'בל ימצא' בשאור הוא אף שנפסל מאכילת כלב, כמו כן יהיה כרת באכילתו.

עוד כתב הכסף משנה, שאין לחלק לענין איסור אכילה בין חמץ שנפסל מאכילת כלב, לשאור שנפסל מאכילת כלב, שמנין לחלק ביניהם. וכתב המנחת ברוך (שם), שאינה מובנת תמיהת הכסף משנה, והרי התורה ריבתה בפירוש שאור שחייבים עליו כרת על אכילתו, וכיון ששאור שנפסל מאכילת כלב נחשב שאור, חייבים על אכילתו. ולדברי הכסף משנה גם צריכים לחדש ששאור שונה מכל האיסורים, שאף ששאור אינו ראוי למאכל אדם, התורה חייבה עליו, מה שאין כן בכל האיסורים, שאין חייבים על דבר שאינו ראוי לאכילת אדם, וכמו כן יש לומר שהתורה חייבה אף שאינו ראוי לכלב.

ביאור דברי הראב"ד לפי גירסת הספרים

הצל"ח בביצה (ג. ד"ה שם"מ, ומ"מ) כתב לפרש את **הראב"ד** לפי הגירסא הכתובה אצלנו, שיש הפרש בין חמץ לשאור לענין אכילה, ומבאר שהחילוק בין חמץ לשאור לענין אכילה, שחמץ שנפסל מאכילת אדם אין לוקים על אכילתו שהרי אין זה דרך אכילתו, ואילו שאור שנפסל מאכילת אדם לוקים על אכילתו שכל שאור אין הדרך לאוכלו, ואף על פי כן חייבה תורה וגילתה התורה שמתחייבים על שאור אף אם אין דרך לאוכלו. וכל זה כשנפסל מאכילת אדם, אבל כשנפסל מאכילת כלב אין מתחייבים על אכילתו אפילו בשאור, ואפילו לשיטת הראב"ד שהשאור עדיין חייב בביעור, שהרי הראב"ד סיים ששאור שנפסל מאכילת כלב חייב בביעור, ולא סיים שגם חייב על אכילתו, ומשמע שעל אכילתו לא יתחייב, וחילוק זה בין חמץ לשאור לענין אכילה הוא אף לשיטת **הרמב"ם**, ששאור שאינו ראוי לאכילת אדם חייב על אכילתו, מה שאין כן בחמץ.

ל. ביאור הלכה (שם ד"ה חמץ) מבאר, שאם נפסל מחמת חמיצותו, הוא כמו חמץ ששפכו לתוכו דבר חריף שאינו יכול להאכל מחמת חריפותו, שנחשב חמץ עדיין, כיון שהחמץ מצד עצמו ראוי לאכילה.

לא. ומבאר המרכבת המשנה (שם ה"ג), שגם הרמב"ם וגם הראב"ד מודים ששאור אינו ראוי לכלב מחמת חמיצותו, ואף על פי כן אסור לקיימו, אלא שנחלקו אם אינו ראוי לכלב מחמת עיפושו. שלשיטת הראב"ד גם נאסר לקיימו, שכיון ששאור אינו ראוי לכלב מחמת חמיצותו, מה יתן ומה יוסיף מה שאינו ראוי לכלב מחמת עיפושו, והלא גם בלא זה לא היה ראוי לכלב. והרמב"ם מחלק, שאם אינו ראוי לכלב מחמת עיפושו, בזה הדין שאינו חייב בביעור, כיון שהוקש לחמץ, וכמו שחמץ שנפסל מאכילת כלב אינו חייב בביעור, כמו כן שאור שעיפש עד שאינו ראוי לכלב אינו חייב בביעור. והאור שמח (שם) מבאר, שהרמב"ם לא היה יכול לחלק בין דין החמץ לדין השאור, שכל שאינו ראוי מחמת חמיצותו נחשב שאור, וכל שאינו ראוי מחמת דבר אחר אינו נחשב שאור, שגדר שאור הוא שנתחמץ עד שאינו ראוי לאכילת כלב, וחמץ שאינו ראוי לכלב מחמץ חמיצותו ממילא הוא שאור, ושאור שנפסל מאכילת כלב מחמת עיפוש אינו חייב בביעור.

לב. עיין שם מה שהוכיח עוד כשיטת הראב"ד.

לג. האחיעזר (מ"ג סי' ה אות ג ד"ה ולפ"ז) הקשה על דבריו, שמבואר בביצה (שם), שלדברי בית הלל דין הביעור נלמד מאכילה, וגם לענין ביעור שוה חמץ לשאור, ואם כן כמו שלענין אכילה אין הפרש ביניהם, ואם נפסלו מאכילת כלב אינו חייב עליהם [כמו שכתב הכסף משנה], כמו כן שלא יתחייב בביעורם, ואיך יסבור הראב"ד ששאור שנפסל מאכילת כלב חייב בביעור, ועל כרחך שצריך לחלק, שמה שמבואר שביעור נלמד מאכילה היינו רק לענין השיעור, אבל באיכות הדבר שונה חמץ משאור, ושאור שעומד להחמיץ אחרים, חייבים עליו בכל האיסורים אף אם נפסל מאכילה, והוא הדין שמתחייבים על ביעורו, מה שאין כן בחמץ, ואף שיש לדמות חמץ לשאור, היינו רק בדברים שאינם מעצם שם חמץ ושאור, אבל בעיקר שם חמץ ושאור יש הפרש ביניהם, ששאור עומד לחמץ ולכן אף שנפסל מאכילה חייבים עליו, אם כן יש לחלק בין חמץ לשאור גם לענין איסור אכילה, ששאור שנפסל מאכילת כלב חייבים עליו, מה שאין כן בחמץ, שדבר זה תלוי באיכות החמץ והשאור, ואינו תלוי בשיעור, ולענין זה אין מדמים חמץ לשאור, ושאור שנפסל מאכילת כלב שעדיין שם שאור עליו, חייב על אכילתו, מה שאין כן חמץ.

והאחיעזר (מ"ג סי' ה אות ד) גם מפרש דברי הראב"ד כמו שפירש הצל"ח, אלא שחולק עליו במה שכתב שגם הרמב"ם יסבור חילוק זה, שמבאר (הובא לעיל בענין לפי הרמב"ד קצה מדוע חמץ שנפסל מאכילת אדם וכו') שהרמב"ם והראב"ד נחלקו האם חיוב הביעור תלוי באיסור האכילה. שהרמב"ם סובר שהביעור תלוי באכילה, וכל שחייב בביעור מתחייבים על אכילתו, ואם כן חמץ שראוי לחמץ בו עיסות כמו שמתחייבים בביעורו מתחייבים על אכילתו, אף שאינו ראוי לאכילת אדם, ונלמד משאור שחייבים על אכילתו אף שנפסל מאכילת אדם. אבל לשיטת הראב"ד אין חיוב הביעור תלוי באכילה, ואף חמץ שנפסל מאכילת אדם שחייב בביעור, מכל מקום לא יתחייב על אכילתו.

ולכאורה צריך עיון טעם הראב"ד, ששאור שנפסל מאכילת כלב אין מתחייבים על אכילתו, והרי בשאור מתחייבים אף שלא כדרך אכילתו, ואף שנפסל מאכילת אדם חייבים על אכילתו, ומנין שאם נפסל מאכילת כלב שוב אין מתחייבים על אכילתו. ומבאר האחיעזר, שדבר שנפסל מאכילת אדם הוא בכלל אכילה, אלא שאין זה דרך הנאתו, מה שאין כן דבר שנפסל מאכילת כלב אין זה כלל אכילה, והוא כעפרא בעלמא, ולכן אף שגילתה תורה שמתחייבים שלא כדרך הנאתו, היינו דווקא שנפסל רק מאכילת אדם, וכמו שמצאנו בגידים שאין בהם בנותן טעם ואכילתם אין זה דרך הנאתם, ואף על פי כן חייבה התורה על אכילת גיד הנשה (חולין קל.), אבל לא מצאנו שהתורה חייבה על אכילת דבר שנפסל מאכילת כלב[יד].

והמנחת ברוך (סי' מ ענף ו ד"ה עוד) גם כתב שהיא מחלוקת **הראב"ד** והר"ן (על הרי"ף, ד"ה מ"ר)[לה], האם חייבים על אכילת חמץ שאינו ראוי לאכילת אדם, אבל מטעם אחר, שלדעת הר"ן שחמץ ראוי לחמץ בו עיסות, אם כן דינו כשאור, והתורה ריבתה שאור שיתחייבו על אכילתו אף שאינו ראוי למאכל אדם, אבל לשיטת הראב"ד אין חייבים על אכילת חמץ שאינו ראוי לאכילת אדם, שרק בשאור מצאנו שהתורה חייבה על אכילה שאינה ראויה למאכל אדם, ולא מצאנו כן בחמץ.

סיכום השיטות האם מתחייבים על שאור שאינו ראוי לאכילת כלב

כפי שהתבאר, יש כמה שיטות בדעת **הראב"ד**:

א. שיטת **הכסף משנה** (חמץ ומצה פ"ו ה"ג), אין מתחייבים על אכילת שאור שנפסל מאכילת כלב, אפילו לשיטת הראב"ד שסובר שחייבים לבערו[לו]. וכן סוברים **הצל"ח** (פיאה ג. ד"ה בם"ד בת"ד ולמימי) **והאחיעזר** (מ"ג סי' ה אות ד).

ב. יש פוסקים[לז], שלשיטת הראב"ד ששאור שנפסל מאכילת כלב חייב בביעור, הוא הדין שחייבים על אכילתו.

ג. שיטת **הביאור הלכה** (סי' תמב ד"ה חמץ) [הוא מפרש כן בדעת הכסף משנה], שיש לחלק בין שאור שנפסל מאכילת כלב מחמת חמיצותו, שחייבים על אכילתו, לשאור שנפסל מחמת עיפושו, שאין חייבים על אכילתו.

וכל השיטות הנ"ל הם לשיטת הראב"ד ששאור שנפסל מאכילת כלב חייב בביעור, אבל לפי הראשונים [הובאו לעיל] שסוברים ששאור שנפסל מאכילת כלב אינו חייב בביעור, ודאי שאין מתחייבים על אכילתו.

האם מתחייבים על אכילת חמץ שאינו ראוי לאכילה

התבארה לעיל שיטת **הכסף משנה** (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) שאין לחלק לענין איסור אכילה בין חמץ לשאור. ומשמע מדבריו שאף לענין חמץ ושאור שנפסלו מאכילת אדם אין לחלק ביניהם, אבל לא מבואר בדבריו האם חייבים על שניהם כשאינם ראויים למאכל אדם, או שאין חייבים עליהם. והמעשה רוקח (שם) נקט, שלשיטת הכסף משנה אם נפסל מאכילת אדם ולא נפסל מאכילת כלב, מתחייבים על אכילתם, ומבאר, שחמץ נלמד משאור שמתחייבים אף שאינו כדרך אכילה[לח]. **ובן** ידיד (שם) נקט בשיטת הכסף משנה, שכל שנפסלו מאכילת אדם אין מתחייבים על אכילתם[לט].

אמנם בדברי **הצל"ח** **והאחיעזר** [הובאו לעיל בסמוך] מבואר, שיש לחלק בין חמץ לשאור לענין אכילה, שחמץ שנפסל מאכילת אדם אין חייבים על אכילתו, כמו בכל איסורי התורה שאין מתחייבים על דבר שאינו ראוי לאכילה, אבל שאור שאינו ראוי לאכילה חייבים עליו, שהרי כל שאור אינו ראוי לאכילה ואף על פי כן חייבה תורה. ומדברי הצל"ח מבואר שאף **הרמב"ם** סובר כן. ולשיטת האחיעזר, הרמב"ם סובר שאף חמץ שנפסל מאכילת אדם חייבים על אכילתו, כמו שהתבאר לעיל.

ושיטת המקור חיים (סי' תמב ביאורים סק"ב, הו"ד להלן בענין 'הפס חייבים משום אכילת חמץ על פת שאינה ראויה לאכילת אדם'), שחמץ שנפסל מאכילת אדם, אסור באכילה מצד מצות עשה של 'תשביתו' (שמות יב טו), אבל אינו לוקה על אכילתו, שאינו בכלל הלאו של אכילת חמץ.

ושיטת החזון איש (או"ח סי' קטו סק"ב, הו"ד להלן שם), שאין חייבים על אכילת חמץ שנפסל מאכילת אדם, רק אם אוכלו בתערובת עיסה, שכך הוא דרך אכילתו, אבל אם אוכלו שלא על ידי תערובת בעיסה, אינו חייב על אכילתו, וכמו בכל האיסורים שאין חייבים עליהם שלא כדרך אכילתם[מ].

האם הדין של כופת שאור מדובר כשראויה לאכילה

רבי שמעון בן אלעזר אומר וכו' אבל כופת שאור שייחדה לישיבה בטלה[מא]. בתוספות (ד"ה כופת) מבואר, שאף שהכופת שאור ראויה לאכילה, סובר רבי שמעון בן אלעזר שבמה שייחדה לישיבה בטלה. והוכיחו כן התוספות מחולין (קכט.). וכתב **החתם סופר** (ד"ה כופת), שבדברי התוספות מבואר שדינו של רבי שמעון בן אלעזר נאמר גם כשראויה לאכילה, אבל גם באינה ראויה לאכילה נחלקו תנא קמא ורבי שמעון בן אלעזר, ומבאר שלא פירשו התוספות שנחלקו רק כשראויה לאכילה, משום שמהסוגיא משמע שכשאין ראויה לאכילה ודאי נחלקו, שהרי מדובר מפת שעיפשה, ומשמע שאינה ראויה לאכילה, אלא שהתוספות הוכיחו שנחלקו גם כשראויה לאכילה.

ביאור דברי התוספות במחלוקת רבי יהודה וחכמים בשינוי מעשה לתקן

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה כופת) בשם ר"י, שכמו שמצאנו מחלוקת חכמים ורבי יהודה בשבת (נג:), שחכמים סוברים שכל הכלים עולים מטומאתם בשינוי מעשה, ורבי יהודה סבר שרק שינוי מעשה לקלקל מעלה מהטומאה, אבל שינוי מעשה לתקן אינו מעלה מהטומאה, כמו כן יחלקו לענין חמץ. ונאמרו כמה ביאורים בדברי התוספות:

א. המהרש"ל (גמוס' שם) מבאר, שכוונת התוספות לבאר במה נחלקו תנא קמא ורבי שמעון בן אלעזר, ומבארים, שאף רבי שמעון בן אלעזר שסובר שבייחוד כופת השאור לישיבה בטל ממנה שם אוכל, אין זה בייחוד לישיבה לבד, אלא בצירוף שינוי מעשה קטן[מב], ותנא קמא חולק וסובר שהשינוי מעשה אינו מבטל שם אוכל, ונחלקו במחלוקת רבי יהודה וחכמים בשבת, שרבי שמעון בן אלעזר סובר כחכמים שגם שינוי מעשה של תיקון נחשב שינוי מעשה, ולכן על ידי השינוי מעשה בטל ממנה שם אוכל, אבל תנא קמא סובר כרבי יהודה שדווקא שינוי מעשה של קלקול נחשב שינוי מעשה, ולכן לא די בשינוי מעשה קטן, ואף לא בטיחה בטיט, שאמנם הוא שינוי מעשה אבל אינו שינוי מעשה של קלקול, כיון שעל ידי השינוי מעשה של הטיחה בטיט, נעשית הכופת שאור מתוקנת לישיבה.

והמהרש"א (גמוס' שם) הקשה על המהרש"ל, שהרי לתנא קמא גם מועיל שינוי מעשה על ידי טיחה בטיט, כמו שמבואר בגמרא שהחולקים על רבי שמעון בן אלעזר סוברים שאם טח פניה בטיט בטלה, ורבי שמעון בן אלעזר סבר שדי בייחוד לישיבה לבד, ומשמע שלכולי עלמא אין צריכים שינוי מעשה לקלקל[מג].

ומבאר המהרש"א, שמחלוקת רבי שמעון בן אלעזר ותנא קמא אינה שייכת למחלוקת חכמים ורבי יהודה, שלענין יחוד לישיבה כדי להוריד לכופת בביעור. ובאור החמה (ד"ה מה) כתב, שיש לחלק, שכופת שאור שמשמשת לישיבה משמשת מעשה עץ בעלמא, ואין החמץ שבה מסייע כלום, שהיה יכול להשתמש כמו כן בחתיכת עץ בעלמא, ולכן סובר רבי שמעון בן אלעזר שאינו חייב בביעור, אבל עמילן של טבחים וקולן של סופרים כח החימוץ שבהם מועיל, ורוצה בקיום החמץ, ואינו יכול להשתמש בעץ בעלמא אלא בחמץ הנ"ל, ובזה מודה רבי שמעון בן אלעזר שחייב בביעור. **מב. כן** מבואר בתוספות בבבא בתרא (יט: ד"ה ומיפוק) ובעוד מקומות. **מג. והחתם סופר** (ד"ה כופת) מתרץ קושיית המהרש"א, שיש לחלק בין אם הכופת שאור ראויה לאכילה או שאינה ראויה לאכילה, שבסוגיין מדובר שאינה ראויה לאכילה, כפי שרואים שנשנה לגבי פת שעיפשה שאינה ראויה לאכילה [כמו שהתבאר לעיל בסמוך], אלא שהתוספות כתבו שכך הדין גם כשראויה לאכילה, ואף שהתוספות כתבו שגם בראויה לאכילה נחלקו תנא קמא ורבי שמעון בן אלעזר, אבל כשראויה לאכילה, אינה דומה לגמרי לכופת שאור שאינה ראויה לאכילה, ויש לחלק ביניהן, שאם היא ראויה לאכילה כיון שצריך להעלותה מטומאת אוכלים, דינה חמור יותר מאם אינה ראויה לאכילה, ודינה כמו שצריך להעלותה מטומאת מדרס שלא די במחשבה, ולרבי שמעון בן אלעזר יועיל שינוי מעשה קטן, ולתנא קמא לא תועיל טיחה בטיט מפני שהיא שינוי מעשה של תיקון, אבל בסוגיין מדובר כשאינה ראויה לאכילה, ואין צריך להעלותה מטומאת אוכלים, ודינה קל יותר, ובזה לתנא קמא תועיל טיחה בטיט אף שאינה קלקול, ולרבי שמעון בן אלעזר די במחשבה לבד. ומסיים החתם סופר, שקצת לא משמע כן בלשון המהרש"ל.

לה. ומה שמבואר בתוספתא בביצה (פ"ו ה"ג) ש'איזהו שאור, משיפסל מאכילת כלב', היינו רק לענין ביעור, אבל לענין להתחייב על אכילתו, אין מתחייבים רק עד שיפסל מאכילת כלב, ולשון התוספתא יתפרש [שלא יקשה הרי שאור הוא רק משנפסל מאכילת כלב, ועל זה חייבה תורה על אכילתו], 'איזהו שאור', דהיינו ממתי יש חילוק בין חמץ לשאור, שיש חיוב ביעור על שאור, אף שבחמץ כהאי גוונא כבר פטורים, 'משיפסל מאכילת כלב', אבל גם לפני שהשאור נפסל מאכילת כלב קרוי שאור, וחיוב התורה על אכילת השאור הוא רק לפני שנפסל מאכילת כלב. **לה. שיטת** המנחת ברוך ששיטת הרמב"ם כשיטת הראב"ד, כמו שהתבאר לעיל (בענין 'הפס שנפסל מאכילת כלב חייב בביעור'), אבל הר"ן ודאי חולק על הראב"ד. **לו. ולהלן** (בענין 'הפס חייבים משום אכילת חמץ על פת שאינה ראויה לאכילת אדם') הובאו דברי החזון איש, שאפילו אם יערב השאור בעיסה והשאור יהיה ראוי לאכילה על ידי התערובת, מכל מקום כבר פקע ממנו האיסור, ולא יתחייב על אכילתו. **לז. פרי** מגדים (סי' תמב א"א ס"ק יד), אמרי בינה (דיני חמץ סי' ח ד"ה ודע), מנחת ברוך (סי' לח ענף ו ד"ה והנה הכ"מ). **לח. וכן** מבואר בחידושי רבינו דוד (ד"ה הפת), שמתחייבים על אכילת פת שעיפשה ואינה ראויה לאכילת אדם. **לט. עיין** שם ראיותיו. **מ. וכל** זה לשיטת הרמב"ם, אבל לשיטת הראב"ד חמץ אינו ראוי לחמץ בו עיסות, ולפי זה אף אם יתקננו ויאכלנו באופן שהוא ראוי למאכל אדם, כבר פקע ממנו האיסור. **מא. החזון איש** (או"ח סי' קטו סק"ה) כתב, שאפשר שמה שמבואר לעיל (מב.) שצריך לבער עמילן של טבחים וקולן של סופרים, הוא לא כרבי שמעון בן אלעזר, כיון שלרבי שמעון בן אלעזר כשמייחדו לדבר שאינו אוכל אינו חייב

שאור טומאת מדרס[מד], לכולי עלמא אין צריך כלל שינוי מעשה, כמו שמבואר בכלים (פכ"ה מ"ט, הובא בשבת שם), שכל הכלים יורדים לידי טומאתם במחשבה, ורבי יהודה וחכמים שנחלקו אם שינוי מעשה של תיקון נחשב שינוי מעשה, לא נחלקו אלא לענין להעלותם מטומאתם, אבל להוריד להם טומאה אין צריך כלל שינוי מעשה, וגם רבי שמעון בן אלעזר ותנא קמא שנחלקו אם צריך שינוי מעשה לייחד הכופת שאור לישיבה, לא נחלקו לענין טומאה, שלכולי עלמא אין צריך שינוי מעשה לזה, ודי בייחוד על מנת להוריד לשאור שם כלי, ורבי שמעון בן אלעזר סובר שכמו שלענין טומאה מועיל יחוד לבד, כמו כן לענין ביעור חמץ, על ידי יחוד לבד בטל ממנו שם אוכל ונפטר מהביעור, ותנא קמא סובר שאין ללמוד דין ביעור מדין הטומאה, ואף שלטומאה די בייחוד לבד, אבל לפטור מהביעור צריך שינוי מעשה.

אחצר החכמה

ב. ביאור המהרש"א (שם), שהתוספות דיברו בדעת רבי שמעון בן אלעזר, לאחר שייחד הכופת שאור לישיבה, ובטל ממנה שם אוכל ומטמאה מדרס ופטורה מהביעור, כיון שלפי דעתו דומה ביטול שם אוכל מהחמץ לדין הורדת טומאה לאוכל שדי במחשבה, וכתבו התוספות, באיזה אופן יכולים לבטל ממנה הייחוד לישיבה שתחזור להיות אוכל כבתחילה, ותהיה חייבת בביעור[מה] ולא תטמא מדרס, על כך כתב ר"י בתוספות, שיהיה תלוי במחלוקת חכמים ורבי יהודה, שלחכמים בכל שינוי מעשה תחזור להיות אוכל, ולרבי יהודה רק בשינוי מעשה של קלקול[מו].

ג. ביאור **החתם סופר** (ד"ה כופת), שכוונת ר"י בתוספות, שלתנא קמא שהצריך שינוי מעשה, יש מחלוקת חכמים ורבי יהודה, האם צריך דווקא שינוי מעשה של קלקול, או גם שינוי מעשה של תיקון, ומה שהגמרא נקטה שדי בטיחה בטיט אף שאינו מקלקל, משום שהגמרא פסקה כחכמים שדי בשינוי מעשה של תיקון. וכעין זה פירש **הרש"ש** (גמוס' שם) בפירושו השני.

ד. בפירושו הראשון מבאר הרש"ש (שם), שלתוספות הוקשה, על פי מה שביארו בבבא בתרא (יט: ד"ה ומיפוק), שגם לרבי שמעון בן אלעזר מדובר שעשה שינוי מעשה קטן, ולא די בייחוד לישיבה בלבד, אם כן מה טעם תנא קמא שחולק וסובר שכופת השאור לא בטלה, ועל זה מפרשים התוספות, שתנא קמא סובר שלא די בשינוי מעשה כל שהוא, אלא בשינוי מעשה שמקלקל, כגון טיחה בטיט, ורבי שמעון בן אלעזר סבר שדי בשינוי מעשה שאינו מקלקל.

ה. **החזון איש** (או"ח סי' קטז ס"ק טו) מבאר, שכוונת התוספות למה שכתבו בכמה מקומות[מז], שלא די במחשבה לבד, אלא צריך שינוי מעשה, שאף שלענין להוריד טומאת מדרס לכופת השאור די במחשבה, כמו כל הכלים שיורדים לידי טומאתם במחשבה, אבל לענין לבטל ממנה שם אוכל לא די במחשבה, וצריך מעשה להכינה לישיבה, כגון להחליקה וכדומה, והביאו על זה מחלוקת תנא קמא ורבי יהודה, שנחלקו לענין קבלת טומאה, להורות שלענין לבטל טומאת אוכלים מהכופת שאור, הדין הוא כמו לענין לבטל כלי מקבלת טומאה, ואינו קל ממנו בשום דבר, ותנא קמא ורבי יהודה יחלוקו, האם צריך שינוי מעשה לקלקל דווקא, ואינו דומה לענין להוריד טומאה לכלי שאין צריך שינוי מעשה.

מדוע בתירוץ רב יוסף לא מתורצת הסתירה מפחות מכזית

אמר ליה אביי תרצת בכזית פחות מכזית מי תרצת[מח]. **רש"י** (ד"ה פחות) **והמאירי** (לעיל ע"ח ד"ה ונגמ') פירשו קושיית אביי, שתירוצו של רב יוסף שהברייתות נחלקו במחלוקת תנא קמא ורבי שמעון בן אלעזר, מתרץ רק את הסתירה בדינו של כזית בצק שבעריבה, אבל עדיין קשה הסתירה האם פחות מכזית שאינו עשוי לחזק, עובר עליו, שאינו תלוי במחלוקת רבי שמעון בן אלעזר ותנא קמא, שרבי שמעון בן אלעזר מיקל רק בעיסה שאינה מקוימת לאכילה, אבל כשמקוימת לאכילה אינו מיקל אפילו אם היא פחותה מכזית, ומדוע בברייתא אחת שנינו שפחות מכזית שאינו עשוי לחזק אינו עובר עליו. **והמהר"ם חלאווה** (ד"ה שמע) מפרש להיפך, שאמנם יש לומר שרבי שמעון בן אלעזר מיקל בפחות מכזית אפילו במקום לאכילה, שכמו שמיקל ומתיר כשאין דעתו לאוכלו אפילו אם יש בו כזית, הוא הדין שמיקל בפחות מכזית אפילו אם דעתו לאוכלו, משום שפחות מכזית אינו חשוב כלל, ואם כן מובן מדוע ברייתא אחת כתבה שפחות מכזית אפילו אם אינו עשוי לחזק אינו עובר עליו, וקושיית אביי היא, מנין שתנא קמא אוסר אפילו פחות מכזית, ואם כן, מה טעם הברייתא שאוסרת פחות מכזית שאינו עשוי לחזק, ואין ללמוד ממה שאוסר תנא קמא להשהות כופת שאור שייחדה לישיבה, שטעם תנא קמא שאוסר בכופת שאור שייחדה לישיבה, הוא משום שראויה לחמע בה עיסות, וטעם זה שייך רק בכזית, אבל פחות מכזית אינו ראוי לחמע בו עיסות.

ביאור החילוק בין מקום לישה לאינו מקום לישה

הא במקום לישה הא שלא במקום לישה[מט]. **רש"י** (ד"ה אלא) **והבעל המאור** (ד"ה נזק) פירשו, שיש שלשה מקומות בעריבה, ודיניהם חלוקים זה מזה, שולי העריבה, דפנות העריבה, ושפה העליונה של העריבה. שולי העריבה הם מקום לישה ומקום העשוי לחזק, שהשוליים עשויים לקבל את המים, ואם כן עשויים לחזק את הכלי שלא יפלו מימיו, וגם לשים עליהם את העיסה, ובזה אפילו אם יש כזית בצק אינו עובר עליו. דפנות העריבה, הן מקום שאין עשוי לחזק, כיון שאינן עשויות לקבל את המים, אבל הן מקום לישה, שבשעה שלשים את העיסה, עוזר הבצק שבדפנות לחזק את העיסה[נ], ובזה, רק אם אין כזית בצק, אינו עובר. ושפה העליונה אינה מקום העשוי לחזק ולא מקום לישה, ובזה אף אם אין כזית בצק עובר עליו[נא]. והברייתות לא חלוקות ביניהן, שהברייתא שכתבה שבמקום העשוי לחזק אפילו אם יש בבצק כזית אינו עובר עליו, קוראת מקום העשוי לשולי הקערה, ולכן אפילו אם יש כזית אינו עובר עליו, והברייתא שכתבה שאם יש בבצק כזית אפילו במקום שעשוי לחזק עובר עליו, קוראת לדפנות הקערה מקום העשוי לחזק[נב], ולכן רק אם אין כזית בצק אינו עובר עליו[נג].

והראשונים[נד] חולקים על רש"י ובעל המאור, וסוברים שמקום העשוי לחזק היינו שעשוי לחזק את הכלי[נה], שכל שחלקי העריבה נפרדו זה מזה, והבצק מחברם הוא מקום העשוי לחזק, ואפילו אם הבצק בשפת הכלי, אם החלקים נפרדו והבצק מחזיקם, הוא מקום העשוי לחזק, ומפרשים שיש להחמיר אם הבצק במקום לישה יותר מאשר אם הבצק אינו במקום לישה[נו], שבמקום לישה, אם הוא כזית חייב לבער אפילו אם הבצק עשוי לחזק, ואם הוא פחות מכזית, אז אם אינו עשוי לחזק חייב לבער, ורק בפחות מכזית והוא עשוי לחזק פטור מלבער. ואם הבצק לא במקום לישה, אם הוא פחות מכזית, אינו חייב בביעור גם אם אינו עשוי לחזק, ואם הוא כזית, אם עשוי לחזק גם פטור מלבער, ורק אם הוא כזית ואינו עשוי לחזק, חייב לבער.

מד. שכל עוד השאור היה אוכל, היה נטמא טומאת אוכלים ולא היה נטמא טומאת מדרס שהוא אב הטומאה, ומיוחד לישיבה מקבל טומאת מדרס. **מה. ובדברי** המהרש"א מבואר, שאחר שבטל ממנה שם חמץ יכולה לחזור ולהיות חמץ. אמנם החזון איש (או"ח סי' קטז סק"ה) הסתפק בחמץ שבטל ממנו שם אוכל, האם יכול לחזור ולהיות אסור משום חמץ, שיש לומר שכיון שבטל ממנו שם אוכל, אפילו אם חוזר להיות אוכל שוב אינו מין דגן, שהוא כאוכל שנוצר מעצמו, ויש לומר שלא יתחייב על אכילתו, עיין שם שמסתפק בזה. ומבואר בדברי החזון איש, שאפילו על ידי שינוי מעשה יש צד שאינו חוזר לחימוצו, ועיין אור החמה (גמוס' שם) שהבין להיפך, שאף בלי שום שינוי מעשה חוזר לחימוצו, שהוקשה לו, שמבואר בדברי המהרש"א שצריך שינוי מעשה לחזור לחימוצה, וקשה, וכי אם רוצה לאוכלה אינה חמץ ומה בכך שהיא מיוחדת לישיבה, שאפילו אם אין עליה שם אוכל של חמץ אבל ודאי שהיא חתיכת חמץ, וכיון שרוצה לאוכלה עובר עליה בבל יראה וחייב על אכילתה. וכתב, שאפשר שכוונת המהרש"א, שאינו רוצה שתחזור להיות אוכל, אלא שרוצה לתקנה לצורך כלי אחר, ועל ידי זה בטל ממנה הייחוד לישיבה, וחוזרת להיות חמץ עד שיחול עליה שם הכלי שעכשיו מייחדה לצורך זה. **מו. המהרש"ל** (שם) הביא שבפסקי התוספות (סי' קטו) מבואר כפירושו. ובפסקי התוספות כתוב, שכופת שאור שייחדה לישיבה בטלה על ידי שינוי מעשה. ונראה שהמהרש"ל מפרש, שהכוונה שעל ידי השינוי מעשה בטל ממנה שם אוכל ונהיתה מיוחדת לישיבה. והמהרש"א כתב, שיש לפרש בפסקי התוספות כפירושו, ונראית כוונתו, שיש לומר שבפסקי התוספות לא מדובר שתתבטל משם אוכל, אלא אחר שייחדה לישיבה, ורוצה לבטלה שוב שלא תהיה מיוחדת לישיבה אלא תחזור להיות אוכל, ומועיל לזה שינוי מעשה. **מז. בבא** בתרא (שם), שבת (נג. ד"ה נגמרין), סנהדרין (מת. ד"ה נתנו). **מח. הקשה** הצל"ח (ד"ה פחות), שהיו יכולים להעמיד גם את המחלוקת בפחות מכזית במחלוקת תנאים במכות (יג.), שלרבי שמעון על פחות מכזית חייבים מלקות, ורק לענין חיוב קרבן נאמר שיעור כזית, ולרבנן אין חיוב מלקות בפחות מכזית, ונפרש שהברייתא השנייה שאוסרת גם פחות מכזית אם אינו עשוי לחזק, היא כרבי שמעון שגם פחות מכזית עובר בבל יראה מן התורה, ולכך החמיר שעובר עליו אם אינו עשוי לחזק, ובריית ראשונה כרבנן, שבפחות מכזית אין איסור תורה, ולכן אינו עובר כי אם בכזית. ותירץ, שהגמרא לא רצתה לתרץ כך, מפני שבלאו של בל יראה אין בו לא קרבן ולא מלקות [שהוא לאו שאין בו מעשה חוזר לחימוצו, שהוקשה לו, שמבואר בדברי המהרש"א שצריך שינוי מעשה לחזור לחימוצה, וכי אם רוצה לאוכלה אינה חמץ ומה בכך שהיא מיוחדת לישיבה, שאפילו אם אין עליה שם אוכל של חמץ אבל ודאי שהיא חתיכת חמץ, וכיון שרוצה לאוכלה עובר עליה בבל יראה וחייב על אכילתה. וכתב, שאפשר שכוונת המהרש"א, שאינו רוצה שתחזור להיות אוכל, אלא שרוצה לתקנה לצורך כלי אחר, ועל ידי זה בטל ממנה הייחוד לישיבה, וחוזרת להיות חמץ עד שיחול עליה שם הכלי שעכשיו מייחדה לצורך זה. **מו. המהרש"ל** (שם) הביא שבפסקי התוספות (סי' קטו) מבואר כפירושו. ובפסקי התוספות כתוב, שכופת שאור שייחדה לישיבה בטלה על ידי שינוי מעשה. ונראה שהמהרש"ל מפרש, שהכוונה שעל ידי השינוי מעשה בטל ממנה שם אוכל ונהיתה מיוחדת לישיבה. והמהרש"א כתב, שיש לפרש בפסקי התוספות כפירושו, ונראית כוונתו, שיש לומר שבפסקי התוספות לא מדובר שתתבטל משם אוכל, אלא אחר שייחדה לישיבה, ורוצה לבטלה שוב שלא תהיה מיוחדת לישיבה אלא תחזור להיות אוכל, ומועיל לזה שינוי מעשה. **מז. בבא** בתרא (שם), שבת (נג. ד"ה נגמרין), סנהדרין (מת. ד"ה נתנו). **מח. הקשה** הצל"ח (ד"ה פחות), שהיו יכולים להעמיד גם את המחלוקת בפחות מכזית במחלוקת תנאים במכות (יג.), שלרבי שמעון על פחות מכזית חייבים מלקות, ורק לענין חיוב קרבן נאמר שיעור כזית, ולרבנן אין חיוב מלקות בפחות מכזית, ונפרש שהברייתא השנייה שאוסרת גם פחות מכזית אם אינו עשוי לחזק, היא כרבי שמעון שגם פחות מכזית עובר בבל יראה מן התורה, ולכך החמיר שעובר עליו אם אינו עשוי לחזק, ובריית ראשונה כרבנן, שבפחות מכזית אין איסור תורה, ולכן אינו עובר כי אם בכזית. ותירץ, שהגמרא לא רצתה לתרץ כך, מפני שבלאו של בל יראה אין בו לא קרבן ולא מלקות [שהוא לאו שאין בו מעשה

(רמב"ם ממץ ומצה פ"ו ה"ג), או שהוא לאו הניתק לעשה (להלן קה.)], ואף לרבי שמעון לא שייך לחלק בין כזית לפחות מכזית. **מט. הבעל** המאור (ד"ה נזק) והמאירי (לעיל ע"ח ד"ה וגדולי) כתבו, שתירוץ אביי שמחלק בין אם הבצק במקום לישה לאינו מקום לישה, מלבד שמתרץ שלא יסתרו שתי הברייתות, מתרץ גם שלא יסתרו שני הלשונות בתחילת הגמרא בשם שמואל, שלשון אחד דיבר במקום לישה והשני שלא במקום לישה. אמנם בהשגות הראב"ד (על נעל המאור, מוס ח) ובמלחמת ה' (ד"ה ולמ) מבואר, שתירוץ אביי מבאר רק את סתירת הברייתות, אבל שני הלשונות בשם שמואל חולקים ביניהם, אם כזית שלא במקום לישה ועשוי לחזק אם עובר עליו. והרמב"ן מוכיח כן, ממה שלא פירשה הגמרא שכמו ששתי הברייתות לא חולקות ביניהן כך שני הלשונות לא חולקים ביניהם, ואם שני הלשונות היו תלויים בחילוק אם הוא מקום לישה, היה שמואל מקשה סתירת הברייתות ומבארם כחילוק אביי. ומבאר הרמב"ן על פי זה, מדוע הרי"ף לא פסק כאביי, משום שלישנא בתרא אינה סוברת את תירוץ אביי, והרי"ף פסק כלישנא בתרא. **נ. והמאירי** (ד"ה ונגמרין) פירש בשיטת רש"י, שכיון שהדפנות הן מקום לישה, לפעמים בשעת גלגול העיסה נשפכים מים דרך הנקב שבדפנות, והבצק עוזר להחזיק את המים, ולכן גם הדפנות נחשבות קצת מקום העשוי לחזק, לעומת השפה העליונה שאינה עשויה כלל לחזק. וכן נראה מדברי רבינו דוד (לעיל ע"ח ד"ה לח). **נא. ובחידושי** רבינו דוד (לעיל ע"ח ד"ה לח) מבואר הטעם לחלק בין שוליים לדפנות, שאם הבצק בשוליים הוא מבטל הבצק לגמרי, אף אם יש בו כזית, וכשהוא בדפנות, אין הביטול מועיל אלא לפחות מכזית. **נב. שלעומת** השפה העליונה שאינה עשויה לחזק כלל, נחשבות הדפנות עשויות לחזק. מאירי (לעיל ע"ח ד"ה וגדולי). **נג. במאירי** (לעיל ע"ח ד"ה וגדולי) וברבינו דוד (שם ד"ה לח) מבואר, שרש"י פירש כן לשיטתו (שם ד"ה ה"ג ש'מקום העשוי לחזק', היינו שעשוי להחזיק את המים, ובזה יש שלשה מקומות, אבל לפי פירוש הראשונים (הובאו לעיל שם בענין 'מהו מקום העשוי לחזק'), שמקום העשוי לחזק היינו שעשוי לחזק את הכלי, אין לפרש כן, שאם העריבה צריכה חיזוק שלא תישבר, הוא מקום העשוי לחזק בין אם יהיה בשוליים או בדפנות או בשפה. **נד. רבינו** חננאל (ד"ה ממר), תוספות (לעיל ע"ח ד"ה כמן), ראב"ד (הובאו על נעל המאור, מוס ח) רמב"ן (מלחמת ה', ד"ה לח), מאירי (שם ד"ה ונענין פירוש), רבינו דוד (שם ד"ה לח), ר"ן (על הרי"ף ד"ה ל"ש, מיהושיס שם ד"ה לח). **נה. ולא** כפירוש רש"י (לעיל ע"ח ד"ה ה"ג ל"ש) שעשוי להחזיק את המים. **נו. ולא** כפירוש רש"י שמקום לישה קל יותר.

אהח 19/06/2018

ומצאנו שני טעמים בראשונים, מדוע יש להחמיר יותר כשהבצק במקום לישה[נז]:

א. **ר"י** (תוס' לעיל ע"ב ד"ה כמן) מפרש, שאם הוא במקום לישה, יש לחוש שכשילוש בעריבה עיסה אחרת, ידבק מאותו בצק לעיסה, או שהעיסה תבלע מן הטעם של הבצק, ולכן אם יש כזית במקום לישה, אפילו אם הוא עשוי לחזק עובר עליו, וכשהבצק קטן והוא פחות מכזית, יכול להיזהר שלא ללוש על הבצק, ולכן אף אם הוא במקום לישה אינו עובר אם הוא עשוי לחזק[נח].

ב. **רבינו דוד** (מס ד"ה לח) **והמאירי** (מס ד"ה ולענין פירוש) מבארים הטעם שבצק במקום לישה דינו חמור יותר, משום שבמקום לישה, היד ממשמשת שם, והוא נוח להישמט, ולכן אם יש בו כזית אינו בטל, אבל פחות מכזית כיון שאינו חשוב הוא מבטלו [והמאירי הוסיף עוד, שפחות מכזית אינו נוח להישמט], ולכן כל שעשוי לחזק שמבטלו שם, אינו עובר אף אם הוא במקום לישה, וכשאינו עשוי לחזק אף אם הוא פחות מכזית אינו מבטלו, כיון שהוא עשוי לשומטו[נט].

בהוכחת הראשונים מדברי עולא שלא כרש"י

הראשונים[ס] הקשו על שיטת **רש"י** [הובאה לעיל], מדברי עולא, שרק בעריבה אין צריך לבער פירורים פחותים מכזית, אבל בבית חייב לבער, וביאר עולא הטעם, משום שהפירורים יכולים להתאסף לכזית, וקשה לשיטת רש"י שפחות מכזית אפילו אם אינו במקום לישה עובר עליו, מדוע הוצרך עולא לטעם מיוחד בפירורים פחותים מכזית בבית, שמא יתאספו לכזית, והלא מן הדין עובר על פירורים פחותים מכזית, כמו שמצאנו בעריבה, שאם אינו מקום לישה כגון בשפה העליונה, עובר על פחות מכזית, אף שלא שייך שם החשש שמא הפירורים יתאספו לכזית.

ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. **רבינו פרץ** (תוספותיו ד"ה כמן, ד"ה ומ"מ, הגהות לפמ"ק מלוה נמ) **הביא, שרבינו יחיאל** תירץ את שיטת רש"י, שמה שמבואר שבפחות מכזית בעריבה אם אינו במקום לישה עובר, מדובר שיש בעריבה כמה פירורים פחותים מכזית, והכלי מצרפם להיות אחד, ולכן עובר עליהם, ודין זה נאמר רק בכלי, שהכלי מצרף את הפירורים לכזית, אבל בית אינו מצרף את הפירורים[סא], ולפיכך הוצרך עולא לטעם שבשעה שמכבדים את הבית מתאספים הפירורים לכזית, שלולא טעם זה לא היו מצטרפים הפירורים לכזית[סב].

ב. **הרמב"ן** (מלחמת ה', ד"ה אלו) **והחידושי הר"ן** (ד"ה נמ) תירצו, שהפירורים שנמצאים בעריבה עומדים במקומם, ולכן אף אם אין בהם כזית אם אינם במקום לישה עוברים עליהם, אבל פירורים שנמצאים בבית עשויים להידרס ברגלי אדם, ולכן הפירורים בטלים, ואם לא היה הטעם שהם נאספים על ידי כיבוד הבית, לא היו עוברים עליהם, ודינם כמו בצק שבסדקי עריבה שעשוי לחזק ואינו במקום לישה, שהוא מבטלו, ואינו עובר עליו[סג].

ג. וכעין זה מבואר **ביראים** (מלוה סמ), שיש חילוק בין פירורים שמטונפים קצת שאין צריך לבערם אם הם פחותים מכזית, לפירורים שאינם מטונפים שצריך לבערם אף אם הם פחותים מכזית. ומבאר **הב"ח** (או"ח סי' תמג ס"ק ד"ה והר"ר), שלדבריו יתיישב מדוע לשיטת רש"י לולא החשש שיתאספו הפירורים שבבית לכזית, לא היה צריך לבערם, משום שמדובר שמצאם במקום שמטונפים קצת. וכעין זה תירץ **המהר"ם חלאווה** (ד"ה והלר), שבעריבה אין הפירורים מאוסים, אבל בבית מתלכלכים הפירורים ונמאסים, ולכן אין צריך לבטלם כשאין חשש שיצטרפו לכזית[סד].

ד. עוד יש לתרץ[סה] שיטת רש"י כמו שפירשו מפרשי **הרמב"ם**[סו] (חמץ ומצה פ"ג הט"ו), [הו"ד להלן בענין 'האם דינו של עולא מדובר כשהפירורים דבוקים'], שהרמב"ם פירש שהפירורים שבבית הם דבוקים לבית, כי מדובר שפירורי הבצק עשויים לחזק את הבית, ולכן דינם כמו בצק בעריבה שעשוי לחזק, שאין צריך לבער אם הוא פחות מכזית.

ה. **החתם סופר** (לעיל ע"ב ד"ה מיכף) תירץ, שלכאורה קשה מהמבואר לעיל (ו:) שפירורים שהם בבית אינם חשובים, ואין צריך אפילו לבטלם, כמו שמבואר שם, ומדוע בעריבה כשהם פחותים מכזית ואינם עשויים לחזק עובר עליהם, אלא יש לומר, שכיון שהם מועילים לעריבה הם חשובים ואינם בטלים, ואף שאינם עשויים לחזק מכל מקום מועילים לעריבה, ולכן אינם כפירורים שבבית, ורק בהם עובר עליהם אפילו אם הם פחותים מכזית, אבל בבית לולא הטעם שהם מתאספים כשמכבדים את הבית, לא היה עובר עליהם[סז], כיון שאינם חשובים[סח].

לשיטת רש"י מדוע שום ברייתא לא הביאה שלשת הדינים

עוד הקשו **הראשונים**[סט], שלפירוש **רש"י** הרי יש שלשה מקומות בעריבה שדיניהם חלוקים זה מזה, דין השוליים, ודין הדפנות, ודין השפה העליונה, ומדוע שום ברייתא לא התייחסה לשלשת המקומות, אלא כל ברייתא דיברה רק על שנים מתוך השלשה מקומות[ע].

קושיית המאירי שמלשון הגמרא לא משמע כפירוש רש"י

המאירי (לעיל ע"ב ד"ה ולענין פירוש) הקשה על פירוש **רש"י** [הובא לעיל], שלא מסתבר שישתמשו גם בלשון 'מקום העשוי לחזק', וגם בלשון 'מקום לישה' למקום אחד, ובשניהם הכוונה שהבצק עשוי לחזק, וכל החילוק ביניהם שבמקום לישה מחזק יותר, וכן לא מסתבר שברייתא אחת קוראת לאותו המקום [דפנות] מקום שאינו עשוי לחזק, והברייתא האחרת קוראת לדפנות מקום העשוי לחזק[עא].

האם לפירוש ר"י רק בפסח נאסר להשתמש בעריבה

בחידושי רבי אלעזר משה הורוויץ (נמוס' ד"ה כמן) הקשה על פירוש **ר"י** [הובא לעיל], שהטעם שבמקום לישה צריך לבער, משום שמא ידבק מהבצק בעיסה, או שהעיסה תקבל טעם מהבצק, שלדבריו משמע שאפילו באופנים שצריך לבער, היינו דווקא אם לש בעריבה בפסח, אבל אם אינו לש בעריבה בפסח אינו צריך לבער, שהרי טעם האיסור כשיש כזית ועשוי לחזק, שמא העיסה תתערב או שתקבל טעם מהבצק, ותהיה אסורה באכילה בפסח[עב]. וקשה, שאפילו אם הבצק הוא פחות מכזית ועשוי לחזק, שבזה הדין שאין צריך לבער,

---

נז. ולהלן [בענין 'האם לפירוש ר"י רק בפסח נאסר להשתמש בעריבה'] הובא בשם החזון איש, שמבאר בתוספות כעין פירוש רבינו דוד והמאירי [הובא להלן בסמוך], ולפי זה יש כאן רק ביאור אחד. **נח. מבואר** בתוספות רבינו פרץ (ד"ה ולמ"ש), שלפירוש זה, בעריבות שאין לשים בהם העיסה, אם יש פירורים פחותים מכזית, אף אם אינם עשויים לחזק, אינו עובר עליהם, שהרי אין לשים שם, וגם אין את החשש שיש בפירורים פחותים מכזית שבבית, שבשעת כיבוד יתאספו הפירורים.

אוצר החכמה **נט. ובחידושי** רבי אלעזר משה הורוויץ (נמוס' שם) מבאר ביאור אחר בחילוק אם הבצק במקום לישה לאינו במקום לישה [להלן (בענין 'האם לפירוש ר"י רק בפסח נאסר להשתמש בעריבה') הובא, מדוע מיאן בפירוש התוספות], שאם הבצק במקום לישה, כיון שהוא מקומו אינו בטל, ומה שעשוי לחזק מועיל רק שלא יצטרפו כל הפירורים יחד לשיעור כזית, כיון שכל פירור נמצא במקומו שצריך להיות שם כדי לחזק את הכלי, לכן אין כל הפירורים שמפוזרים בכמה מקומות מצטרפים לכזית, אבל כשיש כזית במקום אחד עובר עליו, וכשהבצק איננו במקום לישה, כיון שאין זה מקום הבצק בטל, ואין כאן צירוף כלל, ואין מצטרפים כמה פירורים לכזית, ואם עשוי לחזק, בטל לגמרי אף שהוא כזית כיון שאינו במקומו. **ס. תוספות** (לעיל ע"ב ד"ה כמן), **ראב"ד** (הסגות על בעל המאור, מוס ח), תוספות רבינו פרץ (ד"ה כמן), חידושי הר"ן (מס ד"ה לח). **סא. כמו** שמבואר בירושלמי בסוגיין (פ"ג ה"ג) שהכלי מצרף את הפירורים לכזית, ובית אינו מצרף כמה פירורים לכזית. והירושלמי מחלק לענין צירוף כלי בין תלוש למחובר. והפרי חדש (או"ח סי' תמג ס"ק ח) פירש, שבתלוש אין הפירורים מצטרפים לכזית, ובמחובר מצטרפים לכזית. אמנם הפוסקים [ביאור הגר"א (מס מוס כט), שלחן ערוך הרב (מס קו"ח ס"ק טז), חתם סופר (לעיל ע"ב ד"ה נקק)] כתבו להיפך, שבתלוש הפירורים מצטרפים לכזית, ובמחובר הפירורים בטלים לכלי ואינם מצטרפים לכזית. וראה עוד בחזון איש (או"ח סי' קטז ס"ק יג) שמבאר ביאור אחר בדברי הירושלמי ורבינו יחיאל. **סב. וכן** תירצו הקרבן נתנאל (סי' ג מוס ק) והשפת אמת (נמוס' ד"ה כמן). **סג. הפרי חדש** (או"ח סי' תמג ס"ק) הבין בתירוץ הרמב"ן, שכוונתו לתרץ כמו הרמב"ם [הובא להלן בפנים], שמדובר שהפירורים דבוקים בכותל ועשויים לחזק, ולכן דינם כפירורים שבעריבה שעשויים לחזק. והקשה, שאם כן לא היה לחשוש שיתאסף על ידי כיבוד הבית, כיון שהם מודבקים. ולכן פירש, שפירורים שבבית הם מאוסים ובטלים אפילו אינם עשויים לחזק, ולכן צריכים את הטעם שמא יתאספו לכזית [אך דבריו צריכים עיון, שברמב"ן מפורש משום שעשוי להידרס ברגלי אדם, ומה שכתב הרמב"ן שהוא כבצק העשוי לחזק, היינו שכמו שבצק שעשוי לחזק האדם מבטלו לעריבה, כמו כן כיון שעשוי להידרס מבטלו לקרקע הבית, אבל אין כוונתו שהבצק מחזק את הבית]. **סד. ומבואר** בב"ח (מס ד"ה ודע), שלפי תירוץ זה, שיטת רש"י שצריך לבער פירורים פחותים מכזית, אמנם לתירוץ רבינו יחיאל, גם רש"י סובר שאין צריך לבער פירורים פחותים מכזית, ורק בעריבה צריך לבערם, משום שמדובר שיש כמה פירורים שהכלי מצרפם לכזית. **סה. ביאור** הגר"א (או"ח סי' תמג מוס כב) כתב, שהרמב"ם כתב כן לתרץ הקושיא הנ"ל. **סו. שהרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג הט"ז) פסק, שאם אינו עשוי לחזק חייב לבער אפילו שהוא פחות מכזית, ולדבריו גם יקשה, מדוע בפירורים בבית, כשאין את הטעם שהפירורים מתאספים על ידי הכיבוד, אינו חייב לבער פחות מכזית. **סז. ולעיל** (ע"ב) [בענין 'מדוע יש אופנים שעובר בפחות מכזית, והלא פירורים בטלי'] הובא, שבשו"ת פני יהושע כתב כעין זה בדעת הרא"ש, וראה מה שהתבארו שם עוד טעמים, מדוע אין הפירורים שבעריבה בטלים. **סח. ומבאר**, שהטעם שהתוספות הקשו על רש"י ולא סברו תירוץ זה, משום שסוברים שפירורים שבשפת העריבה אינם מועילים כלל לעריבה, והם כפירורים שבבית. **סט. הרמב"ן** (מלחמת ה', ד"ה אלו), הר"ן (חידושים, ד"ה לח), המאירי (לעיל ע"ב ד"ה ולענין פירוש) **ורבינו דוד** (מס ד"ה לח). **ע. ורבינו** דוד (לעיל ע"ב ד"ה לח) מבאר יותר, שעכשיו שכל ברייתא ביארה רק שני דינים, יש מקום לטעות, ששנינו בברייתא הראשונה שכל שהוא פחות מכזית אף אם אינו עשוי לחזק אינו עובר, ומשמע בפשטות שאף אם אין עשוי לחזק כלל אינו עובר, וזה אינו נכון, שהרי אם אינו במקום לישה עובר, וכן מה ששנינו בברייתא השניה שעובר בכזית אפילו אם עשוי לחזק, משמע שעובר בכל האופנים בכזית, ואינו נכון, שהרי במקום לישה אינו עובר, ואין דרך התלמוד כן. והקשה עוד, שלפירוש רש"י לא היה צריך רב אשי לבאר ששפה אינה מקום לישה, שכבר שמענו דבר זה ממה שתירצה הגמרא, 'כאן במקום לישה כאן שלא במקום לישה' [נראית כוונתו על פי מה שהובא בהערה לעיל (בענין 'בימוך המילוק בין מקום ליפה למינו מקום ליפה')], שרבינו דוד והמאירי ביארו בדעת רש"י, שהדפנות נחשבות קצת שעשויות לחזק, מפני שעשויות להחזיק את המים לפעמים, ואם כן פשוט שהשפה אינה עשויה להחזיק את המים, ואין צריך להשמיע דבר זה. אמנם בפירוש רש"י שלפנינו מבואר, שהדפנות נחשבות שעשויות לחזק מפני שמחזקת את העיסה, ולפי זה היה מקום לטעות שאף השפה נחשבת מקום לישה, ששמא לפעמים העיסה נוגעת בשפה]. **עא. ומלבד** כל הנ"ל יש להקשות, ששיטת רש"י היא רק על פי מה שביאר שמקום שעשוי לחזק היינו שעשוי להחזיק את המים, ובזה יש שלשה מקומות, ולעיל (ע"ב בענין 'מהו מקום העשוי לחזק') התבאר, שהראשונים הקשו על פירוש זה, שמהלשון 'לחזק' משמע שהבצק מחזק את העריבה, ולא שמחזיק את המים, ולכן מפרשים הראשונים, שמקום העשוי לחזק היינו שעשוי לחזק את העריבה, ולפירוש זה אין שלשה מקומות חלוקים בעריבה, אלא כל שהעריבה רעועה והבצק מחזקה הוא עשוי לחזק. **עב. וקושייתם** רק לפירוש ר"י, אבל לפירוש רבינו דוד

מכל מקום לא הותר בפסח עצמו ללוש בעריבה, שהרי נוגע באיסור וטעון הדחה[ע"ג], וכיון שאינו לש בעריבה בפסח מדוע גזרו על כזית או על פחות מכזית כשאינו במקום לישה, והרי בכל מקרה לא ילוש בעריבה בפסח[עד].

אמנם בדברי **הב"ח** (או"ח סי' תמג ס"ק ד"ה אפ"ל) מבואר, שכוונת **התוספות** שאסור להשתמש בעריבה אף לאחר הפסח, שמא יבלע מחמץ שעבר עליו הפסח.

נמצא שלפירוש רבי אלעזר משה הורוויץ, לשיטת התוספות האיסור הוא רק אם לשים בעריבה בפסח. ולדברי הב"ח האיסור הוא אם לשים אחר הפסח, משום חמץ שעבר עליו הפסח.

והחזון איש (או"ח סי' קטו ס"ק טו) דחה שני הפירושים הנ"ל, שאין לומר שהאיסור הוא רק אם לשים בפסח, שהרי אם רוצה להשתמש בו בפסח צריך שלא ישאר בו שום חמץ[עה]. וגם אין לפרש שמדובר כשרוצה ללוש בו אחר הפסח, והאיסור משום חמץ שעבר עליו הפסח, שהרי אם אין עובר עליו בפסח משום בל יראה, אין בו איסור חמץ שעבר עליו הפסח[עו].

ולכן מפרש החזון איש ביאור חדש בדברי התוספות, שכיון שנותן טעם או שעומד להתערב בבצק, אינו בטל לכלי, ולכן צריך לבערו, שאינו כעריבה, שהרי האדם משתמש בו לאוכל[עז]. ומה שכתבו התוספות שבפחות מכזית יכול להיזהר ולא ללוש עליו, היינו שנזהר לא ללוש עליו משום שרוצה שיתבטל לכלי ולא יפרד [ולא מטעם איסור חמץ]. והעיר, שמפשטות לשון התוספות מבואר, שהוא חשש דרבנן שמא יבוא ללוש עליו, אבל לפי המתבאר, יש לומר שהוא חשש דאורייתא שעל ידי זה אינו בטל, ונאסר מדין חצי שיעור בבל יראה[עח].

לפירוש ר"י מדוע כשהוא במקום לישה חוצץ

שם. הקשה השפת אמת (לעיל ע"פ נמוק' ד"ה כתן, נפ"ד וכן), לשיטת **ר"י** שצריך לבער מחשש שמא יתערב מהבצק בעיסה, אם כן מדוע כתוב בברייתא שהבצק חוצץ, והרי טעם זה שיתערב בעיסה שייך רק לענין ביעור, אבל לענין חציצה לא מובן החילוק בין מקום לישה לאינו מקום לישה, ולא שייך בזה טעם הגמרא, מגו שחשוב לענין חמץ חשוב לענין חציצה, שהרי רק משום חשש בעלמא צריך לבערו[עט]. ותירץ, שכיון שצריך לבערו, אף שהוא רק מחמת חשש, חשוב הוא, ואינו בטל לעריבה, ולכן חוצץ.

האם בפסח מותר להשתמש בעריבה שדבוק בה בצק

כפי שהתבאר לעיל, שיטת **הב"ח** והחזון **איש**, שבאופנים שאסור להשהות את הבצק שבעריבה, נאסר להשהותו אפילו אם לא ילוש בעריבה בפסח, אמנם רבי אלעזר משה הורוויץ הבין בדעת **התוספות**, שהאיסור הוא רק כשלש בעריבה בפסח.

ובראשונים[פ] מבואר, שאף באופנים שהתירו להשהות את הבצק שבעריבה, מכל מקום אסור להשתמש בפסח בעריבה, שאי אפשר שלא יכנס משהו מן הבצק בעיסה, או שהבצק יחמץ את העיסה, וכל נידון הסוגיה הוא כשאין משתמש בה בפסח. ומבואר בדבריהם שבאופנים שנאסר להשהות את הבצק, נאסר אף אם לא ילוש בעריבה בפסח.

ובאוצר הגאונים (מכ. תוס קנג) מבואר, שכשהוא במקום לישה צריך לבער, גזירה שמא ילושו בפסח בעריבה עיסה, ותיגע בבצק שבסדקי העריבה[פא].

האם יש להוכיח מסוגיין אם פירורים פחותים מכזית חייבים בביעור

כפי שהתבאר לעיל, נחלקו רש"י **ותוספות** אם פחות מכזית שלא במקום לישה חייב בביעור, ולכאורה נראה שנחלקו האם פחות מכזית חייב בביעור, שרש"י סובר שפחות מכזית חייב בביעור, ולכן פחות מכזית שלא במקום לישה חייב בביעור, והתוספות הוכיחו שפחות מכזית אינו חייב בביעור[פב], ומה שהצריכו לבער במקום לישה, הוא רק מחשש שמא יגע בעיסה.

אמנם מבואר **בב"ח** (או"ח סי' תמג ס"ד ד"ה ועל), שאף לשיטת רש"י לא ברור שפירורים פחותים מכזית חייבים בביעור, ותלוי לפי התירוצים [הובאו לעיל בענין 'בהוכחת הראשונים מדברי עולא שלא כרש"י'] שנאמרו לתרץ קושיית הראשונים על רש"י מדינו של עולא[פג]. שלפי תירוץ **רבינו יחיאל**, משמע שגם לרש"י אין צריך לבער פחות מכזית, ומה שמבואר בסוגיין שצריך לבער בצק פחות מכזית כשאינו במקום לישה, משום שמדובר שיש כמה פירורים שבהצטרפם יחד הם כזית, אמנם לפי התירוצים האחרים שנאמרו שם, משמע שלרש"י צריך לבער פחות מכזית, ורק היכן שהם בטלים לקרקע הבית אינם חייבים בביעור[פד].

התרומת הדשן (פ"ג סי' קמד) כתב, שמסוגיין משמע שפחות מכזית אינו טעון ביעור. וכן כתב **השאגת אריה** (סוף סי' פח), שמסוגיין מוכח שחצי זית חמץ לא נאסר מן התורה בבל יראה מדין חצי שיעור, וגם לא נאסר מדרבנן[פה]. **אמנם הבית מאיר** (סס ס"ז בסופו) **והחזון איש** (סס סי' קטו ס"ק טו) סוברים, שגם לשיטת התוספות חצי שיעור נאסר מן התורה בבל יראה.

והטעם שאין צריך לבער בפירורים בעריבה, מבאר הבית מאיר, משום שפירורים אינם חשובים, וכמו שמבואר לעיל (ו:), ולכן הם בטלים ואינם חייבים בביעור.

והחזון איש מבאר, שבעריבה מתבטל הבצק לעריבה[פו], ולכן אינו עובר בבל יראה, אבל באופן שיש פירורים בכלי שאינם דבוקים, אסור מן התורה להשהותם מדין חצי שיעור, ומה שכתבו התוספות, שהטעם שפחות מכזית נאסר, שמא יבוא ללוש עליו ויתערב בעיסה או שיתן טעם בעיסה, כוונתם שעל ידי זה ממילא אינו בטל לעריבה, ומבואר בחזון איש, שלטעם זה, פירורים שהם במקום לישה אסורים מן התורה[פז].

וכדברי החזון איש מבואר **בשו"ת פני יהושע** (סי' טו), שגם לשיטת התוספות צריכים לבער מן התורה, והוכיח כן מלשון הברייתא, 'עובר', שמשמע שעובר בבל יראה[פח], ודוחק לפרש 'עובר' כמו שפירש **רבינו תם** (מכ. תוס' ד"ה ואלו) על 'אלו עוברין', שהכוונה שעוברים מעל השולחן, שאם כן היו התוספות מפרשים כן[פט].

משא ומתן בדברי הרא"ש שלא הביא מחלוקת רש"י ור"י

כתב הרא"ש (סי' ג), שלא הביא מחלוקת רש"י ור"י אם צריך לבער פחות מכזית, כיון שאינו נוגע למעשה, שישראל קדושים ונוהגים לגרר כל חמץ שנמצא ואפילו כל שהוא, ואפילו אם הוא דבוק בקירות הבית. והביא בשם זקנו **הראב"ן** (סי' ז), שיש סמך **בירושלמי** (פ"ג ה"ג) למנהג לגרר את הכתלים והכסאות שנגע בהם חמץ.

והקשה הט"ז (או"ח סי' תמג סק"ה), מדוע תלה הדבר בקדושתם של ישראל, והלא מן הדין חייבים לבער הפירורים שבבית אפילו אם הם פחותים מכזית,

---

ש'טעם הפוכים שלא נאסר מן התורה כגון ירקות חמץ פחות מכזית'), מדוע אין הפירורים חייבים בביעור. **פו. ואינו** כמו הטעם שהתבאר לשיטת הבית מאיר משום שפירורים אינם חשובים ובטלים, שלשיטת החזון איש (סס ס"ק יג ד"ה והגר"ח) אף פירורים שאינם חשובים צריכים ביעור, משום שמא יבוא לאוכלם, אלא שכיון שהם בטלים לעריבה, הרי דינם כעריבה ופקע מהם תורת אוכל, ואין הביטול משום הפקר, אלא שנתבטלו מתורת אוכלים. **פז. ועיין** לעיל [בענין 'האם לפירוש ר"י רק בפסח נאסר להשתמש בעריבה'] שהובאו דבריו באריכות. וכל זה לשיטת החזון איש והשו"ת פני יהושע (סי' טו), אמנם לשיטת הבית מאיר, הפירורים במקום לישה חייבים בביעור רק מדרבנן שמא יתערב בעיסה, שהרי פירורים אינם חשובים. **פח. ולעיל** (ע"פ) [בענין 'ביאור הלשון עובר'] הובא, שיש מפרשים ש'עובר' היינו מתבער, ולפירוש זה אין להוכיח מהלשון 'עובר'. **פט. ובקרבן** נתנאל (סי' ג אות ק) הקשה על דבריו, שממה שכתבו התוספות שפחות מכזית במקום לישה אסור שמא יתן טעם בעיסה, משמע שהוא מדרבנן. עוד הקשה, שאם כן גם לתוספות יקשה מה שהקשו על רש"י, שממה שאמרה הגמרא לעיל על פירורים בבית, משמע שלולא החשש שהיו מתאספים על ידי שמכבדים הבית, לא היה איסור בל יראה [ובאמת שהפני יהושע הקשה על עצמו כן, מדוע בבית לולא החשש שהיו מתאספים הפירורים היה מותר להשאירם, והרי עובר עליהם אפילו בפחות מכשיעור, ותירץ שרק בעריבה הפירורים אינם בטלים כיון שהם מחזקים את העריבה, ועיין עוד בפני יהושע שמסקנתו שמדובר שיש כמה פירורים שמצטרפים לכזית ולכן עובר עליהם, ואף שסובר שחצי שיעור אסור מן התורה, אבל הלשון 'עובר' נאמר לענין הלאו, והלאו הוא רק בכזית, ולכן העמיד שיש כמה פירורים ומצטרפים לכזית]. ועל פי מה שכתב הקרבן נתנאל ששיטת התוספות שאינו עובר מדאורייתא, הוכיח שגם שיטת רש"י שאינו אסור מן התורה בפחות מכזית, שהרא"ש (סס) כתב שלא הביא המחלוקת ר"י ורש"י, משום שישראל קדושים וגוררים כל הפירורים, ולכאורה מדוע לא הביא הרא"ש את המחלוקת, והרי יש עוד נפקא מינה בין רש"י לתוספות, האם נאסר פחות מכזית מן התורה בבל יראה מדין חצי שיעור, אלא מוכח שאף לרש"י אינו עובר, והטעם שאם הפירורים אינם במקום לישה שחייב לבערם לשיטת רש"י, הוא משום שמדובר שיש כמה פירורים שבהצטרפם יחד יהיה בהם כזית [וכתירוץ ה"ר יחיאל שהובא לעיל בענין 'בהוכחת הראשונים מדברי עולא שלא כרש"י'].

והמאירי [הובא לעיל], הטעם שהחמירו במקום לישה, הוא משום שהבצק עשוי להישמט ולכן אינו מבטלו, וטעם זה אוסר אפילו אם אין לשים בפסח בעריבה, שטעם האיסור משום שהחמץ לא בטל, ולדבריהם לא תוקשה קושייתו. **עג. ולכאורה** צריכה עיון קושייתו, שהרי התוספות כתבו, שאם הבצק הוא פחות מכזית קל להיזהר לא ללוש על הבצק, ומשמע שבאו לבאר מדוע בפחות מכזית אין חוששים ללוש, משום שלא יגע הבצק בעיסה, ואם כן לא יהיה טעון הדחה, ואם כן מה הקשה. אכן מלשון רבי אלעזר משה משמע שכוונתו להקשות, שאם יש לחלק כנ"ל שבפחות מכזית יכול להשגיח שהעיסה לא תיגע בבצק, אם כן, מדוע אם אינו עשוי לחזק, משום שהבצק פחות מכזית חייב לבער אם הוא במקום לישה, והלא הטעם לחומרת מקום לישה, משום שהבצק נוגע בעיסה, ואם אפשר להשגיח שלא יגע הבצק בעיסה, שוב אין להחמיר בפחות מכזית אף אם אינו עשוי לחזק. **עד. ומחמת** קושיא זו ביאר ביאור אחר בחילוק אם הבצק במקום לישה לאינו במקום לישה, והובא לעיל בהערה [בענין 'ביאור החילוק בין מקום לישה לאינו מקום לישה']. **עה. וכמו** שהקשה רבי אלעזר משה הורוויץ. **עו. עיין** שם מה שדחה עוד פירושים הנ"ל. **עז. ולדבריו**, גם פירוש הר"י, הוא כפירוש רבינו דוד והמאירי הנ"ל. **עח. ולהלן** [בענין 'האם יש להוכיח מסוגיין אם פירורים פחותים מכזית חייבים בביעור'] הובא, שבדברי השו"ת פני יהושע משמע כפירוש החזון איש בדברי התוספות, וראה שם [בהערות] שהקשה עליו הקרבן נתנאל, שמדברי התוספות משמע שהאיסור להשהות החמץ הוא רק מדרבנן. **עט. ולפי** מה שהובא לעיל [בסמוך], שהחזון איש מפרש שכוונת התוספות היא, שכיון שמתערב בעיסה לכן אינו בטל, מיושב. **פ. ראבי"ה** (סי' מז), רשב"ץ (מאמר חמץ פרק מט). וכן הביא הריבב"ן (ד"ה נעטל) בשם ה"ר ישעיה. **פא. ונראה** מדבריו, שאף אם אינו לש בעריבה בפסח נאסר, גזירה שמא ילוש בה בפסח. ועיין שם עוד מה שכתב בזה. **פב. שהרי** בפירורים פחותים מכזית בבית, לולא החשש שיצטרפו כשיכבדו את הבית, לא היו חייבים בביעור. **פג. שמדבריו** משמע, שלולא שהיה חשש שהפירורים יתאספו לכזית, לא היה צריך לבער פחות מכזית. **פד. וראה** להלן [בסמוך] שהשפת אמת מדייק מלשון רש"י, שצריך מן התורה לבער פחות מכזית. **פה. ונראה** שכוונתם כמו שהוכיחו התוספות מדברי עולא שפירורים פחותים מכזית אינם חייבים בביעור. וראה עוד מה שהתבאר לעיל (ע"פ נענין 'מדוע אין צריך לבער פחות מכזית והלא יש לחשוש שיצוף לפומו' ונענין

אהח 19/06/2018

אוצר החכמה

שהרי יש חשש שיבוא לאוכלם, ואפילו חצי זית אסור מן התורה באכילה מדין חצי שיעור. ותירץ, שמדובר בפירורים שעומדים להידרס ברגלי אדם, ואין לחשוש שיבואו לאוכלם, ואף על פי כן אם יש בהם כזית צריך לבערם, כדי שלא יעבור עליהם בבל יראה בזמן הקצר עד שיידרסו ברגלי אדם. ולעיל (ע"פ) [בענין 'מדוע אין צריך לבער פחות מכזית והלא יש לחשוש שיבוא לאוכלו'] הובא **שהפני יהושע** חולק על הט"ז, וסובר שבפחות מכזית לא גזרו חכמים מחשש שיבוא לאוכלו, ולדבריו מיושב מדוע אין צריך לבער פחות מכזית מעיקר הדין. **והחתם סופר** (ד"ה הפ) תירץ, שבמקום העשוי לחזק לא שייך החשש שמא יבוא לאוכלו, שהרי ביטלו שם, ומשמש מעשה עץ, ולא יבוא לאוכלו.

והקרבן נתנאל (סס פוס ק) הקשה, שהיה לו לרא"ש להכריע במחלוקתם לענין חצי זית אם מחויב מן התורה לבערו, שלשיטת רש"י מחויב לבער אפילו פחות מכזית, ולשיטת התוספות אינו חייב לבערצ. ותירץ, שיש לומר שגם לרש"י אין צריך לבער פירור פחות מכזית, ומה שהצריך רש"י לבער פירורים פחותים מכזית בעריבה, הוא מחשש שיצטרפו כמה פירורים לכזיתצא, וחשש זה הוא רק בעריבה, שבבית אין מצטרפים הפירורים לכזית, וכיון שהמחלוקת הוא רק בעריבה, די בטעם שישראל קדושים ונהגו לגרר אפילו פחות מכזית, ולכן לא הוצרך הרא"ש להכריע במחלוקת רש"י ור"י.

והשפת אמת (לעיל ע"פ נמוס' ד"ה כמן, נפ"ד וכן) הקשה, שהיה לרא"ש להכריע במחלוקת רש"י ור"י לענין דיעבד, שלרש"י שסובר שמן התורה פחות מכזית מחויב בביעור, אם כן אם לא ביער, נאסר משום חמץ שעבר עליו הפסח, אבל לשיטת ר"י שלא נאסר מן התורה, אם כן אינו נאסר משום חמץ שעבר עליו הפסח. ותירץ, שיש לומר שגם לרש"י מה שצריך לבער הפירורים שהם פחותים מכזית, אינו מן התורה אלא מדרבנן, שמא יתאסף לכזית. אלא שכתב שמלשון רש"י (ד"ה כללם), 'שפה עליונה אפילו פחות מכזית עובר', משמע שמן התורה צריך לבער פירורים פחותים מכזית.

איך נפסק להלכה

אמר רב אשי לא תימא שלא במקום לישה אגבה דאגנא וכו'. כתב רבינו **חננאל** (סס פוס ק) שמכך שרב אשי ביאר את תירוצו של אביי משמע שהלכה כאביי, שמחלק בין אם הבצק במקום לישה, לאינו במקום לישה.

וכן כתב הבעל המאור (ד"ה נלק) שהלכה כאביי, וכתב, שכל זה לענין פחות מכזית, אבל במה שמבואר בדברי אביי שבמקום לישה אפילו בכזית אינו עובר עליו, אין הלכה כמותו, שרק לפי רבי שמעון בן אלעזר הדין כן, וכיון שהגמרא פסקה כתנא קמא שכופת שאור שייחדה לישיבה עובר עליה, מבואר שכזית לא מתבטל, ונפסק כתירוץ אביי רק במה שמחלק בפחות מכזית בין מקום לישה לאינו מקום לישה. ולפי זה פוסק הבעל המאור, שאם יש בבצק כזית אפילו שהוא עשוי לחזק, בין שהוא במקום לישה ובין שאינו במקום לישה, עובר עליו, ואם הבצק פחות מכזית, אם הוא בדפנות או בשוליים אינו עובר עליו, ואם הוא בשפה עובר עליו.

ובדברי רבינו חננאל אין לומר כן, שהבעל המאור פסק כן לפי שסובר כשיטת רש"י שמחלק בין הדפנות לשפה, אבל רבינו חננאל סובר כשיטת הראשונים שהתבארה לעיל [בענין 'ביאור החילוק בין מקום לישה לאינו מקום לישה'], שמפרשים שמקום לישה חמור יותר. ומבאר **הרמב"ן** (מלחמת ה', ד"ה אלו), שלדבריו כיון שפוסקים גם כאביי, שמחלק בין מקום לישה לאינו מקום לישה, וגם פוסקים כתנא קמא של רבי שמעון בן אלעזר, שבכזית עוברים אפילו אם עשוי לחזק, לכן כל שיש בו כזית עובר עליו, וכשאין בו כזית פוסקים כאביי שאם אינו עשוי לחזק, אם הוא במקום לישה עובר עליו, ואם אינו במקום לישה אינו עובר עליו, ואם עשוי לחזק אף שהוא במקום לישה אינו עובר עליו.

ביאור שיטת הרי"ף

הרי"ף העתיק רק את הלישנא בתרא של שמואל, שללשון הזה דבריו אמורים על הסיפא של המשנה, 'ואם לאו בטל במיעוטו', שרק במקום העשוי לחזק אינו עובר על פחות מכזית, אבל במקום שאין עשוי לחזק חייב לבער אפילו פחות מכזית, ומכלל זה נלמד שבכזית אפילו במקום העשוי לחזק חייב לבער.

ורוב הראשוניםצב הבינו בדעת הרי"ף שאינו פוסק כלל כאביי, אלא פוסק כרב הונא שאמר 'סמי קילתא מקמי חמירתא'צג, והלכה כמו הברייתא שהחמירה כמו הלישנא בתרא של שמואל, וכך יוצא גם לפי רב יוסף שתלה את שתי הברייתות במחלוקת תנא קמא ורבי שמעון בן אלעזר, ואם כן הברייתא שהחמירה כלישנא בתרא, סוברת כתנא קמא, וכיון שהלכה כתנא קמא, הלכה כמו הברייתא שהחמירה, ולפי זה כל שיש בו כזית חייב תמיד לבער, וכל שאין בו כזית ועשוי לחזק אינו חייב לבער, ואם אינו עשוי לחזק בין שהוא במקום לישה ובין שאינו במקום לישה חייב לבערצד.

וכן פסק הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג הט"ו), שכל שיש בו כזית חייב לבער, וכל שאין בו כזית אם אינו עשוי לחזק עובר עליו, ואם עשוי לחזק אינו עובר עליו.

שיטת הרב בן גאות

הרב בן גאות (הובא בהשגות הרמב"ן על ספר המצות לוס ב) פסק לגמרי כאביי, שאף אם יש בבצק כזית, אם עשוי לחזק ואינו במקום לישה אינו עובר עליוצה. ומצד שני פסק שאין הלכה כרבי שמעון בן אלעזר שכופת שאור שייחדה לישיבה אינו עובר עליה, ורק אם טחה בטיט אינו עובר עליה. והקשה **הראב"ד** (סס), שהוא סותר את עצמו, שאם פסק כתנא קמא של רבי שמעון בן אלעזר שכופת שאור שייחדה לישיבה עובר עליה, אם כן כל שיש בו כזית אינו בטל, ואיך פסק שאם יש בעריבה כזית שלא במקום לישה, ועשוי לחזק, אינו עובר עליו, והלא בגמרא מבואר שרק לשיטת רבי שמעון בן אלעזר אינו עובר בכזית. **והמאירי** (ד"ה מלמר) הביא שיש אומרים, שאף שההלכה שכופת שאור שייחדה לישיבה אינה בטלה, רק אם טחו פניה בטיט, מכל מקום אם הדביק תיבה בבצק כזית, אינו צריך לבערו, שרק כופת שאור שהיא שאור בפני עצמו אינה בטלה, אבל כזית שדבוק הרי הוא בטל לתיבה. ומה שהחמירו בכזית בעריבה, משום שבעריבה משפשפין את החמץ תמיד, אבל בשאר כלים בטל החמץ לכלי. ולדבריו מיושבת שיטת הרב בן גאות, שיש לומר שאף בעריבה אם אינה במקום לישה, אין משפשפין בה את החמץ תמיד, ובטלה לעריבה ואין צריך לבערו. ואף שאין הלכה כרבי שמעון בן אלעזר, היינו דווקא בכופת שאור שהיא שאור בפני עצמו, אבל כשהבצק בכלי, הוא בטל לכלי ואין חייבים לבערוצו.

סיכום השיטות להלכה

בביאור הגר"א (לוח סי' תמג לוס יט) מונה שש שיטות ראשונים, שיש מחלוקת אם מפרשים כרש"י או כתוספות בביאור 'מקום לישה'. ויש מחלוקת אם פוסקים כרב הונא או כאביי. ואם פוסקים כאביי, יש מחלוקת אם פוסקים לגמרי כמותו, או שבכזית אין פוסקים כמותו, כי פוסקים כתנא קמא של רבי שמעון בן אלעזר, ואלו הן הששׁ שיטות:

צ. **וראה** לעיל [בסמוך] שהובאו דברי המפרשים בשיטת רש"י ותוספות, האם מן התורה צריך לבער פחות מכזית.

צא. **וכתירוץ** רבינו יחיאל שהובא לעיל בענין 'בהוכחת הראשונים מדברי עולא שלא כרש"י'.

צב. **בעל** המאור (ד"ה נלק), רמב"ן (מלחמת ה', ד"ה אלו), ר"ן (על הרי"ף ד"ה ג"ם, מיוסדים כ"ה ועיין). אמנם מדברי הראב"ד (השגות על ספר המצות, לוס ח) נראה קצת, שאף לשיטת הרי"ף, באין בו כזית ואינו עשוי לחזק, יש לחלק בין אם הוא במקום לישה לאינו במקום לישה, אלא שהרי"ף קיצר בלשונו ולא הזכיר החילוקים הנ"ל.

צג. **והקשה** הצל"ח (ד"ה סמי), אם הרי"ף והרמב"ם [הובא בפנים שדעתו כדעת הרי"ף] פסקו כרב הונא דסמי קילתא מקמי חמירתא, אם כן היה להם לחלק בין אם ביטל את החמץ ללא ביטל, שהרי טעם רב הונא שצריך למחוק דווקא את הברייתא שמקילה, משום שספק דאורייתא לחומרא, אמנם רק כשלא ביטל את החמץ הוא ספק דאורייתא, אבל אם ביטל את החמץ הוא ספק דרבנן, ובזה צריך להיות הדין לקולא, ובפרט שהם נקטו לשון המשנה 'חייב לבער', שמשמע שלא די בביטול. ועוד, שהרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג הט"ז) פסק לקולא באיבעיות של הגמרא להלן שנשארו בספק, שפסק שהדין בהם שמבטל בלבו ודיו, וכתב המגן אברהם (סי' תמג ס"ק יג), שטעם הרמב"ם כיון שביטל הוה ספק דרבנן, ואם כן למה בבצק שבעריבה לא חילק הרמב"ם בין ביטל ללא ביטל והכריע לחומרא. ותירץ, שלא שייכת תורת ביטול חמץ בבצק בעריבה, שהרי אינו מפקירו ורוצה בקיומו לצורך העריבה, ומה שמוזכר ברש"י (ד"ה אינו, ד"ה נמה) ביטול בבצק בעריבה, היינו שבטל מתורת אוכל ולא שייך בו איסור חמץ כלל, אבל אינו ביטול מתורת הפקר, אבל באיבעיות שלהלן שמדובר בבצק שהוא בבית ולא בעריבה, שם שייך ביטול מתורת הפקר, ושם פסק הרמב"ם שאם ביטל ספיקו לקולא [ומבואר מדברי הצל"ח, שאינו מפרש כמו שפירשו מפרשי הרמב"ם (הובאו להלן בענין 'הפס דינו של עולא' מדוכר כספרורים דנוקים'), שאף הבצק שבבית עשוי לחזק, שאם כן גם בבצק בבית רוצה בקיומו, ולא שייך ביטול מתורת הפקר].

צד. **ומבארים** הראב"ד (השגות על ספר המצות, לוס ח) והרמב"ן (מלחמת ה', ד"ה אלו), שהרי"ף סובר שאף שאביי תירץ את שתי הברייתות, אבל שני הלשונות של שמואל חולקים ביניהם, ופסק הרי"ף כלישנא בתרא. אבל הבעל המאור (ד"ה נלק) כתב, שאביי מתרץ גם ששני הלשונות לא חולקים ביניהם, ואם כן למסקנא אין כאן שני לשונות. והחתם סופר (לעיל ע"פ ד"ה מיכף) מבאר שהרי"ף לא פסק כאביי, משום שלאביי [לפי פירוש רש"י] שכזית שלא במקום לישה חייב בביעור, יקשה מלעיל (ו.) שפירורים בטלים, ואם כן מדוע חייבים בביעור, ובשלמא כשהפירורים בדפנות והם משמשים את הכלי ממילא הם חשובים ואינם בטלים, אבל כשהם בשפת הכלי, מדוע אינם בטלים, ומוכח שאביי אינו סובר שפירורים בטלים, והרי"ף פסק כסתמא דגמרא לעיל שפירורים בטלים, ולכן לא פסק כאביי. עוד כתב (ד"ה הפ), שיש לומר שהרי"ף פסק כאביי, אלא שלענין כזית כתבו הראשונים [הובאו לעיל בפנים] שאין פוסקים כאביי, משום שהלכה כתנא קמא של רבי שמעון בן אלעזר שכזית לעולם אינו בטל, ולענין פחות מכזית כשאין עשוי לחזק, אף שלתירוץ אביי אינו חייב בביעור, יש לומר שרק מן התורה אינו חייב בביעור, אבל מדרבנן חייב לבערו שיש לחשוש שמא יבוא לאוכלו [וכמו שרצה הט"ז (לוח סי' תמג סק"ה) מתחילה לפרש, שמדרבנן נאסר אפילו פחות מכזית, אלא שהוא כתב כן אפילו כשעשוי לחזק, ובזה חולק עליו החתם סופר כדלהלן], ולכן להלכה בכל אופן שאינו עשוי לחזק חייב בביעור, אבל אם עשוי לחזק אין חשש שיבוא לאוכלו, כיון שמבטלו שם, והוא משמש מעשה עץ, ולכן רק בפחות מכזית שאינו עשוי לחזק, פסק הרי"ף שאין צריך לבערו.

צה. **ומפרש** כפירוש רוב הראשונים שמקום לישה חמור יותר, כיון שבצק יכול להישמט בשעת לישה.

צו. **ונראה** שאף שרב יוסף מדמה בצק שבעריבה לדין כופת שאור, וסובר שרק לרבי שמעון בן אלעזר כזית במקום העשוי לחזק אינו עובר עליו, אבל בשיטת אביי שהקשה עליו, שמוכח שהברייתות לא נחלקו במחלוקת תנא קמא ורבי שמעון בן אלעזר, יש לומר שגם מה שכתבה הברייתא שבכזית שעשוי לחזק אינו עובר עליו, היינו אפילו לשיטת תנא קמא, כמו שהדין של פחות מכזית נאמר אפילו לשיטת תנא קמא, ואפילו לתנא קמא, אם הבצק בטל לעריבה אין צריך לבערו, אפילו אם יש בו כזית.

א. שיטת **רש"י** (ד"ה חייב), שיש שלשה מקומות בכלי. בשוליים, בין בכזית בין בפחות מכזית אינו עובר עליו. ובדפנות, בכזית עובר ובפחות מכזית אינו עובר. ובשפה, אפילו בפחות מכזית עובר. ולפי זה פוסקים לגמרי כתירוץ אביי[צז].

ב. שיטת **התוספות** (לעיל ע"ב ד"ה כמן), שאם יש בבצק כזית, אם עשוי לחזק את הכלי ואינו במקום לישה, אינו עובר, אבל אם אינו עשוי לחזק או שהוא במקום לישה, עובר. אם הוא פחות מכזית ואינו במקום לישה, אינו עובר אף אם אינו עשוי לחזק, ואם הוא במקום לישה, אינו עובר רק אם עשוי לחזק. ולפי שיטה זו גם פוסקים לגמרי כאביי, אלא שחולקים על רש"י בביאור 'מקום לישה'[צח].

ג. שיטת **אוצר החכמה** **על המאור** (ד"ה בגלל), שכל שיש בו כזית עובר עליו בכל האופנים, ואם אין בו כזית, אם הוא בשפתו עובר עליו, ואם הוא בשוליים או בדפנות אינו עובר עליו. ולפי זה מפרשים כרש"י מהו 'מקום לישה', ופוסקים כאביי רק בפחות מכזית, אבל בכזית אין פוסקים כמותו, משום שאין הלכה כרבי שמעון בן אלעזר.

ד. שיטת **הרמב"ן** (מלחמת ה', ד"ה אלו), שאם יש בו כזית עובר עליו בכל האופנים, ואם אין בו כזית, אם עשוי לחזק אינו עובר עליו בכל האופנים, ואם אינו עשוי לחזק ואינו במקום לישה אינו עובר עליו, ואם הוא במקום לישה עובר עליו. ולפי זה מפרשים מהו 'מקום לישה' כפירוש רוב הראשונים, ופוסקים כאביי רק בפחות מכזית, אבל בכזית אין פוסקים כמותו, מפני שאין הלכה כרבי שמעון בן אלעזר.

ה. שיטת **הרי"ף והרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג הט"ו), שכל שיש בו כזית עובר עליו בכל האופנים, וכל שאין בו כזית, אם עשוי לחזק אינו עובר עליו, ואם אינו עושי לחזק עוברים עליו, ואין חילוק אם הוא במקום לישה או אינו במקום לישה, ולפי זה לא פוסקים כלל כאביי אלא כתירוץ רב הונא, שהלכה כברייתא שמחמירה.

ו. שיטת **ה"ר יחיאל** [הובאה **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה בגלל), **ובהגהות לסמ"ק** (מצוה נמ)][צט], שכל שאין בעריבה יותר מחצי זית אינו צריך לבער בכל האופנים, ומה שמבואר שיש אופנים שצריך לבער פחות מכזית, מדובר שיש כמה חצאי זיתים, שבהצטרפם יחד הם כזית, ולכן חייבים בביעור[ק]. ודין צירוף כמה פירורים נאמר רק בכלי, אבל פירורים שהם בקרקע אינם מצטרפים לכזית[קא].

האם יש אופנים שכזית חמץ יתבטל מתורת אוכל

אם טח פניה בטיט בטלה וכו'. כתב **המאירי** (ד"ה מתמר), שיש אומרים שדווקא כופת שאור אינה בטלה אלא אם טח בטיט, אבל אם דיבק סדקי תיבות או שאר כלים בבצק, בטל הבצק לתיבות ולכלים, אף אם יש בו כזית ולא טח אותו בטיט, וכופת שאור שהיא שאור בפני עצמו אין לו למה להיבטל, ולכן דינה שאם לא טחו אותה בטיט אינה בטלה, ואף שלעיל החמירו בכזית בעריבה ולא אמרו שבטל הכזית לעריבה[קב], מפני שהיא מקום שמפשפשים בה החמץ תמיד, אבל בכלים ותיבות, בטל החמץ אצל הכלי.

האם די בטיחה בטיט או שצריך גם יחוד לישיבה

אם טח פניה בטיט בטלה. **רש"י** (ד"ה טח) פירש, שהטיחה היא לתקנה לישיבה. וכתב **הב"ח** (או"ח סי' תמג סי"ג ד"ה ומה), שמשמע מדברי רש"י, שרק אם הטיחה היא לצורך יחוד הכופת שאור לישיבה, אז מועילה הטיחה בטיט להיפטר מחובת ביעור[קג], אבל אם הטיחה היא שלא לצורך יחוד לישיבה, חייבת בביעור. וכתב הב"ח, שמדברי הפוסקים שכתבו שיש לטוח את הבצק שבסדקי העריבה בטיט, משמע שאינם סוברים כרש"י, אלא שהטיט ממאיס את הבצק ופטור מן הביעור אף אם אינו מתקנו לשום דבר. וכן מוכח ממה שכתבו הפוסקים שבצק שבסדק שטחו בטיט אינו חייב בביעור, ומשמע שדי בטיחה לבד, ומבאר שמה שכתב **הטור** (שם) 'שיחדו לישיבה וטח אותו בטיט', אין הכוונה שצריך גם טיחה וגם יחוד, שטיחה לבד מועילה, ומה שכתב גם יחוד וגם טיחה, בכדי להשמיע שייחוד לבד אינו מועיל, שאף שייחדו צריך גם לטוח בטיט.

אמנם המשנה ברורה (שם ס"ק מח) חולק, וסובר שצריך גם יחוד וגם טיחה בטיט, ולא די באחד מהם, והוכיח כן **בשער הציון** (שם ס"ק סו), שהרי לדברי הב"ח קשה, שהגמרא דייקה 'טח אין, לא טח לא', ומזה הוכיחה הגמרא שאין הלכה כרבי שמעון בן אלעזר, ואם נאמר כדעת הב"ח, שאם טח בטיט אפילו אם לא יחדו לישיבה אינו צריך לבער, מה ההוכחה שלא מועיל יחוד [כרבי שמעון בן אלעזר], והרי אפשר שנקטו בברייתא טיחה בטיט להשמיע שאפילו בלי יחוד מועיל, אבל יחוד מועיל אפילו בלא טיחה, אלא משמע שהגמרא הבינה שהטיחה שנאמרה בברייתא היא לצורך הייחוד לישיבה, ואין מועיל יחוד לבד. והוכיח כן גם מדברי **רבינו חננאל** (ד"ה ממרי) **והעיטור** (ח"ב דף קכב.), שכתבו 'הלכה כרבי שמעון בן אלעזר, והוא דטח פניה בטיט', ומשמע מדבריהם שצריך גם טיחה וגם יחוד, שרבי שמעון בן אלעזר הצריך יחוד, ועל זה הוסיפו שצריך גם טיחה.

ומה שהוכיח הב"ח להוכיח מפירורים שבסדקי הבית שמועילה להם טיחה לבד, יש לדחות, שפירורים שבסדקי הבית כיון שמשמשים לסתום הסדקים, נמצא שייחדם לתשמיש, והרי זה כמו שייחדם לישיבה. ומה שהוכיח הב"ח מפירורים שבעריבה שמועילה בהם טיחה לבד, יש לחלק, שפירורים קטנים אם טחים אותם מתערבים לגמרי עם הטיט ונעשים אינם ראויים והם כעפרא בעלמא, אבל כופת שאור שהיא גדולה, במה שטח פניה בטיט אינה נמאסת כולה, שיכול לגרד הטיט עם חתיכת שאור הסמוכה לטיט, ושאר השאור ישאר נקי, ולכן לא די בטיחה וצריך גם יחוד לישיבה.

האם צריך לטוח השאור מכל צדדיו

שם. בקרבן נתנאל (סי' ה אות ו) כתב, שלשיטת **רש"י** (ד"ה טח) שפירש שהטיחה היא כדי לתקנה לישיבה, משמע שדי במה שטח מצד אחד ובזה מתקנה

צז. שיטה זו שפוסקים לגמרי כאביי היא שיטת הרב בן גאות, כמו שהובאה לעיל, אלא שהרב בן גאות מפרש כפירוש הראשונים במקום לישה, ורש"י גם פוסק לגמרי כאביי אלא שמפרש פירוש אחר במקום לישה. והגר"א לא ציין היכן מבואר ברש"י שפוסק לגמרי כאביי, ומקור דברי הגר"א הם דברי הטור (שם) שכתב כן בשיטת רש"י. והחזון איש (שם סי' קטו ס"ק יג ד"ה טור) הקשה, שאביי העמיד דין זה כרבי שמעון בן אלעזר, ומאחר שנפסק שלא כרבי שמעון בן אלעזר, אם כן להלכה אין הדין כן, אלא אם יש כזית אפילו אם הוא בשוליים, חייב בביעור. ובדמשק אליעזר (על פיהור הגר"ח אות יח) מבאר, שהגר"א למד שרש"י סובר כן אף למסקנא, מזה שרש"י (ד"ה חייב) בענין הדין של חוט שמצרף שני חצאי כזית בעריבה, העמיד דווקא בדפנות, ולכאורה היה יכול להעמיד דין זה גם בשוליים, שכיון שלא פוסקים כרבי שמעון בן אלעזר, גם בשוליים אם יש כזית חייב לבער, והיה אפשר להעמיד את הדין שהחוט מצרף לכזית אפילו בשוליים, ומבואר שאף למסקנא אם יש כזית בשוליים אינו חייב לבער [ולעיל בסמוך הובא בשם המאירי, שאף שאין פוסקים כרבי שמעון בן אלעזר, יש לחלק בין כופת שאור לכזית בכלי, ובכלי מתבטל אפילו כזית, ומיושבת שיטת רש"י, שיש לומר שאף כזית בטל לכלי ואין חייבים לבערו]. **צח. שיטה** זו היא כשיטת הרב בן גאות, והתוספות לא כתבו מפורש שכן הלכה, שיש לומר שביארו תירוצו של אביי, אבל להלכה אין סוברים כן, וכן כתב השפת אמת (נמוקי שם, נח"ד וכן), וכתב שהגם שבפסקי תוספות (סי' קיד) גם הביאו לחלק בין כזית לפחות מכזית כשאינו במקום לישה, יש לומר שאינו להלכה. ובדברי הטור והגר"א (שם) מבואר שהתוספות כתבו כן להלכה. והחזון איש (שם סי' קטו ס"ק יג ד"ה טור) הקשה, שלהלכה שפוסקים שלא כרבי שמעון בן אלעזר, אם כן בכזית חייב לבער בכל מקום שהוא. ובדמשק אליעזר (שם נמוקי הגר"ח) מבאר, שהגר"א הוכיח כן מדברי התוספות, שאם התוספות לא פוסקים כאביי, אם כן גם לדבריהם יקשה מה שהקשו על רש"י, מדוע אמר עולא שבבית צריך לבער פירורים פחותים מכזית רק משום החשש שמא יתאספו לכזית, והלא גם פחות מכזית חייב לבער לשיטת רב הונא כשאינו עשוי לחזק [אך צריך עיון שאמנם פסק כאביי בפחות מכזית, אך מנין שפסק כן גם בכזית, והלא בכזית כיון שהלכה כחכמים משמע שבכל מקום שהוא חייב בביעור, וכשיטת הרמב"ן]. **צט. מקור** דינו של רבינו יחיאל הוא בירושלמי (פ"ג ה"ב). וראה עוד בחזון איש (או"ח סי' קטו ס"ק יג), שמבאר ביאור אחר בדברי הירושלמי ורבינו יחיאל. **ק. ובביאור** הגר"א (שם אות כט) דן שגם לשיטת רש"י יש לפרש כן [ותלוי אם מתרצים את רש"י כדברי רבינו יחיאל או כתירוץ שאר ראשונים, כמו שהובא לעיל (בענין 'להלכה' מדברי עולא שלא כרש"י)] בשם הב"ח], וגם לשיטת שאר ראשונים והרי"ף יש לפרש כן. וכתב, שמדברי התוספות משמע שאין סוברים כתירוץ רבינו יחיאל [שאם כן לא היו מקשים על רש"י], וכן לשיטת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג הט"ו), שהצריך שהפירורים יהיו דבוקים לקירות הבית, משמע שחצי זית צריך לבער, אף כשאין צירוף של עוד פירורים. ובשלחן ערוך הרב (קו"א שם ס"ק טז) האריך לבאר, שאף הרמב"ם יכול לסבור כשיטת ה"ר יחיאל, ומיישב בזה את פסקי השלחן ערוך, שמצד אחד פסק כדברי הרמב"ם, ומצד שני פסק כשיטת ה"ר יחיאל. ובשער הציון (שם ס"ק סא) הקשה כן על פסקי השלחן ערוך, ומסיים וצריך עיון, ועיין עוד מה שכתב בזה בדבר שמואל (לעיל ע"ב ד"ה מיכל). **קא. ורבינו** יחיאל פסק על פי זה, שבעריבות שלשים בהן כל השנה, שלא יסמכו על מה שרוחצים אותן בחמים ומנקרים מהן החמץ לפני הפסח, שאי אפשר לנקר היטב שלא ישאר בין הכל כזית. ובשו"ת הרדב"ז (ח"ו סי' תפסח) כתב על זה שהיא חומרא יתירה, שאפשר לנקר שלא ישאר שום רושם של חמץ כלל. ועוד הקשה על דבריו שכתב שהכלי מצרף כל הפירורים לכזית, אם כן איך שנינו במשנה, שבצק בעריבה שאין כזית במקום אחד אין צריך לבער, והלא הכלי מצרף כל הפירורים לכזית. והנה קושיית הרדב"ז מהמשנה שמבואר בה שהכלי אינו מצרף לכזית, היא קושיית הירושלמי (פ"ג ה"ב) בסוגיין, שמקור דינו של רבינו יחיאל שהכלי מצרף לכזית הוא מהירושלמי. ותירץ הירושלמי, שיש לחלק בין היכן שהפירורים מחוברים לעריבה, להיכן שאין הפירורים מחוברים לעריבה. והפרי חדש (שם סי"ח) סובר, שאם הפירורים מחוברים לעריבה מצטרפים לכזית, והמשנה מדברת שהפירורים אינם מחוברים לעריבה. אמנם הפוסקים [ביאור הגר"א (שם אות כט), שלחן ערוך הרב (קו"א שם ס"ק טז), חתם סופר (לעיל ע"ב ד"ה נקק)] כתבו להיפך, שאם הפירורים תלושים מהעריבה הם מצטרפים לכזית, ואם הפירורים מחוברים לעריבה בטלים לכלי ואינם מצטרפים לכזית. ומבואר בביאור הגר"א, שהירושלמי לא נחית לחלק בין אם הפירורים עשויים לחזק לאינם עשויים לחזק, אולם בדברי הבבלי מבואר, שרק אם הפירורים עשויים לחזק הם בטלים לכלי ואין הכלי מצרפם לכזית. **קב. הראשונים** [הובאו דבריהם לעיל בסמוך] הוכיחו מכאן שאין פוסקים כאביי, שהרי אין פוסקים כרבי שמעון בן אלעזר, ומשמע שאינם סוברים חילוק זה, אלא סוברים שכזית אינו בטל בשום אופן, שאם לא כן, איך הוכיחו שאין הלכה כאביי ממה שמצאנו שאין הלכה כרבי שמעון בן אלעזר, והלא יש לחלק שרק כופת שאור שהיא שאור כמות שהוא, מה שאין כאן בצק בעריבה בטל לעריבה. אמנם לעיל התבאר, שיש שפוסקים שאפילו אם הבצק כזית, אם הוא עשוי לחזק אינו צריך לבער, ולדבריהם צריך לחלק כחילוק של היש מפרשים, שהרי אין פוסקים כרבי שמעון בן אלעזר, ואם כן איך פסקו שבכזית שעשוי לחזק אינו צריך לבער, ומוכח שחילקו בין כופת שאור שייחדה לישיבה, שהיא שאור בפני עצמו, לעריבה, שהבצק בטל לעריבה. **קג. גירסת** הב"ח בדברי רש"י, טח פניה של כופת שאור 'ליחדה לישיבה'. אבל גירסתנו, 'לתקנה לישיבה'.

לישיבה, אבל מדברי הרא"ש (שם) משמע שצריך לטוח בטיט מכל הצדדים[קד]. והשער הציון (סי' תמג סק"ע) כתב, שאין מוכח בדברי הרא"ש שצריך לטוח מכל הצדדים.

ובמשנה ברורה (שם ס"ק מג) כתב, שמלשון הגמרא 'וטח פניה בטיט', משמע שטח רק בצד אחד, אבל מלשון השלחן ערוך (שם ס"ט) 'וטח אותו בטיט', משמע שטחו מכל צדדיו, וכתב שאפשר שהשלחן ערוך מפרש 'פניה', היינו פני כופת השאור מכל צד.

האם על ידי הטיחה אינו ראוי לאכילה

שם. כתב המשנה ברורה (סי' תמג ס"ק מג), שבטיחה בטיט אינו חייב בביעור אף שראוי לאכילה, משום שביטל ממנו שם אוכל[קה].

מדוע צריכים לטוח בטיט

בדברי הב"ח (או"ח סי' תמג סי"ח ד"ה ומה שכתב בהגה וסי"ג ד"ה ומה) מבואר, שהטיחה בטיט ממאיסה את השאור, ומשמע שצורך הטיחה היא כדי שימאס השאור[קו]. ולפי מה שהתבאר לעיל [בענין 'ביאור דברי התוספות במחלוקת רבי יהודה וחכמים בשינוי מעשה לתקן'] בשם המהרש"ל והמהרש"א והרש"ש, משמע שהטיחה בטיט היא שינוי מעשה הצריך לבטלו משם אוכל כדי לייחדו לישיבה. ובגינת ורדים (או"ח כלל ד סי' יח) מבואר, שהטיחה בטיט היא כדי שלא יהיה חשש שיבוא לאוכלו, שעל ידי כך שטח אותו בטיט, השאור מכוסה ולא יבוא לאוכלו[קז].

באיזה אופן מדובר הדין של שני חצאי זיתים וחוט של בצק ביניהם

אמר רב נחמן אמר שמואל שני חצאי זיתים וחוט של בצק ביניהן רואין כל שאילו ינטל החוט וכו'. רש"י (ד"ה חייב) העמיד את הדין של שני חצאי זיתים וחוט של בצק ביניהם, בדפנות העריבה. והוצרך להעמיד כן, משום שלפי תירוץ אביי, בשולי העריבה אפילו בכזית אינו חייב לבער, ואם כן אף אילו ינטל החוט וינטל הבצק עמו אינו חייב לבער, ובשפת העריבה צריך לבער אפילו פחות מכזית, ואם כן אף אילו ינטל החוט ולא ינטל הבצק עמו חייב לבער. ומכאן מדייקים הטור (או"ח סי' תמג) והביאור הגר"א (שם אות יט)[קח], ששיטת רש"י להלכה שכזית בשולי העריבה אינו חייב בביעור[קט], ולכן לא העמיד רש"י כשהבצק בשוליים, שאם כן אינו חייב לבער אף אם היה כזית במקום אחד. עוד מפרש הגר"א (שם אות כט) באופן אחר, שיש לומר שכוונת רש"י שהבצק בדפנות מבחוץ, שאם היה הבצק בדפנות מבפנים היה מצטרף לכזית על ידי הכלי, והיה חייב לבער אף אם אין ניטל הבצק על ידי החוט, וכשיטת ה"ר יחיאל [הובאה לעיל] שהכלי מצרף את פירורי הבצק לכזית, אבל כשהבצק על הדפנות מבחוץ, אין כאן צירוף כלי, ולכן כל שאילו ינטל החוט ינטל הבצק עמו הרי הוא ככזית וחייב לבער, ואם לאו אינו חייב לבער.

והרמב"ן (מלחמת ה', ד"ה אלו) כתב, שדין זה נאמר כשהבצק עשוי לחזק[קי].

האם יש להוכיח מדברי עולא שפחות מחצי זית אינו חייב בביעור, והטעם שהרי"ף לא הביא דין זה

אמר עולא לא אמרן אלא בעריבה אבל בבית חייב לבער מאי טעמא דזימנין דכניש להו ונפלי גבי הדדי. מדברי הגמרא משמע, שלולא שהיה חשש שיתאספו הפירורים, לא היה צריך לבערם[קיא]. והתוספות (לעיל ע"ח ד"ה כמן) הוכיחו מכאן, שפחות מכזית אינו חייב בביעור, והקשו מכאן על שיטת רש"י (ד"ה אלא), שסובר שפחות מכזית בעריבה ואינו במקום לישה חייב לבער. וכן כתב השאגת אריה (סי' פח), שמסוגיין משמע שפחות מכזית אינו חייב בביעור לא מדאורייתא ולא מדרבנן. וכוונתו להוכחת התוספות.

וראה לעיל [בענין 'בהוכחת הראשונים מדברי עולא שלא כרש"י'] שהובאו כמה תירוצים ליישב שיטת רש"י, בטעם שיש לחלק בין בצק שבעריבה לפירורים בבית[קיב].

וכמו שהקשו התוספות על רש"י, יש להקשות על שיטת הרי"ף והרמב"ם (ממן ומלה פ"ג הט"ז), שפסקו בבצק שבסדקי עריבה, שכל שאין הבצק עשוי לחזק אפילו אם הוא פחות מכזית חייב לבער, וגם עליהם קשה מדוע בצק שבבית לולא החשש שיתאסף לכזית, לא היה צריך לבערו.

הרי"ף השמיט את דינו של עולא[קיג], ומבאר **הרמב"ן** (מלחמת ה', ד"ה אלו), שאפשר שהרי"ף השמיטו משום שסובר שאינו להלכה, שדברי עולא אמורים לפי הלישנא קמא של שמואל, שבפחות מכזית כשאינו עשוי לחזק אינו עובר עליו, אבל הרי"ף פסק כלישנא בתרא, שכל שאינו עשוי לחזק אפילו אם הוא פחות מכזית חייב לבערו, ולפי זה פירורים שבבית, שאינם עשויים לחזק, חייב לבערם אף כשאין חשש שיתאספו על ידי כיבוד הבית, ולכן לא הביא את דינו של עולא.

עוד מבאר הרמב"ן, שאפשר שהרי"ף השמיטו משום שאינו מן הדינים המצויים, אבל אף לשיטת הרי"ף נוהג דין זה להלכה, ואף שהרי"ף סובר, שפירורים פחותים מכזית בעריבה שאינם עשויים לחזק, חייבים בביעור, כל זה הוא רק בעריבה, אבל פירורים שבבית כיון שנדרסים ברגלי אדם, אינו מקפיד עליהם, ודינם כבצק שעשוי לחזק[קיד].

ולהלן [בסמוך] יתבאר שמפרשי הרמב"ם כתבו, שהרמב"ם מחמת קושיא זו, העמיד את הדין של עולא, כשהפירורים דבוקים לבית, ולכן דינם כבצק שעשוי לחזק, שאם אינם דבוקים חייב לבער[קטו].

האם דינו של עולא מדובר כשהפירורים דבוקים

שם[קטז]. בדברי הרמב"ם (ממן ומלה פ"ג הט"ז) מבואר, שאלו החצאי זיתים דבוקים בכתלים או בקורות או בקרקעות[קיז]. וכתב הרא"ש (סי' ג), שלאו דווקא

קד. דברי הרא"ש אמורים לענין מה שטחים הכרים והכסתות במי סובין, אם מותר לקיימם בפסח, וכתב הרא"ש שנראה שמותר לקיימם משום שאינם ראויים לאכילת כלב. ועוד, שהם מיוחדים לשכיבה, ואף שכופת שאור שייחדה לישיבה אסור לקיימה עד שיטוח אותה בטיט, יש לחלק, שכופת שאור אינה מאוסה כל כך, אבל המי סובין מאוסים ואינם צריכים טיחה בטיט. ונראה שמזה למד הקרבן נתנאל, שהטיחה בטיט היא כדי להמאיס את הכופת שאור, כמו שמצאנו שבדבר שהוא מאוס אינו צריך לטוח בטיט, ולכן צריכים להטיח הכופת שאור מכל הצדדים, שרק באופן זה נמאס. והשער הציון (סי' תמג סק"ע) כתב שלא מוכרח כן מדברי הרא"ש [ואפשר שכוונתו, שבדבר מאוס, הייחוד לשימוש כלשהוא [כמי סובין לכיבוס הבגדים] הוא יחוד גמור, ולא צריך שום שינוי מעשה, אבל בדבר שאינו מאוס כל כך [ככופת שאור], יש לומר שהייחוד אינו יחוד גמור לבטלו משם אוכל עד שיעשה שינוי מעשה, ואם כן די במה שטח בצד אחד לעשותו ראוי לישיבה שיש בזה שינוי מעשה. **קה. ומבאר** בשער הציון (שם ס"ק פט), שאף שבסתם חמץ לא מועיל ביטול לבד לפוטרו מביעור, שם הטעם משום שיש לחשוש שמא יבוא לאוכלו, אבל כאן אין חשש שיבוא לאוכלו, שהרי יחדו לישיבה וגם הוא מאוס [אף שהוא ראוי לאכילה, כמו שביאר המשנה ברורה, מכל מקום הוא מאוס ולא יבוא לאוכלו. ולהלן בסמוך הובא בשם הגינת ורדים, שעל ידי שמכוסה השאור בטיט לא יבוא לאוכלו]. עוד כתב (שם ס"ק סח), שכן משמע מדברי הגמרא שמדמה דבר זה לבצק שבסדקי עריבה, והלא בצק שבסדקי עריבה לא נפסל מאכילה כלל. וכן משמע מהרמב"ם (ממן ומלה פ"ג הט"ז), שלא הזכיר שיטוח את כופת השאור עד שיפסלנה מאכילה. **קו. וכן** הבין הקרבן נתנאל (סי' ה אות ו) בדעת הרא"ש, ולכן כתב שלדעת הרא"ש צריך לטוח מכל צדדיו. **קז. ועל פי** זה מבאר את דברי הרמב"ם (ממן ומלה פ"ג הי"ח), וזה לשונו, 'וכן ניירות שדבקו אותן בחמץ וכל כיוצא בזה, מותר לקיימן בפסח ואין בהן משום לא יראה לא ימצא, שאין צורת החמץ עומדת'. ומבאר בגינת ורדים, שכיון שהחמץ אינו ניכר הרי הוא כמי שטחו אותו בטיט, שאין רואים את החמץ, ואין חשש שיבוא לאוכלו. ולפי זה טעם ההיתר הוא כמו בכופת שאור שייחדה לישיבה, שכיון שייחדה לישיבה וטחה בטיט מותר לקיימה, כמו כן ניירות שדבקו אותן בחמץ, בטלו מתורת אוכל במה שייחדו את החמץ לדבק, וגם אינו ניכר ומותר לקיימו. ועל פי זה מבאר את מה שכתב התרומת הדשן (סי' קיז), שאפשר שהרמב"ם לא התיר ניירות הדבוקות בחמץ רק אם אין החמץ מבצבץ לחוץ, אלא כל החמץ בתוך הדבקים, וטעם התרומת הדשן, הוא משום שמבאר דברי הרמב"ם מה שכתב 'שאין צורת החמץ עומדת', היינו שאין רואים את החמץ, ואם מבצבץ לחוץ ורואים את החמץ יש לחשוש שיבוא לאוכלו, ואסור לקיימו. וכתב, שהמגיד משנה מפרש בדברי הרמב"ם, שמותר לדבק ניירות מפני שהחמץ הוא כקמח שבעריבה שנתן בתוכה עורות, משמע שמפרש טעם ההיתר מפני שהחמץ נפסד, וכוונת הרמב"ם במה שכתב 'שאין צורת החמץ קיימת', היינו שנפסד והושחת, שעל ידי שמדבקים בחמץ נשחת החמץ. והקשה על הבית יוסף (שם ס"ג ד"ה וכתב) שהביא את דברי המגיד משנה, וסמוך לזה (שם ד"ה ובתרומת) הביא את דברי התרומת הדשן, ומשמע שסובר השאור בטיט לא יבוא לאוכלו]. עוד כתב (שם ס"ק סח), שכן משמע מדברי הגמרא שמדמה דבר זה לבצק שבסדקי עריבה, והלא בצק שבסדקי עריבה לא נפסל מאכילה כלל. וכן משמע מהרמב"ם (ממן ומלה פ"ג הט"ז), שלא הזכיר שיטוח את כופת השאור עד שיפסלנה מאכילה. **קו. וכן** הבין הקרבן נתנאל (סי' ה אות ו) בדעת הרא"ש, ולכן כתב שלדעת הרא"ש צריך לטוח מכל צדדיו. **קז. ועל פי** זה מבאר את דברי הרמב"ם (ממן ומלה פ"ג הי"ח), וזה לשונו, 'וכן ניירות שדבקו אותן בחמץ וכל כיוצא בזה, מותר לקיימן בפסח ואין בהן משום לא יראה לא ימצא, שאין צורת החמץ עומדת'. ומבאר בגינת ורדים, שכיון שהחמץ אינו ניכר הרי הוא כמי שטחו אותו בטיט, שאין רואים את החמץ, ואין חשש שיבוא לאוכלו. ולפי זה טעם ההיתר הוא כמו בכופת שאור שייחדה לישיבה, שכיון שייחדה לישיבה וטחה בטיט מותר לקיימה, כמו כן ניירות שדבקו אותן בחמץ, בטלו מתורת אוכל במה שייחדו את החמץ לדבק, וגם אינו ניכר ומותר לקיימו. ועל פי זה מבאר את מה שכתב התרומת הדשן (סי' קיז), שאפשר שהרמב"ם לא התיר ניירות הדבוקות בחמץ רק אם אין החמץ מבצבץ לחוץ, אלא כל החמץ בתוך הדבקים, וטעם התרומת הדשן, הוא משום שמבאר דברי הרמב"ם מה שכתב 'שאין צורת החמץ עומדת', היינו שאין רואים את החמץ, ואם מבצבץ לחוץ ורואים את החמץ יש לחשוש שיבוא לאוכלו, ואסור לקיימו. וכתב, שהמגיד משנה מפרש בדברי הרמב"ם, שמותר לדבק ניירות מפני שהחמץ הוא כקמח שבעריבה שנתן בתוכה עורות, משמע שמפרש טעם ההיתר מפני שהחמץ נפסד, וכוונת הרמב"ם במה שכתב 'שאין צורת החמץ קיימת', היינו שנפסד והושחת, שעל ידי שמדבקים בחמץ נשחת החמץ. והקשה על הבית יוסף (שם ס"ג ד"ה וכתב) שהביא את דברי המגיד משנה, וסמוך לזה (שם ד"ה ובתרומת) הביא את דברי התרומת הדשן, ומשמע שסובר

הבית יוסף שאינם חלוקים, ולפי מה שהתבאר הם חלוקים בפירוש דברי הרמב"ם, שלשיטת המגיד משנה טעם הרמב"ם מפני שהחמץ נפסד, ואם כן אף אם יבצבץ לחוץ מותר לקיימו, ולדעת התרומת הדשן טעם הרמב"ם משום שהחמץ אינו ניכר, ולכן אם מבצבץ לחוץ אסור לקיימו [ובברכת אברהם (לר"ח בן הרמב"ם, סי' כח) מפרש כדברי המגיד משנה, שטעם הרמב"ם מפני שהחמץ נפסד והושחת]. ועיין עוד בחזון איש (שם סי' קטז סק"ז), שדן בכוונת דברי הרמב"ם, 'שאין צורת החמץ עומדת'. **קח. עפ"י** ביאורו של הדמשק אליעזר (שם). **קט. ולא** כמו הראשונים [הובאו לעיל בענין 'סיכום השיטות להלכה'] שסוברים, שלהלכה שפסקו שלא כרבי שמעון בן אלעזר, אם כן בכזית חייב לבער בכל האופנים. **קי. וכתב** כן לשיטת הרי"ף, שסובר שבפחות מכזית אם אינו עשוי לחזק בכל האופנים חייב לבער, ואם כן אין להעמיד כשאינו עשוי לחזק, שאם כן אפילו אם אינו ניטל על ידי החוט, ונחשב פחות מכזית חייב לבער [ואין חילוק אם הוא בשוליים או בדפנות, אלא אם העריבה רעועה וצריכה את חיזוק הבצק]. אמנם לשיטת הראשונים [הובאה לעיל בענין 'סיכום השיטות להלכה'], שאם החצי זית אינו במקום לישה, אף אם אינו עשוי לחזק אינו חייב לבער, יש להעמיד את דינו של שמואל גם באופן זה. **קיא. לעיל** (ע"ח) [בענין 'האם עוברים על בל יראה כשהכזית אינו במקום אחד'] הובא, שהשפת אמת דן אם יש להוכיח מסוגיין, שאם יש כמה חצאי זית בבית אינו עובר עליהם בבל יראה, שהרי חששו רק שמא יתאסף לכזית, אבל כל עוד שלא התאספו אינו עובר עליהם. **קיב. עיין** בדבר שמואל (ד"ה זימנין) שמיישב על פי חלק מהתירוצים הנ"ל, מדוע לפי השיטות שחצי שיעור נאסר מן התורה בבל יראה, אין צריך לבער פירורים שבבית כשאין חשש שיתאספו, וכן מדוע לפי השיטות שנאסר מדרבנן בבל יראה חצי זית אטו זית, וכן לפי השיטות שנאסר פחות מכזית מחשש שיבוא לאוכלו, מדוע כאן לא הצריכו לבער מחמת אטו זית שלם או שמא יבוא לאוכלו. **קיג. וכן** את דינו של שמואל, שאם שני חצאי הזית ניטלים על ידי החוט, מצטרפים לכזית. **קיד. וכתב** כן גם ליישב שיטת רש"י, והובא לעיל (שם) עיין שם. **קטו. ביאור** הגר"א (או"ח סי' תמג אות כט) כתב, שאם נפרש שהרי"ף סובר כשיטת רבינו יחיאל, מובן בפשיטות החילוק בין חצי זית שבעריבה, לחצי זית שבבית, שבחצי זית שבעריבה הכלי מצרף את כל הפירורים לכזית, ולכן חייבים בביעור, מה שאין כן הבית אינו מצרף. ולפי זה אין צריך לדחוק לפי הרי"ף שהפירורים שבבית עשויים לחזק [כמו שפירשו מפרשי הרמב"ם]. **קטז. בדבר** שמואל (ד"ה זימנין) הקשה, מדוע בלא טעם זה אין צריך לבער, והלא יש חשש שמא יבוא לאוכלו. ותירץ, שלפי השיטות [הובאו בפנים] שמדובר שהפירורים דבוקים, ממילא לא יבוא לאוכלם, ולפי השיטות שלא מדובר שהפירורים דבוקים, יש לומר כמו שכתב הפרי חדש (או"ח סי' תמג ס"ז), שהפירורים נמאסים בקרקע, ולכן אין לחשוש שיבוא לאוכלם [וראה מה שהתבאר לעיל (ע"ח) בענין 'מדוע אין צריך לבער פחות מכזית והלא יש לחשוש שיבוא לאוכלו' לענין פירורים בעריבה, אם יש חשש שיבוא לאוכלם]. **קיז. הרמב"ם** כתב כן לענין חצי זית בבית וחצי זית בעלייה או באכסדרה, ומשמע שגם לדינו של עולא בשני חצאי זית בבית, מדובר באותו אופן.

אם הפירורים דבוקים בכתלים אינם חייבים בביעור, אלא הרמב"ם נקט אורחא דמילתא[קיח], אבל גם אם אין הפירורים דבוקים בכתלים אינו חייב לבער כשאין חשש שיתאספו לכזית[קיט]. אבל מפרשי הרמב"ם[קי] נקטו, שהרמב"ם נקט דווקא שהפירורים דבוקים בכתלים, שאם לא כן חייב לבער[קכא].

ומבארים המפרשים[קכב], שהטעם שדווקא אם הפירורים דבוקים בכתלים אינם חייבים בביעור, הוא מפני שהרמב"ם (סס פ"ג הט"ו) פסק, שבצק שדבוק בעריבה ואינו עשוי לחזק, חייב בביעור, ואם כן הוא הדין בצק בבית, כל שאינו דבוק חייב בביעור[קכג], ורק באופן שדבוק בכתלים, הרי הוא כמו בצק בעריבה שעשוי לחזק, ואינו חייב בביעור[קכד].

ורבינו מנוח (סס הט"ו) מבאר, שהרמב"ם כתב שהם דבוקים בכתלים, שאם לא כן יש חשש שמא יתאספו לכזית כשיכבדו את הבית[קכה].

ביאור השיטות בפירורים שאינם דבוקים האם חייבים בביעור

בפוסקים הובאו כמה דרכים לבאר מחלוקת הרא"ש והמגיד משנה בדעת הרמב"ם, האם פירורים שאינם דבוקים לבית חייבים בביעור:

א. הפרי חדש (או"ח סי' תמג ס"ק) מבאר, שהמגיד משנה מצריך שיהיו דבוקים בכתלים, כמו בעריבה שצריך שיהיו עשויים לחזק. והרא"ש סובר, שרק בעריבה הדין הוא שאם אין הפירורים עשויים לחזק אינם בטלים, לפי שאינם נמאסים, אבל בבית הם מאוסים אף שאינם עשויים לחזק, ולכן אף אם אינם דבוקים בכתלים, פטורים מן הביעור[קכו].

ב. בשו"ת פני יהושע (סי' טו) מבואר, שמחלוקת הרא"ש והמגיד משנה תלויה, איך מפרשים מה שמבואר בסוגיין שפירורים פחותים מכזית חייבים בביעור, והרי פירורים אינם חשובים, כמו שמבואר לעיל (ו:). ואמנם הרא"ש סובר, שרק בעריבה שהפירורים נצרכים לשמור על העריבה לכן אינם בטלים[קכז], אבל בבית פירורים בטלים, ואף אם אינם דבוקים ואינם עשויים לחזק, פטורים מביעור. והמגיד משנה סובר, שהטעם שהפירורים בעריבה אינם בטלים, מפני שמה שמבואר לעיל שפירורים אינם חשובים, מדובר בפירורים קטנים מאד, אבל כאן מדובר בחצאי זית שהם פירורים גדולים ואינם בטלים, ולכן הוצרך המגיד משנה להעמיד כשעשויים לחזק את הבית, שלכן אינם חייבים בביעור[קכח].

ג. החכם צבי (סי' פו) מבאר, שמחלוקת הרא"ש והמגיד משנה, אם פירורים פחותים מכזית שאינם דבוקים בכתלים חייבים בביעור, תלויה בנידון האם כשמשהה חצי זית חמץ, יש מן התורה איסור של בל יראה מדין חצי שיעור[קכט], שלדברי הרא"ש אין איסור של חצי שיעור בבל יראה, ולכן סובר שאף אם הפירורים אינם דבוקים בכתלים אינם חייבים בביעור. והמגיד משנה סובר שיש איסור בל יראה בחצי שיעור, ולכן סובר שאם אין הפירורים דבוקים בכתלים חייב בביעור[קל].

ד. בשלחן ערוך הרב (סס קו"ס ס"ק יח) מבואר, שהרא"ש מחלק בין פירורים שבבית שאינם חשובים, וכמו שאמרו לעיל (סס), ולכן אף אם אינם דבוקים בטלים, אבל פירורים בעריבה חשובים ואינם בטלים, ולכן אם אינם עשויים לחזק חייבים בביעור[קלא]. והמגיד משנה מחלק בענין אחר, שמה שאמרו לעיל שהפירורים אינם חשובים, היינו בפירורי פת [וכביאור זקינו של **הריא"ז** (פסקי ריפ"ז ה"ג מות ג, הובא להלן בסמוך)], אבל פירורי בצק הם חשובים ואינם בטלים, ולכן כל שאינם דבוקים חייבים בביעור.

אם הפירורים עשויים לחזק את הבית מדוע הצריך הרמב"ם לבטלם

הדבר שמואל (ד"ה זימנין) הקשה על שיטת המגיד משנה, שפירורים שאינם דבוקים חייבים בביעור אף בלי החשש שיתאספו, ורק בפירורים דבוקים, כיון שעשויים לחזק, לכן אינם חייבים בביעור לולא החשש שיתאספו לכזית, אם כן, מדוע כתב הרמב"ם שאם חצי זית בבית זה וחצי זית בבית זה מבטלו בלבו[קלב], והלא כיון שעשויים לחזק ממילא בטלים, ולמה צריך שוב לבטלם. ותירץ, שאף שבטלים אבל אם יתאספו שוב לא יהיו עשויים לחזק ויפקע ביטולם, אבל כשביטל בפירוש, אף אם שוב לא יהיו עשויים לחזק לא יפקע ביטולם[קלג].

אמנם הקשה, שאם כן מדוע הוצרכו לומר הטעם שבשני פירורי בצק בבית חייב לבער מחשש שיתאספו לכזית, והלא כשמתאספים הפירורים, שוב אינם עשויים לחזק, ואף אם לא יתאספו לכזית חייבים בביעור[קלד].

קושיא על שיטת הרא"ש מדברי הגמרא לעיל

הקשה השפת אמת (ו: ד"ה מ"ט), לשיטת **הרא"ש** שפירורים שאינם דבוקים אינם חייבים בביעור, מדוע הוצרכו לעיל (סס) לומר, שהטעם שפירורים אינם צריכים ביטול כיון שאינם חשובים, והרי לשיטת הרא"ש פירורים פחותים מכזית אינם חייבים בביעור[קלה]. ותירץ, שלעיל מדובר בפירורים שיש בהם כזית שאם לא היו בקרקע היו חייבים בביעור, אך כיון שהם בקרקע, אינם חשובים ואינם דעתו עליהם אף אם אינם דבוקים. וכתב, שאפשר שכל זה כשהפירורים על הקרקע שהם נמאסים, אבל אם הם דבוקים בקירות הבית, גם לשיטת הרא"ש חייב לבערם, אף כשאין חשש שיתאספו.

קכז. ואפילו כשאינם עשויים לחזק היינו שגם מבלעדיהם לא תישבר העריבה, אבל סוף סוף הם מחזקים את העריבה. **קכח. לדברי** הפרי חדש והשו"ת פני יהושע, גם הרא"ש וגם המגיד משנה סוברים שפירורים פחותים מכשיעור חייבים בביעור, ולדברי החכם צבי [הובא בפנים], הרא"ש והמגיד משנה נחלקו האם חצי שיעור נאסר מן התורה בבל יראה. אמנם הרדב"ז (מ"ח סי' קלח) מבאר, שאף לדברי המגיד משנה לא נאסר מן התורה חצי שיעור בבל יראה, והטעם שאם אין הפירורים דבוקים חייב לבערם, משום שיש חשש שמא יבוא לאוכלם, ורק כשהם דבוקים אין לחשוש שיבוא לאוכלם. **קכט. לעיל** (ע"ח) [בענין 'האם חצי שיעור נאסר ב'בל יראה'] הובאה אריכות דברים בזה.

קל. הבית מאיר (סס ס"ו) הקשה, שלפי פירוש זה, הרא"ש סובר שחצי שיעור לא נאסר בבל יראה, ואין לומר כן, שהרי הרא"ש (סי' ג) לא הכריע במחלוקת רש"י ותוספות [הובאה לעיל], אם הלכה כרש"י או כתוספות, ולשיטת רש"י גם חצי זית בשפת העריבה חייב בביעור, ומשמע שאף חצי זית נאסר בבל יראה. ולשיטת רש"י יקשה, מדוע בפירורים בבית אף אם אינם דבוקים חייבים בביעור. וצריך לומר כתירוץ הפרי חדש, שמשום שהם מאוסים הם בטלים לקרקע. ואם כן גם בשיטת הרא"ש שאפשר שסובר כשיטת רש"י, צריך לומר כן. **קלא. וכמו** שהובא לעיל מהשו"ת פני יהושע, אלא שבשיטת המגיד משנה מבאר השלחן ערוך הרב באופן אחר. **קלב. והיינו** משום שיש ספק אם חייב בביעור, וכשמבטלו בלבו, שוב אין עובר מדאורייתא על בל יראה, ויש רק ספק מדרבנן אם צריך לבערו, וספק דרבנן לקולא. **קלג. ויש** לבאר דבר זה על פי מה שהובא לעיל (ע"ח) [בענין 'האם דין המשנה מדובר כשביטל את החמץ'] מהצל"ח, שכשהבצק עשוי לחזק אינו ביטול מתורת הפקר, שהרי רוצה בו ואינו מפקירו, אלא הוא ביטול מתורת אוכלים, ולפי זה כשלא ביטלו במפורש, ביטולו היה רק משום שלא היתה לו תורת אוכל, וכשהפסיק להיות עשוי לחזק שוב יש לו תורת אוכל, אבל כשביטלו בלבו, הביטול הוא מתורת הפקר, ולכן אף אם לא יהיה עשוי לחזק, לא יהיה חייב בביעור, שהרי הוא הפקר. **קלד. כעין** זה הקשה בחידושי רבינו דוד (ד"ה סיכפ) על מה שהיה סבור בתחילה, שכיון שנפסק להלכה שלא כרבי שמעון בן אלעזר, אם כן חוזרים לתירוצו של רב הונא 'סמי קילתא מקמי חמירתא', והלכה כלישנא בתרא של שמואל, שכזית בכל האופנים חייב לבער, ופחות מכזית אם עשוי לחזק אינו חייב לבער, והקשה שלפי זה לא מובן דינו של עולא, ששני חצאי זית בבית חייבים בביעור שמא יתאספו, ומשמע שלולא חשש זה אין חייבים בביעור, וצריך להעמיד כשעשויים לחזק, שלכן אינם חייבים בביעור. והקשה, שאם כן מדוע חששו דווקא שיתאספו לכזית, והלא כשיתאספו כבר לא יהיו עשויים לחזק, ואם כן אף אם לא יהיה בהם כזית אסורים, ומתחילה כתב שאפשר שדינו של עולא הוא לפי לישנא קמא, אבל אינו להלכה, ולכן לא צריך לסבור כלישנא בתרא של שמואל, אלא שהקשה שאין לומר שהגמרא האריכה כל כך בדבר שאינו להלכה. ולכן מסקנתו שבפחות מכזית סוברים כתירוצו של אביי, שאף שאינו עשוי לחזק אם אינו במקום לישה אינו חייב בביעור. ולדברי הרמב"ם שפוסק כלישנא בתרא, וגם העתיק להלכה את דינו של עולא יקשה, הרי כיון שהפירורים יתאספו שוב אינם עשויים לחזק, ומדוע הוצרכו לחשש שיתאספו לכזית, והלא אף זה חייבים בביעור, וכמו שהקשה הדבר שמואל.

קלה. השפת אמת סובר כפי שהובא לעיל [בסמוך] בשם החכם צבי, שהטעם שהרא"ש אינו מצריך שהפירורים יהיו דבוקים, הוא משום שחצי שיעור לא נאסר בבל יראה, ולכן הוקשה לו. אמנם לפי מה שהתבאר שם בשם הפרי חדש, השו"ת פני יהושע, השלחן ערוך הרב והבית מאיר, טעם הרא"ש שפירורים שאינם דבוקים פטורים מן הביעור, הוא משום שפירורים אינם חשובים, או מפני שמשום שהם זרוקים על הקרקע הם נמאסים, והוא כטעם הגמרא לעיל.

חייבים בביעור[קלו]. וכל זה לשיטת הרא"ש, אבל לשיטת המגיד משנה שפירורים שאינם דבוקים חייבים בביעור אף אם הם פחותים מכזית, יתבארו דברי הגמרא לעיל, אפילו בפירורים פחותים מכזית.

איך תתיישב הגמרא עם מה שמבואר לעיל שפירורים אינם חייבים בביטול

שם. לעיל (ו:) מבואר שפירורים אינם חשובים ולכן אינם חייבים בביטול. וקשה, שכאן בגמרא מבואר שפירורים אסורים שמא יתאספו לכזית[קלז].

וכתבו המאירי (ד"ה שני) **והריא"ז** (פסקי ריא"ז ה"ג פ"ג סוף ג, הובא בשלטי הגבורים סוף פ' ד"ה היו) בשם זקינו [הרי"ד] **והמהר"ם חלאווה** (שם ד"ה ומי), שלעיל מדובר בפירורים של פת[קלח], וכאן מדובר בפירורי בצק. ומבאר המאירי, שבצק יכול להתחבר לכזית ולכן חייב לבערו. **וברמ"ך** (חמץ ומצה פ"ג הט"ז) מבואר טעם אחר שיש לחלק בין פירורי בצק לפירורי פת[קלט], משום שפירורי בצק ראויים לחמע בהם עיסות, ולכן אף שהם פחותים מכזית הם חשובים.

והריא"ז כתב, שאף פירורי פת אסורים, כשהם נראים לעין, ואף שפטורים מן הביטול[קמ] [ומה שאמרו לעיל שפירורים אינם חשובים, היינו לפוטרם מביטול, אבל עדיין צריכים הפירורים ביעור, ומיושבת הסתירה מהדין שפירורים אינם חשובים][קמא].

בדברי המאירי הנ"ל לא מבואר אם כוונתו שפירורי בצק לא בטלים, כיון שאפילו שהם פחותים מכזית הם חשובים, וחשיבותם משום שיכולים להצטרף. או שכוונתו שפירורי בצק בטלים, אבל כיון שיש חשש שיצטרפו, לכן אף שהם בטלים, כיון שיכולים להצטרף לכזית צריך לבערם. ומדברי זקינו של הריא"ז משמע, שכיון שראויים להצטרף הם חשובים ואינם בטלים. וכן מדברי הרמ"ך מבואר, שפירורי בצק הם חשובים ולא בטלים. אמנם מדברי המהר"ם חלאווה משמע, שגם בצק פחות מכזית אינו חשוב, אבל יש לחשוש שיצטרף לכזית ולכן נאסר הבצק.

ובדברי המהרי"ל (הלכות חפיית המצות) גם משמע שמחלק בין פירורי פת לפירורי בצק, כיון שמבואר בדבריו שיש לחשוש רק בפירורי עיסה, שעל ידי כיבוד הבית יתאספו הפירורים לכזית ויהיו חשובים, ומבואר בדבריו שכל שאין הפירורי הבצק ביחד אינם חשובים. ושם במהרי"ל הובא בשם מהר"ז רונקיל, שמבאר שכיון שפירורי בצק יכולים להצטרף, לכן הם חשובים ואינם בטלים[קמב].

ארוץ החכמה 19/06/2018 אהלה

איך פוסקים באיבעיות של בני מערבא

אמר עולא בעו במערבא בית ועלייה מהו בית ואכסדרא מהו שני בתים זה לפנים מזה מהו תיקו. רבינו חננאל (ד"ה מיבעיא) כתב על האיבעיות, 'וכל תיקו דאיסורא לחומרא'. וכן פסקו הירא"ם (מצוה שפ) **והראבי"ה** (סי' תנ). ומבואר **בהגהות מיימוניות** (חמץ ומצה פ"ג סוף ה), שהם סוברים שכל תיקו דאיסורא לחומרא, אפילו בדברי סופרים[קמג].

אבל הרמב"ם (שם פ"ג הט"ז) פסק באיבעיות הגמרא שאינו חייב לבער, אלא מבטל בלבו ודיו. **ומבואר ברבינו מנוח** (שם) **ובמגן אברהם** (סי' תמב ס"ק יג), **שהטעם** שצריך לבטל, הוא משום שהיא איבעיא בגמרא, וכל שלא ביטל הוא ספק דאורייתא, ואחר הביטול הוא ספק דרבנן, ופוסקים לקולא.

וכן פסק הרא"ש (סי' ג) בשם **בעל העיטור** (ח"ג דף קכב.), שכיון שהוא ספק, אם ביטל החמץ הוא ספק דרבנן ולקולא[קמד], ואין צריך לבער[קמה]. והביא הרא"ש בשם הראבי"ה שפסק לחומרא, וסיים הרא"ש על דברי הראבי"ה 'ולא נהירא'.

בקרבן נתנאל (שם סוס ח) הקשה על דברי העיטור, שאם ביטל החמץ הוא ספק דרבנן, לפי זה מדוע אמרו לעיל (ו.), שאין צריך לבטל הפירורים מפני שאינם חשובים, והרי אם יש פירור אחד בבית ואחד בעלייה או באכסדרה, אם ביטל הוא ספק דרבנן ואין צריך לבער, ואם לא ביטל הוא ספק דאורייתא, וצריך לבטל כדי שיהיה ספק דרבנן ושוב לא יצטרך לבער. ולכן כתב שיש לומר, שהאיבעיא של מערבא שהובאה בגמרא, היא רק באופן שיש חוט בין שני הזיתים אלא שאין ניטלים עם החוט, כמו שמשמע **ברמב"ם** (שם) **ובשלחן ערוך** (או"ח סי' תמב ס"ח). **ומסיים** 'וצריך עיון'.

והשפת אמת (ד"ה מצה) תירץ, **על פי דברי המגן אברהם** (סי' תם סק"ב)[קמו], שמחלק בין פירורי פת שאינם נדבקים, ובהם הדין שאינם חשובים ובטלים, לפירורי בצק שהם נדבקים ולכן הם חשובים ואינם בטלים, שלעיל מדובר בפירורי פת שאינם נדבקים, ולא שייכת בהם האיבעיא, כיון שאינם חשובים, וכאן מדובר בפירורי בצק שהם נדבקים ואינם בטלים, ורק בהם האיבעיא מה הדין בחצי זית בבית וחצי זית בעלייה או באכסדרה.

מדברי הברייתא יש ללמוד שחמץ שאינו ראוי לכלב אינו חייב בביעור

ת"ר הפת שעיפשה ונפסלה מלאכול לאדם והכלב יכול לאוכלה מטמאה טומאת אוכלין בכביצה ונשרפת עם הטמאה בפסח. כתב הרי"ף, שמדברי הברייתא שחמץ שהכלב יכול לאכול ממנו צריך לשרפו, משמע שאם הכלב אינו יכול לאכול ממנו אינו חייב בביעור. וכן מבואר **במגיד משנה** (חמץ ומצה פ"ג ה"ג) **בשם הגאונים.**

והקשה הלחם משנה (שם), מנין לגאונים שהברייתא כתבה 'והכלב יכול לאוכלה', להשמיע שאם אין הכלב יכול לאכול ממנה אינה חייבת בביעור, שמא הברייתא כתבה שהכלב יכול לאכול ממנה, להשמיע שאפילו שהיא ראויה לאכילת כלב, מותר לשרפה עם הטמאה אף שהתרומה תיטמא בשעת השרפה. עוד הקשה, שמא הברייתא כתבה שהכלב יכול לאכלה, מפני דין הטומאה שנשנה בברייתא שרק אם הכלב יכול לאכול ממנה מטמאה טומאת אוכלים, אבל לענין דין הביעור אין הפרש אם ראוי לכלב לאינו ראוי לכלב. ותירץ, שכיון שפת שנפסלה מאכילת כלב אינה מטמאה טומאת אוכלים, ודאי שפקע ממנה תורת אוכל, ואינה חייבת בביעור.

אמנם בחידושי הריטב"א (ד"ה תנו) הביא בשם **הרא"ה**, שמפרש שמה שמבואר בברייתא שהפת לא נפסלה מאכילת כלב הוא רק לענין טומאת אוכלים, כיון שלענין טומאה תלויה בנפסלה מאכילת כלב, אבל לענין ביעור משנפסלה מאכילת אדם פטורה מהביעור [כמו שהקשה הלחם משנה, מדוע לא פירשו כן הגאונים, והרא"ה פירש באמת כך][קמז]. ולפי זה מה שמבואר **בתוספתא** (פ"ג ה"ג) שמלוגמא שנסרחה אינה חייבת בביעור, מדובר שנסרחה ונפסלה מאכילת אדם, ואם תפרש שנסרחה היינו שנפסל מאכילת כלב, צריך לומר שנסרחה לאחר זמן

קלו. והביא דברי השלחן ערוך הרב (או"ח סי' תמב קו"ס ס"ק יח) שהוכיח, שגם פירורים כזית נקראים בשם פירורים. ומבאר השפת אמת, שאף שיש בהם כזית, מכל מקום לא הצריכו חכמים בדיקה בהם, כיון שהיא טירחה יתירה, או שאין מצוי שיבוא לאוכלם, או שאף אם הצריכו בדיקה בהם, מכל מקום יש לחשוש שנשארו לאחר הבדיקה, ולכן צריכים את הטעם שהם בטלים. **קלז. יש** להקשות בשני אופנים: א. מדוע לעיל לא חששו שיתאספו לכזית. ב. מדוע כאן חששו שיתאספו והלא הפירורים בטלים. ובשפת אמת (ד"ה מצה) מבואר שאם הפירורים בטלו, שוב אינו עובר עליהם אף אם מצטרפים לכזית, כיון שבטלו, ואם כן אין להקשות קושיא א', מדוע לעיל לא חששו שיתאספו הפירורים, משום שכיון שהפירורים התבטלו שוב אינו עובר עליהם אף אם יתאספו, ויש להקשות רק קושיא ב', מדוע כאן חששו שיתאספו הפירורים לכזית והלא אינם חשובים ובטלים. אך הדבר שמואל (ד"ה זימנין, חמנס) הוכיח מהשלחן ערוך הרב (קו"ס או"ח סי' תמב ס"ק יח), שגם אחרי שבטלו הפירורים, אם מתאספים לכזית פקע ביטולם ועובר עליהם בבל יראה מן התורה. וכן בדברי החזון איש (שם סי' קטז ס"ק יג ד"ה והגר"ח) מבואר, שאם הפירורים התבטלו מחמת שאינם אוכלים [ולא מחמת שהפקירם], אם כן בהצטרפם לכזית הם חשובים אוכלים. ולדבריהם [אם נפרש שלעיל הפירורים שבבית אינם חשובים מחמת שהם בטלים לקרקע ואינם חשובים, ולא מחמת שהוא מפקירם] יש להקשות גם קושיא א', מדוע לעיל לא חששו שיתאספו הפירורים לכזית. ובשו"ת פני יהושע (סי' טו) מבואר [בדעת המגיד משנה], שמה שמבואר לעיל שפירורים אינם חשובים, היינו דווקא פירורים קטנים מאד, אבל כאן מדובר בפירורים גדולים שהם חצי זית, והם חשובים ואינם בטלים, ולדבריו מיושבת קושיא ב', מדוע כאן חששו שהפירורים יתאספו והלא הם בטלים, שמדובר בפירורים גדולים ואינם בטלים. **קלח. וכעין** זה כתב בביאור הגר"א (או"ח סי' תמב סוף כט), שלעיל מדובר בפירורים יבשים, וכאן בלחים. **קלט. הוא** כתב כן ליישב מדוע לשיטת הרמב"ם פירורים שאינם דבוקים חייבים בביעור, והלא פירורים אינם חשובים. **קמ. ומבואר** שנחלקו הריא"ז וזקינו, האם פירורים שאינם חשובים חייבים בביעור. **קמא. הוא** לא כתב כן מפורש ליישב הסתירה, אלא שפסק שאף בפירורים שאינם חשובים, מכל מקום אם רואה אותם חייב לבערם. וכדבריו מבואר ברדב"ז (שו"ת סי' קלה), שאף שפירורים אינם חשובים ואינם צריכים ביטול, מכל מקום צריכים ביעור. אמנם הרדב"ז סובר שטעם הביעור שמא יבוא לאוכלו, ומדברי הריא"ז [אם נפרש שבא ליישב הסתירה, ואם כן כוונתו לתרץ מדוע חששו שיתאספו לכזית והלא הפירורים בטלים, ועל זה תירץ שאף שבטלים מכל מקום צריך לבערם] משמע, שהצריכו ביעור משום שמא יתאסף לכזית, ויעבור על בל יראה, ולא מצד שמא יבוא לאוכלו, שאם הוא מצד שמא יבוא לאוכלו, מה בין כזית לפחות מכזית, והלא בשניהם יש איסור שמא יבוא לאוכלו, ואף אם נחלק שהחשש שמא יבוא לאוכלו הוא רק בכזית, וכמו שכתב הפני יהושע [הובא לעיל (ע"ח)] בענין 'מדוע אין צריך לבער פחות מכזית והלא יש לחשוש שיבוא לאוכלו'], מכל מקום לא מסתבר שכל החשש שמא יתאסף, וכשיתאסף החשש שמא יבוא לאוכלו, שהרי זו גזירה לגזירה. **קמב. ועיין** שלחן ערוך הרב (או"ח סי' תמב קו"ס ס"ק יח) שמבאר, ששיטת המגן אברהם (סי' תם סק"ב) כהר"ז רונקיל, שפירורי בצק כיון שיכולים להצטרף לכזית, הם חשובים ואינם בטלים, ופירורי לחם אינם חשובים. ודעת הב"ח (שם ס"ב) והט"ז (שם סק"ג) כמו שמבואר בלשון המהרי"ל, שגם פירורי בצק אינם חשובים, אבל יש לחשוש שיתאספו לכזית ויהיו חשובים אחרי שיתאספו לכזית. **קמג. ובהגהות** מיימוניות הביא ששיטת רבינו חננאל שפוסקים לקולא, והקשה עליו בתועפות ראם (על הירמיס שם סוף ח), שבפירוש רבינו חננאל מבואר להיפך, שפוסק לחומרא. **קמד. לשון** בעל העיטור, 'ודרבנן היא לקולא, ואין צריך אלא ביטול, וכל שכן חצי זית לבד' [שאין שני חצאי זית בבית אלא חצי זית אחד בלבד]. ועיין בית יוסף (או"ח סי' תלם ס"ג ד"ה ומיהו) מה שהקשה על פי דבריו על הטור, ועיין עוד בדרכי משה (שם סוף ג) ובאמתחת בנימין (פ"ג מ"ב) מה שכתבו בזה. ועיין עוד לחם משנה (חמץ ומצה פ"ג ה"י) וישועות יעקב (שם סי' תמב סק"י), מה הדין בספק אם חייב בביעור מן התורה, אם מועיל ביטול. **קמה. וכתב** הט"ז (או"ח סי' תמב סק"ז), שאם לא ביטל החמץ ונודע לו אחר שעה שישית שכבר אינו יכול לבטל באותו שעה, שיש לו שני חצאי זית אחד בבית ואחד בעלייה או באכסדרה, חייב לבער שהוא ספק דאורייתא. וכתב בתועפות ראם (על הירמיס סי' שפ-שצ, סוף ח), שאין לפרש בשיטות הראשונים שפסקו לחומרא, שכוונתם באופן שלא ביטל ונזכר בשעה שאינו יכול לבטל, שמלשונם משמע שפוסקים לחומרא אפילו בדרבנן, וחייבים לבער דווקא ולא לבטל, אפילו בזמן שאפשר לבטל. **קמו. לעיל** [בענין 'איך תתיישב הגמרא עם מה שמבואר לעיל שפירורים אינם חייבים בביטול'] הובא, שכן כתבו הריא"ז בשם זקינו והמאירי והמהרי"ל בשם הר"ז רונקיל. **קמז. אמנם** המגיד משנה (שם) הביא בשם הרא"ה לא כן, אלא אפילו חמץ שנפסל מאכילת אדם חייב בביעור. וכן מבואר ברא"ה בחולין (ק. ד"ה תניא) שאפילו אם נפסל מאכילת אדם חייב בביעור.

האיסור ולכן כל שלא נפסלה מאכילת כלב חייבת בביעור, שכיון שהתחייבה בביעור, שוב לא פקע חובת הביעור, אבל אם נפסלה מאכילת כלב פטורה מהביעור, שהיא כעפרא בעלמאקמח.

מדוע חמץ שאינו ראוי לאדם חייב בביעור והרי בכל האיסורים לא נאסרו מאכלים שאינם ראויים לאכילה

שם. הקשה הר"ן (חידושים, ד"ה פת), מהמבואר בעבודה זרה (סז:) שנבלה שאינה ראויה לאכילת גר תושב אינה קרויה נבלה ואינה אסורה באכילה, ומדוע הפת שעיפשה ונפסלה מאכילת אדם אסורה בפסח, והרי אינה ראויה לגר כיון שהיא ראויה רק לאכילת כלב. ותירץ, שמאחר שהפת ראויה לחמע בה עיסות אחרות, וכמו שמבואר לעיל בברייתא 'שראויה לשוחקה ולחמע בה כמה עיסות אחרות', לכן חייבת בביעור אף שאינה ראויה לאכילת אדם. ונלמד משאורקמט שגם אינו ראוי לאכילה והתורה אסרתו כיון שראוי לחמע בו עיסות אחרות, כמו שמבואר במכילתא (נפ פרשה י) שאין ללמוד איסור אכילת שאור מקל וחומר מחמץ שאינו ראוי לחמץ עיסות אחרות ואסור באכילה, שאור שראוי לחמץ בו עיסות אחרות אינו דין שאסור, כיון שיש לפרוך מה לחמץ שראוי לאכילה לכן אסור באכילה, תאמר בשאור שאינו ראוי לאכילה [ולכן הוצרכה התורה ללמד איסור אכילה גם בשאור], ומבואר ששאור אינו ראוי לאכילה ואף על פי כן נאסר לקיימו משום שראוי לחמץ בו אחריםקנ.

והשפת אמת (ד"ה ת"ל) תירץ קושיית הר"ן, שרק לענין איסור אכילת חמץ יש לחלק אם המאכל ראוי לגר או שאינו ראוי לגר, וכמו בכל איסורי אכילה שאכלם שלא כדרך אכילתם אינו מתחייב, אבל לענין ביעור אינו תלוי באכילה, שלא נכתב בו אכילה, ובזה אין חילוק אם ראוי לגר או שאינו ראוי לגרקנא.

במכילתא מבואר שחמץ אינו מחמע ואיך כתב הר"ן שגם חמץ מחמע

האחרוניםקנב הקשו על דברי הר"ן, שהרי **במכילתא** (שם) מבואר שרק שאור מחמץ אחרים, וחמץ אינו מחמץ אחרים, ואיך כתב הר"ן שגם חמץ ראוי לחמץ בו ולכן דינו כשאור.

ותירצו האבני נזר (או"ח סי' שמט אות ו) **והמנחת ברוך** (סי' מ ענף ם ד"ה עוד), שכוונת המכילתא שרק שאור מיוחד לחמץ אחרים, וחמץ אינו מיוחד לחמץ אחרים, אבל הוא ראוי לחמץ, ולכן אם התורה היתה אוסרת רק שאור, לא היה נאסר חמץ, כי שאור מיוחד לחמץ אחרים מה שאין כן חמץ, ולכן צריכה התורה לאסור חמץ, אבל גם פת חמץ שעיפשה, כיון שראויה לחמץ בה עיסות אחרות, לא פקע ממנה שם אוכל, אף שאינה מיוחדת לחמץ עיסות אחרות.

והחזון איש (או"ח סי' קטז סק"ג) תירץ, שאין החמץ ראוי לחמץ עיסה, אלא שאם מערבים חמץ בעיסה יחד עם שאור, ממהר החמץ להחמיץ את העיסה, ולכן מערבים גם חמץ עם השאור בעיסה. ועיקר הטעם שיש לומר שחמץ שנתעפש לא יפקע ממנו שם אוכל, משום שכיון שמערבים אותו באוכל, נשאר לו שם אוכל, ואף שאינו המחמץ העיקרי, לא פוקע ממנו שם אוכל וחייב בביעורקנג.

מדוע אם נפסל מאכילת כלב אינו חייב בביעור אף שראוי לחמץ בו עיסות

שם. האחרוניםקנד הקשו, מדוע פת שעיפשה ונפסלה מאכילת כלב אינה חייבת בביעור, והרי כל האיסורים פקע מהם תורת אוכל בשעה שאינם ראויים לאכילת אדם, ופת שעיפשה יצאה מכלל דין זה, משום שראויה לחמץ בה עיסות, והטעם שראויה לחמץ בה עיסות קיים אף כשנפסלה מאכילת כלב, ומדוע אם נפסלה מאכילת כלב אינה חייבת בביעור, והרי עדיין ראויה לחמץ בה עיסותקנה.

והמאירי (ד"ה ולענין ביאור) **והפרי חדש** (או"ח סי' תמג ס"ק ט) כתבו, שחמץ שנפסל מאכילת כלב אינו ראוי לחמץ בו עיסות, ובזה מבארים מדוע אם נפסל מאכילת כלב אינו חייב בביעור, שהרי שוב אין ראוי לחמץ בו עיסות.

והחזון איש (או"ח סי' קטז סק"ג) תירץ, שיש לומר שאין מחמצין בפת שנפסלה מאכילת כלב [וכעין תירוץ המאירי והפרי חדש]. עוד תירץ, שיש לומר שאף אם מחמצין בפת שנפסלה מאכילת כלב, מכל מקום יש לומר, שכל שלא נפסלה מאכילת כלב כשנותנים אותה בתערובת הפת עצמה משבחת, ולכן נחשבת אוכל, אבל אם נפסלה מאכילת כלב אין הפת משבחת על ידי תערובת העיסה, ונותנים אותה רק כדי שתתן טעם בעיסה, אבל הפת עצמה נשארת בפגימותה, וכיון שאינה משבחת אינה חייבת בביעורקנו.

ומבאר החזון איש, שלפי התירוץ השני אם מחמצים עיסה בחמץ שנתעפש ואחר כך זורקים את החמץ, אין החמץ חייב בביעור אף אם לא נפסל מאכילת כלב, שהטעם שאף שנפסל מאכילת אדם חייב בביעור הוא משום שראוי לחמץ בו עיסות אחרות ועומד להשתבח ולהיות נאכל על ידי התערובת, אבל אם אינו עומד לאכילה, אינו חייב בביעור.

בביצה מבואר שחמץ ראוי לאכילה וקשה על הברייתא שמחייבת על חמץ אף שאינו ראוי לאכילה

שם. מדברי הברייתא מבואר שחמץ שנפסל מאכילת אדם חייב בביעור, והקשה **הצל"ח** בביצה (ג. ד"ה נפ"ם, נפ"ד ורמ"י), ששם (ז:) מבואר שהתורה הוצרכה לכתוב גם שאור וגם חמץ, כיון שאם היה כתוב רק חמץ לא היו יודעים איסור שאור, מפני שחמץ ראוי לאכילה ושאור אינו ראוי לאכילה, וקשה, שהרי מבואר בסוגיין שגם חמץ שאינו ראוי לאכילה חייבים עליו. ותירץ **הצל"ח**, שלשיטת **הראב"ד** (חמץ ומצה פ"ם ה"ג) הסובר ששאור שנפסל מאכילת כלב חייב בביעור, תתפרש הגמרא בביצה בחמץ הראוי לאכילת כלב, ואם היה כתוב חמץ לא היו יודעים שאור, שרק חמץ ראוי לאכילת כלב, ושאור אינו ראוי לאכילת כלבקנז. אלא שלדברי **הרמב"ם** (שם) שסובר ששאור שנפסל מאכילת כלב אינו חייב

קמח. ולשיטתו, דבר שהיה ראוי לאכילה ונפסל לאחר זמן הביעור מאכילת כלב פטור מהביעור, אבל שאר ראשונים [התוספות הר"ן על הרי"ף (כפ: ד"ה תרטו) והרא"ש (פ"ק סי' ם)] סוברים שדבר שנפסל מאכילת כלב לאחר זמן הביעור חייב בביעור. ומבואר שהמחלוקת תלויה בדין פת שעיפשה, שהראשונים מפרשים שמה שמבואר בברייתא שהפת שעיפשה ולא נפסלה מאכילת כלב נאמר גם לענין ביעור, ומבואר שאף לענין ביעור אם נפסל מאכילת אדם עדיין חייב בביעור, ולכן הדין של 'חרכו קודם זמנו מותר בהנאה' (כפ:) על כרחך היינו שחרכו עד שנפסל מאכילת כלב, ועל זה נאמר שאם חרכו לאחר זמנו אסור בהנאה אף שנפסל מאכילת כלב. אבל לשיטת הרא"ה שמה שמבואר בברייתא שפת שלא נפסלה מאכילת כלב נאמר לענין טומאת אוכלים, אבל לענין ביעור אפילו משנפסלה מאכילת אדם פטורה מהביעור, אם כן יש לפרש שחרכו קודם זמנו היינו שנפסל מאכילת אדם, ובזה הדין שאם הוא לאחר זמנו אסור בהנאה, אבל אם נפסל מאכילת כלב אפילו לאחר זמנו מותר בהנאה. וטעם הרא"ה שכל שנפסל מאכילת אדם פטור מהביעור, שהרי נבלה שאינה ראויה לגר תושב אינה קרויה נבלה (ע"ז סז:) כמו כן פת שאינה ראויה לגר פטורה מהביעור, וטעם מי שסובר שאם נפסל מאכילת אדם חייב בביעור יתבאר להלן בסמוך. וראה להלן (בענין 'עוד ביאורים בשיטת הרמב"ם') שהובא בשם השער הציון שסובר שיטת הרמב"ם כשיטת הרא"ה. **קמט. פשטות** כוונת הר"ן שיש לימוד מיוחד בשאור, שאף שנפסל מאכילת אדם, כיון שראוי לחמץ בו עיסות אחרות חייב בביעור, ולפי זה בשאר איסורים שאין בהם לימוד מיוחד, אם נפסלו מאכילת אדם, אף שראויים לחמץ בהם עיסות אחרות אינם חשובים אוכל. אבל האחיעזר (מ"ב סי' יפ אות ח) [בדרך אחד, ויתבאר להלן (בענין 'לפי מי שסובר שפת שעיפשה דינה כשאור מדוע נשרפת עם הטמאה בפסח נכון בערה)] והחזון איש (או"ח סי' קטז סק"ג ד"ה כמצ) מפרשים שכך הוא הדין בכל האיסורים, שכל שאינם ראויים לאכילה אבל יהיו ראויים לאכילה על ידי תיקון, לא פקע איסורם. ושאור כיון שראוי לחמץ בו עיסות לא פקע איסורו. ומה שהוצרך הר"ן ללמוד איסור פת שעיפשה משאור [והרי כל האיסורים אסורים אף אם אינם ראויים למאכל אדם, ומדוע הוצרך הר"ן ללמדו משאור], מבאר האחיעזר, משום שהיה מקום לחלק בין איסור חמץ לשאר איסורים, שבשאר איסורים כבר חל עליהם האיסור לפני שנפסלו מאכילה, מה שאין כן בחמץ שנפסל לפני זמן הביעור, שהאיסור חל עליו אחר שכבר אינו ראוי לאכילה, והיה מקום לומר שלא יחול עליו איסור חמץ, ומוכיח הר"ן משאור שחל חיוב אף על דבר שאינו ראוי לאכילה. ומסיים האחיעזר שלשון הר"ן צריך עיון קצת. והחזון איש מבאר את דברי הר"ן, שמשום שבשאור מצאנו סברא שראוי לחמץ בו עיסות, נקט הר"ן שנלמד משאור, אבל אין צריך לימוד מיוחד לזה. ומבאר החזון איש, שמה שמבואר בביצה (ז:) שאין ללמוד שאור מחמץ משום שאינו ראוי לאכילה, ואף שהוא ראוי על ידי תיקון בתערובת עיסה, פירוש דברי הגמרא, שאם היה כתוב בתורה רק לאו של חמץ, לא היו לומדים מזה לאו של שאור, כיון שחמיצות החמץ עדיפה על חמיצות השאור, כיון שחמיצות השאור פוגמת אותו מאכילה, גרע חימוצו, ולא נכלל בחמץ שחמיצותו אינו פוגמת אותו מאכילה. ובגוף סברת האחיעזר והחזון איש שאור שנתעפש ממנו שם אוכל, משום שכיון שמערבים אותו באוכל, נשאר לו שם אוכל, ואף שאינו המחמץ העיקרי, לא פוקע ממנו שם אוכל וחייב בביעור (שם) שנתעפש לא יפקע ממנו שם אוכל, משום שכיון שמערבים אותו באוכל, נשאר לו שם אוכל, ואף שאינו המחמץ העיקרי, לא פוקע ממנו שם אוכל וחייב בביעורקנג.

מדוע אם נפסל מאכילת כלב אינו חייב בביעור אף שראוי לחמץ בו עיסות

שם. האחרוניםקנד הקשו, מדוע פת שעיפשה ונפסלה מאכילת כלב אינה חייבת בביעור, והרי כל האיסורים פקע מהם תורת אוכל בשעה שאינם ראויים לאכילת אדם, ופת שעיפשה יצאה מכלל דין זה, משום שראויה לחמץ בה עיסות, והטעם שראויה לחמץ בה עיסות קיים אף כשנפסלה מאכילת כלב, ומדוע אם נפסלה מאכילת כלב אינה חייבת בביעור, והרי עדיין ראויה לחמץ בה עיסותקנה.

והמאירי (ד"ה ולענין ביאור) **והפרי חדש** (או"ח סי' תמג ס"ק ט) כתבו, שחמץ שנפסל מאכילת כלב אינו ראוי לחמץ בו עיסות, ובזה מבארים מדוע אם נפסל מאכילת כלב אינו חייב בביעור, שהרי שוב אין ראוי לחמץ בו עיסות.

והחזון איש (או"ח סי' קטז סק"ג) תירץ, שיש לומר שאין מחמצין בפת שנפסלה מאכילת כלב [וכעין תירוץ המאירי והפרי חדש]. עוד תירץ, שיש לומר שאף אם מחמצין בפת שנפסלה מאכילת כלב, מכל מקום יש לומר, שכל שלא נפסלה מאכילת כלב כשנותנים אותה בתערובת הפת עצמה משבחת, ולכן נחשבת אוכל, אבל אם נפסלה מאכילת כלב אין הפת משבחת על ידי תערובת העיסה, ונותנים אותה רק כדי שתתן טעם בעיסה, אבל הפת עצמה נשארת בפגימותה, וכיון שאינה משבחת אינה חייבת בביעורקנו.

ומבאר החזון איש, שלפי התירוץ השני אם מחמצים עיסה בחמץ שנתעפש ואחר כך זורקים את החמץ, אין החמץ חייב בביעור אף אם לא נפסל מאכילת כלב, שהטעם שאף שנפסל מאכילת אדם חייב בביעור הוא משום שראוי לחמץ בו עיסות אחרות ועומד להשתבח ולהיות נאכל על ידי התערובת, אבל אם אינו עומד לאכילה, אינו חייב בביעור.

בביצה מבואר שחמץ ראוי לאכילה וקשה על הברייתא שמחייבת על חמץ אף שאינו ראוי לאכילה

שם. מדברי הברייתא מבואר שחמץ שנפסל מאכילת אדם חייב בביעור, והקשה **הצל"ח** בביצה (ג. ד"ה נפ"ם, נפ"ד ורמ"י), ששם (ז:) מבואר שהתורה הוצרכה לכתוב גם שאור וגם חמץ, כיון שאם היה כתוב רק חמץ לא היו יודעים איסור שאור, מפני שחמץ ראוי לאכילה ושאור אינו ראוי לאכילה, וקשה, שהרי מבואר בסוגיין שגם חמץ שאינו ראוי לאכילה חייבים עליו. ותירץ **הצל"ח**, שלשיטת **הראב"ד** (חמץ ומצה פ"ם ה"ג) הסובר ששאור שנפסל מאכילת כלב חייב בביעור, תתפרש הגמרא בביצה בחמץ הראוי לאכילת כלב, ואם היה כתוב חמץ לא היו יודעים שאור, שרק חמץ ראוי לאכילת כלב, ושאור אינו ראוי לאכילת כלבקנז. אלא שלדברי **הרמב"ם** (שם) שסובר ששאור שנפסל מאכילת כלב אינו חייב

קמח. ולשיטתו, דבר שהיה ראוי לאכילה ונפסל לאחר זמן הביעור מאכילת כלב פטור מהביעור, אבל שאר ראשונים [התוספות הר"ן על הרי"ף (כפ: ד"ה תרטו) והרא"ש (פ"ק סי' ם)] סוברים שדבר שנפסל מאכילת כלב לאחר זמן הביעור חייב בביעור. ומבואר שהמחלוקת תלויה בדין פת שעיפשה, שהראשונים מפרשים שמה שמבואר בברייתא שהפת שעיפשה ולא נפסלה מאכילת כלב נאמר גם לענין ביעור, ומבואר שאף לענין ביעור אם נפסל מאכילת אדם עדיין חייב בביעור, ולכן הדין של 'חרכו קודם זמנו מותר בהנאה' (כפ:) על כרחך היינו שחרכו עד שנפסל מאכילת כלב, ועל זה נאמר שאם חרכו לאחר זמנו אסור בהנאה אף שנפסל מאכילת כלב. אבל לשיטת הרא"ה שמה שמבואר בברייתא שפת שלא נפסלה מאכילת כלב נאמר לענין טומאת אוכלים, אבל לענין ביעור אפילו משנפסלה מאכילת אדם פטורה מהביעור, אם כן יש לפרש שחרכו קודם זמנו היינו שנפסל מאכילת אדם, ובזה הדין שאם הוא לאחר זמנו אסור בהנאה, אבל אם נפסל מאכילת כלב אפילו לאחר זמנו מותר בהנאה. וטעם הרא"ה שכל שנפסל מאכילת אדם פטור מהביעור, שהרי נבלה שאינה ראויה לגר תושב אינה קרויה נבלה (ע"ז סז:) כמו כן פת שאינה ראויה לגר פטורה מהביעור, וטעם מי שסובר שאם נפסל מאכילת אדם חייב בביעור יתבאר להלן בסמוך. וראה להלן (בענין 'עוד ביאורים בשיטת הרמב"ם') שהובא בשם השער הציון שסובר שיטת הרמב"ם כשיטת הרא"ה. **קמט. פשטות** כוונת הר"ן שיש לימוד מיוחד בשאור, שאף שנפסל מאכילת אדם, כיון שראוי לחמץ בו עיסות אחרות חייב בביעור, ולפי זה בשאר איסורים שאין בהם לימוד מיוחד, אם נפסלו מאכילת אדם, אף שראויים לחמץ בהם עיסות אחרות אינם חשובים אוכל. אבל האחיעזר (מ"ב סי' יפ אות ח) [בדרך אחד, ויתבאר להלן (בענין 'לפי מי שסובר שפת שעיפשה דינה כשאור מדוע נשרפת עם הטמאה בפסח נכון בערה)] והחזון איש (או"ח סי' קטז סק"ג ד"ה כמצ) מפרשים שכך הוא הדין בכל האיסורים, שכל שאינם ראויים לאכילה אבל יהיו ראויים לאכילה על ידי תיקון, לא פקע איסורם. ושאור כיון שראוי לחמץ בו עיסות לא פקע איסורו. ומה שהוצרך הר"ן ללמוד איסור פת שעיפשה משאור [והרי כל האיסורים אסורים אף אם אינם ראויים למאכל אדם, ומדוע הוצרך הר"ן ללמדו משאור], מבאר האחיעזר, משום שהיה מקום לחלק בין איסור חמץ לשאר איסורים, שבשאר איסורים כבר חל עליהם האיסור לפני שנפסלו מאכילה, מה שאין כן בחמץ שנפסל לפני זמן הביעור, שהאיסור חל עליו אחר שכבר אינו ראוי לאכילה, והיה מקום לומר שלא יחול עליו איסור חמץ, ומוכיח הר"ן משאור שחל חיוב אף על דבר שאינו ראוי לאכילה. ומסיים האחיעזר שלשון הר"ן צריך עיון קצת. והחזון איש מבאר את דברי הר"ן, שמשום שבשאור מצאנו סברא שראוי לחמץ בו עיסות, נקט הר"ן שנלמד משאור, אבל אין צריך לימוד מיוחד לזה. ומבאר החזון איש, שמה שמבואר בביצה (ז:) שאין ללמוד שאור מחמץ משום שאינו ראוי לאכילה, ואף שהוא ראוי על ידי תיקון בתערובת עיסה, פירוש דברי הגמרא, שאם היה כתוב בתורה רק לאו של חמץ, לא היו לומדים מזה לאו של שאור, כיון שחמיצות החמץ עדיפה על חמיצות השאור, כיון שחמיצות השאור פוגמת אותו מאכילה, גרע חימוצו, ולא נכלל בחמץ שחמיצותו אינו פוגמת אותו מאכילה. ובגוף סברת האחיעזר והחזון איש ששאור הוא דרך אכילתו כיון שדרכו לאכול על ידי תיקון, מבואר כעין זה במנחת ברוך (סי' נט), והוכיח כן, שהרי בכל האיסורים מצאנו שנאסר שאור, ואף שאין פסוק מיוחד לרבות שאור, ומשמע שמסברא יודעים שכל שראוי לאכול על ידי תיקון לא פוקע ממנו שם אוכל, ועיין שם מה שמבאר את דברי הגמרא בביצה (שם). ולדבריהם לא מצאנו שהתורה חייבה בשאור על אכילה שלא כדרך הנאתו, שהרי דרך הנאתו הוא על ידי תיקון, אבל לפי הצל"ח (הובא לעיל בענין 'עיקור דברי הרמב"ם לפי גירסת הספרים') ולפי האחיעזר (שם אות ז) בצד אחד, שהתורה גילתה בשאור שמתחייבים שלא כדרך הנאתו, משמע שמתחייבים אף על אכילת השאור כשהוא בפני עצמו, ואינו בתערובת בתוך עיסה, וצריך לימוד מיוחד על זה, ולפי זה הוא הדין חמץ שראוי לחמץ בו עיסה, נלמד משאור שנחשב אוכל, ואם כן דברי הר"ן מתפרשים כפשוטם שהוא לימוד מיוחד משאור שחמץ נחשב אוכל, אף שנפסל מאכילת אדם [דברי האחיעזר בשלימותם הובאו להלן (בענין 'לפי מי שסובר שפת שעיפשה דינה כשאור מדוע נשרפת עם הטמאה בפסח')]. והנודע ביהודה (מהדו"ת יו"ד סי' נו) כתב, שרק לענין חמץ התחדש שעל ידי שראוי לחמץ בו עיסות חייבים עליו, כיון שהאיסור מחמת החימוץ, אבל בשאר איסורים מה שראוי לחמץ בו עיסות לא מעלה ולא מוריד. והקשה עליו האחיעזר (שם אות ח) שהרי אף בטבל ובתרומה נוהג איסור בשאור. **קנ. וכן** כתב בחידושי רבינו דוד (ד"ה הפת). ומבואר בדבריהם [וכן הוא בחידושי הר"ן לעיל (ג. ד"ה אמר רב)] שהיכן שהחמץ אינו ראוי לחמץ בו עיסות אינו נאסר אם אינו ראוי לאכילת אדם, ולכן נותן טעם לפגם אינו אוסר בפסח, משום שנבלה שאינה ראויה לאכילת לגר אינה קרויה נבלה, והטעם אינו ראוי לחמץ עיסות. **קנא. ולעיל** [בענין 'לפי הראב"ד קשה מדוע חמץ שנפסל מאכילת אדם חייב בביעור והלא אינו ראוי לגר'] הובא, שלשיטת הראב"ד (חמץ ומצה פ"ם ה"ג) אין לתרץ כמו שתירץ הר"ן שהטעם שאסור חמץ באכילה אף שאינו ראוי לגר משום שראוי לחמץ בו עיסות, שהרי הראב"ד סובר שחמץ שאינו ראוי לחמץ בו עיסות גם אסור באכילה אף שנפסל מאכילת אדם, והובא שם שיש מתרצים שהראב"ד סובר שלענין ביעור לא נאמר שנבלה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבלה, ורק לענין איסורי אכילה נאמר כן, וכמו שתירץ השפת אמת. ועיין שם עוד תירוצים. **קנב. אבני נזר** (או"ח סי' שמט אות ו), מנחת ברוך (סי' מ ענף ם ד"ה עוד), חזון איש (או"ח סי' קטז סק"ג ד"ה יש). **קנג. וכמו** שהובא לעיל בסמוך משמו שאין צריך פסוק לזה ונלמד מסברא. **קנד. חמד משה** (סי' ממג סק"ח), אבני נזר (או"ח סי' שמט אות ז), חזון איש (או"ח סי' קטז סק"ג). **קנה. ועיין** באבני נזר (שם) מה שתירץ. **קנו. וכתב,** שנפקא מינה בין שני התירוצים, בעור של קיבה שמייבשים אותו עד שלא יהיה ראוי לכלב, ונותנים אותו לחלב כדי להעמיד גבינה, שלפי התירוץ הראשון שחמץ שאינו ראוי לכלבים אינו חייב בביעור מפני שאין ראוי לחמץ בו, אם כן העור של הקיבה הרי ראוי להעמיד בו חלב, ואם כן אסור להעמיד בו. אבל לפי התירוץ השני שכל שאין החמץ חוזר להיות טעמו משובח על ידי התערובת, אף שמחמצין בו אינו חייב בביעור, כמו כן עור הקיבה כיון שאין טעמו משתבח במה שמעמידין בו החלב, אם כן מותר להעמיד בו חלב. **קנז. וכן** פירש האחיעזר (מ"ג סי' ה אות ג ד"ה ולפ"ז).

בביעור קשה, שהרי גם חמץ וגם שאור אם ראויים לאכילת כלב אסורים, ואם אינם ראויים לאכילת כלב מותרים. ותירץ, שהרמב"ם יפרש שכוונת הגמרא שחמץ היה מתחילה ראוי לאכילה, אבל שאור לא היה מעולם ראוי לאכילה. **והמנחת ברוך** (סי' לט ענף ג) תירץ, שרק אחר שכתבה התורה שאור, נודע לנו הדין שחמץ שאינו ראוי לאכילה אסור לקיימו, משום שהוא נלמד משאור, כמו שכתב הר"ן שהטעם שחמץ שאינו ראוי לאכילת אדם חייב בביעור[קנח], משום שראוי לחמע בו עיסות אחרות, ונלמד משאור שחייב בביעור. ולפי זה אם התורה לא היתה אוסרת שאור, גם חמץ שלא היה ראוי לאכילת אדם היה מותר, שהרי אינו ראוי לגר. וכדבריו מבואר **בפרי מגדים** (או"ח סי' תמג א"א ס"ק יד).

האם חייבים משום אכילת חמץ על אכילה שלא כדרכה

שם. המקור חיים (סי' תמג ביאורים ס"ק ג) הוכיח **מהטור** (שם), שחמץ שנפסל מאכילת אדם אסור באכילה מן התורה, שהרי שיטת הטור שחמץ שאין חייבים על אכילתו אין חייבים לבערו, ומזה שחייבים לבער חמץ שנפסל מאכילת אדם, משמע שחייבים על אכילתו, שאם לא כן לא היו חייבים על ביעורו.

והקשה המקור חיים, שלפי זה חמץ שנפסל מאכילת אדם נאסר באכילה אף שאין זה דרך אכילת החמץ, שהרי דרך אכילת החמץ הוא כשראוי לאכילת אדם, ואם כן מדוע לא אמרו לעיל (מד:) שהכל מודים בחמץ שלוקים עליו אפילו שלא כדרך אכילתו, וכמו שאמרו כן על כלאי הכרם[קנט].

ותירץ, שאף שאסור לאכול חמץ שנפסל מאכילת אדם, מכל מקום אין לוקים על זה, ולכן לא אמרו לעיל שהכל מודים בחמץ שלוקים עליו אפילו שלא כדרך אכילתו. והטעם שאין מלקות באכילתו, משום שחיוב הביעור על חמץ שנפסל מאכילת אדם נלמד מ'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם' (שמות יב טו)[קס], ולכן העובר ואוכל חמץ שנפסל מאכילת אדם עובר בעשה, ואינו עובר בלאו, שבלאו מוזכר 'אכילה' ['ולא יאכל חמץ' (שם יג ג)] ואכילה שלא כדרכה אינה חשובה אכילה, אבל ב'תשביתו' לא מוזכר אכילה, ולכן אף האוכל שלא כדרך הנאתו עובר בעשה של 'תשביתו'[קסא].

19/06/2018 אהח

ומבואר מדבריו, שחמץ שנפסל מאכילת אדם אסור באכילה מצד העשה של תשביתו, אבל אין לוקים עליו[קסב].

והפרי מגדים (פתיחה להלכות פסח מ"ב פ"ב אות ג) גם הקשה כקושיית המקור חיים, ותירץ, שאף שהתורה ריבתה איסורים בחמץ שאינו ראוי לאכילת אדם, מכל מקום רק **באופן** שאינו ראוי מחמת חמיצותו ריבתה תורה שחייבים על אכילתו, אבל אם יאכל באופן אחר שאינו ראוי לאכילה, כגון שאכלו כשהוא רותח עד שגרונו נכווה בו, או שעירב בו דברים המרים, לא יתחייב על אכילתו, שעל זה לא מצאנו ריבוי בתורה להתחייב באופן כזה, והוה שלא כדרך אכילה שאינה נחשבת אכילה, ולכן לא אמרה הגמרא שם שמתחייבים על שאור שלא כדרך אכילתו. וכן תירץ **המנחת ברוך** (סי' מ ענף ה ד"ה וכן), והוכיח כן המנחת ברוך מגידים שאינם ראויים לאכילה (חולין נג:) והתורה ריבתה להתחייב על גיד הנשה אף שאינו כדרך הנאתו, ואף על פי כן לא אמרה הגמרא לעיל (שם) [כשמנתה הדברים שמתחייבים עליהם שלא כדרך הנאתם] שמתחייבים על גיד הנשה שלא כדרך הנאתו, משום שרק כשאינו דרך הנאתו משום שאינו בנותן טעם חייבה התורה, אבל אם מחמת דבר אחר אינו כדרך הנאתו לא יתחייב.

אבל החזון איש (או"ח סי' קטז סק"ג) נקט, שאין איסור מן התורה לאכול חמץ שלא כדרך אכילתו, אלא שמחלק, שאם אוכל פת שראוי לחמע בו עיסות בתערובת בתוך העיסה, אסור באכילה מן התורה, כיון שאם אוכלים אותו על ידי תערובת הוא דרך אכילתו. וכל זה בחמץ שנפסל מאכילת אדם מחמת עיפושו, אבל אם נפסל מאכילת אדם מחמת חמיצותו, מסתפק החזון איש מה דינו, משום שדינו כשאור, ויש לדון האם חייבה תורה על אכילת שאור אפילו שלא כדרך אכילתו, כיון שכל שאור אינו ראוי לאכילת אדם ואף על פי כן חייבה תורה על אכילתו, ומצד שני יש לומר, שגם שאור שחייבה עליו התורה זה רק באכילת השאור בתערובת בתוך העיסה שהוא כדרך אכילה. ומסקנת החזון איש שאף בשאור לא אסרה תורה רק אם אוכלו בתערובת כדרך אכילתו[קסג].

וכתב החזון איש, שלשיטת **הראב"ד** (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) שחמץ שאינו ראוי לחמץ בו עיסות כל שלא נפסל מאכילת כלב חייב בביעור, וכתב **הכסף משנה** (שם), שמכל מקום אינו חייב על אכילתו, היינו אפילו באופן שעירב אותו והוא ראוי עכשיו לאכילה, ואף על פי כן אינו חייב על אכילתו, כיון שלפני העירוב לא היה ראוי לאכילה, פקע ממנו האיסור. וכן לדעת **המגיד משנה** [הסובר כשיטת הר"ן] שחמץ שאינו ראוי לחמץ בו, אינו חייב בביעור, אף אם יערבנו ויהיה ראוי לאכילה לא יתחייב שכבר פקע איסורו[קסד].

ועיין לעיל [בענין 'האם מתחייבים על אכילת חמץ שאינו ראוי לאכילה'] שהובאו עוד דעות האם חייבים על אכילת חמץ שאינו ראוי לאכילת אדם.

קושיא מהברייתא על מי שסובר שאוכל שנפסל מאכילת אדם אינו מקבל טומאה מטמאה טומאת אוכלין בכביצה ונשרפת עם הטמאה בפסח[קסה]. הרמב"ם (טומאת אוכלין פ"ג הי"ד, יח) פסק, שאוכל שאינו ראוי למאכל אדם אינו מקבל טומאה אף אם הוא ראוי לכלב, אבל דבר שהיה ראוי למאכל אדם ונטמא כבר, שוב אין פוקעת ממנו הטומאה אף אם נפסל מאכילת אדם, עד שיפסל מאכילת כלב. **והראב"ד** (שם) השיג עליו, שאוכל שאינו ראוי למאכל אדם וראוי לכלב מקבל טומאת אוכלים.

והצל"ח (לעיל טו: תוס' ג) הביא שהקשו לו מהברייתא על הרמב"ם, שבברייתא מבואר שפת שעיפשה ולא נפסלה מאכילת כלב מטמאה טומאת אוכלים, אפילו שנפסלה מאכילת אדם. ותירץ הצל"ח, שהרמב"ם יפרש שמדובר בפת שנטמאה לפני שנפסלה מאכילת אדם, ומטמאה אחרים טומאת אוכלים עד שתיפסל מאכילת כלב[קסו]. וכתב, שעדיין יקשה המשך הברייתא שנשרפת עם הטמאה בפסח, ואם אינה מקבלת טומאה מה החידוש שנשרפת עם הטמאה בפסח, והרי אינה נטמאת כלל[קסז]. ותירץ, שזה גופא החידוש שאינה מקבלת טומאה ולכן נשרפת עם הטמאה בפסח, ובאמת אף בשאר ימות השנה נשרפת עם הטמאה, כיון שאינה מקבלת טומאה, אלא שבחול יכול להאכילה לבהמה ומדוע שישרפנה[קסח].

ומבואר בדבריו שיש להקשות על הרמב"ם בדרך ממה נפשך, א. מדוע פת שנפסלה מאכילת אדם מקבלת טומאה, ואם נסבור שאינה מקבלת טומאה, ומה שמבואר בברייתא שמקבלת טומאה מפני שכבר נטמאה כשהיתה ראויה לאכילה, יקשה קושיא הב' מדוע הוצרכה הברייתא לחדש שנשרפת עם הטמאה בפסח, והלא אינה מקבלת טומאה.

והנה קושיא א' מדוע מקבלת טומאה, כבר הוזכרה **במאירי** (ד"ה הפת)[קסט], ותירץ על פי המבואר בבכורות[קע], שיש מי שסובר שלא אמרו נבלה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבלה, אלא אם היתה סרוחה מתחילתה, שלא חל עליה מעולם איסור נבלה, אבל אם מתחילה חל עליה שם נבלה, לא פוקע ממנה עד

קנח. אף שבכל האיסורים הכלל שנבלה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבלה. **קנט. ועיין** מה שהאריך בזה השואל ומשיב (מהדורה רביעאה ח"ג סי' רנ). **קס. ואף** שפסוק זה מדבר בחיוב השבתת החמץ ולא באיסור אכילה, מכל מקום מפסוק זה יש ללמוד גם איסור אכילה, כמו שכתבו התוספות (לעיל כח: ד"ה רבי) שלרבי שמעון נלמד שחמץ אסור באכילה משש שעות מהפסוק 'תשביתו' שמשמע שצריך להשבית החמץ שלא בדרך אכילה, והאוכלו עובר בעשה של תשביתו. **קסא. אבל** החזון איש (או"ח סי' קטז סק"ז ד"ה שם) כתב, שבדבר שאין ראוי לאכילה אינו עובר על תשביתו, שאינו נחשב אכילה, ואדרבה מקיים תשביתו באכילה שלא כדרכה. **קסב. והאמרי** בינה (דיני פסח סי' ח ד"ה ולפיכך) כתב, שמדברי התוספות (לעיל כח. ד"ה ומנן) מבואר, שאכילת חמץ שלא כדרך הנאתו מותר מן התורה, שהאוכל שלא כדרך הנאתו אינו עובר אפילו בעשה, ומבואר מדבריהם שלא כמו שכתב המקור חיים. ומבאר האמרי בינה, שאם אין לאו על אכילתו, אין בזה גם את העשה של תשביתו. ועיין שם עוד מה שהקשה עליו. **קסג. הוכחת** החזון איש מהמבואר בביצה (ז:), שהגמרא דנה האם לבית שמאי אין שיעור השאור ושיעור החמץ שוים אף לענין אכילה, והרי הטעם של בית שמאי משום שאם שיעור החמץ והשאור שוין מדוע היתה צריכה התורה לאסור שאור מלבד האיסור של חמץ, ואם נסבור ששאור נאסר גם שלא כדרך אכילתו, הרי צריכים איסור מיוחד לשאור לאסור שלא כדרך אכילתו. ואף שמבואר שם שטעם בית הלל שאין סוברים כבית שמאי, משום שהתורה הוצרכה לכתוב שאור כיון שאינו ראוי לאכילה, אין הכוונה שלכן הוצרכה התורה לכתוב שאור, לחדש שנאסר אפילו שאינו ראוי לאכילה, אלא כוונת הגמרא שאין החימוץ של שאור שוה לחימוץ של החמץ, שחימוץ החמץ אינו פוסלו מאכילה, וחימוץ השאור פוסלו מאכילה, וגרע חימוץ השאור מחימוץ החמץ ואין ללמדו מחמץ, ולכן הוצרכה התורה לאסור שאור. **קסד. שרק** דבר שראוי לחמץ בו עיסות לא פקע ממנו האיסור, כיון שעומד להיות מתוקן שוב על ידי התערובת, ואם יערב אותו ויאכלנו כדרך אכילתו יתחייב עליו, אבל דבר שאינו ראוי לחמץ בו עיסות, כיון שאינו עומד להיות מתוקן, הוא כנבלה שאינה ראויה לגר שאינה חשובה נבלה (ע"ז סו:), ופקע האיסור, ואחר פקיעת האיסור לא יועיל מה שנהיה מתוקן לאכילה. **קסה. ביפה** עינים (לעיל טו: ד"ה לחימם) מבואר, שמשום שאסורה באכילה בפסח נשרפת, בצירוף שאינה ראויה למאכל, ושהיא קודש ואינה ראויה לכלבים. ולדבריו רק בפסח מותר לשורפה. אמנם האחיעזר (מ"ג סי' יח אות ו) כתב, שבתוספתא תרומות (פ"ט ה"י) [לפי גירסת הגר"א] מבואר, שנשרפת עם הטמאה אפילו שלא בפסח. וכן הוכיח מתוספות (לעיל כ: ד"ה מי), שהפסח לא מעלה ולא מוריד לענין היתר השריפה. ועיין מה שהובא בביאור בשם הצל"ח מדוע נקטו בפסח. וכן מה שהובא לפי השואל ומשיב והאמרי בינה מדוע נקטו בפסח, ומדבריהם מבואר שגם בשאר ימות השנה מותר לשרוף התרומה. **קסו. וכן** תירצו החקרי לב (יו"ד סי' עה, קו.) והרש"ש (טהרות פ"ח מ"י) [ובביאור הובא שכן סוברים השואל ומשיב והאמרי בינה]. וכתב החקרי לב, שהרמב"ם לשיטתו (שם פ"ד ה"ח) ששיעור אוכל לקבל טומאה בכל שהוא, ושיעורו לטמא אחרים בכביצה, ובברייתא מבואר ששיעורו כביצה, ועל כרחך שהברייתא אינה מדברת על קבלת טומאה של הפת, אלא על מה שהפת מטמאה אחרים, ושפיר יש לומר שהקבלת טומאה היתה לפני שהפת עיפשה. והרש"ש כתב, שאדרבה יש להקשות מכאן על הראב"ד, שהרי מדרבנן ודאי שיעור לקבל טומאה בכל שהוא, ומזה שהברייתא נתנה שיעור בכביצה, משמע שמדובר רק לטמא אחרים, ומדוע לא דיברה הברייתא על קבלת טומאה של הפת, אלא ממה שמטמאה אחרים, ועל כרחך משום שהקבלת טומאה היתה לפני שנפסלה מאכילת אדם, ורק מה שמטמאה אחרים הוא לאחר שנפסל מאכילת אדם. **קסז. והאמרי** בינה (דיני פסח סי' ח ד"ה וגם) כתב, שגם לשיטת הראב"ד יש להקשות כן, שאף לשיטתו שמקבלת טומאה, מכל מקום כיון שנפסלה מאכילת אדם מנין שיהיה אסור לטמאה. **קסח. ועיין** שם שכתב, שמדברי המקשן לעיל (שם) מוכח כדברי הראב"ד, וכתב שבאמת המקשן שם סובר כשיטת הראב"ד, אלא שהתרצן סובר כשיטת הרמב"ם. ולהלן [בענין 'לפי מי שסובר שפת שעיפשה דינה כשאור מדוע נשרפת עם הטמאה בפסח' ובהערות שם] יובא מה שהעיר האחיעזר על דבריו. **קסט. הוא** כתב מעצמו כשיטת הרמב"ם והקשה על עצמו כמו שהקשו על הרמב"ם. **קע. המגיה** למאירי (הערה 145) העיר שלא נמצא כן בבכורות, ועיין הערה הבאה.

שתיפסל מאכילת כלב, והברייתא מתפרשת בשיטה זו, ולכן פת שנפסלה מאכילת אדם מקבלת טומאה, אבל להלכה נותן טעם לפגם מותר, שנבלה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבלה, ולפי זה אף אם נפסלה מאכילת אדם לבד אינה מקבלת טומאה, אבל אם כבר קיבלה טומאה, אין הטומאה פוקעת ממנה עד שתיפסל מאכילת כלבקעא.

והיפה עינים (טו: ד"ה מטמאה) תירץ, שהרמב"ם פסק כרבי נתן שסובר שפת שנפסלה מאכילת אדם אינה מטמאה טומאת אוכליםקעב.

והחזון איש (מו"מ סי' קטז סק"ק, ג) **והדובב מישרים** (מ"מ סי' קכח) תירצו, שכיון שראוי לחמץ בפת עיסות, מקבלת טומאה, כמו שמצאנו שמתחייבת בביעורקעג.

ואם סוברים כתירוץ הצל"ח, שהברייתא דיברה שהפת קיבלה טומאה לפני שנפסלה מאכילת אדם, יקשה קושיא הב', מה הוצרכה הברייתא לחדש שנשרפת עם הטמאה בפסח, ותירץ **השואל ומשיב** (תליתאה, מ"ג סי' נ), שהרמב"ם יפרש שהיה אפשר לומר שהואיל וחל עליה איסור חמץקעד, האיסור מחשיבה, ואף שנפסלת מאכילת אדם מקבלת טומאה, וכמו שמבואר בסוגיין (מו.) שהאיסור מחשיבו, וזהו חידוש הברייתא שאין אומרים כן.

והאמרי בינה (דיני פסח סי' ח ד"ה וגס) תירץ, שכיון שהתורה אסרה חמץ בפסח אף אם נפסל מאכילת אדם, אם כן התורה החשיבה הפת שעיפשה לאוכל, וכמו שכתב הר"ן שהואיל וראוי לחמץ בו עיסות נחשב אוכל, ואין דינו כשאר איסורי אכילה שאם נפסלו מאכילת אדם אינם חשובים אוכל, והיה מקום לומר שכיון שנחשב אוכל בפסח ומקבל טומאה בפסח, יהיה אסור לשרוף פת תרומה בפסח שנפסלה מאכילת אדם יחד עם הטמאה, לכן הוצרכה הברייתא לחדש שמותר לשרוף עם הטמאהקעה.

ולפי השואל ומשיב והאמרי בינה מיושב בפשיטות, מדוע כתבה הברייתא שנשרפת ב'פסח' עם הטמאה והלא כל השנה נשרפת עם הטמאה, אלא משום שבכל השנה פשוט שנשרפת עם הטמאה, שהרי אינה מקבלת טומאה, ורק בפסח היה מקום לומר שיהיה אסור לשורפה עם הטמאה, כיון שבפסח חשובה אוכל.

ביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד

האחיעזר (מ"ג סי' ה אות ג) **והאבי עזרי** (חמץ ומצה פ"ו ה"ב) מבארים, **שהרמב"ם והראב"ד** חולקים במה שמבואר בעבודה זרה (סה.) שנבלה שהיא סרוחה מעיקרה אינה נבלה אף אם לא נפסלה מאכילת כלב, ששיטת הראב"ד שרק אם היתה סרוחה מתחילת ברייתה אינה נבלה, ושיטת הרמב"ם שאם נסרחה לפני שחל עליה האיסור, הרי היא סרוחה מעיקרה ולא חל עליה האיסור, אבל אם חל עליה האיסור ואחר כך נסרחה, שוב לא פוקע ממנה האיסור. ולכן, לשיטת הראב"ד שכל שהיתה פעם ראויה לאכילה ונפסלה אינה סרוחה מעיקרה, חל עליה טומאת אוכלים, אבל לשיטת הרמב"ם שכל שנפסלה מאכילת אדם לפני שחל עליה האיסור נחשבת סרוחה מעיקרה, לכן אם נסרחה לפני שנטמאה, הרי היא סרוחה מעיקרה, ולא חל עליה טומאת אוכלים.

וכן נחלקו הרמב"ם והראב"ד (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) בחמץ שנפסל מאכילת אדם ואינו ראוי לחמץ בו עיסות, האם חייב בביעור, ששיטת הרמב"ם שרק אם יכול לחמץ בו עיסות חייב בביעור, ושיטת הראב"ד שאף אם אינו ראוי לחמץ בו עיסות חייב בביעור, משום שלשיטת הרמב"ם אם אינו ראוי לחמץ בו עיסות, כיון שנפסל מאכילת אדם אינו נחשב אוכל, מפני שהוא סרוח מעיקרו, אבל לשיטת הראב"ד נחשב אוכל ואינו סרוח מעיקרו, ולכן אף אם אינו ראוי לחמץ בו עיסות חייב בביעורקעו.

ומופיף האחיעזר, שבזה נחלקו הרמב"ם והראב"ד (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) במלוגמא שנתחמצה ולבסוף נסרחה, שלשיטת הראב"ד אף אם נסרחה לפני הפסח חייב בביעור, כיון שחל עליה שם אוכל אינו פוקע עד שלא תהיה ראויה לכלב, אבל שיטת הרמב"ם שאם הסריח לפני הפסח לא חל עליו איסור חמץ, שלשיטתו היא סרוחה מעיקרה שלא חל עליה איסור חמץקעז. 19/06/2018

לפי מי שסובר שפת שעיפשה דינה כשאור מדוע נשרפת עם הטמאה בפסח ונשרפת עם הטמאה בפסח. רש"י (ד"ה ונסרפת) פירש, שמותר לטמאות את התרומה, כיון שאינה ראויה לאכילת אדם.

והקשה האחיעזר (מ"ג סי' יא אות ו), לפי מה שכתב הר"ן (חידושים ד"ה פת) שהטעם שחמץ שנפסל מאכילת אדם חייב בביעור, מפני שראוי לחמץ בו עיסות, ולכן דינו כשאור, אם כן מדוע מותר לטמאות פת שעיפשה, והרי דינה כשאור, ולשאור יש קדושת תרומה אף שאינו ראוי למאכל אדמקעח.

והיה שייך לומר שמטעם אחר מותר לשורפה עם הטמאה, משום שאינה מקבלת טומאה, ולא תיטמא במה שנוגעת בטמאה, שהרי שיטת **הרמב"ם** (טומאת אוכלים פ"ב ה"ד) שאוכל שנפסל מאכילת אדם אינו מקבל טומאה, ורק אם כבר נטמא אין הטומאה פוקעת עד שיפסל מאכילת כלבקעט. אולם זה אינו, כיון שחמץ שראוי לחמץ בו עיסות דינו כשאור, אם כן צריך לקבל טומאה שהרי שאור מקבל טומאה אף שנפסל מאכילת כלב.

וכתב לבאר, שאפשר לשרוף פת תרומה טהורה שעיפשה עם תרומה טמאה, כיון שרק לענין איסור חמץ בפסח נאמרה הסברא שפת שראויה לחמץ בו עיסות דינה כשאור, ולא לענין שאר איסורים כגון טבל ותרומה, שאף שבשאור נוהגים כל האיסורים כגון טבל ותרומה, אבל אין נוהגים בחמץ שאינו ראוי לאכילה וראוי לחמץ בו עיסות, מפני שחמץ שראוי לחמץ בו עיסות אמנם דומה מצד אחד לשאור בזה שראוי לחמץ בו עיסות, אבל אין עליו שם אוכל, שרק שאור שעומד לחמץ בו עיסות יש עליו שם אוכל כיון שעומד לאכילה על ידי תיקון שיערבו אותו בעיסה, אבל פת שעיפשה אמנם ראויה לחמץ בה עיסות, אבל אינה עומדת לחמץ בה עיסות, ולכן אין עליה שם אוכל, ואין נוהגים בה שאר איסורים, ומה שנוהג בה איסור חמץ משום שלענין חמץ גילתה התורה שאף דבר שאינו אוכל נאסר באיסור חמץ, כמו שמצאנו שחייבה תורה על אכילת שאור אף שאינו ראוי לאכילה, שאף שבשאור נוהגים שאר האיסורים, אבל בשאר איסורים אין מתחייבים על אכילתו, ולענין פסח גילתה התורה שעובר על אכילתו אף שאינו ראוי לאכילה, ומוכח שאין צריך שם אוכל, ולכן פת שעיפשה שהיא כשאור אבל אינה אוכל, נוהג בה רק איסור חמץ ולא שאר איסורים.

והוכיח מזה, שאוכלים שיכולים לתקנם ויהיו ראויים לאכילה אבל אינם עומדים להיאכל על ידי תיקון, אין עליהם שם אוכל ואין נוהגים בהם כל האיסורים כגון טבל ותרומה, ואף שנוהגים בשאור. וכתב, שיש ללמוד כן גם ממה שנחלקו תנא קמא ורבי נתן אם אוכל שנפסל מאכילת אדם מטמא טומאת אוכלים, והרי לענין שאור מצאנו שמטמא טומאת אוכלים (כלים פ"ח מ"ו), ולא מצאנו שנחלקו בזה תנא קמא ורבי נתן, ומוכח שבזה גם רבי נתן מודה משום ששאור עומד לחמץ עיסות, ונחשב אוכל כיון שעומד להיאכל על ידי תיקון, אבל פת שעיפשה שאינה עומדת להיאכל על ידי תיקון [אף שראויה לחמץ בה עיסות כמו שמבואר בברייתא שהביאה הגמרא לעיל], בזה נחלק רבי נתן על תנא קמאקפ.

וכתב שיש לדחות, שבאמת בכל האיסורים דבר שראוי לאכול על ידי תיקון נחשב אוכל אפילו אם אינו עומד לזה, ורק לענין שיהיה מותר לטמא את התרומה ולענין קבלת טומאה, כיון שאינם עומדים לתיקון, מותר לשרוף התרומה ואינם מקבלים טומאה, משום שלענין תרומה מוכח מכמה מקומות שהאיסור לטמא את התרומה הוא משום שהיא עומדת לאכילה, ובמקרה כאן כיון שאין היא ראויה לאכילה, אין איסור לטמא את התרומה, אבל שאר דיני תרומה ינהגו בה. וכן לענין טומאה שתלוי ביחוד האדם, כיון שאינו עומד להיאכל על ידי תיקון, אינו מיוחד לאוכלקפא.

קעא. בקובין שיעורים (חו"מ קנג) הביא, שכוונת המאירי למחלוקת רבי מאיר ורבי שמעון (ע"ז סה.) אם נבלה שאינה ראויה לגר קרויה נבלה, שהברייתא סוברת שנבלה שאינה ראויה לגר קרויה נבלה, ולכן אף אם נפסלה מאכילת אדם מקבלת טומאה, אבל להלכה פוסקים שאינה קרויה נבלה ואם נפסלה מאכילת אדם אינה מקבלת טומאה. ועיין שם מה שהקשה על המאירי. **קעב. השואל ומשיב** (מהדורא תליתאה, מ"ג סי' נ) כתב, שאין לתרץ כן, שאם כן מדוע אמרו בגמרא שהמשנה שאמרה כל המיוחד למאכל אדם טמא עד שיפסל מאכילת כלב אינה כרב נתן, והרי שם מדובר שכבר קיבל טומאה ואינו פוקע עד שיפסל מאכילת כלב, ומוכח שהברייתא דיברה אחר שכבר קיבלה הפת טומאה בעודה ראויה למאכל אדם, ונידון הברייתא אם פוקעת ממנה הטומאה כשעיפשה ואינה ראויה למאכל אדם [וכתירוץ הצל"ח]. וקושיא זו יש להקשות על כל התירוצים מלבד על תירוץ הצל"ח, ויתבאר להלן [בענין 'קושיא מהגמרא לשיטת הרמב"ם שאוכל שנפסל מאכילת אדם אינו מקבל טומאה']. שכן הקשו הקובץ שיעורים והחזון איש. **קעג. ועיין** בדובב מישרים שדן בזה, האם גם לענין טומאה נאמר שכיון שעומד לחמץ בו עיסות מקבל טומאה. ולהלן [בענין 'לפי מי שסובר שפת שעיפשה דינה כשאור מדוע נשרפת עם הטמאה בפסח'] יובאו שני דרכים בשם האחיעזר, האם לענין כל האיסורים נאמר הכלל שכל שראוי לחמץ בו עיסות לא פקע ממנו שם אוכל. **קעד. והרמב"ם** לשיטתו שחל איסור חמץ על דבר שהיה סרוח מעיקרו, כמו שמבואר בהלכות חמץ ומצה (פ"ד ה"ח). וכתב השואל ומשיב, שלדעת הראב"ד שאוכל שנפסל מאכילת אדם מקבל טומאה, יקשה מדוע נשרפת עם הטמאה והלא התרומה נטמאת על ידי זה, ותירץ, שהראב"ד לשיטתו בהלכות חמץ ומצה (שם) שאוכל שהיה סרוח מעיקרו אינו מקבל טומאה, ובברייתא מדובר שהיתה סרוחה מעיקרה ולכן מותר לשורפה עם הטמאה [צריך עיון, שמלשון הברייתא 'שעיפשה' משמע שנסרחה אחר כך. ועיין להלן [בענין 'לשיטת הראב"ד שפת שלא נפסלה מאכילת אדם חייבת בביעור מדוע מותר לשורפה עם הטמאה'] עוד טעמים מדוע לשיטת הראב"ד מותר לשרוף עם הטמאה]. **קעה. ובאמת** צריך להבין מדוע מותר לשורפה עם הטמאה בפסח, והלא ראויה לחמץ בה עיסות ודינה כשאור שנוהג בו קדושת תרומה. ולהלן [בענין 'לפי מי שסובר שפת שעיפשה דינה כשאור מדוע נשרפת עם הטמאה בפסח'] יובא שהאחיעזר הקשה כן, ועיין שם מה שתירץ. **קעו. וכעין** זה מבאר המרחשת (מ"מ סי' ד ענף ג אות יא). **קעז. עיין** להלן [בענין 'ביאור שיטת הרמב"ם והראב"ד במלוגמא שנסרחה', ובענין 'ביאור שיטת הראב"ד', ובענין 'עוד ביאורים בשיטת הרמב"ם'] כמה דרכים בביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד. **קעח. והראב"ד** (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) חולק וסובר שאף חמץ שאינו ראוי לחמץ בו עיסות חייב בביעור, ואין צריך כלל להעמיד את הברייתא בפת שראוי לשוחקה ולחמע בה עיסות ולומר שדינה כשאור, ולדבריו מיושב מדוע אינה כשאור. אלא שעדיין קשה מדוע מותר לטמא את התרומה והרי נחשבת אוכל לענין ביעור. ויתבאר להלן בסמוך. **קעט. האחיעזר** הביא שכן פירש הצל"ח לעיל (טו.). והקשה על זה כמו שמובא בביאור. וכתב עוד שאינו נראה שם בגמרא כדברי הצל"ח. **קפ. ולהלן** [בענין 'האם המשנה ששאור מקבל טומאה יכולה לסבור כרבי נתן'] יובא עוד טעם בשם החזון איש מדוע רבי נתן מודה בשאור. **קפא. וכתב**, שלפי מה שדחה שדבר שראוי לאכול על ידי תיקון נוהג בו כל

לשיטת הראב"ד שפת שנפסלה מאכילת אדם חייבת בביעור מדוע מותר לשורפה עם הטמאה

עוד הקשה **האחיעזר** (סס), לשיטת **הראב"ד** (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) שפת שנפסלה מאכילת אדם חייבת בביעור, ומשמע שסובר שנבלה שאינה ראויה לגר קרויה נבלה כרבי מאיר (ע"ז סח.), אם כן היא חשובה אוכל, ומדוע מותר לשורפה עם הטמאה, והרי מטמא את התרומה שחשובה אוכל.

ותירץ לפי מה שהתבאר [לעיל בסמוך], שאיסור שריפת תרומה נוהג רק בתרומה שראויה לאכילה, לכן אף שהתרומה קרויה אוכל ונוהג בה קדושת תרומה, אבל אין נוהג בה איסור שריפת תרומה, כיון שאינה ראויה לאכילת אדם.

עוד תירץ, שיש לומר שגם לשיטת הראב"ד נבלה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבלה, והטעם שחייבת בביעור הוא, משום שרק לענין איסורי אכילה נאמר הדין שנבלה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבלה, אבל לענין ביעור חמץ, סובר הראב"ד שאינו תלוי בדין אכילת חמץ, ולכן לא נאמר הדין שנבלה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבלה, אבל לענין תרומה, הדין כמו בשאר האיסורים שאם אינה ראויה לאכילה פקע ממנה קדושת התרומה.

האם המשנה ששאור מקבל טומאה יכולה לסבור כרבי נתן

משום ר' נתן אמרו אינה מטמאה כמאן אזלא הא דתנן כל אמרו בטהרות כל המיוחד לאוכל אדם טמא עד שיפסל מלאכול לכלב כמאן דלא כר' נתן. בכלים (פ"ח מ"ו) מבואר ששאור מקבל טומאה, ולכאורה המשנה שם שלא כרבי נתן, שהרי שאור אינו ראוי לאכילת אדם, ולרבי נתן כל שאינו ראוי לאכילת אדם אינו מקבל טומאה, ומדוע לא אמרה הגמרא שהמשנה בכלים שלא כרבי נתן.

ולעיל [בענין 'לפי מי שסובר שפת שעיפשה דינה כשאור מדוע נשרפת עם הטמאה בפסח'] הובא **שהאחיעזר** (מ"ב סי' יח אות ו) מבאר, שגם רבי נתן מודה ששאור מקבל טומאה אף שאינו ראוי לאכילת אדם, משום ששאור עומד לחמץ בו עיסות, ולא פקע ממנו שם אוכל אף שאינו ראוי לאכילת אדם, אבל פת שעיפשה אף אם ראויה לחמץ בה עיסות אבל אינה עומדת לכך, ובזה סובר רבי נתן שאינה מקבלת טומאה.

והחזון איש (או"ח סי' קטז סק"ג) מבאר, שרבי נתן ורבנן חולקים רק בפת שאינה ראויה לאכילת אדם מחמת עיפושה, אבל אם אין ראויה לאכול מחמת חמיצותה, אין בזה גריעות בשם אוכל, ומקבלת טומאה אף שאינה ראויה לאכילת אדם אפילו לרבי נתן, ולכן שאור שאינו ראוי לאכילת אדם מחמת חמיצותו מקבל טומאה, כיון שמה שאינו ראוי לאכילה הוא מחמת חמיצותוקפב.

קושיא מהגמרא לשיטת הרמב"ם שאוכל שנפסל מאכילת אדם אינו מקבל טומאה

כתב החזון איש (או"ח סי' קטז סק"ג), **שלשיטת הרמב"ם** (טומאת אוכלים פ"ב ה"ז) **שפת** שנפסלה מאכילת אדם אינה מקבלת טומאה, ורק אם נטמאה כבר לא פקעה טומאתה, צריך לומר שמה שמבואר בברייתא שמקבלת טומאת אוכלים אף שנפסלה מאכילת אדם, זה משום שהיא ראויה לחמץ בה עיסותקפג [וטעם רבי נתן שחולק וסובר שאינה מקבלת טומאה, משום שסובר שהטעם שראוי לחמץ בו עיסות אינו מועיל לקבלת טומאה].

והקשה החזון איש, מנין שהמשנה ש'כל המיוחד לאוכל אדם טמא עד שיפסל מלאכול לכלב' היא לא כרבי נתן, והרי שם מדובר שהאוכל כבר נטמא ואין פוקע ממנו הטומאה עד שיפסל מאכילת כלב, שהרי לכתחילה לכולי עלמא לא חל טומאה אם נפסל מאכילת אדם, ורבי נתן ורבנן נחלקו לענין קבלת טומאה, בדבר שאינו ראוי לאכילת אדם אבל עומד לחמץ בו עיסות. וכעין זה הקשה הקובץ **שיעורים** (אות קנב)קפד.

וכל זה לפי מה שפירש החזון **איש** (סס סק"ח) שהברייתא מדברת לענין קבלת טומאה, אבל לפי מה שביארו האחרונים [הובאו לעיל בענין 'קושיא מהברייתא על מי שסובר שאוכל שנפסל מאכילת אדם אינו מקבל טומאה'], שאף בברייתא מדובר לענין שתיפקע הטומאה מהפת אחר שכבר נטמאה מלפני שעיפשה, מיושב, שמהמשנה ש'כל המיוחד לאוכל אדם' מבואר לא כרבי נתן, שגם שם וגם בברייתא מדובר לענין פקיעת הטומאה.

קושיא על מי שסובר שהברייתא מדברת בפת שראויה לחמץ בה עיסות

עוד כתב החזון איש (סס סק"ח-ג), שאם נסבור כשיטת **המגיד משנה** (חמץ ומצה פ"ו ה"ג)קפה שהברייתא מדברת בפת הראויה לחמץ בה עיסות, אם כן לכאורה רק בזה נחלקו רבנן ורבי נתן, אבל אם אינה ראויה לחמץ בה עיסות כולי עלמא מודים שאינה מקבלת טומאה, אם כן המשנה שאמרה 'כל המיוחד לאוכל אדם טמא עד שיפסל מלאכול לכלב' אינה לא כרבנן ולא כרבי נתן, שהרי שם לא מדובר בדבר שראוי לחמץ בו. וכתב שמכאן הוציא **הראב"ד** [שחולק על **הרמב"ם**] שהברייתא אינה מדברת בפת שראויה לחמץ בה עיסות, ואף בלי טעם זה פת שעיפשה חייבת בביעור.

ולדעת המגיד משנה צריך לומר, שהמשך הברייתא לענין טומאת אוכלים לא מדובר בפת שראויה לחמץ בה עיסות, ואף בלי שראויה לחמץ בה עיסות נחלקו רבנן ורבי נתן אם מקבלת טומאהקפו.

דין פת שעיפשה הוא כשעיפשה לפני זמן הביעור

שם. כתב **המשנה ברורה** (סי' תמג סק"ט) בשם הפוסקים, שמה שמבואר שפת שעיפשה ונפסלה מאכילת כלב פטורה מהביעור, היינו כשעיפשה לפני זמן הביעור, אבל אם עיפשה לאחר זמן הביעור אף שנפסלה מאכילת כלב חייבת בביעור. ובהמשך יתבאר דין מלוגמא שנסרחה שמשם הוציאו הפוסקים דין זה.

דין מלוגמא שנסרחה

כתוב בתוספתא (פ"ג ה"ג), שמלוגמא [רפואה שנעשית מקמח] שנסרחה, אינו חייב לבער. **ובירושלמי** (פ"ג ה"ו) מבואר, שרק אם קודם הסריחה ואחר כך החמיצה אינה חייבת בביעור, אבל אם קודם החמיצה ואחר כך הסריחה חייבת בביעור. ומבאר הר"ן (פידושים ד"ה מוספתא), שכוונת הירושלמי שאם נסרחה המלוגמא לפני הפסח, דינה כחמץ שחרכו לפני זמנו שמותר לקיימו בפסח (לעיל כא:), אבל אם המלוגמא נסרחה בפסח, אם החמיצה ואחר כך נסרחה חייב לבער, שכיון שחל עליה איסור מחמת שהחמיצה שוב אינו פוקעקפז, וכמו בחרכו לאחר זמנו שאסור בהנאה, ואם הסריחה ולבסוף החמיצה אינה חייבת בביעור, והרי היא כחרכו לפני זמנו שלא חל האיסור, שכיון שנסרחה לפני שהחמיצה, ולא היתה ראויה לאכילה, לא חל עליה איסור. אמנם להלן יתבאר שיש סוברים שאפילו אם לפני הפסח המלוגמא החמיצה ואחר כך נסרחה היא חייבת בביעור.

ביאור שיטת הרמב"ם והראב"ד במלוגמא שנסרחה

הרי"ף והרמב"ם (חמץ ומצה פ"ד הי"ח) **הביאו את דברי התוספתא** (סס) כפשטותה, שמלוגמא שנסרחה אינו חייב לבער. **והראב"ד** השיג על הרמב"ם שדווקא אם נסרחה ולבסוף נתחמצה אינו חייב לבער, אבל אם נתחמצה ולבסוף הסריחה חייב לבער, כמו שמבואר בירושלמי.

וכתב המגיד משנה, שהרי"ף והרמב"ם השמיטו את דברי הירושלמי שמחלק בין נתחמצה קודם או הסריחה קודם, משום שחילוק הירושלמי הוא רק בתוך הפסח, ורק בתוך הפסח יש חילוק שאם נתחמצה ולבסוף הסריחה חייב בביעור, ואם הסריחה ולבסוף נתחמצה אינו חייב בביעור. אבל התוספתא מדברת כשהסריחה לפני הפסח, ובאופן זה אינו חייב בביעור אף אם נתחמצה ולבסוף

האיסורים, צריך עיון מה שכתב הר"ן (סס) שפת שראויה לחמץ בה עיסות נלמד משאור שחייב בביעור, ומדוע צריך לימוד משאור, והלא נוהג בה כל האיסורים. ותירץ, שהיה מקום לומר שחמץ יהיה דינו שונה משאר איסורים, משום שבשאר האיסורים חל האיסור לפני שהמאכל נפסל מאכילת אדם ושוב לא פקע, אבל בפסח שאיסור החמץ חל אחר שאינו ראוי לאכילה, לא יחול איסור חמץ, ועל זה כתב הר"ן שמשאור נלמד שחל חיוב ביעור אף על דבר שאינו ראוי לאכילה. ומסיים שם, שלשון הר"ן צריך עיון קצת. ולעיל [בענין 'מדוע חמץ שאינו ראוי לאדם חייב בביעור והרי בכל' וכו'] הובא שהחזון איש מבאר בדברי הר"ן, שמשום שבשאור מצאנו סברא שראוי לחמץ בו עיסות, נקט הר"ן שנלמד משאור, אבל אין צריך לימוד מיוחד לזה, שהרי נוהג בשאר האיסורים.

קפב. ולעיל [בענין 'קושיא על הרמב"ם מדברי התוספתא ששאור נפסל מאכילת כלב'] התבאר בשם הרבה אחרונים, שמחלקים כחילוק זה לענין חיוב ביעור, שדבר שאינו ראוי לאכילת כלב מחמת עיפושו אינו חייב בביעור, אבל אם אינו ראוי מחמת חמיצותו חייב בביעור.

קפג. כן הובא לעיל [בענין 'קושיא מהברייתא על מי שסובר שאוכל שנפסל מאכילת אדם אינו מקבל טומאה'] בשם החזון איש, ושם הובא שהמאירי והצל"ח ועוד אחרונים פירשו באופנים אחרים.

קפד. הוא הקשה כן על המאירי (ד"ה הפת), שמבואר בדבריו שהברייתא מדברת לענין שהפת תקבל טומאה, והברייתא כמאן דאמר שנבלה שאינה ראויה לגר קרויה נבלה, ואינה להלכה והלכה שנבלה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבלה, ולהלכה אינה מקבלת טומאה וכשיטת הרמב"ם. וכעין זה הקשה השואל ומשיב [הובא לעיל בענין 'קושיא מהברייתא על מי שסובר שאוכל שנפסל מאכילת אדם אינו מקבל טומאה'] בהערה.

קפה. המגיד משנה כתב כן בשיטת הרמב"ם, וכן היא שיטת הרא"ש (פ"ג סי' ג) והר"ן (פידושים ד"ה הפת).

קפו. צריך עיון, שהמגיד משנה כתב כן לשיטת הרמב"ם, והובא לעיל בסמוך שהחזון איש מבאר שלשיטת הרמב"ם צריך לומר שרק פת שראויה לחמץ בה עיסות מקבלת טומאה, שהחזון איש מבאר שלשיטת הרמב"ם שפת שנפסלה מאכילת אדם אינה מקבלת טומאה, ואם כן אין לומר שהמשך דברי הברייתא לא מדובר בפת שעיפשה.

קפז. הפרי מגדים (או"ח סי' תמג סק"ג) כתב, שיש לומר שאם המלוגמא נסרחה בפסח חיוב הביעור הוא רק מדרבנן. וכן כתב המנחת ברוך (סי' מג ד"ה והנה הר"ן) בשיטת הר"ן, שמפרש את הירושלמי שהחמיצה ולבסוף הסריחה בנפסלה מאכילת כלב, ומוכח שאפילו אם היא נפסלת מאכילת כלב היא חייבת בביעור, וכתב, שאפשר שהוא רק מדרבנן. וכתב המנחת ברוך בשיטת הרמב"ם והראב"ד [הובאו להלן בסמוך, ולפי המנחת ברוך הם מפרשים את הירושלמי בנפסל מאכילת אדם, ולפי זה אין להוכיח שנפסל מאכילת כלב חייב בביעור], שיש לומר שאינם חייבים כלל בביעור אלא שאסורים בהנאה, וכעין זה מבואר בשפת אמת (ד"ה כמלון). ובמקור חיים (פילוריס, סק"ג) מבואר שהוא חיוב דרבנן, והחיוב הוא רק אם נפסל מאכילת כלב משהגיע פסח עצמו, שכבר עבר בבל יראה, ולכן קנסוהו שלא ייפטר מהביעור, אבל אם נפסל משש שעות ולמעלה אינו חייב בביעור. אמנם בשלחן ערוך הרב (סס סכ"ח) פסק, שנפסל מאכילת כלב לאחר זמן איסורו חייב בביעור מן התורה. ומבואר שם שאם נפסל מאכילת כלב משהגיע שעת הביעור חייב לבער [ולא כמו שכתב המקור חיים שתלוי בהגיע זמן הפסח, ועיין מקור חיים שהביא לשונות הפוסקים לכאן ולכאן]. והחתם סופר (פידושים על שלחן ערוך שנספוף פידושים על פסחים סי' תמג סק"ג) הקשה, שכל האיסורים אם הם נותנים טעם לפגם מותרים, ומדוע מלוגמא שהסריחה נאסרה אף שנפסלה מאכילת כלב. ותירץ, שכיון שחל עליו חיוב השבתה, וחיוב השבתה הוא או על ידי שריפה או על ידי שיטילנו לים, לא פוקע ממנו חיוב ההשבתה, ולא די במה שנפסל מאכילת כלב. וכתב לפי זה, שחמץ של גוי שלא חל עליו חיוב השבתה, אף אם נפסל מאכילת כלב לאחר זמן איסורו יש להקל בו.

אוצר החכמה
19/06/2018אחת

הסריחה, שלא חל עליה איסור חמץ כיון שהיתה סרוחה בשעת חלות איסור החמץ, ולכן לא הביאו הרי"ף והרמב"ם חילוק הירושלמי, כי באופן שהתוספתא דברה אין לחלק כחילוק הירושלמיקפח. ולפי פירוש המגיד משנה שיטת הרמב"ם הוא כמו שהובא מחידושי הר"ן, וכן כתבו רבינו דוד (ד"ה תוספתא) והמהר"ם חלאווה (ד"ה הפת).

האם הרמב"ם והראב"ד חולקים בדין מלוגמא שנסרחה

כפי שהתבאר, לפי **הרמב"ם** יש לחלק בין אם המלוגמא החמיצה לפני הפסח לבין אם החמיצה בתוך הפסח. ומדברי **המאירי** (ד"ה נתוספתא) נראה שמפרש כן בשיטת **הראב"ד**קפט, שהוא מפרש שהמלוגמא נפסלה מאכילת כלבקצ, והחילוק בין החמיצה ולבסוף הסריחה לבין הסריחה ולבסוף החמיצה, היינו בין הסריחה לפני זמן האיסור לבין הסריחה לאחר זמן האיסורקצא. וכן מבואר **בשער הציון** (סי' תמג ס"ק כד) שאפשר שגם הראב"ד מודה שאם נסרחה לפני זמן הביעור שוב אינה חייבת בביעורקצב. ואם נסבור גם את ביאורו של המגיד משנה בדעת הרמב"ם, וגם את ביאורו של המאירי בדעת הראב"ד נמצא שהם לא חולקים, ולפי כולם אם המלוגמא החמיצה ולבסוף הסריחה לפני הפסח אינה חייבת בביעור.

אמנם בביאור הגר"א (שו"ת סי' תמג שו"ת ח) כתב, שדעת הראב"ד שאפילו אם נתחמצה ואחר כך נסרחה לפני הפסח חייבת בביעור, וכתב הביאור הגר"א, שכן סובר הרא"ש (פ"ג סי' ד) והטור (שם סי' תמג)קצג. וכדבריו משמע **בבית יוסף** (שם ס"ק ג-ד ד"ה הקילור)קצד.

אבל הב"ח (שם ס"י) כתב שאין כאן מחלוקת, ולכולי עלמא כל שהסריח לפני הפסח אינו חייב בביעור, כמו פת שעיפשה שהיתה ראויה לאכילה ונתחמצה ולבסוף הסריחה ואף על פי כן אינה חייבת בביעור, ומוכח שכל שנפסלה מאכילת כלב לפני הפסח פטורה מן הביעור, וכולי עלמא מודים בזה, וכוונת הרא"ש והטור לחלק בין הסריחה לפני הפסח ללא הסריחה קודם הפסח, והרי"ף והרמב"ם לא הביאו דין זה מרוב פשיטותו אבל גם הם סוברים כן.

וכן כתב השער[19/06/2018 אהח] **הציון** (סי' תמג ס"ק כד), והוכיח כן, שהרי הגר"א הוכיח מפת שעיפשה שהיתה בתחילה פת ראויה לאכילה, ונתחמצה ואחר כך עיפשה, ואם נפסלה מאכילת כלב אינה חייבת בביעור, ומשמע שכל שהסריחה לפני זמן האיסור אינה חייבת בביעור אף נתחמצה ולבסוף הסריחה, וכן הוכיח הגר"א מעריבת העבדנין, שהיתה מתחילה ראויה לאכילה ואחר שלשה ימים בטל ממנה שם אוכל ואינו חייב לבער, ומכל זה משמע שכולם סוברים שהחמיצה ולבסוף הסריחה לפני הפסח אינו חייבת בביעור. עוד הוכיח השער הציון מדברי רב האי, שהרא"ש (שם) והטור (שם) עצמם הביאו דבריו, שאם מערבים חמץ שחוק עם בשר אפעה [מין נחש] ומסריח על ידי זה, אינו חייב בביעור אף שהיה מתחילה חמץ ראוי לאכילה, ואם כן הטור והרא"ש סותרים את עצמם, אלא מוכח שכולם סוברים שכל שהסריח לפני הפסח אינו חייב בביעור, אף אם החמיץ ואחר כך הסריח.

ביאור שיטת הראב"ד

כפי שהתבאר, **הגר"א** **והשער הציון** הוכיחו מפת שעיפשה ומעוד מקומות, שאין לומר שאם החמיצה ואחר כך נסרחה לפני הפסח חייבת בביעור, וקשה על שיטת **הראב"ד** שסובר שאף אם החמיץ ואחר כך הסריח קודם הפסח חייב בביעור [לפי השיטות הסוברות שאינו מחלק בין הסריח קודם הפסח להסריח בתוך הפסח]. ותירץ החזון **איש** (או"ח סי' קטז ס"ק יג ד"ה נמ"ג), שכל שהסריח ואחר כך החמיץ שוב אין ראוי לחמץ בו עיסות, ולכן אין דינו כשאור אלא כחמץ, ואף אם נפסל מאכילת אדם אינו חייב בביעור, ואין חילוק אם נסרחה לפני הפסח או בתוך הפסח, שכל שהסריחה ואחר כך נתחמצה אינה ראויה לחמץ בה עיסות, ומעולם לא חל עליה איסור חמץ, ודי במה שאינה ראויה לאכילת אדם, וכל שהחמיצה ואחר כך נסרחה ראויה לחמץ בה עיסות, ואף שנסרחה לפני הפסח, כיון שראויה לחמץ בה עיסות חייבת בביעור.

והמקור חיים (סי' תמג סק"ג) **והמנחת ברוך** (סי' מג) מפרשים בדעת הראב"ד, שמלוגמא שנסרחה לא נפסלה מאכילת כלב, ולפי זה לא קשה מפת שעיפשה, שפת שעיפשה ולא נפסלה מאכילת כלב חייבת בביעור, וכן הדין במלוגמא שהחמיצה ולבסוף הסריחה. ואם הסריחה ולבסוף החמיצה פטורה מביעור אף שראויה לכלב, כי מאכל שהוא סרוח מעיקרו אינו נחשב מאכל, כמו שנבלה שהיא סרוחה מעיקרה שאינה נחשבת נבלה (ע"ז סח.)קצה.

עוד ביאורים בשיטת הרמב"ם

המנחת ברוך (שם) מפרש שדעת **הרמב"ם** שאינו מחלק כלל בין נסרחה ולבסוף נתחמצה לנתחמצה ולבסוף נסרחה, ואינו סובר כלל את חילוקו של הירושלמי, כיון שדברי הירושלמי נאמרו רק לפי מי שסובר (ע"ז סח.) שנבלה שסרוחה מעיקרה היא עפרא בעלמא, ואין צריך לימוד מהתורה למעט סרוחה מעיקרה, ולכן כל שהסריחה ולבסוף נתחמצה אינה חייבת בביעור כיון שהיא עפרא בעלמא, אבל מי שסובר שהתורה ממעטת סרוחה מעיקרה מהפסוק (דברים יד כא) "לגר אשר בשעריך תתננה" שרק נבלה הראויה לגר נחשבת נבלה, ומשמע שצריך מיעוט לזה, והמיעוט הוא רק לענין איסור נבלה ולא לענין חמץ בפסח, ולענין פסח גם סרוחה מעיקרה חייבת בביעור. ואכן שיטת הרמב"ם כרבי מאיר (שם) שפוסק שנבלה שאינה ראויה לגר קרויה נבלה, ומבואר בגמרא (שם), שלדבריו נבלה סרוחה מעיקרה מתמעטת מהפסוק שאין חייבים עליה, והמיעוט בתורה נאמר רק לענין נבלה, אבל לענין חמץ בפסח חייבים אף על סרוחה מעיקרה.

והשער הציון (סי' תמג ס"ק יט) מבאר שדעת הרמב"ם שהבבלי חולק על הירושלמי, שהרי הרמב"ם (טומאת מוכלין פ"ג ה"ח) סובר שמאכל שנפסל מאכילת כלב פקעה טומאתו, וכמו שמבואר לענין טומאה כמו כן יש לומר לענין ביעורקצז, שאף שהיה חייב בביעור פקע ממנו חובת ביעור משנפסל מאכילת כלבקצח. ומקור דברי הרמב"ם הם מכריתות (כח.), שהסוגיא שם חולקת על הירושלמי שסובר שבנתחמצה ואחר כך נסרחה אפילו משנפסל מאכילת כלב חייב בביעור,

---

קפח. ומסיים המגיד משנה 'והוה ליה כפת שעיפשה ונפסלה מלאכול לכלב, דודאי נתחמצה ולבסוף עיפשה'. ולכאורה דבריו צריכים עיון, שהרי בפת שעיפשה רק אם נפסלה מאכילת כלב אינה חייבת בביעור, וכאן עדיין סבור המגיד משנה שהמלוגמא לא נפסלה מאכילת כלב, שהרי רק בסוף מסיים המגיד משנה שאפשר שנפסלה מאכילת כלב, ומדוע לפני שנפסלה מאכילת כלב פטורה מביעור. ומבאר הלחם משנה שכוונת המגיד משנה שכמו שפת שעיפשה שנפסלה מאכילת כלב אינה חייבת בביעור, כמו כן, מלוגמא אינה חייבת בביעור אף אם לא נפסלה מאכילת כלב, לפי שאינה פת גמורה ודינה קל מפת שעיפשה. וכעין זה כתב האחיעזר (ח"ג סי' ה אות ג) שמלוגמא שנסרחה אינה ראויה לחמץ בה עיסות, ולכן אין דינה כפת שעיפשה, כמו שכתב הר"ן שפת שעיפשה שנפסלה מאכילת אדם הטעם שחייבת בביעור משום שראוי לחמץ בה עיסות, ולפי זה אם מלוגמא שנסרחה אינה ראויה לחמץ בה עיסות משנפסלה מאכילת אדם אינה חייבת בביעור. וכן כתב המרחשת (פ' ד אות יח נהגה). ולעיל [בענין 'ביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד'] הובא בשם האחיעזר שמבאר, שהרמב"ם והראב"ד נחלקו במה שמבואר (ע"ז סח.) שנבלה שהיא סרוחה מעיקרה אינה קרויה נבלה, שהרמב"ם מבאר שכל שהסריח לפני זמן האיסור נחשב סרוח מעיקרו, והראב"ד סובר שרק אם מעולם לא היה ראוי לאכילה נחשב סרוח מעיקרו, ולכן לשיטת הרמב"ם תלוי אם היה סרוח כשהגיע זמן האיסור, ואם היה סרוח בזמן שחל האיסור לא חל חובת ביעור, והראב"ד אינו מחלק כן, אלא כל שהיה ראוי לאכילה ואחר כך הסריח שוב אינו סרוח מעיקרו. **קפט. הוא** לא כתב את זה מפורש בדעת הראב"ד, אבל מהמשך דבריו (הוכח בתמוך בהערות) משמע שהוא מדבר לדעת הראב"ד. **קצ. כפירושו** השני של המגיד משנה. **קצא. וכתב** 'ואעפ"י שזו אף בנפסלה מאכילת כלב ראויה לחמץ בה עיסות אחרות שהרי מלוגמא עיקרה עיסה של שאור, וכל שהוא עיסה אף בנפסל מלאכול לכלב ראוי לחמץ בו עיסות אחרות, לפי מה שכתבו גדולי המפרשים [הראב"ד], מכל מקום כל שנפסל לכלב נפק ליה מתורת אוכל לגמרי'. [ונראה, שהוקשה למאירי, שהרי שיטת הראב"ד (שם פ"ג ה"ג) ששאור שנפסל מאכילת כלב חייב בביעור, ואם כן מה בכך שהמלוגמא נפסלה מאכילת כלב, והלא מאחר שהיא כשאור צריך להיות שאף אם נתחמצה והסריחה לפני פסח שתתחייב בביעור. ובביאור תירוצו של המאירי נראה, שרק בשאור שעשוי לחמץ עיסות ונעשה לשם זה, הדין שאפילו משנפסל מאכילת כלב חייב בביעור, אבל מלוגמא שנסרחה בטלה מתורת אוכל. עוד אפשר, שרק שאור שאינו ראוי לכלב מחמת חמיצותו חייב בביעור, מה שאין כן מלוגמא אינה ראויה לכלב לא מחמת חמיצותה אלא מחמת סרחונה, ובזה כל שנפסלה מאכילת כלב לפני זמן הביעור שוב אינה חייבת בביעור]. **קצב. הוא** כתב כן לפי ביאורו השני של המגיד משנה בדעת הרמב"ם, שהמלוגמא נפסלה מאכילת כלב. [אבל אם נפסלה רק מאכילת אדם ודאי שחייבת בביעור לפי שיטת הראב"ד (פ"ג ה"ג) שבנפסלה מאכילת אדם חייבת בביעור אפילו אם אינה ראויה לחמץ בה עיסות]. **קצג. שהראב"ד** והרא"ש והטור הביאו דברי הירושלמי בסתם, ולא חילקו אם הסריחה לפני פסח או בתוך הפסח, ומשמע מדבריהם שאין לחלק בכך, וכל שנתחמצה ולבסוף הסריחה אפילו לפני הפסח חייב בביעור. **קצד. כן** כתב השער הציון (שם ס"ק כד) בדברי הבית יוסף. אולם המאמר מרדכי (שם סק"ד) כתב, שיש לפרש אף בדברי הבית יוסף שהרא"ש והטור מודים שיש לחלק בין הסריח לפני הפסח להסריח בתוך הפסח. **קצה. ובמקור** חיים כתב על פי זה, שבצק שהסריח ונפסל מאכילת אדם, כיון שמעולם לא היה ראוי לאכילה הוא חמץ נוקשה, אף שלא נפסל מאכילת כלב. וכן הביא השער הציון (שם כה) בשם הפרי מגדים שבאופן כזה הוא רק חמץ נוקשה, כיון שלא היה ראוי למאכל אדם. והאמרי בינה (דיני פסח ס"ו ד"ה נתרכך) והחזון איש (שם ס"ק יג ד"ה תמ"ג) הקשו, שבצק ראוי לאכילה על ידי תיקון, ודבר שראוי לאכילה על ידי תיקון ועומד לתיקון נחשב אוכל, וחסרון בישול ואפיה אינו מפקיע משם אוכל, שאם הוא מחוסר תיקון שדרכו בכך לא נחשב מחוסר תיקון. **קצו. ובשיטת** הראב"ד כתב לבאר, או שנבלה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבלה, ומי שסובר כן סובר שסרוחה מעיקרה עפרא בעלמא ואין צריך מיעוט לזה, כמו שמבואר שם, ולכן גם לענין חמץ אינו חייב בביעור. או שסובר הראב"ד שנבלה שאינה ראויה לגר קרויה נבלה, וצריך מיעוט מיוחד למעט סרוחה מעיקרה, אלא שיש ללמוד חמץ מנבלה, וכמו שלענין נבלה סרוחה מעיקרה אינה נבלה, כמו כן לענין חמץ אינה חייבת בביעור. ולדבריו בין לשיטת הרמב"ם ובין לשיטת הראב"ד אין לחלק בין הסריחה לפני הפסח להסריחה בתוך הפסח. ומבאר, שהראשונים שמחלקים בין הסריחה לפני הפסח להסריחה בתוך הפסח, סוברים שהמלוגמא נפסלה מאכילת כלב, ואם כן קשה מפת שעיפשה שגם נתחמצה ולבסוף הסריחה ופטורה מהביעור, ובעל כרחך שצריך לחלק בין הסריחה לפני הפסח להסריחה בתוך הפסח. **קצז. החזון איש** (או"ח סי' קטז ס"ק יח) הקשה על מה שמדמה השער הציון טומאה לביעור, שהלא לענין טומאת אוכלים הנידון אם יש לו שם אוכל, ושייך לומר שבנפסל מאכילת כלב פקע ממנו שם אוכל, אבל לענין ביעור הנידון הוא מצד איסור הנאה, ואיסורי הנאה אינם מתבטלים כשבטל מהם שם אוכל, שכל הנקברין אפרן אסור (תמורה לג.), ונראה שהוא דין דאורייתא. **קצח. והרמב"ם** סובר כשיטת הרא"ה שהובאה לעיל [בענין 'מדברי הברייתא יש ללמוד שחמץ שאינו ראוי לכלב אינו חייב בביעור']. ובשער הציון הביא בשם הפרי מגדים (שם ס"ק סג) שאף החולקים וסוברים שאף משנפסל מאכילת כלב לאחר זמן איסורו חייב בביעור שיש לומר שהוא מדרבנן. וכן מבואר במנחת ברוך (סי' מג ד"ה והנה הר"ן) שאפשר שהוא מדרבנן, וכתב עוד, שלשיטת הרמב"ם והראב"ד אין חיוב ביעור כלל, אלא שאסור בהנאה. וכעין זה מבואר בשפת אמת (ד"ה כתב לבאר). וכתב החזון איש (שם), שהטעם שיש להסתפק שמא מדאורייתא אינו חייב בביעור, משום שמאחר שנפסל מאכילת כלב, כבר קיימו בו 'תשביתו' ואינו מחויב עוד להשביתו, ומטעם זה סובר הרא"ה שכל שנפסל מאכילת כלב אינו חייב בביעור.

ופסק הרמב"ם כהבבלי. ולפי זה שיטת הרמב"ם שכל שנפסל מאכילת כלב אין לחלק בין נתחמצה ואחר כך הסריחה להסריחה ואחר כך נתחמצה, ואפילו בתוך הפסח כל שהסריחה ונפסלה מאכילת כלב אינה חייבת בביעור.

דינים העולים

כל שהסריחה ולבסוף החמיצה ונפסלה מאכילת כלב, בין אם זה היה לפני הפסח בין אם זה היה בתוך הפסח אינה חייבת בביעור לפי כל השיטות. ואם היא נפסלה רק מאכילת אדם ולא מאכילת כלב, לפי רוב השיטות אינה חייבת בביעור, משום שהיא סרוחה מעיקרה, אבל המנחת ברוך סובר שלפי הרמב"ם אם לא נפסלה מאכילת כלב היא חייבת בביעור אפילו אם היא נפסלה לפני הפסח.

ואם היא החמיצה ולבסוף הסריחה ונפסלה מאכילת כלב, אם זה היה בתוך הפסח לפי רוב השיטות היא חייבת בביעור, אבל לפי השער הציון בדעת הרמב"ם אינה חייבת בביעור. ואם זה היה לפני הפסח לפי רוב השיטות אינה חייבת בביעור, אבל לפי הבית יוסף והביאור הגר"א בדעת הראב"ד היא חייבת בביעור. ואם נפסלה רק מאכילת אדם היא חייבת בביעור אפילו אם הסריחה לפני הפסח, אבל לפי המגיד משנה בפירושו הראשון אינה חייבת בביעור אם הסריחה לפני הפסח, ויש מפרשים שדבריו אמורים דווקא אם אינה ראויה לחמץ בה עיסות.

טעם הפטור מביעור בקמח שבעריבת העבדנין

תנו רבנן עריבת העבדנין שנתן לתוכה קמח וכו' אמר ר' נתן וכו' אבל נתן לתוכה עורות אפילו תוך שלשה אין חייב לבער. בהלכות גדולות (הלכות פסח) **ובמאירי** (ד"ה ערינת) מבואר, שלאחר שלשה ימים הקמח נפסל מאכילת כלב, וכן כשנותנים לתוך העריבה עורות, נפסל הקמח מאכילת כלב מיד ולכן אינו חייב בביעור.

רש"י (ד"ה רבי) מבאר, שטעם רבי נתן שאם נתן לתוכה עורות אפילו תוך שלשה ימים אינו חייב לבער, משום שביטלה מתורת חמץ, ומבואר בדבריו שטעם רבי נתן משום שביטל את החמץ. ומדייק הקובץ **שיעורים** (אות קנח), שלפי זה אפילו אם ראוי לאכילת כלב אינו חייב בביעור כיון שביטלה, והקשה שלפי המבואר כאן שהלכה כרבי נתן, משמע שמועיל ביטול בלי טיחה בטיט. מבואר שאין הלכה כרבי שמעון בן אלעזר ואין מועיל ביטול בלי טיחה בטיט. ותירץ, שאפשר שאם נתן לתוכה עורות, הרי זה כטיחה בטיט.

אבל המגן אברהם (סי' תמג סק"ג) מבאר [על פי המבואר **בשלחן ערוך** (סס ס"ח)**קצט**], שהטעם שאינו חייב בביעור הוא, משום שהוא חמץ נוקשה על ידי תערובת, וחמץ נוקשה בתערובת אינו חייב בביעור. וכתב **הפרי מגדים** (סס ס"ח סק"ג) שלפי זה הוא ראוי לאכילה על ידי הדחקה. והביא **שבעולת שבת** (סס סק"ח) **ובחק יעקב** (סס סק"ה) כתבו שאינו ראוי לאכילה כלל [ולכן אין דינו כחמץ נוקשה שחייב בביעור, שכאן אין לחשוש שיבוא לאכלו שהרי אין ראוי לאכילה כלל, מה שאין כן בנוקשה אהח 19/06/2018 לאכילה על ידי הדחק].

מה הדין פחות משעה

אמר רבא הלכה כר' נתן אפילו יום אחד ואפילו שעה אחת. כתב **הפרי חדש** (סי' תמג סוף ס"ח ד"ה ומה שכתב אפילו), שלכאורה נראה מלשון הגמרא שלאו דווקא שעה אחת, ואפילו בפחות מזה אינו חייב בביעור. אמנם יש להחמיר שדווקא בשעה אחת אינו חייב בביעור ובפחות מזה חייב בביעור, כמו שדייקו להלן (מו.) מזה שאמרו שמיל אינו חוזר משמע שפחות ממיל חוזר, כמו כן יש לדייק שרק שעה אינו חייב.

אמנם במאירי (ד"ה ערינת) מבואר, שתיכף שנותנים את העורות מיד מסריח הקמח, ולכאורה משמע שמיד שנתנו העורות אינו חייב בביעור.

איך יתכן שאביי אמר לרב יהודה, והלא לא היה בזמנו אמר ליה אביי הא וכן לענין טומאה קתניא. כתב **בהגהות יעב"ץ** (ד"ה תמר) שתיבת 'ליה' הוא טעות סופר. וכן מבואר **בחתם סופר** (ד"ה תמר), שנראה שיש כאן טעות סופר, שהרי לא יתכן שאביי אמר לרב יהודה, שהרי מבואר בקדושין (עג.) שביום שמת רב יהודה נולד רבא, ואביי היה קרוב לגילו של רבא, כפי שמבואר בברכות (מח.) ששניהם היו קטנים לפני רבה. **ובתוספות** במנחות (לו. ד"ה תמר) מבואר שאינם סוברים שהיו שני רב יהודה.

ובהערות לחתם סופר העיר שבהגהות בעל **מלא הרועים** בברכות (סס) כתב, שתלמידי **רבינו יונה** גרסו שהמעשה היה עם אביי ורבה בר בר חנה שכשהיו קטנים היו יושבים לפני רבה, והביא ראיה לגירסתו מלקמן (קד:) שמבואר שאביי היה בזמן רב יהודה, ומבואר שהיה גדול מרבא שלא נולד בזמן רב יהודה. ולדבריו מיושב גירסתנו, שאביי אמר לרב יהודה.

מו.

איך תתבאר הגמרא לפי השיטות ששיעור אוכל לקבל טומאה הוא בכל שהוא לענין צירוף וכו' כגון דאיכא פחות מכביצה אוכלין. רש"י (לעיל לג: ד"ה נכביצה) **ותוספות** (סס ד"ה לחימת, שנת נח. ד"ה מי לענין טומאה) נחלקו האם אוכל פחות מכביצה מקבל טומאה. שיטת רש"י ששיעור אוכל לקבל טומאה הוא בכל שהוא, ושיעורו לטמא אחרים הוא בכביצה, ושיטת התוספות שגם שיעור האוכל לקבל טומאה הוא בכביצה. והמחלוקת היא לענין קבלת טומאה.

ולדברי רש"י צריך ביאור מדוע הוצרך אביי להעמיד את המשנה על ידי צירוף, הרי לענין קבלת טומאה אין צריך שיעור כלל, ואם כן היה יכול אביי להעמיד את המשנה בלי צירוף ולענין קבלת טומאה, שבפסח שאיסורו חושבו אינו בטל לעריבה ומקבל טומאה אפילו שהוא פחות מכביצה, ובשאר ימות השנה אם אינו מקפיד עליו בטל לעריבה ואינו מקבל טומאה.

וכתבו התוספות בשבת (סס), שבאמת היה אפשר להעמיד את המשנה אף בלי צירוף ולענין קבלת טומאה, אלא שאביי העמיד את זה לענין לטמא אחרים ועל ידי צירוף, משום שלענין טומאת הבצק עצמו אין נפקא מינה אם נטמא או לא, שהרי בלאו הכי אסור משום חמץ, והנפקא מינה היא לענין לטמא אחרים, והשיעור לטמא אחרים הוא בכביצה, ולכן הוצרכה הגמרא להעמיד שהכזית יצטרף עם עוד מאכל לכביצה לטמאות אחרים.

והקשה המהרש"א (גמוס' סס), שעדיין אפשר להעמיד את המשנה בלא צירוף, וכגון שהיה הבצק שבסדקי העריבה כביצה, ובפסח שאיסורו חושבו מטמא אחרים ובשאר ימות השנה בטל לגבי העריבה.

ותירץ האור חדש (ד"ה ומיהו), שכיון שבמשנה מדובר שהיה כזית ולא כביצה, כמו שרואים שברישא לענין ביעור כתבה המשנה 'אם יש כזית במקום אחד', ממילא דין המשנה נאמר כשהיה כזית ולא היה כביצה, ולכן צריכים להעמיד על ידי צירוף.

והצל"ח (ד"ה לענין) תירץ, שהגמרא רצתה להעמיד בטומאה שנוהגת בחולין מן התורה, ומן התורה אין שני עושה שלישי בחולין, ולכן לא שייך להעמידו שיש בבצק עצמו כביצה, מפני שיש לדון באיזה אופן נטמא הבצק, אם נגע בו ראשון, הלא אפילו אם איסורו חושבו ומקבל טומאה בתורת אוכל, אף על פי כן אינו מטמא אחרים, שהרי הבצק הוא שני ואין שני עושה שלישי בחולין מן התורה, ואם נגע בו אב הטומאה, הרי הוא מטמא אחרים בכל אופן, אף באופן שהבצק בטל לגבי העריבה, הוא מקבל טומאה בתורת כלי, שהרי אב הטומאה מטמא כלי, ולכן הוצרכו להעמיד לענין צירוף לאוכל אחר, ואב הטומאה נגע באוכל האחר שנגע בבצק שבעריבה, והאב הטומאה לא טימא את העריבה, אלא רק את הבצק שבסדקי העריבה כשאינו בטל לעריבה.

מדוע בשאר ימות השנה כשרוצה בקיומו לא נטמאו הבצק והעריבה שם. לכאורה יש לעיין מדוע בשאר ימות השנה אם רוצה בקיום הבצק, אין הבצק נטמא, והרי טומאה נגעה בו והוא בטל לעריבה, אם כן גם העריבה וגם הבצק שטפל אל העריבה צריכים להיות טמאים.

ומדברי הצל"ח [הובאו לעיל בסמוך] מבואר שמדובר שהטומאה לא נגעה בבצק שמחובר לעריבה, אלא היא נגעה באוכל שנוגע בבצק שבעריבה, ולכן

אבל לענין איסור הנאה אין להסתפק, ואף שנפסל מאכילת כלב עדיין הוא איסורי הנאה, שכל הנקברין אפרן אסור (תמורה לד.), ונראה שאסור מדאורייתא. אמנם בשלחן ערוך הרב (סס סכ"ח) פסק, שנפסל מאכילת כלב לאחר זמן איסורו חייב בביעור מן התורה. ובמקור חיים (סס סק"ג) מבואר שהוא חיוב דרבנן, והחיוב הוא רק אם נפסל מאכילת כלב משהגיע פסח עצמו, שכבר עבר בבל יראה ולכן קנסוהו שלא ייפטר מהביעור, אבל אם נפסל משש שעות ולמעלה אינו חייב בביעור. אמנם בשלחן ערוך הרב (סס) מבואר, שאם נפסל מאכילת כלב משהגיע שעת הביעור, חייב לבער. **והחתם סופר** (חידושים על שלחן ערוך שנקוף חידושים על פסחים סי' תמג סק"ג) הקשה, שבכל איסורים אם הם נותנים טעם לפגם מותרים, ומדוע מלוגמא שהסריחה נאסרה אף שנפסלה מאכילת כלב. ותירץ, שכיון שחל עליו חיוב השבתה, וחיוב השבתה הוא או על ידי שריפה או על ידי שיטילנו לים, לא פוקע ממנו חיוב ההשבתה, ולא די במה שנפסל מאכילת כלב, וכתב לפי זה, שחמץ של גוי שלא חל עליו חיוב השבתה, אף אם נפסל מאכילת כלב לאחר זמן איסורו יש להקל בו. **קצט. מקור** דברי השלחן ערוך הוא מדברי הרמב"ם (ממן ומלה פ"ד ה"ח-ט). **ר. ומבאר** הדבר שמואל (ד"ה הלכה), שלפי זה יש לומר שחכמים ורבי נתן נחלקו במחלוקת תנא קמא ורבי אליעזר בתחילת הפרק (מב.), כמו שפירש שם הר"ן (על הרי"ף, ד"ה רבי) שנחלקו בנוקשה על ידי תערובת. אך הקשה על זה לשיטת חכמים, שאף אם סוברים שנוקשה על ידי תערובת חייב בביעור, עדיין היה צריך לומר שייפטר מהביעור, משום שעל ידי שנתן לתוכה עורות ביטלה מתורת אוכל, והוה ככופת שאור שייחדה לישיבה, ובמה שנתן לתוכה עורות הרי עשה מעשה, והוה כמו שטחה בטיט. ועיין שם שמסתפק שאפשר שחכמים אינם חולקים על רבי נתן [ולעיל בענין 'מדוע צריכים לטוח בטיט' התבאר שיש מפרשים שהטיחה בטיט הוא כדי שהחמץ יהיה מכוסה ולא יראו את החמץ ויבואו לאכלו, או שהוא ממאיסו, ולפי זה מיושב שאם נתן לתוכו עורות אינו כמו טיחה בטיט, שלרש"י אינו ממאיסו לגמרי כמו טיחה בטיט, אלא רק מבטלו, וכן אינו מכוסה על ידי זה]. **וא. בשלחן** ערוך הרב (סכ"ג) גם הביא את טעם המגן אברהם שהוא חמץ נוקשה על ידי תערובת, אולם בדבריו מבואר שאינו ראוי כלל לאכילת אדם. **רג. כתב** הרש"ש (ד"ה ח"ל), שאף שביבמות (מח.) גם כתוב במשנה 'וכן' ומפרשים שהכוונה 'אבל', ואם כן מה הקשה אביי. יש לומר שהיכן שאפשר לתרץ שהכוונה 'וכן' ולא 'אבל' מתרצים, אבל ביבמות אין יכולים לתרץ שהכוונה 'וכן', ולכן מפרשים שהכוונה היא 'אבל'. **א. ולשיטת** התוספות מיושב, שבלי צירוף לא שייך להעמיד את המשנה, שהרי אינו מקבל טומאה.

בשאר ימות השנה אם רוצה בקיום הבצק, הבצק והעריבה טהורים לפי שלא נגעה בהם הטומאה, והבצק בטל לעריבה ואינו מצטרף לאוכל שהטומאה נגעה בו, אבל אם הטומאה נגעה בבצק שמחובר לעריבה אם כן אף בשאר ימות השנה כשרוצה בקיום הבצק, צריכים הבצק והעריבה להיטמאות, שהרי העריבה עצמה נטמאה באב הטומאה שנגע בבצק שבטל לעריבה. וכדבריו מבואר **מחידושי רבינו משה מאימראן** (ד"ה הכי).

עוד כתב רבינו משה מאימראן, שיש להעמיד באופן שהטומאה נגעה בבצק שמחובר לעריבה, אלא שהטומאה שנגעה בה אינה אב הטומאה, אלא היא ראשון שאינו מטמא כלי. ולכן בשאר ימות השנה, אם רוצה בקיום הבצק הרי הוא בטל לעריבה ואינו מקבל טומאה כמו שהעריבה אינה מקבלת טומאה, ובאופן שאינו רוצה בקיום הבצק, ממילא הבצק אינו בטל לעריבה, ודנים אותו בפני עצמו ונחשב אוכל, ואוכל מקבל טומאה מראשון לטומאה[ב].

עוד כתב, שיש להעמיד באופן שאב הטומאה נגע בבצק שמחובר לעריבה, ובאמת העריבה והבצק שמחובר לה נטמאו באב הטומאה, אלא שאם יסירו את הבצק מהעריבה, הבצק בפני עצמו לא יטמא, שאין בו טומאת אוכלים אלא טומאת כלי בעודו מחובר לעריבה, אבל בפסח שאיסורו חושבו ואינו בטל לעריבה, מצטרף הבצק לשאר האוכל ומקבל טומאת אוכלים, והבצק בעצמו מטמא טומאת אוכלים.

ולפי דרך זו, לענין העריבה, חמורים יותר ימות השנה מפסח, שבפסח אין העריבה מקבלת טומאה במה שאב הטומאה נגע בבצק שמחובר לעריבה, ובשאר ימות השנה כשרוצה בקיום הבצק, נטמאה העריבה במה שטומאה נגעה בבצק, אמנם התנא דיבר רק מטומאת הבצק, ולכן כתב שלענין הבצק חמור יותר פסח משאר ימות השנה.

עוד תירוץ על קושיית המהרש"א והאם חמץ שעומד לשריפה כתותי מיכתת שיעוריה

בספר אמרי צרופה (הוכח בחומר מדם פסח) תירץ, שלא שייך להעמיד שיש בבצק כביצה, כיון שאם יש בבצק שיעור כביצה הרי הוא חייב בביעור מן התורה, ודבר שעומד לשריפה אומרים בו 'כתותי מיכתת שיעוריה' והרי הוא כמי שאין בו שיעור[ג], ולכן הוכרחו להעמיד שאין כזית בצק, שאינו מתחייב בביעור מן התורה, והוצרכו להעמיד עם צירוף לאוכל אחר כדי שיהיה בו שיעור לטמא על ידי האוכל האחר.

ובאור חדש (פסח) הקשה על דבריו, שאין להעמיד את המשנה שיש בבצק פחות מכזית, שהרי דין המשנה לענין ביעור נאמר כשיש כזית, ואם כן חייב בביעור מן התורה, ועל זה נאמר וכן לענין טומאה, ומבואר שאין אומרים שכתותי מיכתת שיעוריה, שאם לא כן לא היה מצטרף להשלים שיעור כביצה לטמא.

ומבאר האור חדש מדוע באמת אין אומרים שכתותי מיכתת שיעוריה, והרי יש בבצק כזית ואם כן חייב בביעור מן התורה, משום שיש לומר שבמשנה מדובר שביטל החמץ, וכיון שביטל החמץ, אינו מחויב מן התורה בביעור, ולא מיכתת שיעוריה[ד].

ומדברי האור חדש מבואר שחמץ שלא ביטלו וחייב בביעור מן התורה באמת כתותי מיכתת שיעוריה, וכסברת האמרי צרופה[ה]. אבל הצל"ח סובר שאף חמץ שחייב בביעור לא נאמר בו 'כתותי מיכתת שיעוריה', שהרי לאחר הפסח לא יהיה עומד לשריפה, ולא מיבעיא לרבי שמעון (לעיל כח.) שחמץ לאחר הפסח מותר בהנאה, כיון שיהיה ראוי לא אומרים בו מיכתת שיעוריה, אלא אפילו לרבי יהודה שחמץ לאחר הפסח צריכים לשרפו, מכל מקום מן התורה אינו חייב בביעור, כיון שהטעם שצריך לבערו הוא כדי שלא יבוא בו לידי תקלה, אבל אין איסור מן התורה לקיימו ואין מצוה מן התורה לבערו, ובזה אין אומרים 'כתותי מיכתת שיעוריה'.

ביאור הדבר שאיסורו מחשיבו

בפסח דאיסורו חשוב מצטרף. האחרונים הביאו כמה דוגמאות שמצאנו שעל ידי האיסור הוא חשוב.

בהגהות פתחי שערים ומצפה איתן (ד"ה דמיקורו) כתבו לעיין בבכורות (י.) ששם מבואר שהאיסור מחשיבו לאוכל, ואף בדבר שלא חשב עליו לאוכל מקבל טומאת אוכלים. **הגליון מהרש"א** (ד"ה ועיי) על האוקימתא של רבא שמחמת האיסור חשוב וחוצץ ולא עלתה טבילה לעריבה, מציין לדברי רש"י בביצה (מ: ד"ה מלה) שכיון שהתורה אסרה לבער קדשים ביום טוב, ממילא החשיבה אותה למלאכה, אף בדבר שאינו מלאכה. וכן על האוקימתא של רב פפא שאם שרץ נגע בבצק, האיסור של בל יראה מחשיב את בצק לדבר נפרד מהעריבה, מציין הגליון מהרש"א (ד"ה כגון) שמצאנו כעין סברא זו **בר"ן** בסוכה (כ. ד"ה ר"ח) שכיון שהכתוב קבע חובה לאכול כזית בליל סוכות, עשאו קבע ויוצא ידי סוכה בכזית לבד.

ומכל הנ"ל מבואר שעל ידי האיסור הוא חשוב יותר. אמנם מדברי **הרש"ש** לעיל (מה: ד"ה אר"ה) מבואר שכיון שחייב בביעור, ממילא לא בטל לעריבה לפי שצריך ליטלו משם, ואם כן אין זה מחמת שעל ידי האיסור יש לו חשיבות יותר, אלא שעל ידי האיסור אינו בטל לעריבה כיון שמחויב ליטלו משם. וכעין זה נראה מדברי **השפת אמת** (מה. בשמוס' ד"ה כמן, בשם ד"ה) שכתב, שכיון שחכמים הצריכו לבער הוא חשוב לענין טומאה, ולכאורה הביאור בדבריו שעצם חיוב הביעור מחשיבו שלא יתבטל לעריבה, שכיון שעומד להתבער אינו חלק מהעריבה.

וכן מבואר **במנחת שלמה** (שו"ת ח"ג סי' עד אות ד), שמרש"י (ד"ה וכן) שפירש שכיון שעל כורחו צריך ליטלו, הוא חוצץ, דהיינו שכיון שעומד להינטל אינו חלק מהעריבה, מבואר שאין הסברא שעל ידי האיסור הוא חשוב יותר וראוי לחצוץ, אלא שכיון שעומד להינטל אינו חלק מהעריבה, וכן הוכיח מלשון **רבינו חננאל** (ד"ה גירוף) שכתב, 'בפסח דאיסורא חושבו להאי בצק ולמשקליה קאי מצטרף'. וכתב עוד, שמצד הסברא אין לומר שכיון שהאיסור מחשיבו לכן חוצץ, שהלא כיון שאינו מקפיד עליו והדין שמיעוטו שאינו מקפיד עליו אינו חוצץ, מה בכך שהאיסור מחשיבו, ודוחק לומר שכיון שמקפיד עליו חשוב כאילו החציצה היא ברובו, ועל כרחך הטעם שכיון שעומד להינטל חוצץ.

קשה שעיקר החידוש לחלק בין פסח לשאר השנה לא מוזכר במשנה

כתב המנחת שלמה, שעל פי מה שהתבאר שהטעם שהאיסור מחשיבו הוא משום שעל ידי כך הוא עומד להינטל, יתורץ מה שקשה בדברי הגמרא, שלפי ביאור הגמרא עיקר חידוש המשנה לענין טומאה, הוא לחלק בין פסח לשאר ימות השנה, ובמשנה לא הוזכר כלל חילוק בין פסח לשאר ימות השנה, אלא חילוק בין מקפיד עליו לאין מקפיד עליו, ולפי דברי הגמרא חילוק זה הוא רק בשאר ימות השנה, והעיקר חסר מן הספר. אבל לפי הנ"ל מיושב, שגם בפסח מה שאיסורו חושבו הוא משום שמקפיד עליו כיון שצריך להסירו כדי לבערו, ואם כן הכל תלוי בקפידא, ובפסח כיון שחייב בביעור מקפיד עליו וחוצץ, ובשאר ימות השנה רק אם אינו רוצה בקיומו נחשב שמקפיד עליו וחוצץ, אבל הכל תלוי בקפידא, ולכן נקטה המשנה החילוק בין מקפיד עליו לאין מקפיד עליו[ו].

קושיית רבא היא רק על ביאור דברי המשנה ולא על עצם הדין

מתקיף לה רבא מי קתני מצטרף והא חוצץ קתני. כתב הצל"ח (ד"ה נפקא - הרמזון), שבגוף הדין שחידש אביי[ז], לא מצאנו שנחלק רבא, שקושיית רבא היא רק מלשון המשנה 'חוצץ', שלדברי אביי היה צריך להיכתב 'מצטרף' ואם כן אין לפרש שכוונת המשנה ל'מצטרף'. וכן רב פפא שהקשה על האוקימתא של רבא, הוא רק קושיא שמשנתנו לא דברה מזה, אבל על גוף הדין שחידש רבא[ח] לא נחלק. ועל פי זה הקשה על **הרמב"ם** שלא הזכיר בהלכות טומאת אוכלין את החילוק של אביי בין פסח לשאר ימות השנה בבצק שבעריבה. וכן בהלכות מקואות (פ"ו ה"ג) ששם הזכיר דין בצק הדבוק בכלי, לא הזכיר את חילוקו של רבא בין ימות הפסח לשאר ימות השנה.

מדוע רק באוקימתא של רבא פירש רש"י החילוק בין הדפנות לשוליים

אלא אמר רבא וכן להעלות טהרה לעריבה וכו'. פירש **רש"י** (ד"ה וכן), שבפסח תלוי בשיעור ובשאר ימות השנה אינו תלוי בשיעור אלא אם מקפיד עליו, ובפסח אם הוא בדפנות חייב בביעור. ומבאר **הצל"ח** (נכתב"י שם),

---

ב. **ולעיל** בסמוך הובא, שהצל"ח מיאן בדרך זו משום שאם כן הבצק הוא שני ואינו עושה שלישי מן התורה, ואם כן לענין מה הבצק טמא. ולדברי רבינו משה מאימראן יש לומר שהמשנה מדברת מטומאה דרבנן, או שמדובר אפילו מדאורייתא ולענין לטמאות קדשים ותרומה. ג. **כמו** שמבואר בראש השנה (כח.) ובסוכה (כא:) שכל דבר שעומד לשריפה נחשב שאין לו שיעור. ד. **עיין** שם מה שהקשה על פי זה. ה. **רק** שחולק עליו שהמשנה מדברת באופן שאינו חייב בביעור מן התורה משום שביטל את החמץ. ו. **ולפי** זה רצה להוכיח שאם מקפיד עליו משום שעל פי דין צריך להסירו אבל בלי האיסור היה רוצה בקיומו, נחשב קפידא לענין חציצה, כמו שמבואר כאן שאם מקפיד מחמת חובת ביעור נחשב קפידא. וכתב, שמצד שני יש להוכיח להיפך, כי הט"ז (או"ח סי' תמג סק"ה) רצה לומר שיש חובת ביעור גם אם הבצק שבעריבה הוא פחות מכזית, ומה שהמשנה נקטה 'כזית' זה משום שלענין מלקות לוקים רק בכזית, אבל חובת הביעור הוא גם בפחות מכזית אלא שאין מלקות על זה [ולעיל (מה.) בענין 'מדוע אין צריך לבער פחות מכזית והלא יש לחשוש שיבא לאכלו' התבאר שהרבה אחרונים חולקים על הט"ז, וגם מסקנת הט"ז עצמו לפי מה שהוכיח מהטור והשלחן ערוך שאין כלל חובת ביעור בפחות מכזית], ואם הטעם של הקפידא הוא רק מחמת דין חובת הביעור, אם כן מדוע בפסח אם אין כזית אינו חוצץ בפני הטומאה, והרי צריך להסירו, ומה בכך שאין חייב במלקות. אלא על כרחך שאין הטעם משום שכיון שחייב להסירו נחשב שמקפיד עליו, אלא שעל ידי האיסור מקבל הבצק חשיבות ולכן חוצץ, אמנם החשיבות היא רק באופן שיש חיוב מלקות, ולא כשצריך להסירו מחמת חיוב דרבנן, ולפי זה מוכח שמה שצריך להסירו מחמת הדין של ביעור אינו נחשב קפידא לענין חציצה, ורק קפידא שהיא מחמת שאין הבעלים רוצים בה נחשבת חציצה. ודחה שיש לחלק בין קפידא שמחמת פסח לשאר קפידות מחמת הדין, שבפסח אף שמחמת הדין אינו רוצה בקיומו, מכל מקום זה רק לשבעת ימי הפסח אבל בשאר ימות השנה רוצה בקיומו, ולכן אין זה נחשב קפידא, ועוד שאף שאינו רוצה בקיומו בפסח, אבל אין זה מחמת יחס הבצק לעריבה, שהרי אם היה מוכרו לגוי היה רוצה שישאר בעריבה, ואין לו קפידא במה שהיא בעריבה, והקפידא היא רק שלא יהיה לו חמץ בבית, מה שאין כן כשיש קפידא שהבצק לא יהיה בעריבה דווקא, בזה נחשב חציצה אפילו אם הקפידא היא מחמת הדין ולא מחמת המציאות. ז. **שבצק** שבסדקי העריבה, בפסח מצטרף לכביצה ובשאר ימות השנה אם אינו מקפיד עליו אינו מצטרף. ח. **שיש** חילוק בחציצה לטבילה בין פסח לשאר ימות השנה.

שמה שכתב רש"י 'ובדפנות', כוונתו לאוקימתא של אביי לעיל (מה:) שחילק אם הוא במקום לישה דהיינו בשוליים, לאינו מקום לישה דהיינו בדפנות, ובשוליים אפילו כזית אינו חייב לבער, אבל בדפנות שאינו מקום לישה חייב בביעור. והקשה הצל"ח מדוע נקט רש"י דבר זה דווקא באוקימתא של רבא, ומדוע לא פירש כן באוקימתא של אביי עצמו שהעמיד לענין צירוף, וכן לא פירש כן באוקימתא של רב פפא שהעמיד לענין הורדת טומאה לעריבה, והרי בכל האוקימתות יש לחלק בין שוליים לדפנות.

ראיה מכאן שכל שאינו מקפיד עליו בשעת טבילה אינו חוצץ

שם. החלקת יואב (יו"ד סי' ל ד"ה ממנס) הוכיח מכאן שאשה שיש לה תחבושת בתוך אזנה, ומקפידה לא להסיר את התחבושת, אין זה חציצה לטבילה, אף שהתחבושת היא זמניתט, שהרי מבואר בגמרא שהבצק הוא חציצה רק בפסח, ומשמע שלפני הפסח אינו חציצה, ואף סמוך לפסח אינו חציצה על אף שכשיגיע הפסח יצטרך להוציא הבצק ולבערו, כיון שעכשיו הוא רוצה שיהיה בעריבה אינו חוצץ'.

בפסח חוצץ רק באופן שחייב בביעור וקושיא על הרמב"ם שלא חילק

בפסח דאיסורו חשוב חוצץ ולא נחתה לה טומאה. כתב הצל"ח (ד"ה נפקמ אוצר התכמה - הנמי), שפשוט שדין זה שהאיסור הוא חשוב ולכן חוצץ, נאמר רק אם יש כזית בבצק, או אף בפחות מכזית אם הוא במקום שאינו עשוי לחזק, שהרי חייב לבער את הבצק ולכן הוא חוצץ, אבל באופן שאינו חייב בביעור אינו חוצץ, ומה שלא פירשה הגמרא דבר זה, משום שלא הוצרכה לפרש דבר זה, משום שעולה על דברי המשנה שנאמר בה חילוק אם יש כזית או אין כזית, ועל זה אמרה המשנה 'וכן לענין טומאה'יא. ועל פי זה הקשה על הרמב"ם (כלים פ"כ ה"ט) שכתב, 'בצק שבסדקי העריבה שנגע בו שרץ אם בפסח הואיל ואיסורו חשוב חוצץ ולא נטמאת העריבה', ולא חילק כלל בין כזית לפחות מכזית ובין עשוי לחזק לאין עשוי לחזק. ודוחק לומר שהרמב"ם בהלכות כלים סמך על מה שפירש בהלכות חמץ ומצה (פ"ג הט"ו) שיש חילוק בין אם יש בו כזית לאין בו כזית ובין עשוי לחזק לאינו עשוי לחזק, שהרי בהלכות כלים לא הזכיר מזה כלום, ואם כוונת הרמב"ם היתה לחלק רק באופן שחייב בביעור היה מסיים 'וכבר ביארנו בהלכות חמץ שיעורו'.

עוד הקשה, שאפילו אם נתרץ שהרמב"ם סמך עצמו על מה שכתב בהלכות חמץ ומצה, עדיין יקשה. שהלא בהלכות חמץ הרמב"ם פסק לחומרא שכזית חייב לבער בכל אופן ובפחות מכזית יש חילוק בין עשוי לחזק לאינו עשוי לחזק, ופסק כרב הונא (מה:) שאמר 'סמי קילתא מקמי חמירתא' ולכן החמיר כמו הברייתא השניה, ורק לענין חמץ הברייתא השניה היא לחומרא, אבל לענין טומאה הברייתא השנייה היא לקולא, שכל אופן שחייב בביעור הוא קולא לענין טומאה, שכיון שהבצק חייב בביעור אם כן הוא חוצץ בפני הטומאה. ואם כן לענין טומאה צריך לפסוק לחומראיב ולהחמיר שאפילו שאין בו כזית אם אינו עשוי לחזק, או שיש בו כזית ועשוי לחזק אינו חוצץ בפני הטומאה, וכמו הברייתא הראשונה שסוברת כך, ואיך נסמוך לקולא על מה שכתב בהלכות חמץ ומצה, והרי שם פסק כן רק מחמת חומרא וכאן הוא לקולאיג.

הדמיון לחרש

בצק החרש. רש"י (ד"ה נפק) פירש בלשון הראשון, דהיינו שאין ניכר אם החמיץ או לא, ומשונה הוא כחרש הזה שיש לו אזנים ואינו ניכר אם שומע אם לא. ובלשון אחר פירש שהוא בצק הקשה כחרשיד ואין ניכר בו שהחמיץ, דהיינו שהכסיפו פניו אבל אין בו סידוק, שהסידוק הוא סימן לחימוץטו. **ובפירוש המשניות לרמב"ם** (פ"ג מ"ג) פירשטז שבצק החרש היינו בצק שמכין עליו ביד ולא נשמע ממנו קול, ודומה הוא לחרש שלא משיב כשקוראין לו. **ובמגן אבות** (ענין טז) כתב **המאירי** בשם **רבי יצחק אבן גיאות**, שבצק החרש הוא בצק שנצטנן ואינו מחמיץ, ונקרא 'חרש' משום שדומה לחרש שאינו מרגיש כשמדברים אליו, ואף בצק זה כשתופחין על פניו אינו מרגיש. וביאר המאירי, שנראה מדבריו שבצק החרש הוא שנצטנן הבצק מחמת קור חזק שנכנס לתוכו, ואותו הקור מעכב שלא יהיו סימני חימוץ ניכרים בו כמו שניכרים בשאר עיסות.

האם בצק החרש משמיע קול

הרמב"ם (ממן ומנה פ"ה ה"ג) פסק שהבצק המוחמץ משמיע קול כשמכים עליו, ועל כן אם אדם הפסיק להתעסק בבצק ושהה הבצק עד שמשמיע קול כשמכים אותו, הרי זה בודאי שהחמיץ הבצק ושורפין אותו מיד, אבל אם אין קולו נשמע, אם שהה כדי שיעור מיל, הרי זה בודאי שהחמיץ הבצק והוא נשרף מיד, וכן אם הכסיפו פניו אסור כבר לאוכלו. וכתב **המגיד משנה** (שם) שהרמב"ם ביאר את המשנה 'בצק החרש אם יש כיוצא בו שהחמיץ הרי זה אסור', היינו בצק שעדיין לא השמיע קול, כמו החרש הזה שאינו מרגיש שמדברים אליו, כך החמץ אינו מרגיש. ועל זה אמרו במשנה שאם יש עיסה אחרת שלשוה באותו הזמן והיא כן משמעת קול, הרי העיסה שאינה משמיעה קול גם נאסרת. והוסיף המגיד משנה, שדעת הרמב"ם היא שהשיעור של השמעת קול הוא שוה לשיעור של סידוק כקרני חגבים, ועל כן לא הזכיר הרמב"ם דין סידוק.

ובהשגות הראב"ד כתב, שהעיסה כשהיא מצה קולה צלול, וכשהיא מתחמצת אפילו אם אין בה סדקים ולא הכסיפו פניה, קולה משתקע כחרש, וקול זה הוא סימן לחימוץ. וביאר הלחם משנה (שם), שהרמב"ם פירש 'בצק החרש' היינו שהחרשות מורה שעדיין לא החמיץ, ואילו הראב"ד מפרש שהחרשות מורה על ההחמצה, והיינו שאין הקול צלול אלא משתקע, אבל יש לו קול. ובמגיד משנה (ד"ה ומס) כתב שנראין דברי הרמב"ם. וביאר הלחם משנה הטעם, שלדעת הרמב"ם מובן הדמיון לחרש, כיון שהחרש אינו משמיע קול כלל, ואילו להראב"ד לא מובן הדמיון לחרש, שהרי הבצק משמיע קול, אלא שאינו צלול, ואין זה דומה לחרש.

האם בצק החרש ששהה שיעור מיל הוא ודאי חמץ

שם. ברמב"ם (ממן ומנה פ"ה ה"ג) כתב, שבצק החרש דהיינו שאינו משמיע קול כשמכים אותו, ואם עבר שיעור מיל הוא חמץ ודאי וצריך לשורפו מידיז. **וביראים** (סי' נג) **ובסמ"ג** (ל"ת עו-עח) כתבו, שמה שאמרו שבצק החרש הוא חמץ ושיערו בגמרא שזמנו בשהיית מיל בלא עיסוק, כל זה רק למי שאינו בקי בסימני חימוץ, ומבואר שמי שיודע מה הם סימני חימוץ, וראה שבצק זה עדיין אין בו סימני חימוץ אין צריך לשרוף אף בשהה שיעור מיל.

כשלא עבר שיעור מיל, אבל החמיצה עיסה כיוצא בה

אם יש כיוצא בו שהחמיץ הרי זה אסור. כתב הר"ן (ד"ה אין), שאפשר דווקא באין שם כיוצא בה משערים בשיעור מיל, אבל אם יש שם כיוצא בה אין חילוק בין הזמנים, ואין אומרים שבפחות משיעור מיל אינו יכול להחמיץ כלל, ומה שיבדוק בעיסה אחרת הוא רק להקל ביותר משיעור מיל. והשו"ע (או"ח סי' מנט ס"ג) הכריע שאם התחילו בשתי עיסות יחד והחמיצה אחת, בידוע הוא שגם השניה החמיצה. וכתבו הט"ז (סק"ג) והחק יעקב (ס"ק י), שזה אף בלא נשתהה שיעור מיל, שכיון שראינו שהשניה החמיצה אנו נוקטים שהיה זה מקום חם ועל כן מחמיץ אף בפחות משיעור מיל וכהר"ן. וכן כתב המשנה ברורה (ס"ק יט) שאם יש עיסה אחרת שלשוה באותו הזמן והחמיצה, הרי עיסה זו ג"כ אסורה ואף שעדיין לא עבר שיעור מיל משעת הלישה ואין בה סימני חימוץ. **ובלחמי פסחים** (ד"ה שם) דייק כן מלשון הגמרא 'אם אין שם כיוצא בה' משמע שרק באופן זה בודקים שיעור מיל.

האם שיעור מיל נאמר כשמתעסק או כשאינו מתעסק

כדי שילך אדם ממגדל נוניא לטבריא מיל. כתב הריטב"א (ד"ה שין) בשם הר"ח, וכן דעת **הרמב"ם** (ממן ומנה פ"ה ה"ג), שכל מה שאמרו שיעור מיל הוא רק אם לא נתעסק כלל בבצק, אבל אם היה עוסק בו, לעולם אין הוא בא לידי חימוץיח. והביא הריטב"א שלפי זה מה שאמרו במשנתנו 'בצק החרש' וכו', היינו כשעשה שלא כרצון חכמים, כיון שמעיקר הדין אסור להפסיק בעת לישת הבצק, ובמשנה על כרחך מדובר כשהפסיק באמצע הלישה. ואף **הרשב"א** (שו"ת, ח"ו סי' קמד) הסכים עם הרמב"ם שאם מתעסק עם הבצק כל היום כולו מותר, ושיעור מיל שנאמר הוא כשאינו מתעסק, ואין אומרים שכשאינו מתעסק מחמיץ מיד. והוכיח כניט מדברי הגמרא (לעיל ו:) שהטעם שמבטלים את החמץ הוא משום החשש שמא ימצא גלוסקא נאה וישהה אותה שלא לשורפה ויעבור בבל יראה, אך אם ביטל שוב אינו עובר. והקשו בגמרא מדוע צריך לבטל

ט. ומה שמבואר שרטייה נחשבת חציצה זה באופן שאינה מקפדת לא להסירה. **י. ועיין** שם שכתב שנראה לו שעד שבעה ימים לפני הפסח אינו חציצה. ועיין עוד מה שכתב בזה החלקת יעקב (מ"ב סי' קעג סוס"ק ג). **יא. וכן** בשאר האוקימתות יש חילוק זה, בין אם הם חייבים בביעור או אינם חייבים בביעור, ולא הוצרכה הגמרא לפרש. **יב. אמנם** לפי המבואר לעיל [בענין 'ביאור הדבר שאיסורו מחשיבו'] שיש סוברים שהטעם שהאיסור מחשיבו, משום שכיון שעומד להתבער אינו בטל לעריבה שהרי עומד להינטל, אם כן כל שחייב בביעור אינו בטל לעריבה, ואף אם חייב בביעור רק לחומרא, מכל מקום על ידי זה יוצאת קולא לענין טומאה, ולא שייך להחמיר לענין טומאה, שכיון שסוף סוף חייב בביעור אינו בטל לעריבה, אפילו אם חיוב הביעור הוא רק מספק או שחיוב הביעור הוא רק מדרבנן. וכן ביאר שם הרש"ש (ד"ה מ"ה) מדוע פסק רב הונא לחומרא והרי היא קולא לענין חציצה, אלא שכיון שאין עומד להינטל אינו חוצץ. **יג. והטעם** שרב הונא עצמו פסק לחומרא אף שלענין טומאה הוא לקולא, התבאר לעיל (מה:) [בענין 'מדוע פירש רש"י חוצץ לענין טבילה ולא פירש לענין הורדת טומאה'] שסובר כשיטת הירושלמי שלהוריד טומאה הוא חיבור בכל אופן, אבל הרמב"ם שחילק בזה גם לענין להוריד טומאה ולא פסק כמו הירושלמי, קשה כנ"ל. **יד. ולפי** פירוש זה הכוונה היא 'חרס'. **טו. וכתב** בהגהות יעב"ץ (ד"ה נפק), שלפי הפירוש הראשון, צריך לנקד את אות 'ה' של 'החרש' בפת"ח, ולפי פירוש שני בסגו"ל. **טז. וכן** הוא בערוך (ערך נפק). **יז. וכן** מבואר בר"ח (ד"ה שין) שאם עבר זמן זה של שיעור מיל הרי זה ודאי חמץ. **יח. וכן** כתב המאירי (מגן אבות ענין נח). **יט. הוכחה** זו הובאה בביאור הגר"א (סי' מנט סוס"ק ד) בשם הרשב"א.

מתחילה, נאמר שכשימצא יבטל, ותירץ רבא שיתכן וימצא אחר זמן האיסור וכבר אין זה ברשותו לבטל. והקשו בגמרא (ז.) שמצינו בברייתא שאף אחר זמן האיסור אפשר לבטל, שכתוב היה יושב בבית המדרש ונזכר שיש חמץ בתוך ביתו מבטלו בלבו אפילו ביו"ט, וביו"ט על כרחך מדובר אחר זמן האיסור, ובכל זאת כתוב שיכול לבטל, ותירצו בגמרא שמדובר בתלמיד שהיתה לו עיסה מגולגלת בתוך ביתו ועדיין לא החמיצה והוא מבטלה קודם שתחמיץ. ומבואר א"כ בגמרא שאותו תלמיד עזב את העיסה שבבית והלך לבית המדרש, ועדיין לא החמיצה העיסה אלא יש רק חשש שמא תחמיץ ועל כן הוא מבטלה, ומוכח ששיעור מיל האמור הוא באינו מתעסק, אבל כשמתעסק אינה מחמצת. ומה שהוכיח השואל[כ] שנמצאת משנתנו דלא כרבנן שאמרו (לקמן מח:) שאסור להשהות כלל, אין זו קושיא, כיון שהמשנה אומרת הדין לאדם שכבר אירע לו כך, ודין זה הוא גם לרבנן.

ובמגן אבות (ענין טז) הביא ראיה מדברי הגמרא (לעיל נט:) שקמת שנפל לתוכו דלף אפילו כל היום כולו אינו בא לידי חימוץ, ופירש ההלכות גדולות שהטעם שאינו מחמיץ, הוא משום שנפילת הדלף דומה לעיסוק בבצק, וכתב המגן אבות שא"כ יש להוכיח שאף שהוא לא מתעסק בכל הבצק כולו, כל שהבצק כולו הוא חתיכה אחת, אף שמתעסק פעם בחלק זה ופעם בחלק זה, אין הוא מחמיץ, שהרי אף הדלף אינו נופל על כולו אלא רק על חלק ממנו ובכל זאת אמרו שאפילו כל היום כולו אינו מחמיץ[כא].

אמנם הריטב"א הסיק שלא כהרמב"ם, אלא סובר שהמשנה מדברת אף באופן שהוא מתעסק בבצק, וגם בזה אמרו שאם יש בצק אחר שנילוש באותו הזמן והחמיץ, הרי גם זה חמץ ואסור. ואם אין שם בצק אחר, כשעבר זמן הילוך מיל נאסר הבצק אף שהתעסקו עמו כל הזמן.

לסוברים ששיעור מיל הוא במתעסק מהו השיעור בלא נתעסק

הוסיף הריטב"א (שם), שאף שנתבאר במשנה שאפילו בנתעסק בבצק כל שעבר שיעור מיל אסור, מכל מקום אין ללמוד שבלא עסק הוא מחמיץ מיד, שאין זה עולה על הדעת, כיון שהוא דבר שאי אפשר לעמוד בו. ועוד, שהאשה תצטרך לעשות מכל העיסה רק מצה אחת, או שעל כל מצה ומצה תהיה אשה אחרת שתתעסק בה, כיון שלא ניתן להשהות מצה עד זמן גמר ההתעסקות במצה השניה. וזה אינו נראה. אלא השיעור הוא כמו שיעור ההפסקות שודאי ישנם בזמן ההתעסקות שבשיעור מיל, כי ודאי הוא שישנם הרבה הפסקות באמצע, ומכל מקום אותם ההפסקות אינם אוסרות את הבצק, ועל כרחך שזמן הפסקה אלו אינו אוסר. והכוונה במה שאמרו (לקמן מח:) שכל זמן שהוא עוסק אינו בא לידי חימוץ, היינו שאף השהיות שקיימות בתוך זמן ההתעסקות שאמרו (שם) חכמים שאחת אופה ואחת לשה ואחת עורכת, אינם מחמיצות.

ומכל מקום כתב הריטב"א שאנו מזהירין את האשה שתעשה כל מה שאפשר שלא תשהה העיסה. ואם באה לעשות הרבה מצות מהעיסה, אין לומר שתלוש את כולן בזו אחר זו וימתינו הראשונות לאחרונות ואז תכניסם לתנור זו אחר זו, אלא כל מצה ומצה בפני עצמה תלוש ותקטף ותכניס לתנור. והוסיף ואמר שיכול אדם לומר שאין ללוש עיסה בלא שני אנשים כמו שאמרו (לקמן קטז.) 'הוא מסיק ואשתו אופה', והיינו בכדי שלא תצטרך להמתין אחר הלישה עד שיוסק התנור[כב], אלא בעוד שהיא לשה את העיסה בעלה יסיק את התנור. ולא עוד אלא שזה עצמו בא ללמדנו שצריך הוא להסיק את התנור קודם האפיה, ועל ידי זה יגרום שבשעה שהאשה גומרת ללוש את המצה מיד ידביק בעלה את המצה בתנור, והיא תתפנה ללוש ולקטף את המצה השניה.

באלו עיסות התיר הרמב"ם להתעסק כל היום

ובחידושי הר"ן (לקמן מח: ד"ה וכן) כתב, שאף לדעת **הרמב"ם** היינו דווקא בשיעור עיסה שנתנו חכמים (תוספתא פ"ג ה"מ[כג]), שבזה אנו אומרים שאם מתעסקת כל הזמן אינו בא לידי חימוץ, אבל ביותר משיעור זה לא. וא"כ לפי דברי הגמרא (לקמן מח.) ששיעור עיסה הוא כשיעור חלה, א"כ בשיעור זה כל זמן שעסוקה בו אינו בא לידי חימוץ. אמנם **הרא"ש** (פ"ג סי' ו) אחר שהביא בשם **הרבינו יונה** שהוא סובר שעיסה יותר משיעור חלה נאסרת, כתב שנראה לו להתיר משום שכל הטעם בשיעור זה הוא משום שאנו אומרים שכל זמן שעוסקים בבצק אינו בא לידי חימוץ, ושיערו שבשיעור חלה מועיל עיסוק הידים אפילו כל היום, וביותר משיעור חלה אין הידים מספיקות להתעסק בה מתוך שהיא גדולה, ומכל מקום כיון שאפילו אם לא נתעסקו בה כלל אינה אסורה קודם שיעבור זמן שיעור מיל, א"כ העסק שכן מתעסקים אפילו בשיעור גדול לא גרע ממה שלא יתעסקו כלל, וכיון שאין שוהין יותר משיעור מיל מותר[כד]. אך כתב שלדעת **הגאונים** שלכתחילה אין להניח העיסה רגע אחד בלא עסק, א"כ לכתחילה אין ללוש יותר משיעור חלה. אך כתב **הב"ח** (או"ח סי' תנט ס"ג) שיתכן שמה שחלק הרא"ש הוא רק על מה שרצו לאסור מיד, ועל זה כתב הרא"ש שאף ביותר משיעור חלה אין לאסור מיד, אבל מכל מקום יודה הרא"ש להר"ן שאף שהתירו להתעסק כל היום כולו, מכל מקום בעיסה גדולה יותר משיעור חלה כיון שיש חלק שאין מתעסק בו, הרי אם עבר מתחילת הלישה יותר משיעור מיל הוא מחמיץ[כה].

עוד כתב הר"ן (שם), שכל מה שהתיר הרמב"ם על ידי עסק אפילו כל היום כולו, היינו דווקא כשמתעסק בלא הפסק כלל, אבל אם אינו מתעסק כל הזמן גם הרמב"ם מודה שהוא מחמיץ.

דעת הירושלמי

אמנם בירושלמי (פ"ג ה"ג) מבואר ששיעור שהייה הוא כדי הילוך ארבעה מיל.

וכן הביאוהו **הריא"ז** (שלטי הגיבורים לקמן מח: אות ג) **ושבלי הלקט** (סי' ריח). וכתב הריא"ז, שנראה דין הירושלמי שאף אם נתעסקה כל הזמן בבצק, מכל מקום אם שהתה יותר מהילוך ד' מילין הבצק אסור אף שלא ניכרים בו סימני חימוץ.

האם השהיות מצטרפות

הבית יוסף (או"ח סי' תנט ס"ג-ד ד"ה וכתב) הביא **בשם התרומת הדשן** (מ"מ סי' קכג) שדן להלכה שבלא התעסקות הוא מחמיץ כששהה שיעור מיל, מה הדין באופן ששהה כמה פעמים בזמן האפיה, ובכל השהיות יחד היה שיעור מיל, האם מצטרפים כל השהיות יחד או לא. והביא בשם אחד מהגדולים[כו] שאסר, אך אחד מהגדולים[כז] השיב שאין נראה לו להחמיר, ועוד הביא שאחד מהגדולים השיב לחלק שאם העסק בין שהייה לשהייה היה עסק גמור, כמו בעיטת הידים בבצק וכגון הרידוד שמרדדין המצות בעץ, בזה אין השהיות מצטרפות, כיון שעסק כזה מבטל מה שכבר התחיל להחמיץ, אבל עסק מועט כמו קיטוף אפילו שכשעושים עסק כזה יש בו כח לעכב שלא יתחיל החימוץ, מכל מקום אין בכחו לבטל את מה שהתחיל להחמיץ ולכן שהיות שמצטרפות לשיעור מיל מחמיצות. וכתב על זה שהניקור שמנקרים את המצות אינו נחשב עסק גדול לבטל החימוץ. ובתרומת הדשן הסכים עם הדעה האחרונה, והביא ראיה לדבריה מדברי רב פפא (לעיל נט:) שביאר מה שאמרו בברייתא שקמח שנפל לתוכו מים אפילו כל היום כולו אינו בא לידי חימוץ, שמדובר באופן 'דעביד טיף טיף להדי טיף' כלומר שאין הפסק בין טיפה לטיפה, וביאר **רש"י** (שם ד"ה טיף) שאין שהות בין טיפה לטיפה. ואם נאמר שבעלמא השהיות מצטרפות, א"כ מה חידש רב פפא שמדובר שאין שהות בין הטיפות, הרי ודאי הוא שאם היה שהות בין הטיפות היה הכל מחמיץ, אלא על כרחך שכשיש עסק חשוב אין השהיות מצטרפות, ורק בעסק מועט כטפטוף המים בזה השהיות מצטרפות[כח].

הדין בהתחיל להתעסק והפסיק

דעת הרא"ש (שו"ת, כלל יד ס"ד) וכן דעת **רבינו ירוחם** (מסם ומוה נתיב ה חלק ד), שאף שאם שהה עד שיעור מיל אינו מחמיץ, מכל מקום זהו דווקא כשלא התעסקו עדיין בבצק, אבל אם כבר התחילו להתעסק בבצק ועכשיו מפסיקים, באופן כזה הבצק מתחמם ומחמיץ מידי[כט]. וכתב **הדרכי משה** (סי' תנט אות ג), שלדברי הרא"ש שאחר שנתחמם בידים אין משערים בשיעור מיל, א"כ אי אפשר לומר כדברי **התרומת הדשן**, משום שבאופן כזה אין צריך לצרף שהיות כיון שלא נאמר שיעור מיל כללי. אמנם הביא **שבשו"ת הרשב"א** (ח"ו סי' קכד) מבואר כהתרומת הדשן, כיון שהרשב"א הביא **שהרמב"ן** בתחילה היה לש בביתו ושולח

כ. **ברשב"א** (שו"ת, ח"ו סי' קכד) הביא השואל, שהרב אסר לו אף על ידי עסק יותר משיעור מיל, והוכיח לו שעל כרחך משנתנו שנתנה שיעור מיל היינו באופן שמתעסק, שאם לא נאמר כן, אלא שיעור מיל נאמר אף בלא עיסוק כלל, נמצא א"כ שהמשנה היא שלא כדעת חכמים (לקמן מח:) הסוברים שאסור לשלש נשים לאפות כאחת ושכל אחת תמתין לשניה בשעה שהיא אופה, אלא בשעה שאחת עורכת השניה לשה וכו', ועל כרחך שסברו חכמים שבלא עסק אסור להשהות כלל, אלא על כרחך משנתנו מדברת אף כשמתעסקים בבצק ומכל מקום לא התירו יותר משיעור מיל.

כא. **אמנם** בחידושי הר"ן (לעיל נט: ד"ה והא) הביא בשם הרא"ה שפירש בשם הרמב"ן שודאי מה ששרוי במים מחמיץ אף שמטפטף לתוכו עוד מים, אלא החידוש שם שהמקום שלא היה בתוך המים אינו מחמיץ כשטיפות מטפטפות, ואף שדרך הקמח לשאוב לתוכו לחות, מכל מקום כשהטיפות מטפטפות אין הקמח מצליח לשאוב לחות מהם, ועל כן מה שמסביב למקום המים אינו מחמיץ. אך סיים הר"ן 'ואינו מחוור'.

כב. **וכן** כתבו רש"י (לקמן קטז. ד"ה לף כמן הוא) והמאירי (לקמן קטז: ד"ה זה) שהטעם שהוא מסיק ואשתו אופה הוא בכדי שלא תחמיץ העיסה. אמנם המהר"ם חלאווה (לקמן קטז. ד"ה מה) הביא בשם רב האי גאון שביאר שהטעם שהוא מסיק ואשתו אופה בכדי שגם הוא עצמו יתעסק במצוה.

כג. **שם** כתוב, 'כמה היא שיעור העיסה, רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר בחטין עד שלשת קבין ובשעורין עד ארבעת קבין, וכל זמן שהאשה עסוקה בו אינו בא לידי חמוץ, רבי נתן אומר משם רבי אליעזר חלוף הדברים'.

כד. **והביא** ראיה להתיר מדברי הגמרא (מנחות נד.) שלחם הפנים שהיה בא מצה [כמבואר שם (נז.)] היה נילוש אחד אחד, ואף ששיעור כל חלה היה שני עשרונים שהוא יותר משיעור חלה שהיא עשרון אחד, ועל כרחך שאף שהחמירו חכמים לאסור ללוש יותר משיעור עשרון אחד, אבל ודאי שאין לאסור בדיעבד.

כה. **ועל** מה שהביא הרא"ש ראיה מלחם הפנים, יש לומר ששם אפו אותו בפחות משיעור מיל.

כו. **מהרי"ל** (הל' תיקון חפיית המצות סכ"ח) בשם מהר"ש.

כז. **שו"ת** מהרי"ל החדשות (סי' נח).

כח. **והוסיף** התרומת הדשן, שאין לומר שזה גופא בא רב פפא ללמדנו שהשהיות מצטרפות, כיון שא"כ היה לו לומר דין זה על משנתנו ששלש נשים עוסקות בבצק, שצריך שלא יצטרפו השהיות.

כט. **וכתב** בביאור הלכה (סי' תנט ס"ג ד"ה ומחמיץ), שלפי"ז מה שאמרו שיעור מיל, היינו אחר הלישה קודם שרידדו, שהלישה עצמה אינה מחממת את העיסה הרבה לכו"ע.

ל. **ואף** באגור (הלכות ליסח מנהג סי' תקעג) הביא בשם מהר"י מולי"ן (מהרי"ל, שו"ת החדשות סי' נח) שכתב ששהיות אינן

המצות לתנור שהיה רחוק מביתו יותר מעשר בתים, ולבסוף היה נמנע משום שחשש שמא התנור יהיה מלא וישהו המצות יותר משיעור מיל. ומבואר שאף שכבר לשו והתעסקו עם המצות, מכל מקום סבר הרמב"ן שאין הוא מחמיץ עד שיעור מיל.

ובביאור הלכה (סי' תנט ס"ג ד"ה ומחר) הקשה סתירה בדעת הדרכי משה, שמצד אחד הביא את דעת הרא"ש שאחר שנתעסקו בבצק ונתחמם בידים אם יניחוהו בלא עסק מיד יחמיץ, ומצד שני פסק כתרומת הדשן שהשהיות מצטרפות לשיעור מיל, ולכאורה לדעת הרא"ש אף בפחות ממיל מחמיצות. וכתב הביאור הלכה, שיתכן והדרכי משה חזר בו וסבר שהרא"ש מדבר דווקא באופן שאנו רואים שהבצק חם, ובזה אפשר שכולם מודים, ולפי"ז יוצא שפסק השו"ע (ס"ג) שאם מניח מלהתעסק מיד מחמיץ אינו מדבר על כל העיסות, אלא רק אם אנו רואים להדיא שנתחמם. וסיים בצ"ע.

כיצד יבארו הראשונים מחלוקת רבן גמליאל וחכמים לקמן

מבואר במשנה (לקמן מח:) דעת רבן גמליאל ששלש נשים יכולות ללוש כאחת ולאפות בתנור אחד זו אחר זו. וכתב **הריטב"א** (סס ד"ה מתני' ר"ג), שמדברי רבן גמליאל שאמר שלש נשים 'לשות כאחת' משמע אף ששלשתן לשו כאחת וגמרו ללוש יחד, ונמצא א"כ שכל אחת ממתנת לחברתה שתגמור לאפות בתנור אף שלא מתעסקות בינתים בבצק, יש להוכיח ששיעור זמן זה של אפיה בתנור אין מחמיץ אף בלא עסק כלל[לא]. אמנם חכמים שחלקו על רבן גמליאל ואמרו שלש נשים 'עוסקות בבצק כאחת' וכו' סוברים שאסור להניח את הבצק כלל בלא עסק, ומה שאמרו 'שלש נשים' היינו משום שהם סוברים שאפילו בעסק אין להתיר אלא בשיעור שלש נשים ולא יותר[לב], כיון שאפילו כשמתעסק בבצק כל הזמן אם יקח הדבר הרבה זמן יגרום לכך שישהה בתוך הזמן הרבה ויכול הבצק להחמיץ, ומה שאמרו בברייתא (סס) שכל זמן שמתעסקים בבצק אינו מחמיץ, היינו בדיעבד, אבל לכתחילה נתנו חכמים גדר וסייג לא יותר משיעור שלש שעוסקות בבצק, כיון שאם יתירו יותר משיעור זה על ידי עיסוק בבצק, שמא תלאה העוסקת ותניח הבצק ויחמיץ.

ובדעת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ה הי"ג) הסובר[לג] שאפשר אפילו לכתחילה להתעסק בבצק כל היום כולו ואין שום חשש, אלא שלא יניח את העיסה ויתעסק בדברים אחרים, צריך לומר שמה שאמרו במשנה 'שלש נשים עוסקות' אין זה אלא עצה בעלמא שלא יטרח הרבה[לד], אבל אין זה חיוב. ומה שאמרו בברייתא שכל זמן שמתעסקים אין הבצק מחמיץ, היינו אפילו לכתחילה. וחכמים רק באו לחלוק על רבן גמליאל שלא תשהה העיסה בלא עסק כלל לכתחילה, אבל אם עבר ושהה, על זה אמרו השיעור במשנתנו עד שיעור מיל. אך כתב הריטב"א שאף לדעת הרמב"ם שמיקל, מכל מקום זהו רק אם צינן את ידיו תוך כדי הלישה, אבל בלא זה ודאי גם הרמב"ם יודה שאסור לכתחילה ללוש הרבה זמן.

שיעור הזמן בבית שיש בו תנור

שם. כתב **האגודה** (ד"ה אין) בשם **הגאונים**, שכל מה שאמרו שיעור מיל הוא רק בבית שאין שם תנור, אבל בית שיש בו חום מהתנור, אף בפחות משיעור מיל הוא מחמיץ[לה]. **הטור** (או"ח סי' תנט) כתב 'ואל תתקרב האשה ללוש אצל פי התנור מפני חום התנור', **ובשו"ע** (סס ס"ו) פסק שלא יתקרב ללוש אצל התנור מפני חום התנור. ודייק **החק יעקב** (סק"ט) מדברי הטור שזהו רק כשקרוב לפי התנור, אבל אם הוא לש מאחורי התנור, בתנורים העשויים מלבנים עבים שאין החום שולט לחוץ, אין לחוש ומותר לאפות באותו החדר, וכתב שלכאורה גם השו"ע לא חלק על זה אלא שהעתיק את לשון **הרא"ש** שלא כתב דווקא מול פי התנור. וכתב שאף שהאגודה כתב שלא ללוש בכל החדר כולו, מכל מקום לא ראה שנזהרים בזה, והטעם הוא משום שהאגודה דיבר בתנורים של בית החורף שעל ידי ההסקה מחזיק חומן והם מחממים את כל החדר, ועל כן כל מקום שמרגישים את החמימות של האש הרי זה כמו קרוב לפי התנור, אבל בתנורים שלנו כל שאינו קרוב לפי התנור, והבית אינו סתום לגמרי מותר ללוש, וכן עמא דבר.

כמה הוא שיעור מיל

שם. הרמב"ם בפירוש המשניות והרע"ב (פ"ג מ"ג) כתבו ששיעור מיל הוא כשיעור שני חומשי שעה, דהיינו 24 דקות. ואף הרמב"ם כתב ששיעור מיל הוא שני חומשי שעה וכתב הרמב"ם שהוא לפי השעות השוות[לו]. ובתחילה כתב התום' יו"ט (סס) ששיעור זה שוה לשיעור הרע"ב. ושלדבריהם צריך לומר שמה שאמרו בגמרא (לקמן נד.) ששיעור הילוך אדם ביום הוא י' פרסאות [שהם ארבעים מיל], החישוב הוא מעלות השחר ועד צאת הכוכבים, שזה יותר מי"ב שעות, כיון ששיעור י"ב שעות הוא מהנץ החמה ועד שקיעת החמה, ומעלות השחר ועד נץ החמה הוא זמן הילוך ה' מיל, ומהשקיעה ועד צאת הכוכבים הוא גם הילוך ה' מיל[לז], נמצא א"כ שמנץ החמה ועד השקיעה יש רק הילוך ל' מיל, וכשנחלק זאת לי"ב שעות שהם 720 דק' נמצא לכל מיל 24 דק'. ואף **בערוך השולחן** (או"ח סי' תנט סק"ו) כתב שדעת הרמב"ם והרע"ב ששיעור מיל הוא 24 דק'[לח].

אך התוס' יו"ט (סס) למד שי' פרסאות שאדם הולך ביום, הם מהנץ החמה ועד השקיעה, ועל כן הקשה שאם נאמר ששיעור מיל הוא 24 דקות, א"כ יצא שאדם הולך במשך יום שלם שהם י"ב שעות, שבע וחצי פרסאות. וקשה שחז"ל שיערו הילוך אדם ליום עשרה פרסאות. ואם תחלק י"ב שעות לי' פרסאות [שהם מ' מיל], יצא לכל מיל 18 דקות שהם חומש וחצי משעה[לט]. וכן כתב **בתרומת הדשן** (ח"ו סי' קכג) ששיעור מיל הוא רביעית שעה וחלק עשרים משעה, דהיינו 18 דקות, והובאו דבריו **בבית יוסף** (או"ח סי' תנט ד"ה ומחר וסס). וכתב **המג"א** (סי' תנט סק"ג) שלאותם המחשבים את היום מהנץ החמה ועד השקיעה, הרי שיעור מיל הוא שני חומשי שעה, וביאור דבריו, שלאלו המחשבים את היום מעלות השחר ועד צאת הכוכבים, שיש להם י"ב שעות יום, שהם 720 דקות, נמצא שיעור מיל 18 דקות, אך להמחשבים מהנץ החמה ועד השקיעה, שא"כ משך היום הוא רק 9 שעות[מ], נמצא א"כ שהיום הוא 540 דקות, וכשנחלק זאת לי"ב שעות נמצאת כל שעה 45 דקות, וא"כ צריך לומר לדבריהם ששני חומשי שעה זהו שיעור מיל, והיינו 18 דקות, וכתב התוס' יו"ט שיתכן וזהו ביאור דברי הרמב"ם שכתב שני חומשי שעה.

אמנם בביאור הגר"א (סי' תנט סוס ס ד"ה ושיעור) תמה על דבריהם ששיערו חשבון מיל לפי הילוך עשרה פרסאות ביום, ועל כן יצא להם שהוא שיעור 18 דקות. שהרי אמרו בגמרא (לקמן נד.) ששיעור עשרה פרסאות ביום הוא מעלות השחר ועד צאת הכוכבים, ולפי דברי התרומת הדשן מבואר שהוא חישב י"ב שעות בזמן זה, כלומר שמעלות השחר ועד צאת הכוכבים יש י"ב שעות, וזו טעות גדולה, שכתבו כל התוכנים שבתקופות ניסן ותשרי שאז הימים ממוצעים, ישנם י"ב שעות מהנץ עד השקיעה, ומעלות השחר ועד צאת הכוכבים יש ט"ו שעות, וא"כ הילוך עשרה פרסאות הוא נמדד לפי ט"ו שעות ולא י"ב[מא]. על כן כתב שהחשבון הוא שמנץ החמה ועד שקיעת החמה יש י"ב שעות, ושיעור מיל הוא ג' שמיניות השעה, דהיינו 22.5 דקות[מב]. אמנם לאחר מיכן ביאר פירוש חדש בדברי הגמרא לקמן, ולפי זה יוצא שהחשבון הוא שיש עשרה פרסאות מהנץ החמה עד השקיעה, ואפשר יהיה לקיים את הדעה הסוברת שהשיעור הוא 18 דקות[מג].

ובביאור הלכה (סי' תנט ס"ג ד"ה הוי) הביא שלש דעות: א. דעת השו"ע שהוא שיעור 18 דקות. ב. יש הסוברים, שהוא שיעור שליש שעה וחלק ט"ו מן השעה, דהיינו 24 דקות. ג. אך יש החושבים שיעור מיל 22.5 דקות.

מצטרפות, וראה בשל"ה (מס' פסחים פרק נר) שכתב שאף שנחלקו בזה הראשונים, מכל מקום יזהר כל אדם בעשייתם, ומי יכניס עצמו בספק איסור כרת. ובשו"ת מהר"י וייל (סי' קנג) כתב שמה שמעבירין ידים על העיסה אין זה מועיל להחשב כעיסוק, אלא אדרבה דבר זה גורם לחימום הבצק. וכן הוסיף השל"ה (סס) שמה שרגילין העולם לשפשף עם ידיהם על גבי המצות אחר שתיקנם קודם אפייתן, ואומרים 'לא יהיו מונחים פנויות' אין בו ממש, דאין זה מתעסק, אדרבה, מחמת השפשוף יתחממו יותר ויתחמצו, עיי"ש. **לא. וכתב** שכן משמע בדעת רש"י (סס ד"ה רבן גמליאל) שכתב בדעת רבן גמליאל, שכל אחת לשה עיסה כתנור מלא, ואין כאן חימוץ, אף על פי שהאחת ממתנת עד שיאפו השתים. **לב. כלומר** שבאותו הזמן שאחת לשה השניה עורכת, ואף שיתכן ויש דבר שלוקח יותר זמן מחבירו, ונמצא שהיא שוהה בינתים קצת בתוך העיסוק, מכל מקום זה התירו חכמים. וכתב הריטב"א, שעשו חכמים שיעור לישה כשיעור עריכה ושיעור עריכה כשיעור אפייה, ואפילו בעצים וגחלים בזה שאמרו שבשעה שאחת אופה השניה עורכת, וזמן העריכה יהיה שוה לזמן האפייה, וכן כשהיא עורכת השלישית לשה, שאף זמנים אלו שוים. ואף שמן הסתם גם בשיעור יותר גדול אין זה מחמיץ, מכל מקום קיצרו להם את השיעור כדי שלא יבואו לידי איסור תורה, ולתת לכל דבר שיעור בפני עצמו לא רצו, אלא נתנו שיעור ראוי ויפה שבזה על פי רוב לא יחמיץ. **לג. וכן** דעת הרא"ש (פ"ג ה"ו) ואף הטור והשו"ע (או"ח סי' תנט ס"ו) פסקו ששיעור מיל נאמר בלא עסק כלל, אבל על ידי עסק אפשר אפילו כל היום כולו, וכדעת הרמב"ם. **לד. אמנם** הר"ן (לקמן מח: ד"ה וכל) כתב שלדעת הרמב"ם מה שאמרה המשנה בדעת חכמים 'שלש נשים', הוא משום שבדעת רבן גמליאל כתוב שלש נשים, ולדעתו שיעור זה בדווקא, שהרי הם מפסיקות להתעסק בבצק בשעה שהאחרת אופה, ועל כן נקטה המשנה גם בדעת חכמים 'שלש נשים'.

לה. וכן בהגהות מיימוניות (פ"ה ה"ג) כתב בשם הרא"ם ששיעור מיל הוא דווקא בבית שאין בו אש או שאר יתרון חמימות מחמת שאר דברים, לפי שיתרון חמימות ממהר להחמיץ וצריך לתת לב לפי הענין. וכן הוא במרדכי (רמז תלג) בשם הרוקח (סי' רעג). **לו. וביאר** התוס' יו"ט (סס) שכוונתו לומר שאף שבעלמא השעות המופיעות בגמרא הם שעות זמניות, כמבואר בפירוש המשניות (נדרים פ"ט מ"ג), ונמצא שהם תלויות לפי אורך היום והלילה, כיון שהשעות הזמניות נקבעות על ידי שמחלקים את היום לי"ב חלקים ואת הלילה לי"ב חלקים וכל חלק הוא שעה זמנית, וא"כ נמצא ששעה ביום שונה בין ימות הקיץ לימות החורף, כיון שתלוי במשך זמן היום והלילה. ולכן כתב הרמב"ם שדין זה של שיעור מיל אינו תלוי בשעה זמנית, כיון שהוא תלוי בשיעור הילוך בני אדם והוא דבר שאינו משתנה. **לז. כדעת** עולא לקמן (לד.). **לח. וכן** לכאורה מוכח דעת התוספות (סנהדרין מט: ד"ה אמר) שכתבו שמהלך אדם בינוני ביום הוא עשר פרסאות, והיינו מעלות השחר ועד צאת הכוכבים, והתוספות שם כתבו שמעלות השחר עד נץ החמה יש שיעור הילוך של חמש מיל, וא"כ לדבריהם בהכרח שיעור מיל הוא 24 דקות. **לט. 18** פעמים 40 הם 720, וכן 12 [שעות] פעמים 60 דקות הם 720. **מ. כיון** שמבואר בגמרא (לקמן נד.) [לדעת רבי יוחנן] שמזמן עלות השחר ועד הנץ החמה יש זמן הילוך ה' מיל, ומזמן שקיעת החמה ועד צאת הכוכבים יש שיעור הילוך ה' מיל. ולפי החשבון ששיעור מיל הוא 18 דקות נמצא שיש בזמן זה יחד שיעור הילוך של 180 דקות דהיינו שלש שעות. **מא. ועיי"ש** שהאריך בעוד קושיות על דעת התרומת הדשן. **מב. והחשבון** הוא כך, שאם יש מעלות השחר ועד צאת הכוכבים ט"ו שעות, וזהו זמן הילוך של י' פרסאות, נמצא שבי"ב שעות הוא זמן הילוך של ח' פרסאות, דהיינו ל"ב מיל בי"ב שעות, שהם 2.66 מיל בשעה, וכשנחלק 60 דקות ל 2.66 נמצא 22.5 דקות למיל. **מג. בדעת** הגר"א

ולכתחילה במקום שאין הפסד מרובה אם שהה 18 דקות הוי חמץ ואסור בהנאה וכדעת השו"ע, אך בהפסד מרובה אפשר שיש לסמוך על הפוסקים שחולקים, וכל שלא שהה לכל הפחות 22.5 דקות אין לאסור אם לא ראו בה סימני שיאור וסידוק.

מדוע לא אמר בפירוש שיעור מיל

הא קא משמע לן דשיעורא דמיל כממגדל נוניא ועד טבריא. הטורי אבן (מגילה ג: ד"ה הא) הקשה, מדוע בגמרא כאן אמרו סימן למיל שהוא כמרחק ממגדל נוניא לטבריה, ולא אמרו כמו הסימן בגמרא במגילה שהוא כמרחק מחמתן לטבריה, והרי חמתן היתה כבר בימי רבי כמבואר בגמרא (עירובין סח.), והוא קדום למגדל נוניא שהיה בזמן רבי שמעון בן לקיש. עוד הקשה, למה הגמרא הביאה סימן שאין ידוע לכולם, היה לגמרא לומר שיעור קצוב של אלפיים אמה. עוד הקשה, מדוע הוצרכו להשמיענו כמה הוא שיעור מיל, והרי פשוט הוא בכל התלמוד ששיעור מיל הוא אלפיים אמה.

ותירץ שמצינו שתי מדות מיל, כיון שמדת מיל נמדד לפי אלפיים אמות, ומצינו בגודל האמה שתי מדות, לדעת אביי משמיה דרב נחמן יש אמה בת חמשה טפחים ויש אמה בת ששה טפחים, ואמת סוכה ואמת מבוי נמדדות בחמשה טפחים, ואילו אמת כלאים נמדדת באמה בת ששה טפחים, ולרבא משמיה דרב נחמן כל האמות הם בנות ששה טפחים, אלא שאמות של כלאים הם אמות שוחקות, ושל סוכה ומבוי עצבות [מצומצמות], ואמרו בגמרא (עירובין ג.) שצריך ללכת בגודל האמה בכל מקום לחומרא, וא"כ יש מיל גדול ויש מיל קטן ובכל מקום יש לו לילך לחומרא, ועל כן לענין חמץ אנו הולכים לחומרא שכדי הילוך מיל קטן הוא מחמיץ, וזהו השיעור שממגדל נוניא לטבריה שהיה שם שיעור מיל באמות קטנות. אבל מיל שמחמתן לטבריה הוא מיל של אמות גדולות, ושם לא שייך חומרא וקולא כיון שמדובר שם איזה מקום נחשב קרוב לכרך שיקראו בו בט"ו, ובזה אין חומרא יותר בקריאה ביום י"ד מאשר בקריאה ביום ט"ו, ועל כן משערים בגדול שהוא שיעור מיל סתם. והשמיעו ששיעור מיל לענין מגילה הוא מיל גדול, ואין אומרים שנחמיר במקומות שהם במרחק מהעיר בשיעור שבין המיל הגדול למיל הקטן ויקראו גם בי"ד וגם בט"ו מספק.

ובשפת אמת (ד"ה הא) תמה על דבריו, שכל מה שמצינו לחלק במדות שוחקות ועצבות זהו רק לשיעור טפח ולשיעור אמה, אבל לענין שיעור מיל ופרסה לא מצינו חילוק כזה, ובודאי היה להם שיעור אחד לזה או שוחק או מצומצם, שהרי שיעור מיל נמדד לפי מהלך אדם בינוני שזה י' פרסאות ביום, ולא מצינו בזה ב' שיעורים. ולעיקר הקושיא יישב שנראה שמקום אחד היה שקראו לו 'חמתן' ונקרא גם 'מגדל נוניא'.

החתם סופר (ד"ה ממגדל) כתב שהשיעור ממגדל נוניא לטבריה הוא מיל, ומה שאמרו במגילה שמחמתן לטבריה זה מיל, היינו על ידי קידור הרים[מד]. ובשו"ת (מהע"ז ח"ם סי' סה ד"ה ולן) כתב החתם סופר שחז"ל השתמשו בשני שיעורי מיל[מה], ועל כן נתנו שני סימנים שהם לשני שיעורי המיל.

מהו 'לגבל'

לגבל. רש"י (ד"ה לגבל) פירש דהיינו המגבל עיסת אחרים בשכר, וכליו[מו] היו טמאים, שעד ארבע מילין הטריחוהו חכמים לילך למקוה להטביל את כליו. ולפירושו מה שאמר רבי יוסי בשם רבי חנינא שרק לפניו צריך לטרוח ד' מילין, לא מדבר על גיבול, שהמגבל אין לו חילוק בין לפניו ללאחריו כיון שלא מדובר בהולך בדרך. **ובתוספות** (חולין קכב: ד"ה לגבל) כתבו, שלפירוש רש"י אי אפשר לומר שמדובר בהולך בדרך, כיון שאין רגילות בדרך לשכור אדם שיעשה לו עיסה.

אך התוספות (ד"ה לגבל) הביאו בשם הערוך שמדובר באדם ההולך בדרך, שאם יש עד ריחוק ד' מילין גבל שמגבל עיסה בטהרה, ימתין מלאכול עד שיבוא אצלו. וכתבו התוספות שלפירושו מה שאמר רבי יוסי שלפניו עד ד' מילין מדבר גם על גיבול.

ובאוצר הגאונים (ד"ה נזק) הביא בשם **רבי נטרונאי** שהפירוש לגבל היינו בעיסה המחמצת, שאחר שיעור זה היא מחמצת[מז].

ורבינו דוד (ד"ה לגבל) תמה על פירוש רש"י, שאם מדובר שהגבל קיבל עליו לעשות את העיסה בטהרה ודאי שאינו יכול לשנות ולעשותה בטומאה וליטול עליה שכר, אלא או שיטרח ויעשנה בטהרה או שיניחנה כמו שהיא. אך כתב שיתכן והפירוש הוא שכל שיכול למצוא מקוה עד מרחק של ד' מילין אסור לו להניחה כמו שהיא, אלא מחויב הוא לטרוח ולעשותה בטהרה[מח].

הרמב"ם (פיהמ"ש פ"ח ה"ו) פסק שלא יעשה אדם עיסתו בטומאה לכתחלה, אלא יזהר וישתדל ויטהר הוא וכליו כדי להפריש חלה טהורה, היה בינו ובין המים יתר על ד' מילין יעשנה בטומאה ויפריש חלה טמאה. ומבואר שמדובר אף באדם העושה עיסת עצמו. אך כתב שהטעם שצריך להדר אחר מים הוא משום החלה, שלא יצטרך להפרישה בטומאה. וכתב **הנודע ביהודה** (תנ"ת, תניינא יו"ד סי' לט), שלפי זה אם מגבל עיסה הפחותה משיעור חלה, או שלש עיסת אורז שאינה חייבת בחלה אינו צריך כלל לילך לטבול, והרמב"ם הלך בזה לשיטתו (שם פ"י ה"ג) שמותר לטמאות חולין בארץ ישראל. אך תמה הנודע ביהודה, שעדיין היה אפשר לומר שמדובר באדם שמקפיד לאכול חולין בטהרה שהוא צריך להזהר בזה אף בלא שחייב בהפרשת חלה. עוד תמה הנודע ביהודה (שם), מה היה ההכרח של רש"י לבאר שמדובר בשכיר המגבל עיסות בטהרה, ולא ביאר שמדובר באדם שאוכל חולין בטהרה שצריך להדר עד ד' מילין.

על כן כתב ליישב שדעת רש"י שהעמיד בשכיר, והרמב"ם שכתב הטעם משום הפרשת חלה, שבאמת מזה שהחשיבו לגבל בתוך אחד מאלו הדברים שיש בהם שיעור מיל, על כרחך שיש בו שני שיעורים, יש בו שיעור של ד' מילין ויש אופן של שיעור מיל[מט], וכיון שלרש"י החילוק בין לפניו ללאחריו שאמרו אינו על גיבול, על כרחך שמה שאמרו ד' מילין הוא דווקא בשכיר, אבל העושה עיסתו והוא אוכל חולין בטהרה די בשיעור מיל. ואף שיכלו לחלק בעיסה שלו בין לפניו שהוא לדרך שהוא הולך בה, לבין לאחריו, מכל מקום נראה שאין דרך להוליך כלים עמו בדרך ללוש עיסה, וכמו שכתבו התוספות (חולין קכב: ד"ה לגבל) שאין דרך לשכור ללוש בדרך, הוא הדין בשל עצמו אין דרך ללכת עם כלי הגיבול. ולהרמב"ם כמו כן מה שאמרו ד' מילין הוא רק לענין הפרשת חלה, אבל באוכל חולין בטהרה השיעור הוא רק מיל, ומה שלא הוזכר שיעור זה ברמב"ם הוא משום שאינו מפורש בגמרא.

מהו 'לתפילה'

ולתפלה. פירש **רש"י** (ד"ה ולגבל), שמדובר באדם שהולך בדרך ובא הזמן ללון ולהתפלל, שאם יש בית הכנסת שיש בו עשרה[נ] לפניו, עד ריחוק ד' מילין צריך לילך ולהתפלל וללון שם. וכתב **הריטב"א** (ד"ה ומפלה), שזהו דווקא שיש שהות ביום לילך שם בלא סכנה, והוא ממילא צריך לילך למקום ההוא למחר.

ובתוספות (ד"ה ומפלה) הביאו את פירוש **הערוך** שביאר שמדובר לענין רחיצת ידים קודם התפילה, ותמהו התוספות על פירוש הערוך, שאם מדובר בזמן התפילה, הרי אמרו בברכות שרב חסדא היה מקלל את מי שמחזר אחר מים בזמן תפילה [שמא יעבור זמן תפילה[נא]], דכתיב 'ארחץ בנקיון כפי'[נב]. ואם מדובר שלא בזמן תפילה, א"כ אפילו יותר מד' מילין צריך לילך. **ובמהר"ם** (נמוק"י שם) הקשה על קושיית התוספות שנאמר שמדובר שלא בזמן תפילה, ומה שהוקשה לתוספות שא"כ אפילו יותר מד' מילין ג"כ צריך לילך, יש לומר שמדובר כשרוצה ללון כאן בעיר הזאת, ואם יש ד' מילין עד מקום מים צריך לילך שם אבל לא יותר מד' מילין[נג]. ותירץ, שצריך לומר שפשיטא שכשמדובר שלא בזמן תפילה הוא חייב לילך אף יותר מד' מילין לכל הדינים[נד], ועל כן

האריכו הרבה באחרונים, החזו"א (או"ח סי' יג סק"ח) הבין בסוף דברי הגר"א שהביא סייעתא מהירושלמי לכך ששיעור הילוך עשרה פרסאות הוא מנץ החמה ועד השקיעה, וא"כ לפי זה השיעור הוא 18 דקות. אמנם יש שביארו שאף לדעת הגר"א העיקר הוא שיעור 22.5 דקות, אלא שרק הביא שיש מקור לדעה זו של 18 דקות, ויש שביארו שהגר"א לא הכריע בזה, אלא ששלל את הדעה של 24 דקות. וראה על כל זה בספר זמנים כהלכתם (עמ' שכב). וראה בהגהת חילופי גירסאות (סניהדרין מח: על הס"ח) שכתבו שם שדברי הגר"א בסימן תנ"ט הועתקו משני מקומות, ובאמת תחילת הדברים שדחה דברי התרומת הדשן זה רק היה קודם הפירוש החדש שלו בגמרא (לקמן נד.), והמעתיק העתיק שני הדברים יחד, עיי"ש. **מד. וראה** בשו"ע (או"ח סי' תרפח ס"ב) שכרך הישוב בהר ונראה אליו, אפילו יותר ממיל ג"כ קוראים בט"ו. וראה שם במג"א (סק"ג). **מה. האחד**, אם משערים את היום מעלות השחר ועד צאת הכוכבים, שלפי"ז חשבון מיל הוא 18 דקות. והשני, אם משערים את היום מנץ החמה ועד צאת הכוכבים, הרי שיעור מיל הוא 22 דקות. **מו. ובערוך** לנר (נדה ו: ד"ה ולרבא) ביאר שכלי בעל הבית היו טמאים, והדין לרש"י שעד ד' מילין צריך השכיר לילך ולטהר כליו של בעל הבית. **מז. וא"כ** יצא לדבריו שהשיעור הוא ד' מילין, ולא מיל אחד. וכן הובאו דברי רב נטרונאי באשכול (הל' תפילה מ:) וראה שם בהערת המגיה שהביא בשם תשובת הגאונים (שערי תשובה סי' נד) 'שמה שאמרו שהשיעור הוא מיל זהו רק לגבי בצק החרש, אבל גבל המגבל עיסה מתחילה, חייבים עליה כרת רק אחר שיעור ד' מיל משעת גבילה עד שעת אכילתה'. ובטעם החילוק ביאר המגיה (שם חוה"ו) שעל בצק החרש אמנם הוא נאסר באכילה אחר שיעור מיל אבל אין חייבים עליו כרת, ובגבל אחר ששהה ד' מילין חייבים עליו כרת. וכן משמע בהלכות גדולות (הל' תפילה) שכתב וז"ל 'עד כדי הילוך ארבעת מילין משעת גיבול לשעת אפיה נפקא מיניה דחייב עליה על אוכליה'. **מח. ומדובר** באופן שאינו יכול לחזור בו מעיקר המלאכה. **מט. וראה** להלן בענין 'כמה הוא שיעור עיבוד במלח', ההכרח של הנודע ביהודה (תנ"ת, קמא יו"ד סי' כג) לבאר שכל אחד מהמנוין יש בו שני שיעורים. **נ. וכך** כתב בהגהות האשר"י (חוה"ו נ:), וכן הוא להדיא בתוספות ר"ש משאנץ (ד"ה לגבל) ובמהר"ם חלאווה (ד"ה לגבל). ובהגהות זהב שב"א על הר"ש משאנץ (חוה"ו ק) תמה מהיכן ידעו הראשונים לדקדק שאף כשעדיין לא הגיע זמן תפילה הוא מחויב לילך ו'ללון' במקום ההוא כדי שיהיה לו מנין, שבפשטות הגמרא היה מקום לומר שרק כשהגיע זמן תפילה מחויב הוא לילך ד' מילין בכדי להתפלל במנין [וראה במהר"ם, הובא להלן בסמוך]. **נא. מהר"ם** (ד"ה הא). **נב. ולא** כתוב 'ארחץ במים' אלא 'בנקיון', משמע בכל מידי דמנקי. מהר"ם (שם). **נג. וכמו** שפירש רש"י (ד"ה לגבל) לענין תפילה בעשרה. **נד. הקשה** בהגהות מלא הרועים (נמוק"י שם), מהיכן היה פשוט לו ששלא בזמן תפילה אפילו טובא צריך לילך, הרי נטילת ידים לאכילה שהיא חמורה ואין מועיל בה קינוח בצרור, אפילו הכי אמרו שהשיעור הוא ד' מילין. ותירץ, שנטילת ידים כיון שכבר הגיע זמן אכילתו והוא תאב לאכול לא הטריחוהו ליותר מד' מילין, אבל לענין תפילה שכשמגיע כבר זמן התפילה אסור לו לחזר אחר מים, ורק כל זמן שעדיין לא הגיע זמן תפילה מותר לו, ואם יגיע זמן תפילה בעודו בדרך בתוך ד' מילין ודאי שצריך לעצור ולהתפלל, ואם עדיין לא יגיע זמן תפילה ימשיך לחפש, וא"כ לא שייך כאן כלל שיעור ד' מילין אלא הכל תלוי אם הגיע זמן תפילה או לא.

לענין נטילת ידים אי אפשר להעמיד באופן שמדובר כשלא בזמן תפילה, וזה החידוש לענין תפילה במנין, שגם בזמן תפילה צריך הוא לילך ד׳ מילין לצורך מנין. **ובמהר״ם חלאווה** (ד״ה נגנ) כתב שמדובר כשלא הגיע זמן תפילה, ועל זה אמרו שצריך לילך ד׳ מילין לפניו ליטול ידיו לתפילה.

וברבינו דוד (ד״ה ותפילה) אחר שפירש כהערוך, כתב שאף שאמרו גם ׳לנטילת ידים׳, ולכאורה היינו הך, יש לומר שיש שני אופנים של נטילת ידים, א. לתפילה. ב. לאכילה. אך כתב שזהו עדיין דוחק, משום שכשאמרו שיש לילך לנטילת ידים ד׳ מילין, מן הסתם הכוונה לכל הדברים הצריכים נטילת ידים, בין אכילה ובין תפילה, והכל נכלל בלשון ׳נטילת ידים׳.

ובריטב״א (ד״ה ותמר) הביא **שהרי״ף** (נרכות טו.) גרס בגמרא שרב חסדא קילל את מי שמחפש מים, רק לקריאת שמע, אבל לתפילה צריך לחפש מים עד פרסה, ועל זה אמר ריש לקיש לתפילה עד ד׳ מילין. וכתב הריטב״א, שהרי״ף למד כפירוש ר״ח שלתפילה היינו לרחיצת ידים לתפילה. והקשה הריטב״א על גירסת הרי״ף מהו החילוק בין קריאת שמע לתפילה, והתינח לתפילת מנחה ומעריב שאין להם זמן קבוע יש סברא להבין שצריך ללכת ליטול ידיו גם יותר מד׳ מילין, אבל תפילת השחר שצריך לגומרה עד ד׳ שעות ביום (נרכות כט.), א״כ מה החילוק בינה לבין קריאת שמע**יה**. ועוד, שאף בתפילת מעריב כיצד מדובר, אם יש עדיין שהות, מדוע לקריאת שמע אין צריך לחפש, ואם אין שהות גם לתפילה לא יחפש. ותירץ שמדובר באופן שיש שהות, ומכל מקום לענין קריאת שמע שהוא חיוב מן התורה לא רצו לעכב את קריאתו**יו**. אך כתב הריטב״א שהגירסא המדויקת היא ׳רב חסדא לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא**יז** [וכן היא גירסת התוספות (נרכות טו. ד״ה ממלמן) והרא״ש (סס פ״ב סי״ח)] ולא חילקו בין קריאת שמע לתפילה, וכתב בשם התוספות שאם יש שהות ביום צריך להדר אחר מים כל מה שיכול ואין לזה שיעור.

ובתוספות (חולין קכג: ד״ה לגמל) הביאו בשם ר״ח שפירש שמדובר לענין לטבול טבילת עזרא שתיקן לבעלי קרי לטבול קודם התפילה, ואף שביטלו זאת**יח**, מכל מקום כל מה שביטלו את טבילת עזרא זהו רק לקריאת שמע ולתלמוד תורה, אבל לתפילה לא ביטלו. ובריטב״א**יט** (סס) הביא שיש שהיו מפרשים שמדובר באדם שצריך לנקביו, ואמרו בגמרא (נרכות כג:) שאם יכול לעמוד בעצמו עד פרסה, שזהו שיעור ד׳ מילין אם התפלל תפילתו תפילה [ואם אינו יכול לעמוד בעצמו תפילתו תועבה]. ולפי פירוש זה לא שייך לומר ׳היה הולך בדרך׳ כלפי דין תפילה, וכן מה שחילקו בין לפניו ללאחריו אינו מדבר על דין זה.

ובספר האשכול (הל׳ תפילה מ:) הביא את דברי רבי ישראל שפירש ׳לתפילה׳ היינו לאמירת תפילת הדרך.

ובנודע ביהודה (שו״ת, קמא יו״ד סי׳ כג) כתב שהטעם שמיאן רש״י בפירוש ר״ח, הוא משום שאמרו בברכות שביטלו את טבילת עזרא, ולא היה ניחא לו לומר שסוגיא זו היא דלא כרבי יהודה בן בתירא שסובר שביטלוה, וגם לא ניחא לו לחלק בין קריאת שמע ודברי תורה לתפילה. וגם מיאן בפירוש הערוך מחמת קושיית התוספות (ד״ה ולתפלה) שאם מדובר כשהגיע זמן תפילה הרי רב חסדא קילל את המחפש מים בזמן תפילה, ואם לאו, אפילו יותר מד׳ מילין, ורש״י לא גרס לחלק בין ק״ש לתפילה.

הטעם שצריך לילך לבית הכנסת לתפילה

בהלכות גדולות (הל׳ תפילה) כתב וז״ל: ׳אם יודע שיש עיר לפניו או מקום מתוקן לתפלה ימתין עד שיגיע לשם ויתפלל, אבל יתר מארבעה מיליז אל ישהא אלא יתפלל במקומו לאלתר ואף על פי שאין דעתו מיושבת עליו׳. ולכאורה משמע מדבריו שהענין להתפלל בבית הכנסת הוא משום שהוא מתוקן יותר לתפילה, ואילו אם יתפלל במקומו לא תהא דעתו מיושבת עליו. **ובמהר״ם חלאווה** (ד״ה נגנ) הוסיף, ׳שמכאן אתה דן ק״ו לעומד בעיר ומתפלל בביתו כאלו בעלי הבזוי או בעלי הגאוה׳. **ובנודע ביהודה** (שו״ת, קמא יו״ד סי׳ כג) כתב, שהטעם שצריך לילך לבית הכנסת הוא משום הצורך להתפלל במנין.

מהו שיעור ד׳ מילין

רבינו דוד (ד״ה והממת) כתב, שכשאמרו ד׳ מילין אין הכוונה שצריך ממש להלך ד׳ מילין, אלא הוא שיעור של זמן הילוך ד׳ מילין. והביא ראיה לזה ממה שאמרו להלן שאף עיבוד הוא כשיעור ד׳ מילין, ושם הכוונה לשיעור כזה.

ביאור דברי הטור שחילק בין יש לו שהות להתפלל לאין לו שהות להתפלל

כתב הטור (שו״ת סי׳ נג) בדין הכנה לתפילה, שאם אין לו מים צריך לחזר אחריהם, והני מילי כשיש לו עוד שהות להתפלל, אבל אם אין לו שהות וחושש שמא יעבור זמן תפילה, ינקה את ידיו בצרור או בכל מילי דמנקי. והקשה **הבית יוסף** (סס ד״ה ורבינו) בשם **מהר״י אבוהב** מנין לטור לחלק חילוק זה, והרי הטור לא גרס את המשך דברי הגמרא וכדעת התוספות והרא״ש, והראיה לכך ממה שלא חילק בין לפניו או לאחריו, ולא גרס אלא את דברי רב חסדא שלייט אמאן דמהדר אמיא, ומשמע שאינו צריך לחזר כלל אחר מים, ואם כן קשה מנין לטור חילוק זה, שאם יש לו שהות כדי להתפלל צריך לחזר אחר המים.

ותירץ הבית יוסף, שהטור פירש דברי הגמרא לייט רב חסדא אמאן דמחזר אמיא בעידן צלותא, שאין הכוונה אחר תחילת הזמן וכמו שפירשו בתלמידי רבינו יונה שכיון שהגיע הזמן לא יחזר אחר המים, אלא פירש ׳בעידן צלותא׳ היינו סוף זמן צלותא והוא כשהגיע הזמן להתפלל ואם לא יתפלל יש לחשוש שמא יעבור זמן תפילה, ולפיכך כתב הטור שכל זמן שיש לו שהות להתפלל צריך לחזר אחר המים, ורק כשאין לו שהות ויש לחשוש שמא יעבור זמן התפילה לא יחזר אחר המים אלא ינקה אותם בצרור או בכל דבר שמנקה. **וכתב** הבית יוסף, שכן משמעות לשון הטור בסימן רל״ג שהביא בשם התוספות שכתבו שאין לו להעביר זמן התפילה כדי ליטול ידיו במים, ומשמע שכל שאינו מעביר זמן התפילה מצוה לחזר אחריהם. והוסיף הבית יוסף שכן הוא מצד הסברא, כי מאחר שהוא מצווה לרחוץ ידיו במים כדי שיתפלל, צריך גם לחזר אחריהם כדרך שהוא מחזר אחר שאר המצוות, וכל מה שלמד מהפסוק שנאמר ׳ארחץ בנקיון׳ ולא נאמר ׳במים׳ היינו רק לומר שמים אינם מעכבים אבל ודאי כל שאפשר לו במים מצוה לחזר אחריהם, ועל כן כשיש לו עדיין שהות זמן להתפלל, חייב לחזר אחר המים.

ובדרישה (שו״ת סי׳ נג אות ה) כתב, שמדברי התוספות והרא״ש לכאורה מוכח שלא כביאור הבית יוסף, שהתוספות הקשו מדברי רשב״ל בסוגיין שאמר ׳ולתפילה ד׳ מילין׳ ומשמע לכאורה שצריך לחזר אחר מים. ותירצו, שכבר פירש

נה. **וכן** כתב ברש״י (נרכות טו. ד״ה ק״ש) שקריאת שמע שזמנה קבוע יש לחשוש שמא יעבור הזמן, ולכך אין לו לחזר אחר מים, אבל תפילה כיון שזמנה כל היום צריך לחזר אחר המים. אך הרשב״א (סס ד״ה והני), תמה שהרי גם תפילת שחרית יש לה זמן קבוע עד ד׳ שעות. וביישוב קושיית הרשב״א וביאור דעת רש״י נאמרו כמה דרכים באחרונים: א. במעדני יום טוב (סס פ״ב סי׳ יא אות ג) תירץ, שאם אין לו מים הוא נחשב כאנוס שיש לו תשלומים ויכול להתפלל את התפילה שאחריה פעמיים ולהשלים את התפילה שהחסיר, ואם כן נמצא שזמנה כל היום. ב. בראש יוסף (סס ד״ה ואפ) תירץ, שתפילה הגם שיש לה זמן, מכל מקום גם אם התפלל לאחר הזמן יש בידו שכר תפילה, אבל קריאת שמע לאחר זמנה, אין בידו שכר קריאת שמע אלא רק כקורא בתורה. ג. המהרש״ל (נרכות שם) כתב שאין כוונת רש״י שזמנה של תפילה כל היום, אלא הכוונה שזמנה ארוך יותר מקריאת שמע, כיון שקריאת שמע זמנה עד ג׳ שעות ותפילה זמנה עד חצי היום, ולכך יש יותר זמן לחזר אחר מים לתפילה מאשר לקריאת שמע. ד. בדברי דוד (ד״ה ופ״ז) ובמגן גיבורים (סי׳ נט שלטי הגיבורים סק״ד) תירצו, שאכן גם רש״י מודה שתפילת שחרית מתפלל בלא נטילה, שהרי כיון שהוא קורא קריאת שמע בלא נטילה ולאחר מכן צריך לסמוך גאולה לתפילה, ממילא גם יכול להתפלל בלא נטילה, וכל מה שכתב רש״י שלתפילה צריך לחזר אחר מים, היינו דווקא בתפילת מנחה או מוסף שאין שם קריאת שמע שקודמת להם, וכיון שזמנה כל היום צריך לחזר אחר מים. ה. רבי זלמן סנדר כהנא שפירא (מובא בספר הזכרון מנחת יהושלים עמ׳ עח) כתב, שאולי מה שכתב רש״י ׳ולתפלה׳ מדבר בתפילין וכמבואר בגמרא שגם לתפילין צריך נטילת ידים, וזהו מש״כ רש״י שבעידנא דקריאת שמע שזמנה קבוע אין לחזר אחר מים אפילו בשביל התפילין שמניח כדי לקרוא בהם קריאת שמע, אבל להנחת תפילין סתם צריך לחזר אחר מים כיון שזמנם כל היום.

נו. **ואף** הרא״ש (נרכות פ״ב סי׳ יח) הביא תירוץ זה ולא הסכים עמו, משום שחכמים עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה. ובראשונים (סס) נאמרו חילוקים נוספים בין ק״ש לתפילה: א. הרשב״א (סס ד״ה והני) ותלמידי רבינו יונה (סס ד״ה לייט) [בשם רבם] ביארו את חילוק הגמרא בין קריאת שמע לתפילה, שקריאת שמע שהיא דאורייתא חששו שמא יעבור זמנה ויתבטל ממצוה דאורייתא, לכן לא החמירו עליו לחזר אחר נטילת ידים שהוא רק דין דרבנן, אלא אמרו שימהר לקרוא קריאת שמע שלא יעבור זמנה, אבל תפילה שאינה רק מדרבנן, הצריכוהו לחזר אחר מים ולא פטרוהו משום שמא יעבור זמנה. ב. המאירי (סס ד״ה מי) והסמ״ג (עשין יח) ביארו את החילוק בין קריאת שמע לתפילה, משום שקריאת שמע שהיא שינון וכקריאת התורה אין צריך בה נקיות כל כך, אבל התפילה שהוא מדבר בה עם הקב״ה, צריכה נקיות יתר, ולכך צריך לחזר אחר מים. וכתב המאירי שיש להוכיח כפירוש זה ממה שלא מצינו חילוק באיזה זמן הוא עומד וכן לא מצינו חילוק באיזו קריאת שמע מדובר, ואם כל הטעם שאינו צריך לחזר אחר מים בקריאת שמע הוא משום שחוששים שמא יעבור זמנה, מדוע אם עומד עכשיו כשעה או שעתיים קודם סיום זמן קריאת שמע אינו מחויב לחזר אחר מים. וכן קשה, מדוע בקריאת שמע של ערבית שזמנה עד חצות הלילה לא יהיה מחזר כמו תפילה. אלא ודאי עיקר הטעם שאינו מחזר אחר מים בקריאת שמע משום שהיא שינון וכקריאת התורה ולכך אין צריך בה נקיות כל כך. ג. יש מן הראשונים שכתבו שהחילוק בין קריאת שמע לתפילה, הוא בין קריאת שמע לתפילת מנחה, ומה שאמרו ׳אבל לתפילה בעי לאהדורי׳, היינו לתפילת מנחה. אלא שבטעם הדבר נאמרו שני אופנים בראשונים, הרא״ה (סס ד״ה לייט) ביאר שמנחה כיון שיש לה שהות גדולה כל היום, צריך לחזר אחר מים. ובספר הבתים (שער תפילה שער ז פ״ג) כתב, שהטעם הוא משום שבתפילת שחרית וערבית מתפלל בלא נטילה, שהרי כיון שהוא קורא קריאת שמע בלא נטילה ולאחר מכן צריך לסמוך גאולה לתפלה, ממילא גם יכול להתפלל בלא נטילה, ורק בתפילת מנחה צריך לחזר אחר מים.

נז. **והוכיחו** התוספות (נרכות טו. ד״ה ממלמן) כן ממה שאמרו בגמרא (סס כג.) בטלוה לנטילותא כי הא דרב חסדא לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא. וממה שלא נאמר בפירוש שמדובר בקריאת שמע, משמע שעל כל תפילה לייט אם מחזר אחר מים. אך הקשו התוספות מדברי הגמרא בסוגיין שאמר רשב״ל לגבל ולתפלה ולנטילת ידים ארבעה מילין, הרי מפורש שאף לתפילה צריך לחזר אחר מים. ותירצו, שכבר פירש רש״י (ד״ה לגמל) שהגמרא דנה על החיוב לחזר אחר תפילה במנין ולא על חיזור אחר מים לנטילת ידים של תפילה.

נח. **במסכת** ברכות (כג.), נהגו עלמא כבן בתירא, שאמר אין דברי תורה מקבלין טומאה.

נט. **וכן** פירש מדיליה בשואל אמת (ד״ה ותפלה).

רש"י שם שהגמרא דנה על החיוב לחזר אחר תפילה במנין ולא על חיזור אחר מים. והקשה הדרישה, אם נאמר שישנו חילוק בין אם יש עדיין שהות להתפלל או שכבר אין שהות להתפלל, מדוע לא תירצו התוספות באופן פשוט שרשב"ל מדבר באופן שעדיין ישנה שהות להתפלל ועל כן צריך לחזר אחר מים. אלא מוכח שלייט רב חסדא אמאן דמחזר אמיא אפילו כשעדיין יש לו שהות להתפלל.

לכך כתב הדרישה ליישב דברי הטור, שהוא סובר שכל דברי רב חסדא שלייט אמאן דמהדר אמיא, היינו דווקא באופן שהוא נמצא בביתו, ולא חייבוהו חכמים לחזר אחר מים כשהוא נמצא בביתו, וכיון שהוא נמצא בביתו לא שייך לומר שישנו חילוק בין אם המים לפניו או לאחריו. אבל מי שמהלך בדרך ויש לפניו מים ויש לו שהות ביום עד שיתפלל, לא יתפלל עד שיגיע לשם ואפילו רחוק יותר מד' מילין, והכל תלוי אם יש לו עוד שהות עד זמן התפילה שאז ימשיך בדרכו עד שיגיע למקום מים ושם יתפלל[ס].

פסק השו"ע בדין זה

ולהלכה פסק **השו"ע** (או"ח סי' צ ס"ד) צריך לרחוץ ידיו במים אם יש לו ואם אין לו צריך לחזור אחריהם עד פרסה וכו'[סא], ואם מתיירא שיעבור זמן התפילה, ינקה ידיו בצרור או בעפר או בכל מידי דמנקי'. והקשה **הט"ז** (סק"ח), מכיון שהשו"ע פסק שלתפילה צריך לחזור אחר מים, מוכח שגרס **כרש"י** והרי"ף שחילקו בין קריאת שמע לתפילה ורק בקריאת שמע אינו צריך לחזור אחר מים אבל בתפילה צריך לחזור אחר מים, אם כן מדוע כתב בהמשך ההלכה שאם מתיירא שיעבור זמן תפילה ינקה ידיו בצרור, והרי לגירסתם דין זה נאמר רק בקריאת שמע שאינו צריך לחזור אחר מים ודי שינקה ידיו בצרור, אבל בתפילה צריך לחזור אחר מים, ומנין שאם מתיירא יכול לנקות ידיו בצרור. **ובביאור הגר"א** (סס אות יג) תירץ, שאכן השו"ע פסק כגירסת **רש"י והרמב"ם** שחילקו בין קריאת שמע לתפילה ונמצא שרק בקריאת שמע אינו צריך לחזור אבל בתפילה צריך לחזר, אלא שבמקום שמתיירא שמא יעבור זמן התפילה, יכול לסמוך על גירסת **התוספות** שלשיטתם עדיף שיתפלל תפילה בזמנה בלא מים, ודי במה שינקה ידיו בצרור.

אך בפרי מגדים (משב"ז סק"ח) הקשה ממה שהשו"ע עצמו פסק (או"ח סי' לג ס"ב) לגבי תפילת מנחה שרק אם יש לו מים צריך ליטול ידיו ואם אין לו מים מזומנים אין צריך ליטול. ומבואר שפסק לגמרי כשיטת התוספות שלייט רב חסדא על מי שמחזר אחר מים לתפילה. וכתב לחלק בכמה אופנים: א. **השו"ע** חילק בין נמצא בביתו למהלך בדרך, שבסימן רל"ג מדובר שנמצא בביתו ולכך אינו צריך לחזר אחר מים, אבל בסימן צ"ב מדובר שנמצא בדרך ולכך צריך לחזר עד פרסה. וכחילוק הדרישה בדברי **הטור** שהובא לעיל [בענין 'ביאור דברי הטור שחילק בין יש לו שהות להתפלל לאין לו שהות להתפלל'][סב]. ב. **השו"ע** חילק בין ידיו מטונפות או לא, שבאם אין ידיו מטונפות פסק בסימן רל"ג שאינו צריך לחזר אחר מים, אבל בסימן צ"ב מדובר שידיו מטונפות ולכן צריך לחזר אחר מים. ג. אין כלל סתירה בדברי **השו"ע**, מכיון שהשו"ע עצמו בסימן צ"ב כתב שאם מתיירא שיעבור זמן תפילה אינו צריך לרחוץ ידיו במים, לכן בתפילת המנחה שפסק **השו"ע** (סי' לג ס"ב) שעיקר זמנה משעה תשיעית ומחצה, אינו צריך לחזר אחר מים כיון שזמנה דחוק.

מהו לנטילת ידים

ולנטילת ידים. ביאר **רש"י** (ד"ה לנגלו) דהיינו מי שצריך ליטול ידיו לאכילה, אם יכול למצוא מים לפניו עד ד' מילין הולך לשם ונוטל את ידיו. וכתב **הריטב"א** (ד"ה ומי), שאם אין לו מים אף בריחוק ד' מילין יכול לאכול בלא נטילת ידים, אמנם כתב שנראה שמדובר באדם שאינו יכול לעמוד בעצמו להתענות, כיון שהדרך טורדתו, ולכן הקלו לו בנטילת ידים שהוא מדרבנן, אבל אם אפשר לו לעמוד בעצמו, או שהוא נמצא בעיר שאין הדרך טורדתו ודאי שיש ל לטרוח כל מה שיכול בכדי לקיים מצות נטילת ידים, ולא התירו לו לנקות ידיו על ידי כל מידי דמנקי, שהרי מצינו שהחמירו בנטילת ידים להצריך בה כמה הלכות, כגון 'כח גברא' ו'כח מנא' ופסלו נטילת ידים בכמה מיני משקין, וכיצד יבטלו כל אותם דינים בזה.

אך כתב **הריטב"א** שלולא דמיסתפינא היה מפרש שמדובר כאן על אדם שנטל ידיו בבוקר והתנה עליהם, כמו שמצינו בגמרא (חולין קז.) שנוטל אדם ידיו שחרית ומתנה עליהן שיוכל לאכול על ידי נטילה זו כל היום כולו[סג]. ולכן אמרו שהיוצא לדרך יש לו ליטול ידיו בבוקר ולהיות מתנה עליהם, וכל מה שיוכל למצוא מים עד פרסה לא יסמוך על אותו התנאי[סד].

אמנם התוספות רבינו פרץ (ד"ה ולנטילת ידים) הקשה מדוע הרוצה לאכול יש לו להמתין ד' מילין, והרי אמרו (סס) שנוטל אדם ידיו שחרית ומתנה עליהם כל היום כולו. ותירץ שמדובר כשלא התנה, אבל אם התנה בודאי שמועיל התנאי ויכול לאכול מיד בלא להמתין ד' מילין.

עוד תירץ **כהריטב"א**, שאף בהתנה צריך להמתין עד ד' מילין לפניו אם ימצא מים, והתנאי מועיל רק לענין שאם לא ימצא מים תוך ד' מילין שלא יצטרך להמתין עוד, ובלא התנאי היה צריך להמתין אף יותר מד' מילין[סה].

עוד כתב **הריטב"א** (סס), שלנטילת ידים היינו למי שנצרך לנקביו ונפנה, שצריך ליטול ידיו בכדי לברך ברכת אשר יצר. וגם משום שאסור ללך בידים מזוהמות, וכל שכן שהוא תלמיד חכם שאי אפשר לו בלא להרהר בדברי תורה, ועל זה אמרו שאם יש לו מים עד ריחוק פרסה הטריחוהו שימתין ליטול ידיו במים, ורק אם אין לו מים אפילו במרחק זה יתנקה בכל מה שאפשר לו. ואמרו שימתין עד שילך ד' מילין ואף שמאחר על ידי זה את ברכת אשר יצר אין בכך כלום, כיון שהיא לא ברכת המצוות ואף לא ברכת הנהנין אלא ברכת השבח[סו], ואף ברכת נטילת ידים אף שהיא ברכת המצוות לא קבעו שיצטרכו לברכה תיכף לנטילה, והיינו משום שאי אפשר לברכה קודם נטילת הידים, וכל שכן ברכת אשר יצר שהיא ברכת השבח. ואף מצינו בסדור הגאונים וכן נוהגים היום שאומרים את ברכת על נטילת ידים בבית הכנסת, ואין זה כראוי למי שאמרה כבר כשנטל ידיו, שיחזור ויאמרה בבית הכנסת, אלא שנתנו לו רשות לאחר אותה לסדרה עם שאר ברכות השבח, וכן לזה שנפנה לנקביו ואין לו מים, נתנו לו רשות לאחרה כדי שיטול ידיו במים עד פרסה ולא יותר, אבל לצורך תפלה וק"ש לא נתנו שיעורו אלא הכל לפי מה שהוא, ולאכילה שהיא דבר של רשות לא נתנו כלל שיעור, אלא שיחזור לחפש אחר מים כל מה שאפשר לו.

ובהלכות גדולות (הל' תפילה) כתב, שלנטילת ידים היינו אם הגיע זמן תפילה ואין לו מים ליטול ידיו אם יודע שיש לפניו מים בריחוק ד' מילין ימתין עד שיגיע למים ואף שיעבור זמן תפילה, אבל יותר מד' מילין יתפלל לאלתר ולא יתבטל מן התפילה, ואפילו שלא נטל ידיו משום שהוא אנוס.

מה יעשה כשאין לו מים

שם. השו"ע (או"ח סי' קסג ס"ב) פסק שאם אין לו מים בריחוק ד' מילין לפניו או מיל לאחריו, יקח את הפת במפה ויאכל. וכתב **הגר"א** (אות ג), שמדברי כל הפוסקים משמע שבאופן כזה שאין לו מים מותר לו לאכול אף בלא מפה, אך דעת **הערוך** (ערך גבל ג) שצריך לאכול עם מפה. ודעת **הרמב"ם** (ברכות פ"ו ה"ח) שאף במקום שיש לו מים יכול ליטול הפת במפה. וכתב **המג"א** (סס סק"ב), שבמקום שמסופק אם ימצא מים או לא יכול לסמוך על דעת הרמב"ם ולאכול על ידי מפה[סז]. **ובשיעורי רבינו הגרי"מ**[סח] (טהרות ס"ק אות ד) הביא בשם **הגרי"ז** שביאר מחלוקת **הראשונים** האם כשאין לו מים יכול לאכול אף בלא כריכת מפה, מהו יסוד דין נטילת ידים לחולין, שאם הטעם הוא משום טהרת ידים[סט], א"כ יש לומר שאפילו שביותר מד' מילין לא הטריחוהו לחזר אחר מים, אבל

ס. **עיין** להלן (בענין 'פסק השו"ע בדין זה') מה שהבאנו דברי הפרי מגדים שכתב שאולי השו"ע פסק כהדרישה, ובדברי הביאור הלכה שדן בדברי הפרי מגדים. סא. **בטור** מבואר שכל זה כשיודע בודאי שימצא שם מים אבל בספק לא. סב. **אמנם** הביאור הלכה (סי' צ ס"ד ד"ה אפילו) כתב שאין דבריו נראים, שהרי הדרישה עצמו כתב שלפי דבריו אין שום ענין במיל וכדומה, כי כל הסברא שכיון שנמצא בדרך ויש לו שהות זמן, לא יתפלל עד שיגיע לשם. ואם כן ממה שהשו"ע כתב עד פרסה מוכח שלא פסק כביאור הדרישה. עוד הקשה, שהרי כל מה שכתב הדרישה בדעת הטור שבביתו אינו מחויב לחזר אחר מים היינו דווקא לשיטת התוספות, אבל לפי דעת הרמב"ם שהשו"ע פסק כמותו, גם בביתו מחויב לחזר אחר מים. וכתב שאולי הפרי מגדים פסק בדרך המיצוע בין כל השיטות, ולכך פסק שאם יש לו מים מזומנים בעיר, יש לו לחזר אחריהם עד פרסה. סג. **וכתב** הרשב"א (חולין קז. ד"ה ממר) שדעת ר"ח להלכה שזהו דווקא בשעת הדחק, אבל לכתחילה אין להשתמש בהיתר זה, ותמה הרשב"א מדוע אין זה מתיר לכתחילה, והרי הוא שומר על ידיו נקיות. ותירץ, שיתכן ומשום סרך תרומה החמירו ליטול בשעת אכילה שמא יסיח דעתו באיחור הזמן ולא ישים לבו לזאת. אך הרשב"א עצמו כתב להלכה שהיתר זה הוא אף לכתחילה. ובתוספות (חולין שם ד"ה נוטל) כתבו בשם ר"ת שכל מה שמעיל להתנות שחרית זהו רק אם נוטל שלא לצורך אכילה, ומברך על נטילה זו שבאופן זה מועיל תנאי, אבל אם נוטל לצורך אכילה אין מועיל תנאי בנטילה כזו, וראה שם במהר"ם שיף שפירש כן בדברי התוספות. סד. **והיינו** לכאורה כדעת הר"ח (חולין שם) שאין לסמוך על תנאי זה לכתחילה, אמנם הרשב"א (שם) חלק על זה וסבר שאף לכתחילה מותר, ובתוספות (שם ד"ה נוטל) כתבו שאף לדעת רב (שם) שהתיר אף שלא בשעת הדחק, מכל מקום זהו רק אם אין לו מים בסמוך לו, או שיש לו וצריך אותם לדברים אחרים, אבל אם יש לו מים מיותרים ודאי שצריך לכתחילה ליטול מהם ולא לסמוך על התנאי. סה. **ובארחות** חיים (הלכות נטילת ידיים אות ו) הביא ג"כ בשם הר"ף שאין לסמוך על תנאי זה אלא כשאין לו מים תוך ד' מילין לפניו לדרכו, אבל אם יוכל למצוא תוך ד' מילין ימתין, אך כתב שכל זה לענין אכילה, אבל לתפלה אין צריך להמתין אלא יקנח בצרור. אמנם דעת הרשב"א שמותר לקנח בין לאכילה בין לתפלה. סו. **אמנם** בר"ן (לענין ז: ד"ה ומיהו) דייק מדברי הירושלמי (ברכות פ"ט ה"ב) שאמר לגבי ברקים שאם היה יושב בבית הכסא או בבית המרחץ והיו ברקים, אם יכול לצאת תוך כדי דיבור יצא, ואם לא לא יצא, ונראה מזה שאין ברכת השבח אלא בתוך כדי דיבור של ראייה ושמיעה. וכתב שלפי זה צריך לומר שהטעם שמברכים בבית הכנסת את כל ברכות השבח בבוקר, היינו משום מנהגו של עולם שאילו לא שמע שכוי מברך עליו, ומנהג ישראל תורה. אך הרמב"ם (תפילה פ"ז ה"ז) כתב שכל ברכה שלא נתחייב בה אינו מברך אותה, וכתב הרמב"ם (שם ה"ט) שמה שנהגו העם לברך ברכות אלו כולן זו אחר זו בבית הכנסת בין נתחייבו בין לא נתחייבו, טעות היא בידם. סז. **וכתב** הביאור הלכה (סי' קסג ס"ב ד"ה שם) בשם החיי אדם, שבמקום ספק אם ימצא מים מה שהתירו לאכול במפה זה דווקא אם הוא רעב הרבה. וציין שבריטב"א בסוגיין משמע שאפילו אם ודאי שלא ימצא מים ג"כ אין להקל בסתמא רק כשהוא צריך לזה הרבה. סח. **וראה** בחידושי הגר"ח (כת"י סי' קמג) שהאריך בחקירה זו. סט. **ויסוד** הדבר שמבואר בגמרא (חולין קו.) שגזרו ליטול ידים לחולין משום

עכ״פ צריך הוא לכרוך ידיו במפה ולאכול כדי שלא יגע בפת בידים טמאות. וזהו דעת הערוך שמצריך כריכת מפה אף כשאין לו מים. אבל אם נאמר שדין נטילת ידים בחולין הוא דין בפני עצמו שיאכל בידים נטולות, ואין דין טהרת ידים לאכילה, א״כ באופן שלא הטריחוהו חכמים לחזר אחר מים הרי הוא פטור ממצוה זו של ידים נטולות ואין צריך כלום. והוסיף עוד לבאר דעת הערוך שבמקום שיש לו מים אין מועיל כריכת מפה, והיינו משום שאף שסובר הערוך שיסוד דין נטילת ידים לחולין הוא משום שגזרו שצריך טהרת ידים אף לחולין, מכל מקום יש עוד מצוה של מעשה נטילה ושיאכל בידים נטולות, ולכן כשיש לפניו מים צריך דווקא נטילה, ולא מועיל כריכת מפה, ואף שלענין טהרת ידים די בזה שיאכל על ידי מפה, מכל מקום כיון שיש מצוה של נטילה, על כן לא התירו לסמוך על מפה כשיש לו מים[ע].

19/06/2018 אהח

הנוסע בגמלא פרחא מהו השיעור

ארבעה מילין. כתב **הביאור הלכה** (סי׳ קכג ס״ק ד״ה נרמוק) שמסתבר שכשהוא נוסע בגמלא פרחא [רכבת וכדו׳] אין מחשבים לפי אורך הדרך, אלא לפי חשבון הזמן של הילוך ד׳ מילין לאדם בינוני[עא].

כמה הוא שיעור עיבוד במלח

וחדא מינייהו עבוד. ביאר **רש״י** (ד״ה ומח), שאחר שהלכו על העור ארבעה מילין הוא נחשב לעור מעובד שבטל מתורת בשר. **הרמב״ם** (מאכלות אסורות פ״ו ה״י) פסק לענין הזמן שצריך הבשר לשהות במלח בכדי להוציא את דמו, שהוא זמן הילוך מיל. וכתב **המגיד משנה**, שנראה סמך לשיעור הרמב״ם ממה שאמרו בגמרא שעיבוד העור הוא בשיעור הילוך של מיל, ובגמרא (שבת עה:) יש מי שסובר שמולח בשר חייב משום מעבד, ואף שקיי״ל שאין עיבוד באוכלין לענין חיוב שבת, מכל מקום אפשר ללמוד משם ששיעור מליחה הוא כשיעור עיבוד. **ובנודע ביהודה** (שו״ת, קמא יו״ד סי׳ כג) הקשה השואל, שהרי בסוגיין וכן במסכת חולין (קכב:) מבואר ששיעור עיבוד הוא בהילוך ד׳ מילין, ולא בהילוך מיל. וכן הקשה על דברי רש״י (נדה נה. ד״ה שעיבדן) שכתב ששיעור עיבוד מפורש בגמרא דידן שהוא שיעור מיל. ולכאורה קשה שהרי בסוגייתנו מפורש שהוא שיעור ד׳ מילין[עב].

והשיב הנודע ביהודה על פי דברי **התוספות** (חולין קכב: ד״ה לגבל) שהקשו למי שמחשיב גם את עיבוד בדברים ששיעורם ד׳ מילין, מדוע לא הביא גם את מה שאמרו בגמרא (ב״ב כג.) שאין פורסין נשבין ליונים אלא אם זה רחוק שלשים ריס מהעיר, ושיעור שלשים ריס הוא ד׳ מילין [שמיל אחד הוא שבעה ומחצה ריס]. וכתבו התוספות, שלדעת ר״ח שפירש ׳לתפילה׳ היינו לטבול מטומאה, מיושב מדוע לא הביאו גם את דין עיבוד וגם דין זה, כיון שעוסקים רק בדברים הנוגעים לטהרה. ואף לפירוש הערוך יש ליישב כן, אבל לדעת רש״י שלתפילה הכוונה להתפלל במנין, א״כ יקשה מדוע לא החשיבו גם את הדין של ל׳ ריס.

וכתב הנודע ביהודה ליישב שהזכירו רק אלו דברים שיש בהם שני שיעורים, שיעור ד׳ מילין לפניהם ושיעור מיל לאחוריהם, ועל כן לא הזכיר רב אבוה דין עיבוד, כיון שיש לו רק שיעור אחד, ואייבו שכן הזכיר היינו משום שהוא סובר שגם לעיבוד יש שני שיעורים, שבהילוך יש שיעור ד׳ מילין, ובעיבוד גמור יש שיעור מיל ועל כן סבר להחשיב גם עיבוד. אבל ל׳ ריס שאין בזה שיעור מיל כלל לא החשיבו. והוסיף הנודע ביהודה, שאף רב אבוה שלא הזכיר עיבוד מודה ששיעור עיבוד במלח הוא שיעור מיל, והטעם שלא הזכירו משום שאינו דומה לגמרי לשלשה האחרים, שבהם השיעור של מיל הוא מעט פחות ממיל, ואילו בעיבוד הוא מיל שלם. ואייבו סבר ששיעור מועט כזה לא מבדיל ביניהם. אמנם כל זה מוכרח רק לפירוש רש״י, אבל לפירוש הערוך ור״ח אין הכרח לזה. וכיון שרש״י ביאר בתפילה דהיינו למנין וא״כ לא דיברו רק על דברים הקשורים לטהרה, על כרחך שהיה צריך ליישב כן לענין עיבוד, וממילא מוכח ששיעור עיבוד במלח הוא בשיעור מיל.

ובנודע ביהודה (שו״ת, תניינא יו״ד סי׳ לט) **השיבו השואל**, שהרי כתב **רש״י** (ד״ה אלא) שדין לפניו ולאחריו לא נאמר על גיבול, וא״כ נמצא שבגיבול אין ב׳ שיעורים. והשיבו שזה גופא קשה מדוע לא פירש רש״י שמדובר במגבל עיסת עצמו ומדובר באופן שהוא אוכל חולין בטהרה, ועל זה אמרו שלפניו חייב להדר עד ד׳ מילין. אלא על כרחך שזהו טעמו של רש״י משום שגם בגיבול יש שני שיעורים, שיעור ד׳ מילין ושיעור מיל[עג], ולרש״י מדובר בשכיר שעושה בשכר שצריך לילך ד׳ מילין, ובעושה עיסתו אינו צריך לילך יותר ממיל[עד].

דין הנמצא בבית

לא שנו אלא לפניו. ביאר **רש״י** (ד״ה לפניו), שטעם ההילוך הוא משום שאין לו מה להפסיד. ודייק **הגבעת פנחס** (נרקו״י ד״ה אלא), שהטעם הוא משום שאין לו מה להפסיד, וא״כ היושב בביתו ג״כ דינו לילך ד׳ מילין שהרי אין לו מה להפסיד.

המגן אברהם (סי׳ קסג סק״ח) כתב שאדם הנמצא בביתו שיעורו הוא ד׳ מילין, וכדין הולך לפניו והוכיח כן מדברי הירושלמי (חלה פ״ג ה״ט[עה]) גבי שומרי גנות ופרדסים שנמצאים במקום השמירה, שדינם כמו בהולך לאחוריו, שהשיעור הוא עד מיל. ומשמע שדווקא שומרי גנות, אבל היושב בבית שיעורו הוא ד׳ מילין, ונידון כהולך לפניו[עו]. אך **המשנ״ב** (סי׳ קסג סק״ג) הביא בשם **החיי אדם** ועוד **אחרונים** שהכריעו שהיושב בביתו ג״כ נידון כלאחריו שעד מיל צריך לילך ולא יותר[עז]. אמנם **בשו״ע הרב** (סי׳ קסג ס״ח)[עח] וכן **בערוך השולחן** (שם ס״ג) פסקו כהמג״א שהיושב בבית צריך לילך ד׳ מילין.

דעת הרמב״ם במיל עצמו אם חוזר או לא

הא פחות ממיל חוזר. לשון **הרמב״ם** (תפילה פ״ד ה״ג) ׳אבל אם היה מקום המים לאחריו אין מחייבין אותו לחזור לאחריו אלא עד מיל, אבל אם עבר יתר ממיל אינו חייב לחזור אלא מקנח ידיו ומתפלל׳. וכתב **הבית יוסף** (סי׳ צב ד״ה ומתר שנדק), שמלשון הרמב״ם משמע שלאחריו רק יותר ממיל אינו חייב לחזור אבל מיל חוזר, ולא כמו שמשמע בגמרא שלפנינו שבמיל אינו חוזר ורק פחות ממיל חוזר, וכתב הבית יוסף שנראה שהרמב״ם היה גורס בגמרא ׳בלאחריו יותר ממיל אינו חוזר הא מיל חוזר׳.

אמנם בכסף משנה כתב שגירסת הרמב״ם היתה כגירסא שלפנינו, ומש״כ הרמב״ם ׳אלא עד מיל׳ כוונתו עד ולא עד בכלל, ומש״כ הרמב״ם ׳אבל אם עבר יתר ממיל אינו חייב לחזור׳ כוונתו שיותר מפחות ממיל אינו חייב לחזור. וכתב **בביאור הגר״א** (שם אות יח) שהכסף משנה חזר בו ממה שכתב בבית יוסף, ונמצא שמיל עצמו אינו צריך לחזור.

ובספר הבתים (שערי תפילה שער שניעי סעיף ג) כתב ליישב דברי הרמב״ם עם גירסת הגמרא שלפנינו, שלעולם הרמב״ם סובר שבמיל עצמו חוזר, ומה שאמרו בגמרא ׳אבל לאחוריה אפילו מיל אינו חוזר׳ היינו כשיש לו ללכת מיל בלא

סרך תרומה, והיינו שאף שאין הידים שהן טמאות שני יכולות לטמאות חולין, מכל מקום גזרו שיטלו ידים כשאוכל חולין משום סרך תרומה שמא יגע גם בתרומה והתרומה נפסלת על ידי ידים שניות. ובזה יש להסתפק האם כשגזרו חז״ל על נטילת ידים לחולין, היתה הגזירה שיש דין טהרת ידים לחולין, והיינו כשם שצריכים שיהיו ידיו טהורות בתרומה ועל כן הצריכוהו ליטול ידיו, הוסיפו לגזור שאף בחולין יהיו ידיו טהורות משום סרך תרומה. או דלמא שאין צריך שיהיו ידיו טהורות לחולין, אלא שהצריכו שאף כשאוכל חולין יהיו ידיו נטולות [ואף שעל כרחך אחר שידיו יהיו נטולות הם יהיו גם טהורות, מכל מקום התקנה היתה שיאכל חולין בידים נטולות משום סרך תרומה]. ועיין בשעורי הגרי״מ (טהרות פ״ד) שתלה בזה מחלוקת הרמב״ם והראב״ד. **ע. וראה** עוד בשיעורי הגרי״מ (שם) שביאר גם דעת הרמב״ם לפי״ז. **עא. וראה** בשבט הלוי (שו״ת, ח״ח סי׳ יט) שנשאל אם חיוב תפילה בציבור נמדד במושג של זמן או מרחק, והשיב שמסתימת הפוסקים (שו״ת סי׳ 5) משמע שאף למי שאינו הולך ברגל ד׳ מילין נמדדים במרחק ולא בזמן, ואינו חייב ללכת יותר מד׳ מילין. ועל כן אף בנידון זה אינו מחויב יותר משיעור מיל כדין יושב בביתו. ומה גם שיש חשש סכנה אפילו רחוק שאינו חייב. ובחלק ט׳ (סי׳ נ) נשאל על תשובה זו מדברי המשנ״ב, והשיב שאם היה סובר המשנ״ב שמשערים ד׳ מילין לפי זמן גם לענין תפילה בצבור, היה צריך לכתוב זאת שם, וביותר שבאליה רבה (סי׳ צ) הביא בשם תשובת בית יעקב שלענין מים לתפלה אין חילוק בין הולך ברגל לרוחב על גבי בהמה, ואפילו שפשוט שהרוכב על גבי בהמה הולך שיעור זה בזמן קצר יותר. ועל כן יש לומר שרק לענין נטילת ידים לסעודה שהוא בקום ועשה לאכול בלי נטילת ידים חששו לזה, אבל לענין תפילה בציבור שהוא בשב ואל תעשה, וגם אינו ביטול לגמרי של המצוה, וכל שכן נטילת ידים שהשיעור הוא ד׳ מילין. אך הוסיף שהוא נסמך בעיקר על זה שהיה שם סכנת נפשות. וציין עוד לדברי השואל ומשיב (שו״ת, מהדו״ק ח״ג סוף סי׳ קנ) שדעתו להלכה שמשערים כל השיעורים לפי דרך הטבע ולא לפי ההתחדשות, עיי״ש.

עב. ומתהלה כתב הנודע ביהודה שאפשר שהשיעור שאמרו בגמרא כדי ד׳ מילין, זהו שיעור ההילוך, אבל על גוף העיבוד שאם עיבדו במלח ממש לזה לא נתנו שיעור בגמרא, ויתכן שדי בשיעור מיל. ועל כן יתכן שכוונת המגיד משנה שאמר ששיעור עיבוד הוא בהילוך מיל כוונתו כשמעבדים את העור ממש במלח ולא רק על ידי הילוך. ויתכן שזו גם כוונת רש״י, אך הסכים עמו שעדיין יקשה מנין לקח רש״י שיעור זה של עיבוד בשיעור מיל אחר שלא נזכר דבר זה בגמרא. **עג. וראה** עוד באריכות לעיל בענין ׳מהו לגבל׳. **עד. וראה** בספר יד יהודה (נרקו״י ד״ה אלא) שלא היה לפניו אלא הנודע ביהודה מהדורא קמא, ועל כן תמה עליו שהרי בגיבול להדיא כתב רש״י שלא נאמר החילוק בין לפניו ללאחריו, וא״כ נמצא שאין שני שיעורים בגיבול. ועל כן דחה פירוש הנודע ביהודה וביאר באופן אחר דעת הרמב״ם, עיי״ש. **עה. וכן** הוא בירושלמי ברכות (פ״ח ה״ג). **עו. ובתהלה** לדוד (סי׳ קסג ס״ד) הביא ספק הירושלמי גבי שומרי גנות ופרדסים האם נידונים כלפניהם או כלאחריהם, והביא הירושלמי ראיה מאשה יושבת וקוצה חלתה ערומה, ואף שאשה זו נמצאת ודאי בתוך הבית ובכל אופן לא הטריחו אותה לכסות עצמה וגם כאן לא הטריחו אותם. ולכאורה משמע להיפך מדעת המג״א שגם בבית לא הטריחו והשיעור הוא רק מיל. אך כתב במראה הפנים (נרקו״י פ״ח ה״ג ד״ה ומתהלה) שדווקא אשה משום שדרכה לישב בבית, אבל כל אדם ביתו כלפניו דמי. והביא התהלה לדוד שבפירוש הר״ש סירילאו ביאר ששומרי גנות מדובר שצריכים לילך להביא מים להשקות השדה, ולכן אפשר שיש לדונם כלפניו, או דלמא כיון שעוסק במלאכה אחרת לא הטריחוהו, ועל זה פשטו מאשה יושבת וקוצה חלתה ערומה, שאין מטריחים אותה להתלבש כיון שהיא עסוקה במלאכה אחרת. וממילא אין ללמוד מזה לאדם שיושב בביתו ואין עוסק במלאכה אחרת. **עז. ובאגרות** משה (שו״ת, או״ח ח״ג סי׳ מ) כתב, שבאמת היה מסתבר שכשהוא בביתו יש לחייבו לילך גם יותר ממיל, כיון שרק בדרך הקלו עליו שלא יצטרך לחזור לאחוריו יותר ממיל, משום שיש לו צורך לילך למקום שהוא הולך לשם, אבל כשהוא בביתו אין טעם להקל עליו, אבל מכל מקום אין ידוע מהו השיעור, כיון שללמוד לד׳ מילין אי אפשר משום שרק בלפניו שהוא בין כה הולך לשם אמרו ד׳ מילין, אבל בביתו שאינו צריך לילך כלל לא אמור שיעור זה. **עח. וראה** עוד בספר שירת הלויים (ד״ה אמר) שהאריך הרבה בדעות הפוסקים בזה ובראיותיהם.

מקום המים, כי מקום המים הוא מחוץ למיל, ומה שכתב הרמב"ם שבמיל עצמו חוזר היינו כשמקום המים הוא בתוך המיל עצמו, כי אז נמצא שמה שהלך עד מקום המים הוא פחות ממיל.

ובשו"ע (סי' נג ס"ד) כתב 'עד מיל חוזר יותר ממיל אינו חוזר', וכתב המשנה **ברורה** (ס"ק יט), שהגם שכתב הפרי חדש שמלשונו של השו"ע משמע שמיל עצמו צריך לחזור [וכמו שכתב הבית יוסף עצמו], מכל מקום הרבה פוסקים סוברים שמיל עצמו דינו כיותר ממיל ואינו חוזר.

דין המשנה נאמר בפסח, אבל בשאר ימים טובים יפריש ויניח לערב

כיצד מפרישין חלה בטומאה ביום טוב. בתוספות רבינו פרץ (ד"ה כיצד) מבואר, שדין המשנה נאמר רק ביום טוב של פסח, שבפסח אינו יכול להפריש חלה ולהניחה למוצאי יום טוב, מפני שתחמיץ, ויעבור על בל יראה, אבל בשאר ימים טובים לא נאמר דין זה, שהרי יכול להפריש חלה ולהניחה למוצאי יום טוב.

אם נטמא הקמח לפני הגלגול עדיף לעשות עיסה פחות משיעור חלה

שם. כתבו **הראשונים**[עט], שדברי המשנה נאמרו כשהעיסה נטמאה אחר שגלגלה, ולכן העיסה כבר התחייבה בחלה משעת הגלגול, ושוב אינו יכול להיפטר מחיוב חלה, אבל אם נטמאה לפני הגלגול, עדיף לעשות עיסה פחות משיעור חלה, שלא תתחייב כלל בחלה.

ואף שנחלקו תנאים (חלה פ"ג מ"ג) במי שאינו יכול לעשות עיסתו בטהרה, האם עדיף לעשות עיסה פחות מכשיעור כדי שלא תתחייב העיסה בחלה, או שעדיף לעשות עיסה כשיעור חלה, ולהפריש חלה בטומאה, שיטת תנא קמא, שעדיף לעשות עיסה פחות משיעור חלה בכדי שלא תתחייב בחלה, ושיטת רבי עקיבא שעדיף לעשותה באופן שתתחייב בחלה, ולהפריש חלה בטומאה, מחלוקת זו היא רק בשאר ימות השנה, אבל ביום טוב של פסח מאחר שאינו יכול להפרישה בטומאה, שהרי יהיה אסור לאפותה, לדברי הכל עדיף לעשותה פחות משיעור חלה[פ]. והראשונים הביאו שכן מבואר בירושלמי בסוגיין (פ"ג ה"ג)[פא], וזה לשון הירושלמי, 'מתניתא כשניטמאת לאחר גלגולה, אבל אם ניטמאת קודם לגלגולה יעשנה קבין'[פב].

והמאירי (ד"ה ומתר) הביא בשם גדולי הדורות[פג], שבחוצה לארץ כיון שהעיסה טמאה[פד], וכבר היא טמאה לפני הגלגול, עדיף לעשותה קבים קבים [פחות משיעור חלה], כדי שלא תתחייב העיסה בחלה, ודין המשנה נאמר רק בארץ ישראל, ובאופן שבשעת הגלגול עדיין לא היתה העיסה טמאה, ולא יועיל מה שיעשנה קבים קבים, שכבר התחייבה בחלה משעת הגלגול, אבל אם העיסה טמאה לפני הגלגול, עדיף לעשות קבים קבים שלא יחול כלל חיוב הפרשת חלה.

וכן פסק הרמ"א (יו"ד סי' תמז ס"ג), שמותר ללוש חלה טמאה ביום טוב[פה] פחות מכשיעור כדי לפוטרה מחלה[פו]. ולכאורה בירושלמי הנ"ל מבואר כדברי הרמ"א. אמנם **בביאור הגר"א** (שם אות יז) דחה, שיש לומר שהירושלמי לא התיר אלא בארץ ישראל ששייך שתהיה חלה טהורה, ושם הדין שאם נטמאה עושה עיסה פחות פחות מכשיעור, אבל בזמנינו שלא שייכת חלה טהורה, יש לחשוש שאם יעשו תמיד את העיסה פחות פחות מכשיעור, תשתכח תורת חלה, כמו שמבואר **ברשב"א** (פסקי חלה סוף פרק ג אות ג), שבזמן הזה לא יעשה עיסה פחות מכשיעור על מנת להפקיע עצמו מחלה[פז].

מדוע אי אפשר להפריש חלה ולהאכילה לכלבים

שם. רש"י (ד"ה כיצד) פירש, מדוע יש קושי להפריש חלה טמאה ביום טוב, שכיון שנטמאת העיסה, אין החלה הניטלת ממנה ראויה לאכילת כהן, ולכן אסור לאפות את החלה, כיון שהאפייה היא לא לצורך אוכל נפש[פח], ולהפריש חלה

עט. **ההשלמה** (ד"ה גרסינן), המאירי (ד"ה ומתר), הריטב"א, חידושי הר"ן, המהר"ם חלאווה (ד"ה כיצד).

פ. **השפת אמת** (ד"ה כיצד) מדייק מדברי חידושי הר"ן (ד"ה כיצד), שכתב שאף לרבי עקיבא מותר שיאפה פחות פחות משיעור 'כדי שלא תתחייב בחלה', שנראה מדבריו שלא יפריש חלה כלל, ואף אחר האפייה לא יצרף את כל הככרות בסל, כדי שיתחייבו בחלה. והקשה השפת אמת, מדוע מותר להפקיע מהעיסה הפרשת חלה, והלא יכול להפרישה ולהניחה לערב, לשיטת רבי יהושע שאינו עובר בבל יראה על חלה ששייכת לכהן, וכן יכול לאפותה לפני שקרא שם לחלה, כדעת רבי אליעזר, ומדוע הותר לעשותה פחות מכשיעור ולהפקיע חיוב חלה, לפי רבי עקיבא שסובר שגם בעיסה טמאה יש להפריש חלה. ועל הירושלמי [הובא להלן] אין להקשות כן, שיש לומר שדברי הירושלמי נאמרו רק לשיטת רבי אליעזר שסובר שהסל מצרף לחלה, ובמה שעושה עיסה פחות פחות מכשיעור אינו מפקיע מחיוב חלה, כיון שיכול לצרפו בסל [וכדבריו מבואר במאירי (ד"ה וגדולי)], שהביא בשם גדולי המפרשים [ראב"ד], שלפי רבי יהושע שסובר שהסל לא מצרף לחלה, גם בעיסה שנטמאה לפני הגלגול, לא יעשנה קבים קבים, לפי שהוא מפקיע ממנה חיוב חלה. ובהערה להלן הובא בשם הצל"ח להיפך, שדברי הירושלמי נאמרו רק לשיטת רבי יהושע, הסובר שאין הסל מצרף לחיוב חלה, שלדברי רבי אליעזר לא הוצרך הירושלמי לכותבו, שפשוט שיעשנה פחות פחות מכשיעור, שהרי אינו מפקיע חיוב חלה כיון שיכול לצרפו אחר כך בסל, ועיין מה שהובא להלן בשם הפרי חדש. ומדברי הריטב"א (ד"ה מיבעיא) מבואר, שלא מיבעיא למאן דאמר שהסל מצרפם לחלה מותר לאפות פחות מכשיעור ואחר כך יצרפנו בסל, אלא אפילו למאן דאמר שאין הסל מצרף לחלה, באופן שאי אפשר להפריש בטומאה, אף על פי כן, מותר לאפות פחות מכשיעור].

פא. **רש"י** (ד"ה כיצד) פירש, שדין המשנה מדובר כשהעיסה נטמאה. וכתב הצל"ח (נרסו"י שם), שכוונת רש"י למעט שאם נטמא הקמח לפני שגלגלו את העיסה, אין נוהג דין המשנה, אלא עושה עיסה פחות משיעור חלה, וכדברי הירושלמי והראשונים הנ"ל. ומדברי הצל"ח משמע, שמפרש את הציור שהזכיר הירושלמי שהעיסה נטמאה לפני הגלגול, שהכוונה שנטמא הקמח. והקשה הרש"ש (נרסו"י שם), שלא יתכן לפרש כן, כיון שאם הקמח נטמא, אף אם יעשה עיסה בשיעור חלה, היא לא תתחייב בחלה, לפי שלא היתה לה שעת הכושר [שמעולם לא היתה אפשרות להפריש חלה טהורה], כמו שמבואר לעיל (שם) [לענין תרומה, שבאופן שלא היתה מעולם אפשרות להפריש תרומה שראויה לאכילה, לא מתחייבים להפריש תרומה], ומדוע מבואר בירושלמי שיעשה העיסה פחות פחות מכשיעור כדי שלא תתחייב בחלה. אלא כוונת הירושלמי, שנטמאת העיסה אחר שהטילו את המים לפני שגלגלו את העיסה [והיה נראה שהצל"ח סובר, שאם נטמא בעודו קמח נחשב שהיתה לה שעת הכושר, כיון שלפני שהקמח נטמא היה ראוי ללוש ממנו עיסה טהורה, אבל המנחת שלמה (נרסו"י שם) כתב, שנראה מסברא שקמח לענין חלה הוא כמו פירות מחוברים לענין תרומה, שנחשבים שלא היתה להם שעת הכושר, ומיישב המנחת שלמה, שכיון שהיתה לקמח שעת הכושר לענין תרומה, כיון שהיה יכול להפריש תרומה מהקמח, ממילא היה שייך לקיים בקמח 'יתן לו' (דברים יח ד) [שמשם נלמד שצריך שתהיה לתרומה ולחלה שעת הכושר שתהיה ראויה לאכילה לכהן], שוב גם לענין החלה נחשב שהיתה לקמח שעת הכושר]. ומפרש הרש"ש (שם), שכוונת רש"י למעט באופן שהטילו את המים לקמח אלא שעדיין לא גלגלו את העיסה, ואז נטמאה העיסה, שבאופן זה יעשו את העיסה פחות מכשיעור. או שכוונת רש"י למעט באופן שנטמא הקמח, ולומר שבאופן זה פטור לגמרי מן החלה אפילו אם יעשה עיסה כשיעור חלה, מפני שלא היתה לה שעת הכושר. אמנם המנחת שלמה (שם) הקשה על דברי הרש"ש, שלדבריו לא שייכת כלל הפרשת חלה בזמן הזה, שהרי הקמח הוא טמא. ובדברי המהר"ם חלאווה (ד"ה כיצד) מפורש כדברי הצל"ח, וזה לשונו, 'אבל אם נטמאת הקמח דברי הכל יעשנה קבין, כדי להפקיע מחלה'. הצל"ח (שם) הקשה על הרמב"ם (יסוד טוב פ"ג ה"ט), שהביא את דין המשנה 'כיצד מפרישין חלה בטומאה ביום טוב', ולא חילק אם נטמא בעודו קמח, או שהעיסה נטמאה אחר הגלגול, ומדוע לא הביא חילוק זה שמקורו מהירושלמי, והרי דרכו של הרמב"ם שבמקום שאין הבבלי חולק על הירושלמי מביא את דברי הירושלמי. ותירץ, שבאמת דין זה אין בו חידוש, שודאי שאם יכול לעשות עיסה באופן שלא תתחייב כלל בחלה עד אחר אפייתה, שאז יצרף את כל הככרות בסל ויתחייבו בחלה, באופן זה עדיף ממה שיעשה עיסה כשיעור חלה, ואף הירושלמי לא הוצרך לכותבו לשיטת רבי אליעזר שסובר שהסל מצרף לחלה, והוצרך לכותבו רק לשיטת רבי יהושע שסובר שאין הסל מצרף לחלה, שלדבריו היה מקום לומר שיהיה אסור לעשותה פחות פחות מכשיעור, שבמה שאופה העיסה פחות מכשיעור מפקיע לגמרי מחיוב חלה, שהרי לדברי רבי יהושע התנור מצרף לחלה ולא הסל [אמנם רש"י להלן (מח: ד"ה תנור) כתב, שלדברי רבי יהושע כל שכן שסל מצרף לחלה, אבל בהגהות הגר"א (שם אות ג) הביא מהירושלמי (חלה פ"ג ה"ג), שלרבי יהושע רק תנור מצרף ולא סל], ואם יאפה את כל העיסה ביחד, יצטרפו כל הככרות לשיעור חלה, ונמצא אופה ביום טוב שלא לצורך אוכל נפש, כיון שהחלה הטמאה אסורה באכילה, ונמצא שלא יהיה צירוף לשיעור חלה, לא בתנור מפני שאסור לצרף בתנור, ולא בסל מפני שאינו מצרף, נמצא שמפקיע מהעיסה חיוב חלה, ולכן היה מקום לומר שלרבי יהושע יהיה אסור לעשות עיסה פחות מכשיעור, כדי לא להפקיע את העיסה מחיוב חלה, והוצרך הירושלמי לחדש שאף לשיטת רבי יהושע התנור מצרף לחלה ולא הסל, אבל הרמב"ם (ביכורים פ"י הט"ז) פוסק כרבי אליעזר שהסל מצרף לחלה, ואם כן אינו מפקיע מחיוב חלה במה שעושה העיסה פחות פחות מכשיעור, שהרי יכול לצרפם בסל אחר האפייה, ולא הוצרך הרמב"ם לכותבו.

פב. **המאירי** (ד"ה ומתר) הביא, שקצת חכמי נרבונה פירשו את הירושלמי באופן אחר, שהדברים נאמרו בשיטת רבי יהושע, שמאחר שהוא מתיר להפריש חלה, משמע שהתיר גם ללוש ולקטף את העיסה, ולכאורה יש בעיסה חלק שהוא לחלה, ואיך מותר ללוש ולקטף את החלק שהוא חלה, הרי לישה היא אב מלאכה ולא הותרה אלא לצורך יום טוב, ואת זה מבאר הירושלמי, שההיתר ללוש ולקטף את כל העיסה ולהפריש אחר כך את החלה, הוא באופן שהעיסה נטמאה לפני הגלגול, ולכן לא חל עדיין חיוב להפריש את החלה, שכיון שהחלה אינה נאכלת לא חייבו אותו להפריש מיד, אבל אם העיסה נטמאה לאחר הגלגול, שבשעה שגלגל היתה העיסה טהורה וכבר חל עליו החיוב להפריש את החלה, שוב אסור לו ללוש ולקטף ואחר כך להפריש את החלה, שהחלה אינה ראויה ליום טוב, ואסור ללוש אותה, אלא יעשה את העיסה קבים קבים, דהיינו שילוש את העיסה לחצאים, כדי שבכל חלק שהוא לש, נוכל לתלות ששמא החלה בחלק השני של העיסה, ואפילו אם בכל חלק מהעיסה יש שיעור חלה שפיר דמי, שאין הצורך לעשות קבים קבים כדי לפטור מחיוב חלה, אלא כדי שנוכל לתלות שבחלק העיסה שלש עכשיו אין את החלק של העיסה שהוא לחלה, ואחר גמר הלישה יפריש חלה, ולא יגע בה.

פג. **כן** הוא בהשלמה (ד"ה גרסינן).

פד. **בטומאת** ארץ העמים. ועוד, שבזמן הזה כולנו טמאי מתים.

פה. **של** פסח. משנה ברורה (שם ס"ק כג).

פו. **הפרי חדש** (שם ד"ה ומה שכתב כדי) הקשה על הרמ"א, שלדידן שסוברים שאף על ידי צירוף סל מותר להפריש חלה, אם כן מדוע יפקיע עצמו מחיוב חלה, והרי יכול אחר כך לצרפו לסל, ויצטרפו כל הככרות בסל לשיעור חלה ויתחייבו בחלה, ומדוע כתב הרמ"א שעל ידי שיאפה פחות מכשיעור יפטור עצמו מחלה [ועיין לעיל בסמוך בהערה, שכעין זה הקשה השפת אמת על דברי הר"ן]. והט"ז (שם סק"ו) פירש, שכוונת הרמ"א שילוש רק פחות מכשיעור ויותר לא ילוש, שיש לחשוש שמא יצטרף בכלי, ויבא לאכול טבל, ולדבריו מיושב. אמנם מדברי המאירי וההשלמה (ד"ה גרסינן) מבואר שלא כדבריו, אלא שמותר ללוש פחות פחות מכשיעור, אף שבצירוף כולם יש שיעור לחלה.

פז. **מתחילה** כתב הגר"א, שהרשב"א דיבר בשאר ימות השנה, אבל ביום טוב של פסח שאסור להפריש חלה בטומאה, מותר לעשות פחות מכשיעור, וזה טעם הרמ"א שפסק שביום טוב ילוש פחות מכשיעור חלה, ושוב דחה הגר"א, שיש לומר שבזמן הזה אסור לעשות פחות מכשיעור אפילו ביום טוב של פסח [שלא תשתכח תורת חלה, דמשק אליעזר (על הגר"ח, שם)], ולפי זה אין מקור לדברי הרמ"א שהתיר אפילו בזמנינו בחוצה לארץ ללוש פחות מכשיעור. וכדברי הרמ"א מבואר במאירי שכתב אף בחלת חוצה לארץ, שיעשנה פחות פחות מכשיעור. אמנם מדברי החידושי הר"ן והמהר"ם חלאווה (ד"ה כיצד) שכתבו, שגם אם העיסה נטמאה יעשנה פחות פחות מכשיעור, אין להוכיח כשיטת הרמ"א, כיון שדבריהם נאמרו על המשנה, ויש לפרש בדבריהם, שרק בארץ ישראל ששייכת חלה טהורה, נאמר שאם אינו יכול לעשות בטהרה עדיף שיעשנה קבים קבים, אבל בחלת חוצה לארץ יש לחשוש שתשתכח תורת חלה, ואסור לעשות כן אפילו ביום טוב.

פח. **כתב** הר"ן (על הרי"ף, ד"ה כיצד), שאף לפי מה שקיימא לן (ביצה יב:), מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה שלא לצורך, אף על פי כן אסור לאפות את החלה, משום שמה שהותרה שלא לצורך, היינו שלא לצורך אוכל נפש, אבל צריך שיהיה צורך היום קצת, וצורך השוה לכל נפש, אבל אם אין זה לצורך אותו היום, אסור, כמו שמבואר שם (ע"ש), שהמוציא אבנים לבנין חייב. והקשה הפני שלמה (ד"ה הקשה), לשיטת רש"י (שם ד"ה אלא, ד"ה ליפלגו) שמדאורייתא הותרה ביום טוב מלאכת הבערה אפילו

אוצר החכמה 19:36 2018/11/

ולא לאפותה אלא להשהותה למוצאי יום טוב, גם אי אפשר, שאם תשהה עד הערב בלא אפייה, היא תחמיץ ויעבור על בל יראה, ולהפריש חלה מהעיסה ולשורפה או להאכילה לכלבים לפני שתחמיץ, גם אי אפשר, כיון שאין שורפים קדשים ביום טוב.

מבואר לפי רש"י, שנתינה לכלב היא ביעור קדשים. ולכאורה צריך להבין, שאמנם שריפת קדשים ביום טוב אסורה, משום שהיא מלאכה שלא לצורך, אבל להאכיל את הקדשים לכלבים, אין זה שום מלאכה, ומדוע יאסר ביום טוב. ומבאר רש"י בביצה (כז: ד"ה חלה), שהתורה החשיבה את ביעור הקדשים למלאכה, ואף באופן שאינו עושה מלאכת הבערה, אלא שמאכיל הקדשים לכלב, זה גם נחשב מלאכה, כמו שמצאנו שאין מדליקים בשמן שריפה[פט] ביו"ט, והרי להדליק שמן שריפה היא הבערה לצורך יום טוב, שהלא הדלקת נר ביו"ט לצורך אכילה מותרת, ואף על פי כן אסור להדליק בשמן שריפה, משום שאין שורפים קדשים ביום טוב, ומוכח שגזירת הכתוב היא שאין קדשים טמאים מתבערים ביו"ט, שהתורה החשיבה את ביעור הקדשים למלאכה, שנאמר בקדשים (ויקרא ז יט) 'באש ישרף', וכיון שהתורה החשיבה את הבערתם, ההבערה נעשית מלאכה, ואסורה ביום טוב אף אם הביעור הוא במה שמאכיל לכלבים[צ].

אבל שיטת **התוספות** (סח ד"ה ועל) שרק שריפת קדשים היא מלאכה, אבל להאכיל לכלבים אינה מלאכה[צא], והטעם שאסור להאכיל תרומה וחלה טמאה לכלבים, משום שקדשים שנטמאו מצותם דווקא בשריפה, ולכן אסור להאכילם לכלבים[צב].

המאירי (ד"ה שמר) הביא שני טעמים, מדוע אין להאכיל את החלה לכלב של כהן: א. משום שגם אם מאכיל את הקדשים לכלב, זה נחשב ביעור קדשים, ואסור ביום טוב. ב. משום שתרומה וחלה שראויים לאדם אסור להאכילם לבהמה[צג].

הר"ן (על הרי"ף, ד"ה ביצד) כתב, שאי אפשר להאכיל לכלבים, משום שכל שראויה לאכילת אדם אסור ליתנה לכלבים. ובדברי המהרש"ל (נרכ"י ד"ה ביצד) מבואר, שהוא טעם אחר מטעם רש"י, שלטעם רש"י הוא משום שאין מבערים קדשים ביום טוב. וטעם הר"ן הוא משום שאסור להאכילה לכלבים. אבל **המהרש"א** (נרכ"י סח) כתב, שאף בר"ן יש לפרש שכיון שראויה למאכל אדם לכן נתינתה לכלבים נחשבת ביעור, ואין מבערים קדשים ביום טוב [ולפי זה בחול מותר לתת לכלבים חלה טמאה].

ולסיכום הדברים, הובאו שלשה טעמים, מדוע אין להאכיל חלה טמאה לכלבים:
א. משום שאין מבערים קדשים ביום טוב, מפני שנחשבת מלאכה.
ב. משום שמצותה בשריפה דווקא, ואסור להאכילה לכלבים.
ג. משום שחלה ותרומה שראויות למאכל אדם אסור לתת לבהמה, ולפי המהרש"ל אפילו בחול אסור, ולפי המהרש"א רק ביום טוב אסור, שכיון שראויות למאכל אדם ונותנן לכלבים, הוה ביעור, ואין מבערים קדשים ביום טוב, אבל בחול מותר.

אוצר החכמה 19/06/2018

מדוע אסור לשרוף ביום טוב תרומה טמאה אם נהנה משריפת התרומה

שם. התוספות (ד"ה חלה) הקשו, מדוע אסור לבער חלה ותרומה טמאה ביום טוב, והלא הטעם שאין שורפים קדשים ביו"ט הוא, משום שהיא מלאכה שאינה לצורך אוכל נפש, וטעם זה שייך רק בשריפת קדשים שאין יכול ליהנות מהם בשעת שריפה, אבל תרומה טמאה היא ממון כהן ויכול ליהנות ממנה בשעת שריפה[צד], ומדוע אין שורפים אותה ביום טוב, כמו שמותר להדליק בשמן של חולין להנאתו, כך ישרוף תרומה טמאה להנאתו, וכי מפני שמצוה לשרוף מיגרע גרע.

ותירץ ריב"א (תוס' שם), שמכך שתרומה טמאה אסורה בכל ההנאות ומותרת בהנאה בשעת ביעורה, משמע שההבערה אינה לצורך הנאה אלא לשם מצות שריפה, אלא שהתורה התירה ליהנות ממנה בשעת שריפה, שאילו ההבערה היתה לצורך הנאה, היה אסור להבעיר וליהנות בשעת ההבערה, שהרי אסורה בהנאה, אלא עיקר ההבערה אינו לצורך ההנאה, אלא לצורך ביעור קדשים, אלא שמותר ליהנות בשעה ששורף את הקדשים, וכיון שעיקר ההבערה אינו לצורך הנאה אלא לצורך ביעורה, אין הבערתה דוחה יו"ט, כשאר שריפת קדשים, וכמו שמצאנו בדין נדרים ונדבות, למאן דאמר שאינם קרבים ביו"ט (ביצה יט.), שאף שהם מותרים באכילת אדם, מכל מקום כיון שעיקרם הוא לגבוה, וכהנים משולחן גבוה זכו, לכן אסור לשוחטם ביום טוב, כמו כן לענין שריפת תרומה טמאה, עיקר שריפתה הוא על מנת לבערה, ולא לצורך ההנאה, ואין מבערים קדשים ביום טוב[צה]. ואף מי שמתיר להקריב נדרים ונדבות ביום טוב, טעמו הוא, משום שסובר שעיקר השחיטה הוא לצורך אדם, אבל שריפת תרומה טמאה אינה לשם הנאה.

והתוספות בשבת (כד: ד"ה נפיו) כתבו על תירוץ הריב"א, **שלר"י** נראה שאין לדמות שריפת תרומה לנדרים ונדבות, כיון שבשריפת תרומה לא שייך לומר משולחן גבוה זכו, ורק בשחיטת נדרים ונדבות, שזורקים את הדם ומקטירים את האימורים לגבוה, שייך לומר שעיקר המלאכה הוא לצורך גבוה, אבל תרומה טמאה אין עושים ממנה לגבוה כלום, ואם כן יש לומר שאם נהנה בשעת שריפתה אין זו הנאה משולחן גבוה [ואם כן שוב קשה מדוע אסור לשרוף תרומה טמאה ביום טוב, והרי נהנה בשעת שריפתה והוה אוכל נפש].

ור"י (תוספות ד"ה חלה) תירץ, שבאמת מן התורה מותר לשרוף ביו"ט תרומה אם נהנה ממנה בשעת השריפה, אבל מדרבנן אסרו לשרוף אף באופן שנהנה בשעת השריפה והשריפה היא לצורך אוכל נפש, גזירה אטו שלא לצורך, ואם שורף שלא לצורך אסור מן התורה, שנלמד מקדשים שאין שורפים אותם ביו"ט[צו].

שלא לצורך כלל, אם כן יכולים לשרוף את החלה ביום טוב, שמתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך. ותירץ, שכיון ששריפת החלה היא רק צורך גבוה כדי שלא יעבור על בל יראה, יש מיעוט 'לכם' ולא לגבוה (שם כ:), שאסור לעשות מלאכה לצורך גבוה. והמלאכת יום טוב (חוס פג) כתב, שהיה אפשר לתרץ, שכיון שהתורה החשיבה את שריפת הקדשים למלאכה אסורה ביום טוב, אין אומרים בזה מתוך. אבל עדיין יקשה מדוע אינו יכול להפריש חלה ולאפותה, והרי אין זו שריפת קדשים. ולשיטת רש"י מן התורה הותר לאפות אפילו שלא לצורך כלל. ואין לתרץ, שאמנם מן התורה מותר לו לאפות את החלה, שמדין התורה מתוך שהותרה לצורך הותרה אפילו שלא לצורך כלל, אלא שחכמים אסרו לאפות את החלה, משום שחכמים אסרו לאפות שלא לצורך כלל, שהרי מבואר להלן (מח.) בברייתא, שלרבי יהושע הוא איסור דאורייתא [ולפי מה שכתב הפני שלמה, שכל אפייה שהיא צורך גבוה אין אומרים בזה מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך, מיושב גם מדוע אסור לאפות את החלה, שכיון שעל ידי האפייה לא תהיה ראויה לאכילה שהרי היא טמאה, וכל הצורך באפייה הוא כדי שלא יעבור על בל יראה נחשב צורך גבוה. והקהילות יעקב (פי' מח) כתב, שגם רש"י מודה ביסוד הדברים לשיטת התוספות (שם יג. ד"ה ה"ג), שמתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך, הוא רק באופן שיש צורך קצת במלאכה, אלא שסובר שבצירוף הטעם של 'הואיל ואי מקלעי אורחים' (להלן ע"ב), הותר אף שלא לצורך כלל, שכל מלאכה שאינה לצורך כלל שייך לומר בה הואיל ויבואו אורחים יהיה ראוי להם, ולפי דבריו מיושב מדוע שריפת קדשים אסורה מן התורה, שבשריפת קדשים, לא שייך לומר הואיל שיהיה ראוי לאורחים, ובאופן שלא שייך הואיל, לא הותר מן התורה שלא לצורך כלל. וכן מיושב מדוע אינו יכול להפריש חלה ולאפותה, שהרי לא תהיה ראויה לאורחים, שהיא חלה טמאה, ודבר שלא יהיה ראוי לאורחים, לא הותר שלא לצורך כלל]. ועיין עוד מה שכתב בזה השער המלך (יסה טוב פ"ג ה"ד). החתם סופר (ד"ה והעמודי אור - הגמי) הקשו, לפי מי שסובר שהמוצא ביום טוב חמץ שלא ביטלו מותר לו לבערו שלא יעבור על בל יראה, כיון שיש קצת מצוה בשריפת החמץ, ומתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה שלא לצורך [טור (סי' תמו בשם ה"ר יחיאל) ועיין בבית יוסף (שם ס"ק ד"ה המוצא) אם מדובר בחמץ מבוטל], מדוע אינו יכול לבער את החלה ביום טוב. ותירץ החתם סופר, שמי שמתיר לעשות מדורה ביום טוב לצורך שריפת החמץ, הוא רק באופן שיש כבר חמץ שחייב בביעור, ומקיים מצות תשביתו במה שמבער, ובזמן שעובר על הלאו של עשיית מלאכה ביום טוב, מקיים עשה, אבל כאן שעדיין החלה לא החמיצה אינו מקיים עשה במה ששורף את החלה, ואינו דוחה יום טוב [נראה, שאין כוונת החתם סופר במה שכתב שרק באופן שהחמיץ כבר מותר לשרוף, משום הכלל שעשה דוחה לא תעשה רק אם בשעה שעובר על הלאו מקיים עשה, שהרי הפוסקים שהתירו לאפות, טעמם הוא מטעם שנחשב צורך קצת כדי שלא יעבור על בל יראה, ומתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה שלא לצורך, ואין ההיתר משום שעשה של תשביתו דוחה לא תעשה, שהרי יום טוב הוא עשה ולא תעשה, ואין עשה של תשביתו דוחה לא תעשה ועשה, אלא כוונתו, שרק אם יש כבר חמץ לפנינו, ומקיים מצות תשביתו, הותר לשרוף ביום טוב, שבזה מלאכת ההבערה היא לצורך קצת, אבל אם העיסה עדיין לא החמיצה ואינו מצווה להשביתה, אין זה צורך מצוה לשרוף החלה, והביעור לא נחשב אפילו צורך קצת. ובעיקר קושייתם יש לעיין, שהרי כתבו התוספות (ד"ה חלה), שגזרו שריפת קדשים לצורך אטו שלא לצורך, ולכן אסור לשרוף ביום טוב אף אם היה צורך גמור. ונראה שסוברים שאם יש חיוב שריפה מצד מצות ביעור חמץ, מלבד המצוה של שריפת קדשים, לא גזרו חכמים]. **פט. שמן** של תרומה טמאה, שאסור באכילה, אבל מותר לכהן להדליק וליהנות מאורו. **צ. לפי** זה מבואר, שבחול מותר להאכיל תרומה וחלה טמאה לכלבים, שרק ביום טוב אסור משום שהיא מלאכה. והקשה התוספות יום טוב (פ"ג מ"ג), שלא מצאנו בשום מקום שמותר להאכיל תרומה וחלה טמאה לכלבים, ובכל מקום אמרו שאסור להאכיל לבהמה תרומה שראויה לאכילת אדם, ולא הזכירו שאם היא טמאה מותר. ועיין מה שכתבו על דבריו בחידושי מהרי"ח ובאור גדול (שם). וברש"ש (נרכ"י ד"ה ביצד, בפ"ד ועשרפה). **צא. וגם** שריפת קדשים נחשבת מלאכה מן התורה רק באופן שאינו נחשב צורך אוכל נפש, כמו שיתבאר להלן [בסמוך], אבל באופן שזה אוכל נפש, כגון בשריפת תרומה שמותר ליהנות מהשריפה, שהרי אינה אסורה בהנאה, היא מלאכת אוכל נפש, ומותרת מן התורה. **צב. לפי** זה אף בחול אסור להאכילה לכלבים. **צג. שלא** לבזות את התרומה. מאירי (שבת כה. ד"ה ויש). ונפקא מינה בין שני הטעמים, האם בחול יהיה מותר להאכיל לבהמה. **צד. הקשה** הפני יהושע (שבת' שם), שהרי חלה אין ראויה ליהנות ממנה בשעת שריפתה, ורק בשמן שניתן להדלקה שייך ליהנות ממנו בשעת שריפתו. ועיין מה שכתב בזה. אבל בתוספות רבינו פרץ (ד"ה ביצד) מבואר, שאף בחלה יכול ליהנות ממנה ביום טוב, שיכול להסיקה תחת תבשילו. **צה. הקשה** הברוך טעם (שער הגמול ומתוק, דין ו ד"ה ונפלמת), מהגמרא להלן (ע"ב), שרבה סובר שאומרים 'הואיל ואי מקלעי אורחים', ולכאורה הרי עיקר האפייה אינו לצורך אורחים, אלא כיון שיכולים האורחים ליהנות נחשבת מלאכת אוכל נפש, ומדוע נדרים ונדבות אינם נחשבים אוכל נפש, אף שעיקרם לצורך גבוה, הרי יש בזה גם אוכל נפש. ותירץ, שב'הואיל ואי מקלעי אורחים', אם באמת יזדמנו האורחים יתברר שכל המלאכה היתה לצורך האורחים והיא מלאכת אוכל נפש, אבל בנדרים ונדבות, אף שאוכלים את בשר הקרבנות, מכל מקום עיקר המלאכה אינו לצורך הדיוט אלא לצורך גבוה, וזה לא הותר ביום טוב. **צו. בזית** רענן (חו"מ נדיני הוספת הלכה ס' ו) הקשה על זה מהמבואר להלן (מז:), שלפי מי שסובר שאומרים הואיל, אין מתחייבים ביום טוב על הבערה שאינה לצורך, הואיל ואם יזדמן לו צורך אוכל נפש יוכל להשתמש באש שהבעיר, ואם כן מן התורה הותר אפילו ביעור שלא לצורך. ותירץ, שכוונת התוספות שמא ישרוף שלא לצורך סמוך לשקיעת החמה, שלא תהיה שהות להשתמש באש ביום לצורך אוכל נפש של אותו היום, כמו שכתבו התוספות להלן (ע"ב ד"ה רבה) [וצריך עיון מה דימה שריפת קדשים למדליק אש שלא לצורך, והרי להלן במדליק אש שלא לצורך, מדובר שבישל באש שהבעיר, וכשאנו דנים על הבערת האש אם נחשבת מלאכה ביום טוב, אנו אומרים שכיון שהאש ראויה לאוכל נפש אין מתחייבים עליה, אבל כאן שהוא שורף קדשים באש, אין אנו דנים על עשיית האש, אלא על שריפת הקדשים באש, שגם זו נחשבת הבערה, ואף אם היתה אש דולקת מקודם, והשליך לתוך

אמנם התוספות בשבת (שם סוף ד"ה לפי) כתבו בשם ר"י, שאין לתרץ שגזרו שריפת תרומה לצורך אוכל נפש, אטו שלא לצורך, שהרי שריפת תרומה שלא לצורך אינה שכיחה, שמאחר שיכול ליהנות ממנה בשעת שריפתה, מדוע ישרפנה ולא יהנה ממנה, ודבר שאינו שכיח לא גזרו בו חכמים. ולכן תירצו התוספות, שגזרו שריפת תרומה טמאה אטו שריפת קדשים שאסורים בהנאה בשעת שריפתם[צז].

ולכאורה דברי ר"י בשבת שלא שייך לגזור שריפת טומאה לצורך אטו שלא לצורך, סותרים למה שכתבו כאן התוספות בשמו שגזרו שריפת תרומה לצורך אטו שלא לצורך. ותירצו **האחרונים**[צח], שמה שכתבו התוספות בשבת שלא שכיח שישרוף טומאה טמאה ולא יהנה ממנה בשעת שריפתה, כל זה הוא רק בשאר ימות השנה, אבל אם שורף חלה ותרומה טמאה בפסח כשהן עדיין בצק, שכיח שישרוף ולא יהנה בשעה ששורף, כיון שממהר לשורפן לפני שיחמיצו כדי שלא יעבור עליהן בבל יראה, ולכן בפסח שייך לגזור היכן ששורפן לצורך אטו שישרפן שלא לצורך[צט], ולא הוצרכו התוספות לתרץ שגזרו תרומה אטו קדשים[ק].

מדוע אינו יכול להפריש חלה ולבטלה

שם. הקשה **המאירי** (ד"ה ומה), מדוע אינו יכול להפריש חלה, ולבטלה לפני שתחמיץ, וכמו שאמרו לעיל (ו.) שתלמיד היושב לפני רבו בפסח ונזכר שיש לו עיסה מגולגלת בתוך ביתו, מבטלה לפני שתחמיץ. ותירץ, שאחר ההפרשה החלה אינה של הישראל אלא היא של הכהן[קא], ואין הישראל יכול לבטל חלה של הכהן[קב]. ואין לומר הואיל ואם ישאל על החלה תחזור להיות ממונו, אם כן יהיה יכול לבטלה[קג], שהרי אם ישאל על החלה שוב תחזור העיסה לטבלה. ועוד, שאין אומרים הואיל, כדי להעמיד ברשותו דבר שאינו ברשותו.

ומבואר בדברי המאירי שיש להקשות בשני אופנים: א. שיבטל את החלה. ועל זה תירץ שאינה שלו. ב. אף שהחלה אינה שלו, עדיין קשה, שיוכל לבטל את החלה, הואיל ואם ישאל על החלה תחזור להיות ממונו.

וכעין זה הקשה **השאגת אריה** (סי' עו), מדוע אין הישראל יכול לבטל את הזכות ממון שיש לו בה, שהרי סיבת מה שהישראל עובר על בל יראה על שמשהה חלה ששייכת לכהן, היא משום טובת ההנאה שיש לו בחלה[קד], או משום הואיל שיכול להישאל על החלה, כמו שמבואר להלן (ע"ג), ואם כן קשה, שיפקיר את הטובת הנאה או את הזכות הממונית שיש לו בחלה מחמת הואיל, ושוב לא יעבור על בל יראה[קה].

ותירץ בשו"ת פני יהושע (ח"ב סי' יג, ח"ג סי' ה) על פי גירסתו בדברי הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ג), שעל חמץ שהוא ידוע לבעלים לא מועיל ביטול, ורק לחמץ שאין הבעלים יודעים ממנו מועיל ביטול[קו], ולכן אינו יכול לבטל את החלה, לפי שהיא ידועה, ואין מועיל ביטול בדבר ידוע[קז].

הפרי חדש (או"ח סי' תמז ס"ב ד"ה ומה שכתב מינו) תירץ, כיון שמדרבנן לא די בביטול החמץ לבד, אלא צריך שיבער את החמץ, ואם יבטל את החלה, אמנם יתקן את הלאו של בל יראה, אבל עדיין יעבור על איסור דרבנן[קח], ואין עושים תקנה שיעבור בה איסור דרבנן[קט].

השאגת אריה (שם) תירץ, שהבעלים אינם יכולים לבטל את החלה, כיון שיש לבעלים בחלה רק טובת הנאה, אין החלה ממונו לגמרי, ואינה שלו לענין שיוכל להפקירה, והיא שלו רק לענין לעבור עליה על בל יראה, שכדי לעבור על בל יראה אינו צריך להיות לגמרי שלו, כמו שמצאנו (לעיל ה:), שעל חמץ שאינו שלו וקיבל עליו אחריות, עובר עליו בבל יראה אף שאינו ממונו. ואף שאמרו בגמרא, שרבי אליעזר סובר שטובת הנאה היא ממון, ולכן עובר הבעלים על בל יראה, אין זה כמו בשאר מקומות שמוזכר בש"ס טובת הנאה ממון, שבשאר מקומות הכוונה, שעל ידי טובת הנאה הוא לגמרי ממונו ויכול לקדש בזה אשה, אבל רבי אליעזר אינו סובר שהוא ממונו לגמרי, אלא נחשב ממונו רק לעבור עליו על בל יראה.

וכן לפי תירוץ הגמרא שרבי אליעזר סובר שטובת הנאה אינה ממון, ומה שעובר בבל יראה, הוא משום 'הואיל ואי בעי מיתשיל עליה', היינו רק לענין לעבור בבל יראה, אבל אינו יכול לבטלו, שממון שהוא שלו רק משום הואיל, אינו נחשב לגמרי לממון שלו לענין שיהיה יכול לבטלו, והוא כממון של אחרים שהוא בידו וקיבל עליו אחריות[קי].

ומזה הוכיח השאגת אריה, שמי שיש לו חמץ של אחרים שקיבל עליו אחריות, לא מועיל שיבטלנו, ועובר עליו בבל יראה אף אם ביטל את החמץ, שאף שעובר עליו בבל יראה, מכל מקום אינו שלו לענין שיהיה יכול לבטלו[קיא].

האש קדשים עובר על איסור מבעיר, במה ששרף באש, ובזה לא שייך שום הואיל, שלא שייך ששריפת הקדשים תהיה צורך אוכל נפש]. **צז. בתוספות** רבינו פרץ (ד"ה ימלך) תירץ, שכיון שתרומה מצותה בשריפה, נמצא שהשריפה היא צורך גבוה, ובטל צורך ההדיוט לצורך גבוה, ואינו נחשב שהוא לצורך הדיוט אלא לצורך גבוה ואינו אוכל נפש כלל [נראה שכוונתו לתירוץ הריב"א]. והקשה על זה, שאם כן איך מותר לצלות את קרבן הפסח ביום טוב, והלא מצותו בצלי אש, ואם כן שייבטל צורך ההדיוט לצורך גבוה, ומדוע צליית הפסח דוחה יום טוב, ועל כרחך שאין אומרים שצורך ההדיוט בטל לצורך גבוה, ושוב קשה כנ"ל. ולכן תירץ באופן אחר, שגוזרים תרומה אטו קדשים. כמו שתירצו התוספות בשבת. **צח. אור** חדש, צל"ח (נמוק' ד"ה לפי) וחתם סופר (ד"ה ר"ח). **צט. הצל"ח** (נמוק' ד"ה לפי) הקשה על זה, שלשיטת רבי יהושע אי אפשר לתרץ כן, שהרי לשיטתו יכול להפריש חלה ולהניחה עד אחר הפסח, ולא שכיח שישרפנה שלא לצורך, שהרי אינו עובר בבל יראה. ותירץ, שאפשר שרבי יהושע סובר כרבי יהודה שחמץ לאחר זמנו אסור מן התורה (לעיל ג.), ואם יניחנה לאחר הפסח תאסר בהנאה, ושוב הדרך לשורפה מיד. **ק. אמנם** לעיל בהערה הובא, שבתוספות רבינו פרץ תירץ כאן כמו שתירצו התוספות בשבת. **קא. בשו"ת** פני יהושע (מ"ח סי' יג, מ"ג סי' ה) הקשה כקושיית המאירי, וכתב, שאין לתרץ שהטעם שאינו יכול לבטל את החלה, משום שלאחר ההפרשה אין החלה של הישראל אלא של שבט הכהנים, שאם אינה של הישראל מדוע עובר עליה בבל יראה. אמנם במאירי (שם) מבואר, ש'הואיל ואי בעי איתשיל עלה הוה ממונו', הוא 'הואיל' שנאמר בדבר שאין מחוסר מעשה, ולהישאל על החלה נחשב מעשה, ואין אומרים הואיל בדבר שהוא מחוסר מעשה להקל אלא להחמיר, ולפי זה מיושב, שאף שאומרים 'הואיל ואי בעי איתשיל עלה הוה ממונו', כדי שיעבור על בל יראה שהוא להחמיר עליו, מכל מקום אין אומרים 'הואיל ואי בעי איתשיל עלה' לענין להקל עליו, שיהיה יכול לבטל את החלה. והמאירי כתב כן, על קושיא אחרת שיש להקשות, ש'הואיל ואי בעי איתשיל עלה חזיא ליה', אם כן שיהיה מותר לו לאפות את כל העיסה, וכקושיית רש"י (להלן ע"ג ד"ה לפי - הפנים) ותוספות להלן (שם ד"ה הואיל - הרמשון). **קב. וכן** הוא בכל בו (סי' מח, דף ט:). והוסיף, שגם הכהן אינו יכול לבטלה שעדיין אינה בידו. וכתב התורת חסד (מו"ח סי' מד אות נ), שכן הוא בירושלמי (פ"ג ה"ג) [לפי פירושו של הפני משה (שם ד"ה ויקדישנה), אבל הקרבן העדה (שם ד"ה מכריח) פירש באופן אחר] שהקשה, ויפרישנה וישליכנה לאשפה, דהיינו שיפקיר את החמץ, ותירץ, שאין אדם מפקיר דבר שאינו שלו. **קג. כמו** שמבואר להלן (ע"ב) שעל ידי הואיל ויכול להישאל, נחשב ממונו. **קד. 'טובת** הנאה שיש לו לישראל בחלה זו שרשאי לתתה לכל כהן שירצה, וליטול דבר מועט מאוהבו של כהן בשביל שיתנה לו'. רש"י (להלן ע"ב ד"ה טובת). **קה. אין** זה כקושיית המאירי הראשונה שיבטל את עצם החלה, אלא שיבטל את הזכות שיש לו בה מחמת הטובת הנאה או מחמת הואיל, ועל זה אין לתרץ שאין החלה שלו ואינו יכול להפקירה, כיון שאינו מפקיר את החלה, אלא מפקיר את הטובת הנאה שיש לו בה. **קו. הבית** יוסף (מו"ח סי' תלח ס"ק ד"ה ומדברי) כתב, שאי אפשר ליישב בדברי הרמב"ם גירסא שאין מועיל ביטול לחמץ ידוע, שבכמה סוגיות מבואר שמועיל ביטול אפילו לחמץ ידוע, והביא שיש נוסחאות אחרות בדברי הרמב"ם, שעל פיהם מועיל ביטול לחמץ ידוע. ובשו"ת פני יהושע האריך בזה, וסובר שהגירסא שלא מועיל ביטול לחמץ ידוע, היא נכונה, והרבה סוגיות מתיישבים לפי זה. **קז. עיין** שם (ס"ג שם) שדחה דברי השואל שרצה לתרץ, שכיון שיש מצוה לשרוף תרומה וחלה טמאה אסור להפקירן, והוכיח מכמה מקומות שאין הדין כן. **קח. השאגת** אריה (סי' פג) תירץ כעין זה את שיטת הרמב"ן (ו. ד"ה הא) והר"ן (על הרי"ף, שם ד"ה תנו), שאם החמץ אינו ברשותו אינו עובר מן התורה על בל יראה, והקשה, שאם כן יכול להוציא את החלה חוץ לרשותו ולא יעבור בבל יראה. ותירץ, שכיון שמדרבנן עובר אף על חמץ שאינו ברשותו, לכן אין זו תקנה. **קט. ראה** להלן בסמוך שהובא בשם המהר"ם חלאווה (ד"ה ימלך) כתירוץ הפרי חדש, על הקושיא מדוע לא אמרה המשנה שיתננה לכהן והכהן יבטלנה. אמנם בשו"ת פני יהושע כתב, שאין לתרץ כן, שמוכח מהמשנה שמותר להפריש חלה באופן שאין איסור דאורייתא, שהרי רבי אליעזר אמר שלא תקרא לה שם עד שתאפה, וגם באופן זה עובר על איסור דרבנן, שההיתר לאפות את כל העיסה, הוא משום הואיל וכל חדא וחדא יכולה להיות ראויה לו, ומדרבנן לא הותר לאפות על ידי 'הואיל', שלהלן (ע"ב) מבואר שלרבה שסובר הואיל, אינו לוקה על אפייה ביום טוב לאחר גמר סעודתו, ומשמע שאסור מדרבנן לאפות על ידי 'הואיל', ואם כן איך התיר רבי אליעזר לעבור על בל יראה אינו שלו, כמו שמצאנו (לעיל ה:), שעל חמץ שאינו שלו וקיבל עליו אחריות, עובר עליו בבל יראה אף שאינו ממונו. ואף שאמרו בגמרא, שרבי אליעזר סובר שטובת הנאה היא ממון, ולכן עובר הבעלים על בל יראה, אין זה כמו בשאר מקומות שמוזכר בש"ס טובת הנאה ממון, שבשאר מקומות הכוונה, שעל ידי טובת הנאה הוא לגמרי ממונו ויכול לקדש בזה אשה, אבל רבי אליעזר אינו סובר שהוא ממונו לגמרי, אלא נחשב ממונו רק לעבור עליו על בל יראה. וכן לפי תירוץ הגמרא שרבי אליעזר סובר שטובת הנאה אינה ממון, ומה שעובר בבל יראה, הוא משום 'הואיל ואי בעי מיתשיל עליה', היינו רק לענין לעבור בבל יראה, אבל אינו יכול לבטלו, שממון שהוא שלו רק משום הואיל, אינו נחשב לגמרי לממון שלו לענין שיהיה יכול לבטלו, והוא כממון של אחרים שהוא בידו וקיבל עליו אחריות[קי]. ומזה הוכיח השאגת אריה, שמי שיש לו חמץ של אחרים שקיבל עליו אחריות, לא מועיל שיבטלנו, ועובר עליו בבל יראה אף אם ביטל את החמץ, שאף שעובר עליו בבל יראה, מכל מקום אינו שלו לענין שיהיה יכול לבטלו[קיא].

סעודתו, ומשמע שאסור מדרבנן לאפות על ידי 'הואיל', ואם כן איך התיר רבי אליעזר לענין הפקר, אבל היא בטומאה ביום טוב, ואם כן עדיף לבטל את החמץ, ויעבור על איסור דרבנן בזה שאינו מבער החמץ, שהוא איסור בשב ואל תעשה, ממה שיאפה את העיסה ויעבור על איסור דרבנן בקום ועשה, שאופה ביום טוב על ידי 'הואיל'. הפרי מגדים (שם מ"מ סק"ד) העיר על הפרי חדש מדברי הפני יהושע (להלן ע"ג בהגה"ה ד"ה לפי), שאף שחכמים תיקנו שאסור להשהות חמץ אפילו אם ביטלו, אבל אין איסור להשהות חלת חמץ טמאה שביטלה בפסח, שהטעם שחכמים הצריכו לבער, ולא די בביטול, הוא משום שמא יבא לאכול את החמץ, אבל בחלה אין חשש זה, הואיל ובדלים ממנה משום איסור חלה [אפשר שכוונתו חלה טמאה], אין חשש שיבואו לאוכלה, ואם כן אין כאן אפילו איסור דרבנן. **קי. כתב** הקהילות יעקב (סי' מ), שמדברי התוספות (להלן ע"ג ד"ה הואיל - הפנים) משמע שאין סוברים את סברת השאגת אריה, אלא סוברים שדבר שהוא שלו מחמת הואיל נחשב שהוא שלו לגמרי, שהתוספות הקשו, מדוע אמרו לעיל (שם), שלשיטת רבי מאיר שמעשר שני ממון גבוה, אין יוצאים בה חובת מצה, לפי שאינה נחשבת 'לכם', והרי 'הואיל ואי בעי איתשיל עלה', ותהיה 'לכם'. ומבואר מקושיית התוספות, שעל ידי הואיל נחשב 'לכם' לגמרי, ולא כמו שכתב השאגת אריה. עוד הקשה על השאגת אריה, שאף לשיטתו שעל ידי הואיל אינו נחשב שלו לגמרי, מכל מקום עדיין קשה, שיפקירנה, וממה נפשך לא יעבור על בל יראה, שעל הצד שלא ישאל עליו, אינו עובר כלל על בל יראה כיון שהיא אינה שלו, ומה שעובר על בל יראה, הוא רק לפי הצד שיישאל על החלה, ולצד זה שיישאל על החלה, תהיה ממון ישראל לגמרי וכבר הפקירה ואינו עובר בבל יראה. לכן מיישב באופן אחר מהשאגת אריה, שאמנם על ידי הואיל נחשבת החלה שהיא לגמרי של הישראל, וכמו שמבואר בתוספות, שנחשב 'לכם', אמנם אינה **ברשותו** של הישראל, שהרי היא עכשיו ממון שבט הכהונה, וכדי להפקיר לא די שהיא שלו, אלא צריך שהיא תהיה גם ברשותו, שקיימא לן (נ"ק פח:), גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדישו, זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו, ולפי זה הטובת הנאה אינה ברשותו לענין הפקר, אבל היא שלו לגמרי לענין להיחשב 'לכם', שלענין זה אינו צריך שתהיה ברשותו ודי שהיא שלו, ורק לענין להקדיש ולמכור ולהפקיר וכדומה, צריך שתהיה ברשותו. ובעיקר קושיית הקהילות יעקב על השאגת אריה שיפקיר ויועיל ממה נפשך, שעל הצד שלא ישאל, אינו עובר בבל יראה כיון שאינה שלו, ועל הצד שיישאל אם כן הוא הפקר, כבר קדמוהו השפת אמת (להלן ע"ג ד"ה לימלך), התורת חסד (מו"ח סי' מד אות ג) והאחיעזר (ס"ג סי' ו אות ז). ותירץ התורת חסד, שאם יפקיר את הטובת הנאה נמצא מבטל מצות נתינה לכהן. והמעדני ארץ (מרומות דף קעב) הקשה על זה, מדוע מבטל את מצות הנתינה, הרי יכול להפקיר רק על הצד שיישאל על החלה, ולפי הצד הזה אין כאן מצות נתינה [קושיית האחרונים הנ"ל היתה באופן אחר, שהוא יפקיר בלי תנאי, ואף שאינה שלו, יכול להפקירה מכל מקום על הצד שיישאל על החלה יחול ההפקר, והמעדני ארץ הקשה באופן אחר קצת, שלכתחילה יפקיר רק על הצד שיישאל, ויהיה תנאי בעצם ההפקר, שיחול רק על צד שיישאל]. והאחיעזר תירץ, שכיון שבשעת ההפקר עדיין אין יכולים לזכות מן ההפקר, שכל עוד שלא נשאל, עדיין אין החלה ברשותו ואסור לאדם לזכות בה, נמצא שלא חל ההפקר בפועל, ויכול לחזור בו מן ההפקר, ולכן עובר בבל יראה. והמעדני ארץ תירץ, שמה שעל ידי 'הואיל ואי בעי איתשיל' עובר בבל יראה, אין זה משום שאם ישאל יחזור להיות ממונו, אלא עצם הדבר שהוא בעלים להישאל על החלה, זה עצמו מחשיבו לבעלים על החלה לעבור בבל יראה, ועל זה לא מועיל שיפקיר על הצד שיישאל על החלה. ועיין עוד מה שכתב בזה השפת אמת. **קיא. עיין** עוד מה שכתב בזה האור חדש (ד"ה ימלך). ועיין שאגת אריה, שהוכיח מהרבה מקומות שחמץ שאינו שלו אבל קיבל עליו אחריות,

הברית יעקב (מ"פ מו"מ סי' מז ד"ה ולפ"ז) תירץ, שאם יבטל את הטובת הנאה שיש לו בחלה, שוב לא יוכל לקיים מצות נתינה, כיון שמצות נתינה היא כשיש לו בה טובת הנאה, אבל אם היא הפקר שוב אינו מקיים מצות נתינה, וכיון שהמצוה היא שיהיה לו בה טובת הנאה כדי שיוכל לקיים מצות נתינה, אינו יכול לבטל ולומר שאינו חפץ בה[קיב].

מדוע אינו יכול להפריש החלה וליתנה לכהן שיבטלנה

עוד הקשו **המפרשים**[קיג], שיפריש חלה ויתננה לכהן, והכהן יבטלנה לפני שתחמיץ. וכתב **המהר"ם חלאווה** (ד"ה כיצד), שאין לתרץ שאין שם כהן, כיון שמוכח שהמשנה מדברת כשיש שם כהן, שהלא מהמשנה משמע שאם העיסה טהורה מותר להפריש את החלה, והטעם לכך הוא שכיון שהעיסה טהורה וראויה לאכילה, יכול לאפותה כיון שהיא מלאכת אוכל נפש, ואם היה מדובר כשאין שם כהן, אף אם העיסה היתה טהורה היה אסור להפרישה, שהרי לא יוכל לאפותה כיון שאסורה לזרים, ואין כאן כהן לתת לו את החלה, נמצא שהאפייה אינה לצורך אוכל נפש. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. המאירי (ד"ה אמר) תירץ, שאין כאן כהן קרוב, ועד שיחפש כהן יכולה העיסה להחמיץ[קיד].

ב. כעין זה **תירץ הצל"ח** (ד"ה אינה, ד"ה גמ), שהמשנה מדברת כשאין שם כהן גדול אבל יש שם כהן קטן, שאם אין שם כלל כהן יקשה מדוע בעיסה טהורה מותר להפריש חלה, כמו שהקשה המהר"ם חלאווה, ואם יש כהן גדול יקשה בעיסה טמאה, שיפריש חלה ויתננה לכהן והכהן יבטלנה, ועל כרחך שיש רק כהן קטן, ולכן אם העיסה טהורה, אפשר להפריש ולאפות החלה וליתנה לכהן הקטן, אבל אם העיסה טמאה, אי אפשר להפריש וליתנה לכהן הקטן שיבטלנה, כיון שקטן אינו יכול לבטל.

ג. המהר"ם חלאווה (שם) תירץ, שאסור לתת את החלה לכהן והכהן יבטלנה, כיון שמדרבנן לא די בביטול בעלמא וצריך ביעור, ואין עושים תקנה לחלה שיעבור בה איסור דרבנן, שהרי אם יתננה לכהן יעבור על איסור דרבנן במה שמשהה אותה, אף שכבר ביטלה[קטו].

ד. החתם סופר (ד"ה כיצד, נמשכו הרמתון) תירץ, על פי מה שדנו התוספות בגיטין (מו. ד"ה מדעתם), אם שייך להפקיר רק לישראל ולא גוי, ואם נאמר שהפקר רק לישראל אינו הפקר, מיושב, שהרי כשיפקירה הכהן יצטרך להשגיח שלא יטלנה גוי, שהרי היא תרומה[קטז].

ה. עוד כתב **החתם סופר**, שיותר נראה לתרץ, שאם יתננה לכהן על מנת שיפקירה, אין כאן נתינה ולא יצא ידי חובת חלה, כמו שמבואר **בתוספות לעיל** (נב. ד"ה דגר)[קיז].

מדוע אינו יכול להפריש מעיסה טהורה על הטמאה

עוד הקשה המאירי (ד"ה ומ"מ), שיביא עיסה טהורה ממקום אחר, ויצרפנה לעיסה הטמאה על ידי חוט של בצק פחות מכביצה שאינו מקבל טומאת אוכלים[קיח], ויפריש מהעיסה הטהורה על הטמאה, והחלה תהיה מותרת לכהן באכילה ויהיה מותר לאפותה[קיט]. **ותירץ התורת חסד** (מו"מ סי' מד אות ח), **עפ"י דברי הנודע ביהודה** (מהדו"ת, יו"ד סי' רפ ד"ה ומומר) **שבמצות חלה יש שני עניינים: א.** להפקיע איסור טבל אינו יכול לבטלו. **והבית מאיר** (מו"מ סי' תלח ס"ק ד"ה חפץ) חולק עליו, וסובר שאף דבר שאינו שלו יכול לבטל, שכיון שיש לו בו איזו זכות יכול להפקיר אותה הזכות, וכתב שיש לדחות ראיות השאגת אריה. ועיין מקור חיים (פסחים נפ' תלח ביאורים אות ד), שדחה ראיותיו של השאגת אריה, אך כתב שמסברא נראה, שחמץ שאינו שלו אלא שקיבל עליו אחריות אינו יכול לבטלו, שלא שייך ביטול בדבר שאינו שלו, אבל מדבריו מבואר, שחמץ שיש לו בו טובת הנאה שייך ביטול. **קיג. ולכאורה** צריך עיון, שהרי מבואר ברש"י (ד"ה כיצד) שאם היה מותר לשרוף קדשים ביום טוב היה שורפם, אף שהיה מבטל מצות נתינה, ומשמע שמותר לבטל את מצות הנתינה. ואפשר שכוונתו, שלא שייך לומר 'ביטול' בדבר זה, שהכוונה בביטול היא, שעושה אותו כעפרא דארעא שאין לו צורך בו, וכיון שיש לו צורך לקיום המצוה, הביטול אינו ביטול, אבל אם יבער את החמץ, לא איכפת לי מה שמפסיד מצות הנתינה. ואולי יש לחלק, שאם הוא עושה שלא תהיה חלה בעולם, אין זה נחשב שביטל את מצות הנתינה, אבל אם יש חלה בעולם, אסור לו להפקיע מעצמו את מצות הנתינה. **קיג. מאירי** (שמר), **מהר"ם חלאווה** (ד"ה כיצד), **צל"ח** (ד"ה כיצד), **חתם סופר** (ד"ה כיצד). **קיד. וכן** תירץ **החתם סופר** (ד"ה כיצד) בדרך אחת. ובפנים הובא מהמהר"ם חלאווה, שאין לתרץ שאין שם כהן, שאם אין שם כהן מדוע אם העיסה טהורה מותר לאפותה ביום טוב. ולפי דברי המאירי יתיישב, שאמנם יש כהן במקום רחוק, אלא שאם יחפשו אחר הכהן תחמיץ העיסה, אבל לאחר שיעבור זמן חימוץ יוכלו למצוא כהן, ולכן אם העיסה טהורה, שיכולים לאפותה לפני שתחמיץ, מותר לקרוא לה שם ולאפותה, שהוא לצורך אוכל נפש, שאפשר למצוא כהן לאחר זמן ותהיה ראויה לו. **קטו. ולעיל** [בסמוך] הובא תירוץ זה בשם הפרי חדש, על הקושיא שהישראל יבטל את החלה. ועיין שם בהערה שהובאו דחיות השו"ת פני יהושע והפרי מגדים על תירוץ זה. **קטז. ועיין** שו"ת **חתם סופר** (מ"ז סי' נו, מ"י סוף סי' שה) שהאריך בזה. **קיז. והקשה**, לפי רבי יהושע שמפרישים ומניחים לערב, הרי לא הוה הפרשה כיון שאין החלה ראויה לכהן שהרי תחמיץ. ותירץ, שרבי יהושע סובר כרבי שמעון (לעיל נ.), שחמץ שעבר עליו הפסח מותר מן התורה, ורק מדרבנן קנסו, ואם לא עבר בבל יראה, לא קנסו חכמים, ויוכל לקיים נתינה במה שיתן לכהן אחר הפסח. המאירי הביא שיש מפרשים, שאין נתינת החלה לכהן מוציאה את העיסה מידי טבל, כיון שאם יתננה לכהן לא יוכל הכהן לא לאוכלה ולא להסיקה תחת תבשילו, כיון שעומדת להיחמץ ותהיה אסורה בהנאה [וכתירוץ החתם סופר], אמנם המאירי חולק על זה, וסובר שהפרשת החלה ונתינתה לכהן מוציאה את העיסה מאיסור טבל, כיון שבשעת ההפרשה עדיין אין החלה חמץ, אם כן היא ככל חלה טמאה ששייכת בה נתינה לכהן, ומותר להפריש חלה טמאה על עיסה טמאה. **קיח. שאם** יצרף את העיסה הטהורה לטמאה על ידי בצק יותר מכביצה, תיטמא העיסה הטהורה מהטמאה, ואם לא יצרף כלל את העיסה הטהורה לטמאה, יהיה אסור ליטול חלה מן הטהורה על הטמאה, שאין מפרישים שלא מן המוקף, לכן יחברם על ידי חיבור של אוכלים פחות מכביצה, שמאכל פחות מכביצה אינו מקבל טומאה, והעיסה לא תיטמא, וגם יתרום מן המוקף. **קיט. עיין** מה שתירץ על זה השואל ומשיב (מהדו"ק, מ"פ סי' קמז). **קכ. בתורת חסד** (מו"מ סי' מד אות ה) כתב, שהתירוץ שאין לו עוד קמח ללוש עיסה אחרת הוא דחוק. והקשה עוד על תירוץ זה, שהלא הרמב"ם (ביכורים פ"ז ה"ב) פוסק כרבי אליעזר, שמפרישים מעיסה טהורה על הטמאה על ידי חיבור עיסה פחות מכביצה, וגם פוסק (יום טוב פ"ג ה"ט) כרבי אליעזר שלא תקרא לה שם עד שתאפה, והיה לרמב"ם לחלק, שרק כשאין לו קמח ללוש עיסה אחרת לא יקרא לה שם עד שתאפה, ואם יש לו קמח ללוש עיסה אחרת, יכול להפריש מן הטהורה על הטמאה על ידי חיבור פחות מכביצה. **קכא. שכיון** שכבר חל חיוב חלה בשעת הגלגול, שוב אינו פוקע אף אם יחלק את העיסה לעיסות קטנות, אבל אם העיסה נטמאה לפני הגלגול, ועדיין לא חל חיוב חלה, אפשר לעשות עיסות קטנות פחות מכשיעור, ולא יחול כלל חיוב חלה. **קכב. עיין** שם שדן אם צורך מצוה נחשב צורך. **קכג. כמו** שמבואר שם בגמרא, שלרבה אין חיוב מלקות אם אופה על ידי 'הואיל', ומשמע שמכל מקום אסור מדרבנן. **קכד. לכאורה** צריכה עיון קושייתו, שכיון שבכל מקרה צריך להיתר של 'הואיל' שהוא איסור דרבנן, אם כן הוא מיותר לעשות עיסה אחרת, שהרי באותה עיסה עצמה יכול להפריש על ידי 'הואיל', ומדוע שיאפה עיסה אחרת. ואפשר שעדיף לעשות עיסה אחרת שיוכל להפריש חלה טהורה. ולפי זה כל מי שלש עיסה טמאה, לכתחילה צריך להביא עיסה אחרת וללוש בטהרה, כדי שיוכל להפריש חלה בטהרה. **קכה. עיין** שם מה שמתרץ על פי יסוד זה. **קכו. רעק"א** (ד"ה כיצד). וכעין זה באור חדש (נמוק' ד"ה עד), וביש סדר למשנה (תלה פ"ג מ"ז), ועיין שם מה שכתבו בזה. המנחת חינוך (מצוה יח אות יב) הקשה עוד לשיטת רש"י בסוכה (מ: ד"ה כל), שדבר שהוא פחות משוה פרוטה אינו נחשב ממונו, ואינו נחשב 'לכם', אם כן יכול להפריש עיסה פחות משיעור פרוטה, ובזה לא יעבור אפילו איסור דרבנן שהרי אינו שלו. ותירץ הדבר שמואל (ד"ה הקשה המנ"ח), שגם פחות מפרוטה נחשב ממון ישראל, אלא שאינו 'לכם', כיון שהגדר של 'לכם' היינו שיש לו בו פרוטה, וכיון שאין לו בו פרוטה יש לו גדר של חצי שיעור, ואם כן אסור להשהותו מדין חצי שיעור לכל הפחות מדרבנן, שמדרבנן ודאי שנאסר להשהות פחות מכשיעור [שלא לפי שיטת השאגת אריה. ולפי מה שהובא בפנים בשם התורת חסד, מיושבת קושיית המנחת חינוך]. **קכז. לעיל** (מה. נמנין 'החסם מני שיעור נחסר נגל ירחה') הובאו השיטות, האם פחות מכזית אסור מן התורה בבל יראה מדין חצי שיעור.

מדוע אינו יכול להפריש פחות מכזית

שם. הקשו האחרונים[קכו], לשיטת **השאגת אריה** (סוף סי' פח)[קכז] שלא נאסר לקיים חצי זית חמץ בפסח, אם כן יפריש חלה פחות מכזית, ואף ששיעור חלה הוא אחד מעשרים וארבעה, אבל כאן שהכהן אסור לאכול ולהשתמש בחלה, ואין לו שום הפסד אם יפרישו חלה פחות מכזית, מותר לכתחילה להפריש פחות מכזית, ויכול להניחה שתחמיץ.

ותירץ התורת חסד (מו"מ סי' מד אות ח), **עפ"י דברי הנודע ביהודה** (מהדו"ת, יו"ד סי' רפ ד"ה ומומר) **שבמצות חלה יש שני עניינים: א.** להפקיע איסור טבל

מהעיסה, ולזה אין שיעור מן התורה, שאפילו כל שהוא חלה מפקיע את העיסה מאיסור טבל. ב. מצות נתינה לכהן, ובזה יש שיעור מן התורה. ולפי זה יש ליישב, שלכן לא אמרה המשנה שיפריש פחות מכשיעור, שאם כן יבטל בידים מצות נתינה מן מהתורה שיש לה שיעור[קכח].

עוד הביא התורת חסד, שיש שנדחקו לתרץ, שחכמים לא רצו לשנות מידתם, וכמו שבכל חלה טמאה חייבו להפריש אחד ממ״ח, כמו כן כאן לא שינו מידתם[קכט].

מדוע עוברים בבל יראה על חלה טמאה והלא 'כתותי מיכתת שיעורה'

שם. הפני שלמה (ד״ה ר״ח) הביא קושיית **המהר״ם מינץ** (פפי זוטרי סי׳ ה), מדוע עוברים בבל יראה על חלה טמאה, והלא כיון שעומדת לשריפה, 'כתותי מיכתת שיעורה', ונחשב שאין לה שיעור כזית לעבור בבל יראה[קל], ואף שכל חמץ עומד לשריפה, ואף על פי כן עוברים עליו בכזית ואין אומרים ש'כתותי מיכתת שיעוריה', היינו משום שהתורה גילתה שאף שעומד לשריפה מכל מקום שיעורו קיים לעבור עליו בבל יראה, אבל בחלה טמאה שמלבד איסור החמץ היא עומדת לשריפה מצד טומאת החלה, בזה לא גילתה התורה ששיעורה קיים ולא מיכתת שיעורה, ואם כן אין כאן כזית לעבור בבל יראה.

ותירץ הפני שלמה, על פי מה שדנו **התוספות** (לעיל כט. ד״ה ממון), האם אומרים 'הואיל וגלי גלי' [כשהתורה גילתה במקום אחד דין מסוים האם למדים משם לכל המקומות], ונידון התוספות אם אומרים ממיתה לכרת 'הואיל וגלי גלי', שהם שני דברים, אבל בדבר אחד ודאי אומרים 'הואיל וגלי גלי', ולכן כיון שהתורה גילתה שמה שהחמץ עומד לשריפה אינו גורם שיהיה מיכתת שיעוריה, יש ללמוד שהוא הדין מה שהחלה עומדת לשריפה מחמת שהיא חלה טמאה, לא גורם שיהיה מיכתת שיעורה[קלא].

אוצר החכמה

מכאן קשה על שיטת ר״י שהמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר בבל יראה

אתחתן/בא/ויגש/ויחי

שם. האחרונים[קלב] הקשו, לפי שיטת **ר״י** (תוספות כט: ד״ה רב) שהמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר בבל יראה, משום שהלאו של 'בל יראה' הוא ניתק לעשה של מצות 'תשביתו', אם כן מדוע אסור להפריש החלה ולהניחה למוצאי יום טוב על מנת לבערה, והרי אינו עובר באופן זה על בל יראה[קלג].

ותירצו השער המלך (ממרן ומלכא פ״ו ה״ג ד״ה ולע״ד) **והמקור חיים** (פמיחה נפי׳ מלא ד״ה ועמה), שרק אם משהה על מנת לבערו מיד אינו עובר בבל יראה, אבל אם משהה עד הערב עובר בבל יראה, אפילו אם משהה על מנת לבער, ולא כדברי המגן אברהם (סי׳ תמו סק״ג) שהמשהה על מנת לבער בערב, אינו עובר על בל יראה לשיטת ר״י.

החתם סופר (ד״ה לפ - השמי) תירץ, שאם יפריש חלה על מנת לבערה, לא תיפטר העיסה מחיוב חלה, שחלה שאין שייכת בה נתינה לא פוטרת את העיסה, כמו שמבואר **בתוספות** לעיל (לב: ד״ה דבר).

הפני שלמה (ד״ה פ״ר) **והעונג יום טוב** (סי׳ ל ד״ה ודע דמס) תירצו, שהטעם של ר״י שאם משהה על מנת לשורפו אינו עובר בבל יראה, הוא מפני שהוא לאו שניתק לעשה של 'תשביתו', וכיון שמקיים את העשה של תשביתו אינו עובר בבל יראה, וכל זה כשניכר ששורף בגלל המצוה של תשביתו, אבל חלה טמאה שגם ללא המצוה של 'תשביתו' היה צריך לשורפה, לא ניכר ששורפה משום המצוה של 'תשביתו', ובמה ששורפה בערב לא ניכר שמתקן את הלאו של בל יראה, ולכן המשהה חלה טמאה על מנת לבערה, אפילו לשיטת ר״י עובר בבל יראה[קלד].

ביאור סברות רבי אליעזר ובן בתירא ורבי יהושע

ר״א אומר לא תקרא לה שם עד שתאפה בן בתירא אומר תטיל בצונן

א״ר יהושע וכו'. במשנה הובאו שלש שיטות, כיצד להפריש חלה בטומאה ביום טוב, וצריך ביאור מדוע כל שיטה אינה סוברת כמו השיטות האחרות.

ובגמרא (להלן ע״ב) מבואר, שרבי אליעזר חולק על רבי יהושע שמתיר להפריש ולהניח עד הערב, מפני שסובר שאף שהחלה שייכת לשבט הכהונה, עובר הבעלים על בל יראה, משום שרבי אליעזר סובר שטובת הנאה ממון, ולבעלים יש בחלה טובת הנאה, ולכן החלה נחשבת ממונו לעבור עליה בבל יראה, או משום שסובר שאומרים הואיל ואם ישאל על הפרשת החלה היא תהיה ממונו, אם כן כבר מעכשיו נחשבת החלה לממונו ועובר עליה בבל יראה.

וכתבו התוספות (להלן ע״ב ד״ה הוסיל - הרמזון) **והרא״ש** (סי׳ ו), שהטעם שרבי אליעזר חולק על בן בתירא שאמר שתטילנה לצונן, משום שרבי אליעזר סובר שלכתחילה יש לחשוש שמא לא תיזהר יפה כשתטילנה לצונן, ותחמיץ החלה, אבל גם רבי אליעזר ורבי יהושע סוברים שעיסה שהטילוה לצונן אינה מחמצת, שאין סברא שיחלוקו האם עיסה בתוך צונן מחמצת. ועל פי זה כתבו התוספות (ד״ה מטיל) והרא״ש, שבדיעבד שכבר הפרישו חלה לפני האפייה, מודה רבי אליעזר שתטיל לצונן.

ורבי יהושע סובר שטובת הנאה אינה ממון, ולכן מותר להפריש ולהניח עד הערב, ואינו עובר בבל יראה, כיון שהיא ממון כהן ואינה ממון ישראל, ואינו סובר שאומרים הואיל שאם ישאל על החלה היא תהיה ממון ישראל ולכן כבר מעכשיו היא ממון ישראל. וכיון שסובר שאין אומרים הואיל, גם אינו סובר שלא תקרא לה שם עד שתאפה [כשיטת רבי אליעזר], כיון שאם לא תקרא לה שם יהיה אסור לאפות את כל העיסה, כיון שיש בה חלה שאסורה באכילה, ואם יאפוה עוברים על עשיית מלאכה שלא במקום אוכל נפש, וכמו שמבואר בברייתא (מח.), שרבי יהושע אמר לרבי אליעזר שלדבריו עובר על עשיית מלאכה ביום טוב[קלה]. ולרבי אליעזר מותר לאפות את כל העיסה אף שלא קרא שם לחלה, משום שסובר שאומרים 'הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה', לכן מותר לאפות את כל העיסה[קלו].

ושיטת בן בתירא שתטיל לצונן, ולכאורה תמוה, ממה נפשך, אם סובר שאומרים הואיל ואם ישאל על החלה תהיה ממונו ועובר על בל יראה, ולכן אין לנהוג כרבי יהושע שסובר שמניחים אותה לערב, אם כן שיפסוק כרבי אליעזר שלא תקרא לה שם עד שתאפה, ומדוע הצריך להטיל לצונן[קלז], ואם אינו סובר שאומרים הואיל, הרי אינו עובר בבל יראה כשיטת רבי יהושע, ויכול להניחה עד הערב, ומדוע הצריך להטיל לצונן[קלח]. ונאמרו כמה טעמים לבאר שיטתו של בן בתירא:

א. יש **ראשונים**[קלט] שביארו, שבן בתירא סובר 'הואיל', ולכן אסר לנהוג כרבי יהושע ולהניחה עד הערב, משום ש'הואיל ואי בעי איתשיל עלה' עובר עליה בבל יראה, ואף שסובר 'הואיל', מכל מקום לא התיר לנהוג כרבי אליעזר שלא תקרא לה שם עד שתאפה, 'הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה', משום שאחר

קכח. וצריך עיון, שמבואר ברש״י (ד״ה פיגד), שאם היה מותר לשרוף קדשים ביום טוב היה מבערם, אף שמבטל בידים מצות נתינה. **קכט. התשובה** מאהבה (מ״ח סי׳ קכח) הקשה, שהרי רבי אליעזר הוא מתלמידי בית שמאי, ולבית שמאי השיעור לעבור על חמץ בבל יראה הוא ככותבת (ביצה ג.), ושיעור חלה מעיסה שלשו אותה בפסח הוא פחות מככותבת, שהרי שיעור עיסה שמותר לאפות לפסח הוא מ״ג ביצים (מח.), ושיעור חלה מעיסה טמאה הוא אחד מארבעים משמונה (חלה פ״ג מ״ז), ואחד מארבעים ושמונה מארבעים ושלשה ביצים הוא פחות מכביצה, ומבואר ביומא (עט:), שיש סוברים שככותבת הוא יותר מכביצה, ונמצא ששיעור חלה בעיסה שלשים אותה בפסח, אין בו שיעור ככותבת, שהוא השיעור לעבור על בל יראה. ותירץ החתם סופר (שו״ת, שו״ת סי׳ קכז ד״ה ומתוך), ששיעור הקמח הוא מ״ג ביצים אבל על ידי נתינת המים שיעור העיסה הוא נ״ד ביצים, ושיעור החלה הוא אחד מארבעים ושמונה בעיסה, ונמצא שמפריש יותר מכביצה שהוא ככותבת, ואף לבית שמאי עובר בשיעור זה על בל יראה. ועיין עוד מה שכתבו בזה התשובה מאהבה והתורת חסד (שם) והפני שלמה (ד״ה סוגיתן) והבית שערים (שו״ת סי׳ עמ קף לה:) והעמודי אור (סי׳ כו שו״ת יח) והשדי חמד (כללים ג פמ״ם השדה שו״ת עז). **ובשבט סופר** (שו״ת סי׳ מג) דן בזה, והקשה עוד, שהרי אפשר להפריש שיעור חלה אפילו שהוא כביצה, ואחר כך יחלקנה לעיסות קטנות, ולא יעבור על בל יראה [עיי״ש שהוכיח מדברי הגמרא לעיל (מה:), שאם יש לו כמה חצאי זית מפוזרים אינו עובר בבל יראה. ועיין חזון איש (שו״ת סי׳ קטז סק״ק יד) שמסתפק, האם מצטרפים כמה חצאי זיתים שבבית להתחייב בבל יראה]. ותירץ, שבאמת אפשר לעשות כן אלא שאין צריך לעשות כן, שלרבי יהושע מותר להפריש ולהניח עד הערב. ולרבי אליעזר יכול לקרוא שם אחר שתאפה. **קל. כמו** שמבואר בראש השנה (כח.) ובסוכה (לא:), שכל דבר שעומד לשריפה נחשב כאילו נשרף ואין לו שיעור. **קלא. וכתב**, שיש לומר שרק לענין הלאו של בל יראה נחשב כאילו נשרף ואין לו שיעור, הואיל וגלי גלי, אבל לענין 'תשביתו' לא נחשב שיש כזית בחמץ, ובמה ששורף החמץ, אינו מקיים מצות עשה של 'תשביתו', כיון שעומד לשריפה מחמת שהיא חלה טמאה. ולפי זה מיישב את קושיית השאגת אריה [הובא להלן בסמוך], לשיטת ר״י (תוס׳ לט: ד״ה רב) שהמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר בבל יראה, אם כן מדוע אין להניח את החלה עד הערב על מנת לבערה בערב, והרי אם מניח את החלה על מנת לשורפה בערב אינו עובר בבל יראה. ולפי הנ״ל מיושב, שרק אם מקיים במה ששורף בערב מצות 'תשביתו' אינו עובר בבל יראה, כיון שמתקן את הלאו והוא ניתק לעשה של 'תשביתו', אבל כאן שאינו מקיים 'תשביתו', ממילא אינו תיקון ללאו של בל יראה, ועובר על הלאו אפילו אם משהה על מנת לבערו. **קלב. שאגת** אריה (סי׳ פפ), שער המלך (ממרן ומלכא פ״ו ה״ג ד״ה ולע״ד), חתם סופר (ד״ה לפ - השמי), ישועות יעקב (מו״ח סי׳ תמו סק״ג). **קלג. ואין** לתרץ שהמשנה דיברה בשביעי של פסח, ואם ישהה אותה למוצאי יום טוב, לא יקיים מצות ביעור שכבר אינו פסח, ורק אם משהה על מנת לקיים מצות ביעור אינו עובר, שאם כן המשנה היתה צריכה לכתוב 'כיצד מפרישין חלה בטומאה ביום טוב האחרון', ומזה שלא כתבה כן, משמע שאף ביום טוב ראשון הדין כן. שאגת אריה (סי׳ פפ). **קלד. עיין** מה שהקשה הדבר שמואל (ד״ה הקשה נשמה״מ) על תירוץ זה. ועיין עוד בישועות יעקב (מו״ח סי׳ תמו סק״ג) מה שתירץ. **קלה. מבואר** בחידושי רבינו דוד (ד״ה כ׳), שלולא הברייתא, היה מקום לפרש שגם רבי יהושע סובר שאומרים 'הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה', רבי יהושע גם מתיר לנהוג כרבי אליעזר שלא לקרוא שם עד שתאפה, אלא שמתיר גם להפריש ולהניחה לערב, ואף שרבי יהושע אינו סובר 'הואיל ואי בעי איתשיל', שהרי מטעם זה סובר שאינו עובר בבל יראה, מכל מקום סובר 'הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה' יכול לא לקרוא שם עד שתאפה, שיש לחלק בין 'הואיל' בדבר שמחוסר מעשה, להיכן שאינו מחוסר מעשה, ו'הואיל ואי בעי איתשיל' הוא מחוסר מעשה, אבל 'הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה' אינו מחוסר מעשה, ובזה מודה רבי יהושע שאומרים הואיל. ורק מהברייתא מבואר לא כן. **קלו. כמו** שמבואר להלן (שם). **קלז. כיון** שסובר 'הואיל', אם כן 'הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה', אינו עובר באפיית העיסה על מלאכת יום טוב. **קלח. לשון** הרא״ש (שם), 'אמנם בהא פליג רבי אליעזר אבן בתירא, דסבר דטוב יותר שלא יקרא לה שם עד שתאפה, אולי לא יזהר יפה בהטלתה לצונן', ומשמע קצת מלשון הרא״ש, שרבי אליעזר ובן בתירא נחלקו, האם עצה זו של הטלה לצונן היא עצה לכתחילה, ואם כן מפורש בדברי הרא״ש טעם אחר בדברי בן בתירא, שמודה שאפשר לנהוג כרבי אליעזר, אלא שסובר שאין חייב לנהוג כן, שאפשר לכתחילה להטילה לצונן. ואפשר שאף לשיטת הרא״ש, שלבן בתירא להטיל לצונן הוא לכתחילה, היינו רק בחלה לפי שאין עצה אחרת, אבל בסתם עיסה, אף לבן בתירא אסור לכתחילה להטילה לצונן, ולפי זה הרא״ש הוא לא פירוש חדש בבן בתירא, שהטעם שלבן בתירא מותר להטיל את החלה לצונן לכתחילה, אף שבסתם עיסה אסור לעשות כן לכתחילה, הוא משום שאינו סובר כרבי אליעזר שמועיל שלא יקרא לה שם עד שתאפה, וצריך לפרש כאחד הטעמים הנ״ל, מדוע אינו סובר כרבי אליעזר. **קלט. חידושי** רבינו יהונתן מלוניל (ד״ה כן), חידושי תלמיד הרשב״א (ד״ה פיגד), חידושי רבינו דוד (ד״ה כן) בדרך אחת.

האפייה כשיקרא שם לחלה יתברר למפרע שאפה שלא לצורך יום טוב, ולכן אסור לאפות את הכל, שהרי חלק מהעיסה לא יהיה ראוי לאכילה, ובאופן זה שככר אחד ודאי לא יהיה ראוי לאכילה, סובר בן בתירא שאין אומרים 'הואיל', ולכן אמר שתטילנה לצונן.

ב. המאירי (ד"ה בן בתירא) מבאר, שבן בתירא סובר שטובת הנאה אינה ממון, ואף על פי כן אסור להניח החלה עד מוצאי יום טוב, משום שסובר שאומרים הואיל ואם ישאל על החלה תהיה ממון של הבעלים, לכן עובר עליה בבל יראה, ואף שסובר שאומרים הואיל, לא התיר לנהוג כרבי אליעזר שלא תקרא שם עד שתאפה על סמך 'הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה', משום שסובר שאומרים 'הואיל' רק לחומרא, לענין שאסור להניח למוצאי יום טוב, אבל אין אומרים הואיל לקולא, לאפות את כל הככרות על סמך 'הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה', ובלי היתר של 'הואיל' אסור לאפות את כל הככרות, שהרי חלה אחת ודאי שלא תהיה ראויה לו, ונמצא שאופה חלה אחת שאינה ראויה לו, ואף אם ירצה ליטול מקצת חלה מכל ככר וככר, מכל מקום כיון שיכול לחלק את העיסה ולאפות רק חלק מהעיסה בלי החלק שיפריש לחלה, נמצא שאופה דבר שודאי אינו אוכל נפש. אבל רבי יהושע סובר שאין אומרים כלל 'הואיל', לא לקולא ולא לחומרא, ולכן מותר להפריש ולהניח למוצאי יום טוב, שאינה ממון הישראל ואינו עובר עליה בבל יראה, ואין אומרים הואיל ואם ישאל עליה תהיה ממונו, מעכשיו היא ממונו.

ג. הר"ן (מידושים ד"ה גמ', על הרי"ף ד"ה רבי אליעזר) מבאר, שבן בתירא אינו סובר שאומרים 'הואיל', ולכן לא התיר לנהוג כרבי אליעזר שלא תקרא לה שם עד שתאפה, כיון שיש ככר אחד שלא יהיה ראוי ליום טוב, ואין אומרים 'הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה', ואף שאינו סובר 'הואיל', ואם כן גם אינו סובר 'הואיל ואי בעי איתשיל עלה', מכל מקום לא התיר לנהוג כרבי יהושע ולהניחה לערב, משום שסובר שטובת הנאה ממון, ואם כן העיסה היא ממון של הבעלים ועובר עליה בבל יראה[קמא].

ד. ויש מהראשונים[קמב] שפירשו [הם פירשו כן בדעת הרי"ף (מ"ק.)][קמג], שהטעם של בן בתירא שתטיל לצונן הוא משום שסובר שחיוב חלה הוא רק בשעת הלישה ואין להפריש עיסה אחר האפיה, שכיון שבאפיה נעשה שינוי בעיסה נפקע ממנה חיוב חלה, וכמו שמצאנו שמי שגזז צמר וצבעו לפני שנתן לכהן את הראשית הגז, נעשה שינוי בצמר ונפקע חיוב ראשית הגז[קמד] (נ"ק סו.)[קמה].

ה. הקרבן נתנאל (פי' ו מות ז) מבאר, שבן בתירא סובר שמצוה להפריש בעודה עיסה, כיון שכתוב (במדבר טו כ) בחיוב הפרשת חלה 'ראשית עריסותיכם'[קמו]. וכן פירש הקהלת יעקב (ד"ה והנה), והביא את הספרי (ספ"ג פיסקא קי) 'הרי שלא הפריש חלה מן העיסה שומע אני שלא יפריש חלה מן הלחם, תלמוד לומר 'והיה באכלכם מלחם הארץ', שמשמע מזה שהפסוק מרבה שבדיעבד אפשר להפריש אחר האפיה, אבל עיקר מצות הפרשת חלה הוא מהעיסה, כמו שמבואר בבבא קמא (נד.) לענין פאה שמצות הנחת פאה הוא מהקמה, ואם לא הניח מהקמה מניח מהעומרים[קמז].

ו. הצל"ח (להלן ע"ג ד"ה גמ') מבאר, שבן בתירא סובר שטובת הנאה אינה ממון, ואף על פי כן חולק על רבי יהושע שהתיר להפריש חלה ולהניחה לערב, משום שסובר שאין להפסיד ממון כהן על חינם, וכיון שיכול להטילה לצונן ותהיה ראויה לכהן לערב, אין להניחנה להחמיץ ותיפסד לגמרי, ומבואר בדבריו שאף שחלה טמאה היא מוקצה, מתיר בן בתירא להטיל לצונן, כיון שסובר שאומרים 'הואיל ואי בעי איתשיל עלה' ותהיה ראויה, לכן אין בה איסור מוקצה.

האם לאחר האפייה צריך צירוף סל להתחייב בחלה

רבי אליעזר אומר לא תקרא לה שם עד שתאפה[קמח]. **רש"י** (ד"ה עד) מפרש, שטעם רבי אליעזר, הוא משום שאומרים 'הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה', שיכול להפריש מכל אחת מקצת לחלה, ושאר הפת יהיה ראוי לו לאכילה, והואיל וכל אחת ואחת ראויה לו, יכול לאחר אפייה לצרף את כל הלחמים ולהפריש חלה שלימה על כולם, כיון שהסל מצרפם לחלה. ומבואר מדברי רש"י, שרק אם יש צירוף סל יכול להפריש חלה על הכל[קמט]. אמנם **הראשונים**[קנ] נחלקו על דבריו, וסוברים שאין צריך צירוף סל, כיון שהעיסה התחייבה כבר בשעת הגלגול, שבאותה שעה היה בה שיעור להתחייב בחלה, וממילא יכול להפריש אף בלי צירוף סל, וצירוף סל צריך רק אם בשעת הגלגול לא היה שיעור להתחייב בחלה, ועל ידי צירוף סל יש שיעור להתחייב בחלה.

וכתבו התוספות (להלן ע"ג ד"ה הואיל - הרמתון), שצריך שהככרות יגעו זה בזה, שהרי צריך לתרום מן המוקף[קנא].

האם דין המשנה נוהג בחלת חוצה לארץ

שם. הרי"ף פסק כרבי אליעזר[קנב], וכתב, שדינו של רבי אליעזר שלא תקרא לה שם עד שתאפה נאמר רק בחלת ארץ ישראל, לפי שחלת ארץ ישראל אינה נאכלת בטומאה לא לכהן גדול ולא לכהן קטן[קנג], ואם יקרא שם לחלה טמאה יהיה אסור לאפותה לפי שאין יכולים לאוכלה, וגם אסור לשרוף את החלה לפי שאין שורפים קדשים ביום טוב, אבל בחוצה לארץ מותר לקרוא שם חלה לעיסה טמאה ביום טוב, לפי שחלת חוצה לארץ היא מדרבנן ונאכלת בטומאה לכהן קטן[קנד], כמו שמבואר בבכורות (מ.), שאין חלת חוצה לארץ אסורה אלא למי שטומאה יוצאה עליו מגופו, דהיינו איש שראה קרי או אשה שראתה נדה, אבל כהן קטן מותר לאכול חלת חוצה לארץ, ובמקום שאין כהן קטן צריך לנהוג כרבי אליעזר ולא תקרא שם עד שתאפה[קנה].

מדוע דווקא כשיש כהן קטן אין נוהג דין המשנה בחלת חוצה לארץ

הבעל המאור (להלן ע"ג ד"ה והא) הקשה על הרי"ף, הרי קיימא לן שכהן שנטמא בקרי טובל ואוכל חלת חוצה לארץ (נכורות שם), ואם כן בחוצה לארץ אף במקום שאין קטן, מותר לקרוא שם לחלה טמאה, ויתננה לכהן שטבל לקריו, ומה שאמר שמואל (שם) שאסור לאכול חלת חוצה לארץ למי שטומאה יוצא מגופו, היינו עד שיטבול, אבל לאחר טבילה מותר בחלת חוצה לארץ. והביא

קמ. כספרת רב שישא בריה דרב אידי להלן (שם), 'ודילמא לא היא, עד כאן לא קאמר רבי יהושע התם דלא אמרינן הואיל, אלא דאיכא חדא דלא חזיא לא לדידיה ולא לאורחין, אבל הכא דחזי מיהת לאורחין, אימא הכי נמי אמרינן הואיל'. **קמא. וכן** פירש רבינו דוד (ד"ה כן) בדרך אחד. **קמב. רבינו** יהונתן מלוניל (מ"ק ד"ה ומשמע) והמאירי (ד"ה ופף) והמהר"ם חלאווה (ד"ה ולענין). **קמג. שכתב,** שדבר רבי אליעזר שייכים למה שסובר שהסל מצרף לחלה. שלכאורה לא מובן מדוע זה קשור לדין צירוף סל. [וראה להלן (מ"ק.) בענין 'ביאור דברי הרי"ף וכו'] מה שהתבאר עוד בזה. **קמד. המנחת** שלמה (פי' סח נהגה 2) תמה על זה, שהרי חלה אינה דומה לראשית הגז, שראשית הגז אינו טבל, שמותר להשתמש עם הצמר אפילו אם לא הפרישו ממנו ראשית הגז, אבל עיסה שלא הפרישו ממנו חלה היא טבל, והעיסה אסורה, ואין סברא שהאפיה תפקיע את האיסור. וכתב, שאפשר שבלי הפסוק היינו אומרים שאחר האפיה אי אפשר להפריש חלה, כמו שמצאנו לענין ראשית הגז, שלא שייך להפריש אחר הצביעה, אבל עדיין לא בהכרח שהלחם יהיה מותר באכילה, שאפשר שאין להפריש ממנו חלה אבל השם טבל שחל עליו בשעה שהוא היה עיסה לא פוקע ממנו, ודבר זה תלוי בנידון שהובא במעדני ארץ (תרומות פ"ג הי"ד אות ד) **האם** כשאין אפשרות לתרום, נפקע האיסור טבל. **קמה. ולפי** זו מובנים דברי הרי"ף שכיון שהלכה כרבי אליעזר שאפשר להפריש אחר האפיה, אם כן אין הלכה כבן בתירא. [וכיון שבן בתירא סובר בדין הואיל כרבי אליעזר, לכן הלכה כרבי אליעזר בדין הואיל, אלא שבן בתירא חולק על רבי אליעזר האם אפשר להפריש חלה אחר האפיה, ובזה אין הלכה כבן בתירא]. **קמו. ומציין** לדברי הבית יוסף (או"ח סי' תמו ס"ק ד"ה ומשמע) שהביא מהראשונים, שלכתחילה אם אפשר להפריש מהעיסה, לכולי עלמא צריך להפריש בעודה עיסה, משום 'ראשית עריסותיכם'. **קמז. ובזה** מבאר את מחלוקת תנא קמא ורבי אליעזר (מלה פ"ג מ"ד) האם סל מצרף לחלה, שרבי אליעזר לומד מהפסוק (במדבר טו יט) 'והיה באכלכם מלחם הארץ' שהסל מצרף, ותנא קמא סובר שאין הסל מצרף, משום שתנא קמא סובר שצריך את הפסוק כדי לדרוש שאפשר להפריש כשהוא לחם, שהיה אפשר לומר שעל ידי האפיה לא פוקע מצות חלה, וכדרשת הספרי, והפסוק לא מיותר ללמד שהסל מצרף, אבל רבי אליעזר סובר שאין חיוב להפריש דווקא מהעיסה, אלא שהחיוב מתחיל באות שעה, ויש לו רשות להניח מלהפריש עד אחר האפיה, ורק מצד זריזות צריך להפריש מהעיסה, והפסוק לא נצרך ללמד שאפשר להפריש בשעה שהוא לחם, אלא הפסוק בא ללמד שהסל מצרף. ובזה מיישב את דברי הרי"ף (מ"ק.) שדברי רבי אליעזר שלא תקרא לה שם עד שתאפה שייכים לשיטתו שהסל מצרף לחלה. **קמח. כתב** המאירי (ד"ה ולענין גיסור), שיש גורסים עד 'שֶׁתאפֶּה' ועולה על האשה, שעד שהאשה תאפה את כל הככרות לא תקרא שם לחלה. ואינם גורסים 'עד שֶׁתֵּאָפֶה', שלפי גירסא זו עולה על החלה, שלא יקראו שם חלה עד שהעיסה תאפה, והוא מלשון נפעל, שהרי עדיין אין ידוע מה החלה, ולא שייך לומר שלא תקרא שם לחלה עד שהיא תאפה. **קמט. הראש** (פ' ו) כתב, שגם שיטת הרי"ף כרש"י. אמנם להלן (מ.) [בענין 'ביאור דברי הרי"ף שיש שייכות בין דברי רבי אליעזר במשנה לשיטתו שסובר שמועיל צירוף סל'] יתבאר, שיש פירושים אחרים בשיטת הרי"ף. **קנ. תוספות** (להלן ע"ג ד"ה הואיל - הרמתון), ראש (פ' ו), ריטב"א (ד"ה והא), מאירי (ד"ה ורבי). **קנא. גם** בראש (פ' ו) הצריך לתרום מן המוקף, ובהגהות אשר"י (מכת"י ד"ה ומוקף) הביא דברי הר"י שכיון שצריך לתרום מן המוקף, לכן צריך שיגעו זה בזה. וכתב, שבחלת חוצה לארץ בזמן הזה אין צריך שיגעו הככרות, כיון שאין צריך מוקף שהרי מותר לאכול ואחר כך להפריש, ומסיים, וצריך עיון בביצה. ובט"ז (או"ח סי' תמו סק"ה) הקשה סתירה מדברי הרא"ש שהצריך להפריש מן המוקף, למה שכתב בביצה (פ"ק סי' יג), שבחלת חוצה לארץ אין צריך להפריש מן המוקף. ותירץ, שהרא"ש כאן שהצריך מוקף, דיבר בחלת ארץ ישראל כמו שדיבר התנא של המשנה. עוד תירץ, שרק בעיסה אחת יכול לתרום בחוצה לארץ שלא מן המוקף, אבל בשתי עיסות שתורם מאחת על חברתה צריך לתרום מן המוקף, וכאן דיבר הרא"ש בשתי עיסות, שרוצה להפריש מאחת על חברתה. **קנב. להלן** (מ.) [בענין 'ביאור דברי הרי"ף שיש שייכות בין דברי רבי אליעזר במשנה לשיטתו שסובר שמועיל צירוף סל'] יתבאר מדוע פסק כך. **קנג. הרי"ף** כתב, לפי שחלה בארץ ישראל היא מדאורייתא לכן נאכלת בטהרה, אבל הר"ן (על הרי"ף, מ: ד"ה וכמצ) הביא בשם הרי"ף, שהחילוק בין חלת ארץ ישראל לחלת חוצה לארץ הוא רק, שבארץ ישראל אין נאכלת החלה בטומאה, ובחוצה לארץ נאכלת בטומאה [ואפשר שאף כוונת הרי"ף במה שכתב שבארץ ישראל החלה מדאורייתא, לא לזמן הזה, שבזמן הזה היא מדרבנן כמו שאר מצוות התלויות בארץ, אלא כיון שבזמן בית המקדש היה מדאורייתא, והיה הדין שנאכלת בטהרה, אף בזמן הזה נאכלת החלה רק בטהרה]. **קנד. ומבואר** בתוספות רבינו פרץ (ד"ה ר'), שחלת חוצה לארץ כשהיא טמאה מותרת בטלטול מפני שהיא ראויה לכהן קטן, אבל חלת ארץ ישראל שנטמאה, אסורה בטלטול, ולכן לדברי רבי אליעזר שסובר שאופים העיסה ואחר כך מפרישים חלה, צריך להניחה במקום המשתמר לפני שקורא שם לחלה, ואחר כך יקרא שם לחלה, שאחר הקריאת שם תהיה אסורה בטלטול. ובמהרי"ל (הלכות חלה) יש שתי גירסאות. לפי גירסא אחת, מיד שיקרא שם צריך להשליכה מידו, משום שהיא מוקצה. ולפי גירסא שניה, כיון שכשלקחה בידו לפני ההפרשה עדיין לא היתה מוקצה, יכול להמשיך להחזיק בה עד שיניחנה במקום המשתמר. **קנה. ועיין** ריטב"א (מ': ד"ה דתניא) ומאירי (ד"ה ופף) שהאריכו על פי המשנה בחלה (פ"ד מ"ח), באיזה אופן צריך להפריש בחוצה לארץ שתי חלות, ובאיזה אופן די בחלה אחת.

שכן הוא בתשובת רב האי, שכתב שדין המשנה הוא רק בארץ ישראל ולא בחוצה לארץ. ומשמע מדבריו שבחוצה לארץ אין נוהג דינו של רבי אליעזר,

אף במקום שאין שם כהן קטן, משום שראוי ליתנו לגדול שטבל לקריו.

ותירץ הראב"ד (השגות על בעל המאור, להלן ע"ב ד"ה והמ), לפי המבואר בבכורות (שם) בשם רבינא, שנדה שהפרישה חלה מאכילים את החלה לקטן, ואם אין שם קטן שורפים את החלה, ומשמע מדברי רבינא שאין נותנים את החלה לגדול שטבל אלא לקטן[קנו], והלכה כרבינא שהוא בתרא, וחלת חוצה לארץ אסורה לגדול אפילו אם טבל והעריב שמשו[קנז].

והרמב"ן (מלחמת ה', להלן ע"ב ד"ה ומה) תירץ, שהרי"ף נקט כדברי רבינא בבכורות (שם) שנותנים חלה טמאה לכהן קטן, ואיך שנפרש בדברי רבינא כך נפרש בדברי הרי"ף, אם נפרש שכוונת רבינא למעט שאין נותנים לגדול שלא טבל לקריו, אבל אם היה שם גדול שטבל לקריו היו נותנים לו, אלא שמדובר שלא היה שם גדול שטבל לקריו, כמו כן יש לפרש בדברי הרי"ף, שמה שכתב שבמקום שאין קטן נוהגים כדברי רבי אליעזר, היינו שאין שם גדול שטבל לקריו[קנח], ואין להתיר להפריש הואיל ויכול הכהן לטבול ויהיה מותר בחלה, שאין אומרים הואיל בדבר שהוא מחוסר מעשה, כמו שמוכח ביומא (סב:)[קנט]. ואם נפרש בכוונת רבינא שבא למעט שאסור לתת גם לכהן שטבל לקריו, צריך לומר שבאמת כהן שטבל לקריו אסור בחלה עד שיעריב שמשו[קס], ולכן הצריך רבינא דווקא כהן קטן, שמדובר שאין שם גדול שהעריב שמשו כבר, ולפי זה גם דברי הרי"ף יתפרשו שבמקום שאין גדול שהעריב שמשו, נוהגים כרבי אליעזר, לפי שביום טוב לא תהיה ראויה לאכילת כהן, אלא בהערב שמש, שהוא יום חול, ונמצא שמבשל לצורך חול[קסא].

והצל"ח (ד"ה מילא, ד"ה גם) תירץ, שחייבים לומר במשנה שאין שם כהן גדול ויש שם כהן קטן, שאם יש כהן גדול אם כן אף בארץ ישראל יכול להפריש וליתנה לכהן, והכהן יבטלנה לפני שתחמיץ, כיון שכבר זכה בה, אלא על כרחך שאין שם כהן גדול, ואין לומר שאין שם גם כהן קטן, שהלא אמרו 'כיצד מפרישין חלה **בטומאה** ביום טוב', שמשמע שאם העיסה טהורה יכול להפריש חלה ביום טוב, והיינו משום שיכול לאפות ולתת את החלה לכהן, הואיל והכהן יכול לאוכלה, ומוכח שיש שם כהן, שאם אין שם כהן, הלא גם בעיסה טהורה אינו יכול להפריש חלה, שהרי אינו יכול לאפותה לפי שאין כאן כהן שיאכלנה, וכיון שהמשנה מדברת כשיש רק כהן קטן, והרי"ף כתב דבריו על דברי המשנה, לכן פירש הרי"ף שאם אין כהן קטן ינהג כרבי אליעזר, לפי שבמשנה מדובר שאין שם כהן גדול, אבל באמת אם יש שם כהן גדול יכול להפריש ולתת לכהן גדול.

כשאין כהן קטן האם החלה ראויה לאכילה על ידי ביטול ברוב

הקשה הרמב"ן (מלחמת ה', להלן ע"ב ד"ה ומה), שאף אם אין שם כהן טהור, עדיין החלה ראויה לאכילה על ידי שיבטל החלה ברוב חולין, כמו שמבואר שם שרבה היה מבטלה ברוב ואוכלה בימי טומאתו, כיון שהקילו בחלת חוצה לארץ שיהיה מותר לבטלה לכתחילה[קסב].

ותירץ הרמב"ן, שיש לומר שלא התירו לבטל לכתחילה חלת חוצה לארץ, אלא באופן שהתערבה כבר בחולין ואין בחולין רוב לבטלה, התירו להוסיף על החולין עד שיהיה בהם רוב לבטל החלה, כמו שמצאנו בביצה (ד:), שבאיסורים דרבנן שהתערבו בהיתר, מותר להוסיף על ההיתר עד שיתבטל האיסור, אבל לכתחילה לא התירו לערב החלה בחולין על מנת לבטלה[קסג].

והמאירי (ד"ה ומ"מ קף) תירץ, שמשמע שהמשנה מדברת כשאין לו עוד עיסה לבטל בה את החלה[קסד], והביטול בדבר יבש הוא רק מין במינו, ואינו יכול לבטל בדבר שאינו עיסה[קסה].

והתורת חסד (חו"מ סי' כח אות ח) תירץ, ששיטת הרי"ף שאסור לבטל איסור ברוב ביום טוב, משום שמתקן את האוכלים, ולכן אם אין שם כהן קטן אינה ראויה החלה לאכילה, כיון שאינו יכול לבטלה ברוב[קסו].

ומדברי המאירי משמע, שבאופן שאפשר לבטל ברוב, מותר לאפות חלת חוצה לארץ ויבטלנה ברוב, וכן היא שיטת **התוספות** (ד"ה עד) **והרא"ש** (סי' ו)[קסז]. אמנם לפי תירוץ הרמב"ן והתורת חסד, אסור.

קנו. **ועיין** שם בתוספות (ד"ה הלקח) שפירשו, מדוע רבינא לא אמר ליתנו לכהן גדול שטבל, ולפי דבריהם אין להוכיח משם שחלת חוצה לארץ אסורה לכהן גדול שטבל לקריו. **קנז. ומבואר** על פי זה, שמה שאמרו בבכורות (שם ע"ב), שאין הלכה כמי שסובר שטמא שרץ טובל ואוכל בתרומת חוצה לארץ, היינו שאין הלכה כמותו לפי שגם אחרי הטבילה אסור לאכול תרומת חוצה לארץ [אמנם בתוספות שם (ד"ה ולימא) פירשו שאין הלכה כמותו, לפי שאין צריך כלל טבילה]. והראב"ד מסיים, שלא די בטבילה לגדול משום טומאת קרי ומשום זיבה. ומבואר במאירי (ד"ה ויש) ובמהר"ם חלאווה (ד"ה והרב), שכוונת הראב"ד שכיון שזב לא די לו בטבילה, לכן חוששים שהוא זב, ואף אם טבל לקריו אסור בחלת חוצה לארץ. וכתב הראב"ד על הוכחת הבעל המאור מתשובת רב האי, שאי אפשר שהרי"ף לא ראה את תשובת רב האי, אלא ראה ושמע את התשובה הנ"ל לא כמו שכתבה הבעל המאור, כיון שלרי"ף היו גירסאות יותר נכונות בדברי רב האי, שהגירסאות שלנו אינן מדוקדקות כמו שלהם, ואם גירסת הרי"ף בדברי רב האי היא גם כגירסתנו, ואף על פי כן חלק על דברי רב האי, יפה עשה, שמהגמרא הנ"ל מבואר שגדול שטבל לקריו אסור בחלת חוצה לארץ. **קנח. ובאופן** שאין שם עכשיו כהן שטבל, אין לומר הואיל ואי מקלעי כהן שטבל לקריו יהיה מותר באכילת החלה, כמו כן יהיה מותר אף אם אין עכשיו כהן, שלכתחילה אין מתירים על ידי הואיל, שהרי כבר חיפש כהן ולא מצא. רמב"ן. אבל הטור (חו"מ סי' ממ) הביא שיש מתירים, הואיל ואי מקלע כהן יהיה יכול לאכול את החלה, וסיים הטור, שמוטב שלא להפריש אלא אם יש כהן בעיר. והבית יוסף (שם ס"ק ד"ה ויש) הביא, שרוב הראשונים פסקו שאם אין שם כהן לא יפריש. והשער המלך (יסוד טוב פ"ג ה"ט ד"ה וכלימר), הביא מי שתמה על היש מתירים שהובאו בטור, שהתירו להפריש אפילו שאין שם כהן קטן, הואיל ואי מקלע כהן קטן יהיה ראוי לו, שהרי על ידי 'הואיל' הוא גם איסור דרבנן, שהרי רבה לא התיר לכתחילה לאפות על ידי 'הואיל ואי מקלעי ליה אורחים', אלא שסובר רק שאינו לוקה אבל אסור מדרבנן, כמו שהוכיח הבעל המאור (ד"ה וליממר). ותירץ השער המלך, שכדי שלא יעבור על איסור בל יראה הותר לאפות על ידי 'הואיל'. ואף שיכול לא לקרוא שם עד אחר האפייה, מכל מקום גם זה אסור מדרבנן, 'הואיל ואיכא חדא דלא חזיא ליה', וכיון שבכל מקרה יעבור על איסור דרבנן, הותר לו גם לקרוא שם על סמך הואיל ואי מקלע כהן קטן. **קנט. וכן** כתב הר"ן (על הרי"ף, מח: ד"ה וכתב). ועיין בחידושי רבי שמואל מרובזעויץ (נר"ן שם) וקרני ראם (נר"ן שם, נפ"ד ליתמ) שדנו, מה נחשב מחוסר מעשה. ועיין עוד פרי חדש (חו"מ סי' ממ ס"ק ד"ה ומה שכתב שם) שהוכיח עוד, שבמחוסר מעשה אין אומרים הואיל, ומה שדן בזה. **קס. בתוספות** הרשב"א משאנץ (ד"ה עד) הביא בשם רבו, שהסתפק אם צריך הערב שמש. **קסא. המאירי** (ד"ה ומ"מ יש) הקשה על זה מהמבואר בחלה (פ"ד מ"ח), שטבול יום מותר בחלת האור [חלת חוצה לארץ], ומבואר שם במשנה שיש מקומות שמפרישים שתי חלות, אחת נשרפת ואחת נותנים לכהן, וכתב המאירי, שאין לפרש דברי המשנה שטבול יום אוכל את החלה שניתנת לכהן, במקום שעושים שתי חלות, אבל חלת האור אינה ניתנת לטבול יום, שהרי החלה שנותנים לכהן ניתנת גם לכהן שלא טבל כלל, שנותנים אותה רק כדי שלא תשתכח תורת חלה, ועל כרחך שעל חלת האור כתבה המשנה שמותרת לטבול יום, ועיין שם שהאריך בזה]. ובמלא הרועים (מח: נר"ן ד"ה וכתב, נפ"ד ולפשר) כתב [על דברי הר"ן שגם כתב כדברי הרמב"ן], ששיטת הראב"ד (פרומוח פ"ו ה"מ) היא כשיטת הרמב"ן והר"ן, והם יפרשו את המשנה בחלה, שמדובר שם לענין החלה השניה, כמו שכתבו התוספות (חולין קד. ד"ה חלמ) והרא"ש (שם פ"ק סי' ד), שחלת הכהן מותרת לטבול יום, אמנם שיטת התוספות והרא"ש, שבמקום שמפרישים שתי חלות, אחת מותרת לטבול יום, ולשיטתם במקום שמפרישים חלה אחת חמור יותר, ומותרת רק לכהן קטן, ואסורה לטבול יום. הר"ן (מח: על הרי"ף ובמידושים ד"ה וכתב) הקשה, איך יתכן שטבול יום של בעל קרי יהיה חמור יותר מטבול יום של טמא מת, שבעל קרי שטבל ולא העריב שמשו אסור בחלת חוצה לארץ, וטמא מת שטבל ולא העריב שמשו מותר, כמו שמבואר בבכורות (שם), שלמאן דאמר שטמא מת אסור בחלת חוצה לארץ, מכל מקום אם טבל, אף על פי שלא העריב שמשו מותר בחלת חוצה לארץ. ותירץ, שאכן יש להקל בטמא מת מבעל קרי, שטמא מת אי אפשר לטהרו לגמרי לפי שאין לנו הזאה, ולכן התירו בטבילה לבד, אבל בעל קרי שיכול ליטהר לגמרי כשיעריב שמשו, אסור לו עד שיעריב שמשו. וכן למסקנת הגמרא טמא מת מותר בלא טבילה כלל, ובעל קרי אסור, וגם בזה הטעם הוא משום שטמא מת לא יכול ליטהר, לכן לא הצריכוהו כלל לטבול, שאין טהרה לחצאים, אבל בעל קרי שיכול לטבול וליטהר לגמרי בהערב שמש, צריך ליטהר בהערב שמש. ואף שטמא שרץ יכול ליטהר לגמרי בטבילה והערב שמש, ואף על פי כן אינו טעון כלום, משום שאין להחמיר בטמא שרץ יותר מטמא מת, שכיון שטמא מת אינו טעון כלום, אין להחמיר בטמא שרץ יותר ממנו, אבל טומאת קרי שהיא טומאה שיוצאה מגופו, אפשר להחמיר בה יותר מטמא מת. **קסב. וכתב** שקושיא זו קשה גם על הבעל המאור, שאף לשיטתו, אם אין שם לא כהן גדול ולא קטן, צריך לנהוג כרבי אליעזר, ומדוע אסור לקרוא לה שם, הרי יכול לבטלה ברוב ותהיה מותרת לזר, כמו שכתב רש"י (בכורות מ. ד"ה בעמילה) [ולהלן בסמוך הובא, ששיטת התוספות שאסור להאכילה לזר על ידי ביטול ברוב]. ומבואר ברמב"ן, שאת דברי הגאונים שגם כתבו שדין המשנה הוא דווקא בארץ ישראל, אבל בחוצה לארץ נותנים לכהן קטן, היה אפשר לתרץ, שאמנם אפשר לבטלה ברוב, ומה שכתבו שנותנה לכהן קטן, היינו שמי שרוצה לתת החלה לכהן קטן, יכול לתת לכהן קטן ולצאת ידי נתינת חלה לכהן, אבל גם הם סוברים שאם אין כהן קטן אפשר לבטלה ברוב. אבל הרי"ף כתב, שאם אין כהן קטן צריך לנהוג כרבי אליעזר, ומשמע מדבריו שאם אין כהן קטן אין עצה וצריך לנהוג כרבי אליעזר, ועל זה קשה מדוע אינו יכול לבטל החלה ברוב. ובר"ן (מח: על הרי"ף ובמידושים ד"ה וכתב) מבואר, שהרי"ף לא כתב לבטלה ברוב, לפי שלא רצה לגלות שאפשר לבטל חלת חוצה לארץ ברוב [אפשר שהטעם הוא כדי שלא יזלזלו בה]. **קסג. בשו"ת** הרשב"א (ח"ו סי' שנו) כתב, שנראה כדברי הרמב"ן, שאם נסבור שאפילו אם לא נתערב בחולין מותר לו לכתחילה לבטלה, אם כן מיחזי כחוכא ואיטלולא, שחייבו להפריש, וההפרשה היא כדי לתנה לכהן, ולבסוף מבטלה ואוכלה הוא עצמו. ועוד, מדוע אמרה המשנה שנותנים את החלה לכהן, והרי יכול הישראל לבטלה ולאוכלה. ועוד, אם כן גם בשאר איסורים דרבנן שיבטל לכתחילה ויאכל. ועיין פרי חדש (יו"ד סי' נט סי"ז) שהקשה, שהרשב"א סותר למה שפסק בתורת הבית (בית ד שער ד), שמותר לכתחילה לבטלה ברוב. **קסד. כמו** שפירש המאירי (ד"ה ומ"מ), שאם היתה לו עוד עיסה, היה יכול להפריש ממנה בטהרה על העיסה הטמאה, לשיטת רבי אליעזר בחלה (פ"ב מ"ח). **קסה. והביא** שיש מתרצים, שהדין שמותר לבטלם הוא רק בתרומת חוצה לארץ של שמן ויין שנבללים היטב. וכתב על זה המאירי שאין הדברים נראים. וכתב עוד שיש מפרשים [כן פירש הר"ש בחלה (פ"ד מ"ח)], שהתירו לבטל תרומת חוצה לארץ רק עם תרומה אחרת, אבל לא התירו לערב אותה עם חולין, ולהתירה לזרים על ידי זה. **קסו. ומבאר**, שמזה שהרמב"ן לא תירץ כך, משמע שסובר שמותר לבטל ברוב ביום טוב, ועיין להלן בסמוך האם מותר לבטל ברוב ביום טוב. **קסז. כתב** התורת חסד (שם), שמדברי התוספות והרא"ש משמע שאין צריך בפועל לבטל ברוב, אלא הואיל וראויה לאכילה על ידי ביטול ברוב, מותר לאפות אפילו בלא ביטול מדין הואיל. אמנם מדברי הרמב"ן [לפי מה שסבר בקושייתו] והר"ן משמע, שצריך לבטל ברוב, ולא די שיכול לבטל ברוב. וכתב, שכדבריהם משמע משאר הפוסקים. והקשה על שיטת התוספות והרא"ש שדי במה שיכול לבטל ברוב, מהמבואר להלן (מז:), שהמבשל גיד הנשה בחלב ביום טוב ואכלו לוקה חמש, ואחד מהם משום שמבשל ביום טוב, וקשה והרי יכול לבטלו ברוב ויהיה מותר באכילה, ואף שאין מבטלים איסור לכתחילה, היינו מדרבנן, אבל מדאורייתא מותר, ואם כן מדאורייתא הגיד הנשה ראוי לו על ידי הואיל שיכול לבטלו, ומדוע לוקה, ומוכח שאין אומרים הואיל ויכול לבטלו. ועיין שם שדן שאפשר שדבר שאינו ראוי מדרבנן אין אומרים הואיל, וממילא חייב אפילו מדאורייתא. ומסקנתו שבאופן זה אינו עובר מדאורייתא, ואם כן קשה כנ"ל. ומיישב על פי מה שכתב הנודע ביהודה (מהדו"ת, יו"ד סי' מה), שביטול איסור בעין הוא איסור דאורייתא, ורק אם מבטל טעם שלא נראה בעין הוא איסור דרבנן. עוד תירץ, שאפשר שדבר שאסור בהנאה אסור לבטלו מן התורה, שזה עצמו שמבטלו נחשב הנאה. ועיין עוד מה שהאריך הבאר יצחק (חו"מ סי' יח ענף ו), האם אומרים הואיל בדבר שאינו ראוי בעין וראוי על ידי ביטול [ובעיקר הנידון האם בדבר שאסור מדרבנן, שייך לומר 'הואיל' כדי שיפקע האיסור דאורייתא, או שכיון שאסור לעשות כן, שוב לא שייך 'הואיל' וייאסר אפילו מדאורייתא, האריכו בזה רעק"א (שו"ת, סי' ו סי' ה) והברוך טעם (שער הואיל וממוך דין ג) ושו"ת זית רענן (חו"מ הלכה ה סי' ו, פתיחה לדיני הואיל) ואמרי בינה (דיני יום טוב סי' ג) ואפיקי ים (ח"ב סי' טו)].

איך התירו התוספות לאפות על ידי ביטול ברוב והרי אסור לבטל איסורים ביום טוב

כפי שהתבאר לעיל, שיטת התוספות, שיכולים לאפות עיסת חוצה לארץ על ידי שראויה לאכילה על ידי ביטול ברוב. והקשה **החתם סופר** (ד"ה לפ - הרמשון), שהרי להלכה אסור לבטל איסור בשבת ויום טוב, שאין לך תיקון גדול מזה (מגן אברהם סי' שכג ס"ק יד), ואם כן איך התירו לאפות חלה על ידי שיבטלנה ברוב. וכתב, שאולי אף שאסור לבטל מכל מקום אם ביטלה מבוטל, וכיון ששייך שתתבטל ברוב, מותר לאפותה ביום טוב.

אמנם השער המלך (יום טוב פ"ג ה"ו) הוכיח מדברי **התוספות והרמב"ן**, שמותר לבטל איסורים ביום טוב, שאם לא כן לא היה הרמב"ן מקשה על הרי"ף מדוע כשאין כהן קטן אין לאפות על ידי ביטול ברוב, שהרי אסור לבטל ביום טוב, וכן מדברי התוספות שהתירו לאכול על ידי ביטול ברוב, משמע שמותר לבטל ביום טוב. אלא שכתב, שיש לחלק בין שבת ליום טוב, או שהיכן שהיה אפשר לתקנה מערב יום טוב אסור אפילו ביום טוב. והקשה על **התרומת הדשן** (סי' נז), שסובר שאפילו ביום טוב ובאופן שלא היה יכול לתקן מערב יום טוב, אסור לבטל איסור[קסח].

והקהילות יעקב בביצה (סי' ח) הקשה על שיטת התוספות, שהתירו לאפות עיסה ביום טוב בחוצה לארץ בטומאה, כיון שיכול לבטל ברוב, והרי אוצר החכמה שיטת התוספות בביצה (ט. ד"ה גגג), שאסור לתקן אוכלים ביום טוב, ואיך התירו לבטל ברוב, והרי מתקן את האוכל. ותירץ על פי המבואר בתוספות בבכורות (מ. ד"ה תרומת), שהביטול בתרומת חוצה לארץ מועיל רק שיוכל כהן טמא לאוכלה, אבל אינו מתירה לזרים[קסט], ומשמע מדבריהם ששם התרומה אינו מתבטל ברוב, שאם כן תהיה מותרת לזרים, ואיך שייך ביטול לחצאים, שתיחשב תרומה לענין איסור לזרים, ולא תיחשב תרומה לענין איסור אכילה בטומאה. אלא על כרחך שמה שהותר לאכול חלת חוצה לארץ על ידי ביטול ברוב, הגדר בזה הוא, משום שחכמים לא אסרו לאכול חלת חוצה לארץ בטומאה אלא כשהיא בעין, ולא כשהיא מעורבת ברוב חולין, אבל היא עדיין תרומה, אלא שכיון שאינה בעין מותרת באכילה בטומאה. ולפי זה יש לומר, שלכן מותר לבטל חלת חוצה לארץ ביום טוב, משום שכיון שעצם החפצא אינו משתנה מאיסור להיתר על ידי הביטול, לא נאסר משום תיקון אוכלים, ורק באופן שהאוכל נהפך מאיסור להיתר, בזה נאסר לבטלו ביום טוב משום תיקון אוכלים, אבל בביטול חלת חוצה לארץ ברוב, אין זה שהחפצא משתנית מאיסור להיתר, ולכן אינו נחשב תיקון ומותר לבטל ביום טוב.

מדוע לא הותר לאפות החלה מטעם שעל ידה תיאפה העיסה יפה שם. התוספות (ד"ה עד) הקשו, מדוע לא הותר לקרוא שם לחלה ולאפותה, מטעם שעל ידה נאפית הפת יפה, כמו שמבואר בביצה (יז.), שמותר למלאות ביום טוב תנור שלם מלא פת, אף שאין צריך אלא פת אחד, מפני שהפת נאפית יפה כשכל התנור מלא. ותירצו, שרק אם הפת נאפית בתנור, הפת נאפית יותר טוב על ידי ריבוי הככרות, אבל כשנאפית על גבי גחלים, אין הפת נאפית יפה יותר על ידי ריבוי הככרות[קע].

והקשו האחרונים[קעא], שהתוספות בביצה (כמ. ד"ה עיסה) כתבו, שההיתר לאפות תנור מלא פת מטעם שהפת נאפית יפה, הוא רק בצירוף הטעם שיכול לאכול מכל עיסה ועיסה, אבל אם חלק מהעיסה הוא של נכרי אסור למלאות את כל התנור, ואם כן במשנה שהחלה הטמאה אסורה באכילה, אין את ההיתר לאפות ריבוי ככרות כדי ששאר העיסה יאפה יפה, ומה הקשו שיהיה מותר לאפות את החלה מטעם שהעיסה תיאפה יפה[קעב].

ותירץ האור חדש (נמוס' שם, ד"ה ול"ת), ששם דברו התוספות לשיטת רב חסדא (להלן ע"ב) שסובר שאין אומרים 'הואיל', ואף שאין מתירים על ידי 'הואיל', מכל מקום אם על ידי שימלאו כל התנור תיאפה הפת יפה, מצטרף הטעם של הואיל לטעם שהפת נאפית יפה ומותר למלאות את כל התנור, ועל זה הקשו התוספות, שבגמרא משמע שלרבי אליעזר מותר לאפות מטעם 'הואיל' לבד, וכן למדים מכאן לכל המקומות שמטעם 'הואיל' לבד מותר לאפות, ומניין ללמוד כן, והרי ממה שרבי אליעזר התיר לאפות משום 'הואיל' אין להוכיח שטעם זה לבד מתיר לאפות, שהרי כאן מצטרף להתיר הטעם שהפת נאפית יפה על ידי שאופים כל העיסה. אמנם כתב, שמתחילת דברי התוספות, לא משמע כפירוש זה[קעג].

הפני יהושע והצל"ח (נמוס' שם) תירצו, שכוונת התוספות לפי מה שכתבו להלן (ע"ב ד"ה הואיל - הרמשון), שאין להתיר משום 'הואיל' אלא כשאי אפשר לעשות בענין אחר, ומבואר מדבריהם שלאפות על ידי הואיל אסור לכתחילה, אלא שמשום תיקון החלה הותר, ועל זה הקשו מדוע אינו מותר לכתחילה, והרי על ידי שאופה את כל העיסה הפת נאפית יפה, ובצירוף הטעם של הואיל צריך להיות מותר לכתחילה, כמו שמבואר בביצה[קעד].

והחתם סופר (ד"ה שמפקפ) תירץ, שאף ששם לא הותר מטעם שהפת נאפית יפה, אלא בצירוף הטעם של 'הואיל', מכל מקום כאן צריך להיות מותר אף בלי צירוף הטעם של 'הואיל', שהרי אם לא יוכל להפריש חלה משום שאינו יכול ליתנה לכהן, לא תהיה העיסה ראויה לאכילה, כיון שהפרשת חלה שאין יכולים לקיים בה מצות נתינה אינה מתירה את העיסה, כמו שמבואר בתוספות (נג. ד"ה דגר), ואם לא יוכל לאפותה היא תחמיץ, ולא תהיה ראויה לכהן, ועל ידי זה יאסר גם חלק העיסה של הישראל באכילה, משום שהוא טבל, ואם כן הוא צורך יום טוב להפריש החלה ולאפותה[קעה].

רבי אליעזר ורבי יהושע גם מודים שבהטלה לצונן אינה מחמצת

בן בתירא אומר תטיל בצונן. כתבו התוספות (ד"ה תטיל), שרבי אליעזר ורבי יהושע אינם חולקים על כך שאם מטילים לצונן אין העיסה מחמצת, ולכן אם אירע שקראה לה שם, תטיל לצונן. **ובראי"ש** (סי' ו) הוסיף לבאר, שאין סברא שיחלוקו התנאים האם על ידי הטלה לצונן אינה מחמצת[קעו], אלא שרבי אליעזר חולק על בן בתירא, וסובר שלכתחילה אין ראויה עצה זו, כיון שיש לחשוש שלא תיזהר יפה כשתטילנה לצונן, אבל בדיעבד שכבר קראה לה שם תטילנה לצונן.

והקשה הצל"ח (נמוס' שם), אם גם רבי יהושע סובר שמותר להטיל לצונן, מדוע אמר להניחה עד הערב, והלא מבטל את מצות הנתינה, ומדוע שלא תטילנה בצונן ויוכל ליתנה לכהן להסיקה תחת תבשילו. ואם רבי יהושע סובר כרבי שמעון (לעיל ג.), שחמץ לאחר הפסח שלא נעשה בו איסור מותר בהנאה, מיושב, שגם אם יניחה עד לאחר הפסח יוכל לקיים בה מצות נתינה לאחר הפסח, כיון שהכהן יוכל להשתמש בחלה גם אחר שתחמיץ. עוד תירץ, שכיון

קסח. עיין שם שהאריך בזה. **קסט. ולא** כשיטת רש"י והרמב"ן שהובאה לעיל [בסמוך] שהביטול מתירה לזרים. **קע. הכרתי** ופלתי (סי' קמ פוף פק"ו) הקשה, שלפי תירוץ התוספות מבואר שבתנור באמת מותר לאפות ביום טוב אפילו עם פת שאינה ראויה ליום טוב, כיון שעל ידי ריבוי הככרות נאפית הפת הראויה ליום טוב יפה, אם כן מדוע כתוב בגמרא (להלן מז.), שאין אופים את לחם הפנים ביום טוב, והרי לחם הפנים נאפה בתנור, ואם כן יכולים לאפות את הלחם הפנים עם שאר לחמים שראויים ביום טוב, ונמצא שהוא צורך אוכל נפש, כיון שהלחם הפנים משביח את שאר הככרות. ותירץ, שכיון שהלחם הפנים נותן ריח בשאר הלחמים, הם נאסרים מדין הנאה מלחם הפנים, ואף שריחא לאו מילתא משום שהוא בטל, כאן הריח הוא דבר שיש לו מתירים, כיון שיכולים לפדות את הריח שנותן בלחמים, וממילא אפילו באלף לא בטיל. ולפי מה שהתבאר [בפנים בשם האחרונים], שגם התוספות לא כתבו להתיר בתנור אלא בצירוף שהוא איסור דרבנן, מחמת שהאיסור דאורייתא הותר על ידי הואיל, מיושבת קושייתו, שבלחם הפנים שלא הותר על ידי 'הואיל', כמו שכתבו התוספות (להלן ע"ב ד"ה הואיל - הרמשון), שאין אומרים 'הואיל ואי בעי פריק', ואם כן לא הותר לאפות אפילו באופן שריבוי הככרות נותן טעם טוב בככר שראוי ליום טוב. ועיין טעם המלך (על הספר המלך, שם פ"ג ה"ט) מה שכתב ליישב את קושיית האחרונים [הובאה בפנים], שדברי התוספות סותרים את מה שכתבו בביצה, וכן מיישב שם את קושיית הפלתי. **קעא. אור חדש** (נמוס' שם, ד"ה ול"ת), **פני יהושע, צל"ח** (נמוס' שם), **חתם סופר** (ד"ה שמפקפ). **קעב. התוספות הרא"ש** (ד"ה לפ), **הספר התרומה** (סי' פג), **המאירי** (ד"ה נן) **והפרי חדש** (סי' תנו ס"ג ד"ה ומה שכתב מינו) תירצו על קושיית התוספות, שבאמת לכן אין להתיר מחמת שהפת נאפית יפה, משום שהיתר זה נאמר רק היכן שיש צירוף שכל פת ופת ראויה לו, אבל החלה אינה ראויה לו. עוד תירצו המאירי והספר התרומה, כתירוץ התוספות. עוד תירץ בספר התרומה, שחששו שיאפה את החלה לבדה, ואטו חשש זה אסרו לאפות את החלה אפילו עם שאר העיסה. עוד תירץ המאירי, שאפשר שרק אם ממלאים את כל התנור פת נאפית הפת יפה, אבל במה שמוסיפים לאפות חלה אחת בין כמה ככרות, אין הפת נאפית יפה מחמת זה. ועיין חתם סופר (שו"ת, ח"ו סי' נו) שכתב, שהתוספות כאן חולקים על התוספות בביצה, וסוברים שמותר לאפות תנור מלא ככרות מטעם שהפת נאפית יפה, אפילו בלי צירוף שכל ככר וככר יכול להיות ראוי לו, ובזה מיישב מדוע השלחן ערוך (או"ח סי' תנו ס"ג) אינו מחלק את חילוק התוספות, שאם אפה בתנור מותר לקרוא שם ולאפות, כמו שמבואר בתירוץ התוספות כאן, שרק על ידי גחלים אסור לקרוא שם ולאפות את החלה יחד עם שאר הככרות, אבל בתנור כיון שהפת נאפית יפה בריבוי ככרות, מותר, אבל על פי הנ"ל מיושב, שהשלחן ערוך פסק כשיטת התוספות בביצה, ולפי זה אין צורך לחלק בין נאפה בתנור לנאפה על גבי גחלים, ובלי 'הואיל' אסור לאפות בשום אופן, ולכן לא תקרא לה שם עד שתאפה. ועיין עוד מה שהאריך בזה בקרבן נתנאל על הש"ס (נמוס' שם), והקשה עוד על תירוץ התוספות שמוכח שהמשנה מדברת כשאופה על גבי גחלים, כיון שלהלן (מח.) אמר רב פפא, 'אלא דבעידנא דקא עיילי לתנורא', ומשמע שמדובר בתנור ולא בגחלים, ועיין שם מה שתירץ. ועיין עוד מה שכתב בזה השער המלך (יום טוב פ"ג ה"ט). **קעג. שלא** משמע שקושיית התוספות היתה, מנין שלרבי אליעזר מותר לאפות על ידי הטעם של הואיל לבד, אלא קושייתם היתה מדוע נאסר לקרוא שם ולאפות את החלה בצירוף שאר הככרות. **קעד. והפני יהושע** יתיישב מסיים שעדיין צריך עיון. **קעה. והביא** שם שתלמיד אחד תירץ, שאף ששם לא די בטעם שהפת נאפית יפה, היינו שאינו אוכל נפש מטעם זה, אבל מאחר שמתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך מותר מטעם זה לבד, אלא ששם לא הותר מטעם 'מתוך', משום שחלק מהעיסה הוא של נכרי, ובנכרי לא שייך לומר מתוך שהותרה לצורך, שהתמעט מ'לכם' ולא לנכרי (ביצה כ:), אבל כאן הקשו התוספות שמטעם שהפת נאפית יפה לבד יהיה מותר לאפות, שמתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך. וכתב החתם סופר, שתירוץ זה צריך תיקון, שהרי מדובר לפי לשיטת רבי אליעזר, ורבי אליעזר שהוא מתלמידי בית שמאי אינו סובר את ההיתר של 'מתוך' [מדברי החתם סופר נראה שלא הפריך את תירוץ התלמיד, אלא שכתב שדבריו צריכים תיקון, ואפשר שהתיקון הוא, שהתוספות לא הקשו לשיטת רבי אליעזר, אלא לדידן שפוסקים מצד אחד כרבי אליעזר, ומצד שני פוסקים את ההיתר של 'מתוך', אם כן מדוע אסור לקרוא שם לחלה ולאפותה מטעם שעל ידי זה תיאפה העיסה יפה]. **קעו. כתב** הקרבן נתנאל (שם אות ח), שלכן לא מסתבר שנחלקו האם הצונן מונע את העיסה מלהחמיץ, שהרי רבי עקיבא אומר (מח:), 'תפח תלטוש בצונן', והכוונה שתצנן את ידיה, ואם מה שמצננים את הידים מונע את העיסה מלהחמיץ, כל שכן שמה שמצננים את עצם העיסה מונע אותה מלהחמיץ.

שאינו עובר בבל יראה, לא התירו לו לטלטל את החלה ולהטילה לצונן, משום שהיא מוקצה, ומפריש החלה לפני שקורא שם, ומניחה סמוך לעיסה וקורא לה שם, כדי שלא יצטרך לטלטלה אחר קריאת השם.

מדוע חטים שטבעו בנהר מחמיצות והרי מבואר שבהטלה לצונן אינן מחמיצות

שם. בתוספות רבינו פרץ (ד"ה תטיל) הקשה מהמבואר לעיל (מ:), שחטים שטבעו בנהר מחמיצות, והרי מבואר שבהטלה לצונן אינה מחמצת[קעז], ומדוע חטים שטבעו בנהר מחמיצות. ותירץ, שכשמוציאים את החטים מהנהר צריכים לייבשן כדי לטוחנן ולאפותן, ולכן מחמיצות, אבל בתוך המים אינן מחמיצות. עוד תירץ, שיש לחלק בין עיסה לקמח, שחטים מחמיצות בתוך המים, אבל עיסה אינה מחמיצה בתוך המים[קעח].

ויש ראשונים[קעט] שכתבו, שלא די בהטלה לצונן פעם אחת, אלא צריך שתטיל תדיר לתוך הצונן, שיהיה כמו דלף הטורד שאינו מחמיץ (לט:), ולדבריהם מיושב מדוע חטים שנפלו בנהר מחמיצות, משום שהוטלו רק פעם אחת לנהר, ורק באופן שמטילים אותן תדיר הוא כדלף הטורד שאינו מחמיץ.

וכן הביא המאירי (ד"ה נן) בשם יש מפרשים, שהטעם שאינו מחמיץ משום שהוא כדלף, ולפי זה צריך שיטיל עליה כל היום מים צוננים טיף טיף. והביא שיש אומרים, שקרירות המים מונעת מלהחמיץ [ולפי זה די בהטלה פעם אחת למים צוננים].

אהח 19/06/2018

מו:

מדוע לא מוזהרים על החלה בבל יראה הלא חלה בזמן הזה דרבנן

לא זה הוא חמץ שמוזהרין עליו בבל יראה ובבל ימצא אלא מפרישתה ומניחתה עד הערבא ואם החמיצה החמיצה. הקשה הרשב"א (פסקי תלה, שער ניסוי ד"ה ולפי), לפי המבואר בגדה (מז.) שחיוב הפרשת חלה בזמן הזה הוא רק מדרבנן, אם כן מדוע סובר רבי יהושע שלא מוזהרים על החלה בבל יראה וטעמו משום שהחלה אינה ממון של הבעלים אלא שייך לשבט הכהונה, הלא מה שהיא ממון כהן הוא רק מדרבנן, אבל מדאורייתא אין כאן הפרשת חלה והיא ממון בעלים, וצריך לעבור עליו בבל יראה, ואיך מותר לו להניח את החלה עד מוצאי יום טוב[ב]. ותירץ, שכיון שמדרבנן צריך להפריש חלה, ועל ידי ההפרשה תהיה החלה אסורה לו, אם כן במה שמפריש את החלה הוא מפקירה, ושוב אינה ברשותו של הבעלים[ג].

האם יש ללמוד מכאן שבעל הבית שהפריש חלה אינו חייב באחריותה

שם. הרש"ש (ד"ה לא) הוכיח מכאן שבעל הבית שהפריש חלה אינו חייב באחריותה, שאם היה חייב באחריותה היה עובר עליה בבל יראה אף שהיא שייכת לשבט הכהונה, כיון שהוא חייב באחריותה, כמו שמצאנו בחמץ של נכרי שקיבל ישראל עליו אחריות שעובר בבל יראה (לעיל ה:), והקשה מכאן על מה שכתב **הפתחי תשובה** (יו"ד סי' שכג סק"ג) בשם **הברכי יוסף** (שם סק"ג) שבעל הבית חייב באחריות החלה עד שהיא תבא ליד הכהן[ד].

התורת חסד (מו"מ סי' מד אות יח) תירץ, שיש לחלק בין אם החיוב אחריות הוא חיוב שבין אדם לחבירו ויוצא בדיינים, שבזה גילתה התורה שעובר בבל יראה, אבל בחלה, שחיוב האחריות הוא רק מחמת מצות הנתינה, והוא ממון שאין לו תובעים, אם כן חיוב האחריות הוא בין אדם למקום, ובזה אינו עובר בבל יראה.

מדוע הוצרך רש"י לומר שהחלה לא הגיעה ליד כהן

שם. בטעם רבי יהושע שאינו מוזהר על החלה בבל יראה, כתב רש"י (ד"ה לא זהו) דלאו דידיה הוא לאחר שקרא עליה שם, וקרא כתיב שלך אי אתה רואה וזה אינו שלך ולא של חבירך דאכתי לא מטא ליד כהן[ה]. ומבאר הרש"ש (ד"ה לא), שרש"י הוצרך לומר שהחלה לא הגיעה ליד כהן, משום שאם היתה מגיעה ליד כהן היה הישראל עובר עליה בבל יראה לשיטת **הגר"א** (מו"מ סי' ממג ס"ק יח) שחמץ של ישראל שמופקד אצל ישראל, עובר הנפקד בבל יראה אף אם לא קיבל אחריות על החמץ, ולכך כתב רש"י שהחלה לא הגיעה ליד הכהן, ועדיין אין החלה של הכהן, ולכן אין הישראל עובר עליה בבל יראה[ו]. עוד כתב, שאפשר שרש"י כתב כן כדי לבאר מדוע הכהן אינו עובר על החלה בבל יראה, ועל זה כתב, שכיון שהכהן עדיין לא זכה בחלה, לכן אינו מוזהר עליה בבל יראה.

ובגליוני הש"ס (גרסת"י ד"ה לא זהו) ביאר באופן אחר בכוונת רש"י, על פי המבואר בבבא קמא (נח:) שחמץ בפסח שיש לו בעלים שעובר עליו בבל יראה, הכל מצווים לבערו, ואף מי שאינו הבעלים של החמץ, ולפי זה לכאורה קשה, אף שהבעלים אינו עובר בבל יראה במה שמניח את החלה עד הערב, מכל מקום איך התיר רבי יהושע לכתחילה להניחה עד הערב, והרי הכל מצווים לבערו, ולכן כתב רש"י שהחלה לא הגיעה ליד כהן ולא זכה בה עדיין, וחמץ שהוא של הפקר אין מצווים לבערו.

מה דינו של כהן שלש עיסה ביום טוב בטומאה

שם. הקשה באפיקי ים (מ"ג סי' יג), שדברי רבי יהושע שייכים, רק כשישראל לש עיסה והפריש חלה, ובזה שייך לומר שאינו מוזהר עליה בבל יראה, שכיון שאין החלה שלו שהלא היא שייכת לשבט הכהונה לכן אינו עובר בבל יראה, אבל אם כהן לש עיסה, שהוא מצווה להפריש חלה והחלה שייכת לו, ואם כן הוא עובר עליה בבל יראה, ומה יעשה כהן שמפריש חלה מעיסה טמאה, אליבא דרבי יהושע שסובר שלא מועיל שלא יקרא לה שם חלה עד שתאפה.

כשיטת רבי אליעזר, כיון שרבי יהושע אינו סובר הואיל, כמבואר בגמרא. **ותירץ**, על פי מה שיש לחקור במה שהכהנים מפרישים חלה ומעכבים אותה לעצמם, האם אין להם כלל מצות נתינה, ומצווים רק בהפרשה, או שמצווים גם בנתינה לכהן, אלא שמקיימים את מצות הנתינה במה שמעכבים את החלה לעצמם[ז].

ולפי שני הצדדים הנ"ל מיושב שממה נפשך יכול הכהן להפריש חלה, שלפי הצד שאין לכהן כלל מצות נתינה, יש לומר שיכול להפריש חלה פחות משיעור כזית, ועל פחות מכשיעור אין עוברים בבל יראה, ויכול להניחה על מנת לבערה במוצאי יום טוב. ומה שהמשנה לא נתנה עצה זו, משום שיש תנאי במצות נתינת החלה, שיתן לכהן שיעור חשוב שהוא אחד מעשרים וארבעה או אחד מארבעים ושמונה[ח], וכשנותן פחות משיעור זה אינו נותן שיעור חשוב[ט], אמנם זה בישראל שיש לו מצות נתינה, אבל אם אין לכהן מצות נתינה אינו צריך שיעור חשוב ויכול להפריש כל שהוא. ולפי הצד שיש לכהן מצות נתינה,

---

קעז. **וגם** רבי אליעזר ורבי יהושע מודים לזה, כמו שהתבאר לעיל בסמוך. קעח. **ושני** התירוצים הנ"ל הובאו בטור (מו"מ סי' תסו) ובנושאי כליו לענין חטים שנפלו לבור. והבית יוסף (שם סי"ג ד"ה מעשה) כתב, שרק כשהן במים אינן מחמיצות ולאחר מכן הן מחמיצות. והחזון איש (מו"מ סי' קכג ס"ק טו) הקשה, שאם כן לבן בתירא מה יועיל שתטיל לצונן, והלא במוצאי יום טוב מיד לאחר שתוציאה מהמים תחמיץ. ותירץ, שיש לומר שבעודה במים יאכילנה לכלבים או ישרפנה, ואפשר שתישרף לפני שתחמיץ [אולם לפי המבואר בתוספות רבינו פרץ, משמע שאינן מחמיצות מיד, אלא שאם ימתינו עד שתייבשו ויהיו ראויות לטחינה יחמיצו, ולדבריו אם יוציאון מהמים וישרפון לא יחמיצו מיד]. קעט. **חידושי** הריטב"א (ד"ה ונן), מהר"ם חלאווה (ד"ה נן), וכך הביא המאירי (ד"ה נן) בשם יש מפרשים. א. **כתבו** הפני יהושע (גרסת"י ד"ה לא) והצל"ח (ע"פ ד"ה ר"פ), שאין להקשות איך מותר להניח את החלה שהחמיצה למוצאי יום טוב משום שאינו עובר עליה בבל יראה, והלא חכמים אסרו להשהות חמץ אף כשאינו עובר בבל יראה מחשש שמא יבא לאכלו, שיש לומר שבחלה לא שייך החשש שמא יבא לאכלו, שהרי בודל ממנה מחמת איסור חלה טמאה, וחכמים לא אסרו להשהותה. ב. **בהגהות** שביבי אש (על תשובות ומידושי הרשב"ץ, אות לג) הקשה, הרי שיטת הרשב"א (ב"מ עח: ד"ה רבינא) שקנין דרבנן מהני לדאורייתא, כיון שהפקר בית דין הפקר, [ועיין שם שהביא מה שדנו האחרונים בשיטת הרשב"א בזה], וכיון שחכמים נתנו את החלה לכהן, אם כן החלה היא ממון כהן גם מדאורייתא, ומה הוקשה לרשב"א שמדאורייתא אין החלה ממון כהן. ותירץ, שקנין דרבנן מהני לדאורייתא נאמר רק לענין דברים שיסודם הוא ממון, אבל חלה יסודה היא איסור, אלא שעל ידי האיסור נהפכת לממון כהן, ובזה לא נאמר הפקר בית דין הפקר. [ויש לבאר, שכמו שהאיסור של חלה לא חל מדאורייתא על הפרשת חלה שהיא רק מדרבנן, כמו כן גם לענין הממון לא חל הפקר בית דין, להחשיבו מדאורייתא לממון כהן, שהרי חכמים לא הפקירו את הממון, מלבד מה שאמרו שהוא חלה, וכל כמה שלא חל שם חלה מדאורייתא לא חל גם הפקר בית דין מדאורייתא]. ג. **וכן** מבואר במאירי (ע"פ ד"ה ור'). ד. **ומבואר** שם בפתחי תשובה, שאף אם לא יפריש עוד חלה, העיסה לא תהיה טבל, כיון שכבר תיקן את העיסה במה שהפריש חלה מקודם, אבל כדי לקיים מצות נתינה לכהן, צריך שוב להפריש, ודווקא בזמן שהחלה היתה ניתנת לכהן הוא חייב באחריותה, אבל בזמן הזה שהחלה עומדת לשריפה אינו חייב באחריותה, שהרי העיסה כבר נתקנה בהפרשה הראשונה, ומצות נתינה בכל מקרה לא יקיים. והברכי יוסף הוכיח שהבעלים חייבים באחריות החלה, ממה שכתב הרמב"ם (מעורים פ"י ה"ח) שראשית הגז שאבד, חייב הבעלים באחריותו. ודחה הרש"ש, שרק בראשית הגז שייך חיוב אחריות, כיון שיכול לקיים מצות הנתינה משאר הגז, מה שאין כן בחלה לא שייך לקיים מצות הנתינה משאר העיסה, כיון שהעיסה כבר נתקנה ואיננה טבל, אם כן אף אם יפריש חלה לא תחול עליה קדושת חלה, ולא שייך שוב לקיים בה מצות נתינה. ה. **וכן** כתב רש"י להלן (ד"ה מוכנת), ור' יהושע סבר טובת הנאה אינה ממון ולאו דידיה הוא ואינו מוזהר עליה ומשום פקדון נמי ליכא דאכתי לא מטא לידא דכהן'. ו. **האור חדש** (ד"ה לא) כתב להיפך, שמדברי רש"י משמע שאין עובר בבל יראה על חמץ של ישראל אחר שנמצא ברשותו. והקשה על זה ממה שכתבו התורת חיים (ד. ד"ה על) והפני יהושע (ה: גרסת"י ד"ה לפי) שעובר בבל יראה על חמץ של ישראל אחר שנמצא ברשותו. ועיי"ש מה שתירץ. [והשפת אמת (ד"ה רי"ף) הקשה על האור חדש, שמדברי רש"י משמע להיפך שעובר בבל יראה על חמץ של ישראל אחר שמופקד בידו. ונראה שהאור חדש סובר כמו הדרך השנייה של הרש"ש, שרש"י בא לבאר מדוע אין הכהן עובר בבל יראה, ועל זה פירש רש"י שאינו עובר בבל יראה משום שלא בא לידו, וסובר האור חדש שטעם זה הוא רק סיבה לפטור את הכהן, אבל אינו סיבה לפטור את הישראל מלעבור בבל יראה, והטעם שהישראל אינו עובר, משום שאין עובר בבל יראה על חמץ של ישראל אחר שהופקד אצלו, כשלא קיבל עליו אחריות. והשפת אמת סובר כפירוש הראשון של הרש"ש היינו שרש"י בא לבאר מדוע אין הישראל עובר בבל יראה, ועל זה פירש משום שכיון שלא בא ליד כהן, אינו חמץ של ישראל, ואם כן משמע מרש"י שאם היה מגיע ליד כהן היה הישראל עובר בבל יראה. ועיין שפת אמת שכתב שדוחק לומר שרש"י סובר כך, ולכן תמה מדוע כתב רש"י שלא הגיע ליד כהן]. ז. **עיין** שם שהאריך בזה. ח. **השיעור** הוא מדרבנן. ובנודע ביהודה (מהדו"ת יו"ד סי' רל) מחדש שאף שמדאורייתא די בכל שהוא, היינו רק לענין להוציא את העיסה מידי טבל, אבל ממצות הנתינה צריך שיהיה בה שיעור. וכן מבואר בתוספות רי"ד (קידושין נח: ד"ה חטה) לענין שיעור תרומה. והביאו המשנה למלך (מתנות עניים פ"ו ה"ז ד"ה אמר) ודן בדבריו. ט. **והביא** שכן תירצו האחרונים מדוע לא נתנה המשנה עצה להפריש פחות מכשיעור. ועיין מה שהתבאר לעיל (ע"פ) [בענין 'מדוע אינו יכול להפריש פחות מכזית'] לתרץ מדוע לא תקנו חכמים להפריש פחות מכשיעור כזית.

אלא שמקיימה במה שזוכה לעצמו, לפי זה אם אינו רוצה לזכות בחלה לא יזכה על כורחו בחלה, ויכול להפריש חלה, וכיון שאינו רוצה לזכות בה, אינו זוכה בה.

ובגליוני הש"ס (גרסי' ד"ה לפ זהו) דן האם גם בכהן שאפה עיסה יסבור רבי יהושע שאינו מוזהר בבל יראה, ותלה דבר זה בחקירה הנ"ל שאם כהן גם מצווה לקיים מצות נתינה אלא שזוכה לעצמו, יכול לכוון לא לזכות ואינו עובר בבל יראה, ואם הכהן אינו מצווה כלל במצות נתינה, וממילא החלה שלו, אם כן עובר הכהן בבל יראה. והוכיח **משו"ת מהר"ם מרוטנבורג** (דפוס פראג, סי' תתקמב) שכתב שעני המפריש מעשר עני, צריך ליתנו לעני אחר, ומוכח שאין מקיימים מצות נתינה במה שמעכבו לעצמו, ומזה מוכח שהטעם שלכהן מותר לעכב את החלה שהפריש לעצמו, משום שאינו מצווה כלל במצות נתינה, שאם היה מצווה במצות נתינה לא היה יכול לעכב את החלה לעצמו.

האם מותר לשרוף תרומה וחלה טמאים בלילה

שם. מלשון רבי יהושע במשנה שאמר 'מפרישתה ומניחתה עד הערב' משמע שבערב מותר לשרוף את החלה. וכן נפסק **בשלחן ערוך** (או"ח סי' תקו ס"ד) לענין המפריש חלה בטומאה ביום טוב שאינו פסח', 'מניחה עד הערב ושורפה'. **ובנודע ביהודה** (מהדו"ת או"ח סי' נו) נשאל, איך נפסק בשלחן ערוך לשרוף את החלה בערב, הרי אין שורפים קדשים בלילה[יא].

ותירץ, על פי המבואר **בתוספות** (שבת כד: ד"ה לפי) שהטעם שאין שורפין תרומה ביום טוב הוא גזירה תרומה אטו קדשים. ולפי זה יש לומר שרק ביום טוב שעובר בלאו במה ששורף קדשים ביום טוב, בזה גזרו תרומה אטו קדשים, אבל בלילה לא אסרו לשרוף תרומה אטו קדשים, שמה שאין שורפים קדשים בלילה אינו לאו אלא איסור עשה[יב], והוא קל יותר שאין בו מלקות, ולכן מותר לשרוף תרומה וחלה טמאים בלילה[יג].

והפני שלמה (ע"פ ד"ה אמר) תירץ, על פי מה שכתב **הפני יהושע** (גרסי' ד"ה לפ) שאף לפי רבי יהושע שאין עובר בבל יראה במה שמשהה את החלה, מכל מקום יש מצות עשה של 'תשביתו' להשבית את החלה שהיא חמץ, אלא שביום טוב כיון שאינו יכול לבערו, אינו עובר על העשה של תשביתו, אבל במוצאי יום טוב כיון שיכול להשביתו יש מצוה להשביתו, והעשה של תשביתו דוחה את הלא תעשה הבא מכלל עשה שאין שורפים קדשים בלילה.

איך מועילה הפרשת חלה שסופה להחמיץ וללכת לאיבוד

שם. **החלקת יואב** (קנא דקסיימא קוסיא יד) הקשה, איך יכול להפריש חלה ולהניחה עד הערב, והרי סוף החלה ללכת לאיבוד כיון שהיא תחמיץ, ויהיה דינה בשריפה[יד], ומבואר בבבא קמא (קטו:) שהמפריש תרומות ומעשרות מדבר שהולך לאיבוד אין זו הפרשה. **ובקבא דיישובא** (על הקנא דקסיימא שם) הביאו ליישב בכמה אופנים:

א. מדברי **רש"י** שם (ד"ה לפ) מבואר שהטעם שאין יכול להפריש תרומות ומעשרות מדבר שהולך לאיבוד, משום שהוא הפקר כיון שהיין הולך לאיבוד, ואינו יכול להפריש מדבר שהוא הפקר. ויש לומר שכל זה הוא רק אם כבר לפני ההפרשה הוא הולך לאיבוד, אבל אם בשעת ההפרשה החלה ברשותו, ורק לאחר ההפרשה היא תחמיץ ותלך לאיבוד, יכולים להפריש חלה אף שתלך לאיבוד אחר כך[טו].

ב. **בחידושי מרן רי"ז הלוי** (תרומות פ"ג הכ"ד ד"ה והנה ז"ל) **ובחזון יחזקאל** (מעשר שני פ"ג ה"ו) כתבו, שהטעם שאסור לתרום מדבר ההולך לאיבוד הוא מחמת הפסד הכהן, ולדבריהם מיושב, שכאן בכל מקרה יפסיד הכהן, ואין אפשרות לקיים מצות נתינה באופן אחר, ולכן מותר להפריש אפילו מדבר שהולך לאיבוד.

ג. כיון שעכשיו החלה אינה אסורה בהנאה, אלא שלא יוכלו לאפותה ותחמיץ, ומה שהולכת לאיבוד הוא מחמת הדין ולא מחמת המציאות, ועוד שעדיין לא חל עליה הדין שצריך לאבדה, ורק אחר כך כשתחמיץ יחול עליה דין שצריך לשורפה, אין זה נחשב שהולך לאיבוד.

ד. על פי המבואר **בגליון הש"ס** לירושלמי (נמצא), שרבי יהושע סובר שלאחר הפסח החלה מותרת בהנאה, שכיון שלא עבר בבל יראה במה שהשהה אותה, לא נאסרה בהנאה, אם כן אין החלה הולכת לאיבוד, ולכן חל עליה שם חלה.

איזה טובת הנאה שייך בחלה שהחמיצה והרי היא אסורה בהנאה

דר' אליעזר סבר טובת הנאה ממון[טז]. הקשו **האחרונים**[יז], שאף אם רבי אליעזר סובר טובת הנאה ממון, וישראל שיש לו חלה הרי היא ממונו, מכל מקום זה רק בעיסה שיש בה טובת הנאה, אבל בפסח שהעיסה החמיצה ונאסרה בהנאה אין לישראל בה כלום[יח].

יש שתירצו[יט], שכמו שמצאנו בכל חמץ שהוא נאסר בהנאה ואף על פי כן עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לעבור עליו בבל יראה (פסחים ו:), כמו כן אף החלה שאין לו בה טובת הנאה, כיון שאסורה בהנאה מחמת איסור חמץ, עשאה הכתוב כאילו היא ברשותו של הישראל לעבור עליה בבל יראה.

אמנם התורת חסד והאפיקי ים דחו תירוץ זה, כיון שהחלה אינה דומה לשאר חמץ, ששאר חמץ אם לא שאסרה התורה את החמץ בהנאה הוא היה ממונו ממש של הבעלים, אבל החלה היא בעצם ממון כהן אלא שכיון שיש לישראל טובת הנאה בחלה נחשבת ממונו של ישראל, ובזה רק אם באמת יש לו בה טובת הנאה היא ממונו של הישראל, אבל באופן שנאסרה בהנאה שוב אין לו בה טובת הנאה.

והשפת אמת תירץ, שכיון שאפשר להטילה לצונן נחשב שיש בה טובת הנאה[כ], ואף שבשעה שהחלה תחמיץ כבר לא יועיל הטלה לצונן, ושוב לא יהיה לו בחלה טובת הנאה, מכל מקום כיון שעד שהחמיצה היתה של הבעלים, עובר עליה בבל יראה[כא].

והתורת חסד תירץ, שרבי אליעזר סובר כרבי שמעון (לעיל כט.) שחמץ שעבר עליו הפסח מותר בהנאה מן התורה, וחכמים קנסו את מי שהשהה את החמץ מפני שעבר בבל יראה ואסרו את החמץ בהנאה, ולפי זה באופן שאינו עובר בבל יראה לא קנסו חכמים ולא נאסר בהנאה, ואם ננקוט שאין לישראל בחלה טובת הנאה ואינו עובר עליה בבל יראה, ושוב ראויה לכהן ונמצא שיש לו בה טובת הנאה ומוזהר עליה בבל יראה, ואף שהוא גלגל החוזר שעל ידי שעובר בבל יראה נאסרה החלה בהנאה לאחר הפסח, ושוב אין לו בה טובת הנאה, מכל מקום אין להקל ולהחליט שאין לו בה טובת הנאה ואינו עובר בבל יראה, שאם כן תהיה ראויה לכהן לאחר הפסח, ושוב יהיה לו בו טובת הנאה[כב].

וכעין זה מבואר **באחיעזר** (מ"ג סי' ו אות ה) שטובת ההנאה שיש לישראל הוא משום שדבר הגורם לממון כממון, וכיון שאחר הפסח החלה תהיה מותרת בהנאה נמצא שעכשיו יש לו בחלה דבר הגורם לממון, וכל זה באופן שאינו עובר בבל יראה, אבל כשעובר בבל יראה אין לו בחלה טובת הנאה[כג].

והמנחת שלמה (ד"ה לימא) תירץ, שהנידון אם טובת הנאה ממון, הוא אם נחשב בעלים על התרומה מחמת שיש לו זכות שיכול ליתנה לכל כהן שירצה, ואף באופן שאינו יכול לקבל ממון עבור הנאה זו, כגון בחלת חמץ

י. **שביום** טוב של פסח פוסקים כרבי אליעזר שלא תקרא לה שם עד שתאפה, אבל ביום טוב שאינו פסח ואין איסור חמץ, יכולים להפריש חלה ולהניחה עד הערב ולשרוף בערב. יא. **בפני שלמה** (ע"פ ד"ה אמר) העיר מלשון הר"ן (על הרי"ף, ע"פ ד"ה מיבד) 'ולהשהותה עד למחר אי אפשר', שמשמע מדבריו ששורפים את החלה רק למחר ולא בלילה. יב. **דהוא** לאו הבא מכלל עשה, שהתורה ציותה לשרוף בבוקר. יג. **עיין** שם שהאריך בזה, ובהגה מבן המחבר. ועיין פני יהושע (קידושין נד. בתוס' ד"ה מעקה, נפ"ד) שגם כתב שמותר לשרוף תרומה בלילה, שעיקר שריפת שמן תרומה הוא בלילה, שאז נהנה מאורה. וכן בספר המקנה (שם בתוס') הוכיח ממשנתנו שמותר לשרוף חלה בלילה. ובביאור הלכה (סי' תק"ו ד"ה אלא) הוכיח שמותר לשרוף תרומה טמאה בלילה, ועיין שם שהאריך בזה. יד. **כמו** שמבואר בפרי מגדים (פתיחה כוללת מ"ב אות ג). עיין בדבר שמואל (ד"ה מפרישתה) שדן האם החלה מחויבת בשריפה כמו שחמץ של קטן חייב בשריפה, או כיון שאין עובר בבל יראה אינו חייב בביעור, ואינו דומה לחמץ של קטן שהחמץ חייב בביעור כיון שיש לו בעלים, אלא שהבעלים נחשבים כמו אנוסים, אבל חלה שהיא ממון שאין לה תובעים הרי היא כמי שאין לה בעלים, וכתב שאם נסבור שאין על החלה חיוב ביעור כיון שאין לה בעלים, מיושבת קושיית החלקת יואב. טו. **ועיין** בקבא דקשייתא שהרגיש בזה ודחה תירוץ זה, ומה שדנו שם הרבנים המשיבים בזה. טז. **כתב** העמודי אור (פ' כו אות ה), שלפי סברת הגמרא שעובר על בל יראה מחמת שטובת הנאה ממון, צריך לומר שמדובר בעיסה גדולה, שיש בטובת הנאה שבחלה כזית, שהרי שיעור חלה הוא אחד ממ"ח, ובחלק החלה שהוא אחד ממ"ח צריך שיהיה בה הרבה יותר משיעור כזית, בכדי שהטובת הנאה של החלה תהיה כזית, [על דרך משל אם הטובת הנאה שוה לערך אחד מחמשה של החלה, צריך שבחלה יהיה שיעור חמשה כזיתים, בכדי שהטובת הנאה שיש בחלה, תהיה שוה לכזית]. אמנם לפי מה שתירצה הגמרא במסקנא שנחלקו אם אומרים הואיל, לפי זה די אפילו בכזית חלה כדי שיעבור בבל יראה, ונמצא שיש נפקא מינה למעשה בין שני התירוצים בגמרא, ומסיים שם שעדיין צריך להתלמד בזה, [שאינו ברור בדבר זה, ואפשר שמסתפק בזה, משום שיש לומר שעל ידי שיש לו טובת הנאה בחלה, נחשבת כל החלה שלו, ועובר על כולה בבל יראה, כמו שמבואר בריטב"א בקידושין (נח: ד"ה לימא) שעל ידי הטובת הנאה נחשב הכל שלו, ויכול לקדש אשה בכולו, ולא רק בטובת הנאה שיש לו בה. אמנם שיטת התוספות בבא מציעא (ו. ד"ה והא) שהחוטף מתנות כהונה של חבירו אינו יכול לתבוע ממנו רק מה ששוה הטובת הנאה, ומשמע שאינם סוברים שעל ידי הטובת הנאה נחשב הכל שלו]. יז. **אור חדש** (ד"ה לימא, ד"ה לו) רש"ש (ד"ה לכל"ם) **שפת אמת** (ד"ה לימא) הביא קושיא זו בשם החידושי הרי"מ, **תורת חסד** (או"ח סי' מד אות ו) **אפיקי ים** (מ"ב סוף סי' יב). יח. **שמי** יתן לו שוה פרוטה בעד החלה שאינה שוה כלום. **תורת חסד** (שם). יט. **אור חדש**, חידושי הרי"מ (הוכא בשפת אמת שם), רש"ש. כ. **ולהלן** [בענין 'מבואר כאן שרבי יהושע סובר שטובת הנאה אינה ממון'] הובא כעין זה בשם החתם סופר שעל ידי שיש אפשרות להטילה לצונן נחשב שיש לו בה טובת הנאה. כא. **ומבואר**, שאין אומרים שבשעה שתחמיץ החלה באותו שעה יפקע ממנו הממון שיש לו בחלה, מפני שנאסרה בהנאה, ושוב לא יעבור על בל יראה, שלא בכל מקום אומרים גיטו וידו באים כאחת. כב. **לפי** זה, לדעת רבי יהודה שסובר שחמץ לאחר הפסח אסור בהנאה מן התורה, אף אם יסבור שטובת הנאה ממון, מכל מקום אינו עובר בבל יראה כיון שאין בחלה טובת הנאה, שהרי היא אסורה בהנאה. והקשה התורת חסד, מנין לגמרא שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו האם טובת הנאה ממון, שמא נחלקו במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון האם חמץ לאחר הפסח אסור בהנאה. ותירץ, שהיה דוחק לגמרא להעמיד את מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון, כיון שלא שמענו כלל שנחלקו בזה. כג. **האחיעזר** הוכיח מכך, שרבי אליעזר סובר שטובת הנאה ממון בכל מקום, ולא כמו שכתב השאגת אריה (הוכא בהגהון נפמון) שרק לענין לעבור בבל יראה נחשב ממון, שהרי בפסח עצמו אין בחלה טובת הנאה, ויש לבעלים רק גורם לממון מה שאחר הפסח יהיה לו טובת הנאה מהחלה, ואם לאחר הפסח טובת ההנאה אינה חשובה ממון, מדוע עובר בבל יראה, והרי לא מצאנו שהתורה ריבתה שגורם לממון שאחר הפסח לא יהיה ממון, ייחשב ממון לעבור עליו בבל יראה.

שאסורה בהנאה, מכל מקום עצם הדבר שיכול ליתנה לכל כהן שירצה, זה נחשב שיש לו זכות ממונית בחמץ[כד].

קשה שרבי סובר מצד אחד כרבי אליעזר ומצד שני סובר שטובת הנאה אינה ממון

שם. הקשה השאגת אריה (סי' עז) איך יתכן שטעמו של רבי אליעזר שחולק על רבי יהושע וסובר שאסור להניח את החלה שתחמיץ, משום שסובר שטובת הנאה ממון, הרי כתוב בגמרא (להלן מח.) שרבי סובר כרבי אליעזר שאסור להניח את החלה לערב, ומצד שני סובר רבי (קידושין נח:) שטובת הנאה אינה ממון, ומוכח שאף אם טובת הנאה אינה ממון הוא עובר בבל יראה על מה שמשהה את החלה[כה].

ותירץ, שמה שאמרו כאן בגמרא 'טובת הנאה ממון' אין הכוונה כמו בשאר מקומות בש"ס שמוזכר טובת הנאה ממון, שבכל מקום הכוונה שעל ידי הטובת הנאה הוא לגמרי ממונו של הבעלים, כגון לקדש בו את האשה, אבל כאן הכוונה שהוא ממונו רק בכדי לעבור עליו בבל יראה, אבל אינו ממונו לגמרי לקדש בו אשה, ורבי אליעזר סובר שאף שאינו ממונו לגמרי עובר עליו בבל יראה, כמו שמצאנו (לעיל ה:) שהתורה החמירה לעבור בבל יראה על חמץ שקיבל עליו אחריות אף שהחמץ אינו שלו, וכמו כן אף אם טובת הנאה אינה ממון לענין שאר דברים אבל הוא ממונו לענין לעבור בבל יראה, ולפי זה מיושב, שאף שרבי סובר שטובת הנאה אינה ממון, כל זה הוא רק לענין שאר דברים, אבל לענין לעבור עליו בבל יראה יכול לסבור כרבי אליעזר שטובת הנאה ממון. וכדבריו כתב **הפני יהושע** (גמוס' ד"ה הואיל)[כו].

ועל פי יסוד זה מיישב השאגת אריה עוד קושיא, מדוע לפי רבי אליעזר אי אפשר להפריש חלה ולבטלה וממילא לא יעבור בבל יראה[כז], אבל לפי הנ"ל מיושב, שאף שיש לבעלים בחלה טובת הנאה, הוא ממונו רק לענין לעבור עליו בבל יראה, אבל אינו ממונו לגמרי לענין שיהיה יכול לבטלו, שביטול הוא מטעם הפקר, ולא שייך להפקיר דבר שגם קודם ההפקר לא היה שלו.

ומבאן מוכיח השאגת אריה, שמי שהפקידו אצלו חמץ וקיבל עליו אחריות שהדין הוא שעובר עליו בבל יראה, גם אם הנפקד יבטל את החמץ זה לא יועיל לו להיפטר מהלאו של בל יראה, שכיון שהחמץ אינו שלו הוא לא יכול להפקירו[כח]. **והמקור חיים** (פמיקה לפי' תלח ד"ה ועמה נגאר מי מהני) הקשה על השאגת אריה, מהמבואר בערכין (כח:) שאפשר להחרים ולהקדיש טובת הנאה, ואם כן יכולים אף להפקירו, ובערכין מבואר שכך הדין אפילו לפי מי שסובר שטובת הנאה אינה ממון, שאף שטובת הנאה אינה ממון, מכל מקום ודאי שיש כאן לבעלים איזה שוויות ממונית, ויכולים להקדישה. ואף שלשיטתו אי אפשר לקדש בה אשה, היינו משום שאמנם יש לו זכות ממונית, אבל היא לא בגוף החפץ, וכשנותנים את גוף החפץ לא מעבירים בזה את טובת ההנאה, ולכן אי אפשר לקדש בזכות ממונית, וכל זה הוא דווקא בקנין שנעשה בחפץ עצמו, אבל בדבר שנעשה בדיבור, כגון מפקיר או מקדיש שאינו צריך לעשות משיכה בגוף החפץ, בזה אפילו למאן דאמר טובת הנאה אינה ממון יכולים להפקיר ולהקדיש, ולמאן דאמר טובת הנאה ממון, נחשב שיש לו ממון בגוף החפץ, ולכן יכול לקדש בו אשה, כי במה שנותן את החפץ לאשה, נקנית הטובת הנאה לאשה[כט].

לפי ההוה אמינא שלא ידענו מסברת הואיל איך מותר לאפות את כל העיסה והרי חלק ממנה יהיה אסור באכילה

שם. הקשה החתם סופר (ד"ה טובת, ע"פ ד"ה מילד), לפי ההוה אמינא שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו האם טובת הנאה ממון, איך התיר רבי אליעזר לאפות את כל העיסה, והרי עובר על 'לא תעשה מלאכה' (דנריס טז ח) שהרי חלק מהעיסה יפריש לחלה אחר האפייה ותהיה אסורה באכילה, ונמצא שאפה שלא לצורך, ועדיין לא ידענו את הדין של הואיל, ואם כן אין להתיר לאפות את כל העיסה הואיל שכל חדא וחדא חזיא ליה[ל].

ותירץ (ע"פ ד"ה מילד), שאם לא יאפה עכשיו את העיסה יחד עם החלק שעומד להפריש לחלה, תיאסר כל העיסה באכילה משום טבל, שהרי אם יניח את החלה למוצאי יום טוב, כיון שטובת הנאה היא ממון הוא יעבור על בל יראה והחלה תיאסר בהנאה, וכשהחלה נאסרת בהנאה אין מקיימים בה מצות נתינה, ואם מפרישים חלה שלא שייך לקיים בה מצות נתינה נחשב כאילו לא הפרישו חלה, [כמו שמבואר **בתוספות** לעיל (נב. ד"ה דנר)], ונמצא שכל העיסה היא טבל ואסורה באכילה, ואם כן כמו בבהמה חציה של נכרי וחציה של ישראל שמותר לשוחטה ביום טוב אף ששוחט גם את החלק של הנכרי, כיון שאינו יכול לשחוט רק חלק של ישראל לבד (ביצה כח.), גם כאן יהיה מותר לו לאפות הכל ואף את חלק החלה. ואין זה כמו עיסה חציה של נכרי וחציה של ישראל שאסור לאפות ביום טוב את כל העיסה, כיון שיכול לחלקה ולאפות רק החלק של ישראל, אבל כאן אינו יכול לאפות רק החלק של הישראל בלי החלק ששייך לכהן, שאם כן החלה תחמיץ ולא תהיה ראויה לקיים בה נתינה וממילא כל הפת תהיה אסורה שהרי לא הופרש ממנה חלה, ומשום כך הותר לאפות את כל העיסה אפילו את חלק העיסה שעומד להפרישה לאחר האפייה.

עוד תירץ (ד"ה טובת), שאפילו אם אין אומרים בשאר מקומות הואיל, כאן יהיה מותר לאפות הואיל שכל חדא וחדא חזיא ליה, שכדי שלא יעבור על בל יראה גמר בלבו להפריש מכל ככר וככר, ולא יפריש מאחד על הכל, [כמבואר להלן שמשום הפסד ממונו גמר בלבו לאכול כזית בשר חי], ובאופן שאינו מפריש ככר אחד על הכל, אפילו בלא הואיל אינו עובר על איסור מלאכה ביום טוב[לא].

אמנם הצל"ח (ד"ה ליתא) כתב, שעל כורחך צריך לומר שגם בהוה אמינא סוברת הגמרא שרבי אליעזר סובר שאומרים 'הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה', שאם לא כן איך התיר לאפות את כל העיסה והרי חלק ממנה לא יהיה ראוי לאכילה, ורבי יהושע שחולק ואומר שמפרישתה ומניחתה עד הערב, על כורחך שסובר שאין אומרים הואיל, שאם אומרים הואיל מדוע אינו עובר בבל יראה, והלא הואיל ואי בעי איתשיל עלה הוה ממונו.

ולפי זה הקשה, אם גם לפי ההוה אמינא מוכרחים לומר שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו האם אומרים הואיל, אם כן מדוע הוצרכו כלל לומר שחולקים בטובת הנאה ממון, ומדוע לחדש מחלוקת חדשה בין רבי אליעזר ורבי יהושע.

ותירץ, שבהוה אמינא סברה הגמרא שלכולי עלמא אומרים 'הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה', ולכולי עלמא אין אומרים 'הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא', משום שאומרים הואיל רק בדבר שאינו מחוסר מעשה, אבל היכן שמחוסר מעשה כגון לישאל על החלה אין אומרים הואיל, ולפי זה, לפי רבי אליעזר חייב לאפותה ואחר כך לקרוא שם, משום שטובת הנאה ממון ואינו יכול להניחה עד הערב, ולפי רבי יהושע מותר להניחה עד הערב כיון שטובת הנאה אינה ממון ואינו עובר בבל יראה, אבל רבי יהושע גם מודה שאפשר לעשות כרבי אליעזר ולא לקרוא לה שם עד שתאפה, שהואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה אינו עובר על 'לא תעשה מלאכה'[לב].

כד. **וכתב**, שיש לפרש כן אף לפי מה שכתב רש"י (ד"ה טובת) 'והיינו טובת הנאה שיש לו לישראל בחלה זו שרשאי לתתה לכל כהן שירצה וליטול דבר מועט מאוהבו של כהן בשביל שיתנה לו', שרש"י בא לפרש מהו הטובת הנאה, אבל הוא ממונו אף באופן שאינו יכול לקבל עליו ממון.

כה. **השאגת** אריה במקום אחר (סי' סג) תירץ, שרבי פסק כמו רבי אליעזר רק במה שסובר שמותר לאפות את כל העיסה ולקרוא שם לאחר האפייה, אבל במה שרבי אליעזר סובר שאסור להפריש חלה ולהניחה עד הערב, בזה רבי חולק עליו, ובזה הוא סובר כרבי יהושע, ולדבריו מותר לנהוג בין כרבי אליעזר שלא תקרא לה שם עד שתאפה, ובין כרבי יהושע שאפשר להפריש חלה ולהניחה לערב שתחמיץ. וכתב השאגת אריה (סי' עז) שהוא דוחק, שאם רבי לא פסק כרבי אליעזר לגמרי היה לו לפרש, ולא היה לסתום הלכה כרבי אליעזר. ויש ראשונים שסוברים שהיכן שאפשר לאפות בלי להזדקק להיתר של הואיל, אסור לאפות על ידי הואיל, ולדבריהם, אי אפשר לתרץ כנ"ל, שאם רבי היה סובר שאפשר לנהוג כרבי יהושע, ולדבריו אפשר לאפות בלי להזדקק להיתר של הואיל, אם כן איך התיר לנהוג כרבי אליעזר ולאפות על ידי הואיל.

כו. **ראה** עוד מה שהאריך השפת אמת (ד"ה ליתא) האם יש לדמות חמץ שעל ידי הואיל יכול להיות שלו לחמץ שקיבל עליו אחריות. וראה בהערות לעיל (בסמוך) שהובא בשם האחיעזר להוכיח שרבי אליעזר סובר בכל המקומות שטובת הנאה ממון, ולא רק לענין בל יראה.

כז. **ראה** לעיל (ע"פ) [בענין 'מדוע אינו יכול להפריש חלה ולבטלה'] שהובאו כמה תירוצים על קושיא זו.

כח. **עיין** שם שהוכיח כן מהרבה מקומות. והבית מאיר (פוריים סי' תלח ס"ק ד"ה ופף) חולק עליו וסובר שאף בחמץ שאינו שלו מועיל ביטול, שכיון שיש לו בחמץ הזה איזה שהיא זכות, יכול להפקיר את אותה הזכות, וכתב שיש לדחות ראיות השאגת אריה. ועיין מקור חיים (פמיקה לפי' תלח ד"ה ועמה נגאר מי מהני) שדחה ראיותיו של השאגת אריה, אך כתב שמסברא נראה שחמץ שאינו שלו אלא שקיבל עליו אחריות אינו יכול לבטלו, שמה שייך ביטול בדבר שאינו שלו, אבל מדבריו מבואר שחמץ שיש לו בו טובת הנאה שייך ביטול.

כט. **אמנם** האחיעזר (ח"ג סי' ו אות ה) כתב, שאין לחלק בין קנין הנעשה בדיבור לבין קנין הנעשה במשיכה, שכל שצריך להקנות או להקדיש את גוף החפץ לא מועיל להקנות למאן דאמר טובת הנאה אינה ממון, ולפי זה אינו יכול להפקיר את טובת ההנאה, ומה שמצאנו שהוא יכול להקדיש או להחרים את טובת ההנאה, היינו משום שהקדש הוא כמו נדר והתחייבות ליתן את שווי טובת ההנאה, ולא צריך חפץ שיחול עליו ההקדש. [ועיין עוד בנאות יעקב (סי' ד' מנני המהרי"ט מלגמזי עמוד 48) מה שכתב בזה]. וכן תירץ התורת חסד (תו"ס סי' מד אות 3). אלא שהקשה על זה, שלפי זה הרי יכול להקדיש את הטובת הנאה שיש לו בחלה ולא יעבור בבל יראה, ותירץ, שאסור להקדיש בשבת וביום טוב (ביצה לו:), אלא שדן בזה על פי מה שכתב השער המלך (יסוד טוב פ"ג ה"ט) שכדי שלא יעבור בבל יראה התירו לעבור על איסור דרבנן, ולכן התירו לאפות על ידי הואיל אפילו שהוא איסור דרבנן, ואם כן קשה כנ"ל. וכתב שלגירסת רוב הראשונים ששיטת רבי אליעזר משום 'הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא' לא קשה, שאף אם יקדיש הרי יכול לישאל גם על ההקדש ויעבור על בל יראה, אבל לפי רש"י (להלן מח. ד"ה מלגן) שמה שיכול לישאל על החלה, זה לא סיבה שיעבור בבל יראה קשה כנ"ל, ועיין שם (תוס' ד') שיש לומר שרק בדבר שאינו בידו כגון הואיל ואי מקלעי אורחים הוא איסור דרבנן, אבל בדבר שהוא בידו מותר אפילו מדרבנן.

ל. **וראה** להלן (מח.) שיש מחלוקת אמוראים האם מה שהותר לאפות מטעם שכל ככר וככר יכולה להיות ראויה לו, הוא מטעם הואיל, שלרב פפא אפילו בלא הואיל מותר לאפות באופן זה, ולשיטתו לא יקשה קושיית החתם סופר.

לא. **לפי** שיטת רש"י ורשב"א בתוספות (ד"ה הואיל).

לב. **והקשה** לפי זה, מדוע במסקנת הגמרא שכולי עלמא סוברים שטובת הנאה אינה ממון ונחלקו האם אומרים הואיל, חזרה הגמרא ממה שהיתה סבורה בהוה אמינא שבדבר שמחוסר מעשה אין אומרים הואיל, והלא אפשר לומר כן גם לפי מסקנת הגמרא, ורבי יהושע ורבי אליעזר נחלקו האם אומרים הואיל בדבר שאינו מחוסר מעשה, שלפי רבי אליעזר אומרים הואיל, ולכן מותר לאפות את כל העיסה, כיון שכל חדא וחדא חזיא ליה, ולפי רבי יהושע אסור לאפות את כל העיסה מפני שאין אומרים הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה, אבל בדבר שמחוסר מעשה לכולי עלמא אין אומרים הואיל, ולפי זה גם לרבי אליעזר יהיה מותר להפריש ולהניח עד הערב, שאין אומרים 'הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא', ונחלק על רבי יהושע רק בזה שהתיר גם לאפות את כל העיסה ורבי יהושע אסר. ותירץ,

מבואר כאן שרבי יהושע סובר שטובת הנאה אינה ממון וקשה שבקידושין משמע שסובר שטובת הנאה ממון

לא דכולי עלמא סברי טובת הנאה אינה ממון[לג]. הקשה **השאגת אריה** (סי' עז), שמבואר מדברי הגמרא שרבי יהושע סובר שטובת הנאה אינה ממון[לד], והלא רואים בבבא מציעא (יח:) שרבי יהושע סובר שטובת הנאה ממון, כיון שהגמרא שם אומרת שאם טובת הנאה אינה ממון אין להקנות טובת הנאה בחליפין אלא בקנין אגב[לה], ומבואר שם שרבי יהושע זיכה תרומת מעשר לרבי אלעזר בן עזריה, ולא היה עומד בצד שדהו, ולא היה יכול להקנות בקנין חצר אלא בקנין אגב, ומשמע שסובר שטובת הנאה ממון.

וכתב החתם סופר (נדרים פה. בקונטרס טובת הנאה), שכמו כן יש להקשות סתירה בדברי הרי"ף, שכאן פסק הרי"ף שטובת הנאה אינה ממון, ושם (ב"מ) משמע שפוסק שטובת הנאה ממון. וכן הקשה בביאור הגר"א (יו"ד סי' רכז סוס"ק ד) סתירה בדברי הרי"ף[לו].

ותירץ החתם סופר (שם), שאם דנים על הבעלים האם הזכות שיש לו בממון נחשבת ממון, בזה סובר רבי יהושע שטובת הנאה אינה ממון, אבל כשאנו דנים האם הכהן המקבל קיבל ממון, בזה הטובת הנאה היא ממון, ונחשב שהכהן קיבל ממון, ולכן היא נקנית בקנין אגב.

והנחלת דוד (ב"מ שם ד"ה וכי) תירץ, שלענין להחשיב את המתנות כהונה ממון של הבעלים להשתמש בהם לצורך עצמו, או לענין להקנות את הטובת הנאה למי שאינו כהן, בזה סובר רבי יהושע שטובת הנאה אינה ממון, אבל לענין להקנות אותם לכהנים בזה נחשב הטובת הנאה ממונו של הישראל, שהוא ממונו של הבעלים לענין להקנות לכהנים, שלזה זיכתה לו התורה את המתנות כהונה[לז].

ויש שתירצו[לח], שרק לענין טובת הנאה שיש לבעלים בחלה טמאה סובר רבי יהושע שאינה ממון, שהרי אין בה שום טובת הנאה כיון שהיא חמץ, וחמץ אסור בהנאה, ואינו יכול לקבל פרוטה עבור הטובת הנאה שיש לו בה, אבל בשאר מקומות סובר רבי יהושע שטובת הנאה ממון. והחתם סופר הקשה על זה, שהרי גם בחלה יש טובת הנאה, שהרי אפשר להטילה לצונן ולא תחמיץ, שהלא היכן ששכחו וקראו שם לחלה כתבו **התוספות** (ע"ז ד"ה מטילן) שלכולי עלמא מטילים את החלה לצונן[לט].

האם בן בתירא גם סובר שטובת הנאה אינה ממון

שם. כתב הצל"ח (ד"ה ל), שלכאורה צריך לומר שמה שהגמרא אמרה שכולי עלמא סוברים שטובת הנאה אינה ממון, הכוונה לרבי אליעזר ורבי יהושע, אבל בן בתירא חייב לסבור שטובת הנאה ממון, שהרי אינו סובר שאומרים הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה, שאם כן היה מתיר להפריש חלה ולהניחה לערב, ואם אינו סובר שאומרים הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה, ודאי שאינו סובר שאומרים הואיל ויכול לישאל, שהוא חמור יותר מהואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה, כיון שהוא הואיל בדבר שמחוסר מעשה, שהרי עדיין צריך לישאל עליו כדי שיהיה ראוי ביום טוב, ואם אינו סובר שאומרים הואיל ויכול לישאל, על כורחך מה שאסר להשהות את החלה היא משום שיש לו בה טובת הנאה שהיא ממון ולכן עובר בבל יראה, וכן כתב הר"ן (על הרי"ף, ע"ז ד"ה רבי) שבן בתירא סובר שטובת הנאה ממון[מ].

והקשה הצל"ח, מאחר שעל כורחך צריך לומר שנחלקו תנאים האם טובת הנאה ממון[מא], מדוע דחתה הגמרא את מה שהיא סברה בהוה אמינא שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו האם טובת הנאה ממון, ומתוך כך הוצרכה לחדש מחלוקת חדשה בין רבי יהושע ורבי אליעזר האם אומרים הואיל, והרי מוכרחים לומר שנחלקו תנאים במשנה האם טובת הנאה ממון, ומדוע לחדש שתי מחלוקות תנאים, גם האם טובת הנאה ממון, וגם אם אומרים הואיל.

ותירץ הצל"ח, שיש לומר שבן בתירא סובר שטובת הנאה אינה ממון[מב], ואף אם יניחה עד הערב לא יעבור על בל יראה, ומכל מקום הוא סובר שעדיף להטילה לצונן כדי לא להפסיד ממון כהן, שאם יניחה עד הערב היא תחמיץ וייפסד ממון הכהן, ולכן אמר להטילה לצונן. אלא שלכאורה אין לומר כן שהרי החלה היא מוקצה, ואם כן איך אפשר להטילה לצונן, ובשלמא אם הוא סובר שטובת הנאה ממון ועוברים בבל יראה על הטובת הנאה, מובן שהתירו לו לטלטל מוקצה כדי שלא יעבור בבל יראה, אבל אם הוא סובר שטובת הנאה ממון ובכל אופן אינו עובר בבל יראה, מדוע הותר לו לטלטל מוקצה כדי להטילה לצונן. וצריך לומר, שהחלה אינה מוקצה כיון שיכול לישאל על החלה ותהיה ראויה, וכיון שיכול לאפות בלי להזדקק להיתר הואיל לכן לא התיר לאפות לפני הקריאת שם.

ובזה מבאר את מה שכתב רש"י (ד"ה ל) 'ואי נמי קרא עליה שם מצי למיפא לה הואיל ואי בעי מיתשיל עלה', שלכאורה הוא שפת יתר, וכדי להעמיד שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו האם אומרים הואיל, לא היה צריך לזה[מג], אלא שרש"י הוצרך לומר שאף אם קרא שם לחלה שייך הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא, כדי שנוכל לפרש שמה שאמרה הגמרא שכולי עלמא סוברים טובת הנאה אינה ממון כולל גם את בן בתירא, וכדי לומר כן צריך לומר שהחלה אינה מוקצה, משום שאף אם קרא שם לחלה יכול לישאל על החלה, ולפי זה גם בן בתירא יכול לסבור הואיל, ואינו סובר שטובת הנאה ממון[מד].

האם צריך להזדקק להיתר של הואיל כדי להתיר לאפות את כל העיסה לפני שיקרא שם

דר' אליעזר סבר אמרינן הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא. רש"י (ד"ה ל) פירש, שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו האם הבעלים עוברים בבל יראה על מה שמשהה חלה ששייכת לכהן, שרבי אליעזר סובר שהבעלים עוברים בבל יראה, כיון שאם ישאל על הפרשת החלה היא תהיה ממונו, ורבי יהושע סובר שלא אומרים הואיל, וממילא אין הבעלים עוברים בבל יראה, ובזה מבואר מדוע לרבי אליעזר אסור להפריש ולהניח לערב, והטעם שרבי אליעזר התיר לאפות את כל העיסה ולא לקרוא שם לחלה אלא רק אחר האפייה, כתב רש"י, 'ומלאכת אפייתה נמי ביו"ט כי לא קרא עליה שם, ואע"ג דאיכא חדא דלא חזיא משתריא, דכל חדא וחדא איכא למימר הא לאו חלה היא'.

וכתבו המהרש"ל (נדרים שם) **והמהרש"א** (גיטין ד"ה הוסיפו) שיש לפרש בדברי רש"י שאף אם רבי אליעזר לא סובר כרבה בהואיל ואי מקלעי אורחים התיר לאפות ביום טוב, שהרי כל אחת ואחת יכולה להיות ראויה לו, ולהלן (מח.) נחלקו רמי בר חמא ורב פפא בזה, שלרמי בר חמא מותר לאפות ביום טוב משום הטעם של הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה רק לפי מי שסובר כרבה שאומרים הואיל ואי מקלעי אורחים, ולרב פפא אף מי שסובר שאין אומרים הואיל ואי מקלעי אורחים, מכל מקום מתיר לאפות ביום טוב על סמך ההיתר של הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה[מה], ויש לפרש ברש"י שנקט כשיטת רב פפא. וכתב המהרש"ל, שלהלן (שם ד"ה אנא) הביא רש"י גירסא שרבי אליעזר ורבי יהושע לא נחלקו כלל בהואיל ואי בעי איתשיל, אלא בהואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה, ולפי זה צריך לומר שרק מטעם הואיל מותר לאפות ביום טוב.

והתוספות (ד"ה הוסיפו - הרמתון) הקשו 'וא"ת א"כ אמאי שרי ר' אליעזר לאפות משום הואיל דכל חדא וחדא חזיא ליה כדלקמן בלא הואיל יכול לעשות ע"י הטלה לצונן'. ומבואר בדבריהם שאף מה שהתיר רבי אליעזר לאפות את כל העיסה ביום טוב הוא רק מטעם הואיל[מו]. וכתב המהרש"א, שהתוספות כאן קיימי בשיטת רמי בר חמא.

מדוע לא התיר רבי אליעזר לקרוא שם לפני האפייה, והרי גם באופן זה שייך הואיל ואי בעי איתשיל עלה

שם. הקשה רש"י (ד"ה ל), אם רבי אליעזר סובר שאומרים הואיל, מדוע אמר 'לא תקרא לה שם עד שתאפה', והלא אפילו אם קרא לה שם צריך להיות שהבריית להלן (מח.) שרבי אליעזר אמר לרבי יהושע 'לדבריך הרי הוא עובר בבל יראה' מוכח שרבי אליעזר סובר שאסור להפרישה ולהניחה עד הערב, ועל כורחך שסובר שאומרים הואיל אפילו במה שמחוסר מעשה, שאם לא כן מדוע אסור להפריש ולהניח עד הערב. אלא שעדיין קשה לפי מה שכתב רש"י להלן (שם ד"ה שבהוה) שבהוה אמינא שמחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע האם טובת הנאה היא ממון הגמרא עדיין לא ידעה מהברייתא, ושוב קשה כנ"ל מנין שרבי אליעזר אוסר לנהוג כרבי יהושע. ותירץ שלפי רש"י (שם ד"ה אנא) באמת לרבי אליעזר מותר גם להפריש ולהניח לערב, וגם לאפות את כל העיסה ואחר כך לקרוא שם לחלה, ולא גורסים כאן 'הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא' שבזה לכולי עלמא אין אומרים הואיל, כיון שמחוסר מעשה. **לג. מדברי** הגמרא נראה שמסקנת הגמרא שטובת הנאה אינה ממון, וכתבו הריטב"א (ד"ה דכולי) והמהר"ם חלאווה (ד"ה ל), שהוא דחייה בעלמא, שקיימא לן (קידושין נח.) שטובת הנאה ממון. **לד. לפי** ההוה אמינא רבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו האם טובת הנאה ממון, ושיטת רבי יהושע שטובת הנאה אינה ממון, וגם למסקנת הגמרא שנחלקו האם אומרים הואיל, צריך לומר שרבי יהושע סובר שטובת הנאה אינה ממון, שאם לא כן מדוע אינו עובר על החלה בבל יראה, והרי יש לו בה טובת הנאה. **לה. כך** נראה מפשטות דברי הגמרא שם, אמנם הש"ך (חו"מ סי' רג סק"ס) מפרש באופן אחר, ולדבריו אף אם טובת הנאה אינה ממון אפשר להקנות בקנין אגב, ולדבריו לא קשה קושיית השאגת אריה. ועיין קצות החושן (שם סק"ס) ונתיבות המשפט (שם סק"ג) שדנו בדברי הש"ך. **לו. ועיין** מה שכתבו בזה העמק יהושע (סי' ו עמוד לד) והבאר יצחק (יו"ד סי' כג ענף ג). **לז. וכן** תירץ הדבר שמואל (ד"ה דר"ס, סוס ו), שהוא כמו קני על מנת להקנות (נדרים מח:), שיש לישראל קנין רק כדי להקנות לכהן. **לח. עצי** אלמוגים (סי' שפו סוף ס"ק כג, הוכח בחתם סופר שם), **רש"ש** (ד"ה דרש"ם), **תורת חסד** (סוי"ח סי' מד סוס ו). **לט. ועיין** לעיל (בענין 'היה בחלה שייך בחלה שהחמיצה שהולכת להיכור') שהאחרונים דנו מדוע יש טובת הנאה, והרי היא אינה ראויה לכלום, והובא שם בשם השפת אמת לתרץ שיש בזה הנאה כיון שאפשר להטילה לצונן, וכסברת החתם סופר. **מ. ולעיל** (ע"ז) [בענין 'ביאור סברת רבי אליעזר ובן בתירא ורבי יהושע'] התבאר שיש מפרשים באופן אחר את דברי בן בתירא. ולדבריהם לא יקשה קושיית הצל"ח. **מא. שלפי** בן בתירא טובת הנאה ממון, ולפי רבי יהושע אינה ממון. **מב. לא** כמו שכתב הר"ן. **מג. דבריו** צ"ע, שבלי ההוספה של רש"י היה קשה, שעל אף שרבי אליעזר סובר שאומרים הואיל, מדוע הצריך לאפות לפני שקרא קריאת שם, והלא גם אם קרא שם יכול לאפות על ידי הואיל, והוצרך רש"י לבאר מדוע הצריך לאפות לפני שיקרא שם לחלה. **מד. ואף** לפי מה שכתב רש"י להלן (מח. ד"ה אנא) שאין אומרים הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא, היינו רק לענין חמץ, כמו שפירש רש"י שם, שאין אומרים הואיל כדי להחשיב דבר שאינו שלו כאילו הוא שלו, אבל לענין להתיר איסור מוקצה, אומרים הואיל. ועיין שם מה שתירץ עוד. **מה. שהמחלוקת** היא האם הואיל נאמר באופה ביום טוב כשאין לו אורחים, שיש מי שמתיר לאפות הואיל ואם יזדמנו אורחים תהיה האפייה לצורך, אבל כאן שהוא עצמו יכול לאכול כל ככר וככר לכולי עלמא אף אם לא סוברים את ההיתר של הואיל מותר לו לאפות. **מו. ולכן** הוקשה להם שעדיף שיטילו את החלה לצונן ויוכלו לאפות בלי להזדקק להואיל.

מותר לאפותה, הואיל ואי בעי איתשיל עלה וייבטל ממנה שם חלה[מז]. ותירצו רש"י (שם) **ותוספות** (ד"ה הואיל - הרמתון)[מח], שאם יכול לאפות בלא להזדקק לכואיל, אסור לו לאפות על ידי הואיל, ולכן לא תקרא לה שם עד שתאפה, כדי שיהיה יכול לאפות בלי להזדקק להיתר של הואיל ואי בעי איתשיל עלה. וכתב רש"י שאם כבר קרא לה שם, יכול לאפות מטעם הואיל ואי בעי איתשיל עלה, ורק אם לא קרא לה שם עדיף שלא יקרא שם עד שתאפה.

והקשה השאגת אריה (סי' סג), שאם במקום שאפשר לאפות בלי להזדקק להואיל אסור לאפות על ידי הואיל, לא מובנים דברי רמי בר חמא (להלן מח.) שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו אם אומרים הואיל, שרבי אליעזר שהתיר לאפות את כל העיסה, סובר שאומרים הואיל ולכן הותר לאפות את כל העיסה הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה, ורבי יהושע שלא התיר לאפות את כל העיסה סובר שאין אומרים הואיל, ומנין לרמי בר חמא שנחלקו בזה, אולי כולם סוברים שהיכן שלא שייך לאפות בלי להזדקק להואיל אומרים הואיל, והיכן ששייך לאפות בלי הואיל אין אומרים הואיל, ונחלקו רק אם מוזהרים בבל יראה על חלה שהיא ממון כהן, שלפי רבי אליעזר עוברים בבל יראה ולכן אסור להפריש חלה ולהניחה עד הערב, וכיון שאי אפשר לאפות בלי הואיל מותר לאפות על ידי הואיל, ולפי רבי יהושע אין עוברים בבל יראה על חלה ששייכת לכהן, ואם כן אפשר להפריש חלה ולהניחה עד הערב, וכיון שיכול לאפות בלי להזדקק להואיל אסור לאפות על ידי הואיל, ולכן חולק על רבי אליעזר ואומר שלא תקרא לה שם עד שתאפה.

ואין לומר שמזה שרבי יהושע סובר שאין עוברים בבל יראה משמע שאין אומרים הואיל באופה מיום טוב לשבת, שאם היו אומרים הואיל, אם כן הואיל ואי בעי איתשיל על החלה צריך לעבור בבל יראה, שהרי רש"י (שם ד"ה שגג) פירש שיש לחלק בין 'הואיל ואי בעי איתשיל עלה' ל'הואיל ואי מקלעי אורחים', ואף אם אין סוברים 'הואיל ואי בעי איתשיל עלה' יכולים לסבור 'הואיל ואי מקלעי אורחים', ורמי בר חמא שאמר שנחלקו בהואיל, כוונתו ל'הואיל ואי מקלעי אורחים' שמתיר לאפות ביום טוב, ולא ל'הואיל ואי בעי איתשיל עלה', כמו שמבואר שם בדחיית הגמרא, 'אמר רב פפא ודילמא עד כאן לא קאמר רבי אליעזר התם דאמרינן הואיל אלא דבעידנא דקא עיילי לתנורא כל חדא וחדא חזיא ליה לדידיה' וכו', 'עד כאן לא קאמר רבי יהושע התם דלא אמרינן הואיל אלא דאיכא חדא דלא חזיא לא לדידיה' וכו'. ועל כורחך שאין לחלק בין אם אפשר לאפות בלי הואיל לאי אפשר לאפות בלי הואיל, ולכן אמר רמי בר חמא שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו אם אומרים הואיל. ונשאר קשה שמא רבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו רק אם עוברים בבל יראה על חלה ששייכת לכהן.

ותירץ, שרמי בר חמא שאמר שרבי אליעזר ורבי יהושע חולקים אם אומרים הואיל לא למד כן מדברי המשנה, שבזה אפשר לדחות כנ"ל, אלא למד כן מדברי הברייתא (שם) שאמרה 'אמר ליה רבי יהושע לדבריך הרי הוא עובר משום לא תעשה מלאכה', ומזה משמע שרבי יהושע אינו סובר כלל הואיל, שאם היה סובר הואיל, לא היה עובר על איסור עשיית מלאכה, ואף במקום שאפשר לעשות בלי הואיל לא שייך לעבור על איסור עשיית מלאכה אם עושה על ידי הואיל, שרק בדרבנן שייך לחלק בין מקום שאפשר לעשות בלי הואיל להיכן שאי אפשר באופן אחר, אבל מן התורה לא שייך לחלק בזה, ורבי יהושע שאמר שעובר על איסור עשיית מלאכה משמע שהוא עובר מדאורייתא, ומוכח שאינו מחלק בין היכן שאפשר לאפות בלי הואיל להיכן שאי אפשר לאפות בלי הואיל, ובכל האופנים אסור לאפות ביום טוב, ולכן הוכיח רמי בר חמא שרבי יהושע אינו סובר הואיל[מט].

האור שמח (יום טוב פ"ג ה"ט) תירץ, שאין לומר שרבי יהושע גם סובר הואיל, ומה שנחלק על רבי אליעזר משום שלשיטתו אפשר לאפות בלי הואיל ולכן לא הותר לאפות על ידי הואיל, שהרי לפי דברי רבי יהושע מבטלים מצות נתינה לכהן, שהרי העיסה תחמיץ ותהיה חייבת בשריפה כיון שהכהן לא יסכים לקבל את החלה כדי שלא יעבור בבל יראה, ולהניחה עד אחר הפסח וליתנה לכהן גם אסור, כיון שיכול לבא בה לידי תקלה, ואם רבי יהושע היה סובר שהיכן שאי אפשר לאפות בלי הואיל מותר לאפות על ידי הואיל, היה מתיר גם כאן לאפות בלי הואיל כדי שלא תיבטל מצות הנתינה, ומזה שלא התיר לנהוג כרבי אליעזר משמע שסובר שאין אומרים כלל הואיל אפילו היכן שאי אפשר לאפות בענין אחר.

לפי גירסת רש"י להלן מיושב מדוע אם קרא שם אין להתיר על ידי הואיל שם. להלן כתב רש"י (מח. ד"ה שגג), שאף לפי מסקנת הגמרא שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו האם אומרים הואיל, היינו אם אומרים הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה, אבל כולי עלמא סוברים שאין אומרים הואיל ואי בעי איתשיל, כיון שלא שייך הואיל לעשות דבר שאינו שלו כאילו הוא שלו. וכתב רש"י, שלפי זה צריך לגרוס 'ר' אליעזר סבר אמרינן הואיל ור' יהושע סבר לא אמרינן הואיל', ואין גורסים 'הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא', אלא רבי אליעזר סבר שאומרים הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה, ורבי יהושע סבר שאין אומרים הואיל זה, ולפי זה לכולי עלמא טובת הנאה ממון, וכולי עלמא סוברים שאין אומרים הואיל ואי בעי ואיתשיל עלה עובר עליו בבל יראה.

וכתב השאגת אריה (סי' סג), שלפי זה שוב לא קשה קושיית רש"י **ותוספות** מדוע אסור לקרוא שם ולאפות הואיל ואי בעי איתשיל עלה, שהרי אין אומרים הואיל כזה, ושוב אין מקור שהיכן שאפשר לאפות בלי הואיל אסור לאפות על ידי הואיל[נא], ויש לומר שאף אם אפשר לאפות בלי הואיל מותר לאפות על ידי הואיל.

ונפקא מינה לענין יום טוב שאינו של פסח, שלש עיסה בטומאה, שאין בזה איסור חמץ וגם אם יפריש חלה יניחה לערב, האם הותר לו לאפות את כל העיסה ולא יקרא שם עד שתאפה, שלפי תירוץ רש"י ור"י אסור לעשות כן כיון שיכול לאפות בלי הואיל, אבל לפי רש"י להלן שאין מקור לחידוש זה, וכן לפי תירוץ הרשב"א שהטעם שאסור לקרוא שם ואחר כך לאפות משום שאין אומרים שני הואיל[נב], אם כן ביום טוב שאינו של פסח יהיה מותר לאפות את כל העיסה ולא יקרא שם עד שתאפה, שאין צריכים בזה שני הואיל[נג].

מז. הקשה השער המלך (יום טוב פ"ג ה"ט), איך יכול לישאל על החלה, הרי אסור לישאל בשבת על נדרים אם אינם לצורך השבת (שבת קמז.) וכמו כן אסור לישאל על חלה ותרומה ביום טוב. ואין לתרץ שיכול לישאל עליה לצורך אכילת החלה ביום טוב, ולצורך יום טוב מותר לישאל, שהרי מה שנשאל אינו צורך יום טוב, שאם ישאל עליה על כורחך יצטרך להפריש חלה אחרת, ואם כן לא יועיל לו מה שנשאל על החלה והרי יחסר ככר אחר במקום הככר שנוסף לו במה שנשאל על החלה, ואין זה צורך יום טוב. ובשלמא מה שהגמרא אמרה 'הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא', אין להקשות איך יכול לישאל, שיש לומר שכיון שהאיסור לישאל על נדרים הוא איסור דרבנן ומן התורה מותר לישאל, אם כן לענין בל יראה שהוא איסור דאורייתא נחשב ממונו, וגם יש לחלק בין אם מחמת הואיל ואי בעי איתשיל עלה באים להתיר לאפות ביום טוב, לבין אם באים להחשיב את החלה לממונו של הישראל, שאם באים להחשיב את החלה לממון ישראל, כיון שיכול לישאל על זה אחר יום טוב ויהיה ממונו, נחשב ככר מעכשיו ממונו, אבל התוספות שרצו להתיר מחמת סברא זו לעשות מלאכה ביום טוב, אם כן צריך שיהיה יכול לישאל בו ביום, שמה שיכול לישאל אחר יום טוב אינו סיבה להתיר לאפות ביום טוב, והרי אסור לישאל ביום טוב. ועוד הקשה, כיון שעכשיו שככר החלה היא מוקצה, איך מותר לאפותה, הרי איסור מוקצה לא הותר על ידי הואיל שיכול לישאל, כמו שמבואר בביצה (מ:) שחלה שנטמאת אין מטלטלים אותה. וכתב שאולי התוספות סוברים שבביצה מדובר בחלה שהיא ביד כהן שאינו יכול לישאל עליה, אבל כשהחלה ביד ישראל אינה מוקצה.

מח. לפי הגירסא שלנו ברש"י, גם ברש"י מבואר כתירוץ התוספות, אמנם מדברי הרשב"א בתוספות [הובא להלן] מבואר שרש"י תירץ באופן אחר, ונראה שהיה לו גירסא אחרת בדברי רש"י.

מט. והוכיח עוד שרמי בר חמא למד כן מדברי הברייתא ולא מדברי המשנה, שלכאורה יש להבין מדוע הוכיח רק מדברי רבי יהושע, והלא מדברי בן בתירא גם מוכח שאין אומרים הואיל, שהרי גם הוא חולק על רבי אליעזר, אלא על כורחך שיש לדחות שמא בן בתירא גם סובר כרבי אליעזר שיכול לא לקרוא שם עד שתאפה, והוא גם סובר שאומרים הואיל, אלא שמתיר גם על ידי הטלה לצונן, ואם כן גם מדברי רבי יהושע אין להוכיח שחולק על רבי אליעזר וייתכן שהוא גם סובר שאומרים הואיל, אלא חולק על רבי אליעזר וסובר שמותר גם להפריש ולהניח עד הערב, ומנין ראה רמי בר חמא בדברי רבי יהושע שאינו סובר הואיל, אלא על כורחך שלמד כן מדברי מהברייתא ששם מפורש שרבי יהושע סובר שאי אפשר לאפות בלי לקרוא שם לחלה.

נ. לכאורה צריך עיון איך שייך להתיר לאפות לכתחילה על ידי הואיל, הרי האופה מיום טוב לחול על ידי הואיל ואי מקלעי אורחים ודאי שעובר איסור מדרבנן, כמו שמבואר להלן שנחלקו רק אם לוקה או אינו לוקה, ובשלמא כשאי אפשר באופן אחר התירו חכמים לאפות על ידי הואיל, מפני שאם לא כן לא יוכל לאפות ולאכול את העיסה ויעבור בבל יראה, אבל כשאפשר באופן אחר מדוע שיתירו חכמים. ונראה שהשאגת אריה מחלק בין הואיל ואי מקלעי אורחים להואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה, וכמו שחילק כן רב פפא להלן (מח.) 'ודילמא עד כאן לא קאמר ר"א התם דאמרינן הואיל אלא דבעידנא דקא עיילי לתנורא כל חדא וחדא חזיא ליה לדידיה אבל הכא דלאורחין הוא דחזי לדידיה לא חזי אימא הכי נמי דלא אמרינן הואיל', ולפי סברא זו יש לומר שאף מי שסובר שאומרים הואיל אפילו בהואיל ואי מקלעי אורחים, היינו רק לענין שלא יתחייב מלקות, אבל מדרבנן אסרו באופן זה לאפות על ידי הואיל, אבל בהואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה אפילו מדרבנן לא נאסר.

נא. וכתב עוד, שלא רק שאין מקור לחלק אלא יש להוכיח להיפך, שהרי אם אין אומרים הואיל ואי בעי איתשיל, על כורחך שטעם רבי אליעזר שעובר בבל יראה על החלה שברשותו, הוא משום שטובת הנאה ממון, ולכן נחשב לממון הישראל, ורבי אמר שהלכה כרבי אליעזר (להלן מח.) ורבי הרי סובר שטובת הנאה אינה ממון (קידושין מ:), ואם כן לרבי מותר להפריש ולהניח עד הערב כרבי יהושע שהרי אינו עובר בבל יראה, ועל כורחך מה שאמר שהלכה כרבי אליעזר היינו רק לענין הואיל, שסובר שמותר גם לנהוג כרבי אליעזר ולאפות את כל העיסה ולא יקרא לה שם עד שתאפה, ולכאורה כיון שאפשר לנהוג כרבי יהושע ולאפות בלי הואיל, מדוע התיר לאפות על ידי הואיל, ומוכח שאין לחלק בין אם אפשר לאפות בלי הואיל לאי אפשר לאפות בלי הואיל, ובכל אופן מותר לאפות על ידי הואיל. **והתורת חסד** (לו"ח סי' מד אות ו) דחה את ראיית השאגת אריה, על פי מה שכתב השאגת אריה בעצמו (שם סי' עז), לתרץ באופן אחר איך יתכן שרבי פוסק כרבי אליעזר והרי הוא סובר שטובת הנאה אינה ממון, שיש לומר שלענין חמץ אפילו דבר שאינו ממונו לגמרי עובר עליו בבל יראה, כמו בחמץ שקיבל עליו אחריות, וגם רבי אליעזר שסובר שטובת הנאה ממון היינו רק לענין בל יראה, ולפי זה שוב אין להוכיח שאפילו אם אפשר לאפות בלי הואיל מותר לאפות על ידי הואיל, שיש לומר שגם לפי רבי אסור לנהוג כרבי יהושע, ואף שסובר שטובת הנאה אינה ממון, מכל מקום לענין בל יראה טובת הנאה ממון. עוד דחה התורת חסד, שיש לומר שאם יפריש חלה ויניחה לערב תחמיץ ותהיה אסורה בהנאה, ואין זה נחשב שיכול לאפות שלא על ידי הואיל, שהרי על ידי כך הוא אוסר את החלה בהנאה, אבל ביום טוב שאינו של פסח שאם יפריש ויניח את החלה לערב לא תיאסר בהנאה, בזה נחשב שיכול לאפות בלי הואיל, ואסור לאפות על ידי הואיל.

נב. גם הואיל ואי בעי איתשיל, וגם הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה, ולשיטתו היכן שאופה כשלא קרא שם לחלה אין צריך כלל להואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה, שהלא יכול להפריש חלה מכל אחת ואחת.

נג. ומסקנתו להלכה שגם ביום טוב שאינו של פסח מותר לאפות את כל העיסה ולקרוא שם אחר האפייה.

איך הוכיחו התוספות מזה שאין אומרים הואיל ואי בעי פריק, והרי אין פודים קדשים ביום טוב

שם. עוד תירצו התוספות (סס), שהוא דבר שאינו מצוי שישאל על החלה, ואין אומרים הואיל להקל ולהתיר לאפות על ידי הואיל בדבר שאינו מצוי, ולכן אם כבר קרא שם אסור לאפות. והתוספות הוכיחו שאין אומרים הואיל להתיר בדבר שאין מצוי, מהמבואר להלן (מז.) שאסור לאפות לחם הפנים ושתי הלחם ביום טוב, ומדוע לא הותר לאפותם ביום טוב הואיל ויכול לפדותם[נד], אלא משום שאינו מצוי שיפדה את שתי הלחם ואת לחם הפנים, ומוכח שאין אומרים הואיל בדבר שאינו מצוי[נה].

והקשה השער המלך (יוס טוב פ"ג ה"ט), איך הוכיחו התוספות ממה שאין אומרים בלחם הפנים הואיל והיה יכול לפדות, אולי מה שאין אומרים הואיל זה, משום שאין פודין ביום טוב כיון שהוא דומה למקח וממכר[נו], ולא משום שאינו מצוי. ואין לתרץ שאין שבות במקדש (לעיל סה.) ולכן מותר לפדות במקדש, שהרי רק אם הוא צורך גבוה אין שבות במקדש, כמו שכתב רש"י בעירובין (קנ: ד"ה כמן). ומסיים השער המלך 'ויש ליישב בדוחק'.

לפי סברת הרשב"א שאם אינו מפריש ככר שלם לחלה מותר אפילו בלי הואיל מדוע לא אמרו שיטול חלה חלק מככר אחד על הכל

שם. כתבו התוספות **שהרשב"א** מפרש ברש"י[נז] שאסור לקרוא שם ואחר כך לאפות על ידי הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא, משום שגם כשאינו קורא שם הותר לאפות רק על ידי הואיל, שהרי יש כאן ככר אחד שודאי לא יהיה ראוי לו ואינו אוכל נפש, אלא שהואיל ויכול להפריש מכל ככר וככר, ובאופן זה מותר לאפות אפילו בלי ההיתר של הואיל[נח], לכן הותר להפריש ככר אחד על כל הככרות, וכיון שגם אם לא יקרא שם לחלה לפני האפייה, הותר לאפות רק על ידי הואיל, לכן אם קרא שם לחלה, ואתה בא להתיר לאפותה על ידי הואיל שיכול לישאל עליה, נמצא שצריך שני הואיל להתיר, הואיל ויכול לישאל, וכשיישאל עדיין צריך להואיל שיכול להפריש מכל אחד ואחד, ואין אומרים שני הואיל. והקשה הרשב"א לפי שיטת רש"י[נט] שאם מפריש מכל ככר וככר אפילו בלי הואיל הותר לאפות את כל העיסה, איך הותר לאפות על ידי הואיל, והרי יכול לאפות בלי להזדקק להיתר של הואיל, שיפריש מכל ככר וככרס. ותירץ, שלא הטריחו אותו חכמים להפריש מכל ככר וככר. **והקשו המהרש"ל** (שו"ת סי' נמ) **ורעק"א** (נמוס' ד"ה הואיל - הרמשון) אם באופן שאין ככר אחד שהוא לחלה מותר לאפות בלי ההיתר של הואיל, מדוע אם כבר קרא שם אסור לאפות את העיסה, והרי אם לא היה קורא שם לחלה

ועיין דברי חיים (מויערנק, דיני יום טוב סי' ו) ואור שמח (שס) **שהאריכו** בזה, וסוברים שביום טוב שאינו של פסח אסור לאפות את כל העיסה, שאם אפשר לאפות בלי הואיל אסור לאפות על ידי הואיל. ובתורת חסד (שו"ת סי' מד אות ו) תלה נידון זה, בנידון האם כשאופה על ידי הואיל עובר על איסור דרבנן, ואף על פי כן התירו לאפות שלא העמידו דבריהם במקום שיכול לעבור בבל יראה, או שאינו עובר כלל על איסור דרבנן. שאם עובר על איסור דרבנן, ודאי שאם יכול לאפות בלי הואיל אסור לו לאפות על ידי הואיל, אבל אם אין איסור מדרבנן לאפות על ידי הואיל, אם כן אף אם יכול לאפות בלי הואיל מותר לו לאפות על ידי הואיל. ורבה שסובר שאומרים הואיל ואי מקלעי אורחים, גם סובר שמדרבנן אסור לאפות על ידי הואיל ואי מקלעי אורחים, אלא שאינו לוקה, ומשמע שאסור מדרבנן לאפות על ידי הואיל, אלא שיש לחלק [חילוק זה כתב שם באות ד'] שאורחים אינם בידו, אבל הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה הוא בידו ובזה אף מדרבנן לא אסרו לאפות על ידי הואיל. **נד. התוספות** מבארים שיכול לפדות את שתי הלחם ואת הלחם הפנים משום שאין התנור מקדשם, והוכיחו שאין התנור מקדשם, שאם היה מקדשם היה להם ליפסל בלינה, שהרי אופים אותם לפני יום טוב, וכן מבואר במנחות (עב:) שמי שסובר שאפיית שתי הלחם אינו דוחה יום טוב, סובר שהתנור אינו מקדש. והקשה המהרש"א (נמוס' ד"ה הואיל, נפ"ד) מה הוצרכו לראיה משתי הלחם ולחם הפנים שנאפו לפני יום טוב, הרי לחם הפנים שנאפה כדרכו בכל השנה, היה נאפה לפני השבת, ואינו נפסל בליל שבת בלינה, ומוכח שאין התנור מקדש. ותירץ החתם סופר (ד"ה הואיל), שהתוספות לשיטתם בשבועות (יג. ד"ה הואיל) שקטורת שמצותה לעשותה בתחילת השנה, אין הכלי מקדשה בתחילת השנה להיפסל בלינה, ואם כן לחם הפנים שמצוותו להיאפות בערב שבת לצורך שבת, אף אם התנור היה מקדשם לא היו נפסלים בלינה, ולכן לא הוכיחו התוספות רק מהיכן שנאפו לפני יום טוב, שאין עיקר מצותם בכך, ואף על פי כן אינם נפסלים בלינה, ומוכח שאין התנור מקדשם. **נה. המהר"ם** חלאווה (מז. ד"ה ומ"מ) מבאר טעם אחר מדוע אין אומרים הואיל ויכול לפדות את הלחם הפנים, שאין אומרים הואיל בדבר שהוא מחוסר מעשה להקל אלא להחמיר. **נו. כמו** שכתבו הריב"ש (סי' קט) והתרומת הדשן (סי' רסט) לענין פדיון הבן. **נז. הרשב"א** פירש כן בדעת רש"י, וכן הוא בתוספות הרשב"א (ד"ה הואיל - הרמשון) [שהוא הרשב"א שבתוספות], ומפורש שם שהוציא כן מדברי רש"י, ממה שרש"י תלה את זה במה שסובר רבי אליעזר שהסל מצרף לחלה, שלשון רש"י 'מיהו כיון דאית לר"א הסל מצרפן לחלה הכי שפיר טפי', ומבאר הרשב"א שכוונת רש"י שכיון שהסל מצרף לחלה ויכול להפריש מכל ככר אחד על כולם, ואינו צריך להפריש מכל ככר וככר, נמצא שצריך להואיל, שהרי ככר אחד ודאי אינו אוכל נפש, ולכן אם ישאל עליו יהיה שני הואיל. אמנם ברש"י שלפנינו נראה שרש"י מתרץ כתירוץ ר"י שהיכן שאפשר לאפות בלי הואיל לא הותר לאפות על ידי הואיל, ונראה שלרשב"א היתה גירסא אחרת בדברי רש"י. ועיין עוד מה שכתב בדבר שמואל (נרס"י ד"ה לפ"ע) מדוע הוצרך רש"י לומר שרבי אליעזר סובר שהסל מצרף לחלה. **נח. כך** היא שיטת רש"י להלן (מח. ד"ה לפ"ע). אמנם התוספות (הוס' להלן) הקשו על זה וסוברים שאפילו אם מפריש מכל ככר וככר צריך להזדקק להיתר של הואיל. **נט. השפת** אמת (נמוס' שס) מפרש, שקושיית הרשב"א קשה רק לפי מה שפירש הרשב"א שבמה שמפריש על ידי צירוף סל נמצא

היה יכול לבצוע רק חלק מככר אחד ולהפריש לחלה על כל הככרות, ולא יהיה ככר אחד שכולו חלה, שהרי יבצע רק חלק ממנו, ונמצא שאין צריך להואיל ויכול לבצוע מכל אחד ואחד, וצריך רק להואיל שהיה יכול לישאל על החלה, ואם היה נשאל על החלה היה בוצע ומפריש חלק מככר אחד על כולם, שבאופן זה לא צריכים להיתר של הואיל. עוד הקשה המהרש"ל מדוע חולק רבי יהושע וסובר שאסור לאפות את החלה, והרי הוא יכול לאפות את כל הככרות ואחר כך ליטול חלק מככר אחד שיהיה חלה על כל הככרות, ובאופן זה אין צריך להזדקק להיתר של הואיל[סא], עוד הקשה רע"א על מה שכתב הרשב"א שלכן לא הצריכו חכמים להפריש מכל אחד ואחד משום שהוא טירחה, ולכן מפריש מאחד על הכל, וקשה, שיבצע מאחד על הכל, שאינו טירחה, וגם אין צריך להואיל.

ותירץ המהרש"ל, שעיקר המצוה להפריש חלה שלימה ולא בצועה, שחלה לשון עוגה, אלא שאם מקיים את המצוה כהלכתה ומפריש מכל אחד ואחד בלי צירוף סל יכול להפריש פרוסה, אבל אם מפריש על ידי צירוף סל צריך להפריש ככר שלם[סב].

והחזון איש (או"ח סי' קכד לקף מו: נמוס' ד"ה הואיל) **תירץ**, שרק אם מפריש מכל אחד ואחד שייך לומר שמותר לאפות ביום טוב, כיון שכל אפייה ואפייה בפני עצמה מותרת שיש בה חלק של היתר, וכשהפריש בסוף מכל ככר וככר הוכיח סופו על תחילתו שכל האפייה היתה לצורך אוכל נפש, כיון שהיה בה חלק של היתר, אבל אם מפריש מאחד על הכל ואינו מפריש מכל ככר וככר, לא שייך לומר הוכיח סופו על תחילתו שכל האפייה היא צורך אוכל נפש, שבשעת האפייה יש כאן ספק שמא לא יפריש ממקצת ככר על הכל, אלא יפריש ככר שלם על הכל, ונמצא שהאפייה של אותו הככר אינה כלל לצורך אוכל נפש[סג].

מתי נקבע אם היא מלאכת אוכל נפש בשעת האפייה או בשעת ההפרשה

שם. בדברי **הרשב"א** הנ"ל מבואר שמה שמפריש אחר האפייה קובע אם האפייה היתה לצורך אוכל נפש שאם יפריש מכל אחד ואחד נמצא שהאפייה היתה לצורך אוכל נפש, ואם יפריש מאחד על הכל אין האפייה לצורך אוכל נפש, וצריך להיתר של הואיל ואי בעי איתשיל עלה.

וכתב החזון **איש** (שס), שלולא דברי התוספות היה נראה שאינו תלוי במה שיפריש אחר כך, אלא שעת האפייה קובעת אם היא מלאכת אוכל נפש, שאם בשעת האפייה יכול להפריש גם מאחד על הכל שבאופן זה אפיית ככר אחד אינה לצורך אוכל נפש, ויכול גם להפריש מכל ככר וככר שבאופן זה שאפה ככר אחד שלא לצורך אוכל נפש, ולכאורה היה אפשר לומר שאין זה מלאכה שלא לצורך אוכל נפש, כיון שבשעת האפייה לא היה מבורר שאפה ככר שלא לצורך, שהרי היה יכול להפריש מכל ככר וככר. ומבואר מזה שאין הולכים אחר שעת האפייה, ואף דבר שבשעת האפייה לא היה מבורר אם הוא אוכל נפש, כיון שאחר האפייה על ידי צירוף סל יפריש ככר אחד לחלה, יתברר למפרע שאין המלאכה מלאכת אוכל נפש, ורק על ידי הואיל הותר לאפות באופן זה, ועל זה הקשה הרשב"א אם כן איך הותר להפריש ככר אחד על הכל הרי יכול להפריש מכל ככר וככר. אבל לולא דברי הרשב"א לא היה קשה, שאם רק בשעת האפייה היה נקבע אם הוא מלאכת אוכל נפש, מיושב, שכיון שבשעת האפייה היה יכול להפריש מכל ככר וככר, נחשבת האפייה מלאכת אוכל נפש, ושוב מותר אחר האפייה להפריש ככר אחד על הכל אפילו בלי ההיתר של הואיל, כיון שבשעת האפייה לא היה מבורר שאין מלאכה זו מלאכת אוכל נפש, ואין אומרים שאחר האפייה מתברר למפרע שהאפייה היתה שלא לצורך אוכל נפש. **ס. הפני** יהושע (נמוס' ד"ה הואיל, נפ"ד) מבאר את קושיית הרשב"א, שגם אם אומרים הואיל, היינו רק שאין לוקין על עשיית מלאכה, אבל מכל מקום הוא איסור דרבנן, ואם כן איך הותר לאפות על ידי הואיל כיון שאפשר לאפות בלי הואיל. וכתב הפני יהושע, שלפי מה שכתב (הובא לעיל ע"ח בענין 'מדוע לא הותר לאפות החלה מבעוד יום ויפקיר העיסה יפה') שאם אופים תנור מלא ככרות, מותר לאפות על ידי הואיל לכתחילה, כיון שעל ידי ריבוי הככרות, הככר שרוצה לאכול ביום טוב נאפה יותר טוב, והוא צורך אוכל נפש ואינו אסור מדאורייתא, ובצירוף סברת הואיל מותר לכתחילה, לפי זה יש ליישב את קושיית הרשב"א, שכיון שעל ידי אפיית החלה גם הככר של הישראל משביח יותר, הותר לאפות על ידי הואיל לכתחילה. **סא. המהרש"ל** לא הקשה מדוע אסר רבי יהושע לאפות את העיסה ולהפריש חלה אחר האפיה מכל ככר וככר, משום שבאמת לפי פירוש רש"י רבי יהושע מתיר לאפות את כל העיסה אם יפריש אחר האפיה מכל ככר וככר, אלא שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו באופן שאין דעתו להפריש מכל ככר וככר, כמו שמבואר להלן (מח. נרס"י ד"ה לפ"ע). אלא המהרש"ל הקשה שאפילו אם אין בדעתו להפריש מכל ככר וככר, הוא יכול לאפות באופן שכל האפייה תהיה לצורך יום טוב, שיטול רק חלק מככר אחד שיהיה חלה על כל הככרות, ולא יעבור על איסור מלאכה ביום טוב, כיון שחלק מהככר ראוי לאכילה ביום טוב, ומדוע לא התיר רבי יהושע באופן זה. וכן הקשה על רש"י בספרו חכמת שלמה להלן (נרס"י שס). **סב. כתב** הקרבן נתנאל (סי' ו אות ט) על פי זה, שאותם שמצרפים בערב פסח כל המצות לסל ומפרישים חצי מצה על כל המצות לא יפה הם עושים. ועיין בית מאיר (ד"ה נפוג"י) שכתב על דברי המהרש"ל שהם דוחק, ועיין שם שתירץ באופן אחר. **סג. נראה** כוונתו, שאם מפריש מכל ככר וככר נמצא שהפריש חלק החלה שהיה בככר, שבכל ככר וככר יש בו חלק לחלה, והוכיח סופו על תחילתו שכל ככר וככר היה בו אוכל נפש. אבל כשמפריש מאחד על הכל, אינו מפריש החלק שהיה בו מתחילה, אלא שקובע עכשיו שמכל אחד יהיה חלה על הכל, ודבר זה לא היה מבורר בשעת האפייה, ולא שייך לומר שהוכיח סופו על תחילתו שבכל ככר וככר היה חלק שהוא אוכל נפש, שהרי היה יכול להפריש ככר אחד שלם על הכל, ובאופן זה אין זה אוכל נפש. ועיין שם מה שתירץ עוד.

האפייה היא צורך אוכל נפש, נמצא שמעורב באפייה כח איסור וכח היתר, ורבי אליעזר מתיר מחמת כח ההיתר המעורב בו, ורבי יהושע אוסר מחמת כח האיסור המעורב בו ואין אומרים הואיל שיכול להפריש מכל אחד ואחד אינו לוקהסד.

והוכיח כן החזון איש, שהרי יש להקשות לפי מה שסובר הרשב"א שאם יפריש מכל אחד ואחד אפילו בלי הואיל זה נחשב מלאכת אוכל נפש, אם כן מדוע רבי יהושע אוסר לאפות בלי שיקרא שם, והרי יכול לקבל עליו הטורח להפריש מכל ככר וככר, ונמצא שהאפייה היא לצורך אוכל נפשסה, אלא על כורחך שכיון שבעת האפייה היה יכול להפריש ככר אחד על הכל ובאופן זה האפייה אינה לצורך אוכל נפש, יש באפייה צד איסור, ואף אם בסוף יפריש מכל ככר וככר עבר על איסור מלאכה ביום טוב.

לפי תירוץ הרשב"א שמשום תיקון חלה התירו איסור דרבנן מדוע לא התירו לשרוף קדשים ביום טוב

שם. כפי שהתבאר, שיטת רש"י שאם מפריש מכל ככר וככר לא צריך להזדקק להיתר של הואיל, כיון שזה נחשב אוכל נפש, שהלא חלק מהככר ראוי לאכילה ביום טוב, והקשה על כך ר"י (תוס' ד"ה הואיל) מהמבואר בביצה (כא.) שאסור לאפות ביום טוב עיסה חציה של ישראל וחציה של עובד כוכבים כיון שאפשר לחלקה בלישה, ואם כן אף אם מפריש חלה מכל ככר וככר, עדיין צריך להיתר של הואיל, שאף שיש בכל ככר חלק של ישראל שהוא צורך אוכל נפש, מכל מקום כיון שאפשר לחלק את העיסה ולאפות רק את החלק של הישראל לא הותר לאפות את כל העיסה עם החלק שהוא חלה, שהרי יכול לחלק את העיסה ולהפריש רק את חלק הישראל. אוצר החכמה

ותירץ הרשב"א (תוס' שם), שרק מדרבנן אסור לאפות עיסה חציה של נכרי וחציה של ישראל, וכיון שהוא רק איסור דרבנן, כשחצי העיסה היא חלה התירו לאפות את כל העיסה, משום תיקון חלה.

והקשה השפת אמת (בתוס' שם) אם התירו לעבור על איסור דרבנן משום תיקון חלה, מדוע לא התירו לשרוף את החלה ביום טוב שגם הוא רק איסור דרבנן, כמו שמבואר **בתוספות** לעיל (ע"ח ד"ה לח) שגזרו שריפת קדשים לצורך אטו שלא לצורך, ומדוע לא התירו איסור זה לצורך תיקון חלה.

ומבואר בתוספות הרשב"א (שם ד"ה הואיל, הרמזון) שמחמת הקושיא הנ"ל, הר"י חולק על רש"י וסובר שאפילו אם מפריש מכל ככר וככר גם לא הותר לאפות בלי להזדקק להיתר של הואיל, ומפרש שמה שאמרו להלן (מח.) 'הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה', משום שכל ככר וככר שאופה יתכן שהוא ישמש לאכילה, ולא לחלה, ולכן מותר לאפות את כל הככרות, אף שאחד מהם הוא לחלהסו.

עוד תירוץ על קושיית רש"י ותוספות מדוע אם קרא שם אסור לאפות על ידי הואיל

שם. המאירי (ע"ח ד"ה ר') תירץ את קושיית רש"י **ותוספות** הנ"לסז, שהואיל בדבר זה הוא מחוסר מעשה אין אומרים אותו להקל אלא להחמיר, וכיון שמחוסר שאלה הוא מחוסר מעשה, ולכן אחר שהפרישו חלה, אין להתיר לאפותה מטעם הואיל ואי בעי איתשיל, אבל אומרים הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא כדי לעבור עליו בבל יראה אף שהוא מחוסר מעשה, משום שהוא להחמיר עליוסח. 19/06/2018 אהח

לפי גירסת רש"י להלן שגם רבי אליעזר אינו סובר שאומרים הואיל ואי בעי איתשיל, מדוע לא התיר להפריש ולהניח לערב

שם. כתב **רש"י** להלן (מח. ד"ה אפילו), שאף לפי מסקנת הגמרא שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו האם אומרים הואיל, היינו אם אומרים הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה, אבל כולי עלמא סוברים שאין אומרים הואיל ואי בעי איתשיל, כיון שלא שייך הואיל לעשות דבר שאינו שלו כאילו הוא שלו. וכתב רש"י, שלפי זה צריך לגרוס 'ר' אליעזר סבר אמרינן הואיל ור' יהושע סבר לא אמרינן הואיל' ואין גורסים 'הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא' אלא רבי אליעזר סבר שאומרים הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה, ורבי יהושע סבר שאין אומרים הואיל זה.

והקשה הפני יהושע (ד"ה לח), אם כן מדוע אמר רבי יהושע לרבי אליעזר 'לא זה הוא חמץ שמוזהרין עליו בבל יראה ובבל ימצא', לא בא להוציא מסברת רבי אליעזר, שאף לפי רבי אליעזר אינו חמץ שמוזהר עליו בבל יראה, אלא רבי יהושע בא לפרש מדוע אפשר להניחה עד הערב ואין בזה איסור בל יראהסט.

אלא שאין לומר כן מכמה טעמים: א. בגמרא להלן (שם) הובאה ברייתא שרבי אליעזר אמר לרבי יהושע שלדבריו עובר בבל יראה, ומבואר מזה שלרבי אליעזר אסור להפרישה ולהניחה עד הערב. ב. אם גם לפי רבי אליעזר אינו עובר בבל יראה, אם כן דברי רבי אליעזר אינם דווקא בפסח, ואפילו ביום טוב שאינו של פסח הדין כן, ולכאורה משמע שרק בפסח שאינו יכול להניחה לערב אמר רבי אליעזר שלא תקרא לה שם עד שתאפה. ג. יקשה לדברי בן בתירא שאמר תטיל לצונן, והרי אין איסור בל יראה במה שמשהה את החלה, שהרי אין אומרים הואיל ואי בעי איתשיל עלה הוה ממוניה, ומדוע הצריך להטיל את החלה לצונן? ואין לומר שהצריך להטילה לצונן כדי שלא יאכל בטעות מהחלה ויעבור על איסור אכילת חמץ, שאם כן בכל יום טוב איך מפרישים חלה ומניחים אותה עד הערב והלא יש לחשוש שיבא לאכלה, והאוכל חלה איסורו במיתה בידי שמים, ומאי שנא חיוב מיתה מחיוב כרת. ומוכח מכל זה שרק לפי רבי יהושע מותר להפריש ולהניח לערב, ובן בתירא ורבי אליעזר חולקים על זה, וחזרה הקושיא מדוע לפי שיטתם אסור להניחה לערב, והרי אינו עובר בבל יראה כיון שאין אומרים הואיל ואי איתשיל עליה ממוניה הוא.

ותירץ, שאף שלכולי עלמא אינו עובר בבל יראה, מכל מקום עובר על מצות עשה של 'תשביתו', כיון שיש לפניו חמץ שאינו משביתו, ואף שאין החמץ שלו, אין זה פוטר אותו מלקיים מצות תשביתו, וזה שאין זה ממונו פוטר אותו רק מהלאו של בל יראה שנאמר דווקא כשהחמץ שלו, שעל זה נאמר (שמות יג ו) 'ולא יראה לך', ומיושב מדוע לפי רבי אליעזר ולפי בן בתירא אסור להפריש חלה בעודה עיסה ולהניחה לערב, משום שמבטל מצות עשה של 'תשביתו', ולכן רק בפסח שיש מצות עשה של 'תשביתו' נוהג דין זה, אבל בשאר ימות השנה מותר להפריש ולהניח עד הערב, וזה כוונת הירושלמי (פ"ג ה"ג) שרבי יהושע אמר לרבי אליעזרעא 'מוטב לעבור מצות לא תעשה שלא באתה לפניו', דהיינו שאין עובר עדיין על 'תשביתו' כיון שעדיין אינו חמץ, ואחר כך כשיחמיץ אינו עובר על תשביתו, כיון שאינו יכול להשביתועב, ונמצא שרק בגרמא עובר על תשביתו, שגורם שלא יתקיים בהמשך 'תשביתו'. אלא שהלשון 'לא תעשה' אינו מיושב, שאין זה לא תעשה אלא מצות עשה.

והצל"ח (ד"ה לח) כתב, שלפי ההוה אמינא גם רבי אליעזר מתיר להשהות את החלה בעודה עיסה כרבי יהושע, וחולק על רבי יהושע במה שמתיר גם לאפות את העיסה אם לא קרא לה שם משום הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה, ורבי יהושע אוסר לאפות את העיסהעג.

איך אומרים הואיל ואי בעי איתשיל והלא אין אומרים הואיל בדבר שהוא מחוסר מעשה

שם. כתב **בחידושי רבינו דוד** (ד"ה לר'), שאף שמבואר ביומא (סג:) שאין אומרים הואיל בדבר שהוא מחוסר מעשהעד, מכל מקום אומרים הואיל ואי בעי איתשיל עלה, שאין זה נחשב שהוא מחוסר מעשה במה שצריך לישאל על החלה, שהיתר החכם הוא בדבור בעלמאעה.

סד. וכעין זה הובא לעיל בשם השפת אמת. **סה. ועיין** לעיל בסמוך, מה שכתב המהרש"ל לתרץ קושיא זו. **סו. אבל** לפי רש"י הפירוש הואיל וכל הככרות כולם יכולים להיות ראויים לו, אם יטול חלק מכל ככר וככר. ולפי התוספות כל הככרות לא יכולים להיות ראויים לו, אלא שכל ככר וככר בפני עצמה, יכול להיות שהיא תהיה ראויה לו. וראה שפת אמת (להלן מח. ד"ה אמר) שכיון לפירוש הר"י שהובא בתוספות הרשב"א. **סז. מדוע** אם קרא שם לחלה לא התיר רבי אליעזר לאפות אותה הואיל ואי בעי איתשיל עלה. **סח. המהר"ם** חלאווה (ע"ח ד"ה פיגל) תירץ כעין זה, שבדבר שמחוסר מעשה אין אומרים הואיל לכתחילה, אלא בדיעבד. ועיין שם במגיה שהקשה שהרי מבואר בכמה מקומות שאפילו בדיעבד אין אומרים הואיל בדבר שהוא מחוסר מעשה, וכתב שצריך לומר שחסרון תיבות יש כאן, וכוונתו לתרץ שני תירוצים, תירוץ ראשון, שיש לחלק שכיון שהוא מחוסר מעשה אין אומרים להקל, ולפי זה אפילו בדיעבד אין אומרים להקל, ותירוץ שני הוא כתירוץ התוספות, שאין מתירים לכתחילה על ידי הואיל. [מה שהקשה המגיה שאין אומרים כלל הואיל בדבר שמחוסר מעשה, היה שייך לתרץ, שכאן אין זה ממש מחוסר מעשה שהוא רק דיבור בעלמא כמו שהובא להלן (בענין 'לית מומרים הואיל ואי בעי מימשל והלא אין מומרים הואיל בדבר שהוא מחוסר מעשה') בשם רבינו דוד, ולכן רק לכתחילה אין אומרים בו הואיל]. **סט. ולפי** זה גם רבי אליעזר מודה שאפשר לנהוג כרבי יהושע, אמנם רבי יהושע נחלק על רבי אליעזר, ואסר לנהוג כדברי רבי אליעזר שלא תקרא לה שם עד שתאפה. **ע. ולעיל** (ע"ח) [בענין 'ביאור סברת רבי אליעזר ובן בתירא ורבי יהושע'] הובאו טעמים בדברי בן בתירא שלפי זה לא יקשה קושיא זו. **עא. כן** הוא לפי גירסת קרבן העדה (ד"ה ה"ג). **עב. כן** פירש הפני יהושע (בקצ"י ד"ה לח). **עג. ומה** שרבי אליעזר אמר לא תקרא לה שם עד שתאפה, היינו שמותר לו לאפות את החלה אם לא קרא לה שם, אבל מותר לו גם לקרוא שם, ולהשהות את החלה בעודה עיסה. **עד. שם** מבואר כן בשיטת רב חסדא, וכתב רבינו דוד שאף רבה סובר שאין אומרים הואיל בדבר שהוא מחוסר מעשה כמו שמשמע להלן (מז.) לענין לחם הפנים, כמו שביאר שם (ד"ה ומי - המניח). וכן הוא שם ברש"י (ד"ה ניחוס), ועיין שם בתוספות (ד"ה ומי). ולעיל ע"א (בענין 'מדוע דווקא כשים כהן קטן מין מוהג דין המפנה בחלה מוקה למרק') הובא בשם הרמב"ן והר"ן שאין אומרים הואיל בדבר שהוא מחוסר מעשה. ועיין עוד פרי חדש (סו"ס סי' תמו סק"ב ד"ה ו גדול) שהוכיח שאין אומרים הואיל בדבר שהוא מחוסר מעשה. **עה. וכתב**, שאין לומר שרבי אליעזר סובר שאומרים הואיל אפילו בדבר שהוא מחוסר מעשה, שהרי להלן (מח.) אמרה הגמרא שרבה סובר כרבי אליעזר, ובשיטת רבה מוכח שסובר שאין אומרים הואיל בדבר שהוא מחוסר מעשה [עיין בהערה לעיל בסמוך], ומוכח שגם לרבי אליעזר אין אומרים הואיל בדבר שהוא מחוסר מעשה.

אמנם לעיל [בענין ׳עוד תירוץ על קושיית רש״י ותוספות מדוע אם קרא שם אסור לאפות על ידי הואיל׳] הובא בשם **המאירי** שמחוסר שאלה נחשב מחוסר מעשה, אלא שאומרים הואיל בדבר שהוא מחוסר מעשה להחמיר ולא להקל.

מדוע אפשר לישאל על החלה והאם מותר לכתחילה לישאל

שם. הריטב״א (ד״ה ר׳) מבאר את הטעם שאפשר לישאל בכל תרומה והקדש, משום שהם כמו קונמות, וכמו שאפשר לישאל על נדר אפשר לישאל עליהם[עו]. ואף שאין נשאלים על נדרי מצוה, ואין מתירין אותם לכתחילה, ואם כן איך יכול לישאל על תרומה והקדש, יש לומר שרק אם נשאל כדי לבטל את המצוה אין נשאלין לכתחילה, אבל אם אינו רוצה לבטל את המצוה אלא לשעתה, ויוצא תועלת במה שנשאל, מותר לישאל[עז].

מדוע אינו עובר על חמץ של הקדש בבל יראה ואין אומרים הואיל ואי בעי איתשיל או הואיל ואי בעי פריק

שם. הקשו התוספות (ד״ה הואיל, הכא) אם על ידי שאי בעי איתשיל עלה החלה נחשבת ממונו, מדוע אמרו לעיל (לא.) שלשיטת רבי מאיר שמעשר שני הוא ממון גבוה לא יוצאים בפסח ידי חובת מצה במצת מעשר שני משום שאינה ׳מצתכם׳[עח], ומדוע אינה מצתכם הרי הואיל ואם ישאל עליה תהיה שלו[עט]. עוד הקשו, מהמבואר לעיל (ה:) שרק על חמץ שלו עובר בבל יראה ואינו עובר על חמץ של הקדש, והרי אי בעי איתשיל על ההקדש ויהיה שלו, ומדוע אינו עובר בבל יראה. ותירץ ר״י שכיון שנאמר בהקדש ׳לה״ (ויקרא כז יד), ומפורש בפסוק שהוא של גבוה, לא שייך לומר שעל ידי הואיל ואי בעי איתשיל, יחשב שהוא שלו ולא של גבוה[פ]. עוד תירצו התוספות, שאם ההקדש כבר הגיע ליד גזבר שוב אין אומרים הואיל ויכול לישאל עליו, ובאופן זה נאמר שאינו עובר בבל יראה, אבל אם עדיין לא הגיע ליד גזבר עובר עליו בבל יראה[פא]. **וכתבו** התוספות, שבאופן שבא החמץ ליד הגזבר ואינו יכול לישאל עליו אבל עדיין יכול לפדותו מההקדש, אין להקשות שהואיל ויכול לפדותו יעבור בבל יראה[פב], שאם היה פודה מההקדש הרי הוא כקונה מחדש את החמץ[פג], וכל עוד שלא קנהו אינו עובר בבל יראה[פד] שאינו עובר על חמץ של נכרי בבל יראה, ואין אומרים שיעבור בבל יראה הואיל ואם היה קונהו מהנכרי היה עובר בבל יראה[פה].

ובביאור הדבר שלא אומרים הואיל והיה קונהו מחדש מצאנו שתי דרכים: **המאירי** (ע״פ ד״ה אמר) כתב, שאין אומרים שיעבור בבל יראה על ידי הואיל והיה פודהו או שהיה קונה אותו, כיון שאין אומרים הואיל אלא רק בדבר שעל ידי ההואיל יתברר שהיה שלו למפרע, כגון אם ישאל על ההקדש או על החלה, והשאלה עוקרת את ההקדש או את החלה למפרע, ומתברר שהיה מעולם שלו, אבל אם יפדה או יקנה מהנכרי יהיה שלו רק מכאן ולהבא משעת הקנייה או הפדייה, ובזה לא שייך לומר שיעבור כבר מעכשיו בבל יראה, שהרי עכשיו אינו שלו[פו].

והישועות יעקב (סו״ס סי׳ מלא סק״ג) מבאר, שאין אומרים הואיל בכדי להחשיב דבר כאילו הוא שלו בדבר שיש לו זכות כמו לאחרים, ולענין לפדות חמץ מהקדש או לקנותו מהנכרי יכולים אחרים לפדותו כמותו, ולא שייך להחשיב שהוא שלו כשאין לו זכות יותר מאחרים, אבל הואיל ואי בעי איתשיל עלה, שרק הוא יכול לישאל על החלה ואין אחרים יכולים לישאל, בזה שייך להחשיב את הדבר כאילו הוא שלו.

אבל רש״י (להלן מב. ד״ה אגב) הוכיח, שאין אומרים כלל הואיל על דבר שאינו שלו לעשותו כאילו הוא שלו, מחמת הקושיא מדוע אינו עובר בבל יראה על חמץ של הקדש הואיל ואילו היה פודהו היה ההקדש שלו, וכתב שאין גורסים בדברי הגמרא ׳דר׳ אליעזר סבר הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא׳, אלא גורסים ׳דר׳ אליעזר סבר אמרינן הואיל׳, והכוונה להואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה לכן אין איסור לאפות את כל הככרות.

מדוע אם הגיע ליד גזבר אין אומרים הואיל ויכול לישאל

שם. כתב **הרשב״א** (גיטין ט. ד״ה הפ דלמר, סו״ס סי׳ נד), שהגם שאמירה לגבוה כמסירה להדיוט, אין זה ממש כמסירה להדיוט, והוכיח כן הרשב״א, שהרי באמירה לגבוה יכול לישאל על ההקדש, ואם מסר ליד גזבר שוב אינו יכול לישאל[פז]. וכתב הרשב״א (סו״ס שם), ׳וטעמא רבה יש אלא שאין זה מקומו׳.

אוצר החכמה

עו. כתב המאירי (ע״פ ד״ה ועוד מה), שמקצת גאוני ספרד ומתלמידיהם של גדולי הפוסקים סוברים שאין מועיל שאלה בהקדש וחלה, ורק אם היה הקדש בטעות אפשר לישאל עליו, ולפי זה אם לא טעה וידע בחלה זו שהיא טמאה ואסורה באפייה ביום טוב והפרישה, אסור לישאל עליה ולאפותה. והקשה המאירי לפי דבריהם איך שייך לומר הואיל ואי בעי איתשיל עלה, והרי רק בטעות אפשר לישאל, ותירץ, שכיון שאילו היה בה טעות היה יכול לישאל, ושמא לפעמים יש שם טעות, ועוד, שאלמלא היה יודע שאסור לאפותה לא היה מפרישה ואם כן ההפרשה בטעות. ומסיים המאירי שנראה כדעת הסוברים שמותר לישאל אף כשלא הפריש בטעות. והמהר״ם חלאווה (ד״ה ר׳) גם הביא שיטת רבינו אפרים שאינו יכול לישאל על הקדש, ורק אם היה הקדש בטעות יכול לישאל עליו, ומפרש את משנתנו שמדובר בטעות, וכתב שרש״י והראב״ד חולקים עליו וסוברים שבכל הקדש מועיל שאלה. **עז. התוספות** יום טוב (פ״ג מ״ג) העיר, ששיטת רבי אליעזר (ערכין כג.) שאין שאלה בהקדש, ואם כן איך אפשר לומר שטעם רבי אליעזר משום הואיל ויכול לישאל. עיין שם מה שהאריך בזה. וכבר קדמו המאירי (ע״פ ד״ה ר׳ אליעזר) בזה, וכתב ששמא דעת רבי אליעזר שאין שאלה בהקדש, היינו כדי שלא יפסיד את ההקדש, אבל יש שאלה בחלה, כיון שאין בה הפסד כהן כיון שיצטרך להפריש חלה אחרת. והרמ״ע מפאנו (סו״ס, סי׳ סב) והש״ך (סו״ס סי׳ רמה סק״ו) גם העירו כן, ותירצו שהקדש חמור מתרומה, ולכן אף שרבי אליעזר סובר שבהקדש לא מועיל שאלה, מכל מקום הוא מודה שמועיל שאלה בתרומה. ומבאר הרמ״ע שהטעם לחלק בין הקדש לתרומה משום שהקדש בכל מקום שהוא, הוא שייך לגבוה, ולכן סובר רבי אליעזר שאין לישאל עליו, אבל חלה היא ברשות הישראל, שאם רצה יכול לתת אותה לבן בתו כהן, ולכן יכול לישאל על החלה. [ובהגהות ר״ב רנשבורג (חות מ) העיר מדברי רש״י (ד״ה לפ דכולי עלמא) שמשמע מדבריו שלפי רבי אליעזר אפשר לישאל אף בהקדש. ועיין עוד ברבנו גרשום בערכין (שם) שמפרש שרבי אליעזר סובר שיש שאלה בהקדש]. והתוספות יום טוב תירץ על פי זה את קושיית התוספות (ד״ה הואיל, הכא) מדוע אינו עובר על חמץ של הקדש בבל יראה והרי הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא, ולפי זה מתורץ, שרבי אליעזר אינו סובר שיש שאלה בהקדש. ובחידושי רע״א (נמוסי׳ ד״ה הואיל, הכא) ובתוספות חדשים (על המצויות שם) כתבו, שקושיית התוספות אינה על רבי אליעזר, אלא לדידן שמצד אחד אנו פוסקים הואיל, ומצד שני פוסקים שיש שאלה בהקדש, אם כן מדוע אינו עובר על חמץ של הקדש בבל יראה. **עח. השפת** אמת (נמוסי׳ שם) תירץ, שרק לענין בל יראה נחשב ממונו על ידי הואיל, שאפילו דבר הגורם לממון נחשב ממונו לענין בל יראה, אבל על ידי הואיל אין זה עדיין מצתכם ואינו יוצא בה חובת מצה. ולעיל (בענין ׳קשה שרבי סובר מצד חמד כרבי אליעזר ומצד שני סובר שטובת הנאה מיהא ממון׳) הובאה סברא זו בשם השאגת אריה והפני יהושע, שרק לענין בל יראה נחשב ממונו על ידי הואיל. והקהילות יעקב (סי׳ מ) כתב, שמדברי התוספות שהקשו ממעשר שני, משמע שעל ידי הואיל נחשב ׳לכם׳ לגמרי, ולא כמו שכתב השאגת אריה, שאם התוספות היו סוברים שאינו נחשב שלו, לא היו מקשים ממעשר שני. **עט. המהרש״א** (נמוסי׳ שם) מבאר, שאף לפי מה שהתבאר לעיל בתוספות (ד״ה הואיל, הכא) שאין אומרים הואיל להתיר בדבר שאינו מצוי, מכל מקום הקשו שיאמרו הואיל לענין שיצא בדיעבד חובת מצה, אף שלכתחילה אסור לצאת ידי חובתו במצה שראויה רק על ידי הואיל, ומה שכתבו התוספות שאין להתיר על ידי הואיל בדבר שאינו מצוי, היינו כשרוצה להפריש לכתחילה חלה על סמך הואיל בדבר שאינו מצוי. **פ. הרמב״ם** (חמץ ומצה פ״ו ה״ח) פסק שאדם יוצא ידי חובת מצה במצת מעשר שני בירושלים. והכסף משנה הקשה בשם הר׳ מנוח מהמבואר בגמרא (לא.) שלמאן דאמר מעשר שני ממון גבוה אין יוצאים במצת מעשר שני בירושלים, והרי הרמב״ם (מעשר שני פ״ג ה״ו) פוסק שמעשר שני ממון גבוה, ואיך פסק שיוצאים ידי חובת מצה במעשר שני, ועיי״ש תירוצו [והוא מבואר יותר בדבריו בהלכות ביכורים (פ״ד ה״ו)]. והשער המלך האריך לתרץ את דברי הרמב״ם, ובדרך אחד תירץ, שלרמב״ם הוקשה קושיית התוספות מדוע אין יוצאים במצת מעשר שני, והרי הואיל ואי בעי איתשיל עלה והוה ממוניה, והרמב״ם לא נח לו בתירוץ התוספות, ומכח קושיא זו הוציא הרמב״ם שהדין שאין יוצאים במצת מעשר שני נאמר רק למאן דאמר שאין אומרים הואיל, אבל מי שסובר שאומרים הואיל סובר שיוצאים במצת מעשר שני, ולכן פסק הרמב״ם שיוצאים במצת מעשר שני, מפני שסובר (יו״ד סי׳ רלו סעי״ו) שאומרים הואיל. ובעיקר קושיית התוספות, הקשה השער המלך, מה הקשו שיכול לישאל על המעשר שני, והרי אם יישאל על המעשר שני תחזור המצה לטיבלה, ואין יוצאים במצת טבל (לה:). ואין לומר שיישאל על המעשר שני, ויפריש ממקום אחר, שהרי אין מפרישין תרומות ומעשרות ביום טוב (ביצה לו:). ותירץ, שיש לומר שרק לרבי שמעון אין יוצאים במצה של טבל. עוד תירץ שיש לומר שמותר להפריש בשבת באופן שנותן עיניו בצד זה ואוכל בצד זה, אם כן יכול לישאל על המעשר שני ולהפריש מעשר שני באופן שנותן עיניו בצד זה ואוכל בצד זה. והקהלות יעקב (סי׳ מ סוס ה) תירץ את קושיית השער המלך, שהטעם שאין יוצאים ידי חובת מצה במצה של טבל הוא משום שיש בה איסור אכילה, וכל עוד שאין בה איסור אכילה יוצאים בה ידי חובת מצה, ובזה אין אומרים הואיל ואם יישאל על המעשר שני יהיה טבל ממילא אין יוצאים בה חובת מצה, כיון שעכשיו אין בה איסור אכילה, אבל כשאנו דנים אם מצת מעשר שני נחשבת ׳מצתכם׳ בזה יש לומר שעל ידי הואיל ויכול לישאל על המעשר שני, עדיין המצה ברשות בעלים אף אם לא נשאל על המעשר שני, שעצם הדבר שיכול לישאל מחשיבו כממונו, אבל לא שייך לומר שעצם הדבר שיכול להיאסר באכילה הרי הוא כמו שנאסר באכילה. ומבאר, שסברת השער המלך שעל ידי הואיל ויכול לישאל על המעשר שני אנו רואים כאילו נשאל על המעשר, ולכן הקשה שאם כן איך יוצאים חובת מצה, והרי יש בה איסור טבל. [ולהלן (בענין ׳מה הקשו התוספות מכדיים דבפ, והרי דבפ שנכדה׳ וכו׳) הובא נידון האם אומרים הואיל בדבר שאסור מדרבנן, ולפי השיטות שאומרים הואיל באופן זה מיושב, שיכול לישאל, ומדאורייתא מותר להפריש מעשר שני ביום טוב, ואם כן אומרים הואיל באופן זה]. **פא. המאירי** (ע״פ ד״ה רבי אליעזר) תירץ, שמדובר בחמץ שהקדישוהו אחרים, ולכן אינו יכול לישאל עליו. **פב. המהרש״א** (נמוסי׳ שם, ד״ה ד) מבאר, שדברי התוספות אינם אמורים על מעשר שני שבירושלים שהמחיצות קלטוהו למאן דאמר שהמחיצה קולטת מדאורייתא, כי ממילא אין יכולים לפדות את מעשר שני. **פג. מה** שאין כן כשנשאל על ההקדש ועל התרומה, הם נעקרים למפרע. **פד. השפת** אמת (נמוסי׳ שם) כתב שיש לתרץ עוד, שרק בדבר שהיה שלו שייך לומר שעל ידי הואיל הוא עדיין נחשב שלו, אבל דבר שלא היה מעולם שלו, לא שייך על ידי הואיל להחשיבו כשלו, [וכסברת התוספות (לעיל ו. ד״ה המס) לענין בהמת ארנונא, לחלק בין דבר שהיה שלו לדבר שלא היה מעולם שלו], ולכן חמץ של נכרים או של גבוה שמעולם לא היה שלו, אינו עובר עליו בבל יראה אף ששייך בהם הואיל. **פה. בשו״ת** בית יצחק (סו״ח סי׳ סס אות ח) הובאה סברא זו בשם רבי שלמה קלוגר. הרש״ש (נמוסי׳ ד״ה הואיל, הרמשון, נמ״ד) הקשה, שהתוספות סותרים את דברי עצמם, שלעיל (ד״ה הואיל - הרמשון) כתבו להוכיח ממה שאין אומרים בלחם הפנים הואיל ואי בעי פריק להו שבדבר שאינו מצוי אין אומרים הואיל, וכאן כתבו התוספות שאין אומרים הואיל והיה פודהו שהרי הוא כקונה מחדש. ותירץ הברכת אברהם (נמוסי׳ שם נמ״ד, והואיל) על פי הסברא הנ״ל, שמה שאין אומרים הואיל והיה פודהו, היינו כשרוצים על ידי הואיל שהיה פודהו להחשיבו כאילו הוא שלו ויעבור בבל יראה, ובזה שייך לומר כיון שהפדייה היא מכאן ולהבא אינו עובר בבל יראה, ולא שייך לומר שכיון שבעתיד יוכל להיות שלו, שיחשב כבר עכשיו שלו, אבל כשדנים האם להחשיב את המלאכה מלאכת אוכל נפש, בזה גם אם על ידי הפדייה תהיה ראויה לאוכל נפש מכאן ולהבא אינו מתחייב מלקות, שהגדרת המלאכה אם היא מלאכת אוכל נפש תלויה בלהבא, וכל שלהבא תהיה המלאכה עבור אוכל נפש היא מותרת ביום טוב, ובזה שייך לומר הואיל ואם היה פודה את לחם הפנים יהיה ראוי לאכילה ביום טוב, מותר לאפות ביום טוב. **פו. בחידושי** הרשב״א (שם) למד שאין מועיל שאלה כשהגיע ליד גזבר, מהמבואר בנדרים (נט.) שמשהגיעה התרומה ליד כהן אין מועיל שאלה. אמנם בפי׳ הרא״ש על נדרים (שם ד״ה נמרומה) הביא שרבי אליעזר ממיץ פירש שמשהגיע ליד כהן, הכהן אינו יכול לישאל כיון שלא הפריש התרומה, אבל הישראל יכול לישאל אף משהגיע ליד כהן.

ומבאר **הש"ך** (סו"מ סי' רנה סק"ו), שאמירה לגבוה אף שהיא כקנין מכל מקום כיון שהיא רק בדיבור אתא דיבור ומבטל דיבור ולכן מועיל שאלה, אבל כשמסרה לגבוה הרי הוא מעשה וכקנין משיכה להדיוט, ובזה אין מועיל שאלה, שלא יהיה כח הדיוט חמור מכח הקדש, וכמו שבהדיוט אין אחר משיכה כלום, כמו כן בהקדש.

וכתב הבאר יצחק (יו"ד סי' כח ענף ג), שלכאורה כוונת **התוספות** שאין אומרים הואיל ויכול לישאל אם הגיע ליד גזבר, משום שאין מועיל שאלה לאחר שהגיע ליד גזבר, וכשיטה הנ"ל שאם הגיע ליד גזבר אין מועיל שאלה[פז], אמנם בתוספות בסוטה (ו: ד"ה כי) מבואר, שאף כשהגיע ליד הקדש מועיל שאלה, ולכן נראה שכוונת התוספות שאם הגיע ליד הגזבר אין מצוי שישאל, ואין אומרים הואיל בדבר שאינו מצוי, כמו שכתבו התוספות לעיל (ד"ה הואיל הרמתון), אבל אם ישאל יועיל השאלה[פח].

לתירוץ התוספות שאין אומרים הואיל ואי בעי פריק משום ששום אדם לא יפדה חמץ קשה שכמו כן לא יבא לישאל על חמץ שם. עוד תירצו **התוספות**, שאין אומרים הואיל ואי בעי פריק, משום שהחמיץ ושום אדם לא יבא לפדותו. והקשה **השפת אמת** (נמוק' סוס, נפ"ד), אם כן איך סובר רבי אליעזר שעובר על חלה טמאה ביום טוב בבל יראה משום הואיל ויכול לישאל על החלה, והלא כיון שהחמיצה לא יבא לישאל עליה בכדי לא לעבור בבל יראה. ותירץ, שבאמת לאחר שהחלה החמיצה גם לפי רבי אליעזר אינו עובר בבל יראה, שלא שייך לומר הואיל ואם ישאל עליה תהיה שלו, שהרי לא ישאל עליה, אבל לפני שהחמיצה יכול לישאל עליה, ולכן כל עוד שהחלה לא החמיצה היא נחשבת ממונו של הישראל ואסור לו להניחה שתחמיץ, שאסור לו להביא עיסה שלו לידי חימוץ, אף שאחר שתחמיץ לא תהיה שלו ולא יעבור עליה בבל יראה[פט].

הברכת אברהם (נמוק' סוס נפ"ד, ועוד מירן סיון) תירץ, שיש לחלק בין שאלה לפדייה, ששאלה היא למפרע, ולכן כיון שיכול להתברר שמעולם לא יצא מרשותו נחשב שהוא ממונו ועובר על בל יראה, אף אם לא מצוי שישאל עליו כיון שהחמיץ, אבל פדייה היא מכאן ולהבא, ואף אם נחשיב מה שיכול להכניסו לרשותו מכאן ולהבא כאילו הוא שלו כבר עכשיו, מכל מקום זה רק באופן שבאמת מצוי שיפדה, אבל אם התחמץ שלא יבא לפדותו בזה אין אומרים הואיל ויכול לפדותו.

מי שמודר הנאה מלולב האם יכול לצאת בו ידי חובתו ביום ראשון מטעם הואיל ואי בעי איתשיל עלה

שם. בשו"ת הרשב"א (ח"ד סי' רכ) נשאל האם מי שמודר הנאה מלולב מותר לצאת בו מצות נטילת לולב ביום הראשון, האם נחשב 'לכם' מטעם הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא. וכן דן אם מותר לישראל לצאת באתרוג של תרומה שנטמא כשלא הגיע ליד כהן[צ], מטעם הואיל ואי בעי איתשיל עלה ויהיה בו היתר אכילה. ומסקנתו, שכל עוד שלא נשאל אין זה ממונו של ישראל, ואין מחשיבים על ידי הואיל כאילו נשאל כבר, ולכן אין יוצאים ביום הראשון בלולב שמודר הנאה ממנו, וכן אין ישראל יכול לצאת באתרוג של תרומה שנטמא שלא הגיע ליד כהן.

וכעין זה מבואר **ברשב"א** (נדרים פה. ד"ה הא) לענין מי שהדיר את כל הכהנים הנאה, שהדין שהם נוטלים ממנו תרומה בעל כורחו, והקשה הרשב"א, איך מותר לכהנים ליטול בעל כורחו, הרי מטעם הואיל ואי בעי איתשיל צריך להיחשב ממונו. ותירץ, שכל עוד שלא נשאל לא הוה ממונו של הישראל[צא]. **ודברי** הרשב"א צריכים ביאור, הרי בסוגייתנו מבואר שאומרים הואיל ואי בעי איתשיל עלה.

ומבאר הנודע ביהודה (מהדו"ת יו"ד סי' קמט) שטעמו של הרשב"א שאין אומרים הואיל ואי בעי איתשיל, משום שהוא סובר שהלכה כרבי יהושע שאינו סובר הואיל[צב].

אמנם החתם סופר בנדרים (סס ד"ה שוין) כתב, שכוונת הרשב"א היתה להקשות גם לפי מי שסובר שלא אומרים הואיל, שגם לשיטתו רק בחלה לא אומרים הואיל משום שאין מצוה לישאל, אבל לענין מודר הנאה שיש לו מצוה לישאל על הנדר כדי להתיר את הכהנים בהנאה, ועומד לכך לישאל, גם הוא מודה שאומרים הואיל, ואם כן קשה מדוע מותר לכהנים ליטול את התרומה והרי הבעלים יכולים לישאל על הנדר[צג]. ומבאר החתם סופר, שכוונת הרשב"א בתירוצו, שאין אומרים הואיל, משום שממה נפשך הכהנים מותרים, שלפי הצד שהבעלים ישאל על נדרו, אם כן מותר לכהנים ליטול את התרומה, שהרי על צד זה אינם אסורים בהנאה, ואף שלפי צד זה הטובת ההנאה של הישראל והכהנים יצטרכו לשלם לו את הטובת הנאה, אבל הוא אינו אסור בהנאה, ועל הצד שלא ישאל על הנדר אם כן אין הטובת הנאה של הישראל, ויכולים הכהנים ליטול בעל כורחו.

והדבר שמואל (נמוק' ד"ה הואיל, השני) מבאר את כוונת הרשב"א על פי מה שכתב השאגת אריה (סי' עו, הובא לעיל בענין 'קשה שכבר מצד אחד כרבי אליעזר ומצד שני סובר שטובת הנאה אינה ממון') שרק לענין לעבור בבל יראה נחשב לממונו על ידי הואיל, שכמו שהתורה גילתה שעל חמץ שקיבל עליו אחריות עובר בבל יראה אף שאינו שלו, כמו כן על ידי הואיל נחשב החמץ שלו לעבור בבל יראה, אבל אינו שלו לענין שאר דברים, ולכן סובר הרשב"א שבשאר מקומות אינו נחשב שלו על ידי הואיל[צד].

מחלוקת רבה ורב חסדא היא רק אם לוקה אבל לכולי עלמא אסור לבשל מיום טוב לחול

איתמר האופה מיום טוב לחול רב חסדא אמר לוקה[צה] רבה אמר אינו לוקה. כתבו הבעל המאור (ד"ה מיתמר) **והמהר"ם חלאווה** (ד"ה מיתמר), שגם רבה סובר שלכתחילה אסור לאפות מיום טוב לחולו[צו], וחולק על רב חסדא רק לענין מלקות, שרבה סובר שהאופה מיום טוב לחול אינו לוקה, ואין לומר שרבה מתיר אפילו לכתחילה לאפות מיום טוב לחול שהרי מבואר בתוספתא בביצה (פ"ב ה"ג) שאין אופין מיום טוב לשבת, וקל וחומר שאין אופין מיום טוב לחול. אלא על כורחך שלא התיר רבה לכתחילה לאפות מיום טוב לחול וגם הוא מודה שאסור מדרבנן[צז], אלא שסובר שאין לוקין על זה הואיל ואי מקלעי ליה אורחים חזיא ליה. וכן מבואר **בר"ן** (על הרי"ף, ד"ה מיתמר) שאף לרבה יש איסור לאפות מיום טוב לחול אלא שאינו לוקה[צח].

והחמד משה (סי' תקמו סק"ס) כתב **בשיטת הרמב"ם** (יום טוב פ"ו ה"ס), שגם לפי רבה אסור מדאורייתא לאפות מכח הואיל, אלא שאין לוקין על זה, שאמנם

פז. וכן פירש המהרי"ט אלגאזי (הלכות מלה פוס י ד"ה והכה למירוך) בדעת התוספות. ועיין מה שהקשה על התוספות, ומה שתירצו השואל ומשיב (מהדורה ג ח"ב סי' מג) המנחת סולת (מלוה יג סוף פוס ג), והבנין שלמה (סי' כה). **פח. האבני נזר** (יו"ד סי' רל פוס ז) מדייק מלשון התוספות שכתבו 'והיכא דאתא הקדש ליד הגזבר לא אמרינן הואיל אי בעי מיתשיל עלה', ולא כתבו שהיכא דאתא ליד גזבר אין מועיל שאלה, משמע שמועיל שאלה אלא שאין אומרים הואיל באופן זה. והקשה האבני נזר, אם מועיל שאלה גם משהגיע ליד גזבר, מדוע אין אומרים הואיל, ואם כוונת התוספות שאין מועיל שאלה, היה להם לכתוב שאין מועיל שאלה, ומדוע כתבו שאין אומרים הואיל. ומבאר על פי מה שביאר הש"ך (הוספ לעיל) שאם הגיע ליד גזבר לא מועיל שאלה כיון שהוא כמסירה להדיוט שאין מועיל בו שאלה. אלא שלכאורה תמוה, שהרי לא התכוון כלל להקנות להקדש במסירתו, שהרי כשמסר את הדבר לגזבר הוא כבר הקדש, אלא שלפי רבה שהואיל ואי בעי איתשיל הוי ממוניה, נמצא שעד המסירה להקדש הדבר לא היה ממון הקדש, ולכן צריך להתכוון להקנות להקדש במסירה כמו שמקנה להדיוט, שאם לא כן יהיה יכול לישאל עליו ונמצא שהוא שלו עדיין, אבל אם לא סוברים הואיל, משהקדישו בפה הוא כבר של הקדש, והמסירה לגזבר אינה לכוונת קנין, שהרי אינו מתכוון להקנותו, כיון שלא צריך קנין, ואם כן הנידון אם מועיל שאלה משהגיע ליד גזבר תלוי בדין הואיל, ולכן כתבו התוספות שאין אומרים הואיל משהגיע ליד גזבר, ולא כתבו שאין מועיל שאלה, משום שלמאן דאמר שאין אומרים הואיל מועיל שאלה, כיון שלא התכוון להקנות כלל במסירה להקדש, שהרי כבר היה קנוי להקדש משעת אמירה. **פט. דבריו** צ"ע שלהלן (מח.) הובאה ברייתא שרבי אליעזר אמר לרבי יהושע שלדבריו עובר בבל יראה, ומבואר שלדברי רבי אליעזר אם משהה את החלה עובר בבל יראה. **צ. שאם** הגיע ליד כהן שוב אינו יכול לישאל. **צא. והוכיח** כן, מהמבואר בקידושין (נ.) שהמקדש על תנאי שאין עליה נדרים ונמצאו עליה נדרים אינה מקודשת, ולא אומרים הואיל והאשה יכולה לישאל שתהיה מקודשת. **צב. עיין** שם מה שהאריך עוד בביאור דברי הרשב"א. **צג. משמע** מדברי החתם סופר שכוונת הרשב"א להקשות שהרי יכול לישאל על מה שנדר הנאה מהכהנים, ושוב יהיה טובת הנאה של הישראל, וכן מבואר שם בדברי הרשב"א, ועיין בנודע ביהודה (שם) מה שכתב בזה. **צד. בהגהות** שביבי אש (על תשובות וחידושי הרשב"ם, פוס ג), כתב על פי דברי הרשב"א בתשובה (שם) שנראה שמחלק שדבר שאסור לכל, כגון הקדש או תרומה שאסורה לזרים וגם הכהנים מודרים הנאה, בזה אין אומרים הואיל, אבל דבר שאינו אסור לכל העולם כגון חלה, שכל עוד שלא החמיצה מותרת לכהנים, ואם יישאל עד שלא תחמיץ תהיה מותרת לישראל, בזה אומרים הואיל. **צה. רש"י** (ד"ה לוקה) מפרש, שהוא לוקה 'משום לא תעשה כל מלאכה'. והקשה החתם סופר (ד"ה רב), שהפסוק שרש"י הביא הוא בפרשת ראה (דברים טז ח), ומדוע לא הביא פסוקים קודמים שנאמרו בפרשת בא (שמות יב טז) ופרשת אמור (ויקרא כג ז). ותירץ, שאפשר שצריך להתרות בעושה מלאכה דווקא משום הפסוק שבפרשת ראה, לפי שבפסוקים שבפרשת בא ופרשת אמור נאמר שלא יעשו מלאכת אוכל נפש, שבפרשת בא הוזכר בפירוש שמלאכת אוכל נפש הותרה. ובפרשת אמור נאמר 'מלאכת עבודה', ובכלל מלאכת עבודה יש רק מלאכות שאין בהם הנאה כגון חרישה וקצירה, כמו שכתב שם הרמב"ן. ומלאכה של אפייה שיש בה הנאה של אוכל נפש אלא שהוא אינו אופה לצורך אוכל נפש נאסרה רק בפסוק 'לא תעשה מלאכה' כיון שאין זה מלאכת עבודה אלא מלאכת הנאה, שלא הוזכר שם מלאכת עבודה ולא הוזכר היתר אוכל נפש, ומשמע שעובר על כל מלאכה, והכתוב מסר לחכמים מתי עובר על איסור עשיית מלאכה ומתי הוא בכלל אוכל נפש שהותר ביום טוב. ולפי רב חסדא כל שאין עכשיו אורחים עובר על 'לא תעשה מלאכה'. ולרבה רק אם אופה סמוך לשקיעת החמה עובר על לא תעשה מלאכה, ולכן הזכיר רש"י את הפסוק שבפרשת ראה. **צו. וכתב** המהר"ם חלאווה, שלפי זה אם עבר ובישל מיום טוב לחול, אף לרבה אסור התבשיל באכילה למבשל עצמו, אבל לאחרים מותר. וראה במשנה ברורה (סי' תקג ס"ק יג) שהביא מחלוקת האחרונים בזה באיזה אופן נאסר התבשיל באכילה. **צז. המהר"ם** חלאווה (ד"ה ונראה) מתרץ על פי זה, איך יתכן שרבה סובר 'הואיל ואי מקלעי אורחים', הרי רבה סובר שאין יום טוב מכין לשבת (ביצה ג:), ומדוע אינו מכין, והלא אי מקלעי אורחים יהיה ראוי ליום טוב. ומוכח שעל ידי 'הואיל' אינו מותר לכתחילה. אמנם תוספות (ד"ה ונראה) כתבו, שדברי רבה שאין יום טוב מכין לשבת אמורים סמוך לחשכה שאין שהות שהאורחים יהנו מהמלאכה, ולכן לא שייך לומר 'הואיל ואי מקלעי אורחים'. **צח. המדרש"א** (להלן סנ: נמוק' ד"ה ליממ) כתב, שדווחק לומר שמה שאמר רב חסדא שלוקה היינו מדרבנן. והקשו עליו השער המלך (יום טוב פ"ג סוף ה"ט) האור חדש (ד"ה מיתמר), הרש"ש ומשמרות כהונה (להלן נמוק' שם), איך עלה על דעתו לומר כן אפילו על דרך הדחק, והרי מבואר שלרבה אסור מדרבנן לאפות על ידי הואיל, ועל כורחך שרב חסדא שחולק על רבה אוסר לאפות על ידי הואיל אפילו מדאורייתא.

ה'הואיל' גורם שלא ילקו על לאו זה, אבל סוף סוף הוא התכוין למלאכת איסור, ועבר על איסור דאורייתא. **והביאור הלכה** (סס ד"ה וע"י) הביא את דברי החמד משה, וכתב, שכן מוכח מלשון הרמב"ם (סס פ"ח ה"ח, יג)[צט].

הראש יוסף (מסקנתו, תוי"ט סי' תמז תות לה) כתב שלשיטת **הגאונים**[ק] שלפי רבה מותר לכתחילה לאפות על ידי 'הואיל'. ואף שרבה אמר 'אינו לוקה', הוא הדין שמותר לגמרי, אלא משום שרב חסדא אמר לוקה אמר רבה שאינו לוקה[קא]. והקשה עליו **השער המלך** (יום טוב פ"ג ה"ט ד"ה ורמ"י) שאם כן יקשה על רבה מהמשנה בביצה (טו.) שאסור לבשל מיום טוב לשבת לכתחילה, וכן מהברייתא שהובאה לעיל[קב].

בערכי תנאים ואמוראים (לרבינו יהודה ב"ר קלונימוס מספירא, ערך רב יצחק בר מרדימי) כתב, שרב חסדא מסתפק בדין הואיל ולכן הוא סובר שיש להחמיר בכל מקום, כמו שמבואר להלן (סג.) שרב חסדא סובר שאומרים הואיל לחומרא[קג]. ומה שאמר שהאופה מיום טוב לחול לוקה, היינו שהדעת נוטה שאין אומרים הואיל, ועבר על איסור שיש בו מלקות, אמנם בודאי שלמעשה אין מלקים אותו מכיון שהדבר בספק.

בביאור המחלוקת של רבה ורב חסדא

שם. באתוון דאורייתא (סי' כה, מה:) הביא בשם הרבה **אחרונים** שביארו שהמחלוקת של רבה ורב חסדא היא האם הולכים אחרי מעשה האדם או אחרי מחשבת האדם. שלפי רבה הולכים אחרי מעשיו, ומצד המעשה יתכן שיבואו אורחים ויהיה צורך יום טוב, ולכן אינו לוקה. ולפי רב חסדא הולכים אחרי מחשבתו, ומחשבתו לא היתה לצורך יום טוב, אלא לצורך חול, ולכן הוא לוקה. וכמו שנחלקו בזה במנחות (סד.) במי שפרש מצודה להעלות דגים והעלה תינוק ודגים, שלפי רבה הוא פטור, כיון שלפי מעשיו, זה פקוח נפש, ולפי רב חסדא, הוא חייב, כיון שמחשבתו היתה לצורך הדגים. וכדבריו כתב הקובץ **שיעורים** (תות קנג)[קד].

באיזה אופן האופה מיום טוב לחול לוקה לפי רב חסדא

שם. רש"י (ד"ה המופה) פירש, 'לאחר שאכל וגמר סעודתו דפשיטא לן דלא חזיא ליה מידי האידנא עד אורתא שהוא חול'[קה].

וכתב המהר"ם חלאווה (ד"ה תמר), שמדובר שאמר מפורש שאופה מיום טוב לחול, שאם לא פירש כן, לא שייך מלקות, שהיא התראת ספק שמא הוא אופה לצורך יום טוב[קו].

המאירי (ד"ה המופה) כתב, שמדובר באופן שכבר גמר אכילתו ואופה רק לצורך חול, או לצורך יום טוב שני בזמן שאינו רק מנהג, אבל אם עדיין לא אכל ואופה לצורך אכילתו, אף שמרבה באפייה שישאר לו גם לחול אינו לוקה, והביא שרוב המפרשים כתבו שאף אם אמר מפורש שמרבה באפייה לצורך מחר פטור. וכתב, שלפי דעתו, אם אמר מפורש שמרבה לצורך מחר יש לפקפק בה שאפשר שחייב מלקות.

עוד כתב, שמדובר בזמן שהיו מקדשים על פי הראיה ויודעים שהוא ודאי יום טוב, או בזמן הזה שהיום השני אינו אלא מנהג, אבל אם יש ספק אם הוא יום טוב, אינו לוקה[קז].

האם המחלוקת אם אומרים 'הואיל' קשורה למחלוקת אם אומרים 'מתוך'

שם. בביצה (יב.) נחלקו בית שמאי ובית הלל בדין 'מתוך'. שיטת בית הלל שמתוך שהותרה מלאכת אוכל נפש לצורך, הותרה שלא לצורך. ולשיטת בית שמאי לא הותרה שלא לצורך. ומבאר **המהר"ם חלאווה** (ד"ה המופה) שמחלוקת רבה ורב חסדא אם אומרים הואיל, אינה תלויה במחלוקת האם אומרים מתוך[קח].

שם. רש"י (ד"ה המופה) פירש, 'לאחר שאכל וגמר סעודתו דפשיטא לן דלא חזיא ליה מידי האידנא עד אורתא שהוא חול'[קה].

וכתב המהר"ם חלאווה (ד"ה תמר), שמדובר שאמר מפורש שאופה מיום טוב לחול, שאם לא פירש כן, לא שייך מלקות, שהיא התראת ספק שמא הוא אופה לצורך יום טוב[קו].

המאירי (ד"ה המופה) כתב, שמדובר באופן שכבר גמר אכילתו ואופה רק לצורך חול, או לצורך יום טוב שני בזמן שאינו רק מנהג, אבל אם עדיין לא אכל ואופה לצורך אכילתו, אף שמרבה באפייה שישאר לו גם לחול אינו לוקה, והביא שרוב המפרשים כתבו שאף אם אמר מפורש שמרבה באפייה לצורך מחר פטור. וכתב, שלפי דעתו, אם אמר מפורש שמרבה לצורך מחר יש לפקפק בה שאפשר שחייב מלקות.

עוד כתב, שמדובר בזמן שהיו מקדשים על פי הראיה ויודעים שהוא ודאי יום טוב, או בזמן הזה שהיום השני אינו אלא מנהג, אבל אם יש ספק אם הוא יום טוב, אינו לוקה[קז].

האם המחלוקת אם אומרים 'הואיל' קשורה למחלוקת אם אומרים 'מתוך'

שם. בביצה (יב.) נחלקו בית שמאי ובית הלל בדין 'מתוך'. שיטת בית הלל שמתוך שהותרה מלאכת אוכל נפש לצורך, הותרה שלא לצורך. ולשיטת בית שמאי לא הותרה שלא לצורך. ומבאר **המהר"ם חלאווה** (ד"ה המופה) שמחלוקת רבה ורב חסדא אם אומרים הואיל, אינה תלויה במחלוקת האם אומרים מתוך[קח].

נראה שכוונתו שהרמב"ם כתב שם שאין אופין מיום טוב לחול, או לכלבים או לנכרים. ולא כתב שהוא אסור מדברי סופרים, וגם לא כתב שאם אפה הוא לוקה. ומשמע שהוא איסור דאורייתא, ואין לוקין. **ק. הו"ד בטור** (סס), שמי שיש לו להפריש חלה בטומאה ביום טוב והיא חלת חוצה לארץ, שהיא ראויה לכהן קטן אפילו שהיא טמאה, אפילו אם אין שם כהן קטן מותר להפריש חלה, הואיל ואי מקלע כהן קטן יהיה ראוי לו. וקשה שאף רבה לא התיר לכתחילה לאפות על ידי 'הואיל'. **קא. הראש** יוסף עצמו כתב שזה דוחק. ומסקנתו שגם הגאונים סוברים שלכתחילה אסור לעשות מלאכה על ידי 'הואיל', אלא שסוברים שכיון שלכתחילה צריך להפריש חלה בעודה עיסה, נחשב דיעבד, ולכן התירו להפריש חלה. **קב. והשער** המלך תירץ את שיטת הגאונים, שהם סוברים שכיון שרק מדרבנן נאסר לאפות על ידי הואיל, משום איסור בל יראה התירו חכמים להפריש חלה, ואף שיכול לא לקרוא שם עד אחר האפייה, הרי גם באופן זה יעבור איסור דרבנן, שהרי יש חלה אחת שלא תהיה ראויה לו, וגם זה לא הותר אלא על ידי הואיל, וכיון שבכל מקרה יעבור איסור דרבנן, מותר גם לקרוא שם ולאפות על סמך הואיל ומיקלע כהן קטן. אבל בהואיל ואי מקלעי אורחים הגאונים מודים שאסור מדרבנן לאפות על ידי היתר הואיל. **קג. שלכאורה** תמוה, אם רב חסדא סובר שלא אומרים הואיל מה שייך לחלק בין חומרא לקולא. וכמו שהקשה הרמב"ן (להלן מת. ד"ה ושוב). ולהלן (סג.) [בענין החילוק בין הואיל לחומרא או לקולא] הובאו תירוצי הראשונים על זה. **קד. ולכאורה** צריך עיון, שהרי הגמרא מדמה את מחלוקת רבה ורב חסדא להואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא, ולכן עובר על בל יראה. וכן להלן (סג.) הגמרא מדמה את זה לנידון האם ערל הוא בר כפרה הואיל ויכול למול, ושם לא שייך סברת האתוון דאורייתא האם הולכים אחר מחשבתו או אחר מעשיו, שהרי אין שום מעשה. ולכאורה שאם דין הואיל היה תלוי בדין מתוך, יקשה לפי רב חסדא שסובר שאין אומרים הואיל, וכי הוא פוסק כבית שמאי. אלא מוכח שאף מי שסובר שאומרים 'מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך', יכול לסבור שאין אומרים 'הואיל'. 'שמתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך' היינו דווקא כשיש צורך קצת, ודין 'הואיל' נאמר באופן שאין צורך כלל באותו היום, אלא שיכולים להזדמן אורחים ויהיה ראוי להם. וכן מי שסובר שאומרים 'הואיל', יתכן שאינו סובר 'שמתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך', שהיתר הואיל נאמר במלאכה שאם יזדמנו אורחים תהיה המלאכה מלאכת אוכל נפש, ובאופן זה אין לוקין, אף שעכשיו אין אורחים, אבל מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך, הוא ממלאכה למלאכה, שכיון שהותרה מלאכת אוכל נפש הותרה אף מלאכה שאינה אוכל נפש, ובכל אופן לא תהיה מלאכת אוכל נפש, ובזה יתכן שלוקין[קט].

אמנם שיטת **רש"י** (סס ד"ה ליפלגו) שלפי מי שסובר שמתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך, מן התורה הותרה אף שלא לצורך כלל, וחכמים אסרו אם הוא שלא לצורך כלל, והקשו **התוספות** (סס ד"ה ה"ג) על רש"י, איך סובר רב חסדא שהאופה מיום טוב לחול לוקה, והרי 'מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך', ואף רבה שסובר שאינו לוקה היינו משום 'הואיל ואי מקלעי אורחים', ומשמע שלולא טעם זה היה לוקה, ומבואר שמן התורה לא הותרה אם הוא שלא לצורך כלל.

והשער המלך (יום טוב פ"ו ה"ד ד"ה ומ"י) הביא בשם **הר"ן** (פסחים מקומנטא כמ"י למוהר"ם לפפא) ליישב את שיטת רש"י, שרק אם עשה מלאכה שלא לצורך כלל פטור משום 'מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך'. אבל אם עשה מלאכה לצורך מחר, זה גרוע יותר ואינו נפטר משום מתוך, וזה נלמד מהפסוק (שמות טז ה) 'והכינו את אשר יביאו' שאין יום טוב מכין לחול. ולכן רק משום דין הואיל, אפשר לפטור את האופה מיום טוב לחול, ולפי רב חסדא שאינו סובר שאומרים הואיל, האופה מיום טוב לחול לוקה, אבל האופה שלא לצורך כלל אינו לוקה. **המגיד משנה** (סס) כתב שגם **הרמב"ם** סובר כרש"י שמתוך שהותרה לצורך הותרה אפילו שלא לצורך כלל, והקשה הפרי חדש (סי' תלה סק"ח), שהלא הרמב"ם פסק (סס פ"ג ה"ח) שאין שורפים קדשים טמאים ביום טוב, ומבואר שם שהוא איסור מן התורה. וקשה הרי מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך, ומדוע אין שורפין קדשים ביום טוב[ק].

ותירץ הקהלות יעקב (סי' מח), שגם רש"י והרמב"ם מודים ביסוד הדברים לשיטת התוספות ש'מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך' היינו רק אם יש צורך קצת, אלא שסוברים שבצירוף הטעם של הואיל, הותר אף שלא לצורך כלל, שכל מלאכה שאינה לצורך כלל שייך לומר בה הואיל ויבואו אורחים, יהיה ראוי להם. שלענין היתר מלאכת אוכל נפש צריך שני תנאים: א. שיהיה צורך אוכל נפש. ב. שיהיה צורך אותו היום. ודבר שהוא לצורך קצת אבל אינו צורך אוכל נפש, הותר מדין מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך. ודבר שאינו לצורך אותו היום אבל הוא צורך אוכל נפש הותר משום דין 'הואיל וראוי לאורחים'. ודבר שאינו לצורך היום ואינו לצורך אוכל נפש, הותר מדין שניהם, שמדין 'מתוך', הותר אף שאינו אוכל נפש. ומדין 'הואיל', הותר אף שאינו צורך היום. ולפי זה מיושב מדוע רב חסדא סובר שהאופה מיום טוב לחול לוקה, ומדוע הוצרך רבה להיתר של הואיל, משום שבלי ההיתר של הואיל היה נאסר מן התורה לאפות שלא לצורך אותו היום כלל. וכן מיושב מדוע שריפת קדשים אסורה מן התורה, שבשריפת קדשים, שלא שייך לומר הואיל שיהיה ראוי לאורחים, בזה לא הותר מן התורה שלא לצורך[קיא].

בשיטת הראשונים שדין 'הואיל' קשור לדין 'מתוך'

כפי שהתבאר לעיל בשם המהר"ם חלאווה והמאירי, אף מי שסובר שאין אומרים 'מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך', יכול לסבור שאומרים 'הואיל'.

משם נראה שהמחלוקת של רבה ורב חסדא, האם יש אפשרות לדון מעשה על סמך אפשרות מסויימת שיכולה להיות, כגון שיש אפשרות שיבואו אורחים, האם מחמת אפשרות זו, יש להחשיב את המעשה כאילו הוא צורך יום טוב, וכגון לענין בל יראה שיש אפשרות שישאל על החלה, האם מחמת האפשרות ההיא יש להחשיב את החלה כאילו היא שלו. וכגון מי שיש לו אפשרות למול, האם מחמת האפשרות ההיא נחשב שהוא בר כפרה. **קה. ומבאר** הצל"ח שלרב חסדא אף אם לא גמר סעודתו, ולא פשיטא לן שעושה לצורך מחר, מכל מקום אם כוונתו מפורש לצורך מחר עובר על איסור דאורייתא, אלא שרש"י לא פירש באופן זה, משום שרב חסדא אמר שלוקה, וכדי שילקה צריך שהעדים ידעו שעושה מלאכה שאינה אוכל נפש, והעדים אינם יודעים אם כוונתו לאפות לצורך היום או לצורך מחר, לכן העמיד רש"י כשכבר גמר סעודתו שודאי כוונתו לצורך מחר. **קו. להלן** (סג:) ובכמות (טו:) הובאה מחלוקת אם התראת ספק שמה התראה. **קז. וצריך** עיון מדוע בזה לא נאמר התראת ספק שמה התראה, כמו שכתב המאירי (סס) לענין ספק אם יבואו אורחים. **קח. שלכאורה** היה נראה שאם אנו מתירים מענין לענין, כגון מתוך שהותרה הוצאת דבר שהוא אוכל נפש, הותרה הוצאת דבר שאינו אוכל נפש. אם כן, כל שכן שהיה צריך להתיר על ידי הואיל, שבהואיל אנו מתירים את אותו הדבר עצמו שהותר מחמת אוכל נפש, כגון פת שהותר לאפותה מחמת אוכל נפש, היה צריך להתיר לאפותה אף כשאינו אוכל נפש, כיון שראוי היה להיות אוכל נפש. מאירי (ד"ה המופה). **קט. וכן** כתב המאירי (ד"ה המופה). וכן הוכיח הריב"א (תוס' ד"ה מהנערה), שרבה סובר שאומרים הואיל אפילו לשיטת בית שמאי שאין סוברים דין מתוך. וכן מבואר בתוספות בביצה (סס ד"ה ה"ג). **קי. עיין** שער המלך (סס) שהאריך בזה. **קיא. עיין** שם שמדייק כן מדברי המגיד משנה.

אמנם יש **ראשונים**[קיב] שסוברים, שבית שמאי שאין סוברים 'מתוך', כל שכן שאינם סוברים 'הואיל'[קיג].

והקשה במאורי אש (פ"ק, עמ' 24) מה שייכות 'הואיל' 'למתוך', ומדוע מי שאינו סובר 'מתוך' כל שכן שאינו סובר 'הואיל'[קיד].

ותירץ, על פי מה שביאר בסברת רבה שאומרים 'הואיל ואי מקלעי אורחים' ואינו לוקה, שלכאורה תמוה מה בכך שבסוף יזדמנו אורחים, והרי בשעת עשיית המלאכה לא התכוין לזה, והיה לנו ללכת אחר מחשבתו שבשעת עשיית המלאכה, שלא היתה כוונתו לאורחים, ואם כן אין מלאכתו מלאכת אוכל נפש. אלא הביאור בדברי רבה הוא כיון שסובר שהתורה לא אסרה מלאכה שראויה לאוכל נפש, וכל שראוי לאורחים הוא בכלל מלאכת אוכל נפש, שעצם הדבר שראוי לאורחים הוא בכלל מלאכת אוכל נפש אף אם לבסוף לא יגיעו אורחים, ומלאכת אוכל נפש אינה דחויה ביום טוב אלא הותרה ביום טוב, שאם היתה רק דחויה, אז כל שלא היו אורחים בשעת עשיית המלאכה, היו מתחייבים עליה[קטו].

וסברת בית שמאי ובית הלל שנחלקו האם אומרים מתוך, תלויה גם בנידון הנ"ל, האם מלאכת אוכל נפש הותרה ביום טוב או דחויה. שלבית הלל מלאכת אוכל נפש ביום טוב הותרה לגמרי, ולפי זה יש לפרש שהתורה מעולם לא אסרה את כל המלאכות שהן אוכל נפש, ואף באופן שאינו אוכל נפש, לא נאסר מן התורה, אלא התורה נקטה אוכל נפש לסימן מה הם המלאכות שלא נאסרו, שכל המלאכות ששייך בהן אוכל נפש לא נאסרו מעולם, ולכן הותר אף אם עושה את המלאכות הנ"ל שלא לצורך אוכל נפש. אבל בית שמאי סוברים שאיסור מלאכה ביום טוב לא הותר במקום אוכל נפש, אלא שנדחה מפני הצורך של אוכל נפש, וכשאין צורך אוכל נפש לא הותר עשיית המלאכה, ולכן אינם סוברים מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך.

ולפי זה מיושב מדוע קשור דין 'הואיל' לדין 'מתוך', שבשניהם עיקר הנידון האם מלאכת אוכל נפש דחויה או הותרה, ומי שאינו סובר 'מתוך', סובר שמלאכת אוכל נפש דחויה ביום טוב, ואינו סובר שאומרים הואיל, שרק אם מלאכת אוכל נפש הותרה שייך לומר הואיל.

עוד תירץ (עמ' 26), שעל ידי הואיל אינו נחשב מלאכת אוכל נפש, אלא כיון ששייך שיבואו אורחים נחשב צורך קצת, והותר מדין מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך, דהיינו שהותר באופן שיש צורך קצת, ולכן לפי בית שמאי שאינם סוברים שמתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך, לדבריהם לא הותר אף באופן שיש צורך קצת, ולכן אינם מתירים על ידי הואיל, אבל לפי בית הלל שסוברים שמתוך שהותרה לצורך הותרה כל שיש בו צורך קצת, מותר על ידי הואיל, שעל ידי הואיל ואי מקלעי אורחים נחשב צורך קצת, ומחלוקת רבה ורב חסדא היא רק לשיטת בית הלל שאומרים מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך[קטז].

בגליוני הש"ס (ד"ה נשלמה) הקשה על הראשונים הנ"ל, שהרי להלן הוכיח רבה את דינו מהמשנה של בהמה מסוכנת, וסובר שהטעם שמותר לשחוט בהמה מסוכנת הוא משום שאומרים 'הואיל'. ושם במשנה אמר רבי עקיבא שכדי לשחוט בהמה מסוכנת ביום טוב אין צריך שיהיה יכול לאכול כזית צלי אלא אפילו אם יש שהות ביום לאכול כזית חי מותר לשחוט את הבהמה ביום טוב. ורבי עקיבא אינו סובר 'מתוך' כמו שמבואר לעיל (ה:), ואיך סבר רבה שטעם ההיתר לשחוט בהמה מסוכנת הוא משום 'הואיל', והרי רבי עקיבא שאינו סובר 'מתוך' גם מתיר לשחוט בהמה מסוכנת אלא מוכח שאפילו מי שאינו סובר 'מתוך', יכול לסבור 'הואיל'[קיז].

האמרי בינה (דיני יוסט טוג סי' ג ד"ה עוד) הקשה, איך יתכן לומר שדין 'הואיל' תלוי בדין 'מתוך', והרי רבי אליעזר הוא מתלמידי בית שמאי, ובית שמאי אינם סוברים מתוך, ואיך יתכן שרבי אליעזר יסבור שאומרים הואיל. אלא מוכח שדין הואיל לא קשור לדין מתוך. אמנם במאורי אש (פ"ק עמ' יג בהערה) כתב, שלמסקנת הגמרא (מח.) שיתכן שרבי אליעזר אינו סובר שאומרים הואיל, אף לסברה זו שייך לומר שדין הואיל תלוי בדין מתוך.

מה הדין לפי רב חסדא אם בסוף באו אורחים

שם. כתב **המאירי** (ד"ה המופה), שלדברי רב חסדא אם לא באו אורחים בסוף, לוקה[קיח]. ומבואר מדבריו שאם באו אורחים בסוף, אפילו רב חסדא מודה שאינו לוקה[קיט]. **והאחרונים** דנו בדבר זה.

האפיקי ים (מ"ב סי' טו ד"ה ונסתפקתי) הסתפק מה הדין לפי רב חסדא אם לבסוף באו אורחים, האם נפטר ממלקות. שאף שלכתחילה אין היתר מן התורה לאפות משום הואיל, אבל אם בסוף יגיעו אורחים יתברר למפרע שזו מלאכת אוכל נפש. או ששיטת רב חסדא שאם בשעת המלאכה היא לא היתה מלאכת אוכל נפש חייב מלקות[קכ]. ומדברי **האמרי בינה** (דיני יוסט טוג סי' ג ד"ה ועפ"ז דמבואר) נראה שנקט שאם באו אורחים אינו לוקה לבסוף אף לרב חסדא.

והאבני נזר (או"ח סי' מטו סוס"ה) תלה דבר זה במחלוקת אמוראים במנחות (סד.) בפורס מצודה להעלות דגים והעלה דגים ותינוק, שנמצא שעשה מעשה שהוא פקוח נפש, אבל במחשבתו היה לעשות מלאכה שאינה פקוח נפש. האם הולכים אחר מחשבתו וחייב, או אחר מעשיו ופטור. ולפי מי שסובר שהולכים אחר מחשבתו, כמו כן כאן לרב חסדא אף שבאו אורחים לבסוף, אבל מחשבתו לא היתה לצורך האורחים וחייב.

אוצר החכמה

והמאורי אש (פ"ק עמ' 24) כתב, שלפי רב חסדא יתחייב אפילו אם באו אורחים אחר כך. וטעמו, על פי מה שמבאר את מחלוקת רבה ורב חסדא. שלכאורה צריך להבין דברי רבה, מה בכך, שיזדמנו אורחים, והרי בשעת המלאכה לא התכוון לאורחים. אלא טעם רבה הוא, שסובר שכל מלאכה שראויה לאוכל נפש לא נאסרה מן התורה, ואין צריך שיהיה צורך אוכל נפש בפועל, אלא די במה שראוי לאוכל נפש. וכיון שאם יזדמנו אורחים תהיה המלאכה ראויה לאוכל נפש, לא נאסרה המלאכה. ושיטת רב חסדא שרק הצורך באוכל נפש בפועל מתיר את המלאכה ביום טוב, ואם בשעת עשיית המלאכה אין כאן צורך אוכל נפש, לא הותר לעשות את המלאכה, ואם כן אף אם יזדמנו האורחים לאחר מכן אינו נפטר, כיון שבשעת עשיית המלאכה לא היה היתר של אוכל נפש.

מה הקשו התוספות מרדיית דבש, והרי דבש שנרדה ביום טוב אסור באכילה מדרבנן ואינו ראוי לאורחים

רבה אמר אינו לוקה אמרינן הואיל. הקשו **התוספות** (ד"ה רבה), מהמבואר בשבת (מה.) שהרודה חלות דבש מכוורתו ביום טוב, לפי רבי אליעזר שרדיית דבש נחשבת מלאכה, לוקה ארבעים. ומדוע לוקה, והרי הואיל ואי מקלעי אורחים יהיה ראוי להם, נמצא שהוא מלאכת אוכל נפש. והקשה **רעק"א** (שו"ת מ"ק פסקים סי' ס ד"ה וע"ל), שאף שהתוספות סוברים שגם מלאכת רדייה הותרה מן התורה לצורך אוכל נפש[קכא], מכל מקום מדרבנן אסרו לתלוש ביום טוב, ואף מה שנשר מאליו אסור באכילה, ורדיית דבש לרבי אליעזר הוא כתלישת פירות, ואם כן מדרבנן נאסר הדבש באכילה, ולא שייך לומר הואיל ואי מקלעי

קיב. רמב"ן ורשב"א בשבת (נע: ד"ה הפ) ור"ן (שם ד"ה דתנן). **קיג. ובעין** זה כתב בחידושי החתם סופר (ד"ה הואיל ד"ה ס"ל), שמי שסובר הואיל, סובר גם מתוך אפילו בלא צורך כלל, עיין שם. ובשו"ת הרי"ד (סי' פג והוסף בתוך זרוע שו"ת סי' תשנב) כתב, שגם רבה וגם רב חסדא אינם סוברים 'מתוך' שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך', שאם היו אומרים 'מתוך', מדוע לרב חסדא לוקה, ומדוע רבה צריך לטעם של הואיל, וכמו שהקשה רבה בגמרא בביצה (יב.) 'ממאי דב"ש ובית הלל בהא פליגי [היינו במתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך], דלמא בערוב והוצאה לשבת ואין ערוב והוצאה ליו"ט קא מיפלגי', שמשמע שרבה אינו סובר דין מתוך. ומבאר, שטעם מי שסובר מתוך שהותרה לצורך, הוא משום שנקלש האיסור והותר אם הוא לצורך אוכל נפש, ולכן אין עוברים אף כשאינו צורך אוכל נפש, שמתוך שהוקלש האיסור, אינו עובר עליו אף כשאינו לצורך. ורבה אינו סובר שאם אינו לצורך כלל גם הוקלש האיסור, אבל באופן שאפשר שיבואו אורחים ויהיה ראוי להם, סובר רבה שהוקלש האיסור ואינו לוקה. וכעין זה הובא בשיטה מקובצת ביצה (שם ד"ה וכן) ששיטת רבה שאין אומרים מתוך. וראה בטורי אבן (מגיהה יח. מ"ש מילואים ד"ה מכלל) שהוכיח ששיטת התוספות להלן (מז: ד"ה מהנערה) שרבה סובר מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך. **קיד. כמו** שהתבאר לעיל, שעל ידי 'מתוך', מתירים דבר שאינו אוכל נפש כלל. אבל ב'הואיל', אם יזדמנו אורחים יהיה מלאכת אוכל נפש, ויש לומר שאפילו בית שמאי שאין סוברים מתוך, מודים שאומרים הואיל, כיון שהיא מלאכת אוכל נפש. **קטו. ובתב,** שלפי זה יש ליישב את קושיית התוספות (ד"ה רבה) מדוע העושה מלאכה בשבת חייב, והלא הואיל ואי מקלע חולה שיש בו סכנה, יהיה ראוי לו, וצריך להיפטר. ולפי הנ"ל מיושב שפקוח נפש לא הותרה בשבת אלא היא דחויה, ובדחויה לא שייך סברת הואיל, ורק במלאכת אוכל נפש שהותרה, שייך הואיל. ולדברי הראשונים הנ"ל שסוברים שהואיל תלוי בדין מתוך, והביאור בדבריהם משום שבשניהם הנידון אם מלאכת אוכל נפש דחויה או הותרה, לא יקשה קושיית התוספות. ולהלן [בענין 'הטעם שאין מלקות משום הואיל הוא משום שנחשב מלאכת אוכל נפש ואיך דימו התוספות למבשל משום פקוח נפש'] הובא בשם האחרונים לתרץ כן את קושיית התוספות מחולה שיש בו סכנה.

קטז. עיקר הסברא שעל ידי הואיל נחשב רק כצורך קצת הובא להלן (בענין 'עוד תירוץ על קושיית התוספות מדוע מייניס על מלפתות שכת והרי לחויס לחולה שיש בו סכנה') בשם הקהלות יעקב והילקוט הגרשוני. **קיז. בגליון** הש"ס (שבת לט: בתוס' ד"ה אפ"ה נפ"ד) הקשה מלהלן (מז:) שמוכח שאף מי שאינו סובר 'מתוך', סובר שאומרים 'הואיל', וכהוכחת הריב"א. ועיין אמרי בינה (דיני יוסט טוג סי' ג ד"ה עוד) מה שתירץ. ולהלן (שם בענין 'הפס מי שלינו סובר מתוך יכול לפטור הואיל') הובא תירוץ האבני נזר לקושיא זו. **קיח. ובתב,** שאף שהיא התראת ספק שמא יבואו אורחים, מכל מקום התראת ספק שמה התראה, וכשיתברר שלא באו אורחים, ועשה מלאכה שלא לצורך יום טוב, ילקה. **קיט. הקובץ** שיעורים (חוס קנג) הקשה על דבריו, מהמבואר במנחות (סד.) שהשוחט שני תמידין בשבת, חייב חטאת, אף אם אחר כך נשפך דם הראשון והתברר למפרע שהוצרכו לתמיד השני. ומשמע שכל שבשעת עשייתו לא היה בו צורך, אף שאחר כך התברר למפרע שהיה בו צורך, חייבים עליו. [ועיין עוד מה שהובא בביאור בשם האבני נזר לתלות דבר זה במחלוקת האמוראים במנחות. ועיין שם בתוספות (ד"ה ופפ"י) שמבואר בדבריהם שבשוחט שני תמידין, אף אם נשפך הדם והוצרך לתמיד השני, לכולי עלמא חייב עליו, משום שבשעה ששחט עדיין לא נשפך הדם ולא היה בו צורך. ויש לעיין אם יש לדמות מה שבאו אורחים לבסוף לנשפך הדם, ואם כן מבואר שם בתוספות שבזה חייבים לכולי עלמא. אבל אפשר שהוא דומה לפורס מצודה של דגים והעלה תינוק ודגים שנחלקו בזה אמוראים אם חייב. ומדברי הקובץ שיעורים מבואר שדימה לשוחט שני תמידין, ומדברי האבני נזר מבואר שדימה לפורס מצודה משום שבשוחט שני תמידין כששחט את התמיד השני, עדיין לא נשפך הדם, והיה ודאי מלאכה שלא לצורך, אבל בשוחט לאורחים בשעת שחיטתו אינו מבורר שלא יהיה לאורחים, ומיתלא תלי אם יבואו אורחים יפטר לפי מי שסובר שהולכים אחר מעשיו]. **קכ. עוד** הסתפק במקום שלא שכיח שיבואו אורחים, האם לרבה לוקה, כמו שכתבו התוספות (ד"ה רבה) שבדבר שאינו שכיח אין אומרים הואיל, או אפשר שהתוספות כתבו כן רק לענין פקוח נפש, עיין שם מה שהוכיח. **קכא. עיין** מה שהאריך בזה האור שמח (יוסט טוג פ"ח ה"ז) מדוע הותרה רדייה ביום טוב לפי רבי אליעזר.

אורחים יהיה ראוי להם הדבש, שהרי יהיה אסור באכילה, ונמצא שעבר על מלאכת יום טוב מן התורה[קכב], ויתחייב מלקות, ומה הקשו התוספות.

ולפי מה שכתב **השאגת אריה** (סי' סד) שהשוחט בהמה שהיא טריפה מדרבנן, אינו עובר על איסור דאורייתא, שכיון שמן התורה היא כשירה, אומרים הואיל לענין שלא יהיה כאן איסור מן התורה, מיושב, שכיון שאיסור אכילת פירות תלושים הוא איסור דרבנן, לענין מלקות אומרים הואיל ויהיה ראוי לאכילה לאורחים, כיון שמן התורה הוא מותר. אמנם רעק"א חולק על השאגת אריה, וסובר שאין אומרים הואיל בדבר שבפועל לא יהיה ראוי לאורחים, אפילו כשלא יהיה ראוי רק משום איסור דרבנן. וכמו שכתבו התוספות שחולה שיש בו סכנה אינו שכיח, ולא אומרים הואיל בדבר שאינו שכיח, וכמו כן אינו שכיח שיעבור על איסור דרבנן, ואם כן אין לומר הואיל בזה, ושוב יש כאן איסור דאורייתא[קכג].

ותירץ הרעק"א (ד"ה ונזה היה), על פי מה שמחדש שגם לחולה שאין בו סכנה הותר לאכול דבר שאסור באכילה בשבת, כמו שהותר לו מלאכת שבות דרבנן. ושוב שייך לומר הואיל ואי מקלעי אורח שהוא חולה שאין בו סכנה ויהיה ראוי לו הדבש, לכן אינו מתחייב מלקות[קכד], ולכן הקשו התוספות מדוע מתחייב על רדיית דבש ביום טוב, והלא הואיל ואי מקלע אורח שאין בו סכנה, יהיה ראוי לו, אין להתחייב מלקות.

אמנם החתם סופר (שו"ת או"ח סי' עט)[קכה] **והאמרי בינה** (לישי יוסי טוב סי' ג ד"ה שוב) דחו סברא זו, וסברו שאף שחולה שאין בו סכנה הוא שכיח, אבל אינו שכיח שיצטרך דווקא את הדבש שרדו ביום טוב[קכו].

מדוע אוסר רבה להכין מיום טוב לשבת והרי הוא סובר את ההיתר של הואיל

שם. הריב"א (מוס' שם) הקשה מהמבואר בביצה (ג:) שרבה סובר שאין מכינים מיום טוב לשבת, והרי שיטת רבה שאומרים הואיל, ואם כן מדוע אסור להכין מיום טוב לשבת, והלא אם יזדמנו אורחים יהיה ראוי להם. ותירצו **התוספות**, שרבה אסר הכנה מיום טוב לשבת כשמכין סמוך לחשכה שאין שהות לאורחים ליהנות מהמלאכה ביום טוב. **והמהר"ם חלאווה** (ד"ה רבה) תירץ, שאף לפי רבה שסובר שאומרים הואיל, מכל מקום לכתחילה אסור לאפות על ידי הואיל, אלא שאין מתחייבים מלקות על זה, ולכן אסור להכין מיום טוב לשבת. **והר"ן** (על הרי"ף, ביצה ד: ד"ה ומיקן) תירץ, שדברי רבה שאין יום טוב מכין לשבת נאמרו כגון בהכנה שממילא, שבזה לא שייך סברת הואיל, כגון ביצה שנולדה בשבת שאחר יום טוב, שאסורה לפי שנגמרה ביום טוב שלפני השבת, וההכנה היתה ביום טוב.

אהח 19/06/2018

מדוע אין אומרים במלאכות שבת הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה

שם. הקשו התוספות (ד"ה רבה), אם אומרים הואיל, בטל החיוב על כל מלאכת שבת, שלעולם לא יתחייבו על מלאכת שבת, הואיל ואם היה כאן חולה שיש בו סכנה היה ראוי לוקה[קכז]. ותירצו, שחולה שיש בו סכנה אינו שכיח ואין אומרים הואיל בדבר שאינו שכיח. **והמהר"ם חלאווה** (ד"ה רבה) כתב, שאין צריך לתירוץ זה, שאינו דומה הואיל ואם יזדמן חולה שיש בו סכנה, להואיל ואי מקלעי ליה אורחים, שהעושה מלאכה האסורה בשבת עשה מלאכת איסור, ובשעת עשיית האיסור עדיין לא היה כאן חולה שיהיה מותר לבשל בשבילו, והאיסור היה קיים בשעה שלא היה כאן היתר של פיקוח נפש, ורק אחר כך התחדש כאן היתר של פיקוח נפש. אבל כשמבשל ביום טוב, עצם המלאכה אינה אסורה שהרי היא מלאכת אוכל נפש, וכשבישל ביום טוב אין כאן עדיין מלאכת איסור, אלא שאם לא יאכלו ביום טוב ממה שנאפה באותו יום, יתברר בסוף היום שהמלאכה לא היתה לצורך יום טוב, ובזה אומרים שהואיל ואי מקלעי ליה אורחים היתה האפייה מלאכת אוכל נפש, לכן אין לוקים על מלאכה זו[קכח].

תירוץ על קושיית התוספות שפקוח נפש היא דחויה בשבת ולא הותרה ובזה אין אומרים הואיל

שם. יש **שתירצו**[קכט] את קושיית **התוספות**, שההיתר של הואיל נאמר רק היכן שיש אופנים שהמלאכה יכולה להיות מותרת לגמרי מחמת סיבה כלשהיא, אבל היכן שלא שייך שהמלאכה תיעשה בהיתר, אלא שהיא היתה נידחית מפני סיבה כלשהיא, בזה לא אומרים הואיל והסיבה יכולה להתקיים לכן נתיר את המלאכה גם כשהסיבה לא קיימת. וממילא במלאכת אוכל נפש ביום טוב שהמלאכה הותרה לגמרי, אומרים 'הואיל ואי מקלעי אורחים' מותר גם ללא אורחים מחמת 'הואיל'. אבל חולה שיש בו סכנה שאין היתר גמור לבשל בשבילו אלא שנדחה מפני פיקוח נפש[קל], לא שייך להתיר אלא רק באופן שכבר עכשיו יש פקוח נפש, אבל כל שאין כאן צורך פקוח נפש הדוחק לעשות את המלאכה, חייבים עליה ואין אומרים הואיל שאם יהיה חולה שיש בו סכנה יהיה ראוי לו[קלא].

וכעין זה מבואר **בחזון איש** (או"ח סי' קכד לקף מו: נמוס' ד"ה רבה), שהקשה, איך דימו התוספות דין הואיל שנאמר ביום טוב לענין מלאכת אוכל נפש, לענין מלאכות שבת שהתיר על ידי הואיל ויהיה ראוי לחולה שיש בו סכנה, והרי לענין יום טוב לא הצורך באכילת שבת מתירו לעשות מלאכת אוכל נפש, אלא עצם מה שראוי לאכול ביום טוב נחשב מלאכת אוכל ומותר ביום המלאכה היא מלאכת אוכל נפש שהותרה ביום טוב, ואין הצורך באוכל נפש דוחה את האיסור מלאכה ביום טוב אלא הוא מתירה לגמרי, ובזה הדין שכל שיש אפשרות שבאמת יהיה צורך אוכל נפש אין מתחייבים על מלאכה זו. וראה מה שכתב המהר"ם חלאווה להלן (מז: ד"ה ומ"ש) שהביא סברא זו וכתב 'שאין אומרים הואיל בדבר שלא הותר מכללו, שאם אין אתה אומר כן בטלת הרבה ממלאכות שבת וכדכתיבנא לעיל', ומשמע לכאורה שכוונתו לפירוש זה, שרק בדבר שהותר לגמרי כגון מלאכת אוכל נפש ביום טוב אומרים הואיל, ולא במקום שהותר רק מכח דחיית העשה את הלא תעשה. **קכט. חמדת שלמה** (או"ח סי' כג), **עטרת חכמים** (או"ח סי' ד ד"ה ומס), **אבני נזר** (או"ח סי' תנח, מוס' פ-כ, ט-י). וכן הובא לעיל [בענין 'האם המחלוקת אם אומרים הואיל קשורה למחלוקת אם אומרים מתוך'] בשם המאורי אש לתרץ את קושיית התוספות, ומבאר שכן היא שיטת הרשב"א, שסברת רבה שאומרים הואיל היא משום שסובר שמלאכת אוכל נפש הותרה ביום טוב ולא דחויה, ולפי זה אין לדמות את זה לפיקוח נפש בשבת. וראה בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' ט ד"ה והמנחם) מדוע התוספות מיאנו בסברא זו. **קל. כמו** שכתב **הרמב"ם** (שבת פ"ב ה"ב) דחויה היא שבת אצל סכנת נפשות. **קלא. האבני נזר** מיישב בזה מה שקשה מהמבואר במנחות (סד.) שנחלקו אמוראים במי שפרס מצודה לדוג דגים, והעלה יחד עם הדגים תינוק, והתברר שהיה פיקוח נפש. האם הולכים אחר מחשבתו ומתחייב, או אחר מעשיו ופטור שהמעשה היה פיקוח נפש. ויש מי שסובר שהולכים אחר מחשבתו ומתחייב. ולפי לשון אחת אפילו אם שמע שטבע תינוק הולכים אחר מחשבתו ומתחייב, וקשה מדוע האופה מיום טוב לחול אינו לוקה משום הואיל ואי מקלעי אורחים, והרי מחשבתו לא הייתה לאורחים, אך לפי הנ"ל מיושב, שלענין שבת שהוא רק נדחית מפני פקוח נפש אין אומרים הואיל, אבל לענין מלאכת אוכל נפש שהותרה ביום טוב אומרים הואיל. והתוספות (שם ד"ה להעלות) תירצו באופן אחר, שבפורס מצודה התכוון להעלות דגים, שהיא מלאכה האסורה בשבת, אבל באופה מיום טוב לחול היה בדעתו לאפות, והאפייה ראויה לאורחים, ואם כן גם במחשבתו התכוון להיתר [מה שהתוספות לא תירצו כתירוץ האבני נזר הוא לשיטתם כאן שאין מחלקים בין דחויה להותרה, שאם לא כן לא היו מקשים מחולה שיש בו סכנה]. ומבאר האבני נזר את תירוץ התוספות, שאף שבשעה שפרס את המצודה יתכן שהיה עולה תינוק, ואם כן פריסת המצודה היא מעשה היתר, מכל מקום שעת הצידה היא כשמעלה את המצודה, ובאותה שעה אם במצודה יהיו רק דגים יתחייב על מלאכת צידה, ואם כן אף אם עלה תינוק עובר על מלאכת צידה כיון שבמחשבתו התכוון רק לצורך הדגים, אבל באופה מיום טוב לחול בשעת האפייה יתכן שיבואו אורחים ובשעת עשיית המלאכה אין כאן מחשבה לאיסור. אך כתב על תירוץ התוספות שהוא דוחק, שאם כן רק אם היה בדעתו שיתכן ויבואו אורחים, אינו לוקה. אבל אם לא היה בדעתו כלל שיבואו אורחים, לוקה. ואם כן בעירוב תבשילין שההיתר בזה משום סברת הואיל, צריך לכוון בדעתו שיתכן שיבואו אורחים, והיה צריך להודיע להמון דבר זה, ולא מצאנו שנזהרים בזה. [לכאורה אפשר לומר בכוונת התוספות שאין צריך שיהיה מחשבתו בפועל לדבר זה, אלא עצם הדבר שראוי לאורחים הוא מלאכת היתר, וכיון שהתכוון לאפייה והרי אפייה ראויה לאורחים, אף שהוא לא התכוון להם, מכל מקום התכוון לדבר מותר, אבל בפורס מצודה התכוון לצורך הדגים שהיא מלאכת איסור].

טוב, שאף באופן שיש לו כבר קדירה לאכילה, מותר לבשל קדירה אחרת לאכול ביום טוב, כיון שהבישול הוא לצורך יום טוב. אבל בחולה שיש בו סכנה, ההיתר לבשל הוא רק מחמת הצורך לפיקוח נפש, ואם יש לו כבר קדירה לאכילה, ואין לו צורך הדוחק אותו לעשות מלאכת פקוח נפש, אסור לו לבשל לצורך החולה. ואם כן לענין יום טוב שההיתר הוא מחמת שהמלאכה ראויה ליום טוב, יש לומר שהואיל ואי מקלעי אורחים יהיה אוכל נפש, ממילא יש על המלאכה שם של אוכל נפש, אף שאם היינו באים לדון מכח דין רוב, היה לנו לומר שלא יבואו אורחים והמלאכה תהיה לצורך חול, מכל מקום אינו מפקיע את שם האוכל נפש מהמלאכה, כיון שסוף סוף ראויה ליום טוב, אבל לענין פיקוח נפש שרק הצורך משום פיקוח נפש מתיר לעשות את המלאכה, וכיון שעל ידי דין רוב הוכרע שאין לחשוש שיהיה כאן חולה שיש בו סכנה[קלב], אם כן אין כאן צורך פיקוח נפש, ואין מה שידחה את השבת, ואיך רצו התוספות שיותר על ידי הואיל שיהיה בו חולה שיש בו סכנה[קלג].

עוד תירוץ על קושיית התוספות מדוע חייבים על מלאכות שבת והרי ראויות לחולה שיש בו סכנה

שם. הקהלת יעקב (נגעל המחות דעת, הלכות יום טוב סי' תנח ס"ח) **והילקוט הגרשוני** (מו"ח ח"ב דף ג.) תירצו, שלא שייך לומר במלאכות שבת הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה, משום שרק במלאכות יום טוב שמתוך שהותרו לצורך הותרו שלא לצורך, והיינו כשיש בהם צורך קצת, בזה שייך לומר הואיל וראוי לאורחים, שמה שראוי לאורחים נחשב צורך קצת, אבל לענין היתר פקוח נפש לא שייך צורך קצת, וצריך שיהיה צורך פקוח נפש לגמרי, ובזה אין אומרים הואיל[קלד]. **והעין יצחק** (מ"ח מו"ח סי' כח מום י) הקשה על תירוץ זה, מהמבואר להלן (סג.) שאף לפי רבה שסובר שאומרים הואיל, מכל מקום סובר שערל אינו נחשב בר כפרה בקרבן פסח הואיל ויכול למול, משום שרק בדבר שאינו מחוסר מעשה אומרים הואיל. ולפי הסברא שרק ביום טוב שייך סברת הואיל, משום שהותרה מלאכה שהיא צורך קצת, אם כן בשאר מקומות לא שייך כלל סברת הואיל, ומדוע הוצרכה הגמרא לחלק בין מחוסר מעשה לאינו מחוסר מעשה, ומוכח שאף בשאר מקומות שלא שייך בהם דין מתוך, אומרים הואיל.

מה הדין אם עשה מלאכה בשבת ואחר כך הזדמן פקוח נפש

שם. האמרי בינה (ח"ג יוסי טוב סי' ג ד"ה ודע) **והאפיקי ים** (מ"ב סי' טו) הסתפקו במי שנצרך למלאכה שנעשתה בשבת, האם חייב על המלאכה שעשה בשבת, או שנפטר כיון שהתברר לבסוף שהיא מלאכת פיקוח נפש. ומתחילה כתב האמרי בינה שמדברי התוספות שאין אומרים הואיל ויזדמן חולה שיש בו סכנה משום שלא שכיח, משמע שאם באמת יזדמן חולה שיש בו סכנה יפטר[קלה]. ודחה, שיש לומר שכיון שהמקרה של הפיקוח נפש התחדש רק אחר עשיית המלאכה, חייב על מלאכת שבת[קלו].

מי שיש לו חולה שיש בו סכנה ובישל לבריא פטור מטעם הואיל שראוי לחולה שיש בו סכנה

שם. כתב החתם סופר (ד"ה אמרינן), שלפי מה שכתבו התוספות שלא פוטרים בכל מלאכות שבת מטעם הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה משום שחולה שיש בו סכנה אינו שכיח, אם כן מי שיש לו בביתו חולה שיש בו סכנה, ובישל לבריא פטור מטעם הואיל שראוי לחולה, שבאופן זה כבר שכיח החולה שיש בו סכנה.

והקשה על זה מהמבואר בחולין (סו:) שהמבשל לחולה אסור לבריא לאכול ממנו שמא ירבה בשביל הבריא, והרי אפילו אם יבשל רק עבור הבריא לא יעבור על איסור דאורייתא מטעם הואיל, ובפרט לפי מה שכתבו התוספות (מנחות סה. ד"ה שמים) שאפילו אם מרבה בשביל הבריא זה רק איסור דרבנן, ואם כן יש כאן שתי דרבנן, שאפילו אם יבשל רק לבריא זה רק איסור דרבנן, שמדאורייתא אומרים הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה, ואם מבשל לחולה ורק מרבה בשביל הבריא זה איסור דרבנן להרבות בשיעורים, ומהיכי תיתי שיגזרו שהבריא לא יאכל ממה שבישלו לחולה, שמא ירבה בשביל הבריא, והרי אפילו אם ירבה בשביל הבריא הוא תרי דרבנן[קלז].

מדוע הבורר לאוצר חייב, ואין אומרים הואיל וחזי ליה עכשיו

שם. בשו"ת רב פעלים (מ"ח מו"ח סי' יג ד"ה והנה נזה) הקשה במה שקיימא לן (שבת עד.) שהבורר לאכול לאלתר מותר, ואם הוא בורר שלא לצורך אכילה מיד אלא להניחו לאוצר חייב, ומדוע הבורר לאוצר חייב, הרי הואיל וראוי לאכול עכשיו, יפטר, אף שבמחשבתו כיוון לאוצר, כמו שאומרים הואיל וחזי לאורחים פטור אף שבמחשבתו כיוון לצורך חול ולא לצורך האורחים. ותירץ, שבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, וכיון שבמחשבתו בירר לאוצר חייב, מה שאין כן ביום טוב לא נאמר מלאכת מחשבת, ולכן נפטר אם אפה והוא ראוי לאורחים[קלח].

ובזית רענן (נדיני הואיל פתיחה אות ג) תירץ, שאם הוא בורר לאכול לאלתר, אין על זה כלל שם מלאכה של בורר אלא הוא מעשה אכילה, ולא שייך להחשיב מלאכה על ידי הואיל למעשה אכילה, ודין הואיל נאמר באופן שבכל מקרה הוא נחשב מלאכה, אלא שעל ידי הואיל נחשב למלאכת אוכל נפש[קלט].

מדוע לפי רבה לא קשה איך אופים מיום טוב לשבת הרי גם הוא לא התיר לכתחילה על ידי הואיל

אמר ליה רבה לרב חסדא לדידך דאמרת לא אמרינן הואיל היאך אופין מיום טוב לשבת. בחידושי הר"ן (ד"ה לדידך) מבאר, שלפי רבה לא קשה איך אופים מיום טוב לשבת, אף שגם רבה מודה שלכתחילה אסור לאפות על ידי הואיל, משום שלפי רבה שהאופה על ידי הואיל אינו עובר על איסור דאורייתא, אף שנשאר איסור דרבנן, מכל מקום על ידי עירוב תבשילין הותר גם האיסור דרבנן. אבל לדברי רב חסדא שאינו סובר הואיל, ואסור מדאורייתא, קשה איך מותר לאפות מיום טוב לשבת על ידי עירוב תבשילין.

בסברת רש"י שצרכי שבת נעשין ביום טוב משום שהם קדושה אחת

אמר ליה מדאורייתא צורכי שבת נעשין בי"ט. רש"י (ד"ה מדאורייתא) מבאר, שצרכי שבת נעשים ביום טוב, משום ששבת ויום טוב הם קדושה אחת, וכמו שמותר לאפות לצורך יום טוב מותר לאפות לצורך שבת. וכתב **הפני יהושע** (נרמ"י שם), שיש להוכיח סברא זו, ממה שמבואר בשבת (קיד.) שחלבי שבת קרבים ביום טוב, אף שחלבי חול אינם קרבים ביום טוב, ומוכח שיום טוב נחשב קדושה אחת עם קדושת השבת, וכמו שקרבים חלבי יום טוב ביום טוב, קרבים חלבי שבת ביום טוב, וכמו שמצאנו לענין צורך גבוה, שיום טוב הוא קדושה

קלב. **אף** שאין הולכים אחר הרוב בפיקוח נפש, מכל מקום כל שלא הוחזק כלל שיש חולה לא הותר לצורך פיקוח נפש, כמו שמבואר ביומא (פד:) שבחצר שלא הוחזק שם ישראל ויש שם רוב גויים, הולכים אחר הרוב ואין מפקחים את הגל בשבת. קלג. **וכתב,** שהוכיחו לו מלהלן (מז:), שאין לחלק כחילוק הנ"ל, שהגמרא הקשתה מדוע החורש ביום טוב לוקה, והרי הואיל אם יזדמן לו כיסוי הדם נמצא שהחרישה היתה מותרת, כיון שמצות עשה של כיסוי הדם דוחה את לא תעשה של מלאכה ביום טוב, ומבואר שאף לענין עשה דוחה לא תעשה אין הולכים אחר הרוב, ואומרים הואיל ואם יזדמן לו מצוות כיסוי הדם ידחה העשה את הלא תעשה, אף שמדין רוב היה לנו לומר שלא יזדמן לו כיסוי הדם. וכמו כן יש לומר הואיל ואם יהיה חולה שיש בו סכנה ידחה הפקוח נפש את השבת, ולכן לא יתחייב על המלאכה. וכתב החזון איש, שאמנם מדברי התוספות (שם ד"ה אמרינן) מבואר שקושיית הגמרא היתה שמשום דין הואיל יזדחה העשה את הלא תעשה, ולא יתחייב. אמנם פירוש זה קשה, שהרי בשעת חרישתו ממש לא מצוי שיזדמן לו כיסוי הדם, ודומה למה שכתבו התוספות שסמוך לשקיעת החמה אין אומרים הואיל, ואם יזדמן לו לאחר חרישתו בזה אין אומרים עשה דוחה לא תעשה, שרק אם בזמן שעובר על ה'לא תעשה', מקיים את העשה, אז יש לומר שדוחה העשה את הלא תעשה, כמו שמבואר בשבת (קנג:). ויש לפרש פירוש אחר בדברי הגמרא שם, על פי שיטת הרמב"ם (יום טוב פ"ו ה"ד) שכל המלאכות שהן צורך אכילה הותרו ביום טוב מן התורה, ואם כן קושיית הגמרא הייתה שלא יתחייב על חרישה הואיל ואם יזדמן לו שחיטת חיה ועוף, ויהיה צריך לכיסוי הדם נמצא שמלאכת החרישה הייתה מלאכת אוכל נפש. וראה עוד בחמדת שלמה (שם) ובאבני נזר (או"ח ג) מה שכתבו ליישב את הגמרא להלן. קלד. **ליעיל** [בענין 'האם המחלוקת אם אומרים הואיל קשורה למחלוקת אם אומרים מתוך'] הובאה סברא זו בשם המאורי אש, לפרש את שיטות הראשונים שאמרו שמי שאינו סובר מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך ודאי שאינו סובר הואיל. ומבאר המאורי אש, משום שעל ידי הואיל נחשב צורך קצת, ומי שאינו סובר מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך, והיינו כשיש צורך קצת, אינו מתיר על ידי הואיל. קלה. **ואפשר** שאף רב חסדא שסובר שאין אומרים הואיל ואי מקלעי אורחים, יודה בזה. שיש לומר שסברת רב חסדא שהאופה מיום טוב לחול חייב, משום שסובר שאין לתלות שיבואו אורחים, אבל אם באו בסוף אורחים מודה שנפטר, וכמו כן אם לבסוף היתה המלאכה צריכה לפקוח נפש מודה שנפטר. ובאפיקי ים הסתפק בזה, האם לרב חסדא אם יבואו אורחים יפטר. קלו. **ודן** בזה על פי הנידון במנחות (סד.) במי שפרס מצודה לדוג דגים, והעלה יחד עם הדגים תינוק והתברר שהיה פקוח נפש, האם הולכים אחר מחשבתו ומתחייב, או אחר מעשיו ופטור, שהמעשה היה פקוח נפש. ומבאר האמרי בינה שיש לומר שאף מי שסובר שהולכים אחר מעשיו, מכל מקום כאן יתחייב, כיון שבתוספות שם (ד"ה ופפ') מבואר, שאם שחט קרבן צבור בשבת, ושוב שחט קרבן אחר שלא היה צורך בו מאחר שנשחט הראשון, אף אם נשפך דמו של הקרבן הראשון והוצרכו לשני, חייב אפילו למאן דאמר שהולכים אחר מעשיו, משום שבשעת השחיטה עדיין לא היו צריכים לקרבן השני, וכמו כן אם הגיע אחר כך חולה, לא הולכים לפי מה שהיה אחר כך, אלא לפי מחשבתו בשעת מעשה. והדבר שמואל (נתוס' ד"ה רבה נפ"ד כיון) כתב לחלק, שאם כבר היה חולה שיש בו סכנה בשעת עשיית מלאכה, אף שהוא לא ידע מזה פטור לפי מי שסובר שהולכים אחר מעשיו, אבל אם נחלה רק לאחר עשיית המלאכה חייב. קלז. **וכתב** החתם סופר, שבחידושיו על התורה פירש מה שמבואר בחז"ל (נפ"ע מציעא פז.) שאברהם אבינו לא הביא לאורחים לחם מפני שהלחם נטמא, וקשה והרי המלאכים נדמו לו כערביים, וכי ערביים אוכלים חולין בטהרה. ויש לומר, שהרי אותו היום היה פסח [לדעת מדרשים רבים], ובפסח אסור לאפות לצורך ערביים שהתמעטו מ'לכם' ולא לגוים, אלא שאם בני ביתו היו אוכלים גם מהלחם היה מותר, ואף שאין מזמנים את הנכרי ביום טוב שמא ירבה בשבילו, מכל מקום כיון שהוא איסור דרבנן, ואותו היום היה שלישי למילה ששכיח חולה שיש בו סכנה, ובלאו הכי מותר משום הואיל ויזדמנו אורחים, ולכן היה מותר לזמן ערביים, אבל משנטמא הלחם ונאסר לבני ביתו ולישראל, שוב היה אסור לאפות לצורך ערביים. קלח. **ומבאר** שעל קושיית התוספות (ד"ה רבה) מדוע אין אומרים בכל מלאכות שבת הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה, גם אפשר לתרץ כן, שלענין שבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, ובזה אין אומרים הואיל כיון שלא היתה מחשבתו לזה, אלא שהתוספות לא תירצו כן כדי להשמיע שבדבר שאינו שכיח אין אומרים הואיל. קלט. **וראה** מה שהקשה על זה מלהלן (מז:), ומה שדן בזה עוד. וראה עוד להלן (שם) [בענין 'פירוש הרשב"ם בקושיית הגמרא ואי אמרינן הואיל אחרישה לא ליחייב והקושיות על פירוש זה'] שהובאה סברא זו בשם השפת אמת והקהלות יעקב, וראה שם בהערה מה שביאר האור שמח בזה.

אחת עם שבת, כמו כן לצורך הדיוט, דהיינו להחשיב את המלאכה שהיא לצורך שבת שהיא מלאכת אוכל נפש, שווה קדושת שבת ויום טוב, ולכן צרכי שבת נעשים ביום טוב.

האם להלכה צרכי שבת נעשים ביום טוב

שם. מבואר בגמרא, שלפי רבה הטעם שמותר לבשל מיום טוב לשבת על ידי עירוב תבשילין, משום שמדאורייתא מותר לבשל מיום טוב לשבת 'הואיל ואי מקלעי אורחים', וכיון שהוא איסור דרבנן הותר על ידי עירוב תבשילין. ולפי רב חסדא שאינו סובר את הדין של הואיל, טעם ההיתר לבשל מיום טוב לשבת על ידי עירוב תבשילין הוא משום שמן התורה צרכי שבת נעשים ביום טוב.

ורוב הפוסקים[קמ] פסקו כרבה. ולפי זה, ההיתר לבשל מיום טוב לשבת הוא משום 'הואיל ואי מקלעי אורחים'. וכתב **המגן אברהם** (סי' תקכו בתחילת הסימן) שלפי המבואר **בתוספות** (ד"ה רבה) שסמוך לחשכה שלא מצוי שיבואו אורחים, גם לפי רבה, הוא איסור דאורייתא לבשל מיום טוב לחול, אם כן אסור לבשל מיום טוב לשבת סמוך לחשכה, שסמוך לחשכה הוא איסור דאורייתא, ואין עירוב תבשילין מתיר איסור דאורייתא. וכתב, שלכן נהגו שאם חל יום טוב בערב שבת מקדימים להתפלל ערבית, כדי שלא יבשלו סמוך לחשכה.

וראה ביאור הלכה (סס ד"ה ועי') שהביא בשם כמה **אחרונים** ששיטת **הרמב"ם** (יוס טוג פ"ו ה"ח) שאף שהלכה כרבה בדין הואיל, אבל הלכה כרב חסדא שמן התורה צרכי שבת נעשים ביום טוב, ולפי זה ההיתר לבשל מיום טוב לשבת הוא משום שצרכי שבת נעשים ביום טוב. ולשיטתו על ידי עירוב תבשילין מותר לבשל מיום טוב לשבת אפילו סמוך לחשכה. והטעם שהרמב"ם פסק כרב חסדא בדין צרכי שבת נעשים ביום טוב, משום שמדברי רב אשי בביצה (טו:) משמע שהוא סובר שצרכי שבת נעשים ביום טוב. וראה להלן (מח.) [בענין 'איך נפסק להלכה במחלוקת רבה ורב חסדא האם אומרים הואיל'] שהרמב"ן מיישב שגם רב אשי סובר שצרכי שבת אינם נעשים ביום טוב.

האם צריך גם שהות ביום להפשיט הבהמה

איתיביה בהמה המסוכנת לא ישחוט אלא כדי שיכול לאכול הימנה כזית צלי מבעוד יום. רש"י (ד"ה כדי) פירש 'שיהא שהות ביום כדי להפשיט ולחתוך כזית ולצלות ולאכול'. והקשו **בחידושי רבינו משה מאימראן** (נדפס"י סס) **ובראש יוסף** (בילה כה. ד"ה עיין), שמהגמרא בביצה (סס) משמע שאין צריך שיהיה שהות להפשיט את העור מבעוד יום, מאחר שיכול לאכול כזית צלי מבית שחיטתה, שמבית שחיטתה אין צריך הפשט.

מדוע לרבה לא קשה איך התירו לשחוט בהמה מסוכנת והרי רבה גם סובר שעל ידי הואיל לא הותר לכתחילה

בשלמא לדידי דאמרי הואיל, הואיל ואי בעי למיכל מצי אכיל משום הכי ישחוט[קמא]. הקשו **החידושי הר"ן** (ד"ה נשלמא) **והמהר"ם חלאווה** (ד"ה נשלמא) שאף לרבה יקשה, שגם לפי רבה לא הותר לכתחילה לאפות מיום טוב לחול אלא שאין לוקין על זה, ומדינא הותר לכתחילה לשחוט בהמה מסוכנת.

מז.

איך שייך שלחם הפנים יאכל ביום אחד עשר והרי הוא יום כפור שני ימים טובים של ראש השנה נאכל לשבת לאחד עשר. וקשה, אם שני הימים של ראש השנה הם לפני השבת, דהיינו שיום ה' ויום ו' הם ראש השנה, איך נאכל הלחם הפנים באחד עשר, הרי יום האחד עשר הוא יום כפור שאסור באכילה. ומבארים **רש"י** (ד"ה שני) **ותוספות** (ד"ה נאכל), שבאופן שבאו העדים להעיד על ראיית הלבנה, ביום ה' מן המנחה ולמעלה, נוהגים אותו יום קודש[א], וכן את היום שלמחרתו (ר"ה ל:), ועושים את חודש אלול מעובר, ועיקר הקביעות של ראש השנה הוא למחרתו ביום ו', ועשרה ימים אחר כך הוא יום הכפורים[ב], ואם כן יום כפור הוא ביום א' בשבוע, וביום שלפניו שהוא יום השבת נאכל הלחם הפנים שהוא יום אחד עשר. וכתבו התוספות, שאם באו העדים לפני המנחה, אם כן יום ו' הוא חול, ויכולים לאפות ביום ו' לחם אחר, והלחם הראשון יפדה[ג], שאין התנור מקדשו שלא יועיל לו פדייה[ד].

והקשה הצל"ח (ד"ה שני) מדוע הוצרכו רש"י ותוספות לפרש שבאו עדים מן המנחה ולמעלה, ולא פירשו שלא באו עדים כלל ביום א' של ראש השנה, שבאופן זה ודאי עיקר הקביעות הוא ביום ב' של ראש השנה, ואילו באופן שפירשו שבאו עדים מהמנחה ולמעלה, מן התורה היו צריכים לקבוע את יום הראשון של ראש השנה, אלא שרבי יוחנן בן זכאי תיקן שהיום השני יהיה ראש השנה. ותירץ, שלשון המשנה 'שני ימים טובים של ראש השנה' משמע שהם ודאי ראש השנה, ולא שקדושים מספק שמא יבואו עדים, ולכן הוצרכו לפרש שבאו עדים מן המנחה ולמעלה, שנוהגים אותו יום קודש בתורת ודאי[ה] ולא מספק, אלא שעיקר הקביעות הוא ביום שלמחרתו[ו].

עוד הקשה הצל"ח, לפי מה שפירשו רש"י ותוספות שבאו עדים מן המנחה ולמעלה, אם כן מן התורה ראש השנה הוא למחרתו ביום ו' שהרי בית דין אינם מקדשים את יום הראשון, ומה שנוהגים יום ראשון קודש הוא מדרבנן, ואם כן הרי אין שבות במקדש ומותר לאפות לחם הפנים, ומדוע אינו נאפה ביום ראשון של ראש השנה[ז]. ותירץ, שרק שבות שאינו מלאכה הותר במקדש, אבל שבות שהוא מלאכה לא הותר במקדש, וכיון שמדרבנן קבעו אותו יום לראש השנה, לא הותר לעשות בו מלאכה במקדש.

לפי פירושו השני של רש"י קביעות ראש השנה הוא ביום ה' ומדוע לא אופים את הלחם ביום ו'

שם. עוד תירץ **רש"י**[ח], שאפילו אם ראש השנה הוא ביום ה', ועשרה ימים לאחר זה הוא יום כפור, ואינו נאכל ביום כפור, מכל מקום למוצאי יום כפור נאכל הלחם הפנים, ובקדשים הלילה הולך אחר היום (להלן פג.)[ט], ומה שנאכל במוצאי שבת נחשב שנאכל לאחד עשר'.

ולכאורה תמוה, אם יום כפור הוא ביום השבת, נמצא שעיקר הקביעות של ראש השנה היה ביום ה', דהיינו שבאו עדים ביום ה' לפני המנחה

קמ. ראה להלן (מח.) בענין 'איך נפסק להלכה במחלוקת רבה ורב חסדא האם אומרים הואיל'.

קמא. רב חסדא תירץ את קושיית רבה, שאף לולי דין הואיל, מותר לשחוט בהמה מסוכנת ביום טוב, שהוא גומר בדעתו לאכול כזית מבעוד יום כדי שלא יהיה לו הפסד. ולפי זה יהיה נפקא מינה להלכה בין רבה לרב חסדא בשוחט בהמה מסוכנת, שלפי רבה יהיה מותר לשחוט בהמה מסוכנת אף אם הוא לא גומר בדעתו לאכול ממנה כזית מבעוד יום, הואיל וראוי לאורחים, ולפי רב חסדא מותר לשוחטה רק אם גומר בדעתו לאכול ממנה כזית מבעוד יום. **והבית יוסף** (או"ח סי' תצ"ו) **מדייק מדברי הרא"ש** (בילה פ"ג סי' ד) שצריך שיאכל ממנה כזית מבעוד יום, **ומדברי הרמב"ם** (יום טוב פ"ו ה"ט) מדייק שצריך שיתכוון לאכול ממנה. ופוסק להלכה שדי בזה שראוי לאכול ממנה, כיון שאומרים הואיל. [ונראה בדעתו שסובר שאף הרא"ש והרמב"ם לא כתבו כן בדווקא. ועיין עוד מה שכתבו בזה הישועות יעקב (או"ח סי' תצ"ו) **והברוך טעם** (שער הופיל וממתן, דין ו ד"ה וכזה ימוכן)].

א. כדי שלא יבואו לשנה אחרת לזלזל ביום הראשון של ראש השנה, שיאמרו בשנה שעברה נהגנו אותו יום קודש ובסוף התברר שהוא חול. **ב. לפי** זה יום כפור הוא ביום א'. **והקשה תוספות** רבינו פרץ (ד"ה נאכלין), הלא לא שייך שיום כפור יהיה ביום ראשון, שאם יום כפור צריך לחול ביום ראשון, דוחים את ראש השנה ביום אחד כדי שלא יהיה יום כפור ביום ראשון כמו שמבואר בסוכה (נד:). **ותירץ**, שהמשנה סוברת כשיטת אחרים (סס) שיום כפור יכול לחול ביום ראשון. **והתוספות** במנחות (ק: ד"ה שני) גם הקשו כן, והוכיחו שהמשנה אינה כדעת אחרים, עיי"ש. **ג. המהרש"א** (נמוס' סס) מבאר, שלכן פודים את הלחם שנאפה ביום ד', ואין משתמשים עמו ללחם הפנים, משום שמסתבר שכמו בכל השנה הדרך לאפות ביום ו' לחם הפנים, כמו כן אפילו אם כבר נאפה לחם הפנים ביום ד', כיון שיכולים שוב לאפות ביום ו', פודים את הלחם הראשון, ואופים ביום ו'. **אמנם התוספות** במנחות (ק: ד"ה שני) כתבו, שאע"פ שכבר אפו לחם הפנים מערב יו"ט חוזרים ואופים לחם אחר לקיים 'לחם חם' (שמואל ב' כו ז) וכמה שאפשר לקיים שיהיה הלחם חם יותר עושים, ואת הלחם שנאפה מערב יום טוב פודים, ואע"פ שמבואר שם (קא.) שכל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם, מכל מקום כיון שיש תקנה בפדייה, עדיף לפדות ולעשות לחם אחר, משום 'לחם חם ביום הלקחו' (שמואל סס). **ד. כמו** שפירשו לעיל (מו: ד"ה הופיל - הרמתון) שלמאן דאמר שאין אפיית לחם הפנים דוחה יום טוב אין התנור מקדש. ולכאורה נראה מדבריהם שאם התנור היה מקדש את הלחם הפנים, ולא היו יכולים לפדות הלחם הפנים, לא היו אופים ביום ו' לחם אחר, כדי שלא ייפסל הלחם הראשון שנאפה ביום ד'. אמנם הצל"ח (נמוס' סס) כתב, שאף אם לא היו יכולים לפדות את הלחם הראשון, היו אופים לחם חדש ביום ו' כדי שיהיה לחם חם, ולא היו חוששים להפסד הלחם הראשון. ומה שכתבו התוספות שאופים לחם חדש ופודים את הישן, אין כוונתם שבלא פדיון לא היו אופים אחר, אלא כוונתם לומר שצריך לאפות לחם אחר, וכיון שאפשר לפדות את הלחם הראשון פודים אותו, אבל גם אם לא היה ללחם הראשון פדיון היו אופים לחם אחר. ולהלן בסמוך הובאו דברי האור חדש שסובר שאם אי אפשר לפדות את הלחם שנאפה, אין מניחים אותו להיפסל, ומשתמשים בו אף שנאפה מערב יום טוב, ואין אופים לחם אחר ביום ו'. **ובתוספות** הר"ש משאנץ (ד"ה נאכל) מבואר כשיטת הצל"ח, שבתחילה תירץ שכיון שצריך לחם חם, אין חוששים להפסד הלחם הראשון, ואחר כך תירץ עוד, שהלחם הראשון אינו נפסד כיון שאפשר לפדותו, ומבואר שכדי לקיים מצות לחם חם, לא היו מקפידים אף אם על ידי זה היה נפסל הלחם הראשון שנאפה מערב יום טוב. **ה. משום** הגזירה כנ"ל. **ו. וכן** תירץ הבית מאיר (נמוס' סס), ועיין מה שתירץ עוד. **ז. ומדוע** הקשתה הגמרא רק על רב חסדא, והרי גם לרבה קשה מדוע אינו נאפה ביום טוב ראשון של ראש השנה. **ח. על** הקושיא שאם ראש השנה הוא ימי ה' ו', אם כן איך נאכל הלחם הפנים באחד עשר, והרי הוא יום כפור. **ט. במחנה** לוי (נמוס' ד"ה נאכל) הקשה, שהגמרא להלן מבארת את טעמו של רבי שמעון בן גמליאל שאפיית הלחם דוחה יום טוב משום שבמקדש התירו שבות רחוקה, דהיינו אפילו שיאכלו את הלחם רק בשבת הבאה התירו זאת חכמים ונחשב צורך יום טוב. ולדברי רש"י שנאכל במוצאי שבת, שהוא יום חול ולא הוי צורך יום טוב כלל, אם כן אינו איסור שבות אלא איסור דאורייתא. וראה מה שתירץ המשיב נפש (נייטמן, נדפס"י ד"ה ופ"ן). [לפי המבואר להלן בענין 'גם לפי ההוה אמינא לא התירו שבות רחוקה אלא סברו שסידור לחם הפנים הוא שבות קרובה', גם רבי שמעון בן גמליאל לא סובר שהתירו שבות רחוקה במקדש, אלא רבי שמעון בן גמליאל סובר שהוא שבות קרובה, כיון שסידור הלחם הפנים הוא בשבת הסמוכה ליום טוב, ולפי זה מיושב, שההיתר הוא לא משום האכילה של מוצאי שבת, אלא שהסידור עצמו של הלחם הפנים שהוא בשבת הוא המתיר]. **י. במנחות** (ק:) **הביא** רש"י (ד"ה שני) רק את התירוץ שבקדשים הלילה הולך אחר היום, ולא הביא את התירוץ השני. **וראה** מה שכתב בזה החתם סופר (ד"ה נאכל). **והחשק שלמה** (סס נמוס' ד"ה שני) מבאר בשיטת רש"י במנחות, שמיאן לפרש שמדובר שבאו עדים ביום ה' מן המנחה ולמעלה, משום שסבור שביום ה' היו מקבלים את העדים אפילו אם הם באו מן המנחה ולמעלה, והיו קובעים את ראש השנה ביום ה', כדי שיום הכפורים לא יחול אחר השבת כמו שמבואר בראש השנה (יט:) שהיו מקפידים שיום

ובית דין קידשו את יום ה', ואם כן למחרתו ביום ו' הוא חול, ומדוע לא נאפה לחם הפנים בו ביום, ומדוע משתמשים עם הלחם שנאפה בערב יום טוב. וכמו שמבואר בתוספות שאם יום ו' הוא חול אופים בו לחם חדש, ופודים את הלחם הראשון שנאפה מערב יום טוב.

ותירץ הצל"ח (נרש"י שם), ששייך אופן שראש השנה יהיה ביום ה', ויום ו' יהיה קדוש מדרבנן שאסור לאפות בו, ובאופן זה דיבר רש"י, והוא על פי מה שחידש בחידושיו לביצה (ו. נרש"י ד"ה דילמא) שבאופן שבאו עדים מן המנחה ולמעלה, היו מאיימים על העדים שלא יעידו שראו את הלבנה ביום ה' דהיינו יום ל' לחודש אלול, ואם אף על פי כן העידו העדים שראו את הלבנה ביום ה', ואפילו אם העידו ביום ו' שראו את הלבנה מאתמול, עיקר הקביעות הוא ביום ה', ונוהגים מדרבנן גם את יום ו' ראש השנה, ובאופן זה אסור לאפות את הלחם הפנים לא ביום ה' ולא ביום ו', ובאופן זה כתב רש"י שהלחם הפנים נאכל למוצאי שבת.

ואין לתרץ, שבאמת באו עדים לפני המנחה, וקביעות ראש השנה הוא ביום ה', וביום ו' הוא חול, ואף על פי כן אין אופים בו את הלחם הפנים משום שכבר אפו את הלחם הפנים ביום ד', ושוב אין אופים לחם חדש, שאם כן היו חוזרים ואופים לחם אחר למחרתו ביום ו', ומה שנאפה ביום ד' היה נפדה, כמו שכתבו **התוספות** (ד"ה נאכל), ואפילו אם נסבור שאין להם פדיון, מכל מקום היו מניחים אותם להיפסל, והיו אופים לחם אחר כדי לקיים לחם חם לפי האפשר.

אמנם האור חדש (נמוק' שם) כתב, שרש"י חולק על תוספות וסובר שלא פודים את הלחם הראשון, משום שלחם טהור אינו יוצא לחולין, ולכן אפילו אם ראש השנה הוא ביום ה', ולמחרתו הוא חול, משתמשים בלחם שנאפה מערב יום טוב, כדי שהוא לא יפסל. ומבואר מדברי האור חדש, שסובר שכיון שאין פודים את הלחם הראשון, לכן לא מניחים אותו להיפסל, ומשתמשים בו ללחם הפנים, ולא אופים לחם אחר ביום ו'. **אמנם הצל"ח** (נמוק' שם) חולק וסובר שאפילו אם אי אפשר לפדות את הלחם הראשון, מניחים אותו להיפסל, ואופים לחם אחר ביום ו' כדי לקיים לחם חם[יא].

תמיהה בדברי רש"י שבזמן שלחם הפנים היה נוהג לא נהגו שני ימים טובים של גליות

שם. רש"י (ד"ה שני) מפרש שלכן נקטה המשנה שני ימים טובים של ראש השנה, ולא שאר שני ימים טובים של גלויות, משום שבזמן שהיה נוהג לחם הפנים, לא היה נוהג שני ימים טובים אלא בראש השנה[יב]. והקשו **הגור אריה** (ג'רמון, נרש"י שם) **והצל"ח** (נרש"י שם, גמ"ד), מדוע כתב רש"י שבזמן שלחם הפנים נוהג לא נוהג שני ימים טובים של גלויות, וכי בזמן שלא נוהג לחם הפנים כן נוהג שני ימים טובים של גלויות בירושלים, והרי רק בגולה נוהגים שני ימים טובים של גלויות.

ותירץ הגור אריה, שבזמן שהיה נוהג לחם הפנים לא היה נוהג יום טוב שני של גלויות בשאר ימים טובים אבל בראש השנה היה נוהג שני ימים, מה שאין כן לאחר חורבן בית המקדש אף ראש השנה אינו אלא יום אחד. ושיטת רש"י כמו שסוברים כמה **גאונים** כמובא **ברי"ף ובעל המאור** (ריש ביצה), עיי"ש, שראש השנה בזמן הזה הוא רק יום אחד.

והחתם סופר (ד"ה ני"ט, שו"ת יו"ד סי' רנג) כתב, שילדות היתה בו והעיז פניו בהגאון הצל"ח, ואמר לו, שבזמן שאין לחם הפנים נוהג שייך שינהגו בירושלים שני ימים טובים של גלויות, לפי המבואר **בברכות** (סג.) שאם רוב חכמי ישראל הם בחוץ לארץ מקדשים את החודש בחוץ לארץ, ובאופן זה שולחים שלוחים לארץ ישראל מתי נקבע ראש חודש, ואם לא הגיעו השלוחים, נוהגים בארץ ישראל שני ימים טובים, ואם כן שייך שבירושלים ינהגו שני ימים טובים של גלויות, ורק בזמן שהיה לחם הפנים נוהג לא היה שייך שיקבעו הכפורים לא יחול אחר השבת, והתקנה שאם באו עדים מן המנחה ולמעלה לא היו מקבלים אותם, לא הותקנה באופן שבאו עדים ביום ה'. אמנם גם באופן זה היו נוהגים למחרתו קודש, אטו שאר שנים. ומה שהכריח לרש"י לפרש כן, שהרי מימות עזרא לא מצאנו אלול מעובר (רמב"ם שם), ואם נפרש שהמשנה דברה באופן שבאו עדים מן המנחה ולמעלה, ונסבור שבאופן זה עיקר הקביעות הוא ביום ו', נמצא שחודש אלול היה מעובר, ואם כן המשנה דברה מדבר שלא היה כלל במציאות, שהרי מימות עזרא לא היה אלול מעובר. **יא. והקשה** על שיטת האור חדש, מדוע הוצרך התנא לומר שהאופן שנאכל באחד עשר הוא אם שני ימים טובים של ראש השנה היו ביום ה' וו', והלא כל שחל יום שלושים באלול ביום ה' נאכל לאחד עשר, ואפילו אם יום ו' לא היה ראש השנה, שהרי על כרחך היו צריכים לאפות את הלחם ביום ד' שמא לא יבואו עדים כלל ביום ה', ואם כן יהיו ימי ה' וו' ראש השנה, וכיון שאפו ביום ד' ואין פודים את הלחם, וכדי שלא יפסל משתמשים בו ללחם הפנים ממילא הוא נאכל לאחד עשר, אפילו אם בסוף באו עדים ביום ה' והתברר שיום ה' הוא ראש השנה, ויום ו' הוא חול, ומזה שהתנא נקט שהאופן שנאכל לאחד עשר הוא באופן שחלו שני ימים טובים של ראש השנה לפני השבת, משמע שאם יום ו' הוא חול, באופן זה אינו נאכל לאחד עשר, אלא אופים לחם אחר ביום ו', אף שכבר אפו לחם ביום ד'. **יב. התשב"ץ** (שו"ת, ח"ג סי' רפד) מדייק מרש"י שאם היה אפשר שיהיה שני ימים טובים של גלויות, לא היתה אפיית הלחם דוחה את יום טוב שני אפילו שזה מדרבנן. וזה לא כדברי הרמב"ם (מילה פ"ג הט"ו) שאין ספק מילה דוחה יום טוב שני של ראש השנה, אבל הוא דוחה יום טוב שני של גלויות. ועיין חתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' רנ) שהאריך בדברי התשב"ץ. **יג. עיין** עוד מה שתירץ בהגהות השואל ומשיב על **החכם צבי** (סי' קסז).

יד. ראה לעיל (מו. בענין 'מדוע לא הותר לאפות לחם הפנים בתנור ביחד עם עוד ככרות הצריכים לאכילה ביום הפליתי, מדוע לא הותר לאפות לחם הפנים בתנור ביחד עם עוד ככרות הצריכים לאכילה ביום טוב, ועל ידי ריבוי הככרות של הלחם הפנים הפת שצריך ליום טוב נאפית יפה, ואם כן הוא צורך יום טוב. **טו. התוספות** הרא"ש הוסיף, דהכי קאמר קרא, 'אך אשר יאכל לכל נפש', דבר שהוא צריך לנפשו, ואם לא יעשנו היום שוב לא יוכל לעשותו, 'הוא לבדו יעשה לכם'.

טז. ולהלן בענין 'מדוע הקשו משתי הלחם אחרי לחם הפנים' וכו' הובא שבזה מתרץ מדוע הקשו בתחילה מלחם הפנים ואחר כך משתי הלחם, והרי במשנה נשנה קודם שתי הלחם ואחר כך לחם הפנים, אלא שרק אחר שתירצו שטעם האיסור בלחם הפנים הוא משום שהוא שבות רחוקה שלא הותר במקדש, אם כן קשה מדוע אסור לאפות שתי הלחם, ושוב לא שייך לומר שהוא גזירה אטו לחם הפנים, שהוא גזירה לגזירה, שהאיסור לאפות לחם הפנים ביום טוב אינו מדאורייתא, אלא משום שהוא שבות רחוקה. **יז. להלן** בענין 'מדוע כתב הרמב"ם את הטעם 'לכם ולא לגבוה' והרי טעם זה נאמר רק לפי רב חסדא' הובא שמיישב על פי זה את דברי הרמב"ם.

חדשים בחוצה לארץ, שבזמן בית המקדש לא היו מקדשים את החודש אלא בירושלים, שנאמר (דברים יז ח) 'וקמת ועלית', **ובית דין הגדול סמוך למקדש, והסכים עמו הצל"ח**[יג].

בקושיית התוספות שמשמע מקושיית הגמרא שטעם רב חסדא הוא לא משום ששבת ויום טוב הם קדושה אחת

ואי אמרת צורכי שבת נעשין ביו"ט אמאי לא דחי יו"ט. הקשו התוספות (ד"ה ומי), הרי טעמו של רב חסדא שסובר שצרכי שבת נעשים ביום טוב הוא כמו שפירש **רש"י** לעיל (מו: ד"ה מדלמוריתא) ששבת ויום טוב הם קדושה אחת, וכמו שהותר לאפות לצורך יום טוב הותר לאפות לצורך שבת, אבל כאן שאפילו לצורך יום טוב לא הותר לאפות, שהרי אפילו שתי הלחם שהוא לצורך יום טוב לא הותר לאפות ביום טוב, כמו שמבואר להלן, מדוע שיהיה מותר לאפות לצורך שבת, ובזה לא מצאנו שרב חסדא מיקל יותר מרבה.

ותירצו, שטעמו של רב חסדא שצרכי שבת נעשים ביום טוב הוא לא כמו שפירש רש"י ששבת ויום טוב הם קדושה אחת, אלא טעמו, שכיון שיש מצוה להכין לשבת, לכן נחשב אוכל נפש של יום טוב[יד], שדבר שיש מצוה להכינו ביום טוב הוא גם צורך יום טוב, ולפי זה מובנת הקושיא מלחם הפנים, שאף בהם יש צורך מצוה להכינם ביום טוב, ואם צורך מצוה נחשב צורך יום טוב, מדוע אסור לאפות את הלחם הפנים ביום טוב.

החתם סופר (ד"ה ומי) מתרץ את שיטת רש"י, שיש לומר שמעיקר הדין מותר לאפות אם האפיה היא לצורך יום טוב, אף שהוא של גבוה, ומה שאסור לאפות שתי הלחם ביום טוב, הוא מדרבנן גזירה אטו לחם הפנים, שלחם הפנים אינו נאפה לצורך יום טוב אלא לצורך שבת, ואין צרכי שבת נעשים ביום טוב, ולכן אינו נאפה ביום טוב, ומחמת כן גזרו גם על שתי הלחם. ורק לפי רבה שסובר שאין צרכי שבת נעשים ביום טוב יש ליישב כן, אבל לפי רב חסדא שסובר שצרכי שבת נעשים ביום טוב, אם כן גם בלחם הפנים צריך להיות מותר לאפותו ביום טוב לצורך שבת, וקשה מדוע המשנה אסרה לאפות ביום טוב לחם הפנים[טז].

החמדת שלמה (נמוק' שם) תירץ את שיטת רש"י, שלכן קשה משתי הלחם רק על רב חסדא, משום שלפי רבה יש לומר שלכן לא התירו לאפות שתי הלחם ביום טוב, משום שאינם ראויים לאכילה מיד, שיהיו ראויים לאכילה רק לאחר שחיטת הכבשים וזריקת דמן, כמו שמבואר ברש"י (ד"ה ניסוך), אבל לפי רב חסדא שהתיר לאפות ביום טוב לצורך שבת, משמע שאין צריך לאפות לצורך עכשיו, ומותר לאפות גם לצורך שבת שהוא ביום המחרת, אם כן צריך להיות מותר לאפות גם לצורך אכילה שאחר שחיטת הכבשים וזריקת דמן. וכמו כן הנידון האם מותר לאפות לחם הפנים ביום טוב תלוי במחלוקת רבה ורב חסדא, שלפי רבה שאין צרכי שבת נעשים ביום טוב, גם הלחם הפנים אינם לצורך יום טוב, ואסור לאפותם אפילו שהם צרכי שבת, אבל לפי רב חסדא אף מה שאינו צורך אכילה מיד, ואפילו שהוא לצורך שבת שאחרי יום טוב מותר לאפותו ביום טוב, ואם כן קשה מדוע אסרה המשנה לאפות לחם הפנים ביום טוב[יז].

מדוע לפי רבה לא הותר לאפות לחם הפנים ביום טוב מטעם הואיל

שם. בחידושי רבינו דוד ובמהר"ם חלאווה (ד"ה ומי) מבארים, שהקושיא מדוע לא אופים לחם הפנים ביום טוב קשה רק לפי רב חסדא, אבל לפי רבה מובן מדוע אפיית לחם הפנים לא דוחה יום טוב, אף שהוא מתיר לאפות ביום טוב לצורך שבת משום הואיל, אבל כאן לא שייך סברת הואיל, כיון שלא יהיה ראוי לאכילה ביום טוב, ורק אחר סידורו על השלחן יהיה ראוי לאכילה.

עוד כתב, שלא הותר לאפות את הלחם הפנים ביום טוב הואיל שיכולים לפדות את הלחם הפנים, ויהיה ראוי לאכילה ביום טוב, כיון שהוא מחוסר מעשה,

ואין אומרים הואיל בדבר שהוא מחוסר מעשה להקל עליו אלא להחמיר עליו. והתוספות (ד"ה ולר"ש) כתבו, שלכן אין אומרים הואיל שיכולים לפדות את הלחם הפנים, כיון שאינו שכיח, ואין אומרים הואיל בדבר שאינו שכיח.

גם לפי ההוה אמינא לא התירו שבות רחוקה אלא סברו שסידור לחם הפנים הוא שבות קרובה

א"ל שבות קרובה התירו שבות רחוקה לא התירו. הקשה תוספות רבינו פרץ (ד"ה ת"ל) וכי המקשה לא ידע לחלק בין שבות קרובה לשבות רחוקה, וכי לפי המקשה הותר גם לאפות לשבת שאחר השבת הסמוכה ליום טוב. ותירץ, שהמקשה היה סבור שאף שהלחם היה נאכל בשבת שאינה סמוכה ליום טוב, מכל מקום כיון שצריך לסדר את הלחם בשבת ראשונה הסמוכה ליום טוב, הרי הוא כמי שאופה ביום טוב לצורך השבת הסמוכה ליום טוב, שהרי הלחם נצרך לו כבר בשבת הסמוכה ליום טוב כדי לסדרו על השלחן, ולכן הוא נחשב שבות קרובה.

וכעין זה מבואר **בתוספות הרא"ש** (ד"ה ולרשב"ג), ולפי פירושו מה שהוקשה לתוספות רבינו פרץ זוהי קושיית הגמרא 'ולרשב"ג דאמר משום רבי שמעון בן הסגן דוחה את י"ט ואינו דוחה את יום צום מאי איכא למימר', שבשלמא אם טעם תנא קמא שאסר לאפות לחם הפנים ביום טוב הוא משום שצרכי שבת אינם נעשים ביום טוב, יש לפרש שרבי שמעון בן גמליאל חולק וסובר שצרכי שבת נעשים ביום טוב, אבל אם טעם תנא קמא משום ששבות רחוקה לא התירו, וכי אפשר שרבי שמעון בן גמליאל יסבור שהתירו אפילו שבות רחוקה[יח]. ומתרצת הגמרא 'בהא פליגי מר סבר שבות קרובה התירו שבות רחוקה לא התירו ומר סבר שבות רחוקה נמי התירו' שרבי שמעון בן גמליאל סובר שמשום שצריך לסדרו על השולחן נחשב שבות קרובה[יט].

לפי הגמרא יובן מדוע אסור להזות בשבת על הכהן גדול הפורש מביתו

שם. השער המלך (עבודת יום הכפורים פ"ג ה"ד ד"ה שם) מיישב על פי שהתבאר ששבות רחוקה לא התירו, מה שתמוה בדברי הגמרא ביומא (ח:) שאין מזין בשבת על הכהן גדול הפורש מביתו שבעה ימים לפני יום כפור, משום שהזאה היא שבות, וקשה הרי אין שבות המקדש, ומדוע אין מזין עליו בשבת, אבל על פי מה שהתבאר כאן ששבות רחוקה לא התירו מיושב, שכיון שאין ההזאה לצורך שבת אלא לצורך יום כפור שלאחריו לא התירו שבות רחוקה.

ואף שבגמרא אמרו שלפי שיטת רבי שמעון בן הסגן גם שבות רחוקה התירו במקדש, ולשיטת רבה משמע שלכולי עלמא התירו שבות רחוקה, ומה שאין אופים לחם הפנים בשבת הוא משום שאין צרכי שבת נעשים ביום טוב, יש לומר שהתירו שבות רחוקה רק לצורך מצוה שהיא מן התורה, כגון אפיית לחם הפנים, אבל הזאה שאין חיובה מן התורה, והיא רק מדרבנן משום מעלה בעלמא, לא התירו שבות רחוקה לצורך ההזאה[כ].

מדוע הקשו משתי הלחם אחרי לחם הפנים והרי במשנה שנויה שתי הלחם לפני לחם הפנים

מתיב רב מרי שתי הלחם אינן נאכלות לא פחות משנים ולא יותר על שלשה ביצד וכו'. האחרונים הקשו[כא], מדוע בתחילה הקשתה הגמרא מלחם הפנים, ורק אחר כך משתי הלחם, והרי במשנה במנחות (ק:) נשנה קודם שתי הלחם ואחר כך לחם הפנים. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. בחידושי רבינו משה מאימראן (ד"ה מתיב) תירץ, שבמשנה כתוב 'ואינו דוחה לא את השבת ולא את יום טוב' אחרי הדין שאסור לאפות לחם הפנים ביום טוב, ויש לומר שזה עולה רק על לחם הפנים שנכתב בסיפא, ולא על

יח. **ובן** פירשו התוספות (ד"ה ולר"ש). יט. **ראה** לעיל בענין 'לפי פירושו השני של רש"י קביעות ראש השנה הוא ביום ה' ומדוע לא אופים את הלחם ביום ו'' שלפי זה מיושב מה שהקשה המחנה לוי על פירוש רש"י (ד"ה שני). כ. **לפי** מה שנתבאר לעיל בסמוך לא קשה מהסוברים ששבות רחוקה הותרה במקדש, משום שטעמם שכיון שצריך לסדר את הלחם הפנים בשבת הקרובה זה נחשב שבות קרובה, אבל הזאה לצורך יום כפור הוא שבות רחוקה, וגם הם מודים שלא הותרה במקדש. כא. **חידושי** רבינו משה מאימראן, צל"ח (ד"ה מתיב), חתם סופר (ד"ה ופי'), עונג יום טוב (סו"ס, סי' מד). ובחידושי רבי משה מאימראן ביאר שקשה ממה נפשך, אם ידע רבה מהתירוץ שתירצו על שתי הלחם, מה הקשה מלחם הפנים, הרי גם בזה יש לתרץ כמו שתירצו שם 'לכם ולא לגבוה', ואם לא ידע מתירוץ זה, מדוע לא הקשה משתי הלחם שהוא ברישא. ובעונג יום טוב הקשה בסגנון זה, שהרי הקושיא מהסיפא מלחם הפנים הקשה רבה בעצמו לרב חסדא, ואילו הקושיא מהרישא משתי הלחם הקשה רב מרי, ומדוע לא הקשה רבה מהרישא. ועיין שם מה שתירץ. כב. **כמו** שנאמר (שמות ל' כח ז) 'כי אם לחם הפנים וגו' לשום לחם חם'. תוספות במנחות (ק: ד"ה כמו). כג. **החמדת** שלמה (נמוסי' ד"ה ומי') הקשה על זה, שהיה שייך לתרץ כך רק אם שתי הקושיות היו ממקשן אחד, אבל אין שתי הקושיות ממקשן אחד שקושיא א' היא מסתמא דגמרא, וקושיא ב' מרב מרי, ולא שייך לתרץ כנ"ל, שסתמא דגמרא היה לה להקשות בתחילה מהרישא. וסיים וי"ל בדוחק, [ואפשר שכוונתו, שסתמא דגמרא הקשתה מהסיפא לפני קושיית רב מרי מהרישא כדי להגדיל תורה ולהאדירה, ונכתבה לפני קושיית רב מרי משום שאחר קושיית רב מרי והתירוץ על זה שוב לא שייך להקשות מהסיפא]. עוד תירץ הצל"ח, שעיקר קושיית הגמרא היא מדברי רבי שמעון בן גמליאל שסובר שדוחה יום טוב, ואם הטעם של תנא קמא הוא משום

שתי הלחם שנכתב ברישא, וזה בא לבאר רק את הטעם שאין אופים לחם הפנים ביום טוב, אבל מה שאין אופים שתי הלחם ביום טוב הוא מטעם אחר, משום שאין מצווה לאפותם דווקא ביום טוב, ועדיף לאפותו מערב יום טוב שהכהנים פנויים, ולא ביום טוב שהכהנים עסוקים בקרבנות, ואף אם לא היה מיעוט 'לכם ולא לגבוה' לא היו אופים שתי הלחם ביום טוב, אבל בלחם הפנים שיש מצוה שיהיה חם[כב], והיה עדיף לעשותו ביום טוב, אלא הטעם שאין אופים אותו ביום טוב משום שאינו דוחה יום טוב, ולכן לא הקשה רבה משתי הלחם, שבזה לא נאמר שאינו דוחה את יום טוב, והקשה רק מלחם הפנים שמבואר שאין אפייתו דוחה יום טוב. אבל רב מרי סובר שמה שנכתב בסיפא שאינו דוחה יום טוב, עולה על כל המשנה, גם על שתי הלחם, וגם הטעם ששתי הלחם אינו נאפה ביום טוב משום שאין אפייתם דוחה יום טוב, ולכן הקשה משתי הלחם.

ב. הצל"ח (ד"ה מתיב) תירץ, שדרך הגמרא להגדיל תורה ולהאדירה, דהיינו בתחילה לתרץ תירוץ שעדיין מניח מקום להקשות ממקומות אחרים, ורק בסוף לתרץ תירוץ שמתרץ הכל, ואם היו מקשים בתחילה משתי הלחם, ושם לא היה שייך לתרץ ששבות רחוקה לא התירו, שאין לך שבות קרובה מ'בו ביום', והיו צריכים לתרץ 'לכם ולא לגבוה', ושוב לא היה שייך להקשות מלחם הפנים, שהרי לחם הפנים הוא גם לגבוה, ולכן הקשו בתחילה מלחם הפנים ששם שייך לתרץ ששבות רחוקה לא התירו, ועדיין יקשה משתי הלחם שהוא שבות קרובה[כג].

ג. החתם סופר (ד"ה ופי') תירץ, שמתחילה לא הקשתה הגמרא משתי הלחם, משום שיש לומר שהטעם שאסרו לאפות ביום טוב שתי הלחם הוא גזירה אטו לחם הפנים[כד], אבל הקשו מלחם הפנים, שבשלמא לפי רבה מובן מדוע הוא איסור דאורייתא לפי שהוא מכין מיום טוב לשבת, אבל לפי רב חסדא קשה על לחם הפנים גופא מדוע נאסר לאפותו ביום טוב, הרי לפי דבריו מותר לאפות ביום טוב לצורך שבת. ועל זה תירצה הגמרא שלכן אסרו מלאפות לחם הפנים ביום טוב הוא משום ששבות רחוקה לא התירו, ואחרי שתירצה הגמרא שהאיסור לאפות לחם הפנים ביום טוב הוא משום שהיא שבות רחוקה שוב אין לומר שהטעם שאסרו לאפות שתי הלחם ביום טוב הוא גזירה אטו לחם הפנים, שהרי כל מה שנאסר לאפות לחם הפנים הוא משום איסור שבות, ואיך שייך לגזור שתי הלחם אטו לחם הפנים, והרי הוא גזירה לגזירה, ורק עכשיו מתעוררת הקושיא על רב חסדא מהרישא, מדוע נאסר לאפות שתי הלחם ביום טוב[כה].

ד. החמדת שלמה (נמוסי' ד"ה ומי') תירץ, לפי מה שפסק **הרמב"ם** (תמידין ומוספין פ"ג הט"ו) שהכבשים אינם מעכבים את הלחם, ואם אין כבשים מביאים שתי הלחם ללא כבשים, ולפי זה יש לומר שהטעם שאין אופים את השתי הלחם ביום טוב, משום שחוששים שמא שנה אחת לא יהיה להם כבשים, והדין שאם אין להם כבשים שורפים את שתי הלחם, ואינם נאכלים[כו], ואם כן אינם צורך יום טוב, ולכן מתחילה לא הקשתה הגמרא משתי הלחם, שאפשר לפרש בהם טעם אחר מדוע אינו נאפים ביום טוב[כז]. ורב מרי שהקשה משתי הלחם יש לומר שסובר כשיטת **הראב"ד** (שם) שהכבשים מעכבים את שתי הלחם, ואם כן אין חשש שלא יהיה צורך אוכל נפש, או שאינו סובר גזירה אטו שנה שלא יהיה להם כבשים.

מדוע לפי רבה לא קשה מדוע אין אומרים הואיל להתיר אפיית שתי הלחם ביום טוב

ואי אמרת צורכי שבת נעשין בי"ט השתא דשבת בי"ט שרי דיום טוב ביום טוב מיבעיא. רש"י (ד"ה ניוס) מבאר, שבשלמא לפי רבה לא קשה מדוע לא הותר לאפות את שתי הלחם ביום טוב משום הואיל, כיון שבאותה שעה אינם ראויים לאכילה עד שישחטו כבשים עליהם ויזרוק דמם, ובאופן זה לא הותר לאפות על ידי הואיל.

שבות רחוקה לא התירו במה פליגי, כמו שהקשתה הגמרא, וקושיא זו יש להקשות רק מהסיפא, שאם היה מקשה מיד מהרישא והיה מתרץ 'לכם ולא לגבוה', לא היה שייך להקשות מה הטעם של רבי שמעון בן גמליאל, שהיה אפשר לומר שטעמו משום שהתנור מקדש ואם כן אין לאפותו מערב יום טוב, שיפסל בלינה, ולכן הוא דבר שקבוע לו זמן לאפותו דווקא ביום טוב, ופשיטא שדוחה יום טוב, שאפילו שבת נדחית מפני מה שקבוע זמנו דווקא לבו ביום, ורק בסיפא שמבואר בדברי רבי שמעון בן גמליאל שאין אפיית לחם הפנים דוחה שבת אבל הוא דוחה את יו"ט, מוכח שאין התנור מקדש, שאם כן היה נאפה בשבת, ורק לפי זה מתעוררת הקושיא 'במאי פליגי', ולכן הביא תחילה את הסיפא כדי שיוכל להקשות מדברי רבי שמעון בן גמליאל. כד. **ואף** שאין שבות במקדש, מכל מקום הגזירה אטו לחם הפנים, היא שבות שבמקדש, ובזה ודאי גזרו במקדש, ורק שבות שגזרו במדינה, במקדש לא גזרו על זה. כה. **ועיין** בענין 'בקושיית התוספות שמשמע מקושיית הגמרא שטעם רב חסדא הוא לא משום ששבת ויום טוב הם קדושה אחת' הובא מה שמיישב על פי זה את קושיית התוספות (ד"ה ופי'). כו. **כמו** שמבואר במנחות (מו:) שאין אוכלים שתי הלחם שבאו ללא כבשים, גזירה שמא לשנה אחרת יהיה להם כבשים, ואף על פי כן יאכלו את הלחם ללא שחיטת הכבשים. כז. **ומבאר** שם שרק לרש"י (לעיל מו: ד"ה מדאורייתא) יש לתרץ כן, שלדבריו הטעם שצרכי שבת נעשים ביום טוב משום שהם קדושה אחת, והם נחשבים כצרכי יום טוב, ובזה יש לומר שבאופן שאכילתם אסורה ביום טוב לא הותר אפייתם. אבל לפי התוספות (ד"ה ופי') שצרכי שבת נעשים ביום טוב משום שהוא מצוה לעשותם ביום טוב, אם כן מה בכך שאין שתי הלחם נאכלים ביום טוב, והלא אף על פי כן נחשבים צרכי יום טוב שהרי יש מצוה באפייתם ביום טוב.

והמהר"ם חלאווה (ד"ה ממיכ) מבאר את דברי רש"י, שכיון שבאותה שעה לא היה ראוי, וצריך להתחדש דבר שיתירו באכילה, שהוא שחיטת הכבשים וזריקת דמם, ואין אומרים הואיל בדבר שצריך להתחדש[כח].

וכעין זה מבאר הר"ן (חידושים, ד"ה ומ"ש) שאין אומרים הואיל בדבר שהוא מחוסר מעשה, כמו שמבואר ביומא (מכ:)[כט], ולכן אין אומרים הואיל אם הוא מחוסר שחיטת הכבשים וזריקת דמם.

אוצר החכמה

והתוספות הקשו על פירוש רש"י, וכי בשביל שעכשיו אינו ראוי יאסר לאפות אותו ביום טוב, והרי גם כשאופה עיסה לאורחים היא אינה ראויה עד שתאפה, וכן שלמי חגיגה שמותר לשוחטן ביום טוב אף שלא יהיו ראויים עד שיזרק הדם, וכן כל מי ששוחט בהמה לצורך יום טוב הרי אינה ראויה לאכילה מיד בשעת שחיטה. ותירצו, שבדבר שאינו ראוי מיד מחמת שיש לו חסרון בגופו, לא נאסר ביום טוב, אבל שתי הלחם שאינם ראויים לאכילה מיד, אף שאין בהם חסרון בגופם, בזה לא הותר לאפות אותם ביום טוב משום שאינם ראויים מיד לאכילה. ומבאר **התוספות הרא"ש** (ד"ה ומ"ש), שכל שחסר תיקון שתלוי בגוף הדבר אינו קרוי חסרון ורק תיקון שהוא חוץ לגופו נחשב חסרון[ל]. **והתוספות** פירשו, שלכן אין אומרים הואיל לפי רבה, כיון שעיקר השתי הלחם לא באו לצורך שמחת יום טוב, אלא לצורך גבוה[לא].

מדוע כתב הרמב"ם את הטעם 'לכם ולא לגבוה' והרי טעם זה נאמר רק לפי רב חסדא

שאני התם דאמר קרא לכם לכם ולא לגבוה. הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ח ה"ח) כתב בענין שתי הלחם, 'ואין עשייתן דוחה יום טוב ואין צריך לומר שבת אלא אופין אותן מערב יום טוב שנאמר (שמות יב טז) 'הוא לבדו יעשה לכם', 'לכם ולא לגבוה'. ומקור דברי הרמב"ם הוא מדברי הגמרא כאן. והקשה **העולת חודש** (מ"ג סוף דרוש יז דף נג:), הרי הגמרא אמרה כן רק בשיטת רב חסדא כדי לתרץ את קושיית רב מרי, ומשמע שלפי רבה גם בלי המיעוט 'לכם ולא לגבוה', אין אפיית שתי הלחם דוחה יום טוב, והרמב"ם (יום טוב פ"ו הט"ו) פסק כרבה, ואם כן מדוע כתב שנלמד מ'לכם ולא לגבוה'[לב].

19/06/2018אהח

ותירץ הטעם המלך (על שער המלך, יום טוב פ"ו ה"ט), על פי המבואר בביצה (יז.) שמותר לאפות ביום טוב תנור מלא פת, אפילו שאינו צריך רק לככר אחד, שעל ידי ריבוי הככרות נאפית הפת יפה, ולפי זה אף אם לא נסבור כרב חסדא, אף על פי כן היה שייך לאפות שתי הלחם ביום טוב, בצירוף פת שנצרך ליום טוב[לג], ויהיה צורך יום טוב באפיית שתי הלחם, שעל ידם תאפה שאר הפת יפה, אלא הטעם שאסור לעשות כן, משום המיעוט 'לכם ולא לגבוה', ולכן גם לדידן שאיננו סוברים כמו רב חסדא צריך את המיעוט 'לכם ולא לגבוה' כדי לאסור לאפות את שתי הלחם ביחד עם שאר ככרות שראויות ליום טוב. ומה שמשמע בגמרא שלפי רבה גם בלי המיעוט 'לכם ולא לגבוה' היה אסור לאפות שתי הלחם ביום טוב, היינו משום שרבה אינו סובר 'מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך' כמו שמשמע בביצה (יב.)[לד], ולדבריו לא שייך להתיר לאפות את שתי הלחם עם עוד ככרות שראויות ליום טוב, שריבוי הככרות לצורך שהפת תיאפה יותר טוב, אין זה אוכל נפש, אלא שהוא צורך קצת, ומתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך, דהיינו שהותר היכן שיש צורך קצת, אבל מי שסובר שאין אומרים מתוך, לא הותר לאפות שתי הלחם עם ככרות שיאפו יפה, ואף שבביצה מבואר שמותר למלאות תנור עם ככרות אף שאינו צריך לכולם, היינו רק בצירוף הטעם של הואיל, שהואיל וכל הככרות ראויים לאורחים, לכן מותר לאפותם בצירוף הטעם שמשביחים את הככר שנאכל ביום טוב, אבל שתי הלחם שאינם ראויים לאורחים אסור לאפותם עם עוד ככרות לפי מי שאינו סובר דין 'מתוך', אפילו שהככרות משתבחים במה שהם נאפים עם השתי הלחם, ולכן לפי רבה אין צריך לטעם 'לכם ולא לגבוה', אבל לדידן שאיננו סוברים כמו רבה בדין מתוך, שאנו סוברים שמתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך, אם כן הלא לכאורה יש עצה לאפות שתי הלחם עם פת שנאכלת ביום טוב, ולכן צריך את המיעוט 'לכם ולא לגבוה' לאסור לאפות אף באופן הנ"ל, ולכן הביא הרמב"ם את המיעוט 'לכם ולא לגבוה'[לה].

החמדת שלמה (במוס' ד"ה ומ"ש) תירץ, על פי מה שביאר בשיטת **רש"י** (לעיל מו: ד"ה מדאורייתא)[לו] מדוע רק על רב חסדא קשה מדוע שתי הלחם לא אופים ביום טוב, משום שלפי רבה יש לומר שלא התירו לאפות שתי הלחם כיון שאינם ראויים באכילה מיד, שהרי יהיו ראויים רק לאחר שחיטת הכבשים וזריקת דמם, אבל לפי רב חסדא שהותר לאפות ביום טוב לצורך שבת, משמע שאין צריך לאפות לצורך עכשיו, ומותר לאפות גם לצורך שבת שהוא ביום המחרת, אם כן מותר לאפות גם לצורך אכילה שאחר שחיטת הכבשים וזריקת דמם. ואם כן לפי מה שפסק הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ח הט"ו) שהכבשים אינם מעכבים את הלחם, ואם אין כבשים מביאים שתי הלחם ללא כבשים, אם כן גם לרבה יש להקשות באופן ששתי הלחם באים ללא כבשים, מדוע אין אופים את השתי הלחם ביום טוב, והרי מדאורייתא ראויים שתי הלחם באכילה אף ללא שחיטת הכבשים, ולא שייך שם סברת רש"י שאינם ראויים עד לאחר שחיטת הכבשים וזריקת דמם, ובאופן זה צריך את הטעם משום 'לכם ולא לגבוה', ולכן הביא הרמב"ם את הטעם הזה[לז].

והתורת חסד (שו"ת, סי' נד אות ד) תירץ, שלכאורה היה שייך לאפות את השתי הלחם על ידי נשים, שנשים אינן מחויבות במצות עשה שהזמן גרמא, ואם כן אינן מחויבות במצות עשה של לשבות ביום טוב, ומחויבות רק בלא תעשה של איסור עשיית מלאכה ביום טוב, ויבוא עשה של אפיית שתי הלחם וידחה לא תעשה של עשיית מלאכה ביום טוב, ולכן צריך את המיעוט 'לכם ולא לגבוה' שהוא לאו הבא מכלל עשה, ובלאו הבא מכלל עשה שהזמן גרמא נשים חייבות, ולכן גם נשים אינן יכולות לאפות את לחם הפנים ביום טוב, וכל זה הוא רק לשיטת רב אשי (שבת מד:) שסובר שיום טוב הוא עשה ולא תעשה, אבל שאר אמוראים (שם) סוברים שיום טוב הוא רק לא תעשה, והטעם שאין שורפים קדשים ביום טוב משום שהתורה גילתה שהלאו של יום טוב אינו נדחה מפני עשה, ומשם נלמד שמצות לא תעשה של יום טוב אינה נדחית מפני מצות עשה[לח], ולפי זה מצות שתי הלחם אינה דוחה יום טוב, וסוגייתנו סוברת כמו האמוראים הנ"ל, ולכן סברה הגמרא שלפי רבה אין אפיית שתי הלחם דוחה לא תעשה של יום טוב, אפילו בלא הלאו הבא מכלל עשה שנלמד מ'לכם ולא לגבוה', והרמב"ם סובר כרב אשי כמו שכתב בהלכות יום טוב (פ"ג ה"מ), ולכן הוצרך לטעם של 'לכם ולא לגבוה'.

והבית ישראל (קמזניץ, מו: ד"ה המופה) **והמלאכת יום טוב** (פוקולווסקי, אות מז-מח) תירצו, שמה שמבואר בגמרא שלפי רבה אין צריכים את המיעוט 'לכם ולא לגבוה', היינו רבה לשיטתו (ביצה יב.) שאינו סובר דין מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך[לט], ולדבריו אף בלי המיעוט 'לכם ולא לגבוה', אם אינו צורך אוכל נפש של אותו היום אסור לאפות, אבל לדידן שסוברים מתוך, אם כן לולא המיעוט היה מותר מן התורה לאפות שתי הלחם, כיון שאינו אופהאותם לצורך מחר, ואף שאינו צורך הדיוט, מכל מקום מבואר **במגיד משנה** (יום טוב פ"ו ה"ד) שדעת הרמב"ם שמן התורה הותרו המלאכות אפילו שלא לצורך כלל[מ], ולכן הוצרך הרמב"ם למיעוט 'לכם ולא לגבוה' למעט שאינו דוחה יום טוב משום שהוא צורך גבוה[מא].

עוד תירץ המלאכת יום טוב (אות קנד), שאפילו אם נסבור בשיטת הרמב"ם שעל ידי דין מתוך, הותרו מן התורה רק מלאכות שיש בהם צורך קצת, מכל מקום יש לומר שאפיית שתי הלחם, כיון שהיא צורך היום נחשבת צורך קצת,

---

כח. **וכתב** המהר"ם חלאווה, שהוא כעין מה שביאר לעיל (מו: ד"ה רבה) שלכן אין אומרים בכל מלאכות שבת, הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה, משום שבשעת עשיית המלאכה עדיין לא היה כאן פקוח נפש, והוא דבר שצריך להתחדש ובזה אין אומרים הואיל. ועיין מה שתירצו התוספות (שם ד"ה רבה) מדוע אין אומרים במלאכות שבת הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה. כט. **ששעירי** יום הכפורים ששחטן בחוץ עד שלא הגריל עליהם, חייב, הואיל והם ראויים לשעיר הנעשה בחוץ, אבל אין לחייב הואיל והם יהיו ראויים אחרי ההגרלה, שאין אומרים הואיל בדבר שהוא מחוסר מעשה. ל. **נראה** בביאור הדבר, שאם אין לו שום חסרון בגופו, ואף על פי כן אסור באכילה, כל עוד שלא הסירו את החיסרון יש כאן מניעה, ולכן זה נחשב שבמצב זה הוא אינו ראוי לאכילה, אבל דבר שיש לו חסרון בגופו, אין כאן מניעה שמעכבת, אלא שצריך להכין את הדבר שיהיה ראוי, וחסר רק תיקון האוכל. לא. **בהואיל** ואי מקלעי אורחים, אם יזדמנו אורחים, יתברר שהאפיה היתה לצורכם, אבל בשתי הלחם, אף אם בסוף יאכלו אותם ביום טוב לא יתברר שהאפיה היתה לצורך האכילה, שהרי האפיה היתה לצורך גבוה. לב. **עוד** הקשה, מדוע כשהביא הרמב"ם (שם פ"ה ה"י) את הדין שאפיית לחם הפנים אינה דוחה יום טוב לא הביא את הטעם של 'לכם ולא לגבוה', ורק בפרק ח לענין שתי הלחם הביא הרמב"ם את הטעם הזה. לג. **ראה** לעיל (מו. בענין 'מדוע לא הותר לאפות המלח מטעם שעל ידה מיפה העיסה יפה' בהערות), שהובאה קושיא זו בשם הפליתי. לד. **לעיל** (מו: בענין 'בשיטת הרמשונים שדין הומיל קסור לדין מתוך' ובהערה שם), הובאה מחלוקת ראשונים האם רבה סובר מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך. לה. **ובזה** מתרץ גם מדוע הרמב"ם לא כתב את המיעוט 'לכם ולא לגבוה' לענין שאסור לאפות לחם הפנים ביום טוב, ומדוע רק לענין שתי הלחם הביא מיעוט זה. ומתרץ הטעם המלך על פי הנ"ל, שבלחם הפנים אין צריך לטעם זה, ששם לא שייך לאפות על ידי שיאפה עוד פת שראויה ליום טוב, שרק לאפות ככר שאינו נצרך ליום טוב בצירוף ככר שראוי ליום טוב הותר מטעם שהפת נאפית יפה, אבל לא הותר מחמת זה ללוש עיסה שאינה ראויה ליום טוב, שאין שבח בלישת בצק מרובה, כמו שמבואר בפני יהושע (ביצה כא. ד"ה ממ"ר), ואם כן כל ההיתר לאפות על ידי שמצרף לחם שראוי ביום טוב הוא רק אם לש מערב יום טוב את העיסה שלא תיאכל ביום טוב, וזה שייך רק בשתי הלחם, שיכול ללוש אותם מערב יום טוב, כיון שהם חמץ, אבל לחם הפנים שהיא מצה אי אפשר ללוש אותה מערב יום טוב, שהרי תחמיץ עד יום טוב, ולכן בלחם הפנים לא הוצרך הרמב"ם למיעוט 'לכם ולא לגבוה', שבלאו הכי לא שייך לאפות הלחם הפנים בצירוף ככרות שראויים ליום טוב, כיון שאי אפשר ללוש אותם לא מערב יום טוב ולא ביום טוב. לו. **כדי** ליישב את רש"י מקושיית התוספות (שם), הובא לעיל בענין 'בקושיית התוספות שמשמע מקושיית הגמרא' וכו'. לז. **ובזה** מיישב גם מדוע לא כתב הרמב"ם לענין לחם הפנים את המיעוט 'לכם ולא לגבוה', שלפי הנ"ל רק לענין שתי הלחם, שמדאורייתא יש אופן שנאכלים מיד, בזה צריך המיעוט 'לכם ולא לגבוה', אבל בלחם הפנים בלאו הכי לפי רבה אסור לאפותו ביום טוב, שאין יום טוב מכין לשבת. לח. **בשבת** (שם) מדובר לענין שריפת קדשים ביום טוב, שאין העשה של שריפת קדשים דוחה לאו של יום טוב, ומבואר בתוספות להלן (ע"ב ד"ה כמיסה) שכמו כן לענין שאר מצוות עשה, אין לאו של יום טוב נדחה מפני עשה, לרב אשי משום שביום טוב יש גם עשה, ולשאר אמוראים נלמד מהפסוקים שאין לאו של יום טוב נדחה מפני עשה. לט. **לעיל** (מו: בענין 'בשיטת הרמשונים שדין הומיל קסור לדין מתוך' ובהערה שם), הובאה מחלוקת ראשונים האם רבה סובר מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך. מ. **כשיטת** רש"י (שם ד"ה ומ"ש). מא. **ובזה** מיישב המלאכת יום טוב גם מדוע הרמב"ם לא כתב לענין לחם הפנים את הטעם שאינו דוחה שבת משום 'לכם ולא לגבוה', ובהקדם דברי הר"ן (שיטה מכמ"ץ, הובא בשער המלך הלכות יום טוב פ"ו ה"ד) שלשיטת רש"י בביצה (יב. ד"ה ומ"ש) שמי שסובר מתוך, מן התורה מותר שהותרה

שאף שאינה ראויה לאכילה מיד, מכל מקום כיון שתהיה ראויה באותו היום נחשבת צורך קצת, ושייך בה דין מתוך שהותרה לצורך, ולכן לדידן שסוברים דין מתוך, לולא המיעוט 'לכם ולא לגבוה' היה מותר לאפות שתי הלחם ביום טוב, ולכן הוצרך הרמב"ם את המיעוט 'לכם ולא לגבוה'[מב], ומה שבגמרא מבואר שלפי רבה לא צריכים את המיעוט 'לכם ולא לגבוה', משום שרבה אינו סובר דין מתוך, ולדבריו אפיית שתי הלחם אסורה מן התורה אף לולא מיעוט זה, שהרי אין האפיה צורך אוכל נפש[מג].

האם גורסים 'ואינו דוחה את יום עום'

ולרשב"ג דאמר משום ר"ש בן הסגן דוחה את יום טוב מאי איכא למימר.

כתב **רש"י** (ד"ה רבן) שלא גורסים 'דוחה את יום טוב ואינו דוחה את יום צום', שהרי כאן מדובר משתי הלחם, ומה שייך שתי הלחם שקרב בחג השבועות ליום צום.

אמנם התוספות במנחות (ק: ד"ה ומינו) כתבו, שלחינם מחק רש"י הגירסא 'ואינו דוחה את יום צום', שבמשנה כתבו בתחילה את הדין של שתי הלחם, ואחר כך את הדין של לחם הפנים, ואחר כך הובאו דברי רבן שמעון בן גמליאל, ודבריו נאמרו גם על הרישא שמדברת בשתי הלחם וגם על הסיפא שמדברת בלחם הפנים, שרבי שמעון בן גמליאל חולק על שני הדינים הנ"ל, וסובר שהם דוחים יום טוב, וכתב 'ואינו דוחה יום צום' משום לחם הפנים, שבו שייך יום צום, והגמרא הביאה את לשונו של רבי שמעון בן גמליאל 'ואינו דוחה את יום צום' גם לענין שתי הלחם, כי כך לשונו במשנה[מד].

במשנה מבואר רק שבעה לאוין ומהו הלאו השמיני

יש חורש תלם אחד וחייבין עליה משום שמונה לאוין וכו'. בהמשך המשנה מונה רק שבעה לאוין: א. חורש בשור וחמור. ב. חורש במוקדשין. ג. כלאים בכרם. ד. שביעית. ה. יום טוב. ו. כהן בבית הקברות. ז. נזיר בבית קברות.

ונאמרו כמה דרכים לבאר מהו הלאו השמיני:

א. רש"י (ד"ה וכן) מבאר, שהמשנה מדברת בשור שהוא קדשי מזבח, ובחמור שהוא הקדש בדק הבית, ועובר על החרישה בשור של הקדש מזבח משום 'לא תעבוד בבכור שורך' (דברים טו יט) ואיסור זה הוא בכל קדשי המזבח, אבל בקדשי בדק הבית אינו עובר על לאו זה, ובמה שעובד בחמור של הקדש אינו עובר רק על לאו של מעילה בהקדש[מה].

ב. הרבה ראשונים[מו] מבארים, שהלאו הנוסף הוא כלאי זרעים, שכשזורע חטה ושעורה וגפן, מלבד הלאו של כלאי הכרם עובר גם על לאו של כלאי זרעים שזורע חטה ושעורה יחדיו. וכתבו **התוספות** (ד"ה ומוקדשין), שהטעם שלא מנה התנא של המשנה[אוצר החכמה] גם את הלאו של מעילה בכלל הלאוין, משום שלא מנה רק את הלאוין שלוקים עליהם בכל שהוא, אבל על לאו של מעילה אין לוקים עליו עד שיחרוש בשיעור שוה פרוטה[מז].

ג. **בפירוש הריב"ן** למכות (כא: ד"ה והן) פירש, שמדובר שהחמור הוא פטר חמור, והמשנה סוברת כרבי יהודה (נכורות ט:) שפטר חמור אסור בהנאה, ולפי רבי יהודה גם העובד בפטר חמור עובר על הלאו 'לא תעבוד בבכור שורך', ואף שבפסוק מוזכר 'שורך', סובר רבי יהודה, שבא למעט שור שהוא של שני שותפים ושותף אחד גוי, שמותר לעבוד בו, ולא בא למעט פטר חמור. ואם המשנה סוברת שהפסוק 'שורך' בא למעט פטר חמור, צריך לומר ששור וחמור שכתוב במשנה הוא לאו דווקא, אלא שור ושה, ומה שכתבה המשנה 'שור וחמור' משום שכך הוא לשון הכתוב (דברים כב י) לענין כלאים אבל הוא הדין לכל שני מינים שאסורים משום כלאים, ובמשנה הכוונה לשור ושה.

ד. **הגבורת ארי** (מכות שם ד"ה יש, טורי אבן ר"ה ד. ד"ה נדקות) מבאר[מח], שהלאו השמיני הוא לאו של 'בל יחל' שנזיר בבית הקברות עובר על שני לאוין: א. 'על נפש מת לא יבא' (במדבר ו ו). ב. 'לא יחל דברו' (שם ל ג). כמו שמבואר בנדרים (ג.) שנזירות נלמד מהיקש לנדרים לענין לעבור עליו בבל יחל[מט].

אמנם יש להקשות, שנזיר בבית הקברות עובר גם על בל תאחר של נזירות טהרה, כמו שמבואר שם (ד.) שנזיר שטימא עצמו במזיד עובר על בל תאחר דנזירות טהרה, ואם כן יש כאן תשעה לאוין. ותירץ הגבורת ארי, שלפי פירוש **הרא"ש** (שם ד"ה נזיר) שאינו עובר על בל תאחר אלא אם השתהה בטומאתו שלשה רגלים, אם כן אין בלאו זה מלקות, או משום שהוא לאו שאין בו מעשה, או משום שהוא התראת ספק, שאין ידוע בשעה שמטמא עצמו אם ישהה שלשה רגלים. ולפירוש **הר"ן** (שם ד"ה פגון) שעובר מיד בבל תאחר, יש לומר שלכן לא מנו לאו זה, משום שיש אופנים שאינו לוקה על לאו זה, אם נטמא כבר מקודם, ואינו יכול להתחיל למנות נזירות טהרה באותו יום, ואינו מאחר את הנזירות הטהרה במה שנכנס לבית הקברות, ולוקה רק על הלאו 'על נפש מת לא יבא'.

בקושיות הראשונים על פירוש רש"י והטעם שרש"י לא פירש כפירוש הריב"ן והתוספות

התוספות הקשו על פירוש **רש"י**, ממה שמבואר במכות (כג.) שהיה לגמרא הוה אמינא שהתנא מנה רק איסורים שאי אפשר להישאל עליהם, והקשו משור הקדש שאפשר להישאל עליו, ותירצו שמדובר בבכור שאי אפשר להישאל עליו, ושוב הקשו מנזיר שהוא איסור שאפשר להישאל עליו. ולפירוש רש"י שמדובר שהחמור הוא הקדש בדק הבית, ועובר עליו משום מעילה, מדוע לא הקשתה הגמרא מאיסור מעילה שהוא לאו שאפשר להישאל עליו.

ותירץ הערוך לנר (מכות כא. בתוס' ד"ה המוכס, בפ"ד מייבי), שרש"י פירש כן רק לפי מסקנת הגמרא במכות, שהתנא מנה גם לאוין שאפשר להישאל עליהם, אבל לפי ההוה אמינא שהתנא מנה רק לאוין שאין להישאל עליהם, צריך לפרש כפירוש הריב"ן שהלאו הנוסף הוא עבודה בפטר חמור, שגם רש"י סובר שאפשר לפרש כפירוש הריב"ן שמדובר בפטר חמור, והאיסור הנוסף הוא 'לא תעבוד בבכור שורך', אבל לא רצה לפרש כן כדי שלא להעמיד את המשנה רק כשיטת שנקטה המשנה 'והן מוקדשין' הוא לאו דווקא, כמו שמבואר בתוספות במכות (כא: ד"ה המוכס) שיכול להיות גם חמור של חולין]. מו. **תוספות** (שם) מאירי וחידושי הר"ן (ד"ה יש). ועוד ראשונים כאן ובמכות. והרמב"ם (פירוש המשניות מכות פ"ג מ"ט) גם פירש כן, אמנם הרמב"ם פירש שהחמור הוא הקדש בדק הבית. ומונה את הלאו של מוקדשים גם בשור וגם בחמור ללאו אחד, [ונראה מדברי הרמב"ם שגם על חמור של הקדש בדק הבית עובר משום 'לא תעבוד בבכור שורך', לא כפירוש רש"י ותוספות שעובר כן רק על קדשי מזבח] וראה רע"ב ותוספות יום טוב מה שכתבו בדברי הרמב"ם.

מז. **השפת** אמת והמנחת שלמה (כתוס' שם) הקשו, שאפילו אם יחרוש בשיעור שוה פרוטה לא יקרה כאן, שהרי החרישה אסורה בהנאה, שכלאי הכרם אסורים בהנאה, ואם כן לא נהנה שוה פרוטה. והוסיף המנחת שלמה שאף אם בסוף יהנה מהכלאים, מכל מקום בשעת החרישה לא נחשב שנהנה מהחרישה כיון שאסור לו אחר כך להנות ממה שיגדל, [ראה שם שהוכיח כן]. וכתב המנחת שלמה, שמדברי התוספות מוכח, שכיון שמצד עצם החרישה יש בה תועלת של שוה פרוטה, אלא שמצד שאסור בהנאה אינו יכול ליהנות מהחרישה, נחשב שנהנה מהחרישה, אלא שארי רביע עלה, ונחשב הנאה לענין מעילה, אף שלענין קידושין אם מקדשה באיסורי הנאה אינה מקודשת. מח. **הגבורת** ארי הקשה על פירוש התוספות, מהגמרא במכות (שם) שהקשתה מדוע לא מנו גם את איסור זריעה ביום טוב, והוכיחו מזה שאין חילוק מלאכות ביום טוב, ועל חרישה וזריעה ביום טוב אינו עובר אלא בלאו אחד, ולכן לא מנו חרישה וזריעה ביום טוב לשני לאוין, וקשה מנין לגמרא שהלאו השמיני הוא כלאי זרעים, שמא הלאו השמיני הוא זריעה ביום טוב, ולא מדובר שזרע חטה ושעורה בכרם, אלא זרע רק מין אחד בכרם, שבאופן זה אינו עובר על כלאי זרעים ועובר רק על כלאי הכרם. ולכן פירש באופן אחר כמו שהובא בביאור. מט. **ותמה** על בעלי התוספות שנהירין להו שבילי דגמרא כשבילי דמתא, מדוע לא פירשו שהלאו השמיני הוא בל יחל. ותירץ האבני מילואים (סו"ת, סי' טו) על פי מה שפירש הריטב"א במכות (כא. ד"ה אלא) בדרך אחד, שמה שמבואר בגמרא (שם) שהתנא אינו סובר שבאיסור כולל איסור חל על איסור, זה רק באיסור שלא בא מעצמו כמו איסור שבועה שהאדם החיל את האיסור שבועה, אבל איסור שנעשה מאליו, אף התנא מודה שאיסור חל על איסור באיסור כולל, ואם כן איסור בל יחל הוא איסור שחל על ידי האדם ובזה אין איסור חל על איסור, ורק איסורי נזירות הם איסורים שחלים מאיליהם, על פי מה שביאר המהרי"ט (סו"ת, מ"מ סי' נג) שהאדם מקבל על עצמו רק להיות נזיר, והתורה הטילה עליו את האיסורים של לשתות יין ולהיטמא למתים ולהתגלח, ואם כן הלאו על שלושת הדברים הללו הוא לאו הבא מאליו, ורק בל יחל, שהוא לאו כמו כל נדר, זה איסור הבא על ידי האדם, ואינו לוקה על לאו של בל יחל שבלאו זה אין איסור חל על איסור, ולכן לא מנה התנא את הלאו של בל יחל. וראה עוד מה שהאריכו ליישב קושיית השאגת אריה [מדוע התנא של המשנה לא מנתה את הלאו של בל יחל], בתפארת ישראל (מכות פ"ג מ"ט) בבית הלוי (סו"ת, מ"מ סי' יז) באמרי ברוך (הגהות על הטורי אבן ר"ה ד. ד"ה נדקות) בעמק יהושע (סי' כד) בתורת האהל (מהר"ל דיסקין), ובדובב מישרים (סו"ת, מ"מ סי' מא).

רבי יהודה שפטר חמור אסור בהנאה, וגם הוא דוחק לומר שמנו את הלאו 'לא תעבוד בבכור שורך' שתי פעמים, גם לענין השור וגם לענין החמור, ולכן לפי מסקנת הגמרא שהתנא מנה גם לאוין שאפשר להישאל עליהם, העדיף רש"י לפרש שהלאו הנוסף הוא לאו של מעילה[נ].

אוצר החכמה

והטעם שרש"י וריב"ן לא רצו לפרש כפירוש התוספות, משום שלפי פירוש התוספות שהלאו הנוסף הוא כלאי זרעים, לא צריך לפרש שלחמור יש שום קדושה, לא קדושת בדק הבית, ולא פטר חמור, אמנם לשון המשנה 'והן מוקדשין' משמע שגם החמור הוא הקדש, וצריך לומר לפי התוספות שהוא לאו דווקא, כמו שמבואר שם בתוספות (ד"ה המוקדש) ש'מוקדשין' לאו דווקא, שרק השור הוא מוקדש, ורש"י והריב"ן סברו שהוא דוחק ולכן לא פירשו כפירוש התוספות.

עוד הקשו התוספות על פירוש רש"י, מדוע לא הוסיף התנא עוד לאו תשיעי, כגון שחרש הרבה זרעים בכרם, שעובר מלבד הלאו של כלאי הכרם, גם על כלאי זרעים.

והרמב"ן והריטב"א (מכות שם ד"ה יש) הקשו כעין זה, שלפירוש רש"י שעובר שני איסורים במוקדשין, והיינו על השור עובר באיסור 'לא תעבוד', ועל החמור עובר באיסור מעילה, על כרחך שבכלאי הכרם עובר באיסור אחד, שאם לא כן הרי הוא יעבור בתשע לאוין, ותמהו שאם הוא עובר על איסור כלאי הכרם מדוע לא יעבור גם על איסור כלאי זרעים, הרי לדעת רבי יאשיה בברכות (כג.) חיוב מלקות בכלאי הכרם הוא רק בזורע חטה ושעורה וחרצן, ולוקה שתים, אחת משום (ויקרא יט יט) 'שדך לא תזרע כלאים', ואחת משום (דברים כב ט) 'לא תזרע כרמך כלאים', והלכה כמותו[נא]. ותירץ הערוך לנר (מכות כח: נמוק' ד"ה המוקדש, נ"ל ניתר[19-Dec-2018]) את קושיית **הראשונים**[נב] שרש"י לא פירש שבכלאים עובר גם באיסור כלאי זרעים, משום שלפי זה נמצא שהמשנה היא כדעת רבי יאשיה שכלאי הכרם היא רק בזורע חטה ושעורה וחרצן, ולא מסתבר לומר שסתם משנה היא כדעת רבי יאשיה, ולכן פירש רש"י באופן שהמשנה יכולה להתפרש גם לא כדעת רב יאשיה. **והשער המלך** (כלאים פ"ו ה"ו) **והתפארת ישראל** (מכות פ"ג מ"ט) תירצו, שרש"י סובר כשיטתו בשבת (פד: ד"ה ומחתם) ובבכורות (נד. ד"ה דגן) שכלאי זרעים איסורם רק מדרבנן[נג], ואם כן לשיטתו לא שייך חיוב מלקות. אבל התוספות (שם ד"ה מרנינא) הוכיחו שכלאי זרעים אסורים מדאורייתא.

הטעם שלא פירשו הראשונים שהלאו הנוסף הוא עבודה בפטר חמור

שם. הריטב"א במכות (כא: ד"ה ומה) מבאר שלכן לא פירשו **הראשונים** כפירוש **הריב"ן** שהחמור הוא פטר חמור ועובר עליו משום 'לא תעבוד בבכור שורך', משום שסברו שהלכה כדעת חכמים (בכורות ט:) שפטר חמור מותר בהנאה. **עוד** כתבו הראשונים[נד], שאם נפרש את המשנה שהלאו הנוסף הוא מה שעובד בפטר חמור, ועובר על 'לא תעבוד בבכור שורך', נמצא שמנתה המשנה איסור אחד שתי פעמים, שהרי בין בשור ובין בחמור עובר הוא באיסור 'לא תעבוד', ולא מסתבר שהמשנה תמנה לאו אחד שתי פעמים.

ובמהר"ם חלאווה (ד"ה יש) הוסיף להקשות, שאם מונים לאו אחד כמה פעמים היתה המשנה יכולה לכתוב שהוא חורש בכמה פטרי חמורים ובכמה מוקדשים ויעבור על כמה לאוין. ודחה המהר"ם חלאווה, שיש לומר שלא העמידו כשיש כמה פטרי חמורים וכמה מוקדשים משום שבזה אין מוסיפים כלל לאו חדש, ורק כופלים את הלאו 'לא תעבוד בבכור שורך', אבל כשמנו פטר חמור ומוקדשים, מנו גם לאו נוסף של כלאים, ואגב הלאו הנוסף מנו גם שני לאוין במה שעובר על 'לא תעבוד בבכור שורך' גם במה שעובד בחמור וגם בשור.

ובחידושי הר"ן (ד"ה המוקדש) כתב שאין לפרש את משנתנו בפטר חמור ויעבור באיסור 'לא תעבוד', משום שלא ילקה שתי פעמים כיון שלוקה משום איסור זה מחמת השורנה.

איך לוקה על שמונה לאוין והרי אין איסור חל על איסור

שם. כתב **הרמב"ם** (פירוש המשניות מכות פ"ג מ"ט), שאין להקשות איך יתחייב בכל האיסורים האלו, הרי אין איסור חל על איסור. משום שכאן לא שייך לומר אין איסור חל על איסור, שכל האיסורים חלו בזמן אחד, ואין אחד קודם לשניני.

איך חל איסור חרישה ביום טוב על איסור חרישה בשביעית

הגמרא במכות (כג.) מקשה, מדוע לא מנתה המשנה גם לאו של שבועת שקר, כגון שנשבע שלא יחרוש לא בחול ולא ביום טובנז, ואף שאין איסור חל על איסור ואיסור שבועה לא יכול לחול שהרי יש כבר איסור חרישה ביום טוב, מכל מקום כיון שאיסור השבועה הוא איסור כולל, שהשבועה כוללת גם לא לחרוש בחול, מיגו שחלה השבועה על איסור חרישה בחול חלה השבועה גם על חרישה ביום טוב. ותירצה הגמרא, שהתנא של המשנה סובר שגם באיסור כולל אין איסור חל על איסור, ולא חלה השבועה על איסור חרישה ביום טוב, אף שהשבועה כוללת גם איסור חרישה בחול.

והקשו השער המלך (מלכות ממזרות פ"א ה"ו) **והשאגת אריה** (שו"ת, סי' ס), אם התנא סובר שאפילו איסור כולל אינו חל על איסור, איך מנה התנא איסור שביעית ואיסור יום טוב לשני לאוין, והרי איסור חרישה בשביעית קדם לאיסור חרישה ביום טוב, שאיסור חרישה בשביעית הוא מתחילת השנה, ואיך חל איסור חרישה ביום טוב על איסור שביעית, ואף שאיסור מלאכה ביום טוב כולל עוד מלאכות, הרי התנא סובר שאף באיסור כולל לא חל איסור על איסור. ותירצו **האחרונים** בכמה דרכים:

א. השער המלך והשאגת אריה תירצו, שיום טוב האמור במשנה הכוונה לראש השנה, ואיסור יו"ט ואיסור שביעית חלו בבת אחת בתחילת השנהנח, ולכן לוקה גם על איסור חרישה בשביעית וגם על איסור חרישה ביום טובנט.

ב. עוד תירץ השער המלך, שאיסור חרישה ביום טוב הוא איסור מוסיף על השביעית[ס], שבשביעית נאסרה רק החרישה ולא נאסרו התולדות של חרישה[סא], ואילו ביום טוב נאסרו גם תולדות החרישה, ולכן חל איסור חרישה ביום טוב"ט על איסור חרישה בשביעית, כיון שנוסף בו איסור חרישה בתולדות חרישה, ואף מי שאינו סובר שאיסור כולל חל על איסור, מודה שאיסור מוסיף חל על איסור[סב].

ג. העֵרוך לנר (מכות כג. ד"ה אבל) תירץ, על פי מה שפירשו **התוספות** (להלן ע"ב, ד"ה ושביעית) שלדעת הסוברים (מו"ק ג.) שאין חיוב מלקות על חרישה בשביעית יש לפרש את משנתנו בחורש ומחפה, ומחפה חייב משום זורע. ומשום כך לא שייך לומר בזה אין איסור חל על איסור משום שאיסור חרישה ביום טוב ואיסור שביעית אינם באותו המעשה, שהרי כשחורש את הקרקע חייב משום חורש ביו"ט, אבל על איסור שביעית עדיין לא עבר, ורק כשמחפה אחר כך את הזרעים בעפר העקור מתחייב משום זורע בשביעית.

ד. האבני מילואים (שו"ת, סי' טו ד"ה ועל פי) תירץ על פי מה שפירש **הריטב"א** במכות (כג. ד"ה אלא מאי) בדרך אחת, שמה שמבואר בגמרא (שם) שהתנא אינו

ג. עיין אבן העוזר (נתוס' ד"ה ומוקדשין, נ"ל) מה שתירץ עוד. **נא. כך** כתב הריטב"א, וכך פסקו להלכה הרמב"ם (כלאים פ"י ה"ב) והשולחן ערוך (יו"ד סי' רלו ס"ב). והרמב"ן וכעין זה הוא בר"ן (ד"ה המוקדש) הקשו עוד, שלדברי רש"י היה לתנא לכתוב 'כלאים' סתם, ומדוע הזכיר התנא 'כלאים בכרם'. אלא על כרחך שעובר גם על כלאים בכרם מלבד כלאי זרעים. וקושיא זו יש להקשות גם על פירוש הריב"ן שגם לדבריו היה התנא צריך לומר כלאים סתם ולא כלאי הכרם, וכן הקשה המהר"ם חלאווה (ד"ה יש). **נב. קושייתו** מתרצת רק את קושיית הראשונים, אבל קושיית התוספות אינה מתורצת בדבריו, שהרי אפשר להעמיד את המשנה שיש גם איסור כלאי זרעים. **נג. עיין** רדב"ז (כלאים פ"ד הט"ז, ד"ה מכל) שמה שכתב רש"י שכלאי זרעים מדרבנן, היינו המקיים כלאי זרעים ולפיכך אין הזרעים נאסרים כמו כלאי הכרם, שאי אפשר לפרש כוונתו שאיסור זריעה הוא מדרבנן שהרי כתבה התורה במפורש 'שדך לא תזרע כלאים'. ועיין במנחת שלמה (שו"ת מהדורא תניינא, סי' קמ ד"ה ברדב"ז) שתמה על דבריו, שהתוספות (שבת פד: ד"ה ומחתם) לא הבינו כן ברש"י. ועוד הקשה שהרי רש"י פירש שם את המשנה מנין לערוגה שהיא ששה על ששה טפחים וכו', ובמשנה שם מבואר שמותר גם לזרוע. וראה עוד בתוספות בבכורות (שם ד"ה דגן) שכתבו שהיא טעות סופר ברש"י, וראה עוד משנה למלך (כלאים פ"ו ה"ו) שכתב שברש"י קידושין (לט. ד"ה והם) מבואר שכלאי זרעים דאורייתא. **נד. הריטב"א** (שם) **ובחידושי רבינו דוד** (ד"ה המוקדש), **ובחידושי מהר"ם חלאווה** (ד"ה יש). **נה. ומבואר** שנחלקו הריב"ן והר"ן אם כשחורש בשתי בהמות מוקדשים, אם לוקה על זה שתי פעמים, שלשיטת הריב"ן לוקה שתי פעמים, ולשיטת הר"ן לוקה רק פעם אחת. ועיין שער המלך (כלאים פ"ו ה"ו) שהאריך בזה. **נו. ועיין** טעם המלך (על שער המלך, שמיטה פ"ו ה"ח ופ"ד) שדן בדברי הרמב"ם מדוע איסור שביעית ואיסור יום טוב חלו בבת אחת, והרי איסור שביעית הוא מתחילת השנה, וכן האיסור להיטמאות לכהן ונזיר לא חלים בבת אחת, שהכהונה קדמה לנזירות. וכקושיית האחרונים שהובאה בביאור בסמוך. **נז. מתחילה** הקשתה הגמרא מדוע לא מנה התנא גם לאו של שבועה, כגון שנשבע שלא יחרוש ביום טוב, ועל זה תירצה הגמרא שהשבועה לא חלה, כיון שהוא מושבע ועומד מהר סיני לא לחרוש ביום טוב. ועל זה הקשתה הגמרא, שעדיין יש לומר שנשבע שלא יחרוש לא בחול ולא ביום טוב, ומיגו שחלה השבועה לענין חול, חלה לענין יום טוב. **נח. אמנם** השער המלך הקשה, שהרי תוספת שביעית היא מן התורה, ואם כן נמצא שאיסור שביעית חל כבר בערב שביעית, ואיך חל איסור יו"ט של ראש השנה אחרי שכבר חל איסור שביעית. ותירץ, שמדובר בעשר נטיעות המפוזרות בתוך בית סאה שמותר לחרוש בהן עד ראש השנה (שביעית פ"ב מ"ו), ובזה איסור שביעית ואיסור ראש השנה חלים בבת אחת. ועיין מה שכתב בזה הבית הלוי (שו"ת, ח"ב סי' יז ד"ה נמצכת). **נט. וראה** להלן (מז: נענין 'מדוע המשנה לא זכרה שמרס ניוס הכפורים'), שלפי זה תירצו רבי עקיבא איגר (מכות שם ד"ה יש) ובהגהות טעם המלך (על שער המלך, שמיטה פ"ו ה"ח) את קושיית האחרונים מדוע לא נקטה המשנה חורש ביום הכפורים שלפי המבואר, זהו דווקא בר"ה. **ס. איסור** מוסיף היינו שעל הדבר שכבר היה אסור נוסף איסור שלא היה בלאו הראשון, כגון אשת איש ונעשתה נדה (רש"י יבמות נה. ד"ה ומלן), שמתחילה היתה אסורה על כל העולם מלבד בעלה, וכשנעשית נדה התוסף לה איסור ונאסרה גם על בעלה, ואיסור כולל היינו שלא התוסף על הדבר הנאסר שום איסור יותר ממה שכבר נאסר בלאו הראשון, אלא שהאיסור חל על דברים נוספים שעליהם לא חל הלאו הראשון, כגון שנשבע שלא יחרוש ביום טוב ובחול (מכות כג.), שכבר היה איסור לחרוש ביום טוב, ועל ידי השבועה לא נאסרה החרישה ביום טוב יותר ממה שהיתה אסורה בלי השבועה, אלא שעל ידי השבועה חל איסור חרישה בימים אחרים שלא היו אסורים לפני השבועה. **סא. כמבואר** במועד קטן (ג:). שלכן לא נאסרה השקאת השדה מן התורה בשביעית, משום שהיא רק תולדה, ובשביעית אסרה התורה רק את האבות מלאכות של חורש וזורע, ולא את תולדותיהם. **סב. הטעם** המלך (שם) הקשה עליו, שאין זה נחשב איסור מוסיף, שרק כשנוסף איסור על החפץ בעצמו נחשב 'מוסיף' כגון אשת איש ונעשית נדה, שמקודם היתה אסורה רק לשאר בני אדם וכשנעשית נדה נוסף בה איסור גם לבעלה, אבל בשביעית ויו"ט הרי בשניהם אסור בחרישה, ובחרישה עצמה לא התוסף איסור, אלא שביו"ט נוסף איסור בתולדות החרישה, והם איסורים שנוספו מלבד האיסור של החרישה, ואין זה אלא איסור 'כולל', שמלבד מה שנאסר בשביעית נאסרו עוד דברים, וכמו שנוספו שאר מלאכות לאיסור ביום טוב, והתנא של משנתנו אינו סובר שאיסור כולל חל על איסור.

סובר שאיסור כולל חל על איסור, זה רק באיסור שלא בא מעצמו כמו איסור שבועה, שהאדם החיל את האיסור שבועה, אבל באיסור שנעשה מאליו, אף התנא של משנתנו סובר שאיסור כולל חל על איסור. ולפי זה מיושב מדוע איסור יו"ט חל על איסור שביעית, משום שאיסור יו"ט הוא איסור כולל שחל מאליו, ואף התנא מודה שאומרים איסור כולל באיסורים שחלים מאליהם.

איך חל איסור טומאת נזיר על איסור הכהן להיטמא למתים

עוד הקשו **השאגת אריה** (סו"ס, סי' ס) **והשער המלך** (סס), איך איסור נזיר חל על איסור כהן, והרי האיסור להיטמא למתים מחמת הכהונה חל עליו מעת היותו גדול ומחויב במצוות, ואילו האיסור להיטמא למתים מחמת הנזירות חל עליו רק בקבלת הנזירות, ואין איסור חל על איסור[סג]. ותירץ השאגת אריה, על פי המבואר בנזיר (ד.) בלישנא בתרא, שלדעת רבי שמעון אין איסור חל על איסור ואף על פי כן גילתה התורה שבנזיר איסור חל על איסור, ואם נשבע שלא ישתה כוס יין, ואחר כך קיבל עליו נזירות, אם ישתה את הכוס יין יעבור גם על איסור שבועה, וגם על איסור נזירות[סד]. וכמו שאמרו שם שאיסור נזיר חל על איסור שבועה, כמו כן חל איסור נזיר על איסור כהונה[סה].

וכתב עוד, שיש לתרץ בדוחק[סו] שיתכן שיחול עליו איסור טומאת כהן ונזיר בבת אחת, כגון במופלא הסמוך לאיש, שהרי אמרו בנזיר (כט:) שמופלא הסמוך לאיש יכול לקבל על עצמו נזירות, ואם כן אפשר להעמיד את המשנה במופלא הסמוך לאיש שקיבל עליו נזירות, שתחול עליו ברגע של הבאת ב' שערות, שאיסור הטומאה של כהן ונזיר באים בבת אחת וחלים שניהם כשמביא ב' שערות. 19/06/2018 אתח

האבני מילואים (סו"ס, סי' טו ד"ה ועל פי, הו"ד לעיל) תירץ על פי מה שפירש **הרימב"א** במכות (כג. ד"ה אלא הא) בדרך אחד, שמה שמבואר בגמרא (סס) שהתנא אינו סובר שבאיסור כולל איסור חל על איסור, זה רק באיסור שלא בא מעצמו אלא שהאדם החיל את האיסור, כמו איסור שבועה שנאסר על ידי שנשבע, אבל באיסור הבא מאליו, אף התנא מודה שאיסור חל על איסור באיסור כולל, ולפי זה יש לומר על פי מה שכתב **המהרי"ט** (סו"ס, ח"ב סי' נג) שמה שהאיסור של נזיר ביין ובתגלחת ולהיטמא למתים, אין זה משום שהאדם אסר על עצמו איסורי החפצא של הנזירות, כמו שאוסר עליו באיסור נדר, וגם אין זה איסורי גברא שהאדם אסר את עצמו כמו שאוסר עצמו בשבועה, אלא האדם מקבל על עצמו להיות נזיר, והתורה אסרה את מי שהוא נזיר בשלשת האיסורים הנ"ל, ולפי זה מובן שגם איסור נזיר אינו איסור שהאדם החיל על עצמו, שאף שהוא קיבל על עצמו הנזירות, מכל מקום לא הזכיר בקבלת הנזירות שאוסר עצמו מיין ומלהיטמא למתים ומלגלח, אלא שכיון שקיבל על עצמו להיות נזיר אסרה עליו התורה להיטמא למתים ולשתות יין ולגלח, ונחשב איסור שבא מעצמו.

והערוך לנר (מכות כפ: ד"ה וכתן) כתב, שיש לתרץ בפשיטות, וכמעט שיש לתמוה מדוע לא תירצו כן המפרשים, שמדובר בקבר שקברו בו מי שמת לאחר שקיבל על עצמו הכהן את הנזירות, וחלו שני האיסורים גם איסור הכהונה וגם איסור הנזירות בבת אחת, ואף שלענין שאר טומאות חל עליו איסור הכהונה לפני איסור הנזירות, מכל מקום לענין קבר זה שנהיה טמא רק לאחר קבלת הנזירות, חלו עליו שני האיסורים בבת אחת, וכמו שמצאנו באוכל נבילה שנתבלה ביום הכפורים, שלגבי נבילה זו שנתבלה ביום הכפורים נחשב שקדם איסור יום הכפורים לאיסור נבילה, אף ששאר נבלות חל עליהם איסור נבילה לפני שחל איסור יום כפור, מכל מקום לענין נבילה זו איסור יום כפור קודם[סז], ומשמע שאין דנים מתי חל כלל האיסור, כגון כלל איסורי הנבילה, וכגון כלל איסורי טומאה אלא דנים כל דבר בפני עצמו כגון מתי חל איסור על נבילה זו, וכמו כן מתי חל איסור על קבר זה.

אמנם הקהלות יעקב (מכות סי' טו) כתב, שצדקו דברי **האחרונים** שלא רצו לתרץ כן, שאין לדמות איסור טומאה של נזיר וכהן לאיסור נבילה, שבאיסור טומאת נזיר וכהן האיסור הוא על גוף הנזיר, שהתורה אסרה שגוף הנזיר יטמא, והמת והנגיעה בו הוא רק סיבה לאיסור, שעל ידי הנגיעה במת עובר על איסור הנזירות, אבל בנבילה, הנבילה עצמה היא החפצא של האיסור, ורק בבהמה שהתנבלה ביום כפור שהיא החפצא של האיסור, שייך לומר שהאיסור על החפצא של הנבילה חל אחר איסור יום כפור, אף שכלל איסורי הנבילה חלו לפני איסור יום כפור מכל מקום דנים אחר איסור הפרטי של חפצא זו, אבל בנזיר שהאיסור הוא שגוף הנזיר לא יטמא במתים, והמת הוא רק סיבה שיהיה לאיסור על מה לחול, והאיסור על גוף הנזיר חל אחר איסור שחל על גופו מחמת שהוא כהן, אין איסור חל על איסור, ולא שייך לומר שידונו על קבר זה שבזה חלו עליו שני האיסורים בבת אחת, שאין קבר זה גוף האיסור אלא סיבה שעל ידו יחול האיסור לטמאות גופו של נזיר[סח].

מז:

החיוב על שביעית וכלאים הוא באופן שחיפה בעפר, והאם יש לחייבו גם משום חרישה וגם משום זריעה

ושביעית. במסכת מועד קטן (ג.) נחלקו אמוראים האם החורש בשביעית לוקה, וכתבו **התוספות** (ד"ה ושביעית), שמי שסובר שלא לוקים על חרישה בשביעית, יעמיד את המשנה שחרש וחיפה בעפר את הזרעים שזרע, ולוקה משום זורע בשביעית.

ובחידושי רבינו דוד (ד"ה שביעית) גם העמיד את המשנה כשחיפה בעפר, אבל מטעם אחר, כמו שמבואר במכות (כפ:) שאין לוקים על חרישת כלאים, ומבואר שם, שהמשנה מדברת שהוא גם מחפה בעפר, והמלקות הוא על מה שחיפה בעפר את הכלאים ומתחייב משום זורע כלאים[א].

ולפי מי שסובר שהחורש בשביעית לוקה קשה, אם כן יש למנות תשעה לאוין, שבשביעית יש למנות שני לאוין גם חרישה וגם זריעה. ותירצו **ברמב"ן** (מכות כפ: ד"ה יש) **ובחידושי רבינו דוד** (ד"ה שביעית), שכמו שאין חילוק מלאכות ביום טוב (להלן מח.), דהיינו שאם עשה כמה מלאכות בבת אחת אינו לוקה אלא אחת, כמו כן אין חילוק מלאכות בשביעית, ועל חרישה וזריעה בשביעית לוקים רק פעם אחת[ב].

ביאור דברי רש"י שמחפה הוא תולדה של זורע

שם. מדברי **רש"י** נראה, שחיפוי בעפר הוא תולדה של זורע ואינו זורע ממש[ג], שכתב (שביעית ד"ה ושביעית) 'דעובר משום שדך לא תזרע, וחורש תולדה דזורע, כגון חורש לכסות את הזריעה'. והקשו עליו **האחרונים**[ד], אם כן קשה מהמשנה על שיטת רבא במועד קטן (ג:) שבשביעית אין חיוב על תולדות של המלאכות, והרי במשנה מבואר שלוקה על חיפוי בעפר בשביעית שהוא רק תולדה[ה].

ותירץ האפיקי ים (סו"ס, מ"ב סי' ד ענף ו ד"ה ובזה), שמה שרש"י כתב שחיפוי בעפר הוא תולדה של זורע, הוא רק לפי מי שסובר (מכות כפ:) שהמחפה בכלאים אינו לוקה משום זורע כלאים, אלא משום מקיים כלאים[ו], ולשיטתו, מחפה בעפר אינו נחשב זריעה ולכן אינו מתחייב על זה משום זריעת כלאים, ועל זה כתב רש"י שאף שמחפה בעפר אינו זריעה גמורה, מכל מקום הוא תולדה של זורע, ואף שבכלאים אין לוקים על זה, משום שבכלאים לא לוקים על התולדות של זריעה, אבל בשביעית לוקים אף על התולדות של זריעה, ולכן כתבה המשנה שחייבים בשביעית על החיפוי בעפר, אבל לדעת הסוברים שמחפה בעפר לוקה משום זורע כלאים, אם כן מחפה הוא זריעה גמורה, והוא בכלל אב של זורע, ורבא שסבר שאין חיוב בשביעית על התולדות סובר כדעת הסוברים שמחפה כלאים הוא אב של זורע, ולא תולדה, ולכן כתבה המשנה שלוקים על החיפוי בעפר בשביעית.

והחזון איש (שביעית סי' יח סק"ג ד"ה ולמ"ד) כתב, שאין כוונת רש"י שמחפה הוא 'תולדה' של זורע, אלא כוונת רש"י היא שאף שבמציאות הוא עושה מעשה חרישה, מכל מקום בתולדת המעשה יש בו תועלת צמיחה וזריעה, ומפני זה הוא בכלל הכתוב (ויקרא יט יט) 'שדך לא תזרע', ובאמת אינו תולדה אלא אב.

סג. כפי שהתבאר לעיל, הקושיא היא לפי מה שמבואר שם במכות, שהתנא של המשנה סובר שאין איסור חל איסור אפילו באיסור כולל, ואם כן אף שאיסור הנזירות כולל גם שתיית יין וגילוח השערות, אף על פי כן אינו חל על איסור טומאה לכהן. **סה. כמו** שביארו שם התוספות (ד"ה ר"ם). **סה. כל** זה ללישנא בתרא שם בגמרא, וללישנא קמא, יש לומר שהתנא של המשנה 'יש חורש תלם אחד' סובר שאיסור חל על איסור באיסור כולל, ומה שהקשו במכות מדוע לא מנה איסור שבועה, יש לומר שתנא ושייר. שאגת אריה. **סו. עיין** שם שיש ראשונים שלשיטתם צריך לתרץ כן. **סז. כמו** שמבואר בריטב"א קידושין (עז: ד"ה תניא). **סח. וראה** עוד מה שתירצו בזה בשמחת יום טוב (מגדנזי, סי' מא, דף קנד ע"ד) **ובחקרי לב** (מ"ג יו"ד סי' נה) **ובחתם סופר** (סו"ס, מו"מ סי' רנ) **ובתפארת ישראל** על המשנה במכות (פ"ג מ"ט) **ובלפלגות ראובן** (מ"ב מערכה ח פלג ה בהגה"ה). **א. אמנם** מבואר שם שלשיטת רבי עקיבא שהמקיים כלאים לוקה, אפשר להעמיד את המשנה באופן שלא חיפה בעפר, ומתחייב על החרישה של הכלאים, שבזה הוא מקיים כלאים. **ב. כעין** זה הובא במהר"ם חלאווה (לעיל ע"ח ד"ה וכלאים) עיין שם בהערות המגיה. **ג. השער** המלך (שגגות פ"ו ה"ו) הוכיח מהרמב"ם (סס) שמחפה הוא אב, ולא כמו שכתב רש"י שהוא רק תולדה. **ד. השער** המלך (רוצח פ"י ה"ט), המנחת חינוך (מצוה לג מוסף השגת אות ו) והרש"ש (נזיר סס). **ה. המנחת** חינוך הקשה עוד על רש"י, מי דחקו לפרש כן, ומדוע לא פירש שהוא אב של זורע. והאפיקי ים (סו"ס, מ"ב סי' ד ענף ו ד"ה ובזה) הקשה עוד על רש"י, שבמכות (כפ:) מבואר שהמחפה בעפר לוקה משום זורע כלאים, ופשטות הלשון משמע שהוא אב ולא תולדה. ועוד, מנין שמתחייבים בכלאים מלקות על תולדת זורע. ולפי מה שהתבאר בביאור מיושבות הקושיות הנ"ל. ועיין ברש"ש שרצה להעמיד את המשנה שזרע ממש, וכגון שהזרעים היו מונחים בתוך המחרישה והמחרישה היתה נקובה, וכשהוליך את המחרישה נפלו הזרעים, אולם דחה פירוש זה, משום שאם כן יקשה איך הוכיח רבי יוחנן (מכות סס) מהמשנה שהמחפה בכלאים לוקה, הרי כאן אין זה רק חיפוי, אלא הוא ממש זורע שבשעת החרישה הוא מניח את הזרעים בקרקע, ומוכח שהזרעים כבר היו בקרקע לפני החרישה, ובשעת החרישה הוא רק חיפה בעפר. **ו. צ"ע**, שלא מצאנו שם מי שסובר שעל חיפוי בעפר לא מתחייבים משום זורע, שרבי יוחנן אמר שמתחייבים על חיפוי בעפר משום זורע, וריש לקיש אמר לרבי יוחנן שלולא שרבי ינאי היה מקלס דבריו היה שייך לחלוק ולומר שאין מתחייבים משום זורע על חיפוי בעפר, והמשנה שחייבה משום כלאים סוברת כרבי עקיבא שהמקיים כלאים לוקה, ומבואר שאחר שרבי ינאי קילס את דברי רבי יוחנן, גם ריש לקיש מודה שמחפה בעפר חייב משום זורע.

מדוע מתחייבים על זריעת כלאים ביום טוב, הרי הוא מקלקל

ביום טוב׳. הקשו **האחרונים**[ח], מדוע הזורע ביום טוב כלאים לוקה, הרי הוא מקלקל בזריעתו, שלקח חטים שהיו ראויים לאכילה וקלקל אותם על ידי הזריעה, שכלאים אסורים בהנאה. ותירצו **רבי יהונתן אייבשיץ** (סו״ד בתחלת מינוך מלוה רמג מוס יג) **והבית אפרים** (סו״ס, מו״ח סי׳ נג), שכיון שהמשנה מדברת שהזריעה היא בשביעית, ובשביעית הקרקע הפקר ואינה איבדתלך, לכן אין כאן איסור הנאה, שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, כמו שמבואר בכלאים (פ״ז מ״ד) שהזורע כרמו בשביעית לא נאסר בהנאה, ולכן אינו מקלקל בזריעה. **והמנחת חינוך** (סס) תירץ, שכל מלאכה שלפי דרך העולם הוא תיקון, אין זה מקלקל, ומקלקל הוא רק דבר שלפי דרך העולם הוא קלקול כגון קריעת בגדים וחובל ושבירת כלים, אבל פעולת הזריעה היא תיקון, ולכן אף באופן שהיא נאסרת בהנאה אין זה מקלקל.

ביאור דברי רש״י מדוע לא דיברה המשנה שהחרישה היתה בשבת

שם. כתב **רש״י** (ד״ה וכלאים), שהטעם שהמשנה כתבה שהחרישה היתה ביום טוב, ולא כתבה שהחרישה היתה בשבת, משום ששבת הוא לאו שניתן לאזהרת מיתת ב״ד, ואין לוקין עליו.

ומבאר השער המלך (שמיטה ויובל פ״ו ה״ו), שכוונת רש״י היתה להקשות מדוע לא כתבה המשנה שהחרישה היתה בשבת וביום טוב ויתחייב גם משום חרישה בשבת וגם משום חרישה ביום טוב, ועל זה כתב רש״י שעל חרישה בשבת אין מלקות אלא חיוב מיתה, ולכן לא כתבה המשנה שהחרישה היתה בשבת[ט].

ובטעם המלך (על השער המלך שם) הקשה עליו מדברי רש״י (לעיל ע״ו ד״ה והן) שהתנא מונה רק לאוין מחולקים, ואם כן אינו יכול למנות גם שבת וגם יום טוב, שהרי אינם לאוין חלוקים, שבשניהם הוא עובר על ׳לא תעשה כל מלאכה׳. ולכן פירש, שלרש״י הוקשה שהתנא יכתוב רק שבת ולא יכתוב יום טוב, משום ששבת הוא יותר מצוי מיום טוב, או משום שבשבת יש חילוק מלאכות, ואם כן יוכל למנות גם לאו של חורש וגם לאו של זורע, ויהיו תשעה לאוין׳.

מדוע המשנה לא דיברה שחרש ביום הכפורים

שם. רש״י (ד״ה וכלאים) ביאר שהמשנה לא דיברה שחרש בשבת, משום שבשבת אין מלקות, ועדיין יש להקשות מדוע לא דיברה המשנה שחרש ביום הכפורים, שיש בו חיוב מלקות. ומזה הוכיח **השער המלך** (שם) שאין חילוק מלאכות ביום הכפורים[יא], שאם היה חילוק מלאכות ביום הכפורים, יקשה מדוע לא מנה התנא יום הכפורים, והיה התנא יכול למנות תשעה לאוין גם חורש ביום הכפורים וגם זורע ביום הכפורים, אלא מוכח שאין חילוק מלאכות ביום הכפורים.

והטעם המלך (שם) **ורע״א** (דרוש וחידוש מערכה ז) דחו ראייתו, על פי מה שנתבאר לעיל (ע״ח בענין ׳מיך חל מיסור חריסה ביום טוב על מיסור חריסה בשביעית׳) שהתנא דיבר מיום טוב של ראש השנה, אבל בשאר ימים טובים אין לוקים על החרישה ביום טוב, שאין איסור חרישה ביום טוב חל על איסור חרישה בשביעית, ורק ביום טוב של ראש השנה שייך שילקה משום חרישה ביום טוב, ולפי זה הטעם שהתנא לא כתב שהחרישה היתה ביום הכפורים משום שאם כן לא היה מתחייב משום חרישה בשביעית, ולא משום שביום הכפורים אין חילוק מלאכות[יב].

פירוש רש״י בקושיית הגמרא ׳ואי אמרינן הואיל אחרישה לא ליחייב׳ והקושיות על פירוש זה

ואי אמרינן הואיל אחרישה לא ליחייב הואיל וחזי לכיסוי דם ציפור.

בביאור קושיית הגמרא נאמרו כמה פירושים:

רש״י (ד״ה אחריסה) פירש, שהגמרא הקשתה אם אומרים הואיל, מדוע לוקה על לאו של חרישה ביום טוב, והלא הואיל והחרישה ראויה לכיסוי דם צפור, לא היה צריך ללקות על לאו זה[יג].

והטעם שאם החרישה היא לצורך כיסוי דם צפור אינו לוקה משום הלאו של עשיית מלאכה ביום טוב, מבואר **בתוספות** (ד״ה אחריסה) שהוא משום שעשה דוחה לא תעשה, שהעשה של כיסוי הדם דוחה את הלאו של עשיית מלאכה ביום טוב[יד]. **והראשונים**[טו] הקשו על פירוש זה כמה קושיות, וכדלהלן:

איך שייך שהעשה ידחה את הלא תעשה הרי בשעה שחורש עדיין אינו מקיים מצות כיסוי הדם

א. הראשונים[טז] הקשו, הרי דין עשה דוחה לא תעשה נאמר רק באופן שבשעה שעובר על הלאו מקיים את העשה (שבת קלג:), אבל בחורש ביום טוב, בשעה שעובר על הלאו עדיין אינו מקיים את העשה, שבשעה שחורש עדיין לא נשחט העוף, ואינו מקיים בשעת החרישה מצות כיסוי הדם.

ותירצו התוספות ותוספות רבינו פרץ (ד״ה אחריסה), שקושיית הגמרא היא הואיל ואם היה כבר שחוט כאן מקודם חיה ועוף היה נצרך עפר החרישה כדי לכסות את הדם, לכן אינו עובר על לאו של חרישה ביום טוב[יז].

אמנם בחידושי הר״ן (ד״ה אחריסה) כתב, שאין לומר הואיל ואם היה מקודם כבר שחוט עוף היה נצרך לכיסוי הדם לכן לא ילקו על לאו זה, שאין אומרים הואיל רק באופן ששייך שהמלאכה עצמה תהיה מלאכת היתר, כגון אם אפה

ז. **בבית** יוסף (סו״ס סי׳ תצה ס״ג ד״ה כתב) הובא מחלוקת הפוסקים האם ביום טוב יש לאו של מחמר. ולפי השיטות הסוברות שיש לאו של מחמר ביום טוב, יש להקשות מדוע לא מנתה המשנה שלוקה גם משום הלאו של מחמר. וראה בחידושים על הרמב״ם לבעל כרתי ופליתי (יסוד טוב פ״ה ה״ח), **בבית אפרים** (סו״ס, סי׳ נג), **בערוך לנר** (מכות כח: ד״ה ויסוד טוב) **ובאפיקי ים** (סו״ס, מ״ק סי׳ ד ענף ג) **שהאריכו בזה.**

ח. **רבי יהונתן אייבשיץ** (סו״ד בתחלת מינוך מלוה רמג מוס יג), **ערוך לנר** (מכות כח: ד״ה מסוס), **ובית אפרים** (סו״ס, מו״ח סי׳ נג ד״ה ולענ״ד). וראה להלן בענין ׳מדוע לוקה על בישול הגיד בחלב ביום טוב׳ וכו׳ שהובא להקשות כקושיא זו על דברי הברייתא ׳המבשל גיד הנשה׳, ובמה שתירצו האחרונים שם תתורץ גם קושיא זו.

ט. **מדברי הבית הלוי** (סו״ס, מ״ק סי׳ טז מוס מ) מבואר שהבין בדברי רש״י כפירוש השער המלך, שהקשה על רש״י, שבגמרא במכות (כג.) הקשו על המשנה של יש חורש תלם אחד וכו׳ מדוע לא מנה התנא עוד לאוין, כגון זורע בנחל איתן וכו׳, והגמרא לא תירצה על זה, ומבואר שם בתוספות (ד״ה מתקיף) שהטעם שהתנא לא מנה את כל שאר הלאוין, משום שתנא ושייר, ואם כן מה הקשה רש״י מדוע לא מנה התנא שבת, והרי תנא ושייר. ותירץ, שכיון שהמשנה מדברת מאיסורי המלאכה של יום טוב, היה צריך לשנות גם איסורי מלאכה של שבת, שכל איסורי מלאכה אחד הם, ומדוע מנה רק את מלאכת יום טוב ולא שבת, ואינו דומה לאיסור חרישה בנחל איתן, שאין האיסור מצד שהוא צריך לשבות, אלא משום שבמקום זה אסור לזרוע, שעל זה שייך לומר שהתנא לא דיבר מלאוין אלו. והנה קושיית הבית הלוי קשה רק לפי פירוש השער המלך, אבל לפי פירוש הטעם המלך לא קשה קושיא זו, שקושיית רש״י היתה מדוע נקט התנא יום טוב ולא שבת שהוא שכיח יותר, או שבשבת יש חילוק מלאכות, ועל זה לא שייך לומר תנא ושייר.

י. **וכך** הבין בספר קובץ (על הרמב״ם, יום טוב פ״ו ה״ג), שהקשה, לפי מה שפירשו התוספות במכות (יג: ד״ה נרשעה) שלשיטת רב שמואל בר רב יצחק לוקים על לאו הניתן לאזהרת מיתת בית דין אם התרו בו רק למלקות, ולדבריו שייך מלקות גם על מלאכות שבת אם התרו בו רק משום מלקות, ואם כן שוב יקשה קושיית רש״י מדוע לא כתבה המשנה שחרש בשבת. וקושיית רש״י היא קושיא חמורה, שאין זו קושיא רק מדוע נקט התנא שבת ולא יום טוב, אלא שאם התנא היה כותב שבת היה יכול למנות תשעה לאוין כיון שיש חילוק מלאכות בשבת, והיה יכול למנות גם לאו של זריעה וגם חרישה. ותירץ, שמה שהגמרא אמרה שחילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות ביום טוב, היינו שחילוק מלאכות נאמר רק לענין להתחייב כמה קרבנות, ולא לענין שיתחייב כמה פעמים מלקות [ראה להלן (מת. בענין ׳הסס יש חילוק מלאכות ביום הכפורים׳) בשם רע״א כעין זה], ולכן לענין יום טוב לא שייך חילוק מלאכות כיון שביום טוב אין קרבן, ויש רק מלקות, ורק לענין שבת שייך חילוק מלאכות, משום שבשבת הנידון האם להתחייב כמה קרבנות חטאת, ולפי זה מיושב מדוע לא כתבה המשנה שחרש בשבת, שאף אם התנא היה כותב שבת במקום יום טוב גם לא היה יכול למנות שתי מלקיות לזורע ולחורש, שהרי לענין מלקות אין חילוק מלאכות בשבת, שרק לענין חטאת שייך חילוק מלאכות, אבל לענין מלקות שוה דין שבת לדין יום טוב שאין חילוק מלאכות. ואין להקשות שמכל מקום היה לתנא לכתוב שבת במקום יום טוב כיון ששבת שכיח יותר מיום טוב, שלפי מה שכתב השער המלך (הובא לעיל ע״ו בענין ׳מיך חל מיסור חריסה ביום טוב על מיסור חריסה בשביעית׳) שהתנא דיבר רק ביום טוב של ראש השנה, אבל בשאר ימים טובים בשביעית לא לוקים על חרישה ביום טוב משום עשיית מלאכה ביום טוב, שאין איסור חרישה ביום טוב חל על איסור חרישה בשביעית, ורק ביום טוב של ראש השנה שהוא חל ביחד עם איסור שביעית שבשניהם מתחייבים בא׳ תשרי מתחייבים גם משום חרישה ביום טוב וגם משום חרישה בשביעית, וכיון שהתנא צריך לנקוט דווקא את יום הראשון של השנה, שהוא ראש השנה, לכן לא מנה התנא שבת.

יא. **להתחייב** על כל מלאכה ומלאכה בפני עצמה.

יב. **עיין** עוד בבית הלוי (סו״ס, מ״ק סי׳ טז) **ובתורת חסד** (סו״ס, מ״ק סי׳ נג) **שהאריכו בזה.** ובעיקר הנידון אם יש חילוק מלאכות ביום הכפורים עיין להלן (מת. בענין ׳הסס יש חילוק מלאכות ביום הכפורים׳) שהוא משום מה שהתבאר בזה.

יג. **לשון** רש״י ׳הואיל ואי מזדמני ליה צפרים וחיות **טובא**׳. ומבאר החתם סופר (ד״ה הואיל), שאם תזדמן לו רק ציפור אחת, לא קשה מדוע אין אומרים הואיל ויצטרך את העפר לכיסוי הדם, שיש לומר שמדובר שמזומן לו אפר כירה ואינו צריך את העפר שחרש, אלא קושיית הגמרא הואיל אם יזדמנו לו אורחים הרבה, ויצטרך לשחוט עופות הרבה, ולא יספיק לו האפר כירה המזומן לו, ולכן כתב רש״י ׳צפרים וחיות **טובא**׳. עיין שם עוד מה שכתב בדעת רש״י.

יד. **אמנם** בספר הישר (חידושים, סי׳ שנא) מפרש בדעת רש״י שהחרישה שהיא לצורך כיסוי הדם היא מלאכת אוכל נפש [כמו שהשחיטה ביום טוב היא מלאכת אוכל נפש], ולכן אין לוקים על חרישה זו [ראה להלן בענין ׳ביאור החזון איש בקושיית הגמרא ואי אמרינן הואיל אחרישה לא ליחייב׳ בשם החזון איש שפירש כן, וכן הוא בחתם סופר (ד״ה הואיל)], ולפי פירוש זה לא יקשה קושיות א׳ וב׳ שהובאו בביאור. והספר הישר הקשה על פירוש זה, שאחר שחיטת החיה והעוף שוב אין הכיסוי מלאכת אוכל נפש, שהרי מה שצריך ליום טוב כבר נשחט, ועכשיו הכיסוי הוא רק לצורך מצוה. ועוד, שיכול לכסות מחר את הדם. ועל הקושיא השניה יש ליישב על פי מה שהובא להלן שהתוספות פירשו שמדובר באופן שאינו יכול להמתין עד שיביא עפר אחר, שאם ימתין יתנגב הדם.

טו. **הובאו** להלן בהערות.

טז. **תוספות** רבינו פרץ (ד״ה אחריסה), חידושי רבינו דוד (ד״ה אחריסה ומ״ו), וחידושי הר״ן (ד״ה אחריסה).

יז. **התוספות** פירשו, שמדובר באופן שאינו יכול להביא עפר ממקום אחר, שעד שיביא עפר ממקום אחר יתנגב הדם, וגם אינו יכול לקלף את הדם ולקחתו למקום אחר, שאם היה יכול לקחת את הדם למקום אחר ולכסותו שם בעפר מוכן או שהיה יכול להביא עפר אחר, לא היה העשה דוחה את הלא תעשה, שכל מקום שאפשר לקיים את העשה בלי לדחות את הלא תעשה, אין העשה דוחה את הלא תעשה (שבת קלג.) [ומבואר בדבר שמואל (נמוס׳ שם), שאין להקשות מה הדוחק להעמיד באופן שאין לו עפר אחר ולהקשות על רבה, והרי אפשר להעמיד את הברייתא שיש לו עפר אחר, משום שעדיין יש לומר שמא יזדמנו לו לשחוט כל כך הרבה עופות שלא יספיק לו העפר שיש לו, ולעיל בהערות בענין ׳פירוש רש״י בקושיית הגמרא ואי אמרינן הואיל אחרישה לא ליחייב׳ וכו׳ הובא שהחתם סופר מפרש כן בדברי רש״י]. שיטת תוספות במנחות (מ. ד״ה כיון) בתירוצם השני שעשה דוחה לא תעשה מן התורה אפילו אם אפשר לקיים שניהם. וכתב האור חדש (נמוס׳ ד״ה אחריסה), שהתוספות כאן אינם סוברים כן, אלא כמו התירוץ הראשון שם בתוספות, שהדין שאם אפשר לקיים שניהם אין העשה דוחה את הלא תעשה, הוא מן התורה. ובדברי הרשב״א בביצה (ח: ד״ה והוא) מבואר, שהעשה של כיסוי הדם דוחה את הלא תעשה של מלאכה ביום טוב אפילו באופן שיכול להמתין עד הערב ולכסות בלי לעבור על הלא תעשה, ולא שייך כאן הכלל שכל מקום שאפשר לקיים את העשה ואת הלא תעשה אין העשה דוחה את הלא תעשה, שכלל זה נאמר רק באופן שהוא יכול לקיים לאלתר את העשה ואת הלא תעשה, אבל אם כדי לקיים שניהם הוא צריך להמתין עד הערב, אין מעבירים על המצוות והעשה דוחה את הלא תעשה.

לצורך מחר ובאו אורחים שהמלאכה עצמה היא מלאכת אוכל נפש, אבל כאן שלא שייך שמלאכת החרישה תהיה מלאכת היתר, אין אומרים הואיל באופן זה. **בחידושי רבינו דוד** (ד"ה ומ, ד"ה והרב) תירץ בשם רבו, שאפשר שבשעת החרישה יבוא אחד וישחוט ויצטרך לו העפר"ח.

איך שייך שעשה ידחה לא תעשה של עשיית מלאכה ביום טוב, והרי יום טוב אינו נדחה מפני עשה

ב. עוד הקשו **הראשונים**"ט, הרי מבואר בשבת (מד:) שהלאו של עשיית מלאכה ביום טוב אינו נדחה מפני עשה, או משום שיש לימוד מפסוקים שהתורה אסרה לשרוף קדשים ביום טוב, ואין העשה של שריפת קדשים דוחה את הלאו של עשיית מלאכה ביום טובך, או משום שביום טוב יש גם מצות עשה לשבות, ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה, ואם כן איך הקשו בגמרא שמחמת העשה של כיסוי הדם ידחה הלאו של חרישה ביום טוב, והרי אין הלאו של עשיית מלאכה ביום טוב נדחה מפני עשהכא.

ויש שתירצוכב, שאף שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה, היינו שלא הותר לכתחילה לעבור על לא תעשה ועשה כדי לקיים מצות עשה, אבל אם קיים את העשה ועבר על הלא תעשה והעשה, אינו לוקה על הלא תעשה, שהוא נדחה מפני העשה, ולכן אף שלא הותר לכתחילה לעשות מלאכה ביום טוב מפני שביום טוב יש גם עשה, אבל בדיעבד שכבר נעשתה המלאכה ביום טוב, אין לוקים על עשיית המלאכה ביום טוב, משום שהלאו של מלאכה ביום טוב נדחה מפני העשה, ונשאר רק העשה של שביתה ביום טוב, ואין לוקים על עשהכג, ומובן מדוע הקשתה הגמרא שלא יתחייבו מלקות על עשיית מלאכה ביום טוב, כיון שהלאו של מלאכה ביום טוב נדחה מפני העשה של כיסוי הדמכד.

ובתוספות רבינו פרץ ובחידושי הר"ן דחו תירוץ זה, משום שבאופן שיש עשה ולא תעשה, גם הלא תעשה חמור יותר, שהעשה מחזקו, ואין הלא תעשה נדחה מפני עשה, ואם עבר על הלא תעשה, לוקה, שאם לא כן מדוע נשים אסורות לשרוף קדשים ביום טוב, הרי הנשים אינן מחויבות במצות עשה של שביתה ביום טוב, שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, ומחויבות רק בלאו של עשיית מלאכה ביום טוב, ומדוע אין העשה של שריפת קדשים דוחה את הלאו של עשיית מלאכה, אלא מוכח שכיון שיש גם עשה לשבות ביום טוב, גם הלא תעשה של עשיית מלאכה חמור יותר ואינו נדחה מפני עשה, ואף מי שאינו מחויב בעשה של שביתה ביום טוב, גם אצלו לא נדחה הלאו של עשיית מלאכה ביום טוב מפני העשה.

יח. אמנם החזון איש (או"ח סי' קכד לדף מו: בתוס' ד"ה רבנה) הקשה, ששיעור חרישה הוא בכל שהוא, ובזמן מועט זה לא שייך שישחטו עוף, ודומה למה שכתבו התוספות (שם) שבעושה מלאכה סמוך לחשיכה לא שייך לומר הואיל ויזדמנו אורחים, שלא שייך שיבואו אורחים בשיעור זמן קצר כל כך. ובאור חדש (ד"ה ולפרש) רצה לתרץ שאמנם אם בשעה שעובר על הלא תעשה אינו מקיים את העשה, אין העשה דוחה את הלא תעשה, מכל מקום אינו לוקה על הלא תעשה באופן זה. וכן תירץ הקובץ שיעורים (חוה קלה), ומבאר שם שהטעם שאינו לוקה, הוא משום שאינו דומה ללאו של חסימה עיין שם. אמנם האור חדש הקשה על זה שמדברי התוספות להלן (פה. ד"ה כשהוא) משמע שלוקה באופן זה על הלא תעשה. **יט. התוספות** (ד"ה כמיתסה), חידושי רבינו דוד (ד"ה ומ), וחידושי הר"ן (ד"ה אמריתסה). **כ. הקהלות** יעקב (סי' מג אות ח) מבאר, שהתוספות כאן סוברים שהטעם שאין הלאו של עשיית מלאכה ביום טוב נדחה מפני העשה של שריפת קדשים, הוא משום חומר הלאו של עשיית מלאכה ביום טוב, ולא משום הקולא של העשה של שריפת קדשים, ולכן כל המצוות עשה אינם דוחים יום טוב, ולא רק העשה של שריפת קדשים, ולולא דברי התוספות היה אפשר לומר שהעשה של שריפת קדשים ביום טוב הוא עשה קל ולכן אינו דוחה לא תעשה, אבל שאר מצוות עשה דוחים את הלא תעשה של עשיית מלאכה ביום טוב. וכן היא שיטת התוספות בשבת (כד: ד"ה ובביצה) ובביצה (מ: ד"ה קוף) שאין שורפים קדשים ביום טוב משום הקולא של העשה של שריפת קדשים ביום טוב, ולפי זה לא יקשה קושיית התוספות, ששאר מצוות עשה דוחים את הלא תעשה של עשיית מלאכה ביום טוב, ולכן העשה של כיסוי הדם דוחה יום טוב. ושם בתוספות בשבת מבואר שדוחק לומר שמהפסוק 'לבדו' (שמות יב טז) שמשם נלמד שמילה שלא בזמנה אינה דוחה יום טוב, נלמד גם לשאר מצוות עשה שאינם דוחים יום טוב. ויש לומר ששיטת התוספות בסוגייתנו שמהפסוק 'לבדו' אכן התמעטו כל שאר מצוות עשה, ולכן הקשו התוספות איך העשה של כיסוי הדם ידחה יום טוב. והתוספות בשבת (כה: ד"ה ס"ל) וביבמות (ה: ד"ה טלה) כתבו, שאין ללמוד משריפת קדשים שאין עשה דוחה לא תעשה ששאני שריפת קדשים ביום טוב שאין העשה נדחה בכך שהרי יכול לשרוף למחר. והקשו הברוך טעם (עשה דוחה ל"ת סי' ח פ"ב), הקובץ שיעורים (חוה קלו) והדבר שמואל (בתוס' שם), אם כן מה הקשו התוספות שמפסוקים נלמד שהלא תעשה של יום טוב אינו נדחה מפני עשה, והלא רק לענין שריפת קדשים אינו נדחה מפני שאפשר לשרפם למחר. ותירצו, שהתוספות כאן סוברים כמו שהביא הרשב"א בשבת (כד: ד"ה מ) בשם הרמב"ן שאף שאפשר לשרוף את הקדשים ביום טוב אין זה נחשב שיכולים לקיים את שניהם [את העשה של שריפת קדשים, ואת הלא תעשה של עשיית מלאכה ביום טוב], משום שאפשר לקיים שניהם היינו רק באופן שאפשר לקיים לאלתר את שניהם, אבל אם עכשיו אין יכולים לקיים את העשה ואת הלא תעשה, נדחה הלא תעשה מפני העשה. **כא. בתוספות** הרשב"א משאנץ (ד"ה כמיתסה) ובחידושי הרשב"א (פילה ח: ד"ה והא) רצו ליישב שהגמרא כאן סוברת שיום טוב הוא רק לא תעשה, ונדחה מפני עשה, ודחו, שאין לומר שאמוראים יטעו בזה, שהרי אין שורפים קדשים ביום טוב, ועל כרחך שאין הלאו של יום טוב נדחה מפני עשה. וכעין זה רצה לתרץ בחידושי רבינו דוד בשם רבו, שהאמוראים הקדמונים היו סוברים שביום טוב יש רק איסור לא תעשה לבד. וראה בעונג יום טוב (שו"ת, או"ח סי' מה) שיש לו מהלך חדש בסוגייתנו, ועל פי זה מיישב הקושיא הנ"ל. **כב. תוספות** רבינו פרץ (ד"ה ומריתסה), וכן הוא בתוספות בחולין (קמא. ד"ה לא) ובתוספות הרשב"א (ד"ה וכמיתסה) בשם הריב"א [ועיין שם מה שדנו בדברי הריב"א], מהר"ם חלאווה (ד"ה ומ), אבן העוזר (בתוס' ד"ה כמיתסה) וחתם סופר (ד"ה ניט). בתוספות הביאו את

בנודע ביהודה (שו"ת סוף מהדו"ק, שלמה מחמן המחבר) הובא להקשות על שיטה זוכה, שכיון שלכתחילה אסור לו לקיים את העשה ולדחות את הלא תעשה ועשה, ממילא אם עבר וקיים את העשה, עבר עבירה, ואם כן לא קיים כלל את העשה, שהיא מצוה הבאה בעבירה, ושוב צריך ללקות על עשיית מלאכה ביום טוב, שהרי התברר שלא קיים את העשה של כיסוי הדם. והנודע ביהודה האריך בזה, וביאר שכיון שהלא תעשה נדחה מפני העשה, שוב אין כאן עבירה, ואף שלכתחילה אסור לו לקיים את העשה של כיסוי הדם, היינו משום שיש כאן עשה של שביתה ביום טוב, אבל אם קיים את העשה של כיסוי הדם לא עבר עבירה, 'דמאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה'כו.

מה הקשתה הגמרא 'וכתישה ביום טוב מי שרי', והלא כמו שהלאו של חרישה צריך להידחות מפני העשה כמו כן הכתישה

ג. עוד הקשו **הראשונים**כז, שהרי להלן הקשתה הגמרא 'וכתישה ביום טוב מי שרי', וקשה, מה החילוק בין הכתישה לחרישה, וכמו שהגמרא הבינה שהלאו של חרישה ביום טוב צריך להידחות מפני מצות כיסוי הדם, כמו כן הלאו של כתישה ביום טוב גם צריך להידחות מפני מצות כיסוי הדמכח.

בתוספות הרשב"א ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה כמיתסה) תירצו, שאף שהגמרא הבינה שמשום דין הואיל לא צריך ללקות על החרישה ביום טוב, אבל לא שייך שמחמת הואיל לא ילקו גם על הכתישה ביום טוב, שתרי הואיל לא אמרינן, שהרי מה שאין לוקים על החרישה הוא משום הואיל שהיה צריך לכיסוי הדם, וזה שייך רק אם על ידי החרישה יהיה לו עפר מזומן לכיסוי הדם, אבל אם בשעת החרישה אינו ראוי לכיסוי הדם, שצריך לכתשם, אם כן צריך לומר גם הואיל וראוי לכתשם, ותרי הואיל לא אמרינן כט.

בחידושי רבינו דוד תירץ בשם רבו, על פי מה שביארל שהטעם שאיסור החרישה ביום טוב צריך להידחות מפני מצות כיסוי הדם, משום שאפשר שבשעת החרישה יבוא אחד וישחוט ויצטרך לו העפר לצורך כיסוי הדם, ובשעה שעובר על הלא תעשה יתקיים העשה של כיסוי הדם, ולפי זה הקשתה הגמרא שכל זה שייך לומר על החרישה אבל לא על הכתישה, שאין לומר שבשעת הכתישה תתקיים מצות כיסוי הדם, שאם כן בשעת החרישה עדיין לא התקיימה מצות כיסוי הדם, ונמצא שבשעה שעבר על הלא תעשה של חרישה לא קיים עשה, שאי אפשר לעשות את החרישה והכתישה באותו רגע, ונמצא שאחד מהם לא היה בשעת קיום העשהלא.

אלא שלפי זה קשה מה הקשתה הגמרא שראויות לכתשם כלאחר יד, והרי סוף סוף אם יכתוש אותם נמצא שבשעת החרישה לא היה יכול לקיים את

הקושיא מדברי הגמרא 'וכתישה ביום טוב מי שרי' (הובא בתוס' רבינו פרץ, קוסטא ג) בשם הריב"א, ואחר כך כתבו 'ועוד תימא' והקשו מדוע הלא תעשה של יום טוב נדחה מפני העשה, וכתב הפני יהושע (בתוס' ד"ה כמיתסה), שקושיא זו לא הקשה הריב"א, שהרי לפי שיטת הריב"א לא קשה קושיא זו, שהרי הוא סובר שאין לוקים באופן זה. וכתב הפני יהושע, שהתוספות כאן לא הביאו תירוץ זה של הריב"א, משום שעדיין לא יתורץ בתירוץ זה מה שהקשו עוד מהגמרא להלן 'וכתישה ביום טוב מי שרי' [אמנם להלן בסמוך (קוסטא ג) הובא בשם האחרונים לתרץ על פי דברי הריב"א גם את הקושיא מדברי הגמרא 'וכתישה ביום טוב מי שרי']. **כג. כתב** המהר"ם חלאווה, שאין להקשות שעדיין יש לו ללקות על מלאכת הזריעה ביום טוב, שהרי הוא מחפה בעפר בשעת הזריעה, מפני שהזריעה היא רק מכח החרישה שבשעה שהוא חורש הוא גם מחפה בעפר, וכמו שאינו עובר על החרישה כך אינו עובר גם על הזריעה, שלא יפה כח הבן מכח האב [צריך עיון קושייתו, שהרי כמו שהמלאכה של חרישה ביום טוב דינה להידחות מפני העשה של כיסוי הדם, כמו כן גם מלאכת הזריעה, שהרי פעולת הזריעה היא במעשה החרישה, והמעשה הזה של החרישה דינו להידחות מפני כיסוי הדם. ואפשר שזה כוונתו בתירוץ. ואפשר לפרש באופן אחר, שכוונתו להקשות שאף שהחרישה שהיא כוללת את הזריעה היתה לצורך כיסוי הדם, מכל מקום כיון שיכול לחרוש לצורך כיסוי הדם בלי לזרוע, לא נדחה הלאו של הזריעה מפני מצות כיסוי הדם]. **כד. כתב** המשנה למלך (שופר פ"ו ה"ד), שיש לומר שאפילו רבינו תם והרשב"ם שתירצו תירוצים אחרים גם הם סוברים שאם קיים עשה ודחה בזה לא תעשה ועשה אינו לוקה על הלאו, שהוא נדחה מפני העשה, ומה שלא תירצו כן משום שאמנם אם באמת קיים בעפר שחרש את מצות כיסוי הדם לא ילקה, אבל בגמרא לא מדובר שבאמת קיים מצות כיסוי הדם, אלא דנים הואיל והיה יכול לקיים מצות כיסוי הדם, ולא שייך לומר הואיל באופן זה, שהרי אסור לו לקיים כיסוי הדם, שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה, ולא שייך לומר הואיל שהיה עובר על איסור. **כה. שאף** שעשה אינו דוחה לא תעשה ועשה, מכל מקום אין לוקים על הלא תעשה. **כו. וראה** עוד מה שכתב בזה בן המחבר במהדורא תנינא (או"ח סי' קלה-קלו). **כז. התוספות** ורבינו דוד והר"ן (שם), ובספר הישר (סי' שנח). **כח. בספר** הישר הקשה קושיא זו בסגנון אחר קצת, על פי מה שפירש בדעת רש"י (הובא לעיל), שהטעם שאם החרישה היא לצורך כיסוי הדם אין לוקים עליה, משום שהיא מלאכת אוכל נפש, והקשה, אם החרישה היא מלאכת אוכל נפש, כמו כן גם הכתישה ביום טוב היא אוכל נפש, ומה הקשתה הגמרא 'וכתישה ביום טוב מי שרי'. **כט. בספר** הישר (סי' שנח) כתב כן כקושיא על רש"י, מה הקשתה הגמרא 'אבנים ראויות לכותשן' והרי תרי הואיל לא אמרינן. ולפי מה שכתב רבינו פרץ, זה תירוץ הגמרא 'וכתישה ביום טוב מי שרי', שלא אומרים תרי הואיל, ואיך נפטר על הכתישה. **ל. ליישב** קושיא א' שהרי עשה דוחה לא תעשה נאמר רק אם בשעה שעובר על הלא תעשה מקיים את העשה. **לא. וכן** תירץ הפני יהושע בביצה (מ. בתוס' ד"ה נעפר, נפ"ד ועפ"י) בדרך אחד. ובדרך אחר תירץ, שהחופר בסתם קרקע אינו עובר על איסור כתישה, ורק החופר באבנים מקורזלות הוא כותש אותם ועובר על איסור כתישה, ולפי זה לא הותרה הכתישה ביום טוב באבנים מקורזלות אפילו אם הוא לצורך כיסוי הדם, כיון שיכול לחפור בקרקע עולם ולא יעבור על איסור כתישה, ובמקום שיכול לקיים שניהם אין עשה דוחה לא תעשה, אבל על החרישה אין לו ללקות, כי מדובר שאין לו שום אופן להביא עפר אלא על ידי חרישה ואינו יכול לקיים מצות כיסוי הדם אלא על ידי החרישה.

מצות כיסוי הדם, ועבר על הלא תעשה של חרישה ביום טוב[לב]. ומבאר רבינו דוד, שכיון שיכול לכתוש את העפר כלאחר יד, שאינו נחשב מלאכה, אם כן החרישה נחשבת שהיא בשעה שמכסה את הדם, אף שעדיין העפר מחוסר כתישה, שרק אם הכתישה היא מלאכה, לא היתה החרישה בשעת כיסוי הדם, כיון שהחרישה אינה ראויה לכיסוי, שחסרה עדיין מלאכת כתישה לצורך הכיסוי, אבל אם בשעת החרישה חסר רק כתישה כלאחר יד, וכתישה כלאחר יד אינה מלאכה, הרי זה כאילו שהחרישה היא מיד לצורך כיסוי הדם.

ורבינו דוד כתב על זה שהוא דוחק, שאף שכתישה כלאחר יד אינה מלאכה לענין שיתחייב עליה ביום טוב, מכל מקום היא נחשבת מלאכה לענין שהכיסוי לא נגמר בשעת החרישה, כיון שצריך עדיין איזו פעולה כדי שהעפר יהיה ראוי לכיסוי.

האחרונים[לג] תירצו, על פי מה שנתבאר לעיל בסמוך שיש סוברים שאף שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה, היינו שלכתחילה לא הותר לעבור על הלא תעשה, אבל אם כבר עבר על הלא תעשה אינו לוקה על זה, שנדחה מפני העשה, ולכן הקשתה הגמרא שלא ילקו על עשיית מלאכה ביום טוב, אף שהוא לא תעשה ועשה, אמנם כל זה שייך אם לא היה צריך כתישה כדי לכסות את הדם בעפר שחרש, ואנו דנים מצד מלאכת החרישה שנעשתה כבר, בזה שייך לומר שבדיעבד אין מלקות על זה כיון שראוי לכיסוי הדם, אבל אם העפר שחרש אינו ראוי לכסות את הדם רק אם יכתוש את הרגבים, והוא עומד עדיין לפני שכתש את הרגבים, ולכתחילה לא נתיר לו לכתוש את הרגבים כיון שעובר על לא תעשה ועשה, שוב מתחייב על מלאכת החרישה, שהתברר שהחרישה אינה ראויה לכסות הדם, כיון שמחוסרת כתישה שהיא מלאכה אסורה ביום טוב[לד].

מלשון הגמרא 'אחרישה לא ליחייב' משמע שקושיית הגמרא לא היתה מדוע לוקים על יום טוב

ד. עוד הקשו[לה], שלפירוש זה היתה הגמרא צריכה לומר, 'איום טוב לא ליחייב', ומהלשון 'אחרישה לא ליחייב' משמע שקושיית הגמרא היא לא מדוע מתחייבים על יום טוב, אלא מדוע מתחייבים על חרישה של שביעית וכלאים.

הואיל שייך באופן שהמלאכה תהיה בגדר הותרה, אבל לא באופן שהמלאכה תהיה מותרת בגדר דחויה

ה. עוד הקשו הראשונים[לו], שדין הואיל שייך רק אם יתכן שיתברר שהמלאכה היא מלאכת היתר, כגון בבישול ביום טוב, שהנידון הוא האם הבישול שעשה ביום טוב היא מלאכת אוכל נפש, ובדין הואיל התחדש שאף אם בשעה שעשה את המלאכה לא היתה כוונתו לצורך יום טוב, ולא שייך את ההיתר של מלאכת אוכל נפש, אבל הואיל שאם יבואו אורחים יתברר שהמלאכה היא מלאכת היתר, לכן אינו לוקה, אבל כשחרש ביום טוב, עצם החרישה היא מלאכה האסורה ביום טוב, ואף חרישה לצורך כיסוי הדם אינה מלאכת היתר, אלא שהיא נדחית מפני העשה של כיסוי הדם, וכל עוד שאין כאן את העשה של כיסוי הדם שידחה יום טוב, לא שייך לפוטרו ממלקות, כיון שעשה מלאכה אסורה ביום טוב, ואין כאן עשה שידחה את הלא תעשה של עשיית מלאכה ביום טוב. ואם אתה אומר הואיל באופן זה, התרת כל איסורים שבתורה, הואיל ואם היו באופן שעשה היו דוחים את הלאו היו פטורים[לז]. ומחמת הקושיות הנ"ל, פירשו הראשונים באופנים אחרים, וכדלהלן.

פירוש הרשב"ם בקושיית הגמרא 'אי אמרינן הואיל אחרישה לא ליחייב' והקושיות על פירוש זה

הרשב"ם (הו"ד נמוק' ד"ה כמיקה) פירש, שהגמרא הקשתה אם אומרים הואיל מדוע לוקים על החרישה, והלא הואיל וראוי לכסות בעפר של החרישה דם צפור, ובאופן זה החרישה היא מלאכה שאינה צריכה לגופה[לח], אם כן היה צריך להיפטר על מלאכת החרישה[לט]. ועל פי זה מיושבות קושיות א' וב' וה', שבאמת אין כאן דחיית עשה את הלא תעשה, אלא הפטור הוא משום שהיא מלאכה שאין צריכה לגופה. וכמו כן תתיישב קושיא ג' מדוע הקשתה הגמרא 'וכתישה ביום טוב מי שרי' שאין דין הכתישה ביום טוב כדין החרישה ביום טוב, משום שחרישה שהיא לצורך כיסוי הדם היא מלאכה שאינה צריכה לגופה, אבל כתישה לצורך שיהיה לו עפר לכסות דם היא מלאכה הצריכה לגופה, שהכתישה היא לצורך העפר[מ].

ר"י הקשה על פירוש זה, שהדין שהחופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה פטור נאמר רק בחופר בבית, משום שהחפירה מקלקלת את הבית, אבל בשדה שהחרישה משביחה את השדה אף החופר לצורך העפר חייב, שהשדה משתבחת על ידי החפירה[מא] כמבואר בחגיגה (י.), והחורש תלם הוא בשדה, ואין לו להיפטר אפילו אם אינו צריך אלא לעפרה[מב].

ותירץ הקהילות יעקב (סי' מג אות ג), שיש לומר שהרשב"ם סובר שאם אינו מתכוין לצורך החרישה, אינו מתחייב לפי רבי שמעון אפילו אם הוא חופר בקרקע שלו[מג]. ויש שתירצו[מד], **על פי המאירי** בשבת (עג: ד"ה החופר), שהחורש בשדה לא לצורך זריעה, ובצורה שמקלקלת את הקרקע, פטור אפילו לפי רבי יהודה שמחייב במלאכה שאין צריכה לגופה[מה].

עוד הקשה ר"י, שאם אומרים הואיל והיה עושה מלאכה באופן שאינה לגופה היה פטור, אם כן לא יתחייב על כל מלאכת שבת, הואיל שאם היה עושה

לב. הפני יהושע (שם) תירץ, שאפשר שראויות לכתשם כלאחר יד לפני החרישה, ובשעת החרישה מיד יכסה. וכעין זה הוא ברש"ש (נמוקי"ו ד"ה למיזמן). **לג. האבן** העוזר (נמוק' ד"ה כמיקה), החתם סופר (ד"ה ניט"ט) והחמדת שלמה (שו"ת, שו"ת סי' כב אות ג). **לד. וראה** בעונג יום טוב (שו"ת, שו"ת סי' מה) שיש לו מהלך חדש בסוגייתנו, ועל פי זה מיישב הקושיא הנ"ל. **לה. כן** הקשה בספר הישר. **לו. כן** הקשו רבינו דוד והמהר"ם חלאווה (ד"ה ומ"ו) והחזון איש (שו"ת סי' קכד לנקי מו: נמוק' ד"ה ונכה). וכעין זה הוא בחמדת שלמה (שו"ת, שו"ת סי' כב), שדין הואיל שייך רק אם דנים אם היא מלאכת אוכל נפש שהותרה ביום טוב, אבל עשה דוחה לא תעשה אינה בגדר הותרה, אלא בגדר דחויה. **לז. ראה** לעיל (מו: בענין 'תירגון על קושיית התוספות שבפקוח נפש היא דמוי"ה וכו') שהחמדת שלמה והחזון איש ועוד אחרונים מתרצים על פי הסברא הנ"ל את קושיית התוספות (שם ד"ה ונכה), והקשו החמדת שלמה והחזון איש שמדברי התוספות כאן משמע לא כן, שמוכח שאומרים הואיל והלאו היה יכול להדחות מפני העשה. והחמדת שלמה מחמת קושיא זו מפרש כפירוש הרשב"ם, ומיישב פירושו ממה שהקשה עליו ר"י כפי שהובא להלן בביאור בענין 'פירוש הרשב"ם בקושיית הגמרא' וכו'. והחזון איש מחמת קושיא זו מפרש פירוש אחר בדברי הגמרא הובא להלן בענין 'ביאור החזון איש בקושיית הגמרא' וכו'. **לח. שהוא** כחופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה שהוא פטור (שבת עג:). **לט. המנחת** שלמה (נמוק' ד"ה כמיקה) הקשה על סברת הרשב"ם, שסוף סוף בשעת עשיית מלאכת החרישה, היא היתה מלאכה הצריכה לגופה, שהמלאכה לא היתה לצורך נטילת העפר. וכתב, שיש לומר בדוחק, שכיון שאם בסוף יצטרך לעפר לצורך כיסוי הדם, לא יוכל להשתמש בחרישה שחרש לצורך הזריעה, ויצטרך לחרוש תלם אחר, ולא הועילה מחשבתו מה שחרש לצורך הזריעה, נמצא שאין ודאות שהחרישה תהיה מלאכה הצריכה לגופה, שאפשר שתהיה לצורך נטילת עפר שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה. וראה שם שמבאר סברת הרשב"ם, שיתכן שזה דומה למי שהעלה דגים ותינוק במצודה (מנחות פד.), שפטור אפילו אם כוונתו היתה לדגים, כיון שאין מלאכת הצידה נעשית רק במחשבתו, אבל לפי מעשיו היא פעולת היתר של הצלת תינוק, כמו כן כיון שמלאכת החרישה תיתכן להיעשות בהיתר, באופן שהיא תהיה מלאכה שאינה צריכה לגופה, נמצא שהמלאכה נעשית רק על ידי מחשבתו שחשב לצורך הקרקע, ואינו מתחייב באופן זה. **מ. ולפירוש** זה הסכימו הר"ן ורבינו דוד. אלא שרבינו דוד הקשה, שכל זה שייך לומר על מלאכת החרישה ביום טוב, אבל הרי הוא גם זורע, שהוא מחפה בעפר בשעת הזריעה, ועל זה לא שייך לומר שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה, ואף אם בהמשך יצטרך את העפר לצורך כיסוי הדם, אבל עכשיו השתמש בעפר לצורך זריעה, ואף אם אחר כך יחזור ויגלה את הזריעה ויטול את העפר כדי לכסות דם, מכל מקום עכשיו בשעה שמכסה את הזרעים עובר על מלאכת זורע. ותירץ, שאמנם ילקה על איסור זורע, ובאמת צריך ללקות שמונה לאוין, וקושיית הגמרא לא היתה מדוע לוקה שמונה לאוין, אלא קושיית הגמרא היתה על לשון המשנה שמשמע שעובר משום חרישה ביום טוב, ועל זה הוקשה לגמרא מדוע עובר על החרישה, והלא הואיל והחרישה ראויה לכיסוי הדם אין לוקה על זה. **מא. המהרש"א** (נמוק' שם, נ"ל שמשמיה) מבאר שאפילו אם החורש לא התכוין להשביח את הקרקע, אין לפוטרו מטעם שאינו מתכוין, שהוא פסיק רישא שישביח הקרקע. ולכאורה היה אפשר לתרץ את דברי הרשב"ם שמדובר בקרקע של חבירו, והחופר בקרקע חבירו לצורך העפר פטור, משום שהוא פסיק רישא דלא ניחא ליה, כמו שמבואר בשבת (קנ.). ומבאר המהרש"א, שמכל מקום קשה שמסתבר להעמיד את המשנה שהוא חורש בשדה שלו כדי להוסיף מלקות גם על חרישה, ולא שייך להעמיד את המשנה דווקא בחצר חבירו ומחמת כן להקשות על רבה. ועיין עוד מה שכתב בזה החתם סופר (ד"ה כמיקה). **מב. הקהלות יעקב** (סי' מג אות ג) מבאר את קושיית התוספות על פי דברי הגמרא בחגיגה, שמבואר שם שאפילו לפי רבי יהודה שמחייב על מלאכה שאינה צריכה לגופה, מכל מקום החופר בבית ואינו צריך אלא לעפר, פטור, משום שהוא מקלקל, ולדבריו אם חופר בשדה, אפילו אם השדה אינה שלו, חייב, אף שאינו צריך את החרישה, משום שחפירה בשדה היא לא קלקול, ולפי רבי שמעון גם החופר בשדה שאינה שלו ואין צריך אלא לעפרה, פטור, שכיון שאינו נהנה מהחפירה, היא מלאכה שאינה צריכה לגופה. ונמצא שיש שני טעמים לפטור בחופר לצורך העפר: א. כיון שהוא מקלקל, וטעם זה שייך רק בבית, וגם רבי יהודה מודה לטעם זה. ב. מטעם מלאכה שאינה צריכה לגופה. וטעם זה שייך אפילו כשחופר בקרקע חבירו, ורק רבי שמעון סובר טעם זה. והתוספות הקשו, שהטעם של מקלקל לא שייך כאן, כיון שהוא חופר בשדה, ובשדה אין זה קלקול, וזו כוונת התוספות במה שכתבו 'והא דחופר גומא פטור היינו דווקא בבית דמקלקל הוא כדמוכח בפ"ק דחגיגה (דף י.) והכא בשדה דלזריעה קיימא שמשביח את השדה בחרישה'. עוד הקשו התוספות, שאפילו לפי רבי שמעון שסובר שיש אופן שפטור גם באופן שאינו מקלקל, כגון שחופר בשדה שאינו שלו, גם קשה, שהרי אפשר להעמיד את המשנה שחופר בשדה שלו ומתחייב על החרישה, וזו כוונת התוספות במה שכתבו 'ואפילו אי הוה התם דם ציפור הוה חייב אי חריש בארעא דיליה'. וכתב הקהלות יעקב, שאת קושיית התוספות שאין זה מקלקל, יש ליישב שגם הרשב"ם לא פטר משום מקלקל אלא משום מלאכה שאינה צריכה לגופה. ומה שהקשו התוספות שבקרקע שלו חייב אפילו לרבי שמעון. עוד כתבו התוספות 'ואי אמרת הואיל ואי הוי מלאכה שאין צריכה לגופה פטור השתא נמי פטור א"כ ביטלת כל מלאכת שבת', והוא קושיא אחרת, שלא שייך לומר כלל הואיל באופן זה, וכפי שהובא בביאור. **מג. ואף** שבשבת (קנ. ונמוקיו שם ד"ה ג', ד"ה כמיקה) משמע שהחופר בקרקע שלו חייב בכל אופן, שהגמרא נקטה אופן שהוא פטור, באופן שחופר בקרקע חבירו, ומשמע שבקרקע שלו חייב בכל אופן. יש לומר שהרשב"ם יפרש כפירוש הערוך (ערך סנכר) שהגמרא נקטה שהוא חרש בקרקע חבירו משום שבקרקע של חבירו הוא פסיק רישא דלא ניחא ליה, ולפי זה מדובר שם לפי רבי יהודה, אבל לפי רבי שמעון אפילו בקרקע שלו שייך מלאכה שאינה צריכה לגופה, אם מתכוין לצורך העפר ולא לצורך הקרקע. קהלות יעקב (שם). **מד. המגיה** לחידושי רבינו דוד (הערה 45). **מה. ולפי** זה מיושב מה שתמוה לכאורה איך הקשתה הגמרא מהדין של מלאכה שאינה לגופה, והרי אפשר שהברייתא סוברת כרבי יהודה שמחייב על מלאכה שאינה צריכה לגופה. אבל לפי הנ"ל באופן זה אפילו רבי יהודה מודה. אמנם צריך עיון שלפי זה טעם הפטור הוא משום הואיל שהיה מקלקל, ולשון הרשב"ם הוא הואיל והיה מלאכה שאינה צריכה לגופה.

את המלאכה באופן שאינה צריכה לגופה, לא היה חייב על המלאכה, ומוכח שאין אומרים הואיל ואם היה חופר באופן שהמלאכה לא היתה צריכה לגופה, פטור.

החמדת שלמה (סו"ת, מו"ח סי' כב אות ו) מיישב את פירוש הרשב"ם, שאף שהחורש בשדה ואין צריך אלא לעפרה, הוא פסיק רישא, ולכן מתחייב גם על מלאכת החרישה, מכל מקום כל זה כשצריך את העפר לצורך רשות, אבל באופן שצריך את העפר לצורך כיסוי הדם, כיון שהוא צורך מצוה, עיקר המלאכה מתייחסת לצורך הכיסוי שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה, לכן פטור על מלאכת החרישה, אף אם התכוין גם לצורך החרישה[מו]. ומיושב מה שהקשו התוספות מהמבואר בחגיגה שהחורש בשדה ואינו צריך אלא לעפרו חייב, ששם מדובר שחורש לצורך רשות, אבל כשהחרישה היא לצורך מצות כיסוי הדם, עיקר החרישה מתייחסת לצורך הכיסוי. וכן מיושב מה שהקשה ר"י שאם כן לא יתחייבו על כל המלאכות הואיל והיה עושה אותם שלא לצורך גופם, שבשאר מלאכות לא שייך לומר הואיל והיה עושה מלאכה באופן שהיא אינה צריכה לגופה היה פטור, שרק בחורש ביום טוב שייך לומר כן, משום שאם היה חורש לצורך כיסוי הדם היה נפטר אף אם היתה כוונתו גם לצורך החרישה משום שעיקר החרישה היתה מתייחסת לכיסוי הדם שהוא מצוה, מה שאין כן במלאכות אחרות אם היה עושה מלאכה גם לצורך גופה וגם שלא לצורך גופה היה מתחייב, ולכן לא שייך לפטור אותו משום הואיל ואם היה עושה שלא לצורך גופה[מז].

אהח"ת 19/06/2018

המהר"ם חלאווה (ד"ה ומ') הקשה על פירוש הרשב"ם, שאין אומרים הואיל באופן זה, שהואיל נאמר רק באופן שהתברר בסוף שהמלאכה היא מלאכת היתר, כגון כשמבשל ביום טוב, שאם בסוף יבואו אורחים התברר שהמלאכה היא מלאכת אוכל נפש והיא מלאכת היתר, אבל כאן האדם לא התכוין לכיסוי אלא לחרישה, והחרישה היא מלאכה שלוקים עליה ביום טוב[מח].

השפת אמת (ד"ה ממריסה) **והקהלות יעקב** (סי' מג אות ג) הקשו על פירוש הרשב"ם, שהנידון שלנו אינו דומה לשאר מקומות שנאמר בהם הואיל, שבשאר מקומות שאומרים הואיל, הוא באופן שהיה יכול לעשות המלאכה ולהיות פטור עליה, לכן המלאכה היא מלאכת פטור, אבל לא מצאנו שיפטרו הואיל והיה יכול לעשות באופן שלא תהיה כלל מלאכה, שהרי עכשיו עשה באופן שהיא מלאכה, והואיל שהיה חורש לצורך עפרה, הוא הואיל שהיה אופן שהחרישה לא היתה נחשבת כלל מלאכה, שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה שאין זו מלאכה, ואין אומרים הואיל באופן זה. וכתב הקהלות יעקב, שצריך לומר שהרשב"ם סובר שהפעולה קובעת, שכל פעולה ששייך לעשותה באופן שלא יתחייבו עליה, אומרים הואיל והפעולה היתה יכולה להיעשות באופן שלא יתחייבו על זה, פטורים, אלא שצריך עיון הסברא בזה[מט].

פירוש רבינו תם בקושיית הגמרא 'ואי אמרינן הואיל אחרישה לא ליחייב' והקושיות על פירוש זה

רבינו תם (נמוק' שם, ונספר היסר) פירש, שהגמרא הקשתה מדוע לוקים על חרישת כלאים[נ], הרי כלאים הוא לא תעשה לחוד, ודינו להידחות משום העשה של כיסוי הדם[נא], אבל לא הוקשה לגמרא מדוע מתחייבים על חרישה ביום טוב, משום שיום טוב לא נדחה מפני עשה כמו שהתבאר[נב], וקושיית הגמרא 'וכתישה ביום טוב מי שרי' היא, שמאחר שמחמת הלאו של מלאכה ביום טוב נאסר לעשות כתישה ביום טוב, שוב גם הלאו של כלאים אינו נדחה מפני העשה של כיסוי הדם[נג].

ובהסבר מדוע אם לאו אחד אינו נדחה שוב כל הלאוין לא נדחים מפני העשה, מפרש **הקובץ הערות** (סי' סט סק"ט), שעשה דוחה לא תעשה הוא רק באופן שמוטל עליו לקיים את העשה, אבל אם לא היה צריך לקיים את העשה, אין העשה דוחה את הלא תעשה[נד]. אבל בדברי **המשנה למלך** (פופר פ"ו ה"ד) מבואר לא כן, שהוא מפרש שהטעם שאם אסור משום כתישה ביום טוב שוב לא הותרו כל הלאוין, הוא משום שמאחר שלא הותר הלאו של כתישה ביום טוב, שוב לא יבוא לכסות דם בעפר החרישה, ולא שייך לומר הואיל שהיה מכסה דם במה שחרש, שלא אומרים הואיל שיכול לעבור על איסור[נה].

ורבינו דוד הקשה על פירוש רבינו תם, שמהלשון 'אחרישה לא ליחייב' משמע שקושיית הגמרא היא מדוע לא מתחייבים על הלאוין שעובר על ידי החרישה, ואילו לפי פירוש רבינו תם קשה כמו כן שלא יתחייב על כל הלאוין [מלבד יום טוב] של כהן ונזיר, שאינם לאוין על החרישה[נו], שהעשה של כיסוי הדם ידחה את כל הלאוין הנ"ל, והגמרא היתה צריכה להקשות 'ואי אמרינן הואיל לא ליחייב כלל'.

המנחת שלמה (נמוק' ד"ה כמיסה) הקשה על פירוש רבינו תם, היכן מצאנו באיסור כלאים היתר של הואיל, בשלמא לענין יום טוב, יש לומר שבאופן ששייך הואיל הוא נכלל בכלל ההיתר של 'אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם' (שמות יב טז), אבל היכן נרמז שום היתר על הלאו של כלאים[נז].

מו. עיין שם שהוכיח יסוד זה, וראה שם בארוכה שדבריו בנויים על שיטת הרשב"א בשבת (קז. ד"ה תוספתא - השמי) שמי שנועל ביתו לשמרו, והיה צבי שמור בתוכו, פטור על צידת הצבי אף אם כיון גם לצוד, ואף שהוא פסיק רישא. ומבואר כנ"ל בדברי הרשב"א, שכיון שמוטל עליו לשמור ביתו ולנעלו, עיקר המעשה מתייחס לנעילת הבית ולא לצידת הצבי. וראה עוד בעונג יום טוב (סו"ת, מו"ח סי' כב ד"ה ומילוק) שגם מיישב את שיטת הרשב"ם על פי דברי הרשב"א הנ"ל, אלא שהוא מבאר ביאור אחר בשיטת הרשב"א. **מז. וראה** להלן בהערות שהובא מה שתירץ האור שמח את קושיות התוספות על הרשב"ם. **מח. אפשר** שכוונתו להקשות כקושיית השפת אמת והקהלות יעקב שהובאה בביאור בסמוך. **מט. האור שמח** (יום טוב פ"ו ה"ז) מיישב קושיא זו, על פי היסוד שיסד, שכל פסיק רישא, אף שהוא עובר על הלאו של עשיית מלאכה, מכל מקום אם לא התכוין למלאכה אינו עובר על העשה של שביתה, שרק ביחס למלאכה יש לחלק בין פסיק רישא לאינו פסיק רישא, שאם המלאכה היא פסיק רישא היא מתייחסת למעשה האדם, ואם אינה פסיק רישא אינה מתייחסת למעשה האדם, אבל כשאנו דנים ביחס לגוף האדם, האם הוא שבת, כל שלא התכוין למלאכה אינו עובר על העשה של שביתה, ואין לחלק בין אם הוא פסיק רישא לאינו פסיק רישא, שלא יתכן ששני אנשים עשו מעשה שעל ידו נעשתה מלאכה בשבת ולא התכוונו למלאכה, ואצל אחד זה היה פסיק רישא ואצל אחר זה לא היה פסיק רישא, ונאמר שאחד מהם שבת ואחד מהם לא שבת, שהרי שניהם עשו את אותו המעשה, ושניהם לא התכוונו למלאכה, ומה בכך שאצל אחד מהם היה פסיק רישא, וכי משום שודאי שתהיה המלאכה נמצא שגופו לא שבת, יותר ממי שלא היה ודאי שהמלאכה תיעשה. ועל פי זה כתב בדעת הרשב"ם, שודאי שאם הוא חרש לצורך כיסוי הדם זה פסיק רישא שתהיה כאן חרישה, ועשה מלאכה ביום טוב, וכמו שהקשו התוספות, שהרי זה פסיק רישא שתהיה כאן מלאכה, אבל הוא לא עבר על העשה של שביתה, כי באינו מתכוין לא עוברים על העשה של שביתה אפילו אם הוא פסיק רישא, וכיון שאינו עובר על העשה יש כאן לא תעשה לבד, והעשה של כיסוי הדם דוחה את הלא תעשה. וכל זה אם באמת דעתו היתה על כיסוי הדם, אבל עכשיו שאין דעתו על כיסוי הדם, אם כן עובר רק על העשה ולא על הלא תעשה, שעל הלא תעשה אינו עובר שהואיל וראוי לכיסוי הדם הוא נדחה מפני העשה, ומכל מקום על העשה הוא עובר כיון שבאמת לא היתה דעתו לכיסוי, ולא שייך לומר שמחמת הואיל לא עבר על העשה, שהעשה של שביתה תלוי בכוונתו, וכוונתו לא היתה לכיסוי אלא למלאכה. ולפי זה מיושבת קושיית התוספות, שאף שהוא פסיק רישא מכל מקום שייך שיפטר משום מצות כיסוי הדם שעשה דוחה לא תעשה. ובזה מיישב גם את הקושיא הנ"ל, שבאמת לא שייך לומר הואיל והיה אופן שלא היתה כאן מלאכה והיה נפטר עליה, ושייך רק הואיל והיה יכול להיפטר באופן שהיא מלאכה, שלפי מה שהתבאר, אף אם החרישה לא היתה צריכה לגופה היה מתחייב עליה, כיון שהוא פסיק רישא שהשדה תתוקן על ידי החרישה, אלא שהיה פטור עליה משום שהעשה של כיסוי הדם היה דוחה את הלאו, ולכן שייך לומר הואיל והיה אופן שהיה פטור על החרישה אף אם היא היתה מלאכה, לכן אינו לוקה על החרישה. **נ. בספר** הישר כתב, שכמו כן קושיית הגמרא היתה גם על חרישה בשביעית, וכן על טומאת הנזיר, שכל אלו הלאוין דינם להידחות מפני העשה של כיסוי הדם. חוץ מחרישה ביום טוב שאין דינה להידחות מחמת עשה של כיסוי הדם כמו שהתבאר. **נא. לכאורה** קשה, הרי יכול לקיים את העשה של כיסוי הדם בלי לעבור על הלאו של כלאים, שיכול לחרוש באופן שאינו כלאים, ובאופן שאפשר לקיים שניהם אין העשה דוחה את הלא תעשה. ופירשו התוספות, שמדובר שאם ינסה לחרוש באופן אחר שאינו כלאים יתנגב הדם, ושוב לא יוכל לקיים את העשה של כיסוי הדם. וכן הוא בספר הישר ועיין שם עוד מה שכתב בזה. ובחידושי רבינו דוד (ד"ה ומ') כתב, שקיימא לן ביבמות (ד:) שעשה דוחה לא תעשה אפילו אם אפשר לקיים את שניהם. ומבואר ששיטת רבינו דוד כשיטת התוספות במנחות (מ. ד"ה מיון) בתירוצם השני שמן התורה עשה דוחה לא תעשה אפילו אם אפשר לקיים שניהם.

נב. שיום טוב הוא עשה ולא תעשה ואינו נדחה מפני עשה. או שמזה שהתורה גילתה שאסור לשרוף קדשים ביום טוב מוכח שאין הלאו של יום טוב נדחה מפני עשה. **נג. ומיד** בקושיית הגמרא 'אחרישה לא ליחייב' הגמרא היתה יכולה לתרץ, שכיון שחרישה ביום טוב לא נדחית מפני העשה של כיסוי הדם, כמו כן לא נדחה הלאו של כלאים מפני העשה של כיסוי הדם, אלא שהגמרא תירצה בענין אחר כדי להגדיל תורה ולהאדירה. ולפירוש רבינו תם תתיישב קושיא ב', שאין העשה דוחה לא תעשה של יום טוב, ותתיישב קושיא ג' מקושיית הגמרא 'וכתישה ביום טוב מי שרי', וכן תתיישב קושיא ד' מדוע הגמרא לא אמרה 'איום טוב לא ליחייב' לפי שהקושיא לא היתה מהלאו של יום טוב. ורבינו דוד הקשה על רבינו תם שכאן לא שייך הואיל, כמבואר בביאור בקושיא ה'. האור חדש (נמוק' ד"ה כמיסה, נפ"ד ור"ם) הקשה על פירוש רבינו תם, מדוע היתה הגמרא צריכה להקשות מכתישה, והלא עשה דוחה רק לא תעשה אחד, ואינו דוחה כמה לא תעשה, ואין העשה של כיסוי הדם יכול לדחות את כל הלא תעשה של שביעית ויום טוב וכלאים וטומאה, ואם כן היתה יכולה הגמרא להקשות איך העשה ידחה את כל הלא תעשה, וכיון שאינו דוחה את כל הלא תעשה, שוב יתחייבו על כל הלאוין, ולא ידחה אפילו אחד מהם, כמו שמבואר בגמרא שעל ידי שהכתישה לא נדחתה, שוב לוקה אפילו על הלאו של כלאים. ומדברי הספר הישר (הוספ לענ"ל בהערות) משמע שעשה דוחה אפילו כמה לא תעשה, שפירש שקושיית הגמרא שהלאוין של שביעית וכלאים וטומאת נזיר ידחו משום העשה של כיסוי הדם. ועיין מה שכתבו בזה בחידושי רבינו משה מאימראן (נמוק' ד"ה כמיסה, נפ"ד) והרש"ש (ד"ה ולחזק). ובספר כריתות (נלע"ל פ"ם קסד) כתב שאין עשה דוחה כמה לא תעשה, ועיין מה שדן בדבריו התורת חסד (סו"ת, מו"ח סי' ל אות ג).

נד. ומבואר שם בשם רבו הגר"ח, שאפילו אם משום דין דרבנן אינו צריך לקיים את העשה, שוב אין הלא תעשה נדחה מפני העשה. כגון במה שמצאנו שחכמים פטרו סדין מציצית, אם יעשה לזה ציצית כלאים, ילקה משום כלאים, שכיון שלא מוטל עליו לקיים את המצוה, עובר על הלאו. והביא שיש בזה מחלוקת ראשונים (הוספ נמסכת, ציצית סי' ג) אם לוקה בזמן הזה על ציצית כלאים בסדין, ובתחילה תלה מחלוקת זו במה שיש לחקור האם חכמים הפקיעו את מצות ציצית מהסדין, או שהמצוה במקומה עומדת. **נה. ויש** נפקא מינה בין דרך הקובץ הערות לדרך המשנה למלך, באופן שיקיים מצות כיסוי הדם בעפר שחרש, שלפי הקובץ הערות יעבור על כל הלאוין כיון שבפועל לא היה מוטל עליו לקיים את כיסוי הדם, שהרי יש בה איסור, ולכן לא נדחו כל הלאוין מפני העשה. אבל לפי המשנה למלך אם קיים מצות כיסוי הדם במה שחרש, לא יעבור על הלאוין של כלאים ושור וחמור, שהם נדחים מפני העשה. ומבואר במשנה למלך שאפילו לפי מי שסובר שאם קיים עשה במקום לא תעשה ועשה, לוקה, מכל מקום אם חרש בשור וחמור וכלאים וכו' ביום טוב לצורך כיסוי הדם, ילקה רק על יום טוב, שרק הלאו של יום טוב לא נדחה מפני שביום טוב יש בו גם עשה, אבל שאר הלאוין נדחים, ולא ילקה עליהם, ומה שהלאו של יום טוב לא נדחה הוא לא סיבה שגם שאר הלאוין שאינם קשורים ליום טוב לא ידחו. **נו. אלא** על עצם כניסת הנזיר לבית הקברות. **נז. בדבר** שמואל (נמוק' שם, נפ"ד ומפרש) הובא להקשות על תירוץ רבינו תם, הרי לצורך כיסוי הדם הוא לא חייב לחרוש דווקא בשור וחמור, והוא יכול לחרוש בשור לבד או בחמור לבד, ואפשר לקיים גם את הלאו וגם את העשה, ומדוע העשה דוחה את הלא תעשה [ולכאורה לפי מה שכתבו התוספות (ד"ה ממריסה) שאם היה ממתין היה מתנגב הדם, יש לומר שהשור

ביאור הטורי אבן בקושיית הגמרא 'ואי אמרינן הואיל אחרישה לא ליחייב'

הטורי אבן (חצני מילואים, מגיפה יח. ד"ה מכלל) כתב לתרץ קושיא א'נח, שיסוד ההיתר הוא משום הדין של מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך, ולכן אף שעכשיו אינו צריך את העפר לצורך כיסוי הדם, ולא שייך שהעשה ידחה את הלא תעשה, מכל מקום מתוך שהותרה לצורך באופן שהחרישה היתה לצורך כיסוי הדם כגון שכבר נשחט העוף, והחרישה היתה מותרת מדין עשה דוחה לא תעשה, לכן הותרה שלא לצורך אף באופן שאין כאן צורך כיסוי הדם, ולא שייך כאן עשה דוחה לא תעשה, אלא שמשום הדין של מתוך לבד, עדיין לא שייך להתיר את החרישה ביום טוב, משום שמדין מתוך הותר רק אם הוא צורך קצת ולא הותר שלא לצורך כלל, ולכן צריך לדין הואיל, שעל ידי הואיל שיכול להזדמן להבא מצות כיסוי הדם שהוא צורך מצוה, נחשב צורך היום קצת, ושייך לומר מתוך שהותרה חרישה לצורך כיסוי הדם כשיש לפנ[אהה]ת 19/06/2018 כיסוי, הותרה גם שלא לצורך, כשיש אפשרות שאחר כך יזדמן לפניו לכסות בעפר שחרש עכשיו[נ], וקושיית הגמרא היא שבצירוף דין הואיל ודין מתוך לא ילקה על החרישה[ס].

ביאור החזון איש בקושיית הגמרא 'ואי אמרינן הואיל אחרישה לא ליחייב'

החזון איש (או"ח סי' קכד לקף מו: נתוס' ד"ה רבה) מחמת קושיות א' וה', מפרש פירוש אחר בקושיית הגמרא, על פי שיטות **הראשונים**[סא] שמן התורה ביום טוב הותרו כל המלאכות שהן צורך אכילה, וגם מלאכת חרישה הותרה ביום טוב לצורך אוכל נפש, וכיון שאם לא יהיה לו עפר לכיסוי הדם יהיה אסור לו לשחוט עופות ביום טוב, נמצא שעל ידי החרישה הותר לו לשחוט ביום טוב, והיא כמכשירי אוכל נפש שאי אפשר לעשותם מערב יום טוב שמותרים ביום טוב, ובאופן זה מלאכת החרישה היא מלאכת אוכל נפש, ולפי הפוסקים שבכל המלאכות אומרים מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך, אם כן הותר לצורך מצוה לחרוש ביום טוב, וזו היתה קושיית הגמרא הואיל ואם יזדמן עוף נמצא שמלאכת החרישה היא מלאכת אוכל נפש, והואיל ויש אופן שהמלאכה תהיה מלאכת אוכל נפש, מדוע לוקים על מה שחרש ביום טוב[סב].

איך אומרים הואיל והיה מקיים מצות כיסוי הדם בעפר שחרש והלא הוא מוקצה שם. הקשה **החמדת שלמה** (או"ח, סוף סי' נב), הרי מבואר בביצה (ח.) שאסור לכסות בעפר מוקצה, ורק אם היה דקר נעוץ מבעוד יום אין העפר מוקצה ואפשר לכסות בו את הדם, ואם כן איך יוכל לכסות בעפר שחרש ביום טוב והרי הוא מוקצה.

ותיריץ המצפה איתן (ד"ה ומ"ש), שכיון שמדאורייתא מותר לכסות בעפר מוקצה, לכן אין להתחייב מלקות שהרי מדאורייתא ראוי לכסות במה שחרש. ולדברי המצפה איתן מוכח שאומרים הואיל והמלאכה היתה יכולה להיות ראויה, אף אם מחמת איסור דרבנן אין המלאכה יכולה להיות ראויה, ואינו לוקה באופן זה. וראה מה שהתבאר בזה להלן בסמוך.

מדוע מה שמחוסר כתישה לא נחשב מחוסר מעשה

ראויות לכותשן וכתישה ביום טוב מי שריס[ג] וכו'. הקשו **התוספות** (להלן סג. ד"ה המ"), מהמבואר להלן (שם) שרבה סובר שלא אומרים הואיל בדבר שהוא מחוסר מעשה, ולכן ערל לא נחשב שהוא בר כפרה הואיל ויכול למול, משום שהוא מחוסר מעשה מילה, ואם כן מה הקשתה הגמרא שהאבנים ראויות לכותשן, והרי זה מחוסר מעשה הכתישה, ואין אומרים הואיל באופן זה. ותירצו, שהמחוסר מילה נחשב יותר מחוסר מעשה מהמחוסר כתישה. וביאר **המצפה איתן** (נתוס' שם), שלפיכך מילה נחשב יותר מחוסר מעשה, מפני שהוא מעשה בגופו של האדם.

האם אומרים הואיל והיה יכול לעבור איסור דרבנן

ראויות לכותשן כלאחר יד. רש"י (ד"ה כלאחר) פירש, 'על ידי שינוי, דשבות בעלמא הוא, וכיון דמדאורייתא שרי פקע ליה מלקות'.

האחרונים דנים, האם אומרים הואיל והמלאכה יכולה להיות ראויה ביום טוב, היכן שהיא יכולה להיות ראויה רק על ידי שיעברו איסור מדרבנן[סד], שיש לומר שכיון שמדאורייתא היתה יכולה להיות המלאכה ראויה, אין לוקים על מלאכה זו, ויש לומר שכיון שמדרבנן אסור, שוב לוקה על מלאכה זו שסוף סוף אינה יכולה להיות ראויה ביום טוב, שהרי האדם לא יעבור איסור דרבנן ביום טוב[סה].

וכתב האור שמח (יום טוב פ"ו הט"ו), שמדברי רש"י הנ"ל מוכח שאומרים הואיל והיה יכול לעבור על איסור דרבנן, שמבואר ברש"י שאומרים הואיל והיה יכול לכתשן כלאחר יד, אף שהוא אסור מדרבנן, מכל מקום כיון שמדאורייתא היתה החרישה יכולה להיות ראויה ביום טוב, אינו לוקה על החרישה. ומבאר האור שמח שמדברי הגמרא עצמה אין להוכיח כן, שהיה אפשר לפרש את דברי הגמרא 'ראויות לכותשן כלאחר יד' שכיון שמדאורייתא מותר לכותשן כלאחר יד, לא העמידו חכמים דבריהם במקום מצות כיסוי הדם, ואף הם התירו לכתוש אבנים כלאחר יד לצורך כיסוי הדם, ואם כן האבנים ראויות לכותשן אפילו מדרבנן, אבל מדברי רש"י מבואר שמדרבנן אסור לכתוש האבנים, אלא שכיון שמדאורייתא מותר, אומרים הואיל והיה ראוי לכותשן[סו].

ובעונג יום טוב (או"ח, או"ח סי' מד סק סז נהגה) דחה את הראיה מרש"י, שיש לומר שרק כאן אומרים הואיל והיה יכול לעבור על איסור דרבנן, משום שבמשנה מדובר ממי שעובר על כמה איסורים דאורייתא שיש בהם מלקות, ומי שעובר על איסורים דאורייתא, ודאי לא יפרוש מלעשות מלאכה משום איסור דרבנן, ולכן שייך לומר הואיל והיה עובר על איסור דרבנן, אבל מי שאינו רשע ואינו עובר על איסורים דרבנן, לא שייך לומר הואיל שהיה יכול לעבור על איסור דרבנן, שהרי לא היה עושה מלאכה באופן שיצטרך לעבור על איסור דרבנן. ודחה עוד באופן אחר, שרק לצורך כיסוי הדם שייך לומר הואיל שהיה עובר על איסור דרבנן, שאפילו מי שאינו רשע, לצורך קיום מצות כיסוי הדם יעבור על איסור דרבנן, אבל באופן אחר אין אומרים הואיל שיעבור על איסור דרבנן[סז].

הטעם שמתונתא אינה ראויה לכיסוי הדם

במתונתא. מבואר מדברי הגמרא שקרקע לחה אינה ראויה לכיסוי הדם[סח]. ומבאר **הסמ"ג** (עשין סד), שהטעם שקרקע לחה אינה ראויה לכיסוי הדם, שעפר הוא דבר שאפשר למנותו, כלשון הפסוק (בראשית יג טז) 'אשר אם יוכל איש למנות את עפר הארץ', ונאמר (במדבר כג י) 'מי מנה עפר יעקב', ואם העפר לח הוא נדבק ואי אפשר למנותו[סט].

והחמור קשורים ועד שיתירם יתנגב הדם, ועוד הובא לעיל בשם רבינו דוד, שיש סוברים שאפילו אם אפשר לקיים שניהם מן התורה העשה דוחה את הלא תעשה]. עוד קשה, שאם כן איך שייך איסור התורה של חרישת כלאים, הרי הואיל והחרישה תהיה לצורך כיסוי הדם, אין כאן איסור כלאים [כעין זה הקשה בחידושי רבינו דוד שאם כן התרת את כל האיסורים שבתורה]. **נח. איך** שייך כאן עשה דוחה לא תעשה, הרי בשעה שחורש ועובר על הלא תעשה אינו מקיים את העשה של כיסוי הדם. וראה שם בהגהות אמרי ברוך על הטורי אבן, שתירץ קושיא זו על פי מה שהוכיח מהתוספות בשבת (קנב: ד"ה הלכך) ששיטת רבה שעשה דוחה לא תעשה אפילו אם בשעה שעובר על הלאו אינו מקיים את העשה, והגמרא הקשתה שלשיטתו ידחה את הלא תעשה. **נט. הבית אפרים** (או"ח, או"ח סוף סי' נג) והמנחת שלמה (ד"ה אמנם שם) הקשו על הטורי אבן, שבאופן שההיתר לעשות את המלאכה ביום טוב הוא רק מכח דחייה של העשה את הלא תעשה, לא שייך בזה לומר מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך, שהרי לא הותר לעשות מלאכה ביום טוב, אלא שהעשה של כיסוי הדם דחה את הלאו, עיין מנחת שלמה שהוכיח כן. והבית אפרים הקשה שאם כן לא ילקו על כל האיסורים הואיל ואם יהיה עשה ידחו מפניו. וכן הקשה הקובץ שיעורים (סוס קנד), וראה שם שהביא שמהירושלמי (שבת פ"ו ה"ח) משמע כדברי הטורי אבן, וראה שם מה שכתב בזה. ומה שכתב בדברי המאירי (ד"ה יש). **ס. הטורי** אבן הוכיח מכאן שכמו שאומרים הואיל לחוד, ומתוך לחוד, אומרים גם הואיל ומתוך ביחד, שאפילו באופן שהוא שלא לצורך כלל, שלא שייך לפטור משום דין מתוך, אומרים הואיל ואם יזדמן אופן שיהיה לצורך קצת יהיה מותר, ושוב שייך לומר מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך. והקשה שם על פירושו, אם קושיית הגמרא היא רק משום דין מתוך, אפשר לתרץ שהמשנה סוברת כבית שמאי שאינם סוברים דין מתוך (ביצה יב:), ולכן לוקים על לאו של חרישה. ותירץ, שאין להעמיד סתם משנה כבית שמאי, שבית שמאי במקום בית הלל אינה משנה. עוד כתב, שלפי תירוצו מוכח שרבה סובר שאומרים מתוך, שאם לא כן מה הקשו לו, והלא לפי דבריו אין אומרים מתוך, ואף שבביצה הקשה לרב יוסף שמא גם בית הלל סוברים שאין אומרים מתוך, מכל מקום קיבל תירוצו של רב יוסף שבית הלל סוברים שאומרים מתוך. והוכיח עוד שרבה סובר דין מתוך, מדברי הריב"א (הובא בתוס' שבת קנב: ד"ה הלכך) והובא להלן בענין 'האם מי שאינו סובר מתוך יכול לסבור הואיל'. **סא. רמב"ם** (יום טוב פ"ו ה"ג), וכן נוטה שיטת הר"ן בביצה (כג: ד"ה אין). **סב. לעיל** בהערות בענין 'פירוש רש"י בקושיית הגמרא ואי אמרינן הואיל' וכו' הובא שבספר הישר הבין בדברי רש"י כפירוש זה. והובא שם מה שהקשה הספר הישר על זה. ושם הובא שגם החתם סופר מפרש כן בדברי רש"י. **סג. ראה** שער המלך (יום טוב פ"ו ה"ד ד"ה אלא דאמין) שדן מדוע לא תותר הכתישה ביום טוב משום דין מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך. **סד. עיין** מה שהתבאר בזה לעיל (מו: בענין 'מה הקשו התוספות מכלליים דבש, והרי דבש שנכלה ביום טוב אסור בהכלה מדרבנן ומינו לאוקמי') וראה עוד מה שהאריכו בזה הברוך טעם (שער הואיל ומתוך דין ג), הזית רענן (מ"ע הלכה ה סי' ו, פתיחה לדיני הואיל), האמרי בינה (דיני יום טוב סי' ג), התורת חסד (או"ח, או"ח סי' כח אות ח) והאפיקי ים (או"ח, או"ח סי' ב אות ח) מדמה את זה למה שכתבו התוספות (לעיל מו: ד"ה רבה) שלא שייך לומר הואיל ויזדמנו אורחים, אם הוא עושה מלאכה סמוך לשקיעת החמה, משום שלא שכיח שיבואו אורחים בזמן מועט כזה, וכמו כן אינו שכיח שיעבור על איסור דרבנן. **סו. הטעם** שרש"י פירש כן, ולא פירש שחכמים לא העמידו דבריהם במקום מצות כיסוי הדם, משום שבביצה (ז:) הקשתה הגמרא 'והא קא עביד כתישה' ומזה שהגמרא לא תירצה שעושה את הכתישה כלאחר יד, מוכח שאפילו לצורך כיסוי הדם לא התירו חכמים לכתוש כלאחר יד. **סז. ראה** שם עוד מה שדן בזה, וראה שם בסוף הסימן שהוכיח מסוגייתנו שאומרים הואיל ויכול לעבור איסור דרבנן. **סח. זה** לשון המהר"ם חלאווה, 'משמע לי מינה דאין מכסין אלא בעפר תיחוח, דהכי כתיב קרא (ויקרא יז יג) 'וכסהו בעפר', ועפר יבש בעינן, שאינו נדבק, כדפסלינן הכי מתונא'. **סט. בשלחן** ערוך (יו"ד סי' כח סכ"ד) כתב, שאין מכסין בעפר המדבר מפני שהיא ארץ מליחה ואינה מצמחת. וכתב הרמ"א, 'ולכן אין מכסין בעפר לחה ממים כגון מתונתא'. וכתב הש"ך (סק"ו) שהוא טעות סופר ברמ"א, וצריך לומר 'וכן אין מכסין בעפר לחה' וכו' שלפי הגירסא 'ולכן אין מכסין' וכו' עפר לח, מבואר שקרקע לחה אינה ראויה להצמיח, ואינו כן, שבסוגייתנו מבואר שקרקע לחה ראויה לזריעה [שהגמרא הקשתה 'וקרקע בר זריעה היא' ותירצה 'במתונתא', ומבואר שהיא מצמחת], וכן כתב רש"י (ד"ה ממותנתא) שקרקע לחה מצמחת וראויה לזריעה. ואין הטעם שאין מכסים בקרקע לחה משום שאינה מצמחת, אלא הטעם הוא כמו שכתב הסמ"ג משום שעפר לח אינו ראוי להימנות, והביאו דבריו הבית יוסף (שם ד"ה וכתב) והדרכי משה (המרדכי שם אות יד).

מדוע הברייתא מונה את המלקות בסדר זה

המבשל גיד הנשה בחלב בי"ט ואוכלו לוקה חמש, לוקה משום מבשל גיד ביום טובע ולוקה משום אוכל גיד וכו'. הקשה הערוך לנר (מכות כפ: ד"ה לוקה), מדוע הברייתא מונה את המלקות דווקא בסדר זה, שלכאורה הברייתא היתה צריכה למנות את כל הלאוין שהוא לוקה בהם משום הבישול ביחד, ואת כל הלאוין שהוא לוקה בהם משום האכילה ביחד, והברייתא נקטה תחילה לאו של יום טוב שהוא לאו על הבישול, ואחר כך לאו של גיד הנשה שהוא לאו על האכילה, ושוב לאו על בישול בשר בחלב, ושוב לאו על אכילת בשר בחלב.

ובמכות (שם) גם הובאה ברייתא זו ושם הסדר שונה, שהוא לוקה משום אוכל גיד, ומשום בישול ביום טוב, ומשום מבשל גיד בחלב ומשום אוכל בשר בחלב ומשום הבערה. וכתב הערוך לנר, שלפי הגירסא במכות מובן סדר הברייתא, שהברייתא נקטה את הלאוין לפי סדר הפסוקים, שהלאו על אכילת גיד הנשה נכתב בתורה הראשון (שמות יג טז), ואחר כך הלאו על בישול ביום טוב (שם כג יט), ואחר כך את הלאו של אכילת בשר בחלב (שם לד כו) שנלמד מזה שהתורה חזרה עוד הפעם את הלאו של בישול בשר בחלב, ואם אינו ענין לבישול תנהו ענין לאכילת בשר בחלב, ואחר כך את הלאו של הבערה ביום טוב, ומבואר בגמרא שאפיק הבערה, ובמקום זה סברה הגמרא בתחילה שעייל גיד הנשה של נבילה שנכתב בחומש דברים (יד כד), או עייל עצי אשירה שנכתב בחומש דברים (יג יח), וכן למסקנת הגמרא שעייל עצי הקדש, נלמד מ'לא תעשון כן לה' אלהיכם' שנכתב בחומש דברים (יב ד).

מדוע לוקה על בישול הגיד בחלב ביום טוב הרי הוא מקלקל שהגיד נאסר בהנאה

לוקה משום מבשל גיד ביום טובעא. הקשו האחרוניםעב, מדוע מתחייב על בישול ביום טוב, הרי הוא מקלקל, שגיד הנשה מותר בהנאהעג ועל ידי בישולו בחלב נאסר בהנאה. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. הערוך לנר (מכות כפ: ד"ה משום) תירץ, שעל ידי הבישול נהיה הגיד הנשה ראוי לאכילה לנכרי שאינו מוזהר על איסור גיד הנשה ובשר בחלב, והוא תיקון כל דהו, ואם יש תיקון כל דהו כבר אינו נחשב מקלקל, אפילו אם הקלקול הוא גדול מהתיקון, כמו שמבואר בתוספות בחולין (ח. ד"ה מומר) שעל ידי תיקון כל שהוא נחשב מלאכת מחשבת.

ב. הברוך טעם (סער הועיל ומתוק דין ג) תירץעד, שאיסור בשר בחלב חל מיד בתחילת הבישול כשהגיד מקבל טעם מהחלב, ואילו לענין בישול ביום טוב לא חל החיוב עד שיתבשל כשיעור מאכל בן דרוסאי, ונמצא שהקלקול שנאסר בהנאה על ידי הבישול נעשה מיד בתחילת הבישול, ובהמשך הבישול הוא רק מתקן, שהדבר כבר אסור בהנאה, ועל ידי הבישול הוא מתקנו לאכילה, ועובר על בישול ביום טוב על אותו זמן שהוא רק מתקן.

ג. המנחת חינוך (מצוה רמב שורש יג) תירץ, שמקלקל הוא רק באופן שלפי מנהגו של עולם הוא מקלקל, אבל אם לפי מנהג העולם הוא מתקן אלא שחל עליו איסור, נחשב מתקן.

ד. החמדת שלמה (שו"ת, מהע"ז סי' יז) תירץ, שעצם הבישול הוא תיקון, אלא שכיון שנאסר בהנאה הוא קלקול, אבל אם מבשל את הגיד הנשה על מנת לאוכלו, נמצא שמבשל למטרה של תיקון, והחשיב את הבישול לתיקון, ואין זה מקלקל.

האם יש להוכיח מהברייתא שלא לוקים על הנאה מבשר בחלב

ולוקה משום מבשל בשר בחלב ולוקה משום אוכל בשר בחלב וכו'. שיטת **הרמב"ם** (מאכלות אסורות פ"ח הט"ז) שהנהנה מאיסורי הנאה ולא אכל מהם אינו לוקה. **והרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות** (שורש שני) חולק וסובר שלוקים על הנאה מבשר בחלב. **ובשבות יעקב** (שו"ת, מ"מ סי' ס) הוכיח מסוגייתנו כשיטת הרמב"ם, שלשיטתו מובן מדוע המשנה לא מנתה שלוקה על הנאה מבשר בחלב, משום שאין לוקים על לאו זה, אמנם לשיטת הרמב"ן צריך ביאור מדוע המשנה לא מנתה שלוקים גם על הנאה מבשר בחלב.

ולפי מה שכתב המשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה ודע דלמר) **בשיטת הרמב"ן** מיושב, שכתב, שאפילו שלוקים על הנאה מבשר בחלב, מכל מקום אם אוכל מבשר בחלב וגם נהנה מהבשר בחלב, לא לוקים שנים גם משום אכילה וגם משום הנאה, והוכיח כן מסוגייתנו שאם היה לוקה שנים, היה צריך ללקות שש גם משום אכילת בשר בחלב וגם משום ההנאה, אלא מוכח שלא לוקים שנים באופן זה, ואף שבכל מקום שמזדמנים שני לאוין במעשה אחד לוקים שנים, מכל מקום אכילה והנאה הם דבר אחד, וכאילו שהתורה אמרה שאסור ליהנות מבשר בחלב בצורת אכילה, ולא בצורה של שאר הנאות, ואם כן האכילה וההנאה הם דבר אחד ולא לוקים שניםעה.

והשער המלך (יסודי התורה שם) **ורע"א** (דרוש ותידוש לעיל כפ: ד"ה והוכחתו) דחו את הוכחת המשנה למלך, שיש לומר שלפי הרמב"ן האוכל בשר בחלב לוקה שנים גם משום אכילה וגם משום הנאה, ומה שהברייתא לא מנתה את הלאו של הנאה מבשר בחלב משום שהיא סוברת שאין לוקים על הנאה מבשר בחלבעו. וכתב השער המלך, שעדיין יש לומר שהוכחת המשנה למלך היא מזה שהגמרא אמרה 'אפיק הבערה' ומנסה למצוא כל מיני לאוין במקום ההבערה, ומדוע לא תירצה שהלאו הנוסף הוא הנאה מבשר בחלב, והברייתא סוברת כרבי ישמעאל (חולין קטו:) שמחייב מלקות על הנאה מבשר בחלב. אלא מוכח שהברייתא סוברת שהאוכל בשר בחלב לא לוקה שנים משום האכילה ומשום ההנאה. ורע"א (הגהות על השער המלך) דחה, שמה שהגמרא לא העמידה שלוקה על ההנאה מבשר בחלב, משום שאפילו לפני שהגמרא ידעה שתני רבי חייא 'לוקין שתים על אכילתו ושלש על בישולו' היא ידעה שהמלקות בברייתא הם או על האכילה או על הבישול, ולא על ההנאה, שאין ההנאה בכלל 'המבשל גיד הנשה בחלב בי"ט ואוכלו', אלא שהיא סברה שיתכן שילקה שלש על האכילה, ומדברי הברייתא שתני רבי חייא התברר שלוקה שתים על אכילתו ושלש על בישולועז.

מדוע לא מנתה הברייתא לאו נוסף כגון שאכל את הגיד ביום הכפורים

שם. הקשה הצל"ח (ד"ה המבשל), מדוע לא דיברה הברייתא מאופן שבישל את הגיד ביום הכפורים ואכלו, והיה לאו נוסף על אכילה ביום הכפורים, מלבד הבישול וההבערה. ותירץ, שביום הכפורים אינו עובר בלאו על אכילת בשר בחלב, כיון שנעשה בשר בחלב ביום הכפורים, ואין איסור אכילת בשר בחלב חל על איסור אכילה ביום הכפוריםעח.

ועדיין יש להקשות לפי מה שהגמרא רצתה להעמיד את הברייתא שאפיק הבערה ועייל עצי מוקצה, אם כן שוב יש להקשות מדוע לא דיברה הברייתא ביום הכפורים, והיה לוקה גם על עצי מוקצהעט, וגם על הבערהפ, שביום הכפורים לא שייך היתר הואיל שהרי ביום הכפורים לא הותרה מלאכת אוכל נפש. ותירץ, שאפשר שהברייתא סוברת כרבי יצחק שאינו מחייב מלקות

ע. **במכות** (כפ:) הובאה ברייתא זו ושם הגירסא 'ולוקה משום מבשל ביו"ט **שלא לצורך**'. השפת אמת (ד"ה לוקה) הקשה מדוע עובר על איסור בישול ביום טוב, והרי כיון שאכל את הגיד הנשה ביום טוב, התברר שהבישול היה מלאכת אוכל נפש. ותירץ, שכיון שאסור באכילה אינו בכלל 'אשר יאכל לכל נפש' (שמות יב טז). [אף שנחשב צורך קצת, אפילו אם הוא אסור באכילה, כמו שכתבו התוספות בביצה (יב: ד"ה הכפ) שכיון שהיה בדעתו לאכול את הגיד הנשה ביום טוב נחשב צורך יום טוב, וכוונתם שנחשב צורך קצת, אבל אינו נחשב מלאכת אוכל נפש, כמו שמוכח שם]. עוד הקשה השפת אמת, שהרי אפשר לבטל את הגיד הנשה ברוב, ויהיה ראוי לאכילה ביום טוב, שמן התורה מותר לבטל איסור לכתחילה, וכמו שכתבו התוספות (לעיל מו. ד"ה עד) שמותר לאפות חלת חוצה לארץ, כיון שיכול לבטלה ברוב. ותירץ, שכיון שמדרבנן אין מבטלים איסור לכתחילה, שוב לא שייך הואיל באופן זה, שאין אומרים הואיל ויעבור איסור דרבנן, ושוב מתחייב מדאורייתא מלקות [וראה לעיל בסמוך שהובא נידון האחרונים האם אומרים הואיל והיה יכול לעבור איסור דרבנן]. והבאר יצחק (מו"ס סי' יח ענף ה) גם הקשה כן. ותירץ, שאיסורי הנאה אף מן התורה אסור לבטלם ברוב, ובשר בחלב הוא איסור הנאה, ולכן אינו יכול לבטלו ברוב.

עא. **דעת** התוספות בסנהדרין (סג. ד"ה על) שהלאו של 'לא תעבדם' הנאמר בעבודה זרה (שמות כ ה) הוא לאו שבכללות, כיון שהוא כולל גיפוף ונישוק, ולכן לא לוקים על לאו זה. והתוספות ביארו, שהלאו של 'כל מלאכת עבודה לא תעשו' (ויקרא כג ז) אינו נחשב לאו שבכללות, אף שהוא כולל הרבה מלאכות, שכיון שהתורה פירטה 'כל מלאכת עבודה' הוא לא דומה ל'לא תעבדם' ואינו לאו שבכללות.

עב. **מנחת** חינוך (מצוה רמב שורש יג), **ערוך לנר** (מכות כפ: ד"ה משום), **ברוך טעם** (סער הועיל ומתוק דין ג), **וחמדת שלמה** (שו"ת, מהע"ז סי' יז אות ט). והמנחת חינוך הביא כן בשם רבינו יהונתן אייבשיץ להקשות גם על המשנה של 'יש חורש תלם אחד' וכן הקשו גם הערוך לנר ובית אפרים (שו"ת, או"ח סי' נג) הובא לעיל [בענין 'מדוע מתחייבים על זריעת כלאים ביום טוב' וכו']. ועיין עוד בתורת חסד (שו"ת, או"ח סי' נג) מה שכתב בזה.

עג. **התנא** של הברייתא סובר שיש בגידין בנותן טעם כמו שכתב רש"י (ד"ה לוקה), ולדברי מי שסובר שיש בגידין בנותן טעם גיד הנשה מותר בהנאה, כמו שמבואר לעיל (כג.).

עד. **עיין** שם מדוע לא ניחא ליה בתירוץ הקודם.

עה. **ראה** קובץ שיעורים (אות קמ) מה שהקשה על דברי המשנה למלך.

עו. **שהיא** סוברת כאיסי בן יהודה (לעיל כד:) שאיסור הנאה בבשר בחלב נלמד מקל וחומר, ואין מזהירין מן הדין, ולכן אינו לוקה על לאו זה. והשער המלך כתב מתחילה שאפשר שהברייתא סוברת כרבי שמעון (חולין קטו.) שבשר בחלב לא נאסר בהנאה. וכן כתב רע"א (שם), ודחו השער המלך והטעם המלך (על השער המלך, שם אות ג) שאין לומר שהברייתא כרבי שמעון, עיי"ש.

עז. **וראה** מה שדחו עוד את ראיית המשנה למלך הבית יצחק (שו"ת, או"ח סי' קד אות ה), העמק יהושע (דיני ממון סי' ו) והמחנה חיים (מ"ב סי' כו).

עח. **אף** שאיסור בשר בחלב הוא איסור מוסיף, שנוסף גם איסור הנאה, כבר כתבו התוספות בחולין (קמ. ד"ה איסור) שמה שנוסף גם איסור הנאה אינו נחשב איסור מוסיף. ואף לשיטת הרמב"ם (פירוש המשניות כריתות פ"ג) שאיסור הנאה נחשב איסור מוסיף, מכל מקום כתב שם שבשר בחלב שלא חל עליו איסור אכילה לא חל עליו גם איסור הנאה [לכאורה צריך עיון אם התנא סובר שאין איסור חל על איסור, מדוע איסור בשר בחלב חל על איסור גיד הנשה, ויש לומר שהוא איסור כולל ומיגו שחל על החלב חל גם על הבשר, אבל ביום הכפורים שלא חל האיסור על החלב לא חל גם על הבשר. אמנם רעק"א (הובא לעיל בענין 'בדמיית הגמרא שהבריית' לא דיברה מגיד נבילה לגיד עיון מדוע בגמרא הבריית' לא דיברה מגיד נבילה') כתב, שאין זה איסור כולל, עיי"ש, והוכיח מזה שהתנא של הברייתא סובר שאיסור חל על איסור. ולדבריו אין לתרץ כתירוץ הצל"ח].

עט. **מדבריו** מבואר שאם איסור מוקצה הוא מן התורה גם ביום הכפורים נאסר מוקצה מן התורה, והחתם סופר (ד"ה המבשל) מסתפק בזה, שאפשר שביום הכפורים אין איסור מוקצה, שהרי איסור מוקצה נלמד מהפסוק (שמות לה ה) 'והכינו את אשר יביאו' והוא ביום שראוי לאכילה שצריך הכנה כבר מיום קודם, וכל שלא היה ראוי מקודם הוא מוקצה, כמו שמבואר ברש"י בביצה (ג: ד"ה ומיהו) שהתורה הצריכה שיזמינו את סעודות השבת והיום טוב, אבל יום שאינו ראוי לאכילה לא נאסר באיסור מוקצה מן התורה.

פ. **ראה** להלן (מת. בענין 'האם יש מילוק מלאכות ביום הכפורים') האם יש חילוק מלאכות ביום הכפורים, ולכאורה קושיית הצל"ח קשה רק אם נסבור שיש חילוק מלאכות ביום הכפורים, שאם אין חילוק מלאכות ביום הכפורים בכל מקרה לא יתווסף עוד לאו ביום הכפורים, שכבר לוקה על הבישול ביום הכפורים. אמנם זה אינו, שקושיית הצל"ח היא לפי מה שהגמרא תירצה שאפיק הבערה ועייל עצי מוקצה, ולוקה על בישול ועל מוקצה ביום טוב, ובתירוץ

בחייבי כריתות (מכות יג:), ואין לוקין על בישול ועל הבערה ועל אכילה ביום הכפורים.

האם מי שאינו סובר מתוך יכול לסבור הואיל

ואי אמרינן הואיל אהבערה לא ליחייב הואיל דחזי ליה לצרכופא. כתבו התוספות (ד"ה מהבערה), **שריב"א** מדקדק מקושיית הגמרא שאפילו לפי בית שמאי שאינם סוברים מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך, אומרים הואיל ואי מקלעי אורחים, שהרי בביצה (יב:) העמידו את הברייתא כבית שמאי שסוברים שלא אומרים מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורךפב, ואף שהברייתא כבית שמאי הקשתה אהתם19/06/2018 'הואיל וחזי ליה לצרכו לא ליחייב', ומוכח שאפילו בית שמאי יכולים לסבור שאומרים הואילפג.

אמנם לעיל (מו: בענין 'בשיטת הרמב"ם שדין הואיל קטור לדין ממון') הובא שיש **ראשונים**פד שסוברים, שלפי בית שמאי שלא אומרים מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך, כל שכן שאין אומרים הואילפה.

וקשה לפי הראשונים הנ"ל, שמדברי הגמרא מוכח שאפילו לפי בית שמאי שלא סוברים מתוך, מכל מקום אומרים הואיל, וכמו שהוכיח הריב"אפו. ותירץ **האבני נזר** (סו"ס, סו"ס מי' סוס ה), שיש לומר שסוגיית הגמרא כאן חולקת על סוגיית הגמרא בביצה, וכאן סוברים שאפשר להעמיד את הברייתא אפילו לפי בית הלל, שכיון שהוא מבשל גיד הנשה בחלב, נחשב שהבישול וההבערה שלא לצורך כלל, כיון שהגיד אסור באכילה, ובאופן זה אין אומרים מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך, שמתוך שהותרה לצורך הותרה רק שלא לצורך אוכל נפש, אבל צריך שיהיה צורך קצת. ובביצה שהגמרא הוכיחה שהברייתא אינה סוברת כבית הלל, היא סוברת כמו שכתבו התוספות (סס יב: ד"ה הכא) שכיון שהיה בדעתו לאכול את הגיד הנשה ביום טוב נחשב צורך יום טוב, וכוונתם שנחשב צורך קצת, אבל אינו נחשב מלאכת אוכל נפש, כמו שמוכח שם, ובסוגייתנו חולקים על סברא זו, וסוברים שכיון שאסור באכילה הוא מלאכה שלא לצורך כלל, וכמו שהבינו התוספות שם בקושייתם.

בדחיית הגמרא שהברייתא לא דיברה מגיד נבילה צריך עיון מדוע באמת הברייתא לא דיברה מזה

אלא אפיק הבערה ועייל עצי מוקצה. הקשו התוספות (ד"ה ועייל), לפי דחיית הגמרא שהברייתא לא דיברה בגיד הנשה של נבילה, קשה מדוע באמת הברייתא לא כתבה גיד הנשה של נבילה וילקה גם על הלאו של נבילה, וילקה ששפז. ונאמרו כמה תירוצים:

א. התוספות הרא"ש (ד"ה אלא) תירץ, שהתנא של הברייתא סובר כרבי שמעון (לעיל כג.) שפוטר את מי שאוכל גיד הנשה של בהמה טמאה, משום שסובר שאין בגידין בנותן טעם, וכמו כן פטור על גיד הנשה של נבילהפח.

ב. הריטב"א (מכות כג. ד"ה אלא) תירץ, שהתנא לא כתב גיד הנשה של נבילה, משום שהתנא לא מונה את כל הלאוין האפשריים, אלא את הלאוין שיש בהם חידוש, ואין שום חידוש שלוקה על לאו של נבילה, ואף שיש חידוש שיש בגידין בנותן טעם ולוקים עליהם משום נבילה, חידוש זה כבר שמענו ממה שהוא מחויב מלקות משום בשר בחלב על שהוא אוכל גיד הנשה שבישלו בחלבפט.

ג. הצל"ח (פסחים שם) כתב, שמתחילה רצה לתרץ שהתנא של הברייתא סובר שאין איסור חל על איסור, אפילו באיסור כוללצ, ולכן לא חל איסור נבילה על איסור גיד הנשה, אלא שאין לתרץ כן, שאם כן מדוע חל איסור בשר בחלב על איסור גיד הנשה, אלא על כרחך שאיסור חל איסור באיסור כוללצא.

וכתב הצל"ח, שיש לתרץ קושיית התוספות, שהתנא של הברייתא סובר שאין איסור חל על איסור אפילו באיסור כולל, ומה שאיסור בשר בחלב חל על איסור גיד הנשה, הוא משום שמבואר בחולין (קיז.) שיש מי שסובר שחל איסור בשר בחלב על איסור חֵלב, שלכן התורה כתבה (שמות כג יט) את איסור אכילת בשר בחלב בלשון בישול 'לא תבשל גדי בחלב אמו' ללמד שהיכן שלוקה על בישולו לוקה על אכילתו, ולפי זה כמו כן חל איסור בשר בחלב על איסור גיד הנשה, שהתורה גילתה שהוא חל על איסור גיד הנשה כיון שלוקה על בישולו. ומי שחולק שם וסובר שאין איסור בשר בחלב חל על חֵלב, ואינו סובר שכל שלוקה על בישולו לוקה על אכילתו, יסבור כמו רב ירמיה שסובר שלפי רבי יוסי הגלילי אין לוקין על נבילה, שהיא לאו הניתק לעשה של 'לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מָכור לנכרי' (דברים יד כא), והברייתא סוברת כרבי יוסי הגלילי, ולכן לא מנתה את איסור נבילה.

ד. ישצב שתירצו, שהתנא של הברייתא סובר כשיטת חכמים שחולקים על רבי מאיר (חולין קמ.) וסוברים שאין איסור חל על איסור אפילו באיסור כולל, ורק אם הוא איסור חמור יותר הוא חל על איסור, ולשיטתם אין איסור נבילה חל על איסור גיד הנשה, אבל על גיד הנשה של עולה חייב גם משום עולה משום שהוא איסור חמור, ולשיטתם איסור בשר בחלב הוא איסור חמור ואיסור כוללצג וחל על איסור גיד הנשה, ומכל מקום איסור נבילה לא חל על איסור גיד הנשה אף שהוא איסור כולל, לפי שאינו איסור חמורצד.

אמנם רע"א (גיליון יב: ד"ה תוס') דחה תירוץ זה, על פי מה שכתב הרמב"ם (מאכלות מאכורות פט"ו ה"ו) שהמבשל בשר נבילה בחלב אינו לוקה על אכילתו משום בשר בחלב, שאין איסור בשר בחלב איסור כולל יותר מאיסור נבילהצה. ולפי זה מובן מדוע לא תירצו התוספות כנ"ל, משום שאם איסור בשר בחלב הוא לא איסור כולל יותר מאיסור נבילה, כמו כן הוא לא איסור כולל יותר מאיסור גיד הנשה, ומזה שהתנא חייב על בשר בחלב, מוכח שהוא סובר שאפילו איסור שאינו כולל חל על איסור, וכל שכן שאיסור נבילה שהוא איסור כולל חל על איסור גיד הנשה.

זה עדיין סברה הגמרא שיש חילוק מלאכות ביום טוב, והגמרא הקשתה על זה שאין חילוק מלאכות ביום טוב, ולפי ההוה אמינא שיש חילוק מלאכות ביום טוב, כמו כן יש חילוק מלאכות ביום הכפורים. **פא. האור חדש** (ד"ה ופ"ח) הקשה, לפי מה שכתבו התוספות (לעיל מו: ד"ה רבנה) שסמוך לשקיעת החמה שלא מצוי שיצטרך לאורחים אין אומרים הואיל, אם כן היה אפשר לתרץ שמדובר סמוך לשקיעת החמה שאין מצוי שישתמש בהבערה, עיי"ש מה שתירץ [קושייתו צ"ע, שאם יש זמן שיתבשל גיד הנשה לפני שקיעת החמה, אם כן לא מדובר ממש סמוך לשקיעת החמה, וכמו שיש זמן להשתמש בהבערה לצורך בישול הגיד, כמו כן אפשר להשתמש לצורך אוכל נפש]. **פב. משום** שלפי בית הלל לא לוקים על בישול והבערה ביום טוב, שמתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך. ודברי הגמרא בביצה הובאו כאן בתוספות (ד"ה ולוקה). **פג. הטורי אבן** (מגני מילואים, מגיפה יח. ד"ה מכלל) הוכיח מדברי הריב"א (הובא בשטמ"ק ד"ה ולוקה) שרבה סובר מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך, שאם היה רבה סובר שאין אומרים מתוך, לא היה צריך הריב"א להוכיח מקושיית הגמרא, אלא היה יכול להוכיח מדברי רבה שאינו סובר מתוך, ואף על פי כן סובר את הדין של הואיל. אמנם בשו"ת הרי"ד (סי' פב, והובא בשו"ת זרוע צדיק ס"ס תסנד) כתב, שגם רבה וגם רב חסדא לא סוברים מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך, שאם היו סוברים שאומרים מתוך, מדוע האופה ביום טוב לצורך חול לפי רב חסדא לוקה, ומדוע רבה שפוטר אותו ממלקות צריך לטעם של הואיל, והרי מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך, אלא על כרחך שאינם סוברים מתוך, שהקשה רבה לרב יוסף 'ממאי דב"ש ובית הלל בהא [היינו במתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך] פליגי, דלמא בעירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליו"ט קא מיפלגי', שמשמע שרבה אינו סובר דין מתוך. אמנם הטורי אבן סובר שאמנם בהוה אמינא לא סבר רבה שאומרים מתוך, אמנם קיבל את תירוצו של רב יוסף, ולמסקנא סובר שאומרים מתוך. **פד. רמב"ן, רשב"א** (שבת לט: ד"ה הפ), ור"ן (סס ד"ה ב"ש). **פה. שם** נתבאר בדברי הראשונים מדוע דין הואיל קשור לדין מתוך, הרי על ידי מתוך מתירים דבר שאינו אוכל נפש כלל, אבל בהואיל, אם יזדמנו אורחים יהיה מלאכת אוכל נפש, ואם כן אפילו בית שמאי שאין סוברים מתוך, לכאורה יכולים לסבור שאומרים הואיל, כיון שעל ידי הואיל המלאכה היא מלאכת אוכל נפש. **פו. כן** הקשה בגליון הש"ס (שבת לט: נמוס' ד"ה הפ"כ). ועיין אמרי בינה (דיני יום טוב סי' ג ד"ה עוד) מה שתירץ. וראה עוד מה שכתב הפני יהושע (נמוס' סס) על דברי התוספות. **פז. עיין** מה שכתב בזה הערוך לנר (מכות כג. ד"ה שניטלו). **פח. צריך** עיון שמזה שהתנא מחייב על בשר בחלב, משמע שהוא סובר שיש בגידין בנותן טעם, כמו שמבואר ברש"י (ד"ה לוקה). **פט. הריטב"א** מבאר, שאף שהגמרא במכות (סס) הקשתה על המשנה של 'יש חורש תלם אחד' וכו', מדוע לא מנו עוד לאוין, ומשמע מקושיית הגמרא שכוונת התנא למנות את כל הלאוין האפשריים, היינו משום שמלשון המשנה 'יש חורש תלם אחד וחייב עליו משום שמונה לאוין' משמע שהמשנה באה לומר שצריך ללקות הרבה לאוין על מעשה אחד, והמשנה מחפשת את כל הלאוין האפשריים שיש ללקות על מעשה החרישה, ולכן הקשתה הגמרא ששייך למצוא עוד לאוין, אבל בברייתא כתוב 'המבשל גיד בחלב ביו"ט ואכלו לוקה חמש', שלא משמע מלשון זה שרצו לחפש את כל הלאוין ששייך ללקות על זה, ולכן לא שייך להקשות שימנו עוד לאוין. ואף ששם בגמרא הקשו על הברייתא של 'המבשל גיד הנשה' וכו' שימנו גם את הלאו 'ולא תביא תועבה אל ביתך' (דברים ז כו), היינו משום שהגמרא העמידה את הברייתא בעצי אשירה, ואם כן היו צריכים למנות את כל הלאוין ששייך בעצי אשירה, אבל לא שייך להקשות שיעמידו את הברייתא בנבילה, כדי שיהיה עוד לאו שאין בו שום חידוש. **צ. שאיסור** נבילה כולל את כל בשר הבהמה, גם את מה שלא נאסר באיסור של גיד הנשה. **צא. ואין** לומר, שאיסור בשר בחלב הוא איסור מוסיף, שבאיסור בשר בחלב הוא נאסר גם בהנאה, והתנא סובר שאיסור חל על איסור באיסור מוסיף ואינו חל על איסור באיסור כולל [איסור מוסיף היינו שיש הוספה בעצם האיסור, ואינו כמו איסור כולל ששם אין הוספה בעצם האיסור אלא שנאסרו עוד דברים שלא נאסרו באיסור הקודם], ולכן איסור בשר בחלב חל על איסור גיד הנשה, ואין איסור נבילה חל איסור גיד הנשה, שאיסור נבילה אינו איסור מוסיף אלא איסור כולל, שהרי כתבו התוספות בחולין (קמ. ד"ה איסור) שמה שנוסף גם איסור הנאה אינו נחשב איסור מוסיף. **צב. האבן** העוזר והבית מאיר (נמוס' סס), רע"א (גיליון יב: ד"ה פוק, ולכאורה), והערוך לנר (מכות כג. ד"ה שניטלו). **צג. משום** שנאסר גם בהנאה, כמו שמבואר שם בתוספות (ד"ה איסור). **צד. האור חדש** (נמוס' סס) כתב כן כקושיא על תוספות, מה הקשו התוספות והלא אפשר שהברייתא היא לא כשיטת רבי מאיר שסובר שאיסור חל על איסור אפילו באיסור כולל. ותירץ, שאם כן לא היו מתחייבים על בישול ביום טוב, שהרי איסור בישול של בשר בחלב קדם לאיסור בישול של יום טוב, שעל איסור בישול בשר בחלב עובר ממתי שבישל כזית, ואילו השיעור של בישול ביום טוב הוא בגרוגרת, ואין איסור בישול ביום טוב חל על בישול בשר בחלב, אלא מוכח שהתנא סובר שאיסור חל על איסור באיסור כולל. **צה. לכאורה** צריך עיון מדוע בשר בחלב אינו איסור כולל יותר מאיסור נבילה, והרי באיסור בשר בחלב נאסר גם החלב וגם הבשר, והאיסור כולל גם את החלב, ומיגו שחל איסור בשר בחלב על החלב שיחול גם על הבשר. ומבאר רע"א, שאין הבשר נאסר מהדבר שאסר את החלב, שהחלב נאסר על ידי טעם הבשר שנכנס בו, והבשר נאסר על ידי טעם החלב שנכנס בו, ובזה לא שייך לומר איסור כולל, שהם שני עניינים נפרדים, שכל אחד נאסר מחמת דבר אחר, הבשר נאסר על ידי טעם החלב שנכנס בו, והחלב נאסר על ידי טעם הבשר שנכנס בו, ובזה לא אומרים מיגו שחל איסור בשר בחלב על החלב הוא חל על הבשר. ולכן גם אם יבשל בשר נבילה ובשר שחוטה בחלב, לא ילקה על בשר הנבילה משום איסור בשר בחלב, שאין זה איסור כולל, אף שכולל גם את בשר השחוטה, מכל מקום בשר השחוטה לא נאסר מהדבר שאסר את בשר הנבילה, שבשר השחוטה נאסר מטעם החלב שנכנס בו, והטעם הזה לא אסר את בשר הנבילה, אלא טעם החלב שנכנס בבשר הנבילה הוא שאסר את הנבילה. ועיין בחידושי רבי שמעון (ינמוס סי' לח סק"ז) שביאר באופן אחר מדוע איסור בשר בחלב אינו איסור כולל יותר מאיסור נבילה. והרשב"א (תורת הבית בית ג שער ד) חולק על הרמב"ם וסובר שאיסור בשר בחלב חל על איסור נבילה. וראה מה שכתבו הפליתי (סי' פז ס"ק יג) והברית יעקב (סי' יד) בדעת הרמב"ם.

ה. יש שתירצוצו, שהתנא סובר שאין איסור חל על איסור אפילו באיסור כולל, והטעם שאיסור בשר בחלב חל על גיד הנשה, משום שמדובר שאכל רק חצי זית מהגיד וחצי זית מהחלב, ולא התחייב משום איסור גיד הנשה כיון שלא היה בו כזית, אבל התחייב על איסור בשר בחלב, משום שהחצי זית חלב מצטרף לחצי זית הבשר ללקות משום בשר בחלב, וכיון שלא התחייב משום גיד הנשה יכול לחול עליו איסור בשר בחלבצז, ואחר כך בתוך כדי אכילת פרס אכל עוד חצי זית גיד הנשה, ומצטרף לחצי זית גיד הנשה שאכל מקודם, ומתחייב גם על גיד הנשה.

על איזו פעולה הוא עובר על איסור מוקצה

שם. האחרונים דנים מתי הוא עובר על האיסור של מוקצה, ונאמרו בזה כמה דרכים: א. בשעה שהוא לוקחם ומכינם לצורך ההבערה. ב. בשעה שהוא מבעיר את עצי המוקצה, שבאותה שעה הוא משתמש בהם. ג. בשעה שהוא אוכל את הפת, שבזה שהוא אוכל את התבשיל שהתבשל בעצי המוקצה, הוא נהנה מעצי המוקצה. וכפי שיתבאר לפנינו.

האפיקי ים (סו"ת, מ"ב סי' יד ד"ה ובהעמיקי) חוקר האחר עוברים על איסור מוקצה בשעה שהוא מכינם להבערה, משום שבפסוק לא מוזכר איסור השתמשות, אלא הכנה שאסור להכין ביום טוב עצמו, וההכנה היא בשעה שמכינם להבערה, ולא בשעת ההבערהצח, או שהאיסור הוא בשעה שמשתמש בהם במציאות שהיא שעת ההבערה. וכן משמע מלשון רש"י (ד"ה ועייל) 'דמדאורייתא אסור להשתמש באש מוקצה בי"ט', שאף שהאיסור הוא ההכנה, עצם השימוש הוא ההכנה, שבמה שהוא משתמש הוא מסלק הקצאתו, ולפני השימוש אין כאן הכנה כללצט.

ובדברי הפני יהושע (להלן מח. ד"ה ועוד) מבואר, שהאיסור הוא בשעת הבישול שהוא משתמש בעצי מוקצה.

ובחידושי רבינו משה מאימראן (ד"ה ומוקצה) כתב, שנראה שרק איסור אכילה של מוקצה הוא מדאורייתא, אבל טלטול מוקצה הוא מדרבנן גם לפי ההוה אמינא שמוקצה דאורייתא, ומבאר לפי זה, שכיון שהמאכל שהתבשל בעצי מוקצה אסור באכילה, נמצא שעשה מלאכה שלא לצורך יום טוב, ועבר על מלאכה ביום טוב שלא לצורךק.

ומדברי המגן אברהם (סי' שכה סק"ט) גם נראה שעובר באיסור מוקצה בשעת האכילה שנהנה ממה שבישל בעצי מוקצה, שהמגן אברהם הוכיח מסוגייתנו שהאופה פת בעצי מוקצה, נאסרת הפת בהנאה. ומשמע שהבין שעובר על איסור מוקצה במה שאוכל את הפת שהיא אסורה בהנאה משום שאפו אותה בעצי מוקצהקא.

ודהחמד משה (שם סק"ד) הקשה על דברי המגן אברהם, הרי תני רבי חייא שלוקין שתים על אכילתו ושלש על בישולו, ולפי המגן אברהם שהאיסור מוקצה הוא בשעת האכילה, נמצא שלוקה שלש על אכילתו [ולפי המבואר בשם רבי משה מאימראן מיושב, שהמלקות הם לא על האכילה, אלא שכיון שהאכילה אסורה ביום טוב, נמצא שעשה מלאכה שלא לצורך, והאיסור הוא על ההבערה]. **והמחצית השקל** כתב, שהוא טעות סופר בדברי המגן אברהם, ומגיה דבריו, ולפי זה המגן אברהם מוכיח מסוגייתנו להיפך שמוקצה אינו אסור בהנאה, שאם מוקצה אסור בהנאה, אם כן שוב היה צריך להתחייב גם על ההבערה, כיון שלכתחילה אסור לבשל בעצים של המוקצה שאסורים בהנאה, ואין ההבערה ראויה לצרכוקב, ולדבריו גם לפי המגן אברהם הוא לא עובר על איסור מוקצה בשעת האכילה.

אם מדובר בעצי מוקצה לא שייך את ההיתר של הואיל וצריך ללקות אף על ההבערה

שם. הקשו **הצל"ח** (ד"ה המבשל) **ורע"א** (ביצה יב: ד"ה על), אם הברייתא מדברת שבישל בעצי מוקצה צריך ללקות שש, שבעצי מוקצה מתחייבים גם על ההבערה, כיון שבעצי מוקצה לא שייך לומר הואיל וחזי ליה לצרכו, שהרי ההבערה לא ראויה לצרכו שאסור להשתמש שמה שהבעיר עצי מוקצהקג.

ותירץ הצל"ח, שבתחילה הגמרא סברה שהברייתא כבית שמאי שלא סוברים שמתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך, משום שלפי בית הלל לא היו מתחייבים על ההבערה, אבל לפי תירוץ הגמרא שאפיק הבערה, ולא מצאנו שהתנא מחייב על הבערה ביום טוב, שוב אפשר להעמיד את הברייתא כבית הלל, ולפי זה לא לוקים על הבערה אפילו אם לא שייך את ההיתר של הואיל, שמתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך, ולכן לא מנה התנא שלוקה שש מלקות.

ובדברי המחצית השקל (הוספ לעיל בסמוך) מבואר **שהמגן אברהם** מחמת קושיא זו הוכיח שמוקצה אינו נאסר באכילה, ולכן המאכל שהתבשל בעצי מוקצה ראוי לאכילה ביום טוב, ולכן אין ללקות על ההבערה, שהיא ראויה לצרכו.

והאפיקי ים (סו"ת, מ"ב סי' יד) תירץ, שלכאורה תמוה מדוע עובר על איסור מוקצה ביום טוב, והרי כמו שהותרו כל המלאכות שהם לצורך אוכל נפש ביום טוב, כמו כן יש להתיר אם המוקצה הוא לצורך אוכל נפש. וצריך לומר שאם באמת היה מבשל לצורך יום טוב לא היה איסור מוקצה, אבל כאן שמבשל גיד הנשה שאינו ראוי לאכילה, אינו אוכל נפש, ולפי זה מיושב, שעל הבערה אינו עובר אפילו אם בישל בעצי מוקצה, הואיל ואותה הבערה ראויה לבשל דברים שהם אוכל נפש, והם יהיו ראויים לאכילה אפילו שבישלו אותם בעצי מוקצה, כיון שהם אוכל נפש, אבל לא שייך לפטור אותו מהלאו של מוקצה הואיל ויבשל אחר כך דברים שהם אוכל נפש, שהבישול של הגיד הנשה לחוד, והבישול של הדברים שהם צורך יום טוב הוא בישול חדש, ולא שייך לפטור אותו על מה שבישל שלא לצורך יום טוב הואיל ויכול לבשל אחר כך בישול חדש לצורך יום טוב, ורק מהלאו של הבערה שייך לשאול שיפטר הואיל וחזי ליה לצרכו, משום שבהבערה אחת הוא מבשל גם מה שאינו צורך יום טוב וגם מה שהוא צורך יום טוב, ונמצא שההבערה היתה מותרת, כיון שהיה בה צורך יום טובקד.

איך משמע מהפסוק למעט בכור

שה ולא הבכורקה. רש"י (ד"ה שה - השני) פירש, ששה משמע שראוי להיות גם זכר וגם נקבה, אבל בכור אינו ראוי להיות רק זכר. **והקשו התוספות** (ד"ה שה - הראשון), הרי מדובר בעולה שאינה באה אלא זכרקו. עוד הקשו, מה צריך פסוק למעט שבכור לא כשר לקרבן תמיד, והרי אין מתנותיהן שוות, שעולה טעונה שתי מתנות שהן ארבע ובכור טעון מתנה אחת (זבחים נו:). **ותירצו**, שבדיעבד אם נתנו מהתמיד מתנה אחת כשר הקרבן, שכל הניתנין ארבע מתנות שנתנן מתנה אחת כיפר (זבחים נו:)קז. עוד הקשו, שהרי כל שממנו לאישים, הרי הוא בבל תקטירו (יבמות ק.), וכיון שהתורה קבעה שהאימורים של הבכור הם לאישים, אסור להוסיף ולהקטיר גם את בשרוקח, ואם כן אינו יכול להיות עולה לתמיד. **ותירצו התוספות**, שכיון שעשה מהבכור עולה, דינו כעולה, ומותר להקטיר את כולו. ובזה מתורצת גם הקושיא הראשונה, שאף שהוא בכור מכל מקום טעון ארבע מתנות, מפני שהוא כעולהקט.

צו. **גינת** ורדים (סו"ת, כללי מ), מעשה חושב (על שער המלך יסודי התורה פ"ה פוסק י) וזכרון יהונתן (סי' ד). צז. **אמנם** החתם סופר (סו"ת, יו"ד סי' נב) והברוך טעם (שער ג דין ג) סוברים שאין איסור חל על איסור אפילו בחצי זית, ולדבריהם אין לתרץ כנ"ל. צח. **כעין** זה נקט החמד משה (סי' שכה סק"ד), אלא שבדבריו מבואר שהאיסור הוא עצם הטלטול לצורך ההבערה [ואילו מדברי האפיקי ים מבואר שהאיסור הוא ההכנה]. צט. **וראה** שתלה נידון זה במחלוקת ראשונים. וכתב שיש נפקא מינה בין שני הדרכים, שאם ההכנה להשתמשות היא האיסור, אם כן שייך לומר בזה הואיל ושייך שבסוף ישתמש עם המוקצה לצורך אוכל נפש, שהותר ביום טוב, אם כן אין לו לעבור על ההכנה. שהתברר שההכנה היתה גם לצורך אוכל נפש, שאותה הכנה שהיא לצורך איסור, התבררה שהיא גם לצורך היתר, אבל אם השימוש בעצי מוקצה הוא האיסור, לא שייך הואיל, שאפילו אם ישתמש אחר כך בעצי מוקצה לצורך אוכל נפש, מכל מקום הוא שימוש חדש, ועל השימוש שהיה בתחילה לצורך בישול גיד הנשה שאינו ראוי לאכילה ואינו לצורך יום טוב, עבר באיסור מוקצה, ולא שייך לומר הואיל ובשימוש אחד הוא לא עובר על איסור מוקצה אינו עובר על איסור מוקצה גם בשימוש השני. ק. **ונראה** שלפי פירושו צריך לומר שמה שכתבה הגמרא שהאזהרה היא מ'לא תעשה כל מלאכה' משום שעל ידי שהמוקצה נאסר נמצא שעבר על מלאכה ביום טוב. אמנם האפיקי ים (סו"ת, מ"ב סי' יד ד"ה ולכאורה) כתב שאין לפרש כן, שאם כן מדוע אמרה הגמרא 'אפיק הבערה', הרי הלאו הוא על ההבערה שלא לצורך, ואין לומר שהלאו הוא על הבישול ביום טוב, שהרי כבר מנו את הלאו של בישול ביום טוב בפני עצמו. קא. **התוספות** שבת (שם סק"י) הקשה, שאמנם מדברי הגמרא משמע שהמאכל שהתבשל בעצי מוקצה נאסר, אבל יש לומר שרק בהוה אמינא סברה הגמרא כן, משום שסברה שאיסור מוקצה הוא מן התורה, אבל למסקנא שאיסור מוקצה הוא מדרבנן, אינו נאסר בהנאה. ורע"א (ביצה יב. ד"ה על) הוכיח כדברי התוספות שבת, שלכאורה תמוה מדוע הוצרכה הגמרא לומר שאיסור מוקצה הוא מדאורייתא, שאפילו אם הוא איסור דרבנן מכל מקום האורחים לא יוכלו להשתמש בעצי מוקצה כיון שהוא איסור דרבנן, ונמצא שעובר על איסור מלאכה במה שהבעיר דבר שאינו ראוי לאכילת אורחים, אלא מוכח שהמאכל שיתבשל בעצי מוקצה, אם הוא איסור דרבנן לא נאסר לאורחים, ולכן הוצרכה הגמרא לומר שהוא איסור דאורייתא [עיין שם שהאריך בזה]. קב. **ראה** להלן בסמוך מה שכתבו האחרונים מדוע אם הוא בישל בעצי מוקצה הוא לא מתחייב על ההבערה, שהרי ההבערה אינה ראויה. קג. **וראה** לעיל בסמוך שנראה מדברי רבינו משה מאימראן שפירש באמת שהוא עובר על ההבערה, ולא על המוקצה, שכיון שאין המאכל ראוי נמצא שעשה מלאכה שלא לצורך יום טוב. קד. **עיין** שם מה שתירץ עוד. קה. **הובא** בשואל ומשיב (סו"ת מהדו"ת, סי' קמג) להקשות מדוע צריך פסוק שאסור להקריב בכור לעולה, הרי אין ממעטים באכילת קדשים (לעיל יג.), ואם כן אסור להקריב בכור לעולה שהוא ממעט באכילת הבכור. ותירץ, שמה שאין ממעטים באכילת קדשים הוא רק דין דרבנן. ועיין עוד מה שדן מצד אין משנים מקדושה לקדושה. אמנם המקדש דוד (קדושים סי' לג אות ג עמ' 194) הוכיח, שהאיסור למעט באכילת קדשים הוא איסור דאורייתא. קו. **סוף** הפסוק הוא 'למנחה ולעולה ולשלמים', וראה בהגהות וציונים שגורס כן ברש"י את סוף הפסוק. ומבאר בהגהות מראה כהן (נחמ"י שם) שתיבת 'שה' מדבר בשלמים, שהם באים נקבה, וממעט הפסוק שאין להביא שלמים מבכור, אלא רק מ'שה אחת' דהיינו נקבה, או דבר שראוי להיות נקבה, מה שאין כן בכור שאינו ראוי להיות אלא זכר. וכמו שהמיעוט 'מן המאתים' שבא למעט ערלה הוא מיעוט רק על נסכים, דהיינו 'מנחה' שנכתבה בפסוק, כמו כן המיעוט 'שה' הוא מיעוט רק על שלמים שנכתבו בפסוק. ולפי זה מיישב את קושיית התוספות, שהפסוק לא בא למעט עולה אלא שלמים, ושלמים באים מן הנקבה. קז. **התוספות** הרא"ש דחה תירוץ זה, שרק בדיעבד אם נתן מתנה אחת כיפר, אבל לכתחילה אסור לשנות את מתן הדמים. קח. **התוספות** הרשב"א משאנץ (ד"ה שה - הראשון) הוסיף, שאי אפשר לומר שהוא מעלה את הבשר לשם עצים שבאופן זה יש מי שסובר (זבחים עז.) שאינו עובר על האיסור של כל שממנו לאישים הרי הוא בבל תקטירו, שהרי העלה אותם לשם עולה. קט. **התוספות** הרא"ש גם תירץ כך, שלולא הפסוק היה אפשר לומר שאפשר לעקור שם בכור ומעשר ולשנותו לעולה. וסיים על זה שהוא דוחק.

ור"י תירץ, שהפסוק מדבר לענין קרבן פסח, שנאמר בו 'שה תמים' שאין להביא קרבן פסח שה שהוא בכור, ולפי זה מיושב שבכור ופסח מתנותיהן שוות, וכן מיושב שאינו עובר על כל שממנו לאישים הרי הוא בבל תקטירו, כיון שאינו מקטיר את הבשר אלא את האימורים.

ובתוספות הרשב"א (ד"ה שה - השני) הביא פירוש רש"י, וכתב שיש לומר עוד, שמלשון 'אחת' משמע שהיא נקבה. ושם מפרש כמו שכתבו התוספות שהפסוק מדבר בקרבן פסח, ולפי זה הקשה, שהרי פסח הוא גם בא רק זכר. ותירץ, שכוונת הפסוק למעט שלא יביאו ממין שלא שייך בו נקבה, שבמין החולין שייך בו גם זכר וגם נקבה, אבל במין הבכור לא שייך בו רק זכר, אבל ודאי שבפועל צריך להביא זכר ולא נקבה, וכן כתבו **המהרש"ל** (גמוס' סס, נמ"ד) **ובהגהות הב"ח** (סוס ס) בכוונת התוספות.

אמנם המהרש"א (גמוס' סס) הקשה על זה, שמשמע בגמרא שבכור התמעט מתיבת 'שה' ולא מתיבת 'אחת', שמתיבת 'אחת' התמעט מעשר. ועוד, שעיקר פירוש זה חסר מן הספר בדברי התוספות. ומבאר המהרש"א, שכוונת ר"י במה שכתב 'דהאי קרא מישתעי בפסח דכתיב ביה שה תמים', שכיון שבפסח נאמר (שמות יב ה) 'שה תמים', הוא ראיה לפירוש ר"י, שהפסוק בא למעט שלא יקריבו בכור לקרבן פסח, שבפסוק כתוב 'שה', ואילו בתמיד לא כתבו 'שה' אלא כבש (במדבר כח ד), ולכן הפסוק 'שה' מדבר בפסח. ומתמעט מכאן בכור, שבבכור לא כתוב 'שה' אלא 'כשב' (במדבר יח יז), ועוד שבפסח כתוב שה בלבד, אבל בבכור כתוב גם בכור שור ובכור עז, והפסוק מלמד שיביאו את הפסח ממה שכתוב בו 'שה' בלבד, ולא מבכורי[ק].

עוד תירצו בתוספות הרשב"א משאנץ ובתוספות הרא"ש, שהפסוק מדבר מענין נסכים הכתובים שם בפסוק, וממעט בכור מנסכים שלא יביאו נסכים לבכור, והיינו שרק 'שה' טעון נסכים, ולא בכור[קיא]. והקשה על זה התוספות הרשב"א משאנץ, שכמו כן היה צריך למעט פסח מנסכים שדינם שוה, ומדוע מיעטו רק בכור.

קושיית התוספות שאין ראוי להביא בכור לדבר שבחובה הוא לשיטתם שמדובר בקרבן פסח

שם. התוספות (ד"ה שה - השני) הקשו, שבחגיגה (דברים טז י) הפסוק 'מסת נדבת ידך' שדבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, אם כן מדוע צריך פסוק שאין להביא את הקרבן מבכור, והרי הבכור אינו חולין, ואין להביא ממנו דבר שבחובה. ותירצו, שהדרשה כאן היא אסמכתא בעלמא, ובאמת הטעם שאין מביאים בכור הוא משום שדבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין.

וכתב השפת אמת (גמוס' סס), שרק לפירוש ר"י שפירש שהפסוק מדבר בקרבן פסח קשה קושיית התוספות, אבל אם נפרש שהפסוק מדבר בעולת ציבור, יש ליישב שרק קרבן יחיד אינו בא אלא מן החולין, אבל קרבן ציבור בא אפילו מדבר שבחובה, שהפסוק 'מסת נדבר ידך' מדבר מנדרים ונדבות שהם קרבן יחיד[קיב].

מדוע צריך פסוק שאי אפשר להקריב בכור לעולה הרי אין משנים מקדושה לקדושה

שם. האחיעזר (סוס"ת, ח"ב סי' כה סוס ית) הביא את קושיית **התפארת צבי** מדוע צריך פסוק שאי אפשר להקדיש בכור לשלמים, הרי אין משנים מקדושה לקדושה (תמורה לב.).

והאחיעזר (שם סוס טו) חוקר מדוע אין משנים מקדושה לקדושה, האם משום שההקדש אינו שלו, ואינו בעלים לשנותו. או שההקדש כן נחשב שלו, שמעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן, כמו שמבואר במסכת בבא קמא (עו.), אלא הטעם שאי אפשר לשנות מקדושה לקדושה הוא משום שנלמד מהפסוק (ויקרא כז כו) 'אך בכור אשר יבוכר לה' בבהמה לא יקדיש איש אותו' שאי אפשר להקדיש בכור לקדושת המזבח, כמבואר בערכין (כט.), ומשם נלמד לכל הקדשים, אבל יש לומר שהפסוק בא רק ללאו, אבל אם הקדיש יהיה תלוי האם כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני.

ולפי הנ"ל יש ליישב שהפסוק שאי אפשר להקדיש בא רק ללאו, אבל הטעם שהקדושה לא חלה, הוא משום שההקדש אינו שלו, ולפי זה בכור שנולד בחוצה לארץ, שמבואר בבבא קמא שלפי רבי יוסי הגלילי הוא ממון כהן, אם כן הוא יכול להקדישו[קיג], ואף שעובר בלאו, מכל מקום הברייתא סוברת שכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני (תמורה ד:)[קיד], ולכן צריך פסוק שאי אפשר להביא בכור לעולה.

האם אפשר להקדיש בכור לשלמים

אהח 19/06/2018

שם. החזון איש (סו"מ סי' קכט סק"ח) הקשה, לפי תירוץ **התוספות** שהטעם שאין להביא בכור הוא משום שהוא דבר שבחובה ואינו בא אלא מן החולין, וטעם זה שייך רק בתמיד ובקרבן פסח שהוא דבר שבחובה, ואם כן יהיה כשר להקריב בכור לשלמים שאינם דבר שבחובה, וכשרים אפילו שלא מן החולין, והמקדיש בכור לשלמים יהיה טעון מתן ד' וסמיכה ונסכים. ותירץ, שאפשר שדברי התוספות אמורים רק לפי מה שמבואר בדבריהם (הובאו לעיל בקמוך) שהפסוק מדבר בקרבן פסח, ובזה הטעם שאין להביא בכור לקרבן פסח משום שהוא דבר שבחובה ואינו בא אלא מן החולין, אבל להביא בכור לעולה ולשלמים בלאו הכי אי אפשר, משום שאין מתנותיהן שוות, ורק פסח שמתנותיו כמו מתנות הבכור, בזה היה מקום לומר שיהיה כשר להביא מהבכור ומהמעשר, וזה התמעט מהפסוק 'מסת נדבת ידך' שדבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין.

עוד כתב, שלשיטת **רש"י** שהפסוק ממעט שאין להביא בכור לעולה, נראה שהוא הדין שאין להביא בכור לשאר קרבנות, והתורה הוצרכה למעט שלא יביאו בכור לקרבן, אף שאין הבכור שלו ואין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, מכל מקום היה מקום לומר שכיון שהוא כבר הקדש ובמה שמקדיש רק גורם עילוי להקדש בזה אפשר להקדיש אפילו דבר שאינו שלו, והפסוק משמיענו שאין להביא בהמה אחת לשני קרבנות. ואפשר שהוא סברא ואין צריך לזה פסוק, והפסוק הוא אסמכתא בעלמא וכמו לפירוש התוספות.

מח.

מדוע צריך פסוק לאסור להביא ערלה לנסכים הרי היא איסורי הנאה ואינו יכול כלל להקדישה מן המאתים ממותר שתי מאות שנשתיירו בבור מכאן לערלה שבטילה במאתים[א]. חז"ל דורשים מהפסוק 'מן המאתים' שאסור להביא נסכים שהם ערלה באופן שהערלה לא התבטלה במאתים, והקשה **החתם סופר** (סו"ת, סו"מ סי' קפ), מדוע צריך פסוק ללמדנו שערלה אינה כשירה לנסכים, הרי ערלה היא איסורי הנאה, ואיסורי הנאה אינם חשובים של הבעלים[ב], ואם כן אינו יכול כלל להקדיש את הערלה[ג]. ועוד, שמהפסוק (ויקרא כז יז) 'ואיש כי יקדיש את ביתו' נלמד (ב"ק סח:) שאדם יכול להקדיש חפץ רק אם הוא ברשותו, ואיסורי הנאה אינם ברשותו, כמו שמבואר שחמץ משש שעות ולמעלה אינו ברשותו של אדם, ואם כן אינו יכול להקדיש את הערלה גם מצד שאיננה ברשותו. ואף שהפסוק 'מן המאתים' הוא אסמכתא בעלמא כמו שפירש **רש"י** (ד"ה מכאן), מכל מקום קשה איך הסמיכו דבר זה על הפסוק, והרי ערלה אינה בר הקדש[ד].

ותירץ, שאף שמצאנו (סוכה לה.) שאתרוג של ערלה פסול משום שהוא לא בכלל 'ולקחתם לכם' (ויקרא כג מ), מכל מקום יש לומר שאפשר להקדיש ערלה, שלענין ארבעת המינים התורה הצריכה 'ולקחתם לכם' שיהיה לקיחה, ובאיסורי הנאה אין לקיחה לפי שאין לבעלים בהם קנין, ואין זה לקיחה שלכם, אבל לענין הקדש, שייך להחשיב איסורי הנאה כקרבנו של הבעלים, שכל שהוא לא של אחר הוא בכלל קרבנו, וגם לא ממועט מ'ואיש כי יקדיש את ביתו' כיון שאינו ברשותו של אחר[ה]. ומה שמצאנו שחמץ בפסח אינו ברשותו של אדם, הוא משום שהתורה ציותה לבערו, ועובר עליו בבל יראה, מה שאין כן בשאר

קי. **אמנם** התוספות הרא"ש הביא את תירוץ התוספות, אבל את הדרשה משה פירש כרש"י. **קיא. וראה** במשנה במנחות (נ:) כל קרבנות הציבור והיחיד טעונין נסכים חוץ מן הבכור והמעשר והפסח. וצריך עיון, שבגמרא שם מובא דרשה אחרת [מהתורה, ולא מנביאים] שאין בהם נסכים, ומדוע צריך ללמוד את זה מהנביא. הגהות זהב שבא על תוספות הרשב"א (נסוף הספר). **קיב. אמנם** התוספות הרא"ש העיר מהדין שדבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, לפני שפירש שמדובר בקרבן פסח. **קיג. ומדברי** הרמב"ם (מקי ממון פ"ח הל' 6-3) משמע שכל קדשים קלים הוא ממון בעלים, ואין חילוק בין בכור למעשר. **קיד. שמלבד** המחלוקת רבא ואביי, נחלקו בזה גם תנאים כמבואר שם (ה:) שהוא מחלוקת רבי יונתן ורבי יאשיה. **א. בגיטין** (נד:) מבואר שמן התורה ערלה וכלאי הכרם בטלים ברוב, וחכמים הצריכו אחד ממאתים. וקרא אסמכתא בעלמא. **ב. כמו** שמבואר בסוכה (לה.) שלא יוצאים באתרוג של ערלה כיון שאינו נחשב 'לכם'. **ג. לכאורה** תמוה מה הקשה החתם סופר, שנראה שהפסוק לא בא לאסור להביא נסכים מערלה, אלא שהפסוק בא להתיר להביא נסכים באופן שהערלה התבטלה במאתים, והחידוש הוא ששיעור הביטול במאתים. ואפשר שהפסוק לא בא ללמדנו את דיני ערלה, שהפסוק מדבר מאיזה דבר אפשר להביא לקרבן, ועיקר הפסוק הוא לענין הקדש, שערלה אינה כשירה לנסכים עד שתתבטל במאתים. או שמהפסוק 'ממשקה ישראל' התמעט שאין מביאים ערלה לנסכים, ועל זה בא הכתוב 'מן המאתים' לומר שרק אם לא בטלה הערלה במאתים יש את האיסור של ממשקה ישראל, ועל כל פנים בפסוק נאסר להביא לגבוה ערלה שלא התבטלה במאתים. **ד. וכתב**, שלפי שיטת הראב"ד (מלכות סקורות פט"ו ה"ד) ששיעור ביטול ערלה באופן שהערלה לא התבטלה במאתים, והקשה החתם סופר (סו"ת, סו"מ סי' קפ), מדוע צריך פסוק ללמדנו שערלה אינה כשירה לנסכים, הרי ערלה היא איסורי הנאה, ואיסורי הנאה אינם חשובים של הבעלים[ב], ואם כן אינו יכול כלל להקדיש את הערלה[ג]. ועוד, שמהפסוק (ויקרא כז יז) 'ואיש כי יקדיש את ביתו' נלמד (ב"ק סח:) שאדם יכול להקדיש חפץ רק אם הוא ברשותו, ואיסורי הנאה אינם ברשותו, כמו שמבואר שחמץ משש שעות ולמעלה אינו ברשותו של אדם, ואם כן אינו יכול להקדיש את הערלה גם מצד שאיננה ברשותו. ואף שהפסוק 'מן המאתים' הוא אסמכתא בעלמא כמו שפירש **רש"י** (ד"ה מכאן), מכל מקום קשה איך הסמיכו דבר זה על הפסוק, והרי ערלה אינה בר הקדש[ד]. **ה. וראה** שם שהביא שהרמב"ם בפירוש המשניות (סוכה פ"ג מ"ה) לא סובר שטעם הפסול של אתרוג ערלה הוא משום שהוא לא בכלל 'ולקחתם לכם', אלא מפני שאיננו פרי. ומדבריו מבואר שאיסורי הנאה הם של הבעלים, והם בכלל 'ולקחתם לכם', ואתרוג של ערלה פסול רק משום שאיננו פרי. ולפי זה מיושב איך אפשר להקדיש ערלה. אבל מדברי התוספות בסוכה (לה.) משמע שהם לא סוברים שהפסול של אתרוג של ערלה משום שאיננו פרי, שהתוספות סוברים שלולב האסור בהנאה פסול כמו אתרוג של ערלה, ובלולב לא שייך את הפסול שאינו פרי, שרק על אתרוג כתבה התורה 'פרי עץ הדר' ולא בלולב, וגם לולב שאינו אסור בהנאה איננו פרי, אלא התוספות סוברים שהטעם שאתרוג של ערלה פסול משום שאינו בכלל 'לכם', לפי שהוא אסור בהנאה, וטעם זה שייך גם בלולב של איסור בהנאה.

איסורי הנאה שאין בהם חובת ביעור מן התורה הם נחשבים ברשותו של אדם!. **והנחל יצחק** (ח"ו דף נג. בתפיסה בדרך דממונא סי' ו ענף ד) **והקהילות יעקב** (חולין סי' מא) תירצו, שאיסורי הנאה הם של הבעלים, אלא שאינם ברשותו, ורק כדי להקדיש חפץ בקדושת דמים הצריכה התורה שיהיה החפץ ברשותו, אבל קדושת הגוף חל אפילו על דבר שאינו ברשותו!.

והמרחשת (שו"ת, ח"ו סי' ו ענף ג אות ו) תירץ, שהפסוק בא לאסור להביא ערלה לנסכים באופן שהערלה לא הוקדשה על ידי קדושת פה, אלא הקדש קנה את הערלה מנכרי, ומעות ההקדש התחללו על הערלה, ולא היה כלל קדושת פה על הערלה. ואף שאין לערלה שוויות, היינו להדיוט, אבל להקדש יש שוויות בערלה, שהקדש אינו מצווה לא ליהנות מערלה, ומעות הקדש מתחללים על ערלה.

והדבר שמואל (ד"ה מן) כתב, שמדובר שהקדיש יין חולין למזבח, ואחר כך נתערב עם הערלה, ולכן צריך פסוק שאינו כשר למזבח. ואין להקשות שכיון שביין מעורב יין של ערלה, וערלה אינה בטלה ברוב, והוא אינו יכול להקדיש את הערלה, נמצא שמקריב למזבח דבר שאינו הקדש, משום שלענין האם הערלה יכולה להיקרב למזבח מצד שאינה הקדש, ודאי שהערלה בטילה ברוב, שדין מאתים נאמר רק לענין איסור ערלה.

האם סיבת הפסול של דבר שאינו ראוי למשקה ישראל הוא משום שאינו ראוי לישראל, או שהוא רק סימן מה נאסר לגבוה

ממשקה ישראל מן המותר לישראל. האחרונים[ח] חקרו בגדר הפסול של דבר שאינו ראוי למשקה ישראל, האם גדר הפסול הוא שכל מה שהתורה אסרה להדיוט היא אסרה אותו גם לגבוה, והסיבה שאוסרת את הדבר להדיוט היא הסיבה שאוסרת את זה לגבוה, ולפי זה סיבת האיסור לגבוה היא לא משום שהוא אסור להדיוט, אלא שמה שאסור להדיוט הוא רק סימן שהתורה אסרה את זה לגבוה. או שסיבת האיסור לגבוה היא משום שאינו ראוי לאכילה לישראל, והאיסור לגבוה מסתעף מזה שהוא אסור להדיוט, שהתורה ציותה שיקריבו לגבוה רק מה שראוי לאכילה להדיוט.

בנאות יעקב (סי' ח סק"ג) כתב להוכיח שהאיסור הוא משום שאינו ראוי להדיוט, ומזה מסתעף האיסור לגבוה, מהדין (סוכה מח:) שיין מגולה פסול למזבח, ומבואר בירושלמי שם (פוף פ"ד) שהוא מטעם ממשקה ישראל[ט], ואם גדר הפסול של דבר שאינו ראוי למשקה ישראל הוא שסיבת האיסור להדיוט היא הפוסלת לגבוה, לא מובן מה שייך פסול זה לגבוה, הרי סיבת האיסור להדיוט היא משום סכנה, ולגבי גבוה לא שייך טעם זה, ומוכח שסיבת האיסור היא משום שאינו ראוי להדיוט, ולכן אף שסיבת האיסור לא שייכת לגבי גבוה אלא רק לגבי הדיוט, אבל כיון שההדיוט לא יכול לשתות יין מגולה, אסרה עליו התורה להביאו לגבוה.

מדברי הרמב"ם משמע שהפסול של דבר שאינו ראוי למשקה ישראל הוא משום 'הקריבהו נא לפחתך'

שם. כתב **הרמב"ם** (מיסורי מזבח פ"ג ה"י), טריפה שאסורה באכילה פסולה להקרבה משום שנאמר (מלאכי א ח) 'הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך'.

ותמה **הנודע ביהודה** (שו"ת מהדורא תניינא, או"ח סי' קלד ד"ה היוצא), שהרי במנחות (ו.) למדו את פסולה מפסולים אחרים. ותירצו **האבן האזל** (שם פ"ה ה"ט סק"ח) **והמקדש דוד** (סי' לג סק"ג ד"ה אך עדיין), שהרמב"ם מפרש כתוספות (שם ד"ה כתב) שלמסקנת הגמרא פסולה של טריפה הוא משום משקה ישראל, והרמב"ם סובר שיסוד פסולו של דבר שאינו ראוי למשקה ישראל הוא משום הקריבהו נא לפחתך, וזה טעם הפסול של 'ממשקה ישראל', שכל שאינו משקה ישראל ממילא הוא בכלל הפסול של הקריבהו נא לפחתך, ואם כן 'ממשקה ישראל' הוא רק גילוי מה נאסר משום 'הקריבהו נא לפחתך', ולכן לא הזכיר הרמב"ם בשום מקום את הפסול של 'ממשקה ישראל'.

איך הקריבו אדם הראשון והבל ונח קרבנות, הרי לא הותר להם לאכול בשר בהמה

שם. הזרע אברהם (פוף סי' יג) **והכלי חמדה** (בראשית פ' ג) הקשו, איך הוכשרו קרבנותיהם של אדם הראשון[י] ושל הבל ושל נח, הרי בסנהדרין (נט:) מבואר שלאדם הראשון הותרו באכילה רק עשבים ואילנות ולא בשריא, וא"כ הקרבנות היו פסולים מדין ממשקה ישראל, שהרי היו אסורים להדיוט.

ותירץ הכלי חמדה (בראשית פוף ג), לפי מה שכתב **הרמ"ה** (סנהדרין נט: ד"ה והדין) שלאדם הראשון לא היה ציווי מפורש לאסור אותו באכילת בשר, אלא כיון שלא התיר לו הקדוש ברוך הוא אכילת בשר ממילא היה אסור באכילת בשר, כעבד שאסור לו לאכול משולחן רבו עד שיתיר לו, ונמצא לפי זה שהאיסור אכילה שלהם היה כעין איסור גזילה, אבל עצם המאכל לא היה חפצא דאיסורא, ולכן לא נפסל משום משקה ישראליב.

מדוע הרמב"ם לא כתב את הטעם של 'ממשקה ישראל' אלא כתב שהפסול הוא משום מצוה הבאה בעבירה

שם. כתב **הרמב"ם** (מיסורי מזבח פ"ב ה"ט), 'אין מביאין מנחות ונסכים לא מן הטבל ולא מן החדש קודם לעומר ולא מן המדומע, ואין צריך לומר מערלה וכלאי הכרם מפני שהיא מצוה הבאה בעבירה שהקב"ה שונאה'. והקשה **השאגת אריה** (שו"ת, סי' לו פוף ד"ה ומחזור), מדוע כתב הרמב"ם שטבל פסול משום מצוה הבאה בעבירה, ולא כתב את הטעם המבואר בסוגיין שהפסול הוא לפי שאינו 'ממשקה ישראל'יג. **ובנודע ביהודה** (שו"ת מהדו"ת, או"ח סי' קלד ד"ה והנה) **ובבית הלוי** (שו"ת, ח"ו סי' מז אות ט) כתבו, שהרמב"ם כתב את הטעם של מצוה הבאה בעבירה רק על ערלה וכלאי הכרם, אבל בטבל וחדש לא שייך מצוה הבאה בעבירה, והם אסורים משום שאינם ממשקה ישראליד.

מדוע לא נאסר להביא נסכים מטבל משום מצוה הבאה בעבירה

שם. השאגת אריה (שו"ת, סי' נט) רצה להוכיח מכאן שהדין של מצוה הבאה בעבירה הוא לא מן התורה אלא מדרבנן, שאם הוא מן התורה, מדוע צריך את הפסוק 'ממשקה ישראל' שאין מביאים נסכים של טבל, תיפוק ליה, שהיא מצוה הבאה בעבירהטו. ודחה, שהמצוה לא נעשתה על ידי שהנסכים הם טבל, שגם אם לא היו הנסכים טבל, היתה נעשית המצוה, ודין מצוה הבאה בעבירה נאמר רק היכן שעל ידי העבירה התאפשר קיום המצוה, כמו שכתבו **התוספות** בסוכה (ל. ד"ה מקוש)טז.

ו. **האמרי** בינה (או"ח דיני פסח סי' ג ד"ה ודע) הקשה על זה, מהמבואר בבא קמא (מה.) שאי אפשר להקדיש שור הנסקל לאחר שנגמר דינו. ומשמע שאיסורי הנאה הם לא ברשותו של אדם ואינו יכול להקדישם. ותירצו הכלי חמדה (ויקרא ג: ד"ה והנה) והניר לדוד (פוף סי' רמ), שהחתם סופר דיבר רק מקדושת הגוף, אבל גם הוא סובר שאי אפשר להקדיש איסורי הנאה קדושת דמים, שכדי להקדיש קדושת דמים צריך שיהיה איזה ריוח להקדש ובאיסורי הנאה אין שום ריוח להקדש, ולכן אי אפשר להקדיש שור הנסקל. ועיין ליקוטי הערות על החתם סופר (שם) שהאריך בזה. ז. **זו** שיטת הריב"ש (שו"ת, סי' שנט) בדעת רש"י (לעיל ג:) שאפשר להקדיש קדושת הגוף אף בדבר שאינו ברשותו. ואילו תוספות בגיטין (מ: ד"ה הקדש) בשם ר"ת חולקים. ראה בקצות החושן (סי' קי סק"ג ד"ה ולרש"י). עוד כתב הנחל יצחק, שהיה אפשר לתרץ שלכן צריך לימוד לאסור להביא ערלה שלא התבטלה במאתים לנסכים, משום שמדאורייתא היא לא איסורי הנאה, וכיון שמדאורייתא ערלה בטילה ברוב, יכולים הבעלים להקדישה. אמנם זה דוחק שהרי מבואר בתוספות בבבא קמא (עג: ד"ה דלמי) שבאופן שחז"ל אסרו את כל ההנאות מחפץ, שוב אינו של הבעלים. ועוד שבדברי הרמב"ם (מיסורי מזבח פ"ה ה"ט) משמע שגם ערלה בעין שייך להקדישה, שכתב שערלה וכלאי הכרם פסולים להקרבה, ומשמע ששייך להקדישם, והרמב"ם לא דיבר באופן שהערלה התבטלה ברוב, ועל כרחך שהטעם הוא שקדושת הגוף חל על איסורי הנאה. ח. **זכר** יצחק (סי' לד), נאות יעקב (סי' ח), וקובץ הערות (סי' ל אות ו). וראה בקהלות יעקב (מנחות סי' ג). ט. **ומה** שביארו בש"ס שם (כ.) שהוא מטעם 'הקריבהו נא לפחתך' היינו כשסינן את היין כמבואר שם, אך כשאינו מסונן פסל בירושלמי משום ממשקה ישראל. י. **ראה** בעבודה זרה (ח.) שאדם הראשון הקריב קרבן. יא. **ורק** כשנח יצא מהתיבה הותר לו בשר, אך קרבנותיו היו לפני שהותר לו. יב. **החתם** סופר (קונטרס תשובות סי' כח) נקט שאין פסול של ממשקה ישראל בקרבנות בני נח. ובמקדש דוד (קדושים סי' לג אות ג) הסתפק בזה. ולפי זה מיושב בפשיטות איך הקריבו אדם ונח והבל קרבנות אף שהם אסורים באכילה. ובקול שמחה (בראשית פ' ג) תירץ, שלא היה ציווי מפורש לאדם הראשון לא לאכול בשר, אלא לפני שהקדוש ברוך הוא התיר לו לאכול בשר, לא היה כלל בטבע הבשר שיהיה ראוי לאכילה, ורק כשהקדוש ברוך הוא התיר לנח לאכול בשר נהיה טבע הבשר שהוא ראוי לאכילה, ומיושב מדוע לא נאסרו קרבנותיהם משום ממשקה ישראל, לפי שהם לא היו אסורים כלל באכילה. ובזה מיישב את מה שכתב הרמב"ן (שם פנט) שלבהמות לא הותר לאכול פרי עץ, והותר להם רק עשב השדה, וקשה מה שייך ציווי בבהמות, אלא הפירוש כנ"ל שכיון שלא הותר לבהמות פרי העץ, לא היה בטבע פרי העץ שיהיה מאכל לבהמות. ובזה מבאר את הפסוק (שם פנט ג) 'הנה נתתי לכם את כל עשב זרע זרע וגו' את כל ירק עשב לאכלה ויהי כן', שלכאורה צריך ביאור הלשון 'ויהי כן', אלא שרק אחרי שהקדוש ברוך הוא התיר להם לאכול את כל עשב וכו' נהיה כן, שבאותה שעה הם נהיו ראויים לאכילה. יג. **האבי** עזרי (חמץ ומצה פ"ו ה"ז) הוכיח, שאין לפרש שכוונת הרמב"ם שטעם הפסול הוא משום מצוה הבאה בעבירה, שהרמב"ם לא מנה מנחה שהובאה לפני שהקריבו שתי הלחם, ומנה רק מנחה שהובאה לפני שהקריבו את העומר, ואם טעם הפסול הוא משום מצוה הבאה בעבירה, היה הרמב"ם צריך לומר מנחה שהובאה לפני שהקריבו את שתי הלחם, שאף אחר שהקריבו את העומר שייך את הפסול של מצוה הבאה בעבירה, שעדיין אסור להקריב מנחה מתבואה חדשה עד שיקריבו את שתי הלחם, ועל כרחך שעיקר הטעם הוא משום ממשקה ישראל, וטעם זה שייך רק לפני הבאת העומר, שאז נאסר באכילה לישראל, אבל אחר הבאת העומר כבר אינו אסור באכילה לישראל, ואיסורו הוא רק לגבוה, ובזה אין את הפסול של ממשקה ישראל. והרמב"ם הזכיר שהוא מצוה הבאה בעבירה רק כדי לומר שיש עבירה בדבר. ועל פי זה דחה את הוכחת השאגת אריה ששיטת הרמב"ם שמצוה הבאה בעבירה הוא פסול דאורייתא שאם לא כן מדוע נפסלו הנסכים, שלפי המבואר עיקר הפסול הוא משום ממשקה ישראל, ולא משום מצוה הבאה בעבירה. וראה מנחת חינוך (מצוה רלט אות כ) ושדי חמד (מערכת ה - מ כלל עו ד"ה אלא עמ' 152) מה שדחו את ההוכחה מהרמב"ם. יד. **ראה** בספר המפתח (שם) שהרבה מפרשים פירשו כן בדברי הרמב"ם. ולפי זה טעם ממשקה ישראל שייך על כל מה שכתב הרמב"ם דהיינו טבל וחדש ומדומע וערלה וכלאי הכרם, וטעם מצוה הבאה בעבירה שייך רק על ערלה וכלאי הכרם, וזו כוונת הרמב"ם במה שכתב 'ואין צריך לומר מערלה וכלאי הכרם מפני שהיא מצוה הבאה בעבירה' שאחר שכתב שטבל וחדש אסורים לגבוה, ושם הטעם הוא משום 'ממשקה ישראל' כתב, שאין צריך לומר שאסור להביא מנחה ונסכים מערלה וכלאי הכרם, שבהם מלבד הטעם של ממשקה ישראל, יש עוד טעם לאסור, משום מצוה הבאה בעבירה. ובתורת חסד (שו"ת, או"ח סי' ל אות ה) כתב, שעל טבל היה שייך לדון שאפשר שגם בזה שייך מצוה הבאה בעבירה, על פי מה שדן המשנה למלך (תרומות פ"ג ה"י"ד) האם מה שנאסר הנאה של כילוי בטבל הוא מן התורה, שאם האיסור הוא מן התורה, אם כן המביא נסכים מטבל הוא מצוה הבאה בעבירה, אבל על חדש ודאי שאין לומר את הטעם של מצוה הבאה בעבירה, ושם הטעם הוא רק משום ממשקה ישראל. ועיין עוד מה שתירץ האבן האזל (שם) את הרמב"ם. טו. **כמו** שכתב הרמב"ם (הוספת לעיל) טעם זה. טז. **בהערה** לעיל בסמוך הובא שהשאגת

ולעיל בהערות בסמוך הובא בשם התורת חסד, שיש לעיין בזה על פי נידון המשנה למלך האם מן התורה נאסרה הנאה של כילוי בטבל, ולפי הצד שהנאה של כילוי נאסרה מן התורה מובן הוכחתו של השאגת אריה, שהרי במה שמקריב נסכים מטבל, הוא נהנה הנאה של כילוי מטבל, ועבר עבירה.

אמנם עדיין יקשה תמיהת **הדבר שמואל** (ד"ה השמג"ם) שמצוות לאו ליהנות ניתנו, ואם כן אף אם מן התורה נאסר הנאה של כילוי, היינו הנאה שאינה מצוה, אבל מה שמנסך על גבי מזבח לא נחשב הנאה מהטבל, שמצוות לאו ליהנות ניתנו, ואם כן לא עבר עבירה במה שמנסך איסורי הנאה למזבח.

והביא שקושיא זו הקשה המשנה למלך על מה שכתב **הרמב"ם** (הובא לעיל) שאין מביאים נסכים מערלה וכלאי הכרם משום שהם מצוה הבאה בעבירה. וקשה הרי מצוות לאו ליהנות ניתנו ואם כן לא עבר עבירה.

ותירץ הנודע ביהודה (שו"ת מהדורא תניינא, או"ח סי' קלד ד"ה עכ"פ) שרק בדיעבד מצוות לאו ליהנות ניתנו, אבל לכתחילה אסור לקיים מצוה באיסורי הנאה"י.

והחתם סופר (שו"ת, או"ח סי' קפ ד"ה ורמב"ם) תירץ שכיון שכופים וממשכנים על מה שהתחייב להקדש, אם כן במה שמביא את האיסורי הנאה הוא נהנה שלא ימשכנו אותו ומשתרשי ליה. **ובהר המוריה** (שם) **ובמקדש דוד** (סי' לג סק"ג ד"ה כמב) תירצו, שמדובר בנסכים שחייב באחריותם, ועל ידי האיסורי הנאה הוא נפטר מחיוב האחריות וזה נחשב הנאה.

מדוע שמוקצה יאסר משום שאינו ממשקה ישראל, הלא איסור מוקצה הוא משום מלאכה

מכאן אמרו אין מביאין נסכין מן הטבל יכול לא יביא מן המוקצה וכו'.

הקשה הקובץ **שיעורים** (אות קנז), איך היה הוה אמינא שאיסור מוקצה יאסר לגבוה משום שאינו משקה ישראל, והלא 'ממשקה ישראל' נאמר על דברים שהם איסורי אכילה, ואילו איסור מוקצה אינו איסור אכילה, אלא נלמד מ'לא תעשה כל מלאכה' (שמות כ י) כמו שמבואר לעיל (מז:).

ותירץ, שבאמת איסור מוקצה ביסודו הוא איסור אכילה שנלמד מ'והכינו את אשר יביאו' (שמות טז ה) שכל שלא היה מוכן מערב שבת נאסר באכילה, אלא שמטעם זה לבד לא היו לוקים על מוקצה, שהוא איסור עשה, ואין לוקים אלא על לאו, ולכן הביאה הגמרא גם את הלאו של 'לא תעשה כל מלאכה'.

מחלוקת הראשונים האם איסור מוקצה הוא מדאורייתא

ואי אמרת איסור מוקצה דאורייתא מה לי איסור גופו מה לי איסור דבר אחר"י. משמע שמסקנת הגמרא שאיסור מוקצה הוא מדרבנן. אמנם **הבעל העיטור** (מ"ב הלכות יום טוב, דף קלט. קמ:) **כתב**, שאיסור מוקצה הוא מדאורייתא, ועל פי זה כתב, שבספק מוקצה צריך להחמיר, מפני שהוא ספיקא דאורייתא. וכן מבואר **ברש"י** בביצה (ג: ד"ה לטעמיה) ששיטת רבה שאיסור מוקצה הוא מדאורייתא והוכיח כן מסוגיין. **והתוספות** בעירובין (לח: ד"ה אמר) **והרשב"א** (ביצה שם ד"ה ומוקצה) הקשו על רש"י, שהרי רבה חזר בו, ומסקנתו שאיסור מוקצה הוא מדרבנן. ותירצו **המאירי** (ד"ה מוקצה) **והשיטה מקובצת** (שם ד"ה רבה), שיש לפרש שקושיית הגמרא היתה משיטת רב חסדא שסובר שמביאים ביום טוב קרבן שהוא מוקצה, ולשיטת רב חסדא הוצרך רבה לפרש את הברייתא שהלאו הנוסף הוא עצי הקדש, אבל שיטת רבה שאסור להביא קרבן שהוא מוקצה, וגם לשיטת רבה שמוקצה הוא מדאורייתא אין לפרש שהברייתא מנתה את הלאו של מוקצה, שאם כן יקשה הרי אין חילוק מלאכות ליום טוב, ולפי זה לא מבואר בגמרא שרבה חזר בו, וגם למסקנת הגמרא שיטת רבה שמוקצה דאורייתא, וכמו שמבואר לעיל (מז:) שהקשו לרבה 'ומוקצה דאורייתא הוא' ותירץ רבה, 'אין דכתיב (שמות טז ה) והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו ואזהרתה מהכא (שמות כ י) מלא תעשה כל מלאכה'י.

וכתב המאירי, שמכל מקום נראה שאיסור מוקצה הוא מדרבנן, שלא מצאנו מי שחולק על רב חסדא הסובר שמוקצה הוא מדרבנן. ומה שרבה הביא פסוק לדרוש שמוקצה אסור, הוא אסמכתא בעלמא, וכיון שמוקצה הוא מדרבנן

יש להקל בספק מוקצה? **ובתוספות ישנים** בביצה (ג: ד"ה מבואר) מבואר שמוקצה הוא מדרבנן, אבל הוא חמור כעין דאורייתא.

ובשיטה מקובצת (שם ד"ה מתן) כתב, שמדאורייתא איסור מוקצה הוא רק בדבר מאכל, שאיסור מוקצה נלמד מהפסוק 'והכינו את אשר יביאו' שנאמר בפרשת המן שהוא דבר מאכל. ומה שמבואר בסוגיין שאפילו עצי מוקצה אסורים מדאורייתא משום מוקצה, הוא רק לפי ההוה אמינא שסברו שהלאו הנוסף הוא עצי מוקצה, והוכרחו לומר שגם מה שאינו דבר מאכל נאסר מן התורה באיסור מוקצה, אבל למסקנת הגמרא שוב אפשר לומר שמה שאינו דבר מאכל לא נאסר מן התורה, אבל דבר מאכל נאסר מן התורה באיסור מוקצה, כמו שרבה אמר שמוקצה הוא מדאורייתא.

האם ההיתר להקריב מוקצה הוא משום שאינו איסור הגוף או משום שהוא איסור דרבנן

שם. יש להקשות, שבדברי רב הונא מבואר שהטעם שמוקצה כשר להקרבה הוא משום שאין איסור גופו גרם לו, ומדוע הגמרא תולה את ההיתר של מוקצה בכך שמוקצה הוא איסור דרבנן. ויש שתירצו[א], שיסוד ההיתר של מוקצה למזבח הוא משום שהוא איסור דרבנן, אלא שאם המוקצה היה איסור הגוף, היו חכמים אוסרים להקריב ממנו לגבוה, שכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, אבל מאחר שהוא רק איסור מחמת הזמן ואינו איסור הגוף, הוא לא דומה לאיסורים דאורייתא כגון טבל שהוא איסור הגוף, ולכן לא אסרו חכמים להקריב קרבן שהוא מוקצה.

והאבני נזר (שו"ת, או"ח סי' שעח אות יח) **והאור שמח** (מאכלות אסורות פי"ז הכ"ז) תירצו, על פי דברי **הרשב"א** (יבמות קיד. ד"ה ומיהו) שהקשה על הדין שאיסור דרבנן מותר לקטנים, אם כן מדוע אין מערבים עירובי חצירות ותחומים בטבל דרבנן (עירובין לח:), והרי הוא ראוי לקטנים, וכמו שמותר לערב לגדול ביום הכפורים הואיל והעירוב ראוי לאכילה לקטן (שם ל:), ותירץ, שביום הכפורים היום גורם את איסור האכילה, ולא המאכל גורם את האיסור, אבל באיסור שנגרם מחמת המאכל עצמו, אין מערבים בו אפילו אם הוא אסור רק מדרבנן, ואפילו אם הוא ראוי לקטן. ומבואר בדבריו שכדי להתיר לערב במאכל שאסור באכילה צריך שני תנאים: א. שיהיה איסור דרבנן. ב. שלא המאכל יגרום את האיסור. וכמו כן יש לומר לענין ההיתר של מוקצה לגבוה, שטעם ההיתר הוא משום שיש בו את שני התנאים הנ"ל: א. שאיסור מוקצה הוא איסור דרבנן. ב. שאין המאכל עצמו גורם את האיסור, אלא הזמן של שבת הוא גורם את האיסור, ולכן צריך גם את ההיתר של רב הונא משום שמוקצה אינו איסור הגוף, וגם את ההיתר שמבואר בגמרא משום שמוקצה הוא איסור דרבנן, ורק בצירוף שניהם הותר מוקצה לגבוה[ב].

והדבר אברהם (מ"ב סי' ח אות כד) תירץ, שדבר שהוא אסור מדאורייתא אפילו אם האיסור מחמת דבר אחר, נחשב שגוף הדבר אסור, אבל איסור דרבנן אם אינו איסור הגוף לא נחשב שגוף הדבר אסור, אלא שכדי לקיים מצות לא תסור אסור לו הדבר הנאסר, וזה דומה למי שאמר לו אביו אל תטמא, שהאיסור ליטמאות הוא לא איסור הגוף, אלא היכי תימצי לקיים מצות כיבוד אב[ג].

איך מקריבים ביום הכפורים הרי הקרבנות אסורים האכילה

שם. החתם סופר (ד"ה ומ"ש) הקשה, מנין לגמרא שאיסור שהוא לא מחמת גופו נאסר להביאו לקרבן מטעם 'ממשקה ישראל' אפילו אם הוא איסור דאורייתא, והרי יום הכפורים יוכיח שהוא אסור באכילה מדאורייתא, ואף על פי כן מותר להקריב קרבנות ביום הכפורים, ומוכח שאם האיסור הוא לא איסור הגוף לא נאסר משום 'ממשקה ישראל' אפילו אם הוא איסור דאורייתא.

ותירץ, שהטעם שמותר להקריב קרבנות ביום הכפורים, הוא משום שעיקר מצותו בכך, שהתורה ציותה להקריב קרבנות אף שאינם ראויים לאכילה, ולא משום שזה לא איסור הגוף[ד].

אריה הוכיח מדברי הרמב"ם שהביא את הטעם של מצוה הבאה בעבירה, שהוא סובר שהוא דין מן התורה. וראה שם דחיית האבי עזרי. **יז. ומה** שסיים הרמב"ם שאם הביא לא התקדשו להקריבם למזבח, היינו שלכתחילה אסור להקריבם. **יח. הגמרא** הקשתה, שכיון שאיסור מוקצה אינו מן התורה, אם כן אין לפרש את הברייתא שלוקה משום מוקצה. והקשה רע"א (ד"ה ומ"ש) שמכל מקום דין הכנה הוא דאורייתא כמו שמבואר בתוספות בביצה (ג: ד"ה והיה), ואם כן יש להעמיד את המשנה שבישל בעצים שנשרו בשבת, ובמוצאי שבת הוא יום טוב, והעצים אסורים בבישול מדאורייתא, כיון שאין שבת מכין ליום טוב. [יש לעיין בקושייתו, שאם האיסור הוא לא משום מלאכה אלא מטעם הכנה, אין לוקים עליו שהכנה נלמד מ'והכינו את אשר יביאו' שהוא עשה ואינו לאו, ורק בהוה אמינא שהגמרא סברה שמוקצה נלמד מ'לא תעשה כל מלאכה' יש חיוב מלקות. ויש לומר שקושייתו היא שילקה משום ההבערה, שכיון שמן התורה אסור להשתמש בעצים, אם כן שוב אין להקשות 'ואי אמרינן הואיל אהבערה לא ליחייב הואיל דחזי ליה לצרכו' שכיון שאסור להשתמש בעצים אין ההבערה ראויה לו לצרכו, וצריך ללקות על ההבערה]. **יט. ראה** מה שתירץ עוד בשערי ציון (שו"ת, או"ח סי' יח, מ"ג סי' ה) את דברי רש"י. **כ. וכן** מבואר בהלכות גדולות (הלכות יום טוב עמ' רכח). **כא. רבינו** משה מאימראן, חתם סופר, והגהות רבי אלעזר משה הורביץ (ד"ה ומ"ש). **כב. לפי** המבואר, מאכל שראוי לקטנים לא נאסר משום 'ממשקה ישראל' וכמו כן מערבים בו אם הוא איסור התלוי בזמן, אבל אם הוא איסור הגוף לא נחשב שראוי למשקה ישראל וכן אין מערבים בו אף שהוא ראוי לקטנים. ומבאר האור שמח שהטעם בזה הוא שאיסור שאינו תלוי בזמן, לא נחשב שהוא ראוי לקטן, שהרי כשהקטן יגדל הדבר יאסר עליו, אבל איסור שהוא תלוי בזמן, נחשב שהוא ראוי לקטן שהרי לעולם הוא לא יאסר לקטן, שכשיגדל הקטן כבר יהיה זמן אחר. עוד מבואר שם שדין זה שאם הוא ראוי לקטנים ואינו איסור מחמת גופו אינו נחשב ממשקה ישראל נלמד מיום הכפורים, שלא אסרה התורה להקריב בו קרבנות אף שהם אסורים לישראל באכילה, ומשם נלמד שכל מה שדומה ליום הכפורים דהיינו שהוא איסור מחמת הזמן, וגם מותר לקטנים אינו נאסר משום ממשקה ישראל. **כג. ומיום**, ודוחק הוא ועדיין צע"ג. **כד. וכתב**, שעדיין יש להקשות איך דימו את איסור מוקצה לאיסור טבל, והרי יש חילוק בין איסור אכילה שהוא איסור מאוס, לאיסור מוקצה שאינו מאוס, וכמו שחילקו כן התוספות להלן (קו: ד"ה מיסמלי), ואם כן יש לומר שאיסור מוקצה הוא מדאורייתא והטעם שהוא לא פסול לגבוה, משום שאינו מאוס. ותירץ, שאם היה כתוב שטבל אסור לגבוה, לא היה שייך ללמוד מוקצה שאינו מאוס מטבל שמאוס, אבל כיון שבתורה לא נכתב מפורש שטבל אסור, אלא התמעט שכל דבר שאינו 'ממשקה ישראל' נאסר לגבוה, ואם איסור מוקצה היה אסור מדאורייתא, הוא גם היה מתמעט, שהרי אינו ראוי למשקה ישראל.

ובעיקר קושיית החתם סופר מדוע יום הכפורים לא נאסר מחמת שאינו משקה ישראל, תירץ הקובץ **שיעורים** (חלק קנז), שביום הכפורים היום גורם את האיסור אכילה, ואין זה נחשב כלל שהמאכל אסור, שהרי אין מאכל מסוים שהוא אסור, אלא כל המאכלים אסורים, אבל איסור מוקצה אף שאינו איסור הגוף, אלא מחמת הזמן, מכל מקום הוא איסור רק על המאכל המוקצה, ושאר המאכלים מותרים, ואם כן סיבת האיסור הוא במאכל, והוא כמו איסור חמץ שודאי שהוא נאסר משום 'ממשקה ישראל', ואין זה כאיסור יום הכפורים שסיבת האיסור הוא ביום[כה].

ובאבני נזר ובאור שמח (הובאו בקובץ לעיל) מבואר, שמותר להקריב קרבנות ביום הכפורים, משום שהם נחשבים 'משקה ישראל', כיון שראויים לישראל קטן, ואינם איסור מחמת גופם, אלא מחמת היום.

מדוע דמאי כשר לקרבן והרי איסורו בגופו

שם. בדברי הגמרא מבואר שמוקצה לא נאסר לקרבן, ומבואר שאם מוקצה היה איסור הגוף היה נאסר לקרבן אף על גב שהוא רק איסור דרבנן[כו]. והקשה **המקדש דוד** (סי' נג אות ג ד"ה והנה מ), **שבתוספתא בדמאי** (פ"ה ה"כ) משמע ששייך להביא מנחה מן הדמאי, והרי דמאי אסור מדרבנן באכילה, ואיסורו בגופו, ומדוע כשר למנחות[כז]. וכתב, שאפשר שדמאי הוא קל יותר משאר איסורים דרבנן, כמו שמצאנו בכמה מקומות[כח], ולכן לא נאסר משום משקה ישראל. ובשם הגרי"ז הובא[כט] לתרץ, שאיסור דמאי הוא רק איסור גברא ולא איסור חפצא, שחכמים חששו שמא לא נתרם, ולכן אסרו על הגברא לאכול דמאי, ולא אסרו את החפצא של הדמאי, ואיסור דרבנן שהוא איסור גברא לא נאסר משום משקה ישראל כמו שנתבאר לעיל.

הטעם שחילוק מלאכות לשבת ולא ליום טוב

ועוד הא את הוא דאמרת[ל] חילוק מלאכות לשבת[לא] ואין חילוק מלאכות ליו"ט[לב]. הריב"ן (מכות כח: ד"ה ואין) מפרש שלכן יום טוב חלוק משבת ואין בו חילוק מלאכות, משום שחילוק מלאכות בשבת נלמד (שבת ע.) לפי מאן דאמר אחד מהבערה שיצאת לחלק, שלכן אסרה התורה (שמות לה ג) הבערה בלאו מיוחד 'לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת', והיא לא כללה את הבערה עם שאר המלאכות, כדי לחלק שיתחייבו עליה בפני עצמה, ולומר לך מה הבערה שהיא אב מלאכה וחייבים עליה בפני עצמה, אף כל שהוא אב מלאכה חייבים עליו בפני עצמו, ורק בשבת מצאנו שיצאת הבערה לחלק, ולא מצאנו כן ביום טוב[לג]. ולפי מי שלומד חילוק מלאכות בשבת מהפסוק (ויקרא ד ג) 'ועשה אחת מהנה' שנכתב לענין חיוב חטאת, רק שבת שיש בה חיוב חטאת נלמד בה

כה. וכתב, שהיה אפשר לתרץ, שהאיסור אכילה ביום הכפורים הוא משום שאם יאכל לא יתקיים העינוי, ואם כן אין איסור אכילה אלא איסור לא להתענות. אלא שאין זה ברור שאם כן לא היה שייך לומר שהאוכל נבלה ביום הכפורים אין איסור חל על איסור, שהרי איסור יום הכפורים אין זה איסור אכילה, ואיסור נבלה הוא איסור אכילה. **כו. המנחת חינוך** (מצוה רעט אות כב) הוכיח מכאן שאפילו דבר שאסור באכילה מדרבנן, נאסר לגבוה משום 'ממשקה ישראל', כמו שמבואר שאם מוקצה היה איסור בגופו היה נאסר משום ממשקה ישראל, אף שהוא איסור דרבנן. ומסיים שצריך עיון בזה. **כז. ואין** לתרץ שהוא כשר מיגו שאם היה מפקיר את נכסיו היה יכול לאכול דמאי, כמו שמבואר כן בכמה מקומות בש"ס [עיין ברכות (מו.) ובמסורת הש"ס שם], שטעם זה שייך רק לפי בית הלל שסוברים שמאכילים את העניים דמאי, אבל בית שמאי סוברים שאסור להאכיל את העניים דמאי (דמאי פ"ג מ"ה), ובתוספתא מבואר שאפילו לפי בית שמאי שייך מנחה מן הדמאי. **כח. עיין** שבת (כג.). **כט. חבצלת** השרון (נחלת שבעים עמ' סו). **ל. מכאן** משמע שרבה הוא בעל המימרא שחילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות ליום טוב. אמנם במכות (כח:) הגירסא 'אמר **רבא** יש חילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות ליום טוב'. ובהגהות הב"ח שם (אות ג) הגיה 'אמר ליה **רבה**', וכן מוכח מרש"י בסוגיין (ד"ה הא) שהיה גורס במכות 'אמר ליה **רבה**'. אמנם הערוך לנר ביבמות (יג: ד"ה רבא) מוכיח שהגירסא במכות הוא 'אמר ליה **רבא**', ואביי אמר לרבה 'והא את הוא דאמרת', משום שמשמע במועד קטן (ג:) שגם רבה סובר שיש חילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות ליום טוב. **לא. בתוצאות** חיים (סי' ה אות ג) ובשיעורי ר' שמואל (מכות אות תעג) חקרו בגדר חילוק מלאכות לשבת, האם מתחייב על כל מלאכה ומלאכה משום שעל כל מלאכה יש לאו מיוחד, ויש לאו מיוחד על זריעה ולאו מיוחד על קצירה וכו', אלא שהתורה כללה את כל הלאוין באזהרה אחת, או שאין זה לאוין מחולקים, אלא שמות מחולקים, שיש רק לאו אחד על עשיית מלאכה, ואף שכולם נכללו בלאו אחד, כיון שהם שמות מחולקים, לכן מתחייב על כל אחד בנפרד. [גם אם נסבור שאין כל המלאכות לאוין חלוקים, צריך לומר שזריעה וקצירה אינם רק היכי תימצי איך לעבור על עשיית מלאכה, שאם כן היו נחשבים לשם אחד של לאו, ולא היה שייך להתחייב עליהם משום כמה שמות, כמו שאין להתחייב כמה פעמים על חרישה בכמה אופנים, אלא הם שמות מחולקים שעל כל אחד מהם עובר על הלאו של עשיית מלאכה]. התוצאות חיים הביא את דברי התוספות רי"ד (שבת קלח. ד"ה משום) שכאילו שנכתב בתורה לאו על כל מלאכה ומלאכה, ומבואר כמו הצד הראשון. **לב. כתב** הריטב"א (מו"ק ג: ד"ה וכי), שהעושה ביום טוב מעשה שיש בו כמה מלאכות, צריך להתרותו משום המלאכה העיקרית, ועל זה מלקים אותו. ובשיעורי רבי שמואל (מכות אות תעג) תמה, מדוע אי אפשר להתרותו אפילו על המלאכה שאינה עיקרית, וילקה עליה, שהרי ראוי להתחייב גם על המלאכה שאינה עיקרית. **לג. כמו** כן כתבו הטורי אבן (מגילה ז. ד"ה הא) והפני יהושע (שבת ע. ד"ה פיסקא) לפי שיטת שמואל (שם), שחילוק מלאכות נלמד מהפסוק (שמות לה יד) 'מחלליה מות יומת' שהתורה ריבתה מיתות הרבה על חילול אחד, שכיון שהפסוק מדבר בשבת לכן רק בשבת יש חילוק מלאכות ולא ביום טוב. הריטב"א במכות (כח: ד"ה ולילקי) מבאר מדוע אין ללמוד חילוק מלאכות ביום טוב משבת, משום שרק במקום שזדונו כרת מצאנו שיש חילוק מלאכות, ולא מצאנו כן בדבר שזדונו מלקות. **לד. האבני נזר** (או"ח, או"ח סי' רכד אות טו) הקשה, שמהפסוק 'אחת מהנה' נלמד גם חילוק חילוק מלאכות, אבל בלאו של יום טוב שחיובו הוא מלקות, ואין בו כרת ואין בשגגתו חטאת, לא נלמד חילוק מלאכות[לה].

אמנם הצל"ח (ביצה יג: ד"ה הנערה) כתב, שרק לפי מי שלומד חילוק מלאכות בשבת מהבערה שיצאת לחלק, אין חילוק מלאכות ביום טוב, שבפסוק 'לא תבערו' כתוב מפורש 'ביום השבת', והפסוק בא למעט יום טוב, אבל לפי מי שסובר שחילוק מלאכות נלמד מ'אחת מהנה' יש חילוק מלאכות ביום טוב, שיום טוב לא התמעט מהפסוק, ואף שהפסוק מדבר מהחייבים חטאת, וביום טוב אין חיוב חטאת, מכל מקום יש ללמוד מחטאת למלקות, כיון שהפסוק לא מיעט מפורש יום טוב[לה].

גם בהעלם שבת אין חילוק מלאכות, ואם כן מה החידוש שאין חילוק מלאכות ביום טוב

שם. והנה לשיטת רבי יוסי (שבת ע:) שחילוק מלאכות נלמד 'מאחת מהנה' פשוט שיש חילוק מלאכות ביום הכפורים, שהרי 'אחת מהנה' לא נכתב לענין שבת, אלא לענין חטאת, וכל שחייב חטאת יש בו חילוק מלאכות, וביום הכפורים יש חיוב חטאת כמו בשבת.

אך לפי שמואל שחילוק מלאכות נלמד מ'מחלליה מות יומת', או לשיטת רבי נתן שנלמד מ'לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת' שנכתב לענין

מלאכות לשבת, וגם שחייבים על התולדות של המלאכות בשבת, ומדוע לענין חילוק לומדים יום טוב משבת, ולענין תולדות מתחייבים עליהם ביום טוב כמו בשבת, והרי שניהם נלמדים מפסוק אחד, ואם אין ללמוד חילוק מלאכות ביום טוב משום שהפסוק מדבר בשבת, כמו כן שלא ילמדו מהפסוק שיש תולדות ביום טוב. ותירץ, שביום טוב התולדות אסורים משום שהם בכלל מלאכה כמו האבות, ולא משום הפסוק 'אחת מהנה', שרק בשבת צריך ריבוי מיוחד להתחייב על התולדות, שמלאכות שבת נלמדים מהמלאכות שהיו במשכן, וכיון שהתולדות לא היו במשכן צריך את הפסוק 'אחת מהנה' לחייב על התולדות של מלאכות שהיו במשכן, אבל המלאכות ביום טוב לא נלמדו ממלאכות המשכן, ולכן אין חילוק בין אבות לתולדות ששניהם בכלל מלאכה, ולא צריכים שום ריבוי לרבות את התולדות. ומה שאין מתחייבים ביום טוב על מלאכות שלא דומים למלאכות שהיו במשכן, משום שאין להחמיר ביום טוב יותר משבת, וכיון שבשבת פטורים עליהם כל שכן ביום טוב. עוד תירץ על דרך זה, על פי מה שכתב השיטה מקובצת (שבת ג. ד"ה נשפט מהר"י קן) לבאר מדוע בשבת צריך פסוק לרבות תולדות, ואילו בנזיקין חייבים על תולדות מסברא, ולא צריכים פסוק לרבות את התולדות, מפני ששבת נלמד ממלאכת המשכן, ולכן היה מקום לומר שלא יתחייבו רק על מה שהיה במשכן. [הנפקא מינה בין שני התירוצים, שלתירוץ הראשון ביום טוב לא שייך כלל תולדות, וכולם נחשבים אבות מלאכות, ולתירוץ השני, גם ביום טוב יש אבות ותולדות, אבל ביום טוב אפשר ללמוד מסברא את התולדות מהאב, ולא צריך פסוק לזה]. עוד תירץ, [הובא להלן בסמוך באריכות] שבאמת אין יום טוב חלוק משבת, שגם בשבת באופן שהיה שגגת שבת חייב אחת על כל המלאכות, וביום טוב שהחיוב הוא רק כשעשה את המלאכה במזיד, והיה זדון יום טוב, מן הראוי להתחייב רק מלקות אחד על זדון היום טוב, כמו שבשבת מתחייבים חטאת אחת אם היה שגגת שבת. **לה. ולפי** זה יש מחלוקת האם יש חילוק מלאכות ליום טוב. אמנם הפני יהושע (ד"ה ועוד) כתב, שלא מצאנו מי שחולק וסובר שיש חילוק מלאכות ביום טוב. וברש"י בביצה (יג: ד"ה משום) מבואר שיש מי שסובר שיש חילוק מלאכות ביום טוב. והביאו הצל"ח (שם). **לו. שלא** ידע שהמלאכות אסורות, אבל ידע שהיום שבת. **לז. שהשוגג** ביום טוב אינו חייב חטאת, כיון שאין בזדונו כרת. **לח. האבני נזר** (שו"ת, או"ח סי' רכו אות כד) כתב, שיש לומר שהטעם שאין חילוק מלאכות ביום טוב הוא משום שגם בשגגת שבת חייב חטאת אחת על כל המלאכות, וביום טוב שהחיוב הוא כשהוא מזיד, והזיד ביום טוב אינו חייב אלא אחת. ולפי זה מיושב קושיית הקבא דקשייתא, שבאמת אין שום חידוש שביום טוב אין חילוק מלאכות, ויום טוב לא חלוק משבת בדין זה. ובספר קבא דניחותא (שם) תירץ, שעיקר החידוש שאין חילוק מלאכות ביום טוב הוא לענין יום הכפורים, שביום הכפורים שייך שגגת מלאכות, שהרי חייב חטאת על שגגת מלאכות ביום הכפורים, והיה מקום לומר שיהיה דינו כשבת שיש חילוק מלאכות, ובזה החידוש שאין חילוק מלאכות ביום הכפורים, כיון שרק לשבת יש חילוק מלאכות. [תירוץ זה הוא לפי השיטות שאין חילוק מלאכות ביום הכפורים, ראה להלן בסמוך מה שהתבאר בזה]. **לט. פני** יהושע (שבת ע. ד"ה פיסקא), שער המלך (שמיטה ויובל פ"ו ה"ח), טורי אבן מגילה (ז: ד"ה הא), רע"א (דרוש ומידוש מערכה ז), ובית הלוי (שו"ת, מ"ח סי' טז אות ד). וראה לעיל (מז: בענין 'מדוע המשנה לא דיברה כשמדבר ביום הכפורים') הוכחת השער המלך שאין חילוק מלאכות ביום הכפורים, ומה שדחו הטעם המלך ורע"א.

אוצר החכמה

שבת, יש לדון, שיש לומר שאין יום הכפורים כשבת, ואין בו חילוק מלאכות, שכמו ביום טוב אין חילוק מלאכות והוא לא נלמד משבת לפי ששבת חמורה מיום טוב, שבשבת יש עונש סקילה וביום טוב יש רק לאו, כמו כן אין ללמוד יום הכפורים משבת, ששבת חמורה מיום הכפורים שביום הכפורים לא מתחייבים סקילה אלא כרת, ולכן אין חילוק מלאכות ביום הכפורים, וכך היא מסקנת הרבה אחרונים[מ].

אמנם בדרוש וחידוש (מערכה ז) כתב, שאף לפי שמואל ורבי נתן יש להסתפק שמא יש חילוק מלאכות ביום הכפורים, שיש לחקור מדוע אי אפשר ללמוד חילוק מלאכות ביום טוב משבת, האם הטעם הוא משום ששבת חמורה מיום טוב, ולפי זה גם ביום הכפורים אין חילוק מלאכות, ששבת חמורה גם מיום הכפורים[מא], ואין ללמוד יום הכפורים משבת. אבל יש לומר שהטעם שלא לומדים יום טוב משבת, משום שאי אפשר ללמוד חיוב מלקות מחיוב חטאת, ובשבת מצאנו חילוק מלאכות רק לענין חטאת בשוגג, שבמזיד זדונו במיתה ולא שייך לחייבו יותר ממיתה אחת, אבל ביום טוב זדונו במלקות, והנידון האם ביום טוב יש חילוק מלאכות הוא רק לענין מזיד, שהשוגג ביום טוב פטור, ואי אפשר ללמוד שיתחייב כמה פעמים מלקות ממה שמצאנו שמתחייב כמה חטאות, ולפי זה יש ללמוד יום הכפורים משבת, משום שביום הכפורים יש חיוב חטאת על השוגג, ויש ללמוד משבת ולחייב על חילוק מלאכות. ולפי זה רק לענין שוגג נלמד יום הכפורים משבת, אבל אם עשה כמה מלאכות במזיד ביום הכפורים לא יתחייב כמה מלקות, שלענין מלקות אי אפשר ללמוד משבת, שלא מצאנו חילוק מלאכות בשבת רק לענין חיוב חטאת[מב].

הדין שאין חילוק מלאכות ביום טוב הוא באופן שהיה התראה אחת

שם. הקשה הפני יהושע (ד"ה ועוד), מדוע הקשה אביי דווקא לפי מה שהעמידו שהברייתא מונה את הלאו של עצי מוקצה, והרי אם הברייתא מונה את הלאו של הבערה גם יקשה, איך היא מונה גם חיוב הבערה ביום טוב וגם חיוב בישול ביום טוב, והרי אין חילוק מלאכות ביום טוב, וכמו שהביאו **התוספות** (לעיל מז. ד"ה מהגמרא) מהגמרא במכות (כג.) שהקשתה כן על הברייתא. **ותירץ**, על פי מה שהקדים ביסוד הדין שאין חילוק מלאכות ביום טוב, שזה נאמר רק באופן שעשה מלאכה אחת שחייבים עליה משום שתי שמות, והיתה התראה אחת על שתי המלאכות, אבל אם עשה שתי מלאכות שצריכים שתי התראות, יתחייב שתים[מג], שהרי אפילו אם עובר כמה פעמים על לאו אחד והתרו בו על כל פעם ופעם, חייב כמה מלקיות[מד], שהתראות מחלקות כמו שהעלמות מחלקות.

ולפי זה יש לבאר מדוע הקשה אביי רק לפי מה שפירשו שהברייתא מדברת בעצי מוקצה, שאביי סבר שאם עבר על הבערה ובישול ביום טוב שהם שתי מלאכות בשתי התראות חייב שתים, ולא הוקשה לו מהדין שאין חילוק ביום טוב, אבל לפי מה שרבה אמר שהאיסור הוא משום ששורף עצי מוקצה, והאיסור הוא בשעה שהעצים נשרפים ונהנה מהעצים של המוקצה[מה], ובאותה שעה שהוא שורף הוא גם מבשל, ועובר על שתי המלאכות במעשה אחד ובהתראה אחת, על זה הקשה אביי הרי אין חילוק מלאכות ליום טוב, ומדוע מתחייב שתים[מו].

הגבורת ארי (מכות כג: ד"ה ומיהו) גם כתב, שאם עשה ביום טוב שתי מלאכות בשתי התראות חייב שתים, והקשה לפי זה מה הקשה אביי 'והא את הוא דאמרת חילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות ביום טוב', והרי שריפת עצי המוקצה קודמת לבישול, והם מחולקים בהתראות, ובאופן זה יש חילוק מלאכות ביום טוב, וצריך להתחייב שתי מלקות. ותירץ, שמשמע מהברייתא שמדובר שכבר שפת את הקדירה ורק אחר כך הביא את עצי המוקצה, שהרי הברייתא מונה את הלאו של הבערה אחר הלאו של בישול, ואם בתחילה הוא הבעיר את העצים ורק אחר כך שפת את הקדירה, היתה הברייתא צריכה למנות את הלאו של הבערה לפני הלאו של הבישול, ומוכח שבשעה שמבעיר, הקדירה כבר שפותה, ובמה שמבעיר עובר על מוקצה ובישול בבת אחת, ויש כאן התראה אחת על שתי המלאכות[מז].

האם הלאו 'ולא תביא תועבה אל ביתך' הוא לאו על ההבאה לביתו או על ההנאה מהתועבה

ועייל עצי אשירה ואזהרתיה מהכא ולא ידבק בידך מאומה מן החרם[מח] **וכו' ונלקי נמי משום ולא תביא תועבה אל ביתך. הראשונים** נחלקו על איזה מעשה עובר על הלאו של 'ולא תביא תועבה אל ביתך', ונאמרו בזה שלש שיטות: א. בהנאה מעבודה זרה עובר בלאו זה[מט], אפילו אם לא הביאה לביתו[נ]. ב. בהבאתו לביתו עבודה זרה על מנת ליהנות ממנה עובר על לאו זה, ועובר על לאו זה רק אם נהנה ממנה בסוף. ג. בהבאתו לביתו עבודה זרה עובר בלאו זה אפילו אם לא הביאה על מנת ליהנות ממנה, ואפילו אם לא נהנה ממנה[נא]. וכמו שיתבאר.

כתב הרמב"ם (עבודת כוכבים פ"ז ה"ג), 'עבודת כוכבים ומשמשיה[נב] ותקרובת שלה וכל הנעשה בשבילה אסור בהנאה שנאמר 'ולא תביא תועבה אל ביתך', וכל הנהנה באחד מכל אלו לוקה שתים, אחת משום ולא תביא, ואחת משום ולא ידבק בידך מאומה מן החרם'. ומבואר מדברי הרמב"ם שהלאו של 'לא תביא תועבה אל ביתך' הוא על ההנאה מעבודה זרה, ואפילו אם אינו מכניסה לביתו עובר על לאו זה, שלאו זה הוא על ההנאה מעבודה זרה.

ונחלקו האחרונים בשיטת הרמב"ם האם מי שמביא תועבה לביתו ולא נהנה ממנה גם עובר בלאו זה. שיטת **המגילת אסתר והלב שמח** (ספר המצוות שורש ט) שאף המביא לביתו עבודה זרה, ואינו נהנה ממנה עובר בלאו זה. **והבית הלוי** (שו"ת, ח"ב סי' מז) **והתורת חסד** (שו"ת, מו"ח סי' ל אות ג) סוברים, שלשיטת הרמב"ם אם מביא לביתו עבודה זרה ולא נהנה ממנה אינו עובר בלאו זה. וכתב הבית הלוי שמכל מקום עובר על איסור דרבנן[נג].

ובספר החינוך (מצוה תכט) מבואר שהלאו של 'ולא תביא תועבה אל ביתך' הוא לאו על הבאת עבודה זרה לביתו לצורך הנאה[נד]. שכתב, שהטעם שהמביא תועבה לביתו ונהנה ממנה, לוקה שתי מלקיות על מעשה אחד[נה], משום ששתי המלקיות הם על שני עניינים נפרדים, שהלאו של 'ולא תביא תועבה אל ביתך' הוא לאו על ההבאה לביתו לצורך הנאה, ואין לוקים על לאו זה עד שיהנה, והלאו של 'ולא ידבק בידך' הוא לאו על ההנאה, אפילו בלי הבאה לביתו[נו].

מ. שער המלך, פני יהושע, וטורי אבן (שם). והבית הלוי (שם) כתב, שיש לדחות סברא זו, שיש לומר שיום הכפורים דינו כשבת לכל הדברים, ויום הכפורים נקרא שבת, ולכן אף אם יום טוב לא נלמד משבת, מכל מקום יש לומר שיום הכפורים נלמד משבת, ויש בו חילוק מלאכות. עיין שם שכתב כן ליישב שיטת ריב"א (הו"ד לעיל ה: בתוס' ד"ה לתלג). **מא. ששבת** זדונה בידי אדם, ויום הכפורים זדונו בידי שמים. **מב. לפי** פירוש זה אין חילוק בין שבת ליום טוב, אלא החילוק הוא בין חטאת למלקות. ולעיל (מז: בהערות בענין 'כיתור דברי רש"י מדוע לפ דיברה המשנה שהמריקה היתה בשבת') הובא כן בשם ספר הקובץ. **מג. וכן** הוא ברמב"ם (יסוד טוב פ"ו ה"ג) וז"ל 'העושה אבות מלאכות הרבה ביום טוב בהתראה אחת כגון שזרע ובנה וסתר וארג בהתראה אחת אינו לוקה אלא אחת. חילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות ליום טוב', ומבואר מדבריו שרק בהתראה אחת אינו לוקה אלא אחת, אבל בשתי התראות לוקה שתים. והרבה אחרונים כתבו יסוד זה, הרלב"ח (שו"ת, סי' נג) והנחלת יעקב (ביצה יב:) והמנחת חינוך (מצוה רמב אות טז), וראה להלן שכן הוא בגבורת ארי ובערוך לנר. **מד. כמו** שמבואר שם במשנה שנזיר שאמרו לו אל תשתה אל תשתה, חייב על כל אחת ואחת. **מה. אבל** על עצם טלטול המוקצה אינו מתחייב משום מוקצה, שגם אם מוקצה דאורייתא הוא רק לענין אכילה, או לענין הנאת הגוף שנהנה מהמוקצה, כגון שמבשל בעצי מוקצה, או שמתחמם בעצי מוקצה. **מו. אף** שבמכות (שם) משמע שגם בשתי מלאכות גמורות אמר רבה שאין חילוק מלאכות ביום טוב, שאמר כן על זריעה וחרישה, יש לומר שמדובר שם שעשה את שניהם בבת אחת. ומסיים הפני יהושע שעדיין צריך עיון שם בגמרא. **מז. עיין** שם שמבאר על פי זה את הגמרא במכות. וכעין זה הוא בערוך לנר (שם כב. ד"ה מקוש). **מח. בשיעורי** רבי שמואל (מכות חוס' תמז) הקשה על שיטת הרמב"ם (מלכלות מקומות פ"ח הט"ז) שהנהנה מאיסורי הנאה אינו לוקה, שהרי מבואר בסוגיין שהנהנה מעצי אשירה לוקה. ותירץ, על פי המבואר בספר המצוות להרמב"ם (לאוין כה) וז"ל 'שהזהירנו מחבר דבר מעבודה זרה אל ממוננו, אבל נרחיק ממנה ומבתיה ומכל מה שייוחס אליה. והוא אמרו 'ולא תביא תועבה אל ביתך'. ומי שנהנה מדבר ממנה חייב מלקות. וכבר בארו בסוף מכות שמי שבשל בעצי אשרה לוקה שתים, אחת משום 'לא תביא תועבה אל ביתך' ואחת משום 'ולא ידבק בידך', ודע זה'. ומבואר מזה שהאיסור ליהנות מעבודה זרה שונה משאר איסורי הנאה, שבשאר איסורי הנאה, עיקר האיסור הוא האיסור האכילה, וההנאה היא בכלל אכילה, וכיון שהאיסור הנאה הוא רק טפל לאיסור אכילה אין לוקים עליו, אבל גדר האיסור ליהנות מעבודה זרה הוא שלא יכנס אצלו וברשותו ממון של עבודה זרה, ואינו טפל לאיסור אכילה, אלא האיסור הנאה הוא עיקר האיסור, ולכן לוקה על לאו זה. **מט. הבית** הלוי (שו"ת, מ"ח סי' מז) מבאר, שהנהנה מעבודה זרה עובר על 'ולא תביא תועבה אל ביתך' משום שיש לפרש שלאו דווקא 'ביתך' אלא 'רשותך', והנהנה מעבודה זרה הוא מכניסה לרשותו. **נ. יש** לומר שעובר בלאו זה גם באופן שהביאה לביתו ולא נהנה ממנה, וגם אם נהנה ממנה ולא הביאה לביתו. ולפי זה שיטות א' וג' אינם חולקים. וכן סוברים המגילת אסתר והלב שמח (הובאו להלן). אמנם הבית הלוי והתורת חסד סוברים שלפי שיטה זו, אם מכניסה לביתו ולא נהנה ממנה אינו עובר בלאו זה, ולפי זה יש כאן שלש שיטות. **נא. מסקנת** הבית הלוי, שלפי שיטה זו לוקה גם על ההבאה לביתו, וגם על ההנאה בלי הבאה לביתו. ושניהם הם בכלל 'ביתך' שגם ההנאה היא הבאה לרשותו. **נב. בדברי** הרמב"ם מבואר שגם הנהנה ממשמשי עבודה זרה עובר משום 'ולא תביא תועבה אל ביתך'. אבל שיטת הרמב"ן (ספר המצוות ל"ת קנד) שהלאו הוא רק על עבודה זרה בעצמה, ולא על משמשיה. והבית הלוי (שו"ת, מ"ח סי' מז) האריך בזה. **נג. כמו** שמוכח בעבודה זרה (כ.). וכתב הבית הלוי, ששוב מצא כן בדברי הריטב"א (שם כא. ד"ה ממני') שמדאורייתא עובר רק אם מכניסה לביתו על מנת ליהנות ממנה או שנהנה בלי הבאה לביתו, ומדרבנן עובר אפילו בהבאה לביתו שלא על מנת ליהנות ממנה. **נד. המנחת** חינוך (שם אות ה) כתב, שבדברי הספר החינוך יש סתירה, שמתחילה משמע שאם מכניסה על מנת ליהנות ממנה עובר על הלאו, ובסוף דבריו משמע שאינו עובר בלאו על ההבאה לביתו, אלא אם יהנה בסוף. אמנם בהערות לספר החינוך (אות ג) פירש בכוונת החינוך, שהחיוב הוא על ההבאה לביתו על מנת ליהנות, ואינו חייב עד שיהנה מהעבודה זרה, וכשיהנה ממנה עובר על ההבאה לביתו, וההנאה ממנה היא מתנאי החיוב. **נה. נראה** שסובר כשיטת הרמב"ם (הובאו להלן בסמוך) שלאו שיש עליו כמה אזהרות אינו לוקה אלא אחת, והוקשה לו, אם כן מדוע הנהנה מעבודה זרה לוקה שנים, ועל זה מבאר שהמלקות הם על שני עניינים שונים. וראה להלן בסמוך מה שהובא בענין זה. **נו. ונראה** מדבריו שעל הנאה מעבודה זרה בלי הבאה לביתו אין את הלאו של 'ולא תביא תועבה' ויש רק את הלאו 'ולא ידבק בידך מאומה' וגו', ולכן כתב החינוך שהמביא לביתו תועבה על מנת ליהנות ונהנה בסוף לוקה שתים, משום שהם שני עניינים נפרדים, שהלאו של 'ולא תביא' הוא לאו על ההבאה לביתו על מנת ליהנות, והלאו של 'ולא ידבק' הוא לאו על ההנאה. אמנם המנחת חינוך (שם אות ג) כתב, שפשוט שלוקים על הנאה לבד אף בלי הבאה לביתו. וכן מדויק בסוגיין. [מה שדייק כן מסוגיין הובא בביאור בסמוך האם יש לדייק כן מסוגיין. ומה שכתב שפשוט שהדין כן, תמוה שמדברי החינוך נראה שהלאו הוא רק על ההבאה לביתו, שאם הלאו הוא על ההנאה לבדה עובר על 'ולא תביא' וגו' אם כן יש על ההנאה שני לאוין על ענין אחד, ומדוע כתב החינוך שהם שני לאוין על שני עניינים נפרדים].

ובבית הלוי (שו"ת, מ"מ סי' מז) כתב, שמדברי **התוספות** (ע"ז כא. ד"ה אף) מוכח, שעובר על לאו של 'לא תביא תועבה לביתך' אפילו על ההבאה לבדה, אפילו אם אינו נהנה ממנה[נז].

האם יש להוכיח מדברי הגמרא שעוברים על הלאו של 'ולא תביא תועבה לביתך' אפילו אם אינו מביאה לביתו

שם. הארבעה טורי אבן (ספר הליקוטים, גרמנ"ס סס) הוכיח מקושיית הגמרא כשיטת הרמב"ם שהנהנה מעבודה זרה, עובר על הלאו של 'ולא תביא תועבה אל ביתך' אפילו אם לא הביאה לביתו. שהגמרא הקשתה 'ונלקי נמי משום ולא תביא תועבה אל ביתך', ומנין לגמרא שהברייתא מדברת שהוא הביא את העצי אשירה לביתו, אלא מוכח שאפילו אם אינו מביאה לביתו עובר בלאו זה[נח]. **אמנם הערוך לנר** (מכות כג. ד"ה לא) **והבית הלוי** (שו"ת, מ"מ סי' מז) מבארים, שאפשר לפרש שקושיית הגמרא היתה, כיון שהתנא מונה את כל הלאוין האפשריים על בישול גיד הנשה בחלב ביום טוב, מדוע לא דיבר גם באופן שהכניס את העבודה זרה לביתו וילקה גם משום 'ולא תביא תועבה אל ביתך', ולפי זה אין להוכיח שהנהנה מעבודה זרה ולא הביאה לביתו לוקה[נט].

איך תתבאר הגמרא לפי שיטת הרמב"ם שלאו שנשנה כמה פעמים לוקים עליו רק פעם אחת

שם. מבואר בגמרא שהמשתמש עם עצי אשירה לוקה שתי מלקות, גם משום 'ולא ידבק' וגם משום 'ולא תביא', וכן כתב הרמב"ם **בספר המצוות** (לאוין כה) 'וכבר בארו בסוף מכות שמי שבשל בעצי אשרה לוקה שתים, אחת משום 'לא תביא תועבה אל ביתך' ואחת משום 'ולא ידבק בידך', ודע זה'. **הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות** (שורש ט) הקשה מסוגיין על מה שכתב הרמב"ם (שם שורש ט) שהעובר על לאו שנכפל בתורה כמה פעמים אינו לוקה אלא מלקות אחת, הרי בסוגיין מבואר שהמשתמש בעצי אשירה לוקה שנים, והרמב"ם עצמו כתב כן במנין הלאוין שלוקה שנים על ההנאה מעבודה זרה, ואיך כתב שלאו שנשנו בו כמה אזהרות אינו לוקה אלא אחת. **ותירץ הלחם משנה** (מלכות ממרות פי"ו סוף ה"ו), שהלאו של 'ולא ידבק בידך' וגו' והלאו של 'ולא תביא תועבה' וגו' הם שני עניינים נפרדים, שהלאו של 'ולא תביא תועבה אל ביתך' הוא משום שהוא עבודה זרה או משמשיה, והלאו של 'ולא ידבק בידך מאומה' הוא משום שהוא ממון של עובדיה, וכמו שעובר על לאו זה אפילו בממון של עיר הנידחת, ולכן חייב שתי מלקיות. **והמגילת אסתר והלב שמח** (שם) תירצו, שהלאו של 'ולא ידבק בידך' וגו' והלאו של 'ולא תביא תועבה' וגו' הם שני לאוין נפרדים על שני מעשים שונים, ולכן כשהם מתקבצים במעשה אחד לוקה שנים, ואין לדמות את זה ללאו שנשנה כמה פעמים שהוא לאו אחד על מעשה אחד, שהלאו של 'ולא ידבק בידך' הוא לאו על ההנאה מעבודה זרה, והלאו של 'ולא תביא תועבה אל ביתך' הוא לאו על ההבאה לביתו אפילו בלא הנאה[ס], וכיון שהם שני לאוין נפרדים, כשהביא לביתו עצי הקדש וגם נהנה מהם לוקה שנים[סא].

המשתמש בעצי הקדש עובר גם על הלאו של מעילה, ואם כן עובר בששה לאוין אלא אפילו הבערה ועיילי עצי הקדש. הקשו **הראשונים**[סב], אם הברייתא מדברת שהוא שורף עצי הקדש, אם כן מדוע לא מנה התנא שלוקה שש מלקיות, שהשורף עצי הקדש עובר גם על הלאו של מעילה. ותירצו **התוספות** (מכות כג. ד"ה מלמ) **והתוספות רבינו פרץ** (ד"ה ועיילי), שהתנא לא מונה את הלאו של מעילה, משום שמונה רק לאוין שלוקים עליהם בפחות משוה פרוטה[סג], ואילו בלאו של מעילה אינו לוקה עד שישרוף שוה פרוטה[סד].

הראב"ד (הו"ד נמהר"ם מלמוס), **והרמ"ה** (הו"ד בריטב"א) תירצו, שכיון שאסור ליהנות מהבשר בחלב שבישל בעצי ההקדש, שבשר בחלב אסור בהנאה, נמצא שלא נהנה מההקדש[סה], ואינו עובר על הלאו של מעילה[סו].

הרשב"ם (הו"ד בתוספות שמלן שם ד"ה מלמ) תירץ[סז], שמדובר בעצי הקדש של שלמים שאין לוקים עליהם משום מעילה[סח]. אלא שעדיין קשה, מדוע התנא לא דיבר בעצי הקדש שיש בהם מעילה, וילקה גם משום לאו של מעילה, ותירץ הרשב"ם, שאם היה מדובר בדבר שיש בו מעילה, לא היה שייך ללקות משום 'לא תעשון כן לה' אלהיכם' כי כשמועלים בהקדש הוא יוצא לחולין, ושוב אינו של גבוה, ולכן דיבר התנא בעצי הקדש של שלמים שאינו עובר עליהם משום מעילה, ובמה שהשתמש בעצי ההקדש הם לא יצאו לחולין[סט], ושייך ללקות משום 'לא תעשון כן לה' אלהיכם'[ע].

הר"ן ורבינו דוד (ד"ה ומזהרמיה) תירצו, שלא לוקים על הלאו של מעילה משום שמיקלא קלי[עא] איסורא, שההנאה מההקדש היא בשעה שאוכל את הגיד הנשה, ובאותה שעה כבר אין כאן עצי הקדש, ואפילו לפי מי שסובר (לעיל כו:) שיש שבח עצים בפת[עב], היינו רק בפת שבשעה שהוא אופה יש אבוקה כנגדו, ונהנה מהשלהבת בעוד שהעצים קיימים, אבל בבישול שהוא בתוך קדירה המאכל לא רואה את פני האש. ואף שמבואר לעיל (כו:) שאפילו לפי מי שסובר שתנור שהסיקוהו באיסורי הנאה הפת מותרת, מכל מקום אם הסיקוהו בעצי הקדש הפת אסורה, משום שהקדש אפילו באלף אינו בטל, מכל מקום אינו לוקה על זה, והוא רק איסור בעלמא[עג].

ובדבר שמואל (ד"ה ובמי) הקשה, שתירוץ זה מתרץ מדוע האכילה של הגיד שהתבשל בעצי הקדש אינה נחשבת הנאה מהקדש, אבל עדיין עצם

נז. מסקנת הבית הלוי, שלפי שיטה זו לוקה גם על ההבאה לביתו, וגם על ההנאה בלי הבאה לביתו. ושניהם הם בכלל 'ביתו' שגם ההנאה היא הבאה לרשותו. **נח. ובזה** מתרץ את קושיית הפרי חדש (ספר הליקוטים, שם) מנין לרמב"ם שהנהנה מעבודה זרה ולא הביאה לביתו לוקה, והלא לפי פשוטו של מקרא החיוב הוא על ההבאה לביתו. ובמצפה איתן (ד"ה ונלקי) כתב, שעל כרחך הפסוק מדבר גם על עצם ההנאה מעבודה זרה אפילו שהיא לא בביתו, שהרי בהמשך כתוב 'והיית חרם כמוהו', ובקידושין (נח.) נלמד מפסוק זה שעבודה זרה תופסת דמיה, וכמו שסוף הפסוק מדבר על הנאה מעבודה זרה, גם תחילת הפסוק הוא אזהרה על הנאה מעבודה זרה. **נט. הבית** הלוי כתב כן ליישב את השיטות החולקות על הרמב"ם, ולשיטתם עובר על לאו זה רק אם הכניס את העבודה זרה לביתו. וכתב הבית הלוי, שיש לומר שאפילו השיטות הסוברות שהחיוב הוא על ההבאה לביתו, מכל מקום גם הם סוברים, שאם נהנה מעבודה זרה ולא הביאה לביתו עובר בלאו זה, ומה שכתוב בתורה 'לביתך' יכול להתפרש גם לרשותך, וכשנוטל עצי אשירה על מנת להשתמש בהם הרי הכניסם לרשותו, ועובר על לאו זה, ולכן הקשתה הגמרא שילקה גם על 'ולא תביא תועבה אל ביתך'. **ס. אמנם** לעיל בסמוך הובא שהבית הלוי והתורת חסד סוברים שלפי הרמב"ם אינו עובר על ההבאה לביתו, ולשיטתם אין לתרץ כנ"ל. **סא. וכתב** הלב שמח, שלכן כשהזכיר הרמב"ם שהמשתמש בעצי אשירה לוקה שתי מלקיות כתב 'ודע זה' שלכאורה צריך עיון, וכי יש כאן איזה סוד גדול, ומדוע הדגיש הרמב"ם 'ודע זה', אלא שהרמב"ם בא להעיר, שלא יטעו שזה סותר לכלל שכתב בשורש תשיעי שעל לאו אחד אינו לוקה שתי מלקיות אפילו אם נכפלה האזהרה כמה פעמים בתורה, ועל זה כתב הרמב"ם 'ודע זה' שיתבוננו שיש כאן שתי מלקיות משום שהם שני מעשים נפרדים. וראה לעיל (נפתוך) שהובא בשם ספר החינוך לפרש מדוע הם שני לאוין נפרדים, ולכאורה כוונתו לפרש את קושיית הרמב"ן מדוע לוקה שתים על מעשה אחד, ופירוש החינוך הוא על הבאה לביתו על מנת ליהנות. **סב. תוספות** (מכות כג. ד"ה מלמ), תוספות רבינו פרץ (ד"ה ועיילי), חידושי הר"ן, חידושי רבינו דוד, מהר"ם חלאווה (ד"ה ומזהרמיה), וריטב"א (מכות שם ד"ה ומזהרמיה). **סג. הקובץ** שיעורים (חלק קמ) הקשה, שהתוספות לשיטתם (לעיל מז. ד"ה ומוקדשין) שהתנא לא מונה דבר שאיסורו רק אם הוא שיעור פרוטה יכולים לתרץ כן, אמנם לשיטת רש"י (שם ד"ה והן) שהתנא מונה גם איסור מעילה, מדוע לא מנה כאן גם לאו של מעילה. [קושייתו צריכה עיון, ששם מדובר מתנא אחר, מהתנא של המשנה במכות, והוא מונה לאוין שלוקה עליהם בפחות משוה פרוטה, אבל התנא של הברייתא יתכן שלא מונה איסורים שלוקים עליהם רק בשוה פרוטה. ובעיקר קושייתו, יש לומר שרש"י יתרץ כמו שתירצו הראשונים שהובאו בביאור]. **סד. מבואר** מדברי התוספות שהמועל פחות משוה פרוטה אינו לוקה. וכן מבואר ברמב"ם (מעילה פ"ז ה"ח). וז"ל 'המועל בפחות משוה פרוטה בין בזדון בין בשגגה משלם את הקרן ואינו חייב חומש ולא קרבן. ויראה לי שאינו לוקה על פחות משוה פרוטה אם היה מזיד'. וכתב האור שמח, שמקורו של הרמב"ם מסוגיין, שאם המועל פחות משוה פרוטה לוקה, אם כן היה התנא יכול למנות גם את הלאו של מעילה, וכמו שכתבו התוספות. **סה. המהר"ם** חלאווה מבאר, שאין זה הנאת שוה פרוטה. הברוך טעם (שער ד דין ג ד"ה ונלמ"ה לי) הקשה על תירוץ הרמ"ה, שגם עצי אשירה הוא איסור הנאה, ואם איסור הנאה מהקדש הוא רק בשוה פרוטה, כמו כן איסור הנאה מעצי אשירה הוא רק בשוה פרוטה, ואף על פי כן השורף עצי אשירה כדי לבשל בשר בחלב עובר על לאו, ומשמע שלבשל בשר בחלב נחשב הנאה של שוה פרוטה. עיין שם מה שתירץ. [האתוון דאורייתא (כלל ג) דן האם חיוב מעילה הוא כחיוב גזילה, והחיוב הוא על שגוזל מהקדש. ולפי זה יש לחלק בפשיטות בין מעילה לשאר איסורי הנאה, שרק מעילה שיעורה שוה פרוטה, כמו השיעור להתחייב על גזילה, אבל שאר איסורי הנאה יתכן ששיעורם בכל שהוא. אמנם רע"א (שו"ת, סי' קנ) סובר כמו הברוך טעם ששיעור כל איסורי הנאה להתחייב עליהם הוא בשוה פרוטה. והצל"ח (לעיל כב: ד"ה והרי) מחלק בין איסורי הנאה שנלמדים 'מלא יאכל' שאיסורם בכזית, לבין איסורי הנאה שלא נלמדים מ'לא יאכל' שבהם השיעור להתחייב הוא בכל שהוא]. **סו. כתב** הריטב"א, 'ואע"ג דכל הקדש איסור הנאה הוא, מכל מקום לא חייבו הכתוב משום מעילה אלא דבר מאיסור הקדש דחזו לאיתהנויי מיניה'. וביאור דבריו, שלכאורה יש להקשות אם אינו עובר על הלאו של מעילה באיסורי הנאה, אם כן איך שייך איסור מעילה, הרי כל הקדש הוא איסור הנאה. ובתירוץ הריטב"א יש לפרש בשני דרכים, יש לומר, שרק אם מלבד ההקדש הוא אסור בהנאה אינו עובר על הלאו של מעילה, אבל אם הוא אסור בהנאה רק מחמת ההקדש, בהכי חייביה רחמנא, אפילו שהוא אסור בהנאה. עוד אפשר לבאר, שהקדש יוצא לחולין על ידי המעילה, ואחרי המעילה הוא ראוי ליהנות ממנו, ובקדושת הגוף שאינו יוצא לחולין על ידי המעילה, יש לומר שהתורה חייבה רק באופן שבמציאות הוא נהנה, כגון שרכב על בהמה של הקדש, אבל אם בישל בשר בחלב לא נהנה כלל, כיון שבמציאות לא יהנה מעצי ההקדש. הבית יצחק (שו"ת, מו"ח סי' י מות ו) הקשה על תירוץ הרמ"ה, מהמבואר לעיל (כט.) שיש מי שסובר שהאוכל חמץ של הקדש במועד מעל, וחמץ בפסח אסור בהנאה, ומוכח שאפשר למעול באיסורי הנאה. ותירץ האהבת ציון (מכות שם ד"ה מלפיק), שודאי אם נהנה מגוף ההקדש בעצמו, מעל אף שהוא אסור בהנאה, שהרי במציאות נהנה מהקדש, אבל כאן שלא נהנה מעצי ההקדש בעצמם, אלא נהנה מהגיד שבישל, ועצי ההקדש רק גרמו לו את ההנאה, בזה יש לומר שכיון שאסור בהנאה, לא נגרם לו הנאה מהקדש. ועיין שם מה שתירץ עוד. **סז. המהר"ם** חלאווה הביא תירוץ זה בשם רש"י. **סח. כמו** שמבואר לעיל (כו:). **סט. כשיטת** רבי יהודה לעיל (שם) שדבר שאין בו מעילה אינו יוצא לחולין. **ע. המנחת** חינוך (מצוה מלו אות יז) הקשה על התוספות במכות, מדוע לא תירצו שמדובר בעצי הקדש של שלמים, [וכתירוץ הרשב"ם]. ותירץ, ששיטת התוספות שבקדשים קלים אינו עובר על הלאו של 'לא תעשון כן לה' אלהיכם' כמו שאינו עובר על לאו של מעילה. וכן הוכיח החלקת יואב (שו"ת, מו"ח סי' ד) מזה שהתוספות לא תירצו שמדובר בעצי שלמים, שבדבר שאין בו מעילה אינו עובר על הלאו של 'לא תעשון כן לה' אלהיכם'. ובבנין יחזקאל (שו"ת, סי' יב) ובמחזה אברהם (שו"ת, סי' ג) דחו את ההוכחה, שיש לומר שהתוספות לא תירצו שמדובר בעצי הקדש של שלמים, משום שעדיין יקשה מדוע התנא העמיד בעצי שלמים ומנה רק חמש לאוין, ולא העמיד בעצי הקדש של בדק הבית, וילקה גם משום לאו של מעילה. [אמנם הרשב"ם כבר תירץ קושיא זו, שאם עובר על איסור מעילה יצאו העצים לחולין, ושוב אינו עובר משום 'לא תעשון כן לה' אלהיכם'. ועיין מהר"ם חלאווה מה שהקשה על תירוץ הרשב"ם]. **עא. האיסור** נשרף, שבשעה שנהנה מעצי ההקדש, הם כבר נשרפו, ואין כאן עצים לעבור עליהם באיסור מעילה. **עב. שפת** שהסיקוה בעצים של איסורי הנאה הפת נאסרת, ולדבריו האוכל את הפת נחשב נהנה מגוף העצים, אף שאינם בעולם. **עג. הדבר** שמואל מבאר שכוונת הר"ן שעל אכילת פת שנאפתה בעצי הקדש

ביעור עצי ההקדש כדי לבשל בהם הוא גם הנאה מהקדש, וילקה על מה שמשתמש בעצי הקדש, כמו שמבואר בביצה (לט.) שגחלת של הקדש מועלים בה.

ובבית יצחק (סו"ת, מו"ח סי' י אות ו) מובא תירוץ לקושיית הדבר שמואל. שהוא גם תירץ כתירוץ רבינו דוד והר"ן, והוסיף, שאין לחייבו על מה שנהנה בעצם שריפת עצי ההקדש לצורך הבישול, כיון שהוא מקלקל בבישול, שהרי הוא מבשל איסורי הנאה, וממה נפשך אין לחייבו, שאם כוונתו לתקן בבישול, אינו עובר על הלאו של 'לא תעשון כן לה' אלהיכם', כמו שכתבו הראשונים[עד] שהלאו 'לא תעשון כן' וגו' נאמר כשמקלקל דבר הקדש בדרך השחתה, ואם אין כוונתו לתקן בבישול, אלא להשחית, אינו עובר על לאו של מעילה, שהרי אינו נהנה מההקדש, אלא הוא מזיק את ההקדש, ומזיק הקדש פטור ממעילה[עה].

הלאו של 'לא תעשון כן' וגו' הוא באופן שנותץ דבר של הקדש דרך השחתה

ואזהרה מהכא ואשיריהם תשרפון באש לא תעשון כן לה' אלהיכם. כתבו הראשונים[עו], שעוברים על הלאו 'של לא תעשון כן' וגו' רק כשנותצים או שורפים דבר של הקדש דרך השחתה, אבל אם הוא שלא בדרך השחתה לא עוברים על לאו זה.

ולכאורה קשה, שבסוגיין מבואר שהשורף עצי הקדש על מנת לבשל בהם, עובר על 'לא תעשון כן' וגו', והרי אינו מכלה את העצים בדרך השחתה. ותירץ **הפרי מגדים** (מו"ח סי' קנג מ"ז סק"ג), שאף שהוא שורף להנאתו ולא לכוונת השחתה, מכל מקום להקדש הוא השחתה, וכל שהוא דרך תיקון לאדם, ולהקדש הוא השחתה עובר על 'לא תעשון כן' וגו'. ומזה מוכיח הפרי מגדים כשיטת **הט"ז** (סס סק"ג) שאסר לעשות גומא בכותלי בית הכנסת לצורך סטענד"ר, שמוכח מדברי הגמרא שהשורף עצי הקדש לצורך בישול נחשב שהוא נתיצה שלא לצורך, ומוכח שכל שאין הנתיצה לצורך ההקדש נחשב נתיצה שלא לצורך.

אמנם האליה רבה (סי' קנג סק"ז) **והבית מאיר** (סי' קנג) **והמטה יהודה** (סי' קנג סק"ג) חולקים על הט"ז, וסוברים שמותר לעשות גומא בכותל בית הכנסת, כדי להחזיק שם דף עץ שקורים סטענד"ר, על פי המבואר בראשונים שרק דרך השחתה אסור לנתוץ, אבל אם עושה גומא בכותל בית הכנסת לצורך, אינו עובר בלאו זה. ולשיטתם יקשה מדוע השורף עצי הקדש לצורך בישול עובר על הלאו של 'לא תעשון כן' וגו'.

ותירצו האחרונים[עז], ששריפת עצי ההקדש לצורך בישול בשר בחלב הוא דרך השחתה, כיון שהוא מבשל איסורי הנאה, ולא יוכל ליהנות ממה ששורף עצי הקדש[עח].

בדברי המגן אברהם שהלאו של 'לא תעשון כן' וגו' נאמר רק באופן שנותץ דבר מחובר לקרקע

שם. המגן אברהם (סי' קנג סק"ו) הביא בשם **המהר"ם פאדווא** (שו"ת, סי' קה), שהלאו של 'לא תעשון כן' וגו' נאמר באופן שנותצים דבר מחובר. והקשו **הפרי מגדים** (מו"ח סי' קנג מ"ז סק"ג) **והחתם סופר** (שו"ת, מו"ח סי' לג), מהאמור בסוגיין שהשורף עצי הקדש עובר משום 'לא תעשון כן' וגו', והרי עצי הקדש הם תלושים ומוכח שאפילו בתלוש עובר על לאו זה. ותירצו **החתם סופר והביאור הלכה** (סי' קנג ד"ה ומסור), שאין כוונת המהר"ם פאדווא שעל תלוש אין עוברים משום הלאו של 'לא תעשון כן' וגו', אלא המהר"ם פאדווא דן באופן שלא נתץ כלי, אלא שפינה כלים תלושים מבית הכנסת, האם גם בזה עובר על הלאו, ופסק שאינו עובר על לאו זה, כיון שלא נתץ כלום מדבר מחובר, ואינו דומה למי שנותץ בית הכנסת, אבל אם נתץ כלי עובר על לאו זה, כיון שהיתה כאן נתיצה[עט].

מדוע התנא לא דיבר כשהבעיר עצי אשירה, והרי באופן זה היה יכול למנות לאו נוסף

שם. הקשו הראשונים[פ], בתירוץ הגמרא שהתנא דיבר כששרף עצי הקדש ולכן אין כאן אלא חמש לאוין, יקשה מדוע באמת לא דיבר התנא כששרף עצי אשירה, והיה יכול למנות שש לאוין, גם 'ולא ידבק בידך מאומה מן החרם' (דברים יג יח) וגם 'ולא תביא תועבה אל ביתך' (סס ז כו).

ותירץ הרשב"ם, שהתנא לא מונה את כל הלאוין האפשריים ששייך ללקות על המבשל גיד הנשה בחלב ביום טוב. ואף שהגמרא במכות (כג.) הקשתה על המשנה 'יש חורש תלם אחד' וכו' מדוע התנא לא מנה עוד לאוין ששייך לעבור עליהם, משום שמלשון המשנה 'יש חורש תלם אחד וחייב' וכו' משמע שהתנא מונה את כל הלאוין האפשריים ללקות על מעשה זה, אבל לשון הברייתא הוא 'המבשל גיד' וכו' ולא 'יש מבשל גיד' וכו', ומלשון זה לא משמע שהתנא רוצה למנות את כל הלאוין האפשריים על מעשה זה, אלא שכך היה מעשה שבישלו גיד הנשה בחלב ביום טוב ואכלוהו, ועל מעשה זה נשאלה השאלה בבית המדרש[פא].

בחידושי רבינו משה מאימראן (ד"ה ועיין) תירץ, שאין להקשות שהתנא יכתוב עצי אשירה ולא יכתוב עצי הקדש, שאפשר שהתנא רוצה להשמיענו חידוש שלוקים על שריפת עצי הקדש, שאין הלאו מפורש כל כך[פב]. וכן אין להקשות שהתנא יכתוב אופן שהבעיר גם בעצי אשירה וגם בעצי הקדש וגם בעצי כלאי הכרם, ויהיה יכול למנות הרבה לאוין, שהתנא מונה רק את מה שהכרחי לצורך הבישול, שכדי לבשל הכרחי להבעיר עצים, והתנא מונה את האיסור שיכול לעבור בעצים, ולא דיבר באופן שמלקט כל מיני עצים ובישל בהם כאחת.

והצל"ח (ד"ה ועיין) תירץ, שבתירוץ הגמרא שהתנא לא דיבר מעצי אשירה אלא מעצי הקדש, סוברת הגמרא שהתנא לא מנה רק את הלאוין ששייכים לעצם הבישול והאכילה, אבל בשריפת עצי אשירה לוקה על עצם ההבאה לביתו, ואינו ענין לבישול ולאכילה[פג].

האם כוונת רמי בר חמא להואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה או להואיל ואי בעי איתשיל

אמר רמי בר חמא הא דרב חסדא ורבה מחלוקת דרבי אליעזר ורבי יהושע היא דר"א סבר אמרינן הואיל ורבי יהושע סבר לא אמרינן הואיל. כתב **רש"י** (ד"ה ור'), שכוונת רמי בר חמא ל'הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה', שנאמר להתיר מלאכה ביום טוב, ואין כוונתו ל'הואיל ואי בעי איתשיל עלה'. ומבאר **הפני יהושע** (ד"ה תמר), שאמנם מדברי רמי בר חמא אין להוכיח שכוונתו דווקא להואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה, והיה אפשר לפרש שכוונתו שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו בכל סוגי ההואיל, אבל מזה שדחיית רב פפא היא רק על הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה, שמזה אין להוכיח שהוא סובר הואיל ואי מקלעי אורחים, אבל על ההואיל ואי בעי איתשיל רב פפא לא דחה כלום, משמע שגם רמי בר חמא דיבר מהואיל שנאמר להתיר מלאכת יום טוב, ולכן דחה רב פפא רק את ההואיל שעליו דיבר רמי בר חמא[פד].

ולכאורה קשה, שמוכח שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו גם אם אומרים הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא, שלכן לפי רבי אליעזר אם משהה את החלה בעודה עיסה עובר בבל יראה, הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא, ולפי רבי יהושע אם משהה את החלה בעודה עיסה אינו עובר בבל יראה, משום שהוא לא סובר שאומרים הואיל ואי בעי איתשיל עלה[פה]. ומבאר הפני יהושע, שרמי בר חמא סובר שהטעם שלפי רבי אליעזר אם משהה את החלה בעודה עיסה עובר בבל יראה משום שטובת הנאה ממון, ורבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו האם טובת הנאה ממון[פו].

פב. **שעיקר** כוונת התנא היתה להשמיע חידוש בלאוין שהוא מונה, שהתנא מנה את איסור גיד הנשה לחדש שיש בגידין בנותן טעם, ולכן לוקים על גיד הנשה משום בשר בחלב, ובמה שמנה את הלאו של בשר בחלב מחדש שאיסור בשר בחלב חל על גיד הנשה, ובמה שמנה את הלאו של יום טוב מחדש שאין אומרים מתוך שהותרה לצורך. וכיון שהתנא מצא חידוש יותר גדול בעצי הקדש, לכן מנה את עצי הקדש ולא את עצי אשירה. פג. **אמנם** לעיל בענין 'האם הלאו 'ולא תביא תועבה אל ביתך' הוא לאו על ההבאה לביתו או על ההנאה מהתועבה' הובאו שיטות שרק בשעת ההנאה עובר על הלאוין הללו. פד. **וכן** פירש בחידושי רבינו משה מאימראן (נכתב"י סס). ומבאר, שלכן רמי בר חמא הוכיח מזה שרבי אליעזר סובר הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה, ולא הוכיח מזה שרבי אליעזר סובר שאומרים הואיל ואי בעי איתשיל עלה, משום שהואיל וכל חדא וחדא נאמר להקל עליו להתירו לאפות את העיסה ביום טוב, ומזה משמע שהוא סובר כרבה שאומרים הואיל להקל, אבל מזה שרבי אליעזר סובר שאומרים הואיל ואי בעי איתשיל עלה, אין להוכיח שהוא סובר כרבה, שיש לומר שהוא סובר שאומרים הואיל רק לחומרא להצריכו ביעור, אבל לא אומרים הואיל לקולא. עוד כתב, שאפשר שהטעם שרמי בר חמא לא הוכיח מזה שרבי אליעזר סובר הואיל ואי בעי איתשיל עלה, הוא כמו שכתב **רש"י** להלן (ד"ה אנא) שלא זה הוא טעמו של רבי אליעזר, ולא שייך כלל על ידי הואיל להחשיב דבר שאינו שלו כאילו הוא שלו. פה. **כמו** שמבואר לעיל (מו:). ולפי מה שהובא לעיל (נסמן) בשם רבינו משה מאימראן מיושב, שאמנם רבי אליעזר סובר שאומרים הואיל ואי בעי איתשיל, אבל אין להוכיח מכאן שהוא סובר שהלכה כרבה, משום שאפשר שרק להחמיר אומרים הואיל ולא להקל. פו. **כמו** שהגמרא לעיל (מו:) פירשה בתחילה. ודייק כן **מרש"י** (ד"ה מילתא), שמבואר שם שאפילו לפי רמי בר חמא הטעם

אינו עובר באיסור דאורייתא אלא באיסור דרבנן. והוכיח כן, שהרי הדין שהקדש אפילו באלף לא בטיל הוא מדרבנן. עד. **הובאו** להלן בסמוך. עה. **בזה** מתרץ מה שקשה על דברי הראשונים הנ"ל, איך עובר על 'לא תעשון כן לה' אלהיכם' במה ששורף עצי הקדש לצורך בישול, הרי אינו דרך השחתה. אבל לפי האמור שריפת עצי ההקדש לצורך בישול בשר בחלב היא דרך השחתה כיון שהוא מבשל איסורי הנאה, והבישול אוסר בהנאה את הבשר והחלב. עו. **רמב"ם** (יסודי התורה פ"ו ה"ו, בית הבחירה פ"ו ה"י), וכעין זה מבואר ביראים (סי' שסו) ובמרדכי (מגילה סי' תתכו) שאם הוא סותר על מנת לבנות אינו עובר על לאו זה שאין דרך נתיצה. וכעין זה כתב המאירי (מכות כב. ד"ה המכלה) שהמכלה ממון של הקדש שלא בדרך הנאה עובר על הלאו של 'לא תעשון כן' וגו'. עז. **תורת חסד** (שו"ת, מו"ח סי' ד אות ה), **בית יצחק** (שו"ת, מו"ח סי' י אות ו), **וחלקת יואב** (שו"ת, סי' ז), מהאמור בסוגיין עוד מה שכתבו בזה החתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' רסו) ושו"ת הרי"מ (מו"ח סי' ג). ובעיקר הדין של נתיצת בית הכנסת, האם איסורו הוא מדאורייתא, עיין תורת חסד (מו"ח סי' ד אות ד) וחלקת יואב (שו"ת, מו"ח סי' ד). עט. **עיין** מה שתירץ עוד בשו"ת הרי"מ (מו"ח סי' ג). פ. **חידושי** רבינו דוד, חידושי הר"ן (ד"ה ומהכתיב), **ורשב"ם** (הוספות שמק מכות כב. ד"ה אלא). ועיין עוד מה שכתב בזה הערוך לנר (מכות כב. ד"ה שניטלו). ובחידושי רבינו דוד וברי"ן כתבו, שכמו כן הקשתה הגמרא במכות (שם) על המשנה 'החורש תלם אחד' מדוע לא מנה התנא עוד כמה לאוין, ונשארה בקושיא. אמנם התוספות שם (ד"ה מתקיף) כתבו, שהתנא של המשנה תנא ושייר, עיין שם. פא. **הריטב"א** (שם ד"ה אלא) תירץ כעין זה על ההוה אמינא שהברייתא מדברת כששרף בעצי אשירה, וקשה מדוע לא כתבה הברייתא שמדובר גם בגיד הנשה של נבלה וילקה שש, ותירץ הריטב"א, שהתנא לא חיפש למנות את כל הלאוין האפשריים, וכתב הריטב"א שכמו כן יש לתרץ גם על מסקנת הגמרא שעייל עצי הקדש.

אהח 19/06/2018

והרי"ף והרא"ש (פ' ו) כתבו, שמסקנת הגמרא שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו אם אומרים הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא. ויש שהבינו[פ] שמה שכתב הרי"ף שמסקנת הגמרא שהלכה כרבי אליעזר, כוונתו לדברי רמי בר חמא. ולפי זה הרי"ף והרא"ש חולקים על רש"י, שלפי רש"י רמי בר חמא דיבר מהואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה, ולפי הרי"ף גם מהואיל ואי בעי איתשיל עלה אבל יש שכתבו[פא] שאין כוונת הרי"ף לדברי רמי בר חמא, וגם הרי"ף סובר שרמי בר חמא דיבר רק מהואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה, ומה שכתב הרי"ף שמסקנת הגמרא שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו בהואיל ואי בעי איתשיל, כוונתו לדברי הגמרא לעיל (מו:) ששם נתבאר שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו אם אומרים הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא, ולפי זה גם שיטת הרי"ף כרש"י[פב].

מנין לרמי בר חמא שרבי יהושע אוסר לאפות את העיסה לפני שקרא שם, ומדוע לא הזכיר את בן בתירא

שם. הקשה **השאגת אריה** (סו"ס, סי' סג), מדוע רמי בר חמא לא אמר שרבי יהושע ובן בתירא (לעיל מו.) סוברים שלא אומרים הואיל, הרי מדברי בן בתירא גם משמע שלא אומרים הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה, ולכן לא התיר לנהוג כרבי אליעזר ולאפות את העיסה לפני שקרא לה שם.

ותירץ, שיש לומר שבן בתירא גם מתיר לאפות את העיסה לפני שקרא לה שם, והוא חולק על רבי אליעזר רק בזה שהוא התיר גם להטיל לצונן, ורבי אליעזר סובר שלכתחילה אין להטיל לצונן שמא לא יטילנו יפה. אבל מדברי רבי יהושע מוכח שהוא סובר שלא אומרים הואיל, ואין לומר שגם רבי יהושע מתיר לאפות את העיסה לפני שקרא לה שם, אלא שמתיר גם להניחה עד הערב, שהרי בברייתא להלן הובא שרבי יהושע אמר לרבי אליעזר שלדבריו הוא עובר על לא תעשה כל מלאכה, ומוכח שרבי יהושע אוסר לאפות את העיסה, ועיקר הוכחת רמי בר חמא שרבי יהושע סובר שלא אומרים הואיל הוא מהברייתא הנ"ל.

אמנם השפת אמת (ד"ה אמר) כתב, שאין לומר שהוכחת רמי בר חמא שרבי יהושע סובר שלא אומרים הואיל הוא מדברי הברייתא, שהרי משמע שבהוה אמינא הגמרא עדיין לא ידעה מברייתא זו, שהגמרא הקשתה מדברי הברייתא על רמי בר חמא, ורק במסקנא תירצו שאפשר להעמיד את הברייתא כרמי בר חמא, ולפי זה הקשה השפת אמת, מנין שרבי יהושע סובר שלא אומרים הואיל, והלא אפשר שהוא גם מתיר לאפות את כל העיסה, וחולק על רבי אליעזר רק בזה שהוא מתיר גם להשהות את החלה בעודה עיסה, ורבי אליעזר אוסר להשהות את החלה בעודה עיסה. ותירץ, שמדברי רבי יהושע 'לא זה הוא חמץ שמוזהרין עליו בבל יראה ובבל ימצא **אלא מפרישתה ומניחתה עד הערב** ואם החמיצה החמיצה', משמע שצריך דווקא להפרישה ולהניחה עד הערב ואין עצה אחרת, שאם לא כן היה לו לומר רק 'לא זהו חמץ שמוזהרין עליו בבל יראה, ואם החמיצה החמיצה'.

איך יתכן שרבי אליעזר סובר שלא אומרים הואיל הרי הוא אסר להשהות את החלה בעודה עיסה

אמר רב פפא ודילמא עד כאן לא קאמר ר"א התם דאמרינן הואיל אלא דבעידנא דקא עיילי לתנורא כל חדא וחדא חזיא ליה לדידיה אבל הכא דלאורחין הוא דחזי לדידיה לא חזי אימא הכי נמי דלא אמרינן הואיל. הקשו **הראשונים**[צ], איך יתכן לומר שרבי אליעזר אינו סובר שאומרים הואיל, והרי רבי אליעזר סובר שאם הוא יפריש את החלה בעודה עיסה ויניחה להחמיץ עובר בבל יראה, והגמרא לעיל (מו:) פירשה שהטעם שהחלה נחשבת ממונו לעבור עליה בבל יראה הוא הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא, ומוכח שרבי אליעזר סובר שאומרים הואיל[צא].

ותירצו, שרב פפא סובר כמו שהגמרא שם היתה סבורה בתחילה, שהטעם של רבי אליעזר הוא משום שטובת הנאה ממון, ולא משום הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא, וכדבריהם מבואר **ברמב"ן** (מלחמת ה', ד"ה והיינו). **והבעל המאור** (ד"ה ומסקנא) **והמהר"ם חלאווה** (ד"ה מסקנא) תירצו, שרבי אליעזר סובר שאומרים הואיל לחומרא ולא לקולא, ולכן לא אומרים הואיל ואי מקלעי אורחים, שהואיל זה בא להקל עליו לפטרו ממלקות, אבל אומרים הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא, שהוא הואיל להחמיר עליו, שעובר בבל יראה[צב].

איך יתכן שרבי יהושע סובר שאומרים הואיל, הרי התיר להשהות עיסה של חלה

אמר רב שישא בריה דרב אידי ודילמא לא היא עד כאן לא קאמר רבי יהושע התם דלא אמרינן הואיל אלא דאיכא חדא דלא חזיא לא לדידיה ולא לאורחין אבל הכא דחזי מיהת לאורחין אימא הכי נמי אמרינן הואיל. הקשה **רש"י** (ד"ה מסקנא), איך יתכן שרבי יהושע סובר שאומרים הואיל, הרי הוא סובר שמותר להשהות עיסה של חלה בפסח, לפי שהיא לא שלו אלא של הכהן, ומוכח שלא אומרים הואיל ואי בעי אתשיל עלה ממוניה הוא, ואפילו להחמיר עליו לחייבו בביעור לא אומרים הואיל, וכל שכן שלא אומרים הואיל ואי מקלעי אורחים להקל עליו ולפטרו ממלקות. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. רש"י תירץ, שאף אם אומרים הואיל, מכל מקום לא אומרים הואיל בדבר שאינו שלו, להחשיבו כאילו הוא שלו הואיל והיה יכול להכניסו לרשותו, ולכן אין אומרים הואיל שאם היה נשאל על החלה היתה החלה שלו[צג].

ב. יש **מהראשונים**[צד] שתירצו, שאף שרבי יהושע סובר שאומרים הואיל, מכל מקום לא אומרים הואיל ואי בעי איתשיל עלה, מפני שהוא הואיל בדבר שהוא מחוסר שאלה, ואין אומרים הואיל בדבר שהוא מחוסר מעשה, כמו שמבואר להלן (סג.)[צה].

ג. בהשגות הראב"ד על המאור (ד"ה ופף) תירץ, שאף שרבי יהושע סובר שאומרים הואיל, מכל מקום לא אומרים הואיל והיה יכול להישאל על החלה, מפני שאם היה נשאל עליה היתה החלה חוזרת להיות חולין, והיתה נחשבת לגוף אחר, כמו שמבואר בקידושין (סג:) לענין שפחה שנשתחררה, שאחר השחרור היא גוף אחר, ואומרים הואיל רק באופן שגוף החלה כמות שהיא יכולה להיות ממונו, אבל באופן שתהיה ממונו רק על ידי שתשתנה לגוף אחר לא אומרים הואיל.

ד. השפת אמת (ד"ה אמר) תירץ, שאף שרבי יהושע סובר שאומרים הואיל, מכל מקום לא אומרים הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא, שהרי בידו תלוי הדבר אם להישאל על החלה, ולא ישאל על החלה כדי שלא יעבור בבל יראה.

הגמרא לעיל אמרה שרבי אליעזר סובר שאומרים הואיל ואי בעי איתשיל והרי לפי רש"י לא אומרים כזה הואיל

שם. כפי שנתבאר שיטת **רש"י** שלא אומרים הואיל להחשיב דבר שאינו שלו כאילו הוא שלו. אמנם לעיל (מו:) אמרה הגמרא 'והכא בהואיל קמיפלגי דר' אליעזר סבר אמרינן הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא ור' יהושע סבר לא אמרינן הואיל', ומשמע שכן אומרים הואיל להחשיב דבר שאינו שלו כאילו הוא שלו, וכתב רש"י, שצריך לגרוס 'ר' אליעזר סבר אמרינן הואיל ור' יהושע סבר לא אמרינן הואיל', וכוונת הגמרא שרבי אליעזר ורבי יהושע חולקים האם אומרים הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה.

ולפי זה הטעם שרבי אליעזר אוסר להשהות את החלה בעודה עיסה, משום שהוא סובר שטובת הנאה ממון, ולכן הוא מוזהר על החלה בבל יראה, אף שהיא ממון כהן. ואין לומר שטעמו משום הואיל ואי בעי איתשיל, שהרי התבאר שלא אומרים הואיל להחשיב דבר שאינו ברשותו כאילו הוא ברשותו אם אומרים הואיל, שמחמתו מחמירים. אמנם דברי בעל המאור מקורם מהגמרא להלן (סב.) 'כי לית ליה לרב חסדא הואיל לקולא לחומרא אית ליה', ומבואר ששייך לומר הואיל רק לחומרא ולא לקולא. ועיין ברמב"ן מה שביאר בדברי הגמרא שם. ובתוספות הרשב"א (סב ד"ה כי) בפירושו הראשון מבאר, שהטעם שאומרים הואיל לחומרא ולא לקולא הוא כמו שמצאנו בכמה מקומות בש"ס (יבמות ח. קידושין סח.) שאם אפשר ללמוד היקש משני מקומות, ממקום אחד לחומרא וממקום אחר לקולא, לומדים את ההיקש לחומרא. וכמו כן בענין הואיל, כיון שיש סברא להקל וסברא להחמיר אנו הולכים אחרי הצד המחמיר, ולפיכך האופה מיום טוב לחול שיש סברא לפוטרו הואיל ושמא יבואו אורחים, וסברא לחייבו כיון שלא באו אורחים, הולכים אנו אחר הסברא המחמירה, והוא לוקה, והוא דין דאורייתא ללכת תמיד לחומרא. ובערכי תנאים ואמוראים (ערך רב יצחק בר אבדימי) כתב, שבאמת רב חסדא מסתפק בדין הואיל ולכן הוא סובר שיש להחמיר בכל מקום. ומה שאמר שהאופה מיום טוב לחול לוקה, היינו שהדעת נוטה שאין אומרים הואיל, ועבר על איסור שיש בו מלקות, אמנם בודאי שלמעשה אין מלקים אותו מכיון שהדבר בספק. וראה להלן (סב.) מה שהובא בזה. **צג. להלן** יתבאר ששיטת רש"י שאפילו לפי רבי אליעזר לא שייך לומר הואיל להחשיב דבר שאינו שלו כאילו הוא שלו. אמנם התוספות הרשב"א והתוספות רבינו פרץ (ד"ה ועד) תירצו כעין תירוץ רש"י, אלא שהם סוברים שרק לפי רבי יהושע לא שייך על ידי הואיל להחשיב דבר שאינו שלו כאילו הוא שלו, אבל רבי אליעזר סובר שאומרים הואיל אפילו באופן זה. **צד. בעל המאור** (ד"ה מסקנא), רבינו דוד (ד"ה מתקיף), חידושי הר"ן (ד"ה מתקיף), ומהר"ם חלאווה (ד"ה מסקנא). **צה. וראה** מה שהוכיח הבעל המאור כתירוץ זה מלהלן (סב.), ומה שדחה בהשגות הראב"ד (ד"ה והיינו).

מדוע לא אמרו שרבי אליעזר סובר שאומרים הואיל ואי בעי איתשיל והרי לפי רש"י לא אומרים כזה הואיל

שם. כפי שנתבאר שיטת **רש"י** שלא אומרים הואיל להחשיב דבר שאינו שלו כאילו הוא שלו. אמנם לעיל (מו:) אמרה הגמרא 'והכא בהואיל קמיפלגי דר' אליעזר סבר אמרינן הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא ור' יהושע סבר לא אמרינן הואיל', ומשמע שכן אומרים הואיל להחשיב דבר שאינו שלו כאילו הוא שלו, וכתב רש"י, שצריך לגרוס 'ר' אליעזר סבר אמרינן הואיל ור' יהושע סבר לא אמרינן הואיל', וכוונת הגמרא שרבי אליעזר ורבי יהושע חולקים האם אומרים הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה.

ולפי זה הטעם שרבי אליעזר אוסר להשהות את החלה בעודה עיסה, משום שהוא סובר שטובת הנאה ממון, ולכן הוא מוזהר על החלה בבל יראה, אף שהיא ממון כהן. ואין לומר שטעמו משום הואיל ואי בעי איתשיל, שהרי התבאר שלא אומרים הואיל להחשיב דבר שאינו ברשותו כאילו הוא ברשותו אם אומרים הואיל, שמחמתו מחמירים. אמנם דברי בעל המאור מקורם מהגמרא להלן (סב.) 'כי לית ליה לרב חסדא הואיל לקולא לחומרא אית ליה', ומבואר ששייך לומר הואיל רק לחומרא ולא לקולא. ועיין ברמב"ן מה שביאר בדברי הגמרא שם. ובתוספות הרשב"א (סב ד"ה כי) בפירושו הראשון מבאר, שהטעם שאומרים הואיל לחומרא ולא לקולא הוא כמו שמצאנו בכמה מקומות בש"ס (יבמות ח. קידושין סח.) שאם אפשר ללמוד היקש משני מקומות, ממקום אחד לחומרא וממקום אחר לקולא, לומדים את ההיקש לחומרא. וכמו כן בענין הואיל, כיון שיש סברא להקל וסברא להחמיר אנו הולכים אחרי הצד המחמיר, ולפיכך האופה מיום טוב לחול שיש סברא לפוטרו הואיל ושמא יבואו אורחים, וסברא לחייבו כיון שלא באו אורחים, הולכים אנו אחר הסברא המחמירה, והוא לוקה, והוא דין דאורייתא ללכת תמיד לחומרא. ובערכי תנאים ואמוראים (ערך רב יצחק בר אבדימי) כתב, שבאמת רב חסדא מסתפק בדין הואיל ולכן הוא סובר שיש להחמיר בכל מקום. ומה שאמר שהאופה מיום טוב לחול לוקה, היינו שהדעת נוטה שאין אומרים הואיל, ועבר על איסור שיש בו מלקות, אמנם בודאי שלמעשה אין מלקים אותו מכיון שהדבר בספק. וראה להלן (סב.) מה שהובא בזה. **צג. להלן** יתבאר ששיטת רש"י שאפילו לפי רבי אליעזר לא שייך לומר הואיל להחשיב דבר שאינו שלו כאילו הוא שלו. אמנם התוספות הרשב"א והתוספות רבינו פרץ (ד"ה ועד) תירצו כעין תירוץ רש"י, אלא שהם סוברים שרק לפי רבי יהושע לא שייך על ידי הואיל להחשיב דבר שאינו שלו כאילו הוא שלו, אבל רבי אליעזר סובר שאומרים הואיל אפילו באופן זה. **צד. בעל המאור** (ד"ה מסקנא), רבינו דוד (ד"ה מתקיף), חידושי הר"ן (ד"ה מתקיף), ומהר"ם חלאווה (ד"ה מסקנא). **צה. וראה** מה שהוכיח הבעל המאור כתירוץ זה מלהלן (סב.), ומה שדחה בהשגות הראב"ד (ד"ה והיינו).

מדוע לא אמרו שרבי אליעזר סובר שאומרים הואיל ואי בעי איתשיל והרי לפי רש"י לא אומרים כזה הואיל

שם. כפי שנתבאר שיטת **רש"י** שלא אומרים הואיל להחשיב דבר שאינו שלו כאילו הוא שלו. אמנם לעיל (מו:) אמרה הגמרא 'והכא בהואיל קמיפלגי דר' אליעזר סבר אמרינן הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא ור' יהושע סבר לא אמרינן הואיל', ומשמע שכן אומרים הואיל להחשיב דבר שאינו שלו כאילו הוא שלו, וכתב רש"י, שצריך לגרוס 'ר' אליעזר סבר אמרינן הואיל ור' יהושע סבר לא אמרינן הואיל', וכוונת הגמרא שרבי אליעזר ורבי יהושע חולקים האם אומרים הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה.

ולפי זה הטעם שרבי אליעזר אוסר להשהות את החלה בעודה עיסה, משום שהוא סובר שטובת הנאה ממון, ולכן הוא מוזהר על החלה בבל יראה, אף שהיא ממון כהן. ואין לומר שטעמו משום הואיל ואי בעי איתשיל, שהרי התבאר שלא אומרים הואיל להחשיב דבר שאינו ברשותו כאילו הוא ברשותו אם אומרים הואיל, שמחמתו מחמירים. אמנם דברי בעל המאור מקורם מהגמרא להלן (סב.) 'כי לית ליה לרב חסדא הואיל לקולא לחומרא אית ליה', ומבואר ששייך לומר הואיל רק לחומרא ולא לקולא. ועיין ברמב"ן מה שביאר בדברי הגמרא שם. ובתוספות הרשב"א (סב ד"ה כי) בפירושו הראשון מבאר, שהטעם שאומרים הואיל לחומרא ולא לקולא הוא כמו שמצאנו בכמה מקומות בש"ס (יבמות ח. קידושין סח.) שאם אפשר ללמוד היקש משני מקומות, ממקום אחד לחומרא וממקום אחר לקולא, לומדים את ההיקש לחומרא. וכמו כן בענין הואיל, כיון שיש סברא להקל וסברא להחמיר אנו הולכים אחרי הצד המחמיר, ולפיכך האופה מיום טוב לחול שיש סברא לפוטרו הואיל ושמא יבואו אורחים, וסברא לחייבו כיון שלא באו אורחים, הולכים אנו אחר הסברא המחמירה, והוא לוקה, והוא דין דאורייתא ללכת תמיד לחומרא. ובערכי תנאים ואמוראים (ערך רב יצחק בר אבדימי) כתב, שבאמת רב חסדא מסתפק בדין הואיל ולכן הוא סובר שיש להחמיר בכל מקום. ומה שאמר שהאופה מיום טוב לחול לוקה, היינו שהדעת נוטה שאין אומרים הואיל, ועבר על איסור שיש בו מלקות, אמנם בודאי שלמעשה אין מלקים אותו מכיון שהדבר בספק. וראה להלן (סב.) מה שהובא בזה. **צג. להלן** יתבאר ששיטת רש"י שאפילו לפי רבי אליעזר לא שייך לומר הואיל להחשיב דבר שאינו שלו כאילו הוא שלו. אמנם התוספות הרשב"א והתוספות רבינו פרץ (ד"ה ועד) תירצו כעין תירוץ רש"י, אלא שהם סוברים שרק לפי רבי יהושע לא שייך על ידי הואיל להחשיב דבר שאינו שלו כאילו הוא שלו, אבל רבי אליעזר סובר שאומרים הואיל אפילו באופן זה. **צד. בעל המאור** (ד"ה מסקנא), רבינו דוד (ד"ה מתקיף), חידושי הר"ן (ד"ה מתקיף), ומהר"ם חלאווה (ד"ה מסקנא). **צה. וראה** מה שהוכיח הבעל המאור כתירוץ זה מלהלן (סב.), ומה שדחה בהשגות הראב"ד (ד"ה והיינו).

שלפי רבי אליעזר עובר בבל יראה על חלה ששייכת לכהן משום שטובת הנאה ממון, ולא משום הואיל ואי בעי איתשיל עלה. **פז. בעל המאור** (ד"ה והכי"ק), והמהר"ם חלאווה (ד"ה ולענין), וכן כתב הקרבן נתנאל (חוס פ) בכוונת הרא"ש. והקשה על זה אם כן רב חסדא סובר כרבי יהושע, והרי להלן (סב.) מבואר שרב חסדא סובר שאומרים הואיל ואילו רבי יהושע אינו סובר שאומרים הואיל אפילו להחמיר, שהרי על ידי שאין אומרים הואיל מתירים לו להשהות את החלה למוצאי יום טוב, אפילו שהיא מחמיצה. **פח. רמב"ן** (מלחמת ה', ד"ה וחכו) רבינו דוד (ד"ה מתקיף). והמאירי (לעיל מו: ד"ה וגדולי) גם מפרש שדברי רמי בר חמא נאמרו על הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה, כשיטת הרמב"ן ורבינו דוד, אבל הוא לא סובר שדברי הרי"ף נאמרו על הגמרא לעיל, אלא מפרש שמאחר שמצאנו שרבי אליעזר סובר הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה, הוא הדין שסובר הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא. **פט. אלא** שרש"י (ד"ה אלא) משנה את הגירסא בדברי הגמרא לעיל, ולפי זה גם לעיל דיברו רק מהואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה, ולא שייך כלל לומר הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא. **צ. רבינו דוד** (ד"ה מתקיף), מהר"ם חלאווה (ד"ה מסקנא), וחידושי הר"ן (ד"ה מתקיף). **צא. ורבינו דוד הוסיף**, שהרי אם רבי אליעזר סובר הואיל דאי בעי איתשיל, כל שכן שסובר הואיל ואי מקלעי אורחים. שהרי ודאי שכיח יותר אורחים מאשר שימצא בית דין לשאול. ועוד שהוא מחוסר שאלה שזה כמו מחוסר מעשה. **צב. הרמב"ן** (מלחמת ה', ד"ה והיינו) הקשה על הבעל המאור, שלא יתכן שאומרים הואיל לחומרא ולכן מחייבים אותו מלקות, שהחומרא היא שבית דין מחמירים על עצמם ולא מלקים אותו, כמו לענין מיתה שכתוב (במדבר לה כה) 'והצילו העדה', שאי אפשר לחייבו מיתה רק אם הוא ודאות מוחלטת, ומלקות הוא כמו מיתה. ועוד שבדינים דאורייתא לא שייך לחלק בין חומרא או קולא, וכי יש ספק

[כך מבואר ברש"י (ד"ה אהדר)], אלא שלפי זה יקשה שהגמרא לעיל (סס) אמרה שלכולי עלמא טובת הנאה אינה ממון ונחלקו האם אומרים הואיל, ואם כולי עלמא סוברים שטובת הנאה אינה ממון ואין החלה שלו, מדוע אוסר רבי אליעזר להשהות את החלה בעודה עיסה. ומפרש רש"י, שבתירוץ הגמרא לעיל שכולי עלמא סוברים שטובת הנאה אינה ממון, עדיין היא לא ידעה את הברייתא שרבי אליעזר אמר לרבי יהושע שלדבריו הוא עובר על בל יראה.

והקשה הדבר שמואל (נרש"י סס, גפ"ד אכמ"ו), אם הגמרא סברה שלפי רבי אליעזר לא עוברים בבל יראה, מדוע רבי אליעזר אמר לא תקרא לה שם עד שתאפה, והרי יכול לקרוא שם ולא לאפות, שהרי הוא לא עובר בבל יראה. **ובצל"ח** (לעיל מו: ד"ה לח) מבואר, שלפי ההוה אמינא גם רבי אליעזר מתיר להשהות את החלה בעודה עיסה כרבי יהושע, וחולק על רבי יהושע במה שמתיר גם לאפות את העיסה אם לא קרא לה שם משום הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה, ורבי יהושע אוסר לאפות את העיסה[צו].

מדוע לא הוכיח רש"י מזה שלא אומרים הואיל והיה יכול להישאל על ההקדש

רש"י הוכיח כשיטתו שלא אומרים הואיל להחשיב דבר שאינו שלו כאילו הוא שלו, מהמבואר לעיל (ה:) שהמשהה חמץ של הקדש בביתו אינו עובר בבל יראה, ומדוע אינו עובר בבל יראה הואיל ואם היה פודה את ההקדש היה ההקדש שלו, ומוכח שלא אומרים הואיל להחשיב דבר שאינו שלו כאילו הוא שלו.

לכאורה תמוה מדוע הוצרך רש"י להוכיח מזה שלא אומרים בהקדש הואיל והיה יכול לפדותו, ולא הוכיח מזה שלא אומרים בהקדש הואיל ואי בעי איתשיל עלה, שהוא ההואיל שאנו עוסקים בו. ומבאר **התוספות רבינו פרץ** (ד"ה ועוד), שאין להוכיח מזה שלא אומרים בהקדש הואיל ואי בעי איתשיל עליה, שיש לומר שמדובר בהקדש של אחרים, שהוא לא יכול להישאל עליו. **והרש"ש** (נרש"י סס) תירץ, שיש לומר שמדובר בהקדש שבא ליד גזבר שלא מועיל בזה שאלה, כמו שכתבו **התוספות** (לעיל מו: ד"ה הואיל - השני). **והתוספות יום טוב** (מ"ג) תירץ, ששיטת רבי אליעזר שלא מועיל שאלה בהקדש[צז], ולכן אין להוכיח מזה שלא אומרים בהקדש הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא, ורש"י הוצרך להוכיח מזה שלא אומרים הואיל והיה פודהו[צח].

האם יש להוכיח שלא אומרים הואיל להחשיב דבר שאינו שלו כאילו הוא שלו מזה שלא עוברים על חמץ של הקדש בבל יראה

התוספות רבינו פרץ (ד"ה ועד) חולק על רש"י[צט], וסובר שאומרים הואיל כדי להחשיב דבר שאינו שלו כאילו הוא שלו[ק], ודחה את הוכחת רש"י מזה שלא עוברים בבל יראה על חמץ של הקדש, שהטעם שלא אומרים הואיל והיה פודהו, משום שכדי לפדות הקדש צריך לתת מעות להקדש, ולא אומרים הואיל בדבר שהוא מחוסר נתינת מעות.

והתוספות (לעיל מו: ד"ה הואיל - השני) פירשו, שהטעם שלא אומרים בחמץ של הקדש הואיל והיה פודהו, משום שאם היה פודהו הרי הוא כמו שקונה מחדש מההקדש, ואין אומרים הואיל ואם היה קונה את החמץ לכן יחשב כבר עכשיו כאילו הוא שלו. עוד תירצו התוספות, שמהפסוק (ויקרא מ יד) 'איש כי יקדיש את ביתו קודש לה'' לומדים שהקדש שייך לגבוה, ולכן לא אומרים הואיל להחשיבו כאילו הוא שלו. עוד תירצו התוספות שלא שייך לומר הואיל והיה פודהו, שכיון שההקדש הוא חמץ, שום אדם לא יפדנו מן ההקדש. **והראב"ד** (השגות על נעה"מ ד"ה והכל) תירץ, שלא אומרים הואיל ויכול לפדותו, מפני שאחרי הפדייה מההקדש לא יוכלו להשתמש בחמץ, שהוא אסור בהנאה, ואין פודים את הקדשים לאיבוד.

ובחידושי רבי מאיר שמחה (לעיל מו: ד"ה הר"ם) תירץ, שיש לחלק בין חלה להקדש, שחלה שלא באה ליד כהן היא ממון שאין לה תובעים, והמזיק את החלה שאין לה תובעים פטור, וכיון שאין לאחר שום בעלות על החלה, שייך להחשיבה כאילו היא שלו, הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא, אבל הקדש הוא ממון שיש לו תובעים, שהחפץ ברשות הקדש ומי שנהנה ממנו מעל, ולא שייך על ידי הואיל שהיה יכול להישאל על ההקדש להוציאו מרשות הקדש ולהחשיבו של הבעלים, ולכן לא אומרים הואיל בחמץ של הקדש.

ביאור 'הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה'

שם. רש"י (ד"ה מתלוקת, ד"ה ור') מפרש את דברי הגמרא 'הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה', שיש אפשרות שכל הככרות יהיו ראויים לו, אם יפריש מכל ככר וככר מעט חלה[קא], ולא יהיה שום ככר שכולו יהיה חלה, והואיל שכן התירו לו לאפות את כל העיסה אפילו אם בדעתו ליטול ככר אחד על הכל. ורבי יהושע סובר שלא אומרים הואיל, ולכן אסור לו לאפות את העיסה, שהרי סופו להפריש ככר אחד על הכל, ונמצא שאפה ככר אחד לא לצורך יום טוב[קב]. **ומבואר** מדברי רש"י הנ"ל שאם הוא מפריש חלה מכל ככר וככר האפיה היא צורך יום טוב, אפילו בלי ההיתר של הואיל[קג]. **והתוספות** (לעיל מו: ד"ה הואיל - הרמזון) הקשו על זה, מהמבואר בביצה (כח.) שעיסה שהיא חציה של נכרי וחציה של ישראל אסור לאפות אותה ביום טוב, משום שאפשר למיפלגה בלישה, דהיינו שיחלק את העיסה ויאפה רק את החלק של הישראל, וכמו כן הוא יכול להוריד מהעיסה לפני האפיה את החלק שהוא לחלה, ולאפות רק את מה שהוא לא חלה, ונמצא שמה שאפה את כל הככר ובתוכו החלק ככר שהוא לחלה, הוא שלא לצורך יום טוב, ומדוע מותר לאפות באופן זה. ותירצו התוספות, שאפשר שהאיסור לאפות עיסה חציה של נכרי וחציה של ישראל הוא רק מדרבנן, ומשום תיקון חלה לא אסרו לאפות עיסה שחלק ממנה לחלה. **וכתב התוספות הרשב"א** (סס ד"ה הואיל - הרמזון), שמחמת הקושיא הנ"ל על רש"י, מפרש ר"י שאין חילוק בין אם מפריש מכל ככר וככר, לבין אם מפריש מככר אחד על כולם, וגם באופן שמפריש מכל ככר וככר לא הותר אלא משום הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה, והביאור בהואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה הוא שהואיל וכל ככר וככר שאופה יתכן שישמש לאכילה, ולא לחלה, לכן מותר לאפות את כל הככרות, אף שאחד מהם הוא לחלה[קד].

לפי רש"י לא מובן מדוע רבי יהושע אוסר לאפות את כל העיסה הרי יכול להפריש חלק מככר לחלה

שם. כפי שהתבאר שיטת **רש"י** שבאופן שמפריש מכל ככר וככר חלק לחלה לא צריכים להזדקק להיתר של הואיל, והקשה **המהרש"ל** (נרש"י סס, שו"ת סי' מ), אם כן מדוע אוסר רבי יהושע לאפות את כל העיסה, והרי יכול להפריש חלק מככר אחד לחלה על כל הככרות על ידי צירוף סל, ולא יפריש ככר שלם, ובאופן זה לא צריכים כלל את ההיתר של הואיל[קה]. ותירץ, שעיקר המצוה היא להפריש חלה שלימה ולא בצועה, שחלה לשון עוגה, אלא שאם מקיים את המצוה כהלכתה ומפריש מכל אחד ואחד בלי צירוף סל יכול להפריש פרוסה, אבל אם לא מפריש מכל ככר וככר אלא שעל ידי צירוף סל הוא מפריש מאחד על הכל, בזה צריך להפריש ככר שלם דווקא[קו].

ולעיל הובא שהמהרש"ל (שו"ת) הקשה כעין זה גם על תירוץ **הרשב"א** לעיל (מו. נמוקפות ד"ה הואיל - הרמזון) וכן הקשה שם רע"א. ושם הובא שהחזון איש

צו. **ומה** שרבי אליעזר אמר לא תקרא לה שם עד שתאפה, היינו שמותר לו לאפות את החלה אם לא קרא לה שם, אבל מותר לו גם לקרוא שם ולהשהות את החלה בעודה עיסה. צז. **כמבואר** בערכין (כג.) שרבי אליעזר סובר כבית שמאי (מ"ר ט.) שאין שאלה בהקדש. צח. **ועיין** מה שכתב הפני יהושע (נרש"י סס) על דברי התוספות יום טוב, ולעיל (מו: בהערות בענין 'מדוע אפשר להישאל על החלה והאם מותר לכתחילה להישאל') הובא מה שדנו האחרונים בדברי התוספות יום טוב. צט. **משום** שהקשה על רש"י, שהגמרא לעיל (סס) אמרה שגם רבי אליעזר סובר שטובת הנאה ממון, ולפי רש"י לא מובן מדוע אמר רבי אליעזר לרבי יהושע להלן בברייתא 'לדבריך הרי הוא עובר משום בל יראה ובל ימצא'. והרי רבי אליעזר סובר שטובת הנאה אינה ממון, וגם לא אומרים הואיל ואי בעי איתשיל עלה, ואם כן מדוע הוא מוזהר בבל יראה על החלה ששייכת לכהן. אלא על כרחך שרבי אליעזר סובר שאומרים הואיל ואי בעי אתשיל עלה. אמנם רש"י נשמר מזה, ופירש, שבתירוץ הגמרא שרבי אליעזר ורבי יהושע סוברים שטובת הנאה אינה ממון, עדיין לא ידעה הגמרא מהברייתא שרבי אליעזר אמר לרבי יהושע שלדבריו הוא עובר בבל יראה. (הוספא לעיל נפסוק). ק. **מדבריו** נראה שרק בשיטת רבי אליעזר הוא סובר שאומרים הואיל להחשיב דבר שאינו שלו כאילו הוא שלו, אבל רבי יהושע סובר שלא אומרים הואיל באופן זה, ולכן אפשר לגרוס לעיל (סס) 'והכא בהואיל קמיפלגי דר' אליעזר סבר אמרינן הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא ור' יהושע סבר לא אמרינן הואיל', שאפילו לפי מה שהגמרא דחתה שרבי יהושע סובר שאומרים הואיל, מכל מקום לא אומרים הואיל ואי בעי איתשיל עלה, שרבי יהושע סובר שלא אומרים הואיל בדבר שאינו שלו להחשיבו כאילו הוא שלו. וכן מבואר בתוספות הרשב"א (לעיל מו: ד"ה ורבי יהושע). ולפי זה לא יקשה איך רב שישא בריה דרב אידי סובר שרבי יהושע סובר שאומרים הואיל, הרי הוא התיר להשהות את החלה, שלפי המבואר גם הוא מודה שרבי יהושע סובר כסברת רש"י שלא אומרים הואיל להחשיב דבר שאינו שלו כאילו הוא שלו, ולכן אינו עובר בבל יראה על חלה שאינה שלו, ולא אומרים הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא. קא. **רש"י** סובר שבאופן זה מותר לאפות ביום טוב אפילו בלי להזדקק להיתר של הואיל, כיון שאפיית כל ככר וככר היא צורך יום טוב, שהרי כל ככר וככר עומד לאכילה, ואף שבכל ככר יש חלק שהוא לחלה. קב. **רש"י** הוצרך לומר שסופו ליטול ככר אחד על הכל, שאם לא כן היה מתיר רבי יהושע לאפות את כל העיסה וליטול חלה מכל ככר וככר, ששיטת רש"י שבאופן שנוטל חלה מכל ככר וככר מותר לאפות את כל העיסה אפילו בלי ההיתר של הואיל. קג. **בתוספות** לעיל (מו: ד"ה הואיל - הרמזון) הובא שהרשב"א מבאר את שיטת רש"י, שאף שאסור לאפות מטעם שהוא יכול לאפות בלי להזדקק להיתר של הואיל, מכל מקום חכמים התירו לו להפריש ככר אחד על הכל, אף שבאופן זה יזדקק להיתר של הואיל, לפי שלא הטריחוהו להפריש מכל ככר וככר. קד. **לפי** רש"י הפירוש בהואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה, היינו הואיל וכל הככרות כולם היו יכולים להיות ראויים לאכילה, אמנם לפי ר"י לא שייך שכל הככרות יהיו ראויים לאכילה, והפירוש הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה היינו שאם דנים על כל ככר וככר בפני עצמו יכול להיות שהוא יהיה ראוי לאכילה. וראה בשפת אמת (ד"ה אמר) שגם כיון לפירוש זה. קה. **המהרש"ל** לא הקשה מדוע אסר רבי יהושע לאפות את העיסה ולהפריש חלה אחר האפיה מכל ככר וככר, משום שבאמת רבי יהושע מתיר לאפות את כל העיסה אם יפריש אחר האפיה מכל ככר וככר, אלא שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו באופן שאין דעתו להפריש מכל ככר וככר. והמהרש"ל הקשה שאפילו אם אין בדעתו להפריש מכל ככר וככר, הוא יכול לאפות באופן שכל האפיה תהיה לצורך יום טוב, שיטול רק חלק מככר אחד שיהיה חלה על כל הככרות, ולא יעבור על איסור מלאכה ביום טוב, כיון שחלק מהככר ראוי לאכילה ביום טוב, ומדוע לא התיר רבי יהושע באופן זה. קו. **וכתב** הקרבן נתנאל (פ' ו אות ט) על פי זה, שאותם שמצרפים בערב פסח את כל המצות לסל ומפרישים חצי מצה על כל המצות לא יפה הם עושים. ועיין בבית מאיר (לעיל מו: ד"ה נפוגי') שכתב על דברי המהרש"ל שהם דוחק, ועיין שם שתירץ באופן אחר.

(מו"ח סי' קכד נסוגיין נמוס' שם) תירץ, שרק אם מפריש מכל ככר וככר האפיה היא לצורך יום טוב, ומותרת אפילו בלי להזדקק להיתר של הואיל, אבל אם מפריש חלק מככר אחד על כל הככרות, האפיה אסורה ביום טוב אם לא אומרים הואיל, והביאור בזה, שאם מפריש חלק מככר אחד על הכל, אמנם בשעת ההפרשה התברר שהחלק מהככר שאינו חלה הוא צורך יום טוב, אבל בשעת האפיה זה לא היה מבורר, שבשעת האפיה יתכן שיפריש ככר שלם על הכל, ולא שייך להחשיב את האפיה כצורך יום טוב, על ידי מה שהתברר בסוף, אבל אם מפריש מכל ככר וככר נמצא שנטל מכל ככר את החלק חלה שהיה בו, ובאופן זה שייך לומר שהוכיח סופו על תחילתו שכל האפיה היתה לצורך אוכל נפש, כיון שבכל ככר היה חלק של היתרקז.

לפי רש"י שעדיף לעבור על בל יראה בשב ואל תעשה מלעשות מלאכה ביום טוב מה הקשה רבי אליעזר לרבי יהושע

א"ל רבי ירמיה לרבי זירא מילתא דקשיא לן ואתיא כמה שני במאי פליגי ר"א ור' יהושע השתא אמרוה משמיה דגברא רבה ולא

ניקבלה. רש"י (ד"ה מילתא) מפרש, שלרבי ירמיה היה קשה במאי פליגי, משום שאי אפשר לומר שנחלקו האם טובת הנאה ממון, שאם כן יקשה מה טעמו של רבי אליעזר שאוסר להשהות את החלה בעודה עיסה, אמנם טובת הנאה ממון ועובר עליה בבל יראה, אבל גם אם ישרוף את החלה יעבור על איסור מלאכה ביום טוב, וכיון שבכל מה שיעשה יעבור על לאו, מוטב לו להשהות את העיסה ולעבור בבל יראה שהוא איסור בשב ואל תעשה מלאפות את העיסה ביום טוב שהוא לאו שיש בו מעשה. אבל לפי מה שביאר רמי בר חמא שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו האם אומרים הואיל מובן מדוע רבי אליעזר התיר לאפות את העיסה, שלפי רבי אליעזר הוא לא עובר על איסור מלאכה ביום טוב הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליהקח.

והקשה המהרש"א (נרש"י שם), אם כן מה מקשה רבי אליעזר לרבי יהושע (להלן נגרי"מא) 'לדבריך הרי הוא עובר משום בל יראה ובל ימצא', והרי עדיף לעבור על בל יראה בשב ואל תעשה ולא לעשות מלאכה ביום טוב בידים, שלפי רבי יהושע אם יאפה את העיסה יעבור על הלאו של יום טוב, כיון שסובר שלא אומרים הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה. וכתב, שלולא פירוש רש"י היה אפשר לפרש באופן אחר מדוע אין לומר שנחלקו האם טובת הנאה ממון, שאם כן יקשה מדוע לא הצריך רבי אליעזר להטיל את החלה לצונן כשיטת בן בתירא, שבכל אופן אחר שינהג יעבור על לא תעשה, שאם יניחנה בעודה עיסה יעבור על בל יראה שהרי טובת הנאה ממון, ואם יאפה את העיסה, יעבור על לא תעשה כל מלאכה, אבל אם רבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו האם אומרים הואיל מובן מדוע הוא לא הצריך להטילה לצונן, שלפי רבי אליעזר אם הוא אופה את העיסה ביום טוב הוא לא עובר על איסור מלאכה ביום טוב הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליהקט.

השער המלך (יוס טוב פ"ג ה"ט) תירץ את קושיית המהרש"א, שרבי אליעזר הקשה לרבי יהושע שאפשר לבטל את החלה לפני שתחמיץ, ושוב לא יעבור על בל יראה, ומדוע התיר להניחה עד הערב בלא ביטול, הרי הוא עובר בבל יראהקי.

החתם סופר (ד"ה לדבריך) מתרץ את קושיית המהרש"א, שהביאור במה שרבי אליעזר הקשה לרבי יהושע 'לדבריך הרי הוא עובר על בל יראה', הוא, שלדבריך שאתה סובר שאומרים מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורקיא, אם יאפה את החלה לא יעבור על לא תעשה כל מלאכה, שהרי היא הותרה שלא לצורך, ומדוע אומר רבי יהושע להניחה עד הערב, והרי הוא עובר בבל יראה. ולכן רבי יהושע לא השיב לרבי אליעזר שעדיף לעבור על בל יראה בשב ואל תעשה מלעבור על לא תעשה כל מלאכה בידים, שלפי המבואר אם יאפה את העיסה לא יעבור כלל על שום לא תעשה לפי רבי יהושע, שמתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך. ועל זה השיב רבי יהושע במשנה שאם משהה את החלה הוא לא עובר בבל יראה, וכיון שכן אין צורך כלל לאפות את העיסה ביום טוב, וכשאין צורך לאפות העיסה ביום טוב, שוב אין את ההיתר של מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך, שרק משום צורך קצת הותרה לאפות ביום טוב מדין מתוך, אבל שלא לצורך כלל לא הותר לאפות ביום טוב.

והרש"ש (נרש"י שם) תמה על קושיית המהרש"א, שבתוספתא (פ"ג ה"ז) מבואר שבאמת רבי יהושע השיב לרבי אליעזר שעדיף להשהות את החלה בעודה עיסה, כי מוטב לעבור על לא תעשה של בל יראה בשב ואל תעשה, ולא לאפות את העיסה ולעבור על 'לא תעשה כל מלאכה' בידיםקיב.

מדוע הוא עובר לא תעשה כל מלאכה וחרי האפיה היא שלא לצורך

אמר ליה רבי יהושע לדבריך הרי הוא עובר משום לא תעשה כל מלאכה. הקשה **האור שמח** (יוס טוב פ"ג ה"ט), מדוע הוא עובר על עשיית מלאכה ביום טוב, הרי כל ככר וככר שאופה אם בסוף הוא יהיה לאכילה המלאכה היא צורך יום טוב, ואם יהיה חלה נמצא שלא תיקן כלום באפייתו, שהרי האפיה לא מתירה אותו באכילה, ולא מתחייבים על אפיה שלא תיקן בה כלוםקיג, וממה נפשך אינו עובר בלאו.

והיה אפשר לומר שהתיקון באפיה הוא שעל ידי האפיה הוא לא עובר בבל יראהקיד, אמנם יתכן לומר כך רק אם נסבור כרבי אליעזר שאם הוא משהה את החלה הוא עובר בבל יראה, אבל לפי רבי יהושע גם אם יניחה לא יעבור בבל יראה, ואם כן האפיה לא מתקנת כלום.

ודן שם שאפשר שלפי רבי יהושע אם הוא יאפה את העיסה יעבור רק על רק איסור דרבנן. עוד כתב בסוף דבריו, שאפשר שלפי רבי יהושע התיקון במלאכת האפיה הוא שעל ידי האפיה לא תחמיץ העיסה, ולא תיאסר בהנאה. **אמנם** עדיין קשה, אם כל האפיה היא רק לצורך שהעיסה לא תחמיץ, אם כן היא מלאכה שאינה צריכה לגופה, שהרי חלה טמאה אינה ראויה לאכילה, וראויה רק להנאה להסיקה תחת תבשילו, ומצד ההנאה שאפשר ליהנות מהעיסה לצורך הסקה, גם עיסה שאינה אפויה ראויה לזה, והצורך באפיה הוא כדי שלא תהיה כאן עיסה שתחמיץקטו, ואם כן היא מלאכה שאינה צריכה לגופה.

ותירץ, שבשעת האפיה היה אפשרות שכל ככר וככר ישמש לצורך אכילה, ואם הוא יאפה יפה הוא ישמש לאכילה ויפריש ככר אחר לחלה, ומחמת הספק הנ"ל האפיה היא מלאכה הצריכה לגופה, שכדי להחשיב את המלאכה שהיא צריכה לגופה לא צריך שבמציאות היא תהיה צריכה לגופה, ודי שבשעת האפיה יש אפשרות שהיא תהיה מלאכה הצריכה לגופהקטז, ומכל מקום סברא

קז. **שאם** הוא מפריש מאחד על הכל, הוא לא מפריש את החלק של חלה שהיה בו מתחילה, אלא שעכשיו הוא קובע שמככר אחד יהיה חלה על הכל, ודבר זה לא היה מבורר בשעת האפיה, ולא שייך לומר שהוכיח סופו על תחילתו שבכל ככר וככר היה חלק שהוא אוכל נפש, שהרי היה יכול להפריש ככר אחד שלם על הכל, ובאופן זה אין זה אוכל נפש. ועיין שם מה שתירץ עוד. קח. **כתב** הקובץ שיעורים (חום ח), שלכאורה נראה שהטעם שעדיף לעבור איסור בשב ואל תעשה ולא לעבור איסור בידים הוא חמור יותר מאיסור בשב ואל תעשה, אמנם אי אפשר לומר כן, שהרי מצד שני יותר חמור לעבור על הלאו של בל יראה, שהוא איסור שעובר עליו בכל שעה ושעה, מה שאין כן בעשיית מלאכה ביום טוב שעובר רק פעם אחת בשעת עשיית המלאכה, [כמו שכתב הר"ן (על הרי"ף, יומא פג. ד"ה וגרסינן) שעדיף לשחוט בשבת בהמה לחולה שיש בו סכנה, מלהאכילו נבילה, משום שבאכילת נבילה עובר בכל כזית וכזית, מה שאין כן בשחיטה בשבת עובר רק פעם אחת]. אלא צריך לומר שכיון שבכל אופן שינהג יעבור על לאו, ואין כח בכל אחד מהלאוין לדחות את חבירו, לכן אסור לו לעשות שום מעשה לעבור על לאו, ושב ואל תעשה עדיף, אפילו אם לאו אחד הוא חמור יותר מחבירו. [וראה בחידושי רבינו משה מאימראן (נרש"י שם, נפ"ד ומוטב) מה שכתב בזה]. וראה שם עוד (חום קנט) מה שהעיר מדברי רבי אליעזר בעירובין (ק.) שאינו סובר שקום ועשה עדיף, ומבאר שם שלפי דחיית הגמרא במסקנא שם סובר רבי אליעזר שרק אם מקיים מצוה בקום ועשה עדיף, אבל כאן שהוא רק פורש מעבירה על ידי שעובר עבירה אחרת, שב ואל תעשה עדיף. וכן הוא בנמוקי הגרי"ב על המהרש"א (נרש"י שם), ועיין שם שמתרץ לפי זה את קושיית המהרש"א. קט. **ראה** מה שכתב בזה האור חדש (נרש"י שם). קי. **אבל** לפי רבי אליעזר מובן מדוע לא הותר לבטל את החלה לפני שתחמיץ, משום שהוא עובר על איסור דרבנן, שחכמים תיקנו שלא די בביטול, והצריכו ביעור, ולכן לא יקרא שם עד שיאפה שבאופן זה הוא לא עובר אפילו על איסור דרבנן, אבל לפי רבי יהושע קשה, שמוטב שיעבור על איסור דרבנן ולא יעבור על איסור דאורייתא. ולפי זה היה יכול רש"י לפרש שלכן אין לפרש שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו האם טובת הנאה ממון, שאם כן מדוע רבי אליעזר התיר לאפות את העיסה, הרי עדיף לבטל את החלה כדי שלא יעבור איסור דאורייתא של בל יראה, מלעבור על איסור מלאכה ביום טוב, אלא שרש"י העדיף לומר שאפילו באופן שעובר על איסור דאורייתא במה שמשהה את החלה, עדיין עדיף לעבור בשב ואל תעשה מלעבור בידים על לא תעשה כל מלאכה. [לפי ביאור השער המלך רבי אליעזר לא אמר לבטל את החלה, משום שבאופן זה הוא עובר על איסור דרבנן, וראה לעיל (מז. בענין 'מדוע מיעו יכול להפריש חלה ולבטלה') עוד טעמים מדוע אי אפשר לבטל את החלה]. קיא. **שרבי** אליעזר הוא מתלמידי בית שמאי, ובית שמאי אינם סוברים מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך (ביצה יב.) ולכן הקשה רבי יהושע לרבי אליעזר שלדבריו הוא עובר משום 'לא תעשה כל מלאכה' שהרי אינו סובר מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך. ועל זה השיב רבי אליעזר לרבי יהושע לדברך שאתה סובר מתוך, אם כן רק אם יאפה את העיסה לא יעבור על לא תעשה, אבל אם יניח את העיסה יעבור על בל יראה. קיב. **ומה** שהקשה המהרש"א שלדברי רש"י היה רבי יהושע צריך להשיב לרבי אליעזר שעדיף לעבור בשב ואל תעשה, באמת כך השיב רבי יהושע לרבי אליעזר. קיג. **שלא** רק מקלקל פטור, אלא כל שאין תיקון במלאכה פטור. לעיל (מז: בענין 'מדוע מתחייבים על זריעת כלאים ביום טוב, הרי הוא מקלקל') הובא בשם המנחת חינוך שאם לפי דרך העולם הוא תיקון, עובר על עשיית מלאכה. ולפי זה מיושב, שמה שהאפיה היא לא תיקון הוא רק משום האיסור של חמץ, אבל לפי דרך העולם הוא תיקון. קיד. **טעם** זה שייך רק בפסח, אבל לא ביום טוב שאינו של פסח. ולפי זה כתב האור שמח, שמה שכתבו התוספות (לעיל מו: ד"ה הואיל - הרשב"ם) שהטעם שרבי אליעזר לא התיר לקרוא שם ואחר כך לאפות את כל העיסה מטעם הואיל ואי בעי איתשיל על החלה, הוא משום שלא הותר לאפות על ידי הואיל אם אפשר לאפות בלי להזדקק להואיל, הוא רק בפסח שאם היה אופה בלי הואיל היה עובר על איסור דאורייתא, אבל ביום טוב יהיה מותר לאפות את כל העיסה, כיון שגם אם היה אופה בלי הואיל לא היה עובר אלא על איסור דרבנן, כיון שהאפיה לא מתקנת כלום, ובזה אומרים הואיל ומותר לכתחילה. והביא שמדברי הרמב"ם (שם) משמע לא כן, אלא אפילו ביום טוב שאינו של פסח אסור לאפות את כל העיסה. קטו. **ואינו** נהנה מהאפיה, אלא ההנאה שלו הוא מזה שיותר אין כאן עיסה, וזה דומה למבואר בשבת (נד.) שהמוציא מת מביתו לרשות הרבים הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה, כיון שהוא מוציאו רק כדי שהמת לא יהיה בביתו. קטז. **עיין** שם שהוכיח שזה נחשב מלאכה הצריכה לגופה. וכתב עוד, שיש לומר שהמשנה והברייתא נחלקו האם באופן זה המלאכה צריכה לגופה, שבברייתא מבואר שרבי אליעזר אמר לרבי יהושע 'לדבריך הוא עובר על לא תעשה כל מלאכה' ובמשנה לא אמר לו כן, ויש לומר שנחלקו האם זה נחשב מלאכה שאינה צריכה לגופה. וכתב שיש לתלות את מה שנחלקו האמוראים בירושלמי בסוגיין במחלוקת זו, עיין שם.

זו נאמרה רק לענין מלאכה שאינה צריכה לגופה, ולא לענין להחשיב את אפיית כל הככרות שהם צורך יום טוב, שכיון שיודע שמכללות כל האפיה ככר אחד ישמש אותו לחלה, נמצא שאפה ככר אחד שלא לצורך.

איך פסק רבי שהלכה כרבי אליעזר הרי הוא סובר שטובת הנאה אינה ממון

תניא רבי אומר הלכה כרבי אליעזר. הקשה **השאגת אריה** (סו"ס, סי' עז) שהגמרא לעיל (מו:) ביארה [בדרך אחת] שטעמו של רבי אליעזר שאסור להנות את החלה, הוא משום שטובת הנאה ממון, ומוזהר עליה בבל יראה, ואם כן איך פסק רבי שהלכה כרבי אליעזר, הרי רבי (קידושין נח:) סובר שטובת הנאה אינה ממון[קיז].

ותירץ השאגת אריה, שמה שהגמרא אמרה שרבי אליעזר סובר שטובת הנאה ממון, אין זה כשאר מקומות בש"ס שאמרו טובת הנאה ממון, שבשאר מקומות הנידון האם טובת הנאה ממון, הוא האם על ידי הטובת הנאה שיש לבעלים במתנות כהונה, הם ממונו של הבעלים לגמרי, כגון לקדש בו את האשה, אבל כאן הנידון האם טובת הנאה ממון, הוא רק לענין לעבור בבל יראה, ורבי אליעזר שסובר שטובת הנאה ממון לעבור עליה בבל יראה, יכול לסבור שהיא לא ממון לקדש בו את האשה, שאפילו מה שלא נחשב ממון לענין שאר דברים יכול להיחשב ממון לעבור עליו בבל יראה, כמו שמצאנו שעובר בבל יראה על חמץ שקיבל עליו אחריות אף שהחמץ אינו שלו (לעיל ה:). ולפי זה מיושב שאפילו שרבי סובר שטובת הנאה אינה ממון לענין לקדש בה את האשה, מכל מקום יכול לסבור כרבי אליעזר שטובת הנאה ממון לעבור עליה בבל יראה. וכדבריו כתב **הפני יהושע** (לעיל מו: בתוס' ד"ה הואיל).

ולפי זה מתרץ השאגת אריה את התמיהה, מדוע רבי אליעזר לא נתן עצה לבטל את החלה ושוב לא יעבור עליה בבל יראה[קיח], שלפי המבואר רבי אליעזר גם סובר שטובת הנאה אינה ממון לענין לקדש בו את האשה, ואם כן הוא לא יכול לבטל את החלה, שאין אדם מפקיר דבר שאינו שלו[קיט].

ביאור דברי הרי"ף שיש שייכות בין דברי רבי אליעזר במשנה לשיטתו שסובר שמועיל צירוף סל

שם. כתב הרי"ף, שהלכה כרבי אליעזר שלא תקרא לה שם עד שתאפה, שהרי רבי סובר כרבי אליעזר, והלכה כרבי מחבירו[קכ], ועוד[קכא], שדברי רבי אליעזר קשורים לשיטתו (ע"ז) שהסל מצרף לחלה, ושמואל פסק שהלכה כרבי אליעזר שהסל מצרף לחלה, ולכן הלכה כרבי אליעזר גם שלא תקרא לה שם עד שתאפה[קכב].

והקשו הראשונים[קכג], איך דברי רבי אליעזר שלא תקרא שם עד שתאפה נוגעים למה שהוא סובר רבי אליעזר שהסל מצרף לחלה, והרי דברי רבי אליעזר שלא תקרא לה שם עד שתאפה הוא משום איסור עשיית מלאכה ביום טוב, ושיטת רבי אליעזר שהסל מצרף לחלה הוא דין בהלכות חלה. והרי דברי רבי אליעזר בצירוף סל נאמרו באופן שלא היה שיעור חלה בשעת הגלגול, ובמשנה מדובר שהיה שיעור חלה בשעת הגלגול וכבר התחייבה העיסה בחלה, ובזה לא צריכים צירוף סל, ודי בהקפה בעלמא[קכד].

הרא"ש (סי' ו) מבאר, שאין כוונת הרי"ף להוכיח שהלכה כרבי אליעזר, אלא שמאחר שנפסק כרבי אליעזר שצריך להפריש חלה אחר האפיה, ואחר האפיה כל ככר הוא פחות משיעור חלה, לכן צריך לנהוג כמו שאמר עוד רבי אליעזר, שיצרף בסל את כל הככרות שיתחייבו בחלה. והוא כשיטת **רש"י** (להלן ע"ג ד"ה חמר) שאפילו אם בשעת הלישה היה שיעור חלה, מכל מקום אם בא להפריש אחר האפיה צריך שיעור חלה בשעת ההפרשה, וצריך שיצרף בסל את כל הככרות. וכתב הרא"ש, **שהריב"א** חולק על זה וסובר שאם בשעת הלישה היה שיעור חלה, כבר חל חיוב חלה על העיסה, ושוב לא צריך בשעת ההפרשה צירוף סל, ודי בהקפה בעלמא כדי לתרום מן המוקף.

ויש מהראשונים[קכה] שפירשו את דברי הרי"ף, שדעת בן בתירא שתטיל לצונן, והטעם שלא סובר כרבי אליעזר שלא תקרא לה שם עד שתאפה[קכו], הוא משום שסובר שחיוב חלה הוא רק בשעת הלישה ואין להפריש עיסה אחר האפיה, שכיון שבאפיה נעשה שינוי בעיסה נפקע ממנה חיוב חלה, וכמו שמצאנו שמי שגזז צמר וצבעו לפני שנתן לכהן את הראשית הגז, נעשה שינוי בצמר ונפקע חיוב ראשית הגז (נ"ק סו.)[קכז], ועל זה אמר הרי"ף שהלכה כרבי אליעזר שאפשר להפריש אחר האפיה, ואם כן אין הלכה כבן בתירא. [וכיון שבן בתירא סובר בדין הואיל כרבי אליעזר, לכן הלכה כרבי אליעזר בדין הואיל, אלא שבן בתירא חולק על רבי אליעזר האם אפשר להפריש חלה אחר האפיה, ובזה אין הלכה כבן בתירא][קכח].

בהעמק שאלה (שאילתא עג סק"י) תירץ, שלכן בן בתירא חולק על רבי אליעזר משום שהוא סובר שאסור לאחר את הפרשת החלה מזמן חיובה, וחיוב החלה הוא בשעת גלגולה, וצריך להפריש מיד בשעת החיוב, אבל רבי אליעזר סובר שחיוב חלה חל גם בשעת עשיית הלחם, ולכן יכול להפריש חלה גם אחרי שהיא נעשית לחם על ידי צירוף סל. וכיון שהלכה כרבי אליעזר בצירוף סל, לכן פוסקים כמותו גם לענין הפרשת חלה בטומאה ביום טוב[קכט].

איך נפסק להלכה במחלוקת רבה ורב חסדא האם אומרים הואיל

שם. כתב הרי"ף, שהלכה כרבה שאומרים הואיל ואי מקלעי אורחים, שהרי הגמרא אמרה שרבה ורב חסדא נחלקו במחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע האם אומרים הואיל ואי בעי איתשיל עליה ממוניה הוא, ורבה סובר כרבי אליעזר ורב חסדא סובר כרבי יהושע, וכיון שפסקנו שהלכה כרבי אליעזר אם כן הלכה כרבה. וכן פסקו רוב הפוסקים[קל].

אמנם הבעל המאור (ד"ה והרי"ף) פסק שהלכה כרב חסדא[קלא], והקשה על הוכחת הרי"ף מכך שנפסק כרבי אליעזר, שרק רמי בר חמא סובר שיש לתלות את מחלוקת רבה ורב חסדא במחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע, אבל רב פפא דחה את דבריו, וסובר שרבי אליעזר יכול לסבור כרב חסדא שלא אומרים הואיל ואי מקלעי אורחים, משום שהדבר תלוי באורחים, ולא אומרים הואיל באופן זה.

קיז. **השאגת** אריה (סו"ס, סי' סג) תירץ עוד, שרבי פסק כמו רבי אליעזר רק במה שרבי אליעזר מתיר לאפות את כל העיסה ולקרוא שם לאחר האפיה, אבל במה שרבי אליעזר אוסר להפריש חלה ולהניחה עד הערב, בזה רבי חולק עליו, ובזה הוא סובר כרבי יהושע, ולדבריו מותר לנהוג בין כרבי אליעזר שלא תקרא לה שם עד שתאפה, ובין כרבי יהושע שאפשר להפריש חלה בעודה עיסה ולהניחה לערב. וכתב (סי' עז), שהוא דוחק, שאם רבי לא פסק כרבי אליעזר לגמרי היה לו לפרש, ולא היה לסתום הלכה כרבי אליעזר. ובפרט לפי מה שכתבו התוספות (לעיל מו: ד"ה הואיל - הלשון) שהיכן שאפשר לאפות בלי להזדקק להיתר של הואיל, אסור לאפות על ידי הואיל, ואם רבי היה סובר שאפשר לנהוג כרבי יהושע, ולדבריו אפשר לאפות את העיסה בלי להזדקק להיתר של הואיל, ואיך התיר לנהוג כרבי אליעזר ולאפות על ידי הואיל, ומוכח שסובר לגמרי כרבי אליעזר גם במה שאסר להשהות את החלה בעודה עיסה.

קיח. **ראה** לעיל (מו: בענין ימדוע מינו יכול להפריש מלה ולבטלה) מה שהתבאר בזה.

קיט. **וכתב** השאגת אריה, שכמו כן מי שיש לו בביתו חמץ שקיבל עליו אחריות, שעובר עליו בבל יראה, אף אם הוא יבטל את החמץ יעבור בבל יראה, שהתורה החשיבה את החמץ כאילו הוא שלו לענין לעבור עליו בבל יראה, אבל החמץ אינו שלו להפקירו. וראה לעיל (מו: בענין יקשה שרבי סובר מלה ממה כרבי מליעזר ומלה שני סובר שטובת הנאה ממון) שהובא אריכות דברים בחידושו של השאגת אריה.

קכ. **הר"ן** (על הרי"ף, ד"ה תניא) הקשה, שהלכה כרבי רק מחבירו אבל לא מחבירו (לעיל מ.), וחבריו חלוקים על רבי, שגם רבי יהושע וגם בן בתירא חולקים על רבי, ושניהם סוברים שאסור לאפות את כל העיסה. והתוספות (ד"ה רבי) כתבו טעם אחר שכאן לא נאמר הכלל שהלכה כרבי, שאפשר שהלכה כרבי רק היכן שלא נחלקו אמוראים בדבר זה, אבל במחלוקת זו נחלקו אמוראים, שרב חסדא ורבה שנחלקו בדין הואיל, חולקים במחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע.

קכא. **טעם** זה כתב גם רבינו חננאל (ד"ה ואע"ג דמקמצר).

קכב. **וכתב** עוד, שכל זה הוא בחלת ארץ ישראל, אבל בחלת חוצה לארץ מותר לאפות ולהאכילה לכהן קטן. ולעיל (מו. בענין יהפס דין המשנה ושהג בחלת חוצה לארץ) הובא אריכות דברים בענין זה.

קכג. **בעל** המאור (ד"ה והרי"ף), רבינו דוד (ד"ה תניא), מאירי (לעיל מו. ד"ה ואף), ור"ן (על הרי"ף, ד"ה וקן).

קכד. **בהשגות** הראב"ד כתב שימים רבים תמה על הרי"ף, עד שמצא בירושלמי (ה"ג) שאם החלה כבר נטמאה לפני שגלגלה, יגלגל פחות פחות מכשיעור, וזו כוונת הרי"ף במה שכתב שדברי רבי אליעזר שייכים למה שפסק שהסל מצרף לחלה, שהרי"ף בא לחדש שבזמן הזה שהעיסה טמאה לפני הגלגול עדיף שיעשנה פחות פחות מכשיעור. והמאירי (לעיל מו. ד"ה וגדולי) מפרש את דברי הראב"ד, שדברי רבי אליעזר לא תקרא לה שם עד שתאפה כוללים שני עניינים, באופן שהחלה טהורה תאפה כדרכה ותפריש לבסוף, וההיתר לאפות הוא משום דין הואיל, ובאופן שהעיסה טמאה תעשה קבים קבים דהיינו פחות מכשיעור, ותאפה את כל הככרות, ואחר כך תצרף בסל ויחול חיוב חלה, וגם זה בכלל דברי רב אליעזר 'לא תקרא לה שם עד שתאפה'. ורבי יהושע חולק על שני העניינים, הוא חולק על הדין של רבי אליעזר בעיסה טהורה, וסובר שלא אומרים הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה, והוא חולק גם על הדין השני של רבי אליעזר בעיסה טמאה, וסובר שצירוף סל לא מועיל ולא שייך להפריש חלה באופן זה, ומה שכתב הרי"ף שדברי רבי אליעזר שייכים למה שסובר שמועיל צירוף סל, כוונתו למה שאמר בנוגע לעיסה טמאה, וכיון שבזה פוסקים כרבי אליעזר, ומבואר שהלכה כרבי אליעזר במקצת דבריו, כמו כן נפסק אף בשאר דבריו במה שסובר בעיסה טהורה שלא תקרא לה שם עד שתאפה. ועיין שם עוד מה שהקשה על פירוש זה. ועיין עוד מה שתירצו הצל"ח (ד"ה תמר) והחתם סופר (ד"ה תניא), והשפת אמת (בתוס' ד"ה רבי).

קכה. **רבינו** יהונתן מלוניל (ד"ה ומשמע), מאירי (מו. ד"ה ומשמע), ומהר"ם חלאווה (סס ד"ה וענין).

קכו. **שלכאורה** שיטת בן בתירא תמוהה, שמוכח שהוא סובר שאומרים הואיל ואי בעי איתשיל עלה, שאם לא כן היה מותר להניח את החלה שתחמיץ, ולא היה מוזהר על החלה בבל יראה, וכיון שהוא סובר שאומרים הואיל, מדוע לא התיר לאפות את העיסה לפני שתקרא לה שם מטעם הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה. ועל כרחך שטעמו משום שאי אפשר להפריש חלה אחר האפיה. וראה לעיל (מו. בענין יביאור סברת רבי מליעזר ובן בתירא ורבי יהושע') שהובאו שם ביאורים נוספים בדעת בן בתירא.

קכז. **המנחת** שלמה (סי' סח בהגה 2) תמה על זה, שהרי חלה אינה דומה לראשית הגז, שראשית הגז אינו טבל, שמותר להשתמש עם הצמר אפילו אם לא הפרישו ממנו ראשית הגז, אבל עיסה שלא הפרישו ממנה חלה היא טבל, והעיסה אסורה, ואין סברא שהאפיה תפקיע את האיסור. וכתב, שאפשר שבלי הפסוק היינו אומרים שאחר האפיה אי אפשר להפריש חלה, כמו שמצאנו לענין ראשית הגז, שלא שייך להפריש אחר הצביעה, אבל עדיין לא בהכרח שהלחם יהיה מותר באכילה, שאפשר שאין להפריש ממנו חלה אבל השם טבל שחל עליו בשעה שהוא היה עיסה לא פוקע ממנו, ודבר זה תלוי בנידון שהובא במעדני ארץ (תרומות פ"ג הי"ד מות ד) האם כשאין אפשרות לתרום, נפקע האיסור טבל.

קכח. **וראה** מה שכתב רבינו דוד (ד"ה תניא), ואפשר שכוונתו כדברי הראשונים הנ"ל, ואפשר שכוונתו שבן בתירא סובר שהאפיה לא מפקיעה חיוב חלה, אלא שהוא סובר שצירוף סל לא מועיל, ולכן הוא לא סובר שלא תקרא לה שם עד שתאפה, כי אם יאפו את כל העיסה יפקע חיוב חלה כיון שכל ככר הוא פחות מהשיעור להתחייב בחלה, אבל אם בכל ככר יש שיעור לא פוקע חיוב חלה אחר האפיה. זה תירץ הקהלת יעקב (לעיל מו. ד"ה הנה).

קכט. **וכעין** שמנה הרבה ראשונים שסוברים שהלכה כרבה.

קל. **ראה** ביאור הלכה (סי' תקכו ס"ו ד"ה ועי"ש) שהלכה כרב חסדא.

קלא. **וכן** שיטת התוספות בביצה (ג: ד"ה והיה)

ותירץ הרמב"ן (מלחמת ה', ד"ה וזהו), שאין כוונת הרי"ף לדברי רמי בר חמא[קלב], אלא כוונת הרי"ף למסקנת הגמרא לעיל (מו:) שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו האם אומרים הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא[קלג], שרבי אליעזר סובר שאומרים הואיל ואי בעי איתשיל עלה, ושאלה לא שכיחא, שצריך שיזדמנו לו שלשה, וכל שכן שהוא סובר כרבה שאומרים הואיל ואי מקלעי אורחים שהם יותר שכיחים, ולכן פסק הרי"ף כרבה. **והמחר"ם חלאווה** (ד"ה ולענין) תירץ, שאף שרב פפא דחה את דברי רמי בר חמא, מכל מקום מסקנת הגמרא היא כרמי בר חמא, שהרי רבי ירמיה אמר לרבי זירא 'מילתא דקשיא לן ואתיא כמה שני במאי פליגי ר"א ור' יהושע השתא אמרוה משמיה דגברא רבה ולא ניקבלה'. **הבעל** המאור הוכיח שהלכה כרב חסדא ממה שאמרו בביצה (כא:) שאין מזמנין אורח נכרי, גזירה שמא ירבה בשבילו, ומשמע שאם ירבה בשביל הנכרי יעבור על איסור דאורייתא, שאם לא כן לא היו אוסרים לזמנו שמא ירבה בשבילו, שהרי אף אם הוא ירבה בשבילו לא יעבור איסור דאורייתא, ולא גוזרים גזירה לגזירה, ומוכח שהלכה כרב חסדא, שלפי רבה אף אם ירבה בשביל הנכרי הוא איסור דרבנן, הואיל ואי מקלעי אורחים. והוכיח עוד מדברי רב אשי בביצה (טו:) שחכמים לא התירו לאפות מיום טוב לשבת בלי עירוב תבשילין, כדי שלא יבואו לאפות מיום טוב לחול, שמזה שיראו שאפילו מיום טוב אסור, ידעו שכל שכן שמיום טוב לחול אסור, וטעם זה הוא רק לפי רב חסדא, שהרי לפי רבה גם אם יאפה מיום טוב לחול אין בזה איסור דאורייתא הואיל ואי מקלעי אורחים, ומוכח שרב אשי פסק כרב חסדא.

והרמב"ן דחה את הוכחת הבעל המאור מהדין שאין מזמנים את הנכרי שמא ירבה בשבילו, שאמנם אם ירבה בשביל הנכרי הוא רק איסור דרבנן, הואיל ואי מקלעי אורחים, ומכל מקום גזרו חכמים גזירה לגזירה, כמו שמצאנו הרבה פעמים שבדבר שהוא שכיח שיעברו על הגזירה גוזרים גזירה לגזירה[קלד]. וכמו כן יש לדחות את הוכחת הבעל המאור מדברי רב אשי שהטעם של עירוב תבשילין כדי שלא יבואו לאפות מיום טוב לחול, שאף שרב אשי סובר שהמבשל מיום טוב לחול הוא איסור דרבנן, מכל מקום חכמים עשו הרחקה שלא יבוא לעבור על איסור דרבנן, ולכן אסרו גם לבשל מיום טוב לשבת בלי עירוב תבשילין.

והרמב"ן הוכיח שהלכה כרב חסדא צרכי שבת נעשים ביום טוב, שאם לא כן איך הותר לבשל מיום טוב לשבת על ידי עירוב תבשילין כמו שמבואר לעיל (מו:), והרי ההלכה שאין צרכי שבת נעשים ביום טוב[קלה], כמו שמבואר בביצה (ד.) שהלכה כרב שביצה שנולדה ביום טוב אסורה בשבת, והטעם משום שאין יום טוב מכין לשבת, ואם בביצה שהיא מוכנת מעצמה, אין יום טוב מכין לשבת, כל שכן שאסור להכין בידים מיום טוב לשבת. ואין לומר שרב אסר להכין מיום טוב לשבת משום שהוא סובר ששבת ויום טוב הם קדושה אחת, [ולפי זה אין להוכיח מזה שאסור להכין מיום טוב לשבת שהוא הדין שאסור להכין מיום טוב לחול], שהרי בעירובין (לח:) מבואר שרב סובר שהם שתי קדושות[קלו].

האם נידון הגמרא 'וכמה שיעור עיסה' הוא לענין פסח או לענין חלה

וכמה שיעור עיסה רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר בחיטין קבין ובשעורין שלשת קבין ר' נתן אומר משום ר"א חילוף הדברים וכו'. רש"י (ד"ה שיעור) כתב, 'ללוש בפסח ולא יותר שיכול לשומרה מידי חימוץ'. ומבואר מדבריו, שנידון הגמרא הוא לענין פסח, מה השיעור של העיסה שמותר לאפותה בפסח ולא תחמיץ[קלז]. אבל **הרשב"א** (פסקי תלה שער ו מוס

יג) מפרש, שנידון הגמרא הוא לענין חלה, מה השיעור של עיסה שחייבת בחלה. ולפי זה כתב, שהמשנה בחלה (פ"ג מ"ו) ובעדיות (פ"ו מ"ג) חולקת על הברייתא שהובאה כאן, ששם מבואר ששיעור העיסה היא חמשת רבעים קמח[קלח], והמשנה לא חילקה בין חטים לשעורים, ואילו התנאים של הברייתא אמרו שיעור אחר, וגם חילקו בין חטים לשעורים, ואין הלכה כמו התנאים של הברייתא, אלא הלכה כמו המשנה שלא חילקה בין חטים לשעורים, ובכל חמשת המינים השיעור להתחייב הוא חמשת רבעים. והקשה הרשב"א, כשהקשתה הגמרא 'וכמה שיעור עיסה', מדוע היא לא הביאה את המשניות בחלה ובעדיות, או את הברייתא שהובאה בעירובין (פג.), שמבואר שם ששיעור עיסה הוא חמשת רבעים קמח. **ובהגהות רנ"נ מקורניל** (פסקי תלה שם) כתב, שמדברי רש"י (שם) מבואר, שהברייתא אינה מדברת בשיעור עיסה לחלה, אלא בשיעור עיסה לפסח, ולפי זה אין כאן מחלוקת בין הברייתא למשנה, ומיושבת קושיית הרשב"א, שהגמרא לא הביאה את המשניות בחלה ובעדיות, מפני ששם מדובר לענין חלה, ונידון הגמרא הוא לענין פסח.

ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה קנין) מבואר כדעת הרשב"א, שנידון הגמרא הוא לענין שיעור חלה, שהקשה, מנין לרבי ישמעאל ששיעור חלה הוא קבים, ולא חמשת רבעים קמח[קלט]. ותירץ, שהכוונה לשיעור קבים במדת מדבר, שחמשת רבעים קמח במדה ציפורית, הם חמשה לוגים וביצה וחומש ביצה במדה מדברית, וכיון שהוא יותר משיעור קב ומחצה, קורא לזה רבי ישמעאל קבים. ומבואר מדבריו, שדברי הברייתא הם שיעור לחלה.

הטעם שאסור ללוש עיסות גדולות בפסח

אמר רב קבא מלוגנאה לפיסחא[קמ] **וכו'.** דעת הרבה ראשונים [הובאו להלן באריכות], שהטעם שאסור ללוש עיסה יותר משיעור קבא מלוגנאה, הוא משום שבעיסה גדולה אין משמוש הידים מועיל לה, וכאילו שהתה העיסה בלי עסק[קמא]. אבל **המרדכי** (רמז תקלח) הביא שר"י ב"ר יהודה מפרש, שהטעם שאסרו ללוש עיסה גדולה, הוא משום שהיו להם תנורים קטנים, והיו צריכים לחמם מחדש את התנור לכל עיסה ועיסה, ויש לחוש שעד שיחממו את התנור תחמיץ העיסה[קמב]. ולפי זה בזמנינו שהתנורים גדולים עדיף ללוש עיסה גדולה[קמג]. וסיים המרדכי, ששאר הגאונים חלקו עליו, וסוברים שעדיף ללוש עיסה פחותה ממ"ג ביצים, ולצרפה אחר כך בסל כדי שתתחייב בחלה, כדי שלא יבוא ללוש עיסה שהיא יותר ממ"ג ביצים[קמד].

מה הדין בדיעבד אם לשו עיסה יותר מקבא מלוגנאה

שם. הרא"ש (סי' ו) הביא בשם רבינו יונה, שבדיעבד אם לשו בפסח עיסה שהיא יותר מהשיעור של קבא מלוגנאה, דעת חכמי צרפת שהעיסה אסורה. ורבינו יונה חולק וסובר שהעיסה לא אסורה, משום שטעם האיסור ללוש עיסה יותר משיעור קבא מלוגנאה, משום שכל זמן שממשמשים בעיסה היא לא באה לידי חימוץ, ושיערו חכמים שעד שיעור של קבא מלוגנאה, אף אם ילושו כל היום לא תחמיץ העיסה, שמשמוש הידים מועיל לכל העיסה, וביותר משיעור זה מתוך שהעיסה גדולה אין משמוש הידים מועיל לה, וכאילו שהתה העיסה בלי עסק, ואם כן החשש בעיסה גדולה הוא רק אם העיסה שוהה יותר משיעור מיל, אבל אם העיסה שוהה פחות משיעור מיל אין לחשוש, שאפילו שאנו מחשיבים כאילו שהעיסה שהתה בלי עסק, מכל מקום גם עיסה ששהתה בלי משמוש ידים פחות משיעור מיל אינה מחמצת. וכל זה לענין דיעבד, אבל לכתחילה לא ילוש עיסה יותר משיעור קבא מלוגנאה, אפילו אם איננה שוהה

אוצר החכמה 19/06/2018

קלב. שרמי בר חמא דיבר מהואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה, שנאמר להתיר לאפות את כל הככרות, ואת זה דחה רב פפא. אבל הרי"ף לא דיבר מהואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה, שהרי"ף כתב הואיל ואי בעי איתשיל עליה ממוניה הוא, וזה כמסקנת הגמרא לעיל, שנחלקו בהואיל ואי בעי איתשיל עליה. **קלג. אבל** הר"ן (ד"ה ומיתמר) כתב, שאין לומר שכוונת הרי"ף לדברי הגמרא לעיל שרבי אליעזר אוסר להשהות את החלה משום הואיל ואי בעי איתשיל עלה, שהרי מבואר בקידושין (נח:) שטובת הנאה ממון, ואם כן יותר נראה שטעמו של רבי אליעזר הוא משום שטובת הנאה ממון, ולא משום שאומרים הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא. **קלד. המאירי** (לעיל מו. ד"ה ופשיטא) כתב עוד, שיש לומר שבמבשל לצורך נכרי לא שייך היתר של הואיל, שמאחר שזימן את הנכרי, אף אם יבואו אורחים ישראל, לא יתן להם ממה שבישל לצורך נכרי שזימן אצלו. ועיין שם עוד מה שכתב בזה. וכתב שם, שיש מתלמידי הרי"ף שפוסקים כרב חסדא או משום שהגמרא דחתה את דברי רמי בר חמא, [כדברי הבעל המאור], או משום שהם מסופקים שמא אין הלכה כרבי אליעזר [וכן הסתפקו התוספות (ד"ה רבי)]. **קלה. מבואר** מדברי הרמב"ן שלפי רבה צרכי שבת אינם נעשים ביום טוב, ואם פוסקים כרבה פוסקים שצרכי שבת אינם נעשים ביום טוב. וראה ביאור הלכה (סי' תקכו ס"ק ד"ה ועי"ש), שהביא כמה אחרונים שמפרשים ששיטת הרמב"ם שהלכה כרבה, אבל מצד שני הוא סובר כמו רב חסדא בדין שצרכי שבת נעשים ביום טוב. ומבאר הביאור הלכה, שטעמו של הרמב"ם משום שמדברי רב אשי משמע שצרכי שבת נעשים ביום טוב. **קלו. אמנם** מדברי התוספות בביצה (ג: ד"ה והיה) משמע שסוברים שהלכה כרב חסדא, ואף על פי כן מותר לאפות מיום טוב לשבת משום שצרכי שבת נעשים ביום טוב, ואף שביצה שנולדה ביום טוב אסורה בשבת, יש לחלק שביצה היא דבר שלא היה כלל בעולם מערב יום טוב, ובדבר חדש לגמרי שלא היה מערב יום טוב אין יום טוב מכין לשבת, אבל דבר שכבר היה מערב טוב אלא שהיה חסר אפיה ובישול לא שייך לאסור אותו משום הכנה [לפי רב חסדא]. **קלז. וכן** משמע קצת מדברי התוספתא (פ"ג ה"ח), 'כמה הוא שיעור העיסה, רבי ישמעאל בן רבי יוחנן בן ברוקה אומר, בחיטין עד שלושת קבין ובשעורין עד ארבעת קבין, וכל זמן שהאשה עסוקה בו אינו בא לידי חימוץ'. ומשמע ששיעור הברייתא נאמר לענין פסח. **קלח. וכן** הובא להלן בגמרא (ע"ב), שהשיעור להתחייב בחלה הוא חמשת רבעים קמח. **קלט. הרי** שיעור חלה נלמד מעיסת המדבר שהיתה חמשת רבעים קמח. **קמ. בחידושי** רבינו משה מאימראן (ד"ה לפיקפך) מפרש, שרב החמיר והצריך ללוש רק קבא מלוגנאה, כי בדורו של רב היו פחות זריזים מדורות הראשונים, ולכן הצריך שילושו עיסה קטנה יותר. וכמו כן בדורו של רב יוסף (להלן ע"ב) היו פחות זריזים, ולכן הצריך שילושו רק 'קפיזא'. **קמא. ההגהות** מיימוניות (ממן ומצה פ"ה מוס' י) הביא בשם הראבי"ה (סי' מכב) והרוקח (סי' רעד, מעשה רוקח סי' מח), שאם יש הרבה אנשים שמתעסקים בבצק מותר ללוש עיסה גדולה, והביא גם את דברי רבי יצחק ב"ר יהודה שהתיר בזמנינו ללוש עיסה גדולה. וסיים, שהמהר"ם מרוטנבור"ק לא היה סומך על זה, ונזהר שלא ללוש בפעם אחת יותר משיעור חלה, ואליו תשמעון. **קמב. הב"ח** (או"ח סי' תנו ס"ב) מבאר, שבתנור היה מקום רק לעיסה קטנה, ואם היו לשים עיסה גדולה, היא לא היתה נכנסת לתנור, והיו צריכים לחלק אותה לכמה עיסות, ולהכניס כל פעם רק חלק מהעיסה שלשו, ובתנור קטן אין בו כל כך חום, ומצטנן בין אפייה ואפייה, וצריכים להסיקו מחדש, ואם חלק מהעיסה שלשו ימתין עד שיסיקו את התנור, הוא יחמיץ, ולכן תיקנו חז"ל שילושו עיסה קטנה, שנכנסת לתנור בבת אחת, ובהיסק אחד יוכלו לאפות את כל העיסה שלשו. **קמג. הב"ח** (או"ח סי' תנו ס"ב) מבאר, שעדיף לעשות עיסה גדולה, כי בזמנינו שהתנור גדול ובהיסק אחד נאפות כל העיסות, אם ילוש עיסות קטנות, הן ימתינו בלי עסק עד שיגמור ללוש את כל העיסות, ולכן ילוש עיסה אחת גדולה. **קמד. כוונתו** שעדיף לצמצם מעט משיעור העיסה, וללוש עיסה שהיא קצת פחות מהשיעור, ולצרף בסל עם שאר עיסות כדי שתתחייב בחלה, מפני שאם לא ילוש פחות מהשיעור, יש לחוש שבטעות ירבה קצת מהשיעור של העיסה. וכן נפסק בשלחן ערוך (או"ח סי' תנו ס"ב). והביאור הלכה (שם ד"ה ומותב) הביא את דברי הפוסקים, שרק אם יש לו כמה עיסות יכול ללוש עיסה פחות מכשיעור, מפני שהוא יכול לצרפן בסל, אבל אם יש לו רק עיסה אחת, לא יצמצם בשיעורה כדי שלא להפקיע חיוב חלה.

שיעור מיל, משום שהגאונים אסרו לכתחילה להשהות את העיסה בלי עסק אפילו פחות משיעור מיל, ועיסה גדולה משיעור קבא מלוגנאה משמוש הידים לא מועיל לכל העיסה, והרי היא כאילו שהתה בלי עסק[קמה].

וכדברי רבינו יונה כתבו רבינו דוד וחידושי הר"ן (להלן ע"ב ד"ה כל), והוכיחו כן מדברי **התוספתא** (פ"ג ה"ח), 'כמה הוא שיעור העיסה, רבי ישמעאל בן רבי יוחנן בן ברוקה אומר, בחיטין עד שלושת קבין ובשעורים עד ארבעת קבין, וכל זמן שהאשה עסוקה בו אינו בא לידי חימוץ'. ומבואר מזה, שהשיעור שנאמר בעיסה, הוא שעד שיעור זה העיסה אינה באה לידי חימוץ אם יתעסקו בה כל היום.

בהוכחת הרא"ש שעיסה יותר משיעור קבא מלוגנאה לא נאסרת בדיעבד

הרא"ש הקשה על חכמי צרפת שאסרו בדיעבד עיסה שלשו אותה ביותר משיעור קבא מלוגנאה, הרי בלחם הפנים נאמר (ויקרא כד ה) 'שני עשרונים יהיה החלה האחת', ומבואר במשנה (מנחות נד:), שלחם הפנים נילושות אחת אחת, ולשו אותן בשיעור שני עשרונים שהוא יותר משיעור קבא מלוגנאה, ולחם הפנים היו באות מצות (שם נג:), ומוכח שאפילו בלישת שני עשרונים אין העיסה מחמיצה, ואם כן אף שחכמים אסרו ללוש בפסח עיסה יותר משיעור קבא מלוגנאה[קמי], אבל לא שייך לאסור את העיסה בדיעבד.

והמגן אברהם (סי' תנו סק"ו) דחה את ראיית הרא"ש מלחם הפנים, שאם אמרו בלחם הפנים שנאפה על ידי זריזים, יאמרו כן בכל עיסה שאינה נאפית דווקא על ידי זריזים, וכמו שמבואר לעיל (לו.) סברא זו לענין לישה בפושרים[קמי], ואין להוכיח מלחם הפנים שהיו לשים אותו יותר משיעור קבא מלוגנאה ולא היה מחמיץ, משום שהוא נעשה בזריזים, אבל עיסה בפסח שאינה נעשית דווקא בזריזים, חששו חכמים שתחמיץ העיסה, ואסרו את העיסה אפילו בדיעבד[קמי]. **כתב הב"ח** (או"ח סי' תנו ס"ג ד"ה כתב), שאפשר שהרא"ש לא נחלק על חכמי צרפת, אלא באופן שהעיסה לא שהתה שיעור מיל, אבל אם העיסה שהתה שיעור מיל, גם הוא מודה שהעיסה נאסרת, ואין להוכיח מלחם הפנים שגם היכן ששהתה העיסה יותר משיעור מיל אינה נאסרת, ששמא אפו את הלחם הפנים בתוך שיעור מיל. אמנם **השער הציון** (סי' תנו סק"ח) מדייק מכמה ראשונים, שהתירו בדיעבד אפילו אם העיסה שהתה שיעור מיל.

מח:

ביאור דברי רבי יוסי שהשיעור להתחייב בחלה חמשת רבעים קמח ועוד

חמשת רבעים קמח ועוד חייבין בחלה. כתבו **התוספות** (ד"ה חמשת), **שרש"י** לא גורס תיבת 'ועוד', כיון ששיעור עיסת מדבר הוא חמשת רבעים בצמצום. אבל **רבינו תם** גורס תיבת 'ועוד', וסובר שהברייתא היא כשיטת רבי יוסי בשבת (טו.) שחמשת רבעים פטורים מן החלה, וחמשת רבעים ועוד חייבים בחלה. ומפרש רבינו תם, שלפי רבי יוסי אחר הפרשת החלה צריך להישאר שיעור עיסת מדבר שהוא חמשת רבעים, ולכן לפני ההפרשה העיסה צריכה להיות יותר מחמשת רבעים.

אוחח 19/06/2018

ויש ראשונים[א] שפירשו, שרבי יוסי מצריך ביצים שוחקות כמו שהצריך ביצים שוחקות לענין טומאה (עירובין פג.), וטעמו הוא מפני שביצי מדבר היו גדולים יותר מהביצים שלנו, לערך אחד מעשרים, ורבי יוסי הצריך לפי השיעור של ביצי מדבר, וביצים שוחקות שלנו הם כביצי מדבר. ולפי זה התוספת שרבי יוסי הצריך על חמשת רבעים היא אחד מעשרים כמו שמבואר שם בגמרא שזה התוספות של ביצים שוחקות, דהיינו שתי ביצים ושביעית ביצה בקירוב[ב].

והראב"ד (עדיות פ"ו מ"ג) פירש שרבי יוסי היה דר בציפורי, וידע שאנשי ציפורי הוסיפו על המידות הירושלמיות שתות מלגאו, ולא שתות מלבר, ואם כן יש תוספת ביצה על חמשת רבעים[ג].

והמאירי בשבת (טו. ד"ה שיעור) פירש, שרבי יוסי הצריך תוספת על שיעור חמשת רבעים, לפי שאי אפשר שלא ילך מעט מהקמח לאיבוד, ולכן הצריך תוספת על החמשת רבעים, כדי שישאר בסוף חמשת רבעים קמח.

לפי רבינו תם שאחר הפרשת החלה צריך להישאר שיעור חמשת רבעים קמח מה הדין אם מפריש יותר ממשהו לחלה

הברכת אברהם (נמוק"ס) חקר, לפי הטעם של רבינו תם שרבי יוסי הצריך חמשת רבעים קמח ועוד, כדי שאחר הפרשת חלה ישאר חמשת רבעים, האם זה דין בשיעור העיסה להתחייב בחלה, אבל אחר שיש שיעור של חמשת רבעים ועוד, העיסה חייבת לעולם בחלה, ואפילו אם מפריש לחלה שיעור גדול ממשהו, שאחר ההפרשה לא ישאר בשיריים שיעור חמשת רבעים, העיסה מחויבת בחלה, או שהוא דין בשיריים, שאין מפרישים חלה על פחות מחמשת רבעים, ולפי זה אם מפריש לחלה שיעור גדול יותר ממשהו, צריכה העיסה להיות חמשת רבעים ועוד השיעור שהוא מפריש לחלה.

והוכיח כמו הצד הראשון, שאם השיריים צריכים לעולם להיות שיעור חמשת רבעים, אם כן אחרי שחכמים תיקנו ששיעור חלה הוא אחד מעשרים וארבעה, צריכה העיסה להיות מדרבנן חמשת רבעים ועוד אחד מעשרים וארבעה, או שבאופן שהעיסה פחות משיעור חמשת רבעים ועוד אחד מעשרים וארבעה, לא חייבו חכמים להפריש שיעור אחד מעשרים וארבעה, והרי לא מצאנו חילוק זה, ומשמע שכל שיש בעיסה שיעור חמשת רבעים ועוד משהו, חייבת העיסה בחלה, ומפרישים שיעור אחד מעשרים וארבעה, ואפילו שלא ישאר בשיריים שיעור חמשת רבעים.

ובשאילתות (שמ"ק עג) כתב, שה'ועוד' שהצריך רבי יוסי אין לזה שיעור. ומבאר **בשיעורין של תורה** (סוס"י ג), שהשאילתות מפרש כרבינו תם שצריך שאחר ההפרשה ישאר שיעור חמשת רבעים, ולכן סובר השאילתות שהשיעור הוא בכל שהוא משום שמן התורה די בשיעור כל שהוא להפרשת חלה. [ומבואר כמו הצד הראשון של הברכת אברהם]. אבל **הריטב"א** (לעיל ע"ב ד"ה אמר) כתב, שלפי רבי יוסי צריך חמשת רבעים קמח ועוד שיעור אחד מעשרים וארבעה, כדי שאחר הפרשת החלה ישאר חמשת רבעים, [כמו הצד השני של הברכת אברהם]. והקשה עליו **בשיעורי תורה** (עמ' קסה), שאחד מעשרים וארבעה הוא שיעור מדרבנן, ומן התורה אפשר להפריש אפילו משהו, ואם כן אם יש בעיסה שיעור חמשת רבעים ועוד משהו, היא חייבת בחלה מן התורה, ואיך היא תיפטר מחיוב חלה על ידי שחכמים קבעו ששיעור חלה הוא אחד מעשרים וארבעה.

החמשת רבעים נמדדים בקמח ולא בתבואה

שם. הר"ש (חלה פ"ו מ"ד) **והרא"ש** (שם, הלכות חלה סי' ג) מדייקים מהלשון 'חמשת רבעים קמח' שמודדים את השיעור של חמשת רבעים, מהקמח, ולא מהתבואה[ד]. ומתחילה רצה הרא"ש לומר שמשערים בתבואה ולא בקמח, משום ששיעור העיסה נלמד מעיסת מדבר, כמו שהיה יורד המן, ואת המן היו לוקטים ואחר כך היו טוחנים בריחיים, והשיעור חמשת רבעים של המן, היה בשעת הלקיטה, לפני הטחינה בריחיים, וכמו כן יש לשער בתבואה שהיא בשעת הלקיטה, ולא בקמח. ולבסוף חזר בו והביא כמה ראיות שמודדים בקמח.

והרא"ש שאל שאלה זו את **הרשב"א** (שו"ת, ח"ו סי' תסה), והשיבו הרשב"א שאי אפשר ללמוד מהמן לשער בתבואה, שאם כן אי אפשר לעמוד על שיעורו, שמנין נדע כמה היה המן מתרבה אחרי שטחנו אותו בריחיים, וכל מין ממיני הדגן מתרבה אחר הטחינה בשיעור אחר, ובאותו המין עצמו, יש חילוק בין יפות לרעות, ואם נמדוד בתבואה נתת דבריך לשיעורין, שכל מין יהיה לו שיעור אחר של קמח, שנצטרך למדוד קמח שכשהיה עדיין תבואה היה מחזיק חמשת רבעים[ה].

החתם סופר (מנחות סוגיית ענגל שנתפתח, נג:-נד. חידושי סוגיות סי' כח) **והחזון איש** (זרעים ליקוטים סי' ה) הקשו, מנין לחז"ל שמשערים בקמח. ותירץ החתם סופר, שהטעם שחכמים לא הצריכו חמשת רבעים ועוד, משום שהם סוברים שכל דור צריך לשער לפי הביצים שלו, ולכן אף שבזמן המדבר היו הביצים גדולות יותר, מכל מקום משערים בביצי זמנינו.

קמה. הבית יוסף (או"ח סי' תנו ס"ג ד"ה כתב רבינו ירוחם) הביא בשם רבינו ירוחם (לפנ"ז ה"ג, דף מב:), שאם לש במזיד יותר מהשיעור המותר העיסה נאסרת. והבית יוסף חלק עליו, כיון שיש מתירים לכתחילה ללוש יותר מהשיעור, כמו שהתבאר לעיל בסמוך, שבזמנינו שהתנורים גדולים יש מתירים ללוש עיסה יותר משיעור קבא מלוגנאה. וגם יש מתירים אם הרבה אנשים מתעסקים בבצק. לכן בדיעבד אין לאסור, אפילו אם לש במזיד יותר מהשיעור. **קמו. מטעם** שאם אמרו בזריזים יאמרו באינם זריזים, כמו שמבואר לעיל (לו.) לענין לישה בפושרים. קרבן נתנאל (שם פוס"ק כ). **קמז. החק יעקב** (שם פק"ט) ציין לדברי התוספות במנחות (נה: ד"ה כל), שמבואר שם שהיו לשים את לחם הפנים שלא במקום זריזים. ואם כן לכאורה אין לדחות כדברי המגן אברהם, אמנם התוספות כתבו שם, שעדיין יש לחלק בין לחם הפנים שהוא של צבור, לעיסה של יחיד, כמו שחילקה הגמרא בפסחים (ט.), ואם כן אין להוכיח מלחם הפנים לעיסה של יחיד. **קמח. ולכן** כתב, שיש להחמיר ולאסור אם לשו עיסה יותר מהשיעור, אפילו אם לא שהתה העיסה שיעור מיל [וסיים המגן אברהם שהעולם נוהגים להקל, ואין למחות בידם, כיון שיש מתירים]. והחק יעקב (שם פק"ט) דחה את דברי המגן אברהם, שהרא"ש הסתמך על הטעם של רבינו יונה, שהאיסור הוא משום שמשמוש הידים לא מגיע לכל חלק מהעיסה, וטעם זה שייך גם בזריזים [צריך עיון, הלא אפשר שזריזים יכולים למשמש בכל העיסה]. ועיין עוד מה שכתב בזה החתם סופר (ד"ה קנמ). **א. רש"י** (שבת טו: ד"ה ממקום), וכעין זה פירשו המאירי (ד"ה שיעור שם יש מפרשים) והתוספות בעירובין (פג: ד"ה שנעשת) שרבי יוסי מצריך ביצים שוחקות, ורש"י מפרש שלפי רבי יוסי צריך ביצים שוחקות, כי הביצים במדבר היו יותר גדולים מהביצים שלנו, וביצים שוחקות שלנו הם כביצי מדבר. **ב. החתם סופר** (שו"ת, או"ח סי' קפח) מבאר, שהטעם שחכמים לא הצריכו חמשת רבעים ועוד, משום שהם סוברים שכל דור צריך לשער לפי הביצים שלו, ולכן אף שבזמן המדבר היו הביצים גדולות יותר, מכל מקום משערים בביצי זמנינו. **ג. ולפי** זה אין חילוק בכמות הקמח בין רבי יוסי לחכמים, אלא שרבי יוסי שיער במידה קטנה יותר, שלפי מידה זו בחמשת רבעים, לא היה נכנס שיעור חמשת רבעים של חכמים, ולכן הצריך תוספת ביצה. העמק שאלה (שמ"ק עג אות ט). **ד. דהיינו** בשעה שהיא תבואה שעדיין לא נטחנה בריחיים, ומחמשת רבעים תבואה יוצא יותר מחמשת רבעים קמח. ואם היו מודדים בתבואה, חמשת רבעים קמח בצמצום היו עדיין פטורים מחלה. **ה. הטור** (יו"ד סי' שכט) פסק, ששיעור חלה הוא חמשת רבעים תבואה. והבית יוסף (עמ' פ ד"ה וכיוצא) הקשה עליו, שנראה שמסקנת הרא"ש שמודדים בקמח ולא בתבואה, ומדוע לא פסק כמסקנת הרא"ש. והדרישה (אות ג) כתב, שהטור כתב כן לחומרא, לפי מנהג נשי אשכנז שהיו גודשים את המידה, וכשגודשים את המידה, יש בחמשת רבעים קמח גדוש, שיעור חמשת רבעים תבואה. והב"ח (ס"ק ו) כתב שהטור הכריע שלכתחילה צריך להחמיר ולהצריך שיעור חמשת רבעים תבואה, שכיון שהנשים באשכנז נהגו לגדוש את מידת חמשת הרבעים קמח, משמע שחמשת רבעים קמח בצמצום פטורים, ורק יותר מחמשת רבעים קמח חייבים, משום שמשערים בתבואה, ומנהג ישראל תורה, ועוד שמשום ספק ברכה לבטלה יש לנו להוסיף בשיעור, שלא יהיה שיעור מצומצם. וכתב הב"ח שכך היא שיטת הטור, אבל להלכה די בשיעור חמשת רבעים קמח.

שכיון שאי אפשר ללמוד מהמן [כמו שכתב הרשב"א], לומדים בגזירה שוה 'לחם לחם' משתי הלחם, שנאמר בהם (ויקרא כג יז) 'שני עשרונים סולת תהיינה', שהשיעור הוא בקמח. וכן מצאנו במנחות (עז:) שלחמי תודה נלמדים בגזירה שוה 'לחם לחם' משתי הלחם. **ובדרך אמונה** (פיקודים פ"ו הט"ו ביאור ההלכה ד"ה וכמה) ביאר, שחיוב חלה הוא בעיסה, ולכן לא שייך לשער בחיטים, כיון שהחיטים אינם חייבים בחלה, וחיוב החלה הוא רק בשעת נתינת המים, לכן משערים בקמח, לפי שבתחילת נתינת המים, יש רק קמח, ומשערים לפי השיעור שבאותה שעה[י].

מה הדין בעיסה שהיה בה פחות מחמשת רבעים ונתפחה בשעת האפיה ועכשיו היא חמשת רבעים

שם. הרשב"א (שו"ת, מ"מ סי' תסח) הוכיח מלשון המשנה, שאם לא היה בקמח שיעור חמשת רבעים, אבל על ידי האפיה נתפח המאפה, ויש בו שיעור חמשת רבעים, פטור מן החלה, ששיעור החמשת רבעים משערים דווקא בקמח[יא]. **והרוקח** (סי' שמו) כתב 'שיעור העיסה מ"ג ביצים וחומש ביצה'. וכתב החתם **סופר** (שו"ת, מו"ח סי' קמו ד"ה מו יש), שמשמע מלשונו שאפילו אם לא היה בקמח עצמו שיעור חמשת רבעים, אבל בעיסה יש שיעור חמשת רבעים היא חייבת בחלה[יב].

מדברי אביי משמע שאסור להפקיע מהעיסה חיוב חלה ומדוע מותר להערים כדי לפטור את הפירות מחיוב תרומות ומעשרות

שם. מדברי אביי משמע שאסור ללוש עיסה פחות פחות מכשיעור, משום שהוא מפקיע מהעיסה מצות חלה, ורק אם מצרפה בסל לאחר האפיה מותר. וכן מבואר בירושלמי (חלה פ"ג ה"ג) שאסור ללוש פחות פחות מכשיעור. ופסק כן **הרמב"ם** (פיקודים פ"ו הט"ז) 'אסור לאדם לעשות עיסתו פחות פחות מכשיעור כדי לפוטרה מן החלה'.

והקשה בדרך אמונה (שם ביאור ההלכה ד"ה אסור) **שהרמב"ם** (מעשר פ"ג ה"ו) **פסק**[יג] שמותר להערים ולהכניס את התבואה כשהיא במוץ שלה כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מהמעשר', ואחר כך זורה מעט מעט ופטור לעולם מתרומות ומעשרות, ומדוע אסור להפקיע מחיוב חלה, ומותר להפקיע מחיוב תרומות ומעשרות.

ותירץ, על פי המבואר במנחות (סו:) שהכנסת התבואה במוץ שלה היא בפרהסיא, וזילא ביה מילתא לעשות כן, מה שאין כן גלגול עיסה פחות פחות מכשיעור הוא בצינעה, ולפי זה יש לומר שלכן לא גזרו חכמים ולא אסרו להכניס את התבואה במוץ שלה, לפי שהוא לא שכיח שיעשה כן, מפני שזילא ביה מילתא, ומילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן, אבל גלגול עיסה היא בצינעה, ושכיח שיעשה כן, ובה גזרו חכמים ואסרו ללוש פחות פחות מכשיעוריא.

האם בחוץ לארץ מותר ללוש פחות פחות מכשיעור

א"ל אביי מאי דעתיך לחומרא חומרא דאתי לידי קולא הוא דקא מפקע לה מחלה. כתב הר"ן (על הרי"ף, ד"ה קפיזח, ד"ה חומרא), שאין להוכיח מדברי אביי שהיה דר בחוצה לארץ ואסר לאפות באופן שהוא מפקיע מחיוב חלה, שאפילו בחוצה לארץ אסור לעשות עיסה פחות פחות מכשיעור כדי להפקיע ממנה שיעור חלה, שהטעם שאביי אסר לאפות פחות פחות מכשיעור הוא משום שיש לחשוש שמא יבואו לעשות כן בארץ ישראליב.

מנין למד רבי אליעזר שהסל מצרף לחלה

דתנן רבי אליעזר אומר הרודה ונותן לסל הסל מצרפן לחלהיג. הרי"ף והרא"ש גורסים בהמשך דברי רבי אליעזר 'דכתיב (במדבר טו יט) והיה באכלכם מלחם הארץ'יד. ופירש הר"ן (על הרי"ף, ד"ה דכתיב), שמהפסוק משמע שלפעמים החיוב של החלה חל רק בשעה שהוא לחם ולא בשעה שהיה עיסה, והיינו אם בשעה שהיה עיסה לא היה שיעור להתחייב בחלה, ורק אחר האפיה, כשהוא כבר לחם, הצטרפו כל הככרות לשיעור חלהטו.

ויש מהראשוניםטז שגורסים, שהסל מצרף לחלה 'כדתניא ר' אליעזר אומר הרודה ונותן לסל הסל מצרפן לחלה, שנאמר (במדבר ז כ) 'כף אחת', הכתוב עשה כל מה שבסל אחת'יז.

ביאור דברי הר"ן איך נלמד מ'והיה באכלכם מלחם הארץ' שהסל מצרף

כפי שהתבאר, הר"ן מפרש שמהפסוק 'והיה באכלכם מלחם הארץ' משמע שלפעמים החיוב הוא רק בשעה שהוא לחם ולא מהעיסה, והיינו אם בשעה שהיה עדיין עיסה לא היה בו שיעור להתחייב בחלה, ורק אחר האפיה, הצטרפו כל הככרות לשיעור חלה, **והחלת לחם** (סי' ד סק"ח) מפרש את דברי הר"ן, שלכאורה חידוש התורה שלחם חייב בחלה מיותר, שהרי הוא כבר התחייב בעודו עיסה, ומה צריך להשמיענו שעל לחם חל חיוב חלה, ועל כרחך שהפסוק מדבר באופן שבשעה שהלחם היה עיסה הוא לא התחייב בחלה, משום שהיה בו פחות משיעור חלה, ורק אחר האפיה יש בו שיעור חלה, על ידי שהסל מצרף את כל הככרות שיהיה בהם שיעור חלה, וחידוש התורה הוא שאף אחר האפיה יכול הסל לצרף ויחול חיוב חלה.

והקשה המנחת שלמה (שו"ת, מ"מ סי' סמ), שמשמע שלולא הפסוק חיוב חלה היה חל רק על עיסה ולא על לחם, ולפי זה, לולא הפסוק עיסה שבלילתה רכה ואפאה בתנור, לא היתה מתחייבת בחלהיח, כיון שבשעת בלילתה שהיא עדיין עיסה, היא בלילה רכה, ובשעת אפיה שוב אין לחייבה, ורק אחרי שאנו לומדים מהפסוק שחיוב חלה יכול לחול גם על לחם אנו יודעים שעיסה שבלילתה רכה ואפאה בתנור מתחייבת בחלה, ואם כן מנין שהפסוק בא להשמיענו שהסל מצרף לחלה, והלא אפשר שהפסוק בא להשמיענו שעיסה שבלילתה רכה ואפאה בתנור מתחייבת בחלה, והיכן מרומז בפסוק החידוש שסל יכול לצרף עיסות כאילו הם עיסה אחת, אפילו אם אינם נושכות.

עוד הקשה, איך רבי אליעזר לומד מהפסוק את הדין של צירוף סל, הרי צריך את הפסוק לדרשה אחרת, שלולא הפסוק היה מקום לומר שאפילו אם העיסה התחייבה בחלה בשעת הגלגול, מכל מקום אם אפו אותה תיפטר מחלה, כמו שמצאנו לענין ראשית הגז, שאם הבעלים צבע את הצמר לפני שנתן לכהן את הראשית הגז, נעשה שינוי בצמר, ונפטר מראשית הגז (ב"ק סו.), וכמו כן היה שייך לומר שעיסה שלא הפרישו ממנה בעודה עיסה, ואפו אותה, נעשה

ו. **דבריו** צריכים עיון, שגם אם היו משערים בחיטים, היו משערים שיעור קמח שיוצא מחמשת רבעים תבואה, כגון אם מחמשת רבעים תבואה יוצא שש רבעים קמח, שיעור חלה היה ששת רבעים קמח, והיו משערים לפי השיעור של שעת החיוב של חלה, ובשעה שנותנים את המים היה צריך להיות שיעור ששת רבעים קמח. ז. **וכן** פסק הרא"ש (שו"ת, כלל ג סי' יד). ושאל את הרשב"א אם פסק נכון, והתשובה שהובאה בביאור בשם הרשב"א היא מה שהשיב לרא"ש, שיפה הורה. ועיין שם מה שדנו בזה. ולכאורה תמוה, שמבואר בסוגיין שהסל מצרף לחלה, ומשמע שאפילו אם בשעת הגלגול לא היה שיעור להתחייב בחלה יכול לחול חיוב חלה לאחר האפיה, ומדוע עיסה שתפחה לאחר האפיה אינה מתחייבת בחלה, והלא לאחר האפיה יש שיעור להתחייב בחלה. ומבאר הרשב"א, שאם העיסה לא התחייבה בחלה בשעת הגלגול, מחמת שלא היה בה את השיעור של קמח הנצרך להתחייב בחלה, ואחר כך התרבה השיעור, כיון שהחיוב בא לה ממקום אחר, הרי זה כאילו עכשיו גלגלו את העיסה מחדש, ובאותה שעה יש שיעור של חמשת רבעים קמח, והעיסה מתחייבת בחלה. אבל עיסה שתפחה, לא התווסף עוד קמח, אלא שהקמח שהיה כבר מקודם נתפח, ובזה לא שייך שתתחייב העיסה, ששעת הגלגול קובעת. ודינה כמו עיסה של גר שנתגייר אחרי שלש את העיסה, שפטורה מחלה (חלה פ"ג מ"ו), אף שבשעת האפיה הגר כבר התגייר, שכיון שבשעת הגלגול לא היתה העיסה חייבת, שוב אינה מתחייבת, ששעת הגלגול היא הקובעת לחיוב חלה, וכל שבאותה שעה לא היה חיוב חלה שוב לא חל חיוב, שמה שאחר כך המאפה תפח, או שאחר כך בעל העיסה התגייר, אין זה שינוי בעיסה, ולא בא לעיסה חיוב ממקום אחר, ואין כאן לישה מחודשת, אבל אם התווסף אחר כך עוד קמח, הרי זה כאילו לשו מחדש את העיסה. וראה בדרך אמונה (פיקודים פ"ו הט"ו ביאור ההלכה ד"ה וכמה) שהאריך בביאור דברי הרשב"א. וראה להלן בענין 'איך מועיל צירוף סל, והרי בשעת הגלגול היתה העיסה פטורה מחלה' מה שהובא בשם האבני נזר, ושם מבואר שטעם הרשב"א הוא לא כטעם הרא"ש. ח. **ראה** שם מה שהאריך בזה. ט. **על** פי דברי הגמרא בברכות (נא.). י. **שבשעת** ראית פני הבית שהוא שעת החיוב לתרומות ומעשרות, אין כאן גמר מלאכה, ולא חל חיוב מעשר. יא. **והקשה**, מדוע לא תיקנו חכמים שהלש פחות מכשיעור יתחייב בחלה, כדי שלא יבואו להפקיע מהעיסה חיוב חלה, כמו שתיקנו (שם) להפריש תרומות ומעשרות מפירות של גוי כדי שלא יבואו להקנות את הפירות לגוי. ותירץ, שכיון שהוא שכיח לא רצו חכמים לחייבו להפריש חלה, שמא יבוא להפריש ממנה על עיסה אחרת שחייבת בחלה מן התורה, ונמצא שמפריש מהחיוב על הפטור. וסיים וצ"ע. יב. **נראה** מדבריו שבחוץ לארץ מותר לעשות עיסה פחות פחות מכשיעור אפילו אם לא יצרף בסל, ולא חוששים שמא יבוא לעשות כן בארץ ישראל, ואביי הקשה רק על מה שהנהיגו לעשות עיסה למצה דווקא פחות משיעור חלה, ועל זה הוקשה לו שעל ידי שמנהיגים לעשות עיסה למצה דווקא באופן זה, יבואו לעשות כן בארץ ישראל, אבל אחר שאין מנהג לעשות לפסח עיסה פחות מכשיעור, יכול לכתחילה לעשותה פחות פחות מכשיעור, ואין צריך לצרפה בסל. וראה לעיל (מו. בענין פס נטמא הקמח לפני הגלגול עדיף לעשות עיסה פחות משיעור חלה) שהגר"א מסתפק האם מותר ללוש עיסה טמאה בחוצה לארץ פחות פחות מכשיעור. יג. **מבואר** בחלה (פ"ד מ"ח) שרק אם הככרות שייכות לאשה אחת, הם מצטרפות לחלה, אבל אם הם של שתי נשים אינם מצטרפות. יד. **בהגהות** וציונים העיר בשם הגליון, שצריך לגרוס, 'דתנן'. ובאמת דברי רבי אליעזר שהסל מצרף לחלה הוא משנה בחלה (פ"ג מ"ד). אמנם לפי גירסת הרי"ף והרא"ש, צריך לגרוס 'דתניא', שבמשנה לא מוזכר שרבי אליעזר לומד את דינו מהפסוק 'והיה באכלכם מלחם הארץ'. וכן מבואר במאירי (ד"ה זה) שיש שגורסים בדברי הברייתא, 'דכתיב והיה באכלכם' וכו'. והקרבן נתנאל (פוסק ג) העיר, שלא מצאנו סיוע מהפסוק בשום מקום בש"ס. ונראה שהבין שהוא הוספה מדברי הרי"ף ואינו מהברייתא, ועל זה תמה שלא מצאנו דרשה זו בשום מקום. וראה בזבד טוב (סי' ו) שמקור הרי"ף הוא בספרי (שלח פיסקא קי) 'הרי שלא הפריש חלה מן העיסה שומע אני שלא יפריש חלה מן הלחם, תלמוד לומר והיה באכלכם מלחם הארץ', ואף שמפשטות דברי הספרי נראה שלומדים מהפסוק שבשעה שהוא נהיה לחם לא פוקע חיוב חלה, [שהיה מקום לומר שהאפיה נחשבת שינוי, ועל ידי השינוי הוא נפטר מחלה, כמו שיתבאר להלן בסמוך שיש מפרשים שבן בתירא (לעיל מו.) סובר כן], מכל מקום, אפשר שהרי"ף והרא"ש למדו שדרשת הספרי מלמדת את הדין של צירוף סל. וכתב שאפשר לפרש עוד, שהפסוק לא בא ללמד את הדין של צירוף סל, אלא שהפסוק בא ללמד שגם בשעה שהיא נעשית לחם יכול לחול חיוב חלה, ומה שהסל מצרף נלמד מסברא, שאחרי שלומדים מהפסוק שחיוב חלה יכול לחול בעודו לחם, ממילא אם בשעה שהוא לחם יש צירוף סל, חל חיוב חלה. [כעין זה הובא להלן בשם המנחת שלמה]. טו. **ראה** להלן בסמוך ביאור דברי הר"ן. טז. **מחזור** ויטרי (עמ' 266 הלכות פסח סי' נו), שבלי הלקט (סי' ריג), ותניא (הקדמון, סי' מה) בשם רש"י. יז. **וראה** להלן בסמוך בשם המנחת שלמה שהוא רק אסמכתא בעלמא, והם נקטו את זה לדוגמא שכמו ששם יש צירוף כמו כן יכולים כל הככרות להצטרף לענין שיעור. יח. **במשנה** (חלה פ"ד מ"ה) מבואר, שעיסה שבלילתה רכה ובישלו אותה בקדירה היא פטורה מן החלה, אבל אם אפו אותה בתנור היא חייבת בחלה.

שינוי בעיסה, ושוב אין מפרישים חלה לאחר האפיה[יט], ומהפסוק 'והיה באכלכם מלחם הארץ' לומדים שחיוב חלה לא פוקע על ידי האפיה, כמו שמבואר בספרי (שלח פיסקא קי) 'הרי שלא הפריש חלה מן העיסה שומע אני שלא יפריש חלה מן הלחם, תלמוד לומר 'והיה באכלכם מלחם הארץ', ואם כן צריך את הפסוק לדרשה זו, ואיך למדו מהפסוק שהסל מצרף[כ].

ותירץ, שהפסוק בא לחדש שכמו ששם עיסה גורם חיוב חלה, כמו כן שם לחם גורם חיוב חלה, וממילא נלמדים הדינים שנמנו לעיל, כגון הדין שבלילה רכה שאפו אותה בתנור מתחייבת בחלה, כיון שגם שם לחם גורם להתחייב בחלה, לכן אף שהעיסה לא יכולה להתחייב בחלה בשעת הגלגול, כיון שהיא בלילה רכה, מכל מקום אם האפיה היתה בתנור חל עליה שם לחם והיא מתחייבת בחלה. וכמו כן יש ללמוד שעיסה שאפו אותה לא נפקע ממנה חיוב חלה על ידי האפיה, שאם שם לחם שחל בשעת האפיה גורם שיחול חיוב חלה, כל שכן שעל ידי האפיה לא יכול לפקוע חיוב חלה.

ולפי זה מובן מהיכן למד רבי אליעזר את הדין של צירוף סל, שאם חיוב חלה יכול לחול רק על עיסה, צריך שתהיה עיסה אחת גדולה שיש בה שיעור חלה, ולא מועיל צירוף סל, אבל אם שם לחם גם גורם חיוב חלה, מסברא יודעים שלא צריך ככר אחד גדול בשיעור עשירית האיפה, ואם יש כמה ככרות והם מצטרפות בסל, הם גם מתחייבות בחלה, שהרי השיעור להתחייב בחלה נלמד 'מראשית עריסותיכם' דהיינו כמו העיסה שהיתה במדבר, שהמן היה עומר לגולגולת, שהוא עשירית האיפה, ואת המן היו לשים ביחד, אולם באפייתו היו מחלקים אותו לכמה ככרות[כא], ואם חיוב חלה חל רק בשעת הלישה אם כן כמו שהמן בשעת הלישה היה עיסה אחת גדולה, כמו כן לא יחול חיוב חלה רק על עיסה אחת גדולה, ולא יועיל צירוף סל, אבל כיון שחיוב חלה יכול לחול גם בשעה שהוא לחם, אם כן יש ללמוד מהמן שלא צריך דווקא ככר אחד גדול, ומעיסת המדבר נלמד רק שצריך שיעור חשוב של עשירית האיפה להתחייב בחלה, אבל לא צריך שיהיה דווקא בככר אחד, וממילא גם צירוף סל מועיל להיות שיעור גדול וחשוב[כב].

צירוף סל שנאמר לענין חלה לא קשור לצירוף כלי שנאמר לענין קודש

ולפי מה שנתבאר, הדין של צירוף סל שנאמר בחלה לא קשור לדין צירוף כלי שנאמר (חגיגה כ:) לענין שהכלי מצרף את כל מה שבתוכו לקודש, [ואם נגעה טומאה באחת מהחתיכות שבכלי נטמאו כל החתיכות שבכלי], ששם הכלי מצרף את כל החתיכות כאילו הם חתיכה אחת, אבל לענין חלה אין הסל מצרפם להחשיבם כאילו הם ככר אחד, אלא הצירוף הוא שיש כאן שיעור חשוב שמורכב מכמה ככרות, שלענין טומאה שנגעה בחתיכה אחת ועל ידי צירוף הכלי רוצים לטמאות את כל החתיכות, צריך שהם יחשבו כאילו הם חתיכה אחת, אבל לענין חלה לא צריך ככר אחד, אלא צריך שיהיה שיעור חשוב של חמשת רבעים קמח, ועל ידי שכל הככרות נמצאות בסל אחד, יש כאן שיעור חשוב במקום אחד[כג].

ובזה מיישב המנחת שלמה תמיהות נוספות בדין צירוף סל, שבחגיגה מבואר שצירוף כלי נאמר רק בקודש ולא בתרומה, ואיך הכלי מצרף לחלה[כד], ועוד, שנחלקו אמוראים (נעיל יט.) אם הדין של צירוף לקודש הוא מדאורייתא או מדרבנן, **והרמב"ם** (מנחות הטומאה פי"ג ה"ז) פסק שהוא מדרבנן, והפסוק 'כף אחת' הוא אסמכתא בעלמא, ואילו לענין חלה ודאי שצירוף כלי הוא מדאורייתא, שעל ידי צירוף סל יכולים לתרום מעיסה קטנה שיש בה פחות מכשיעור על עיסה גדולה, והעיסה הגדולה נפטרת מחיוב חלה[כה], ועוד, שלענין צירוף כלי שנאמר בקודש, רק כלי שיש לו תוך מצרף, כמו שמבואר שם, ומדוע לענין חלה, הגמרא מסתפקת שמא מועיל אפילו כלי שאין לו תוך[כו], וכמו שהקשה הטורי **אבן** (חגיגה כו. ד"ה לתוריימ). אבל לפי המבואר אין לדמות צירוף כלי שנאמר לענין קודש, ששם הצירוף הוא כאילו כל החתיכות הם חתיכה אחת, שבזה הדין שרק מדרבנן יש צירוף, ורק לקודש יש צירוף, ורק כלי שיש לו תוך מצרף, לצירוף סל שנאמר לענין חלה, שהצירוף לא מחשיב את כל הככרות כאילו הם ככר אחד, והצירוף הוא רק שיהיה כאן שיעור גדול, וצירוף זה הוא דין דאורייתא, ונאמר אפילו לא לקודש, ובזה הגמרא מסתפקת שמא כלי שאין לו תוך גם מצרף.

האם הסל מצרף כשלא נתנו את הככרות בסל מיד כשהוציאום מהתנור

שם. יש **ראשונים**[כז] שסוברים שהסל מצרף לחלה, רק אם נתנו את הככרות בסל מיד כשהוציאום מהתנור. **ובחידושי רבינו דוד** (ד"ה ר') מבאר, שהטעם בזה משום שהרדייה לסל היא גמר מלאכת הפת, שהככרות משביחות על ידי חיבורם בסל, ולכן הככרות יכולות להתחייב בחלה באותה שעה, וטעם זה שייך רק בשעה שרודים את הככרות מהתנור, והם חמות[כח]. **וכתבו המאירי וספר החינוך**, שכן משמע מדברי רבי אליעזר 'הרודה ונותן בסל' שמשמע שמיד אחר הרדייה נתנו בסל.

ויש ראשונים[כט] שסוברים שאפילו אם לא נתנו את הככרות בסל מיד כשהוציאום מהתנור הם גם מצטרפת לחלה. **והאור זרוע** הוכיח כן, מזה שרבי אליעזר לא אמר הרודה לתוך הסל, משמע שאפילו אם הרדייה היא לקרקע, ורק אחר כך הוא נתן את הככרות לסל הסל מצרפם.

שיטת היראים שצירוף סל נאמר רק לחומרא

שם. כתב **היראים** (סי' קמח), שצירוף סל נאמר רק לחומרא ולא לקולא, דהיינו שעל ידי צירוף הסל הככרות מתחייבות בחלה, אבל אם היה בכל עיסה שיעור חמשת רבעים, אי אפשר על ידי צירוף סל להפריש מעיסה אחת על חברתה[ל].

יט. **כפי** שהובא (לעיל ע"ב בענין 'ביאור הברי"ף') שיש ראשונים שסוברים בדעת בן בתירא שעיסה שאפו אותה נפקע ממנה חיוב חלה. אמנם המנחת שלמה (הערה 2) תמה על זה, שהרי חלה אינה דומה לראשית הגז, שהצמר לפני שהפרישו ממנו ראשית הגז אינו טבל, אבל עיסה שלא הפרישו ממנו חלה היא טבל, והעיסה אסורה, ואין סברא שהאפיה תפקיע את האיסור. וכתב, שאפשר שבלי הפסוק היינו אומרים שאחר האפיה אי אפשר להפריש חלה, כמו שמצאנו לענין ראשית הגז, שלא שייך להפריש אחר הצביעה, אבל עדיין לא בהכרח שהלחם יהיה מותר באכילה, שאפשר שאין להפריש ממנו חלה אבל השם טבל שחל עליו בשעה שהוא היה עיסה לא פוקע ממנו, ודבר זה תלוי בנידון שהובא במעדני ארץ (תרומות פ"ג הי"ד אות ד) האם כשאין אפשרות לתרום, נפקע האיסור טבל. **כ. עיין** שם שהביא עוד דברים שנלמדים מהפסוק 'והיה באכלכם מלחם הארץ', וקשה כנ"ל כיון שצריך את הפסוק לדברים אחרים, איך שייך ללמוד מהפסוק שהסל מצרף. **כא. מפני** שלא היו אוכלים את הכל בסעודה אחת. **כב. ואחרי** שאנו יודעים שמועיל צירוף סל לככרות, אפשר ללמוד עיסה מככרות, שכמו שבלחם מועיל צירוף סל, גם לעיסות יועיל צירוף סל. **כג. לעיל** בסמוך הובא שהשבלי הלקט לומד את הדין של צירוף סל מהפסוק 'כף אחת', ולפי זה משמע שיש דרשה מיוחדת שהסל מצרף לחלה, ומבואר שהוא כמו צירוף כלי שנאמר לענין שכלי מצרף מה שבתוכו לקודש, שזה גם נלמד (חגיגה כג:) מהפסוק 'כף אחת', ולא כמו שנתבאר שצירוף סל הוא סברא, והוא לא קשור לצירוף כלי שנאמר לענין קודש. וכתב המנחת שלמה, שנראה שאין כוונתו ש'כף אחת' הוא דרשה ממש, אלא כוונתו לדוגמא בעלמא, שכמו שמצאנו שהכלי מצרף לקודש, כמו כן על ידי צירוף סל יש שיעור חשוב להתחייב בחלה. עיין שם שהוכיח שכן כוונת השבלי הלקט. **כד. וראה** להלן בסמוך שהובא שהיראים מחמת קושיא זו הוכיח שצירוף כלי נאמר רק לחומרא ולא לקולא. אבל גם לשיטתו עדיין צריך עיון שהרי מבואר בחגיגה שצירוף כלי לא נאמר לענין תרומה אפילו לחומרא, ומדוע הוא נאמר לענין חלה. וצריך לתרץ כתירוץ המנחת שלמה. **כה. ראה** להלן ששיטת היראים שאי אפשר לתרום מעיסה קטנה על גדולה על ידי צירוף סל. **כו. ראה** במנחת שלמה שהביא עוד חילוקים בין צירוף כלי לקודש לבין צירוף כלי לחלה. **כז. רבינו** דוד (ד"ה ר') בשם רבו [הרמב"ן], מאירי (ד"ה זה) בשם יש אומרים, ספר החינוך (מצוה שפה) בשם רבו, ריטב"א (ד"ה דתניא), ומהר"ם חלאווה (ד"ה מניין). **ובהעמק שאלה** (שאילתא עג אות יא) מדייק מדברי השאילתות שכתב 'הרודה פת חמה ונתן לתוך הסל' שגם סובר כשיטת הראשונים הנ"ל, ולכן רק אם הוא רודה פת חמה לסל הסל מצרף, וכן הוכיח מדברי רש"י בנדה (ח. ד"ה הפקנ) שפירש שהסל מצרף 'כשרודן מן התנור', שמשמע מדבריו שהסל מצרף רק אם רדה מהתנור לסל. אמנם הדרך אמונה (פיקודים פ"י הי"ז ניתוק ההלכה ד"ה היו) כתב, שרש"י כתב כן, משום שלפי רבי יהושע בן לוי הסל מצרף רק אם הככרות ישכו זו מזו, ורק בפת חמה שייך שהככרות ישכו זו מזו, ולכן פירש רש"י שמדובר מיד שהוא רודה מהתנור. וכן יש לפרש בדברי השאילתות (שאילתא עג) 'הרודה פת חמה לסל', שכתב כן משום שהביא שם את שיטת רבי יהושע בן לוי, ולכן הוצרך לומר שהפת חמה. וכתב עוד, שאפילו לפי הראשונים שהצריכו שירדה מהתנור לתוך הסל, אפשר לומר שאפילו אם רדה ככרות צוננות מהתנור לתוך הסל מצטרפות לחלה, אמנם לפי מה שביאר רבינו דוד שהטעם שצריך לרדות מהתנור לסל, משום שעל ידי הסל הככרות משביחות, ולכן הסל הוא גמר מלאכה, אפשר שרק בעוד הככרות חמות הם משביחות בסל, וכן מבואר באור זרוע שלפי רבינו יצחק ב"ר אשר רק אם רדה את הככרות לסל בעודם חמות מצטרפות לחלה. **כח. כעין** זה כתב המהר"ם חלאווה. ורבינו דוד הוסיף, שיש סמך לזה מדברי רבי יהושע בן לוי שצריך שהככרות ישכו זו מזו, שמשמע מזה שמדובר שעדיין הם חמות ויכולות לישוך זו מזו. ורבינו דוד מבאר, במה נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע, שרבי יהושע סובר שבתנור נגמר לגמרי מלאכת הפת, ולכן רק התנור מצרף לחלה, ורבי אליעזר סובר שגם הסל גומר במלאכת הפת, כיון שהככרות משביחות בסל. [ולפי זה גם לפי רבי אליעזר התנור מצרף, אלא שהוא סובר שגם הסל מצרף, ולהלן (בענין 'לשיטת רבי אליעזר הסם רק על מנת ועל מנת' וכו') הובא בזה מחלוקת ראשונים]. **כט. אור** זרוע (ח"ב סי' רכו). [והביא שמצא בשם רבי יצחק ב"ר אשר, שהסל מצרף רק אם מיד אחר הרדייה נתנה לסל, אבל אם אחר הרדייה פיזר את הככרות על הקרקע, ורק אחרי זה הוא נתן אותם בסל, אין הסל מצרף, ודייק כן מדברי רבי אליעזר 'הרודה ונותן לסל', שמשמע שמיד אחר הרדייה נתן בסל. וכתב האור זרוע, שאין דבר זה בר סמכא, אלא מזה שרבי אליעזר לא אמר 'הרודה לתוך הסל', משמע שאפילו אם רדה ופיזרם בקרקע, ורק אחר כך הוא נתן לסל, הסל מצרף]. וכתב ההעמק שאלה, שנראה מדברי הרא"ש (ביצה פ"ב סוס"ה יא) שמועיל צירוף אפילו אחרי שהפת הצטננה, ומשמע שאין הטעם משום שבשעת גמר האפייה היה צירוף, שהרי לאחר שהעיסה הצטננה לא הוה גמר האפיה. ואם כן גם אם לא רדה מיד מהעיסה לתוך הסל מצטרפות הככרות לשיעור חלה. וכן מדייק מדברי הרמב"ם (ביכורים פ"ו הט"ז) שאפילו אם אפה ורדה לתוך הסל, ושוב אפה ורדה לסל, מצטרפות לשיעור חלה, ומשמע מדבריו שאף שהככר הראשון כבר נצטנן הוא מצטרף לשיעור חלה. אמנם לפי מה שנתבאר בסמוך בשם הדרך אמונה שיש לומר שאפילו לפי הראשונים שמצריכים שמיד שיוציא מהתנור יתן לסל, לא צריכים שהככרות יהיו חמים באותה שעה, ואף אם כשמוציאים את הככרות מהתנור הם הצטננו, הסל מצרפם, שוב אין להוכיח מזה שהרא"ש והרמב"ם סוברים שהסל מצרף גם כשהככרות צוננים, שהם סוברים שהסל מצרף אפילו אם לא נתנו אותם בסל מיד שהוציאום מהתנור. **ל. המרדכי** (רמז מקפט) הביא את דברי היראים, ובספר העיטור (עשרת הדברות הלכות חמץ ומצה דף קכח) הביא כן בשם יש מי שאומר, וכן הביא הראבי"ה (סי' קסו) בשם רבינו תם. **ובביאור שיטות** הראשונים שצירוף סל נאמר רק להקל, ביאר העמק שאלה (שאילתא עג פק"י), שהם סוברים שצירוף סל הוא מדרבנן, ולכן הוא לא מועיל לקולא. אבל החלת לחם (סי' ד פק"ז) הוכיח מסוגיין שצירוף סל הוא מן התורה, שהרי מבואר שלכן מותר לאפות פחות פחות מכשיעור משום שלא יפקע חיוב חלה, כיון שהסל יצרפם לחלה, ואם צירוף סל הוא רק מדרבנן אם כן במה שאופים פחות פחות מכשיעור מפקיעים מן התורה את מצות חלה, ולכן מבאר בשיטת היראים, שכתב כן רק לענין מוקף, וכמו שכתבו עוד ראשונים (הובאו להלן) שצירוף סל לא מועיל לענין מוקף. [אמנם בספר הישר (שו"ת, סי' עו) מבואר שדעת השואל היתה שצירוף סל הוא מדרבנן, והשואל הוא רבי אליעזר, ואפשר שהוא רבי אליעזר ממיץ, בעל היראים, ולפי זה מוכח שדעתו שדין צירוף סל הוא מדרבנן].

והוכיח כן מהמבואר בחגיגה (כ:) שהכלי מצרף לקודש ולא לתרומה[לא]. ומשמע שרק לענין קודש הכלי מצרף ולא לשאר דברים, ואם כן הכלי לא יכול לצרף לחלה לקולא[לב]. והוכיח עוד, מהמבואר בחלה (פ"ג מ"ח) שלפי רבי אליעזר שחלה ניטלת מן הטהור על הטמא, הוא נותן עיסה פחות מכביצה בין העיסה הטהורה לטמאה[לג], ומפריש מזו על זו[לד], ואם מועיל צירוף סל גם לקולא, הלא יש עצה להפריש מהעיסה הטהורה על הטמאה על ידי צירוף סל, והעיסה הטהורה לא תיגע בטמאה, ומזה שרבי אליעזר לא נתן עצה זו, מוכח שאם יש בעיסות שיעור חלה אי אפשר להפריש מעיסה על חברתה על ידי צירוף סלים[לה], אלא צריך שהעיסות יגעו זו בזו.

אמנם רוב **הראשונים**[לו] סוברים שצירוף סל נאמר בין לקולא בין לחומרא.

אם היה בעיסה שיעור חלה ובא להפריש חלה לאחר האפיה האם צריך לצרף את הככרות בסל

שם. שיטת **רש"י** (ד"ה ממר, לעיל מו. ד"ה עד)[לז] שגם אם בשעת הלישה היה בכל עיסה שיעור חלה והעיסה התחייבה בחלה, מכל מקום אם בא להפריש חלה אחר האפיה, צריך לצרף את כל הככרות בסל כדי שיוכלו להפריש מככר על חבירו[לח].

אמנם הראשונים[לט] חולקים עליו, וסוברים שאם בשעת הגלגול היה בעיסה שיעור להתחייב בחלה, כבר חל חיוב חלה, ושוב יכול להפריש אף בלי צירוף סל, וצירוף סל נאמר רק אם בשעת הגלגול לא היה בעיסה שיעור להתחייב בחלה, ורק בשעה שנתנו את הככרות בסל יש שיעור להתחייב בחלה, בזה צריכים שהסל יצרפם לחלה.

והוכיחו כן[מ] מדברי המשנה (חלה פ"ג מ"ד) שמדובר שם שלשו עיסה פחות מכשיעור, ועל זה נאמר דין צירוף סל, ולא מוזכר דין זה על מי שעשה עיסה כשיעור. וכן מוכח[מא] מזה שהגמרא הביאה דין זה על מנהג הנשים ללוש עיסות פחות משיעור חלה, ומשמע שצירוף סל נאמר כשלשו עיסה פחות מכשיעור, וכן מוכח[מב] מדברי רבי יהושע שהתנור מצרף לחלה, וצירוף התנור לא נאמר לענין הפרשה, שאין מפרישים חלה בעוד שהככרות בתנור, אלא התנור מצרף את כל הככרות שיחול עליהם שיעור חלה. **והמהר"ם חלאווה** (ד"ה תניא) הוכיח עוד, ממה שבחיוב תרומות ומעשרות לא הצריכו צירוף סל, ומשמע שצירוף הסל הוא רק מפני שבשעת הלישה לא היה בחלה שיעור, ולענין תרומות ומעשרות שלא צריך שיעור לא הצריכו צירוף סל.

וכתבו התוספות, שאמנם באופן שהיה שיעור חלה בשעת הלישה לא צריך צירוף סל, אבל צריך שהככרות יגעו זה בזה, שהרי צריך לתרום מן המוקף[מג]. [ובסמוך יתבאר שיש שיטות שרק אם מקפידים שהעיסות לא יתערבו צריך נגיעה, אבל אם לא מקפידים, אפילו החדר מצרפם להיחשב מן המוקף].

האם צירוף סל מועיל גם לגבי דין מוקף והאם צירוף סל מועיל בלא נגיעה

שם. כתבו **הראשונים**[מד], שאף לדברי רבי אליעזר שהסל מצרף לחלה אף שלא נגעו הככרות זו בזו[מה], היינו רק לענין שחל חיוב חלה, אבל בשתי עיסות שיש בכל אחת שיעור חלה, ורוצה להפריש חלה מעיסה על חברתה, וצריך להפריש חלה מן המוקף (חלה פ"ו מ"ט) אין הסל מצרף שיחשבו מן המוקף, וצריך שהככרות יגעו זו בזו. והוכיחו זאת מדברי רבי אליעזר בחלה (פ"ג מ"ח) הסובר שאפשר להפריש חלה מעיסה טהורה על טמאה, ומפרש, כיצד הוא מפריש[מו], מניח את שתי העיסות ולוקח פחות מכביצה מן העיסה הטהורה ומניחה בין שתי העיסות[מז], והאמצעית נוגעת בשתיהן ומצרפת אותן לחיוב חלה ובאופן זה הוא מפריש מאחת על חברתה. ואם רבי אליעזר סובר שאף לגבי דין מוקף מועיל צירוף סל, הלא אפשר להניח את שתי העיסות בכלי אחד בלי שיגעו זו בזו ולא תיטמא הטהורה, ומדוע הצריך לתת עיסה פחות מכביצה בין שתי העיסות. אלא מוכח, שצירוף סל מועיל רק לענין השיעור להתחייב בחלה, אבל אינו נחשב מוקף על ידי הסל, ולזה צריך דווקא נגיעה[מח].

וכתבו הר"ש (חלה פ"ג מ"ד) **ותוספי הרא"ש** (ד"ה כ' לעיל), שאפשר לפרש בדברי רבי אליעזר, שאף שהסל מצרף ולא צריך שהככרות ישכו זו מזו, וכשיטת רבי חנינא, אבל צריך שהככרות יגעו זו בזו[מט]. והוסיף התוספי הרא"ש שכן משמע מלשון המשנה, שתנא קמא אמר 'העושה עיסתו קבים ונגעו זה בזה פטורין עד שישוכו' ומשמע שלא מועיל נגיעה וצריך דווקא נשיכה, ועל כך אמר רבי אליעזר 'אף הרודה' וכו', ומשמע שבא לחלוק ולומר שאין צריך נשיכה, אבל מסכים הוא שצריך נגיעה[נ].

והקשה על כך הר"ש, שאם לדעת רבי אליעזר צריך שהככרות יגעו זו בזו, היה צריך לומר 'הסל מחברן' שמשמעותו הוא שאם הם נוגעים זה בזה, הסל מחברם להיות אחד. ומכיון שכתוב 'מצרפן' משמעותו הוא, שאף בלא נגיעה הם נחשבים לאחד, שכך מבואר במנחות[נא] (כד.)[נב].

ועוד כתבו הר"ש והתוספי הרא"ש[נג], שאפשר לפרש שלדעת רבי אליעזר מועיל צירוף סל גם לגבי שיחשב מוקף אף בלא נגיעה כלל, אולם רק בשתי עיסות טהורות או בשתי עיסות טמאות שאינו מקפיד אם נוגעות זו בזו, אבל באחת טהורה ואחת טמאה שמקפיד שלא יגעו זו בזו שהרי הטמאה תטמא את הטהורה, אין מועיל צירוף סל, ולכן הצריך שהככרות יגעו זו בזו. והוסיף הר"ש, שכן מוכח מהירושלמי (חלה פ"ג סוף ה"ג), שאמרו שדבר שמקפיד על תערובתו אין הכלי מצרף, ועיסה טמאה[נד] ועיסה טהורה עשאום חכמים כדבר שמקפיד על תערובתו. ובדברים שאין מקפיד על תערובתם מצטרפים אף בלא כלי להיחשב מוקף[נה].

ולסיכום, יש מחלוקת ראשונים האם לפי רבי אליעזר צריך שהככרות יגעו בסל, שיש מפרשים שלענין צירוף לחלה לא צריך שהככרות יגעו בסל, ורק לענין מוקף צריך שיגעו בסל, ויש מפרשים שאף לענין צירוף צריך שהככרות יגעו בסל. ויש מפרשים שיש לחלק בין אם הוא מקפיד על הככרות שלא יתערבו

לא. שאם יש כמה חתיכות של קודש בכלי ונגעה טומאה באחת מן החתיכות נטמאו כולם, מה שאין כן בתרומה. **לב. וראה** לעיל בסמוך שהמנחת שלמה ביאר, שאי אפשר לדמות צירוף כלי לענין קודש, שעניינו שעל ידי הצירוף כלי נעשות כל החתיכות כאילו הם חתיכה אחת, לצירוף סל, ששם לא נעשות כל העיסות כאילו הם עיסה אחת, אלא שיש שיעור בכל העיסות להתחייב בחלה, ולכן מועיל צירוף סל, אף שבשאר מקומות מלבד קודש לא מועיל צירוף סל. **לג. ועיסה** פחות מכביצה אינה מטמאה. **לד. שמצד** אחד הוא צריך להפריש מן המוקף, ומצד שני אם העיסה הטהורה תיגע בטמאה היא תיטמא. ולכן נתן רבי אליעזר את העצה הנ"ל. **לה. וראה** להלן בענין 'האם צירוף סל מועיל גם לגבי דין מוקף והאם צירוף סל מועיל בלא נגיעה' מה שכתבו הראשונים בזה. **לו. ספר** הישר (שו"ת, סי' עו) [והוכיח כן מסוגיין שמבואר שכיון שמצרפים את העיסות בסל לא מפקיעים אותם מחלה, ואם צירוף סל הוא רק מדרבנן, אם כן מפקיעים את מצות חלה מן התורה], וכן הוכיח בהעמק שאלה (שאילתא עג אות י) מדברי השאילתות (שם) והרי"ף והרא"ש (סי' ו) שלמדו את הדין של צירוף סל מהדרשה מהפסוק 'והיה באכלכם מלחם הארץ', הרי שזה נלמד מפסוק, וכן מוכח מהראשונים (הובאו להלן בקמץ) שסוברים שדין צירוף סל נאמר אף לענין מוקף. **לז. לעיל** (ע"ב בענין 'צירוף סל הרי"ף והרא"ש סייעום בין דברי רבי אליעזר במשנה שמועיל צירוף סל') הובא שהרא"ש סובר שגם שיטת הרי"ף היא כרש"י. **לח. שכתב** בדעת רבי אליעזר במשנה שלא יקרא לה שם עד שתאפה, שאחר האפיה, יצרף את כל הככרות בסל כדי להפריש חלה, ומבואר מדבריו שאפילו אם בשעת הלישה היה שיעור חלה, מכל מקום צריך להפריש חלה על ידי צירוף סל. וכן הוכיחו התוספות (להלן מו: ד"ה הוסיל - הרא"ש) והרא"ש (סי' ו) מדברי רש"י. אמנם בהעמק שאלה (שאילתא עג אות י) כתב, שיש לומר שרש"י גם סובר שאם בשעת הלישה היה שיעור חלה כבר התחייבה העיסה בחלה ושוב אין צריך צירוף סל כדי להתחייב בחלה, ומה שכתב שיצרף את העיסות בסל, משום שעיקר מצות חלה הוא רק בשעה שחל חיוב חלה, ורבי אליעזר סובר שגם בשעה שהוא נעשה לחם, דהיינו בשעה ששמים את הלחם בסל שהוא גמר מלאכת הלחם הוא גם שעת חיוב לחלה, ולפי זה רש"י הצריך לרדות לתוך הסל כדי שבשעת הרדייה יהיה שעת חיוב לחלה, ויקיים מצות חלה בשעת החיוב חלה, ולא כדי שיהיה שיעור לחלה. **לט. תוספות** (להלן מו: ד"ה הוסיל), ראי"ש (סי' ו), ריטב"א (להלן מו. ד"ה והא), מאירי (שם ד"ה ר'), ומהר"ם חלאווה (ד"ה תניא). **מ. כן** הוכיחו התוספות והרא"ש והמאירי. **מא. הוכחת** הריב"א שהובאה בהגהות אשר"י. **מב. הוכחת** הריב"א שהובאה בהגהות אשר"י. **מג. וברא"ש** (סי' ו) גם הצריך לתרום מן המוקף, ובהגה"ה מכת"י הביא דברי הר"י שכיון שצריך לתרום מן המוקף, לכן צריך שיגעו זה בזה. וכתב, שבחלת חוצה לארץ אין צריך שיגעו הככרות שאין צריך מוקף שהרי מותר לאכול ואחר כך להפריש, ומסיים וצריך עיון בביצה. ועיין ט"ז (או"ח סי' תמז סק"ה) שהקשה סתירה מדברי הרא"ש שהצריך להפריש מן המוקף, למה שכתב בביצה (פ"ק סי' יג) שבחלת חוצה לארץ אין צריך להפריש מן המוקף, ותירץ, שהרא"ש כאן שהצריך מוקף דיבר בחלת ארץ ישראל, כמו שדיבר התנא של המשנה. עוד תירץ, שרק בעיסה אחת יכול לתרום בחוצה לארץ שלא מן המוקף, אבל בשתי עיסות שתורם מאחת על חברתה צריך לתרום מן המוקף, וכאן דיבר הרא"ש בשתי עיסות שרוצה להפריש מאחת על חברתה. **מד. תוספות** (נדה ז. ד"ה ר' אליעזר). **מה. וכן** כתב הרמב"ם בפירוש המשניות (חלה שם), שלדעת רבי אליעזר לא צריך אף נגיעה. **מו. הרי** שתי העיסות צריכות להיות מחוברות, שצריך להפריש מן המוקף, ואין יכול לחברם כדי שהעיסה הטהורה לא תיטמא. **מז. ופחות** מכביצה אינה מטמאה טומאת אוכלין. **מח. לעיל** בענין 'שיטת היראים שצירוף סל נאמר רק לחומרא' הובא הוכיח מזה, שדין צירוף סל נאמר רק לחומרא ולא לקולא. **מט. וכן** כתב בתוספות רבינו פרץ (ד"ה שם). **נ. וכן** כתב הסמ"ג (עשין קמט), וכתב, שרק אם מקפיד על תערובתם צריך שהככרות יגעו זו בזו, וכמו שהובא להלן בשם הר"ש. והסמ"ק (מצוה רמו) גם כתב שצריך שהככרות יגעו זו בזו, שכתב בביאור מחלוקת תנא קמא ורבי אליעזר 'והכי פירושו תנא קמא בעי נשיכה והוא אומר דאפילו בנשיכה דסל סגי דהיינו נגיעה'. כלומר, שבסל הלא לא שייכת נשיכה, וכיון שסובר רבי אליעזר שמועילה נשיכה גם בסל, כוונתו היא שצריך נגיעה. [ונראה מדבריו שכתב כן לפי רבי חנינא, ולפי רבי יהושע בן לוי צריך נשיכה בתנור]. **נא. שם** מדייק רב כהנא את המשנה (חגיגה כ:) האומרת, שכלי מצרף מה שבתוכו לקודש, שמאחר שכתוב 'מצרף' ולא מחבר אף אם אינם נוגעים הוא מצרף. **נב. והוסיף** הר"ש, שאף שלרבי יהושע בן לוי הסובר שלדעת רבי אליעזר צריך נשיכה, קשה דיוק זה שנקט לשון 'מצרפן' ומשמע שלא צריך נגיעה, אפשר שהוא למד כבני רבי חייא שלא דייקו דיוק זה במנחות (שם). אבל על המפרשים שאף לדעת רבי אליעזר צריך נגיעה, יש להקשות שהרי הלכה כרב כהנא בגמרא חגיגה (שם) שדייק מלשון מצרף שאין צריך נגיעה. **נג. וכן** תירץ התוספות רבינו פרץ בתירוצו השני (ד"ה פסקו). וכן דעת רבינו יצחק (הו"ד בקמ"ג עשין קמט והגהות סמ"ק מצוה רמו הגהה ו) וגליון התוספות (נדה ז. ד"ה ומקפת). **נד. כשהיא** ראשון לטומאה ולא כשהיא שני לטומאה. **נה. כמבואר** בר"ש במעשר שני (פ"ג מ"ג). ובפירוש הרא"ש (חלה שם) הוסיף, שדברים שאינו מקפיד על תערובתם אפילו אויר הבית מצרפם. וסיים הר"ש 'ולא הזכיר כאן צירוף כלי אלא לאשמועינן דאפילו כלי אין מועיל בדבר שמקפיד על תערובתו'. וצריך עיון, שהזכיר כלי להשמיע שהכלי מצרף לענין שיחול שיעור חלה בעיסה. ועוד, איך משמע שלא מועיל כלי בדבר שמקפיד על תערובתו, והרי המשנה דיברה כשאינו מקפיד על תערובתו.

שאז צריך דווקא שיגעו, לבין היכן שאינו מקפיד על הככרות, שאז אין צריך נגיעה.

ומכל השיטות הנ"ל משמע שלפי רבי אליעזר נגיעה לבד שלא בסל אינה מצרפת[ני], אבל שיטת **המאירי** בחלה (פ"ג מ"ד ד"ה ומ), שלפי רבי אליעזר גם נגיעה מצרפת בלא סל, וגם סל מצרף בלא נגיעה, וגם תנור מצרף, וגם נשיכה מצרפת.

האם הסל מצרף רק כשהיה בדעתו לצרף

שם. תוספות רבינו פרץ (ד"ה פסק, הרמתון) **תמה**, שמעשים בכל יום שמצרפים בסל ואין מפרישים חלה. **ותירץ בשם רבינו יחיאל**, שאין הסל מצרף אלא אם נתן את הככרות בסל על מנת לצרפם.

אולם מדברי הרבה **ראשונים**[נז] משמע שהסל מצרף אפילו אם לא נתן את הככרות לסל על מנת לצרפם.

איך מועיל צירוף סל, והרי בשעת הגלגול היתה העיסה פטורה מחלה

שם. בתורת זרעים (חלה פ"ג מ"ד) **הקשה**, איך מועיל צירוף סל לחייב בחלה, והרי בשעת הגלגול היתה העיסה פטורה, ועיסה שהיתה פטורה בשעת הגלגול, שוב לא חל עליה חיוב חלה, כמו בעיסה של גוי שנתגייר אחר הגלגול (שם פ"ג מ"ו) או עיסה שהיתה של הקדש (שם מ"ג) עד אחר הגלגול, שפטורה מחלה, כיון שבשעת הגלגול היתה פטורה. **וכן הקשה המשנה ראשונה** (שם) על שיטת תנא קמא (הובא להלן בפסוק) שעיסות שנושכות מצטרפות לחלה, והרי בשעת הגלגול היו פטורות[נח].

ותירץ, שעיסה של גוי והקדש, היא בת חיוב חלה, שהיא עיסה רגילה, אלא שיש פטור ממקום אחר, כיון שהעיסה אינה של ישראל, ובזה שייך לומר שכיון שאחר שהעיסה היא כבר בת חיוב חלה, חל עליה פטור מחלה, שוב אין העיסה מתחייבת, אבל עיסה שאין בה שיעור, מעולם לא היתה בת חיוב חלה, ואם אחר כך מצטרפות הככרות לשיעור חלה, עכשיו נעשות העיסות בנות חיוב לחלה, ולא שייך לומר שכבר נפטרו בשעת הגלגול, כיון שמשעה שחל על העיסה חיוב חלה, מעולם לא נפטרה מחיוב חלה, ובשעת הגלגול לא היו העיסות בנות חיוב כלל.

וכעין זה תירצו **החלת לחם** (מי' ה פ"ק לג) **והתורת זרעים**, שעיסה שהיא פחות מהשיעור, אין לה תורת עיסה כלל לענין חלה, שלענין חלה נאמר 'ראשית עריסותיכם', דהיינו כעיסת המדבר שהיה בה שיעור חמשת רבעים, וכל שאין בה שיעור הרי היא כאילו לא לשו כלל את העיסה, ורק בשעה שהככרות מצטרפות לשיעור חלה חל עליהם שם עיסה, והיא שעת הלישה, ואין זה כעיסה של גר והקדש שהם נחשבות עיסה מעיקרא שלשו אותם, וכיון שהיו פטורות בשעת הלישה שוב אינן מתחייבות.

ובאבני נזר (שו"ת, יו"ד סי' תלג אות ג) **מבואר שלפי הרא"ש** (שו"ת, כלל ג סי' יד, הובא לעיל בענין 'מה הדין בעיסה שהיה בה פחות מחמשת רבעים ונתפחה' וכו') **ההסבר הוא** כנ"ל שלפני שהיה בעיסה שיעור, מעולם לא חל חיוב חלה, ואין זה כעיסה שנפטרה בשעת הגלגול. **אבל לפי הרשב"א** (שו"ת, ח"ו סי' תפא, הובא לעיל שם), עיסה שאין בה שיעור גם נחשבת שהיתה פטורה בשעת חיובה, והטעם שאם צירפו בסל עוד ככרות, היא מתחייבת בחלה, משום שהצירוף הוא כאילו היתה כאן לישה מחודשת, כיון שהחיוב הוא על ידי שנעשה שינוי בעיסה ממקום אחר, שצירפו לה עוד ככרות[ניט].

מהמשנה בחלה משמע שרק תנא קמא מצריך נשיכה וקשה על רבי יהושע בן לוי שסובר שגם רבי אליעזר מצריך נשיכה

א"ל והא איתמר עלה אמר רבי יהושע בן לוי לא שנו אלא ככרות של בבל שנושכות זו מזו אבל כעכו"ם לא. הקשו **הראשונים**[סא], שמהמשנה בחלה (פ"ג מ"ד) משמע שרבי אליעזר לא מצריך שהככרות ישכו זו מזו, ששיטת תנא קמא, שהעושה עיסתו קבים ונגעו זו בזו פטורים מן החלה עד שישוכו, ועל זה הביאה המשנה 'רבי אליעזר אומר אף הרודה ונותן לסל הסל מצרפן לחלה', ומבואר מזה שרבי אליעזר לא מצריך שישכו זו מזו, ומסתפק בצירוף סל[סב].

ותירצו, שלא גורסים בדברי רבי אליעזר 'אף הרודה' וכו' אלא גורסים 'הרודה' וכו', ולפי זה רבי אליעזר מצריך מלבד הנשיכה גם צירוף סל[סג].

ויש שתירצו[סד] עוד, לפי הגירסא 'אף הרודה' וכו', שהמחלוקת של תנא קמא ורבי אליעזר היא האם מועילה נשיכה אחר האפיה, דעת תנא קמא שהנשיכה מועילה רק בעודה עיסה, לפי שהיא עדיין ראויה להתחבר לעיסה אחת[סה], ודעת רבי אליעזר שהנשיכה מועילה אפילו בתנור או בסל[סו].

והוסיף התוספי הרא"ש (נדה ח. ד"ה ר' אליעזר), שמדברי רבי יוחנן בירושלמי (חלה פ"ג ה"ג) מוכח, ששייכת נשיכה גם בזמן האפיה כשהם בתנור וגם לאחריה כשהם בסל, שהירושלמי מביא מחלוקת הברייתות, האם מועיל הצירוף רק בתנור אבל הסל אינו מצרף, או שהצירוף מועיל רק בסל אבל התנור אינו מצרף. ומסקנת הירושלמי בשם רבי יוחנן, שאם הם נושכים זה את זה גם התנור וגם הסל מצרפים, ואם אינם נושכים לא התנור ולא הסל מצרפים, אם כן מבואר ששייכת נשיכה גם לאחר האפיה[סז].

ולהלן בענין 'ביאור שיטת הרמב"ם' וכו' הובא עוד פירוש **מהכסף משנה בדברי** רבי יהושע בן לוי, שגם לפי רבי יהושע בן לוי לא צריך נשיכה, אלא צריך שהככרות יהיו ראויים לנשיכה, דהיינו ככרות שהם עשויים כתבנית, אבל ככרות עגולות אינם ראויות לנשיכה, ולפי זה אפשר לגרוס במשנה 'אף', שלפי תנא קמא צריך נשיכה, ורבי אליעזר סובר שלא צריך נשיכה אלא צירוף סל, ונחלקו רבי חנינא ורבי יהושע בן לוי האם לפי רבי אליעזר צריך שהככרות יהיו ראויים לנשיכה.

איך צריכים לנהוג למעשה בטבלא שאין לה לבזבז

בעי ר' ירמיה טבלא שאין לה לבזבזין מהו תוך כלי בעינן והא ליכא או דילמא אויר כלי בעינן והא איכא תיקו. הרשב"א (פסקי תלה סוף סעי' ג) **פסק**, שכיון שיש ספק מה הדין בטבלא שאין לבזבז, לכן בחלת חוץ לארץ שהיא מדרבנן פוסקים לקולא, ואין הטבלא שאין לה לבזבז מצרפת לחלה, אבל חלת ארץ ישראל שחיובה מדאורייתא מחמירים בספיקה, ואפילו טבלא שאין לה לבזבז מצרפת לחלה, שספיקא דאורייתא לחומרא, ומסתפק שמא גם בארץ ישראל בזמן הזה שחיובה חלה הוא רק מדרבנן, אין צריך להפריש אם הככרות הצטרפו בטבלא שאין לה לבזבז. **והש"ך** (סי' שכה סק"ג) **פסק** שבזמן הזה אפילו בארץ ישראל אין צריך להפריש אם הככרות הצטרפו בטבלא שאין לה לבזבז. **והמאירי** (חלה פ"ג מ"ג) **פסק** שאפילו בחוצה לארץ יש להפריש מספק.

נו. **ולהלן** בענין 'ביאור שיטת הרמב"ם שאם הככרות נושכות הם מצטרפות לחלה אפילו שאינם בסל' הובא שהרשב"א והרמב"ם נחלקו האם כשהככרות אינם בסל הם מצטרפות על ידי נשיכה. ועל כל פנים על ידי נגיעה אינם מצטרפות. נז. **ראה** אוצר מפרשי התלמוד חלה (פ"ג מ"ד הערה 84). **נח. בתוספות** אנשי שם (שם) הביא בשם ההון עשיר, שרק אם היתה דעתו בשעה שלש את העיסה לצרף את העיסות על ידי הנשיכה או הסל, הם מצטרפות, אבל אם לא היה בדעתו בשעת לישה לצרפם בסל, שוב אינם מצטרפות מפני שבשעת הגלגול היו פטורות. ולדבריו מיושבת קושיית המשנה ראשונה. אבל בפתחא זוטא (כלל ה אות ג) האריך להוכיח לא כן, אלא שהסל והנשיכה מצרפות אפילו אם לא היה בדעתו בשעת הלישה לצרפם. וראה עוד מה שכתב בזה במור וקציעה (סי' תנו). **נט. ראה** בדרך אמונה (כיכורים פ"ו הט"ו ביאור ההלכה ד"ה וכמה) שהאריך בביאור דברי הרשב"א. **ס. רש"י** (ד"ה אלא) פירש שהיינו ארוכים וקצרים [נראה שהיינו צרים] ואינם נושכות זו מזו. והשאילתות (פרשת לו סוף שמיני עג) גרס 'בעבין'. וביאור דבריו, שככרות של בבל בלילתם רכה, אבל בבלילה עבה אינו נדבק. וביאור זה ביאר הפני משה בדברי הירושלמי (חלה פ"ג ה"ג). והערוך (ערך טרם) מפרש כעבין היינו עגולות. וראה מקורות וציונים (כיכורים פ"ו הט"ז) שבדברי הרמב"ם בפירוש המשנה (ידיס פ"ח מ"ה) מבואר כפירוש הערוך. **סא. תוספות** (ד"ה לפ), **ר"ש** (חלה פ"ג מ"ד), תוספות רבינו פרץ (ד"ה לפ), **ותוספי הרא"ש** (נדה ח. ד"ה ר' אליעזר). **סב. השפת אמת** (ד"ה והפ) **תירץ**, שיש שני סוגי נשיכות, יש נשיכה גמורה שאם מפרישים ככר מחבירו ניטל קצת מהככר, אבל ככרות של בבל הם נדבקות קצת בתנור, אבל אם מפרישים ככר מחבירו לא ניטל מהככר, ולפי זה תנא קמא הצריך נשיכה ממש, ולפי רבי אליעזר לא צריך נשיכה ממש, אבל צריך נשיכה כעין ככרות של בבל, וגם צירוף סל. [וצריך עיון, שמבואר בגמרא שגם ככרות של בבל נושכות זו מזו]. **סג. וכתב** הביאור הגר"א (יו"ד סי' שכה אות ג), שלפי זה צריך לומר שרבי חנינא סובר שרבי אליעזר חולק על תנא קמא וסובר שנשיכה אינה מועלת אלא צירוף סל, [שלא יתכן לומר שרק רבי יהושע בן לוי לא גורס במשנה 'אף'], שרבי יהושע בן לוי מפרש שרבי אליעזר בא להקל, ולהוסיף על תנא קמא שסובר שדי בנשיכה כדי לחייב, ורבי אליעזר סובר שלא די בנשיכה אלא צריך גם צירוף סל, ורבי חנינא מפרש, שרבי אליעזר לא בא להקל, ולהוסיף על תנא קמא, אלא לפי תנא קמא רק הנשיכה מצרפת, ולפי רבי אליעזר רק הסל מצרף. ולפי זה להלכה שפוסקים כרבי חנינא רק הסל מצרף ואין הנשיכה מצרפת. אולם בדברי הרמב"ם (הובא להלן בענין 'ביאור שיטת הרמב"ם שמס הככרות נושכות הם מצטרפות לחלה אפילו שאינם בסל') מבואר שלפי רבי אליעזר גם הסל מצרף וגם הנשיכה מצרפת. וראה שם שנחלקו הרשב"א והכסף משנה והביאור הגר"א בביאור דבר הרמב"ם. **סד. ר"ש**, תוספות רבינו פרץ, ותוספי הרא"ש (שם). **סה. הקשה** השפת אמת (ד"ה והפ), שלפי זה לא מובן מה הקשה אביי לרב יוסף איך הנשים לשות קפיזא קפיזא הרי הם מפקיעות ממצות חלה, והוצרך רב יוסף לתרץ שהם נוהגות כרבי אליעזר, והרי הם יכולות לנהוג אפילו כדעת תנא קמא, ויעשו שהככרות ישכו זו מזו כבר בעודם עיסה. [אמנם לעיל בענין 'הטעם שאסור ללוש עיסות גדולות בפסח' הובא בשם רבי יצחק ב"ר יהודה שהתנורים שלהם היו קטנים, ולכן היו לשים עיסה קטנה ואופים אותה מיד בתנור, ורק אחר כך היו לשים עיסה אחרת, ואם כן אי אפשר לצרפם בעודם עיסה על ידי נשיכה, אבל לפי הראשונים שנחלקו עליו יש מקום לקושיית השפת אמת, ויש לעיין האם לדבריהם היו אופים כל עיסה מיד אחר הלישה או שהיו ממתינים אחרי שלשו את כל העיסות, וזה תלוי במחלוקת ראשונים (הובא לעיל בענין 'הסם הסל מצרף כשנתן סם הככרות בסל מיד כשהוציאום מהתנור'), שיש מי שסובר שהסל מצרף רק אם הככרות חמים, ולפי זה, משמע שהיו אופים את כל העיסות ביחד ורודים אותם לסל]. **סו. האור זרוע** (מ"ק סי' רכו) מפרש, שלפי תנא קמא הנשיכה צריכה להיות דווקא בתנור, שאז הככרות נדבקות יפה, אבל בסל אין הנשיכה מצרפת כיון שאין הככרות נדבקות יפה, ורבי אליעזר חולק ואומר שגם בסל הנשיכה מצרפת, ולפי רבי חנינא אפילו בלי נשיכה, ולפי רבי יהושע בן לוי דווקא אם היה נשיכה בתנור, אלא שלדעת תנא קמא לא מועילה נשיכה בתנור רק אם אחר כך רדה את זה מיד לסל, ולפי רבי יהושע בן לוי אפילו אם רדה לחוץ, ורק אחר כך נתן לסל, הסל מצרף. **סז. והוסיף** רבי יוחנן לבאר, שהמשנה אומרת את דינה על ככרות של בבל. [לא כמסקנת הבבלי], **וביאר הפני משה** (ד"ה מתניתא) שהוקשה לרבי יוחנן מה שכתבה המשנה דין זה בלשון סתם, ולא כתבה שהוא דווקא אם הככרות נושכות. ולכן ביאר, שהמשנה דיברה על ככרות של בבל שהם רכות, ומן הסתם כשמניחים אותם בסל הם נדבקות ונושכות זו מזו. ולהלן בהערות בענין 'ביאור שיטת הרמב"ם' וכו' הובא שהכסף משנה סובר שלא שייך שהככרות ישכו זו מזו לאחר האפיה. וראה לעיל בענין 'האם צירוף סל מועיל גם לגבי דין מוקף והאם צירוף סל מועיל בלא נגיעה' שהסמ"ק סובר שהנשיכה שלאחר אפיה הכוונה לנגיעה.

לענין צירוף כלי לקודש כלי שאין לו תוך אינו מצרף ומדוע לענין חלה הוא ספק בגמרא

שם. הקשה **הטורי אבן** (מגיגה כ. ד"ה דמורייתא), **שבחגיגה** (שם) מבואר לענין צירוף כלי שנאמר בקודשסח, שרק כלי שיש לו תוך מצרף, ומדוע לענין חלה, הגמרא מסתפקת שמא מועיל אפילו כלי שאין לו תוך. **ובמנחת שלמה** (סו"ס, ס"ק ס' תירץ, שאין לדמות צירוף כלי שנאמר לענין קודש, שהצירוף הוא כאילו כל החתיכות הן חתיכה אחת, לצירוף סל שנאמר לענין חלה, שהצירוף לא מחשיב את כל הככרות כאילו הם ככר אחד, אלא שהצירוף הוא רק לענין שיש כאן שיעור ציול חמשת רבעים, ובזה מסתפקת הגמרא שאפשר שגם כלי שאין לו תוך מצרף**סט**.

מה הדין בכלי שיש לו תוך והככר או מקצת מהככר למעלה משפת הכלי

שם. כתב **הסמ"ג** (עשין קמח) שכשנותנים את כל המצות בכלי אחד כדי שיצטרפו לשיעור חלה, צריך להיזהר שלא יהיה שום מצה או עיסה למעלה משפת הכלי, שהרי מבואר בסוגיין שאפשר שרק תוך הכלי מצרף. והביא שרבי יצחק בר אברהם חולק וסובר שהאיבעיא של הגמרא היתה רק בטבלא שאין לה לבזבז, אבל אם יש לה לבזבז, אפילו אם הככרות יוצאות חוץ ללבזבז מצטרפות להתחייב בחלה, שאויר הכלי מצרף לחלה**ע**.

וכן הוא **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה נעי) שבתחילה הביא שאם הככרות גבוהות משפת הכלי צריך לפרוס מפה עליהם כדי שיצטרפו לחלה. והביא **שרבינו יחיאל** כתב, שאפילו אם הככרות הם למעלה משפת הכלי מצטרפות לחלה כמו שאויר הבית מצרף לחלה.

והרמ"א (יו"ד סי' צכה ס"ו) פסק, שמה שלמעלה משפת הכלי לא מצטרף, וצריך להיזהר שלא יהיה שום ככר או עיסה שהיא למעלה לגמרי משפת הכלי. **ומבואר בט"ז** (שם סק"נ) שלפי הרמ"א וכן לפי **הבית יוסף** (שם ס"ו ד"ה ומ"ש ולכן) מבואר שאם חלק מהככר הוא בתוך אויר הכלי הכלי מצרף את כל הככר, ולא צריך שכל הככר יהיה למטה שפת הכלי, אבל מלשון **הטור** 'לכן כשמצרפן בכלי צריך שלא יצא ממנו שום דבר למעלה מדופני הכלי' משמע שכל הככר צריך להיות למטה משפת הכלי. וכתב הט"ז, שנראה כדברי הבית יוסף והרמ"א, שכמו שמצאנו בצירוף עיסות על ידי נשיכה, שדי שמקצת העיסה נושכת בחברתה, כמו כן לענין צירוף סל די שמקצת הככר שמצטרף הוא למטה משפת הכלי, ובזה מצטרף כל הככר לככרות שבכלי. **וכן כתב בביאור הגר"א** (שם ז), והוסיף, שלשיטת הסמ"ג [בשם ריב"א] בטבלא שיש לה לבזבז אפילו אם כל הככר הוא חוץ ללבזבז הכלי מצרפו.

לשיטת רבי אליעזר האם רק סל מצרף ולא תנור, ולשיטת רבי יהושע האם רק תנור מצרף ולא סל

תניא ר' אליעזר אומר הסל מצרפן ר' יהושע אומר תנור מצרפן וכו'. יש כמה דרכים **בראשונים** במחלוקת רבי יהושע ורבי אליעזר. יש סוברים שלפי רבי יהושע רק תנור מצרף, ולפי רבי אליעזר גם תנור מצרף וגם הסל מצרף. ויש סוברים שלפי רבי יהושע רק תנור מצרף ולפי רבי אליעזר רק סל מצרף. ויש סוברים שלפי רבי יהושע גם תנור וגם סל מצרפים, ולפי רבי אליעזר רק סל מצרף ולא תנור. וכמו שיתבאר.

כתב רש"י (ד"ה תנור), 'אף תנור מצרפן אף על פי שלא נתנן לסל', ומבואר מדבריו שדעת רבי יהושע שגם התנור מצרף, אבל גם הסל מצרף לחלה, ולפי זה צריך לומר שרבי אליעזר שחולק על רבי יהושע סובר שרק הסל מצרף ולא התנור.

ובהגהות הגר"א (אות ג) הביא שהירושלמי (חלה פ"ג ה"ג) מפרש שלפי רבי יהושע רק התנור מצרף, ולא הסל. ולא כדעת רש"י שלפי רבי יהושע גם התנור וגם הסל מצרפים. וכוונת הגר"א לדברי הירושלמי 'אית תניי תני הסל מצטרף ואין התנור מצרף, ואית תניי תני התנור מצרף ואין הסל מצרף'. והגר"א מפרש שמה שהובא בירושלמי שיש סוברים שהתנור מצרף ולא הסל היינו שיטת רבי יהושע, ומבואר מזה שלפי רבי יהושע אין הסל מצרף. וכדבריו מבואר **בר"ש** (חלה פ"ג מ"ד) שהמחלוקת תנאים שהובאה בירושלמי היא המחלוקת של רבי אליעזר ורבי יהושע, ונמצא לפי זה שלפי רבי אליעזר רק הסל מצרף, ולפי רבי יהושע רק התנור מצרף**עא**.

ובמראה הפנים (שם) מפרש, שלפי רש"י הברייתא שהובאה בירושלמי שהתנור מצרף ולא הסל, היא שיטה שלישית, ואינה סוברת כרבי יהושע, שלפי רבי יהושע גם התנור וגם הסל מצרפים. ומבאר, שהטעם שרש"י הוצרך לומר שלפי רבי יהושע גם הסל מצרף לחלה, משום שאם התנור מצרף, כל שכן שהסל מצרף, ששעת ההפרשה היא כשהככרות בסל, ולא כשהם בתנור, ואם בשעה שהככרות בתנור שעדיין לא הגיעה שעת ההפרשה התנור מצרפן, כל שכן כשהככרות בסל, שהם ביחד בשעת ההפרשה, הם מצטרפות לחלה**עב**.

ויש ראשוניםעג שסוברים להיפך מדעת רש"י, שלרבי אליעזר גם תנור וגם סל מצרפים, ולרבי יהושע רק תנור מצרף**עד**. **ומבאר רבינו דוד** (ד"ה ר'), שחיוב חלה חל בשעת הלישה, כלשון הפסוק 'ראשית עריסותיכם', אלא שרבי אליעזר לומד מהפסוק 'והיה באכלכם מלחם הארץ' שגם בשעה שהעיסה נעשית לחם יכול לחול חיוב חלה, ורבי יהושע סובר שהזמן שנעשה לחם הוא בתנור, ולכן בתנור יכול לחול חיוב חלה, אבל הסל לא גומר כלום, ורבי אליעזר סובר שגם הסל גומר את עשיית הפת, שעל ידי חיבור הככרות בסל הן משביחות, וכל שכן שהתנור מצרף, שהוא יותר קרוב ללישה**עה**.

ביאור השיטות שרק סל מצרף ולא תנור

יש כמה דרכים בביאור השיטות שהסל מצרף ולא התנור**עו**:

א. הרדב"ז (פיהורים פ"ו הט"ז) ביאר, שצירוף סל נלמד מהפסוק 'והיה באכלכם מלחם הארץ', ורק משעה שהלחם בסל הוא נחשב לחם, ולא כשהוא בתנור, ולכן אין התנור מצרף. ואף שגם העיסות מצטרפות לחלה אפילו שאינם לחם, שם הצירוף על ידי שהם נושכות זו מזו, אבל צירוף סל שהוא לא על ידי נשיכה, נלמד מ'והיה באכלכם מלחם הארץ', ולכן צריך שהצירוף יהיה כשהם לחם, דהיינו כשהככרות כבר בסל**עז**.

ב. הדעת קדושים (סי' צכה ס"ק) ביאר, שהתנור לא מצרף משום שהתנור פתוח מלמעלה. **ותמה עליו המקדש מעט** (שם סק"ד), שאם כן אם יסתום את פי התנור בטיט או בדף גם התנור יצרף, ולא הזכירו הפוסקים דבר זה.

ג. המקדש מעט (שם) ביאר, שהתנור לא מצרף, משום שהוא מחובר לקרקע, ואינו נחשב כלי.

ד. בדרך אמונה (פיהורים פ"ו הט"ז ביאור ההלכה ד"ה ומין) ביאר, שהתנור אינו מצרף משום שלא נותנים את הפת לתנור על מנת שיהיה בתוכו, אלא נותנים אותו לתנור רק כדי לאפותו ולהוציאו אחר כך, ולכן אין התנור מצרף ורק הסל מצרף כי נותנים את הככרות לסל כדי שישהו בתוכו**עח**. ולפי זה כתב, שאם יתן את הככרות לתנור לאחר האפיה על מנת לצרפם לחלה, גם התנור יצרף, וכן אם השהה את הפת בתנור אחר האפיה למשך זמן, התנור יצרף. וכן להיפך, אם יתן את הככרות בסל שלא על מנת שישהו בתוכו, אלא רק על מנת להעבירם ממקום למקום, הסל לא יצרף, כמו שהתנור לא מצרף, ומכל מקום אם נתנו בסל על מנת להפריש חלה הסל מצרף, שהרי רצונו שיהיו שם בשעת ההפרשה**עט**.

ביאור שיטת רבן שמעון בן גמליאל

רבן שמעון בן גמליאל אומר ככרות של בבל שנושכות זו מזו מצטרפות.

כתב **הרשב"א** (פסקי חלה שער ג), שלפי רבן שמעון בן גמליאל רק אם העיסות נושכות הם מצטרפות לחלה, ורבן שמעון בן גמליאל מיקל יותר מרבי אליעזר

סח. שאם יש כמה חתיכות של קודש בכלי אחד, ונגעה טומאה בחתיכה אחת, נטמאו כל החתיכות.

סט. הובא לעיל בענין 'צירוף סל שנאמר לענין חלה לא קשור לצירוף כלי שנאמר לענין קודש' באריכות. **ע. אף** שמבואר במנחות (ג.) שהכלי מקדש רק את מה שבתוכו ולא את הגודש, מכל מקום לענין חלה הוא כאויר בית שמצרף לחלה, כמו שמבואר בירושלמי בשמעתין. [וצ"ע, שהירושלמי כתב כן היכן שלא צריך כלי לצרף, כגון שבכל עיסה היה שיעור להתחייב בחלה, וצריך את צירוף הבית רק לענין מוקף, אבל אם צריך צירוף כלי, אין אויר הבית מצרף עד שיהיו בכלי].

עא. וכן כתב הכסף משנה (פיהורים פ"ו הט"ז) בשיטת הרמב"ם שפסק שסל מצרף ולא תנור. **עב. בדברי** המראה הפנים מבואר שיותר מסתבר שהסל מצרף מהתנור משום ששעת ההפרשה היא כשהככרות בסל. וראה להלן בסמוך טעמים אחרים מדוע יש סברא שרק הסל יצרף ולא התנור. **עג. שאילתות** (שמיני ענג), **רמב"ן** (הלכות חלה, דף קח), **וריטב"א** (ד"ה דתניא). **וכן הוא ברשב"א** (פסקי חלה שער ג אות ו), אלא שהוא מסתפק בדבר זה, משום שלפי הירושלמי משמע שיש מי שסובר שרק הסל מצרף ולא התנור, ולכן פסק בארץ ישראל גם התנור וגם הסל מצרפים, ובחוצה לארץ רק הסל מצרף, והקשה על **הרמב"ם** (פיהורים פ"ו הט"ז) שלא חילק בין ארץ ישראל לחוצה לארץ, ובשניהם פסק שרק הסל מצרף ולא התנור, וכתב עליו הרשב"א, 'ולא ידעתי מי הביאו לכך'. וכתב הכסף משנה על תמיהת הרשב"א 'גברא חזינא תיובתא לא חזינא', שהרמב"ם יפרש שמחלוקת התנאים שהובאה בירושלמי היא המחלוקת של רבי אליעזר ורבי יהושע, ולפי זה רבי אליעזר סובר שרק הסל מצרף ולא התנור. עוד כתב, שאפילו אם נסבור שיש לחלק בדין זה בין חלה דאורייתא לחלה דרבנן, מכל מקום בזמן הזה גם בארץ ישראל חיוב חלה הוא מדרבנן, ולכן לא חילק הרמב"ם בין חיוב דאורייתא לחיוב דרבנן. [וקושיית הרשב"א תמוהה, שהרי הוא בעצמו הביא מדברי הירושלמי כן, ומדוע הקשה על הרמב"ם, ומדוע הוא סובר שהוא ספק אחר שבירושלמי מבואר כן]. **עד. ולדבריהם** צריך לומר שהברייתא שהובאה בירושלמי שסוברת הסל מצרף ולא התנור, היא שיטה שלישית לא כרבי אליעזר ולא כרבי יהושע. **עה. בהעמק שאלה** (שאילתא עג אות ח) מבאר כעין זה, שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו מתי הוא גמר עשיית הלחם, רבי יהושע סובר שגמר עשיית הלחם הוא בתנור, ורבי אליעזר סובר שגמר מלאכת הלחם הוא בסל ששם הככרות מתקשות ונעשות ראויות לאכילה. וכעין זה ביאר הדברי מלכיאל (סו"ס, ח"ג סי' פ) שרבי אליעזר לומד מ'באכלכם' שהיינו בשעה שמכינים את הלחם לאכילה, ורבי יהושע סובר שהחיוב הוא כשנעשה לחם. **עו. שלכאורה** תמוה מדוע גרע התנור מסל, והלא התנור הוא גם כלי. **עז. כעין** זה מבואר במשאת משה (זרעים סי' מ), שהצירוף לשיעור חלה יכול להיות רק בשעה שחל חיוב חלה, ולכן בשעת הגלגול שהעיסה מתחייבת בחלה אם יש שיעור חל חיוב חלה, וכן בשעה שהעיסה נעשית לחם, יכול לחול חיוב חלה, שכן נלמד מהפסוק 'והיה באכלכם מלחם הארץ', שחיוב זה חל רק בשעה שהלחם ראוי לאכילה, כשהוא בסל, ולכן רק הסל מצרף ולא התנור, שרק בסל הלחם ראוי לאכילה. **עח. ראה** להלן בסמוך בשם רבינו משה מאימראן שכתב כעין סברא זו. **עט. ליל** בסמוך הובא בשם המראה הפנים עוד טעם מדוע יותר מסתבר שהסל יצרף ממה שהתנור יצרף, משום ששעת ההפרשה היא כשהככרות בסל, ולא כשהם בתנור. וראה באוצר מפרשי התלמוד חלה (פ"נ מ"ד עמודים שפט-שצ והערות) אריכות דברים בזה.

ורבי יהושע, ולדבריו אין התנור ואין הסל מצרפים לחלה[פ]. וכתב, שמדברי **הרמב"ם** (הובא להלן בסמוך) משמע לא כך, אלא שרבן שמעון גמליאל לא חולק על רבי אליעזר ורבי יהושע, שרבי אליעזר ורבי יהושע דיברו כשהככרות לא נשכו, ורבן שמעון בן גמליאל הוסיף שאם הככרות נשכו, אפילו אם אינם בסל הם מצטרפות לחלה, ורבי אליעזר ורבי יהושע לא חולקים עליו בדין זה[פא]. ומבואר ברשב"א שכין לפי פירושו ובין לפי פירוש הרמב"ם, רבן שמעון בן גמליאל סובר כמו תנא קמא של המשנה בחלה (פ"ג מ"ד) שאמר 'העושה עיסתו קבין ונגעו זה בזה פטורים מן החלה עד שישוכו', וכמו שנחלקו הרשב"א והרמב"ם בפירוש דברי רבן שמעון בן גמליאל כמו כן נחלקו בשיטת תנא קמא.

ובמראה הפנים (חלה פ"ג ה"ג) פירש, שלפי שיטת הרמב"ם, רבי שמעון בן גמליאל לא חולק על רבי אליעזר והוא גם סובר שצירוף סל מועיל אפילו אם הככרות לא נשכו זו מזו, אלא הוא חולק על רבי יהושע, שרבי יהושע סובר שהתנור מצרף, ועל זה אומר רבי שמעון בן גמליאל, שהרי אם הככרות נושכות לא צריך צירוף סל ותנור. ועוד, שלפירוש זה צריך לומר שלפי רבי יהושע בן לוי רבי שמעון בן גמליאל חולק על רבי אליעזר, שהרי לפי רבי אליעזר צריך גם צירוף סל וגם נשיכה ולפי רבי שמעון בן גמליאל די בנשיכה, וכיון שמצאנו שלפי רבי יהושע בן לוי רבי שמעון בן גמליאל חולק על רבי אליעזר, כמו כן יש לומר שאפילו לפי רבי חנינא רבי שמעון בן גמליאל חולק על רבי אליעזר, וסובר שהסל אינו מצרף, ולא כפירוש הרמב"ם שרבן שמעון בן גמליאל לא חולק אלא מוסיף שאם הככרות נושכות לא צריך צירוף סל או תנור.

והכסף משנה (בפירושו הראשון) **והגר"א** (יו"ד סי' שכה סוף ג) מפרשים שכוונת הרמב"ם שהככרות נשכו כבר לפני שהיו בסל[פז], ולפי זה כתב הגר"א, שהרמב"ם גורס בדברי רבי אליעזר 'אף הרודה ונותן בסל', ששיטת תנא קמא שהנשיכה מועילה רק בעודה עיסה, ולא בסל, ורבי אליעזר סובר שגם צירוף סל מועיל, ונחלקו רבי יהושע בן לוי ורבי חנינא בשיטת רבי אליעזר, שלפי רבי יהושע בן לוי רבי אליעזר מצריך דווקא נשיכה בסל, ולפי רבי חנינא צירוף סל מועיל אפילו בלא נשיכה, ונשיכה בעודה עיסה מועילה לפי כולם, שרבי אליעזר הוסיף על תנא קמא, אבל הוא גם סובר שנשיכה בעודה עיסה מצרפת כשיטת תנא קמא.

עוד כתב הכסף משנה, שיש לתרץ את דברי הרמב"ם אפילו אם נפרש שלפי הרמב"ם גם נשיכה בעודם ככרות מועילה אפילו בלי צירוף סל, שהרמב"ם מפרש שגם המשנה וגם הברייתא שהזכירה נשיכה, היינו נשיכה של הככרות כשנאפו, ולא הוזכר כלל במשנה נשיכה של העיסות, ודעת תנא קמא שצריך דווקא נשיכה של הככרות, ורבי אליעזר חולק וסובר שדי בצירוף סל, ובשיטת רבי אליעזר נחלקו רבי יהושע בן לוי ורבי חנינא האם רק בככרות של בבל די בצירוף סל, שרבי יהושע בן לוי סובר שרבי אליעזר סובר שרק בככרות של בבל מועיל צירוף סל, משום שהם עשויים כתבנית[פח], וככרות שעשויים כתבנית אם הם נדבקות בתנור, הוא דיבוק יפה, ולכן אף אם הם לא נדבקו בתנור, מצטרפות בסל, כיון שאם היו נדבקות בתנור היה דיבוקם יפה[פט]. ורבי חנינא חולק וסובר שאפילו כעבין שלא נדבקים יפה, סובר רבי אליעזר שמועיל צירוף סל, ורבי שמעון בן גמליאל חולק על רבי אליעזר וסובר שלא מועיל כלל צירוף סל אלא נשיכה של הככרות, וזו היא דעת תנא קמא, ולפי זה אם הככרות נשכו זו מזו לפי כולם מצטרפות להתחייב בחלה, ואם לא נשכו זו מזו לפי תנא קמא ורבי שמעון בן גמליאל לא מצטרפות לחלה, ולפי רבי אליעזר אם הוא נתן את כולם בסל הם מצטרפות לחלה, ולפי רבי יהושע בן לוי רק ככרות של בבל מצטרפות בסל אפילו שלא נשכו, והלכה כרבי חנינא שכל הככרות מצטרפות לחלה בסל. והרמב"ם פסק שאם הככרות נשכו זו מזו מצטרפות לחלה, משום שדין זה מוסכם על כל התנאים.

ביאור שיטת הרמב"ם שאם הככרות נושכות הם מצטרפות לחלה אפילו שאינם בסל

שם. כתב הרמב"ם (פיהמ"ש פ"ו ה"ז), 'היו הככרות נושכות זו בזו ונתקבץ מן הכל שיעור חלה חייבין בחלה אע"פ שאינן בסל'. **והרשב"א** הבין בשיטת הרמב"ם שכוונתו שהככרות נשכו לאחר האפיה, ואפילו שהם לא נשכו בעודם עיסה, וגם לא נתנו אותם בסל, מכל מקום כיון שהם נושכות הם מצטרפות לחלה[פג].

והקשה הרשב"א (פסקי חלה שער ג) שמדברי רבי יהושע בן לוי משמע שלא כדברי הרמב"ם, שרבי יהושע בן לוי סובר שלפי רבי אליעזר מלבד צירוף סל צריך גם שהככרות ישכו זו מזו, ולדבריו צריך לומר שתנא קמא שחולק על רבי אליעזר ואמר 'העושה עיסתו קבים ונגעו זה בזה, פטורים מן החלה עד שישוכו', היינו שצריך שישוכו דווקא בעודם עיסה[פד], ורבי אליעזר חולק שאם יש צירוף סל די שישוכו אחר האפייה, ומבואר מזה שנשיכה של ככרות שהם לא בסל, לא מצרפת[פה]. ורבי שמעון בן גמליאל שסובר שככרות שנושכות זו מזו מצטרפות, היינו אם הם נושכות בעודם עיסה, והוא מיקל יותר מרבי אליעזר ויותר מרבי יהושע, שהוא סובר שאין הסל מצרף ואין התנור מצרף אלא הנשיכה בעודה עיסה מצרפת, וכשיטת תנא קמא במשנה.

ותירץ הרשב"א, שדעת הרמב"ם שרבי שמעון בן גמליאל לא חולק על רבי אליעזר ורבי יהושע, שהם דיברו כשהככרות לא נושכות, ולכן הצריכו צירוף סל או תנור, ורבי שמעון בן גמליאל הוסיף שאם הככרות נושכות אפילו אם הם נושכות לאחר האפיה, לא צריך צירוף סל ותנור[פו], והרמב"ם פסק כרבי שמעון בן גמליאל. ומה שקשה על הרמב"ם שמדברי רבי אליעזר 'אף הרודה ונותן בסל' משמע שתנא קמא הצריך נשיכה בעודה עיסה, ורבי אליעזר חולק וסובר שדי בצירוף סל, יש לומר שהרמב"ם לא גרס בדברי רבי אליעזר 'אף הרודה ונותן לסל', אלא 'הרודה ונותן לסל', ולפי זה לפי תנא קמא כל נשיכה מועילה בין בעודה עיסה ובין בככרות, ורבי חנינא ורבי יהושע בן לוי חולקים

פ. **וכעין** זה כתב הרמב"ן בהלכות חלה (דף פ). פא. **להלן** בסמוך יתבאר בארוכה שיטת הרשב"א והרמב"ם. פב. **לעיל** בסמוך הובא בשם הדרך אמונה כעין סברא זו. ובמראה הפנים מבואר, שהטעם שתנור מצרף פחות מהסל משום ששעת ההפרשה היא בסל ולא בתנור. וראה לעיל בסמוך עוד טעמים לחלק בין תנור לסל. פג. **הכסף** משנה הקשה על זה, מה שייך נשיכה כשהככרות כבר אפויים. ועד הקשה מדוע הוצרך לפרש בדברי הרמב"ם שאפילו בעודם ככרות מועיל נשיכה, הרי אפשר לפרש שכוונת הרמב"ם שהם נשכו בשעת האפיה בתנור. וכתב הדרך אמונה (שם פיהמ"ש הלכה ד"ה היו), שמלשון הרמב"ם 'היו הככרות נושכות ונתקבץ מן הכל שיעור חלה חייבין בחלה, אע"פ שאינן בסל' משמע שהם נשכו לאחר האפיה, שהרמב"ם משמיענו שנשיכה הרי היא כצירוף סל, וכמו שצירוף סל הוא לאחר אפיה כמו כן הנשיכה היא לאחר אפיה. והכסף משנה סובר שדיוק זה אינו מוכרח, שכוונת הרמב"ם שאם כבר היה נשיכה בתנור, שוב אין צריך צירוף סל. אמנם מדברי הרמב"ם 'ונתקבץ מן הכל שיעור חלה' משמע שהוא לאחר אפיה, שמשמע שכוונתו שאפה וחזר ואפה, עד שנתקבץ מכולם שיעור חלה, כמו שכתב לענין צירוף סל (שם הט"ז) שאפה וחזר ואפה עד שהתקבץ שיעור חלה. ומה שהקשה הכסף משנה איך שייך נשיכה אחרי שהוציאו את הככרות מהתנור, יש לומר שמיד כשמוציאים את הככרות מהתנור, והם חמות שייך שישכו זו מזו. [ראה לעיל בענין 'מהמשנה בחלה משמע שרק תנא קמא מצריך נשיכה' וכו' שהובא בשם התוספי הרא"ש להוכיח מהירושלמי ששייך נשיכה אפילו בסל לאחר האפיה]. וכתב, שיש לומר שלכן הוצרך רש"י בנדה (מ. ד"ה הפנ) לומר, שצירוף סל הוא כשרודה מן התנור, משום שלפי רבי יהושע בן לוי סובר רבי אליעזר שהסל מצרף רק אם הככרות ישכו זו מזו, וזה שייך רק בפת חמה, ולכן פירש רש"י שמדובר מיד שהוא רודה מהתנור. וכן יש לפרש בדעת השאילתות (שאילתא ענ) שכתב ש'הרודה פת חמה לסל', שכתב כן משום שהביא שם את שיטת רבי יהושע בן לוי, ולכן הוצרך לומר שהפת חמה. וההעמק שאלה הוכיח מדברי רש"י והשאילתות הנ"ל שרק הרודה מהתנור לתוך הסל, הסל מצרף, ולפי מה שנתבאר אין להוכיח מדברי רש"י והשאילתות. פד. **ולכן** לא מוזכר בדברי תנא קמא 'ככרות' אלא 'העושה עיסתו', שרק בזה נאמר שהם מצטרפים על ידי הנשיכה. [ראה לעיל בענין 'מהמשנה בחלה משמע שרק תנא קמא מצריך נשיכה' וכו' שהובא בשם הראשונים לפרש כן את מחלוקת תנא קמא ורבי אליעזר]. פה. **אף** שאין הלכה כרבי יהושע בן לוי, היינו במה שסובר שלפי רבי אליעזר לא מועיל צירוף סל לבד לחייב בחלה, וצריך גם נשיכה, ולהלכה די בצירוף סל, אבל במה שסובר שנשיכה לאחר האפיה בלי צירוף סל לא מצרפת לחלה, בזה לא מצאנו חולק על דבריו. פו. **ובמראה הפנים** (חלה פ"ג ה"ג) פירש, שלפי שיטת הרמב"ם, רבי שמעון בן גמליאל לא חולק על רבי אליעזר והוא גם סובר שצירוף סל מועיל אפילו אם הככרות לא נשכו זו מזו, אלא הוא חולק על רבי יהושע, שרבי יהושע סובר שהתנור מצרף, ועל זה אומר רבי שמעון בן גמליאל שהתנור מצרף רק אם נשכו זו מזו, וכל זה כשלא היה צירוף סל, אבל אם היה צירוף סל לא צריך שהככרות ישכו זו לזו, ולדבריו צריך לומר שתנא קמא שחולק על רבי אליעזר ואמר 'העושה עיסתו קבים ונגעו זה בזה, פטורים מן החלה עד שישוכו', היינו שצריך שישוכו דווקא בעודם עיסה[פז], ורבי אליעזר חולק שאם יש צירוף סל די שישוכו אחר האפייה, ומבואר מזה שנשיכה של ככרות שהם לא בסל, לא מצרפת[פח]. ורבי שמעון בן גמליאל שסובר שככרות שנושכות זו מזו מצטרפות, היינו אם הם נושכות בעודם עיסה, והוא מיקל יותר מרבי אליעזר ויותר מרבי יהושע, שהוא סובר שאין הסל מצרף ואין התנור מצרף אלא הנשיכה בעודה עיסה מצרפת, וכשיטת תנא קמא במשנה. פז. **אלא** שבכסף משנה מבואר שהככרות נשכו בתנור, ובביאור הגר"א מבואר שהם נשכו כבר בעודם עיסה. [והכסף משנה יפרש כעין פירוש הגר"א, אלא שלפי הביאור הגר"א שיטת תנא קמא שרק נשיכה בעודה עיסה מצרפת, ולפי הכסף משנה גם נשיכה בתנור מצרפת, ובזה מודים כל התנאים]. פח. **נראה** שהכסף משנה מפרש 'כעבין' היינו עגול, כפירוש הערוך (ערך טרח), וככרות עגולות לא נדבקות יפה, אבל אם הם עשויים כתבנית הם מרובעות או בצורת מלבן, וכל הצדדים של הככר ישרות, והיא יכולה להידבק לככר הסמוכה לה לכל אורכה. וראה מקורות וציונים (שם) שבדברי הרמב"ם בפירוש המשנה (ידיס פ"ג מ"ה) מבואר שמפרש כפירוש הערוך. פט. **ולפי** זה תתיישב קושיית הראשונים (הובאה לעיל בענין 'מהמשנה בחלה משמע שרק תנא קמא מצריך נשיכה' וכו') שלפי רבי יהושע בן לוי לא מובן מדוע אמר רבי אליעזר 'אף הרודה' וכו' והרי הוא מחמיר יותר מתנא קמא, אבל לפי המבואר רבי אליעזר בא להוסיף על תנא קמא, שלפי תנא קמא צריך נשיכה ממש, ולפי רבי אליעזר אם היה צירוף סל לא צריך נשיכה ממש, אלא אם הככרות ראויות לנשיכה הם מצטרפות לשיעור חלה.

וכפי שנתבאר, שיטת הרמב"ם שלפי רבי אליעזר נשיכה מצרפת אפילו בלי סל, ולפי הרשב"א אין נשיכה מצרפת. ושיטת **המאירי** (מלה פ"ב מ"ד) שלפי רבי אליעזר נגיעה לבד מצרפת אפילו בלי צירוף סל.

אין אחת צריכה להאריך בלישה יותר מחברתה

שלש נשים לשות כאחת. ביארו **רש"י** (ד"ה רבנן) **ורבינו חננאל** (ד"ה ר"ג) שאחת ממתנת עד שהשתים האחרות יגמרו לאפות. ומשמע בדבריהם[צ] שאין אחת מהן מתעסקת בלישה יותר מחברתה, אלא אפילו אם היא ממתנת בלא להתעסק עם הבצק עד שתאפה חברתה סבר רבן גמליאל שאין העיסה מחמיצה. וכן כתב **הריטב"א** (ד"ה ר"ג) שיש לדייק זאת מהלשון 'לשות כאחת' שאין אחת מהן מתעסקת בלישה יותר מחבירתה, ובזה התיר רבן גמליאל לשלש נשים דווקא ולא יותר[צא].

מדוע לדעת חכמים נקט התנא מנין הנשים

שלש נשים עוסקות בבצק כאחת. כתב **הריטב"א** (ד"ה ר"ג), שחכמים שחלקו על רבן גמליאל סוברים שאסור לאשה להניח הבצק כלל בלא עסק, ומה שאמרו 'שלש נשים' היינו בדווקא, שהם סוברים שאפילו בעסק, אין להתיר אלא בשיעור שלש נשים ולא יותר[צב], ואף שאינו מחמיץ כשמתעסקים עמו, מכל מקום חששו שאם יתעסק זמן רב יגרום לכך שתהיה שהייה בתוך הזמן הרבה ויחמיץ הבצק. ומה שאמרו בברייתא להלן שכל זמן שמתעסקים בבצק אינו מחמיץ, היינו בדיעבד, אבל לכתחילה נתנו חכמים גדר וסייג שלא יעבור יותר משיעור זה[צג].

אך דעת **הרמב"ם**[צד] (ממן ומנה פ"ה הלכה יג-יג) שאפשר אפילו לכתחילה להתעסק בבצק כל היום כולו ואין שום חשש, אלא שלא תניח את העיסה ותתעסק בדברים אחרים[צה]. וביאר הריטב"א (שם) שלדעת הרמב"ם מה שאמרו במשנה 'שלש נשים' אין זו אלא עצה בלבד שלא יטרחו הרבה ויבואו להניח העיסה, אבל אין זה חיוב. ומה שאמרו בברייתא שכל זמן שמתעסקים אין מחמיץ היינו אפילו לכתחילה. וחכמים רק באו לחלוק עם רבן גמליאל שלא תשהה העיסה בלא עסק כלל לכתחילה, אבל אם עבר ושהה, על זה אמרו השיעור במשנה (לעיל מו.), שעד שיעור מיל אינו מחמיץ. אך כתב הריטב"א (שם), שאף לדעת הרמב"ם שמיקל, מכל מקום זהו רק אם צינן ידיו תוך כדי הלישה וכדברי רבא לעיל (מג.), אבל בלא זה ודאי גם הרמב"ם יודה שאסור לכתחילה ללוש הרבה זמן[צו]. **ובר"ן** (ד"ה נשלם) כתב עוד, שאפשר לפרש שלדעת הרמב"ם מה שאמרו 'שלש נשים' הוא ביחס לדברי רבן גמליאל שסובר ששלש נשים יכולות ללוש יחד, וגם באופן שאחת מהן ממתנת עד שהשתים האחרות יאפו, אין הבצק מחמיץ בינתים, ולדעת חכמים אינו כן, אלא צריכות כל הזמן להתעסק בבצק, ועל כן כתבו שאף בשלש נשים אסור באופן שאינה מתעסקת כל הזמן בבצק[צז].

לענין הלכה

הרא"ש[צח] (שו"ת, כלל יד סי' ד) **ורבינו ירוחם** (נתיב ה ח"ג) פסקו, שצריכה האשה להתעסק כל הזמן בבצק עד שתכניסו לתנור, וכל זמן שמתעסקים בו אינו מחמיץ. **ובשולחן ערוך** (או"ח סי' תנט ס"ב) פסק, שלא יניח העיסה בלא עסק אפילו רגע אחד, ואם מתעסקים בה אפילו כל היום אינה מחמיצה. ואם הניחוה בלא עסק שיעור מיל היא מחמיצה. וכתב הפרי חדש (שם ד"ה לפ) שהשולחן ערוך פסק כן על פי דברי הגמרא (לעיל מב.) 'דרש רבא אשה לא תגביה ידה מן התנור עד שתגמור כל הפת'. וביאר **רש"י** (שם ד"ה ולפ) שתהא עוסקת בבצק כל שעה[צט]. אך **הר"ן** (שם ד"ה ולפ) דייק, ממה שכתבו ולא תגביה ידה 'מן התנור' ולא כתבו ולא תגביה ידה 'מן העיסה', שהאיסור הוא רק שלא תעסוק בדברים אחרים מחשש שמא תמשך אחריהם ולא תשים לבה לשהיית העיסה, אבל לא אסרו עליה לעסוק בענין התנור בינתים משום שהוא צרכו של פת, ובלבד שלא תשהה יותר מכשיעורק. והסיק הפרי חדש שהעיקר כדעות הסוברות שלכתחילה אין להניח העיסה בלא עסק אפילו רגע אחד היכן שאפשר. **ובמשנה ברורה** (סי' תנט ס"ק יח) מבואר, שהבין בדעת הרא"ש (שם) שאמר שאם מניחים מלהתעסק בבצק הוא מחמיץ מיד, אין הכוונה מיד ממש אלא מהר מאדקא, ובביאור הלכה (שם ד"ה ומחר) הביא שיטות החולקות על הרא"ש, ועל כן כתב במשנה ברורה שלכתחילה יש להחמיר שלא להשהות העיסה בלא עסק כלל, ומשמע שבדיעבד כל שלא הכסיפו פניו הוא מותר.

אמנם החזון איש (או"ח סי' קכא ס"ק נז) כתב, שאף בדעת הרא"ש שאמר שכל ששוהה מלהתעסק אחר הלישה הוא מחמיץ מיד, אין הכוונה שמיד נעשה חמץ, אלא שמיד הוא מתחיל להחמיץ ויתכן שיכסיפו פניו, ואם יכסיפו פניו הרי הוא חמץ מיד, אך בדיעבד אין צריך לחוש לזה כיון שאין זה שכיחקב. והביא ראיה לזה ממה שאמרו בגמרא (לעיל מו.) שבצק החרשקג אם יש כיוצא בו שהחמיץ הרי הוא אסור, ואם אין כיוצא בו אומרים שהחמיץ לאחר שיעור הילוך מיל. ומבואר שאף שלשוהו כבר, עד שלא עבר שיעור מיל או שמצינו כמותו שהחמיץ אינו חמץ. והוסיף החזון איש שמזהקד יש ללמוד שפירורי בצק הנשארים בכלי הלישה והעריכה אינם מחמיצים בפחות משיעור מיל, ואם נתערבו במצה קודם שעברו עליהם שמונה עשרה רגעים מותר בדיעבד. ואם מתעסקים בהם על ידי לישת המצה ועריכתה, אם פעולות אלו נחשבות כמעשה גמור הגורם שלא יחמיץ הבצק, אפשר לחשב שמונה עשרה רגעים מזמן זה ואין השהיות מצטרפותקה. ואם אין זה נחשב עסק, אם כן הפירורים מונחים במקומם והשהיות מצטרפותקו.

באיזה גודל עיסה אמרו שאינה מחמצת בשעת עסק

שם. כתב **הר"ן** (ד"ה נשלם), שאף לדעת **הרמב"ם** שכל זמן שעוסקים בבצק אינו מחמיץ, ואפילו כל היום כולו, מכל מקום זהו דווקא כשאופה בשיעור עיסה שקבעו חכמים, אבל יותר מזה לא. ואם כן לשיטתנו ששיעור עיסה הוא כשיעור חלהקז, יש לומר שרק בשיעור כזה אם מתעסקת כל הזמן אינו מחמיץ, אבל ביותר משיעור חלה אף אם מתעסקת בו הוא מחמיץ. אמנם כתב, שיתכן שאף כשהיא עסוקה ביותר מהשיעור אינו מחמיץ מיד אלא אחר זמן כשיעור מיל, וכמו שאמרו (לעיל מו.) לגבי בצק החרש שהשיעור הוא כדי הילוך מילקח. אך כתב, שיתכן וזו היא קולא שהקלו בבצק החרש לפי שאין ממהר להחמיץ, ואי אפשר ללמוד ממנו לבצק אחר.

וברבינו דוד (ד"ה כל) כתב, שביותר מהשיעור הזמן הוא כשיעור מיל, ועל כן אם עברה ולשה יותר מהשיעור, אם גמרה מלאכתה בתוך שיעור מיל מותר ואם לא גמרה אסור. אך גם זה אינו לכתחילה, כיון שכחמים קבעו שיעור לעיסה, כדי שלא תאמר כל אחת שתגמור בתוך שיעור מיל ותבוא לידי פשיעה. **ואף הרא"ש** (סי' ו) אחר שהביא בשם רבינו יונה שכתב בשם **חכמי צרפת** שבלש יותר משיעור חלה נאסרה העיסה, כתב שנראה לו להתיר, משום שכל הטעם בשיעור זה הוא משום ששיערו חכמים שבשיעור כזה מועיל עיסוק הידים אפילו כל היום, וביותר משיעור זה אין הידים מספיקות להתעסק בה מתוך שהיא

צ. **וכן** הבין הריטב"א (ד"ה ר"ג) בדברי הרבינו חננאל. צא. **וכן** כתב המאירי (ד"ה רבנן) שהשלישית ממתנת בלא התעסקות בבצק. צב. **כלומר** שבאותו הזמן שאחת לשה השניה עורכת. ואף שיתכן ותגמור המקטפת קודם שתסיים הקודמת את האפיה, ונמצא שהיא שוהה בינתיים קצת בתוך העסוק, מכל מקום לזה התירו חכמים [ובחזון איש (או"ח סי' קכא ס"ק יז) כתב שאותו הפסק מועט אין בו חסרון, ואף שאמרו בגמרא (לעיל מב.) שאשה לא תגביה ידה מן התנור, והיינו שלא תתעסק כלל בדברים אחרים, מכל מקום הפסקה מועטת כזו אינו נקרא שעוסקת בדבר אחר]. וכתב הריטב"א (שם) שעשו חכמים שיעור לישה כשיעור עריכה ושיעור עריכה כשיעור אפיה, ואפילו בעצים וגחלים, ואף שמן הסתם גם בשיעור יותר גדול אין הבצק מחמיץ, מכל מקום קיצרו להם את השיעור כדי שלא יבואו לידי איסור תורה, ולתת שיעור לכל משך האפיה לא רצו, אלא נתנו שיעור ראוי ויפה שבזה בדרך כלל על הרוב לא יחמיץ. צג. **וכן** כתב הר"ן (ד"ה נשלם) בשם יש מפרשים. וכן הוא ברבינו דוד (ד"ה כל), והוסיף שאין לומר שאם יעסוק כל היום כולו בבצק לא יבוא לידי חימוץ. ומה שאמרו לעיל (לע:) גבי קמח שנפל לתוכו דלף שאפילו כל היום כולו אינו בא לידי חימוץ, אין הכוונה כל היום ממש, אלא לומר שהרי זה כמו שהוא עוסק בבצק. עוד כתב, שיתכן ונפילת הדלף מועילה יותר מעיסוק בידים כיון שהוא מצנן את הקמח כל הזמן, וכמו שאמרו 'תפח תלטוש בצונן'. עוד כתב, שיתכן שלא התירו בנפילת דלף אלא מפני שבאופן של דלף המים אינם מתערבים בקמח, אלא הדלף עושה גומא במקום הנפילה ועל כן השאר מותר. אך דעת רוב הראשונים שהטעם הוא משום שזה כמו שהוא מתעסק בבצק [וכן הוא בהלכות פסחים לרי"ץ אבן גיאת (מהד' שמנעה, עמ' טו) בשם רב סעדיה גאון שהטעם הוא משום שנחשב כמתעסק בבצק]. צד. **וכן** דעת הרא"ש (סי' ו). ואף הטור (או"ח סי' תנט) והשולחן ערוך (שם ס"ב) פסקו ששיעור מיל נאמר בלא עסק כלל, אבל על ידי עסק אפשר אפילו כל היום כולו, וכדעת הרמב"ם. צה. **והרבינו** דוד (שם) כתב על דבר זה שהוא העיקר. צו. **וראה** עוד באריכות לעיל (מו.) בענין 'האם שיעור מיל נאמר כשמתעסק', וכן בענין 'האם שהיות מצטרפות'. צז. **ובחזון** איש (שם) הביא דברי הר"ן, שאחר שהביא דברי הרמב"ם שאם מתעסקים בבצק אינו מחמיץ, כתב שיתכן שרבי עקיבא לא נחלק על חכמים אלא רק על רבן גמליאל. ומשמע שלולי דברי הרמב"ם אפשר לומר שרבי עקיבא בא לחלוק על רבנן. וביאר החזון איש דבריו, שבא להכריח בזה שלרבנן מותר אף ביותר משלש נשים, כיון שאם נאמר שרק בשלש נשים התירו חכמים, אם כן היה אפשר לומר שבזה בא רבי עקיבא לחלוק עליהם ולומר שאין כל העצים והתנורים שוים, ואם כן אין לקבוע שיעור של שלש נשים דווקא, וממה שרבי עקיבא חלק על רבן גמליאל בלחוד [ראה להלן בענין 'על מי רבי עקיבא חולק'] מוכח שלרבנן מותר אף ביותר משלש נשים כל שמתעסקות בבצק כל הזמן, וכדעת הרמב"ם. צח. **וראה** עוד לעיל (מו.) בענין 'אם התחיל להתעסק והפסיק'. צט. **אמנם** הריטב"א (שם ד"ה ונפ) הביא בשם הרא"ה שביאר מה שאמרו שלא תגביה ידה מן התנור, היינו שלא תניח ידה מהסקת התנור כל זמן האפיה, ומשום שחששו שמא יצטנן חום התנור ותחמיץ המצה. וסיים הריטב"א שלענין הדין יש לחוש לכל הפירושים שנאמרו. ק. **אמנם** הב"ח (או"ח סי' תנט ס"ג) כתב שאף רש"י מודה לדעת הר"ן, ומה שכתב רש"י שתהא עוסקת בבצק הכוונה בצרכי בצק, והיינו גם בעסק התנור. מכל מקום כתב הפרי חדש על דבריו שהם דוחק, ובפרט שמדברי הגאונים שהביא הבית יוסף (שם סי' תנו ס"ג ד"ה וכתב) מוכח מפורש שהם חולקים על הר"ן וסוברים שאין להניח העיסה אפילו רגע אחד. קא. **וכן** כתב גם בביאור הלכה (סי' תפט ס"ג ד"ה ויש) 'אף על פי כן פשוט דאף כל שהוא יש בו שיעור, וברגע אחת לא תחמיץ'. קב. **והוביח** החזון איש שאין זה דבר מצוי, ממה שרבן גמליאל התיר לכתחילה לשלש נשים לאפות כאחת אף שהאחרונה צריכה להמתין שתי אפיות ושלשה היסקים. וממה שהביא הרשב"א (שו"ת, מ"מ סי' קכד) שהרמב"ן היה מוליך את הבצק לתנור המרוחק יותר מחמשה עשר בתים ממקום הלישה. קג. **היינו** בצק שאין ניכר בו החימוץ, שדינו מבואר לעיל (שם) שאם יש עיסה אחרת שהחלו ללוש אותה יחד עם עיסה זו, בודקים לפי העיסה השניה, ואם אין אחרת מחשבים שיעור מיל. קד. **והביא** שם ראיות נוספות. קה. **וכמסקנת** התרומת הדשן (שו"ת, סי' קכג), שבעסק גמור אין שהיות מצטרפות, ובעסק שאינו גמור השהיות מצטרפות. קו. **וראה** לעיל (מו.) בענין 'שיעור הזמן בבית שיש בו תנור'. קז. **וכן** הוא בשולחן ערוך (או"ח סי' תנו ס"ח). קח. **וראה** לעיל (שם) בענין 'כמה הוא שיעור מיל' כמה דקות הוא שיעור מיל.

גדולה, ומכל מקום כיון שאפילו אם לא נתעסקו בה כלל אינה אסורה קודם שיעבור זמן שיעור מיל, אם כן העסק שכן מתעסקים אפילו בשיעור גדול לא גרע ממה שלא יתעסקו כלל, וכיון שאין שוהים יותר משיעור מיל מותר[קט]. אך כתב, שלדעת הגאונים שלכתחילה אין להניח העיסה רגע אחד בלא עסק, לכתחילה אין ללוש יותר משיעור זה. וכתב **הב"ח** (או"ח סי' תנט ס"ג) שאף שלא כתב הרא"ש בפירוש מהו השיעור להתיר בעיסה גדולה, נראה שמה שחלק הרא"ש הוא רק על מה שרצו לאסור מיד, ועל זה כתב הרא"ש שאף ביותר משיעור חלה אין לאסור מיד, אבל מכל מקום מודה הרא"ש לר"ן שאף שהתירו להתעסק כל היום כולו, מכל מקום בעיסה גדולה יותר משיעור חלה כיון שיש חלק שאין מתעסק בו, אם עבר מתחילת הלישה יותר משיעור מיל הוא מחמיץ[קי]. **ובשולחן ערוך** (סס סי' תנו ס"ג) פסק, שאם לש יותר משיעור חלה מותר בדיעבד.

וביאר **המגן אברהם** (סס סק"ו) שהטעם הוא משום שאף שאין העסק מועיל לעיסה גדולה, מכל מקום אף בלא עסק כלל אינה מחמצת עד שיעור מיל. ואם ישהו יותר משיעור מיל תיאסר העיסה. אך סיים שיש להחמיר[קיא], ומכל מקום העולם נוהגים להקל אפילו לכתחילה, ואין כח למחות בידם כיון שיש מתירים. אך **הפרי חדש** (סס סק"ג) כתב, שאם לא שהו בעיסה יותר משיעור מיל היא מותרת[קיב].

האם לדעת חכמים יש המתנה בין אפיה לאפיה

שם. בירושלמי (פ"ד) כתב, שלדעת חכמים האשה השלישית ממתנת שיעור שני היסקים ואפיה אחת, כיון שבשעה שהשלישית גמרה את הלישה, השניה גומרת את העריכה, והראשונה גמרה את ההיסק של התנור. נמצא שהראשונה צריכה להמתין כדי שיעור היסק התנור, שהיא מתחלת להסיק התנור אחר שגמרה את העריכה, והשניה עוסקת בעריכה בשעה שהראשונה מסיקה, ונמצא שהיא ממתנת כדי שיעור אפיית הראשונה וכדי היסק שלה. והשלישית שהיא לשה בשעה שהראשונה הסיקה, וערכה בשעה שהראשונה אפתה, הרי היא צריכה להמתין כדי שיעור היסק ואפיית השניה, וכדי היסק שלה.

אמנם בברייתא שהובאה בגמרא משמע שלדעת חכמים אין ממתנת כלל, וכל אחת אחר שחברתה גמרה לאפות, מיד היא מתחלת באפיה. וכן משמע **ברש"י** (ד"ה ונקן) שלא הזכיר ההיסק כלל, וכן מבואר **ברבינו חננאל** (ד"ה וחכמים) שאין אחת ממתנת לחברתה אלא כולן עוסקות[קיג].

האם צריכות להמתין להיסק התנור

אחת לשה ואחת עורכת ואחת אופה. במשנתנו נשנו שלש עבודות בלבד, שהן לישה עריכה ואפיה[קיד]. אמנם בירושלמי (פ"ג ה"ד) מבואר שיש גם זמן של הסקת התנור, שכתב הירושלמי שאף הראשונה צריכה להמתין שיעור הסקת התנור. ואם כן יוצא שלדעת רבן גמליאל הראשונה ממתנת כדי שיהא שיעור הסקה, והשניה כדי שני היסקים ואפיה אחת, והשלישית כדי שלשה היסקים ושתי אפיות. והוסיף הירושלמי שיתכן ופעמים יצא שצריכה להמתין אף הראשונה שלשה היסקים ושלש אפיות, כגון שהיה לה לאפות שני ככרות, ובתחילה אפתה רק ככר אחד, ובשביל הככר השני היא צריכה להמתין עד שתלוש ותערוך ותסיק ותאפה, וזה הכל יהיה אחר האשה השלישית שכבר התחילה בלישה קודם.

אמנם התוספות רי"ד (מלימלה, ד"ה רבי עקיבא) הוכיח מדברי רבי עקיבא שאמר שלא כל העצים שוים, שאף משנתנו סוברת שיש זמן הסקה לכל אחת ואחת, שאם לא כן אינו מובן מה שאמר רבי עקיבא לא כל העצים שוים, שיש לחים ויש יבשים, והרי אחר שהסיקו את התנור לצורך הראשונה שוב אין שום חילוק בין עצים לחים ליבשים, אלא על כרחך שיש הסקה לכל אחת ואחת וצריך להמתין שיעור הסקה, ועל כן יש חילוק בין עצים לחים ליבשים[קטו]. **ובפרי חדש** (או"ח סי' תנט ס"ג) אחר שהסיק שלכתחילה אין לשהות כלל בתוך האפיה, כתב שאפשר לבאר הדין של שלש נשים שאופות, בשני אופנים, או שהנשים היו מסייעות אחת לשניה, ובעוד שהראשונה גמרה לאפות היתה חוזרת ומסקת התנור לצורך השניה בעודה עורכת, וכן חוזר חלילה, ולפי זה נמצא שאינן מסלקות את ידיהן מן הבצק כלל. או כמו שכתב **הרשב"א** (שו"ת,

כמה בצקים מדבר התנא

שם. כתב **הרי"ץ גיאת** (מהד' גלמנצר, הלכות פסחים עמ' טו) בשם **רב סעדיה גאון** ועוד מקצת **גאונים**, שהתנא מדבר על בצק אחד, שאחת לשה והשניה עורכת והשלישית אופה. אך הוכיח הרי"ץ גיאת לא כן, שהרי רבן גמליאל דיבר על שלש עיסות, ועליו נחלקו חכמים וסברו שמותר לשלש נשים לעסוק יחד, ומשמע באותו האופן שמדובר בשלשה בצקים.

על מי רבי עקיבא חולק

לא כל הנשים ולא כל העצים ולא כל התנורים שוין. ביארו הר"ן (ד"ה ואמאי) **והמאירי** (ד"ה רבי עקיבא), שרבי עקיבא בא לחלוק על רבן גמליאל שהתיר להמתין שתי אפיות, ועל זה השיב שאין ראוי להקל ולהתחיל ביחד ושתמתין השלישית עד שיאפו השתים. והוסיף המאירי, שאף שאפשר לשיעור זה בלא חימוץ, מכל מקום כיון שיש נשים עצלניות או עצים לחים או תנור שלא הוחם, על כן אף שבדיעבד אפשר לסמוך על רבן גמליאל ובשעת הדחק אפילו לכתחילה, משום שאף רבי עקיבא מודה בנשים זריזות, מכל מקום ראוי לעשות כדברי חכמים שיעשו באופן שתהיה כל אחת מתעסקת בשלה בלא שום הפסק. **וברבינו דוד** (ד"ה לא) הוכיח שרבי עקיבא מודה לדעת חכמים, שהרי אמר 'לא כל הנשים ולא כל העצים ולא כל התנורים שוין', ולדעת חכמים אי אפשר להקשות כן, שהרי לדעתם כל הזמן הנשים מתעסקות בבצק, וכיון שכן אף אם ימתינו כל היום אין הבצק בא לידי חימוץ, אלא על כרחך שהוא חולק רק על רבן גמליאל שנתן שיעור זמן כשיעור לישת הנשים ואפיית התנורים[קיז].

טעם מחלוקת רבן גמליאל ורבי עקיבא

שם. החזון איש (או"ח סי' קכא ס"ק יז) ביאר מחלוקת רבן גמליאל ורבי עקיבא, שרבן גמליאל שיער שבשיעור זמן של שלש נשים שימתינו אף בהמתנת שלשה היסקים ושתי אפיות, אנו בטוחים שלא תשהה העיסה השלישית שמונה עשרה רגעים, וממילא לא תבוא לידי חימוץ, וזה גם באשה שאינה זריזה ובתנור צונן ועצים לחים. ורבי עקיבא שחלק סבר שאין שיעור לעצלות ולקושי ההיסק, ואם כן אי אפשר להורות הוראה כללית. ועל זה השיב רבן גמליאל שמכל מקום אין מכשול בזה, כיון שאם תראה שעובר הזמן תלטוש בצונן ולא תחמיץ אף בשמונה עשרה רגעים. אבל רבי עקיבא סבר שאין להורות היתר בזה, אלא כל אחד יחמיר עד שיהא בטוח שלא תבוא עיסתו לידי חימוץ.

האם יש איסור בל יראה בשיאור

שיאור ישרף והאוכלו פטור. נחלקו הראשונים האם לדעת רבי יהודה יש איסור בל יראה בשיאור. שאמרה המשנה לעיל (מג.) לגבי חמץ נוקשה לשון 'ואלו עוברין', וסיימה שאין חייבים עליו כרת. ונתבאר בגמרא (מג.) ששיאור הוא חמץ נוקשה. ובלשון המשנה 'ואלו עוברין' נחלקו הראשונים, שיטת **רש"י** (לעיל מג. ד"ה ואלו) שמה שאמרו במשנה 'ואלו עוברין' היינו שעוברים באיסור בל יראה ובל ימצא. וביאר **הפני יהושע** (סס ד"ה ואלו) שאף להסוברים שאין שום איסור באכילת חמץ נוקשה מכל מקום עוברים עליו בבל יראה לדעת רש"י[קיח]. אך דעת **רבינו תם** (הו"ד תוס' סס ד"ה ואלו) שאין איסור בל יראה בחמץ נוקשה[קיט].

קט. והביא ראיה להתיר מדברי הגמרא (מנחות נד.) שלחם הפנים שאינו בא חמץ, היה נילוש אחת אחת, ואף ששיעור כל חלה היה שני עשרונים שהוא יותר משיעור חלה ששיעורה עשרון אחד. ועל כרחך שאף שהחמירו חכמים לאסור ללוש יותר משיעור עשרון אחד, אבל ודאי שאין לאסור בדיעבד. **קי. ועל** מה שהביא הרא"ש ראיה מלחם הפנים, יש לומר ששם אפו אותו בפחות משיעור מיל. **קיא. וכתב** שראיית הרא"ש מלחם הפנים שהיה נעשה מצה והיה יותר משיעור חלה שאין לאסור בדיעבד אם לשו יותר משיעור אינה ראיה, כיון שאין ללמוד מכהנים שהיו זריזים לשאר העולם שאינם זריזים. **קיב. ובמשנה** ברורה (סס סק"ז) כתב, שיש פוסקים שהקלו בימינו, וכל מה שאסרו היה בזמנם שאדם אחד היה עושה הלישה והעריכה, והיו עושים זאת בידים ולכן היה משתהה הרבה, וגם התנורים שלהם היו קטנים, ולא היו יכולים לרדות לתנור הרבה מצות בבת אחת, אבל בימינו שאופים מצות עם הרבה אנשים, וגם התנורים גדולים מאד, ולשים ועורכים ואופים בזריזות גדולה אין להחמיר אפילו במדה גדולה בפעם אחת, והעולם נהגו לכתחילה כדעה זו, ואין למחות בידם. אך ירא שמים יראה להחמיר כדעה הראשונה אף בימינו, ובפרט במקום שאין הרבה מתעסקים. **קיג. וכן** מבואר בריטב"א [הובא לעיל בענין 'מדוע לדעת חכמים נקט התנא מנין הנשים']. **קיד. וכן** משמע מדברי רש"י (ד"ה ונקן) שפירש שהאחרונה ממתנת עד שיאפו השתים, ולא הזכיר כלל המתנת שיעור היסק. **קטו. ואף** במאירי (ד"ה ונקן) כתב שהשלישית ממתנת בלא התעסקות בבצק משנגמרה לישתה וקיטופה כשיעור שלשה היסקים ושתי אפיות, וכמו שאמרו בתלמוד המערב. **קטז. שהרי** דעת רבן גמליאל, שאף שכולם גמרו לערוך יחד, מכל מקום כל אחת צריכה להמתין מלאפות עד שחברתה תגמור, ועל כרחך שיש מקום בתנור רק למצה אחת. ואם כן אחר שחברתה גומרת לאפות היא צריכה להסיק התנור לצורך עצמה. **קיז. והוסיפו** הר"ן והרבינו דוד שכן משמע מלשון הברייתא בסמוך שאמר רבי עקיבא 'דנתי לפני רבן גמליאל'. **קיח. וכתב**, שמה שאין חייבים על אכילת שיאור הוא משום שאינו דרך אכילה, אך לענין בל יראה צריך שיהיה אינו ראוי לכלב, ועל כן עובר עליו. **קיט. ואת** לשון המשנה 'ואלו עוברין' מפרש באופן אחר.

הטעם שצריך לשרוף השיאור

שם. מדברי רש"י (לעיל מב. ד"ה ומלו) מתבאר שהטעם שצריך לשרוף השיאור הוא משום שעוברים עליו בבל יראה[קב]. אך לדעת **רבינו תם** (שם בתוס' ד"ה ומלו) שאין עוברים עליו בבל יראה, ביארו **התוספות** (לעיל ג. ד"ה חור) שצריך לשורפו משום שהחמירו חכמים בחמץ שמא יבוא לאוכלו, או משום שאנשים לא בדלים ממנו כל השנה, ועל כן יש יותר חשש שיבואו לאוכלו. ולא חילקו בין חמץ שחייבים עליו לחמץ שאין חייבים עליו. עוד כתבו התוספות (שם) שכיון שמצינו שהתורה החמירה באיסור חמץ לעבור עליו בבל יראה על כן החמירו חכמים להצריך שריפה[קבא]. **והר"ן** (לעיל מב. ד"ה ולפיכך) כתב הטעם משום שלא חילקו חכמים, וכל מה שאסור באכילה הצריכוהו ביעור, שמא יבוא לאוכלו. **ורבינו דוד** (ד"ה שימור) כתב, שבדעת רבי יהודה הסובר שחמץ לאחר הפסח אסור בהנאה, יש לומר שהטעם שהוצרכו לשרוף את השיאור, הוא משום שהחמירו בו רבנן שיהא אסור בהנאה אף אחר הפסח משום קנס, על כן אמרו שישרף מיד. אך כתב שאף בדעת רבי מאיר הסובר שחמץ לאחר הפסח מותר בהנאה מצינו (לעיל מג.) שסובר ששיאור ישרף, ועל כרחך צריך לומר שטעם השריפה הוא לא משום איסור הנאה, אלא משום שיש מצוה לבערו מדבריהם, שקנסו אותו כאילו עובר עליהם בבל יראה, וצריך לשורפו מיד.

ובקרבן נתנאל (סי' ו אות ח) הוכיח, ממה שפירש רבינו תם את מה שאמרו במשנה (מב.) 'ואלו עוברין' היינו עוברין מן השולחן ולא פירש 'עוברין מן העולם', שדעתו שרק במקום שיש איסור בל יראה יש דין ביעור, ואם כן על כרחך סבר שאין דין ביעור על חמץ נוקשה כיון שאין חייבין על אכילתו כרת. וביאר, שלרבינו תם צריך לומר שהדין האמור במשנה 'שיאור ישרף', מדובר בחמץ שנעשה שיאור ביום טוב, וכיון שכן אי אפשר להמשיך לאפותו שהרי אינו אוכל נפש, ולהניחו אי אפשר שהרי יבוא לידי חימוץ גמור, ועל כן אמרו 'ישרף'. וזו היא המחלוקת **בטור** (או"ח סי' תמו) האם המוצא חמץ ביום טוב, מותר לשורפו ביום טוב[קבב].

והרא"ש (סי' ו) כתב שהאיסור להשהות חמץ נוקשה בבית, תלוי בשני הטעמים האמורים בתוספות (ג. ד"ה חור) מה הטעם שלא סמכו חכמים על ביטול חמץ בלבד והצריכו גם ביעור. שאם הטעם הוא משום שאין אנשים בדלים מן החמץ, אם כן אף חמץ נוקשה אף שאין עוברים עליו בבל יראה יש לחוש שמא יבואו לאוכלו. אבל להטעם השני שהוא משום שמצינו שהתורה החמירה לעבור עליו בבל יראה כל שלא ביטלו, החמירו גם חכמים שאף אחר הביטול צריך לבער, ואם כן לפי זה בחמץ נוקשה יהיה מותר להשהותו בבית כיון שאין עוברים עליו בבל יראה לדעת רבינו תם. **והמגן אברהם** (סי' תמג סק"ח) הקשה על דעת הטור (שם) שהביא דברי הרא"ש, שאם כן כיצד יבאר הדין האמור במשנתנו 'שיאור ישרף'. ותירץ המגן אברהם כתירוץ הקרבן נתנאל, שמדובר ביום טוב ועל כן אי אפשר לאפותו שאינו ראוי לאכילה, ואף להשהותו אינו יכול כיון שיחמיץ, ולכן מוכרח לשורפו מיד. אך **השער המלך** (חמץ ומצה פ"ד ה"ח) הקשה על דבריו[קבג], מדוע הותר לשרוף השיאור ביום טוב והרי זו הבערה שלא לצורך. ואם נאמר שסובר הטור כדעת **הרב רבינו יחיאל** (הו"ד בטור או"ח סי' תמו) שהמוצא חמץ ביום טוב כשלא ביטלו מערב יום טוב מותר לו לשורפו ביום טוב, משום שיש בזה מצוה, ועל כן הותר משום דין 'מתוך'[קבד], מאותו הטעם שיותר לו גם לאפות שיאור זה, כיון שיש בזה מצוה כשאופהו, שלא יחמיץ. והביא בשם **הראש יוסף** (משקפות, סי' תמג סק"ג) שתירץ ששיאור שהגיע כבר לקרני חגבים לרבי יהודה, או להכסיפו פניו לרבי מאיר הוא מחמיץ מיד, ועל כן חששו חכמים שלא יאפנו שמא מתוך כך יחמיץ.

אך הקשה השער המלך מדברי הגמרא (לעיל לו.) שאין לשין עיסה בפסח ביין שמן ודבש, ואם לש, לדעת רבן גמליאל תשרף מיד. ופירש רש"י (שם ד"ה אין) שאפילו לריש לקיש (לה.)[קבה] הסובר שמי פירות אינם מחמיצים, מכל מקום גם הוא מודה שצריך לשרוף מיד כיון שיש לזה דין חמץ נוקשה, ולגבי חימוץ זה הוא ממהר להחמיץ. והתוספות (לעיל לה: ד"ה ומי) העמידו דין זה, שעירב את המי פירות עם מים. ומי פירות ביחד עם מים ממהרים להחמיץ, ויש לזה דין חמץ נוקשה. ולכאורה קשה, שלדעת רבינו תם שחמץ נוקשה שאינו חייב כרת אין חיוב לבערו, אם כן מדוע אמר רבן גמליאל שישרף מיד, והרי יכול להשהותו עד אחר הפסח, שהרי בזה לא שייך לתרץ שמדובר באופן שנילוש ביום טוב וממהר להחמיץ, כיון שאף אם יחמיץ, דין מי פירות הוא כדין חמץ נוקשה שאין חייבים עליו כרת.

על כן תירץ השער המלך שסברו הראשונים שדין המשנה 'שיאור ישרף' נאמר לדעת רבי יהודה שהוא סובר שחמץ גמור לאחר הפסח אסור בהנאה מן התורה, ולכן לשיטתו כשם שבחמץ נוקשה בתוך הפסח אסרו מדרבנן גזירה משום חמץ דגן גמור, הוא הדין שגזרו גם על חמץ נוקשה לאחר הפסח משום חמץ דגן גמור שהוא אסור מן התורה. ועל כן אמרו שיאור ישרף כיון שאין מה לעשות עמו, שהרי הוא אסור אחר הפסח בהנאה[קבו]. אבל לדעת רבי שמעון [שנפסק כמותו], הסובר שחמץ אחר הפסח אינו אסור מן התורה אלא רק משום קנס, והיינו שקנסוהו כיון שעבר על איסור בל יראה, אם כן אין לגזור על חמץ נוקשה משום חמץ גמור, כיון שהיא גזירה לגזירה[קבז].

ובחזון איש (או"ח סי' קטז סק"ו) הקשה על תירוץ הקרבן נתנאל שהתיר לשרוף ביום טוב משום 'מתוך' בכדי שלא יעבור איסור תורה כשיחמיץ, והיינו לדעת רבי יהודה הסובר שאין ביעור חמץ אלא בשריפה. ותמה החזון איש, שהרי כל זמן שעדיין לא החמיץ אף לרבי יהודה אין דין דווקא בשריפה, ואם כן עכשיו כשהחמץ נוקשה עדיין לא החמיץ אף לרבי יהודה אין להתיר לשרוף ביום טוב כיון שיכול לבער על ידי פירור וזרייה לרוח, ולא היה לתנא לכתוב 'ישרף'. ועוד הקשה, שמלשון המשנה משמע שאף פת שכבר נאפתה מבצק שהיה עשוי כשיאור ישרף, ובזה הרי אין חשש שיחמיץ.

על כן ביאר החזון איש, שמה שאמר הרא"ש שלטעם שהביעור הוא משום איסור בל יראה מותר להשהות חמץ נוקשה, היינו אחר הביטול, שכל הנידון הוא כלפי מה שמצריכים אחר הביטול גם ביעור, ועל זה אמר הרא"ש שחמץ נוקשה מותר להשהותו, אבל אם לא ביטלו ודאי שצריך לבערו, וזהו מה שכתוב במשנתנו 'שיאור ישרף'. וגם בדעת הטור צריך לפרש כן, שמה שאמר שמותר להשהות חמץ נוקשה היינו אחר ביטול.

אמנם לפי דברי **הצל"ח** (לעיל ג. בתוס' ד"ה חור, בפ"ד ה"ח) יש ליישב דעת הרא"ש, שביאר הצל"ח שמה שאמרו במשנתנו 'שיאור ישרף' היינו משום שבגמרא (חולין כג:) דנו בשיאור של רבי יהודה האם הוא ספק חמץ, או שהוא מין בפני עצמו. ואם כן שייך לומר שכיון שיש צד שהוא חמץ גמור, על כן ודאי שצריך לשורפו מספק. ואף הצד הסובר שהוא מין בפני עצמו, צריך לומר שהכוונה היא שהוא ספק חמץ גמור ספק מין בפני עצמו, ועל כן ודאי שצריך שריפה[קבח]. **והתוספות** (לעיל ג. ד"ה חור) שהוכיחו ששיאור אף שהוא מדרבנן צריך ביעור, לא הוכיחו זאת ממשנתנו, כיון שבמשנתנו עדיין ניתן לבאר שחיוב השריפה הוא מצד הספק, אלא כל הוכחתם היא מהברייתא (לעיל מג.) ששנינו שיאור ישרף והאוכלו בארבעים, והיינו ודאי לא משום ספק, שהרי מספק לא היה חיוב מלקות. ועל כן יכלו התוספות להוכיח שאף כשאין חייבים עליו כרת יש בו דין ביעור.

האם יש איסור אכילה מדאורייתא בחמץ נוקשה לרבי יהודה

שם. דנו **הראשונים** האם באכילת חמץ נוקשה יש איסור מן התורה לדעת רבי יהודה. **התוספות** (מנחות נג: ד"ה מין) **ורבינו דוד** (ד"ה שימור) הוכיחו ממשנתנו שאמר רבי יהודה 'האוכלו פטור' משמע שהוא אסור רק מדרבנן ומן התורה אין אפילו איסור באכילתו. **ובפני יהושע** (לעיל מג. בתוס' ד"ה ונותנו) כתב להוכיח בדעת רבי יהודה שאיסור אכילת חמץ נוקשה הוא מן התורה, משום שאם נאמר שחמץ נוקשה לרבי יהודה אינו אסור אלא מדרבנן, אם כן לפי דברי התוספות (שם) שאף בהכסיפו פניו לרבי יהודה אסור באכילה מדרבנן, אם כן אחר שגם בצק שהכסיפו פניו, וגם בצק שנעשה כקרני חגבים שניהם אין איסורם אלא מדרבנן, מה טעם סבר רבי יהודה שבקרני חגבים ישרף, ובהכסיפו פניו נותנו לפני כלבו[קבט]. אלא על כרחך שבשיאור של רבי יהודה דהיינו שנעשה כקרני חגבים יש איסור מן התורה באכילה, משום שיש צד שהוא בריה, ואיסורו מן התורה לרבי יהודה, או משום שהוא ספק חמץ גמור, ואילו בשיאור של הכסיפו פניו, אף שהוא אסור באכילה גם לדעת רבי יהודה מכל מקום אינו אלא מדרבנן.

קכ. **וראה** בדברי הפני יהושע לעיל בענין 'האם יש איסור בל יראה בשיאור'. קכא. **וראה** להלן בדברי הרא"ש נפק"מ בין הטעמים. קכב. **וכן** כתב הב"ח (שם ס"ק ג) שאם החמיץ ביום טוב לדעת רבי יהודה שורפו מיד, ולרבנן יכול להוציאו לפוררו בנהר. קכג. **וכן** הקשה החזון איש (או"ח סי' קטז סק"ו), וראה עוד בדבריו להלן. קכד. **והיינו**, שאנו אומרים שמתוך שהותרה הבערה לצורך אוכל נפש, הותרה אף שלא לצורך אוכל נפש, ומכל מקום צריך שיהיה בו צורך קצת. ובהגהות מעשה חושב (אות קנח) העיר על דבריו, שכל מה שסבר רבינו יחיאל שמותר לשרוף ביום טוב מדין מתוך היינו דווקא בחמץ גמור, ולדעת רבי יהודה הסובר שאין ביעור חמץ אלא בשריפה, ועל כן יש כאן מצוה לשרוף. אבל בחמץ נוקשה שלדעת הטור (שם סי' תמג) מותר להשהותו בפסח, אם כן אין שום מצוה בביעורו ומה טעם נתיר לשרוף משום 'מתוך'. קכה. **לפנינו** ברש"י הוא רבי יוחנן, ובהגהות וציונים בשם הגליון תיקנו שצריך לומר 'ולריש לקיש'. קכו. **ובאחיעזר** (שו"ת, ח"ג סי' ו אות ג) כתב, שכל איסורי הנאה יש בהם דין שריפה, ואם כן אותו חמץ שנאסר לעולם בהנאה, הרי יש לו דין איסורי הנאה, ועל כן צריך שריפה. קכז. **ועיין** שם עוד שהאריך בדין מי פירות עם מים אם הם מחמיצים מיד או לא. קכח. **שאם** לא כן היה עדיין ניתן להוכיח שאף חמץ שאינו עובר על אכילתו צריך לשורפו, ממה שלא פשטו את הספק בחולין מדין משנתנו שצריך שריפה. והרי לכאורה להצד של בריה לא היו צריכים לשורפו, אלא על כרחך שהספק שם היה גם על הצד שהוא בריה, ועל כן אין להוכיח שדבר שהוא פטור לגמרי על אכילתו יש בו חיוב שריפה. קכט. **וכתב** שיתכן לומר שכיון שבאכילה יש צד כרת בחמץ גמור, יתכן שבהכסיפו פניו גזרו משום קרני חגבים, ובקרני חגבים גזרו משום חמץ גמור, אמנם זהו רק לענין אכילה שיש בו חיוב כרת בחמץ גמור, אבל לענין איסור הנאה שאף בחמץ גמור אין חייבים כרת אלא לאו בלבד, לא גזרו עד כדי כך לאסור אף בהכסיפו פניו משום קרני חגבים, אלא גזרו רק על קרני חגבים משום חמץ גמור, והתירו הכסיפו פניו בהנאה. אך דחה זאת משום שבדרך כלל אמרו בגמרא מה לי איסור לאו ומה לי איסור כרת, היינו כיון ששניהם אסורים מן התורה אין מקום לחלק ביניהם.

ובתוספות (לעיל מג. ד"ה ממלן) הוכיחו שכל שאין חיוב מלקות על אכילתו אין בו גם איסורקל. ואם כן לדעת רבי יהודה שאין פסוק לרבות חמץ נוקשה למלקות, ממילא גם אין איסור תורה באכילתו. והקשה **המהרש"א** (שם) מהיכן פשוט להתוספות שכל שאין חיוב מלקות באכילתו אין בו איסור כלל, והרי מצינו לרבי יהודה במשנתנו שבשיאור אף שאין בו חיוב מלקות באכילתו מכל מקום יש בו איסור, שהרי אמר 'שיאור ישרף'. וכן בתערובת חמץ, שלדעת חכמים (לעיל שם) אין חיוב מלקות באכילתה מכל מקום ודאי שיש איסורקלא. ובפני יהושע (שם) תמה על קושיית המהרש"א, שודאי אין כוונת התוספות לומר שאפילו איסור דרבנן אין, אלא כוונתם היתה שהסובר שאין חיוב מלקות בחמץ נוקשה סובר שאין בזה איסור דאורייתא באכילתו אלא רק איסור דרבנן, וכן בתערובת חמץ, מה שאמרו שיש בו איסור היינו רק מדרבנן. ואף מה שאמרו במשנה ששיאור ישרף היינו משום שיש איסור באכילתו מדרבנן.

ובצל"ח (לעיל ג. נמוס' ד"ה מוכ, נמ"ד דהמ) יישב דעת המהרש"א, שהוא סובר שאם אין איסור תורה באכילתו אין איסור להשהותו לכתחילה, ואם כן הוכיח המהרש"א ממה שאמרו במשנתנו 'שיאור ישרף' על כרחך שיש איסור מן התורה באכילתו, ומשום כך יש לו גם דין שריפה. אך כתב שעדיין מרבי יהודה במשנתנו אין הוכחה, משום שבגמרא (חולין נג:) נתספקו מה טעם איסור שיאור לרבי יהודה, ויש צד אחד שהוא ספק חמץ גמור, ואם כן יתכן ועל כן חייבים לשורפו משום הספק, אבל באמת אין חייבים על אכילתו כיון שהוא רק ספק. **והרי"ף** (לעיל מג.) כתב לבאר דעת חכמים שחלקו על רבי אליעזר (שם) וסברו שאין חייבים על תערובת חמץ, וביאר הרי"ף שכוונתם שאין מלקות על תערובת חמץ, אבל איסור יש. וכתב הבעל המאור שלכאורה היה משמע שפסק הלכה כמו חכמים. אך הוכיח הבעל המאור שאין לומר כן, שהרי הרי"ף עצמו פסק כרבי מאיר במשנתנו לענין הדין מה נקרא חמץ, שהוא כקרני חגבים ובסידוק, ואם כן נמצא שפסק כרבי מאיר אף לענין זה שהאוכל חמץ נוקשה עובר בלאו ויש מלקות באכילתו, וכל שכן שהדין כן בחמץ גמור בתערובת. אך **הרמב"ן** (מלחמת ה', שם ד"ה ורמ"ם) למד בדעת הרי"ף שבאמת חמץ נוקשה אסור רק מדרבנן, ודייק הרמב"ן כן מדברי המשנה שחכמים הסכימו לדעת רבי יהודה שהאוכל שיאור פטור, אלא שחלקו מהו שיאור, ובזה בלבד פסק הרי"ף הלכה כרבי מאיר ששיאור היינו הכסיפו פניו, כיון שבזה סתם רבי דברי רבי מאיר בלשון 'וחכמים אומרים', אבל בדין אכילתו, בזה חולקים הם על רבי מאיר וסוברים שפטור אף ממלקות. וכדעת הרמב"ן כן למדו **הרא"ש** (פי' ו) זהר"ן (שם ד"ה והריב"ש) **והריב"ש** (פי' ג). ועל פי זה פסק הריב"ש (שם) **והובא בבית יוסף** (או"ח סי' תמז סי"ג) שחמץ נוקשה אחר הפסח מותר בהנאה.

ובחתם סופר (שו"ת, או"ח סי' קלז) הביא הקושיא שהקשו על מי שהוכיח מדין שיאור לרבי יהודה במשנתנו שחמץ נוקשה אסור רק מדרבנן, כיצד יתכן לומר כן, והרי בגמרא (חולין נג:) הסתפקו שמא טעמו של רבי יהודה, שמצד אחד אומר ששיאור ישרף ומצד שני אומר שהאוכלו פטור, הוא משום ששיאור הוא ספק מצה ספק חמץ גמור, ואם כן היה צריך להיות אסור מדאורייתא כדין ספק דאורייתא לחומרא. ותירץ שבגמרא (מנחות נג.) פשטו ספק זהקלב, שאמר רב חסדא לגבי מנחות שנאמר בהם (ויקרא ו ט) 'לא תאפה חמץ', שאפשר לאפותם שיאור 'דרבי יהודה לרבי יהודה'. ומוכח מדבריו ששיאור של רבי יהודה הוא בריה בפני עצמו ועל כן מותר, שאם היה ספק לא היה צריך פסוק למעטו. אך דחה החתם סופר שאין פשיטות בגמרא, משום שרב חסדא אמר זאת בלשון דחיה בלבד. ולמסקנת הגמרא שם באמת נשאר הספק בדעת רבי יהודהקלג. אך כתב החתם סופר ליישב הקושיא, שלהלכה בשיאור של רבי יהודה שהוא סידוק כקרני חגבים שבזה הסתפקו בגמרא (חולין שם) אם הוא חמץ או לא, להלכה הוא נקרא חמץ גמור וחייבים עליו כרת, ואילו שיאור שהכסיפו פניו לרבי יהודה הוא מצה גמורה, ורק לרבי מאיר יש יתור של הלשון (שמות יג ז) 'כל מחמצת' לחייב עליו מלקותקלד, ובזה להלכה אין אנו דורשים את הדרשה של רבי מאיר, ואם כן לשיטתנו אפילו ספק אין בשיאור שהכסיפו פניו, אלא שיש לנו דין המשנה שגזרו עליו שלא לאכול שיאור שהכסיפו פניו גזירה משום זה שיש בו סידוק שחייבים עליו כרת לשיטתנו, וזהו רק מדרבנן.

ובאבן העוזר (או"ח סי' תמג ד"ה הרמב"ן) הוכיח כדברי בעל המאור, ובטענה על ההוכחה ממשנתנו, משום שיש חילוק בין שיאור לחמץ נוקשה. שחמץ נוקשה הוא חמץ שהחמיץ לגמרי אלא שאינו ראוי לאכילה, ובזה אמרו (לעיל מג.) שהאוכלו באזהרה ואסור להשהותו בפסח. אבל שיאור שעדיין לא החמיץ לגמרי, בזה הסתפקו בגמרא (חולין נג:) האם הוא בריה בפני עצמה, או שהוא חמץ גמור, ובזה האוכלו פטור, שמספק אינו חייב מלקותקלה. והוכיח האבן העוזר (שם נקוה"ד) כדבריו מדברי **הרמב"ם** (ממץ ומצה פ"ו ה"ו) שפסק שנלמד מהפסוק (שמות יג ז) 'כל מחמצת', שאם אכל כזית בכדי אכילת פרס מכותח הבבלי לוקה, ואם אין בו כזית בכדי אכילת פרס אינו לוקה. ותמהו עליו המגיד משנה והכסף משנה (שם) כמו מי פסק, שהרי דעת רבי אליעזר (לעיל שם) שאפילו אם אין בו כזית חמץ בכדי אכילת פרס לוקה. ולדעת רבנן אם אוכלו בלא טיבול אינו לוקה כיון שאין דרך בני אדם לאוכלו כך, ואם אכלו בטיבול ויש בו כזית בכדי אכילת פרס, הרי צריך להתחייב כרת ולא רק מלקות, ואין צריך כלל ריבוי. ולדברי האבן העוזר מיושב, שהוא פסק שמשנתנו היא כרבי מאיר, שלמד (שם) מהפסוק 'כל מחמצת' לחמץ נוקשה שאף שאינו ראוי לאכילה חייב עליו מלקות, וכל שכן כשהוא אוכל חמץ גמור על ידי תערובת כגון כותח, אף שאוכלו בלא טיבול ואינו ראוי לאכילה מכל מקום חייב עליו מלקות כיון שיש בו כזית בכדי אכילת פרס, אבל אם אין בו כזית בכדי אכילת פרס אינו לוקה, משום שהלכה כחכמים שחלקו על רבי אליעזר ולא חייבו על תערובת חמץ שאין בה כזית בכדי אכילת פרסקלו.

דין שיאור לאחר הפסח

אהח 19/06/2018

שם. התוספות (לעיל ג. ד"ה מוכ) כתבו שאף רבי יהודה שאסר חמץ לאחר הפסח בהנאה, מכל מקום זהו דווקא בחמץ גמור, שעליו דרשו בגמרא (כח:) שלשה פסוקים, אחד לתוך זמנו ואחד ללפני זמנו, ואחד ללאחר זמנו, אבל בחמץ נוקשה שלא נאמר בו אלא פסוק אחד, אפילו רבי יהודה מודה שהוא מותר אחר הפסח. אמנם **ברבינו דוד** (ד"ה שיאור) כתב שממה שאמרו 'ישרף' מבואר שאפילו אחר הפסח הוא נאסר בהנאה, שאם לא כן מדוע צריך לשורפו, יכול הוא לשומרו לאחר הפסח. אך כתב שיתכן שבאמת אחר הפסח הוא מותר בהנאה, אלא כיון שבתוך הפסח הוא אסור מדרבנן על כן מצוה הוא לבערו אפילו שאין איסורו אלא מדברי סופרים. וסיים שקרוב לומר שכשם שאסרו חכמים את השיאור בתוך זמנו, כך אסרו אותו גם אחר זמנו.

שלש הדרגות שבחימוץ על פי הדרש

כקרני חגבים. כתב החתם סופרקלז (ד"ה שיהו) בדרך דרש, שחמץ מרמז ליצר הרע, ויש בזה שלש בחינות, קנאה תאוה וכבוד. והנה הקנאה אינה רע מוחלט כמו הדברים האחרים, שהרי כבר אמר שלמה המלך (קהלת ד ד) 'כל כשרון

קל. והוכיחו כן ממה שבגמרא (שם) דנו על דברי המשנה (מג.) שאמרה שחמץ נוקשה ב'אזהרה', ושאלה מי הוא התנא המחייב מלקות בחמץ נוקשה, והביאו שהוא רבי מאיר הסובר שיש מלקות בחמץ נוקשה. **קלא. כמבואר** בראש"ש (פי' ו) ובטור (או"ח סי' תמג), וכתב המהרש"א שכן מוכח מתוך הסוגיא, ונראה כוונתו ממה שחילקו בין אם יש כזית בכדי אכילת פרס או לא. **קלב. ומהלך** הסוגיא שם כך הוא, שהקשו בגמרא מנין שכל המנחות באות מצה והרי לא בכולם כתוב מפורש שצריכות לבוא מצה. ותירצו שהוא כיון שכתוב בפסוק (ויקרא ו ז - ט) 'וזאת תורת המנחה הקרב אותה בני אהרן לפני ה' אל פני המזבח' וגו' 'והנותרת ממנה יאכלו אהרן ובניו מצות תאכל' וזה כולל את כל המנחות. אך הקשו בגמרא מנין שדבר זה מעכב, אולי רק למצוה יש להביא מצה. ותירצו ממה שכתוב (שם) בפסוק הבא 'לא תאפה חמץ', והיינו שצריכים לאפות אותה בדווקא מצה. ועל זה הקשה רב חסדא שמא הכתוב 'לא תאפה חמץ' אין כוונתו לומר שצריך לאפותו מצה דווקא, אלא בא ללמדנו שאפשר לאפותו שיאור. וביארו בגמרא שכוונתו היא לשיאור כשיטת רבי יהודה לדעת רבי יהודה, משום שאם הכוונה לשיאור כשיטת רבי מאיר לדעת רבי יהודה, הרי לרבי יהודה זה מצה גמורה. ואם שיאור כשיטת רבי יהודה לדעת רבי מאיר, הרי זה חמץ גמור, ואם שיאור כשיטת רבי מאיר לרבי מאיר, הרי חייבים עליו מלקות, ואם כן ודאי שהוא חמץ, אלא על כרחך שקושייתו היתה שיאור כשיטת רבי יהודה לדעת רבי יהודה. **קלג. שלמסקנת** הגמרא הקשה רבינא שמא הכתוב 'לא תאפה חמץ' בא ללמד שהמביא מנחה חמץ עובר בלאו, אבל לא שהיא נפסלת. ועל זה תירצו שלמדים זאת מהכתוב (שם ג ה) 'מצה תהיה' שצריך מצה לעיכובא. ואם כן לפי המסקנא משום קושיית רבינא למדים מהלשון 'תהיה' שצריך מצה לעיכובא, ואי אפשר לומר כקושיית רב חסדא. ואם כן שוב אין פשיטות לנידון מהו שיאור. **קלד. שבגמרא** (לעיל מג.) הביאו דרשה זו לדעת רבי אליעזר הסובר שעל תערובת חמץ יש לאו, והוא סובר כרבי מאיר, אלא שרבי מאיר הוסיף עליו שאפילו על נוקשה יש מלקות, והלימוד הוא מאותו יתור שדרש ממנו רבי אליעזר על תערובת חמץ. **קלה. והוכיח** כן, שהראשונים (לעיל מג.) הוכיחו מדברי משנתנו ששיאור ישרף והאוכלו פטור, שהלכה כמו חכמים שחלקו על רבי אליעזר (שם) והם סוברים שאין חיוב על תערובת חמץ ועל חמץ נוקשה. ולכאורה יש להקשות על דבריהם, שאולי כל מה שסתם רבי במשנה שפטור היינו דווקא בחמץ נוקשה, אבל בחמץ גמור על ידי תערובת שהוא חמור יותר נאמר שהאוכלו לוקה, וכדעת רבי אליעזר ולא כרבנן. ועוד הקשה, שלדבריהם שאין הלכה כמשנה לעיל (מג.) שחייבים מלקות על חמץ נוקשה וחמץ בתערובת, אם כן מדוע לא כתב הרי"ף במפורש שאין הלכה כאותה משנה, ולכל הפחות לגבי דין חמץ נוקשה היה הרי"ף צריך לומר שאין הלכה כאותה משנה, כדי שלא נטעה לומר שהמשנה מדברת כשיש כזית בכדי אכילת פרס ועל כן חייבים על האכילה אף בחמץ נוקשה. וכן על עצם הדבר שהוכיחו ממשנתנו שהאוכלו פטור, והדין שישרף אינו מן התורה יקשה, שהרי בגמרא (חולין נג:) הסתפקו האם שיאור לרבי יהודה הוא בריה בפני עצמה או ספק, ולדברי הראשונים, נמצא שהתנא של משנתנו שכתב 'שיאור ישרף' אין זה משום ספק, וכטעמו של רבי יהודה, ואין זה משום ודאי חמץ כרבי מאיר, שהרי אינו מחייב מלקות, אלא הוא מטעם חדש שגזרו לשורפו גזירה משום חמץ גמור, וטעם זה לא הוזכר כלל בגמרא שם כשדנו בדעת רבי יהודה מה הטעם שישרף. אלא על כרחך שאין צריך לחדש טעם מחודש, אלא מה ששיאור ישרף הוא משום שהתנא סתם בזה כרבי יהודה, ומטעמו של רבי יהודה, שכשם שסבר רבי יהודה בשיאור שלו שמשום כן שורפין, דהיינו או משום בריה בפני עצמה או משום ספק חמץ, הוא הדין והטעם בשיאור לשיטתנו, כיון שעדיין לא החמיץ כל צרכו יש ספק שמא עדיין מצה הוא או בריה, ומשום כך האוכלו פטור, אבל נוקשה שחמץ גמור הוא שהחמיץ כל צרכו אלא שאינו ראוי לאכילה, ודאי הלכה כסתם משנתנו שחייבים עליו מלקות. ועוד יש להוכיח שאין ללמוד משיאור על חמץ נוקשה, שהרי בשיאור לשיטת רבי מאיר לדעת רבי יהודה שהוא מצה ונותנו לפני כלבו בפסח ואפילו מדרבנן, ואילו בנוקשה גמור אפילו לרבי יהודה אסור בהנאה ואין חוששים לקידושין כמבואר לעיל (ז.), אלא על כרחך שאין דמיון בין שיאור לחמץ נוקשה, ששיאור הוא שלא נתחמץ עדיין כל צרכו וספק מצה הוא או בריה ולכן מספק שורפים אותו והאוכלו פטור, אבל נוקשה כולם מודים שאינו מצה. **קלו. וראה** בשואל ומשיב (שו"ת מהדו"ק, מ"ג סי' ריח) שהשיג על דבריו. **קלז. הוצאת** מכון חתם סופר.

המעשה כי היא קנאת איש מרעהו', וכן אמרו (נ"ג כ"ג) 'קנאת סופרים תרבה חכמה'. ואפשר לומר ש'הכסיפו פניו' בא לרמז על יצר הרע של קנאה, שהוא הכספת פנים שהוא מתבייש מחביריו כשמקנא בהם, ולכן לרבי מאיר הוא רק נוקשה, ולרבי יהודה הוא אפילו מצה. ו'קרני חגבים' בא לרמז על יצר הרע של גאוה, כמו שכתוב לגבי החגב (ויקרא י"א כ"ג) 'אשר לו כרעים ממעל לרגליו לנתר בהם על הארץ'. מכל מקום אף הוא עדיין אינו רע כל כך כמו התאוה, ועל כן כקרני חגבים אף שלרבי מאיר הוא חמץ גמור מכל מקום לרבי יהודה אינו אלא רק נוקשה. מה שאין כן נתערבו סדקים זה בזה שהיא תערובת אנשים ונשים, והקב"ה שונא זימה (סנהדרין נ"ג.), על זה חייב כרת.

מדוע חייבים כרת על שיאור והרי אינו ראוי לאכילה

זה וזה האוכלו חייב כרת. רש"י (ד"ה שיאור) ביאר דהיינו בצק שלא החמיץ כל צרכו. והטעם שאין חייבים על אכילתו כרת לרבי יהודה, משום שנתבאר (לעיל מ"ג.) שדינו כדין חמץ נוקשה, ובחמץ נוקשה פטור על אכילתו כיון שאינו ראוי לאכילה, מאחר שהחמיץ קצת ולא גמר להחמיץ, על כן אין לדונו כחמץ גמור[קלח]. אך **הפני יהושע** (ד"ה שיאור) הקשה, שאם נאמר ששיאור אינו ראוי לאכילה, מדוע חכמים חלקו על רבי יהודה וסברו שהאוכלו חייב כרת, הרי בכל איסורי אכילה קיימא לן שכל שאכל שלא כדרך אכילה אינו לוקה, וכל שכן שאינו חייב כרת. ולא מסתבר לומר שנחלקו רבי יהודה וחכמים האם שיאור ראוי לאכילה או לא. ותירץ שכוונת רש"י שהשיאור אינו ראוי לאכילה גמורה כמו חמץ גמור, אבל עדיין נחשב האוכלו כאוכל דרך אכילה. אך **ביד יהודה** (ד"ה שיאור) הקשה שהרי מצינו בגמרא (פ"ה ז:) לגבי שאור שהוא ודאי אינו ראוי לאכילה, ובכל אופן חייבים עליו כרת. ואם כן אפשר לומר אף בשיאור של קרני חגבים לחכמים שחייבים עליו כרת אף שאינו ראוי לאכילה.

דין האוכל שיאור

ואיזהו שיאור כל שהכסיפו פניו. כתב רש"י (ד"ה ואיזהו) 'ואיזהו שיאור שפטור' וכו', כלומר שלחכמים פטור על אכילת בצק שהכסיפו פניו. וכתב **הנימוקי יוסף** (ד"ה ואיזהו) שמכל מקום אסור לאוכלו. והמהרש"ל (גרסת"י סח) כתב שרש"י לא דייק בלשונו, והיה לו לומר 'ואיזהו שיאור שפטור מכרת', כיון שאיסור לאו יש בו כמו שמבואר בגמרא (לעיל מ"ג.) שיש איסור לאו לרבי מאיר בשיאור, וחכמים היינו רבי מאיר, שהרי רבי מאיר הוא זה שאמר בברייתא ששיאור היינו שהכסיפו פניו. ואילו קרני חגבים חמץ גמור הוא, וכדעת חכמים במשנתנו.

אמנם הרמב"ן (מלחמת ה', לעיל מ"ג. ד"ה דרמז) כתב[קלט], שחכמים שבמשנה לא חלקו על רבי יהודה בזה שאמר בשיאור 'והאוכלו פטור', ואם כן מוכח שבשיאור של חכמים דהיינו בהכסיפו פניו מודים חכמים שאין חיוב מלקות. ונמצא לדברי הרמב"ן שחכמים שבמשנה חולקים על רבי מאיר, שאילו לרבי מאיר יש חיוב מלקות בזה. ורבי סתם במשנה בלשון 'חכמים' רק שיעור שיאור וסידוק אך לא הדין, משום שלרבי מאיר חייבים מלקות ואילו אנו סוברים להלכה שאין חייבים וכדברי רבי יהודה בתחילת המשנה[קמ].

וכתב המעיל שמואל (שפירא, ד"ה ואיזהו) שלמהרש"ל לא היה נוח לפרש ברש"י כרמב"ן, משום שרש"י (ד"ה חכמים) פירש שחכמים שבמשנה היינו רבי מאיר, והרי רבי מאיר סובר (לעיל מ"ג.) שיש חיוב מלקות בחמץ נוקשה. אך כתב שאין זו הוכחה גמורה, שהרי כמו כן פירש רש"י שחכמים שבברייתא הם רבי יהודה, וזה מפורש בגמרא שאינו לגמרי, שהרי הם אמרו שבין שיאור ובין סידוק האוכלו חייב כרת. ועל כרחך שדין זה רבי מאיר אמרו ולא רבי יהודה, ואם כן הוא הדין ניתן לומר לגבי חכמים שבמשנה שהם רבי מאיר, ולפרש את הדין פטור בשיאור הכתוב בתחילת המשנה שהוא רק לפי רבי יהודה.

דין הכסיפו פניו לרבי יהודה

שם. דנו **הראשונים** בבצק שהכסיפו פניו לדעת רבי יהודה מה דינו. **בתוספות** (לעיל מ"ג. ד"ה ומתנו) כתבו שלדעת רבי יהודה מן התורה אף מותר באכילה, ורק מדרבנן אמרו שאסור באכילה, ומכל מקום מותר בהנאה ויכול ליתנו לפני כלבו. אך **הנימוקי יוסף** (ד"ה שנתערבו) **ותלמיד הרשב"א** (ד"ה איזהו) כתבו, שבהכסיפו פניו לדעת רבי יהודה מצה גמורה היא ויוצא בה ידי חובתו בפסח[קמא].

מדוע הוצרך התנא לכתוב דין זה לרבי מאיר, ושלא בסמוך לדבריו

אימא לרבי מאיר זה וזה האוכלו חייב כרת. הקשה **הצל"ח** (ד"ה אימא), הרי כבר נאמר בפירוש ברישא בדברי רבי מאיר שקרני חגבים זה סידוק, ואם כן פשיטא שחייב כרת, ומדוע הוצרך התנא בסיפא לומר שוב שלרבי מאיר זה וזה חייב כרת. ותירץ, שבאמת זה הלשון בתוספתא, ומכיון שברישא הוזכר רבי מאיר בלשון יחיד ורבי יהודה בלשון חכמים ומשמע באופן זה שהלכה כמותו, ורצה לסתום כדעת רבי מאיר, לכן חזר התנא וסתם כדעת רבי מאיר ובזה שוים הברייתא והמשנה לסתום כרבי מאיר. והטעם שלא כתב התנא לשון רבי מאיר ברישא בלשון 'חכמים אומרים', משום שאין הברייתא מתחילה בתיבות 'איזהו שיאור' המוזכרות כאן, שהרי כל זמן שלא השמיענו דין שיאור אינו יכול להקשות 'איזהו שיאור', אלא ברייתא זו היא המשך של הברייתא שהובאה לעיל (מ"ג.) שכתוב 'האוכלו בארבעים', ועל זה ממשיך 'איזהו שיאור'[קמב]. ועל כן התנא בסיפא לא כתב זאת בלשון 'חכמים אומרים' כיון שלגבי הדין חיוב מלקות אין זו דעת חכמים אלא רק דעת רבי מאיר.

ובקרבן תודה (ד"ה אימא) הוסיף עוד להקשות, מדוע המתין התנא לומר שלרבי מאיר חייב כרת רק אחר דברי רבי יהודה, היה לו לומר זאת מיד לאחר דברי רבי מאיר, כשאמר שסידוק הוא כקרני חגבים היה לומר 'וחייב כרת'. ותירץ שבאמת היה אפשר לטעות בפירוש המשנה ולפרש שרבי מאיר חולק בשתים על רבי יהודה, שרבי יהודה אמר שני דינים, שהאוכל שיאור פטור, וששיאור הוא כקרני חגבים. ורבי מאיר חלק עליו, וסבר שבין שיאור ובין סידוק חייבים עליו כרת, ושאפילו שיאור של הכסיפו פניו גם כן נקרא שיאור שחייבים עליו כרת. ולזה בא התנא לפרש שאין זו הכוונה, אלא רבי מאיר מדבר על דברי חכמים שאמרו בברייתא 'איזהו שיאור כקרני חגבים, סידוק שנתערבו סדקין זה בזה', ועל זה אמר רבי מאיר שעל שניהם האוכלם חייב כרת. אבל על הכסיפו פניו אף לרבי מאיר אין חייבים כרת, ועל כן כתבו דברי רבי מאיר 'זה וזה האוכלו חייב כרת' אחר דברי חכמים ולא מיד אחר דבריו שפירש מהו שיאור. ועל כן גם הוסיף התנא לכתוב זאת לבסוף אף אחר שפירש בתחילה מהו סידוק, בכדי ללמדנו מהי כוונת רבי מאיר, ומיושבת קושיית הצל"ח.

לענין הלכה

שם. כתב **הרי"ף**, שבתוספתא הובא דין זה בשם רבי מאיר, ואף על פי כן הלכה כמותו משום שהמשנה סתמה דבריו בלשון 'חכמים'. **ובשאילתות** (פרשה נ"ו, שמיני ע"ה) הוסיף שאף שבברייתא שבגמרא הוזכרו דבריו של רבי יהודה בלשון חכמים מכל מקום סתם שבמשנה עדיף.

וכתב הרא"ש (סי' ו', תוס' הרא"ש ד"ה שמור) שבגמרא לעיל (מ"ג.) מבואר שלרבי מאיר לוקה על שיאור, ולרבי יהודה אינו לוקה כמבואר במשנה כאן. ולענין זה, הלכה כרבי יהודה[קמג], כפי הכלל (עירובין מ"ו:) שבמחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה, הלכה כרבי יהודה. כיון שלגבי הדין שלוקה על שיאור, המשנה לא השמיעה את דינו של רבי מאיר בלשון 'חכמים'. ומבאר **הקרבן נתנאל** (סס תוס' ג'), שאחר שאמרה המשנה שלחכמים שיאור הוא שהכסיפו פניו היתה צריכה לומר מיד 'והאוכלו לוקה'.

והרמב"ם (חמץ ומצה פ"ה ה"ג) כתב שבצק שהכסיפו פניו, אסור לאוכלו ואין חייבים עליו כרת. וכתב **הפני יהושע** (לעיל מ"ג. תוס' ד"ה מלקין, ג"ד) שמזה שהשמיט הרמב"ם חיוב מלקות, משמע שדעת הרמב"ם שפטור ממלקות, ופסק כסתם משנה כאן שהאוכלו פטור. **והצל"ח** (לעיל מ"ג. ד"ה ודע) כתב, שמשמע מדברי הרמב"ם שרק אין חייבים כרת, אבל חייב מלקות, כשיטת רבי מאיר שלוקה על שיאור.

האם יש איסור מן התורה לאכול חמץ נוקשה

שם. בגמרא (לעיל מ"ג.) נתבאר שדין חמץ נוקשה הוא כדין שיאור, ודיניהם שוים, **והטור** (או"ח סי' תמ"ב) כתב שלרבנן שאין איסור לאו בחמץ נוקשה, אלא רק איסור מדרבנן, לכך מותר להשהות חמץ נוקשה בפסח. **ובבית יוסף** (סס ד"ה כל) הבין בדברי הטור שהושוו דיני חמץ בתערובת לדיני חמץ נוקשה, והקשה הבית יוסף (סס ד"ה ומה - השני) שרבנן שאמרו (לעיל מ"ג.) 'על עירובו בלא כלום', משמע שיש איסור תורה, שאם לא כן, היה להם לומר ועירובו מותר ואם כן מדוע מותר להשהות חמץ נוקשה בפסח. ומתרץ שסובר הטור כשיטת **הרא"ש** (סי' ח'), שלטעם שהצריכו חכמים לבער לאחר ביטול, הוא משום שהחמירה התורה באיסור 'בל יראה', אך אם אין 'בל יראה' אין דין לבער את החמץ, וסובר הטור

קלח. וביאר רש"י (לעיל מ"ג. ד"ה שיאור) שאף אין לדמותו לשאור שאף שאין ראוי לאכילה חייבים עליו כרת, משום ששאור הוא חמץ שבכוחו לחמץ עיסות אחרות. **קלט. וראה** לעיל בענין 'האם יש איסור אכילה מדאורייתא בחמץ נוקשה לרבי יהודה' דעת הבעל המאור. **קמ. וכן** כתב הרא"ש (סי' ח'), שכלפי מה שאמר רבי מאיר שלוקה על אכילת שיאור בזה הלכה כרבי יהודה שאמר האוכלו פטור, כיון שלא כתב התנא דין זה בלשון חכמים, ואם כן רבי מאיר ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה. **קמא. וכן** נראה כוונת רש"י (לעיל מ"ג. ד"ה שיאור) שכתב דלרבי יהודה מצה היא. **קמב. ובזה** מיושב גם שבגמרא (לעיל מ"ג.) אמרו 'שמעינן ליה לרבי מאיר נוקשה בעיניה בלאו'. ולכאורה צריך ביאור היכן שמעו שמה שאמרו 'והאוכלו בארבעים' זו היא דעת רבי מאיר. אך אם הברייתא כאן היא המשך לברייתא לעיל (מ"ג.) מיושב, שכאן מפורש שהם דברי רבי מאיר. **קמג. והקשה** הקרבן נתנאל (סס תוס' ג') מה נפקא מינה לזמנינו בכך [שאין מלקות בזמנינו], והרי גם רבי יהודה מודה ששיאור אסור באכילה, כמתבאר מהגמרא לעיל (סס), שהרי מבואר שם שמותר רק לתת לפני כלבו. ומישב, שלרבי יהודה מותר בהנאה כמבואר בגמרא שם שנותנו לפני כלבו, ולרבי מאיר גם בהנאה אסור. ועוד, שלרבי מאיר עובר על 'בל יראה', ולרבי יהודה אינו עובר.

שכיון שאין איסור לאו באכילתו, הגם שאסור מהתורה אין איסור 'בל יראה', ולכך לא החמירו חכמים לבערו. אך כתב הבית יוסף שמכל מקום קשה שלא היה לו להטור לסתום ולכתוב שלרבנן מותר להשהותן, כיון שלטעם השני, אף לרבנן אסור.

האם גם לרבי יהודה כשיש כקרני חגבים למעלה, בהכרח שיש כמה סדקים מלמטה אין לך כל סדק וסדק מלמעלה שאין לו כמה סדקים מלמטה. העיר השפת **אמת** (ד"ה מ"ט), מדוע הגמרא שואלת רק לשיטת רבי מאיר מדוע כקרני חגבים נחשב חמץ גמור, ולא לרבי יהודה הסובר שקרני חגבים אינו חמץ גמור. ומיישב שהיה ברור לגמרא שאם הוא חמץ גמור, בהכרח שנתערבו סדקיו, ולכך מקשה לרבי מאיר מדוע גם כקרני חגבים נחשב חמץ הרי לא רואים שנתערבו הסדקים. ומיישבת הגמרא שכיון שלמטה התערבו הסדקים, הוא חמץ גמור לרבי מאיר.

אך הקשה שאם כן במה נחלק רבי יהודה על רבי מאיר, שהרי אם יחתכו את הבצק ויראו שנתערבו הסדקים בפנים, גם רבי יהודה יודה שהוא חמץ גמור. ואפשר שלזה כיוונה הגמרא בחולין (כג:) שאמרה [לפי צד אחד בגמרא] שהטעם שלרבי יהודה אינו לוקה על שיאור, משום שהוא ספק חמץ ספק מצה. ומבאר שספיקו של רבי יהודה יהיה האם נתערבו הסדקים מלמטה ואז הוא חמץ גמור, או שלא נתערבו ואז אינו חמץ. וכתב שאם כך יוצא שנחלקו רבי יהודה ורבי מאיר רק במקום שלא יודעים אם נסדק הבצק מלמטה. ונשאר בצריך עיון.

מט.

הטעם שיאפה מצה בערב שבת

ארבעה עשר שחל להיות בשבת. כתוב בתוספתא (פ"ג ה"ט) 'ארבעה עשר שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת, ואופה לו מצה מערב שבת'. וביארו הראשונים[א], שיאפה המצות בערב שבת למוצאי שבת שהוא פסח. והטעם שיאפה מצות מערב שבת ולא בליל יום ראשון של פסח, שמא מתוך טרדתו יבוא להקדים לאפות מבעוד יום, ונמצא מחלל את השבת.

בתוספות רבינו פרץ (לעיל יג. ד"ה ומסייע) ביאר[ב], כדי שיהיה לו מוכן מיד במוצאי שבת, שחוששים שתמשך האפיה ויתעכב מלאכול עד לאחר חצות, והאפיקומן הרי הוא כנגד הפסח ואינו נאכל אלא עד חצות.

המנחת ביכורים (על המוספתא, פ"ג ה"ט ד"ה מע"ש) ביאר שיאפה בשביל מוצאי שבת, שיהיה לו מוכן לפסח, שאי אפשר לאפות במוצאי שבת, כדי שלא ישנו התינוקות[ג].

אך החסדי דוד (סס ד"ה מרנעה) כתב, שכוונת התוספתא שיאפה מצה עשירה מערב שבת כדי לאכול אותה בשבת[ד]. ועל פי זה ביאר שמה שכתוב במשנה ובתוספתא 'מבערין את הכל מלפני השבת' הכוונה הכל בלא שום שיור, ויאכל מצה עשירה כל השבת[ה].

האם מותר לאפות מצה בערב שבת של ערב פסח שחל בשבת

התבאר בדעת הראשונים, שיש לאפות המצות מערב שבת, אך יש ראשונים[ו] שסוברים שאסור לאפות מצות מערב שבת בשביל פסח שחל במוצאי שבת.

וכתב רש"י (סוס"ת, סי' לעו) שהראשונים כתבו שהוא הידור מצוה, אבל דעתו היא שהאיסור לאפות המצות מערב שבת הוא מדאורייתא, והוכיח כן מהגמרא להלן (קכ:) שאמרה שאם אכל מצה לאחר חצות הלילה, לא יצא ידי חובה לרבי אלעזר בן עזריה שאמר שהוקשו מצות לפסח, וכמו שפסח נאכל רק עד חצות, כך גם מצה. ואם כן יש לומר, שכמו שהוקשו לזמן אכילה, הוקשו גם לזמן עשייה. ועל כן אין לעסוק בבצק קודם ביעור חמץ, כמו הפסח שאסור לשחוט קודם ביעור חמץ, שנאמר (שמות לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', ואם לש קודם הביעור, הרי הוא כמו שיוצא ידי חובה בפסח שנשחט קודם ביעור חמץ[ז].

והמרדכי (פ"ק רמז תקמג) הביא טעמים נוספים לאסור אפיית מצות בערב שבת בשביל הפסח שיחול במוצאי שבת. טעם אחד כתב בשם **רבי יהודאי גאון** שאסר מפני מראית עין, שנראה כמכין משבת ליום טוב[ח]. עוד הביא, **שרבינו תם** אסר משום שיאמרו שפסח מתחיל כבר בשבת [דהיינו כבר בארבעה עשר, מכיון שרואים שמכינים מצות לשבת] ונמצא שיאכלו חמץ ביום האחרון של פסח.

והקשה המרדכי מהתוספתא (פ"ג מ"ט) שכתוב בה 'ואופה לו מצה בערב שבת', ודחה, שהתוספתא משובשת היא[ט].

עוד הביא המרדכי **ממורו רבי יחיאל מפריש**, שחולק על הראשונים שאסרו, ומתיר מצה שנאפתה בערב שבת', והוכיח כן מהירושלמי (פ"ג ה"ד) שכתב שמצה ישנה תלויה במחלוקת בית שמאי ובית הלליא, והלכה כבית הלליב. ועל ההוכחה שהוקשו מצות לפסח, תירץ, שהוקשו רק לענין האכילה, ולא לענין העשייה. אך הוסיף, ששלש מצות של מצוה, יש לאפות בליל פסח שבמוצאי שבת, משום ש'חביבה מצוה בשעתה' (להלן סג:).

ובשבלי הלקט (סי' ריג) כתב להוכיח כן מבני ישראל יוצאי מצרים, שהצטוו כבר בראש חודש לאפות מצות, ומכל מקום לא אפו מצות עד ליל פסחיג, ואפילו מצות רשות לא אפו קודם, שהרי את מצות המצוה כבר אכלו במצרים, ואף על פי כן אפו המצות בדרך.

הטור (סוס"ת סי' תנמ) פסק שאופה מצות בערב שבת'י. **ובשולחן ערוך** (סס ס"ח) כתב שערב פסח שחל בשבת, לשין את מצות המצוה בערב שבת אחר שש שעות[יא]. וכתב **המשנה ברורה** (סק"ו) שהוא זכר לשאר שנים שנוהגין לאפות לאחר חצות.

אם אסור לאכול מצה בערב פסח

שם. הרי"ף הביא מירושלמי (פ"י ה"ח) שהאוכל מצה בערב פסח כבא על ארוסתו בבית חמיו, והבא על ארוסתו בבית חמיו, לוקה. וכתב **התוספות רי"ד** (לקמן צט: ד"ה סמוך), שבמשנה שם מוכח שלא כשיטת הירושלמי, שאמרה שאסור לאכול בערב פסח סמוך למנחה, ואילו קודם זמן המנחה לא נאמר איסור אכילה. ואילו המשנה היתה סוברת כירושלמי, היתה צריכה להשמיענו איסור מצה קודם המנחה.

טעם איסור אכילת מצה בערב פסח

הבה"ג (סי' יח) **והרוקח** (סי' רפ) כתבו בשם **מנהגי רש"י**, שטעם האיסור הוא משום שנאמר (שמות יג יח) 'בערב תאכלו מצות'. **ובפרי חדש** (סוס"ת סי' תעח סק"ג) כתב שמשמע מדבריהם שאסור מדאורייתא, שלאו הבא מכלל עשה, עשה. אך אין לומר כן, משום שהפסוק 'בערב תאכלו מצות' אינו מיותר, שמבואר בגמרא (לקמן קכ.) שנדרש לדרשות אחרות, לכן נראה שהוא אסמכתא בעלמא, והאיסור הוא רק מדרבנן, וכלשון **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) שכתב, שאסרו חכמים לאכול מצה בערב פסח כדי שיהיה היכר לאכילתה בערב. **והמאירי** (לעיל יג. ד"ה והו) כתב שהטעם משום תיאבון, שכשממלא כרסו ממנה, פרח תאבונו.

מתי מתחיל איסור אכילת מצה בערב פסח

הראשונים נחלקו מתי מתחיל האיסור לאכול מצה בערב פסחיז. יש ראשונים[יז] שכתבו שאיסור זה הוא רק מזמן איסור אכילת חמץ ולמעלה[יח], והוכיח כן **הבעל המאור** ממה שדימהו הירושלמי לבועל ארוסתו בבית חמיו, משמע שהיא כמו ארוסה, **ובריטב"א** הוסיף לבאר, שמשעת איסור החמץ מתחיל שבת שהוא כבר פסח, וזה לא יתכן. אך בנוסחת התוספתא שבידינו כתוב, שמבערין תרומה טהורה וטמאה מלפני השבת. **יט. וכן** דעת היראים (הו"ד בשבלי הלקט סי' ריג), **האור זרוע** (סי' רנו), **רבינו ירוחם** (מס ומוה נתיב ה חלק ג), **וכן** הביא **הטור** (סוס"ת סי' תנמ) מנהג אביו לאפות מצות בערב שבת, וכתב שכן מנהג אבותינו. ובאור זרוע כתב, שלעצמו הוא מחמיר. **כ. וביאר** שתלויה במחלוקת בית שמאי ובית הלל גבי סוכה ישנה (סוכה טו.) ושם מכשירים בית הלל סוכה שנעשתה שלשים יום קודם החג, ואם כן, יש להכשיר מצה שנעשתה שלשים יום קודם החג. **כא. והרדב"ז** (סוס"ת, ס"ו סי' ג) כתב לדחות הראיה, שאפשר שבירושלמי מדובר במצה ישנה שנאפתה שנה שעברה בערב פסח. **כג. כמבואר** בפסוק (שמות יב לט) 'ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים'. **כד. והוסיף** שהמדקדקים נוהגים לאפות מצות לכל הפסח לפני הפסח דווקא, שאם יתערב משהו חמץ במצה, שיתבטל קודם זמן איסורו. **כה. ובט"ז** (סס סק"ח) פירש שכוונתו 'אחר שש שעות ומחצה', שאז זמן הקרבת הפסח. אך המגן אברהם (סס סק"ח) סובר שאפשר כבר מחצות, כיון שעיקר זמן הפסח הוא מחצות, כמו שכתבו התוספות (לעיל ה. ד"ה לא), לכך אפשר להתחיל בעשיית המצות מחצות. **כו. ועיין** באגרות משה (סוס"ת, סוס"ח סי' קנה) שביאר מחלוקת הראשונים.

יז. בעל המאור (ד"ה ממגיממין), ריטב"א (לקמן נ. ד"ה ממרו), תלמיד הרשב"א (ד"ה ומ"ש) והרא"ש (פ"ג סי' ז).

יח. הבעל המאור (שם) ותלמיד הרשב"א (שם) כתבו שהאיסור מתחיל משעה ששית, **ובריטב"א** (שם) כתב שהאיסור מתחיל כבר בשעה חמישית, **והר"ן** (על הרי"ף ובמילואים ד"ה ולדידי) הסתפק אם אסור מחצות או מסוף ארבע [לשיטות שאיסור אכילת מצה מתחיל מזמן איסור אכילת חמץ, ומדברי הר"ן נראה שלא הכריע בספק זה].

א. ראב"ד (על הרי"ף, לעיל יג.), **המכתם** (לעיל שם ד"ה מרנעה), **ר"ן** (על הרי"ף שם, מילואי הר"ן שם ד"ה ומ"ש), ומהר"ם חלאווה (ד"ה מרנעה). אך לשון המהר"ם חלאווה שהוא עצה טובה, אבל אינו חיוב, מאירי (שם ד"ה והו). **ב. כעין** זה ביאר **במנחת יצחק** (על המוספתא שם ד"ה מלמטה). **ג. כמו** שאמרו בגמרא (לקמן קט.) ש'חוטפין מצות בלילי פסחים בשביל התינוקות שלא ישנו' [וכפירושו השני של רש"י שם (ד"ה חוטפין) שהכוונה שאוכלים מהר בשביל שלא ישנו התינוקות]. **ד. כעין** זה כתב **בתוספות רבינו פרץ** (לעיל יג. ד"ה ומסייע) לפי הצד שאינו משאיר כלום לשבת. אך לפי מנהגינו שמשיירין חמץ כדי לאכול בשבת, כתב שאין זו כוונת התוספתא. **ה. והוסיף** שרש"י והר"ן ועוד ראשונים לא פירשו כן במשנה, שכתבו ש'מבערין את הכל', הוא מלבד כדי אכילתו לשבת. **ו. רש"י** (סוס"ת, סי' לעו) רבי שמשון משאנץ, רבי יהודאי גאון, **תשובת רבינו תם** (הו"ד בשבלי הלקט סי' רנו) ורבי מרדכי פ"ק רמז תקמג).

ז. הרדב"ז (סוס"ת, ס"ו סי' ג) כתב שהקשו על שיטת רש"י, שאם הוקשה מצה לפסח גם לענין אפייתה, נאמר שאפייתה תדחה שבת, כמו הפסח ששחיטתו דוחה שבת. ותירץ, שגם לשיטת רש"י ההיקש הוא רק לאכילתה, אך יש כאן גילוי מילתא, שכמו הפסח שנשחט קודם זמנו פסול, כך גם מצת מצוה אם אפאה קודם זמנה לא יצא ידי חובה. **ח. ומעין** זה הביא **הטור** (סוס"ת סי' תנמ) בשם רב האי, וביאר הבית יוסף (סס ס"ח ד"ה ורב) שכיון שיראו מצה אפויה מיד במוצאי שבת, יחשבו שנאפתה בשבת, ויאמרו שאפיית מצה בערב פסח דוחה שבת ומתוך כך יבואו לחלל את השבת. ואילו הט"ז (סס סק"ח) פירש, שאם יאפה בערב שבת, יחשבו הרואים שלכך אפה המצות מראש, משום שכוונתו לסדר שולחן הסדר כבר בשבת, וזה אסור, שאסור לטרוח משבת לחול.

ט. המרדכי הוכיח שהתוספתא משובשת ממה שאמרה שתרומה טמאה וטהורה מבערין במוצאי

אר־2018 ,19/סס

ויש ראשונים[יט] הסוברים שאיסור אכילת מצה בערב פסח הוא כל היום[כ]. וכתבו שלכך כתב הרי"ף כאן איסור אכילת מצה בערב פסח, לומר שאם רצה להחמיר על עצמו ולבער את הכל בערב שבת, ויאכל מצה בשבת, אינו רשאי, שאסור לאכול מצה בערב פסח כל היום.

והרמב"ן ורבינו דוד ביארו, שהטעם שאסור כל היום, מכיון שביעור חמץ מתחיל כבר בלילה, הרי זה נחשב 'ארוסתו', כיון שיש עליו דין לבער את החמץ[כא]. והוכיחו הראשונים כן מדברי הירושלמי (שם) שלרבי יהודה בן בתירא, אסור לאכול בערב הפסח בין חמץ ובין מצה, מצה משום בועל ארוסתו בבית חמיו, וחמץ משום 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' (שמות לד כה) ולמדה הגמרא (לעיל ה.) מכך שאסור לשחוט הפסח כשהחמץ קיים. ומשום שלרבי יהודה בן בתירא (להלן קמ.) השוחט את הפסח בבוקר יצא, לכך לשיטתו איסור אכילת חמץ מתחיל מהבוקר. ומכיון שהירושלמי כלל מצה וחמץ יחדיו, משמע שזמן איסורם שוה, ומוכח שגם איסור אכילת מצה הוא מהבוקר.

הר"ן (על הרי"ף ובמיוחסיו ד"ה ולדידי) השיב על הוכחת הרמב"ן, שאכן לשיטת רבי יהודה בן בתירא יהיה איסור מצה כל היום, שמשום שסובר שאיסור חמץ חל בבוקר על כן מצה נחשבת 'ארוסתו' כבר מהבוקר, אבל לשיטת רבנן החולקים על רבי יהודה וסוברים שאין איסור חמץ בבוקר, אזי גם איסור מצה יהיה רק משעה שישית ואילך, שרק אז נחשבת המצה 'ארוסתו'[כב].

והמאירי (לעיל יג. ד"ה זהו) כתב שדעתו שלאכול מצה בכל היום של ערב פסח זה מכוער, משום שהטעם הוא כדי שיאכל לתיאבון, ואם ימלא כרסו ממנה פרח תאבונו.

הטור (מו"ח סי' תמד) הביא שרש"י הנהיג שלא לאכול מצה בשבת של ערב פסח[כג], כדי שיאכל אותה בליל לתיאבון. ובבית יוסף (שם ס"ק ד"ה וכן) העיר שעדיין אפשר לבער הכל, ולאכול מצה עשירה בשבת, אך מכיון שאין כל אדם יכול לעשות מצה עשירה לכל שלש הסעודות, לא הטריחוהו חכמים לעשות כך. והב"ח (שם ס"ג) כתב, שמשמע מדברי רש"י שקודם חצות אינו בכלל 'בועל ארוסתו', ובכל זאת אין לאכול מצה גם קודם המנחה כדי שיאכל אותה לתיאבון.

ביאור הדמיון בין אוכל מצה בערב פסח לבועל ארוסתו

בדברי הירושלמי, שהאוכל מצה בערב פסח כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו, נאמרו כמה ביאורים:

א. הריטב"א (להלן ג. ד"ה ההולך) ביאר הדמיון לארוסה, משום שמצה היא המצוה הראשונה שנצטוו בה ישראל, ולכך נחשבת 'ארוסתו'.

ב. יש ראשונים[כד] שביארו, שכמו בועל ארוסתו שממהר קודם זמנו, ואינו מושל בתאותו, כך גם אוכל מצה בערב פסח, ממהר קודם זמן המצוה.

ג. ביאור נוסף כתבו המפרשים[כה], שכמו ארוסה, שחסרה שבע ברכות, כך גם מצה חסירה שבע ברכות, ומהר"ם חלאווה (שם) ביאר שהם שלש של קידוש, בורא פרי האדמה, לאכול מרור[כו], המוציא, ולאכול מצה, הרי שבע[כז].

המהר"י וויל (שם) כתב שהשבע ברכות שלפני המצה הם, הגפן של קידוש, ברכת הקידוש, אשר גאלנו, הגפן, על נטילת ידים, המוציא, ואכילת מצה. ולא מונים שהחיינו מכיון שאפשר לברך שהחיינו גם בשוק, וכן לא מונים הברכה על הכרפס משום שהוא חיוב בשביל התינוקות. ולשיטות שלא מברכים בורא פרי הגפן על כוס שניה, אפשר שמחשיבים את ברכת אשר גאלנו כשתי ברכות, שיש שם ברכה בתחילה ובסוף. וברכת ההלל לא נחשבת, משום שיש הנוהגים שלא לומר ההלל על השולחן, לכך גם לאלו הנוהגים לומר אין להחשיב את ברכת ההלל.

ובשבלי הלקט (סי' רח) כתב שמנין שבע הברכות הוא, בקידוש שלש ברכות, יין קידוש ושהחיינו, בורא פרי האדמה לכרפס, כוס שני שמברך עליו לאחר ההגדה, המוציא ועל אכילת מצה. ונטילת ידים לא נחשב, שהרי כשאוכל מצה בערב פסח, גם כן נוטל ידיו ומברך. והקשה החק יעקב (מו"ח סי' תעח סק"ו), שאם כן מדוע מנה השבלי הלקט ברכת המוציא, הרי כשאוכל מצה בערב פסח, מברך גם כן המוציא. ומתרץ, שכיון שאכילת מצה בערב פסח היא אכילת איסור, אסור לברך על אכילה זו. ומכל מקום כתב, שאין צורך להדחק בחשבון השבע ברכות, שגם אם יש יותר משבע ברכות לפני אכילת מצה, עדיין אפשר לדמות לארוסה, שגם ביותר משבע ברכות, יש שבע ברכות, שבכלל מאתים מנה.

ד. המכתם (ד"ה ירושלמי) ותלמיד הרשב"א (ד"ה המוכל) ביארו, שכמו שבארוסה מברכין תשע ברכות, שתי ברכות אירוסין, ושבע ברכות של נישואין, כך גם במצה יש תשע ברכות, ברכת יין, קידוש, זמן, בורא פרי האדמה של הירקות [כרפס], גאל ישראל[כח], ברכת היין של אחר ההגדה, נטילת ידים, ברכת המצה, והמוציא.

איזו מצה אסורה בערב פסח

נחלקו הראשונים באיסור אכילת מצה בערב פסח. יש ראשונים[כט] שכתבו שרק מצה הראויה לצאת בה ידי חובה אסורה, אבל מצה עשירה שאין יוצאין בה ידי חובה, מותרת באכילה בערב פסח[ל]. וכתב הב"ח (מו"ח סי' תעח ס"ד), שמצה עשירה המותרת בערב פסח, היא מצה שנילושה במי פירות בלבד, אבל אם יש בה גם מים, אסורה בערב פסח, כיון שבאה לידי חימוץ, ולכך בדיעבד יוצא בה ידי חובת מצה. והמגן אברהם (שם סק"ה) והחק יעקב (שם סק"ה) חולקים, וסוברים שגם אם יש בה מים, אין יוצאים בה ידי חובה בפסח, ועל כן מותר לאכלה בערב פסח.

והמאירי (שם) כתב, שגם מצה רגילה שאינה שמורה מותרת באכילה בערב פסח, משום שאי אפשר לצאת בה ידי חובת אכילת מצה, ולכך אינה נחשבת 'ארוסתו'. ובתלמיד הרשב"א הסתפק בזה, אך המהר"ם חלאווה (ד"ה ירושלמי) חולק, וסובר שגם מצה שאינה שמורה אסורה[לא].

המדרי"ל (הל' ערב פסח) כתב, שמצה מפוררת ומבושלת לכאורה אפשר לאכול בערב פסח, אך לא ראה שנוהגים כן, והמגן אברהם (סי' תעח סק"ח) והחיי אדם (ח"ב כלל קכט סי"ג) כתבו שיכול לאכול בערב פסח מצה מפוררת ומבושלת[לב]. ורבי עקיבא איגר (שו"ע שם ד"ה אבל) כתב, שמצה מבושלת אפילו אינה מפוררת, יכול לאכלה בערב פסח, הגם שמברכים עליה המוציא משום שאינה נחשבת מבושלת, מכל מקום, אין יוצאים בה ידי חובה בפסח, כיון שצריך טעם מצה, ועל כן אפשר לאכלה בערב פסח.

כתב המגן אברהם (סי' תעח סק"ו) שמצה כפולה ונפוחה, הגם שחוששים בה שהיא חמץ [כמבואר ברמ"א (מו"ח סי' תסא ס"ה), עיי"ש פרטי הדינים], מכל מקום אסור לאכלה בערב פסח כל היום, שחוששים שמא היא מצה.

הטעם שמבערין הכל לפני השבת

שם. בביאור טעמו של רבי מאיר שמבערין הכל לפני השבת, כתבו הבעל המאור (ד"ה מתניתין) ותלמיד הרשב"א (ד"ה מבערין, ד"ה ומכמיס), שרבי מאיר לטעמו שאמר (לעיל יג:) 'ושורפין בתחילת שש', וממילא משמע שסבר כרבי יהודה (כג.) שאין ביעור חמץ אלא בשריפה[לג]. ומשום שאינו יכול לשרוף את החמץ בשבת [כיון שאין שריפת חמץ דוחה שבת], וחוששים שישאר חמץ בשבת לאחר זמן איסורו ולא יוכל לשורפו[לד]. לכך תיקנו שבערב שבת בשעה השתים עשרה, הרי היא כשעה ששית בערב פסח, שחייב לשורפו אז. ושיטת הבעל המאור, שלרבי מאיר אסור להשאיר שום חמץ לשבת וגם לא על מנת לאכול בשבת, אלא יאכל מצה בשבת, והגם שהירושלמי (פ"י ה"ג) כתב שאסור לאכול מצה בערב פסח,

---

יט. **רמב"ן** (מלחמות ה' ד"ה מתניתין), מהר"ם חלאווה (ד"ה ירושלמי), רבינו דוד (ד"ה הירושלמי), וכן כתב המגיד משנה (ממן ומלה פ"ו מי"ב) בדעת הרמב"ם. כ. **וכתב** המהר"ם חלאווה (שם) שכך משמע מסתימת הירושלמי, שאם האיסור הוא מחצות, היה לו לפרש זאת [כמו שאמרה המשנה (לקמן נ.) 'מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות']. כא. **לשיטת** הראשונים שאיסור אכילת מצה הוא כל היום, דנו האחרונים אם האיסור מתחיל בלילה או בעלות השחר. החק יעקב (מו"ח סי' תעח סק"ו), האליה רבה (שם סק"ה) והבאר היטב (שם סק"ה) כתבו שבליל י"ד מותר לאכול מצה, ואילו החתם סופר (ד"ה מבערין) כתב בדעת הרמב"ן שהאיסור מתחיל כבר מהלילה, וכן מדייק החק יעקב (שם) בדעת המגן אברהם (שם). באגרות משה (שו"ת, מו"ח ח"ג סי' קנה) כתב שיש לחשוש לשיטת המגן אברהם ולאסור מן הדין לאכול מצה בליל י"ד, ומכל מקום אין למחות במי שאוכל מצה בליל שבת של ערב פסח שחל בשבת, שכיון שמתכוין לקיים מצות סעודת שבת, יש להקל. כב. **ובחתם** סופר (ד"ה מבערין) ביאר הוכחת הרמב"ן, שסובר שמה שנקראת המצה 'ארוסתו', זה באחד משני זמנים, או בשעת תחילת ביעור חמץ, או בסופו כשמבערין החמץ. ואם כן, גם לרבי יהודה בן בתירא, האיסור בבוקר הוא רק לאכול חמץ, אבל זמן הביעור נשאר בחצות, ומכיון שמבואר בירושלמי שאסור לרבי יהודה בן בתירא מהבוקר באכילת מצה, בהכרח שהאיסור מתחיל מתחילת זמן הביעור, שהוא זמן בדיקת חמץ בלילה, וזה יהיה גם לרבנן, שכן אין הבדל בזמני הביעור בין רבי יהודה בן בתירא לרבנן. כג. **הבית** יוסף (ד"ה וכן) ביאר שרש"י בא להשמיענו, שלא תאמר שיבער את כל החמץ בערב שבת, ויאכל מצה בשבת. כד. **המכתם** (ד"ה ירושלמי) בפירוש ראשון, רשב"א משאנץ (לקמן נט: ד"ה ולא יאכל), אור זרוע (ח"ב סי' רנו), כלבו (סי' מח) ומהר"ם חלאווה (ד"ה ירושלמי) בפירוש ראשון. כה. **אור** זרוע (ח"ב סי' רנו) בשם ר' מאיר מפרובינ"ש, שבלי הלקט (סי' רח), מהר"ם חלאווה (שם) בפירוש שני ומהר"י וויל (שו"ת, סי' קנג). כו. **ויש** שתמהו עליו, היאך מנה 'על אכילת מרור' כחלק מהברכות של לפני אכילת מצה, הרי אוכל את המרור לאחר המצה. כז. **וברכת** 'על נטילת ידים' אינה בכלל שבע ברכות שלפני המצה, כיון שאינה ממש מענין אכילה. כח. **ובמכתם** (ד"ה ירושלמי) לא הזכיר גאל ישראל, וכתב במקום זה ברכת נטילת ידים שלפני הכרפס. כט. **רבינו** תם (לעיל לה: תוס' ד"ה ומי), ריטב"א (לקמן נ. ד"ה אמרו), תלמיד הרשב"א (לקמן נט. ד"ה ופ"ת) ומאירי (שם ד"ה ערב). ל. **וכתב** המהרש"א (שם בתוס' ד"ה לפ יאכל) בדעת רבינו תם, שדווקא מצה עשירה מותרת באכילה, משום שטעמה שונה מטעם מצה, אבל בצקות של נכרים, שאינם שמורים לשם מצה, הגם שאינו יכול לצאת בהם ידי חובת אכילת מצה, מכל מקום נאסרו בערב פסח, משום שטעמם כטעם מצה. לא. **והוכיח** כן, ממה שהביא הרי"ף איסור אכילת מצה בערב פסח בסוגייתנו. שרצה להשמיע לנו שאסור לו לאכול מצה בערב פסח שחל בשבת, ולכן צריך לשייר חמץ לשבת. ואם אפשר היה לאכול מצה שאינה שמורה, עדיין אפשר היה לאכול בשבת מצה שאינה שמורה, ולא צריך להשאיר חמץ לשבת. לב. **ומוסיף** החיי אדם, שכשאוכל מצה מפוררת ומבושלת, צריך לסיים קודם שעה עשירית, אבל כשאוכל פירות יכול לאכול גם לאחר שעה עשירית. לג. **ובראב"ד** (על הרי"ף שם) חולק, וכתב שאין הכרח מכך שרבי מאיר כתב 'ושורפין' שאכן חייב לשרוף, אלא רק שמצותו לכתחילה בשריפה, ורבי מאיר סובר שאם אינו מוצא עצים או משום אונס אחר, יכול להשבית בכל דבר, ואפילו אם השריפה עליו לטורח גם יוכל להשבית בכל דבר. לד. **וכתב** הפני יהושע (ד"ה י"ל שאכל) לדחות סברתו, על פי שיטת התוספות (לעיל יג: ד"ה מימתי), שלרבי יהודה הדין לשרוף את החמץ הוא רק לאחר זמן איסורו, הרי שאין מה לחשוש בשבת, שיכול לבערו בכל דבר קודם זמן איסורו. וגם לשיטת רש"י (שם ד"ה שלא) שלרבי יהודה גם קודם זמן איסורו חייב לשרוף, זה דווקא במקום שאפשר, אבל אם אי אפשר יכול לבערו בכל דבר, כמו במוצא חמץ ביום טוב, שיכול לכפות עליו כלי.

זהו רק משש שעות ולמעלה[לה]. ואילו חכמים שאמרו שמבער בשבת בזמנו גם הם לשיטתם (לעיל כא.) שאפשר לבער חמץ על ידי שיפרר ויזרה לרוח או שיטיל לים[לו], ומשום שאין בכך אב מלאכה בשבת, התירו לו משום מצות השבתה בזמנה, לפרר ולזרות לרוח או להטיל לים, ובלבד שלא יעביר את החמץ ברשות הרבים, שהוא אב מלאכה.

אך הראב"ד (על הרי"ף, לעיל יג.) כתב שטעמו של רבי מאיר שמבערין הכל בערב שבת, משום שחששו שאם לא ישרוף בערב שבת, יותיר בשבת ויבוא לשורפו בשבת.

איסור בל תוסיף באכילת מצה בליל שבת של ערב פסח

האגרות משה (או"ח, ח"ד סי' קיה) כתב להוכיח שאין משום איסור בל תוסיף באכילת מצה בליל שבת של ערב פסח, מדברי **הבעל המאור** (שם) שמשיירים מצות לאכול בשבת. ובטעם הדבר ביאר, משום שכדי לעבור באיסור בל תוסיף שלא בזמן החיוב, זה רק אם מכוין לצאת ידי חובה כמסקנת הגמרא בעירובין (לו:), אבל כשאינו מכוין אינו עובר. עוד כתב, שגם לשיטות בגמרא (שם) שגם כשלא בזמנו עובר גם בלא כוונה לצאת, מכל מקום כאשר מכוין למצוה אחרת, כמו כאן שמכוין לצאת ידי סעודת שבת, אינו עובר על בל תוסיף[לז].

אם מותר לפרר ולזרות לרוח בשבת

הבעל המאור (ד"ה ממניין) **ותלמיד הרשב"א** (ד"ה ומכמיס) כתבו, שמותר לפרר ולזרות לרוח את החמץ בשבת. **והב"ח** (או"ח סי' תמד ס"ג) הביא בתחילה בשם **הסמ"ק** והרוקח שאסור לפרר ולזרות לרוח בשבת, משום טרחא בשבת, ומשום שחששו שמא הפירורים יצאו לרשות הרבים, ויעבור על איסור הוצאה.

אבל כתב שהעיקר כשיטת בעל המאור שמותר לזרות לרוח בשבת.

אמנם המגן אברהם (סי' תמו סק"ג) אסר בזה, וכתב שאפשר שזרייה לרוח היא מלאכה דאורייתא, כמו הרוקק בשבת והרוח מפזרת הרוק, שכתב **הרמ"א** (או"ח סי' שיט סי"ז) בשם הירושלמי שחייב משום זורה.

רבי עקיבא איגר (שו"ת, מהדו"ק סי' כ) הוכיח משיטת הבעל המאור שהובא לעיל, שאין דין זורה בכך. וביאר, **שהרי"ף והרמב"ם** השמיטו הירושלמי שהרוקק בשבת חייב משום זורה, משום שסוברים שלדעת הבבלי, אין איסור זורה ברוקק, משום שזורה הוא רק כשיש ברירת פסולת מתוך אוכל, וברוקק, אין ברירת פסולת מתוך אוכל בפעולת הזרייה[לח].

ברבינו מנוח (חמץ ומצה פ"ג ה"ג) **ובמשנה למלך** (שם פ"ו ה"ג) כתבו שאסור לפורר החמץ בשבת, משום טוחן. וביאר המשנה למלך, שגם לשיטות הפוסקים שאין טוחן אחר טוחן[לט], ולכך אין איסור לפורר לחם, מכל מקום לגבי ביעור חמץ, צריך לפורר דק את החמץ, ואז כולם מודים שנחשב תולדה של טוחן[מ].

אם משיירין לרבי מאיר מזון לשבת

שם. בגמרא לעיל (יג.) בשיטת רבי אלעזר איש ברתותא, מבואר שמשאירים מזון שתי סעודות מתרומה טהורה, וכתבו **תוספות** (שם ד"ה ומשיירין), שכל שכן שמשאירים מזון שתי סעודות מחולין[מא]. **וברש"י** כאן (ד"ה מנערין) בשיטת רבי מאיר, כתב שמבערין הכל, בין חולין בין תרומה, חוץ מכדי אכילתו לשבת. וכן כתבו **הראשונים**[מב] שגם לדעת רבי מאיר ישייר שתי סעודות, וביאר **הראב"ד** (שם) שאין שום טעם בכך שיאכל מצה כבר בשבת, ודאי שרבי מאיר התכוין שמשיירים שתי סעודות לשבת, שאין בכך שום איסור או חשש.

אך הרי"ץ גיאת (תשובות הגאונים, שערי תשובה סי' נג) **ובעל המאור** (ד"ה מתניתין) סוברים שלרבי מאיר לא משיירין כלום לשבת, וכתבו שנהגו לבער הכל בערב שבת, ולאפות מצה בערב שבת, ולאוכלה בשבת.

מדוע לא משיירין סעודה שלישית

בטעם הדבר שלא משיירים סעודה שלישית לשבת, ביאר **רש"י** (לעיל יג. ד"ה מזון) שכיון ששלש הסעודות של שבת הם בערבית שחרית ומנחה, אינו יכול לאכול סעודה שלישית, כיון שבערב פסח אסור לאכול מן המנחה ולמעלה[מג]. **ובתוספות רבינו פרץ** (לעיל יג. ד"ה ומשיירין) הוסיף, שהרי אם אפשר לאכול סעודה שלישית בבוקר, היה עליו לאכול סעודה ראשונה כבר בשעה ראשונה, וסעודה שניה בארבע שעות[מד], כדי שיצא ידי חובת סעודה שלישית[מה]. ומזה שאמרו לשייר רק מזון שתי סעודות, ולא שלש, מוכח שאין לאכול סעודה שלישית בבוקר. ועל כן כתב שאלו המברכים ברכת המזון בתוך הסעודה, ואחר כך חוזרין ומברכים המוציא, כדי לפטור עצמן משלש סעודות, אינם פוטרים עצמם בכך[מו].

ובתלמיד הרשב"א (לעיל יג. ד"ה ומשיירין) **והמאירי** (שם ד"ה ולענין, בגיליון שני) כתבו, שגם לשיטות **הראשונים** שאפשר לאכול סעודה שלישית בבוקר, מכל מקום לא משיירים סעודה שלישית. הגם שיוכל לאכלה בבוקר, שחששו שמא יאריך בסעודתו, ויבוא לידי איסור דאורייתא.

אך יש ראשונים[מז] שכתבו שאין מכאן ראיה לפטור מסעודה שלישית בערב פסח שחל בשבת, שאפשר שצריך לחלק סעודתו בבוקר לשתי סעודות כדי לצאת ידי סעודה שלישית, ועדיין משייר מזון לשתי סעודות בלבד, מכיון שגם כשמחלק סעודתו הוא אוכל שיעור סעודה אחת[מח].

בביאור דברי רש"י שמשיירין שתי סעודות משום שאסור לאכול מן המנחה ולמעלה

ועל מה שכתב **רש"י** (שם) בטעם שלא אוכלים סעודה שלישית בי"ד שחל בשבת הקשו **האחרונים**[מט], שהיה על רש"י לומר שהטעם שלא משיירים מזון שלש סעודות, משום שצאחנה[אוצר החכמה] מן התורה לאכול חמץ לאחר חצות של ערב פסח, ומדוע כתב רק את האיסור לאכול מן המנחה ולמעלה שהוא איסור דרבנן.

ומתרץ הפני יהושע (שם בגליון ד"ה מזון), שכוונת רש"י לבאר מדוע היה צריך להשמיענו דווקא שתי סעודות, שהרי בכל שנה, אחרי שבודק את החמץ משאיר חמץ לצורך סעודת הלילה והבוקר. ומזה שהברייתא כתבה שתי סעודות, למדנו שאינו צריך לאכול שלש סעודות של פת בשבת זו. שהיה מקום לומר שכיון שיש איסור לאכול מן המנחה ולמעלה, יאכל סעודה שלישית של חמץ בבוקר, כיון שאי אפשר אחר כך. ועל כן השמיעה לנו הברייתא שכיון שאינו יכול לאכול סעודה שלישית בזמנה, לא יאכל כלל שלש סעודות, ויצא ידי חובת סעודה שלישית במיני תרגימא.

והצל"ח (שם ד"ה אלא דקשיא) תירץ, שאפילו אם חמץ נוקשה ותערובת אסור מן התורה, מכל מקום נראה שמותר בערב פסח עד הלילה, ואם כן, מצד איסור חמץ אפשר היה לאכול סעודה שלישית בחמץ נוקשה ותערובות בזמן המנחה, ורק משום האיסור לאכול מן המנחה ולמעלה, אינו יכול לאכול סעודה שלישית[נ].

אם אפשר לאכול סעודה שלישית בבוקר

הראשונים נחלקו אם אפשר לצאת ידי חובה באכילת סעודה שלישית בבוקר יום השבת. יש ראשונים[נא] שכתבו שצריך לאכול סעודה שלישית דווקא במנחה. **והתוספות** (שבת קיח. ד"ה נמנחה) **והתוספות הרא"ש** (שם ד"ה נמנחה) הוכיחו כן מהגמרא שאמרה שכשיש דליקה בשעת המנחה, מצילים מזון סעודה אחת. משמע מכך שזמן סעודה שלישית הוא בשעת המנחה, ועל כן אין לחלק בבוקר סעודתו לשתים.

והרשב"א (שו"ת המיוחסות לרמב"ן סי' רי) **והרא"ש** (שבת פט"ז סי' ה) הוכיחו כן מהגמרא (שם) שאפשר בשבת להדיח קדרות בצהרים כדי לאכול בהם במנחה, ומשמע שזמן סעודה שלישית הוא זמן המנחה. עוד כתב הרשב"א (שם) בשם הסעודות, שהיה מקום לומר שאכן יכול לחלק סעודתו לשתי סעודות ולצאת בכך ידי סעודה שלישית גם קודם שעת המנחה, ומה שכתבה הברייתא שישייר רק שתי סעודות, הוא משום שגם אם מחלק סעודתו, עדיין אוכל רק כשיעור סעודה אחת, מכיון שהוא שבע מהסעודה הראשונה ואינו יכול לאכול שוב. ומכך מוכיח רבינו פרץ, שאילו היה יכול לאכול סעודה שלישית בשחרית, היה עליו להרחיק סעודותיו, אחת בשעה הראשונה והשניה בשעה הרביעית [ונראה שטעמו כדי שסעודתו תהיה סעודה גמורה לתיאבון], ועל כן היה עליו לשייר מזון שלש סעודות. **מה. ועוד,** שראוי להשאיר מזון שלש סעודות, כדי למנוע הפסד תרומות טהורות לחינם. **מו. וכך** פסק רבינו ירוחם (מ"ם ומיה נתיב יב ח"ם). **מז. תוספות** (שבת קיח. ד"ה נמנחה), **ריטב"א** (לעיל יג. ד"ה אמר), **מאירי** (שם ד"ה ולענין) בביאור הראשון, **תוספות הרא"ש** (שם ד"ה ומשיירין) **ומהר"ם חלאווה** (שם ד"ה ומשיירין). **מח. וראה** עוד להלן בענין 'אם אפשר לאכול סעודה שלישית בבוקר'. **מט. פני יהושע** (שם ד"ה מזון), **צל"ח** (שם ד"ה נמנחה), מצפה איתן וקובץ שיעורים (שם ד"ה מזון). **נ. במצפה איתן** (שם ד"ה מזון) תירץ בדרך דומה, שרש"י לשיטתו שעל איסור לאו בלבד רבנן לא עשו הרחקה, וממילא בחמץ נוקשה שאיסור אכילתו מדרבנן, האיסור הוא רק בפסח עצמו, שאז הוא באיסור כרת, ולכן עשו הרחקה גם לחמץ נוקשה, אבל בערב פסח שאיסור אכילת חמץ הוא רק לאו, לא עשו רבנן הרחקה, ולכן יהיה מותר לאכול חמץ נוקשה. וממילא, מצד איסור חמץ היה צריך לאכול סעודה שלישית מחמץ נוקשה, ורק משום הטעם שיש איסור לאכול סעודה בערב פסח מן המנחה ולמעלה, לכך לא משיירים לסעודה שלישית. **נא. רש"י** (לעיל יג. ד"ה מזון), **תוספות** (שבת קיח. ד"ה נמנחה), **רמב"ם** (שבת פ"ל ה"ט) והרא"ש (שבת פט"ז סי' ה). **וכך** פסקו הטור והשולחן ערוך (או"ח סי' רנח ס"ב).

לה. והוכיח כן, ממה שדימה הירושלמי לבועל ארוסתו בבית חמיו, ומשמע שהיא כמו ארוסה [דהיינו, שיש כבר דינים הנובעים מכח האירוסין. וכמו כן בערב פסח, האיסור לאכול מצה, הוא רק כשיש כבר איסור חמץ, ולכך האיסור לאכול מצה הוא משעה ששית. וראה לעיל בענין 'מתי מתחיל איסור אכילת מצה בערב פסח']. **לו. עוד** הוסיף, שמכך שהגמרא הביאה מעשה בשמו של רבי צדוק אביו של רבי אלעזר בר צדוק שביערו בשבת, משמע שכך הלכה, וממילא מוכח שאין הלכה כרבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה, אלא יכול גם לפרר ולזרות לרוח. **לז. והוכיח** כן, מכך שהגמרא שם שהקשתה על השיטה ששלא בזמנו לא צריך כוונה, הקשתה מברייתא, אבל לא מהמשנה (ר"ה כט:) שמשחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהיה לולב ניטל במדינה כל שבעה. ומבאר, שלכך לא הקשתה ממשנה זו, משום שכאשר נוטל את הלולב כל שבעה מתכוין למצוה אחרת, שהיא תקנת חכמים זכר למקדש, ולכך אין בזה משום בל תוסיף גם לשיטה ששלא בזמנו לא צריך כוונה. **לח. וכתב** שמוכח כן מדברי הגמרא (שבת עג:) שהקשתה שזורר בורר ומרקד, כולם מלאכה אחת הם. וביאר רש"י (שם ד"ה היינו) שכולם מלאכה אחת הן, שמפריש אוכל מתוך פסולת. **לט. הרמ"א** (או"ח סי' שכא ס"ג) פסק שמותר לפרר הלחם בפני התרנגולים משום שאין טוחן אחר טוחן. **מ. עיין** בדבריו במה שהוכיח כן, ובמחצית השקל (או"ח סי' תמו סק"ג ד"ה אלא) שהביא לדחות הוכחתו. **מא. משום** שאוכלי חולין מרובים מאוכלי תרומה, ויוכלו לאכול הכל בשבת. **מב. הראב"ד** (על הרי"ף, לעיל יג.), ר"ן (על הרי"ף, ד"ה מתני' מנערין) ונימוקי יוסף (ד"ה מתניתין). **מג. כמבואר** במשנה להלן (פט:), וכתב רש"י (שם ד"ה לפ יפכל) שזהו מטעם הידור מצוה כדי שיאכל בליל הפסח מצה של מצוה לתיאבון. **מד. והטעם** שכתב הרחקה זו בין

תרגום ירושלמי שנלמד מהפסוק (שמות טז כה) 'אכלוהו היום', שכתוב שם שלש פעמים את המילה 'היום'[נב], שצריך לאכול שלש סעודות, בלילה בבוקר ובערב. **אך הרמב"ן** (שבת קיז: ד"ה מלמטן) **והרשב"א** (שם ד"ה כמה) **הביאו שיטת הבה"ג** (הל' שבת פט"ז) שאפשר לאכול סעודה שלישית גם בבוקר, ומה שאמרה הגמרא שמדיח הקדרות בצהרים כדי לאכול במנחה, אין פירושו שחובה לאכול במנחה, אלא שכך היא הרגילות.

כיצד יעשה סעודה שלישית בערב פסח שחל בשבת

לשיטות הראשונים שאין לאכול סעודה שלישית לפני זמן המנחה, ולאחריה אסור בחמץ ומצה, כתבו הפוסקים כמה דרכים כיצד יעשה סעודה שלישית בערב פסח שחל בשבת.

רבינו תם[נג] נהג לאכול סעודה שלישית ממצה עשירה. **והרשב"א** (שו"ת המיוחסות לרמב"ן סי' רי) הביא בשם **מהר"ם**, שנהג לעשות סעודה שלישית בבוקר, וגם לאכול פירות בשעת המנחה, מכיון שחשש לשיטת הראשונים שאינו יוצא ידי סעודה שלישית בבוקר.

המהרי"ל (הל' ערב פסח) כתב, שלכאורה היה ראוי לפורר את המצה ולבשל אותה שאז ברכתה מזונות, ויוצא בזה ידי סעודה שלישית, אך לא ראה שנוהגים כן.

הרדב"ז (שו"ת, ח"ו סי' תפט) כתב שנוהג לאכול הסעודה בשעת המנחה, שכמו שכל תפילה בזמנה, כך גם הסעודות צריכות להיות בזמן. ועושה הסעודה על מצה עשירה, עם לחם משנה על שתי ככרות, ואוכל רק כזית, משום שצריך לאכול מצה לתיאבון, ומברך ברכת המזון על הכוס. ואינו עושה הסעודה בפירות, שפירות לא נחשבים לסעודה.

הטור (או"ח סי' תמד) פסק שיעשה סעודה שלישית בפירות. והביא גם את מנהג רבינו תם הנ"ל. אמנם בשולחן ערוך (שם) כתב, שיעשה הסעודה במצה עשירה[נד], וצריך לעשות הסעודה קודם שעה עשירית[נה]. וכתב **הרמ"א** (שם), שבמדינות אלו שלא נוהגים לאכול מצה עשירה[נו], יעשה סעודה שלישית במיני פירות או בבשר ודגים[נז]. **והמשנה ברורה** (שם סק"ח) כתב שיאכל מצה עשירה או בשר או פירות, ועדיף שגם יחלק סעודתו בבוקר, שירויח שיטות הראשונים שיוצא ידי סעודה שלישית בבוקר, ורק אם יכול לשהות זמן בין הסעודות, כדי שלא יחשבו הברכות לברכה שאינה צריכה.

השל"ה (מס' פסחים גר מצוה תוס' כ, הגיהות המגן אברהם סי' תמד סק"ג) כתב בשם הזוהר (ח"ג תרומה נה.), שרבי שמעון בר יוחאי היה עוסק בתורה בערב פסח שחל בשבת, במקום סעודה שלישית. **ובערוך השולחן** (שם ס"ו) ביאר, שהגם שיכל לאכול סעודה שלישית בפירות או מצה עשירה, מכל מקום נדחית שבת זו מדין סעודה שלישית, כמו ביום כיפור שחל בשבת, כיון שאסור לאכול סעודה גמורה בשבת זו[נח].

זמן בדיקת חמץ בערב פסח שחל בשבת

שם. במשנה ובגמרא לא מבואר מתי יבדוק את החמץ בערב פסח שחל בשבת, **וכתב הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג ה"ג) שבודקין את החמץ בליל ערב שבת שהוא ליל שלשה עשר[נט].

זמן הביעור בערב שבת של ערב פסח שחל בשבת

שם. המרדכי (פ"ק דמז תקמג) כתב **שרש"י** הנהיג שבערב פסח שחל בשבת, ישרוף החמץ בי"ג בערב שבת קודם חצות, גזירה שמא ישהה בשנה הבאה לאחר חצות. **וכתב בביאור הלכה** (סי' תמד ד"ה ומשיירין) שיוכל להשאיר יותר ממזון שתי סעודות לשבת, אם רוצה לאכול עוד מהחמץ גם בערב שבת[ס].

הטעם שמבערין הכל בשבת

וחכמים אומרים בזמנו. כתבו הנימוקי יוסף (ד"ה בזמנן) **ורבינו יהונתן מלוניל** (ד"ה וחכמים), שבין בחולין ובין בתרומה, חששו רבנן להפסיד האוכלים סתם, משום איסור 'בל תשחית', כיון שאפשר שיבואו אורחים מעיר אחרת על ידי עירוב.

הטעם שתרומה מלפני השבת וחולין בזמנן

תרומה מלפני השבת וחולין בזמנן. ביאר **רש"י** (ד"ה תרומה), שתרומה אינו יכול להאכילה לזרים ולא לבהמת זרים, לכן חייב לבער בערב שבת, אבל לחולין הוא יכול למצוא הרבה שיאכלו אותם. ומוסיף **בתוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה תרומה) שלא מצוי אורחים כהנים[סא].

ביאור שיטת רבי אלעזר איש ברתותא

שם. הרי"ף פסק כרבי אלעזר בר צדוק הסובר שצריך לבער את התרומה מלפני השבת, ואת החולין בזמנן[סב]. וכתב הרי"ף שטעמו שפסק כן, משום שרבי אלעזר איש ברתותא [הובאו דבריו בברייתא (לעיל יג.)] סובר כמותו [שאמר 'ארבעה עשר שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת, ושורפין תרומות טמאות תלויות וטהורות ומשיירין מן הטהורות מזון שתי סעודות, כדי לאכול עד ד' שעות'], והגמרא (שם) פסקה הלכה כרבי אלעזר איש ברתותא.

הראשונים[סג] הביאו **שרבינו אפרים** הקשה, שהרי רבי אלעזר איש ברתותא חולק על רבי אלעזר בר צדוק בשני דינים. האחד, שכתב 'מבערין את הכל מלפני השבת', ומשמע בין חולין ובין תרומה, ואילו רבי אלעזר בר צדוק במשנתנו סובר שחולין מבערין בשבת. הדין השני שחולק עליו, שלפי רבי אלעזר איש ברתותא משיירין מזון שתי סעודות מתרומה טהורה, ואילו רבי אלעזר בר צדוק, לא הזכיר שמשיירין לשבת מהתרומה כלום.

ותירצו הראשונים[סד], שרבי אלעזר איש ברתותא לא דיבר על חולין, אלא רק על תרומה, ובחולין מודה שמבערין בשבת. עוד כתבו הר"ן (שם) **ורבינו דוד** (שם ד"ה ורבינו), שגם אם נאמר שהוא סובר שבחולין מבערין בערב שבת, היה פשוט לרי"ף שבחולין פוסקים כרבי אלעזר בר צדוק שמבערין בשבת, משום שרבנן במשנה כאן סוברים כמותו, ורק לענין תרומה היה צריך להשמיע לנו שפוסקים שלא כרבנן.

וכמו כן רבי אלעזר בר צדוק מודה שמשיירין מזון שתי סעודות לשבת[סה]. **והר"ן** (שם ד"ה ומיהו) **ורבינו דוד** (שם ד"ה ורבינו) **כתבו שודאי שכן הוא, שבכל מקום** שנאמר מבערין מלפני השבת, הכוונה שמשיירים לצורך שבת[סו] **וכל שכן** בתרומה, שאסור לשרוף תרומה כשאפשר בלא כן. **ומהר"ם חלאווה** (ד"ה מרנינה) כתב שודאי שמשיירים גם לדעת רבי אלעזר בר צדוק, שאם לא כן, מה יאכל בשבת, שהרי מצה אסור לו לאכול[סז].

והקשה הבית יוסף (או"ח סי' תמד ס"ק ד"ה והנריו) שאם עיקר דינו של רבי אלעזר איש ברתותא הוא רק בתרומה, מה הטעם שפסק הרי"ף כדבריו, הרי אין דרכו של הרי"ף לפסוק בדברים שאינם מצויין בזמן הזה [שאין אוכלים תרומה בזמננו]. ועל כן כתב הבית יוסף שדעת הרי"ף שרבי אלעזר איש ברתותא סבר שצריך לבער בין חולין ובין תרומה מערב שבת ומשיירין מזון שתי סעודות[סח].

ובפני יהושע (ד"ה רבי אלעזר) תירץ את קושיית הבית יוסף, ששייכים דיני תרומה גם בזמננו, שהרי חלה בחוץ לארץ אפשר ליתן לכהן קטן לאכול, וממילא במקום שאין כהן קטן [או כהן גדול שטבל לקריו], יש לבער את החלה בערב שבת, ולא אומרים שימתין שמא ימצא כהן קטן.

נב. שנאמר 'ויאמר משה אכלהו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאהו בשדה'. גם הגמרא (שבת קיז:) למדה מכך שצריך לאכול שלש סעודות, אך לא נאמר שם זמני הסעודות. **נג. הו"ד** במנורת המאור (פ"ב הל' מג המצות), **ריטב"א** (לקמן נט: ד"ה עוד), **סמ"ק** (מצוה ריט), **ריב"ש** (שו"ת, סי' תכ) וברא"ש (פ"י ה"ח). **נד. כתב** המגן אברהם (שם סק"ח), שמלבד זאת גם יחלק סעודתו בבוקר לשתים, כי יש פוסקים הסוברים שיוצא בכך ידי סעודה שלישית. **נה. כמבואר** לקמן (נט:) שמשעה זו אסור לאכול פת. וכתב בפרי חדש (סק"ח), שלדעת הרמ"א שאוכלים פירות או בשר ודגים, אפשר גם לאחר שעה עשירית, שרק פת אסורה. אך כתב שבין אם אוכל מצה עשירה, או פירות או בשר ודגים, שיאכל רק כזית, כדי שיאכל מצה לתיאבון. **נו. בחק** יעקב (סק"ח) כתב שהטעם שנהגו שלא לאכול מצה עשירה בפסח, הוא משום שמא יבוא לאכול אותה בלילה הראשון, ואינו יוצא ידי חובה בה, ואם כן קשה מדוע שלא יאכלו מצה עשירה בערב פסח, שהרי אין חשש שיבואו לאכלה בלילה הראשון, שיש היכר בכך שאסור לאכול מצה רגילה בערב פסח, ולא יבואו להחליף. ומתרץ, שאפשר שכיון שלא אוכלים מצה עשירה בפסח, לא הטריחוהו רבנן לעשות מצה עשירה רק בשביל סעודה שלישית. ואם כן, אם יש לו מצה עשירה, יכול לאכלה גם לשיטת הרמ"א בסעודה שלישית [וכך פירש גם הערוך השולחן (סי' תמד ס"ה)]. אך הביא בשם מהרי"ל (הל' ערב פסח) שכתב שלא לאכול מצה עשירה בערב פסח לסעודה שלישית, שחוששים שמא יתערב מעט מים במצה, ולא ישמר אותה, כיון שאינו יודע שהתערב בה מים, ותבוא לידי חימוץ. הנודע ביהודה (שו"ת, תו"ח מהדו"ק סי' כח) הבין בדברי הרמ"א שאיסור מצה עשירה בערב פסח הוא משום שחששו לשיטת רש"י (לעיל ט. ד"ה אין) שאמנם מי פירות אינם מחמיצים, אבל דין מצה שנילושה במי פירות הוא כחמץ נוקשה. ואם כן תמה מדוע אסר הרמ"א לאכול בערב פסח מצה עשירה, שהרי חמץ נוקשה בערב פסח איסורו הוא רק מדרבנן, ומדוע לחשוש לשיטת רש"י כנגד כל הראשונים באיסור דרבנן. ומסיק שמכל מקום גם לשיטת רמ"א האיסור הוא רק מחצות ואילך, אבל קודם חצות יכול לאכול מצה עשירה. ועיין עוד בשואל ומשיב (שו"ת, מהדו"ק מ"ח סי' קעה) שדן בשיטת הרמ"א. **נז. ובמגן אברהם** (סק"ג) ביאר שבשר ודגים עדיף על מיני פירות. אך בחק יעקב (סק"ג) כתב, שמה שהקדים הרמ"א פירות לבשר, הוא דווקא, משום שבערב פסח עדיף שיאכל פירות, שמשביעים פחות מבשר ודגים, כדי שיאכל מצה לתיאבון. ועוד, שחששו שאם יאכל בשר ודגים, מתוך שרגיל לאכלם ביחד עם פת, יטעה ויאכל עמם מצה. **נח. ואפילו** שאיסור אכילת מצה הוא מדרבנן, מכל מקום חכמים יכולים לבטל מצות עשה בשב ואל תעשה, כמו שביטלו שופר ולולב בשבת. **נט. וכך** פסקו הטור והשו"ע (או"ח סי' תמד ס"ח). וכתב הבית יוסף (ד"ה שנדקדק) שהדבר פשוט, שהרי בליל שבת אין יכולים לטלטל הנר כדי לבדוק. וכתב המשנה ברורה (סק"ג) שלא יבדוק ביום י"ג משום שצריך לבדוק לאור הנר, ולא בודקים לאור החמה. **ס. וכתב** שכך משמע ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ג) שכתב סתם 'ומניח מן החמץ כדי לאכל ממנו עד ארבע שעות ביום השבת', ומשמע שלאו דווקא שתי סעודות, אלא כפי צרכו. **סא. ועיין** בגמרא לעיל (יג.) מחלוקת התנאים אם תולים שיבואו אורחים כהנים. **סב. וכן** פסקו רבינו חננאל (ד"ה מרנינה), הרא"ש (פ"ג סי' ו) והראב"ד (חמץ ומצה פ"ג ה"ג). **סג. רמב"ן** (מלחמת ה' לעיל יג. ד"ה ועוד והמ), מהר"ם חלאווה (ד"ה מרנינה) והר"ן (על הרי"ף, לעיל יג. ד"ה ומיהו, מיהושיו שם ד"ה מלמ). **סד. רמב"ן** (שם), הר"ן (על הרי"ף לעיל יג. ובמיהושיו שם ד"ה ותקמ), מאירי (שם ד"ה מרנינה) ומהר"ם חלאווה (ד"ה מרנינה). **סה. בתרומה**, שהרי בחולין אין צורך לבער כלל בערב שבת, כמבואר במשנה. **סו. כמו** שביאר רש"י (ד"ה מבערין) בדעת רבי מאיר. **סז. כמו** שהתבאר לעיל בענין 'אם אסור לאכול מצה בערב פסח'. **סח. ועיין** שם בדבריו, כיצד ביאר שיטתו של הרי"ף בדרך זו.

דעת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג הלכה ג-ד) להלכה שמבערין הכל בין חולין ובין תרומה בערב שבת, ואפשר לשייר חמץ כדי לאכול ממנו עד ארבע שעות בשבת, בין מהחולין ובין מהתרומה הטהורה. וביאר **המגיד משנה** (שם פ"ג ה"ג) שפוסק כרבי אלעזר איש ברתותא, וסובר שכשאמר מבערין 'הכל', הכוונה בין חולין ובין תרומה[סט].

מה למדים מכך שאמר הגיע עת לבער את החמץ

הגיע עת לבער את החמץ. הקשה **השפת אמת** (ד"ה הגיע), שמשמע שרבי אלעזר בר צדוק מביא ראיה לשיטתו ממעשה שהיה עם אביו, והרי אין בכך ראיה, שהלא גם לרבי מאיר שמבערין הכל לפני השבת, משיירים כדי אכילתו לשבת[ע], ומה שנשאר מהמזון צריך לבערו[עא].

ותירץ, שאפשר שהלשון 'הגיע עת לבער' משמע שעיקר הביעור הוא בשבת, והוא כשיטתו של רבי אלעזר בר צדוק שחולין בזמנן.

כיצד יבער החמץ הנשאר בשבת

וביערנו את החמץ. **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג ה"ג) כתב שחמץ שנשאר לאחר ארבע שעות, מבטלו וכופה עליו כלי עד מוצאי יום טוב ראשון, ומבערו. והקשה עליו **הב"ח**[עב] (או"ח סי' תמד ס"ג) מדוע נתיר לו לכפות כלי, הרי הוא יכול לזורקו לחוץ או לבית הכיסא, ומה ששנינו לגבי חמץ הנמצא ביום טוב שכופה עליו כלי (לעיל ו.), שם הטעם משום שהוא מוקצה, שהרי אסור בהנאה, אבל חמץ קודם זמן האיסור מותר בהנאה ולכן אינו מוקצה. ותירץ הב"ח (שם, וסי' תמו ס"ג) שלדעת הרמב"ם כיון שהחמץ אסור באכילה הרי הוא כבר מוקצה, משום שמקצה דעתו שלא לאוכלו, והרי הוא כעצים ואבנים שאסורים בטלטול[עג]. **אך הטור** (סי' תמו) כתב שכופה כלי רק בחמץ הנשאר לאחר חמש שעות. וביאר הב"ח (שם ס"ג), שלשיטת הטור החמץ מוקצה רק לאחר שהוא אסור בהנאה, ולכך, רק משעה ששית צריך לכפות עליו כלי, וקודם לכן יכול לטלטלו ולבערו. **השולחן ערוך** (שם סי' תמד ס"ה) כתב, שאם נשאר מהחמץ אחר שאכלו, מבטלו וכופה עליו כלי עד מוצאי יום טוב ומבערו, ולא ביאר מאיזו שעה כופה עליו כלי. וכתב המשנה ברורה (ס"ק כח), שדווקא כשאין כותי או כלב ליתן לו, אבל אם יש, יכול ליתנו להם אפילו בשעה חמישית, וגם יכול להשליכו לבית הכסא שבחצרו. ובשעה ששית שאסור בהנאה, אסור בטלטול. ועדיין יוכל לבערו על ידי גוי, שהגוי יזרקנו לנהר או לבית הכיסא.

הטעם שההולך למול אינו צריך לחזור ולבער את החמץ

ולמול את בנו. בביאור הדין שההולך למול את בנו יכול לבטל את החמץ בלבו, נאמרו **בראשונים** כמה טעמים.

יש ראשונים[עד] שכתבו, שכוונת המשנה שהוא גם הולך לשחוט את פסחו וגם למול את בנו, ולכך אינו חוזר, משום שאינו יכול לאחר את זמן המילה, כיון שמילת בניו ועבדיו מעכבת אותו מלאכול את קרבן פסח כפי שדרשה הגמרא להלן (פו.). וכתב המאירי שלפי טעם זה, אם הולך למול את בנו כשאינו צריך לשחוט את הפסח [כגון שהיה בדרך רחוקה או בזמן הזה], אינו יכול לסמוך על ביטול החמץ בלבו והוא צריך לחזור ולבער, מכיון שאפשר לאחר את המילה.

בפירוש שני כתבו **רבינו יהונתן מלוניל** והמאירי, שכוונת המשנה שגם אם הולך למול את בנו בלא שחיטת הפסח, אינו חוזר. ומבאר רבינו יהונתן מלוניל, שכיון שמצות מילה בזמנה היא מדאורייתא, לכך היא דוחה את ביעור החמץ. והמאירי ביאר משום שכאשר המצוה מוטלת עליו, אין אומרים לו לאחרה.

ובפירוש שלישי כתבו **רבינו יהונתן מלוניל** (ד"ה ההולך) והמאירי (ד"ה ולמחר), שכל מצוה [אפילו אם היא מדרבנן וגם אם אינה עוברת] דוחה את מצות ביעור חמץ, כמו שסעודת אירוסין דוחה את ביעור החמץ, כיון שהוא עוסק במצוה.

המכתם (ד"ה ולמחר) כתב, שהטעם שמספיק שיבטל את החמץ בלבו, מכיון שהחמץ אינו אצלו, לכך נחשב לגביו כחמץ שנפלה עליו מפולת שמבואר במשנה (לג:) שהרי הוא כמבוער.

המאירי (ד"ה המשנה השניה) הביא בשם **שאילתות דרב אחאי** (פר' לו שאילתא עד), שתמה שאם נאמר שכוונת המשנה שכשהולך למול את בנו חוזר אפילו בלא שחיטת הפסח, הרי בכל מקרה כשהולך למול את בנו, צריך למול את בנו גם משום שחיטת הפסח, שהלא מילת בנו מעכבת אותו מלשחוט את הפסח, ואם כן בהכרח שכוונת המשנה שהולך גם למול את בנו וגם לשחוט את פסחו. ותירצו השאילתות והמכתם (ד"ה ההולך), שאפשר לומר שהמשנה מדברת על הזמן הזה שאין קרבן פסח, או אפילו בזמן שבית המקדש קיים, וכגון שכאבו עיניו של התינוק ולכן היה פטור מלמול אותו, וממילא היה יכול לשחוט את הפסח גם ללא מילת בנו, ושחט ומיד אחר כך נתרפא התינוק, ואז בא למול אותו[עה] [ומבארים המאירי והמכתם, שמה שכתב דווקא 'כאב העינים' ולא סתם חולי, משום שבכאב העינים מבואר בגמרא (יבמות עא:) שאפשר למול מיד אחר שעבר הכאב, ולא צריך לחכות שבעה ימים כמו בחולי].

הטעם שמצוות אלו דוחין ביעור חמץ

שם. ביארו **המפרשים**[עו], שהטעם שפסח ומילה דוחים את הביעור חמץ, כיון שביעור חמץ הוא מדרבנן, שהרי מדאורייתא מספיק ביטול, ומילה ושחיטת הפסח הם מצוות דאורייתא, אז אם יכול לקיים את שניהם, יחזור ויבער ואחר כך יקיים את מצות המילה או הקרבת הפסח, אבל אם לא יכול לקיים את שניהם, מוטב יקיים את המצווה דאורייתא וידחה את הביעור שהוא מדרבנן[עז]. **ומוסיפים רבינו יהונתן מלוניל והנימוקי יוסף**, שגם אם הולך לקיים מצוה דרבנן אינו חוזר, כמו שנאמר בגמרא שגם אם הולך לסעודת סבלונות אינו חוזר, משום שמצוה ראשונה שבאה לידו יגמרנה [ועל כן אינו חוזר לבער את החמץ, הגם ששניהם מדרבנן]. **והמאירי** (ד"ה ולמחר) כתב, שהטעם הוא בכדי שלא יעביר על המצוה.

הבית יוסף (או"ח סי' תמד ס"ז ד"ה ההולך) כתב, שהטעם הוא מכיון שמדאורייתא מספיק ביטול, ורק חכמים הצריכו ביעור, ובמקום ביטול מצוה העמידו רבנן דבריהם על דין דאורייתא.

וכתב הביאור הלכה (שם ד"ה למחר) שהוא הדין בהולך למול את בן חבירו, אם האב אינו יכול למול בעצמו, שאז החיוב הוא על כל ישראל. ומדייק **מהרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג ה"ט) שכתב 'מי שיצא מביתו קודם שעת הביעור לעשות מצוה' וכו', ולא הזכיר כלל שהולך למול, ומשמע כל מצוה שהיא.

נלמד מכאן שגדול כח השלום

ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו. כתב הירושלמי[עח] (פ"ג ה"ז), 'בוא וראה מה גדול הוא השלום, שהוקש לשני דברים שחייבין עליהן כרת'. ומבאר **הקרבן העדה** (שם ד"ה נוח), שהרי מדמה המשנה אכילת סעודת אירוסין אצל חמיו, לפסח ומילה שאם עבר עליהם חייב כרת. ומוסיף, שסובר הירושלמי שאכילת סעודת אירוסין, הוא רק כדי לקרב דעתם של הארוס וארוסתו וקרוביה, או שהטעם שאינו חוזר הוא כדי שלא יקצוף עליו חמיו.

וכתב המאירי (ד"ה ולמחר), שלכך אמרה הגמרא להלן שגם כשהולך לסעודה שניה שעושה לאחר האירוסין כשמביא סבלונות אינו חוזר משום שגם היא מצוה, שכל מה שנעשה לחיבת אירוסין הוא מצוה.

מוכח מכאן שסעודת אירוסין עדיפה על ביעור חמץ

שם. בשיעורי ר' שמואל (ד"ה מתניתין) כתב, שצריך לומר שסעודת אירוסין היא מצוה עדיפה על ביעור חמץ, שאם הם היו שוות, היה עדיף שיבער את החמץ, שהרי אם אינו הולך לסעודת אירוסין אינו עובר שום איסור, אבל אם אינו מבער מבטל מצות ביעור. ובהכרח שסעודת אירוסין עדיפה על ביעור חמץ, אף ששניהם דרבנן.

אם מותר לעשות סעודת אירוסין בערב פסח ושבת

שם. השלחן ערוך (או"ח סי' רמט ס"ב) פסק, שאסור לקבוע בערב שבת סעודה שאינו רגיל לאכול בימי החול ואפילו סעודת אירוסין, מפני כבוד השבת, כדי שיכנס לשבת כשהוא תאב לאכול, וכל היום בכלל האיסור. ותמה **המגן אברהם** (שם סק"ג, סי' תמד סק"ט), שהרי במשנתנו מבואר שאפשר לעשות סעודת אירוסין בערב פסח, וערב פסח חמור יותר מערב שבת כמבואר בתחילת ערבי

סט. ומה שמשיירין מזון שתי סעודות בחולין, הוא כל שכן, שאם תרומה משאירים שתי סעודות, הגם שאוכליהן מועטין, כל שכן בחולין. וכן דעת התוספות (לעיל יג. ד"ה ומשיירין). **ע. כמו** שכתב רש"י (ד"ה מבערין). **עא. וכתב** שאפשר שמוכח מכאן כמו שמשמע בשיטת רבינו אפרים (הובא במהר"ם מלובלין ד"ה מרגניתא, ועוד רשמוהו) שכשנאמר במשנה 'מבערין את הכל', הכוונה שלא משיירין כלום לשבת. **עב. וכן** הקשה רבי עקיבא איגר (הגהות רעק"א שם). **עג. המגן אברהם** (סי' תמו סק"ג) הקשה על שיטת הרמב"ם, שהרי נבילה שנתנבלה בשבת, הגם שאסורה באכילה, מותר להשליכה לכלבים. ואם כן, גם חמץ שהיה ראוי לאכילה בתחילת שבת לא יהיה מוקצה [ואפילו לסוברים ש'נולד' אסור, מכל מקום בחמץ שדעתו מראש להאכילו לכלבים אחר ארבע שעות, לא יחשב נולד ויהיה מותר ליתנו לכלבים]. ועל כן מסיק שגם לדעת הרמב"ם אינו מוקצה בשעה חמישית, ומה שכתב שכופה עליו כלי הוא רק כשאין לו כלבים או נכרים ליתן להם. **עד. רבינו יהונתן מלוניל** (ד"ה ההולך) בפירוש ראשון, נמוקי יוסף (ד"ה ההולך), והמאירי (ד"ה המשנה השניה) בשם יש מפרשים. **עה. בשיעורי ר' שמואל** (ד"ה מתניתין, השני) הקשה, שהרי השאילתות כתב שהטעם שאינו צריך לחזור, משום שמילה ופסח דאורייתא וביעור דרבנן, והלא שוחטים את הפסח אחרי זמן הביעור, ואם מדובר במילה לאחר ששחט את פסחו, הלא כבר אינו יכול לבטל את החמץ, כי אחרי זמן הביעור לא עוזר ביטול חמץ אלא צריך ביעור חמץ, ואז גם החיוב של 'תשביתו' הוא דאורייתא, שהרי הוא לא ביטל, ואם כן מדוע כתוב במשנה שאינו חוזר, הרי שניהם מדאורייתא [ועיין בשאילתות שכתב במפורש שכשאינו יכול לבטל, חוזר]. **עו. שאילתות** (פרשה לו שאילתא עד), רבינו יהונתן מלוניל והנימוקי יוסף (ד"ה ההולך). **עז. וכתב בשיעורי ר' שמואל** (ד"ה נמצילמות) שיש שהקשו על השאילתות, שאם כן מדוע בסעודת אירוסין אינו חוזר, שהלא היא מדרבנן. ומיישב שמשום שגדול השלום, נחשבת סעודת אירוסין מצוה דאורייתא. **עח. הביאו רבינו חננאל** (ד"ה ירושלמי), המהר"ם חלאווה (ד"ה ההולך), והמאירי (ד"ה ולמחר).

פסחים (נט:). וכתב ליישב, שמה שאסור לעשות סעודת אירוסין זה רק על אירוסין שהיו כבר, אבל להתארס בערב שבת מותר, שמא יקדמנו אחר, ואז גם מותר לעשות סעודה בו ביום[עט].

והקשה עליו **האבן העוזר** (שם סי' רמט ס"ק ד"ה ומקור), שהגמרא כאן הביאה ברייתא שאמרה שההולך לאכול סעודת אירוסין יחזור מיד, ומעמידה הגמרא את הברייתא בסעודת רשות[פ], ומשמע שאם לא היה צריך לבער את החמץ היה יכול לעשות סעודה בערב פסח, והרי זה ודאי שסעודת רשות יהיה אסור לעשות בערב פסח, ומוכח מכך שמדובר כאן בסעודת אירוסין קטנה כמו סעודה שרגיל בה כל יום, שזה מותר לעשות גם בערב פסח, ומה שאסר השלחן ערוך, זה רק סעודה שאינו רגיל לאכול בחול.

וכתבו הצל"ח (ד"ה ההולך - השני) **והרגול מרבבה** (חו"מ סי' רמט ס"ג), שדחוק לומר שהכוונה בסעודת אירוסין היא לסעודה קטנה שרגיל בה כל יום. ומה שהקשה האבן העוזר שמשמע מהברייתא שיכול לעשות סעודת אירוסין רשות בערב פסח, תירצו, שבברייתא לא נאמר שהולך לשחוט את פסחו, וגם לא נאמר ביטול חמץ, וממילא אין הוכחה שהברייתא מדברת על ערב פסח, ואפשר לומר שמדובר שנזכר שיש לו חמץ באמצע הפסח, ולכך יכול לעשות סעודת אירוסין רשות. והגם שכתב המגן אברהם (חו"מ סי' רמט סק"ג) שאסור לעשות סעודת אירוסין בחול המועד משום שאין מערבין שמחה בשמחה[פא], זה דווקא כששתי השמחות הם שמחה של מצוה, אבל כאשר אחת מהם אינה של מצוה, אז מותר לערב שמחה בשמחה[פב]. ומכיון שהגמרא העמידה את הברייתא בסעודת רשות, ממילא אין איסור לעשות סעודת אירוסין רשות בחול המועד. אבל במשנה בהכרח שמדובר בסעודת מצוה, משום שלכך התירו לו שלא לחזור לבער, ואם כן אי אפשר להעמיד את המשנה בחול המועד, שהרי אין מערבין שמחה בשמחה[פג], ומוכח כדברי המגן אברהם שסעודת אירוסין מותרת בערב פסח ובערב שבת.

אם מוכח מהמשנה שמותר לעשות סעודת מצוה בערב שבת

הרמ"א (חו"מ סי' רמט ס"ג) כתב, שסעודה שזמנה בערב שבת, כגון ברית מילה אחח19/06/2018יון הבן, מותר לעשותה בערב שבת. וכתב **בביאור הגר"א** (שם סק"ה), שהמקור לדברי הרמ"א הוא מהמשנה כאן, שהתירו אפילו סעודת אירוסין. **אך החתם סופר** (ד"ה ולפמ"ל) כתב, שאין ראיה מהמשנה, שהרי כתב **המגן אברהם** (שם סק"ד) **בשם רבינו תם**, שהטעם שאסרו סעודה גדולה בערב שבת הוא, משום שחששו שמתוך טרדת הסעודה לא יתעסקו בהכנת צרכי שבת[פד]. אם כן יש לומר שדין זה הוא דווקא בערב שבת, אבל בערב יום טוב כיון שיכול להכין צרכי יום טוב גם בלילה, לא אסרו סעודת אירוסין בערב יום טוב, גם אם אין זמנה קבוע.

ובביאור הלכה (סי' תמד ד"ה מעודם) כתב לדחות את הראיה באופן נוסף, שאם מדובר במשנה שהולך לסעודת אירוסין סמוך לחצות, כמו שמשמע מכך שאמרה שצריך לחזור ולבער, אם כן אינו יכול לאכול חמץ כיון שכבר נאסר, וגם מצה אסור לו לאכול בערב פסח, ואם כן הסעודה היא רק במשתה בעלמא, ועל משתה לא גזרו. וגם אם מדובר בסעודת אירוסין שעושה בבוקר שאז עדיין יכול לאכול חמץ, מכל מקום כיון שחייב לסיים הסעודה בסוף שעה רביעית בגלל איסור חמץ, אין לחשוש שלא יכנס לפסח כשהוא תאב לאכול, ושונה מכל ערב שבת ויום טוב, שחששו שאפילו אם יתחיל הסעודה בבוקר תמשך סעודתו זמן רב.

אם רק חתן עצמו אינו חוזר או כל מי שהולך לסעודת מצוה

שם. כתב הדרישה (חו"מ סי' תמד סק"ד), שמשמע בדברי הטור, שדווקא במצוה שאינה יכולה להתקיים בידי אחרים אינו חוזר, כמו הולך למול את בנו שהיא מצוה על האב, וחתן ההולך לאכול סעודת אירוסין שלו, אבל מצוה שאפשר לקיים בידי אחרים או בזמן אחר, חוזר. שהרי כתב הטור שגם בהולך ללמוד תורה לפני רבו חוזר, ואם כן כל שכן מצוה שאפשר לקיים בידי אחרים, שיחזור.

המגן אברהם (שם סק"י) כתב, שמשמע מלשון המשנה שאמרה 'לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו' שרק החתן אינו חוזר, כיון שסעודת האירוסין נחשבת לגביו למצוה שאינה יכולה להיעשות בידי אחרים, אבל אדם אחר ההולך לסעודת מצוה ויש לו חמץ בביתו צריך לחזור, משום שזו מצוה שיכולה להיעשות בידי אחרים[פה].

אך הביא מלשון **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג ה"ט) שכתב 'מי שיצא מביתו קודם שעת הביעור לעשות מצוה, או לאכול סעודה של מצוה כגון סעודת אירוסין', שמשמע מדבריו שגם אם אינו החתן בעצמו, פטור מלחזור, ומוכח שגם מצוה שיכולה להתקיים בידי אחרים אינו צריך לחזור[פו].

מה נחשב סעודת מצוה לענין שאינו צריך לחזור לבער

שם. כתב **המגן אברהם** (שם סק"ט) **בשם רבינו משה מינץ** (שו"ת, סי' קט הנקה מג), שסעודה שעושה החתן בלילה שקודם החופה ששולח סבלונות, אפילו שעדיין לא נתארס נחשבת סעודת מצוה. עוד כתב, שנראה לומר שגם כששולחים סבלונות זמן רב קודם החתונה, ועושים סעודה שנקראת סעודת קנין, נחשבת סעודת מצוה. אך **החוות יאיר** (שו"ת סי' ע) כתב, שסעודה שעושים בשעת התנאים אינה סעודת מצוה[פז]. **והמשנה ברורה** (ס"ק כד) פסק שסעודה שעושים בשעת כתיבת התנאים נחשבת לסעודת מצוה.

המשנה ברורה (שם ס"ק כג) כתב, שסעודת ברית מילה לא נחשבת סעודת מצוה לענין זה, וכתב בשער הציון שכך משמע מהמשנה [שלגבי מילה לא נאמר סעודת מילה, אלא רק למול את בנו].

האם חוזר רק כשיש לו בוודאי חמץ או גם בספק

ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו. המהר"ם חלאווה (ד"ה ההולך) כתב, שגם כשאינו יודע בודאי שיש לו חמץ אלא שהוא מסתפק, בכל זאת צריך לחזור לביתו[פח]. משום שבדיקת חמץ נתקנה על הספק, ולכך יש חיוב לבדוק אם יש לו חמץ גם כשאינו יודע בודאי שיש לו.

אך המאירי (ד"ה ולפמ"ל) כתב, שאם אינו יודע שיש לו חמץ בביתו אלא רק מסופק אם יש לו, אינו צריך לחזור אפילו אם יש לו שהות לחזור. ודייק כן מלשון המשנה שאמרה 'ונזכר שיש לו חמץ' ולא כתוב 'ונזכר שלא בדק', משמע שאם אינו יודע שיש לו חמץ ודאי, לא החמירו עליו שיצטרך לחזור.

מה הדין כשכבר אינו יכול לבטל

ואם לאו מבטלו בלבו. המפרשים דנו במקום שהולך לשחוט את פסחו או למול את בנו לאחר שעה שישית שכבר אינו יכול לבטל, אם צריך לחזור ולבער:

א. המהר"ם חלאווה (ד"ה ופסח) כתב, שאם נזכר שיש לו חמץ לאחר השעה השישית, שאינו יכול לבטל[פט], צריך לחזור ולבער אפילו אם לא ישאר לו זמן לחזור למצוה האחרת שהיה בדרכו אליה. ועל אף שמי שמבטל מצוות פסח ומילה חייב כרת, מכל מקום הלאו של חמץ קודם[צ], מכיון שאיסורו היה הראשון.

ב. המאירי (ד"ה ולפמ"ל) כתב לגבי ההולך לשחוט את פסחו, שאם נזכר לאחר זמן איסורו חייב לחזור ולבער, כיון שאינו יכול לבטל לאחר זמן איסורו, ואם כן אינו יכול לשחוט את הפסח ועדיין חמץ קיים[צא], ולכך חייב לחזור[צב].

ג. בספר המכתם (ד"ה ופסח) הביא שיטה הסוברת כשיטת המאירי לגבי ההולך לשחוט את פסחו. ומוסיף, שגם ההולך למול את בנו חוזר, משום שאין עשה של מילה דוחה את הלאו של 'בל יראה' ועשה של 'תשביתו'. וכיון שכך, אם אין שהות ביום לבער ולמול, יחזור לבער וידחה את המילה לאחר זמנה.

עט. עיין שם שהביא ירושלמי (כתובות פ"ה ה"ח) שאסור לישא בערב שבת, ורק סעודת אירוסין אסור, אבל לארס מותר. וביאר את כוונת הירושלמי, שאסורה סעודת אירוסין אם אירס קודם לכן. אבל מותר לארס בערב שבת, ואם אירס בערב שבת אז גם מותר לעשות סעודת אירוסין. **פ. או** כשיטת רבי יהודה שסעודת אירוסין רשות, או שרבי יהודה סובר שרק סעודה שניה היא רשות, ובברייתא מדובר בסעודה שניה. **פא. ראה** שלחן ערוך (חו"מ סי' תקמו ס"ק) ובנושאי כלים שם. **פב. שטעם** האיסור לערב שמחה בשמחה, כתבו התוספות (מועד קטן ח: ד"ה לפי) שהוא כעין האיסור לעשות מצוות חבילות חבילות, ודבר זה שייך רק אם שניהם שמחה של מצוה. ועל כן מותר לעשות בחול המועד מסיבת מרעים, ולארוס מותר לעשות סעודה שלא בבית ארוסתו. **פג. ובראש** דבריו כתב הצל"ח שבלאו הכי מוכח שהמשנה מדברת על ערב פסח, שהרי הוא הולך לשחוט את פסחו, וגם כתוב שהוא יכול להסתפק בביטול החמץ, וזה יתכן רק בערב פסח. **פד. וחולק** על טעמו של השלחן ערוך (שם) שכתב שהוא כדי שיכנס לשבת כשהוא תאב לאכול. **פה. והוכיח** חילוק זה מהירושלמי (פ"ג ה"ז) שכתב שעדיפה סעודת אירוסין מתלמוד תורה. וביאר, שהכוונה שסעודת אירוסין היא מצוה שאי אפשר לקיימה על ידי אחרים שהכלל הוא שדוחה תלמוד תורה. אבל במצוה שאפשר לקיימה על ידי אחרים, ודאי שיחזור, שהרי פסק הטור (חו"מ סי' תמד ס"ז) שגם אם הולך לתלמוד תורה, צריך לחזור. וכל שכן מצוה שאפשר לקיימה על ידי אחרים שיחזור, שהרי אינה דוחה תלמוד תורה. **פו. וביאר** הפרי חדש (חו"מ סי' תמד ס"ו), שלדעת הרמב"ם הטעם שכתבה המשנה 'בית חמיו', שמשמע מכך שדווקא החתן עצמו, על אף שכל מי שהולך לסעודת מצוה אינו חוזר. הוא משום שיש סעודת אירוסין שאינה סעודה של מצוה, כמו שאמרה הגמרא להלן שסעודה של בת כהן לישראל, ובת תלמיד חכם לעם הארץ אינה סעודה של מצוה [ואם כן, סעודות אלו אף שהם סעודת אירוסין אינן סעודת מצוה, חוץ מלחתן עצמו, ולכך כתבה המשנה דווקא החתן עצמו, שאצלו זה תמיד מצוה]. **פז. כתב** הפרי מגדים (חו"מ סי' תמד ס"ק סק"ח) שהחות יאיר והמגן אברהם לא נחלקו, אלא אם החתן שולח סבלונות בשעת התנאים הוא סעודת מצוה, אבל בלא סבלונות אינו סעודת מצוה. וכתב השער הציון (שם ס"ק יט) שתירוצו דחוק, ונראה שאכן נחלקו בזה האחרונים. **פח. וכן** כתב הפרי חדש (חו"מ סי' תמד ס"ו). **פט. כמבואר** לעיל (ו:) שכיון שהחמץ אסור בהנאה, אינו ברשותו [וכתב רש"י (שם ד"ה דלמ"ל) שאינו שלו] ולכך אינו יכול לבטלו. **צ. כתב** בדברי יחזקאל (שו"ת סי' יג אות ח), שהמהר"ם חלאווה סובר שיש איסור בל יראה גם בערב פסח [כשיטת רש"י (ב"ק כט: ד"ה מפני)], ולכך אין העשה של הקרבת הפסח דוחה את הבל יראה, משום שאינו 'בעידניה', דהיינו, שקיום מצות הפסח הוא לאחר הזמן שעובר על בל יראה כי על בל יראה הוא כבר חייב עכשיו, ולכך אינו דוחה. ואילו המגן אברהם שיובא להלן, סובר כשיטות הפוסקים שאין איסור בל יראה בערב פסח, ולכך כתב שהטעם שחוזר משום שהעשה של תשביתו הוא כל רגע ורגע. ולשיטת המגן אברהם אינו חוזר כשהולך לשחוט הפסח, כיון שהוא עשה שיש בו כרת, ורק לענין מילה כתב שחוזר. **צא. שעובר** משום 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' (שמות לד כה), כפי שמבואר במשנה להלן (פג.). **צב. ומשמע** מדברי המאירי שדווקא כשהולך לשחוט את הפסח חוזר, אבל אם הולך למול את בנו או לסעודת אירוסין, אינו חוזר.

ד. **המגן אברהם** (סי' תמד ס"ק יח) **ושלחן ערוך הרב** (שם סט"ז) כתבו, שמתחילת שעה שישית ולמעלה[צג] שאינו יכול לבטל, יחזור מידי[צד], משום שחיוב 'תשביתו' הוא עשה, ומילה ופסח עשה, ואילו עשה של 'תשביתו' חמור יותר, משום שעובר עליו בכל רגע ורגע שאינו משבית, אך במילה[צה] ופסח אינו עובר בכל רגע ורגע[צו].

ה. **רבי עקיבא איגר** (הגהות על השו"ע שם ד"ה מג"מ ס"ק יח) הביא בשם **השאילתות** (פרשת צו שאילתא עד) שאחר זמן האיסור שאינו יכול לבטל, צריך לחזור ולבער. **והקשה האבן העוזר** (שם ד"ה סעודות) על המגן אברהם, שהרי לגבי ההולך לשחוט את פסחו ודאי שאינו חוזר גם אם לא יכול לבטל, משום ששחיטת הפסח היא עשה שיש בה כרת, ודוחה את העשה של תשביתו שאין בו כרת[צז]. ואם כן, הוא הדין במילה ובסעודת אירוסין שאינו חוזר, שהרי המשנה הביאה את כל המקרים ביחד, ומשמע שדיניהם שוים. והטעם שאינו חוזר כשהולך למול, הגם שמילה היא עשה, ותשביתו הוא עשה, משום שהמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר בבל יראה משום שהוא לאו שניתק לעשה כמבואר בתוספות (כט: ד"ה רבי), וממילא אין כאן איסור, ולכן אינו חוזר[צח].

אם שחיטת הפסח דוחה את הלאו של לא תשחט על חמץ

כתב הצל"ח (ד"ה ההולך) על מה שכתב **האבן העוזר**, שההולך לשחוט את פסחו ודאי אינו חוזר גם כשאינו יכול לבטל, שיש להקשות שהרי בקרבן פסח יש איסור 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', ואם כן ודאי הוא שחייב לחזור ולבער, שהרי אינו יכול לשחוט את הפסח כל זמן שיש לו חמץ שאינו מבוער. ואם כן, כמו שבפסח חוזר, הוא הדין במילה ושאר מצוות, ואם כן מוכח כשיטת המגן אברהם שחוזר.

וכתב הצל"ח לתרץ את דברי האבן העוזר בשם בנו, שהעשה של שחיטת הפסח ידחה את הלאו של לא תשחט על חמץ דם זבחי[צט], ולכך כשאינו יכול לבער את החמץ, יוכל לשחוט גם כשיש לו חמץ בביתו, משום עשה דוחה לא תעשה.

אך דחה הצל"ח[ק], שהכלל שעשה דוחה לא תעשה לא שייך כאן, שהרי הלאו נאמר על העשה עצמו, ואם כן, התורה במפורש אומרת שלא ישחט על חמץ גם במקום שיש עשה של שחיטת הפסח[קא], שעל מקרה זה התורה דברה, ועל כן ודאי שלא ידחה העשה של שחיטת הפסח את הלאו של לא תשחט על חמץ[קב]. שיש ללמוד מכך שכמו שבפסח חייב לחזור לאחר זמן איסורו כשאינו יכול לבטל, הוא הדין במילה ושאר מצוות יהיה חייב לחזור, שהרי המשנה כתבה את דינם יחד, כפסק המגן אברהם.

וכתב רבי עקיבא איגר (ד"ה ומ"ס), שגם אם נאמר שהעשה של שחיטת הפסח לא דוחה את הלאו של לא תשחט[קג], מכל מקום, עדיין אפשר להשאיר את ההוכחה של האבן העוזר. שגם אם נאמר בהולך לשחוט את הפסח שחוזר לבער כשאינו יכול לבטל לאחר זמן איסורו, הטעם הוא משום שאינו יכול להקריב את הפסח. אם כן, אין הכרח שיש דמיון בין הדין של קרבן פסח לדין של מילה, שהרי מה שהוא חוזר אינו משום ששחיטת הפסח אינו דוחה את מצות ביעור, אלא משום שאינו יכול להקריב את הפסח כשיש לו חמץ, מצד איסור של 'לא תשחט', ולכן אין הוכחה לדין של מילה אם חוזר או לא. אך לשיטת **ריש לקיש** (סג.) הסובר שהאיסור לשחוט על החמץ הוא רק כשהחמץ עמו בעזרה, כשהחמץ בביתו הוא יכול לשחוט את הפסח. ולשיטת ריש לקיש אם נזכר אחר זמן הביעור שיש לו חמץ בביתו, ודאי שצריך להקריב את הפסח, כיון שעשה של פסח שיש בו כרת דוחה את העשה של תשביתו. ואם כן, לריש לקיש אפשר ללמוד ממה שהמשנה כרכה פסח ומילה יחדיו, שכמו שבפסח אינו חוזר מצד דיני דחייה, הוא הדין במילה שאינו חוזר מצד דיני דחייה, כדבריו של האבן העוזר[קד].

אם עשה דוחה לאו שנאמר על העשה עצמו

ביסוד הנידון אם עשה דוחה לאו שנאמר על העשה עצמו, הביא **רבי עקיבא איגר** (ד"ה ומ"ס) את דברי **הטורי אבן** (מגיגה ד. ד"ה מיצטריך) על הגמרא (שם) שדנה אם טומטום חייב במצות 'יראה כל זכורך' (שמות לד כג), וכתבה הגמרא שלא צריך פסוק למעט טומטום שפטור מלעלות לרגל, משום שהוא ספק זכר ספק נקבה, ונשים פטורות ממצות ראייה. והקשה הטורי אבן להראשונים הסוברים שספק דאורייתא לחומרא מהתורה, אם כן צריך למעט טומטום שפטור. ותירץ, שיש לומר שגם אם ספק דאורייתא לחומרא מהתורה, הטומטום לא יוכל לבא למקדש משום שאינו יכול להביא קרבן ראייה מספק, כיון שאם הוא נקבה הרי שאינו חייב בקרבן, ואז הקרבן הוא חולין בעזרה. ואם הטומטום יבא לבית המקדש ולא יביא קרבן והוא זכר, יעבור על האיסור של 'ולא יראו פני ריקם' (שמות שם כג), ולכך לא צריך למעט טומטום ממצות ראייה. אך הקשה שעדיין יהיה חייב לקיים מצות ראייה, ולא יביא קרבן, שהרי אם הוא נקבה לא עבר שום איסור, ואם הוא זכר, יבא העשה של 'יראה כל זכורך' וידחה את הלאו של 'ולא יראו פני ריקם'.

והוכיח מכאן רבי עקיבא איגר, שהטורי אבן סובר, שאפילו שהלאו הוא על העשה עצמו, שהתורה אסרה עליו להיראות אם לא מביא קרבן, מכל מקום כשאינו יכול להביא קרבן, ידחה העשה את הלאו. והאיסור נאמר רק במקום שיכול להביא קרבן, וכשאינו יכול להביא קרבן, אנו אומרים שהעשה ידחה את הלאוקה.

לשיטת המגן אברהם שחוזר כשהולך למול, אם מדובר במילה בזמנה או שלא בזמנה

הדברי יחזקאל (שו"ת סי' יג אות ג) הקשה על **המגן אברהם**, שהרי מילה בזמנה דוחה שבת, ואילו ביעור חמץ אינו דוחה שבת, ונאמר קל וחומר, מה

צג. **היד אפרים** (שם) הקשה, שהרי בשעה שישית הגם שאסור בהנאה מדרבנן מכל מקום עדיין אין מצות תשביתו, שהיא רק מסוף שעה שישית, ואם כן, אם יכול לעשות המצוה ולהספיק לחזור עד תחילת שעה שביעית, יעשה את המצוה כיון שאין תשביתו עדיין. עוד כתב, שגם אם לא יספיק לחזור עד תחילת שעה שביעית, יש לומר שיעשה קודם את המצוה שלפניו, כיון שעדיין אין מצות תשביתו לפניו, ומה שיבטל אחר כך את מצות תשביתו, אינו סיבה להניח מצוה שיש לפניו עכשיו משום ביטול מצוה שיהיה אחר כך. **צד. וכתב** המגן אברהם שכך משמע גם ברמב"ם [שכתב (ממץ ומלה פ"ג ה"ט) 'מי שיצא מביתו קודם שעת הביעור', משמע דווקא קודם שעת הביעור, אבל אחר שעת הביעור שאינו יכול לבטל, חוזר]. **צה. הקשה** המחצית השקל (שם ד"ה מפ"כ) שגם במילה שלא בזמנה עובר כל רגע ורגע כשאינו מל. וכתב, שאפשר שלאחר שמונה ימים האב אינו מחויב למול את בנו מדין תורה, משום שמה שהאב חייב למול את בנו נלמד (קידושין כט.) מהפסוק (בראשית כא ד) 'וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים כאשר צוה אותו אלהים', והוא מל ביום השמיני. אך דחה את זה, שבדרכי משה (יו"ד סי' רסו אות ו) משמע שהוא עשה דאורייתא על האב גם לאחר היום השמיני, ועוד הוכיח מהתוספות (שם ד"ה אותו) שכתבו שהמצוה למול את הבן לא נחשבת מצות עשה שהזמן גרמא, משום שמיום השמיני והלאה אין לה הפסק, ומשמע שהמצוה על האב למול גם לאחר היום השמיני היא מהתורה. ובשער הציון (שם ס"ק כד) כתב, שבמילה בזמנה ודאי לא נחשב שהמצוה היא על כל רגע, אלא היא מצוה של היום ורק יש עניין להקדים משום זריזין מקדימין, ואם כן, אין חיוב המילה שאינו על כל רגע דוחה את העשה של תשביתו שהוא חיוב על כל רגע ורגע [על אף שאם על ידי קיום מצות התשביתו תדחה המצוה של מלה בזמנה, מכל מקום חיוב התשביתו עדיף, כיון שעובר עליו בכל רגע ורגע]. ובמילה שלא בזמנה, הגם שעובר בכל רגע ורגע, מכל מקום לגבי חיוב תשביתו, האיסור הוא שכל הזמן מארבעה עשר בחצות ועד סוף הפסח לא יהיה חמץ בביתו. וממילא, בכל רגע ורגע שלא השבית הוא עובר איסור שאי אפשר לתקן. אבל לגבי מצות מילה, הגם שמבטל את העשה כל רגע ורגע, מכל מקום כשמל לאחר זמן קיים את המצוה, ורק השהה מלקיים. והדבר אברהם (שו"ת מ"ע סי' ו אות ג) חולק, וסובר שבמילה שלא בזמנה, גם עובר כל רגע ורגע, ולאחר שמל אינו מתקן את העבירה של הזמן שלא מל, ורק נפטר מהכרת, אבל לא מביטול העשה. **צו. והוסיפו** המגן אברהם ושלחן ערוך הרב, שכשהולך לקבור מת מצוה, אפילו בפסח עצמו שעובר גם על בל יראה, אינו צריך לחזור, משום שהוא בשב ולא תעשה. כמו שמבואר בגמרא בברכות (כ.) [שמשום כבוד הבריות אפשר לדחות לא תעשה בשב ואל תעשה]. וכתבו שלחן ערוך הרב (שם) והמשנה ברורה (ס"ק קנו), שאפילו אם יש לו שהות לחזור ולבער ואחר כך לקוברו בו ביום, מכל מקום אסור לו לזוז ממנו עד שיקברנו, שגדול כבוד הבריות שדוחה כל המצוות שבתורה בשב ואל תעשה [במקום שאינו עובר על הלא תעשה בידים, אלא שהחיוב המוטל עליו מתבטל מאליו בשב ואל תעשה, בגלל העיסוק בקבורת המת]. **צז. והגם** שבזמן שמבטל את העשה של תשביתו, עדיין לא מקיים את העשה של פסח, שכן עדיין הוא בדרך ואינו שוחט עכשיו הפסח. כתב רבי עקיבא איגר (ד"ה ומ"ס), שבתוספות (נט. ד"ה מפני) מבואר שעשה שיש בו כרת דוחה עשה שאין בו כרת, גם אם בזמן הדחייה עדיין לא מקיים את העשה. **צח. וכתב** בשיעורי ר' שמואל (ד"ה מתניתין ההולך - הפלישתי), שאפשר לפרש בשיטת המגן אברהם, שלמד בדעת התוספות שהמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר על איסור בל יראה, משום שהוא ניתק לעשה של תשביתו [עיין שם בדבריהם שכך כתבו], אבל על איסור של תשביתו עובר גם במשהה על מנת לבערו, ולכך חייב לחזור לבער. ומה שהתירו שם בגמרא לפדות חמץ בפסח, משום שכשמבערו מיד לאחר שפודהו לא מבטל מצות תשביתו, כיון שמקיים העשה מיד, אבל אם היה עובר על בל יראה, היה עובר עליו מיד כשפודה אותו, ועל כן אמרו בתוספות שאינו עובר, משום שמשהה על מנת לבערו אינו עובר בבל יראה. **צט. ואמנם** יש גם עשה של 'תשביתו' ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה. מכל מקום, כיון שרוצה להשביתו אחר כך, אינו עובר על 'תשביתו', כיון שהמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר בתשביתו. **ק. וכן** כתב האור שמח (חמץ ומצה פ"ג ה"ט) שהכלל שעשה דוחה לא תעשה לא שייך לכאן, כיון שאין עשה דוחה את הלא תעשה שנאמר על העשה עצמו, והוכיח כן מדברי הגמרא (שבת קלב:) שאם יש לכהן צרעת טהורה, אינו יכול לקוץ אותה משום האיסור לקוץ צרעת, ועל אף שיש מצות עשה לעבוד במקדש, והיה מקום לומר שידחה העשה של עבודה במקדש את הלא תעשה לקוץ צרעת, מכל מקום כיון שאין קיום העשה בזמן שהוא קץ את הצרעת, אין העשה דוחה את הלא תעשה. ומקשה האור שמח, שאם כן מדוע שלא נאמר שהכהן יעבוד בבית המקדש גם כשיש לו צרעת, ויבוא העשה לעבוד במקדש, וידחה את הלא תעשה של איסור עבודה כשיש לו מום. ובהכרח, שכיון שהאיסור לעבוד במקדש עם מום, נאמר על העשה עצמו של עבודה במקדש, לכך אין במקרה כזה את הכלל שעשה דוחה לא תעשה. **קא. והגם** שניתן להעמיד את דברי התורה רק במקום שיכול לבער, ואם כן אין הכרח שהתורה אמרה במפורש שהעשה לא ידחה את הלאו. עדיין אין בכך דמיון לכלל של עשה דוחה לא תעשה, ששם העשה והלא תעשה מזדמנים בדרך מקרה, ואילו כאן הלאו אומר שלא לעשות את העשה עצמו, ואם כן אי אפשר ללמוד מהכלל של עשה דוחה לא תעשה לכאן. **קב. עוד** כתב, שגם אם נאמר שהעשה של שחיטת הפסח ידחה את הלא תעשה של 'לא תשחט', מכל מקום לא יוכל להקריב. שהרי הכהנים העובדים בפסח כגון הזורק והמקטיר, עוברים גם הם על הלאו של 'לא תשחט' [ראה בגמרא להלן (סג ע"ב ועי"ש)] והם אינם מקיימים את העשה של קרבן פסח. וודאי שלא נאמר להם לעבור איסור תורה כדי שיקיים הוא מצות הקרבת הפסח. **קג. ראה** להלן בענין 'האם עשה דוחה לאו שנאמר על העשה עצמו', שנוטה לומר שהעשה דוחה את הלאו גם במקרה זה. **קד. וגם** לרבי יוחנן (סג:) הסובר שהאיסור של 'לא תשחט' הוא גם כשהחמץ בביתו, מכל מקום לא מצאנו שיחלקו לגבי הדין של מילה אם חוזר או אינו חוזר, ומכיון שמוכח שאינו חוזר לריש לקיש, כך יהיה הדין גם לרבי יוחנן. **קה. עוד** כתב, שכיון שהטורי אבן שם תירץ שאין עשה דוחה את הלא תעשה שבמקדש, ולכך טומטום אינו יכול לעלות בלי קרבן, ולכך לא צריך פסוק למעט טומטום ממצות ראייה. ואם כן היה מקום לומר שגם לגבי לא תשחט על חמץ, שהוא לא תעשה שבמקדש, ולכך העשה של פסח לא ידחה אותו, וממילא לא יוכל להקריב על

מילה בזמנה דוחה את השבת, כ"ש שתדחה עשה של תשביתו שאינו דוחה את השבת. וכתב, (שם משם ה) שאפשר שהמשנה לא דברה על מילה בזמנה כלל, ובאמת במילה בזמנה אינו חוזר[קו].

אך הדבר אברהם (שו"ת מ"ב סי' ו משם ג) נקט בדעת המגן אברהם, שרק לגבי מילה בזמנה חוזר, משום שמילה בזמנה עובר רק בסוף היום אם לא מל, ואילו תשביתו עובר כל רגע ורגע. אבל במילה שלא בזמנה, גם עובר כל רגע ורגע, ולכך תשביתו אינו עדיף על מילה שלא בזמנה.

והוכיח כן מדברי **מהר"ם חלאווה** (ד"ה אלא), שכתב שהטעם שחוזר אם לא ביטל, משום שאיסור חמץ היה הראשון, ואם מדובר במילה שלא בזמנה, הרי מצות מילה קדמה לאיסור חמץ. ובהכרח שבמשנה מדובר במילה בזמנה, ועל כן נחשב שאיסור חמץ קודם, שהרי מילה בזמנה מבטל רק בסוף היום, ואילו איסור חמץ מתחיל מיד.

מדוע שלא נאמר העוסק במצוה פטור מן המצוה התבאר שדעת המגן אברהם, שאם הולך למול לאחר זמן האיסור, שכבר אי אפשר לבטל, צריך לחזור משום שעובר על תשביתו כל רגע ורגע. **והקשה בשיעורי ר' שמואל** (ד"ה נשמילמות), שהרי כלל הוא שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ומדוע שיחזור משום מצות תשביתו.

וכתב, שאם נאמר שתשביתו נחשב 'איסור עשה' ולא מצות עשה, אם כן לכך צריך לחזור, שהכלל שהעוסק במצוה פטור מן המצוה הוא רק במצות עשה, אבל באיסור עשה אין את הכלל הזה, שהרי אין כאן 'פטור' מן המצוה, אלא לעבור על איסור, וזה לא נלמד מהדין של עוסק במצוה.

אך הקשה, שלא משמע כן במגן אברהם, שהרי כתב טעם החילוק שבתשביתו עובר כל רגע ורגע, ואם טעמו משום איסור עשה, גם אם לא היה עובר כל רגע עדיין היה צריך לחזור כדי שלא יעבור על איסור עשה. ומיישב, שאפשר שכוונתו שעובר כל רגע משום שהוא איסור עשה, ולכך חוזר.

אם מוכח מהמשנה שחמץ אסור בהנאה משעה שישית

שם. במשנה מבואר שמספיק שיבטל בלבו, ואחר כך יכול להקריב הפסח. וכתב **השאגת אריה** (סי' עט), שמוכח מכאן שמשנתנו היא כשיטת רבי יהודה (כח.) שחמץ אסור בהנאה משעה שישית, שהרי כתב הר"ן (על הרי"ף ג. ד"ה ומהו) שהטעם שמועיל ביטול בלבו אפילו שהוא הפקר גרוע[קז], משום שחמץ אינו ברשותו כיון שאסור בהנאה, ורק עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו [כמבואר בגמרא (ו:)], ולכך מספיק גילוי דעת בעלמא שאינו רוצה שיהיה לו זכות בזה. ועל פי ביאור הר"ן, אם חמץ היה מותר בהנאה בשעה שישית לא היה מועיל ביטול בלב, כיון שהוא ברשותו ואז צריך הפקר גמור, ואם כן לא היה יכול להקריב את הפסח משום האיסור של 'לא תשחט על חמץ', ובהכרח שהמשנה סוברת שחמץ אסור בהנאה משעה שישית כרבי יהודה.

ועוד הוכיח, ממה שכתוב במשנה שההולך להציל מן הנכרים יבטל בלבו, והגם שאינו חוזר משום שהוא הולך לדבר שיש בו פיקוח נפש, מכל מקום המשנה היתה צריכה לומר שיפקיר הפקר גמור, כיון שחייב ב'תשביתו' מחצות, ואילו הביטול לא מועיל כל זמן שלא נאסר בהנאה, ובהכרח שאסור בהנאה משעה שישית.

אך החזון **איש** (או"ח סי' קכד סו"ס ט עוכרין) כתב, שתמוה שהגמרא לא פירשה שהמשנה שמבטל בלבו, היא רק לשיטת רבי יהודה. ועל כן כתב, שמה שכתב הר"ן, שהפקר גרוע כמו ביטול מועיל בגלל שהחמץ אסור בהנאה ולכן אינו ברשותו, ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, הוא לאו דווקא, אלא כוונת הר"ן שכיון שנאסר עליו להחזיק את החמץ משום בל יראה, והוא מצווה על השבתתו, לכן אנן סהדי שהוא מתכוין להפקיר בלב שלם גם כשאומר לשון גרוע, וגם כשאינו מוציא בפיו, ולפי פירוש זה מועיל הביטול גם כשאינו אסור בהנאה, ועל כן משנתנו יכולה להיות גם לשיטת החולקים על רבי יהודה[קח] לעיל (כח:) הסוברים שחמץ בערב פסח מותר בהנאה, ובכל זאת מספיק ביטול. ומה שכתב הר"ן שביטול מועיל משום שאסור בהנאה ואינו ברשותו, כתב כן על פי ההלכה, לרווחא דמילתא, לומר שעל פי ההלכה הסברא ברורה יותר.

אם גם כשמציל מרודפים על עסקי ממון אינו חוזר לבער

להציל מן הנכרים וכו' יבטל בלבו. רש"י (ד"ה להציל) ביאר, שמציל את ישראל הנרדפים. **והמאירי** (ד"ה היה) כתב, שמדובר כשרודפים אחר אדם אחד, או אחר רבים, בין אם רודפים על עסקי נפשות, ובין על עסקי ממון. ומסיים שבכל אלו יש חשש נפשות.

וכתב הביאור הלכה (סי' תמד ד"ה להציל), שנראה שגם אם אינו נוגע כלל לפיקוח נפש אלא רק להציל ממון, גם כן מספיק ביטול אם חושש שעד שיעסוק בביעור חמץ ישטוף הנהר את רכושו או רכוש ישראל אחר. עוד כתב, שאפשר שגם אם יכול לחזור ולבער ואחר כך להציל, מכל מקום הקילו רבנן גם במקרה זה לסמוך על הביטול. וכתב שצריך עיון לדינא.

הטעם שאינו חוזר במציל מן הנכרים

שם. רש"י (ד"ה יבטל) כתב, שאינו חוזר אפילו אם יש שהות לילך ולחזור, משום שמדאורייתא מספיק ביטול בלבד. **וכתב הר"ן** (על הרי"ף ד"ה יבטל), שכיון שהוא דבר סכנה סומכים על הביטול שמספיק מדאורייתא. **רבינו יהונתן מלוניל והנמוקי יוסף** (ד"ה יבטל) כתבו, שהטעם הוא שמא חס ושלום כשיחזור לביתו יהיה לו שם עסק אחר שיעכב אותו מלחזור להציל.

מציל מן הנכרים ואינו יכול לבטל אם חוזר

שם. רש"י (ד"ה יבטל) **והר"ן** (על הרי"ף, ד"ה יבטל)[קט] כתבו, שכשהולך להציל מן הנכרים אינו חוזר אפילו אם יש שהות לילך ולחזור, משום שמדאורייתא מספיק ביטול בלבד[קי]. **וכתב המגן אברהם** (סי' תמד ס"ק יג), שמשמע ברש"י (שם) **במגיד משנה** (שם) **ובר"ן** (שם), שאם אינו יכול לבטל חוזר. וכתב, שנראה שרק אם ברור לו שיוכל להציל אחר כך, אבל אם יש לו ספק אם יוכל להציל לאחר שיחזור, לא יחזור, שהרי ספק פיקוח נפש דוחה אפילו שבת החמורה[קיא].

אך המאירי (ד"ה היה) כתב, שאפילו עברה שעת ביטול יעבור בבל יראה ולא יחזור, כיון שאין משהין על הסכנות, ואין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש. **ובשיעורי ר' שמואל** (ד"ה מתניתין וכו' להציל) הקשה על שיטת רש"י, שהרי פיקוח נפש דוחה כל התורה, ומדוע כתב שהטעם הוא שמדאורייתא מספיק ביטול. וכתב, שאפשר שמדובר כשברור לו שיש שהות לחזור ולהציל, ואף על פי כן הקילו בביעור דרבנן. אך כתב שאפשר שאין ביאור זה מספיק, שכיון שיש כאן פיקוח נפש לפניו, אינו יכול לחזור אפילו אם חושב שיש לו שהות, כיון שיתכן שיהיה עיכוב, ולכך תמיד לא יחזור, אפילו בביעור דאורייתא.

ועל כן ביאר בדעת רש"י, שסבר שבמשנה מדובר גם על הצלת ממון, דהיינו שהולך להציל מן הנכרים את ממונו. ולכך כיון שמדאורייתא מספיק ביטול, הקילו עליו חכמים שיבטל ולא יחזור כדי שלא יפסיד ממון. אבל בדבר שיש בו משום פיקוח נפש, אינו חוזר גם כשאינו יכול לבטל [אך הר"ן (שם) כתב שכיון שהוא דבר סכנה, סומכים על הביטול שמספיק מדאורייתא, ומבואר בדבריו שגם בדבר סכנה צריך להגיע לטעם שביטול מועיל מדאורייתא].

מהי שביתת הרשות

ולשבות שביתת הרשות. יש מחלוקת מהו 'שביתת הרשות' הכתוב במשנה:

א. הירושלמי[קיב] (פ"ג ה"ז) פירש ששביתת הרשות, הוא מי שהולך אצל רבו או אצל מי שגדול ממנו בחכמה. ומבאר הירושלמי[קיג], שזה נחשב שביתת הרשות וחוזר לבער את החמץ, משום שמעשה קודם לתלמוד, ולכך חיוב ביעור חמץ קודם להקבלת פני רבו. ומבאר **התוספות הרא"ש** (ד"ה ממני') שנקרא 'רשות', הגם שיש בזה מצוה, משום שלגבי פסח ומילה זה נחשב רשות.

וכתב בשלחן ערוך הרב (או"ח סי' תמד סי"ח) שיש לבאר מדוע מצוה מדרבנן דוחה תלמוד תורה שהוא מהתורה, שהרי בכל רגע ורגע הוא חייב ללמוד, ואם כן כשעושה מצוה מדרבנן מבטל חיוב תלמוד תורה שהוא מהתורה. ומבאר, שכיון שביעור חמץ הוא מצוה עוברת, ואם יעסוק בתורה תתבטל המצוה לגמרי, אבל לימוד תורה לא יתבטל לגמרי שיכול ללמוד אחר כך, לכך המצוה דוחה את התלמוד תורה.

ב. יש **ראשונים**[קיד] שביארו, ששביתת הרשות זה כשהולך להחשיך על התחום לקנות שביתה שם, כדי שיהא לו משם ולהלן אלפים אמה לילך למחר, כדי

החמץ. אך דחה זאת, משום שעשה של פסח הוא עשה שיש בו כרת, ועשה שיש בו כרת דוחה גם לא תעשה שבמקדש. והוכיח כן מהגמרא (נט.) שאמרה שיבא העשה של פסח שיש בו כרת וידחה את העשה של השלמה [שחייבים להקריב התמיד אחר כל הקרבנות], הגם שהוא עשה שבמקדש [וכתב, שהוא הדין גם שידחה לא תעשה שבמקדש, עיין בדבריו מה שהוכיח]. וממילא, גם כשיש לו חמץ שאינו יכול לבטל אינו חוזר ויוכל להקריב הפסח, שיבוא עשה שיש בו כרת וידחה את הלא תעשה שבמקדש, כשיטת האבן העוזר. **קו. עיין** שם שהאריך לדון בענין זה. **קז. הן** משום לשון הביטול 'כעפרא דארעא' שלא משמע הפקר, והן משום שמספיק ביטול בלב. **קח. לרבי** שמעון חמץ בערב פסח מותר בהנאה, ולרבי יוסי הגלילי חמץ מותר בהנאה גם בפסח. ומוסיף החזון איש, שלשיטתו מבואר שלכך גם לרבי יוסי הגלילי מועיל ביטול, שעל אף שאינו אסור בהנאה, מכל מקום כיון שאסור משום בל יראה ומצות תשביתו, כוונת המבטל להפקיר בלב שלם. **קט. וכן** כתב המגיד משנה (חמץ ומצה פ"ג ה"ט). **והבית יוסף** (או"ח סי' תמד ס"ז ד"ה היה הולך להציל) כתב בביאור דבריו, שהטעם הוא שמפני פיקוח נפש העמידו דבריהם על דין תורה שמספיק ביטול. **קי. כמבואר** בגמרא לעיל (ד:). **קיא. כתב** הכסף משנה (חמץ ומצה פ"ג ה"ט), שנראה לו שלא יחזור גם כשאינו יכול לבטל ואפילו אם יש לו שהות, שמא יטרד בביעורו ויתבטל מהצלת נפשות. וכתב, שאפשר שגם רש"י סובר כן, ורק כתב את האמת שכשמבטל זה רק איסור דרבנן. ועיין ברש"י על הרי"ף (ד"ה יבטל) שכתב שספק נפשות להחמיר, והצלת נפשות גדולה היא לדחות מצות ביעור דרבנן. **קיב. הובא** ברבינו חננאל (ד"ה ירושלמי) **ובראי"ש** (פ"ג סי' ח, מוספות הרא"ש ד"ה ממני'). **קיג. לפי** פירושו של קרבן העדה (ד"ה ופרין שמין), וכמו שמשמע בראי"ש (שם). אך הפני משה (ד"ה שמין) ביאר, שכוונת הירושלמי לומר שאין לפרש 'שביתת הרשות' שהולך אצל רבו, מכיון שנמנו וגמרו שהתלמוד קודם למעשה, כמו שמבואר בהמשך דברי הירושלמי. ולפי פירושו, הולך להקביל פני רבו לא יחשב שביתת הרשות לשיטת הירושלמי. ועיין עוד ברידב"ז (שם ד"ה שמין) מה שפירש בדעת הרא"ש. **קיד. רש"י**, רבינו יהונתן מלוניל, תלמיד הרשב"א, נמוקי יוסף, מאירי, והמכתם (ד"ה ושפות) בפירוש ראשון.

שיוכל לילך לדבר הרשות. והקשו הראשונים[קטו] שאם כן, יקשה מכאן לשיטה (עירובין לח.) שאין מערבין אלא לדבר מצוה[קטז].

ותירצו הב"ח (או"ח סי' תמד סק"ה ד"ה ומכל) **והמגן אברהם** (שם ס"ק יג), שכל מה שאין מערבין אלא לדבר מצוה, זה רק כשמערב בפת. אבל אם מערב ברגליו, שהולך בעצמו לשבות שם, אפשר לעשות כן גם שלא לדבר מצוה[קיז].

ג. יש ראשונים[קיח] שפירשו שהכוונה בשביתת הרשות, זה שהולך לשמוח בפסח בבית אוהבו או קרובו[קיט]. **ורבינו פרץ** (ד"ה ולשמוח) הוסיף לבאר שלא מדובר כלל שמערב לשם כך, אלא שהולך לבית קרובו בעיר אחרת כבר בערב שבת. **וכתב המאירי** (ד"ה לשמוח) שהדברים רחוקים.

ד. תלמיד הרשב"א (ד"ה לשמוח) **והמכתם** (ד"ה ולשמוח) כתבו בשם הרי"צ גיאת, ששביתת הרשות הוא לשבות אצל רבו, ותמה עליו תלמיד הרשב"א, שהרי זה נחשב מצוה.

וכתבו הראשונים[קכ], שאם הולך לבית האבל או לבית המשתה, דינו כהולך לשחוט פסחו ונחשב שביתת מצוה, ואם אין לו שהות לחזור, יבטל בלבו ואינו צריך לחזור. ורבינו יהונתן מלוניל והמאירי הוסיפו שגם אם הולך לבית המדרש, נחשב שביתת מצוה[קכא].

ה. הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ט) כתב סתם, 'יצא לצורך עצמו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, יחזור מיד'.

בביאור שיטת הירושלמי שהולך ללמוד אצל רבו נקרא דבר הרשות

שם. הטור (או"ח סי' תמד ס"ו) פסק כדברי הירושלמי, שגם בהולך לערב[קכב] כדי ללמוד לפני רבו נחשב דבר הרשות, וחוזר אפילו כשיכול לבטל.

והשלטי גיבורים (אות ג) ביאר את טעמו של הטור, שהרי יכול ללמוד בעצמו בביתו, וגם יקיים המצוה של ביעור חמץ. ותמה עליו **המגן אברהם** (סי' תמד ס"ק יג) שהרי שנינו (ע"ז יג.) שמותר לכהן להיטמא בבית הפרס מדרבנן כדי ללמוד לפני רבו, ואפילו אם יש רב אחר בעיר שיכול ללמוד אצלו, ויכול לבא אליו בלא שיצטרך להיטמא, מכל מקום יכול להיטמאות כדי ללמוד אצל רבו, משום שלא מכל אדם זוכים ללמוד. ואם כן, גם כאן אם יבטל את החמץ ולא יבערו, יהיה זה איסור דרבנן, ומדוע שלא יתירו לו איסור דרבנן כדי ללכת ללמוד אצל רבו.

ועל כן ביאר את הפסק של הטור בשני אופנים, או משום שיש כאן איסור דאורייתא כשאינו מבטל, לכך החמירו שיחזור [כיון שהוא דבר שעיקרו מהתורה], או משום שכאן יכול לחזור לביתו ואחר כך ללכת אצל רבו, לכך לא התירו לו.

החק יעקב (סי"ק יד) תירץ את קושיית המגן אברהם, שהרי הירושלמי (פ"ג ה"ז) כתב שהטעם שחוזר כשהולך ללמוד אצל רבו, משום שגדול המעשה יותר מן התלמוד, וזה נאמר רק במצות עשה, ועל כן רק לענין בית הפרס התירו לו, כיון שהתירו לעבור על איסור דרבנן בשביל ללמוד תורה. אבל ביעור חמץ שהוא מצות עשה דרבנן, בזה גדול המעשה יותר מן התלמוד, ולכך אמרו שיקיים מצות עשה דרבנן שגדולה מהתלמוד[קכג].

והערוך השלחן (סעי"ו) כתב ליישב את קושיית המגן אברהם, שמה שהתירו לעבור על איסור דרבנן בבית הפרס, כיון שמדובר שם על לימוד תורה לזמן רב, אבל כאן מדובר על ביטול תורה לזמן קצר, ולכך לא התירו לו לבטל מצוה דרבנן של ביעור חמץ בשביל כך.

אם בהולך לדבר הרשות חייב לחזור גם קודם חצות יחזור מיד. כתב **מהר"ם חלאווה** (ד"ה יחזור) שאפילו אם עכשיו קודם חצות היום, מכל מקום חייב לחזור לבער מיד. ומבאר **שלחן ערוך הרב** (או"ח סי' תמד סי"ח), שאפילו שיכול לבטל, כיון שחייב מדרבנן לבער אין דוחים את מצות חכמים מפני דבר הרשות.

מהו 'צופים'

אם עבר צופים. יש **ראשונים**[קכד] שפירשו שהוא שם כפר שיכול לראות משם את בית המקדש[קכה]. ויש ראשונים[קכו] שהקשו על פירוש זה, שאם כן היה צריך לומר 'וכמדתו לכל רוח'[קכז] [כדי לומר לנו מהו שיעורו במקומות אחרים סביב לירושלים]. ועל כן ביארו בשם התוספתא (פ"ג ה"י) ש'צופים' הוא כל מקום סביב ירושלים שיכול לראותו משם[קכח]. **וכתבו התוספות** (נדרים מט: ד"ה מס) שצופים הוא מלשון 'ראייה'.

וביאר התוספות יום טוב (פ"ג מ"ח) בדעת רש"י, שכל המקומות סביב לירושלים שמשם היו רואים אותה, נקראו בשם 'צופים', ומשם המקום אתה למד שכל מקום שרואים את ירושלים בכל צד שהוא, חוזר, ולכך לא היה צריך להשמיענו 'וכמדתו לכל רוח'.

הגמרא (נדרים סא:) כתבה שאסור להקל ראשו נגד שער המזרח, והאיסור הוא רק מן הצופים ולפנים, ורק אם יכול לראותו, **וכתב רש"י** (שם ד"ה מן) שצופים זה מקום שיכולים לראות משם את הר הבית, ומשם והלאה אין יכולים לראותו.

אם חיוב השריפה הוא מהתורה או מדרבנן

חוזר ושורפו. יש **ראשונים**[קכט] שפירשו שקדשים קלים שיצאו חוץ ממקום אכילתם שהוא תוך החומות בירושלים, צריך לשורפם בירושלים, משום שכתוב בתורה (ויקרא ו כג) 'וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד לכפר בקודש לא תאכל באש תשרף', והגמרא לעיל (מז.) דורשת מ'בקודש באש תשרף' שצריך לשורפו בעזרה, והיינו שבמקום אכילתו שם תהיה שריפתו.

ויש ראשונים[קל] שהקשו, שאם דין השריפה בירושלים הוא מהתורה כמו שמשמע ברש"י, אז גם אם עבר צופים היה צריך לחזור. ורבינו דוד הוסיף להקשות שהרי בגמרא (כד.) מבואר שרק קדשי קדשים ואמורי קדשים קלים כלולים בדרשה של 'בקדש באש תשרף'[קלא].

ומכח זה כתבו, שמהתורה חייבים לשרוף בירושלים רק קדשי קדשים שיצאו, ואימורי קדשים קלים, שרק אלו התרבו בגמרא (שם) לשריפה במקום אכילתו, אבל קדשים קלים שנאכלים לזרים, אם נפסלו, מהתורה אין חובה לשורפם דווקא בירושלים ויכול לשרפם בכל מקום שירצה. ורבנן תיקנו לשרוף לפני הבירה גזירה משום קדשי קדשים שלא יבואו לשורפם בחוץ, ולכך יכלו חכמים להקל אם עבר את צופים.

הרשב"א (נדרים מט: ד"ה שם) כתב, שהטעם שחייבו לשרוף לפני הבירה קדשים קלים שיצאו מירושלים, כדי לביישו על כך שלא נזהר מלהוציא קדשים[קלב]. **אך הרשב"א משאנץ** (ד"ה ושורפו) כתב שאין לומר שזה הטעם, שהרי הגמרא (פח:) מקשה ממשנתנו ששורף לפני הבירה מעצי המערכה, ואילו במשנה לקמן (שם) מבואר שאם נטמא מיעוטו של הפסח, או שנותר לאחר זמן אכילתו, שורפים אותו בחצרותיהם. ואם כאן יש טעם מיוחד שהוא כדי לביישן [על כך

קטו. תוספות, תוספות הרשב"א משאנץ, ר"ן (מידושים, ועל הרי"ף ד"ה לשמוח), מהר"ם חלאווה (ד"ה ולשמוח), רא"ש (פ"ג סי' ח, תוספות הרא"ש ד"ה לשמוח), ובראי"ש שם הוסיף, שאם כן המשנה שלא כהלכה, שהלכה היא שאין מערבין אלא לדבר מצוה. **קטז. וכתב** המאירי (ד"ה לשמוח) שאכן משנה זו אינה כהלכה, שהרי אין מערבין אלא לדבר מצוה, ואם עירב לדבר הרשות אין עירובו עירוב גם בדיעבד, והגם שהרמב"ם (עירובין פ"ו ה"י) פסק שבדיעבד עירובו עירוב, זוהי טעות סופר. ובעירובין (פב. ד"ה אלא) הוסיף המאירי שמצא בקצת ספרי הרמב"ם מהמדויקים שבהם, שאין עירובו עירוב. ועיין טור (או"ח סי' תמו ס"ג) שהביא מחלוקת הראשונים אם בדיעבד עירובו עירוב. **קיז. כפסק** הרשב"א, **הביאו הבית יוסף** (או"ח סי' תמו ס"ג ד"ה כתב הרמב"ם). **והטור סובר** שגם ברגליו אין מערבין לדבר הרשות, ואף על פי כן כתב כאן 'היה הולך לעשות עירוב כדי לילך לצורך דבר הרשות'. וביאר הב"ח (שם ד"ה מיהו), שהוא משום שהטור סובר שבדיעבד אם עירב לדבר הרשות עירובו עירוב, ומכיון שהתחיל לילך כדי לערב, נחשב כבר בדיעבד ולכך עירובו עירוב. עוד הוסיף, שבשיטת רש"י אין לתרץ כמו בדעת הטור שנחשב בדיעבד ולכך עירובו עירוב, שהרי משמע מרש"י (עירובין פב. ד"ה אין מערבין) שסובר שלפי השיטה שאין מערבין אלא לדבר מצוה אין עירובו עירוב גם בדיעבד. **קיח. תוספות,** רשב"א משאנץ, מהר"ם חלאווה, והר"ן (מידושים, ועל הרי"ף ד"ה לשמוח). **קיט. המאירי** (ד"ה לשמוח) כתב שיש בכך סרך מצוה. והמהר"ם (ד"ה בתוספות) ביאר, שכוונת התוספות שיש בכך מצוה קצת ששמח ברגל, אבל נקרא רשות לגבי שחיטת הפסח. **קכ. רש"י,** רבינו יהונתן מלוניל, מאירי (ד"ה לשמוח), נמוקי יוסף (ד"ה יחזור), וכן כתב רבי עובדיה מברטנורה. **קכא. המאירי** הוסיף שגם כשהולך להקביל פני רבו או פני חכם, נחשב שביתת מצוה. **קכב. בפרישה** (שם אות ז) תמה, מדוע נקט הטור שהולך לערב כדי ללמוד אצל רבו, הרי היה יכול לכתוב מקרה שהולך ללמוד אצל רבו עכשיו בלא עירוב. ותירץ, שיש בכך חידוש, שאם הולך ללמוד עכשיו, יכול לחזור ולבער ואחר כך לשוב ללמוד אצל רבו, ובשביל שעה אחת של ביטול תורה פשוט שילך לבער. אבל במקום שהולך לערב כדי ללמוד אצל רבו ביום טוב, אם יחזור לבער לא יספיק לערב, ואז יתבטל כל היום טוב מלימודו, והיה מקום לומר שלא יחזור, ולכן השמיענו הטור שגם במקרה זה חוזר. **קכג. עוד** הוסיף לבאר, שבלאו הכי אין לדמות גזירת חכמים זו לזו, שלפעמים העמידו חכמים את דבריהם במקום כרת, ולפעמים לא העמידו, שהם אמרו והם אמרו. **קכד. רבינו** חננאל (מט: ד"ה ומן), רש"י (ד"ה שם ענבר) והמאירי (ד"ה ומגלגל). **קכה. רבינו** חננאל (שם) פירש, שמקום זה נקרא 'צופים', משום שאדם שעומד שם יכול לצפות משם לכל צד. **קכו. תוספות,** תוספות הרשב"א משאנץ, רבינו פרץ (ד"ה שם), רשב"א (נדרים מט: ד"ה שם), ר"ן (מידושי הר"ן ד"ה שם), **רבינו דוד** (מט: ד"ה שם), מהר"ם חלאווה (ד"ה וכן), **ותוספות** הרא"ש (ד"ה שם). **קכז. כמו** שאמרה המשנה (נג:) לגבי דרך רחוקה שפטור מלבא להקריב קרבן פסח, 'מן המודיעים ולחוץ וכמדתה לכל רוח'. ועיין בשפת אמת (ד"ה שם) מה שתירץ על קושיית התוספות. **קכח. מלשון** התוספות לא ברור אם מדובר במקום שרואים משם את בית המקדש או את ירושלים. והרשב"א משאנץ (ד"ה שם), רבינו דוד (מט: ד"ה שם), המהר"ם חלאווה (ד"ה וכן), ותוספות הרא"ש (ד"ה וכן), **כתבו** בביאור התוספתא, שהוא מקום שרואים משם את ירושלים. אך תוספות הרא"ש בברכות (מט: ד"ה שם) כתב, שהוא כל מקום שרואים משם את בית המקדש. **קכט. רש"י** (ד"ה ומן לחוץ), **רבינו יהונתן מלוניל** (ד"ה וכן), **מאירי** (ד"ה וכן). **קל. תוספות,** רבינו פרץ, רשב"א משאנץ (ד"ה ושורפו), ר"ן (מידושים ד"ה מחכ), מהר"ם חלאווה (ד"ה ומן), רבינו דוד (מט: ד"ה ומן), ותוספות הרא"ש (ד"ה ושורפו). **קלא. אך רש"י** (שם, פב: ד"ה פסולי) ביאר שלכך נקטה הגמרא אימורי קדשים קלים ולא פסולי קדשים עצמם, משום שהגמרא מדברת על קדשים שמחיצתם היא העזרה, וצריך לשורפם בעזרה. אבל קדשים קלים שנאכלים בכל ירושלים, גם שריפתם היא בכל ירושלים. **קלב. טעם** זה מבואר בגמרא (פח:) לגבי דין המשנה שם, שאם נטמא רוב הפסח או כולו שורפו לפני הבירה מעצי המערכה, ואמרה הגמרא הטעם שהוא כדי לביישן.

אוהח 19/06/2018

שהוציאוהו מחוץ לירושלים], מה מקשה הגמרא מסתירת שתי המשניות, הרי שם אין את הטעם הזה[קלג].

רבינו דוד (להלן ע"ב ד"ה ומ"ס) הביא בשם **התוספות** בברכות[קלד], שאין כוונת המשנה שחייב לשרוף בירושלים, אלא שיכול לשרוף בירושלים מעצי המערכה, כיון שנתנו לו רשות להשתמש בהם, כדין אכסנאי שהתבאר בגמרא לקמן (פנ.) שרשאי לשרוף מעצי המערכה, וכל זה הוא רק קודם שעבר את צופים, אבל אחר שעבר את צופים לא התירו לו להשתמש בעצי המערכה. ומה שאמרו ששורפן לפני הבירה, הכוונה שכאשר שורף בעצי המערכה חובה עליו לשורפו לפני הבירה, כיון שאין רשות להשתמש בעצי המערכה בחצר ביתו כמבואר בגמרא[קלה] (פנ.). והקשה רבינו דוד על כך, שהרי המשנה אמרה 'וכן מי שיצא מירושלים', ונתנו שיעורים של כזית או כביצה, ומשמע שכמו הדין של ביעור חמץ שמחייבים אותו לחזור, כך גם לענין שריפת קדשים בשיעור גדול חייבו אותו לחזור, ולא שרק התירו לו לחזור.

ורבינו דוד (להלן ע"ב ד"ה אבל) כתב באופן אחר, שהגם שהדרשה של 'בקודש באש תשרף' היא רק לענין קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים, מכל מקום למדו מכך שכל פסול בקודש נשרף במקום אכילתו[קלו], ולכך חייבו לשרוף קדשים קלים בירושלים שזהו מקום אכילתו. והקילו אם עבר את צופים, משום שמה שדימו קדשים קלים לקדשי קדשים הוא רק לענין לכתחילה, שאין דנים קל מחמור להחמיר עליו[קלז]. ומה שאמרו ששורפו לפני הבירה הגם שאפשר לשרוף בכל ירושלים, כיון שהקילו עליו שיכול לשרוף בעצי המערכה לפני הבירה[קלח], כמבואר בגמרא (פנ.) שאכסנאי רשאי לשרוף בעצי המערכה, או לפי התירוץ השני בגמרא שם, רק אכסנאי שהתחיל ללכת רשאי לשרוף בעצי המערכה.

לשיטת רש"י מה הטעם שאינו חוזר אם עבר צופים

השפת אמת (ד"ה ושורפו) מביא מה שהקשו **הראשונים** על רש"י, שאם חיוב שריפת קדשים קלים הוא מדאורייתא, מה הטעם שכשעבר את צופים אינו חוזר.

ומתרץ, שדעת רש"י שהחיוב לשרוף פסולי קדשים, הוא רק קודם שיצאו ממחיצתם, שכל זמן שהם בקודש אז ישרפו שם, שכך משמע מדרשת הגמרא 'בקודש באש תשרף', שכל זמן שהם בקודש, אז באש תשרף, שעדיין קדושתו עליו ולכך אסור להוציאו. אבל אחר שיצאו, החיוב לשרוף בקודש הוא רק מדרבנן. ולכך הקילו עליו אם עבר את צופים שאינו צריך לחזור. והוסיף, **שרש"י** (מט: ד"ה מזרמו) כתב במפורש שדין החזרה הוא מדרבנן.

ועל פי זה כתב שלשון המשנה מדויק יותר, שלשיטת תוספות, במשנה מדובר רק על קדשים קלים, שהרי בקדשי קדשים צריך לחזור גם אחר שעבר את צופים, כיון שחיוב השריפה הוא מדאורייתא, ואילו במשנה כתוב 'בשר קודש' סתם, משמע בין קדשים קלים בין קדשי קדשים. אבל לשיטת רש"י גם בקדשי קדשים הדין יהיה כן, שאחר צופים אינו צריך לחזור, משום שדין השריפה אחר שיצאו מהקודש, הוא מדרבנן גם בקדשי קדשים.

מהו לפני הבירה

ושורפו לפני הבירה. הראשונים[קלט] הביאו את דברי הגמרא (זבחים קד:) שנחלקו האמוראים אם בירה הוא מקום שיש בהר הבית שנקרא בירה, או שכל הבית קרוי בירה, שנאמר (דברי הימים ב' כט יט) 'ולבנות[קמ] הבירה אשר הכינותי'. **רש"י** (כד. ד"ה פסולי, נזכות מט: ד"ה לפני) כתב ש'לפני הבירה' הוא חוץ לעזרה, ששם היה בית הדשן גדול שהיו שורפין בו את פסולי הקדשים קלים. והקשה עליו **רבינו** דוד (להלן ע"ב ד"ה ומ"ס) שבזבחים (קד:) מבואר שבבית הדשן הגדול היו שורפים רק את פסולי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים.

וכתב רבינו דוד, שמה שכתבו במשנתנו ששורפין 'לפני הבירה', אינו בבירה עצמה. ורק אימורי קדשים קלים ופסולי קדשי קדשים שורפים בבירה שהיתה בעזרה, אבל פסולי קדשים קלים, שורפים מחוץ לעזרה.

קלג. מוסיף הרשב"א משאנץ, שאין לומר שהגמרא הקשתה על כך ששם נאמר ששורפים מעצי עצמן, ואילו כאן נאמר ששורפים מעצי המערכה. שהרי אם צריך לשרוף לפני הבירה, חייב גם לשרוף מעצי המערכה, כדי לא לבייש את מי שאין לו, כמבואר בגמרא שם (פנ.), ובהכרח שקושיית הגמרא שם היא על כך ששם מבואר ששורפין בחצרותיהם, ואילו כאן מבואר ששורפים לפני הבירה, ומוכח שאין הטעם כאן משום שרצו לביישן. **קלד. שיטת** תוספות זו לא נמצאת בתוספות שלפנינו. **קלה. שחששו** שישארו עצים בביתו וישתמש בהם לצרכיו ויבא לידי מעילה בכך. וכתב רש"י (סס ד"ה לידי), שהטעם שאין מעילה בעצי המערכה לשריפת קדשים פסולים, שיש בכך תנאי בית דין, ועל דעת כן מקדישים אותם. **קלו. כלשון** הגמרא (פנ:) 'אלא כל פסול בקדש בשריפה לא שנא קדשי קדשים קלים ולא שנא קדשי קדשים גמרא גמירי לה'. והתוספות יום טוב ביאר על פי זה את שיטת רש"י שגם קדשים קלים שריפתם במקום אכילתם, הגם שבגמרא בתחילה מובא רק אמורי קדשים קלים, משום שלמסקנת הגמרא ש'גמרא גמירי לה', הדין הוא שגם קדשים קלים שריפתם במקום אכילתם. **קלז. עיין** בלשונו של רבינו דוד, ולא ברור אם כוונתו שלומדים 'במה מצינו' ממש, ואז דין השריפה דאורייתא, או שרבנן תיקנו שריפה בקדשים קלים, משום הדמיון לקדשי קדשים, אבל זה רק מדרבנן. **קלח. וכן** מבואר בחידושי הר"ן (ד"ה שהקילו) שהקילו עליו לשרוף בעצי המערכה. **קלט. תוספות**, רשב"א משאנץ, חידושי הר"ן, מהר"ם חלאווה (ד"ה שורפו), ותוספות הרא"ש (ד"ה לפני). **קמ. כך** הוא בדברי הימים, אבל בגמרא בזבחים מובא 'ואל הבירה'. **קמא. כך** מבואר בגמרא להלן (פנ.), לגבי נטמא הפסח או נותר. **קמב. טעם** זה נאמר בגמרא להלן (פנ.) [בביאור שני] לגבי הנידון של שריפת פסח שנטמא או נותר, וראה עוד בסוגיא שם, היכן שורפים, ויתר פרטי דיני שריפה בעצי המערכה. **קמג. ומוסיף**, שבגמרא (ניפה ו.) כתוב שהמחלוקת היא רק לענין ביעור, אבל לענין אכילה לכולם השיעור הוא בכזית. והנה, המשנה שם דנה על איזה שיעור חמץ חייב לבער, ואילו המשנה כאן דנה על כמה חוזר כשהולך לדבר הרשות. ונראה מדבריו שלמד בביאור המשנה, שאם אינו חוזר על פחות מכביצה, בהכרח שאינו חייב לבער, מכיון שהלך לדבר הרשות לא הקילו עליו כלל, ולכן סובר שבהכרח שיטת רבי יהודה היא כשיטת בית הלל. וזה שלא כשאר הפוסקים שכתבו שחייב לבער בכזית, ואילו לחזור חייב רק בכביצה, וראה להלן. **קמד. ומכל** מקום לאחר שעה שישית שאינו יכול לבטל, חייב לחזור אפילו על כזית. **קמה. תוספות**, רשב"א משאנץ, חידושי הר"ן, מהר"ם חלאווה, ותוספות הרא"ש (ד"ה וחכמים). **קמו. כמו** שכתבו תוספות (ג. ד"ה מזר).

אם חייב לשרוף בעצי המערכה

מעצי המערכה. כתבו **החידושי הר"ן** (ד"ה מזר) **ורבינו דוד** (להלן ע"ב ד"ה מזר), שאין חיוב לשורפו בעצי המערכה דווקא, אלא הקילו עליו שיכול לשרוף בעצי המערכה ואין הוא חייב להביא עצים משלו. ומכיון שהוא יצא לדרך, עשאוהו כאכסנאי, שהתירו לו בגמרא (פנ.) לשרוף בעצי המערכה.

רבינו יהונתן (ד"ה ומ"ס) **והמאירי** (ד"ה ומגלגל) כתבו, שחייב לשרוף בעצי המערכה, אפילו אם הוא עשיר ורוצה לשורפו בעצי חולין שלו, והטעם שלא לבייש את מי שאין לו עצים[קמא]. ומוסיף המאירי שאם הוא בביתו בירושלים, שורפו בביתו.

ובתפארת ישראל (פ"ג מ"ח) כתב, שצריך לשרוף מעצי המערכה, משום שאם ישרוף מעצים שלו, שמא ישארו לו עצים מהשריפה ויקח לביתו, ויחשדוהו שלקח מעצי הקדש[קמב].

האם דברי רבי יהודה הם כדברי בית הלל

רבי יהודה אומר זה וזה בכזית. המהר"ם חלאווה (ד"ה רבי יהודה) כתב, שעל אף שחכמים חולקים על רבי יהודה, פוסקים כרבי יהודה, משום שבית הלל סוברים כמוהו לענין ביעור חמץ, כפי שאמרה המשנה במסכת ביצה (ג.) בית שמאי אומרים שאור בכזית וחמץ בככותבת, ובית הלל אומרים זה וזה בכזית[קמג].

אך הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ט) **הטור והשלחן ערוך** (או"ח סי' תמד ס"ז), פסקו כחכמים שחמץ בכביצה, וחוזר רק כשהשאיר בביתו כביצה, הגם שלענין ביעור חמץ סתם, פסקו הרמב"ם (שם פ"ג ה"ד) והשלחן ערוך (שם סי' תמג ס"ז) כבית הלל שחייב לבער בכזית. וביאר **המשנה ברורה** (ס"ק נג), שאפילו הלך לדבר הרשות, כיון שהחזיק בדרך לא הטריחוהו חכמים לחזור כשהחמץ הוא פחות מכביצה, אלא די לו בביטול[קמד].

בטעם החילוק בשיעור בין בשר קודש לחמץ

וחכמים אומרים בשר קדש בכזית וחמץ בכביצה. הראשונים[קמה] הביאו ירושלמי (פ"ג ה"ח) שטעם החילוק בין בשר קודש לחמץ, שבשר קודש שאין לו תקנה בביטול החמירו בכזית. ואילו חמץ שיש לו תקנה על ידי ביטול, לכן הקילו שרק בכביצה חוזר.

רבינו יהונתן (ד"ה זה) כתב, שחכמים סוברים שקדשים בכזית, משום החומרא של קדשים.

והקשה השפת אמת (ד"ה וחכמים), שהרי לשיטת תוספות לעיל גם דין החזרה של קדשים הוא מדרבנן, ואם כן למה יש הבדל בין חמץ לאחר ביטול שחיוב ביעורו הוא מדרבנן, לבין חזרת קדשים שגם היא מדרבנן.

וכתב, שיש לפרש בדוחק, שכיון שביטול חמץ מועיל מהתורה, הרי שאיסור חמץ תלוי בהחשבת האדם את החמץ, ומכיון שפחות מכביצה אינו חשוב כל כך, לכן הקילו.

עוד הקשה, שאם נאמר שהטעם[אוצר החכמה] שצריכו חכמים לבער גם לאחר ביטול, הוא משום שמא יבוא לאוכלו[קמו], אם כן היה צריך לחזור גם בכזית, שהרי איסור אכילה הוא בכזית. ותירץ, שבפחות מכביצה לא שכיח שיבוא לאוכלו, כיון שאינו חשוב בעיניו.

אם צריך לשרוף קדשים במקומו פחות מכזית

אוהח 19/06/2018

שם. רש"י (ד"ה נכנילה) כתב, שבפחות מכביצה שורפו במקומו. **המנחת חינוך** (מצוה קמג אות ד) דן לשיטת חכמים שבשר קודש בכזית, אם בפחות מכזית חייב לשרוף במקומו, או שאינו צריך לשרוף כלל. וכתב, שמדברי רש"י אין להוכיח ששורף במקומו, כיון שרש"י כתב זאת לשיטת רבי מאיר שאינו חוזר על פחות מכביצה, אבל אפשר לומר שמדובר כשיש שיעור כזית ולכך חייב לשורפו. אך מלשון המשנה שכתבה 'עד כמה הוא חוזר', משמע שלחזור אינו צריך, אבל לשרוף במקומו צריך גם פחות מכזית.

וכתב, שנראה לו ברור שבחצי שיעור אין מצות עשה, ומה שצריך לשרוף, או משום שיש בכך מצוה קצת מדין חצי שיעור, או משום בזיון קדשים אמרו רבנן לשרוף, הגם שאין מצות שריפה בחצי שיעור.

כשהולך לדבר הרשות אם חוזר על פחות מכזית כשלא ביטל

שם. התוספות (ד"ה וחכמים) כתבו, שבשר קודש אין לו תקנה בביטול, ולכן חוזר בכזית. וכתב **המגן אברהם** (או"ח סי' תמד ס"ק יד), שרואים מדברי התוספות, שאף בדבר שאין לו ביטול אינו צריך לחזור על פחות מכזית, ואם כן מוכח שבחמץ שהוא פחות מכזית, גם אם אינו יכול לבטלו כגון שעבר זמן הביעור, דינו יהיה כקודש שאין לו תקנה בביטול, וכמו שבקודש אינו חוזר בפחות מכזית כך גם בחמץ.

ורבי עקיבא איגר (שם) השיג עליו שחלוק חמץ מקודש, שבקודש אחר שהתירו לו שלא לחזור אינו עובר על איסור, ואילו בחמץ שאינו מבוטל עובר כל רגע ורגע על בל יראה, וגם בחצי שיעור עובר על בל יראה להרבה פוסקים[קמז]. **ובשלחן ערוך הרב** (שם סי"ט) כתב, שבפחות מכזית אינו חוזר לבער, כיון שאין איסור פחות מכזית מדברי תורה אלא רק מדרבנן, והקילו עליו שלא יצטרך לחזור מדרכו בשל כך אפילו כשאינו יכול לבטל, ומכל מקום כשחוזר לביתו יבער מיד אפילו בפחות מכזית.

בשיעורי רבי שמואל (ד"ה מתניתין ההולך - השלישי) כתב לתרץ את קושיית רבי עקיבא איגר, שאם נאמר שאין איסור בל יראה בערב פסח[קמח], אלא רק מצות תשביתו, אם כן יש סברא לומר שאפילו לשיטות הפוסקים שעוברים בבל יראה על חצי שיעור, מכל מקום לא יצטרך לחזור ולבער חמץ פחות מכזית, כיון שעל העשה של תשביתו לא יעבור, משום שרק באיסורים שיש בהם איסור חפצא, נאסר גם חלק מהשיעור על פי הריבוי של 'כל חלב'[קמט] (ויקרא ז כג), אבל לגבי מצות עשה של תשביתו, קיום המצוה הוא בכזית, ובפחות מכזית אין שום דין. ולכך סובר המגן אברהם שאינו חייב לחזור בשביל פחות מכזית.

אך כתב, שאם נאמר כשיטת **רבינו חיים הלוי** (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) שמצות תשביתו היא איסור עשה, אזי לשיטת הפוסקים הסוברים שעובר בבל יראה על חצי שיעור, גם לגבי תשביתו יעבור אפילו בחצי שיעור.

מתי נאמר השיעור שחוזר לבער חמץ בכביצה

שם. הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ט) **והשלחן ערוך** (או"ח סי' תמד ס"ז) כתבו, שאם יצא לצורך עצמו חוזר מיד, ומיד אחרי דין זה כתבו שחוזר רק אם נשאר לו יותר מכביצה, אבל בפחות מכביצה אינו חוזר. **המור** (שם) כתב את שיעור הביצה לגבי ההולך לדבר מצוה, שאם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור על שיעור כביצה, אבל על פחות מכביצה אינו חוזר.

וכתב הלבוש (שם), שכשהולך לדבר מצוה אינו צריך לחזור על פחות מכביצה חמץ, אבל כשהולך לצורך עצמו אפשר שצריך לחזור גם על פחות מכביצה. והגם שבמשנה משמע שהשיעור נאמר גם לגבי ההולך לצורך עצמו, יש לומר שבמשנה מדובר במקום שהולך לדבר שהוא קצת מצוה, כמו לערב כדי ללמוד אצל רבו למחר, ואז אינו חוזר על פחות מכביצה, אבל כשהולך לצורך עצמו חוזר גם על פחות מכביצה.

ודט"ז (שם סק"ט) חולק על הלבוש וסובר שגם כשהולך לצורך עצמו אינו חוזר על פחות מכביצה.

אם סעודת סבלונות היא סעודה שניה

אני שמעתי סעודת אירוסין וסבלונות. רש"י (ד"ה סעודה) פירש שסעודה שניה היא סעודה לאחר האירוסין ששולח החתן סבלונות לארוסתו, וחוזר וסועד שם.

הטור (או"ח סי' תמד ס"ז) פסק שאינו חוזר לבער בסעודה הראשונה של אירוסין ובסעודת סבלונות. **וכתב הבית יוסף** (ד"ה ומ"ש בשלחן, ד"ה ומ"ש אלו), שהטור פסק כרבי יהודה שסעודה שניה רשות, ופסק כרבי יוסי שסעודת סבלונות מצוה. **וכתב הב"ח** (סק"ד ד"ה ההולך), שהבית יוסף סבר בדעת הטור, שסעודה שניה אינה סעודת סבלונות, שלא כשיטת רש"י. ובדעת רש"י כתב הב"ח שלכך פירש שסעודה שניה היא סעודת סבלונות, שאם סעודה שניה היתה מצוה גם בלא סבלונות, אם כן גם סעודה שלישית ורביעית היו צריכות להיות מצוה, שאין הבדל ביניהם. ובדעת הטור כתב, שסובר כשיטת רש"י, שסעודה שניה היא סעודת סבלונות, ופסק הטור כרבי יוסי שגם סעודת סבלונות מצוה.

האם מותר לתלמיד חכם ליהנות מסעודת עם הארץ שנשא בת עם הארץ

כל סעודה שאינה של מצוה אין תלמיד חכם רשאי להנות ממנה. כתב **הרמב"ם** (דעות פ"ה ה"ג), שתלמיד חכם לא יאכל סעודות במקום שיש אנשים רבים, ואין ראוי לו לאכול אלא רק בסעודות של מצוה בלבד, כגון סעודת אירוסין ונישואין, והוא שיהיה תלמיד חכם שנשא בת תלמיד חכם. ומשמע מדבריו שבסעודת עם הארץ שנשא בת עם הארץ אינו רשאי לאכול. וכתב **הכסף משנה** (שם) שזה רק דרך מוסר, אבל מעיקר הדין מותר לאכול גם בעם הארץ שנשא בת עם הארץ, משום שבסוגיא כאן מבואר שרק סעודה של בת כהן לישראל ובת תלמיד חכם לעם הארץ אסור ליהנות ממנה. ומשמע דווקא בסעודה כזו אסור, משום שהם יורדים מגדולתם, אבל אם הם שוים מותר, משום שאז היא סעודת מצוה[קנ].

והוכיח כן החתם סופר (ד"ה נמ) ממה שאמרה הגמרא שאסור לתלמיד חכם ליהנות מסעודת בת כהן לישראל, ובת תלמיד חכם לעם הארץ. ויש להבין במקרה של בת כהן לישראל במה מדובר, אם מדובר שהחתן הישראל תלמיד חכם, הרי כתוב בגמרא שמותר בבת כהן, ובהכרח שהחתן הוא עם הארץ. ואם היא בת כהן תלמיד חכם, הרי אסור ליהנות מסעודה זו גם אם היא בת ישראל, שכן אסור ליהנות מסעודת בת תלמיד חכם לעם הארץ. ובהכרח שהיא בת כהן עם הארץ, ומכל מקום אסור רק משום שהיא בת כהן, אבל אם היא בת ישראל היה מותר ליהנות מסעודתם שהיא של בת עם הארץ לעם הארץ.

והחות יאיר (או"ח סי' ע) כתב להוכיח שסעודת עם הארץ לעם הארץ היא סעודת מצוה, מלשון שבע ברכות 'קול ששון וקול שמחה' וכו', משמע שיש מצוה בסעודת נישואין מצד עצמה, שהרי אין שמחה אלא בבשר ויין. וכן הוכיח מדברי הגמרא (נדרים ו:) שכל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו, עובר בחמשה קולות, ומשמע שיש מצוה בכך.

ופסק המשנה ברורה (סי' תקו סק"ג) שבת עם הארץ לעם הארץ היא סעודת מצוה, אבל אם ידוע שלא ינהגו שם על פי ההלכה, וירקדו שם בחורים ובתולות יחדיו, ודאי שאין מצוה בסעודה כזו[קנא]. **ובשער הציון** (שם סק"ו) הוסיף, שאם ידוע שהם מזלזלים במצוות, אז גם במקום ששני הצדדים שוים אין זו סעודת מצוה, כיון שמצוה להתרחק מאנשים כאלו שלא יבואו ללמוד ממעשיהם, וכל שכן שלא להתקרב ולשמוח בשמחתם.

אין ראוי לתלמיד חכם להמנע מסעודת מצוה

שם. כתב **התשב"ץ** (או"ח סי' קמד), שחכם הרוצה למנוע עצמו מכל סעודה, וגם מסעודת מצוה, אינו שבח בשבילו. שהרי נאמר בגמרא (קיג:) ששבעה[קנב] מנודים לשמים, ויש אומרים שגם מי שאינו מיסב בחבורה של מצוה[קנג]. לכך שבח לתלמיד חכם שישב בסעודה של מצוה, כגון בת כהן לתלמיד חכם, ובלבד שלא יסב בחבורה זו עם אנשים שאינם מהוגנים שלא יזולזל בעיניהם, ושינהג בדרך ארץ באכילתו בשתייתו ודבורו, ושלא ינהג קלות ראש בעצמו.

הטעם שאין לישא בת כהן לישראל

כגון בת כהן לישראל. רש"י (ד"ה נמ) כתב שאין לישא בת כהן לישראל, כיון שיש בכך משום פגם משפחתה. **הרמב"ם** (איסורי ביאה פכ"ח הל"ח) כתב שעם הארץ הנושא בת כהן, זה כמו חילול לזרעו של אהרן. **הר"ן** (על הרי"ף, ד"ה נמ) כתב שמפני כבוד הכהונה, ראוי שבת כהן תנשא לכהן.

היתר לאכול בסעודת בת כהן לישראל

שם. המרדכי (פ"ד רמז תרכ, תרכה) כתב, ששאלו **לרבינו מאיר** (שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, מ"ד סי' תרכה) כיצד אנו אוכלים בסעודה של בת כהן לישראל או בת תלמיד חכם לעם הארץ, שהרי הם סעודת הרשות, ואמרה הגמרא שאין תלמיד חכם רשאי לאכול שם. והשיב, שאפשר שמשום כך נהגו לומר בסעודה שירות ותשבחות להקב"ה[קנד], ולהללו על החסד שעשה עם אדם וחוה, ואם כן אין זה נחשב סעודת הרשות.

והוסיף, שנראה שסעודת הרשות היא רק במקום שאין שום מצוה, כמו בשמחת רעים, או בחנוכה, שמרבים סעודות אלו לאלו, ואלו לאלו. ובמרדכי הארוך הוסיף, שבחנוכה, מכיון שחייבים לאכול בימים אלו, שאסור להתענות

קמז. וציין למגן אברהם (סי' תמג סק"י) שכתב, שדעת הרבה פוסקים שאפילו פחות מכזית צריך לבער. **קמח. דעת** הראב"ד (חמץ ומצה פ"ג ה"ח) שאינו עובר על בל יראה בערב פסח, ובדעת הרמב"ם עיין מגיד משנה שם, ועיין עוד בענין זה בנודע ביהודה (מהדו"ק, או"ח סי' כט ד"ה והנה). **קמט. כמבואר** ביומא (עה.) שמשם נלמד שחצי שיעור אסור מן התורה. **קנ. כך** פירש החתם סופר (ד"ה נמ כהן). אך בשפת אמת (ד"ה כל) נראה שפירש את דברי הכסף משנה, שמעיקר הדין מותר לתלמיד חכם לאכול בסעודת רשות סתם. ועיין שם שמסתפק אם יש איסור לאכול בסעודת הרשות, או שהוא הנהגה טובה, או שאפילו אין בכך משום הנהגה טובה. החות יאיר (או"ח סי' ע) נקט כדברי הכסף משנה וכפירושו של החתם סופר, שכששניהם שוים, הרי זו סעודת מצוה. **קנא. וכתב** עוד המשנה ברורה, שבסעודה שרוקדים בחורים ובתולות יחדיו אין נכון לברך במקום זה את ברכת 'שהשמחה במעונו'. **קנב. התשב"ץ** גרס שמונה. **קנג. וכתב** הרשב"ם (שם ד"ה כשבועת) כגון משתה של ברית מילה או בת כהן לכהן. **קנד. וציין** חות יאיר (שו"ת סי' ע) שדן לומר שדווקא שירות ותשבחות השייכים לסעודה נחשבים סעודת מצוה, אבל לימוד תורה בסעודה אינו הופך אותה לסעודת מצוה, משום שאין הסעודה היא הגורמת לדברי תורה.

בהם, אינו נחשב סעודת הרשות[קנה]. ועוד, שבחנוכה בכל סעודה אומרים 'על הניסים' ומהללים לקב"ה על הנס ועל גבורתן, והוא פרסום הנס[קנו].

אם כהן יכול לישא בת ישראל

שם. בגמרא מבואר רק הדין שישראל לא ישא בת כהן, אך רש"י (יבמות פד: ד"ה כשרה) כתב, שכהן לא ישא בת ישראל כל זמן שמוצא לישא כהנת, וכתב שכך מבואר בסוגייתנו. וכן כתב **הריטב"א** (סס ד"ה מלין), שבסוגיא כאן מבואר שמצוה מן המובחר שכהן לא ישא בת ישראל. אמנם הרמב"ם ושלחן ערוך לא פסקו האיסור לישא בת ישראל לכהן.

תלמיד חכם לא נקרא 'זר'

או אלמנה או גרושה. כתב רש"י (ד"ה או), שלומדים כן מסמיכות הפסוקים (ויקרא כא יג) 'ובת כהן כי תהיה לאיש זר' ואחר כך (סס פסוק יג) 'ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה'. וכתב **המהרש"א** (מ"ח דפו"ר ד"ה או) שלפי מסקנת הגמרא שתלמיד חכם יכול לישא בת כהן, צריך לומר שתלמיד חכם לא נקרא 'זר' לגבי כהנת, משום שמצינו שתלמיד חכם נקרא כהן,[19/06/2018] (שמואל ב' ח יח) 'ובני דוד כהנים'[קנז].

לישא בת כהן או בת תלמיד חכם לעם הארץ בזמן הזה

שם. הרמב"ם (איסורי ביאה פכ"ב הל"כ) והשלחן ערוך (אבן העזר סי' נ ס"ח) פסקו להלכה את האיסור לעם הארץ לישא בת כהן. **והבית יוסף** (אבה"ע סי' קנד סי"ט ד"ה כתב הריב"ן) **והדרכי משה** (סס סי' ו אות ג) הביאו את דברי הריב"ש (שו"ת סי' עט) שכתב שאין בית דין מוחין בעם הארץ שרוצה לישא בת כהן, וקל וחומר שלא מפרידים ביניהם[קנח].

וכתב השלחן (סס ס"ה), שעם הארץ לענין זה הוא רק מי שמזלזל במצוות, אבל אם הוא שומר מצוות, אפילו אינו תלמיד חכם אינו נחשב עם הארץ לענין זה. ולכן יש מי שאומר[קנט] שאין בזמנינו עם הארץ לענין זה.

וכתב הבן יהוידע (ד"ה נמתניתא) שהעונשים הכתובים לבת כהן הנישאת לישראל, הם רק בזמן התנאים והאמוראים, שהיו הכהנים מיוחסים, ועמי הארצות שהיו בזמנם היו רעים וחטאים, אך בזמן הזה אין כהני יחוס, וכולם כהני חזקה ואין להם אותה המעלה של כהני יחוס. וגם העמי ארצות אינם כעמי הארצות שהיו אז, ועל כן כאשר בת כהן תנשא לישראל, או בת תלמיד חכם לעם הארץ, לא יתקיימו עונשים קשים אלו. אך על כל פנים טוב ליזהר בזה.

תלמיד חכם בזמן הזה אם יכול לישא כהנת

שם. המהר"ם שיק (שו"ת מהע"ז סי' ו) דן אם תלמיד חכם בזמן הזה יכול לישא כהנת, והוא משום שפסק **הרמ"א** (יו"ד סי' רמג ס"ב) שאין תלמיד חכם בזמן הזה, ואם כן לכאורה תלמיד חכם בזמנינו אינו יכול לישא כהנת. אך כיון שהאיסור לישא כהנת הוא רק לעם הארץ, וודאי הוא שתלמיד חכם בזמן הזה אינו בגדר עם הארץ, לכך מותר לישא כהנת.

והוכיח כן ממה שפסק **השו"ע** (סס סי' רנח ס"ט) לענין צדקה שממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ, ומשמע **בש"ך** (ס"ק טז) שדין זה הוא גם בזמן הזה[קס], ומכיון שמבואר בגמרא כאן שכהן עם הארץ יכול לישא בת כהן, יוצא מכך שכן שתלמיד חכם בזמנינו יוכל לישא כהנת, שהרי הוא חשוב יותר מכהן גדול עם הארץ, שעל אף שאולי אינו בגדר תלמיד חכם, מכל מקום ודאי שאינו בגדר עם הארץ.

עוד כתב, שלא רק תלמיד חכם גמור אלא גם בחור בן תורה מופלג יכול לישא כהנת, והוכיח מכך שנפסק בשלחן ערוך (יו"ד סי' רמד ס"ח) שגם בזמן הזה, אפילו 'יניק וחכים' צריך לכבדו, ומכיון שהטעם שלא ישא ישראל בת כהן משום שגנאי הוא לאהרן שידבק זרעו בעם הארץ (רש"י ד"ה תלמיד), הרי ודאי הוא שאם צריך לכבד 'יניק וחכים' אין זה גנאי לאהרן שידבק בו זרעו.

קנה. כתב החות יאיר (סס) שטעם זה קלוש, שהרי מטעם האיסור להתענות, מספיק לאכול פרי אחד ביום, ולכך אין סברא שיחשב סעודת מצוה משום האיסור להתענות. **קנו. בשלחן** ערוך (סי' תרפ ס"ג) פסק שסעודות חנוכה הם סעודת הרשות, כיון שלא קבעום למשתה ושמחה, וכתב הרמ"א, שיש אומרים שכיון שבאותם הימים היה חנוכת המזבח, אז יש קצת מצוה בסעודות אלו. ונוהגים לומר שירות ותשבחות באותם סעודות ואז הם סעודות מצוה. וע"ע בזה בים של שלמה (ב"ק פ"ז סי' נז), וחות יאיר (שו"ת סי' ע). **קנז. רש"י** שם (ד"ה להניס) **מביא תרגום יונתן**, 'רברבין היו'. **קנח. ועיין** שם שכך הוא הדין בכמה איסורי דרבנן בזיווגים, וכתב הטעם שאם היו בית דין נזקקין לדקדק בשורת הדין בענייני הזיווגין ובאו לכפותם, היו צריכים לכפות את כולם. **קנט. עיין** חות יאיר (שו"ת סי' ע) שכתב שאין בזמנינו עם הארץ לענין נישואי בת תלמיד חכם לעם הארץ. והפתחי תשובה (מהע"ז סי' ג סק"ט) **הביא** את דבריו לענין בת כהן לעם הארץ. **המשנה ברורה** (סי' תטו סק"ג) מוסיף שהגם שאין עם הארץ בזמן הזה, מכל מקום אם ידוע עליהם שהם מזלזלים במצוות, אז יש להם דין עם הארץ, שבמקרה זה אינם עדיפים על עם הארץ המוזכר בגמרא. ובענין נישואי תלמיד חכם לבת עם הארץ ראה להלן ע"ב, בענין 'באיזה עם הארץ נאמר שאין לישא בתו'. **קס. שכתב** הש"ך שבזמן הזה כאשר חכם צריך לכסות, ועם הארץ צריך להחיותו אין לדחות פיקוח נפשו של עם הארץ משום כסותו של החכם, כיון שאין תלמיד חכם בזמן הזה. משמע מדבריו שאם שניהם צריכים לכסות, אז גם בזמן הזה תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ. **קסא. ועיין** בדבריו שהאריך לדון בגדר תלמיד חכם בזמן הזה. **קסב. כמבואר** ביומא (כו.), וזה נלמד ממה שכתוב (דברים ג ג) 'וישימו קטורה באפך' ובסמוך לזה כתוב (סס פסוק יח) 'ברך ה' חילו'. **קסג. ודרשה** הגמרא (שבת סג.) למיימינין בה יש אורך ימים וכל שכן עושר וכבוד, למשמאילים בה יש עושר וכבוד, אבל אין אורך ימים. ועיי"ש ברש"י ביאור מיימינין ומשמאילים. **קסד. והביא** שמעין זה מובא בגמרא שבת (לג.) שאמרה שיש ג' מיני הדרוקן, ואחד מהם מגיע בגלל עבירה, ולכל אחד מהם יש סימן. ושמואל הקטן חלה בהדרוקן, ואמר 'מי מפיס', ופירש רש"י (ד"ה מי) מי מטיל גורל להבחין ולהודיע שאינה של עבירה, עכשיו יאמרו עלי שעברתי על דת. ומסיימת הגמרא שהבריא משום כך. **קסה. תוספות** (מט: ד"ה ממר, ב"ב קי. ד"ה ונפל), **רשב"א משאנץ, חידושי הר"ן, מהר"ם חלאווה** (ד"ה ממר). **קסו. תוספות** (קידושין מ. ד"ה רב), **רשב"א משאנץ, תוספות הרא"ש, חידושי הר"ן** (ד"ה ממר). **קסז. וכך** פסקו הרמב"ם (גירושין פ"ו ה"י), **הרא"ש** (סוף נכתובות, הלכות פדיון נכור סי' ד) **והטור** (יו"ד סי' שה ס"ו), שלא כדעת התוספות כאן שרב כהנא לקח פדיון הבן בשביל אשתו. **קסח. תוספות, רשב"א משאנץ**, תוספות הרא"ש, ר"ן (שם). **קסט. הרשב"ם** (בבא בתרא קי. ד"ה ומעשה) מבאר שאמר לו שיפשיט בהמה בשכר בשוק לעין כל, ואין כאן חילול ה' כלל, משום שלעשות מלאכה ולהתפרנס אין כאן גנאי, אפילו לתלמיד חכם, ושלא יאמר אדם גדול אני וכהן אני, וגנאי לי הדבר.

והוסיף, שמה שאמרו שאין תלמיד חכם בזמן הזה, הוא רק משום שיש בזמן הזה הרבה שלובשים חלוקא דרבנן ואינם ראויים, ומשום לא פלוג קבעו שאין תלמיד חכם בזמן הזה. וממילא, זה דווקא במקום שיש להוציא ממון, או לקחת זכות מעם הארץ, אומרים שאי אפשר לעשות כן בגלל אלו שרק נראים כתלמידי חכמים, אבל כאן שאין שאלה של להוציא ממון, יש דין תלמיד חכם גם בזמן הזה[קסא].

הטעם שלהדבק בזרעו של אהרן מביא לעשירות

הרוצה שיתעשר ידבק בזרעו של אהרן. ביאר **המאירי** (ד"ה כל), משום שנאמר על הכהנים (דברים לג י) 'יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל', וכבר אמר החכם 'היושר הכנת העושר'.

המהרש"א (מ"ח ד"ה בזרעו) ביאר שהוא משום שעבודת הקטורת מעשירה[קסב].

ומבאר עוד, שמה שאמרה הגמרא ש'כל שכן שתורה וכהונה מעשרתן', הוא משום שאצל תלמיד חכם יש גם את סגולת התורה, שכתוב בה (משלי ג טז) 'בשמאלה עושר וכבוד'[קסג].

מדוע תלמיד חכם יכול לישא בת כהן

לא קשיא הא בתלמיד חכם הא בעם הארץ. רש"י (ד"ה תלמיד חכם) ביאר, שבת כהן לתלמיד חכם שבח הוא לו, אבל בת כהן לעם הארץ גנאי הוא לאהרן, ונענשים.

והמאירי (ד"ה כל) הוסיף לבאר, שבת כהן לישראל תלמיד חכם, דבר נאה ומתקבל, משום שסתם כהנים משתדלים בעסקי שמים ובענייני הוראה, ובנותיהם יודעות בטיב תלמידי חכמים.

הטעם שהתרפא רבי יהושע

רבי יהושע נסיב כהנתא חלש. בגמרא בעין יעקב יש גירסא שאחר שאמר שלא נוח לאהרן שאדבק בזרעו, הבריא. והקשה **בבניהו** (ד"ה ממר) שהרי רבי יהושע היה תלמיד חכם, ואם כן ברור הוא שלא נענש משום שנשא בת כהן אלא מטעם אחר נחלה, שהרי מותר לתלמיד חכם לישא בת כהן, ואם כן מדוע הבריא כשאמר זאת. ותירץ, שטענתו היתה שמכיון שבני אדם יודעים שיש שאינם ראויים להנשא לבת כהן ונענשים על כך, אם כן יחשבו שמחלתו היא משום שלא נוח לאהרן שידבק בזרעו, ויוציאו עליו לעז בחינם. לכך התרפא כדי שינצל מהחשד[קסד].

האם רב כהנא היה כהן

אמר רב כהנא אי לא נסיבנא כהנתא לא גלאי. הראשונים[קסה] כתבו, שמכאן משמע שרב כהנא לא היה כהן. והוכיחו כן מדברי הגמרא (חולין קלג:) שרב כהנא לקח מתנות כהונה בשביל אשתו. והקשו ממה שמצינו בגמרא (קידושין ח.) שרב כהנא לקח סודר בשביל פדיון הבן. ותירצו, שלקח את הסודר בשביל אשתו. עוד תירצו הראשונים[קסו] על קושיות התוספות, שאולי היו שני רב כהנא. **התוספות הרא"ש** (ד"ה ממר) חלק על תירוץ התוספות שרב כהנא לקח סודר מפדיון הבן בשביל אשתו, וכתב, שאי אפשר לומר שבשביל אשתו לקח, שכן בפרשת פדיון הבן כתוב (במדבר ג מח) 'אהרן ובניו', ולכן אין נותנים פדיון הבן לכהנת[קסז].

עוד הקשו הראשונים[קסח] ממה שכתוב בגמרא (קיג.) שרב אמר לרב כהנא שכדי להתפרנס ראוי שיפשיט נבילה בשוק ויקח שכר על כך, ולא יאמר 'כהנא' אני ואדם גדול אני[קסט], ומשמע שהיה כהן. ותירצו ע"כ, שהכוונה היא שלא יאמר שאין זה ראוי לו כי הלא הוא רב כהנא, הידוע כאדם גדול וחשוב, אבל לא שהיה כהן.

ומוסיף הרשב"א משאנץ (ד"ה ממר) ותוספות בבבא בתרא (קי. ד"ה ולמה) שכך גם אמר רב לרב אסי שלא ידור בעיר שראש העיר 'אסיא'. **שרש"י** (סס ד"ה שרש) פירש, שאמר לו שלא יגור בעיר שראש העיר שלה רופא, או תלמיד

חכם. ואילו רבינו תם מפרש, שגם שם הכוונה, שאמר לו שלא יגור בעיר שראש העיר הוא 'אסיא' דהיינו 'אסי', ורצה לומר, שלא יגור בעיר שהוא עצמו ראש העיר, משום שתלמיד חכם צריך לעסוק בתורה, ואינו יכול לעסוק בצרכי ציבור.

והרי רב כהנא היה תלמיד חכם

שם. שואל **המהרש"א** (ד"ה לא גלמי), שהרי רב כהנא היה תלמיד חכם ואם כן יכל לישא כהנת, ומדוע תלה הגלות בכך שנשא כהנת. ומתרץ, שרב כהנא אמר כן משום ענוותנותו, ואמנם כשאמרו לו שהרי גלית למקום תורה, יכלו לומר לו שהוא תלמיד חכם.

חומרת האיסור להנות מסעודת הרשות

כלקע הנהנה מסעודת הרשות לסוף גולה. הגמרא בשבת (סג:) מבארת את הפסוק (עמוס ו ז) 'וסרוחים על ערשותם', שהיו משתינים מים בפני מיטותיהם ערומים, ומקשה הגמרא, שבנביא כתוב אחר כך (שם ז) 'לכן עתה יגלו בראש גולים', וקשה לומר שבעון זה יגלו בראש גולים[קעא], והקשה **הרשב"א משאנץ** (ד"ה כל), מדוע הגמרא כאן לא הקשתה כן, שקשה לומר שבעון הנאה מסעודת הרשות גולים. ותירץ, שהנהנה מסעודת הרשות הוא איסור גדול יותר.

הטעם שהנהנה מסעודת הרשות סופו לגלות

שם. מבאר **המהר"ל** (נתיבות עולם נתיב המורה פ"ג), שתלמיד חכם ראוי לו שיתרחק מהנאות הגוף, וזה רק בסעודת הרשות, שסעודת מצוה אינה נחשבת לדבר גופני, כיון שיש בה מצוה, אבל אם נהנה מסעודת הרשות הרי נמשך אחר הגוף, ולכך ראוי לגלות, משום שהחיבור והדביקות שלו אל העליונים היא על ידי השכל, וכשהוא מתחבר לחומר מנתק עצמו מחיבורו לעליונים.

הטעם שתלמיד חכם המרבה סעודתו מחריב את ביתו

כל ת"ח המרבה סעודתו בכל מקום. מבאר **המאירי** (ד"ה תלמיד), שכיון שמרגיל עצמו בתענוגים, ואין לו זמן להתעסק בפרנסתו ולהתעשר כדי שיהיה לו די בשביל תענוגים אלו, ואז הולך לכאן ולכאן להתפרנס על משענת כבוד התורה, ולכך מחריב את ביתו.

שם רע של תלמיד חכם אינו נשכח

וגורם שם רע לו ולבניו ולבני בניו עד סוף כל הדורות. מבאר **המאירי** (ד"ה תלמיד), שמתוך מעלתו, רוע הנהגתו מפורסמת ביותר ואינה משתכחת.

אהח19/06/2018

התועלת בבת תלמיד חכם

שאם מת או גולה מובטח לו שבניו תלמידי חכמים. ביאר **המכתם** (ד"ה לעולם), שודאי אם בניו אצלו וגדלים על ברכיו הם יהיו תלמידי חכמים, אלא אפילו אם אינו כן, אמנם אמם מלמדת אותם ומרגילה אותם בלימוד תורה בזריזות ובשקידה רבה, כמו שראתה הרגל טוב זה בבית אביה.

מט:

טעם שימכור אדם כל מה שיש לו כדי לישא בת תלמיד חכם

לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם. מבאר **בעיון יעקב** (ד"ה לעולם), משום שאמרו 'עולה עמו ואינה יורדת עמו' (כתובות מח.), שהלכה היא שצריך ליתן לאשתו צרכיה כפי שהיתה רגילה בביתה, ולכן צריך לתת לה את כל מה שיש לו כדי שיהיה לה כפי מעלתה. ומוסיף, שלכך נאמר בגמרא לעיל (ע"ב) שמי שנושא בת תלמיד חכם מובטח לו שבניו תלמידי חכמים, שכיון שהוא אוהב תלמידי חכמים, יהיו לו בנים תלמידי חכמים [כמבואר בשבת (כג:)], ואף על פי שבני תלמידי חכמים עצמם על פי הרוב הינם עמי הארצות[א], ואם כן כיון שאחיה [שהם בני התלמיד חכם] יהיו עמי הארצות, אם כן גם בניו לכאורה יהיו כן, שהרי נאמר (ג"כ קי.) שרוב בנים דומים לאחי האם, מכל מקום בזכות מצוה זו שנושא בת תלמיד חכם, יהיו לו בנים תלמידי חכמים. ואף על פי שנאמר 'נחית דרגא נסיב איתתא' (יבמות סג.), שצריך לישא אשה פחותה ממנו[ב], השמיעו לנו כאן שמשום זכות זו, בכל זאת ישא בת תלמיד חכם, אפילו אם היא חשובה ממנו.

בת תלמיד חכם בזמן הזה

שם. כתב **בברכי יוסף** (מהגר"ז סי' ג סק"ג, הו"ד בפתחי תשובה שם סק"ה), שהגם שכתב **מהר"י וויל** (שו"ת, סי' קסג) שבזמן הזה אין תלמידי חכמים, מכל מקום לענין לישא בת תלמיד חכם יש גם היום דין זה. שהגם שאין התלמידי חכמים של היום כתלמידי חכמים שהיו בדורות הראשונים, מכל מקום גם הבעלי בתים כיום אינם במדרגה של הבעלי בתים בדורות הראשונים, וחזר הדין שהמובחר הוא בת תלמיד חכם. ומוסיף שלא המדרש עיקר אלא המעשה, שהעיקר הוא שיהיה התלמיד חכם ירא חטא כחכמי דורו החשובים[ג].

מעלת גדולי הדור וראשי כנסיות

ישא בת גדולי הדור וכו'. רש"י (ד"ה גדולי) כתב, שגדולי הדור הם אנשי מעשה וצדיקים. וכתב **המאירי** (מט. ד"ה לעולם), שגדולי הדור הם המפורסמים במעלה ומוכתרים במדות. ואם לא מצא מהם, או שאינו יכול לישא מהם, ישא בת ראשי כנסיות, שגם הם בעלי מדות, ומוכתרים במקצת מעלות.

מתי אינו צריך לישא דווקא בת מיוחסת

שם. כתב **הבאר היטב** (מהגר"ז סי' ג סק"ק יד) **בשם הספר חסידים** (סי' שפח), שאם בשביל ליקח מיוחסת יצטרך לקבל צדקה בשביל כך[ד], טוב יותר שישא אחת שאינה מיוחסת, ולא יזדקק לצדקה.

ובברכי יוסף (שם סק"ג) כתב, שאם נראה לו שתהיה דעתו מיושבת יותר אם לא יקח בת גדולי הדור, מאיזו סיבה שהיא, עדיף שיקח אשה הוגנת שלבו נוטה אליה גם אם אינה בת גדולי הדור, כדי שתהיה דעתו מיושבת עליו ולבו יהיה פנוי לתורה ועבודה.

משמע שגבאי צדקה חשובים יותר ממלמדי תינוקות

לא מצא בת גבאי צדקה ישא בת מלמדי תינוקות. כתבו **הראשונים**[ה], שמשמע מכאן שגבאי צדקה חשוב יותר ממלמד תינוקות, ולכך יעדיף בת גבאי צדקה. וכתבו שיש להקשות ממה שנאמר בבבא בתרא (ח:), 'והמשכילים יזהרו כזוהר הרקיע' (דניאל יב ג), אלו גבאי צדקה[ו], 'ומצדיקי הרבים ככוכבים' (שם), אלו מלמדי תינוקות[ז] [ולכאורה משמע שמלמדי תינוקות חשובים יותר כיון שהם ככוכבים].

ותירצו התוספות ותוספות הרשב"א (ד"ה לא), שצריך לומר שזוהר הרקיע עדיף מזוהר הכוכבים[ח]. והתוספות בבבא בתרא (שם ד"ה ומצדיקי) הביאו בשם פרקי דרבי אליעזר (פ"ד), שהרקיע שנאמר בפסוק [ונמשל לגבאי צדקה], הוא הרקיע שעל ראשי החיות, שאורו כאור החמה ומזהיר יותר מכוכבים, ואם כן גם לפי פשטות הלימוד מהפסוק, גבאי צדקה חשובים יותר ממלמדי תינוקות.

המהר"ם חלאווה (ד"ה לא) כתב, שבסוגיא שם מדובר לגבי השכר שלהם, ששכר מלמדי תינוקות גדול משכרם של גבאי צדקה. אך לענין להינשא להם, עדיף גבאי צדקה.

הצל"ח (ד"ה ישמח) תירץ על פי דברי **רש"י** (ד"ה נח) שכתב, שהטעם שישא בת גבאי צדקה, משום שאין ממנים אותם אלא אם כן הם טובים ונאמנים. ועל פי זה מבאר הצל"ח, שודאי כאשר המלמדים עושים מלאכתם נאמנה בלא רמיה הם עדיפים על גבאי צדקה, אך אין בודקים את מלמדי התינוקות, וגם אי אפשר כל כך לבודקם, ואילו גבאי צדקה בודקים אותם, כמו שכתב רש"י. ועל כן, הגם שמלמדי תינוקות חשובים יותר מגבאי צדקה, זה רק אם הם ראויים[ט]. ולכך לענין נישואין עדיף ליקח בת גבאי צדקה אפילו שהוא פחות חשוב ממלמד תינוקות, משום שכבר בדקו אותו, מאשר מלמד תינוקות שאינו בדוק.

קע. **התשב"ץ** (מ"ח סי' קמד) גרס 'כל תלמיד חכם הנהנה מסעודת הרשות'. **והריא"ף** (ד"ה כל הנהנה) [שלא גרס 'תלמיד חכם'] כתב, שמשמע שרבי יצחק שאמר מימרא זו לא שמע את הברייתא שאמרה שכל סעודה שאינה של מצוה אין תלמיד חכם רשאי ליהנות ממנה, שהרי משמע כאן שכל אדם אינו רשאי לאכול בסעודת הרשות. וכתב, שאפשר שסתם אדם רשאי לאכול בסעודת נישואין של בת כהן לישראל ובת תלמיד חכם לעם הארץ, שבזה נאסר רק תלמיד חכם, אבל בסעודת רשות גמורה שאינה סעודת נישואין, אין שום אדם רשאי לאכול בה. **קעא. ומתרצת** שם הגמרא, אלו בני אדם שהיו אוכלים ושותים זה עם זה, ודובקין מטותיהן זו בזו ומחליפין נשותיהן זה עם זה, ומסריחין ערסותם בשכבת זרע שאינו שלהן. **א. כמבואר** בנדרים (פא.), שאין מצוי שבניהם של תלמידי חכמים יהיו תלמידי חכמים, ובגמרא שם נתבארו כמה טעמים לכך: א. שלא יאמרו העולם שהתורה ניתנת בירושה, ופירש המפרש (שם ד"ה שלא יהו), שמשום כך יאמרו העולם שלא כדאי להשתדל בלימוד התורה [כי ממילא היא עוברת בירושה]. ב. כדי שלא ינהגו תלמידי חכמים שררה וכבוד על הציבור, ופירש המפרש (שם ד"ה שלא יתגדלו), שינהגו שררה משום שהם ובניהם או אבותיהם תלמידי חכמים. ג. מפני שהם מתגאים על הציבור. ד. משום שקורים לבני אדם 'חמורים', ופירש המפרש (שם ד"ה דקרו), שהכוונה שמבזים בני אדם אחרים מפני התורה שבהם. ה. שאינם זהירים בברכת התורה, ופירש המפרש (שם ד"ה שלא), שמכיון שהם רגילים כל הזמן בלימוד התורה, אינם זהירים בברכת התורה, ומשום כך לא מתקיימת בהם הברכה 'ונהיה אנחנו וצאצאינו'. **ב. כמבואר** ברש"י (שם ד"ה נמצינו), שלא תקח אשה חשובה ממך, שמא לא תתקבל עליה. **ג. ראה** עוד לעיל (ע"ב) בענין 'תלמיד חכם בזמן הזה אם יכול לישא כהנת'. **ד. הספר** חסידים מדבר במקרה שחושש שיצטרך לגנוב או שיעשה עוולה משום כך, וכתב שאמר לו החכם שכיון שיצטרך לקבל צדקה ולא יהיה לו מספיק, ילך מעיר לעיר וכל ימיו יהיו ברעד ודאגה ולא יוכל ללמוד מפני הדאגה, לכך טוב שיקח אשה עשירה מאשר מיוחסת, שלא יצטרך לגנוב ולעשות עוולה. **ה. תוספות**, תוספות הרשב"א, ומהר"ם חלאווה (ד"ה לא). **ו. וביאר** רש"י (שם ד"ה נמצינו), שמשכילים אל דל לדעת מהו צריך [על פי הפסוק (משלי יט ב) 'אשרי משכיל אל דל']. **ז. מבאר** רש"י (שם ד"ה מלמדי), שהם מצדיקי רבים, כיון שמלמדים ומחנכים אותם לדרך טובה. **ח. עיין** בחידושי הר"ן (ד"ה לא) שביאר הענין על פי חכמת הטבע. ובחתם סופר (ד"ה ישמח) ביאר את דברי התוספות, שהכוכבים מקבלים אורם מהחמה, ואילו הרקיע הגם שאורו חלש יותר, מכל מקום אורו עצמי, כך אמנם גבאי צדקה פחות ממלמד תינוקות, אך גבאי צדקה נותנים לאחרים, וכך גם נשותיהם, ולכך דימו אותם לאור הרקיע, שאורו חלוש אבל עצמי. ואילו בת מלמדי תינוקות רגילה ליהנות מכבוד התורה, ולכך דימו אותם לכוכבים שאורם חזק אבל אינו עצמי [ועל כן עדיף בת גבאי צדקה הגם שהוא חשוב פחות, משום שרגילה לתת לאחרים]. **ט. ומוסיף**, שהגמרא שם (ג"כ ח:) כתבה שמצדיקי

באיזה עם הארץ נאמר שאין לישא בתו

ולא ישא בת עמי הארץ. כתב הטור (מהע"ז סי' ג), שהאיסור לישא בת עם הארץ שנאמר עליהם שהם שקץ ונשותיהם שקץ, הוא רק במי שחשוד לעבור להכעיס, אבל במי שאינו חשוד לעבור להכעיס, לא נאמר האיסור לישא בתו. **והבית יוסף** (סס ס"ו ד"ה ומ"ש) כתב, שהמקור לדבריו הוא שיטת **הרא"ש** (סי' י), שסובר שמה שנאמר בעם הארץ שמותר לנוחרו, זה רק בעם הארץ להכעיס, כשיטת **התוספות** (ד"ה ויש), מכיון שחשוד על הרציחה והריגתו היא כפיקוח נפש. וסובר הטור שגם האיסור לישא בת עם הארץ, מדובר על אותו עם הארץ המובא להלן, שעובר להכעיס.

אך הבית יוסף (סס) כתב, שנראה לו שגם בעם הארץ שעובר לתיאבון או שאינו בקי בדקדוקי מצוות, הריהו בכלל האיסור לישא בתו, **והוכיח** כן מדברי **רש"י** (ד"ה נשותיהן) שכתב, שנשותיהם שרץ משום שאינן זהירות במצוות, משמע אפילו בעם הארץ שעובר עבירות לתיאבון'. ומדברי הרא"ש אין ראיה כדעת הטור, שמה שכתב הרא"ש שמדובר בעם הארץ להכעיס, הוא רק לענין לנוחרו, אבל לענין לישא בתו, אפשר שגם הרא"ש יסכים שאפילו בעם הארץ שאינו בקי בדקדוקי מצוות, אסור'א.

אך הב"ח (סס ס"ח) כתב, שאין כוונת הטור לומר שמדובר ברשע גמור, כמו עם הארץ שמותר לנוחרו'ב, אלא בעם הארץ שאינו מקיים מצוות מפורסמות, כגון קריאת שמע שחרית וערבית, ואפילו אם עובר עליהם לתיאבון קורא לו הטור עובר להכעיס, משום שעובר עליהם במזיד גמור. אבל עם הארץ שאינו עובר עבירות במזיד גמור, אלא רק עבירות הנגרמות מכך שאינו בקי במצוות, ובשאר דברים הוחזק שעוסק במצוות ובגמילות חסדים ובשאר דרכי הישרים, חשוב כתלמיד חכם גם לענין נישואין. ובסוף דבריו כתב, שכך יש לנקוט להלכה.

הט"ז (סס סק"ד) פירש את דברי הטור, שאין מדובר בעם הארץ להכעיס'ג, אלא בעם הארץ השונא תלמידי חכמים. וגם אם רק עובר עבירות לתיאבון, מכיון שאינו שומע לקול תלמידי חכמים סופו שיעבור להכעיס. אבל עם הארץ שמכבד תלמידי חכמים יש לו תקנה, כיון שישמע לדבריהם'ד.

כתב הרמ"א בשו"ע (סס ס"ו), שהאיסור לישא בת עם הארץ, הוא רק בעם הארץ שאינו מדקדק במצוות. וכתב הט"ז (סס), שאין הכוונה שהעם הארץ יודע רק את עיקרי המצוות ולא את דקדוקיהם ופרטיהם, שאם כן רוב בני האדם מהמון העם אינם יודעים את זה, ורק אנשים צדיקים נקראים 'מדקדקים במצוות'. וכתב שמשמע מהגמרא שקראה נשותיהם 'שרץ' שמדובר על ענייני נדה'ט, שבזה צריך ידיעה ברורה להיזהר מזה, ומכיון שהבעל עם הארץ אינו יכול ללמדה.

לא בכל בת עם הארץ נאמר האיסור

שם. כתב הט"ז (מהע"ז סי' ג סק"ג), על פי דברי **רש"י** (ד"ה עם), שבנות עם הארץ דומות לבהמה שאין להן לב להבין ש'היא חייך ואורך ימיך'ט. וביאר דבריו שטבע הנשים שיבטלו בעליהן מתורה, כיון שסבורות שעל ידי כך יתעסקו בעליהן בסחורה ויהיו להן על ידי זה טובות העולם הזה, אבל אם יעסקו בתורה יהיה להן רק עולם הבא. אך האמת היא שאין זה כך, אלא 'היא חייך' בעולם הזה ו'אורך ימיך' בעולם שכולו ארוך, שהוא עולם הבא. ומכיון שכך, אם נמצא בת עם הארץ חכמה, ומבינה דבר זה, אין איסור לישא אותה רק משום שאביה עם הארץ.

וכתב הברכי יוסף (סס ס"ק ד), שלפי הט"ז יכול לישא בת עם הארץ עשיר שנותן כל צרכי חתנו, כאשר עשו רבים מנדיבי עם, ואין חשש בכך, שהרי הטעם הוא שמא תסיתהו לצאת לסחורה, וכאן אין מה לחשוש לזה. ובלאו הכי העולם לא נזהרים בכך, ואפשר שהוא מטעם זה.

כיצד יוכל עם הארץ להשיא בתו לתלמיד חכם

שם. הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה ויש) מביא את דברי הגמרא בכתובות (קיא:), שעמי הארצות אינם חיים לעתיד לבוא, ובגמרא שם נאמר שיש להם תקנה שידבקו בתלמידי חכמים, ואחת מהדרכים היא שישיא בתו לתלמיד חכם. ואם הרבים אלו מלמדי תינוקות, כגון רב שמואל בר שילת. ומשמע שלא כל מלמד תינוקות נחשב מצדיקי הרבים. **י. ותירץ** הדרישה (סס ס"ח מ), שאפשר שגם רש"י מסכים שמדובר בעם הארץ להכעיס, ומה שפירש שאינן זהירות במצוות, הוא רק לגבי נשותיהם שנגררות אחר בעליהן, אבל עם הארץ עצמו מדובר בעם הארץ להכעיס, וכשיטת הטור. **יא. והדרישה** (סס ס"ח מ) כתב, שהגם שהזכיר הרא"ש שיש כמה מיני עם הארץ, מכל מקום בסוגיא כאן סברו הראשונים שמדובר באותו עם הארץ, שהרי הרי"ף אחרי שפירש שלענין פסול עדות מדובר בעם הארץ שחשוד על הגזל, ביאר את כל דיני הגמרא על פי שיטתו, משמע שסבר שעם הארץ שדברו בו חכמים כאן, הוא אותו עם הארץ הן לענין עדותו, והן לשאר הדינים שבסוגיא. **יב. שהרי** לענין עם הארץ שמותר לנוחרו, כתב הרא"ש, שמדובר במכיר וכופר כדי להכעיס ורע לשמים ורע לבריות, ואילו הטור לגבי לישא בתו כתב רק שהוא חשוד לעבור להכעיס, ומשמע שהיא דרגה אחרת. **יג. והוכיח** שאם כוונת הטור לעם הארץ להכעיס, אין זה תלוי בעם הארץ דווקא, שהרי דין זה יהיה גם ביודע רבונו ומתכוין למרוד בו, אפילו כשאינו עם הארץ. **יד. הט"ז** מוסיף, שעל פי זה מיושבת קושיית הבית יוסף מדברי רש"י שכתב שאינן זהירות במצוות, ומשמע שעוברים לתיאבון. ומיישב שאכן הטור סובר שמדובר שעכשיו עובר לתיאבון, רק כיון שאינו שומע לתלמידי חכמים סופו שיעבור להכעיס. **טו. ושרץ** משמעו שהוא שורץ באיסור. **טז. בגירסאות** שלנו בגמרא, מה שכתוב ברש"י 'כי היא חייך ואורך ימיך', שייך לתחילת הדיבור הבא, אך יש ספרים שגורסים ברש"י כגירסת הט"ז, שהמלים 'כי היא חייך ואורך ימיך' שייכים לסוף הדיבור הקודם. **יז. ראה** ברש"י (כד: ד"ה לילעגה) שכתב, 'שרץ' לשון ריחוש וניענוע. והרמב"ן (על התורה, בראשית ו כ) כתב, שיתכן ש'שרץ' הוא לשון מורכב, 'שהוא רץ'. **יח. כמו** שאמרה הגמרא להלן 'זמנין דנפיק מיניה זרעא מעליא'. **יט. רב** שרירא גאון [הו"ד ברמב"ן (מגיגה כג. ד"ה שוב) ור"ן (על הרי"ף, ד"ה ומתו)], **ריטב"א** (ד"ה עם - הרשתון) ומהר"ם חלאווה (ד"ה ע"ה). **כ. המהרש"א** (מ"ח ד"ה ע"ה שמור) הוכיח שהטעם הוא משום שאינו יודע ההלכות, שהרי לבן נח מותר לאכול בשר [ולא מסתבר שעם הארץ יהיה גרוע יותר מבן נח], ובהכרח שהוא משום ההלכות שלא שייכות בבן נח. וביאר על פי דברי הראשונים את הדרשה בגמרא, שהאיסור נלמד מ'זאת תורת הבהמה והעוף' (ויקרא יא מו), ופירש, שמי שעוסק ב'תורת הבהמה' שהיא להבדיל בין הטמאה לטהורה, רק לו מותר לאכול בשר, כיון שיודע להבדיל ביניהן, אבל עם הארץ שאינו יודע הלכות שחיטה וניקור, אינו יכול לאכול בשר. וכתב בשיעורי רבי שמואל (ד"ה וכל), שמשמע מדברי הראשונים, שאסור להם לאכול בשר רק כאשר הבשר אסור מצד שלא נשחט כראוי או נמלח, אבל אם יש להם בשר שנשחט ונמלח כראוי, מותרים לאכול ממנו.

כן קשה, שהרי בגמרא כאן כתוב שתלמיד חכם לא ישא בת עם הארץ, וכיצד נתנו לעם הארץ עצה להשיא בתו לתלמיד חכם, שאסור לו לישא אותה. **ומתרץ**, שבסוגייתנו מדובר בעם הארץ שאין כוונתו להחזיק לומדי תורה בממונו, ועם הארץ כזה, אסור לישא את בתו. אבל בכתובות מדובר על עם הארץ שישיא את בתו לתלמיד חכם, ויחזיק אותו בממונו כדי שיוכל לעסוק בתורה, ואז 'עץ חיים היא למחזיקים בה' (משלי ג יח), וזוהי תקנתו, ובת עם הארץ כזה מותר לישא.

החילוק בין 'שקץ' ל'שרץ'

שהן שקץ ונשותיהן שרץ. מבאר הצל"ח (ד"ה סמס), ששקץ ושרץ הם לשונות ריחוק. וחלוק שקץ משרץ, ששקץ נאמר על כל סוגי השרצים. ולעומת זאת, על שמונה שרצים שמטמאים לא נאמר 'שקץ' אלא רק 'שרץ', ומדבר טמא צריך ריחוק גדול יותר, כדי להשמר מנגיעה. ומכיון שעמי הארץ שונאים את התלמידי חכמים, לכן מתרחקים מהם. ועל נשותיהם נאמר ששונאות יותר מהם, לכך נאמר על נשותיהם שרץ, שכיון ששונאות יותר מהם, לכך צריך ריחוק גדול יותר כמו שרץ שמטמא.

והחתם סופר (ד"ה סמן) ביאר, ששקץ פירושו בהמה גדולה שיש לה כמה וכמה סימני טומאה, ובכך דומה לעם הארץ שניכר בכך שהוא עם הארץ בדברים רבים. אבל נשותיהם, אין ניכר כל כך שהיא אשת עם הארץ, אלא רק בכך שהיא מרבה להסתובב ברחובות, ואילו אשת תלמיד חכם 'כל כבודה בת מלך פנימה' (תהלים מה יד). ועל כן דימו אשת עם הארץ לשרץ, כיון שניכרת על ידי שמרבה ללכת ברחובות, כשרץ שאינו ניכר כי אם על ידי שהוא שורץ ומתנועע'ז.

והוסיף לבאר, שלכך אמרה הגמרא על בנותיהם שעליהן נאמר (דברים מ כח) 'ארור שוכב עם כל בהמה', משום שאי אפשר לקבוע שם טומאה על בנותיהם, שלפעמים יוצאים מהן בנים טובים, ובודאי אפשר שזה יקרה אם תנשא לתלמיד חכם. ועל כן אמרו 'ארור שוכב עם כל בהמה', שגם אם כשירה היא, מכל מקום היא בהמה, וארור שוכב עם כל בהמה, גם טהורה.

מדוע לא נאמר דבר על בניהם של עמי הארץ

ועל בנותיהן הוא אומר. מבאר הבן יהוידע (ד"ה ועל), שלכך לא כתבו על בניהם של עמי הארץ כלום, משום שאפשר שיזדמן להם אדם שילמדם תורה מקטנותם ויביאם למוטב, ופורשים ממנהג אביהם ויהיו תלמידי חכמים'ח. מה שאין כן הבנות שנמצאות בבית עם השקץ והשרץ, ודאי ישארו כבהמה שאינה יודעת טוב ורע.

גדר האיסור לעם הארץ לאכול בשר

עם הארץ אסור לאכול בשר. כתבו המפרשים'י, שאסור לו לאכול בשר, כיון שאינו יודע לשחוט ולמלוח כראוי'יא. וכתבו **רב שרירא גאון** [הו"ד **ברמב"ן** (מגיגה כג. ד"ה שוב)] **ומהר"ם חלאווה** (ד"ה ע"ה), שלכך לא כתבו דגים, שאין מה ללמוד בהם, ואין בהם שחיטה. **והמהרש"א** (מ"ח ד"ה ע"ה שמור) הוסיף לבאר שדגים מותר לו לאכול, משום שקל להבדיל בהם בין איסור להיתר, שמספיק לבדוק את סימן הקשקשים. וכתב **המאירי** (ד"ה עם - הרשתון), שרק כשאין איתו גדול ממנו בתורה אסור לאכול בשר, משום כל הספיקות המזדמנות בבשר, כגון שחיטה, מליחה ותערובות, והוא אינו יודע אותם, אבל אם יש איתו גדול ממנו בתורה, יכול לאכול בשר.

רבינו דוד (ד"ה ורש"י) כתב, שכיון שחשוב כבהמה, לא הותר לו לאכול בשר אלא רק עשב השדה כשאר בהמות, וזה דרך גוזמא.

והבן יהוידע (ד"ה עם הארץ שמור) כתב, שמשום שיש כמה דינים שצריך לעשות כדי להכשיר את הבשר, ואם יהיה רגיל באכילת בשר, יכול להיות שיזדמן למקום שלא יהיה בו שוחט, ואז יאכל בשר נבילה וטריפה של גויים, שמאחר שאין לו תורה לא יוכל לכבוש תאוותו, לכך עדיף שלא יהיה רגיל כלל באכילת בשר. עוד ביאר בדרך דרש, שיעקב ועשיו חלקו ביניהם את העולמות, יעקב

קיבל את העולם הבא, ועשיו את העולם הזה. ואם כן, יעקב שקיבל את העולם הבא, אינו רשאי לאכול בעולם הזה דברי מותרות אלא רק צורך קיום נפשו, ובשר הוא בכלל מותרות. אך כאשר הוא לומד תורה יכול לזכות גם במותרות, משום שכל קיום העולם תלוי בלימוד התורה, ולכך נחשב שמציל מ׳זוטו של ים׳, כיון שלולא לימוד תורתו כל העולם יחרב. אבל עם הארץ שאינו לומד תורה, אינו רשאי לאכול דברי מותרות, כיון שהוא גוזל את חלקו של עשיו.

אהח 19/06/2018

הטעם שעם הארץ אסור באכילת בשר

שם. רבינו דוד (ד״ה ורמ״י) ביאר, שהטעם שאסור לעם הארץ לאכול בשר, משום שחשוב כבהמה, ועל כן לא הותר לו לאכול בשר אלא רק עשב השדה כשאר בהמות, וזה דרך גוזמא.

וכתב האברבנאל (דנר״ס יד ג ד״ה גס), שראוי שמי שאוכל דבר, יהיה במעלה מעל הדבר הנאכל, כמו בעלי החיים שהם מעל הצמחים, ואילו עם הארץ הוא כבהמה, ולכך אינו יכול לאכול דבר השוה לו במעלה.

השל״ה (שער האותיות, דרך אדם אות ה) מבאר, שכל נברא משתוקק לעלות במעלה גבוהה יותר, עד שיגיע לדרגת מלאך, וכשאוכל בעל חי את הצומח נהפך הצומח לבעל חי, וכשאוכל האדם בעל חי, נהפך הבשר של בעל חי לבשר אדם, לכך לעם הארץ אסור לאכול בשר, שעם הארץ הוא בדרגת בהמה, ויש לבהמה לטעון, מה ראית שדמך אדום משלי. אבל אדם בעל מעלה שאוכל בעל חי, אז הבעל חי זכה לעלות להיות בשר אדם, ואחר כך עולה האדם מצד השכל והנשמה לדרגת מלאך, עד שמתדבק בשם יתברך, במה שאפשר לו להתדמות לבוראו.

המאור ושמש (פר׳ פנחס ד״ה וגרמא לרמוז - השני) כתב, שאכילת בשר מעלה את הניצוצות הקדושים לקשרם לשרשם, ובשר שכבר עלה למעלת חי צריך לעשות תיקונים רבים כדי להעלותו לשרשו, ומכיון שעם הארץ עצמו צריך שיעלה אותו הצדיק ויתקנו, איך יוכל עם הארץ להעלות הניצוצות[כא].

הבני יששכר (מאמרי השנתות מאמר י אות ד) כתב, שהטעם שבתחילה נאסרה אכילת בשר לאדם הראשון, עד שהותרה לנח ובניו, משום שבתחילה לא היו נשמות מגולגלות בבעלי חיים, ורק אחר שחטאו נתגלגלו בבעלי חיים, ולכך הותר הבשר כדי שיוכלו על ידי אכילה לשם שמים לתקן ולהעלות את הנשמה, אמנם תיקון הנשמות על ידי האכילה זה רק לעשיר בדעת שאוכל לשם שמים, ובכח האכילה הולך אחר כך לתורה ולעבודה, אבל מי שאוכל רק כדי למלאות תאוותו אינו מעלה את הנשמה, ולכך אסור לו לאכול בשר.

המשך חכמה (בראשית יח ד) ביאר, שלבעלי החיים יש כח התאוה, ומי שאוכל בשר מתגברת תאוותו, ולכך אסור לעם הארץ לאכול בשר, כיון שמגביר את תאוותו, ואין בו תורה שתסייע לו להתגבר עליה, כמו ששנינו (קידושין ל:), ׳בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין׳.

בתחילה הוזכר רק בשר בהמה, ובסוף הוזכר גם עוף

שם. החתם סופר (ד״ה עס) הקשה, שבתחילה נאמר אסור לאכול בשר בהמה[כב], ובסיום דברי הגמרא, מוסיפה גם עוף. ומבאר שכל דבר שצריך שחיטה, יש בו תיקון שמגיע על ידי השחיטה לנשחט. ובבהמה שצריך לשחוט שני סימנים, כל סימן הוא תיקון אחר, הוושט הוא תיקון על מעשים, והקנה שהוא של דיבור הוא תיקון על דיבור התורה והברכות. ומשום כך עם הארץ שאינו עוסק בתורה, אמנם עדיין הוא מלא מצוות כרימון (ברכות ו.), ולכך אינו יכול לאכול בהמה, משום שהוא יכול לתקן רק על ידי המעשים שהרי מלא הוא במצוות, אך אינו יכול לתקן את החלק של דיבור מכיון שאינו לומד תורה. אבל עוף יוכל לאכול, שהרי בעוף מספיק לשחוט סימן אחד, והוא כנגד תיקון המעשים ששייך גם אצל עם הארץ. ובסוף דבריה כותבת הגמרא שמי שאינו עוסק בתורה כלל, שאפילו את החלק של המעשים אין לו, הוא לא יאכל בשר כלל, גם לא בשר עוף, שאינו יכול לתקן כלום.

ההיתר להרוג עם הארץ ביום הכפורים שחל בשבת

עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכיפורים שחל להיות בשבת. בביאור דברי הגמרא נאמרו במפרשים כמה ביאורים:

א. רב שרירא גאון[כג] ביאר, שבורות עם הארץ גורמת לו למות מיתה מנוולת, על ידי שירוץ אחר נערה המאורסה או הזכר, ואז אין ממתינים להמיתו במיתה יפה, אלא ממיתים אותו מיתה מנוולת[כד], ולא כשאר הרוגי בית דין שבוררים להם מיתה יפה (סנהדרין מה.).

ב. הרי״ף מבאר, שמה שהתירו להרוג עם הארץ ביום הכפורים שחל בשבת, הוא רק כאשר הוא רץ אחר הזכר לרובעו, או אחר נערה המאורסה, ביום הכפורים שחל בשבת, שאז מותר להצילו בנפשו מדין רודף (סס עג.).

והקשו הראשונים[כה], שהרי במקרה שכזה גם אם הרודף הוא תלמיד חכם מותר להורגו, ואם כן אין זה דין מיוחד דווקא לעם הארץ[כו]. ותירצו **הרמב״ן** (מגיגה כג. ד״ה שוב) **והר״ן** (על הרי״ף ד״ה ממי), שאפשר שגם הרי״ף כיון לדברי רב שרירא גאון.

ג. בספר חסידים (סי׳ תרפו) כתב, שמדובר שרודף אחר חבירו להורגו[כז] ביום הכפורים שחל בשבת, שיש להרוג את הרודף, ואל יאמר אדם איך אחלל שבת ויום הכפורים.

ד. התוספות (ד״ה ויש) **והרא״ש** (סי׳ י) כתבו, שמה שהתירו להרוג עם הארץ, הוא משום שהגמרא דיברה על עם הארץ שמכיר וכופר להכעיס, שהריגתו היא פיקוח נפש, משום שהוא גזלן וחשוד על הרציחה. ולכך התירו להורגו ביום כפור שחל בשבת[כח]. ומוסיף הרא״ש (שם), שמצוה להורגו שהיא הצלת נפשות כיון שהוא רגיל בכך, אפילו אם אינו עושה כלום באותה שעה.

ה. יש ראשונים[כט] שפירשו, שמה שהתירה כאן הגמרא לנוחרו ביום הכפורים שחל בשבת, וכן לקורעו כדג, הוא גוזמא בעלמא. ובודאי שאין מסור בידינו דמו של עם הארץ, ומי שהורגו נחשב רוצח, ונהרג עליו[ל]. והטעם שהגזימו בזה, כתבו הרמב״ן (שם ד״ה מה) והר״ן (שם), שהוא מתוך ששונאים תלמידי חכמים את העמי הארץ. והוכיחו כן ממה שאמרה הגמרא שמותר לקורעו כדג, ומגבו. והרי אין הבדל בדין שפיכות דמים לענין היתר ואיסור, אם הורגו בסייף או בחנק או שקורעו כדג ומגבו, ובהכרח שזו גוזמא בעלמא.

והוסיפו הרמב״ן (שם) **והריטב״א** (ד״ה עס הארץ מותר), שנראה שכל הגוזמות הללו, הן בעם הארץ שאינו אפילו במצוות[לא] ובדרך ארץ. אך כתב הריטב״א, שאפשר שמדובר גם בעם הארץ שרק לא קרא ושנה, אבל מקיים מצוות, וזה משום ש׳לא עם הארץ חסיד׳ (אבות פ״ב מ״ה). וכתב שלכך הגזימו בכל זה, כדי לזרז בני אדם לתורה.

ו. המהר״ל (נצח הגולה נצח השביעי פ״ח ד״ה ועוד יש) ביאר, שמצד מהותו של עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכפורים שחל בשבת, רק כיון שכל עם הארץ יכול להפוך עצמו לתלמיד חכם, דינו כאדם שיש בו תורה, ולכך אסור לנוחרו בפועל. והשמיעו לנו גודל פחיתות עם הארץ שמצד מהותו מותר לנוחרו, ואם ימות כשהוא עם הארץ, הרי שהתברר למפרע שהיה מותר לנוחרו ביום הכפורים, שכבר אין בכחו להיות תלמיד חכם.

ז. המהרש״א (ח״ב ד״ה מותר) ביאר, שנחירה ושחיטה מרמזים על איבוד דמו של עם הארץ, והכוונה כאן שאפשר לביישו. ורמזו את זה באיבוד דמו, כפי שנאמר לגבי הלבנת פנים שהיא כשפיכות דמים, משום ש׳אזיל סומקא ואתא חיוורא׳ (נ״מ נמ:), שפניו מלבינות כאילו איבד דמו. והשמיעו לנו שאפילו ביום הכפורים שחל בשבת שלכל ישראל יש שלום זה עם זה, מכל מקום מותר להתקוטט עמו ולביישו.

אם מותר להרוג בשבת רודף אחר אחת מן העריות

שם. המשנה למלך (שבת פכ״ד ה״ז) מסתפק ברודף אחר אחת מן העריות בשבת, אם מותר להורגו. וכתב שברודף אחר חבירו להורגו פשוט שמותר משום פיקוח נפש, שפיקוח נפש דוחה שבת (יומא פה.). אבל ברודף אחר העבירה שאין

כא. **מעין** זה כתבו באגרא דכלה (בראשית ו כה ד״ה ומעתה בין) **ובמראה יחזקאל** (פרשת ויצא ד״ה ממנס).

כב. **אמנם** יש שגורסים בגמרא, ׳עם הארץ אסור לאכול בשר׳ ללא המילה ׳בהמה׳.

כג. **הביאוהו הרמב״ן** (מגיגה כג. ד״ה שוב), **הר״ן** (על הרי״ף ד״ה ומתו, מידושים ד״ה עס) **והמהר״ם חלאווה** (ד״ה ע״ה). כד. **וביאר המהר״ם חלאווה** (ד״ה עס), שזהו גם מה שאמרו שמותר לקורעו כדג ומגבו, משום שמי שרץ אחריו כדי להציל בנפשו פוגע קודם בגבו. כה. **רמב״ן** (מגיגה כג. ד״ה מה), **ריטב״א** (ד״ה עס הארץ מותר), **ר״ן** (על הרי״ף ד״ה ומתו, מידושים ד״ה עס), **מהר״ם חלאווה** (ד״ה ע״ה), **רא״ש** (סי׳ י) **ורבינו דוד** (ד״ה עס). כו. **השפת אמת** (ד״ה ע״ה מותר) תירץ, שכל אדם שרודף לא ממיתים אותו מיד אם יש שהות, ומחכים לראות אם ממשיך ברדיפתו, שהרי עשוי אדם לומר ולא לעשות את מה שאומר [שכן מצינו בגמרא (שבועות מו.), שאדם שלקח גרזן בידו ואמר אלך ואכרות דקל של פלוני, ואחר כך נמצא הדקל כרות, לא אומרים שבהכרח הוא זה שכרת אותו, והטעם משום ש׳עביד איניש דגזים ולא עביד׳], וכל זה באדם רגיל, אבל אצל עם הארץ מי שרודף אחריו אינו צריך לחכות, שמן הסתם יעשה העם הארץ את מה שאומר, מכיון שהוא ברשות לבו, ועל כן אפשר להורגו מיד. עוד עיין להלן (בענין ׳שם מומר להכעיס רודף אחר הערוה נפטר׳) יישוב נוסף לקושיית הראשונים. כז. **משמע** שסובר שדווקא להורגו, אבל רודף אחר נערה המאורסה אין להורגו בשבת, וראה להלן בענין ׳אם מותר להרוג בשבת רודף אחר אחת מן העריות׳. כח. **והוכיחו** כן, ממה שאמרה הגמרא שעם הארץ אסור להתלוות עמו בדרך מפני שחשוד על הרציחה, ומטעם שעל חייו לא חס, על חיי חבירו לא כל שכן. ומשמע שמכיר וכופר להכעיס, ולכן נחשב שעל חייו לא חס, שהרי יודע שייענש על מעשיו. ומוסיף העיון יעקב (ד״ה מותר), שלכך השמיענו שמותר להורגו אפילו ביום הכפורים שחל בשבת, משום שהיה מקום לומר שעם הארץ בשבת וביום הכפורים אינו חשוד על הרציחה, כיון שאימת שבת ויום הכפורים עליו, שהרי מצאנו שעם הארץ נאמן לענין מעשרות בשבת (דמאי פ״ד מ״ח), מטעם שאימת שבת עליו (ירושלמי שם ה״ח), ולכך יהיה אסור להורגו. וכתבה הגמרא שאפילו ביום הכפורים שחל בשבת מותר להורגו, משום שאצל עם הארץ החשוד על הרציחה, אין את הכלל שאימת שבת ויום הכפורים עליו, ולכן מותר להורגו גם אז. כט. **רמב״ן** (שם ד״ה מה), **ריטב״א** (ד״ה עס הארץ מותר), **ר״ן** (שם), **רבינו דוד** (ד״ה עס). ל. **והמאירי** (ד״ה עס - השני) כתב, שכאשר נראה את עם הארץ בדרך עם ערוה, נחשוב בדעתנו כאילו הוא רוצה לאנסה, ונדונו במחשבתנו כאדם שחייב מיתה, ולא שיהיה מותר להורגו בפועל, שאין הורגים לפי אומדן דעת בלבד, אלא רק שמותר להחזיקו בכך, וגם ראוי לחשוב על כך. ומעין זה כתב **רבינו דוד** (ד״ה עס). לא. **כך** לשון הריטב״א, והרמב״ן נקט לשון ׳שאינו במקרא ובמשנה ובדרך ארץ׳.

אוצר החכמה 19/06/2018

היתר של פיקוח נפש, יש להסתפק אם כשהתורה התירה להורגו התירה גם לחלל שבת בשביל כך, שמצאנו שחייבי מיתות בית דין אסור להורגם בשבת, הגם שיש מצוה להורגם (רמב"ם שם)[לב]. ואם כן, אפשר שדין רודף הוא כדין חייבי מיתות בית דין, שאסור לחלל שבת בשביל כך[לג].

וכתב שמדברי הרי"ף כאן, שעם הארץ הרודף אחר הזכר מותר להורגו ביום הכפורים שחל בשבת. מוכח שמותר להרוג רודף אחר העריות אפילו בשבת[לד]. אך מדברי **התוספות** (ד"ה ויש) שהעמידו בעם הארץ שחשוד על הרציחה, אין ראיה, מכיון שברוצח הדין פשוט שמותר להורגו בשבת משום פיקוח נפש. **עוד** הוסיף, שדבר זה תלוי במחלוקת תנאים בסנהדרין (עג:), שרבי יהודה סובר שאם נערה מאורסה אומרת שניחו לרודף, אין הורגים אותו, משום שסובר שהטעם שהתורה התירה להורגו, משום שיש צנועות שימסרו נפשן למיתה, ואמרה תורה מוטב שהוא ימות מאשר היא תמות, וכאשר אומרת הניחו לו, רואים שאינה מתכוונת למסור נפשה, ולכן אין להורגו. ואילו לרבנן שם, הורגים אותו גם במקום שברור שלא יהרגנה, מכיון שמה שאמרה תורה להורגו, הוא כדי למנוע את פגימתה[לה], ולא משום החשש שתמסור נפשה. ואם כן, לשיטת רבי יהודה שהדין להרוג רודף אחר הערוה הוא כדי להצילה ממוות, אם כן ודאי שהריגת הרודף תדחה שבת, שהרי יש בכך משום פיקוח נפש. אבל לשיטת רבנן, שטעם ההריגה הוא משום פגימתה, יש להסתפק אם מותר להורגו בשבת. **כתב השער המלך** (שגם פכ"ל ה"ז), שספיקו של המשנה למלך הוא רק באדם אחר שרוצה להרוג את הרודף אחר הערוה, אבל פשוט הוא שהנרדף עצמו יכול להרוג את הרודף בשבת כדי להציל את עצמו מעבירה[לו].

אם בהכרח לרבי יהודה יהיה מותר להרוג רודף אחר הערוה בשבת

התבאר לעיל שהמשנה למלך נקט, שלרבי יהודה הסובר שטעם הריגת רודף אחר נערה המאורסה, הוא משום שעלולה למסור נפשה, הריגת הרודף תדחה שבת, כיון שיש כאן משום פיקוח נפש.

אך בשיעורי רבי שמואל (סנהדרין עג: תוס' קעט) הקשה, שגם לשיטת רבי יהודה, אין הפירוש שודאי הוא שרוצה להורגה, ולכך אין דין רודף אחר נערה המאורסה כרודף של רציחה, אלא יש כאן חידוש התורה וגזירת הכתוב, שהתירה התורה להרוג הרודף אחר העריות כשמצטרף לזה חשש פיקוח נפש שיש כאן. ואם כן, גם לרבי יהודה אין לדמות רודף אחר הערוה לרוצח, כיון שלא ברור שרוצה להרגה, וממילא אין כאן ודאי פיקוח נפש.

וגם אם נאמר שדין ההריגה הוא משום שהוא רודף אחר הערוה, ויש כאן גם פיקוח נפש, וזה יתיר להורגו בשבת. אם כן גם לרבנן נאמר זאת, שהרי לא מצאנו מחלוקת בין רבנן לרבי יהודה אם יש כאן פיקוח נפש, אלא רק אם דין ההריגה של רודף אחר הערוה הוא משום שמצטרף פיקוח נפש בזה, או שהוא משום פגימתה גם בלא הטעם של פיקוח נפש. ואם כן, אם יש כאן פיקוח נפש שמתיר לחלל שבת, יהיה מותר להורגו בין לרבי יהודה ובין לרבנן, ואם חשש זה אינו בגדר פיקוח נפש, יהיה אסור להורגו בשבת לפי כולם.

וכי אומרים לאדם חטוא כדי שיזכה חברך

הקשה **בנו של הנודע ביהודה** (שו"ת נודע ביהודה, מהדו"ת, או"ח סוף סי' ס נהגהה) על הצד של המשנה למלך [הובא לעיל], שמותר להרוג רודף אחר העריות בשבת, שהרי כתב **הרשב"א** (שו"ת, ח"ז סי' רסז), באחד שהוציאו בתו בחזקה כדי להוציאה מכלל ישראל, שאסור לחלל שבת כדי להצילה, שאין אומרים לאדם חטוא כדי שיזכה חברך[לז], ואפילו איסור קטן אסור לעבור כדי להציל מאיסור גדול, ואם כן מדוע שיחלל שבת להרוג את הרודף כדי להציל מעריות. והביא **שהבית יוסף** (שו"ת סי' צו סי"ד ד"ה נשאל) הביא את דברי הרשב"א, וכתב (שם ד"ה והמופקות), שלשיטת **התוספות** (שבת ד. ד"ה וכי) אומרים לאדם שיחטא באיסור קטן כדי להציל חבירו מאיסור גדול[לח], ואם כן אפשר לומר שכיון שעריות חמור מחילול שבת, שהרי באיסור ערות נאמר יהרג ואל יעבור, ולכך יחלל שבת כדי להצילה מעריות.

ובדרך אחרת כתב ליישב, שאם נאמר שדין הריגת הרודף הוא כדי להציל את הרודף מעבירה, הרי שהתורה אמרה במפורש שיעבור על איסור רציחה כדי להציל את הרודף מעבירה, והוא הדין שיותר לו לחלל שבת כדי להציל את הרודף מעבירה. אך אם נאמר שדין הריגת הרודף הוא משום עונש לרודף, הרי שאי אפשר ללמוד מכך שהתירה תורה לעבור על איסור כדי להציל את הרודף מעבירה, ועל כן יהיה אסור לחלל שבת כדי להציל. והוסיף שנראה שבזה הסתפק המשנה למלך[לט].

אם מוכח מהרי"ף שמותר להרוג רודף אחר הערוה בשבת

נתבאר לעיל מה שהוכיח המשנה למלך משיטת הרי"ף, שמותר להרוג רודף אחר העריות בשבת. והביא **בשיעורי רבי שמואל** (סנהדרין עג: תוס' קעט שם הגה"ה ד"ה דפוסים) לדחות הראיה, שהרי הקשו **הראשונים** על הרי"ף, שגם תלמיד חכם שרודף אחר הערוה אפשר להורגו, ומדוע נקטה הגמרא לשיטת הרי"ף דווקא עם הארץ.

ותירץ בשיעורי רבי שמואל, שברי"ף התבאר שעם הארץ הזה חשוד גם על הרציחה אי אפשר, הגם שיש כאן ספק פיקוח נפש, אין נוטלים נפש משום ספק פיקוח נפש, שהלא שמא אינו רוצח שהרי הוא רק חשוד על הרציחה, ואין נדחית נפש מפני נפש. וכאשר הוא רודף אחר העריות בשבת מותר להורגו משום שהוא רודף אחר העריות, והגם שאסור להרוג בשבת רודף אחר העריות משום חילול שבת, מי שחשוד על הרציחה מותר להורגו גם בשבת, שעכשיו שדמו הותר משום רודף אחר העריות אפשר להורגו משום ספק פיקוח נפש, שכל עם הארץ החשוד על הרציחה יש ספק פיקוח נפש בהריגתו. ואם כן, תלמיד חכם שרודף אחר העריות בשבת יהיה אסור להורגו, שאסור להרוג רודף אחר העריות בשבת, ורק עם הארץ שרודף מותר כיון שהוא ספק פיקוח נפש. ועל פי זה מיושב, שלכך נקטה הגמרא שדווקא עם הארץ מותר להורגו ביום הכפורים שחל בשבת כשהוא רודף אחר העריות, כשיטת הרי"ף.

ועל פי ביאור זה, יהיה מוכח מדברי הרי"ף שאסור להרוג רודף אחר העריות בשבת, ורק עם הארץ החשוד על הרציחה יהיה מותר להורגו בשבת כאשר הוא רודף אחר העריות, ההיפך ממה שהוכיח המשנה למלך משיטת הרי"ף.

הטעם שיהיה מותר להרוג רודף אחר העריות בשבת

במעשה רקח (רוצח ושמירת נפש פ"ו ה"ו) כתב, שהמקור לכך שרודף אחר העריות מותר להורגו בשבת, הוא מכך שהגמרא (סנהדרין עד.) למדה נערה המאורסה מרוצח, שיש בה חיוב תהרג ואל תעבור כמו ברציחה, וממילא יש לומר שנלמד גם לענין זה, שכמו שרוצח ניתן להצילו בנפשו אפילו בשבת, כך גם נערה המאורסה ניתן להצילה בנפשו אפילו בשבת. והטעם שמותר חילול שבת להצלתה, משום שעריות חמור משבת, שאילו בשבת אין דין יהרג ואל יעבור, כמבואר במשנה (שם עג.), ובעריות יהרג ואל יעבור, ולכך דוחה שבת. **כתבו הברכי יוסף** (או"ח סי' שלט סק"ד) **והמרכבת המשנה** (מעלמא, שגם פכ"ד ה"ז), שהטעם שאסרו להרוג חייבי מיתות בית דין בשבת, ואילו רודף אחר נערה המאורסה התירו [כפי שמוכח ברי"ף], כיון שחייבי מיתות בית דין אפשר לקיים גם את מצות השבת, וגם להרוג את החייבים, כיון שניתן להרגם למחר, אבל רודף אחר נערה המאורסה אי אפשר להצילה אלא עכשיו בשבת, ונחשב משום כך למצוה עוברת[מ].

ובשיעורי רבי שמואל (סנהדרין עג: תוס' קפ) הקשה, שאם נאמר כדברי המשנה למלך, שמוכח בדברי הרי"ף שמותר להרוג רודף אחר נערה המאורסה גם בשבת, הדבר צריך ביאור, שמנין לנו שיהיה מותר לחלל שבת כדי להציל אותה מעבירה. ואפשר שנלמד הדבר משיטת רבי ישמעאל (יומא פה.), הסובר שהמקור לפיקוח נפש דוחה שבת הוא מדין 'בא במחתרת', שהרי הבא במחתרת ספק בא על עסקי ממון, ספק בא על עסקי נפשות, ובכל זאת התירה התורה רציחה בגלל פיקוח נפשו של הנרדף, ורציחה חמורה משבת[מא], וכל שכן ששבת תידחה מפני פיקוח נפש[מב]. ואם כן אפשר לומר שאותו קל וחומר יהיה גם לגבי נערה המאורסה, שהרי התירה התורה רציחה כדי להציל נערה המאורסה מעבירה, ורציחה חמורה משבת, אם כן כל שכן שיותר חילול שבת כדי להציל נערה המאורסה מעבירה.

לב. ונלמד (סנהדרין לה:) מ'לא תבערו אש בכל משבתיכם' (שמות לה ג), שהיא אזהרה לבית דין שלא ישרפו בשבת, והוא הדין לשאר מיתות, וראה שם בסוגיא פירוט הדרשות. **לג. והוסיף,** שהיה מקום לומר שאין בכך איסור בשבת, משום שנחשב 'מקלקל בחבורה' שפטור, אך הביא מתוספות (סנהדרין עג: ד"ה מד), שאין זה מקלקל משום שמתקן את האדם. וביאר שהתיקון הוא בכך שמצילו מן העבירה. ובשיעורי רבי שמואל (סנהדרין עג: תוס' קפ) כתב בדעת הרי"ף, שאפשר שסובר שהריגת רודף נחשבת מקלקל, שאינה כמו חייבי מיתות ששם יש תיקון כשמת במיתת בית דין. וחולק הרי"ף על התוספות, הסוברים שהריגת רודף נחשב מתקן. ואם כך, הדין יהיה שבמקום שצריך לחלל שבת ממש כדי להרוג את הרודף, לא הותר לשיטת הרי"ף. **לד. וכן** מוכח מדברי רב שרירא גאון שהובאו לעיל. **לה. ומבואר** רש"י (שם ד"ה נמקפדת), שלשיטת רבנן, הסיבה לכך שהתורה אמרה להרוג רודף אחר הערוה, אבל לא רודף אחר שאר עבירות, משום שהרודף אחר הערוה פוגם בה. **לו. ועיין** שם בדבריו, שהביא ראיות לפשוט ספיקו של המשנה למלך. **לז. כמבואר** בגמרא (שבת ד.), עיי"ש בסוגיא. **לח. ולכך** במקרה של הרשב"א אומרים לאדם שיחלל שבת אחת כדי להציל את בת ישראל מלחלל שבתות הרבה. עיין בבית יוסף, שהביא גם חילוק נוסף של תוספות, אם מי שמצילים אותו מעבירה פשע, אז לא מצילים אותו, אבל אם לא פשע, מצילים. **לט. עיין** עוד בדבריו שדן בדברי התוספות (סנהדרין עג: ד"ה מד), שהקשו, מדוע צריך פסוק למעט רודף אחר חילול שבת שלא יהרגו אותו, הרי מי שיהרוג אותו יחלל שבת בעצמו, שאין זה מקלקל, כיון שמתקן את האדם. ותירצו, שלולי המיעוט היינו אומרים שגזירת הכתוב היא שיחלל שבת כדי להרוג מי שרוצה לחלל שבת. **מ. עיין** במרכבת המשנה שהביא דחייה לטעם זה, וכתב עוד טעם, שהרי הדרשה לאסור הריגת בית דין בשבת [מ'לא תבערו אש בכל מושבתיכם' (שמות לה ג), שהיא אזהרה לבית דין שלא ישרפו בשבת, והוא הדין לשאר מיתות (סנהדרין לה:)], היא רק לענין מיתת בית דין, ואילו הריגת רודף מסורה לכל אדם, ולכך אינה בכלל הדרשה הזו. **מא. שמטמאה** את הארץ, וגורמת לשכינה שתסתלק מישראל. **מב. אמנם** בגמרא שם יש דרשות אחרות לכך שפיקוח נפש דוחה שבת.

איסור אכילת בשר אדם

זה טעון ברכה. כתב **המאירי** (ד"ה עס - השני), שדיון זה הוא דרך צחות, שוודאי הוא שמי ששוחט אדם אינו מברך גם אם מתכוין לאוכלו, שאין זה מברך אלא מנאץ[מג]. ואף על פי שאין איסור לאו באכילת בשר הולכי על שתים, מכל מקום יש בו איסור[מד].

ביאור שקריעה כדג מדובר בעם הארץ מת

מותר לקורעו כדג אמר רבי שמואל בר יצחק ומגבומה. הבן יהוידע (ד"ה ודע) מבאר, שמה שהתירו לקרוע עם הארץ כדג, הכוונה כאשר הוא מת מתוך מחלתו, ודרך הרופאים לקרוע בטן החולה לאחר שמת כדי לידע מהי מחלתו, וללמוד את ענייני הרפואה, שאי אפשר להשיג חכמות אלו על בוריין אלא אם כן יעשו קריעה בגוף המת. ובמת ישראל אין רשות לעשות כן משום ניוול ובזיון המת, אבל בעם הארץ מותר לקורעו כדג כדי להתלמד בו דבר בחכמת הרפואה, ויהיה לו כפרה בכך. ואפילו מגבו, שהוא ניוול גדול יותר.

ומביא שמצאנו בגמרא (נכורות מה.), שתלמידיו של רבי ישמעאל שלקו זונה אחת כדי לידע את מספר איבריה, שגם בזמן התנאים היו עוסקים בחכמת הניתוח לראות את האיברים הפנימיים, אבל לא רצו לעשות ניוול לסתם ישראל, ולכך שלקו דווקא זונה.

הרי רבי עקיבא היה 'ענוע ומעלי'

מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. בגמרא בכתובות (סג:) מסופר, שבתו של כלבא שבוע ראתה את רבי עקיבא שהוא 'צנוע ומעולה'. ומקשים **התוספות** (סס ד"ה והוא), שהרי אמר רבי עקיבא 'מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור'. ותירצו, שלא היה שונא תלמידי חכמים, אלא שהיה סבור שתלמידי חכמים מתגאים על עמי הארץ ושונאים אותם. וגם משום שתלמידי החכמים לא הרשו לעמי הארץ לגעת בהם, משום שבגדי עם הארץ טמאים כטומאת מדרס בשביל הפרושים[מו] (חגיגה יח:). ומסיים התוספות, שמכל מקום היה שומר מצוות.

והריטב"א (כתובות סג: ד"ה תירץ) תירץ, שבתחילה היה עם הארץ גמור ושנא תלמידי חכמים, אחר כך חזר למוטב והיה צנוע ומעולה, ואז נישאה לו בת כלבא שבוע, ואחר כך קבע עצמו ללמוד תורה.

כוונת רבי עקיבא שאמר 'אנשכנו כחמור'

שם. כתב החתם סופר (ד"ה מי), שעם הארץ שונא תלמידי חכמים, אך אינו יכול לגבור עליהם בגלל התורה שיש בהם, ולכן רצונו שיהיה לו בן או חתן תלמיד חכם, ואז הבן או החתן יהיה 'שנה ופירש', והוא יוכל לנצח את התלמידי חכמים. ועם הארץ נקרא 'כלב'[מז] ותלמיד חכם נקרא חמור, שנאמר (נרחמיה מט יד) "ישכר חמור גרם', ולזה התכוין רבי עקיבא שאמר 'ואנשכנו כחמור', שהעם הארץ על ידי בנו או חתנו שהוא תלמיד חכם יוכל לנשוך את התלמיד חכם. ואמרו לו 'אמור ככלב', שהרי אז הוא היה עם הארץ שהוא ככלב. וענה להם זה נושך ושובר עצם, והכוונה ש'עצם' הוא כח התורה, כמו שנאמר 'חמור גרם'[מח], שרוצה לשבור את תורתו של התלמיד חכם.

אין ראוי לבייש כל עם הארץ

ואין לו בושת פנים. כתב **המאירי** (ד"ה כל), שמכל מקום צריך להיזהר שלא לבייש עם הארץ שאינו מלוכלך במדות.

דמיון התורה לארוסתו של עם הארץ

כאילו בועל ארוסתו בפניו. מבאר **המאירי** (ד"ה כל), שהטעם שכל העוסק בתורה בפני עם הארץ כאילו בועל ארוסתו בפניו, מכיון שהתורה ניתנה גם לעם הארץ, שנאמר (דברים לג ד) 'מורשה קהילת יעקב', ודרשה הגמרא אל תקרי 'מורשה' אלא מאורסה, ו'קהילת יעקב' זהו המון העם. ונחשבת כארוסה של עם הארץ, משום שמיועדת לו, אך לא נכנסה עמו לחופה, שהרי אינו לומד תורה[מט].

כתב בתפארת ישראל (מנות פ"ג מ"ד נועז חום ג), שנמשלה התורה לארוסה, שכמו ארוסה צנועה אין דרכה להראות פנימיות הוד יפיה ולגלות מצפוני סודותיה לארוס שלה עד שתהיה רגילה עמו, עד שלבסוף כשתהיה נשואה לו תגלה לעיניו כל סתרי יפיה ולא יתבוששו, מה שאינו ראוי לעשות כן לעיני נכרי. כך גם מי שמתחיל ללמוד תורה, פעם ראשונה ושניה היא מתראה בעיניו כנכריה, והיא מתנכרת אליו ולא תניח לו עדיין להשקיף על יפיה הפנימי וסודותיה הנעלמים, עד שיחזור להתעסק עמה פעמים רבות, תגלה לעיניו סודות תעלומותיה והוד יפיה אשר עין לא ראתה, עד שלבסוף זוכה שתקרא 'תורתו'. ולכך הלומד תורה בפני עם הארץ שמקיים מצוות, מכל מקום העם הארץ הוא רק כארוס לה, והמראה לו מסתוריה הרי זה כבועל ארוסתו בפניו, שמה שיהיה בין הנשואים לעונג וכבוד שיתראו זה לזה, יהיה בעיני נכרי הזה לבוז שילגלג עליהם.

בגדר האיסור לעסוק בתורה בפני עם הארץ

שם. כתב **החתם סופר** (השלם, ד"ה כל - השני), שהאיסור ללמוד בפני עם הארץ, הוא רק במקום שאינם נותנים לב לשמוע, ובשעה שהחכם יושב ודורש הרי הוא כקוץ בעיניהם, ואז נחשב כאילו בועל ארוסתו בפניו, אבל אם באים לשמוע ולשתות בצמא דבריו, אין זה כבועל ארוסתו אלא להיפך, הרי זה כמשיא ארוסתו לעם הארץ, שחלקו של עם הארץ בתורה הוא שישמע בקול חכמים.

שנאת עם הארץ לתלמיד חכם

גדולה שנאה ששונאין עמי הארץ לתלמיד חכם. כתב **המאירי** (ד"ה מכל), שתלמיד חכם צריך להיזהר ולהישמר מעם הארץ ולא לבטוח בו, מפני שיש לו שנאה גדולה, מכיון שמקנא שרואה פחיתות עצמו ומעלת התלמיד חכם נעשה בשרו חידודים חידודים. ומה שאמרה הגמרא ונשותיהם יותר מהם, משום שמדת הקנאה גדולה יותר אצלן.

עוד הביא גמרא בשבת (סג.), שאם תלמיד חכם נוקם ונוטר כנחש, חגרהו על מתניך [ומבאר **רש"י** (סס ד"ה מוגרו) שתדבק בו, שסופך ליהנות מתלמודו], אבל עם הארץ, אפילו אם הוא חסיד, אל תדור בשכונתו[נא].

מדוע אשת עם הארץ שונאת תלמידי חכמים יותר מבעלה

ונשותיהן יותר מהן. בפתח עינים (ד"ה ונשותיהם) מבאר, שהסיבה לכך שאשת עם הארץ שונאת תלמידי חכמים יותר מבעלה, היא משום שעם הארץ מתוך שטרוד במלאכתו אינו קרוב כל כך לתלמידי חכמים, ואילו אשת עם הארץ הגרה סמוך לאשת חבר, רואה שאשת התלמיד חכם אינה משאילה לה כלים משום שמירת טהרה, וגם נשמתה מרגישה שאשת חבר תיטול חלק שכר תלמוד תורה בעולם הבא של בעלה[נב], והיא אינה זוכה. ועוד, שגם בעולם הזה רע להן, שעם הארץ מכה ובועל וגם אינו מעביר על מדותיו, אבל תלמיד חכם הוא עלוב בתוך ביתו, ומכבד את אשתו ביותר. לכך היא מתקנאת יותר מבעלה עם הארץ.

שנה ופירש אין רפואה למכתו

שנה ופירש יותר מכולן. מבאר **הצל"ח** (ד"ה תנא), שבגמרא בכתובות (קיא:) כתוב שעמי הארץ אינם חיים לעתיד לבוא, ויש להם תקנה שישיאו בנותיהם לתלמיד חכם[נג], או שיעשה עסקים בממון תלמידי חכמים ויתן להם מה שירויחו[נד], או שיהנה תלמידי חכמים מנכסיו, ועם הארץ כזה נאמר עליו (משלי ג יח) 'עץ חיים היא למחזיקים בה'. וכל זה שייך רק בעם הארץ רגיל, אבל מי ששנה ופירש, הרי עשה כן כדי למלאות תאוותו, ושום הון לא יספיק לו למלאות תאוותו, ואם עזב את לימוד התורה שלו עצמו בשביל תאוותו, ודאי שלא יהיה מוכן להחסיר מהנאותיו בכדי להנות תלמידי חכמים אחרים מנכסיו, ועל כן אין רפואה למכתו, ולכך הוא גרוע מכולם.

ביאור שלש דרגות השנאה של עמי הארץ, נשותיהם ושנה ופירש

שם. החתם סופר (ד"ה גדולה) מבאר את דרגות השנאה של עמי הארץ על פי דברי **הרמב"ם** באיגרת תימן, שכתב שהסיבה לכך שאומות העולם שונאים

מג. כמבואר בבבא קמא (נה.), שהגוזל חטים, טחנו, לשו ואפאו והפריש ממנו חלה, אינו מברך, שאין זה מברך אלא מנאץ. **מד. כך** פסק הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"י ה"ג) שיש בו איסור עשה, הנלמד מ'זאת החיה אשר תאכלו' (ויקרא יא ג), משמע רק אלו החיות תאכלו, ולא אדם. אך הרמב"ן (במדבר פ. ד"ה הכי) והרשב"א (סס ד"ה בהמה) סוברים שאין איסור מהתורה באכילת בשר אדם [ועיין עוד בענין זה בשיטה מקובצת (סס ד"ה וכתב הרמ"ה, ומילקן)]. אבל באדם ישראל שמת, כתב הרמב"ן שאסור גם בהנאה מהתורה. ועיין מגיד משנה (סס). **מה. רש"י** (ד"ה ומגבו) פירש, שקורעו מגבו, שעל ידי כך הוא לא יוכל להבריא ממכתו. והחתם סופר (ד"ה מותר) ביאר, שאפילו שנכשל בעבירות, חיוב מיתתו הוא משום שמתגאה על החכמים ואינו נכנע בפניהם, ורמזו הענין בדג, ראשי תיבות 'דל גאה', ואמרו מגבו, על פי הפסוק (ישעיהו נז כד) 'ותבני לך גב', שהוא לשון גובה וגאון. **מו. שהם** כאב הטומאה, ומטמאים אדם וכלים כמו מדרס הזב, והטומאה היא לפרושים האוכלים חוליהם בטהרה (רש"י סס ד"ה מדרס, ד"ה לפרושין). **מז. שבגמרא** (נ"ג ב.) אמרו, שרבי פתח אוצרות בשנת בצורת, נכנס רבי יונתן, ואמר 'פרנסני ככלב', ואמר רבי אוי לי שנתתי מפתי לעם הארץ [שלא ידע שרבי יונתן תלמידו הוא, שאינו רוצה ליהנות מכבוד התורה, משמע שעם הארץ נקרא כלב]. **מח. כמבואר** ברש"י (סס) שכוונת הפסוק שישכר חמור בעל עצמות, שיכול לסבול את עול התורה כחמור חזק שמטעינים אותו משא כבד. **מט. ומעין** זה פירש המהרש"א (מ"ח ד"ה כמילון). **נ. ראה** ביומא (כג.), 'כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו תלמיד חכם'. **נא. ומבאר** רש"י (סס ד"ה ונ), משום שאינו יודע בדקדוקי מצוות ואין חסידותו שלימה, וסופך ללמוד ממנו. **נב. כמבואר** בסוטה (כא.), שבזכות שטורחות להביא את בניהן לבית הספר ללמוד תורה, ובזכות שממתינות לבעליהן עד שיבואו מבית המדרש, חולקות בשכר התורה. **נג. מבאר** הצל"ח, שאין זכות בכך שמשיא בתו לתלמיד חכם מצד הדבר בעצמו, אלא הפירוש הוא, שמפרנס את חתנו כדי שיוכל ללמוד בלא הפרעה. **נד. על** פי ביאור רש"י (סס ד"ה העושה).

אהח"ת 19/06/2018

את ישראל, היא מקנאה על כך שלא קיבלו את התורה. ומכיון שרגליו של העם הארץ גם עמדו על הר סיני, שנאתם נחשבת לשנאת חינם שהרי גם הם קיבלו את התורה. וידוע ששנאת חינם גדולה משנאה שאינה של חינם, ולכך שונאים עמי הארץ את תלמידי החכמים יותר ממה ששונאים אומות העולם את ישראל. ונשותיהם יותר מהם, משום שאצלן השנאה נחשבת יותר בחינם, שיכלו לינשא לתלמיד חכם וקל להן יותר מעם הארץ עצמו להיות שייכות לתורה. ושנה ופירש יותר מכולם, משום שהוא היה כבר תלמיד חכם, ומי הכריחו לפרוש מהתורה, וזו שנאת חינם הגדולה יותר[נה].

ביאור נוסף הביא בשם מורו, שהטעם ששנה ופירש גדול מכולם, משום ששנינו ש'כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו' (סוכה נב.), ושנה ופירש שהיה תלמיד חכם, היה לו יצר גדול, ואחרי שפרש מהתורה, נשאר לו היצר הגדול שהיה לו[נו].

פירוש 'מוסרין להן עדות'

אין מוסרין להן עדות. פירשו רש"י (ד"ה אין) **ופסקי הרי"ד** (ד"ה אין), שאין מזמנים אותו לשמוע דבר כדי להעיד עליו אחר כך. ומבאר **הנימוקי יוסף** (ד"ה אין), לפי שאין לו דעת להבין מה צריך בשביל העדות. **ותלמיד הרשב"א** (ד"ה אין מוסרין) מבאר, שכיון שאינו מבין בדברים, שמא יעיד שקר.

אך המאירי (ד"ה שם) תמה, שאם אין מקבלים ממנו עדות, מדוע צריך להשמיע שגם אין מוסרים לו עדות. לפיכך פירש, שהכוונה היא שאינו יכול להיות דיין לקבל עדות, אפילו אחד מתוך שלשה. שהיה מקום לומר שאין מצוי שיחטא בפני שנים, ולכך אפשר לסמוך עליו, מכל מקום כיון שאינו ראוי להעיד גם אינו ראוי לקבל עדות.

הטעם שעם הארץ אינו מעיד

ואין מקבלין ממנו עדות. מבאר **הנימוקי יוסף** (ד"ה אין), שמא יוסיף על מה ששמע או ראה, מפני שכך נדמה לו.

דין קבלת עדות מעם הארץ

שם. הגמרא בחגיגה (כג.) אומרת שבזמנינו מקבלים עדות מעם הארץ, כיון שפוסקים כרבי יוסי שחושש לאיבה. **ורש"י** (שם ד"ה כרבי) **ותוספות רי"ד** (ד"ה אין) כתבו, שרבנן כאן בגמרא סוברים שאין מקבלים עדות מעם הארץ, ומבואר בדבריהם, שהסוגיא שלנו היא כשיטת רבנן החולקים על רבי יוסי[נז].

אך הרי"ף הקשה סתירה בין שתי הסוגיות, ותירץ שיש שני סוגי עם הארץ, ומי שמקבלים עדות ממנו, הוא עם הארץ שאינו במקרא ובמשנה אך ישנו בדרך ארץ ובמצוות, והוא לא חשוד על השבועה והגזל. ואילו עם הארץ של סוגייתנו, חשוד על הגניבה, ולכך אמרה הגמרא שאין ממנים אותו אפוטרופוס. וחשוד על רציחה, ולכך אין מתלווים עמו לדרך. וגם חשוד על העריות, ממה שאמרה הגמרא שמותר לנוחרו ביום הכפורים שחל בשבת, ומפרש את דברי הגמרא במקום שרודף אחר הזכר או אחר נערה המאורסה, שמותר להורגו מדין 'רודף'[נח]. ולכך עם הארץ חשוד שכזה, אין מקבלים עדות ממנו, אבל עם הארץ שישנו בדרך ארץ ובמצוות מקבלים ממנו עדות, ובזה דברה הגמרא בחגיגה. וכתבו **הרמב"ן** (חגיגה כב. ד"ה וקשיא) **והר"ן** (על הרי"ף ד"ה ומיהו), שמדברי הגמרא בחגיגה (שם) שאמרה 'כמאן כרבי יוסי', אין הכרח שיש החולקים עליו, שכן מצאנו בכמה מקומות בגמרא שכתוב 'כמאן', ואין חולקים על השיטה.

הרא"ש (פ' י) סובר שאכן עם הארץ פסול לעדות מעיקר הדין, ומכל מקום הכשירו רבי יוסי משום איבה, ואין בזה מחלוקת הסוגיות[נט]. ובביאור הטעם של 'איבה' כתב, שאם לא היינו מכשירים אותם ומקבלים מהם עדות, היו עושים דת לעצמם, וממנים להם דיינים מתוכם.

הרמב"ם (עדות פי"ו הלכה ו-ז) פסק, שעם הארץ שאינו במקרא ואינו במשנה ואינו בדרך ארץ פסול לעדות, שחזקה שהוא עובר על רוב העבירות שיגיעו לידו. והוסיף שכל עם הארץ בחזקת פסול, עד שיוחזק שהולך בדרכי הכשרים. עוד כתב, שכל מי שיקבל עדות מעם הארץ קודם שיוחזק שהוא כשר, הרי זה הדיוט ועתיד ליתן את הדין, שהרי מאבד ממון ישראל על פי רשעים.

אם עדותו עדות בדיעבד

שם. כתבו **הראשונים**[ס], שמלשון הגמרא 'אין מקבלין ממנו עדות', משמע שבדיעבד אם קיבלו עדותו של עם הארץ, עדותו כשירה. וכתבו, שלשיטת **הרי"ף** הסובר שמדובר כאן בעם הארץ שגם אינו בדרך ארץ, בהכרח שמה שאמרו 'אין מקבלין' הוא לאו דווקא, וגם בדיעבד עדותו פסולה, שהרי מבואר בגמרא (קידושין מ:), שכל שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ, אינו מן הישוב, ואמר רבי יוחנן שפסול לעדות[סא], ואם כן מוכח שלדעת הרי"ף שמדובר כאן במי שאינו בדרך ארץ, שפסול גם בדיעבד אם העיד. וכתבו **הריטב"א** (ד"ה מ"ר) **והמהר"ם חלאווה** (ד"ה שם), שמה שאמר רבי יוחנן שפסול לעדות, הוא לבאר שמה שנאמר כאן שאין מקבלים עדות הוא לא רק לכתחילה, אלא גם בדיעבד.

וכתב הר"ן (על הרי"ף, ד"ה ומיהו), שלשיטת **רש"י** (חגיגה כב. ד"ה כרבי) שנחלקו רבנן ורבי יוסי אם מקבלים עדות ממנו, מדובר בעם הארץ שאינו בתורה אבל ישנו בדרך ארץ ומצוות. ועם הארץ כזה כשר מעיקר הדין לעדות[סב], ורבנן סוברים שלכתחילה לא מקבלים עדות ממנו, ומה שהיום מקבלים עדותו, זה מכיון שפוסקים כרבי יוסי, וכתב הר"ן שזה נראה יותר נכון.

וכתב הרמב"ן (חגיגה כב. ד"ה ומעתה), שלשיטת הרי"ף, גם עם הארץ שלא חשוד על הרציחה והגזל, אין מוסרים לו עדות לכתחילה, וגם כשמקבלים עדותו צריך דרישה וחקירה, לפי שכל מעשיהם בקלקול ולא על פי הדין.

לשיטת רש"י כיצד מבארים דברים אלו שנאמרו בעם הארץ

לפי ביאור **הראשונים** בדעת רש"י [הובא לעיל], שבברייתא מדובר על עם הארץ שישנו במצוות ובדרך ארץ, ואם כן אינו חשוד על הגזל, יש לבאר הטעם בדברים אלו שנאמרו בעם הארץ.

אוצר החכמה

ומבאר המאירי (ד"ה עם - הסליקו), שהגם שאינו חשוד על הגזל, אין ממנים אותו אפוטרופוס על היתומים או על קופה של צדקה, כיון שחוששים שמתוך שטורח ועמל בקופה של צדקה או בנכסי היתומים, יורה היתר לעצמו לגזול. והטעם שאין מתלווים עמו לדרך הגם שאינו חשוד על רציחה, הוא משום שאינו יודע חומרת שפיכות דמים, וסבור שעמידה על דם רעהו אינה בכלל שפיכות דמים, ולכן יש לחשוש שלא יסייע בהצלה אם יצטרכו לכך. ואינו יכול להעיד לכתחילה, הגם שאינו חשוד להעיד שקר, וגם אינו יכול לקבל עדות, משום שאינו בקי בהלכות עדות.

איזה עם הארץ אין ממנים לאפוטרופוס על היתומים

ואין ממנין אותן אפוטרופוס על היתומים. הרמב"ם (נחלות פ"י ה"ו) פסק, שאין ממנים עם הארץ שהוא בחזקת חשוד על עבירות, להיות אפוטרופוס על היתומים. וביאר **המגיד משנה** (ד"ה ודין), שסובר שעם הארץ האמור כאן, הוא מי שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ. וכתב שיש חולקים, וגם עם הארץ שישנו בדרך ארץ ובמצוות אינו יכול להיות אפוטרופוס, שאין בור ירא חטא (נחלות פ"י מ"ג), ומורה היתר לעצמו שכביכול לוקח שכר טרחתו, וכתב שכך היא דעת רש"י[סג].

הטעם שאין ממנים עם הארץ אפוטרופוס על קופה של צדקה

ואין ממנין אותן אפוטרופוס על קופה של צדקה. מבארים **הנימוקי יוסף** (ד"ה אין) **ורבינו יהונתן מלוניל** (ד"ה ואין ממנין), שאין ממנים עם הארץ אפוטרופוס על קופה של צדקה, או משום שחשוד על הגזל, או משום חלוקת הצדקה, שירבה לאחד וימעיט לאחר. וכתב **המאירי** (ד"ה שם), שמאותו הטעם, הוא הדין שאין ממנים אותו פרנס על הציבור.

באיזה עם הארץ אין מתלווים עמו בדרך

ואין מתלוין עמהן בדרך. כתב **הרא"ש** (פ' י), שאפילו שכאן מדובר בעם הארץ שאינו חשוד בודאי על הרציחה [כיון שמשמע שאסור לאבד ממונו, ואם היה מותר להורגו כל שכן שיהיה מותר לאבד ממונו], אף על פי כן אין טוב להתלוות עמו. וכתב **בתפארת שמואל** (על הרמ"ם שם אות ה), שעם הארץ שחשוד בודאי על רציחה, יש גם איסור להתלוות עמו, כיון שהוא מסתכן

נה. **עוד** מובא בשם החתם סופר (השלם, שם נהערה), שככל שהאדם משתווה יותר לזולתו כך גדילה קנאתו, ומכיון שנשמת עם הארץ היא גם נשמת ישראל שהורתו בקדושה, על כן גדולה קנאתו יותר מאשר עובדי כוכבים, אך עדיין אין שנאתו גדולה כל כך, משום שיודע שכדי להיות תלמיד חכם צריך לעמול הרבה ולמנוע שינה מעיניו הרבה לילות. אך אשת עם הארץ שאינה צריכה לעמול בתורה, וכדי להגיע למעלתה יכלה לינשא לתלמיד חכם ולהגיע בקלות למעלת תלמיד חכם, שאשת חבר כחבר, לכך שנאתה גדולה יותר. ושנה ופירש שהיה בעצמו תלמיד חכם, וכבר התייגע כדי להשלים נפשו, ואחר כך פירש, שנאתו היא הגדולה ביותר, כיון שהוא הקרוב ביותר לתלמיד חכם.

נו. **והוסיף**, שמטעם זה אפשר גם להבין מדוע עם הארץ שונא יותר מאומות העולם, שיצרו גדול יותר, וכן אשתו. נז. **ועיין** בתוספות (ד"ה ויש) שכתבו, שמה שאנו מקבלים עדות מעם הארץ, הוא על פי הגמרא בחגיגה, שמה שמקבלים עדות עכשיו, הוא כשיטת רבי יוסי. משמע מדבריהם שסוברים שהסוגיא כאן חולקת, כשיטת רש"י. נח. **ראה** לעיל מה שנתבאר בענין 'ההיתר להרוג עם הארץ ביום הכפורים שחל בשבת'. נט. **ובבית** יוסף (מו"מ סי' לד ס"ז ד"ה ומ"ש לפיכך) תמה על הטור שפסק שעם הארץ פסול לעדות, ולא הזכיר דברי הרא"ש אביו הסובר שעם הארץ כשר משום איבה. וכתב שאפשר שגם הרא"ש סובר שעם הארץ פסול לעדות, ומה שכתב שכשר הוא רק לבאר את שיטת רבי יוסי, אבל להלכה לא פוסקים כרבי יוסי. ועיין בב"ח (שם סכ"ז) שביאר באופן אחר. ס. **רמב"ן** (חגיגה כב. ד"ה ומ"ר), **ריטב"א** (ד"ה מ"ר), **ר"ן** (על הרי"ף, ד"ה ומיהו), **מהר"ם חלאווה** (ד"ה שם), **רבינו דוד** (ד"ה ומיכף). סא. **ביאר רש"י** (שם ד"ה כרבי ופסקו) שהוא פסול לעדות, מכיון שאינו מן הישוב, אינו מקפיד על עצמו, ומשום כך אין לו בושת פנים, ולכך לא איכפת לו להיפסל לעדות. סב. **שהרי** לפי הגמרא בקידושין רק מי שאינו בדרך ארץ, הוא פסול לעדות. סג. **וכן** ביאר **המאירי** (ד"ה עם - הסליקו) בדעת רש"י.

בעצמו, כמו שמבואר בגמרא לעיל שעם הארץ אסור להתלוות עמו, כיון שעל חייו לא חס על חיי חבירו לא כל שכן[ס].

מנין שאין מכריזים על אבידתו של עם הארץ

אף אין מכריזין על אבידתו. פירש רש"י (ד"ה המוצא), שאין מכריזים על אבידתו, משום שעם הארץ לא נחשב 'אחיך', משום שאינו עושה מעשה עמך[סה]. **והקשה התוספות הרא"ש** (ד"ה ו"ו) על הגמרא, שמבואר במסכת עבודה זרה (כו:), שדורשים מהפסוק (דברים כב ג) 'לכל אבידת אחיך' לרבות את המומר[סו], שחייבים להשיב לו, ואם כן מדוע שיפטר מהשבה לעם הארץ. ומתרץ, ששם מדובר כשיודע למי נאבד, שאז חייב להחזיר אפילו למומר, אבל כאן מדובר כשאינו יודע למי נאבד, ואז אינו חייב לחפש אחריו.

אהח 19/06/2018

פירוש 'אין מכריזין על אבידתו'

שם. הקשו **הראשונים**[סז], שהרי המכריז אינו יודע אם האבידה של עם הארץ, ואם כן תמיד יהיה חייב להכריז, שאפשר שהאבידה אינה של עם הארץ.

על קושיא זו נאמרו מספר תירוצים:

א. יש **ראשונים**[סח] שתירצו, כגון ששיירה של עמי הארץ עברה ונפלה מהם אבידה, שאז אינו חייב להכריז, כיון שיודע שהיא של עם הארץ.

ב. המכתם (ד"ה ויש) ביאר, שכשנאבדה לעם הארץ אבידה, בית דין לא מכריזים 'מי מצא אבידה של פלוני', כיון שאין בית דין טורחים בשביל עם הארץ.

ג. המאירי (ד"ה ולענין) **והר"ן** (על הרי"ף ומיהושפ ד"ה ויש) תירצו, שמדובר שרואה בהמתו של עם הארץ תועה בין הכרמים[סט], ואז אינו חייב לחזר אחריה כדי לקחתה להשיב לו[ע]. אבל אם הגיעה לידו אבידה של עם הארץ, והוא בא ותובע את אבידתו, מחויב להחזיר לו[עא].

ד. יש **ראשונים**[עב] שפירשו, שאין מחפשים אחר אבידתו של עם הארץ.

ה. המהר"ם חלאווה (ד"ה ויש) הביא בשם יש מפרשים לתרץ, שלהכריז חייבים, אבל אם עם הארץ בא לבקש את אבידתו אין משיבים לו את האבידה. וכתבו מהר"ם חלאווה והמאירי (שם) שאינו כן, כיון שלהחזיק אבידתו של עם הארץ זהו גזל גמור, ולא הותר לגזול את עם הארץ.

ו. המהרש"א (מ"ח ד"ה ומין) תירץ, שמדובר כשמצא בגד שיש עליו רבב, או מנעלים המטולאים, שתלמיד חכם אסור ללבוש אותם[עג], ולכך אם מצא אותם, ברור הוא שהם של עם הארץ, ולכך לא צריך להכריז.

אם מותר לגזול עם הארץ

שם. בגמרא משמע שרק אין מכריזים על אבידת עם הארץ, אבל לגוזלו אסור. **והקשו הראשונים**[עד], מדוע שלא נאמר שאם הותר להורגו [שהרי התירו לנוחרו], כל שכן[עה] שיהיה מותר לגוזלו[עו].

יש ראשונים[עז] שתירצו, שמה שהתירו להרוג עם הארץ, זה רק בעם הארץ שמכיר את הבורא וכופר להכעיס, שהותר להורגו משום פיקוח נפש, מכיון שהוא גזלן וחשוד על רציחה. והוכיחו כן, ממה שהתירו להורגו ביום הכפורים שחל בשבת, והרי אפילו גוי אסור להרוג בשבת, ובהכרח שהוא משום פיקוח נפש. ואם כן, הדין שאסור לגזול עם הארץ, הוא רק בעם הארץ שאינו מכיר וכופר, שאותו גם אסור להרוג. אבל עם הארץ שמכיר וכופר, באמת יהיה מותר גם לגוזלו מכל שכן, שהרי מותר להורגו.

והרא"ש (סי' י) הוסיף לבאר, שמה שמותר לגזול עם הארץ שמכיר וכופר, זה רק לפי שיטת ה'יש אומרים' שאינם סוברים שחוששים שיהיה לו זרע הגון, ולכן ל'יש אומרים' אין מכריזים על אבידתו של עם הארץ שאינו כופר, שעליו מדובר בברייתא, ובעם הארץ כופר יהיה מותר גם לגוזלו. אך לשיטת תנא קמא שמכריזים על אבידתו של עם הארץ שאינו כופר, משום שחוששים שיהיה לו זרע הגון, ממילא גם יהיה אסור לגזול עם הארץ שמכיר וכופר, מהטעם שחוששים שיהיה לו זרע הגון. וכתב שכך מבואר בבבא קמא (קיט.) לגבי מוסר, שהגם שמותר להורגו, נחלקו שם רב הונא ורב יהודה אם מותר לגוזלו, וטעמו של האוסר לגוזלו הוא משום שחוששים שיהיה לו זרע הגון, וממילא הוא הדין בעם הארץ שמכיר וכופר.

האור זרוע (ח"ג פסקי ב"מ סי' ק) תירץ, שלפי שתי השיטות בגמרא חוששים שיהיה לו זרע הגון, ולכך הגם שמותר להורגו, מכל מקום יהיה אסור לגוזלו, משום שמא יהיה לו זרע הגון. אך ה'יש אומרים' הסוברים שאין מכריזים על אבידתו, טעמם שדי לחשוש לזרע הגון לענין שלא להזיק ממונו בידים, אך על אף החשש שמא יהיה לו זרע הגון לא צריך להכריז על אבידתו, שלא הטריחוהו בכך. ואילו תנא קמא שסובר שמכריזים על אבידתו, סובר שמשום שמא יהיה לו זרע הגון גם יש לטרוח להכריז על אבידתו.

אוצר החכמה

המהר"ם חלאווה (ד"ה ופ"ק) כתב כשיטת הרי"ף, שאסור להרוג עם הארץ סתם אלא רק כשהוא רודף, ולכן אין להקשות ולהביא קל וחומר ממה שהתירה הגמרא להורגו כשהוא רודף, שיהיה מותר גם לגוזלו.

בביאור הקל וחומר שאם גופו מותר ממונו לא כל שכן

התוספות (ד"ה ויש) הביאו את הגמרא בבבא קמא (קיט.) לגבי מוסר שמותר לגוזלו, קל וחומר מכך שהותר להורגו, וכתבו שכן הוא גם בעם הארץ שמכיר וכופר, שהוא כמו גזלן וחשוד על הרציחה, שמתוך שמותר להורגו, מותר גם לגוזלו.

והקשה בקובץ שיעורים (חום רפ) על הקל וחומר, שהרי הטעם שהתירו להרוג מוסר הוא משום שהוא נחשב רודף, ורודף מותר להורגו משום שיש בכך הצלת הנרדף, ואילו בגזילת ממונו אין הצלת הנרדף, ואם כן מדוע שיהיה מותר.

ומתרץ על פי דברי התוספות בסנהדרין (עג. ד"ה ף), שאמרו שמה שיש שני פסוקים ללמד על דין רודף[עח], האחד הוא ללמד שמותר להורגו, והשני שמצוה להורגו. ואפשר לומר שהמצוה להורגו הוא כדי להציל את הנרדף, ואילו הרשות להורגו הוא היתר להרוג רודף, שדמו הותר גם בלי הטעם של הצלת הנרדף. ולכך לגבי ממון העם הארץ יש קל וחומר לענין הרשות לגוזלו, שאם גופו הותר להרוג גם במקום שהריגתו לא תציל את הנרדף [כי הלא הרשות להורגו אינה קשורה להצלת הנרדף שהיא מצוה], כל שכן שיהיה מותר לגוזלו, הגם שאינה מצילה את הנרדף.

ומה שמצינו בגמרא (שם עד.), שאם ניתן למנוע את הרציחה על ידי פגיעה באחד מאיבריו של הרודף, אז אסור להורגו, ואם כן לכאורה מוכח מכך שכל מה שהותרה הריגתו זה רק במקום שהריגתו תציל את הנרדף, ואין רשות להורגו ללא הצלת הנרדף. אפשר ליישב ולומר שכאשר ניתן להצילו באחד מאיבריו של הרודף, אין הרודף נקרא 'רודף', כיון שאין כולו רודף אלא רק אותו האיבר[עט] שכשיפגע בו ינצל הנרדף, ולכך אסור להורגו. אבל כאשר לא ניתן להצילו באחד מאיבריו, מותר להורגו גם אם אין בכך הצלת הנרדף, ומשום כך ניתן ללמוד קל וחומר שיהיה מותר לגוזלו.

השיעור המחייב בברכת המזון מהתורה

ואכלת זו אכילה וכו'. נחלקו **הראשונים** אם חייבים בברכת המזון מהתורה כשאוכל כזית או כביצה, או רק כשאכל כדי שביעה.

סד. והמאירי (ד"ה עם - הפלוגתא) ביאר, שאין מתלווים עמו לדרך הגם שאינו חשוד על רציחה, משום שאינו יודע חומרת שפיכות דמים, וסבור שעמידה על דם רעהו אינה בכלל שפיכות דמים, ולכן יש לחשוש שלא יסייע בהצלה אם יצטרכו לכך. **סה. דרשה** זו לענין אבידה לא נמצאת בגמרא, וראה בעבודה זרה (כו:), שדורשים מהפסוק (דברים כב ג) 'לכל אבידת אחיך', לרבות את המומר. וראה בבבא קמא (נד:), שאם גזל בהמה ומת, בניו חייבים להחזיר מפני כבוד אביהם, ועל כך מקשה הגמרא, שנאמר (שמות כב ד) 'ונשיא בעמך לא תאור', ולומדים מכך שזה מדובר רק בעושה מעשה עמך, ואם כן, אם גזל לכאורה אין חייבים בכבודו, משום שאינו עושה מעשה עמך. **סו. וראה** שם בסוגיא חילוקי דינים בין מומר לתיאבון ולהכעיס, ומין ומוסר. **סז. תוספות,** תוספות הרשב"א (ד"ה ויש), תלמיד הרשב"א (ד"ה ומין מכריזין), המכתם (ד"ה ויש), תוספות הרא"ש (ד"ה ומין מכריזין), והר"ן (על הרי"ף ד"ה ויש). **סח. תוספות** (ד"ה ויש), תוספות הרשב"א (ד"ה ויש), תלמיד הרשב"א (ד"ה ומין מכריזין), נמוקי הגרעק"ס, תוספות הרא"ש (ד"ה ומיהושפ), הר"ן (מיהושפ ועל הרי"ף ד"ה ויש, נמוקי הגרעק"ס) והמהר"ם חלאווה (ד"ה ויש). **סט. במבואר** בבבא מציעא (נ:), שפרה הרצה בין הכרמים הרי זו אבידה. **ע. והוכיח** הר"ן, ש'להכריז' יכול להיות במשמעות של 'לחפש', כמו שנאמר במשנה בבבא מציעא (כח.) [שרבי יהודה אומר שחייב להכריז על אבידה שלוש רגלים, ואחר הרגל האחרון שבעה ימים, כדי שיחזור המאבד לביתו שלשה ימים ויחזור שלשה, ויכריז יום אחד, ופירוש 'שיכריז יום אחד', הכוונה שהמאבד יחפש בביתו אם איבד משהו. אך רש"י שם (ד"ה ויכריז) פירש, שיכריז יום אחד, הכוונה שהמאבד כשחוזר לירושלים, יכריז שאבדה לו אבידה פלונית ואלו הם סימניה, ולשיטתו אין הוכחה ש'להכריז' יכול להיות במשמעות של 'לחפש']. **עא. בקובץ** שיעורים (חום רנ) כתב שקשה להבין את החילוק, שאם עם הארץ הוא בכלל 'אחיך', אם כן צריך לחזר אחר אבידתו, ואם הוא לא בכלל 'אחיך', הרי הוא כמו נכרי שאבידתו מותרת גם אחר שהגיעה לידו, כמבואר בבבא קמא (קיג:), שאבידת כנעני מותרת גם לאחר שהגיעה לידו. ובשיעורי רבי שמואל (ד"ה ויש) כתב, שאפשר שסובר הר"ן שעם הארץ הוא בכלל 'אחיך', אבל תקנת חכמים היא שלא יחזרו אחר אבידתו, משום קנס שקנסו את עם הארץ, אך לאחר שהגיעה האבידה לידו חייב להשיב מדין 'השב תשיבם' (דברים כב ג). והוסיף לבאר (ד"ה ופ"ק), שלפי זה מבוארים היטב דברי הגמרא, שלתנא קמא חייב להחזיר משום שמא יהיה לו בן מעולה שיירש אותו, ואם מעיקר הדין אין חיוב השבה משום שאינו בכלל 'אחיך', מדוע שרבנן יתקנו השבה כשאינו חייב להשיב, אבל אם הטעם שלא מחזרים אחר אבידתו, הוא משום קנס שקנסו חכמים את עם הארץ, יש כאן סברא שלא יקנסוהו משום ירושת בנו. **עב. רבינו תם** (ספר הישר סי' שנ), תוספות הרשב"א (ד"ה ויש), תלמיד הרשב"א (ד"ה ומין מכריזין, נמוקי הגמ"י) ותוספות הרא"ש (ד"ה ו"ו, נמוקי הגמ"י). **עג. כמבואר** בגמרא (שבת קיד.), שגנאי הוא לתלמיד חכם לצאת במנעלים המטולאים לשוק, וכל תלמיד חכם שנמצא רבב [שומן וחלב. רש"י (שם ד"ה רבנן)] על בגדו, חייב מיתה. **עד. תוספות,** תוספות הרשב"א (ד"ה ויש), תוספות הרא"ש (ד"ה ומין) והמהר"ם חלאווה (ד"ה ופ"ק). **עה. כמו** שאמרה הגמרא (ב"ק קיט. ע"ז כו.) לגבי מוסר ממונם של ישראל לגויים, שנחלקו רב הונא ורב יהודה אם מותר לגוזלו. ואמרה הגמרא, שלשיטה שמותר לגוזלו, הסברא היא משום שאם מותר להורגו כל שכן שמותר לגוזלו, והסברא שאסור לגוזלו, היא משום שאולי יהיה לו זרע הגון. **עו. התוספות** (ד"ה ויש) הקשו כן לשיטת ה'יש אומרים' שאין מכריזים על אבידתו, שמשמע שרק אין משיבים אבידה אבל לגזול אסור. והמהר"ם חלאווה (ד"ה ופ"ק) הקשה כן לפי השיטה שמכריזים על אבידתו. **עז. תוספות,** תוספות הרשב"א (ויש), תוספות הרא"ש (ד"ה ומין). **עח. האחד** נלמד מ'בא במחתרת' (שם עב:), שנאמר עליו (שמות כב ו) 'והוכה ומת אין לו דמים'. והשני, היקש מנערה המאורסה (שם עג.). **עט. שאין** הרדיפה תלויה ברצון הרודף, אלא רק בפעולת הרדיפה עצמה, שהרי גם קטן בן יומו הרודף יהיה מותר להורגו, אפילו שאין לו דעת. וכאשר ניתן להצילו באחד מאיבריו, אפשר לייחס את הרדיפה לאיבר עצמו, ולא לכל האדם, ולכך אסור להורגו.

יש ראשונים[פ] שכתבו, שמהתורה חייבים בברכת המזון רק אם אכל כדי שביעה, שנאמר (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת'. ומחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה אם חייב בכזית או בכביצה היא רק מדרבנן. **התוספות** (ד"ה ומכלל) הוכיחו כשיטה זו מדברי הגמרא (ברכות כ:) שאמרה, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, כתוב בתורה (שם י יז) 'אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד' והלא אתה נושא פנים לישראל, שנאמר (במדבר ו כו) 'ישא ה' פניו אליך', אמר להם הקב"ה וכי לא אשא פנים להם, שכתבתי להם בתורה 'ואכלת ושבעת', והם מדקדקים על עצמם עד כזית ועד כביצה, משמע שהוא רק חיוב דרבנן.

אך יש ראשונים[פא] הסוברים, שהשיעורים של כזית וכביצה לברכת המזון הם מהתורה, והוכיח **הרמב"ן** (מלחמת ה' שם ד"ה ונפשט) כן מדברי הגמרא כאן, המבארת שמחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה היא בפירוש הפסוק 'ואכלת ושבעת וברכת', משמע שנחלקו בחיוב מהתורה. ומה שאמרו בגמרא (שם), שאם אשה חייבת בברכת המזון מדרבנן, היא יכולה להוציא את בעלה בברכת המזון כאשר אכל שיעור דרבנן, כיון ששניהם חייבים מדרבנן, ולכאורה מוכח ששיעור כזית מדרבנן, יישב הרמב"ן, שגמרא זו אינה להלכה, שהרי מבואר בסוגיא כאן שהשיעורים נלמדים מהפסוק, ולהלכה אין שיעור דרבנן בברכת המזון, שאם אוכל כזית או כביצה [לרבי מאיר או לרבי יהודה] חייב מהתורה, ואם אוכל פחות מהשיעור אינו חייב לברך גם מדרבנן, ובהכרח שדברי הגמרא שם נדחים מההלכה.

הריטב"א (שם ד"ה והסם) כתב בפירוש אחד, ששיעור כזית הוא מדרבנן, וכביצה הוא מהתורה[פב]. **ורבינו יונה** (שם ד"ה תפלה) משמע קצת כדברי הריטב"א, שכתב שמדאורייתא חייב בכדי שיעור שביעה, ושיעור שביעה הוא כביצה או יותר, ובכזית חייב מדרבנן.

האם גדול שאכל כזית יכול להוציא גדול שאכל כדי שביעה

שם. התוספות (ד"ה ומכלל) **ותוספות הרשב"א** (ד"ה והסם) כתבו, שגדול שאכל כזית יכול להוציא את מי שאכל כדי שביעה, משום שגדול יכול להוציא אחרים מהתורה אפילו אם לא אכל כלום. **ובברכות** (מח.) הוסיפו התוספות (שם ד"ה עד) לבאר, שבכל המצוות, מי שהוא בר חיובא יכול להוציא אפילו אם הוא כבר יצא[פג], משום שכל ישראל ערבים זה לזה[פד], והוא הדין בברכת המזון שיכול להוציא גם אם לא אכל. ומה שרבנן תיקנו שיכול להוציא את הרבים רק אם אכל כזית דגן, כמבואר בגמרא (שם), ביארו התוספות (שם) **והראשונים**[פה], שהטעם הוא, שללא זה לא יכול לומר 'שאכלנו משלו', שהרי לא אכל. **ורבינו יונה** (שם כ: ד"ה תפלה) כתב בדעת התוספות טעם אחר לכך שצריך לאכול כזית, שהוא משום שרבנן הצריכוהו שלא לברך ברכת הנהנין בלא הנאה, ואינו יכול לברך ולהוציא אחרים כשאינו אוכל כלל.

והתוספות הרא"ש (ד"ה והסם) כתב, שמהתורה גם מי שאינו מחויב בדבר יכול להוציא אחרים ידי חובה, ותקנת חכמים היא שמי שאינו מחויב בדבר אינו יכול להוציא אחרים ידי חובה, אבל קבעו חכמים שגדול שאכל שיעור דרבנן יוכל להוציא גם מי שאכל חיוב דאורייתא, אך לגבי קטן שאינו מחויב כלל מהתורה, אינו יכול להוציא מי שחייב מהתורה.

והוסיף הרא"ש (ברכות פ"ג סי' יג) לבאר, שהטעם שאיש יכול להוציא אחר מהתורה אפילו אם לא אכל כלל, משום שכל ישראל ערבים זה בזה. ומכל מקום מדרבנן אמרו שלא יברכו ברכת הנהנין בלא הנאה, לכך גם אם אכל רק כזית יכול להוציא אחרים שאכלו כדי שביעה, שערב הוא בעבורם ועליו להצילם מן העון[פו].

רש"י (שם מח. ד"ה עד) כתב, שגדול שאכל כזית יכול להוציא מי שאכל כדי שביעה שחייב מהתורה, מכיון שמי שאכל כזית חייב בברכת המזון מדרבנן, ולכן נחשב מחויב בדבר ויכול להוציא אחרים ידי חובה. ומה שאמרה הגמרא (שם כ:) שקטן שחייב מדרבנן, אינו יכול להוציא גדול שאכל כדי שביעה. תירץ רש"י, שהוא משום שקטן לא נחשב חייב אפילו מדרבנן, מכיון שאביו הוא זה שחייב לחנכו, אבל הקטן אינו 'בר חיובא' בעצמו.

וכתב הכסף משנה (ברכות פ"ה הלכה טו-טז), שנראה שגם הרמב"ם סובר שגדול שאכל כזית יכול להוציא גדול שאכל כדי שביעה, והוכיח כן מכך שהרמב"ם (שם) כתב בתחילה שגדול מוציא גדול, וגם קטן ואשה מוציאים גדול, ואחר כך כתב שיצאו ידי חובתם רק אם אכלו ולא שבעו, ולפיכך מוציאים אותם קטן ועבד ואשה, אבל אכלו ושבעו אין אשה או קטן או עבד מוציאים אותו, משמע שגדול שאכל כזית יכול להוציא גדול שאכל כדי שביעה. אך כתב, שבתשובת הרמב"ם [הובאה בכסף משנה (שם)] משמע, שגדול יכול להוציא אחרים רק אם אכל כדי שביעה, ומה שלא כתב זאת בהלכותיו, משום שסמך על הכלל שכתב שם, שכל שחייב בדבר מהתורה, יכול להוציאו רק מי שחייב מהתורה.

אך הבה"ג (הובא בנמ"י שם) סובר, שגדול שאכל כזית יכול להוציא רק מי שאכל רק כזית, ומעמיד דברי הגמרא שם שכתבה שמי שאכל כזית יכול להוציא את הרבים, שהוא רק במקום שגם הרבים אכלו רק כזית[פז].

הרמב"ן (מלחמת ה', שם כ: ד"ה ונפשט) כתב, שכלל גדול אמרו (שם), שכל מי שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתם, וכתב, שדין זה שמי שאינו מחויב בדבר אינו מוציא הוא מדאורייתא, ואם כן, מי שאכל כזית, אם אינו מחויב מהתורה אלא רק מדרבנן, אינו יכול להוציא מי שאכל כדי שביעה, כיון שאין דרבנן יכול להוציא דאורייתא, ועל כן מסיק הרמב"ן, שמי שאכל כזית חייב מהתורה לברך, ולכן יכול להוציא את הרבים, כמבואר בגמרא (שם מח.).

הרא"ש (שם פ"ז סי' כח) הביא ירושלמי (ברכות פ"ג ה"ג), שאם אינו מחויב עכשיו בברכת המזון אינו יכול להוציא את הרבים, משום שנאמר (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת', מי שאכל הוא יברך. וכתב הרא"ש, שאפשר שדין זה הוא מדרבנן, והפסוק אסמכתא בעלמא. ועל כן כתב, שמצוה מן המובחר שמי שאכל כדי שביעה יוציא אחרים, ואם אינם יודעים לברך, יברך מי שאכל כזית ויכול להוציא גם את מי שאכל כדי שביעה[פח]. **השולחן ערוך** (או"ח סי' קסז ס"ד) פסק, שמי שאכל כזית יכול להוציא אף אותם שאכלו כדי שביעה.

קושיות המפרשים לשיטת רש"י שמחויב מדרבנן יכול להוציא מחויב מהתורה

התבארה לעיל שיטת רש"י, שמי שאכל כזית, על אף שהוא חייב בברכת המזון רק מדרבנן, הוא נחשב מחויב בדבר ויכול להוציא את מי שאכל כדי שביעה. **והתוספות** (ברכות מח. ד"ה עד) הקשו על שיטתו, שכיון שאינו מחויב מהתורה, אינו יכול להחשב מחויב בדבר ביחס לחיוב התורה, ועל כן לא יוכל להוציא מי שמחויב מהתורה.

עוד הקשו על מה שכתב רש"י, שקטן אינו נחשב מחויב בדבר כלל משום שאביו הוא זה שחייב, שלפי זה קטן לא יוכל לפטור את אביו גם כאשר אביו חייב רק מדרבנן, כיון שאינו מחויב כלל, ואילו בגמרא (שם כ:) מבואר, שיכול להוציא את אביו כשאביו אכל שיעור דרבנן.

רבי עקיבא איגר (גליון הש"ס שם מח. ברש"י ד"ה עד) **והצל"ח** (ברש"י שם) הקשו על רש"י, שהרי אמרה הגמרא (שם כ:), שאם נשים חייבות בברכת המזון מדרבנן אינן יכולות להוציא מי שמחויב מדאורייתא, ומפורש שמי שחייב מדרבנן אינו מוציא את מי שחייב מדאורייתא.

ובשיעורי רבי שמואל (ד"ה עיין) כתב ליישב את קושיית רבי עקיבא איגר, שדעת רש"י שרק מי שמחויב בדבר מדאורייתא, אפילו שעכשיו הוא חייב רק מדרבנן יכול להוציא, אבל מי שאינו מחויב כלל בדבר מהתורה אינו יכול להוציא, כיון שהוא 'בר חיובא' רק מדרבנן. ולכך גדול שאכל כזית יכול להוציא את מי שאכל כדי שביעה, אפילו שעכשיו הוא חייב מדרבנן, כיון שהוא חייב בברכת המזון מהתורה כשאוכל כדי שביעה, אך אשה, אם היא חייבת רק מדרבנן, אינה שייכת כלל בברכת המזון מהתורה, ולכן אינה יכולה להוציא. ומה שביאר רש"י שקטן אינו יכול להוציא משום שאינו חייב כלל, אלא רק אביו חייב בחינוכו, ומשמע שאם היה חייב בעצמו היה יכול להוציא, אפילו שאינו חייב כלל מהתורה. זהו משום שקטן נחשב בר חיובא בברכת המזון, כיון שכשיגדיל יהיה חייב, ומה שאינו חייב עכשיו זהו משום שעכשיו אינו בר

פ. בה"ג (הלכות ברכות פ"ו, הו"ד בילקוט סי' רנג), **רש"י** (ברכות כ: ד"ה שיעורא), **תוספות** (ד"ה ומכלל, שם מט: ד"ה רבי), **תוספות הרשב"א** (ד"ה והסם), **רמב"ם** (ברכות פ"ה ה"ח, פ"ה הט"ז), **בעל המאור** (שם כ: ד"ה ונפשט), **ספר החינוך** (מצוה מג), **רא"ש** (ברכות פ"ו סי' כד, מוספות הרא"ש ד"ה והסם). **וכן פסק השולחן ערוך** (או"ח סי' קפו ס"ג). **פא. יראים** (סי' רנג), **ראב"ד** (ברכות פ"ה הט"ז), **רמב"ן** (מלחמת ה' שם ד"ה ונפשט), **רשב"א** (שם ד"ה מלמ). **פב. וביאר** את דברי הגמרא (שם), שהם דקדקו על עצמם 'עד כזית עד כביצה', עד כזית מדרבנן, עד כביצה מהתורה. והביא גם שיטות המפרשים שביארו, ש'עד כזית עד כביצה', הכוונה כזית לרבי מאיר, וכביצה לרבי יהודה, ושני השיעורים מדרבנן. **פג. שכך** כתוב בראש השנה (שם.), שכל הברכות כולן אפילו יצא יכול להוציא, חוץ מברכת הלחם והיין. וברש"י (שם ד"ה חוץ) כתב, שלא רק ברכת הלחם והיין, אלא כל ברכות הנהנין, כגון ברכות הפירות והריח, אינו יכול להוציא, והטעם שלא שייך לומר על כך כל ישראל ערבים, משום שאין הברכות חובה, שהלא יכול לא ליהנות ולא לברך. והוסיף הרא"ש (ברכות פ"ז סי' כח) לבאר, שבקידוש וברכת מצה, כיון שהם מצוה, אפשר להוציא אחרים גם אם יצא ידי חובה, והוא הדין בברכת המזון, הוא יכול להוציא גם אם לא אכל. והבית יוסף (או"ח סי' קפו ס"ג ד"ה מי) ביאר את טעמו שמדמה ברכת המזון לברכת המצוות ולא לברכת הנהנין, משום שברכת הנהנין שהיא קודם האכילה אינו חייב לברך, ויכול לא לברך ולא לאכול, אבל ברכת המזון היא אחרי האכילה, ואז כבר חייב לברך, ולכך דינה כמו כל ברכות המצוות, שאף אם יצא מוציא. **פד. הגמרא** בשבועות (לט.) ובסנהדרין (סו:) דורשת מהפסוק 'וכשלו איש באחיו' (ויקרא כו לז), איש בעון אחיו, שכל ישראל ערבים זה בזה. **פה. כך** כתבו בעל המאור (שם כ: ד"ה ונפשט), הריטב"א (שם ד"ה סי' - הרמתון) והרא"ש (ברכות פ"ז סי' כח). **פו. ועיין** שם שכתב שאשה אינה בכלל הערבות, ולכך אינה יכולה להוציא מי שחייב מהתורה, ובביאור כוונת הרא"ש שאשה אינה בכלל ערבות, עיין ברבי עקיבא איגר (או"ח, מהדו"ק סי' ז ד"ה ורמ"י עוד). **פז. ומקשה** עליו רש"י (שם), שמשמע בגמרא שם שרבי שמעון בן שטח שאכל אצל ינאי המלך, יכל להוציא אותם ידי חובת ברכת המזון אילו אכל כזית, והרי ודאי הוא שינאי אכל כדי שביעה, ומוכח שמי שאכל כזית יכול להוציא את מי שאכל כדי שביעה. וכתב רבי עקיבא איגר (או"ח, תשובות מהדורא תניינא סי' ג) שאינו מבין קושייתו, שאפשר שכוונת הגמרא שרבי שמעון בן שטח עשה על פי סברתו, שגם בברכת המזון אם יצא מוציא, ואמרה הגמרא שאינו כן, שהרי אמר רבי יוחנן שצריך לאכול כזית דגן כדי להוציא, ואז לרבי יוחנן יוכל להוציא מי שאכל פחות מכדי שביעה, ובאמת במקרה של ינאי לא היה מספיק שיאכל כזית כדי להוציא, כיון שאכלו כדי שביעה, ולכך היה צריך לאכול כדי שביעה כדי להוציא. **פח. עיין** בדבריו שדן אם צריך לאכול כזית פת כדי להוציא אחרים, או שמספיק שיאכל דבר המחייב ברכה אחת מעין שלש.

דעת, ועל כן, אם היה חייב מדרבנן היה יכול להוציא גם את מי שחייב מדאורייתא, משום שהוא בר חיובא בברכת המזון לכשיגדיל. ולכך ביאר רש"י שאינו חייב אפילו מדרבנן, ורק אביו הוא החייב, ולכן אינו יכול להוציא.

אם קטן יכול להוציא גדול בברכת המזון

שם. יש **ראשונים**[פט] שכתבו, שקטן יכול להוציא גדול אם הגדול אכל שיעור דרבנן, והוכיחו כן מהגמרא (נרכות כ:) שכתוב במפורש שיכול להוציא. **והתוספות** בברכות (מח. ד"ה עד) ביארו את הטעם, משום שקטן חייב מדרבנן, וגדול שאכל כזית חייב מדרבנן, ודרבנן יכול לפטור דרבנן. **וברש"י** (שם ד"ה עד) כתב, שקטן אינו יכול להוציא גדול שאכל שיעור שביעה, משום שקטן אינו בר חיובא כלל, אלא אביו הוא זה שחייב לחנכו[צ]. **הרמב"ן** (מלחמת ה', שם כ: ד"ה ומשם) כתב, שקטן אינו יכול להוציא גדול גם כשהגדול חייב מדרבנן[צא], והטעם משום שחינוך הוא מצוה של אביו, ואילו הקטן עצמו אינו חייב כלל. ומה שמשמע בגמרא (שם), שקטן יכול להוציא את אביו כשאכל אביו שיעור מדרבנן. כתב הרמב"ן, שדברי הגמרא שם שאם הגדול אכל שיעור דרבנן אפשר להוציאו, הוא רק לגבי אשה[צב] שיכולה להוציא את בעלה ידי חובה לפי הצד שאשה חייבת מדרבנן, אבל קטן אינו יכול להוציא גדול כלל, משום שהוא אינו חייב אפילו מדרבנן, אלא אביו הוא החייב לחנכו.

הרמב"ם (נרכות פ"ה הלכה טו-טז) **והשולחן ערוך** (או"ח סי' קפו ס"ב) פסקו, שקטן יכול להוציא גדול שאכל פחות מכדי שביעה. **והראב"ד** (שם) חולק, משום שסובר כשיטת הראשונים שגדול שאכל כזית חייב מהתורה.

מי ששבע שלא בכדי אכילת פרס

שם. בשיטת **התוספות** (ד"ה ומכלל) **והראשונים** [הו"ד לעיל], שמן התורה חייב לברך רק כשאכל בכדי שביעה, דן **המנחת חינוך** (מצוה תל חוט ג), במקום שאכל הרבה ושבע, אבל מתוך זה לא אכל אפילו כזית אחד בכדי אכילת פרס, אם חייב בברכת המזון מהתורה. והביא בשם **המגן אברהם** (או"ח סי' רי סק"ח) שאינו חייב, שדינו כשאר איסורים ומצוות שצריך אכילת כזית בכדי אכילת פרס.

אך הפרי מגדים (שם מ"ז סק"ח) למד בדעת המגן אברהם, שדן במקום שאכל כזית בפחות מכדי אכילת פרס, ולענין חיוב ברכת המזון מדרבנן בכזית[צג], אבל לא במקרה שבין הכל אכל כדי שביעה. וכתב הפרי מגדים, שבמקום שאכל כדי שביעה, אפילו אם אכל בזמן גדול מכדי אכילת פרס, יהיה חייב בברכת המזון מהתורה[צד], ורק אם אכל כזית בלבד ביותר מכדי אכילת פרס, יהיה פטור מברכת המזון, וסיים שצריך עיון.

וביאר בשער הציון (שם סק"י), שאפילו שיש כאן שביעה, עדיין אפשר שצריך גם 'ואכלת', ואכילה היא בשיעור כזית פחות מכדי אכילת פרס, ואפשר שלכך כתב הפרי מגדים 'וצריך עיון'. ומכל מקום, במקום שאכל כזית בכדי אכילת פרס, אבל את שאר השביעה אכל שלא בכדי אכילת פרס, ודאי שיהיה חייב מן התורה בברכת המזון, כיון שיש כאן 'אכילה' בכזית בכדי אכילת פרס, וגם יש כאן 'שביעה', במה ששבע אפילו שהיה שלא בכדי אכילת פרס.

והמנחת חינוך מסתפק בכך, האם חייב מדאורייתא במקרה זה, שיש כאן 'ואכלת' בכזית שאכל בכדי אכילת פרס, ויש 'ושבעת' שאכל בין הכל כדי שביעה, או שמא צריך שכל השביעה תיעשה בצורה של 'ואכלת', שזה כזית בכדי אכילת פרס, על כל כזית וכזית.

אם שבע בשיעור כזית

שם. כתב **השערי תשובה** (או"ח סי' קנו סק"ח) בשם **הרדב"ז**, שגם אם הוא חולה או זקן ששבע בכזית, או שאכל קודם ולכך שבע בכזית, יכול להוציא ידי חובה אחרים גם לשיטת **הבה"ג**, שרק מי שאכל כדי שביעה יכול להוציא. **והביא שהאליה רבה** (שם סק"ט) הסתפק אם אכל קודם הסעודה, ואחר שאכל כזית בסעודה שבע, אם חייב מהתורה בברכת המזון. וכתב השערי תשובה, שמדברי הרדב"ז מוכח שחייב מהתורה.

ברכה ראשונה חייב גם באוכל כל שהוא

שם. כתבו **הראשונים**[צה], שהשיעורים שנאמרו כאן, כזית וכביצה, הם רק לענין ברכה אחרונה, אבל ברכה ראשונה חייב בכל שהוא. והוכיחו כן הראשונים[צו], ממה שאמרה המשנה בסוכה (כו:), שרבי צדוק אכל פחות מכביצה ולא בירך אחריו, משום שסובר כרבי יהודה, שמברכים רק בכביצה, משמע שלפניו בירך. **וכתבו התוספות** (שם ד"ה ולא), שהגם שהגמרא לומדת ברכה ראשונה מקל וחומר מברכה אחרונה, שאם לאחר האכילה כשהוא שבע הוא חייב לברך, לפני האכילה כשהוא רעב לא כל שכן, ואם כן היה מקום לומר 'דיו לבא מן הדין להיות כנידון', שרק בכזית או בכביצה יהיה חייב. מכל מקום, אין זה קל וחומר גמור, שהרי ברכה ראשונה היא מדרבנן[צז], ואילו ברכה אחרונה היא מהתורה. ואם היה זה קל וחומר גמור, היתה ברכה ראשונה מהתורה [ובהכרח שעיקר חיוב ברכה ראשונה נלמד ממקום אחר[צח]].

והטעם שחייבו ברכה ראשונה אפילו בכל שהוא, ביארו **רש"י** (שם ד"ה נטלו) **והתוספות** (נרכות נט. ד"ה נגר), שהרי אסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, והרי נהנה. **הכסף משנה** (נרכות פ"ג ה"ג) כתב טעם נוסף, שהטעם שהחמירו חכמים בשיעור ברכה ראשונה אפילו שהיא מדרבנן, יותר מברכה אחרונה שהיא מהתורה, משום שבברכה ראשונה שאוכל מעט, יכול להמשיך אחר כך לאכול עוד ובסוף יגיע לשיעור, ונמצא שהיה צריך לברך לפני שאכל, ואם לא בירך לפני שהתחיל לאכול לא יוכל לתקן ולברך. מה שאין כן בברכה אחרונה, אם יוסיף לאכול ויגיע לשיעור, יוכל לברך לאחר מכן.

שיטת המרדכי שרק אם גם שתה חייב בברכת המזון מהתורה

ושבעת זו שתיה. המרדכי (נרכות פ"ז רמז קעז) כתב בשם **היראים** (סי' רנג ד"ה ומנן), שכיון שפוסקים כרבי מאיר שחייב בברכת המזון בכזית[צט], ומשום שדרשו בגמרא לשיטת רבי מאיר, 'ואכלת' זו אכילה, 'ושבעת' זו שתיה, אינו חייב מדאורייתא אלא רק אם שתה[ק]. ועל כן מי שאכל ולא שתה, אינו יכול להוציא אחרים שאכלו ושתו, כיון שחייב מדרבנן ואינו יכול להוציא את מי שחייב מדאורייתא.

והבית יוסף (או"ח סי' קנז ס"ד ד"ה כתב המרדכי) הביא, שכן כתבו **הכלבו** (סי' כה) **ושבלי הלקט** (סי' קנד), וכתב שאינו נכון בעיניו, משום שהדרשה ואכלת זו אכילה, ושבעת זו שתיה, היא אסמכתא, כמו שכתבו **התוספות** (ד"ה ומכלל). עוד מקשה, שאפילו אם נאמר שזו דרשה גמורה, עדיין מנין לנו שצריך גם לאכול וגם לשתות כדי להתחייב, שאפשר שכוונת הפסוק כשתאכל או תשתה אז תברך. ומסיק שמכך שכל הפוסקים לא הביאו דין זה, משמע שלא צריך לחשוש להלכה לשיטה זו.

הב"ח (שם ד"ה כתב המרדכי) כתב ליישב את דברי המרדכי, שמה שכתב הבית יוסף שנוקטים כשיטת התוספות שהפסוקים הם רק אסמכתא, אינו כן, שרוב הפוסקים[קא] חולקים וסוברים שדרשה זו מדאורייתא. ומה שהקשה הבית יוסף, שאפשר שכוונת הפסוק שיברך כשיאכל או ישתה, ולא צריך דווקא שיאכל וגם ישתה. מתרץ הב"ח, שאם נאמר כדברי הבית יוסף, נסיק מכך שגם כששותה בלבד חייב לברך מהתורה, ואם כן היה צריך לברך ברכת המזון של שלש ברכות כששותה יין, ולא מעין שלש בלבד[קב]. ואם כן מוכח מכאן שברכת המזון על שתיה אינה חובה מהתורה, וזה משום שרק כאשר אוכל ושותה ביחד, אז חייב לברך על אכילת הפת, כשיטת המרדכי. ועל מה שכתב הבית יוסף, שמסתימת הפוסקים שלא הביאו דין זה, משמע שאינו להלכה, השיב שאינו כן, שהרי מפורסם שפוסק אחד ממציא דין חדש מחכמת תלמודו שלא הוזכר בשום פוסק, ואין לדחותו כל זמן שלא מצאנו מי שחולק עליו בפירוש. ועל כן מסיק שצריך להחמיר בכך, שכך הוא הדין.

הרמ"א (דרכי משה שם חוט ו, טו"ע שם) כתב, שמכל מקום טוב ליזהר[קג], שאם יש אחרים שאכלו ושתו ויכולים לברך, שיברכו הם[קד].

פט. תוספות (ד"ה ומכלל), תוספות הרשב"א ותוספות הרא"ש (ד"ה התם). **צ. והתוספות** שם (ד"ה עד) תמהו עליו, שאם הקטן אינו חייב כלל, אלא רק אביו, מדוע אם אביו אכל שיעור דרבנן, כתוב בגמרא (שם כ:) שהקטן יכול להוציאו, הרי הקטן אינו מחויב כלל, גם לא מדרבנן. **צא. לשיטת** הראשונים שגדול שאכל כזית חייב מדרבנן, אך לשיטת הרמב"ן עצמו, גדול שאכל כזית חייב בברכת המזון מהתורה, ראה לעיל בענין 'השיעור המחייב בברכת המזון מהתורה'. **צב. והגם** שהגמרא תירצה זאת גם על השאלה כיצד קטן יכול להוציא גדול, כתב הרמב"ן, שלא גורסים שם 'ולטעמיך קטן בר חיובא הוא', וממילא קושיית הגמרא היתה רק כיצד אשה יכולה להוציא את בעלה. **צג. כתב** הפרי מגדים, שהצד שיהיה חייב בברכת המזון בכזית אפילו ביותר מכדי אכילת פרס, משום שברכת המזון היא על הנאת מעיו, ומכיון שנהנה צריך לברך, הגם שאין כאן 'אכילה' לענין שאר דיני התורה. **צד. מבאר** המשנה ברורה (שם), שהטעם משום שהתורה אמרה 'ושבעת', והרי הוא שבע. **צה. רש"י** (סוכה כו: ד"ה נטלו), תוספות (שם ד"ה ולא), רמב"ם (נרכות פ"ג ה"ג), מאירי (שם ד"ה מעשה), רא"ש (נרכות פ"ו סי' טז, מוספות הרא"ש שם ד"ה והא'), ר"ן (על הרי"ף, שם ד"ה ולא). וכך פסקו הטור והשולחן ערוך (או"ח סי' רי ס"ח). **צו. רש"י** (סוכה כו: ד"ה נטלו), תוספות (שם ד"ה ולא), מאירי (שם ד"ה מעשה), תוספות הרא"ש (שם ד"ה והא') והר"ן (על הרי"ף, שם ד"ה ולא). **צז. עיין** שם בדבריהם שהוכיחו שברכה ראשונה היא מדרבנן. **צח. כמבואר** בברכות (לה.), שהחיוב נלמד מסברא, שאסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה. **צט. כך** פסקו הרמב"ם (נרכות פ"ג ה"ג), טור ושולחן ערוך (או"ח סי' קפד ס"ו). **ק. והוסיף** המרדכי, שמה שאמרה התורה שישתה, זה רק אם הוא צריך לשתות. ומבאר המשנה ברורה (או"ח סי' קנז ס"ק מ), **שאם אינו צריך לשתות, חייב לברך מהתורה גם אם לא שתה.** **קא. ראה** שיטות הראשונים לעיל (בענין 'השיעור המחייב בברכת המזון מהתורה'). **קב. והוכיח** כסברא זו, שהסמ"ג (עשין מ) הוכיח מכך שלא מברכים שלש ברכות על שבעת המינים אלא רק מעין שלש, שברכת מעין שלש אינה מן התורה, אלא מדרבנן. **קג. ומבאר** המשנה ברורה (שם ס"ק מ), שהרי השולחן ערוך פסק (שם), שגם מי שאכל כזית וחייב מדרבנן, יכול להוציא את מי שאכל כדי שביעה וחייב מדאורייתא, ומכל מקום עדיף שיוציא מי שחייב מהתורה, והרמ"א מוסיף שגם לענין מי שלא שתה עדיף שיברך מי ששתה, שחוששים לשיטה שצריך לשתות מהתורה, וגם לשיטה שצריך להיות חייב מהתורה, כדי להוציא מי שחייב מהתורה. **קד. וכתבו** המגן אברהם (שם ס"ק יג) והמשנה ברורה (שם ס"ק כח), שאם יש כאלו שאכלו לשובע אבל לא שתו, ויש מי שאכלו כזית ושתו, עדיף שיברכו

19/06/2018 אריה

שיעור השתיה המחייב ברכה אחרונה

שם. התוספות (יומא עט. ד"ה ולא) כתבו, שגם לגבי שתיית יין צריך לברך 'על הגפן' לאחר ששתה כזית[קה], מכיון שפוסקים כרבי מאיר, וכמו ששיעור אכילה בכזית, כך גם שתיה. אך דנו התוספות, שאפשר שכיון שלרבי מאיר דורשים 'ואכלת' זו אכילה, 'ושבעת' זו שתיה, אם כן יוצא שהתורה כתבה 'שביעה' לגבי שתיה, ושביעה היא בכביצה כמו שאמר רבי יהודה, הרי שנלמד מכאן לרבי מאיר שצריך שיעור שביעה בשתיה, שהוא כביצה. ודחו, שיש לחלק בין שביעה של אכילה לשביעה של שתיה, שאפשר ששביעה של שתיה פחותה מכביצה, ומשום שכל השיעורים הללו הם מדרבנן, שמדאורייתא צריך שביעה גמורה כדי להתחייב[קו], ומכיון שלרבי מאיר מצאנו רק שיעור כזית, לכן גם בשתיה יהיה השיעור בכזית[קז].

וכתב הרא"ש (ברכות פ"ז סי' כד), שלכן טוב ליזהר ולשתות פחות מכזית, ואז ודאי פטור, או רביעית ואז ודאי חייב, כדי להסתלק מן הספק. וכך פסק **השולחן ערוך** (או"ח סי' רי ס"ו).

הרמב"ם (ברכות פ"ג ה"ג) פסק, שעל משקים מברך ברכה אחרונה רק אם שתה רביעית. וביאר הכסף משנה, משום שמצאנו לענין אכילת איסור בכל מקום ששיעור האוכל בכזית, ושיעור השתיה ברביעית, וממילא הוא הדין לענין ברכה אחרונה.

טומאתו בכביצה להיטמא או לטמא אחרים

מה טומאתו בכביצה. ביארו **הרשב"א והריטב"א** (ברכות מט: ד"ה מה), שלשיטת **רבינו תם** (לעיל לג: תוס' ד"ה לימתא), שאוכלים אינם מקבלים טומאה פחות מכביצה, כוונת הגמרא, שאינו מקבל טומאה פחות מכביצה. אבל לשיטת **רש"י** (סס ד"ה נכביצה), שאוכלים מקבלים טומאה בכל שהוא, נצטרך לפרש שכוונת הגמרא 'טומאתו בכביצה', היא לענין לטמאות אחרים, שרק כביצה מטמא אחרים.

ג.

מהו האור היקר שבעולם הזה

אור שיקר בעולם הזה וקפוי לעולם הבא. רש"י (ד"ה אור) מבאר שהכוונה לאור החמה, שכשמאירה בגבורתה ואורה גדול, אותו אור חשוב ויקר בעולם הזה, יהיה קלא בעולם הבא.

רבינו חננאל (ד"ה ומפני) פירש, ש'אור' הכוונה לתלמוד תורה, כמו שנאמר (משלי ו כג) 'כי נר מצוה ותורה אור'. והתורה נקראת 'אור יקר' מחמת שאינה מצויה עכשיו, כמו שנאמר (שמואל ב' ג ו) 'ודבר ה' היה יקר בימים ההם', ו'קפוי' פירושו מצוי שהתורה תהיה מצויה לעולם הבא, כמו שכתוב (יואל ג ו) 'ביום ההוא אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו'. ומוסיף **המהרש"א** (ח"א, ד"ה ר"י) שגם מה שאמר ר' יוחנן להלן שאלו נגעים ואהלות, שיקרים בעולם הזה יהיו קפויין לעולם הבא, יהיה הפירוש כן, שנגעים ואהלות שהם הסוגיות הקשות שבתורה[ב], יהיו קלים לעולם הבא.

ביאור חלש ואיתנגיד

חלש ואיתנגיד. רש"י (ד"ה איתנגיד) פירש שגוע ופרחה רוחו. **ורבינו חננאל** (ד"ה כי) פירש שנחלש וכאילו פרחה נשמתו.

מי הם אלו שהם עליונים כאן

עליונים למטה ותחתונים למעלה. רש"י (ד"ה עליונים) פירש שעליונים למטה, הם אותם שהיו כאן חשובים, ראיתי למעלה קלים. ובבבא בתרא (י: ד"ה עליונים, ד"ה ותחתונים) פירש רש"י, שאלו שהם עליונים כאן מחמת עושרם ראיתי שם שהם למטה, ועניים שכאן הם שפלים שם ראיתים חשובים.

רבינו גרשום (סס ד"ה עליונים, ד"ה ותחתונים) כתב, שאלו שהם עליונים בעולם הזה משום עושרם ולא משום חכמתם, בעולם הבא הם למטה. ואלו שהם תחתונים בעולם הזה, שהם חכמים ומסכנים ובני מעשים טובים, ולא נחשבים בעולם הזה, בעולם הבא יהיו למעלה.

התוספות (סס ד"ה עליונים) הביאו בשם **הגאונים** שקבלה בידם רב מפי רב, שמה שראה עולם הפוך הכוונה היא שראה את שמואל שיושב ללמוד לפני רב יהודה, הגם שרב יהודה היה תלמידו של שמואל. והטעם שזכה לכך רב יהודה, משום שמחה בפני שמואל (סנה' נה.) שהיתה אשה שצווחה לפני שמואל, ולא השגיח בה, אמר לו רב יהודה, וכי אינך סובר את הפסוק (משלי כג יג) 'אותם אזנו מזעקת דל גם הוא יקרא ולא יענה'.

בבניהו (ד"ה עולם) מפרש, שראה בני אדם שהוא מכירם בעולם הזה כעשירים שנתנו צדקה לעניים, ובעולם הבא העניים שקיבלו את הצדקה, עליונים יותר מהעשירים שנתנו להם את הצדקה. ואמר לו אביו שעולם ברור ראה, כיון שהעניים חשובים יותר, משום שיותר ממה שבעל הבית עושה עם העני, העני עושה עם בעל הבית[ד] (ויק"ר לד י), ואם כן למקבלי הצדקה יש זכות גדולה יותר מלנותנים.

מהו 'תלמודו בידו'

אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו. בביאור 'תלמודו בידו' ובמעלת מי שבא ותלמודו בידו, נאמרו כמה ביאורים:

א. בגמרא (מו"ק כח.) מסופר שמלאך המות נראה לרב אשי, ואמר לו רב אשי, שיתן לו שלושים יום לחזור על תלמודו, משום שנאמר 'אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו'[ה].

ב. רבינו חננאל (ד"ה ושמעתי) כתב בפירוש ראשון, שמי שלמד בעל פה את תלמודו, הוא זה שנחשב שתלמודו בידו, כיון שהוא מגיע ותלמודו עמו.

ג. בפירוש שני כתב, שתלמודו בידו, הכוונה שיש בידו גם מעשים, דהיינו שקיים את כל מה שלמד, נמצא כאילו הביא אתו ראיות לכך שלמד.

ד. המהרש"א (ב"ב י: ד"ה שהיו) מפרש, שלימוד שיש בו גם כתיבת יד הוא עיקר הלימוד, וגם יש בו את המעלה שעושה רושם, ולכך נקראו החכמים 'סופרים', ועל פי זה יהיה פירוש 'תלמודו בידו', שגם כתב את תלמודו.

ה. בספר תניא (פרק לט-מ) כתב שמי שלומד תורה שלא לשמה ממש, אין תורתו עולה למעלה עד שיעשה תשובה, ורק אם לומד לשמה תלמודו עולה למעלה. וזה הפירוש 'ותלמודו בידו', שלמד לשמה ואז מגיע למעלה עם תלמודו בידו. ומה שכתוב (לקמן ע"ב) 'לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה', משמע שיש גם מעלה ללימוד שלא לשמה. יש לבאר שכיון שסופו לעשות תשובה בגלגול זה או בגלגול אחר, 'לבלתי ידח ממנו נדח' (שמואל ב' יד יד), ואז תעלה כל תורתו למעלה, גם מה שלמד שלא לשמה[ו], ולכך יעסוק אדם בתורה גם שלא לשמה.

ו. בשלחן ערוך הרב (תלמוד תורה פ"ו ס"ד) ביאר שכל אדם צריך לחזור בגלגולים עד שיקיים את כל תרי"ג מצוות במעשה דיבור ומחשבה, ודיבור ומחשבה הוא לימוד ההלכה[ז], ולכך צריך ללמוד את כל התורה כדי להגיע לשלמות נפשו. וגם כל אדם צריך לעסוק לתיקון נפשו בארבעת חלקי התורה, פשט, רמז, דרש, סוד, ומי שיכל להשיג ולדעת הרבה מאלו החלקים, והשיג מעט מחמת עצלותו, יצטרך לבא שוב בגלגול עד שישיג כל מה שנשמתו יכולה להשיג בידיעת התורה, שרק כך יכולה להגיע לתיקונה ולהצרר בצרור החיים, לכך אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו, שלא יצטרך לחזור בגלגול נוסף.

ז. הפנים יפות (בראשית יז יד ד"ה ומרת) כתב, שהכוונה שמי שלומד תורה בעולם הזה, זוכה ללמוד תורה גם בעולם העליון, ולכך אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו, וזה ביאור הפסוק (תה' יז יט) 'והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו', שגם לעולם הבא תהיה עמו.

ח. השפת אמת (בהעלותך, תרמ"ג ד"ה נמדרש) מבאר, שבעולם הבא אין למעשים שנעשו בעולם הזה שום מציאות, וממילא מי שמחשיב את מעשיו הטובים בעולם הזה, כשיבא לעולם הבא יראה שאין למעשיו שום מציאות ויתבייש מאד, אבל אם מטמין את מעשיו הטובים בעולם הזה ואינו מקיים את מעשיו על מנת שהם יתקיימו, אלא על מנת לקיים את רצון הקדוש ברוך הוא, בעולם הבא לא יתבייש במעשיו, כיון שהם היו העבודה והלימוד לפני הקדוש ברוך

אלו שאכלו לשובע ולא שתו. ומבאר השער הציון (שקי"ב), שדעת המרדכי בשם ר"א ממיץ שצריך לברך בכזית מהתורה, היא דעת יחיד, ועל כן עדיף מי שאכל כדי שביעה על פני מי ששתה ואכל רק כזית. **קה. וכתבו** התוספות (שם) והרא"ש (ברכות פ"ז סי' כד), שהגם שלענין יום הכפורים שיעור שתיה הוא בכמלוא לוגמיו, לא לומדים שיעור של ברכה משיעור של יום הכפורים, כמו שלענין ברכת המזון השיעור הוא בכזית, ואילו לענין אכילה ביום הכפורים השיעור הוא בככותבת. וכתב הרא"ש הטעם, שיום הכפורים תלוי ביישוב הדעת. **קו. כפי** שכתבו התוספות בסוגייתנו (ד"ה ומכלל) ובעוד מקומות. **קז. כן** משמע בתוספות בסוכה (כו: ד"ה ולמ). **א. שכל** דבר קל נקרא 'קפוי' ופירושו 'צף', שדבר קל צף על פני המים. **ב. כמו** שאמר רבי אלעזר בן עזריה לרבי עקיבא (מגילה יד.) 'עקיבא מה לך אצל הגדה, כלך מדברותך אצל נגעים ואהלות', ומבאר רש"י (שם ד"ה כלך) שהם הלכות עמוקות. **ג. וראה** שם בגמרא שענה לו שמואל, שמר עוקבא שהוא אב בית דין, הוא זה שייענש על כך, כיון שרק הוא יכול לדון את דינה של האשה. **ד. ונלמד** ממה שאמרה רות לנעמי 'שם האיש אשר עשיתי עמו היום בועז' (רות ג יט) ולא 'אשר עשה עמי', מכאן שהיא עשתה עמו יותר ממה שעשה עמה. **ה. וכתב** השלחן ערוך (בהקדמה) שכתב את ספרו למען תהיה תורת ה' תמימה שגורה בפי כל איש ישראל, כי כאשר ישאלו לתלמיד חכם דבר הלכה, לא יגמגם בה אלא יאמר לחכמה אחותי את, כשם שברור לו שאחותו אסורה לו, כך יהיה ברור לו כל דין שישאל עליו הלכה למעשה, בהיותו שגור בפיו ספר זה הבנוי לתלפיות תל שהכל פונים בו, לחלקו לחלקים שלשים ללמוד בו בכל יום חלק, ונמצא שבכל חודש הוא חוזר תלמודו ויאמר עליו אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו. **ו. ועיין** בדבריו שביאר שיש שני סוגים של 'שלא לשמה', האחד הוא שלומד לשם כבוד כדי שיקראוהו תלמיד חכם, ואז רק כשיחזור בתשובה על כך תעלה תורתו למעלה. והשני, שאינו לומד לשם פנייה עצמית שלו, אלא רק 'מצות אנשים מלומדה' שכך הורגל מקטנותו, אבל אינו לומד מתוך אהבה ויראה. ו'שלא לשמה' כזה, גם אינו עולה למעלה, [ועיין בדבריו שביאר דרגות שונות של עלייה לסוגים השונים של 'שלא לשמה'] אך כאשר חוזר ולומד 'לשמה', אז מצטרף הלימוד שלמד שלא לשמה, ועולה גם בלא תשובה על כך. **ז. כמו** שאמרה הגמרא (מנחות קי.), שמי שעוסק בתורת החטאת מעלה עליו הכתוב כאילו הקריבה.

הוא בדחילו ורחימו, וזה הכוונה 'ותלמודו בידו', שלא יצטרך להסתיר את מעשיו בעולם הבא.

ט. הבן יהוידע (ד"ה שמי) כתב כמה ביאורים ל'תלמודו בידו'. בפירוש ראשון כתב שיש שני סוגים של תלמוד תורה ומצוות, האחד שהוא שלם מצד עצמו, ויכול להעלות אותם לשרשם למעלה בלי סיוע מצדיקים אחרים. אבל יש לימוד תורה שהוא חלש מצד עצמו, וצריך להצטרף ללימוד של צדיקים אחרים כדי לעלות למעלה, והשמיענו שאשרי מי שיכול להעלות תלמודו בעצמו.

י. עוד פירש, על פי מה שמבואר אצל חכמי המוסר, שעשיר המחזיק ביד תלמידי חכמים, כשיגיע לקבל שכרו בעולם הבא, יאמרו לו טול שכר עבור מדרש פלוני או מסכת פלונית, ויאמר שמעולם לא למד גמרא או מדרש, ויאמרו לו שאכן לא למד, אך מכיון שהחזיק תלמיד חכם מקבל השכר על מה שלמד התלמיד חכם. אך עדיין, אינו דומה שכר מחזיקי התורה לשכר לומדי התורה עצמם, כמבואר בגמרא (נדרים לד:) שכל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא למשיא בתו לתלמיד חכם, ולעושה פרקמטיא לתלמיד חכם, ולמהנה תלמיד חכם מנכסיו, אבל תלמידי חכמים עצמם 'עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה לו' (ישעיה סד ג), ומבאר **רש"י** (נדרים שם ד"ה עין) ששכר תלמידי חכמים עצמם לא נגלה לשום נביא. וזה פירוש 'ותלמודו בידו', שאשרי מי שלמד בעצמו, יותר ממי שרק החזיק ידי לומדי תורה ותלמוד אחרים בידו.

יא. עוד פירש, על פי הגמרא (ע"ז יט.) שדרשה את הפסוק (תהלים פ ג) 'בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה', שבתחילה נקראת התורה על שמו של הקבה, ולבסוף נקראת על שמו של הלומד. ומפרש הבן יהוידע שמי שלומד תורה בתחילה, נחשב תורת ה', אבל מי שעוסק בה ויש לו לב מבין לחדש בה חידושים, אז נקראת התורה 'תורתו'. וזה הפירוש אשרי מי שהגיע למצב 'שתלמודו בידו', שחידש חידושי תורה והתלמוד נקרא על שמו.

יב. עוד פירש, שיש אדם שהוא בעל מעלה מצד טבעו או מצד חינוכו, אך יש אדם שמצד טבעו או חינוכו הוא כעסן וחמסן וגזלן, אך הוא כופה את יצרו. וכתב שהשני הוא בעל מעלה גדול יותר שהרי הכניע את יצרו, וזהו 'ותלמודו בידו', שבידו עשה הכל, ולא מחמת טבעו.

יג. בבניהו (ד"ה מפרש) מפרש, שהרי תלמיד חכם זקוק לפרנסה, שאם אין קמח אין תורה (חגיגה פ"ג מ"ז). ויש לומדי תורה שאחרים מפרנסים אותם כדי שיוכלו ללמוד תורה, ויש לומדי תורה שמתפרנסים מיגיע כפיהם. ולזה כיוונו שאמרו 'ותלמודו בידו', שאשרי מי שלימוד התורה מגיע לו מפרנסה של יגיע כפיו, כמו שנאמר (תהלים קכח ג) 'יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך', שאם תאכל מלחמה של תורה על ידי יגיע כפיך, אשריך וטוב לך, היינו גם ה'טוב' יהיה של הלומד, כי התורה שנקראת 'טוב' תהיה של הלומד מחמת שהוא פרנס אותה [ולא תתייחס לאחרים מחמת שהם פרנסו את העמל], וזהו ותלמודו בידו, שכל חלקי התורה שלמד מתייחסת אליו. עוד פירש, על פי המשנה (אבות פ"ו מ"ד) 'פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה, ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה, ובתורה אתה עמל, אם אתה עושה כן אשריך וטוב לך, אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא', ופירש **המהר"ם שיף** (שם) ש'אם אתה עושה כן', הכוונה שאם אתה עשיר ויש לך היכולת לחיות חיי עושר, ואף על פי כן אתה 'עושה כן', שאתה חי חיי צער, אז אשריך בעולם הזה. וזה הפירוש 'ותלמודו בידו', שהוא עצמו בידו בחר למאוס בתאוות העולם הזה, ומטה שכמו לסבול עול תורה אפילו שלא לחצתו העניות, אז אשריו.

מי היו הרוגי לוד

הרוגי לוד. רש"י בבבא בתרא (י: ד"ה הרוגי לוד) כתב, שהרוגי לוד הם שני אחים לוליינוס ופפוס, שהרגם טוריינוס הרשע בלודקיה, משום שנמצאת בת מלך הרוגה, וחשדו את היהודים שהרגוה והיתה גזירה להשמיד את ישראל, ועמדו האחים האלו ואמרו שהם עצמם הרגוה. והקשה **השירי קרבן** (על הירושלמי, סנהדרין פ"ג ה"ח ד"ה נגון) שהרי בירושלמי (שם) מבואר שהרגו את לוליינוס ופפוס משום שלא רצו לשתות בזכוכית צבועה, ולא משום שהודו בהריגת בת מלך.

ח. בירושלמי (סנהדרין פ"ד ה"ב) מובא שנתנו ללוליינוס ופפוס מים בכלי זכוכית צבועה ולא שתו, ומסרו נפשם על זה, ומפרש הפני משה (שם ד"ה לא) שהיה שם של עבודה זרה בתוך הכלי, ובקרבן העדה (סנהדרין פ"ג ה"ח ד"ה נכלי) פירש שהיה חוק לעמים לשתות בזכוכית צבועה. **ט. כמבואר** בסנהדרין (עד:), וביאר רש"י (שם ד"ה ערקתם) שאם דרך עובדי כוכבים לקשור את הנעל בצורה מסוימת ודרך ישראל בצורה אחרת, ויש בזה ענין של צניעות, ואפילו שהוא רק מנהג בעלמא ואינו מצוה, צריך לקדש את ה' בפני חבריו ישראל. והרי"ף (שם) ביאר שהנכרים היו עושים רצועות מנעליהן אדומות, והישראלים עשו שחורות כדי לא ללבוש מלבוש נכרי, ויהרג ואל יעבור אפילו שהיא מצוה קלה. והמהרי"ק (שורש פמ) [הביאו הבית יוסף (יו"ד סי' קנו ס"ק ד"ה כל)] ביאר שכוונת הרי"ף שיש בכך משום ענין צניעות, שאין דרך הצנועים שיהיה אדום בלבושם, כשיטת רש"י שרק על דבר שיש בו צניעות [או ענין כלשהו] צריך למסור את הנפש. אך הבית יוסף (שם ד"ה והרמב"ם) כתב שהרמב"ם למד בדעת הרי"ף שיש בכך איסור תורה גמור, כיון שמדמה עצמו לגוים במלבוש, שהרמב"ם (עבודה זרה פי"ב ה"ו) סובר שיש בכך משום איסור 'ולא תלכו בחוקות הגוי' (ויקרא כ כג). **י. בגמרא** (סנהדרין עד.) מבואר שבשעת השמד יהרג ואל יעבור גם שלא בפרהסיא, ונראה שמעמיד שלא היה זה בשעת השמד, שלא כדברי הר"ן. **יא. אם** רשאי להחמיר על עצמו ולהיהרג ולא לעבור, עיין בטור ושלחן ערוך (יו"ד סי' קנו ס"ו). **יב. המעשי למלך** (ניצוצי הנחירה פ"ו סק"ז) הביא בשם אור יקרות, שמרחיבים את ירושלים דווקא בשיעור כדי שהסוס יהיה רץ ומציל, ששיעורו הוא שש שעות כמו שביאר רש"י (ד"ה עד), כיון שאז יוצא שלכל צדדי ירושלים ביחד הוא עשרים וארבע שעות, וזה משום שצריך שני לחמי תודה כדי לקדש את חומות ירושלים, ומשום שלחמי תודה נפסלים לאחר יום ולילה, לכך אפשר לקדש את החומות רק בתוך זמן של עשרים וארבע שעות קודם שיפסלו. ודחה המעשי למלך, שהרי אפשר לקדש כל צד עם לחמי תודה אחרים, ואם כן אפשר היה שבכל צד יהיה כדי עשרים וארבע שעות. והוכיח שלא כדברי האור יקרות, שהרי מסתמא לא מקדשים את החומות בלילה, כמו שאין מקדשין כלי שרת בלילה, ואם היו משתמשים באותם לחמי תודה לקידוש כל החומות, היו יכולים להספיק רק שתים עשרה שעות בין כל הצדדים [שהם שלוש שעות לכל צד, ולא שש]. **יג. הרע"ב** (שם) כותב שני פירושים, האחד, שכל אחד מצא פרנסתו בירושלים, ולכך לא הוצרך שום אדם לצאת מירושלים משום קושי הפרנסה. ופירוש שני, שעל העולים לרגל נאמר, שאף אדם לא אמר שצר לו המקום ללון שם מחמת דוחק המקום, והחתם סופר סובר כפירוש השני. **יד. ועיין** שם בגמרא עוד בענין גודלה של ירושלים לעתיד לבא. עוד עיין בבאר משה (סוד"ת, סי' סה) שדן בענין זה.

וכתב שאפשר ליישב בדוחק, שאם היו מסכימים לשתות לא היו הורגים אותם באשמת הריגת בת המלך.

החידושי הר"ן (ד"ה הבא) הביא, שפירשו שהרוגי לוד הם אלו שנהרגו משום שלא רצו לשתות בזכוכית צבועה, והיה זה שעת השמד שחייבים למסור את הנפש גם על שרוך הנעל. ומקשה בשירי קרבן (שם) על הירושלמי, שאם כן מדוע אין יכולין לעמוד במחיצתם, הרי הם היו חייבים למסור את הנפש על כך, ומתרץ שאולי זה לא היה בפרהסיא ולכך הם לא היו חייבים למסור את הנפש על כך', אך כתב שבירושלמי שם משמע שהיה זה בפרהסיא. עוד יישב, שאפשר שהמלך לא התכוין להעבירם על דתם, אלא רק לעשות רצונו, והם החמירו על עצמם כדי שלא יטעו העם ויאמרו ששמעו לו בשעת השמד'א.

האם מותר למסור עצמו למיתה כדי להציל את חבירו

כתב השרידי אש (סו"ת, ח"ב סי' לד אות טו), שמהמעשה שהביא **רש"י** שלוליינוס ופפוס מסרו עצמם להריגה כדי להציל את כלל ישראל, מוכח שהדין שחייבים למסור את הנפש במלחמה כדי להציל את כלל ישראל, הוא לא רק על רבים שיוצאים למלחמה, אלא גם יחיד שיכול להציל את כלל ישראל מחויב למסור את נפשו, ואין לך מלחמת מצוה גדולה מזו. וכתב שכך מסתבר, שהרי אם רבים חייבים למסור את הנפש למען הכלל, כל שכן שיחיד יהיה חייב, והוסיף שכל זה הוא דווקא להצלת כלל ישראל, או להצלת כל העיר.

ובאגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קעד ענף ד) הקשה, שאסור לאדם למסור את עצמו למיתה כדי להציל אדם אחר, ומשמע שלוליינוס ופפוס לא היו בסכנה באותה הגזירה, שלכך אין אדם יכול לעמוד במחיצתם [שאם היו נהרגים גם הם באותה הגזירה, אין מעלה גדולה בכך שהיו מוכנים למסור את עצמם, כיון שבין כה וכה היו נהרגים], ואם כן כיצד מסרו עצמם למיתה כדי להציל אדם אחר, ומיישב שבמקום של הצלת כלל ישראל מותר.

לשם מה תהיה ההוספה על ירושלים

עתיד הקב"ה להוסיף על ירושלים עד שהסוס רץ ומציל. כתב **המהרש"א** (ח"ב, ד"ה להוסיף) שההוספה על ירושלים לעתיד לבא, היא לענין אכילת קדשים קלים ומעשר שני, שלאחר ההוספה יחשב בתוך חומות ירושלים'יב. ואף שאין נראה שחומה גדולה כזו תבנה על ידי בני אדם, לכך אמר הפסוק (זכריה ב ט) 'ואני אהיה לה נאום ה' חומת אש סביב'.

והחתם סופר (ד"ה עמיד) תמה על כך, שהרי כתוב (תהלים פ"ה מ"ה) שמעולם לא אמר אדם צר לי המקום שאלין בירושלים, וזהו אחד מעשרה ניסים שנעשו בירושלים, ואם כן לא יחסר מקום בירושלים'יג. ומפרש, שהתועלת בהוספה על ירושלים היא לכבוד ולהדר, שכך ראוי למשכן מלך שתהיה עיר גדולה לאלהים.

עד היכן תתרחב ירושלים

שם. בגמרא נאמר שעתיד הקב"ה להוסיף על ירושלים עד שהסוס רץ ומציל, במדרש (פסיקתא"ר פ"ו ד ג) מובאות שיטות נוספות, רבי יוחנן אמר שעתידה ירושלים שתהא מגעת עד שערי דמשק. ובברייתא המובאת שם כתוב, עתידה ירושלים להתרחב ולעלות ולהיות מגעת עד כסא הכבוד. ובגמרא בבבא בתרא (עה:) אמר רבי יוחנן שעתיד הקב"ה להגביה את ירושלים שלוש פרסאות למעלה'יד.

פירוש 'רץ ומציל'

עד שהסוס רץ ומציל. רש"י (ד"ה עד) מפרש, ש'רץ ומציל' הוא כשיעור מרוצת הסוס עד חצי היום, שאז הצל נמצא תחתיו.

כתב הרמב"ם (סנהדרין פי"ב ה"ג) שבית הסקילה נמצא בריחוק ששה מיל מבית דין, וכתב **האור שמח** (שם) שלפי זה יהיה פירוש 'עד שהסוס רץ ומציל' שעתיד הקב"ה להרחיב את ירושלים עד כדי שהסוס רץ להציל את הנידון

לסקילה אם יש למישהו ללמד עליו זכות, ויהיה השיעור על פי זה ששה מיל לכל צד, ואז יהיה גודלה של ירושלים לעתיד לבוא שלוש פרסאות על שלוש פרסאות, כגודל מחנה ישראל במדבר, שמבואר בגמרא (יומא עה:) שהיה שלוש פרסאות.

לעתיד לבא החוטא לא ישפיע על אחרים

שם. החתם סופר (ד"ה שהסוס) מבאר בדרך דרש על פי הפסוק (משלי ד יח) 'ואורח צדיקים כאור נגה הולך ואור עד נכון היום', שבעולם הזה אור הצדיק מאיר לו ולשכניו, והיפוכו אצל הרשע, אוי לרשע ואוי לשכנו (נגעים פי"ב מ"ו), שהוא כאילן וכותל שעושים צל על סביבותם שלא תזרח השמש שם. אבל לעתיד לבוא, אור הצדיקים יהיה גדול כל כך כמו השמש בצהרים, וזהו 'עד נכון היום', ועל כן החוטא יזיק רק לעצמו ולא לסביבותיו, כמו הסוס בחצי היום, שמצל רק מתחתיו ולא סביבותיו, כמו שנאמר (ירמיה לח כח) 'בחצר המטרה' ההם לא יאמרו עוד אבות אכלו בסר ושני בנים תקהינה', שהחוטאים לא ישפיעו על אחרים. וגם כאשר יחטא לא יהיה חוטא בהחלט, אלא רק לשעה קלה ומיד חוזר בו, כצילו של עוף שהוא צל עובר.

ועל פי זה ביאר דברי הגמרא שכל ביזה שבוזזין ישראל עד שעה שהסוס רץ ומציל יהיו קודש לה', שקודם שיגיעו למדרגה של 'הסוס רץ ומציל' [שהחוטא יהיה רק לשעה קלה ומיד חוזר בו], אז הכל יהיה קודש לה', כיון שלא ירצו את הביזה לעצמם, מכיון שיחששו שהעושר יגרום להם לחטוא[יט], וכך גם עשה דוד המלך שהקדיש כל הביזה לבית המקדש (שמואל ב' ח יא). אך כאשר יגיעו למדרגה של 'הסוס רץ ומציל', אז יוכלו לקחת את הביזה לעצמם, שכבר לא יצטרכו לחשוש מהחטא.

ביאור 'מצילות שתולין לסוס'

כל מצילות שתולין לסוס. רש"י (ד"ה כל) פירש ש'מצילות' הם דברים שתולים לסוס לנוי ולקשקש, 'מצילות' מלשון מצילתיים. **המהרש"א** (ח"ה ד"ה כל) כתב שנראה לו לפרש, שגם לשיטה זו, 'מצילות' היא מלשון צל, והוא כיסוי שעושים לסוס כדי להצל על עיניו מהשמש, שכך עושים לסוסי המלחמה.

הטעם שיקדישו דווקא את המצילות שתולין לסוס

שם. הבן יהוידע (ד"ה כל מצילות) שואל, מדוע דווקא את המצילות שתולין לסוס, יקדישו ישראל לעתיד לבוא. ומבאר שרומז הקדש זה, לכך שבני ישראל יחמדו את העיסוק בדברי תורה, ולא יבלו ימיהם בטיולים, שמי שנוהג לטייל כל יום, קונה לעצמו סוס ומקשט אותו בתכשיטים. ועל כן, ישראל ישתמשו בסוסים רק כדי לעבור מעיר לעיר לצרכם, ואין דרכו של מי שמשתמש בסוס לצורך זה לקשטו, והקדש זה בא להראות שמאסו בטיול וחשקם רק בתורה. עוד כתב בדרך דרש, שהסוס רומז על הגוף, והרוכב הוא הנשמה, ותכשיט הגוף הוא התאווה שנמצאת בין העיניים, כמו שנאמר (בראשית ג ו) 'וכי תאוה הוא לעינים', וההקדש של התכשיט מרמז שישתמשו בתאווה רק לעבודת הקודש ולא לענייני גופניים.

מדוע 'ולא יהיה כנעני' מבואר רק אם נאמר שהיתה ביזה

בשלמא למ"ד ביזה היינו דכתיב ולא יהיה כנעני. ביאר **רש"י** (ד"ה כנעני) שהגזברים לא יצטרכו לעשות סחורה בנכסי הקדש, לפי שיהיה שם עושר גדול מן הביזה. ומקשה **המהרש"א** (ח"ה ד"ה בשלמא) שהרי הגמרא כתבה לעיל, שגם לשיטות האחרות יתעשרו ישראל ויתנדבו לבית המקדש, ואם כן, גם לשיטות אלו לא יצטרכו הגזברים לעשות סחורה.

ומבאר המהרש"א, שלמי שאומר שאת מה שבזזו הביאו להקדש, לכך לא יצטרכו הגזברים לעשות סחורה, דהיינו לתת מעות לסוחר כדי לקנות כלים למקדש, מכיון שהביזה תהיה גם על כלים וישתמשו באותם כלים להקדש, אבל לשיטות האחרות, הגם שיתעשרו ישראל ויתנדבו לבית המקדש, מכל מקום אין דרך המתנדבים להביא כלים אלא מעות, ואם כן יצטרכו הגזברים לקנות במעות כלים למקדש[טז].

טו. כדרשת הגמרא (בראשית נ:) מהפסוק (דברים ו ה) 'ודי זהב', שאמר משה לקב"ה שבגלל כסף וזהב שהרבת לישראל עד שאמרו די, גרם להם לעשות את העגל. **טז. ומוסיף** המהרש"א שמה שתירצה הגמרא ש'כנעני' הוא נוטריקון 'אין כאן עני', כוונת הגמרא לתרץ שכל אחד יהיה עשיר גדול שיהיו לו עצמו סירים של כסף וזהב, ואותם יקדיש כל אחד קודש לה', כמו שאמר הפסוק (זכריה יד כא) 'והיה כל סיר בירושלים וביהודה קודש לה'', ולכך לא יצטרכו הגזברים לעשות סחורה בנכסי הקדש. עוד כתב, שמה שאמר הפסוק 'ביהודה', משמע חוץ לירושלים, והרי אסור לאכול קדשים קלים מחוץ לירושלים, יש לומר על פי מה שאמרה הגמרא לעיל, שעתיד הקב"ה להוסיף על ירושלים, וזה יהיה מארץ יהודה, ולכך יהיה אפשר לעתיד לבוא לאכול קדשים ביהודה של היום. **יז. החתם** סופר (שבת קנח: ד"ה לעולם) יישב סתירת הפסוקים באופן אחר, שאכן יהיו אביונים, אבל 'אפס כי לא יהיה בך אביון', פירושו שתלמיד חכם שמח בחלקו, וממילא כוונת הפסוק שהאדם עצמו לא ירגיש אביון, ויהיה שמח בקב החרובין שלו. **יח. ההפלאה** (כתובות קי: ד"ה כתוב) כתב שעני גרוע מאביון, ומה שנאמר כאן 'אין כאן עני' מדובר בימות המשיח, ומה שנאמר בגמרא בשבת שבימות המשיח לא יחדל אביון, אביון יהיה, אבל עני שהוא גרוע מאביון לא יהיה. וכתב שמוכח כן מהגמרא בבבא מציעא (קיג:) שיש להקדים עני לאביון. [ועיין שם ברש"י (ד"ה אביון) שאביון מעונה יותר מעני]. **יט. ומוסיף** שלכך לא הוכיחה הגמרא מהפסוק (משלי יט כב) 'וחגור נתנה לכנעני' ששם לא מבואר שמדובר דווקא בתגר המוכר לעניים. **כ. כמבואר** בסוטה (יג:) שנאמר (בראשית לח ה) 'וירד יהודה' שהורידוהו מגדולתו, משום שהתחיל בהצלת יוסף ולא סיים. **כא. במדרש** שם מבואר שהדרשה היא מ'בניו' ולא 'בני בניו', שרק בניו יכלו לישא את מיטתו אבל לא בני בניו, משום שנולדו מכנעניות, וכך כתב רש"י (בראשית נ יג), אך בר"ן כאן מבואר שאמר להם שבניו עצמם לא ישאו את מיטתו מפני שנשאו כנעניות. **כב. רש"י** (שם) הביא את המדרש שמוכח ממנו שבניו נשאו כנעניות, ובתוספות הרא"ש (ד"ה נשא) ורבינו פרץ (ד"ה תילימא) הקשו עליו מהגמרא כאן, שמבואר שלא נשאו כנעניות. **כג. כמבואר** בסוטה (יג:) שנאמר (בראשית לח ה) 'וירד יהודה', שהורידוהו מגדולתו משום שהתחיל בהצלת יוסף, ולא סיים.

הריא"ף (ד"ה שמא) מתרץ, שאם יתעשרו מהביזה לא יצטרכו יותר לעשות סחורה, כיון שהם כבר עשירים. אבל אם יתעשרו מסחורה, לפי השיטות שלא יתעשרו מהביזה, כיון שהורגלו לעסוק בסחורה ימשיכו בכך.

אם יהיו עניים לעתיד לבא

אין כאן עני. רבי עקיבא איגר (גליון הש"ס, ד"ה אלא) מציין לדברי **רש"י** (שבת סג. ד"ה לא) שכתב שמה שנלמד מ'ולא יהיה כנעני' שלא יהיו עניים לעתיד לבא, אין הכוונה לימות המשיח שהם מהעולם הזה, שהרי נאמר בפסוק (דברים טו יא) 'כי לא יחדל אביון מקרב הארץ', ואם אין עני הרי חדל אביון.

הספרי (דברים פי' קיד) מקשה שנאמר (דברים טו ד) 'אפס כי לא יהיה בך אביון', משמע שלא יהיה אביון, ולהלן נאמר (שם יח) 'כי לא יחדל אביון מקרב הארץ' שתמיד יהיו אביונים, ומתרץ הספרי שבזמן שישראל עושים רצונו של מקום, האביונים יהיו אחרים, אבל כשאין עושים רצונו של מקום יהיו אביונים בתוך עם ישראל. ועל פי זה הקשה **הריטב"א** (שבת סג. ד"ה שהרי) שהרי לימות המשיח כולם יעשו רצונו של מקום, ומדוע מוכיחה הגמרא (שם) מכך שלא יחדל אביון מקרב הארץ שאין בין ימות המשיח לעולם הזה אלא שיעבוד מלכויות, הרי לפי דברי הספרי לעתיד לבא באמת לא יהיה אביון. ומתרץ, שאביון הוא עני יותר מעני רגיל, ופירוש השם 'אביון' שתאב לכל [כיון שאין לו כלום], וזה לא יהיה בזמן שעושים רצונו, אבל עדיין יהיו עניים גם בזמן שעושים רצונו, וממילא גם בימות המשיח[יח].

כנעני הוא תגר המוכר לעניים בזול

וכנעני מנלן דאיקרי תגר. מבאר החתם סופר (ד"ה וכנעני) שכנעני הוא תגר המוכר לעניים בזול, ולכך נקרא 'כנעני', דהיינו 'כאן עני', שהעניים באים אליו לקנות דברים בפרוטה. ועל פי זה מבאר כוונת הגמרא, שאמרה שלא יהיה כנעני פירושו שאין כאן עני, מכיון שכנעני הוא המוכר לעניים, ומשום שכולם יהיו עשירים כמבואר בגמרא, לכך לא יצטרכו לכנעני.

והוכחת הגמרא שזה פירושו של כנעני, מכך שנאמר (הושע יב ח) 'כנען בידו מאזני מרמה', וזה משום שתגרים אלו המוכרים לעניים דרכם לשקר במידות ומשקלות, וכן ממה שנאמר (ישעיה כג ח) 'אשר סוחריה שרים כנעניה נכבדי ארץ' מוכח ש'כנענים' חשובים פחות מסוחרים[יט].

על פי זה מבאר את הוכחת הגמרא מיהודה שנשא בת איש כנעני, שלכאורה תמוה, שלא מוכח משם שהוא תגר, אלא רק שיהודה לא נשא בת כנעני ממש, אבל מהו כנעני לא התבאר מיהודה, ומנין שכנעני פירושו תגר. ומתרץ, שאם הפסוק כותב שנשא בת כנעני ואין הכוונה כנעני ממש, בהכרח שהפסוק בא להשמיענו שכיון שירד מגדולתו[כ] התחתן עם בת כנעני שהוא תגר קטן, שאינו לפי כבודו ומעלתו. או שהשמיענו הפסוק שנשא בת כנעני, שדרכו לגזול ולהיות בידיו מאזני מרמה ולכך יצאו ממנו ער ואונן.

במדרש מבואר שבני יעקב נשאו כנעניות

ויהודה אזל ונסיב. מסקנת הגמרא שיהודה לא נשא בת כנעני ממש אלא בת סוחר. וכתב **בחידושי הר"ן** (ד"ה שפסקו) שהגמרא חולקת על המדרש (במדבר"ר כ ח) שמבאר את מה שכתוב בפסוק (בראשית ג יג) 'ויעשו בניו לו כן כאשר צום', שביקש יעקב שכל מי שנשא כנענית לא ישא את מיטתו[כא], ואם כן מבואר במדרש שבניו נשאו כנעניות[כב]. וכתב עוד, שאפשר שהגמרא מקשה רק על יהודה כיצד נשא כנענית, שהיה החשוב באחים וזכה שיצא ממנו כתר מלכות, ואין זה ראוי שישא כנענית, אך גם לדעת הגמרא היו מבני יעקב שנשאו כנעניות.

והרא"ם (ד"ה שמא) כתב שהמדרשים לא חלוקים, ומה שהגמרא שאלה כיצד נשא יהודה כנענית, הוא רק על יהודה שהיה מלך, ויכל לישא אשה מאיזה אומה שרצה, אבל אחיו שלא יכלו לישא מי שרצו, אלא רק בנות כנען שדרו בתוכם, נשאו בנות כנען. ומקשה **המהרש"א** (ח"ה ד"ה תילימא) שהגם שיהודה היה מלך על אחיו, לא היה מלך על הגויים שסביבו, ואם כן לא יכל לבחור לו מאיזה אומה שירצה. עוד הקשה, שכאשר יהודה נשא את בת איש הכנעני, היה זה לאחר מכירת יוסף שהורידוהו אחיו מגדולתו[כג], ואם כן לא היה מלך באותו

זמן[כד]. ועל כן מסיק המהרש"א, שהגמרא כאן היא לפי השיטה[כה] שהשבטים נשאו תאומות שנולדו עמם.

אם שמעון נשא כנענית

כתוב בתורה שאחד מבני שמעון הוא 'שאול בן הכנענית' (בראשית מו י), **ורש"י** (שם) מפרש שאין הכוונה שנשא שמעון כנענית, אלא ש'הכנענית' היא דינה אחותו שנבעלה לכנעני, שכשהרגו את שכם לא רצתה דינה לצאת עד שנשבע לה שמעון שישאנה.

האבן עזרא והחזקוני (שם) מפרשים, שאכן שמעון נשא כנענית, ולכך הזכיר זאת הכתוב שעשה שמעון שלא כהוגן, שכל השבטים לא נשאו כנעניות, וגם לכך הזכיר הכתוב (שם מו יג) שמתו ער ואונן [על אף שזה לא שייך למנין בני יעקב שבאו למצרים], שהיו גם הם בני כנענית.

הרד"ק (שם, בפירושו הראשון) כתב שכל האחים הקפידו שלא לישא כנעניות, וגם שמעון נשא אשה שאינה כנענית, אך לאחר שנולדו לו ממנה בנים נשא גם אשה כנענית וממנה נולד שאול שמוזכר שם בכתוב, ולכך נאמר עליו שהוא בן הכנענית, שרק הוא היה בן כנענית.

המהרש"א (חידושי אגדות) מציין לדברי הגמרא בסנהדרין (פג:) שמבואר ש'בן הכנענית' הוא זמרי, שעשה מעשה כנען, ואם כן שמעון לא נשא כנענית.

ביאור שיטת רבי נחמיה שהשבטים נשאו כנעניות

רש"י (בראשית לו לה) מביא מחלוקת אם נשאו השבטים כנעניות. לרבי יהודה נשאו השבטים אחיות תאומות שנולדו עם כל שבט ושבט, ואילו לרבי נחמיה נשאו כנעניות.

וכתב ברעת זקנים מבעלי התוספות (בראשית שם) שמה שאמרה הגמרא כאן שיהודה לא נשא כנענית ממש, זה רק לשיטת רבי יהודה, אבל לרבי נחמיה מה שנאמר 'בת איש כנעני' הכוונה לכנעני ממש.

אך הרמב"ן (שם לח ג) כתב שרבי נחמיה לא חולק על הגמרא כאן שלא נשאו כנעניות, ומה שאמר רבי נחמיה שכנעניות היו, כוונתו משאר העמים אשר סביבותיהם אבל לא כנעניות ממש, ורק בא להשמיענו שלא כשיטת רבי יהודה שנשאו השבטים את תאומותיהם, מכיון שרבי נחמיה סובר שלא ייתכן שנשאו השבטים את תאומותיהם, שהרי אחיות מן האם אסורות מן התורה גם לבני נח[כו]. וכתב עוד, שודאי שגם לרבי נחמיה לא נשאו כנעניות, שאין זה מסתבר שישאו בני יעקב כנעניות, שאז יהיה בנוחלי הארץ מזרע כנען העבד הארור, והרי התורה צוותה להחרימו ושלא תהיה לו שארית ופליטה.

השפתי חכמים (בראשית לח ג) כתב, שמה שאמר רבי נחמיה שנשאו כנעניות, כוונתו שנשאו נשים שאמותיהן כנעניות, ואביהם היה מעמים אחרים, וכיון שהדין הוא שכנעני הולך אחר האב, לכך בת כנענית שאביה משאר עמים אינה כנענית. אבל לגבי יהודה כתוב בפסוק במפורש 'בת איש כנעני', שאביה כנעני, ואז דינה ככנענית, ולכך היה הכרח לגמרא לפרש שהכוונה לסוחר.

בביאור מחלוקת רבי נחמיה ורבי יהודה אם נשאו כנעניות

בביאור המחלוקת אם נשאו השבטים כנעניות, כתב **בגור אריה** (בראשית לח ג ד"ה כנעני) שרבי נחמיה סובר שהגם שהוזהרו אבותיהם מלישא כנעניות, לא נמנעו השבטים מלישא אותן, שקודם שנולדו שבטי ישראל עם ישראל עדיין לא נחשב לאומה, ולכן אם היו נושאים כנעניות, לא היו בטלות בתוך עם ישראל ולכן היה אסור לישא אותן. אבל אחר שנולדו השבטים, כבר היה להם שם 'עם'[כז], ולכך אין יותר איסור לישא כנעניות, משום שכל המתחבר לאומה הרי הוא כאומה ובטל לגמרי בתוכה, כמבואר בסוטה (לה:) שאם עשו הכנענים תשובה מקבלים אותם, שנאמר (דברים כ יח) 'למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל תועבותם'.

ורבי יהודה סובר, ש'אומה' נחשבת אומה רק ביחד עם הנשים, וממילא אם ישאו נשים כנעניות לא יתבטלו בהם, שאינם אומה בלא הנשים.

ומוסיף לבאר, שלכך לרבי יהודה היה צורך שיוולדו להם תאומות, ולא שישאו נשים ממשפחת אברהם כמו האבות, שסובר רבי יהודה ששם 'אומה' הוא רק ביחד עם הנשים, ורק לאחר שנישאו נהיו אומה, ולכך אין ראוי שיהיה להם חיבור לאומה אחרת, אלא שכל שם ה'אומה' יהיה מעצמם בלבד בלא תערובת אומה אחרת. ועוד טעם לדבר, שאצל יעקב מצאנו שמיטתו שלימה, שהרי לאברהם נולד ישמעאל וליצחק נולד עשיו, אבל אצל יעקב הכל היה בשלימות, לכך גם הנקבות יצאו ממנו, שלא יהיה שום חסרון במה שבא ממנו.

כיצד נשאו בני יעקב תאומות

לשיטת רבי יהודה שהשבטים נשאו תאומות שנולדו עמם, הקשה **הרמב"ן** (בראשית לח ג) כיצד נשאו אחיות, שהרי אסורות להם, שבני נח נאסרו באחיות מן האם[כח].

ומתרץ, שנשאו בני לאה את התאומות של הששה האחרים, והאחרים נשאו את התאומות של בני לאה[כט], וממילא לא היו אחיותיהם מן האם, אלא מן האב בלבד שמותרות.

בדעת זקנים מבעלי התוספות (בראשית לו לה) הקשה שגם אם היו רק אחיותיהם מן האב, מכל מקום זהו דבר שעתידה תורה לאסור, ואם כן איך נשאו השבטים אחיותיהם, שהרי ביומא (סה:) מבואר שקיים אברהם את כל התורה. ותירץ, שמאחר שלא נצטוו על התורה ורק ידעו אותה ברוח הקודש, מה שרצו היו מקיימים, ומה שלא רצו לא היו מקיימים[ל].

המהרש"א (חידושי אגדות) תירץ שאף שעתידה תורה לאסור אחיות, לא הוזהרו בו בני יעקב עדיין[לא], אך הוזהרו מלישא בנות כנען, שמצינו שהוזהרו האבות מלישא כמבואר בגמרא בסוגיין. ולכך עדיף היה להם לישא תאומותיהם, מאשר לישא בנות כנען.

המפרשים[לב] הקשו על המדרש (ב"ר פ יח, הובא בתנחומא שם מו י) ששמעון נשא את דינה, וכאן אי אפשר לומר את תירוצו של הרמב"ן שהשבטים נשאו את אחיותיהם שאינם מן האם, שהרי דינה היתה אחותו מן האם. ותירצו **הריב"א** ו**הרא"ם** שהסובר ששמעון נשא את דינה, סובר כרבי עקיבא שבן נח מותר באחותו בין מן האב ובין מן האם.

ביאור הפסוק 'ה' אחד' לפי פשוטו

אתו האידנא לאו אחד הוא. תוספות רבינו פרץ (ד"ה ושמו) מבאר בשם **האבן עזרא** (זכריה יד ט), שכוונת הפסוק 'ביום ההוא יהיה ה' אחד' על פי פשוטו, שאמנם גם עכשיו ה' אחד, אך כיון שאומות העולם אינם מכירים במלכות ה' לבדו, אין ניכר שה' אחד אצל כל העולם, אבל לעתיד לבא יכירו ואז הכל ידעו שה' אחד, שיודו בכך גם אומות העולם.

על מה מברך הטוב והמטיב, ועל מה מברך שהחיינו

על בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב. למסקנת הגמרא בברכות (נט:), על טובה שהגיעה גם לו וגם לחבירו מברך 'הטוב והמטיב', ועל טובה שהגיעה רק לו מברך 'שהחיינו'.

הראשונים נחלקו מה מברך במקום שהטובה היא שלו ושל חבירו אך אינם שותפים באותה טובה עצמה, כגון שירד גשם ויש לו שדה שהיא שלו ואין לו שותף בה, שהטובה היא גם של שכיניו שירד להם גשם, אך מכיון שאין לו שותפים בקרקע שלו, אין לו שותף בטובה שהוא קיבל.

דעת הרי"ף (שם) **והרמב"ם** (ברכות פ"י ה"ה) שמברך הטוב והמטיב רק כאשר יש לו שותף בקרקע, אבל אם אין לו שותף מברך שהחיינו. ומבאר **המגן אברהם** (סי' רכה ס"ק ו) שאף שיש עוד נהנים מהטובה אין די בכך, משום שחיוב הטוב והמטיב הוא רק כשיש לו שותפים בטובה שלו עצמו.

אך יש ראשונים[לג] הסוברים שבמקום שהטובה היא גם לאחרים, כגון שיש לו קרקע וירדו גשמים, מברך הטוב והמטיב אפילו אם אין לו שותפות, משום שכל מי שיש לו קרקע שותף עמו בטובה זו. והוכיחו כן **הרשב"א** ו**הרא"ש** ממה שאמרה הגמרא (שם) שכשמת אביו והוא יורש מברך הטוב והמטיב[לד] שהרי גם אחיו יורשים עמו, ומסתימת הגמרא משמע שמדובר גם במקום שהאב חילק בצוואה את הנכסים לכל בן את חלקו שגם אז מברך הטוב והמטיב, הגם שאין לו שותפים בחלק שירש, כיון שכל אחד ירש את חלקו, מכל מקום כיון שיש כאן טובה שהיא גם לו וגם לאחיו מברך הטוב והמטיב. ואם כן הוא הדין כשירד גשם לו ולשכניו, שיברך הטוב והמטיב.

כד. **ובעיון** יעקב (ד"ה ופתח) מיישב, שהגם שלא היה מלך, מכל מקום מכיון שיצאה ממנו מלכות בית דוד, אין ראוי שישא מבנות כנען שקולל ב'עבד עבדים יהיה לאחיו' (בראשית ט כה), ולכך גם האבות נזהרו מלישא כנענית, משום שידעו שיצא מהם מלכות בית דוד, אבל שאר האחים שלא יצא מהם מלכות יכלו לישא כנעניות. כה. **ראה** להלן בענין 'ביאור שיטת רבי נחמיה שהשבטים נשאו כנעניות', שהובא השיטות. כו. **ראה** סנהדרין (שם.) מחלוקת רבי אליעזר ורבי עקיבא, לרבי אליעזר נאסרה לבן נח אחותו מן האם, ולרבי עקיבא מותרת. כז. **כמבואר** במעשה שכם, שאמרו לו 'והיינו לעם אחד' (בראשית לד טו), משמע שכבר נחשבו לעם. כח. **כמבואר** בסנהדרין (שם.) מחלוקת רבי אליעזר ורבי עקיבא, לרבי אליעזר נאסרה לבן נח אחותו מן האם, ולרבי עקיבא מותרת. והרמב"ם (מלכים פ"ט ה"ה) פסק שאסורה. כט. **בענין** זה עיין צל"ח (ב"ק קנג. ד"ה נעמ), ומטה אפרים (מלכים פ"ט ה"ה). ל. **והקשה** על כך הדעת זקנים, שהרי מבואר להלן (קיט:) שלעתיד לבא יעשה הקדוש ברוך הוא סעודה לצדיקים, ולאחר שאוכלים ושותים אומר לו ליעקב טול וברך, אומר להם יעקב איני מברך משום שנשאתי שתי אחיות בחייהן שעתידה תורה לאוסרן עלי, אם כן משמע שיעקב עשה שלא כהוגן. ומתרץ, שדבר שעתידה תורה לאסור, יש קצת עונש על כך, ואף על פי כן נשא שתי אחיות, מכיון שרצה לישא נשים צדקניות ולא מצא צדקניות כמותן. והטעם שלא נשא רק אחת מהן, מכיון שאחת לא היתה יכולה ללדת את כל שנים עשר השבטים לבדה. לא. **וצריך** לומר שתירץ לפי השיטה שלא נאסר לבני נח אחיותיהם מן האם. או שסובר כתירוץ הרמב"ן שנשאו אחיותיהם מן האב, ואף על פי כן הקשה שהרי יאסר להם לעתיד, וקיימו האבות כל התורה. לב. **ריב"א**, רא"ם, ור"ע מברטנורא (בראשית מו י). לג. **רש"י** (בראשית נט: ד"ה ה"ג), **רשב"א** (שם ד"ה והמ), **והרא"ש** (בראשית פ"ט פי' טו). לד. **מלבד** ברכת דיין האמת שמברך קודם לכן.

ביאור מחלוקת הראשונים אם צריך שותפות בקרקע כדי לברך הטוב והמטיב

כתב בחידושי רבי יהונתן **אייבשיץ** (סס ד"ה ע"ג) שיש לתמוה על שיטת **הראשונים** שמברך הטוב והמטיב ביש לו קרקע אפילו כשאין לו שותפים, שהרי במקרה שבונה בית חדש, וחבירו בונה בצידו גם כן בית חדש, הרי ודאי שאז לא יברך הטוב והמטיב. ואם כן גם לגבי גשמים, הגשם שיורד בשדה חבירו אינו הגשם שיורד אצלו, ומדוע שיברך הטוב והמטיב משום הטובה שיש גם לשכניו.

ומבאר שדעת ראשונים אלו, שבמקום שהטובה מגיעה בהכרח לכמה אנשים ביחד, כמו גשם שיורד בכמה מקומות ביחד, אז נחשב שאותה הטובה היא טובה אחת לכמה אנשים, אבל אם כל טובה יכולה להגיע בנפרד לכל אדם, כמו שנים הבונים בתים זה לצד זה, אין זה נחשב טובה אחת לשני בני אדם, ולכך אינו יכול לברך הטוב והמטיב.

ועל פי יסוד זה ביאר מחלוקת הראשונים, שנאמר בגמרא (תענית ט.) ש'מטר בשביל יחיד', ופירש **רש"י** (סס) שאם אדם אחד צריך מטר, כגון שזרע מאוחר יותר או בעיר שכולה נכרים, אז בא בזכותו מטר. ומשמע מדברי רש"י שם שהמטר מגיע לכל העולם בגלל אותו יחידל. ומבאר רבי יהונתן, שזה משום שאי אפשר שירד מטר רק על שדה אחת, וממילא הטובה של הגשמים נחשבת טובה אחת שמגיעה גם לשכניו, ולכך יכול לברך עליה הטוב והמטיב.

אבל **הרי"ף** והרמב"ם יסברו כדברי התוספות (סס ט: ד"ה מלמוד) שאם עשב אחד צריך גשם, ירד גשם רק על אותו העשב ועל שאר העולם לא ירד. ואם כן, הטובה של הגשמים שירדה על שדה של אדם אחד, אינה שייכת לטובה של הגשמים שירדה על השדה של שכנו, ולכך אם אין לו שותפות בשדה עם אחר, אינו מברך הטוב והמטיב.

אם אשה ובנים נחשבים כשותפים לענין הטוב והמטיב

הטור (או"ח סי' רכו) הביא את מחלוקת **הראשונים** ביש לו קרקע ואין לו שותף אם מברך הטוב והמטיב או שהחיינו ולא הכריע במחלוקתם, והשולחן **ערוך** (סס) פסק כשיטת **הרי"ף** והרמב"ם, שרק אם יש לו שותפות בשדה מברך הטוב והמטיב. **המגן אברהם** (סס סק"ו) דן במקום שיש לו אשה ובנים הסמוכים על שולחנו, אם נחשב שיש לו שותפים בקרקע ויכול לברך הטוב והמטיב, והביא בשם הש"ך שצריך לברך, והוכיח המגן אברהם ממשמעות הגמרא שלא יברךלו, והטעם שלא יברך שהרי אין להם חלק בשדה, ושמא לא יתן להם כלום מפירותיהלז.

בחכמת שלמה (סס) כתב, שכיון שמצאנו שלאשה יש הנאה של רווח הבית, שעצם זה שהבית מתעשר הוא הנאה לאשה, לכך גם אם לא תהנה מפירות השדה עצמם, עדיין נהנית מרווח הבית, ולכך יש לברך הטוב והמטיב גם משום אשתו ובניו, כשיטת הש"ך.

מהו כפל הלשון הטוב והמטיב

שם. כתב הבן **יהוידע** (ד"ה ע"ג) שכפל הלשון הטוב והמטיב, הוא משום שבהרבה בשורות טובות יש שני חלקים, האחד הוא מניעת הנזק שלא אירע, והשני הוא השגת הרווח, ולכך נכפל הטוב והמטיב, 'הטוב' על מניעת הנזק, 'והמטיב' הוא על הרווח. ולכך גם נאמר בלשון רבים 'בשורות טובות', שיש שתי בשורות בכל בשורה, מניעת הנזק, והבשורה הטובה עצמה.

כולו הטוב והמטיב גם על הרעות של עולם הזה

לעולם הבא כולו הטוב והמטיב. הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה עולם) הקשה מדברי הגמרא (עירובין יט.) שהרשעים בגיהנם מצדיקים עליהם את הדין ואומרים, ריבונו של עולם יפה דנת, יפה זכית, יפה חייבת, ויפה תקנת גיהנם לרשעים גן עדן לצדיקים, ואם כן משמע שהם מצדיקים עליהם את הדין, והוא כמו ברוך דיין האמת ולא הטוב והמטיב. וכתב ליישב שאין כוונת הגמרא שלא יאמרו דיין האמת, אלא שאין שמועות רעות בעולם הבא, כפי שביאר **רש"י** (ד"ה כולו), אך הקשה מלשון הגמרא ש'כולו הטוב והמטיב', משמע שלא יאמרו כלל דיין האמת, וכתב שאפשר שכוונת הגמרא שלא יאמרו בלשון ברכה 'ברוך דיין האמת', ובכל זאת יצדיקו את הדין ויאמרו יפה דנת, רק לא בלשון ברכה.

הצל"ח (ד"ה העולם) מתרץ בשם **המגיד מבראד**, שיש לבאר מדוע נקטה הגמרא שלעולם הבא כולו הטוב והמטיב, הרי אין הבדל בברכות בין עולם הזה לעולם הבא, שבשניהם על הטובה מברכים הטוב והמטיב, ועל הרעה מברכים ברוך דיין האמת, ורק בעולם הבא אין בשורות רעות לכך לא מברכים דיין האמת, ואם כן היה לגמרא לכתוב שבעולם הבא כולו טובה, ומדוע תלתה זאת הגמרא בברכת הטוב והמטיב.

ומבאר על פי הפסוק (ישעיה יג ו) 'אודך ה' כי אנפת בי', שמשם נלמד שאין דבר רע יוצא מהקב"ה והכל לטובהלח. ואם כן זה כוונת הגמרא שבעולם הבא כולו הטוב והמטיב, שגם ביחס למה שהיה בעולם הזה שהיו בו רעות ובירכו עליהם ברוך דיין האמת, כאשר מגיעים לעולם הבא מתברר למפרע שהיה צריך לברך גם על הרעות הטוב והמטיב, שכל הרעות שהיו לאדם הכל לטובתו, לזכך אותו ולהכניע יצרו ולטהר הנשמה כדי שיזכה לעולם שכולו טוב. דוגמא לדבר, חולה שעושים לו תחבושת ומתייסר מכך, אזי החולה השוטה צועק להסיר את התחבושת, ואילו החכם מבין שהדבר לטובתו. ועל פי זה מבואר מה שמבואר בגמרא שאומרים הרשעים יפה דנת יפה חייבת, שאין פירושו כברכת דיין האמת, אלא שהוא כברכת הטוב והמטיב, שמודים על כך שחייב אותם כדי שיתלבנו מכל סיג ופסולת, וזה לטובתם.

מדוע מה שלעולם הבא כולו הטוב והמטיב, נחשב לה' אחד

שם. בגמרא מבואר שמכיון שהעולם הבא כולו הטוב ומטיב, לכך נאמר שביום ההוא יהיה ה' אחד. ומבאר **המהרש"א** (מ"פ ד"ה לעוה"ב), שבפסוק (מיכה ג לח) 'מפי עליון לא תצא הרעות והטוב', 'הרעות' נכתבו בלשון רבים, 'והטוב' נכתב בלשון יחיד. והוא משום שהרעות מגיעות לכל אחד כפי מעלליו בשינויים רבים, ואילו הטוב שבא מפי עליון, אחד הוא, טוב אמיתי בלי שינוי. ולכך בעולם הבא ה' אחד, שבעולם הזה שיש רעות שונות הרי שאין ניכרת אחדותו, אבל בעולם הבא שיש רק טוב אחד, אז יהיה ניכר שה' אחד.

ועל פי זה מבאר, שברכת הטוב והמטיב פירושו, שהטוב האחד שהוא הקב"ה הוא המטיב, ואילו על בשורות רעות מברך דיין האמת, שאין הרע מגיע מהקב"ה אלא שכך היא אמיתת הדין, שהרע צריך לבא על הרע, וכל אחד מביא על עצמו את הרע שמגיע לו, וזה דינו.

בעיון יעקב (ד"ה יהיה) ביאר, שכיון שלעתיד לבא הכל יהיה במדת הרחמים שזה משמעות שם הוי"ה, לכך כולו הטוב ומטיב. ולכך גם יהיה שמו אחד, ששם אדנות הוא שם של דין, ושם זה לא יהיה לעתיד לבא, כמבואר בגמרא להלן.

הסבר לכך שבעולם הזה קריאת השם שונה מכתיבה, ובעולם הבא הקריאה ככתיבה

לעולם הבא כולו אחד. בביאור הענין שבעולם הזה השם נקרא באל"ף דל"ת, ובעולם הבא ביו"ד ה"א, כתב **המהרש"א** (קידושין ע"ב. מ"מ ד"ה כמיב) ששם אדנות הוא שם של דין, ושם בן ארבע אותיות הוא שם של רחמים, ובעולם הזה שיתף הקב"ה מדת הדין ומדת הרחמים, ולכך הכתיבה היא במדת הרחמים והקריאה היא במדת הדין. אבל לעולם הבא כולו רחמים, ולכך הקריאה והכתיבה היא של שם בן ארבע אותיות, שהכל הוא מדת הרחמים.

וכתב שמרומז בשם אדנות שהוא דין, שאל"ף מרמז על ראש השנה, והיו"ד שבסוף השם מרמז על יום כיפורים, ובין שניהם יש אותיות 'דן', שהקב"ה דן את העולם בעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכיפורים. עוד כתב שכשמזכיר את השם בעולם הזה, עיקר כוונתו יהיה על הכתיבה שהיא מדת הרחמים, ולא על הקריאה, כיון שהעיקר הוא הכתיבהמ.

הכלי יקר (שמות יח ה, דברים ו ד) מבארלט שמכיון שרואים בעולם הזה פעולות הפוכות, שיש בעולם גם רעות וגם טובות, יש מקום לטועים לטעות ולומר שיש שתי רשויות ושאין השם אחד, ויקחו לראיה את שתי שמות השם, שם הוי"ה שהוא שם הרחמים, ושם אלהי"ם שהוא שם הדין, ולכך גם יאמרו שאין שמו אחד. אך לעולם הבא שיהיה רק טובות, ידעו מכך שה' אחד ושמו אחד. ומוסיף לבאר שזה כוונת הפסוק 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד', שעכשיו רק עם ישראל קורא בשם ה' אלהינו, שהוא דין ורחמים ביחד, והאומות חושבים שיש כאן שתי רשויות, אבל לעתיד לבא ה' אחד, שיהיה רק שם של רחמים, וכל העולם ישתמשו רק בשם זה, כיון שיהיה הכל טוב.

הבן יהוידע (ד"ה ע"ג) כתב שמרומז בפסוק 'ביום ההוא יהיה ה' אחד', 'ההוא' בגימטריא 'טוב', וכאילו נכתב ביום שכולו טוב יהיה ה' אחד, משום שהוא פועל רק את פעולת הטוב, וגם ההודאה שמודים לו היא אחת.

לה. **שרש"י** מבאר שם את דברי הגמרא שרק מטר בא בשביל יחיד, אבל פרנסה שהוא שפע יותר מהרגיל, אינו בא לכל העולם בשביל יחיד, משמע שמטר כן בא לכל העולם בשביל יחיד. לו. **כיון** שהגמרא העמידה את הברייתא שמברך הטוב והמטיב דווקא במקום שיש לו שותפים בקרקע, ולא אמרה בפשיטות שיש לו אשה ובנים. לז. **המחצית השקל** (סס ד"ה וקשה) הקשה מדברי התוספות (נדרים נט: ד"ה המס) שאם הביאו יין חדש, מברך הטוב והמטיב אפילו אם רק אשתו ובניו מסובים עמו, ואילו לגבי שדה נקט המגן אברהם שאשתו ובניו לא נחשבים שותפים עמו, ואינו מברך הטוב והמטיב, ועיין בדבריו מה שדן ליישב בזה. לח. **רש"י** שם (ד"ה מוכן) ביאר שכוונת הפסוק שאחרי הגאולה יאמרו ישראל שמודים על כך שגלו וכיפרה עליהם הגלות ועתה נרצה עוונם ושב אפו של הקב"ה וניחמו. הגמרא (נדה ל:) דורשת באופן אחר, שהכתוב מדבר בשני בני אדם שיצאו לסחורה, ישב לו קוץ לאחד מהן ולכך לא יצא עם חבירו, התחיל מחרף ומגדף, לימים שמע שטבעה ספינתו של חבירו בים, התחיל מודה ומשבח. לט. **הכלי** יקר מבאר כך בדברי רש"י (דברים ו ד) שכתב שה' שהוא אלהינו עתה ולא אלהי האומות, הוא עתיד להיות ה' אחד, שנאמר (צפניה ג ט) 'כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה'', ונאמר (זכריה יד ט) 'ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'. מ. **כיון** שיש אם למסורת (פו:) פירוש שהעיקר הוא הכתיבה, ולא הקריאה.

מתי מוסרים שם בן ארבע אותיות

סבר רבא למדרשה בפירקא. הגם שמבואר בגמרא שאין לדרוש שם בן ארבע אותיות ברבים, מכל מקום מבואר בגמרא בקידושין (עא.) ששם בן ארבע אותיות מוסרים אותו לתלמידים פעם אחת בשבע שנים, ויש אומרים פעמיים בשבע שנים.

יש למחות ביד הדורשים ברבים סודות השם וצירופיו

שם. רש"י (ד"ה למילתיה) ביאר שהשם שאסור לדרוש בציבור, הוא קריאה של שם בן ארבע אותיות, דרשותיה, וטעמיה. וכתב **המהרש"א** (קידושין עא. ד"ה שם), שמכאן מודעה רבה ומחאה לאותם דרשנים ברבים בסוד השם וצירופיו, שמבואר כאן שאסור לעשות כן. ויותר חמור, אם הם דברים שלא נמסרו להם מפי חכם, או שהתלמיד השומע אינו הגון כדי להבין הדברים על בוריין, הרי זה בכלל מגלה פנים בתורה שלא כהלכה, וכל מי שבידו למחות ראוי למחות בהם.

אם שם אדנות נחשב גם שם המיוחד

נכתב אני ביו"ד ה"א ונקרא אני באל"ף דל"ת. הרמב"ם (עבודה זרה פ"ג ה"ז) מביא מחלוקת לגבי מגדף, שדינו שחייב סקילה רק אם מזכיר את השם המיוחד[מא], אם חייב סקילה רק כשמזכיר שם הוי"ה, או גם שם אדנות. והרמב"ם פוסק שחייב בשניהם סקילה.

ובחידושי הגרי"ז (על הרמב"ם שם) כתב לבאר את שיטת הרמב"ם שחייב גם במפרש שם אדנות על אף ששם אדנות אינו שם המיוחד, כיון ששם אדנות נכלל בשם המיוחד. שהרי בגמרא כאן מבואר שלמדו מהפסוק (שמות ג טו) 'זה שמי לעלם וזה זכרי' שהכתיבה היא בשם הוי"ה והקריאה היא בשם אדנות, ונלמד מהפסוק דין חדש, שהקריאה של אדנות היא גם הקריאה של הוי"ה, ולכך סובר הרמב"ם שכאשר המגדף אומר שם אדנות נחשב שפירש את השם המיוחד, שהרי זו קריאתו של השם המיוחד. אבל ודאי שהרמב"ם מסכים עם זה ששם המיוחד הוא רק שם הוי"ה.

עוד ביאר, שנראה שגם החולקים על הרמב"ם סוברים שקריאת שם הוי"ה על ידי שם אדנות נחשבת קריאת שם המיוחד, שהרי בברכת כהנים, הגם שכתוב שם הוי"ה, קוראים הכהנים בשם אדנות ויוצאים ידי חובה, כיון שכך היא צורת קריאת שם הוי"ה, וכן בכל קריאת פרשיות התורה. אך החולקים על הרמב"ם סוברים, שמגדף בשם אדנות אינו קורא את שם הוי"ה בשם אדנות, אלא רק מפרש שם אדנות, ואם כן אין כאן קריאה של שם הוי"ה אלא רק שם אדנות בלבד, ורק כשמתכוין לקרוא שם הוי"ה בשם אדנות נחשב שקורא שם הוי"ה. אבל הרמב"ם סובר, שכיון ששם אדנות הוא גם קריאתו של שם הוי"ה, לכך כל פעם שמזכיר שם אדנות, נחשב כאילו גם קורא שם הוי"ה, ולכך נחשב שפירש השם המיוחד.

בבית המקדש אפשר לקרוא את השם ככתיבתו

שם. בגמרא בסוטה (לח.) מבואר, שהגם שאסור לקרוא את השם ככתיבתו, בבית המקדש בנשיאת כפים היו קוראים את השם המפורש ככתיבתו, ובשאר מקומות בכינוי[מב]. וכן כהן גדול ביום הכיפורים, מבואר במשנה (יומא פו.) שהיה קורא את השם המפורש ככתבו.

פרק רביעי - מקום שנהגו

טעם המנהג שלא לעשות מלאכה בערבי פסחים מחצות היום

מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין. בגמרא להלן (ע"ג) מבואר שעד חצות הדבר תלוי במנהג, ולאחר חצות אסור בכל מקום[מג], ואין הדבר תלוי במנהג. ויש כמה ביאורים מהו טעם האיסור מלאכה אחר חצות:

בירושלמי (פ"ד ה"ח) [הובאו **בתוספות** (ד"ה מקום)] אמרו שאיסור עשיית מלאכה לאחר חצות הוא מפני הקרבת הפסח, שכל אדם ביום שמביא קרבן הוא אסור בעשיית מלאכה שאינו בדין שתהא עסוק במלאכתך וקרבנך קרב[מד], אלא שבכל קרבן כיון שראוי להקריבו משחרית, אסור בעשיית מלאכה משחרית, אך בקרבן פסח שהקרבתו מחצות ואילך, האיסור מלאכה הוא רק מחצות[מה].

אמנם רש"י (ד"ה שלא) כתב, שהמנהג שלא לעשות מלאכה הוא כדי שלא יהא טרוד במלאכה וישכח לבער את החמץ, ומפני שחיטת הפסח, ותיקון המצה לליל פסח[מו]. **וריטב"א** (ד"ה מקום) והר"ן (ד"ה וכתב) מבואר שלפי רש"י גם האיסור מלאכה מחצות, הוא משום שלא ישכח לבער את חמצו, ושחיטת הפסח, ותיקון המצה ללילה[מז]. ואולם הצל"ח (פרש"י ד"ה שלא) **והשפת אמת** (פסחים ד"ה מקום) נקטו, שדברי רש"י הם רק לבאר את המנהג שלא לעשות מלאכה קודם חצות. וראה להלן [בענין 'לרש"י מדוע אין איסור עשיית מלאכה בערב סוכות שיהיה פנוי לעשיית הסוכה'] קושיית המגיד משנה על רש"י.

המרומי שדה (ד"ה נמצנה) כתב שרש"י לא פירש כדברי הירושלמי, משום שסבר שאם הטעם הוא הקרבת הפסח, בזמן הזה יהיה מותר לעשות מלאכה בערב פסח, וכמו שכתב **הבעל המאור** (ד"ה מקום), לכן סבר רש"י שבהכרח יש טעם נוסף לאיסור מלאכה בערב פסח[מח].

והרמב"ן (מלחמות, ד"ה כמוך, ד"ה אמר) כתב שני הטעמים: א. כדברי הירושלמי משום שערב פסח הוא יום הקרבת קרבן פסח. ב. משום תיקון מצה ומרור[מט]. וכן כתב **המאירי** (ד"ה ומכאן), אלא שנקט שעיקר התקנה הוא משום כדי שלא יתרשל בהכנת מצה ומרור.

והפני יהושע (ד"ה מקום) הקשה, לפירוש התוספות בשם הירושלמי מדוע התנא נקט רק את המנהג שנהגו קודם חצות, ולא הביא את הדין שאסור לעשות מלאכה לאחר חצות[נ].

ועוד הקשה לפירוש הירושלמי שהוא משום קרבן, ולפירוש רש"י שהאיסור מלאכה הוא משום שמא ישכח לבער את החמץ ומשום תיקון מצה, מהו טעמם של בית שמאי שאמרו לקמן (נה.) שאיסור עשיית מלאכה הוא מהלילה, הרי בלילה עדיין אין חיוב ביעור, ואין זה זמן הקרבת קרבן.

ותירץ הפני יהושע, שהתנא במשנה בא לחדש את המנהג שנהגו קודם חצות, אבל האיסור מלאכה אחר חצות הוא פשוט, והוא משום שכתוב 'אלה מועדי ה" וסמוך לזה כתוב 'בחודש הראשון בארבעה עשר בין הערבים פסח לה", ומשמע שמחצות של ארבעה עשר הוי כיום טוב לענין איסור מלאכה, והוא איסור או מדאורייתא או מדרבנן, וכתב שאפשר שזהו גם טעמם של בית שמאי שסברו שגם הלילה אסור במלאכה, מפני שלא מצינו יום שמקצתו אסור ומקצתו מותר.

טעם המנהג שלא לעשות מלאכה אף קודם חצות

שם. יש כמה טעמים למנהג שנהגו בכמה מקומות שלא לעשות מלאכה מתחילת היום:

א. רש"י (ד"ה שלא) כתב, שהמנהג שלא לעשות מלאכה הוא כדי שלא יהא טרוד במלאכה וישכח לבער את החמץ, ומפני שחיטת הפסח, ותיקון המצה ללילה פסח[נא]. וכן כתב **המאירי** (ד"ה ומכאן).

הצל"ח (פרש"י ד"ה שלא) כתב, שהמנהג שלא לעשות מלאכה קודם חצות הוא משום האיסור מלאכה אחר חצות, שכיון שאחר חצות יש איסור מלאכה יבוא לעשות כל מלאכתו קודם חצות, וחששו שמא מחמת ריבוי המלאכה קודם חצות ישכח לבער את החמץ ולשחוט הפסח ולאפות מצה.

מא. בגמרא (פסחים נו.) נחלקו רבי מאיר ורבנן, לרבי מאיר מגדף חייב סקילה גם בכינויים, ולרבנן חייב רק בשם המיוחד, ונפסק כרבנן. **מב. ותוספות** שם (ד"ה לו) כתבו בשם רבינו הלל, שפירוש 'כינוי' הוא 'אל' או 'אלהים', וכתבו שלא מסתבר לומר כן, שאם כן ישבשו הפסוק ויאמרו 'יברכך אלהים', אלא הכוונה הוא לשם אדנות, ככל קריאה של שם הוי"ה. **מג. ראה** להלן (ע"ג) [בענין 'כיצד מוכח במשנה שלאחר חצות אסור מן הדין וביאור קושיית הגמרא מאי איריא'] שיטות הראשונים כיצד מוכח במשנה שאסור מן הדין. **מד. המאמר** מרדכי (פ' תפח סק"ח) כתב, שמכאן נראה סמך למה שנהגו העולם שבעלי הברית המוהל והסנדק ואבי הבן אינם עושים מלאכה, שהרי הם כמקטירים קטורת וכמבואר בשו"ע (יו"ד סי' רסה סי"ח). **מה. בירושלמי** הקשו אם יש איסור עשיית מלאכה ביום הבאת הקרבן, אם כן כל יום יהיה אסור בעשיית מלאכה מפני הקרבת התמיד שהוא קרבן של כל הציבור. ותירצו שכיון שכתוב 'ואספת דגנך' הותר מלאכה בכל יום שאם כולם בטלים ממלאכה מי אוסף דגן. הרא"ם בביאורו על הסמ"ג (לו תעשה עה) הקשה, שראש חודש יהיה אסור בעשיית מלאכה מפני מוספי ראש חודש. והצל"ח (פסחים ד"ה מקום) הקשה שחול המועד שיש בו קרבן מוסף יהיה אסור במלאכה מן התורה, שבחול המועד אין את ההיתר של 'ואספת דגניך', והרי איסור מלאכה בחול המועד מבואר בתוספות בחגיגה (יח. ד"ה תולה) בשם הירושלמי שאיסורו רק מדרבנן. ותירץ הרא"ם שלא חילקו רבנן בקרבן צבור, וכיון שיש היתר לענין קרבן תמיד הותר כל קרבנות ציבור, ודווקא בקרבן פסח וחגיגה שכל אחד מביא את הקרבן בפני עצמו אין את ההיתר של קרבן ציבור. **מו. הריטב"א** (ד"ה מקום) והמגיד משנה (יום טוב פ"ח ה"ז) הוסיפו בדברי רש"י גם מפני המרור. **מז. המפרשת** זהב על המשניות (פ"ד מ"ח) הוכיח כדברי רש"י, ממה שאמרו במועד קטן (יג.) שהאיסור מלאכה בארבעה עשר הוא משום צורך יום טוב, הרי מבואר שאיסורו הוא כדי שיעשה את צרכי יו"ט. **מח. וראה** עוד בסמוך בענין 'איסור מלאכה בזמן הזה'. **מט. ומשמע** בדבריו שנקט כן כדברי רש"י. **נ. וכתב** שרש"י בגמרא להלן (ע"ג ד"ה מפני) הרגיש בדבר, שכתב בשאלת הגמרא 'מאי איריא ערבי פסחים' שעיקר המשנה היא לדייק שלאחר חצות יש איסור מן הדין ואין זה רק מנהג. אך עדיין קשה שאין הוכחה מדברי התנא שלאחר חצות הוא איסור גמור ואינו תלוי במנהג, שיש לומר שגם לאחר חצות האיסור תלוי במנהג, ומה שנקטה המשנה את המנהג של קודם חצות הוא לחדש שגם קודם חצות הוי מנהג חשוב, ולהוציא לילה שלפני שאם נהגו איסור מלאכה אין צריך לחוש למנהג זה וכמו שכתב רש"י לעיל (ג: ד"ה משעת) שאם נהגו בטלה דעתן. ועוד הקשה, לרש"י שהאיסור הוא משום שמא ישכח לבער את החמץ, אדרבה יש לומר שקודם חצות אסור, אבל לאחר חצות שכבר ביער את החמץ יהיה מותר במלאכה. **נא. הריטב"א** (ד"ה מקום) והמגיד משנה (יום טוב פ"ח ה"ז) הוסיפו בדברי רש"י גם מפני המרור.

ב. הרא"ש (שו"ת כלל ה סי' י) כתב, שהטעם שיש מקומות שנהגו שלא לעשות מלאכה קודם חצות, הוא משום הרחקה שלא יבואו לעשות מלאכה לאחר חצות, שלאחר חצות אסור מן התורה כיון שהוא זמן שחיטת הפסח[נב].

ג. הפני יהושע (ד"ה גמ' מקום) כתב, שהמנהג שלא לעשות מלאכה קודם חצות הוא כדי שלא יזלזלו באיסור מלאכה שאחר חצות, וכמו שאמרו לעיל (ג:) שלא מצינו יום שמקצתו אסור ומקצתו מותר, ולפי זה כתב שאפשר לומר שבית שמאי שאמרו לקמן (נה.) שהמנהג הוא שלא לעשות מלאכה מהלילה הוא מטעם זה שלא מצינו יום שמקצתו אסור ומקצתו מותר, ולכן אסרו מהלילה.

לרש"י מדוע אין איסור עשיית מלאכה בערב סוכות שיהיה פנוי לעשיית הסוכה

שם. המגיד משנה (יום טוב פ"ח ה"ז) הקשה, לשיטת **רש"י** שהאיסור הוא [אלא] משום צרכי מצה ומרור, אם כן גם בערב סוכות יהיה אסור לעשות מלאכה מפני שיש טרחה רבה בעשיית הסוכה.

הלחם משנה (שם פ"ח ה"ז) **והתוספות יו"ט** (פ"ד מ"ח) כתבו ליישב את דברי רש"י, שערב פסח חלוק מערב סוכות, שבסוכות זריזים מקדימים לעשות את הסוכה במוצאי יום הכפורים, ומשום כך בערב סוכות אינו טרוד בעשייתה, אבל בערב פסח הוא טרוד באפיית המצה, שנהגו לא להקדים את אפייתה קודם שעה שישית, כמבואר **בירושלמי** (פ"ג ה"ד) שמצה ישנה פסולה, וכן כתב **הטור** (או"ח סי' תנח) שאין לאפותה קודם שעה שישית, ומפני כך בערב הפסח הוא טרוד ולכן אסור לעשות מלאכה[נג]. **והפני יהושע** (ד"ה מקום) כתב כעין זה, וכתב שרש"י דייק בלשונו וכתב שהחשש הוא שמא ישכח, והיינו כיון שביעור חמץ נעשה בשעה מועטת יש חשש שמא ישכח לבער, וכן בהקרבת קרבן פסח למי שנמנין על קרבן חבריהם הקרבתו היא בשעה אחת, וכן באפיית מצה ולכן יש חשש שמא ישכח, אבל סוכה שעשייתה מרובה דרכו של אדם להתחיל לעשותה זמן מרובה קודם החג וכפי שאומר **המדרש** (ויק"ר ל ז) שישראל עסוקים בין יום הכפורים לסוכות בעשיית הסוכה, ואין חשש שמשום עשיית מלאכה בערב החג יבוא לידי שכחה[נד].

החתם סופר (ד"ה מקום) כתב ליישב את דברי רש"י, שערב סוכות חלוק מערב פסח, מפני שבפסח עיקר השמחה היא ביו"ט ראשון, ולכן בערב פסח האדם טרוד בהכנת צרכי החג, ואמרו חכמים שאם יהיה מותר במלאכה, יש לחשוש שמתוך שטרוד גם בהכנת צרכי החג וגם במלאכתו יבוא לשכוח משחיטת הפסח וביעור החמץ, ולא יהיה לו פנאי להכנת המצה והמרור, אבל בערב סוכות שעיקר השמחה היא ביו"ט האחרון אינו טרוד כל כך בהכנת צרכי החג, ולכן אין לאסור עשיית מלאכה[נה].

הצל"ח (פרק"י ד"ה שלא) מיישב את קושיית המגיד משנה, לפי ביאורו שהטעם שנהגו שלא לעשות מלאכה בערב פסח משחרית הוא משום שלאחר חצות יש איסור עשיית מלאכה מפני הבאת קרבן, וחששו שכיון שאת כל מלאכתו יעשה קודם חצות יבוא להתרשל בעשיית מצה ומרור וביעור חמץ, ואם כן בערב סוכות שאין איסור מלאכה אחר חצות אין מקום למנהג שלא לעשות מלאכה קודם חצות, כיון שיש לו פנאי כל היום לעשות את כל צרכי החג. **והשפת אמת** (מסכתות ד"ה מקום) כתב באופן אחר, שכיון שיש איסור לאחר חצות יש מקום למנהג שיהיה אסור גם קודם לכן, אבל בערב סוכות שאין איסור לאחר חצות אין מקום לנהוג איסור קודם חצות[נו].

האם האיסור עשיית מלאכה הוא מדאורייתא או מדרבנן

שם. לפי המפרשים בדברי **רש"י** שהאיסור מחצות ואילך הוא משום שמא ישכח לבער ומשום שחיטת הפסח והכנת צרכי הלילה, האיסור הוא מדרבנן. אך **שיטת התוספות** (ד"ה מקום), שלפי **הירושלמי** שהאיסור הוא משום שזהו זמן הקרבת הפסח איסורו מדאורייתא. ודייקו כן ממה שאמרו בירושלמי שאין איסור מלאכה כל יום מפני הקרבת התמיד שהוא קרבן ציבור, משום דכתיב 'ואספת דגנך' ואם כל ישראל בטלים מי יאסוף דגן, וממה שדרשו היתר מלאכה בכל יום מפסוק בתורה מוכח שהאיסור הוא מדאורייתא[נז]. אך **הר"ן** (ד"ה מקום) כתב, שיש לומר שהאיסור הוא רק מדרבנן, ורבנן הסמיכו את דבריהם על הכתוב ואספת דגנך[נח], וכן שיטת התוספות בחגיגה (יז: ד"ה שלא) שהבבלי סבר שאיסור עשיית מלאכה הוא מדרבנן[נט].

הפני יהושע (ד"ה גמ' מקום) כתב להסתפק האם האיסור מלאכה מדאורייתא או מדרבנן, לפי פירושו שפירש שהאיסור מלאכה נלמד ממה שהתורה הסמיכה את הכתוב 'בארבעה עשר בין הערבים פסח' לכתוב 'אלה מועדי ה'. **המהרש"א** (גמ' ד"ה מקום) הקשה, שלהלן (ע"ב) מקשה הגמרא מאי איריא ערבי פסחים הרי כל ערב יו"ט אסור בעשיית מלאכה, ומדוע לא תירצו שבשאר ערבי יו"ט האיסור הוא רק מדרבנן ובערבי פסחים איסורו מדאורייתא. ותירץ שאין לומר שהתנא נקט ערבי פסחים משום שאיסורו מן התורה, כיון שהתנא לא פירש בדבריו שאיסורו מדאורייתא, וכן בברייתא של ערבי יו"ט לא התפרש שאין איסור מדאורייתא[ס]. **השפת אמת** (מסכתות ד"ה מקום) כתב ליישב, שהגמרא לא תירצה שהתנא נקט ערבי פסחים משום שאיסורו מן התורה, כי המשנה היא בזמן הזה שאיסורו הוא מדרבנן.

הפרי חדש (סי' תמח ס"ק ח) כתב להוכיח שהאיסור הוא מדרבנן, שלעיל (ג:) אמר רבי אליעזר בן יעקב בפירוש שאיסור עשיית מלאכה בערב פסח הוא איסור דרבנן. והשפת אמת (מסכתות שם) דחה, שמה שאמרו לעיל שהוא איסור דרבנן, מדובר לענין איסור מלאכה בכל היום.

איסור מלאכה בזמן הזה

שם. התוספות (ד"ה מקום) כתבו שגם בזמן הזה שאין הקרבת קרבן פסח יש איסור מלאכה, שכיון שנאסר בזמן בית המקדש נאסר לעולם.

אך הבעל המאור (ד"ה מקום) כתב שכיון שכל האיסור הוא משום שזה יום הקרבת קרבן, בזמן הזה שאין קרבן פסח אין איסור מלאכה, ודין ערב פסח הוא כשאר ערב יום טוב שאסור במלאכה רק מן המנחה ולמעלה.

הראשונים[סא] השיגו על דבריו, שכל דבר שנאסר צריך בית דין אחר שיתירו ואינו בטל מאליו, שכל דבר שנאסר במנין צריך מנין אחר להתירו[סב].

נב. האור חדש (ד"ה מקום) כתב, שנהגו איסור עשיית מלאכה קודם חצות לחשוש לשיטת בן בתירא (לקמן קח.) ששחיטת הפסחים כשירה כל היום. **נג. הפרי חדש** (סי' תמח ס"ק ח) כתב שבדברי התוספות בחולין (פג. ד"ה וכדנחי) מבואר כדברי המגיד משנה, שהתוספות כתבו לענין שחיטת בהמות, שבערב סוכות האדם טרוד בעשיית הסוכה ובארבעת המינים. **נד. בחידושי** מהרי"ח (על המשניות, פ"ד מ"ח) כתב לחדש להלכה, שאפשר שבאמת גם בערב סוכות יש איסור מלאכה מחצות ואילך, ומה שהמשנה נקטה דווקא ערבי פסחים, משום שהמשנה עוסקת במנהג שלא לעשות מלאכה קודם חצות, והמנהג קודם חצות הוא רק בערב פסח ולא בערב סוכות, מפני שבערב פסח זמן הביעור הוא כבר קודם חצות. **נה. ולפי** זה לא יקשה מה שהקשה הפרי חדש (סי' תמח ס"ק ח) מדברי התוספות בחולין (פג. ד"ה וכדנחי) שכתבו שבערב סוכות אנשים טרודים בארבעה מינים, שאף שטרודים בארבעת המינים לא ראו חכמים לאסור עשיית מלאכה, מפני שעיקר השמחה היא ביום טוב אחרון. **נו. ובשיעורי** הגר"ש רוזובסקי (ד"ה ומעתה) כתב, שהמגיד משנה (יום טוב פ"ח ה"ז) שהקשה לרש"י מדוע לא גזרו גם בערב סוכות, סבר שבדברי רש"י מוכח שאין איסור משום הקרבת קרבן פסח, שאם רש"י היה סובר שאסור משום שזה יום הקרבת קרבן, לא היה צריך לפרש שהאיסור הוא משום שמא ישכח לבער, אלא היה מפרש שהחמירו על עצמם איסור מלאכה קודם חצות שלא יבואו להיכשל באיסור מלאכה לאחר חצות, וממה שרש"י ביאר שהמנהג הוא כדי שלא ישכח לבער מוכח שסבר שזה גם הטעם שיש איסור מלאכה לאחר חצות. **נז. החתם סופר** (ד"ה פד) כתב שיש לדחות את ראיית התוספות מהירושלמי, שלעולם איסור עשיית מלאכה ביום הבאת קרבן הוא מדרבנן, ומה שאמרו שמשום דכתיב 'ואספת דגנך' אין לאסור משום הקרבת התמיד, היינו שרבנן לא אסרו דבר שנתפרש בתורה בפירוש שהוא מותר. בשיעורי הגר"ש רוזובסקי (גמ' ד"ה מקום) הקשה, שבדברי התוספות שהוכיחו מהירושלמי שהאיסור מלאכה הוא מדאורייתא, מוכח שלא כדברי הט"ז (יו"ד סי' קי ס"ק ח) שכתב שרבנן אינן רשאין לאסור דבר שהתפרש בתורה בפירוש שהוא מותר. וכתב שיש לפרש בדברי התוספות שאין כוונתם להוכיח שאיסור מלאכה הוא מדאורייתא ממה שהירושלמי התיר מלאכה בכל יום מדכתיב 'ואספת דגנך', שמזה אין ראיה, כיון שכוונת הירושלמי שחכמים אינם אוסרים דבר שהתירו מפורש בתורה, אלא ראיית התוספות מקושיית הירושלמי שהקשו שיהיה אסור במלאכה בכל יום, ואם איסורו הוא רק מדרבנן לא שייך להקשות שרבנן יאסרו מלאכה בכל יום. וכתב שבדברי הר"ן שכתב לדחות את הוכחת התוספות מהירושלמי שהפסוק הוא רק אסמכתא, מוכח שהוכחת התוספות אינה מקושיית הירושלמי, אלא ממה שהירושלמי הוכיח שאין איסור מלאכה מהכתוב ואספת דגנך. וביאר שמקושיית הירושלמי אין הוכחה, כיון שהקשו שאין מקום לומר שרבנן יאסרו מלאכה ביום הקרבת הקרבן, כי אם אוסרים את יום הקרבת הקרבן במלאכה יש לאסור כל יום וזה אינו שייך. **נח. בשיעורי** הגר"ש רוזובסקי (גמ' ד"ה מקום) כתב, שמהלשון המובא בבעל המאור (ד"ה מקום) בשם הירושלמי, שהטעם שהמביא קרבן אסור במלאכה משום שאינו בדין שתהא עסוק במלאכתך וקרבנך קרב, משמע שהוא איסור דרבנן. **נט. ועיין** ברש"ש (שם) שביאר במה נחלקו התוספות כאן והתוספות בחגיגה. **ס. החתם סופר** (ד"ה אין) הקשה, אם כן מה הגמרא מתרצת להלן (ע"ב) שבערבי פסחים העושה מלאכה משמתינן ליה, ואילו בערבי שבתות אין משמתינן, הרי גם זה אינו מבואר בלשון המשנה. ותירץ שבמשנה שכתוב אין עושין משמע לשון איסור ואין זה רק משום שאינו רואה סימן ברכה, כיון שאם זה היה רק משום סימן ברכה כמו בערבי שבתות, היה לתנא לפרש שמלאכות שאין בהם ברכה מותרות. ולהלן (ע"ב ד"ה מפני) תירץ החתם סופר, לפי מה שכתב הר"ן (שם) שביום שאין בו איסור מן הדין, אם נהגו מנהג אין בו כלום, ואם כן יש לומר שבמה ששנינו שבמקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בערבי פסחים אין עושין, מוכח שבערבי פסחים יש איסור מלאכה מן הדין ואינו רק משום סימן ברכה, שאם היה רק משום סימן ברכה המנהג שלא לעשות מלאכה אינו כלום. וכתב שרש"י חולק על הר"ן וסובר שגם מנהג שנהגו ביום שאין בו איסור מן הדין הוי מנהג, וכמבואר ברש"י להלן (ע"ב ד"ה מצור) שפירש שבני ביישן שלא הלכו בערב שבת מצור לצידון הוא כדי שלא להיבטל מצרכי שבת, ומבואר שאף מנהג שנהגו ביום שאין איסור הוי מנהג. וכתב עוד, שמפני כן רש"י פירש שאיסור עשיית מלאכה בערבי פסחים הוא כדי שיהיה פנוי לשחיטת הפסח ולבער את החמץ ולאפיית מצה, ולא פירש כפירוש התוספות שהוא משום יום הבאת קרבן, כיון שהיה קשה לרש"י קושיית המהרש"א מדוע הגמרא להלן (ע"ב) לא תירצה שערב פסח איסורו מן התורה וערב שבת ויו"ט איסורו מדרבנן, ולא נוח לרש"י תירוץ המהרש"א שדבר זה לא נזכר במשנה, שהיה קשה לו אם כן מה תירצו התם סימן ברכה הכא משמתינן, הרי במשנה לא מוכח שמשמתינן. אלא שהתוספות סברו שמוכח במשנה שמשמתים על עשיית מלאכה בערב פסח, כי אם לא היו משמתים המנהג שלא לעשות מלאכה לא היה תופס, אבל רש"י סבר שאין מכך הוכחה, כיון שמנהג תופס גם ביום שאין בו איסור מן הדין. **סא. הרמב"ן** במלחמות (ד"ה ומה) (הובאו על הבעל המאור פ"ו מ"ח), **ר"ן** (ד"ה מקום). **סב. הצל"ח** (בתוס' ד"ה מקום, בפ"ד ובגליון) הקשה, שלפי מה שכתבו התוספות שהאיסור מלאכה ביום הבאת הקרבן הוא איסור דאורייתא ואין איסור נוסף מדרבנן, אין צריך מנין אחר להתיר את האיסור מלאכה, מכיון שכל האיסור הוא משום הקרבת קרבן, ובזמן הזה שאין הקרבת קרבן בערב פסח, ממילא ערב פסח מותר במלאכה. וכתב שאינו דומה למבואר בביצה (ה:) שהוצרך הקב"ה להתיר את האיסור אל תגשו אל האשה, כיון שכאן לא כתוב בתורה לא תעשו מלאכה בארבעה עשר, אבל שם כיון שכתוב אל תגשו אל האשה, צריך היתר מיוחד להתיר את

וכתב עוד הרמב"ן (מלחמות, ד"ה ומכר) שכיון שהאיסור מלאכה מועיל גם לעסקי מצה ומרור אז אין בית דין אחר רשאי להתיר דבר שיש בו נדנוד עבירה.

והראב"ד בהשגות על הבעל המאור (מו"ק ה) כתב, שהרבה איסורים שהיו בזמן המקדש נוהגים אף בזמן הזה מפני שמהרה יבנה המקדש וחששו חכמים שיאמרו אשתקד היינו מותרים ומדוע עכשיו נהיה אסורים, ולכן גם בזמן הזה אסור.

וכתבו הראשונים[סג], שיש להוכיח שגם בזמן הזה אף שאין קרבן פסח, יש איסור מלאכה, ממה שאמרו לקמן (קמ.) שרבי יהודה נשיאה ורב ששת היו יושבים בתענית בערב פסח, וסברו בגמרא מתחילה שהטעם הוא, משום שסברו שיש איסור אכילה בערב פסח משום קרבן פסח, אף שבזמנם לא היה קרבן פסח, הרי מוכח שכיון שהיה איסור בזמן בית המקדש אסור גם בזמן הזה[סד].

הרא"ש (פ' ה), הוכיח שאיסור עשיית מלאכה אינו בטל בזמן הזה, ממה שאמר רבי אלעזר בן רבי צדוק בעירובין (מ.), שכאשר חל תשעה באב בשבת ונדחה ליום ראשון הוא לא השלים תעניתו, מפני שאצל אבותיו יום י' באב הוא יום טוב, שהיו מביאים ביום זה קרבן עצים, הרי מוכח שאף שלאחר חורבן הבית שאינו מביא קרבן עצים נחשב יום זה ליום טוב מפני שהיה כן בזמן הבית[סה].

התוספות רבינו פרץ להלן (ע"ב ד"ה סמוך) כתב, שכשם שאמרו לעיל (ו.) שואלין ודורשין בהלכות הפסח שלושים יום קודם פסח גם בזמן הזה שאין לנו קרבן פסח[סו], כך איסור מלאכה הוא גם בזמן הזה.

ערב פסח שחל בשבת האם יש איסור מלאכה בערב שבת

שם. **החק יעקב** (פ' תמח סק"ה) כתב שלפי רש"י שטעם האיסור הוא מפני שלא ישכח לבער את החמץ, בשנה שערב פסח חל להיות בשבת והביעור חמץ זמנו הוא בערב שבת, יהיה אסור במלאכה בערב שבת מפני הביעור חמץ, אבל לפי הירושלמי שהאיסור הוא מפני הקרבת הפסח לא יהיה איסור מלאכה בערב שבת, כיון שהקרבת הפסח היא בשבת. וכתב **הביאור הלכה** (סס ד"ה מחלוקת) שבערב פסח שחל בשבת אין להחמיר, כיון שרוב הפוסקים סוברים שטעם האיסור הוא כמו שכתב הירושלמי משום הקרבת הפסח.

האם בפסח שני יש איסור מלאכה אחר חצות ומנהג קודם חצות

שם. **הצל"ח** (ד"ה מקוס) כתב, שבערב פסח שני אין איסור עשיית מלאכה, לא משום סתם ערב יו"ט, כיון שיום זה אינו ערב יו"ט לכלל ישראל. וגם לפי הירושלמי שהאיסור מלאכה בערב פסח הוא משום הבאת הקרבן, שונה פסח ראשון מפסח שני, כיון שפסח ראשון הוא יום הבאת קרבן של כל ישראל, ושייך לומר שהיום אסור לכל, אבל פסח שני הוא רק למי שהיה טמא בפסח ראשון או שהיה בדרך רחוקה, אמנם אותו היום יהיה אסור להם במלאכה לפי הטעם של הירושלמי שכל אדם אסור בעשיית מלאכה ביום הבאת קרבנותיו, אבל היום לא נקרא יום של הבאת קרבן, אלא הוא דין רק על הטמא ועל מי שהיה בדרך, ואם כן איסור מלאכה אחר חצות לא שייך בפסח שני. וכן המנהג לא לעשות מלאכה קודם חצות, אינו שייך בפסח שני כיון שאין ביעור חמץ וגם את המצה הוא יכול להכין בלילה, שאין דין בפסח שני למהר בסעודת החג בשביל שאלת התינוקות.

אוצר החכמה

וכתב עוד, שאף שכתוב במשנה 'ערבי פסחים' בלשון רבים, וכתבו **התוספות להלן** (נט: ד"ה ערב) שפסחים היינו ראשון ושני, ואם כן גם כאן הכוונה היא גם לפסח שני. וכתב לחלק שמה שאמרו התוספות זה דווקא במקום שכתוב 'ערב', אבל כאן שכתוב 'ערבי' בלשון רבים הכוונה היא ערבי פסחים של כל שנה ושנה.

החיוב לנהוג כמנהג המקום

שם. מבואר במשנה שחייב אדם לנהוג כמנהג המקום, וכתב **הרשב"ש** (שו"ת, סי' קיג) בשם **הרשב"א**, שכח בני העיר בעירם ככח בית דין הגדול. **ובביאור הגר"א** (יו"ד סי' רכח סוס"ק נג) כתב, שיש מצוה לשמוע לתקנת הקהל דכתיב (ויקרא יח ה) 'ושמרתם את משמרתי' ודרשו ביבמות (כ.) עשו משמרת למשמרתי. **והריב"ש** (שו"ת, סי' שנט) כתב שבני העיר יש להם כח לעשות ביניהם תקנות גדרים והסכמות, ויכולים לקנוס את העובר עליהם מדין תורה.

נ:

מדוע ההולך ממקום שכלו חייב בביעור הרי גורם בכך מחלוקת

המוליך פירות שביעית ממקום שכלו למקום שלא כלו וכו' חייב לבער.

התוספות להלן (נג. ד"ה ממקום) הקשו, שרבא אמר להלן (נה:) שההולך ממקום שאין עושין מלאכה למקום שעושים מלאכה, אינו עושה מלאכה משום שאין בכך מחלוקת מפני שיש הרבה בטלנים שאינם עושים מלאכה, משמע שאם במה שאינו עושה מלאכה היה גורם מחלוקת, היה עליו לנהוג לקולא ולעשות מלאכה, ואם כן מדוע המוליך ממקום שכלו למקום שלא כלו חייב לבער, היה לו להימנע מלבער כדי שלא לשנות ממנהג המקום. ותירצו התוספות שמפני המחלוקת עושים לקולא רק במקום שהוא מנהג, אבל אין עוברים על איסור תורה כדי שלא יהיה מחלוקת, וחיוב ביעור הוא מן התורה. ועוד תירצו שדווקא כאשר האדם עושה מעשה בגופו שייך מחלוקת, אבל כאשר עושה מעשה בפירות אין מחלוקת כיון שאומרים שפירות אלו הם ממקום שכלו, שהרי גם אנשי מקום שלא כלו אסורים באכילת פירות שהגיעו ממקום שכלו.

המהר"ם חלאווה להלן (נג. ד"ה מיהו) כתב, שבביעור פירות אין לחשוש למחלוקת, כיון שאדם שרוצה להפקיר את ממונו אין אחרים מעכבים בידו.

מהו דין מוליך פירות מעיקר הדין לולא הדין שנותנים עליו חומרי מקום שיצא משם והלך לשם

שם. **רש"י** (ד"ה חייב) כתב, שהמוליך פירות ממקום שכלו חייב לבער משום חומרי מקום שיצא משם. **החזו"א** (שביעית סי' יג ס"ק ג) כתב, שרש"י סבר שמן הדין אין הולכים אחר מקום גידול הפרי אלא אחר מקום שהפרי נמצא, ולכן פרי שהגיע ממקום שכלו למקום שלא כלו מן הדין הוא פטור מביעור, וכל מה שחייב לבער הוא רק משום שהוא חייב בחומרי מקום שיצא משם, והמוליך ממקום שלא כלו למקום שכלו הוא מחויב בביעור מן הדין כיון שהוא נמצא במקום שכלו.

וכתב שבדברי **התוספות** להלן (נג. ד"ה ממקום) מבואר שמן הדין דין הפירות הוא כמקום גידולם, שהתוספות כתבו שהמוליך ממקום שכלו למקום שלא כלו חייב בביעור, ואין לו לחשוש שנגרם על ידי כך מחלוקת מפני שחייב בביעור מן התורה, ולפי זה אם מוליך ממקום שלא כלו מן הדין פטור מלבער וחיובו הוא רק משום שנתנו עליו חומרי מקום שבא לשם.

האיסור. ועל פי זה כתב (ד"ה ופ"י), ליישב את מה שהוכיחו הראשונים (הו"ד להלן) ממה שרבי יהודה נשיאה ורב ששת ישבו בתענית בערב פסח גם בזמן הזה, שחלוק איסור אכילה בערבי פסחים מאיסור מלאכה בערבי פסחים, שאיסור אכילה שהוא גזירה דרבנן שערב פסח אסור באכילה לא נתבטל בזמן הזה מפני שצריך מנין אחר להתירו, אבל האיסור מלאכה אינו איסור שאסרו חכמים בערבי פסחים, אלא כל האיסור הוא משום שזה יום הבאת קרבן, וביום הבאת קרבן יש איסור מן התורה כמבואר בתוספות, ובזמן הזה שאין קרבן ממילא אין איסור. אך כתב, שיש לומר שהתוספות והרמב"ן סברו שיש גם איסור דרבנן, שמן התורה רק אלו שמביאים קרבן אסורים במלאכה, ואולם הרי המשנה לא חילקה וגם אלו שהם טמאים או בדרך רחוקה שלא יכולים להקריב קרבן משמע שאסורים, ומשמע שיש גם איסור מדרבנן, וכיון שחכמים גזרו גם על אלו שאינם מקריבים קרבן, גזירה זו אינה בטילה ולכן אסור גם בזמן הזה. הבאר יצחק (מהע"ז סי' ח ענף ו ד"ה ולכאורה) כתב, שאין עשיית מלאכה בזמן הזה אסורה מפני שצריך מנין אחר להתירו, כיון שגם בזמן הבית האיסור היה רק למחויבים בקרבן, אבל הפטורים היו מותרים בעשיית מלאכה, וכיון שבזמן הזה כולם פטורים מקרבן פסח אין איסור עשיית מלאכה, ובדבריו מבואר שסבר שגם בזמן הבית מי שהיה טמא או בדרך רחוקה אינו אסור בעשיית מלאכה, ולא כמו שכתב הצל"ח. וכתב שלפי התוספות שאסור גם בזמן הזה הוא משום שמהרה יבנה המקדש, שחששו חכמים שמא יבואו לומר בשנה שעברה עשינו מלאכה לאחר חצות, לכן אמרו שגם בזמן הזה יהיה איסור עשיית מלאכה.

סג. הרמב"ן (מלחמות, ד"ה ומכר), **ר"ן** (ד"ה מקוס), **הרא"ם** בביאורו על הסמ"ג (לאוין עה).

סד. החתם סופר (ד"ה מקוס שנהגו שלח) כתב ליישב את דברי הבעל המאור לפי מה שכתב המגן אברהם (או"ח סי' ט סק"ז) שהדין של דבר שגזרו עליו במנין צריך מנין אחר כדי לבטלו, הוא דווקא בתקנת חכמים שהטעם אינו ידוע לכל, אבל בתקנת חכמים שהטעם ידוע לכל, אם בטל הטעם בטל התקנה, ולכן לענין איסור מלאכה כיון שידוע שהטעם הוא משום קרבן פסח, שהרי גם בכל השנה אדם ביום שמביא קרבן נאסר במלאכה, לכן בזמן הזה שאין קרבן פסח אין איסור מלאכה, אבל לענין איסור אכילה כל היום שהטעם אינו ידוע לכל, שהרי כל הטעם הוא משום בן בתירא להלן (קמ.) ששחיטת הפסח כשירה מהבוקר, ומכל מקום לא אירע מעולם שהקריבוהו בבוקר, ולכן גם בזמן הזה שאין קרבן פסח לא נתבטלה התקנה של איסור אכילה. וכתב עוד החתם סופר (שם), שמטעם זה הרא"ש לא הביא ראיה מרבי יהודה נשיאה ורב ששת שהיו בתענית כל היום גם בזמן הזה, שהוא לשיטתו שדווקא במקום שהטעם אינו ידוע צריך מנין אחר לבטל את התקנה. וכתב שהרמב"ן שהקשה, שצריך מנין אחר לבטל את התקנה, סבר שגם במקום שטעם התקנה ידועה כאשר הטעם בטל התקנה אינה בטילה, ולא כהרא"ש. ועוד כתב, שיש לומר שהרמב"ן סבר שהתקנה של איסור מלאכה בערבי פסחים נחשב שלא נודע טעמה, כיון שבירושלמי מבואר שבקרבנות ציבור אין את האיסור מלאכה וכמו שמוכח בתמיד, ולכן העולם סבורים שמטעם זה גם בערב פסח שהוא קרבן ציבור אין לאסור עשיית מלאכה, וכן סבורים שהאיסור מלאכה אינו מטעם הקרבת קרבן פסח, מכיון שבכל קרבן האיסור מלאכה הוא מהבוקר, ובערב פסח האיסור הוא רק מחצות, ולכן סבורים שיש טעם אחר לאיסור מלאכה, והוי כטעם שאינו ידוע, ולכן גם בזמן הזה אסור, וכתב שיש לדייק כן בדברי התוספות (ד"ה מקוס) שאחרי שהביאו את כל דברי הירושלמי ביארו את הטעם שבקרבן תמיד אין איסור מלאכה, וכתבו שגם בזמן הזה יש איסור מלאכה, וכוונתם, שכיון שפסח חלוק משאר קרבנות ציבור אין טעם האיסור ידוע לציבור.

סה. החתם סופר (ד"ה מקוס שנהגו שלח) כתב ליישב את שיטת הבעל המאור, לפי מה שכתב המגן אברהם (סי' תרל סק"ק נב), שכל תקנה שנתקנה מפני חשש, כאשר בטל החשש התקנה בטלה. לכן סבר הבעל המאור שכיון שהתקנה שלא לעשות מלאכה בערב פסח, שלא בשעת ההקרבה עיקרה הוא מפני חשש שמא מתוך שיהיה עסוק במלאכתו יעבור זמן ההקרבה ומתוך כך לא יקריב, ובזמן הזה שאין חשש שיעבור זמן הקרבת הקרבן, ממילא אין איסור מלאכה, אבל היום טוב של הקרבת עצים, אין זה משום חשש, ולכן גם בזמן הזה שאין הקרבת עצים לא בטל היום טוב.

סו. מבואר בדבריו שיש ללמוד הלכות קרבן פסח שלושים יום קודם פסח. אמנם בפוסקים (מו"ח סי' תכט) משמע ששואלים שלושים יום היינו בכל ענייני פסח הביעור והמצה, ואין זה משום לימוד הלכות קרבן פסח.

הרמב"ם (ממיטה ויובל פ"ו ה"ג) כתב, שהמוליך פירות שביעית ממקום שכלו למקום שלא כלו, או ממקום שלא כלו למקום שכלו חייב לבער, לפי שנותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם. וכתב **החזו"א** (שביעית סי' יג ס"ק ד), שבדברי הרמב"ם שכתב שגם המוליך ממקום שכלו למקום שלא כלו וגם המוליך ממקום שלא כלו למקום שכלו חיוב הביעור הוא רק משום שנותנים עליו חומרי המקום שהלך לשם והמקום שיצא משם, מבואר שסבר שמן הדין שניהם פטורים, שדווקא דבר שגדל במקום שכלו ונמצא כעת במקום שכלו חייב.

מדוע הרמב"ם באיסור מלאכה בע"פ נקט שנוהג כמנהג המקום משום מחלוקת ובפירות שביעית לא הזכיר מחלוקת

שם. הרמב"ם (יו"ט פ"ח ה"כ) כתב, שההולך ממקום שעושים מלאכה למקום שאין עושים מלאכה, אם אין דעתו לחזור אסור במלאכה אפילו בביתו, מפני המחלוקת, ואם דעתו לחזור נהוג כמנהג מקומו שיצא משם בין להקל ובין להחמיר אך לא יעשה זאת בפני אנשי המקום שהלך לשם מפני המחלוקת, והקשה **האבני נזר** (סי' תמד אות נח), שמשמע ברמב"ם שהאיסור מלאכה הוא רק כדי שלא יבוא למחלוקת, ואילו לגבי המוליך פירות שביעית כתב הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"ו ה"ג) שחייב לבער מפני שנותנים עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם, ולא הזכיר שהוא משום מחלוקת. ומשמע שהחיוב ביעור הוא מן הדין שנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם. וכתב (שם אות נג) שהרמב"ם סובר שבדעתו לחזור לעירו ודאי שנחשב כבן עירו וכל האיסור הוא מפני המחלוקת, וגם באין דעתו לחזור זה ספק השקול לאיזה עיר הוא שייך, ועל כן בעשיית מלאכה שעיר אחת מכחישה את השנייה כיון שסוברים שמותר במלאכה, מעמידים על החזקה וכיון שהיה מותר במלאכה נשאר בחזקתו, וע"כ צריכים לטעם של מחלוקת, אבל במוליך פירות שביעית הוא ספק השקול שאין הכחשה בין שני המנהגים, כיון שהמנהג קיים בכל מקום רק במקום אחד עוד לא הגיע זמן המנהג, ועל כן הדין הוא שנותנים לו את כל החומרות כיון שנחשב משתי עיירות, ופירות שביעית נחשב תמיד אין בדעתו להחזירן כיון שהביעור תלוי בפירות והפירות אין בדעתו להחזירם, ועל כן במוליך פירות שביעית, כתב הרמב"ם שמעיקר הדין צריך לנהוג כשני המקומות.

ביצד מוכח במשנה שלאחר חצות אסור מן הדין וביאור קושיית הגמרא מאי איריא ערבי פסחים אפילו ערבי שבתות וערבי ימים טובים נמי.

הגמרא נקטה שבדברי המשנה מבואר שלאחר חצות יש איסור מלאכה ואין הדבר תלוי במנהג, ויש כמה ביאורים בראשונים לבאר כיצד מוכח כן במשנה, ומה קושיית הגמרא, וכדלהלן:

א. רש"י (ד"ה מאי) ביאר, שהגמרא דייקה כן ממה שהתנא נקט שהמנהג לא לעשות מלאכה הוא עד חצות, משמע שהתנא בא לחדש שדווקא עד חצות הדבר תלוי במנהג אבל לאחר חצות אסור מן הדין[א]. והגמרא מקשה מדוע התנא היה צריך לחדש שמחצות אסור מן הדין, הרי כך הדין בכל ערב שבת וערב יום טוב, ואין זה דין מיוחד בערבי פסחים[ב].

ב. התוספות רי"ד (ד"ה מאי) כתב שהגמרא סברה שודאי התנא בא להורות שיש איסור מחצות ואילך, שאין התנא צריך להורות איסורים התלויים במנהג, ומקשה הגמרא מדוע התנא נקט דין זה בערבי פסחים, היה לו לומר כן בכל ערבי שבתות וימים טובים שאחר חצות אסור מן הדין, והרי גם שם אם נהגו איסור מלאכה קודם חצות עליו לנהוג כפי המנהג וכמו שאמרו בסמוך בבני ביישן.

ג. הריטב"א (ד"ה מאי) בשם **הרא"ה** בשם **הרמב"ן**, **והמאירי** (ד"ה ולענין), **והר"ן** (ד"ה מאי) ביארו, שבמשנה מוכח שאחר חצות יש איסור, שאם אין איסור מן הדין, גם אם היה מנהג שלא לעשות מלאכה קודם חצות אין חיוב לנהוג כך, שמנהג שאין לו יסוד מן הדין אינו מנהג, שהרי אם יהיה מקומות שנוהגים שבאחד מימי השבוע אין עושים מלאכה, אין חיוב לנהוג כמנהגם, וממה ששנינו שבמקום שנוהגים שאין עושים מלאכה אין לעשות מלאכה מוכח שיש זמן בערבי פסחים שיש בו איסור מלאכה מן הדין. וביארו שהגמרא מקשה מדוע התנא נקט דין זה דווקא בערבי פסחים, הרי גם בערבי שבתות וימים טובים יש איסור מן המנחה, ואם התנא בא לחדש שיש מקום למנהג שלא לעשות מלאכה קודם חצות, גם זה אינו דווקא בערבי פסחים, שגם בערבי שבתות וימים טובים אם יהיה מנהג שלא לעשות מלאכה קודם חצות, במקום שנוהגים כך אין לעשות מלאכה כיון שהם זמנים שיש בהם איסור עשיית מלאכה[ג].

החתם סופר (ד"ה מאי) כתב שרש"י לא פירש כפירוש הר"ן, משום שסבר שגם מנהג שנהגו ביום שאין בו איסור מן הדין, תופס המנהג ויש לבני העיר הזאת לנהוג כן[ד]. וכתב שיש להוכיח כשיטת רש"י שגם ביום שאין איסור מן הדין אם נהגו שלא לעשות הוי מנהג, ממה שאמרו בסמוך שבני ביישן נהגו שלא לילך בערב שבת מצור לצידן, אף שאין איסור הליכה בערב שבת. וכתב שהר"ן סבר שגם בבני ביישן יש איסור, שפירש שהמנהג הוא שלא להפליג בספינה מצור לצידן, שאמרו בשבת (יט.) שאסור להפליג בספינה מן הדין למקום רחוק שלושה ימים קודם השבת, ומצור לצידן מותר מן הדין ובני ביישן החמירו על עצמם גם מצור לצידן.

ד. המהר"ם חלאווה (ד"ה מאי) הביא גירסא שלא גורסים שהאיסור בערבי שבתות וערבי ימים טובים הוא 'מן המנחה ולמעלה', והמקשן סבר שבערב שבת ובערב יום טוב יש איסור מלאכה כל היום משום מנהג, ולכן הקשה מדוע התנא נקט דווקא ערב פסח הרי כך הדין גם בערבי שבתות וימים טובים. ולפי הגירסא שכתוב בברייתא שהאיסור בערבי שבתות הוא 'מן המנחה ולמעלה', המקשן סבר שמה שכתוב בברייתא מן המנחה ולמעלה הוא לא בדווקא והיינו מחצות וכמו בערבי פסחים, או שסבר שמה שכתוב במשנה מחצות הוא לא בדווקא וכוונת התנא מן המנחה גדולה ולמעלה ולא דייק בחצי שעה, והמקשן סבר שכיון שלענין האיסור דיניהם שווים כך הוא לענין המנהג, ולכן הקשה מדוע התנא נקט ערבי פסחים הרי הוא הדין ערבי שבתות ויו"ט.

ביאור תירוץ הגמרא

התם מן המנחה ולמעלה הוא דאסור סמוך למנחה לא הכא מחצות אי נמי התם סימן ברכה הוא דלא חזי וכו'. הר"ן (ד"ה מאי) **והמאירי** (ד"ה ולענין) ביארו, שתירוץ הגמרא, שהתנא אינו כולל את איסור עשיית מלאכה בערבי שבתות וימים טובים יחד עם איסור עשיית מלאכה בערבי פסחים, מפני שהם חלוקים בדיניהם, והתנא העדיף לנקוט ערבי פסחים, או משום שאיסורו כבר מחצות, או משום שהוא איסור חמור שמשמתים על זה.

הפני יהושע (ד"ה ונרש"י מן המנחה) ביאר, שתירוץ הגמרא שכיון שבערבי שבתות האיסור הוא רק מן המנחה ולמעלה והוא גדר שלא יבאו לעשות מלאכה בשבת, חכמים לא עשו גדר לאסור קודם לכן, אבל בערב פסח שהוא דין שלא לעשות מלאכה מחצות משום שזה נקרא מועד[ה], חכמים עשו גדר לאיסור שיהיה איסור גם קודם לכן.

מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בערב שבת קודם המנחה האם יש איסור משום מנהג

שם. הר"ן (ד"ה מאי) כתב, שאם היה מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בערבי שבתות וערבי ימים טובים קודם למנחה אינו מנהג ואינו צריך לנהוג כמנהג המקום, שכיון שגם בזמן האיסור אם עשה מלאכה לא משמתים אותו על כך, אין מקום לנהוג איסור קודם לכן. והוכיח כן ממוצאי שבת, שהעושה מלאכה במוצאי שבת אינו רואה סימן ברכה, ואמרו בירושלמי (ה"ח) שנשים שנהגו שלא לעשות מלאכה גם לאחר זמן התפלה, אינו מנהג.

אמנם התוספות רי"ד (ד"ה מאי) **והמאירי** (ד"ה ולענין) כתבו, שאם היה מנהג שלא לעשות מלאכה בערבי שבתות וימים טובים קודם המנחה, אסור לעשות מלאכה משום מנהג[ו].

המהר"ם חלאווה (ד"ה ה"ג) כתב, שמנהג שנהגו שלא לעשות מלאכה קודם חצות תלוי בשני תירוצי הגמרא, שלפי התירוץ הראשון שהגמרא תירצה התם מן המנחה ולמעלה הכא מחצות, ערב פסח וערב שבת ויום טוב חלוקים רק לענין זמן תחילת האיסור, שבערב שבת הוא מחצות ובערב יום טוב הוא מן המנחה, אבל לענין המנהג שניהם שווים שאם יש מקומות שאינם עושים מלאכה בערב שבת קודם מנחה, באותו מקום אין לעשות, ולפי התירוץ השני בערב שבת ויום טוב גם אם היה מנהג שלא לעשות מלאכה אינו מנהג, כיון

א. **וביאר** המהרש"א שהיה לתנא לכתוב מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בערבי פסחים, ואנו נדע שהמנהג הוא עד חצות כיון שלאחר מכן אסור מן הדין כשאר ערבי ימים טובים. ב. **בשעורי** הגר"ש רוזובסקי (ד"ה מאי) כתב שלפירוש רש"י שקושיית הגמרא מדוע המשנה הוצרכה לחדש שיש איסור מחצות הרי דין זה הוא בכל ערב שבת ויו"ט, צריך לומר שהמקשן סבר שמה שאמרו שבערבי שבתות וערבי יו"ט אסור לעשות מלאכה מן המנחה ולמעלה היינו ממנחה גדולה שהוא חצי שעה אחר חצות, כי אם הכוונה ממנחה קטנה דהיינו משעה תשע ומחצה, יש הפרש של שלוש שעות בין זמן האיסור של ערב פסח לזמן האיסור של שאר ערב יו"ט, ואם כן לא קשה מדוע התנא נקט דווקא ערב פסח, אלא בהכרח שסבר שמן המנחה היינו מנחה גדולה, ואף שיש הפרש של חצי שעה, המקשן סבר שזהו הפרש מועט שאין לומר שמטעם זה התנא נקט דווקא ערב פסח ולא נקט ערב יו"ט. אמנם בדברי הריטב"א להלן אי אפשר לומר כן, שהריטב"א (ד"ה והם) פירש כבר בקושיית הגמרא שהאיסור מן המנחה ולמעלה בערב שבת הוא ממנחה קטנה. וראה להלן [בענין 'שיטת הראשונים שהאיסור מלאכה בערב שבת וערב יו"ט הוא ממנחה קטנה'] שהובאו דברי המהרש"ל והפני יהושע לתרץ קושיית המקשן אם נאמר שמן המנחה הוא ממנחה קטנה.

ג. **וראה** להלן [בענין 'מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בערב שבת קודם המנחה האם יש איסור משום מנהג'] שהובאו דברי הר"ן שבאמת יש חילוק בין ערב פסח לערב שבת, ובערב שבת גם אם נהגו שלא לעשות מלאכה קודם חצות יכול לעשות מלאכה. ד. **וראה** לעיל (ע"ח) שהובאו דברי החתם סופר, שמפני כן רש"י לא פירש במשנה שהאיסור מלאכה הוא משום הקרבת הקרבן.

ה. **הפני** יהושע לשיטתו שהאיסור מלאכה בערב פסח מחצות הוא משום שזה נחשב מועד מדאורייתא או מדרבנן, והובאו דבריו לעיל (ע"ח) במשנה. ו. **וביאר** המאירי שהתנא לא שנה מקום שנוהגים שלא לעשות מלאכה בערב שבת וערב יו"ט, מפני שעיקר המשנה נשנתה לומר את האיסור מלאכה שיש אחר חצות ולא את המנהג שנהגו קודם לכן, ולענין האיסור התנא העדיף לכתוב את האיסור של ערב פסח שמתחיל כבר בחצות וכן משמתים עליו.

שמן המנחה ולמעלה אין איסור מלאכה, אלא אמרו שהעושה מלאכה מן המנחה ולמעלה אינו רואה סימן ברכה. אך כתב שלהלכה נראה שמקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בערב שבת קודם חצות אינו מנהג.

האם ערב שבת אסור בעשיית מלאכה או שרק אינו רואה סימן ברכה התם סימן ברכה הוא דלא חזי. המחר"ם חלאווה (ד"ה ה"ג) כתב, שבערב שבת ובערב יו"ט אין איסור מלאכה, אלא נאמר שאינו רואה סימן ברכה. ובר"ן (ד"ה מאי) הלשון הוא שאינו איסור חמור, וכתב **הפרי מגדים** (מו"מ סי' רנו אשל אברהם ס"ק ג), שבדברי הר"ן מבואר שיש איסור אלא שאין משמתים אותו, והובאו דבריו בביאור הלכה שם (ד"ה העושה).

הביאור הלכה (סי' רנו ד"ה העושה) הוכיח מלשון **הרמב"ם** (יו"ט פ"א ה"ז) שכתב לשון איסור, שסובר שהוא איסור, וכן הוכיח **מהסמ"ג** (סי' עה) **והאור זרוע** (ח"ב סי' יג). וכתב שכך מוכח בגמרא, שהרי המקשן והתירוץ הראשון בגמרא סברו שהוי איסור, ולא נראה שהתירוץ האחרון חולק עליהם בזה, אלא שהוא סבר שכיון שאין משמתים על זה אינו דומה לאיסור מלאכה בערב פסח.

האם עושה מלאכה בערב פסח לאחר חצות אינו רואה סימן ברכה הכא שמותי נמי משמתינן ליה. המגן אברהם (סי' תמח ס"ק ג) כתב, שהעושה מלאכה בערב פסח מחצות גם משמתים אותו וגם אינו רואה סימן ברכה. וכתבו **הפרי מגדים** (אשל אברהם ס"ק ג) **והמחצית השקל**, שכך מדויק בלשון הגמרא שאמרו שמותי 'נמי' משמתינן, משמע שבערב פסח מלבד מה שאינו רואה סימן ברכה אף מנדים אותו. אך **השפת אמת** (ד"ה ח"נ) כתב, שמה שאינו רואה סימן ברכה הוא רק מן המנחה ולמעלה, אבל העושה מחצות רק מנדים אותו, ומה שאמרו בגמרא 'נמי' משמתינן, שמשמע שגם אינו רואה סימן ברכה הוא רק מן המנחה, שמן המנחה מלבד מה שמשמתים אותו גם אינו רואה סימן ברכה.

שיטת הראשונים שהאיסור מלאכה בערב שבת וערב יו"ט הוא ממנחה קטנה

גופא העושה מלאכה בערבי שבתות ובערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה. רש"י (ד"ה מן) **והריטב"א** (ד"ה והא) **והמאירי** (ד"ה מן) בשם הראשונים פירשו, שמן המנחה היינו מתשע שעות ומחצה, והיינו זמן מנחה קטנה.

המהרש"ל (נרש"י ד"ה מן) הקשה, שאם מן המנחה היינו מנחה קטנה, אם כן מה הקשה המקשן 'מאי איריא ערבי פסחים אפילו ערבי שבתות וערבי ימים טובים נמי', הרי האיסור בערב פסח הוא שלוש שעות קודם האיסור בערבי שבתות וערבי ימים טובים. ועוד הקשה שהתרצן אמר 'התם מן המנחה ולמעלה הוא דאסור סמוך למנחה לא', ואם מנחה היינו מנחה קטנה היה לו לומר הא קודם מותר, שיש הפרש גדול מחצות עד מנחה קטנה, וממה שאמר סמוך משמע שבא לומר שיש זמן מועט שאף שבערבי פסחים הוא אסור בערבי שבתות הוא מותר. וכתב שאין לגרוס ברש"י מתשע שעות ומחצה, אלא מן המנחה היינו מנחה גדולה, והמקשן סבר שאף שיש חילוק שבערב פסח איסורו מחצות ובערבי שבתות ובערבי ימים טובים איסורו ממנחה גדולה, אין זה סיבה לנקוט ערבי פסחים, כיון שההבדל בין חצות למנחה גדולה זה רק חצי שעה.

הפני יהושע (נרש"י ד"ה מן) כתב, שאף לאחר הגהת המהרש"ל ברש"י קשה מה הקשה המקשן מאי איריא, מנין לו שמן המנחה שאמרו בברייתא היינו מן מנחה גדולה, שיפרש שהוא ממנחה קטנה ולכן התנא נקט את האיסור מלאכה לגבי ערבי פסחים שהוא איסור כבר מחצות[ח]. וכתב שלפי מה שביאר שקושיית הגמרא היא מה שונה ערבי פסחים שעשו גדר לאיסור מחצות שיהיה אסור כל היום מערבי שבתות שלא עשו כן, מיושב קושיית המהרש"ל, שאף אם נאמר שמן המנחה היינו מנחה קטנה ויש הפרש גדול בין חצות למנחה קטנה, המקשן מקשה מדוע בערב שבת לא עשו גדר שיהיה אסור קודם לכן כשם שעשו גזירה בערב פסח.

הט"ז (סי' רנו ס"ק ו) כתב ליישב את הגירסא ברש"י שהאיסור הוא מתשע שעות ומחצה, וכתב שהמקשן גם ידע שמן המנחה היינו מנחה קטנה, אלא שהקשה מדוע התנא נקט רק את האיסור של ערב פסח, היה לתנא להביא גם את האיסור מלאכה בערב שבת וערב יו"ט, ולפרש שבערב פסח אסור מחצות ובערב שבת וערב יו"ט אסור מזמן מנחה קטנה. והגמרא מתרצת שכיון שבערב פסח איסורו מחצות שהוא סמוך למנחה גדולה, אם התנא היה שונה יחד גם את הדין שאסור לעשות מלאכה בערב שבת וערב יו"ט, היינו אומרים שכשם שבערב פסח אסור סמוך למנחה גדולה, כך האיסור בערב שבת וערב יו"ט שאמרו שאסור מן המנחה הוא מסמוך למנחה קטנה, וזה מה שאמר התרצן התם מן המנחה ולמעלה סמוך לא, שבערב שבת וערב יו"ט האיסור הוא רק ממנחה ולמעלה ואין איסור מסמוך למנחה.

וכתב הט"ז (שם) שרש"י פירש שמן המנחה היינו מנחה קטנה, כיון שלגבי איסור אכילה בערב פסח אמרו להלן (קז:) שהוא ממנחה קטנה, וסבר רש"י שהוא הדין לענין איסור מלאכה.

שיטת הראשונים שבערב שבת וערב יו"ט אסור במלאכה ממנחה גדולה

שם. המרדכי (רמז תרג) **והמאירי** (ד"ה מנחה) בשם קצת מפרשים כתבו, שמן היינו ממנחה גדולה, וכן פסק הטור (מו"מ סי' רנו).

וכתבו הבית יוסף (שם ד"ה ומ"ש) **והביאור הגר"א** (שם ס"ק ו), שהראשונים הוכיחו כן ממה שהתרצן אמר 'התם מן המנחה ולמעלה אסור הא סמוך לא, הכא מחצות', ומשמע שסמוך למנחה זהו חצות שבערב פסח אסור במלאכה אבל בערב שבת וערב יו"ט מותר, ואם כן הוי מנחה גדולה שחצות הוא חצי שעה קודם מנחה גדולה ולכן נקרא סמוך למנחה. וכתב הביאור הגר"א (שם), שכן מוכח מקושיית הגמרא שהקשו מאי איריא ערבי פסחים אפילו ערבי שבתות וערבי ימים טובים, ואם יש הפרש גדול כל כך שזה איסורו משעה שישית וזה איסורו מתשע ומחצה, אינו קשה מדוע התנא נקט דווקא ערב פסח.

המגן אברהם (סי' רנו ס"ק ד) הקשה, שאמרו בשבת (לה:) שהתקיעה השניה שהיו תוקעין בערב שבת היא כדי להבטיל עיר וחנויות, ופירש **רש"י** (שם ד"ה להבטיל) דהיינו ממלאכה, וכתב **המטור** (מו"מ סי' רנו) שתקיעה ראשונה היו תוקעין במנחה, ואם כן יוצא שתקיעה שניה שהיא להורות שלא לעשות מלאכה בעיר היא לאחר מנחה, ולפי הטור האיסור מלאכה הוא כבר ממנחה גדולה. **והפרי מגדים** (סי' רנו אשל אברהם ס"ק ו, ד) כתב שהטור אינו מפרש כפירוש רש"י שלהבטיל עיר היינו ממלאכה, אלא היינו להיות בטל מפרקמטיא, שהיא מותרת לאחר מנחה.

האיסור מלאכה במוצאי שבת אינו משום תוספת שבת אלא משום היכר

ובמוצאי שבת ובמוצאי יום טוב ובמוצאי יום הכפורים. רש"י (ד"ה נמוצאי) כתב, שהוא משום כבוד שבת שמוסיפין מחול על הקודש. וביאר **המלא הרועים** (נרש"י שם), שאין כוונת רש"י לדין תוספת שבת שדין תוספת שבת הוא מדאורייתא, כיון שמשום תוספת מספיק אפילו רגע אחד שאין לו שיעור, ומפני כבוד שבת יש להוסיף יותר זמן'.

התוספות (ד"ה העושה) כתבו, שמבואר בירושלמי שכל הענין שלא לעשות מלאכה הוא רק עד הזמן שיגמרו להתפלל, אבל נשים שנוהגות שלא לעשות מלאכה לאחר מכן אין בכך כלום[י]. **והריטב"א** (ד"ה גופא) ביאר, שמעיקר הדין מועיל תוספת כל שהוא מחול על הקדש[יב], אך יש ענין שלא לעשות מלאכה עד שיצאו מבית הכנסת כדי שיהיה תוספת ניכרת מחול על הקדש.

האיסור מלאכה במוצאי שבת הוא משום שבת או משום שהוא קודם הבדלה

שם. הגרי"ז (שנת פכ"ט ה"ה) כתב, שיש לדון מהו האיסור מלאכה שיש במוצאי שבת, האם הוא משום איסור מלאכה של שבת, שיש להוסיף מפני כבוד השבת עוד זמן שיהיה אסור במלאכה כשם שיש איסור מלאכה בשבת, או שאין זה משום השבת אלא הוא הלכה שאין עושים מלאכה קודם הבדלה וכשם שאסור לאכול קודם הבדלה כך אסור לעשות מלאכה קודם הבדלה. וכתב שנחלקו בזה הרמב"ם ורש"י.

הרמב"ם (שנת פכ"ט ה"ה) כתב, שמשיצא היום אסור להתחיל לאכול ולשתות ולעשות מלאכה ולטעום כלום עד שיבדיל, ומדבריו שכלל את איסור עשיית מלאכה יחד עם איסור אכילה ושתיה, משמע שהאיסור עשיית מלאכה אינו משום קדושת היום ואיסור מלאכה של שבת, אלא הוא ענין אחר שמשעה שהאדם התחייב בהבדלה אסור לו להתחיל באכילה ובעשיית מלאכה[יג].

ובשבת (קנ:) אמרו אסור לו לאדם שיעשה חפציו קודם שיבדיל, ואמר רבי אבא שבמערבא היו אומרים המבדיל בין קודש לחול ולאחר מכן היו עושים את צרכיהם, ופירש רש"י (שם ד"ה ועבדין) שהיו אומרים כן להיכרא בעלמא ללוות את המלך, מבואר ברש"י שכדי להתיר בעשיית מלאכה לא צריך לעשות את ההבדלה כתיקונה בשם ומלכות, אלא צריך לומר המבדיל בין קודש לחול כדי שיהיה היכר, ואם כדברי הרמב"ם שהאיסור מלאכה הוא משום שמשעה

ז. **ברש"י** לפנינו הגירסא היא תשע שעות ומחצה. אך הבית יוסף (סי' רנו ד"ה ומ"ש) גרס ברש"י תשע שעות, והקשה מדוע רש"י פירש תשע שעות הרי זמן מנחה קטנה הוא תשע שעות ומחצה. ותירץ שרש"י סבר שכשם שבערב פסח אסור במלאכה חצי שעה קודם מנחה גדולה, שמנחה גדולה הוא בשש ומחצה ואסור במלאכה מחצות, כך בערב שבת וערב יו"ט איסורו חצי שעה קודם מנחה קטנה. וכתב שבדברי הרא"ם על הסמ"ג (ל"ת עה) נראה שגרס ברש"י תשע שעות ומחצה. ח. **וכתב** שכך הוא הפשטות שמן המנחה היינו מנחה קטנה, שכך אמרו להלן (פט:) 'ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל' ולהלן (קז:) למדה הגמרא שהיינו מנחה קטנה, וכן אמרו בשבת (ט:) גבי שלא יישב לפני הספר סמוך למנחה. ט. **וראה** לעיל בענין 'שיטת הראשונים שהאיסור מלאכה בערב שבת וערב יו"ט הוא ממנחה קטנה' שהמהרש"ל מחמת קושיות אלו כתב שמה שכתוב ברש"י תשע שעות ומחצה הוא טעות סופר. וראה לעיל מה שהובא ליישב קושיות אלו. י. **וראה** בסמוך דברי הריטב"א שהוא משום שיהיה ניכר התוספת. יא. **המגן אברהם** (סי' רפט ס"ק טו) כתב בשם האבודרהם שהנשים נהגו שלא לעשות מלאכה כל מוצאי שבת. יב. **וביאר** הריטב"א שמן הדין מספיק להוסיף כל שהוא כדי שיראו כוכבים קטנים, או כמו שאמרו בירושלמי בברכות (פ"ח ה"ח) כאשר יראו שלושה כוכבים מלבד הכוכב אשר נראה ביום. יג. **וכתב** הגרי"ז שיש לדייק כן בדברי הגמרא בשבת (קנ:) שלא אמרו שלא יעשה 'מלאכה', אלא אמרו לא יעשה 'חפציו', והרי זה כמו שאמרו בברכות (יד.) לא יעשה אדם חפציו קודם התפילה.

שהתחייב בהבדלה אסור במלאכה, לא יועיל מה שיאמר המבדיל בין קודש לחול, אלא על כרחך שרש"י סבר שהאיסור מלאכה הוא משום קדושת היום דשבת, וכמו שכתב רש"י כאן (ד"ה ובמוצאי) שאין עושים מלאכה במוצאי שבת כדי להוסיף מהחול על הקדש ומשום כבוד שבת, והיינו שחכמים אמרו שמפני כבוד השבת יש לנהוג את דיני השבת עד שיבדיל. וכתב הגרי"ז שהנפק"מ בין השיטות היא איזה איסור מלאכה יהיה אסור, שלפי הרמב"ם שאיסורו משום שהוא קודם עשיית המצוה של הבדלה, המלאכה האסורה אינה המלאכה האסורה בשבת"י, אבל לפי רש"י שהאיסור מלאכה הוא איסור מלאכה של שבת, דיני המלאכות האסורות הם כדיני המלאכות האסורות בשבת.

והגאונים בהלכות קצובות (הלכות שבת פרק ח) כתבו טעם אחר, שלא יעשה חפציו במוצאי שבת קודם שיבדיל, כשם שהנכנס למלך נכנס ברשות ויוצא ברשות"טי.

מדוע לא נקט ערב יום הכפורים

ובמוצאי יום הכפורים. העיון יעקב (על העין יעקב ד"ה במוצאי) הקשה, מדוע נקט מוצאי יום הכפורים ולא נקט ערב יום הכפורים. ותירץ שערב יום הכפורים פשוט שהוא בכלל ערב יום טוב, שהרי אדרבה הוא עצמו יום טוב שיש בו חיוב סעודה, אלא דברו על מוצאי יום הכפורים לחדש שאף שמדקדקים להתחיל בו בבניית הסוכה, אין להתיר בו עשיית מלאכה גמורה שלענין מלאכה דינו כמוצאי שבתות וימים טובים ואסור במלאכה.

האם הזריז ונשכר הוא משום איסור מלאכה בערב שבת

זריז ונשכר דעביד כולי שבתא ולא עביד במעלי שבתא. המהרש"א (ד"ה יש) הקשה, שלכאורה מה שאמרו שהוא נשכר במה שאינו עושה מלאכה בערב שבת הוא משום איסור מלאכה שיש בערב שבת, והרי האיסור מלאכה בערב שבת הוא רק מהמנחה ולמעלה, ואם כן מה שאמרו 'ולא עביד במעלי שבתא' משמע שאינו עושה מלאכה כל היום. ותירץ שמה שאמרו 'ולא עביד במעלי שבתא' אין זה משום איסור מלאכה בערב שבת, אלא מדובר באדם שקם בהשכמה בערב שבת להכין צרכי שבת וכמו שאמרו בשבת (קיז:) שיש מצוה להקדים בערב שבת להכין צרכי שבת.

מדוע השפל נשכר על מה שאינו עושה מלאכה בערב שבת

שפל ונשכר דלא עביד כולי שבתא ולא עביד במעלי שבתא. רש"י (ד"ה שפל) **ותוספות** (ד"ה ונמלן) כתבו, שהוא נשכר שמתוך שלא לשמה בא לשמה. **המהרש"א** (ד"ה יש) **והחתם סופר** (ד"ה הניי) ביארו, שמדובר שבערב שבת אינו עושה מלאכה וטורח בצרכי השבת ולכן הוא נשכריז.

מה החידוש שנשי מחוזא הרי הם בכלל מה שאמרו בברייתא יש שפל ונשכר

אפילו הכי שפל ונשכר קרינן ליה. הריא"ף (על העין יעקב, ד"ה והני) **והצל"ח** (ד"ה תמר) הקשו, מה חידש רבא בנשי מחוזא, הרי זה מה שאמרו בברייתא שאף אדם שאינו עושה מלאכה בכל ימות השבוע הוא נשכר במה שאינו עושה מלאכה בערב שבת.

הריא"ף תירץ, שהחידוש בנשי מחוזא, שהיה מקום לומר ששפל ונשכר הוא דווקא באופן שאינו עושה מלאכה מחמת עצלנותו, אך אין לו תענוג במה שאינו עושה, ולכן אף שאינו מתכוין לשם המצוה יש לו שכר, אבל נשות מחוזא מה שאינם עושות מלאכה אין זה משום עצלות אלא משום שהם מתפנקות, וזה חשוב כמתכוון לעשות מצווה לדבר אחר, ועל כן לא יקבלו שכר כיון שיש להם בכך מטרה אחרת, קמ"ל שבכל זאת הם בכלל שפל ונשכר ויקבלו שכר על מה שהם בטלות בערב שבתיז.

הצל"ח תירץ, ששפל ונשכר האמור בברייתא היינו אדם שיש בידו לעשות מלאכה אלא מחמת עצלנותו אינו עושה מלאכה, וכמו שאמרו יש שפל ונפסד שאינו עושה כל השבוע ועושה בערב שבת, משמע שמדובר באדם שיכול לעשות ובכל זאת לא עושה, ועל זה אמרו בשפל ונשכר שמכל מקום חשוב הוא כעושה מצוה שלא לשמה, ורבא חידש שאפילו נשי דמחוזא שמחמת שהם מפונקות אינם יכולות לעשות מלאכה, ואינם דומות לעושה שלא לשמה מכל מקום יקבלו שכר על מה שלא עשו מלאכה בערב פסח.

הבן יהוידע (ד"ה הניי) תירץ, שהחידוש בדברי רבא שגם נשי דמחוזא נקראים שפל, שבברייתא שאמרו יש שפל ונשכר יש לפרש שמדובר באדם הצריך למלאכה כדי לזון את עצמו, ואינו עושה מחמת עצלות ולכן נקרא שפל, אבל נשי דמחוזא מה שאינם עושות הוא מפני שיש להם משרתים ועבדים שעושים להן את כל צרכיהם, והיה מקום לומר שאינם נקראות שפלות, קמ"ל שהם נקראות שפלות כיון שהבטלה ממלאכה אינה טובה לנשים.

החתם סופר (ד"ה הניי) כתב, שעיקר הדבר שאמרו חכמים שלא לעשות מלאכה בערב שבת הוא כדי שיהיה פנוי לעשות את צרכי השבת, ומה שאמרו שפל ונשכר היינו שהוא אינו עושה מלאכה כל השבוע וכן בערב שבת, אבל בערב שבת הוא מכין את צרכי שבת, ועל זה הוא נשכר אף שזה בא מחמת שהוא שפל, אבל נשי דמחוזא שהם אינם עושות מלאכה מחמת שהם מפונקות, גם בערב שבת אינם עושות צרכי שבתיח, והיה מקום לומר שלא יקבלו שכר על שפלותם כיון שאין הם מתעסקות בצרכי שבת, מכל מקום מקבלות שכר וכמו שאמרו מתוך שלא לשמה בא לשמה בעשה טוב, כך יש מתוך שלא לשמה בסור מרע ויקבלו קצת שכר על כך שהם אינם עושות מלאכה.

קושיית התוספות ממה שאמרו בברכות העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא

כאן בעושין לשמה וכאן בעושין שלא לשמה. התוספות (ד"ה וכאן) הקשו, שכאן אמרו שהעוסק בתורה שלא לשמה יש לו שכר, ולעולם יעסוק שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ואילו בברכות (יז.) אמרו העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא נבראיט. **והתוספות** בסוטה (כב: ד"ה לעולם) **והמהר"ם חלאווה** (ד"ה שמתוך) הוסיפו להקשות ממה שאמרו בתענית (ז.) העוסק בתורה לשמה נעשית לו סם חיים, העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המוות. ובתוספות כאן ובמקומות אחרים נאמרו כמה ביאורים ליישב את הסוגיות, וכדלהלן:

התוספות תירצו, שמה שאמרו לעולם יעסוק אדם שלא לשמה מדובר בלומד שאינו מכוין לשם מצוה, ואינו עושה כן בכוונה רעה, וכמו שאמרו יש שפל ונשכר שאף שעושה כן מחמת עצלות יש לו שכר, ומה שאמרו בברכות שנוח לו שלא נברא מדובר בלומד על מנת להתיהר ולקנטר ולקפח את חבריו בהלכהכ.

התוספות בברכות (יז. ד"ה העוסק) כתבו, שמה שאמרו כאן שלעולם יעסוק שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, מדובר בלומד על מנת שיכבדוהו, ובברכות שאמרו נוח לו שלא נברא מדובר בלומד על מנת לקנטר. וכתב הש"ך (יו"ד סי' רמו ס"ק יט) שדברי התוספות כאן ודברי התוספות בברכות חלוקים, שהתוספות כאן כתבו שמה שאמרו שילמד שלא לשמה היינו בלומד בלא כוונה רעה ובלא כוונה טובה, ואם לומד להתיהר נוח לו שלא נברא, ובתוספות בברכות מבואר שגם בלומד על מנת שיכבדוהו אמרו שמתוך שלא לשמה בא לשמה.

ובחידושי הגרי"ז (סוטה כב: ד"ה דלמר) הקשה, מדוע כשעושה על מנת לקנטר אין לימודו בכלל תלמוד תורה, הרי הוא לומד תורה, ועוד הקשה מנין לתוספות שהלומד על מנת לקנטר אין זה בכלל תלמוד תורה הרי בגמרא אמרו שנוח לו שלא נברא ולא אמרו שאינו מקיים מצות תלמוד תורה, וכיון שיש בזה מצוה ולא איסור אם כן אדרבה מחויב הוא ללמוד. וביאר, שבתוספות לא מבואר שהלומד על מנת לקנטר אין זה תלמוד תורה, אלא קושיית התוספות מדוע אמרו שנוח לו שלא נברא הרי כיון שיבוא לידי לשמה נוח שנברא, ועל זה תירצו שבאמת מעיקר הדין כל הלומד שלא לשמה נוח לו שלא נברא, ורק מכיון שמחמת לימודו יבוא ללמוד לשמה, אינו בכלל מי שנוח לו שלא נברא, כי לימוד זה יביאוהו לידי לימוד לשמה, אבל הלומד על מנת לקנטר אין לימוד זה מביא לידי לימוד תורה לשמה, ועל כן נוח לו שלא נברא.

התוספות בסוטה (כב: ד"ה לעולם) תירצו, שמה שאמרו לעולם יעסוק אדם שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, היינו באדם שעוסק בתורה

יד. **השלחן ערוך** (סי' רעט סעי' י) כתב, שיש אומרים שדווקא מלאכה כגון כותב ואורג אסור לעשות קודם שיבדיל, אבל הדלקת הנר והוצאה מותר. והקשה הבית יוסף (סס ד"ה ולענין) מה החילוק בין אורג וכותב לבין הדלקת הנר, הרי הדלקת הנר היא גם מלאכה. וכתב הגרי"ז שלפי דברי הרמב"ם הדברים מבוארים, שכיון שהמלאכה האסורה במוצאי שבת אינה המלאכה האסורה בשבת, אלא הוא איסור עשיית צרכיו קודם הבדלה אם כן דווקא מלאכה גמורה אסורה, אבל הדלקת הנר שאינה מלאכה גמורה תהיה מותרת. טו. **וראה** במשנה ברורה (סי' רעט ס"ק לג) שכתב לענין איסור מלאכה קודם שיבדיל, שכל זמן שלא הבדיל, עדיין חל עליו קדושת השבת ואסרו חז"ל במלאכה, מבואר שהוא איסור מלאכה משום קדושת שבת. טז. **וראה** להלן בסמוך שהובאו דברי החתם סופר מה שביאר לפי זה את דברי רבא בנשי דמחוזא. יז. **וכן** כתב הזרע יצחק (ד"ה יש), וכתב שמצא לאחר מכן שכך כתב הרי"ף. יח. **ופירש** שזה מה שאמרו 'דלא עבדן במעלי שבתא', שאינם עושות גם את מה שמוטל עליהם לעשות בערב שבת לצורך השבת. יט. **השפת אמת** (מסכ' סס) כתב שמקושיית התוספות נראה שלמדו שמה שאמרו בברכות שנוח לו שלא נברא, לא דברו באחד שאינו עוסק בתורה כלל, והיינו שאדם שאינו עוסק בתורה יותר טוב מאדם שעוסק בתורה שלא לשמה, שהרי היה אפשר לפרש שאדם שאינו לומד כלל בודאי שנוח לו שלא נברא, והחידוש בגמרא בברכות שגם העוסק בתורה אם עושה כן שלא לשמה נוח לו שלא נברא, אך מכל מקום אמר רב יהודה שלעולם יעסוק בתורה שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, כיון שהוא עדיף מאדם שאינו לומד כלל. והקשה מנין לתוספות לפרש בגמרא שאינו עוסק בתורה יותר טוב מעוסק שלא לשמה, ותירץ שהתוספות דייקו כן משום שאם הלומד שלא לשמה הוא עדיף ממי שאינו לומד כלל, היה לגמרא בברכות לומר כל שאינו עוסק בתורה לשמה נוח לו שלא נברא, שבזה נכלל גם מי שלא עוסק כלל וגם מי שעוסק שלא לשמה, וממה שאמרו כל העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא, משמע דווקא משום שעוסק שלא לשמה נוח לו שלא נברא, ומי שאינו עוסק בתורה כלל עדיף ממנו. כ. **ורש"י** בברכות (ז. ד"ה העוסק) כתב כדברי התוספות שם, אלא שכתב שהלומד שלא לשמה שאמרו עליו שנוח שלא נברא, הוא בלומד שלא לקיים אלא לקנטר, ומשמע שהחיסרון של הלומד על מנת לקנטר הוא גם משום שלימודו הוא לא על מנת לקיים.

אוצר החכמה 19/06/2018

כדי להינצל מיסורים הבאים על האדם המבטל עצמו מדברי תורה, וכן הלומד כדי לקבל שכר, שלימודו הוא להנאתו ואינו מתכוין להשלים רצון בוראו, וכמו שהגמרא מוכיחה בהוריות (י:) שיש לעסוק בתורה שלא לשמה מבלק, שבשכר מב׳ קרבנות שהקריב זכה ויצתה ממנו רות, שאף שבלק הקריב את הקרבנות על מנת לקבל שכר, קיבל על זה שכר שיצתה ממנו רות, אבל מה שאמרו בברכות הלומד שלא לשמה נוח לו שלא נברא, היינו שאינו לומד לא מאהבה ולא מיראה, ואינו לומד על מנת לקיים, ועל ידי לימודו רק מוסיף פשע ששגגות נהפכו לו לזדונות. וכן כתבו **המאירי** (ד״ה ולמדתם), **הריטב״א** ביומא (עב. ד״ה לפ) והמהר״ם **חלאווה** (ד״ה כמצ)[כא], אלא שכתבו שמה שאמרו שנוח לו שלא נברא הוא בלומד כדי להתגאות ולהתגדל על חבריו.

ובתוספות בסוטה מבואר שהלומד מיראת העונש או כדי לקבל שכר הוי שלא לשמה, וכן כתב **הרמב״ם** (תשובה פ״י ה״ה), שלשמה היינו שלומד מתוך אהבת אדון כל הארץ, ושלא לשמה היינו שלומד כדי לקבל שכר או מפני שיש לו יראה מפורענות שתבוא עליו אם לא יעסוק בתורה.

תירוצים נוספים ליישב את הסתירה בין הגמרא כאן לגמרא בברכות

שם. נאמרו עוד תירוצים **בראשונים ובאחרונים** ליישב את הסתירא בסוגיות, שבברכות אמרו שהלומד תורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא, ואילו כאן אמרו שלעולם יעסוק בתורה שלא לשמה, וכדלהלן:

א. בשו״ת הרמב״ם (פ׳ תנה) כתב, שבודאי אין ראוי לעסוק בתורה אלא לשמה, וכל העוסק בתורה שלא לשמה עליו נאמר שנוח לו שלא נברא, אלא שמכל מקום אמרו שמוטב שיעסוק בתורה שלא לשמה מאשר שלא יעסוק כלל בתורה, משום שהעוסק בתורה שלא לשמה סופו לעסוק לשמה.

ב. המהר״ח אור זרוע (סו״ס פ׳ קסג) כתב, שלעולם העושה שלא לשמה עושה שלא כדין ונחשב כעושה עבירה[כב], רק הותרה לו עבירה זו כי סופה לבוא לידי מצוה, וכמו שהותר לעבור עבירה משום פקוח נפש, אך מי שלא יגיע לעולם לידי מצוה לשמה נוח לו שלא נברא.

ג. הראשון לציון (יו״ד סי׳ רמו ס״ק סק״ד) תירץ, שבתחילת לימודו של אדם מותר ללמוד שלא לשמה אפילו על מנת לקנטר ולהתיהר שהמאור שבתורה מחזירו למוטב, אבל לאחר שלמד ונתחכם אם ילמוד להתיהר או לקנטר נוח לו שלא נברא[כג].

ד. השפת אמת (נמק׳ ד״ה וכמן) כתב ליישב, שכאן אמרו לעולם יעסוק ׳בתורה ובמצוות׳ שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ומסברא ודאי יש לחלק בין עוסק בתורה לעוסק במצוות, כיון שהעיקר בלימוד התורה הוא הכוונה, אבל במצוות גם שלא לשמה מ״מ התורה חייבה לעשות המצוה בפועל גם בלא הכוונה, ולפי זה צריך לומר שמדובר כאן באדם שעוסק בתורה כדי לידע כיצד לעשות את המצוה וזה גם כן נקרא לשמה, רק כיון שכל מעשה המצוות שלו אינם לשמה רק מצות אנשים מלומדה, והוא לומד גם כן בשביל שידע לעשות כל המצוות שהיהודים עושים, בזה אתחזי/כ/ע/ב/ג/ד/ה/ו/ז/ח/ט/י/יב/יג/יד/טו/טז/יז/יח/יט/כ/כא/כב/כג/כד/כה/כו/כז/כח/כט/ל/לא/לב/לג/לד/לה/לו/לז/לח/לט/מ/מא/מב/מג/מד/מה/מו/מז/מח/מט/נ/נא/נב/נג/נד/נה/נו/נז/נח/נט/ס/סא/סב/סג/סד/סה/סו/סז/סח/סט/ע/עא/עב/עג/עד/עה/עו/עז/עח/עט/פ/פא/פב/פג/פד/פה/פו/פז/פח/פט/צ/צא/צב/צג/צד/צה/צו/צז/צח/צט/ק/קא/קב/קג/קד/קה/קו/קז/קח/קט/קי/קיא/קיב/קיג/קיד/קטו/קטז/קיז/קיח/קיט/קכ/קכא/קכב/קכג/קכד/קכה/קכו/קכז/קכח/קכט/קל/קלא/קלב/קלג/קלד/קלה/קלו/קלז/קלח/קלט/קמ/קמא/קמב/קמג/קמד/קמה/קמו/קמז/קמח/קמט/קנ/קנא/קנב/קנג/קנד/קנה/קנו/קנז/קנח/קנט/קס/קסא/קסב/קסג/קסד/קסה/קסו/קסז/קסח/קסט/קע/קעא/קעב/קעג/קעד/קעה/קעו/קעז/קעח/קעט/קפ/קפא/קפב/קפג/קפד/קפה/קפו/קפז/קפח/קפט/קצ/קצא/קצב/קצג/קצד/קצה/קצו/קצז/קצח/קצט/קק/קקא/קקב/קקג/קקד/קקה/קקו/קקז/קקח/קקט/קקי/קקיא/קקיב/קקיג/קקיד/קקטו/קקטז/קקיז/קקיח/קקיט/קקכ/קקכא/קקכב/קקכג/קקכד/קקכה/קקכו/קקכז/קקכח/קקכט/קקל/קקלא/קקלב/קקלג/קקלד/קקלה/קקלו/קקלז/קקלח/קקלט/קקמ/קקמא/קקמב/קקמג/קקמד/קקמה/קקמו/קקמז/קקמח/קקמט/קקנ/קקנא/קקנב/קקנג/קקנד/קקנה/קקנו/קקנז/קקנח/קקנט/קקס/קקסא/קקסב/קקסג/קסד/קסה/קסו/קסז/קסח/קסט/קקע/קקעא/קקעב/קקעג/קקעד/קקעה/קקעו/קקעז/קקעח/קקעט/קקפ/קקפא/קקפב/קקפג/קקפד/קקפה/קקפו/קקפז/קקפח/קקפט/קקצ/קקצא/קקצב/קקצג/קקצד/קקצה/קקצו/קקצז/קקצח/קקצט/קקק/קקקא/קקקב/קקקג/קקקד/קקקה/קקקו/קקקז/קקקח/קקקט/קקקי/קקקיא/קקקיב/קקקיג/קקקיד/קקקטו/קקקטז/קקקיז/קקקיח/קקקיט/קקקכ/קקקכא/קקקכב/קקקכג/קקקכד/קקקכה/קקקכו/קקקכז/קקקכח/קקקכט/קקקל/קקקלא/קקקלב/קקקלג/קקקלד/קקקלה/קקקלו/קקקלז/קקקלח/קקקלט/קקקמ/קקקמא/קקקמב/קקקמג/קקקמד/קקקמה/קקקמו/קקקמז/קקקמח/קקקמט/קקקנ/קקקנא/קקקנב/קקקנג/קקקנד/קקקנה/קקקנו/קקקנז/קקקנח/קקקנט/קקקס/קקקסא/קקקסב/קקקסג/קסד/קסה/קסו/קסז/קסח/קסט/קקקע/קקקעא/קקקעב/קקקעג/קקקעד/קקקעה/קקקעו/קקקעז/קקקעח/קקקעט/קקקפ/קקקפא/קקקפב/קקקפג/קקקפד/קקקפה/קקקפו/קקקפז/קקקפח/קקקפט/קקקצ/קקקצא/קקקצב/קקקצג/קקקצד/קקקצה/קקקצו/קקקצז/קקקצח/קקקצט/קקקק/קקקקא/קקקקב/קקקקג/קקקקד/קקקקה/קקקקו/קקקקז/קקקקח/קקקקט/קקקקי/קקקקיא/קקקקיב/קקקקיג/קקקקיד/קקקקטו/קקקקטז/קקקקיז/קקקקיח/קקקקיט/קקקקכ/קקקקכא/קקקקכב/קקקקכג/קקקקכד/קקקקכה/קקקקכו/קקקקכז/קקקקכח/קקקקכט/קקקקל/קקקקלא/קקקקלב/קקקקלג/קקקקלד/קקקקלה/קקקקלו/קקקקלז/קקקקלח/קקקקלט/קקקקמ/קקקקמא/קקקקמב/קקקקמג/קקקקמד/קקקקמה/קקקקמו/קקקקמז/קקקקמח/קקקקמט/קקקקנ/קקקקנא/קקקקנב/קקקקנג/קקקקנד/קקקקנה/קקקקנו/קקקקנז/קקקקנח/קקקקנט/קקקקס/קקקקסא/קקקקסב/קקקקסג/קסד/קסה/קסו/קסז/קסח/קסט/קקקקע/קקקקעא/קקקקעב/קקקקעג/קקקקעד/קקקקעה/קקקקעו/קקקקעז/קקקקעח/קקקקעט/קקקקפ/קקקקפא/קקקקפב/קקקקפג/קקקקפד/קקקקפה/קקקקפו/קקקקפז/קקקקפח/קקקקפט/קקקקצ/קקקקצא/קקקקצב/קקקקצג/קקקקצד/קקקקצה/קקקקצו/קקקקצז/קקקקצח/קקקקצט/קקקקק/קקקקקא/קקקקקב/קקקקקג/קקקקקד/קקקקקה/קקקקקו/קקקקקז/קקקקקח/קקקקקט/קקקקקי/קקקקקיא/קקקקקיב/קקקקקיג/קקקקקיד/קקקקקטו/קקקקקטז/קקקקקיז/קקקקקיח/קקקקקיט/קקקקקכ/קקקקקכא/קקקקקכב/קקקקקכג/קקקקקכד/קקקקקכה/קקקקקכו/קקקקקכז/קקקקקכח/קקקקקכט/קקקקקל/קקקקקלא/קקקקקלב/קקקקקלג/קקקקקלד/קקקקקלה/קקקקקלו/קקקקקלז/קקקקקלח/קקקקקלט/קקקקקמ/קקקקקמא/קקקקקמב/קקקקקמג/קקקקקמד/קקקקקמה/קקקקקמו/קקקקקמז/קקקקקמח/קקקקקמט/קקקקקנ/קקקקקנא/קקקקקנב/קקקקקנג/קקקקקנד/קקקקקנה/קקקקקנו/קקקקקנז/קקקקקנח/קקקקקנט/קקקקקס/קקקקקסא/קקקקקסב/קקקקקסג/קסד/קסה/קסו/קסז/קסח/קסט/קקקקקע/קקקקקעא/קקקקקעב/קקקקקעג/קקקקקעד/קקקקקעה/קקקקקעו/קקקקקעז/קקקקקעח/קקקקקעט/קקקקקפ/קקקקקפא/קקקקקפב/קקקקקפג/קקקקקפד/קקקקקפה/קקקקקפו/קקקקקפז/קקקקקפח/קקקקקפט/קקקקקצ/קקקקקצא/קקקקקצב/קקקקקצג/קקקקקצד/קקקקקצה/קקקקקצו/קקקקקצז/קקקקקצח/קקקקקצט/קקקקקק/קקקקקקא/קקקקקקב/קקקקקקג/קקקקקקד/קקקקקקה/קקקקקקו/קקקקקקז/קקקקקקח/קקקקקקט/קקקקקקי/קקקקקקיא/קקקקקקיב/קקקקקקיג/קקקקקקיד/קקקקקקטו/קקקקקקטז/קקקקקקיז/קקקקקקיח/קקקקקקיט/קקקקקקכ/קקקקקקכא/קקקקקקכב/קקקקקקכג/קקקקקקכד/קקקקקקכה/קקקקקקכו/קקקקקקכז/קקקקקקכח/קקקקקקכט/קקקקקקל/קקקקקקלא/קקקקקקלב/קקקקקקלג/קקקקקקלד/קקקקקקלה/קקקקקקלו/קקקקקקלז/קקקקקקלח/קקקקקקלט/קקקקקקמ/קקקקקקמא/קקקקקקמב/קקקקקקמג/קקקקקקמד/קקקקקקמה/קקקקקקמו/קקקקקקמז/קקקקקקמח/קקקקקקמט/קקקקקקנ/קקקקקקנא/קקקקקקנב/קקקקקקנג/קקקקקקנד/קקקקקקנה/קקקקקקנו/קקקקקקנז/קקקקקקנח/קקקקקקנט/קקקקקקס/קקקקקקסא/קקקקקקסב/קקקקקקסג/קסד/קסה/קסו/קסז/קסח/קסט/קקקקקקע/קקקקקקעא/קקקקקקעב/קקקקקקעג/קקקקקקעד/קקקקקקעה/קקקקקקעו/קקקקקקעז/קקקקקקעח/קקקקקקעט/קקקקקקפ/קקקקקקפא/קקקקקקפב/קקקקקקפג/קקקקקקפד/קקקקקקפה/קקקקקקפו/קקקקקקפז/קקקקקקפח/קקקקקקפט/קקקקקקצ/קקקקקקצא/קקקקקקצב/קקקקקקצג/קקקקקקצד/קקקקקקצה/קקקקקקצו/קקקקקקצז/קקקקקקצח/קקקקקקצט/קקקקקקק/קקקקקקקא/קקקקקקקב/קקקקקקקג/קקקקקקקד/קקקקקקקה/קקקקקקקו/קקקקקקקז/קקקקקקקח/קקקקקקקט/קקקקקקקי/קקקקקקקיא/קקקקקקקיב/קקקקקקקיג/קקקקקקקיד/קקקקקקקטו/קקקקקקקטז/קקקקקקקיז/קקקקקקקיח/קקקקקקקיט/קקקקקקקכ/קקקקקקקכא/קקקקקקקכב/קקקקקקקכג/קקקקקקקכד/קקקקקקקכה/קקקקקקקכו/קקקקקקקכז/קקקקקקקכח/קקקקקקקכט/קקקקקקקל/קקקקקקקלא/קקקקקקקלב/קקקקקקקלג/קקקקקקקלד/קקקקקקקלה/קקקקקקקלו/קקקקקקקלז/קקקקקקקלח/קקקקקקקלט/קקקקקקקמ/קקקקקקקמא/קקקקקקקמב/קקקקקקקמג/קקקקקקקמד/קקקקקקקמה/קקקקקקקמו/קקקקקקקמז/קקקקקקקמח/קקקקקקקמט/קקקקקקקנ/קקקקקקקנא/קקקקקקקנב/קקקקקקקנג/קקקקקקקנד/קקקקקקקנה/קקקקקקקנו/קקקקקקקנז/קקקקקקקנח/קקקקקקקנט/קקקקקקקס/קקקקקקקסא/קקקקקקקסב/קקקקקקקסג/קסד/קסה/קסו/קסז/קסח/קסט/קקקקקקקע/קקקקקקקעא/קקקקקקקעב/קקקקקקקעג/קקקקקקקעד/קקקקקקקעה/קקקקקקקעו/קקקקקקקעז/קקקקקקקעח/קקקקקקקעט/קקקקקקקפ/קקקקקקקפא/קקקקקקקפב/קקקקקקקפג/קקקקקקקפד/קקקקקקקפה/קקקקקקקפו/קקקקקקקפז/קקקקקקקפח/קקקקקקקפט/קקקקקקקצ/קקקקקקקצא/קקקקקקקצב/קקקקקקקצג/קקקקקקקצד/קקקקקקקצה/קקקקקקקצו/קקקקקקקצז/קקקקקקקצח/קקקקקקקצט/קקקקקקקק/קקקקקקקקא/קקקקקקקקב/קקקקקקקקג/קקקקקקקקד/קקקקקקקקה/קקקקקקקקו/קקקקקקקקז/קקקקקקקקח/קקקקקקקקט/קקקקקקקקי/קקקקקקקקיא/קקקקקקקקיב/קקקקקקקקיג/קקקקקקקקיד/קקקקקקקקטו/קקקקקקקקטז/קקקקקקקקיז/קקקקקקקקיח/קקקקקקקקיט/קקקקקקקקכ/קקקקקקקקכא/קקקקקקקקכב/קקקקקקקקכג/קקקקקקקקכד/קקקקקקקקכה/קקקקקקקקכו/קקקקקקקקכז/קקקקקקקקכח/קקקקקקקקכט/קקקקקקקקל/קקקקקקקקלא/קקקקקקקקלב/קקקקקקקקלג/קקקקקקקקלד/קקקקקקקקלה/קקקקקקקקלו/קקקקקקקקלז/קקקקקקקקלח/קקקקקקקקלט/קקקקקקקקמ/קקקקקקקקמא/קקקקקקקקמב/קקקקקקקקמג/קקקקקקקקמד/קקקקקקקקמה/קקקקקקקקמו/קקקקקקקקמז/קקקקקקקקמח/קקקקקקקקמט/קקקקקקקקנ/קקקקקקקקנא/קקקקקקקקנב/קקקקקקקקנג/קקקקקקקקנד/קקקקקקקקנה/קקקקקקקקנו/קקקקקקקקנז/קקקקקקקקנח/קקקקקקקקנט/קקקקקקקקס/קקקקקקקקסא/קקקקקקקקסב/קקקקקקקקסג/קסד/קסה/קסו/קסז/קסח/קסט/קקקקקקקקע/קקקקקקקקעא/קקקקקקקקעב/קקקקקקקקעג/קקקקקקקקעד/קקקקקקקקעה/קקקקקקקקעו/קקקקקקקקעז/קקקקקקקקעח/קקקקקקקקעט/קקקקקקקקפ/קקקקקקקקפא/קקקקקקקקפב/קקקקקקקקפג/קקקקקקקקפד/קקקקקקקקפה/קקקקקקקקפו/קקקקקקקקפז/קקקקקקקקפח/קקקקקקקקפט/קקקקקקקקצ/קקקקקקקקצא/קקקקקקקקצב/קקקקקקקקצג/קקקקקקקקצד/קקקקקקקקצה/קקקקקקקקצו/קקקקקקקקצז/קקקקקקקקצח/קקקקקקקקצט/קקקקקקקקק/קקקקקקקקקא/קקקקקקקקקב/קקקקקקקקקג/קקקקקקקקקד/קקקקקקקקקה/קקקקקקקקקו/קקקקקקקקקז/קקקקקקקקקח/קקקקקקקקקט/קקקקקקקקקי/קקקקקקקקקיא/קקקקקקקקקיב/קקקקקקקקקיג/קקקקקקקקקיד/קקקקקקקקקטו/קקקקקקקקקטז/קקקקקקקקקיז/קקקקקקקקקיח/קקקקקקקקקיט/קקקקקקקקקכ/קקקקקקקקקכא/קקקקקקקקקכב/קקקקקקקקקכג/קקקקקקקקקכד/קקקקקקקקקכה/קקקקקקקקקכו/קקקקקקקקקכז/קקקקקקקקקכח/קקקקקקקקקכט/קקקקקקקקקל/קקקקקקקקקלא/קקקקקקקקקלב/קקקקקקקקקלג/קקקקקקקקקלד/קקקקקקקקקלה/קקקקקקקקקלו/קקקקקקקקקלז/קקקקקקקקקלח/קקקקקקקקקלט/קקקקקקקקקמ/קקקקקקקקקמא/קקקקקקקקקמב/קקקקקקקקקמג/קקקקקקקקקמד/קקקקקקקקקמה/קקקקקקקקקמו/קקקקקקקקקמז/קקקקקקקקקמח/קקקקקקקקקמט/קקקקקקקקקנ/קקקקקקקקקנא/קקקקקקקקקנב/קקקקקקקקקנג/קקקקקקקקקנד/קקקקקקקקקנה/קקקקקקקקקנו/קקקקקקקקקנז/קקקקקקקקקנח/קקקקקקקקקנט/קקקקקקקקקס/קקקקקקקקקסא/קקקקקקקקקסב/קקקקקקקקקסג/קסד/קסה/קסו/קסז/קסח/קסט/קקקקקקקקקע/קקקקקקקקקעא/קקקקקקקקקעב/קקקקקקקקקעג/קקקקקקקקקעד/קקקקקקקקקעה/קקקקקקקקקעו/קקקקקקקקקעז/קקקקקקקקקעח/קקקקקקקקקעט/קקקקקקקקקפ/קקקקקקקקקפא/קקקקקקקקקפב/קקקקקקקקקפג/קקקקקקקקקפד/קקקקקקקקקפה/קקקקקקקקקפו/קקקקקקקקקפז/קקקקקקקקקפח/קקקקקקקקקפט/קקקקקקקקקצ/קקקקקקקקקצא/קקקקקקקקקצב/קקקקקקקקקצג/קקקקקקקקקצד/קקקקקקקקקצה/קקקקקקקקקצו/קקקקקקקקקצז/קקקקקקקקקצח/קקקקקקקקקצט/קקקקקקקקקק/קקקקקקקקקקא/קקקקקקקקקקב/קקקקקקקקקקג/קקקקקקקקקקד/קקקקקקקקקקה/קקקקקקקקקקו/קקקקקקקקקקז/קקקקקקקקקקח/קקקקקקקקקקט/קקקקקקקקקקי/קקקקקקקקקקיא/קקקקקקקקקקיב/קקקקקקקקקקיג/קקקקקקקקקקיד/קקקקקקקקקקטו/קקקקקקקקקקטז/קקקקקקקקקקיז/קקקקקקקקקקיח/קקקקקקקקקקיט/קקקקקקקקקקכ/קקקקקקקקקקכא/קקקקקקקקקקכב/קקקקקקקקקקכג/קקקקקקקקקקכד/קקקקקקקקקקכה/קקקקקקקקקקכו/קקקקקקקקקקכז/קקקקקקקקקקכח/קקקקקקקקקקכט/קקקקקקקקקקל/קקקקקקקקקקלא/קקקקקקקקקקלב/קקקקקקקקקקלג/קקקקקקקקקקלד/קקקקקקקקקקלה/קקקקקקקקקקלו/קקקקקקקקקקלז/קקקקקקקקקקלח/קקקקקקקקקקלט/קקקקקקקקקקמ/קקקקקקקקקקמא/קקקקקקקקקקמב/קקקקקקקקקקמג/קקקקקקקקקקמד/קקקקקקקקקקמה/קקקקקקקקקקמו/קקקקקקקקקקמז/קקקקקקקקקקמח/קקקקקקקקקקמט/קקקקקקקקקקנ/קקקקקקקקקקנא/קקקקקקקקקקנב/קקקקקקקקקקנג/קקקקקקקקקקנד/קקקקקקקקקקנה/קקקקקקקקקקנו/קקקקקקקקקקנז/קקקקקקקקקקנח/קקקקקקקקקקנט/קקקקקקקקקקס/קקקקקקקקקקסא/קקקקקקקקקקסב/קקקקקקקקקקסג/קסד/קסה/קסו/קסז/קסח/קסט/קקקקקקקקקקע/קקקקקקקקקקעא/קקקקקקקקקקעב/קקקקקקקקקקעג/קקקקקקקקקקעד/קקקקקקקקקקעה/קקקקקקקקקקעו/קקקקקקקקקקעז/קקקקקקקקקקעח/קקקקקקקקקקעט/קקקקקקקקקקפ/קקקקקקקקקקפא/קקקקקקקקקקפב/קקקקקקקקקקפג/קקקקקקקקקקפד/קקקקקקקקקקפה/קקקקקקקקקקפו/קקקקקקקקקקפז/קקקקקקקקקקפח/קקקקקקקקקקפט/קקקקקקקקקקצ/קקקקקקקקקקצא/קקקקקקקקקקצב/קקקקקקקקקקצג/קקקקקקקקקקצד/קקקקקקקקקקצה/קקקקקקקקקקצו/קקקקקקקקקקצז/קקקקקקקקקקצח/קקקקקקקקקקצט/קקקקקקקקקקק/קקקקקקקקקקקא/קקקקקקקקקקקב/קקקקקקקקקקקג/קקקקקקקקקקקד/קקקקקקקקקקקה/קקקקקקקקקקקו/קקקקקקקקקקקז/קקקקקקקקקקקח/קקקקקקקקקקקט/קקקקקקקקקקקי/קקקקקקקקקקקיא/קקקקקקקקקקקיב/קקקקקקקקקקקיג/קקקקקקקקקקקיד/קקקקקקקקקקקטו/קקקקקקקקקקקטז/קקקקקקקקקקקיז/קקקקקקקקקקקיח/קקקקקקקקקקקיט/קקקקקקקקקקקכ/קקקקקקקקקקקכא/קקקקקקקקקקקכב/קקקקקקקקקקקכג/קקקקקקקקקקקכד/קקקקקקקקקקקכה/קקקקקקקקקקקכו/קקקקקקקקקקקכז/קקקקקקקקקקקכח/קקקקקקקקקקקכט/קקקקקקקקקקקל/קקקקקקקקקקקלא/קקקקקקקקקקקלב/קקקקקקקקקקקלג/קקקקקקקקקקקלד/קקקקקקקקקקקלה/קקקקקקקקקקקלו/קקקקקקקקקקקלז/קקקקקקקקקקקלח/קקקקקקקקקקקלט/קקקקקקקקקקקמ/קקקקקקקקקקקמא/קקקקקקקקקקקמב/קקקקקקקקקקקמג/קקקקקקקקקקקמד/קקקקקקקקקקקמה/קקקקקקקקקקקמו/קקקקקקקקקקקמז/קקקקקקקקקקקמח/קקקקקקקקקקקמט/קקקקקקקקקקקנ/קקקקקקקקקקקנא/קקקקקקקקקקקנב/קקקקקקקקקקקנג/קקקקקקקקקקקנד/קקקקקקקקקקקנה/קקקקקקקקקקקנו/קקקקקקקקקקקנז/קקקקקקקקקקקנח/קקקקקקקקקקקנט/קקקקקקקקקקקס/קקקקקקקקקקקסא/קקקקקקקקקקקסב/קקקקקקקקקקקסג/קסד/קסה/קסו/קסז/קסח/קסט/קקקקקקקקקקקע/קקקקקקקקקקקעא/קקקקקקקקקקקעב/קקקקקקקקקקקעג/קקקקקקקקקקקעד/קקקקקקקקקקקעה/קקקקקקקקקקקעו/קקקקקקקקקקקעז/קקקקקקקקקקקעח/קקקקקקקקקקקעט/קקקקקקקקקקקפ/קקקקקקקקקקקפא/קקקקקקקקקקקפב/קקקקקקקקקקקפג/קקקקקקקקקקקפד/קקקקקקקקקקקפה/קקקקקקקקקקקפו/קקקקקקקקקקקפז/קקקקקקקקקקקפח/קקקקקקקקקקקפט/קקקקקקקקקקקצ/קקקקקקקקקקקצא/קקקקקקקקקקקצב/קקקקקקקקקקקצג/קקקקקקקקקקקצד/קקקקקקקקקקקצה/קקקקקקקקקקקצו/קקקקקקקקקקקצז/קקקקקקקקקקקצח/קקקקקקקקקקקצט/קקקקקקקקקקקק/קקקקקקקקקקקקא/קקקקקקקקקקקקב/קקקקקקקקקקקקג/קקקקקקקקקקקקד/קקקקקקקקקקקקה/קקקקקקקקקקקקו/קקקקקקקקקקקקז/קקקקקקקקקקקקח/קקקקקקקקקקקקט/קקקקקקקקקקקקי/קקקקקקקקקקקקיא/קקקקקקקקקקקקיב/קקקקקקקקקקקקיג/קקקקקקקקקקקקיד/קקקקקקקקקקקקטו/קקקקקקקקקקקקטז/קקקקקקקקקקקקיז/קקקקקקקקקקקקיח/קקקקקקקקקקקקיט/קקקקקקקקקקקקכ/קקקקקקקקקקקקכא/קקקקקקקקקקקקכב/קקקקקקקקקקקקכג/קקקקקקקקקקקקכד/קקקקקקקקקקקקכה/קקקקקקקקקקקקכו/קקקקקקקקקקקקכז/קקקקקקקקקקקקכח/קקקקקקקקקקקקכט/קקקקקקקקקקקקל/קקקקקקקקקקקקלא/קקקקקקקקקקקקלב/קקקקקקקקקקקקלג/קקקקקקקקקקקקלד/קקקקקקקקקקקקלה/קקקקקקקקקקקקלו/קקקקקקקקקקקקלז/קקקקקקקקקקקקלח/קקקקקקקקקקקקלט/קקקקקקקקקקקקמ/קקקקקקקקקקקקמא/קקקקקקקקקקקקמב/קקקקקקקקקקקקמג/קקקקקקקקקקקקמד/קקקקקקקקקקקקמה/קקקקקקקקקקקקמו/קקקקקקקקקקקקמז/קקקקקקקקקקקקמח/קקקקקקקקקקקקמט/קקקקקקקקקקקקנ/קקקקקקקקקקקקנא/קקקקקקקקקקקקנב/קקקקקקקקקקקקנג/קקקקקקקקקקקקנד/קקקקקקקקקקקקנה/קקקקקקקקקקקקנו/קקקקקקקקקקקקנז/קקקקקקקקקקקקנח/קקקקקקקקקקקקנט/קקקקקקקקקקקקס/קקקקקקקקקקקקסא/קקקקקקקקקקקקסב/קקקקקקקקקקקקסג/קסד/קסה/קסו/קסז/קסח/קסט/קקקקקקקקקקקקע/קקקקקקקקקקקקעא/קקקקקקקקקקקקעב/קקקקקקקקקקקקעג/קקקקקקקקקקקקעד/קקקקקקקקקקקקעה/קקקקקקקקקקקקעו/קקקקקקקקקקקקעז/קקקקקקקקקקקקעח/קקקקקקקקקקקקעט/קקקקקקקקקקקקפ/קקקקקקקקקקקקפא/קקקקקקקקקקקקפב/קקקקקקקקקקקקפג/קקקקקקקקקקקקפד/קקקקקקקקקקקקפה/קקקקקקקקקקקקפו/קקקקקקקקקקקקפז/קקקקקקקקקקקקפח/קקקקקקקקקקקקפט/קקקקקקקקקקקקצ/קקקקקקקקקקקקצא/קקקקקקקקקקקקצב/קקקקקקקקקקקקצג/קקקקקקקקקקקקצד/קקקקקקקקקקקקצה/קקקקקקקקקקקקצו/קקקקקקקקקקקקצז/קקקקקקקקקקקקצח/קקקקקקקקקקקקצט/קקקקקקקקקקקקק/קקקקקקקקקקקקקא/קקקקקקקקקקקקקב/קקקקקקקקקקקקקג/קקקקקקקקקקקקקד/קקקקקקקקקקקקקה/קקקקקקקקקקקקקו/קקקקקקקקקקקקקז/קקקקקקקקקקקקקח/קקקקקקקקקקקקקט/קקקקקקקקקקקקקי/קקקקקקקקקקקקקיא/קקקקקקקקקקקקקיב/קקקקקקקקקקקקקיג/קקקקקקקקקקקקקיד/קקקקקקקקקקקקקטו/קקקקקקקקקקקקקטז/קקקקקקקקקקקקקיז/קקקקקקקקקקקקקיח/קקקקקקקקקקקקקיט/קקקקקקקקקקקקקכ/קקקקקקקקקקקקקכא/קקקקקקקקקקקקקכב/קקקקקקקקקקקקקכג/קקקקקקקקקקקקקכד/קקקקקקקקקקקקקכה/קקקקקקקקקקקקקכו/קקקקקקקקקקקקקכז/קקקקקקקקקקקקקכח/קקקקקקקקקקקקקכט/קקקקקקקקקקקקקל/קקקקקקקקקקקקקלא/קקקקקקקקקקקקקלב/קקקקקקקקקקקקקלג/קקקקקקקקקקקקקלד/קקקקקקקקקקקקקלה/קקקקקקקקקקקקקלו/קקקקקקקקקקקקקלז/קקקקקקקקקקקקקלח/קקקקקקקקקקקקקלט/קקקקקקקקקקקקקמ/קקקקקקקקקקקקקמא/קקקקקקקקקקקקקמב/קקקקקקקקקקקקקמג/קקקקקקקקקקקקקמד/קקקקקקקקקקקקקמה/קקקקקקקקקקקקקמו/קקקקקקקקקקקקקמז/קקקקקקקקקקקקקמח/קקקקקקקקקקקקקמט/קקקקקקקקקקקקקנ/קקקקקקקקקקקקקנא/קקקקקקקקקקקקקנב/קקקקקקקקקקקקקנג/קקקקקקקקקקקקקנד/קקקקקקקקקקקקקנה/קקקקקקקקקקקקקנו/קקקקקקקקקקקקקנז/קקקקקקקקקקקקקנח/קקקקקקקקקקקקקנט/קקקקקקקקקקקקקס/קקקקקקקקקקקקקסא/קקקקקקקקקקקקקסב/קקקקקקקקקקקקקסג/קסד/קסה/קסו/קסז/קסח/קסט/קקקקקקקקקקקקקע/קקקקקקקקקקקקקעא/קקקקקקקקקקקקקעב/קקקקקקקקקקקקקעג/קקקקקקקקקקקקקעד/קקקקקקקקקקקקקעה/קקקקקקקקקקקקקעו/קקקקקקקקקקקקקעז/קקקקקקקקקקקקקעח/קקקקקקקקקקקקקעט/קקקקקקקקקקקקקפ/קקקקקקקקקקקקקפא/קקקקקקקקקקקקקפב/קקקקקקקקקקקקקפג/קקקקקקקקקקקקקפד/קקקקקקקקקקקקקפה/קקקקקקקקקקקקקפו/קקקקקקקקקקקקקפז/קקקקקקקקקקקקקפח/קקקקקקקקקקקקקפט/קקקקקקקקקקקקקצ/קקקקקקקקקקקקקצא/קקקקקקקקקקקקקצב/קקקקקקקקקקקקקצג/קקקקקקקקקקקקקצד/קקקקקקקקקקקקקצה/קקקקקקקקקקקקקצו/קקקקקקקקקקקקקצז/קקקקקקקקקקקקקצח/קקקקקקקקקקקקקצט/קקקקקקקקקקקקקק/קקקקקקקקקקקקקקא/קקקקקקקקקקקקקקב/קקקקקקקקקקקקקקג/קקקקקקקקקקקקקקד/קקקקקקקקקקקקקקה/קקקקקקקקקקקקקקו/קקקקקקקקקקקקקקז/קקקקקקקקקקקקקקח/קקקקקקקקקקקקקקט/קקקקקקקקקקקקקקי/קקקקקקקקקקקקקקיא/קקקקקקקקקקקקקקיב/קקקקקקקקקקקקקקיג/קקקקקקקקקקקקקקיד/קקקקקקקקקקקקקקטו/קקקקקקקקקקקקקקטז/קקקקקקקקקקקקקקיז/קקקקקקקקקקקקקקיח/קקקקקקקקקקקקקקיט/קקקקקקקקקקקקקקכ/קקקקקקקקקקקקקקכא/קקקקקקקקקקקקקקכב/קקקקקקקקקקקקקקכג/קקקקקקקקקקקקקקכד/קקקקקקקקקקקקקקכה/קקקקקקקקקקקקקקכו/קקקקקקקקקקקקקקכז/קקקקקקקקקקקקקקכח/קקקקקקקקקקקקקקכט/קקקקקקקקקקקקקקל/קקקקקקקקקקקקקקלא/קקקקקקקקקקקקקקלב/קקקקקקקקקקקקקקלג/קקקקקקקקקקקקקקלד/קקקקקקקקקקקקקקלה/קקקקקקקקקקקקקקלו/קקקקקקקקקקקקקקלז/קקקקקקקקקקקקקקלח/קקקקקקקקקקקקקקלט/קקקקקקקקקקקקקקמ/קקקקקקקקקקקקקקמא/קקקקקקקקקקקקקקמב/קקקקקקקקקקקקקקמג/קקקקקקקקקקקקקקמד/קקקקקקקקקקקקקקמה/קקקקקקקקקקקקקקמו/קקקקקקקקקקקקקקמז/קקקקקקקקקקקקקקמח/קקקקקקקקקקקקקקמט/קקקקקקקקקקקקקקנ/קקקקקקקקקקקקקקנא/קקקקקקקקקקקקקקנב/קקקקקקקקקקקקקקנג/קקקקקקקקקקקקקקנד/קקקקקקקקקקקקקקנה/קקקקקקקקקקקקקקנו/קקקקקקקקקקקקקקנז/קקקקקקקקקקקקקקנח/קקקקקקקקקקקקקקנט/קקקקקקקקקקקקקקס/קקקקקקקקקקקקקקסא/קקקקקקקקקקקקקקסב/קקקקקקקקקקקקקקסג/קסד/קסה/קסו/קסז/קסח/קסט/קקקקקקקקקקקקקקע/קקקקקקקקקקקקקקעא/קקקקקקקקקקקקקקעב/קקקקקקקקקקקקקקעג/קקקקקקקקקקקקקקעד/קקקקקקקקקקקקקקעה/קקקקקקקקקקקקקקעו/קקקקקקקקקקקקקקעז/קקקקקקקקקקקקקקעח/קקקקקקקקקקקקקקעט/קקקקקקקקקקקקקקפ/קקקקקקקקקקקקקקפא/קקקקקקקקקקקקקקפב/קקקקקקקקקקקקקקפג/קקקקקקקקקקקקקקפד/קקקקקקקקקקקקקקפה/קקקקקקקקקקקקקקפו/קקקקקקקקקקקקקקפז/קקקקקקקקקקקקקקפח/קקקקקקקקקקקקקקפט/קקקקקקקקקקקקקקצ/קקקקקקקקקקקקקקצא/קקקקקקקקקקקקקקצב/קקקקקקקקקקקקקקצג/קקקקקקקקקקקקקקצד/קקקקקקקקקקקקקקצה/קקקקקקקקקקקקקקצו/קקקקקקקקקקקקקקצז/קקקקקקקקקקקקקקצח/קקקקקקקקקקקקקקצט/קקקקקקקקקקקק

שאמרו לענין איסור עשיית מלאכה בערב שבת ששפל נשכר ומשום שלעולם יעסוק שלא לשמה. ויש בזה כמה ישובים ליישב את דברי הרמב"ם וכדלהלן:

א. השלחן ערוך הרב (תלמוד תורה פ"ד קו"פ סק"פ) תירץ, שהרמב"ם כתב תורה ולא כתב מצוות, משום שבמצוות זה פשוט שיעשה את המצוה אף שעושה כן שלא לשמה, משום שהמצוה נעשית כתיקונה אלא שהכוונה אינה ראויה שהוא אינו חושב לשם מצוה, אבל בלימוד תורה היה מקום לומר שאם אינו לומד לשמה עדיף שלא ילמד, כיון שאמרו שהלומד שלא על מנת לקיים עליו נאמר (תהלים נ טז) ולרשע אמר אלהים מה לך לספר חוקי, קמ"ל שגם בתורה אומרים שילמד שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה.

ב. האגלי טל (הקדמה ד"ה והנ"ל) כתב, שבאמת הרמב"ם סבר שדווקא בתורה יעסוק שלא לשמה אבל במצוה לא יעשה מצוה שלא לשמה ובלא כוונה לעשיית מצוה, וביאר ששיטת הרמב"ם (שופר פ"ג ה"ד) שמצוות צריכות כוונה, ומכל מקום כתב (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) שאם כפאו לאכול מצה יצא ידי חובה, וכתב הר"ן בראש השנה (כח. ד"ה וגרסינן) שהרמב"ם סבר שאף שמצוות כוונה מכל מקום האוכל מצה בכפיה יוצא ידי חובה, מפני שהעושה מצוה ונהנה ממנה יוצא ידי חובה אף בלא כוונה כיון שנהנה, וכמו שאמרו בכריתות (יט:) המתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה, ולפי זה יש לומר שהרמב"ם סבר שדווקא בלימוד התורה נאמר לעולם יעסוק שלא לשמה, שאף שאינו מתכוין לקיים מצוה, הרי זה מצוה מפני שיש לו הנאה בלימוד וההנאה היא חלק מהלימוד, וכיון שיש לו הנאה יצא אף שאינו מכוין לשם מצוה, וכמו שכתב הר"ן לגבי מצה שאם יש לו הנאה יצא אף שאינו מתכוין, ועל כן זוכה בזכות המצוה ללמוד לשמה, אבל במצוות אם עוסק שלא לשמה לא נחשב כלל מצוה כיון שמצוות צריכות כוונה[יז], ואם אינו מצוה לא אמרו בזה יעסוק שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, שמה שאמרו יעסוק שלא לשמה אינו משום הרגל, אלא שעל ידי שעשה מצוה יזכה לעשותה גם לשמה[יח].

אך קשה אם כן שבמצוה אם אינו מכוין לשם מצוה לא יצא ידי חובה, ולא נאמר בזה לעולם יעסוק שלא לשמה, אם כן מדוע אמרו שיש שפל ונשכר שהשובת ממלאכה בערב שבת מפני עצלנותו מקבל שכר, הרי אינו מכוין לשם מצוה. וביאר האגלי טל שדווקא במצוות שקיומם הוא בקום ועשה אם אינו מכוין לשם מצוה לא הוי מצוה, אבל במצוות שקיומם הוא בשב ואל תעשה גם אם אינו מכוין קיים מצוה ולכן אם לא עושה מלאכה בערב שבת מחמת עצלנותו מקבל על זה שכר[יט].

ומה שרבי יהודה אמר גם לענין מצוות לעולם יעסוק שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, משום שסבר שמצוות אינם צריכות כוונה[כ], וכיון שאינם צריכות כוונה הוי מצוה ומקבל עליה שכר[כא].

ג. האגרות משה (או"ח ח"ד סי' כ) כתב, שאולי אפשר לומר שהרמב"ם לא גרס בדברי הגמרא ובמצוות אלא 'ובמידות', שהרגילות במידות מביא לידי לשמה, ולשיטתו באמת לא הותר קיום המצוות שלא לשמה כדי שיגיע על ידי זה ללשמה. ומכוח זה חידש שלדעת הרמב"ם העושה מצוה שלא לשמה אינו מברך עליה ברכת המצוות. אמנם הקשה שמזה שהגמרא הוכיחה מימרא זו מקרבנות בלק מבואר שאף במצוות נאמר הדבר.

ד. האבי עזרי (תלמוד תורה פ"ג ה"ה) כתב ליישב, שגם לולא הטעם שמתוך שלא לשמה בא לשמה על האדם לעסוק בתורה ובמצוות כיון שזהו חובתו, ובעיקר לפי שיטת הרמב"ם שלא לשמה היינו שלומד מיראה, בודאי אין מקום לומר שעדיף שלא ילמד, ולענין מצוות, באמת לא צריך את הטעם שלבסוף יבוא לעשות את המצוה לשמה, ומה שאמר רב יהודה מתוך שלא לשמה בא לשמה הוא לענין מעלת תלמוד תורה שהיא שקולה כנגד כל המצוות, שגם הלומד שלא לשמה תורתו שקולה כנגד כל המצוות, ומפני כן הלומד שלא לשמה אם בא לפניו מצוה שאפשר לקיימה על ידי אחרים אין לו להפסיק מלימודו שתורתו היא חשובה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, וזה עיקר דברי רבי יוחנן אלא שאגב כך הזכיר גם שיש לעסוק במצוות שלא לשמה, אבל הרמב"ם הביא רק את עיקר דברי רבי יוחנן לענין שמתוך שלא לשמה בא לשמה וזה רק לענין לימוד תורה.

עוסק במצוות שלא לשמה כיצד יוצא ידי חובה הרי מצוות צריכות כוונה

שם. השפת אמת (נמוס' ד"ה וכמן) הקשה, למאן דאמר שמצוות צריכות כוונה מדוע יעסוק במצוה שלא לשמה, הרי כיון שכוונתו היא לכבוד ולא כדי לקיים מצוה לא קיים את המצוה[כב], ולמאן דאמר שמצוות אין צריכות כוונה, מדוע אמרו שיעסוק במצוות שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, הרי בלא הטעם שיבוא לעסוק לשמה יש לו לעשות את המצוות, כיון שבמצוה זו הוא יוצא ידי חובתו[כג]. ותירץ שאפשר לומר שמה שאמרו לעולם יעסוק אדם במצוות שלא לשמה, מדובר במצוות שאין חיוב לקיימם, אבל מצוות שיש חיוב לקיימם אם עשה שלא לשמה, למאן דאמר מצוות אינם צריכות כוונה לא יצא ידי חובה.

כיצד מתוך לימוד שלא לשמה יבוא ללמוד לשמה

שם. רבינו דוד עראמה (על הרמב"ם, תלמוד תורה פ"ג ה"ה) ביאר, שמתוך לימוד שלא לשמה בא ללמוד לשמה, פירושו שכאשר הוא נכנס בחכמה ובתורה שהיא מאירת עינים, הוא יראה שאין השארותו תלוי בגאות ובהבלים ושאין עיקר הקריאה ללמוד כדי לקבל שכר ויתחיל ללמוד לשמה.

המהר"ל (חידושי אגדות מזיר כג:) ביאר, כי כאשר עושה המצוה שלא לשמה מתחיל הוא את דרכו בעבודת ה', וכל התחלה באה לידי גמר, וזהו מתוך שלא לשמה בא לשמה.

הרוח חיים (אבות פ"ו מי"ג) כתב שמתחילת עיסוקו בתורה שלא לשמה תהיה מחשבתו להגיע לידי לשמה. וכתב **המכתב מאליהו** (מ"ח מאמר יש קונה עולמו נשמה אחת) שיש לדייק כן במה שאמרו 'שמתוך', שמשמע שיעסוק שלא לשמה אשר על ידו יבוא אל לשמה. וביאר שלא כל שלא לשמה יביא אל לשמה, שרק אם עיקר השאיפה היא טהורה ומסתייע בשלא לשמה כדי שיקל לו לעמוד כנגד יצרו הרע, באופן כזה יבוא לשמה[כד].

אמנם האגלי טל (הקדמה ד"ה וזה נראה) כתב, שאין הכוונה שמתוך ההרגל בלימוד שלא לשמה יבוא ללמוד לשמה, אלא שאף העושה שלא לשמה נחשב כעושה מצוה, ושכרו הוא שיבוא אחר כך לידי לשמה, והוכיח כן שהרי בהריות (י:) אמרו שהמקור לכך שמתוך שלא לשמה בא לשמה הוא מקרבנות שהקריב בלק שלא לשמה ויצא ממנו רות, וביאר **המהרש"א** שם (ד"ה שמתוך), שהלשמה הוא הקרבנות שהקריבו דוד ושלמה ובזה נתקיים בו מתוך שלא לשמה בא לשמה, והרי שם לא שייך לפרש שמתוך ההרגל בא דבר זה, ועל כרחך שהוא שכר על העשייה שלא לשמה שיבוא ממנה לעשייה לשמה.

ביאור מה שאמרו 'לעולם' יעסוק

שם. הנפש החיים (פרקים שלפני שער ד פ"ג) כתב שאמרו 'לעולם' יעסוק אדם, מפני שעיקר הדבר לבוא לידי לשמה הוא על ידי שיעסוק בתורה בקביעות.

מה החידוש שיעסוק במצוות אף שלא לשמה

שם. הגרי"ז בסוטה (כג: ד"ה דתמר) הקשה, מה החידוש בדברי רב יהודה אמר רב, הרי מחוייב הוא לקיים את התורה והמצוות אף כשאינו עושה אותם לשמה, שהרי הלשמה אינו מעכב בלימוד התורה ועשיית המצוה שלא יצא ידי חובתו, וכתב שבעיקר קשה לפי שיטת **הרמב"ם** (תשובה פ"י ה"ה) שלימוד לשמה היינו שלומד מאהבה ולימוד שלא לשמה היינו שלומד מיראה, וכי צריך היתר ללמוד מיראה הרי לימוד מאהבה הוא דרגה גבוהה מאוד.

האבי עזרי (תלמוד תורה פ"ג ה"ה) תירץ, שבאמת אין חידוש שיעסוק אדם במצוה שלא לשמה, אלא עיקר חידושו של רב הוא בעסק התורה, שאף שודאי שמחוייב לעסוק בתורה גם כשזה שלא לשמה, מכל מקום היינו סבורים שאין שקיומה בשב ואל תעשה לא צריך כוונה. **לו. וכתב** שלאור זרוע (מ"ע סי' רסט) שביאר מה שאמר רב יהודה אמר רב בחולין (לז.) שנדה שנאנסה עלתה לה טבילה ומותרת לביתה, הוא משום שמצוות אינם צריכות כוונה, רב יהודה הוא לשיטתו, ואף לרמב"ם שעלתה לה טבילה אף למ"ד צריכות כוונה, שהרי הרמב"ם פסק (שופר פ"ג ה"ד) שמצוות צריכות כוונה, ומכל מקום פסק (מקואות פ"ט ה"ח) שנדה שנאנסה וטבלה מותרת לביתה, יש להוכיח שרב סבר מצוות אינם צריכות כוונה, שרב סבר בשבת (כג.) כרבי יהודה שאין מתכוין אסור, ואמרו לעיל (כה:) שרבי שמעון שסבר שאין מתכוין מותר הוא משום שהולך אחר הכוונה, משמע שרבי יהודה שאמר אין מתכוין אסור סבר שאין הולכים אחר הכוונה, וכשם שלענין עבירה סבר שאין הולכים אחר הכוונה, יש לומר שסבר גם לענין מצוה שאין הולכים אחר הכוונה, ורב שסבר כרבי יהודה לענין עבירה סבר גם כן שמצוות אינם צריכות כוונה, ולכן אמר גם לענין מצוות שיעסוק שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה. **לא. וראה** במאירי בהקדמתו לבית הבחירה (ד"ה וכבר נתבאר) שכתב, שגם למ"ד שמצוות אינם צריכות כוונה, העושה מצוה בלא כוונה אינו מקבל עליה שכר. **לב. וכתב** שאין לומר שמדובר שמתכוין גם לשם מצוה וגם לשם כבוד, דזה אינו נחשב שלא לשמה אלא לשמה ושלא לשמה. **לג. וראה** לעיל שהובא דברי האגלי טל בהקדמה, שרב יהודה אמר רב שאמר לעולם יעסוק בתורה שלא לשמה בא לשמה, סבר שמצוות אינם צריכות כוונה, ולפי זה מיושב קושיית השפת אמת. **לד. ועיין** עוד במכתב מאליהו (מ"ג עמ' 115).

כז. האגלי טל נקט שאם מצוות צריכות כוונה, אם עשה מצוה בלא כוונה לא נחשב כלל כעושה מצוה, והוכיח כן ממה שאמרו בעירובין (לה: לו.) שלמ"ד מצוות צריכות כוונה, אם עושה מצוה שלא בכוונה אין בזה משום בל תוסיף, ואם הא דמצוות צריכות כוונה הוא רק לענין שלא יצא ידי חובתו מדוע אינו עובר בבל תוסיף, אלא מוכח שמצוה שלא בכוונה לא נחשב כלל כעושה מצוה. וכתב שאמנם דעת התוספות לקמן (קטו. ד"ה מתקיף) שמצוות צריכות כוונה הוא רק לענין שלא יצא ידי חובתו, אבל מצוה הוי, מכל מקום דעת התוספות היא דעת יחיד. **כח. והוכיח** כן ממה שאמרו בהוריות (י:) שבלק בזכות שהקריב קרבנות שלא לשמה זכה שיצא ממנה רות שדוד ושלמה בניה הקריבו קרבנות לשמה, ואם הענין של מתוך שלא לשמה בא לשמה הוא משום ההרגל מה שייך שמשום המעשה של בלק בני בניו התרגלו להביא קרבנות לשמה, אלא על כרחך שמה שבה לעשות לשמה הוא בזכות המצוה שעשה, ולכן אם אין זה מצוה לא יבוא על ידי כך לעשיית מצוה לשמה. **כט. והוכיח** שיש חילוק בין מצוות שקיומם בקום ועשה לבין מצוות שקיומם בשב ואל תעשה, שהנה הטור (או"ח סי' תמו) כתב שהמשהה חמץ שאינו ידוע לו בפסח הרי כמי שאכל חלב בשוגג, ומדוע נחשב שוגג, הרי אינו מתכוין ומתעסק מותר, אלא מוכח שדווקא עבירה שעושה בקום ועשה הדין הוא שאם היה מתעסק מותר, אבל עבירה שעובר אותה בשב ואל תעשה גם מתעסק אסור, וכשם שלענין עבירה יש חילוק לענין הכוונה לעבירה בין קום ועשה לשב ואל תעשה, כך לענין מצוה יש חילוק שדווקא במצוה שקיומה בקום ועשה מצריך כוונה אבל מצוה שקיומה בשב ואל תעשה לא צריך כוונה.

ללימוד זה את מעלת תלמוד תורה שהיא כנגד כל המצוות, ואם האדם עוסק בתורה שלא לשמה ובא לפניו מצוה שאפשר לקיימה על ידי אחרים יהיה עליו להפסיק מלימודו כדי לקיימה, בזה חידש רב שאף לימוד תורה שלא לשמה חשוב כנגד כל המצוות מכיון שממנה יבוא ללשמהלה, ואגב כך נקט בדבריו שכן הוא בעשיית המצוותלו.

ביאור המצפה לשכר אשתו אינו רואה סימן ברכה

המצפה לשכר אשתו. הבן יהוידע (ד"ה והא) כתב, שהמצפה לשכר אשתו אינו רואה סימן ברכה, כיון שהברכה מצויה אצל האדם בעבור אשתו, וכיון שהוא גורם בזיון לאשתו בכך שהיא שמתעסקת בדברים המבזים להרוויח מעט, אין לו את הזכות שהברכה תשרה אצלו מחמתה.

ביאור מה שאמרו שאינו רואה סימן ברכה במתקולתא

שכר אשתו מתקולתא וכו' אבל עבדה ומזבנה אישתבוחי משתבח בה קרא. רש"י (ד"ה מתקולתא) פירש, שמתקולתא היינו שהיא לוקחת מאזנים. **המאירי** (ד"ה לעולם) פירש, שעל האדם ללמוד אומנות קלה שאם יעני יוכל להתפרנס על ידה בל בזיון, ואמרו המצפה לשכר אשתו שאם אשתו אינה יודעת אומנות קלה לעשות בביתה, והיא נצרכת ללכת עם מאזנים בבזיון מבית לבית אינו רואה בזה סימן ברכה.

התוספות (ד"ה מתקולתא) פירשו שהיא טווה חוטים, ופירשו שהיא מתבזה על ידי כך שהיא מגלה זרועותיה.

המהרש"א (ד"ה עבדה) דייק ממה שאמרו שאם היא עושה ומוכרת יש לו ברכה, שמתקולתא הוא לאו דווקא, אלא עיקר הדבר ששאין לה לישא וליתן ולהתבזות בשווקים ועל כן אין בזה ברכה, משום שהמקום של האשה הוא בביתה שכל כבודה בת מלך פנימה, אבל אם היא עושה דברים ומוכרת אותם ואינה נצרכת לצאת מביתה יש בזה ברכה, וזה מה שכתוב 'סדין עשתה ותמכור וחגור נתנה לכנעני' (משלי לא כד) והיינו שהיא נותנת לכנעני לצאת ולמכור ואינה יוצאת היא בעצמה.

ביאור הפסוקים במשלי לפי מה שאמרו בברייתא כאן

סדין עשתה ותמכור. החתם סופר (ד"ה סדין) ביאר את הפסוקים במשלי, שאחר שכתוב 'סדין עשתה ותמכר' כתוב 'ותשחק ליום אחרון', שיום אחרון הכוונה לערב שבת שהוא היום האחרון בשבת, שעל ידי מה שכל השבוע סדין עשתה ותמכור מוכח שמה שבערב שבת אינה עובדת אין זה מחמת עצלנות כמו נשי מחוזא, אלא הוא לשם מצוה, ואמר 'ותורת חסד על לשונה' שעל ידי כך היא תזכה לבנים תלמידי חכמים שזה חסד מעל שמים, ושלא תאמר שאשה זו בערב שבת בטילה לגמרי ואף צרכי שבת אינה מכינה, לזה אמר 'צופיה הליכות ביתה ולחם עצלות לא תאכל'.

האם כהן יכול משום וקדשתו ליטול חלק יפה

ונותנין עיניהן בחלק יפה אינו רואה סימן ברכה לעולם. במועד קטן (כח:) אמרו שמשום 'וקדשתו' הכהן נוטל חלק יפה. וכתבו **התוספות** שם (ד"ה וליטול) שמוטל על הישראל לתת לו חלק יפה, אבל הוא מעצמו אין לו לקחת חלק יפה, מפני שאמרו שהנוטל חלק יפה אינו רואה סימן ברכה.

ובתירוץ השני כתבו התוספות שהכהן שנוטל חלק יפה לא נאמר בזה שאין בו סימן ברכה, כיון שמה שנוטל מגיע לו על פי הדיןלז. וביאר **הבאר שבע** בהוריות (יג: ד"ה וליטול - הזמני) שכל מה שאמרו שהנוטל חלק יפה אין בו סימן ברכה הוא רק כאשר עושה כן שלא כדין, אבל כאשר התורה זיכתה לו חלק יפה הרי הוא עושה כדין, ויש בו סימן ברכה.

והתוספות בגיטין (נט: ד"ה וליטול) כתבו לחלק, שכהן עני הבא ליטול מעשר עני או צדקה או שמיסב עם אחרים נוטל חלק יפה, אבל כאשר הוא חולק שותפות אין לו לקחת חלק יפה כיון שהנותן עיניו בחלק יפה אינו רואה סימן ברכה. והקשה הבאר שבע בהוריות (יג: ד"ה וליטול - הזמני) שאמרו ביומא (יד.) שהכהן גדול חולק עם אחיו הוא נוטל חלק יפה משום 'וקדשתו', והרי שם הוא כשותפות ואמרו שיטול חלק יפה. ומפני כך כתב כדברי התוספות במועד קטן שדבר שמגיע לו בדין נוטל בעין יפה ויש בו סימן ברכהלח.

מדוע נקט פרוטות ולא דינרים

ארבע פרוטות אין בהן סימן ברכה לעולם. הבן יהוידע (ד"ה תרי"ג) כתב שנקט פרוטות לומר שאף אם מתעסק עם דינרי זהב נחשבים כפרוטות משום שאין בהם ברכהלט.

מדוע שכר מתורגמנין הוא שכר שבת ומדוע אינו אסור מן הדין

בשלמא שכר מתורגמנין משום דמיחזי כשכר שבת. המהר"ם חלאווה (ד"ה ושכר) כתב, שאי אפשר לאסור על המתורגמנים לקחת שכר, כיון שפעמים הם מתרגמים גם בחול. וביאר שמכל מקום כיון שרוב פעמים הם מתרגמים בשבת אינם רואים סימן ברכהמ. וכן כתב **השפת אמת** (ד"ה בשלמא) שההיתר הוא משום שמתרגמים גם בחול ושכר שבת בהבלעה מותר, וביאר שאינם רואים סימן ברכה כיון שהשכר על פי רוב בא מאלו השומעים בשבת, שהתלמידים השומעים בחול אינם נותנים שכר.

ותוספות חכמי אנגליה (ד"ה דמחזי) כתבו, שאין איסור משום שכר שבת, כיון שאין שכרם קצוב ומובטח, אלא מנהג בני העיר לנדב ליבם לתת למתורגמנין.

הבית יוסף (או"ח סי' תקפה ד"ה והא) **הביא את דברי המרדכי בכתובות** (פ"ה סי' קפט) בענין לשכור חזנים בשבת, שהביא בשם רבי שמואל שאין איסור כיון שנותנים להם שכר כדי שהציבור יתפללו בשבת, והמרדכי תמה על דבריו וכי יש היתר לעבור על איסור כדי שהציבור יתפללו. וכתב הבית יוסף שכיון שאיסור מקח וממכר הוא רק דרבנן לא גזרו חכמים באופן ששכר את הפועלים בערב שבת, כיון שזה גזירה לגזירה, ולכן אין בזה איסור כלל אפילו מדרבנן, ואולם להתיר לכתחילה לא רצו רבנן כיון שזה נראה כשכר שבת, ובמקום מצוה נהגו לעשות כן, ודייק כן ממה שאמרו כאן ששכר מתורגמנין משום שכר שבת אין בזה סימן ברכה, משמע שאין בו איסור אלא אינו רואה סימן ברכה, וכן משמע בגמרא שהיו שוכרים מתורגמנין ולא חששו משום איסור שכר שבת.

הט"ז (או"ח שם ס"ק ז) כתב, שאם קבלת השכר הוא עבור מצוה שהיא רק בשבת, אין בזה איסור, ולכן המתורגמנין שעבודתם היתה רק בשבת מותר לתת להם שכר, וביאר לפי זה גם את ההיתר שהתיר ר' שמואל לשכור חזן ובעל תוקעמא.

מה שאמרו שאינו רואה סימן ברכה האם הוא גם איסור

שם. הבית יוסף (שם) דייק, ממה שאמרו ששכר מתורגמנין אינו רואה סימן ברכה, שהדבר אינו אסור. **והט"ז** (שם) הקשה שיש סתירה בדברי הבית יוסף, שכאן נקט שאם כתוב שאינו רואה סימן ברכה מוכח שאין איסור, ואילו ביו"ד (סי' ער ד"ה ומ"ש אפילו מין) כתב לענין מכירת ספר תורה, שמזה שכתוב שאינו רואה סימן ברכה מוכח שיש איסור בדבר.

החק יעקב (סי' תפט ס"ק ג) כתב ליישב את דברי הבית יוסף, שדווקא לענין שכר מתורגמנין הוכיח הבית יוסף שאין איסור, משום שההוכחה היא ממה שהברייתא הביאה יחד עם שכר מתורגמנין גם את שכר סופרים, שעליהם אמרו שישבו תעניות כדי שלא יתעשרו שאם יתעשרו לא יכתבו, הרי מפורש שמותר להם לקחת שכר, כי אם אין הם לוקחים שכר שוב אינם כותבים, אם כן מוכח שמה שאמרו בברייתא שכותבי ספרים אין להם סימן ברכה אין זה איסור, ולכן סבר הבית יוסף שהוא הדין מה שאמרו שמתורגמנין אין להם סימן ברכה אין זה איסור. וכן הנוטל מעות יתומים ודאי שאין בזה איסור ואמרו עליהם שאין בהם סימן ברכה, מוכח שכל מה שאמרו בברייתא זו אין זה איסור אלא שאין בזה סימן ברכה, אבל בשאר מקומות שכתוב שאין בהם סימן ברכה יש בהם גם איסורמב.

ובספר כסא אליהו (סי' תקפה סק"ה) כתב לחדש, שמה שכתב הבית יוסף שבשכר מתורגמנין אין בהם סימן ברכה היינו שאין בהם איסור, אין כוונתו לומר שאין איסור לקחת שכר, שזה ודאי אסור, אלא הנדון הוא לגבי המעות

כדברי התוספות שם, אלא שבכל דבר הכהן נוטל חלק יפה. **לט. וכתב** שארבעת הדברים המוזכרים, מ'תורגמנין, כ'ותבים, י'תומים, מ'דינת הים, הם ראשי תיבות מכים, או שהם ראשי תיבות מסים מ'תורגמנין, ס'ופרים, י'תומים, מ'דינת הים, שהם כמו דמי מסים שאין בהם ברכה. **מ. המהר"ם** חלאווה כתב בדבריו שמכל מקום הוא אסור מדרבנן, ומבואר בדבריו שכל מקום שאמרו שאין רואה סימן ברכה הוא אסור מדרבנן, וכמו שכתב הפרי חדש (סי' תפט סעי' יח) וראה להלן בענין 'מה שאמרו שאינו רואה סימן ברכה האם הוא גם איסור' שהארכנו. **מא. ודבריו** הם להיפך מדברי המהר"ם חלאווה, שלמהר"ם חלאווה כל ההיתר הוא משום שמקבלים שכר גם על ימות החול, ולפי הט"ז ההיתר הוא דווקא משום שמקבלים שכר רק על מצוה שהיא בשבת. **מב. הברכי יוסף** (או"ח סי' תקפה סק"י) כתב שמלשון הבית יוסף לא משמע כן, שהב"י כתב שממה שהתנא נקט לשון אין בהם סימן ברכה משמע שאין בהם איסור, מבואר שהוכיח ממה שאמרו הלשון שאין בהם סימן ברכה, ולא ממה שהתנא שנה את שכר מתורגמנין יחד עם שכר כותבין ושכר יתומין.

לה. והביא שבדבר זה קדמו הנפש החיים (בפרקים שלפני שער ד פ"ג) שכתב שאף תלמוד תורה שלא לשמה דוחה קיום מצוות לשמה. והוכיח כן מהגמרא (ערכין טו:) שאמרו שם שענוה שלא לשמה עדיפה מתוכחה לשמה, שמכיון שענוה גדולה מכל המדות, ואמר רב שלעולם יעסוק אדם, ממילא אף ענוה שלא לשמה עדיפה מכולן. והוא הדין בתלמוד תורה שגדול מכולם שזהו אף בלימוד שלא לשמה. **לו. בזה** ביאר את לשון הרמב"ם (שם) תחילת דינו של אדם אינו אלא על התלמוד ואחר כך על שאר מעשיו לפיכך אמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה שלא לשמה שמתוך שלא לשמה יבוא לשמה. וכבר עמדו בזה מה תיבת 'לפיכך'. וביאר שכוונת הרמב"ם למה שביאר (שם ה"ג) שמעלת התורה גדולה מכל המצוות ושקולה כנגד כולם ודוחה אותם, ועל זה הוסיף הרמב"ם שגם בשלא לשמה יש את מעלת התורה שהיא גדולה מכל המצוות. **לז. ומכל** מקום כתב שאין לכהן ליטול מעצמו אלא הוא רואה מה רצונו ומבקש מהישראל, משום שאמרו בחולין (קלג.) ונתן ולא שיטול מעצמו. **לח. ורש"י** בגיטין (נט: ד"ה וליטול) כתב אם בא לחלוק עם ישראל בכל דבר, ומבואר שלא

שנטל האם הם אסורים, ועל זה כתב שכיון שהתנא נקט שאין סימן ברכה בשכר, משמע שמותר ליהנות מהשכר, ומה שכתב לענין מכירת ספר תורה שיש איסור, היינו שיש איסור למכור את הספר תורה, אבל המעות מותרות וכמו שכתב לענין שכר המתורגמנין.

הפרי חדש (או"ח סי' תלו ס"ק יח) כתב, שיש מקומות שבודאי אין בהם איסור כגון מה שאמרו המצפה לשכר אשתו, וכן מה שאמרו בסמוך המשתכר בקנים ובקנקנים אין בהם סימן ברכה, ששם לא שייך כלל איסור אלא הוא משום שנגרם להם עין הרע, וכתב להוכיח מכמה מקומות שיש פעמים שאמרו שאין סימן ברכה והפוסקים נקטו שאין בהם איסור, ויש מקומות שהפוסקים נקטו שיש בהם איסור, והכלל הוא שחכמים אמרו אין בהם סימן ברכה פעמים על דבר שהוא איסור מדרבנן, ופעמים על דבר שאינו איסור אלא הוא דבר שאין ראוי לעשותו, והדבר מסור לחכמים להורות בכל דבר האם אסור או שרק אינו רואה סימן ברכה.

החתם סופר (סי' תקפה סק"ה) כתב, שהבית יוסף סבר שבמקום שאמרו שאינו רואה סימן ברכה לעולם היינו שיש בזה איסור, ולענין מכירת ספר תורה שאמרו במגילה (מ.) שאינו רואה סימן ברכה לעולם סבר הבית יוסף שהוא גם איסור, אבל לענין שכר המתרוגמנין לא אמרו שהאדם אינו רואה סימן ברכה, אלא שבפרוטות אין סימן ברכה לעולם, דהיינו שאלו הפרוטות וחילופיהן אין בהם סימן ברכה, ולכן סבר הבית יוסף שרק אין בהם סימן ברכה אבל אין איסור.

מהו שכר יתומים ומדוע אינו רואה סימן ברכה

ומעות יתומים נמי לאו בני מחילה נינהו. **רש"י** (ד"ה ומעות) פירש שמעות יתומים היינו שמקבל למחצית שכר. והקשה **השפת אמת** (ד"ה ת"ל), מדוע יש איסור במעות יתומים מפני שאינם בני מחילה, הרי במחצית שכר זה חצי מלוה וחצי פקדון והממון שהוא נוטל משלו הוא נוטל, ומה שמחצית זה מלוה הוא בעל כרחם של יתומים, שהרי אינם יכולים להכריחו לקבל את הכל בפקדון והריוח יהיה רק להם. וכתב שאפשר לומר שבאמת אין [illegible] ריוח על מחצה, אלא האיסור הוא על שכר עמלו שהוא נוטל.

וכתב עוד שהיה אפשר לפרש שלא מדובר בנוטל למחצית שכר, אלא מדובר בנוטל שכר מהיתומים על מה שמתעסק בנכסיהם באפוטרופסות.

רבינו חננאל (ד"ה ת"ל ורבנן) פירש, ששכר יתומים היינו שהוא מתעסק בממונם, ואפילו קרוב לשכר ורחוק להפסד, ופעמים אינו מדקדק היטב, והם אינם יכולים למחול לו על כך.

ענין עשרים וארבע תעניות שהתענו על כותבי הספרים

עשרים וארבע תעניות ישבו אנשי כנסת הגדולה על כותבי ספרים תפילין ומזוזות שלא יתעשרו. **הבן יהוידע** (ד"ה הן) ביאר שישבו עליהם עשרים וארבע תעניות כנגד מה שכתבו עשרים וארבע ספרים, כדי שלא יגינו עליהם, ועל ידי התעניות נהפכו להיות ד"ך ומלשון דל.

וכתב שראשי תיבות ספרים תפילין מזוזות הוא סת"ם, שמרמז שסתמו להם שערי ברכה[מג].

מדוע גזרו גם על התגרים שלא יתעשרו

הן ותגריהן ותגרי תגריהן. **הבן יהוידע** (ד"ה הן) הקשה, שמה שגזרו על הסופרים שלא יתעשרו מובן, כיון שאם יתעשרו לא יכתבו משום טורח הכתיבה, אבל התגרים מדוע שלא יתעשרו הרי גם אם יתעשרו ימשיכו לעבוד בעבודתם. ותירץ, שתגרים ותגרי תגריהן הם התגרים שהולכים לעיירות מרוחקות כדי למכור סת"ם, ואם יתעשרו לא יטרחו שוב ללכת למקומות הרחוקים, ונמצא שאלו הנמצאים במקומות המרוחקים לא יהיה להם סת"ם. ועוד פירש שאם יתעשרו התגרים יעשו בסת"ם כמנהג מה שהם עושים באוצרי פירות, שיקנו הרבה תפילין ומזוזות ויניחום באוצר, כדי שימכרו יותר ביוקר, לכן התפללו עליהם שלא יתעשרו וכך יצטרכו למכור מיד ולא יאגרו תחת ידם סחורה רבה.

מדוע בני ביישן נהגו שלא לילך מצור לצידן בערב שבת

בני ביישן נהוג דלא הוו אזלין מצור לצידון במעלי שבתא. **רש"י** (ד"ה מצור) כתב, שבני ביישן לא הלכו לצידון משום שהחמירו על עצמם שלא להיבטל מצרכי שבת.

הר"ן (ד"ה נני) פירש, שמדובר שהולכים בספינה, שאמרו בשבת (יט.) אין מפליגין בספינה בפחות משלשה ימים קודם השבת, ומצור לצידן מותר אפילו בערב שבת, ובני ביישן החמירו על עצמם שלא ללכת בספינה בערב שבת מצור לצידן. **החתם סופר** (ד"ה מצור) כתב, שהר"ן שפירש שמדובר בהפלגה בספינה, הוא לשיטתו שכתב (ד"ה מצור) שרק מנהג שהוא סייג לאיסור, יש לבני המקום לנהוג כמוהו, אבל מנהג שאין לו שורש של איסור אינו כלום ולא צריך לנהוג כך, וכיון שלמנהג של צידון יש סייג איסור מהאיסור להפליג בספינה קודם שבת על כן המנהג קיים[מד]. וכתב שמרש"י מוכח שלא סבר כדברי הר"ן, וסבר שכל מנהג שנהגו יש לבני המקום לנהוג כן.

הוכחה ממעשה דבני ביישן שמותר לעושת פרקמטיא בערב שבת מן המנחה

שם. המגן אברהם (סי' רנו סק"ח) כתב, שממעשה של בני ביישן מוכח שהאיסור מלאכה שיש בערב שבת הוא רק לעשות מלאכה, אבל מותר לעשות פרקמטיא, שרק בני ביישן החמירו על עצמם וגם הם החמירו רק לענין שלא לילך לצידון[מה]. **והקרבן נתנאל** (סי' ג אות ה) כתב שיש לדחות שהיו עושים מלאכה גמורה עד חצות. וכתב שיש להוכיח שמותר לעשות פרקמטיא בערב שבת ממה שאמרו בבבא מציעא (עה:) שרב אשי שלח לרבינא בערב שבת שישלח לו עשרה זוזי כדי לקנות בהם קרקע, הרי שבערב שבת עשה פרקמטיא.

מדוע אבותיהם יכלו לקבל על עצמם שלא ללכת לצידון והם לא יכלו לעמוד בזה

אבהתין אפשר להו אנן לא אפשר ליה. **רש"י** (ד"ה הוסה) כתב, שכיון שהיו עשירים היו יכולים להימנע מהשוק. **המכתם** (ד"ה מנהמין) ביאר, שכיון שהיו עשירים, כדי להרויח לא היו צריכים לחזר אחר השוק של צידון. אך **הנמוקי יוסף** (ד"ה מנהמין) ביאר, שמדובר לענין הקניות לשבת שאבותיהם שהיו עשירים היו יכולים לקנות ביוקר ביום חמישי, אבל הם אמרו שהם אינם עשירים ואינם יכולים לקנות ביוקר ביום חמישי, וצריכים לקנות בצידון ביום השוק.

באיזה אופן הבנים חייבים לקיים את מנהגי אבותיהם

אמר להו כבר קיבלו אבותיכם עליהם שנאמר שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך. **החוות יאיר** (סי' קכו) הקשה, שבהוראת רבי יוחנן לבני ביישן מבואר שעל הבנים לנהוג את החומרות שנהגו אבותיהם, ואם כן כל אדם שאבותיו נהגו חומרא מסוימת עליו לנהוג כמוהו, ואם אביו היה צדיק גדול והיה מתנהג בפרישות ובחסידות גם עליו מוטל לנהוג כך, ואין זה מסתבר שהבן שאינו בדרגת אביו יהיה מוטל עליו לנהוג כמו אביו. ותירץ שדווקא אם קיבלו עליהם כל בני העיר לנהוג חומרא נעשה הדבר עליהם כנדר וחל מנהגם גם על בניהם, שהמקום גורם[מו], אבל מנהג יחידים אינו מחייב את בניהם. ואף שבפסוק נאמר לשון יחיד 'אל תטוש תורת אמך' קרא אסמכתא בעלמא הוא, שהרי לא הביא פסוק מהתורה 'שאל אביך ויגדך' (דברים לב ז).

הפתחי תשובה (יו"ד סי' ריד סק"ה) כתב בשם **שו"ת זכרון יוסף** (יו"ד סי' יד), שאין הבנים חייבים לקיים ולנהוג את כל חומרות אבותיהם, אלא אם כן גם הבנים נהגו כן, וביאר הזכרון יוסף שרבי יוחנן הורה לבני ביישן לנהוג כמנהג אבותיהם משום שהם עצמם גם נהגו כך שמשמיני בגמרא שלפני שבאו לשאול נהגו כאבותיהם. וכן הדין בכל מנהג טוב שנוהגים האבות ומרגילים גם את בניהם להתנהג כן אחר שגדלו, חייבים הבנים לנהוג במנהג שהרגילום.

ובשו"ת תשובה מאהבה (ח"ג סי' רנט אות יד) הקשה, שאם כן למה היה צריך רבי יוחנן לומר להם כבר קיבלו אבותיכם ונאמר 'אל תטוש תורת אמך', תיפוק ליה שאסורים מחמת הם עצמם שהם נהגו שלא ללכת מצור לצידן בערב שבת[מז].

ובשו"ת שאילת דוד (קונטרס המנהגים הגה"ה ו) כתב, שחייבים הבנים במנהג אבותיהם גם במנהג שנהגו מעצמם ולאו דווקא במנהג העיר, אולם דווקא באופן שקיבלו במפורש גם על זרעם. ולפי זה ביאר את דברי האמוראים בחולין (קה.) שאמרו שלא החמירו בדברים שאבותיהם החמירו, משום שאבותיהם לא קיבלו שהמנהג יהיה גם לבניהם.

מהו הטעם שלא התירו את הנדר לבנים

שם. הראשונים נחלקו האם יש לאדם התרה על מנהג טוב שקיבל על עצמו לעשותו משום סייג ופרישות, שיטת **הראב"ד** (השגות על הרי"ף, אות ו), **והרמב"ן במלחמות** (ד"ה ועוד כתב), **וברשב"א** (שו"ת סי' לט) שאין להם התרה, וכן הביאו מהירושלמי (ה"ו) שאמרו שאם נשאל אין לו התרה, וכתב הראב"ד שגם בניהם אין להם התרה אם הם עצמם נהגו במנהג זה, ופירש שמטעם זה רבי יוחנן לא התיר לבני ביישן את מנהג אבותיהם שלא ללכת בערב שבת מצור לצידון. **אך** שיטת **הרא"ש** (סי' ג) שיש לו התרה, ומה שאמרו בירושלמי שאין מתירים לו, היינו בלא חרטה אבל על ידי חרטה מתירים לו כמו שמתירים את הנדרים.

שם אדם אלא שם מקום דהיינו בית שאן, וכמו שמבואר במגילה (כד:) חיפני ובישני לא ישא את כפיו ופירש רש"י (שם ד"ה חיפני וביישני) דהיינו בית שאן. **מז. הקרבן נתנאל** (סי' ג אות ה) כתב בשם מוהא"ב, שאמר להם משום מנהג אבותיהם, משום שעל מנהג עצמם יכולים להתיר הנדר אבל משום מנהג אבותיהם לא מועיל התרה. וראה מש"כ להלן בסמוך אם מועיל התרת חכם.

מג. וכתב שסופר הוא בגמטריא רצון, שצריך שכתיבתו תהיה ברצון הלב, שעל ידי כך לא ישכח מלקדש, וכן את שאר הדברים הנצרכים למלאכתו. **מד. וראה** לעיל שהובא נידון זה בארוכה. **מה. וראה** להלן בסמוך שהובאו דברי הנמוקי יוסף שלא רצו ללכת לצידון למסחר אלא כדי לקנות צרכי שבת. **מו. ובני** ביישן היה להם לנהוג כמנהג אבותיהם משום שקבלו על עצמם כן בני המקום, וכמו שכתב הפרי חדש (או"ח סי' תלו בהקדמה לס"ג הכלל הפנימי) שביישן אינו

בשו"ת מהרשד"ם (יו"ד סי' מ) כתב, שמה שיש להם התרה ע"י חרטה, הוא דווקא שהמקבל בעצמו יבוא להישאל על הקבלה, אבל בניו שיש להם לנהוג כמותו לא מועיל להם התרה. וביאר שמטעם זה רבי יוחנן לא התיר לבני ביישן את הקבלה שקבלו אבותיהם שלא ללכת בערב שבת מצור לצידון, כיון שאין מתירים לבנים איסור שנהגו אבותיהם.

אמנם הפרי חדש (סי' תנו בהקדמה לס"ג, שמיני) כתב, שלפי הרא"ש כשם שיש התרה לאבותיהם כך יש לבנים, ומה שכתב הרא"ש שלבנים אין התרה הוא באופן שלא באו להישאל, אלא באו שיתירו להם את הנדר בלא שאלה, שאין סברא לומר שלאב יהיה התרה ולבן לא יהיה התרה.

החתם סופר (ע"ז ד"ה תו) כתב בשם **שו"ת זכרון יוסף** (יו"ד סי' יד ד"ה ועל מה) שלא התירו לבנים את הנדר, כיון שמה שאמרו שהם עניים ואינם עשירים כאבותיהם הוא נולד, ובפרט שאינו מצוי שכל העיר ייעשו עניים, ואין מתירים בנולד. וכתב החתם סופר, שהם לא נהיו עניים, אלא שאבותיהם היו עשירים מופלגים ויכלו לעמוד בקבלה שלא לילך לצידון, והבנים לא היו עשירים כמותם והיו כרוב העולם, ודבר זה לא נחשב נולד.

בני חוזאי סברו שאורז הוא מין דגן

בני חוזאי נהגי דמפרשי חלה מארוזא. הרמב"ן במלחמות (ד"ה וגכ) **והמהר"ם חלאווה** (גמ. ד"ה למ) **בשם הראב"ד** כתבו, שבני חוזאי היו מפרישים חלה מאורז משום דברי רבי יוחנן בן נורי שאמר לעיל (לה.) שאורז מין דגן הוא. **אמנם בדברי התוספות** (גמ. ד"ה מ) מבואר שהיו יודעים שאין חיוב הפרשה מאורז, אלא הם החמירו על עצמם להפריש.

והמאירי במגן אבות (עין כ) כתב שלא הפרישו אורז מחמת דברי רבי יוחנן בן נורי, אלא הטעם שהפרישו חלה מאורז הוא משום שהיו רגילים בפת אורז ולא היו רגילים בפת של חיטים, לכן החמירו על עצמם להפריש חלה מאורז שלא תשכח מהם תורת חלה.

נא.

מהי קושיית אביי הרי אפשר שמנהג שאינו חשוב אתה רשאי להתירו בפניהם

איתיביה אביי דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור וכו'. הצל"ח (לעיל נ: ד"ה איתיביה) **הקשה, מה אביי הקשה מהברייתא שאמרו שאי אתה רשאי להתירם בפניהם, הרי אפשר לומר שמה שאמרו שאי אתה רשאי להתירם בפניהם, הוא דווקא במנהג חשוב שנוסד על ידי תלמידי חכמים, אבל מנהג שלא נוסד על ידי תלמידי חכמים, אתה רשאי להתירם בפניהם, והרי המנהג שהפרישו חלה מאורז לא נוסד על ידי תלמידי חכמים, שהרי אמרו בסמוך שלא היו בבני חוזאי תלמידי חכמים, ולכן יש חשש שיבואו להקל גם בדבר האסור. ועוד, שאם המנהג נוסד על ידי תלמידי חכמים, היה לאביי להקשות על דברי רב יוסף שאמר לאכול אורז בפניהם, ממה ששנינו במשנה (נ.) שצריך לנהוג כחומרי מקום שהלך לשם. אלא על כרחך שזה לא היה מנהג חשוב, ולכן אין הלכה לנהוג כמנהג זה, וכמבואר **בתוספות** (ד"ה מ), ואם כן מה הקשה אביי. **וכתב** שבהכרח צריך לומר, שמה שאמרו בברייתא שאי אתה רשאי להתירם בפניהם, מדובר במנהג שאינו חשוב, כי במנהג חשוב גם שלא בפניהם אין היתר, וכמו ששנינו במשנה שנותנים עליו חומרי המקום שהלך לשם, וכמו שביארו התוספות (שם), אלא על כרחך שבברייתא מדובר אפילו במנהג שאינו חשוב, שאי אתה רשאי להתירם בפניהם, ולכן הקשה אביי מהברייתא, על מה שרב יוסף אמר שיאכלו בפני בני חוזאי אורז בלא הפרשת חלה.

אך הקשה, שמה שכתבו התוספות שהברייתא מדברת במנהג שאינו חשוב, זה רק לאחר דברי רב חסדא שאמר בכותאי עסקינן, שכיון שמדובר בכותים, משמע שבפני החכמים מותר להתיר, ובעל כרחך צריך לומר שכל זה הוא במנהג שאינו חשוב, אבל במנהג חשוב יש לו לנהוג כמותם, וכמו ששנינו שנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם. אבל לולי דברי רב חסדא יש לומר, שמה שאמרו בברייתא שאי אתה רשאי להתירם בפניהם, הוא גם בפני החכמים שבהם, ומדובר דווקא במנהג חשוב, וכן מה ששנינו במשנה שנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם, הוא דווקא בפניהם[א]. ואם כן מה הקשה אביי, הרי מנהג בני חוזאי הוא אינו מנהג חשוב, ולכן רב יוסף אמר שאפשר לאכול את האורז בפניהם בלא הפרשת חלה.

ותירץ, שאביי ידע את דברי רב חסדא, שמה שאמרו אי אתה רשאי להתירם בפניהם, מדובר בבא להתיר בפני כותים ובמנהג שאינו חשוב, וכתב להוכיח כן, שהנה יש לדקדק בתשובת רב יוסף שאמר לאביי 'ולאו מי איתמר עלה אמר רב חסדא בכותאי', ומדוע אמר לו כן בלשון תימה, וכי הוא דבר תימה אם אביי אינו יודע את דברי רב חסדא שהוא גם כן אמורא, אלא הביאור הוא, שרב יוסף אמר לאביי, הרי בהכרח אתה יודע את דברי רב חסדא שאמר בכותאי אי אתה רשאי להתירם בפניהם, שהרי למדת שגם מנהג שאינו חשוב אי אתה רשאי להתירם בפניהם, וכיון שכן מה הקשית עלי הרי בני חוזאי אינם כותים, ואביי השיב לו שאני יודע את דברי רב חסדא, אלא שאני סבור שבני חוזאי הם כמו כותים.

מהי קושיית התוספות ממה שהתיר רבי בבית שאן הרי דווקא בפני כותי אינו רשאי להתיר

שם. התוספות (ד"ה מ) הקשו, כיצד רבי בחולין (ו:) התיר לאכול ירק בלא מעשר בבית שאן, הרי דברים המותרים ואחרים נוהגים בהם איסור אי אתה רשאי להתירם בפניהם. **והקשה הפרי חדש** (או"ח סי' תסח ס"ד) **בשם המשא מלך** (עמ' נג), מהי קושיית התוספות, הרי הדין שאי אתה רשאי להתיר בפניהם הוא רק בכותים או באינם בני תורה, אבל לתלמידי חכמים מותר להתיר, כיון שאין חשש שמא יבואו מחמת כך להיכשל באיסורים נוספים, ואם כן יש לומר שרבי התיר בבית שאן לתלמידי חכמים[ב].

ונאמרו כמה תירוצים ליישב את דברי התוספות, וכדלהלן:

א. המשא מלך (שם) תירץ, שגם במקום בני תורה אין להורות לאחרים היתר בלי שאלה והתרה, אלא רק לאכול בפניהם, וכל מה שחילקו בין בני תורה לאינם בני תורה, הוא רק שבאינם בני תורה אסור אפילו לנהוג היתר בפניהם, ובבני תורה מותר לנהוג היתר אפילו בפניהם, ולכן הקשו התוספות, כיצד התיר רבי בבית שאן, הרי אפילו אם היו בני תורה אין להתיר להם את מה שנהגו איסור.

והפרי חדש (שם) הקשה על דבריו, שלפי זה התוספות בתירוצם שחילקו בין מנהג שהוא משום גדר למנהג בטעות, והוא שבמנהג בטעות רשאי להתיר אפילו בפני כותים, וקשה, מנין לתוספות לחדש שיהיה מותר גם להורות היתר לכותים, הרי ממה שרבי התיר אין ראיה כיון שהם היו תלמידי חכמים. ועוד הקשה, שלפי המשא מלך, התוספות בקושייתם כבר נקטו בפשטות, שאף בפני תלמידי חכמים אינו רשאי להורות היתר, ובסמוך התוספות כתבו, **שר"י** היה מסופק האם מותר גם להורות היתר לתלמידי חכמים, או שרק מותר לנהוג היתר בפני התלמידי חכמים[ג].

החתם סופר (ד"ה מ תמה) כתב ליישב את דברי המשא מלך, שהתוספות שסברו מתחילה שגם במנהג שהוא טעות אינו רשאי לנהוג היתר בפני כותי, שגם בזה יש חשש שאתי למיסרך, ופירשו, שמה שאמרו בירושלמי (ה"ח) שמנהג טעות נשאל ומתיר, היינו שכאשר הוא עצמו מסופק בדבר שבא לשאול האם מותר או אסור, מותר להתיר לו[ד], וסברו התוספות שדברי הירושלמי אינם בכותים, כי בכותים גם אם הם מסופקים בדבר אין להתיר להם, אלא על כרחך מדובר בבני תורה, ואמרו שהוא נשאל ומתירים לו, הרי מבואר שדווקא אם בא לשאול מותר להורות לו היתר, אבל אם אינו בא לשאול אסור להורות לו היתר, ועל כן הקשו, כיצד רבי הורה היתר לבית שאן בלא שנשאל על כך. אך לאחר שתירצו שבמנהג בטעות מותר לנהוג היתר בפניהם, ואין בזה חשש כלל, ואף מותר להורות להם כן, אז ביאור דברי הירושלמי נשאל ומתירים לו הוא, שגם לכותים מותר להתיר, ולפי זה מסתפק ר"י במנהג שאינו טעות, האם לתלמיד חכם יכול להורות היתר, או שרק אמרו שנוהג היתר בפניו.

ב. הפרי חדש (שם) מיישב את קושיית המשא מלך, שהתוספות הקשו משום שנקטו שאנשי בית שאן לא היו בני תורה, שכיון שלא נכבשה על ידי עולי בבל לא היו תלמידי חכמים מצויים בה, וכמו שכתבו התוספות בגיטין (ג. ד"ה ומפקלון) לגבי אשקלון, שכיון שלא כבשוה עולי בבל לא היו מצויים בה תלמידי חכמים, ודינה כחוץ לארץ. וכן כתב החתם סופר (שם), וכתב, שהתוספות סברו שאנשי בית שאן לא היו תלמידי חכמים, משום שבני בית שאן הם בני ביישן,

---

א. **וכתב**, שלאביי שאמר להלן (ע"ב), שמה ששנינו (נ:) 'ואל ישנה אדם מפני המחלוקת', נאמר על ההולך ממקום שעושים למקום שאין עושים, אם כן לכאורה מה שנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם, הוא רק בפניהם, שאז יש את הטעם של מחלוקת. ואף שהרמב"ן במלחמת ה' (נ. ד"ה ועוד) כתב, שהטעם להחמיר מפני המחלוקת הוא אפילו בחדרי חדרים, מכל מקום דבר זה אינו מפורש במשנה, ומנין לאביי להקשות מכח זה על רב יוסף. ב. **הפני יהושע** (גמ' שם) כתב, שדוחק לומר שקושיית התוספות ותירוצם הם רק לפי מה שאביי סבר בקושייתו, שאין חילוק בין בני תורה ואינם בני תורה. ועוד כתב, שאם כן, גם אביי סבר מה שחילקו התוספות בשם רבינו נסים, שמנהג שהוא טעות רשאים להתיר בפניהם, ואם כן מה הקשה אביי על מה שאמר רב יוסף, הרי מנהג בני חוזאי יתכן שהוא מנהג בטעות, שהיו סבורים שהלכה כרבי יוחנן בן נורי שאמר לעיל (לה.) שאורז הוא מין דגן, והרי אין הלכה כרבי יוחנן, ולכן אמר רב יוסף שכיון שהוא מנהג טעות יש לנהוג היתר בפניהם, שרק מנהג שאינו טעות אי אתה רשאי להתירו בפניהם. וכתב, שאין לומר שאביי הקשה משום שידע שמנהג בני חוזאי אינו טעות אלא הוא גדר, שהרי גם רב אשי להלן היה מסופק בדבר, שאמר שאם רוב אכילתם אורז, מנהגם הוא כדי שלא תשכח תורת חלה, ואם רוב אכילתם דגן מנהגם הוא מנהג טעות. ג. **והחתם סופר** (ד"ה מ תמה) כתב, שעיקר קושיית הפרי חדש הוא, שלא יתכן שהתוספות מתחילה סברו בפשיטות שאפילו במנהג שהוא טעות אין להתיר לתלמיד חכם, ור"י היה מסתפק, שאפילו במנהג שאינו טעות מותר להתיר לתלמיד חכם בפניו. ד. **ופירש**, שהתוספות אינם מפרשים את דברי הירושלמי שנשאל ומתירים לו, היינו בשאלה וחרטה, וכמו שכתב הר"ן (על הרי"ף ומידושים, ד"ה ירושלמי), כיון שאם כן יוצא שלכותי אף על ידי חרטה אין מתירים, וסברו שאין לומר כן, כי על ידי חרטה מתירים גם לכותי, אלא פירשו כפירוש הרמב"ן במלחמת ה' (ד"ה ומדברים), שהמסופקים היו באים לשאול האם הם מותרים.

שאמרו לעיל (נ:) ששאלו את רבי יוחנן לגבי המנהג שלא לילך בערב שבת מצור לצידן, וכתב הפרי חדש (סס סי' תלו מנהגי מיקור חום ח), שרבי יוחנן לא התיר להם בחרטה, משום שהם לא היו בני תורה ולא רצה להקל להם, הרי מוכח שבני בית שאן לא היו בני תורה, ולכן הקשו התוספות כיצד רבי התיר להם[ה].

ג. הפני יהושע (נמוק' סס) מיישב, שקושיית התוספות אינה על הסוגיא כאן אלא על עיקר דברי הברייתא, כיון שבנדרים (טו. פפ:) לשון הברייתא הוא 'דברים המותרין ואחרים נהגו בהן איסור, אי אתה רשאי להתירן בפניהם, שנאמר (במדבר ל ג) 'לא יחל דברו'', משמע שהטעם שאין להתיר להם את האיסור, הוא משום שנראה כמי שעוברים בבל יחל, כיון שאבותיהם נהגו בו איסור, ואם כן קשה, כיצד רבי התיר בבית שאן דבר שאבותיהם ואבות אבותיהם נהגו בו איסור, הרי נראה כמי שעובר בבל יחל[ו].

האם מתירים בפני כותים מנהג שנהגו בטעות

שם. התוספות (ד"ה מי) כתבו, שבמנהג טעות מותר להתיר בפניהם וגם במקום שאינם בני תורה, ומה שאמרו אי אתה רשאי להתיר בפניהם, הוא במנהג שאינו טעות, אלא שהם יודעים שהוא מותר, ומכל מקום החמירו על עצמם. ופירשו התוספות, שהמנהג של בני חוזאי לא היה בטעות, שהיו יודעים שאורז אינו חייב בהפרשה והחמירו על עצמם להפריש, וכן כתב **בעל המאור** (ד"ה מנהג), שמנהג שהוא בטעות מתירים גם בפני כותים[ז].

הרמב"ן במלחמת ה' (ד"ה ועוד) **וההשגות הראב"ד על הבעל המאור** (חום ג) כתבו, שגם מנהג טעות אין להתיר בפניהם, והוכיחו כן מהמעשה של בני חוזאי, שרואים שגם מנהג בטעות אין מתירים בפני אנשים שאינם בני תורה. ועוד הקשה הרמב"ן, שבחומרות שהובאו בסמוך בכבול, בבירי ובעכו, מבואר שלא רצו להתיר בפניהם, והרי שם היה מנהגי טעות, שאמרו 'ולא רצו לומר להם מותרים אתם', ואם לא היו מנהג טעות, מדוע היה להם לומר להם שהם מותרים, הרי הם יודעים שהם מותרים והחמירו על עצמם, וכן מדוע הם עצמם נהגו היתר, הרי כיון שאינם מנהגי טעות עליהם לנהוג כמנהג המקום[ח], אלא על כרחך שהיו מנהגי טעות, ומכל מקום אין להתיר בפניהם[ט].

באיזה מקום ר"י הסתפק האם יכול לומר להם מותרים אתם

שם. התוספות (ד"ה מי) כתבו, **שר"י** מסתפק לענין מנהג שאינו חשוב, האם יכול לומר לתלמידי חכמים מותרים אתם, או שרק מותר לנהוג היתר בפניהם.

השפת אמת (נמוק' סס) כתב, שהספק של ר"י הוא דווקא במקום של כותים, שהדין הוא שבפני הכותים אין לנהוג היתר ובפני בני תורה הדרים שם מותר, ובזה יש לר"י צד שמה שהתירו בפני בני תורה, הוא רק לענין לנהוג היתר בפניהם, אבל אין להורות להם מותרים אתם, אבל במקום שכולם בני תורה אין ספק, ובודאי יכול גם להורות להם שהדבר מותר. והוכיח כן ממעשה של בני חוזאי, שרב יוסף אמר, שלפי רב חסדא שהברייתא היא דווקא בכותים, זר יאכל את החלה שהפרישו בפניהם, והרי אכילת החלה בפניהם היא כהוראה להם שמותר לאכול אורז בלא הפרשה, שבזה שהזר אוכל את החלה, הוא מורה להם שהם לא היו צריכים להפריש חלה, ואם במקום שאינם כותים היה מותר רק לנהוג היתר, היה לרב יוסף לומר לתלמידיו שמותר לאכול אורז בלא הפרשה, והוא לא היה אומר שזר יאכל את החלה שהופרשה על ידיהם, אלא מוכח שבמקום של בני תורה יכול לומר להם מותרים אתם, והנידון של ר"י הוא רק במקום של כותים, האם לבני תורה הדרים שם יכול לומר מותרים אתם.

החשש שתשכח תורת חלה הוא גם לאלו היודעים שאורז פטור מחלה

שם. התוספות (ד"ה מי) הקשו, אם בני חוזאי ידעו שמן הדין אורז אינו חייב בהפרשת חלה, מה חשש רב אשי שיבואו להפריש מפטור על החיוב, הרי הם יודעים שאורז פטור מחלה. וביאר **המהרש"א** (נמוק' סס), מדוע התוספות הקשו רק על מה שחשש רב אשי שיבואו להפריש מן החיוב על הפטור, ולא הקשו על מה שאמר רב אשי, שאם רוב אכילתם אורז לא יאכל זר בפניהם, שלא תשכח תורת חלה, הרי כיון שהם יודעים שאורז פטור, אין חשש שתשתכח תורת חלה, שהם יודעים שאין חיוב חלה באורז. וביאר, שכיון שעיקר החשש הוא לא מחמת שמפרישים מן האורז, אלא מחמת שהדגן אינו מצוי במקומם, תשכח מהם תורת חלה.

האם הספק של ר"י הוא שיתיר להם בלא חרטה והתרת חכם

שם. הר"י (הו"ד נמוק' ד"ה מי) מסתפק, האם במקום בני תורה אומר להם מותרים אתם. **הדבר שמואל** (נמוק' סס) הקשה, מה כוונת ר"י שיאמר להם מותרים אתם, אם לא על ידי חרטה והתרת חכם, כיצד יתיר להם, הרי אמרו בנדרים (טו.), שדבר המותר ואחרים נוהגים בהם איסור עובר בבל יחל, ואם כוונתו שיתיר להם על ידי חרטה והתרת חכם, מה הספק, ודאי שיוכל להתיר להם כדין כל נדר שחכם מתירו. וכתב לבאר, שהספק של ר"י הוא, האם מה שאמרו בנדרים (סס) שיש בל יחל במנהג שנהגו איסור, הוא דווקא במנהג חשוב, אבל במנהג שאינו חשוב אין בל יחל, ולכן יכול להתיר להם בלא חרטה והתרת חכם, או שגם במנהג שאינו חשוב עובר בבל יחל, ולכן לא יוכל לומר להם מותרים אתם בלא חרטה והתרת חכם.

שיטות הראשונים מתי נותנים עליו חומרי המקום ומתי רק אינו נוהג היתר בפני כותים ומתי נותנים עליו חומרי שני המקומות

אמר רב חסדא בכותאי. התוספות (ד"ה מי) הקשו, שמבואר שבמקום שיש בו כותים, שלא בפניהם מותר לנהוג היתר בדבר שהם נוהגים איסור, ובמקום תלמידי חכמים מותר אף בפניהם, והרי שנינו במשנה (נ.), שנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם'. ויש בזה כמה יישובים בראשונים, וכדלהלן:

א. התוספות תירצו, שמה ששנינו שנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם, הוא דווקא במנהג חשוב שהונהג על פי תלמידי חכמים[יא], ומה שמבואר בברייתא שדווקא בכותים ובפניהם אי אתה רשאי להתיר, אבל שלא בפניהם או בפני תלמידי חכמים מותר להתיר, מדובר במנהג שלא הונהג על פי תלמידי חכמים. **והריטב"א** (ד"ה והא) הקשה בשם הרי"ט, שהמשנה והברייתא נכתבו בסתמא ולא פירשו, ומשמע שכל המנהגים שוים.

ב. עוד תירצו התוספות בשם **הרשב"א**, שלרב אשי להלן שמעמיד את המשנה באין דעתו לחזור, מה שמבואר בברייתא שדווקא בכותים ובפניהם אי אתה רשאי להתיר, מדובר בדעתו לחזור, ולאביי שמעמיד את המשנה בהולך מבבל לארץ ישראל, הברייתא היא בהולך מארץ ישראל לבבל שאין חשש מחלוקת, וכן כתב **בעל המאור** (ד"ה אבל)[יב].

המגן אבות למאירי (הענין העשריס ד"ה זה) הקשה לפי הרשב"א והבעל המאור, באיזה אופן אמרו במשנה שנותנים עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם, הרי אם דעתו לחזור אין נותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם, וכתב שאין לפרש בהלך למקום שאינם בני תורה, כי אם כן היה לתנא לנקוט את הלשון שאמרו בברייתא, שאי אתה רשאי להתיר בפניהם. ואם מדובר במשנה שאין דעתו לחזור למקומו, מדוע עליו לנהוג כמנהג המקום שיצא משם, הרי כיון שהלך למקום אחר אינו חייב לנהוג מנהגי המקום הקודם שהיה. ואם נאמר שדברי המשנה הם לצדדים, שמה ששנינו שנותנים עליו חומרי מקום שיצא משם מדובר בדעתו לחזור, ומה ששנינו שנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם מדובר באין דעתו לחזור[יג], קשה, שבמשנה משמע שמקבל שתי חומרות, ולפי זה אין אדם שיש בו שתי חומרות[יד].

ה. **וכתב** שדוחק לומר, שבזמן רבי אנשי בית שאן היו בני תורה, ובזמן רבי יוחנן כבר לא היו בני תורה. ועוד כתב, שיש להוכיח שאנשי בית שאן בזמן רבי לא היו בני תורה, שהרי רבי מאיר גם אכל ירק בבית שאן מפני שסבר שהוא חוץ לארץ, ומכל מקום לא התיר להם, והוא משום שסבר שאין להתיר בפניהם כיון שהם אתו למיסרך, אלא שרבי סבר שמותר להתיר בפניהם, ועל זה הקשו התוספות מדוע רבי התיר להם, הרי הדין הוא שאי אתה רשאי להתיר בפניהם. ותירצו התוספות שהיה מנהגם בטעות, וזה חידש רבי, שכאשר המנהג הוא טעות מותר להתיר בפניהם ואין לחשוש למיסרך.

ו. **וכתב**, שאביי כאן שהקשה על דברי רב יוסף, לא הזכיר בדבריו שעובר משום בל יחל, כיון שסבר שדווקא מי שאבותיו נהגו איסור בדבר עובר משום בל יחל, אבל הבא למקום אחר, מה שאינו רשאי להתיר את הדבר בפניהם אינו משום בל יחל, אלא כדי שלא יבואו בני המקום לנהוג היתר בדבר כמותו, ואמר לו רב יוסף שהחשש הוא דווקא בכותים, והשיב לו אביי, שאנשים אלו שאינם בני תורה הרי הם ככותים.

ז. **התוספות** והבעל המאור כתבו שכן מבואר בירושלמי (ה"ח), שאמרו כל שאינו יודע בהיתרו וטעה בו באיסור, נשאל ומתירים לו, וסברו שמתירים לו היינו בלא שאלה. והרמב"ן (מלחמת ה', ד"ה ועוד) שחולק וסובר שגם מנהג בטעות אין מתירים בפניהם, מפרש את דברי הירושלמי שדווקא אם נשאל מתירים לו, אבל אין מורים לו היתר בלא שנשאל על כך.

ח. **וכתב** הרמב"ן, שאין לומר שהיה בדעתם לחזור ומפני כן נהגו היתר לעצמם, כי בגמרא נאמר החילוק בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור, רק על המעשה שהיה עם רבה בר בר חנה.

ט. **וראה** בר"ש (סו"ת, כלל כח סי' ג) שנקט לגבי המעשה בכבול שלא היה בטעות. וראה בסמוך מה שהובא על דברי הגמרא במעשה בכבול.

י. **הרא"ש** (סי' ג) הוסיף בקושייתו, שהיה לגמרא להקשות מהמשנה ששנינו שנותנים עליו חומרי המקום, על הברייתא שאמרה שדברים המותרים ואחרים נוהגים בהם איסור אי אתה רשאי להתירם בפניהם, וכמו שהקשו [להלן] מהמשנה שנותנים עליו חומרי המקום וכו', על רבה בר בר חנה שאכל דאייתרא. וכתב הפרי חדש (סו"ת סי' תסח ס"ד), שהרא"ש דקדק בדבריו במה שכתב שהיה לגמרא להקשות מהמשנה על הברייתא, כמו שהקשו מהמשנה על רבה בר בר חנה, שכוונתו להוציא מתירוץ הרשב"א המובא בתוספות (סס), שתירץ, שהמשנה היא באין דעתו לחזור והברייתא היא בדעתו לחזור, שהרי הגמרא בהוה אמינא לא חילקה בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור, ועל כן היא שאלה מהמשנה על רבה בר בר חנה, ומשמע שדווקא על רבה בר בר חנה קשה, אבל על מה שאמרו בברייתא שאי אתה רשאי להתירם, לא קשה ממה ששנינו שנותנים עליו חומרי המקום שהלך לשם, ועל זה הקשה מדוע באמת לא הקשו מהמשנה על הברייתא. וראה דברי המהרש"א (נמוק' סס, כת"ד וכשב"ח) שהקשה כן על הרשב"א, וכתב 'ועיין בראש', ונראה שכוונתו כדברי הפרי חדש, שהרא"ש כיון להקשות כן.

יא. **הריטב"א** (ד"ה והא) בהביאו את דברי התוספות כתב, שכיון שהוא מנהג חשוב, בביטולו הוא גורם מחלוקת. וכתב הגר"ד מקרלין בקונטרס עמק ברכה (מאמר ג), שדווקא אם היה רבם מצוין בחכמת התורה ומקובל בכל הגולה לגדול בתורה, רק אז חייבים כל הבאים לנהוג כמוהם. וכתב שם, שלפי זה לא שייך דין זה בדורותינו, שאין דין תלמיד חכם בימינו, וכדברי הרמ"א (יו"ד סי' רמג ס"ב). וכעין זה כתב החזון איש (קונטרס מגרות מזון חיים מגרת לו-לז).

יב. **הבעל** המאור כתב רק את החילוק בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור.

יג. **וראה** בתוספות (ד"ה רבה) שהקשו בדברי רב אשי, שלדבריו המשנה נאמרה לצדדים.

יד. **הראב"ד** בהשגות על הבעל המאור (חום ג), הרמב"ן במלחמת ה' (ד"ה ועוד) והמגן אבות למאירי (סס ד"ה וכן) הקשו עוד, שבחולין (קי.) אמרו, שרמי בר תמרי הגיע לסורא ששם החמירו לא לאכול כחל, והוא אכל, ושאלו רב חסדא כיצד אתה אוכל, הרי שנינו

ג. הרמב"ן במלחמת ה' (ד"ה ועוד) **כתב**[ט], שיש שלשה מיני מנהגים: א. מנהג בטעות. ב. מנהג שאינו בטעות שידעו שהוא מותר, ומכל מקום קיבלו על עצמם להחמיר. ג. מנהג בדבר שאין בו הכרעה בין החכמים. ולפי זה פירש את הברייתא והמשנה ואת דברי רב אשי, וכדלהלן.

מה ששנינו בברייתא שדברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור אי אתה רשאי להתיר בפניהם, מדובר במנהג שהוא בטעות, כגון מה שהפרישו חלה מאורז, שהיו עושים כן בטעות, מתוך שהיו סבורים שאורז הוא מין דגן, והבא למקומם אינו חייב לנהוג כמותם, כיון שהוא מנהג טעות, ואין חילוק אם דעתו לחזור או אין דעתו לחזור. אך מכל מקום, אם בני המקום שבא לשם אינם בני תורה, לא ינהג היתר בפניהם, אלא עושה בסתר בביתו, ואם הוא מקום שמצויים בו תלמידי חכמים מתירים להם[יז]. וכתב, שאפילו במקום של כותים אם באים להישאל מתירים להם, שכיון שהם באים לשאול על כך, מוכח שהדבר מרופה בידם, ומלמדים אותם שלא יבואו לקלקול להתיר דברים אחרים, ועל זה אמרו בירושלמי נשאל ומתירים לו. וכתב הריטב"א (שם), שאף במקום כותים, אם על ידי המנהג יש חשש איסור, מתירים להם אף אם לא נשאלו על כך[יח].

וכתב שנראה כמו שכתב **הראב"ד** (השגות על בעל המאור, חולין ג), שבמנהג של טעות, כשם שאין נותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם, כך אין נותנים עליו את חומרי המקום שיצא משם.

ומה ששנינו שנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם, מדובר במנהג שאינם נוהגים בטעות, אלא שהם יודעים שמן הדין הוא מותר והחמירו על עצמם בדבר, והבא למקומם, אף שהוא ואבותיו לא נהגו מנהג זה עליו לגביו במותם, והוא משום מה ששנינו (נ:) ואל ישנה אדם מפני המחלוקת, ומשום מחלוקת עליו לנהוג כמותם גם בחדרי חדרים, ובזה אף אם דעתו לחזור למקומו, יש לו להחמיר כמנהג המקום שהלך לשם, ובזה אמרו שנוהג כמנהג שיצא משם וכן במנהג שהלך לשם[יט]. וכתב, שמה ששנינו במשנה שנותנים עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם מפני המחלוקת, מדובר בדעתו לחזור למקומו, אבל אם אין דעתו לחזור למקומו, חייב לנהוג כמנהג המקום שהלך לשם מן הדין, ולא רק משום מחלוקת, ואינו חייב לנהוג כמנהג המקום שיצא משם.

ובמנהג זה שנהגו שלא בטעות, אין מתירים לבני המקום את הדבר אף אם חוזרים בהם ורוצים לנהוג בו היתר, וכמו שאמר רבי יוחנן לבני ביישן, ועל זה אמרו בירושלמי (פ"ד ה"ו) ונשאל אין מתירים לו, שהנשבע לקיים את המצוה אין מתירים לו את השבועה.

ויש מנהג שלישי שהוא מנהג שתלוי בהכרעה, שיש מן החכמים שנהגו כך ויש שנהגו כך, בזה ההולך למקום שנהגו שלא כמקומו, תלוי אם דעתו לחזור או לא. שאם דעתו לחזור, מן הדין עושה כמקומו ואין בזה משום מחלוקת, כיון שזה כמחלוקת בית שמאי ובית הלל, שאלו עושים כדבריהם ואלו כדבריהם, ונוהגים אהבה ואחוה זה עם זה, אך מכל מקום לא ינהג להקל בפני אנשים שאינם בני תורה. ואם אין דעתו לחזור, עושה כמקום שהלך לשם.

ד. המגן אבות (שם ד"ה ומתוך כך נראה) **כתב**[יט], שמה שאמרו בברייתא שאי אתה רשאי להתירם, ויש חילוק בין בני תורה לאינם בני תורה, מדובר בדעתם לחזור לביתם בתוך שלושים יום[כ]. ומה ששנינו במשנתנו שנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם וחומרי מקום שיצא משם, מדובר שהולך למקום אחר כדי ללמוד תורה וכדי לעשות אומנות שם, וחוזר לביתו רק לאחר שיגמור את לימודו או את אומנתו. וההולך למקום על מנת להשתקע שם, יש לו את דיני המקום שהלך לשם[כא].

מדוע הוצרך רב אשי לטעם שלא תשתכח תורת חלה

דילמא משתכחא תורת חלה מינייהו. החתם סופר (ד"ה מי רופח) הקשה, מדוע הוצרך רב אשי לטעם שלא תשכח תורת חלה מהם, הרי מה שאין לאכול בפניהם, הוא מפני מה שאמרו בברייתא, שדברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור אי אתה רשאי להתירם בפניהם[כב].

וכתב לפרש שמכאן ראיה לשיטת **התוספות** (ד"ה מי), שבמנהג בטעות לא חוששים כלל, ובאמת מה שאין לזר לאכול בפניהם, הוא משום שדבר המותר ואחרים נהגו בו איסור אי אתה רשאי להתירו בפניהם, אלא שאמר רב אשי, שאם רוב אכילתם הוא אכילת אורז, יש להחמיר ולחשוש שמא מנהגם שנהגו להפריש חלה מהאורז אינו מנהג טעות, אלא נהגו כן כדי שלא תשכח תורת חלה, וכיון שאינו מנהג טעות אי אתה רשאי להתירם בפניהם[כג]. אבל אם רוב אכילתם הוא אכילת דגן, אם כן בהכרח מה שנהגו להפריש חלה מאורז הוא מנהג טעות, ולכן זר יאכל בפניהם, שבמנהג טעות אין את הדין שאי אתה רשאי להתיר בפניהם, וכמו שכתבו התוספות (שם). והוסיף רב אשי, שמלבד שמותר לאכול בפניהם, שאין בזה את הדין שאי אתה רשאי להתיר בפניהם, יש גם מצוה לאכול בפניהם, וכדי שלא יבואו להפריש מן החיוב על הפטור ומן הפטור על החיוב[כד].

השפת אמת (ד"ה ולפ"ז) כתב, שרב אשי הוצרך לומר שזר לא יאכל בפניהם כדי שלא תשכח תורת חלה, משום שכל מה שאמרו שאין להתיר בפניהם, הוא רק במקום שעל ידי מה שיתיר יבואו להיכשל באיסור, וכמו שכתב הבית **יוסף** (חו"מ סי' מרע ס"ק ד"ה ומ"ש), שרק במקום שיש סרך איסור אסור להתיר בפניהם.

מדוע הוצרכו לומר שהטעם שיאכל זר בפניהם הוא כדי שלא יבואו להפריש מהחיוב על הפטור

שם. הצל"ח (ד"ה מי) הקשה, מדוע רב אשי הוצרך לומר, שברוב אכילתם דגן, זר יאכל בפניהם, כדי שלא יפרישו מהחיוב על הפטור ומהפטור על החיוב,

נותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם, ואמר שאכל חוץ לתחום, ואם כדברי הבעל המאור, מדוע היה צריך לאכול חוץ לתחום, הרי דעתו לחזור למקומו, וכיון שהיה מקום תורה היה יכול לאכול גם בפניהם. והמגן אבות הוסיף להקשות, מה רב חסדא (שם) שאל את רמי בר תמרי, ‘ולית לך נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם’, היה לו לדונו לכף זכות שדעתו לחזור למקומו ולכן אכל, או שישאל אותו האם דעתו לחזור. והראב"ד תירץ, שגם בדעתו לחזור, אין לו להתיר במקום שיש גדול ממנו, אבל חוץ לתחום מותר גם בפניו, וכיון שהיה שם את רב חסדא אכל את הכחל מחוץ לתחום. ועוד הקשה המגן אבות, שאם כדברי הבעל המאור, מדוע הגמרא לא שאלה סתירה בין הברייתא למשנה, ויתרצו שבברייתא מדובר בדעתו לחזור. ולעיל הובא דקדוק הפרי חדש (חו"מ סי' תסח ס"ק ד), שפירש בדברי הרא"ש, שכוונתו להקשות כעין זה על תירוץ הרשב"א. וכן הקשה המהרש"א (נמוקי שם, נפ"ד ובשב"ם). וכתב המהר"ם (נמוקי שם, נפ"ד ובשב"ם), שכוונת הרשב"א היא, שלאחר שתירצו על רבה בר בר חנה שיש חילוק בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור, ממילא לא קשה גם הסתירה בין הברייתא למשנה, אבל לפי סברת המקשן שהקשה על רבה בר בר חנה, ולא חילק בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור, צריך לומר שלא הקשה סתירה מהמשנה על הברייתא, משום שסבר כמו שתירץ ר"י, שיש חילוק בין מנהג חשוב למנהג שאינו חשוב, ולכן הקשה רק על רבה בר בר חנה, מדוע לא עשה כחומרי המקום, שהרי איסור אכילת דאייתרא הוא מנהג חשוב. **טו. וכפי** שהובאו דבריו בריטב"א (שם). **טז. המאירי** (ד"ה היו ונמנו מנות שם ד"ה והמלוקה השניה) כתב, שאם אינם כותים, עלינו להתיר להם את המנהג אף שלא שאלו על הדבר. אך המהר"ם חלאווה (ד"ה אבל) כתב, שלפי הרמב"ן רק כאשר נשאלים מתירים להם, ולדבריו החילוק בין בני תורה לשאינם בני תורה הוא רק לענין לנהוג בפניהם, אבל לענין להתיר להם שניהם שוים, שאם לא נשאלו אין מתירים להם, ואם נשאלו מתירים. **יז. בדברי** הרמב"ן מבואר, שמנהג שנהגו בטעות, אם הם כותים אי אתה רשאי להתירם בפניהם, ואם הם בני תורה אתה רשאי להתיר להם. המאירי במגן אבות (שם ד"ה וזהו) הקשה על דברי הרמב"ן: א. כיצד יתכן שאדם שמגיע למקום שיש בו מנהג טעות הוא נגרר אחריהם לנהוג כמותם בטעותם, ואם הוא בא להשתקע שם לעולם עליו לנהוג בפניהם מנהג טעות. ואין לומר שאם הלך לגור שם ואין בדעתו לחזור למקומו, מותר לו לנהוג היתר אף בפניהם, כי אם כן יוצא שההולך על מנת לחזור חמור יותר מההולך שלא על מנת לחזור. ב. ועוד הקשה, שלפי הרמב"ן יקשה, שאמרו בחולין (ו.) שרבי התיר ירק בלא מעשר בבית שאן, כיון שהוא מנהג טעות, והרי לפי הרמב"ן גם במנהג טעות אין להתיר להם ואין לנהוג היתר בפניהם. ג. ועוד הקשה, שלשון הברייתא שאמרו ואחרים נהגו בו איסור, משמע שהיו יודעים שהוא מותר ומכל מקום נהגו בו איסור, ולפי הרמב"ן שמדובר במנהג טעות שסבורים שאסור מן הדין, היה לתנא לומר דבר המותר ואחרים טועים באיסור, שכן לשון הירושלמי (פ"ד ה"ח), ‘כל דבר שאינו יודע שהוא מותר וטועה בו באיסור וכו’, וכל דבר שהוא יודע בו שהוא מותר והוא נוהג בו באיסור’ וכו’, הרי שבדבר טעות לא הזכיר לשון מנהג אלא הזכיר לשון טעות, ורק במנהג שאינו בטעות, הלשון בירושלמי הוא ‘נוהג’. וכן אמרו בבני ביישן שנהגו שלא לילך מצור לציידן, שלשון מנהג הוא רק במקום שאין עושים כן מתוך טעות, ואם כן מוכח שגם בני חוזאי שאמרו (נ:) ‘נהגי דמפרשי חלה מארוזא’, לא היה מנהגם בטעות. ד. ועוד הקשה, כיצד אפשר לפרש שמה שאמרו בברייתא אי אתה רשאי להתיר בפניהם מדובר במנהג טעות, הרי רב חסדא אמר, שדווקא בפני כותים או שאינם בני תורה אינו רשאי להתיר, אבל בפני בני תורה רשאי להתיר, וכיצד יתכן שבני תורה נוהגים מנהג בטעות. ה. ועוד הקשה, שלפי הרמב"ן המעשה שאמרו בסמוך שהיה עם הלל ויהודה היה במנהג של טעות, ואמרו בברייתא שכל המדינה לעזה עליהם, על מה שנהגו היתר בדברים שהם נהגו איסור, והם נשמטו ולא רצו לומר להם מותרים אתם, ואם מדובר במנהג של טעות, דהיינו שבני המקום היו סבורים שהוא אסור מן הדין, כיצד שתקו ולא אמרו דבר, הרי כיון שחשדו בהם שעושים עבירה, היה להם להשיב להם שדבר זה אינו אסור מן הדין, אלא על כרחך שלא היה מנהג טעות, שבני המדינה גם ידעו שהוא מותר מן הדין, אלא שלעזו עליהם מפני שלא שמעו שיש הנוהגים בזה היתר, והם שתקו ולא אמרו דבר, משום שאי אתה רשאי להתירם בפניהם. **יח. ופירש**, שרמי בר תמרי (חולין קי.) לא אכל כחל ביישוב, משום שהיה מנהג שהוקבע משום סרך איסור, ולכן אף שדעתו לחזור, כאשר הוא נמצא ביישוב שאין אוכלים כחל, אסור לו לאוכלו אפילו בחדרי חדרים. **יט. וכן** הוא בקצרה במאירי בסמוך (ד"ה ודנרים). **כ. וכתב**, שהזמן של שלשים יום מצינו לענין עיר הנדחת, שאמרו בסנהדרין (קיב.) ששיירה שבאה לעיר הנדחת, אם שהתה בעיר שלשים יום נחשבת כיושבי העיר. **כא. וכתב**, שהמעשה שהיה בכבול, בירי ועכו, מדובר שהיה דעתם לחזור למקומם תוך שלשים יום, ולכן נהגו היתר, ומה שאמרו ‘ולא רצה לומר להן מותרין אתם’, כוונתו שכיון שאין הדבר אסור מן הדין אלא משום מנהג בני המקום, רק בני המקום יש להם לנהוג איסור, אבל אנחנו שדעתנו לחזור תוך שלושים יום, אין אנו מחויבים לנהוג כמנהג המקום. **כב. וכתב** שהיה אפשר לומר, שלולי הסברא שלא תשתכח תורת חלה מהם, היה לזר לאכול בפניהם, מפני המיעוט דגן שהיה להם ויבואו להפריש מחיוב על הפטור ומן הפטור על החיוב, ורק משום הטעם שלא תשכח תורת חלה מהם, אמר רב אשי שזר לא יאכל בפניהם. וכתב שדוחק לומר כן, משום שאין לחשוש למיעוט דגן שיש להם, ודווקא כאשר יש להם רוב דגן גזרו כן, כדי שלא יבואו להפריש מחיוב על הפטור ומפטור על החיוב. **כג. וכתב** להוכיח, שכאשר יש ספק האם המנהג הוא מנהג טעות או לא, יש להחמיר לנהוג בו כמנהג נכון, ממה שכתב הרשב"א בחולין (יח: ד"ה ור' זירא) לענין מוגרמת, שאם היה ספק אם היה מנהג נכון או מנהג טעות, היה רבי זירא מקפיד שלא לאוכלו, משום שדברים המותרים ואחרים נוהגים בהם איסור, נשאל ואין מתירים לו. **כד. וכתב**, שממה שאמר רב אשי טעם חדש על המצוה, מוכח שאף במקום שאתה רשאי להתירם בפניהם, אין זה מצוה אלא הוא רק רשות. ושלא כמו שכתב הפרי חדש (חו"מ סי' תנו מנהגי מיסוד חומ ח) בשם הר"ר אסמעאל.

הרי כיון שאמר שברוב אכילתם אורז אין לאכול בפניהם, כדי שלא תשכח מהם תורת חלה, ממילא אם רובם אוכלים דגן, זר יוכל לאכול בפניהם, מפני שאין חשש שתשכח על ידי זה תורת חלה. ותירץ, שהנה כתב **הבית יוסף** (יו"ד סי' רי"ד ס"ק ד"ה ומ"ש מ[illegible]), שיש לומר שאי אתה רשאי להתירם בפניהם, הוא אפילו על ידי שאלה וחרטה, ולכן אמר רב אשי שאם רובם אוכלים אורז, אין להתיר להם אפילו על ידי שאלה וחרטה, שאף שאין חשש שיבואו לזלזל במנהגים, מכל מקום אין להתיר כדי שלא תשכח מהם תורת חלה, ואם רובם אוכלים דגן, זר יאכל בפניהם אפילו בלא שאלה וחרטה, וכדי שלא יבואו להיכשל ולהפריש מהחיוב על הפטור ומהפטור על החיוב.

החתם סופר (ד"ה מי רוצה) והשפת אמת (ד"ה אלא) כתבו, שרב אשי הוסיף את הטעם שלא יבואו להפריש מהחיוב על הפטור ומהפטור על החיוב, לומר שיש אף מצוה בכך שאוכל בפניהם.

האם בירכו על הפרשת אורז והאם יש ראיה מסוגייתנו שמברכים על המנהג

שם. התוספות בסוכה (מד: ד"ה כמן) כתבו לדון, האם מברכים ברכת אשר קדשנו במצוותיו על המנהג. והקשה **החתם סופר** (לעיל נ: ד"ה ליכלה, סו"ס יו"ד סי' קנ"ח), שממה שאמר רב אשי שאם רוב אכילתם מן הדגן, זר יאכל בפניהם, כדי שלא יבואו להפריש מחיוב על הפטור ומפטור על החיוב, מוכח שהם היו מברכים על הפרשת חלה מהאורז, כי אם לא היו מברכים, אין חשש שיבואו להפריש מאורז על מין דגן, שממה שעל הפרשת חלה מדגן מברך, ועל הפרשת חלה מאורז אינו מברך, הם יודעים שאי אפשר להפריש מאחד על השני, ואם כן מה הקשה אביי, שזר לא יאכל בפניהם כיון שאי אתה רשאי להתירם בפניהם, הרי הם נכשלים בלאו ד'לא תשא' (שמות כ ז), שמברכים ברכה לבטלה, אבל אם נאמר שמברכים גם על מנהג, מיושב, שכיון שמנהגם אינו מנהג בטעות, וכמבואר בתוספות (ד"ה מי), אם כן עליהם לברך, וממילא אם רוב אכילתם מן הדגן, יש חשש שיבואו להפריש מאורז על דגן ומדגן על אורז.

וכתב שיש לדחות, שבמקום שהמנהג הוא בשב ואל תעשה, וכגון שלא לילך מצור לצידן בערב שבת, וכגון הפרשת חלה מאורז שנוהגים איסור באכילת אורז שלא הופרש ממנו חלה, המבטל מנהג זה בקום ועשה בהליכתו או באכילתו, ודאי שעובר על 'אל תטוש תורת אמך' (משלי ו ח), ממילא המפריש חלה מעיסת אורז, בהפרשתו הוא מקיים מצות אל תטוש, ובזה לפי כולם עליו לברך אשר קדשנו במצוותיו, כיון שהוא עכשיו מקיים מצות לא תטוש[כה]. והנידון של **התוספות והראשונים**, הוא במקום שהמנהג קיומו הוא בקום ועשה, וביטולו הוא בשב ואל תעשה, וכמו מנהג ערבה של נביאים, שאם לא יקח ערבה אפשר שלא יקרא עבריין ולא ינדו אותו על כך, וגם לא נחשב שעבר בלא תטוש, ולכן סברו שגם כאשר לוקח את הערבה אינו מקיים מצות לא תטוש, ולכן לא יברך על זה.

קושיית התוספות שאין לחשוש שיתרום מאורז על דגן שאין תורמים ממין אחר

ואי רובן דגן אכלי ניכלה זר באפייהו דילמא אתי לאפרושי מן החיוב על הפטור ומן הפטור על החיוב. התוספות (לעיל נ: ד"ה דילמא) הקשו, מה החשש שיבוא להפריש מאורז על מין דגן, הרי אין מפרישים ממין על שאינו מינו. ויש בזה כמה תירוצים בראשונים, וכדלהלן:

א. התוספות תירצו, שהחשש הוא שיפרישו מבלול ממקום שרובו אורז, שבבלול אין חסרון משום מין על שאינו מינו[כו], אך יש חסרון משום שמפריש מהפטור על החיוב.

התוספות רי"ד (ד"ה מי) כתב, שאין ליישב שמדובר שעירב קמח אורז בקמח דגן, כי אם מדובר שהדגן נתן בכל העיסה טעם דגן, אם כן כל העיסה חייבת בחלה, כמו ששנינו בחלה (פ"ג מ"ז), ולא נחשב שתורם מפטור על חיוב. ואם מדובר שהדגן אינו נותן טעם בכל העיסה, אם כן הדגן בטל באורז, וכל העיסה יש לה דין אחד, ואם היא פטורה אף מה שתרם פטור, ואם היא חייבת אף מה שתרם חייב, ואין כאן חשש שיבוא לתרום מן הפטור על החיוב ומן החיוב על הפטור.

וכתב הדבר שמואל (נמוק' שם), שהתוספות מיישבים את דברי התוספות רי"ד, שכתבו שהחשש הוא שמא יהיה מקום שאינו בלול היטב ויהיה בו רוב אורז, וביאר שכוונת התוספות היא, שבמקום שיהיה רוב אורז לא יהיה טעם דגן ופטור מחלה, וממנו יתרום על כל העיסה הבלולה, ונמצא תורם מן הפטור על החיוב.

אך הקשה הדבר שמואל, אם מדובר שבמקום שיש רוב אורז אין טעם דגן ולכן הוא פטור מחלה, אם כן גם לא נחשב מין דגן, שוב לא יבוא לתרום ממנו על העיסה הבלולה, שיודע שאין תורמים ממין על שאינו מינו. וכתב שאפשר לומר, שהחיוב שיש במיעוט דגן בטל ברוב אורז, אך לענין מינו זה לא מתבטל, שמינו תלוי במציאות, וכיון שיש כאן דגן נחשב מין דגן.

ב. המאירי (ד"ה נמי) כתב ליישב, שבחמשת המינים, כיון שהם מפורשים במקרא, אדם יודע שהם נחשבים מינים שונים ולא יבוא לתרום מאחד על השני, אבל אורז וקטניות כיון שהם אינם מפורשים במקרא, יש חשש שיטעו ויאמרו שהם בטלים לחמשת המינים, ויבואו לתרום מהם על אחד מחמשת המינים, והרי זה תורם מן הפטור על החיוב. ולעיל (לה. ד"ה ומחמ) כתב, שהחשש הוא שיסברו שאורז הוא מין חיטים, כיון שהוא דומה לו בעיקר כאשר הוא בקליפתו.

ג. הריטב"א ביומא (י. ד"ה מחמ) כתב, שדווקא באורז חוששים, משום שהיו סבורים שהאורז ודגן הם כשבולת שועל ושיפון ואינם שני מינים.

ד. המהר"ם חלאווה (ד"ה דלמא) כתב בשם **הראב"ד**, שהטעם שבני חוזאי היו מפרשים חלה מאורז, הוא משום שסברו שאורז הוא מין דגן, וכמו שאמר רבי יוחנן בן נורי לעיל (לה.) שאורז מין דגן הוא, ולפי מה שסברו, יש לחשוש שמא יפרישו מדגן על אורז ומאורז על דגן, אבל בשאר שני מינים אין חשש, מפני שאדם יודע שאין מפרישים ממין על שאינו מינו.

מדוע חששו שתשכח תורת חלה הרי מפרישים חלה ממצה

שם. החתם סופר (לעיל נ. ד"ה ליכלה) הקשה, שמדברי רב אשי שאומר שאם היה רוב אכילתם דגן, זר יאכל בפניהם, וכדי שלא יבואו להפריש מחיוב על הפטור ופטור על החיוב, מוכח שמה שטעו וסברו שאורז הוא מין דגן, הוא רק לענין חלה, אבל ידעו שאין יוצאים ידי חובה במצת אורז, שאם בזה גם היו טועים, היה לו לומר שיש לזר לאכול כדי שלא יבואו לאכול מצת אורז, אלא בהכרח טעו רק לענין הפרשת חלה, שסברו שדין דגן של הפרשת חלה אינו כדין דגן של אכילת מצה. ואם כן מדוע אם רוב אכילתם אורז לא יאכל זר בפניהם כדי שלא תשכח מהם תורת חלה, הרי כיון שבכל שנה בפסח היו אופים דגן כדי לקיים מצות מצה והיו מפרישים מזה חלה, אין לחשוש שתשכח מהם תורת חלה, וממילא יהיה מותר לזר לאכול בפניהם את החלה מהאורז, כיון שהוא מנהג טעות.

ותירץ, שכיון שיש מצוה באפיית מצה לאפות קצת קצת כדי שלא יבוא לידי חימוץ, וכמו שאמרו לעיל (מח:), לא היו מפרישים חלה מהמצה, ואפילו שאמרו לעיל (שם), שגם כאשר אפו קצת הסל מצרפן לחיוב חלה, חשש רב אשי שמא המנהיג שהנהיג שמפרישים חלה מאורז, סבר שאין הסל מצרפן לחיוב הפרשת חלה, ולכן אמר להפריש חלה מאורז כדי שלא תשכח מהם תורת חלה, ולכן אסור לזר לאכול בפניהם כיון שמנהגם אינו מנהג שטות[כז].

וכתב שלפי זה יש לומר, שרב יוסף שאמר (נ:) שזר יאכל את החלה שהופרשה מהאורז, הוא לשיטתו שסבר לעיל (מח:) שאופה מצה קצת קצת, ובכל זאת מתחייב בחלה מפני שהסל מצרפן, ולכן סבר שגם במקום שרוב אכילתם אורז, אין להפריש מזה חלה כדי שלא תשכח תורת חלה, מפני שגם בלא מנהג זה לא תשכח מהם תורת חלה, שרגילים במצות חלה כל שנה באפיית המצות שהן ממין דגן.

מדוע אמרו שזר יאכל בפניהם ולא הורו בפירוש שאורז אינו חייב בחלה

ניכלה זר באפייהו. החתם סופר (שו"ת, שו"ת סי' סו ד"ה ומ"מ ממוך) כתב, שרב יוסף ורב אשי אמרו שזר יאכל בפניהם, ולא אמרו שיורו להם שטעו ואין צריך להפריש מאורז, כיון שלא רצה שיבואו לידי מריבות ומחלוקות, והתחכמו לומר שזר יאכל בפניהם את החלה, ועל ידי כך יבינו מעצמם שאין מנהגם אמת, ולא יפרישו חלה מאורז.

והדבר שמואל (ד"ה דילמא) כתב, שאין להורות להם שלא צריך להפריש חלה מאורז, משום שלגבי זה נשאר הדין שאי אתה רשאי להתיר בפניהם, אלא שמפני החשש שיבואו להפריש מהחיוב על הפטור אין להתיר בפניהם, דווקא שזר יאכל בפניהם, שעל ידי רמז יבינו שלא צריך להפריש חלה מאורז.

האם יש לבטל מנהג שיש בו נדנוד עבירה

שם. המהרי"ק (שורש ט) כתב, שאין לבטל מנהג שנהגו אבותינו אפילו אם הוא מבטל הלכה. **והפרי חדש** (או"ח סי' תנו מנהגי מיקור חום י) הקשה, הרי רב אשי אמר שכיון שיש חשש שמא יפריש מן החיוב על הפטור, זר יאכל בפניהם, כדי שלא ינהגו להפריש חלה מאורז, מוכח שמשום חשש שמא יעברו איסור יש לבטל מנהג.

כה. **וביאר**, שגם המצות שעושה ביו"ט שני נחשב שמקיים מצות לא תטוש, כיון שהעושה מלאכה ביו"ט שני מנדים אותו, ונחשב שעובר בלא תטוש, ולכן בכל המצוות שמקיים ביום זה כיום טוב, הוא מקיים מצות לא תטוש. כו. **וכמו** שכתבו התוספות לעיל (לה. ד"ה פיסמין), שחמשת המינים מצטרפים כאשר הם בלולים יחד. כז. **והקשה**, הרי מנהגם הוא מנהג בטעות, וכמו שהקשה אביי לעיל (מח:), שאם סוברים שהאופה קצת קצת אינו חייב בחלה, אין להחמיר לאפות קצת קצת, כיון שהיא חומרא המביאה לידי קולא, ואם כן מה שנהגו לאפות קצת קצת הוא מנהג טעות, וממילא גם מה שנהגו להפריש חלה מאורז זה מנהג טעות. ותירץ, שקושיית אביי תלויה במחלוקת תנא קמא ורבי עקיבא בחלה (פ"ג מ"ג) לגבי הלש בטומאה, האם עדיף ללוש קצת קצת כדי שלא להתחייב בחלה, או שעדיף ללוש הרבה ולהתחייב בחלה אף שזו תהיה טמאה, וכיון שהדבר תלוי במחלוקת תנאים, אין זה מנהג בטעות.

והחתם סופר (סו"ס, סו"ס סי' סו ד"ה אגב החכמה שפילו) כתב ליישב את דברי המהרי"ק, שדווקא במקום שהמנהג עצמו יש בו נדנוד עבירה, אין לבטל את המנהג משום כך, מפני שהראשונים שתיקנו את המנהג תיקנוהו על דעת כן שיעברו איסור, ולכן אין לנו לבטל את המנהג. אבל כאשר המנהג אין בו עבירה, אלא שחששו עתה חכמים שמא יבואו להיכשל באיסור אחר, יש לבטלו שלא יכשלו באיסור אחר, שמנהג אינו חשוב יותר ממצוות שופר ולולב שחכמים ביטלום במקום שיש חשש שיבוא לעבור איסור אחר. וזהו שאמר רב אשי שעיקר התקנה של הפרשת חלה מאורז אין לבטלו אף שמברכים על כך ברכה, כיון שזוהי התקנה, אבל כיון שיש חשש שמא מחמת התקנה יבואו להיכשל שיפרישו מפטור על החיוב ומפטור על החיוב, זר יאכל בפניהם, כדי שלא יבואו לידי מכשול.

מנין שלרב חסדא נוהג היתר בפני בני תורה גם כאשר הוא במקומם

וכולי עלמא לא. השפת אמת (ד"ה וכו"ע) הקשה, מה הגמרא מקשה על רב חסדא, הרי אפשר לומר, שכל מה שאמר רב חסדא שיש חילוק בין כותים לאינם כותים, זה רק לענין לנהוג היתר בפניהם שלא במקומם, שבפני כותים אין לנהוג היתר, ובפני בני תורה יכול לנהוג היתר, אבל כאשר הוא מגיע למקומם, אין חילוק בין כותים לאחרים, ואינו רשאי להתיר בפניהם, וכמו ששנינו (נ.) שנותנים עליו חומרי המקום שהולכים לשם.

ותירץ, שבדברי רב חסדא מוכרח שגם במקומם אם הם בני תורה יכול לנהוג היתר בפניהם, כי אם יש חילוק בין במקומם לשלא במקומם, מדוע רב חסדא העמיד את מה שאמרו בברייתא שאי אתה רשאי להתיר בפניהם, בכותים, עדיף להעמיד את הברייתא בכל אדם ובאופן שהוא בא למקומם, וממה שהעמיד בכותים, משמע שבפני בני תורה נוהג היתר גם במקומם.

מה היה הצד ששני אחים אינם רוחצים

רוחצין שני אחין כאחד ואין רוחצין שני אחין בכבול. רש"י (ד"ה רוחצין) כתב, שרוחצים שני אחים כאחד ואין חוששים שמא יבואו למשכב זכור. **התוספות רי"ד** (ד"ה והתניא) הקשה על פירוש רש"י, שאם הטעם הוא משום חשש משכב זכור, ברחוקים היה צריך לחשוש יותר, ובברייתא בסמוך מבואר שיש חשש בקרובים יותר מרחוקים. וכתב, שהחשש הוא משום הרהור, ובכבול גזרו שלא לרחוץ שני אחים, כדי שלא יבוא לרחוץ עם בעל אחותו, כמו שאמרו בסמוך.

מהו הטעם שבני רבן גמליאל לא נהגו כמנהג המקום

ומעשה ביהודה והלל בניו של רבן גמליאל שרחצו שניהם כאחד בכבול וכו' ומעשה ברבן שמעון בן גמליאל וכו'. בראשונים יש כמה טעמים, מדוע יהודה והלל ורבן שמעון בן גמליאל לא נהגו כמנהג המקום, וכמו ששנינו (נ.) שנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם, וכדלהלן:

א. הרמב"ן במלחמת ה' (ד"ה והנראה) כתב, שמה ששנינו שנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם, הוא דווקא במנהג שאינו טעות, אבל המנהגים שנהגו בכבול, בבירי ובעכו, היו מנהגי טעות, ולכן לא היו צריכים לנהוג כמנהג המקום, אך הבאים לשם אינם רשאים לנהוג היתר בפני בני המקום, ומותר להם רק בצינעה לנהוג היתר, והלל ויהודה ורבן שמעון בן גמליאל נהגו היתר בצינעה, והדבר התגלה לבני המקום[כח].

המגן אבות (הענין העשירי ד"ה והמלוקח) ביאר בדברי הרמב"ן, שהמנהג שהיו נוהגים שלא לרחוץ שני אחים יחד הוא מנהג טעות, שהיו סבורים שכשם שחכמים גזרו גזירה באביו וחמיו ובעל אחותו, כך הם גזרו באחיו. וכן המנהג שנהגו שלא לצאת בקורדקיסון בשבת הוא מנהג טעות, כיון שהם גזרו שיבואו להוריד אותם ולטלטל אותם ברשות הרבים, וגזירה זו שייכת רק באשה, וכן באשה הוא רק כאשר הסנדל הוא תכשיט, שמתוך שדעתה קלה יש חשש שמא היא תוריד את הסנדל להראותו, אבל קורדקיסון שהם מלבוש אין חשש שמא יבוא להורידם. וכן איסור ישיבה על הספסלים שנהגו בעכו הוא מנהג טעות, שהיו סבורים שהוא בכלל מה שגזרו חכמים שלא לעשות מקח וממכר בשבת. **הפרי חדש** (או"ח סי' תסח ס"ד ד"ה מ"ש לעומדת) הקשה על דברי הרמב"ן, כיצד אפשר לומר שהמעשה ביהודה והלל בבירי שהלכו עם קורדקיסון, והמעשה של רבן שמעון בן גמליאל שנהג היתר בספסלי נכרים בעכו, הם בצינעה, הרי אלו דברים שעשייתם בפרהסיא.

ב. הרא"ש (סי' ג) כתב, שהמנהגים שנהגו בכבול, בבירי ובעכו, הם מנהגים שלא הונהגו על פי תלמידי חכמים, ולכן הלל ויהודה בני רבן גמליאל לא נהגו כמותם, ודווקא בפניהם לא התירו, אבל שלא בפניהם רשאים להתיר[כט].

אמנם בדברי **התוספות** (ד"ה אי) בשם **ר"י** מבואר שלא כדברי הרמב"ן והרא"ש, אלא המנהגים שנהגו בכבול ובבירי ובעכו הם מנהגים חשובים, שהתוספות כתבו, 'וכן הנהו דמייתי ודאייתרא דלקמן קים ליה דהוי מנהג חשוב'.

ג. הרשב"א (הו"ד בתוס' ד"ה אי) כתב, שנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם, הוא דווקא באין דעתו לחזור, אבל אם דעתו לחזור, אין נותנים עליו חומרי המקום שהלך לשם, ובפני כותים אסור לנהוג היתר אפילו אם דעתו לחזור. וכן כתב **בחידושי רבינו דוד** (ד"ה ואי) **בשיטת בעל המאור** (ד"ה אגב), וכן כתב **המגן אבות** (סס ד"ה וזו היא)[לא]. ופירש הרשב"א, שלאביי שמחלק בין הבאים מבבל לבבל או מארץ ישראל לארץ ישראל או מבבל לארץ ישראל, לבין הבאים מארץ ישראל לבבל, הלל ויהודה ורבן שמעון ב"ג באו מארץ ישראל לבבל, ולכן לא נהגו כמותם.

והקשה רבינו דוד, אם כן מדוע הגמרא לא שאלה על הלל ויהודה מהמשנה שנותנים עליו חומרי מקום וכו', ויתרצו שכיון שדעתם לחזור אין נותנים עליהם חומרי מקום שהלכו לשם, וכמו שהקשו ותירצו על רבה בר בר חנה. **והמגן אבות** (סס ד"ה ובילמוד) תירץ, שהגמרא לא שאלה על הלל ויהודה ורבן שמעון בן גמליאל, משום שהיה פשוט לגמרא שלא היה בדעתם לדור והיה בדעתם לחזור למקומם, אבל על רבה בר בר חנה הקשו, משום שסברו שבא מארץ ישראל לבבל כדי להתעכב שם ללמוד תורה.

ועוד הקשה רבינו דוד, לפי אביי שמחלק בין הבאים מארץ ישראל לארץ ישראל לבאים מארץ ישראל לבבל, כיצד יתרץ את מעשה דהלל ויהודה ורבן שמעון ב"ג, הרי הם באו מארץ ישראל לארץ ישראל, והיה להם לנהוג כמנהג המקום. **והתוספות הרא"ש** (ד"ה ואי) כתב, שעכו היא חוץ לארץ, וכמו שאמרו בגיטין (ח.), שדווקא לענין גיטין עכו כארץ ישראל, אבל לענין עבדים היא כחוץ לארץ.

ד. הר"ן (על הרי"ף, ד"ה ויש) כתב, שהלל ויהודה [ורבן שמעון בן גמליאל] לא היו יודעים את מנהג המקומות שבאו לשם, ולכן נהגו היתר בדבר, אבל אם היו יודעים היו נוהגים כמותם, משום שמנהג זה אינו מנהג טעות, אלא הוא מנהג שהחמירו על עצמם משום גזירה, ומה שאמרו שלא אמרו להם מותרים אתם, היינו שלא אמרו להם שהוא רק חומרא. וביאר, שדורות הראשונים היו תלמידי חכמים ונהגו את החומרות האלו משום סייג, אך בניהם היו עמי הארצות, ולא ידעו שדבר זה הוא מנהג, אלא חשבו שהם דברים האסורים מן הדין, ולא אמרו להם, משום שעל ידי כך יבואו לזלזול.

ראיה מכאן שגם מקום שאין עוברים בו ששים רבוא נחשב רשות הרבים

ואין יוצאין בקורדקיסון בשבת בבירי. ההנהות מרדכי בשבת (רמז תסו) כתב, שמכאן ראיה שגם מקום שאין עוברים בו ששים רבוא נחשב רשות הרבים לענין שבת, שהרי צידון[לב] לא היו בה ששים רבוא, וכמו שאמרו שלא היו מצויים בה תלמידי חכמים, ואם היו בה ששים רבוא היו מצויים בה תלמידי חכמים, ואמרו שאין יוצאים שם בקורדקיסון שמא יעביר ארבע אמות ברשות הרבים, מוכח שרשות הרבים הוא מקום שהוא רחב שש עשרה אמה.

אף שיש מקומות שיש בהם בני תורה מדינת הים נחשבת כמקום כותים

כיון דלא שכיחי רבנן גבייהו ככותים דמו. המאירי (ד"ה שמי חמיס) כתב, שאף שבמדינות הגדולות מצויים ביניהם בני תורה, מכל מקום כיון שהחכמים הגדולים אינם מצויים שם, נחשב כמקום של כותים, כיון שבני המדינה אינם נשמעים לבני התורה.

מדוע לא אמרו שאיסור רחיצת שני אחים הוא משום חשש משכב זכור

אלא רוחצין מאי טעמא לא. רש"י (ד"ה רוחצין) כתב בפירוש הברייתא, ששני אחים רוחצים יחד ואין חוששים שמא יבואו למשכב זכור. **המהרש"ל** (נרס"י סס) הקשה, מדוע רש"י נקט טעם אחר ממה שאמרו בגמרא, שבכבול אין רוחצים שני אחים גזירה משום בעל אחותו. **והחתם סופר** (ד"ה אלא) הקשה בנוסח אחר, מדוע הגמרא אינה מפרשת שהמנהג בכבול לא לרחוץ שני אחים ביחד, הוא משום שלא יבואו למשכב זכור, וכמו שכתב רש"י.

כח. **המגן אבות** (הענין העשירי ד"ה ונמוקפפת) בהביאו את דברי הרמב"ן כתב, שמה שנהגו היתר, הוא משום שלא היו יודעים את מנהג המקום, וכדברי הר"ן המובאים בסמוך. ועוד כתב, שסברו שבני המקום לא ירגישו במעשיהם, ולכן מיד שבני המקום הרגישו בדבר הם נשמטו, וזה כעין דברי הרמב"ן.

כט. **הרא"ש** נקט, שהמנהג שנהגו אינו מנהג טעות, וכן כתב בשו"ת (כלל כא סי' ג).

ל. **ומשמע** בדברי התוספות, שמנהגים אלו הם כמו המנהג שלא לאכול דאייתרא, ומה שמתרצים על רבה בר בר חנה שאכל, יש לתרץ גם על מנהגים אלו.

או שהתוספות יתרצו כמו שכתב הר"ן [הובא בסמוך], שלא היו יודעים מהמנהג.

לא. **התוספות** בשם הרשב"א והבעל המאור (ד"ה אי) כתבו לחלק, שמה ששנינו שנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם, הוא רק באין דעתו לחזור. אך לא פירשו בפירוש, כיצד היה מעשה דהלל ויהודה. ורבינו דוד פירש, שהלל יהודה ורבן שמעון ב"ג היה דעתם לחזור, ומפני כך לא נהגו כמנהגי המקום שהלכו לשם.

לב. **ההגהות** מרדכי שם גרס בגמרא 'צידון', וכאן הגירסא היא 'בירי'.

ותירץ המהרש"ל, שרש"י בפירוש הברייתא שהתירה לשני אחים לרחוץ, לא פירש שהיה מקום לאסור אטו רחיצה עם בעל אחותו, כיון שאין תנא שפירש איסור זה, והתנא בברייתא אינו צריך לחדש שלא גזרו גזירה זולג, לכן פירש שהחידוש של הברייתא הוא, שאין חוששים שיבואו למשכב זכור.

והחתם סופר תירץ לפי מה שכתב הר"ן (על הרי"ף ומידושים, לעיל נ: ד"ה מאי), שכל מנהג שאינו מיוסד על איסור אחר אינו מנהג, וכגון להנהיג שלא יעשו מלאכה בערב שבת מתחילת היום, כדי שיהיו פנויים לעסוק בצרכי שבת, שאף שהוא דבר שיש בו טעם, מכל מקום אין זה מנהג, מפני שאין איסור כזה, ולכן גם כאן הקשו מה הטעם שאין רוחצים, שלא מצאנו איסור רחיצה משום חשש משכב זכור, ועל זה אמרו שהיא גזירה משום בעל אחותו, שזה איסור שגזרו חז"ל.

מהו הטעם שאין רוחץ עם אביו והאם מותר באביו צריך לו

חוץ מאביו. רש"י (ד"ה מאביו) כתב, שאיסור רחיצה עם אביו הוא משום הרהור. **והמאירי** (ד"ה שמי) כתב, שהאיסור רחיצה עם אביו, הוא משום שעל ידי כך יבוא לפרוק ממנו את יראת אביו, וכתב שאם אביו צריך לו מותר. **והתוספות חכמי אנגליה** (ד"ה מיז) כתבו, שיש חשש משום משכב זכור.

הדבר שמואל (ד"ה עם) הקשה, מדוע רש"י באיסור רחיצה עם אביו פירש שהוא משום הרהור, ולא פירש משום כיבוד ומורא, וכמו שפירש (ד"ה תלמיד) לגבי איסור רחיצה עם רבו. ותירץ, שרש"י סבר שאם האיסור רחיצה הוא משום כבוד אביו, היה לו להתיר במקום שרבו צריך לו, וכמו שהתיר רבי יהודה, וממה שלתנא קמא אסור בכל האופנים, מוכח שהטעם הוא משום הרהור, ולכן סבר תנא קמא שגם אם אביו צריך לו אסור.

וכתב, שרבי יהודה שמתיר רחיצה עם אביו הוא רק באופן שאביו צריך לו, שכך שנינו במסכת שמחות (פי"ב ה"ג), 'רבי יהודה אומר, אם היה אביו זקן או חולה נכנס ומרחיצו, שכך כבודו'. וכתב שיש להסתפק בשיטת רבי יהודה, האם הוא מודה לתנא קמא שהאיסור רחיצה הוא משום הרהור, אלא שסבר שמפני כבוד אביו התירו אפילו כשיש חשש הרהור, או שסבר שבאביו אין חשש הרהור, והאיסור רחיצה הוא משום כיבוד ומורא, ולכן כאשר אביו צריך לו מותר, כשם שהתירו ברבו אם הוא צריך לוי.

האם אסור לרחוץ עם בעל אמו

חוץ מאביו וחמיו ובעל אמו ובעל אחותו. הגירסא לפנינו היא, שרוחץ עם הכל חוץ מאביו, חמיו, בעל אמו ובעל אחותו. וכן הוא **במרדכי** (רמז תרו).

הרי"ף והרא"ש (סי' ג) גורסים, עם הכל רוחץ חוץ מאביו, חמיו ובעל אחותו, ולא כתבו שאינו רוחץ עם בעל אמו. **החלקת מחוקק** (מהע"ז סי' כג סק"ה) כתב שכן פירש **רש"ילה**.

אמנם בהגהות הב"ח על הרא"ש (סס אות ד) גרס בדברי הרא"ש, 'דתניא עם כל אדם רוחצין חוץ מבאביו וחמיו ובעל אמו ובעל אחותו'.

הרמב"ם (פיהמ"ש פכ"ח הלכה טו-טז) כתב, ולא ירחץ עם אביו ועם בעל אחותו ועם רבו, ולא הביא איסור רחיצה עם בעל אמו.

והרמ"א בשולחן ערוך (סס ס"ו) כתב, שאסור לרחוץ עם אביו ואחיו ובעל אמו ובעל אחותו. וכתב **הביאור הגר"א** (אות טז), שמה שכתוב ברמ"א 'אחיו' הוא טעות סופר, ויש לגרוס 'חמיו'. אך **הבית שמואל** (סס סק"ה) כתב, שצריך לומר עם אביו וחמיו ואחיו ובעל אחותו ובעל אמו.

אופנים שמותר לרחוץ עם אביו, חמיו, בעל אמו ובעל אחותו

שם. המהר"ם חלאווה (ד"ה עם) כתב בשם **בעלי התוספות**, שהאיסור רחיצה הוא דווקא במרחץ יבש שהם מגולים, ויש חשש הרהור, אבל בנהר או בחמי טבריא מותר, כיון שהמים מכסים אותם[לי]. אבל **המרדכי** (רמז תרו) כתב, שאינו רואה שום היתר לרחוץ עם אביו, חמיו, בעל אמו ובעל אחותו, ואין חילוק בין מרחץ שלנו לבין גיגית, והכל אסור[לי].

הרמ"א בשולחן ערוך (מהע"ז סי' כג ס"ו) כתב בשם **האגודה**, שמותר לרחוץ עם אביו, חמיו, בעל אמו ובעל אחותו, כאשר הוא מכסה ערותו.

אם הוא קדם לאביו או רבו האם עליו לצאת מהמרחץ

תנא תלמיד לא ירחץ עם רבו. הרמ"א (יו"ד סי' רמב סעי"ז) כתב, שאם התלמיד היה בבית המרחץ קודם לרבו ובא רבו לשם, אינו צריך לצאת. ומקור הדברים הוא **בחידושים והלכות למהר"י וויל** (סי' ו), והוכיח כן ממה שכתב **המרדכי** (ע"ז פ"ג רמז תתלט), שאף שאסור לרחוץ יחד עם העובד כוכבים, מכל מקום אם הישראל היה במרחץ ובא לשם נכרי, אינו צריך לצאת. **והש"ך** (סס סק"ב) הקשה, שאין ראיה מהמרדכי, שדווקא לענין רחיצה עם נכרי התיר, שכיון שהוא היה כבר במרחץ והנכרי בא בגבולו התירו, אבל ברבו שהאיסור הוא משום כבוד רבו, אין חילוק, וגם אם הוא קדם לרבו יהיה אסור.

וכתב הבית שמואל (מהע"ז סי' כג סק"ה), שכל מה שהתיר הרמ"א הוא רק ברחיצה עם רבו, אבל באיסור רחיצה עם אביו, גם עם הבן קדם לאביו, עליו לצאת כשאביו בא למרחץ, משום שהאיסור הוא משום הרהור.

האם בני בבל שלא אכלו דאייתרא סברו שאיסורו מן התורה

כי אתא רבה בר בר חנה אכל דאייתרא. בענין אכילת דאייתרא, אמרו בחולין (נ:) בלשון הראשון, שתלוי במחלוקת תנאים, לרבי ישמעאל אסור לאוכלו, ולרבי עקיבא מותר לאוכלו, וכתב **רש"י** שם (ד"ה כי), שבני בבל סוברים כרבי ישמעאל, ולכן הם אינם אוכלים דאייתרא, ובני ארץ ישראל סוברים כרבי עקיבא, ולכן הם אוכלים דאייתרא. ומחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא היא באיסור דאורייתא, ולפי זה מה שנהגו בני בבל שלא לאכול דאייתרא, אין זה מנהג שנהגו להחמיר על עצמם, אלא סברו שהוא איסור תורה. וכן כתבו **הרמב"ן במלחמת ה'** (ד"ה ועוד) **והרשב"א** (סוע"מ, מ"ק סי' רנג)[לח].

וברש"י ותוספות בחולין (סס ד"ה כי) מבואר, שלפי הלשון השני שם בגמרא, לרבי ישמעאל ולרבי עקיבא מותר לאכול דאייתרא, וכתבו, שממה שאמרו כאן שבני בבל לא אכלו דאייתרא, מוכח כלשון ראשון שם.

אך הר"ן (על הרי"ף ומידושים ד"ה ורבה) כתב, שלפי הלשון הראשון בחולין (סס), שרבי ישמעאל ורבי עקיבא נחלקו לענין איסור אכילת דאייתרא, מנהג בני בבל הוא מן הדין שסברו שאסור כרבי ישמעאל, וללשון השני שם שלכולי עלמא מותר לאכול דאייתרא, מה שבני בבל לא אכלו דאייתרא הוא משום חומרא. **אמנם** יש אומרים[לט], שגם ללשון ראשון מה שבני בבל לא אכלו דאייתרא אין זה מן הדין, אלא החמירו על עצמם.

מדוע רבה בר בר חנה נהג בהם ככותים

אמר להו שוינכו ככותאי. המהרש"ל (ד"ה אמר) פירש, שהטעם שרבה בר בר חנה כיסה מהם את אכילת החלב, משום שאמר שכשם שאסור לנהוג היתר בפני כותים, שמא יבואו להקל גם בשאר דברים, כך אסור לנהוג היתר בפניכם שמא מתוך חריפותכם וכח פלפולכם תבואו לטעות ולהתיר דברים נוספים באיסור חלב, וכמו שאמרו בסנהדרין (ה:), שרבי חייא לא רצה לסמוך את רב לפסוק בהלכות בכורות, מחמת רוב חריפותו[מ].

מדוע נחשב שהשוה אותם ככותים הרי היה לו לכסות מפני המחלוקת שם. הר"ן (על הרי"ף, ד"ה וכי תימא) הקשה, מדוע אמר להם אביי שרבה בר בר חנה השוה אותם ככותים, הרי היה לו לכסות את הדאייתרא, כדי שלא יבוא לידי מחלוקת. ותירץ, שכיון שהוא היה אוכל בצינעה בביתו שלא היה לו לחשוש שהם יעלו לביתו, אין זה משום מחלוקת, וכאשר הם ראוהו שאוכל לא היה צריך לכסות, כיון שתלמידי חכמים יודעים שהוא עושה כדין, ובמה שכיסה בפניהם השוה אותם ככותים שהם אינם יודעים את ההלכה, ויש חשש שיבואו להתיר דברים אחרים.

אך הרמב"ן במלחמת ה' (ד"ה אמר) **ורבינו דוד** (ד"ה אפל קשה) כתבו, שבאכילת דאייתרא בבבל, אין איסור משום מחלוקת גם אם אין דעתו לחזור, מפני שהדבר תלוי במחלוקת תנאים, ובמה שאחד נוהג כרבי עקיבא בפני הנוהגים כרבי ישמעאל, אין מחלוקת.

כיצד יש לנהוג כאשר בני המקום החמירו כשיטה אחת וכיצד יש לנהוג כאשר סברו כשיטה אחת

ורבה בר בר חנה לית ליה הא דתנן נותנין עליו חומרי המקום. הר"ן (על הרי"ף ומידושים, ד"ה ורבה) **ורבינו דוד** (ד"ה אפל קשה) כתבו, שאף שהטעם שבני בבל אינם אוכלים דאייתרא הוא משום שסברו כרבי ישמעאל, מכל מקום יש לרבה בר בר חנה לנהוג כמנהגם, שכיון שבבל קיבלו עליהם לנהוג כחומרת רבי ישמעאל, הרי זה כמי שקיבלו אותו כרבם לענין זה, וכל הבא למקומם עליו לנהוג כמותם.

לג. **וכתב,** שמה שבכבול נהגו, אין זה מנהג חשוב שנתקן על ידי תלמידי חכמים, והתנא בברייתא אינו צריך לחדש שאין הלכה כמותם. לד. **הדבר** שמואל נקט, שלתנא קמא גם אם אביו צריך לו אסור. אמנם הובא בתחילת הדברים, שהמאירי כתב שאם אביו צריך לו מותר. ואולי המאירי פסק כרבי יהודה, ולכן גם כתב שהאיסור הוא משום פריקת עול יראת אביו, ותהיה ראיה כמו הצד של הדבר שמואל, שלרבי יהודה אין האיסור משום הרהור. וצריך עיון. לה. **לכאורה** דייק כן בדברי רש"י (ד"ה מאביו), שרש"י ביאר, שיש איסור לרחוץ עם אביו, חמיו ובעל אחותו, ולא הזכיר בדבריו שיש איסור רחיצה עם בעל אמו. לו. **בלהורות** נתן (סוע"מ, מ"ק סי' קפ אות יג) כתב, שאף שבכניסתו וביציאתו אינו מכוסה אין בזה חשש הרהור, כיון שהוא זמן מועט. לז. **בהגהות** בגדי ישע (על המרדכי סס אות י) מבואר, שכוונת המרדכי שאין לחלק בין נראה לאין נראה. לח. **וכתב** הרשב"א, שאף שהכלל הוא שבכל ספק דאורייתא הולכים לחומרא, מכל מקום אם הרב שבמקומו פסק להקל, הלכה כמותו ואין מקום להחמיר, ולכן רבה בר בר חנה אכל דאייתרא, אף שלבני בבל הוא איסור תורה, כיון שבמקומו כך פסקו. לט. **תוספות** הרא"ש (חולין סס ד"ה כי), ר"ן (סס ד"ה וה"מ, נ: ד"ה ומ"ש), מאירי (מגן אות, הענין העשירי ד"ה זו קשה), ורבינו דוד (ד"ה אפל קשה). מ. **ובספר** הערות במסכת פסחים (ד"ה שוינכו) כתב, שאין ראיה ממה שרבי חייא לא הסמיך את רב, ששם לא הסמיכו, משום שחשש שמחמת חריפותו של רב אנשים אחרים לא יבינוהו, ויבואו להתיר דברים אחרים, וכאן החשש של רבה בר בר חנה היה, שהם עצמם מחמת חריפותם יבואו להתיר דברים אחרים.

ונחלקו במקום שנהגו חומרא משום שסברו כשיטה אחת, ולא משום חומרא.

הר"ן (שם) סבר, שגם כאשר החומרא שנהגו אין זה גדר שגדרו לעצמם אלא הוא משום שפסקו כדעה המחמירה, אין להקל בפניהם בפהרסיא שלא יבוא לידי מחלוקת. ורבינו דוד (שם) סבר, שרק כאשר מנהגם הוא גדר שגדרו לעצמם, יש איסור להקל בפניהם משום מחלוקת, אבל כאשר נהגו חומרא משום שפסקו כשיטה אחת, אין בזה משום מחלוקת, שהם סוברים כך והוא סובר אחרת, ומה שהקשו על רבה בר בר חנה כיצד אכל דאייתרא, לא הקשו משום מחלוקת, כיון שהוא פסק כרבי עקיבא[מא], אלא הקשו משום שהבא למקום עליו לנהוג כמנהג המקום.

שיטות הראשונים האם לרב אשי המשנה היא באין דעתו לחזור

הני מילי היכא דאין דעתו לחזור. יש כמה ביאורים **בראשונים**, כיצד רב אשי מבאר את המשנה:

א. שיטת התוספות (ד"ה רבה, חולין יח: ד"ה הני) **שלרב אשי מה ששנינו** (לעיל נ.) שנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם, מדובר באין דעתו לחזור למקומו. ובדעתו לחזור למקומו נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם, וכמו שאמר רב אשי בחולין (שם), שמה ששנינו שנותנים עליו חומרי מקום שיצא משם, הוא דווקא בדעתו לחזור למקומו. והקשו התוספות (שם), שלרב אשי המשנה נאמרה לצדדים, שמה ששנינו שנותנים עליו חומרי מקום שיצא משם, מדובר בדעתו לחזור, ומה ששנינו שנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם, הוא באין דעתו לחזור[מב]. וכתבו התוספות בחולין (שם), שאין להקשות על רב אשי שהמשנה נשנית לצדדים, כיון שהכלל במשנה הוא, שעל האדם לנהוג כמנהג המקום שבו דעתו להיות.

ב. התוספות בחולין (שם) בתירוץ השני כתבו, שהחילוק של רב אשי בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור, הוא רק בהולך מבבל לארץ ישראל או מארץ ישראל לבבל, שבזה הולכים רק אחר המקום שדעתו להיות, אבל ההולך ממקום למקום בבבל או בארץ ישראל, נוהג כחומרי המקום שהלך לשם וכחומרי המקום שיצא משם, וזה מה ששנינו במשנה, שנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם וחומרי מקום שיצא משם[מג].

ג. הרמב"ן במלחמת ה' (ד"ה ועוד) כתב, שמה ששנינו במשנה שנותנים עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם, מדובר במנהג שהוא גדר שגדרו להחמיר בדבר, ובזה גם אם דעתו לחזור יש לו לנהוג כמנהג מקום שהלך לשם ומפני המחלוקת. ומה שרב אשי חילק בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור, הוא במנהג התלוי בהכרעת החכמים, שיש אוסרים ויש מתירים, שאם דעתו לחזור אין צריך לנהוג כמנהג מקום שהלך לשם, כיון שבמה שאינו נוהג כמותם אין בזה משום מחלוקת, שהם יודעים שהוא פוסק כשיטה אחרת, אבל אם אין דעתו לחזור עליו לנהוג כמותם מן הדין, שכיון שהם פסקו כך עליו לנהוג כמותם, שגם הוא בכלל בני העיר.

ד. המאירי (ד"ה ודנריס) כתב, שמה ששנינו במשנה שנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם וחומרי מקום שיצא משם, מדובר באדם שהלך למקום ודעתו להיות שם שלושים יום ולאחר מכן לחזור למקומו, שעליו לנהוג כחומרי המקום שהלך לשם, כיון שהוא נמצא במקומם זמן חשוב, וכן עליו לנהוג כחומרי המקום שיצא משם, כיון שהוא עתיד לחזור לשם לאחר שלושים, אבל אם דעתו להיות שם פחות משלושים יום, אין עליו דין חומרי מקום שהלך לשם, וזה מה שאמר רב אשי, שרבה בר בר חנה כיון שהיה דעתו לשוב מיד למקומו, היה מותר באכילת דאייתרא.

ביאור הדבר מה שרבה בר בר חנה נהג היתר לעצמו ולבנו אמר לנהוג איסור

אני שראיתי את ר' יוחנן שאכל כדי הוא ר' יוחנן לסמוך עליו בפניו ושלא בפניו וכו'. הדברות משה (שנת פ"ו ענף ג) הקשה, מדוע רבה בר בר חנה לא התיר לבנו לאכול דאייתרא, הרי כשם שהוא עצמו אוכל מחמת שראה את רבי יוחנן שאוכל, גם בנו יכול לאכול על סמך זה. ואם סבר שכיון שבני בבל אינם אוכלים דאייתרא, יש להחמיר בדבר כדין כל ספק, אם כן גם הוא עצמו לא יאכל מספק.

ותירץ, שהוראה שנאמרה על פי חכם היא הוראה שיכול לסמוך עליה, ואינו צריך לחשוש לשיטה אחרת שיש בדבר, כיון שהוא שמע הכרעה בדבר.

ולכן רבה בר בר חנה שראה את רבי יוחנן שאכל, הרי זה כמי שרבי יוחנן הורה לו שמותר לאכול דאייתרא[מד], ואף שהוא עצמו אינו יודע להכריע בדבר, סומך הוא על הוראת רבי יוחנן, והוראה זו היא קיימת לעולם ובכל מקום, וכל פעם שבא לידו דאייתרא יכול הוא לאוכלו על סמך הוראה זו, ואף בבבל שנהגו איסור בדבר, לגבי רבה בר בר חנה הוי כדברים המותרים שאחרים נהגו בהם איסור, שהאיסור הוא רק משום מחלוקת. אך אמר רבה בר בר חנה שהוא עצמו אינו ראוי להכריע בדבר, אלא שיכול להעיד שרבי יוחנן סבר שמותר, ולכן בנו אינו יכול לסמוך על הכרעת רבי יוחנן כי רבי יוחנן לא הורה לו, אלא זה רק ידיעה שכך סובר רבי יוחנן, וכמו כן הרי הוא יודע שחכמי בבל אסרו[מה], ועל כן עליו לנהוג כדין כל דבר שיש מחמירים ויש מקילים, שיש לנהוג מספק לחומרא, וכל שכן כאשר נמצא בבבל יש לו לנהוג איסור בדבר, ואכילת רבה בר בר חנה אינה כהוראה, שהרי אמר שלא היה בידו להכריע בדבר, ומה שהוא אוכל הוא רק מחמת שכך הורה לו רבי יוחנן[מו].

שיטת הראשונים שהמימרות של רבה בר בר חנה אינן חלוקות

ופליגא דידיה אדידיה. הרמב"ן (שבת סה: ד"ה וגרסה) כתב, שמה שאמרו ששתי המימרות של רבה בר בר חנה חלוקות אחת על השניה, אין הכוונה שאי אפשר לקיים את שתיהן, אלא כוונת הגמרא שרואים שבכל מקום אמרו אחרת, ויש טעם במה שרבה בר בר חנה אמר לבנו שלא יאכל כלל, משום שהוא לא סמך על עצמו להתיר לבנו, אבל רבי שמעון בן רבי יוסי סמך על הכרעתו, לענין שרבי יוחנן בן אלעזר יוכל לאכול בפניו[מז].

המאירי (ד"ה שם) כתב, שהעיקר הוא, שהנוהג היתר בדבר לא מצד הוראת עצמו אלא מפני שראה חכם שנהג כן, אין לו להורות כן לבניו, אלא שאם רוצה להורות להם היתר, יש לו להורות להם כן רק שינהגו כן בחייו ולא לאחר מותו.

האם יש לחלק שאכילת דאייתרא הוא איסור דאורייתא ואכילת ספיחי כרוב הוא איסור מדרבנן

שם. הגמרא מקשה סתירה בדברי רבה בר בר חנה, שלענין אכילת דאייתרא אמר לבנו שלא יאכל כלל, ולענין אכילת ספיחי כרוב הביא מרבי שמעון בן רבי יוסי שאמר שיאכל רק בפניו. **השפת אמת** (ד"ה ופליגא) הקשה, שלהלן (ע"ב) הגמרא מבארת, שאיסור אכילת ספיחי כרוב לרבנן, הוא איסור דרבנן שגזרו משום שאר ספיחים, ואם כן יש לחלק שדווקא באיסור דרבנן יש להקל לאכול בפניו, אבל אכילת דאייתרא שלפי האוסרים הוא איסור דאורייתא, רבה בר בר חנה החמיר שבנו לא יאכל כלל אף בפניו.

וכתב, שהתוספות הרא"ש (חולין ג. ד"ה כי) **והר"ן** (שם ד"ה והא ומתא) כתבו, שבני בבל שלא אכלו דאייתרא אין זה משום שפסקו כרבי ישמעאל, אלא שסברו שמן התורה מותר כרבי עקיבא, ומכל מקום החמירו על עצמם שלא לאכול, ואם כן גם איסור אכילת דאייתרא אינו מן התורה, אבל לפי רש"י שפירש שם (ד"ה כי), שבני בבל סברו שאסור לאכול דאייתרא מדאורייתא, קשה[מח].

נא:

במה נחלקו רבי שמעון וחכמים

רבי שמעון אומר כל הספיחים אסורין חוץ מספיחי כרוב שאין כיוצא בהן בירק השדה. בברייתא זו נשנית מחלוקת רבי שמעון וחכמים, האם ספיחי כרוב אסורים כשאר ספיחים, ומבואר בגמרא שמחלוקתם לפי שיטת רבי

מא. ודבריו הם כשיטת הרמב"ן במחלמת ה' (ד"ה ומה) והרשב"א (סו"ת, מ"מ פ' רנג). **מב. המהרש"א** (נתוס' ד"ה רבה) הקשה, מדוע התוספות הקשו כן רק בדברי רב אשי, הרי יש להקשות כן גם על חילוקו של אביי, בין ההולך מבבל לארץ ישראל להולך מארץ ישראל לבבל, שבחולין (שם) אמר אביי, שמה שנותנים עליו חומרי מקום שיצא משם, מדובר בהולך מארץ ישראל לבבל, וכאן אמר, שמה שנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם, לא מדובר בהולך מארץ ישראל לבבל. ותירץ הפני יהושע (נתוס' שם), שהתוספות הקשו דווקא על תירוצו של רב אשי, אבל לאביי אין להקשות, כיון שלא פירש את המשנה, אלא פירש את המעשה שהיה עם רבה בר בר חנה, שבא מארץ ישראל לבבל, והוא אכל דאייתרא, שהוא דבר שבארץ ישראל לא החמירו בו ובבבל החמירו, ואמר שכיון שהוא בא מארץ ישראל לבבל מותר לו לנהוג בזה היתר. ובחולין מדובר לענין רבי זירא שבא מבבל לארץ ישראל, ואכל מוגרמת שהוא דבר שהחמירו בו בבבל, ואמר שאין עליו לנהוג כמנהג מקום שיצא משם, כיון שבני בבל כפופים לבני ארץ ישראל, אבל לא פירש כן את המשנה, אלא המשנה מדברת לענין מנהג שלא לעשות מלאכה בערב פסח, וזה יכול להתפרש בכל המקומות, ולא דווקא בהולך מבבל לארץ ישראל. והשפת אמת (נתוס' ד"ה רבנ"ח) תירץ, שלפי אביי אינו קשה, כיון שאפשר להעמיד את המשנה בהולך מבבל לבבל או מארץ ישראל לארץ ישראל, שנותנים עליו חומרי שני המקומות. **מג. הפני יהושע** (נתוס' ד"ה רבנ"ח) כתב, שהתוספות כאן כתבו בקושייתם 'קצת קשה', מפני שידעו שאפשר לומר שגם רב אשי מודה לחילוקו של אביי, בין הבא לארץ ישראל לבא לבבל, אלא שסברו שזה דחוק לומר כן, לכן כתבו שזה רק 'קצת קשה'. **מד. וכתב,** שאף שרבה בר בר חנה לא שאל את רבי יוחנן האם מותר לאכול דאייתרא, מה שרבי יוחנן אכל בפניו נחשב כהוראה, שדברים שנאמר בהם הלכה ואין מורים כן, אין נוהגין אותם בפני אחרים, וכמו שאמרו במנחות (לו:), שרב אשי היה מניח תפילין בלילה שסבר שלילה זמן תפילין, מכל מקום כיון שהוא דבר שהלכה ואין מורים כן, כאשר ראוהו עם התפילין אמר שמניחם כדי לשומרם, הרי מוכח שכל דבר שהחכם עושה בפני אחרים הוי כהוראה. **מה. וביאר** שהוראת רבי יוחנן אינה כהכרעת בית דין של שבעים ואחד, ואפשר לחלוק על זה. **מו. וראה** להלן (ע"ב) שהובא ביאור הדברות משה, במה שחלוק רבה בר בר חנה לענין דאייתרא, על רבי יוחנן בן אלעזר לענין ספיחי כרוב. **מז. וראה** להלן (ע"ב) שהובאו דברי הדברות משה שפירש, שאין מחלוקת בין שתי המימרות של רבה בר בר חנה, ויש חילוק ביניהן. **מח. ראה** לעיל שהובאו באריכות שיטות הראשונים, האם בני בבל שלא אכלו דאייתרא הוא משום איסור דאורייתא, או משום חומר שהחמירו על עצמם.

עקיבא הדורש מן הפסוק (ויקרא כה כ) 'הן לא נזרע ולא נאסוף' וגו' לאסור ספיחים בשביעית.

ומצינו כמה שיטות **ראשונים** בביאור מחלוקת התנאים:

א. דעת **רש"י** (ד"ה שמין) שהברייתא דנה באכילת ספיחים לאחר זמן הביעור [שאסרה התורה לאכול מן הגדל בשביעית לאחר שתם אותו מין בשדה[א]], שבשאר ספיחים אף רבי שמעון מודה לחכמים שאסור לאכלם אחר זמן הביעור כדרשתו של רבי עקיבא, אך בספיחי כרוב סובר רבי שמעון שאינם חייבים בביעור מאחר ואינם כלים מן השדה כל ימות החורף, וחכמים סוברים שאם נתיר ספיחי כרוב לא יבינו הרואים שטעם ההיתר משום שהם מתקיימים כל ימות הגשמים ואינם כלים לחיה מן השדה, אלא יטעו לומר שאין בספיחים קדושת שביעית כלל ויבואו לאכול אף שאר ספיחים לאחר זמן הביעור, ועל כן יש לגזור אף על ספיחי כרוב[ב].

ובתוספות (ד"ה כל) ביארו[ג] בדעת רש"י שעלי הכרוב כלים מן השדה כשאר הספיחים, אלא שהשורש שלהם נותר בארץ ומחמתו חשובים אף העלים כדברים שאינם כלים לחיה מן השדה ואין בהם חובת ביעור.

ב. רש"י מביא פירוש נוסף ששמע מאחרים, שהתורה אסרה לאכול אחר הביעור רק ירקות הגדלים מן הזרע הנופל לארץ, כמשמעות הפסוק (שם) 'הן לא נזרע ולא נאסוף' וגו' שהאיסור לאסוף הוא רק בירקות הנזרעים, שכן רק בהם נוהגת קדושת שביעית ועל כן אסור לאכלם אחר הביעור, אך ספיחי כרוב הגדלים מן הקלח ומוסיפים ענפים כאילן אינם בכלל ספיחים לענין ביעור ומותר לאכלם אף אחר זמן הביעור.

ובחידושי רבינו דוד (ד"ה כל) פירש בדבריהם, שמאחר והקלח שלהם קיים משנה שישית, אף העלים החדשים הגדלים בשנה השביעית חשובים כתבואת השנה השישית, ואין בהם קדושת שביעית.

ג. רבינו **נסים גאון** פירש[ד] שהברייתא עוסקת בספיחי שביעית שנותרו בשדה במוצאי שביעית, שלדעת רבי שמעון אין ספיחי כרוב בכלל האיסור, וחכמים אוסרים אף בהם[ה].

ד. רבינו **חננאל** (ד"ה וכי שמעון) **והערוך** (ערך קפח) פירשו, שרבי עקיבא וחכמים נחלקו באיסור 'לקיטת' הספיחים, שחכמים מתירים ורבי עקיבא דורש מן הפסוק (שם) וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית הן לא נזרע 'ולא נאסוף' וגו', שכשם שאסור לזרוע כך אסור לאסוף ספיחים שצמחו מאליהם, וכך מפורש בתוספתא (שביעית פ"ה הט"ו) שספיחי שביעית אין תולשים אותם בידו, וספיחי כרוב אינם בכלל איסור זה ומן התורה מותר ללוקטם, אלא שלדעת חכמים גזרו בהם שלא יטעו אנשים להתיר מחמתם אף שאר ספיחים, ורבי שמעון סובר שאין לגזור משום שאינם דומים לשאר הספיחים ולא יבואו להחליף ביניהם[ז].

ה. **רבינו תם** (ספר הישר חידושים, סי' שנג) פירש שמחלוקת רבי עקיבא וחכמים היא קודם הביעור, שרבי עקיבא דורש מן הפסוק (שם) וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית הן לא נזרע 'ולא נאסוף' וגו', שאסור לאכול מן הספיחים [הזרעים הצומחים מאליהם] בשביעית אף קודם הביעור, וחכמים מפרשים שכוונת התורה לאסור רק אסיפה לקיום, שאסרה התורה לאסוף מן השדה ולשמור בבית לזמן שבו יכלו הזרעים מן השדה דהיינו לאחר הביעור, אבל קודם זמן הביעור לא אסרה תורה ואיסורם מדרבנן[ח]. ובדעת רבי עקיבא האוסר אכילת ספיחי שביעית קודם הביעור נחלקו רבי שמעון וחכמים, שאמנם האיסור אינו אלא בספיחי זרעים [שעליהם נאמר 'לא נזרע ולא נאסוף' וגו', שאסור לזרוע ואף לא לאסוף זרעים שצמחו מאליהם] אבל כרוב שהוא כאילן[ט] אינו בכלל איסור זה', אלא שלדעת חכמים גזרו לאסור אף ספיחי כרוב [קודם הביעור] שלא יבואו להתיר שאר ספיחים, ורבי שמעון אינו גוזר, אך לדעת חכמים החולקים על רבי עקיבא שאין בספיחים קודם הביעור איסור מן התורה, ספיחי כרוב מותרים לכל הדעות אף מדרבנן שאין גוזרים גזירה לגזירה[יא].

ובתוס' רי"ד (ד"ה וחכ) **וחידושי רבינו דוד** (ד"ה כל) הוסיפו לבאר בדעתו מפני מה אסרה התורה ספיחים קודם הביעור, שזרעים שנזרעו באיסור בשביעית אסורה אכילתם מן התורה[יב], ורבי עקיבא מוסיף לדרוש ממה שכתבה התורה (שם) 'הן לא נזרע ולא נאסוף' וגו' שאף הזרעים שצמחו מעצמם דינם כצמחים שנזרעו באיסור ואסורים באכילה.

ובטעם איסור זה ביאר רבינו דוד (שם) שחששה התורה שיזרעו הרמאים בשביעית בסתר ויאמרו שאלו ספיחים שצמחו מאליהם ומותרים באכילה, ועל כן השוותה אותם התורה לצמחים שנזרעו באיסור שאסורים[יג].

והביא ראיה לדבריו ממה שהתירו במשנה (שביעית פ"ט מ"ח) לקנות פיגם ירבוזין השוטים חלגלוגית כוסבר שבהרים כרפס שבנהרות והגרגר של אפר מכל אדם בשביעית משום שאין כיוצא בהם נשמר, ורבי יהודה מתיר שם ספיחי חרדל שלא נחשדו עליהם עוברי עבירה, הרי שלא אסרו ספיחים אלא בדברים שיש בהם חשש שיבואו לזרוע אותם לכתחילה בשביעית[יד].

ו. **הר"י בן מלכי צדק** (שביעית פ"ט מ"ח) גורס בברייתא כפי שנשנתה מחלוקתם במשנה (שם) שרבי שמעון מתיר בכל הספיחים חוץ מספיחי כרוב, ואינו גוזר על שאר הספיחים מחמתו משום שאינו כשאר ירקות השדה שדרכו לגדל עלים חדשים, וחכמים אוסרים את כל הספיחים באכילה משום ספיחי כרוב, ומחלוקתם בדעת רבי עקיבא הדורש מן הפסוק (שם) 'ולא נאסוף את תבואתינו' לאסור אכילת ספיחי כרוב, אלא שנחלקו בדעתו אם יש לגזור מדרבנן אף על שאר ספיחים מחמתו.

ז. **המאירי** (ד"ה כל) מפרש שרבי עקיבא וחכמים לא נחלקו באכילת ספיחים לאחר הביעור שאסורה, ואף לא נחלקו בלקיטת ספיחים בדרך הפקר קודם הביעור שהיא מותרת, אלא שרבי עקיבא דורש מן הפסוק (שם) 'ולא נאסוף את תבואתינו' שאף קודם הביעור אין ללקט את הספיחים כבעלים בדרך אסיפה ושימור, אלא כדרך הלוקט מן ההפקר, וחכמים סוברים שמן התורה אף דרך אסיפה ושימור מותרת, וקצירה בדרך זו אינה אסורה אלא מדרבנן[טו].

ולשיטת חכמים על ליקוט בדרך הפקר לא גזרו ומותר אף מדרבנן, שכן החשודים הרוצים לאכול יכולים ללקט ספיחים בדרך אסיפה שהוא דבר האסור רק מדרבנן, ואין חשש שיזרעו בחשאי ויעברו על איסור תורה

א. נדרש להלן מן הפסוק (ויקרא כה ז) 'ולבהמתך ולחיה אשר בארצך' וגו', שציותה התורה שהחיה שבשדה תהיה שוה לבהמה שבבית בזמן אכילת פירות שביעית, דהיינו שכל זמן שחיה אוכלת מן השדה האכל לבהמה שבבית [והוא הדין לאדם ולשאר צרכים], וכשכלה לחיה שבשדה יש לבער אף לבהמה מן הבית. **ב. רש"י** (שם) מוסיף שפירוש זה מגומגם. ובתוספות חכמי אנגליה (ד"ה מן) ביארו כוונת רש"י שהוקשה לו: א. מדוע נתן רבי שמעון טעם להיתר ספיחי הכרוב שאינם כשאר ירקות השדה, הרי לפירוש זה טעם היתרם משום שאינם כלים לחיה. ב. אם איסור שאר הספיחים הוא רק לאחר הביעור מדוע דורש זאת רבי עקיבא מ'הן לא נזרע ולא נאסוף' וגו' (ויקרא כה כ), הרי האיסור לאכול מפירות שביעית לאחר הביעור נלמד מ'ולבהמתך ולחיה אשר בארצך' וגו' (שם שם ז). וראה להלן בענין 'קושיות הראשונים על שיטת רש"י' שהובא יישוב על קושיא זו. **ג. וכן** ביאר מהר"ח אור זרוע (סו"ס, סי' קנג) בדעת רש"י. **ד. הובאו** דבריו בתוספות (ד"ה כל, קידושין כ: ד"ה שמיטת) ותוס' הרשב"א משאנץ (ד"ה ומכוייכו). **ה. וראה** בסמוך כמה דרכים בביאור שיטתו. **ו. אך** הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"ד ה"ה) פירש שדין זה עוסק במוצאי שביעית שאין לתלוש ביד את הספיחים שנותרו מהשנה השביעית, וכמו שמשמע מהמשך ברייתא זו 'אבל חורש כדרכו ובהמה רועה כדרכה', הרי שהנידון על מוצאי השביעית שאילו בשביעית עצמה אסורה החרישה. אמנם בחלק מנוסחאות הערוך (שם) הגירסא 'אבל תולש כדרכו'. וראה בדרך אמונה (ביאור ההלכה שם ד"ה ספיחין) שביאר גירסא זו. **ז. והביאו** ראיה לדבריהם מן המסופר בירושלמי (ברכות פ"ח ה"ח) שהקפיד רבי שמעון על אדם שליקט ספיחים בשביעית, ואילו היה האיסור רק על אכילת ספיחים מדוע הענישו. ובפאת השולחן (סי' כג סק"ג) ביאר שגם לדעת רבינו חננאל והערוך הברייתא כאן עוסקת באיסור 'אכילת' ספיחים, ודברי רבינו חננאל והערוך עוסקים במשנה בשביעית (פ"ט מ"ח). ועל פי זה יישב את הסתירה [ראה להלן בענין 'סתירת דברי רבי שמעון'] בין הברייתא המובאת כאן למשנה בשביעית (שם). **ח. וביארו** הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"ד ה"ג) והרמב"ן (ויקרא כה ה) שהטעם שגזרו חכמים על ספיחים, מפני עוברי עבירה שלא ילך ויזרע תבואה וקטניות וזרעוני גינה בתוך שדהו בסתר וכשיצמחו יאכל מהם ויאמר ספיחים הן, ולפיכך אסרו כל הספיחים הצומחים בשביעית. אך מהתוספות בתענית (יט: ד"ה ינקן) משמע שלדעת חכמים הספיחים מותרים אף מדרבנן. וכן דקדק הר"ש (שביעית פ"ט מ"ח) מדברי רבן שמעון בן גמליאל בתענית (שם), שמתריעים על הספיחים בשביעית [תוקעים בשופרות או מתפללים כשאין הספיחים גדלים] שהם מותרים באכילה. והביא שיש שאין גורסים כן. **ט. כפי** המסופר במסכת כתובות (קיא:) אמר רבי שמעון בן תחליפא קלח של כרוב הניח לנו אבא והיינו עולים ויורדים בו בסולם, ומשמע שגדילתו כאילן. או משום (רש"י ד"ה שמין, מאירי ד"ה כל) שעליו גדלים מהקלח כענפים ולאחר הקצירה צומחים שוב מן הגזע כשאר אילנות. ורבינו דוד (ד"ה כל) הוכיח עוד מדברי רבי יוסי בר חנינא (נעילה לט:) שכרוב שהקלח שלו הוקשה ונעשה עבה כגזע אין לזרוע סביבו עד בית רובע משמע ששרשיו יונקים ומתפשטים כאילן.

ובירושלמי (מעשרות פ"ד ה"ד) מבואר שכרוב הוא ספק אילן משום שפעמים עולה מגזעו. **י. כך** הובאו דבריו בתוספות (ד"ה כל) אך בספר הישר (שם) פירש שממשמעות הפסוק 'את ספיח קצירך לא תקצור' נראה שהאיסור רק בספיחים 'הנקצרים' כתבואה, אך כרוב הגדל כאילן אינו בכלל איסור זה, והקשה עליו בתוס' הרשב"א משאנץ (ד"ה מן) שאיסור ספיחים נלמד מ'הן לא נזרע' וגו' ואילו מ'את ספיח קצירך לא תקצור' דורשים (מו"ק ג:) לאסור קצירה בשביעית. ועל כן ביאר שמלשון המקרא 'הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתינו' מבואר שנאסרה רק תבואה הנזרעת [אמנם בפירושו למשנה (ר"ש שביעית פ"ט מ"ח) חזר והביא שני פירושים אלו]. אך רבינו דוד (ד"ה כל) והר"ן (ד"ה רבי שמעון) פירשו לשיטת רבינו תם, שלאחר שדורש רבי עקיבא מ'ולא נאסוף את תבואתינו' לאסור ספיחים קודם הביעור, אף המקרא 'את ספיח קצירך לא תקצור' מתפרש לשיטתו לא תקצור כלל אף כדרך הפקר, וכך פירש הרמב"ן (ויקרא כה ה) פסוק זה לדעת רבי עקיבא [אמנם חכמים החולקים על רבי עקיבא מפרשים פסוק זה שלא תקצור כדרך בעלים]. והוסיף הר"ש משאנץ שאין ללמוד מסיום הפסוק (שם) ולא נאסוף 'את תבואתינו' שאיסור ספיחים רק בזרעים שהם כעין תבואה, שכן אף בפסוק 'ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול' הנדרש לענין איסור ביעור מוזכרת תבואה, ואע"פ כן איסור ביעור נוהג אף בפירות האילן. **יא. וכך** פירש בעל המאור (ד"ה ופספיחין) וראה בראב"ד (כתוב שם ד"ה ופספיחים) שדחה ראייתו. ובמהר"ם (נתוס' ד"ה כל, נפ"ד) הביא שהעולם מקשים על רבינו תם, כיצד יפרש רבי עקיבא האוסר באכילה את ספיחי השביעית את הפסוק 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה' שמשמע שהגדל בשביעית מותר באכילה, ותירצו, שמחלוקת רבי עקיבא וחכמים היא על אכילת ספיחים מן המשומר אך ספיחי ההפקר אף רבי עקיבא מודה בהם שמותרים באכילה וכמשמעות הפסוק. [אך רבינו תם עצמו נראה שאינו סובר כך, שכן הראיה שהביא ממנחות (ה:) לא תתיישב בכך] והמהר"ם תירץ, שלדעת רבי עקיבא יתפרש הפסוק רק על פירות האילן שהם מותרים לכל ולא על הספיחים. **יב. ואמנם** בדין אכילת פירות שנזרעו בשביעית באיסור נחלקו הראשונים, הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"ד הט"ו) הר"ש (שביעית פ"ט מ"ד) והחינוך (מצוה שכח) סוברים שהם מותרים מן התורה [לדעת חכמים המתירים ספיחי שביעית, שאילו לרבי עקיבא יאסרו משום ספיחים]. אך הראב"ד (שם) והרמב"ם (פיה"מ שביעית פ"ו מ"ח) כתבו שאסורים מן התורה וכשיטת התוס' רי"ד ורבינו דוד. **יג. רבינו** דוד מביא פירוש זה בשם הרמב"ן (ויקרא כה ה), אך בפירוש הרמב"ן שם הביא טעם זה רק בדעת חכמים, שאמנם מן התורה אין איסור בספיחים אך אסרום חכמים מטעם זה [שמא יזרעו בסתר ויאמרו שהם ספיחים]. **יד. ומשנה** זו נשנתה בדעת רבי עקיבא, שכן בסיפא של משנה זו נחלקו רבי שמעון וחכמים בספיחי כרוב, ונתבאר בסוגייתנו שדעתם כרבי עקיבא. והרמב"ן (ויקרא כה ה) הוכיח כן אף מן הירושלמי (נ"ב פ"ה ה"ח) שהתיר רבי ינאי את הספיחים העולים בשדה בור בשדה ניר בשדה כרם ובשדה זרע משום שאינו רוצה בקיומם, הרי שלא אסרו ספיחים אלא מחשש שיזרע לכתחילה ועל כן התירו את הספיחים שאין בהם חשש זה. **טו. ולפי** זה

בשעה שהם יכולים לעבור רק על איסור דרבנן של אסיפת הספיחים, אך לשיטת רבי עקיבא האוסר אסיפה ושימור מן התורה, יש לחשוש שהחשודים יעדיפו לזרוע בחשאי אף שהוא איסור תורה וכשיצמחו יאמרו שהם ספיחים, משום שאינם רוצים ללקט בדרך אסיפה [שאף היא אסורה מן התורה לשיטתו] מאחר והדבר ניכר ומתפרסם יותר מאשר הזריעה, ועל כן גזרו לאסור אכילת ספיחים ולקיטתם אף בדרך הפקר.

אלא שנחלקו רבי שמעון וחכמים אם יש לגזור אף בספיחי כרוב שאין בהם חשש זה, שהרי ספיחי הכרוב הגדלים מאליהם אינם דומים לכרוב הנזרע, ואין בהם חשש שיערימו החשודים ויזרעו מאחר שיהיה ניכר בהם שאינם ספיחים אלא נזרעו בידי אדם, ועל כן מתיר רבי שמעון ללקטם בדרך הפקר, וחכמים אוסרים אף בהם שאם יראו שאוכלים ספיחי כרוב יבואו להתיר אף שאר ספיחים.

בירור שיטת רבינו ניסים גאון

נתבאר לעיל שלדעת **רבינו ניסים גאון**, עוסקת הברייתא בספיחי השביעית שיצאו למוצאי שביעית. וחילוק זה נתבאר בשמו **בראשונים** בכמה דרכים:

א. בתוספות (ד"ה כל) פירשו שמחלוקתם בספיחי שביעית שנותרו בשדה במוצאי שביעית, שמן התורה הם מותרים, ואסרום חכמים במוצאי שביעית עד שיעור זמן שראויים לצמוח במוצאי שביעית ספיחים חדשים כמותם מחשש מראית העין, שמחמת גדלם ידמו הרואים שלקטם בשביעית, ובכרוב שדרכו לצמוח בזמן מועט מתיר רבי שמעון אף קודם שיעשו כיוצא בהן ממש משום שהרואים יתלו שצמח לאחר שביעית, וחכמים גזרו אף בכרוב משום שאר הספיחים, אך לפי דעת החולקים על רבי עקיבא שאיסור שאר ספיחים מדרבנן, אין לגזור על ספיחי כרוב משום שאר ספיחים שאין גוזרים גזירה לגזירה.

ב. בתוספות רבינו יצחק בן רבי אשר הלוי (הו"ד בערכי תנאים ואמוראים ערך רבי יוחנן בן אלעזר) **ובמאירי** (ד"ה זו) ביארו כדברי התוספות שמחלוקתם בספיחי שביעית שנותרו בשדה במוצאי שביעית, שמן התורה הם מותרים, ואסרום חכמים במוצאי שביעית עד שיעור זמן שראויים לצמוח במוצאי שביעית ספיחים חדשים כמותם מחשש מראית העין, שמחמת גדלם ידמו הרואים שליקטם בשביעית, ובספיחי כרוב ניכר יותר ההבדל בין הגדלים בשביעית לגדלים לאחריה שאלו שגדלו בשביעית כבר הספיקו לגדל אמהות, והרואים אדם האוכל ספיחי כרוב ללא אמהות יודעים שאלו ממוצאי שביעית ולא יבואו להתיר שאר ספיחים. והקשה רבינו יצחק בן רבי אשר, מדוע לא גזר רבי שמעון על ספיחי כרוב שלא גידלו אמהות, והרי עדיין יכולים להחליפם בספיחי השביעית שנתלשו קודם שהביאו אמהות.

ג. רבינו דוד (ד"ה כל) פירש שהברייתא עוסקת בספיחים שהשרישו בשביעית ועל כן אסורים [מן התורה] אף שיצאו לשמינית, אך ספיחי הכרוב אין הולכים בהם לפי זמן השרשתם מאחר והם מגדלים אמהות אלא לפי חנטה כאילן, ומאחר וחנטו בשמינית חשובים כגידולי השמינית ומותרים.

מדוע פירשו שמחלוקת רבי שמעון וחכמים היא רק בדעת רבי עקיבא

שם. הקשה **מהרש"ל** (נמוק' ד"ה כל, גליון ד"ה) מדוע נאמר שמחלוקת רבי שמעון וחבריו היא לפי רבי עקיבא הלא ניתן לפרשה אף לדעת חכמים [החולקים על רבי עקיבא] ולאחר הביעור [שכן לפי שיטת **רבינו ניסים גאון** הברייתא עוסקת בספיחים שיצאו לשנה השמינית שאז כבר הגיע עת ביעורם], ואף שאין בספיחי כרוב ביעור שהם כאילן יש לגזור בהם משום שאר ספיחים שעבר זמן ביעורם ואין זה גזירה לגזירה שכן לאחר זמן הביעור איסורם מן התורה אף לחכמים. **ותירץ**, שזמן ביעור בשנה השמינית מתאחר בחלק מן הפירות עד יותר מחצי שנה ומחלוקתם היא בתחילת השנה השמינית אף קודם זמן הביעור.

קושיות הראשונים על שיטת רש"י

שיטת רש"י שמחלוקת רבי שמעון וחכמים בספיחי כרוב היא לאחר זמן הביעור, אך קודם זמן הביעור מותרים הספיחים מן התורה אף לרבי עקיבא[יח], וחלקו **הראשונים** על דבריו שאיסור ספיחים נוהג מן התורה לדעת רבי עקיבא אף קודם הביעור והביאו ראיות רבות לשיטתם:

א. רבינו תם (ספר הישר חידושים, סי' שנג) הקשה על רש"י מדברי הגמרא במנחות (ה:) שלדעת רבי עקיבא האוסר ספיחין מן התורה מנחת העומר הקריבה בשנה השביעית אינה מתירה מאומה, שהרי אין זריעת תבואה בשנה זו ואף ספיחי התבואה שעלו מאליהם אסורים [לדעת רבי עקיבא], הרי שאיסור הספיחים נוהג כבר בזמן הקרבת מנחת העומר שהוא ממחרת הפסח קודם זמן הביעור, שאילו לשיטת רש"י שאיסור הספיחים הוא רק לאחר הביעור, הלא ניסן הוא זמן תחילת הקציר שרוב התבואה קיימת בשדה ואינה כלה מן השדה אלא לאחר סוף רביעה שניה של שנה שמינית[יט], והקרבת העומר של שביעית מתירה את כל הספיחים שגדלים בינתיים.

ב. ובתום' הרשב"א משאנץ (ד"ה כל) הוסיף להוכיח עוד שרבי שמעון וחכמים נחלקו בשביעית שהוא קודם זמן הביעור, שבירושלמי (פרקים פ"ק ה"ח) מסופר שרבי שמעון הוכיח אדם שליקט ספיחי כרוב[כ] בשביעית, ותמה המלקט הרי לשיטתך מותר ללקטם, והשיב לו רבי שמעון שחביריו חלוקים עליו והיה לו לעשות כדעת הרבים, משמע שרבי שמעון וחכמים נחלקו אף בשביעית עצמה.

ג. עוד הקשה רבינו תם (שם), שלדעת רש"י שמחלוקת רבי שמעון וחכמים היא לאחר הביעור מדוע פירשה הגמרא שמחלוקתם לשיטת רבי עקיבא, הרי אף חכמים החולקים על רבי עקיבא אוסרים לאחר הביעור כמפורש בתורת כהנים (בהר פרק ד ה"ה) שדחו חכמים את דרשתו של רבי עקיבא שאין כוונת התורה בפסוק (שם) 'ולא נאסוף את תבואתינו' לאסור אסיפת ספיחים כרבי עקיבא, אלא לאסור לאסוף על מנת לקיימם בבית לאחר שיכלו מן השדה[כא].

ד. עוד הקשה שלאחר הביעור יש לאסור ספיחי כרוב אף לרבי שמעון שאף בפירות האילן נוהג ביעור[כב].

ה. ר"י (הו"ד בנמוק' ד"ה כל) הוכיח שרבי עקיבא אוסר ספיחים קודם הביעור ממה שהוצרך ללמוד מן הפסוק (שם) 'ולא נאסוף את תבואתינו' שאילו לשיטת רש"י שנחלקו לאחר הביעור ניתן ללמוד זאת מהפסוק (שם שם ז) 'ולבהמתך' וגו' שנדרש להלן (נג:) לאסור אכילת פירות לאחר הביעור[כג].

ומהר"ח אור זרוע (סוף"פ, סי' קעג) **והרמב"ן** (הו"ד בחידושי רבינו דוד ד"ה כל, ובחידושי הר"ן ד"ה רבי שמעון) **תירצו**[כד] על קושיות אלו שהספיחים גדלים בשביעית מגרעינים שנפלו לארץ כשחבטו בתבואה שנקצרה בשישית ואף החלו לצמוח בשישית, אלא שלא הביאו שליש קודם השביעית ועל כן הם חשובים גידולי שביעית, וספיחים אלו כלים לחיה מן השדה קודם שאר התבואה ושעת הקרבת העומר חלה לאחר זמן ביעורם, ומשום כך אמרו במנחות (שם) שאין העומר בסחורה קודם הביעור ובאכילה 'לאחר הביעור'.

ביאור הכתוב 'את ספיח קצירך לא תקצור' לדעת רבי עקיבא שלא יקצור כדרך הקוצרים באסיפת התבואה, ולחכמים כוונת התורה שמלאכת הקצירה לא תהא כבשאר השנים שלא יאסוף ויעמיד כרי, וכן שלא ידוש את כל התבואה על ידי שוורים, אלא שיקצור ויאסוף לביתו מעט מעט.

טז. וכן כתב השער המלך (שמיטה ויובל פ"ד ה"ג) בתירוצו הראשון. **יז. ואף** שפירשו התוספות את המשנה בשביעית [לפי רבינו ניסים גאון] שחכמים אוסרים שאר ספיחים משום ספיחי כרוב בספיחי השישית שיצאו לשביעית לאחר הביעור, ומשמע שגוזרים משום אחר הביעור, אין זה מדברי רבינו ניסים גאון אלא פירשו את תירוצו לפי דעת רבינו תם שבכרוב אין איסור ספיחים כיון שהוא כאילן וכמו שפירש המהרש"ל בדבריהם שם. **יח. וכדבריו** משמע מדברי רבינו ניסים גאון (נמוק' ד"ה כל), [הובאו לעיל בענין 'במה נחלקו רבי שמעון וחכמים'], שפירש את דברי המשנה בשביעית (פ"ט מ"ח) בספיחי השישית שנשתהו בשביעית 'עד לאחר הביעור' ואע"פ כן אינם אסורים מפני שגידולם היה בשישית, ומשמע שקודם הביעור לא היה צד לאוסרם. אמנם ראה מהרש"ל ומהרש"א (נמוק' שם, גליון ד"ה) שכתבו שלדעת רבינו ניסים גאון הספיחים אסורים אף קודם ביעור, ומה שהזכירו התוספות לאחר הביעור הוא על פי שיטת רבינו תם שהובאה שם, שספיחי כרוב שונים משאר ספיחים ומותרים קודם הביעור [או כדי לפרש את דברי רבי שמעון אף כשיטת חכמים שאין איסור ספיחים מן התורה אך עדיין יש לגזור בספיחי כרוב משום אחר הביעור. מהרש"ל]. אך במשמרות כהונה (נמוק' ד"ה כל) דחה דבריהם שהרי בתוספות בקידושין (כ: ד"ה שמכוון) לא הביאו כלל את שיטת רבינו תם ואע"פ כן כתבו בפירוש שלדעת רבינו ניסים גאון דברי המשנה בשביעית הם בספיחי

אהח19/06/2018

מתירם בשביעית, והספיחים הנאכלים קודם הביעור הם הגדלים בבית השלחין ובית העמקים שאין נוהג בהם איסור חדש.

והוסיף מהר"ח אור זרוע, שלשיטת חכמים [החולקים על רבי עקיבא] דין ביעור מעשרות נלמד מהפסוק (שם) 'ולבהמתך' וגו' אף שהשרישו הספיחים בשנה השישית, מאחר ולא הביאו שליש עד שנת השמיטה הרי הם חשובים כתבואת השביעית ואין לאסרם עד הזמן שבו מתכלה תבואת השביעית מן השדה שהוא בשנה השמינית, אך רבי עקיבא דורש מ'ולא נאסוף את תבואתינו' שאף בשביעית עצמה אסור לאספם, וזמן ביעורם נקבע לפי זמן כילוי תבואת השישית, ומשום כך אמרו במנחות (שם) שלרבי עקיבא אין העומר מתיר, שאילו לרבנן זמן ביעור הספיחים הוא בשמינית והעומר הקרב לאחר הפסח מתירם.

ומשום כך הוצרך רבי עקיבא ללמוד דין זה מהפסוק (שם שם כ) 'ולא נאסוף את תבואתינו' שכן מן הדרשה הנלמדת מ'לבהמתך' אין ללמוד לאיסור אלא בשמינית כזמן כילוי התבואה כל שנה.

ורבינו דוד (שם) תירץ שאמנם אף חכמים דורשים מ'ולבהמתך' שיש חובת ביעור לפירות שביעית כשכלה לחיה מן השדה, אך חובה זו חלה רק על הפירות שיש בהם קדושת שביעית ולא על הספיחים, ורבי עקיבא דורש מ'ולא נאסוף את תבואתינו' שאין לאסוף את הספיחים כדרך בעלים, ולמד מכך שיש בהם קדושת שביעית וממילא חלה אף עליהם חובת ביעור כשכלים מן השדה[יב].

הפני יהושע (נמוס' ד"ה כל) תירץ שיתכן וכוונת רש"י כדברי **הרמב"ם** (פיה"מ שביעית פ"ט מ"ח), שלא נחלקו רבי שמעון וחכמים לענין אכילת ספיחים, אלא על לקיחתם מאדם החשוד על השביעית שיש חשש שהביאם מן המשומר, ודין זה אינו נלמד מ'ולבהמתך' וגו'.

ו. עוד הקשה ר"י לדעת רש"י שרבי שמעון מתיר בספיחי כרוב משום שהשורש שלהם אינו כלה לחיה מן השדה, היה לו להזכיר את כל המנויים במשנה (שביעית פ"ז מ"ג) עיקר הלוף השוטה ועיקר הדנדנה והערקבנין והחלבצין והבוכריה וממין הצובעים הפואה והרכפא, שהם מתקיימים בארץ ואינם כלים לחיה, שאף הם מותרים.

ז. עוד הקשה שלדבריו חכמים [החולקים על רבי שמעון] גזרו אף על דבר המתקיים בארץ ועל כן אסרו ספיחי כרוב, ומדוע לא חלקו אף בכל המינים שהוזכרו במשנה בשביעית (שם) שאין להם ביעור הואיל ואינם כלים לחיה מן השדה, והלא יש לגזור בהם כשם שגזרו בספיחי כרוב.

ובמהר"ח אור זרוע (שם) כתב ליישב שחכמים ראו צורך לגזור רק בספיחי כרוב אע"פ שאינם כלים כל ימות החורף מן השדה היות והם דומים לשאר זרעים שזמן ביעורם בחורף. אך המינים המוזכרים במשנה (שם) [הלוף השוטה וכו'] מאחר ואינם דומים לזרעים ואין שרשם כלה לא גזרו עליהם.

ובחידושי הר"ן (ד"ה רבי שמעון) תירץ שהטעם שגזרו חכמים בספיחי כרוב אף שאינם כלים לחיה מן השדה, משום שחששו שיבואו לטעות ולומר שאין ביעור בספיחים כלל, ויבואו לאכול אף שאר ספיחים לאחר זמן ביעורם, אך הזרעים המוזכרים במשנה שאינם כלים לחיה אין דרכם לגדול מאליהם כספיחים אלא מזריעת השנה השישית, ומאחר ורוב המין המצוי מהם אינו ספיחים אין חשש שיטעו להתיר שאר ספיחים לאחר הביעור, ועל כן אף רבי שמעון לא הוצרך להזכירם להיתר, שאף חכמים לא נחלקו בהם.

ח. עוד הקשה **ריב"א** (הו"ד נמוס' שם) שלעיל מסופר שרבי שמעון בן רבי יוסי בן לקוניא נכנס לגינה ונטל מספיחי הכרוב ואכל כדעת רבי שמעון, ומשמע שתלש מהגינה והיו בהם עוד עלי כרוב מחוברים ועדיין לא כלה מין זה מן השדה, ואע"פ כן לא התיר אלא לדעת רבי שמעון, הרי שנחלקו קודם הביעור[יג].

ט. בחידושי רבינו דוד (ד"ה כל) הביא בשם רבינו תם הוכחה נוספת שאין לומר שכוונת רבי עקיבא לאסור ספיחין רק לאחר הביעור, שהרי רבי עקיבא לומד את איסורם מן הפסוק (ויקרא כה כ) 'הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתינו' שנכתב בסתם, ומתפרש אף על הפירות שקודם הביעור שאסור לאוספם כשם שאסור לאסוף את הפירות שנזרעו בשביעית.

י. עוד הקשה רבינו דוד (שם), איך נחלקו חכמים על רבי עקיבא שאין הספיחים אסורים מן התורה לאחר הביעור, והרי הביעור נוהג בכל הפירות שיש בהם קדושת שביעית, ואף בספיחים נוהגת קדושת שביעית, שהרי ציותה עליהם התורה (ויקרא כה ה) 'את ספיח קצירך לא תקצור' וגו', ואף אם נפרש שאין כוונת התורה לאסור את לקיטתם כדרך הפקר אלא שלא יקצור לעצמו כדרך קצירת הבעלים בשאר שנים[יד], הרי מכל מקום מבואר שיש בהם קדושת שביעית ומדוע לא אסרום חכמים לאחר הביעור כשאר פירות שביעית.

ותירץ הר"ן (ד"ה רבי שמעון), שאין איסור התורה לקצור ספיחים כדרך הקוצרים משום קדושת שביעית שיש בספיחים [שאם כן יקשה אף לחולקים על רש"י שביארו שמחלוקת התנאים באכילת ספיחים היא קודם הביעור, מדוע הוצרך רבי עקיבא לדרוש איסור אכילת ספיחים מ'ולא נאסוף את תבואתינו', היה לו לדרוש זאת מ'את ספיח קצירך לא תקצור' וגו' שאסרה התורה קצירת ספיחי שביעית לאכילה[טו]], שהרי אינם חשובים תבואה ואין בהם קדושת שביעית, ומשום כך אין נוהג בהם דין הביעור, ולא אסרה התורה את קצירתם אלא מפני הרמאים שיזרעו בסתר כדי לקוצרם, ומחמת כן אסרה לקוצרם כדרך בעלים ויד הכל שוה בהם ללקטם כדרך הפקר שבזה אין תועלת בהערמתם, ואף לרבי עקיבא אין בהם קדושת שביעית, אלא שדורש מ'ולא נאסוף את תבואתינו' שיש להצריכם אף ביעור מפני הרמאים שיערימו לזרוע בסתר כדי שיוכלו לשמור זרעים אלו ולא יצטרכו לבערם.

יא. והקשה עוד שלא מצינו בשאר פירות שאוסרים את אלו שלא הגיע זמן ביעורם משום הפירות שהגיע זמן ביעורם, ואין לומר שגזרו רק בספיחי כרוב משום שאינם כלים מן השדה לעולם, שאם כן היה לחכמים לפרש מאימתי אסורים שהרי אינם כלים מן השדה ולפי זמן ביעור של איזה מין אוסרים אותם.

יב. עוד הקשו **רבינו דוד** (שם) **ותום' הרי"ד** (ד"ה ורבי שמעון), שלא ניתן לפרש שמחלוקת רבי עקיבא וחכמים באיסור ספיחין היא לאחר הביעור, שהרי מפורש במסכת שביעית (פ"ט מ"ח) שמותר לאכול מפירות שביעית אף לאחר הביעור, אלא שנחלקו רבי יהודה ורבי יוסי אם אף לעשירים מותר לאכלם והלכה כרבי יוסי שהם מותרים לכל[טז]. וכן מבואר בתוספתא (שביעית פ"ח ה"ד) ובירושלמי (שם פ"ט ה"ד) שבזמן הביעור יש להפקיר את הפירות, ולאחר שהפקיר מותר לזכות בהם ולאכלם[יז].

יג. עוד הקשה הרי"ד [לפי ביאור התוספות (ד"ה כל) בדעת רש"י, שאין שרשי הכרוב כלים מן השדה כל השנה כאילן ומשום כך לא נוהג בו ביעור כלל אף בעלים], הרי מפורש במשנה (שביעית פ"ז מ"ח) שעלה הלוף השוטה ועלה הדנדנה וכו' יש להם ביעור אף שעיקרם אינו כלה, ורק לעיקר הלוף השוטה ועיקר הדנדנה עצמם אין ביעור (שם מ"ג)[יח].

איך יפרש רבינו תם משניות המתירות ללקט ירק בשביעית

שם. רבינו תם מפרש שמחלוקת רבי עקיבא וחכמים באיסור ספיחין היא על אכילתם קודם זמן הביעור, ולדבריו כל הירקות והזרעים של שביעית אסורים, שהרי אסור לזרעם בשביעית והעולים מאליהם אסורים משום ספיחים. והקשו **הר"ש** (שביעית פ"ט מ"ח) **ותוספות** (ד"ה כל) **והרמב"ן** (ויקרא כה ה), שבכמה משניות במסכת שביעית מצאנו שהתירו ללקט ירקות בשביעית, כמו ששנינו (פ"ח מ"ד), האומר לפועל הילך איסר זה ולקט לי ירק היום וכו', וכן שנינו שם (פ"ז מ"ג) שאסור ללקוט ירקות שדה ולמכור בשוק אבל מותר לו ללקוט ולתת לבנו למכרם בשוק עבורו, וכן שנינו שם (פ"ט מ"ח) שהתירו לקנות כמה מיני ירקות [שאין הדרך לשמרם] בשביעית מכל אדם.

ותירצו, שמשניות אלו עוסקות בירקות שצמחו בשישית שאין בהם איסור ספיחים, שאמנם נוהגת בהם קדושת שביעית שכן בירקות נקבעת השנה לפי לקיטתם[יט], אך איסור הספיחים הוא לפי זמן צמיחתם ומאחר וצמחו בשישית מותרים באכילה[כ].

כה. ובשיעורי רבי שמואל (סטנסיל, ד"ה דתניא) כתב לתרץ, שהדרשה הנלמדת מהפסוק 'ולבהמתך' וגו' היא לבער את מה שכלה לחיה מן השדה אך לא אסרה התורה לאכלם, ובספיחים דרש רבי עקיבא מ'ולא נאסוף' וגו' שאסורים אף באכילה. ועל פי זה תירץ את קושייתו הנוספת של הר"י המובאת בסמוך, מדוע לא הזכיר רבי שמעון להיתר את כל השרשים הנזכרים במשנה בשביעית (פ"ז מ"ג) שאף הם אינם כלים לחיה מן השדה, אך לפי תירוצו שדברי רבי עקיבא נאמרו לענין איסור 'אכילת' ספיחים ואף רבי שמעון וחכמים לא נחלקו אלא לענין אכילה, לא הזכיר רבי שמעון את המינים המוזכרים במשנה (שם) שכן אינם עומדים לאכילת אדם אלא למאכל בהמה. **כו. וכן** הקשה תוס' הרי"ד (ד"ה ורבי). **כז. וכך** פירש רש"י על התורה פסוק זה. **כח. כוונתו** להוכיח לפי המפרשים שאסרה התורה את קצירתם אפילו בדרך לקיטה כהפקר, שאילו לשיטת רש"י בפירוש התורה שלא אסרה תורה אלא לקצור כדרך הקוצרים, אין ללמוד מכאן איסור ספיחים קודם הביעור. **כט. וראה** גירסת הרמב"ם (פיה"מ מוה"ק שם) שאדרבה לדעת רבי יוסי (שם) אסורים הפירות באכילה לאחר הביעור אף לעניים. **ל. ואמנם** נחלקו הראשונים בדין אכילת פירות שביעית לאחר הביעור, ויש בזה שלש שיטות עיקריות, הרמב"ם (פ"ו ה"ג, פיה"מ שביעית פ"ט מ"ג) סובר כרש"י שבזמן הביעור יש לכלות את הפירות מן העולם, ועל כן הם אסורים באכילה לאחריו. דעת התוספות (להלן נג: ד"ה מפנערין) הר"ש (שביעית פ"ט מ"ח) הרמב"ן (ויקרא כה ז) והרא"ש (שביעית שם), שדין הביעור אינו כילוי הפירות אלא חיוב לבערם מרשותו ולהפקירם, ואחר שקיים בהם מצות ביעור והפקירם יכול לזכות בהם ולאכלם וכדעת רבי יוסי שהביא התוס' רי"ד. ודעת הראב"ד (שמיטה ויובל פ"ו ה"ג) שיש שני זמני ביעור: א. כשכלו הפירות מהעיר ותחומיה שאז יש להפקירם ויכול לזכות בהם לאחר מכן ולאכלם. ב. כשכלו לחיה מן השדה מכל הארץ יש לבערם מן העולם. **לא. ואמנם** בחזון איש (שביעית סי' ט סק"ח) כתב שהמשנה עוסקת בעלים התלושים משרשם ועל כן יש בהם ביעור אך אם הגיע זמן הביעור כשהם מחוברים אין להם ביעור כדין העיקר. וראה בפאת השולחן (סי' כג סק"ג) שהאריך ליישב שיטת רש"י מקושיות הראשונים. ובמקדש דוד הקשה לפי דעת רבי שמעון (שביעית פ"ט מ"ה), שכל הירקות חשובים כמין אחד לענין ביעור ומותר לאוכלם עד שיכלה המין האחרון מהם מן השדה, הרי הכרוב אינו כלה לשיטת רש"י מן השדה לעולם ואם כן לא יהיה לעולם דין ביעור בכל מיני הירקות, והרי רבי שמעון (שם) מזכיר את זמן ביעורם שהוא עד שיכלו סגריות מבקעת בית נטופה. **לב. כמבואר** בברייתא בראש השנה (יב.), ומבואר עוד שם (יג.) שאפילו אם ליקט את הירק בתחילת ליל ראש השנה שכל גידולו היה בשנה הקודמת, מתעשר כשנה החדשה. **לג. ופירש** הר"ש (שביעית פ"ט ה"ח) שבספיחים דנים לפי תחילת הגדילה, מאחר והם נלמדים מהפסוק (ויקרא כה כ) 'הן לא נזרע ולא נאסוף' וגו', שמשמע שרק בדבר שנזרע בשביעית [אפילו נזרע מאליו] יש איסור לאכילה. [אמנם בתבואה דקדק הר"ש (שם) מן הירושלמי (מעשרות פ"ה ה"ג) שנאסרת משום ספיחין אם לא הביאה שליש קודם השביעית וכפי דינה למעשרות. וראה מקדש דוד (שביעית סי' נט סק"ג) שביאר את טעם החילוק בין ירק לתבואה]. וכך משמע ברמב"ם (שמיטה ויובל פ"ד ה"ט), שהתיר לעקור בשביעית לוף

עוד תירץ הרמב"ן (שם) שהירקות המוזכרות במשניות הללו, הם מינים שאין הדרך לזרעם, ומאחר ואין בהם חשש שיבואו לזרעם אינם אסורים משום ספיחים.

ובשער המלך (שמיטה ויובל פ"ד ה"ב) הוסיף [לדעת **הרמב"ם**] (שם) האוסר ספיחים מדרבנן], שמשניות אלו כדעת חכמים החולקים על רבי עקיבא שאיסור הספיחים מדרבנן מפני הרמאים שיזרעו ויאמרו שצמחו מאליהן, ועל כן במקומות שאין הדרך לזרוע לא שייך גזירה זו, אך לשיטת רבי עקיבא שאיסור ספיחים מן התורה אין לחלק בזה ויש לאסור אף את הספיחים שגדלו במקומות אלו[יד].

אהח 19/06/2018

איך מתקיים לרבי שמעון דין ביעור בירקות

שם. הקשה **הר"ש** (שביעית פ"ט מ"ח) לדעת **רבינו תם** האוסר ספיחים אף קודם הביעור, איך נוהג בירקות דין ביעור לרבי שמעון[טו], הרי רבי שמעון סובר (ר"ה טו.) שאין דין ביעור אלא בדבר שגדל בשביעית ונלקט בה, וירקות שגדלו ונלקטו בה אסורים אף קודם הביעור מדין ספיחים.

ותירץ, שדין הביעור נוהג בירקות שהחלו לצמוח בשישית ורוב גידולן היה בשביעית, שמאחר ורוב גידולן בשביעית חשובים כגידולי שביעית ונוהג בהם ביעור, אך מאחר ותחילת גידולם היה בשישית אין בהם איסור ספיחים ואינם נאסרים קודם הביעור.

בשער המלך (שמיטה ויובל פ"ד ה"ג) תירץ שאמנם אף קודם הביעור אסורים הירקות באכילה משום ספיחים, אך בשעת הביעור אסורים ירקות אלו אף בהנאה ולענין זה נאמר בהם דין ביעור[טז].

ובמקדש דוד (זרעים שביעית סי' נט סק"ג) תירץ שהביעור נוהג בירקות שדה, שהיות ואינם נזרעים אלא עולים מאליהם אינם נאסרים משום ספיחים, שלא אסרה תורה אלא ספיחים הנזרעים שכן רבי עקיבא לומד את איסורם מ'הן לא נזרע ולא נאסוף' וגו', שאסרה תורה לאסוף כעין מה שאסרה לזרוע.

מדוע אסר הרמב"ם ספיחי כרוב

שם. הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"ד ה"ח - ג) פוסק שמן התורה מותרים ספיחי השביעית וחכמים אסרו את כל הספיחים מפני עוברי עבירה שיזרעו בסתר ולאחר שיצמחו יאמרו שאלו ספיחים שצמחו מאליהן.

והקשה בשער המלך שמאחר ופסק הרמב"ם כחכמים הסוברים שאיסור הספיחים מדרבנן מדוע אסר את כל הספיחים ואף את ספיחי הכרוב, הלא הגמרא מפרשת שרבי שמעון וחכמים נחלקו [בספיחי כרוב] לפי רבי עקיבא שאיסור הספיחים מן התורה, שאילו לדעת חכמים שכל הספיחים מדרבנן אין לגזור מחמתם בספיחי כרוב שכן אין גוזרים גזירה לגזירה וכמו שפירשו התוספות (ד"ה כל).

ותירץ שאין זה שתי גזירות שאף ספיחי כרוב בכלל הגזירה וגם לדעת חכמים יש לגזור בהם, ומה שכתבה הגמרא שנחלקו לפי רבי עקיבא, הוא משום שלדעת חכמים [החולקים על רבי עקיבא] לא היה לרבי שמעון לומר כל הספיחים אסורים שכן ישנם ספיחים שאין הדרך לזורעם כמו הפיגם והירבוזין [השנויים במשנה (שביעית פ"ט מ"ח)] שמותרים.

עוד תירץ הרמב"ן (שם) שהירקות המוזכרות במשניות הללו, הם מינים שאין הדרך לזרעם, ומאחר ואין בהם חשש שיבואו לזרעם אינם אסורים משום ספיחים.

ובשער המלך (שמיטה ויובל פ"ד ה"ב) הוסיף [לדעת **הרמב"ם**] (שם) האוסר ספיחים מדרבנן], שמשניות אלו כדעת חכמים החולקים על רבי עקיבא שאיסור הספיחים מדרבנן מפני הרמאים שיזרעו ויאמרו שצמחו מאליהן, ועל כן במקומות שאין הדרך לזרוע לא שייך גזירה זו, אך לשיטת רבי עקיבא שאיסור ספיחים מן התורה אין לחלק בזה ויש לאסור אף את הספיחים שגדלו במקומות אלו[יד].

אהח 19/06/2018

איך מתקיים לרבי שמעון דין ביעור בירקות

שם. הקשה **הר"ש** (שביעית פ"ט מ"ח) לדעת **רבינו תם** האוסר ספיחים אף קודם הביעור, איך נוהג בירקות דין ביעור לרבי שמעון[טו], הרי רבי שמעון סובר (ר"ה טו.) שאין דין ביעור אלא בדבר שגדל בשביעית ונלקט בה, וירקות שגדלו ונלקטו בה אסורים אף קודם הביעור מדין ספיחים.

ותירץ, שדין הביעור נוהג בירקות שהחלו לצמוח בשישית ורוב גידולן היה בשביעית, שמאחר ורוב גידולן בשביעית חשובים כגידולי שביעית ונוהג בהם ביעור, אך מאחר ותחילת גידולם היה בשישית אין בהם איסור ספיחים ואינם נאסרים קודם הביעור.

בשער המלך (שמיטה ויובל פ"ד ה"ג) תירץ שאמנם אף קודם הביעור אסורים הירקות באכילה משום ספיחים, אך בשעת הביעור אסורים ירקות אלו אף בהנאה ולענין זה נאמר בהם דין ביעור[טז].

ובמקדש דוד (זרעים שביעית סי' נט סק"ג) תירץ שהביעור נוהג בירקות שדה, שהיות ואינם נזרעים אלא עולים מאליהם אינם נאסרים משום ספיחים, שלא אסרה תורה אלא ספיחים הנזרעים שכן רבי עקיבא לומד את איסורם מ'הן לא נזרע ולא נאסוף' וגו', שאסרה תורה לאסוף כעין מה שאסרה לזרוע.

מדוע אסר הרמב"ם ספיחי כרוב

שם. הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"ד ה"ח - ג) פוסק שמן התורה מותרים ספיחי השביעית וחכמים אסרו את כל הספיחים מפני עוברי עבירה שיזרעו בסתר ולאחר שיצמחו יאמרו שאלו ספיחים שצמחו מאליהן.

והקשה בשער המלך שמאחר ופסק הרמב"ם כחכמים הסוברים שאיסור הספיחים מדרבנן מדוע אסר את כל הספיחים ואף את ספיחי הכרוב, הלא הגמרא מפרשת שרבי שמעון וחכמים נחלקו [בספיחי כרוב] לפי רבי עקיבא שאיסור הספיחים מן התורה, שאילו לדעת חכמים שכל הספיחים מדרבנן אין לגזור מחמתם בספיחי כרוב שכן אין גוזרים גזירה לגזירה וכמו שפירשו התוספות (ד"ה כל).

ותירץ שאין זה שתי גזירות שאף ספיחי כרוב בכלל הגזירה וגם לדעת חכמים יש לגזור בהם, ומה שכתבה הגמרא שנחלקו לפי רבי עקיבא, הוא משום שלדעת חכמים [החולקים על רבי עקיבא] לא היה לרבי שמעון לומר כל הספיחים אסורים שכן ישנם ספיחים שאין הדרך לזורעם כמו הפיגם והירבוזין [השנויים במשנה (שביעית פ"ט מ"ח)] שמותרים.

עוד כתב שיתכן ואכן מחלוקתם רק לפי שיטת רבי עקיבא שספיחים אסורים מן התורה, שרבי שמעון מתיר בספיחי כרוב שאינם בכלל הזרעים שנאמר בהם 'הן לא נזרע ולא נאסוף' וגו' משום שדומים לאילן, אך לשיטת חכמים [שחלקו על רבי עקיבא] שאסרו ספיחים מחמת עוברי עבירה, לא נחלקו ואדרבה אף רבי שמעון אוסר בספיחי כרוב שאף בהם קיים חשש זה.

סתירת דברי רבי שמעון

שם. בברייתא מובאת מחלוקת רבי שמעון וחכמים בספיחים, שרבי שמעון אוסר ספיחים ומתיר בספיחי כרוב וחכמים אוסרים אף בהם. **ותמהו הראשונים** שבמשנה (שביעית פ"ט מ"ח) נשנו דברי רבי שמעון בהיפוך, שרבי שמעון מתיר בכל הספיחים חוץ מספיחי כרוב וחכמים אוסרים בכולם[יז]. ומצינו כמה דרכים בישוב שיטת רבי שמעון:

א. **ותירץ רבינו ניסים גאון**[יח] שהמשנה בשביעית עוסקת בספיחי השנה השישית שנלקטו בשביעית אחר הביעור, שאין בהם איסור ספיחים כיון שגדילתם היתה בשישית, וסובר רבי שמעון שהיות וספיחי השביעית ניכרים מספיחי השישית שספיחי השנה השישית הספיקו לגדול כל צרכם אין לחשוש שיטעו ביניהם ומותרים, אך בכרוב יש לאסור אף את ספיחי השנה השישית [לאוכלו בתורת חולין אלא יש לנהוג בו קדושת שביעית] משום שדרכו לצמוח הרבה בזמן מועט ולא ניכר ההבדל בין ספיחי הכרוב של השישית לשביעית, וחכמים גוזרים אף על שאר הספיחים משום ספיחי הכרוב[יט]. אולם הברייתא בפסחים עוסקת בספיחי השביעית עצמה שאסורים לרבי עקיבא מן התורה, וכשנלקטו במוצאי שביעית אסורים משום מראית העין, שהרואים אדם האוכל ספיחים גדולים יסברו שלקטם בשביעית, ובספיחי כרוב שגדלים בזמן מועט לא קיים חשש זה מאחר ואף ספיחי הכרוב הגדלים לאחר השביעית הספיקו לגדול כראוי, אלא שחכמים גוזרים אף בספיחים אלו משום שאר הספיחים ורבי שמעון אינו גוזר בהם[כ].

והרשב"א משאנץ (הו"ד בתוספות ד"ה כל, וכמוס' הרשב"ם מסעכן ד"ה ותרוויהו) הקשה מדברי רבי שמעון בברייתא (ר"ה טו.) שאתרוג של השנה השישית שנכנס לשביעית פטור מהביעור, ומדוע לא גזרו עליו כשם שגזרו בספיחי כרוב והרי בזמן הביעור של שביעית קיימים אתרוגי השנה השביעית ויש חשש שיטעו הרואים להתיר אף אתרוגי שביעית[כא].

ותירץ שאף באתרוג יש לגזור כן ואסור לאוכלו בשביעית לאחר הביעור, וכוונת הברייתא שפטור מביעור רק מן התורה ואכן מדרבנן חייב בביעור כספיחי כרוב.

עוד תירץ שהברייתא עוסקת באתרוג שנלקט בתחילת השנה השביעית שאתרוגי השביעית לא גדלו עדיין ואין חשש שיחליפו ביניהם, וכשלקטו אז אין חייב לבערו אף בזמן הביעור.

ב. הר"י בן מלכי צדק (שביעית שם) כתב, שמחלוקת רבי שמעון וחכמים כפי שנשנתה במשנה היא העיקר, שספיחי כרוב אסורים אף לרבי שמעון ומחלוקת רבי שמעון וחכמים היא בשאר ספיחים, ועל פי זה הגיה בסוגייתנו שרבי שמעון בן רבי יוסי בן לקוניא ורבי שמעון בר יוחאי לא אכלו ספיחי כרוב אלא שאר ספיחים, ועל זה מביאה הגמרא את דברי המשנה בשביעית

בצלים הקיצונים ופואה שנגמרו בערב שביעית, אמנם לעיל שם (הי"ח-יט) משמע שאף לענין ספיחים דנים לפי לקיטת הירק, וכן כתב הר"ן (סוד"ה רבי שמעון) שדיני הירק לענין קדושת שביעית ולענין איסור ספיחים שוים ובשניהם הולכים לפי הלקיטה. וכתב החזון איש (שביעית סי"ט סק"ג) שדעת הרמב"ם שאם גדל מעט בשביעית, אף אם רוב גדילתו בשישית אסור משום ספיחים, ועל כן התיר אכילת לוף ופואה משום שנגמרו בערב שביעית, ולא גדלו כלל בשביעית. אך ירקות שגדלו מעט בשביעית ונלקטו בשביעית אסורים משום ספיחים [וראה שם (סק"ב) שפירש שבזה נחלקו רבי שמעון ורבנן (שביעית פ"ט מ"ח) שרבי שמעון מתיר בכל הספיחין הגדלים בשישית משום שסובר שבספיחים דנים לפי רוב הגדילה, וחכמים האוסרים בכל הספיחים סוברים שכל הגדל בשביעית אפילו מעט אסור משום ספיחים]. ובפירוש המשנה (שביעית פ"ג מ"ז) כתב הרמב"ם, שאורז שהשריש בשביעית [השרשה באורז דינה כלקיטה בירק וכהבאת שליש בתבואה וחנטה באילנות] הרי הוא קדוש בקדושת שביעית אך מותר לאוספו לקיום, מבואר בדבריו שאין איסור ספיחים בדבר שתחילת גידולו בשישית. אמנם בפירוש המשנה מהדורת מוה"ק הגירסא שאסור לאוספו לקיום [שנאסר משום ספיחים, אלא שסובר כרש"י שאיסור הספיחים נוהג רק לאחר הביעור] וציין שם שבמהדורה בתרא תיקן הרמב"ם שאסור לאכלם כדין ספיחי שביעית.

לד. וכתב השער המלך (שם) שממשניות אלו דקדק הרמב"ם שהלכה כדברי חכמים שאיסור הספיחים מדרבנן. **לה. ומבואר** במשנה (שביעית פ"ו מ"ג) שיש ביעור אף בירק, ואף רבי שמעון עצמו אמר (שם פ"ט מ"ה) כל הירק אחד לביעור. **לו. וראה** מקדש דוד (זרעים שביעית סי' נט סק"ג) שהביא כמה ראיות שספיחים מותרים בהנאה, אך ציין לתוספות (תענית ו: ד"ה עד) האוסרים ליהנות מספיחים, וכן דקדק מהירושלמי (שביעית פ"ט ה"ה). וראה דרך אמונה (ביאור ההלכה שמיטה ויובל פ"ד ה"ג) שהאריך להוכיח אם הם מותרים בהנאה. **לז. וכתב** בתוס' הרשב"א משאנץ (ד"ה ותרוויהו) שאמנם יש ספרים שגורסים אף במשנה בשביעית (שם) כלשון הברייתא שלנו שרבי שמעון אוסר בכל הספיחים חוץ מספיחי כרוב [וכן גרס תוס' הרי"ד (ד"ה ועקל)] אך גירסתם בטעות, שכן בירושלמי על משנה זו (שביעית פ"ט ה"ח) פירשו בטעם המשנה מדוע ספיחי כרוב חלוקים משאר ירקות השדה לאיסור, מפני שדרכו לגדל אמהות וחששו שיביא אדם מן העלים האסורים ויאמר שהביא מן האמהות, משמע מן הירושלמי שהגירסא במשנה שהגירסא במשנה בכל הספיחים מותרים וספיחי כרוב אסורים. וכן מפורש בירושלמי בערלה (פ"ג ה"ח), וכך משמע שם בכלאים (פ"ח ה"ט) ובשבת (פ"ג ה"ג).

לח. במגילת סתרים, הובאו דבריו בתוספות (ד"ה כל, סוכה לט: ד"ה ולשביעית, קידושין נ: ד"ה מתרוג), תוס' הרשב"א משאנץ (ד"ה ותרוויהו), ר"ש (שביעית פ"ט מ"ח), פי' הר"ש על תורת כהנים (נסיר פרק ח ה"ג), סמ"ג (ל"ת רסה), ערכי תנאים ואמוראים (ערך רבי יוחנן בן מלעזר), וריטב"א (קידושין נ: ד"ה ותו).

לט. ובפירוש הרא"ש (שביעית שם) פירש עוד שלחכמים אף בשאר ספיחים חששו שיביא מהאיסור ויאמר שהביא מהאמהות. **מ. והביא** ראיה לדבריו מן הירושלמי (שביעית פ"ט ה"ח) שביאר את טעמו של רבי שמעון במשנה שספיחי כרוב אינם כשאר ירקות השדה, שבשאר ירקות ניתן להבחין בין הישנים שגדלו בשישית שהם גדולים לגדלים בשביעית שהם קטנים יותר, אך ספיחי כרוב הגדלים מהרה לא ניתן להבחין בהם בין החדשים לישנים, משמע שדברי המשנה הם בספיחי שישית שנכנסו לשביעית שאינם באיסור ספיחים, אלא שאסרו ספיחי כרוב שלא יחליפו ביניהם לבין הגדלים בשביעית. וראה בתוס' הרשב"א משאנץ (ד"ה ותרוויהו) שהביא בשמו עוד ראיה מן התוספתא (שביעית פ"ג ה"ט) [אמנם לפנינו יש גירסא אחרת אך כתב הכסף משנה (שמיטה ויובל פ"ד ה"י"ח) שהיא משובשת]. שפירשוה בירושלמי (פ"ג ה"ה) שאיסור הספיחים הוא בספיחי שישית שנכנסו לשביעית. בר"ש על תורת כהנים (שם) ובסמ"ג (שם) כתבו בשם רבינו ניסים גאון, שהמשנה בשביעית עוסקת בירקות שגדלו בשישית ונלקטו בשמינית [שאז זמן ביעורם לשיטות אלו], וראה במשנת יוסף (מ"ד עמ' ז-י) שסידר חמש שיטות בדעת רבינו ניסים גאון, והביא שנחלקו הראשונים עוד, מהו שיעור הגידול של הספיחים בשישית על מנת שיקראו ספיחי שישית, וראה עוד דעת הגרש"ז אויערבך בזה בירחון קול תורה (שנה נו חוברת ג). וביאור זה על פי המובא בתוספות (ד"ה כל) בשמו. וראה לעיל בענין 'בירור שיטת רבינו ניסים גאון' נוסחאות אחרות משמו. **מא. והמדרש"א** (כתוס' ד"ה כל) תמה על קושייתם, שהרי הביאו למעלה את תירוצו של רבינו ניסים שהמשנה בשביעית עוסקת בספיחי השישית שנשתהו עד 'לאחר הביעור', ואע"פ כן כתבו שאין לחשוש בשאר ספיחים מלבד כרוב משום שניכר ההבדל בין הגדלים בשביעית שהם קטנים [אף שגדלו עד לאחר הביעור] לבין ספיחי השישית שגדלו כל צרכם, הרי מבואר שבשאר מינים חוץ מכרוב ניכר ההבדל בין הגדלים בשביעית לגדלים בשישית ואף באתרוג כן, ותירץ שהמשנה בשביעית עוסקת בספיחי שישית שנלקטו בתחילת שביעית אלא שנשתהו בתלוש עד לאחר הביעור ובזמן זה אין לטעות בהם שהגדלים בשביעית עד אז קטנים ביותר [וכפי שתירצו התוספות על אתרוג].

ומפרשת שנחלקו בדעת רבי עקיבא שאיסור ספיחים נלמד מהפסוק (ויקרא כה כ) 'ולא נאסוף את תבואתינו' ולא כיונה התורה לאסור אלא ספיחי כרוב, אלא שחכמים גוזרים על שאר ספיחים משום ספיחי כרוב[מב], ורבי שמעון אינו גוזר משום שהם שונים משאר ירקות השדה שדרכם לגדל עלים חדשים[מג].

ג. בתוספות בכורות (כג: ד"ה תילוס) כתבו שמחלוקת רבי שמעון וחכמים המובאת בברייתא כאן היא כפי מסורת בני בבל, והמשנה בשביעית היא לפי נוסחת בני ארץ ישראל שקיבלו את מחלוקתם בדרך אחרת, והביאו כמה מקומות שנוסחת הירושלמי הפוכה מנוסחת הבבלי.

ד. הר"ן (סוד"ה רבי שמעון) כתב[מד], שלפי שיטת רש"י שמחלוקת רבי שמעון וחכמים בסוגיא היא בספיחים שנותרו לאחר זמן הביעור מיושבת סתירה זו, שהמשנה בשביעית (שם) מונה בראשא מיני ירקות ועשבים שונים הפטורים מן המעשרות ומותר לקנותם קודם הביעור מכל אדם שאין דרך בני אדם להקפיד עליהם ולשמרם ואין חשש שהמוכר שמר עליהם, ובסיפא נשנית מחלוקת רבי שמעון וחכמים בענין זה, שלרבי שמעון כל הספיחים מותרים מאחר והם באים על הרוב מן המופקר ואין כיוצא בהם נשמר, לבד מספיחי כרוב שהדרך לגדלם בגינות שאסור ללקחם מהחשוד על השביעית שמא הם מן המשומר[מה], ואילו הברייתא בפסחים עוסקת באכילת הספיחים אחר הביעור [ממקום שאינו משומר], ועל כן אוסר רבי שמעון בכל הספיחים חוץ מספיחי כרוב שאין בהם ביעור[מו].

אוצר החכמה

ה. בדעת רבינו תם (ספר הישר חידושים, סי' שנג) הסובר שספיחים אסורים אף קודם הביעור תירץ הר"ן (שם), שמחלוקת רבי שמעון וחכמים השנויה במסכת שביעית (שם) היא לפי דעת חכמים החולקים על רבי עקיבא שאין איסור ספיחים מן התורה[מז], אלא שגזרו בהם חכמים מפני הרמאים הזורעים בשביעית בסתר, שרבי שמעון סובר שאין לגזור אלא בספיחים שגדלו בשביעית, אך ספיחי שישית שנכנסו לשביעית מותרים שכן הם גדולים יותר וניכר בהם שלא נזרעו בשביעית, חוץ מספיחי כרוב שצומחים מהרה ומראיתם שוה לספיחי השנה השישית ועל כן יש לגזור בהם אף אם גדלו בשישית, וחכמים גוזרים אף בשאר הספיחים משום ספיחי כרוב.

ובסוגייתנו נחלקו לפי דעת רבי עקיבא שספיחים אסורים מן התורה, ועל כן אף רבי שמעון אוסר את כל הספיחים באכילה, אלא שכרוב אין דינו כספיחים מאחר והוא דומה לאילן ועל כן מתיר רבי שמעון לאוכלו בשביעית, וחכמים גוזרים לאסור אף ספיחי כרוב משום שאר ספיחים[מח].

ו. הגר"א (שנות אליהו, שביעית שם) תירץ שמחלוקת רבי שמעון וחכמים המובאת כאן, היא לפי שיטת רבי עקיבא שאיסור ספיחים מן התורה וספיחי כרוב אינם בכלל איסור זה משום שהם כאילן, ונחלקו רבי שמעון וחכמים אם יש לגזור בהם משום שאר ספיחים. ומחלוקתם במשנה בשביעית (שם) היא כפי שיטת חכמים שהספיחים מותרים באכילה, אלא שגזרו חכמים שלא לקנותם מן החשוד שמא הביאם מן השמור, ורבי שמעון אינו גוזר אלא בספיחי כרוב שאינם גדלים בהפקר ובודאי הביאם מן השמור[מט].

ז. בפאת השולחן (סי' כג סק"ג) ביאר בשיטת **הערוך** (ערך ספח) [וכן פירש **רבינו חננאל** (ד"ה ורבי שמעון) הובאו לעיל בענין 'במה נחלקו רבי שמעון וחכמים'], שהמשנה בשביעית עוסקת באיסור 'לקיטת' ספיחים[נ], דעת רבי שמעון שמותר לתלוש ספיחים ביד מלבד ספיחי כרוב שדרכם לגדל אמהות וחוששים שיקצור הרבה כדרך שאר שנים ויאמר שהביא משל השנה השישית, וחכמים גוזרים אף על שאר הספיחים, והברייתא המובאת כאן דנה באיסור 'אכילת' ספיחים ובזה מודה רבי שמעון שכל הספיחים אסורים באכילה מלבד ספיחי כרוב[נא].

ח. עוד תירץ על פי הכפתור ופרח (פמ"ז ד"ה ספיחי), שגרס במשנה בשביעית (שם) רבי 'ישמעאל' אומר כל הספיחים מותרים וכו', שרבי ישמעאל הוא חבירו של רבי עקיבא והוא מן החכמים שחלקו על רבי עקיבא בברייתא המובאת אצלנו שאין הספיחים אסורים באכילה מן התורה, אך רבי שמעון סובר כרבי עקיבא שאיסורם מהתורה ומתיר רק בספיחי כרוב.

ביאור אריכות לשון הגמרא

הא אמרת נותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם וחומרי מקום שיצא משם. הגמרא מקשה שמסמיכות לשון המשנה 'ואל ישנה אדם מפני המחלוקת' לסיפא נראה שדברי המשנה נסובים אף על הסיפא[נב] שהעובר ממקום שאין עושים מלאכה למקום שעושים לא ישנה ממנהגם ויעשה מלאכה, והרי דין זה סותר את תחילת המשנה שהעובר ממקום למקום חייב במנהגי המקום שיצא משם ומנהג מקומו הראשון הוא להימנע ממלאכה.

והקשה הצל"ח (ד"ה הא) הרי ראיית המקשן היא מן הסיפא שנותנים עליו חומרי מקום שיצא משם ומדוע הוצרך להביא שנותנים עליו גם חומרי מקום שהלך לשם[נג].

ותירץ שלולי הרישא ניתן היה לפרש שאין מוטלים על האדם חומרי מקום שיצא משם אלא עד הגיעו למקום ישוב אחר, ועל כן העובר למקום שעושים מלאכה חייב לעשות כמותם מפני המחלוקת ואין עליו חומרי מקום שיצא משם מאחר ונכנס כבר למקום אחר שחלים עליו מנהגי המקום, על כן הביא המקשה אף את הרישא שנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם, להשמיענו שנותנים עליו את חומרות שני המקומות יחדיו ואף את של המקום שבא לשם, הרי שהמשנה עוסקת במי שנכנס כבר למקום ישוב ומשמע שאע"פ כן נותנים עליו את חומרי המקום שיצא משם[נד].

אביי כשיטתו שעיקר דינו של אדם אינו תלוי במקום אלא במנהגו ומנהג אבותיו

אמר אביי ארישא. אביי מפרש שכוונת המשנה לפרש מדוע ההולך למקום שאין עושים מלאכה חייב לנהוג כמותם ולהימנע ממלאכה, שאם ישנה ממנהגם עלולים לבוא מכך לידי מחלוקת. ויש להקשות מדוע הוצרכה המשנה לטעם זה והרי יש לו להתחייב מעיקר הדין כיון שכיום הוא שרוי במקום שאין עושים מלאכה ומה בכך שדר בעבר במקום שעושים.

ותירץ תוספות הרא"ש (ד"ה אמר) שאמנם לשיטת רב אשי (לעיל ע"ב) דין המשנה שנותנים עליו חומרי המקום שהלך לשם הוא רק כשאין דעתו לחזור משום שדינו של האדם לנהוג כפי עיקר מקומו, וחייב לנהוג כמנהג המקום שבא לשם אף ללא חשש המחלוקת [ולשון המשנה 'ואל ישנה אדם מפני המחלוקת' נאמר על הסיפא וכתירוצו של רבא], אך אביי לשיטתו (שם) שדין המשנה שנותנים עליו את חומרי שני המקומות אינו תלוי כלל בדעתו אם כוונתו לחזור אם לאו, משום שמעיקר הדין חייב אדם לנהוג כפי שנהג בעבר או כפי מנהג אבותיו [ונדרש מן הפסוק (משלי ו ח) 'שמע בני מוסר אביך ואל תיטוש תורת אימך'] ועל כן מעיקר הדין היה על העובר ממקום למקום לנהוג כפי מנהג המקום שיצא משם אף אם אין דעתו לחזור, אלא שמחמת חשש המחלוקת הטילו עליו לנהוג אף כחומרי מקום שבא לשם[נה].

מב. שאנשים יאמרו שכל הספיחים דין אחד להם ויבואו להתיר אף ספיחי כרוב. ירושלמי (שביעית פ"ט ה"ח). **מג. וכן** הביא גם הכפתור ופרח (פמ"ז ד"ה ספיחי) [אלא שגרס במשנה רבי ישמעאל במקום רבי שמעון]. ובתורת שביעית (מ"ה פ' ל"ח עמ' לט) תמה על דבריהם הרי נאמר בתורה 'וכי תאמרו מה נאכל הן לא נזרע ולא נאסוף' וגו' ודרש רבי עקיבא וכי מאחר שאין זורעים מהיכן אוספים, ולפי דבריהם קשה הרי מותר לאסוף את כל הספיחים לבד מספיחי כרוב. ועוד הקשה איך אמרו במנחות (ה.) שעומר לא מתיר חדש בשביעית לדעת רבי עקיבא האוסר ספיחים, והרי אינו אוסר מהתורה אלא ספיחי כרוב, וספיחי התבואה מותרים מן התורה והעומר מתירם. אמנם בפאת השולחן (סי' כג סק"ג) ביאר בדעת הכפתור ופרח, שלדעת רבי עקיבא אכן כל הספיחים אסורים [ומתורצות קושיות התורת שביעית] ורבי ישמעאל סובר שלא אסרה תורה אלא ספיחי כרוב. **מד. וכן** נראה בדברי הפני יהושע (נמוק' ד"ה כל). **מה. ואפרו** חכמים ללקט פירות שביעית מן המשומר, ולשיטת רש"י (ויקרא כה ה) איסורו מן התורה. וכך פירש הרמב"ם (שם) את המשנה בשביעית שנחלקו לענין קניית ספיחים מחשוד על השביעית. **מו. כמו** שפירש רש"י לעיל, אם משום שהם כאילן או משום שאינם כלים מן השדה. **מז. שלדעת** רבי עקיבא יש לאסור אף בספיחים שצמחו בשישית, שאף לענין ספיחים אין שנת הירק נקבעת לפי זמן גדילתו אלא לפי לקיטתו, ועל כן אף ספיחים שגדלו בשישית חשובים כספיחי שביעית ואסורים כיון שנלקטו בה. וראה לעיל בענין 'איך מתקיים לרבי שמעון דין ביעור בירקות' בהערה, ובענין 'איך יפרש רבינו תם משניות המתירות ללקט ירק בשביעית' שיטות הראשונים שלענין ספיחים הולכים לפי שנת גידול הירק. **מח. וכמו** שפירש רבינו תם הובאו דבריו לעיל בענין 'במה נחלקו רבי שמעון וחכמים'. **מט. וכך** פירש הרמב"ם (פיה"מ שם) את מחלוקתם, ובפני יהושע (נמוק' ד"ה כל) כתב שהרמב"ם פירש כך כדי ליישב את סתירת דברי רבי שמעון מן הברייתא. וכתב הגר"א שם שלדעת חכמים [החולקים על רבי עקיבא] מותרים הספיחים אף מדרבנן. ובפאת השולחן (סי' כג סק"ג) הקשה על דבריו שבתורת כהנים (נהר פרק ו ה"ג) מפורש שאף לשיטת חכמים הספיחים אסורים באכילה אלא שאיסורם מדרבנן, וכתב שיש לתקן את גירסת התורת כהנים שם. אך במעיני יהושע (שם ד"ה הפיגם) כתב שכוונת התורת כהנים שאסור לקנותם מעם הארץ מדברי סופרים שמא הביאם מן השמור, אך באכילה מותרים אפילו מדרבנן.

ובשנות אליהו שם יישב על פי זה את דעת הרמב"ם, שבפירוש המשנה ביאר שרבי שמעון וחכמים נחלקו רק בענין קניית ספיחים מחשוד שמא הביא מן השמור, ומשמע שאין איסור באכילתם, ואילו בהלכות שמיטה ויובל (פ"ד ה"כ) פסק שספיחים אסורים באכילה, אלא שהמשנה היא כפי דעת חכמים, ומאחר שההלכה כדעת רבי עקיבא שספיחים אסורים מן התורה על כן פסק שאסורים באכילה. ובפאת השולחן (שם) כתב שפירוש זה נכתב על ידי תלמיד טועה, שהרי כתב שם הרמב"ם בפירוש שאיסור הספיחים הוא מדרבנן, ואילו לדעת רבי עקיבא איסורם מן התורה, ועל כן כתב שתירוץ זה של הגר"א הוא רק לפי הרמב"ם בפירוש המשנה, אך להלכה חזר בו הרמב"ם, שאף לשיטת חכמים אסורים הספיחים באכילה אלא שאיסורם מדרבנן וכפי הגירסא בתורת כהנים לפנינו, והמחלוקת במשנה בשביעית היא על אכילת ספיחים לפי שיטת חכמים, שרבי שמעון מתיר אף מדרבנן [בשאר הספיחים חוץ מכרוב] שאינו חושש מן הרמאים שיזרעו משום שרובם גדלים אצל נכרים או עולים מאליהם, וחכמים אוסרים מדרבנן ופסק הרמב"ם כמותם. **נ. וכך** משמע מהמעשה המובא בירושלמי שראה רבי שמעון אדם המלקט ספיחי כרוב והוכיחו ואף שלא ראהו אוכל, הרי שמחלוקתם בלקיטה עצמה. וברידב"ז (שמיטה ויובל פ"ד ה"ג) כתב שגזרו על המלקט שמא יבוא לאוכלו ואין זו גזירה לגזירה שאף האיסור על הלקיטה בכלל גזירת אכילת ספיחים. ובחזון איש (שביעית סי' ט סק"ד) כתב שאיסור הלקיטה הוא רק במלקט לאכילה. **נא. ובבית** רדב"ז על פאת השולחן (שם) כתב שדברי הערוך סתומים ובלי ספק נפלו בהם טעויות דפוס ואין ללמוד מהם דבר. **נב. כך** דקדק בפסקי הרי"ד (ד"ה ופלג). **נג. וראה** בהגהות וציונים שאכן יש שאינם גורסים כן. **נד. אלא** שהקשה מתירוצו של רב אשי (לעיל ע"ב) שמי שדעתו לחזור אינו חייב בחומרי המקום שבא לשם, ובחולין (יח:) פירש רב אשי שאם אין דעתו לחזור אינו חייב במנהגי המקום שיצא משם, הרי שאין כוונת המשנה שנותנים עליו את חומרת שני המקומות יחדיו. וכן הקשו התוספות (לעיל ע"ב ד"ה רבנן). ותירץ על פי שיטת התוספות בחולין (שם ד"ה הני מילי), שדברי רב אשי הם רק במי שהולך מבבל לארץ ישראל או להיפך, אך ההולך מעיר לעיר בתוך ארץ ישראל או בבל נותנים עליו את שתי החומרות כאחת ובזה עסקה המשנה. וראה בבן יהוידע (ד"ה הא) שתירץ בדרך אחרת. **נה. ובבעל** המאור (לעיל ג. ד"ה מקום) כתב שלכך הוצרכה המשנה להוסיף טעם רק לדין הרישא, משום שטעם

כשיש חשש מחלוקת יש לנהוג כמנהג המקום אף לקולא

אין בזו מפני שינוי המחלוקת. רבא מבאר שהמשנה באה לפרש את דין הסיפא שהעובר ממקום שאין עושים מלאכה למקום שעושים לא יעשה מלאכה, שאין לחשוש בזה למחלוקת במה שאינו נוהג כמנהגם משום שיתלו שאין לו מלאכה לעשות, ומשמע שאילולא טעם זה היה לו לעשות מלאכה מפני המחלוקת, ויש להקשות איך יעשה כמנהגם להקל הלא הוא חייב במנהגי המקום שיצא משם והריהו אסור במלאכה.

וכתבו תוספות (להלן נג. ד"ה ממקום) **והרא"ש** (פ"ד סי' ד) שמאחר ואין המלאכה אסורה מן התורה אלא שבני מקומו החמירו על עצמם יש לו לעבור על מנהג זה על מנת למנוע מחלוקת שגדול השלום (יבמות סה:)[נ].

ובשפת אמת (ד"ה ומר) ביאר טעמו של רבא המתיר לשנות ממנהגו אפילו לקולא, שמאחר ואסור לשנות ממנהג המקום שיהיה שם מפני המחלוקת, אזי מתחילה כשקיבלו עליהם אנשי המקום חומרא זו לא קיבלו אלא במקומם ולא במקום שיהיה להם מחלוקת מחמת זה.

והוסיף בחידושי הר"ן (ד"ה ובא) שבזה נחלקו אביי ורבא שלאביי אף שאסור לשנות מפני המחלוקת, אין זה אלא כשמנהג מקומו להקל שחייב להחמיר, אך כשבמקומו נהגו להחמיר אין לו לעבור על מנהגם מחשש מחלוקת, ורבא מתיר לשנות ממנהגו אף לקולא, ולדבריו אזהרת המשנה לא לשנות מפני המחלוקת נאמרה גם על הרישא וגם על הסיפא.

אך בשפת אמת (שם) כתב שלאביי שטעם הרישא 'נותנים עליו חומרי מקום שבא לשם' הוא מפני המחלוקת אזי בדבר שאין שייך מחלוקת אינו חייב במנהגי המקום שבא לשם, אמנם לרבא חל על ההולך ממקום למקום חומרי המקום שבא לשם מן הדין [ולא רק מחשש מחלוקת] שכן את אזהרת המשנה לא לשנות מפני המחלוקת מפרש על הסיפא, ועל כן חייב במנהגי המקום אף כשאין חשש מחלוקת[נ].

מתי אין חשש מחלוקת בשביתה ממלאכה

כמה בטלני הוי בשוקא. הקשה **הרש"ש** (ד"ה מימר) שלהלן (נה.) נחלקו חכמים ורבי שמעון בן גמליאל אם יש לאדם לנהוג כמנהג תלמידי חכמים ולהיבטל ממלאכתו בתשעה באב במקום שנהגו לעשות מלאכה, ופירש רב שישא בריה דרב אידי שנחלקו בסברא זו שלדעת רבי שמעון בן גמליאל אין בזה משום יוהרא משום שבני המקום יתלו שאין לו מלאכה, ולדעת רבי יוחנן שם אף רבי שמעון בן גמליאל חולק על סברא זו[נ].

ותירץ, שלהלן עוסקים באדם שרוצה להימנע ממלאכה במקומו, אך ההולך למקום אחר כולם מודים שאין בזה משום מחלוקת שהרי אנשים רבים בטלים ממלאכה שלא במקומם.

פירוש הירושלמי בדברי המשנה

שם. בירושלמי (פ"ד ה"ח) פירשו בכוונת המשנה כדברי רבא שאזהרת המשנה לא לשנות מפני המחלוקת היא על הסיפא 'ההולך ממקום שאין עושים מלאכה למקום שעושים' והקשו כקושיית הגמרא מדוע יעבור על מנהג מקום שיצא משם הרי אין בזה חשש מחלוקת שהרי בטלנים רבים קיימים בשוק[נ], ותירץ רבי יוחנן שהמשנה עוסקת במתמיה, ונחלקו **האחרונים** בפירוש דברי רבי יוחנן:

א. במלאכת שלמה ובקרבן העדה (ד"ה ומצני רבי סימון) פירשו, שכוונתו באדם עסקן שיתמהו הבריות אם יראוהו בטל ולא יתלו שאין לו מלאכה, שאדם זה חייב לשנות ממנהג המקום שיצא משם ולעשות מלאכה כבני המקום מפני המחלוקת.

ב. עוד פירש בקרבן העדה שאכן אין לו לעשות מלאכה ואין בזה חשש מחלוקת במה שבטל ממלאכה, אך אין לו לתמוה ולדון עם בני המקום על מנהגם שעל ידי כן יבואו למחלוקת[ס].

ג. בפני משה (ד"ה רבי סימון) **ויפה עינים** (ד"ה אין) כתבו, שרבי יוחנן מפרש שההולך למקום שעושים לא יעשה כמותם וכוונת התנא לפרש את טעם הדין ולתמוה וכי יש בביטול מלאכה משום מחלוקת והרי יש בטלנים רבים בשוק[סא].

מדוע לא חששו למחלוקת בביעור פירות שביעית

שם. הקשו **הראשונים**[סב], מדוע שנינו במשנה (לעיל נ:), שהמוליך פירות שביעית ממקום שכלו למקום שלא כלו חייב לבער כדין המקום שיצא משם, והלא יש לו לנהוג כבני המקום שהוא שם אף לקולא מפני המחלוקת.

ותירצו, שבדין התלוי במקום לא שייך מחלוקת שאף בני המקום שבא לשם סוברים שיש חובת ביעור במקום שכלו הפירות, ואם יראוהו מבער יאמר להם שהפירות הללו באו ממקום שכלו, אך עשיית מלאכה בערב פסח אינה תלויה בחילוקי המקומות אלא באדם העושה ולמנהג בני המקום העושים מלאכה יש לעשות כן בכל מקום ועלולים לבוא למחלוקת אם יראוהו משנה ממנהג מקומם לחומרא.

עוד תירצו התוספות[סג], שחיוב הביעור דאורייתא ומאחר ומעיקר הדין חייב מדאורייתא בביעור כפי מנהג המקום שיצא משם אין להקל בזה מפני המחלוקת[סד].

אך בתוספות הרשב"א משאנץ ותוספות הרא"ש (ד"ה ממקום) דחו תירוץ זה, שמסתימת המשנה נראה שהיא עוסקת אף במוליך פירות ממקום למקום באותה מדינה שחיוב הביעור בו הוא מדרבנן[סה], ומדוע חייבה אותו המשנה בביעור זה שהוא מדרבנן כפי דין המקום שיצא משם, ולא חששה למחלוקת.

המהר"ם חלאווה (ד"ה כיוצא) כתב, שכשם שתירץ רבא שאין חשש מחלוקת באדם השובת ממלאכה שלא כמנהג המקום מאחר ואף בבני המקום יש אנשים רבים הבטלים ממלאכה, כך יש ליישב אף לענין ביעור פירות שביעית, שאין חשש למחלוקת מאחר ובני המקום אינם מקפידים על איבוד ממונו ואף אם יפקיר כל ממונו אין אדם מעכב על ידו.

בשפת אמת (נמוק' ד"ה ממקום) כתב שתוספות הקשו כפי שיטתם להלן (נג: ד"ה ממנערין) שבזמן הביעור יש להוציא את הפירות החוצה ולהפקירם ובדרך זו ניכר השינוי ממנהג המקום, ועל כן הקשו שיפטר מביעור מפני המחלוקת, אך לשיטת **רש"י** (ד"ה וגמח) שמותר לאדם להשאיר אצלו פירות שביעית לאחר הביעור [כדי לאוכלם במקום אחר שלא כלו מן השדה] אלא שאסור לו לאכלם במקום שכלו מן השדה[סו], אם אינו אוכל פירות אלו ולוקח אחרים מן השוק לא ניכר שינוי ממנהג המקום וכשם שהתירה המשנה לשבות ממלאכה במקום שנוהגים לעשות מלאכה שאין זה ניכר ששובת מחמת מנהג מקומו ואין בדברים אלו חשש מחלוקת.

איך נהג רבה בר בר חנה כמנהג מקומו לקולא והלא יש בזה חשש מחלוקת

שם. בתום' הרא"ש (ד"ה ואין) הקשה, שאם מותר להקל כנגד מנהגו מחשש מחלוקת כל שכן שחייב להחמיר כמנהג המקום כדי למנוע מחלוקת, ומדוע אכל רבה בר בר חנה (לעיל ע"ח) חלב שבכפיפת הקיבה כמנהג בני ארץ ישראל והרי היה בבבל ושם נוהגים בו איסור, ואמנם לא היה עליו את חיובי המקום [וכמו שביאר רב אשי שם] אך מדוע לא חשש ממחלוקת.

ותירץ, שאכן חשש רבה בר בר חנה ממחלוקת ומשום כך הצניע חלב זה כשבאו לבקרו שאמנם מלאכה שדרכה להתפרסם אסרו בכל אופן משום שאי אפשר לעשותה בצינעה, אבל אכילה שאפשר בצינעה אין בה חשש מחלוקת.

אמנם הרמב"ן (מלחמת ה', ד"ה ונדברים) כתב שדברים שאין איסורם מחמת מנהג אלא מחמת מחלוקת בין החכמים או חומרא [כחלב שבכפיפת הקיבה] אין חשש מחלוקת, והרי זה כמחלוקת בית שמאי ובית הלל שאלו ואלו נוהגים כשיטתם ונוהגים אהבה ואחוה זה עם זה.

הסיפא שחייב אדם לנהוג כמנהג המקום שיצא משם ידוע ונדרש מהפסוק (שם) 'שמע בני מוסר אביך' וגו', ודין זה נוהג בכל מקום. **נו. אך** ראה חתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' קז) שכתב במנהג שקיבלו אבותינו על עצמם שקרוב בעיניו שיש בזה איסור נדר מן התורה כמו שדרשו בראש השנה (ו.) מ'מוצא שפתיך תשמור ועשית' וגו' אשר דברת בפיך' (דנדרים כג. כד) שחובה על האדם לקיים דבר מצוה שקיבל עליו. **ובחידושי חתם סופר** (ד"ה אין) כתב שלפי דבריהם מיושב מדוע פירש רב חסדא (לעיל נח.) את הברייתא 'דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור אי אתה רשאי להתירם בפניהם' בכותים ובמנהג שאינו חשוב, ולא פירש אפילו במנהג חשוב ובאדם שדעתו לחזור ואע"פ כן אין לו לנהוג היתר בפרהסיא בפניהם, אך לדברי הראשונים שאין לשנות ממנהג המקום אף לחומרא כשאין בזה איסור גמור מיושב, שהוקשה לרב חסדא מדוע לא נקטה הברייתא 'דברים האסורים ואחרים נהגו בהן היתר אי אתה רשאי לאוסרם בפניהם' שהוא חידוש גדול יותר שמותר להקל מפני המחלוקת, ועל כן פירש שהברייתא עוסקת במנהג שאינו חשוב שנהגו בו עמי הארץ, שבאופן זה אם היה מנהג להיתר היה אסור לנהוג כמותם. **נז. והוכיח** כן מדברי רב אשי (לעיל ע"ח) שבדעתו לחזור אין חייב במנהגי המקום שבא לשם, ואם חיובו היה מחמת המחלוקת היה לו לאסור אף כשדעתו לחזור. וראה בר"ן (לעיל נח. ד"ה ורבה) שדחה ראיה זו, שהאיסור לשנות ממנהגם מפני המחלוקת הוא רק בפרהסיא ורבה בר בר חנה אכל בצינעה. **נח. וכתב** שהיה מקום לתרץ שמחלוקתם רק בתשעה באב שמן הדין הוא מותר במלאכה ובא להחמיר על עצמו ולהבטל שאין לו לעשות כן משום שהיא חומרא שמביאה לידי קולא, אך כאן שיש לו להחמיר מן הדין משום חומרי מקום שיצא משם כולם מודים שאין חוששים ממחלוקת משום סברא זו. אך ביבמות (יג:) משמע שאף במקום שאסור מן הדין לא אומרים סברא זו. **נט. בפירוש** הראשון בקרבן העדה ובפני משה פירשו קושיית הירושלמי באופן אחר. **ס. וביפה** עינים (ד"ה אין) כתב שיתכן וזה המקור לדברי הרמב"ם (יום טוב פ"ו ה"כ) שההולך למקום שעושים לא יתראה בפניהם שהוא בטל מחמת האיסור. וראה שם בשיירי קרבן (ד"ה ויינטל) שדחה תירוצו זה. **סא. וביפה** עינים הוכיח כן מהירושלמי (שם ה"ה). **סב. תוספות** ותוספות הרא"ש (להלן נג. ד"ה ממקום) ותוס' רבינו פרץ (ד"ה פוק). **סג. וכן** תירץ רבינו תם (ספר הישר, סי' תנה). **סד. אמנם** ראה דעת הרמב"ן (ויקרא כה ז) שיתכן וחיוב הביעור הוא רק מדרבנן. **סה. שמן** התורה אין שינוי בזמן הביעור אלא בין יהודה גליל ועבר הירדן, כפי דרשת רבי יוסי בר חנינא להלן (ע"כ) שאין חיה שביהודה גדילה על פירות הגליל וכו', אך החילוק בין שלשת המקומות שבכל אחת ואחת (שביעית פ"ט מ"ב) הוא מתקנת חכמים. **סו. ועל** כן הקשה רב אשי להלן שאין לאסור פירות שעברו דרך מקום שכלו מן השדה אף שהיה אסור לאכלם שם, מאחר ולא חל עליהם חיוב להוציאם ולבערם מן העולם אלא שהיה אסור לאכלם במקום זה וכששבו למקום שלא כלו מן השדה שוב מותר לאכלם. וכתב עוד שיתכן וקושיית התוספות היא כשיטת אביי שאף פירות שעברו דרך מקום שכלו מן השדה אסורים, משום שלדעתו יש להוציא ולהפקיר או לבער את הפירות מן העולם בשעת הביעור, ובאופן זה ניכר השינוי ממנהג המקום ועלולים לבוא לידי מחלוקת. וכך כתב מהר"ם חלאווה (ד"ה פיוצא) שחשש המחלוקת הוא משום שהביעור נעשה בפרהסיא.

סדר המשנה לאביי ורבא

שם. הקשה הצל"ח (ד"ה ממר) מדוע מזכירה המשנה (לעיל ג.) בראשונה את היוצא ממקום שעושים מלאכה למקום שנוהגים לא לעשות, ולאחר מכן היוצא ממקום שאין עושים למקום שעושים, ובסיפא פותחת תחילה שנותנים עליו חומרי מקום שיצא משם שהוא דין היוצא ממקום שאין עושים שהוזכר בסוף ומדוע שינתה המשנה את הסדר מן הרישא לסיפא.

ותירץ שלפי שיטת אביי שאזהרת המשנה לא לשנות מפני המחלוקת עוסקת בהולך למקום שאין עושים שיש לו להחמיר כמנהג המקום שהלך לשם, על כן הזכירה את חומרי מקום שהלך לשם באחרונה כדי לסמוך זאת לטעם ההלכה, שאין משנים מפני המחלוקת, ולשיטת רבא כתב, שסדר המשנה לפי סדר זמני החיוב של ההולך ממקום למקום, שקודם חלים עליו חיובי המקום שיצא משם [שמיד בצאתו מהעיר חייב במנהגיה אף שאינו דר שם], ורק כשמגיע לעיר אחרת חלים עליו חיוביה[סז].

היכן שהה רב ספרא ביום טוב שני

כגון אנן דידעינן בקביעא דירחא. מדברי הגמרא עולה כי אף היודע בקביעות החודשים יש לו לנהוג יום טוב שני בהיותו בישוב, ובהיותו במדבר הסתפק רב ספרא והורה לו אביי שאינו צריך לנהוג שני ימים ומותר בעשיית מלאכה, ונחלקו **הראשונים** על איזה מקום נאמרו דינים אלו, ומצינו בזה כמה דרכים:

א. יש מן הראשונים שביארו[סח], שרב ספרא עבר מארץ ישראל או משאר מקומות שהיו מגיעים השלוחים, אל מקום שלא הגיעו אליו השלוחים שנוהגים שני ימים טובים, והסתפק אם הוא מחויב לנהוג כמותם אף במדבר.

ב. ויש שביארו[סט] שרב ספרא לא יצא ממקומו, אלא שאנשי מקומו נהגו שני ימים טובים של גלויות, ורב ספרא עצמו מאחר והיה בקי לא היה מחויב בכך מעיקר הדין, ורק בישוב נמנע ממלאכה מפני המחלוקת.

ג. רבינו חננאל (ד"ה ממר) **והראב"ן** (פסחים סי' תלה) פירשו שרב ספרא חפץ לעלות מבבל לארץ ישראל, והורו לו שבישוב אסור ובמדבר מותר.

שיטת רבינו חננאל והראב"ן

19/06/2018 אהח

רבינו חננאל (שם) **והראב"ן** (שם) פירשו שרב ספרא חפץ לעלות מבבל לארץ ישראל, והורו לו שבישוב אסור ובמדבר מותר, ופירש רבינו חננאל שבישוב אסור במלאכה אף ביום השני, משום חומרי מקום שיצא משם, ובמדבר מותר במלאכה. והראב"ן כתב שהאיסור בישוב משום חומרי מקום שהוא שם. ודבריהם מתבארים בכמה אופנים:

סז. וראה בבן יהוידע (ד"ה הא) תירוץ נוסף. **סח. רבינו תם** (ספר הישר סי' שמו, תוספות ד"ה כגון, סוכה מג. ד"ה לא), ורבינו דוד (לעיל ע"א ד"ה ויש לך). וראה להלן בענין 'הרי אף הבקיאים בעיבור החודש חייבים לנהוג שני ימים טובים' ביאור שיטות אלו בהרחבה. **סט. תוספות** (סוכה שם) בשם רש"י, פסקי הרי"ד, וריטב"א (ד"ה ממר). וראה להלן בענין 'הרי אף הבקיאים בעיבור החודש חייבים לנהוג שני ימים טובים' ביאור שיטות אלו בהרחבה. **ע. כך** מתבאר משולחן ערוך הרב (או"ח סי' תנו סי"ח) שהביא בשם ראב"ן (פסחים סי' תלה) שהעולה לארץ ישראל ודעתו לחזור, נוהג שני ימים טובים בישוב, [וראה באבן שלמה (על הרמב"ן, פ"ק ה) שתמה מדוע הזכיר השולחן ערוך הרב את שיטת החכם צבי (שו"ת, סי' קמו) שבני חוץ לארץ נוהגים בארץ ישראל יום אחד כשיטה עיקרית אף שהוא דעת יחיד, והביא את הראב"ן שהוא מגדולי הראשונים בשם יש חולקים, ואילו ידע החכם צבי משיטת הראב"ן היה חוזר בו]. ולפי פירוש זה יש להגיה בראב"ן משום חומרי מקום שיצא משם, או שכוונתו 'חומרי מקום שאני שם' לעיקר דירתו שהיא המקום שהוא שרוי שם תמיד. ונתקשו האחרונים בדבריהם שאם אין דעתו לחזור מדוע נוהג בישוב שני ימים, ואם דעתו לחזור, אף במדבר יש לו לנהוג כן. ובדבר שמואל תמה שדין המשנה בעובר ממקום למקום שנותנים עליו חומרי מקום שיצא משם, אינו מחמת חשש ממחלוקת אלא משום אל תטוש תורת אמך [שהרי התקשו לעיל בכוונת המשנה אל ישנה אדם מפני המחלוקת שאם כוונתה על הסיפא בהולך ממקום שאין עושים למקום שעושים שיעשה כמותם, הלא הוא אסור מחמת חומרי המקום שיצא משם, הרי שדין חומרי המקום שיצא משם אינו מחשש מחלוקת אלא מעיקר הדין] ובחתם סופר (לעיל ב. ד"ה ממר) ביאר, שמאחר וכיום אנו בקיאים בעיבור החודש אין אנו עושים שני ימים טובים אלא מחמת אזהרת חכמים 'הזהרו במנהג אבותיכם' וכו' (בילה ד:), ואף שמנהג האבות היה רק בישוב ולא במדבר לא חילקו חכמים בגזירותיהם ואסרו בכל מקום, אכן דין זה רק בחוץ לארץ אך בן חוץ לארץ השוהה בארץ ישראל שחיובו רק משום מנהג המקום שיצא משם אינו מתחייב רק במקום שכנגדו בחוץ לארץ היה מנהג, אך במדבר שאין חיובו בחוץ לארץ מצד מנהג אלא רק משום לא פלוג, אין חיוב כנגדו על מדברות שבארץ ישראל שאין זה 'מנהג' המקום שיצא משם ואם נאסור במדבר זה יהיה כגזירה לגזירה. וכתב עוד שלשיטתם האיסור לעשות מלאכה בישוב הוא משום חומרי מקום שיצא משם ולא מפני המחלוקת שכן בני המקום עושים יום אחד ואין חשש מחלוקת אם יעשה כמותם, ועל כן צריך לומר שרבינו חננאל והראב"ן לא גרסו בגמרא 'מפני המחלוקת'. וראה בסמוך הובאו דברי רבי שמואל רוזובסקי (שיעורי רבי שמואל סטנסיל, ד"ה ממר) **ביישוב** הגירסא. ובמנחת יצחק (שו"ת, ח"ד סי' ג פ"ק כה) כתב שלפי ההלכה שהעולה לארץ ישראל ודעתו לחזור נוהג כחומרי מקום שיצא משם מעיקר הדין, יש לנהוג שני ימים אף במדבר ארץ ישראל. **עא. הגהות** ר"י שטרן על רבינו חננאל (עמ' קלח), וכן פירש בטעם זקנים (הו"ד בפמחת יצחק שם פ"ק כו) אלא שפירש 'במדבר מותר' על מדבר ארץ ישראל, שבמדבר חוץ לארץ נוהג שני ימים משום שעדיין לא בא לארץ ישראל. ובאבן שלמה (שם) הביא בשם הכלי חמדה שדחה פירוש זה, שאם כוונת רב ספרא שהוא בישוב חוץ לארץ, אין כל חידוש בכך שיש לו לנהוג שני ימים שהרי הוא בן חוץ לארץ ועדיין לא בא לארץ ישראל. **עב. וכן** ביאר הכלי חמדה (הו"ד בפחן שלמה שם). **עג. כדעת**

א. אף לאחר שעלה רב ספרא מבבל לארץ ישראל חייב לנהוג שני ימים טובים בישוב ארץ ישראל מאחר ודעתו לחזור, אך במדבר שאין שם חשש מחלוקת מותר במלאכה ביום השני[ע].

ב. יש שפירשו שכוונתו על ישוב חוץ לארץ, שרב ספרא יצא ממקומו בדרכו לארץ ישראל ובהיותו בישוב קודם שהגיע לארץ ישראל, אף שעקר ממקומו נוהג שני ימים משום חומרי המקום שיצא משם, כיון שמנהג זה נוהג בכל ישובי הגולה, אך במדבר אינו נוהג אלא יום אחד אף שעדיין לא הגיע לארץ ישראל, מאחר ועקר ממקומו ודעתו להגיע לארץ ישראל[עא].

ג. באבן לשם בדביר (על הרמב"ן שם) כתב[עב], שאין כוונת רב ספרא 'בישוב לא עבידנא' שאין מלאכה בישוב שבארץ ישראל [מאחר ודעתו לחזור, שאם כן כל שכן שאסור במדבר שהרי דעתו לחזור], אלא כוונתו שבישוב של ארץ ישראל אינו נוהג יום טוב שני משום חשש 'בל תוסיף'[עג], אך במדבר מותר לו לנהוג שני ימים משום חומרי מקום שיצא משם ואין בזה משום 'בל תוסיף'[עד].

הרי אף הבקיאים בעיבור החודש חייבים לנהוג שני ימים טובים

שם. בתוספות בסוכה (מג. ד"ה לא) ביארו בשם רש"י, שרב ספרא לא עבר ממקום למקום אלא היה דר במקום שנוהגים שני ימים טובים של גלויות, משום שלא ידעו מתי ראש חודש, ורב ספרא שהיה בקי בסוד העיבור לא נאסר במלאכה מחמת הספק, אלא שמבואר במשנה שאדם מחויב לנהוג לחומרא כפי מנהגי המקום שבו הוא נמצא ואף אם הגיע ממקום שאין נוהגים כן, ועל כן הוא הדין לענין יום טוב שני של גלויות, אף שהיה בקי בקביעות החודשים אסור לו לעשות מלאכה בישוב מחמת מנהג מקומו, והסתפק רב ספרא, האם דין זה נוהג רק בישוב מפני המחלוקת, ששאר אנשי המקום אינם עושים בו מלאכה, או אף במדבר.

והקשה רבינו תם הרי מבואר בביצה (ד:) שאף כיום שבני בבל בקיאים בקביעות החודש יש להם לעשות שני ימים טובים של גלויות[עה], ואם כן אסור לרב ספרא לעשות מלאכה מצד עצמו ולא רק משום בני מקומו.

וביאורו של רבינו תם הובא **בראשונים** בכמה אופנים:

א. בספר הישר (סי' שמו) ביאר רבינו תם, שאמנם אף אלו הבקיאים בסוד העיבור יש להם לעשות שני ימים טובים של גלויות, אך רב ספרא שהיה רגיל לרדת מארץ ישראל לבבל ושמע מתי קידשו בית דין את החודש דינו כאנשי עיר שהגיעו אליהם שלוחי בית דין, שנוהגים יום אחד אף בחוץ לארץ[עו].

ב. בתוספות בסוכה (שם) **ובחידושי הר"ן** (ד"ה כגון) **פירשו**[עז] **בשם רבינו תם, על פי דברי רבי יוחנן** (ר"ה כא.) **שהורה לנהוג יום טוב שני אף במקום שמגיעים**

סז. וראה בבן יהוידע (ד"ה הא) תירוץ נוסף. **סח. רבינו תם** (ספר הישר סי' שמו, תוספות ד"ה כגון, סוכה מג. ד"ה לא), ורבינו דוד (לעיל ע"א ד"ה ויש לך). וראה להלן בענין 'הרי אף הבקיאים בעיבור החודש חייבים לנהוג שני ימים טובים' ביאור שיטות אלו בהרחבה. **סט. תוספות** (סוכה שם) בשם רש"י, פסקי הרי"ד, וריטב"א (ד"ה ממר). וראה להלן בענין 'הרי אף הבקיאים בעיבור החודש חייבים לנהוג שני ימים טובים' ביאור שיטות אלו בהרחבה. **ע. כך** מתבאר משולחן ערוך הרב (או"ח סי' תנו סי"ח) שהביא בשם ראב"ן (פסחים סי' תלה) שהעולה לארץ ישראל ודעתו לחזור, נוהג שני ימים טובים בישוב, [וראה באבן שלמה (על הרמב"ן, פ"ק ה) שתמה מדוע הזכיר השולחן ערוך הרב את שיטת החכם צבי (שו"ת, סי' קמו) שבני חוץ לארץ נוהגים בארץ ישראל יום אחד כשיטה עיקרית אף שהוא דעת יחיד, והביא את הראב"ן שהוא מגדולי הראשונים בשם יש חולקים, ואילו ידע החכם צבי משיטת הראב"ן היה חוזר בו]. ולפי פירוש זה יש להגיה בראב"ן משום חומרי מקום שיצא משם, או שכוונתו 'חומרי מקום שאני שם' לעיקר דירתו שהיא המקום שהוא שרוי שם תמיד. ונתקשו האחרונים בדבריהם שאם אין דעתו לחזור מדוע נוהג בישוב שני ימים, ואם דעתו לחזור, אף במדבר יש לו לנהוג כן. ובדבר שמואל תמה שדין המשנה בעובר ממקום למקום שנותנים עליו חומרי מקום שיצא משם, אינו מחמת חשש ממחלוקת אלא משום אל תטוש תורת אמך [שהרי התקשו לעיל בכוונת המשנה אל ישנה אדם מפני המחלוקת שאם כוונתה על הסיפא בהולך ממקום שאין עושים למקום שעושים שיעשה כמותם, הלא הוא אסור מחמת חומרי המקום שיצא משם, הרי שדין חומרי המקום שיצא משם אינו מחשש מחלוקת אלא מעיקר הדין] ובחתם סופר (לעיל ב. ד"ה ממר) ביאר, שמאחר וכיום אנו בקיאים בעיבור החודש אין אנו עושים שני ימים טובים אלא מחמת אזהרת חכמים 'הזהרו במנהג אבותיכם' וכו' (בילה ד:), ואף שמנהג האבות היה רק בישוב ולא במדבר לא חילקו חכמים בגזירותיהם ואסרו בכל מקום, אכן דין זה רק בחוץ לארץ אך בן חוץ לארץ השוהה בארץ ישראל שחיובו רק משום מנהג המקום שיצא משם אינו מתחייב רק במקום שכנגדו בחוץ לארץ היה מנהג, אך במדבר שאין חיובו בחוץ לארץ מצד מנהג אלא רק משום לא פלוג, אין חיוב כנגדו על מדברות שבארץ ישראל שאין זה 'מנהג' המקום שיצא משם ואם נאסור במדבר זה יהיה כגזירה לגזירה. וכתב עוד שלשיטתם האיסור לעשות מלאכה בישוב הוא משום חומרי מקום שיצא משם ולא מפני המחלוקת שכן בני המקום עושים יום אחד ואין חשש מחלוקת אם יעשה כמותם, ועל כן צריך לומר שרבינו חננאל והראב"ן לא גרסו בגמרא 'מפני המחלוקת'. וראה בסמוך הובאו דברי רבי שמואל רוזובסקי (שיעורי רבי שמואל סטנסיל, ד"ה ממר) **ביישוב** הגירסא. ובמנחת יצחק (שו"ת, ח"ד סי' ג פ"ק כה) כתב שלפי ההלכה שהעולה לארץ ישראל ודעתו לחזור נוהג כחומרי מקום שיצא משם מעיקר הדין, יש לנהוג שני ימים אף במדבר ארץ ישראל. **עא. הגהות** ר"י שטרן על רבינו חננאל (עמ' קלח), וכן פירש בטעם זקנים (הו"ד בפמחת יצחק שם פ"ק כו) אלא שפירש 'במדבר מותר' על מדבר ארץ ישראל, שבמדבר חוץ לארץ נוהג שני ימים משום שעדיין לא בא לארץ ישראל. ובאבן שלמה (שם) הביא בשם הכלי חמדה שדחה פירוש זה, שאם כוונת רב ספרא שהוא בישוב חוץ לארץ, אין כל חידוש בכך שיש לו לנהוג שני ימים שהרי הוא בן חוץ לארץ ועדיין לא בא לארץ ישראל. **עב. וכן** ביאר הכלי חמדה (הו"ד בפחן שלמה שם). **עג. כדעת** החכם צבי (שו"ת, סי' קמו). ובמקראי קדש (פסחים ח"ב סי' נו) דקדק כפירוש זה מלשון רבינו חננאל, 'במדבר ארץ ישראל מהו לעשות ביום שהוא ברור לי שהוא חול', דהיינו שהספק היה אם מותר לנהוג יום טוב במדבר אע"פ שהוא חול או שיש בזה משום בל תוסיף. וראה שם שפירש אף בדעת הרמב"ם (קידוש החודש פ"ה ה"ג) כשיטת רבינו חננאל והראב"ן שרב ספרא עלה מבבל לארץ ישראל ובמדבר ארץ ישראל יש לו לנהוג שני ימים, אך לא משום חומרי מקום שיצא משם אלא משום שגם בני ארץ ישראל נוהגים שני ימים במדבר וכן פירש בבני ציון (שו"ת, ח"ח סי' יט פ"ק כ). וראה בציץ אליעזר (שו"ת, ח"ג סי' כג פקנ"ג) שדחה דבריהם. **עד. ולפירוש** זה מיושב לשון הראב"ן, שכתב שבישוב אינו עושה משום מנהג המקום שהוא שם, דהיינו שמשום מנהג ארץ ישראל אינו עושה שני ימים שיש בזה חשש בל תוסיף. ובאבן שלמה (שם) הביא בשם הכלי חמדה שמלשון הראב"ן לא משמע כפירוש זה. והאבן שלמה (שם) דחה פירוש זה, שאם כוונת רב ספרא 'בישוב לא עבידנא' שאינו עושה יום טוב שני היה לו לומר בישוב לא עבידנא יום טוב. ועוד שדרכו של הראב"ן לפרש כרבינו חננאל ולא מסתבר שיפרש בהיפך ממנו שההולך לארץ ישראל נוהג שני ימים. ועוד הקשה, שאם לדעת רבינו חננאל אסור היה לרב ספרא לנהוג שני ימים בישוב ארץ ישראל משום חשש 'בל תוסיף' מדוע במדבר הותר לו, ואין לומר שבמדבר אין 'בל תוסיף' משום שנותנים עליו חומרי מקום שיצא משם, שאם כן אף בישוב אין 'בל תוסיף' שאף שם יש לו לנהוג בחומרי מקום שיצא משם. ובבני ציון (שו"ת, סי' יט) ובמנחת יצחק (שם פ"ק כח) יישבו קושיא זו, שלא היה בכוונת רב ספרא לחזור ועל כן כשמגיע לישוב ארץ ישראל חייב לנהוג כמותם ואין לו לנהוג יום טוב שני משום 'בל תוסיף' ומשום שינוי התפילות וביטול מצות תפילין, אך כשהוא במדבר ועדיין לא הגיע לישוב דינו כבן חוץ לארץ וחייב לנהוג יום טוב שני [וכדין בן ארץ ישראל היוצא לחוץ לארץ שלרוב הפוסקים אינו חייב ביום טוב שני עד שיגיע לישוב]. ובשיעורי רבי שמואל (שם) כתב שלפי פירוש זה יתכן ואף רבינו חננאל גרס 'בישוב לא עבידנא מפני המחלוקת', שאמנם נתבאר לעיל שאין חשש מחלוקת במי שאינו עושה מלאכה מאחר ואף ביום חול יש בטלנים רבים בשוק, אך כאן יש חשש מחלוקת אם יראוהו מתפלל תפילת יום טוב. **עה. ונחלקו** שם אם דין זה הוא חק קבוע מתקנת חכמים לעשות בחוץ לארץ שני ימים אף שיודעים בודאי מתי ראש חודש, או שהוא משום ספק שאין יודעים מתי ראש חודש ואסרו אף כשיודעים משום שחששו חכמים שישכחו את קביעות החודשים על ידי גזירות המלכות ויטעו בחישוב. **עו. ואף** שרב ספרא שמע אם קידשו בית דין את החודש, לא הודיע זאת לבני העיר ששהה שם מחמת גזירת רבי יוחנן (ר"ה כא.) שיש לנהוג שני ימים אף בניסן שמגיעים השלוחים, אם אין השלוחים מגיעים בתשרי, וכל שכן במקרה זה שהגיע רב ספרא באקראי, שאף אם יאמר להם באיזה יום ראש חודש יש להם לנהוג שני ימים. שאילת יעבץ (שו"ת, ח"ו סי' קסח ד"ה ונמצא). וראה בהערה להלן בענין 'לתירוץ התוספות איך לא הגיעו השלוחים' ביאורו של החתם סופר (ד"ה ממר) שרב ספרא לא שמע בפירוש מפי בית דין או השלוחים, אלא שהלבנה נראתה בירושלים בבירור או שעבר יום שלשים ולא קידשו את החודש, שבאופן זה אינו יכול להעיד לאחרים. **עז. וכך** משמע בתוס' הרשב"א משאנץ (ד"ה כגון).

אליו שלוחי בית דין בניסן אם בתשרי אין השלוחים מגיעים [שבניסן רגילים השליחים להקדים מאחר ויש להם ארבעה עשר יום ללכת, מה שאין כן בתשרי שאינם יכולים לילך בראש השנה ויום הכפורים], ורב ספרא היה דר במקום הקרוב לארץ ישראל שהיו מגיעים אליו שלוחי בית דין אף בתשרי, וכשהלך בניסן למקום רחוק יותר שלא היו מגיעים אליו שליחים אלא בניסן, היה אסור במלאכה ביום טוב שני של פסח משום חומרי המקום שבא לשם [שכן במקומו לא נהגה גזירה זו], והסתפק האם יש לו לנהוג איסור זה אף במדבר[עח].

ג. תוספות (ד"ה נגון) **הביאו בשם רבינו תם, שרב ספרא דר בעיר שהגיעו אליה** שלוחי בית דין וידע מתי היה ראש חודש, וכששהה ביום טוב במקום רחוק יותר שהשלוחים לא הגיעו אליו, לא עשה מלאכה בישוב שכן חלו עליו חומרי המקום שבא לשם, אלא שהסתפק אם יכול לעשות מלאכה חוץ לישוב ששם אין חשש מחלוקת[עט].

ודוסיף המהר"ם חלאווה (ד"ה נגון) **שאמנם ההיתר של רב ספרא לעשות מלאכה** במדבר הוא משום שבא ממקום שהשלוחים מגיעים, אך אם לא היה בקי בקביעות החודשים היה אסור במלאכה שכן אינו יודע מתי היה ראש חודש ומתי חל יום טוב, ועל כן תלה זאת רב ספרא במה שבקי בקביעות החודשים.

ד. הריטב"א (ד"ה ומר) **פירש בשם רבינו תם, שהדין המבואר בביצה** (שם) **שאף** הבקיאים בחשבון העיבור נוהגים בחוץ לארץ שני ימים טובים, אינו אלא בזמן הזה שסדר החודשים לפי חשבון הלוח, שחששו חכמים שישכח החשבון מחמת גזירות המלכות, אך בזמן רב ספרא שהיו השלוחים מגיעים עדיין לא גזרו גזירה זאת, ועל כן רב ספרא שבקי בקביעות החודשים רשאי לעשות מלאכה ביום טוב שני של גלויות לולי דין המשנה שחל עליו מנהג המקום[פ].

בפסקי הרי"ד (ד"ה ומר) **פירש שבזמן רב ספרא היו קובעים את החודשים על** פי חשבון, אך ללא התיקונים והדחיות שאנו מחשבים כיום[פא] אלא לפי חישובי המולד האמיתי, ואלו שלא היו בקיאים בחישובים אלו היו עושים יומיים מספק, ורב ספרא שהיה בקי בקביעות החודש היה מותר במלאכה לולי החיוב לנהוג בישוב כמנהג המקום, והדין הנזכר בביצה (ד:) שיש לנהוג שני ימים טובים אף שאנו בקיאים בקביעות החודשים, נתקן מאוחר יותר לאחר שתיקן הלל הנשיא לוח קבוע לכל החודשים עם דחיות ותיקונים, שאז גזרו חכמי ארץ ישראל על בני הגולה שימשיכו לעשות שני ימים [אף שיודעים מתי ראש חודש] כבזמן הספק שמא ישתכח החשבון על ידי הגזירות.

רבינו דוד (לעיל ד"ה ויש לך) **פירש, שבזמן רב ספרא קבעו את החודשים על פי** החשבון ונהגו יום טוב שני משום גדר שגדרו על עצמם בני הגולה (ביצה ד:) להמשיך במנהג אבותיהם, ורב ספרא שהגיע ממקום שלא נהגו כן היה אסור במלאכה רק בפניהם מפני המחלוקת ובמדבר מותר[פב].

לתירוץ התוספות, איך לא הגיעו השלוחים

שם. הובא לעיל תירוץ התוספות (ד"ה נגון) **בשם רבינו תם שרב ספרא היה דר** במקום שהגיעו אליו השלוחים, ומשמע שהלך למקום שאליו לא הספיקו השלוחים לבוא, ותמה **המהרש"א** (נמוק' שם) **שאם רב ספרא הספיק ללכת לאחר** ששמע משלוחי בית דין ולהגיע לישוב זה, מדוע השלוחים לא הגיעו אליו.

ותירצו האחרונים את דברי התוספות בכמה דרכים:

א. הפני יהושע (נמוק' שם) **יישב, שאכן בחודש זה היה רב ספרא במקום שלא** הגיעו אליו השלוחים ולא שמע מתי קידשו בית דין את החודש וידע זאת רק מחשבון קביעות החודשים, אך מאחר ולעירו של רב ספרא הגיעו השלוחים אינו אסור במלאכה אלא ביום הראשון, ורק משום מנהג המקום שנמצא שם אסור במלאכה אף ביום השני.

ב. עוד תירץ, שכוונת התוספות שלעירו של רב ספרא הגיעו השלוחים אף בתשרי, והוא יצא לעיר שאין השלוחים מגיעים אליה אלא בניסן [וכפי תירוץ התוספות בסוכה שהובא לעיל] שבני המקום אסורים במלאכה ביום השני משום גזירת חכמים שלא יבואו לעשות מלאכה אף בתשרי שהשלוחים אינם מגיעים, ולרב ספרא אסור משום מנהג המקום[פג].

ג. בשאילת יעב"ץ (שו"ת, ח"ו סי' קסח ד"ה ונלמ"ד) **פירש בכוונת תוספות, שרב ספרא** דר בעיר שהיו מגיעים אליה השלוחים בזמן שקידשו את החודש על פי הראייה, ועל כן נשארו במנהגם לעשות יום אחד אף בזמן הזה, וכשהלך לעיר שלא הגיעו אליה השלוחים שנשארו במנהג אבותיהם אף כיום [כמו ששלחו להם חכמי ארץ ישראל (ביצה ד:)] נאסר במלאכה רק משום מנהג המקום ועל כן הותר לו לעשות מלאכה במדבר[פד].

ד. הצל"ח (ד"ה מהרש"ל) **והשפת אמת** (נמוק' שם) **תירצו, שהשלוחים הגיעו לעירו** של רב ספרא ביום טוב ולא יכלו להמשיך חוץ לתחומם, אך רב ספרא הניח עירובי תחומין קודם יום טוב, ויכל להגיע אף לעיר הרחוקה ארבעת אלפים אמה שהשלוחים אינם יכולים לבוא אליה.

ה. במשמרות כהונה (נמוק' שם) **תירץ, שהשלוחים מתעכבים בדרכם היות והם** זקוקים להיכנס לכל עיר ועיר בדרכם ולהודיע להם שקידשו את החודש ועל כן לא הספיקו להגיע לעיר זו, מה שאין כן רב ספרא שהלך לעיר זו מיד כששמע מן השלוחים ולא הוצרך להתעכב בערים שבדרך.

ו. עוד תירץ השפת אמת (שם) **שיתכן ואין הכוונה שהגיע רב ספרא לעיר שלא** הגיעו אליה השלוחים, אלא כוונתו שאינו יכול ללכת לשם ביום טוב שני משום שהוא מחוץ לתחום, ואף שאין נוהגים יום טוב שני בעירו [שהרי הגיעו השלוחים] אסור לו ללכת משום חומרי מקום שבא לשם, שהם נוהגים יום טוב שני ולהם אסור להגיע מעירו, אך למדבר מותר לו ללכת אף שהוא מחוץ לתחום ואף שמדבר זה נמצא במקום שעדיין לא הגיעו אליו השלוחים.

אך החתם סופר (ד"ה ומר נסופו) **כתב שאין בזה איסור מאחר ובני המקום שיגיע** לשם יתלו שלן חוץ לחומה. כשם שהתיר שמואל (שבת קנ:) להשתמש בחלילים שהביא נכרי בשבת שיש לנו לתלות שלן מערב שבת חוץ לחומה והביאם בשבת משם[פה].

נב.

טעם איסור עשיית מלאכה בישוב

ביישוב לא עבידנא מפני שינוי המחלוקת. לפי הגירסא שלפנינו מבואר, שהאיסור לעשות מלאכה בישוב הוא מחמת החשש ממחלוקת, וכך **פירשו הרמב"ן** (מלחמת ה', ד"ה ובדפריס) **ורבינו דוד** (לעיל נח. ד"ה ונלמ"ד). **אך בשבלי הלקט** (סי' לט) כתב, שטעם איסור המלאכה בישוב הוא מחשש הרואים שיבואו להתיר מלאכה ביום טוב, אך במדבר שאין מצויים אנשים, ואין חשש שיבואו לזלזל במלאכת יום טוב, התירו[א].

איזה חשש מחלוקת יש בישוב

שם. כתבו הרמב"ן (מלחמת ה', ד"ה ובדפריס) **ורבינו דוד** (לעיל נח. ד"ה ונלמ"ד), **שהאיסור** לשנות מפני המחלוקת הוא רק בחומרא וגדר שגדרו בני המקום על עצמם, שהמשנה ממנהגם מזלזל בהם ויבואו לידי מחלוקת, אך דבר התלוי במחלוקת

עח. וראה להלן בענין 'לתירוץ התוספות, איך לא הגיעו השלוחים' דברי הפני יהושע וגליון הש"ס שפירשו אף בדברי התוספות שלפנינו (ד"ה נגון) כך. ובמהרש"א (נמוק' סוכה שם) כתב, שתוספות (שם) לא רצו לפרש שבעירו של רב ספרא לא היו מגיעים שלוחים אלא בניסן, שאם כן לא היה אומר רב ספרא שדינו שונה משאר העיר כיון שהוא בקי בקביעות החודשים, שהרי בתשרי היה עושה שני ימים מעיקר הדין כאילו אינו בקי. ובמשמרות כהונה (נמוק' סוכה שם) תמה על דבריו, שאם בעירו של רב ספרא לא היו מגיעים שלוחי תשרי אם כן אסור לו לעשות מלאכה אף במדבר שהרי אף בני עירו אסורים כפי גזירתו של רבי יוחנן שהביאו התוספות, ועל כן הוכרחו התוספות לפרש שבעירו של רב ספרא היו השלוחים מגיעים אף בתשרי ולכן מצד עצמו אין לו איסור. ובמהר"ם (נמוק' סוכה שם) ביאר מדוע הוצרכו התוספות לפרש שרב ספרא הגיע לעיר שהגיעו אליה שלוחים בניסן ולא כתבו שהגיע לעיר שלא באו אליה השלוחים כלל, משום שאם כן אף שאינו נוהג במדבר אלא יום אחד כמנהג אנשי מקומו, עדיין יאסר במלאכה שני ימים מספק שכן אינו יודע מתי חל ראש חודש. וראה דברי המהר"ם חלאווה (ד"ה נגון) שהובאו בסמוך בענין 'הרי אף הבקיאים בעיבור החודש חייבים לנהוג שני ימים טובים' שרב ספרא ידע מתי ראש חודש לפי החשבון. ובאבני נזר (שו"ת, ח"ו סי' מקלט ס"ק מח) ביאר שעל כן אמר רב ספרא שאינו עושה מלאכה בישוב 'מפני המחלוקת', שכן מעיקר הדין אינו מתחייב בחומרי מקום שבא לשם, שאף בני המקום אינם אסורים אלא אם הם דרים שם אף בתשרי שאז לא מגיעים השלוחים, ועל כן רב ספרא שאינו מתכוין לשהות שם בתשרי היה מותר במלאכה לולי החשש ממחלוקת. **עט. וכן** הביא בתוס' הרא"ש (ד"ה נגון) בשם רבינו תם. וראה להלן בסמוך ביאורי האחרונים בדעת התוספות. בחתם סופר (ד"ה ומר) כתב שלפי פירושים אלו יש לגרוס כפי גירסת הש"ס שלפנינו, כגון 'אנן דידעינן' בקביעא דירחא, שאין כוונתו לידיעתו על פי כללי הלוח, אלא לידיעת כל בני מקומו ששמעו את השלוחים או בני ארץ ישראל ששמעו מפי בית דין מקודש. אמנם לפירוש הריטב"א להלן, יש לגרוס כפי הגירסא שהובאה הגהות וציונים 'כגון אנא דידענא' שהוא עצמו בקי בקביעות החודשים ועל כן דינו שונה משאר בני המקום. **פ. וכן** פירש בשאילת יעב"ץ (שו"ת, ח"ו סי' קסח ד"ה ונלמ"ד), וכתב שיתכן וזוהי כוונת התוספות (ד"ה נגון). וכעין זה כתב בבית אפרים (שו"ת, ח"ו סי' נג). **פא. כגון** 'לא אד"ו ראש' ו'מולד זקן בל תדרוש' 'ג"ט ר"ד בפשוטה גרוש' 'בט"ו תקפ"ט אחר העיבור עקור מלשרוש' שדוחים בהם את ראש השנה מן המולד, הובאו בטור (או"ח סי' תכח). **פב. ולשיטת** רבינו חננאל (ד"ה ומר) והראב"ן (סי' תלה), המפרשים שרב ספרא עלה מבבל לארץ ישראל מיושבת קושיית רבינו תם, שאכן כשהיה רב ספרא בבבל היה אסור במלאכה אף במדבר, ושאלתו היתה האם כשיעלה לארץ ישראל יהיה מחויב לעשות שני ימים אף במדבר משום דין הסיפא של המשנה, שההולך ממקום שאין עושים מלאכה למקום שעושים נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם. **פג. וכך** כתב רבי עקיבא איגר (גליון הש"ס ד"ה נגון) המנחת חינוך (מצוה שפ אות ו) והחלקת יעקב (שו"ת, או"ח סי' רט), שנעלמו מהמהרש"א ומרבי עקיבא איגר דברי התוספות בסוכה (שם). וכן העיר במשמרות כהונה (נמוק' כאן) על דברי המהרש"א. ובחתם סופר (ד"ה ומר) פירש עוד לפי הגירסא (הוגהות נהגהות וציונים) 'כגון אנא דידענא' שרב ספרא לא שמע מפי בית דין או מפי השלוחים, משום שיצא מארץ ישראל קודם שהודיעו בית דין מתי ראש חודש, אך היה ברור לו כבר מתי ראש חודש כגון שנראה בעליל או שעבר יום שלשים ולא קידשו שברור שראש חודש יהיה למחר ביום שלשים ואחת, אלא שבאופן זה שלא שמע מפי בית דין או מפי השומע אינו יכול להעיד לאחרים ואף אם היתה מתקבלת עדותו היו מחויבים בני העיר בשני ימים טובים, כשם שגזרו לנהוג שני ימים בפסח אף שהשלוחים מגיעים משום שאינם מגיעים בתשרי, אך גזירה זו אינה אלא על הרבים, אך רב ספרא שהוא יחיד שנודע לו מתי ראש חודש אף שאינו יכול להעיד אינו מחויב לנהוג יום טוב שני לולי מנהג המקום. **פד. וכן** פירש החתם סופר (ד"ה מפני) בפירושו הראשון, אלא שכתב שאין פירוש זה מתיישב היטב בלשון התוספות, שכתבו 'שהיה במקום ששלוחי בית דין מגיעין', ולפי פירוש זה היה להם לכתוב 'שהגיע מ'מקום ששלוחי בית דין מגיעים'. עוד כתב השאילת יעב"ץ, שיתכן וכוונת תוספות כתירוץ הריטב"א שהובא לעיל בענין 'הרי אף הבקיאים בעיבור החודש חייבים לנהוג שני ימים טובים'. **פה. וראה** עוד ברמב"ם (קידוש החודש פ"ה ה"ט - יג) שלא היו השלוחים נכנסים לכל עיר, אם מפני שלא היו ישראל יושבים שם בזמן הראייה, או מפני שהיתה שעת חירום בדרכים, או מפני שהיו הגויים מונעים את השלוחים מלעבור ביניהם. **א. וכך** משמע בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה נמדכר) [הובאו דבריהם

חכמים אינו חייב לנהוג כמנהג המקום, שאין בזה זלזול, שהדבר ידוע שיש בזה מחלוקת בין החכמים, והאיסור חשוב לבני המקום כאיסורי תורה שאינם צריכים חיזוק [אלא אם כן אין דעתו לחזור, שאז חייב מן הדין לנהוג כמותם].

והקשה רבינו דוד (פס ד"ה ויש לו), מדוע אם כן לא עשה רב ספרא ביום טוב שני מלאכה בישוב, הרי מה שנוהגים יום טוב שני בגולה הוא משום שלא הגיעו השלוחים, ולא משום גדר שגדרו על עצמם, ואין בזה חשש מחלוקת.

ותירץ, שבזמן רב ספרא קבעו את החודשים לפי חשבון והיו כולם בקיאים בקביעות הַחֹדֶשׁ, ונהגו שני ימים רק מחמת גדר שהחמירו על עצמם, ועל כן היה אסור במלאכה בפניהם מחשש מחלוקת.

כתבו הראשונים[ב], שהאיסור לשנות ממנהג המקום מפני המחלוקת הוא רק כשאין הדין תלוי במקום, ולמנהג אנשי המקום שבא לשם יש לנהוג כמותם בכל המקומות, אך אם הדין תלוי במקום ואף לפי מנהג אנשי מקום זה אין לנהוג כמנהג במקום אחר, אין בשינוי ממנהגם חשש מחלוקת ומותר לאדם לעשות לפניהם כמנהגו אפילו בישוב.

19/06/2018 אהח

וכתב הצפנת פענח (יוס טוב פ"ח ה"כ), שלפי זה אף היוצא מארץ ישראל למקום שאין השלוחים מגיעים אינו חייב לנהוג שני ימים טובים, מאחר ואף בני חוץ לארץ מודים שאין לנהוג בארץ ישראל אלא יום אחד בלבד, ומה שהחמיר רב ספרא לא לעשות מלאכה ביום השני בישוב, משום שהלך לעיר שהיו מותרים על פי דין בעשיית מלאכה ואסרו על עצמם בטעות, ולפי טעותם יש לנהוג יום טוב שני בכל מקום[ג].

באיזה אופן הותרה המלאכה בישוב

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה ניתוך) **והר"ן** (לעיל יג. ד"ה ורבנה), שעשיית מלאכה בישוב אסורה אף אם דעתו לחזור[ד], ואפילו בצינעה, כי אין אפשרות להצניע מלאכה. אך **הרמב"ם** (יוס טוב פ"ח ה"כ) כתב, שאם דעתו לחזור למקומו אינו חייב במנהגי המקום שבא לשם אף בישוב, אלא שלא יעשה כן בפני אנשי המקום מפני המחלוקת[ה].

עוד כתב **הר"ן** (לעיל סא) שיתכן ואף מלאכה הותרה בישוב בצינעה, ורב ספרא שאסר בישוב מפני שמלאכתו היתה מפורסמת[ו].

ובמהרש"א (נמוסי ד"ה ניתוך) הקשה, שהמשנה לעיל (נ.) עוסקת באיסור עשיית מלאכה [שיש לה קול ואינה יכולה להיעשות בצינעה] בערב פסח במקום שנהגו לאסור, ואע"פ כן העמיד רב אשי לעיל (נא.) את דברי המשנה באין דעתו לחזור, אך אם דעתו לחזור מותר לשנות ולעשות מלאכתו בצינעה. **ותירץ**, שעשיית מלאכה בערב פסח קודם חצות אסורה במקום שנהגו רק משום מנהג, ועל כן הקלו בה בצינעה אפילו בעשיית מלאכה, אך יום טוב שני שהמלאכה בו אסורה מן הדין החמירו בו יותר שלא לשנות במלאכה אפילו בצינעה.

האם הדין שבמדבר מותר נוהג במי שאין דעתו לחזור למקומו

במדבר מאי וכו' במדבר מותר. נחלקו **הראשונים**, האם דינו של רב אמי שהעובר למקום שנוהגים שני ימים טובים מותר במלאכה במדבר, הוא רק באדם שדעתו לחזור למקומו, או אף במי שדעתו לקבוע דירתו שם. וישנם שלוש שיטות בהלכה זו.

א. דעת רבינו זרחיה הלוי (נעל המאור, לעיל נ. ד"ה מקום)[ז], שההיתר במדבר הוא רק באדם שדעתו לחזור למקומו שדינו כאנשי מקומו, אלא שאינו עושה מלאכה בישוב מפני המחלוקת[ח], אך אם אין דעתו לחזור למקומו דינו כאנשי המקום שבא לשם, ואף במדבר אסור לו לעשות מלאכה.

אולם הרמב"ם (יוס טוב פ"ח ה"כ) הביא דין זה בסתם, שההולך ממקום שעושים מלאכה למקום שאין עושים מלאכה, אסור לו לעשות מלאכה בישוב מפני חשש מחלוקת, ובמדבר מותר, והוסיף שאם דעתו לחזור נוהג כאנשי המקום שבא משם אף לקולא. ונחלקו האחרונים בהבנת דבריו.

במגן אברהם (או"ח סי' תסח סק"ח) כתב, שאף לדעת הרמב"ם דברי רב אמי [שבישוב אסור ובמדבר מותר] הם רק באדם שדעתו לחזור, שאם אין דעתו לחזור יש לו לנהוג כמנהגי המקום שבא לשם אף במדבר[ט].

ב. אך הש"ך (יו"ד סי' ריד סק"ח) **והגר"א** (ביאור הגר"ז או"ח סי' תסח סוס"ק ו) כתבו בדעתו, שאף אם אין דעתו לחזור למקומו, או אף במי שדעתו לקבוע דירתו שם, אם חומרי המקום שבא לשם אין נותנים עליו את חומרי שדעתו לחזור למקומו אלא לישוב ומפני המחלוקת, אך כשיוצא למדבר מותר במלאכה[י].

ג. בדעת השלחן ערוך כתב הש"ך (שם), שההולך ממקום למקום ואין דעתו לחזור אך גם אין בדעתו להשתקע במקום החדש אינו חייב לנהוג במדבר כמותם, אולם אם כוונתו אף להשתקע במקום החדש הרי הוא ככני המקום לכל דבריו[יא].

האם מותר לעשות מלאכה מחוץ לתחום

שם. מבואר, שדין המשנה בהולך ממקום למקום שנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם, נוהג רק בישוב מפני המחלוקת אך במדבר יכול לנהוג כמנהג מקומו, **והקשו הראשונים**[יב], מדוע התירו רק במדבר היה להם להתיר אף חוץ לתחום, כשם שבחולין (קי.) אכל רמי בר תמרי כחל כמנהג מקומו בפומבדיתא ואף שהיה בסמיכות לעיר סורא שנוהגים בזה איסור, מאחר והיה מחוץ לתחום, הרי שרק בתוך תחום העיר חלים עליו מנהגי העיר. ומצאנו כמה תירוצים בראשונים.

א. בעל המאור (ד"ה אמנם) תירץ שמנהג יום טוב שני של גלויות הוא מנהג גדול שפשט בכל הגולה, ועל כן כל אדם שהגיע למקום שנוהגים שני ימים אסור לו לפרוץ במנהג זה אף חוץ לתחום, והתירו של רב אמי במדבר הוא דווקא כשעדיין לא הגיע למקום ישוב בגולה שעדיין לא התחייב במנהגי המקום, שאם הגיע למקום ישוב אסור במלאכה ביום טוב שני אף אם יצא למדבר. אך בשאר מנהגים מותר לאדם ההולך למקום אחר לנהוג מחוץ לתחום העיר כמנהג מקומו הראשון [אם דעתו לחזור][יג].

ב. הרמב"ן (מלחמות ה', ד"ה ולפי) תירץ, שאכן מותר היה לרב ספרא לעשות מלאכה מחוץ לתחום ומה שלא חילקו בין תוך תחום העיר לחוצה לו, משום שנקטו כפי הרגילות שדרך השובת ביום טוב בתחומה של עיר להכנס לתוכה[יד].

ג. עוד תירץ[טו] שהמעשה ברמי בר תמרי הוא באיסור שנהג בעיר אחת ובתחומה ועל כן חילקו בין תוך תחום העיר לחוצה לו, אך לענין יום טוב שני של גלויות שנוהג ברוב הגולה, לא מועיל שיצא מחוץ לתחום עיר אחת כי עדיין

להלן בענין 'מדוע התירו במדבר'] שהקשו על ההיתר לעשות מלאכה במדבר ביום טוב שני, מדברי רב שדברים שאסרו חכמים משום מראית העין אסורים אף בחדרי חדרים, הרי שהחילוק בין ישוב למדבר הוא משום הרואים וכדעת השבלי הלקט. וראה לעיל (נ:) [בענין 'שיטת רבינו חננאל והראב"ן'] שאף לדעת רבינו חננאל אין לגרוס 'מפני המחלוקת'. **ב. תוספות**, תוספות הרא"ש (ד"ה ממקום) ותוספות רבינו פרץ (לעיל נא: ד"ה פוק). **ג. וכתב**, שכך מבואר בתוספות בסוכה (מג.), אך לפנינו שם (ד"ה אם) מבואר שנהגו על פי גזירת רבי יוחנן (ר"ה כא:) שהחמיר על מקומות שאין השלוחים מגיעים בתשרי לנהוג יום טוב שני אף אם השלוחים מגיעים בניסן. וראה להלן [בענין 'מדוע לא הביאו הפוסקים את דינו של רב אמי'] שהובאו דברי האבני נזר (או"ח סי' תקלט ס"ק מג) שבזמן הזה שהחיוב לנהוג בחוץ לארץ יום טוב שני אינו מספק אלא מתקנת חכמים, חל דין זה אף על הבא לשם מארץ ישראל. **ד. וכן** דעת הרמב"ן (מלחמות ה', ד"ה וכדבריהם). וכן כתב בעל המאור (ד"ה אמנם) במנהג יום טוב שני שפשט בכל הגולה, אך בשאר המנהגים יכול לנהוג כמנהג מקומו אף בישוב בצינעה וכדעת הרמב"ם, והוסיף שמקום שמצויים בו תלמידי חכמים מותר להקל כמנהגו אף בפרהסיא. **ה. כך** למד הגר"א (ביאור הגר"ז או"ח סי' תסח סוס"ק ו) בדעתו. וביאר, שלדעת הרמב"ם דברי רב אשי בחולין (יח:) שדין המשנה הוא רק בדעתו לחזור, חולקים על דברי רב אשי שהובאו לעיל (נא.), ופסק כדברי רב אשי שבסוגייתנו שהמשנה עוסקת במי שאין דעתו לחזור, ועל כן נותנים עליו את חומרי המקום שבא לשם ואסור בישוב אפילו בצינעה, אך אם דעתו לחזור מותר לו לעשות מלאכה בצינעה. **ו. וראה** לעיל (נא.) דעות הפוסקים בהרחבה בחילוק דיני המנהגים. **ז. כן** דעת הר"ן (לעיל נא. ד"ה ורבנה) והמאירי (לעיל נא. ד"ה ורבנה), וכן הביא המגיד משנה (יוס טוב פ"ח ה"כ) בשם הרבה מפרשים, וכן מבואר בשלחן ערוך (יו"ד סי' ריד ס"כ), וכך כתב בביאור הלכה (שם ס"ד ד"ה ההולך) בדעת התוספות (לעיל נא. ד"ה ורבנה) והרא"ש. אך בנבחר מכסף (או"ח סי' ח) דקדק מלשון התוספות שאדרבה אף אם אין דעתו לחזור מותר במדבר, שכן כתבו התוספות (ד"ה ניתוך) שהאיסור לעשות מלאכה בישוב הוא 'אפילו' אם דעתו לחזור, הרי שדברי רב אמי הם אף באין דעתו לחזור. **ח. ואף** שבשאר המנהגים דעת בעל המאור שמי שדעתו לחזור אינו חייב במנהגי המקום אלא בפני עמי הארץ, אין הדין כן ביום טוב שני שהוא מנהג כל הגולה וחמור משאר מנהגים. **ט. ומה** שהוסיף הרמב"ם שכמו כן מי שדעתו לחזור נוהג כאנשי המקום שיצא משם להקל ולהחמיר, אין כוונתו על דין עשיית מלאכה בערב פסח כתחילת דבריו, שכן אף תחילת דבריו עוסקים באדם שדעתו לחזור, אלא כוונתו לכלול שאר המנהגים שאף בהם אם דעתו לחזור מותר לנהוג כאנשי מקומו בצנעה. (ממלית השקל שם סק"ו). אמנם אף לדעת המגן אברהם כל עוד לא הגיע לתחום העיר מותר לו לעשות מלאכה במדבר אף אם אין דעתו לחזור. **י. וכך** דקדק המהרשד"ם (או"ח, או"ח סי' טו) בדבריו, וכן משמע במגיד משנה (שם). **יא. ודקדק** כן מחמת סתירת דבריו, שבענין איסור מלאכה בערב פסח (או"ח סי' תסח ס"ד) העתיק את לשון הרמב"ם [שלפי ביאור הש"ך והגר"א בדבריו אף מי שאין דעתו לחזור אינו חייב במנהגי המקום במדבר], ואילו ביורה דעה (סי' ריד ס"ב) סתם כדברי בעל המאור שאם אין דעתו לחזור נוהג כמנהגי המקום שבא לשם אפילו לקולא, ועל כן כתב שדבריו באורח חיים הם באדם שאין כוונתו להשתקע ועל כן אינו חייב מדינא במנהגי המקום אלא רק בישוב ומפני המחלוקת, ובהלכות נדרים עוסק השלחן ערוך באדם שדעתו להשתקע בעיר ועל כן כתב שנוהג כאנשי המקום אף לקולא. **יב. בעל** המאור (ד"ה אמנם), רמב"ן (מלחמות ה', ד"ה ולפי) ורבינו דוד (ד"ה ניתוך). **יג. בהשגות** הראב"ד (על הרי"ף אות ג) דחה דבריו, שבזמן הזה נוהגים יום טוב שני בכל מקום [במנחת אלעזר (מ"ה סי' י) והתעוררות תשובה (מ"ח סי' לו) ביארו שלדעתו נוהגים כן אף בארץ ישראל, שאף שם חששו לגזירת המלכות (ניל"ה ד:) שתשכיח את תורת העיבור], ועל כן אף ההולך מארץ ישראל לבבל ועודנו במדבר חייב לנהוג שני ימים, ודינו של רב אמי שהיוצא ממקום שיודעים בעיבור החודש למקום שנוהגים שני ימים מותר במלאכה במדבר, הוא רק בזמנם שנהגו בארץ ישראל ובכל מקום שהגיעו השלוחים רק יום אחד. **יד. וכתירוץ** זה כתב הפרי חדש (או"ח סוף סי' תנו) בדעת השלחן ערוך [וראה שם שהעלה בדעת השלחן ערוך (שם) שהחילוק בין תוך תחום העיר לחוצה לו הוא רק כשאין דעתו לחזור, שבתוך תחום העיר נחשב כאנשי העיר וחייב במנהגי המקום, אך כשדעתו לחזור אינו אסור אלא בישוב מפני המחלוקת, אך במדבר אף בתוך תחום העיר מותר]. וכן כתב המשנה ברורה (או"ח סי' תסח ס"ק יח), לענין מנהג עשיית מלאכה בערב פסח, שחוץ לתחום העיר שאין אנשי העיר מצויים שם קרוי מדבר, ומותר לאדם הבא ממקום שנוהגים היתר לעשות שם מלאכה. ובשו"ת בצל החכמה (או"ח סי' סח אות ג) הקשה מדוע כתב המשנה ברורה לפרש טעם היתר עשיית מלאכה ביום טוב שני מחוץ לתחום משום שלא מצויים שם אנשים [ואין חשש למחלוקת], הלא אף אם יהיו מצויים שם אנשים מבני העיר אין בזה חשש מחלוקת, שכן מקום זה אינו שייך לעיר זו שמחמירים בה יותר משאר מקומות. ואמנם לענין יום טוב שני של גלויות שהוא מנהג של כל הגולה, חשובות כל ערי הגולה כעיר אחת כמו שכתב הרמב"ן, ועל כן אין להתיר מלאכה אף חוץ לתחום אלא אם כן אין מצויים שם אנשים מבני חוץ לארץ. **טו. וכן** תירצו רבינו דוד (ד"ה ניתוך) ובחדושי הר"ן (ד"ה כגון).

אסור מחמת עיר אחרת, ורק כשיצא למדבר שהוא מחוץ לתחום העיירות כולן מותר במלאכה.

מדוע התירו במדבר הרי איסור מראית העין הוא אף בחדרי חדרים

ביישוב אסור במדבר מותר. הקשו **בתוספות חכמי אנגליה** (ד"ה נמדבר), איך התיר רב אמי לעשות מלאכה במדבר הרי כל דבר שאסור משום מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור (שבת קד:).

אוצר החכמה

מדוע לא הביאו הפוסקים את דינו של רב אמי

שם. מדברי רבא עולה שהיוצא למקום שנוהגים בו שני ימים טובים אינו אסור במלאכה אלא בישוב ומשום חשש מחלוקת אך במדבר מותר, וכן דברים שאין לחשוש בהם למחלוקת [כגון להתפלל תפילת לחש של חול], מותר לעשותם אף בישוב.

והקשה האבני נזר (שו"ת, או"ח סי' תקלט ס"ק מג) מדוע השמיטו **הפוסקים**[טז] דין זה, שהעובר מארץ ישראל לחוץ לארץ מותר במלאכה במדבר ביום טוב שני.

ותירץ, שבזמן רב ספרא היו מקדשים על פי הראיה, וכשיצא בניסן למקום שמגיעים רק שלוחי ניסן שנוהגים שני ימים מחמת גזירת רבי יוחנן (ר"ה כא.) לא נתחייב בחומרי המקום, משום שדעתו לחזור למקומו ולפי מנהג מקומו הרי הוא מותר במלאכה, שאין שייכת בו גזירת רבי יוחנן משום תשרי, שכן בתשרי הוא יהיה במקום שהשלוחים מגיעים, ועל כן לא נאסר במלאכה אלא בישוב בשל חשש מחלוקת, אך בזמן הזה שהחיוב לנהוג שני ימים הוא מחמת חשש גזירת המלכות (ביצה ד:), אין מנהג המקום שיצא משם סותר את מנהג הגולה שאף בני ארץ ישראל סוברים שיש לעשות בגולה שני ימים, ועל כן כל הבא לשם מארץ ישראל מתחייב במנהג זה אף אם דעתו לחזור, שכן הדין שבדעתו לחזור למקומו אינו מתחייב במנהג המקום [וכן להיפך] אינו אלא כשמנהג מקומו סותר את מנהג המקום שבא אליו, אך כשאינו סותר הריהו מתחייב כשאר אנשי המקום[יז].

על איזה איסור עבר רב נתן בר אסיא

רב נתן בר אסיא[יח] אזל מבי רב לפומבדיתא ביום טוב שני של עצרת. הקשה המנחת חינוך (מצוה שפ אות ו), איך עלה על דעתו של רב נתן לזלזל ביום טוב שני, הרי בזמנו עדיין היו מקדשים על פי הראיה ויום טוב שני שוה ליום טוב ראשון ששניהם ספק דאורייתא שאין יודעים מתי חל ראש חודש[יט].

ומצינו בזה כמה דעות איך היה המעשה:

א. ביחוסי תנאים ואמוראים (ערך נר נתן) כתב, שרב נתן בר אסיא סבר שביום טוב שני שהוא דרבנן לא גזרו על תחומים שעיקרם מדרבנן[כ].

ב. המאירי (ד"ה הוזכר) **והרשב"ש** (שו"ת, סי' תריב) כתבו, שהיה דר במקום שנוהגים יום אחד והלך למקום שאין השלוחים מגיעים, ואמנם הליכתו יותר מאלפיים אמה חוץ לתחום היתה מותרת, שכן נתבאר לעיל שבמדבר אינו חייב לנהוג כחומרי מקום שהלך לשם, אך כניסתו לעיר אסורה משום שעל ידי זה נודע שהגיע ביום טוב יותר מחוץ לתחום שבת. והוסיף הרשב"ש שלכך הביאו מעשה זה לאחר דינו של רב אמי [שההולך למקום שנוהגים יום טוב שני חייב לנהוג כמותם בישוב], משום שזו היתה טעותו של רב נתן בר אסיא[כא].

ג. בתשב"ץ (שו"ת, ח"ו סי' כב) כתב, שהיו מזלזלים ביום טוב שני משום שלמקומות רבים הגיעו השלוחים והיו נוהגים יום אחד, ועל כן סברו שאף במקומות שלא הגיעו השלוחים אין איסורו ברור.

ד. בחתם סופר (ג. ד"ה ואמר) הביא את דברי הראב"ן שדקדק משאלת רב ספרא[כב] (לעיל נא:), כי מנהג יום טוב שני של גלויות נוהג בכל בבל ואף במדבר מחוץ לישוב אף כי לא היה מעולם מנהג אבות במקומות אלו, משום שהוא מנהג של כל הישובים בבבל. וכתב החתם סופר שיתכן ובזה נכשל רב נתן בר אסיא, שהיה סבור שהליכה מחוץ לתחום אינה אסורה מאחר ואין שם מנהג, וכשיגיע לעיר אינו עובר על מנהגם בפניהם, שכן יתלו שלן סמוך לחומה והגיע ממקום סמוך שמצינו שתולים כן (שבת קנא.).

ה. במנחת חינוך (מצוה שפ אות ו) כתב, שרב נתן דר במקום ששלוחי ניסן היו מגיעים עד יום טוב של פסח ושלוחי תשרי לא היו מגיעים [בניסן היו השלוחים מקדימים מאחר ויש להם ארבעה עשר יום ללכת, מה שאין כן בתשרי שאינם יכולים לילך בשני ימי ראש השנה וביום הכיפורים], וידע מתי קידשו בית דין את ניסן, ועל פי זה ידע מתי חל יום טוב של עצרת, ועבר על תקנת רבי יוחנן (ר"ה כא.) שגזר במקום שאין שלוחי תשרי מגיעים לנהוג אף בפסח ובעצרת שני ימים, כדי שלא יבואו לנהוג אף בסוכות יום אחד[כג].

אך הקשה שאם אכן רב נתן בר אסיא עבר ונענש על דרבנן, איך הוכיח אביי לרב יוסף [ללישנא בתרא] שיש לנדותו מדברי רב ושמואל ש'מנדים על שני ימים טובים של גלויות', הרי רב נתן בר אסיא עבר על איסור דרבנן בלבד ואילו רב ושמואל עסקו בבן המקום שעבורו יום טוב שני הוא ספק דאורייתא[כד].

ו. באור שמח (מלמוד תורה פ"ו ה"ד) ביאר, שרב נתן בר אסיא זלזל משום שיום טוב שני של עצרת דרבנן, שעד עצרת היו השלוחים מגיעים לכל הגולה אלא שלא רצו חכמים לחלק בין המועדות וגזרו אף בו [כמבואר **ברמב"ם** (קידוש החודש פ"ג ה"ג)], ועל כן הקל בכך.

אם היו מנדים חכם שסרח בארץ ישראל

דבמערבא מימנו אנגידא דבר בי רב ולא מימנו אשמתא. בארץ ישראל לא היו נמנים לנדות תלמיד חכם, ונחלקו **הראשונים** מה היו עושים שם:

א. רש"י (ד"ה מימנו) **ורמב"ם** (תלמוד תורה פ"ו ה"ח, יסוד טוב פ"ח הכ"ג, שו"ת סי' קיח) מפרשים, שמאחר והנידוי הוא עונש חמור לא נמנו להטילו על תלמיד חכם משום כבוד התורה. ועל כן תחת זאת היו מלקים אותו, שעונש המלקות קל יותר מנידוי[כה].

אהח 19/06/2018

ובפרי חדש (תלמוד תורה סס) כתב שאין הכוונה שלא היו מנדים תלמיד חכם כלל, אלא שרוב בתי הדין היו משתמטים מכך משום שיש בית דין אחר בעיר שיכול לנדות, אבל אם הגיע ענין זה בפני בית הדין הגדול שבעיר לא יכלו להשמט מכך, ועל כן נידו את רבי אליעזר בן הורקנוס (ברכות יט.) אף שהיה זקן בחכמה[כו].

ב. רבינו חננאל והרי"ף (ד"ה ולא) פירשו[כז], שבארץ ישראל היו מנדים אף תלמידי חכמים אלא שלא היו עומדים למנין על כך כשם שהיו נמנים להלקות, משום שעונש הנידוי חמור כמיתה ולא היו נותנים אותו אלא על עבירה חמורה שבה אין חולקים כבוד לרב ומנדים מיד.

ותמה רבינו יחיאל מפריש (שיטה למלמיד ר"י מפריש, מו"ק יז. ד"ה דבמערבא) **על פירושם**[כח], שהרי במועד קטן (יז.) השתבח רב פפא שלא נידה מעולם תלמיד חכם, וביארו שם שכשהתחייב תלמיד חכם נידוי היה עושה כפי שנהגו בארץ ישראל שלא היו נמנים לנידוי אלא למלקות, משמע שבארץ ישראל לא נידו תלמיד חכם כלל, שאילו לשיטת רבינו חננאל שתלמיד חכם שהתחייב נידוי היו מנדים אותו מיד הרי לא נהג רב פפא כמותם[כט].

ג. ובשיטה לתלמיד ר"י מפריש (סס) פירש, שלא היו מתאספים בארץ ישראל לנדות תלמיד חכם בהסכמת כולם שאז יהיה ענשו מרובה, אולם אלו שידעו

טז. הרי"ף הרמב"ם והרא"ש. **יז. ראה** שם שהוכיח דין זה בכמה ראיות. והוסיף שלפי דבריו מבואר מדוע הוצרך רב ספרא לומר שהוא אסור במלאכה בישוב, הרי דין זה מפורש במשנה שהעובר ממקום למקום נותנים עליו את החומרות של שני המקומות, אך לפי פירושו שהיה בדעתו של רב ספרא לשוב למקומו ומדין המשנה אין נותנים עליו את חומרי המקום שבא לשם, הוצרך לחדש שעדיין אסור במלאכה מחמת המחלוקת. וראה בהערה לעיל [בענין 'באיזה אופן הותרה המלאכה בישוב'] שהובאו דברי ביאור הגר"א (או"ח סי' תקפח אות ו) [וכן כתב בחתם סופר (לעיל נא. ד"ה ורבינו)] שהרמב"ם סובר שדברי רב אשי (לעיל נא.) חולקים על דברי רב אשי המובאים בחולין (יח:), והרמב"ם פסק כסוגייתנו שבדעתו לחזור מותר אף בישוב בצנעא. **יח. בראשונים** רבים [רבינו חננאל (ד"ה והא), ספר יוחסין (מאמר שני מדר המתורגמים אות הנו"ן ד"ה בר נתן), ותמים דעים (סי' קכ תק"ו)], הגירסא בר נתן אסיא. וכתב הכפתור ופרח (פמ"ד ד"ה תכמת) שאף שהיה תלמיד חכם כמו שנתבאר לפי לישנא בתרא שעל כן לא נידוהו, מכל מקום לא נקרא רב, משום שאותם שהיו חכמים בחכמה זולת חכמת התורה לא היו נקראים לא רב ולא רבי אלא בשמם לחוד, אבל אותם שעיקר חכמתם בתורה ויתר החכמות להם פרפרת נקראים בשם רבי, כתנאים ואמוראים רבים בתלמוד. **יט. כפי** שיטת הרמב"ם (קידוש החודש פ"ה ה"ג) שהביא שם שהיו מקדשים בזמנם על פי הראיה. ואמנם הרא"ש מלוניל (תמיס דעיס שם), מאירי (ביצה כא.), וטורי אבן (ר"ה יט: ד"ה הא) כתבו, שרוב שנים אין אדר מעובר ויתכן וסמך על הרוב. אך כתב המנחת חינוך (שם) שהוא דוחק לומר כן משום שאף הטורי אבן פקפק בזה. **כ. ודעתו** שאף בזמנם יום טוב שני נהג רק מדרבנן. **כא. אך** במבי"ט (שו"ת, ח"ג סי' קמט), מגן אברהם (או"ח סי' תנו סק"ז), פרי חדש (שם סו"ס תנו) פמ"ג (שם א"א סק"ז), מ"ב (שם סק"ט) כתבו, שאף לפי הסוברים שאין לבן ארץ ישראל לעשות מלאכה בבבל מפני המחלוקת אין מנדים על כך, אך בים של שלמה (חולין פ"א סי' נג) והביאו האליה רבה (שם סי' תנו סק"ה) ובאליה זוטא (שם סק"ז) כתבו, שראוי לנדותו משום הרואים שיאמרו שהוא חול גמור ויחללוהו בסתר. ובדרדע"ז (שו"ת, ח"ד סי' רנח) הוסיף שיש לנדותו אף אם עבר בצינעה. **כב. שלשיטת** רבינו חננאל והראב"ן הוא הלך מבבל לארץ ישראל ושאל רק על מדבריות שבארץ ישראל, ומשמע שבמדבריות בבל ודאי חייב. **כג. וכתב** שאין לומר שדר במקום שאף שלוחי ניסן לא היו מגיעים, שאם כן איך עלה על דעתו של רב נתן לזלזל ביום טוב שני, הרי בזמנו עדיין היו מקדשים על פי הראיה, ויום טוב שני שוה ליום טוב ראשון ששניהם ספק דאורייתא שאין יודעים מתי חל ראש חודש. [ואמנם הרא"ש מלוניל (תמיס דעיס סי' קכ סק"ו), מאירי (ביצה כא.) וטורי אבן (ר"ה יט: ד"ה הא) כתבו, שרוב שנים אין אדר מעובר ויתכן וסמך על הרוב אך דוחק לומר כן שאף הטורי אבן פקפק בזה]. אלא ודאי ששלוחי ניסן היו מגיעים למקומו וידע מתי עצרת אלא שזלזל בגזירתו של רבי יוחנן שהיא מדרבנן. אך יש לעיין בדבריו, מדוע הוצרך לכך הלא יום טוב שני של עצרת נוהג רק מדרבנן בכל מקום ולא משום ספק, שכן עד עצרת היו מגיעים השלוחים לכל מקום, וגזרו לנהוג אף בו כדי שלא לחלוק במועדות כמבואר ברמב"ם (קידוש החודש פ"ג ה"ט). **כד. שכן** בזמנם קידשו על פי הראיה ולא הגיעו השלוחים. ועל כן כתבו שמנדין על שני ימים טובים והיינו שאף על הראשון מנדים, שאילו בזמן הזה שמקדשים על פי חשבון אין כלל ספק, והמחלל יום טוב ראשון יש להלקותו שאיסורו מן התורה ולא מחמת הספק, וראה שם שהאריך להוכיח כן. **כה. וכן** פירשו בתמים דעים (סי' קכ ד"ה הא), ובפסקי הרי"ד (ד"ה נר) ועוד. **כו. וראה** כסף משנה (שם) שביאר בכמה דרכים מדוע נידו את רבי אליעזר. ובמשנה כסף (שם) הוכיח שלא כדברי הפרי חדש. **כז. וכן** העתיקו הערוך (ערך נגד ג), והרא"ש (סי' ה). **כח. וכן** הקשו במשנה כסף ובארות המים. **כט. וראה** שם שתירץ, שיש לומר שאף דעת רבינו חננאל כעין שיטת תלמיד הר"י מפריש המובאת להלן, שלא היו נמנים לנדות [מחמת חומר הדבר שמנדים עליו] אלא אלו שראו את המעשה היו מנדים מיד, ורב פפא

מהמעשה היו מנדים אותו לבדם ומתירים לו מידל, ועל כן השתבח רב פפא (שם) שלא הוצרך לזה מעולם.

על איזה מלקות היו נמנים

שם. בבארות המים (על הרמב"ם, שם) דקדק מהלשון מימנו 'אנגידא', שמנהג חכמי ארץ ישראל להימנות למלקות היה בתלמיד שהתחייב מלקות ארבעים, וכך נראה **ברש"י** (מו"ק יז. ד"ה מימנו).

אך הרמב"ם (שם) כתב שהיו נמנים להכות תלמיד אף מכת מרדות, וציין הכסף משנה שמקור דבריו שאף אם עבר רק על איסור דרבנן מלקים אותו ממה שהכה רב יוסף את רב נתן בר אסיא. והקשה בבארות המים, הרי הסוגיא עוסקת במלקות ולא במכת מרדות ומנין שהיו מכים אף מכת מרדות.

ותירץ שלדעת הרמב"ם הלקו את רב נתן בר אסיא מכת מרדות, ומשמעות המילה 'נגידא' היא אף מכת מרדות.

אם מנדים תלמיד חכם

שם. רב יוסף הביא שבארץ ישראל לא היו מנדים תלמיד חכם[לא], וכעין זה מצינו בכמה מקומות[לב]. **והאחרונים**[לג] הקשו ממקומות רבים שמצאנו שנידו אף תלמידי חכמים. ונאמרו בזה כמה שיטות.

הרמב"ם (שם) כתב שחכם זקן בחכמה נשיא או אב בית דין אם לא חטא כירבעם בן נבט אין מנדים אותו בפרהסיא לעולם אלא מלקים אותו בצינעה[לד], ותלמיד חכם שחטא אין למהר לנדותו ויש לבית דין להשמט מכך אך מותר להלקותו[לה].

ובכסף משנה פירש בדעתו, שאף זקן המופלג בחכמה מותר לנדותו בצינעה[לו], והוסיף שיתכן ומותר לנדות אף בפרהסיא כדי למנוע מחלוקות בישראל.

ובאבקת רוכל (סי' נג) הוסיף עוד שאף כשביזה את רבו מותר לנדותו בפרהסיא.

ובמשנה למלך כתב, שאם ביזה תלמיד חכם אחר מותר לנדותו אף בפרהסיא, שאין לחוס על כבודו ולנדותו בצינעה משום שעל ידי זה אנו מזלזלים בכבוד החכם שנתבזה[לז].

מדוע הלקה רב יוסף את רב נתן הרי יש לעמוד תחילה למנין

איכא דאמרי נגדיה רב יוסף. הקשה **בנופי הלבות** (פי"ג מהלכות ממרים מ"ס, סי' עדמ ד"ה מו) איך הלקה רב יוסף את רב נתן בר אסיא, הרי יש לעמוד למנין תחילה אם יסכימו להלקותו כמו שהביא רב יוסף עצמו שכך נהגו בארץ ישראל.

ותירץ, שאכן נמנו וגמרו להלקותו אלא שלא הזכירו את שמות החכמים שנמנו עם רב יוסף להלקותו משום כבודו של רב יוסף[לח].

מדוע הוצרכו רב ושמואל לומר כן הרי ניתן ללמוד זאת בקל וחומר מערב פסח

דרב ושמואל דאמרי תרוייהו מנדין על שני ימים טובים של גליות. הקשה **ביחוסי תנאים ואמוראים** (ערך נר נתן), מדוע הוצרכו רב ושמואל להשמיענו דין זה שמנדים על יום טוב שני של גלויות, הרי נתבאר לעיל (נ:) שאף את העושה מלאכה בערב פסח מחצות ולמעלה מנדים אף שהוא תקנת חכמים ואיסורה משום היום שלאחריו, כל שכן שיש לנדות על יום טוב שני שהוא ספק איסור מן התורה, ואף בזמן הזה שאנו בקיאים בקביעות החודש ואין איסורו מן התורה מכל מקום איסור המלאכה בו מצד עצמו, ומדוע לא יהיה חמור מאיסור עשיית מלאכה בערב פסח אחר חצות.

ותירץ, שבתוספות ריב"א הלוי כתב שאיסור מלאכה בערב פסח אחר חצות הוא מן התורה, **ובירושלמי** (ה"ח) דרשו כן מן הפסוק (דברים טז ו - ז) 'זבח את הפסח בערב וגו' ובשלת ואכלת', שבזמן שקרבנו של אדם קרב אין לו לעסוק במלאכתו, ועל כן מנדים את העובר על איסור זה, ואין ללמוד מכך שיש לנדות על יום טוב שני שאיסורו מדרבנן[לט].

אם אף על היום הראשון מנדים

שם. מלשון רב ושמואל שאמרו מנדין על 'שני' ימים טובים של גלויות משמע שאף על יום טוב ראשון מנדים, וכן דקדקו **הבית יוסף** (מו"ח סי' תצו) **והמנחת חינוך** (מצוה שפ אות ו). והוסיף המנחת חינוך שאין לפרש שכוונתם רק על היום השני, שכן בזמנם עדיין קידשו על פי הראיה ונהגו שני ימים מספק, מאחר ובמקומות הרחוקים לא ידעו מתי היה ראש חודש, ואם כן דין יום טוב שני שוה לדין היום הראשון ששניהם ספק יום טוב מן התורה[מ]. אך **הרמב"ם**[מא] (תלמוד תורה פ"ו ה"ד) **והריבב"ן** (ד"ה מנדין) פירשו שכוונתם רק על היום השני.

האם מנדים את העובר על דברי חכמים או מלקים אותו

שם. בסוגייתנו מבואר שמנדים את העובר על יום טוב שני, ועל כן נידו את רב נתן בר אסיא שעבר על תקנת חכמים, וכן מצינו לעיל (נ:) שמנדים את העושה מלאכה בערב פסח, וכמו כן בברכות (יט.) הביאו עשרים וארבע מקומות שיש לנדות בהם מפני ביזוי חכמים ותקנותיהם. **והקשו הר"ן** (חידושים ד"ה נשמתיה, על הרי"ף ד"ה ומיכף) **והמאירי** (ד"ה הוזכר) שבמקומות רבים בש"ס מצאנו שהלקו את העובר על דברי חכמים מכת מרדות ומדוע לא חייבוהו נידוי שהוא חמור יותר.

ותירצו, שרק המבטל מצוה מעיקרה כגון שעבר על מצוה שעיקרה מדברי חכמים חייב נידוי, אך דבר שעיקרו מן התורה אלא שהוסיפו בו חכמים גזירות אין העובר על גזירתם עוקר את כל המצוה ועל כן מלקים אותו ואין מנדים[מב].

המהר"ם חלאוה (ד"ה מנדין) תירץ, שאין כוונת רב ושמואל שאין להעניש את המחלל יום טוב שני אלא בנידוי, אלא שיש רשות לבית דין להחמיר עליו ולנדותו אם ירצו בכך וכל שכן שיכולים להלקותו, שעונש המלקות קל יותר מן הנידוי[מג].

וכך כתב **הריטב"א** (ד"ה שמתיה), אלא שהוסיף שאף במקום שחייב נידוי אין מנדים אלא לאחר שכבר נעשתה העבירה [כשם שנידו את הקברנים שקברו ביו"ט שני (סנהדרין כו:)], אבל קודם שנעשית העבירה כגון אדם שאינו רוצה לקיים מצות עשה דרבנן אין מנדים אלא מכים עד שיקיים או עד שתצא נפשו.

הכסף משנה (תלמוד תורה פ"ו ה"ד) כתב לחלק, שהעובר על איסורים דרבנן לוקה מכת מרדות אך המזלזל או מפקפק חייב נידוי. וביאר לפי זה את המסופר בעירובין (סג.) שרבינא מחה באדם שקשר את חמורו לאילן בשבת וכשהלה לא השגיח בו נידה אותו, ולפי מה שחילק הר"ן היה לו להלקותו, שאמנם שימוש באילן אסור מדרבנן אך עיקר איסור עשיית מלאכה בשבת הוא מן התורה. אך לדבריו מיושב, שרבינא החמיר עליו לנדותו משום שזלזל באיסור חכמים, שכן אף לאחר המחאה הוסיף לעבור, אך מצד עצם האיסור שעבר היה די לו במלקות.

קושיות האחרונים על תירוץ הר"ן

הר"ן (שם) מחלק בין מצוה שעיקרה מדרבנן שהעובר עליה חייב נידוי לבין מצוה שעיקרה מן התורה שאף אם ביטל גזירה שגזרו עליה חכמים אין מנדים אותו אלא לוקה מכת מרדות.

והקשה בבית יוסף (שם) שמדברי רב ושמואל משמע שמנדים על 'שני' ימים טובים של גלויות, היינו אף על היום הראשון שעיקרו מן התורה.

השתבח שכשפנו אליו להצטרף לנדות תלמיד חכם אמר להם שינדו לבדם כפי מנהג חכמי ארץ ישראל, והוא עשה כן כדי לא להחשב בין המנדים תלמיד חכם. **ל. כמבואר** בנדרים (ז:) שאין בין נידוי להפרה ולא כלום, דהיינו שמיד לאחר הנידוי אפשר להפר. **לא. כפי** שיטת רש"י והרמב"ם שהובאה למעלה. וראה שם שרבינו חננאל והרי"ף חולקים וסוברים שמנדים תלמיד חכם החייב נידוי. **לב. רב** הונא (מו"ק יז.) מביא שבאושא תיקנו שאין מנדים אב בית דין שסרח בראשונה אלא אומרים לו הכבד ושב בביתך ורק אם חזר וסרח מנדים אותו מפני חילול ה', אולם ריש לקיש (שם) לומד מהפסוק (הושע ד ה) 'וכשל גם נביא עמך לילה' שאין מנדים בפרהסיא חכם שסרח אלא יש לכסות עליו ולהסתיר חטאו כ'לילה'. ואף בירושלמי (מו"ק פ"ג ה"ח) נחלקו בזה שרבי חייא אמר שמתקנת אושא אין מנדים חכם אלא אם עשה כירבעם בן נבט, ורבי יעקב בר בון סובר שמנדים. **לג. כסף** משנה (תלמוד תורה פ"ו ה"ח). **לד. כך** משמע בירושלמי (הוריות פ"ג ה"ח). **לה. ומשום** כך מצינו (מו"ק שם) שמר זוטרא חסידא נידה תלמידי חכמים ורב יהודה נידה תלמיד חכם שיצאו עליו שמועות רעות, שלא היו זקנים מופלגים בחכמה. (כסף משנה שם). וראה בתשובות הרמב"ם (סי' קפ) שרב יהודה נידה את החכם הנזכר, משום שהלך למקום שאין מכירים אותו ועשה מה שלבו חפץ, והיה חייב לפרסמו אצלם כדי למנוע חילול ה'. וכן פסק בשולחן ערוך (יו"ד סי' שלד סמ"ג) שבמקום שיש חילול ה' מנדים אותו. **לו. וזהו** שתיקנו באושא לומר לאב בית דין שסרח הכבד ושב בביתך, שכוונתם לנדותו אלא שעושים כן ברמז ובצינעה. ובזה יישב מה שנידו את עקביא בן מהללאל (מו"ק שם) שאמר דוגמא השקוה, ואת רבי אליעזר בן הורקנוס שנחלק על חכמי דורו (נ"מ נט:), שנידוי זה נעשה בצינעה. **לז. והאחרונים** האריכו בדין נידוי תלמיד חכם, ראה ילקוט ביאורים (מו"ק יז.) בהרחבה. **לח. כשם** שמצאנו בראש השנה (כה:) ובתוספות בסנהדרין (מ: ד"ה שלמין) שלא הזכירו את העד הנוסף שהצטרף לרבי נהוראי ואת העד שהיה עם רבי שמעון בן שטח משום כבודם. **לט. וראה** מה שהובא (לעיל כ.) מחלוקת הראשונים אם איסור עשיית מלאכה בערב פסח מן התורה או מדרבנן. **מ. אמנם** בבית יוסף שם כתב, שביום הראשון מנדים רק את העובר על מלאכה האסורה מן התורה ובשני אף על מלאכה מדרבנן. **מא. כן** למד הפרי חדש (מו"ח סי' תנו סק"ח) בדעתו, ממה שהביא שם שמנדים את העושה מלאכה ביום טוב שני של גלויות, ולא כתב שמנדים על שני ימים טובים כלשון רב ושמואל. **מב. ועל** כן מנדים את המחלל יום טוב שני של גלויות, העושה מלאכה בערב פסח אחר חצות, ואת המזלזל בנטילת ידים שכן עיקרם מדברי סופרים והעובר עליהם מבטל את כל המצוה. אולם הוסיף המאירי שאין זה מיישב את כל המקומות שחייבו בהם חכמים נידוי. וכך חילק הרמב"ן (השגות לספר המצות שורש ו ד"ה והנה). וכעין זה כתב המגיד משנה (שגגת פ"ו ה"ג) שהעובר על דברי חכמים בדבר שיש לו עיקר מן התורה לוקה מכת מרדות, והסתפק הפרי חדש (מו"ח סי' תנו סק"ח) אם כוונתו לתירוץ הר"ן שהעובר על דבר שאין לו עיקר מן התורה חמור יותר וחייב נידוי, או שאדרבה אם עבר על איסור שאין לו עיקר מן התורה פטור מכלום. והכריע שכוונת המגיד משנה לתירוץ הר"ן, וכך כתב רבי יעקב כולי בהגהה למשנה למלך (שם ה"ג). **מג. וכך** העלה בתשובות ופסקים לחכמי אשכנז וצרפת (סי' קפ), וכן כתבו הרד"ך (שו"ת, סי' יח סק"ה), הפרי חדש (מו"ח בהמילואים סי' תנו), מעשה רוקח (יסוד טוב פ"ח הכ"ג), **ובאורות המים** (תלמוד תורה פ"ו ה"ד). **אמנם** ראה **ריב"ש** (שו"ת, סי' רכ) שדקדק מלשונו של רבי יהושע בן לוי, בעשרים וארבעה מקומות 'בית דין מנדין' על כבוד הרב שכל הדברים שמנדים עליהם חייבים בית דין לנדות את העוברים עליהם. וכן הוכח בעבודת המלך (תלמוד תורה שם) מלשון הרמב"ם (שם ה"ג).

עוד הקשה מסנהדרין (כו:) שנידה רב פפא את הקברנים שהתעסקו בקבורת מת ביום טוב ראשון של עצרת, אף שהיום הראשון איסורו מן התורה.

ותירץ, שאף דבר שעיקרו מן התורה אם עבר עליו בדבר האסור מן התורה חייב נידוי, ועל כן נידו את הקברנים שחיללו את יום טוב ראשון של עצרת אף שעיקרו מן התורה משום שחיללוהו במלאכה מן התורה. ואף רב ושמואל לא חייבו נידוי את המחלל יום טוב ראשון אלא אם חיללו במלאכה מן התורה, ואכן אין חיובו באותו אופן שחייבו את המחלל יום טוב שני שהוא אף על מלאכות מדרבנן.

ובפרי חדש (או"ח סי' תצו ס"ק ס) תירץ, שכוונת רב ושמואל שמנדים רק על יום טוב שני והוא נקרא בפי החכמים שני ימים טובים[מד].

בכסף משנה (תלמוד תורה פ"ו ה"ד) הקשה על תירוץ הר"ן, מהמסופר בברכות (יט.) שנידו את אליעזר בן חנוך שפקפק בנטילת ידים, והרי נטילת ידים אין עיקרה מן התורה אלא אסמכתא בלבד ומדוע נידוהו על כך.

והאחרונים[מה] תמהו על קושייתו, שאדרבה משום שעיקרה מדרבנן על כן חייבוהו נידוי שעוקר את כל המצוה, ואכן הר"ן (שם) הביא מעשה זה כראיה לדבריו.

וביד אהרן (על הרמב"ם, שם) כתב שדעת הכסף משנה [כמו שמשמע בפרי חדש (שם)], שדבר שיש לו אסמכתא בתורה אינו נחשב עיקרו מדרבנן, וכוונתו לדחות את ראייתו של הר"ן משם שמנדים את העובר על מצוה שעיקרה מדברי סופרים, שאמנם נטילת ידים אינה מן התורה, אך רמזוה באסמכתא ועל כן אין מנדים עליה ואין ללמוד מכאן לשאר דברים שעיקרם מדרבנן שינדו עליהם[מו].

ובמים חיים (תלמוד תורה פ"ו ה"ד) כתב, שלדעת הכסף משנה אליעזר בן חנוך זלזל בשיעור נטילת ידים, שהיה נוטל פחות מרביעית, ועל כן הקשה מדוע נידוהו הרי לא עקר את כל המצוה[מז].

עוד הקשו **האחרונים** על הר"ן[מח], שבעירובין (סג.) מסופר שרבינא מחה באדם שקשר את חמורו לאילן בשבת וכשהלה לא השגיח בו נידה אותו, ולפי מה שחילק הר"ן היה לו להלקותו, שאמנם שימוש באילן אסור מדרבנן אך עיקר איסור עשיית מלאכה בשבת הוא מן התורה, וחיוב הנידוי הוא רק בדבר שעיקרו מדברי סופרים.

ותירצו התורת אמת (שו"ת, סי' קנו) **והתורת חיים** (שו"ת, מ"ד קונטרס עיגונא דלימתא), שיתכן ורבינא החמיר עליו לנדותו משום שזלזל בכבודו של רבינא [וכדברי הכסף משנה לעיל שהמזלזל ומפקפק בדברי חכמים חייב נידוי], שכן אף לאחר המחאה הוסיף לעבור, אך מצד עצם האיסור שעבר היה די לו במלקות.

אולם הפרי חדש (שם) דחה, שלא יתכן לומר שנידהו משום שזלזל בכבודו, שהרי מובא שם שחשש רבינא שמא נחשב במעשה זה כמורה הלכה בפני רבו משום שישב באותה שעה לפני רב אשי, והשיב לו רב אשי שעשה כהוגן במה שמחה באדם זה בפניו ש'אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'' (משלי כא ל), ובמקום לול ה' אין חולקים כבוד לרב, הרי שהנידוי היה משום שעבר על דברי חכמים שיש בזה חילול ה'[מט].

והמגיה למשנה למלך (שם) תירץ, שיתכן ורבינא נידהו מפני שזלזל בכבודו ובזה אכן אין משום מורה הלכה בפני רבו שלא היה זה נידוי עקב עצם האיסור שהשתמש באילן רק עקב הזלזול בכבודו, וחששו היה על עצם הוראתו [שאסור להשתמש באילן בשבת] בפני רבו, ועל זה השיב לו רב אשי שמותר להורות על מנת להפריש מאיסור כי אין עצה וכו'.

ובפרי חדש הקשה עוד מהאוכל מצה בערב פסח, מדוע מכים אותו מכת מרדות ואין מנדים אותו, הרי אין לאיסור זה עיקר מן התורה.

ובתורת אמת (שם) כתב שהר"ן מסכים גם הוא לתירוץ הכסף משנה, שאף בדבר שעיקרו מן התורה אם עובר עליו דרך זלזול חייב נידוי.

ובדברי שאול (נתמוז, סי' שלד ס"ק מג) הקשה, מדוע מנדים על יום טוב שני של גלויות הרי עיקרו מהתורה משום ספק מתי ראש חודש, ואמנם בזמן הזה שבקיאים בקביעות החודש חיובו מדין מנהג, אך בזמן רב יוסף וכל שכן בזמן רב ושמואל נהגו כן מספק ומדוע חייבו נידוי את העובר עליו[נ].

מד. וראה בהערה לעיל בענין 'אם אף על היום הראשון מנדים', שהוכיח כן מדברי הרמב"ם. **מה. ש"ך** (יו"ד סי' שלד סק"ע), משנה למלך (שם), פרי חדש (או"ח סי' תצו), בני שמואל ותפארת שמואל (או"ח סי' תצו) ועוד. **מו. וכעין** זה הביא בתורת חיים (שו"ת, מ"ד קונטרס עיגונא דלימתא) שיש שפירשו (שם) שהמזלזל בנטילת ידים אינו נחשב כעוקר את המצוה כולה משום שהסמיכו אותה חכמים לנטילת ידים לתרומה [או על מי חטאת או קידוש ידים ורגלים שבמקדש או מנטילת ידים בזב (חולין קו.), והרבה מהלכות נטילת ידים נלמדות מהם] שהיא מן התורה ואותה לא עקר ואם כן יש להלקותו ולא לנדותו, ודחה תירוץ זה. **וראה** בתורת אמת (סי' קנו) שרמז ליישב את דברי הכסף משנה הנ"ל בדרך אחרת. **מז. וראה** עוד בכנסת יחזקאל (שו"ת סי' יט) שביאר את קושיית הכסף משנה בדרך אחרת. **מח. תורת** אמת (שם), תורת חיים (שם), ופרי חדש (או"ח סי' תצו ס"ק ד"ה ומיהו). וכבר רמז לקושיא זו הכסף משנה (שם). **מט. כמבואר** במועד קטן (יז.) שרק במנדה לכבוד שמים שייך 'אין חכמה' וכו' ולא במנדה לכבוד עצמו. **נ. וראה** לעיל בענין האיסור שעבר עליו רב נתן בר אסיא, שיש שביארו שבא ממקום שנוהגים יום אחד, אלא שהיה חייב לנהוג שני ימים משום מנהג המקום, ואם כן איסורו רק משום מנהג ואין לו עיקר בתורה. **נא. וכן** משמע בפרי מגדים (פתיחה כוללת מ"ג אות מ). וכתב ביגל יעקב (תלמוד תורה פ"ו ה"ד) שלפי זה אין לנדות אלא את המחלל יום טוב על ידי מלאכה שהשביתה ביום השני היא מנהג, אבל המבטל מצות היום כגון אכילת מצה וכדומה אינו חייב נידוי שאין הם משום מנהג אלא כשאר תקנות חכמים. **וברמב"ם** (תלמוד תורה פ"ו ה"ד) כתב שמנדים על יום טוב שני אף על פי שהוא מנהג, משמע שדעתו שמנדים אף על מנהג וכל שכן על תקנת חכמים גמורה. **ובשקל הקודש** (פירוש ההלכה פ"ה ה"ג, ד"ה עד) תמה, שבזמן רב יוסף קביעות החודשים היתה עדיין על פי הראיה ונהגו יום טוב שני מספק גמור ולא משום מנהג. **ותירץ** שבעצרת אין ספק שהיא חמישים יום מניסן ושלוחי ניסן כבר הגיעו לכל המקומות אלא שנהגו בה שני ימים כדי שלא לחלוק במועדות ותקנה זו חשובה כמנהג. **וראה** לעיל בענין 'על איזה איסור עבר רב נתן בר אסיא' דעות המפרשים בענין. **נב. הובא** לעיל על דברי רב ושמואל. **נג. וכתב** הפרי חדש שלולי דברי הר"ן היה ניתן ליישב, שאמנם העובר על שאר איסורים שלא בדרך זלזול אין מנדים אותו, אע"פ כן המקשה עצמו לדעת חמור יותר כיון שמגרה על עצמו את היצר הרע. **נד. וכן** הקשה הש"ך (שם). **נה. וכתב** החזון איש (שביעית סי' יג ס"ק ג, ז), שתוספות סברו שחיוב הביעור מן התורה הוא כפי מקום גדילת הפירות, והביא את שיטת רש"י (ד"ה שלא) שמן התורה חיוב הביעור הוא כפי המקום שהפירות נמצאים עתה, ואת שיטת הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"ו ה"ב) שזמן הביעור מן התורה הוא לאחר שכלו הפירות בשני המקומות מן השדה, ולפי שיטתם לא ניתן לפרש כתירוץ התוספות.

ותירץ, שיסוד דברי הר"ן לחלק בין איסור דרבנן שעיקרו מן התורה לאיסור שעיקרו מדרבנן, הוא משום שאיסור תורה חמור לאנשים אך איסור דרבנן הקל חששו שיבואו לזלזל, ועל כן החמירו בו יותר לנדות עליו, אך בדבר שעיקרו מן התורה לא החמירו כן, מפני שיש בזה זלזול בדברי תורה אם על איסור תורה אין מנדים ועל תקנת חכמים שבאיסור זה ינדו. ולפי זה ביום טוב שני אף בזמן שקידשו על פי הראיה שעיקרו מן התורה לא שייך חשש זה, משום שאף על היום הראשון מנדים שגם הוא בכלל הספק [אם הוא רק דרבנן או שהוא דאורייתא] ושוב אין זלזול באיסור התורה.

קושיות האחרונים על תירוצו של הכסף משנה

הובא לעיל חילוק הכסף משנה, שחיוב נידוי הוא רק בעובר על דברי חכמים בדרך זלזול, כאליעזר בן חנוך שפקפק בנטילת ידים או כאותו אדם שקשר את חמורו לאילן, אך העובר על שאר איסורי דרבנן חייב מכת מרדות ולא נידוי. **והאחרונים** תמהו על יסוד זה ממקומות רבים שמצאנו שנידו בני אדם שעברו על איסורים דרבנן אף שלא בדרך זלזול או פקפוק בדבריהם.

התורת אמת (שו"ת, סי' קנו) **והש"ך** (יו"ד סי' שלד סק"ע) הקשו, מדוע נידה רב יוסף את רב נתן בר אסיא הרי לא מוזכר שזלזל או פקפק בתקנה זו, וכן רב ושמואל אמרו בסתם שמנדים על שני ימים טובים.

ובפרי חדש (שם) תירץ, שמאחר וחיוב יום טוב שני בזמן הזה הוא ממנהג בעלמא חששו חכמים שיבואו לזלזל בו והחמירו לנדות אף את מי שאינו מפקפק על התקנה[נא].

עוד הקשו שלעיל (נ:) הביאה הגמרא שמנדים את העושה מלאכה בערבי פסחים אחר חצות ולא הוזכר שם תנאי זה שמזלזל בדין זה.

ותירץ הפרי חדש, שיתכן ועשיית מלאכה בערב פסח חמורה יותר שיש לה אסמכתא מן התורה כמובא בירושלמי (ה"ח)[נב].

עוד הקשה הפרי חדש מדברי רב (נדה יג:) שהמקשה עצמו לדעת חייב נידוי, ומקשה הגמרא שהיה לו לרב לומר שאסור להקשות עצמו לדעת. ופירש הר"ן (שבת קמ:) את קושיית הגמרא שאף אם היה אומר רב שאסור היינו יודעים שדינו נידוי שכך דין העובר על כל האיסורים [איסורי דרבנן]. ותירצה שרב רצה להדגיש את חומרת האיסור שאדם זה מגרה את יצר הרע על עצמו, הרי שאף שאינו מזלזל באיסור חייב נידוי משום שעובר על איסור דרבנן[נג].

עוד הקשה מהעושים מלאכה כשיש מת בעיר (מו"ק מ:)[נד], הזורע כלאי הכרם בחוץ לארץ (קידושין לט.), והמקדש אשת חבירו בתוך שלושת חודשי המתנה (יבמות לו.), שחייבים נידוי ואף שאינם מזלזלים.

ובתורת חיים (שו"ת, מ"ד קונטרס עיגונא דלימתא) כתב שאין כוונת הכסף משנה לבטל את חילוקו של הר"ן אלא להוסיף, שאף העובר על איסור דרבנן שעיקרו מן התורה חייב נידוי אם עובר בדרך זלזול ופקפוק בדבריהם.

איך הותר לו לבער ולשנות ממנהג המקום שהוא שם ממקום שכלו למקום שלא כלו חייב לבער.

מבואר במשנה שהמביא פירות ממקום שכלו חייב לבער משום חומרי מקום שיצא משם. ותמהו **הראשונים** מדוע יחמיר לבער כמקום שיצא משם וישנה ממנהג המקום שהוא שם, הרי בכך הוא משנה ממנהג המקום שהוא שם שאינם מבערים ויבואו לידי מחלוקת, ולעיל (נא:) דקדק רבא במשנה שיש לנהוג כמנהג המקום שהוא שם אף לקולא. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. רבינו תם (ספר הישר, חלק המידושים סי' שנה) תירץ, שדברי רבא לעיל נאמרו רק בדבר האסור משום מנהג שמותר לבטל מנהג זה מחשש מחלוקת, אבל חיוב הביעור שהוא מן הדין חייב לנהוג כן אף אם יבוא למחלוקת על ידי כך. וכעין זה תירצו התוספות (ד"ה ממקום, נמיורין הרמשון), שמאחר וחיוב הביעור הוא מן התורה אין לו לעבור על דברי תורה משום מחלוקת[נה].

אך בתוספות הרשב"א משאנץ ותוספות הרא"ש (ד"ה ממקום) דחו תירוץ זה, שמסתימת המשנה נראה שהיא עוסקת אף במוליך פירות ממקום למקום

אוצר החכמה 19/06/2018

באותה מדינה שחיוב הביעור בו הוא מדרבנן[נ], ומדוע חייבה אותו המשנה בביעור זה שהוא מדרבנן כפי דין המקום שיצא משם, ולא חששה למחלוקת.

ב. בתוספות ותוספות הרא"ש (שם) תירצו[נ], שבדין התלוי במקום לא שייך מחלוקת שאף בני המקום שבא לשם מודים שיש חובת ביעור במקום שכלו הפירות, ואם יראוהו מבער יאמר להם שהפירות הללו באו ממקום שכלו מן השדה שגם הם מודים ששם צריך לבער, אך עשיית מלאכה בערב פסח אינה תלויה בחילוקי המקומות אלא באדם העושה, ולמנהג בני המקום העושים מלאכה יש לעשות כן בכל מקום ועלולים לבוא למחלוקת אם יראוהו משנה ממנהג מקומם לחומרא.

ג. **המהר"ם חלאווה** (ד"ה מיוחס) כתב, שכשם שתירץ רבא לעיל שאין חשש מחלוקת באדם השובת ממלאכה שלא כמנהג המקום מאחר ואף בבני המקום יש אנשים רבים הבטלים ממלאכה, כך יש ליישב אף לענין ביעור פירות שביעית, שאין חשש למחלוקת מאחר ובני המקום אינם מקפידים על איבוד ממונו ואף אם יפקיר כל ממונו אין אדם מעכב על ידו.

ד. **בשפת אמת** (מתוס' ד"ה ממקום), כתב שתוספות הקשו כפי שיטתם להלן (ע"ב ד"ה מתניתין), שבזמן הביעור יש להוציא את הפירות החוצה ולהפקירם ובדרך זו ניכר השינוי ממנהג המקום, ועל כן הקשו שיפטר מביעור מפני המחלוקת, אך לשיטת **רש"י** (ד"ה גמ') שמותר לאדם להשאיר אצלו פירות שביעית לאחר הביעור [כדי לאוכלם במקום אחר שלא כלו מן השדה] אלא שאסור לו לאכלם במקום שכלו מן השדה[נ], אם אינו אוכל פירות אלו ולוקח אחרים מן השוק לא ניכר שינוי ממנהג המקום, וכשם שהתירה המשנה לשבות ממלאכה במקום שנוהגים לעשות מלאכה שאין זה ניכר ששובת מחמת מנהג מקומו ואין בדברים אלו חשש מחלוקת.

ישוב פסקי הרמב"ם אם חלים על העובר ממקום למקום חומרי מקום שהלך לשם

שם. **הרמב"ם** (שמיטה ויובל פ"ו ה"ב) הביא את דין המשנה שהמוליך פירות שביעית ממקום שכלו למקום שלא כלו או להיפך חייב לבער, משום שנותנים עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם. והקשה **האבני נזר** (סו"ס סי' תקלט ס"ק נג) שמשמע ברמב"ם שהמוליך פירות למקום שכלו חלים עליו חומרי המקום מן הדין, ותמה שבהלכות יום טוב (פ"ו ה"כ) פסק שאינו חייב בחומרי המקום שהלך לשם אלא שיש לו לנהוג בפרהסיא כמנהגם מפני המחלוקת.

ותירץ, שהעובר ממקום למקום ודעתו לחזור מתחייב בדיני שני המקומות, אולם כשיש סתירה בין מנהגי שני המקומות הרי הוא נשאר במנהג מקומו ולא חל עליו מנהג המקום שהלך לשם, ולכן פסק הרמב"ם לענין עשיית מלאכה בערב פסח שיכול לנהוג כמנהג מקומו בצינעה ולא יעשה בפניהם רק משום חשש מחלוקת, אך בפירות שביעית, אף אם דעתו לחזור יש לנהוג בפירות כחומרי המקום שהלך לשם מאחר ואין בדעתו להחזיר את הפירות ואין בהם סתירה בין מנהגי שני המקומות.

דעות המפרשים בביאור קושיית הגמרא על רבי יהודה

ולית ליה לרבי יהודה וכו' וחומרי המקום שהלך לשם. לדעת חכמים במשנה, המוליך פירות שביעית ממקום שלא כלו למקום שכלו חייב לבער כמנהג המקום שהלך לשם, והבינה הגמרא שרבי יהודה חולק שאינו חייב לבער, משום שיכול לומר לבני המקום שיביאו גם הם מן המקום שיצא ושם לא כלו עוד הפירות מן השדה. ודברי רבי יהודה וקושיית הגמרא עליהם נתפרשו בכמה אופנים:

א. **רש"י** (ד"ה ולית) פירש שטעם זה [שיכול לומר לבני המקום שיביאו גם הם מן המקום שיצא, ששם עדיין לא כלו] מועיל לדעת רבי יהודה לבטל את חשש המחלוקת, שאינו משנה ממנהג המקום מאחר ואין האיסור תלוי במנהג המקום אלא במקום מוצא הפירות, ואף בני המקום [שבא לשם] מותרים להביא פירות מן המקום שיצא[נ], ועל כך מקשה הגמרא שאמנם טעם זה מבטל את חשש המחלוקת אך מצינו במשנה שאדם חייב במנהגי המקום אף כשאין מחלוקת, שכן מבואר במשנה שנותנים עליו חומרי מקום שיצא משם ואף שאינו יושב כיום ביניהם ואין חשש מחלוקת.

ב. **הראשונים**[ס] כתבו, שבביעור פירות שביעית לא שייך כלל מחלוקת לכל הדעות, מאחר ואין דין המקום חל על האדם אלא על הפירות והם באו ממקום שלא כלו, ולפי דבריהם המוליך פירות ממקום שלא כלו למקום שכלו חייב בביעור לדעת תנא קמא מעיקר הדין ולא משום מחלוקת, ורבי יהודה פוטר משום שלא כלו במקום גדילתם, ומכך הוכיח המקשן שרבי יהודה חולק על דין המשנה 'נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם'.

ג. **הפני יהושע** (ד"ה פיסקא) פירש את קושיית הגמרא על רבי יהודה, שאף אם אין חשש מחלוקת יש לנהוג כחומרי המקום שהלך לשם משום 'לא תתגודדו' (דברים יד ו) כמבואר בירושלמי (ה"ו), או משום לעז וחשד שאין הכל יודעים שהביא פירות אלו ממקום שלא כלו.

ד. **הצל"ח** (ברכות ד"ה ולית) פירש, שאכן החיוב לנהוג כחומרי המקום שהלך לשם הוא רק משום חשש מחלוקת [ואף רבא שפירש (לעיל נו:) שדברי המשנה 'ואל ישנה אדם מפני המחלוקת' על הסיפא כוונתו 'אף' על הסיפא, אך ברור שטעם הרישא נותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם הוא משום מחלוקת]. אלא שלדעת רבי יהודה שאין חשש מחלוקת בפירות שביעית משום שיכול לומר לאנשי המקום צאו והביאו אף אתם ממקומי, הוא הדין אף בהולך ממקום שעושים מלאכה למקום שאין עושים שיש לו לומר להם צאו אף אתם למקום שממנו באתי ששם עושים מלאכה ומדוע חוששים ממחלוקת ואוסרים עליו לעשות מלאכה.

קושיות האחרונים על פירוש רש"י

רש"י מפרש שהקשו על רבי יהודה [המתיר לאכול פירות שביעית במקום שכלו מן השדה אם הובאו ממקום שלא כלו, מאחר ואין חשש שיבואו למחלוקת, שכן יכול לומר לאנשי המקום צאו והביאו אף אתם ממקומי], מה בכך שאין חשש מחלוקת הרי חייב אדם לנהוג כמנהג המקום שהלך לשם מעיקר הדין כשם שחייב לנהוג כחומרי מקום שיצא משם. והאחרונים התקשו בפירושו:

א. **הפני יהושע** (ד"ה פיסקא) הקשה על דברי הגמרא, איך שייך לחייבו משום חומרי המקום שהלך לשם, הרי אין הדין תלוי במנהג המקום אלא במקום גדילת הפירות, שמן התורה חייבים לבער את הפירות אם בארץ גדילתם כלו מן השדה[סא]. וכתב שמלשון **רש"י** (ד"ה ולית) נראה שהרגיש בקושיא זו, ועל כן הוכיח ממה שמחייב רבי יהודה בחומרי מקום שיצא משם שאין הדין תלוי בשינוי המקומות. וקשה[סב], איך מביא רש"י ראיה מחומרי מקום שיצא משם שחיובו מעיקר הדין משום (משלי ו ח) 'אל תיטוש תורת אמך' ומשום איסור בל יחל, לחומרי מקום שהלך לשם שיתכן ואיסורו רק מחשש מחלוקת וכשאין מחלוקת מותר[סג].

ב. **הצל"ח והמשמרות כהונה** (ברכות שם) הקשו, שלעיל (נו:) פירש אביי את טעם הרישא של המשנה 'נותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם' משום חשש מחלוקת ולא מעיקר הדין, ומאחר ובמוליך פירות שביעית אין מחלוקת יש להתיר, ודוחק לומר שקושיית הגמרא היא רק לשיטת רבא (שם)[סד].

אם חיוב הביעור שחל על הפירות פוקע כשיצאו ממקום החיוב

שם. **רש"י** (ד"ה ולית) פירש, שדין המשנה במוליך פירות ממקום שכלו למקום שלא כלו שחייב לבער הוא משום הדין שנותנים עליו חומרי המקום שיצא משם. והקשו **האחרונים**[סה], מדוע הוצרכו לדין זה הלא פירות אלו נתחייבו בביעור שעה אחת ונאסרו באכילה כששהו במקום שכלו מן השדה ואיך יפקע מהם חיוב זה כשיצאו מהמקום, ואפילו לשיטת **תוספות** (להלן ע"ב ד"ה מתניתין) **והרמב"ן** (ויקרא כה ז) שאין צריך לבער מן העולם ודי להוציאם מביתו ולהפקירם, הרי מכל מקום נתחייבו בהפקר זה ואינו נפטר מחיוב זה כשמוליכם למקום אחר.

נ. **שמן** התורה אין שינוי בזמן הביעור אלא בין יהודה גליל ועבר הירדן, כפי דרשת רבי יוסי בר חנינא להלן (ע"ב) שאין חיה שביהודה גדילה על פירות הגליל וכו', אך החילוק בין שלושת המקומות שבכל אחת ואחת (ספרי דברים פ"ע מ"ב) הוא מתקנת חכמים. **נז.** **וכן** תירץ תוספות רבינו פרץ (לעיל נו: ד"ה פוק). **נח.** **ועל** כן הקשה רב אשי להלן שאין לאסור פירות שעברו דרך מקום שכלו מן השדה אף שהיה אסור לאכלם שם, מאחר ולא חל עליהם חיוב להוציאם ולבערם מן העולם, אלא שהיה אסור לאכלם במקום זה, וכששבו למקום שלא כלו מן השדה שוב מותר לאכלם. וכתב עוד שיתכן שקושיית התוספות היא כשיטת אביי שאף פירות שעברו דרך מקום שכלו מן השדה אסורים, שלדעתו יש להוציא ולהפקיר או לבער את הפירות מן העולם בשעת הביעור, ובאופן זה ניכר השינוי ממנהג המקום ועלולים לבוא לידי מחלוקת. וכך כתב מהר"ם חלאווה (ד"ה מיוחס) שחשש המחלוקת הוא משום שהביעור נעשה בפרהסיא. **נט.** **וכתב** הצל"ח (ברכות שם) שלדעת אביי לעיל (נו:) שהחיוב לנהוג כחומרי מקום שהלך לשם הוא רק משום מחלוקת, צריך לומר שתנא קמא המחייב בביעור פירות שבאו ממקום שלא כלו לחיה מן השדה חולק על סברא זו וסובר, שאף אם יאמר להם צאו והביאו אף אתם ממקום שלא כלו עדיין יש חשש מחלוקת. **ס.** **תוספות**, תוספות הרא"ש (ד"ה ממקום), ותוספות רבינו פרץ (לעיל נו: ד"ה פוק). **סא.** **וראה** מהר"ם חלאווה (ד"ה מיוחס), שהוכיח ממה ששנינו במשנה 'המוליך פירות שביעית ממקום שכלו למקום שלא כלו וכו' חייב לבער' ולא 'העובר' ממקום למקום, שאדם העובר ממקום שכלו למקום שלא כלו אינו חייב לבער כי הפירות גורמים את החיוב ולא האדם. **סב.** **וכן** הקשו החתם סופר והשפת אמת (ד"ה ולית). **סג.** **שהרי** לאביי לעיל (נו:) אף לדעת תנא קמא החיוב לנהוג כמנהג המקום שהוא שם הוא רק משום מחלוקת, ואם כן אף לרבא אפשר לומר כן בדעת רבי יהודה. **סד.** **ועוד** שאף אביי מפרש להלן את דעת רבי יהודה בדרך אחרת והרי לשיטתו ניתן לפרש כפשוטו, אך כתבו שיתכן והוצרך אביי לפרש כן מחמת דברי רבי אלעזר שרבי יהודה נחלק במשנה להחמיר על דברי תנא קמא, ועל כן אין לפרש את דבריו כפשוטם שמתיר לאכול פירות שביעית אף לאחר שכלו במקום שהוא שם. ומה שלא הקשו כן מתחילה פירש הצל"ח שהעדיפו להקשות מגוף המשנה לפי פירוש רבא אף שאין זה קשה לשיטת אביי, מלהקשות מדברי רבי אלעזר. וראה לעיל (נו: בענין כשיש חשש מחלוקת יש לנהוג כמנהג המקום שלקוחין) שהר"ן (שם ד"ה רבנן, נו. ד"ה ורבנה) מפרש, שאף לשיטת רבא לעיל טעם החיוב לנהוג כמנהג המקום שהלך לשם הוא רק משום מחלוקת. וראה להלן שהקשה הצל"ח (שם) עוד על שיטת רש"י מהמשך הסוגיא. **סה.** **מוצל** מאש (סו"ס, מ"ב סי' נג), חזון איש (שביעית פי"ג סק"ג), ומקדש דוד (סי' נט סק"ג).

ובמקדש דוד (סי' נט סק"ב, ד"ה ממרינן) הביא הוכחה לכך, שחיוב הביעור נשאר אף אם הוליך את הפירות למקום שיש מהם בשדה, שאם לא כן מדוע חייבים לבער את כל הפירות בזמן הביעור, יוציא מעט מהם לשדה ושוב יחשבו הנותרים כמין שלא כלה מן השדה, אלא ודאי שאחר שנתחייבו שעה אחת בביעור אין החיוב פוקע מהם עד שיפקיר.

והחזון איש (או"ח סי' קכד נקודגין) הוכיח כך מלהלן (ע"ב) שנחלקו חכמים ורבי שמעון בן אלעזר בפירות ארץ ישראל שיצאו לחוץ לארץ, שלדעת חכמים מותר לבערם במקומם, ורבי שמעון בן אלעזר מחייב להחזירם לארץ שיתבערו שם, ודורש זאת מפסוק (ויקרא כה ז), ואם חיוב הביעור פוקע כשאינם במקום החיוב מדוע חייב לבערם, הרי השביעית אינה נוהגת בחוץ לארץ מן התורה כלל. והאחרונים תירצו קושיא זו בכמה אופנים:

א. המוצל מאש (שו"ת, מ"ב סי' נג) תירץ, שאף מתחילה כשחל איסור על הפירות לא נאסר לאכלם אלא במקום שכלו לחיה מן השדה אך במקום שיש מהם בשדה מותרים.

ב. ביד דוד (ד"ה המוליך) תירץ, שהמשנה עוסקת במוליך ממקום שלא כלו הפירות רק באותו המקום אלא שטעו אנשי המקום והיו סבורים שכלו מכל הארץ, ועל כן מצד מצות הביעור לא חל על הפירות איסור כלל אלא שאסור לאכלם מחמת חומרי מקום שיצא משם.

ג. החזון איש (שביעית פי"ג סק"ג) כתב ליישב, שאכן המוציא פירות לאחר שכלו מן השדה ונתחייב בביעור חייב מן הדין [ולא רק משום חומרי המקום שיצא משם] לבערם בכל מקום שהם, ודברי המשנה הם שהוציאם ביום שכלו מן השדה קודם שחילק מזון שלש סעודות לכל אחד שעדיין מותרים הם באכילה מן הדין, אלא שחייב לבערם משום חומרי מקום שיצא משם.

ד. המקדש דוד (שם) תירץ, שאחר שבאו הפירות למקום שלא כלו חל עליהם דין המקום למפרע, וכאילו היו כאן מתחילה ופקע איסורם, ועל כן אסרה אותם המשנה משום חומרי מקום שיצא משם, מה שאין כן בנשארו באותו המקום אזי אף שאחר כך יש כמותם בשדה אין זה מפקיע את החיוב לבערם, כי במקום זה חל עליהם חובת ביעור.

על איזה פירות חל חיוב הביעור מעיקר דין תורה

שם. במשנה מבואר שאף לענין פירות שביעית נאמר הכלל שנותנים עליו את חומר שני המקומות. ונחלקו **הראשונים**[סי] מה דין הפירות מעיקר הדין לולי הדין של חומרי המקומות:

א. דעת **רש"י** (ד"ה אלא) שחיוב הביעור לפי מקום המצאותם של הפירות בזמן הביעור, ואף אם גדלו הפירות במקום שעדיין לא כלו בשדה הרי הם מתבערים לפי מקום שהם שם. והוא הדין כשכלו במקום גדילתם שאין צריך לבער מן התורה אם נשתייר מהם בשדה במקום בו הם קיימים כעת[סז].

ב. דעת **התוספות** (ד"ה ממקום) שחיוב הביעור בפירות מעיקר הדין הוא לפי מקום גדילתם[סח], ועל כן אם יצאו ממקום שכלו למקום שלא כלו חייבים בביעור מן הדין ולא רק משום חומרי המקום שיצא משם. **ובחזון איש** (שביעית סי' יג סק"ג) הסתפק בדעתם, אם הוציאם קודם שכלו והוליכם למקום שכלו מן השדה שיתכן ויתחייב לבער מעיקר הדין, שמאחר ויצא ממקומו קודם הביעור ושוב אין הפירות מתחייבים לפי מקום גידולם יחולו עליהם דיני המקום מן הדין אף לדעת התוספות, או שמא לא יתחייבו בביעור עד שיכלו הפירות בשני המקומות.

ג. דעת **הרמב"ם** (שמיטה ויובל פ"ז ה"ג) שאין חייבים בביעור מן התורה אלא אם כלו הפירות מן השדה במקום גדילתם ובמקום שהם עתה[סט], אלא שיש לבער אם כלו הפירות באחד מן המקומות הללו מחמת דין המשנה שנותנים על העובר ממקום למקום את חומרי שני המקומות.

ובמנחת שלמה (שביעית פ"ט מ"ג) הקשה, שאם מן התורה אין חיוב לבער פירות שביעית שבאו ממקום שכלו לחיה מן השדה אם לא כלו במקום שהם עתה, איך מותר לבערם משום חומרי מקום שיצא משם הרי הוא מפסיד פירות שביעית, ודרשו להלן (ע"ב) מציווי התורה (ויקרא כה ו) והיתה שבת הארץ לכם 'לאכלה', שפירות שביעית ניתנו לאכילה בלבד ולא להפסד.

ותירץ, שאחר שאסרו חכמים פירות אלו באכילה משום חומרי מקום שיצא משם, הרי הם חשובים כפירות שאינם ראויים לאכילה ושוב אין בביעורם משום הפסד פירות שביעית.

אם יש חשש מחלוקת כלפי בני המקום שיצא משם

ושמע שכלו במקומו וכו' רבי יהודה אומר צא והבא לך וכו' והא לא כלו להו. רש"י (ד"ה רבי יהודה) מבאר את ההיתר לקיים את הפירות, שיכול המביא לומר לבני מקומו הראשון איני משנה ממנהגכם שהרי הולכתים למקום שלא כלו, ומשמע שטעם המחייבים בביעור הוא חשש מחלוקת מבני מקומו הראשון. ותמה **המלא הרועים** (נדה"י סס) הרי לעיל פירש רש"י (ד"ה ולית) שבמקום שיצא משם אין חשש מחלוקת שכן אינו נוהג כן בפניהם.

ותירץ, שאכן אין חשש מחלוקת מבני המקום שיצא משם, וטעם האוסרים הוא משום שנראה כמזלזל במנהג בני המקום שיצא משם, וכמו שכתב רש"י להלן (ד"ה אלא).

משמעות לשון המשנה כביאורו של רב שישא

שם. הקשה **הצל"ח** (ד"ה אלא), שאוקימתא זו שמוליך ממקום שלא כלו למקום אחר שלא אינה מוזכרת במשנה והיה לו לומר חסורי מיחסרא והכי קתני כדרך הש"ס כשבא להוסיף על לשון המשנה.

ותירץ, שאוקימתא זו רמוזה במשנה, במה ששנינו בסיפא 'חייב לבער' ולא כתבה המשנה כברישא 'נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם', מאחר והסיפא עוסקת במוציא פירות בשעה שעדיין לא כלו, ולא שייך לומר נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם שכן בשעה שיצא היו מותרים, ועל כן שינתה המשנה ונקטה לשון זו שחייב לבער.

אם דברי רבי יהודה נאמרו לחומרא

והאמר רבי אלעזר לא אמר רבי יהודה אלא לחומרא. רבי אלעזר מפרש שרבי יהודה בא להחמיר ולחייב בביעור פירות שביעית במקום שחכמים פוטרים. אולם בירושלמי (ה"ג) מבואר שרבי יהודה מיקל שאין צריך לבער, שיכול לומר לבני המקום צאו וראו שלא כלו במקום שבאו הפירות משם.

וכתבו הראשונים[ע] שאף רב אשי ורבינא [שביארו להלן את מחלוקת חכמים ורבי יהודה באופנים אחרים] סוברים כדברי רבי אלעזר שרבי יהודה בא להחמיר ולאסור היכן שהתירו חכמים.

הפני יהושע (ד"ה אלא) **והצל"ח** (נדה"י ד"ה ולית) כתבו, שמלשון המשנה משמע שרבי יהודה נחלק להקל, ורבי אלעזר שינה מפשטות המשנה מחמת קושיית הגמרא[עא], שלא מסתבר שיחלוק רבי יהודה על דין המשנה שהעובר ממקום למקום נותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם, שעל כן הוציאו רב שישא ואביי את המשנה מפשטותה, שרבי יהודה לא נחלק על דברי חכמים שנאמרו במשנה אלא על הדין המשתמע מדיוק דבריהם, שרק פירות שעברו בין מקומות שדינם שונה חייבים בביעור, אך פירות שבזמן יציאתם עדיין לא כלו [לרב שישא], או פירות שחזרו למקומם הראשון שם לא כלו מן השדה [לאביי] מותרים, ורבי יהודה נחלק שאף הם אסורים. אך בקושיית הגמרא שהבינה את מחלוקת התנאים כפשוטה, וכן לדברי רב אשי ורבינא להלן בביאור המשנה אין הכרח להוציאם ממשמעותם ויש לפרש את דברי רבי יהודה לקולא.

והוסיף הצל"ח, שלפי זה מובן מדוע הקשו מדברי רבי אלעזר רק על רב שישא, ולא הקשו כן קודם על הבנת הגמרא בתחילה שרבי יהודה בא להתיר לקיים פירות שהגיעו ממקום שלא כלו.

דין פירות שכלו לאחר שיצאו ממקומם

אלא איפוך אינו חייב לבער רבי יהודה אומר צא והבא לך אף אתה וכו'. רב שישא בריה דרב אידי מפרש [במסקנת דבריו] את מחלוקתם של רבי יהודה וחכמים, בפירות שביעית שבשעה שיצאו ממקום גידולם לא כלו לחיה מן השדה ואף במקום שהובאו לא כלו מן השדה, אלא שאחר שיצאו נודע שבמקום גידולם כלו מן השדה, שלדעת חכמים אין צריך לבער ורבי יהודה מחמיר משום חומרי מקום שיצא משם. אולם אמוראים אחרים פירשו את מחלוקת התנאים באופנים אחרים ולא נתפרש מה דעתם באופן זה.

המאירי (ד"ה אלא) כתב, שהפירות חייבים בביעור אף שבזמן יציאתם עדיין לא כלו במקומם[עב].

ובחזון איש (שביעית סי' יג סק"ג) כתב, שלדעת שאר האמוראים לא נחלק רבי יהודה על חכמים בזה ולכל הדעות אין צריך לבער[עג].

סו. כך ביאר החזון איש (שביעית סי' יג סק"ג) בדבריהם. **סז. ובך** נראה מדברי מהר"ם חלאווה (ד"ה כיוצא). **סח. אך** כשאינם מצויים בזמן הביעור במקום גדילתם אינם מתחייבים, ועל כן אם הוציאם קודם שכלו ולאחר מכן שמע שכלו אינו חייב אלא משום חומרי מקום שיצא משם או מפני חשש זלזול בבני מקומו [הראשון]. וכשיטת התוספות נראה אף בלשון הרמב"ם (פירוש המשניות שביעית פ"ט מ"ב). **סט. כך** דקדק החזון איש (שם סק"ד) ממה שפסק 'המוליך פירות שביעית ממקום שכלו למקום שלא כלו או ממקום שלא כלו למקום שכלו חייב לבער, לפי שנותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם', הרי שרק מחמת חומרי המקומות חייב לבער. וכך כתב במנחת שלמה (שביעית פ"ט מ"ב) מסברת עצמו. **ע. רבינו חננאל** (ד"ה ומוקמה), **רש"י** (ד"ה אלא), **ותוספות** (ד"ה הכוכב). **עא. וכתב** הפני יהושע, שאמנם רש"י (ד"ה למומלא) כתב שרבי אלעזר קיבל זאת מרבו, אך רבו פירש כן מסברא מחמת קושיית הגמרא הנזכרת [ומה שהוצרך רש"י לפרש כן משום שהקשו מדבריו על רב שישא שאף הוא אמורא כמותו, ולכן פירש שקיבל פירוש זה מרבו]. אך הצל"ח כתב שרבי אלעזר עצמו פירש כן מסברא ולא קיבל כן מרבו, והקשו מדבריו על רב שישא משום שלפי ביאורו של רב שישא שרבי יהודה נחלק על המשתמע מדיוק דברי תנא קמא, בהכרח יש לפרש כן שרבי יהודה לחומרא. **עב. ולא** ביאר אם משום שפירש את מחלוקת התנאים כרב שישא בריה דרב אידי ופסק כרבי יהודה, או משום שפסק כפירושם של האמוראים האחרים, ולפי דעתם אף חכמים מודים שיש לבער באופן זה. **עג. והרמב"ם** (שמיטה ויובל פ"ז ה"ג) השמיט דין זה, וסתם שהמוליך פירות ממקום שלא כלו למקום שכלו חייב לבער, ומשמע שאם הוליך למקום שלא כלו אף אם שמע אחר כך שכלו במקומם פטור. ובפירוש המשנה כתב שאין הלכה כרבי יהודה.

קושיית רב אשי היא אף על דברי רב שישא

אטו אגבא דחמרא קלטינהו אלא אמר רב אשי. הקשה הצל"ח (ד"ה אלא אמר), מדוע הזכירו את דברי רב אשי בלשון 'אלא' וכו' שמשמע שנידחו התירוצים שהוזכרו קודם, והרי לא הקשה רב אשי אלא על פירושו של אביי, שאיך יתכן שפירות שנכנסו למקום ויצאו ממנו יתחייבו כדיני המקום בשביל שעה אחת ששהו שם על גבי החמור, ותירוצו של רב שישא לא נדחה. וכתב שצריך לומר שקושיית רב אשי היא אף על רב שישא שאין סברא שיחייב רבי יהודה לבער את הפירות משום ששהו במקום שהגיע זמן ביעורם, שהרי יצאו קודם שכלה ואין ישאר עליהם דין המקום[עד].

שייכות מחלוקת רבי יהודה וחכמים למחלוקת התנאים בכובש כבשים

אלא אמר רב אשי בפלוגתא דהני תנאי. רש"י (ד"ה אלא) מפרש שתנא קמא סובר כרבי יהושע שרק המוליך פירות שביעית למקום שכלו כולם חייב לבער אך אם הוליכם למקום שכלו מקצתם אינו צריך לבער, ורבי יהודה אוסר את המין שכלה כרבן גמליאל, משום שאומרים לו צא וראה שכלה מין זה מן השדה.

[אוצר החכמה]

וכך פירש **רבינו חננאל** (ד"ה ומוקמה), אלא שכתב שרבי יהודה כרבי אליעזר שאוסר את כל המינים כשכלו מקצתם.

והקשו האחרונים[עה] על דבריהם, שמחלוקת זו אינה רמוזה במשנה כלל ואף אינה שייכת לדברי המשנה העוסקת בשינויי המקומות, והיה להם לחלוק בכובש שלשה כבשים בחבית ולא הוליכם ממקום למקום[עו].

עוד הקשה **הפני יהושע** (ד"ה תנא) שלפי אוקימתא זו של רב אשי, תנא קמא סובר כרבי יהושע אף שנפסקה ההלכה כרבן גמליאל.

ועוד הקשה מלשון המשנה 'כיוצא בו' המוליך פירות שביעית ממקום למקום, שמשמע שבבא זו היא כדוגמת הרישא העוסקת בחומרי המקומות.

ועל כן ביאר הפני יהושע, שחכמים ורבי יהודה סוברים שניהם כרבן גמליאל שיש לבער את המין שכלה מן השדה, והסיפא של המשנה עוסקת במוליך פירות ממקום שכלה מין אחד למקום שכלו כולם, שחכמים מחייבים לבער הכל כרבן גמליאל, ורבי יהודה מיקל שאין צריך לבער את כולם אלא את המין שכלה במקום שיצא משם, שאין כאן חשש מחלוקת משום שלא ניכר השינוי כל כך שאף במקום שיצא משם כלו מקצת מן המינים.

הצל"ח (נרס"י ד"ה ונ"מ) פירש, שמחלוקתם כפשטות המשנה במוליך פירות שביעית ממקום שלא כלו למקום שכלו, לשיטת חכמים חייב לבער כחומרי מקום שהלך לשם, ורבי יהודה סובר שאף שבשאר דינים נותנים על האדם חומרי מקום שהלך לשם, לענין ביעור פירות שביעית אין הדין כן, מאחר וגילתה לנו התורה [כפי שהביא רבינו תם דרשת התורת כהנים] לדעת רבי יהושע שהכובש שלשה כבשים וכלה מין אחד אינו חייב לבער את אותו המין מן החבית, ואף שחבירו שלא כבש ירק זה עם ירקות אחרים חייב לבערם, הרי מתבאר בזה שלענין פירות שביעית לא חששה התורה למחלוקת מפני שיכול לומר לו צא וכבוש לך אף אתה עם ירק שלא כלה מינו בשדה. וכמו כן מעיר לעיר אין לחוש למחלוקת כי יש בזה הסברא שאומר לו צא והבא לך אף אתה[עז].

הרש"ש (ד"ה אלא) כתב לבאר, שרבי יהודה וחכמים סוברים כרבי יהושע שמותר לאכול מן החבית עד שיכלו כולם, אלא שרבי יהודה מחמיר ואוסר לאכול את המין שכלה מפני המחלוקת, ששאר אנשים שלא כבשו חייבים לבער את המין שכלה ויאמרו לו צא והבא לך אף אתה אותו המין מן השדה ולא תמצאנו שכבר כלה, ולכן דין זה שייך לענין המדובר במשנתנו.

ביאור מחלוקת התנאים בזמן הביעור

הכובש שלשה כבשין בחבית אחת. נחלקו התנאים בחבית שיש בה שלשה מינים הכבושים יחדיו שזמן ביעורם שונה זה מזה מתי יש לבערם[עח].

והקשו הראשונים[עט], מה טעמו של רבי יהושע המתיר להשהות את כל המינים אף לאחר שהגיע זמן ביעורם של חלק מן המינים[פ]. ומצינו כמה דרכים בביאור מחלוקת תנאים זו ויבוארו להלן:

א. רש"י (ד"ה על הרמזון) **ותוספות הרי"ד** (ד"ה רבי) מפרשים, שכבישת שלושת מיני הירקות יחדיו מחשיבה אותם כאחד, ולפיכך אוסר רבי אליעזר את כולם משעה שכלה אחד מהם מן השדה שכולם חשובים כמינו, ורבי יהושע מתיר עד שיכלה האחרון מן השדה, שמאחר ונחשבים כאחד על ידי כבישתם, כל עוד נשאר מאחד מהם לחיה בשדה נחשב שלא כלה מינו מן השדה[פא], ורבן גמליאל אינו מחשיבם כאחד ויש לאכול כל מין עד זמן שמינו כלה לחיה.

ב. רבינו ניסים גאון[פב] ביאר, שלרבי אליעזר ורבי יהושע אף טעם הבלוע ממין שכלה חייב בביעור, אלא שנחלקו איזה מין מבליע טעמו בחבירו, רבי אליעזר סובר שהראשון שנכבש פולט את טעמו בכל המינים הבאים אחריו ולפיכך אם כלה הראשון מן השדה חייב לבער הכל, אך המאוחרים אינם נותנים טעם באלו שנכבשו קודם להם, כיון שכבר בלעו הראשונים מן החומץ ואין בהם מקום לבלוע עוד[פג], ולכן אם כלה מינם מן השדה אינם אוסרים את הראשונים. ורבי יהושע סובר שהמין שנכבש אחרון נותן טעם בכל המינים שקדמו לו, ולכן כשכלה האחרון מן השדה יש לבער את כולם[פד]. ורבן גמליאל חולק שהטעם אינו חייב בביעור כלל, ויש לבער רק את גוף המין שכלה מינו מן השדה[פה].

והביא ראיה מדברי הירושלמי (שביעית פ"ט ה"ח), שביארו טעמו של רבי אליעזר שהראשון נותן טעם באחרון וטעמו של רבי יהושע שאחרון נותן טעם בראשון[פו].

ג. רבינו חננאל (ד"ה ומוקמה) פירש כרבינו ניסים שהראשון הוא המין הנכבש ראשון והאחרון הוא המין שנכבש אחרון, אך כתב שלדעת רבי אליעזר כל המינים מבליעים את טעמם זה בזה וכשכלה אחד כולם אסורים, ורבי יהושע סובר שרק האחרון נותן טעם בראשון, ומותר לאכול ממנו אף אם כלה הראשון[פז].

ד. רבינו תם (ספר הישר חלק המידושים, סי' שנו) **ור"י** (הו"ד בתוס' שם) פירשו, על פי דרשת חז"ל בתורת כהנים (בהר פ"ג) בפסוק הנאמר בדיני יובל (ויקרא כה יג) 'מן השדה תאכלו את תבואתה', שיש ללמוד מפסוק זה שמותר לאכול מן הבית כל עוד לא כלה בשדה מין זה להביה, ומבואר שם שבמשמעות דרשה זו נחלקו התנאים שבסוגייתנו.

ויש להקשות מדוע הוצרכו לפסוק זה, הרי להלן (ע"ב) דורש זאת רבי יוסי בר חנינא ממה שכתבה התורה על פירות השמיטה (ויקרא כה ז) 'ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול' שאין לאכול פירות שביעית לאחר שכלו מן השדה לחיה[פח]. ופירשו התוספות שלדעת רבי אליעזר לולא דרשה זו היה לנו לאסור כל מין מהחבית רק כשכלה מינו מן השדה [כשיטת רבן גמליאל], ואף שטעם המין שכלה מעורב בשאר הירקות אין זה סיבה לאוסרם עקב כך משום שהוא חשוב כמבוער, שאין חיוב הביעור לכלות את הפירות ללא שיור, אלא שלא ישארו בביתו כדרך אכילתם הרגילה, שהרי מותרים הם לעניים לאחר הביעור ואף לכל אדם לאחר שמפקירם[פט], ופסוק זה בא להחמיר שיש לבער אף את טעם הפירות ולכן יש לבער את כל המינים שבחבית שהרי בלוע בהם מן המין הראשון.

ורבי יהושע סובר שמאחר והטעם הבלוע חשוב כמבוער, ודאי שלא באה התורה לאסור את הטעם הבלוע, אלא להתיר אף את גוף המין שכלה מן השדה כל עוד הוא כבוש בשאר המינים[צ].

ואף רבן גמליאל סובר כמותו שהטעם הבלוע בהם נחשב כמבוער כבר, ועל כן גוף המין שכלה אסור וטעמו הבלוע בשאר המינים מותר[צא].

ובמקדש דוד (שביעית פי"ט מ"ג) ביאר את שורש מחלוקתם, שלדעת רבי יהושע הפסוק (ויקרא כה יג) 'מן השדה תאכלו את תבואתה' בא להחיל היתר השדה. **פב. במגילת** סתרים (הו"ד בתוספות הרא"ש שם), בר"ש (שביעית פ"ט מ"ה), בתוספות הרא"ש (ד"ה הכונס), ובחידושי הר"ן (שם) ועוד. **פג. כך** ביאר תוספות הרא"ש בדעתו. **פד. וראה** להלן דברי התוספות ותוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה הכונס), שרבי יהושע מודה לרבי אליעזר שהראשונים אוסרים את המינים שנכבשו לאחריהם, אלא שמוסיף שאף האחרונים אוסרים את הראשונים. **פה. וראה** בר"ש סיריליאו (שביעית פ"ט ה"ה) שלא כבש את כל המינים זה אחר זה אלא שהה שבעה ימים בין כבישת מין לחבירו. וראה עוד בפני יהושע (גמוס' ד"ה הכונס) שביאר את דברי התורת כהנים שהביאו התוספות (ד"ה הכונס) לשיטת רבינו ניסים גאון. **פו. ובירושלמי** (שביעית פ"ז ה"ג) מוכח כפירושו, שהביאו שם שלדעת רבי יהושע אם כבש עלים החייבים בביעור עם לולבים [שאינם חייבים בביעור] יש לבער הכל, משמע כפירוש רבינו ניסים שלרבי יהושע האחרון נותן טעם ואוסר הכל. **פז. דברי** רבינו חננאל חסרים, ויש לעיין בכוונת דבריו. **פח. אמנם** רש"י (שם כה יג) כתב ששתי הדרשות נצרכות אחת לשמיטה ואחת ליובל. **פט. ובחידושי** הר"ן (שם) הוסיף, שיתכן ומן התורה הם מותרים באכילה אף אם לא הפקירם. **צ. וראה** בספר הישר (שם) שביאר בדעת רבי יהושע באיזה אופן עוסקת המשנה בשביעית (פ"ז מ"ז) שהשביעית אוסרת שלא במינה בנותן טעם. **צא. וביארו** בתוספות רבינו פרץ, תוספות הרא"ש, וחידושי הר"ן (ד"ה הכונס), שלדעת רבן גמליאל הפסוק בא לחדש שרק גוף המין שכלה אסור וטעמו מותר. וכך כתב התוספות יום טוב (שביעית פ"ט מ"ה).

עד. ומה שפירש רש"י (ד"ה אגבא), שאין סברא לחייב את הפירות שנכנסו למקום שכלו ויצאו משום שלא גדלו שם ואף אינו אוכלם שם, הוא רק להעצים את הקושיא על אביי, אך לפי האמת סובר רב אשי שאף אם כלה במקום שגדלו אין סיבה שיתחייבו אם יצא קודם שכלו ואינם שם. **עה. פני יהושע** (ד"ה תנא), צל"ח (נרס"י ד"ה ונ"מ), ורש"ש (ד"ה תנא). **עו. אמנם** בפסקי הרי"ד (ד"ה רבי יהודה) כתב שאכן יש להוסיף במשנה מחלוקת זו. **עז. ובמקום** שהתירה התורה בפירוש ולא חששה למחלוקת לא מסתבר שיאסרו חכמים מחשש מחלוקת. וכעין זה פירש אף בדעת רבינא להלן. **עח. במשנה** ראשונה בשביעית (פ"ט מ"ה) הקשה, מדוע לא העמידה המשנה את מחלוקת התנאים בשני מיני ירקות. וראה להלן בענין 'דעת רבינו ניסים גאון' ביאור הר"ש סיריליאו (שביעית פ"ט ה"ה), שלרבי יהושע דין הירק האמצעי חלוק משאר המינים, שאינו נותן טעם באחרים. **עט. תוספות** (ד"ה הכונס), וחידושי הר"ן (ד"ה רבי אלעזר). **פ. ואף** על רבן גמליאל יש להקשות, מדוע טעם המין שכלה אינו אוסר את חבירו, הרי שנינו (שביעית פ"ז מ"ז) ששביעית שנתערבה במינה אוסרת בכל שהוא ושלא במינה בנותן טעם. תוספות יום טוב (שביעית פ"ט מ"ה). וראה להלן בענין 'מדוע אין טעם הירק שהגיע זמן ביעורו אוסר את שאר הירקות' הרחבה בזה. **פא. וכך** גם פירש הגר"א בשנות אליהו (שביעית פ"ט מ"ה). וברש"י לא נתבאר טעם זה בפירוש. ובפירוש הראב"ד לתורת כהנים (בהר פ"ג) הוסיף, שעיקר הפרי הוא טעמו ועל כן אף אם יש בירקות טעם ממין שלא כלה הרי הם מותרים, כי נחשב שמקצת המין לא כלה מן השדה. **פב. במגילת** סתרים (הו"ד בתוספות שם), בר"ש (שביעית פ"ט מ"ה), בתוספות הרא"ש (ד"ה הכונס), ובחידושי הר"ן (שם) ועוד. **פג. כך** ביאר תוספות הרא"ש בדעתו. **פד. וראה** להלן דברי התוספות ותוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה הכונס), שרבי יהושע מודה לרבי אליעזר שהראשונים אוסרים את המינים שנכבשו לאחריהם, אלא שמוסיף שאף האחרונים אוסרים את הראשונים. **פה. וראה** בר"ש סיריליאו (שביעית פ"ט ה"ה) שלא כבש את כל המינים זה אחר זה אלא שהה שבעה ימים בין כבישת מין לחבירו. וראה עוד בפני יהושע (גמוס' ד"ה הכונס) שביאר את דברי התורת כהנים שהביאו התוספות (ד"ה הכונס) לשיטת רבינו ניסים גאון. **פו. ובירושלמי** (שביעית פ"ז ה"ג) מוכח כפירושו, שהביאו שם שלדעת רבי יהושע אם כבש עלים החייבים בביעור עם לולבים [שאינם חייבים בביעור] יש לבער הכל, משמע כפירוש רבינו ניסים שלרבי יהושע האחרון נותן טעם ואוסר הכל. **פז. דברי** רבינו חננאל חסרים, ויש לעיין בכוונת דבריו. **פח. אמנם** רש"י (שם כה יג) כתב ששתי הדרשות נצרכות אחת לשמיטה ואחת ליובל. **פט. ובחידושי** הר"ן (שם) הוסיף, שיתכן ומן התורה הם מותרים באכילה אף אם לא הפקירם. **צ. וראה** בספר הישר (שם) שביאר בדעת רבי יהושע באיזה אופן עוסקת המשנה בשביעית (פ"ז מ"ז) שהשביעית אוסרת שלא במינה בנותן טעם. **צא. וביארו** בתוספות רבינו פרץ, תוספות הרא"ש, וחידושי הר"ן (ד"ה הכונס), שלדעת רבן גמליאל הפסוק בא לחדש שרק גוף המין שכלה אסור וטעמו מותר. וכך כתב התוספות יום טוב (שביעית פ"ט מ"ה).

אכילה על פירות שביעית שלא כלו מן השדה, והיינו שמה שהפרי הזה ישנו עדיין בשדה זה היתר לפירות שביעית הללו, ומאחר שטעם כעיקר [היינו שטעם הבלוע חשוב כגוף הדבר] הרי דין היתר זה חל אף על המין שכלה שאף בו בלוע טעם המין שלא כלה. אך דעת רבי אליעזר שפירות שביעית שלא הגיע זמן ביעורם אין בהם שום דין והרי הם כשאר דברי היתר, ואדרבה על המין שכלה חל איסור מחמת דין הביעור שיש עליו, ומאחר וטעמו נבלע אף במינים שלא כלו כולם אסורים. ורבן גמליאל סובר שלא שייך בתערובת זו דיני טעם כעיקר כלל [שהם רק בדברים חלוקים בדינם שדין הטעם הבלוע חל על התערובת], מאחר ודיניהם שוים שבכולם יש קדושת שביעית וחייבים בדין הביעור, אלא שאינם כלים מן השדה בזמן אחד, ולכן זמניהם שונים ואין לבער אלא את המין שכלה.

אוצר החכמה 19/06/2018

ה. הר"י בן מלכי צדק והר"ש (שביעית פ"ט מ"ה) מפרשים, שלדעת רבי אליעזר משעה שכלה אחד מן המינים יש לבער את כולם משום שטעמו מעורב בהם, ושנינו (שביעית פ"ז מ"ז) שתערובת שביעית שלא במינה אוסרת בנותן טעם. ורבי יהושע סובר שמותר לאכול מכולם עד שיכלה המין האחרון מן השדה, משום שאף טעם המין האחרון שעדיין לא כלה מן השדה מעורב בראשון, ואם יבערנו הרי הוא מפסיד פירות שביעית. וזוהי כוונת הירושלמי (שם פ"ט ה"ה) שטעמו של רבי יהושע שאף המין שכלה אחרון נותן טעם במין שכלה ראשון ואין להפסידו[צב]. ובירושלמי הקשו על רבי יהושע הרי אף הראשון נותן טעם באחרון ואיך יכול לאכול טעם זה אחר זמן ביעורו.

וכתב הר"ש שיתכן ודברי רבי יהושע הם רק בזמן הזה, משום שסובר כרבי (גיטין לו.) שבזמן הזה שאין נוהגת שמיטת כספים אף שביתת הקרקע אינה אלא מדרבנן ועל כן היקל בביעור כל עוד נשאר טעם המין שלא כלה. עוד תירץ שלדעת רבי יהושע אין תערובת השביעית אוסרת בנותן טעם אלא כשנתערבה לאחר שנאסרה, אך כשכבש שלושת מינים אלו קודם זמן ביעורם שנתערבו בהיתר אינם אוסרים בנותן טעם אף לאחר שכלה מינם ונאסרו. עוד כתב שיתכן ומודה רבי יהושע לרבי שמעון (שם) שכל מיני הירקות נחשבים כאחד לענין זמן הביעור, ומן התורה מותר לקיים את כל מיני הירקות עד זמן שיכלה האחרון שבהם, אלא שלדעתו גזרו חכמים לבער גוף כל מין בפני עצמו והקלו בתערובות שיהיה דינה כדין תורה[צג].

ו. הראב"ד (שמיטה ויובל פ"ז ה"ג) מפרש, שלרבי אליעזר המין הראשון שהונח בחבית נותן טעם באלו שנכבשו אחריו, אשר על כן רק כשהראשון כלה יש לבער את כולם, אך אם האחרון כלה אין צריך לבער אלא את האחרון בלבד, ורבי יהושע סובר להיפך שרק האחרון נותן טעם בראשון[צד]. ובפירוש תורת כהנים המיוחס לר"ש (נהר פ"ג) ביאר טעמו של רבי יהושע, שאמנם המינים הראשונים נתנו את טעמם בחבית, אך המין שנכבש אחרון מבטל את טעמם של הראשונים.

ביאור דעת רבינו ניסים גאון

בתוספות ותוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה הכונס) ביארו בדעת **רבינו ניסים גאון**, שאין כוונת רבי יהושע שרק האחרון נותן טעם ולא הקודמים לו [שהרי שנינו במשנה רבי יהושע אומר 'אף' על האחרון], אלא שכל המינים נותנים טעם זה בזה ומשעה שכלה אחד מהם מן השדה כולם אסורים.

ובפירוש הר"ש (שביעית שם) דחה את ביאורו של רבינו ניסים, שבתורת כהנים (נהר פ"ג) מפורש שלדעת רבי אליעזר כיון שכלה מין אחד מן השדה יבער את כל החבית.

ובביאור הר"ש סירילאו (על הירושלמי, שביעית פ"ט ה"ה) תירץ, שאין הכוונה 'כלה מין אחד' שכל מין שכלה אוסר את האחרים, אלא כוונת רבי אליעזר למין הראשון שהיה אחד כשנתנוהו בחבית.

והחזון איש (שביעית סי' יג סק"ח) כתב ליישב, שיתכן והגירסא בתורת כהנים היתה 'כיון שכלה מין א'', וביאורו 'כיון שכלה מין הראשון' דהיינו המין שנכבש ראשון, והמעתיקים פיענחו בטעות קיצור זה למין 'אחד'.

ובדרך אמונה (ניתוח ההלכה שמיטה ויובל פ"ו ה"ו, ד"ה הכונס) תירץ, שאכן דעת התורת כהנים שלרבי אליעזר יש לבער הכל אע"פ שכלה רק מין אחד. אך הירושלמי [שביאר את טעמו של רבי אליעזר שהראשון נותן טעם באחרון] חולק, שלדעת רבי אליעזר רק הראשון שנכבש נותן טעם באחרים, ואם כלו האחרונים אינם אוסרים את הקודמים להם[צה].

עוד הקשה הר"ש, שבירושלמי תמהו על רבי אליעזר שאף האחרון נותן טעם בראשון[צו], ועל רבי יהושע הקשו שאף הראשון נותן טעם באחרון [ומדוע התיר רבי יהושע לאכול מן האחרון לאחר שכלה הראשון], הרי שלרבי יהושע המין הראשון אינו אוסר את האחרים.

ותירץ הר"ש סירילאו (שם), שמלשון המשנה מבואר שרבי אליעזר סובר שהראשון אוסר ורבי יהושע הוסיף על דבריו שאף האחרון אוסר ומשמע שהאמצעי אינו אוסר, ועל זה הקשה הירושלמי שכשם שמודה רבי יהושע שהראשון נותן טעם באחרון כמו כן יש לאמצעי לתת טעם בראשון ובאחרון ולאסור את כולם.

וביפה עינים (נמוס' ד"ה הכונס) כתב ליישב קושיא זו, שבתחילה הבין הירושלמי שלדעת רבי יהושע רק האחרון אוסר על כל המינים שהוא מבליע את טעמו בהם, אך הראשונים אינם אוסרים ואף לאחר שכלו מן השדה מותר לאכול את אלו שנכבשו אחריהם, ומשום כך הקשה הירושלמי מדוע לא יאסר אף האחרון משום שקיבל טעם מן הראשון. ויש לגרוס בירושלמי שתירץ 'אימא אף האחרון נותן טעם בראשון', והיינו שלדעת רבי יהושע כל מין שכלה אוסר את שאר המינים שבחבית.

ובחזון איש (שם) כתב, שיתכן ורבינו ניסים לא גרס בדברי רבי יהושע 'אף' על האחרון[צז], ולדעתו שיטת רבי יהושע הפוכה מרבי אליעזר, שרק המין המאוחר אוסר את הקודמים לו, ואם כלה הראשון מן השדה מותר לאכול את האחרים, ועל זה מקשה הירושלמי מדוע הראשון אינו אוסר את האחרים והרי אף הוא נותן טעם באחרון.

מדוע אין טעם הירק שהגיע זמן ביעורו אוסר את שאר הירקות

רבן גמליאל אומר כל שכלה מינו מן השדה יבער מינו מן החבית. רבן גמליאל אינו אוסר אלא את המין שכלה מן השדה ושאר המינים מותרים. ובביאור דעתו, מדוע אינו אוסר את המינים האחרים משום הטעם הבלוע ממנו [אף ששנינו במסכת שביעית (פ"ז מ"ז) שתערובת אוסרת שלא במינה בשיעור של נתינת טעם] נאמרו כמה דרכים:

א. התוספות (ד"ה הכונס) פירשו שהטעם אינו אוסר משום שהוא כמבוער[צח]. וכתבו **בתוספות הרא"ש ובחידושי הר"ן** (ד"ה הכונס) שלמד כן מהפסוק (ויקרא כה יג) 'מן השדה תאכלו את תבואתה', שאם לא כלה המין מהשדה מותר לאוכלו אף אם בלוע בו מין שכלה.

ב. בהשגות הראב"ד (שמיטה ויובל פ"ז ה"ג) ביאר, שהטעם אינו אוסר משום שאף גוף המין שכלה אינו אסור באכילה ויש עליו רק מצות ביעור, ולכן די לבער את המין שהגיע זמן ביעורו והשאר מותרים.

ג. הר"ש (שם) כתב, שהמשנה עוסקת בשביעית בזמן הזה שהיא דרבנן, ולכן הקילו בביעורה כשנתערבה[צט].

ד. עוד כתב לבאר, שיש לומר שאין טעם השביעית אוסר אלא אם נתערב לאחר זמן הביעור, אך חבית זו שנתערבו בה המינים בהיתר עוד קודם שכלה אחד מהם מן השדה מותרת[ק].

ה. ובתוספות חדשים (שם) כתב גם לחלק בין קודם הביעור לאחריו, אך לא תלה זאת בזמן התערובת ואף אם התערב קודם זמן הביעור, כשיגיע זמן הביעור נאסרת התערובת כולה אם לא הוציא את המין שכלה מן השדה ממנה. ולכן כתב, שיש לדחוק שדברי רבן גמליאל הם במוציא את המין שכלה קודם שיכלה מן השדה שאם לא כן יתחייב לבער אף את שאר המינים. עוד כתב שיתכן ואף לאחר שכלה המין מן השדה אינו אוסר מיד מאחר ודעתו לבערו[קא], וכשם שמצינו בכלאים (כלאים פ"ה מ"ו) שאם דעתו לעקור את המין האוסר כשיגיע אליו אינו אוסר אפילו אם הוסיף מאתיים.

ו. וכתב הר"ש (שם) עוד, שיש לומר שרבן גמליאל סובר כדעת רבי שמעון (שם), שכל מיני הירקות נחשבים כאחד לענין זמן הביעור, ומן התורה מותר לקיים את כל מיני הירקות עד זמן שיכלה האחרון שבהם, אלא שלדעת רבן גמליאל גזרו חכמים לבער כל מין בפני עצמו והקלו בתערובות כדין תורה[קב].

כדעת התוספות והר"ש, שלשיטת רבי אליעזר מיד כשכלה מין אחד יש לבער הכל, אלא שאין לבער אלא אם כן בלעו ממנו שאר המינים בנותן טעם, ורבי יהושע מתיר משום שבכולם מעורב טעם ההיתר שלא כלה מן השדה, ומאחר וחשובים על ידי כבישתם כמין אחד הרי לא כלה מין זה מן השדה. ובפירוש הראב"ד לתורת כהנים (נהר פ"ג) מפורש כדברי הרדב"ז בדעתו. וראה במדרש לקח טוב (פרשת נהר) שפירש בדעת רבי אליעזר לקולא שיכול לאכול מהחבית עד שיכלו כל המינים מהשדה. **צה. וראה** תירוץ נוסף באמונת יוסף (על הירושלמי, שם). **צו. וברושלמי** שלפנינו (ויקרא) הקשו רק על רבי יהושע. **צז. ובן** הגיה הגר"א על המשנה ופירוש הר"ש (שם). **צח. וכן כתב** הרמב"ן (ויקרא כה יג). **צט. וכך כתב** הרשב"ש (שו"ת, סי' רנה). **ק. וכן** כתבו בלחם משנה (ליפשיץ, שביעית שם), ולחם שמים (שם), שאם התערב בזמן היתר כבר בטל הטעם ואינו חוזר וניעור. ובשפת אמת (ד"ה אלא) כתב שעל דבר קלוש כטעם לא חל איסור הביעור. **קא. וכך** נראה מלשון הרמב"ן (ויקרא כה ז) שאם עכבם בביתו אחר הביעור כדי לאכלם אסורים הם באכילה לגמרי וזו היא שביעית שאוסרת בנותן טעם לאחר הביעור. **קב. וכן** כתבו במשנת חכמים ובראשון לציון (שביעית שם).

צב. וראה אור שמח (שמיטה ויובל פ"ז ה"י) שהאריך לבאר מחלוקתם, והביא מכמה מקומות בתלמוד שנחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע בכעין זה, שלרבי אליעזר עדיף לקיים מצות ביעור אף שדוחה בכך דין הפסד פירות שביעית, ולרבי יהושע עדיף לעבור בשב ואל תעשה על מצות ביעור מאשר להפסיד בקום ועשה פירות שביעית, ומאחר ואינו חייב לבער אין הפירות נאסרים, שאין איסור על הפירות כשהגיע זמן הביעור, אלא שיש מצוה על האדם לבער ומחמת המצוה נאסרים הפירות, וכמו חמץ בפסח שאם שהה אצל גוי אינו נאסר כיון שלא היה עליו מצוה לבערו. **צג. ובחזון** איש (שביעית סי' טו סק"ד) תמה על כך, שדברי רבי שמעון הם רק בירקות ולא בפירות שזמן ביעורם חלוק מן התורה לפי זמן כילוי כל מין מהשדה, ואיך פירשה הגמרא אצלינו שרבי יהודה וחכמים החולקים במוליך 'פירות' שביעית נחלקו במחלוקתם של רבי יהושע ורבן גמליאל. **צד. כך** פירש בדרך אמונה (ניתוח ההלכה שמיטה ויובל פ"ו ה"ו, ד"ה הכונס) בדעתו, ולדעת החזון איש (שביעית סי' יג סק"ח) [ראה דבריו להלן בענין 'ביאור דעת רבינו ניסים גאון'] יתכן, וזו היא גם דעת רבינו ניסים גאון. וכך מבואר בפירוש תורת כהנים המיוחס לר"ש (נהר פ"ג). אולם הרדב"ז (שם ה"י) פירש בדברי הראב"ד

וברך אמונה (ניתוח ההלכה שמיטה ויובל פ"ו ה"ו, ד"ה הכונס) תירץ, שאכן דעת התורת כהנים שלרבי אליעזר יש לבער הכל אע"פ שכלה רק מין אחד. אך הירושלמי [שביאר את טעמו של רבי אליעזר שהראשון נותן טעם באחרון] שכל מיני הירקות נחשבים כאחד לענין זמן הביעור, ומן התורה מותר לקיים את כל מיני הירקות עד זמן שיכלה האחרון שבהם, אלא שלדעת רבן גמליאל גזרו חכמים לבער כל מין בפני עצמו והקלו בתערובות כדין תורה[קב].

ז. **הרמב"ן** (ויקרא כה ז) כתב שאפשר שאיסור אכילה לאחר הביעור מדרבנן, ושמא כל מצות הביעור היא מתקנת חכמים והדרשות הן אסמכתא בעלמא, ולכן הקלו בביעורם שאין צריך לבער אלא את המין שכלה ולא את טעמו[קג].

ח. **במשנה ראשונה** (שביעית שם) פירש, שכבישה אין כוחה כבישול להפליט ולהבליע מירק אחד לחבירו, אלא רק לבלוע ממשקה או מהאיסור הבלוע בחתיכה הכבושה עצמה, ומאחר ולא בלעו המינים זה מזה אין לבער אלא את המינים שכלו[קד].

ט. **בהון עשיר ובתוספות רבי עקיבא איגר** (שביעית שם) כתבו, שמה ששנינו שהשביעית אוסרת בנותן טעם הוא לענין קדושת שביעית, שאם התערבו פירות שביעית בפירות אחרים ונותנים טעם, יש לנהוג בכל התערובת קדושת שביעית והיא אסורה בסחורה ובהפסד, אך לענין ביעור אין חיוב אלא בפירות עצמם ולא בטעמם[קה].

י. עוד כתב בהון עשיר, שיתכן והשביעית אוסרת בנותן טעם אף לענין ביעור, אך רק כשנתנה טעם בפירות שאינם קדושים בקדושת שביעית שאנו מחמירים בהם לנהוג בהם ביעור מחמת טעם הבלוע בהם, אולם בכובש שלשה כבשים ששלושת מיני הירק קדושים בקדושת שביעית, אם נחמיר לאסור את המין שלא כלה מחמת טעמו הרי אנו מקילים לענין הפסד פירות שביעית שאנו מבערים אף את גוף המין שלא כלה מן השדה קודם זמן ביעורו, והואיל וכך פסק רבן גמליאל שהולכים לפי גוף הפרי לחומרא ולקולא, שטוב לנו לקיים את דינו של גוף הפרי ולבטל את דינו של הטעם הבלוע בו.

יא. **ובחזון איש** (שביעית סי' יח סק"ג) כתב גם הוא לחלק בין תערובת פירות שביעית שחשובים כאחד, ומאחר וקיים בהם מין אחד שלא כלה חשובים כולם כלא כלו, לבין אם התערבו בפירות אחרים שהטעם אוסר משום שכל פירות השביעית שבתערובת כלה מינם מן השדה[קו].

יב. **בשער המלך** (מלכות ממרות פט"ו ה"י) יישב, שאין התערובת אוסרת בשביעית אלא כשמעורב גוף האיסור[קז], אך כשהוציא את המין החייב בביעור ונותר רק טעמו אין הטעם אוסר.

יג. **בשלום ירושלים** (שביעית שם) תירץ, שרבן גמליאל מודה לרבי יהושע לענין הטעם הבלוע שכל המינים הכבושים חשובים כמין אחד, ועד שיכלה האחרון שבהם נחשבים כולם כלא כלו מן השדה, ורק לענין גוף האיסור מחמיר להחשיבם כמינים חלוקים[קח].

אם זמן הביעור זיתים ותמרים חלוק ביהודה, גליל ועבר הירדן

אוכלין בתמרין עד שיכלה האחרון שבצוער. במשנה בשביעית (פ"ט מ"ג) שנינו, שזמן הביעור בזיתים וענבים שוה בכל הארצות, דהיינו שמותר לאכול זיתים ותמרים עד שיכלה האחרון שבארץ ישראל. ונחלקו **המפרשים**, האם דברי המשנה הללו נאמרו בסתם, או שהם המשך דברי רבי שמעון שם, ולתנא קמא אף זיתים ותמרים יש לבער בזמן שכלה האחרון במקומם.

הר"ש סירילאו והמלאכת שלמה (שם) כתבו, שבזיתים ותמרים כולם מודים שזמן ביעורם שוה בכל הארצות[קט], ופירש הר"ש סירילאו (שם), שלומדים זאת ממה שכללה התורה את הארץ אצל מינים אלו 'ארץ זית שמן ודבש' (דברים ח ח), ללמדנו שהארץ כולה חשובה כמקום אחד לענין זיתים ותמרים[ק]. **ובשושנים לדוד** (שם) פירש, שמינים אלו כלים מן השדה כמעט בשוה, ועל כן קבעו בהם חכמים זמן אחד לכל המקומות. ולפי דבריהם הברייתא שהביא רבינא עוסקת בכל ארץ ישראל, שמותר לאכול בה כל עוד לא כלו בצוער.

אך התוספות יו"ט והגר"א (שם) פירשו, שדין זה הוא רק לרבי שמעון שאינו מחלק בין הארצות אלא ביהודה, אך לשיטת חכמים שהארצות חלוקות ביניהן לשאר פירות, משום שאין חיה שביהודה גדילה על פירות שבגליל, יש לומר כן אף בזיתים וענבים[קיא].

ולשיטתם יש לפרש **ברש"י** (ד"ה מוכלין - המני), שדין הברייתא נאמר לענין אכילת תמרים בכל ארץ יהודה[קיב], וכשיטת חכמים שחילוק הארצות לביעור הוא אף בזיתים ותמרים, ובארץ יהודה מותר לאכול עד זמן שיכלו התמרים בצוער, שהוא המקום האחרון שכלים בו התמרים ביהודה[קיג].

במה נחלקו רבי יהודה וחכמים בענין זמן ביעור התמרים

שם. רש"י (להלן ע"ב ד"ה מוכלין) מפרש את תירוצו של רבינא, שרבי יהודה וחכמים במשנה, נחלקו באכילת תמרים לאחר שכלו בכפות הדקל, ונותרו רק בינות לקוצים הגדלים סביב הדקל, שחכמים סוברים כדעת חכמים בברייתא, שרק כשכלו התמרים לגמרי מן השדה יש לבערם, אך אם נותרו עדיין בין הקוצים מותר לאכול אף מהתמרים שבבית, ורבי יהודה סובר כדעת רבן שמעון בן גמליאל, שמאחר והחיה אינה יכולה ליטול אותם מן הקוצים, נחשב ככלה מן השדה וחייב לבערם[קיד].

רבינו חננאל (שם ד"ה ומין) מבאר, שחכמים סוברים כדעת הברייתא שמותר לאכול עד שיכלו התמרים האחרונים שבצוער[קטו], ורבי יהודה סובר שאומרים לו צא והבא לך אף אתה ממקומך ותראה שכלו [שדעתו כדעת חכמים במשנה (שביעית פ"ט מ"ג), שכל הארצות חלוקות לביעור אף לענין זיתים ותמרים].

הפני יהושע (ד"ה מלמ) מפרש, שרבי יהודה וחכמים סוברים כדעת רבן שמעון בן גמליאל בברייתא, שאם כלו התמרים שבכפות הדקל חייב לבער את הפירות שבביתו, אף שנותרו עדיין תמרים בין הקוצים, אך במוליך פירות ממקום שלא כלו בכפות הדקל למקום שכלו [ונותרו רק בין הקוצים], סובר רבי יהודה, שמאחר ודין הביעור כשכלו בכפות הדקל מדרבנן, אין מחמירים עליו כמנהג המקום, מאחר ולא ניכר השינוי ממנהג המקום, שאף במקום שבא לשם לא כלו הפירות לגמרי, וחכמים אוסרים אף במוליך ממקום למקום.

הצל"ח (נדה ד"ה ולית) פירש, שנחלקו חכמים ורבי יהודה במחלוקת רבי שמעון וחכמים (שביעית שם), שחכמים סוברים כדעת חכמים בשביעית, שאף בתמרים אין לאכול אם כלו במקומו, ולכן המוליך פירות מיהודה לגליל, חייב לבער, הגם שנותרו תמרים ביהודה, משום חומרי המקום שבא לשם, ורבי יהודה סובר כרבי שמעון, שזמן ביעור תמרים שוה בכל הארצות, ואינו חייב לבער עד שיכלה האחרון שבצוער, ועל כן אף אם הוליך למקום שכלו אינו חייב לבער, מאחר ויכול לומר לאנשי המקום, צאו והביאו אף אתם ממקום שבאתי ששם לא כלו[קטז].

נב:

מהו עבר הירדן שבמשנה

שלש ארצותא לביעור יהודה ועבר הירדן וגליל. נחלקו הראשונים, באיזה עבר של הירדן עוסקת המשנה. **הרמב"ם**[ב] (שמיטה ויובל פ"ו ה"ט, פירוש המשניות שביעית פ"ט מ"ג) **והרא"ש** (שביעית שם) פירשו, שכוונת המשנה לעבר הירדן המערבי, והן הארצות שהזכירה המשנה שם, 'שפלת לוד כשפלת הדרום וההר שלה כהר המלך מבית חורון ועד הים מדינה אחת', וכל מקומות אלו מצויים בצידו המערבי של הירדן[ג].

הר"י בן מלכי צדק (שם) **ורבינו תם** (תוספות יבמות טו. ד"ה עמון) פירשו, שכוונת המשנה לעבר הירדן המזרחי, ארץ סיחון ועוג, והמקומות שמנתה המשנה אינם מעבר הירדן, אלא מארץ יהודה ובנימין. וכך מפורש בתוספתא (שביעית פ"ז

כדעת התוספות יו"ט, שהחיות בטבען רגילות לפירות שבמקומן, ואינן אוכלות פירות של ארץ אחרת אף אם אינה רחוקה, שאילו לדעת השושנים לדוד שאינן מרחיקות מארץ לארץ, מדוע לא תיכנס החיה הדרה בגבול הגליל בסמוך ליהודה לאכול מן הפירות שביהודה, וכך משמע בירושלמי (שביעית פ"ט ה"ג), שכך כתב בשו"ת מהרי"ל החדשות (סי' קפז). **קיב. רש"י** לשיטתו (להלן ע"ב ד"ה ומין) שאין חילוק בין המקומות בתוך יהודה. **קיג. וראה** להלן בסמוך דעת רבינו חננאל והצל"ח בזה. **קיד. וראה** לעיל [בענין 'שייכות מחלוקת רבי יהודה וחכמים למחלוקת התנאים בכובש כבשים'] קושיות האחרונים על פירושו. וראה עוד [בענין 'אם דברי רבי יהודה נאמרו לחומרא'] שנחלקו האחרונים על דבריו, שלדעת רבינא רבי יהודה נחלק להקל. **קטו. ורבי** שמעון בן גמליאל אינו חולק על דעת תנא קמא, אלא מפרש שההיתר לאכול עד זמן שיכלו התמרים שבצוער, הוא רק על התמרים שבכפות הדקל ולא על התמרים שבין הקוצים. שפת אמת (ד"ה רבינא). **קטז. וכן** להיפך בהולך ממקום שכלו למקום שלא כלו שאינו חייב לבער. וכפירוש רבינו חננאל (שם), אלא שרבינו חננאל לא תלה את מחלוקתם בהולך ממקום למקום. **א. ראה** חזון איש (שביעית סי' ג סק"ק יח) שביאר, מדוע לא הזכירה המשנה ארבע ארצות, אף את הארצות שלא כבש עזרא מכזיב לצפון, ובאר שבע ואשקלון ועוד. **ב. אך** ראה כסף משנה (שמיטה ויובל פ"ד הכ"ח), שלמד אף בכוונת הרמב"ם שהמשנה עוסקת בעבר הירדן המזרחי, ואף שלא כבשוהו עולי בבל ואין שביעית נוהגת בו מן התורה, נוהגת בו שביעית מדרבנן, וחייב בביעור. **ג. וכן** פירשו המאירי (ד"ה שנים), הרע"ב, לחם משנה [ליפשיץ] ומשנה לחם (שם). ועבר הירדן המזרחי אינו חייב בביעור, שהרי לא כבשוהו עולי בבל (שם פ"ו מ"ח). ובכפתור ופרח (פמ"ח ד"ה חלקי חכן ישראל [ניעור]) כתב, שמלשון המשנה מוכח כפירוש זה, שאין לומר שארצות אלו הן מיהודה וגליל, שהרי כבר מנתה אותן המשנה. ואמנם בהון עשיר (שם) כתב, שמקומות אלו שהזכירה המשנה אכן היו בעבר הירדן המזרחי. וכתב החזון איש (שביעית סי' ג סק"ק כט), שאף שלוד היתה במערב ירושלים (מעשר שני פ"ה מ"ג) ובית חורון בבנימין, יתכן והיו אף

וראה לעיל בהערה על פירוש הר"ש [בענין 'ביאור מחלוקת התנאים'] שהובאה תמיהת החזון איש על פירוש זה. **קג. וכן** תירץ בלחם שמים (שביעית שם). **קד. וכעין** זה תירץ הנודע ביהודה (תו"מ מהדו"ק, יו"ד סי' טו, ד"ה אבל אחכמ"ז, ד"ה ועל"ד). **קה. וכן** כתב בלחם שמים (שם). אך מאחר והפירות נאסרו בקדושת שביעית אף שאינם מתחייבים בביעור בזמן שכלים פירות שביעית המעורבים בהם, מכל מקום כשיכלה מינם מן השדה יתחייבו בביעור מצד עצמם שהרי הם קדושים בקדושת שביעית. (הון עשיר שם). וכתב עוד שאם התערבו לאחר זמן הביעור שחל בהם כבר איסור, הרי הם אוסרים בטעמם כשאר איסורים. וראה בחזון איש (שביעית סי' יח סק"ג) שדחה דבריהם שאין חילוק בין אם התערבו קודם זמן הביעור או לאחריו. **קו. וכן** כתב המנחת שלמה (תו"ת, ח"ב סי' נג אות יט). **קז. ובזה** עוסקת המשנה (שם) ששביעית אוסרת שלא במינה בנותן טעם. **קח. וראה** מה שתירץ עוד במשנה הלכות (תו"ת, ח"ט סי' שכ). **קט. וכן** דקדק התוספות יום טוב (שם) מדברי הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"ו ה"ח) שהביא דין זה להלכה, ומשמע שאין זו דעת יחיד. אך מפירושו למשנה (שם) דקדק בפאת השלחן, שהם דברי רבי שמעון. **קי. שכן** נתפרש בספרי (כי תבא פ"ח), שדבש האמור בפסוק זה הוא דבש תמרים. **קיא. וכתב** התוספות יו"ט, שלדעת רבי שמעון, בזיתים ותמרים אין החיות מבדילות בין המקומות, והחיה שביהודה אוכלת מהם אף בגליל. ובשושנים לדוד (שם) דחה דבריו, שהרי מפורש ברש"י (ד"ה דלמין), שאין הטעם שחיה שביהודה לא גדילה על פירות שבגליל מחמת שאינה יכולה לאכול מהם, אלא שאינה מרחיקה לילך לשם. ועוד, מנין לחיה שלא כלו הזיתים בגליל שתרחיק לילך לשם. ובחזון איש (שביעית סי' ג סק"ק יג) כתב, שאין צריך שיבואו החיות מארץ לארץ, ודי בזה שהפירות של ארץ אחרת מצויים אף לחיות שבארץ זו, שעל ידי כן יחשב כלא כלה לחיה מן השדה, ועל כן בזיתים ותמרים אם נותר בארץ אחרת אין צריך לבער במקומו, כי הם ראויים לחיות שבכל הארצות ונחשב שלא כלו לחיה מן השדה, אך שאר פירות שאינם ערבים לחיה שבארץ אחרת, יש לבערם כשיכלו במקומו. ובשפת אמת (ד"ה וגמירי) וחזון איש (שם) הוכיחו

ה״ט) ובירושלמי (שם פ״ט ה״ג), שמנו שם את הארצות שבעבר הירדן שהן נחלת שני שבטים ומחצה שבארץ סיחון ועוג׳.

לשיטות שכוונת המשנה לעבר הירדן המזרחי מהן הארצות שהוזכרו בסיפא

הכפתור ופרח (פמ״ח) הקשה, לשיטות שעבר הירדן שהוזכר במשנה הוא עבר הירדן המזרחי, הרי ברישא הוזכרו כבר ארצותיהם של יהודה וגליל, ועל כרחך שלוד ובית חורון שהוזכרו בסיפא שממערב לירדן, הן ארצות עבר הירדן, וכוונת המשנה לעבר הירדן המערבי. ונאמרו בזה כמה דרכים:

א. הגר״א (שנות אליהו שם) כתב, שהארצות שהזכירה המשנה הר ושפלת לוד ובית חורון הן מבנימין, וחידשה המשנה שדינן כיהודה.

ב. היעב״ץ (מזנה נחס שם) כתב, שהן פירוש הגבולות של הר, עמק ושפלה שביהודה, שהוזכרו קודם.

ג. הרש״ש (שביעית שם) תירץ, שהגליל כל אחד מחלקיו במקום אחר והזכירה המשנה גבול כל חלק, אך הרי יהודה ושפלותיה פזורים בכל נחלת יהודה, ועל כן הוצרכה המשנה לומר, שכל ההרים אע״פ שהם פזורים חשובים כארץ אחת לענין ביעור, ונקטה שפלת לוד ושפלת הדרום שרחוקות זו מזו, וכן הר לוד והר המלך שגם הם רחוקים, לומר שדינם אחד.

אם כוונת המשנה לעבר הירדן המזרחי מדוע לא פירטה את ארצותיו

הר״ש סיריליאו (שם) מפרש, שהמשנה לא פירשה את גבולות עבר הירדן, משום שהשביעית לא נהגה בו אלא בזמן שהיה תחת יד ישראל, אבל לאחר שחזרו מואב וכבשוהו מישראל, ואין ישראל יכולים להחזירו מחמת אזהרת התורה ׳אל תצר את מואב׳ וגו׳ (דברים ב ט), פקעה ממנו קדושת שביעית[ה].

והגר״א (שם) פירש, שהמשנה לא הוצרכה להזכיר את גבולותיו, מפני שהם מפורשים ביהושע (יג ט-לא).

שם הארצות במשנה

שם. הקשה הבית דוד (שביעית פ״ט מ״ג), מדוע הזכירה המשנה את עבר הירדן לאחר יהודה, היה לה להזכיר קודם את הגליל שהוא סמוך ליהודה[ו].

ותירץ, שהתנא שנה את הארצות כפי הסדר שממהרות להביא את פירותיהן, וכך אף זמן לענין ביעור, שמקום שפירותיו מבשילים תחילה, מקדימים הם לכלות מן השדה.

ובשושנים לדוד (שם) תמה מנין לו כן, ופירש שהקדים התנא את יהודה וגליל לעבר הירדן, משום שחיובם בשביעית מן התורה, ועבר הירדן מדרבנן, והזכיר יהודה תחילה מחמת חשיבותו, ולאחריו מנה בדרך ׳לא זו אף זו׳, לא זו בלבד שאסור לאכול ביהודה לאחר שכלו הפירות שם על סמך הפירות שבעבר הירדן המרוחק, אלא אף על סמך ארץ הגליל הקרובה יותר ליהודה אין לאכול[ז].

ובהון עשיר (שם) כתב, שהתנא שנה את עבר הירדן בין יהודה לגליל, משום שהוא סמוך לשניהם, שהוא מתחיל ממזרח לגליל וגבולו יורד ונמשך לדרום, מזרחה ליהודה.

איזה ארצות קובעות את זמן הביעור

ושלש ארצות בכל אחת ואחת, ולמה אמרו שלש ארצות לביעור וכו׳. נחלקו **הראשונים**, האם זמן הביעור מתחלק אף לשלושת הארצות שבכל אחת ואחת:

א. רש״י (ד״ה שיהיו) **והרמב״ם** (שמיטה ויובל פ״ו ה״ט) מפרשים, שאמנם ההר, השפלה והעמק שבכל אחת מן הארצות, חלוקים זה מזה בטבע קיום פירותיהם, שפירותיהם כלים זה קודם לזה, אע״פ כן חשובים כארץ אחת לביעור ומותר לאכול בכל אחד מהם עד שיכלה המין שאוכל בשלושתם, וחילוק הארצות הוא רק בין יהודה, עבר הירדן והגליל, שהחיה הדרה בארץ אחת אינה גדילה על פירות האחרת[ח].

ב. דעת התוספות (ד״ה עד) **והר״ש** (שביעית פ״ט מ״ג), שכל תשע הארצות חלוקות לענין ביעור, ואין לאכול בהר שביהודה על סמך העמק שבה, ולא על סמך הרי הגליל, אלא עד שיכלה האחרון שבארץ הזו, שכשם שמסורת בידי רבי יוסי בר חנינא שאין חיה מהרי יהודה גדילה על פירות הרי הגליל, כך הביאו בשמו בירושלמי (שביעית פ״ט ה״ג), שאין החיות שבהר גדלות על פירות שבעמק[ט].

ג. הפני יהושע (נמוס׳ שם) **והלחם משנה** (ליפשין, שם) פירשו לשיטת **הראב״ד** (שמיטה ויובל שם ה״ג) [הסובר שיש שני ביעורים, בראשון, מפקיר את הפירות ויכול לזכות בהם אחר כך ולאכלם, ובשני חייב לבערם מן העולם], שבזמן כילוי הפירות באחת משלושת הארצות שבתוך יהודה, עבר הירדן או גליל, יש להוציא לאוצר בית דין או להפקיר ויכול לזכות בהם לאחר מכן, ולאחר שכלו הפירות בארץ האחרונה שבאחת משלושת הארצות [יהודה, עבר הירדן או גליל], אז חייב לבערם מן העולם ואסורים באכילה.

קושיות הראשונים על שיטת רש״י והרמב״ם

הובאה לעיל שיטת **רש״י והרמב״ם** שרק שלש ארצות חלוקות לענין ביעור ולא תשע, ומצאנו **בראשונים** כמה קושיות על שיטה זו:

א. בראשונים׳ הקשו, מדוע האריכה המשנה לשנות את שלושת הארצות שבכל אחת ואחת, אם אין חלוקות לביעור.

וברמב״ם (פירוש המשניות, שם) כתב, שהזכירו את שלושת הארצות שבכל אחת, כדי לפרש את גבול שלושת הארצות, ופירש המשנה ראשונה (שם), שכוונת התנא לומר שאף שגבולותיהן חלוקות לתשעה, אינן חלוקות לביעור אלא לשלש. ובשנות אליהו (שם) הוסיף, שגבולות יהודה, עבר הירדן והגליל, אינם ידועים כל כך, ועל כן הוצרך התנא לשנות את תשעת הארצות שבהן, שמקומותיה ידועים לכליא.

רש״י (ד״ה ושלש) פירש, שהתנא הזכיר את תשע הארצות, לחדש שאף שפירות השלש שבכל אחת כלים בזמן שונה, אע״פ כן חשובות הן כאחת לענין זמן הביעור[י].

ובשושנים לדוד ותוספות חדשים (שם) תירצו, שהתנא הזכיר תשע ארצות אלו, לחדש שאף שאין דרך חיות העמק לעלות להר מחמת עייפות ושינוי האויר, אע״פ כן לא חילקו ביניהן לענין ביעור, כיון שעיקרו מדרבנן[יא].

ב. עוד הקשו, שרבי שמעון חולק במשנה (שם), שלא אמרו שלש ארצות אלא ביהודה, משמע שלדעת תנא קמא אף הארצות בעבר הירדן והגליל חלוקות בזמן ביעורן, ואף לרבי שמעון שאין הארצות שבעבר הירדן והגליל חלוקות לביעור, ביהודה על כל פנים חלוקות הן.

ובתוספות יו״ט (שם) תירץ, שהיתה משנה קדומה מוסכמת אצלם, שארץ ישראל מחולקת לשלשה חלקים לענין הביעור, ונחלקו תנא קמא ורבי שמעון איזה ארצות הן, דעת תנא קמא שהארץ מחולקת ליהודה, עבר הירדן והגליל, ורבי שמעון סובר שהיא מחולקת לשלושת הארצות שבתוך יהודה, אך עבר הירדן והגליל שוים ליהודה בזמן ביעורם, ואדרבה תנא קמא לא מחלק כלל בין הר, עמק ושפלה.

החזון איש (שביעית סי׳ ג ס״ק לח) כתב, שיש לדחוק בכוונת המשנה, שרבי שמעון אינו מחלק אף ביהודה בין ההר, העמק והשפלה לענין ביעור, אלא שתנא קמא סובר, שמאחר ויהודה, גליל ועבר הירדן חלוקים בזמן ביעורם, מנו חכמים שלש ארצות בכל אחת מהם, כדי לתחום את גבוליהם להודיענו עד היכן ניתן לאכול על סמך ארץ זו, ונחלק רבי שמעון, שאין חילוק בין עבר הירדן לגליל, בעבר הירדן המזרחי ערים בעלי שמות דומים [אך יש לעיין שבמשנה (שם פ״ט מ״ג) מוזכר מבית חורון עד ׳הים׳ מדינה אחת, ומשמע שהוא במערב הירדן בסמיכות לים] ובעיטור ביכורים (מוקפתא שביעית פ״ו ה״ח) ורץ למשנה (שביעית שם) תמהו, איך יתכן לומר שארצות אלו קרויות עבר הירדן, הרי המשנה משוה את זמן ביעורם לזמן ביעור הארצות שביהודה, ואילו זמן ביעור עבר הירדן שונה מיהודה, כמו שפירשה המשנה, שלפיכך חילקו אותם לשלש ארצות, שבכל אחת מהן אוכלים עד שיכלה האחרון שבה, ואין זמני הביעור שבהן שוים. ותירצו במשנת רבי נתן וליקוטי המשנה (שם), שאמנם שאר עבר הירדן חשוב כמדינה אחת, וזמן ביעורם כשיכלה האחרון ממין זה בעבר הירדן, אך שפלת לוד והר שלה יצאו מכלל זה, משום שהחיות שבהם גדלות אף על הפירות שבשפלת דרום והר המלך הסמוכים אליהן. וצריך לומר לפי זה, שהרמב״ם חזר בו מפירושו למשנה, ועל כן לא הביא דין זה בחיבורו. ובפאת השלחן (בית יצחק סי׳ מ ס״ק יב) פירש, שאין כוונת המשנה שדין שפלת לוד כשפלת הדרום וכו׳, אלא ששפלת לוד קרויה שפלה, כשם ששפלת הדרום קרויה שפלה, וכן ההר של לוד חשוב הר, כהר המלך. ובדרך אמונה (ביאור ההלכה שם ד״ה עבר הירדן) תירץ, שאין דין ההר והשפלה של לוד כשפלת הדרום והר המלך, אלא שהם שוים בטבעם ופירותיהם כלים בזמן אחד, והתנא נקט כן כסימן על מנת שנדע מתי כלו הפירות בהם, ועל כן לא הזכיר זאת הרמב״ם כי אין זה דין אלא סימן, ואף יכול להשתנות אם ישתנו טבעם. **ד. וכן** פירשו הסמ״ג (עשין קפח), הר״ש סיריליאו, המלאכת שלמה (שביעית שם) והגר״א (שנות אליהו שם). ובברכי יוסף (או״ח סי׳ תפט סק״ג) כתב, שאמנם מנה רבי שמעון בן אלעזר בתוספתא שם את ארצות סיחון ועוג כארצות שבעבר הירדן, אך תנא קמא (שם ה״ח) נחלק עליו, שכוונת המשנה לעבר הירדן המערבי, ויתכן עוד שהמשנה חלוקה בזה על התוספתא. ובתוספות ביבמות (שם) הוכיחו מכך שעולי בבל כבשו אף את עבר הירדן, ועל כן נוהג בו ביעור, אמנם הרמב״ם (שמיטה ויובל פ״ד הכ״ו, פירוש המשניות שם פ״ו מ״ח) פירש כוונת המשנה (שם), ׳כל שהחזיקו עולי מצרים וכו׳ נאכל אבל לא נעבד׳, לענין ספיחים, אבל ביעור נוהג אף במקומות שלא כבשו עולי בבל. **ה. וכעין** זה פירש במלאכת שלמה (שם), שמאחר ולא כבשוהו עולי בבל אין נוהג בו שביעית בזמן הזה, ולא הוצרכה המשנה לפרש את הארצות שבו. **ו. אמנם** לפי שיטת הר״י בן מלכי צדק [הובאה לעיל (בענין ׳מהו עבר הירדן שבמשנה׳)] שכוונת המשנה לעבר הירדן המערבי, הרי ארצות אלו סמוכות ליהודה, ושנתה אותן המשנה כפי סדר מקומן. אמרי דעת (שביעית שם). **ז. ובתוספות יו״ט** בכתובות (פי״ג מ״י) הקשה כן על סדר המשנה שם, והניח בקושיא. **ח. וכן** פירשו בפירוש המשניות להרמב״ם והרע״ב (שביעית פ״ט מ״ג) והמאירי (ד״ה שלשם). וראה לעיל (בענין ׳שם הביעור בזיתים ותמרים מלוק ביהודה, גליל ועבר הירדן׳) מחלוקת האחרונים, מפני מה אין החיות אוכלות מפירות ארץ אחרת. **ט. וכן** הובא בתוספות הרשב״א משאנץ, תוספות רבינו פרץ ותוספות הרא״ש (ד״ה עד) ותוספות הרי״ד (ד״ה שלשם), וכן דעת הסמ״ג (עשין קמז ד״ה עוד שניינו). **י. תוספות** ותוספות רבנו פרץ (ד״ה עד). **יא. וכן** פירשו הלחם משנה (ליפשין, שם) והפני משה (שם ה״ג ד״ה שיהיו). **יב. וכך** ביאר את שאלת המשנה ׳ולמה אמרו׳ וכו׳. ובמלאכת שלמה (שם) ביאר לפי דבריו, שכוונת המשנה לשאול למה אמרו שלש ארצות ושלש בכל אחת, אלא שנקטה המשנה את ההתחלה, וכוונתה לשאול על הכל. **יג. וראה** עוד מה שתירץ בשלום ירושלים (שם). **יד. ר״ש** (שביעית שם), תוספות, תוספות הרשב״א משאנץ ותוספות הרא״ש (ד״ה עד) ותוספות הרי״ד (ד״ה ולמה).

ורק יהודה חלוק משניהם, ועל כן רק בה מנו חכמים שלש ארצות בכדי לתחם את גבולותיה[טו].

ג. עוד הביאו את דברי רבי יוסי בר חנינא בירושלמי (שביעית פ"ט ה"ג), שאין חיה שבהר גדילה בעמק, ומשמע שמשום כך אין לאכול בהר על סמך הפירות שבעמק.

והר"י קורקום ויד דוד תירצו (שם), שהרמב"ם ורש"י למדו שהביא את דברי רבי יוסי בר חנינא לחילוק שבין הארצות חולק על הירושלמי, שאילולי כן מדוע הביאו שאין חיה שביהודה גדילה על פירות שבגליל, ולא הביאו את דברי רבי יוסי בר חנינא כפי שהובאו בירושלמי, שהוא חידוש גדול יותר, שאף באותה ארץ יש חילוק בין המקומות[טז]. **ובפאת השלחן** (ניר ישראל פ' מ ס"ק יג) הוסיף, שיתכן וגרסו אף בירושלמי כדברי הבבלי, שאין חיה שבהר גדילה על פירות העמק, שהרי בשני התלמודים הובאה מימרא זו בשם רבי יוסי בר חנינא.

ד. עוד הוכיחו, ממה שהביאו להלן (נג.) סימנים להר, לעמק ולשפלה, ומשמע שיש לבער בכל אחד מהם לעצמו, שאם לא כן לשם מה הביאו סימנים אלו בסוגיא זו, אמנם בגמרא שם פירשו, שנפקא מינה בסימנים אלו לענין ביכורים ומקח וממכר, ולא אמרו שנפקא מינה לביעור, אך זהו משום שהחילוק ההוא לביעור שייך רק בארץ יהודה[יז], מה שאין כן ביכורים ומקח וממכר שייכים בכל ארץ ישראל, ואכן בירושלמי (שם) הביאו ששיש מפרשים, שסימנים אלו נאמרו לענין ביעור[יח].

ה. בתום' הרי"ד (ד"ה ולמה) הקשה עוד, שבתוספתא (שביעית פ"ז ה"ז) מפורש, שהטעם שהזכירה המשנה הר, עמק ושפלה, הוא משום שכל אחד מהם מתבער לעצמו, ואין אוכלים מאחד על סמך חבירו.

הר"י קורקוס (שם) תירץ, שבתוספתא בסוף הפרק (שם ה"ג) הובאו דברי רבי שמעון בן גמליאל שחולק על תנא קמא שם, וסובר שבשאר פירות האילן [מלבד זיתים ותמרים שכל הארצות שוות בהם לביעור] אוכלים בעמק על מה שבהר וכו', ופסק הרמב"ם כמותו.

החסדי דוד ורבינו יונה בן גרשון (תוספתא שם) תירצו, שלדעת רש"י והרמב"ם נחלקו התנאים בזה, ודעת התנא של המשנה שמותר לאכול בכל אחת משלושת הארצות במשנה, עד שיכלו הפירות מן הארץ האחרונה שבהן, ובארצות שבתוכן אין ביעור לעצמן, ושלא כדברי התוספתא.

ו. הר"ש סיריליאו (שם) הוסיף להקשות, שאם אין חילוק לענין הביעור בין הר, עמק ושפלה, מדוע שנה התנא שדין שפלת לוד כשפלת הדרום והר שלה כהר המלך, היה לו לומר שדין הר ושפלה של לוד כהר המלך או כשפלת הדרום, שהרי אין חילוק ביניהם.

הפני יהושע (נמוק' ד"ה עד) תירץ, שרש"י סובר כפירוש הראב"ד שיש שני ביעורים, הראשון, כשכלה מאחת מתשע הארצות, שאז יש להפקיר את הפירות, והשני, כשכלו כל הפירות מיהודה או מעבר הירדן או מהגליל, שבזמן זה יש לבערם מן העולם, וכתב שלפי זה מיושבות כל קושיות התוספות על רש"י, שכל מה שמצינו ביעור כשכלה מן ההר או השפלה או העמק, הוא לענין הביעור הראשון, ומה שהזכיר רש"י שאוכלים על האחרון שבכל ארץ משלושת הארצות, הוא לאחר שהפקיר, ולענין הביעור מן העולם.

קושיות המפרשים על שיטת התוספות

התבארה לעיל שיטת התוספות, שתשע ארצות חלוקות לענין ביעור, ונאמרו בזה כמה קושיות:

א. מדוע נקט התנא שלש ארצות לביעור, ושלש בכל אחת ואחת, היה לו לשנות תשע ארצות לביעור.

ופירש התוספות רי"ד (ד"ה שלש), שכוונת המשנה שכשם שאין לאכול מארץ אחת על סמך חברתה, הוא הדין שאין לאכול מאחת מן השלש שבכל אחת ואחת על חברתה, וכל ההרים שבארץ אחת אוכלים זה על זה, וכן העמקים וכו'.

ובתוספות חדשים (שם) תירצו, שהתנא נקט כן משום רבי שמעון, שמחלק בין יהודה לשאר ארצות[יט].

ב. הר"י קורקום (שם) הוכיח, שהבבלי סובר שזמן הביעור נחלק רק לשלש ארצות, שאם לא כן מדוע הביאו שאין חיה שביהודה גדילה על פירות שבגליל, ולא הביאו את דברי רבי יוסי בר חנינא כפי שהובאו בירושלמי, שהוא חידוש גדול יותר, שאף באותה ארץ יש חילוק בין המקומות.

בתוספות ותוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה עד) פירשו, שבש"ס שלנו הובאו דברי רבי יוסי בר חנינא באופן זה [שאין החיות שביהודה גדלות על פירות הגליל ולהיפך], לחדש שאין לאכול אף מהר להר או משפלה לשפלה, בין ארצות שונות.

ובתוספות הרשב"א משאנץ (לעיל ע"ב ד"ה ממקום) כתב, שחילוק שלושת הארצות לביעור הוא מהתורה, וכמו שפירש רבי יוסי בר חנינא שאין חיה שביהודה גדילה על פירות שבגליל, אך זמן הביעור בשלש הארצות שבכל אחת ואחת, הוא מדרבנן, ולפי דבריו לא הביאו את דברי רבי יוסי בר חנינא שבירושלמי, משום שהגמרא באה לבאר את מקור הדין מהתורה, ומחמת כן אף חילקה אותן המשנה לשלש ארצות ושלש בכל אחת, ולא כללה אותן בתשע ארצות.

אך בסוגייתינו (ד"ה עד) חזר בו הרשב"א משאנץ, שאף חילוק הארצות שבכל אחת הוא מן התורה.

דעות הראשונים בדין הביעור

כלה לחיה אשר בשדה כלה לבהמתך מן הבית. נחלקו **הראשונים** מהו דין הביעור, ושלש שיטות בדבר:

א. שיטת **הרמב"ם** (שמיטה ויובל פ"ו ה"ב)[כ], שבשעת הביעור יכול לחלק מהפירות שברשותו לכל אחד מזון שלש סעודות, ואם אין לו למי לחלק, לדעת רבי יהודה (שביעית פ"ט מ"ח) מותרים רק לעניים[כא], וההלכה כדעת רבי יוסי שאסורים לכולם, וחייב לאבדם[כב].

ב. הראשונים[כג] מפרשים, שאין צריך לאבד את הפירות וחיוב הביעור הוא להפקירם, ולאחר ההפקר מותרים באכילה לכל, לדעת רבי יוסי (שם), ורבי יהודה אוסר לעשירים[כד] באכילה. אלא שאם לא הפקירם בשעת הביעור, נאסרים לכולם.

ג. הראב"ד (שמיטה ויובל שם, מורת כהנים בהר פרשה ג פ"ג ה"ט) פוסק, שיש שני זמנים לביעור. הראשון, כשיכלו הפירות מתחום העיר[כה], שאז יש להעביר את הפירות לאוצר בית דין או להפקירם, ויכול לזכות בהם אחר כך, כדעת הרמב"ן. והשני, כשיכלו הפירות בארצו [יהודה, גליל או עבר הירדן], שאז חייב לאבדם מן העולם, כדעת הרמב"ם[כו].

ראיה מהמשנה לשיטת הראשונים שאין צריך לאבד את הפירות

התוספות (ד"ה מתנערין) **והרמב"ן** (ויקרא כה ז) הוכיחו מהמשנה (שביעית פ"ט מ"ח), שנחלקו רבי יהודה ורבי יוסי אם מותר לעשירים לאכול אחר הביעור, ולכל השיטות מותרים הפירות לעניים.

אמנם הרמב"ם (פירוש המשניות, שביעית פ"ה מ"ג) גרס בדברי רבי יוסי, אחד עניים ואחד עשירים 'אין' אוכלין אחר הביעור, ופסק כמותו.

טו. אך כתב שבירושלמי מפורש, שחילוק הארצות ביהודה לדעת רבי שמעון, נאמר לענין זמן הביעור, ולא רק לפרש את גבולות יהודה. **טז. ובן** פירש רבינו יונה בן גרשון (תוספתא פ"ז ה"ז), אמנם בתוספות (ד"ה עד) פירשו, שבש"ס שלנו הובאו דברי רבי יוסי בר חנינא באופן זה [שאין החיות שביהודה גדלות על פירות הגליל ולהיפך], לחדש שאין לאכול אף מהר להר בין ארצות שונות. **יז. ושאר** ארצות התפרשו הרים ועמקים ושפלות שלהן במשנה, ואינן צריכות סימן. חזון איש (שביעית סי' ג ס"ק כט). אמנם מלשון הראשונים משמע, שאין חילוק ביניהם לענין ביעור, ונראה שכוונתם שדעת רבן שמעון בן גמליאל שנתן סימנים אלו, היא כשיטת רבי שמעון במשנה (שם), שהחילוק בין הר, עמק ושפלה הוא רק ביהודה, וכך מפורש בתוספות רבינו פרץ (להלן נג. ד"ה למאי). וראה פאת השלחן (ניר ישראל סי' מ ס"ק יג) שתמה כן על דבריהם. **יח. כפי** גירסת התוספות בירושלמי 'למידת הדא' איתמר, דהיינו שהסימנים נאמרו לענין זה [הביעור], אך לפנינו הגירסא 'למידת הדין' אתמר, ופירש הפני משה (שם ד"ה פיאת), שכוונת הירושלמי שם לענין מקח וממכר, וכך מתפרש לשון זה בירושלמי במקומות רבים [ראה מאירי (נדרים נד. ד"ה פירסו) בלשון הירושלמי בנדרים ועוד]. אך החזון איש (שביעית סי' ג ס"ק כמ) הוכיח, שהסימנים נאמרו רק לענין ביכורים, נחל איתן ומקח וממכר, שרק מדקלי ההרים המגדלים מילין אין מביאים ביכורים, ומשאר ההרים מביאים, וכן בשאר הסימנים, אך אם נאמר כן לענין ביעור, שרק ההרים המגדלים מילין מתבערים כהרים, והעמקים המגדלים דקלים בלבד מתבערים כעמקים וכו', מתי יתבערו ההרים שאינם מגדלים מילין, העמקים שאינם מגדלים דקלים והשפלות שאינן מגדלות שקמות, ואין לומר שההרים שאינם מגדלים מילין הרי הם בכלל עמקים או שפלות, שאם כן למה הוצרך רבן שמעון בן גמליאל לתת שלשה סימנים, הרי כל מקום שאינו בכלל עמק ושפלה הרי הוא הר. **יט. וראה** עוד מה שתירצו בשלום ירושלים ושנות החיים (שם). **כ. וכך** הביא בפירוש המשנה (שביעית פ"ה מ"ג ונטעים לפום מדש פ"ט מ"ב), וכך למדו התוספות (ד"ה מתנערין) בדעת רש"י (ד"ה משום). וכך דעת התוספות בזבחים (עה: ד"ה שביעית), שרבי יוסי מתיר לאחר הביעור אף לעשירים רק מזון שלש סעודות, ומה שנותר לאחר חלוקת שלש סעודות יש לבער. **כא. ומלשון** המשנה (שם) משמע, שלדעת רבי יהודה מותרים הפירות לעניים רק לאחר הביעור. וכתב החזון איש (שביעית סי' טו ס"ק יב), שאף הרמב"ם מודה שלשיטת רבי יהודה הביעור הוא הפקר, שאם הוא איבוד הפירות מן העולם איך יאכלו העניים אחריו. אך רבינו הלל וקרבן אהרן (מורת כהנים בהר פרשה ג פ"ג ה"ו) כתבו, שעניים אינם חייבים בביעור אף בפירות שבביתם. ובתורת זרעים (שביעית פ"ט מ"ב) כתב, שאף לדעת רבי יהודה הביעור הוא איבוד מן העולם, אלא שלדעתו אף אכילת העניים חשובה ביעור, כשאינם זוכים בפירות ואוכלים אותם בתורת הפקר, ואף הבעלים עצמם יכולים לאכלם לאחר שהפקירו, שאז אכילתם נחשבת כאכילת אחרים, ומקיימים בהם ביעור. **כב. במקדש** דוד כתב, שלדעת הרמב"ם מותר לבערם על ידי אכילה ואינו חייב לשרפם, אלא שאם לא ביערם בזמן שכלו, נאסרו באכילה מדרבנן. **כג. תוספות**, תוספות רבינו פרץ והר"ן (ד"ה מתנערין), הר"י בן מלכי צדק (שביעית פ"ט מ"ב), הר"ש והרא"ש (שם ד"ה מיום, להלן נג. ד"ה מוכלים), תוספות רי"ד (לעיל נג: ד"ה ונטע), הרמב"ן (ויקרא כה ז), רבינו דוד (ד"ה תנו רבנן). וכך משמע בבעל הטורים (שמות כג יא). **כד. וכתב** הרמב"ן (ויקרא כה ז), שאין הכוונה לעשירים ממש, אלא לבעל השדה, ואסורים רק משום חשד שיאמרו שלא הפקירם. אך הר"ש סירילאו (שביעית פ"ט ה"ו) הביא, שבתורת כהנים (בהר פרשה ג פ"ג) ובירושלמי מפורש, שרבי יהודה ורבי יוסי נחלקו מדאורייתא, שרבי יהודה דורש מהפסוק 'ואכלו 'אביוני' עמך' (שמות כג יא), שעניים מותרים באכילה אף לאחר זמן הביעור, ורבי יוסי דורש מ'עמך', שכולם מותרים. וכתב החזון איש (שביעית סי' יא סק"ז), שלדעת הרמב"ם רבי יהודה מתיר רק לעניים ממש, ועשיר שאינו בעל השדה אסור באכילתם. **כה. ובלחם** משנה (ליפמן, שביעית פ"ט מ"ב) ביאר, שכוונתו לזמן שכלו הפירות באחת מתשע הארצות שהוזכרו במשנה (שם). **כו. הר"ש** סירילאו (שביעית פ"ט ה"ו) הכריע כשיטת הראב"ד, אלא שכתב, שהביעור השני הוא כשיכלו הפירות מאחת מתשע הארצות.

ובדב"ז (שמיטה ויובל פ"ז ה"ג) כתב, שמחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי היא רק בשיעור שלש סעודות, אם מותר לחלק שיעור זה אף לעשירים, אך שאר הפירות אסורים לכל, ויש לאבדם[כז].

עוד תירץ, שמחלוקת התנאים היא באכילת פירות שביעית קודם הביעור, שרבי יהודה סובר שהתורה הפקירתם רק לעניים, אך לאחר הביעור אף הוא מודה שנאסרו לכל.

ראיית הראשונים מהתוספתא שמותר לאכול לאחר הביעור

עוד הוכיחו **הרמב"ן** (שם) **והר"ש** (שם פ"ט מ"ח) מדברי התוספתא (שם פ"ח ה"ד), שבשעת הביעור יש להניח את הפירות שנותרו לו על פתח ביתו ולהפקירם, ויכול לחזור ולזכות בהם, או למוסרם לאוצר בית דין, והם מחלקים משם לכל[כח], הרי שאין צריך לאבד את הפירות בשעת הביעור, ומותר לאכלם לאחר ההפקר.

וביישוב דעת הרמב"ם נאמרו כמה תירוצים:

א. הר"ש סיריליאו (שביעית פ"ט ה"ו) תירץ, שהסיפא של תוספתא זו אינה עוסקת בפירות השביעית, שהרי מוזכר ששלוחי בית דין עושים מהתאנים דבילה, ודורכים את הענבים בגת, ומוסקים את הזיתים בבית הבד, וכל אלו פעולות שאסור לעשותן בפירות שביעית, כמבואר במשנה (שביעית פ"ח ה"ו) ובתוספתא (שם פ"ו ה"ג), ואף לשלוחי בית דין אין להתיר בדרך זו, שכן למדו (ירושלמי שביעית פ"ח ה"ו) דינים אלו מהפסוק 'ואת ענבי נזירך לא תבצור' (ויקרא כה ה), שאין לבצור כדרך הבוצרים וכו', ודברי התוספתא עוסקים בפירות שישית שבאוצר בית דין, שפותחים אותם לאחר זמן הביעור, בכדי שיהיה לאנשים מה לאכול.

ב. הרדב"ז (שם) כתב, שמה שהתירו בתוספתא להפקיר ולחזור ולזכות, הוא רק במזון שלש סעודות, שהתירו לחלק בזמן הביעור מזון שלש סעודות לכל אחד מלבד הבעלים, ואם נותר עוד כשיעור שלש סעודות, יכול גם הבעלים להפקיר ולאכלם כאחר, אך אם נשאר יותר משיעור זה חייב לאבדם, שההפקר אינו ביעור.

ג. ובתורת זרעים (שביעית פ"ט מ"ג) יישב, שאף לדעת הרמב"ם שיש לאבד את הפירות בזמן הביעור, ניתן לקיים דין זה אף על ידי אכילה, אך דווקא על ידי אכילת אחרים, כמבואר במשנה (שם מ"ח) וברמב"ם (שם), שמחלק מזון שלש סעודות לכל אחד, ומה שהתירו בתוספתא ובירושלמי להפקיר ולאכול לאחר מכן, הוא דווקא כשאינו מתכוין לזכות בפירות, אלא אוכלם מההפקר, ואז חשובה אכילתו כאכילת אחרים ומקיים בהם מצות ביעור, אך במעשה ההפקר אינו מקיים מצות ביעור.

ד. עוד תירץ, שחיוב הביעור הוא רק על בעל הפירות, ורק הוא אסור באכילה מחמת חיוב הביעור, אך אדם המחזיק פירות שאינם שלו אינו חייב לבערם, וההפקר המוזכר בתוספתא ובירושלמי אינו ביעור אלא עצה כדי להפטר מן הביעור[כט].

ה. החזון איש (שביעית סי' יח סק"ז) כתב, שיתכן ומלבד דעת רבי יהודה ורבי יוסי קיימת דעה נוספת של תנא אחר, המתיר פירות שביעית לאחר ההפקר אף לעשירים, והתוספתא והירושלמי כדעתו, ומאחר והלכה כרבי יוסי לא פסק הרמב"ם כדעת תנא זה.

ו. עוד תירץ, שיש לדחוק שהעצה שהוזכרה בתוספתא ובירושלמי להפקיר ולחזור ולזכות בפירות, היא רק לעניים, ופסקו כרבי יהודה, והרמב"ם דחה דברי תוספתא זו מההלכה, משום שרבי יוסי נחלק והלכה כמותו.

ז. הגר"י זלזניק (כרם ציון השלם שביעית עמ' רמג) תירץ, שדברי התוספתא שם הם המשך דברי רבי שמעון המתיר לאכול מן האוצר, והרמב"ם פסק כרבי יוסי, שאחר הביעור אסורים לכולם.

הוכחה שאין צורך לאבד פירות שביעית מכך שלא נמנו בנשרפים ונקברים

עוד הקשה **הרמב"ן** (שם) שהמשנה בתמורה (פ"ו מ"ג-ד) מונה את הדברים הטעונים קבורה ושריפה, ואינה מזכירה את פירות שביעית לאחר הביעור, הרי שאינם חייבים בשריפה וקבורה ודי להפקירם. ונאמרו על זה כמה תירוצים:

א. הר"ש סיריליאו (שם) תירץ, שהמשנה (שם) מונה רק את הנשרפים שאיסורם בלא תעשה, אך פירות שביעית אף שחייבים שריפה לאחר הביעור, אין איסורם אלא מכח עשה[ל], ועל כן לא הוזכרו במשנה.

ב. המקדש דוד (שביעית סי' נט סק"נ) **והגר"י זלזניק** (שם) תירצו, שהמשנה בתמורה (אוצר החכמה) השמיטה פירות שביעית, מאחר ומותר לאבדם בכל דרך, כמבואר ברמב"ם (שם), והתנא שנה רק את האיסורים שדינם בשריפה או בקבורה[לא].

ג. עוד תירץ הגר"י זלזניק (שם), שיתכן והמשנה בתמורה כדעת רבי יהודה המתיר לעניים לאכול אחרי הביעור, ואינו מחייב לבער בשריפה, וכשם שמנתה המשנה חמץ בפסח בנשרפים כדעת רבי יהודה[לב]. אך לדעת הראב"ד (שם), שבביעור השני הכל מודים שיש לאבד את הפירות, קשה מדוע לא מנתה המשנה פירות שביעית בזמן הביעור האחרון.

ד. עוד כתב ליישב, שאכן פירות שביעית בזמן הביעור הם מן הנשרפים או מן הנקברים, אלא שהתנא שייר אותם, כשם ששייר בנשרפים קדשים שנטמאו, נותרו או יצאו, שדינם בשריפה, כמבואר **ברמב"ם** (פסולי המוקדשין פי"ט ה"י), ושיער נזיר טהור המוזכר בגמרא שם, ובנקברים שייר מת, אבן שסקלו בה את המחויב סקילה והעץ שנתלה עליו, החרב שהרגו בה את המחויב סייף, והסודר שחנקו בו את המחויב חנק, ועוד.

ראיות נוספות שמצות הביעור מתקיימת בהפקרת הפירות

התבארה לעיל שיטת **הרמב"ן** ועוד, שהביעור מתקיים בהפקר לבד, ומצאנו לזה כמה ראיות:

א. הקשה **הרמב"ן** (שם), שהתוספתא (שביעית פ"ו ה"ג) מפרטת את ההבדלים בין מעשר שני לשביעית לענין הביעור, ואינה מזכירה שביעור שביעית חמור ממעשר, שיש לשרוף ולאבד את הפירות שנותרו בשעת הביעור[לג].

והר"ש סיריליאו (שם) דחה ראיה זו, שאף מעשר שני יש לשרוף בזמן הביעור, כמבואר **ברמב"ם** (מעשר שני ונטע רבעי פי"ג ה"ח), 'נשארו אצלו פירות מעשר שני וכו', הרי זה מבערן ומשליך לים או שורף'.

והגר"י זלזניק (שם) תירץ, שהתנא שייר חילוק זה, כשם ששייר שהשביעית נאכלת בטומאה ונוהגת בהקדש, מה שאין כן במעשר שני.

ב. רבינו דוד (ד"ה תנו רבנן) הוכיח שהביעור הוא הפקר, ממה שמחייב רבי שמעון בן אלעזר להלן להחזיר פירות שביעית שיצאו לחוץ לארץ, ולבערם בארץ, שרצתה התורה שיזכו בני המקום בפירות שגדלו אצלם, אך אם הביעור הוא איבוד הפירות מן העולם, מדוע הקפידה התורה שיעשה כן בארץ[לד].

ג. הר"ש סיריליאו (שם) הקשה שבתורת כהנים (נהר פרשה ו פ"ו ה"י) ובתוספתא (שביעית פ"ח ה"ג) **ובמכילתא** (פ' רעו) הגירסא ברבי יוסי שמתיר אף לעשירים, וכן בירושלמי (שם) הביאו, שרבי יהודה המתיר פירות שביעית לאחר הביעור, למד זאת מהפסוק 'ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה' וגו' (שמות כג יא), שמשמע שהותרו רק לאביונים, ורבי יוסי מחלק פסוק זה ודורש 'ואכלו אביוני עמך ויתרם', שאף יתר העם מותרים באכילתם[לה], הרי שרבי יוסי מתיר אף לעשירים, ואילו לגירסת הרמב"ם, רבי יוסי סובר שהכל אסורים בהם, וחייב לאבדם[לו].

ראיות הר"ש סיריליאו לשיטת הרמב"ם

הובאה לעיל שיטת **הרמב"ם**, שחיוב הביעור הוא לבער מן העולם, והביא **הר"ש סיריליאו** (שם) כמה ראיות לזה, וכדלהלן:

א. הקשה על שיטת **הרמב"ן** מדברי המשנה (שביעית פ"ז ה"ג), השביעית אוסרת במינה בכל שהוא, ושלא במינה בנותן טעם, ופירש רבי שמעון (גדריס נח.), שדין המשנה הוא לביעור [שאם נתערבה במינה אפילו במשהו קודם הביעור חייב לאכול הכל], אבל לאסור באכילה [אחר הביעור], אינה אוסרת אלא בנותן טעם, משמע שאחר הביעור אסורה אכילת הפירות לכולם.

אכן הרמב"ן (שם) עצמו התייחס למשנה זו, וביאר שהמשנה עוסקת במי שלא הפקיר את הפירות, אלא עיכבם בביתו כדי לאוכלם אחר זמן הביעור, שבאופן זה נאסרים, ויתכן שאיסור זה רק מדרבנן, שקנסוהו כדי שיקיים בהם חייבים בשריפה וקבורה ודי להפקירם. ונאמרו על זה כמה תירוצים:

א. הר"ש סיריליאו (שם) תירץ, שהמשנה (שם) מונה רק את הנשרפים שאיסורם בלא תעשה, אך פירות שביעית אף שחייבים שריפה לאחר הביעור, אין איסורם אלא מכח עשה[ל], ועל כן לא הוזכרו במשנה.

ב. עוד הוכיח מהברייתא (ב"ק קא.), בגד שצבעו בקליפי שביעית ידלק, ולשיטת הראשונים הנ"ל, מדוע חייב לאבדו, הרי פירות שביעית ניתנו לצביעה, יפקירנו ויחזור ויזכה בו.

וכעין זה כתב המרכבת המשנה שם. **כח. וכן** מוכח מכמה מעשים המובאים בירושלמי שביעית (פ"ט ה"ד), שהתירו להפקירם אפילו בדרך הערמה, ולזכות בהם לאחר מכן. **כט. ומה** שהסתפק רב ספרא, אם הלכה כרבי שמעון בן אלעזר שחייבים לבער את הפירות בארץ, אף שיכל להפקירם ולהיפטר מביעור, משום שרצה לקיים בהם את מצותם. **ל. בתוספות** בחולין (קכ: ד"ה היכא) כתבו, שלומדים כן מ'ולבהמתך ולחיה אשר בארצך' וגו' (ויקרא כה ז), שהיא מצות עשה לכלות מן הבית כשכלה מן השדה. **לא. אך** הקשה [הגר"י זלזניק], לדעת המגן אברהם (או"ח סי' תמה סק"ח) שמותר לבער חמץ בפסח אף בשריפה, אם אין כוונתו ליהנות מאפרו, ואע"פ כן נקרא החמץ בפסח מן הנקברים, הרי שכל הדברים שאין דינם בשריפה חשובים נקברים, ואם כן הוא הדין פירות שביעית חשובים נקברים, ומדוע השמיטם התנא. ותירץ, שהנקברים הם איסורים שאין ציווי לבערם אלא שדינם בקבורה מחשש תקלה, וכפי ביאור התוספות (תמורה לג: ד"ה הנשרפין) שמחמת כן אפרם אסור, מה שאין כן הנשרפים שהצריכה התורה לבערם, ומאחר ונעשית מצותם הרי הם מותרים, ומשום כך פירות שביעית שצותה התורה לבערם אינם מן הנקברים, ומאחר ומותר לבערם בכל דרך, לא מנה אותם התנא בנשרפים. **לב. אך** כתב, שהתנא אינו רבי יהודה שהרי חולק שם בסיפא. **לג. ואף** שמעשר שני שלא העלהו לירושלים עד ערב פסח של השנה הרביעית חייב לשורפו, אין זה דין הביעור [ואם עשה כן אינו יכול להתוודות 'בערתי הקודש מן הבית' (דברים כו יג). חזון איש (דמאי סי' ג סק"ה)], שהביעור הוא העלאתו לירושלים ואכילתו שם [ובתורת הארץ (סי' ג סק"ק מט) כתב, שאם העלהו לירושלים קודם הביעור, מותר לאוכלו אף לאחר הביעור, שהביעור מתקיים בהעלאת הפירות], אלא שאם לא ביער חייב לאבדם, וכשם שלשיטת הרמב"ן והראשונים, אם לא הפקיר בשעת הביעור הרי הם נאסרים באכילה, אך אין זה מחובת הביעור. הרב קלמן כהנא (המעיין גליון ניסן תשכו). **לד. וכך** כתב הר"ן (ד"ה מתנערין). **לה. או** שמפרש תיבת 'ויתרם' שהיא לשון יתרון וכבוד שהם העשירים. ובקרבן אהרן והגהות הגר"א (שם) ביארו, שרבי יוסי דורש כאילו כתוב ואכלו אביוני 'ו'עמך בוא"ו, שאף שאר העם מותרים. **לו. וכן** הקשה בחזון נחום (שביעית פ"ט מ"ח). אך לפי תירוצי הרדב"ז שהובאו לעיל (בענין 'הכלאים מהמשנה לשיטת הרמב"ם שאין צריך לאבד את הפירות') מיושבת אף קושיא זו.

ובמקדש דוד (שביעית פ״ו ה״ג אות 19/06/2018) תירץ, שאף לשיטת **הראשונים** שרבי יוסי מתיר לעניים ולעשירים לאכול לאחר ההפקר, אין דין הפירות כקודם הביעור, שקודם הביעור דרשו מהכתוב (ויקרא כה ו) ׳והיתה שבת הארץ ׳לכם׳ לאכלה׳ וגו׳, היתר הנאה מהפירות לכל הצרכים, ואחר הביעור נאסרו בכך, אלא שהתירתם התורה לאכילה, לדעת רבי יהודה לעניים בלבד, ולרבי יוסי אף לעשירים [שאם לא כן מדוע הוצרכה התורה להתיר לעשירים לאכול, הרי אף אם לא תכתוב היתר כלל לא לעניים ולא לעשירים, יהיה מותר ליהנות מהם כפי שהיה מותר קודם הביעור], ועל כן לאחר הביעור שאין היתר הנאה, אסור ליהנות מבגד שצבוע בקליפי שביעית, ודינו בשריפה כשאר איסורי הנאה, שכן אינו ראוי לאכילה.

ג. עוד הקשה מדברי רב נחמן בר יצחק (תענית ו:), שבזמן רביעה שניה יש לבער קש ותבן של שביעית, שאז כלה מינו מן השדה, משמע שלאחר הביעור אסור להאכיל לבהמתו אף שהפקיר.

אך הר״ש (שביעית פ״ט מ״ו) כתב, שיש לגרוס במשנה המובאת בתענית ׳מאימתי׳ נהנים, שמזמן רביעה שניה שהקש שבשדה הסריח ואינו ראוי לחיה, מותר ליהנות ממנו אפילו בדרך של איבוד וכליה, אך באכילה מותר אף קודם לכן לכל הפחות לעניים, ולשיטת רבי יוסי אף לעשירים.

אמנם לגירסת **התוספות** (סס ד״ה עד מתי), עד מתי נהנים בקש ותבן של שביעית, עדיין יקשה שמשמע שאסורים בהנאה לאחר הביעור. ותירץ המקדש דוד (סס) לפי דבריו לעיל, שאף לדעת התוספות אסורים הפירות בהנאה אחר הביעור ומותרים באכילה בלבד, ועל כן יש לאבד תבן וקש שכן אינם ראויים לאכילה.

ד. עוד הביא מהברייתא (יומא פג.), במי שאחזו בולמוס שמאכילים את האיסור הקל תחילה, ורק אם לא די לו בקל כדי להצילו, מביאים לו מן האיסור החמור, ומבואר שם שאם עומדים לפניו איסור טבל ואיסור נבלה יש להאכילו מהנבלה, טבל ושביעית מאכילים אותו שביעית, משמע שהשביעית לאחר הביעור אסורה מהתורה, כשם שהשוו ברישא נבלה שאיסורה מהתורה, וכך כתב רש״י (סס ד״ה טבל)[לז].

ובכפות תמרים ותוספת יום הכפורים (סס) תירצו, שהברייתא עוסקת בפירות שביעית שעיכבם בביתו לאחר הביעור ולא הפקירם, ששוב אין מועיל להפקירם.

ה. עוד הביא מהמשנה (שביעית פ״ח מ״ו) האוסרת לבשל ירק של שביעית בשמן של תרומה, משום שממעט את זמן אכילת התרומה, משמע שלאחר הביעור אסור באכילה, שאם לא כן אינו מביאו לידי פסול שהרי יכול להפקירו. ובזבחים (עו.) משמע שהאיסור מן התורה[לח].

וביד דוד (שביעית פ״ט מ״ח) תירץ, שמאחר ואף לדעת הרמב״ן אם לא הפקיר בזמן הביעור נאסרים הפירות באכילה, חששו חכמים שמא לא יוציא מביתו ירק זה ויחזיק בו, ויביא את שמן התרומה לידי פסול.

ו. וכן בעבודה זרה (סג:) מסופר שבני ביתו של רבי ינאי היו לווים פירות שביעית מעניים, ומחזירים להם בשמינית, ומשמע שרצו להקל עליהם שלא יאסרו להם לאחר הביעור, והרי העניים זכו בהם מן ההפקר ומותר להם לאכלם עד שיכלו ואפילו לאחר הביעור, ומדוע הוצרכו ללוות מהם.

ובתוספות (סס ד״ה יפה) תירצו, שהעניים לא היו אוכלים את הפירות בדרך הפקר, אלא בחזקת שהם שלהם ובני ביתו של רבי ינאי רצו להצילם מאיסור זה.

ז. עוד הוכיח מתורת כהנים (נהר פרשה ג פ״ד ה״ה), שרבנן המתירים ספיחים קודם הביעור פירשו את הפסוק ׳וכי תאמרו מה נאכל וגו׳ הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתינו׳ (ויקרא כה כ), ששאלתם היא, מה יאכלו בשנה השביעית, שהרי אסור לזרוע, ואף הגדל מאליו אסור להם לאסוף לקיום, אלא חייבים לבערם בזמן הביעור, ומה יאכלו מזמן הביעור ואילך, משמע שאף לאחר שיבערו אסור להם לאכול מפירות אלו, ועל כן הבטיחם ה׳ שיברך להם את פירות השנה השישית, שרק הם מותרים באכילה לאחר הביעור.

ובדבר השמיטה (סס) תירץ, שבאמת יכולים לאכול אף לאחר זמן הביעור, וטענתם היא, שאם יפקירו יזכו בהם אחרים ולא ישאר להם מה לאכול, ואף שבירושלמי (סס פ״ט ה״ד) הביאו כמה מעשים שהתירו להפקיר בפני אוהביהם, או בשעה שאין אנשים בשוק, אין היתרים אלו אלא בזמן הזה שהשביעית מדרבנן, אך בזמן שהשביעית נהגה מן התורה, הוצרכה התורה להבטיח שתתברך להם השנה השישית, שאם לא כן לא יוותר להם לאחר ההפקר מה לאכול, שכל הקודם יזכה בהם[לט].

אם חיוב הביעור מן התורה

שם. כתבו **הראשונים**[מ], שפירות שביעית לאחר הביעור אסורים מן התורה, כמשמעות דברי רבי יוסי בר חנינא.

הרמב״ן (ויקרא כה ז) כתב, שיתכן וכל חיוב הביעור הוא מדרבנן, ודרשות חכמים בענין זה הן אסמכתא.

והקשה הפני יהושע (ד״ה רשב״ם), שרבי שמעון בן אלעזר לומד מן הפסוק ׳ולחיה אשר ׳בארצך׳׳ וגו׳ (שם), שפירות שביעית שיצאו לחוץ לארץ יש לבערם בארץ, ומקשה עליו הגמרא שתיבה זו נצרכת ללמד חובת ביעור בכל ארץ לעצמה, משמע שחיוב הביעור מן התורה, שאילו היו דרשות אלו אסמכתא, היה אפשר להסמיך על תיבה אחת כמה עניינים.

ותירץ, שאף אסמכתא אינה נדרשת אלא לפי משמעות הכתוב, וקושיית הגמרא היא, ששתי אסמכתאות אלו בעניינים שונים, שלענין חילוק שלש ארצות נדרש הפסוק למקום גידול התבואה, ולדין הביעור בארץ יש לפרש את הפסוק על מקום ביעור התבואה[מא].

ובצל״ח (ד״ה קרי) הקשה על הרמב״ן, ממה שהקפיד רב יוסף על רב ספרא שהיקל לבער פירות שביעית בחוץ לארץ, וסמך על שמועתו של רב הונא בשם רבי אבהו המתיר, אף שרב כהנא הביא בשמו להחמיר, ואם חובת הביעור רק מדרבנן, עשה כראוי שהיקל, ומדוע הקפיד עליו.

ובספר דרך אמונה[מב] (שביעית פ״ט מ״ב) תירץ, שרב יוסף סבר שאמנם מן הדין מותר להקל בזה, אך תלמיד חכם כרב ספרא יש לו להחמיר על עצמו יותר, שאם לא כן לא היה לו להקפיד כלל, שהרי רב ספרא נתן טעם לדבריו שרב הונא מדקדק יותר בשמועותיו.

ובאור שמח (שמיטה ויובל פ״ו ה״ג) הקשה, שבזבחים (קו:) הקשו מדוע הוצרכה התורה לכתוב לאו בחלב, הרי ניתן ללמוד זאת בקל וחומר משביעית שאסרה התורה אף שלא הענישה, וכל שכן חלב שענשה התורה את האוכל בכרת שאכילתו תהיה אסורה, הרי שאיסור השביעית לאחר הביעור אינו אסמכתא, שאם כן איך רצתה הגמרא ללמוד חלב ממנה.

מדוע אין החיות הולכות מארץ לחברתה

וגמירי דאין חיה שביהודה גדילה על פירות שבגליל. ובטעם הדבר מפני מה אין החיה שבארץ זו גדילה על פירות חברתה, מצינו מחלוקת בין המפרשים:

א. רש״י (ד״ה למיזן) מפרש, שהוא מחמת המרחק הרב שביניהם, שהחיה אינה מרחיקה כל כך לצאת מארץ לארץ[מג].

ב. ובמהרי״ל (שו״ת המדפיסים, סי׳ קפז) כתב, שהוא מחמת שינוי טבעם, שהרי אף החיות הדרות בגבול מרחיקות לקצה השני של הארץ, ואינן עוברות לארץ הסמוכה להן[מד].

ובחזון איש (שביעית סי׳ ג ס״ק לב) הוכיח כדבריו, מסיום המשנה (שביעית פ״ט מ״ג) ׳כל הארצות כאחת לזיתים ולתמרים׳, ואם חילוק הארצות מחמת המרחק בין זו לזו, מדוע הן שוות לזיתים ותמרים, הרי אין החיה מרחיקה כל כך[מה], אלא ודאי שהן חלוקות מחמת שינוי טבע הפירות שבהן, ומאחר וטבע הזיתים והתמרים אינו שונה ביניהן, על כן אוכלת החיה מפירות אלו אף בארץ אחרת, ומותר לאכול בכל אחת מן הארצות עד שיכלו בכולן.

מדוע יש לבער את הפירות בארץ ישראל

רבי שמעון בן אלעזר אומר יחזרו למקומן ויתבערו. רבי שמעון בן אלעזר דורש מהפסוק ׳ולחיה אשר בארצך׳ וגו׳ (ויקרא כה ז), שהביעור צריך להיות בארץ ישראל, ופירש **רש״י** (ד״ה מפסוס), שהתנא דורש ממשמעות הפסוק שהביעור צריך להיות ׳לחיה אשר בארצך׳, דהיינו שמפקיר את הפירות במקום דריסת רגלי חיה ובהמה. ובביאור דברי רש״י אלו נחלקו המפרשים:

לז. ורבינו חננאל (סס ד״ה תנו רבנן) גרס עוד, נבלה ושביעית מאכילים אותו נבלה, מבואר שהשביעית מהתורה וחמורה מנבלה. **לח. אך** הרמב״ם והרע״ב (סס) פירשו, שהאיסור משום הפסד הירק של שביעית ולא מחמת התרומה, שחששו שתיפסל התרומה על ידי אחת מן הטומאות, ויצטרכו לאבדה וירק השביעית יפסד עמה, ופירות שביעית ניתנו רק לאכילה ולא להפסד, ולפי פירושם אין ממשנה זו ראיה לענין הביעור. **לט. וראה** מאמרו של הגרא״י זלזניק (כרם ציון הפלס שביעית) שדן בהרחבה במחלוקת ראשונים זו, ומביא ראיות נוספות לשני הצדדים. **מ. ראה** דברי רבינו חננאל (יומא פג. ד״ה תנו רבנן) שהובאו בהערה לעיל (בענין ׳לחיות הר״ש קירלליו בשיטת הרמב״ם׳), רש״י (סס ד״ה טבל), ותוספות (חולין קכ: ד״ה היכא), שהוא איסור עשה. **בפני יהושע** (לעיל ע״ב ד״ה אלא) דקדק ממה שהשמיט הרמב״ם בספר המצוות מצות ביעור שביעית, שדין הביעור הוא מדרבנן. אך בכרם ציון השלם (שביעית סי׳ מז פ״ק יב) כתב, שהרמב״ם מונה רק מצוות עשה ולא תעשה המפורשות בתורה, ועל כן לא מנה את מצות הביעור אף שהיא מן התורה, משום שהוא לאו הבא מכלל עשה, שהרי אף את איסור סחורה והפסד לא מנה כמצוה, משום שבאים מכלל עשה ׳לאכלה׳ (ויקרא כה ו) ולא לסחורה ולא להפסד. ובביאור הגרי״פ לרס״ג (מ״ע מלוה פא) כתב, שמצות הביעור כלולה במצות השביעית. ובמנחת חינוך (מלוה שכח אות ז) כתב, שמלשונו של הרמב״ם (שמיטה ויובל פ״ו ה״ח) משמע, שהחיוב מן התורה. **מא. והוסיף** שלפי מה שכתב לעיל (ע״ב ד״ה אלא), שאף לדעת הרמב״ן, עיקר הביעור כשכלו הפירות לגמרי מכל הארץ בזמנים שהובאו להלן (נג.) הוא מן התורה, שיש לומר שאף חובת הביעור בארץ לרבי שמעון בן אלעזר היא מן התורה, והפסוק נצרך לדרשה זו. **מב. הוי״ד** במשנת יוסף שביעית (פ״ט מ״ח בקונטרס ביעור שביעית אות ג פ״ק יג). **מג. כך** דקדק השושנים לדוד (שביעית פ״ט מ״ג) בדבריו. **מד. וכך** הוכיחו השפת אמת (ד״ה וגמירי) והחזון איש (שביעית סי׳ ג ס״ק יב). **מה. וכך** הקשה השושנים לדוד (סס) על דברי התוספות יו״ט שם שפירש, שלזיתים ותמרים מתרחקות החיות אף לארצות אחרות.

א. הרמב"ן (ויקרא כה) פירש כוונת רש"י, שאין צריך לבער פירות אלו מן העולם, אלא להפקירם לאכילת חיה ובהמה, וכמו כן מותר להשאירם לאביונים[מ], ורבי שמעון בן אלעזר סבר שיש להשאירם דווקא לעניים ולבעלי החיים שבארץ ישראל, שם גדלו הפירות.

ב. והראשונים[מז] הבינו בכוונת רש"י, שיש להניחם במקום דריסת חיה ובהמה על מנת שיפסדו ויתבערו מן העולם[מח], ורבי שמעון בן אלעזר דרש, שהתורה גזרה שיש לקיים דין זה בארץ ישראל.

וברבינו דוד (ד"ה תנו רבנן) תמה על פירושם, שאם מצות הביעור היא לאבד את הפירות מן העולם, מה הטעם שחייבה התורה לאבדם במקומם, הרי אין בני המקום נהנים מכך.

הרי אסור להוציא פירות שביעית לחוץ לארץ

רב ספרא נפק מארץ ישראל לחוצה לארץ הוה בהדיה גרבא דחמרא דשביעית[מט]. **הראשונים**[נ] גרסו, רב ספרא 'אפיק' גרבא דחמרא מארץ ישראל לחוץ לארץ, שמשמע שהוציא ברצונו. ותמה **הריב"א**[נא] היאך הוציא, הרי מפורש במשנה (שביעית פ"ו מ"ה, אוצר החכמה), שאין מוציאים פירות שביעית מהארץ לחוצה לארץ[נב]. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. הריב"א תירץ, שהאיסור להוציא פירות שביעית לחוץ לארץ הוא רק אם מוציאם לאכילה, ורב ספרא הוציאם לסחורה ומותר[נג].

ובה'לכה למשה (ניימגן, ג"כ ג: ד"ה תנו רבנן) וחזון איש (שביעית סי' יג סק"ד) תמהו על חילוק זה, מדוע יש להתיר יותר אם מוציא את הפירות לסחורה, אדרבה יש להתיר יותר במוציא רק לצורך אכילתו בדרך. עוד הקשה החזון איש, שממשמעות הגמרא נראה שרב ספרא הוציא לצורכו ולא למכירה. **ועל** כן כתב החזון **איש** שיש להגיה בתוספות (ד"ה רבנן), שהאיסור להוציא פירות שביעית לחוץ לארץ הוא רק אם מוציא לסחורה, ורב ספרא הוציא לאכילה[נד].

אך בבית רדב"ז (פאת השלחן סי' כד ס"ק) כתב, שהאיסור להוציא לחוץ לארץ הוא מחמת שחייב לכתחילה לבער במקומו, ואיסור זה הוא רק כשמוציא הרבה, שחששו חכמים שישאר לו מהם בזמן הביעור ויבערם בחוץ לארץ, אך במוציא לסחורה שלא הותר בה אלא דבר מועט בכדי מזונותיו (סוכה נט:), לא קיים חשש זה ומותר[נה].

ובציץ הקדש (סי' טו סק"ד) כתב, שטעם האיסור להוציא פירות שביעית לחו"ל לדעת הריב"א, אינו מחמת החיוב לבער בחוץ לארץ, אלא משום קדושת פירות שביעית שיש לאכלם בארץ ישראל, ועל כן פירש הריב"א, שהאיסור הוא רק כשמוציא לאכילה, משום שצריך לאכלם בארץ ישראל, אך אם מוציאם לסחורה אין בזה איסור[נו].

ב. עוד תירצו הראשונים, שרב ספרא הוציא את היין בשוגג[נז].

ג. ובפאת השלחן (שם) כתב שיש לומר עוד, שהמשנה בשביעית האוסרת להוציא פירות שביעית לחוץ לארץ, היא כדעת רבי שמעון בן אלעזר שחייבים לבערם במקומם, ומשום כך אסור להוציאם[נח], ורב ספרא שהוציא סבר כתנא קמא שאין חיוב לבער במקומם, וכמו שהכריע לבסוף.

ד. ובשלום ירושלים (שביעית שם) תירץ, שרב ספרא סבר כרבי ששביעית בזמן הזה דרבנן, ולא החמירו לאסור להוציא לחוץ לארץ אלא כשהביעור מן התורה, אך כשהגיע זמן הביעור שלדעת רבי שמעון בן אלעזר יש חיוב מן התורה להחזירם למקומם [שהרי דרש כן מ'בארצך' (ויקרא כה ז)], הסתפק אם הלכה כמותו וחייב להחזירם.

ה. בציץ הקודש (קונטרס מחזין סי' טו) תירץ, שהאיסור להוציא פירות שביעית לחוץ לארץ הוא כאיסור סחורה, שהתורה הועידה את פירות שביעית לאכילה בארץ ישראל ולא לדברים אחרים, וכוונת תוספות לומר, שכשם שהותר לסחור בפירות שביעית בכמות מועטת, הוא הדין שמותר אף להוציא מארץ ישראל בכמות זו[נט].

ובתורת הארץ (פ"ח סוס סק) הקשה, מדוע לא אסרו להוציא פירות שביעית לחוץ לארץ מחמת שמטמאם על ידי זה בטומאת ארץ העמים, ומבואר **ברמב"ם** (שמיטה ויובל פ"ה ה"ז) שאסור לסוך פירות שביעית בידים טמאות, ומשמע שאסור לגרום טומאה לפירות שביעית.

ותירץ, שהאיסור לסוך פירות שביעית בידים טמאות, אינו משום שאסור לטמאותם, אלא שמחמת קדושת פירות שביעית, הצריכו חכמים נטילת ידים אפילו לסיכתם.

הרי פירות שביעית אסורים בסחורה

הקשו האחרונים[ס] על תירוץ **הריב"א**, איך הוציא רב ספרא פירות שביעית לסחורה, הרי פירות שביעית אסורים בסחורה, כמו שדרשו (ע"ז סג.) מהפסוק 'והיתה שבת הארץ לכם 'לאכלה'' (ויקרא כה ו), שהשביעית ניתנה לאכילה בלבד ולא לסחורה.

ותירצו, שרב ספרא הוציא חבית אחת של יין שהיא כמות מועטת שאין בה איסור סחורה, כמו שפסק הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"ו ה"ח)[סא].

ובמנחת שלמה (שביעית פ"ו ה"ה) תמה, שחבית יין היא יותר משיעור המותר לסחורה[סב].

אם מותר להוציא לחוץ לארץ פירות שאר שנים

שם. בבינת אדם (שערי נדק, שער משפטי המלוה פי"ח סק"ה) **ובפאת השלחן** (סי' כד ס"ק נו) הקשו על תירוץ **הריב"א** שהתיר להוציא לסחורה, מדברי הברייתא (ב"ב ה:), שאין להוציא לחוץ לארץ פירות שיש בהם חיי נפש אף בשאר שנים, ואף יין בכלל, וכל שכן שיש לאסור להוציא לסחורה שאף בזה ממעט חיי נפש[סג].

וכתב הפאת השלחן, שלתירוץ הראשונים שרב ספרא הוציא בשוגג, יש לומר שהמשנה בשביעית עוסקת בהוצאת פירות שצריך לבערם ואין בהם חיי נפש [כדוגמת הרישא של המשנה שם שעוסקת בהוצאת שמן שריפה לחוץ לארץ, שיש לבערו בארץ ישראל], ואע"פ כן הוצרכה המשנה לאסור הוצאת פירות אלו בשביעית, משום שלכתחילה יש לבערם במקומם, אך כשמוציא לאכילה אסור אפילו בפירות של שאר שנים.

ובבינת אדם (שם) תירץ, שבשאר שני שבוע אין האיסור אלא אם מוציא הרבה, אבל חבית יין שהוא דבר מועט מותר, ובשביעית אין להוציא אף דבר מועט אם לא לסחורה[סד].

אם לדעת תנא קמא מותר להחזירם לארץ

שם. תנא קמא סובר שפירות שביעית שיצאו לחוץ לארץ מתבערים בכל מקום שהם, ודעה זו הובאה בתוספתא (שביעית פ"ה ה"ח) כדעת רבי שמבערם במקומם.

מ. הרמב"ן גרס בדברי רש"י, שמפקירם במקום דריסת רגלי 'אדם' ובהמה, ועל כן פירש, שמפקירם ל'אכילת' אדם ובהמה. **מז. תוספות**, תוספות רבינו פרץ וחידושי הר"ן (ד"ה מפקירין) ותוספות הרשב"א משאנץ (להלן נג. ד"ה מוכלין), תוספות רי"ד (לעיל נפ: ד"ה ומוכלין), חידושי רבינו דוד (ד"ה תנו רבנן), הר"י קורקוס (שמיטה ויובל פ"ו ה"ג). וכן כתב המנחת חינוך (מצוה שכט אות ז). **מח. בתוספות** הרי"ד (לעיל נפ: ד"ה ומוכלין) הוכיח כן מדברי רש"י לעיל (שם ד"ה ומוכלין). **מט. החכמת** אדם בשערי צדק (שער מצות השמיטה סי' ט סק"ג בהערה שם) הוכיח ממעשה זה, שיש חובת ביעור ביין, ואף שלא שייך בהם כלה לחיה מן השדה. **נ. תוספות**, תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות רבינו פרץ ותוספות הרא"ש (ד"ה רבי ספרא). **נא. הובאו** דבריו בראשונים הנ"ל. **נב. ובמשמרות** כהונה (גמוש' ד"ה רבי) הקשה, מדוע לא תירצו התוספות, שהמשנה האוסרת הוצאת פירות שביעית, היא כדעת רבי שמעון בן אלעזר שמחייב לבער בארץ, ועל כן אוסר להוציאם, ורב ספרא נהג כתנא קמא. ותירץ, שאם כן היה לרב ספרא לברר אם הלכה כרבי שמעון בן אלעזר קודם שהוציאם, ומדוע המתין עד שעת הביעור. **נג. ובהגהות** רבי צבי הירש וואלק על תורת כהנים (בהר פרשה ו פ"ח ה"ע) כתב, שלפי טעם הר"ש (מורא כהניס שם) שאסרו להוציא, שמא יתחלפו בפירות חוץ לארץ ולא ינהגו בהם קדושת שביעית, אין לחלק בין אכילה לסחורה, שאף אם מוציא לסחורה קיים חשש זה. **נד. ולפי** דבריו יש להגיה כן בכל הראשונים הנזכרים שהביאו תירוץ זה. **נה. ומה** שלא פירשו התוספות שהוציא לאכילה, אלא שהוציא דבר מועט בכדי מזונותיו [שיעור שלש סעודות. רש"י (שם ד"ה נכדיו)], משום שאם כן מדוע הסתפק היכן יבערם הרי יכול לאכלם עתה. וכתב, שמאחר וטעם האיסור להוציא לחוץ לארץ, הוא מחמת החיוב לבערם בארץ ישראל, מותר להוציאם לאחר שקיים בהם מצות ביעור, ואין איסור זה נוהג בפירות שביעית שאין בהם חובת ביעור, כדוגמת אתרוג שאינו כלה מן השדה כל השנה. וראה מנחת שלמה (שביעית פ"ו מ"ה) שדחה דבריו. **נו. וכתב**, שלפי זה מותר להוציא לחוץ לארץ פירות שביעית שאינם עומדים לאכילה. **נז. ובר"ש** (שביעית שם) ובתוספות הרא"ש (ד"ה רבי ספרא) הביאו את הגירסא שלפנינו, 'רב ספרא נפק מארץ ישראל לחוץ לארץ, הוה בהדיה גרבא דחמרא דשביעית' [בר"ש הביא שזו היא הגירסא ברוב הספרים], וכתבו, שמלשון זה משמע שהוציא את היין בשוגג. ובתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה רבי ספרא) הובא רק התירוץ הראשון. ובספר הלכה למשה (ניימגן, גמוש' שם) כתב, שלפי הגירסא שלפנינו יש ליישב קושיית הריב"א, שרב ספרא היה בדרכו לצאת מארץ ישראל, אך מאחר ואסור להוציא פירות שביעית הוצרך לבערם קודם שיצא, אלא שהפירות היו מארץ אחרת [מתוך שלש הארצות שבארץ ישראל] בארץ ישראל, ולדעת רבי שמעון בן אלעזר יש לבער פירות שביעית 'במקומן', דהיינו שלא די לבערם בארץ ישראל, אלא שיש לבערם בארץ שגדלו בה, ועל כן הסתפק אם הלכה כרבי שמעון בן אלעזר, או שיכול לבערם במקום בו הוא נמצא עתה. **נח. אך** כתב שמדברי התוספות (ד"ה רבי) משמע שהמשנה כדעת כולם, שאף תנא קמא מודה שלכתחילה אין להוציא, וכן כתב הר"ש (שביעית פ"ו מ"ה) [ראה דבריו בסמוך], אלא שכתב זאת בלשון שמא, ומשמע שיתכן והמשנה אינה כתנא קמא. אך בבית רדב"ז (שם סי"ח) כתב, שאם מוציא לחוץ לארץ קרוב לזמן הביעור שיצטרך לבער בחוץ לארץ, אין בזה ספק כלל שאף לתנא קמא אסור מן התורה [שכך משמעות הפסוק 'ולבהמתך ולחיה אשר בארצך' תהיה כל תבואתה לאכול' (ויקרא כה ז), שיש להפקיר בארץ, ונחלקו בדיעבד כשהוציא אם חייב להחזירם ולבערם במקומם, שרבי שמעון בן אלעזר דורש מייתור הפסוק שהביעור בארץ מעכב, ותנא קמא אינו דורש כן], אלא שאם מוציא קודם הביעור, ואין כוונתו להותיר מהם לביעור, דעת רבי שמעון בן אלעזר שאף בזה גזרו חכמים שלא יוציא שמא ישאר מהם בזמן הביעור, ועל איסור זה כתב הר"ש (שם) בלשון 'שמא', שיתכן ואף תנא קמא מודה לאסור בזה. **נט. ובמנחת** שלמה (שביעית פ"ו מ"ה) כתב שדבריו אינם נראים. **ס. בינת** אדם (שערי נדק, שער משפטי המלוה פי"ח סק"ה) ופאת השלחן (סי' כד סק"מ). **סא. ובבינת** אדם (שערי נדק, שער משפטי המלוה פי"ח סק"ה) ציין לעוד אופנים שמותר, כגון שלקט לעצמו לאכילה והותיר, או כשמוכר בהבלעה. עוד כתב (שם שער מלווה המלוה פי"ח סק"ח), שלדעת הרמב"ן (ויקרא כה ה) מותר מן הדין אפילו מכירה מרובה, אלא שגזרו חכמים בזה, שמא לא ישמור על הדמים בקדושת שביעית. **סב. שהוא** שיעור שלש סעודות, ואילו גרבא דחמרא פירש רש"י לעיל (ט: ד"ה גרבא), שהיא איפה של יין [ויש בה שבעים ושנים לוגים]. **סג. ובמהרש"ם** (ב"ב שם ד"ה מין מוליחן) תירץ, שרב ספרא סמך על רבי יהודה בן בתירא, שנחלק על תנא קמא שם, והתיר להוציא יין מפני שממעט את התיפלות, ואף רבי אליעזר בן עזריה נהג כמותו (שם נפ:). אך בהלכה למשה (ניימגן, ג"כ ג: ד"ה תנו רבנן) כתב, שהוא דוחק לומר שרב ספרא נהג כדעת רבי יהודה בן בתירא, מאחר והלכה כתנא קמא. **סד. ועל** דברי המשנה עצמה כתב, שהיה אפשר לומר שדברי המשנה הם במוציא פירות העומדות לצבע או תבלין, שאינם עומדים לאכילה, ואין רדב"ז (שם סי"ח) כתב, שאם מוציא לחוץ לארץ קרוב לזמן הביעור שיצטרך לבער בחוץ לארץ, אין בזה ספק כלל שאף לתנא קמא אסור מן התורה [שכך משמעות הפסוק 'ולבהמתך ולחיה אשר בארצך' תהיה כל תבואתה לאכול' (ויקרא כה ז), שיש להפקיר בארץ, ונחלקו בדיעבד כשהוציא אם חייב להחזירם ולבערם במקומם, שרבי שמעון בן אלעזר דורש מייתור הפסוק שהביעור בארץ מעכב, ותנא קמא אינו דורש כן], אלא שאם מוציא קודם הביעור, ואין כוונתו להותיר מהם לביעור, דעת רבי שמעון בן אלעזר שאף בזה גזרו חכמים שלא יוציא שמא ישאר מהם בזמן הביעור, ועל איסור זה כתב הר"ש (שם) בלשון 'שמא', שיתכן ואף תנא קמא מודה לאסור בזה. **נט. ובמנחת** שלמה (שביעית פ"ו מ"ה) כתב שדבריו אינם נראים. **ס. בינת** אדם (שערי נדק, שער משפטי המלוה פי"ח סק"ה) ופאת השלחן (סי' כד סק"מ). **סא. ובבינת** אדם (שערי נדק, שער משפטי המלוה פי"ח סק"ה) ציין לעוד אופנים שמותר, כגון שלקט לעצמו לאכילה והותיר, או כשמוכר בהבלעה. עוד כתב (שם שער מלווה המלוה פי"ח סק"ח), שלדעת הרמב"ן (ויקרא כה ה) מותר מן הדין אפילו מכירה מרובה, אלא שגזרו חכמים בזה, שמא לא ישמור על הדמים בקדושת שביעית. **סב. שהוא** שיעור שלש סעודות, ואילו גרבא דחמרא פירש רש"י לעיל (ט: ד"ה גרבא), שהיא איפה של יין [ויש בה שבעים ושנים לוגים]. **סג. ובמהרש"ם** (ב"ב שם ד"ה מין מוליחן) תירץ, שרב ספרא סמך על רבי יהודה בן בתירא, שנחלק על תנא קמא שם, והתיר להוציא יין מפני שממעט את התיפלות, ואף רבי אליעזר בן עזריה נהג כמותו (שם נפ:). אך בהלכה למשה (ניימגן, ג"כ ג: ד"ה תנו רבנן) כתב, שהוא דוחק לומר שרב ספרא נהג כדעת רבי יהודה בן בתירא, מאחר והלכה כתנא קמא. **סד. ועל** דברי המשנה עצמה כתב, שהיה אפשר לומר שדברי המשנה הם במוציא פירות העומדות לצבע או תבלין, שאינם עומדים לאכילה, ואין

וכתב רש"י (ד"ה נכנס), שלדעת תנא קמא אין מטריחים אותו להחזירם לארץ ולבערם שם, ומשמע שמותר להחזירם לארץ אלא שאינו חייב.

אך המנחת ביכורים (מוקפתא שם) דקדק מלשונו של רבי 'מבערן במקומן', שאין להוליכם ממקום למקום, ואפילו לארץ ישראל אסור.

טעם איסור הוצאת פירות שביעית לחוץ לארץ

בגמרא מבואר, שרבי שמעון בן אלעזר לומד מהתיבה 'בארצך' (ויקרא כה ז) או מ'אשר בארצך' (שם), שהביעור חייב להיעשות בארץ ישראל, ופירשו **הר"ש והרא"ש** (שביעית פ"ו מ"ה), שהאיסור להוציא פירות שביעית מחוץ לארץ, הוא מחמת חיוב הביעור בארץ ישראל שמוטל עליהם, ואף תנא קמא מודה בחיוב זה, אלא שלשיטתו אין מטריחים את האדם להחזירם לאחר שיצאו[סה]. ובתורת כהנים (בהר פרשה ו פ"ו ה"ט) דרשו כן מהפסוק 'אשר בארצך' וגו', שאין לאכול פירות שביעית שיצאו לחוץ לארץ. ופירש **רבינו הלל** (שם), שכוונת הדרשה ללמד שאין להוציאם לחוץ לארץ[סו].

אך במיוחס לר"ש (תורת כהנים שם) כתב בטעם האיסור, שהוא מחשש שלא ינהגו בהם קדושת שביעית כבפירות חוץ לארץ[סז].

ובציץ הקודש (סי' טו סק"ד) הסתפק, אם אסרו כן מחמת חיוב הביעור, שרצון התורה שיתבערו בארץ ועל כן אין להוציאם, או משום קדושתם שיש לאכלם בארץ ישראל[סח].

ונחלקו האחרונים, האם האיסור להוציא פירות שביעית לחוץ לארץ הוא מן התורה:

א. מדברי **המהרי"ל דיסקין** (הו"ד בליקוטים שם סק"ח) נראה שאיסור זה מן התורה, ורק האיסור להוציאם בזמן הביעור ממקום למקום אקקרץ ישראל, הוא מדרבנן[סט].

ב. הרדב"ז (בית דוד"ז סי' כד סי"ח) כתב, שמן התורה אסור להוציאם סמוך לזמן הביעור על מנת לבערם בחוץ לארץ, וחכמים גזרו שלא להוציא אף קודם לכן, שמא ישארו לו פירות ויבערם שם.

ג. ובמנחת שלמה (שביעית פ"ו מ"ה) כתב, שאיסור ההוצאה הוא מדרבנן, ומה שדרשו כן מ'בארצך' היא אסמכתא בעלמא[ע].

יישוב המשנה בשביעית כדעת תנא קמא

אמר ליה רב הונא בריה דרב איקא וכו' אין הלכה כרבי שמעון בן אלעזר. הקשה **הר"ש** (שביעית פ"ו מ"ה), מדוע פסק רב הונא כתנא קמא, והרי המשנה בשביעית (שם) אוסרת להוציא פירות שביעית לחוץ לארץ, וכדעת רבי שמעון בן אלעזר שיש לבערם במקומם, ומדוע לא פסק כדברי המשנה[עא]. **ותירץ**, שיתכן שאף תנא קמא מודה לדברי המשנה שאין להוציא לכתחילה לחוץ לארץ, ומחלוקתם בדיעבד אם הוציא כבר, אם חייב להחזירם ולבער במקומם[עב].

מהו הדיוק שדקדק רחבה במסירת דברי רבו

דדייק וגמר שמעתתא מפומיה דרביה כרחבה דפומבדיתא דאמר רחבה אמר רבי יהודה הר הבית סטיו כפול היה סטיו לפנים מסטיו.

בביאור הראיה משמועה זו שרחבה היה מדקדק במסירת השמועות, מצינו ארבעה פירושים:

א. רבינו חננאל (ד"ה נידד) פירש, שהיה ספק בידו ממי קיבל שמועה זו אם מרב יהודה [בר יחזקאל האמורא תלמידם של רב ושמואל] או מרבי יהודה [בן אלעאי התנא], ועל כן דקדק ושנה שמועה זו בשם שניהם בלשון 'ראבי' יהודה וכו' [שתיבת רב נכתבת הרי"ש בקמץ והבי"ת רפויה, ואילו הרי"ש שבתיבת רבי נכתבת בחיריק והבי"ת דגושה, ועל כן שנה רָבִי] לרמוז לשניהם[עג].

אך בפירושו לברכות (נג: ד"ה דלמר) הביא בשם **רבו** שדחה פירוש זה, שאם רצה רחבה לומר בשם שניהם לא היה לו לשנות בניקוד זה, שאין זו תיבה כלל, וכאילו לא הקדים תואר כבוד לבעל המאמר. ועוד, שרחבה כלל לא ראה את רבי יהודה התנא שחי כמה דורות לפניו[עד].

ב. וכעין זה פירשו **רב צמח גאון** (ערך רחבה הו"ד בהקדמת ספר יוחסין) **ורש"י** (ד"ה רבי, ברכות נג: ד"ה כרחבה בשם ים מפרקים[עה]), שהסתפק רחבה אם שמע זאת מפי רב יהודה או רבי יהודה נשיאה שחי גם הוא בדור זה, ועל כן שנה בלשון רבי יהודה.

ובמהרש"ל (נרקמ"י ד"ה רבי) פירש כוונת רש"י, שממה שלא אמר 'רב' יהודה ולא רבי יהודה 'נשיאה', אלא רבי יהודה, משמע שרצה לדייק ולרמוז לשניהם[עו].

ובברכות (שם) דחה רש"י פירוש זה[עז], שרחבה לא ראה את רבי יהודה התנא שהסתלק זמן רב לפניו, ואף לא שמע מפי רבי יהודה נשיאה שדר בארץ ישראל, ורחבה היה בפומבדיתא שבבבל[עח].

עוד הקשה, מדוע שיבחו את רחבה בזה, הרי כל האמוראים דקדקו לומר דבר בשם אומרו.

ועוד, שאם רחבה היה מדייק למסור את שם החכם כראוי, לא היה לגמרא לומר דדייק וגמר 'שמעתתא', אלא דדייק בספיקא דרבוותא.

ובסדר הדורות (מגילת וממורמים, רחבה דפומבדיתא) הקשה, שברוב המימרות בש"ס שאמר רחבה בשם רב יהודה, מובא אמר רחבה אמר 'רבי' יהודה, וכי את כל אלו שכח ממי שמען.

ג. ועל כן פירשו **רש"י** (שם) **ותוספות** (גיטין יג: ד"ה ממר), שרחבה דקדק לומר את השמועה מילה במילה כלשון רבו, שאע"פ שבלשון המשנה היא קרויה איצטבא, דקדק לומר סטיו כלשונו של רבו רב יהודה[עט].

והגר"א (ממרי נועם ברכות נג: ד"ה לדיק) הקשה, שאם ראוי יותר לומר איצטבא מדוע אמר רב יהודה סטיו, אלא ודאי שאף לכתחילה יש לומר בלשון זה.

ובזכרון יוסף (שו"ת, מו"ח סי' ח) הביא שהקשה לו גיסו רבי ישעיה, מדוע שיבחו את רחבה בזה, הרי אף שאר האמוראים חייבים לומר כלשון רבם,

---

בהם משום חיי נפש. וכן כתב ההלכה למשה (ממלמן, נ"ב שם ד"ה מצו רבנן). עוד תירץ ההלכה למשה, שפירות שאר שנים מותר להוציא לאכילה לצורך עצמו, ורק לסחורה אסור. **סה. אך** יתכן שלפי מסקנת דבריהם שאיסור ההוצאה הוא אף לתנא קמא, אין טעם האיסור מחמת הביעור. וכדבריהם כתב הר"ש סיריליאו (שביעית פ"ו ה"ה). **סו. וכן** פירשו הקרבן אהרן המלבי"ם והחפץ חיים (שם). אך בפירוש הראב"ד ובהגהות הגר"א (שם) פירשו, שכוונת התורת כהנים לאסור את אכילתם. **סז. וכטעם** זה כתב הראב"ד (שם), אלא שכתב כן לפי שיטתו, שכוונת הפסוק לאוסרם באכילה כשהם בחוץ לארץ. **סח. וכתב**, שכן היא דעת הריב"א (מוקפות ד"ה רבי). **סט. אך** החזון איש (שביעית סי' יג סק"ד) כתב שהוא איסור אחד, שכשמעבירם ממקום למקום הרי זה נחשב כהוצאה חדשה. **ע. וכן** כתב בשלום ירושלים (שם). וראה לעיל דעת הרמב"ן שיתכן וכל חיוב הביעור מדרבנן, ואם כן ודאי שחיוב הביעור בארץ דרבנן, אך הפני יהושע (לעיל ע"ח. ד"ה אלא) כתב, שאף לדעת הרמב"ן, עיקר הביעור כשכלו הפירות לגמרי מכל הארץ בזמנים שהובאו להלן (נג.) הוא מן התורה, ואף חובת הביעור בארץ לרבי שמעון בן אלעזר היא דרשה גמורה. ובתוספות הרשב"א משאנץ ותוספות הרא"ש (ד"ה עד ולעיל ע"ח ד"ה ממקום) כתבו, שעיקר הביעור מן התורה. **עא. כך** מתפרשת קושיית הר"ש כפי שהגיהו בדבריו ר"י לנדא, יד דוד (שביעית שם), פאת השלחן (סי' כד ס"ק טו) והחזון איש (שביעית סי' יג סק"ג). אך בגירסא שלפנינו ובכת"י ובפירוש הרא"ש (שם) נראה, שקושייתם היתה על רב כהנא שפסק כרבי שמעון בן אלעזר, שאם כן יש לו לפסוק אף כדברי המשנה שאסור להוציא לכתחילה פירות שביעית לחוץ לארץ, ואיך הוציא רב ספרא. ותירצו שהוציא בשוגג, וכפי תירוצי הראשונים שהובאו לעיל (בענין 'הרי אסור להוציא פירות שביעית לחוץ לארץ'). וראה ביד דוד (שם) שהתקשה בקושיית הר"ש, שמצינו פעמים רבות שפוסקים האמוראים שלא כסתם משנה, ורק על רבי יוחנן הסובר שהלכה כסתם משנה מקשים כן, ואף לרבי יוחנן תירצו בכמה מקומות שנחלקו האמוראים בשיטתו, אם פוסק כסתם משנה. **עב. ובחידושי** רבינו משה מאימראן (ד"ה מיכף) כתב, שזה היה ספקו של רב ספרא אם דברי המשנה הם כרבי שמעון בן אלעזר, ואז הלכה כמותו אף שהוא יחיד נגד רבים, או שחכמים מודים לדין המשנה שלכתחילה אסור להוציא את הפירות לחוץ לארץ, ואז יש לפסוק הלכה כמותם שהם הרבים. וראה לעיל בהערה (בענין 'הרי אסור להוציא פירות שביעית לחוץ לארץ') מחלוקת הפאת השלחן והרדב"ז בביאור דברי הר"ש. **עג. וראה** בדקדוקי סופרים (גיטין יח. תוס' ח) שהביא שכך נקוד בש"ס דפוס שונצינו. וראה גירסאות נוספות מכתבי יד בדבריו, בפירוש רבינו חננאל הוצאת מכון לב שמח [וגשל]. ובערוך (ערך רב) כתב, שמסוגייתנו משמע כפירוש זה. **עד. וכתב** שהסופר כתב בטעות רבי במקום לכתוב רב, והוקשה לגאונים שאין רבי יהודה בדור זה ועל כן פירשו כן. אך בזכרון יוסף (שו"ת סי' י) פירש דברי רבינו חננאל [כפי שהובאו בערוך (שם)], שאמר רחבה רבי יהודה, משום שהסתפק אם שמועה זו בשם רבו או בשם רבי יהודה הנשיא [ראה דברי המהרש"ל בהערה להלן]. והקשה רבו, שאם כן די היה לו לומר 'רבי', והיה משתמע שמסופק אם שמעה מרבי יהודה הנשיא שנקרא רבי בסתם, או רב יהודה שהיה ברור לו ממי קיבלה

היה מפרט את שמו. ועוד, מה טעם שידקדק בשמועה זו לומר ממי אמרה, הרי אין בדבר זה שום הלכה, דבר תורה, מוסר או חידוש, שאפילו עם הארץ שעבר בהר הבית יכל לתאר את מראהו, ואין בזה כבוד לרבו אם אומרה בשמו, ועל כן אם היה מסופק מי אמרה לא היה צריך לציין שם חכם כלל. ועוד, שודאי לא קיבל מרבי יהודה הנשיא שנפטר ביום שנולד רבו רב יהודה, כמבואר בקידושין (עג:). **עה. כך** פירשו המהרש"ל (נרקמ"י ד"ה רבי) והגליון (הגהות וציונים) בדבריו, אך מלשון רש"י שלפנינו ומקושייתו השניה על פירוש זה, משמע שמפרשים שרחבה דקדק היטב מי אמר שמועה זו, והקפיד להזכיר אם היא דברי 'רבי' יהודה או 'רב' יהודה. **עו. וכן** פירש בגופי הלכות (פ"ב כללי תוס' ו כלל מקום). **עז. וראה** מהרש"ל (שם), הגהות וציונים ומלא הרועים (נרקמ"י ד"ה רבי) שתמהו בסתירת דברי רש"י, ובהקדמת ספר יוחסין כתב שרש"י חזר בו. **עח. כך** פירש רש"י בביצה (יח: ד"ה ורחבה), אך המהרש"ל (נרכות נרקמ"י שם, נח"ד כ"י) הבין שכוונת רש"י שרחבה לא ראה את רבי יהודה נשיאה, משום שלא היה בדורו, ותמה על כך שהרי היו בדור אחד, כמו שפירש רש"י כאן (ד"ה רבי), וכך הוכיח הריטב"א (מו"ק יז. ד"ה זיל). ועל כן כתב, שיש לגרוס ברש"י רבי יהודה הנשיא שלא היה בדורו של רחבה [שכן רב יהודה רבו של רחבה נולד ביום שנפטר רבי יהודה הנשיא (קידושין שם)]. **ובסדר הדורות** (מגילת וממורמים, רחבה דפומבדיתא) ביאר את דברי זקנו המהרש"ל, שלא רצה לגרוס רבי יהודה נשיאה, ולפרש כדברי רש"י בביצה שלא ראה אותו משום שלא עלה לארץ ישראל, משום שבבבא קמא (יט:) מסופר, שישבו רבי יהודה נשיאה ורבי אושעיא במבוא הבית של רב יהודה, והקשה בספר יוחסין (תוס' ח תוספתא), איך ישב רבי יהודה נשיאה שהיה דר בארץ ישראל בביתו של רב יהודה בפומבדיתא [אמנם לפנינו כתוב שהיה בביתו של 'רבי' יהודה, והכוונה לביתו של רבי יהודה נשיאה עצמו, ולגירסתנו מיושבת תמיהתו הנוספת של ספר היוחסין שם, הרי אף רבי אושעיא היה דר בארץ ואיך ישב בבבל], וכתב שכנראה ירד לשם פעם אחת, הרי שרחבה יכל לפגוש את רבי יהודה נשיאה, ומשום כך גרס המהרש"ל רבי יהודה הנשיא. וההפלאה שבערכין (זכרון יוסף שו"ת, סי' ט) כתב, שכוונת רש"י לרבי יהודה נשיאה כפי דבריו בביצה, ואמנם אין ראיה ממה שלא מצינו שעלה לארץ ישראל שלא פגש את רבי יהודה נשיאה, שאין זה מחובת התלמוד לספר על כל אמורא אם עלה, אך יש לדחוק שכוונת רש"י שמסתבר שלא עלה לארץ ישראל, מחמת שהיה רב יהודה רבו מובהק ולא רצה לקבל מרב אחר שם. ורבי יוסף שטיינהרט השיב לו (שם סי' י), שרחבה ודאי לא עלה לארץ ישראל נגד דעת רבו המובהק רב יהודה (שבת מח.), האוסר לעלות מבבל לארץ ישראל. **עט. וכן** פירשו התוספות (גיטין יח: ד"ה ממר), אלא שכתבו שהיה לו לומר איסטונית שהוא לשון מתוקן יותר מסטיו [וראה במסורת הש"ס שם נוסחא אחרת בתוספות כפירוש רש"י]. ומה שקראו רבי פירשו רש"י (שם ד"ה ורחבה) ותוספות (שם), שרחבה לא למד כלל מרב אחר ורב יהודה היה רבו המובהק, ועל כן קראו 'רבי' [במלרע שפרושו הרב שלי]. ויתכן וכוונת רש"י שם שזוהי ראיית הגמרא שהיה מדייק בשמועותיו ממנו, שהלומד מחכמים רבים יתכן ושמע ממי שלא דקדק בשמועותיו, כשם שלא חש רבי זירא (חולין יח:) לעדותו של רב יוסף, משום

כמבואר בברכות (מז.), וכשם שהקשה רש"י על המפרשים שדקדק רחבה לומר בשם אומרו, שאף שאר האמוראים עשו כן. והשיב לו, שרחבה דקדק אפילו במקום שאין נפקא מינה בין הלשונות, כסטיו ואיצטבא שהם דבר אחד. עוד השיב שאע"פ שחובה לומר כלשון רבו, שבח הוא לרחבה, משום שלא הכל יכלו לעשות כן, שאמוראים רבים למדו מכמה חכמים, ולא דייקו כל כך, כמובא בעירובין (נג.).

ד. הגר"א (סס) פירש שראיית הגמרא שרחבה היה מדייק, היא ממה שכפל את דבריו, ודי היה לומר שהר הבית היה בנוי סטיו לפנים מסטיו, ומדוע אמר עוד סטיו כפול, אלא שרב יהודה אמר לו שהסטיו היה כפול, והסתפק רחבה אם כוונתו כפול בעוביו או שהיו שתי איצטבאות, והוסיף רב יהודה לפרש לו שהיה סטיו לפנים מסטיו, ומשום שבדרך זו נמסרה לו השמועה, העביר אותה הלאה בלשון זה אף שיש בו כפילות.

טעם איסור קציצת האילנות בשביעית

היכי עביד הכי לאכלה אמר רחמנא ולא להפסד. רש"י (ד"ה קן) מפרש, שרבי אלעאי קצץ דקל שהיו עליו כפניות של תמרים, והקשו עליו מדרשה זו שאסור לקצוץ את ענפי הדקל כשיש עליהם פירות. מבואר שהאיסור לקצוץ ענפים שיש בהם פירות שלא נתבשלו עדיין, הוא משום שהפירות נפסדים בכך, והתורה נתנה את פירות השביעית 'לאכלה' (ויקרא כה ו) ולא להפסד[פ].

וברמב"ם (פירוש המשניות שביעית פ"ד מ"י) פירש, שאיסור קציצת האילנות הוא משום שה' נתן את פירותיהם לכל אדם, ובקציצת האילנות הרי הוא גוזל את הפירות מהם. וברע"ב (סס) הביא את דרשת הגמרא וטעמו של הרמב"ם, כשני פירושים.

ותמה התוספות יו"ט (סס), שודאי אין כוונת הרמב"ם לפרש טעם אחר ממה שפירשו חז"ל. ועוד, שהרמב"ם עצמו (ממיטה ויובל פ"ה הי"ז) הביא בטעם האיסור את דרשת חז"ל 'לאכלה' ולא להפסד. ובביאור דברי הרמב"ם נאמרו כמה דרכים:

א. התוספות יו"ט פירש, שאין כוונת הרמב"ם להביא מקור נוסף על איסור זה, אלא לתת טעם לאיסור התורה לקצוץ שהוא משום גזל הרבים[פא]. אלא שהקשה מדוע הוצרך לטעם זה, ולא פירש שרצון התורה שיהיו פירות השביעית חשובים, שישתמשו בהם לאכילה ולא לתשמישים המפסידים אותם[פב].

ב. בשושנים לדוד (סס) כתב לפרש, שלדעת הרמב"ם רבי אילעאי קצץ את הפירות עצמם, וכמשמעות לשון הגמרא, ועל זה הקשו מ'לאכלה' שאסור להפסיד פירות שביעית, אך טעם המשנה בשביעית המובאת להלן, האוסרת לקצוץ את האילנות עצמם בשביעית אם ראויים להוציא פירות, הוא משום גזל הרבים, ועל כן אסור לקוצם אף כשאין עליהם פירות כלל. ועל כן פסק בחיבורו (סס) שאסור לקוץ אילנות בשביעית משיתחיל לעשות פרי [דהיינו ממתי שראויים לעשות פירות], משום שנאמר (סס) 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה' ולא להפסד, ואין כוונתו לאיסור הפסד הנדרש בסוגייתנו, אלא לגזל הרבים, ומשום כך הוסיף תיבת 'לכם', כלומר, שפירות השביעית הפקר לכל, ואם קוצץ את האילנות הרי הוא גוזל את האחרים ומפסידם, ולאחר מכן (סס הי"ח) הביא את איסור קציצת הכפניות, שהוא משום הפסד פרי, וכטעם המובא בגמרא.

והוסיף השושנים לדוד, שמשום כך הביא הרע"ב טעמים אלו כשני פירושים חלוקים, לומר שיש נפקא מינה ביניהם, אם מותר לקוץ את האילנות עצמם.

ג. בחזון נחום (סס) יישב, שהאיסור לקוץ את האילנות משום הפסד פירות שביעית, הוא רק כשיצאו הפירות[פג], אך בשאר אילנות [מלבד חרובים, ענבים וזיתים שהוזכרו שיעוריהם במשנה בפני עצמם] שאסרה המשנה לקוץ אותם מיד כשהוציאו עלים[פד], לא שייך טעם זה, ואיסורם מחמת גזל הרבים[פה].

ד. במשנה ראשונה (סס) ביאר, שהרמב"ם הוצרך להוסיף טעם זה, משום שהאיסור לקוץ אילנות בשאר שנים נלמד גם הוא מדרשה כעין זו, 'כי ממנו

'תאכל' ואותו לא תכרות' (דברים כ יט), שהאילנות נבראו לאכילה ולא להפסד, ואע"פ כן התירו כשדמיו יקרים לבנין, ומדוע החמירו בשביעית יותר לאסור אף באופן זה, ועל כן פירש שאיסור השביעית משום גזל הרבים.

ה. ביד דוד (סס) פירש, ששני טעמים אלו תלויים במחלוקת בית שמאי ובית הלל, לדעת בית הלל שהאיסור לקוץ הוא רק כשיוציאו פירות, טעם האיסור משום הפסד פירות שביעית, אך לבית שמאי שאף משהוציאו עלים אין לקוצם ואע"פ שאין בהם פירות שיפסדו, הטעם משום גזל הרבים, ועל כן בחיבורו לא הביא טעם זה משום שהלכה כבית הלל, וכל עוד לא התחילו להוציא פירות, מותר לקוצם.

מדוע לא הקשו על רבי אילעאי ממשנה זו מיד

ומי פליגי רבנן עליה דרבי יוסי בשאר אילנות. הקשו רבי עקיבא איגר (ד"ה ומי) וחזון נחום (שביעית פ"ד מ"י), מדוע לא הקשתה הגמרא על רבי אילעאי מיד, מהמשנה בשביעית שעוסקת בקציצת אילנות.

הרי אף בשאר שנים אין לקוץ אילנות משום 'לא תשחית'

מאימתי אין קוצצין את האילנות בשביעית. הקשו התוספות (נדרים לו: ד"ה מין), מדוע אוסרת המשנה לקוץ אילנות משום שביעית, הרי אף בשאר שנים אסור משום 'לא תשחית את עצה' וגו' (דברים כ יט).

ותירצו, שהמשנה עוסקת אף באילן שאינו מוציא פירות כשיעור קב[פו], שהתיר רב (ב"ק נה:) לקוצו, אך בשביעית אסור אף באופן זה, מחמת הפסד פירות שביעית[פז].

עוד תירצו התוספות והרמב"ם (פירוש המשניות, שביעית פ"ד מ"י), שהאיסור בשביעית הוא אף אם קוצץ את האילן לעשות ממנו קורות יקרות, המעולות בדמים יותר מן הפירות שיגדלו אילו ישאיר את האילן, שבאופן זה התיר רבינא (ב"ק סס) לקוץ בשאר שנים, שאין בזה השחתה, שאדרבה האילן משובח יותר לקורות, ואע"פ כן אסור משום הפסד פירות שביעית. והוסיף הרמב"ם, שמשום כך ממשיכה המשנה שם לפרש, באיזה שיעור יהיו הפירות באילן על מנת שיהיה מותר לקוץ אותו בשאר שנים, מאחר ורק באופן זה עוסקת המשנה ברישא[פח].

הר"י בן מלכי צדק (סס) מפרש, שדברי המשנה הם באילן הנטוע בעשרים וחמש אמה הסמוכות לעיר, שמבואר במשנה (ב"ב כ:) שמותר לקוץ אותו, ואע"פ כן אין לקוצצו בשביעית אם הוציא פירותיו.

המאירי ברכות שם (ד"ה מומר) תירץ, שאין איסור משום בל תשחית אלא כשקוצץ את כל האילן, והמשנה עוסקת כשקוצץ ענפים בלבד, שאיסורו רק משום הפסד פירות שביעית הגדלים על ענף זה.

האחרונים[פט] כתבו, שיש להעמיד את המשנה גם בשאר האופנים שהתירו בהם משום בל תשחית, כגון שמכחיש אילן זה את האילנות הסמוכים לו, ודמי שאר האילנות מרובים מדמיו (ב"ק סס), או שמזיק לשדות הסמוכים לו, וכן אם צריך למקומו (רמ"ם ב"ק פ"ח סי' טו), או שאר הפסדים.

אך בלחם שמים (סס) כתב, שאף בשאר שנים אסור לקוץ בשיעור המוזכר לענין שביעית, אלא שבשביעית איסורו מהתורה ובשאר שנים אין איסורו אלא מדרבנן, או משום סכנה, או שאיסורו רק לאדם חשוב, או רק לבעלים עצמו ועל ידי אחר מותר[צ].

פירוש 'משיוציאו'

בית שמאי אומרים כל האילנות משיוציאו. נחלקו הראשונים, מאימתי אין קוצצים אילנות לדעת בית שמאי.

רש"י (ד"ה משיוציאו) מפרש[צא], שלדעת בית שמאי אין לקוץ את האילנות בשביעית לעשות מהם עצים, משעה שמתחילים להוציא עלים בימי ניסן, שמזמן זה חשובה קציצת האילנות כהפסד הפירות.

שלמד מחכמים רבים, ורב יוסף הקפיד, שאדרבה הוא קיבל מרב יהודה המדקדק בשמועותיו. וכן בעירובין (נג:) אמרו, שבני יהודה שלמדו מרב אחד נתקיימה תורתם בידם, ובני גליל שלא למדו מרב אחד לא נתקיימה תורתם בידם. וראה אגרות משה (או"ח, או"ח סי' קלו) שהקשה ממקומות שהזכירו בשם רב יהודה, וכן רב יהודה עצמו, 'איצטבא' ולא 'סטיו'. **פ. וטעם** זה הביאו הר"י בן מלכי צדק הר"ש והרא"ש ועוד במשנה (שביעית פ"ד מ"י) המובאת להלן. אך בקציצת הפירות עצמם לאכילה קודם שיבשילו, מובאת בתורת כהנים (בהר פרשה ו פ"ו ה"י) דרשה אחרת לאסור, 'תהיה כל תבואתה לאכול' (ויקרא כה ז), מכאן שאינה נאכלת אלא [כשיגדלו ויהיו ראויים כמו] תבואה, ובירושלמי (שביעית פ"ד ה"ו) למדו כן מדרשה אחרת. **פא. שאין** זה דרשה מייתור המקרא, שהרי ממעטים מתיבה זו אף סחורה, אלא שהתורה נתנה פירות אלו לאכילה לכל, ובשימוש אחר הריהו גוזל את הרבים, שלשימוש זה לא הפקירתם התורה. **פב. ובשבט** מיהודה (סס) כתב, שהוצרך הרמב"ם לטעם זה כדי לאסור קציצת אילנות שלא גדלו בהם פירות עדיין, וראה בתירוצי האחרונים להלן שכתבו כעין זה. אך בדרך אמונה (גיליון ההלכה סס ד"ה משיתמיל) כתב, שקודם שהוציאו פירות, הקץ אותם אינו גוזל את הרבים, שעדיין אינם הפקר. וכתב עוד, שיתכן שאפילו אם הם הפקר אין בזה גזל, מאחר ואינם ראויים לבני אדם, וראה שם שפקפק בסברא זו. וראה מה שתירץ עוד בפירושו על המשנה (שערי תמונה סס). וכתב בקול הרמ"ז (סס), שהרע"ב לא רצה לפרש כן, משום שבמשנה (סס ז) לענין אכילת הפירות בשדה ובבית קודם שיבשילו, הביא את טעם הבבלי שהוא משום שהפירות ניתנו לאכלה ולא להפסד [ואכילה מעט בשדה אינה חשובה הפסד כל כך], והביא את הירושלמי שדרשו כן ממה שכפלה התורה 'תהיה כל תבואתה לאכול' (סס ז), ו'מן השדה תאכלו את תבואתה' (סס יג), שאין זמן אכילת התבואה בשדה שוה לזמן אכילתה בבית שהוא לאחר שיבשילו, הרי שהירושלמי אינו דורש לאכלה ולא להפסד, ולדעת הירושלמי צריך לומר, כמו שפירש הרמב"ם, שאיסור הקציצה משום גזל, והוא טעם נוסף. **פג. וכדברי** הגמרא שכשלא נחית [ירדו ויצאו הפירות] לפירות מותר, ולא חזרה בה הגמרא מתירוץ זה. **פד. כפי** פירוש רש"י (ד"ה מציולימו). **פה. אך** תמה, מה הטעם לחלק בין האילנות בזה. וכתב עוד, שהרמב"ם בחיבורו (ממיטה ויובל פ"ה הי"ז) חזר בו, והביא את טעם הגמרא גם על קציצת האילנות. **פו. ובזיתים** מחמת חשיבותם שיעורו רובע הקב. ומשמע בתוספות (סס) בר"ש וברא"ש (שביעית פ"ד מ"י), ששאר אילנות דינם כדקל ששיעורו קב, וראה ברמב"ם (מלכים פ"ו ה"ט) שכתב שיעור אחר לשאר אילנות. **פז. וביאר** המהרי"ט (או"ח, מ"מ סי' פג), שבשביעית נחשב ההפסד רק ביחס לפירות המיועדים לאכילה בקדושת שביעית, ואף אם דמי האילן מרובים יותר. **פח. הרמב"ם** כולל את שני תירוצי התוספות בתירוצו, שההיתר לקוץ בשאר שנים תלוי ביחס בין שווי הפירות לשווי האילן. **פט. תפארת** ישראל (סס יכין פ"ומ נג), בית דוד (סס), דרך אמונה (ממיטה ויובל פ"ה הי"ז ס"ק קכח). **צ. ובתשובותיו** האריך בדינים אלו, שאילת יעב"ץ (מ"מ סי' טו). **צא. וכך** לשון הרמב"ם (פירוש המשניות, שביעית פ"ד מ"י) בדפוס על פי מהדורא קמא של הרמב"ם, אך במהדורא בתרא של הפירוש (דפוס מדפ סס) ובהלכות שמיטה ויובל (פ"ה הי"ח)

ובמקדש דוד (שביעית פ"י ס"ק ח) ביאר, שמאחר והעלים ראויים למאכל בהמה, יש עליהם קדושת שביעית, ואסור להפסידם על ידי קציצת האילן.

אולם בברכות (לו: ד"ה משיוציאו) פירש רש"י[צב], שהאיסור הוא משעה שיוציאו האילנות את פירותיהם[צג].

וכתבו הר"ש סירילאו (שביעית פ"ד ה"י) **והמלאכת שלמה** (שביעית פ"ד מ"י), שמלשון המשנה 'שיוציאו' משמע כפירוש רש"י כאן, שהוא תחילת הוצאת העלים, שאילו הוצאת הפרי קרויה בלשון רבותינו חנטה.

והרש"ש (נדרים ד"ה משיוציאו) תמה על פירושו כאן, שאם השיעור בשאר אילנות הוא הוצאת העלים, איך הוכיח רב שימי מנהרדעא שחכמים מודים לרבי יוסי [הסובר שסמדר שהוא חנטה חשוב פרי], הרי בשאר אילנות אסור לקוץ עוד קודם לכן, ולא משום שחשובים פרי, והיה לגמרא להקשות על רבי אילעאי, מדברי המשנה האוסרת לקוץ אילנות אפילו משעת הוצאת העלים, וכל שכן שיש לאסור כשהביאו הדקלים כפנייתא. ועל כן כתב, שהעיקר כפירוש רש"י בברכות, שהוא משעת הוצאת הפירות[צד].

אבן המאירי (ד"ה מומר) ביאר, שהוצאת העלים בימי ניסן היא אחר שיצאו הפירות.

ובקול הרמ"ז (שם) **ורדב"ז** (שמיטה ויובל פ"ה ה"י"ח) כתבו, שאף לשיטת הרמב"ם שכוונת בית שמאי להוצאת העלים, שיעור משיוציאו ששנו בית הלל בשאר אילנות, הוא משעה שהוציאו את תחילת הפרי, ועל כן הוצרכו לפרש את שיעורם, שאם כוונתם להוצאת העלים כבית שמאי, לא היה להם להזכיר אלא חרובים, ענבים וזיתים, שרק בפירות אלו הם חולקים על דבריהם, אלא ודאי כוונתם להקל שהאיסור לקוץ הוא רק משיוציאו פריצה.

ובתוספות אנשי שם (שם) הוסיפו, שמטעם זה לא פירש בדברי בית שמאי שכוונתם משיוציאו פרי, שאם כן לא היו צריכים בית הלל להזכיר שאר אילנות, שהרי אינם חולקים בזה על בית שמאי. ו[illegible] שאם כוונת בית שמאי משיוציאו פרי, נמצא שמחלוקת בית שמאי ובית הלל בענבים, היא מחלוקת רבי יוסי ורבנן אם סמדר נקרא פרי, ואיך סובר רבי יוסי כדעת בית שמאי שאין הלכה כמותם[צו], אלא ודאי שלדעת בית שמאי אין צריך כלל פרי, ובדעת בית הלל נחלקו רבי יוסי וחכמים מאיזה שיעור חשוב פרי, ובשאר האילנות הוכיחה הגמרא שלא חולקים רבנן על רבי יוסי, ואף סמדר חשוב פרי. **והרדב"ז** שם כתב, שאין לפרש שהשיעור שנקטו בית שמאי הוא בוסר, כמו שפירש הרמב"ם בדעת בית הלל, שאם כן יהיו בית שמאי לחומרא.

נג.

ביאור תיבת 'משיגריעו'

והגפנים משיגריעו. פירשו הראשונים[א] שהוא כינוי לשיעור גודל הענבים, ושיעורו כפול הלבן כדברי הגמרא להלן. ופירשו בירושלמי (שביעית פ"ד ה"י) שנקרא כך משום שבשיעור זה יוצא מהם משקה כשלוחצים אותם, וכלשון הפסוק (מיכה ו ט) כי יגרע נטפי מים.

אך רבינו חננאל (ד"ה ומר) **והרמב"ם** (שביעית שם) פירשו[ב], שהוא מלשון גרעין שמשעה שיתהוו בהם גרעינים חשובים פרי ואסור לקוץ את האילן שגדלים בו.

וכתבו האחרונים[ג], שמחלוקתם רק בביאור תיבה זו, אך לענין הדין אין חילוק ושני השיעורים שוים[ד].

מדוע פסק הרמב"ם ששיעור שאר האילנות משיוציאו בוסר

ושאר כל האילנות משיוציאו. הראשונים[ה] פירשו ששיעור שאר אילנות הוא הוצאת הפרי. אך **הרמב"ם** (שמיטה ויובל פ"ה ה"י"ח) כתב ששיעור שאר האילנות הוא משיוציאו בוסר, ושיעור זה מאוחר מסמדר שהוא מיד כשחונט הפרי.

[לענין שאר האילנות בדברי בית הלל] פירש, משיופיע בו הפרי. אמנם ראה להלן דברי הרמ"ז (ברכות לו: ד"ה משיוציאו) **והחפץ ה'** (שביעית שם) שהשיעור האמור בדברי בית שמאי 'משיוציאו', אינו כשיעורם של בית הלל בשאר אילנות. **צב. וכן** פירשו הר"י בן מלכי צדק, הר"ש והרא"ש (שם) והמהר"ם מרוטנבורג (הלכות ברכות ד"ה על פירות המילן). **צג. והקשו** רבי עקיבא איגר בגליון הש"ס ומלא הרועים (ברכ"י ד"ה ומשיוציאו), שדברי רש"י סותרים זה את זה. **צד. וכתב,** שאף בסוגיא בברכות (לו:) מוכח כפירוש זה. **צה. וכתב** שכן מוכח ברמב"ם, שפירש בדברי בית שמאי במשנה שהוא מהוצאת העלים, ואע"פ כן פסק (שמיטה ויובל פ"ה ה"י"ח) בשאר אילנות שהוא מהוצאת הפרי, וראה בכסף משנה ורדב"ז שם שנתקשו בסתירת דבריו. אך ראה בהערה לעיל, שדברי הרמב"ם בשאר אילנות הם לאחר שחזר בו. **ובחפץ ה'** (ברכות שם ברכ"י ד"ה משיוציאו), **יד דוד ומשנת רבי נתן** (שביעית שם) **יישבו** בדרך זו אף את שיטת רש"י, שבדברי בית שמאי פירש שיוציאו את העלים, ובברכות כוונתו לפרש את דברי בית הלל שהוא מהוצאת הפרי. **צו. וכן** הוכיח בחזון איש (שביעית סי' ז סק"כ). **א. רש"י** (ד"ה משיגריעו), הר"י בן מלכי צדק, הר"ש והרא"ש (שם). **ב. וכן** פירשו הערוך (ערך גרע ג), הרא"ה (ברכות לו. ד"ה ועניין) והשיטה מקובצת (שם ע"ב ד"ה וכ"כ). **ג. המלאכת** שלמה והתוספות יו"ט (שם) ובדעת הרע"ב שם למדו, ששיעורם חלוק שלפירוש הרמב"ם שחשובים פרי משעה שיהיו בהם גרעינים, אין שיעורו כפול הלבן, ותמהו עליו ששיעור זה מפורש בגמרא. אכן בקול הרמ"ז ביאר שאף לדעת הרע"ב שיעור הענבים כפול הלבן לשני הפירושים, ונחלקו רק במשמעות המילה אם היא מלשון גרעין ושייכת בכל דבר שיש בו גרעין או שהוא כינוי רק לבוסר. והגר"א (שם) הסתפק בזה אם חולקים הראשונים בשיעורו. **ד. וכך** משמע קצת ברבינו חננאל (ד"ה ומר) שהביא אף את דברי הירושלמי. **ה. רש"י** בברכות (שם) ר"י בן מלכי צדק ר"ש ורא"ש (שביעית שם). **ו. משנת רבי נתן** ומשנה ראשונה (שם) וחזון איש (שביעית סי' ז סק"כ). **ז. ועיין** שם שהביא ראיות לכך מכמה מקומות ברמב"ם. וכעין זה תירץ בדרך אמונה (ליון ההלכה שמיטה ויובל פ"ה ה"י"ח מ"ק רמב) שהרמב"ם קורא אף לסמדר בוסר. **ח. ושיעור** הפירות לענין ברכה נתבאר בהרחבה בילקוט ביאורים למסכת ברכות (לו:). **ט. ומשמע** שפירש כדעת הראשונים שבשאר האילנות השיעור משיוציאו פירות, אך עדיין צריך עיון שהחנטה היא הוצאת הפרי ויש לאסור, ואולי כוונתו שחנטו רק הפרחים. אך בהוצאת מכון לב שמח (וגשל) הביאו גירסא כפנייתא שחנטו 'בניסן' ופירשו שהם תמרים שאינם נגמרים וכפירוש שאר הראשונים, וכן פירש רבינו חננאל (עירובין נח:). **י. רש"י** (ד"ה כדניקמי) ורבינו ניסים (ברכות לו: ד"ה מתניתין). וכעין זה כתב בערוך (ערך נסן), אלא שכתב שהם ראויים לאכילה [וטעמם אינו מתוק כשאר תמרים] רק כשהם קטנים ואם נשארים על האילן נפסדים, ומשתמשים בהם להברכת דקל נקבה. מאירי (ד"ה מומר). והוסיף שהם קרויים כך משום שרגילים לגודרם בניסן ולא ממתינים להם שיגדלו. **יא. וכתב** שיתכן שאף לשיטות שנובלות הם תמרים שמבשילים בכלי ואע"פ כן מברכים עליהם שהכל, אסור לקצוץ את האילן שלהם בשביעית, שאמנם אינם חשובים פרי אך כיון שראויים לאכילה אסור להפסידם. אמנם מלשון הראשונים משמע שהם חשובים פרי ויתכן ויברכו עליהם בורא פרי העץ, אלא שרבי אילעאי לא גרם להם כל נזק משום שלא יגדלו יותר מהעץ. **יב. ברש"י** לפנינו לא נמצא, ואולי כוונתו לעירובין (שם:) שמבואר שמותר לערב רק בכפניות של ניסחני, ופירש רש"י שהם של זכרים ולמד מכך שרק פירות דקל זכר חשובים אוכל, אך ברש"י שם פירש שאדרבה משום שאינם מבשילים עוד חשובים אוכל אף כשהם כפניות ומערבים בהם, מה שאין כן כפניות של דקל נקבה שאינם חשובים אוכל משום שדרך האנשים להמתין עד שיבשילו ויהיו פרי גמור, וכפי שהביא רבי עקיבא איגר.

וביאר במשנת רבי נתן (שם) שפירש כן משום שמצינו לענין ערלה (ערלה פ"ג מ"ז) שבוסר נקרא פרי וכשהוא סמדר אינו חשוב פרי, ועל כן פירש שמותר לקוץ את האילן קודם שנהיו פירותיו בוסר.

ותמהו האחרונים' שבסוגייתנו מבואר שהמשנה כרבנן החולקים על רבי יוסי שסמדר אינו חשוב פרי, ובשאר פירות מודים לרבי יוסי שסמדר חשוב פרי, ומדוע פירש הרמב"ם שאינם פרי עד שיהיו בוסר.

ותירץ הפאת השלחן (בית יעקב סי' כה ס"ק יח) שאף לדעת הרמב"ם משעה שיצא הפרי אסור לקוץ את האילן, ומשום כך הביא את דין כפניות שאסור לקוץ אותם אף שעדיין אינם בוסר, ומה שכתב ששאר כל האילנות אסור לקוץ אותם משיוציאו בוסר כדי לחדש שאף שהגיעו לבוסר עדיין אסור לקוץ את האילן עד שיגיעו לעונת המעשרות.

ובמשנת רבי נתן תירץ, שאכן בשאר אילנות מיד שיוציאו את הפרי קרויים פרי ואסורים לקוץ, ואין כוונת הרמב"ם לבוסר המוזכר בענבים שהוא שיעור גדול יותר [כפול הלבן], שרק בענבים קיים חילוק זה בין בוסר לסמדר אך בשאר אילנות משעת חנטתם קרויים בוסר[ז].

ובבית רדב"ז (שם ומוסף ד) חילק בין יוציאו בוסר שהוא מיד עם חנטת הפרי ונקרא סמדר ועוד לא נעשה בוסר, אך הבוסר הוא כפול הלבן ורק בענבים הקלו חכמים בשיעור זה.

ובחזון איש (שביעית סי' ז סק"כ) כתב שאולי נפלה טעות סופר בדברי הרמב"ם, ויש לגרוס בדבריו ושאר כל האילנות משיוציאו, ואת תיבת בוסר להעביר לשיעור הענבים[ח].

מהו בדניסחני

אלא רבי אילעאי בדניסחני קץ. רבינו חננאל (ד"ה ופרקינן) מפרש, שרבי אילעאי קצץ את האילנות מיד כשחנטו הפירות קודם שניכר הפרי, שבזמן זה לדברי הכל אינם חשובים פרי[ט].

אך הראשונים' פירשו שהם תמרים של דקל זכר שאינן מבשילות על האילן לעולם אלא משהים אותם בכלי העשוי מכפות תמרים והם מבשילות מאליהן, שבקציצת האילן אינן נפסדות.

ובפנים מאירות (סוטה מ"ט סי' סה) דקדק מדברי הראשונים הללו שפירות שאינן מבשילים על האילן אינם חשובים פרי ומברכים עליהם שהכל אף שיכול להבשילם בכלי. וכתב עוד שלדעת **הרמב"ם** (נזירות פ"ו מ"ג) שהנובלות המוזכרות במשנה (שם) שמברכים עליהן שהכל הם הנופלות מן העץ קודם בישולם, אבל תמרים שנטעו אותם על דעת להבשילם בכלי הרי הם חשובים פרי, יש לפרש שהניסחני המוזכרים כאן הם תמרים שלא יבשילו לעולם אף אם יניחום בכפות תמרים[י].

האם דקל זכר עושה פירות טובים

שם. בפנים מאירות (סוטה מ"ט, מ"ט סי' סה) כתב שמכאן משמע שדקל נקיבה עושה פירות ולא דקל זכר, ולא כמו שמשמע מרש"י עירובין (נו.)[יב] שרק הזכרים עושים פירות.

ובגליון רבי עקיבא איגר כתב שנשמטו ממנו דברי רש"י (עירובין כח:) שאדרבה פירות דקל הנקבה משובחות וראויות למאכל.

מה הם דליות של אוכל

אוכלין בענבים עד שיכלו דליות של אוכל. רש"י (ד"ה ואוכל) מפרש שהוא מקום כרמים. **ובחזון איש** (שביעית סי' טו סק"ז) כתב שאפשר לפרש ש'אוכל' אינו שם מקום אלא האדם האוכל, וכוונת הברייתא שמותר לאכול בענבים עד שיכלו הדליות בארץ שבה נמצא האדם ה'אוכל' את הענבים.

רבינו חננאל (ד"ה מנו) **והערוך** (ערך לל ו) גרסו 'של אבל', ופירש רש"י שהוא אבל כרמים המוזכר בנביא (שופטים יא לג) במלחמת יפתח בבני עמון.

וברש"ש (ברש"י ד"ה מוכל) **תמה**, שהרי הברייתא עוסקת לפי שיטת רש"י (נב. ד"ה מוכלין) בארץ יהודה"ג, ואיך אוכלים ביהודה מחמת הענבים שבאבל כרמים שהם בארץ בני עמון.

לשם מה הוזכרו המקומות המאוחרים

שם. בברייתא מבואר שאף אם כלו הענבים בדליות של אוכל מותר לאכול ממה שבביתו אם נותרו במקום אחר מאוחרות מהם. והקשה החזון **איש** (סס סק"ו) לאיזה צורך הזכירה המשנה מקומות אלו, הרי אם רואה שבאחד מן המקומות לא כלו מותר לו להמשיך ולאכול אף אם כלו הדליות של אוכל, ואם כלו במקומו ואינו יודע אם כלו בשאר הארץ יש לו להחמיר ולבער שהוא ספק מן התורה"ד.

ותירץ, שאכן אין בזה חידוש והיא רק עצה טובה שהרוצה לברר אם כלו הפירות מן הארץ ילך לבדוק בדליות של אוכל שהם המאוחרים[טו], או שיבדוק מתי כלים הענבים שם ברוב השנים ויכול לסמוך על כך, שאף הברייתא קבעה את זמן הביעור על פי הרגילות ברוב שנים[טז].

איך התירו לאכול ביהודה על סמך הגליל

אוכלים בזיתים עד שיכלה אחרון שבתקוע רבי אליעזר אומר עד שיכלה אחרון שבגוש חלב. רש"י (סס) פירש את הרישא של ברייתא זו על ארץ יהודה, וכתב **הרש"ש** (סס) שלפי זה אף זמן ביעור הזיתים המוזכר בברייתא הוא בארץ יהודה, ואף שתקוע וגוש חלב הם בחלקו של אשר שהיא בארץ הגליל[יז] אע"פ כן מותר לאכול ביהודה מחמתה שכן מבואר במשנה (שביעית פ"ט מ"ג) שכל ארץ ישראל נחשבת ארץ אחת לזיתים ותמרים.

אך תמה **שברש"י** (סס) משמע שדין המשנה שאין חילוק בין הארצות לזיתים ותמרים הוא המשך דברי רבי שמעון, ולדעת חכמים אף בפירות אלו יש לבער בכל ארץ לעצמה ובברייתא זו היא כשיטתם [שכן פירש שרק בארץ יהודה מותר לאכול מחמת התמרים שביריחו], ואיך התירה הברייתא לאכול ביהודה מחמת הזיתים שבגליל[יח].

במה נחלקו רבי אליעזר וחכמים

שם. הקשה החזון **איש** (סס) איך חולקים חכמים ורבי אליעזר בדבר שאפשר לעמוד עליו, שהרי אפשר לבדוק באיזה מהם כלים הפירות אחרונים.

ותירץ, שיתכן ורבי אליעזר אינו חולק על חכמים שודאי תקוע הוא המקום האחרון שכלים בו הפירות מן השדה, אלא שעבור מי שאינו יכול לבדוק בתקוע הוסיף רבי אליעזר את גוש חלב שפירותיו כלים מעט קודם הזמן שכלים בתקוע.

עוד תירץ (סס סק"ח) שזמן הביעור אינו נקבע רק מחמת הפירות שבאילנות ובשדה, שאף כשאין די פירות באילן עבור החיות עדיין קיימים פירות במאורותיהם ומחבואיהם של החיות[יט], אלא לפי הזמן שהם מתקיימים בשדה שאחר זמן זה הם נפסדים ומתקלקלים ואף הפירות ששמרו בעלי החיים התקלקלו, ועל שיעור זה אי אפשר לעמוד על ידי בדיקה והוא תלוי בהכרעת הדעת וכיוונו החכמים לקבוע ברוח קדשם אימתי כלה מה שבמאורות ובזה נחלקו חכמים ורבי אליעזר[כ].

אם מותר לאכול כשנותרו פירות בשדה לאחר המועדים המוזכרים בברייתא

אוכלין בענבים וכו' ואי בעית אימא וכו' אם יש מאוחרות מהן אוכלין עליהן. בגמרא מובא כמה ברייתות המפרשות את המקומות האחרונים שכלים בהם הענבים הזיתים והתמרים, ומותר לאכול מינים אלו עד שיכלה האחרון שבהם הגדל במקומות אלו, והגמרא מקשה שבברייתא מבואר שזמן הביעור במינים אלו קבוע ויש לבער מינים אלו בפסח שבועות חנוכה או פורים, ותירצה הגמרא שחכמים שיערו מתי כלים הפירות במקומותיהם האחרונים ועל פי זה קבעו את זמן ביעורם במועדים האמורים, עוד תירצה שאמנם זמן כילוי הפירות מן השדה במקומות שהוזכרו קודם למועדים אלו, אך בברייתא לעיל נתבאר שאין מקומות אלו מוחלטים ואם ישארו הפירות בשדה במקומות אחרים אף לאחר שיכלו הענבים של אוכל והזיתים מגוש חלב ומתקוע וכו' מותר לאכול אף עליהם וזהו הזמן המוזכר בברייתא.

ותמה החזון איש (סס סק"ה) על תירוץ זה, הרי כל השיעורים שהוזכרו בברייתא נאמרו לפי הרגילות בארץ, אך אם יכלו הפירות קודם לזמנים אלו או לאחריהם מותר לאכול מן הפירות עד הזמן שכלים, ואם כן אף הברייתא המתירה לאכול עד הפסח והעצרת וכו' בהכרח נאמרה בסתם ולא לפי המאוחרות שאם לא כן איך קבעה הברייתא זמן קצוב הרי הכל לפי הענין.

ועל כן כתב החזון איש, שכוונת הברייתא לקצוב את הזמן המאוחר לביעור, שאמנם ניתן לאכול ענבים אף לאחר שכלו דליות של אוכל אם נותרו ענבים בשדה במקומות אחרים, אך רק עד הפסח ולאחר מכן אף אם נותרו בשדה חייב לבערם[כא].

ובטעם דין זה כתב לבאר בשני אופנים: א. שאחר זמנים אלו אף אם לא כלו הפירות לגמרי מן השדה בודאי נבלו או אבדו את טעמם ונחשבים לענין דין הביעור כאילו כלו. ב. מאחר ועל הרוב אינם נותרים בזמנים אלו לא חילקו חכמים ואסרו את אכילתם אף אם נותרו.

מדוע לא חילקה הברייתא בין הארצות

שם. הברייתא מפרשת את זמן הביעור של ענבים זיתים גרוגרות ותמרים ומשמע שזמן זה שוה בכל הארץ, והקשו **הר"ש והרא"ש** (שביעית פ"ט מ"ג) הרי נתבאר לעיל (נג:) שארץ ישראל חלוקה לארצות שונות לענין הביעור ובכל ארץ יש לבער לפי זמן כילוי הפירות שבה ולאחר שכלו בה הפירות מן השדה אין לאכול מהם על סמך פירות ארץ אחרת, ומדוע הזכירה המשנה זמן אחד לכל הארצות. ואמנם לענין זיתים ותמרים[כב] מבואר במשנה (שביעית פ"ט מ"ג) שאין חילוק בין הארצות ומותר לאכול עד שיכלו מינים אלו מכל ארץ ישראל ויתכן ובמועדים אלו כלים הזיתים והתמרים המאוחרים שבארץ[כג], אך ענבים וגרוגרות שזמן ביעורם חלוק מהו השיעור שקבעה הברייתא.

ותירצו הר"ש והרא"ש, שאמנם על הרוב כלים פירות כל ארץ בזמן אחר, אך כבר כתבה הברייתא שאם יש מאוחרות מהם מותר לאכול עליהם ושיעור זה על המאוחרות.

ובחזון איש (סס סק"ז) ביאר שהברייתא לא פירשה באיזה ארץ נאמרו שיעורים אלו מאחר והברייתא נקטה את הזמן המאוחר ביותר שלאחר זמנים אלו ודאי כלו מכל הארץ, ובודאי כוונתה לארץ המאחרת שבכולם[כד].

והר"י קורקוס (שמיטה ויובל פ"ז ה"ח) ביאר בדעת **הרמב"ם** שזמנים אלו נאמרו לכל הארצות, שמי שאינו יודע אם כלו פירות אלו מארצו יכול לאכול מהם עד זמנים אלו שעד אז לא כלו מן הסתם בכל הארצות, ולאחר מכן אינו אוכל עד שיודע לו שלא כלה מין זה בארצו[כה].

ובחסדי דוד (תוספתא פ"ז ה"ב) כתב שהברייתא נכתבה לצדדים והשיעור שנתנה בזיתים הוא לכל ארץ ישראל, ובענבים רק לאותה ארץ והזכירו מקום זה להשמיענו שהוא המאוחר בכל ארץ ישראל ובכל הארצות אין אוכלים בענבים לאחר הפסח[כו].

ובשושנים לדוד (שביעית סס) דקדק בלשון הרמב"ם שאכן אף ענבים וגרוגרות זמנם שוה בכל הארץ ונאכלים עד הזמנים שהוזכרו בברייתא בכל ארץ ישראל, והמשנה שיירה אותם כשם ששיירה חרובים[כז].

יג. רש"י פירש כן על הברייתא שהובאה שם 'אוכלים בתמרים עד שיכלה אחרון שבצוער' והיא סיום הברייתא (תוספתא פ"ז ה"ב) של 'אוכלים בענבים עד שיכלו דליות' וכו'. וראה (סס) בענין 'אם זמן הביעור בזיתים ותמרים חלוק ביהודה גליל ועבר הירדן' מחלוקת בזה. **יד. ואף** הרמב"ן (ויקרא כה ז) **שכתב** שיתכן והביעור כולו מדרבנן לא הכריע בזה. **טו. וכך** מבואר בחסדי דוד (סס ה"ב). **טז. לתירוץ** הראשון של הגמרא שהמועדים המוזכרים בברייתא הם הזמן בו כלים הפירות מן המקומות המאוחרים שהזכירה הברייתא. **יז. כמבואר** בשנות אליהו (שביעית פ"ט מ"ב). וראה דברי הפרנס לדורו להלן בסמוך. **יח. אך** ראה חסדי דוד (תוספתא פ"ז ה"ב) שהברייתא אינה עוסקת בארץ אחת אלא נאמרה לצדדים, והזכירה מקומות מאוחרים בארצותיהם כדי שידעו לסמוך עליהם. **יט. ומבואר** במשנה (שביעית פ"ט מ"ד) שמותר לאכול כשלא כלו הפירות שהניחו העופות בטפיחין [כלי חרס שמקננים בהם העופות] וכל שכן שמותר לאכול מחמת הפירות שקיימים במחבואי החיות. וראה דרך אמונה (ניתוח ההלכה שמיטה ויובל פ"ז ה"ד בדומין) שהסתפק בדעת הרמב"ם אם מותר לאכול על סמך פירות שאינם מחוברים. **כ. ומה** שהזכירה המשנה שאם יש מאוחרות מהם אוכלים עליהם הוא כשנשאר כמות מרובה באילן המספקת לחיות, או שכשיש מהם הרבה באילן אף לאחר שכלו בתקוע הוא סימן שאף במאורות החיות קיימים עדיין פירות שלא נפסדו. ובמנחת שלמה (שביעית פ"ט מ"ד) הוכיח שהדין שאם יש מאוחרות מהם אוכלים עליהם הוא רק כשנותרו באופן הרגיל אך אם נותרו על דרך מקרה אין אוכלים עליהם שמה שנותר בשדה הוא רק סימן שדרך הפירות להתקיים אז. ובפרנס לדורו (פרעטרוי, עמ' 132) כתב שתקוע היא ביהודה וגוש חלב בגליל ובברייתא זו כשיטת חכמים במשנה (סס מ"ג) שהארצות חלוקות אף לתמרים, וחכמים נקטו את זמן הביעור שביהודה ורבי אליעזר לא בא לחלוק אלא להוסיף את זמן הביעור בגליל. **כא. נמצא** שלפי התירוץ הראשון של הגמרא ששיעור כל הברייתות שוה ובמועדים אלו כלים הפירות המאוחרים שבארץ, אם מצאנו שלא כלו בזמנים אלו מותר לאכול מהם עד שיכלו, אך לפי התירוץ השני אין לאכול לעולם לאחר זמנים אלו. **כב. ובירושלמי** (שביעית פ"ט ה"ג) הוסיפו שאף בחרובים. והר"ש סיריליאו (סס) כתב שאף בגרוגרות. **כג. וראה** לעיל (סס) שנתבאר מדוע זיתים ותמרים נשתנו מזה בשאר מינים וראה עוד שם מחלוקת האחרונים אם חכמים מודים לדין זה. **כד. ויתכן** שבאה הברייתא להשמיענו בזה שאם הפקירם, יכול לזכות בהם עתה ואינו צריך לחשוש שמא עדיין לא הגיע זמן הביעור ולא הועיל ביעורו. בר"י קורקוס (שמיטה ויובל פ"ז ה"ח) פירש שכוונתם לתירוץ השני של הגמרא. וניתן לפרש דבריו כפי שביאר החזון איש שם שאף אם נותרו לחיה בשדה אחר מועדים אלו אין לאכול עליהם כיון שאנו מחזיקים שכבר אבד טעמם וחשובים כאילו כלו, ודין זה שוה בכל הארצות. אך לביאור זה תירוץ הר"ש הוא רק לפי תירוצה השני של הגמרא, ולתירוץ הראשון שמועדים אלו שוים לזמן הביעור הרגיל שהוזכרו בברייתות האחרות עדיין קשה מדוע לא הזכירה הברייתא לאיזה ארץ נאמרו השיעורים הללו. **כה. וביאור** זה לפי תירוצה הראשון של הגמרא שפסק הרמב"ם (סס) כמותו שמועדים אלו שוים לשיעורים האחרים שהוזכרו בברייתות אלא שהם הזמן המוקדם שבהם. **כו. וכך** משמע במאירי (לעיל נג: ד"ה שנים). **כז. ועל** דעת הר"ש והרא"ש שבענבים וגרוגרות מבערים בכל ארץ לעצמה הקשה השושנים לדוד מדוע שייר אותם

מדוע השמיט הרמב"ם שאם יש מאוחרות מהם אוכלים עליהם

שם. הרמב"ם (שם) כתב שבתמרים אוכלים עד שיכלה האחרון שבצוער שהוא בפורים, ומשמע שפסק כתירוץ הראשון שהזמנים שהוזכרו שוים לזמן הכילוי במקומות האחרונים, ובשאר הפירות כתב רק את המועד שהם כלים מן השדה ולא הזכיר את שאר המקומות שהוזכרו בברייתא, והשמיט את דין הברייתא שאם יש מאוחרות מהם אוכלים עליהם[כח].

והר"י קורקוס (שם) פירש שאם אינו יודע אם כלו יכול לאכול עד זמנים אלו, ולאחריהם אוכל רק אם נתברר לו שלא כלו.

והחזון איש (שם סק"ה) כתב שהרמב"ם לא הוצרך להזכיר את המקומות כי אוכלים עד שיכלה המקום המאוחר, והזכיר רק מקום אחד כדי ללמדנו שהזמנים נאמרו בסתם כשאינו יודע אם כלו, אך אם התברר לו שלא כלו יכול להמשיך ולאכול עד שיכלה האחרון שבארץ.

לשם מה הביאו את דברי רבי יוחנן

ואמר רב ביבי רבי יוחנן תרתי בתרייתא מחליף. רבינו חננאל (ד"ה ורמינהו) **ורש"י** (ד"ה ואמר) כתבו שגורסים 'ואמר רב ביבי שאין זה תירוץ על הסתירה בין הברייתות אלא תיקון גירסת הברייתא.

והקשה הצל"ח (ד"ה ואמר) שאם כן מדוע הוצרכה הגמרא להביא את דבריו כאן הרי אין בהם צורך לקושיא. ותירץ ששמא ידוע היה למקשן שברייתא זו לא נשנית אצל רבי חייא ורבי אושעיא ואין להקשות ממנה שמא היא משובשת, אך מדברי רבי יוחנן ניתן להקשות שלדבריו מותר לאכול בתמרים עד החנוכה ובברייתא הראשונה מבואר שאוכלים עד שיכלה אחרון שבצוער.

הצל"ח (נרס"י ד"ה ואמר) פירש שדברי רב ביבי הם תחילת תירוץ הגמרא, שהמקשן ידע שהתמרים כלים בצוער בחנוכה ועל כן הקשה מהברייתא הקובעת את זמן ביעורם בפורים, ותירץ על פי דברי רבי יוחנן שגורס בדברי הברייתא תמרים עד חנוכה ועל כן שיעור עד שיכלה האחרון שבצוער וחנוכה הם 'חד שיעורא'.

מדוע פסק הרמב"ם כדברי הברייתא

שם. הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"ז ה"ח) פסק שזמן הביעור של תמרים הוא פרים ושל גרוגרות בחנוכה וכדברי הברייתא ותמהו **בחסדי דוד** (פ"ז ה"ב) **ובצל"ח** (ד"ה ואמר) מדוע פסק כן הרי רבי יוחנן החליף את שיעורי הברייתא שהתמרים עד חנוכה והגרוגרות עד הפורים ולא מצאנו חולק עליו ומדוע לא פסק כמותו.

ובחזון איש (שם סק"ז) כתב שמלשון הגמרא משמע שרבי יוחנן יחיד בזה ועל כן לא חש הרמב"ם לדבריו.

משמעות הסימן

סימן להרים מילין סימן לעמקים דקלים נפקא מינה לביכורים. נחלקו הראשונים מה משמעות הסימן להרים:

רש"י (ד"ה סימן) מבאר שכוונת רבן שמעון בן גמליאל לומר שרק המילין גדלים יפה בהרים ולא שאר אילנות ונפקא מינה שלא מביאים ביכורים מהמינים הגדלים בהרים משום שאינם משובחים. **והקשו רבינו משה מאימראן** (נרס"י ד"ה סימן) **והרש"ש** (ד"ה סימן) **שבמשנה בביכורים** (פ"ג מ"ג) **שהביאה הגמרא בסמוך** שנינו שאין מביאים ביכורים מדקלים שבהרים, ומשמע שמשאר ששת המינים שבהרים מביאים, והיה לו לפרש שאם גדלים בו מילין סימן שהוא הר ואין מביאים ביכורים מהדקלים שבו שאין הדקלים גדלים יפה בהר[כט].

עוד הקשה **רבינו משה מאימראן**, שלדברי רש"י אין הסימן של ההרים כסימן העמקים, שבהרים הסימן שרק המילין הגדלים בהם משובחים ולא אחרים, ואילו בעמקים אין לפרש שרק הדקלים שבהם יפים שכן לשיטת רש"י (ד"ה ולא) מפירות) מותר להביא מכל פירות העמקים מלבד תבואה. ועוד הקשה שאין זה משמעות הלשון סימן.

ועל כן כתב שיש לדחוק בלשון רש"י שכוונתו שהמילין הם סימן לדעת אם המקום בו הם גדלים חשוב הר שכן המילין גדלים יפה בהר יותר משאר אילנות שאינם גדלים בהר כראוי.

הראשונים[ל] ביארו שרבן שמעון בן גמליאל נתן סימן כדי שנדע מה חשוב הר לענין הדברים שהוזכרו בגמרא [ביכורים ומקח וממכר] ולענין חיוב הביעור.

דין המקומות שאין בהם סימנים אלו

כתב החזון איש (שביעית סי' ג סק"ק כח) שאין כוונתו של רבן שמעון בן גמליאל להבדיל בסימנים אלו בין הר עמק ושפלה גמורים [שכל הר שאינו מגדל מילין בהכרח שהוא מגדל או דקלים והוא עמק או שמגדל שקמים והוא שפלה] שכן הם ניכרים מעצמם ואינם צריכים סימן, ועוד שאם כן די היה בשני סימנים שכל מקום שאינו הר או עמק הרי הוא שפלה וכן לשאר המקומות ומדוע נתן רבן שמעון בן גמליאל שלש סימנים, ובודאי שלענין מקח וממכר אין המוכר יכול להביא שפלה שאינה מגדלת שקמים בחזקת הר או עמק, אלא כוונתו להבדיל בין הר להר ובין עמק לעמק וכו' שהר שאינו מגדל מילין הוא הר אלא שמותר להביא מהדקלים שבו ביכורים אך אין דינו כשפלה או עמק.

אם יש נפקא מינה בסימנים אלו לענין ביעור

שם. כתבו **הראשונים** הנ"ל, שהוא הדין שיש נפקא מינה בסימנים אלו לענין הביעור, שאין אוכלים באחד מן המקומות הללו אם כלו פירותיו על סמך הפירות שנותרו באחרים, ומשום כך הביאו את דברי רבן שמעון בן גמליאל בסוגייתינו העוסקת בדיני הביעור בשביעית, ומה שלא הזכירו בגמרא נפקא מינה זו משום שהיא אינה שייכת אלא ביהודה[לא], והביאו מהירושלמי (שביעית פ"ט ה"ג) שהזכירו שם נפקא מינה זו לענין הביעור[לב].

והקשה החזון איש (שם סק"ק כט) הרי לא חילקה המשנה (שביעית פ"ט מ"ג) אלא בין שלש ארצות שבכל אחת ואחת, ואם נאמרו סימנים אלו לענין ביעור וכפי שביאר לעיל בסמוך (שם סק"ק כח) שהסימנים ניתנו להבדיל בין בר להר ושפלה לשפלה שאם אין בהם סימנים אלו אינם חשובים כהר עמק ושפלה, אם כן ישנם עוד מקומות שאינם בכלל אלו ומדוע לא פירשה המשנה את זמן ביעורם.

עוד הקשה **שבשנות אליהו** (שם) מבואר שלמסקנת הירושלמי אף העמק והשפלה של ההר דינם כהר לענין זמן הביעור, נמצא שזמן הביעור אינו משתנה בין הר לעמק או שפלה אלא מחולק לשלש ארצות שאחת מהם עיקרה הרים ואף שפלותיה ועמקיה כמותה, והאחרת עיקרה שפלה וההרים והעמקים שבה כמותה וכמו כן העמק דינו כן, הרי שאין משמעות לסימנים אלו לענין הביעור שאף בשפלה גמורה המגדלת שקמים מבערים לפי זמן ההר אם היא בחלק ההר[לג].

ותירץ, שאכן לדעת התנא במשנה כל ארץ מתחלקת לשלש וחלק שעיקרו הרים אף שפלותיו ועמקיו כמותו וכו', אך רבן שמעון בן גמליאל חולק על המשנה שכל ההרים המגדלים מילין דינם שוה לענין ביעור אף אם הם מפוזרים וכן שפלות ועמקים[לד].

עוד תירץ שהסימנים ניתנו לעיקר קביעות המקומות במשנה, שמקום שעיקרו הרים המגדלים מילין אף שפלותיו ועמקיו כמותו ומקום שעיקרו עמק המגדל דקלים אף ההרים והשפלות שבו כמוהו[לה].

אך שיטת **רש"י** (לעיל נג: ד"ה שיהיו) **והרמב"ם** (שמיטה ויובל פ"ז ה"ט) שההר השפלה והעמק שבכל אחת מן הארצות חלוקים זה מזה רק בטבע קיום פירותיהם שפירותיהם כלים זה קודם לזה, אבל לענין הביעור חשובים הם כארץ אחת ומותר לאכול בכל אחת מהם עד שיכלה המין שאוכל בשלושתן. ולפי דבריהם אין נפקא מינה בסימנים אלו לביעור.

רמז לסימנים

שם. בחתם סופר (ד"ה סימן) מבאר שבא לרמז שהרשעים שדומים להרים בגאוותם, הסימן לזה 'מילין', שריבוי דברים מביא לידי חטא וכדכתיב (משלי י יט) 'ברב דברים לא יחדל פשע', ו'סימן לעמק' היינו הצדיק, 'דקלים' כדכתיב (תהלים נג) 'צדיק כתמר יפרח', 'סימן לנחלים' היינו בתי מדרשות וכדכתיב (נמדבר כד ו) 'כנחלים נטיו כאהלים נטע', 'קנים' שיהיו חכמים הרבה, וכדאיתא בברכות (נו:) הרואה קנה בחלום יצפה לחכמה. 'סימן לשפלה' היינו לעצלות, 'שקמים' הוא עץ שאינו עושה פרי, כך העצל אינו רואה פרי.

ובבן יהוידע (ד"ה סימן להרים) ביאר המאמר על פי הפסוק (עמוס ד יג) 'כי יוצר הרים ובורא רוח ומגיד לאדם מה שיחו' ופי' המפרשים שברא הקב"ה הרים גדולים מאוד שאינם ראויים לדירה וישוב, מפני שיש רוחות חזקות מאוד

התנא, וביד דוד (שם) כתב שלדעת הר"ש המשנה חולקת על הברייתא המובאת בירושלמי שאף בחרובים חלוקות הארצות לביעור. **כח. אך** בהלכה ט'-י' כתב שאוכלים עד שיכלו הפירות שבאותה ארץ. **כט. וברמב"ם** (ביכורים פ"ב ה"ג, ופיה"מ ביכורים פ"ג מ"י) כתב שאדרבה פירות ההרים משובחות יותר ומשם מביאים. **ל. ר"ש** (שביעית שם) תוספות, תוספות הרשב"א משאנץ ותוס' הרא"ש (לעיל נג: ד"ה עד) ותוס' הריי"ד (שם ד"ה ונמה). **לא. ובפאת** השלחן (בית יוסף סי' כז סק"ק יג) תמה על דבריהם שכל הארצות חלוקות להר עמק ושפלה לדעת חכמים (שביעית פ"ט מ"ג). **ובחזון איש** (שביעית סי' ג סק"ק כט) ביאר ששאר ארצות התפרשו הרים עמקים ושפלות שלהם במשנה ואינן צריכות סימן. אמנם מלשון הראשונים משמע שאין חילוק ביניהם כלל לענין ביעור ונראה שכוונתם שדעת רבן שמעון בן גמליאל שנתן סימנים אלו כשיטת רבי שמעון במשנה (שם) שהחילוק בין הר עמק ושפלה הוא רק ביהודה וכך מפורש בתוספות רבינו פרץ (נקמן נג. ד"ה ומא). **לב. כפי** גירסת הראשונים בירושלמי 'למידת הדא' איתמר דהיינו שהסימנים נאמרו לענין זה [הביעור], אמנם לפנינו הגירסא 'למידת הדין' אתמר, דהיינו לענין מקח וממכר. **לג. ודברי** המשנה שם 'מכפר חנניה ולמעלן כל שאינו מגדל שקמין גליל העליון ומכפר חנניה ולמטן כל שהוא מגדל שקמין גליל התחתון' הם לציין את הגבול בין הגליל העליון לתחתון, אך כל הגליל העליון דינו כהר ואף במקומות המגדלים שקמים והגליל התחתון דינו כשפלה אף המקומות שאינם מגדלים שקמים. **לד. אך** תירוץ זה אינו מיישב את קושייתו הראשונה. **לה. והר** עמק או שפלה שלא היו בהם סימנים אלו לא נחשבו כהר עמק ושפלה ונקבע המקום לפי שאר המקומות שבו.

שיש בהם כח להחריב הישוב מפני תוקפם והוא פוגע בהרים תחילה ונחלש תקפו, ומה שמגיע לישוב אין בכוחו להחריב. וקשה מדוע מלכתחילה ברא רוחות חזקות כאלו בעולם שנצרך הרים להגן מהם, ופירשו שהוא מצד חטא הדיבור שנקרא 'רוח ממללא' (תרגום, נרמסיח ג ז) ובעוון הדיבור נהיה רוח חזקה וה' בחמלתו התקין ההרים להגן מהם. וזהו שאמר 'יוצר הרים' בגלל ש'בורא רוח', ולמה ברא רוח חזקה כי 'מגיד לאדם מה שיחו', שבזה יכיר האדם חשיבות הדיבור ואל יהיה קל בעיניו לומר שאין בו ממש.

'סימן לעמקים דקלים' ביאר בבן יהוידע (ד"ה סימן לעמקים) **שעמקים הם רמז** לשפלות וענוה ודקל נמשל לצדיק שנאמר (תהלים צב יג) 'צדיק כתמר יפרח', והטעם כי הדקל פירותין למעלה ואין יד אדם מגעת אליהם, כן הצדיק אוצר שכר מצוותיו הוא למעלה בעולם העליון ואינו רוצה להנות מהם בעולם התחתון, וכמו שאמר מונבז (ב"ב יא.) אבותי גנזו למטה ואני גנזתי למעלה. ואמרו חכמי המוסר רק מי שאינו רודף אחרי הנאות העולם הזה יכול לקנות מדת הענוה והשפלות משא"כ להיפך, כי ריבוי ההנאות מושך לבו אל הגאוה ותאוות הלב. וזה שאמר 'סימן לעמקים' לענוה, 'דקלים', הצדיק המתרחק מהנאות העולם הזה.

ו'סימן לנחלים קנים' ביאר (ד"ה סימן לנחלים) **שהם מרמזים לצדיקים המשפיעים** טובה לעולם על ידי התורה והמצוות שלהם ככתוב (במדבר כד ו) 'כנחלים נטיו כאהלים נטע ה', והסימן שהגיעו למדרגה זו בהיותם רכים כקנים וכמו שאמרו (תענית כ.) לעולם יהיה אדם רך כקנה ואל יהיה קשה כארז, וזה הוא הסימן שהגיע לדרגת 'נחלים'.

מאיזה דקלים מביאים ביכורים

ולא מדקלים שבהרים. נחלקו הראשונים מאיזה תמרים מביאים ביכורים ושלש שיטות בדבר:

א. רש"י (ד"ה ולא מדקלין) כתב שיש להביא ביכורים רק מדקלי העמקים שרק הם משובחים.

ב. במיוחס לרש"י (מנחות פד: ד"ה מתמרים) משמע שמביאים מן התמרים הגדלים בשפלה, מאחר ודקלי ההר והעמק כחושים.

ג. מדברי הרמב"ם (ביכורים פ"ג ה"ג, פיה"מ ביכורים פ"ק מ"י) נראה, שמותר להביאם בין מן התמרים הגדלים בעמק ובין מהגדלים בשפלה[לי].

מדוע אין מביאים מן התמרים שבהרים

שם. מבואר במשנה שאין להביא ביכורים מתמרים שבהרים ומפירות העמקים, ובמנחות (פד:) דרשו זאת מפסוקים שיש להביא ביכורים מהמקומות המשובחים שבארץ ישראל. **רש"י** (ד"ה סימן, ד"ה ולא מדקלין) מפרש שכל פירות ההרים אין מביאים מהם ביכורים מפני שאינם טובים ובפרט דקלים שרק דקלי העמקים משובחים, ומצינו ביאורים שונים בראשונים מדוע אינם משובחים.

רש"י במנחות (כמ"י, שם ד"ה תמרים) פירש שהתמרים הגדלים בהרים מתוקים יתר על המידה ומשום כך נפסלו לביכורים.

ברבינו גרשום ומיוחס לרש"י (שם ד"ה מתמרים) כתבו שהתמרים הגדלים בהרים ובעמקים כחושים ואינם מן המובחר.

הרמב"ם (פיה"מ, שם) מבאר, שהיות והתורה קראה לתמרים דבש (דברים ח ח) יש לנו ללכת אחר התמרים המרובים בדבש, ומאחר ובתמרים הגדלים בעמק ובשפלה יש יותר דבש על כן הם משובחים יותר לביכורים.

מהם פירות

ולא מפירות שבעמקים. **רבינו חננאל** (ד"ה תניא) מפרש שהפירות שהזכירה הברייתא הם ששת המינים האחרים [מלבד תמרים] שהגדלים מהם בעמקים אינם משובחים ואין מביאים מהם ביכורים[לי].

רש"י (ד"ה ולא מפירות) מפרש שפירות הם תבואת דגן, שאין מביאים ביכורים מן החיטה והשעורה שבעמקים משום שהמים שוהים שם זמן רב והתבואה כמושה ונרקבת[לי].

וכתב בכתר המלך (ביכורים שם) **שרש"י** פירש כן לשיטתו (ד"ה סימן) שכל האילנות הגדלים בהרים מלבד מילין אינם טובים נמצא שלדבריו פירות העמקים משובחים, ועל כן הוכרח לפרש שכוונת המשנה לאסור פירות העמקים היא רק על תבואה, אך מפירות האילן שבעמקים מותר להביא.

ביאור נחל איתן

נפקא מינה לנחל איתן. **רש"י** (דנרים כח ד) כתב שנחל איתן הוא קרקע קשה. **והרמב"ם** (רוצח פ"ט ה"ג) כתב שהוא נחל השוטף בחזקה וזהו איתן האמור בתורה שהכוונה על חוזק המים ולא על חוזק הקרקעלי. **ובשו"ת חכם צבי** (סי' נג) הקשה השואל על הרמב"ם מסוגייתנו שנתן רבן שמעון בן גמליאל סימן לנחל ומשמע שאינו מקום מים כנהר שעל נהר אין צריך סימן, ועוד שהרי זה בדומה להרים שאינו מקום מים אלא קרקע. ובחכם צבי שם דחה דבריו דיש כמה מיני נהרות, נהר, ואגם מים, ויובל, ופלג מים. ומשום כך צריך ליתן סימן, ואדרבה יש מכאן ראיה לרמב"ם, ומקום גידול קנים הוא במים כמבואר בגמרא (תענית כ.) 'מה קנה זה עומד במקום מים'.

הנפקא מינה בסימן

סימן לנחלים קנים נפקא מינה לנחל איתן וכו' כולהו נמי למקח וממכר.

רש"י (ד"ה לנחל) פירש שהנפקא מינה לנחל איתן היינו שאם אין שם קנים לא נחשב לנחל. **והרמב"ם** בהלכות דעגלה ערופה השמיט הדין שצריך שיהיה קנים, וביאר **בחכם צבי** (שם) שהוא משום שלמסקנא אמרנו שבכולם הנפקא מינה למקח וממכר, א"כ שוב לא מעכבים קנים בנחל איתן. אמנם **בספר נחל איתן** (סי' יא ס"ק סק"ח) הקשה על זה שהרי הדין שאין מביאים בכורים מתמרים שבהרים נשאר אף להלכה, הרי שלא נדחו הדברים שהוזכרו לעיל, ולכן כתב שהרמב"ם סובר כדברי המאירי שכתב אמרו סימן לנחלים קנים שמן הסתם קנים גדילים בו, ומשמע מלשונו שאין זה מעכב ונאמר רק על דרך הרוב.

דין מכירה במקום שלא הוקבע מנהג

מקום שלא נהגו למכור. במשנה (ע"ז יד:) וכן בירושלמי (ה"ג) הגירסא היא 'מקום שנהגו שלא למכור'[מא]. **ובהון עשיר** (פ"ד מ"ד) מבאר חילוק להלכה בין שתי הגירסאות, שלגורסים 'מקום שלא נהגו למכור אין מוכרין', משמעות הלשון, שכל שלא הוכח שמנהג המקום למכור בהמה דקה לנכרי אין מוכרין, ואם כן, כל שלא ראינו שמוכרים, נקבע הדבר לאיסור, אבל לגורסים 'מקום שנהגו שלא למכור אין מוכרין', משמע שרק היכן שהוכח שמנהג המקום שלא למכור נקבע הדבר לאיסור, ואין לאסור המכירה בכל מקום, אלא אם כן שמענו שמימי קדם גערו במי שהיה רוצה למכור ולא הניחוהו.

מה הטעם של המקומות שלא מוכרין

מקום שלא נהגו למכור אין מוכרין. בטעם המנהג של מקומות שנהגו שלא למכור בהמה דקה לגוי נאמרו כמה ביאורים **בראשונים**:

א. רש"י (ד"ה מקום) **והמאירי** (שם) מבארים הטעם מפני חשש שמא יבוא למכור בהמה גסה. וכתב המאירי (ע"ז יד: ד"ה מקום) שלדעת אותם מקומות שנהגו כן, יש לומר שאיסור מכירת בהמה דקה בכלל איסור מכירת בהמה גסה והכל גזירה אחת ואין כאן גזירה לגזירה[מב].

ב. יש מן הראשונים[מג], שפירשו הטעם מפני שחשודים על הרביעה, ומבאר המאירי (ע"ז שם) שאף שמבואר למסקנת הגמרא (שם טו.) שאין חשש שגוי ירביע את בהמתו, שחס עליה שלא תיעקר, מכל מקום יש מן המקומות שהחמירו על עצמם, מפני חשש שמא יתקפנו יצרו, **והריטב"א** (שם ד"ה ורבי) מבאר שיש מקומות שלא רצו לסמוך על חזקה זו[מד].

ג. המאירי (שם יד: ד"ה מקום) מביא את הטעם המבואר בירושלמי (פ"ח ה"ו) שכאשר מוכר ישראל הבהמה לגוי מפקיעה מהרבה מצוות, כגון ממצות ראשית הגז, ואף בעז שאין שייך ראשית הגז מכל מקום מפקיעה מן הבכורה, ואף בזכר שאינה יולדת מכל מקום מפקיעה מן המתנות, וכתב המאירי, שאף שהקשו שם על טעם זה, שאם כן לא ימכור אדם לגוי אף חיטין שמוציאן מידי חלה, ולא יין ושמן ולא כל דבר שמוציאן מידי ברכה, מכל מקום יש לומר שיש לחלק בין דברים אלו כגון חיטין ושעורין שהם חיי נפש ואי אפשר בלא הם, על כן לא נהגו בזה איסור, לבהמה שמכירתה אינה חיי נפש, ועל כן החמירו בה במקצת מקומות.

ד. הר"ן (שם ד"ה מתניתין) כתב לבאר שכיון שאסרו חכמים להעמיד בהמה בפונדקאות של נכרים, משום שכשהבהמה אינה שלהם אינם חסים עליה, וחשודים על הרביעה[מה], על כן ישנם מקומות שגזרו שלא למכור, אף שבזה אין חשש רביעה, שכיון שקנאה חס עליה, מכל מקום גזרו מחשש שמא אם יהיו האנשים רגילים למכור להם בהמה, יבואו גם לייחד[מו].

לו. **אולם** ברמב"ם דפוס חדש נראה כדברי המיוחס לרש"י שמביאים רק מן השפלה. וכן פירש המשנה ראשונה (שם) בדעת הרמב"ם, וראה שם שדקדק כן אף מסתירת המשניות. לז. **וראה** תוספתא ביכורים (פ"ק ה"מ) שלדברי רבי שמעון בן אלעזר מביאים ביכורים מרימוני העמקים, וכתבו הר"ש סיריליאו (ירושלמי פ"ק ה"ג) החסדי דוד והגר"א (תוספתא שם) שרבי שמעון בן אלעזר חולק על דברי המשנה שאסרה להביא מכל פירות העמקים, ולדעתו הרימונים שונים משאר פירות ומותר להביאם אף מהעמקים, ועל כן לא הביא הרמב"ם (שם) דבריו משום שפסק כדברי המשנה. לח. **ברמב"ם** (שם) משמע שהטעם שאין מביאים מפירות העמקים משום שפירות ההרים משובחים יותר. לט. **וכן** כתב במאירי שנחל איתן האמור בעגלה ערופה פירושו לפי סוגיא זו נהר שמימיו נשטפים בחוזק, ומה שנראה במקום אחר שהוא מקום קשה, נראה שהיו עורפים סמוך לשפתו שמן הסתם הוא מקום קשה שאינו ראוי לזריעה. נמצא שעירב בפירושו דברי הרמב"ם וגם דברי רש"י אמנם מסוגיא דידן מוכח כהרמב"ם. מ. **וכן** פירש רש"י (יבמות יט ו) על הפסוק 'נהרות דללו וחרבו יאורי מצור קנה' שדרך קנים שגדילים במים, וכשיבשו הנהרות אין קנים. מא. **וכן** ברש"י (ד"ה מקום) כך הגירסא. מב. **ועמד** בזה הש"ך (יו"ד סי' קנ סק"ט). ועיין להלן בענין 'האם איסור מכירת בהמה דקה או שבורה אינו גזירה לגזירה'. מג. **תוספות,** מאירי, וריטב"א (ע"ז יד: ד"ה מקום). מד. **וכן** מבאר המהר"י בן לב (שו"ת, סוף ח"ד שם נמוקפות ד"ה מקום) שטעמו של התוספות שיש מן הגויים שלא חסים על בהמותיהם, וחשודים על הרביעה. מה. **כמבואר** בגמרא (שם יד: כג:). מו. **ובלחם**

ביאור שיטת רש"י בטעם האיסור

שם. בשיטת רש"י במשנתינו (ד"ה מקום) שכתב טעם המקומות שנהגו שלא למכור אינו אלא מחשש שמא יבואו למכור בהמה גסה, הקשו השיירי כנסת הגדולה (יו"ד סי' קנג סק"ט הגה"ט אות י) והש"ך (שם) שהרי בגמרא (ע"ז יד:) מבואר טעם אחר שאמרו שם 'מקום שאסרו לייחד אסרו למכור', מוכח מכך שהאיסור למכור הוא מאותו טעם שאסרו לייחד בהמה בפונדקאות של גויים, ולגבי ייחוד מפורש בגמרא שהוא מפני שהם חשודים על הרביעה. ועוד הקשו[מז], שדבריו סותרים, שרש"י בעצמו (ע"ז שם ד"ה מקום) כתב שבמקום שנהגו למכור היינו במקום שאין חשודים על הרביעה, משמע מפירושו שטעם המקומות שנהגו שלא למכור הוא מפני שנחשדו על הרביעה, ואם כן מדוע בסוגייתנו (ד"ה מקום) ביאר רש"י שטעם המקומות שנהגו שלא למכור אינו אלא מחשש שמא יבואו למכור בהמה גסה.

בשיירי כנסת הגדולה כתב ביישוב שיטת רש"י, שאכן במקום שחשודים על הרביעה אסור למכור מעיקר הדין ואינו תלוי במנהג, ומה שאמרה המשנה שתלוי במנהג היינו במקום שאין חשודים על הרביעה, ואעפ"כ יש שנהגו שלא למכור בהמה דקה מפני חשש מכירת בהמה גסה. ודברי הגמרא (ע"ז שם) 'מקום שאסרו לייחד אסרו למכור' אינם פירוש ונתינת טעם למקומות שנהגו שלא למכור[מח], אלא דברי הגמרא עולים על הרישא 'מקום שנהגו למכור וכו' מוכרין', והוקשה לגמרא למה נהגו היתר למכור, אף שלא גזרו מחשש בהמה גסה, אך יש לאסור מחשש רביעה, ועל זה תירצו שאכן המנהג להתיר הוא רק במקום שלא נחשדו על הרביעה. ולפי זה מדויקים דברי רש"י, שבעבודה זרה על הסיפא 'מקום שלא נהגו למכור אין מוכרין' לא נקט מפני שנחשדו על הרביעה, כי זה לא טעם הנוהגים לאסור, שהרי אילו נחשדו אין זה תלוי במנהג אלא אסור מעיקר הדין, ומה שכתב (שם ד"ה מקום) על הרישא 'מקום שנהגו למכור וכו' מוכרין' 'כגון במקום שלא נחשדו על הרביעה', אין כוונתו שנדייק מזה טעם האוסרים, אלא כוונתו שגם המתירים לא התירו אלא בתנאי שאין חשודים על הרביעה ובמשנתינו מבאר רש"י את טעם המקומות שנהגו שלא למכור מפני שלא יבואו למכור בהמה גסה.

אוצר החכמה

ועוד ביארו **בשיירי כנסת הגדולה ובמלא הרועים** (נרס"י ד"ה מקום), שאכן בהוה אמינא שם סברו שטעם המנהג לאסור הוא משום שחשודים על הרביעה, ורש"י שינה[מט] חירש על פי ההוה אמינא, אולם במסקנא שם אמרו שעובד כוכבים חס על בהמתו שלא תיעקר, ואם כן אין לפרש הטעם משום שחשודים על הרביעה, ועל כן פירש רש"י כאן טעם אחר[מט].

והצל"ח (ד"ה מקום) תירץ שבמשנתינו יש הוכחה שהתנא סובר שהטעם של המקומות שנהגו איסור במכירת בהמה דקה הוא מחשש מכירת בהמה גסה, שהרי לכאורה המשנה להלן (נה.) 'וחכמים אומרים ביהודה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות, ובגליל לא היו עושין כל עיקר' שייכת לדברי המשנה לעיל (נ.) 'מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים' וכו' שעל זה באו חכמים לחלוק, ואם כן למה התנא לא שנאה שם, ובהכרח צריך לומר שבתחילת הפרק שנה התנא כל הדינים התלויים במנהג מקומות בזה אחר זה ולא רצה להפסיק ביניהם, וכשסיים המנהגים שנה להלן (נה.) דברי חכמים החולקים על דברי התנא בראש הפרק, ועל כן הוקשה לרש"י שהרי מכירת בהמה גסה לגוי גם אינו דבר התלוי במנהג המקומות, ומדוע שנאה כאן התנא, אלא מוכח שהתנא סובר שטעם המקומות שנהגו איסור מכירת בהמה דקה לגוי, אינו אלא גזירה משום איסור מכירת בהמה גסה לגוי, וכיון שאיסור מכירת בהמה דקה לגוי הוא מהדברים שתלויים במנהג המקומות, אם כן מקומו כאן בסדר המשניות, ועל כן בסמוך לו שנה התנא טעמו ויסודו של דין זה שבכל מקום אין מוכרין להם בהמה גסה[נ].

ובחידושי רבי עקיבא איגר (נרס"י ד"ה מקום) תירץ שהוקשה לרש"י מה שהקשו **התוספות** (ע"ז נב: ד"ה ורמינהו) שבמקומות שנהגו איסור מכירה יהיה אסור ליקח מהם בהמה לקרבן, ועל כן פירש שטעם האיסור אינו מפני שחשודים על הרביעה, אלא גזירה משום בהמה גסה[נא].

ובמרומי שדה (ד"ה מקום) פירש ביסוד דבריו כדברי השיירי כנסת הגדולה, שבמקום שחשודים על הרביעה אסור מן הדין למכור, ובמקום שאין חשודים יש שנהגו איסור משום חשש בהמה גסה, ואין דברי רש"י סותרים זה לזה שאת משנתינו העמיד רש"י במקום שאין חשודים על הרביעה, ואילו את דברי המשנה בעבודה זרה (שם) העמיד במקום שחשודים על הרביעה, ועל כן פירש טעם האיסור משום חשד רביעה, ומה ששינה רש"י והעמיד דברי משנתינו במקום שלא נחשדו על הרביעה, באופן אחר ממה שהעמיד המשנה במסכת עבודה זרה, משום שרש"י סובר שמה שנשנה במשנה לעיל (נ:) 'ואל ישנה אדם מפני המחלוקת' נאמר על כל האופנים שנשנו בפרק זה התלויים במנהג[נב], שאף אדם שאינו בן המקום שנהגו בו איסור, אין לו לשנות ולנהוג כאן היתר מפני המחלוקת, ואם במשנתינו מדובר במקום שנחשדו על הרביעה, הרי מן הדין אסור למכור כאן אף אם הוא בא ממקום שמוכרין, ולמה אמרו שרק מפני המחלוקת לא ימכור, ועל כן סובר רש"י שבמשנתינו מדובר במקום שלא נחשדו על הרביעה, שאין איסור מעיקר הדין רק ממנהג, וטעם המנהג הוא משום מכירת בהמה גסה, ונשנה דין זה לומר שאף שהוא ממקום שנוהגים למכור ואין גוזרים משום בהמה גסה, מכל מקום כשנמצא במקום שאין מוכרין לא ימכור מפני המחלוקת.

מתי מותר למכור בהמה גסה לגוי

ובכל מקום אין מוכרין להם בהמה גסה. רש"י (ד"ה ובכל) מפרש שהטעם מדוע אין מוכרין לגוי בהמה גסה, מבואר בעבודה זרה (טו.) שאם נתיר לו למוכרה יבוא גם להשאילה או להשכירה, והגוי יעשה בה מלאכה אף בשבת, וכן משום נסיוני שחששו שילך למוכרה לגוי בערב שבת סמוך לשקיעת החמה, ויאמר לו הגוי שרוצה לנסות אותה, ויקרא לה הישראל בקולו שתלך, ויעבור בכך על איסור מחמר אחר בהמתו בשבת. ובגמרא (שם) מובא מעשה שרב הונא מכר פרה לגוי, וביאר טעמו שיש לתלות שקנאה לשחיטה[נג], ונחלקו הראשונים, מהו האופן שנלמד ממעשה זה, שמותר למכור בהמה גסה לגוי:

א. שיטת רב האי גאון (ספר המקח סעיף י והו"ד בנמוק"י שם ד"ה הא) שבכל אופן שנראה לו שאין הגוי לוקח אלא לשחיטה מותר למכור לו.

ב. שיטת רש"י (שם ד"ה אימור) **ור"ת** (הו"ד בתוס' שם ד"ה אימור) שכל בהמה טהורה מותר למוכרה לגוי בסתמא, שיש לתלות שקנאה לשחיטה, אלא אם כן מפרש לו הגוי בשעת מכירה שקונה אותה על מנת לקיימה ולעבוד בה. וכל האיסור למכור בהמה גסה בסתמא לגוי, אינו אלא בבהמה טמאה, ורק עגלים אסור למכור אף שטהורים הם, מפני שאין לתלות שקונה אותם לשחיטה, שלא נראה שהיה טורח לקנותם קטנים ולגדלם, בשביל לשוחטם שיגדלו, ועל כן מסתבר שקונה אותם למלאכה כשיגדלו[נד].

ג. שיטת הרשב"ם בשם רש"י (בתוס' שם) שרק פרה שאין רגילים לעשות בה מלאכה התירו לקנותה ולתלות שקונה אותה לשחיטה, וכמעשה מכירתו של רב הונא שבפרה היה, אבל שוורים כיון שרובן למלאכה, אין למוכרן. והקשה רבינו תם (שם) שאדרבה בכל מקום משמע שפרה יותר רגילה לחרישה מאשר שוורים, כמו שמשמע לשון המשנה (שביעית פ"ה מ"ח) בית שמאי אומרים 'לא ימכור אדם פרה החורשת בשביעית'.

ד. שיטת הרמב"ם (שבת פ"כ ה"ד) שאין מותר אלא פרה לשחיטה, ושוחט אותה בפניו[נה].

ה. שיטת הרמב"ן (שם ד"ה הא) שלא התירו אלא במקום שהדבר ידוע שקונה הנכרי לצורך שחיטה כגון בטבחי[נו], וכן מעשהו של רב הונא שמכר פרה לגוי היה בטבח, אבל סתם אנשים רובם קונים לחרישה, ואין לתלות שקונים לשחיטה.

ו. שיטת המאירי (שם ד"ה כל) **והריטב"א** (שם ד"ה אימור) שלכל גוי שידוע שדרכו לקנות פעמים לחרישה, ופעמים לשחיטה, מותר למכור בסתמא, ולא רק בטבח, שהרי לא מפורש שרב הונא מכר לטבח, אבל לגוי שאין ידוע שדרכו בכך לקנות אף לשחיטה אסור למכור, ובכך עוסקת משנתינו.

טעם איסור מכירת קטנים ושבורים

עגלים וסייחים שלמין ושבורין. רש"י (ד"ה עגלים) מפרש שאף שאינם ראויים למלאכה, ואם כן אין חשש שיעבוד עמם בשבת, מכל מקום אסרו למוכרם, משום שאם יתירו מכירת הקטנים יטעו ויחליפו להתיר אף מכירת גדולים[נז], וכן שבורים מתחלפים בשלמים[נח], ואם יתירו מכירת בהמות שבורות שאינן ראויות למלאכה, יטעו ויחליפו להתיר אף מכירת בהמות שלימות.

סתרים (ע"ז בתוספות שם) פירש כן בדברי התוספות. **מז. השיירי** כנסת הגדולה (שם) בתוך דבריו, וכן הקשו הצל"ח והמרומי שדה (ד"ה מקום). **מח. וזהו** בהכרח, שהרי מצד חשש רביעה, האיסור למכור מעיקר הדין ולא ממנהג. **מט. ועיין** בילקוט ביאורים למסכת עבודה זרה (טו.) שהובאו שם דברי האחרונים שמבארים בארוכה כיצד אכן פירש רש"י כן במשנה (שם) אף שאין זה כמסקנת הגמרא שם. **נ. ועיין** בצל"ח בסוף פסחים (ד"ה חזה לשומן) מה שהביא בשם חתנו לתרץ בארוכה ענין זה, ותמצית דבריו, שרש"י סובר שרק כשמוכח שכוונת הגוי בקניית הבהמה כדי להרביעה, אסור, ובעבודה זרה (שם) על כרחך המשנה מדברת באופן שמוכח, ועל כן פירש שם רש"י שהמנהג לאסור הוא משום שחשודים על הרביעה, אבל משנתינו עוסקת בכל אופן אפילו כשאין מוכח שלכך כוונתו, ואם כן אין לאסור משום חשש רביעה, ולכן פירש רש"י שהטעם האוסרים הוא משום חשש מכירת בהמה גסה. ועיין שם מה שהוכיח בארוכה ענין זה. **נא. הגאון** רבי עקיבא איגר מציין הקושיא בשם התוספות (ע"ז כג. ד"ה רבינא), ולא נמצא שם.

נב. מוכח כן על פי מה שכתב רש"י (עבודה זרה שם ד"ה מקום) 'ואל ישנה אדם מפני המחלוקת, לא גרס לה הכא אלא בפסחים (נ:) גרס לה'. והרי במשנתינו לא נמצא דין זה, אלא מוכח שרש"י סובר שהכלל הזה שנכתב בתחילת הפרק, נאמר על כל האופנים שנשנו בפרק זה. **נג. ועל** כן אין את טעמי האיסור למכור בהמה גסה שכיון שעומדת לשחיטה, לא יבוא כלל הגוי לעבוד בה. **נד. ומבאר** רבינו תם שמה שנקטה המשנה 'סייחים' אף שטמאים הם, וברור שאסור, היינו כדי להשמיענו שאף שקטנים הם, מכל מקום יש לתלות שקונה אותם למלאכה כשיגדלו. **נה. ועי"ש** במגיד משנה ובלחם משנה שביארו דבריו. **נו. והוסיף** המאירי (שם ד"ה כל) שלשיטה זו הוא הדין באדם שעושה משתה לבנו. **נז. והמאירי** (ד"ה מקום) מפרש טעם איסור מכירת קטנים, שהרי כשיגדלו יהיו ראויים למלאכה. **נח. וכמבואר** (עבודה זרה טז.) שאמרו חכמים לרבי יהודה והלא מרביעין עליה ויולדת, ופירש רש"י שם (ד"ה והלא) שכיון שראויה להרבעה, משהים אותה ויבואו להתיר שלימה.

והתוספות (ע"ז יד: ד"ה שלימין) **והמאירי** (כאן ד"ה מקוש) מפרשים הטעם שמא יאמרו הרואים שהבהמה נמכרה שלימה[ניט].

והרמב"ם בפירוש המשניות (ע"ז פ"ב מ"ו) פירש טעם האיסור בשבורה, כיון שראויה היא קצת למלאכה, כגון לטחון ברחיים.

האם איסור מכירת בהמה דקה או שבורה אינו גזירה לגזירה

שם. הש"ך (יו"ד סי' קנב סק"ט) הקשה על שיטת רש"י במשנתינו שאיסור מכירת בהמה דקה הוא משום איסור מכירת בהמה גסה, שהרי כל האיסור למכור בהמה גסה לגוי אינו אלא גזירה, משום שמא יבוא להשאיל ולהשכיר לו ויעשה מלאכה בשבת, ואם כן איך גזרו כאן בבהמה דקה משום גסה, והרי אין גוזרים גזירה לגזירה[ס].

והמאירי (ע"ז יד: ד"ה מקוש) עמד בזה וכתב שאותם המקומות שהחמירו שלא למכור סברו שהכל גזירה אחת ואין זה גזירה לגזירה, מפני שאם ימכרו בהמה דקה יבואו למכור גם בהמה גסה[סא].

והמהרש"א (חס טו. חומ' ד"ה שנתן) ביאר לדעת המפרשים שגזרו שבורין משום שלמין שאין כאן גזירה לגזירה שהכל בגוף אחד שעל מי שנאסר למכור שלימה אסור למכור שבורה[סב].

והתפארת ישראל (ע"ז פ"ב מ"ו) ביאר בשיטת המפרשים שאיסור מכירת שבורים משום שלמים, שאין כאן גזירה לגזירה שהכל גזירה אחת היא.

רק במוכר אחת התיר רבי יהודה

רבי יהודה מתיר בשבורה. כתב **השושנים לדוד** (ד"ה מתיר) שהטעם ששינה הלשון מלשונו של תנא קמא וכתב רבי יהודה מתיר 'בשבורה' לשון יחיד ולא כתב בשבורים כהמשך ללשונו של התנא קמא שאמר בלשון רבים, משום שאכן כשמוכר לו שבורים הרבה לא התיר רבי יהודה, שהרי כל טעמו של רבי יהודה כמבואר **ברש"י** (ד"ה נשנוכה) שבשבורה לא ישהה הנכרי את הבהמה אלא ישחטנה, ואין חשש שיראה ישראל את הבהמה אצל הנכרי ויבואו להתיר מכירת בהמה אחרת שאינה שבורה, ואין זה אלא במוכר לו שבורה אחת, אבל אם ימכור הישראל לנכרי הרבה בהמות שבורות, אין יכול הנכרי לשוחטם ולאכלם בבת אחת, ויבוא להשהותה ויראנה הישראל בבית נכרי ויש לחשוש שיבואו להתיר מכירת שלימה, ובזה לא התיר רבי יהודה.

באיזה אופן נחלקו חכמים על בן בתירא

בן בתירא מתיר בסום. רש"י (ד"ה בן בתירא) מבאר טעמו של בן בתירא שכיון שסוס מלאכתו לרכיבה, אין שייך לגזור בו שמא יעשה בו מלאכה שהרי אין איסור רכיבה אלא מדרבנן. ובגמרא שבת (נד.) מבואר הטעם שמן התורה אין איסור ברכיבה משום שחי נושא את עצמו. ואמרו שם שבן בתירא מתיר למכור אף בסוס המיוחד לנשיאת עופות, משום שסובר כרבי נתן שאף בעופות נאמר שחי נושא את עצמו, ורבנן בברייתא שם חולקים על רבי נתן וסוברים שרק באדם אומרים חי נושא את עצמו, אבל בבעלי חיים לא משום שמשתמטים כלפי מטה ומכבידים על האדם הנושאם [וכן על הבהמה], וחכמים במשנתינו החולקים על בן בתירא ואוסרים בסוס סוברים כרבנן דרבי נתן שבעופות אין נושאים את עצמם ומשום כן אסרו למכור סוס המיוחד לעופות.

ונחלקו הראשונים מה יסברו חכמים בסוס המיוחד לרכיבת אדם, דעת **התוספות** (חס ד"ה נסוס) שאף על פי שברכיבת אדם אין איסור דאורייתא, מכל מקום חכמים אוסרים בכל הסוסים למכור לגוי גזירה משום סוס המיוחד לעופות, שלא רצו חכמים לחלק בין הסוסים.

אך נראה שדעת התוספות **בעבודה זרה** (טז. ד"ה אלא) וכן **הרמב"ם בפירוש המשנה** (פ"ד מ"ג, ע"ז פ"ב מ"ו) שכל מחלוקת רבי יהודה וחכמים, אינה אלא בסוס המיוחד לעופות[סג], אך בסוס העשוי לרכיבת אדם, לא נחלקו שמותר למוכרו.

שיטת הירושלמי בדעת בן בתירא

הירושלמי (ע"ז פ"ב ה"ו) מבואר שלא התיר בן בתירא אלא בסוס זכר, ומובא שם שלש דעות בטעם הדבר, או מפני שהורג בעליו במלחמה או שרץ אחר הנקיבות או שעומד ומשתין, ומבאר **הפני משה** (ד"ה אלא) שלכל הדעות יסוד הטעם בזה שמסוכן לבעליו להחזיקו משום שהורג בעליו במלחמה ועל כן התיר בן בתירא למוכרו, ושני הטעמים האחרים המובאים שם, הם כדי לבאר מדוע הורג בעליו במלחמה, אם מפני שרץ אחרי הנקבות שרואה אצל השונאים, ונכנס עם בעליו למקום סכנה, או מפני שעומד ומשתין ואין הבעלים יכולים לברוח מפני האויב, ומבואר שם שההבדל לדין בין הטעמים היינו בסריס.

כיצד בימינו נהגו היתר בדבר

שם. בתוספות (ע"ז טו. ד"ה לימור) הקשו על מה סומכין האנשים, שמוכרים עגלים וסייחין לעובדי כוכבים, שאיסורם מפורש במשנה, וכן אף מה שמוכרים להם סוסים יש לתמוה, אף שרבי יוחנן (חס טו.) פסק כבן בתירא המתיר בסוס, הרי אף בן בתירא לא התיר אלא סוסים לרכיבה, אבל לא סוסים המיוחדים למשיכת קרון, ותירצו בשני אופנים:

א. על פי המבואר בגמרא (חס טו.) שטעם האיסור הוא משום חשש שאלה ושכירות ומשום נסיוני, ומשום כן מותר למכור לגוי על ידי ספסר, שאין הבהמה מכרת את קולו ואין חשש נסיוני, וכן כיון שאין הבהמה שלו אין חשש שיבוא להשאיל או להשכיר, ואם כן גם בהמות שלנו שאין מכירים בקולנו ואין חשש נסיוני, וכן אין רגילים להשאילם או להשכירם מותר למוכרם[סד], ולפי טעם זה כתב **הר"ן** (על הרי"ף, חס ד"ה והלימנח) שלא רק שמותר לבעלים של הבהמה למוכרה לגוי, כדי שלא יפסיד, אלא מותר אף לכתחילה לקנות בהמה על מנת למוכרה לגוי ולהרויח, שהרי לפי דבריו אין שייך גזירה זו כלל בזמננו, אך כתב שעל כל פנים ראוי לבעל נפש למעט.

ב. שכל האיסור לא היה אלא בימים שהיו דרים הרבה ישראל ביחד, שאם היה לאדם בהמה שאינו זקוק לה, היה מוכרה לחברו, אבל בזמננו שאנו דרים בין הגוים, אם יש לאדם בהמה שאינו צריך לה ולא ימצא למוכרה לישראל יפסיד, על כן אף במקום שרגילים להשכיר לגוי לא גזרו והתירו. ולפי טעם זה כתבו התוספות בשם **רבינו ברוך** (ספר המרומה סי' קמ) שאין להתיר אלא באופן שקונה הסוס לצורך עצמו ואח"כ נמלך ורוצה למוכרו, אבל לא כשקנה על מנת למכור להרויח, שבזה אין לומר שאם לא ימכור יפסיד שהרי בידו לא לקנות ולא להפסיד[סה].

והרמב"ם פסק (פיה"מ פ"ד מ"ג, חנח פכ"ח ה"ד) שהלכה כחכמים, שרק בסוס שעשוי לרכיבת אדם מותר למוכרו לגוי, אבל לא בסוסים העשויים, למשא עופות[סו].

מהו מקום שנהגו לאכול צלי

מקום שנהגו לאכול. המאירי (ד"ה מקוש) מפרש שמקום שנהגו לאכול צלי, הוא משום שלא חששו לכך שיראה כאוכל פסח בחוץ[סז]. **והמכתם** (ד"ה מקוש) והנמוקי יוסף (ד"ה לאכול) פירשו שיש מקומות שנהגו בדווקא לאכול צלי זכר לקרבן פסח.

בקול סופר (ד"ה מקוש) ביאר שמה שהאריך רבי בלשון המשנה לומר שמקום שנהגו לאכול אוכלין, ולא היה די לו לשנות שמקום שנהגו שלא לאכול אין אוכלין, וממילא היה משמע שמקום שלא נהגו איסור אוכלין, משום שרצה להשמיע שמנהגם של ישראל תורה ולא ישנו בנים ממנהג אבותיהם, ובמקומות שקבעו מנהג לאכול צלי בליל פסח, יש עליהם להמשיך מנהג זה ולאכול ולא לבוא להחמיר על עצמם לנהוג כמנהג המקומות שלא אוכלים.

הטעם ששנה התנא 'מקום שנהגו שלא לאכול'

מקום שנהגו שלא לאכול אין אוכלין. בספר המכתם (ד"ה ומקוש) כתב בשם **רבוסח**, שמכך ששנה התנא בלשונו 'מקום שנהגו שלא לאכול' ולא שנה 'מקום שלא נהגו לאכול', משמע שרק במקום שקבעו בו איסור לאכול צלי שלא יראה כאוכל קדשים, אסורה אכילת צלי, אבל במקום שלא נהגו בו לא איסור ולא היתר מותרת אכילת צלי, שאילו היה שונה 'מקום שלא נהגו לאכול אין אוכלין', היה משמע שכל שלא נקבע בו היתר הוא בכלל האיסור.

מה הם מיני האוכלין שבכלל איסור צלי

שם. במסקנת הירושלמי (ה"ד) מבואר שכל דבר הטעון שחיטה בין בשר עגל בין בשר עוף, בכלל איסור אכילת צלי במקום שנהגו איסור[סט], ומבארים **האחרונים**[ע], שכל דברים הטעונים שחיטה יבואו לטעות בהם בין מין למשנהו שאין ניכר לעיני הרואים בין עוף ובהמה ונדמים כקרבן פסח, אך דברים שאינם טעונים שחיטה כגון ביצה, אינם נדמים כקרבן פסח ולא יבואו לטעות.

נט. ובעבודה זרה (יד: ד"ה מקוש) כתב המאירי שני הטעמים. **ס. כמבואר** בשבת (יח:) ובעוד מקומות 'היא גופה גזירה ואנן ניקום ונגזור גזירה לגזירה'. **סא. ומצינו** כן בתוספות (נדרים נג. ד"ה גזירה) שבאופן שאם לא נגזור גזירה לגזירה, לא תתקיים הגזירה הראשונה, גוזרים וזה נחשב לגזירה אחת. **סב. ולפי** זה אפשר גם לבאר את גזירת בהמה דקה משום גסה. **סג. כן** הבין המהר"ם (חומ' חס) שכתבו התוספות שיש בדבר שלשה מחלוקות, ואם כן משמע שלדעת רבי (חס מ.) שאסר למכור סוס לגוי משום תורת בהמה גסה, ומשום תורת כלי זיין, אסור בכל הסוסים, ולדעת בן בתירא מותר בכל הסוסים, ולדעת חכמים מותר רק בסוס העשוי לרכיבת אדם. **סד. אך** לפי טעם זה הקשו התוספות שעדיין אין מקור למה שרגילין להשכיר בהמה לגוי, שהרי בזה ודאי יש חשש שיעשה הגוי מלאכה בבהמתו של ישראל בשבת. **סה. דברי** התוספות בתירוצם הראשון הובא בהגו"צ שהם דברי רבינו תם, ותירוצם השני הוא בשם ר"י. **סו. והתוספות** יום טוב ביאר שאף שבגירסתנו בעבודה זרה (טז.) נאמר 'הלכתא כבן בתירא', הרמב"ם לא גרס זה, אך בשער המלך (חנח פכ"ח ה"ט) ובחסדי דוד (פ"י ה"ח) עמדו על קושיא זו. **סז. אך** כתב שם שבמקולס ודאי חוששים ואין תלוי במנהג. **סח. בהערות** מובא שכוונתו לר' שמואל ב"ר שלמה. **סט. ז"ל** הירושלמי (חס) 'רבי בא בעא קומי רבי אימי אפילו בשר עגל, אמר ליה אפילו בשר עגל, אפילו בשר עוף אמר ליה אפילו בשר עוף. סברין מימר אפילו ביצה אפילו קולקס, אמר רבי יודן בי רבי חנין ובלבד מן השחיטה'. הרי שאף שהיתה דעת מימר שאפילו ביצה וכל דבר בכלל האיסור, מכל מקום מסקנת הירושלמי (חס) שרק דבר הטעון שחיטה בכלל צלי לענין זה. **ע. קרבן** העדה (חס ד"ה ובלבד), מגן אברהם (סי' תעו חק"ג), מחצית השקל (חס חק"ג), ומשנה ברורה (חס חק"ח).

וכן פסק **הראב"ה** (מ"צ פסחים סי' נג, הו"ד נטור מו"ח סי' תעו) שכתב שאותם בני אדם שאוכלין צלי עוף בלילי פסחים הוא שלא כדין כמבואר בירושלמי, וכן פסק **הטור** (שם) על פי דברי הירושלמי.

אך שיטת **המהרש"ל** (מו"ח, סי' פח) שאף דברים שאינם טעונים שחיטה בכלל איסור אכילת צלי, ועל כן כתב שיזהר שלא יהיה שום אחד מהתבשילין שנהגו בליל פסח צלוי, שהרי אפילו ביצה צלויה אסור לאכול באותה לילה, והביא ראיה מדברי **המרדכי** (רמז תרח) שהביא את דעת הסוברים בירושלמי שאפילו ביצה. והקשה **הט"ז** (סי' תעו סק"ג) שדברי מהרש"ל אינם כפי מסקנת הירושלמי, שרק דבר הטעון שחיטה נאסר בליל פסח בצליה.

איסור אכילת צלי אף בפסח שני

שם. הרש"ש (ד"ה מקוס שנהגו) כתב לבאר את הלשון 'בלילי פסחים' שהתנא כולל באיסור אכילת צלי בלילי פסחים גם ליל ט"ו באייר שהוא פסח שני[עא], וכתב שאף אם באכילת צלי שאינו אלא מנהג יש להסתפק, שכיון שאין האיסור תלוי אלא במנהג אם כן יתכן שלא נהגו באיסור זה אלא בליל ט"ו ניסן, מכל מקום איסור עשיית גדי מקולס שהוא בכל מקום ודאי שאסור גם בליל ט"ו באייר.

האם גם בזמן הבית נאסרה אכילת דבר הדומה לקרבן חוץ לירושלים

שם. הפרי מגדים (מו"ח סי' תעו מ"ז סק"ח) מדייק מדברי הברייתא להלן (עד.) 'איזהו גדי מקולס דאסור לאכול בלילי פסח בזמן הזה', משמע שבזמן הבית לא היה איסור לאכול בליל פסח חוץ לירושלים צלי וכל דבר הנראה כקרבן פסח[עב], שהרי כל הרואים יודעים שאין מקריבין מחוץ לירושלים בזמן שעומד המקדש על מכונו, והאיסור לאכול דבר הנראה כקרבן פסח כגון גדי מקולס וכל צלי, אינו אלא בזמן הזה, שיראה כאוכל קרבן פסח, שיש הטועים שבטלה קדושת ירושלים ומותר להקריב בכל מקום[עג].

אוצר החכמה

וכן כתב החתם סופר (ד"ה מקוס) שאמנם בפשטות מדברי המשנה נראה שגם בזמן הבית אין אוכלין צלי חוץ לירושלים, אך מדברי הברייתא (שם) אכן משמע, שבזמן הבית אין איסור לאכול גדי מקולס מחוץ לירושלים, מפני שאין איסור זה אלא משום חשד, וכיון שאכילת קדשים חוץ לירושלים בזמן הבית חייב כרת, לא יחשדוהו בכך, ולהלן (עד. ד"ה מיהו) ביאר טעם הברייתא, שבזמן הבית אף אינו נראה כלל כאוכל קרבן פסח, שכולם יודעים שאם היה מקריבו לפסח, היה עולה לירושלים.

האם האיסור נוהג גם בארץ ישראל

שם. הראשונים[עד] ביארו את הטעם שנהגו שלא לאכול צלי בליל פסח כדי שלא יראה כאוכל פסח בחוץ. **אולם רש"י** (להלן עד. ד"ה כמאן) **והר"ן** (ד"ה מקוס) כתבו שהטעם מפני שנראה כאוכל פסח בחוצה לארץ[עה]. **והקשה התוספות יום טוב** (מ"ד) הרי מקום אכילת פסחים אינו אלא בירושלים[עו] ולא בכל ארץ ישראל, והאוכל בכל מקום אחר אף בארץ ישראל הרי הוא אוכל קדשים בחוץ, ואם כן מנין המקור לחלק בין אכילת קדשים חוץ לירושלים, לאכילת קדשים בחוץ לארץ[עז].

הפרי מגדים (שם מ"ז סי' תעו סק"ח) מבאר שאכן אין הבדל בין חוץ לארץ לכל מקום בארץ ישראל, ובשניהם האוכל צלי במקומות שנהגו איסור נראה כאוכל קדשים בחוץ, ומה שכתב רש"י 'בחוץ לארץ' פירושו מהיום שגלינו מארצנו ואנו נמצאים בחוץ לארץ, דהיינו בזמן הזה לאחר החורבן, אבל הוא הדין בכל ארץ ישראל.

אך בחתם סופר (ד"ה מקוס) מבואר שבדווקא נקטו רש"י והר"ן שנראה כאוכל בחוץ לארץ, והיינו משום שהתנא של הברייתא סובר שקדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא[עח], ומשום כן בזמן הזה יכול להקריב בבמות[עט], ורק בחוץ לארץ אסור משום טומאת ארץ העמים[פ], ועל כן לא זו בלבד שבזמן הבית לא נאסרה אכילת דבר הדומה לקרבן חוץ לירושלים, שהרי לא יחשדוהו כאוכל קדשים בחוץ, אלא גם בזמן הזה אין חשש שהאוכל גדי מקולס או צלי בארץ ישראל יהיה נראה כעובר עבירה שהרי מותר להקריב בבמות, ורק האוכל גדי מקולס בחוץ לארץ נראה כמקריב במקום שאסורה בו ההקרבה משום טומאת ארץ העמים.

ואולם להלן (עד. ד"ה שמקור) כתב החתם סופר, שגם לשיטת רש"י איסור אכילת דבר הדומה לקרבן פסח בזמן הזה הוא אף בארץ ישראל, שאף אם קדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא מכל מקום אסור להקריב בבמות בזמן הזה[פא], ומשום כך חששו שאם יאכל גדי מקולס בלילי פסחים בזמן הזה, יהיה נראה שהקריבו בבמה ויאמרו שהותרו הבמות, ומה שנקט רש"י 'חוץ לארץ' אין כוונתו למעט את האיסור מארץ ישראל, אלא לרבות את האיסור גם בחוצה לארץ, שלא זו בלבד שבארץ ישראל יש חשש שיטעו להתיר הקרבה בבמות, אלא אף בחוץ לארץ שטמאה בטומאת ארץ העמים יש חשש שיבואו לטעות להתיר שם הקרבת פסח בזמן הזה[פב], ומשום כן אסור לאכול גדי מקולס וכל דבר הדומה לקרבן פסח בחוצה לארץ[פג].

אכילת בשר מבושל בליל פסח

שם. הראב"ה (מ"צ פסחים סי' נג) כתב שודאי דרך בישול מנהג כשר הוא במקום שלא נהגו לאכול צלי בלילי פסחים.

והקשה הבית יוסף (מו"ח סי' תעו ד"ה ובירושלמי) מה משמעות דבריו שמנהג כשר הוא, וכי יש מקור לאסור אכילת דבר שאינו צלי, ומה לי אם יאכל בשר מבושל או יאכל כל דבר אחר. וכתב שיתכן לפרש בדבריו, שבאכילת בשר מבושל, הוא מוכיח שאסור לאכול צלי, ומשום כן אוכלו מבושל, אבל כשאינו אוכל בשר כלל עדיין לא הוכח שיש איסור אכילת צלי, ועל כן יש ענין באכילת בשר מבושל בליל פסח.

אך הב"ח (שם) כתב בביאור דבריו, שישנם מקומות, שנהגו שלא לאכול בשר כלל בליל פסח ואפילו מבושל, ומקורם על פי הירושלמי (ה"ד) שאסר כל דבר שחיטה בין בשר בין עוף, ולא הזכיר צלי בדבריו, על כן כתב הראב"ה להשמיע שבמקום שכן נהגו לאכול בשר מנהג כשר הוא, אבל במקום שלא נהגו כן, אלא אסרו לאכול כלל בשר אפילו מבושל אכן יש לשמור על האיסור[פד]. אך **הפרי חדש** (שם ס"ק ג) **והפרי מגדים** (שם מ"ז סק"ג) כתבו שבמבושל אף אם עשו מנהג שלא לאכול, מנהג שטות ובורות הוא ומבטלין משמחת יום טוב, וכתב הפרי מגדים שרשאי להתיר בפניהם[פה].

האם איסור אכילת צלי הוא רק בלילה

שם. בבית יהודה (מו"ח, מ"ב סי' נח) כתב להוכיח ממשנתינו שאיסור אכילת צלי נוהג בכל היום טוב ראשון, בין ביום בין בלילה, אף שעבר זמן אכילת הפסח, שכיון ששנה התנא 'מקום שנהגו שלא לאכול צלי בלילי פסחים', ולא חילק בין קודם חצות לאחר חצות, ואף שאחר חצות לדעת רבי אלעזר בן עזריה (פסחים קכ:) כבר עבר זמן אכילת קרבן פסח[פו], מוכח שאין האיסור תלוי בזמן אכילת קרבן פסח, ואם כן בכל יום טוב הראשון של פסח יהא אסור לאכול צלי במקום שנהגו.

ובחסדי דוד (על המוספתא, ניקה פ"ב הט"ו) הביא ראיה לדברי הבית יהודה מלשון התוספתא שם 'עושין גדי מקולס ביום טוב הראשון וביום טוב האחרון של חג[פז], עגל מקולס ביום טוב הראשון של פסח אבל לא גדי מקולס', ולא חילקה התוספתא בין ליל יום טוב למחרתו, והתירה רק עגל מקולס ולא גדי, משמע שגדי אסור בכל יום טוב הראשון.

אך בחיים שאל (מו"ח, מ"ב סי' לח) דחה את ראיית החסדי דוד, הן מטעם שלא נשנה בתוספתא אלא דין גדי מקולס שאסור בכל מקום, ומה ראיה לאיסור צלי שאינו אלא במקום שנהגו, והן מטעם שכל דברי התוספתא עוסקים באיסור והיתר של עשיית גדי מקולס בלילי יום טוב ולא בימים, ומה ששנוי בתוספתא שעושין גדי מקולס ביום טוב הראשון והאחרון של חג, כוונת הדברים 'לילי

עא. כתב דבריו על פי דברי התוספות (להלן נט: ד"ה ערב) שביארו את לשון המשנה שם 'ערבי פסחים לא יאכל אדם' וכו', שבא התנא לרבות ערב פסח שני. **עב. שאיסור** אכילת גדי מקולס היינו משום שנראה כקרבן פסח שאסור בכל מקום, כמבואר בברייתא (עד.) ולהלן במעשה של תודוס איש רומי ומובא להלכה בשו"ע (מו"ח סי' תעו). ואם כן כמו שאיסור זה אינו נוהג אלא לאחר שחרב הבית, הוא הדין צלי שאיסורו משום שנראה כקרבן פסח. **עג. ובאמת** אינו כן, כמו שכתב הרמב"ם (פיה המשנה פ"ו הט"ו - טז) שלא בטלה קדושת ירושלים ואין להקריב בכל מקום. **עד. רש"י** (ד"ה שמקור), **רמב"ם** (ממן ומלה פ"ח הי"ח, פירוש המשניות פ"ד מ"ד), ומאירי (ד"ה המשנה). **עה. אך** הר"ן בביצה (כב. ד"ה ותכמיס) כתב שנראה כאוכל קדשים בחוץ. **עו. כמפורש** בזבחים (נו:) 'הבכור והמעשר והפסח קדשים קלים וכו' ונאכלים בכל העיר'. **עז. ובדברי רש"י** (שם) כתב שתלמיד טועה כתבו. **עח. נחלקו** בדבר (מגילה י.) האם קדושת ירושלים הראשונה נתקדשה רק לזמן שהבית קיים, או גם לאחר שחרב. **עט. כמבואר** ברש"י (זבחים קיט. ד"ה זו) **ותוספות** (חולין יז. ד"ה וכל שכן) שלדעת הסוברים קדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא משחרב הבית הותרו הבמות, מקור דבריהם מדברי רבי יצחק (מגילה י.) 'שמעתי שמקריבין בבית חוניו בזמן הזה'. אך דעת התוספות בזבחים (ס: ד"ה מפי) וכן הריטב"א במגילה (שם ד"ה ויש) שאף לסובר קדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא לא הותרו הבמות, ומחלוקתם בביאור מסקנת הסוגיא במגילה (שם). **פ. נקושיית** התוספות (מגילה שם ד"ה

שמעתי), ואף שכתבו שם התוספות שמדברי רבי יצחק שמקריבין בבית חוניו שבמצרים, משמע שלענין קרבן לא גזרו טומאה על ארץ העמים, יתכן שמי ששנה ברייתא זו אין דעתו כן אלא סובר ששייכת טומאת ארץ העמים גם לענין קרבן. **פא. כדעת** התוספות (זבחים שם) וכן כתב הריטב"א במגילה (שם) שאף לסובר קדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא לא הותרו הבמות. **פב. וכדברי** התוספות במגילה (שם) שלא גזרו טומאה לענין קרבן. **פג. וכתב** שם שראיית רש"י שאף בחוץ לארץ אסורה אכילת גדי מקולס, ממעשה המובא להלן ששלחו חכמים לתודוס שהאכיל את ישראל גדיין מקולסין בליל פסחים ברומי, ואף שרומי בחוץ לארץ, אולם כתב שאין ראיה זו מוכרחת, כיון שאף בארץ ישראל ישנה עיר רומי. **פד. ובשיח** יצחק (סו"ת סי' לנד) כתב להוכיח מכאן כדעת השאגת אריה (סי' סח) שאין חיוב שמחה בליל יו"ט, שאם היה חיוב לא היו אוסרים בשום מקום אכילת בשר משום גזירה ועוקרים החיוב. **פה. ומה** שמצאו מקור למנהגם בדברי הירושלמי שלא חילק בין צלי למבושל, כתב הפרי חדש לדחות שהרי בירושלמי עצמו (שם פ"ו ה"ד) כתוב ששלק מקצת או בישל מקצת אין זה בכלל גדי מקולס, ומותר לאוכלו. **פו. וכתב** שאין לומר שאכן רק לחכמים שזמן אכילת הפסח כל הלילה שנה התנא את דינו, שמשמע שדברי המשנה בין לחכמים שזמן אכילת הפסח כל הלילה ובין לרבי אלעזר בן עזריה שזמנו עד חצות. **פז. 'חג'** היינו חג הסוכות.

יום טוב׳ של חג, וכן עגל מקולס מותר אף בליל יום טוב מעיקר הדין מלבד במקום שנהגופח.

טעם האיסור לומר על בשר שהוא לפסח

אסור לו לאדם שיאמר בשר זה לפסח הוא. ונחלקו **הראשונים** בטעם שהאומר בשר זה לפסח אף על בשר שחוטה, נראה כמקדיש בהמתו אף שאין קדושה חלה על בשר.

רש״י (להלן ע״ב ד״ה ומצני) מבאר את טעם האיסור משום שנראה כקורא שם, ולשיטתו יש לומר שאף שחתיכת בשר אי אפשר להקדיש לקדשי מזבח אעפ״כ אסור משום שנראה שהקדיש לדמים שדמיו יהיו לקרבן פסח, ועל כן כשאוכלו נראה כאוכל קדשים בלא פדיוןפט, **והמאירי** (ד״ה ואסור) מבאר שהרי אילו היה מקדישה לפסח היה שם הקדש חל עליה למוכרה וליקח בדמיה קרבן פסח.

והתוספות (שם) הקשו, שלשיטת רש״י לא היה לרב לפרש טעמו מפני שנראה כמאכיל קדשים בחוץ, אלא משום שנראה כמועל בקדשים, ואין ענין זה תלוי בחוץ או בפנים, שהרי אף בירושלים אין לאכול הקדש שלא נפדה, וכן יקשה מהמבואר להלן (ע״ב) שלשיטת רבי שמעון אין איסור אף באכילת גדי מקולס, כיון שלא התנדב כדרך המקדישים, הרי מכל מקום יש לחשוש שמא הקדיש מחיים לדמיו.

ועל כן ביארו את טעם האיסור מפני שכשאומר ׳בשר זה לפסח׳ נראה שהקדיש בהמה זו מחיים לקרבן פסחצ, וכשאוכלה נראה כאוכל קדשים חוץ לירושלימצא, ולרבי שמעון אין חשש זה שכיון שאין דרך להקדיש על מנת לשחוט בחוץ אינו כדרך המתנדבים.

החילוק לדין בין שני הטעמים

הרא״ש (פ׳ ו) כתב שלשיטתו שפירש טעם האיסור מפני שנראה כהקדישו מחיים לקרבן פסח, אם כן אין זה אלא בגדי או טלה, שראויים בגופם לקרבן פסח, אך בבשר בהמה גסה שאינה ראויה לקרבן פסח, אין נראה כהקדישו בחייו לקרבן פסח, ואם כן אין בהמה גסה בכלל האיסור לומר על בשרה ׳בשר זה לפסח׳, אבל לשיטת רש״י שטעם האיסור שנראה שהקדישו לדמיו, אם כן יש מקום לחשש זה בכל בהמה בין גסה בין דקה, ועל פי טעם זה מנהג אשכנז גם כשמולחים בשר בהמה גסה לפסח, להקפיד שלא לומר בשר זה לפסח, אלא לומר בשר זה ליום טוב.

וכתב הב״ח (פ׳ תמט ס״ק ד״ה ומה) שיש להוכיח כן מדברי **רש״י** (ד״ה שנאן) שביאר את טעם רב פפא שהאומר חיטים אלו לפסח אינו נראה כאומר למוכרן ולקנות פסח בדמיהן, אלא כאומר לשומרם לפסח, מפני שחיטים אינן דומות לקדשים, משמע שבבשר בהמה כיון שדומה לקדשים עומד החשש במקומו, שנראה שכוונת דבריו למוכרו ולקנות בדמיו קרבן פסח.

ובחידושי הר״ן (ד״ה מפני) ביאר כשיטת **התוספות**, אך כתב שאף לשיטה זו צריך לומר שבדבר שאין ראוי לקרבן שאין חשש שנראה שהקדישו מחיים לקרבן פסח, עדיין האיסור במקומו עומד שיש חשש שנראה כהקדישו לדמיו, והוכיח דבריו מדברי רב פפא להלן שמיעט חיטים מהאיסור, שאם רק דבר הראוי לקרבן בכלל, אם כן בלאו הכי חיטים אינם ראויים לקרבן פסח.

והפני יהושע (נמוק׳ ד״ה מפני) כתב שגם בגמרא מוכח כשיטת רש״י, שמדברי רב פפא ׳אבל חיטי לא׳ משמע שכל בשר בהמה מלבד חיטים בכלל איסור זה, שאם כשיטת התוספות היה לו לומר שרק בשר גדי וטלה בכלל איסור זהצב.

וכתב ליישב, לשיטת התוספות, שאכן גם על שאר בשר בהמה מותר לומר זה לפסח, ומה שרב פפא אמר רק בחיטים מפני שבשר בהמה אין הדרך ליחדו לפסח מלבד בשר גדי וטלהצג, ועל כן לא הוצרך רב פפא להשמיענו שאינו בכלל איסור זה, ורק בחיטים הדרך לומר עליהם שמייחדם לפסח, כיון שצריכים שמירה, ועל כן הוצרך רב פפא לומר שאינם בכלל האיסור, כיון שאין משמע מדברי האומר ׳חיטים אלו לפסח׳ שום ענין קרבן אלא הכוונה לשומרם לפסח מחימוץ.

לטעמו של רש״י שנראה כהקדישו לדמיו למה אסרו לייחד רק בשר בהמה

בשולחן ערוך (שם סי׳ תמט ס״ח) פסק ׳אסור לומר על שום בהמה, בין חיה בין שחוטה בשר זה לפסח, לפי שנראה שהקדישו מחיים לקרבן פסח ונמצא אוכל קדשים בחוץ׳.

והקשה המגן אברהם (שם סק״ג) שדברי השולחן ערוך סותרים זה את זה, שבתחילה כתב שאסור לומר על שום בהמה, והיינו **כרש״י** שנראה שהקדישו לדמיו, ובהמשך כתב טעם האיסור **כהרא״ש** משום שנראה שהקדישו מחיים, אם כן אין איסור זה אלא בגדי וטלה, ורק לטעמו של רש״י שיאמרו שהקדישו לדמיו, איסור זה בכל בהמהצד.

וביאר, שהוקשה **להבית יוסף** בדברי **הטור** שכתב שלשיטת רש״י אסור לומר על כל בהמה ׳בשר זה לפסח׳ שנראה כמקדישו לדמיו, והוקשה לו למה אסר הטור לומר רק על בהמה, הרי טעם זה שייך על כל דבר אף על שאר אוכלין ואפילו מטלטלין, שהרי אין דבר שאינו ראוי לדמי פסח, וכשאומר זה לפסח נראה כמקדישו לדמיו. ועוד הוקשה לו שאף אם אכן הקדיש הבשר לדמי פסח, מנין לומר שייחשד כעובר עבירה ומועל, הרי קדושת דמים יש לה פדיון, ומנין לרואים שלא פדאו.

ומחמת קושיות אלו הוכיח הבית יוסף שהטור לומד בשיטת רש״י, שאין החשש שמא יאמרו שעכשיו מקדישו לדמי פסח ומועל בהם, אלא שמא יאמרו שהקדיש את הבהמה בחייה לדמיה, ובאופן זה אכן אין לה פדיון, שהרי המקדיש בהמה תמימה לקדושת דמים חלה עליה קדושת הגוף ואין לה פדיוןצה, ועל כן נראה כאוכל קדשים בחוץצו, אבל בשאר אוכלין שכשמקדישו לדמים לא חלה עליו קדושת הגוף ויש לה פדיון מותר ליחדו לפסח, כי אף אם נראה כמקדישו לדמים לא יחשדוהו אלא יאמרו שבודאי פדאוצז, ומה שהיה לרב פפא לפרש הטעם שחיטים אינם בכלל איסור, זה מפני שמשמעותם ששומרם לפסח, אף שהרי חיטים אינם ראויים לקרבן, היינו מפני שחיטים ראויים לקדושת הגוף למנחות, ואם כן עדיין יש חשש שיאמרו הרואים שהקדישם לדמי מנחות וקדושים קדושת הגוף למנחותצח, ועל כן אמר רב פפא שבזה לא יטעו הרואים, מפני שהאומר ׳חיטים אלו לפסח׳ משמעותם ששומרם מחימוץ לצורך קמחצט.

האם האיסור בין בבשר שחוטה בין בבשר חיה

שם. בראשוניםק מבואר שהאיסור לייחד בפיו בשר לפסח הוא אפילו על בשר שחוטה. אך **הטור** (סי׳ תמט) כתב כן רק בדעת רש״י שאף בשר שחוט כלול באיסור האמירה. וכתב **הב״ח** (שם ד״ה [illegible] 19.08.2018 הסליקי) שבודאי אף לשאר הראשונים האיסור הוא אף בשחוט, ומה שהטור כתב כן רק בדעת רש״י, אינו אלא בדרך ריבוי, משום שלשיטת רש״י שטעם איסור האמירה משום שנראה כמקדישו לדמיו, יש מקום לטעות שבשר שחוטה אינו בכלל איסור זה, כיון שאם אכן היה מקדיש את הבשר לדמיו, היה עושה כן מחיים, ולהוציא מכלל טעות זו כתב הטור שאף לדעת רש״י בכל אופן בין בשר חיה בין בשר שחוטה המייחדו

פח. ולהלן בביאורים בענין ׳האם נאסר הבשר׳, הובאו דברי הכנסת יחקאל (סו״ס, סי׳ יט) והשפת אמת (ד״ה מיתפני) שכתבו שלשיטת הט״ז אף גדי מקולס אין איסור אכילתו אלא בלילה, ואם כן כל שכן צלי. **פט. כן** ביארוהו התוספות (ד״ה מפני) והריטב״א (ד״ה ממר), וכן שיטת תוספות רי״ד, מאירי (ד״ה ממור), הריטב״א ומהר״ם חלאוה (ד״ה ממר). **צ. ובן** ביארו תוספות רבינו פרץ (ד״ה מפני), הרא״ש (סי׳ ו) והר״ן (ד״ה ממור). **צא. והפרי חדש** (סי׳ תמט סק״ט) הוכיח מהירושלמי (פ״ז ה״ח) כשיטת רש״י, שנינו שם שאסור לאדם לומר לחבירו ׳הא לך את המעות וצא וקח לך בהם בשר לפסח, אבל יכול לומר לחבירו הא לך את המעות הללו וצא וקח לי בהם בשר לצלות׳, משמע כשיטת רש״י, שהרי הנותן לחבירו את המעות לקנות אין שייך חשש שיראה האומר כהקדיש מחיים, שהרי לא היה מעולם הבשר בידו, ואם יש לחשוש היינו רק שהקדישו כעת לדמיו, ומכך שגם באופן זה אסור לומר שבשר זה לפסח, משמע כשיטת רש״י. **צב. ועיין** להלן בביאורים בענין ׳האם גם בבשר תרנגולת׳ מה שמיישב הפרי מגדים בזה. **צג. וכתב** שכל דברי רב לא נאמרו אלא במקום שנהגו לאכול צלי בליל פסח זכר לפסח, וכנראה אכלו גדי וטלה שהם ראויים לקרבן פסח, ובאופן זה קרוב לודאי שיאמרו בפירוש שמייחדים בשר זה לפסח, ועל מנהג זה אמר רב שאף שאוכלים צלי, מכל מקום לא יאמרו כן בפיהם בשר זה לפסח, שאם כן ודאי יהיה נראה שהקדישו מחיים לקרבן פסח. **צד. ועיין** בחידושי חתם סופר השלם (ד״ה והנה) מה שכתב ליישב את דברי השו״ע. **צה. כמבואר** (שבועות יפ. תמורה יפ:) ׳הקדיש זכר לדמיו קדוש קדושת הגוף׳, ומפרש רש״י (שם ד״ה לדמיו) שאף שהקדיש רק לדמים להביא בדמיו עולה, אעפ״כ חלה עליו קדושת הגוף ואינו בר פדיון. **צו. ולפי** ביאור זה מתיישב מה שהקשו התוספות (ד״ה מפני) על שיטת רש״י שלא היה לה לגמרא לפרש הטעם מפני שנראה כאוכל קדשים בחוץ, אלא מפני שהוא קרוב למעילת קדשים. שהרי לפי ביאור זה, גם לרש״י טעם האיסור משום שנראה כאוכל דבר הקדוש בקדושת הגוף בחוץ. **צז. ועיין** בפרי מגדים (שם פ״ק סק״ג) שכתב שלפי זה לשיטת רש״י (ממורה יפ: ד״ה הקדיש), שרק מקדיש זכר לדמי עולה קדוש קדושת הגוף, אבל מקדיש נקבה אינו בכלל זה, שמי שמקדיש לדמיו דבר שאינו ראוי לקרבן שלשמו מקדישו, אבל ראוי לקרבן בעלמא, אינו קדוש קדושת הגוף הוא הדין הקדיש עגל לדמי פסח, לא קדוש קדושת הגוף, שהרי אינו ראוי לקרבן פסח, ואם כן האומר על עגל ׳בשר זה לפסח׳ לא יראה כמקדישו בחייו לדמיו, אך כתב שכיון שבלשון המחבר כתב שאסור לומר על שום בהמה, בשר זה לפסח, משמע דעתו שהוא הדין כל מקדיש בדבר שראוי למזבח קדוש קדושת הגוף אף דבר שאינו ראוי לקרבן שלשמו מקדישו, בתנאי שראוי לקרבן בעלמא, ואם כן הוא הדין גם האומר על עגל או כל בהמה אף שלא ראויה לקרבן פסח ׳בשר זה לפסח׳, יראה כמקדישו בחייו לדמיו, והביא סמך לזה מדברי הרמב״ם (ערכין פ״ה ה״ד) שכתב ׳המקדיש בהמה תמימה לדמיה הרי זו נתקדש גופה, כיצד, האומר דמי בהמה זו הקדש למזבח היא עצמה תקרב׳, ולא חילק בין אומר על זכר או על נקבה, אם כן גם מי שמקדיש לדמיו, קדוש קדושת הגוף, אך כתב שדבר זה תמוה שתהא בהמה קרבה שלמים שלא הקדישה לכך אלא הקדישה לדמי עולה. והמחצית השקל (שם ד״ה אע״פ) כתב שאף על פי שאין חל על פי הדין קדושת הגוף על המקריב בהמה שאינה ראויה, מכל מקום איסור אמירה דינו בכל בשר בהמה ואפילו עופות תורים או בני יונה, כיון שראויים למזבח, אף על פי שאינם ראויים לקרבן פסח,שיש לחשוש מפני הרואים שיטעו ולא יבדילו. **צח. אף** שהאמת אינו כן כמו שמבאר המחצית השקל (שם) שרק אם הקדיש לדמיה בהמה שראויה לקרבן קדושה קדושת הגוף, אבל לא חיטים שאינם ראוין לקרבן פסח כמבואר בשבועות (יפ.) שאם הקדיש בהמה לדמי נסכים כיון שאינה ראויה לכך לא חלה על זה קדושת הגוף. **צט. וכתב** הפרי מגדים (פ״ק שם) שלפי זה מה שכתב המחבר שיש איסור אף בבשר שחוטה אינו אלא אם היה הבשר בידו מחיים, אבל אם קנה בחנות בשר שחוטה, לכאורה אינו בכלל איסור זה, שהרי אין לומר עליו שהקדישו מחיים, אך הקשה ממה שהוכיח הפרי חדש (פ״ח) מדברי הירושלמי (פ״ז ה״ח) ׳אסור לאדם לומר לחבירו הא לך את המעות וצא וקח לך בהם בשר לפסח, אבל אומר הוא לו הא לך את המעות הללו וצא וקח לי בהם בשר לצלות׳, משמע שאפילו הקונה בשר בחנות בכלל איסור זה. **ק. רש״י** (ד״ה נשאר זה), תוספות רי״ד (ד״ה ממור), תוספות רבינו פרץ (ד״ה מפני) והרא״ש (סי׳ ו). וכן הוכיח הצל״ח (ד״ה ונשאר) מדברי רב פפא.

בפיו נראה כמקדיש לדמיו, אבל לשיטת התוספות הסוברים שאיסור האמירה משום שנראה כהקדישו מחיים, פשוט הדבר שאין סברא לחלק בין חיה לשחוטה ובשניהם אסור, בחיה משום שנראה כמקדישו עכשיו, ובשחוטה יש לומר שנראה כהקדישו מחיים[קא].

אמנם בחידושי חתם סופר השלם (ד"ה אמר) כתב בביאור דברי הטור, שלשיטת התוספות שאין החשש אלא משום שנראה שהקדישו מחיים לקרבן פסח, שונה יהיה הדין בבשר שחוטה בין קודם זמן שחיטת הפסח לבין אחר זמן שחיטה[קב], שאכן מזמן שחיטת הפסח ואילך, אף בשחוטה יש לומר שהאומר 'בשר זה לפסח' נראה שהקדישו מחיים לקרבן פסח, אבל קודם זמן שחיטת הפסח מכך ששחטו קודם הזמן, מוכח הדבר שלא הקדישו לקרבן פסח מחיים, ובאופן זה רק בבהמה חיה שאומר 'טלה זה לפסח', יש חשש שיאמרו הרואים שמקדישו עכשיו על מנת לשוחטו בזמנו, ומשום כן כתב הטור רק לדעת רש"י שאסור אף בשחוט, משום שלשיטת התוספות קודם זמן שחיטת הפסח, אין איסור באמירת 'בשר זה לפסח' בבשר שחוטה.

האם הבשר שאמר עליו הרי זה לפסח נאסר באכילה

שם. הב"ח (סוף סי' תסט) כתב שבדיעבד אם אמר על בשר הרי זה לפסח, נאסר הבשר באכילה, והוכיח כן ממסקנת הגמרא להלן (ע"ב), שהגמרא הקשתה על רב שאסר לומר אף על בשר סתם, והרי בברייתא במעשה דתודוס משמע שרק בגדי מקולס אסור. ותירצה, שגדי מקולס אסור באכילה אף אם לא אמר עליו הרי זה לפסח, ושאינו מקולס אם אמר בשר זה לפסח אסור ואם לא אמר אינו אסור, מוכח שאם אמר על אינו מקולס דינו כגדי מקולס, וכמו שמקולס אסור באכילה, כך באינו מקולס אם אמר הרי זה לפסח נאסר הבשר באכילה. והוסיף, שאף בהנאה אסור משום שנראה כמקדיש קדשים וצריך קבורה.

ודט"ז (שם סק"ס) דחה את דברי הב"ח וכתב שמלשון דברי המחבר בשולחן ערוך 'אסור שיאמר' משמע שאין האיסור אלא על האמירה. והקשה המגן **אברהם** (שם סק"ג) שהרי הב"ח הביא ראיה מוכחת מהגמרא, ועל כן פסק שבגדי וטלה יש להחמיר אך לא בשאר בשר.

והפרי מגדים (משב"ז סק"ס, ס"ס סק"ב ד"ה כתב הנ"ח) כתב ליישב את שיטת הט"ז, ולדחות את ראיית הב"ח, שגם גדי מקולס אין איסור באכילתו אלא כשהוא שלם, כדרך קרבן פסח, אבל אם עשהו מקולס ואחר כך חתכו לאברים[קג] אינו אסור באכילה, ועל כן אף שבשר שאמר עליו הרי זה לפסח דינו שוה לדין גדי מקולס, אינו אסור באכילה, כיון שגם גדי מקולס אינו בכלל איסורי אכילה, ורק לאוכלו מקולס כמו שהוא אסור שלא ידמה לקרבן פסח, אבל כשחתכו לאברים אין איסור באכילתו.

והפני יהושע (להלן ע"ב ד"ה מקולס) למד שהוכחת הב"ח היא מקושיית הגמרא, שאם לא היה בשר שיוחד בפה לפסח נאסר באכילה, לא היה מקום להקשות ממעשהו של תודוס שרצו לנדותו על אכילת גדיים מקולסין, על דברי רב, שהיה לגמרא ליישב שמה שרצו לנדותו זה על מקולס בדווקא, מפני שהנהיג לאכול, ועל כן רק מקולס אסור, אבל אם היה מנהיג את ישראל לומר 'בשר זה לפסח', גם בלא מקולס היה איסור בהנהגתו, ומכך שלא תירצה כן הגמרא, משמע שאין חילוק, ובכלל דברי רב שאסור לומר בשר זה לפסח, כלול גם איסור אכילה שכשמייחד בפיו בשר לפסח נאסר באכילה, ועל כן הוקשה לגמרא שמשמע שרק מקולס אסור באכילה. וכתב לדחות את הראיה, שמכך שעדיין לא הסיק המקשה שגדי מקולס אסור אפילו ללא אמירה, מוכח שדעתו שמה שנאסר באכילה הוא משום שהעושה גדי מקולס בלילי פסחים, דרכו לייחדו בפיו בשעת עשייתו, וכיון שהוא מקולס וגם ייחדו דומה הוא לאוכל קדשים בחוץ, ולכן נאסר באכילה, ומשום כן הקשה שאם כרב שאסור לייחד כל בשר בפה לפסח, אם כן ודאי גם במקומו של תודוס שעשו גדיים מקולסין בליל פסח לא ייחדו את הבשר בפיהם, ואם כן אף שעשיית גדי מקולס אכן אסורה, אבל אין לאסור לאוכלו דיעבד, שכיון שלא יחדו אין דומה האוכלו לאוכל קדשים בחוץ, ומכך ששלחו חכמים לתודוס 'שאתה מאכיל את ישראל קדשים בחוץ', משמע שכן ייחדו הבשר בפיהם, ואם כן אין לחלק ולומר שאכן כל בשר אסור ליחדו לפסח, אבל באכילה אין אסור אלא רק מקולס, שהרי מוכח שאין איסור כלל באמירת בשר זה לפסח.

והפרי מגדים (שם סק"ס) כתב לדחות את הראיה, משום שכל מה שרצו חכמים לנדות את תודוס איש רומי אינו על עצם מה שאכלו ישראל גדיים מקולסין בליל פסח, אלא משום שהנהיג לעשות כן, ומשמע שהנהיג אף שיאמרו שבשר זה לפסח, ובקושיית הגמרא ודאי לא משמע כלל איסור אכילה, ועל כן אין לחלק שמה שמשמע שרק משום שהיה מקולס רצו לנדותו, משום שהאכיל, שהרי לא על האכילה רצו לנדותו אלא על האמירה, ועל כן הוקשה לגמרא על דברי רב, שמשמע שאם לא היה מקולס לא היה איסור באמירה.

וכן מבאר הכנסת יחזקאל (סוס"ס, סוס"ס סי' יח), שלמהלך הגמרא בקושיא אין כלל איסור בעשיית גדי מקולס ואף באכילה אינו אסור בעצם, אלא רק בליל פסח אין לאכול גדי מקולס שנראה כאוכל קרבן פסח, אך כתב שלמסקנת הגמרא שגדי מקולס אסור בעשייה, אם כן יש לומר שמכך ששלחו לו תוכחה על האכילה ולא על העשייה, מוכח שאכילת גדי מקולס אסורה לעולם.

וכן בשפת אמת (ד"ה מיתני) כתב ליישב את שיטת הט"ז ולדחות את ראיית הב"ח מקושיית הגמרא, בדרכו של הפרי מגדים והכנסת יחזקאל, שאין משמע כלל ממה שרצו חכמים לנדות את תודוס איסור אכילה בגדי מקולס, כיון שלא על מה שהאכיל רצו לנדותו אלא על מה שהנהיג[קד], וכן הוסיף שאף שלמסקנא גדי מקולס בין אמר בין לא אמר מבואר שיש איסור באכילתו, מכל מקום אין להוכיח מכאן שגם בשר שנאמר עליו שלפסח הוא שדינו כגדי מקולס יהיה איסור באכילתו, כי יש לומר שגם בבשר גדי מקולס אין האיסור בעצם האכילה אלא על שנראה כקרבן פסח[קה], ועל כן אין איסורו אלא בליל פסח בלבד, אך למחרתו מותר, מה שאין כן לשיטת הב"ח שאף בשר שיוחד בפה לפסח אסור באכילה, אם כן האיסור בעצמות הבשר שאסור באכילה כשוחט קדשים בחוץ, וכל שכן שבשר גדי מקולס אסור בין ביום בין בלילה[קו].

טעם ההיתר בחיטים

אמר רב פפא דווקא בשר אבל חיטי לא. המאירי (ד"ה תפקוד) מבאר את הטעם שהקונה חיטים יכול לייחדם בפיו לפסח, שאינו נשמע מדבריו אלא שישמרם לפסח, שכן דרך בני אדם לומר חיטים אלו לפסח לצורך מצה וסעודות של כל הפסח כדי להפליג בשמירתם[קז]. וכן מבאר **בתוספות רי"ד** (ד"ה תפקוד) שדרך בני אדם לומר נקנה החיטים הללו ונאכלם בפסח.

מה אסור ומה מותר לייחד בפה לפסח

שם. הרוקח (הל' פסח סי' רסד) **והמהרי"ל** (מנהגים הל' מאכלות תסורות נפסח ס"ד) הוכיחו מדברי רב פפא 'אבל חיטים לא' שרק חיטים והדומה להם אינם בכלל איסור זה, אבל בשר אסור אף אם אינו ראוי לקרבן פסח כגון בשר תרנגולת, שכיון שטעון שחיטה הוא דומה לקרבן פסח[קח], ועוד הוכיחו מדברי הירושלמי (ה"ד) גבי מקום שנהגו שלא לאכול צלי, שאסור אפילו בשר עגל ואפילו בשר עוף וכל דבר הטעון שחיטה.

והב"ח (או"ח סי' תסט ד"ה ומרי) כתב שרב פפא לא בא אלא לומר שכל דבר שאינו דומה לקדשים אינו בכלל איסור אמירה, ופירש דבריו בחיטים לרבות ולומר שאף שחיטים ראויים לקרבן שהרי מביאים מהם מנחת סולת, מכל מקום מדברי המייחד חיטים לפסח אין נשמע לרואים שכוונתו לקדשים אלא לשומרם לפסח[קט]. ומה שדימו איסור אמירת בשר זה לפסח לאיסור אכילת צלי במקום שנהגו, הקשה על דבריהם שאין דמיון זה בין שני איסורים אלו עולה יפה, שאיסור צלי במקום שנהגו איסור, הוא משום גזירה שמא יאמרו שבשר זה שאוכל בשר פסח הוא, ועל כן כל דבר הטעון שחיטה בכלל גזירה זו שמא יטעו הרואים ולא יבדילו ויחשבו שצלי זה בשר טלה ודי הוא, אבל איסור אמירת בשר זה לפסח הוא מחשש שבאמירתו נראה כמקדישו לפסח, וכל דבר שאין דומה לקדשים אינו בכלל חשש זה, ועל כן כתב שדברים אלו אינם אלא חומרא.

ובדגים, כתב הב"ח שגם לשיטת מהרי"ל ודאי אין איסור, שכיון שאין טעונים שחיטה אין דומים כלל לקרבן פסח[ק].

אך באליהו זוטא (סי' תסט סק"ס) כתב שמלבד חטים שצריכים שמירה מחימוץ כדברי רב פפא, יש לאסור לומר בשר זה לפסח בכל הדברים שראויין להקדש דמים, ואף בדגים[קיא].

קא. וכמפורש בדברי התוספות (ד"ה תפיר) שכתב שהחשש הוא שיאמרו שהוכיח סופו על תחילתו שנראה כהקדישו מחיים. **קב. זמן** שחיטת הפסח בערב פסח אחר חצות, וקודם לכן פסול כמבואר להלן (פח.). **קג. היינו** קודם שהביאו לשולחן, ועיין להלן בענין 'האם מותר לעשות ולא לאוכלו', מה שכתוב בענין זה. **קד. שהרי** על איסור אכילה לא היו חכמים רוצים לנדותו וכמו שיבואר להלן (ע"ב) בענין 'ביאור קושיית הגמרא ממעשה תודוס על רב'. **קה. וכדברי** הפרי מגדים (משב"ז סס"ס). **קו. ולהלן** בביאורים בענין 'דברים שמותר לייחדם' יובאו דברי הפרי מגדים (משב"ז סק"ב) שכתב לחלק שאף לשיטת הב"ח יש דברים הנאסרים בדיעבד ויש שרק לכתחילה, וכן כתב החתם סופר (ד"ה תמר) בענין זה. **קז. וכן** מבאר בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' תסט ס"ב) 'שהשומע שהוא אומר חיטים אלו לפסח, יהא סבור שאומר חיטים אלו אצניעם ואשמרם מחימוץ'. וכן משמע בפרי מגדים (שם משב"ז סק"ג), וכן כתב המשנה ברורה (שם סק"ו) בביאור הדין שמותר לומר חיטים אלו לפסח. **קח. וביאר** הט"ז (שם סק"ב) שאף שגם לחיטים יש דמיון לקדשים שהרי מנחת סולת באה מן החיטים, מכל מקום אם היתה כוונתו למנחת סולת, לא היה מזכיר בפיו פסח אלא היה אומר ל'מנחה', וכיון שאמר 'לפסח' אינו מתכוין להקדישם למנחה אלא להצניעם לפסח מחימוץ, ורק בבשר שכיוצא בו כשר לקרבן פסח, שייך לפרש שכוונתו לקרבן פסח או לדמיו. **קט. והטעם** שאינו בכלל איסור זה אף שדומה לקדשים, יש לומר אולי כדברי הט"ז (סק"ב) שאם היתה כוונתו למנחת סולת, לא היה מזכיר בפיו פסח אלא היה מוציא את דבריו בלשון 'מנחה'. **קי. וכן** משמע ברוקח. **קיא. ובמשנה** ברורה (שם סק"ב) פסק שאף שהרבה פוסקים מקילין בזה, לכתחילה טוב להחמיר ולא לומר 'לפסח' אף בעופות ודגים.

והפרי מגדים (פס משב"ז סק"ג) כתב שלשיטות הסוברים שאם אמר בשר זה לפסח נאסר הבשר בדיעבד, יש לפרש את דברי רב פפא שהדין חלוק לשלשה אופנים:

א. המייחד בפיו לפסח בשר גדי וטלה הראויים לקרבן פסח, אסור הבשר אף דיעבד, כי הרואה יאמר שהקדישו מחיים.

ב. חיטים מותר אף לכתחילה לייחדם בפיו שאין בכך משמעות קרבן אלא שלא יחמיצו.

ג. שאר בשר לכתחילה אסור לומר משום שדומה לבשר הראוי לקרבן, אבל בדיעבד אינו נאסר[קיב].

וכעין זה כתב **החתם סופר** (ד"ה ומה) לבאר את דברי רב פפא, אלא שכתב שכל בשר נאסר באכילה דיעבד לשיטת הב"ח, ואף שאר דברים שאינם בשר וראויים להקדש דמים אסורים לכתחילה, שהרי לכאורה רב פפא סותר את עצמו, שבתחילה אמר 'דווקא בשר' משמע ששאר דברים מלבד בשר אינם בכלל האיסור, ומדבריו 'אבל חיטי לא', משמע ששאר דברים מלבד חיטים הרי הם בכלל האיסור, ועל כן כתב, לחלק הדין לאופנים הבאים:

א. המייחד כל בשר, אסור אף דיעבד באכילה.

ב. שאר דברים אסורים לכתחילה לייחדם בפיו לפסח שלא יראה כמקדיש דמיהם לקרבן פסח, ואף שיכול לפדותם, מכל מקום הרי בכך שהקדישם עשה איסור[קיג], אך דיעבד אם אמר אינם נאסרים באכילה.

ג. חיטים, מותר אף לכתחילה, כיון שמשמע מדבריו שכוונתו לשומרם לפסח.

רק מדברי רב פפא הוכח שבשר שחוטה בכלל האיסור

ובשר לא. הצל"ח (ד"ה ובשר) הקשה מדוע איחר המקשן את קושייתו על דברי רב ממה ששלחו חכמים לתודוס, עד לאחר שהובאו דברי רב פפא 'דווקא בשר אבל חיטי לא', ותירץ שקודם דברי רב פפא היה אפשר לפרש שלא אסר רב אלא במייחד בשר מחיים, ולא בשחוטים, ואם כן ודאי שאפשר לתרץ שמה ששלחו לתודוס על מקולס בדווקא משום שהיו הבהמות שחוטות, אבל מדברי רב פפא שלא הוציא מכלל האיסור אלא חיטים ולא חילק בין בשר חיה לשחוטה, משמע שאסר רב לייחד בפיו אף בשר שחוטה.

מה טעם הנהגת תודוס

תודוס איש רומי הנהיג את בני רומי לאכול גדיים מקולסים בלילי פסחים. האור חדש (ד"ה ומה יהודה) **והחתם סופר** (שמות ז כה ד"ה פסחים) הקשו, מה היה טעם הנהגתו של תדוס להאכיל גדיים מקולסין את ישראל כנגד רצון חכמים.

האור חדש תירץ שתודוס האכיל גדיים שאינם צלויים בדרך שבה יש לצלות קרבן פסח, שהאכילם שבני מעייהם תלויים מבחוץ, ודעתו היתה כדעת רב יוסי הגלילי שנותן בני מעיו לתוכו[קיד], ולא כרבי עקיבא שתולים מבחוץ[קטו], ועל כן סבר שמותר[קטז].

והחתם סופר תירץ, שדעת תודוס היתה שאין חשש להאכיל את ישראל גדיים מקולסין ברומי, משום שכל החשש הוא שמא יבואו לטעות שמותרת הקרבה במה בזמן הזה[קיז], אך ברומי שמלבד שחוץ לארץ היא, גם מקום עבודת גלולים היא לא יבואו לטעות להתיר שם את הקרבת קרבנות בזמן הזה.

ובחידושיו להלן (עד. ד"ה שאסור) כתב לבאר שכיון שהרי רוב פסחיהם של ישראל טלאים היו ולא גדיים, ולא היתה שכיחה הקרבת גדיים, אם כן אף שגזרו גם גדיים מקולסין שלא לאכול, מכל מקום סבר בדעתו שכיון שכל העיר לא לקחו טלאים אלא גדיים, ניכר הדבר שלא לשם קרבן פסח עושים זאת[קיח].

האם בדבר הנעשה ברבים יש חשד

החתם סופר (שו"ת, או"ח סי' ס) הקשה, ממה שפסק **המגן אברהם** (סי' רמד סק"ח) שברבים אין חשד[קיט], שלפי זה ראוי לומר שגם בהנהגת רבים אין חשד, ואם כן במקומו של תודוס שרבים אכלו גדי מקולס אין חשש שיראו כאוכלים קדשים בחוץ. ועל כן כתב להוכיח שלא נאמר שברבים אין חשד אלא בדבר המשותף לרבים, כאותו אופן המובא בעבודה זרה (מג:) שאבוה דשמואל ולוי, לא נמנעו מלהיכנס לבית הכנסת בנהרדעא אף שהיה בו צלם אדם, ולא חששו שיראה כעבודה זרה[קכ], שהרי אותו בית הכנסת משותף לרבים[קכא], אבל בדבר של יחידים אפילו הם אלף כגון מעשהו של תודוס שאכלו גדיים מקולסים, הרי הוא כדבר של יחידים ואינו יוצא מידי חשד[קכב].

והכתב סופר (שו"ת, יו"ד סי' פד) כתב לדחות את ראיית החתם סופר משני טעמים:

א. שאין הנידון דומה לראיה שהביא החתם סופר, שאכילת גדיים מקולסין בהנהגתו של תודוס, נעשתה במתכוין זכר לפסח, לכן אף שהם רבים גזרו משום מראית העין, מה שאין כן בית הכנסת שנכנסו בו אבוה דשמואל ולוי, לא נעשה במתכוין שום דבר המוכיח שכוונתם לאיסור, ועל כן ברבים יש לומר שאין אף חשד לאיסור. ב. שהרי בלשון המובאת בגמרא ששלחו לתודוס 'קרוב להאכיל את ישראל קדשים בחוץ', משמע שעיקר חששם של חכמים ממעשהו של תודוס לא היה משום מראית העין שיחשדום שהם עוברים איסור, אלא משום מכשול שמא יבואו לטעות וללמוד מהם שמותר לאכול קדשים בחוץ[קכג]. ואם כן יש לחלק שבמראית עין אולי גם ליחידים יהיה מותר, אבל באופן זה שיש חשש שילמדו להתיר ודאי אין לחלק בין רבים ליחיד.

האם איסור אכילת גדי מקולס תלויה במנהג מקומות

שם. מבואר שאכילת גדי מקולס בלילי פסחים אסורה משום שקרוב להאכיל את ישראל קדשים בחוץ. וכמבואר **ברש"י** להלן (ע"ב ד"ה קרוב) שדומה לקדשים, וכן מפורש במשנה (זבחים כג:) שאוסרים חכמים לעשות גדי מקולס בלילי פסחים. אולם להלן (עד.) בדברי הברייתא 'איזהו גדי מקולס שאסור לאוכלו' המבארת את צורת גדי מקולס, מפרש רש"י (ד"ה איזהו) שאיסור האכילה הוא במקום שנהגו, ומדייק מדבריו **האור זרוע** (ח"ב פסחים סי' לז) ששיטתו שאיסור אכילת גדי מקולס ואכילת צלי אחד הוא, וכל איסור אכילת גדי מקולס בלילי פסחים, אינו אלא במקום שכך נהגו, וכן כל איסור אכילת צלי במקום שנהגו שלא לאוכלו בלילי פסחים, אינו אלא באופן שצלאו מקולס, אבל כל שאינו מקולס, בין גדי בין שאר בשר מותר אפילו במקום שנהגו[קכד].

אולם רוב **הראשונים**[קכה] פסקו שאין אכילת גדי מקולס תלויה במנהג אכילת צלי, ובכל מקום אין אוכלים גדי מקולס בלילי פסחים, שמשמע מלשון הברייתא (שם) 'איזהו גדי מקולס שאסור לאכול בזמן הזה' שאיסור גמור הוא ואינו בכלל מנהג. ובביאור שיטת רש"י מצאנו **באחרונים** כמה אופנים:

א. הפרי מגדים (סי' תעו משב"ז סק"ח) מבאר שהוא הדין לרש"י איסור גדי מקולס בכל מקום, ומה שכתב 'מקום שנהגו' כוונתו שאין איסורו אלא בזמן הזה, שכמו שרק בזמן הזה יש מקומות שנהגו באיסור אכילת צלי, שרק משחרב הבית יש שנהגו באיסור זה, הוא הדין שרק בזמן הזה אסורה אכילת גדי מקולס.

ב. השרשי הי"ם (חמץ ומצה פ"ח הי"ח) כתב ליישב דברי רש"י שודאי גם לשיטתו גדי מקולס אסור בכל מקום, ובמקום שנהגו באיסור אכילת צלי אסור בכל אופן שהוא בין מקולס בין בחתיכה, וכוונת רש"י בדבריו 'מקום שנהגו' אינם להקל באיסור אכילת גדי מקולס אלא להחמיר בהם, שמכך ששנינו שיש מקומות שנהגו באיסור אכילת צלי בכל אופן שהוא, אם כן מוכיח הדבר שאף באופן שאין הצלי כקרבן פסח ממש יש חשש שיהיה נראה כקרבן, ועל כן איסור אכילת גדי שצלאו כולו כאחד החמור מכך שאסור בכל מקום, נוהג אף באופן שנתן בני מעיו לתוכו[קכו], אף שאינו בכלל גדי מקולס לענין קרבן פסח[קכז], כיון שדומה לקרבן פסח[קכח].

ג. החתם סופר (להלן עד. ד"ה איזהו) מיישב גם כן, שלרש"י, איסור אכילת גדי מקולס נוהג בכל מקום, וכוונת רש"י בלשונו 'מקום שנהגו' שאף במקום שנהגו איסור באכילת צלי, כל זה רק כשאוכל צלי באופן שלא ניכר באכילתו שאינו אוכל קרבן פסח, שהרי אף האוכל חתיכת צלי, אפשר שאוכל חלקו, של רבים. **קכד. והקשה** (שם) על שיטתו מדברי הירושלמי (ה"ד) בענין איסור אכילת צלי במקום שנהגו, 'סברין מימר אפילו ביצה אפילו קולקס', שמבואר שם שהיה מי שסבר שאף ביצה בכלל איסור אכילת צלי, ואף שלמסקנא לא נפסק כן, מכל מקום ממהלך הגמרא שם מוכח שאיסור צלי הוא אף בלא מקולס ולא כרש"י, שהרי אין שייך קילוס בביצה. **קכה. רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ח הי"ח), רא"ש (פ"ד ה"ו), מאירי (ד"ה מקום), ואגודה (פסחים סי' נח). **קכו. וביאר** שם שהוקשה לרש"י מדוע לא התפרש בדברי הברייתא 'איזהו גדי מקולס' שאם נתן בני מעיו לתוכו אינו בכלל גדי מקולס שאסור לאכול בזמן הזה, ועל כן הוכיח, שדין זה שיהיו בני מעיו חוצה לו אינו לענין איסור עשיית גדי בליל פסח. **קכז. כמובאר** במשנה (שם) לדעת רבי עקיבא אם בני מעיו בתוכו אין יוצאים בו לקרבן פסח, שהרי זה בכלל בישול. וכמבואר בדברי רש"י (שם ד"ה מקולס) שפירש מקולס לשון כובע נחשת, כמובא בתרגום (שמות ל' יח ה), 'קולסא דנחשא' שכיון שתולין בני מעיו למעלה בראשו, נראים ככובע נחושת על ראש גבור. **קכח. ועיין** במנחת חינוך (מצוה ז אות ג) שגם הוכיח כך מלשון הברייתא באופן שונה, אך כתב שמדברי רש"י בסוגייתנו (ד"ה מקולסין) שפירש 'צלויין של רבים. **קכב. ובמהדורה** חדשה (סו"ת, סי' מג) כתב שבזה שגה תודוס. **קכג. והוכיח** כן מכך שהברייתא נקטה לשון 'קרוב אתה להאכיל את ישראל קדשים בחוץ', ושלא כבדברי רב שנקט 'מיחזי כאוכל קדשים בחוץ', משמע שבאכילת גדיים מקולסין החשש הוא שיבואו להתיר קדשים בחוץ, ושונה מאמירת בשר זה לפסח, שחששו של רב משום מראית העין שיראה כאוכל קדשים בחוץ. **קכד. והקשה** (שם) על שיטתו מדברי הירושלמי (ה"ד) בענין איסור אכילת צלי במקום שנהגו, 'סברין מימר אפילו ביצה אפילו קולקס', שמבואר שם שהיה מי שסבר שאף ביצה בכלל איסור אכילת צלי, ואף שלמסקנא לא נפסק כן, מכל מקום ממהלך הגמרא שם מוכח שאיסור צלי הוא אף בלא מקולס ולא כרש"י, שהרי אין שייך קילוס בביצה. **קכה. רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ח הי"ח), רא"ש (פ"ד ה"ו), מאירי (ד"ה מקום), ואגודה (פסחים סי' נח). **קכו. וביאר** שם שהוקשה לרש"י מדוע לא התפרש בדברי הברייתא 'איזהו גדי מקולס' שאם נתן בני מעיו לתוכו אינו בכלל גדי מקולס שאסור לאכול בזמן הזה, ועל כן הוכיח, שדין זה שיהיו בני מעיו חוצה לו אינו לענין איסור עשיית גדי בליל פסח. **קכז. כמובאר** במשנה (שם) לדעת רבי עקיבא אם בני מעיו בתוכו אין יוצאים בו לקרבן פסח, שהרי זה בכלל בישול. וכמבואר בדברי רש"י (שם ד"ה מקולס) שפירש מקולס לשון כובע נחשת, כמובא בתרגום (שמות ל' יח ה), 'קולסא דנחשא' שכיון שתולין בני מעיו למעלה בראשו, נראים ככובע נחושת על ראש גבור. **קכח. ועיין** במנחת חינוך (מצוה ז אות ג) שגם הוכיח כך מלשון הברייתא באופן שונה, אך כתב שמדברי רש"י בסוגייתנו (ד"ה מקולסין) שפירש 'צלויין

קיב. ודייק כן על פי דברי הפני יהושע (נתוס' ד"ה מפני) שהובאו בביאורים בענין 'טעם איסור לומר על בשר של פסח הוא', שכתב להוכיח מדברי רב פפא שכל בשר דינו כבשר גדי וטלה שבכלל איסור אמירה הוא, שרק חיטים הוציא רב פפא מכלל האיסור, ועל כן כתב, שלשיטת הב"ח יש לדחות את ראיית הפני יהושע, ולפרש את דברי רב פפא 'אבל חיטי לא' שרק חיטים מותרים לכתחילה, אבל שאר בשר שאינו ראוי לקרבן פסח אין דינו כבשר גדי וטלה אלא אסור ביחוד לכתחילה, ומותר דיעבד. **קיג. כמבואר** בעבודה זרה (יג.) אין מקדישין ואין מחרימין ואין מעריכין בזמן הזה. **קיד. להלן** (עד.) נחלקו רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא באופן צליית קרבן פסח אם נותן את בני מעיו לתוכו, ולרבי עקיבא תולה בני מעיו מבחוץ. **קטו. בדבריו** כתב 'ואיהו מבפנים האכיל', אך אין זה מתיישב, ועל כן צריך לומר בכוונתו שהאכיל מבחוץ שלדעתו זהו שלא כדרך. **קטז. ועיין** להלן (עד.) שהובאו דברי האחרונים בענין זה. **קיז. וכמבואר** לעיל בביאורים בענין 'האם גם בזמן הבית נאסרה אכילת דבר הדומה לקרבן חוץ לירושלים'. **קיח. ועיי"ש** שביאר מדוע בכל זאת שלחו לתודוס שראוי לנידוי. **קיט. פסק** שם להיתר במקום שנהגו לוקח להם את הזבל בשבת בקבלנות, ואין חשש שמא יראה כפוסקים עמו בשכירות, מפני שהוא דבר של רבים ואין בו חשד. **קכ. שמשם** הוכח שדבר של רבים אין חשד. **קכא. וכמו** שפסק הרמ"א (יו"ד סי' קמו סק"ד) שצורות של רבים מותר להשהות משום שברבים אין חשד, וכן מה שפסק המגן אברהם (שם) להיתר במקום שנהגו לוקח להם את הזבל בשבת בקבלנות, היינו דבר

לאחר שצלאו כולו, שהרי הפסח נאכל בשתי חבורות, כמבואר להלן (פו.), אבל אם אוכל גדי מקולס באופן שנראה לעין שנחתך ממנו או נשלק ממנו אבר, שמבואר שם בברייתא שאינו בכלל גדי מקולס, מותר לאוכלו אף במקום שנהגו איסור באכילת צלי, כיון שיש היכר בדבר שאינו של קרבן פסח.

ד. הרי"ש **נאטהנזון** (הגהות על הגל"מ) כתב שיש לפרש בדברי רש"י שאכן במקום שנהגו שלא לאכול צלי אין אוכלים אף שאינו מקולס, ואף במקום שנהגו לאכול צלי אין נוהגים לאכול גדי מקולס, אלא שבמקום שנהגו איסור באכילת צלי אסור גדי מקולס מן הדין, אבל במקום שנהגו לאכול צלי אין איסור בגדי מקולס אלא מנהג, אך כתב שמדברי האור זרוע (שם) מבואר שלא כן.

האם מותר לעשות גדי מקולס בלא לאוכלו

שם. השרשי הי"ם (חמץ ומצה פ"ח הי"ח) כתב שיש להסתפק אם מותר לעשות מקולס רק להביאו לשולחן אך לא לאוכלו, שהרי במשנה בביצה (כיצה כב:) שניו 'ועושין גדי מקולס בלילי פסחים וחכמים אוסרין', משמע שאף עשיית גדי מקולס גרידא אסור לחכמים, אך מלשון חכמים ששלחו לתודוס 'עד מתי אתה מאכיל וכו', ולא הוכיחהו על העשייה משמע שאין איסור אלא באכילה. **אך הפרי מגדים** (סי' תמט מ"ז סק"ח) כתב שבעשייה ודאי יש בה איסור, כמדויק מלשון **המור** (שם) 'וגדי מקולס פירוש שלם ראשו על כרעיו ועל קרבו, אף על פי שלא פירש ואמר זה לפסח אסור לעשותו', וכן גם להביאו לפניו על השולחן ודאי אסור, שבהיות גדי מקולס מונח בשלמותו על השולחן דומה הוא לקרבן פסח, אף אם יחתכנו באכילתו, שגם אכילת קרבן פסח כך היא שמביאו שלם לשולחן וחותכו באכילתו, כמבואר **ברמב"ם** (קרבן פסח פ"י ה"ח) שמבאר את סדר האכילה 'כשאדם אוכל את הפסח חותך הבשר ואוכל וכו', ועל כן אף אם בדיעבד גדי שנעשה בליל פסח מותר באכילה אם חתכו לאברים, ודאי יש לחותכו קודם שיביאנו על השולחן.

ובכנסת יחזקאל (יו"ט, סי' יח) כתב שלמהלך הגמרא בקושייתה על תודוס אין כלל איסור בעשיית גדי מקולס, ורק אכילתו בליל פסח אסורה משום שדומה לאוכל קדשים בחוץ, אולם למסקנת הגמרא להלן (ע"ג) 'מקולס, לא שנא אמר לא שנא לא אמר', אם כן גדי מקולס אסור בין בעשייה בין באכילה.

נג:

ביאור קושיית הגמרא מהמעשה של תודוס על רב

מקולס אין שאין מקולס לא. האחרוניםא הקשו, מדוע היה למקשן להביא להוכיח כנגד דינו של רב רק מן הברייתא במעשהו של תודוס, שאמרו לו חכמים 'עד מתי אתה מאכיל את ישראל קדשים בחוץ', הרי לכאורה מן המשנה בביצה (כג:) שנחלקו שם רבן גמליאל וחכמים אם עושין גדי מקולס בלילי פסחים, יש להוכיח שכל האיסור אינו אלא בגדי מקולס, שאף חכמים לא אסרו אלא בגדי מקולס. ואם נתרץ שלא נשנתה המחלוקת במשנה (ביצה שם) בגדיים מקולסין, אלא להודיע כחו של רבן גמליאל שהתיר אפילו באופן זה, אבל לא להוציא בשר שאינו מקולס מכלל האיסור, אם כן גם ממעשהו של תודוס אפשר לתרץ שאכן אף אם היה מאכיל בשר שאינו מקולס היו שולחים לו כן, ומה ששנה רבי יוסי בברייתא שהאכיל גדיים מקולסין משום שאכן כך היה מעשה, או כדי להודיע כחו של תודוס שהתיר אף בגדיים מקולסין[ב].

והצל"ח (ד"ה מקולס) כתב לבאר, שאכן ממה ששנה רבי יוסי גדיים מקולסין, אין ראיה שבשר שאינו מקולס מותר, אלא קושיית הגמרא היא שאם כדברי

איזה מנהג עדיף, להדליק או לא להדליק

מקום שנהגו להדליק את הנר בלילי יום הכפורים מדליקין מקום שנהגו שלא להדליק אין מדליקין. אמרו בירושלמי (ה"ד), ש'מקום שנהגו להדליק' הוא משובח יותר מ'מקום שנהגו שלא להדליק'[ג]. וכתב **הפרי חדש** (או"ח סי' תרי ס"ק) שהוא נפקא מינה לעיר חדשה, שראוי לנהוג בה להדליק. והביאו בירושלמי שתי הוכחות שהמדליק משובח:

א. ממה שלמדנו בברייתא 'רבי שמעון בן אלעזר אומר יום הכפורים שחל להיות בשבת, אף במקום שאמרו שלא להדליק מדליקין, מפני כבוד השבת'. והרי גם כשחל בשבת יש את החשש של משכבי אשה, ומכל מקום החשש נדחה מפני כבוד השבת, א"כ הוא הדין בחול שיידחה חשש זה מפני כבוד יום הכפורים שאנו מצווים על כבודו כשבת[ד].

ב. עוד הוסיפו סברא, 'שהרי האיש צנוע ואינו משמש לאור הנר', שהרי אסור לשמש מיטתו לאור הנר, וא"כ אדרבה, אם מדליק את הנר הרי הוא פורש מן העבירה, ואף מקיים את מצות הדלקת הנר, ועל כן מנהג זה משובח[ה].

מקום שנהגו שלא להדליק האם המנהג כן גם בנדה

שם. כתב **הפרי מגדים** (או"ח סי' תרי מ"ז סק"ח), שהמנהג שלא להדליק הוא גם באשתו נדה, ואע"פ שאסור לו לבוא עליה, מידי הרהור לא יצא, ותתבטל מחשבתו הטהורה ביום הקדוש[ט]. ולענין מקום שנהגו להדליק כתב **במקור חיים** (שם ס"ק), שאם אשתו נדה אין מנהג כלל להדליק'.

רב שבאמירת בשר זה לפסח נראה הדבר כמקדיש וכאוכל קדשים בחוץ אף אם אינו מקולס, ובהכרח טעמו הוא משום שכל גדי סתמו לשם פסח, אם כן לא רק באכילתו נראה כאוכל פסח אלא בכל מה שעושה בגדי נראה כעושה לשם פסח, וגם כששחטו נראה כשוחטו לשם פסח, והיה להם לומר לו 'עד מתי אתה משחיט את ישראל קדשים בחוץ' שזה איסור כרת החמור, ולמה שלחו החכמים לתודוס רק על האכילה, שנראה כמאכיל את ישראל קדשים בחוץ שזה רק איסור לאו, ומוכח מכך שאין כל חשש שידמה בשר באיזה אופן שהוא לקרבן פסח, אלא רק אם יעשהו מקולס כקרבן פסח.

והחתם סופר (ד"ה מקולס) כתב לבאר שהוכחת המקשן שבאינו מקולס מותר, היא מכך ששנה התנא בברייתא סיפור הדברים שהאכיל את ישראל גדיים מקולסים, ולא כתב סתם שהאכיל צלי, משמע שרק על הנהגתו לאכול מקולס רצו לנדותו ולא על מה שהאכיל צלי בסתם'.

והשפת אמת לעיל (ע"ח ד"ה מיתבי) תירץ, שאכן גם במהלך הגמרא בקושיא היה ברור שיש לחלק בין גדי מקולס שעצם עשייתו ואכילתו דומה לקרבן פסח ואסורה, לבין בשר סתם שעד שייחדו בפיו לקרבן פסח, אין סברא שידמה לקרבן ויאסר, ועל כן לא קשה מדברי המשנה שאסרו חכמים דווקא גדי מקולס, כיון שיש לפרש שמדובר בסתם שלא ייחד הבשר בפיו, לכן שאינו מקולס מותר, אך במקומו של תודוס אכילת הגדיים המקולסין לא היתה בסתם, שכיון שקבע הדבר כן למנהג בודאי היו אנשים שאמרו וייחדו הבשר בפיהם לפסח, וראיה לכך, שאם לא כן לא היו רוצים חכמים לנדותו, שעל איסור אכילה בלבד אינו בר נידוי, שהרי דבר זה שנוי במחלוקת רבן גמליאל וחכמים במשנה (ביצה שם), ולרבן גמליאל אכילת גדי מקולס מותרת, ואף שההלכה כחכמים, מכל מקום עדיין לא הוקבעה כן ההלכה, ואם כן מה שעשה תודוס כשיטת רבן גמליאל אין זה טעם מספיק לנדותו', אלא מוכח שמשום האמירה שאמרו כמה אנשים בפיהם, רצו לנדותו, ואף על פי כן לא אסרו רק במקולס, ומוכח שלא כדברי רב שאסר 'אמירת בשר זה לפסח' גם על בשר שאינו מקולס.

ראשו על כרעיו ועל קרבו כצליית הפסח', משמע שכל טענת חכמים על תודוס משום שהאכיל את ישראל באופן זה. ועיין בפרי מגדים (מ"ז סי' תמט סק"ח) שכתב לדייק באופן שונה דין זה מלשון הטור והשולחן ערוך. **א. צל"ח**, חתם סופר (ד"ה מקולס), ושפת אמת (לעיל ע"ח ד"ה מיתבי). **ב. שהיה** גברא רבה כמסקנת הגמרא להלן. **ג. כמבואר** במשנה (חולין עמ.) שהשוחט קדשים בחוץ בכרת. **ד. ואף** שבברייתא אין מדובר אלא באכילה ולא באמירה, מכל מקום הקשה מכאן על דברי רב שאסר אמירה, והיינו על פי מה שביאר לעיל (ע"ח ד"ה הניגש) שמשמע היה למקשן שכיון שהיה גדול העיר והנהיג כך למנהג קבוע, הרי זה כאמירת בשר זה לפסח, ועל כן הקשו שמשמע שרק מפני שהנהיג באכילת מקולס רצו לנדותו על הנהגה זו השוה לאמירה, אבל אם היה מנהיג לאכול שאינו מקולס לא היו מנדין אותו, וכיון שהנהגה שוה לאמירה, על כן משמע שאין איסור באמירה על סתם בשר. **ה. ובחתם** סופר (שם) הביא בשם אחד התלמידים שמה שלא רצו לנדות את רבן גמליאל, מפני שלא הנהיג את אחרים לעשות כן אלא רק את בני ביתו, ויתכן שסבר כרבי שמעון שאין כלל חשש באכילת גדי מקולס, כמבואר להלן, ורק על תודוס שהנהיג את כל בני העיר לאכול גדיים מקולסין רצו לנדותו מפני שודאי שהיו בהם עמי ארצות, ולא היה לו להתיר, כמבואר בתוספות (לעיל פא: ד"ה אין) שבמקום שיש עמי ארצות אין לחכם להתיר אף דבר שדעתו להתיר, אם יש החולקים על הוראתו. **ו. בספר** סדר משנה (על הרמב"ם שבתחת עשור פ"ג ה"י וה"ה) כתב, ששיטת הירושלמי היא כשיטה הסוברת שיש מצות 'כבוד' ביום הכפורים [מובא להלן, וא"כ, במקום שנהגו להדליק מקיים את מצות ההדלקה בדומה לכל שבת, וכדברי השפת אמת, הו"ד להלן בהערה], ולשיטה זו אף יש לברך על מצות הדלקה זו [כשיטת הרא"ש המובאת להלן] כמו בכל שבת. ועל כן המנהג להדליק משובח מן המנהג שלא להדליק, שכיון שישראל קדושים הם ולא יכשלו בדבר, וכדברי הירושלמי, שוב יזכה המדליק במצות ובברכת ההדלקה. ועיי"ש שהוסיף, שלשיטות הסוברות שההדלקה זו אינה מצות חכמים ממש, וכל ענינה הוא מנהג בלבד ואין מברכים עליה [וכתב שכן דעת הרמב"ם], א"כ אין שום עדיפות למנהג להדליק על המנהג שלא להדליק, ונהרא נהרא ופשטיה. וכתב, שמטעם זה הרמב"ם לא הביא דין זה להלכה. **ז. ע"פ** דברי השפת אמת (ד"ה מנה), שהקשה, איך שייך להוכיח מיום הכפורים שחל בשבת, הרי כל חילוקי המנהג נאמרו בחול, שאין בו את טעם ההדלקה שמצינו בשבת. וביאר, שמהירושלמי מוכח כדעת הרא"ש (יומא פ"ח סי' מ, הובא להלן), הסובר שגם ביום הכפורים יש מצות הדלקה משום שלום בית. ומ"מ למדנו במשנתנו שיש מקומות שנהגו שלא להדליק, ובהכרח טעמם הוא, שמפני הרחקת חיבה אפשר לדחות את מצות חכמים להדליק מפני שלום בית. ועל כן מוכיח הירושלמי ממה שבשבת לא נדחית מצות ההדלקה מפני חשש זה, שהרי לנו שמצות הדלקת הנר חשובה יותר, ומכאן שהוא הדין בחול שעדיף המנהג שנהגו להדליק. **ח. עפ"י** פירוש הגר"ח קנייבסקי לירושלמי (שם). **ט. וכן** כתב המשנה ברורה (שם ס"ק). ובשער הציון (שם ס"ק) כתב, שאמנם ודאי לזה נתכוין הט"ז, וצריך להוסיף בלשון הט"ז את התיבות 'ואפילו היא נדה'. וכתב, שיש לתמוה על עיקר טעמו, שאם משום הרהור, לא תוקן הדבר, שהרי ביום הוא רואה אותה, ולא תהא מחשבתו טהורה. **י. שיש** לומר, שכיון שלדעת הנוהגים להדליק אנו אומרים שמחמת אור הנר ימנע מלשמש, א"כ באשתו נדה שאיסורו חמור יותר מן האיסור לשמש לאור הנר, ודאי שאין לחשוש ליצרו תוקפו, וממילא אין כל טעם להדליק, וי"ל שהמנהג להדליק נתקן באשה סתם ולא כשהיא נדה. ואדרבה, כדי שתהיה מחשבתו טהורה עדיף שלא ידליק, וכדברי הט"ז לגבי מקומות שנהגו שלא להדליק. ובהגהות ר' זלמן סנדר (מכתי"ץ) כתב, שאמנם אין סברא שצריך תקנה להדליק כדי שימנע מתשמיש, כיון שבין כך הוא בודל ממנה מחמת היותה נדה, ומ"מ לא חילקו חכמים וצריך להדליק. [ולפי דברי הרא"ש שטעם ההדלקה הוא משום שלום בית במקומה עומדת, וממילא גם בנדה שמחמת ההרחקה אין סיבה לחייבו בהדלקה, יהיה עליו להדליק מחמת שלום בית].

במקום שנהגו להדליק, האם מדליק על שולחנו או בחדר משכבו

שם. כתבו **הראבי"ה** (ח"ג יומא סי' תקכח) **והמרדכי** (יומא פ"ק רמז תשכה), שבליל יום הכפורים מדליקים על שולחנם[א] ועורכים את השולחן כמו בשבת[ב], שהרי יום הכפורים נקרא (ויקרא טז לא) 'שבת שבתון'.

וכתבו עוד[ג], שבמקומות שנהגו להדליק, מדליקים אף בחדרים ובעליות. וכתבו עוד[ד], שבמקומות שנהגו שלא להדליק נוהגים כן אף על שולחנם, והוכיחו כן מדברי התנא במשנתנו 'ומדליקין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות', שמשמע שדווקא במקומות אלו בלבד מדליקים אבל בבתים לא[ה].

האם מי שיש לו נר בביתו מחויב להדליק גם ב'מקום שנהגו שלא להדליק'

שם. כתב **המהרי"ל** (הל' ערב יוה"כ סי' יב), שהמדליק נר על שולחנו בביתו בלבד ואינו מדליק בחדר משכבו, הרי הוא עושה שתי קולות, האחד שרואה את אשתו בביתו ומתאוה לה, והשני, כשנכנס לחדר שאין דולק שם הנר, אין לו שום היכר[ז] ויבוא עליה באיסור[ח], ועל כן מחויב להדליק גם בחדר משכבו. **וכתבו האחרונים**[ט], שכוונתו שגם ב'מקום שנהגו שלא להדליק', המנהג שלא להדליק הוא רק כשאינו מדליק כלל, שאז אין לחוש שיבוא עליה שהרי אינו רואה אותה, מה שאין כן כשמדליק נר בביתו ורואה אותה, יש לו להדליק בכל המקומות[י].

אוצר החכמה

האם במקום שנהגו להדליק מברכים על הדלקת נר יום הכפורים בבית

שם. דעת הרבה **ראשונים**[כ] שאין מברכים על הדלקת נר יום הכפורים החל בחול. ונאמרו בזה כמה טעמים:

א. כיון שהדלקה זו אינה אלא משום מנהג, לא שייך לומר עליה 'וציונו'[כא].

ב. בביאור הגר"א (או"ח סי' תרי ס"ק ד) כתב, שאף לדעת **ר"ת** (הו"ד נמוק' נרכות יד. ד"ה ימים) שמברכים על מנהג, היינו דווקא מנהג הנוהג בכל מקום, מה שאין כן כאן שיש מקומות שנהגו שלא להדליק, לא תיקנו חכמים ברכה.

ג. דעת **הסמ"ג**[כב], שכיון שהדלקה זו אינה באה לצורך אכילה, אין מברכים עליה[כג].

אמנם דעת **הרא"ש** (יומא פ"ח סי' מ) היא שיש לברך על הדלקה זו כמו בשבת, משום שלום בית[כד]. **ובפרי חדש** (שם ס"ג) כתב שיש להקשות מדברי הגמרא כאן בטעם הדלקת הנר, ש'שניהן לדבר אחד נתכוונו', ופירש **רש"י** (ד"ה בין), שהיינו כדי להפריש עצמו ממשכבי אשה. ולדברי הרא"ש קשה, מדוע הוצרכה הגמרא לטעם זה, ולא אמרה שבמקום שנהגו להדליק הטעם הוא מפני

יא. **וכתבו** הרוקח (הל' יוה"כ סי' ריח) **ובספר המנהגים** (לר"י מטירנא, עשרת ימי תשובה ד"ה נערב), **שמדליקים** שתי נרות. וברוקח (שם) הוסיף וכתב 'כמו בשאר שבתות מפני שלום בית'. **יב. ותמה** על זה **בבית יוסף** (או"ח סי' תרי ס"ג) וכתב, 'ואיני יודע מה מקום לעריכת השולחן ביום הכפורים'. וכתב הדרכי משה (שם אות ג) **שבמנהגים** (שם) כתב הבית יוסף כדברי המרדכי, וכן המנהג. **יג. הראבי"ה** (שם), **המרדכי** (שם ובדרכי משה) כך כתב הדרכי משה בדעתו (שם אות ג), **תוספות** רבינו פרץ (ד"ה מקום) **ותוספות** חכמי אנגליה. **יד. במרדכי** (שם רמז תשכה) **ובתוספות** רבינו פרץ (שם). **טו. וכתב** בתוספות רבינו פרץ, שלפי"ז עכשיו שאנו נוהגים להדליק במקום האכילה, א"כ נכלל המקום ב'מקום שנהגו להדליק' [שהרי במקום שלא נהגו אין מדליקים גם בבית], וא"כ יש להדליק גם בחדרים ששוכבים שם. **טז. במקום** שנהגו להדליק אין צריך לטעם של היכר, כיון שהם סברו שצריך את הנר כדי שימנע מלשמש [כמובא לעיל מהירושלמי, וכמ"ש ברש"י (ד"ה בין)], ורק במקום שנהגו שלא להדליק צריך לטעם זה (עפ"י לבושי שרד שם סק"ג). **יז. כלומר**, שעושה שתי קולות הסותרות זו את זו, שבביתו רואה אותה ומתאוה לה, ואז כשיכנס לחדר מכניס עצמו לחשש איסור, שהרי אין לו שום היכר שימנע אותו מן האיסור. והוא גרוע מסתם מקום שנהגו שלא להדליק, שכאן הכניס עצמו לחשש עבירה כשהדליק בבית, ולכן עליו להניח היכר אף בחדר משכבו, וכדרך המקומות שנהגו להדליק.

19/06/2018

יח. **לבושי** שרד (שם), שו"ע הרב (שם ס"ג), משנה ברורה (שם ס"ק ד), ערוך השולחן (שם ס"ה). **יט. ראה** במג"א (שם סק"ג) שכתב ליישב את המנהג [שכן נהגו בימיו להדליק רק בבית ולא בחדר (מחצית השקל)], שמדברי המרדכי (שם רמז תשכה) משמע שיש שנהגו להדליק רק על שולחנם ולא בחדרים ובעליות. ויש לומר שחלק המרדכי על סברת המהרי"ל, וסבר שאין יצר הרע מצוי אלא לשעתו, והואיל ובחדר כל אחד הולך למטה מיוחדת לשכב שם, לא חששו שמא ישכח. ולדברי המג"א נמצא מנהג נוסף, שיש שמדליקים רק על השולחן ולא בחדר [שהרי המרדכי (שם רמז תשכה) הוכיח ממה שנינו במשנה 'ומדליקין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות', שבמקום שלא נהגו להדליק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות אין מדליקים (עפ"י הגר"א שם ס"ק ד"ה נערב), ובדרשות מהר"ח אור זרוע (סי' לד) הביא את חילוק מנהגי המקום אם להדליק בחדר או לא, ומדבריו משמע שבבית מדליקים לדברי הכל, וכדברי המג"א. וסיים המג"א, שכל זה הוא ליישב המנהג, אך מכל מקום יש להחמיר. והוסיף הפרי מגדים (פ"ה שם), שבאשתו נדה אין להחמיר, כיון שמכל מקום הוא בודל ממנה. ובהפלאה (נהגהות לשו"ע שם ס"ק) כתב על דברי הרמ"א בשם המהרי"ל ש'אם יש לו נר בבית וכו' חייב להדליק בחדר ששוכב שם וכו' מאחר שרואה אותה אצל הנר שבביתו', שהכוונה היא לאופן שהאור הדולק אצל שולחנו נכנס לחדר משכבו, ומאחר ורואה אותה שם חייב להדליק בתוך החדר. לפי שאותו אור הבא משולחנו אינו מספיק להפרישו מתשמיש, כיון שהרמ"א (או"ח סי' רמ ס"ק ה) פסק שמותר לשמש לאור הנר הבא מחדר אחר, ובלבד שיאפיל בטליתו [וכן כתב במשנה ברורה (שם ס"ק מא), וראה שהביא שם ובשער הציון (ס"ק מד) שיש שמחמירים גם באופן זה], ועל כן יש לו להדליק אף בתוך חדרו, שעל ידי זה ימנע מתשמיש. וכתב, שלפי זה לא נחלקו המהרי"ל והמרדכי. [כלומר, שבמקום שהמנהג הוא שלא להדליק, אף בביתו לא ידליק, ומה שפסק הרמ"א הוא לומר שאין מקום למנהג שידליק על שולחנו ויהיה האור נראה בחדר, ועל כן אם מדליק על שולחנו יש להיזהר שהאור לא יכנס לתוך חדר משכבו]. וכן כתב בערוך השולחן (שם ס"ה). ולדבריהם מבואר, שהכל מודים שאין יצר הרע מצוי אלא לשעתו, ובאופן שהאור שעל שולחנו אינו מאיר לתוך החדר, אין צריך להדליק אף בתוך החדר [במקום שנהגו שלא להדליק]. **כ. תוספות** רבינו פרץ (ד"ה מקום), **המרדכי** (רמז תרטו, שנת פ"ב רמז רעג, יומא פ"ק רמז תשכה), **וכן כתב האגור בשם המרדכי** (הל' יום הכפורים סי' תתקכה, תתקכו), **תוספות חכמי אנגליה** (ד"ה

'שלום בית' כמו בכל שבת. וביאר **השפת אמת** (ד"ה תנא), שהטעם של שלום בית שייך רק כל זמן שהם ערים, ואילו מפני הרחקת חיבה יש להדליק כל הלילה[כה]. ואמנם במקום שנהגו שלא להדליק סברו שמצות ההדלקה משום שלום בית נדחית מפני החשש, אך במקום שלא חששו ונהגו להדליק, מצות ההדלקה משום שלום בית במקומה עומדת, והרי היא ככל שבת ויו"ט[כו].

האם מי שדר יחידי יברך על הדלקתו

שם. כתב **באשל אברהם** (בוטשאטש, או"ח סי' תרי ס"ב), שמי שדר יחידי בביתו נכון שידליק בברכה לדברי הכל, שהרי אין כאן את החשש של הרגל דבר. אמנם כתב שצ"ע גדול למעשה, שיתכן שכיון שתיקנו חכמים שלא להדליק לא חילקו חז"ל במנהגם[כז].

האם דין ההדלקה בבתי כנסיות ובמבואות האפלים הוא חיוב או מנהג

ומדליקין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובמבואות האפלים ועל גבי החולים. בירושלמי (ה"ד) מובא, 'תני אפילו בתי כנסיות ובתי מרחציות, לכן צריכה אפילו מקום שלא נהגו להדליק מדליקין'. וכתב **המלאכת שלמה** (נפילוסו למשנה שם ד"ה מוכרי), שהירושלמי מדייק ממה שלא אמרה המשנה 'ובכל מקום מדליקין' כמו שאמרה לעיל (ע"ה) 'ובכל מקום אין מוכרין', שמה שהתחדש במשנה בדין ההדלקה בבתי כנסיות וכו' הוא, שאף ב'מקום שנהגו שלא להדליק' וחששו להדלקת הנר, היינו דווקא בבית ששכיח בו יחוד, אבל במקומות אלו שלא שכיח בהם יחוד מותר להדליק את הנר. אבל חיוב להדליק אין אפילו בבתי כנסיות[כח], ויש לומר שלא חילקו רבנן בדבר ולא תיקנו להדליק בתורת חיוב, שמא יבוא לידי קלקול אפילו באופן שחשש היחוד הוא מועט[כט]. **אבל בריטב"א** (ד"ה מתני') כתב, שבמקומות אלו אין חוששים למנהג כלל, שהרי כל הגזירה היא משום תשמיש, ואין סברא לגזור מחמת כן אף במקומות שאין חשש תשמיש. וכיון שכן, 'חייבו' חכמים להדליק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות מפני קדושתם, ובמבואות האפלים ועל גבי החולים מפני חשש סכנה. וכן מבואר **בתפארת ישראל** למשנתנו (יכין אות יח), שכתב שמצוה להדליק בכל מקום שאין לחוש לתשמיש המטה, משום כבוד היום, או במקום הצורך.

טעם הדלקת הנר בבתי כנסיות ביום הכפורים

שם. בראשונים ובאחרונים נאמרו כמה טעמים בדין הדלקת הנר בבתי כנסיות ביום הכפורים, וכלדהלן:

מקום), **ארחות חיים** (הל' יום הכפורים סי' כה) **בשם יש מי שאומר. מהרי"ל** (הל' ערב יום הכפורים סי' יח). **כא. שמטעם** זה אין מברכים על כל דבר שהוא מנהג, וכן היא דעת **רש"י** (סוכה מד. ד"ה מנהג), **שכתב** לענין דין נטילת ערבה [בשביעי של סוכות בזמן הזה], שאינה בגדר תקנה אלא מנהג נביאים. ועל כן לא שייך לומר 'וציונו', כיון שמנהג אינו נכלל ב'לא תסור'. וכן היא דעת **הרמב"ם** (ברכות פי"ו הט"ז), וכן כתב **הפרדס** (לר' מאסר ג"כ מייט, השער המשיעי - מעוכה). **ובמרדכי** (רמז תרטו) גם כתב כן, **והוסיף**, שאילו היה דין ההדלקה מצוה ממש, היה צריך לקיים הציווי בכל מקום [שהרי אי אפשר לנהוג כנגד מצות חכמים], אבל ביומא (שם) משמע בדבריו כדברי הגר"א המובאים בסמוך, וצ"ב. **כב. דברי** הסמ"ג הובאו במרדכי (יומא שם), **באגור** (הל' יום הכפורים סי' תתקכו) **ובמהרי"ל** (שו"ת, סי' נג, קמד). ובסמ"ג שלפנינו לא נמצאו דברים אלו. **כג. ולפי"ז** אף כשחל בשבת לא מברכים, וכמו שמובא להלן. **כד. וכן** כתב **הלבוש** (או"ח סי' תרי ס"ו), שאנו נוהגים להדליק ולברך עליהם, שהרי יש בו ג"כ שלום בית. וכתב (שם ס"ג) עוד טעם, שהוא מפני שיום הכפורים נקרא בתורה (ויקרא טז לא) 'שבת שבתון'. [וראה **בראבי"ה** (מ"ב יומא סי' תקכח, הו"ד לעיל) שכתב כן בטעם ההדלקה, 'ומדליקין נרות על שולחנם ועורכין את השולחן כמו בשבת, משום דמקרי 'שבת שבתון'']. וראה **ברדב"ז** (שו"ת, ח"ו סי' ג' אלפים רט), **ובשו"ת שבט הלוי** (ח"ו סי' קפה אות ג) מה שכתבו לבאר בדברי הרא"ש. **כה. וכתב** עוד, שמטעם זה נוהגים להדליק בנרות ארוכים בליל יום הכפורים. **כו. ולכן** כתב **הרא"ש** שמברכים משום שלום בית, משום שאין מצות ההדלקה רק מכח מנהג, אלא היא גם חובה כבכל שבת ויו"ט, וכן פסק המשנה ברורה (סי' תרי סק"ו), וראה בשער הציון (שם אות ה) מה שכתב עוד לענין הלכה. ובמרומי שדה (ד"ה תנא) כתב, שלפי השיטות הסוברות שמברכים על מנהג, יש לברך גם על הדלקה זו. והקשה, שהרי הנוהגים להדליק אין זה משום כבוד ושלום בית, אלא משום הרחקת חיבה, וא"כ מדוע מברכים כל בני הבית, הרי די באחד המברך, ויש כבר אור בבית. ולדברי הרא"ש שמצות ההדלקה בליל יום הכפורים היא גם מפני שלום בית מיושב שכולם חייבים לברך, וכמו בכל שבת. **כז. עיי"ש** שכתב, שאין ללמוד מהנשים שנהגו לברך, שמנהג הנשים הוא כמו מקום בפני עצמו, שאין ללמוד ממנהג במקום אחד לחבירו. וגם שאין טעם הרגל דבר שייך אצל הנשים, שהרי אין חשש זה שייך אלא מצד האנשים, שהרי אשה התובעת הרי היא בכלל העוברת על דת, שצריך שיגרשנה. ולענין מה שכתב שאפשר שלא חילקו חכמים, לכאורה מבואר בדברי הפרי מגדים (או"ח סי' תרי משב"ז סק"ו, והו"ד לעיל בענין 'מקום שנהגו שלא להדליק' משם המנהג כן גם בנדה) שכתב ששאשתו נדה שלא ידליק משום הרהור, משמע שאינו סובר שיש סברא שלא להדליק מטעם שלא חילקו חכמים, ושלא כצד זה באשל אברהם [וראה גם לעיל (שם) לענין מקום שנהגו להדליק שהבאנו מדברי המקור חיים שבנדה אין דין להדליק, והבאנו (נהגהות שם) שבהגהות ר' זלמן סנדר כתב שמכל מקום יש להדליק מטעם שלא חילקו חכמים]. **כח. ומדברי** הרא"ש (יומא פ"ח סי' ט) **שכתב** 'ונהגו להדליק ריבוי נרות בבתי כנסיות' [ומסתבר שאין כוונתו לריבוי הנרות, ועצם ההדלקה היא חיוב כמו בשבת] משמע שאינו חיוב גמור כמו שכתב [והובא לעיל] לענין ההדלקה בבית. [וראה גם בשו"ת הרא"ש (כלל ה סי' ח) שכך היא משמעות דבריו, שכתב שם לענין מצות הדלקת הנר ביום טוב שאינה אלא למצוה, שהרי אפילו בבוקר מדליקים]. **כט. וראה** בפני משה (שם) שפירש, שזהו חידוש התנא בברייתא שהוסיף והתיר 'בתי מרחצאות', שלא נאמר שכיון שנאסרה הרחיצה ביום הכפורים מפני שהרי אין חשש זה שייך אלא מצד האנשים, שהרי אשה התובעת הרי היא בכלל העוברת על דת, מה נכנס לשם אם לא שדעתו להתייחד שם עם אשתו, אלא בכ"ז התירו חכמים בכל המקומות, וגזרו רק בביתו שאשתו מצויה שם. ולפי דבריו אפשר, שכל מה שהתחדש לדבריו הוא שלא אסרו חכמים להדליק במקומות אלו, ובאמת הדלקה זו אינה חיוב כמו בבית.

א. הרא"ש (שבת פט"ז סי' ה, יומא פ"ח סי' ט)[ל] כתב, שבגמרא (שבת קיט.) למדנו שהפסוק (ישעיה נח יג) 'לקדוש ה' מכובד' זהו יום הכפורים שאין בו לא אכילה ולא שתיה, ואמרה תורה כבדהו בכסות נקיה[לא]. ונהגו להדליק ריבוי נרות בבתי כנסיות, לפי שנאמר (שם כד טו) 'באורים כבדו ה'', ומתרגמים[לב] את הפסוק 'בפנסיא יקרוך'[לג]. וכיון שאין בו לא אכילה ולא שתיה, יש לכבדו בכל דבר שמצינו שנקרא כבוד[לד].

ב. כיון שהדלקת הנר הוא כבוד לה', יבוא זה ה'נר', ויכפר על הנשמה שנקראת 'נר אלהים', שנאמר (משלי כ כז) נר ה' נשמת אדם'[לה].

ג. ויש שכתבו[לו] שיש צורך בהבאת הנר כדי לכפר על הנשמה ביום זה, מפני שיום הכפורים הוא יום גמר הדין של הנשמה[לז].

ד. משום שהנר שקול כנגד רמ"ח איבריו של אדם, שבצירוף רוח ונשמה איבריו עולים למנין ר"נ שהוא כמנין 'נר', ולפיכך מדליקים את הנר כדי לכפר על כולם[לח]. או שהנר הוא כנגד רמ"ח 'מצוות עשה', ובצירוף 'לאו הבא מכלל עשה' ו'לאו הניתק לעשה' החשובים כמו 'עשה', הרי לנו מנין ר"נ שהוא מנין 'נר'[לט].

ה. מפני שביום הכפורים הושלמה התורה כשקיבל משה רבינו את הלוחות האחרונות, והתורה נקראת אור, כמו שנאמר (משלי ו כג) 'נר מצוה ותורה אור'[מ].

ו. כדי שיהיה נר כשר להבדלה[מא]. שהרי אין מבדילים במוצאי יום הכפורים אלא על נר ששבת[מב].

ז. לפי שצריכים לקרוא בספרים כל היום והלילה תמיד בדברי תפילות ותחנונים שאינם שגורים וידועים שלא מן הכתב, ואם לא ידליק נר, לא יוכלו לקרוא בלילה[מג].

הדלקת הנר בבתי מרחצאות, בבתי פונדקאות ובמקומות הצורך

שם. וברבינו חננאל (ד"ה מקום) כתב, 'אבל מדליקין בפונדקאות ובבתי המים'. ומקורו מהתוספתא (פ"ג ה"ח) 'רבי שמעון בן אלעזר אומר, מדליקין בפונדקאות[מד] ובבית המים'[מה]. ובברייתא בירושלמי (ה"ד) נוסף 'בתי מרחצאות'. ובטור (או"ח סי' תרי) כתב, 'ובכל מקום מדליקין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ועל גבי חולים ובמבואות האפלים', ומשמע שבכל מקום שיש בו צורך, מצוה להדליק בו[מו].

האם מברכים על הדלקת הנר בבתי כנסיות ובשאר מקומות

שם. כתבו הב"ח (או"ח סי' תרי ס"ג) והפרי חדש (שם ס"ק)[מז], שבכל אלו אין צריך לברך, משום שאין בהם משום שלום בית[מח]. וכאשל **אברהם** (בוטשאטש, שם)

ל. כן הביאו טעם זה הטור (או"ח סי' תרי), האבודרהם (סדר תפילת יום הכפורים, פירוש תחה הגדלת), הכל בו (סי' סח, סדר ערב יום הכפורים) והמהרי"ל (הל' ערב יום הכפורים סי' יג), והוסיף הכל בו, שהוא לכבוד ה' ולכבוד בית הכנסת. **לא. וכתבו** הטור והאבודרהם (שם) ובמנורת המאור (פ"ב, תפילה הל' יום הכפורים), שמטעם זה נוהגים ביום הכפורים להציע בבתי כנסיות בגדים נאים. ובמאירי (שבת קיט. ד"ה ימיס) כתב, שימים טובים אף הם ראוי לכבדם ולענגם במאכלים ולהדרם במלבושים, ויום הכפורים עולה על כולם, במצות הידור מלבושים נכבדים ובגדים מצוינים. **לב. הרא"ש,** הטור והמהרי"ל (שם) כתבו שכך הוא תרגומו [ובלבוש (שם ס"ג) כתב, שכן תירגם יונתן]. ולפנינו לא נמצא תרגום זה. **לג. ועל** כן נהגו לכבדו בנרות יפים. הרא"ש (שבת שם). ובכד הקמח (ערך בית הכנסת) הוסיף, 'כי הבית שמדליקין שם נרות הלא הוא מפואר ומכובד בעיני הבריות, ומעלתו קבועה בנפשם יותר מן הבית שאין מדליקין שם, וכמו שאמרו (ספרי זוטא קרח יח ד) אינו דומה פלטרין שיש לו שומרין לפלטרין שאין לו שומרין'. **לד. המקור** לכך שהדלקת הנר נקרא 'כבוד' הוא על פי התרגום הנזכר כאן. וברמב"ן (בראשית יח כח) **הביא כן** מהמדרש (פסיקתא דר"כ פכ"ו - קומי אורי) 'על כן באורים כבדו ה'' (ישעיה שם) במה מכבדין אותו, באילין פנסייא. וכתב, כגון העששיות שמדליקין בבתי כנסיות בכל מקום, אפילו באיי הים לכבוד השם. **לה. ספר** המנהגות (כפ:) [אלא שבדבריו משמע שכתב טעם זה כהמשך לדבריו שם, שנהגו כל איש ואיש להדליק בבית הכנסת ביום הכפורים, לכפר על אביו ועל אמו. ובכל בו (שם) **הביא כן** בשם הרא"ש, ובהמשך דבריו [הובאו בהערה לעיל] כתב, 'ועוד' מצד כבוד, כמו שמובא לפנינו ברא"ש], האבודרהם (סדר תפילת יום הכפורים, ד"ה ונהגו לאחר) והלבוש (שם ס"ג). **לו. המהרי"ל** (הל' ערב יום הכפורים סי' יג) **ובשו"ת מהר"י וויל** (סי' קנא, קנב). [במרדכי (יומא פ"ח רמז תשכג) כתב, ובזמן הזה נהגו להדליק ביום כפור נר לכל אחד ואחד לפי שהוא גמר דין. וראה במהרי"ל ובמהר"י וויל (שם) שמשמע שאין מדליקים לנשים גם לטעם זה]. **לז. ודרשו** חז"ל (תנ"י נהעלותך ד), אמר הקדוש ברוך הוא לישראל, אם אתם מדליקין לפני אף אני משמר את נפשותיכם מכל דבר רע שלא יגע בכם דבר, שנמשלו נפשותיכם כנר, שנאמר (משלי כ כז) 'נר ה' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן'. ואמנם מדרש זה [שהביאוהו רוב הראשנים שהוזכרו כאן על טעם ב' וטעם ג'] אינו עוסק בבית הכנסת וביום הכפורים, אך הוא עוסק בענין הדלקת הנר. **לח. מהרי"ל** (שם) והאליה זוטא (שם סק"ג). **לט. המהרי"ל** (שם בשם מהר"י קיניגן) **ובשו"ת מהר"י וויל** (סי' קנב). וכתבו עוד, שלפי הטעמים שהוא כנגד רמ"ח איברים שבאדם או כנגד רמ"ח מצוות עשה, אין האשה מחויבת להדליק, שהרי יש לה יותר מרמ"ח איברים, ופטורה מהרבה מצוות עשה. **מ. שו"ת** מהר"י וויל (סי' קנא, קנג, הו"ד בנמ"ץ שם סק"ג) **ובאליה זוטא** (שם סק"ג). וכתבו, שמטעם זה לא נהגו הנשים להדליק, שהרי אינן חייבות בתלמוד תורה, וכתב במגן אברהם (שם) 'ואשה לאו בת תורה', וביאר במחצית השקל (שם), שאף שיש מצוות שהנשים מחויבות [ומטעם זה אף מברכות ברכות התורה (כמנהגי נפו"ח פוף סי' מז), כיון שצריכות ללמוד הדינים הנוגעים אליהם (כמנהגי ניו"ד סי' רסו ס"ו נהגה), ומטעם זה גם כן יישב המגן אברהם (או"ח סי' קפו סק"ג) שמזכירות תורה בברכת המזון], מכל מקום אינן בנות תורה, מפני שעיקר תורה ניתנה לאנשים. **מא. ספר** המנהיג (הל' יום כפור עמ' שסב) והלבוש (שם), אבודרהם (סדר תפילת יום הכפורים), ארחות חיים (דין ערב יום הכפורים סי' יח) **ובכל בו** (סי' סח, סדר ערב יום הכפורים). [ואמנם יש שסוברים שאין להבדיל על נר של בית הכנסת [לפי שנעשה לכבוד היום ולא להאיר (משנה ברורה שם)], אך גם לדבריהם יכול להדליק מנר שהודלק ממנו, או שמבדיל עליו יחד עם נר אחר שלא נשתמשו בו לכבוד היום. ועיין בשלחן ערוך וברמ"א (או"ח סי' תרכד ס"ה) מה שכתבו בזה].

כתב, שיתכן שאין לברך על ההדלקה בבית הכנסת, לפי שרבים הם המדליקים שם, וא"כ המדליק עלול לבוא לידי ברכה לבטלה, אם כבר הדליקו שם בברכה. וגם שלצד ה'נר תמיד' שדולק שם תמיד אי אפשר להדליק בברכה. וכדי להסיר המכשול אין מברכים על ההדלקה בבית הכנסת, לא בשבת ולא ביו"ט ולא ביוה"כ, וטעם זה עיקר.

עוד כתב, שיש לומר שכיון שנר זה אינו נצרך כל כך, אין לברך עליו. שנר שבת צריכים לו בבית לסעודה הקבועה ומשום שלום בית, מה שאין כן כאן אפשר שיתפללו בעל פה ואין כל כך צורך בו[מט].

שאול זכה למלוכה בזכות שהיה זקנו מדליק נרות לרבים

ובמבואות האפלים. למדנו במדרש (ויק"ר ט ג, תנחומא תצוה ח)[נ] על הפסוק (תהלים נ כג) 'ושם דרך אראנו בישע אלהים', 'אלו שהן מדליקין נרות כדי להאיר בהם לרבים, דאמר רבי שמעון בן לקיש, שאול לא זכה למלוכה אלא על ידי שהיה זקנו מדליק נרות לרבים. אמרו, מבואות אפילות היו מביתו לבית המדרש, והיה מדליק נרות בהם כדי להאיר בהם לרבים[נא].

טעם המנהג להדליק והמנהג שלא להדליק

תנא בין שאמרו להדליק ובין שאמרו שלא להדליק שניהן לדבר אחד נתכוונו[נב]. רש"י (ד"ה נין) פירש, ששניהם נתכוונו להפריש עצמם ממשכבי אשה. האומרים להדליק, משום שאין אדם משמש מטתו לאור הנר[נג]. ובירושלמי (ה"ד) הוסיף על טעם זה, 'שהוא רואה ומתבייש'. וכן הוא **ברמב"ם** (שניות עשור פ"ג ה"י), שכתב בטעם המקומות שמדליקים שהוא מחמת שעל ידי הנר תהיה לו בושת פנים מאשתו[נד]. והאומרים שלא להדליק סוברים, שכשהנר דולק רואה את אשתו ומתאווה לה[נה].

דין הרחקה מאשתו ביום הכפורים

שם. כתבו **האגודה בשם רבינו שמחה**[נו] (פרק מקום שנהגו, סי' נב) **והמהרי"ל** (הל' ערב יום הכפורים סי' יג) בשם האגודה, שמכאן ראיה שיש לאדם להתרחק מאשתו כל אותו לילה וכן למחרת ביום[נז] כבימי נידותה, שלא יגע בה ובבגדיה אפילו באצבע קטנה, ולא ירבה דברים עמה, כדי להרחיק את עצמו מהרגל עבירה. וק"ו מנדה, ומה נדה שאף על פי שבעלה מותר להתייחד עמה בחדר בלא נר מכל מקום נאמרו בה דיני הרחקה, יום כפורים שהצריכו חכמים להדליק נר בחדרו מפני החשש, אינו דין שצריך להרחיק ממנה.

מב. כלומר, נר שדלק ביום הכפורים שלא נעשתה בו מלאכה, אלא דלק בהיתר מערב יום הכפורים. **מג. ארחות חיים** (דין ערב יום הכפורים סי' יח) והכל בו (סי' סח, סדר ערב יום הכפורים). **מד. כדי** שלא יכשלו ההולכים בהם. מנחת יצחק, מנחת ביכורים (על הירושלמי שם). **מה. במנחת** יצחק כתב, שהיינו בית מי רגלים, ומדליקים כדי שלא יתלכלך ושלא יכשל, וכן פירש בחסדי דוד (פסחים, שם), וכתב שהוא כפירוש השני ברש"י במגילה (מ: ד"ה לנייח). ובמנחת ביכורים כתב, שהיינו מקום טבילה לבעלי קרי. וצריך לומר שרבי שמעון בן אלעזר סבר שלבעל קרי מותר לטבול ביום הכפורים. ובשירי הקרבן פירש כן לגבי 'בתי מרחצאות' האמור בברייתא בירושלמי. **מו. כן** כתב התפארת ישראל (יכין פוף יח). **ובערוך השלחן** (שם ס"ג) כתב, 'ומדליקין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובמבואות האפלים ועל גבי החולים, כדי שיהיה האור רב ומצוי בכל מקום, ואף שאין ההילוך מצוי שם כל כך ביום הכפורים'. **מז. על** דברי הטור (שם) שכתב שנוהגים בכל מקום להרבות בנרות בבתי כנסיות. **והשלחן ערוך** (שם ס"ג) הוסיף גם הדלקה במבואות האפלים ועל גבי החולים. **מח. וכן** פסק המשנה ברורה (שם סק"ח). וכתב בשער הציון (שם סק"ו), שמדבריהם משמע שהמדליק על גבי החולים בכללם. וכתב שצריך עיון מדוע אינו מברך, הרי לכאורה גם שם שייך שלום בית, שאותן המשמשים לפני החולה יראו מה להביא לפניו. **מט. ואמנם** נוהגים לברך על נר יוה"כ שבבית, שיש בו צורך להצעת כרים לשינה, שאין לצער עצמו ביום הקדוש מלבד החמשה עינויים. והוסיף, שאין ללמוד ממה שנהגו הנשים לברך על הדלקה זו, כיון שגם במקום שנהגו שלא להדליק מפני החשש, אין טעם זה שייך אצל הנשים, שהרי אין חשש זה שייך אלא מצד האנשים, שהרי אשה התובעת הרי היא בכלל העוברת על דת, שצריך שיגרשנה. **נ. וכן** הוא בירושלמי (שביעית פ"ג ה"י). **נא. ראה** עוד שם במדרש, שמשום שהיה מדליק 'נרות' לרבים, 'זכה ונקרא שמו נר'. **נב. ובתוספתא** (פ"ג ה"ח) שנינו, 'אלו שאמרו מדליקים ואלו שאמרו אין מדליקים, לא אמרו אלא מפני הרגל עבירה'. וכתב בחזון יחזקאל (נפי' לתוספתא שם), שהתנא רצה לומר, שכשם שבמקום שאמרו שלא להדליק היינו בדווקא כדי שלא יבוא לידי עבירה, ואינו רשאי להדליק, כך מקום שנהגו להדליק, שאל תאמר שסברו שהוא רק היתר להדליק מפני שלא חששו שעל ידי הנר יביאו לידי עבירה, אך אם ירצה שלא להדליק הרשות בידו, אלא אף במקום שנהגו להדליק, עיקר המנהג הוא משום 'הרגל עבירה', שחששו שאם לא ידליק יבוא לידי עבירה, וכשהנר דולק לא ישמש, ומטעם זה חייב להדליק. **נג. וכמו** שאמרו (שבת פו:) ישראל קדושים הם ואין משמשין מטותיהם לאור הנר. מאירי (ד"ה מקום). ואמנם בגמרא לפנינו הגירסא היא 'ואין משמשין מטותיהם ביום'. מכל מקום בנדה (יז.) מוכיחה הגמרא מדין זה, שלשמש 'לאור הנר' הוא איסור ולא רק דבר מגונה. **נד. וכן** כתב הראבי"ה (סי' תק). **ובברכת אברהם** הקשה, למה הוצרך הרמב"ם לטעם זה שמתבייש מאשתו, ולא נקט שימנע מהתשמיש מחמת האיסור לשמש לאור הנר, כמו שפסק הרמב"ם (איסורי ביאה פכ"א ה"י). וכתב, שהרמב"ם כתב טעם זה מפני שהוקשה לו, מה מוסיף כאן האיסור לשמש לאור הנר יותר מן האיסור החמור של תשמיש המטה ביום הכפורים. לכן פירש שהטעם כאן הוא הבושה, שאף אם יצרו תוקפו ולא יחוש לאיסור, מכל מקום ימנע מחמת הבושה. **נה. לפי** שאין היצר מתאוה אלא מה שהעין רואה (רבינו מנוחם ד"ה מקום). **נו. אמנם** במחזור ויטרי שלפנינו לא כתב דין זה. **נז. ובשלחן** ערוך (או"ח סי' תרטו ס"ה) פסק 'ואסור ליגע באשתו כאילו היא נדה, וכן אסור לישן עם אשתו במטה'. ובט"ז (שם סק"ה) הקשה, מדוע לגבי תשעה באב פסק השלחן ערוך (שם סי' תקנד סי"ח) שאסור לישן עמה, ולא הזכיר הנגיעה כלל, והרי דינם שוה, כמו שכתב הבית יוסף (שם ד"ה כתוב)

אופן בריאת האש במוצאי שבת

אמר רב יהודה אמר שמואל אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת הואיל ותחלת ברייתו הוא. הגמרא להלן (נד.) מביאה ברייתא על אופן בריאת האש, שהקב"ה נתן דעה באדם הראשון מעין דוגמא של מעלה, והביא שני אבנים וטחנן זו בזו, ויצא מהן אור. ובמדרש תהלים (פג ד)[נח] כתב, 'וכיון שראה אדם מוצאי שבת עם דמדומי חמה התחיל החשך ממשמש ובא, התחיל אדם טופח על פניו, ואמר אוי לי שמא זה שאמר הקדוש ברוך הוא (גרסינן ג טו) 'הוא ישופך ראש' הוא מביאו עכשיו וכו', מה עשה הקדוש ברוך הוא, זימן לו שתי אבנים[ניט], אחת של אופל ואחת של צלמות, שנאמר (מיכ ז ג) 'קץ שם לחשך ולכל תכלית הוא חוקר אבן אופל וצלמות', ונטל אדם הראשון שתי האבנים והקישן זו לזו, ויצא מהן אש, והבדיל עליו בורא מאורי האש'.

ובפרקי דרבי אליעזר (פ"כ) מובא אופן אחר על בריאת האש, וכך כתב, 'בין השמשות של שבת, היה אדם מהרהר בלבו ואומר אוי לי, שמא יבוא הנחש שהטעה אותי בערב שבת, שנאמר (גרסינן ג טו) 'תשופנו עקב'. נשתלח לו עמוד של אש לשמרו ולהאיר לו מכל רע. ראה אדם לעמוד של אש ושמח בלבו, ואמר עכשיו אני יודע שהמקום עמי, ופשט ידיו[ס] לאור האש, וברך בורא מאורי האש, וכשהרחיק ידיו מהאש אמר אדם, עכשיו אני יודע שנבדל יום הקדש מיום החול, שאין לבער אש ביום השבת, אמר ברוך המבדיל בין קדש לחול.

'ברכת הנר' היא ברכת הנהנין או ברכת השבח

שם. לדעת רוב **הראשונים**[סא], ברכת הנר במוצאי שבתות אינה ברכת הנהנין.

וביארו, שברכת הנהנין נתקנה רק על דברים הנכנסים לגוף והגוף נהנה מהם, כגון אכילה ושתיה, ואף על ריח טוב[סב]. אבל לא נתקנה ברכה על אותם הנאות שאינם נכנסות לגוף, כמו הרחיצה במים קרים וחמים, או ההנאה מן הרוח הנושבת, וכל שכן האור שאינו נוגע בגוף כלל. וכתבו שתי הוכחות לדבר:

א. שאם הברכה היא משום ברכת הנהנין, היה צריך לברך בכל פעם שנהנה מן האור, ולא רק במוצאי שבתות.

ב. הריטב"א (ד"ה ומיהו) הוכיח ממסקנת הגמרא בברכות (נג:) שאין צריך לברכת הנר שיאותו [שיהנו] לאורו ממש, אלא די בכך שיכולים ליהנות ממנו[סג]. ומכאן שברכת הנר אינה ברכת הנהנין, שאם ברכת הנהנין היא, היה צריך ליהנות ממש.

בשם המרדכי (מו"ק רמז תשכלג) לענין שינה. ועוד תמה, מדוע הוצרך השלחן ערוך לכתוב שאסור לישן עמר במטה אחת, הרי כבר כתב שאסור ליגע בה, א"כ נלמד מזה שכל שכן שאסור לישן עמה במטה אחת. ולכן כתב, שבתשעה באב אכן לא נאסרה הנגיעה, שכיון שהיא הולכת בבגדים בזויים לא יתאוה לה כל כך, מה שאין כן ביום הכפורים שהולכת בבגדים נקיים. וביום הכפורים גם כן יש לחלק, שרק בלילה יש לאסור אפילו את הנגיעה משום שתשמיש רגיל בלילה, ולכן ביום אין לאסור בנגיעה, ובפרט שאימת היום עליו, מה שאין כן בשינה שאז אין עליו אימה, יש להיזהר אפילו ביום. ולכן כתב תחילה את דין נגיעה שהוא דווקא בלילה. והביא הט"ז שכן משמע מהאגודה (סס), שכתב שבליל יום הכפורים אסור ליגע וכו'. ובעטרת זקנים (סס) כתב, שכן המשמעות באגודה. והמג"א והאליה רבה והברכי יוסף (סס סק"ט) חולקים עליו, וסוברים שדיני ההרחקות נוהגים גם ביום. ובמג"א הוסיף גם שלא ירבה דברים עמה, ובמהרי"ל (הל' ערב יום כפור) משמע שיש לנהוג בה כל דיני נידות. ובמחצית השקל (סס) פירט חלק מן ההרחקות הראויות. וכתב באליה רבה (סס), שאמנם בבית יוסף (סס ס"ב) בשם האגודה שבא בקצרה נקט בלשונו לילה, אבל באגודה עצמו לא מצאנו שנקט כן, ובמהרי"ל כתב בשם האגודה שיש להתרחק ביום ובלילה. ובביאור דעת השלחן ערוך ראה עוד בפרי מגדים (סס משב"ז סק"ט). **נח. ובעין** זה הנוסח בירושלמי (גרסינן פ"ח ה"ה) ובב"ר (יח ג). **נט. בירושלמי** ובב"ר (סס), כתבו ב' רעפים. **ס. כדי** להסתכל בצפורניו (פירוש מהרי"ו). **סא. התוספות** (ד"ה מין), **הרמב"ן** (גרסינן ג"ט: ד"ה ונ"ל), רבינו דוד (ד"ה הואיל), **הרא"ה** (גרסינן נג.), **הריטב"א** והר"ן (ד"ה מין). **סב. מפני** שהוא נכנס לגוף וסועד אותו כמו אכילה ושתיה. **רמב"ן** (סס). ובריטב"א (גרסינן נג: ד"ה ובענין) כתב משמו, כגון אכילה ושתיה, וריח שהנשמה נהנית ממנו. ובתוספות הרא"ש (להלן נד. ד"ה מין) וברשב"א (שו"ת מכמ"ר סי' יט) כתבו, שאף על הריח לא היינו מברכים אלמלא דברי הגמרא (גרסינן מג:) 'אמר רב מנין שמברכין על הריח, שנאמר (משלי קג ו) 'כל הנשמה תהלל י-ה' איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו, הוי אומר זה הריח'. אמנם בתוספות הרא"ש לעיל (כו. ד"ה קול) משמע שהריח הוא כאכילה ושתיה, וכדברי הראשונים הנ"ל. [וראה צל"ח (גרסינן מג: ד"ה מנין) שכתב, שהפסוק המובא בגמרא הוא אסמכתא, שהרי כל ברכות הנהנין הן מדרבנן. ומקשה, שהרי בתחילת הפרק (סס לה.) למדנו מסברא שאסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, וכיון שכאשר הוא מריח הוא נהנה, מנין לנו לומר שתהא הנאה זו שונה משאר ההנאות, ומדוע שאלה הגמרא מנין שמברכים על הריח. ומבאר, שכיון ששנינו בגמרא (סס) 'וכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל', ואמרו (פסחים כו.) ש'קול ומראה וריח אין בהם משום מעילה', ומטעם זה שאלה הגמרא מנין שמברכים על הריח, מפני שהיה מקום לומר שכיון שאמרו (סס) שאין איסור מעילה בריח אף שהוא קדשי שמים, לא תיקנו חכמים ברכה על הריח. ובאה האסמכתא מן הפסוק ללמדנו שחכמים תיקנו גם בזה ברכה. ועיין במג"א (סי' ריח סק"ה). ובענין טיבה של הנאת הריח שהיא הנאת הנשמה, ראה במהרש"א (מ"ח סס ד"ה הוי מומר, יומא פב: ד"ה המין)]. **סג. כלומר**, שיהא קרוב לו בכדי שיוכל להכיר בין מטבע למטבע. ריטב"א (גרסינן נג: ד"ה וקי"ל). וכעין זה הוכיח הרשב"ץ (סס). וכן דעת **הראב"ד** (בהשגותיו על בעל המאור גרסינן סס מום ח). **סד. הנזכרים** בהערה לעיל. אמנם **הרא"ש** (גרסינן פ"ח סי' ג) כתב שברכה זו אינה אלא לזכר בעלמא שנברא האור במוצאי שבת, וכן פירשו בתוספות רבינו יהודה שירליאון (סס נג: ד"ה מין) ובאבודרהם (סדר מוצאי שבת ד"ה גרסינן). [והוסיפו, שמטעם זה אין מחזרים אחר ברכת הנר כדרך שמחזרים על שאר המצוות, וכן כתב **הרמב"ן** (סס), שכשם שאין מחזרים לראות את הים הגדול וההרים כדי לברך עליהם, כך אין מחזרים על האור]. והנה **הרא"ש** [וכן **הטור** (סי' רסז)] לא הזכירו בפירושם שברכה זו היא ברכת השבח ושהיא נתקנה על חידוש מעשה בראשית. ונראה שסובר הרא"ש, שברכה זו שכתב שהיא לא ברכת הנהנין, אף

לפיכך כתבו **הראשונים**[סד], שברכת הנר היא ברכת השבח על בריאת האור, כדוגמת הברכות שבפרק הרואה (גרסינן נט ע"ב ועי"ש) שמברך הרואה את הים הגדול ועל שאר מעשה בראשית, וברכה זו היא כברכת יוצר המאורות שאף היא ברכת השבח[סה], שתיקנו חכמים לברך על האור הנפסק בכל לילה ומתחדש בכל בוקר [כמו שסידרו בה 'המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית'[סו]], וכשם שאור היום הוא בכלל ברכת יוצר המאורות, כך אור הלילה הוא בכלל ברכת בורא מאורי האש. ובדין הוא שיברך בכל לילה, אלא שלפי שתשמישי האש נמשכים גם ביום, לא ראו חכמים להצריך ברכה בכל לילה[סז], אלא תיקנו ברכה זו במוצאי שבת וכן במוצאי יום הכפורים, מפני שעיקר הנאתו ותשמישו של האור נפסק מפני השבת, שהשבת אסרה עלינו תשמישו ואורו של נר, ואף על פי שהשימוש בנר הדולק מערב שבת לא נאסר, מכל מקום, כיון שעיקר הנאת ותשמיש האור נפסק בשבת, כשנתחדש היתר האור במוצאי שבת, תיקנו חכמים ברכה עליו.

וכתבו **הראשונים**[סח] עוד, שאם מפני טעם זה, לא היה נתקן דין ברכה על האור היוצא מן העצים והאבנים [בגמרא (להלן מ.) מבואר, שלדברי הכל מברכים על אור זה במוצאי שבת, ואין מברכים עליו במוצאי יום הכפורים], שהרי ברכת השבח על מעשה בראשית היא רק על דבר שנברא במעשה בראשית והוא תמיד בעולם אלא שנתעלם מאתנו לזמן, וכשחוזר אלינו אנו מברכים עליו.

וכתבו **הראשונים**, שברכת הנר במוצאי שבת היא כמו ברכת השבח שמברכים כשרואים את הנבראים בסדר בריאתם[סט]. והמקור לברכה זו הוא מהברייתא בברכות (נט:) 'הרואה חמה בתקופתה וכוכבים במסילותם, אומר ברוך עושה מעשה בראשית'. ולפי שבמוצאי שבת היא שעת בריאת האש, מברכים ומשבחים על בריאה זו, בשעה זו[ע]. וכיון שבזמן תחילת יצירתו, נעשה באופן זה שהקיש אדם בעצים ואבנים [כמובא לעיל מהמדרש], מברך זכר לאותה יצירה ראשונה[עא].

ויש מן **הראשונים**[עב] שסוברים, שברכת הנר היא בכלל ברכת הנהנין. **המכתם** (להלן קו.) הוכיח זאת ממה שמברכים על הנר במוצאי יום הכפורים, שאם נאמר שברכות הנהנין נתקנו רק על הנאות הנכנסות לגוף, וברכת הנר נתקנה מפני בריאת האש במוצאי שבת, יקשה מדוע מברכים על הנר אף במוצאי יום הכפורים. ופירשו, שמברכים משום ההנאה שמתחדשת לאחר שהיה אסור להדליק כל היום[עג]. **וכתבו עוד**[עד], שבמוצאי שבת יש טעם נוסף כשמדליק מעצים ואבנים, שהוא כעין תחילת ברייתו שאז נטל אדם שני רעפים והכישן זה בזה, ויצאו מהם ניצוצות, ונתלקטו ונעשו אש, ולכן מברכים על האש במוצאי שבת [וכן נראה מזה שכתב שהטעם שאין מחזרים על מצוה זו הוא מפני שהברכה היא לזכרון בעלמא, ומשמע שכוונתו שכיון שהברכה היא רק לזכרון אינה ברכה שבחובה, ושלא כדברי הרמב"ן שכתב שמשום שהיא כברכות השבח, אין מחזרים עליה. וראה עוד להלן (נד.) בענין 'האם יש לחזר אחר ברכת הנר במוצאי יום הכפורים'], וכן נראה מדברי רבינו ירוחם (מדס ומוסיף נתיב יג מלכ כ).

סה. אלא שקבעוה חובה, מפני שמשתמשים לאורו של יום בכל יום. **רמב"ן** (תורת האדם, שער הסוף ענין הסולמות). **סו. אבל** אור האש אינו מסיפור מעשה בראשית. **מאירי** (גרסינן נג: ד"ה המשנה השישית). **שהרי** האש לא נבראה בששת ימי בראשית. לדברי הרמב"ן והריטב"א הנזכרים כאן השבח בברכת הנר הוא על בריאת האש, שכיון שנאסרה עלינו בשבת וחזרה ונתחדשה, מברכים על עיקר בריאתה. [אמנם אף הם הזכירו את הטעם של זכר לבריאת האש במוצאי שבת, אך הזכירו רק לענין אור חדש היוצא מן העצים והאבנים]. אך במאירי (סס) מסיים 'אלא ברכת השבח ומטעם עיקר בריאתה שהיתה במוצאי שבת', ולכאורה נראה מדבריו שהשבח אינו על עצם בריאת האש [היינו ברכת השבח על מעשה בראשית], אלא הוא שבח על האש שנבראה במוצאי שבת. **סז. והוסיף** **הרמב"ן** (סס), שהוא כמו שאמרו בברייתא (גרסינן נג.) לגבי חנות של בשם, שהנכנס לשם והריח ריח, אפילו שהה שם כל היום כולו אינו מברך אלא ברכה אחת. וכן שנינו (סס נד.) על הרואה את הים הגדול שמברך רק כשרואהו לפרקים [אחת לשלושים יום (סס נט.)]. וכן כתב רבינו דוד (סס), שברכת השבח אין מברכים אותה אלא לפרקים. **סח. הנזכרים** לעיל, וכן כתב בספר הפרדס (שער השמיני - הכללי). **סט. היינו** בשעה שהם חוזרים למקום שהיו בשעת בריאתם ומתחילים מחזור חדש. **ע. והוסיף** ברבינו דוד, 'ואע"פ שאינו דומה ממש לחמה בתקופתה שיש בה חידוש שהיא כסדר בריאתה [תחילת מחזור השמש] מפני שהאור משתמשים בו הרבה, קבעו לו ברכה על שעת בריאתו'. **עא. והרשב"ץ** (בפירושו לגרסינן נג:) כתב כדעת ראשונים אלו, שברכת הנר אינה ברכת הנהנין אלא 'ברכת הודאה' [ברכת השבח], ועל כן מברכים אותה במוצאי שבת שהוא זמן בריאתו, ועל מוצאי יום הכפורים ביאר, שמברכים אף שאינו זמן בריאתו, שמפני שנאסר כל היום, הוא דומה לזמן בריאתו. **עב. המכתם** (להלן קו.), המאורות (גרסינן נג. ד"ה נרות), ארחות חיים (הל' הבדלה סי' טז) והכל בו (דין תפילת מוסף שבת סי' מג). **עג. ובדברי** המכתם והמאורות (סס) מבואר, שטעם זה שייך גם במוצאי יום הכפורים, שבכל זמן שפסקה הנאתו מחמת האיסור תיקנו חכמים ברכה. **עד. המכתם** (גרסינן נג:), הארחות חיים והכל בו (סס). ובדברי הארחות חיים והכל בו [שכתבו שהטעם שאחר שכבר בירך על הנר במוצאי שבת אינו מברך עוד כבשאר הנאות של ברכת הנהנין, שהוא משום שאין הפסק להנאתו] משמע, שאף לטעם זה אינו ברכת השבח אלא ברכת הנהנין. והיינו, שמטעם זה קבעוהו חכמים למוצאי שבת. וראה עוד בהערה להלן (נד.) בענין 'הטעם שמברכים על האור היוצא מן העצים והאבנים במוצאי שבת ולא במוצאי יום הכפורים'. [אמנם במהר"ם חלאווה (ד"ה הדר) כתב, שלגבי שבת מברכים עליו משום שהוא תחילת ברייתו, ועל כן מברכים גם על אור שלא שבת, אבל ביום הכפורים מברכים רק על דבר שנאסר בו וחוזר ונהנה כשהותר במוצאי היום, ככל ברכת הנהנין. ומדבריו נראה שבשבת יש טעם נוסף שאינו שייך לברכת הנהנין, וכדברי הראשונים לעיל]. וברשב"א (שו"ת מכמ"ר סי' יט), הביא שאלה, שהשואל אותה סבר כשיטה זו שברכת הנר היא על ההנאה, ופירש שלפי שלא הוקבעה ברכה על ההנאה בכל פעם שנהנה, תיקנו חכמים לברך ביום הבראו. והקשה עליו הרשב"א, שלפי פירושו למה מברכים במוצאי יום הכפורים שאינו יום הבראו. [והוסיף להקשות על פירוש זה, במה גרע אור היוצא מעצים ואבנים שאין מברכים עליו במוצאי יום הכפורים. ונראה שהבין הרשב"א, שסבר השואל שמצד אותו טעם של יום הבראו

זו בזו ויצא מהן האור [כמובא לעיל מהמדרש][עה]. והטעם שאינו מברך בכל לילה כשנהנה מן הנר [כשאר ברכות הנהנין], הוא מפני שמשעה שהדליק את הנר במוצאי שבת לא פסקה הנאתו ממנו, שכל היום צריך אדם לאפות לבשל ולחמם ולשאר צרכיו, וכיון שכך אינו מסיח דעתו מהאור, ואינו זקוק עוד לברכה[עו]. וכתב **המאורות** (נרות נג. ד"ה נרין), שזהו הטעם שאין מברכים במוצאי יום הכפורים על נר חדש שיצא מהעצים ומהאבנים, משום שכיון שעד עתה אור זה לא היה בעולם, אין כאן אור שפסקה הנאתו ממנו שחידושו מחייב ברכה[עז].

מה החידוש בכך שרכב על החמור

עולא הוה רכיב חמרא ואזיל. הקשה **הבן יהוידע** (ד"ה עולא), לשם מה הוצרכה הגמרא להודיענו שהיה עולא רכוב על החמור. וביאר, שבא לספר את שבחם של רבי אבא ורבה בר בר חנה, שהלכו יחד עמו ברגל כדי לדבר עמו בדברי תורה. ולכן אמרה הגמרא 'דהוה רכיב חמרא', דהיינו חמור זכר, ולא אמרה 'רכיב' סתם, כיון שהרוכב על הנקבה אפשר שיוליכוה בנחת באופן שלא יצטרכו ההולכים ברגליהם לרוץ, אבל חמור זכר הוא רץ ומדלג, ולהולכים ברגלם קשה ללכת עמו יחד.

מה החשיבות של סדר הליכת האמוראים לצדו של עולא

והוה שקיל ואזיל רבי אבא מימיניה ורבה בר בר חנה משמאליה. כתב **הבן יהוידע** (ד"ה ר' חנה), שסדר הליכתם לצד רבם כך היה, שרבי אבא שהיה גדול יותר הלך לימינו, ורבה בר בר חנה לשמאלו, וכמבואר בגמרא (עירובין נד:) 'שלשה שהיו מהלכין בדרך, הרב באמצע וגדול בימינו וקטן בשמאלו'[עח]. ובאה הגמרא ללמדנו שרכוב כמהלך, וממילא סדר הליכה זו נוהג גם כשהרב רכוב.

מדוע כעס עולא על רבה בר בר חנה

הדר עולא חזא ביה ברבה בר בר חנה בישות. **רש"י** (ד"ה הדר) פירש, שהסיבה שכעס עולא היא, שהבין שרבה בר בר חנה אמר בשם רבי יוחנן[עט] שאין מברכים על האור במוצאי יום הכפורים, ורבי יוחנן הרי לא אמר כן, שהרי דעתו היא שאף במוצאי יום הכפורים מברכים עליו, משום שנאסר כל היום ועכשיו הותר. והקשה **הבן יהוידע** (ד"ה הדר), מה חטא רבה בר בר חנה אם שמע הלכה זו מרבי יוחנן, ואף אם שמע עולא מרבי יוחנן להפך, אין לו לכעוס על רבה בב"ח שהבין כך מרבי יוחנן רבו. וכתב, שיש לפרש שכיון שרבי אבא אמר לעולא 'ודאי דאמריתו' בלשון רבים, ולא היו שם אלא הוא ורבה בר בב"ח, הבין מכך עולא שהכוונה היא עליו, והיינו שרבה בר בב"ח אמר זאת משמו שהוא אמר כן בשם רבי יוחנן. וכיון שידע עולא בעצמו שלא אמר כן, הסתכל ברבה בב"ח בפנים זועפות לראות מה ישיב על זה. ורבה בר בר חנה הבין את כוונת עולא, והשיב לו אני לא אמרתי בשמך שאמרת כן בשם רבי יוחנן, אלא כך וכך אמרתי[פ].

ביאור המשא ומתן של עולא ורבה בר בר חנה

אמר ליה אנא לאו אהא אמרי אלא אהא אמרי דתני תנא קמיה דרבי יוחנן רבי שמעון בן אלעזר אומר יום הכפורים שחל להיות בשבת אף במקום שאמרו שלא להדליק מדליקין מפני כבוד השבת ועני רבי יוחנן בתריה וחכמים אוסרים וכו'. **רש"י** (ד"ה אנא) פירש, ש'אמר ליה וכו' אנא אמרי' וכו' אלו דברי רבה בב"ח, שתיקן את השמועה והסביר שאמר בשם רבי יוחנן שדעת חכמים היא שאסור להדליק את הנר אף ביום הכפורים שחל להיות בשבת, ולא הזכיר דבר בשם רבי יוחנן לגבי מוצאי שבת, ורבי אבא הוא שטעה, וסבר שהזכיר את שמו על ברכת האור במוצאי שבת.

וברבינו חננאל (ד"ה אמר ליה) פירש, שרבה בר בב"ח בא לבאר את השמועה שיצאה מפיו, ולומר, שמדברי רבי יוחנן שהביא את דברי חכמים שאין מדליקים את הנר ביום הכפורים אפילו כשהוא חל בשבת, יש לדייק שמאחר ואין מדליקים את הנר ביום הכפורים, א"כ לא ימצא במוצאי היום אור ששבת ממלאכה, ונמצא לפי זה שאין מברכים על האור במוצאי יום הכפורים[פא]. ועל זה אמר לו עולא 'עדא תהא', כלומר שכך הוא, שאמנם אם לא ימצא נר לא שייך לברך, אך ודאי מברכים את ברכת מאורי האש אף במוצאי יום הכפורים, לכשימצא[פב].

אמנם במהר"ם חלאווה פירש, ש'אמר ליה וכו' אנא אמרי' וכו' הם מדברי עולא, שכעס משום שהבין שאמר בשמו את השמועה בשם רבי יוחנן. ובאמת הוא לא אמר בשם רבי יוחנן אלא את דברי חכמים שאוסרים להדליק נר ביום הכפורים אף כשהוא חל בשבת, ועל זה אמר לו רבה בב"ח 'עדא תהא'[פג], שאכן כך למדתי מדברי רבי יוחנן שאין מברכים על האור במוצאי יום הכפורים, שכיון שאמר שדעת חכמים היא שאין מדליקים את הנר ביום הכפורים, א"כ במקומות אלו לא ימצא אור ששבת במוצאי היום, ולא יברכו, ובודאי לא חילקו חכמים בין מקום למקום, אלא בכל מקום אין מברכים. ועולא סבר שיש מקומות שיש שם נר ששבת, כגון בבתי כנסיות ובבתי מדרשות שמדליקים בהם, ומברכים עליו.

איך נפסקה הלכה בהדלקת נר יום הכפורים החל בשבת

רבי שמעון בן אלעזר אומר יום הכפורים שחל להיות בשבת אף במקום שאמרו שלא להדליק מדליקין מפני כבוד השבת ועני רבי יוחנן בתריה וחכמים אוסרים. ובירושלמי (ה"ד) אמרו 'רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי רבי יוסה בן שאול בשם רבי הלכה כר"ש בן אלעזר'. וכך פסק **הרמב"ם** (מניין עשוה פ"ג ה"י), 'חל יום הכפורים להיות בשבת חייבין הכל להדליק בכל מקום, שהדלקת נר בשבת חובה', וכן פסק **השלחן ערוך** (או"ח סי' תרי ס"ו). וכתב **המגיד משנה**, שהרמב"ם נסמך על פסק הירושלמי. **וברש"ש** הקשה, מדוע פסק כרבי שמעון בן אלעזר כנגד דעת חכמים[פד]. וכתב, ששיטת חכמים היא שדין הדלקת הנר ביום הכפורים אינו תלוי במנהג כלל, אלא יש איסור להדליק נר ביום הכפורים בכל מקום, בין שחל בחול בין שחל בשבת. וכיון שכן, נמצא

מברכים גם במוצאי יום הכפורים, וכמו שהבאנו בהערה לעיל בשם הרשב"ץ]. אמנם לדברי הראשונים כאן, טעם זה של יום הבראו הוא טעם נוסף רק על אור היוצא מהעצים והאבנים, שמברכים עליו במוצאי שבת שהוא יום בריאתו, אך עיקר תקנת חכמים בברכת הנר לשיטה זו היא, מחמת שפסקה הנאתו מפאת האיסור להשתמש באור בשבת וביום הכפורים. **עה. וכעין** זה פירש השואל ברשב"א (ח"ו סי' קנט), ששאל מדוע ראו חכמים לברך על האור במוצאי שבת משום תחילת בריאתו יותר משאר בריאות כל אחד ביום שנברא. והשיב השואל, ואולי לפי שבריאת האש היתה על ידי אדם, יבוא אדם ויברך עליו, מה שאין כן בשאר הבריאות. אלא שדחה הרשב"א את דבריו וכתב שיש לו טעם טוב מזה, ופירש, לפי שנאסר בשבת, וכל מוצאי שבת חזר להתירו, וכאלו נתחדש עתה [ולכן אין מברכים על שאר דברים כשנבראו, שהנר תחילת ברייתו במוצאי שבת, והוא שונה מהם בכך שנאסר בשבת וכאלו נתחדש עתה. מגן אברהם (סי' רסי קס"ח)], ומשום כך מברכים עליו אף במוצאי יום הכפורים, מפני שביום נאסר ועתה הותר, וכאילו נתחדש עתה. ולכאורה כוונת הרשב"א לפרש כשיטות הראשונים לעיל שמברך משום מעשה בראשית, וכדבריו בפירושו לברכות (נג: ד"ה ומר). ובמאמר מרדכי (שם סק"ח) הקשה [וכן נראה שהוקשה לפרי מגדים (שם סק"ח)], שבפירושו של הרשב"א לברכות [הובא להלן (נה.) בענין 'האם יש לחזר אחר ברכת הנר במוצאי יום הכפורים'] כתב טעם אחר לברכת הנר במוצאי יום הכפורים, ואילו בתשובה זו כתב את אותו טעם בשניהם. **עו. אבל** על הבשמים צריך לברך כל פעם ופעם שחוזר להריח, כיון שכשמפסיק להריח מפסיקה הנאתו. כל בו (שם). אמנם בארחות חיים (הל' הבדלה סי' טו) ובכל בו (שם) כתבו בשם הרא"ש (פ"ח ממקומו), שהטעם שאין מברכים על הנר בכל יום הוא, מפני שכבר נפטר בברכת יוצר המאורות, שהרי הוא גם כן אור. וכן הביא באליה רבה (סי' רמ סק"ג) בשם הכל בו. וכן כתב בכנסת הגדולה (או"ח סי' תרלג, הגהגות בית יוסף), שמצד החיוב של ברכת הנהנין כבר נפטר ביוצר המאורות, שבה נכלל גם אור הנר. [אלא שהוסיף שם, שא"כ חיובו הוא זכר למה שאירע לאדם הראשון. ומשמע שלדבריו הברכה אינה ברכת הנהנין אלא ברכת השבח]. אמנם בדברי הראשונים [הובאו לעיל] שכתבו שיוצר המאורות היא ברכת השבח, מבואר שאין חיוב ברכה על ההנאה מן האור, לפי שאינה הנאה הנכנסת לגוף. [וראה ברשב"א (שו"ת מכתם"י סי' יט) שכתב כדבריהם, שצריך הנאה הנכנסת לגוף, אך הוסיף שמברכים גם על הנאה שנהנים ממנה כל הבריות יחד, כגון הברכה על אור השמש כיון שהכל נהנים ממנו, וכגון ברכת האילנות בימי ניסן]. עוד כתב המכתם בשם הראב"ד (הו"ד בשלמות סייס הל' הבדלה סי' כב), שכיון שהפטור מברכת הנר בכל ימות השבוע הוא מפני שכבר בירך במוצאי שבת, יש לומר שאם לא בירך על הנר במוצאי שבת, יברך בימים הבאים כשרואה את האור [ומה שנסדר על הכוס הוא רק בשביל שלא ישכח]. אמנם ברשב"ץ (בפירושו לנרות נג:) הביא שיטה זו, אך כתב בשם הראב"ד שכיון שעבר מוצאי שבת לא יברך על הנר עוד.

[ומהתוספתא (נרות פ"ה הל"ה) נראה, שאחר מוצאי שבת אין לברך עוד על הנר. וכן פסק השלחן ערוך (או"ח סי' רצט ס"ו), שלאחר מוצאי שבת אינו מברך על הנר]. **עז. ושמא** תאמר שיברך על האור שנתחדש עכשיו ונהנה ממנו, יש לומר שכיון שבכל הלילות שבכל השבוע יוצא האדם בברכה של מוצאי שבת, פטרוהו חז"ל, ואין מברכים במוצאי יום הכפורים אלא על נר שפסקה הנאתו מחמת האיסור. המאורות (שם). **עח. כמבואר** ברמב"ם (תלמוד תורה פ"ו ה"ה). וכתב בהגהות מיימוניות (שם) וכן פסק הרמ"א (יו"ד סי' רמב ס"ו), שההלכה שאין מכבדים בדרכים (נרות מו:) נוהגת רק כשכל אחד הולך לעצמו, שיכול למהר ולעשות את דרכו כרצונו, אבל כשהולכים בחבורה מכבדים בכל מקום. **עט. וכוונת** רש"י היא, שהבין עולא שודאי רבה בר בר חנה אמר שמועה זו בשם רבי יוחנן, שאם לא כן מנין ידע רבי אבא שאמרו כן משום רבי יוחנן, אם לא ששמע זאת מרבה שהיה תלמידו של רבי יוחנן. מהר"ם (נרות שם). **פ. וכדברים** אלו [שעולא הקפיד על כך שאמרו בשמו שהוא אמר כן בשם רבי יוחנן] מבואר גם כן בדברי המהר"ם חלאווה שהובאו להלן בסמוך. **פא. ומתבר** שאין כוונתו לפרש שלא חילקו חכמים ואין מברכים גם על אור ששבת כגון אור של בתי כנסיות, וכדברי המהר"ם חלאווה בסמוך, אלא שרצה לומר שכך היא המציאות לדברי חכמים. ולפי זה אם יש לו נר ששבת, כגון אור שדלק בבית הכנסת, יוכל לברך עליו אף לדברי רבה בב"ח. [דברי רבינו חננאל צריכים ביאור. שהיה לו להוכיח ממקום שנהגו שלא להדליק, מהיכן ימצא להם נר במוצאי יום הכפורים. ויש לדחוק, שרבה בר בר חנה רצה לומר שאף אם חל יום הכפורים בשבת, אין לברך על אור חדש. ויש לעיין, שלהלן (נה.) [בענין 'מוצאי יום הכפורים החל במוצאי שבת האם מברכים על 'אור חדש' כדין מוצאי שבת'] הובא שדעת רוב הפוסקים היא שכשחל יום הכפורים בשבת אין צריך אור ששבת, ולכאורה מדבריו כאן עולה, שסובר שגם כשחל בשבת צריך אור ששבת ממש, כמו מוצאי יום הכפורים החל בחול]. **פב. ובהגהות** ר' אלעזר משה הורוויץ פירש, שרבי אבא שמע בשם רבי יוחנן שאין מברכים על האור אלא בשבת, אלא שטעה והבין שרבי יוחנן דיבר על מוצאי שבת ולגבי הבדלה, ובאמת דברי רבי יוחנן נאמרו לגבי הדלקת נר שבת, שמברכים על הדלקת נר שבת, אבל לא על נר של יוה"כ שאינו חובה. ואמר רבי יוחנן על דברי רבי שמעון בן אלעזר שאמר שכשחל יום הכפורים בשבת מדליקים בכל המקומות שחכמים חולקים עליו, וסוברים שבמקום שנהגו שלא להדליק אין מדליקים אפילו כשחל יום הכפורים בשבת, אך במקום שנהגו להדליק מברכים על ההדלקה, לפי שיש בהדלקה זו משום כבוד שבת. **פג. נמצא** שלדברי רש"י ורבינו חננאל דברי הגמרא 'אמר ליה אנא' הם דברי רבה בב"ח, 'ועדא תהא' הם דברי עולא [וכן הוא בהגהות יעב"ץ], ולפירוש המהר"ם חלאווה הוא להפך. **פד. והוכיח** מדברי הרא"ש (נרות פ"ג סי' ג) לגבי מחלוקת רשב"ג ות"ק אם אונן מותר בתשמיש המטה, שהירושלמי פסק כרשב"ג, ובבה"ג פסק כדעת ת"ק, וכתב הרא"ש, שאם היה הבבלי סובר

ששיטת חכמים היא כנגד סתם משנה ׳מקום שנהגו להדליק את הנר בלילי יום הכפורים מדליקין׳, ולכן לא פסק הרמב״ם כשיטתם.

האם יש חיוב ברכה על ההדלקה ביום הכפורים שחל להיות בשבת

שם. כתבו **הראשונים**[פה], שביום הכפורים שחל להיות בשבת אין הדלקתו תלויה במנהג, אלא הוא חובה, ובכל מקום מדליקים מפני כבוד השבת[פו]. ולפיכך כתבו רוב הראשונים[פז], שיש לברך על הדלקה זו.

אמנם דעת **הסמ״ג**[פח] שאין לברך על הדלקה זו, הואיל ואינה באה לצורך אכילה[פט].

ביאור מחלוקת רבי שמעון בן אלעזר וחכמים ביום הכפורים שחל בשבת

שם. הקשה **הציונים לתורה** (כלל נח עמ׳ מז ד״ה ועיין), לדעת רבי שמעון בן אלעזר, מדוע חלוק דין יום הכפורים החל בשבת מדין יום הכפורים החל בחול, שאם הטעם כשחל בשבת הוא משום דין כבוד שבת, הרי יש דין כבוד גם ביום הכפורים, כמו שלמדנו בגמרא (שבת קיט.) ׳ולקדוש ה׳ מכובד׳ (ישעיה נח יג) וכו׳ זה יום הכפורים. וביאר, שרבי שמעון בן אלעזר סובר שדין הדלקת נר שבת הוא מכלל מצות עונג[צ], ולא מדין כבוד. ודין עונג שייך רק בשבת ולא ביום הכפורים, שבו נאמר רק דין כבוד. ולכן רק כשחל בשבת יש חובת הדלקה, שאין לדחות דין עונג שבת מפני חשש תשמיש, מה שאין כן כשחל בחול. אבל דעת רבנן היא שדין ההדלקה הוא מדין כבוד, ובזה אין הפרש בין שבת ליום הכפורים, ולכן כשם שנהגו במקומות אלו שיש לדחות את מצות ההדלקה מפני חשש תשמיש כשחל בחול, כך יש לנהוג אף כשחל בשבת[צא].

ובסדר משנה (שביעית עשור פ״ג ה״י) כתב לבאר, שרבי שמעון בן אלעזר סובר שדין ההדלקה בכל שבת הוא מדין כבוד[צב], וכאשר חל יום הכפורים בשבת, אף שאין בו היתר אכילה, מכל מקום יש בו דין כבוד, ואם כן דין ההדלקה אינו מצד מנהג אלא מצד הדין, ולכן אינו נדחה מפני החשש[צג]. וביום הכפורים שחל בחול סובר הבבלי שלא נאמר בו דין ׳כבוד׳, ואינו אלא מנהג[צד], ולכן שייך לדחותו מפני החשש. אבל דעת חכמים היא, שמצות הדלקת נר שבת הוא מדין ׳עונג׳, שלא יאכל בחושך, וכיון שביום הכפורים אינו אוכל, דין ההדלקה הוא רק מנהג בין בחול בין בשבת, וכיון שמצינו שבחול נדחה המנהג מפני החשש, כך גם בשבת [ב׳מקומות שנהגו שלא להדליק׳] יידחה המנהג, שהרי אין מצות הדלקה.

ומדבריהם עולה, שדברי חכמים האוסרים להדליק אף ביום הכפורים החל בשבת נאמרו על מקומות שנהגו שלא להדליק, אבל אינם חולקים על מה ששנינו במשנתנו, שבמקומות שנהגו להדליק, מדליקים[צה].

שהלכה כרשב״ג היה פוסק כן הבה״ג. והביא עוד, שברמב״ן (מלחמת ה׳ מו״קטן: ד״ה ומה) **תמה** על הבה״ג שפסק [לענין איחוי קריעה באבל] כרבי שמעון בן אלעזר וכהכרעת הירושלמי, משום שלא סמכו גדולי הגאונים על הירושלמי בפסק הלכה. **פה. הרמב״ם** (שביעית עשור פ״ג ה״י), **המרדכי** (יומא פ״ק רמז תשסח) **ובארחות חיים** (הל׳ יום הכפורים סי׳ כה). **פו. וכמו** שכתב **המרדכי** (רמז תרטו), **שאם** ההדלקה אינה מנהג אלא ציווי חכמים, לא שייך מנהג שלא להדליק. **פז. המרדכי** (שם) [ובשבת (פ״ב רמז רעג) הוסיף, שביום הכפורים שחל בחול אין מברכים, משום שלא חשו לשלום בית אלא בשבת, מפני כבוד השבת] **והאגודה** (יומא פ״ח) [אחרי שהביא את מחלוקת הגאונים לענין ברכה בחל בחול, כתב שבחל בשבת הכל שוין שחייב בברכה]. **ובמהרי״ל** (הל׳ ערב יום הכפורים סי׳ יג ובשו״ת סי׳ נג וסי׳ קמד) כתב שכן פסקו כל רבותינו. וברבינו מנוח (שם) כתב שכן נראה מדברי הרמב״ם. **פח. דברי הסמ״ג** הובאו במרדכי (יומא שם) **ובאגור** (הל׳ יום הכפורים סי׳ תתקמ) **ובמהרי״ל** (שו״ת שם). ולפנינו לא נמצאו דברי הסמ״ג האלו. **פט. וכן** כתב בריקאנטי (דיני יום הכפורים סי׳ קסד), ולא פירש טעם להלכה זו. **צ. וכתב,** שכן מוכח מדברי הרמב״ם (שבת פ״ה ה״ח), **וכן** מהתוספות (שבת כה: ד״ה מוטב). **צא. ולדעת** הרא״ש (יומא פ״ח סי׳ מ) שגם לשיטת רבי שמעון בן אלעזר מצות ההדלקה היא מפני שלום בית, והיינו מדין כבוד, הקשה שעדיין צריך תלמוד החילוק בין יוה״כ שחל בשבת לחל בחול. וכתב ליישב, שנהגו במקומות אלו שכשחל יום הכפורים בחול לדחות דין ההדלקה אף שנחסר בזה כבוד היום, בכדי להוסיף בקדושת היום עצמו, שע״י שאנו גודרים אותו מן העבירה שהיא פגם בקדושת היום, אנו מוסיפים בכבוד היום. אך כשחל בשבת שיש בו שתי קדושות, קדושת שבת וקדושת יום הכפורים, אם נמנע מלהדליק, א״כ אנו מחסרים אף בכבוד השבת, ואילו ההימנעות מתשמיש אינו תוספת בקדושת השבת אלא רק בקדושת יום הכפורים, וסבר רבי שמעון בן אלעזר שאנו מחסרים בקדושת יום הכפורים כדי להרבות בקדושתו מצד אחר, אך לא נמעט בקדושת השבת בכדי להרבות בקדושת יום הכפורים. **צב. עיי״ש** שהוכיח וביאר בדברי הרמב״ם (שבת פ״ה ה״ח), שיש גם דין הדלקה מטעם עונג. **צג. וכתב,** שלפי זה מדוקדק לשונו של רבי שמעון בן אלעזר בברייתא ׳מפני כבוד השבת׳, שלכאורה הוא מיותר, שהרי פשוט שההדלקה היא מפני כבוד השבת. ולפי דברים אלו יש לומר, שבא התנא ללמדנו שטעם ההדלקה אינו מפני עונג שבת אלא מפני כבודה, שאף שלהדליק לשם עונג לא שייך ביום הכפורים שהרי אין בו אכילה, מכל מקום כבוד שייך, ומחמת כן באה מצות ההדלקה. **צד. עיי״ש** שהוכיח שכן היא שיטת חלק מן האמוראים בגמרא (שבת קיט.), וכן סובר הרמב״ם, שאין דין כבוד ביום הכפורים החל בחול, ושלא כדעת **רב** המנונא (שם) שיש דין כבוד גם ביום הכפורים. [ולעיל בהערות הבאנו שהוכיח, ששיטת הירושלמי היא שאף ביום הכפורים יש דין ׳כבוד׳, ולכן המדליק משובח]. **צה. וכן** מתבאר מדברי הגהות ר׳ א״מ הורוויץ שהובאו לעיל. ושלא כדברי הרש״ש [הובאו לעיל] ששיטת חכמים היא שדין הדלקת הנר ביום הכפורים אינו תלוי במנהג כלל, אלא יש איסור להדליק נר ביום הכפורים בכל מקום, בין כשחל בחול ובין כשחל בשבת. **א. והלכה** זו נוהגת אף במוצאי שבת כמבואר בגמרא (נדרים נב: נג.) ׳אור ששבת מברכין עליו, ושלא שבת אין מברכין עליו מאי שבת ומאי שלא שבת וכו׳, אמר רב נחמן בר יצחק מאי שבת ששבת מחמת מלאכת עבירה׳. ולא שבת היינו ממלאכת עבירה שהגוי עשה מלאכה לאורו (רש״י שם נג: ד״ה מפוש). ומבואר ברש״י שם, שאף אם לא הדליקו הגוי בשבת [שעל זה בפשוטו נאמר (שם נג.) עיקר הדין של ׳נר שלא שבת׳ וכמ״ש

בשבת נאמרו על מקומות שנהגו שלא להדליק, אבל אינם חולקים על מה ששנינו במשנתנו, שבמקומות שנהגו להדליק, מדליקים[צה].

נד.

גדר אור ששבת

לא קשיא כאן באור ששבת. ברש״י (ד״ה כאור ששבת) מבואר שאור ששבת הוא אור שדלק בהיתר ולא נעשתה בו עבירה[א], או נר שדלק מערב יום הכיפורים, ועל נר זה מברכים במוצאי יום הכיפורים. ופירש שטעם הברכה במוצאי יום הכיפורים הוא משום החידוש שבמוצאי היום הותר לו ליהנות מן האור. והוסיף **וביאר הרמב״ן** (נדרים פ״ח)[ב] שלפי שברכה זו שייכת לברכות השבח שהכלל בהם הוא, שמברכים על דברים הנעלמים וחוזרים ומתחדשים, על כן מברכים במוצאי שבת ובמוצאי יום הכיפורים רק על אור ששבת ממלאכת עבירה, שעליו שייך לומר שנתחדש לנו במוצאי היום ההיתר להשתמש בו, שאם נעשתה באור עבירה א״כ לא פסק השימוש באור זה, והרי הוא כמו האור בכל לילה שאין מברכים עליו מפני שההנאה ממנו לא פסקה [וכמו שנתבאר לעיל][ג].

האם אור שהודלק בשבת עבור יולדת או חולה כשר להבדלה במוצאי יום הכיפורים

שם. ברש״י (ד״ה נאור ששבת) כתב שאור ששבת שמברכים עליו אף במוצאי יום הכיפורים, היינו נר הדולק מערב שבת[ד], או שהודלק בשבת בהיתר כגון ליולדת או לחולה[ה]. וכן כתב **הרמב״ם** (שבת פכ״ט הכ״ז)[ו]. אמנם **המהר״ם חלאווה** (נג: ד״ה הדר) כתב שנר שהודלק בהיתר כשר להבדלה רק במוצאי שבת[ז], מפני שההדלקה במוצאי שבת היא משום שיום זה הוא תחילת ברייתו על כן מברכים על כל אור שהודלק בהיתר. מה שאין כן לענין מוצאי יום הכיפורים ברכתו דומה לשאר ברכת הנהנין, שמפני שנאסר האור בהנאה כל היום ועכשיו חוזר ונהנה ממנו חייב בברכה על הנאתו, לפיכך אין לברך אלא על אור ששבת לגמרי מכל מלאכה אפילו ממלאכת היתר[ח].

הטעם שמברכים על האור היוצא מן העצים והאבנים במוצאי שבת ולא במוצאי יום הכיפורים

כאן באור היוצא מן העצים ומן האבנים. ופירש **רש״י** (ד״ה נאור היוצא), שמשום שאש זה נברא עכשיו אין מברכים עליו אלא במוצאי שבת שאז היה תחילת ברייתו של האור. **והרמב״ן** (נדרים פ״ח) כתב[ט], שאמנם אור היוצא מן העצים והאבנים אינו ממעשה בראשית [ועל כן לא שייך לברך עליו משום ברכת השבח אלא על נר ששבת ופסקה הנאתו ממנו, וכמו שהבאנו לעיל בסמוך], מכל מקום כיון שתחילת יצירתו היה באופן זה׳ תקנו עליו ברכה במוצאי שבת זכר ליצירה ראשונה, **וגדר** הברכה הוא כמו הברכות שמברכים בתחילת הוויות הנבראים כמו ברכת ׳עושה מעשה בראשית׳ שמברכים על הרואה את החמה בתקופתה. **והיא**

רש״י (שם ד״ה למוצאי) אלא רק עשה מלאכה לאורו נחשב אור שלא שבת ונפסל להבדלה, וכפירוש הרשב״ץ (שם ד״ה מיהן) שכתב לבאר, שהכוונה שעשה מלאכה עם הנר או שהדליק אותו בשבת. **ובאמרי נעם** (נדרים שם), כתב, שיש טעות סופר ברש״י, וצריך לגרוס ׳שעשה מלאכה באורו׳ ולא לאורו. וכן נראה מדברי הריטב״א (בהלכות, פ״ח סי׳ יט), **וראה בעינים למשפט** (נדרים נג:) מש״כ בענין זה. **ב. ולעיל** (נג:) הובאו בארוכה דבריו ודברי שאר הראשונים ההולכים בשיטתו. **ג. וכן** כתב הריטב״א (נדרים נג: סוף ד״ה ונעשין). [**ובמהר״ם חלאווה** (לעיל נג: ד״ה הדר) כתב שנר של עכו״ם שנעשתה בו מלאכת עבירה אסור מטעם מצוה הבאה בעבירה. והוא דבר חידוש שהרי גם כשהדליק הגוי לצורך עצמו אסור כמבואר במשנה ברורה (סי׳ רמ״ד ס״ק יז), **ובשער הציון** (שם ס״ק טו) **הביא** שכן כתבו כל הפוסקים]. **ד. כמבואר** בברייתא (נדרים נג.) **עששית** שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו, למוצאי שבת מברכין עליה. **ה. וברש״י** וברמב״ם כתבו שהודלק לצורכם בשבת עצמה [כמו שנראה מדברי הגמרא שהובאו בהערה להלן בסמוך]. ונחשב אור זה אור ששבת ממלאכת עבירה לפי שהודלק בהיתר. אמנם ברבינו יונה (נדרים נג. ד״ה גמ׳) **ובראי״ה** (שם ד״ה ת״ל - הרמשון) נראה שהודלק הנר לצורך היולדת והחולה בערב שבת. ולדברי רש״י בברכות (נב: ד״ה משום) [הו״ד לעיל בהערה] אפשר ליישב דבריהם, שכוונתם שנעשתה מלאכה עבורם לאור הנר, שאצל גוי נפסל הנר משום אור ששבת, ולענין יולדת וחולה נחשב הנר לאור ששבת, והוא כשר למוצאי שבת. אמנם **ברדב״ז** (שו״ת ח״ג סי׳ תתסד) כתב שודאי לא יתכן לומר שהודלק הנר בערב שבת וכוונת הרבינו יונה שהודלק הנר בשבת עצמה עי״ש. וראה בהגהות הב״ח (על הרבינו יונה) שהגיה שם את דברי הרבינו יונה שהדליק לצורך החיה והחולה מבעוד יום. **ו. וכתב** המגיד משנה (שם) שמהמקור לזה הוא הברייתא בברכות (נג.), אור של חיה ושל חולה מברכים עליו. ומוכיחה הגמרא (שם) מברייתא זו שנר שלא שבת היינו ממלאכת עבירה. וכך נפסק בטור (או״ח סי׳ תרכד) ובשולחן ערוך (שם ס״ה). ולא הזכירו הפוסקים שיש דעה החולקת על הלכה זו. והסברא בזה היא כמו שכתב הרמב״ן [הו״ד לעיל] לענין נר שדלק מערב שבת, שאע״פ שמשתמשים בו, מכל מקום נפסקה ממנו עיקר הנאתו ותשמישו של האור, ובמוצאי השבת שחזר להיתרו אנו מברכים עליו. ויש לומר שהוא הדין לענין נר שהודלק לחולה, שעדיין נאסרה עיקר הנאתו ותשמישו לכל העולם עד מוצאי השבת. ואמנם הריטב״א בברכות (נג: סוף ד״ה ונעשין) כתב על כל נר שדלק ושבת ממלאכת עבירה, בין שדלק מערב שבת או ערב יום הכיפורים בין שהודלק לחולה, שהטעם שמברכים עליו הוא מפני שנתוסף בו היתר. **ז. וכן** נראה בריטב״א (הל׳ נדרים פ״ח סי׳ יח) שסבר כשיטה זו. **ח. ולדבריו** יש לומר, שדברי הגמרא בברכות (נג.) שהוכיחה מברייתא [הובאה בהערה לעיל] שאין צריך שישבות הנר אף ממלאכת היתר, נאמרו רק לענין מוצאי שבת שאכן בו מברכים על כל אור למעט אם נעשתה בו מלאכת עבירה, ולא לענין מוצאי יום הכיפורים, שדין הברכה הוא משום ההנאה כברכת הנהנין. [ואמנם לעיל (נג:) הבאנו דעות בראשונים הסוברים שדין הברכה הוא משום ברכת הנהנין, ולא כתבו כדברי מהר״ם חלאווה לאסור נר של חולה, ואפשר שכיון ששיטתם היא שגם במוצאי שבת גדר החיוב הוא משום ברכת הנהנין, ושלא כדברי מהר״ם חלאווה, על כן הסיקו מכך שדין מוצאי יום הכיפורים לענין זה הוא כדין מוצאי שבת שנתפרש בגמרא (שם) שלא צריך נר ששבת אפילו ממלאכת היתר]. **ט. ובדרכו** הלכו רוב הראשונים שהובאו לעיל (נג.). **י. שהקיש** אדם הראשון שתי אבנים ויצא מהן אור.

ג"כ ברכת השבח. והבאנו עוד (לעיל נג:) את דעות **הראשונים**[יא] הסוברים שברכת הנר עיקרה ברכת הנהנין, ואלא שחלוק גדר הברכה במוצאי יום הכיפורים שאז נתקנה הברכה רק משום שפסקה הנאתו וחזרה ונתחדשה. ועל כן מברך רק על אור ששבת ממש, ואינו מברך על אור היוצא מן העצים והאבנים, אבל בשבת נתקנה ברכה משום שהוא כעין בריאה ראשונה[יב], וכדברי המדרש תהלים (צד ד) 'ונטל אדם הראשון שתי האבנים והקישן זו לזו, ויצא מהן אש, והבדיל עליו בורא מאורי האש'[יג].

האם נר שהודלק מנר של גוי או מאור שיצא מעצים ואבנים כשר במוצאי יום הכיפורים

שם. בברייתא בברכות (נג.) שנינו שישראל שהדליק את הנר מהגוי במוצאי שבת, מברכים עליו. ומבארת הגמרא (שם) הלכה זו, שהברכה היא על תוספת ההיתר שהדליק הישראל במוצאי שבת. וכתב **הרמב"ן** (נרכות פ"ח)[יד], שעפ"י דברי הגמרא אלו נראה לומר, שבמוצאי יום הכיפורים אין מברכים על נר זה. שהרי עיקרו של האור שהדליק הגוי הוא אור שלא שבת ממלאכת עבירה, והוא אסור אף במוצאי שבת. ותוספת השלהבת שהדליק הישראל, אמנם לא נעשה בו איסור, אך הוא אור חדש שנוצר עכשיו, והרי הוא כאור היוצא מן העצים ומן האבנים ולפיכך מברכים עליו רק במוצאי שבת ולא במוצאי יום הכיפורים, שבמוצאי יום הכיפורים מברכים רק על נר ששבת מבעוד יום ממש [ואור ששבת ביום הכיפורים פירושו, שהיה במציאות בעולם בשעת שביתה. **משנה ברורה** (סי' תרכד סק"ז). ולא רק אור ששבת ממלאכת איסור[טו]. וכך נפסק **ברמב"ם** (שבת פכ"ט הכ"ז)[טז], **ובשלחן ערוך** (או"ח סי' רמג ס"ו, סי' תרכד ס"ה)[יז].

אוצר החכמה

ועוד כתבו **הראשונים**[יח], שמברכים במוצאי יום הכיפורים על נר שהודלק מאור ששבת. ויש **חולקים**[יט] וסוברים שאין מברכים על נר זה מפני שנחשב כאור הנוצר מחדש, ויש לדמותו לאור היוצא מהעצים והאבנים. ודחה **רבינו יונה** (נרכות נג: ד"ה ומ) דעה זו, שכיון שהגחלת הראשונה אור של היתר הוא, שהרי שבת, כך גם היוצא ממנו, וא"כ ודאי מברכים על אור זה[כ]. וכתב **המגן אברהם** (סי' תרכד סק"ד) שמפורש בדבריו אלו, שנר שהודלק מאור היוצא מהעצים והאבנים אינו כשר לברכה[כא]. ויש מן **הראשונים**[כב] שסוברים, שגם במוצאי יום הכיפורים נאסר רק עיקרו של אור[כג], אבל האור שהודלק ממנו כשר לברכה. וכתבו **הפוסקים**[כד] שלהלכה נר שני שהודלק מנר שלא שבת, אינו כשר לברכת האור במוצאי יום הכיפורים[כה]. אמנם יש שפסקו שאם אין לו נר אחר אלא היוצא מן העצים והאבנים, נר ראשון אסור ושני מותר[כו].

האם יש לחזר אחר ברכת הנר במוצאי יום הכיפורים

שם. בגמרא (נרכות נג:) למדנו 'אמר רב יהודה אמר רב אין מחזרין על האור כדרך שמחזרים על המצוות'[כז], וכלומר שאם יש לו נר מברך עליו ואם אין לו אינו צריך לחזר אחריו[כח]. וכתב **הרמב"ן** (שם פ"ח) בטעם הדבר, לפי שהוא ברכת השבח אין מחזרים עליו, כשם שאין מחזרים על הים הגדול לברך עליו[כט]. **והרא"ש** (שם פ"ח סי' ג) כתב, שכיון שהברכה היא רק לזכר לכך שהאור נברא במוצאי שבת אין צריך לחזר אחריו[ל].

וכתב הריטב"א (ד"ה ועוד כתב), שכשם שאין מחזרים על האור במוצאי שבת כך אין מחזרים עליו במוצאי יום הכיפורים[לא].

אבל הרשב"א (נרכות נג: ד"ה אמר) כתב בשם **הראב"ד**[לב], שהלכה זו נאמרה רק במוצאי שבת כיון שהברכה נתקנה על מעשה בראשית, אבל במוצאי יום הכיפורים יש לחזר אחר הנר. משום שברכת הנר במוצאי יום הכיפורים היא כמו ברכת הבדלה[לג], שמברך על שהבדיל לנו ה' בין יום הכיפורים לשאר הימים, שבכל הימים אנו אסורים להשתמש באור ועכשיו אנו מותרים[לד].

יא. המכתם (להלן קו.), **המאורות** (נרכות נג. ד"ה נרין), **ארחות חיים** (הל' הנדלה סי' טז), כל בו (דין תפילה מוצאי שבת סי' מז). וכן במהר"ם חלאווה (נג: ד"ה הדר) [הו"ד לעיל], אמנם מדבריו נראה שבמוצאי שבת אינו ברכת הנהנין. **יב. וראה** לעיל (נג:) [בענין 'ברכת הנר היא ברכת הנהנין או ברכת השבח', בהערה שם] שהבאנו שמדברי ראשונים אלו משמע שגם לטעם זה, ברכת הנר שייכת לברכת הנהנין. [ויש להביא ראיה לזה מדברי המכתם (להלן קו. הו"ד לעיל נג:) שכתב שממה שמברכים במוצאי יום הכיפורים מוכח שברכת הנר אינה ברכת השבח. והוסיף להלכה, שלפיכך מי שלא בירך על הנר במוצאי שבת יכול לברך עליו כשיבוא הנר לידו, ומשמע שדבריו קיימים בכל מיני אור גם זה היוצא מן העצים ומן האבנים, ואף שהמכתם בברכות (נג: סוף ד"ה מין - השני) כתב שבמוצאי שבת אין מברכים מפני טעם זה שפסקה הנאתו, מכל מקום נראה להלכה למעשה מסכים עם הדין שמברך על הנר גם אחר מוצאי שבת. וצריך לומר שכוונתו לפרש שעיקר הטעם לתקנה היא מפני שאז היה תחילת בריאתו, אך אין כוונתו לפרש שהיא ברכת השבח]. **יג. וראה** עוד להלן בגדר ברכת הנר. **יד. וכן** כתבו **הרא"ה** (שם נג: ד"ה פיסקא), **רבינו דוד** (ד"ה כמן) **והרשב"ץ** (נפילותו שם נג: ד"ה וכמן). **טו. מגיד משנה** (שבת פכ"ט הכ"ז) עפ"י **הרמב"ן** המוזכר כאן. שלחן ערוך (שם ס"ה). **טז. כן** כתב **המגיד משנה** (שם) שלכך נתכוון **הרמב"ם**. **יז. לענין** ישראל שהדליק מעובד כוכבים. וראה בענין זה בהערה להלן. **יח. אבודרהם** (סדר מוצאי שבת ד"ה גרסינן - השני) **ושלחן ערוך** (או"ח סי' תרכד ס"ה). וכן נראה מדברי **הרמב"ן** (שם) שכתב, שהטעם שאין מברכים על אור שהודלק מאור של עכו"ם הוא, מפני שעיקרו של האור הוא איסור, והאור היוצא ממנו הוא אור חדש שלא שבת. משמע שהדבר תלוי בנר הראשון, וכל שהוא אסור אף היוצא ממנו אסור, אך באופן זה שהנר הראשון שבת אפשר לברך אף על האור השני. וכעין זה כתב **המהר"ם חלאווה** (לעיל נג: סוף ד"ה הדר) [הובא בהערה להלן]. **יט. י"א** ברבינו יונה (נרכות נג: ד"ה ומ), **וכן באור זרוע** (בהלכות, מ"ב סי' נה) הביא שיש נזהרים להשתמש רק בנר שהודלק מערב יו"ט. אמנם כתב בשלחן ערוך הרב (או"ח סי' תרכד ס"ה), אע"פ שמן הדין מותר לברך במוצאי יום הכיפורים על האור שהודלק מן האור ששבת, דהיינו שהודלק מערב יום כיפור כמו שנתבאר, מכל מקום טוב להחמיר ולברך על אור ששבת מבעוד יום ממש. וראה באשל אברהם (בוטשאטש, שם ס"ה), שכתב שכיון שכן הוא מנהג ישראל להדליק מנר ששבת [שאין בידם להביא מבית הכנסת נר ששבת ממש] הרי זה הלכה רווחת שאין בה עוד חשש. **כ. כן** הביא בשמם **רבינו יונה** (שם), וכן נראה שזהו הטעם לרמב"ן [שהובא בהערה לעיל], וכן נראה מדברי המהר"ם חלאווה (לעיל נג: סוף ד"ה הדר) שכתב, שבברכות (נג:) הסקנו שישראל שהדליק מעכו"ם מברכין עליו, אף שעל העיקר אין מברכים מפני שהוא של איסור, מכל מקום מברכים על תוספת השלהבת של היתר. וכתב שכל זה במוצאי שבת, אבל ביום הכיפורים ודאי אין מברכים על תוספת זו, אלא הכלל שכל שהנר הראשון שמוצאי יום הכיפורים אינו מברך על אור היוצא מן העצים ומן האבנים, דמוצאי יום הכיפורים לא חשיב זמן ברייתו, הלכך ליכא לברוכי אלא על עיקרו ששבת לגמרי'. **כב. המאורות** (נרכות נג. ד"ה נרין), **המכתם** (שם נג: סוף ד"ה מין - השני) **וכל בו** (סי' ע) בשם יש אומרים. **ובשלחן ערוך** (או"ח סי' תרכד ס"ד) הביא שיטה זו בשם י"א, לענין האור שהודלק מהאור היוצא מהעצים והאבנים [ובביאור הלכה כתב שהוא דעת יחיד. ולעיל הבאנו שבסעיף ה' פסק השלחן ערוך שישראל שהדליק מגוי אין מברכים עליו במוצאי יום הכיפורים, ומבואר שגם נר שני אינו כשר להדלקה, וראה בענין זה בהערה להלן]. ומכל מקום, בדברי הראשונים הנ"ל שכתבו שנר שני כשר גם במוצאי יום הכיפורים, לא מצאנו חילוק לענין נר שני בין נר שהודלק מאור היוצא מהעצים והאבנים לנר שהודלק מנר של גוי. והנה בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' יח) כתב לדחות את דברי המגיד משנה (שבת פכ"ט הכ"ז) בשם הרמב"ן (נרכות פ"ח) [הו"ד לעיל] שכתב שאין לברך על נר שהדליק ישראל מן הגוי, משום שבגמרא (נרכות נג.) מבואר שמברכים משום תוספת ההיתר, ותוספת זו היא כאור היוצא מן העצים והאבנים שמברכים עליו רק במוצאי שבת ולא במוצאי יום הכיפורים. וכתב לדחות שאין הנדון דומה לראיה, שהאבנים אינם אור ולא היתה להם מעולם שעת הכושר, אבל נר ראשון שהודלק ע"י גוי ראוי הוא מצד עצמו והיתה לו שעת הכושר, אלא שרוכב עליו איסור מלאכת עבירה, ולכן כשהדליק ממנו ישראל נסתלק האיסור, ושוב יש כאן אור הכשר מצד עצמו, שרק האור הראשון פסול לברכה כי משעה שנדחה אינו חוזר ונראה, אך לא תוספת האור שלא נדחתה מעולם. [ולפי דבריו אפשר שמה שפסק להתיר באור שני הוא רק באור שהודלק מן הגוי, שהאור של הגוי נחשב ראוי, אבל אור שהודלק מאור היוצא מן העצים והאבנים שלא היה לאור הראשון שעת הכושר, אין הבדל בין האור הראשון לאור השני, וסברת הראשונים הסוברים שאין עדיפות לנר השני והוא נחשב ג"כ אור חדש במקומה עומדת. ואף שבשלחן ערוך (שם ס"ד) [הו"ד לעיל] הביא את הדעה להתיר נר שני רק לענין אור היוצא מן העצים והאבנים, הרי שכבר תמהו עליו הפוסקים [הו"ד בהערה להלן]. **כג. שהוציאוהו** מן העצים והאבנים, או נר שהדליק הגוי בשבת. **כד. המגן אברהם** (שם סק"ד) והגר"א (שם סוס ה) [וכסתימת השלחן ערוך בסעיף ה' לענין גוי]. וכך פסקו באשל אברהם (בוטשאטש שם ס"ה), בשלחן ערוך הרב (שם ס"ט, סי' תרכד סעיפים ה-ו) **ובביאור הלכה** (שם ד"ה ויש). **כה. ותמהו** המגן אברהם (שם סק"ד) [הו"ד במשנה ברורה (סק"י)], הגר"א (שם סוס ה) **והביאור הלכה** (שם ד"ה ויש), שהשלחן ערוך (שם ס"ה) סתם שבמוצאי יום הכיפורים אין מברכים על האור שהדליק הישראל מהגוי, מוכח שאין להקל באור שני כשהאור הראשון אסור, ואילו בסעיף ד' הביא שיש אומרים שרק על עיקרו של האור שנוצר מהעצים והאבנים אין מברכים אבל מברכים על עמוד שני [-אור שני] ואילך. **כו. כן** משמע בספר בפרדס (לרש"י, כג. ענין יום הכיפורים) שכתב 'ואסור להבדיל ביום הכיפורים וכו' אלא באור ששבת, ואם הביא אור שלא שבת הדלקה ראשונה אסור שניה מותר'. וכך כתב בשבולי הלקט (סוף סי' שכב) בשם רב יהודאי גאון, ובתניא רבתי (סוף סי' פג ד"ה וכמוצאי), וכן פסק באליה רבה (שם סק"ו) [ובפרי מגדים (משב"ז שם סק"ג) הקשה עליו שהרי במוצאי יום הכיפורים יש לחזר אחר הנר]. וכן כתב (שם סק"ד) לענין ישראל שהדליק מן הגוי, שבשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' יח) מתיר, וראוי לסמוך עליו בשעת הדחק [וכן כתב באליה זוטא (שם סק"ג)]. **כז. שיש** לחזר אחר המצוות שבחובה. **כח. רש"י** (שם ד"ה מין), **רמב"ם** (שבת פכ"ט הכ"ו). **כט. וכן הריטב"א** (שם נג: ד"ה וקי"ל - השני) כתב שכ"ש שעל ההדס [בשמים] אין צריך לחזר משום שמברך על הנאת גופו, והוצרכה הגמרא להלכה זו משום ברכת האור שהיא כברכת השבח שהיינו אומרים שיש לחזר עליו. **ל. וכ"ש** בשמים שהם להשבת נפשו. **הרא"ש** (שם). **לא. ומסיים**, וכן אומר מורי בשם רבינו הגדול ז"ל [-הרמב"ן]. וכך נראית גם שיטת הרמב"ן כאן שכתב את דבריו [הנזכרים כאן] ולא חילק בין שבת ליום הכיפורים. וכן נראה מדברי **הרמב"ם** (שבת פכ"ט הכ"ו) שהביא הלכה זו ולא כתב לחלק בין שבת ליום הכיפורים כמו שחילק (שם הכ"ז) לענין נר ששבת. ובביאור טעמם יש לומר בפשיטות שכיון שכתבו שברכת הנר היא ברכת השבח בין במוצאי שבת בין במוצאי יוה"כ [ואלא שכתבו שבשבת יש טעם נוסף על הטעם של יום הכיפורים, ואף טעם זה מבואר שענינו ברכת השבח כמו שהבאנו לעיל (נג:)] א"כ הדין האמור בגמרא (שם) לענין החיזור אחר הנר במוצאי שבת, נכון הוא גם במוצאי יום הכיפורים. **לב. וכך** הוא דעת המכתם (נרכות נג: ד"ה מין - השני), **וכן כתב הריטב"א** (הל' נרכות פ"ח סק"ג) **ושלא כדבריו בחידושיו** כאן, **וכן כתב באהל מועד** (שער קידוש והבדלה דרך ג נתיב ה), **וכן הביא השלחן ערוך** (או"ח סי' רמג ס"ה) **בשם** י"א, **וכן פסק בשלחן ערוך הרב** (שם ס"ג). **לג. שהוא** חיוב גמור שיש לחזר אחריו. **לד. והמאירי** (נרכות נג: ד"ה נרכה) **הביא את שיטת הרשב"א**, וכתב שמדברי הגמרא שנקטה 'אין מחזרין' בסתמא, ולא 'אין מחזרין במוצאי שבת', נראה שגם במוצאי יום הכיפורים אין מחזרים. וסיים, שמכל מקום כבר נהגו כל העם לחזר אחריהן ולברך.

והקשו האחרונים[לה], מדוע אין חיוב לחזר אחר הנר גם במוצאי שבת, שהרי גם במוצאי שבת שייך טעם זה שכל היום היינו אסורים בתשמיש האור ועכשיו אנו מותרים, ואף שבמוצאי שבת יש טעם נוסף והוא 'ברכת השבח' על האור שנברא באותו היום, מכל מקום יתחייב לחזר על הנר מן הטעם השני.

וביארוהו המפרשים בכמה דרכים:

א. הפרישה (או"ח סי' רמ"ג סוס"ק ה) כתב[לי], שצריך לומר שכיון שבמוצאי שבת הדין הוא שמברך אף על האש היוצא מן העצים והאבנים שנברא עכשיו, א"כ מוכח, שעיקר הברכה נתקנה משום זכר לאור שנברא במוצאי שבת[לז], וכיון שכן לא שייך בברכת הנר במוצאי שבת דין הבדלה. מה שאין כן במוצאי יום הכיפורים שאין מברכים אלא על נר שהיה בעולם, בנר זה צריך לומר שחיובו מטעם הבדלה בלבד כדעת הרשב"א בשם הראב"ד[לח], וכיון שכן חייב לחזר אחריו.

ב. המגן אברהם (סס סק"ג) תירץ, שדין ההבדלה של ברכת הנר במוצאי יום הכיפורים בא להורות שיום זה קדוש משאר ימים טובים שרק בו נאסר להבעיר אש, ואילו בשאר ימים טובים מותר. ולדבריו יש לומר[לט], שעל כן רק ביום הכיפורים נתקנה ברכת הנר על נר ששבת לשם ההיכר של הבדלה זו, אבל בשבת אין צריך להיכר זה[מ].

ג. הצל"ח (ברכות נג: ד"ה מיין) כתב, שהבדלה זו לא באה להורות על קדושת יום הכיפורים, אלא ללמדנו הלכה שביום הכיפורים נאמר איסור הבערה. שהיה מקום לטעות ולומר שדינו כשאר יו"ט שלא נאמר בהם איסור זה[מא], לכן תיקנו חיוב של ברכת הנר במוצאי יום הכיפורים ואף ציוו לחזר אחריו להורות הלכה שיום הכיפורים אסור בהבערת אש, מה שאין כן בשבת הברכה נתקנה רק כהודאה על תחילת ברייתו של האור ולכן אין מצוה לחזר אחר הנר[מב].

מוצאי יום הכיפורים החל במוצאי שבת האם מברכים על 'אור חדש' או שצריך נר ששבת כמו ביום הכיפורים

שם. כתבו הראשונים[מג], שאם חל מוצאי יום הכיפורים במוצאי שבת, אין צריך לברכת הנר אור ששבת מערב שבת ככל יום הכיפורים, אלא די בכך ששבת ממלאכת עבירה, ולכן מברכים על נר היוצא מן העצים והאבנים ככל

אהח 19/06/2018

לה. פרישה (או"ח סי' רמ"ג סוס"ק ה), מאמר מרדכי (סס סק"ה), צל"ח (ברכות נג: ד"ה מיין) ושפת אמת (ד"ה ובגמ'). **לו. וכן** תירץ המאמר מרדכי (סס). וכתב שכן יש לומר בדברי הארחות חיים (הל' הבדלה סי' טז) שהביא את הטעם שתיקנו לברך על הנר במוצאי שבת משום שנאסר כל השבת וכעת הותר, והיינו מטעם הבדלה כמו שכתב הרשב"א לענין מוצאי יום הכיפורים. ומכל מקום לא נמנע מלהביא (סס סי' יח) את דעת הרשב"א בשם הראב"ד שאין דין לחזר במוצאי שבת, וצ"ל שעיקר תקנת חז"ל היתה במוצאי שבת משום תחילת ברייתו כמו שהזכיר (סס סי' טז) בטעם הראשון. וכתב שלדברים אלו נתכוון הפרישה. [וכתירוץ זה תירץ הט"ז (סס סק"ה) שכתב 'אבל במוצאי שבת אין הטעם משום שהיה אסור ביום, אלא משום זכר בעלמא בשביל זה ניתקן מעיקרא'. ומלשונו משמע שבמוצאי שבת נתקנה הברכה רק משום מעשה בראשית בלבד. אמנם הלבושי שרד (סס סק"ג) פירש בדברי הט"ז שהוקשה לו קושיית הפרישה וכוונתו לתרץ שעיקר התקנה היא משום זכר]. וכתב בשער הציון (סס סק"ג) שדברי הגר"א (סס ס"ק, עי"ש) הם דברי הפרישה. ואמנם בשער הציון הביא את תירוץ הפרישה בשינוי נוסח מהמאמר מרדכי, שכתב שהחילוק הוא שבמוצאי שבת מותר לברך גם על היוצא מעצים ואבנים שלא שייך בו הבדלה, ובמוצאי יום הכיפורים רק על נר ששבת מבעוד יום ובו שייך הבדלה. מדבריו משמע שבמוצאי יום הכיפורים שהטעם הוא **רק** מפני הבדלה אז נאמר הדין לחזר, ובשבת לא, כיון שמברך **גם** על אור חדש שלא שייך בו הבדלה. ובפרישה הנוסח הוא שכיון שבשבת עיקר הברכה נתקנה לזכר האור שנברא וכו', לכן אין בו את הדין לחזר אחר הנר.

לז. וכך כתב הראבי"ה (סי' סק"ס), ובמוצאי שבת מברך נמי אעששית שהיתה דולקת כל היום כולו, ועיקר מצוותו להדליק ממנו אור חדש. **לח. והשפת אמת** (ד"ה ובגמ') כתב בדומה לדברי הראב"ד עפ"י דברי הפרישה והט"ז, אלא שהקשה שלפי זה היה נכון שיהדר ליטול גם במוצאי שבת נר ששבת כדי לקיים מצות הבדלה משום השביתה [כלומר, שיתקנו כן חכמים], והניח בצ"ע. והוסיף, שהדבר מיושב לתירוץ המגן אברהם (סס סק"ג) המובא להלן בסמוך. **לט. כן** ביאר השפת אמת (ד"ה ובגמ'). וכן עולה מדברי הלבושי שרד (בדברי הט"ז סס סק"ה) שכתב שהמגן אברהם בא ליישב את קושיא זו [והוסיף שתירוצו מרווח יותר מתירוץ הפרישה והט"ז, ואפשר, שכוונתו מפני קושיית השפת אמת (הובאה בהערה לעיל) מדוע לא תיקנו חכמים שיברך במוצאי שבת **גם** משום השביתה. שלפי המגן אברהם יש ליישב, שאין מקום במוצאי שבת להבדלה זו, שכל תכליתה להיכר על כך שנאסר בו הבערה, שלא כשאר ימים טובים מפני קדושתו. אמנם ראה בהערה להלן את דברי הצל"ח שכתב באופן אחר]. וכן נראה מדברי השער הציון (סס סק"ג). **מ. מחמת** שברור לכל ששבת אינה כיום טוב ונאסר בה הבערה. והצל"ח כתב, שלפירוש המגן אברהם עדיין יקשה מדוע בשבת אינו צריך לחזר אחר הנר מטעם זה. [ונראה שהבין שענין ההבדלה לדברי המגן אברהם אינה להיכר על איסור הבערה, שזה לא שייך בשבת וכפירושו של הצל"ח (סס, הובאו להלן בסמוך), אלא שזה בא להורות על קדושת היום שהיא עולה על קדושת יום טוב, והבין שלהבדלה זו יש מקום גם בשבת].

מא. אם משום ש'הבערה' ללאו יצאה [כדעת רבי יוסי (סנהדרין סב:)] וא"כ אינה בכלל מלאכה כדברי התוספות (לעיל ה: ד"ה למלך), ואם משום הפסוק 'לא תבערו אש וגו' ביום השבת' שכתב המגיד משנה (יום טוב פ"ו ה"ד) שבא למעט יום טוב. והיינו סוברים שיום הכיפורים כיום טוב, ולמעשה הכל מודים שדין יום הכיפורים כדין השבת שנאמר בו איסור הבערה, כדברי האמוראים ביומא (פה.) שהדבר נלמד מגזירה שוה 'שבת שבתון' משבת, ואם משום שיום הכיפורים עצמו נקראה שבת. **מב. ולא** הצריכו חכמים לתקן לחזר אחר הנר בשבת בכדי ללמדנו איסור הבערה, כיון שבשבת מפורש בו איסור הבערה. **מג. רא"ה** (ברכות נג. ד"ה פיסקא, הו"ד בריטב"א כאן סוף ד"ה מיין), מאירי (סס נג: ד"ה פירסמו), ספר המנהגות (כאן:) ואבודרהם (סדר מוצאי שבת ד"ה גרסינן - הגהה). **מד. ששבת** עיקר. ריטב"א (סוף ד"ה מיין). **מה. והנה** הריטב"א הביא כן בשם רבו, ובסמוך לזה, הביא בשם רבותיו שאף במוצאי יום הכיפורים אין צריך לחזר אחר הנר, וכתב עוד שכן דעת הרמב"ן. ונראה שהריטב"א לשיטתו בשני דינים אלו [ע"ד משכ"כ בהערה לעיל, בענין האם יש לחזר אחר ברכת הנר במוצאי יום הכיפורים] ששיטתו כשיטת הרמב"ן שברכת האור במוצאי יום הכיפורים הוא ברכת השבח, ולכן לענין דין החיזור סבר מוצאי שבת, שמשום שבת יכול לברך עליו[מד]. אבל בריטב"א (הל' ברכות פ"ח סי' כג) כתב שכשחל יום הכיפורים במוצאי שבת צריך נר ששבת משום יום הכיפורים. אמנם בריטב"א בחידושיו (סוף ד"ה מיין) הביא בשם הרא"ה שאין צריך נר ששבת לגמרי. וכתב שדבריו אמת, אך הוסיף שעדיף לברך על נר ששבת גם משום יום הכיפורים, ולצאת ידי שניהם[מה].

להלכה, כתב המגן אברהם (סי' תרכד סק"ז), שמדברי הרמ"א (סס ס"ה)[מו] משמע שאפילו חל יום הכיפורים בשבת אין מברכים במוצאי היום על אור היוצא מן העצים והאבנים. וכן פסק בשלחן ערוך הרב (סס ס"ה)[מז]. והמשנה ברורה (סס סק"ז) כתב, שמן הדין אם חל יום הכיפורים בשבת אור היוצא מן העצים והאבנים כשר לברכה ככל שבת, אלא שנהגו העולם להחמיר[מח]. אבל באליה רבה (או"ח סי' רמ"ג ס"ק יט) ובפרי מגדים (משב"ז סס סק"ג) כתבו שאם חל יום הכיפורים בשבת מברכים על נר זה.

מי שברך על הבשמים האם יכול לחזור ולברך כדי להוציא אחרים

רבי מפזרן רבי חייא מכנסן אמר רבי יצחק בר אבדימי אף על פי שרבי מפזרן חוזר וסודרן על הכוס כדי להוציא בניו ובני ביתו. ופירש רש"י (ד"ה רבי, ד"ה מכנסן), שרבי היה מברך על הנר מיד, וכן על הבשמים כשהובאו אליו. ורבי חייא היה מכנסן על הכוס בזמן ההבדלה כפי המנהג, עכ"ד. ומתבאר לפי זה שרבי יצחק בר אבדימי בא לומר, שגם לדעת רבי, אחר שמפזרן יש לחזור ולסדור על הכוס הן את ברכת מאורי האש והן את ברכת הבשמים[מט]. וכן עולה מדברי הריטב"א (ד"ה ומף על פי, הו"ד בסמוך) שיצא לדון אם ברכת הבשמים היא בכלל מה שחוזר וסודרן או לא, ומבואר שברכת מאורי האש ודאי בכלל.

וכן מבואר במאירי (ד"ה ומף על פי)[נ].

ודנו הראשונים באופן שבו יכול לחזור ולהוציא אחרים ידי חובתם לאחר שכבר בירך לעצמו. בריטב"א (סס) כתב, שמפני שכבר יצא אינו יכול לחזור ולהוציא אחרים בברכה, כדין ברכת הנהנין[נא]. ואינו דומה לברכת היין של קידוש שנפסקה הלכה שיכול לחזור ולהוציא, ששם הקידוש [שהוא מצוה שבחובה] גורר אף את ברכת הגפן להחשב חובה יחד עמו[נב], מה שאין כן כאן שברכת הבדלה אפשר לקיימה גם בלי בשמים. ועל כן יש לומר, שהאופן בגמרא

לה. פרישה (או"ח סי' רמ"ג סוס"ק ה), מאמר מרדכי (סס סק"ה), צל"ח (ברכות נג: ד"ה מיין) ושפת אמת (ד"ה ובגמ'). **לו. וכן** תירץ המאמר מרדכי (סס). וכתב שכן יש לומר בדברי הארחות חיים (הל' הבדלה סי' טז) שהביא את הטעם שתיקנו לברך על הנר במוצאי שבת משום שנאסר כל השבת וכעת הותר, והיינו מטעם הבדלה כמו שכתב הרשב"א לענין מוצאי יום הכיפורים. ומכל מקום לא נמנע מלהביא (סס סי' יח) את דעת הרשב"א בשם הראב"ד שאין דין לחזר במוצאי שבת, וצ"ל שעיקר תקנת חז"ל היתה במוצאי שבת משום תחילת ברייתו כמו שהזכיר (סס סי' טז) בטעם הראשון. וכתב שלדברים אלו נתכוון הפרישה. [וכתירוץ זה תירץ הט"ז (סס סק"ה) שכתב 'אבל במוצאי שבת אין הטעם משום שהיה אסור ביום, אלא משום זכר בעלמא בשביל זה ניתקן מעיקרא'. ומלשונו משמע שבמוצאי שבת נתקנה הברכה רק משום מעשה בראשית בלבד. אמנם הלבושי שרד (סס סק"ג) פירש בדברי הט"ז שהוקשה לו קושיית הפרישה וכוונתו לתרץ שעיקר התקנה היא משום זכר]. וכתב בשער הציון (סס סק"ג) שדברי הגר"א (סס ס"ק, עי"ש) הם דברי הפרישה. ואמנם בשער הציון הביא את תירוץ הפרישה בשינוי נוסח מהמאמר מרדכי, שכתב שהחילוק הוא שבמוצאי שבת מותר לברך גם על היוצא מעצים ואבנים שלא שייך בו הבדלה, ובמוצאי יום הכיפורים רק על נר ששבת מבעוד יום ובו שייך הבדלה. מדבריו משמע שבמוצאי יום הכיפורים שהטעם הוא **רק** מפני הבדלה אז נאמר הדין לחזר, ובשבת לא, כיון שמברך **גם** על אור חדש שלא שייך בו הבדלה. ובפרישה הנוסח הוא שכיון שבשבת עיקר הברכה נתקנה לזכר האור שנברא וכו', לכן אין בו את הדין לחזר אחר הנר. **לז. וכך** כתב הראבי"ה (סי' סק"ס), ובמוצאי שבת מברך נמי אעששית שהיתה דולקת כל היום כולו, ועיקר מצוותו להדליק ממנו אור חדש. **לח. והשפת אמת** (ד"ה ובגמ') כתב בדומה לדברי הראב"ד עפ"י דברי הפרישה והט"ז, אלא שהקשה שלפי זה היה נכון שיהדר ליטול גם במוצאי שבת נר ששבת כדי לקיים מצות הבדלה משום השביתה [כלומר, שיתקנו כן חכמים], והניח בצ"ע. והוסיף, שהדבר מיושב לתירוץ המגן אברהם (סס סק"ג) המובא להלן בסמוך. **לט. כן** ביאר השפת אמת (ד"ה ובגמ'). וכן עולה מדברי הלבושי שרד (בדברי הט"ז סס סק"ה) שכתב שהמגן אברהם בא ליישב את קושיא זו [והוסיף שתירוצו מרווח יותר מתירוץ הפרישה והט"ז, ואפשר, שכוונתו מפני קושיית השפת אמת (הובאה בהערה לעיל) מדוע לא תיקנו חכמים שיברך במוצאי שבת **גם** משום השביתה. שלפי המגן אברהם יש ליישב, שאין מקום במוצאי שבת להבדלה זו, שכל תכליתה להיכר על כך שנאסר בו הבערה, שלא כשאר ימים טובים מפני קדושתו. אמנם ראה בהערה להלן את דברי הצל"ח שכתב באופן אחר]. וכן נראה מדברי השער הציון (סס סק"ג). **מ. מחמת** שברור לכל ששבת אינה כיום טוב ונאסר בה הבערה. והצל"ח כתב, שלפירוש המגן אברהם עדיין יקשה מדוע בשבת אינו צריך לחזר אחר הנר מטעם זה. [ונראה שהבין שענין ההבדלה לדברי המגן אברהם אינה להיכר על איסור הבערה, שזה לא שייך בשבת וכפירושו של הצל"ח (סס, הובאו להלן בסמוך), אלא שזה בא להורות על קדושת היום שהיא עולה על קדושת יום טוב, והבין שלהבדלה זו יש מקום גם בשבת].

מא. אם משום ש'הבערה' ללאו יצאה [כדעת רבי יוסי (סנהדרין סב:)] וא"כ אינה בכלל מלאכה כדברי התוספות (לעיל ה: ד"ה למלך), ואם משום הפסוק 'לא תבערו אש וגו' ביום השבת' שכתב המגיד משנה (יום טוב פ"ו ה"ד) שבא למעט יום טוב. והיינו סוברים שיום הכיפורים כיום טוב, ולמעשה הכל מודים שדין יום הכיפורים כדין השבת שנאמר בו איסור הבערה, כדברי האמוראים ביומא (פה.) שהדבר נלמד מגזירה שוה 'שבת שבתון' משבת, ואם משום שיום הכיפורים עצמו נקראה שבת. **מב. ולא** הצריכו חכמים לתקן לחזר אחר הנר בשבת בכדי ללמדנו איסור הבערה, כיון שבשבת מפורש בו איסור הבערה. **מג. רא"ה** (ברכות נג. ד"ה פיסקא, הו"ד בריטב"א כאן סוף ד"ה מיין), מאירי (סס נג: ד"ה פירסמו), ספר המנהגות (כאן:) ואבודרהם (סדר מוצאי שבת ד"ה גרסינן - הגהה). **מד. ששבת** עיקר. ריטב"א (סוף ד"ה מיין). **מה. והנה** הריטב"א הביא כן בשם רבו, ובסמוך לזה, הביא בשם רבותיו שאף במוצאי יום הכיפורים אין צריך לחזר אחר הנר, וכתב עוד שכן דעת הרמב"ן. ונראה שהריטב"א לשיטתו בשני דינים אלו [ע"ד משכ"כ בהערה לעיל, בענין האם יש לחזר אחר ברכת הנר במוצאי יום הכיפורים] ששיטתו כשיטת הרמב"ן שברכת האור במוצאי יום הכיפורים הוא ברכת השבח, ולכן לענין דין החיזור סבר מוצאי שבת, שמשום שבת יכול לברך עליו[מד]. אבל בריטב"א (הל' ברכות פ"ח סי' כג) כתב שכשחל יום הכיפורים במוצאי שבת צריך נר ששבת משום יום הכיפורים. אמנם בריטב"א בחידושיו (סוף ד"ה מיין) הביא בשם הרא"ה שאין צריך נר ששבת לגמרי. וכתב שדבריו אמת, אך הוסיף שעדיף לברך על נר ששבת גם משום יום הכיפורים, ולצאת ידי שניהם[מה].

להלכה, כתב המגן אברהם (סי' תרכד סק"ז), שמדברי הרמ"א (סס ס"ה)[מו] משמע שאפילו חל יום הכיפורים בשבת אין מברכים במוצאי היום על אור היוצא מן העצים והאבנים. וכן פסק בשלחן ערוך הרב (סס ס"ה)[מז]. והמשנה ברורה (סס סק"ז) כתב, שמן הדין אם חל יום הכיפורים בשבת אור היוצא מן העצים והאבנים כשר לברכה ככל שבת, אלא שנהגו העולם להחמיר[מח]. אבל באליה רבה (או"ח סי' רמ"ג ס"ק יט) ובפרי מגדים (משב"ז סס סק"ג) כתבו שאם חל יום הכיפורים בשבת מברכים על נר זה.

מי שברך על הבשמים האם יכול לחזור ולברך כדי להוציא אחרים

רבי מפזרן רבי חייא מכנסן אמר רבי יצחק בר אבדימי אף על פי שרבי מפזרן חוזר ומסדרן על הכוס כדי להוציא בניו ובני ביתו. ופירש רש"י (ד"ה רבי, ד"ה מכנסן), שרבי היה מברך על הנר מיד, וכן על הבשמים כשהובאו אליו. ורבי חייא היה מכנסן על הכוס בזמן ההבדלה כפי המנהג, עכ"ד. ומתבאר לפי זה שרבי יצחק בר אבדימי בא לומר, שגם לדעת רבי, אחר שמפזרן יש לחזור ולסדור על הכוס הן את ברכת מאורי האש והן את ברכת הבשמים[מט]. וכן עולה מדברי הריטב"א (ד"ה ומף על פי, הו"ד בסמוך) שיצא לדון אם ברכת הבשמים היא בכלל מה שחוזר וסודרן או לא, ומבואר שברכת מאורי האש ודאי בכלל.

וכן מבואר במאירי (ד"ה ומף על פי)[נ].

ודנו הראשונים באופן שבו יכול לחזור ולהוציא אחרים ידי חובתם לאחר שכבר בירך לעצמו. בריטב"א (סס) כתב, שמפני שכבר יצא אינו יכול לחזור ולהוציא אחרים בברכה, כדין ברכת הנהנין[נא]. ואינו דומה לברכת היין של קידוש שנפסקה הלכה שיכול לחזור ולהוציא, ששם הקידוש [שהוא מצוה שבחובה] גורר אף את ברכת הגפן להחשב חובה יחד עמו[נב], מה שאין כן כאן שברכת הבדלה אפשר לקיימה גם בלי בשמים. ועל כן יש לומר, שהאופן בגמרא

שכשם שבמוצאי שבת אין חיוב לחזר אחר הנר כך גם ביום הכיפורים. וכך מסתבר לומר גם לענין מוצאי יום הכיפורים החל במוצאי שבת שפסק שמעיקר הדין יכול לברך על אור היוצא מעצים ואבנים כמו בכל מוצאי שבת. שהרי לעולם דין ההבדלה הוא משום ברכת השבח, ואלא שבמוצאי שבת נתקן דין נוסף זכר לבריאה ראשונה וכאמור. ויש לומר, שמשום הבדלת שבת יכול לברך על אור היוצא מעצים ואבנים [ומשום שאינו סובר שנאמר דין הבדלה במוצאי יום הכיפורים]. וכן מבואר ברא"ה בברכות (נג. ד"ה פיסקא, הו"ד לעיל) שכתב, שהברכה היא כעין ברכת השבח, ולפיכך מברך במוצאי שבת וכן במוצאי יום הכיפורים. ואלא שבמוצאי יום הכיפורים מברך רק על אור ששבת לגמרי, וסיים 'הלכך ביום הכיפורים שחל להיות בשבת לא צריך, שהשתא משום שבת ראוי לברך במוצאו על הנר שהדליקו מגוי'. אבל הריטב"א בהלכות פסק (סס) כדעת הראב"ד שצריך לחזר אחר הנר במוצאי יום הכיפורים, והבאנו לעיל (בענין הסס יש לחזר אחר ברכת הנר במוצאי יום הכיפורים) שהביא הרשב"א בברכות (נג: ד"ה אמר) בשמו שהגדר הוא משום ברכת הבדלה, להורות שהותרו שימושי האור במוצאי היום, ועל כן פסק שצריך לחזר אחריו. ויש לומר, שכן סבר גם הריטב"א בהלכות, ולכן פסק שבכל מוצאי יום הכיפורים [גם כשהוא חל במוצאי שבת] שייכת סברא זו להורות על קדושת יום הכיפורים [וכמו שהבאנו בהערה להלן מהשפת אמת]. ובליקוטי ר' בצלאל אשכנזי (הוספת נמוק ספר הנמוקים על הרמב"ם) הביא בשם י"א כדעה זו שצריך נר ששבת משום יום הכיפורים. ובטעם הדבר כתב שחכמים גזרו יום הכיפורים החל בשבת משום יום הכיפורים החל בחול [וראה להלן בהערה את הטעם המובא בפוסקים]. **מו. מסתימת** הרמ"א. מחצית השקל (סס). וראה עוד בלבושי שרד (סס). **מז. וכתב** שהטעם להלכה זו הוא, כדי להראות שיום זה הוא מקודש בכך שהוא שבת מן האור. והנה טעם זה מקורו במגן אברהם (סס), וכתב על זה השפת אמת (ד"ה ובגמ') שטעמו אינו מובן [ומסתמא הוקשה לו, שטעם זה לא שייך להבדלה ביום כיפור החל בשבת, שהרי שבת אינו צריך להיכר על איסור הבערה. ואולי הוקשה לו עוד שאפילו אם נפרש שכוונתו להורות על קדושת היום שהוא חמור שנאסר בו האור, אינו מובן למה לא שייך טעם זה גם בכל מוצאי שבת, וכקושיית הצל"ח (ברכות נג: ד"ה מיין, הו"ד בהערה לעיל)] וכתב השפת אמת שבמגן אברהם (סי' רמ"ג סק"ב, הובא לעיל בסמוך) משמע שיש לברכת האור במוצאי יום הכיפורים טעם אחר, והוא כדי להורות שנאסר להבעיר אור מפני שיום זה הוא קדוש יותר משאר יום טוב, ע"כ. וכלומר, שלטעם זה מובן גם החילוק בין יום הכיפורים שחל בשבת לכל מוצאי שבת, שיום הכיפורים לעולם יש בכך ענין להורות על קדושתו העדיפה על שאר ימים טובים, מה שאין כן בכל מוצאי שבת שאין צריך היכר לזה, וכמ"ש שם. **מח. בשער** הציון (סס סק"י) הביא כן בשם הריטב"א בסוגייתנו [אמנם בריטב"א שלפנינו, כתב שכך עדיף לנהוג, אך לא זכר דבר ממנהג העולם בזה]. וכתב עוד המשנה ברורה (סס, ובשער הציון סק"ק יח), שבנר שני [היינו האור שהודלק מהאור שיצא מהעצים והאבנים] ודאי יש להקל בו ולברך עליו כשהוא חל בשבת, שהרי גם כשחל בחול הביא השלחן ערוך [הובא לעיל] בשם י"א להקל, א"כ פשוט שכאן אין להחמיר. **מט. הוא** פשוט לפי רש"י, א. שהרי דברי רבי יצחק באים בהמשך לדברי רבי ור' חייא, ועליהם כתב רש"י שהם מדברים הן על הנר והן על הבשמים. ב. מלשון הגמרא שנקטה 'חוזר וסודרן' בלשון רבים מבואר כך. שמן המשחה (סנה פכ"ט הכ"ט). וכן מבואר בדברי רש"י (כתובות ח. ד"ה שמח משמח) שכתב [לענין ברכת שהכל ברא לכבודו, עיי"ש] 'מכיון שיש ברכה על הכוס הזקיקוהו לסדרה עליו. מידי דהוה אברכת בשמים וברכת על האור במוצאי שבת, דאמרינן רבי מפזרן וחוזר וסודרן על הכוס ורבי חייא מכנסן'. **נ. וכן** כתב בראש השנה (כט: ד"ה יש). **נא. שדין** ברכת הנהנין הוא כדין ברכת הלחם, האמור בגמרא בראש השנה (כט.) 'כל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא', שהרי כל ישראל ערבים זה בזה למצוות. (רש"י סס ד"ה ומף על פי), וכיון שלא יצא חבירו כמי שלא יצא הוא דמי. ר"ן (סס ד"ה תניא, נפיירוסו על הרי"ף). 'חוץ מברכת הלחם', ושאר ברכת פירות וריחני, שאינן חובה אלא שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, ובזו אין כאן ערבות, שאינו חובה על האדם, לא ליתהני ולא ליבריך. רש"י (סס ד"ה מון). **נב. הואיל** וברכת הנהנין אלו [-אכילת מצה וקידוש היום] על דבר של חובה הן באות,

שנאמרה הלכה שחוזר ומוציא את בני ביתו, הוא רק כשחוזר ומריח[נג]. אמנם במאירי (רמב"ם ברכות פ"ו: ד"ה ים) כתב, שיש אומרים שברכת הנר והבשמים הם ברכת הנהנין, ומי שכבר יצא אינו יכול לחזור ולהוציא אחרים[נד]. וכתב שנראה שאין הם ברכת הנהנין גמורה[נה], אלא הואיל ותקנת חכמים הם הרי ברכתם כברכת חובה[נו], ואף שבאמת נהנה מהם לא מצד הנאתו הוא מביאם[נז]. ועוד, כיון שחכמים סידרום יחדיו, אין לומר על קצתן לצאת ועל קצתן שלא לצאת[נח].

האם מי שאין לו חוש ריח יכול להוציא אחרים בברכת הבשמים

שם. באור זרוע (ח"ב הלכות מוצאי שבת סי' נב)[נט] הביא בשם **רבינו אפרים** שהשיב על אדם 'תותרן' שאין לו את חוש הריח, שאם מברך על הבשמים לעצמו, ברכתו לבטלה, ואף אינו יכול להוציא את בני ביתו. ואינו דומה לקידוש והבדלה וברכת המצה שהם חובה ומצוה, אבל ברכת הריח אינו אלא מנהג[ס]. **ובשו"ת תורת חסד** (פרמיזא, נמשובה שלמר המפלמות) הקשה על שיטת רבינו אפרים שסבר שכל שאינו מחוייב כמו קידוש, אינו מוציא אחרים ידי חובתם. מהאמור בגמרא שרבי היה מפזרן ואח"כ היה סודרן, והיינו שחזר ובירך שוב, והרי ברכת הנר אינה חובה[סא] ומכל מקום הדין הוא שיכול לחזור ולברך כדי להוציא את בני ביתו[סב].

והטור (סי' רנז) חולק על רבינו אפרים, וסובר שיכול להוציא אחרים[סג]. והוכיח כן מדברי הגמרא (ר"ה כט:) 'אדם פורס פרוסה [ברכת המוציא] לבני ביתו אף על פי שאינו אוכל עמהם', והרי ברכת המוציא אינה חובה. וכתב שכן הורה לו **הרא"ש**. ותמה **הבית יוסף** (שם ס"ה) שמפורש בגמרא (שם) שהלכה זו שיכול להוציא את בני ביתו הוא בכדי לחנכם[סד]. וא"כ דברי הגמרא נאמרו רק לענין קטנים בהם שייך דין חינוך. וכתב **הב"ח** (שם ס"ה) שמהלשון שכתב רבינו אפרים 'שאינו יכול להוציא את בני ביתו', משמע שכוונתו אף לקטנים. ועל זה הקשה הטור מדברי הגמרא 'אדם פורס' וכו' שמפורש שם שיכול להוציא את הקטנים כדי לחנכם. ולדברי הב"ח נמצא שפסק הרא"ש והטור שיכול להוציא אחרים, הוא לענין קטנים בלבד[סה].

וכתב הבית יוסף (שם) שאפשר לקיים להלכה את הוראת הרא"ש, שאף מי שאינו מריח יכול להוציא אחרים ידי חובתם[סו]. ונאמרו כמה טעמים בדבר:

א. בבית יוסף (שם) כתב לבאר את סברת הרא"ש, שאע"פ שברכת הבשמים אינה חובה, כיון שחכמים קבעו ברכה זו למנהג, הרי היא מצוה כדוגמת מצות קידוש וברכת המצה[סז].

ב. בארחות חיים (הל' הבדלה סי' ח)[סח] כתב שיש אומרים שמברך[סט], שאמנם אינו מרגיש את הריח, אף על פי כן הוא נהנה מן הבשמים מפני שהם מחזקים את ראשו וגופו[ע].

ג. בהגהות מנהגים (מנהגי מוהרי"ל שבת חוה"מ ז, הו"ד בשלטי הגבורים שם פק"ה) כתב, שאף התותרן נהנה מהריח, כיון שאחרים מצילים אותו משריפה ע"י הריח[עא].

כתב השלחן ערוך (שם ס"ה) שמי שאינו מריח מוציא אחרים בברכת הבשמים. אמנם השיגו באחרונים על הלכה זו, וכתבו כמה טעמים בדבר:

א. המגן אברהם (שם סק"ה) **והט"ז** (שם סק"ח) כתבו, שאף אם היתה ברכת הבשמים חובה, כיון שעיקר המצוה נתקנה להנאת האדם הרי היא כברכת הנהנין[עב]. וראיה לזה הביאו מברכת המוציא בסעודת שבת שפסק השלחן ערוך (סי' קסז ס"כ) שאינו מוציא אחרים אלא אם נהנה עמהם, שאף שהוא מחויב באכילת סעודה, מכל מקום חכמים תיקנוהו כדי שיהנה מסעודת שבת, ולא לשם עצם המצוה[עג].

ב. עוד כתבו המגן אברהם והט"ז (שם), שברכת הבשמים אינם חובה כלל שהרי לדברי הכל אין מחזרים על הבשמים לברך עליהם[עד].

ג. בשו"ת תורת חסד (פרמיזא, נמשובה שלמר המפלמות) **ובהגהות רבי עקיבא איגר** (שם סק"ח) כתבו שמי שאינו מריח אינו יכול להוציא אחרים מפני שהוא עצמו פטור מברכה זו[עה], והרי להלכה[עו] כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים[עז].

הרי הן כאילו הן גופן ברכות חובה ומוציא את חבירו אף בהן. וכן בורא פרי הגפן שבהבדלה הואיל וטעונה כוס הרי על חובה היא באה ומוציא בה את חבירו כהבדלה עצמה. מאירי (רמב"ם הלכות ברכות פ"ו: ד"ה ים).

נג. ואלא שבתחילת דבריו כתב שאינו יכול להוציא אחרים אף כשחוזר ומריח, משום שנראה כמו אוכל לבטלה כיון שעושה כן רק ע"מ להוציא, ולא לצורך עצמו. ומשום כך סבר שצריך לומר שאין הבשמים בכלל דברי הגמרא 'חוזר וסודרן על הכוס'. וסיים 'אבל מה אעשה שכבר נהגו העולם לחזור ולסדר ברכת עצי בשמים להוציא בניו ובני ביתו, ויש לי לומר דכשחוזר ומריח אינו נראה כמריח לבטלה כיון שעושה כך להוציא אחרים, והנאה חשובה היא זו מפני גרם מצוה שמוציא אחרים'.

נד. ובהכרח דברי הגמרא שיכול להוציא אחרים הם רק כשיחזור ויהנה מהם, כמו שכתב הריטב"א לענין בשמים.

נה. וכתב שאילו היה ברכת הנר ברכת הנהנין גמורה היינו מברכים בו כל זמן שנראה לנו מחדש, כמו שכתב בברכות (נג: ד"ה המפסיק הפיסים), [כוונת המאירי על ההוכחה מכך שאין מברכים בכל עת שרואים את האור. ולענין גדר הברכה ע"ש שהסיק שאינו ברכת הנהנין כלל, אלא ברכת השבח כברכת יוצר המאורות].

נו. וכן משמע בדברי המנהיג (דיני תפילה עמ' לד ד"ה שעה"פ) שכתב, וכן נר משיאותו לאורו מברכים עליו, וכן בשמים משיריח בהן, ואפילו הכי אמרו חכמים חוזרן וסודרן על הכוס כדי להוציא בניו ובני ביתו, וכן בכל הברכות שהן מצוה וחובה לעשותן אף על פי שיצא הוא מוציא אחרים ידי חובתן דכל ישראל ערבים זה לזה.

נז. וכעין זה כתב הבית יוסף (סי' רלו ס"ה, הו"ד להלן) על ברכת הבשמים שאף שאינה חובה, כיון שחכמים קבעו אותו כמנהג נחשבת הברכה כמצוה בדומה לקידוש.

נח. וצ"ב כוונתו, ואפשר שכוונתו ע"ד תחילת דבריו (שם) לענין ברכת הגפן של הבדלה, שהואיל ונסדרה על הכוס יכול להוציא את חבירו כברכת הבדלה. שכמו כן ברכות אלו מאחר שנסדרו על הכוס עשאום כחלק ממצות הבדלה.

נט. וכן מובא בשו"ת בעלי התוספות (סי' לג), וכן הביא בשם רבינו אפרים, המרדכי (ברכות פ"ח רמז קפח) והטור (סי' רלו). **ס. ואינו** דומה לברכת היין של קידוש שהיא גם כן ברכת הנהנין ואף על פי כן יכול מי שאינו נהנה לברך. לפי שהיין של קידוש אינו תלוי בהנאתו כלל, שלא תקנוהו חכמים בשביל הנאת האדם אלא בשביל שצריך לזכרהו על היין. אבל הבשמים במוצאי שבת לא הנהיגו חכמים אלא בשביל הנאת האדם להשיב נפשו הדואבת ליציאת השבת, והרי ברכתה כשאר ברכת הנהנין. שלחן ערוך הרב (סי' רלו ס"ו).

סא. כמו שכתבו הפוסקים. וכמו שהבאנו לעיל שאין מחזרים אחר הנר לברך עליו במוצאי שבת. וכתב בשמן המשחה (שם) שהיה לו להקשות מברכת הבשמים עצמם שאף עליהם נאמר בגמרא שחוזר ומברך להוציא אחרים. ובסוף דבריו שם כתב שלענין בשמים אפשר לומר שהיה רבי חוזר ומריח כדברי הריטב"א (ד"ה אף על פי), ולכן הקשה מברכת הנר [שאפילו אם היא ברכת הנהנין אין מברכים עליה בכל פעם שנהנה].

סב. וראה להלן (בענין מי שכבר יצא בברכת הנר האם יכול לברך כדי להוציא אחרים) שכתבו הפוסקים שגם לשיטת רבינו אפרים ברכת הנר היא חובה [והרי לרוב הפוסקים ברכת הנר אינה ברכת הנהנין (הו"ד לעיל נג: בענין 'ברכת הנר' היא ברכת הנהנין או ברכת השבח)] וממילא נאמר בה ההלכה של יצא מוציא, והיא חלוקה מברכת הבשמים מפני ששם הברכה היא רק להשבת נפשו. ויש לומר שסובר רבינו אפרים שדברי ר' יצחק בר אבדימי 'חוזר וסודרן וכו' כדי להוציא' נאמרו לענין ברכת הנר בלבד ולא לענין ברכת הבשמים שהיא כברכת הנהנין, וכמו שכתב הריטב"א (ד"ה אף על פי, הובא לעיל) בתחילת דבריו, שאין הבשמים בכלל דברי ר' אבדימי. [ולדברי המאירי (רמב"ם הלכות ברכות פ"ו: ד"ה ים) שכתב שברכת הנר וברכת הבשמים שניהם נחשבות כברכות שבחובה, היה אפשר לתרץ שרק התותרן שאינו מרגיש נחשב אינו מחויב ועל כן אינו מוציא אחרים ידי חובתם, אך ברכת הריח מצד עצמה היא כברכות שבחובה, ועל אדם שיש לו חוש ריח נאמרה ההלכה של חוזר ומברך על הכוס. אלא שכבר כתב בתורת חסד (שו"ת שם) שבדברי רבינו אפרים משמע שאם היתה ברכת הבשמים ברכת חובה כמו קידוש, היה יכול אף התותרן להוציא אחרים]. וראה בשמן המשחה (שם) שכתב ליישב בשיטת רבינו אפרים שדברי הגמרא 'להוציא את בני ביתו' הם לאו דווקא, ועיקר החזרה היא לצורך הבדלה. והיינו באופן שברך קודם על הנר לצורך הבדלה, וכלומר, לצורך עשיית מלאכה, יש לו לחזור ולסדור שוב את ההבדלה עם ברכת האש על הכוס [עי"ש שדין זה הוא עפ"י פסק רבינו ירוחם (מולדות אדם וחוה

נמיג יג ח"כ, הו"ד בבית יוסף סי' רמז) בשם המפרשים, שאחר שהבדיל על האש לצורך עשיית מלאכה, חוזר ומבדיל לעצמו] וא"כ לשיטת רבינו אפרים דין חזרה זו הוא לצורך עצמו, שהרי להוציא את בני ביתו [בברכת הנר והבשמים] אינו יכול.

סג. וכן הביא האגור (הל' שבת סי' תיח). **סד. והרי** כך מפורש בברייתא (שם) 'לא יפרוס אדם פרוסה לאורחין אלא אם כן אוכל עמהם. אבל פורס הוא לבניו ולבני ביתו, כדי לחנכן במצוות'. וכתב הבית יוסף, שברישא מבואר שאינו יכול להוציא אחרים אף מי שאינו מריח חיים שמתחזק ראשו וגופו שסברות רחוקות הן.

סה. וכן כתב הט"ז (שם) אך כאמור, הבית יוסף הבין שדעתם לפסוק שאפשר להוציא כל אחד.

סו. וכן פסק בשלחן ערוך ובלבוש (שם ס"ה).

סז. ובלבוש (שם) כתב, מותר לברך עליהם להוציאם מדין ערבות. משמע שנקט כטעם זה. והנה טעם זה שייך בעיקרו לכל אדם, שאחר שכבר יצא ידי חובתו, יכול להוציא אחרים אף כשאינו נהנה עמהם וכדין 'יצא מוציא' שנאמר לענין ברכות שבחובה. אלא שמפני טעם זה נחשב כל אדם מחויב בה אף מי שאינו מריח, שהרי לדבריהם ברכת הבשמים אינה נחשבת כברכת הנהנין.

סח. הו"ד בבית יוסף (שם), אך בדבריו משמע שהטעם הראשון [שנקבע כחובה] הוא הביאור בדברי הרא"ש, והביא את דברי הארחות חיים כעוד שיטה נוספת בטעם הדבר. ובשבות יעקב (שו"ת ח"ג סי' כ) כתב שמטעם זה יש לפסוק כשיטת הרא"ש [והוסיף שכן כוונת הגמרא (ברכות נג:) 'מנין שמברכין על הריח שנאמר 'כל הנשמה תהלל י-ה' איזה דבר שהנשמה נהנה ואין הגוף נהנה הוי אומר זה הריח' וכלומר, שלמדים מ'כל' לרבות שאין צריך בדווקא שהגוף יהנה ולכן אף שבגופו אין לו את חוש הריח מ"מ הנשמה נהנה ממנו. וכתב שאף שהשלחן ערוך (שם ס"ה) פסק כן מטעם אחר מכל מקום הדין עמו. וצ"ב, שבסוף התשובה כתב שלכן הכריע כן השלחן ערוך].

סט. היינו לעצמו, וממילא נחשב מחויב ויכול אף להוציא אחרים.

ע. וכתב המגן אברהם (שם סק"ה), וזה אמת בריח חזק ביותר. וכן כתב בהגהות רבי עקיבא איגר (שם סק"ח).

עא. ובמגן אברהם (שם) כתב לדחות, שברכת הבשמים נתקנה להשיב את הנפש [כלומר, לא להנאת גופו סתם]. וכן באליה רבה (שם סק"ע) הביא בשם פסקי תוספות [פסקי תוס' אלו, אינם לפנינו] על טעם זה, ועל טעם הארחות חיים שמתחזק ראשו וגופו שסברות רחוקות הן.

עב. והביא במגן אברהם בשם האבודרהם (סדר מוצאי שבת ד"ה כתב) שאסור ליטול לבשמים הדס של לולב, אע"פ שמצוות לאו ליהנות ניתנו, משום שעיקר מצות בשמים היא משום הנאה לנפש שדוה על סילוק הנפש היתירה. [וגם, שהדין הוא שאין מחזרים על ברכת הריח. ולפנינו באבודרהם עולה שהטעם של 'עיקר מצות בשמים להנאה', הוא הצד לאסור בשאלת רבינו גרשום שם. והטעם השני שאין מחזרים, הוא הטעם של האבודרהם להכריע כצד זה ולאסור. עי"ש].

עג. שאבילת שבת ויום טוב לא נתקנו כחובה על האדם אלא משום הנאתו, ולכן המצטער באכילתו פטור מלאכול. מה שאין כן במצה וקידוש הם כברכת המצוות, משום שנתקנו כחובה על האדם לשם המצוה, ולכן חייב לצער עצמו ולאכול. מגן אברהם (סי' קמז ס"ק מג) וט"ז (או"ח סי' רעג סק"ג).

עד. כפסק השלחן ערוך (או"ח סי' רלו ס"ו). שלא חייבו חז"ל כל כך לברך עליהם שאינם אלא להשיב הנפש שהיא כואבת עליו מיציאת שבת מחמת נפש היתירה שהיתה בו. לבוש (שם ס"ג). ובמשנה ברורה (שם סק"ג) כתב כעין זה, ומשמע בדבריו שאינם חובה כלל [ואמנם אף הלבוש כתב נוסח זה, מכל מקום כתב (שם ס"ה, הו"ד בהערות לעיל) שיכול להוציא אחרים, וכתב שהוא מוציאם מדין ערבות, צריך לומר כדברי הבית יוסף (שם) שכתב שכיון שחכמים קבעוהו למנהג, עשאוהו חובה כמו קידוש, וכמו שהבאנו לעיל בשם המאירי (ר"ה כט: ד"ה ים)].

עה. אמנם, טעם זה שייך רק באדם שאינו מריח, ואילו בסתם אדם, לפי טעם זה יוכל להוציא אחרים גם אם אינו נהנה עמהם [וכמבואר במאירי (רמב"ם הלכות ברכות פ"ו: ד"ה ים, הו"ד לעיל)]. אבל לפי שני הטעמים הקודמים לא יוכל שום אדם אחר שיצא ידי חובתו להוציא אחרים אלא אם כן נהנה עמהם [וכמו שכתב הריטב"א (ד"ה אף על פי) כמו בכל ברכות הנהנין.

עו. שלחן ערוך (או"ח סי' תקפט ס"ו). **עז. וכתב** בהגהות רבי עקיבא איגר (שם), שאפשר שנחשב בר חיובא אם נזדמן לו דבר שריחו חזק ביותר [כמ"ש המגן אברהם (שם), ובדבריו נראה שכוונתו לומר שמשום שבאופן שיזדמן לו ריח חזק היה מברך, שוב נקרא אדם זה מחויב ככל אדם].

איך ההלכה באחד שכבר יצא בבשמים ובמי שאין לו חוש ריח לענין להוציא אחרים ידי חובתם

שם. להלכה פסק השלחן ערוך (סס ס"ה, הו"ד לעיל)[עח] שמי שאינו מריח יכול להוציא את בני ביתו שהגיעו לחינוך, ואף את מי שאינו יודע. וכן פסק הלבושעט. אבל שאר הפוסקים[פ] חולקים וסוברים שדין ברכה זו היא כמו כל ברכת הנהנין שמי שכבר יצא אינו מוציא אחרים[פא]. וכל שכן מי שאינו מריח שאינו יכול להוציא אחרים[פב].

מי שכבר יצא בברכת הנר האם יכול לברך בכדי להוציא אחרים

שם. ברש"י ובמאירי מבואר ש'חוזר וסודרן על הכוס' היינו בין על הבשמים ובין על הנר. **ובמאירי** (רפק הסנה כט: ד"ה ים, הו"ד לעיל) **כתב** בשמים ובין הנר אחר תקנת חז"ל הרי הם כברכות שבחובה[פג].

וגם מדברי הריטב"א (ד"ה ואף על פי) עולה ש'חוזר וסודרן' ודאי נאמר על ברכת הנר[פד]. ומבואר בריטב"א שאף ששיטתו היא שבבשמים צריך לחזור ולהריח בעצמו[פה] כשמוציא אחרים ידי חובם משום שברכתו נחשבת כברכת הנהנין, מכל מקום בברכת הנר יכול לחזור ולהוציא אחרים[פו]. ובטעם הדבר כתבו באחרונים[פז] שאפילו לשיטת רבינו אפרים [הו"ד **בטור** (סי' רצז) ונזכר לעיל] שסובר שמי שאינו מריח אינו יכול לברך אף כדי להוציא לאחרים, היינו רק בבשמים מפני שברכתו הוא מנהג בעלמא והוא כברכת הנהנין, מה שאין כן ברכת הנר שהיא מצוה, הרי ברכתו הוא כמו ברכות שבמצוה שאף אחר שיצא יכול להוציא אחרים.

אמנם באליה זוטא (סי' רצג ס"ק יג) כתב שאין חילוק בין בשמים לנר ודינם שוה, ויש להחמיר שלא להוציא אחרים. **וכן הביא בשלחן ערוך הרב** (סי' רצז ס"ט) בשם יש חולקים, וביארו הטעם שאף שלא נתקנה בשביל הנאת האדם, מכל מקום הואיל ואינו צריך לחזר אחר האור לברך עליו במוצאי שבת[פח], אין ברכה זו דומה לברכת המצוות שמפני שהן חובה יכול לברך כדי להוציא אחרים[פט]. ולהלכה כתב, שטוב לחוש לדבריהם כדי לא להכנס לספק ברכה לבטלה.

חיוב נשים במצות הבדלה

שם. כתב **הריטב"א** (ד"ה ואף על פי), שבדברי הגמרא 'להוציא בניו ובני ביתו', למדנו שהנשים חייבות בהבדלה, שהרי אשתו בכלל בני ביתו היא בכל מקום[צ], ואף שמצות הבדלה היא מצות עשה שהזמן גרמא, מכל מקום אף הנשים יהיו חייבות, מפני הכלל שכל תקנות חז"ל תיקנום כעין ציווי התורה[צא]. ובמצות קידוש מבואר בגמרא, שהמקור לכך שאינן נפטרות כמו בשאר מצוות עשה שהזמן גרמא (ברכות כ:) הוא מפני שנאמר בתורה (שמות כ ח, דברים ה יג) 'זכור ושמור', כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, ונשים הואיל וחייבות בשמירה[צב] חייבות בזכירה[צג]. וכתב **המאירי** (סס ד"ה נתגלגל) שדין ההבדלה הוא כדין הקידוש, משום שההבדלה היא בכלל קידוש[צד].

מדוע אין לתרץ שהברייתא 'הואיל ותחילת ברייתו' סוברת כתנא קמא

ואור במוצאי שבת איברי והא תניא עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות אלו הן באר והמן וכו' רבי נחמיה אומר משום אביו אף האור. הקשה **הריא"ף** (על העין יעקב, ד"ה תוס) על תמיהת הגמרא, שאפשר לומר שהתנא שאמר שהאור נברא במוצאי שבת יסבור כשיטת תנא קמא בברייתא שלא כלל את האור בנבראים בערב שבת, ורק רבי נחמיה חולק עליהם וסובר שהאור נברא בערב שבת. ותירץ, שכיון שר' יאשיה אמר אף האיל והשמיר ורבי יהודה אמר אף הצבת, משמע שבאו להוסיף על דברי רבי נחמיה. וכיון שכל אלו התנאים מסכימים שהאור נברא בערב שבת, לא מסתבר שינקוט התנא לעיל כנגד המוסכם עליהם[צה]. ועוד כתב, שכוונת הגמרא להקשות מרבי יהודה על רבי יהודה, שכאן רבי יהודה מסכים לתנא קמא, ולעיל בהמשך הברייתא כתוב 'וכיון שרואה מברך מיד רבי יהודה אומר סודרן על הכוס', משמע שרבי יהודה נחלק רק לענין סדר הברכה, וסובר ג"כ את דברי תנא קמא שהאור נברא במוצאי שבת[צו].

והחתם סופר (ד"ה ותוס) **כתב** שאפשר שסברה הגמרא שברייתא זו שנברא האור במוצאי שבת היא תוספתא[צז], וסתם תוספתא היא רבי נחמיה (סנהדרין פו.), ועל זה הקשתה הגמרא מרבי נחמיה שאומר שהאור נברא בערב שבת[צח].

עח. וכדעת המנהיג (דיני תפילה עמ' לד, ד"ה מע"פ) והמאירי (רפק הסנה כט: ד"ה ים), הובאו דבריהם לעיל. אמנם דבריהם נאמרו לענין סתם אדם להוציא אחרים אחר שכבר בירך לעצמו, אלא שטעמם שם שברכה זו נחשבת ברכה שבחובה, שייכת גם לענין מי שאין לו חוש ריח, וכמו שכתבו הבית יוסף (סס ס"ה) והלבוש (סס ס"ה). **עט. וכל** שכן שאדם שיש לו חוש ריח וכבר בירך לעצמו, יוכל להוציא אחרים אף שאינו חוזר ומריח. **פ. רדב"ז** (שו"ת ג' תלפיות סי' שכא) מגן אברהם (סס סק"ה), ט"ז (סס סק"ח), שלחן ערוך הרב (סס ס"ק יג) ומשנה ברורה (סס ס"ק יג) בשם כל האחרונים. ודעתם הוא כדעת רבינו אפרים שהובא באור זרוע (ח"ב הל' מוצאי שבת סי' נב), במרדכי (ברכות פ"ק רמז קפח) ובטור (סס). ויש דעות באחרונים [הב"ח (סס), מגן אברהם וט"ז (סס), אליה רבה (סס סק"י), הובאו בחלקם לעיל] שאף הטור סובר כן וחולק על רבינו אפרים רק לענין להוציא קטנים. וכן דעת הריטב"א (ד"ה ואף על פי). **פא. מלבד** בני ביתו הקטנים אותם הוא מוציא כדי לחנכם במצוות, וכדברי הגמרא בראש השנה (כט:). אמנם כתבו האחרונים [מגן אברהם (סס), אליה רבה (סס), שלחן ערוך הרב (סס ס"ח) ומשנה ברורה (סס)] שעל כן מי שיש לו חוש ריח ורוצה להוציא אחרים יש לו להריח שוב בעצמו. וכדברי הריטב"א (סס). **פב. ולעיל** הובא שיש מן הפוסקים הסוברים, שאף אם ההלכה היא שמי שאינו מריח אינו מוציא אחרים, אם נזדמן לו ריח חזק ביותר, יכול לברך לעצמו ולאחרים, וכדברי הארחות חיים לעיל. **פג. וכן** מבואר בספר המנהיג (דיני תפילה עמ' לד ד"ה מע"פ, הו"ד לעיל). וכן הוא לדברי הבית יוסף (סי' רצז ס"ה) שכתב לענין ברכת הבשמים דאע"פ שאינה חובה כיון שחכמים קבעו אותה למנהג הרי היא כברכת הקידוש וברכת המצה שנאמר בהם הכלל של 'יצא מוציא'. וכל שכן לענין ברכת הנר שמובא בטור (סי' רצז) ובבית יוסף (סס ס"ק, בסס הרא"ש נרכות פ"ק סי' ג) שברכתו נתקנה לזכר האור שנברא במוצאי שבת [ואינו ברכת הנהנין כמו שמפורש ברא"ש (סס)]. **פד. שכתב,** שהיה נראה לומר שאין הבשמים בכלל דברי הגמרא ש'חוזר וסודרן', משום שאף אם חוזר ומריח, כיון שעושה כן על מנת להוציא אחרים נחשב כאוכל לבטלה. וכתב, שיש לקיים את מנהג העולם שנהגו לחזור ולסדר את ברכת הבשמים על הכוס כשחוזר ומריח, וכיון שעושה כן להוציא אחרים הנאה חשובה היא ואינה לבטלה. נמצא שכל הנדון בדבריו הוא על הבשמים אם הם בכלל דברי ר' יצחק 'חוזר וכוללן' או לא, אבל הנר ודאי בכלל. **פה. כמו** שהכריעו האחרונים [הנזכרים לעיל] שדין הבשמים היא כדין ברכת הנהנין. ולפיכך מי שכבר יצא אינו מוציא אחרים אלא אם כן נהנה עמהם. **פו. וכבר** הובא לעיל [בענין ברכת ברכת הנר היא ברכת הנהנין או ברכת השבח] שכתבו הראשונים שבברכת הנר אינו חוזר ומברך בכל פעם שנהנה, אפילו לשיטות הסוברות שברכת הנר היא ברכת הנהנין, וכל שכן לרוב השיטות שהיא ברכת השבח [וראה בהערה להלן בסמוך שכן כתב בשמן המשחה (סנה פכ"ט הכ"ט) שבנר אין לומר כמו בבשמים שחוזר ונהנה]. **פז. שו"ת** מהרי"ף (סי' סט), ברכי יוסף (סי' רצז סק"ח). שמן המשחה (סס) [וכתב שעכ"פ הוא סברא שיש לצרף להכרעה זו שיוכל להוציא אחרים, עי"ש], וכתב שכן מוכח מהמגן אברהם (סי' רצז סק"ה), שכתב שמי שיצא בבשמים אינו יכול להוציא אחרים ואם צריך להוציא צריך לחזור ולהריח. והקשה, מה יהיה התקנה בברכת הנר [שהרי אף על הנר אמר ר' יצחק בר אבדימי שחוזר וסודרן על הכוס] וכתב, שמוכח מכאן שסובר המגן אברהם שברכת הנר היא חובה, ולכן מוציא אחרים כמו בקידוש וכדומה. וכן כתב בשלחן ערוך הרב (סס ס"ט) שיש סוברים שלפי שברכת האור לא נתקנה בשביל הנאת האדם אלא לזכר שנברא האור במוצאי שבת, על כן גם כשאינו מברך לעצמו יכול להוציא אחרים. **פח. כדרך** שצריך לחזר אחר כל המצוות שהן חובה. **פט. והוסיף** עוד בשלחן ערוך הרב (קו"פ סס סק"נ), שהדבר תלוי אם הטעם בבשמים הוא משום שהוא כברכת הנהנין כמו שמשמע במגן אברהם (סס סק"ה), שלפי זה אפשר שבנר יוכל להוציא אחרים כיון ששם הברכה היא מצוה זכר לאור שנברא במוצאי שבת. אך ברבינו אפרים שתלה הטעם בבשמים שאינו חובה אלא מנהג, בהכרח טעמו משום שאין מחזרים עליהם, וכיון שכן, ודאי הוא הדין בנר שלא יוכל להוציא אחרים מטעם זה. וכן משמע מהט"ז שעיקר הטעם הוא מפני שאין מחזרים עליהם. ומסיק שם שכיון שלענין נר הדבר שקול, יש לחוש לדברי האליה זוטא שכתב להקל [שלא לברך משום ספק ברכות] כדעת רבינו אפרים בבשמים. **צ. וכן** כתב בשו"ת מהר"ם חלאווה (סי' יח), והוסיף, שבפרק ערבי פסחים (להלן קא.) מצאנו את לשון זה ['להוציא בניו ובני ביתו'] לענין קידוש, וכיון שנשים חייבות בקידוש הרי שהנשים בכלל בני ביתו. וכתב, שכיון שזה נכתב באותו מטבע לשון, זה מורה שגם בסוגייתנו הנשים בכלל בני ביתו. וכן פירש רש"י (נרכות כה. ד"ה היה) שאשתו בכלל ביתו. ובשו"ת תורת חסד (פרמיזן, נספח התשובה שמתי המפתחות) וכן בבית דוד (מסמלוניקי, תו"מ סוף סי' תנח) כתבו, שאין הנשים בכלל דברי הגמרא 'כדי להוציא את בני ביתו', שהרי נחלקו הפוסקים אם הן חייבות בהבדלה, ובפרט לשיטת הרמ"א (תו"מ סי' רצו ס"ח, הו"ד בהערה להלן) שכתב שהנשים לא יבדילו לעצמן אלא ישמעו מן האנשים. ולכאורה כדבריהם כך נצטרך לומר גם לדברי הביאור הלכה (סס ד"ה שהכריע) שנשים פטורות מברכת הנר לדברי הכל. והרי בריטב"א בתחילת דבריו, וכן ברש"י (ד"ה ובכתובות (מ. ד"ה שמע מינה) [הובאו דבריהם לעיל, בענין מי שברך על הבשמים האם יכול לחזור ולברך כדי להוציא אחרים] מבואר שברכת הנר הוא בכלל 'חוזר וסודרן להוציא בניו ובני ביתו'. אלא שיסבור הביאור הלכה שאין הנשים בכלל 'ביתו', כמו שכבר מבואר לדעת הרמ"א לענין הבדלה עצמה. **צא. והיינו** שכל מצות הבדלה היא מדברי סופרים [וכן כתב הריטב"א בהל' ברכות (פ"ב סי' כה)] שתקנת חכמים להבדיל היא כמו מצות התורה בקידוש. וכן כתב המאירי (נרכות כ: ד"ה נתגלגל בסס ים מפרשים, הו"ד בהערה להלן), וכמו שכתב בארחות חיים (הל' הבדלה סי' יח) שרבנן הסמיכוה למצות קידוש [אלא שכתב שם בשם הר"ש, שלכן לא יבדילו הנשים לעצמם. והוא המקור לפסק הרמ"א (סס)]. ומהריטב"א [וכן משו"ת מהר"ם חלאווה הנזכר בהערה לעיל] מוכח שהנשים מחויבות בהבדלה ושלא כהרמ"א, וכמו שהוכיח מדבריו בברכי יוסף (סס סק"ז). **צב. דתנן** (קדושין כט.) כל מצות לא תעשה, בין שהזמן גרמא בין שאין הזמן גרמא נשים חייבות, דהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשים שבתורה. רש"י (נרכות סס ד"ה והני). **צג. הוא** מצות קידוש. **צד. והוסיף** שם עוד, וגדולי המחברים (רמב"ם שבת פכ"ט ה"ח) מנאוה מצות עשה עם הקדוש ובכלל זכירה, ולדעה זו הבדלה מן התורה היא כקדוש, ונשים חייבות בה כקדוש [כלומר, שהיות שכתב הרמב"ם שם שהבדלה היא ממש כקידוש, שההבדלה היא זכירה בכניסתו והקידוש הוא זכירה ביציאתו, ודאי דין הנשים שוה בשניהם, וכן מבואר בשו"ת מהר"ם חלאווה (סס)]. ויש מפרשים, שאין חיוב הבדלה אלא מדברי סופרים אף לאנשים, ומכל מקום נשים חייבות בה מדברי סופרים כאנשים, שתקנת חכמים בהבדלה היא כמצוות התורה בקידוש. וכעין זה כתב המגיד משנה (סס). להלכה, השלחן ערוך (סי' רצו ס"ח) כתב 'נשים חייבות בהבדלה כשם שחייבות בקידוש, ויש מי שחולק'. וכן פסק הרמ"א והוסיף 'על כן לא יבדילו לעצמן'. ומקור שיטה זו הוא הארחות חיים (הל' הבדלה סי' יח) שהביא בשם הר"ש הלוי שכיון שדין הבדלה הוא רק אסמכתא ולא דין בשמירת שבת שבו חייבו גם את הנשים, על כן לא יבדילו הנשים לעצמן [ועי"ש שהביא בשם הרא"ש שמי שכבר הבדיל יכול להוציא את האשה. מבואר שלא הכריע כהר"ש הלוי, שהרי כתב המגן אברהם (סס ס"ק יח) שאחר שיצא לא יבדיל לנשים]. וראה ב"ח (סס ס"ח) שהאריך בדברי הארחות חיים, ופסק שיכולות הנשים למשוך על עצמם את החיוב ולהבדיל לעצמם כמו בשופר ולולב. וכן פסק המ"א (סס). אבל הט"ז (סס סק"ז) פסק כהרמ"א. והמשנה ברורה (סס ס"ק לה) כתב, שכיון שהמגן אברהם (סס סק"ד) הביא שנהגו הנשים שלא לשתות מהבדלה, בהכרח שכוונת המגן אברהם שיבדילו לעצמן רק כשאין להם ממי לצאת. ובשלחן ערוך הרב (סס ס"ט) כתב שהעיקר כדעה הראשונה בשו"ע, אבל יש לחוש לשיטת הארחות חיים, ולכן מי שכבר יצא ידי חובה אין לו להוציא את האשה ידי חובתה, אך אין מניעה שהאשה תבדיל לעצמה. **צה. וצ"ב** שהרי תנא קמא חולק עליהם, וא"כ מדוע לא מסתבר שיסבור תנא קמא בברייתא לעיל ['אין מברכין' וכו'] כתנא קמא בברייתא זו. **צו. ובבניהו** (ד"ה קמני) כתב לתרץ שכל שאפשר למעט במחלוקת ממעטים, ולכן הסתבר לגמרא שתנא קמא אינו חולק באיזה יום נברא האור. ועל כן הבינה הגמרא שגם לדעת תנא קמא האור נברא בערב שבת, אלא שחולק על רבי נחמיה רק לענין זה שלא נברא בבין השמשות יחד עם העשרה דברים. **צז. וכתב** שלא מצא את הדברים בתוספתא. **צח. וכתב** שלפי זה מובן מדוע לא הקשתה הגמרא מכאן על דברי רב יהודה (לעיל נג:) 'אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת הואיל ותחילת ברייתו הוא', שיש לומר שיסבור רב יהודה כדעת תנא קמא החולק על רבי נחמיה. ולתירוץ הבניהו [בהערה לעיל]

מדוע נבראו הניסים בששת ימי בראשית

עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות. כתבו הראשונים[צט], שלאחר ששת ימי בראשית רצה ה' שלא יתחדש שינוי בבריאה כמו שנאמר (קהלת א ט) 'אין כל חדש תחת השמש'[ק]. ומכאן למדו חז"ל שכיון שלא נבראו עשרה דברים אלו לאחר ששת ימי בראשית, ובתוך ששת הימים לא מצאנו שנבראו, בהכרח שהם נבראו בסוף ששת הימים בבין השמשות.

והקשו הראשונים[קא], מדוע נמנו רק עשרה דברים אלו ולא מנה את שאר הנפלאות, כגון קריעת ים סוף וגפרית ואש של סדום. וכתבו **הרמב"ם ורבינו יונה** (מצות פ"ה מ"ו)[קב], שבא התנא ללמדנו, שכל הניסים שהיו לאחר בריאת העולם הוטבע כבר בעת בריאתם בששת הימים שבשעה שיצטרכו לנס ישתנה טבעם[קג]. ואלא ששאר ניסים גזר עליהם ה' את השינוי ביום בריאתם, כגון ביום שני גזר על הים שיבקע ביציאת מצרים, וביום רביעי על המאורות שיעמדו ליהושע ולחזקיהו. ובעשרה דברים אלו בלבד הוטבע הנס בבין השמשות, בזמן בריאתם.

והוסיף המהר"ם חלאווה ששאר הניסים לא נמנו בברייתא, כי מהם יש מופתים שעיקרם הפסד והעדר ולאלו מספיק תנאי בשעת בריאתם[קד] ואין שייך בהם לשון בריאה. ויש מהם, כגון אש וגפרית של סדום שהונח בהם כבר הכח בתוך מציאות בריאתם[קה].

האם נבראו בפועל או רק בכח

שם. כתב **המהרש"א** (חי' ד"ה שלו) שעשרה דברים אלו שנבראו בערב שבת בבין השמשות היינו שנתן והטביע הקב"ה את הכח בעת בריאתם להיות נגמרים בפועל כל אחד בשעה שנצרך לויקו. וכן מבואר מדברי **הרמב"ם והרבינו יונה** (מצות פ"ה מ"ו, הו"ד לעיל), וכתב **התפארת ישראל** (מצות שם אות כח), שיש להוכיח כן מאילו של אברהם ומהאתון, שאם נבראו בפועל בששת ימי בראשית, נמצא שהם חיו עד זמן הנס אלפי שנים, וא"כ ודאי היתה התורה מזכירה נס גדול זה. אלא ודאי שבבין השמשות ניתן בהם הכח להוציא את הפלא כל אחד בשעתו. וכתב עוד, שנכונים הדברים גם לענין שאר הניסים שהכח ניתן בהם בששת ימי בראשית, להיעשות בפועל כל אחד בזמנו[קז].

מדוע נבראו בבין השמשות של ערב שבת

שם. ביאר **הדרך החיים** (מצות פ"ה מ"ו ד"ה ופירוש המשנה), שבבין השמשות של ערב שבת כיון שהוא בין השמשות של קדושת השבת, הוא במדרגה גבוהה קושיית החתם סופר במקומה עומדת, שהרי גם לדעת תנא קמא האור נברא בערב שבת. אמנם לתירוץ השני ברי"ף שקושיית הגמרא היא מרבי יהודה על רבי יהודה, יש לתרץ שרב יהודה יסבור שתנא קמא חולק על רבי נחמיה וסובר שנברא במוצאי שבת. **צט. רמב"ם** ורבינו יונה (מצות פ"ה מ"ו), רבינו בחיי (שמות יד מ, ובפירושו למצות שם) **ומהר"ם חלאווה** (ד"ה עשרה). ויש מן הראשונים שיש להם שיטות אחרות בביאור ענין עשרה דברים שנבראו בבין השמשות, והאריכו בזה הרבה מפרשי המשנה באבות (שם), וראה בענין זה, ובכלל בפרטי עשרה דברים שנבראו בבין השמשות, ביתר הרחבה בילקוט ביאורים למסכת אבות (שם) כי שם מקומו. **ק. כי** ששת ימי בראשית ואילך אין שום שינוי טבע מחדש, כי בעת שנברא אותו הדבר הושם בטבעו שיהיה כך וכך בחפץ השם יתברך. רבינו בחיי (שם). **קא. רמב"ם** ורבינו יונה (מצות שם), מהר"ם חלאווה (ד"ה עשרה). **קב. וכן** כתב הרמב"ם (מורה נבוכים ח"ג פכ"ט). וכן הביא בקיצור באבן עזרא (בראשית שיטה מחברת - הקדמה). **קג. וכן** כתבו עץ יוסף ומהרז"ו בדברי המדרש (בר"ר פ"ה ה"ה) אמר ר' יוחנן תנאין התנה הקדוש ברוך הוא עם הים שיהא נקרע לפני ישראל וכו'. אמר רבי ירמיה בן אלעזר לא עם הים בלבד התנה הקדוש ברוך הוא, אלא עם כל מה שנברא בששת ימי בראשית, הדא הוא דכתיב (ישעיה מה יג) 'אני ידי נטו שמים וכל צבאם צויתי' מידי נטו שמים וכל צבאם צויתי, צויתי את הים שיהיה נקרע לפני ישראל. צויתי את השמים ואת הארץ שישתקו לפני משה וכו', צויתי את העורבים שיכלכלו את אליהו וכו', צויתי את האור שלא תזיק לחנניה מישאל ועזריה, צויתי את האריות שלא יזיקו את דניאל, צויתי את השמים שיפתחו לקול יחזקאל וכו', צויתי את הדג שיקיא את יונה וכו'. וכך פירשו את דברי המדרש, שכשנגמרו כל מעשה בראשית ביום הששי, מכאן ואילך אין כל חדש תחת השמש, אלו הדברים [אותם תנאים האמורים כאן] שנעשו ע"י מופת, ואעפ"כ שם ה' והניח בהם כבר את הטבע לכל הניסים. וזהו שאמר הכתוב (שם) 'אני ידי נטו' וגו', כלומר מעת שידי נטו שמים והשלמתי הבריאה, צויתי את כל צבאם לעשות כל דבר בעתו וזמנו. **קד. וכתב** שניסים אלו הם כמו המות, ונכללו בתנאי במעשה בראשית שאמרו חז"ל (שבת פח.) 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי, ה"א יתירה למה לי, מלמד שהתנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית ואמר להם, אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין, ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו'. וכלומר, שכל המופתים שעיקרם חסרון או כליה אינם בריאה חדשה, ומכל מקום הוצרכו לתנאי לשנות מסדר בריאתם. **קה. ומשמע** שכוונתו לדברי הרמב"ם והרבינו יונה הנזכרים כאן. **קו. ובדבריו** שם הולך עם שיטת הרמב"ם בביאור המשנה (שם), ומתוך זה נראה שהבין כן בדעת הרמב"ם. וראה בתוספות יום טוב (שם ד"ה עשרה) שכתב שכן דעת הרמב"ם [בפירוש המשנה ובמורה נבוכים (שם)]. **והביא** (שם ד"ה ופי' הפתון) כן בשם דרך החיים, וראייתו מאילו של אברהם כראיית התפארת ישראל שהובאה בסמוך. וכתב שכן מבואר מדברי הרע"ב (מצות שם ד"ה פי' הפתון) שכתב שנגזר בבין השמשות על אתונו של בלעם שתדבר עם בלעם, וכתב התוספות יום טוב שהוא משום סברא זו שאין נראה שחיתה האתון אלפי שנים. וברש"י במשנה (שם) כתב כדברי הרע"ב לענין פי האתון. ואמנם לענין אילו של אברהם, כתב (שם ד"ה קנדרו) שנברא בבין השמשות [וכן כתב לענין שאר הדברים שנבראו שבבין השמשות]. וראה גם בפירוש ר' מתתיהו היצהרי שכתב, וכל אלו העשרה דברים, יש מהם שנעשו בפעל אז וכו' הדברים שהם בטבע כשמיר והקשת, וכן הלוחות אפשר שבששת ימי בראשית נבראו, והשאר הושמו בכח הדברים הנבראים. **קז. והביא** שכן עולה ממה שאמרו במדרש (בר"ר פ"ה ה"ה, הובא בהערה לעיל) וכעין זה ביאר רבינו בחיי (שמות יד מ) והוסיף, שזהו לשון 'נבראו' שהזכירו החכמים, כי הטבע היוצא מן החפץ יותר משאר ימי המעשה. אמנם אי אפשר שלא יברא ה' בזמן זה שום בריאה שהרי עדיין לא נכנסה השבת ואין בזמן זה שביתה גמורה, ומצד שהוא בין השמשות של קדושת השבת אי אפשר שיהא נברא בו אותם דברים טבעיים כמו בשאר ימי המעשה, שהרי זמן זה אינו יום חול, והוא במדרגה יותר. ולפיכך נבראו בבין השמשות דברים שאינם טבעיים לגמרי, שמצד היותם דברים גשמיים והם קרובים לטבע, יש להם שייכות לששת ימי המעשה, אך מצד שאינם כמו שאר דברים טבעיים[קח], הוצרכו להיברא בזמן מקודש זה הסמוך לשבת[קט].

מתי הוא זמן בין השמשות האמור כאן

שם. לעיל [בסמוך] הבאנו את ביאור הדרך החיים (מצות פ"ה מ"ו), שביאר שדברים אלו נבראו בזמן זה דווקא שהוא בדרגתו בין ימות החול לקדושת השבת, ומבואר שזמן זה הוא זמן בפני עצמו בין ששת ימי המעשה ליום השבת[קי]. **ובפירוש הגר"א** מבאר שבמדרש (ב"ר י ט) מבואר שזמן בין השמשות אצל הקב"ה הוא הנקודה האחרונה ביום הששי[קיא], שאצלנו נקרא זמן זה בין השמשות. ומבארו עפ"י דברי המדרש שם, 'מהו 'ויכל אלהים ביום השביעי' (בראשית ב ב), אתמהא[קיב] וכו' אמר רבי שמעון בן יוחאי, בשר ודם שאינו יודע לא עתיו ולא רגעיו ולא שעותיו, הוא מוסיף מחול על הקודש, אבל הקדוש ברוך הוא שהוא יודע רגעיו ועתיו ושעותיו, נכנס בו כחוט השערה'[קיג]. **ובמחזור ויטרי** (מצות שם) מבאר שזמן בן השמשות הוא כדעת **רשב"י** (ב"ר יב יד)[קיד] שבכל ששת ימי בראשית נעשו הדברים בפועל עם דמדומי חמה[קטו], כך עשה ה' לאחר שהשלים את כלל הבריאה[קטז], ברא את עשרה דברים אלו עם דמדומי חמה הוא בין השמשות של ערב שבת. וכתב לבאר עוד, שהתנא נקט בין השמשות לא מפני שכוונתו היתה סמוך לחשיכה, אלא נקט כן משום שבלשון התלמוד סתם בין השמשות הוא על ערב שבת בשעה זו שמוסיפים מחול על הקודש[קיז].

ביאור סדר העשרה דברים

שם. עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות. הקשה **הבניהו** (ד"ה עשרה), מדוע מנה התנא את העשרה דברים שלא כסדר הדברים כפי שהיו בעולם, שלפי סדר קדימותם בעולם היה לו למנות את הקשת ראשון ובהמשך לפי סדר זה[קיח]. וכתב שכך יש לבאר את הסדר בברייתא, שתחילה נקט את הבאר, מפני שנהנו ממנו כל ישראל שהשקה אותם מים במדבר, ואף נכנס עמהם כשנכנסו לארץ. ולאחריו נקט את המן, כיון שלחם הוא חיות הגוף. והבאר המשקה ומחיה

הקדמון [היינו שהונח שינוי הטבע בעת בריאתו] יקראוהו בריאה ותנאי, והוא אצל החפץ הקדמון טבע ולעיני הרואים שינוי טבע. ומבואר, שהוטבע בעת הבריאה של כל דבר שישתנה בשעתו, ומפני זה אין הניסים נחשבים שינוי בטבע. והוסיף על זה עוד, שאותו התנאי עם מעשה בראשית שנאמר במדרש לענין שאר ניסים נקרא כאן בלשון הגמרא [לענין בין השמשות] בריאה. **קח. ובהמשך** דבריו (ד"ה ולפיכך) הוסיף וביאר 'כי אף שהם דברים גשמיים, העיקר שלהם הוא אינו טבעי וזה היה נברא בין השמשות כי לא היו נבראים בפועל לגמרי, רק שנגזרו בבין השמשות'. **קט. ובתפארת ישראל** (שם אות כח) מבאר את החילוק בין שאר הניסים שניתן הכח כל אחד ביום בריאתו, ואילו עשרה דברים אילו נבראו בבין השמשות. שכל הניסים נעשו לתשמיש חול להושיע את הצדיק, לכן תיכף בשעת בריאת הדבר ניתן בו הכח לעשות את הנס כשיצטרכו לו. אבל עשרה דברים אילו שתכלית הנס בכל אחד מהם הוא לאות ולמופת על מלכותו יתברך, לפיכך הם רק במדרגה אחת פחות מקדושת שבת שהיא קודש קדשים, אך הם במדרגה גבוהה משאר הברואים שנבראו בשאר הימים שכולם לתשמיש חול. ולכן עשרה דברים אלו נבראו בבין השמשות בסמיכות לשבת, כעין הוספה מן החול על הקודש. **קי. וכן** עולה מפירוש המגן אבות (מצות שם) שכתב [בתוך פירוש הרמב"ם (מורה נבוכים ח"ג פכ"ט) שהביא שם], והיתה קבלה בידם שאלו הדברים לא נגזר עליהם אלא באותה שעה שהיה הטבע ממוצע, בין החדוש והקיום, כי אלו הדברים הם גם כן ממוצעים בין הטבע, והנה ע"כ נגזר עליהם באותה שעה. **קיא. שמלאכת** הקב"ה היתה ביום הששי כל היום גם בנקודה האחרונה של כלות יום הששי. יפה תואר (שם). **קיב. הוקשה** למדרש, שהרי בהמשך הפסוק נאמר 'וישבות ביום השביעי'. פירוש הגר"א (שם). ובפירוש רש"י (מדרש שם) כתב, וכי אפשר דבר זה שעשה מלאכה בשביעי. **קיג. וכלומר**, שאכן זה היה בסוף יום הששי, אלא שזה בנקודה הפוגשת את יום השביעי, שלפי ראותנו נקראת 'שביעי', שאיננו יודעים לצמצם, ומשום כך אנו צריכים להוסיף מחול על הקודש. פירוש מהרז"ו (שם). והוסיף הגר"א, שכך יש לבאר את הפסוק שלאחריו (שם פסוק ג) 'כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות' היינו ששבת בכניסת השבת לאחר שהשלים את הבריאה, וברא עכשיו בסוף יום הששי את אותם עשרה דברים האמורים להעשות לאחר זמן. וכעי"ז כתב בבית הלוי (בראשית ב ג) והוסיף עוד, שלכן בפסוק (שם) פתח בלשון 'ויכל וגו' ביום השביעי מלאכתו' וגו' וסיים 'וישבות וגו' מכל מלאכתו' וגו', שהכתוב הוסיף 'מכל', ללמדנו שהשביתה באה לאחר שסיים עכשיו לברא גם את עשרה דברים אלו. [וכתב היפה תואר, שסבר המדרש בקושייתו שאם כוונת הכתוב היתה שהבריאה היתה בתוספת השבת קודם השבת, היה לכתוב לומר 'ויכל אלהים ביום הששי', ומזה שכתוב 'ביום השביעי', משמע שהשלמת ה' הבריאה היתה ביום השבת. ומתרץ המדרש, שאצל הקב"ה שייך לומר שהבריאה היתה בנקודה האחרונה ביום הששי, וביום השביעי נעשה הכליון של מלאכת יום הששי]. **קיד. החולק** שם על ב"ש שאומרים מחשבה בלילה ומעשה ביום, וב"ה שאומרים מחשבה ומעשה ביום. **קטו. ברגע** אחד בסוף היום. יפה תואר (שם). **קטז. וכתב**, שהוא מעין בשר ודם שעושה מעשה המשלים דבר שחבירו עשה. **קיז. ונראה** שכוונתו לומר, שבריאת דברים אלו היו ביום ששי בעיצומו של יום, לאחר השלמת שאר הנבראים. ואלא שהתנא תפס זמן ידוע בסוף באותו יום, והוא זמן שנאמרה בו דין תוספת שבת בערב שבת. [ומשום שבערב שבת בין השמשות יש חידוש דין זה שאין בשאר בין השמשות, לכן סתם 'בין השמשות' בלשון חכמים הוא ערב שבת]. **קיח. וכמה** ממפרשי המשנה באבות (שם) הביאו כמה טעמים לזה [ומהם הובאו בילקוט ביאורים שם].

את הגוף מן הצמא הוא חשוב מן הלחם[קיט], ולכן נכתב לפניו. ואח"כ מנה את הקשת, שאין ממנו הנאה לגופו, והוא ניתן לסימן ולאות על מניעת דבר רע שלא יבוא מבול לעולם. ולאחריו המכתב שאמנם גם בו יש תועלת, שניתן בשביל שמירת הדברים שלא ישתכחו, אלא ששכחת הדברים אינו רע גמור [ואף אין זה ודאי שישכח], וממילא התועלת מהמכתב היא פחותה מן הקשת המבשר על מניעת המבול שהוא רע גמור שמשחית את העולם כולו. ואחריו נקט את הלוחות, שהם במקום כסף קידושין לישראל, וכסף הקידושין הצורך בו הוא בזמן הקנין בלבד, וא"כ הצורך בו הוא פחות מהדברים הנזכרים לפניו, שהצורך בהם היה לזמן מרובה. ואח"כ מנה את קברו של משה ואת המערה[קכ] שהם צורך יחיד. ואח"כ את פי האתון, שהוא צורך של בעל חי. ואח"כ פי הארץ, שהוא צורך שנעשה לארץ שהוא דומם שדרגת הדומם פחותה מבעל חי[קכא].

מהיכן יצאו המים בבארה של מרים

באר. כתב רש"י (ד"ה נמלו) 'בארה של מרים סלע שיצאו ממנו המים על ידי משה ועגול כמין כברה היה ומתגלגל עמהן כל מקום שהולכין'. וכתב **בדרך החיים** (מנות פ"ה מ"ו ד"ה ונפילתם מלו) שאין נראה שכוונת רש"י שהסלע עצמו הלך עמהם, שא"כ אירע נס בזה שהסלע נתן מים בעודו תלוש שהרי כך נתגלגל עמהם כשהוא תלוש, ונס זה לא הוזכר, והתנא נקט בלשונו 'פי' הבאר שמשמעו שהנס שייך אליו ולא לסלע. וביאר, שכוונת רש"י שבכל מקום שהיו הולכים הבאר עולה ונובע מים. ונברא לבאר הזה פה שיצאו המים בכל מקום שהולכים. ולכן אמר התנא 'פי' הבאר שה' יתברך נתן בכל מקום שחנו 'פה' ויצאו מים[קכב].

ומבואר, שהבאר הוא שהלך לצד ישראל, ונברא לו פה בכדי שבשעת חנייתם יצאו המים דרכו ממעיינות שבקרקע אשר תחת הבאר, וכך עולה מדברי **השפת אמת** (ליקוטים ויצא, ע"ס המדרש נר"ל ע ח) וכך דרשו שם, 'והאבן גדולה על פי הבאר' (בראשית כט ג), אמר רבי חנינא כמלא פי כברה קטנה היה בה. 'ונאספו שמה כל העדרים וגללו' (שם פסוק ג) בשעת המחנות. 'והשיבו את האבן על פי הבאר למקומה' (שם), בשעת מסעות היתה חוזרת לאיתנה. ומפרש, שבמקום שהבאר עמד, היה הבאר נוקב מתחתיו עד התהום ובכך נעשה למעין נובע מהארץ אשר תחתיו, נמצא לפי זה שעיקר עניינו של הבאר היה נקודה זו שהטמין השם יתברך בסלע והוא מקום שבו תהיה פתיחת המעין. וזהו נקרא 'פי הבאר' אלא שאותו פה היה מסובב בסלע[קכג].

אבל הרמב"ן (במדבר יט יז) כתב, שבארה של מרים הוא הסלע שהיה בחורב (שמות יז ו), ואותו סלע נסתם בקדש לאחר מות מרים (תענית ט.) והסלע הזה היה בעצמו מקור מים חיים, אשר נבע ממנו מים בכל מקום שרצה בכך ה'. ואותו סלע חזר שוב ע"י משה (במדבר שם פסוק יא) להיות שוב מקור מים חיים[קכד]. וכתב עוד (שם), אבל טעמו[קכה], המים אשר יצאו ממנו, כי בהפוך השם החלמיש [סלע] למעינו מים, ובו יהיו וממנו יצאו, יקראו על שמו 'מימיו' וכו'. ואמר כן[קכו], להודיע שמגוף הסלע יצאו, לא מן הארץ אשר תחתיו כמנהג מעינות רבים, רק מאמצעו[קכז]. והדברים מפורשים גם בדברי רבינו בחיי (שם)[קכח]. וכדבריהם הם גם פשטות דברי רש"י באבות (שם ד"ה נתן) בפירוש הראשון שכתב, 'פי הבאר של מרים שנבלע הפתח בסלע שדרך שם יצאו המים במדבר, וכשהכה משה הסלע פתח הסלע את פיו שנברא לו מקודם'. וכן בתענית (ט. ד"ה נפתח) שכתב, סלע, וזבין ממנו מים, והיה מתגלגל והולך עם ישראל, והוא הסלע שבו הכה משה, שלא היה רוצה להזיל מימיו בשבילו, לפי שמתה מרים.

מקום הבאר

שם. אמרו בגמרא (שבת לה.) אמר רבי חייא, הרוצה לראות בארה של מרים, יעלה לראש הכרמל ויצפה ויראה כמין כברה[קכט] בים, וזו היא בארה של מרים. ובירושלמי (כלאים פ"ט ה"ג, כתובות פי"ג ה"ג)[קל] 'כתיב (במדבר כא כ) 'הנשקפה על פני הישימון'[קלא], אמר רבי חייא בריא, כל מי שהוא עולה להר ישימון, ומצא כמין כברה בים טבריא זו היא בארה של מרים. אמר רבי יוחנן שערונה רבנין והא היא מכוונא כל קביל תרעא מציעיא דכנישתא עתיקתא דסרוגנין'[קלב]. ופירש **הפני משה** (שם), ששיערו חכמים שבארה של מרים נמצאת בים טבריה, והיא מכוונת כנגד השער האמצעי של בית הכנסת הישן בעיר סרוגנין[קלג] שבארץ ישראל. ללמדנו שהיודע את מקומו של אותו שער האמצעי, יכול לכוון לעצמו את מקום בארה של מרים שנמצא כנגדו בים טבריה[קלד].

סגולות הבאר

שם. בחז"ל ובמפרשים למדנו על טיבה וסגולותיה של הבאר:

א. במכילתא (ויהי מס' דעמלק פ) על הפסוק (שם יז ט) 'ויחד יתרו על כל הטובה' ר' יהושע אומר, בטובת המן וכו'[קלה]. ר' אלעזר המודעי אומר, בטובת הבאר הכתוב מדבר וכו', הבאר הזה שנתן לנו המקום, אנו טועמין בו טעם יין ישן, טעם יין חדש, טעם חלב, טעם דבש, טעם כל הממתקים שבעולם[קלו]. שנאמר טובה, הטובה, כל הטובה, על כל הטובה[קלז].

ב. במדרש אמרו (במדב"ר יט טו) על הכתוב (במדבר כא יח) 'באר חפרוה שרים כרוה נדיבי העם במחוקק במשענותם' שהיו הנשיאים עומדים על גבה ומושכין במטותיהן כל אחד ואחד לשבטו ולמשפחתו וריווח שבין הדגלים מלא מים מגוברין[קלח], אשה שהיתה צריכה לילך אצל חברתה מדגל לדגל היתה מהלכת בספינה וכו' ומגדלים מיני דשאים ואילנות לאין סוף[קלט].

קיט. וכתב שני טעמים לדבר: א. שאדם יכול לסבול את הרעב יותר מן הצמא. ב. שאת הצמא אפשר להרוות רק ע"י מים, ואילו לשבוע אפשר בכמה מיני דגן וכן בפירות וחלב. **קכ. ומה** שהקדים את קבורת משה למערה, לומר, שכמו שבעמידתו במערה היה חי כן בקבר עודנו חי. וזהו רמז ללמדנו שיש לדרוש את דרשת הגמרא (סוטה יג:) לא מת משה, כתיב הכא (דברים לד ה) 'וימת שם', וכתיב התם (שמות לד כח) 'ויהי שם עם ה'', מה להלן עומד ומשמש, אף כאן עומד ומשמש. **קכא. ועוד** שפתיחת פי האתון היתה לטובה, ופתיחת פי הארץ היא פורענות, ואין מקדימים בפורענות. **קכב. התפארת** ישראל (שמות שם פרשה ג) והכתב והקבלה (במדבר כא יז) כתבו לדחות את דברי התוספות יום טוב (ד"ה ופי הכלאי) שהביא את דברי הדרך החיים, מהגמרא (שבת לה.) 'אמר רב מעין המיטלטל טהור, וזהו בארה של מרים'. **קכג. וזה** מה שנרמז עפ"י המדרש בפסוק (שם), 'והאבן גדולה על פי הבאר וגללו וגו' והשיבו' וגו', שכשהיו נוסעים היה מתגלגל עמהם ככל האבנים רק כשהיו נחים היו מעמידים אותו ונפתח בו פי הבאר. **קכד. והוסיף,** שזהו אותו באר שהעלה להגר מים עבור ישמעאל (בראשית כא יט). והמקור לזה הוא מפרקי דר"א (פ"ל) 'ושם נפתחו להם הבאר שנבראת בין השמשות, והלכו ושתו ומלאו את החמת מים, שנאמר (שם) ויפקח אלהים את עיניה'. ובזוהר (שמות יג:) כתב בשם ר' יצחק שהבאר נברא בששת ימי בראשית, ו'פי הבאר' נברא בבין השמשות. והוא הבאר שראה יעקב (בראשית כט ג-ג) [וכמשמעות המדרש (ב"ר ע ח) שהובא בסמוך] והוא הבאר שראה משה. **קכה. הרמב"ן** (שם ד"ה ועמש ומתן) מבאר את לשון הפסוק 'ונתן מימיו' עי"ש. **קכו. בפסוק** שם 'ונתן מימיו' **קכז. כלומר,** מגוף הסלע. **קכח. שכתב,** היה ראוי שיאמר 'ונתן מים', אבל אילו אמר כן היה נראה שהיו המים מתחת הסלע כמקצת סלעים שיש מעינות מתחת שרשיהם, ועל כן הזכיר 'מימיו' להורות כי מגוף הסלע יצאו. אז יהיה פירוש 'ונתן מימיו' הנגזרים משבת ימי בראשית, שכבר הזכירו רז"ל (שמות שם) בארה של מרים מכלל עשרה דברים שנבראו בין השמשות. ומפני שבלשון 'מימיו' יוכל אדם להסתפק אולי היה הדבר טבעי שיהיו מימיו מתחתיו מופקדים שם, לכך הוצרך לומר, 'והוצאת להם מים מן הסלע' (המשך הפסוק שם), כלומר מגוף הסלע. **קכט. סלע** עגול ועשוי ככברה. רש"י (שם ד"ה כמין). **קל. ונוסח** הירושלמי [עולה להר הישמון] מצינו גם במדרשים (ויק"ר כג ד, במדב"ר יט כו, קה"ר ה ח, תנחומא חוקת כא, ילקוט קהלת רמז תקעב) וכן כתב רש"י (במדבר כא כ). **קלא. בכפתור** ופרח (פוף פ"ז, עוד בענין טבריה) ובחידושי הרד"ל (ויק"ר שם) הקשו, שהמפורש בירושלמי ושאר מדרשים שהבאר נמצא בים טבריה שבמזרח ארץ ישראל [ואכן נגנז הבאר במזרח ארץ ישראל קודם שעברו את הירדן. הרד"ל (שם)]. ואילו מדברי הגמרא בשבת (שם) משמע שבאר מרים נמצאת בים הנשקף מן הכרמל [ים הגדול שבמערב ארץ ישראל. הרד"ל (שם)]. **ובפני משה** (כלאים פ"ט ה"ד ד"ה נהר) כתב שצ"ל ש'ישימון' הוא הר כרמל. וצ"ב שבמפרשי הפסוק (במדבר כא כ) נראה שהוא מקום מדבר מלשון שממה. וברד"ל הוסיף, שדוחק לומר שמשום גובהו של הר הכרמל, רואים ממנו מרחק רב ממערב למזרח. וכתב שצ"ל בגמרא בשבת 'להר הישימון'. וטעו הסופרים וכתבו 'להר הכרמל' משום דברי רבי נחמיה במימרא הקודמת 'יניח ראשו בהר הכרמל'. עכ"ד. ואמנם בלקח טוב כתב (במדבר כא יח), כל הרוצה לראות בארה של מרים יעמד בראש הכרמל ויצפה ויראה כמין כברה בים יפו. **קלב. ואותו** בית הכנסת היה קדוש ביותר. אמרי יושר (ויק"ר שם). והנוסח בירושלמי (כלאים שם), וכעין זה בקה"ר (שם) 'סרונגין', ובירושלמי (כתובות שם) הגירסא 'סרוגנין'. ובתורה תמימה (במדבר כא כ אות כ) הביא שהחוקרים חקרו בשם העיר אם היא סרוגנין או סרונגין. וכתב שהיא עיר הסמוכה לטבריה. ובהערוך השלם (ערך סרנג) כתב שכיון שיש עיר בשם סנגוריא הסמוכה לטבריה, ומסתבר שהכוונה לעיר זו. אמנם בויק"ר (שם) כתב שבית כנסת זה הוא בעיר טבריה. **קלג. לפי** פשוטו הוא שם עיר. ובר"ש סירילאו (שם), כתב שהוא שם מקום או שם משפחה. **קלד. וכתב** בבניהו (ד"ה עשרים), ועד עתה הוא בימה של טבריה ואין מי שיכירנו, אך רבינו האר"י ז"ל היה מכירו והשקה את מהרח"ו ז"ל ממנו וכו' (סו"ד להגן, ענין סגולות הבאר). **קלה. הכתוב** מדבר וכו', המן הזה שנתן לנו המקום, אנו טועמין בו טעם הפת, טעם בשר, טעם דגים, טעם חגבים, טעם כל המטעמים שבעולם. שנאמר טובה, הטובה, כל הטובה, על כל הטובה. המשך הברייתא (שם). **קלו. שסגולת** הבאר היתה כמו סגולת המן שאם רצה יין או חלב או דבש היה טועם. דבש לפי (מערכת הני"ת). וכן כתב ברבינו בחיי (שמות יז ו) 'הנני עומד לפניך שם על הצור בחורב'. הצור הזה שברפידים הוא הסלע שבקדש הכל אחד, והוא היה בארה של מרים והלך כל ימי המדבר עמהם, וזהו שאמר לשון 'הנני' כלשון האמור במן (שם טז ד) 'הנני ממטיר לכם' ללמד כשם שהמן עמד לישראל ארבעים שנה כן עמד הבאר הזה, ועוד כי כשם שנגלית שכינה במן שנאמר (שם פסוק ז) 'וראיתם את כבוד ה'', כן נגלית בכאן על הצור, לבאר כי היה ענין הבאר פלא קיים כפלא המן. **קלז. וכתבו** המפרשים (כלי יקר במדבר כא ה, מלבי"ם שם כ יג), שמים אלו היו מים רוחניים כמו המן שהיה לחם רוחני. ובדבש לפי (שם) הביא מהכלי יקר (שם פסוק יז) שהבאר רומז לתורה, ולאחר שפסק במיתת מרים חזר בזכות התורה ובזכות משה. ובאלשיך שם האריך בזה וכתב שהתורה נקראת לחם ונקראת מים, והמן הוא כנגד תורה שבכתב שהוא הלחם, והמים הם כנגד תורה שבעל פה. ועל כן התורה שבכתב נקראת לחם, ושבעל פה מים. כי כאשר המים מבשלים ומתקנים המאכל כן בתורה שבכתב בלי תורה שבעל פה לא תסכון לנו. כי שבעל פה היא המפרשת ומבססת תורה שבכתב [ועי"ש עוד שהאריך בזה]. וכתב עוד בדבש לפי, שכיון שהבאר רומז לתורה מובנים דברי המכילתא שהיה אפשר להרגיש בו את המשקים שהתורה נמשלה אליהם, והם יין חלב ודבש. וכתב במחשבת חרוץ (לר' לדוק הכהן, פוף פוח יט ד"ה וחם), ושם ברפידים [בפרשת מסה ומריבה] רפו ידיהם מהתורה, וניתן להם בארה של מרים, שאמרו ז"ל (מכילתא שם) [הובא בספר 'דבש לפי'] שהיו טועמים בו טעם יין וכל מיני משקין. אבל כמו שהמן היה לחם שמלאכי השרת אוכלים (יומא עה:), כך הבאר משקה שמלאכי השרת שותים. וטעם יין שבו הוא מהיין המשומר בענביו והוא סוד טעמי תורה שאין מגלים לאומות העולם. דהתורה נמשלה לכל מיני משקין מים ויין דבש וחלב. וכל נפילה וירידה דישראל הוא לצורך עליה יותר גדולה כידוע. וכן אותו ריפוי ידים היה כדי שיזכו על ידי זה לבארה של מרים. וזהו הרפואה שקדמה למכה דעל ידי זה נצחו אחר כך לעמלק להחליש כוחו שנתעורר על ידי הריפוי ידים. **קלח. מים** רבים מתגברים ועולים עד שהיו מקבלין ספינות. מתנות כהונה (שם). **קלט. וגדלים** אילנות מכל פירות וריח טוב שבעולם וכל מיני דשאים טובים. אלשיך (במדבר כ ו, בשם המדרש). ובדומה לזה כתב בישעיה (מט ט-י) בנבואה על הגאולה העתידה, וכך פירש את הפסוקים שם, 'שלא ירעבו ולא יצמאו', ובענני כבוד 'שלא יכם שרב ושמש'. 'כי מרחמם ינהגם', ואין כל חדש כי מרחמם ביציאת מצרים לעשות להם כל הדברים הנאמרים במדבר, ינהגם עתה במן ובאר. ולא בלבד במקום חנייתם שיפתח להם צור ויזובו מים, כי 'אם [גם] על מבועי מים ינהלם', שיהיו מבועי המים הולכים עמהם בלכתם בדרך, כבארה של מרים שהיה הולך עמהם בכל מסעיהם.

19/06/2018אהח

ג. כתבו **הראשונים** שבמי הבאר יש רפואה לכל מחלה. ואמרו במדרש (ויק"ר כג ד, במדב"ר יח כג) מעשה במוכה שחין[קמ] אחד שירד במים לטבול בטבריא נזדמנה לו בארה של מרים וטבל ונתרפא[קמא]. וכתב **בספר האורה** (מ"ב סי' קנח) והכל בו (סי' מח דין תפילת מוסף סעה ודין הבדלה, הובא בא"ר סי' רעט ס"י) שבארה של מרים נגנזה ובכל מוצאי שבת היא מחזרת על כל מעינות ועל כל בארות, וכל מי שהוא חולה ויזדמן לו מאותו המים ושותה, אפילו כל גופו מוכה שחין מיד מתרפא[קמב]. וכתב הכל בו (שם) שלכן נהגו לשאוב מים בכל מוצאי שבת. **וברמ"א** (או"ח סי' רעט ס"י) הביא שיש אומרים לדלות במוצאי שבת. וכתב, ולא ראיתי למנהג זה. ובלבוש (שם) **ובשלחן ערוך הרב** (שם ס"כ) כתבו שקצת נוהגים כן אולי יזדמן להם מבארה של מרים[קמג].

ד. בשתיית מי הבאר יש כח להשיג את חכמת האמת. וכך כתב **בשלחן ערוך האר"י** (קריאה בתכונת הקבלה, חוט יח) 'כשבא הרב ר' חיים ללמוד מהרב ז"ל חכמה זו, הלכו שניהם לטבריה, והרב ז"ל הוליך להרב רבי חיים ז"ל בספינה קטנה שהיו שניהם שם, וכשהיו הולכין כנגד העמודים של בית הכנסת הישן, אז לקח הרב כוס אחד ומילא אותו מים משם והשקה להרב ר' חיים ז"ל, ואמר עכשיו תשיג בחכמה זו, כי אלו המים ששתית הם מבאר של מרים. ומכאן ואילך התחיל הרב רבי חיים להיכנס בעומק חכמה זו'[קמד].

מה הם הכתב והמכתב

הכתב והמכתב. כתב **רש"י** (ד"ה כתב, ד"ה המכתב, ד"ה לשמים) שיש מבארים שהכתב הם קריאת השם של האותיות. והמכתב הוא צורת האותיות וחקיקתם. אלא שאי אפשר לפרש כך כי מה ענין קְרִיאת שם האותיות לכתב[קמה]. ופירש, שהכתב הוא צורת האותיות וחקיקתם על גבי הלוחות[קמו]. והמכתב הוא כלי הכתיבה והחריטה שבו חקק ה' את הלוחות[קמז].

והקשה המהרש"א (מ"ח ד"ה חלוי) שלכאורה כל העשרה דברים יש בהם שינו טבע, ולכן נבראו בערב שבת בין השמשות. ולפירוש זה איזה שינוי טבע יש בכתב והמכתב. ומפרש שהכתב הם כ"ב אותיות שניתנו מלמעלה בלשון שלנו, וחידושם הוא בכך שהם שונים משאר לשון. ולענין המכתב כתב שעט זה היה עשוי סנפירון כמו הלוחות והמטה[קמח], שבשלשתם הבריאה היא, יצירתם ממין זה.

ורבינו חננאל (ד"ה כתב)[קמט] פירש שכתב הוא צורת האותיות[קנ]. והמכתב, הוא צירוף האותיות להיות תיבה ולהקרות במלה. עוד פירש, שכתב, הוא כתב הקודש שהן כ"ב אותיות[קנא]. ומכתב, הוא מה שהיה חרות על הלוחות, ויש בו חידוש מפני שהיה הנקרא טטרגונא[קנב] שנקרא מארבעה צדדים[קנג].

'הלוחות' הראשונות או השניות

והלוחות. כתב **רש"י** (שמות פ"ה מ"ו) שהלוחות האמורות כאן הם לוחות הראשונות, שנבראו בבין השמשות ומאז היו מוצנעים עד ימי משה, אבל לוחות שניות משה פסלן[קנד]. וכן פירש **במחזור ויטרי** ו**בתפארת ישראל** (שם אות לח)[קנה].

סגולת המערה

ומערה שעמד בו משה ואליהו. ופירש **רש"י** (ד"ה ומערת, מגילה יט: ד"ה מערה) שאצל משה נאמר (שמות לג כב) 'ושמתיך בנקרת הצור[קנו] וגו' עד עברי'. ואליהו עמד באותה מערה כמו שנאמר (מלכים א' יט ט) 'וילך עד הר האלהים חורב ויבא שם אל המערה[קנז] וילן שם'. וכתב **הספורנו** (שמות שם פסוק כא) 'הנה מקום איתי', מקום מוכן למראות אלהים, כמאמרם ז"ל (מגילה שם) על מערה שעמדו בה משה ואליהו[קנח], שהיא מעשרה דברים שנבראו בין השמשות. **ובמאירי** אבות (פ"ה סוף מ"ו) מבאר, שרומז בזה לנבואה, והזכיר את משה ואליהו ששניהם מבחר הנביאים. משה היה אדון הנביאים, ואחריו היה אליהו במדרגה גדולה עד מאד. ואין ספק שקיום הדת והתמדת הצלחתו הוא בנבואה[קנט].

ובחידושי המאירי (הוספה נמוך ספר הנמיס על הרמב"ם, ד"ה מערה) כתב שמערה זו מורה על השלימות כמו שנאמר אצל אליהו (מלכים שם יט ח-ט) 'וילך בכח האכילה ההיא ארבעים יום וארבעים לילה עד חורב[קס], ויבוא שם אל המערה'. **ובפירוש מתתיהו היצהרי** (שם) כתב, שסגולת המערה היתה, למשה בהשגתו עד שקרן עור פניו ולא נס ליחה אחר מותו, ולאליהו שהוא חי בגוף ונפש. והתנא באבות (שם) שלא מנה את המערה בעשרה דברים, סובר שסגולת המערה לא סייעה לזה, אלא שלימותם לבד.

האם נברא הפרד בפועל בבין השמשות

רבי נחמיה אומר משום אבין אף האור והפרד. ברש"י (ד"ה והפרד) כתב, שכיון ש'אין כל חדש תחת השמש' צריך לומר שהפרד הראשון נברא מן הארץ ולא בא מן הכלאים[קסא]. **ותמה השפת אמת** (ד"ה שם בגמרא) שלדבריו היה לנו כן לומר לגבי שאר מיני כלאים שלא שייך שיתחדשו אחר בריאת העולם, והרי הבריאה בכללה היתה 'למניהו' ולא של כלאים. וכתב שנראה לומר שאין בהרכבת שני מינים בריאה חדשה אלא שעושה עירוב והרכבה של שני מינים. כמו שעושים בני אדם שני תבשילים וכדומה[קסב]. וכתב שלולא דברי רש"י היה אפשר לומר, שכשם שב'אור' ניתן בששת ימי בראשית סגולת האור בבריאה רק בכח, הוא הדין לענין פרד יש לומר שניתן אז הטבע שע"י הרבעת חמור וסוסה או סוס ואתון יצא מין פרד.

קמ. **ובמדב"ר** (שם) הנוסח 'אחד סומא'. וכתב העץ יוסף (שם) שהעיקר כמו בויק"ר שם הנוסח 'מוכה שחין'. קמא. **לפי** שרצה ה' לרפאות את האיש ההוא, אז גזר שיציפו מי הבאר לשם. עץ יוסף (במדב"ר שם). וממדרש זה הביא בדברי סופרים (לר' נתנאל הכהן, חוט יח ד"ה ובפסח) שמימי בארה של מרים הם רפואה לכל. קמב. **ומעשה** באדם אחד שהיה מוכה שחין, והלכה אשתו במוצאי שבת לשאוב מים ונתעכבה יותר מדאי, ונזדמן לה בארה של מרים ומלאה כדה מאותן המים. כיון שבאה אצל בעלה כעס עליה, ומרוב כעסו נפלה כדה משכמה ותשבר הכד ונפלו מטפי המים על בשרו ובכל מקום שנתזו המים נרפא השחין. ועל זה אמרו חכמים (קידושין מט.) לא עלתה בידו של רגזן אלא רגזנותו. ספר האורה, כל בו ובית יוסף (שם). קמג. **ובלבוש** הנוסח, נהגו קצת 'נשים', וכן כתב בשו"ת שיח יצחק (סי' קעג) 'נהגו הנשים' וכו', והביא שכן נהג המהר"ל מפראג. קמד. **ובבניהו** (ד"ה עשרה) כתב, שהאר"י השקה את מהרח"ו כדי שיהיה לו את כח הזכירה. ובשו"ת ישיב יצחק (שם) משמע שהענין בשתיית מים אלו במוצאי שבת, הוא מטעם סגולת מוצאי שבת לזכות בבינה ובזכרון, עי"ש. קמה. **והתוספות** רבינו פרץ כתב שאף המכתב לא משמע כפירוש זה. קמו. **שאמנם** התורה נבראה אלפיים שנה קודם בריאת העולם, אך היא היתה כתובה לפני הקב"ה באש שחורה על גבי לבנה, והיא נכתבה בלוחות באותיות כתב יד של ימינו רק לאחר בריאת העולם בערב שבת בין השמשות. רש"י (ד"ה לשמים, דברים ג ג), תוספות רבינו פרץ (ד"ה עשרה). וכעין זה כתב רש"י באבות (פ"ה מ"ו) 'והכתב גוף האותיות ואע"פ שהתורה קדמה לעולם אלפיים שנה, לא היה בה גוף האותיות אלא בעל פה היתה עומדת'. קמז. **והוסיף,** שהוא כמו המכתב שנמנה בגמרא (קידושין כא:) בין הכלים הכשרים לרציעת עבד לרבי יוסי ב"ר יהודה [ובקידושין (שם ד"ה מכתב, גרייפ"א שחוקקין בפנקסיהן). וכתב המגן אבות (שנות שם) שהוא על משקל מזלג, מסמר. כלומר שיש לקרותו בניקוד מַכְתֵּב. וכן פירשו במחזור ויטרי (שם) ובפירוש ר' מתתיהו היצהרי. וכתב במלאכת שלמה (שם) שאמנם כך יש לנקדו לפירוש רש"י כאן, אך לרוב המפרשים הוא מנוקד מִכְתָּב. קמח. **הלוחות,** נמצא בתרגום יונתן (לשמות ל ג) 'וכתבינון על לוחות סמפירינון'. והמטה, יש במדרש תנחומא (ויקהל ט, בשלח כה) שהיו משל סמפירינון. קמט. **ובערוך** (ערך כתב) כתב כפירוש רבינו חננאל [קרוב לללשונו]. קנ. **משמע** כפירוש השני ברש"י. קנא. **ואין** נראה שכוונתו לעצם קריאת שם כ"ב האותיות וכפירוש הראשון ברש"י שדחאום רש"י ורבינו פרץ. ואפשר שכוונתו לבריאת הכתב בלשון הקודש וע"ד פירוש המהרש"א [הנזכר כאן] וכן נראה מפירוש ר"י נחמיאש (שנות שם) שהביא בשם הערוך 'כתב זו כתיבה עברית כ"ב אותיות שאנו כותבים ומשתמשים בהם'. קנב. **הוא** 'ארבע' בלשון יוון. גמרא (מזיר מ:) ורש"י (שם ד"ה סומכוס). קנג. **וכן** פירש הרע"ב (שנות פ"ה מ"ו ד"ה המכתב) [ואת הכתב פירש, צורת האותיות שהיו חקוקים בלוחות. וכפירוש הראשון ברש"י]. וכתב התוספות יום טוב (שם) בשם בעל עשרה מאמרות (מאמר מיקור דין ח"ג פ"כ) שכתב על דברי הירושלמי (שקלים פ"ו ה"ח) שהם כתובים 'טטרוגה', שהיה זה מעשה אלהים בלתי משוער בשכלנו. קנד. **אמנם** במלאכת שלמה (שם, בשם המלמיץ בפרשתם כי תשא) כתב, שהלוחות השניות הן שנבראו בבין השמשות, דאילו לוחות ראשונות הן רוחניות לגמרי מעולם עליון נורא מאוד. קנה. **וכתב** בתפארת ישראל (שם אות לו) לענין 'הכתב', שאף שאת הלוחות עצמן משה פסלן, מכל מקום ניתן בלוחות בערב שבת בין השמשות את הכח שיתבקע בהם צורת האותיות מאליהם, לאחר שיפסול משה את גוף הלוחות עצמם. ובפירוש ר' מתתיהו היצהרי (שם ד"ה לומות) כתב ש'המכתב' היינו אפילו באחרונות, שנאמר (שמות לד א) 'וכתבתי על הלוחות את הדברים'. קנו. **ופירש** באבן עזרא (שם - הפירוש הקצר) 'בנקרת הצור' מקום מנוקר בצור, והוא הר סיני, וכן כתוב (שמות יט ו) 'הנני עומד לפניך שם על הצור בחורב'. קנז. **מערה** היתה בהר סיני ועליה נאמר 'ושמתיך בנקרת הצור' (כלי"ק שם). קנח. **אמר** רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, אלמלי נשתייר במערה שעמד בה משה ואליהו כמלא נקב מחט סדקית לא היו יכולין לעמוד מפני האורה. גמרא (שם). קנט. **והוסיף,** והזכיר המערה להיות בה תכלית ההתבודדות, שהוא עיקר לנבואה למוכנים לה כאשר יגיעם רצון אלהי בכך. קס. **כלומר,** ששניהם הגיעו לשלימות לאחר ארבעים יום וארבעים לילה. ואולי דבריו הם מעין דברי המלבי"ם (שם פסוק ח), 'וילך' נדמה בזה למשה רבו שנזדכך גופו במה שעמד מ' יום בלא אכילה עד שזכה ברדתו אל הגלות אליו כבוד ה' למטה ואל קרני ההוד. וכן הוא, בכח האכילה הזאת שהיה מאכל רוחני, נזדכך גופו כל הארבעים יום עד שבא עד הר האלהים, כי הוכן אל המראה הגדולה הזאת. קסא. **כמו** שאר בעלי חיים שנאמר בהם (בראשית א כד) 'תוצא הארץ נפש חיה למינה'. וראה להלן [בענין האם היו פרדות בעולם לפני שנבראו בימי ענה] שהבאנו כן בשם החזקוני (בראשית ו ו כד) שהפרדות היו בעולם אף לפני שהורכבו ע"י הבריות. בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה והניח) כתבו, שברש"י מבואר שלא יתכן לומר שהבריאה הראשונה תבוא מאיסור כלאים. והקשה שלהלן בגמרא מובא בשם דורשי חמורות שהפרד הראשון נולד ע"י ענה שהיה פסול והביא פסולים לעולם, והרי לדברי רש"י אי אפשר שהפרד הראשון יבוא מפסול. והניח בצ"ע. [ולולא דבריהם היה נראה שאין כאן קושיא, שלפי רבי שמעון בן גמליאל, שאמר 'הפרד בימי ענה היה' כלומר, הפרד הראשון, יש לומר שהכוונה לבריאה בפועל, אך במחשבה נברא הפרד מכבר, והרי באותו ברייתא שנינו שהפרד עלה במחשבה בערב שבת, ומן הסתם שרבי שמעון בן גמליאל מסכים לזה. ומסתבר לפי זה, שאחר שכבר עלה במחשבה ע"י הקב"ה אין הפרד נחשב בריאה חדשה, גם אם הוא נוצר מהכלאים, וזה כמו דברי רש"י שכתב שאחר שנברא הפרד מן הארץ בששת ימי בראשית, אף הפרד מן הכלאים אינו בריאה חדשה. ואף אם נאמר שדורשי חמורות אינם סוברים שהפרד עלה במחשבה קודם ענה, יש ליישב שדברי רש"י על הקב"ה נאמרו, שאינו מביא בריה שיש בה פסול, והם דרשו על ענה שהיה פסול והביא פסולים, והיינו שביד האדם להשחית ולקלקל. וכן מבואר במדרש (במדב"ר יט טו) 'מה עשה ענה, הביא חמורה וזיווג לה סוס זכר יצאת ממנו פרדה. אמר לו הקדוש ברוך הוא אני לא בראתי דבר של היזק ואתה בראת דבר של היזק'. וראה להלן דברי היפה תואר, שרבי שמעון בן גמליאל ודורשי חמורות חלוקים בשיטתם, מה שמבאר היפה תואר בדברי רבי שמעון בן גמליאל ודורשי חמורות, שנחלקו אם היתה עוולה להביא את הפרד לעולם]. קסב. **אמנם** ממשמעות הדרשה בלקח טוב (בראשית ו ו כד) 'הוא ענה אשר מצא את הימים במדבר'. והם הפרדים, בריה חדשה מן הכלאים, מן הסוס הנקבה ומן החמור. נראה שלא כשפת אמת, ומשמע שסובר צירוף שני מינים אינו רק הרכבה ועירוב. וכן נראה מביאור הרמב"ן בפרשת קדושים (ויקרא יט יט) בענין כלאים שכתב, והמרכיב שני מינין, משנה ומכחיש במעשה בראשית וכו', ויחפוץ הוא לעזור בבריאתו של עולם להוסיף בו בריות. והמינים בבעלי חיים לא יולידו מין משאינו מינו, וגם הקרובים בטבע שיולידו מהם, כגון הפרדים, יכרת זרעם, כי הם לא יולידו וכו', ופעולת ההרכבה במינים מעשה נמאס ובטל. וגם הצמחים אשר התרכבו מין בשאינו מינו אין פריים צומח אחרי כן'.

אתר התכמה 19/06/2018

צבת הראשונה איך נעשתה לדעת ת"ק ולדעת רבי יהודה

רבי יהודה אומר אף הצבת הוא היה אומר צבתא בצבתא מתעבדא וצבתא קמייתא מאן עבד הא לאי בריה בידי שמים היא אמר ליה אפשר יעשנה בדפום ויקבענה כיון. ופירש רש"י (ד"ה בצבתא, ד"ה הא, ד"ה יעשנה[קסג]) שהצבת הוא מלקחים, ונעשית בתוך האש. ולדעת רבי יהודה כיון שדרך עשייתה היא שמחזיק את הצבת בתוך האש בצבת אחרת, ותוך כדי כך יוצר את הצבת, א"כ בעל כרחך הוא שהצבת הראשונה נעשתה בידי שמים, שאלמלא כן איך יכניס את ידו אל תוך האש. ורבנן חולקים וסוברים שיכול לעשותה ביציקה כדרך שיוצקים כסף ונחושת[קסד].

וכתב בחידושי המאירי (הוצפס נמוך ספר הנמיס על הרמב"ם, ד"ה נדפוס) **שהמקשה**[קסה] לא הבין את דברי רבי יהודה והקשה עפ"י הבנתו, ואף הוא ענהו כחכמתו[קסו].

וכתב התפארת ישראל (מנוח פ"ה מ"ו אות מב) **שלדעת רבי יהודה קבלה היתה** בידם שנבראת בידי שמים[קסז]. **ובמגן אבות** (שם) כתב שדברי רבי יהודה נאמרו רק מכח הראיה מהצבת הראשונה ולא מקבלה, ורבנן אמרו לרבי יהודה כיון שאין לך קבלה על זה, א"כ אין הראיה מכרעת[קסח].

חשיבות השבעה דברים לקיום העולם

שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם ואלו הן תורה ותשובה וגן עדן וגיהנם וכסא הכבוד ובית המקדש ושמו של משיח. כתב העיון יעקב (ד"ה שבעה) שאלו השבעה הם קיום העולם ותכליתו[קסט], וכתב העין יעקב (בהקדמה לספרו), ופירוש הברייתא, כי כאשר עלה במחשבתו לברא זה העולם השפל, היה תכליתו האמיתי לברא מן העליונים ומן התחתונים אדם משכיל במחשבה ועיון, עבד ה' שיהיה לו דמיון מה עם מלאכי מעלה, ולהגעת שלימותם רצה הקב"ה לזכות את ישראל בתורה ובמצוותיה כי על ידי הלימוד והעיון בהם יוכלו להיות כמלאכי השרת.

הסיבה התכליתית, שכשיתקיימו עם ישראל ויהיו כמלאכים שתהיה להם התורה להאיר להם את הדרך אשר ילכו בה. והתכלית האחרון הזה[קע], לא יהיה קיום לעולם זולתי באמצעות ששה דברים אחרים שהם כמו עמודים, מעמידים התכלית הזה[קעא]. ועל דרך זה כתב **בעקידת יצחק** (שער קמ), ששבעה דברים אלו הכרחיים אל מציאות האדם והצלחתו, וזה מקדים אותם קדימה טבעית לבריאת העולם[קעב].

מדוע קדמו שבעה אלו לבריאת העולם

שם. כתב **באורחות צדיקים** (שער התשובה), שבעה דברים קדמו לעולם, ואלו הן תורה, תשובה, גן עדן, גיהנם, כסא הכבוד, בית המקדש ושמו של משיח. ולמה אלו שבעה, דע לך שעיקר בריאת העולם הוא בשביל האדם, כי אין צורך בעולם התחתון אלא באדם, והוא מושל בכל העולם התחתון, בבהמות, וחיות, ועופות, ודגים, ושרצים. ומאחר שעיקר הבריאה בשביל האדם, אם כן הוצרך להקדים התורה שהיא קיום העולם, דכתיב (ירמיה לג כה) 'אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי'.

וכיון שהקדים התורה, הוצרך כמו כן להקדים התשובה, כי כיון שיש בתורה עשה ולא תעשה ועונשים המפורשים בתורה, הוצרך על כל פנים להקדים התשובה, שאם יחטא אדם שיהיה לו זמן לשוב, שאם לא כן לא היה העולם קיים דור אחד, 'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא' (קהלת ז כ), ומיד כשהדור חוטא ראוי הוא לכלותו ולהשמידו. ולכך נכתב מעשה סדום בתורה, להודיע לחוטאים שהם ראויים להיות כלים, הם וכל אשר להם, וגם הארץ היתה ראויה להתהפך כמו סדום, אלא שהקדוש ברוך הוא הקדים תשובה וממתין דור אחר דור.

וכיון שהקדים תורה ותשובה, הוצרך להקדים כמו כן גן עדן וגיהנם וכסא הכבוד, שהם מקומות לשלם לאיש כמעשיו. וכיון שהקדים כל אלו, הוצרך להקדים בית המקדש ושמו של משיח, כי בימים ההמה תמלא הארץ דעה ולא יהיה יצר הרע בבני אדם, וכולם גדולים וקטנים ידעו השם יתעלה ידיעה גדולה, ואז ידעו כולם שעיקר בריאת העולם בשביל עבודת הבורא יתעלה. לכן הקדים אלו השבעה לעולם.

האם 'שבעה דברים' נבראו בפועל או שעלו במחשבה

שם. כתב **הרד"ק**[קעג] (ישעיה כג יח) שאין משמעות הדרש הזה ['שבעה דברים נבראו קודם' וכו'] כמו שמבינים אותו המון התלמידים [שנבראו בפועל], אלא פירושו שעמדו בכח להבראות קודם שנברא העולם[קעד], לפי שהדברים האלה הם תכלית בריאת העולם. וכעין זה כתב וביאר בדרשות ר"י אבן שועיב (דרש לשבועות) 'ואין ספק כי ה' מימרות האלו לרבותינו ז"ל הם סתומות, ואינן כפשוטן. כי קודם בריאת העולם לא היו שם ימים ושנים ולא אש שחורה ולבנה ואין ענין תשובה ומקום לגן עדן וגיהנם, אבל הם רומזים לענייני עליונים רוחניים והם מסתרי התורה, ועם כל זה הנגלה בהם טוב, כי מה שאמר [שקדם] לעולם רצה לומר במחשבה, כמו האומן הטוב בעשותו מלאכה שלימה צריך להעלות במחשבה המכוון באותה מלאכה, וזהו מאמרם ז"ל תחילת המחשבה סוף המעשה'[קעה].

אבל המהר"ם חלאווה (ד"ה שבעה) **והמהרש"א** (נדריס לט: ד"ה ז' דנפיס)[קעו] הקשו מתירוץ הגמרא המעמידה את דברי הברייתא שהגיהנם קדם לעולם, לענין חללה ואת דברי רבי יוסי שהגיהנם נברא ביום שני, לענין אש הגיהנם. שמבואר מזה, שחלל הגיהנם נברא בפועל קודם הבריאה ולא רק בכח[קעז]. וכתבו שיש לפרש כפשוטו שחלל הגיהנם נברא קודם העולם[קעח].

חילוקי הלשון במדרשים אם נבראו הדברים בפועל או עלו במחשבה

שם. מצינו במדרשים חילוקי לשונות בענין הקדימה של אותם דברים שנבראו לפני בריאת העולם. בבראשית רבה (פ"א ד"ה) דרשו 'ששה דברים קדמו לבריאת העולם, יש מהן שנבראו, ויש מהן שעלו במחשבה להבראות, התורה והכסא הכבוד נבראו וכו', האבות וישראל ובית המקדש ושמו של משיח עלו במחשבה להבראות'. וכתב **היפה תואר** (שם) שהמדרש סבר שהתורה וכסא הכבוד נבראו בפועל קודם, והשאר עלו במחשבה, והוא חלוק על הגמרות בפסחים ובנדרים (לט:) הסוברות שכל השבעה דברים נבראו בפועל קודם בריאת העולם[קעט].

ובמדרש תהלים (מזמור ג) מפורש שעלו במחשבה, וכך דרשו שם, 'נכון כסאך מאז, זה אחד מששה דברים שעלו במחשבה קודם בריאת העולם. ואלו הן, כסא הכבוד, מלך המשיח, והתורה, וישראל, ובית המקדש והתשובה'[קפ]. ובמדרש משלי (פ"ח ט) 'תמן תנינן שבעה דברים נבראו קודם בריאתו של עולם. ואלו הן,

---

קסג. וכן פירש רש"י באבות (פ"ה מ"ו). **קסד. והמחזור** ויטרי (סנוח פ"ה מ"ו) כתב שלדברי ת"ק אפשר שיעשנה או ע"י בית יד ארוך או ע"י יציקה. ובפירוש ר' מתתיהו היצהרי (שם) ובמרכבת המשנה (סנהקר שם) כתב, שאפשר עוד לעשותה ע"י שיכסה את ידו ב'דם סמנדרא' המגן על היד מפני האש. **קסה. שהקשה** אפשר יעשנה בדפוס וכו'. **קסו. ואמר** שהצבת הוא תחילת כל המלאכות וסבתם וזולתה לא יעשה ממלאכת הברזל רק בקושי גדול. מאירי (סנה שם). ויתכן שכוונת המאירי בחידושיו שרבי יהודה ענה לת"ק, שתשובת רבי יהודה היא נמצאת בעצם ראייתו שהביא מהצבת הראשונה, שבדבריו נתכוון גם לטענת ת"ק 'יעשנה בדפוס', שהוא סובר שכיון שמציאות זו היא בקושי גדול, ראייתו מהצבת הראשונה במקומה עומדת. **קסז. וכתב** שהמקור לזה הוא מכך שהיה בצבת צורך של קדושה לעשות על ידה כמה כלי קודש. **קסח. והיינו** שמשום שהדבר תלוי במחלוקת נקטה המשנה באבות 'יש אומרים אף צבת' וכו', אף שלא הובא שם דעת ת"ק. ובגמרא כאן הדבר נתון במחלוקת רבי יהודה ות"ק. אמנם דברי רבי יהודה שצבת בצבת עשויה והצבת הראשונה היא בריאה בפני עצמה, הובאו בירושלמי (עירובין פ"י ה"ד) [ראה קרבן העדה שם] בשם רבי יהודה. ובתוספתא (שם פ"ח הט"ז, מנגה פ"ח ה"ח) בשם רבי יהושע. ובמקומות אלו לא נזכר סברת ת"ק החולקת על סברא זו. **קסט. והוסיף**, ואף הגיהנם כן שאלולי פחד ואימת הגיהנם, נתרבו החוטאים מאד ולא היה מתקיים העולם. וכעין דבריו כתב הרד"ק (ישעיה כג יח) 'שהדברים האלה הם תכלית בריאת העולם'. ובחידושי המאירי (הוצפס נמוך ספר הנמיס על הרמב"ם, ד"ה עשרה) כתב, 'ושבעה דברים שאמרו עליהם שנבראו קודם שנברא העולם, עניינם שהם תכלית כוונת הבריאה, באשר הם השלימות או הכח לשלימות, והעדרו בהעדרם'. ובר"ן (נדריס לט: ד"ה שבעה, הו"ד להלן) כתב, שאי אפשר לעולם בלא הם. וכן מבואר בדרשות ר"י אבן שועיב (הפזינו, הו"ד להלן). **קע. היא** התורה, שמנוה חז"ל בראש שבעה דברים אלו. **קעא. ואף** על פי שאין ששה דברים אלו בלבד העוזרים אל תכלית ההצלחה, שהרי כמה דברים זולתם שהם עזר גדול אל ההצלחה, כישיבת ארץ ישראל ויסורים. מכל מקום התנא נקט את אלו העדיפים מכולם. יפה תואר (ב"ר פ ד), בהמשך לדברי העין יעקב המובאים שם. **קעב. ובהמשך** דבריו כתב, ששבעה עניינים אלו עליהם מושתת העולם, הם שבעת עמודי הבנין המכינים לנו את הדרך, ועל ידם יחם לבבנו לרדוף אחר שלמותנו ולא נשוב עד השיגו. **קעג. וכן** מבואר ברש"י (סנהדרין נח: ד"ה לפני), וכך מפורש בר"ן (נדריס לט: ד"ה שבעה). **קעד. כלומר**, שעלו במחשבה להבראות קודם שנברא העולם, שאי אפשר לעולם בלא הם. ר"ן (שם). **קעה. ובפרשת** האזינו האריך עוד וביאר את הענין. וכך כתב שם, 'ואין ספק שהקדימה הזאת שאמרו חז"ל אינה קדימה ממש בפועל, דהא לא אפשר שיש באלו הדברים שהוזכרו דברים הכרחיים שלא יוכלו להיות אלא בעולם המציאות בלבד והן גן עדן וגיהנם ובית המקדש, שאע"פ שיש גן עדן וגיהנם רוחניים, יש גם כן ארציים ממש בארץ, ומי שאינו מאמין בזה הוא מין ואפיקורס, וכן כתב הר"ם ז"ל שגן עדן הוא בארץ, וכבר בא בתלמוד מי שראה אותו ונכנס שם וכו'. אבל דעת החכמים בהקדמה הזאת יש בו שני עניינים, האחד נגלה, והשני נסתר. והנגלה הוא שהדברים האלו עלו במחשבה ולא נבראו ממש ותחילת המחשבה היא סוף המעשה, כי כן דרך האומן הטוב כשרוצה לבנות בית תחילת מחשבתו היא ליישב שם האדם להגן עליו ולשמרו מן החורף ומן הקיץ, וכן הוא סוף המעשה, וכן הענין בשם יתברך, כי עינינו הרואות כי הרכיב בבריאת האדם שני הפכים יותר ממים ואש, והם הנשמה והגוף, שהנשמה היא עליונה רוחנית והגוף הוא שפל ונבזה ארציי, וחברם ביחד, ואין לשאול למה כמו שאמר הנביא (ישעיה מה ט) 'הוי רב את יוצרו וגו', היאמר חומר ליוצרו מה תעשה' וגו' שהוא יתברך היודע. וחייבה סוד הבריאה להיות מכח נפש, הנשמה יצר טוב מנהיג לאדם בדרך טובה. ומכח הגוף כח ממשיך אחר התאוה, והוא השטן ויצר הרע, והוא כמו שאור שבעיסה, כי השאור לבדו הוא רע, אבל כשמשימין ממנו בעיסה כשיעור וכראוי הוא טוב מאד. ולכן כשעלה במחשבה לבריאת האדם בזה שמחשבת האדם קדמה לכל, ובהיות הנשמה גיורת בארץ נכריה ברא לה אלו הדברים, ועלה במחשבתו לברא התורה ולהנהיג האדם במצוות עשה ולא תעשה, ואם יחטא ברא התשובה. וברא מקום לשכר ולעונש ומקום לדון בהם הבריות, ומקום מוכן לעשות המצוות שיהיה אוירו דק, ומקום קדוש ותכלית השכר שהוא שמו של משיח. והענין הפנימי [הוא] כי כל אלו הדברים שהזכיר התנא הם דברים רוחניים תלויים בעליונים והם סוד הקבלה, רוצה לומר המרכבה'. **קעו. וכן** כתב ביפה תואר (ב"ר פ ד, הו"ד להלן). **קעז. שאם** כוונת הברייתא שהגיהנם קדם לעולם, שעלה במחשבה, מדוע חילקה הגמרא בין חללה לאור עצמו, היה לגמרא לומר שעלה במחשבה לברא את הגיהנם קודם הבריאה, ובפועל נברא שהדברים האלו עלו במחשבה ולא נבראו ממש ותחילת המחשבה היא סוף המעשה, כי כן דרך החלל והאור ביום שני, כמו שחילקה הגמרא לענין אור שלנו. מהרש"א (שם). **קעח. והוסיף** המהר"ם חלאווה, 'ואין לנו עסק בנסתרות'. **קעט. עי"ש** שהוכיח מהגמרא כאן כדברי המהר"ם חלאווה והמהרש"א (הו"ד לעיל), והוכיח עוד כן גם מהגמרא בנדרים (שם). **קפ. כן** הביא הנחמד למראה (ב"ר פ ד). אמנם במדרש תהלים במקום אחר (עג יז) הנוסח הוא 'שבעה דברים 'היו' קודם

תורה, וכסא הכבוד, ובית המקדש, ותשובה וגן עדן, וגיהנם, ושמו של משיח׳קפא.

וכתב הנחמד **למראה** (ג״ר פ׳ ד) שאף שמדרש זה נקט לשון ׳שנבראו׳ המשתמע שנבראו בפועל, מכל מקום אפשר שכוונתו שעלו במחשבה, כמו שמבאר הר״ן את דברי הגמרא בנדרים (לט:), אף שגם שם הלשון ׳נבראו׳. וביאר את הבראשית רבה (שם) שמפורש שהתורה וכסא הכבוד נבראו בפועל קודם בריאת העולם, והשאר רק עלו במחשבה. שתנא זה סבר, שהוא מפני מעלתם הגדולה, שהתורה היתה כלי אומנותו של הקב״ה (שם פ׳ פ׳)קפב. וכסא הכבוד הוא לכבוד המקום ברוך הואקפג.

מדוע תשובה נקראת בריאה

ותשובה. כתב הצל״ח (ד״ה שנאה) שנראה לתת טעם שיבאר איך שייך בריאה בתשובה, שהרי האדם הנטוע בארץ נופו נוטה עד לשמי רום. וכלומר, שכל מעשי בני האדם הן הטובים והן להיפך עושים רושם למעלה. וכאשר אדם עושה מעשה רע מעשיו עושים רושם למעלה לפגום ח״ו במדות העליונות. והקב״ה ברחמיו סידר אותם בחכמה באופן זה, שאפילו אם ח״ו יפגמו מעשיו באיזה מידה, לא יהיה הפגם גורם השחתה ושבירה, כי אם הורדת מדרגה, באופן שכאשר ישוב בתשובה, תוכל המדרגה לחזור למקומה הראשון. וכוונת חז״ל שהתשובה קדמה לעולם, היינו שהקב״ה סידר בחכמתו את המדות באופן כזה שיוכלו לחזור ולעלות.

מדוע הוקדמה תשובה לבריאת העולם

שם. המהרי״ל (הל׳ עמרת ימי תשובה) כתב בענין הצורך להקדים את התשובה לבריאת העולם, משל למלך שכשהוא רוצה לבנות פלטין, בונה תחילה את היסוד לפני שמניח עליו את הבנין. כך הקדוש ב״ה הקדים רפואה למכהקפד, ולולי נבראת התשובה מקודם לא נתקיים העולם.

והכלי יקר (דברים ל׳ י״ח) כתב, שמאמר ׳כי המצוה הזאת׳ (שם), מדבר בתשובה שהזכיר בפרשה של מעלה, ועליה אמר (שם) ׳לא נפלאת היא ממך׳, כי אין לך התנצלות לומר כי לא ידעת שהקב״ה מקבל תשובת החוטאים, כי אתה ידעת ענין התשובה יותר מן כל האומות כי ישראל והתשובה קדמו לעולם, ואם כן כשברא ה׳ התשובה, שם היית גם אתה, ואם האומות צריכין זירוז על התשובה כאנשי נינוה, הנה אתה אינך צריך זירוז עליה, כי סוד התשובה גלוי לך מאז ומקדם. ׳ולא נפלאת היא ממך, כי לא בשמים היא לאמר מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו׳ (שם ל׳ י״ב-י״ג) לומר, שלא ביקש ה׳ מידינו רמוס חציריו איש חוטא ורב מרי, ומי יעלה השמימה לשאול את פי ה׳ אם יקבל אותנו אליו בתשובה, כי סוד זה כבר גלוי לך׳.

מהי הבריאה בשמו של משיח

ושמו של משיח. המפרשים דנו מהו שמו של משיח, ומדוע הוא נקרא בריאה, וכתבו כמה דרכים:

א. הרשב״א (פירושי ההגדות, נדרים לט: ד״ה שנאה) כתב, ותכלית כל זהקפה לזמן שהוא הנבחר שבכל הזמנים ותכליתם, והוא זמן המשיח כי אז אמר (ישעיה י״א ט) שתמלא הארץ דעה את ה׳, כמים לים מכסיםקפו. ולא אמר שהמשיח בעצמו קדם, אלא שמו של משיח, כלומר מחשבת היותו. וכלומר שהמחשבה לברא את זמן המשיח היא שקדמה לעולמקפז.

ב. היפה תואר (ג״ר פ׳ ד) **והבית הגדול** (פרקי דר״א פ״ג) כתבו, שאין להקשות איך כלל את שמו של משיח כאן, הרי בשם שייך רק לשון קריאה ולא לשון בריאה. שצריך לומר שכיון שברוב הדברים הנזכרים כאן נופל בהם לשון בריאה, לא הוציאו מן הכללקפח.

ג. המהר״ל (מ״ג נתיב נט: ד״ה וכן - הנמי) כתב, ששמו של משיח הוא מה שהוא מיוחד משאר הנבראים ומעלתו המיוחדת לו זהו שמו, כי שמו מורה על כך שהוא מיוחד משאר הנבראים. ולכן אף שהמשיח בעצמו לא נברא קודם שנברא העולם, שמו נברא קודמקפט. והיינו שגזר ה׳ יתברך על מעלתו המיוחדת לו, וגזירה זו היא הבריאה בעצמה האמורה כאן.

ד. הענף יוסף (ג״ר פ׳ ד) כתב בשם המעריך, ששמו של משיח זהו נשמתו. וכך נראה **בתורת המנחה** (שלח לך״ה נט) שפירש את הפסוק (בראשית פ׳ ג) ׳ורוח אלהים מרחפת על פני המים׳, על רוחו של משיח, שהרוח מתייחסת לאלהים כמו שנאמר (קהלת י״ב ז) ׳והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה׳. וכתב, שהוא מאמר חז״ל שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם ואלו הם תורה תשובה וכו׳ ורוחו של משיחקצ, ללמדך שהמשיח מוכן ומזומן מששת ימי בראשית, והוא מרחף על פני המים, ואינו מתעכב אלא בשביל התשובה שאין מים אלא תשובה.

ה. הנחמד למראה (שם) כתב, שלשון בריאה הוא על שם הפעולה שתעשה על ידו, שינין ויקיץ שוכני עפר בקץ הימים.

הטעם שהקדים ׳שמו של משיח׳ לעולם

שם. כתב **מהרז״ו** (פרקי דר״א פ״ג) שחשיבות המשיח שהוקדם בריאתו לעולם הוא מפני שהמשיח הוא התכלית של כל בריאת העולם שאז ימלוך ה׳ לעולם ועדקצא.

וכך כתב **האלשיך** (ישעיה מ״ה ה), שגם פרשה זוקצב על משיח צדקנו תדבר, לספר אשר החשיבו הוא יתברך חשיבות נמרץ, מטרם יברא העולם, למען התכלית אשר יאושרו ישראל והעולם כולו על ידי מלך המשיח, והוא בהזכיר מאמרם ז״ל, כי מהשבעה דברים שקדמו לעולם הוא שמו של משיח שנאמר (תהלים ע״ב י״ז) ׳לפני שמש ינון שמו׳. והוסיף לבאר בענין זה שם ׳כי כל פעל ה׳ למען השלים הנשמות על ידי רדתן על הארץ כנודע ליודעי חן, ולהיות כי יצר לב האדם רע ויתעתדו לחטא כאשר אבינו הראשון חטא, על כן מטרם יברא העולם ברא שמו של משיח, כי ׳לפני שמש ינון שמו׳, כי באותו שם נרמז התיקון׳. **ובהמשך** כתב, ׳או שעור הכתוב, למה עושה עיקר מצאצאי הארץקצג, הלא הוא להשלים נשמות ורוחות, כי ׳נותן נשמה לעם עליה ורוח להולכים בה׳, שעל ידי בני האדם הן משתלמות, הנה כי כל עיקר ותכלית הבריאה היה ישראל סבא הם ה׳עם עליה׳ וגו׳, ואמר עתה כמדבר הוא יתברך עם משיח צדקנו, ראה נא את אשר חיבבתיך, ומקודם בראתי העולם זמנתיך להביא התכלית אל הפועל, כי הלא בראתי העולם למען תת נשמה לעם עליה כו׳, והנה חטאו ולא יצא תכליתו אל הפועל, לכן אני מאז קראתיך שהוא לפני שמש ינון שמו, שהוא כי אחד מהדברים שקדמו לעולם הוא שמו של משיח, כי מאז ראה כי העולם אשר היה חפץ לברא יעותד להתקלקל, ותיקונו הוא שמו של משיח, כי תיקונו הוא המות למרק החלאה שבעוונו הוא זוהמת נחש שנתקן בארץ, וישוב מתוקן בתחיה על ידי טל אורות וחי לעולם, וזה ענין ׳ינון שמו׳ שהוא מאמרם ז״ל בשוחר טוב (מדרש תהלים עב יז, נג ג), למה נקרא ינון שעתיד לינון ישני עפר, כמפורש בבראשית רבה (פ׳ ד׳)קצד.

ביפה תואר (ג״ר שם) כתב על דברי המדרשקצה, שמו של משיח דכתיב ׳יהי שמו לעולם לפני שמש ינון שמו׳, שפירושו, שמלפני היות שמשקצו נקרא ׳ינון׳

שנברא העולם כסא הכבוד׳ וכו׳. [ונראה ששינויי הלשון במדרש תהלים מתיישבים עם דבריו המובאים בסמוך, שאף האומרים ׳נבראו׳ סוברים שהדברים עלו במחשבה, ולא שנבראו ממש]. **קפא. נוסח** זה ׳נבראו׳ נמצא גם בפרקי דר״א (פ״ג). וכתב בביאור הרד״ל (שם) שמשמע שכוונת הברייתא שנבראו ממש, שבהמשך אותו פרק אמר התנא שם ׳עשרה דברים עלו במחשבה ירושלים׳ וכו׳, ומזה ששינה כאן את הנוסח מבואר שנבראו ממש. והביא מספר סודי רזי (לבעל הרוקח) שפירש שנבראו ממש. **קפב. וכתב** היפה תואר (ג״ר שם) שכן מבואר ממה שלמדנו (שם פ׳ ט) שהתורה קדמה לעולם אלפים שנה, דהיינו בפועל. וכתב, שכן מתבאר מדברי רש״י (ד״ה בראשית). **קפג. ובפירוש** מהרז״ו (ג״ר שם) כתב לפרש את החילוק בין תורה וכסא הכבוד לשאר השבעה דברים, שהתורה וכסא הכבוד הם דברים שכליים ורוחניים, ואין להם שייכות לבריאת שמים וארץ. אבל האבות ובניהם [ישראל, הנמנה במדרש שם] ובית המקדש ושמו של משיח, שהם דברים שיש בהם גשמיות הרי הם בכלל בריאת שמים וארץ, ועל אלו אמר המדרש שלא נבראו ממש אלא עלו במחשבה להברא, שקודם בריאת שמים וארץ לא היתה שום בריאה גופנית של ממש, אלא הכל היה אין ואפס מוחלט, אלא שבמחשבה, בסדר הבריאה קדמו אלו למחשבת בריאת שמים וארץ. מפני שאלו הארבעה המה עיקר תכלית הבריאה וסופה. וסוף מעשה במחשבה תחילה. **קפד. וכן** כתב המנהיג (הלכות תעניות עמ׳ רעט) שהקשה איך שייך לפני בריאת העולם מידת הרחמים. ותירץ שזה הקדמת רפואה למכה. **קפה. היינו** בריאת העולם הזה, שלשם הצלחת קיומו הוצרכו שאר הששה דברים להברא מלפניו [וכמו שמבאר הרשב״א את השבעה דברים, עיי״ש]. **קפו. וביתר** הרחבה כתב בדרשות ר״י אבן שועיב (תלמיד הרשב״ץ, דרש לשבועות) ׳וברא עוד זמנו של משיח, שהוא זמן השכר הגמור, והוא זמן החכמה והדעת והשלימות, וזהו שמו של משיח הנה כי קדשו במחשבה׳. וסיים שם, וכן פירש מורי ז״ל זו המשנה של נדרים. **קפז. כן** הוא לפי פשוטו, ולשיטתו שם שהשבעה דברים שקדמו לעולם היינו שקדמו במחשבה. [וראה שם שמשמע שהתורה קדמה בפועל, אמנם ראה בדרשות ר״י אבן שועיב (דרש לשבועות, הובא מדבריו בסמוך), שמשמע שגם התורה קדמה במחשבה כמו השאר]. **קפח. וכתב** שם, שכן הוא מנהג התורה ואף מנהג חכמים שמדברים על הרוב, ולא מוציאים מן הכלל אף את אלו שאינם שייכים בכל פרטיהם. **קפט. וכעין** זה כתב העקידת יצחק (בראשית שער קמ), שלכן לא אמר משיח אלא שמו, ששמו מורה שהוא רועה ומנהיג. **קצ. גירסא** זו אינה נמצאת במדרשים שלפנינו שבכולם נזכר ׳שמו של משיח׳. ולענין רוחו של משיח מצאנו במדרש (ג״ר פ׳ ה), על הפסוק שהביא [בספר תורת המנחה] ׳ורוח אלהים מרפת על פני המים׳ זו רוחו של מלך המשיח. ומשמע שם שנברא ביום הראשון. [ובפירוש מהרז״ו (שם) כתב שרוחו של מלך המשיח נברא קודם לכל כדברי המדרש (שם פ׳ ד׳), עי״ש]. **קצא. במפרשים** כתבו כעין זה על דברי המדרש (ג״ר פ׳ ה, הובא בהערה לעיל) ממנו עולה שרוחו של משיח נברא ביום ראשון של ששת ימי בראשית. וכתב על זה רבינו בחיי (בראשית פ׳ ג) ׳ורוח אלהים׳, זה רוחו של משיח, ובאור המדרש הזה כי השם יתברך בפרשה זו מגיד מראשית אחרית, והכתוב כוון לרמוז סוף הזמן בתחלת הזמן, להורות כי תכלית כוונת הבריאה הוא לימות המשיח, וזהו תחלת המחשבה סוף המעשה. וכן כתב בתולדות יצחק (שם). והרחיב בזה המהר״ל (נצח הגולה הנצלב המתים פי״ב) וכך כתב בתוך דבריו, ׳ומה שאמר שנברא רוחו של משיח ביום הראשון פירושו, כמו שאמרנו, כי נברא העולם בענין זה שיגיע אל התכלית הזה, שהוא המשיח. ולכך בתחילת הבריאה נרמז רוחו של משיח, מאחר שעיקר העולם נברא בשביל המשיח, שהוא עיקר העולם, כמו שאמרנו. ורוח של משיח הוא ׳רוח אלהים׳ (בראשית פ׳ ג). ולכך כתוב אחר שנבראו שמים וארץ ׳ורוח אלהים מרחפת על פני המים׳ (שם), כי דבר זה השלמת שמים וארץ, והוא תכלית הבריאה. **קצב. היינו הכתוב** (שם) ׳כה אמר האל ה׳ בורא השמים ונוטיהם, רוקע הארץ וצאצאיה, נותן נשמה לעם עליה ורוח להולכים בה׳. **קצג. 'וצאצאיה'** האמור בכתוב שם. **קצד. לפנינו** במדרשים הנ״ל מופיעה רק הראיה מן הפסוק בתהלים בלא נתינת הטעם. אמנם נמצא כן בפרקי דר״א (פל״ב, הוספת זכרון מהרז״ו) ׳ששה נקראו בשמותן עד שלא נולדו, ואלו הן וכו׳ ושמו של משיח וכו׳, מלך המשיח מנין שנאמר (תהלים עב יז) ׳לפני שמש ינון שמו׳ ולמה נקרא שמו ינון, לפי שהוא עתיד לינן ישני עפר׳. **קצה. והם** דברי הגמרא כאן. **קצו. היינו** קודם כל סדרי בראשית. עץ יוסף (ג״ר פ׳ ד׳).

19/06/2018 אהחח

על שם שעתיד ליינן ישני עפר כמו שמבואר במדרשקצז. ומה שהזכיר הכתוב את שמו כדי לומר שטעם קדימותו לעולם הוא מפני חשיבותו שיקיץ שוכני עפר.

מדוע הוצרך המקשן לדברי רבי בנאה

והתניא רבי יוסי אומר אור שברא הקדוש ברוך הוא בשני בשבת אין לו כבייה לעולם וכו' ואמר רבי בנאה בריה דרבי עולא מפני מה לא נאמר כי טוב בשני בשבת מפני שנברא בו אור של גיהנם. הקשה **העיון יעקב** (ד"ה ואמר), מדוע הוצרכה הגמרא להביא את דברי רבי בנאה, ולא היה די בדברי רבי יוסי בברייתא שאמר בפירוש שהאור נברא בשני בשבתקצח. ותירץ שאלמלא דברי רבי בנאה היינו סבורים לומר, שדברי רבי יוסי נאמרו רק בפושעי עובדי כוכבים ולא בפושעי ישראלקצט, ולכן הוצרך המקשן לדברי רבי בנאה, שממה שאמר שמפני בריאת הגיהנם לא נאמר ביום שני כי טוב, מבואר שיום שני, הוא יום בריאת הגיהנם גם לפושעי ישראלי. **ובמהרש"א** (מ"ס ד"ה מפני) כתב, שאכן פירכת הגמרא היא מרבי יוסי, אלא שדברי רבי בנאה הם המקור לדבריו שהגיהנם נברא ביום שניר.

דין האפיקורסים בגיהנם

אור שברא הקדוש ברוך הוא בשני בשבת אין לו כבייה לעולם שנאמר ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים בי כי תולעתם לא תמות ואשם לא תכבה. **המהרש"א** (מ"ס ד"ה מין) מפרש את הכתוב, ששאר החוטאים נידונין י"ב חודש, בין הגוף בקבר, ובין הנשמה בגיהנם. אבל אלו הפושעים שהם האפיקורסים וכו'רב, נידונין לעולם כמפורש בראש השנה (יז.)רג. והיינו 'תולעתם לא תמות' שהעונש הגוף בקבר לא יפסק לאחר י"ב חודש, גם כי טבעם שלא לחיות יותר מי"ב חודשיד, 'ואשם לא תכבה' היינו שהדין לנשמותיהם בגיהנם יהיה לעולם.

מה הוכיח המקשן מדברי רבי אליעזר

ואמר רבי אלעזר אף על פי שלא נאמר בו כי טוב חזר וכללו בששי שנאמר ויראה אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד. הקשה **הריא"ף** (על עין יעקב, ד"ה ואמר) **והחתם סופר** (ד"ה מפני), לשם מה הוצרכה הגמרא בבואה להוכיח את יום בריאת האש, לדברי רבי אליעזר העוסקים בתיבות 'טוב מאוד'. וביאר, שבלא דברי רבי אליעזר היה אפשר לדחות את דרשת רבי בנאה, ולחלוק עליו ולומר שמה שלא נאמר 'כי טוב' ביום שני, הוא מפני הטעמים המובאים במדרש (ב"ר ד ו) והם, משום שלא נגמרה מלאכת המים עד יום שלישי, או משום שביום שני נבראה מחלוקתרי שנאמר (בראשית א ו) 'ויהי מבדיל בין מים למים'. ובדברי רבי אליעזר מפורש שה'כי טוב' שנחסר ביום שני הוא מפני הגיהנם שנברא ביום שני. וכתב עוד שרבי אליעזר סובר כדרשת ר' זעירא (ב"ר ט ט) על הכתוב (בראשית א לא) 'והנה טוב מאוד', 'והנה טוב' זו גן עדן, 'מאד' זו גיהנם. והכוונה בזה היא שאף שביום שני לא נאמר 'כי טוב' היינו קודם בריאת האדם, אך ביום שישי כשנברא האדם ומיד חטא הוצרך למרק ולהזדכך מפאת חטאו, והגיהנם הוא שמטהרו מחטאו, ולכן יש בגיהנם בחינה של 'טוב מאד'. וגם שמפני הפחד מעונש גיהנם נשמרים מהחטא וזוכים לגן עדן.

והחתם סופר (שם) תירץ, שסבר המקשן שלולא דברי רבי אליעזר היינו אומרים שביום שני עלה במחשבה לבוראו, ונברא בפועל בערב שבת בין השמשות, ומדברי רבי אליעזר מוכח שהבריאה בפועל היתה כבר ביום שני, כי לא יתכן שביום שני אז רק עלה במחשבה לא נאמר 'כי טוב', וביום שישי שנברא בפועל נאמר 'טוב מאוד'. ולכן הוצרכה הגמרא לתרץ שאור הגיהנם אכן נברא ביום שני, והאור שלנו עלה במחשבה ביום שישי, ולא נברא עד מוצאי שבתרי.

סגולת הדעה במוצאי שבת

רבי יוסי אומר שני דברים עלו במחשבה ליבראות בערב שבת ולא נבראו עד מוצאי שבת ובמוצאי שבת נתן הקדוש ברוך הוא דיעה באדם הראשון מעין דוגמא של מעלה והביא שני אבנים וטחנן זו בזו ויצא מהן אור. כתב **המהרש"א** (מ"ס ד"ה שני)רח שמבואר כאן ששני דברים אלו נבראו בפועל במוצאי שבת על ידי הדעת שניתנה באדם ועל ידי פעולותיו. ועל פי ברייתא זו יש לבאר את דברי הגמרא (נדרים לב.) 'גדולה דעה שנתנה בתחילת ברכת חול' [ברכת אתה חונן]. שהענין בזה הוא שכן היה בתחילת ימות החול שניתנה דעה באדם מעין דוגמא של מעלה, ומשמע שמיד במוצאי שבת נברא האור כמבואר במדרשים [הובאו לעיל (נג:) בענין אופן בריאת האש במוצאי שבת], שסבר האדם שהעולם חשך בעדו וכו' והוציא שני אבנים וכו' עד שנברא האור וברך עליו בורא מאורי האש.

וכתב בשו"ת שיח יצחק (סי' קעג) שמאחר ומבואר בגמרא שבמוצאי שבת נתן הקדוש ברוך הוא בינה באדם הראשון, והרי כל ענין וענין חוזר מתעורר סגולתו בבוא עתויט. על כן מתפללים במוצאי שבת בברכת 'אתה חונן' על חנינת הדעת, ועושים את דברי חז"ל (נדה ט:) שיש לעשות בכדי לזכות בדעת. וכך אמרו שם, 'מה יעשה אדם ויחכם, אמר להן, ירבה בישיבה, וימעט בסחורה. אמרו, הרבה עשו כן ולא הועיל להם. אלא, יבקשו רחמים ממי שהחכמה שלו, שנאמר (משלי ב ו) 'כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה'.

פירוש הכתוב 'הוא ענה אשר מצא את הימים במדבר'

רבן שמעון בן גמליאל אומר פרד בימי ענה היה שנאמר הוא ענה אשר מצא את הַיְמִים במדבר דורשי חמורות היו אומרים ענה פסול היה לפיכך הביא פסול לעולם וכו' אמר קרא הוא ענה דמעיקרא. **ברש"י** (בראשית לו כד) פירש, 'הוא ענה' האמור למעלה (שם לו כ) שהוא אחיו של צבעון וכאן הוא קורא אותו בנו, מלמד שבא צבעון על אמו והוליד את ענה. 'הַיְמִים' הם פרדים, שהוא הראשון שהרביע חמור על סוס נקבה ונולד מהם פרד, והוא היה ממזר והביא פסולים לעולמרי. ובפשוטו לדברי רש"י 'דורשי חמורות' הם המשך ותוספת על דברי רבי שמעון בן גמליאל ועניינם אחד בפירוש המקרא, שפשוטו של מקרא הוא שענה היה הראשון להרכיב מינים אלו, ו'הוא ענה', נדרש כמו בסוגיא כאן שענה בן צבעון היה פסול שנולד מביאת צבעון על אמו, ולפיכך הביא פסולים לעולם.

והרמב"ן (שם) כתב שבסוגייתנו למדנו ש'הימים' הם פרדיריא. וכך הוא פשוטו של מקרא 'הוא ענה אשר מצא את הימים' שענה מצא בחכמתו ברעותו את החמורים במדבר, שהחמור והסוסה יכולים להולידריב, שלא כשאר מיני כלאים שאינם יכולים. ומה שאמר הכתוב 'הוא ענה' היינו, אותו ענה שנודע בדבר זה. ולהבדיל בינו ובין ענה האמור (שם פסוק כ) שהיה דודו, שהרי כתוב שם שהיה בן שעיר ואחי צבעוןריג. והביא הרמב"ן את דרשת 'דורשי חמורות' שענה בן צבעון היה גם אחיו כמבואר בגמרא, אך כתב שאינו דברי הכל בגמרא, וכן אינו משמעות הכתוביד. ומדבריו עולה שאף לדברי רבי שמעון

קצז. **ביפה** תואר הביאו ממדרש שוחר טוב (מדרש תהלים שוחר טוב (ועיל)), ועיין בהערה לעיל.
קצח. **ומסתבר** שהוקשה להם, שרבי יוסי הוא תנא, ורבי בנאה בן עולא היה אמורא. שלכאורה אחר הפירכא מדברי התנא, הראיה מרבי בנאה היא כיהודה ועוד לקרא. ועוד, איך בכלל מקשים מאמורא על ברייתא.
קצט. **כמו** שמצינו בעירובין (יט.) שיש חילוקים בין גיהנם של פושעי עובדי כוכבים לגיהנם של פושעי ישראל.
ר. **והיינו** שדברי רבי בנאה הובאו על ידי המקשן להוכיח שדברי רבי יוסי נאמרו בכל הפושעים, ומרבי יוסי מקשה הגמרא על האמור לעיל שאור הגיהנם נברא בבין השמשות.
רא. **כלומר** שרבי בנאה מבאר מנין [לרבי יוסי] שהוא נברא ביום שני, שמזה שלא נאמר כי טוב ביום השני מבואר שאז נברא אור של גיהנם.
רב. **והם** אותם שמנו במשנה (סנהדרין ג.) ובברייתא (שם קח.) ואלו שאין להם חלק לעולם הבא. רמב"ן (ויקרא יח כט). [ובדבריו שם נראה שיש לזה שייכות לכרת, וכן נראה ברס"ג (החמשה והדעות מאמר ט ד"ה אחד השלשה השמיים)]
רג. **'פושעי** ישראל בגופן, ופושעי אומות העולם בגופן יורדין לגיהנם, ונידונין בה שנים עשר חדש, לאחר שנים עשר חדש גופן כלה, ונשמתן נשרפת, ורוח מפזרתן תחת כפות רגלי צדיקים וכו'. אבל המינין, והמסורות, והמשומדים והאפיקורסים, שכפרו בתורה, ושכפרו בתחיית המתים, ושפירשו מדרכי ציבור, ושנתנו חיתיתם בארץ חיים, ושחטאו והחטיאו את הרבים, כגון ירבעם בן נבט וחביריו יורדין לגיהנם, ונידונין בה לדורי דורות, שנאמר 'ויצאו וראו בפגרי האנשים הפשעים בי' וגו'. גיהנם כלה והן אינן כלין'. גמרא (שם).
רד. **וכלומר**, שאף שטבעם שלא לחיות יותר מי"ב חודש, אומר הכתוב שתולעת פושעים אלו לא תמות.
רה. **פירוש**, חלוקה ופרישה בין מים עליונים למים תחתונים. (פירוש מהרז"ו). וכתב היפה תואר (שם ד"ה שנו), שאותם דעות במדרש הביאו טעמים אחרים לזה שלא נאמר ביום שני 'כי טוב', מפני שהם סברו שכיון שסוף סוף נקרא הגיהנם ביום שישי 'טוב', אין למנוע את ה'טוב' גם ביום שני. או משום שסברו שבריאת הגיהנם אינו טעם מספיק למנוע את ה'טוב' מהרקיע שהושלם ביום שני.
רו. **והגירסא** שלפנינו 'הנה טוב מאוד' זו גן עדן, 'והנה טוב מאוד' זו גיהנם. [ראה ביפה תואר (שם ד ו) שהביא את שני הגירסאות].
רז. **והוסיף**, שמה שלא הבין כן המקשן בקושייתו, הוא מפני שסבר שלא שייך מחשבה בבריאת האור שלנו, כיון שאינה בריאה ממש אלא רק ידיעה בעלמא שניתנה באדם הראשון הדעה שיש בכח האבנים להוציא אש.
רח. **שהאור** והפרד לרבי יוסי, הם כשיטת רבי נחמיה שהוסיף את האור והפרד על העשרה דברים שכולם נבראו בכח בערב שבת בין השמשות, ובפועל נבראו במוצאי שבת.
רט. **מעין** דברי המחצית השקל (מו"ח סי' תפח ס"ק טו) [בביאור דברי הרמ"א שנהגו שלא להקיז דם בערב יו"ט, וביאר המגן אברהם (שם ס"ק מו) שהוא גזירה משום ערב שבועות, אז יצא שד ושמו טבוח, ואילו לא קיבלו ישראל את התורה, היה טובח את דמם ובשרם] שכתב, 'ונודע דבכל הזמנים שאירע לאבותינו ענין מה, כשיגיע הזמן ההוא, שוב מתעורר קצת מעין אותו דבר וענין ההוא'.
ריא. **ופירוש** הכתוב 'אשר מצא' בפשוטו הוא כפירוש האבן עזרא (שם) שכתב בפירוש הראשון 'ופירוש 'מצא' הרכיב'.
ריב. **ובלשונו**, 'הימים, כמקצת רבותינו בתלמוד הם הפרדים'. ובפשיטות כוונתו לדברי רבי שמעון בן גמליאל שאמר, פרד בימי ענה היה שנאמר 'הוא ענה אשר מצא' וכו'. שהרי הוא נוקט שם שלא כדברי דורשי חמורות. ומקצת רבותינו שכתב, הוא להוציא את דברי רבי נחמיה ורבי יוסי שאמרו שהפרד נברא כבר במוצאי שבת, ואם כן אין הפרד מציאה של ענה.
ריב. **אמנם** הפרדות עצמם לא יוכלו להוליד. רמב"ן (ויקרא יט יט). כמבואר בגמרא (קידושין ח.) וברש"י (שם ד"ה בגלגל).
ריג. **וענה** בן צבעון האמור כאן (פסוק כד), הוא חמיו של עשיו.
ריד. **כלומר**, שמשמעות הכתוב 'הוא ענה' הידוע במעשהו שגילה חכמה זו במדבר. אמנם רבינו בחיי (שם) הביא את דרשת דורשי חמורות ש'הוא ענה' היינו אותו ענה שלא נאמר שדודו היה, ועל כן צווח הכתוב 'הוא ענה אשר מצא את הימים במדבר', הוא הפסול שהביא פסולים לעולם, כי הוא מצא בחכמתו שפרד יצא מהרכבת מין בשאינו מינו, ונחשב לו לחכמה באותו דור. וסיים שכך פירש הרמב"ן. ומדבריו נראה שגם לדרשה זו שמצא בחכמתו, ענה היה אותו ענה, וכלומר שעדיין ניתן לדרוש את דרשת דורשי חמורות. ובזה, כרך לכאורה את ב' פירושי הרמב"ן יחדיו, עי"ש.

בן גמליאל הימים הם הפרדים, אך בפשוטו יש לומר ששני ענה היו, ורק דורשי חמורות סוברים שענה אחד היה[ריט].

דברי היפה תואר שרבי שמעון בן גמליאל ודורשי חמורות חלוקים בשיטתם

שם. במדרש למדנו (ב"ר פנ טו), תני האש והכלאים לא נבראו בששת ימי בראשית אבל עלו במחשבה להבראות, כלאים אימתי נבראו בימי ענה, הה"ד (בראשית לו כד) 'הוא ענה אשר מצא את הימים במדבר', וכו' מה עשה ענה, הביא חמורה וזיווג לה סוס זכר יצאת ממנו פרדה. אמר לו הקדוש ברוך הוא אני לא בראתי דבר של היזק ואתה בראת דבר של היזק. וכתב **היפה תואר** (ב"ר שם), שהרישא והסיפא של המדרש הם רבי שמעון בן גמליאל ודורשי חמורות, שהרישא הוא שיטת רבי שמעון בן גמליאל שסובר כרבי יוסי שהפרד עלה במחשבה לבוראו בבין השמשות, אלא שאינו סובר שהוא נעשה בפועל על ידי אדם אלא על ידי ענה. והוצרך המדרש להקדים שעלו במחשבה[ריט], כדי לבאר שכיון שכבר עלו במחשבה בששת ימי בראשית, בריאת הכלאים בימי ענה אינו נקרא דבר חדש, שלא תיתכן בריאה חדשה אחר ששת ימי בראשית שהרי אין כל חדש תחת השמש. ולפי זה הרבעת הכלאים על ידי ענה אינה עון כיון שכבר עלה במחשבה על ידי המקום.

אבל דורשי חמורות שאמרו 'ענה פסול היה לפיכך הביא פסולים לעולם' וכן הסיפא של המדרש שהיתה אשמה ותביעה על ענה שברא דבר היזק, חולקים ואינם סוברים שהפרד עלה במחשבה כבר בששת ימי בראשית[ריז], ולפיכך היתה על ענה תביעה על כך שהביא פסולים לעולם. וליישב את הקושיא איך תיתכן בריאה חדשה הרי 'אין כל חדש תחת השמש', צריך לומר שסוברים דורשי חמורות שזה נאמר בבריאה בפני עצמה מה שאין כן כלאים שאינו אלא הוצאת דבר מדבר על ידי הרכבת שני מינים[ריח].

האם היו פרדות בעולם לפני שנבראו בימי ענה

שם. הקשו **הריב"א** (בראשית כו יג) **והחזקוני** (שם לו כד) על דברי **רש"י** (שם) שפירש 'הוא ענה' היינו האמור למעלה שהרביע חמור וסוסה, והיה ממזר והביא פסולים לעולם, ומשמע שלא היו פרדות בעולם קודם לכן[ריט]. מדברי **רש"י** (שם לו יג)[ר] 'כי גדל מאוד' שהיו אומרים זבל פרדותיו של יצחק ולא כספו וזהבו של אבימלך[ריא]. נמצא שהיו קיימות פרדות כבר בימי יצחק. ונאמרו כמה תירוצים בשאלה זו:

א. **הריב"א** והחזקוני תירצו, שאמנם היו פרדות מכבר, אך הם היו בעולם על ידי עצמם[ריב], עד שענה יצר פרדות מהרבעת מין בשאינו מינו. ובדומה לזה כתבו **בתוספות השלם** ו**בברטנורא** (שם לו כד) שודאי היו פרדות שהרי אין כל חדש תחת השמש, אבל לא היו יודעים היאך היו נבראים עד שבא ענה והרכיב והמציא בריה זו. וכעין זה כתב **רש"י** (ד"ה והפרד) [הובא לעיל בענין 'האם נברא הפרד בפועל בבין השמשות'] שאין כל חדש תחת השמש, והפרד עצמו נברא בבין השמשות מן האדמה, ולא מן הכלאים[ריג].

ב. **המהרש"א** (מ"ח ד"ה ולפיכך) כתב, שאמנם נכתבו יושבי החורי ותולדותיו (שם לו כ-ל) אחר מיתת יצחק, אבל אין זה מוכרח שהאמור בפרשה זו אירע אחר מיתת יצחק, אלא שהכתוב מספר מה שכבר אירע בימי אברהם ויצחק ואף קודם להם[ריד].

ג. עוד תירץ **המהרש"א** (שם), שיסבור התנא הדורש 'זבל פרדותיו של יצחק' כשיטת רבי נחמיה ורבי יוסי שחולקים על רבי שמעון בן גמליאל ועל דורשי חמורות, וסוברים שהאור והפרד עלו במחשבה בבין השמשות, ונבראו בפועל במוצאי שבת.

מדוע ענה בן צבעון נקרא בתורה בן שעיר

ענה פסול היה וכו' שנאמר אלה בני שעיר החורי וכתיב אלה בני צבעון ואיה וענה אלא מלמד שבא צבעון על אמו והוליד ממנה ענה.

הראשונים הקשו על דרשה זו מספר קושיות:

א. **התוספות** (ד"ה אלה) **והתוספות רבינו פרץ** (ד"ה מלמד) הקשו, שבבבא בתרא (קטו:) מבואר שמה שענה בן צבעון היה נקרא גם בנו של שעיר (בראשית לו כ), הוא משום שבני בנים הרי הם כבנים, וכאן בסוגיא מבואר שענה היה נקרא בן שעיר מפני שנולד מאשתו. וממה נפשך, אם כדברי הגמרא כאן, הרי די במה שנולד מאשתו להיחשב בנו, ואם כן איך מוכיחה הגמרא (ב"ב קטו:) ממה שענה היה נחשב כבן שעיר, שבני בנים הרי הם כבנים. ואם כדברי הגמרא בבבא בתרא, הרי שנחשב לבן שעיר משום שהיה בן בנו, אם כן מנין לנו להוכיח כאן שבא צבעון על אמו[ריה].

ב. עוד הקשו התוספות, שלא מצינו בכל התורה להחשיב אדם כבן פלוני, רק מחמת שנולד לאשתו.

ג. בתוספות רבינו פרץ הוסיף להקשות, שעל פי המבואר בסוגיא כאן שבן אשתו נקרא בנו, מנין שבא צבעון על אמו, אולי שעיר בא על כלתו אשת צבעון ונולד מהם ענה, ונקרא בן צבעון מפני שנולד מאשתו, ונקרא בן שעיר משום שהיה בנו ממש, ואם כן תסתלק גם ראיית הגמרא בבבא בתרא שבני בנים הרי הם כבנים.

ותירצו, שצריך לשני הטעמים[ריו], שאין לומר שדי בכך שהיה בן בנו, שאם כן מדוע לא מנה הכתוב (פסוק כ) ['אלה בני שעיר החורי וגו' וצבעון וענה'] גם את איה שאף הוא היה בן צבעון (שם פסוק מ). ולכן הוכיחה הגמרא שבא צבעון על אמו, ולפיכך נקרא ענה בן שעיר מפני שנולד מאשתו. אמנם סברה הגמרא בבבא בתרא שלא מסתבר שיחשב בן שעיר רק משום שנולד מאשתו, וצריך לטעם של בני בנים הרי הם כבנים. ובכך מיושבת התמיהה השלישית, שאם כך היה שבא שעיר על כלתו, לא היה מחשיב הכתוב את ענה כבן צבעון, שהרי אין להחשיב אדם כבן פלוני מחמת שנולד מאשתו[ריז]. **ובניהו** (ד"ה שם מלמד) בשם **ישרש יעקב** כתב לתרץ את התמיהה השלישית, שבכתוב נאמר (שם) 'הוא ענה אשר מצא וגו' לצבעון אביו', וקשה שהיה די לכתוב 'לצבעון' או 'לאביו' ומדוע הוצרכה התורה לכתוב את שניהם 'לצבעון אביו'. וביאר, שבא הכתוב ללמדנו שצבעון היה אביו ממש ולא נקרא בנו מחמת שהיה בן אשתו, ובעל כרחך שבא צבעון על אמו ונולד מהם ענה שאכן היה בן צבעון ממש.

הטעם שנחשב ענה בן צבעון ל'בן שעיר' לדעת הרמב"ן

שם. **הראשונים** כתבו שהכתוב החשיב את ענה בן צבעון לבן שעיר מפני שנולד לאשתו. **והתוספות רבינו פרץ** (ד"ה מלמד, הו"ד לעיל) כתב שצריך מלבד זה גם לטעם של בני בנים הרי הם כבנים[ריח]. אבל **הרמב"ן** (בראשית לו כה) ורבינו

ריט. ובתחילת דבריו בשם דורשי חמורות כתב, ועל דעת קצת רבותינו וכו', ולדבריו הדבר הוא חידוש, והוא דעת יחיד שלהם. [אמנם פשוט שגם לפי מדרשו בריאת הפרד היה בימי ענה. וכן הוא ברד"ק (שם לו כד) שהביא את דרשת הגמרא שענה אחד היה וביאר את הפסוק לדרך זה. ולאחר מכן הביא את הפירוש לפי פשוטו כמו הרמב"ן, ובסוף דבריו הביא מהמדרש (ב"ר פנ טו) שהכלאים נבראו בימי ענה. ועי"ש שהמדרש פותח את הדברים (בפ' טו) בדרשה שענה אחד היה ולא שנים]. **ריט. וכמו** כן יש לומר על דרך זה בברייתא בגמרא 'שני דברים עלו במחשבה' וכו', ונבראו או במוצאי שבת או על ידי ענה, שבא להוציא מן הקושיא שאין כל חדש תחת השמש. **ריז. וראה** לעיל בסמוך שהבאנו שמדברי רש"י (בראשית לו כד), ובפשיטות דברי הגמרא דברי דורשי חמורות הם המשך ותוספת על דברי רבי שמעון בן גמליאל. אבל לשיטת הרמב"ן (שם פסוק לה) פשט הפסוק הוא על הפרדות, אך שלא כדורשי חמורות, ומשמעות המקרא 'הוא ענה' וגו' אינו מוסב על פסוק כ' על ענה בן שעיר [אלא על המשך הפסוק שענה הידוע בחכמתו מצא את האפשרות לזווג חמור וסוסה], ואם כן ענה האמור בפסוק אינו ענה האמור למעלה. והבאנו שמסתבר שלדברי הרמב"ן שדורשי חמורות היא דעה בפני עצמה, ורבי שמעון בן גמליאל יכול לסבור כפשוטו של מקרא לדברי הרמב"ן. **ריח. וכדברי** השפת אמת [הובאו דבריו לעיל, בענין האם נברא הפרד בפועל בבין השמשות]. **ריט. וכדעת** רבי שמעון בן גמליאל בגמרא 'פרד בימי ענה היה', וכדרשת דורשי חמורות, שענה הוא שהביא את הפסולים לעולם. **רכ. אצל** יצחק כשישב בגרר, וברכו ה' אמר הכתוב (שם) 'ויגדל האיש וילך הלוך וגדל עד כי גדל מאוד'. **רכא. הם** דברי המדרש (ב"ר פנ ז) בשם ר' חנין. והגור אריה (שם) כתב שבכמה מקומות כך הוא דרכו של רש"י להביא מדרשים חלוקים. קושיא זו היא לפי הגירסא הרווחת הנמצאת גם ברש"י על התורה (שם) זבל 'פרדותיו' של יצחק, אך בתוספות (ב"מ פו. ד"ה הוא) הגירסא היא זבל 'בהמותיו' של יצחק, ולפי גירסא זו אין סתירה בין המדרשים ואין צורך לומר שהמדרשים חלוקים. **רכב. כלומר**, שנבראו פרדים בריאה בפני עצמה, כמו כל מין ומין. **רכג. אמנם** היה אפשר [על דרך היפה תואר שהובא לעיל וכמו שכתבנו על קושיית השפת אמת בהערה לעיל] שדברי רש"י נאמרו רק בקושיית הגמרא, ולמסקנת הגמרא שהפרד הבא משני מינים נברא במוצאי שבת או בימי ענה, ועלה הדבר במחשבה בערב שבת [וכדברי רבי יוסי בברייתא], שאין צורך לומר שנברא מין פרד מן האדמה בששת ימי בראשית, שכיון שכבר עלה במחשבה, מכאן ואילך הרבעת הכלאים אינה נחשבת בריאת דבר. אלא שמדברי החזקוני והראשונים נראה שלא סברו כן, וכמו כן מדברי השפת אמת

שהובא לעיל הבין שדברי רש"י נאמרו גם למסקנא. **רכד. והוסיף**, שכן משמע מתוך הפסוקים שהכתוב אומר (שם פסוק כ) 'אלה בני שעיר יושבי הארץ וגו' וענה'. ובהמשך (שם פסוק לו) הוא ענה אשר מצא את הימים במדבר'. והיינו שענה היה מבני שעיר שכבר היו יושבים בארץ מכבר, ואז מצא את הימים במדבר, ורק אחר כך בזמן יצחק בנו נשא עשיו בנו את אהליבמה בת ענה (שם פסוק ג). **רכה. הגור** אריה (שם פסוק ג) כתב, שבמקום שבא הכתוב לייחס את התולדות אל מולידיהם, לא שייך לומר שיקרא בנו מטעם בני בנים הרי הם כבנים, כיון שיחוסו האמיתי של הבן הוא על האב, ובהכרח שענה נולד מאשת שעיר ונקרא על שמו מחמת שהיו הבריות סבורים שהוא בנו. **רכו. נופח** התירוץ הוא על פי התוספות רבינו פרץ, ובפשוטו יש לומר שכן הוא דעת התוספות [אמנם בלשונם משמע שעיקר הטעם שנחשב בנו משום בני בנים הרי הם כבנים, וכן נראה מדברי הר"ן שכתב שבלא הטעם של בני בנים הרי הם כבנים לא היה שייך לקרותו בן שעיר, ועל כן מוכיחה הגמרא בבבא בתרא (שם) מכאן שבני בנים הרי הם כבנים. אלא שמטעם זה לחוד אין עדיפות למנות את ענה על פני איה כי שניהם בני שעיר היו, ורק משום שנולד מאשת שעיר מנה את ענה ולא את איה]. ובתוספות חכמי אנגליה (ד"ה אלה) כתבו שכשם שהדרך לקרוא לבני בנים, בנים. כך הדרך לקרוא לבן אשתו, בנו. ולדבריהם צ"ב, שאם די בטעם זה להקרא בנו איך מוכיחה הגמרא בבבא בתרא (שם) [ממה שהחשיב הכתוב את ענה לבן שעיר] שבני בנים הרי הם כבנים. וכמו כן צריך תלמוד שיטת הרמב"ן (בראשית לו כה, הובא להלן) שמשמע שלפי דורשי חמורות היה נקרא בן שעיר משום שהעולם היה סבור כן. **רכז. וברשב"ם** (ב"ב קטו: ד"ה אלה) נראה שאמנם די בכך שהיה בן בנו להחשב בתורה 'בן', שכתב שאין להקשות שאולי רק זאת באה התורה להשמיענו שבני בנים הרי הם כבנים. שאם כן היה לתורה להזכירו יחד עם צבעון [שהרי נכתב בין בניו, ואם לא היה בן שעיר אלא בן בנו היה לתורה לכותבו אחרון]. רש"ש (שם), יפה תואר (ב"ר פנ טו)], אלא שהתורה אמרה 'אלה בני שעיר וגו' וצבעון וענה', להשמיענו שהיו אחים. וכדברי הגמרא שבא צבעון על אמו וכו'. ומה שלמדים מכאן שבני בנים הרי הם כבנים זה מפני שהתורה אמרה 'בני שעיר החורי יושבי הארץ' ללמדנו שבני בנים הם כבנים לענין נחלה. [ובדבריו נראה שדי גם בטעם של בן אשתו להקרא בתורה בנו, שמשום כן נמנה כאחיו]. ועיין עוד בראשונים בגמרא (שם), ובצל"ח כאן, ובמושב זקנים ורבינו חיים פלטיאל ורא"ם (בראשית שם). **רכח. ומפורש** בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה אלה, הובא לעיל) שיש דרך לקרוא לבן אשתו בנו, כשם שיש דרך לקרוא בנים לבני בנים.

בחיי (שם מ) כתבו שנחשב בעולם כבן שעיר משום ששעיר גדלו בין בניויכט, וזהו שאמרה התורה (שם) 'הוא ענה אשר מצא וגו' לצבעון אביו' שענה היה בן צבעון, וענה האמור (שם פסוק כ) כבן שעיר אינו דודו אלא הוא אותו ענה אלא שחשבו עליו שהיה בן שעיריל.

נד:

מה היה סגולת בגדי אדם הראשון שנטלם עשו

ויש אומרים אף בגדו של אדם הראשון. כתב רש"י (ד"ה נגדו), שהיו חקוקות בו כל מין חיה ובהמה, והוא נמסר לנמרוד, כמבואר בפסוק (בראשית י ט) 'על כן יאמר כנמרוד גבור ציד', והרג עשו את נמרוד ונטל ממנו את בגדו, ולפיכך נאמר עליו (שם כה כז) שהיה איש יודע ציד, ועליהם נאמר בפסוק (שם כז טו), 'ותקח רבקה את בגדי עשו בנה הגדול החמודות אשר אתה בבית ותלבש

אהח 19/06/2018

את יעקב בנה הקטן' שרבקה הלבישה ליעקב את בגדי הציד של עשוא.

ומפרש רש"י (עה"פ שם), שחמודות הם מלשון חמדה, שחמד אותם מנמרוד.

והרע"ב (שם) פירש את דברי רש"י, 'אמרו במדרש שהם כתנות עור שעשה הקדוש ברוך הוא לאדם הראשון, ועל הכתנות הללו היו מצוירות צורות כל החיות שבעולם, וכל זמן שהיה אדם נוגע באחת מהצורות היתה החיה ההיא באה לפניו ועושה בה כל חפצוב. והכתנות הללו היו עתה של נמרוד, וזהו שכתוב בו בנמרוד 'גבור ציד'. ואמר עשו לנמרוד שישאיל לו המלבושים ההם והשאילם לו, ונגע בצורת האריה והביאו לפניו והטריף את נמרוד והרגו, ונשארו המלבושים בידו'ג.

ומקור דברי רש"י נמצא בפרקי דר"א (פכ"ד, ובילקוט שמעוני מולדות רמז קטו) 'עשו אחיו ראה את הכתונת של נמרודד וחמד אותה בלבו, והרגו ולקחה ממנו. ומנין שהיו חמודות בעיניו, שנאמר (שם) 'ותקח רבקה את בגדי עשו בנה הגדול החמודות', וכל הלובש אותם נעשה גם הוא גבורה, שנאמר (בראשית כה מ) 'ויהי עשו איש יודע ציד', וכשיצא יעקב מאת פני יצחק אביו אמר, אין עשו הרשע כדאי ללבוש את הכתונת הללו, מה עשה חפר בארץ וטמנה, שנאמר (איוב יח י) 'טמון בארץ חבלו'.

מדוע העלים הקב"ה את שבעה דברים אלו וממי נתעלמו

תנו רבנן שבעה דברים מכוסים מבני אדם וכו'. וכדוגמת דברי התנא, דרשו במדרש (ב"ר סה יג) ושם הוסיף התנא אף מקור מן הכתובים. וכך דרשו שם 'תני שבעה דברים מכוסים מבני אדם ואלו הן, יום המיתה, ויום הנחמה, ועומק הדין, ואין אדם יודע במה הוא משתכר, ואין אדם יודע מה בליבו של חבירו, ואין אדם יודע מה בעיבורה של אשהז, ומלכות הרשעה אימתי נופלת. יום המיתה מנין, דכתיב (קהלת ט יב) 'כי גם לא ידע האדם את עתו'. יום הנחמה מנין, דכתיב (ישעיה ס כב) 'אני ה' בעתה אחישנה'. ואין אדם יודע מה בעומקו של דין, שנאמר (דניאל ג יז) 'כי המשפט לאלהים הוא'. ואין אדם יודע במה הוא משתכר, דכתיב (קהלת ה יט) 'מתת אלהים הוא'. ואין אדם יודע מה בלבו של חברו, דכתיב (ירמיה יז י) 'אני ה' חוקר לב'. ואין אדם יודע מה בעיבורה של אשה, דכתיב (קהלת יא ה) 'כעצמים בבטן המלאה'. ומלכות הרשעה אימתי נופלת, דכתיב (ישעיה סג ד) 'כי יום נקם בלבי'ח.

וכתב היפה תואר (ב"ר שם)ט, שהתנא בא להשמיענו ששבעה דברים אלו אינם נעלמים מבני האדם מחמת מיעוט שכלם, ואמנם אפשר היה שישיגו את ידיעתם הנביא בנבואתו והחכם בחכמתו. אלא שהעלים הקב"ה את ידיעתם בכוונה מכל בני האדם, לטובת האדם, ולישוב ותיקון העולם' [כמו שיבואר להלן]. והביא סמך לזה מדברי הגמרא (שבת ל.) 'הודיעני ה' קיצי ומדת ימי מה היא אדעה מה חדל אני' (תהלים לט ה), אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם, 'הודיעני ה' קיצי', אמר לו גזירה היא מלפני שאין מודיעין קיצו של בשר ודם. 'ומדת ימי מה היא', גזירה היא מלפני שאין מודיעין מדת ימיו של אדם'י. הרי שכך היה רצון הקב"ה שהדברים יהיו מכוסים אפילו מהנביאים'יב. וכתב שעל כן הוזכרו רק דברים אלו, מפני שהם נעלמים מכל בני האדם. ולא הוזכרו דברים נוספים המוזכרים בחז"ל המכוסים אף הם מבני אדם, כגון מה ששנינו (מגילה יח:) כל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאילו לא בא לעולם, מה למעלה, מה למטה, מה לפנים, ומה לאחוריג. וכן הכתוב בקהלת (יא ה, ובהפטרת המלכים שם) הזכיר עוד שני דברים ואמר עליהם שאינם ידועים, והם 'דרך ה' ומעשה אלהים'יא. שכל הדברים האלו אינם מכוסים מהנביאים והחכמים.

מדוע שינה התנא את לשונו ונקט ואין אדם יודע בחלק מהדברים

שבעה דברים וכו', אלו הן, יום המיתה, ויום הנחמה, ועומק הדין, ואין אדם יודע מה בלבו של חבירו, ואין אדם יודע במה משתכר, ומלכות בית דוד מתי תחזור, ומלכות חייבת מתי תכלה. הקשו היפה תואר (ב"ר שם יג) והעיון יעקב (ד"ה שנתנה) שהתנא פתח ואמר על כל השבעה דברים 'מכוסין מבני אדם' ורק בשלושה דברים האחרונים הוסיף התנא 'ואין אדם יודע', ומדוע לא נקט התנא לשון אחת לכולם. ותירץ העיון יעקב, שהשלושה הראשונים נעלמים לגמרי אפילו מן החכמים הגדולים, שהם נגזרו ע"י ה', מתי ימות מתי יתנחם וכן הדין עליו נאמר 'והמשפט לאלהים הוא'. אבל שאר הדברים אף שנעלמים הם, אינם נפלאים כל כך מן החכמים הגדולים. שהרי יש כמה מחשבי קיצים ועל יעקב נאמר (להלן ט.) שביקש לגלות את הקץטו. וכן יש חריפים במשא ומתן שידעו במה להשתכר, וכן יש חכמים שיודעים דברים שבלב, ועל

רכט. ואמנם לפי הנכתב בהערה לעיל אף לפי תוספות עיקר הטעם שנחשב בנו הוא משום בני בנים הרי הם כבנים, ולא מחמת אשתו. ומכל מקום הבינו שיש בטעם זה ממש, שהרי כתבו שמה שהתורה מנתה כבן שעיר רק את ענה ולא את איה הוא מחמת אשתו. וברמב"ן ורבינו בחיי מבואר שנמנה בין בניו משום שגדל אתם ונחשב בעולם לבנו. ולפירושם דרשו דורשי חמורות, שכיון שהוא אותו ענה האמור בפסוק כ' שהיה בן שעיר, בעל כרחך מה שנחשב שם בן שעיר הוא מפני שבא צבעון על אמו ולכן גדל ענה בין בניו והיה נחשב בטעות לבנו. **רל. ואמנם** במהרש"ל כתב, שגם לפי תוספות מה שהיה נקרא בן שעיר הוא מפני שהעולם היו סוברים שהיה בן של שעיר כיון שנולד מאשתו. אלא שעדיין שיטתם חלוקה, שבמהרש"ל הוסיף לומר, שלא יתכן שהתורה תקרא לענה בן שעיר אם אינו בנו ונמצא דברי התורה פלסתר ח"ו, אלא שלפי האמת נחשב בנו מטעם שבני בנים הרי הם כבנים. וברמב"ן נראה שטעות העולם לחוד הוא טעם מספיק שהכתוב יקרא לאדם בן פלוני. **א. והטעם** שהלבישה את יעקב בגדים אלו, מפני שרצתה שיהיה נראה לגמרי דומה לעשו. הדר זקנים (שם). **ב. ובדעת** זקנים (שם) כתב, שחמדן מנמרוד, וחמודין היו שהיו מצויירין עליהם כל החיות ועופות שבעולם, ונראין כאילו הן חיין וכשהיה בשדה היו החיות והעופות באין אצלו וניצודין מאליהן [וראה להלן בסמוך מפרקי דר"א]. **ג. והוסיף,** שלכן כתב רש"י (שם בהמשך הפסוק) 'אשר אתה בבית' והלא כמה נשים היו לו אלא שהיה בקי במעשיהן וחושדן. ופירש דברי רש"י, שהיה מתיירא פן יתנו עיניהם לזנות וימיתוהו באותן הצורות שעל הבגדים ההם, ולכך הפקידם אצל אמו. **ד. ובפרקי** דר"א (שם מחילת פכ"ד) 'ר' יהודה אומר הכתונת שעשה הקדוש ברוך הוא לאדם ולאשתו היו עם נח ובניו אל התיבה, וכשיצאו מן התיבה חם בן נח הוציאה עמו והנחילה לנמרוד, ובשעה שהיה לובש אותם כל בהמה וחיה שהיו רואין את הכתב ובאין ונופלים על פניהם לפניו, והיו בני אדם סבורין שהוא מכח גבורתו, לפיכך המליכו אותו עליהם מלך'. והטעם שבהמה וחיה היו נופלים על פניהם לפניו פירש הרד"ל (שם), מפני שהיו מעשה שמים, או מפני שלבשן אדם הראשון שקודם החטא ראו אותו הבריות ונתיראו ממנו שסברו שהוא בראן, לכן גם עתה כשראו מלבושיו היו נופלים לפני הלובשם. **ה. וכתב** הרד"ל (שם), שיש להגיה 'גיבור ציד' שזו סגולתם של הבגדים האלו כדברי רבי יהודה (הובאו בהערה לעיל), אבל אין מקום לומר שיש בבגדים סגולה שמוסיפים גבורה סתם. **ו. הפסוק** שם עוסק בצידה, ראה רש"י שם שפירש, 'חבלו' חבל מצודתו אשר ילכד בה. וראה בפירוש הרד"ל (פרקי דר"א שם) שפירש את הדרשה מהפסוק בכמה דרכים. **ז. שאילו** ידעו, אפשר שהרשעים יבקשו תחבולה שתפיל האשה פרי בטנה, כשידע שמין העובר אינו כרצונו. והצדיקים יתאמצו בתפילה כדי לשנותו, ותפילה מועילה בזה כמבואר בפרק הרואה (ברכות ס.). יפה תואר (שם). **ח. ובמדרש** זה לא מנה 'ומלכות בית דוד מתי תחזור' ובמקום זה מנה את 'ואין אדם יודע מה בעיבורה של אשה'. וכתב המהרש"ל (ד"ה ר"ש) שלספרים אחרים, הביא רש"י (מחבר ד"ה מלכות) את דברי המדרש, וכתב שמסתבר כנוסח המדרש. וביפה תואר (ב"ר שם) כתב, שהתנא בגמרא כאן לא מנה 'מה בעיבורה של אשה' משום שידיעת הדבר אינה דבר שהאדם משתוקק אליו כמו הדברים האחרים, ורבים אף לא יחושו לידיעה זו כלל, ואף אלו שיחפצו לדעת אם העובר הוא זכר או נקיבה, אין תשוקתן גדולה משום שזהו דבר שעתיד להתגלות [ומסתבר שכוונתו, שכיון שאינו משתוקק כ"כ לידיעתו לא חשש התנא שיעשו הרשעים תחבולות על מנת שתפיל, ולפי פירושו (המובא להלן) הקב"ה הסתיר מהאדם ואפילו מהחכמים והנביאים את כל הדברים האלו לטובת האדם המשתוקק וחפץ לידיעתם ואם ידע אותם טובתו תחסר, ועל כן סבר התנא לגירסת הגמרא כאן, שדבר זה שהאדם אינו משתוקק אליו כ"כ, אין צורך להסתיר זאת ממנו]. והמדרש שלא מנה 'ומלכות בית דוד' הוא מפני שסבר שכיון שמנינו 'ויום הנחמה' [שלשיטת היפה תואר המובאת להלן בסמוך, יום הנחמה הוא יום הגאולה העתידה] אין צורך לחזור ולמנות 'ומלכות בית דוד' כיון שהוא תלוי ביום הנחמה, ולמה לתנא למנות את שניהם. והגמרא כאן סברה שיום הנחמה, הוא קודם לכן כשיבוא המבשר לנחם את ציון, ומלכות בית דוד הוא אחר כיבוש המלכויות כשתתיישב מלכותו. [ולפי מה שהבאנו משמו להלן ש'יום הנחמה' הוא הבשורה והיא קדמה הרבה למפלת המלכויות, ולכן נמנו גם 'יום הנחמה' וגם 'ומלכות חייבת מתי תכלה', יש לומר ש'מלכות בית דוד' הוא דבר שלישי, והוא מה שתתיישב מלכות המשיח אחר גמר הכיבוש]. **ט. וכן** פירש בעץ יוסף (על העין יעקב, ד"ה ז' דנרמ"ש). **י. וטעם** זה [שהעלמת דברים אלו הם לטובת העולם ותיקונו] כתבו גם בנזר הקודש, ועץ יוסף (שם), וכן מבואר במהרש"א, ובבניהו (ד"ה ויוס הנחמה). **יא. אמנם** בהמשך הגמרא (שם) כתוב שאמר לו הקב"ה בשבת תמות. וביאר המהרש"א (ח"ל שם ד"ה הודיעני) שבתחילה רצה דוד המלך ע"ה לדעת את 'קיצו' היינו זמן מיתתו ממש, ולאחר מכן ביקש לדעת רק את 'ימיו' היינו זמן מיתתו בתוך השנה בלא לדעת באיזה שנה. ועל שניהם אמר לו הקב"ה גזירה היא מלפני שאין מודיעים לאדם לא את קיצו ולא את ימיו, והטעם בזה הוא כדי שיהיו כל ימיו ממש בתשובה, שכאשר האדם אינו יודע את עתו, נמצאו 'כל שעותיו כל יום בכל שנה' הם אצלו כזמן מיתתו. ושוב ביקש דוד, לכל הפחות 'אדע מה חדל אני' דהיינו שאדע באיזה יום בשבוע ימות, שעכשיו יהיה בתשובה כל שבוע באותו יום וקרוב לו, ועל זה הודיע לו הקב"ה 'בשבת תמות'. **יב. והוסיף,** שלכן הוצרך המדרש להביא הוכחה מן הפסוקים, אף שהדבר ידוע לכל שדברים אלו נעלמים מבני האדם. שהצד השוה המבואר מפסוקים אלו, שהאדם אינו יודע בדברים אלו, זולת ה' יתברך. **יג. מה** למעלה, מראשי החיות. מה למטה, מתחת לארץ. מה לפנים, חוץ למחיצת הרקיע במזרח. ומה לאחור, למערב. פירוש אחר, מה לפנים קודם שנברא העולם, מה לאחור בסוף העולם לאחרית הימים. רע"ב (שם פ"ג מ"ח). ובנזר הקודש (ב"ר שם) כתב, שצריך לומר שהתנא מנה רק את הדברים השייכים בעולם הזה, שאף שהם כאן הם מכוסים מבני אדם, אבל הדברים האלו הם דברים עליונים שאין מגע יד אדם בהם, ולכן לא הזכירם התנא כיון שהדבר פשוט הוא שהם רחוקים משכל האנושי ואינו יכול להשיגם [ולדבריו נוכל לסבור שאין הכרח מכאן שהחכמים והנביאים אינם יכולים להשיג את השבעה דברים. ואף שבגמרא בשבת (שם) כתוב על יום המיתה 'גזירה היא מלפני שאין מודיעין קיצו של אדם', אפשר שזהו רק לענין יום המיתה ולא לענין שאר הששה דברים]. ובספר עין ישראל (ד"ה מ"ר) כתב שהלשון מכוסים שנקט בו התנא בא ללמדנו, שכבר ישנם בעולם והם כבר מוכנים, אלא שהם מכוסים שעל דבר שאינו במציאות לא שייכת המילה מכוסה. **יד. כך** נאמר בפסוק שם, 'כאשר אינך יודע דרך הרוח כעצמים בבטן המלאה, ככה לא תדע את מעשה האלהים אשר יעשה את הכל'. **טו. ונראה** שכוונתו לפרש בזה את מלכות בית דוד מתי תחזור, וכן את מלכות חייבת מתי תכלה.

שלמה המלך נאמר שהיה רוצה לדון את הדינים שבלב[טז]. ומתירוצו מתבאר שדברים אלו אינם נסתרים מכל בני אדם[יז], ושלא כדברי היפה תואר[יח]. והיפה תואר תירץ, שאפשר שנקט לשון 'אינו יודע' שדברים אלו כל אדם משתוקק לדעת אותם שכל אדם מבקש להשתכר, ולהבין במחשבת חבירו, וכן לדעת מה שבמעי אשתו. אבל יום הנחמה[יט] ונפילת ארם[כ], אף שהמון ישראל משתוקקים לו, אין לב כל יחיד הומה לתשוקה זו, וכך יש לומר לענין עומק הדין לא ישתוקקו לו כל כך משום שיחשוב כל אחד שמשיגו לבדו בעיונו[כא].

הטעם שנעלם מהאדם יום המיתה

יום המיתה. ביאר **היפה תואר** (שם), שהטעם שהעלים הקב"ה מן האדם את זמן מיתתו הוא לצורך האדם ולצורך ישובו של עולם, שאם ידע שזמן מותו הוא רחוק יתרשל מלשוב בתשובה עד שיתקרב זמן מיתתו[כב], ואם הזמן יהיה קרוב, ימות האדם מרוב דאגתו מפני שקיצו קרב ובא. ועוד, שאם ידע שקרוב קיצו ימנע מלעסוק בישובו של עולם[כג].

ביאור יום הנחמה לשיטת רש"י

ויום הנחמה. כתב **רש"י** (ד"ה ויום הנחמה), שהוא יום הנחמה של כל אדם מתי שיתנחם מדאגתו[כד]. וכתב **הבן יהוידע** (ד"ה שנעשה) שהטעם שנתכסה מבני אדם, שאם ידע מתי תבוא ישועתו, הרי שכבר קודם בוא הישועה תהיה לו שמחה בליבו, ואז יקל עליו מן הצער שגזר עליו ה' לצורך כפרתו. ומאחר שהקב"ה קצב לו מידת צער שתספיק לכפרתו, א"כ כיון שצערו פחת יגרע הדבר ממה שנדרש לו לכפרתו, ולא תהיה כפרתו שלימה. ומאידך, אם ישמע שישועתו תבוא רק בעוד זמן רב, יכבד עליו צערו כפל כפליים. ועל כן, העלם הדבר טוב לקיום העולם, שכשהאדם אינו יודע אימתי תבוא ישועתו, הוא מצפה ומייחל לה בכל יום[כה].

ביאור נוסף ביום הנחמה

והביא רש"י (לגירסת הגרי"ע קנ[כו]) לשון אחר לפרש, שיום הנחמה היינו יום הישועה שהוא קץ גאולה וישועה לעולם. וכתב היפה תואר שהפירוש השני של רש"י מוכרח[כז], מהמדרש (ב"ר פמ"ב יג)[כח] שהביא את המקור ליום הנחמה מהכתוב (ישעיה ס כב) 'אני ה' בעתה אחישנה', שהוא פסוק העוסק בגאולה העתידה. ובטעם הדבר כתב, שאילו ידעו הבריות מתי יהיה יום הנחמה, היו הרבה יוצאים מן הכלל כשידעו שהגאולה לא תהיה בימיהם. והמהרש"א (ד"ה ויום נחמה) כתב שהטעם הוא שמפני שלא ידעו את זמן גאולתם, יהיו כל ישראל תמיד בכל יום בתשובה, שהתשובה הוא תנאי לגאולתם, כמבואר בגמרא (סנהדרין צח.) שאין ישראל נגאלים אלא בתשובה.

והתוספות רבינו פרץ (ד"ה ויום) הביא פירוש זה [בשם ויש מפרשים]. וכתב שאין נראה כן שלפי זה 'יום הנחמה' היינו 'ומלכות בית דוד מתי תחזור', ומדוע הוצרך התנא למנות את שניהם. ולכן כתב לפרש כפירוש הראשון ברש"י.

לסוברים שיום הנחמה הוא יום הגאולה מדוע מנה התנא ומלכות בית דוד מתי תחזור

הקשה היפה תואר (שם), מדוע נמנו שנים, יום הנחמה, ומלכות ארם אימתי נופלת[כט]. וכתב שאפשר שהבשורה על הנחמה קדמה הרבה למפלתם. וכתב עוד, שלפי הגירסא בגמרא 'מתי תכלה' ובמכילתא (נעלם מס' דויקע פ"ה) 'אימתי תעקר', אפשר לומר שאמנם יום הנחמה היינו הנחמה בפועל, אך גם אחר שבאה הנחמה עדיין לא יעקרו מלכויות הגויים לגמרי עוד שנים רבות.

וכתב הנזר הקודש (שם) שאין נראה לפרש כן, שהרי המקור במדרש למפלת מלכות הרשעה הוא מהכתוב (ישעיה סג ד) אוצר החכמה 'ויום נקם בליבי'. ומהמשך הפסוק (שם) 'ושנת גאולי באה', משמע ששניהם יהיו בזמן אחד. וכתב, שלכן יש לפרש עפ"י דברי חכמי האמת, שמלבד זמן הקץ האחרון, יש עוד כמה קיצים בכמה דורות שהם באים בעתות רצון המיוחדים לגאולה, אם יזכו בני אותו דור. והיינו הפסוק (שם ס כב) 'אני ה' בעתה אחישנה' שהוא המקור במדרש על יום הנחמה, וכלומר, שאף אם תבוא הגאולה קודם זמנה, הרי היא 'בעתה' כי זו היא העת רצון המיוחד לזה[ל]. ויש לומר שלכן נקט התנא שנים, ש'יום הנחמה' הוא העת רצון המיוחד לגאולה קודם זמנו, שעיקרו יום נחמה לישראל[לא]. ומלבד זה מנה את 'יום מפלת ארם' שהיא תהיה בקץ האחרון.

המהרש"א (מ"ח ד"ה ומלכות) כתב, שיתכן שיום נחמה הוא בוא משיח בן יוסף, שיהיה קודם לתקומת מלכות בית דוד ונפילת מלכות רומי[לב] שהם עת הקץ.

ובבניהו (ד"ה ויום הנחמה) כתב, שיום הנחמה הוא יום הנחמה של ירושלים בבניינה[לג], שהוא זמן הבטחת הכתוב (ישעיה מ ו - ג) 'נחמו נחמו עמי יאמר אלהיכם דברו על לב ירושלים וקראו אליה כי מלאה צבאה כי נרצה עונה'. וכן אמר הכתוב (ישעיה סו יג) 'ובירושלים תנוחמו'. ושני זמנים הם, האחד הוא יום הנחמה שהוא זמן בנין ירושלים. והשני זמן חזרת מלכות בית דוד. והם חלוקים גם בתפילת שמונה עשרה לשתי ברכות, ברכת 'ולירושלים עירך' וברכת 'את צמח דוד'.

ביאור 'עומק הדין' לפירוש הראשון ברש"י

ועומק הדין. כתב **רש"י** (ד"ה ועומק) בפירוש הראשון, שהרוב טועים בו[לד]. וכתב **הבן יהוידע** (ד"ה עומק) שכוונת רש"י שרוב הדיינים טועים בו[לה], מפני שהם דנים על פי טענות של בעלי הדין ועדות העדים, ואינם מעמיקים בדבר לבדוק את העדים אם עדי שקר הם וכן לבדוק את טענות התובע שמא הוא רמאי. וכל שאין הדיינים מעמיקים בדבר, דין זה אינו נקרא אמת לאמיתו. וכעין זה כתב **מהרש"א** (מ"ח ד"ה ועומק) שעומק הדין היינו שיהא הדיין 'מתון בדין' (מכות פ"ח מ"ח)[לו], לפי שהוא עמוק מי ימצאנו ועל דרך זה אמרו (סנהדרין ו:) הדין יקוב ההר, כאלו הדין בעומקו של ההר.

טז. וראה בנחמד למראה (ג"ר שם) בשם אחד קדוש, שכתב להיפך שג' הראשונים [יום המיתה, יום הנחמה, ועומק הדין] אמנם הם מכוסים אך ישיגם האדם אחרי חקירה רבה, ואילו ד' האחרונים [במה משתכר, מה שבלבו של חבירו, מה שבעיבורה של אשה, ומלכות הרשעה אימתי נופלת] אפילו אם יחקור בהם הרבה אינו משיג כלום. **יז. ולכאורה** מדבריו מתבאר שכך יש לומר גם לענין 'עיבורה של אשה' הנוסף במדרש שהתנא נקט את הלשון ואין אדם יודע, שלפירוש זה היינו שאינו נעלם לגמרי. **יח. שהוזכרו** בסמוך. **יט. היפה** תואר (הו"ד להלן) לשיטתו הולך, שהכוונה ליום הישועה הוא הקץ והגאולה העתידה. **כ. ואמנם** יש להעיר, שנפילת ארם הוזכר שם במדרש בסוף הדברים 'ואין אדם יודע מה בעיבורה של אשה, ומלכות הרשעה אימתי נופלת', ובפשוטו נראה לומר שהכתוב במדרש 'ואין אדם יודע' לגבי מעוברת נסוב גם על נפילת ארם הכתוב אחריו [וכן הבין העיון יעקב המדבר על התנא שבגמרא כאן, שבשני הדברים האחרונים לא אמר 'ואין אדם יודע' וכתב ששני דברים אלו נאמר עליהם שאין אדם יודע]. וצריך לומר, שדקדק היפה תואר שסוף סוף לא נקט בפירוש את הלשון 'ואין אדם יודע', וביאר את הטעם בזה שהוא כמו הדברים הראשונים שלא הזכיר בהם התנא לשון זה. **כא. וכתב** הנחמד למראה, שאין צורך לכל זה שאין כוונת התנא לדיוקים אלו, שלא בדווקא נקט בחלק מהדברים 'אינו יודע'. וכבר הביא היפה תואר שבמדרש (קה"ר יא ה), נקט התנא את אותו לשון בכל השבעה דברים. **כב. וכן** כתב המהרש"א (מ"ח ד"ה שנעשה) שהוא ע"ד מה שאמרו חז"ל (מכות פ"ג מ"י) 'שוב יום אחד לפני מיתתך', ונמצאו כל ימיו בתשובה. ומקור לדברים יש באבות דרבי נתן (נוסחא ב פרק כט) ושוב יום אחד לפני מיתתך, מעשה ברבי אליעזר בן הורקנוס, שהיה אומר לתלמידיו שובו לפני מיתתכם יום אחד. אמרו, וכי אדם יודע אימתי ימות שיעשה תשובה. אמר להם, בכל יום יאמר אדם היום אעשה תשובה שמא אמות למחר, נמצאו כל ימיו באים בתשובה. וזה פירושו של דבר 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים' (קהלת ט ח). וכך כתב במהרש"א (מ"ח שבת לה. ד"ה והלימעני, הו"ד בהערה לעיל), שרצה הקב"ה שכל ימיו יהיו אצל האדם כזמן מיתתו, ונמצאו כל ימיו בתשובה. **כג. וכן** הביאו בשמו בנזר הקודש, בעץ יוסף (שם), ובאורח ישרים (ד"ה מ"ר - הרמשון) הרחיב בזה וכתב, נראה לי כי 'מכוסין' פירושו, שהאדם לא יזכור אותם תמיד, כי אם היה האדם זוכר את יום המיתה תמיד, אזי לא היה חפץ לבנות ולנטוע בעולם שאינו שלו, על כן כאשר חפץ הקב"ה לשבת את עולמו, שם ה' תשוקת החיים בלב כל אחד, ואת יום מותו לא יזכור, ומכוסה הוא ממנו כאלו לעולם יחיה. ואף כי רואה הוא בעיניו איך המוות מניף מַגַלו בכל יום, ומתים אנשים בריאים וחזקים, עם כל זה נדמה כי עליו לא יעבור הכוס, ועוסק הוא בעולמו בחשק נמרץ. **כד. מתי** יתנחם מצרתו, או ממתו, או מצרה אחרת. תוספות רבינו פרץ (ד"ה ויום). **כה. והוסיף** שמה שהקדים את יום המיתה ליום הנחמה, מפני שיום המיתה שייך בכל אדם ואדם, אבל יום הנחמה יש אדם שלא ראה צרה בעולם. **כו. מובא** שם בסוגריים. וכן הוא גירסת היפה תואר ברש"י. **כז. וכן** כתב המהרש"א (מ"ח ד"ה ויום נחמה) שיותר נראה שהוא יום שיתנחמו ישראל על גאולתם. ובמהרש"א פירש פירוש זה מעצמו. ומוכח שלא היתה לפניו גירסא זו ברש"י. **כח. הובא** במלואו לעיל. **כט. וביפה** תואר לא הקשה על 'מלכות בית דוד' כקושיית התוספות רבינו פרץ, מפני שדבריו הם בדברי המדרש שלא מנה את 'מלכות בית דוד מתי תחזור' בתוך שבעה דברים אלו. **ל. והוסיף**, שאמנם בפרק חלק (סנהדרין צח.) משמע שאם 'זכו' אין לו זמן קבוע, אלא כל שעה ושעה הוא זמן המסוגל לזה. היינו דווקא בדור שכולו זכאי, אבל באותם עתות רצון קבועים מספיק אפילו שיהיה הדור רובו זכאי, או בזכות כמה צדיקים גמורים. **לא. ועל** הגאולה קודם זמנה כתב 'שאינה אלא יום נחמה לישראל', ובלשונו משמע שגאולה זו תבוא אם יזכו קודם מפלת ארם שתהא בקץ האחרון. **לב. ובמהרש"א** (שם) יש גירסא 'ומלכות פרס'. וראה בהערה להלן בענין 'מה היא מלכות חייבת ומה יבוא אחר שתכלה'. **לג. ראה** שם שאחר שהביא את רש"י, כתב ועוד נראה שיום הנחמה הוא בנין ירושלים, והיינו כשיטת היפה תואר והמהרש"א שיום הנחמה היינו על הגאולה העתידה [אלא שהיפה תואר הביא גירסא זו מרש"י והכריע כמותה והמהרש"א והבניהו פירשוהו מעצמם]. **לד. ובמדרש** (ב"ר פמ"ב יג) דרשו מהכתוב (דניאל ב ח) 'כי המשפט לאלהים הוא'. וכלומר, שמשום שהמשפט הוא לה', אין אדם יכול לעמוד עליו על בוריו. [וכן נראה מדברי המהרש"ל (ד"ה נפ"י). וראה בדברי הרבינו יונה (מכות פ"ח מ"ח ד"ה הס אמרו, הובאו מדבריו בהערה להלן) בדבר העיון במשפט, שכתב שהזהיר יותר על הדינין משאר הוראות, שלא יסמכו על מחשבה ראשונה וידונו בהמתנה גדולה ובעיון הדק לבל יטעו בשיקול הדעת. מפני שהם עיקר גדול בידיעתו יתברך ויתעלה, עיי"ש]. **לה. וכתב** היפה תואר (ב"ר פמ"ב יג) שהוקשה לרש"י, איך יתכן שהדין יהיה מכוסה מהדיינים, הרי הדין נודע לחכמים בחקירה ודרישה ולימוד דיני התורה, כי לא ניתנה תורה למלאכי השרת. ומכח זה הוצרך רש"י לומר שאמנם הדין מכוסה מרוב הדיינים אך לא מכולם. וכתב היפה תואר שדברי רש"י דחוקים, ובפרט לשיטתו שהשבעה דברים מכוסים אפילו מהנביאים. ופירש, שאמנם ודאי תוקף הדין הוא על פי פסק בית דין, אך אין אדם יכול לכוין אל אמיתת הדין בעצמו מפני הרמאים, ואלא שמכל מקום ניתנה לדיינים הרשות לשפוט, כי אין לדיין אלא מה שעיניו רואות. ומדוקדק הלימוד שהביא המדרש 'כי המשפט לאלהים הוא' שהיינו שרק לו יתברך נודע עומק הדין, ולא יושג לזולתו. וכתב בנזר הקודש (שם) שהוא דוחק גדול [ובאמת לא מצאנו חידוש גדול זה, כמו שעולה מדבריו, שאמנם דין הבית דין יש לו תוקף גמור אך אינו בגדר אמיתת הדין ממש]. **לו. בבנין** יהושע (מכות דף"נ פ"ח מ"ד) כתב, הוו מתונים, לשון ממתינים שלא יהיו גומרין את הדין במהרה אלא חוקרין בו בעומק לפי שהדין יושב ברומו של עולם שהרי הסמיכה תורה את 'ואלה המשפטים' (שמות כא ו) לעשרת הדברות, ללמדך שהם גופי תורה. וכך שנינו באבות דרבי נתן (נוסחא ב, פ"ח ד"ה משה קיבל - הגירסא השניה) הוו מתונים בדין, שכל מי שהוא מתון בדין הוא מיישב את הדין ומוציאו על אופניו. והאריך בזה הרבינו יונה (מכות שם ד"ה הס אמרו) הוו מתונים בדין, למורים הוראות, ולפוסקין את הדין אמרו,

וכתב היפה תואר (ב"ר סה יג), שכן רצה הקב"ה שלא יהיה הדין גלוי לדיינים, שאילו לא היה מכוסה מבני אדם לא היו צריכים לעסוק הרבה בעיון ופלפולי[לז].

ביאור עומק הדין על דיני שמים

שם. כתב **רש"י** (ד"ה ועומק) בפירוש השני, שהיינו עומק הדין העתיד לבוא[לח].

וכתב **בבן יהוידע** (ד"ה עומק) שכוונת רש"י שיתכן שיעשו כמה אנשים את אותו עון בשוה ממש, ומכל מקום דינם ועונשם למעלה לא יהיה שוה זה לזה. וזהו עמק דין שמים[לט].

ובנזר הקודש (ב"ר סה יג) פירש שעומק הדין הוא עומק דינו והנהגתו של הקב"ה בעולם שאי אפשר לשום אדם לעמוד על הדבר וכדברי הגמרא בברכות (ז.) שאמ[illegible] משה לקב"ה (שמות לג ג) 'הודיעני נא את דרכיך' אמר לו הקב"ה (שם פסוק יט) 'וחנותי את אשר אחון', אף על פי שאינו הגון, 'ורחמתי את אשר ארחם' (שם) אף על פי שאינו הגון[מ].

ובן יהוידע (ד"ה עומק) כתב לפרש, שעומק הדין היינו היסורים הבאים על האדם בעוה"ז, שצריך האדם לחשוב אותם לטובה, אע"פ שהוא רואה בברור את הרעה שלהם. שישכיל לצייר בדעתו את התולדות שיכולות לבוא אח"כ, שיתכן שמן הרעה תצא טובה גדולה, וכדברי חז"ל (ממיל לג.) איזהו חכם הרואה את הנולד. וכמאמר הגמרא (נדרים ס:) לעולם יהא אדם רגיל לומר כל דעביד רחמנא לטב עביד. אלא שאותם תולדות הם נעלמים מן האדם, שלא יוכל לצייר בדעתו מה הם יהיו, ואף לא איך ומתי הם יבואו. ובבניהו (ד"ה ויוסף הממקם) פירש ג"כ שעומק הדין הם יסורים הנראים לעין שהם דין, ואין אדם יכול לצייר בשכלו את העומק שלהם לדעת אם הם אכן דין ופורענות, או שהם סיבה לטובה גדולה[מא].

'אין האדם יודע מה בלבו של חבירו' באיזה דברים מדובר

ואין אדם יודע מה בלבו של חבירו. כתב **היפה תואר** (ב"ר סה יג), שאילו ידע האדם מה שבלב חבירו, היה בעולם הרבה קנאה ושנאה, מפני שכל אחד היה יודע מה שחבירו חושב להרע לו, ומה שחומד את נכסיו, ומלבד זה היה מתבטל המשא ומתן שבין אדם לחבירו, מחמת שהיו כולם חוששים ונשמרים זה מזה. והמהרש"א (מ"ח ד"ה ומ"ן) כתב, שאם היה האדם יודע את מה שחבירו חושב עליו, היה כל אחד יורד לחיי חבירו בשביל לבטל מחשבתו. ומדבריהם עולה שדברי הברייתא הם על המחשבות שחושב האדם על חבירו[מב].

אבל **בבן יהוידע** (ד"ה ומ"ן) כתב, שאין כוונת הברייתא על המחשבה, כי את המחשבה שבלב האדם גם המלאכים אינם יודעים[מג], אלא דווקא ה' יתברך לבדו יודע. אלא הכוונה על משא ומתן שבין אדם לחבירו במקח וממכר, שהמוכר והקונה אינם יודעים זה את כוונותיו של זה לפי תנועות האדם, שאילו היו מבינים זה את כוונותיו של זה על פי התנועות, היה הדבר גורם להפסד לזה, או לזה. כגון, אם יבין הקונה שהמוכר דחוק למכור את מקחו, הוא יכריח אותו למכור לו בדמים מועטים. וכן להיפך, אם יבין המוכר שהחפץ נצרך מאוד לקונה, יגרום הדבר נזק לקונה, מפני שאז המוכר ידרוש בעדו ממון רב.

וביעב"ץ (ד"ה ומ"ן) כתב, שאמנם בעניינים הנוגעים לחבירו ולעסקיו אכן האדם אינו יודע, אבל בשאר עניינים שלו עם חבירו, הכתוב אומר (משלי מ יט) 'כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם'[מד].

ביאור ואין אדם יודע במה משתכר

ואין אדם יודע במה משתכר. כתבו האחרונים שפירושו, שהאנשים אינם יודעים באיזה מסחר כדאי יותר להצליח, ובמה ישתכר יותר בריווח. והטעם שנתכסה הדבר, שאילו ידעו, היו מתעסקים בעולם רק במספר קטן של עסקים והיה מתמעט המשא ומתן מאד, ועסקים רבים היו מתבטלים לגמרי, משום שלא ימצא להם בני אדם לעסוק בהם[מה]. וכיון שכן להרבה אנשים לא תהיה פרנסה לעסוק בה. ובאותם קצת עסקים שהכל יעסקו בהם, יקטן השכר מאד מחמת ריבוי המתעסקים בהם[מו]. והוסיף **המהרש"א** (מ"ח ד"ה ומ"ן), שבאותם דברים מעטים שכולם יהיו להוטים להשתכר בהם, יהיו הסוחרים מפקיעים את מחירם.

ובמדרש (ב"ר סה יג) מובא המקור לזה מהפסוק (קהלת ה יח) 'זו מתת אלהים היא', וכתב **היפה תואר** שכך הוא פירוש אותו פסוק, 'גם כל האדם אשר נתן לו האלהים עושר ונכסים, והשליטו לאכול ממנו ולשאת את חלקו ולשמוח בעמלו זו מתת אלהים היא. ומשמעו לפי המדרש, שהתנאי לכך שישמח האדם ויגיל בעמלו, הוא רק ב'מתת אלהים', שיעזרהו ה' בהצלחתו, וידריכנו במה להשתכר. אך אם ידע לבדו במה להשתכר הרי שהוא נושא את חלקו בעמלו בלי מתת ה'[מז].

והקשה בנזר הקודש (שם), שאינו מובן מה שייך 'ולשאת את חלקו' לכל האמור בכתוב. וביאר, שכל אחד יש לו חלק מיוחד ממנו הוא משתכר, זה מסוגל במזלו לאומנות זו וזה לאומנות אחרת. ואם היה כל אחד יודע לכוין את חלקו המיוחד לו, היו כל בני האדם משתכרים כל אחד מחלקו. אלא שמי

לבל יסמכו במחשבה ראשונה אך בהמתנה גדולה ובעיון הדק לבל יטעו בשיקול הדעת, כי האדם הממהר להורות נקרא פושע ואף על פי שחשב לומר האמת אין זה שוגג אך קרוב למזיד הוא וכו', לא יבין לדעת כי הטעות בכל אדם מצוי הוא וכו'. לכן האדם המורה יש לו לישא וליתן בדבר ולהחמיץ המחשבה ולהשהותה כענין שאמרו (זוהר תזריע רסו ב.) מחמיצין את הדין, שעל ידי חימוץ והמתנה מוסיף סברא על סברתו ופלפול על פלפולו עד שידין דין אמת לאמתו, כי במחשבה השניה יראה לומר מה שלא ראה בראשונה וכו'. והטעם על שאמר הוו מתונים בדין, כדי להזהיר יותר על הדינין משאר הוראות שהם עיקר גדול בידיעת יתברך ויתעלה, וכמו שאמר ירמיה הנביא ע"ה (ירמיה ט כג) 'השכל וידע אותי כי אני ה' עשה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם ה'". ואיך ישכיל אדם לדעת את ה' והוא דבר הנמנע, אך בזאת ידענו, לעשות דין ומשפט כי ה' עשה את אלה וכו'. **לז. ולכאורה** דבריו קיימים לפירוש רש"י, שע"י העיון והבדיקה יכולים הדיינים להשיג את אמיתת הדין [ומכל מקום גם לדבריו (המכתם בהערה לעיל) מסתבר שיש להם לעיין כדי להתקרב לאמת עד כמה שידם משגת]. **לח. ובאורח** ישרים (ד"ה ובאורח ישרים) פירש, שהכוונה בעומק הדין שטבע האדם שלא יזכור את עונשו בגיהנם, כי אם היה האדם זוכר את עומק הדין והמשפט אזי חרד היה לחטוא מפני עומק הדין אחר המות, וממילא היה האדם הולך בדרך טובים, ולא היה מגיע לו שכר על מעשיו הטובים. על כן שם ה' לטבע שעומק הדין יהיה מכוסה ממנו, כלומר, שלא יזכור אותו תמיד. אך הצדיקים מעצמם זוכרים תמיד את עומק הדין, וזוכים לעולם שכולו טוב. [ולפי זה עומק הדין הוא על דרך יום המיתה שטובת האדם בעולם הזה שאינו יודע את עת מותו, וכן יום הנחמה לפירוש רש"י עפ"י הבן יהוידע שהובא לעיל, שג"כ טוב לאדם שלא ידע מתי תבוא ישועתו. וא"כ יש מקום לומר שכוונת רש"י הוא לעונש גיהנם. אלא שאפשר לומר שכוונתו שמה שמכוסה ממנו הוא מידת העונש, שהאדם אינו יכול לדעת לפי חומרת מעשיו את שיעור העונש לעתיד לבוא, וכדברי הבן יהוידע המוזכרים כאן]. **לט. והרחיב** בענין זה ר' צדוק הכהן מלובלין (נדקה הצדיק פות קנט) 'כל הפעולות והעבודות ניכרים רק בסוף כמו שאמרו (שבת קנג.) איזהו בן עולם הבא ואזניך תשמענה דבר מאחריך וגו' (ישעיה ל כא). וכל זמן שלא נגמר העסק הוא מכוסה ונעלם מעין הכל, ואפילו מעין האדם שאף על פי שנדמה צדיק וכל העולם כולו אומרים לו צדיק אתה וכו', וכן גם כן להיפך כי כל דבר נדון על שם סופו, ואם בסוף יאמר השם יתברך שלא הצליח חס ושלום, אז כל מקודם נקרא שקר וכזב לשון הפסק כמו (ישעיה נח יא) 'יכזבו מימיו'. וכן להיפך בעל תשובה זדונות נעשו זכויות וגם מקודם הצליח. ודבר זה יוצרן יודע גם בעת ההתחלה להכיר בכל מדה ומחשבה ומעשה טוב ורע איזה היא באמת מעבר לעבר דהיינו שיצליח בה עד הסוף וישלימה בטוב, ואיזה שקר ואינה רק לפי שעה ואחר כך ישתנה ולא יהיה כן. ועל זה אמרו ז"ל שבעה דברים מכוסים מבני אדם וכו'. וידוע מספר שבע הם כלל בנין העולם, וכל המדות הנמצאים בבריאה ובאדם, וכולם מכוסים מבני אדם לענין המעמקים שבהם וסופם ואין כאן מקום ביאור כולם. וידוע מה שאמרו ז"ל מכוסים מבני אדם היינו אף ממשה רבינו ע"ה הגדול שבבני אדם וכו', ואם כן אין צריך לומר שנעלם מכל מלאכי מעלה ועולמות עליונים. ולכך יוכל להיות אדם בעל מדריגה מן עולמות כי גם שם נדמה שהוא טוב והסוף עדיין אינו יודע. רק העצה מה שנאמר (משלי ג ט) 'וקווי ה' המה יירשו ארץ'. ונאמר (ישעיה ו יג) 'והחוסה בי ינחל ארץ'. ואמרו ז"ל (ילקוט הפנה יג:) נחלה אין לה הפסק. והיינו תפילה ורחמים שזה נקרא קיווי לה' כמו שנאמר (משלי כ כב) 'קוה אל ה' חזק' וגו'. ולמדו חז"ל (ברכות לב:) תפילה צריכה חיזוק. והיינו שאף על פי שעל ידי זה בא לנחלה ואם כן דבר זה שתלוי בידיעת השם יתברך כנזכר לעיל איך שיך בחירה, לכך למדו דגם זה צריך השתדלות'. **מ. ומבאר** הפסוק 'כי המשפט' (דברים ו יח) שהביא המדרש כמקור לדבר. שברישא של אותו פסוק נאמר 'לא תגורו מפני איש', והיינו שלא תחששו מפני איש הגדול בעושר וכבוד רב לפגוע בו בדין ומשפט, שבודאי איש צדיק וישר הוא שהרי חננו ה' כל כך בעושר וכבוד. כי עומק הדין ו'המשפט לאלהים הוא' לו לבדו הוא מסור, ואי אפשר לו לאדם לעמוד על הדבר איך לפעמים עת רצון גורם לעשות חנינה אף למי שאינו הגון, לפיכך אין להשגיח בזה ולשפוט על פי זה. **מא. כדוגמת** מכירת יוסף שנמכר למצרים אשר המזל מחייב שעבד לא ירים ראש, ואיך יוכל האדם להבין ולצייר בדעתו שטמונה כאן טובה גדולה. וכדברי יוסף לאחיו (בראשית נ יט) 'ואתם חשבתם עלי רעה אלהים חשבה לטובה למען וגו' להחיות עם רב'. והיינו שמה שנעלם מן האדם הוא הידיעה הזו בעצמה אם היסורים הבאים עליו הם דין ופורענות, או טובה וחסד. ולדבריו בבן יהוידע, יש לאדם לראות ביסורים דבר שממנו יולד עבורו טובה, ומה שנעלם מן האדם, הוא מתי ואיך תבוא טובה זו. עוד כתב לפרש בבניהו (ד"ה ויש מומרים, בשם בנו רבי יעקב), שעומק הדין היינו, שנעלם מן האדם אם היסורים הבאים עליו הם עבור מה שעשה עם הגוף עצמו בעולם הזה, או בשביל גלגול שעבר, או בשביל להגן על הדור. ופירש עוד שעומק הדין הוא של הגלות האחרונה. **מב. ואמנם** היפה תואר כתב גם כן שהיה מתבטל משא ומתן, ולכאורה עסקי מקח וממכר בכללם, אך נראה שהוא מצד שידעו האחד את מחשבתו הרעה שחבירו חושב עליו. **מג. וכך** כתב התורת חיים (ב"מ פה: ד"ה וגרסה) [בביאור דברי הגמרא 'דבר זה אמרו חכמים ולא פירשוהו, נביאים ולא פירשוהו, עד שפירשו הקב"ה בעצמו וכו'. שאין החכם ולא הנביא יודעים מה בלבו של אדם וסברו שעסקו בה ישראל לשמה ולא ידעו שלשם קנטור נתכוונו. אבל אם יתברך בוחן לבבות ידע כוונתם הרעה']. אמנם התוספות (שבת יג: ד"ה שמין) כתבו שהמלאכים יודעים את המחשבות שבלב כל אדם. וכתב השל"ה (פרשת וזאת הברכה תורה אור, וכן בעשרה מאמרות מאמר שני בהגיה"ק אותיות ד-ה) שלפי קבלתינו האמיתית דברי התוספות נדחים, והמוסכם הוא שאין להם ידיעה בנעלמות [ופירש לפי זה את הגמרא בבא מציעא (שם) כדברי התורת חיים]. אמנם ביהודה יעלה (שו"ת, מ"ח אות"מ סי' מ אות ג) כתב [ליישב את התוספות מסתירות השל"ה] שראה בספר קטן (פרשת יוסף ויגש) שכתוב ב'כתבים', שיש חילוק בין המלאכים הנקראים 'מלאכי השרת' ובין שאר מלאכים. שאותם המשרתים פני השכינה והם נקראים מלאכי שרת, אלו יודעים אפילו מה שבלב אדם אפילו המחשבה. אבל שאר מלאכים אינם יודעים מאומה, רק לאותו דבר שנשתלחו אבל לא דבר אחר כלל. **מד. והוסיף** שכמו כן יוכל החכם לדעת את רעיוניו של חבירו [ומוכיח מדברי הגמרא (כתובות פה.) 'קים לי בגוויה מילתא היא', והיינו, שכאשר אדם מאמין וסומך ומכיר את חבירו שהוא אדם שאינו משקר, ניתן לסמוך על דבריו. ועל כך אמר רב פפא שם, שאם יאמר לו אדם כזה על שטר שהוא פרוע הוא אף שלא יקרע את השטר על פי דבריו, מפני שסוף סוף הוא רק עד אחד, מכל מקום הוא יסמוך עליו לענין שלא לגבות על ידי אותו שטר]. **מה. שאם** היו הסוחרים יודעים במה משתכרים, היו עושים מסחרם רק באותו דבר ולא היו מביאים דבר זולתו למכור. לשמוע בלימודים (ד"ה ומ"ן). וכתב עוד, שיתכן לפרש שאינו יודע במה להשתכר היינו, שאינו יודע באיזה מצוה תבוא לו השכר להשתכר. וכמאמר חז"ל (מכות פ"ג מ"ח) והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות. **מו. עוד** פי בניהו (ד"ה ויוסף), וכן מבואר ביפה תואר (ב"ר סה יג) שקיצר בדבריו. **מז. ואם** כן לא תהיה לו השמחה בעמלו והסייעתא דשמיא להצליח.

אוצר החכמה 19/06/2018

שאין ה׳ רוצה לחון אותו בעושר אינו זוכה לכווין את חלקו. לכן נתן ה׳ את ההעלם בלב האדם. ומי שזוכה לכוין את חלקו ולהתעסק במה שהוא מסוגל לפי מזלו, הרי שהוא זוכה גם להיות שמח בעמלו, וזהו שסיים הכתוב ׳מתת אלהים היא׳, כלומר, שהזכות לשאת את חלקו ולשמוח בעמלו, הוא מתנת ה׳. וההיפך גם כן, שאם אינו זוכה למתנת ה׳ אינו נושא את חלקו, וממילא אינו שמח בעמלו. והיות שענין זה הוא גזירת ה׳ אין שכל האנושי יכול להשיגו.

מה היא מלכות חייבת ומה יבוא אחר שתכלה

ומלכות חייבת מתי תכלה. כתב **רש״י** (ד״ה מלכות), שמלכות זו היא מלכות רומי[מח] ומלכות זו באה מאדום שנאמר בה (מלאכי א ד), ׳וקראו להם גבול רשעה׳ ורשעה היינו חייבת[מט]. ובמדרשים מבואר שמלכות זו [אדום, רומי] היא המלכות הרביעית[נ] שהיא מלכות אדום[נא], והיא המלכות האחרונה[נב]. וכך דרשו חז״ל (ב״ר יג ה) ׳את החזיר׳ (ויקרא יא ז) זו אדום, ׳והוא גרה לא יגר׳ (שם) שאינה גוררת מלכות אחריה, ולמה נקרא שמה חזיר שמחזרת עטרה לבעליה[נג], הדא הוא דכתיב (עובדיה א כא) ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה׳ המלוכה.

וכתב בפירוש **מהרז״ו** (שם ד״ה זו מרס[נד], על פי ויק״ר שם יד) שמלכויות הראשונות גררו אחריהם כל אחת מלכות נוספת, בבל גררה אחריה את מדי, מדי את מוקדון, מוקדון את ארם. ואחר זה[נה] כתוב (דניאל ב מד) ׳וביומיהון די מלכיא אנון יקים אלה שמיא מלכו די לעלמין לא תתחבל, ומלכותה לעם אחרן לא תשתבק, תדק ותסיף כל אלין מַלְכָוָתָא[נו], והיא תקום לעלמיא׳[נז].

וכן דרשו חז״ל בפרקי דר״א (פל״ה) על הפסוק (בראשית כח יב) ׳והנה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו׳, ׳הראו הקב״ה ארבע מלכויות מושלין ואובדין, והראהו שר מלכות בבל עולה שבעים עוקים[נח] ויורד. והראו שר מלכות מדי עולה וכו׳ ויורד וכו׳, והראו שר מלכות פרס עולה וכו׳ ויורד׳ וכו׳. והראו שר מלכות אדום עולה ואינו יורד׳[נט].

וביאר המהר״ל (נצח ישראל פי״ז), שבשלש מלכויות הראשונות ראה יעקב אבינו גם את ירידתם, מפני שלשאר המלכויות נתן להם ה׳ ירידה מצד העולם הזה, ולפיכך יעקב שהיה באותו זמן בעולם הזה ראה את ירידתם, אבל הוא לא ראה את ירידת מלכות הרביעית משום שירידתה מן העולם העליון, ואותה רק ה׳ יתברך מוריד כמו שאמר הכתוב (עובדיה א ד) ׳משם אורידך׳, רק ראה את ירידת מלכות הרביעית מצד ה׳ יתברך, ולא תהא ירידת מלכות זו רק על ידי מלך המשיח אשר מעלתו ומדריגתו מן העולם העליון[ס].

מדוע לא נמנו בברייתא מלבד השלשה דברים גם האור והפרד הרי גם הם עלו במחשבה

תנו רבנן שלושה דברים עלו במחשבה ליבראות ואם לא עלו דין הוא שיעלו. כתב **המהרש״א** (מ״ל ד״ה ג׳ דברים), שאמנם בברייתא לעיל (נד.) למדנו שהאור והפרד, שאומר רבי יוסי שעלו במחשבה להיבראות בערב שבת ונבראו בפועל במוצאי שבת. מכל מקום הם לא נמנו בברייתא זו, משום שהאור והפרד היו ראויים להיברא גם בפועל בששת ימי בראשית כמו שאר הבריאות, אלא שעיכב ה׳ את בריאתם כדי שיצאו מן הכח אל פועל על ידי אדם במוצאי שבת. ובברייתא זו נמנו רק אלו שבריאתם בפועל לא היתה שייכת לששת ימי בראשית, והבריאה שהיתה שייכת בנמנים כאן היא רק בכח, כדי שיצאו בפועל לשעתן לאחר שיבואו לעולם, כגון שיהיה מת בעולם.

לשם מה טבע ה׳ בבריאה על המת שיסריח וישתכח מן הלב

על המת שיסריח ועל המת שישתכח מן הלב. כתב **רש״י** (ד״ה שיסריח) שאם לא כך היה, היו קרובי המת מצניעים אותו ורואים צערם לפניהם תמיד[סא]. ועל המת שישתכח מן הלב ביאר **בחידושי המאירי** (ד״ה דין), שאם לא ישתכח המת מליבם של קרוביו יהיו דואגים ומצטערים עליו תמיד. ובאוצר המדרשים (אייזנשטיין, רביעו הקדוש עמוד 507) כתב, ׳ג׳ עלו במחשבה, על מת שיסריח וישתכח מן הלב, ועל התבואה שתרקיב. שאילו המת אינו מסריח אין בני אדם קוברין את מתיהן, ואילו אין קבורה אין משכחין את קרוביהן׳[סב].

מדוע משתכח המת מן הלב לאחר שנים עשר חודש

שם. בגמרא (נדרים נא:) אמרו, הרואה את חבירו לאחר שנים עשר חודש אומר ברוך מחיה המתים. אמר רב אין המת משתכח מן הלב אלא לאחר שנים עשר חודש[סג], שנאמר (קהלת ט ה) ׳נשכחתי כמת מלב הייתי ככלי אובד׳. ופירש **רש״י** (ד״ה ככלי) שסתם כלי לאחר שנים עשר חודש משתכח מן הלב, שהרי יאוש בעלים לאחר שנים עשר חודש[סד].

וכתב הבאר מים חיים (נתיבות המהר״ל, נרשמים ט ה), שהטעם בשיעור זה הוא שבכל פרקי השנה יתחדש עליו העצב לומר אשתקד הייתי שמח עם אבי או אמי בפרק זה, אבל לאחר תקופת השנה כבר נחלש העצב כי לא התחדש עליו ענין מאשתקד עד עתה[סה].

והשל״ה (תורה אור פרשת ויצא, נהגהות) כתב, שמה שנגזר על המת להשתכח אחרי שנים עשר חודש, הוא מפני שכל שנים עשר חודש הנשמה עולה ויורדת[סו], ולאחר שנים עשר חודש היא עולה ואינה יורדת ולכן הוא נשכח.

מדוע לא הבין יעקב מעצם אבלותו שיוסף חי

שם. במסכת סופרים (פכ״ט ה״ט) שנינו, ׳מה עשה יעקב אבינו כשהביאו בניו את הכתונת בדם לא האמין להם כל עיקר, דכתיב (בראשית לז לה) ׳וימאן להתנחם׳ לפי שאין מקבלין תנחומין על חי, אבל המת הוא מעצמו משתכח מן הלב שנאמר (קהלת ט ה) ׳נשכחתי כמת מלב׳. וכן פירש **רש״י** את הכתוב (בראשית לז לה) אין אדם יכול לקבל תנחומין על החי וסבור שמת, שעל המת נגזרה גזירה שישתכח מן הלב ולא על החי.

והקשו המפרשים[סז] על פירוש רש״י, מדוע לא הבין יעקב שאם אינו מתנחם בהכרח שעודנו בחיים, שאם מת הרי גזירה היא שישתכח מן הלב, כמו שכתב רש״י. ונאמרו כמה דרכים ביישוב תמיהה זו:

א. הנחלת **יעקב** תירץ, שיעקב אבינו סבר שיש חילוק בין מי שנקבר למי ששוכב על הארץ, וכיון שלפי מה שסיפרו לו בניו הבין שיוסף לא נקבר, הוא אינו משתכח מן הלב[סח].

מח. ובעין יעקב הגירסא היא ׳ומלכות פרס׳, וכן הגירסא במהרש״א (מ״ל ד״ה ומלכות). [וגירסא זו נסתרת מכל המדרשים והמפרשים, ומסתבר שנכתבה מפאת הצנזורה. אמנם ראה בהערה להלן את דברי שדה יצחק, וממנו עולה שהגירסא בגמרא כאן היא ׳פרס׳]. **מט. וכן** מבואר מדרשת המכילתא (ימרו מפי דבמודם פ״ט) ׳נופלת׳ (נרשמים טו יג) זו מלכות רביעית, רומי חייבתא. וכן כתב רש״י (סנהדרין ו: ד״ה רומי) שחייבת הוא תרגום של רשעה. **נ. וראה** בילקוט שמעוני (תולדות רמז קיד, ירמיה רמז לט) שגורס כאן במקום ׳ומלכות חייבת׳ ׳ומלכות הרביעית׳ מתי תפול. **נא. בראשית רבה** (מד כ), תנחומא (תרומה ז), וכן במדרשים המוזכרים כאן, ובעוד בהרבה מדרשים. [ובראשונים יש דעות נוספות בענין מלכות הרביעית, ואין כאן מקומם]. **נב. והבאנו** לעיל שבנזר הקודש כתב, שנפילת מלכות ארם [רומי] היא הקץ האחרון. וכך עולה משיטת רב יהודה אמר רב (יומא י.) שאמר ׳אין בן דוד בא עד שתפשוט מלכות רומי הרשעה בכל העולם כולו תשעה חדשים׳. [ובשדה יצחק (גוטליב) הקשה איך שייך שיהיה זמן תקומת מלכות בית דוד מכוסה, שכן ידוע בבירור שבן דוד בא תשעה חודשים לאחר שתתפשט מלכות רומי בכל העולם. וכתב ליישב, שהברייתא כאן שמונה את מלכות בית דוד יחד עם מלכות פרס מתי תיפול, סוברת כרבי בגמרא (שם) שאומר שעתידה רומי שתיפול ביד פרס, ולפי דבריו אפשר שנפילת פרס תבוא לאחר חזרת בית דוד]. **נג. לשוב** כולם לה׳ יתברך, וכן יהיה רצון במהרה בימינו אמן (מתניתא פסוקה). [וראה בקה״ר (פ טו) ׳למה נקרא שמו חזיר שעתיד להחזיר את הגדולה והמלכות לבעליה׳. וכתב בעץ יוסף (שם) ש׳חזיר׳ זה אדום, וכדברי המדרש בב״ר (שם). וכן כתב בפירוש מהרז״ו שפירוש המדרש בקהלת הוא על פי המדרש בב״ר. וכלומר, שעתידה מלכות אדום להיות המלכות האחרונה המחזירה להקב״ה את גדלותו ומלכותו]. **נד. 'ארם'** זו היא גירסתו שם במדרש, וכן גירסת היפה תואר. וכן גירסתם בבראשית רבה (פמ״ב יג) שגורסים בתוך השבעה דברים ׳ומלכות ארם אימתי תפול׳. **נה. היינו** אחר המלכויות האלו הכתובים שם (דניאל ב פסוק לג - מג) בחלומו של נבוכדנצר. ונדרשים כך במדרש (ויק״ר שם). **נו. תחליש** ולאחר מכן תכלה את מלכויות אלו. על פי מלבי״ם (שם). **נז. המלכות** ההיא תתקיים לעולם, והיא מלכות המשיח שיגלה במהרה בימינו. רש״י ומצודת דוד (שם). **נח. 'עוקים'** פירושו מעלות ומדרגות. פירוש מהרז״ו (שם). **נט. לפי** המדרש הזה יש לו בחלום הנבואה הזאת הבטחה לישראל שישובו למעלה בסוף כל הגלות. רבינו בחיי (בראשית שם). **ס. וראה** שם את דבריו במלואם. **סא. שלא** היתה להם סיבה לקוברו. ובחידושי המאירי (ד״ה דין) כתב שהיו מצניעים אותו בשביל לבכות עליו. **סב. ומבואר** בדבריו שהמת שיסריח ושישתכח מן הלב אמנם נמנו כשני דברים, מכל מקום, הם תלויים זה בזה שכיון שגזר ה׳ שיסריח ממילא יצטרכו לקוברו, וכיון שקוברים אותו הוא משתכח מן הלב, ואם כן נמצא שהם כדבר אחד. אבל בפשוטו במאירי נראה שהם שתי גזירות בפני עצמן, האחד, שלא יצטער מחמת שמתו מוטל לפניו ללא קבורה. והשני, אף לאחר שנקבר, הוצרכה גזירה נוספת בפני עצמה לטובת קרוביו שלא יבכו עליו לעולם. וכך משמע במסכת סופרים וברש״י בבראשית (שהובאו להלן בפסוק), שגזרה חכמתו יתברך שישתכח המת מן הלב וגזירה זו לא כלולה בגזירה שיסריח. **סג. כתב** הרמב״ן (תורת האדם שער הסוף - ענין ההספד, הו״ד בב״ח יו״ד סי׳ שמד ס״ק, ובט״ז שם סק״ה) בשם רב נטרונאי גאון, שכששומעים שמועה ממקום רחוק על פטירתו של נשיא יש להספידו פעמיים בשנה. ומשעברו שנים עשר חודשים אין רשות להספידו שעבר עליו יותר משנה, ואמרו חכמים (נדרים נא:) אין המת משתכח מן הלב עד שנים עשר חודש. ואין מנהג ואין דרך ארץ להזכיר את המת לאחר שנים עשר חודש, לפיכך מקום מרוחק וכו׳ וכל שאין מגעת שמועה אלא לאחר שנים עשר חודש, פטורים מלהספיד ומלבטל בתי כנסיות ובתי מדרשות, ואין חודש העיבור בכלל כי לא הוזכרה שנה, אלא שנים עשר חודש. **סד. לפי** שבכל שנה האדם נידון בראש השנה ויום הכפורים אם למות אם להיות חי, ואם רואהו אחר ראש השנה ויום הכיפורים זה, ואחר כך אין רואה אותו עד אחר ראש השנה ויום הכיפורים הבא, הרי עבר עליו דין אם למות אם לאו, ועל כן אומר ברוך מחיה מתים, שניצול מדין מיתה ראש השנה ויום הכיפורים וכו׳. ומדמהו לכלי אובד כפירוש רש״י, שבעבר לו שנה הוא אבוד לגמרי ואין צריך להכריז, ומכל מקום אם בעל אבידה מצאה אחר כך הרי מחזיר לו, כך גם באדם, בעבר לו שנה ואין רואהו הרי הוא כאבוד ומת, ואם נמצא חי, חייב לברך עליו ברוך מחיה מתים שזיכהו לחיים בדין ראש השנה ויום הכיפורים. **סה. והוסיף**, שכן הוא לענין הכלי, אפשר שהוא מיוחד לתשמיש פרק אחד מפרקי השנה, וכאשר עבר עליו כל השנה כולה ולא השגיח עליו ודאי נתייאש. **סו. כמבואר** בגמרא (שבת קנב:) נשמתן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד. אובא טמיא היכא אסקיה לשמואל בנגידא [-איך הורידה בעלת האוב את שמואל על ידי כישוף] אמר ליה, התם בתוך שנים עשר חודש הוה. דתניא, כל שנים עשר חודש גופו קיים, ונשמתו עולה ויורדת. לאחר שנים עשר חודש הגוף בטל. **סז. גור** אריה, אור החיים (שם), נחלת יעקב, ושל״ה (תורה אור פרשת ויצא ונהגהות). **סח. וכן** כתב במשיבת נפש (נרשמים כז מה) לענין חושים בן דן, שכל זמן שלא נקבר אין אדם מקבל תנחומים אע״פ שגזירה על המת שישתכח מן הלב, כל זמן שלא נקבר אינו חשוב מת. ומדבריו עולה שכך הוא לפי האמת. שהרי מסיפור יעקב אבינו אין להוכיח, שהרי מה שלא התנחם הוא מפני שבאמת היה חי כדברי הברייתא במסכת סופרים.

ב. השל"ה (תורה אור פרשת ויקהל הנהגות, הוצאת לעיל) תירץ, שהטעם שהמת נשכח הוא משום שהוא עולה למעלה לגנזי מרומים, וזה שייך רק במי שיש לו בנים[סט]. והבין יעקב אבינו שמאחר והנשמה עולה ויורדת עד שיגאל, אין מקבלים עליו תנחומים.

ג. במשכיל לדוד (פרשתנו לו סק) תירץ, שכיון שצדיקים במיתתם קרויים חיים, שאין מיתתם אלא אסיפה וגויעה, כמו שנאמר אצל יעקב (תענית ה:) 'יעקב אבינו לא מת', על כן הבין יעקב שמשום כך אינו מתנחם, שעל המת נגזרה הגזירה שלא ישתכח, והוא נקרא חי[ע].

איזה תועלת ותיקון יש במטבע שיוצא

ויש אומרים על המטבע שיוצא. **המהרש"ל** (ד"ה על המטבע, נדפס ס"ח) פירש, שאלמלא המטבעות במה יתפרנסו העניים שאין להם עבודת שדה וכרם[עא]. וכלומר, שהוא לתועלת העניים שעל ידי המטבע ירכשו את לחמם[עב]. **ובחידושי המאירי** (ד"ה קף) כתב, שהמחשבה היתה שיהיה המטבע נעשה להוצאה, שבגלל המטבע אפשר לסחור בדקדוק, וקונים הרבה דברים בפרוטות[עג]. **ובבניהו** (ד"ה ויש מומריס) **מבאר**, שקבע ה' בטבע שיקבלו האנשים את המטבעות להשתמש בהם. ופירש, שדרך המלכים להשאיר לכלוך במטבעות הכסף שאינם צורפים אותו להיות נקי לגמרי, ומחמת כן אין המטבעות שוים אפילו מחצית מן השווי הנקוב בהם, והעולם מקבלים אותו בשווי הנקוב מפני שהוא מטבע של המלך. עוד כתב לפרש את הברייתא על ניירות הכסף שהמלך נותן במקום דינרי זהב, ומאת ה' הוא הדבר שבני אדם מקבלים אותם[עד].

איזה בריאה יש במטבע שיוצא על ידי גזירת המלך

שם. הקשה **המהרש"א** (מ"ח ד"ה וי"ו קף) ששלשת הדברים הקודמים שמנתה הברייתא, הם דברים שיש בהם שינוי וחידוש בבריאה, אבל 'על המטבע שיצא', כיון שהיא גזירת המלכים שיצאו מטבעותיהם, איזה שינוי וחידוש בבריאה יש בזה. ומתרץ, שזה עצמו חידוש ושינוי, שיגזרו המלכים על מטבעותיהם שיצאו ויסחרו בהם.

הטעם שתשעה באב אינו אסור בעשיית מלאכה מעיקר הדין

מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה אין עושין. מבואר בדברי המשנה שאין עושין מלאכה בתשעה באב משום מנהג בלבד ולא מעיקר הדין, ובביאור הטעם שעשיית מלאכה אינה אסורה מעיקר הדין מטעם אבילות[עה] מצינו כמה ביאורים:

א. הרמב"ן בתורת האדם (שער המנהג, מנהגות ישנה מום קח) ביאר, שתענית תשעה באב מותרת מעיקר הדין בעשיית מלאכה משום שאף אבל לאחר שלושה ימים מצינו שמותר בעשיית מלאכה בצינעא בביתו במקום שאין לו מה לאכול, ולכך התירו בתשעה באב במקום שכך נהגו.

ב. המאירי (ד"ה מקוס) ביאר, שכיון שזו אבילות ישנה היא קלה יותר ולא אסרו בה מלאכה מעיקר הדין אלא משום מנהג בלבד.

ג. הפני יהושע (ד"ה מקוס) ביאר, שכיון שכל איסור עשיית מלאכה באבילות אינו דבר תורה אלא רק מדברי קבלה, דכתיב (עמוס ח י) 'והפכתי חגיכם לאבל' ודרשה הגמרא (מו"ק טו:) מה חג אסור במלאכה אף אבל אסור, לכך בזמן הזה שכל דיני תשעה באב הן לענין אבילות והן לענין תענית הם רק מדרבנן ולא מדברי קבלה, לא החמירו חכמים לענין עשיית מלאכה, כפי שמצינו בכמה מקומות שחששו חכמים הרבה מביטול מלאכה.

טעם המנהג שלא לעשות מלאכה בתשעה באב

שם. בביאור הטעם שאין עושין מלאכה בתשעה באב במקום שלא נהגו מצינו שני ביאורים, **רש"י** (על הרי"ף, ד"ה תלמידי) ביאר, שלא עושים מלאכה בכדי שלא יסיחו את דעתם מהאבילות[עו]. אמנם **התרומת הדשן** (סו"ס, סי' קנג) הביא מרש"י לבאר שלא עושין מלאכה משום עינוי, שביטול המלאכה הוא עינוי בשבילם, וזהו מה שכתבה הגמרא (תענית ל:) 'רשב"ג אומר לעולם יעשה אדם עצמו כתלמיד חכם כדי שיתענה', והיינו שבביטול המלאכה יש עינוי[עז]. **וכתב** התרומת הדשן על פי זה, שכל מלאכה שיש בה שיהוי קצת נאסרת בתשעה באב בין אם יש בה טורח בין אם אין בה טורח, מלבד הדלקת נרות או קשירת קשר והתרתו שמותר לעשותן מאחר שאין בהן שיהוי[עח]. אמנם אף אם נאמר שטעם המנהג לאסור מלאכה בתשעה באב הוא משום היסח הדעת, כתב **המגן אברהם** (סי' תקנד ס"ק כג) שרק מלאכה שיש בה שיהוי קצת נאסרת ולא כל מלאכה.

קודם גמר סדר התפילה בתשעה באב אסור בעשיית מלאכה מעיקר הדין

שם. כתב **השפת אמת** (ד"ה מקוס), שלפי המבואר **בחידושי הר"ן** (לעיל נ: ד"ה העוסקה) שמה שאמרה הגמרא (סס) שכל העושה מלאכה במקום שיש בו נדנוד עבירה אינו רואה סימן ברכה לרבות תענית ציבור המותרת במלאכה, היינו עד שיגמרו לסדר את תפילתם אולם לאחר מכן מותר, אם כן הוא הדין בתשעה באב שכל מה שהוא מותר בעשיית מלאכה במקום שנהגו היינו לאחר שגמרו לסדר את תפילתם, אולם קודם לכן הוא אסור בעשיית מלאכה מעיקר הדין.

אם מלאכה על ידי גוי בתשעה באב מותרת או לא

שם. נחלקו **הראשונים** אם יכול לעשות מלאכה בתשעה באב על ידי גוי או לא, **הריב"א** (הו"ד בסו"ס מהר"י נרונא סי' טז) **והרוקח** (סי' שז) נקטו, שמותר לעשות מלאכה בתשעה באב על ידי גויעט. וביאר זאת הריב"א, שכן עשיית מלאכה אינה אסורה מעיקר הדין אלא רק במקום שנהגו, ולכן אף שמנהגנו לאסור מכל מקום מותר על ידי אחרים בכדי שלא יהיה דינו חמור כמו באבל שאסור על ידי אחרים. **ובביאור הגר"א** (סו"ס סי' תקנד סוס כב) ביאר, שאין בעשיית המלאכה על ידי הגוי משום היסח הדעת של הישראל ולכך הוא מותר. אמנם **בספר הפרנס** (סי' רעג) כתב, שגם על ידי גוי אינו יכול לעשות מלאכתו, אולם אם כבר התנה עם הגוי לעשות מלאכתו בקבלנות מותר, ובתנאי שהגוי יתקן את המלאכה בתוך ביתו או בשדה ולא בבית היהודי.

הטעם שתלמידי חכמים בטלים ממלאכה

ובכל מקום תלמידי חכמים בטלים. כתבו הראשונים[פ] לבאר את טעם הדבר שתלמידי חכמים בטילים, מפני שתלמידי חכמים מכירים בחסרון בית המקדש יותר מאחרים, ולפיכך עליהם להתאבל על זה כל היום ולהתבטל ממלאכה.

ביאור דברי הגמרא שאין תענית ציבור בבבל

אין תענית ציבור בבבל אלא תשעה באב בלבד. בביאור דברי הגמרא מצינו כמה ביאורים:

א. יש מהראשונים[פא] שפירשו, שכיון שבבבל לא היו צריכים לגשמים לא גזרו בה מעולם תענית ציבור על הגשמים, ולכן גם אם גזרו בה תענית על צרה באבל נוהגות בתשעה באב, ואבל הרי אסור בעשיית מלאכה (מו"ק טו:), ובפני יהושע (ד"ה מקוס) הוסיף עוד והקשה, שהגמרא בתענית (ל:) הביאה אחר כך את דברי המשנה בסוגייתנו שרק במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בתשעה באב לא עושים, ולכאורה נראה שדברי הגמרא סותרים האחד את השני. **עו. וכן** ביאר הרע"ב על דברי המשנה. אמנם דברי רש"י נאמרו לגבי תלמידי חכמים הבטלים ממלאכתם, וכן כתב השפת אמת (נדפס ד"ה נה"ם), שכל דברי הרע"ב שאסור לעשות מלאכה משום הסחת הדעת מאבילות נאמרו על המבואר במשנה שתלמידי חכמים בטלים ממלאכתן, ולא על מקום שנהגו לא לעשות מלאכה בתשעה באב, וממשמעות הסוגיא משמע שתשעה באב אסור בעשיית מלאכה במקום שנהגו כך, משום שדינו כתענית ציבור שאסור בעשיית מלאכה, ואם כך אילו עשיית מלאכה מותרת בליל תענית ציבור היא תהיה מותרת גם בליל תשעה באב. **עז. וכתב** המגן אברהם (סי' תקנד ס"ק כג), שעל פי טעמים אלו מבואר היטב מדוע מלאכה אסורה בליל תשעה באב, שכיון שחובה להתאבל ולהתענות אף בלילה ממילא מלאכה אסורה, אך בתענית ציבור שאיסור עשיית מלאכה הוא משום שיהיו פנויים להתפלל מותרת המלאכה בליל התענית כיון שלא מתאספים להתפלל בלילה. אולם הקשה השפת אמת (נדפס ד"ה נה"ם) על דבריו, הלא ברש"י (ד"ה לא למלאכה) מבואר שגם בתענית ציבור מלאכה נאסרת בלילה, וכתב, שבהכרח צריך לומר שמה שכתב רש"י (נד"ה לא למלאכה) 'משתחשך' אינו אלא טעות סופר, וכפי שכתב המהרש"ל (נדפס סס) בתחילת דבריו. **עח. וכתב** עוד, שעל פי זה מלאכת חליבה נאסרת בתשעה באב מחמת שיש בה שיהוי, ואף שבחול המועד הותרה מלאכה זו, היינו משום שאיסור המלאכה בו הוא משום שביתה, ולכך התירו חכמים מלאכת הדיוט שאין בה טורח או מלאכה שיש בה שמחת המועד, אולם בתשעה באב שהמלאכה נאסרה משום עינוי, הוא הדין במלאכת חליבה. **עט. ובמהר"י** ברונא (סס) הסתפק, אם כתיבה היא בכלל מלאכה ואסורה בתשעה באב או לא, וכתב, שר"י הגיה את ספר התורה שלו בתשעה באב והגיה בו הסופר טעויות. **פ. הר"י** מלוניל (ד"ה מקוס), תלמיד הרשב"א (ד"ה ובכל) והמאירי (ד"ה מקוס). וכעין זה כתב רש"י על הרי"ף (ד"ה תלמידי), שהם לא עושים מלאכה בכדי שלא יסיחו את דעתם מהאבילות. **פא. רש"י** (ד"ה מין), **תוספות** (תענית יג: ד"ה מין), **ומאירי** (ד"ה תענית).

סט. והביא שכן כתב הזוהר (פנחס רח.) בנשמות נדב ואביהוא שלא היה להם בנים, שעל כן היו נשמותיהם משוטטות, עד שנתעברו בנשמת פנחס במעשה זמרי. **ע. וראה** במפרשים שם עוד כמה תירוצים על קושיא זו. **עא. ונראה** מדבריו שכתב בשם ס"א שאינו סתם פירוש בגמרא אלא גירסא ברש"י. ובעין יעקב הובאה גירסא זו [בשם ס"א, בתוך סוגריים] בתוך דברי רש"י, וכן הוא בהגהות וציונים בשם גליון [הובא כציון בדברי רש"י ד"ה ועל]. **עב. ובאור** החמה הקשה, שהרי בעל כרחך העניים ישיגו את המטבעות מן הצדקה, אם כן כמו כן יתנו להם אוכל ומשקה. ויש ליישב קושייתו, שעדיין טוב לעניים לקבל מטבע, שאוכל ומשקה אינו נשמר לזמן רב. **עג. וכדוגמת** דברי המאירי והבניהו על החסד והתיקון שבמטבע, נמצא בחובת הלבבות (שער הבחינה פ"ה, על פי ניקוד לג טוב), גם יש לך להתבונן ולראות את החכמה העליונה ואת מידת טובו יתברך, ממה שכל בני האדם הסכימו לייחס ערך לכסף ולזהב, ולקנות ולמכור תמורתם, ולהשתדל לצבור מהם הרבה. ודבר זה הוא מרחמי הבורא על בני האדם, כדי שישיגו את כל הצטרכותם על ידי הכסף והזהב, למרות שהם עצמם אינם מביאים לאדם כל תועלת, שהרי הסובל מרעב וצמא, וכן הסובל מכאב באחד מאבריו, לא יתרפא על ידי הכסף והזהב, שרק מיעוט הרפאות נעשות מהם. ואם כן, מה שבני אדם להוטים אחרי הכסף והזהב, הוא רק מפני שה' נתן להם טבע להשתוקק לממון כדי שיהיה לעולם קיום וכו'. וכן יש לראות את נפלאות הבריאה בניגודים שיש בהם, שמצד אחד כמותם קטנה, ומצד שני אפשר לרכוש על ידם הרבה, וכן מצד אחד אין להם מצד עצמם ערך מפני שאינם מביאים תועלת, אך הם יקרי ערך שאפשר דרכם להשיג כל דבר בעולם, וכל זה נובע מהמחשבה הטובה שבחכמה העליונה. **עד. והיינו** שהגזירה היא עצם קיום המטבע. ולדברי המאירי והבניהו התקנה היתה לטובת ולתקנת הבריות. ויש להביא סמך לזה מדברי הגמרא (שבת לג:) 'ויחן את פני העיר' (נרפסים לג יח) אמר רב מטבע תיקן להם, ושמואל אמר שווקים תיקן להם, ורבי יוחנן אמר מרחצאות תיקן להם. ונראה מזה שתקנת המטבע הוא תיקון לכלל כדוגמת השווקים והמרחצאות בגמרא שם. וכן נראה מרש"י (ד"ה תיקן) שכתב, דברי חן וחנייה. ולי נראה, מ'ויקן את חלקת השדה' (סס לג יט) לשון תיקון. **עה. וכפי** שמצינו בגמרא בתענית (ל.) שכל המצוות הנוהגות

אחרת אין דינה כתענית ציבור, מלבד תענית תשעה באב שדינה כדין תענית ציבור, וביארו רש"י (סס) והריטב"א (ד"ה מקוס) על פי זה, שאין דברי הגמרא כפשוטם שאין תענית ציבור בבבל אלא בתשעה באב, שהרי בודאי חובה על הציבור בכל מקום להתענות ולשוב אל הקב"ה על כל צרה, אלא כוונת הגמרא לומר שבבבל נוהגים את חומרות תעניות ציבור כגון להיאסר באכילה כבר מהלילה ולהיאסר במלאכה רק בתענית תשעה באב ולא בשאר תעניות[פב].

אולם הקשו הראשונים[פג], הלא מחמת זה שבבל אינה צריכה לגשמים לא יגזרו תענית ציבור משום חסרון גשמים אולם על שאר הצרות לכאורה יגזרו תענית ציבור עם חומרותיה, וכפי שמצינו בתענית תשעה באב, ואם נאמר שלעולם אין חומר התעניות נוהג אלא בתענית שגזרו על חסרון גשמים, קשה שהלא שנינו (תענית יח:) שבעוד שעל הגשמים מתחילים את סדר התעניות בתענית יחידים ובסוף מתריעים רק לאחר שעבר זמן רביעה ראשונה ולא ירדו גשמים, אולם על הצמחים שנשתנו מתריעין מיד כמו בתעניות האחרונות שעל הגשמים, הרי שמשום צרות מחמירים יותר מאשר חסרון הגשמים, ומדוע אמרה הגמרא שבתשעה באב בלבד גוזרים תענית ציבור. עוד הקשה הרמב"ן, הלא על פי ביאור רש"י כל דברי הגמרא נאמרו רק בבבל ולא בשאר המקומות בגולה הצריכים לגשמים, ולא משמע כן[פד]. ותירץ **המאירי** (תענית יח: ד"ה תענית נכון), שכיון שבבל היתה ראש לכל האומות ובכל הגולה תיקנו שכולם נגררים אחריה, לכן אף אם גזרו תענית על צרות אחרות מכל מקום אין דינן חמור כמו בגשמים, שכן הגשמים נצרכים לכל בעוד ששאר הצרות אינן צרת הכלל אלא הפרט, ולכך אף בארץ ישראל לא תיקנו את חומר תעניות ציבור אלא משום גשמים בלבד[פה].

עוד הקשה הריטב"א (ד"ה מקוס) על ביאור זה, שאם כל דברי שמואל נאמרו רק כלפי חומר תעניות בבבל, מדוע נקט בלשונו 'אין תענית ציבור בבבל' שמשמע שלא מתענים בבבל תענית ציבור כלל.

ב. הראב"ד (הו"ד בריטב"א ד"ה מקוס) ביאר שהטעם הוא מפני הסכנה, שלא גזרו על המלאכה מפני שבני חוץ לארץ היו עניים ונצרכו למלאכה, וכן לא גזרו על הסיכה, הרחיצה, נעילת הסנדל, ואכילה מבעוד יום, שכן היו חלושים מחמת שהארץ קרה ולחה, ולא היו בריאים דיו בכדי לסבול עינויים אלו, ואין כוונת הגמרא לבבל בלבד אלא כל חוצה לארץ נקראת בבל[פו]. וכתב המאירי (תענית יח: ד"ה תענית נכון) בדעת הראב"ד, שמכל מקום בארץ ישראל מתענים תענית ציבור אף לשאר צרות. אמנם נחלקו הראשונים בדעתו אם מכל מקום נאסרו בתשמיש המיטה או לא, יש מהראשונים[פז] שנקטו שלא נאסרו, שכיון שלא גזרו על שאר הדברים לא הוסיפו לגזור על תשמיש המיטה, אולם המאירי כתב שאסורים בתשמיש המיטה.

ג. הרמב"ן [על פי הריטב"א (סס)] ביאר[פח], שכיון שרק לבית הדין יש כח לגזור תענית ציבור כמבואר בירושלמי (תענית פ"ג ה"ח), ממילא בחוצה לארץ שאין דיינים סמוכין ומומחין אלא הרי הם כהדיוטות ואין בכוחם לגזור, אין התענית בכלל תענית ציבור, ואין דינה ככל חומרי התעניות[פט], ולכך כל אחד ואחד צריך לקבל עליו בעצמו את התענית. ומה שנקטה הגמרא שאין תענית ציבור בבבל אין זה בדווקא, אלא הוא הדין כל חוצה לארץ, אלא שחכמים מזכירים את כל חוצה לארץ בשם בבל.

וביאר זאת הריטב"א, שכיון שאין קבלת תענית מועילה מדין נדרי קונם אלא מדין נדרי מצוה ככל מי שקיבל עליו לעשות מצוה, ממילא אין בכוחה לתפוס מערב עד ערב כנדרי יום הכפורים, ואף שלענין תפילה ותחנונים מבעוד יום דינו שיכול להתפלל כמי שמתענה, מכל מקום לאחר מכן יכול לאכול, וממילא יש לומר שאף לענין שאר חומרי התענית, אין דין התענית כתענית יום הכפורים לענין חובה, ואף אם יקבלו עליהם את החומרות אינם חייבים לקיימם[צ], אלא אם כן נתקנו על ידי דיינים סמוכים.

אם ליל תשעה באב אסור במלאכה

ט' באב בין השמשות שלו אסור. פירש רש"י (ד"ה בין), שתשעה באב אסור בבין השמשות גם באכילה וגם במלאכה משום שמחמירין בספיקו. ולכאורה מבואר בדבריו שליל תשעה באב אסור במלאכה. וכן דייק **השפת אמת** (נרס"י ד"ה נה"ש) ממה שכתב **הרמב"ם** (תעניות פ"ה ה"ז) 'תשעה באב לילו כיומו לכל דבר', הרי שדין ליל תשעה באב כתשעה באב עצמו גם לענין איסור מלאכה.

וביאר זאת **המגן אברהם** (סי' תקנד ס"ק כג), שכיון שטעם איסור מלאכה הוא משום שלא יסיח דעתו מהאבילות או משום עינוי[צא], ממילא יש לומר שאף בלילה אסור בעשיית מלאכה שכן חייבים להתאבל ולהתענות אף בלילה, ואין זה כשאר תעניות ציבור שאסורים במלאכה בכדי שיהיו פנויים ויבואו להתפלל וממילא בלילה שלא היו מתאספים לא נאסרו במלאכה. אולם הקשו **האחרונים**[צב], הלא בדברי רש"י בתענית (יג. ד"ה כשמואל) מבואר שאין איסור בעשיית מלאכה אלא ביום, וליל תשעה באב מותר בעשיית מלאכה[צג], אלא שאין מפרסמין את הדבר, ומצינו בזה כמה תירוצים:

א. רבינו משה מאימראן תירץ, שכל מה שכתב רש"י בסוגייתנו שמלאכה אסורה בליל תשעה באב היינו במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה, ובמקום שנהגו לא לעשות מלאכה בין ביום בין בלילה ממילא גם בין השמשות אסור, אולם רש"י בתענית שכתב שמלאכה מותרת בליל תשעה באב היינו במקום שלא נהגו לאסור מלאכה וחכמים גזרו שמכל מקום תלמידי חכמים בטלים ממלאכתם, ובזה סבר רש"י שכמו שמצינו בתענית ציבור שגזרו חכמים לאסור מלאכה רק ביום ולא בלילה, הוא הדין בתשעה באב לא גזרו על תלמידי חכמים להתבטל בלילה, שכן מלאכה בלילה היא דבר שאינו שכיח ומילתא דלא שכיחא לא גזרו ביה רבנן.

ב. רבינו משה מאימראן תירץ עוד, שכיון שרש"י בתענית כתב שאין מפרסמים את היתר המלאכה בליל תשעה באב, לכך רש"י בסוגייתנו כתב שליל תשעה באב אסור בעשיית מלאכה וממילא בין השמשות שלו כמותו, שכיון שכבר נהגו העם שלא לעשות מלאכה בליל תשעה באב אין לבטל מנהגם.

ג. האור חדש תירץ, שמדברי הברייתא בתענית משמע שליל תשעה באב מותר בעשיית מלאכה, ולכך כתב רש"י (שם) 'מהכא משמע דבלילי תשעה באב מותר במלאכה', אולם בסוגייתנו משמע שליל תשעה באב אסור בעשיית מלאכה, שאם לא כן הברייתא להלן היתה צריכה לומר שיש עוד הבדל בין יום הכפורים לתשעה באב שזה לילו אסור במלאכה וזה לילו מותר אפילו במקום שנהגו לא לעשות מלאכה, ולכך כתב רש"י שאף לילו אסור במלאכה[צד].

ד. המעיל שמואל תירץ, שכיון שהגמרא בסוגייתנו לא כתבה במפורש שמלאכה בליל תשעה באב מותרת, לכך כתב רש"י בסוגייתנו שמלאכה אסורה בליל תשעה באב בכדי שלא לפרסם את הדבר.

ה. השפת אמת תירץ, שבהכרח אין כוונת רש"י בסוגייתנו לבין השמשות של ערב תשעה באב אלא לזה של סוף יום תשעה באב, שכיון שהוא ספק יום תשעה באב נאסר במלאכה, ואף שבדברי רש"י (ד"ה גם למלאכה) מבואר לכאורה שליל תשעה באב נאסר במלאכה שכן כתב 'משתחשך', מכל מקום כבר כתב **המהרש"ל** (שם) בתחילת דבריו שאין זה אלא טעות סופרים[צה]. אולם כתב **הפני יהושע** (נרס"י ד"ה בין) שאין לומר תירוץ זה, שהרי הגמרא הוכיחה מדברי המשנה 'אוכלין ושותין מבעוד יום' שבין השמשות אסור, ומבואר שאנו עוסקין בבין השמשות של ערב תשעה באב ולא של מוצאי תשעה באב.

הטעם שנוקטים בספק תשעה באב לחומרא אף שהוא ספק דרבנן

שם. מבואר בדברי הגמרא לשיטה זו, שבין השמשות של תשעה באב אסור, וכן פסק **הרמב"ם** (תעניות פ"ה ה"ז). וכתב **המגיד משנה** (שם), שאף שהוא ספק

פב. וביארו תוספות (ד"ה אין תענית), שאף שלא בכל המקומות אסורה מלאכה בתשעה באב שהרי יש מקומות שלא נהגו בהם לאסור מלאכה, מכל מקום התכוין רש"י לומר שאין תענית ציבור בבבל אפילו במקום שלא נהגו לעשות מלאכה אלא תשעה באב בלבד. וביארו בזה **המהרש"א** והצל"ח (נמוק' ד"ה אין), שאין להקשות מדוע הוצרך רש"י להביא בדברי שמואל את איסור מלאכה לאחר שכבר כתבה המשנה שבמקום שנהגו לא לעשות מלאכה אין עושים, משום שעיקר כוונת שמואל לומר שבשאר תעניות אפילו מלאכה מותרת. **פג. ראב"ד** (הו"ד בריטב"א ד"ה עכשיו), רמב"ן (שם), רבינו דוד (ד"ה אין), ריטב"א (ד"ה מקוס), וחידושי הר"ן (ד"ה אין). **פד. אמנם** על קושיא זו כתב הפני יהושע (ד"ה אמר), שלולי פירוש רש"י היה אפשר לפרש, שהטעם שנקט שמואל את דבריו בבבל ולא בכל מקומות הגולה, הוא משום שרק בבבל תענית תשעה באב היא כתענית ציבור שכן היה ידוע לשמואל שבכל בבל נהגו לא לעשות מלאכה בתשעה באב, אולם בשאר מקומות לא היה ידוע זאת לשמואל, ולכך אין הכרח בהם שתענית תשעה באב היא כשאר תעניות ציבור. **פה. ובן** דייק המגיד משנה (תעניות פ"ג ה"ח) ממה שכתב הרמב"ם (שם) 'שאין גוזרין על הצבור תענית כגון צום כפור אלא בארץ ישראל בלבד ובגלל המטר'. **פו. כך** הם דברי הראב"ד על פי דברי הריטב"א. אמנם ברמב"ן (תעניות טו. ד"ה והרמב"ד) ובחידושי הר"ן (ד"ה אין) **הביאו**, שדברי הראב"ד נאמרו רק כלפי בבל ולא כלפי שאר הארצות, ומכל מקום ביארו בדעתו שלא רצו להטריח על שאר ארצות הגולה לפי שיש מקומות שהם עניים וחלושים, ומקומות שיש בהם צינה יתירה וצריכין לנעילת מנעל וסנדל, וכיון שבטלו קצת הדברים מהם בטל דין תענית צבור, והשוו כל המקומות בכך חוץ מארץ ישראל, וכן משמע מדברי המאירי (תענית יח: ד"ה תענית נכון). **פז. רמב"ן,**

פח. וכתב הלחם משנה (שם). **פט. והוכיח** זאת הריטב"א מהמבואר בגמרא להלן, שכיון שאין דינה כתענית ציבור ממילא בין השמשות שלה מותר, הרי שאין חומרות תענית זו כתענית ציבור. **צ. והוסיף** על זה הריטב"א, שכיון שאינם חייבים לקיימם ממילא ראוי שלא יקבלו עליהם את דין חומרי התענית, שכן נראה הדבר כחובה, אמנם לענין להרבות בתפילה ובתחנונים, כל הציבור יכולין להתקבץ ולהרבות בזה כפי שירצו. **צא. ולעיל** בענין 'טעם המנהג שלא לעשות מלאכה בתשעה באב' הובאו בהרחבה שתי שיטות אלו. **צב. מגן אברהם** (שם), חידושי רבינו משה מאימראן (נרס"י ד"ה מקנד), אור חדש (ד"ה אמר), שדה יצחק (נרס"י ד"ה אין), מעיל שמואל, ושפת אמת (נרס"י ד"ה נה"ש). **צג. והאור** חדש הוכיח זאת אף מסוגייתנו, שאם לא כן מהו שהקשתה הגמרא סתירה בדברי שמואל לגבי דין בין השמשות בתשעה באב, הלא מדברי המשנה שאוכלין ושותין מבעוד יום לא משמע אלא רק שאכילה ושתיה אסורה בבין השמשות ולא שמלאכה אסורה, וממילא דברי שמואל 'תשעה באב בין השמשות שלו מותר' נאמרו לענין מלאכה, בהכרח שליל תשעה באב מותר בעשיית מלאכה, וממילא אין לומר שדברי שמואל 'תשעה באב בין השמשות שלו מותר' נאמרו לגבי מלאכה שהרי אין בכך כל חידוש שכן כל הלילה מותר בעשיית מלאכה. **צד. וכעין** זה תירץ השדה יצחק, שרש"י נוקט להלכה שמלאכה אסורה בליל תשעה באב, וכל מה שנקט בתענית שליל תשעה באב מותר בעשיית מלאכה הוא משום שמסוגיית הגמרא שם משמע שמותר בעשיית מלאכה. **צה. וראה** עוד להלן לגבי הנידון 'אם ליל תענית ציבור אסור במלאכה' את כל דברי המהרש"ל.

ילקוט פסחים נד: ביאורים

דרבנן ולכאורה צריכים לנקוט בו לקולא, מכל מקום בספק כגון זה נוקטים לחומרא, ובטעם הדבר מצינו כמה ביאורים:

א. הטורי אבן (מגילה ה: ד"ה חזקיה) ביאר על פי דברי הגמרא (ר"ה יח:) שחובה להתענות בתשעה באב אף בזמן שאין שמד משום שהוכפלו בו הצרות, והיינו שבזמן שיש גזירת שמד חייב לצום מדברי קבלה, אולם בזמן שאין גזירת שמד אינו חייב מדברי קבלה אלא משום תקנת חכמים מחמת שהוכפלו בו הצרות, ומעתה יש לומר שסבר רבי יוחנן שגם בזמן שאין גזירת שמד החמירו חכמים בבין השמשות של תשעה באב בכדי שלא יבואו להקל בבין השמשות של תשעה באב בזמן שיש גזירת שמד שחיובו הוא מדברי קבלה ובין השמשות שלו אסור ככל ספיקא דאורייתא לחומרא, ולכן נקט רבי יוחנן שבין השמשות של תשעה באב אסור. אולם שמואל סבר, שכיון שעיקר התענית היא מתקנת חכמים, בין השמשות שלו מותר ככל ספק דרבנן לקולא, ולא גוזרים משום תשעה באב בזמן שיש בו גזירת שמד.

ב. הגבורת ארי (מעמיק יב: ד"ה מוכלין - הרמשון) תירץ, שנוקטים ספיקא דרבנן לקולא רק במקום שאין אפשרות מחמת כך להגיע לשתי קולות הסותרות האחת את השניה, אולם בסוגייתנו אם נבוא להקל בערב תשעה בבין השמשות ונאמר שדינו כיום, אי אפשר יהיה למחרת במוצאי תשעה באב להקל ולומר שבין השמשות דינו כלילה, שהרי בתחילה נקטנו שדינו כיום, ונמצא שאם נאמר שדינו כיום ממה נפשך עובר איסור, ואם נאמר שדינו כלילה ממה נפשך עובר איסור. אולם הקשה הרש"ש (שם ד"ה מוכלין) על ביאורו, הלא מצינו את שיטת רבי (עירובין נב:) שכל דבר שאסור משום שבות לא גזרו בו בבין השמשות. ועוד, הלא מצינו בסוגייתנו את שיטת שמואל שבין השמשות של תשעה באב מותר, ואף שלכאורה אפשר לבוא לידי תרתי דסתרי אם נקל בבין השמשות של תחילת היום ובשל סופו. עוד הקשה, הלא המרדכי (מעניית רמז תרלח) הביא את שיטת רבינו אלחנן, שאף אם מקילים בבין השמשות של ערב תשעה באב מכל מקום מחמירים בבין השמשות של יציאתו, שכיון שכבר התחיל התענית אינו יכול להוציאו אלא רק אם בודאי כבר לילה.

ג. המנחת חינוך (מצוה שיג אות יט) ביאר על פי **הריטב"א** (ר"ה יח: ד"ה ופרקינן) שפירש את דברי רב פפא (שם) שאמר שעיקר דין תעניות תלוי ברצון בשעה שאין גזירת שמד ואם רצו בית דין מתענים ואם לא רצו אין מתענים, ומכל מקום בתשעה באב מתענים משום שהוכפלו בו הצרות, וביאר הריטב"א, שאף תענית תשעה באב תלויה ברצון אלא שקיבלו עליהם תענית זו מחמת שהוכפלו בו הצרות. ומעתה יש לומר, שכפי שבזמן שמד שחובת התענית היא מדברי קבלה שהם כדברי תורה בין השמשות שלו אסור ככל ספק על דברי תורה, הוא הדין בזמן שאין שמד שקיבלו עליהם תענית זו בכל חומרתה כדברי קבלה בין השמשות שלה אסור ככל ספק על דברי תורה. אולם שמואל סבר, שמכל מקום כיון שכעת החיוב אינו אלא מדרבנן בין השמשות שלו מותר.

ד. השפת אמת (ד"ה ת"ל) תירץ, שאין כוונת הגמרא לחדש את דין בין השמשות אלא את דין תוספת, שבתשעה באב יש דין תוספת כמו ביום הכפורים, ולזה כתבה הגמרא שבין השמשות שלו אסור, וכיון שאי אפשר לדעת בדיוק מתי הוא בין השמשות ממילא מוכרח להוסיף בערב תשעה באב, והטעם שנקטה הגמרא בין השמשות ולא את דין תוספת, משום שהגמרא רצתה להעמיד בתחילה את דברי הברייתא שספיקו מותר בבין השמשות וממילא יודעים שאין דין תוספת[צו].

אם נאמר דין תוספת בתענית תשעה באב

שם. מבואר בגמרא בהוה אמינא לדעת שמואל, שבין השמשות של תשעה באב נאסר, ויש לדון אם יש דין תוספת בתשעה באב או לא[צז].

יש מהראשונים[צח] שנקטו, שרק בין השמשות של תשעה באב נאסר, אולם לא נאמר בו דין תוספת, ואין צריך להוסיף בו מחול על הקודש. וביאר **הרמב"ן**, שלומדים זאת מהמבואר בסוגייתנו שבין השמשות של תשעה באב נאסר, שאם נאמר בו דין תוספת לא היו צריכים לומר שבין השמשות שלו אסור שהרי מחמת דין תוספת הוא נאסר כבר מבעוד יום.

והנה כתב **הרמב"ם** (פירוש המשניות תעניות פ"ד מ"ו), 'ודין תעניתו כדין תענית צום כפור, כלומר שהוא אסור ברחיצה ובסיכה ובתשמיש המטה ובנעילת הסנדל ומוסיפין מחול על קדש', ודייק **המנחת חינוך** (מצוה שיג אות יט) בדבריו, שסבר שנאמר דין תוספת בתענית תשעה באב[צט]. וביאר זאת המנחת חינוך, שכל ארבעת העינויים שנאסרו בתשעה באב כמו באבל, אין זה רק מדין אבילות אלא אף מדין עינוי וכפי שמצינו ביום הכפורים, והראיה לכך, שהרי מדין אבילות מותר לרחוץ את פניו ידיו ורגליו בצונן כמבואר בגמרא (מו"ק טו:), ואילו בתשעה באב אינו יכול אפילו להושיט את אצבעו במים, ובהכרח שמלבד דין אבילות יש בתשעה באב דין עינוי, ומחמת דין זה אינו יכול להושיט את אצבעו למים כביום הכפורים, וממילא הוא הדין שיש בו דין תוספת מדין עינוי וכפי שיש ביום הכפורים.

הטעם שלא תירצה הגמרא שתשעה באב שוה לתענית ציבור לענין שאר דברים והאמר שמואל תשעה באב בין השמשות שלו מותר. הקשה **תוספות הרא"ש** (ד"ה ופמר), הלא הגמרא היתה יכולה לתרץ שכל דברי שמואל שאין תענית ציבור בבבל אלא תשעה באב בלבד שמשמע שהם שוים, נאמרו לענין שאר חומרות כגון רחיצה סיכה נעילת הסנדל ותשמיש המיטה, אולם לענין איסור בין השמשות אין דינם שוה, שהרי בלאו הכי אין דינם שוה לגמרי שכן בתשעה באב עושין מלאכה במקום שנהגו ואילו בתענית ציבור אין עושין. ותירץ, שהגמרא רצתה להשוותם בכל מה שאפשר, ועוד, שאיסור מלאכה אין זה חילוק גמור, שהרי יש מקומות שנהגו לא לעשות מלאכה, ותלמידי חכמים בטלים בכל מקום.

אם נאמר דין תוספת בתענית ציבור

אוכלין ושותין מבעוד יום. יש לעיין אם נאמר דין תוספת בתעניות ציבור כפי שמצינו ביום הכפורים או לא, ומצינו בזה שתי שיטות.

יש שנקטו[ק], שגם בתענית ציבור נאמר דין תוספת. והקשה **הרמב"ן** (מלחמת ה', תעניית יפ: ד"ה ופמר), מדוע נאמר בתענית ציבור דין תוספת, הלא אפילו בתשעה באב לא נאמר דין תוספת וכל שכן בתענית ציבור. ותירץ השפת אמת (תעניית יג: ד"ה מוכלין), שחמור דין תענית ציבור מתענית תשעה באב לענין זה, שהרי מבואר בגמרא (תעניית ז:) שאין גשמים יורדין אלא אם כן נמחלו עוונותיהן של ישראל, ומטעם זה יש לומר שהחמירו חכמים בתענית ציבור שיהא דינו ממש כיום הכפורים כדי לזכור את זכות יום הכפורים שיש בו סליחת עון, ולכך קבעו בו את דין תוספת כיום הכפורים, אולם בתשעה באב לא החמירו לומר שיש בו דין תוספת[קא], וכל מה שסברה הגמרא לומר בדעת שמואל שדין תשעה באב הוא כמו תענית ציבור, היינו רק כלפי האיסור בבין השמשות ולא כלפי דין תוספת.

שיטת הרמב"ן בתורת האדם (קער המנכ, מגלות ישנה אות קד), שרק ביום הכפורים יש דין תוספת ולא בשאר התעניות, וגם אם יקבל עליו מבעוד יום את דין התענית אין זה מועיל. והוכיח זאת מהמבואר בסוגייתנו שיש נידון אם בין השמשות של תענית ציבור ותשעה באב מותר או אסור, ומוכח שאין זה אלא לגבי בין השמשות משום שהוא ספק לילה, אולם קודם לכן מותר לדברי הכל.

אם יכול לשוב ולאכול לאחר שאכל מבעוד יום קודם תענית הציבור

שם. יש לעיין אם לאחר שאכל ושתה מבעוד יום קודם תענית ציבור יכול לשוב ולאכול או לא, ומצינו בזה כמה שיטות:

צו. ובזה גם יישב קושיא אחרת, שקשה מדוע לא החמירו חכמים בתשעה באב במקום שיש ספק לגבי קביעות החודש ואילו לגבי ספק בין השמשות של תשעה באב החמירו, משום שבין השמשות של תשעה באב אינו אסור מספק אלא מחמת דין תוספת כיום הכפורים. אמנם מדברי התוספות (ד"ה ופמר), שכתבו שהברייתא לא נקטה את דין תוספת משום שרצתה להשמיע בתשעה באב שאף ספיקו מותר, מוכח שהבינו שדברי הגמרא נאמרו על דין בין השמשות ולא על דין תוספת. אמנם על פי שיטתם יש לומר, שאף שהחמירו בין השמשות לא החמירו בספק קביעות החודש משום שלא רצו להחמיר להתענות שני ימים. ועוד אפשר לומר בדוחק, שכיון שמצינו (תעניית כט.) שרבי יוחנן אמר שאילו היה שם היה קובע את התענית בעשירי ולא בתשיעי, בהכרח שגם בתענית בעשירי יש קצת קיום מצוה, ולכך בכל מקום שיש ספק מתי הוא תענית תשעה באב עליו לצום ביום השני שהוא ספק תשיעי ספק עשירי ולא ביום הראשון, ואינו צריך לצום שני ימים.

צז. וראה עוד להלן בענין 'אם יכול לשוב ולאכול לאחר שאכל מבעוד יום קודם תענית הציבור' את מחלוקת הראשונים לגבי תענית ציבור אם נאסר קודם בין השמשות או לא.

צח. תוספות (ד"ה לקביעא), רמב"ם (תעניות פ"ה ה"ז), ורמב"ן (מלחמת ה', תעניית יפ: ד"ה ופמר).

צט. וכן הביא השואל ברדב"ז (שו"ת, ח"ה סי' קד) לדייק ממה שכתב הרמב"ם (תעניות פ"ה ה"ז) 'תשעה באב לילו כיומו לכל דבר, ואין אוכלין אלא מבעוד יום, ובין השמשות שלו אסור כיום הכפורים', הרי שהשוה את דין תשעה באב ליום הכפורים, וממילא כמו שיש דין תוספת ליום הכפורים יש דין תוספת בתשעה באב. אמנם השיבו הרדב"ז (שם), שכיון שהמגיד משנה הביא את דברי הרמב"ן שאין דין תוספת בתשעה באב וכתב על כך שזה דבר ברור ולא הביא בדבריו שהרמב"ם חולק על דעת הרמב"ן, פשוט שזו היא אף שיטת הרמב"ם, ובפרט שלא כתב הרמב"ם אלא בין השמשות ולא את דין תוספת, ומה שכתב הרמב"ם שהוא כיום הכפורים אין זה אלא להורות שאף שבין השמשות של תשעה באב הוא ספק דרבנן מחמירים בו כביום הכפורים, וכן מה שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות 'ומוסיפין מחול על קדש' אין כוונתו לדין תוספת כיום הכפורים, אלא לומר שיאכל מבעוד יום ולא בבין השמשות. אמנם עיין בשפת אמת (תעניית יג: ד"ה מוכלין) שכבר הקשה על הסתירה בדברי הרמב"ם.

ק. אחד מהגאונים (הו"ד נמ"ץ תעניית יב:), הרי"ף (שם), הרמב"ם (תעניות פ"ג ה"ג) על פי המגיד משנה (שם) והריטב"א (תעניית יב: ד"ה הפ), שדייקו זאת ממה שכתב הרמב"ם 'אוכלין ושותין מבעוד יום כמו שעושין בצום כפור'. [להלן בהערה בענין 'אם יכול לשוב ולאכול לאחר שאכל מבעוד יום קודם תענית הציבור' הובאו דברי הרמב"ן והריטב"א, שהגאון הרי"ף והרמב"ם סברו שיש חיוב לדין תוספת בתענית ציבור, ולא נחלקו אלא לענין אם יכול לשוב ולאכול לאחר שהפסיק בסעודתו או לא]. אמנם המגן אברהם (סי' תקעה סק"ג) כתב בדעת הטור, שמה שכתב 'ביום הכפורים' הוא לאו דווקא, שכן ביום הכפורים נאמר דין תוספת אולם בתענית ציבור לא נאמר דין תוספת.

קא. וכן דייק ממה שכתב הרמב"ם (תעניות פ"ג ה"ג) לגבי תענית ציבור 'אוכלין ושותין מבעוד יום כמו שעושין בצום כפור', ואילו לגבי תענית תשעה באב כתב (שם, פ"ה ה"ז) 'ובין השמשות שלו אסור כיום הכפורים', וכפי שהביא המגיד משנה (שם) מהרמב"ן שבהכרח אין דין תוספת לתשעה באב שאם לא כן מדוע צריכים לחדש שאסור בבין השמשות, ומשמע בדבריו שאף בדברי הרמב"ם נקט כך, הרי שדין תענית ציבור חמור מדין תענית תשעה באב לענין זה.

א. יש שנקטוקב, שבתענית תשעה באב ובכל התעניות שפוסק מבעוד יום, יכול לשוב ולאכול אכילת עראי לאחר שאכל ושתה את סעודתו עד שקיעת החמה, ובאם היום עוד גדול אפילו בערב יום הכפורים, ומבואר בדבריהם שיכול לשוב לאכול בכל אופן, ואף שגמר שלא לאכול וקיבל עליו את התעניתקג.

ב. הרי"ף (סס) והטור (או"ח סי' תקנג) נקטו, שהדבר תלוי אם קיבל על עצמו את התענית או לא, שאם קיבל על עצמו את התענית בהפסקת סעודתו אינו יכול לשוב ולאכול לאחר מכן, אולם אם לא קיבל עליו את התענית בהפסקת סעודתו יכול לאחר מכן לשוב ולאכול. וכתבו **ההגהות מיימוניות והמגיד משנה** (תעניות פ"ג ה"ג), שכן מוכח בשיטת **הרמב"ם** (סס) שכתב 'וכל תענית שאוכלין בה מבעוד יום אם אכל ופסק וגמר שלא לאכול אינו חוזר ואוכל', והיינו שכיון שגמר לא לאכול ממילא קיבל עליו את התענית ולכך אינו יכול לשוב ולאכול. **אמנם** נחלקו **הראשונים** בביאור קבלת תענית לשיטה זו, **ההגהות מיימוניות** (סס) נקטקד, שאינו צריך לקבל את התענית בפיו במפורש, אלא כיון שגמר בדעתו שלא לאכול עוד הרי זו קבלת תענית. **אולם המגיד משנה** (סס) נקטקה, שהיינו כשקיבל עליו במפורש את התענית תוך שהוא מוציא זאת בשפתיוקו.

ג. שיטת **הראב"ד** (הו"ד בטור או"ח סי' תקנג) בתענית תשעה באב, שכיון שהפסיק סעודתו חל עליו התענית ואיסור הרחיצה, ואפילו אם לא היתה כוונתו במפורש לקבל עליו את התענית באכילה זוקז.

ד. שיטת **הרמב"ן** (מלחמת ה', תענית יפ: ד"ה ומר), שרק בתענית יום כפור שיש בה תוספת מעיקר הדין יכול לקבל על עצמו את התענית קודם הזמן, אולם בשאר התעניות שלא נאמר בהם דין תוספת אינו יכול לקבל על עצמו את התענית קודם הזמן**קח**. וביאר **הבית יוסף** (או"ח סי' תקנג ד"ה ומ"ש רבינו ומ"ן) את שיטתו, שרק במקום שתוספת אסורה מעיקר הדין יכול להוסיף ולקבל עליו להתענות שכן אין לתוספת שיעור מלמעלה והוא מכלל התוספת, אולם כל תענית שאין בה תוספת האסורה מעיקר הדין, אם מקבל עליו להתענות קודם הזמן אין זה בכלל תענית כיון שאכל ושתה בתחילת היום ואפילו בכלל תענית שעות אין זה.

אם בין השמשות של מוצאי תענית מותר או לא

לא למעוטי משחשיכה. מבואר בגמרא שבין השמשות של תענית ציבור מותר, אמנם נחלקו **הראשונים** אם מותר גם בבין השמשות של מוצאי התענית או רק בבין השמשות של ערב התענית.

רבינו אלחנן (הו"ד בתלמידי תעניתא רמז תרלח) נקט, שבכל תענית מתענה עד צאת הכוכבים. והקשה, הלא בדברי הגמרא בסוגייתנו מבואר שאפילו בתשעה באב שדינו חמור שצריך להתענות לילה ויום יש מי שסובר שבין השמשות שלו מותר, וכל שכן בבין השמשות של שאר תעניות שהוא קל יותר. ותירץ, שאין זה אלא בבין השמשות של כניסת התענית, שכן עדיין לא נכנס התענית וכעת הוא מסופק בכך, אולם בבין השמשות של מוצאי התענית שכבר נכנס התענית ומסתפק האם כבר יצא או לא, לכולי עלמא חייב לצום עד צאת הכוכבים.

הרא"ש (שבת פ"ג סי' כג) נקט, שגם בין השמשות של מוצאי תענית מותר. וכתב **בביאור הגר"א** (או"ח סי' תקסב אות ג), שכן משמע מדברי הגמרא בסוגייתנו שאמרה 'זה ספיקו אסור וזה ספיקו מותר', ומשמע שכל ספיקו מותר הן בתחילת התענית והן בסוף התענית.

הטעם שלא כתבה הברייתא הבדל בין יום הכפורים לתשעה באב לגבי איסור עשיית מלאכה

אין בין תשעה באב ליום הכיפורים אלא שזה ספיקו אסור וזה ספיקו מותר. הקשו **הראשונים**קט, מדוע לא נקטה הברייתא שיש הבדל בין יום הכפורים לתשעה באב לגבי איסור עשיית מלאכה, שבמקום שלא נהגו לאסור עשיית מלאכה בתשעה באב היא מותרתקי. ומצינו בזה כמה תירוצים:

א. יש מהראשונים**קיא** שתירצו, שלא הוצרכה הברייתא לחדש את היתר עשיית מלאכה בתשעה באב במקום שכך נהגו, מאחר שכבר חידשה זאת בסופה לגבי ההבדל בין תענית ציבור לתשעה באב**קיב**. ובביאור הטעם שהעדיפה הברייתא לחדש דין זה בסופה ולא בתחילתה מצינו שני ביאורים. **תוספות הרא"ש** ביאר, משום שגם תענית ציבור וגם תשעה באב הם מדרבנן, ואילו יום הכפורים הוא מדאורייתא. אולם **האור חדש** (נמוק' ד"ה מיהן) ביאר על פי המבואר **במגן אברהם** (סי' תקנד ס"ק כז), שגם אם נהגו לעשות מלאכה בתשעה באב מכל מקום אינו רואה בה סימן ברכה, והנה הסתפק **הפרי חדש** (או"ח סי' תלו ס"ק יח), אם כל דבר שנוקטים שאין בו סימן ברכה היינו שיש בזה איסור דרבנן או לא, וכתב האור חדש (לעיל ג: ד"ה מיהן) לפשוט שאין בזה איסור דרבנן, ומעתה יש לומר שאילו הברייתא היתה כותבת את דין היתר עשיית מלאכה בתשעה באב לגבי דין יום הכפורים, היה משמע שביום הכפורים המלאכה אסורה מדאורייתא ובתשעה באב אין בזה איסור מדאורייתא ומכל מקום יש בזה איסור מדרבנן שהרי אינו רואה בזה סימן ברכה, ולכך כתבה הברייתא זאת בדין תענית ציבור שאינו אסור אלא מדרבנן, ובמקום שנהגו מותר אפילו מדרבנן.

ב. **תוספות רבינו פרץ** תירץ, שאין כוונת הברייתא לומר את כל ההבדלים בין תשעה באב ליום הכפורים, שהרי בודאי יש הרבה חילוקים, אלא כוונתה לומר הבדלים באיסור השוה ביניהם כגון איסור אכילה, ולזה כתבה שיש הבדל במקום ספק.

ג. **הפני יהושע** (נמוק' ד"ה מין נין) **והחתם סופר** (ד"ה מין) תירצו, שאי אפשר לחלק ביניהם לגבי מלאכה שכן איסור מלאכה ביום הכפורים הוא אינו משום הצום אלא משום הכתוב (ויקרא כג לב) 'שבת שבתון', שאין זה שייך בתשעה באב, וכוונת הברייתא לאיסורים מחמת הצום. והוכיח זאת החתם סופר, שהרי הדלקת הנר בתענית ציבור מותרת ואף שנאסרה עשיית מלאכה, ואילו ביום הכפורים הדלקת הנר אסורה, ומוכח שדין איסור עשיית מלאכה ביום הכפורים אינו כשאר תענית ציבור.

הטעם שלא הביאה הגמרא עוד חילוקים בין יום הכפורים לתשעה באב

שם. מבואר בגמרא שההבדל בין תשעה באב ליום הכפורים הוא לגבי דין ספק, אמנם מצינו במפרשים שביארו שמאחר שיש עוד כמה הבדלים ביניהם, יש לפרש מדוע לא הביאה זאת הגמרא, וכדלהלן:

א. כתבו הראשונים**קיג**, שהגמרא לא הביאה את עונש העובר על התענית כהבדל בין יום הכפורים לתשעה באב, שביום הכפורים נענש בעונש כרת ובתשעה באב אינו נענש בעונש כרת, משום שדברי הברייתא נאמרו לענין לכתחילה ולא לענין בדיעבד.

ב. כתבו הראשונים**קיד**, שלא הביאה הגמרא את תפילת נעילה לחלק בין יום הכפורים לתשעה באב, שרק ביום הכפורים מתפללים תפילת נעילה, מאחר שהברייתא עוסקת רק בדיני איסור והיתר.

ג. כתבו הראשונים**קטו**, שהגמרא לא הביאה את דין תוספת כהבדל בין יום הכפורים לתשעה באב, שתוספת יום הכפורים אסורה ואילו בתשעה באב אין דין תוספת**קטז**, משום שהברייתא עוסקת רק בדינים השייכים בתענית עצמה.

ד. הקשה **הלחם משנה** (שביתת עשור פ"ג ה"ה), הלא מצינו הבדל נוסף בין יום הכפורים לתשעה באב לענין דין מטפחת, שביום הכפורים צריך להכין מבעוד יום מטפחת נגובה, ואילו בתשעה באב אינו צריך להכין מבעוד יום מטפחת נגובה, ומדוע לא הביאה זאת הגמרא בסוגייתנו. ותירץ, שכל מה שצריך ביום הכפורים להכין מטפחת נגובה מבעוד יום הוא משום שלא יבוא לידי איסור סחיטה, ולכך בתשעה באב שאינו אסור בעשיית מלאכה אינו צריך להכין שכבר שבע ואינו רעב. **קז. וכן** הביא **המשנה ברורה** (סי' תרח ס"ק יב) את דברי **המגן אברהם**, לגבי תענית יום הכפורים. **קח. אמנם** **המגיד משנה** (תעניות פ"ג ה"ג) דייק מדברי **הרמב"ם** (סס) שכתב 'ובשלש אלו אוכלין ושותין מבעוד יום כמו שעושין בצום כפור', שגם בשאר תעניות ציבור נאמר דין תוספת. וכן פירש התוספות יו"ט (תעניות פ"ל מ"ו) את דברי **המשנה** (סס) 'אוכלין ושותין מבעוד יום'. **קט. תוספות**, תוספות הרשב"א, תוספות רבינו פרץ, תוספות הרא"ש, וחידושי הר"ן (ד"ה מין נין). **קי. וכתב** הצל"ח (נמוק' ד"ה מין), שאף שכבר מצינו דין זה במשנה שכתבה שמקום שנהגו לעשות מלאכה בתשעה באב עושין, מכל מקום דרך הברייתא לחזור אף על הדברים הכתובים במשנה, אולם אין דרך אמורא לשוב ולשנות את הדין הכתוב במשנה או בברייתא, ולזה הקשתה הגמרא להלן על דברי רבי יוחנן 'מלאכה תנינא'. **קיא. תוספות**, תוספות הרשב"א, תוספות הרא"ש, וחידושי הר"ן (סס). **קיב. וראה** עוד בחתם סופר (ד"ה לקניעא) שכתב, שאין להקשות מדוע הוצרכה הברייתא לכתוב ברישא שזה ספיקו אסור וזה ספיקו מותר, מאחר שלומדים זאת מהכתוב בסופה שההבדל בין תשעה באב לתענית ציבור הוא לענין איסור עשיית מלאכה, אולם כלפי שאר הדינים דין תשעה באב הוא כמו תענית ציבור ומסתמא מקילים בספק תענית ציבור, משום שנוח היה לברייתא לכתוב את דין זה במפורש. **קיג. רש"י**, תוספות חכמי אנגליה, ותוספות רבינו פרץ (ד"ה מין נין). **קיד. תוספות**, תוספות הרשב"א, תוספות הרא"ש, וחידושי הר"ן (ד"ה מין נין). **קטו. תוספות** (ד"ה לקניעא), תוספות הרשב"א (ד"ה לקניעא - הכא), תוספות הרא"ש (ד"ה לקניעותא - הכא), וחידושי הר"ן (ד"ה לא). **קטז. עיין** לעיל בענין 'אם נאמר דין תוספת בתענית תשעה באב' את מחלוקת הראשונים בענין זה.

קב. אחד מהגאונים על פי ההגהות מיימוניות (תעניות פ"ג ה"ג) והשלטי גיבורים (סי' יח). **קג. כך** היא דעת אחד מהגאונים על פי ההגהות מיימוניות (תעניות פ"ג ה"ג) שנקטו שנחלק עם הרי"ף בעיקר דין זה, אמנם מדברי הרמב"ן בתורת האדם (שער המכלל מצוה קד) והריטב"א (תענית יב: ד"ה הא) נראה, שסברו שהגאון והרי"ף והרמב"ם לא נחלקו להלכה, אלא סוברים שנאמר בתענית ציבור דין תוספת, ומכל מקום דברי הגאון עוסקים באופן שלא קיבל על עצמו בקבלה את עיקר התענית, ולזה נקט שאף שצריך מעיקר הדין להפסיק בסעודתו מבעוד יום, מכל מקום יכול לאחר מכן לשוב ולאכול אכילת עראי ואף שהוא בתוך זמן התוספת, ולזה הוסיפו הרי"ף והרמב"ם, שמכל מקום אם קיבל עליו את התענית אינו יכול לשוב ולאכול. אולם הרמב"ן סבר, שאין קבלה זו מועילה אלא בערב יום הכפורים שנאמר בו דין תוספת ולא בשאר תעניות. **קד. על** פי הבית יוסף (או"ח סי' תקנג ד"ה ומ"ש רבינו וקן). **קה. וכתב** הבית יוסף (סס) שכן נראה גם מדברי הרא"ש. **קו. ובזה** דחה את ראיית הראשונים שאף לאחר אכילתו יכול לשוב ולאכול, שהנה הוכיחו גאון זה [ע"פ ההגהות מיימוניות והרמב"ן בתורת האדם (שער המכלל מצוה קד)] והרא"ש, מהמבואר בדברי המדרש רבה (מיכה פ"ג ו) ברבי יהודה בן בתירא ששב ואכל בערב יום הכפורים אף שכבר הפסיק בסעודתו, על מנת לכבד את האדם שהזמינו, הרי שאף לאחר שהתכוין להפסיק בסעודתו יכול לשוב ולאכול. ואולם על פי זה אין זו ראיה, משום שלא מדובר במעשה זה שקיבל את התענית בפיו במפורש, ולכך יכול לשוב לאכול לאחר מכן, אולם באופן שקיבל בפיו במפורש אינו יכול לשוב ולאכול לאחר מכן. אמנם ההגהות מיימוניות הביא לדחות ראיה זו באופן אחר, והיינו שמעשה זה היה בבוקר ולא היתה כוונתו לומר שהפסיק בסעודתו אלא

אהרת 19/06/2018

19/05/2018

מטפחת נגובה, נמצא שהבדל זה הוא בכלל ההבדל בין תשעה באב ליום הכפורים לענין איסור עשיית מלאכה, וכיון שכבר הביאה הגמרא במקום אחר את דין עשיית מלאכה בתשעה באב וביום הכפורים, לא כתבה זאת שוב בסוגייתנו.

הטעם שחידשה הגמרא שספק יום הכפורים אסור ולא את דין תוספת יום הכפורים

שם. הקשו תוספות (ד"ה לא), מדוע נקטה הגמרא שספק יום הכפורים אסור, הלא אפילו ודאי ערב יום הכפורים אסור משום דין תוספת שחיובו מדאורייתא, ומצינו בזה שני תירוצים.

תוספות תירצו, שכתבה הגמרא את דין ספיקו בכדי לחדש בתשעה באב שאפילו ספק תשעה באב מותר[קיז].

אולם המשיב נפש (נמוק' ד"ה לא) תירץ על פי המבואר בר"ן (ביצה ג. ד"ה דאכלו), שכל חיוב ההוספה מחול על הקודש בערב יום הכפורים מבעוד יום הוא רק אם נוקטים כשיטת **הרשב"א** (קידושין עג. ד"ה ממזר) שספיקא דאורייתא לחומרא הוא דין מדאורייתא, אולם לשיטת **הרמב"ם** (טומאת מת פ"ט ה"ג) שספיקא דאורייתא לחומרא הוא דין מדרבנן בלבד, מדאורייתא בין השמשות מותר באכילה ובמלאכה, וכל מה שהוצרכה התורה לחדש בדין תוספת הוא רק שבין השמשות אסור מדאורייתא, אולם קודם לכן מבעוד יום אינו צריך להוסיף, ומעתה מבואר מדוע כתבה הגמרא שספק יום הכפורים אסור ולא כתבה שאפילו ודאי ערב יום הכפורים אסור משום דין תוספת, משום שכל מה שנוקטים שיש חיוב להוסיף מחול על הקודש מבעוד יום הוא רק לאחר שנוקטים שבין השמשות של יום הכפורים אסור מדאורייתא, אולם לולי זה נוקטים שדין תוספת התחדש רק בבין השמשות ולא מבעוד יום.

ביאור ההבדל בין יום הכפורים לתשעה באב כשיש ספק לגבי קביעות החודש

לקביעא דירחא. בביאור דברי הגמרא מצינו כמה ביאורים:

א. רש"י (ד"ה לקניע) **והמהר"ם חלאווה** (ד"ה לקניע) פירשו, שדברי הגמרא נאמרו באופן שאינו ידוע מתי חל יום הכפורים, וכגון בני בבל[קיח] שמסתפקים אם בית דין עיברו את החודש הקודם או לא, ולזה התחדש שעושים מספק שני ימים[קיט] יום הכפורים, אולם בתשעה באב לא עושים מספק שני ימים. והקשו **תוספות ותוספות הרשב"א** (ד"ה לקניע), הלא מבואר בגמרא בראש השנה (כא.), שאף על פי שלא היה ידוע בבבל מתי קידשו בית דין את החודש בירושלים מכל מקום לא עשו את יום הכפורים אלא יום אחד, הרי שאין עושין מספק את יום הכפורים שני ימים[קיט].

ב. יש מהראשונים[קכ] שביארו, שדברי הגמרא נאמרו ביחיד שמסתפק אם בית דין עיברו את החודש הקודם או לא, ואפילו אם הוא מבני ארץ ישראל כגון שמהלך במדבר, ולזה התחדש שמספק נוהג את יום הכפורים שני ימים, שכן ספק דאורייתא לחומרא, אולם אם ישנו ספק מתי חל תשעה באב אינו נוהג שני ימים את דיני תשעה באב שכן ספק דרבנן לקולא. והקשה **המנחת חינוך** (מצוה שמ אות ט), איך נקטו תוספות להקל בתשעה באב מחמת ספק דרבנן שהוא לקולא, הלא חיוב תענית תשעה באב הוא מדברי קבלה בשעת השמד ודברי קבלה הרי הם כדברי תורה. ותירץ, שמדברי קבלה אינו חייב לנהוג את דיני התענית ביום מסוים אלא באחד מימי חודש זה, אולם רבנן הם שקבעו את דין התענית ביום תשעה באב, וכיון שמתענה באחד מימי החודש את תענית זו יוצא את עיקר החיוב מדברי קבלה, ורק מדין דרבנן עדיין חייב לנהוג תענית ביום זה ולכן הוא ספק דרבנן. אולם הקשה, מדוע הוא בכלל ספיקא דרבנן שדינו להקל, הלא כיון שיום אחד בחודש זה הוא בודאי חייב לנהוג את דיני תשעה באב, הרי זה כחתיכה אחת מתוך שתי חתיכות ואיקבע איסורא שדינה להחמיר[קכא].

ג. תוספות הרשב"א (ד"ה לקניע - הכמשון) **ותוספות הרא"ש** (ד"ה לקניעתן) ביארו, שדברי הגמרא נאמרו באופן שבית דין שבארץ ישראל הסתפקו מתי חל ראש חודש, כגון[קכב] שקיבלו את העדות בבין השמשות, ולזה התחדש שצריכים לעשות את יום הכפורים בשני הימים כדין כל ספיקא דאורייתא לחומרא, אולם את תענית תשעה באב אינם צריכים לעשות בשני ימים.

ד. המאירי (ד"ה לפי) הביא לבאר, שדברי הגמרא נאמרו באופן שמנה עשרה ימים מיום השלושים לחודש אלול והתענה בעשירי, והסתמך על כך שמימות עזרא לא מצינו חודש אלול מעובר, ולאחר מכן בלילה התברר לו שחודש אלול היה מעובר ורק למחרת יהיה היום העשירי, שצריך לשוב ולהתענות, אולם בתענית תשעה באב בכיוצא בזה פטור מלהתענות.

ה. המאירי (שם) הביא עוד לבאר, שכל מה שמבואר בגמרא בראש השנה (כא.) שעשו את יום הכפורים יום אחד בלבד משום שסמכו על כך שמימות עזרא לא היה אלול מעובר, הוא רק באופן שיצאו השלוחים לגולה לומר אימתי קידשו את חודש אלול, והיו מונים שלושים יום מאותו יום וקובעים את ראש השנה לפי זה ואף את יום הכפורים, מפני שלא מצאו אלול מעובר, אולם באופן שלא יצאו שלוחים לגולה להודיע על קידוש חודש אלול, עושים את יום הכפורים שני ימים, אמנם בתשעה באב אפילו לא יצאו שלוחים אין מתענים אלא יום אחד.

ביאור קושיית תוספות שהגמרא תחלק בין תשעה באב ליום הכפורים בדין תוספת

שם. תוספות (ד"ה לקניעא) **הביאו מהרשב"א** להקשות, מדוע נקטה הגמרא שהם חלוקים רק לענין קביעא דירחא, הלא לכאורה הם חלוקים גם לענין תוספת מחול על הקודש. והקשו **המשיב נפש** (נמוק' ד"ה לא) **בשם הבנין אריאל, ושדה העיר** (נמוק' ד"ה לקניעא), שהנה נראה מתוך לשונם שקושיא זו קשה רק לאחר שתוספות כתבו קודם לכן שדברי הגמרא נאמרו ביחיד שמסתפק אם בית דין עיברו את החודש הקודם, שאת צום יום הכפורים צם שני ימים, ככל ספק דאורייתא לחומרא, ואת תענית תשעה באב מתענה יום אחד בלבד ככל ספק דרבנן, אולם לכאורה אין שייכות בין דבריהם אלו לקושייתם זו והיא קושיא בפני עצמה.

ותירצו על פי המבואר בר"ן (ביצה ג. ד"ה דאכלו), שכל חיוב ההוספה מחול על הקודש בערב יום הכפורים מבעוד יום הוא רק אם נוקטים כשיטת הרשב"א (קידושין עג. ד"ה ממזר) שספיקא דאורייתא לחומרא מדאורייתא, אולם לשיטת **הרמב"ם** (טומאת מת פ"ט ה"ג) שספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן בלבד, מדאורייתא בין השמשות מותר באכילה ובמלאכה, וכל מה שהוצרכה התורה לחדש בדין תוספת הוא רק שבין השמשות אסור מדאורייתא, אולם קודם לכן מבעוד יום אינו צריך להוסיף. ומעתה תאמר הבדל בין יום הכפורים לתשעה באב לגבי דין תוספת הוא רק לשיטת הרשב"א שספק דאורייתא אסור מדאורייתא, אולם לשיטת הרמב"ם אין זה קשה, שהרי בהכרח התחדש בדין תוספת רק שבין השמשות אסור, וכיון שתירצה הגמרא שגם תשעה באב אסור בבין השמשות ממילא אין הבדל בין יום הכפורים לתשעה באב[קכג], ולכך רק לאחר שביארו תוספות שנוקטים ביום הכפורים שספק דאורייתא לחומרא לענין קביעא דירחא, ומוכרח שחומרא זו היא מדאורייתא ולא מדרבנן, [שהרי מחמת חומרא דרבנן לא היו מחייבים להתענות את יום הכפורים שני פעמים שהרי יש בכך חשש סכנת נפשות], ממילא הקשו מדוע הגמרא לא אמרה שיש הבדל בין יום הכפורים לתשעה באב לענין דין תוספת.

אם יולדת וחולה שאין בו סכנה צריכים להשלים את תענית תשעה באב עוברות ומניקות מתענות ומשלימות בו כדרך שמתענות ומשלימות ביום הכיפורים. כתב **הרמב"ן בתורת האדם** (שער המפלג, מנחות יצחק חות קז), שרק עוברות ומניקות צריכות להשלים, אולם יולדת ושאר חולה שאין בו סכנה שצריך לאכול, אינם צריכים אומד אלא מאכילין אותן, שכן במקום חולי לא גזרו רבנן. והוכיח זאת **המגיד משנה** (מעניות פ"ה ה"י), שאם נאמר שרק במקום סכנה לא גזרו רבנן, מדוע הוצרך רבא לחדש שעוברות ומניקות משלימות, הלא אם חולה שאין בו סכנה מתענה כל שכן שאלו מתענים[קכד]. אולם הקשה **המהרש"ל** (שו"ת, סי' נג) מדברי הברייתא בסוגייתנו 'זה ספיקו אסור וזה ספיקו מותר', ואם נאמר שדברי הגמרא באופן שבית דין שבארץ ישראל הסתפקו מתי חל ראש חודש, כגון[קכב] שקיבלו את העדות בבין השמשות, ולזה התחדש שצריכים לעשות את יום הכפורים בשני הימים כדין כל ספיקא דאורייתא לחומרא, אולם את תענית תשעה באב אינם צריכים לעשות בשני ימים.

קיז. ובעין זה תירץ תוספות רבינו פרץ (ד"ה אין בין), שנקטה הגמרא לשון זו ביום הכפורים אגב תשעה באב. **קיח. עי'** פי דברי תוספות (ד"ה לקניעא). אמנם עיין בהגהות היעב"ץ (נמוק' שם) שתמה מהו ההבדל בין בני ארץ ישראל לבני בבל לענין ספק דאורייתא לחומרא. **קיט. ובתוספות** חכמי אנגליה (ד"ה לקניעא) הקשו קושיא זו מחמת הסברא שאין גוזרין תענית על הציבור אלא אם רוב הציבור יכולים לעמוד בה. **קכ. רבינו** חננאל (ד"ה לא), תוספות (ד"ה לא), וחידושי הר"ן (ד"ה לא). **קכא. היינו** כשיש שתי חתיכות מונחות לפנינו, אחת של חלב ואחת של שומן, וישנו ספק איזו של חלב ואיזו של שומן, נוקטים שהוקבע שיש כאן חתיכת איסור משעה שנתעורר הספק, ואפילו אם בא גוי ואכל אחת מהן אסור לאכול את החתיכה השניה, ואם אכלה ישראל בשוגג חייב להביא קרבן אשם תלוי, אולם אם מתחילה לא היתה לפנינו אלא חתיכה אחת אין כאן קביעת איסור, שהרי הספק הוא אם יש כאן בכלל איסור, והוא הדין בסוגייתנו, כיון שבחודש זה בודאי נוהג ביום אחד דין תשעה באב, ממילא הימים שיש בהם ספק אסורים. [וראה עוד להלן בהערה בענין 'ביאור קושיית תוספות שהגמרא תחלק בין תשעה באב ליום הכפורים בדין תוספת' את דברי השדה העיר שביאר על פי סברא זו שדברי תוספות נאמרו אפילו לשיטת הרמב"ם (טומאת מת פ"ט ה"ג) שספיקא דאורייתא לחומרא רק מדרבנן]. **קכב. עי'** פי תוספות הרא"ש. **קכג. ובשדה** העיר הוסיף על פי המבואר בשער המלך (טומאת מת פ"ט ה"ג) שגם לשיטת הרמב"ם שספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן בלבד, מכל מקום באופן שהספק הוא לגבי חתיכה אחת משתי חתיכות [עיין לעיל בהערה בענין 'ביאור ההבדל בין יום הכפורים לתשעה באב כשיש ספק לגבי קביעות החודש'] שאיקבע איסורא נוקטים להחמיר מדאורייתא. וממילא יש לומר שכיון שיום אחד בחודש זה הוא בודאי חייב להתענות את תענית יום הכפורים, הרי זה בכלל חתיכה אחת מתוך שתי חתיכות ומדאורייתא עליו לצום שני ימים, ועל פי זה דברי התוספות שנוקטים לחומרא כספק דאורייתא ובהכרח שהוא מדאורייתא, הם גם לשיטת הרמב"ם. **קכד. וכן** דייק עוד מסוגייתנו, שרק בתענית תשעה באב החמירו על עוברות ומיניקות שצריכות לצום, אולם בשאר ג' תעניות לא החמירו עליהן.

ההכרח שדברי רבי יוחנן שדין תשעה באב קל מדין תענית ציבור נאמרו לענין בין השמשות אוצר החכמה

והאמר רבי יוחנן תשעה באב אינו כתענית ציבור מאי לאו לבין השמשות. מבואר שסברה הגמרא בקושייתה שבהכרח דין תשעה באב קל יותר מדין תענית ציבור לענין בין השמשות. והקשו ברבינו דוד (ד"ה והאמר) ובחידושי הר"ן (ד"ה והא), מדוע לא תירצה הגמרא שכוונת רבי יוחנן לומר שבין השמשות של תשעה באב אסור ואילו בין השמשות של תענית ציבור מותר.

ומצינו בזה כמה תירוצים:

א. ברבינו דוד ובחידושי הר"ן תירצו, שהבינה הגמרא שכיון שאמר רבי יוחנן שתשעה באב אינו כתענית ציבור, בהכרח שידוע דין תענית ציבור, וממילא אם נאמר שסבר שבין השמשות של תענית ציבור אסור, יש לומר שדין זה נלמד ממה ששנינו (תענית יב:) 'אוכלין ושותין מבעוד יום' שבפשטות משמע שמכל מקום בין השמשות אסור, אולם אם נאמר שסבר שבין השמשות של תענית ציבור מותר, קשה מנין למד זאת עד שתלה בו את דין תשעה באב ואמר שאינו כמו דין תענית ציבור[קכה]. והוסיף בזה הרש"ש (ד"ה והאמריו"ט), שאף שמצינו בגמרא להלן שתשעה באב חמור מתענית ציבור לגבי דין רחיצה, מכל מקום לא היה מסתבר לגמרא לומר שתשעה באב חמור מתענית ציב[אהח 19/06/2018] דין בין השמשות[קכו].

ב. הראש משביר (ד"ה ומי) תירץ, שכיון שדין בין השמשות בתענית ציבור אינו מפורש שמותר, ואדרבה מדברי המשנה 'אוכלין ושותין מבעוד יום' משמע שרק מבעוד יום מותר אולם בין השמשות אסור, ממילא אין לומר שכוונת רבי יוחנן לומר שדין תענית תשעה באב אינו כדין תענית ציבור שמותר בין השמשות, שהרי אי אפשר לתלות את דין תענית תשעה באב בדין תענית ציבור שאינו מפורש.

ג. השפת אמת (ד"ה והאריי) תירץ, שמדברי רבי יוחנן 'תשעה באב אינו כתענית ציבור' משמע שאינו חמור כתענית ציבור, ולא שתשעה באב חמור יותר מתענית ציבור.

כשיש ספק מתי הוא תשעה באב צריך לצום ביום השני ולא בראשון

שם. כתב החתם סופר (ד"ה לקניעא) על המבואר בגמרא שאם יש ספק על קביעות החודש לא מחמירים בתענית תשעה באב, שמכל מקום עליו לצום ביום השני שהוא ספק תשיעי ספק עשירי, שהרי גם אם יתברר לבסוף שהוא יום עשירי, מכל מקום מצינו (תענית כט.) שרבי יוחנן אמר שאילו היה שם היה קובע את התענית בעשירי ולא בתשיעי, ובהכרח שגם בתענית בעשירי יש קצת קיום מצוה, ולכך עליו לצום ביום השני שהוא ספק תשיעי ספק עשירי, מה שאין כן אם יתענה ביום הראשון שהוא ספק שמיני ספק תשיעי, יתכן שהוא יום שמיני ולא עשה כלום.

אם ליל תענית ציבור אסור במלאכה

לא למלאכה. כתב **רש"י** (ד"ה לא למלאכה), שדברי רבי יוחנן נאמרו לגבי מלאכה 'של יום עצמו משתחשך ואשמעינן דבתענית ציבור אסור ובט' באב שרי', ומבואר לכאורה בדבריו שליל תענית ציבור אסור במלאכה. והקשו **המהרש"ל** ובחידושי רבינו משה מאימראן (נרסיי שם), הלא תענית ציבור אינה אסורה במלאכה מהלילה אלא רק מהיום בלבד, ומהו שכתב רש"י משתחשך. ומצינו בזה כמה תירוצים:

א. המהרש"ל תירץ, שאולי אין זה אלא טעות סופר ולא גורסים 'משתחשך', ומכל מקום גם אם גורסים זאת ברש"י ואין זה טעות, יש לומר שדבריו נאמרו לגבי תענית תשעה באב, שאם היה אסור במלאכה היה אסור אף בליל תשעה באב, שכן רק בתענית ציבור לומדים מהכתוב (יואל ב יד) 'קדשו צום קראו עצרה אספו זקנים' שמלאכה אסורה רק מזמן אסיפה שהוא ביום ולא בלילה, אולם בתשעה באב שהוא מגזירת נביאים ואינו בכלל זה, מלאכה אסורה מהלילה. אך הקשה **השפת אמת** (נרסיי ד"ה נה"ם), הלא דברי רש"י נאמרו גם על תענית ציבור ולא רק על תשעה באב.

ב. בחידושי רבינו משה מאימראן תירץ, שאין כוונת רש"י לומר שהמלאכה אסורה כבר מהלילה, אלא רוצה לומר שביום עצמו משתחשך ואילך אז שייך איסור מלאכה ביום, אולם בבין השמשות אין תענית ציבור נאסר כלל.

ג. בחידושי רבינו משה מאימראן תירץ עוד, שאין כוונת רש"י לתענית ציבור אלא לתענית תשעה באב, שכיון שדין מלאכה בתשעה באב תלוי במנהג המקום כתב רש"י 'משתחשך', והיינו שיש מקומות שנהגו לאוסרה מהלילה, והשמיענו רבי יוחנן שיש מקומות שהמלאכה מותרת אף ביום, אולם בתענית ציבור לכולי עלמא המלאכה אסורה ביום.

הטעם שאין מתפללין תפילת נעילה בתשעה באב

לתפילת נעילה. מבואר בגמרא שלא אומרים תפילת נעילה בתשעה באב, וביארו זאת **המאירי** (ד"ה מעפ"י) **וחידושי הר"ן** (ד"ה ומעפ"י), שתפילת נעילה מתפללים רק בתעניות שגוזרים אותם בעת צרה[קכז], שנתקנו כדי לזעוק ולהתפלל על צרתם, אולם תענית תשעה באב נתקנה לאבילות ולא לתפילה, ולכך אין מתפללים בה תפילת נעילה.

ביאור הוכחת הגמרא מדברי רבי יוחנן שמתפללים תפילת נעילה בתענית תשעה באב

והאמר ר' יוחנן ולואי שיתפלל אדם והולך כל היום כולו. בביאור הוכחת הגמרא מדברי רבי יוחנן מצינו שני ביאורים.

רש"י (ד"ה והאמר) ביאר, שכוונת הגמרא להוכיח מדברי רבי יוחנן שאין בתפילה יתירה משום ברכה לבטלה, ואם כן הרי ניתן להתפלל נעילה בתשעה באב.

תוספות (ד"ה והאמר) ביארו, שאף שדברי רבי יוחנן נאמרו רק במקום שישנו ספק אם התפלל או לא ולא נאמרו במקום ודאי, מכל מקום כוונת הגמרא להקשות שכיון שרבי יוחנן מחייב לשוב ולהתפלל במקום ספק, ממילא יתפללו את תפילת נעילה בתענית תשעה באב, שכן היא דומה בכמה דברים לתענית ציבור שמתפללים בה את תפילת נעילה, **ובתוספות רבינו פרץ** (ד"ה והאי) הוסיף וביאר, שכיון שתשעה באב הוא עת רצון ורחמים, גם לאחר שכבר התפלל אין זה נחשב אלא כספק התפלל, וממילא צריכים להתפלל את תפילת נעילה.

אם לשיטת רבי יוחנן חייב לחזור ולהתפלל מספק או שהוא רשות

שם. יש לעיין לשיטת רבי יוחנן כשיש לו ספק אם התפלל או לא, האם חייב להתפלל או שאין זה אלא רשות בלבד, מצינו בזה שתי שיטות.

רב האי גאון (הו"ד בהגהמ"י פרקים מ"ב. ד"ה הא) **והרשב"א** (שם) ביארו, שסבר רבי יוחנן שבמקום שיש לו ספק אם התפלל או לא מותר לו לחזור ולהתפלל ואין בזה בל תוסיף[קכח] הואיל ותפילה היא 'רחמי', אבל אינו חייב לחזור ולהתפלל, ואמנם אם מתפלל הרי זה בגדר תפילת נדבה[קכט].

הראב"ד (הו"ד בהגהמ"י שם) ביאר, שרבי יוחנן סובר שאם יש לו ספק אם התפלל או לא חייב לחזור ולהתפלל, שכיון שהלואי שיתפלל אדם כל היום כולו בתורת תחנונים, בודאי שבמקום ספק צריך לשוב ולהתפלל.

אם רבי יוחנן התיר להתפלל רק כשמוסיף דבר חידוש בתפילתו

שם. יש לעיין לשיטת רבי יוחנן, אם יכול לשוב ולהתפלל רק על ידי שמחדש דבר בתפילתו, וכפי שמצינו בדברי שמואל (ברכות כח.) שאם התפלל ונכנס לבית הכנסת ומצא את הציבור מתפללין שרק אם יכול לחדש בתפילתו דבר יחזור ויתפלל, או שגם ללא דבר חידוש יכול להתפלל, ומצינו בזה שתי שיטות.

יש שנקטו[קל], שאינו צריך לחדש בה דבר, וגם ללא שמחדש בה דבר יכול לשוב ולהתפלל.

יש שנקטו[קלא], שכיון שהתפילות שמוסיף הרי הן כמו נדבות, צריך לחדש בהן דבר בכדי להודיע שהיא תפילת נדבה, וכפי שמצינו בדברי שמואל לגבי הנכנס לבית הכנסת, שכן מסתמא רבי יוחנן אינו חולק על דברי שמואל. אמנם כתבו **הראשונים[קלב]**, שאין זה אלא באופן שודאי התפלל, שכיון שכבר התפלל צריך לחדש בה דבר, אולם באופן שיש ספק אם התפלל או לא אינו צריך תפילת נעילה בתענית שנתקנה על שעת צרה, משום שאינה נאמרת אלא בתענית ציבור, ולענין תפילה זו שהיא תפילה גמורה עשינו עצמנו כיחידים, שאין היחיד מתפלל תפילת נעילה.

קכה. והוסיפו בזה עוד לבאר, שמטעם זה הוצרך רב פפא להלן לומר 'אינו כראשונות', והיינו שכיון שרצה לומר שבתענית תשעה באב בין השמשות אסור שלא כתענית ציבור תלה זאת בדין תעניות ציבור הראשונות שדינם מפורש בגמרא (תענית י.) שאוכלין ושותין בהן משחשיכה, וממילא בין השמשות שלהם מותר, ומטעם זה אף הוסיף רב פפא ואמר 'אלא כאחרונות', שהרי לולי זה לא היינו יודעים שתשעה באב אסור בבין השמשות אלא היינו אומרים שאסור רק בלילו, וכיון שאמר 'אלא כאחרונות' למדנו שאסור גם בבין השמשות. **קכו. ועיין** במהרש"א (ד"ה מי) שכתב כדברי רבינו דוד וחידושי הר"ן. ובאור חדש (ד"ה ומי) תירץ כעין זה, שאם נאמר שכוונת רבי יוחנן לומר שאינו כתענית ציבור היינו שבין השמשות של תשעה באב אסור ובין השמשות של תענית ציבור מותר, מדוע הוצרך לשוב ולומר זאת, הלא הוא כבר אמר זאת לעיל שבין השמשות של תשעה באב אסור, ואם כוונתו היתה לומר שבין השמשות של תענית ציבור מותר, היה צריך לומר 'תענית ציבור אינה כתשעה באב', שהרי דין תשעה באב כבר התברר, ואין כוונתו אלא לחדש את דין תענית ציבור. וכתב שם, שיתכן שתירוץ זה הוא בכלל תירוצו של המהרש"א. **קכז. ומכל** מקום כתב הריטב"א (תענית כו. ד"ה בתעניות), שבזמנינו לא נוהגים להתפלל

קכה. והוסיפו בזה עוד לבאר, שמטעם זה הוצרך רב פפא להלן לומר 'אינו כראשונות', והיינו שכיון שרצה לומר שבתענית תשעה באב בין השמשות אסור שלא כתענית ציבור תלה זאת בדין תעניות ציבור הראשונות שדינם מפורש בגמרא (תענית י.) שאוכלין ושותין בהן משחשיכה, וממילא בין השמשות שלהם מותר, ומטעם זה אף הוסיף רב פפא ואמר 'אלא כאחרונות', שהרי לולי זה לא היינו יודעים שתשעה באב אסור בבין השמשות אלא היינו אומרים שאסור רק בלילו, וכיון שאמר 'אלא כאחרונות' למדנו שאסור גם בבין השמשות. **קכו. ועיין** במהרש"א (ד"ה מי) שכתב כדברי רבינו דוד וחידושי הר"ן. ובאור חדש (ד"ה ומי) תירץ כעין זה, שאם נאמר שכוונת רבי יוחנן לומר שאינו כתענית ציבור היינו שבין השמשות של תשעה באב אסור ובין השמשות של תענית ציבור מותר, מדוע הוצרך לשוב ולומר זאת, הלא הוא כבר אמר זאת לעיל שבין השמשות של תשעה באב אסור, ואם כוונתו היתה לומר שבין השמשות של תענית ציבור מותר, היה צריך לומר 'תענית ציבור אינה כתשעה באב', שהרי דין תשעה באב כבר התברר, ואין כוונתו אלא לחדש את דין תענית ציבור. וכתב שם, שיתכן שתירוץ זה הוא בכלל תירוצו של המהרש"א. **קכז. ומכל** מקום כתב הריטב"א (תענית כו. ד"ה בתעניות), שבזמנינו לא נוהגים להתפלל

קכח. ומבואר על פי זה שהתחדש בדבריו של רבי יוחנן שאין בזה דין בל תוסיף כפי שסבר רבי אלעזר (שם). אמנם הרא"ה (שם ד"ה ומפתנגלי) **ובחידושים המיוחסים לריטב"א** (שם ד"ה ור') ביארו, שעיקר חידושו של רבי יוחנן שלא אומרים שאין זה דרך כבוד להתפלל ולחזור ולהתפלל ולבוא בכל שעה לדבר לפני מלך מלכי המלכים, שכיון שזה בקשת רחמים יכול לבקש כל היום.

קכט. ועליו להתנות שאם לא התפלל עדיין תהא תפילה זו לחובתו, ואם התפלל כבר תהא תפילת נדבה. **קל. הבה"ג** (הו"ד בהגרסיי ברכות כח. ד"ה ועומ"ש) על פי רבינו יונה (שם ד"ה וקן), הריי"ף (שם, על פי רבינו יונה ד"ה והריי"ף), והראב"ד (תפילה פי"ח ה"ט). וברבינו יונה (שם) דייק זאת בדברי הבה"ג ממה שפסק הלכה כרבי יוחנן במקום ספק וכשמואל במקום ודאי, הרי שסבר שרבי יוחנן חולק על דברי שמואל. **קלא. רב** האי גאון (הו"ד בהגרבינו יונה ברכות כח. ד"ה והמ"ל), **תוספות** (ד"ה והאמר), ר"י (בתוס' ברכות שם ד"ה ורבי), **הרמב"ם** (תפילה פי"ח ה"ט), והרא"ה (ברכות כח. ד"ה ור' יוחנן). **קלב. תוספות**, ר"י, והרא"ה (שם).

לחדש בה דברקלג, וביאר רבינו יונה, שכיון שצריך לחזור ולהתפלל על הספק אין לך חידוש גדול מזהקלד.

וכתב הרא"ש (ברכות פ"ג סי' טו) על פי שיטה זו, שכל מה שמבואר בסוגייתנו לשיטת רבי יוחנן שמתפלל בתעניות תפילת נעילה, מפני ש'ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו' זה דווקא ביום תענית שהוא כיום כפור וראוי להתפלל בו נעילה יותר משאר ימים, אולם בלא תענית אסור לחזור ולהתפלל היכן שודאי התפלל.

אמנם כתב הבית יוסף (או"ח סי' קז ס"ק ד"ה והנה), שמכל מקום נחלקו **רב האי גאון** ור"י בביאור דברי רבי יוחנן, ר"י מפרש שדבריו נאמרו בספק התפלל, שיכול לחזור ולהתפלל אפילו בלא חידוש, ורב האי גאון מפרש שדבריו נאמרו בודאי התפלל, שחוזר ומתפלל בתורת נדבה על ידי חידוש.

דברי רבי יוחנן שאדם יכול לשוב ולהתפלל נאמרו רק בתפילת שמונה עשרה שהיא תפילת בקשה

שם. כתב הראב"ד (תפילה פ"ו ה"י), שכל דברי רבי יוחנן נאמרו רק בתפילת שמונה עשרה שהיא תפילת רחמים ובקשה, אולם בתפילת שבת ויום טוב שהיא תפילת הודאה, אם יודה ויחזור ויודה הרי זו ברכה לבטלה, וכן בכל שאר הברכות כגון ברכת יוצר, ברכות דערבית, ברכת המצוות וברכת הפירות.

אם יחיד יכול להתפלל תפילה זו רק בתורת נדבה

שם. כתב הרי"ף (ברכות כא.), שיחיד יכול לחזור ולהתפלל רק אם דעתו להתפלל את תפילה זו בתורת רשות מפני שהיא כתפילת נדבה, אולם בתורת חובה אינו יכול לשוב ולהתפלל.

והקשה רבינו יונה (שם ד"ה וזה), איך כתב הרי"ף שאינו יכול להתפלל תפילה זו על דעת שהיא חובה, הלא תפילה זו היא בהכרח על דעת נדבה שהרי הוא מסופק אם התפלל או לא, ואילו יבוא לשאול אם חייב או לא ישיבוהו שאינו חייב. **ותירץ הבית יוסף** (או"ח סי' קז ס"ק ד"ה ולי נראה לומ"), שאם דברי הרי"ף נאמרו על ספק התפלל, יתפרשו דבריו, שאם סבור שחייב להתפלל מחמת הספק ולכן חזר והתפלל, נחשב שהתפלל על דעת חובה ועבר איסור בתפילתו זו, אולם אם דבריו אמורים במי שכבר התפלל, יתפרשו דבריו, שאם התחיל להתפלל ונזכר שכבר התפלל, בהכרח שתפילתו בתורת חובה ואינה תפילה, וצריך להפסיק תפילתו.

אם דברי רבי יוחנן שיכול להוסיף ולהתפלל נאמרו גם בדבר הרשות

הבא רשות. הקשו תוספות הרשב"א (ד"ה והמר) **ותוספות הרא"ש** (ד"ה ופ"ר), הלא בדברי הגמרא בברכות (כא.) מבואר שכל דברי רבי יוחנן נאמרו רק בספק אם התפלל והיינו בדבר חובה, שהרי חלק על רבי אלעזר שסובר (שם) שאם יש לו ספק אם התפלל או לא אינו חוזר ומתפלל, ואילו בסוגייתנו מבואר שדברי רבי יוחנן נאמרו גם בדבר הרשות, הרי שלא רק בדבר חובה יכול להוסיף ולהתפלל. ותירצו, שכיון שתענית תשעה באב דומה לתענית ציבור בכמה דברים ובתענית ציבור מתפללים תפילת נעילה, אין תשעה באב נחשבת כרשות לגמרי, וכוונת הגמרא לומר שהיא אינה חובה כתענית ציבור, אלא יש בה מקצת מצוה כמו בספק התפלל.

אם ציבור יכולים להתפלל תפילת נדבה או לא

שם. מבואר בגמרא שיכולים להתפלל בתשעה באב את תפילת נעילה. והנה נחלקו הראשונים אם מתפללין תפילת נדבה בציבור או לא, שיטת הרי"ף (ברכות כא.) שכל דין תפילת נדבה נאמר ביחיד בלבד ולא בציבור שהרי מבואר בגמרא (שם כו:) שתפילות כנגד תמידין תיקנום וכשם שציבור אינם יכולים להביא עולת נדבה, הוא הדין שאינם יכולים להתפלל תפילת נדבה, וממילא כל דברי רבי יוחנן נאמרו בתפילת יחיד בלבד ולא בציבורקלה. אולם שיטת **המאירי** (ד"ה מע"פ), שאף הציבור מתפללים תפילת נדבה, והוכיחו זאת **בהשגות הראב"ד** (שם על הרי"ף מוסף פ) **ובמאיריקלו**, מהמבואר בסוגייתנו שציבור יכולים להתפלל תפילת נעילה אם רצו, הרי שאף הציבור מתפללים תפילת נדבהקלז. וכתב המאירי, שמכל מקום אף לשיטת הרי"ף אפשר לדחוק ולומר שסוגייתנו עוסקת ביחיד.

הטעם שהקשתה הגמרא מהברייתא על רבי יוחנן רק לאחר שביארו רב פפא שתשעה באב כתעניות אחרונות

מיתיבי אין בין תשעה באב ליום הכיפורים אלא שזה ספיקו אסור וזה ספיקו מותר. מבואר בדברי הגמרא, שהקשתה על דברי רבי יוחנן רק לאחר שהביאה את דברי רבי יוחנן שתשעה באב אינו כתענית ציבור וכפי שביארו רב פפא שכוונתו לומר שתשעה באב אינו כראשונות אלא כאחרונות, אולם לולי זה לא הקשתה מדבריו שבין השמשות של תשעה באב אסור על דברי הברייתא שספיקו מותר. וביאר זאת **האור חדש** (ד"ה מיתיבי), שלולי דברי רב פפא היה אפשר לומר שדברי הברייתא שספיקו מותר נאמרו לגבי עשיית מלאכה, שליל תשעה באב מותר בעשיית מלאכה, ואילו דברי רבי יוחנן נאמרו לגבי אכילה ושתיה ושאר הדברים, אולם לאחר שהביאה הגמרא את דברי רבי יוחנן שתשעה באב אינו כתענית ציבור וכפי שביארו רב פפא, קשה ממה נפשך, אם כוונת רבי יוחנן לומר שתשעה באב אסור בבין השמשות קשה מה התחדש בזה, הלא כבר אמר זאת במפורש קודם לכן, ואם כוונתו לומר להיפך שתענית ציבור בבין השמשות מותרת, היה לו לומר 'תעניות אחרונות אינם כתשעה באב', ובהכרח שכוונתו לחדש דין נוסף שליל תשעה באב מותר בעשיית מלאכה כמו בתענית ציבור, ולזה הוקשה לגמרא אם נאמר שכוונת הברייתא כשנקטה 'ספיקו מותר' לדין בין השמשות בתשעה באב, הלא רבי יוחנן נקט בפירוש שבין השמשות של תשעה באב אסור, ואם נאמר שכוונת הברייתא לומר שעשיית מלאכה מותרת בליל תשעה באב, קשה מה חידש רבי יוחנן בדבריו שתשעה באב אינה כתענית ציבור, הלא הוא מפורש כבר בברייתא.

נה.

הטעם שלא כתב התנא בברייתא את קולת תשעה באב מיום הכפורים לענין עשיית מלאכה

תנא קולי קולי קתני. הקשו **תוספות חכמי אנגליה** (ד"ה קולי), אם דברי הברייתא עוסקים רק לגבי קולות תשעה באב מיום הכפורים, מדוע לא הביאה את דין איסור עשיית מלאכה, שביום הכפורים אסור ואילו בתשעה באב מותר. ותירצו, שהתנא של שתי הברייתות הוא תנא אחד, וכוונתו לומר שאין דין תשעה באב קל מדין יום הכפורים אלא לענין דין ספיקו, ולענין דין עשיית מלאכה הוא קל אף מתענית ציבור, וכל שכן שהוא קל בזה מיום הכפורים.

הטעם שהוצרך התנא להשוות את דין תשעה באב לתענית ציבור

שם. הקשה **המהר"ם חלאווה** (ד"ה תנא), מדוע הוצרך התנא להשוות את תשעה באב ליום הכפורים, וגם להשוות את תשעה באב לתענית ציבור, הלא היה אפשר לכתוב שדין תשעה באב אינו כדין יום הכפורים לענין ספיקו ולענין איסור עשיית מלאכה, אולם לשאר הדברים דינו כיום הכפורים, וממילא היינו יודעים גם את דין תשעה באב כלפי דין כל תענית ציבור, שהרי אין חומרא שיש בכל תענית ציבור ואין ביום הכפורים. ותירץ, שבכל תענית ציבור יש דין אבילות שאין ביום הכפורים, ולענין זה הוצרך התנא בברייתא להשוות את דין תשעה באב לתענית ציבור.

הטעם שתירוץ הגמרא שהברייתות עוסקות רק בקולות דין תשעה באב נאמר רק לשיטת רבי אליעזר

שם. מבואר בדברי הגמרא, שרק מחמת דברי רבי אליעזר שבתשעה באב אסור לאדם להושיט את אצבעו במים בתשעה באב כיום הכפורים, הוצרכה הגמרא לתרץ שהתנא נקט רק את הקולות של תשעה באב כלפי יום הכפורים וכלפי תענית ציבור. והקשו **הראשוניםא**, הלא גם ללא דברי רבי אליעזר מוכרחים להגיע לביאור זה, שהרי בתשעה באב לכל הפחות אסור לרחוץ את כל גופו בצונן, ואילו בתענית ציבור מותר לרחוץ את גופו בצונן, ובהכרח שלא היתה כוונת התנא לנקוט את חומרות דין תשעה באב, אלא רק את הקולות, ודין תשעה באב אינו כשאר תעניות ציבור.

ותירץ בחידושי מרן רי"ז הלוי (הלכות תעניות), שיש לומר שבתשעה באב התחדשו שני דינים, דין תענית, ודין אבילותב, וכפי שמבואר בדברי הגמרא (תענית

קלג. וראה בדברי דוד (ברכות כא. ד"ה ומיטת הר"י) שהקשה, איך אפשר לפרש את דברי רבי יוחנן 'ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו' על ספק, וכי אומרים הלואי ותתבלבל דעתו של אדם כל כך עד שכל היום יתפלל וישוב ויתפלל כל היום. ועיין עוד בפני יהושע (שם נמוק' ד"ה ר"י) שהקשה כעין זה, וביאר, שר"י מפרש דברי יוחנן שכיון שהלואי שיתפלל אדם כל היום על ידי חידוש ואין בזה ברכה לבטלה, לכך בספק יחזור ויתפלל. **קלד. וכתב** רב האי גאון, שאף ששמואל אמר את דבריו רק במתפלל עם הציבור, אין כוונתו לומר שרק בציבור צריך חידוש וביחיד אינו צריך חידוש, אלא כוונתו לחדש שאפילו שמתפלל עכשיו בציבור, אין זה נחשב חידוש לגבי התפילה שהתפלל ביחיד, וצריך לחדש דבר בתפילתו. **קלה. אמנם** כתב במלחמות ה' (שם ד"ה מתמ), שאם הציבור מתפללים ביחידות ואינם מורידים שליח ציבור לפני התיבה, מותר להם להתפלל נדבה. ומסיים שם וכתב 'וזה חיזוק לדבריהם שלא תקנו תפילת שליח צבור אלא להוציא שאינו בקי ולא לנדבה'. וביאר האבי עזרי (תפילה פ"י ה"י) את דבריו, שבא להוכיח כדברי הרי"ף שציבור אינם מתפללים נדבה, שכיון שתפילת הציבור היינו שמורידים שליח ציבור, ושליח ציבור הוא להוציא מי שאינו בקי, ממילא בתפילת נדבה שאין מחויבים בתפילה זו לא שייך להוציא את הרבים, שאין בזה דין ערבות כיון שחבירו אינו מחויב בזה, וממילא ודאי שאין מתפללים בציבור וכמו שכתב הרי"ף. אולם הקשה, מדוע הוצרך הרי"ף לפרש משום שאין ציבור מתנדבים קרבן, הלא בלאו הכי אין יכולים להוריד שליח ציבור כיון שאינו יכול להוציא את מי שאינו בקי, שכיון שאינו מחויב בתפילת הנדבה ממילא לא שייך בו דין ערבות, ולכך לא שייך להוריד שליח ציבור לתפילת נדבה. **קלו. על** פי דברי המאירי (ברכות כא. ד"ה מי שהתפלל). **קלז. אמנם** לעיל בסמוך לגבי הנידון 'אם רבי יוחנן התיר להתפלל רק כשמוסיף דבר חידוש בתפילתו' הובאו דברי הרא"ש, שאין להוכיח ממה שהציבור מתפללים נעילה, מפני שמתפללים כן רק בתענית שהוא כיום כפור, וראוי להתפלל בו יותר משאר הימים. **א. תוספות**, תוספות הרשב"א משאנץ, תוספות הרא"ש וחידושי הר"ן (ד"ה קולי). **ב. וכן** מבואר בדברי המנחת חינוך (מצוה שיג אות יט), וכתב על פי זה לגבי תשעה באב שחל בשבת ונדחה

ג), שכל מצוות הנוהגות באבל נוהגות בתשעה באב, וכגון[ג] רחיצה, סיכה, נעילת הסנדל ותשמיש המטה.

והנה איסור רחיצה בתשעה באב אסור גם מחמת דין אבילות, וכפי שמבואר בגמרא בתענית (שם), שהוא מכלל דיני אבילות הנוהגים בתשעה באב, ומטעם זה פסק **הרמב"ן** (הו"ד בנמו"א שם פ"ד סי' לח), שאסור לרחוץ בערב תשעה באב כבר משעת סעודה מפסקת, שהרי מחמת דין התענית עדיין אינו אסור לרחוץ אלא רק לאחר תחילת התענית. אמנם רחיצה בתשעה באב אסורה גם מחמת דין התענית עצמו, שהרי מחמת דין אבילות אינו אסור לרחוץ בצונן אלא את כל גופו, ואילו בתשעה באב אסור אפילו להושיט את אצבעו במים, ובהכרח שהוא משום דין התענית, וכפי שמבואר בדברי רבי אליעזר, שאסור להושיט את אצבעו במים כדרך שאסור ביום הכפורים.

ומעתה יש לומר, שעיקר חידושו של רבי אליעזר הוא, שגם איסור הרחיצה משום התענית, אינו כשאר תעניות ציבור שאסור לרחוץ רק את כל גופו, אלא כיום הכפורים שאסור אפילו להושיט את אצבעו במים, ולזה הוכיחה הגמרא מדברי הברייתא, שאין בין תשעה באב ליום הכפורים, שדין תענית תשעה באב ושל יום הכפורים שוה, והקשתה הגמרא מהמבואר בדברי הברייתא, שדין תענית של תשעה באב שוה לדין כל תענית ציבור, ותירצה שדברי הברייתות אינם עוסקים בחומרות דין תשעה באב, אלא רק בקולות דין תשעה באב, ומכל מקום אסור בתשעה באב אפילו להושיט את אצבעו במים כתענית יום הכפורים. אולם ללא דברי רבי אליעזר שדין תשעה באב שוה לדין תענית יום הכפורים, היה אפשר לומר שדין תענית תשעה באב שוה לדין כל תענית ציבור, וכל מה שחלוק דין תשעה באב מכל תענית ציבור לענין רחיצת כל גופו בצונן, הוא משום דין אבילות ולא משום דין תענית ציבור, ודברי הברייתא עוסקים רק בדין תענית ציבור, ולכך כתבה הברייתא שאין בין תשעה באב לכל תענית ציבור אלא איסור עשיית מלאכה.

הטעם שהגמרא הקשתה תחילה על הסתירה בשיטת רשב"ג אף שהמשנה הביאה תחילה את שיטת רבנן

למימרא דרשב"ג סבר לא חיישינן ליוהרא ורבנן סברי חיישינן ליוהרא. מבואר בדברי הגמרא, שבתחילה הקשתה על הסתירה בשיטת רשב"ג, ורק לאחר מכן הקשתה על הסתירה בשיטת רבנן, ואף שבמשנה הובאה תחילה שיטת רבנן, ורק לאחר מכן הובאה שיטת רשב"ג. וביאר זאת **הצל"ח** (ברכות יז: ד"ה למימרא), משום שהסתירה בדברי רשב"ג קשה יותר מהסתירה שבדברי רבנן, שכן שמא רבנן שבשתי המשניות אינם אותם רבנן, וממילא אי אפשר להקשות על הסתירה בדבריהם, ולכך רק מדברי רשב"ג על דברי רשב"ג קשה. עוד ביאר, שלולי דברי רשב"ג לא היה אפשר להקשות כלל על הסתירה בדברי רבנן, משום שבדברי רבנן בסוגייתנו לא נאמר בפירוש, שאין אדם רשאי לעשות עצמו תלמיד חכם ולהתבטל ממלאכה בתשעה באב, אלא רק כיון שאמר רשב"ג לעולם יעשה אדם עצמו תלמיד חכם, משמע שרבנן חולקים וסוברים שאסור לו לעשות עצמו כתלמיד חכם, וממילא דבריהם סותרים לדברי רבנן במשנה בברכות.

הטעם שחתן שקורא קריאת שמע אינו נחשב פטור מן הדבר ועושהו

חתן אם ירצה לקרות קרית שמע לילה ראשון קורא. כתב **בתפארת ישראל** (ברכות פ"ג יכין אות ג), שלא אומרים בזה כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא **הדיוט** (ירושלמי שבת פ"ו ה"ג), שכן אין זה אלא רק אם לאחר עשיית הדבר יוצא ממנו צד קולא, אולם אם אין בזה צד קולא כלל יכול להחמיר על עצמו. ועוד, אם יכול לכוין בקריאת השמע חייב לקרותה, ולכך אינו נקרא הדיוט.

ליום ראשון, בביאור שיטת הרמ"א (או"ח סי' תקנד סי"ט), שנוהג בשבת לגבי דברים שבצנעה, שמכל מקום פשוט שמותר לרחוץ את פניו, ידיו ורגליו, משום שכל האיסורים מחמת דין התענית אינם חלים בשבת, שהרי התענית עצמה נדחתה ליום ראשון, אולם הדברים שבצנעה וסיכה ורחיצת כל הגוף שנוהגים בתשעה באב מחמת דין אבילות, אסורים גם בשבת, שכן דיני אבילות אינם נדחים.

ג. על פי הרי"ף (שם). **ד. הוסיף** וביאר הבית יוסף, שפסקו כרשב"ג, משום שקיי"ל (כמוכוח שם) שכל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו. אולם הקשה הצל"ח (שם), גם אם נאמר כרבי יוחנן שמוחלפת השיטה, מנין שהיא מוחלפת בברכות כלפי קריאת שמע בחתן, ולא לגבי מלאכה בתשעה באב, ומדוע פסק הרמב"ם שחתן יכול לקרוא קריאת שמע. ועוד, איך אפשר לומר שטעם הרי"ף והרמב"ם הוא משום שפסקו כרשב"ג, הלא לגבי דין מלאכה בתשעה באב לא מצינו שפסק הרמב"ם (תעניות פ"ה ה"י) בפירוש כרשב"ג, אלא רק שתלמידי חכמים בטלים בו. וכתב, שמסתבר שהשיטה בברכות כלפי קריאת שמע היא השיטה המוחלפת, בכדי שלא יהיה המעשה של רבן גמליאל (ברכות שם) שקרא קריאת שמע בלילה הראשון, סותר לדברי בנו, ואף שהתוספות (שם ד"ה מעשה) ביארו שאין זה מעשה לסתור, אין זה אלא שנדחקו לבאר לשיטת רב שישא, אולם לשיטת רשב"ג אין צריכים לזה. **ה. על** פי מה שביאר, שהרמב"ם (שם) פסק כרבנן שיכול לקרות, ובלבד שדעתו תהיה פנויה. **ו. אולם** רשב"ג סבר, שאינו קורא מפני שאנן סהדי שאינו יכול לכוין, ואף כקורא בתורה אינו קורא משום יוהרא. **ז. תוספות** (ברכות יז: ד"ה רבנן), הראב"ד (קריאת שמע פ"ד ה"ז) ותוספות רבינו פרץ (ד"ה רבנן). **ח. והנה** בדברי התוספות (ברכות יז: ד"ה רבנן) לא נתבאר, אם בדבריהם נאמרו רק בחתן, שכיון שטרדתו היא טירדה של מצוה, אין דורשים ממנו שימתין עד שתתיישב דעתו עליו, אלא התירו לו לקרוא אף שאינו יכול לכוין כראוי, אבל סתם אדם שהוא טרוד ואין דעתו מיושבת עליו, אין לו היתר לקרוא, אלא ימתין עד שתתיישב דעתו עליו, ורק לאחר מכן יקרא. **ט. אמנם** לא נתבאר בדברי התוספות (ברכות יז: ד"ה רבנן) אם בזמן הזה חייב לקרוא קריאת שמע מעיקר הדין, או שרק מותר לו לקרוא, אולם מכל מקום אינו חייב. והנה ממשמעות דבריהם שכתבו, 'דאדרבה נראה כיוהרא אם לא יקרא', לכאורה מבואר שאינו חייב מעיקר הדין ככל אדם, אלא רק מחמת החשש שאם לא יקרא יראה הדבר כיוהרא, וכן נקט הפרי מגדים (משב"ז סי' ע סק"ג) בדעת תוספות. אולם המהר"ם מרוטנבורג (הו"ד בטור שם) כתב, שלא אמרו לפטור חתן אלא בזמן הראשונים שהיו מכוונים, אבל עכשיו אפילו שאר כל בני האדם אינם מכוונים. וביאר הב"ח (שם ס"ה ד"ה והרמב"ם), שכוונתו לומר שמחמת הטעם הזה חתן אינו יכול לפטור את עצמו בזמן הזה, ועליו לקרוא מעיקר הדין, והיינו שכל הפטור לא נאמר בזמן הזה, וחייב מעיקר הדין. וכן מפורש בדברי תוספות רבינו פרץ (ד"ה רבנן) שכתב, 'ומיהו עכשיו חתן בזמן הזה חייב לקרוא קרית שמע'. **י. על** פי הכסף משנה. וכן דייקו הב"ח (או"ח סי' ע ס"ה ד"ה והרמב"ם) והפרישה (שם אות ה) בדעת הטור, ממה שהביא את דברי הרמב"ם האלו לאחר שהביא את דברי המהר"ם מרוטנבורג, שלא אמרו לפטור חתן אלא בזמן הראשונים שהיו מכוונים, אבל עכשיו אפילו שאר כל בני האדם אינם מכוונים ואינו נפטר, והיינו משום שכוונתו לומר שהרמב"ם חולק לגבי דין חתן בזמן הזה, וסובר שאינו יכול לקרות עד שתתיישב דעתו עליו, ולענין זה אין חילוק בין חתן או כל אדם אחר, שכל מי שמבוהל עד שאינו יכול לכוין אינו רשאי לקרות. אמנם מדברי המגדל עוז (שם) משמע, שגם הרמב"ם סבר כתוספות, שבזמנינו גם מי שטרוד קורא קריאת שמע, וכל מה שלא חילק הרמב"ם את דבריו, הוא משום שכתב את דבריו בדרך קצרה.

מיהו התנא שהפך את השיטה

אמר רבי יוחנן מוחלפת השיטה. בביאור דברי הגמרא מצינו כמה ביאורים: **א. רש"י** (ד"ה מוחלפת) ביאר, שהתנא שסידר את המשניות טעה באחת מהן והחליף את שיטתו, והיינו שלא ידוע איזו שיטה מוחלפת.

ב. הבית יוסף (או"ח סי' ע ס"ג ד"ה ומש) **והצל"ח** (ברכות יז: ד"ה מוחלפת) ביארו בדעת **הרי"ף** (ברכות טז:) **והרמב"ם** (קריאת שמע פ"ד ה"ז), שפסקו שחתן יכול לקרוא קריאת שמע בלילה הראשון, שהתנא במסכת ברכות הוא שהפך את שיטתו ולא התנא בסוגייתנו, והיינו שנקטו כרבי יוחנן שמוחלפת השיטה, ופסקו כשיטת רשב"ג שיכול לקרוא קריאת שמע אם רוצה[ד].

ג. המעשה רקח (שם ד"ה כל) ביאר בדעת הרמב"ם (שם), שהתנא בסוגייתנו הוא שהפך את שיטתו, אמנם אף שסבר כרשב"ג שאינו יכול לקרוא, מכל מקום כתב שאם דעתו מיושבת עליו יכול לקרוא, בכדי שלא יבטל קבלת עול מלכות שמים.

שיטת רבנן לדעת רב שישא במקום שאנן סהדי שהחתן אינו יכול לכוין קריאת שמע

אבל התם כיון דכולי עלמא קרי ואיהו נמי קרי לא מיחזי כיוהרא. להלן ביארה הגמרא בדעת רשב"ג שחולק וסובר שאינו קורא, שכיון שאנן סהדי שאינו יכול לכוין וקורא קריאת שמע, נראה הדבר כיוהרא ולכך אינו קורא, אמנם יש לעיין בדעת רבנן שסברו שיכול לקרוא, אם הוא גם במקום שאנן סהדי שאינו יכול לכוין. ומצינו בזה שתי דעות:

א. הכסף משנה (קריאת שמע פ"ד ה"ז) **סברה**, שרבנן סברו שיכול לקרוא קריאת שמע מפני שלא אומרים שאנן סהדי שאינו יכול לכוין, שהרי הוא יכול לכוין, אמנם אם בודאי לא יוכל לכוין, מודים רבנן שאינו יכול לקרוא קריאת שמע ואפילו בקורא בתורה, משום יוהרא. וכתב **בחידושי רבינו משה מאימראן** (ד"ה ומנן), שלפי זה כשנקטה הגמרא בדעת רבנן בקריאת שמע, 'כיון דכולי עלמא קרי ואיהו נמי קרי לא מיחזי כיוהרא', אין כוונתה לומר שכיון שאינו משנה מהם אין זה יוהרא ואף שאינו מכוין, אלא כוונתה לומר שכיון שכולם קוראים את קריאת השמע בכוונה כדין, והוא קורא עמהם, אין זה יוהרא שכן יכול לכוין, ולכך אין מוחים בו[ו].

ב. והמרכבת המשנה (מלכי"ם, רמב"ם שם) סבר, שרבנן סוברים שאין זה נקרא יוהרא, כיון שכולם קוראים קריאת שמע, וממילא אף אם אנן סהדי שאינו יכול לכוין, יכול לקרוא קריאת שמע.

דין חיוב חתן בקריאת שמע בזמנינו

מיחזי כיוהרא. מבואר בגמרא לשיטת רשב"ג, שחתן אינו יכול לקרוא קריאת שמע בלילה הראשון מחמת טירדתו, ואם קורא מפני שסבור שיכול לכוין נראה הדבר כיוהרא. ונחלקו **הראשונים**, אם דין זה נוהג אף בזמנינו או לא. יש מהראשונים[ז] שכתבו, שאף שנפסקה הלכה כרשב"ג שלא כל הרוצה את השם יבוא ויטול, מכל מקום מכיון שהתבאר בגמרא, שהטעם הוא משום שאינו יכול לכוין היטב בדעתו ונראה כיוהרא, לכך בזמנינו שאיננו מכוונים בקריאת שמע כראוי כלל, גם חתן צריך לקרוא קריאת שמע[ח], ואדרבה אם לא יקרא יש בכך יוהרא, שכן הרי הוא כאומר שבכל פעם הוא מכוין כראויט. אולם **הרמב"ם** (קריאת שמע פ"ד ה"ז) כתב, 'כל מי שהוא פטור מלקרות קריאת שמע אם רצה להחמיר על עצמו לקרות קורא, והוא שתהא דעתו פנויה עליו, אבל אם היה זה הפטור מלקרות מבוהל, אינו רשאי לקרות עד שתתיישב דעתו עליו', וכיון שלא הביא לחלק את דין חתן בזמנינו, מוכח שסבר שאף בזמנינו מי שאינו יכול לכוין אינו יכול לקרוא'. וביאר זאת **הכסף משנה** (שם), שכיון שמבואר

בגמרא שאינו יכול לקרות משום יוהרא, הוא הדין בזמנינו אינו יכול לקרוא מחמת סברא זו׳א.

מחלוקת הראשונים להלכה בדין חתן בקריאת שמע

שם. נחלקו **הראשונים** איך נפסקה ההלכה בדין קריאת שמע של חתן:

א. **הרי״ף** (ברכות טז:) **והרמב״ם** (קריאת שמע פ״ד ה״ז) פסקו להלכה, שכל מי שהוא פטור מלקרות קריאת שמע, יכול להחמיר על עצמו ולקרות קריאת שמע.

ובביאור שיטה זו מצינו כמה ביאורים.

יש מהאחרונים[יג] שביארו, שהם נקטו בביאור הגמרא כרב שישא שלא אומרים מוחלפת השיטה[יג], ופסקו להלכה כשיטת תנא קמא[יד], כפי שהביאה המשנה בברכות (טז:), שחתן שרוצה לקרות קורא, ולכן פסקו שחתן יכול לקרוא.

ויש מהאחרונים[טו] שביארו, שהרי״ף והרמב״ם נקטו כתירוצו של רבי יוחנן שמוחלפת השיטה[טז], וכיון שכוונתו לומר שמוחלפת השיטה בסוגיא בברכות לגבי קריאת שמע בחתן[יז], נמצא שרשב״ג סובר שחתן הרוצה לקרות קורא, ולזה פסק הרמב״ם כרשב״ג, שהלא קי״ל (גיטין עה.) שכל מקום ששנה רשב״ג במשנתנו הלכה כמותו.

אולם הקשו **הלחם משנה** (שם) **והתוספות יו״ט** (פ״ד מ״ה) **על ביאור זה, הלא כיון** שהרמב״ם בהלכות תעניות (פ״ה ה״י) פסק להלכה את דין מלאכה בתשעה באב, ולא כתב שאם רוצה להתבטל ממלאכתו בתשעה באב רשאי, משמע שלא פסק כרשב״ג, שהרי לשיטת רשב״ג אין חוששים ליוהרא, ויכול להתבטל ממלאכתו אם רוצה בכך. עוד הקשה הלחם משנה, מדוע אכן לא פסק הרמב״ם כרשב״ג, הלא קי״ל (גיטין עה.) שכל מקום ששנה רשב״ג במשנתנו הלכה כמותו. ותירץ הלחם משנה, שמדברי הרמב״ם בהלכות תעניות (שם) מוכח שכוונתו לפסוק כרשב״ג שיכול להתבטל ממלאכתו, אמנם לא הזכיר זאת בפירוש, משום שסמך על מה שכתב (שם) ׳וכל העושה מלאכה בתשעה באב אינו רואה בה סימן ברכה׳, והיינו בכל מקום ואפילו במקום שנהגו לעשות מלאכה, ובהכרח שכל אחד יכול להתבטל ממלאכתו אם רוצה בכך, הרי שפסק כרשב״ג שרשאי אדם שלא לעשות מלאכה, כיון שאינו רואה בה סימן ברכה, ואין בזה משום חשש יוהרא.

אחת/19/06/2018 אורח החכמה

ובמעשה רקח (על הרמב״ם, קריאת שמע שם ד״ה כל) **ביאר**, שהרמב״ם נקט בביאור הגמרא כרבי יוחנן שמוחלפת השיטה, וכיון שסבר שמוחלפת השיטה היינו המשנה בסוגייתנו לגבי דין מלאכה בתשעה באב, נמצא שרשב״ג חושש ליוהרא ואוסר את עשיית המלאכה בתשעה באב, ורבנן מתירים שאינם חוששים ליוהרא, כפי שמצינו לגבי דין קריאת שמע בחתן, שרבנן סוברים שיכול לקרות קריאת שמע, ורשב״ג סובר שאינו יכול לקרות. וממילא פסק הרמב״ם כרשב״ג שחוששים ליוהרא, ולכך בהלכות תעניות (שם) לא כתב שאם רוצה להתבטל ממלאכתו בתשעה באב רשאי, שכן יש בכך יוהרא, אמנם מכל מקום לגבי קריאת שמע שיש בה קבלת מלכות שמים לא רצה לפוטרו לגמרי, ולכך כתב שאם דעתו מיושבת עליו רשאי להחמיר על עצמו ולקרוא, בכדי שלא יבטל קבלת עול מלכות שמים.

ב. **רבינו תם** (ברכות יז: תוס׳ ד״ה רבי) **והרא״ש** (שם פ״ב סי׳ טו) פסקו להלכה כרשב״ג, שחתן אינו רשאי להחמיר על עצמו ולקרות. וביאר זאת רבינו תם, משום שהלכה כרב שישא שלא אומרים מוחלפת השיטה, שכן הוא היה בדור מאוחר יותר, וממילא נפסקה הלכה כרשב״ג שאינו רשאי להחמיר, שכן מבואר בגמרא (כתובות עו.), שכל מקום ששנה רשב״ג במשנתנו הלכה כמותו. אמנם בביאור שיטת הרא״ש מצינו שני ביאורים.

הבית יוסף (או״ח סי׳ ע ס״ג ד״ה ומש) **והב״ח** (שם ס״ק) **ביארו**, שהרא״ש סבר כרבינו תם שהלכה כרב שישא שלא אומרים מוחלפת השיטה, וממילא נפסקה הלכה כרשב״ג שאינו רשאי להחמיר. אולם דחה זאת התוספות יום טוב (שם), משום שכבר מצינו בריי״ף (ב״ב קעד.), שכל כלל זה נאמר רק במקום שלא מצינו טעם, אולם במקום שמצינו טעם נוקטים כפי הטעם.

והתוספות יו״ט (שם) **ביאר**, שהרא״ש פסק כרשב״ג, משום שמסתבר לו טעמו של רשב״ג.

יא. **והנה** הוכיח הראב״ד את דבריו, שהדבר ידוע שבזמנינו אין מכוונים, ממה שמצינו בירושלמי (פ״ג ה״ד) בכמה אמוראים שלא היו מכוונים בתפילתם, וכגון ברב מתניה שאמר שמחזיק טובה לראשו, שכשהיה מגיע לברכת מודים בתפילת שמונה עשרה היה כורע מעצמו, ואף שלא היה מכוין בתפילתו. אולם כתב הכסף משנה, שאדרבה מאמוראים אלו מוכח להיפך, שכיון שמצינו שאף בזמן האמוראים לא כיונו בתפילה, ואף על פי כן מבואר בגמרא שמשום יוהרא אינו יכול לקרוא קריאת שמע, מוכח שאף בזמנינו אינו יכול לקרוא קריאת שמע [ועיין שם עוד שדחה את ראיית הראב״ד מאמוראים אלו, משום שלאמוראים אלו כוונתם היתה באה להם לאחר שהתחילו להתפלל]. **יב.** **הכסף משנה** (שם), **הב״ח** (או״ח סי׳ ע ס״ד) **והתוספות יו״ט** (פ״ד מ״ה). **יג.** **ובתוספות** יו״ט (פ״ד מ״ה) הוסיף וביאר, שהיה נראה להם לנקוט בביאור דברי הגמרא כרב שישא, משום שכך היה להם מסתבר יותר, או משום שהוא בתראה. **יד.** **ובן** מבואר ברמב״ם בפירוש המשניות (פ״ד מ״ה) שאין הלכה כרשב״ג. וכתב התוספות יום טוב (שם), שאף שמבואר בגמרא בגיטין (עה.), שכל מקום ששנה רשב״ג במשנתנו הלכה כמותו, מכל מקום מבואר בגמרא בכתובות (עז.) שיש בזה מחלוקת אמוראים, ונקטו כאמורא החולק על כך. **טו.** **הבית יוסף** (או״ח סי׳ ע ס״ג ד״ה ומש), הלחם משנה (שם) ובחידושי רבינו משה מאימראן (ד״ה ומקן). וכבר תמה במעשה רקח (שם) על הרמב״ם, שסתר את דברי עצמו, כמו שכתב בלחם משנה (שם). **טז.** **ובבית יוסף** (או״ח סי׳ ע ס״ג ד״ה ומש) הוסיף וביאר, שנקטו כרבי יוחנן משום שהוא מארי דתלמודא. **יז.** **עיין** לעיל [בענין ׳מיהו התנא

ביאור שיטת הרמב״ם שיש חילוק דין בין יכול לכוין לאינו יכול לכוין

כתב הרמב״ם (קריאת שמע פ״ד ה״ז), ׳כל מי שהוא פטור מלקרות קריאת שמע, אם רצה להחמיר על עצמו ולקרות קורא. והוא שתהא דעתו מיושבת עליו, אבל אם היה זה הפטור מלקרות מבוהל ותמיה, אינו רשאי לקרות עד שתתיישב דעתו׳. ויש לעיין, מנין למד הרמב״ם את חילוק הדין שיכול לקרוא רק כשדעתו מיושבת עליו, אבל אם אין דעתו מיושבת עליו אינו קורא. ומצינו בזה כמה ביאורים:

א. **הכסף משנה** (שם) ביאר על פי מה שכתב שהרמב״ם פסק כרבנן, שהרי בתירוצו של רב שישא מבואר, שטעמו של רשב״ג שאוסר לקרוא, הוא משום שקריאת שמע צריכה כוונה ואנן סהדי שאינו יכול לכוין, וממילא יש לומר שגם רבנן שנחלקו על רשב״ג והתירו לו לקרוא, אין זה משום שהם סוברים שק״ש אינה צריכה כוונה, אלא משום שסוברים שאין אנן סהדי שאינו יכול לכוין, אבל ודאי שאם יודע שאינו יכול לכוין, מודים רבנן שאינו יכול לקרוא עד שיכוין, משום שיש בכך יוהרא׳[יח]. **ובספר יצחק ירנן** (על הרמב״ם, שם ד״ה ועוד״ל) הוסיף לבאר, **שהרי התוספות** (ברכות יז: ד״ה רבי) כתבו, שכל המחלוקת בין רבנן לרשב״ג היתה רק בזמנם שהיו מכוונים בק״ש, אבל בזמנינו שאין מכוונים היטב, גם חתן רשאי לקרות, והיינו מפני שהוא נאמן לומר שיכול לכוין כפי שרוב בני האדם מכוונים היום, ולזה כתב הרמב״ם שאין זה אלא רק כשאינו מבוהל, ויכול לכוין כפי שרוב בני האדם מכוונים היום, אולם אם אין דעתו מיושבת עליו ואינו יכול לכוין אפילו בדרגת הכוונה שמכוונים כל האנשים, אינו רשאי לקרות גם בזמנינו.

ב. **בחידושי רבינו משה מאימראן** (ד״ה ומקן) ביאר, על פי מה שכתב שהרמב״ם פסק כרשב״ג שחתן הרוצה לקרות קורא, אמנם סבר רשב״ג שלא כל הרוצה ליטול את השם יטול, אלא רק זה היודע בעצמו שיוכל לכוין, שכיון שיכול לכוין ולקיים מצות עשה כתקנה אין לו לבטל מצוה דאורייתא, ואף אם מפני כך יש חשש ליוהרא, אולם אם אינו יכול לכוין אינו יכול לקרות, משום שמיחזי כיוהרא, ולפי זה כוונת הגמרא לומר, שכיון שאנן סהדי שלא כולם יכולים לכוין בקריאת שמע, לכך מוחים בו שלא יקרא, אולם אם לאחר מחאה זו הוא אומר לנו שהוא יכול לקרוא, מניחים לו לקרוא׳[יט].

ג. **המעשה רקח** (על הרמב״ם, שם ד״ה כל) ביאר, על פי מה שכתב שהרמב״ם פסק כרבי יוחנן שמוחלפת השיטה, וסבר שמוחלפת השיטה היינו המשנה בסוגייתנו לגבי מלאכה בתשעה באב, וממילא נמצא שרבנן סוברים שאין חוששים ליוהרא, ורשב״ג סובר שחוששים ליוהרא, ומאחר שהרמב״ם פסק כרשב״ג שחוששים ליוהרא, מעיקר הדין צריך לפסוק לגבי קריאת שמע שלא יקרא כרשב״ג, אמנם כיון שקריאת שמע יש בה קבלת עול מלכות שמים, סבר הרמב״ם שאין ראוי לפוטרו לגמרי, ולכך כתב שאם דעתו מיושבת עליו רשאי להחמיר על עצמו ולקרוא, כדי שלא יבטל את קבלת עול מלכות שמים.

השגת הראב״ד על הרמב״ם ויישוב דברי הרמב״ם

הראב״ד (שם)[כ] השיג על פסק **הרמב״ם** שאם אינו יכול לכוין לא יקרא, שיכול לקרוא אף שאינו יכול לכוין, שכן מכל מקום יהיה כקורא בתורה, ואין זה דומה למה שאמרו בגמרא (ברכות ל:) לגבי תפילה, שאסור לאדם להתפלל עד שתתיישב דעתו ויוכל להתפלל בכוונה, שאין זה אלא בתפילה שנמצא מזכיר שם שמים לבטלה, אולם בקריאת שמע אף אם לא יכוין אין איסור בקריאתו, שכן לא גרע מקורא בתורה, וכפי ששנינו (שם ט:), שהקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה, ואין לומר שמכל מקום חוששים משום יוהרא, כיון שעתה ידוע לכולם שקורא כמצות אנשים מלומדה, וגם אם אינו מכוין קורא את קריאת שמע, וממילא אין בכך יוהרא. אמנם בדעת הרמב״ם מצינו כמה ביאורים:

א. **המגדל עוז** (שם) כתב בדעת הרמב״ם, שבודאי גם הרמב״ם מודה שאם רוצה לקרוא ק״ש מדין קורא בתורה יכול לקרות, אולם דברי הרמב״ם נאמרו שהפך את השיטה׳] שהובאו שתי השיטות בביאור דברי רבי יוחנן שמוחלפת השיטה. **יח.** **וכתב** הבן ידיד (על הרמב״ם שם), שאף לפי מה שכתב המרכבת המשנה (מלבושי יום טוב, שם) בביאור דעת רבנן שסברו שאין בזה יוהרא, לא משום שאין אנן סהדי שאינו יכול לכוין, אלא משום שכולם קורים, מכל מקום סברו רבנן שצריך שיהיה יכול לכוין, מכיון שקריאת שמע צריכה כוונה, ולכך פסק הרמב״ם שצריך שדעתו תהיה מיושבת עליו. **יט.** **וכן** מצינו (ברכות טז.) ברבן גמליאל שקרא בלילה הראשון, ואמרו לו תלמידיו הלא לימדתנו רבינו שחתן פטור מקריאת שמע, אמר להם איני שומע לכם לבטל הימני מלכות שמים אפילו שעה אחת. והנה בודאי שתלמידיו סברו כרשב״ג שאינו יכול לקרות, שהרי אם סברו כרבנן שיכול לקרות מהו שהקשו עליו שאינו יכול לקרוא, הלא יכול לקרוא. ועוד, אם נאמר שסברו כרבנן מהו שהשיבם שאינו שומע להם, הלא לא אמרו לו שאסור אלא רק שפטור, והיה לו לומר שאף על פי כן רוצה לקרוא, אלא בהכרח שסברו כרשב״ג שאינו יכול לקרוא משום שנראה הדבר כיוהרא, ולכך הקשו לו על שקרא קריאת שמע, ולזה השיבם שאינו שומע להם מכיון שהוא יכול לכוין. ואף שבתוספות (שם ד״ה מעשה) מבואר, שרק באופן שראוי ליטול את השם וגם יכול לכוין קורא, מכל מקום סבר הרמב״ם שדי בכוונה לבד בכדי שיוכל לקרוא. אמנם הראבי״ה (סי׳ מקלז) נקט, שאין להוכיח ממעשה דרבן גמליאל למחלוקת רשב״ג ורבנן, מכיון שחכם היה ואין בו חשש יוהרא לכולי עלמא, וכל מחלוקת רשב״ג ורבנן נאמרה בשאר כל אדם. **כ.** **עי׳** פי ביאור הכסף משנה (שם) בדבריו.

לענין זה שאינו יכול לקרוא קריאת שמע בברכותיה, שהרי כיון שאינו יוצא ידי חובת קריאת שמע, לא יצא ידי חובת ברכות קריאת שמע, וכפי שאינו יכול לומר ברכות ק"ש לאחר שעבר זמן ק"ש, כי זהו זמן שאינו יוצא בו ידי ק"ש, הוא הדין שאינו יכול לברך ברכות ק"ש כשאינו מכוין בק"ש ואינו יוצא בה ידי חובתו[כא]. אולם כתב הכסף משנה (שם), שכיון שסבר הרמב"ם שאינו קורא משום שנראה הדבר כיוהרא, אינו יכול לקרוא קריאת שמע ללא ברכותיה, וגם מה שהשיג הראב"ד וכתב, שמכל מקום יכול לקרוא כקורא בתורה, כוונתו שיקרא עם ברכותיה, וכפי ששנינו (שם), שהקורא את שמע לאחר שלש שעות לא הפסיד כאדם הקורא בתורה, וביארה הגמרא (שם י:), שהיינו לא הפסיד את הברכות.

ב. המגדל עוז כתב עוד, שאין להקשות על דברי הרמב"ם שכיון שאין אנו מכוונים ממילא אין חשש יוהרא, מפני שלא כתבו התוספות (שם ז: ד"ה רבי) סברא זו, אלא לגבי חתן בלבד משום שהוא טרוד בטירדה של מצוה, אולם בשאר האנשים הטרודים, יש לומר שהיה להם להסיר את טרדותיהם מעליהם.

ג. הכסף משנה (שם) **והמעון הברכות** (נרכות שם ד"ה רשב"ג) כתבו, שאין להקשות על דברי הרמב"ם שעתה אין חשש יוהרא, שכן סבר הרמב"ם שבדברי הגמרא מבואר, שאף עתה שאין אנו מכוונים יש חשש יוהרא. והוכיח זאת המעון הברכות, שהרי אם נאמר שאפילו אם אינו יכול לכוין כלל מותר לקרוא ק"ש, מפני שאינו גרע מקורא בתורה, איזה יוהרא יש במה שחתן קורא קריאת שמע, הלא כל ענין יוהרא הוא במה שמראה בעצמו שיכול לכוין בק"ש אף שהוא טרוד, אולם מאחר שמותר לו לקרוא קריאת שמע מדין קורא בתורה אפילו אם אינו יכול לכוין, אין הוכחה מקריאתו שיכול לכוין וממילא אין כאן יוהרא. ומעתה קשה, מה הקשתה הגמרא בסוגייתנו סתירה מרבנן על רבנן, הלא אפשר ליישב בפשיטות שהימנעות ממלאכה בתשעה באב יש בה משום יוהרא, אולם קריאת שמע בחתן אין בה משום יוהרא, שכן קוראה מדין קורא בתורה. אלא בהכרח שאם אינו יכול לכוין אסור לו לקרוא משום חשש יוהרא, ואינו יכול לומר שקוראה מדין קורא בתורה[כב].

ד. הזיו משנה (על הרמב"ם, שם) תירץ, שכל מה שאמרו הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה, לא נאמר אלא כשהוא קוראו בכוונה, ומכל מקום קוראו אחר זמנו ואינו מקיים מצות ק"ש, אולם כשהוא מבוהל ואינו יכול לכוין לקבל עליו עול מלכות שמים, הרי הוא כמבזה את הקריאת שמע וקבלת מלכות שמים ביחד[כג].

ה. האבן שלמה (מוינק, נרכות שם ד"ה ונגוף) תירץ, שכל מה שיכול לקרוא קריאת שמע מדין קורא בתורה, הוא רק במקום שיש חיוב קריאת התורה, אולם חתן שעוסק במצוה ופטור מן המצוה, ממילא הוא גם פטור מקריאת התורה, ולכך גם אם יקרא לא יחשב כקורא בתורה.

ביאור מחלוקת ת"ק וחכמים בדין מלאכה בערבי פסחים

וחכמים אומרים ביהודה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות ובגליל לא היו עושין כל עיקר. בביאור שיטת חכמים מצינו כמה ביאורים:

א. הריב"ן (ד"ה וחכמים) **והמאירי** (ד"ה המשנה השניעית) ביארו, שכוונת חכמים לחלוק על שיטת ת"ק במשנה לעיל (נ.) שסבר שדין מלאכה בערבי פסחים תלוי במנהג המקום, ולומר שאיסור מלאכה הוא מעיקר הדין ואינו משום מנהג[כד].

ב. הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ד מ"ה) ביאר, שחכמים לא נחלקו על שיטת ת"ק במשנה לעיל (נ.) שדין איסור מלאכה תלוי במנהג המקום, אלא הוסיפו על דבריו שמצינו מקומות ידועים שנהגו לעשות מלאכה וכאלו שלא נהגו לעשות מלאכה.

ג. המלאכת שלמה (ד"ה וחכמים) ביאר, שת"ק במשנה לעיל שהוא כחכמים המובאים בברייתא בסוגייתנו וחכמים במשנתנו שהם כרבי יהודה המובא בברייתא[כה] נחלקו בשני דברים, גם אם איסור מלאכה בערב פסח תלוי במנהג אנשי המקום או שהוא אסור מעיקר הדין, וגם אם מותר לתלמיד חכם לשנות את הדין או לא. רבי מאיר סבר שגם תלמיד חכם אינו יכול להתבטל ממלאכתו במקום שנהגו לעשות מלאכה משום מחלוקת, אולם רבי יהודה סבר שתלמידי חכמים יכולים להתבטל ממלאכתם בערב פסח כפי שמצינו שלכולי עלמא תלמידי חכמים יכולים להתבטל ממלאכתם בתשעה באב בכל מקום ואף רבי מאיר אינו חולק על דין זה, ויש להם על מי לסמוך שהרי מצינו שאנשי גליל אסרו מעיקר הדין לעשות מלאכה בערב פסח 'כל עיקר' היינו גם בערב פסח קודם חצות היום וגם לעמי הארץ, לכל הפחות תלמידי חכמים יהיו יכולים להתבטל ממלאכתם בכל מקום.

ועל פי זה תירץ מדוע הביאה המשנה[כו] בסוגייתנו את שיטת חכמים החולקים על דברי ת"ק לעיל (נ.) לגבי מלאכה בערב פסח רק לאחר שכתבה את דין תשעה באב ועוד משניות, ולא הביאה את שיטת חכמים תיכף ומיד לאחר שהביאה את דברי ת"ק, והיינו משום שכוונת המשנה לחדש שת"ק וחכמים נחלקו גם לגבי תלמיד חכם אם יכול להתבטל ממלאכתו כפי שמצינו שתלמידי חכמים יכולים להתבטל ממלאכתם בתשעה באב בכל מקום, או לא[כז].

ביאור לשון המשנה 'כל עיקר'

ובגליל לא היו עושין כל עיקר. בביאור דברי המשנה 'כל עיקר' מצינו כמה ביאורים:

א. רבינו חננאל (ד"ה וחכמים) ביאר, שהיינו כל יום ארבעה עשר.

ב. המלאכת שלמה (ד"ה וחכמים) ביאר, שכוונת המשנה לומר שעל פי אנשי הגליל כולם אסורים בעשיית מלאכה בערב פסח קודם חצות היום ואף עמי הארץ אסורים[כח].

ג. יש מהאחרונים[כט] שביארו, שכוונת המשנה לומר שלדעת אנשי הגליל כל המלאכות נאסרות, ואף המלאכות שהתחיל לעשותן קודם לארבעה עשר שרבי מאיר התירן לעשותן במשנה להלן, ואף שלושה האומניות שהתירו חכמים במשנה (שם) לעשות[ל]. והיינו, שהקשו מדוע כתבה המשנה בסוגייתנו לשון 'כל עיקר' ואילו כשהביאה המשנה לעיל (נ.) את דין זה לא כתבה לשון 'כל עיקר'. ותירצו, על פי מחלוקת הראשונים בביאור דברי המשנה (שם), שהנה שיטת **הרמב"ם** (יו"ט פ"מ ה"ט) שכל ההיתרים האלו נאמרו רק במקום שנהגו לעשות מלאכה בערב פסח אולם במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בערב פסח לא נאמרו היתרים אלו אלא נאסרו כל המלאכות, אולם שיטת **הראב"ד** (שם) **והרא"ש** (סי' ח) שדברי המשנה נאמרו גם במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה, שמכל מקום מלאכות אלו מותרות. וביארו האחרונים על פי זה את דברי המשנה בסוגייתנו אולם באופן שונה.

הצל"ח ביאר על פי שיטת הראב"ד והרא"ש שדברי המשנה להלן נאמרו גם במקום שנהגו, וממילא לעיל (נ.) לא כתבה המשנה לשון 'כל עיקר' משום שתלתה את איסור עשיית המלאכה במנהג המקום, וכיון שיש מלאכות שהותרו גם במקום שנהגו לא לעשות מלאכה לא היתה יכולה לכתוב 'כל עיקר' שמשמעותו שכל המלאכות נאסרו, אולם בגליל שאסרו לעשות מלאכה מחמת איסור, נאסרו כל המלאכות, ולכך כתבה המשנה 'כל עיקר' שמשמעותו שכל המלאכות נאסרות.

החתם סופר ביאר על פי שיטת הרמב"ם שבמקום שנהגו שלא עושים לכולי עלמא לא עושים מלאכה כלל, וממילא לעיל (נ.) לא כתבה המשנה לשון 'כל עיקר' משום שכוונתה לומר שמקום שנהגו לעשות מלאכה עושים, היינו, גומרים את המלאכה שהתחילו לעשות קודם ארבעה עשר, ובמקום שלא נהגו אין עושים היינו אפילו לא גומרים, וכן המשנה בסוגייתנו כתבה שביהודה היו עושין, היינו גומרים את שאר האומניות שהתחילו לעשותן קודם י"ד ומתחילים את ג' האומניות, אולם בגליל שסברו שלא עושים מלאכה כלל כתבה המשנה 'כל עיקר' להשמיע שלא היו עושים אף לא מלאכות אלו.

ביאור שיטת בית שמאי שהמלאכה בערב פסח אסורה מהלילה

הלילה ב"ש אוסרים. שיטת בית שמאי לדעת אנשי גליל שערב פסח אסור בעשיית מלאכה כבר מהלילה, משום[לא] שהלילה הולך אחר היום. וביאר **הרע"ב**, שסברו שדין מלאכה בערב פסח דומה לדין מלאכה בכל ימים טובים האסורים בעשיית מלאכה, שהמלאכה אסורה כבר מהלילה משום שהלילה הולך אחר היום.

כא. וכתב במעון הברכות (ד"ה וזרקן), שאפשר שהראב"ד הקשה בדברי הרמב"ם על פי שיטתו (שם פ"ג ה"ג), שפסק שיכול לברך ברכות ק"ש כל היום כולו, והיינו שאף שזמן קריאת שמע הוא עד לג' שעות, יכול לקרוא קריאת שמע בברכותיה כל היום כולו, הרי שאפילו בזמן שאינו יוצא ידי חובת ק"ש יכול לומר ברכות ק"ש, ולזה הקשה הראב"ד, מדוע לא יקרא ק"ש מדין קורא בתורה, וגם יוכל לברך את ברכות ק"ש. **כב. אמנם** האבן שלמה (מוינק, נרכות שם ד"ה ונכ"מ) כתב לתמוה, מה הנידון בדעת הרמב"ם אם יש חשש יוהרא או לא, הלא הרמב"ם פסק שחתן אם רוצה לקרות יקרא הרי שלא חשש ליוהרא, ומה שהרמב"ם פסק שאם הוא מבוהל אינו יכול לקרות, אינו משום חשש יוהרא, אלא משום שכל שיודע בודאי שאינו יכול לכוין אין לו לקרות, ולזה השיג הראב"ד שיכול לקרות משום קורא בתורה. **כג. וכבר** אמרו בגמרא (נרכות ג:), ש'אי לא כוון דעתיה מעיקרא מחינן ליה וכו' עד דמכוין דעתיה'. **כד. וכן** ביאר הרע"ב. ולהלן על הנידון לגבי 'ההבדל אם עשיית מלאכה בערב פסח אסורה משום מנהג או מעיקר הדין' יבואר הנפק"מ, אם איסור עשיית מלאכה הוא מעיקר הדין או משום מנהג.

כה. על פי שיטתו, שביאר שחכמים במשנתנו סברו כרבי יהודה שמלאכה אסורה מעיקר הדין, אמנם ראה להלן לגבי הנידון 'אם חכמים במשנתנו נקטו שמלאכה בערב פסח אסורה מעיקר הדין או שתלויה במנהג המקום' את מחלוקת הראשונים בזה. **כו. עיין** בריב"ן (ד"ה וחכמים) שכתב, שאין זה שרבי דחה את הבאת דברי חכמים עד לכאן כשסידר את המשניות, אלא חכמים הם שנחלקו על ת"ק רק לאחר שהביא את כל דיני משניות אלו. וכן פירש התפארת ישראל (פ"ד יכין אות כח). **כז. וריב"ן** (ד"ה וחכמים) תירץ על קושיא זו, שכיון ששיטת ת"ק שמלאכה בערב פסח אסורה רק במקום שנהגו, לכך הביא לאחר מכן את דין תשעה באב ועוד משניות העוסקות בדינים התלויים במנהג. וכן תירצו המלאכת שלמה (שם) והפני יהושע (ד"ה וחכמים). **כח. עיין** לעיל לגבי 'ביאור מחלוקת ת"ק וחכמים בדין מלאכה בערבי פסחים' את דבריו בהרחבה. **כט. המלאכת שלמה** (ד"ה וחכמים), הצל"ח, והחתם סופר (ד"ה ובגליל). **ל. היינו,** החייטין, הספרין, והכובסין. **לא. על** פי רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה והלילה), המאירי (ד"ה המשנה השניעית), והנימוקי יוסף (ד"ה תוספתין).

ביאור שיטת בית הלל שהמלאכה בערב פסח אסורה רק מנץ החמה ואילך

וב"ה מתירין עד הנץ החמה. שיטת בית הלל, שערב פסח אסור בעשיית מלאכה רק מנץ החמה ואילך שכן הלילה אינו הולך אחר היום, ובביאור דבריהם מצינו כמה ביאורים:

א. יש מהראשונים[לג] שביארו, שסברו שהלילה מותר בעשיית מלאכה והלילה אינו הולך אחר היום, משום שחכמים לא החמירו בדבריהם, וכפי שמצינו בתעניות דרבנן שהאכילה אינה אסורה מהלילה משום שחכמים לא החמירו בדבריהם, אמנם בביאור הטעם שחכמים אוסרים רק משעת הנץ החמה ואילך מצינו שני ביאורים, **רבינו יהונתן** והנימוקי יוסף ביארו, שאסרו את עשיית המלאכה רק משעת נץ החמה ואילך שהוא תחילת היום לענין קריאת שמע. אולם המאירי ביאר, שכיון שאין זה איסור גדול די להם בקביעות איסור משעת הנץ החמה שהוא תחילת היום גמור.

אולם הקשה **התוספות** יו"ט על ביאור הראשונים, הלא לכאורה סברת בית שמאי שהמלאכה נאסרת ככל ימים טובים[לג] עדיפה, משום שעל פי דבריהם לומדים את איסור מלאכה מאיסור אכילה. ותירץ הלחם שמים, שכוונת בית הלל ללמוד זאת מתענית הנוהגת בו ביום, שהרי מצינו בגמרא (לקמן קמ.) שרב ששת היה יושב בתענית כל ערב פסח, וסברה הגמרא לבאר שהוא בכדי שלא ישכחו וימנעו מלשחוט את קרבן הפסח, ואף שהסיקה הגמרא שהתענה משום שהיה איסטניס, אין זה אלא כלפי רב ששת עצמו משום שהיה לאחר החורבן, אולם משמע שקודם החורבן התענו בכדי שלא ימנעו להקריב את הפסח, והוא מאותו הטעם שאסרו חכמים את עשיית המלאכה בערב פסח, ומעתה יש לומר, שלכך העדיפו בית הלל ללמוד זאת מדין תענית הנוהג בערב פסח, שכן המתענה בערב פסח מחמת הטעם שנאסרה עשיית המלאכה, אינו מתענה מהלילה אלא מהיום בלבד.

עוד הקשה **הרש"ש** (ד"ה וכ"ה) על ביאור הראשונים, אם הטעם להיתר מלאכה בלילה הוא משום שמדמים זאת לתענית היה לו לאסור את המלאכה כאיסור אכילה בתענית, מעלות השחר כמבואר בגמרא לעיל (ב:) ולא רק מהנץ החמה, ומדוע התירו בית הלל עד הנץ החמה[לד].

ב. התוספות יום טוב ביאר בדעת בית הלל על פי המבואר בדברי הירושלמי (מ"ח) שהטעם שאסור לעשות מלאכה בערב פסח הוא משום שאינו בדין שיהיה עסוק במלאכתו וקרבנו קרב, וכיון שאיסור המלאכה הוא משום שחיטת הפסח הנשחט לכפרה ממילא דינו כאיסור אכילה בתענית שהוא גם לכפרה, שאינו אסור אלא ביום ולא בלילה.

ג. הרש"ש (ד"ה וכ"ה) ביאר בדעת בית הלל, שכיון שהפועלים יוצאים למלאכתם רק עם הנץ החמה לכך אסרו חכמים את המלאכה בערב פסח מצאת החמה ואילך, וכפי שביארו **התוספות** (לעיל ג: ד"ה רבי) בדעת רבי יהודה (שם) שהמלאכה בערב פסח נאסרת רק מנץ החמה ואילך[לה].

אם בית שמאי ובית הלל נחלקו באיסור מלאכה בלילה גם לשיטה שדין מלאכה תלוי במנהג

שם. נחלקו הראשונים אם בית שמאי ובית הלל נחלקו רק לפי שיטת רבי יהודה שאיסור מלאכה בערב פסח הוא מעיקר הדין לדעת אנשי גליל, או גם לפי שיטת רבי מאיר שדין מלאכה בערב פסח תלוי במנהג.

יש מהראשונים[לו] שנקטו שמחלוקת בית שמאי ובית הלל נאמרה רק לפי רבי יהודה שהאיסור הוא מעיקר הדין, ולזה נחלקו האם האיסור נאמר גם כלפי הלילה הקודם, אולם לרבי מאיר שעשיית מלאכה אינה אסורה מעיקר הדין אלא רק משום מנהג לא נחלקו, שכן לא שייך בזה מחלוקת אלא רואים איך נוהגים העם[לז].

שיטת המאירי (ד"ה המצנה השניעית) **והר"ן** (על הרי"ף, ד"ה הלילה), שנחלקו גם במקומות שנהגו העם שלא לעשות מלאכה כבר מהלילה, בית שמאי סברו שאסור וכפי שנהגו, אולם בית הלל סברו שהוא מנהג טעות ויש לעוקרו.

ביאור הוכחת הגמרא שעשיית המלאכה בערב פסח אסורה מעיקר הדין

מעיקרא תנא מנהגא ולבסוף תנא איסורא. בביאור קושיית הגמרא מצינו כמה ביאורים:

לב. רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה ובית), **המאירי** (ד"ה המצנה השניעית), והנימוקי יוסף (ד"ה מתירין). וכן ביאר הרע"ב, שדין מלאכה בערב פסח הוא כדין תענית. **לג. כפי** שביאר הרע"ב המובא לעיל בענין 'ביאור שיטת בית שמאי שהמלאכה בערב פסח אסורה מהלילה'. **לד. הרש"ש** הקשה את קושייתו על ביאור הרע"ב וביאור תוספות יו"ט המובאים לעיל, אולם רבינו יהונתן והמאירי בדבריהם יישבו את קושיא זו, שהמלאכה נאסרת רק מזמן הנץ החמה שהוא תחילת היום לענין קריאת שמע, ומשום שאין זה איסור גדול ודי בקביעות משעת נץ החמה. **לה. אמנם** ראה בפני יהושע (ד"ה וכ"ה) שכתב, שטעם זה אינו מועיל אלא למלאכה במחובר לקרקע ולא למלאכה בתלוש, ולכך פירש על פי מה שכתב רש"י (לעיל ג. ד"ה שלא) שעיקר הטעם שאסרו חכמים מלאכה בערב פסח הוא משום שלא ישכח את ביעור חמצו מחמת טרדת המלאכה, וכיון שבלאו הכי אין דרך בני אדם להתחיל את שריפת החמץ קודם נץ החמה שהרי יצטרכו להפסיקה בשעת נץ החמה בכדי לקרוא קריאת שמע, לכך לא אסרו חכמים את עשיית המלאכה קודם נץ החמה. **לו. תוספות,** תוספות הרשב"א (ד"ה תמר), והרא"ש (סי' ח). **לז. אמנם** כתב המגן אברהם (סי' תפט סק"ה) להלכה, שאף במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בערב פסח [ולכאורה לפי שיטת תוספות לא נחלקו בית שמאי ובית הלל במקום זה אם איסור המלאכה הוא מעלות השחר או מנץ החמה], מכל מקום עשיית המלאכה אסורה רק מנץ החמה ואילך ולא מעלות השחר, וכפי שביארו תוספות (לעיל ג: ד"ה רבי) בדעת רבי יהודה (שם) שכיון שהפועלים יוצאים למלאכתם רק עם הנץ החמה לכך אסרו חכמים את המלאכה בערב פסח מצאת החמה ואילך. **לח. וכן** ביאר הפני יהושע (ד"ה מעיקרא) בדעת רש"י. וכן נראה בדעת רבינו חננאל (ד"ה הלילה). **לט. על** פי המבואר ברש"י (ד"ה לנסוף) שהוכחת הגמרא היא מדברי בית שמאי. אמנם עיין בפני יהושע (ד"ה ומכמיס) שרצה לבאר, שקושיית הגמרא היא אף מדברי חכמים. **מ. וכן** כתבו התוספות (ד"ה מקמ"ר), שהיה אפשר לדחות ולומר שאין להקשות מדברי חכמים על דברי ת"ק לעיל (ג.).

א. רש"י (ד"ה מעיקרא) פירש, שכוונת הגמרא להקשות שכיון שנקטה המשנה 'בית שמאי אוסרים' משמע שבכל מקום אסור ולא כל מקום ומקום לפי מנהגו. וכן פירש **הריב"ן** (ד"ה מעיקרא) אולם הוסיף לבאר, שאף מדברי בית הלל קשה שהרי נחלקו על בית שמאי רק בלילה אולם ביום ארבעה עשר מודים שהמלאכה אסורה וכפי שבית שמאי אסרו בלילה, ומשמע שלכולי עלמא אסור מלבד בני יהודה.

אוצר החכמה

אולם הקשו **המהרש"א** (נרס"י ד"ה מעיקרא) **והפני יהושע** (ד"ה מעיקרא) שאין הכרח לזה, משום שיש לומר שלשון 'אוסרים' יכול להתפרש גם אם מלאכה נאסרה בגליל בלבד. עוד הקשה הפני יהושע, הלא כשהביאה הגמרא לעיל (ג:) את דברי הברייתא 'מאימתי ארבעה עשר אסור בעשיית מלאכה' פירש רש"י (ד"ה נמקום) 'במקום שנהגו בו לנהוג איסור', הרי שאפשר לכתוב את לשון 'איסור' במקום שאסור משום מנהג בלבד. אמנם החתם סופר והפרחי כהונה (ד"ה מעיקרא) ביארו בדעת רש"י, שאין כוונתו לומר שלשון 'אוסרים' משמעותו בכל מקום, אלא כוונתו לומר שלדעת אנשי גליל האוסרים את המלאכה, המלאכה אסורה בכל מקום ואף במקום של אנשי יהודה, אולם אם המלאכה אסורה משום מנהג בלבד, גם אנשי גליל מודים שהמלאכה מותרת במקום של אנשי יהודה שנהגו בו להתיר.

ב. תוספות (ד"ה אמר) על פי **המהרש"א** (נרס"י ד"ה מעיקרא) פירשו, שכוונת הגמרא להקשות, שכיון שנחלקו בית שמאי ובית הלל בדין זה בהכרח שלא סברו שדין מלאכה תלוי במנהג המקום, שאם כן איך אפשר לחלוק בזה הלא אפשר לראות את מנהג אנשי המקום, אלא סברו שעשיית המלאכה אסורה מעיקר הדין[לח].

ג. המהרש"א (שם) כתב, שלכאורה היה נראה לפרש שכוונת הגמרא להקשות, שכיון שנקטה המשנה בדעת בית שמאי לשון 'אוסרים' משמע שהוא אסור מעיקר הדין, שהרי אי אפשר לכתוב לשון איסור על דבר האסור משום מנהג בלבד, אולם דחה זאת מהמבואר בתוספות (שם) שאפשר לכתוב לשון איסור גם על דבר האסור משום מנהג, ממה שלא פירשו כך את קושיית הגמרא.

ההבדל אם עשיית מלאכה בערב פסח אסורה משום מנהג או מעיקר הדין

שם. בביאור ההבדל אם עשיית מלאכה בערב פסח אסורה משום מנהג או מעיקר הדין, מצינו כמה ביאורים:

א. רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה ומכמיס) **והמאירי** (ד"ה המצנה השניעית) ביארו, שההבדל הוא באופן שדעתו לעקור את ביתו למקום שעושים בו מלאכה בערבי פסחים ואין דעתו לחזור למקומו הראשון, אם האיסור הוא משום מנהג יכול לנהוג את מנהגי המקום החדש ולעשות מלאכה בערבי פסחים, אולם אם לדעת אנשי גליל שהאיסור הוא מעיקר הדין אינו יכול לעשות מלאכה בערבי פסחים גם במקומו החדש, שכן לשיטתם אינו יכול לעשות מלאכה בכל מקום.

ב. תוספות הרי"ד (ד"ה ומכמיס) ביאר, שההבדל הוא לענין אם משמתים אותו או לא, אם עשיית המלאכה אסורה מעיקר הדין ועובר על איסור זה משמתים אותו, אולם אם עשיית המלאכה אסורה משום מנהג בלבד, אין משמתים אותו על כך.

ג. הרשב"א (הו"ד בחידושי מלמיד הרשב"ם ד"ה הלילה) ביאר, שההבדל הוא לגבי היתר המלאכה על ידי שאילת חכם, אם האיסור משום מנהג יכול להישאל לחכם על ידי פתח, אולם אם אינו עושה מלאכה מעיקר הדין אינו יכול להישאל לחכם על ידי פתח.

אם חכמים במשנתנו נקטו שמלאכה בערב פסח אסורה מעיקר הדין או שתלויה במנהג המקום

מדקאמר ר' מאיר מנהגא מכלל דרבי יהודה איסורא קאמר. הגמרא תירצה שבית שמאי ובית הלל במשנתנו סברו שמלאכה בערב פסח אסורה מדרבנן מעיקר הדין כשיטת רבי יהודה ואינה תלויה במנהג[לט]. אמנם נחלקו הראשונים בדעת חכמים במשנתנו, אם סברו כשיטת רבי יהודה שהמלאכה אסורה מעיקר הדין או כשיטת תנא קמא במשנה לעיל (ג.) שדין המלאכה תלוי במנהג המקום.

הרמב"ם (פירוש המשניות פ"ד מ"ה) נקט, שחכמים במשנתנו סברו כשיטת תנא קמא לעיל (ג.) שדין מלאכה תלוי במנהג המקום[מ].

אהח19/06/2018

האשר"י (הו"ד נמהר"ס ד"ה נקט) נקט, שגם חכמים במשנתנו נקטו כשיטת רבי יהודה שהמלאכה אסורה מעיקר הדין[מא], וכפי שנקטו בית שמאי ובית הלל במשנתנו.

הכרח התוספות שבהוה אמינא סברה הגמרא שלא נחלקו אם מלאכה אסורה מעיקר הדין או משום מנהג

שם. כתבו תוספות (ד"ה מדקתמר), שהגמרא לא היתה יכולה לדייק את דיוק זה מלשון המשנה, שאם תנא קמא לעיל (נ.) נקט שדין מלאכה תלוי במנהג משמע שחכמים במשנתנו סברו שאיסור עשיית מלאכה אסור מעיקר הדין, שכן אפשר לתרץ שאף חכמים במשנתנו סברו שמלאכה אסורה רק משום מנהג, אולם כוונתם היתה לומר לתנא קמא שלא יסתום את דבריו אלא עליו לפרש את דבריו שביהודה עושים ובגליל אין עושים.

אוצר התכמה

וביאר המהרש"א (נמוק' ד"ה מדקתמר), שסברו תוספות שבהכרח אי אפשר לומר שחכמים במשנתנו ותנא קמא לעיל נחלקו אם המלאכה אסורה משום מנהג או מעיקר הדין, שאם כן מדוע הקשתה הגמרא 'מעיקרא תנא מנהגא ולבסוף תנא איסורא' הלא היה אפשר לומר שאכן נחלקו בדבר זה, בהכרח שסבר המקשן שאף חכמים במשנתנו סברו שמלאכה אסורה משום מנהג, אמנם לבסוף הסיקה הגמרא שחכמים במשנתנו סוברים שמלאכה אסורה מעיקר הדין, משום שאם לא כן לא היה לבית שמאי ובית הלל לחלוק בדין זה אלא צריכים לראות איך נהגו בזה.

הטעם שנקטה הגמרא בקושייתה שרבי יהודה סבר כאנשי יהודה שהמלאכה מותרת בערבי פסחים

וסבר רבי יהודה ארבעה עשר מותר בעשיית מלאכה. מבואר שסברה הגמרא בקושייתה שרבי יהודה נקט כבני יהודה שעשיית מלאכה מותרת בערבי פסחים, והקשו **תוספות רבינו פרץ** (ד"ה תמר) **ובחידושי הר"ן** (ד"ה ופנכר), מדוע סברה הגמרא שרבי יהודה סבר כאנשי יהודה שהמלאכה מותרת ולא כאנשי גליל שהמלאכה אסורה. **ובתוספות הרשב"א** לעיל (נ: ד"ה מתיתי) **ובתוספות הרא"ש** (ד"ה ופנכר) הוסיפו להקשות, שלכאורה הגמרא היתה צריכה להקשות מהמבואר בדברי רבי יהודה לעיל (נ:) שעשיית מלאכה אסורה בערבי פסחים משעת נץ החמה. מצינו בזה שני תירוצים:

א. תוספות רבינו פרץ ותוספות הרא"ש תירצו, שהגמרא נשאה ונתנה באופן זה משום שכוונתה היתה להקשות לבסוף 'והאיכא ליליא', ולכך נקטה בקושייתה שסבר כאנשי יהודה, ותירצה שסבר כאנשי גליל, ולזה הקשתה מדוע אינו יכול לשותלה בליל ארבעה עשר.

ב. ובחידושי הר"ן תירץ, שסברה הגמרא שאם רבי יהודה סבר כאנשי גליל שמלאכה בערב פסח אסורה, וכל דינו נאמר לפי שיטתם, יקשה מדוע לא כתב לדעת אנשי יהודה שהמנכש בארבעה עשר יכול לשותלה במקום הטיט, ולחדש בכך שאומרים תרי מקצת היום ככולו, בהכרח שרבי יהודה נקט כבני יהודה שמלאכה מותרת בערבי פסחים, וכל דינו נאמר לפי שיטתם, ומכל מקום המנכש אינו יכול לשותלה בארבעה עשר משום שתרי מקצת היום לא אומרים וכפי שביארה הגמרא.

ביאור מלאכת מנכש

המנכש בשלשה עשר ונעקרה בידו שותלה במקום הטיט ואין שותלה במקום הגריד. נחלקו הראשונים מהי מלאכת מנכש, **רש"י** (מו"ק ג: ד"ה מנכש) **ותוספות חכמי אנגליה** (ד"ה המנכש) פירשו, שמנכש הוא התולש עשבים רעים מתוך הטובים בכדי שהצמחים הטובים יצמחו טוב יותר. **אולם הרמב"ם** (פירוש המשניות, שבת פי"ב מ"ג) פירש, שמנכש הוא החופר סביב עיקרי הגפנים והצמחים והוא ממיני עבודת האדמה.

הטעם שרבי יהודה חידש את איסור זריעה בי"ד במקום גריד במנכש

שם. ביאר הצל"ח (ד"ה המנכש), שהטעם שכתבה הברייתא 'המנכש בשלשה עשר' ולא כתבה 'הזורע בשלשה עשר זורע במקום טיט', משום שמעיקר הדין יכול לזרוע אף במקום גריד שהקרקע תקלוט לאחר הבאת העומר בששה עשר, שכן מכל מקום ידע שאינו יכול לאוכלה עד לאחר הבאת העומר בשנה הבאה, אולם הברייתא עוסקת באופן שזורע שיבולת אחת שנעקרה בידו בשעה שניכש, שכיון שזורעה בתוך כל שדהו יכול לשכוח בקצירת השדה ששיבולת זו נזרעה לאחר הבאת העומר בשנה הקודמת, ולכך יכול לזורעה רק במקום טיט שתמהר לקלוט קודם לששה עשר בניסן ולא יבוא לאכול תבואה חדשה.

לחות הארץ אינה אוסרת את התבואה מחמת חמץ

שם. כתב הקהלת **יעקב** (ד"ה והמניח), להוכיח מדברי הגמרא בסוגייתנו לענין תבואה שנזרעה בקרקע לפני פסח והתליעה בקרקע מלחות הארץ שאין בהם חשש חימוץ, שהרי בגמרא מבואר שיכול לשתול בשלושה עשר אע"פ שאפשר שהנטיעה לא תקלוט עד לאחר ט"ו בניסן, ובפרט לפי מה שהבינה הגמרא בקושייתה שיכול לשתול בארבעה עשר, ואם נאמר שלחות הארץ מחמצת מדוע יכול לשתול הלא תבואה זו נאסרת מחמת חמץ שנתחמץ בקרקע בפסח, בהכרח שלחות הארץ אינה מחמצת.

הטעם שדברי רבי יהודה שאין קליטה לאחר שלושה ימים נאמרו בהרכבה

כל הרכבה שאינה קולטת לשלשה ימים שוב אינה קולטת. כתב **התפארת ישראל** (סניעים פ"ג מ"ד יכין אות מג), שדברי רבי יהודה שקליטה נעשית עד שלושה ימים נאמרו גם בנטיעה, אמנם רבי יהודה כתב את דינו בהרכבה משום שכוונתו לחדש שגם הרכבה שהיא קשה ביותר להיקלט, אינה זקוקה ליותר משלושה ימים על מנת להיקלט.

הטעם ששותלה במקום הטיט בלבד

שם. הקשו **הראשונים**[מב], כיון שלאחר שלושה ימים אינה קולטת מדוע נקט רבי יהודה שאינו שותלה במקום הגריד, הלא היה אפשר להתירו לשתול במקום הגריד, והיה אם תקלוט קודם שלושה ימים יתיר אותה העומר, ואם לא תקלוט אינה צריכה את היתר העומר מכיון שלא תקלוט לאחר מכן. מצינו בזה כמה תירוצים:

א. יש מהראשונים[מג] שתירצו, שקרקע קשה כמקום הגריד מאחרת לקלוט אף לאחר שלושה ימים[מד], וכיון שיבוא ויראנה שהיא קלוטה יסבור שנקלטה קודם שלושה והותרה על ידי העומר, בעוד שצריכה את התרת העומר מכיון שלא היתה קלוטה בשעת הבאת העומר[מה]. וכתב **המהרש"ל** (נמוק' ד"ה כל) על פי זה, שדברי רבי יהודה 'כל הרכבה שאינה קולטת לשלשה ימים שוב אינה קולטת' נאמרו רק במקום טיט ולא במקום גריד.

ב. יש מהראשונים[מו] שתירצו עוד, שחוששים שמא כשיסבור שאינה קולטת[מז] יחזור וישתלנה במקום הטיט אחר העומר כדי שתקלוט. והוסיף בזה **תוספות רבינו פרץ** לבאר, שחוששים שכיון שיראה לאחר שתלשה שנקלטה יטעה וימנה אותה משתילה ראשונה ויסבור שהעומר התירה, בעוד שקרבן העומר לא התירה מכיון שנקלטה לאחר שלושה ימים.

ג. תוספות רבינו פרץ תירץ עוד, שלא היתה כוונת רבי יהודה אלא להשמיע עצה טובה, שקולטת יותר מהר במקום הטיט מאשר במקום הגריד.

ד. **תוספות הרא"ש** תירץ עוד, שאף שלאחר שלושה ימים אינה קולטת מעצמה, מכל מקום על ידי השקיה קולטת.

שיעור השרשה בזרעים

שם. שיטת רבי יהודה שנטיעה באילן קולטת תוך שלושה ימים. וכתב **התרומת הדשן** (סו"ס, סי' קפח), שדין זריעה בתבואה כדין נטיעה באילן, והוכיח זאת מהמבואר בסוגייתנו שהמנכש בשלושה עשר שותלה במקום הטיט בלבד ולא במקום הגריד, וכפי שביארה הגמרא שההשרשה נעשית תוך שלושה ימים, ולכך כתב שבזמן הזה בשנה שהשלג והקרח שוהה על פני הארץ עד סמוך לימי הפסח, צריך שיזרעו שלושה ימים קודם יום הנפת העומר. אולם הקשו עליו **הש"ך בנקודת הכסף וכביאור הגר"א** (יו"ד סי' לג סק"ג), הלא דין המנכש המובא בסוגייתנו הוא לדעת רבי יהודה (סנהדרין פ"ג מ"ו) שנטיעה באילן קולטת תוך שלושה ימים, אולם להלכה נפסק[מח] כשיטת רבי יוסי (שם) החולק על רבי יהודה

מא. וכן פירשו בדעת חכמים, הרע"ב, החכמת שלמה, הפני יהושע (ד"ה ומכמיס), והתפארת ישראל (פ"ד יכין אות כח). **מב. תוספות,** תוספות הרשב"א, תוספות רבינו פרץ, ותוספות הרא"ש (ד"ה כל). **מג. תוספות,** תוספות הרשב"א, ותוספות רבינו פרץ (שם). **מד. עיין** בדברי הירושלמי (סנהדרין פ"ג ה"ג), שבמקום גריד הקליטה מתאחרת אף לאחר שלושה ימים. **מה. אולם** הקשה הצל"ח (נמוק' ד"ה כל) על פי זה, מדוע הקשתה הגמרא שרבי יהודה היה יכול לחדש את דינו במנכש בארבעה עשר, הלא יתכן שדקדק להשמיע את דינו בשלושה עשר בכדי לרבות את השתילה במקום הגריד, שאף אם שתל בשלושה עשר שיש ארבעה ימים עד העומר אסור לשתול ולא אומרים שכיון שיש ארבעה ימים נקלטת קודם העומר. ותירץ, שהנה יש לומר שכל חילוק הגמרא בין טיט לגריד הוא רק לפי שיטת רבי יהודה (סנהדרין פ"ג מ"ו) ששיעור קליטת אילן הוא שלושה ימים שהוא שיעור זמן מועט, אולם לשיטת רבי יוסי ורבי שמעון ששיעור זמן הקליטה הוא שתי שבתות ולשיטת ת"ק שהוא שיעור שלושים יום אין חילוק בין טיט לגריד, וממילא גם לשיטת רבי יהודה ששיעור שלושה ימים הוא רק במקום הטיט, יש לומר שלגבי שיעור הקליטה במקום הגריד הוא לא קבע שיעור זמן בעצמו אלא סבר כרבי יוסי ורבי שמעון ששיעור הקליטה הוא ארבעה עשר יום, ולזה הקשתה הגמרא מדוע השמיע רבי יהודה את דינו בשלושה עשר ולא בארבעה עשר, הלא על כרחך לא נתכוין לחדש את דין מקום גריד, שאם לא כן לא היה לו להשמיע את דינו כשנוטע ביום שלושה עשר בדווקא שהרי במקום גריד אינו יכול לנטוע אלא אם נטע ארבעה עשר יום קודם העומר. ובזה יישב הצל"ח מדוע השמיט הרמב"ם את חילוק הראשונים בין שיעור הקליטה במקום גריד לשיעור הקליטה במקום טיט, משום שפסק (מעשה שני פ"ט ה"ח) כשיטת רבי יוסי ורבי שמעון ששיעור קליטת אילן הוא ארבעה עשר יום, ולשיטתם שיעור נטיעה במקום גריד הוא כשיעור נטיעה במקום טיט. **מו. תוספות,** תוספות הרשב"א, תוספות רבינו פרץ, ותוספות הרא"ש (שם). **מז. ובחזון** איש (סנהדרין סי' ח סק"ק יז) כתב, שאין זה רק משום שיסבור שלא קלטה במקום גריד, שכן אפילו אם יסבור שקלטה במקום גריד, מכל מקום כיון שחזר ושתלה לאחר מכן במקום טיט בטלה ההשרשה הראשונה, מלבד אם נפרש שיחזור וישתול בגוש עפר שההשרשה הראשונה אינה בטילה.

מח. עיין רמב"ם (שמיטה ויובל פ"ג ה"ח).

וסובר שאילן אינו קולט פחות משתי שבתות, ואיך נקט התרומת הדשן להלכה שצריך לזרוע שלושה ימים קודם הנפת העומר.

ותירץ המהר"י קראטשין (הו"ד בשו"ת נודע ביהודה מהדו"ת או"ח סי' פד), שכל מחלוקת התנאים (שביעית שם) מהו זמן ההשרשה הוא רק בנטיעת אילן, אולם בזריעה לא מצינו שנחלקו ולכולי עלמא תוך שלושה ימים נעשית השרשה. אולם הנודע ביהודה (שם) דחה את דבריו, ונקט שאין לחלק בין תבואה לאילן, וכפי שנחלקו התנאים בנטיעת אילן נחלקו לגבי זריעת תבואה.

ביאור מחלוקת רבי יהודה רבי יוסי ורבי שמעון בשיעור זמן הקליטה

שם. במשנה בשביעית (פ"ב מ"ו) נחלקו רבי יהודה רבי יוסי ורבי שמעון מהו שיעור זמן הקליטה בהרכבה, רבי יהודה סבר ששיעור זמן הקליטה הוא שלושה ימים ורבי יוסי ורבי שמעון סוברים ששיעור זמן הקליטה הוא שתי שבתות, וכתבו החתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' ק) והחזון איש (שביעית סי' יז ס"ק כח) לבאר את מחלוקתם, שכולי עלמא לא פליגי שהקליטה יכולה למהר בשלושה ימים, אולם נחלקו האם יכולה להתאחר לאחר שלושה ימים, רבי יהודה סבר שאינה יכולה להתאחר לאחר שלושה ימים ואילו רבי יוסי ורבי שמעון סברו שיכולה להתאחר עד לשתי שבתות, אמנם כיון שלא יודעים מתי היא קלטה, לכך באיסור דאורייתא כגון איסור שביעית נוקטים שצריכים להקדים שתי שבתות בכדי שבודאי תקלוט, אולם באיסור דרבנן כגון איסור חדש [למ"ד שבזמן הזה הוא מדרבנן], מתירים מכח ספיקא גם אם השרישו רק שלושה ימים[מה] הוסיף בזה החזון איש וביאר את יסוד מחלוקתם, שלכולי עלמא כבר לאחר שלושה ימים התחילה הזדווגות הזרע עם הארץ, ורבי יהודה סבר שכיון שהתחילה ההזדווגות הרי הוא בכלל זרוע ונטוע לכל דיני התורה, אולם רבי יוסי ורבי שמעון סברו שבאופן זה אין הוא בכלל זרוע ונטוע עד שיעברו שתי שבתות שתיגמר ההשרשה, ומחלוקתם היא בין בזרעים בין באילנות.

מדוע לא הקשתה הגמרא מדברי רבי יהודה שמתיר עשיית מלאכה עד הנץ החמה והאיכא ליליא אמר רב ששת כב"ש. הקשה האור חדש (ד"ה והאיכא), מדוע הקשתה הגמרא שיכול לשותלה בליל ארבעה עשר ולא הקשתה שיכול לשותלה מעלות השחר ועד הנץ החמה שמותר בעשיית מלאכה לשיטת רבי יהודה עצמו כמבואר בגמרא לעיל (ג:). ועוד, מהו שתירץ רב ששת שרבי יהודה סבר כשיטת בית שמאי שהמלאכה אסורה בליל ארבעה עשר, הלא רבי יהודה עצמו מתיר לעשות מלאכה אפילו ביום מעלות השחר עד הנץ החמה[מט].

אין דרך בני אדם לנכש מעלות השחר עד הנץ החמה

לפי שאין דרכן של בני אדם לנכש בלילה. כתב הצל"ח (ד"ה רב), שאין כוונת הגמרא ללילה בלבד שהרי בית הלל מתירים לנכש גם ביום עד הנץ החמה, אלא כוונת הגמרא לומר שאין דרך בני אדם לנכש גם ביום מעלות השחר עד הנץ החמה.

המנכש ביום י"ד בהאיר המזרח אם העומר מתירו

תרי מקצת היום ככולו לא אמרינן. כתב הטורי אבן (ד"ה י: ד"ה כל) לדברי רבינא שתרי מקצת היום ככולו לא אומרים, שדבריו לא נאמרו רק באופן שאם זורע ביום ארבעה עשר אין שני ימים שלמים מעת לעת, שאין יום ט"ז מתירו, אלא כוונתו לומר שגם אם יש מקצת מן היום הראשון ומקצת מן היום האחרון באופן שיש שני ימים מעת לעת, ומלבד זה יש עוד שעות ביום האחרון ונמצא ממילא שיש שני ימים מעת לעת ומקצת היום ביום השלישי, מכל מקום אין זה בכלל שלושה ימים מאחר שעדיין הוא נחשב לתרי מקצת היום שלא אומרים. והוכיח זאת, שאם לא כן מדוע נקט רבי יהודה את דבריו לגבי המנכש בשלושה עשר בניסן, הלא הוא היה יכול לומר זאת באופן שניכש ביום ארבעה עשר בבוקר כשהאיר המזרח שיש את מקצת יום ארבעה עשר ואת יום ט"ז ואת יום ט"ז עד הקרבת העומר, ונמצא ממילא שיש שני ימים מעת לעת ומקצת יום ט"ז, בהכרח שאף באופן זה לא אומרים תרי מקצת היום ככולו. אולם דחה את ראיה זו, שיש לומר שרבי יהודה לא נקט את דבריו במנכש בארבעה עשר משום שאי אפשר לומר כדבר ברור שאם זרע בארבעה עשר הוא מתיר, מפני שהוא דבר התלוי בשעות, שהרי רק אם ניכש קודם שעת הבאת העומר הוא מתיר, ואם לא ינכש קודם להבאת העומר לא יהיו שני ימים מעת לעת, ולכך נקט שמנכש ביום שלושה עשר שהתירו ברור, שהרי אפילו אם ניכש סמוך ללילה מכל מקום אין כאן אלא חד מקצת היום.

אם צריך לגמור את עשיית המלאכה עד חצות היום או לא

כל מלאכה שהתחיל בה קודם לארבעה עשר גומרה בארבעה עשר. נחלקו הראשונים בדין זה, **רבינו יונה** (הו"ד בנמ"ח סי' ח) נקט, שיכול לגמור את מלאכה זו בכל יום ארבעה עשר ולא רק עד חצות, אולם **הרא"ש** (שם) והר"ן (על הרי"ף ד"ה כל) נקטו, שעליו לגומרה בארבעה עשר עד חצות היום[נ].

אם דברי רבי מאיר נאמרו במקום שנהגו לעשות מלאכה או לא

שם. בעיקר חידושו של רבי מאיר שיכול לגמור את המלאכה בלבד ולא להתחילה, נחלקו הראשונים:

א. יש **מהראשונים**[נא] שנקטו, שדברי רבי מאיר נאמרו במקום שלא נהגו לעשות מלאכה בערב פסח, אולם במקום שנהגו לעשות מלאכה מותר בארבעה עשר להתחיל מלאכה ולסיימה בחצות. והוכיח זאת **הראב"ד**, שאם נאמר שמשנתנו עוסקת במקום שלא נהגו לאסור מלאכה וכוונת חכמים היתה לאסור היה להם לנקוט 'אין עושין אלא שלוש אומניות' שהיה משמע שכוונתם לאסור את שאר האומניות, בהכרח שמשנתנו עוסקת במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה, ולא היתה כוונת חכמים אלא להתיר[נב].

ב. כתב **הרמב"ם** (יו"ט פ"ח ה"ט) 'ואפילו במקום שנהגו לעשות לא יתחיל בתחלה לעשות מלאכה בארבעה עשר אף על פי שהוא יכול לגמרה קודם חצות, אלא שלש אומניות בלבד הן שמתחילין בהם במקום שנהגו לעשות ועושין עד חצות, ואלו הן החייטין, והספרין, והכובסין, אבל שאר אומניות אם התחיל בהן קודם ארבעה עשר הוא שגומר עד חצות שאין העם צריכין לשאר אומניות צורך הרבה', ומבוארנג שנקט, שכל דברי המשנה נאמרו במקום שנהגו לעשות מלאכה בערב פסח, אולם במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה אינו יכול אף לגמור את מלאכתו[נד]. ועל פי זה נחלקו רבי מאיר ורבנן אם דין שלוש מלאכות אלו כדין כל המלאכות ורק יכול לגומרן בארבעה עשר, או שדינם שונה ויכול להתחילן בארבעה עשר.

אמנם כתב הלחם משנה, שבהכרח דברי הרמב"ם נאמרו רק במלאכות הנעשות לצורך המועד כמבואר בדברי הברייתא, וזהו מה שכתב 'שאין העם צריכין לשאר אומניות צורך הרבה', והיינו, שאת ג' אומניות אלו צריכים העם צורך רב למועד, אולם את שאר המלאכות שלא צריכים צורך רב למועד התירו רק לגמור. ובביאור שיטתו מצינו שני ביאורים:

א. **המגיד משנה** פירש, שהרמב"ם סובר שבהכרח כל המשנה עוסקת במקום שנהגו לעשות מלאכה שממילא כל הלכותיה הן מעיקר הדין, שכן אם המשנה עוסקת במקום שנהגו שלא לעשות שכל הלכותיה הן מחמת המנהג, מדוע נחלקו בזה רבי מאיר ורבנן הלא אפשר לראות מהו מנהג המקום כפי שכתבו **תוספות** לעיל (ד"ה ממר)[נה], בהכרח שהמשנה עוסקת במקום שנהגו לעשות מלאכה. אולם כתב **הפני יהושע** (ד"ה ר"מ) לדחות את ראיה זו, שכל מה שכתבו תוספות לעיל את סברא זו הוא רק כלפי שאר מיני מלאכות, אולם במשנתנו שעוסקים בשלוש מלאכות מסוימות אי אפשר לומר שצריכים לראות את מנהג העם שכן לא שכיח לצמצם את תחילת עשיית מלאכות אלו עד ערב פסח.

ב. **הפני יהושע** (שם) ביאר, שהוכרח הרמב"ם לפרש שמשנתנו עוסקת במקום שנהגו לעשות מלאכה משום שהוקשה לו מדוע כשכתב רבי מאיר את דינו לא כתב שהיינו לפני חצות היום וכפי שכתבו חכמים בדבריהם, בהכרח שכוונת רבי מאיר להשמיע דין איסור, שאפילו במקום שנהגו לעשות מלאכה מכל מקום אסור להתחיל, וכיון שכך לא חילק רבי מאיר בין מלאכה קודם חצות למלאכה אחר חצות שהרי במקום איסור אין לחלק וכפי שמצינו לעיל בדברי רבי יהודה לשיטת בית הלל שלא חילקו בין מלאכה לפני או אחרי חצות, ומדברי רבי מאיר שמשנתנו עוסקת במקום שנהגו, לומדים לדברי חכמים שדבריהם נאמרו גם במקום שנהגו לעשות מלאכה ואף על פי כן לא התירו אלא בשלוש מלאכות אלו קודם חצות.

אם יכול להסתפר לאחר חצות על ידי גוי

והספרים. מבואר במשנה שהספרים יכולים לעשות את מלאכתם עד חצות, אמנם נחלקו האחרונים אם יכול להסתפר על ידי גוי אף לאחר חצות, **הב"ח** (או"ח סי' תסח ס"ג) הביא מדרשות המהרי"ל שאינו יכול להסתפר אף על ידי גוי משום שהוא מסייע בידו. וכן נקט **המגן אברהם** (שם ס"ק יג). אולם הביא הב"ח (שם) בשם **המהרש"ל**, שיכול להסתפר על ידי גוי אף לאחר חצות, משום שלא אסרו אלא רק בעלי אומניות שעושים כך מחמת מלאכה על מנת להשתכר, ולא כשאחד מספר לחבירו.

מט. **עיין** בתוספות הרשב"א לעיל (ג: ד"ה מתימתי) שכתב, שרבי יהודה עצמו לא סבר כבית שמאי, אלא רצה לומר את דבריו לדעת כל התנאים. נ. **ועיין** להלן (ע"ב) בענין 'אם התירו לגמור את המלאכה בארבעה עשר עד חצות או כל היום' שהובאה מחלוקת ראשונים זו בהרחבה. נא. **רש"י** להלן (ע"ב ד"ה גומרה), הריב"ן (ד"ה גומרה), הראב"ד (יו"ט פ"ח ה"ט), רבינו יהונתן מלוניל, תוספות הרי"ד (ד"ה רבי), רבינו דוד להלן (ע"ב ד"ה ואלא), המאירי (ד"ה המצנה הממיניח), הרא"ש (סי' ח), המהר"ם חלאווה (ד"ה ר"מ), הר"ן (על הרי"ף ד"ה אלא), והנימוקי יוסף (ד"ה גומרה). נב. **וכן** משמע מדברי רש"י (ד"ה שלוש) שכתב 'בכל מקום', והיינו שדברי חכמים נאמרו גם במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה. נג. **עיין** בביאור הגר"א (או"ח סי' תסח סק"י). נד. **וראה** להלן (ע"ב) בענין 'משמעות הברייתא כשיטת הרמב"ם שרבי מאיר ורבנן נחלקו במקום שנהגו לעשות מלאכה' את דברי המהרש"ל שבדברי הברייתא מבואר כשיטת הרמב"ם. נה. **וכתב** עוד המגיד משנה, שאין לומר שסברו חכמים שאף שנהגו לא לעשות מלאכה כלל מכל מקום הרי זה מנהג טעות ולא חוששים לנהוג איסור במלאכות אלו, משום שכיון שמחצות היום ואילך המלאכה אסורה מעיקר הדין ממילא כל איסור מלאכה קודם לחצות הוא בכלל תוספת איסור, ואם נהגו בשעה זו איסור מלאכה כלל אין לעשות בו מלאכה.

אם להלכה רצענין יכולים לעשות את מלאכתן ערב פסח עד חצות

רבי יוסי בר יהודה אומר אף רצענין. נחלקו הראשונים להלכה אם גם רצענין יכולים לעשות את מלאכתן בערב פסח עד חצות, שיטת **הרמב"ם** (יו"ט פ"ו ה"ט) שרצענין אינם בכלל ההיתר ואינם יכולים לעשות את מלאכתם עד חצות[נ]. אולם **בספר המאורות** (ד"ה כל) נקט, שאף רצענין בכלל היתר זה ויכולים לעשות את מלאכתן עד חצות[נ].

הטעם שלא הוכיחה הגמרא מדברי המשנה בדעת חכמים שאין מתחילים אפילו מלאכה הנעשית לצורך

או דילמא שלא לצורך המועד תנן אבל לצורך אתחולי מתחלינן. הקשה **הראש משביר** (ד"ה לו), הלא לכאורה היה אפשר לפשוט מדברי המשנה שאין מתחילים אפילו לצורך, שכיון שאמרו חכמים ששלוש אומניות מתחילים לעשות בערב פסח עד חצות משמע שרבי מאיר סובר שאף בשלושה אלו שהם צורך המועד לא מתחילים בערב פסח. ותירץ, שאף שהגמרא היתה יכולה להוכיח מדברי משנה אלו, מכל מקום לא הוכיחה זאת כיון שאין בזה אלא להוכיח שאף במקום הצורך אינו יכול להתחיל, ולא לשני צדדי הספק הנוספים שמלאכה שלא לצורך אף אינו יכול לגמור, ושדין מלאכה לצורך ומלאכה שאינה לצורך אחד הוא. עוד תירץ, שאין להוכיח מדברי משנה אלו שכן היה אפשר לדחות שכוונת רבי מאיר לומר שכל מלאכה יכול לגמור ואפילו אם היא לא לצורך המועד, אולם מלאכה לצורך המועד יכול אף להתחיל, אולם חכמים מחמירים שרק בשלוש מלאכות אלו יכול להתחיל אולם בשאר המלאכות אינו מתחיל אפילו אם הן נעשות לצורך.

ביאור הוכחת הגמרא מדברי הברייתא שמלאכה שלא לצורך המועד אינו יכול לגומרה בארבעה עשר

מכלל דשלא לצורך המועד מיגמר נמי לא גמרינן. הקשה **בחידושי הר"ן** (ד"ה מכלל), איך דייקה הגמרא מדברי הברייתא לחלק ולומר שהעושה מלאכה שלא לצורך המועד אינו יכול לגמור את מלאכתו בארבעה עשר, הלא עדיין יתכן לומר כפי שהסתפקה הגמרא לעיל שאין חילוק בין מלאכה לצורך המועד למלאכה שאינה לצורך המועד ודין אחד להם, וממילא אין לדייק מדברי הברייתא. ותירץ, שבשלמא לעיל הגמרא הסתפקה משום שיש לומר שמא דין אחד להם ואין לחלק ביניהם, אולם לאחר שכתבה הברייתא 'אפילו צלצול קטן' וסברה הגמרא לבאר שהיינו אפילו שהן לצורך המועד, מוכח שמסתבר יותר להתיר מלאכה הנעשית לצורך המועד ממלאכה שאינה נעשית לצורך המועד, וממילא יש לומר שרק מלאכה הנעשית לצורך המועד מותרת אולם מלאכה הנעשית שלא לצורך המועד אינה מותרת.

נה:

אם התירו לגמור את המלאכה בארבעה עשר עד חצות או כל היום

כל מלאכה שהיא לצורך המועד גומרה בארבעה עשר. נחלקו הראשונים עד מתי יכול לגמור את מלאכה זו בארבעה עשר:

א. יש **מהראשונים**[א] שנקטו, שעליו לגומרה בארבעה עשר עד חצות היום, ואינו יכול לגומרה כל היום. והוכיח זאת **הרא"ש**, שהרי מצינו במשנה שלא התירו לעשות את שלושת המלאכות אלא עד חצות ואף שאין לך צורך בחול המועד גדול מאלו, הרי שאף המלאכות שהותרו הותרו עד חצות בלבד.

ב. רבינו יונה (הו"ד בנמ"ח סי' ח) נקט, שיכול לגמור את מלאכה זו כל יום ארבעה עשר ולא רק עד חצות, והוכיח זאת ממה שכתבה הברייתא בסוף דבריה 'ועושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות במקום שנהגו' שמשמע שרק לגבי מלאכה במקום שנהגו נאמר הדין שעד חצות, אולם לגבי היתר גמר מלאכה ביום ארבעה עשר לצורך המועד לא נאמר הדין שעד חצות. אמנם **הרא"ש** דחה את ראיה זו, שיש לומר שאף אם גמר המלאכה לא הותר אלא עד חצות, מכל מקום הוצרכה הברייתא לכתוב במפורש לגבי היתר מלאכה במקום שנהגו שההיתר הוא עד חצות מכיון שהיתר מלאכה זו נכתב במפורש בדברי הברייתא 'ועושין מלאכה בערבי פסחים'.

אולם הקשה **הב"ח** (סי' תמח ס"ג) על שיטת רבינו יונה, מדוע נקטה המשנה את דבריה במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה, הלא היתה יכולה לומר את דינה במקום שנהגו לעשות מלאכה, שהרי כפי שאם התחיל קודם לארבעה עשר יכול לגומרה לאחר חצות הוא הדין אם התחיל בארבעה עשר בהיתר יכול לגומרה לאחר חצות, ובשלמא לשיטת הרא"ש שיכול לגומרה רק עד חצות אין זה קשה משום שדין זה אינו שייך אלא במקום שלא נהגו לעשות מלאכה עד חצות, שכן במקום שנהגו יכול לעשות מלאכה לכתחילה עד חצות, אולם לשיטת רבינו יונה קשה. ומצינו בזה כמה תירוצים:

א. הב"ח תירץ, שרבינו יונה מפרש שהמשנה כתבה את דינה במקום שלא נהגו לעשות מלאכה בכדי להשמיע שלא נאמר שאיסור תחילת המלאכה ביום ארבעה עשר נאמר רק כשאינו יכול לסיים את המלאכה קודם חצות, אלא שאיסור זה נאמר גם אם יכול לסיימה קודם חצות היום, וממילא למדנו שבמקום שנהגו לעשות את המלאכה, אם התחיל לעשות את המלאכה קודם חצות היום יכול לסיימה לאחר חצות היום כיון שהתחילה בהיתר, אולם התחילה באיסור, לאחר חצות פשיטא שאינו יכול לסיימה.

ב. הקרבן **נתנאל** (חומ ר) תירץ, שאין הכא נמי כיון שברישא אינו מבואר אם מדובר על מקום שנהגו או על מקום שלא נהגו, בהכרח מדובר גם במקום שנהגו וגם במקום שלא נהגו, ודיניהם שוים.

ג. הפרי חדש (או"ח סי' תסח סק"ה) תירץ, שיש חידוש יותר במקום שלא נהגו לעשות מלאכה, שכיון שהתחיל בהיתר יכול לגומרה אחר חצות, וכל שכן במקום שנוהגים לעשות מלאכה שאם התחיל בהיתר שיכול לגומרה לאחר חצות.

אם דין איסור מלאכה שאינה לצורך המובא בברייתא נאמר במלאכה קודם חצות היום או לאחר חצות

ושאינה לצורך המועד אסור. הקשה **החתם סופר** (ד"ה ת"ש) לפי המבואר בשיטת **רש"י** לעיל (ע"ב ד"ה ונפסוף) שאי אפשר לכתוב לשון איסור על דבר האסור משום מנהג, איך כתבה הברייתא שהמלאכה אסורה, הלא אין זה איסור מעיקר הדין אלא משום מנהג. ותירץ, שדברי הברייתא אלו עוסקים במלאכה הנעשית לאחר חצות היום, ועל פי שיטת **רבינו יונה** (הו"ד בנמ"ח סי' ח) שכיון שהתחיל את המלאכה קודם לארבעה עשר יכול לגומרה גם לאחר חצות היום, ולזה נקטה הברייתא שאם מלאכה זו אינה לצורך המועד אסורה מעיקר הדין להיעשות לאחר חצות היום, והמשיכה הברייתא וכתבה שמכל מקום יכול לעשות את המלאכה קודם חצות כיון שמדובר במקום שנהגו, ודייקה הגמרא שמשמע שאם מדובר במקום שלא נהגו אינו יכול לגמור את מלאכתו אף קודם חצות כיון שאינה לצורך המועד, כפי שאינו יכול לגמור את מלאכתו לאחר חצות במקום שנהגו.

ובזה יישב את מה שכתב רש"י (ד"ה לפ) 'אפילו גמר דהא בגמר קיימינן', שלכאורה היה משמע מפשטות לשונו שבמקום שלא נהגו אסור לגמור את מלאכתו כלל, וכל מחלוקת רבי מאיר ורבנן לעיל (ע"ב) נאמרה במקום שנהגו וכשיטת **הרמב"ם** (יו"ט פ"ו ה"ט), **בעוד ששיטת רש"י** (ד"ה גומרה) **שרבי מאיר** ורבנן נחלקו במקום שלא נהגו. אמנם על פי זה מבואר היטב, משום שדברי הברייתא אלו עוסקים במקום שנהגו היתר ובעשיית מלאכה שאינה לצורך, וכוונת הברייתא לאסור את המלאכה לאחר חצות היום מכיון שהיא אינה לצורך, ולהתירה קודם חצות היום, וכל מה שנקט **רש"י** (ד"ה גומרה) שיכול לגומרה בארבעה עשר אפילו במקום שלא נהגו היינו במקום שהמלאכה עצמה נעשית לצורך[ב].

משמעות הברייתא כשיטת הרמב"ם שרבי מאיר ורבנן נחלקו במקום שנהגו לעשות מלאכה

מקום שנהגו אין לא נהגו לא. כתבו **המהרש"ל** (ד"ה מקום) **והשפת אמת** (ד"ה מ"ם), שכיון שביארה הברייתא שכל דבריה נאמרו רק במקום שנהגו משמע שבמקום שלא נהגו לעשות מלאכה כל המלאכות אסורות, ואף במקום שנהגו לעשות מלאכה אין מותר אלא לגמור את המלאכה שהיא לצורך המועד, ולא את המלאכה שאינה לצורך המועד, **וכשיטת הרמב"ם** (יו"ט פ"ו ה"ט) שכל מחלוקת רבי מאיר ורבנן נאמרה רק במקום שנהגו לעשות מלאכה, אולם במקום שלא נהגו לעשות מלאכה אף אינו יכול לגמור את מלאכתו[ג].

ביאור דברי תוספות שתיקון מנעלים במועד הוא אינו בכלל דבר האבד

שכן עולי רגלים מתקנין מנעליהן בחולו של מועד. נחלקו הראשונים מה דין כל אדם בתיקון מנעלים. יש **מהראשונים**[ד] שנקטו, שרק לעולי רגלים מותר לתקן את מנעליהם בחול המועד ולא לכל אדם. והוכיחו זאת מהמבואר

נז. אמנם כתב המשנה ברורה (סי' תמח ס"ק נח), שכל הנידון הוא רק כלפי עשיית מנעלים חדשים, אולם מכל מקום יכול לתקן לצורך יום טוב את המנעלים הקרועים. **נז. אמנם** כתב המשנה ברורה (סי' תמח ס"ק נג), שמכל מקום כיון שהגיעה שעת חצות חייב להפסיק באמצע המלאכה. **א. הרמב"ם** (יו"ט פ"ו ה"ט), **הרא"ש** (סי' ח), והר"ן (על הרי"ף, לעיל ע"ב ד"ה כל). **ב. אולם** הקשה **החתם סופר** לשיטת הר"ן (על הרי"ף לעיל ע"ב ד"ה כל) שאף מלאכה לצורך לא הותרה להיעשות אלא עד חצות היום בלבד, הלא בהכרח שדברי הברייתא 'ושאינה לצורך המועד אסור' עוסקים קודם חצות היום ובמקום שלא נהגו לעשות מלאכה, וסבר הר"ן שאף שהמלאכה אסורה משום מנהג בלבד מכל מקום אפשר לכתוב זאת בלשון איסור, וכפי שנקטו תוספות לעיל (ע"ב ד"ה אמר) שהוכיחה הגמרא (שם) בקושייתה שמלאכה אסורה משום איסור ממה שמצינו שנחלקו בזה בית שמאי ובית הלל, ולא מלשון 'אוסרין' שנקטו בית שמאי, ומעתה קשה איך ביאר הר"ן (שם ד"ה שנחלקו) שנחלקו במקום שלא נהגו לעשות מלאכה הלא יקשה איך אפשר לחלוק על דבר האסור משום מנהג בלבד, וכפי שהוכיחה הגמרא לעיל (ע"ב). **ג. אמנם** השפת אמת ביאר לשיטת **רש"י** שדברי הברייתא 'מקום שנהגו אין לא נהגו לא' אינם חלק מדברי רבי מאיר, ורבי מאיר עצמו אמר את דבריו במקום שלא נהגו. ועיין עוד בדברי החתם סופר (ד"ה מ"ם, הובא לעיל) שביאר את דברי הברייתא גם לשיטת שאר הראשונים. **ד. תוספות** (ד"ה עולי), **ריב"ן**, תוספות הרשב"א, תוספות חכמי אנגליה (ד"ה שכן), הסמ"ג (לאוין עה), תוספות רבינו פרץ (ד"ה שכן), **הרשב"א** (שו"ת, מ"ו סי' לנד), המכתם, תוספות הרא"ש, וחידושי הר"ן (ד"ה שכן).

בסוגייתנו שהתירו זאת לעולי רגלים, ומשמע שלשאר בני אדם לא התירו זאת. וכתבו הראשונים[ח], שאף שהוא לכאורה בכלל דבר האבד שהרי המנעלים יכולים להיקרע יותר אם ילבשם ללא שיתקנם, מכל מקום אינו מוכרח ללובשם שכן הוא יכול לקנות מנעלים חדשים[ט]. והביא **המהר"ם** (נמוק' ד"ה עולי) את קושיית העולם, שלכאורה בכל מקום שהוא בכלל דבר האבד אפשר לומר שיכול לקנות אחר במקום זה האבד. ותירץ, שכוונתם לומר שלגבי מנעלים לא נאמרה הסברא של דבר האבד מכיון שיכול להניחם מלהשתמש בהם עד לאחר המועד, ובתוך כך יקנה מנעלים חדשים עד לאחר שיתקן את מנעלים אלו, אולם בכל דבר האבד אם לא יתקנם עכשיו יבוא לידי הפסד.

ויש מהראשונים[ז] שנקטו שמותר לאדם לתקן את מנעליו בחול המועד, וביאר בזה רבינו תם, שכיון שהמנעלים מוסיפים להיקרע כל יום הרי הוא בכלל דבר האבד ולכך התירו[י]. והוסיף בזה **המאירי**, שאף מחמת הפסד בתי השוקיים הוא בכלל דבר האבד, ורק בזמן התלמוד שרוב בני האדם לא היו נוהגים ללכת בבתי שוקיים, לא היה בזה מלאכת האבד, וקריעת המנעלים הוא דבר מועט ואין לחוש בו, אולם עכשיו שהכל רגילים ללכת בבתי שוקיים התירו כל תיקון שבמנעל. וכתב עוד **הראב"ד**, שאף שמבואר בגמרא (מו"ק יג:) שהמכוין לעשות את מלאכתו בחול המועד קונסים אותו שלא יעשה את מלאכה זו, אין זה אלא בדבר האבד שאינו צורך יום טוב, אולם בדבר כגון זה שהוא צורך המועד לא קונסים אותו.

אמנם לכאורה קשה לשיטה זו מהמבואר בסוגייתנו שהתירו זאת רק לעולי רגלים ולא לכל אדם. ומצינו בזה שני תירוצים: א. הראב"ד[יא] תירץ, שאין כוונת הגמרא לומר שהתירו רק לעולי רגלים אלא כוונתה להוכיח שהקילו בתפירת מנעלים ביום ארבעה עשר לכל אדם, ממה שמצינו שאומן יכול לתפור את מנעלי עולי הרגלים כדרכו ללא שינוי, אף שבכל מקום אינו יכול לתפור ללא שינוי אפילו אם הוא תופר לצורך המועד. ב. **הראבי"ה** (מו"ק סי' תמכח) תירץ, שהגמרא נקטה עולי רגלים משום שדרכם לתקן את מנעליהם, אולם הוא הדין גם באחרים.

אם טעמי היתר שלוש המלאכות בארבעה עשר המובאים בגמרא הם עיקר טעם ההיתר

שם. לכאורה בפשטות מבואר בגמרא, שהטעמים אלו שנקטה הגמרא להתיר את אומנויות אלו הם הטעמים שמחמתם הותרו מלאכות אלו. אמנם מצינו בזה שני ביאורים:

א. בדברי **הריטב"א** (מו"ק יג. ד"ה אלא) מבואר, שעיקר טעם היתר מלאכות אלו הוא משום שהן מלאכות שנעשות לצורך יום טוב לכלל ולפרט ודרך בני אדם לאחרם עד ארבעה עשר, וכל מה שנקטה הגמרא את טעמים אלו הוא רק כסניף לסמך ולסעד אולם אין זה עיקר הטעם', ועל פי זה כתב שאין כוונת הגמרא להתיר רק את מלאכות אלו אלא כל מלאכה ומלאכה מותרת במקום שאין לו מה לאכול, ולא כתב התנא להתיר את מלאכות אלו אלא ככלל. אולם הקשה הקרן **אורה** (שם ד"ה אלא) על פי זה, מדוע חלקו רבנן על רבי יוסי ברבי יהודה לומר שרצענים אינם מותרים במלאכה משום שלא מצינו היתר תחילת מלאכה בחול המועד הלא אין זה עיקר הטעם.

ב. הקרן אורה (שם) נקט, שבודאי עיקר טעם היתר מלאכות אלו הוא משום שמצינו את היתר מלאכה זו בחול המועד, אולם מלאכות שלא מצינו את היתרם בחול המועד לא הותרו לעשות בארבעה עשר אף אם הן נעשות לצורך יום טוב, אמנם סברו רבנן שלא לומדים ממה שהותרה מלאכה זו בחול המועד אלא אם היא הותרה מחמת צורך יום טוב, אולם אם הותרה מחמת פסידא אין ללמוד מזה להתיר את המלאכה בארבעה עשר ואפילו אם היא נעשית לצורך יום טוב, ולכך חלקו רבנן וסברו שרצענים אינם יכולים לעשות את מלאכתם בארבעה עשר, משום שמלאכה זו הותרה בחול המועד רק באופן שאין לו כדי מאכלו, אולם מלאכה זו בעצמה אינה נצרכת ביום טוב.

ביאור דברי תוספות שכוונתם להוכיח שהיתר תיקון מנעלים בחול המועד נאמר רק לצורך מצוה

שם. תוספות (ד"ה עולי) הביאו את קושיית הגמרא (מו"ק יג.) על דברי ברייתא אלו 'אלא מעתה לבלר לישתרי שכן כותבין קידושי נשים גיטין ושוברין' ולא פירשו את כוונתם. וביאר **החתם סופר** (ד"ה שכן), שכוונתם להוכיח שלא נאמר שאין כוונת הגמרא לעולי רגלים בדווקא אלא כל אדם יכול לתקן את מנעליו והגמרא לא נקטה זאת אלא משום אורחא דמילתא, ואף אם ננקוט שכל אדם אינו יכול לתקן את מנעליו אין זה אלא בכדי שלא יכנס למועד במנעלים קרועים ללא שיתקנם קודם המועד, ונמצא ממילא שמי שלא היה יכול לתקנם קודם המועד מותר לו לתקנם, ולזה הביאו תוספות את דברי הגמרא (שם) שהקשתה שכפי שמלאכות אלו הותרו תותר כתיבת הלבלר, שהרי לכאורה קשה מה הקשתה הגמרא הלא יש לומר שהתירו בערב פסח רק מלאכות שהותרו בחול המועד במפורש כגון תפירה שמצינו שהדיוט תופר כדרכו ולכך התירו את מלאכה זו לאומן בארבעה עשר, וכן התספורת והכיבוס שרק משום גזירה נאסרו אולם מעיקר הדין הם מותרים לכל אדם, ולזה התירום בערב פסח שאין את גזירה זו, אולם כתיבת לבלר לא הותרה בחול המועד אלא למצוה, ומהיכי תיתי להתיר בארבעה עשר, בהכרח שכוונת הגמרא להקשות ממה שמצינו בתיקון מנעלים שאף שלא התירו את מלאכה זו אלא לעולי רגלים משום מצוה מכל מקום למדו מכאן להתיר את מלאכה זו בארבעה עשר, ואף ת"ק שחולק על כך אין זה אלא משום שלא לומדים תחילה מסוף, אולם תיקון מנעלים בארבעה עשר בעצמו הוא התיר, וממילא הוא הדין שנתיר בארבעה עשר את כתיבת הלבלר שכן הותרה בחול המועד לצורך מצוה.

ומכל מקום מבואר מדברי הגמרא, שהיתר מנעלים נאמר רק בעולי רגלים משום שיש בכך מצוה ולא בכל אדם[יא].

האם הדינים שהוזכרו נוהגים בכל ערב יום טוב או רק בערב פסח

מושיבין שובכין לתרנגולים בארבעה עשר. הריב"ן (ד"ה ובמועד - הובא בקובץ שיטות קמאי עמ' שלף מקע) כתב, שכל הדינים שהוזכרו בפרק זה שיש איסור מלאכה מחצות ופעמים אף קודם, אינם נוהגים בכל ערב יום טוב שבהם האיסור הוא רק מן המנחה ולמעלה, אלא רק בערב פסח, כדי שלא יטרד וישכח לבער את חמצו ולתקן מצה לצורך הלילה. וכעין זה כתב גם **רש"י** לעיל (נ. ד"ה שנא), שאיסור מלאכה בערב פסח הוא משום שלא יהיה טרוד וישכח לבער את חמצו, וכן ישכח להכין את המצה ויצטרך להכינה בלילה ויתאחר מלהסב.

והנה רש"י שם הוסיף, שאם יהיה טרוד ישכח גם את שחיטת הפסח, וכן **הרמב"ם** (יום טוב פ"א ה"ז) הזכיר שזה טעם החילוק בין ערב פסח לשאר ערבי שבתות וימים טובים לענין העונש, שהעושה מלאכה בערב פסח אחר חצות מנדין אותו[יב], מה שאין כן בשאר ערבי שבתות וימים טובים שאף שאסור מכל מקום אין מנדין אותו, משום שבערב פסח יש קרבן חגיגה ושחיטת הפסח. וכתב **המגיד משנה** (שם), שהוא ע"פ הירושלמי (ה"ח) שכתב 'אינו בדין שתהא עסוק במלאכתך וקרבנך קרב', והוסיף שאף היום שאין בית המקדש, אסור לעשות מלאכה מטעם זה, שאף שבטל הטעם לא בטלה הגזרה. וכן פסק **המשנה ברורה** (סי' תמח ס"ק ס"ח) שאף היום זהו טעם האיסור לעשות מלאכה בערב פסח, משום שיום שמביאים בו קרבן הוא כיום טוב. וראה בביאור הלכה (שם ד"ה מחצות) שהביא שרוב הפוסקים סוברים כן שאף היום זהו עיקר טעם איסור עשיית מלאכה ולא מטעם שישכח לבער חמצו ולהכין מצה[יג].

ביאור שיטת רש"י וגירסתו בסוגיית מושיבין שובכין

מושיבין שובכין לתרנגולים וכו'. בסוגיין ישנם כמה גירסאות וכמה ביאורים במפרשים ונבארם אחת לאחת. תחילה נבאר את הסוגיא כולה לפי דרכו של **רש"י**:

במשנתנו נאמרו שלשה דינים בענין תרנגולת: **א.** מושיבין לכתחילה תרנגולת על ביצים ביום ארבעה עשר בניסן[יד]. **ב.** מחזירים תרנגולת שברחה. **ג.** תרנגולת שישבה ומתה, מושיבין אחרת תחתיה. והגמרא מקשה, 'השתא אותובי מותבינן אהדורי מיבעיא', כלומר שאחר שנכתב הדין הראשון שמותר להושיב לכתחילה, ממילא הדין השני מיותר, שהרי אם שנינו שמותר להושיב לכתחילה, כל שכן שמותר להחזיר. ועל זה מתרץ אביי 'סיפא אתאן לחולו של מועד', כלומר הדין השני שנקרא 'סיפא', מדבר בחולו של מועד שאמנם להושיב לכתחילה אסור אבל להחזיר מותר. ואמר רב הונא שמדובר באופן שאם לא יחזיר ויושיב יהיה הפסד ומותר מדין דבר האבד, אבל על יום ארבעה עשר אכן לא צריך לומר שמותר להחזיר.

ה. **תוספות** (שם), תוספות הרשב"א, תוספות חכמי אנגליה (שם), הסמ"ג (שם), תוספות רבינו פרץ (שם), תוספות הרא"ש, ובחידושי הר"ן (שם). ו. **אמנם** באגודה (ד"ה תניא) מביא, שיש גאונים האוסרים לקנות מנעלים חדשים בחול המועד. והנה מצינו מחלוקת ראשונים אם יכול מחמת סברא זו של דבר האבד לבקש מאומן גוי לתקן את מנעליו, האגור (סי' תרעד) הביא שאינו יכול, ואין זה בכלל דבר האבד מכיון שרק דבר שהוא נפסד הרבה והוא מתקלקל ביותר הוא בכלל דבר האבד. אולם הביא האגור (שם) את שיטת ראב"ן רבינו יואל והראבי"ה שנקטו להתיר אם הוא נקרע במועד. ז. **רבינו תם** (הו"ד בשיטה הלקט סי' רכז), **הראב"ד** (שו"ת, סי' רכט), **והמאירי** (מו"ק יג. ד"ה מרגעה). ח. **אמנם** כתב שיבולי הלקט על פי זה, שהתירו רק באופן שהקרע הוא למעלה בראש הנעל או בעורו, אולם אם הם בתחתית הנעל אסור לתקן. ט. **הו"ד** בספר המכתם (מו"ק כט: ד"ה שלמפי). י. **וכן** לכאורה מבואר בדברי הרמב"ם (יום טוב פ"א ה"ט) שכתב 'אבל שאר אומניות אם התחיל בהן קודם ארבעה עשר הוא שגומר עד חצות שאין העם צריכין לשאר אומניות צורך הרבה', ומבואר בדבריו שהתירו את מלאכות אלו משום שהעם צריך להם צורך הרבה ולא משום הטעמים המובאים בגמרא. יא. **ועיין** שם שעל פי זה תירץ, מדוע תוספות בסוגייתנו הביאו רק את קושיית הגמרא זו, ולא את קושיות הגמרא הנוספות. יב. **ואם** לא נידוהו, מכין אותו מכת מרדות. יג. **וראה** שם שכיון שכך נקטו רוב הפוסקים, אפשר לתפוס טעם זה אף לקולא, כגון שחל פסח במוצאי שבת, שאם איסור עשיית מלאכה היא משום שיטרד וישכח, באופן זה אסור לעשות מלאכה ביום שישי אף לפני המנחה, שהרי זה הזמן לבער את החמץ ולהכין את המצה, אבל כיון שהטעם הוא משום שזהו זמן הקרבת הקרבן, באופן זה, כיון שזמן שחיטת הפסח הוא ביום השבת, מעיקר הדין מותר לעשות מלאכות ביום שישי עד המנחה. יד. **בטעם** הדבר, ראה בערוך השולחן (סי' תמח ס"ט) שכתב שהוא משום שאין זה נחשב מלאכה לגבי ערב פסח.

ביאור דעת רב הונא: 'אמר רב הונא לא שנו אלא תוך שלשה למרדה' וכו' 'ואחר שלשה לישיבתה' וכו'. וכוונת דבריו היא, שהדין השני במשנה שמתיר בחולו של מועד להחזיר תרנגולת שברחה, מדבר דווקא באופן שהתקיימו שני תנאים, ואלו הם: **א.** שלא יעברו שלשה ימים מבריחתה, כדי שלא יהיה טורח גדול בהשבתה. **ב.** שקודם שברחה היא ישבה על הביצים שלשה ימים, ואז אם לא יחזיר יהיה הפסד מרובה, אבל אם יחסר אחד מן התנאים, אסור[טו].

אמנם אם כוונת רב הונא שצריך את שני התנאים, קשה עליו מהדין השלישי במשנה שאם מתה מותר להושיב אחרת, שלכאורה להושיב בתחילה זהו טורח מרובה כמו להחזיר תרנגולת שברחה לאחר שלשה ימים מבריחתה, שהרי בשני האופנים אין לתרנגולת חמימות, וממילא היה צריך להיות הדין שיהיה אסור להושיב אחרת במועד אף שיש הפסד מרובה, כמו שאסור להחזיר לאחר שלשה ימים מבריחתה[טז].

ואפשר ליישב[יז], שמה שהגמרא העמידה שהסיפא עוסקת בחולו של מועד, כוונתה רק לדין השני לענין תרנגולת שברחה, אבל הדין השלישי לענין תרנגולת שמתה, אינו מדבר בחולו של מועד אלא חוזר לעסוק בארבעה עשר, ועל זה לימדה המשנה שמותר, וזה כעין הדין ששנינו ברישא שמותר להושיב לכתחילה בארבעה עשר, אבל תרנגולת שמתה בחולו של מועד אסור להושיב אחרת תחתיה[יח].

נמצא לפירוש זה שדעת רב הונא היא, שביום ארבעה עשר מותר להושיב לכתחילה תרנגולת על ביצים אף במקום שאין הפסד כלל, וכן מותר להושיב תרנגולת אחרת אם מתה התרנגולת שישבה, ובחולו של מועד אסור להושיב לכתחילה וכן אם מתה התרנגולת שישבה אסור להושיב אחרת, ומותר רק להחזיר תרנגולת דוגרת שברחה אם נתקיימו שני תנאים: **א.** הפסד מרובה, דהיינו שישבה יותר משלשה ימים. **ב.** טורח מועט, דהיינו שלא עברו שלשה ימים מבריחתה.

ביאור דעת רבי אמי: רבי אמי חלק על רב הונא וסבר שמספיק שיהיה הפסד מועט כדי שיהיה מותר בחולו של מועד להחזיר תרנגולת שברחה.

ונחלקו הראשונים האם דעתו נאמרה גם באופן שיש טירחה מרובה או רק בטירחה מועטת.

הרא"ש (סי' ט) כתב שדעת רבי אמי נאמרה רק בתוך שלשה לבריחתה, שאין טורח מרובה בהשבתה, אבל במקום שיש טורח מרובה, אסור לטרוח במועד אף במקום שיש הפסד מרובה. **והמאירי** (ד"ה ומרנגולת) כתב שלפי רבי אמי מותר בהפסד מועט אף במקום שיש טירחה מרובה[יט].

שיטת הרמב"ם וגירסתו

שם. הרמב"ם (יום טוב פ"ח הכ"ח) כתב, 'ומושיבין שובכין לתרנגולים. תרנגולת שישבה על הביצים שלשה ימים או יותר ומתה, מושיבין אחרת תחתיה בארבעה עשר כדי שלא יפסדו הביצים. ובמועד אין מושיבין. אבל אם ברחה במועד מעל הביצים מחזירין אותה למקומה'.

ובתחילה ביאר המגיד משנה שהרמב"ם חולק על רש"י בשני דברים: **א.** הרמב"ם סבר שאין להניח לכתחילה ביצים תחת התרנגולת ביום ארבעה עשר. ולשון המשנה 'מושיבין שובכין' היינו שמכינים מקום לתרנגולים לעמוד שם[כ]. **ב.** הרמב"ם סבר שאם ישבה על הביצים ומתה אין מושיבין אחרת תחתיה במועד[כא]. וכך הוא ביאור הסוגיא לפי הרמב"ם, קושיית הגמרא היתה שאחר שמבואר בדין השלישי שאם מתה מושיבים אחרת תחתיה, כל שכן שמותר להחזיר את מי שישבה וברחה שהוא יותר טורח, והדין השני מיותר. ועל זה מתרץ אביי 'רישא אתאן לחולו של מועד' כלומר הדין השני שלימד שמחזירים תרנגולת שברחה, נאמר בחולו של מועד אבל אסור להושיב תרנגולת אחרת במועד, והדין השלישי 'ואם מתה מושיבין אחרת תחתיה', אמור רק לענין יום ארבעה עשר[כב].

אמנם לאחר מכן כתב המגיד משנה שבדברי הרמב"ם בפירוש המשנה כתוב שמותר להניח ביצים תחת התרנגולת לכתחילה ביום ארבעה עשר, וממילא מוכח שסבר בזה כרש"י[כג], וכן סבר כרש"י בתירוצו של אביי 'סיפא אתאן לחולו של מועד'. והיינו שהדין השני במשנה מדבר על חולו של מועד, אבל הדין השלישי חוזר לעסוק בארבעה עשר. ולא חלק הרמב"ם על רש"י אלא לענין מתה במועד. ובביאור החילוק בין החזרת תרנגולת שברחה שמותר במועד לבין הושבת תרנגולת אחרת שאסורה, כתב המגיד משנה שכיון שיש תרנגולות שלא יאותו להתיישב על ביצים שתרנגולת אחרת כבר ישבה עליהם, וממילא אף כשיטרח בדבר להושיב אחרת, יתכן שהדבר לא יעלה בידו ואסור לטרוח במועד מספק[כד].

אלא שבדברי **התפארת ישראל** (מ"ז נועז פוס ג) מבואר שאכן הרמב"ם חלק על רש"י, וסבר שאין מניחים ביצים תחת התרנגולת להתחמם ביום ארבעה עשר[כה].

וכן כתב במרכבת המשנה (שם פ"ח הכ"ח) שדעת הרמב"ם שאין מושיבין שובכין לכתחילה בארבעה עשר, וכמו ששנינו לעיל (נה.) שאין מתחילין בארבעה עשר אלא שלוש אומניות בלבד, ומה שכשמתה מושיבין אחרת תחתיה, הוא משום שזה חשוב כגמר מלאכה[כו].

שיטת הר"ן בסוגיא

שם. הר"ן (חידושים, ד"ה אלא) פירש באופן אחר[כז], שלפי רב הונא מספיק אחד משני התנאים, כמבואר מהדין השלישי במשנה שאם מתה מושיבים אחרת תחתיה[כח], שאף שכיון שהיא לא ישבה מעולם על ביצים אלו ולכן זו טירחא, מכל מקום מדובר באופן שהקודמת שמתה ישבה שלשה ימים ויש הפסד מרובה. ולדבריו, רבי אמי שנחלק על רב הונא, ודאי סבר שאין צריך אפילו אחת מן התנאים, ולשיטתו גם כשלא ישבה שלשה ימים ועברו שלשה ימים מבריחתה, מותר להחזירה.

דרך הטור בסוגיא

שם. הטור בהלכות חול המועד (או"ח סי' תקלו ס"ד) הביא להלכה את דברי משנתנו שמושיבין שובכין בארבעה עשר ושמחזירין תרנגולת שברחה, אך לא כתב את הדין שאם מתה מושיבים אחרת תחתיה. וביאר **הבית יוסף** (שם ס"ק ד"ה ומיהו) שהטור השמיט זאת, משום שסבר שדברי הגמרא 'סיפא אתאן לחולו של מועד' מתייחסים רק לדין של ברחה שמותר להחזירה אבל לא על הדין של מתה, לפי שדין זה מדבר רק על יום ארבעה עשר ולא על חולו של מועד. והטעם משום שפרק זה עוסק בהלכות יום ארבעה עשר בניסן, וכל דין שאפשר להעמיד שמדבר על יום זה, מעמידים[כט].

וכך הוא ביאור המשנה לפי שיטת הטור, מושיבים שובכים ביום ארבעה עשר, ובחולו של מועד אין מושיבים לכתחילה אבל מותר להחזירה אם ברחה,

---

טו. רש"י (ד"ה אלא), וכן מבואר בראי"ש (פי' ט) ובמאירי (ד"ה ומרנגולת), שצריך את שני התנאים על מנת להחזיר בחול המועד. אמנם הרא"ש והמאירי נחלקו בדעת רבי אמי שחלק על רב הונא וכפי שיבואר להלן. עוד יובא להלן שדעת הר"ן היא, שלרב הונא אין צריך שיתקיימו שני התנאים אלא מספיק אחד מהם. **טז. כן** הקשו בחידושי הר"ן ובחידושי רבינו דוד (ד"ה אלא). והוסיף הר"ן שאין מקום ליישב שיש יותר קושי להשיב תרנגולת שברחה מאשר להושיב תרנגולת אחרת שמעולם לא ברחה, ולכן להחזיר תרנגולת שברחה אסור אבל להושיב אחרת מותר, משום שהלא הגמרא שאלה שאחר שהשמענו ברישא שמותר להושיב בתחילה כל שכן שמותר להחזיר, ואם להושיב בתחילה אין זה כל כך טורח כמו להחזיר לא קשה, שהרי אף שלמדנו שמותר להושיב בתחילה, צריך להשמיע שגם מותר להחזיר שהוא יותר טורח, אלא ודאי שלהושיב בתחילה זהו טורח כמו להחזיר תרנגולת לאחר שלשה ימים מבריחתה. וכן רבינו דוד כתב על תירוץ זה שהוא דוחק. **יז. כן** כתב המאירי (ד"ה ומסני) **ובספר המכתם** (או"ח סי' תקלו ד"ה ומיהו). **והבית יוסף** (או"ח סי' תקלו ד"ה ומיהו) כתב שכן דעת רש"י הרמב"ם והטור. **יח. ולפי** ביאור זה עולה שהדין הראשון והשלישי במשנה מדברים בארבעה עשר, והדין השני מדבר בחולו של מועד, ואין זה דוחק משום שכיון שהפרק כולו עוסק בהלכות יום ארבעה עשר, כל דין שאפשר להעמיד שמדובר לגבי יום הארבעה עשר, מעמידים, ועל כן רק את הדין השני שהיה לנו הכרח, העמדנו בחולו של מועד. **בית יוסף** (שם). ואין לתמוה שלפי זה הדין השלישי הוא חזרה על הנאמר בדין הראשון, משום שיש בזה חידוש יותר מהדין הראשון, והיינו מפני שיותר טורח להושיב תרנגולת על ביצים שתרנגולת אחרת כבר ישבה עליהם, מאשר להושיב תרנגולת על ביצים שאף תרנגולת לא ישבה עליהם, וממילא הדין הראשון לימד רק שמותר להושיב בתחילה על ביצים שמעולם לא דגרו עליהם, והדין השלישי הוסיף חידוש שמותר להושיב אף על ביצים שתרנגולת אחרת כבר ישבה עליהם. **מאירי** (שם). אמנם להלן יובא שהבית יוסף בדין מתה יותר מהדין שמושיבים לכתחילה, ואדרבה, אחר ששנינו שמושיבים לכתחילה על ביצים, יותר פשוט לומר שאם כבר ישבה ומתה שמושיבים אחרת על אותן הביצים, והמשנה כתבה זאת כדין 'זו ואין צריך לומר זו' [להושיב פעם ראשונה מותר אף שאין הפסד, ואין צריך לומר שגם להושיב אחרת מותר שהרי יש הפסד], והוסיף הבית יוסף שלכן הטור לענין הלכות ערב יום טוב (או"ח סי' תקח), אחר שכתב שמושיבים לכתחילה, לא הוצרך לכתוב גם שאם מתה שמותר להושיב אחרת. **ראה** עוד במאירי (שם) **מה שהביא** לפרש באופן אחר בשם חכמי נרבונאה, וכעין זה הובא גם בספר המכתם, והמאירי כתב על פירוש זה 'דברים מבולבלים ויוצאים משיטת הסוגיא'. **יט. ולדעתו** המחלוקת בין רב הונא לרבי אמי היא מן הקצה לקצה, שלרב הונא צריך את שני התנאים ולרבי אמי אין צריך אפילו אחת מן התנאים. **כ. והביא** שכן פירש הערוך (ערך שנן) את התיבות 'מושיבים שובכין'. **כא. המגיד** משנה הבין שדעת רש"י שמותר להושיב אחרת במועד, ולא כמו שהבאנו לעיל לבאר בדעת רש"י. **כב. המגיד** משנה מביא שהיה מקום לומר שהרמב"ם גם סבר כגירסת רש"י 'סיפא אתאן לחולו של מועד' והדין השני נקרא סיפא, אלא שלפי איך שהוא פירש את דעת הרמב"ם שהקושיא היא מהדין השלישי אין גירסא זו מתיישבת היטב. **כג. בפירוש** המשניות להרמב"ם שלפנינו לא מובא כן, והלשון שהובא בדברי המגיד משנה הוא לשון רש"י. מרכבת המשנה (יום טוב פ"ח הכ"ח). **כד. וכן** כתב המגן אברהם (סי' תקלו סק"ג). וראה מה שהעירו על זה בגליון רעק"א ובחכמת שלמה שם על הגליון, ויובא להלן. וראה לעיל שהובא סברא כעין זו בשם המאירי, שיותר טורח הוא להושיב תרנגולת על ביצים שתרנגולת אחרת כבר ישבה עליהם, מלהושיב תרנגולת על ביצים שעדיין אף תרנגולת לא ישבה עליהם. **כה. השולחן ערוך** (או"ח סי' תסח ס"ו) פסק שמתקנים בארבעה בניסן מקום שיעמדו התרנגולים. ובט"ז (סק"ה) ובמג"א (ס"ק יד) הוכיחו מדבריו שאסור להושיב תרנגולת על ביצים בתחילה בארבעה עשר אלא רק להתקין לזה מקום, וכתב התפארת ישראל (פ"ד מ"ו יכין פוס ג, נועז פוס ג) שכתבו כן משום שסברו כמו הרמב"ם. **כו. וראה** שם שהוכיח כן מהירושלמי שאין מושיבין שובכין לכתחילה בארבעה עשר. ורק אם הושיב ומתה מותר, ובמועד גם זה אסור משום טירחה יתירה. וראה עוד בבית יוסף (או"ח סי' תקלו ס"ד ד"ה והרמב"ם) מה שהאריך בביאור דעת הרמב"ם [והרי"ף]. **כז. וכן** כתב בחידושי רבינו דוד (ד"ה אלא), וראה מה שפירש לפי זה את הדין השלישי במשנה. **כח. הר"ן** הבין בפשטות שכשהגמרא אמרה 'סיפא אתאן לחולו של מועד' כוונתה גם לדין השלישי. **כט. הבית** יוסף הוסיף שכן גם דעת הרמב"ם (יום טוב פ"ח הכ"ח), וכן מדוייק בלשון רש"י.

ובארבעה עשר כיון שמותר להושיב לכתחילה, אין צריך לומר שאם מתה מותר להושיב אחרת תחתיה, [אבל בחול המועד אסור להושיב אחרת תחתיה אף במקום הפסד משום שזה טורח גדול וכמו שאסור להחזירה אחר שלשה למרדה]. **ולכן** הטור בהלכות חול המועד לא כתב את הדין שאם מתה מושיבים אחרת תחתיה, כיון שלשיטתו הדבר אסור וכמו שנתבאר. ומה שלא הביא דין זה גם בהלכות ערב פסח (סס סי׳ תסמ), משום שכבר כתב שם שמותר להושיב שובכין לכתחילה, ואם מותר להושיב לכתחילה כל שכן שאם מתה שמותר להושיב אחרת.

הט״ז (סס סי׳ תקלו סק״ס) תמה על הבית יוסף, שאם דעת הטור היא שתרנגולת שמתה במועד אין מושיבים אחרת תחתיה, היה צריך לכתוב זאת בפירוש שלא נטעה להתיר כמו שמשמע מפשטות לשון המשנה. וגם שבמקום מה שכתב הטור שאין מושיבין תרנגולת לכתחילה, היה לו לכתוב שאם מתה אין מושיבין אחרת תחתיה שהוא חידוש יותר גדול, ואם התנא במשנה הרגיש צורך לכתוב את שני הדינים אף שהם בזו ואין צריך לומר זו, גם הטור היה צריך להביא[ל].

ולכן הט״ז מפרש את דעת הטור באופן אחר, שהטור סובר שגם בחול המועד אם מתה מושיבים אחרת תחתיה, ומה שלא פירש דין זה, הוא משום שסובר שלהחזיר תרנגולת שברחה הוא יותר טירחא מלהושיב אחרת, ויותר מסתבר לאסור בזה מאופן של מתה שמושיב אחרת תחתיה. והטעם משום שתרנגולת שברחה אחר שהיתה שם, מוכח שלא נוח לה, ואם כן טורח גדול הוא להחזירה בעל כורחה, מה שאין כן במתה שמושיב אחרת שיתכן שתשב ברצון ולא יהיה כל כך טורח, וממילא כיון שהטור כתב שמותר להחזירה, כל שכן שמותר להושיב אחרת.

נמצא לפי הט״ז שישנם שלשה דרגות: א. להושיב לכתחלה. שזה החמור מכולם משום שיש בזה טירחא גדולה, וגם אין הפסד אם לא יושיב כלל. ב. להחזיר תרנגולת שברחה. שבזה אין הטירחא גדולה כל כך, כיון שהביצים כבר נתחממו קצת ונוח להחזירה עליהם, ויש גם הפסד אם לא יחזירה. ג. להושיב אחרת. שבזה גם אין טירחא כל כך, כיון שהביצים נתחממו כברל״א וגם לא ידוע שלא נוח לתרנגולת הזו לישב על ביצים שהרי לא ברחה ויתכן שתשב מיד, וגם יש הפסד של הביצים אם לא יושיבו אחרת. והתנא של המשנה נקט לשון של ׳זו ואין צריך לומר זו׳ לענין חול המועד, כלומר מהחידוש הגדול לחידוש הקטן, ואילו הטור כשכתב את ההלכה, כיון שכתב בהלכות חול המועד שאם ברחה מותר להחזירה, הדבר קל וחומר שבמתה שמושיבים אחרת תחתיה[לב].

מצינו אם כן מחלוקת האם לדעת הטור מותר להושיב אחרת תחתיה בחולו של מועד, הבית יוסף סבר שהדבר אסור והט״ז סבר שהדבר מותר[לג].

ביאור פסק השולחן ערוך

שם. השולחן ערוך (סי״ תסמ ס״ו) פסק שמתקנים בארבעה בניסן מקום שיעמדו התרנגולים. וראה שם **בט״ז** (סק״ה) **ובמג״א** (סוס יד) שהוכיחו מדבריו שאסור להושיב תרנגולת על ביצים בתחילה בארבעה עשר אלא רק להתקין לזה מקום, וזו כוונת משנתנו ׳מושיבין שובכין׳, שמתקינים מקום אבל לא שמושיבים תרנגולת על ביצים. והוא כפסק הרמב״ם על פי ביאור המרכבת המשנה והתפארת ישראל שהובאו לעיל.

האם צריך את שני התנאים

לא שנו אלא תוך שלשה למרדה וכו׳ ואחר שלשה לישיבתה. נתבאר לעיל שנחלקו **הראשונים** בדברי רב הונא, האם לדעתו כדי שיהיה מותר להחזירה צריך שיתקיימו שני התנאים, **רש״י** (ד״ה מנגן) **הרא״ש** (סי׳ ט) **והמאירי** (ד״ה ותרנגולת), כתבו שכדי שיהיה מותר להחזירה צריך שיתקיימו שני התנאים, כלומר גם שלא יעברו שלשה ימים מיום שמרדה, כדי שלא יהיה טורח מרובה בהחזרתה. וגם שהספיקה לדגור על הביצים לפחות שלשה ימים, כדי שיחשב להפסד מרובה אם לא תחזור. ואילו הר״ן כתב שמספיק שיתקיים אחד משני התנאים כדי שיהיה מותר להחזירה[לד], ולפי דבריו מובן מה שלימדה המשנה בדין השלישי שאם מתה מותר להושיב אחרת במועד, משום שמדובר במקום הפסד מרובה [שעברו שלשה ימים מישיבתה על הביצים], וטעם זה מספיק כדי שיהיה מותר אף שזה טורח גדול.

השולחן ערוך בהלכות פסח (סוס״מ סי׳ תסמ ס״ז) כתב שתרנגולת שישבה על הביצים שלשה ימים או יותר ומתה, מושיבין אחרת תחתיה כדי שלא יפסידו הביצים. דהיינו שמספיק התנאי שיהא אחר שלשה ימים לישיבתה. ובהלכות חול המועד (סס סי׳ תקלו ס״ד) כתב, שאם הושיב תרנגולת קודם המועד וברחה מעליהם יכול להחזירה, והוא שיהיה בתוך שלשה ימים לבריחה. דהיינו שמספיק התנאי של תוך שלשה לבריחתה.

ובביאור הגר״א (סי׳ תסמ סוס טו) מפרש שדעת השולחן ערוך היא כגירסת **הרמב״ם** ׳רישא אתאן לחולו של מועד׳**לה**, וקושיית הגמרא היא מהדין של מתה שמושיבים אחרת, שלפי זה כל שכן שאם ברחה מחזירים אותה, ועל זה הקשה שהדין של ברחה שמחזירים אותה נאמר לענין חול המועד, והדין של מתה שמושיבים אחרת נאמר לענין יום ארבעה עשר. ומה שהצריך רב הונא תוך שלשה ימים למרדה, זה מתייחס לרישא שבחול המועד מחזירים אותה כשברחה. ומה שהצריך שיהא אחר שלשה ימים לישיבתה, זה מתייחס רק ליום הארבעה עשר, שאם מתה מושיבים אחרת רק אם כבר ישבה עליהם שלשה ימים.

נמצא אם כן שבהלכות פסח השלחן ערוך מדבר על יום ארבעה עשר בניסן, ובזה דעתו שמספיק שישבה שלשה ימים ואין צריך שיהא בתוך שלשה למרדה, ואילו לענין חול המועד צריך רק שיהא בתוך שלשה.

אמנם הגר״א מפרש שדעת הרמב״ם, שבין בארבעה עשר באופן שמתה שמושיבים אחרת, ובין בחול המועד כשמחזירים אותה כשברחה, מדובר כשישבה שלשה ימים, אבל אין צריך שיהיה תוך שלשה ימים למרדה, משום שהרמב״ם לא גרס ברב הונא ׳תוך שלש למרדה׳, וכן גם גירסת הרי״ף.

מדוע אסור לטרוח במועד כדי שלא להפסיד והלא זה דבר האבד

אבל לאחר שלשה למרדה כו׳ לא מהדרינן. כתב **רש״י** (ד״ה מנגן) שאפילו אם יפסדו הביצים אסור, מפני שיש טורח גדול בהשבתה. וכתב **הבית יוסף** (סוס״מ סי׳ תקלו ס״ד) שכל שכן שאסור להושיב אחרת.

הקשה המגן אברהם (סס סק״ג) מפני מה לא מתירים כאן במקום בהפסד מועט אף טורח גדול, והלא אפילו מלאכה גמורה התירו בחול המועד משום דבר האבד. ויישב שכיון שלא כל תרנגולת יושבת על ביצים שכבר הוחמו על ידי תרנגולת אחרת, יש לחשוש שמא לא תועיל ההחזרה, ולכך אסרו לטרוח טרחה מרובה על הספק**לו**.

והקשה רע״א (בהגהות סס) שקושיית המג״א לא התיישבה, שהרי אף בספק דבר האבד הותרה מלאכה גמורה, כמו שכתב המג״א עצמו (ריס סי׳ תקלו), וכל שכן כאן שאין זו מלאכה גמורה. וכתב שדוחק לומר שדברי המג״א לקמן שאף בספק דבר האבד מותר לעשות מלאכה, נאמרו באופן שעל ידי שיעשה את המלאכה וודאי יועיל שלא יהא ההפסד, שבזה מותר אפילו מלאכה גמורה, אבל כאן שאף שההפסד ודאי, מכל מקום כיון שיש ספק אם תועיל מלאכתו, אסור אף כשאינה מלאכה גמורה. ונשאר בצ״ע.

האם לאחר שלשה ימים מועיל להחזיר את התרנגולת

אבל לאחר שלשה למרדה דפרח לה צימרא מינה וכו׳ לא מהדרינן. **רש״י** (ד״ה מנגן) פירש שקשה וטורח גדול להחזירה, משמע מדבריו שאם בכל זאת תחזור ותשב, יועיל שיצא אפרוח. וכן מבואר **במגן אברהם** שהובא לעיל. אמנם המגן אברהם שם הביא **שהשלטי גיבורים** (סוס ג) פירש שכשפרח צימרא לא יועיל החזרתה, ומלשונו של המג״א קצת משמע שהבין שהשלטי גיבורים למד שאף אם תשב לא יועיל ולא יצא אפרוח**לז**. וראה **בבית יוסף** (סי׳ תקלו ס״ד ד״ה וי״ל) שהזכיר סברא זו בדעת הרמב״ם שאחר שפרח צימרא לא יועיל אף אם תשב על הביצים.

אופן החישוב של השלשה ימים

שם. הפרי מגדים (סי׳ תקלו משב״ז סוף סק״ס) **הביא מהירושלמי** (ה״ח) שבדין תרנגולת שמתה שאם ישבה שלשה ימים קודם שמתה מושיבים אחרת, דנים את השלשה ימים מעת לעת**לח**. והסתפק הפרי מגדים, האם השלשה ימים למרידתה גם היינו שלשה ימים מעת לעת, או שבזה מונים לפי ימים רגילים ומקצת היום לאחר שלשה ימים, משום שאם כן מדוע הגמרא שואלת שאחר שמותר להושיב בתחילה כל שכן שמותר להחזיר, והלא להושיב בתחילה אין זה כל כך טורח, וצריך להשמיע שגם מותר להחזיר שהוא טורח מרובה, אלא ודאי שלהושיב בתחילה זהו טורח כמו להחזיר תרנגולת לאחר שלשה ימים מבריחתה.

ל. עוד הקשה הט״ז, שאי אפשר לומר שהסיפא של המשנה חוזרת לדבר על יום ארבעה עשר, שאם כן היה צריך לומר את הדין של הסיפא ש׳אם מתה מושיבים׳, קודם הדין של ׳ברחה׳, שאז יהיה סדר המשנה לענין ארבעה עשר, בדרך של ׳זו ואין צריך לומר זו׳ כפי הסדר, בלא שיפסיק ביניהם דין שמדבר על חול המועד. **לא. מבואר** מדברי הט״ז שענין ׳החמימות׳ היינו בביצים, וכן ביאר הקרבן העדה (ה״ס ד״ה והן). אמנם רש״י (ד״ה דפרח) ביאר שהכוונה לחמימות התרנגולת. וראה בלבושי שרד (על הט״ז שם) שעמד בזה. **לב. ליעל** הובא בשם המאירי שהסברה היא להיפך, שלהושיב תרנגולת אחרת על ביצים שתרנגולת כבר התחילה לדגור עליהם, זוהי טירחא יותר גדולה מלהושיב בתחילה תרנגולת על ביצים שעדיין תרנגולת לא ישבה עליהם כלל, וכך סבר גם הבית יוסף ולכך פירש את הטור באופן אחר. **לג. וראה** בט״ז שם עוד מה שמאריך בזה. **לד. הכרחו** של הר״ן היה, שאם צריך שיתקיימו שני התנאים, אם כן כיצד מותר להושיב אחרת כשמתה במועד, והלא זה טורח גדול שהרי אותה התרנגולת שמושיבין אין לה חמימות, שהרי לא ישבה קודם על הביצים וקשה להושיבה. ואין לומר שלהושיב אחרת אין זה טורח כמו להחזיר תרנגולת שברחה לאחר שלשה ימים, משום שאם כן מדוע הגמרא שואלת שאחר שמותר להושיב בתחילה כל שכן שמותר להחזיר, והלא להושיב בתחילה אין זה כל כך טורח, וצריך להשמיע שגם מותר להחזיר שהוא טורח מרובה, אלא ודאי שלהושיב בתחילה זהו טורח כמו להחזיר תרנגולת לאחר שלשה ימים מבריחתה. **לה. ראה** לעיל בביאור דעת הרמב״ם. **לו. מבואר** מדבריו שהתרנגולת לא תשב על הביצים הללו, אבל אם כן תשב עליהם, יועיל שיצא אפרוח. וראה להלן בזה. **לז. אמנם** לשון השלטי גיבורים הוא ׳שאין תקנה בחזרתה׳, ויתכן שכוונתו היא מפני שבכל שעה תשוב ותברח וכפירוש המג״א. **לח. לשון** הירושלמי הוא, ׳תרנגולת שברחה מחזירין אותה למקומה, והן שיחזירוה שלשה ימים למדורה, ואם מתה מושיבין אחרת תחתיה והיא שישבה על ביצה שלשה ימים מעת לעת, אמר רבי מנא מתניתא אמרה כן שלשה עשר ארבעה עשר חמשה עשר ומקצת היום ככולו׳ ודברי רבי מנא שאמר שמקצת היום ככולו, לכאורה סותרים למה שהובא בגמרא קודם. ובפרי מגדים שם הביא בשם גאון אחד, שביאר שדברי הירושלמי מתייחסים לדין של מתה, ולפי פירושו של אותו גאון מובן שאין סתירה, שהגמרא דיברה לענין מתה שכדי להושיב

ככולו ואין צורך בשלשה ימים מלאים[לט]. **ובכף החיים** (סס ס"ק יח) כתב[מ] שזו מחלוקת בירושלמי שם האם צריך שלשה ימים מעת לעת או שמקצת היום ככולו.

בכמה ימים נפסלים ביצים באכילה

ואחר שלשה לישיבתה דפסדא לה ביעי לגמרי. השבלי הלקט (מ"ב סי' ג ד"ה מנלמי) הביא בשם הגאונים, שביצים שהתרנגולת ישבה עליהם יותר משלשה ימים, נאסרים באכילה משום שיקוץ [׳אל תשקצו את נפשתיכם׳ (ויקרא יא מג)]. **ותמה על כך הבית יוסף** (יו"ד סי' סו ד"ה כתוב בשבלי הלקט) שאין לדבר זה שורש בגמרא ובפוסקים, **ואדרבה רש"י** (חולין סד: ד"ה נפח) כתב שאע"פ שישבה עליהן התרנגולת ימים רבים, הביצים מותרות. **ותירץ הש"ך** (סס ס"ק טו) שיש הבדל בין מי שהוא איסטניס ונפשו קצה בזה, שהוא אסור בהם משום שיקוץ, לבין מי שאינו איסטניס ואין נפשו קצה בזה, שאין בו איסור[מא]. **ורש"י** בחולין דיבר במי שאינו איסטניס, וכמבואר בגמרא שם.

ובפרי חדש (סס ס"ז ס"ק יג) כתב שמדברי הגאונים שהובאו בשבלי הלקט משמע שדיברו בכל אדם וכמו שהבין הבית יוסף בדבריהם, וכתב שיש מקור לדבריהם מדברי רב הונא בסוגייתנו לענין תרנגולת שברחה, שאמר רב הונא לא שנו שמחזירין אותה אלא רק בתוך שלשה ימים למרדה, ואחר שלשה לישיבתה שנפסדו הביצים לגמרי, אבל בתוך שלשה ימים אסור להחזירה משום שלא נפסדו לגמרי. **ופירש רש"י** (ד"ה ולאחר, ד"ה תפילו) שעד שלשה ימים ראויים למי שאינו איסטניס, אבל לאחר שלשה ימים שישבה עליהם אינם ראויים לאכילה כלל. מבואר אם כן שלאחר שלשה ימים אינם ראויים לאכילה לכל אדם וממילא משוקצות הם.

אמנם יש שחילקו[מב], שהגמרא בחולין עוסקת בביצים המוזרות[מג], ועל זה נאמר שם שלאחר שלשה ימים אם אינו איסטניס מותרות, אבל ביצים שבאו מן הזכר, כיון שראויות לאפרוח, לאחר שלשה ימים שהתרנגולת ישבה עליהם, התחיל להתרקם האפרוח ואינם ראויות לאכילה כלל [אף למי שאינו איסטניס].

מהו הפסד מרובה

מר סבר להפסד מרובה חששו. בסוגייתנו מבואר שאם הביצה תיפסד באופן שלא תהא ראויה לא לאכילה ולא לרביצה, הדבר נחשב ׳הפסד מרובה׳. והדבר תמוה שהרי לכאורה, ביצה אחת הוא דבר מועט[מד]. ויש לברר מהו השיעור של הפסד מרובה, ומצינו בזה כמה דעות בין הפוסקים.

הנחלת שבעה (שו"ת, סי' נה) כתב, שאם ההפסד יותר משישית משווי הקרן, הדבר נחשב להפסד מרובה[מה].

ובהר הכרמל (שו"ת, יו"ד סי' טו, הובא בפתחי תשובה יו"ד סי' לו סק"ג) תמה עליו, שמדבריו עולה שבדבר ששוה ששה זהובים הרי שהפסד של יותר מזהוב יחשב להפסד מרובה, ובדבר ששוה שש מאות זהובים ויהיה לבעלים הפסד של תשעים ותשע זהובים, לא יחשב להפסד מרובה, ובודאי אי אפשר לומר כך, ואם נאמר כן דברי חכמים יראו כחוכא ואיטלולא [כצחוק וכליצנות]. ומסיק בהר הכרמל שאי אפשר לומר בזה שיעור, אלא הכל לפי ראות עיני המורה והכל לפי המקום והזמן ולפי האדם, אם הפסד כזה נחשב להפסד מרובה.

העולה מדבריהם, שלדברי הנחלת שבעה אכן אף ביצה אחת יכולה להחשב הפסד מרובה אם כל הנידון הוא רק עליה, אבל לפי הר הכרמל הדבר תלוי במי מדובר.

והנה רבי עקיבא איגר (שו"ת, סי' מג) הסתפק בהלכות טריפות, לענין סוגי טריפות שבהפסד מרובה מקילים, באופן שיש ספק על כמה בהמות, וכל בהמה בפני עצמה לא נחשבת להפסד מרובה אבל כולם יחד נחשב הפסד מרובה, האם באופן זה גם מקילים ומתירים. **והביאו הפתחי תשובה** (יו"ד סי' לו סק"ג), ודייק שכל ספיקו לא היה אלא כשכל הבהמות שייכות לאותו אדם, אך אם כל אחרת צריך להיות שישבה קודם שמתה שלשה ימים מעת לעת, ורבי מנא דיבר לענין להחזירה כשברחה שבזה מספיק שישבה עליהם שלשה ימים חסרים. וכן מבואר בביאור הגר"ח קנייבסקי על הירושלמי שם. **לט. השיטה** שצריך מעת לעת היא השיטה המקילה, שעד שלא עבר זמן זה מותר להחזירה. **מ. וכן** משמע בדברי השער הציון שם (לוח ט). **מא. וכמו** שכתוב בגמרא (חולין סס) שביצים מוזרות מותרות באכילה למי שאינו איסטניס. **מב. ראה** באיסור והיתר (כללי מג דין ה), בפלתי (סי' סו סק"ד) ובכנסת הגדולה (הגהות ב"י סס לוח מד). **מג. היינו** ביצים שלא באו לתרנגולת מכח זכר, וביצים אלה, אף אם תשב עליהם ימים רבים, לא יצא אפרוח. פירוש המילה ׳מוזרות׳ פירש הערוך (ערך מזר וערך זמר ה), מושחתות ומקולקלות [על שם שלא יצא מהם אפרוח]. **מד. וכן** מוכח מהפוסקים שביצה אחת אינה נחשבת להפסד מרובה, שהרי הרמ"א (יו"ד סי' סט ס"ג) פסק שאם מלח בשר בלא שהדיחו קודם, הבשר אסור באכילה ושוב לא יועיל להדיחו ולמולחו, והוסיף שבהפסד מרובה, מותר. עוד כתב הרמ"א, שאם מלח חתיכה אחת בלא הדחה עם שאר חתיכות שהודחו קודם, שאר חתיכות מותרות והיא אסורה. ומשמע מדבריו שחתיכת בשר אחת ודאי אינה נחשבת הפסד מרובה, שהרי אם כן היה מותר לאוכלה כמו שכתב בתחילת דבריו. והאיסור והיתר (כללי ג דין ג) כתב שאף כבד של תרנגולת ויונה עדיין נחשב הפסד מועט לענין זה. ולכאורה ביצה אחת שוה פחות מחתיכת בשר ובודאי פחות מכבד של תרנגולת ויונה, וממילא אינה צריכה להחשב אלא להפסד מועט. וראה בפעולת צדיק (שו"ת, ח"ג סי' רכח) שהביא שלשון הגמרא הוא ׳ביעי׳ בלשון רבים, וממילא יתכן שמדובר על יותר מביצה אחת. וראה במשנה ברורה (סי' תקלו סק"י) שהזכיר שכיון שיש פוסקים שסוברים שאיסור מלאכה בחול המועד הינה מן התורה, אין להקל במלאכת חול המועד אלא אם יש הפסד של כמה ביצים. **מה. שהרי** במקח וממכר, באונאה שהיא פחות משישית יש מחילה, ולכן לבד ממה שהמקח קיים גם אין צריך להחזיר את האונאה, [אף שבעלמא בית דין נזקקים גם לשוה פרוטה]. ומשמע שזה נחשב הפסד מועט שלא מקפידים. וכתב הנחלת שבעה שלמד את דבריו מדברי התרומת הדשן (שו"ת, סי' שלט). והוסיף הנחלת שבעה שמה שמצינו שכבד של תרנגולת נחשב להפסד מועט, ויותר מזה נחשב הפסד מרובה, אף שהוא פחות משישית משווי כל הבהמה, יתכן שהוא השיעור לעניים אבל יותר משישית, הוא שיעור הפסד מרובה אף לעשירים. **מו. וראה** עוד בפתחי תשובה שם, שדן אם ההיתר של הפסד מרובה הוא רק לבעלים או שאחר שהותר לו גם אחרים יכולים לאכול מזה. **מז. ואף** שחולין אינם ממש כמו כפליים של תרומה, מכל מקום בתרומה יש גם טירחא שצריך לטרוח למוכרה ואינו יכול לאוכלה בעצמו. וממילא כשנחשב גם את הטירחא, דמי חולין הם כמעט כמו כפליים בתרומה. **מח. ראה** מים עמוקים (שו"ת, סי' לז) שהעלה שיתכן ששיעור הפסד מרובה הוא כמו מתנה מרובה [ראה גיטין (יד.)], ונשאר בצ"ע. **מט. מבואר** מדבריו שהפסד הוא רק מה שיצטרך להושיבה כנגד ימים שכבר ישבה, אבל מה שלא תשב ביום האחרון של חול המועד ומחמת זה תצטרך לישב יותר זמן לאחר המועד, אין זה נחשב להפסד וכן מוכח בכל הסוגיא, שמה שמתעכב מלהושיבה אינו נחשב להפסד. ובעיקר דבריו שכתב שאם יכול להושיבה לדגור לאחר המועד אין זה נחשב להפסד, זה גם לפי פירוש רש"י, כיון שבאופן זה גם יצא אפרוח ואין כאן הפסד כלל. **נ. וכמו** שהתבאר קודם בדעת הרמב"ם והב"ח, שכך הוא לכו"ע. **נא. ומה** ששנינו במשנתנו שהזבל שבחצר גורפין אותו לחוץ, צריך לומר שהיינו דווקא מתחת רגלי הבהמה ממש, וכמדוייק מלשון המשנה ׳גורפין מתחת

מהו ההפסד מועט שיש בתוך שלשה ימים לישיבתה

להפסד מועט לא חששו. רש"י (ד"ה להפסד) פירש שההפסד הוא שמוכרם בזול למי שדעתו יפה. **ובשפת אמת** (ד"ה מ"ס) כתב, שלדברי רב אמי שסובר שחששו גם להפסד מועט, צריך עיון מה השיעור, שבודאי אם התרנגולת לא ישבה אלא שעה מועטת, גם רב אמי יודה שהביצה לא התחילה כלל להתקלקל ואין זה אפילו הפסד מועט.

וכתב, שלולי פירוש רש"י היה מפרש את הגמרא באופן אחר, שהפסד מועט היינו מה שיצטרך להושיבה מחדש לדגור, ויפסיד את הימים הראשונים שישבה שלא הועילו לו כלום. ולפי זה מובן שגם אחר שעה מועטת נחשב שיש לו הפסד מועט.

עוד כתב השפת אמת, שאם ביום האחרון של חול המועד מתחילים הג׳ ימים, וממילא לא תעבור החמימות עד מוצאי יו"ט ולא יצטרך להושיבה כנגד הימים שכבר ישבה, אפשר שאסור להושיבה בחול המועד, שהרי באופן זה אין לו אפילו הפסד מועט[מט].

מתי מוציאים זבל לחוץ ומתי רק מסלקין לצדדים

רבא אמר הא והא בחולו של מועד והכי קאמר אם נעשה חצר כרפת מוציאין אותו לאשפה. הב"ח (או"ח סי' תסח ס"ו ד"ה גורפין) כתב שמשמע מסוגייתנו שאין כל מחלוקת בין אביי ורבא, ולפי שניהם רפת וחצר שוים בדין, שבשניהם ביום ארבעה עשר גורפים ומשליכים לחוץ אפילו שלא נעשה החצר כרפת, ובחול המועד רק מסלקים לצדדים. אמנם בחצר אם נתקלקלה כולה ומזיק לבני החצר ואין מקום לסלק לצדדים, מותר להוציא את הזבל לאשפה, אבל מהרפת לעולם אין מוציאין לאשפה בחול המועד אלא מסלקים לצדדים. והוסיף הב"ח שכן היא דעת **הרמב"ם**, שהרי בהלכות ערב פסח (יו"ט פ"ח הכ"ח) כתב את דין המשנה שמותר לגרוף ולהוציא לחוץ, ואילו בהלכות חול המועד (שם פ"ח הי"ח) כתב שרק אם נעשתה כל החצר כרפת מותר להוציא לחוץ.

וראה עוד בב"ח, שכתב להוכיח מדברי הרי"ף **והרא"ש** (סי' ט) שלמדו שאכן יש מחלוקת בין אביי לרבא. שלאביי, אין חילוק בין רפת ובין חצר אלא החילוק בין ערב פסח לחול המועד, שבארבעה עשר מותר להוציא לחוץ, ובמועד רק מסלק לצדדים אלא אם נעשתה החצר כרפת שאז מותר להוציא לחוץ[נ]. ולרבא, אין חילוק בין ארבעה עשר לבין חול המועד אלא החילוק בין רפת לבין חצר, שברפת מותר להוציא לחוץ ובחצר רק לצדדים אלא אם נעשתה החצר כרפת שאז מותר להוציא לחוץ[נא]. ומה שרבא אמר ׳הא והא בחולו של מועד׳, אין כוונתו דווקא בחול המועד, אלא הוא הדין בארבעה עשר שרק אם נעשה החצר כרפת מוציאין אותו לאשפה, ומשום שלאביי חייבים לפרש את הרישא של הברייתא בחול המועד והסיפא בארבעה עשר, אמר רבא שאפשר

להעמיד גם את הסיפא של הברייתא בחול המועד[נב], אבל אה"נ לדבריו הן ברישא והן בסיפא מדובר גם בארבעה עשר וגם בחול המועד.

ומוסיף הב"ח, שהטור סבר כהרי"ף והרא"ש [ופסק כרבא], ולכן כתב בסתמא את דין המשנה 'גורפין את הזבל מתחת רגלי הבהמה' ולאחר מכן הביא את הברייתא 'והזבל שבחצר לא יוציאנו אלא יסלקנו לצדדים ואם נתרבה בחצר יוציאנו לאשפה', שמשמע ששני הדינים מתקיימים באותו היום[נג].

ובחק יעקב (סי' תפח ס"ק יד) כתב שדעת הטור אינה כמו שביאר הב"ח בדבריו, אלא הטור סובר שכן יש הבדל בין ערב פסח לחול המועד. והדבר מדוייק משינוי לשון הטור בין הלכות חול המועד להלכות ערב פסח, שבהלכות חול המועד לשון הטור הוא 'ואם נתרבה עד שנעשית החצר כרפת מותר להוציאו', ובהלכות ערב פסח לשונו הוא 'ואם נתרבה בחצר יוציאנו לאשפה', ומשמע מזה שבערב פסח מספיק שנתרבה מעט כדי שיהיה מותר להוציאו, מה שאין כן בחול המועד שאין היתר אלא אם כן נתרבה מאוד ונעשתה החצר כרפת[נד]. והוסיף החק יעקב שהטור דייק כן מכך שרבא אמר 'הא והא בחולו של מועד', שכוונתו שרק בחול המועד אין מוציאין מהחצר לאשפה אלא א"כ נעשית החצר כרפת, אבל בארבעה עשר, כל שנתרבה קצת זבל בחצר מותר להוציאו לחוץ.

הטעם שאין כלים מבית האומן

אין מביאין כלים מבית האומן. רש"י (ד"ה לתגר) פירש שהוא משום הטורח.

ובנימוקי יוסף (מו"ק יג. ד"ה מין מדיחין) כתב, שאם יראוהו במועד יוצא עם כלים מתוקנים מבית האומן, יחשדו שהאומן תיקנו במועד.

וכתב המג"א (סו"ס סי' תקלד סק"ו) שהנפקא מינה ביניהם אם מותר להביא כלים מבית לבית באותה חצר, שלפי רש"י מותר כיון שמותר לפנות כלים באותה חצר. אבל לפי הנמוקי יוסף, אפילו מבית לבית באותה חצר אסור, משום שנשאר הטעם שהרואים יסברו שהאומן תיקן במועד.

מדוע דעת חכמים לא היתה נוחה מהרכבת הדקלים

מרכיבין דקלים כל היום. ואף שלא מיחו בהם חכמים על כך, הדבר היה שלא ברצונם[נה]. והטעם שדעת חכמים לא היתה נוחה מכך, היא משום שאין לעשות מלאכה בזמן זה. וכתב הר"י מלוניל (ד"ה שאם) שאם יריחו היתה מקום שנהגו בה שלא לעשות מלאכה ביום ארבעה עשר אף לפני חצות, היה זה שלא ברצון חכמים שהרכיבו לפני חצות, מפני שאף אם זה צורך יום טוב מכל מקום לא היו צריכים להתחיל במלאכה נגד מנהג המקום. ואם יריחו היה מקום שנהגו לעשות מלאכה לפני חצות, היה זה שלא ברצון חכמים מה שהרכיבו כל היום, כלומר גם אחרי חצות, משום שאחרי חצות בכל מקום אסור לעשות מלאכה ואין זה תלוי במנהג.

והמאירי (ד"ה שאם) כתב, שבני יריחו הרכיבו מפני שסברו שמה שאסור לעשות מלאכה בארבעה עשר, הוא משום שמקריבים ביום זה את קרבן הפסח, וממילא מי שאינו בירושלים אין איסור אלא מן המנחה ולמעלה כשאר ערבי ימים טובים, ואף חכמים סברו כך, ולכן לא מיחו בידם, אלא שסברו שמכוער הדבר לעשות מלאכה לאחר חצות גם לא בירושלים וגם בזמן הזה שאין בית המקדש, ולכן היה זה שלא ברצונם.

מדוע בירחו מותר לקצור תבואה לפני העומר

וקוצרין וגודשין לפני העומר. כתב **רש"י** (ד"ה וקוצרין), שאין לגרוס במשנה את תיבת 'וקוצרין', משום שמותר לקצור בירחו לפני הקרבת קרבן העומר. שהרי הגמרא במנחות (עא.) דורשת שרק ממקום שמותר להביא מהתבואה הגדילה בו סולת למנחות, אסור לקצור שם את התבואה קודם הקרבת קרבן העומר, אבל ממקום שאסור להביא ממנו סולת למנחה, מותר לקצור קודם הקרבת קרבן העומר [ורק לגדוש אסור גם בזה][נו]. והתבואה של יריחו אינה כשירה להביא ממנה סולת למנחות, משום שהיא בעמק ואינה משובחת ושנינו במנחות (פה.) שאין מביאין סולת למנחה לא מבית השלחין ולא מבית העמקים[נז], משום שצריך להביא רק מתבואה משובחת[נח], ולכן בירחו מותר לקצור קודם העומר.

וכתבו תוספות שם (סא. ד"ה קוצרין) שאף שבדיעבד תבואת בית השלחים כשירה, כמו ששנינו שם (פה.) 'אין מביאין לא מבית הזבלים ולא מבית השלחים וכו' ואם הביא כשר', מכל מקום כיון שלכתחילה אסור, נקרא מקום שאי אתה מביא ממנו. עוד תירצו תוספות שבאמת מקום שכשר בדיעבד אינו נקרא מקום שאי אתה מביא, אלא שיש לגרוס במשנה שם שאין מביאים מבית השלחין שבעמקים, כלומר שמדובר על שדה שיש בה תרתי לריעותא, שהיא גם בית השלחין וגם נמצאת בעמק, שבזה אפילו בדיעבד פסול למנחה, אבל כשיש רק חדא לריעותא, מותר להביא משם סולת למנחות וממילא אסור לקצור משם[נט]. **ולפי** זה יתכן לפרש ששדות יריחו היו גם בית השלחים וגם בית העמקים[ס].

נו.

רמז לששת הדברים בשמו של חזקיה

ששה דברים עשה חזקיה המלך על שלשה הודו לו ועל שלשה לא הודו לו. כתב הבן יהוידע (ד"ה ששה), ששת הדברים הללו הם כנגד ששת האותיות שבשמו של חזקיהו. האותיות ח,ז,ק. הם כנגד הדברים שעליהם הודו לו, לרמז שחזקו דבריו ואמרו לו חזק, והאותיות ה,י,ו. הם כנגד שלשת הדברים שלא הודו לו אלא שבפועל הם היו[א].

וכי רק על שלשה דברים חכמים הסכימו עמו

שם. ביערות דבש (מ"ב דרוש יח ד"ה והוסיל) דקדק, שהרי חזקיה עשה דברים נוספים שהסכימו עמו חכמים, ומדוע מנו רק שלשה דברים שהסכימו עמו. וכתב, שצריך לומר שמשום שעל שלשה דברים לא הודו לו, לכך הודו לו על שלשה דברים, אבל בודאי הסכימו עמו על עוד דברים שעשה[ב].

מה החידוש שהודו לו על גרירת עצמות אביו

גירר עצמות אביו על מטה של חבלים והודו לו. החתם סופר (ד"ה גירר) הקשה, מה החידוש שהודו לו חכמים, והלא הדבר פשוט שחזקיה נהג כדין, שהרי אף שתמיד אדם חייב בכבוד אביו וכן בכבוד מלך, מכל מקום כיון שהיה רשע אינו חייב בכבודו, שנאמר (שמות כג ה) 'ונשיא בעמך לא תאור', ודורשים (נ"ק נד:) שרק על מי שעושה מעשה 'עמך' כלומר שהולך בדרך התורה נאמר שאסור לבזותו, אבל אחז הרשע לא עשה מעשה עמך[ג]. וביאר, שאכן במה שביזה את אביו אין חידוש, אבל החידוש הוא שהודו לו אף שבמעשה זה ביזה גם את כבוד אבי אביו יותם שהיה צדיק והיה חייב בכבודו, וכן שביזה את כבוד עצמו שהיה מלך [כי בזיון הוא לאדם שמבזים את אביו או את בנו][ד]. **עוד** כתב החתם סופר, שאפשר לבאר בדרך רמז מה שגררו במיטה של חבלים דווקא, לעשות בזה כבוד למלכי בית דוד, ולרמוז שיחוסו הוא מאבותיו הצדיקים, ורק אחז הרשיע, ועל דרך הכתוב (דברים לב ט) 'יעקב חבל נחלתו', ופירש **רש"י** (שם ד"ה כי), שהאבות נמשלו לחבל העשוי משלש גדילים, ולכן גררו במיטה של חבלים דווקא[ה].

האם חייב אדם בכבוד אביו רשע בחייו ובמותו

שם. רש"י (סנהדרין מז. ד"ה על) פירש, שחזקיה לא חשש לביבוד אב, משום שנאמר (שמות כג ה) 'נשיא בעמך לא תאור', דווקא בעושה מעשה עמך[ו].

אמנם הרמב"ם (ממרים פ"ה הי"ג, פ"ו הי"ח) כתב, שגם כשאביו או אמו רשעים, חייב בכבודם. וכן כתב **הרי"ף** (יבמות כב:)[ז]. והקשו **האחרונים**, אם כן איך חזקיה גירר עצמות אביו בשביל לבזותו.

נח. הגמרא להלן (פד:) לומדת שהדין שצריך להביא מתבואה משובחת נלמד מגזירה שוה 'ארץ' 'ארץ', שלענין ביכורים נאמר (דברים כו ג) 'אשר תביא מארצך', ולענין שבח ארץ ישראל נאמר (שם ח ח) 'ארץ חטה ושעורה', וכמו שהפסוק 'ארץ חטה ושעורה' עוסק בפירות המשובחים של ארץ ישראל, כך גם הפסוק 'אשר תביא מארצך' מדבר דווקא בתבואה משובחת. **נט. אמנם** למסקנת דבריהם פירשו באופן אחר, שבין בית השלחין שבהר ובין בית השלחין שבעמק אין בהם איסור קצירה מן התורה קודם העומר, לפי שאינם ראויים להביא מהם עומר לכתחילה, אמנם בבית השלחין שבהר גזרו חכמים שלא לקצור קודם העומר, כיון שאין בזה הפסד גדול אם ישהו מלקצור עד לאחר העומר, אבל בבית השלחין שבעמק לא גזרו חכמים, לפי שהתבואה שבשדות אלו ממהרת ביותר להתבשל, ואם ישהו מלקוצרה עד לאחר העומר יהיה בזה הפסד גדול. **ס. בפנים** הובאו דברי רש"י בסוגיין שכתב ששדות יריחו היו של עמקים. וראה במנחות את גירסת השיטה מקובצת ברש"י (שם עמ. ד"ה קוצרין, רמה הגהות ויוויוס שם) **ששדות אנשי יריחו היו של בית השלחים. א. הבן** יהוידע הוסיף, שלכתחילה היו מוחים בו. **ב. וראה** עוד מה שכתב בזה במנחם ציון (ריימנוב, פרשת מצורע). וראה בחתם סופר (ד"ה גירר) שביאר שבשלשת הדברים הללו יש חידוש בזה שהודו לו [יובא להלן]. **ג. וכן** פירש רש"י בסנהדרין (שם. ד"ה עמ מיטה). **ד. ואף** שחזקיה מחל על כבודו, מכל מקום מבואר בקידושין (לב:) שמלך שמחל על כבודו, אין כבודו מחול. **ה. וראה** בבן יהוידע (ד"ה גירר) עוד טעמים מדוע גררו דווקא במטה של חבלים. **ו. ראה** בב"ק (נד:) שמובא פסוק זה לגבי כיבוד אב. וכשיטת רש"י כתב גם היראים (סי' רכג). וראה בזה בכסף משנה (ממרים פ"ו הי"ח), ובספר המפתח (בכסף משנה שם). **ז. בדבש** לפי (להחיד"א, מערכת ו סי' לט) **הביא** ראיה לשיטת הרמב"ם

אוצר החכמה 19/06/2018

וביערות דבש (מ"ג לרוס יח ד"ה הנה הרמנ"ס) כתב ליישב, לפי מה שביאר שהטעם שחייב בכבוד אביו רשע הוא מפני מראית העין שאין ידוע לכל שאביו רשע, אמנם בחזקיה שהיה ידוע לכל שאביו רשע, לא היה צריך לכבדו.

ובתפארת ישראל (נוצץ לוח ג) תירץ, שדווקא בחייו צריך לכבדו, אבל לאחר מותו כיון שאפילו אם אביו לא היה רשע החיוב לכבדו הוא רק מדרבנן, לכך ברשע לא גזרו שצריך לכבדו, וראה שם שהביא ראיה לזה"ח.

ובדבש לפי (להחיד"ם, מערכת ם סי' לט) תירץ בשם המהר"י סגל, על פי מה שאמרו בגמרא (קידושין ל: נדה לח.) שלשה שותפים הם באדם, הקב"ה ואביו ואמו, ומאחר שאחז אביו מסר את חזקיה לשריפה לעבודה זרה כמבואר בגמרא (סנהדרין סג:), הרי ויתר בכך על חלקו, ולכן לא היה מחויב חזקיה בכבודו.

ויש שתירצו, שאפשר שדין אחז שונה מכולם, משום שהיה מחטיא את ישראל והיה בגדר מסית ומדיח שמותר הבן להכותו ולקללו.

מדוע נאמר 'עצמות אביו' ומתי גררו

שם. בתוספות יום טוב (מ"ט) הוכיח, ממה שלא נאמר 'כשמת אביו גררו' אלא 'גירר עצמות אביו', משמע שלא גררו מיד לאחר מיתתו, אלא רק לאחר עיכול הבשר שלא נותרו אלא העצמות. והוסיף שכן היה מנהגם, לקבור בתחילה ולאחר זמן כשהיה מתעכל הבשר, היו מלקטים את העצמות וקוברים. אלא שלפי זה עולה שבתחילה קברו בכבוד ורק לאחר מכן ביזהו, ולפי הטעם שביאר רש"י לא מובן למה בתחילה קברו בכבוד, הרי היה עליו לבזותו מיד כדי שיתכפר לו מיד. ולכן ביאר באופן אחר, שודאי למלכים היו עושים רק קבורה אחת, אלא שבתחילה היו חונטים אותם על ידי כך שהיו מוציאים את כל האיברים הפנימיים וממלאים במקומם בשמים כדי שהגוף לא יתעפש ושלא יסריח, ובשמים הללו שורפים את העור ואת הבשר. ואף שחנטוהו מיד, כיון שזה היה לאחר מיתה, נחשב שגררו רק את העצמות. וראה שם שמאריך באופן החניטה.

ובשושנים לדוד (מ"ט) הביא, שהרמ"ז תמה על התוספות יו"ט שודאי אין עושים חניטה למלכי ישראל שיש בזה צער גדול לנפש, ומה שחנטו את יעקב אבינו היה זה משום שהשעה היתה צריכה לכך, ועוד שהרי אמרו חז"ל שיעקב אבינו לא מת. והביא גם שהבית דוד תמה מדוע מצד אחד חנטוהו כדרך המלכים ומצד שני גררוהו בבזיון. וביאר השושנים לדוד, שהרי התוספות יו"ט כתב שהבשמים הללו היו מזרזים את עיכול הבשר, וממילא החניטה היא הנאה למת שממעט סבלו שהרי צער שיש לנפש הוא עד שיתעכל הבשר. וגם אין בחניטה סתירה לגרירה, כי אדרבא אחר שיש לו כפרה בגרירה, לא רצה להמנע מלמעט סבלו של אביו, ועוד שהגרירה היא בזיון לשעה אבל לא רצה להמנע מלחונטו כדרך המלכים שזהו בזיון עולם. ואף אם מיעקב אבינו אין הוכחה, הרי יש להוכיח ממה שחנטו את יוסף. וראה שם עוד מה שמאריך בזה, ומביא שבספר לקט הקמח הוכיח מהזוהר דלא כדברי התוספות יו"ט שכתב שהחנטה מזרזת את שריפת הגוף אלא סבר להיפך, שהחנטה שומרת ומקיימת את הגוף.

ובענף יוסף (על העין יעקב, ד"ה מ"ר) הביא, שביד יוסף גם דקדק שממה שנקט התנא 'עצמות' מבואר שלא עשה כן מיד כשמת, אלא לאחר שגופו נרקב ונותר ממנו עצמות. וכתב שהטעם הוא, משום שאחז היה כופר בהקב"ה, ולכן אף שמשפט רשעים בגיהנום י"ב חודש (עדיות פ"ב מ"י), מכל מקום כיון שהיה כופר בהקב"ה, אינו מתכפר גם לאחר י"ב חודש, ולכן גירר את עצמות אביו.

מה החידוש שהודו לו על כתיתת נחש הנחושת

כיתת נחש הנחשת והודו לו. המהרש"א (נדרים י: מ"ח ד"ה וכתם) תמה, מה החידוש בכך שהודו לו אחר שטעו בו לעשותו עבודה זרה, ומאיזה טעם היה להם להניחו. וכתב, שאפשר שהיו מניחים אותו לזכרון הנס שנעשה בו, להורות שאין הנחש ממית אלא החטא ממית, וכמו שהשאירו לזכרון את צנצנת המן ואת מטה אהרן.

מדברי הזוה"ק (ויצא קסד:), שמשום שרחל גנבה התרפים מאביה וציערתו, אף שכוונתה היתה להפרישו מעבודה זרה, מכל מקום נענשה שמתה ולא ראתה את בנימין, ומשמע כהרמב"ם שגם כשהאב רשע חייבים בכבודו, ועל כל פנים שלא לצערו. **ח. ראה** בעמודי אור (שו"ת, סי' קטז לוח ז) שתירץ כן, וביאר על פי זה את הטעם שכיתת נחש הנחשת ולא שרפו. **ט. והחיד"א** עצמו (שם) תירץ [כעין התפארת ישראל], שזה היה לאחר מיתה ולכפרה [כנראה שבחיים גם לכפרה אסור]. **י. וראה** עוד בעבודה זרה (מד.) אם היה בזה חיוב מעיקר הדין משום ביעור עבודה זרה. **יא. וביאר** המהר"ם (נמוק' שם), שהקב"ה נתן מקום לטעות לאבותיו של חזקיה שלא ביערוהו כדי שיניחו מקום לחזקיה להתגדר בו [וכדברי המהרש"א והתורת חיים שהובאו למעלה], וראה בעמודי אור (שו"ת, סי' קטז לוח ח) שדן בדברי התוספות, וביאר באופן אחר. **יב. רבינו** בחיי (שמות טו כה) הביא לפרש על הפסוק 'שם שם לו חק ומשפט ושם נסהו', שהקב"ה לימד את משה רבינו חכמת הצמחים וכוחות שבהם בסגולותם ובטבעם, שיש עשבים מחיים ויש שממיתים, יש מהם שמרפאים ויש מהם שמחליאים, יש ממתיקים את המר, ויש שממררים את המתוק, וכל זה בין בטבע בין בסגולה, ולשון 'חק' היינו הסגולה שאין טעמו נודע, ו'משפט' הוא הטבע שמשפטו יהיה כן בטבעו, 'ושם נסהו' את הצמח הזה. ולכך אמר לו ה' את הנאמר בפסוק שלאחריו (שם כו), 'אם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך והישר בעיניו תעשה והאזנת למצותיו ושמרת כל חקיו, כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רפאך' ללמדו שאף שידועים לו כוחות הצמחים ורפואתם, אל **והרד"ק** (מלכים ג' יח ד) כתב, שלא היו עובדים אותו בימי חזקיה אלא רק בימי אחז אביו, ואם כן לכאורה היה ראוי שלא יכתות אותו, ובכל זאת כתתו משום שחשש שמא יחזרו ויטעו אחריו, ואף שלטובים היה בזה זכרון הנס, היה נראה בעיניו שטוב יותר לבערו מחמת הטועים.

והחתם סופר (ד"ה גילה) ביאר על פי דברי התוספות בחולין (ז. ד"ה אלא), שאסא ויהושפט שלא כתתוהו סברו, שהואיל ונעשה ע"פ הדיבור אסור לבערו, וממילא יש חידוש במה שהודו לו'.

הטעם שעד חזקיה לא כיתתו את נחש הנחושת

שם. הגמרא בחולין (ו:) שואלת, כיצד המלכים אסא ויהושפט שהיו לפני חזקיה והיו צדיקים, לא כיתתו את נחש הנחושת, והלא הם ביערו את כל העבודה זרה שבעולם. ואומרת הגמרא, 'אלא מקום הניחו לו אבותיו לחזקיה להתגדר בו' [להתכבד בו. **רש"י** (שם ד"ה להתגדר)]. וביארו **המהרש"א** (שם ז. מ"ח ד"ה אלא) **והתורת חיים** (שם ד"ה מקום), שלא בכוונה הם לא כתתו את הנחש, אלא שמן השמים לא נתנו בליבם להרגיש בדבר, כדי שבנם יתגדל בזה.

והתוספות (שם ד"ה אלא) ביארו, שאסא ויהושפט לא כיתתו את נחש הנחושת, משום שסברו שהואיל ונעשה על פי הדיבור, אסור לבערו"א.

ובחתם סופר (ד"ה מימי) כתב, שמהנחש היה תועלת גדולה למאמינים בהקב"ה לראות שהקב"ה מחיה על ידי מה שממית, וכן הוא מרפא בארס של הממית, והביא דברי הרמב"ן (נמדבר כא ט) שההסתכלות בנחש היתה סכנה עצומה להנשוכים מהנחשים, וה' הראה שהוא הרופא הנאמן חוץ לטבע המציאות, ולכן שמרוהו לדורות שיהיה בזה רפואה להמתפתה אחר ספר הרפואות להסיר בטחונו מה', שיביט בנחש הנחושת וישים בה' בטחונו וישבחוהו על טובתו שהזמין רפואות הללו. ולכן לא כתתוהו הראשונים אע"פ שהיה בזה מכשול לרשעים הטועים, שעל כגון זה נאמר (הושע יד י) 'ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם'. אבל חזקיה יעץ לגנוז את ספר הרפואות שלא יטעו אחריו, וממילא לא נצרך את התועלת הבאה מנחש הנחושת.

וכתב, שאע"פ שעל ידי מה שגנז את ספר הרפואות אפשר שיבואו לידי סכנת נפשות, מכל מקום עשה כהוגן, כיון שעל ידי זה כיתת נחש הנחושת שעבדוהו לעבודה זרה, ולגבי עבודה זרה כתוב (דברים יג ז) 'בכל נפשכם', שצריך מסירות נפש לזה.

מהו ספר הרפואות ומי חיברו

גנז ספר רפואות והודו לו. בענין ספר הרפואות ישנם כמה שיטות:

א. יש **מהראשונים** שכתבו, ששלמה המלך חיברו, שגילה בחכמתו בטבע איזו רפואה אפשר לעשות מכל צמח ועשב.

ב. התשב"ץ (שו"ת, סי' תמז) פירש, שכשהיו נח ובניו בתיבה, היו שם שדים שהזיקום, עד שבא מלאך אחד ולקח אחד מבני נח לגן עדן, ולימד אותו כל הרפואות שבעולם כדי שלא יוזקו מהמזיקים והשדים שהיו בתיבה, וכתבם בספר, וזהו ספר הרפואות.

ג. באוצר המדרשים (ערך מ) כתב, שנמסר לנח על ידי המלאך רפאל אחר המבול.

ד. בילקוט ראובני (נחמיה דף נג.) כתב, שכשהיה אדם הראשון בגן עדן לימדו מלאך אחד ספר זה, והגיע לידו של חזקיה.

ה. בעיון יעקב (גיטין ע. ד"ה שלשה) כתב, שהיו כתובים בו מיני לחשים על פי פסוקים שהיו מתרפאים על ידם.

מדוע חזקיה גנז את ספר הרפואות

שם. בטעם הדבר מדוע חזקיה גנז את ספר הרפואות מצינו כמה ביאורים:

א. יש **מהראשונים** שפירשו שחזקיה גנז את ספר הרפואות לפי שכל מי שחלה היה מיד נרפה על ידו ולא היו משעבדים ליבם ומבקשים רחמים מהקב"ה.

ב. הרמב"ם (פירוש המשניות מ"ט) ביאר, שהרפואות שבספר היו על פי הכוכבים, שלא התירה התורה להתרפאות בזה". וכוונת מחבר הספר לא היתה כדי ישים מבטחו בזה אלא רק בקיום מצוות התורה ובבקשת הרחמים מה'. והוסיף רבינו בחיי, שמטעם זה גנז חזקיה את ספר הרפואות, שהיו מתרפאים בו והיו מתיאשים מהתורה והמצוות. ומדבריו קצת משמע שהרפואות שבספר, הם הרפואות שהקב"ה לימד את משה. **יג. הר"י** מלוניל (ד"ה וגנזו), הרמב"ן (הקדמה לפירושו על התורה) והרשב"א (שו"ת, מ"ח סוף סי' תיג). **יד. ובשם** הגדולים (להחיד"ם, מערכת ספריים ה לוח פז ערך מכתם רבתי דשלמה) כתב, ששלמה חיבר ספר זה מפי המלאכים. **טו. רש"י** (ד"ה וגנזו, ברכות י: ד"ה שגנזו), ר"י מלוניל (ד"ה וגנזו), וכן פירש ברבינו בחיי (שמות טו כה). **טז. הרמב"ם** (פירוש המשניות מ"ט) תמה על פירושו, שאם כן כל רעב שנוטל לחם יחשב שאינו סומך על הקב"ה, והאמת היא שאדרבא, כמו שמודים להקב"ה שזימן את הלחם כך יש להודות לו על שזימן רפואה. ובתשובה מאהבה (שו"ת, מ"ג הלכות ניקור חולים סי' שלו, סט:) ביאר את דעת רש"י, על פי מה שכתב האבן עזרא (שמות כג יט) שלא התירה התורה לרופא לרפאות אלא את המכות והפצעים הנראים מבחוץ, אבל לא חולי שבתוך גופו של אדם. ובספר הרפואות היו כתובים רפואות לחולי האברים הפנימיים ובהם ראוי לאדם לבקש מה' ולבטוח בו. והחזון איש (שמואל ונעמן פ"ה ה"ה) תמה על הרמב"ם, כיצד מדמה רפואה למזון, והלא חולי הוא עונש לאדם וצריך שמחמתו יתבונן האדם על דרכיו וישוב בתשובה [ולא שיתרפה מיד], ובבבא קמא (פה.) הגמרא נצרכת לדרוש מפסוק שמותר לילך לרופא להתרפאות, מה שאין כן רעבון שאינו עונש ואין צריך לימוד מיוחד שמותר ליטול מזון. **יז. וכן** כתב המאירי (ד"ה ומתר), שספר הרפואות הוא ספר שחיברוהו חכמי התכונה בעשיית צורות שיתרפאו החולים בהן

שבני אדם יעשו על פיו, אלא רק בשביל לדעת את החכמה וזה מותר[יח], אלא שלאחר שהחלו לעשות רפואות על פי הספר, היה צריך לגונזו[יט].

ג. הרמב"ם (שם) ביאר בעוד אופן, שהיה צורך לגונזו משום שאנשים היו לומדים מהספר גם כיצד להכין סם המוות[כ].

ד. העיון יעקב (גיטין ע. ד"ה שלשה) כתב, שהיו כתובים בו מיני לחשים על פי פסוקים שהיו מתרפאים על ידם, ודבר זה אסור לעשותו כמבואר בגמרא (שבועות טו:), ולכן גנזו כדין כתבי הקודש שטעונים גניזה.

ה. החזון איש (תמורה ונטמון פ"ה ה"ה) ביאר, שחזקיה גנז משום שדורו היה במעלה רוחנית גבוהה מאוד כמבואר בגמרא (סנהדרין נד:) שאפילו התינוקות היו בקיאים בהלכות טומאה וטהרה, וממילא הם היו בדרגת אמונה ובטחון שלא להשתמש ברופאים כלל. וכמבואר **ברמב"ן** (ויקרא פו יח) 'מה חלק לרופאים בבית עושי רצון ה'' שהצדיקים המקודשים בעבודת ה' אינם משתמשים ברופאים.

הטעם שהוזכרו בגמרא ענייני רפואות

שם. המהרש"א (גיטין שם: ד"ה לדמך) דקדק, מדוע הוזכרו בגמרא בגיטין (שם) ובעבודה זרה (כח.-כט.) ענייני רפואות, והרי מבואר בסוגייתנו שחזקיה גנז ספר הרפואות בשביל שיבקשו רחמים, ושיבחוהו חכמים על כך[כא].

וכתב ליישב, שבודאי ניתן רשות לרפאות ולידע רפואות כל החלאים, אלא שאין ראוי לגלות את כל הרפואות לכל אדם משום אנשים שאינם מהוגנים שלא יבטחו בה' אלא ברפואות. וכשם שהותר לכתוב את הגמרא משום 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' (תהלים קיט קכו), כך הותר להם לכתוב את הרפואות ולגלותם לרבים, כיון שאי אפשר לזוכרם בעל פה ופן ישתכחו מכל אדם. ומתוך שכתבום חכמים נראה שאין התלמוד חסר מכל החכמות, שלכל חולי תמצא בו רפואה שלימה ואמיתית למבינים לשונם, ואל יאמר המלעיג על חכמי התלמוד שהיו חסרים מחכמת הרפואה.

ובגרש ירחים (גיטין ע. נמוס' ד"ה רב) תירץ, שהרפואות שבספר הרפואות היו בדוקות ושוות לכל נפש וקולעות אל השערה, אבל הרפואות שהוזכרו בגמרא אינן שוות לכל נפש, שיש שינוי טבע בין בני האדם לענין שיתקבלו הרפואות בגופם, וכיון שאינן בדוקות צריך רחמי שמים שיועילו, ואם כן אין לחשוש שימנעו מלבקש רחמים[כב].

ובפרדס יוסף (נמוקומי חומ יח, עמ' שלה) כתב ליישב, שדווקא בימי חזקיה שהיה כח התורה גדול, היה אפשר לגנוז את ספר הרפואות[כג].

אף שהוערכו האנשים לרפואות הודו לו חכמים על גניזתו

והודו לו. החתם סופר (ד"ה גירר) ביאר, שמה שאמרו שהודו לו, היינו שאע"פ שעל ידי זה נסתכנו כמה חולים בסכנת נפשות ופיקוח נפש דוחה אפילו שבת, מכל מקום הודו לו.

ועוד כתב, לפי מה שביאר **הרמב"ם** (פירוש המשניות מ"ט) שבספר הרפואות היו כתובים רפואות שלא התירה התורה להתרפאות בהם, כגון מה שאומרים החוזים בכוכבים שצורה ידועה תועיל לחולי פלוני וכיוצא בזה, ואם כן היה בזה תועלת ללמוד ולהבין את ענייני הרפואות [שלא על מנת להשתמש בהם], ואע"פ כן כשגנזו הודו לו.

מדוע לא הודו על קציצת דלתות ההיכל ועל סתימת הגיחון

קיצץ דלתות של היכל וכו' סתם מי גיחון וכו' ולא הודו לו. פירש **רש"י** (ד"ה ולא), מפני שהיה לו לבטוח בה' שאמר (מלכים ב' יט לד) 'וגנותי אל העיר הזאת להושיעה'. וביאר **החתם סופר** (ד"ה קיצץ), שהוקשה לרש"י מדוע לא הודו לו חכמים, הרי נהג בכך כיעקב אבינו שהכין עצמו לדורון תפלה ומלחמה [כמבואר בילקוט (ויצא חומ קלג)], וגם כאן תכלית קציצת דלתות ההיכל היתה לשם דורון, וסתימת מי הגיחון היא בכלל מלחמה, ומסתמא גם הירבה והפציר בתפלה[כד]. ולכן רש"י פירש שהואיל והובטח מפי הקב"ה 'וגנותי על העיר הזאת להושיעה **למעני ולמען דוד עבדי**', לא היה לו לחשוש שיגרום החטא, כיון שהבטיחו הקב"ה שיעשה למען עצמו ולמען דוד עבדו [שכבר אינו בחיים ואינו יכול לחטוא], מה שאין כן יעקב אבינו שחשש שמא יגרום החטא.

עוד כתב החתם סופר לבאר את ההבדל בין יעקב לחזקיה, על פי דברי **הרמב"ם** (יסודי התורה פ"י ה"ד) שכל מה שנאמר על פי נביא לטובה אין הקב"ה חוזר בו. וממילא כיון שלחזקיה נאמרה ההבטחה על ידי ישעיה הנביא, לא היה צריך לחשוש כלל שמא הנבואה לא תתקיים ולכן לא נהג כהוגן במה שחשש. מה שאין כן אצל יעקב אבינו, שנאמרה לו ההבטחה על ידי הקב"ה בעצמו ולא על ידי נביא, ועל זה לא נאמר שאין הקב"ה חוזר בו, ולכן מובן מדוע אצל יעקב, היה זה כהוגן מה שחשש ואצל חזקיה החשש לא היה כהוגן.

ועוד כתב לבאר את הטעם שלא הודו לו, משום שחזקיה במעשיו לכאורה סתר את עצמו, שמצד אחד גנז את ספר הרפואות כדי שיתפללו לקב"ה ושלא יסמכו על הספר, ומצד שני, סתם את המים ושלח את הדלתות לסנחריב וכביכול לא סמך על הקב"ה וחששו שיאמרו שזה מה שעזר להם לנצח ולכן מיחו בידו[כה].

והמאירי (ד"ה ומחר) כתב, שלכך לא הודו לו על סתימת מי הגיחון, משום שהיה לו לבטוח בהקב"ה, ועוד משום שהיה מזיק בכך לבני עמו.

ובתפארת ישראל (מ"ט ימין חומ נד) כתב, שלא הודו לו על קיצוץ הדלתות, משום שיש בזה ביזוי המקדש, והיה לו לשחדו בממון אחר.

האם חזקיה עצמו עיבר את השנה

עיבר ניסן בניסן. בשירי קרבן (על הירושלמי, סנהדרין פ"ב ה"ג ד"ה שכן) הקשה, איך יתכן שחזקיה עצמו עיבר את השנה והלא אין מושיבין מלך לעיבור השנה כמבואר בסנהדרין (יח:)[כו], ודוחק לומר שרק לאחר ימיו של חזקיה נתקנה תקנה זו[כז].

ותירץ, שאכן חזקיה עצמו לא היה מהמעברים אלא שהדבר היה נעשה בעצתו[כח]. והוסיף, שיש לדקדק כן בלשון הפסוקים (דברי הימים ב' ל ב - ד) 'ויועץ המלך ושריו וכל הקהל בירושלים לעשות הפסח בחודש השני וגו', ויישר הדבר בעיני המלך ובעיני כל הקהל', ולכאורה מדוע חוזר הכתוב ואומר שהדבר היה ישר בעיני המלך והקהל, והלא הם עצמם היו המעברים ובודאי שהיה הדבר ישר וראוי בעיניהם. ועוד קשה, מדוע בתחילה הוזכרו השרים שהמלך נועץ בהם, ולאחר מכן לא נזכרו שהיה ישר הדבר בעיניהם. אלא נראה שהשרים הם היו הסנהדרין בעצמם, והמלך נועץ בהם אם לעבר את השנה מפני הטומאה, ולאחר מכן הלכו הם ועיברו, ועל זה הכתוב אומר שהיו מעשיהם ישרים בעיני המלך והקהל.

ובפתח עינים (להחיד"א, ד"ה עיבר) כתב בשם רבי אליעזר סופינו, שבימי חזקיה עדיין לא גזרו גזירה זו שאין מושיבים מלך בעיבור שנה[כט].

מתי חזקיה עיבר את השנה

שם. מבואר בברכות (יג:) ובסנהדרין (יג:) שאין לומר שחזקיה עיבר לאחר שכבר קידשו את חודש ניסן, משום שודאי ידע את דרשת חכמים מהפסוק 'החודש הזה לכם ראש חדשים' (שמות יב ג), שחודש זה הוא ניסן ואין חודש אחר ניסן. כלומר, אחר שקבעו את החודש לניסן, אין רשאים לעבר השנה ולקרוא לחודש זה 'אדר' ולחודש שלאחריו 'ניסן'. אלא טעה בדינו של שמואל שאמר שאף ביום השלשים של חודש אדר אין לעבר את השנה, משום שראוי לקובעו לניסן[ל].

בתוספות חכמי אנגליה (סנהדרין יג: ד"ה טעה) הקשו בשם **רש"י**[לא], איך יתכן לומר שחזקיה עיבר את השנה ביום שלושים של אדר, והלא בסדר הפסוקים מוכח שחזקיה עיבר את השנה בתוך ימי ניסן, שהרי בתחילה טיהרו בשעות ידועות על פי מערכת הכוכבים ומבטי המזלות, וכל צורה מהם מועילה לחולי ידוע.

יח. כמבואר במסכת סנהדרין (שם.) שדורשת מהפסוק (דברים יח ט) 'לא תלמד **לעשות** כתועבת הגוים ההם', שאסור ללמוד בשביל 'לעשות', אבל מותר ללמוד על מנת להבין ולהורות. **יט. העיון יעקב** (גיטין ע. ד"ה שלשה) כתב, שלפי הרמב"ם יש להעיר שהיה ראוי לשרפו כדין ספרי מינים. וראה **בתפארת ישראל** (על המשניות, מ"ט ימין חומ נב), שלא שרפו משום שרצה להשתמש בו במקום סכנה [אף שהתפארת ישראל (שם) ביאר שהטעם שגנזו הוא שלא יטעו בו לעבודה זרה, אין להקשות שבמקום שיש חשש עבודה זרה, היה צריך לשורפו אף שיש חשש פיקוח נפש, וכדברי החת"ס שהובאו לעיל לענין נחש הנחושת שכתתו משום עבודה זרה אף שהיה חשש סכנת נפשות, משום שיתכן שהתפארת ישראל סבר שיש לחלק בין נחש הנחושת שודאי נכשלו בו, לבין ספר הרפואות שלא היה בו אלא חשש שמא בעתיד יכשלו בו, וגם שאחר שגנזו לא יוכלו לטעות בו]. וראה ביערות דבש (ח"ג דרוש יח ד"ה ויקוע) מה שביאר בדברי הרמב"ם. **כ. החזון איש** (תמורה ונטמון פ"ה ה"ה) הקשה על פירושיו של הרמב"ם, שאם כן לא היה לגמרא לסתום, אלא היתה צריכה לפרש מהו האיסור והחסרון שהיה בספר הרפואות. **כא. ובעיון יעקב** (גיטין ע. ד"ה שלשה) כתב, שלפי פירוש הרמב"ם שהובא לעיל בסמוך בטעם גניזת ספר הרפואות מיושבת קושיית המהרש"א [ומדיוק לשון המהרש"א נראה שאכן קושייתו היא דווקא לפירוש רש"י שחזקיה גנזו בשביל שיבקשו רחמים]. **כב. אפשר** לומר כעין דבריו בעוד אופן, שכל הרפואות מועילות לאחר זמן ובינתיים מבקשים רחמים, אבל הרפואות שבספר הועילו מיד כמדוקדק בלשון רש"י שהיו 'מתרפאים מיד' ולא היו מבקשים רחמים.

כג. ועיין שם מה שדן בדברי הרמב"ן (ויקרא פו יח), שלא לדרוש ברופאים אלא להתפלל לה'. וראה לעיל שהובא מהחזון איש כעין זה לבאר הטעם שחזקיה גנזו. **כד. החתם** סופר הבין, שרש"י שהביא את הפסוק 'וגנותי' וגו' מדבר גם לענין דלתות ההיכל אף שאין לזה ההכרח ויתכן שאמר זאת רק לענין סתימת מי הגיחון. וראה בתוספות יום טוב (מ"ט) שכתב על זה שהיה לו לבטוח בה', אך לא הזכיר בזה את הפסוק 'וגנותי' וגו'. **כה. ראה** להלן שהובאו דברי הבן יהוידע, שפירש שהוא עשה זאת כדי ללמד את העם חובת השתדלות אבל ודאי עיקר בטחונו היה בה'. **כו. ובשקל** הקודש (קידוש החודש פ"ד ה"ו בביאור הלכה ד"ה לא) כתב, שגם בלא הטעם שהיה מלך, לא יתכן שחזקיה עצמו היה מן המעברין את השנה, שהרי מבואר בברכות (י.) שחזקיה לא היו לו בנים באותה שעה, והדין הוא שאין מושיבין לסנהדרין מי שאין לו בנים, כמבואר ברמב"ם (סנהדרין פ"ג ה"ג). **כז. לדברי** השקל הקודש שהובא בהערה לעיל בסמוך, בלאו הכי תירוץ זה לא יועיל. **כח. וכן** כתב בברכת אהרן (לוין, ד"ה שמה דגריס), והוסיף שזה כמו שאמרו 'סתם מי גיחון' שודאי הכוונה שעשו כן על פי הוראתו ולא שהוא עצמו עשה כן. **כט. וראה** שם תירוצים נוספים לזה. וראה עוד בזה בבאר משה (שו"ת, ח"ה סי' קעו) ובפי כהן ובמשנת ברוך (ד"ה ענבר) ובמרגליות הים (לעיל יב, חומ כא, כה). **ל. בגמרא** בסנהדרין שם מובאים שיטות נוספות מה היה חטאו של חזקיה, חכמים אומרים שעצם מה שעיבר מחמת טומאה הוא שלא כדין, כיון שאין זו סיבה לעבר, ור"ש בן יהודה משום רבי שמעון אומר שקרא לכולם לעשות פסח שני במקום פסח ראשון והוא שלא כדין. **לא. אינו** נמצא ברש"י שלפנינו.

הלוים את המקדש כמו שנאמר (דברי הימים ב' כט יז) 'ויחלו באחד לחודש הראשון לקדש וביום שמונה לחודש באו לאולם ה' ויקדשו את בית ה' לימים שמונה' וגו', ורק לאחר מכן מובא בפסוק (שם ל ג) 'ויועץ המלך ושריו וכל הקהל בירושלים לעשות הפסח בחודש השני', וא"כ מבואר שחזקיה נועץ בענין העיבור רק לאחר ח' בניסן ולא יתכן שעיבר קודם לכן בשלושים באדר.

ותירצו, שאין מוקדם ומאוחר במקרא, ולפיכך אפשר שמה שנתייעץ חזקיה בענין העיבור היה קודם מה שהובא בפרק שלפניו שטיהרו הלוים את המקדש.

מדוע חזקיה עיבר את השנה

שם. רש"י (ד"ה עיבר) בדבריו הביא שני פסוקים מדברי הימים ב' פרק ל', הראשון הוא פסוק ב' האמור בתחילת הפרק המספר שחזקיה נועץ בשריו והחליט לעבר את השנה [לשון הפסוק הוא, 'ויועץ המלך ושריו וכל הקהל בירושלם לעשות הפסח בחדש השני']. והשני הוא פסוק י"ח שכתוב בו שהעם לא הוטהרו, כדי לבאר את סיבת העיבור [לשון הפסוק הוא, 'כי מרבית העם רבת מאפרים ומנשה ישששכר וזבלון לא הטהרו כי אכלו את הפסח בלא ככתוב' וגו'].

ובגמרא בסנהדרין (יב.) הובא רק פסוק י"ח. **והאור ישועה** (שם ד"ה מעשה, הובא שם בילקוט מפרשיס החדש) תמה, שהרי פסוק י"ח מדבר על הפסח שהיה לבסוף, וכלל לא מוזכר שזו היתה סיבת העיבור, ויותר מדויק היה להביא פסוק ב' ופסוק ג' שמבואר בהם את ענין העיבור וטעמו[לב].

מחמת איזה טומאה לא יכלו להקריב את קרבן הפסח בזמנו

שם. רש"י (ד"ה עיבר) הביא מהפסוקים שהטעם שחזקיה עיבר, הוא משום שהעם היו טמאים מימי אחז אביו, ורצה שיספיקו להיטהר כדי להקריב קרבן פסח בטהרה.

בראשונים בסנהדרין (יב.) התבארו בכמה דרכים באיזה טומאה מדובר:

א. רש"י (שם ד"ה שעיבר) פירש, שהיו טמאים בטומאת עבודה זרה. **ובתוספות** (שם ד"ה שעיבר) הוסיפו בביאור הדברים, שעבודה זרה הלא מטמאת כטומאת מת [כמבואר במסכת עבודה זרה (פג.)], ואף שאין זה אלא גזירת חכמים, מכל מקום יתכן שכבר היתה הגזירה באותה שעה[לג].

ב. תוספות (שם) הביאו פירוש בשם הירושלמי (סנהדרין פ"ק ה"ג), שמדובר בטומאת מת ממש שבאה על ידי גולגלתו של ארונה היבוסי שנמצאה מתחת למזבח[לד]. ותמהו על כך התוספות, שהרי יכולים היו להטהר במשך החמשה עשר יום שמסוף אדר ועד הפסח, ומדוע היו צריכים לעבר את השנה, ולא היו חסרים אפר פרה, מאחר שבכל ימי בית ראשון היה להם מאפר הפרה שעשה משה [כמבואר במסכת פרה (פ"ג מ"ה)]. וכתבו, שיתכן שלא היה הדבר מזומן להם להטהר מאיזו סיבה[לה].

ג. הירד רמ"ה (שם ד"ה ת"ל - הרניעי) כתב, שהיו טמאים בימי אחז מאחר שלא היו מקפידים על הטומאה [ולא משום עבודה זרה].

ד. רבינו נסים גאון (הו"ד בחידושי הר"ן שם ד"ה שעיבר) פירש, שהיתה עבודה זרה במקדש עצמו, שהיו צלמי כשדים חקוקים על הכתלים ואותם לא הספיקו לטהר עד שהיה צורך לעבר את השנה[לו].

ה. בסמ"ג (עשין מז) כתב טעם אחר, שלא עיבר מחמת טומאה, אלא מפני שרוב ישראל עדיין לא באו לירושלים, וכמבואר לעיל (יח.) מעברין את השנה על גלויות ישראל שנעקרו ממקומן ועדיין לא הגיעו[לז].

מדוע כתוב שלא הודו לו חכמים והרי בפסוק מבואר שחזקיה התייעץ עמם

עיבר ניסן בניסן ולא הודו לו. הקשה הרד"ק (דברי הימים ב' ל ג) כיצד מבואר בסוגייתנו שחזקיה עיבר ניסן בניסן ולא הודו לו חכמים, והלא בפסוק מבואר שהוא נועץ בהם ומשמע שהודו לו על הדבר [כך הוא לשון הפסוק (שם), 'ויועץ המלך ושריו וכל הקהל בירושלם לעשות הפסח בחדש השני'].

ויש שכתבו ליישב בזה, שאמנם חזקיה נועץ בהם אבל לבסוף הם לא הסכימו עמו, וכפי שנאמר (שם ד) 'ויישר הדבר בעיני המלך ובעיני כל הקהל' ולא הוזכר שגם היה ישר הדבר בעיני השרים[לח].

האם מחמת הטעות נכשלו באכילת חמץ בפסח

שם. כתב התפארת ישראל (מ"ט יכין אות ז) שאף שחזקיה טעה בעיבור, מכל מקום העם לא עברו על איסור דאורייתא של אכילת חמץ בפסח [ט"ו עד כ"ב בחודש ניסן שעשהו לאדר שני], שאם כן היו חכמים מוחים על אף אימת המלכות. והטעם בזה הוא משום שדרשו חכמים (ר"ה כה.) 'אתם' ואפילו מזידים, כלומר שאף אם בית דין מעברים את השנה שלא כדין ואפילו במזיד, מכל מקום חל העיבור וניסן נהפך לאדר שני.

ובאמת הוא מחלוקת **בראשונים** האם אומרים את הדרשה 'אתם ואפילו שוגגין, אתם ואפילו מזידין' אף בעיבור השנה או רק בקידוש החודש. דברי התפארת ישראל הם לפי דעת הר"ן (סנהדרין יא. ד"ה אין) בשם **הרמב"ן** שאף לענין עיבור שנה דורשים דרשה זו. אמנם **התוספות** (ר"ה כא. ד"ה לוי) כתבו, שאין אומרים דרשה זו 'אתם ואפילו מזידין' אלא רק לענין עיבור החודש ולא לענין עיבור השנה.

והקשה הערוך לנר (נמוק' שם), שהפסוק שממנו דורשים 'אתם אפילו מזידין' לא נאמר לענין קידוש החודש אלא לענין קידוש מועדות[לט], וזה תלוי גם בעיבור השנה, וא"כ מנין שאין דורשים מפסוק זה אף לענין עיבור השנה. וכתב הערוך לנר, שיתכן לומר שתוספות לא כתבו את דבריהם אלא לענין חזקיה שעיבר ביום השלשים של אדר, שבזה יש מיעוט מיוחד 'זה ניסן ואין אחר ניסן' [ראה סנהדרין (יב.)], ולכן לא מועיל בזה עיבור בטעות כי התורה עצמה הפקיעה שאי אפשר לעבר את השנה כשהגיע יום זה, אבל כשהטעות היא בחישוב התקופה וכדומה, גם תוספות מודים שעיבור השנה חל אף בטעות שדורשים בזה 'אתם' וכו'. ובערוך לנר מובא מבן המחבר ראיה לדעת הר"ן והרמב"ן, ממה שכתוב בפירוש בתורת כהנים (תמור פרשתא ט ה"ג) ששייך בעיבור השנה דין זה.

לב. לשון פסוק ב' הוא 'ויועץ המלך ושריו וכל הקהל בירושלם לעשות הפסח בחדש השני', ולשון פסוק ג' הוא 'כי לא יכלו לעשותו בעת ההיא כי הכהנים לא התקדשו למדי והעם לא נאספו לירושלים'. האור ישועה נשאר ב'צריך עיון'. ובאמת קשה עוד יותר, שמכך שבפסוקים ב' וג' נאמר הטעם של טומאה רק לענין הכהנים, משמע שטעם זה לא היה שייך לכל העם אלא רק הטעם שלא יספיקו לעלות לירושלים, ומדוע נאמר בסנהדרין וכן ברש"י כאן שטעם העיבור מפני שמרבית העם לא הוטהרו. שמכך שמבואר שרק לענין הכהנים היה החסרון של טומאה, משמע שחסרון זה לא היה לעם, אלא רק שלא יספיקו לעלות לירושלים. ועוד קשה, שהרי פסוק י"ח עוסק בפסח שנעשה לבסוף כלומר לאחר העיבור ובכל זאת רבים מהעם היו טמאים, וכיון שעדיין היו טמאים, לכאורה מוכח שלא זו היתה סיבת העיבור. ויתכן שהביאור בזה, שאכן חזקיה עיבר מפני הטומאה, וחשב שיטהרו, אבל העם נתעכבו ולא נטהרו כי לא האמינו שאינו כאביו ושכוונתו לשם שמים. כמבואר ברש"י (שם טו) ובמלבי"ם (שם יח). וצריך להוסיף ולבאר, שמה שמבואר בפסוק י"ח שהעם לא היו טהורים, זה מלמד גם על סיבת העיבור לכתחילה, ומה שמבואר בפסוק ג' שהטעם הוא שהעם לא נאספו לירושלים, היינו שחזקיה ראה שמחמת שהיו במקומות רחוקים, יתארך הזמן עד שיגעו אליהם האיגרות שצריכים להטהר ולכן גם לא היו מספיקים להטהר, כמבואר מדברי המהר"י קורקוס (כיסא מקדש פ"ד ה"ו). וראה להלן מה שהובא בשם הסמ"ג.

לג. והקשה במנחת חינוך (מצוה ד אות כה), שהרי כל הטעם שאין מעברין מפני הטומאה מבואר בגמרא (סנהדרין יב:) שהוא משום שטומאה דחויה בציבור, כי על הצד שטומאה הותרה בציבור ודאי שאין צריך לעבר כלל, שהלא הותר לגמרי להקריב בטומאה. וקשה, שלא מצינו שטומאה נדחית אלא בטומאת מת בלבד, אבל טומאת עבודה זרה אינה נדחית כלל, וא"כ ראוי היה לעבר על זה את השנה. ותירץ, שצריך לומר בשיטת רש"י שלא רק טומאת מת נדחית מפני קרבן פסח, אלא אף טומאת מגע הרי היא דחויה, ומה שאמרו שטומאה אינה נדחית בציבור, אינו אלא בטומאה היוצאת מגופו בלבד כמו זיבה, אבל כל טומאת מגע הרי היא כטומאת מת [ודלא כשיטת הרמב"ם (כיסא מקדש פ"ד ה"ג, קרבן פסח פ"ו ה"ח)]. ובשיעורי רבינו יחיאל מיכל (פייגנטיין, סנהדרין אות מד) כתב לדחות תירוץ זה, שהרי בגמרא (שבת פ.) נחלקו בטומאת עבודה זרה, שלדעת רבי עקיבא היא מטמאה כנדה ולדעת רבנן היא מטמאה כשרץ. ולפי זה לא שייך לומר שטומאת עבודה זרה נדחית מפני הפסח, וא"כ בודאי ראוי היה לעבר עליה את השנה. ובשירי קרבן (על הירושלמי, סנהדרין פ"ק ה"ג ד"ה שכן) כתב ליישב בזה, שאמנם עבודה זרה הוקשה לנדה כמו שנאמר (יחזקאל ז כב) 'תזרם כמו דוה', אלא שפסוק זה נאמר על ידי ישעיה הנביא זמן רב לאחר ימי חזקיה המלך, ונמצא שבשעה שעיבר חזקיה את השנה היתה הגזירה על עבודה זרה שתטמא כמת, ורק לאחר מכן גזרו שתטמא כנדה, ולכן בימי חזקיה היה ראוי לעבר על טומאת עבודה זרה את השנה.

לד. ארונה היבוסי מכר את גורנו לדוד המלך, ושם נבנה המזבח, כמסופר בספר שמואל (ב' מד יח-כה). וכתב בערוך לנר (סנהדרין יג. נמוק' ד"ה שעיבר), שהדבר צריך עיון שהלא ודאי אין מדובר שדוד קנה את הגורן בשעה שהיתה בתוכו הגולגלת של אורנה, כיון שקנה את הגורן מארונה עצמו, וממילא ודאי שאז היה חי ולא הגולגולת שלו היתה זו שטמונה שם מעת הקניה. ואף אם נדחוק שמדובר בגולגולת של איש אחר שקראו לו אורנה [מאבותיו של זה], מכל מקום קשה לומר שמבנין המקדש ועד ימי חזקיה הקריבו בטומאה. אלא צריך לומר שבזמן מלכות אחז שסגר את בית ה' ולא השגיח עליו, באו יורשי ארונה וקברו שם את גולגלתו, ובימי חזקיה נמצאה שם.

לה. וקושיית התוספות לא קשה על פירוש רש"י מדוע לא נטהרו מטומאת עבודה זרה, שהרי דבר זה מפורש בפסוק (דברי הימים ב' לה יז) 'וביום ששה עשר לחודש הראשון כילו', הרי שרק לאחר זמן הקרבת הפסח טיהרו את המקדש מעבודה זרה. ערוך לנר (נרקש"ו שם). וביד דוד (נמוק' שם) הקשה על פירוש הירושלמי, שהרי מבואר בפסוק המובא בגמרא 'כי מרבית העם רבת מאפרים ומנשה יששכר וזבולון לא הטהרו כי אכלו את הפסח בלא', והלא הללו ודאי לא יתכן שנטמאו מגולגלתו של ארונה היבוסי שהיתה תחת המזבח מפני שהם אינם רשאים להכנס לשם. לפיכך נראה שלדעת הירושלמי לא למדים זאת מהפסוק הנ"ל אלא מפסוק אחר (שם ב ג) 'כי לא יכלו לעשותו בעת ההיא כי הכהנים לא התקדשו למדי', ולשיטתו הסיבה שהיו צריכים לעבר לא היתה מחמת טומאת ישראל אלא מחמת מיעוט הכהנים, כי באותו הזמן לא נותרו כי אם מעט כהנים שלא עבדו לעבודה זרה וגם אותם מעטים נטמאו מגולגלתו של ארונה שהיתה תחת המזבח, ולכן נצרך חזקיה לעבר את השנה.

לו. ראה בערוך לנר (נמוק' שם) שפירש כך בדבריו.

לז. והוא על פי הפסוק (שם ב ג) 'והעם לא נאספו לירושלים'. ובחשק שלמה (סנהדרין שם ד"ה מעשה) תמה על **טעם** זה, מדוע לאחר מכן ביקש חזקיה רחמים על מה שעיבר, והלא עשה כדין, שהיה צריך לעבר את השנה מפני גלויות ישראל שנעקרו ממקומן.

לח. 'ושרים' היינו שרי התורה, וכלשון הכתוב (מיכה ג ט) 'מלכה ושריה בגוים אין תורה'. ולפי זה יתכן שהשרים שהוזכרו בפסוק הם החכמים שלא הודו לו, ולא כדברי השיירי קרבן שהובאו לעיל שהשרים הם הסנהדרין שעיברו. הנה לפי השיירי קרבן שהובא לעיל, את העיבור עצמו עשו הסנהדרין לבדם [ולפי הפירוש שהובא בפתח עיניים, גם חזקיה נמנה עמם], וודאי שאם הם עיברו הרי סברו שראוי לעבר ולא עיברו מחמת חזקיה, וממילא קצת קשה מה שייך לומר שחכמים לא הודו לו אחר שהסנהדרין הסכימו עמו.

לט. לשון הפסוק הוא (ויקרא כג ד) 'אלה מועדי ה' אשר תקראו **אתם** במועדם', והמשנה בראש השנה (כה.) דורשת, בין בזמנן ובין שלא בזמנן אין לי מועדות אלא אלו.

מדוע 'עיבר ניסן בניסן' כתוב אחרון

שם. יש להקשות מדוע ענין העיבור הובא באחרונה, והלא דבר זה היה בתחילת מלכותו של חזקיה, וכתב **בבן יהוידע** (ד"ה עיבר) כמה ביאורים בזה:

א. שיש חילוק בין דבר זה לבין השנים האחרים שלא הודו לו, שבהם אף שלא הודו לו חכמים משום שסברו שהיה לו לסמוך על הקב"ה, מכל מקום יתכן שחזקיה עצמו נשאר בדעתו שאף שודאי יש לסמוך על הקב"ה מכל מקום יש לנהוג בהשתדלות ולא לסמוך רק על הנס, וכמו שיעקב אבינו שלח מנחה לעשו אף שהקב"ה הבטיחו שישמור עליו, משא"כ בעיבר ניסן שהודה שטעה כמבואר בכתוב שביקש רחמים על עצמו והביא קרבן לכפרה.

ב. עוד חילוק יש בין דבר זה לבין השנים האחרים שלא הודו לו, דבשנים האחרים יתכן שגם מן השמים לא הודו לו, אך בזה משמים הודו לו שהרי נרצה קרבנם ככתוב (דברי הימים ב' ל' כ) 'וישמע ה' אל יחזקיהו וירפא את העם'.

ג. שאת כל חמשת הדברים האחרים עשה על דעת עצמו וכאן התייעץ עם חכמים, כמו שכתוב (דברי הימים ב' ל' ב) 'ויועץ המלך ושריו וכל הקהל בירושלים לעשות הפסח בחודש השני', אלא שרובן של חכמים לא הודו לו.

ד. משום שרצה התנא להסמיך את ענין סתימת מי גיחון וקיצוץ דלתות ההיכל לגניזת ספר רפואות, כדי שלא יראה שמה ששלח הדלתות למלך אשור וסתם את מי הגיחון היה ממיעוט בטחונו בה', שהרי גנז את ספר הרפואות כדי שיבטחו בה', אלא עשה זאת כדי שילמדו שאין לסמוך על הנס לגמרי ויש גם לעשות השתדלות, אך ודאי שעיקר בטחונו היה בה'.

כיצד היו מרכיבין דקלים

מרכיבין דקלים. נחלקו האמוראים בסוגיין מה היא הרכבת דקלים זו. דעת רב יהודה היא, שהיו עושים מין משקה מהדסים ושיכר וקמח שעורים, ומרתיחים אותו, ושופכים בתוך הדקל, והוא היה מועיל לו להתקיים. ודעת רב אחא בריה דרבא היא, שהיו 'מנחי כופרא דיכרא לנוקבתא'. ורש"י (ד"ה רב אחא) פירש ענין זה בשני אופנים: א. היו נוטלים ענף רך בן שנתו, ועושים סדק בתוך ענף גדול ומרכיבים אותו שם[מ]. ב. היו נוטלים ענף רך של מין דקל זכר, ומרכיבים אותו בתוך דקל נקיבה, לפי שדקל נקיבה אינו עושה פירות, ואילו הזכר נותן פירות.

אמנם התוספות יום טוב (מ"ח) ביאר בשם הערוך, שאופן ההרכבה היה שכורכין פרי הזכר עם הנקבה ועושים להם אגד, ובכך מכבדות של תמרה מצליחות ומוציאה פירות נאים.

ביאור אסא 'דרא'

מייתי אסא דרא. רש"י (ד"ה אסא) פירש, ש'אסא דרא' היינו 'הדס לח'. **ובערוך** (ערך אסא) פירש, בדרך אחת כרש"י, והביא עוד שני פירושים: א. 'הדס רענן'. ב. 'מרודד ורחב'. **והרש"ש** (ברש"י שם) כתב, שלא נמצא עוד מקום בגמרא ש'דרא' פירושו 'לח', ולולא דברי רש"י היה מפרש שהוא מלשון 'דרי דרי' (מגילה יג.) שפירושו שורות שורות, וכאן הכוונה להדס שעליו גדלים בשורה אחת[מא].

מדוע אופן הרכבת האילן לפי הפירוש הראשון בגמרא אינו נחשב כלאים

ושדו להו לדיקלא בליביה. מבואר בסוגייתנו, שכל הנידון להכניס בלב הדקל חומר העשוי מהדס ושכר וקמח שעורים, הוא רק משום עשיית מלאכה ביום ארבעה עשר בניסן, אבל אין בדבר איסור של כלאים, וביאר החזון **איש** (כלאים סי' ג ס"ק טז) שהוא משום שאם מרכיב דבר שאין בו כח הצמיחה לעצמו אלא רק נבלע באילן ומטיב את צמיחתו, הרי זה מותר כמו השקאה.

מדוע אופן הרכבת האילן לפי הפירוש השני אינו נחשב כלאים

מנחי כופרא דיכרא לנוקבתא. כתב החזון **איש** (שם ס"ק יח ד"ה והנה), שאין בזה איסור כלאים, משום ששניהם נחשבים מין אחד [שהרי שניהם נקראים 'דקל'], אף שאחד מהם סרק ואחד עושה פירות. עוד כתב, שאפשר שאף שהדקל נקבה אינו עושה פירות אלא בהרכבה, מכל מקום כיון שעומד לכך, הרי הוא מאותו המין של הדקל העושה פירות ואינו נחשב כאילן סרק. ועוד הביא דברי הערוך (ערך נסן) ששניהם מגדלים פירות, אלא שפירות האחד רעים[מב].

האם דקל זכר עדיף על דקל נקיבה

שם. **פירש רש"י** (ד"ה רב, בפירושו השני) שדקל נקיבה אינו עושה פירות ודקל זכר עושה פירות.

החזו"א (כלאים סי' ג ס"ק יח) ציין לדברי רש"י בעירובין (כח: ד"ה נדניקמני) ששניהם עושים פירות, **וכן כתב הערוך** (ערך נסן בתוספות יו"ט מ"ח) **שלשניהם** יש פירות, והוסיף, שפירות הזכר כשהם קטנים אינם מתוקים ולכשיגדלו יפסדו, ולכן מרכיבים את הזכר בנקבה ועל ידי זה יוצאים פירות הנקבה טובים יותר. ולפי זה מתבארים היטב דברי רש"י לעיל (נג. ד"ה נדניקמני) שכתב שתמרים של דקל זכר אינם מתבשלים עולמית, שמדבר ללא שעשו הרכבה.

ובאמת כבר הקשה **החתם סופר** (ד"ה מנמי) שבסוגייתנו מבואר שדקל זכר עדיף מדקל נקבה[מג], ואילו מרש"י לעיל משמע שדקל נקיבה עדיף מדקל זכר. והוא תירץ שאכן דקל זכר לבדו מוציא פירות גרועים, אבל דקל נקיבה אינו מוציא פירות כלל, וכשמרכיבים אותם יחד יוצאים פירות יפים ומבושלים.

מדוע חכמים לא מיחו באנשי יריחו על הרכבת הדקלים

שם. הקשה **הצל"ח** (ד"ה מרמינן), בשלמא לפי הפירוש הראשון בגמרא של רבי יהודה, שהביאו 'אסא דדרא' שהוא מועיל לאילן להתקיים כמו שפירש **רש"י** (ד"ה ודלדו), אפשר לומר שמה שלא מיחו, משום שמדובר שהדקל התחיל קצת להתייבש ואנשי יריחו סברו שזהו דבר האבד שהותר אפילו בחולו של מועד, ואף שחכמים לא סברו כן, מכל מקום כיון שכך אנשי יריחו סברו, לא מיחו בהם. אבל לפי הפירוש השני בגמרא של רב אחא בריה דרבא שמנחי כופרא דיכרא לנוקבתא, לא מובן מדוע לא מיחו בהם, שהרי אין זה דבר האבד, שהלא אינו בא אלא להשביח את הדקל.

וכתב החתם סופר (ד"ה מנמי) שלדבריו[מד] הדבר מיושב, שכיון שאי אפשר שיצאו פירות טובים ללא ההרכבה, ודאי גם זה נחשב דבר האבד.

ובאמת כל זה כבר התבאר בערוך (ערך נסן), שהקב"ה ברא את הדקל באופן שלא יכול להיות פירות טובים אלא בהרכבת הזכר עם הנקבה, ואם מאחרים את זמן ההרכבה אפילו ביום אחד, נפסדים הפירות. וכיון שיום ההרכבה הוא בארבעה עשר בניסן, היו בני יריחו מרכיבים משום הפסד ולכך לא מיחו בהם.

אמנם כבר כתב **המאירי** (לעיל נה: ד"ה שמה, הו"ד לעיל שם) בביאור המחלוקת בזה בין אנשי יריחו לחכמים, שבני יריחו סברו שמה שאסור לעשות מלאכה בארבעה עשר, הוא משום שמקריבים ביום זה את קרבן הפסח, וממילא מי שאינו בירושלים אין איסור אלא מן המנחה ולמעלה כבשאר ימים טובים, ואף חכמים סברו כך ולכן לא מיחו בידם, אלא שסברו שמכוער הדבר לעשות מלאכה לאחר חצות גם לא בירושלים וגם בזמן הזה שאין בית המקדש, ולכן היה זה שלא ברצונם.

מהו כורכין את שמע

וכורכין את שמע. בגמרא הובאו כמה שיטות בביאור הענין:

א. רבי מאיר ורב יהודה אמרו, שאנשי יריחו 'אומרים שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ולא היו מפסיקים'. ובהמשך הדברים תבואר שיטתם.

ב. דעת רבי יהודה, שלא היו אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', בין פרשת 'שמע' לפרשת 'ואהבת'[מה].

ג. דעת רבא היא, שהיו אומרים 'היום על לבבך' בלא ליתן הפסק אחר תיבת 'היום', והרי זה נשמע כאומר שיהיו הדברים על לבבך רק היום ולא מחר[מו].

ובביאור שיטת רבי מאיר ורב יהודה מצינו כמה פירושים.

רש"י (ד"ה ולמ) [ע"פ הגהות הב"ח] פירש, שלא היו מאריכים בתיבת 'אחד' וזה נחשב שלא היו מפסיקים בין תיבת 'אחד' לתיבת 'ואהבת', והדין הוא שיש להפסיק ביניהם, לפי שפסוק ראשון של שמע הוא קבלת עול מלכות שמים, ואילו בפרשה ראשונה יש גם קבלת עול מצוות[מז].

מ. ונקרא זכר על שם שמכניסים אותו בתוך הענף הגדול. **מא. ראה** בסוכה (נב:) ששיטת רבי יהודה היא שהדס כשר היינו שיש לו 'תלתא תלתא טרפי בקינא', ומבארים התוספות שם (ד"ה תלתא) שהיינו שכל עלה הוא בעוקץ נפרד אך סמוכים זה לזה בשורה אחת. וזהו הכוונה גם בסוגיין שהם בשורה אחת. **מב. והביא** שכ"כ גם רש"י בעירובין (כח: ד"ה נדניקמני). **מג. כמבואר** מדברי רש"י בפירושו השני שרק הזכר עושה פירות. **מד. דבריו** הובאו בענין הקודם. **מה. רש"י** (ד"ה וכורכין, ד"ה מפני) מביא גירסא אחרת בשיטת רבי יהודה, שכורכין היינו 'שהיו אומרים ברוך שם' והכוונה שהיו אומרים בקול רם. וראה במהרש"א (ח"ת ד"ה ולמ) שהביא בשם המרדכי (ברכות פ"ב רמז מז) שפירש 'מפסיקין ולא היו שותקין אלא שהיו אומרים ברוך שם'. וביאר המהרש"א, שכוונתו כמו הפירוש השני ברש"י וכך ביאור דבריו, שלא היו שותקים לומר 'ברוך שם' בלחש, אלא אומרים אותו בקול כמו פסוק ראשון. ולפירוש זה, מה שזה נקרא 'כורכין את שמע' כלומר מדבקין יחד, הוא משום שהיו קוראים אותו בקריאה אחת עם הפסוק 'שמע ישראל' שכיון שאומרים אותו בקול כמו פסוק ראשון, אין ניכר הבדל בין הפסוק הראשון לפרשת 'ואהבת'.

מנחם משיב נפש (ברש"י ד"ה ר' יהודה). **מו. הקריאה** הנכונה היא להפסיק מעט בין תיבת 'היום' לתיבות 'על לבבך', וממילא המשמעות שיש לשים את שהציווי שנצטווה היום, על ליבו. ומטעם זה גם בפרשה השניה של קריאת שמע, בפסוק 'אשר אנכי מצוה אתכם היום לאהבה את ה'' (דברים יא יג), יש להפסיק בין תיבת 'היום' לתיבת 'לאהבה'. מהרש"א (ח"ת ד"ה ונפ) בשם הטור. והוסיף המהרש"א שקצת קשה איך רבא, מפרש באופן אחר מהתנאים. **מז. וכתב** בתוספות יום טוב (מ"ח), שרש"י למד פירושו מהירושלמי (ה"ט) [הובא בהמשך] שהביא שתי שיטות בביאור שיטת רבי מאיר בהסבר 'שלא היו כורכין את שמע', רב אמר שלא היו מפסיקין בין תיבה לתיבה, ור' יוסה אמר שלא היו מפסיקין בין 'אחד' ל'ברוך', ולרש"י היתה גירסא בר' יוסי שלא היו מפסיקין בין 'אחד' ל'ואהבת'. וראיה לדבר, שרש"י במנחות (עג. ד"ה וכורכין) פירש שלא היו מפסיקין ליתן רווח בין תיבה לתיבה, ובסוגיין פירש שלא היו מפסיקין בין 'אחד' ל'ואהבת', ומובן שדבריו נמשכים אחר דברי הירושלמי, שבמנחות פירש לפי השיטה הראשונה בירושלמי, וכאן לפי השיטה השניה.

התוספות וחידושי הר"ן (ד"ה לא) פירשו, שלא היו מפסיקים בין תיבת 'ישראל' לתיבת 'ה'', והרי זה נשמע כאומר 'שמע את ישראל, ה'', דהיינו, שמבקש מה' שישמע את תפילת ישראל[מח], ואין זה הפירוש הנכון, אלא הכוונה היא שאומר אדם לחבירו [או לעצמו] 'שמע ישראל, כי ה' אלקינו הוא אחד'[מט]. **בירושלמי** (פ"ט)[נ] הובאו שתי שיטות בדבר: א. דעת רב שלא היו מפסיקים בין תיבה לתיבה. ב. דעת רבי יוסה שלא הפסיקו בין תיבת 'אחד', ל'ברוך שם כבוד מלכותו'.

רבינו יונה (ברכות טו: ד"ה לומריס) מפרש, שלא היו מפסיקים, היינו שלא היו קוראים קריאת שמע בנחת ובטעמים[נא], ועיקר המצוה היא לקרוא בטעמים[נב].

האם אמירת 'ברוך שם' וכו' בקריאת שמע מעכבת

שם. המהרש"א (ס"ק ד"ה ולא) כתב, שלפי רש"י שפירש בדעת רבי מאיר ש'כורכים' הכוונה שלא היו מפסיקים בין 'אחד' ל'ואהבת', נראה שלדעת רבי מאיר אין אומרים כלל 'ברוך שם' וכו', אם היו אומרים אותו ממילא יש הפסק בין 'אחד' ל'ואהבת'.

והביאור הלכה (סי' סט ס"ג ד"ה ואמר) הביא בשם **המגן אברהם** (סס ס"ק יט), שנחלקו **האחרונים** כיצד הדין בדיעבד כשלא אמר 'ברוך שם' וכו' האם צריך לחזור, **הב"ח** (סס ס"ק) הביא בשם **השלטי גיבורים** (ברכות ח: מופ ז) שאין מחזירים אותו, **והלבוש** (סי' סי' סג ס"ה) פוסק שמחזירים אותו. וכתב הביאור הלכה, שמהסוגיא ניתן להוכיח כדעת הסוברים שאינו חוזר, שהרי רבי יהודה פירש שאנשי יריחו לא היו אומרים 'ברוך שם' וכו', ולדעת רבי יהודה בברייתא, דבר זה נעשה שלא ברצון החכמים אלא שלא מיחו בידם, ואם נאמר שמחזירים אותו ולא יצא ידי חובת קריאת שמע, ודאי שהיה להם למחות בהם. ועוד שלפי מה שפירש המהרש"א בדעת רש"י שלרבי מאיר אין אומרים כלל 'ברוך שם' וכו', נמצא שהמחלוקת בין רבי יהודה לרבי מאיר היא מן הקצה לקצה, שלרבי יהודה אפילו בדיעבד לא יצא ולרבי מאיר אפילו לכתחילה אין צריך לאומרו, (אוצר החכמה)

וזה לא מסתבר, אלא ודאי שאף לרבי יהודה בדיעבד אין מחזירים אותו.

אמנם האגרות משה (סו"ת, סו"ס ח"ה סי' ה) כתב, שלפי המהרש"א לדעת רבי מאיר אין אומרים כלל 'ברוך שם' וכו', ומה שכל ישראל אומרים הוא מחמת שהלכה כרבי יהודה, וכתב שתמוה מאד לומר כן, שהרי בגמרא לא משמע שיש בזה מחלוקת בין התנאים, וגם דבר תמוה לומר שתהיה מחלוקת כזו, ונצטרך לומר שלא ידענו איך קראו תנאים הראשונים וכל ישראל קריאת שמע. ועוד, שהרי רק אנשי יריחו לא אמרו אבל כל ישראל כן אמרו, ונמצא שרבי מאיר היה חולק על כל ישראל, שהרי אי אפשר לטעות בדבר שכל ישראל עושים פעמיים בכל יום, ומנין לרש"י לומר דבר תמוה וזר כזה בלא שום הכרח ובלא שום משמעות. ולכן כתב, שמסתבר שישנה טעות סופר בדברי רש"י, וצריך לגרוס בין 'אחד לברוך' [ולא בין 'אחד לואהבת'][נג], וכן כתבו **התוספות** במנחות (עמ. ד"ה וכולכין), שיש מי שאומר שלא היו מפסיקים בין אחד לברוך, ומסתבר שהוא פירושו של רש"י, ונמצא שאין חולק בדבר שצריך לומר 'ברוך שם'[נד].

במקום אחר דורשים היום לעשותם ולא מחר

שהיו אומרים היום על לבבך דמשמע היום על לבבך ולא מחר על לבבך.

הגמרא במסכת עבודה זרה (ג.) דורשת מהפסוק (דברים ז יא) 'ושמרת את המצוה וגו' אשר אנכי מצוך היום לעשותם', היום לעשותם ולא מחר לעשותם. וקשה, שבסוגייתנו מבואר שדרשה מעין זו היא שלא ברצון חכמים. וביארו התוספות (סס ד"ה היום), שדווקא בסוגייתנו שיש מקום לטעות משום שמדובר על עשיית המצוות, לכך מיחו בהם חכמים, אבל שם שהפסוק מדבר על תשלום השכר בעבור המצוות, הרי אין מקום לטעות, ופירוש הפסוק מובן שרק 'היום'

כלומר בעולם הזה אפשר לעשות מצוות, ואילו 'מחר' כלומר בעולם הבא כבר אי אפשר לעשות אלא רק מקבלים שכר על מה שעשו כאן.

מדוע דווקא יעקב אמר 'ברוך שם' ומשה לא

נאמרוהו לא אמרו משה. כתב המהרש"א (סס ד"ה פתח), שיעקב אמרו אחר ששמע את בניו מזכירים שם שמים כשאמרו 'שמע ישראל', וכמו שמבואר ביומא (ס.) שכשהכהן הגדול הזכיר את השם, היו העם עונים אחריו 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'. אבל משה שלא אמר 'ברוך שם' היינו בפרשת 'שמע ישראל' שנכתבה בתורה, מפני שלא אמרה כמי שקורא קריאת שמע שבזה מקבל עליו עול מלכות שמים אלא בדרך לימוד לישראל כתבה, ולכן לא שייך לומר בזה לענות אחריו 'ברוך שם'. ולכך אנו יש לנו לומר 'ברוך שם' בקריאת שמע שהוא אחר קבלת עול מלכות שמים, אלא שגנאי הוא להפסיק ולהוסיף בקול, דבר שמשה לא אמרונה.

ובכך הקמח (מופ י ענף יסוד ה') כתב, שיעקב אמר 'ברוך שם' כדי שתשרה עליו שכינה, ומשה רבינו לא היה צריך זאת משום שתמיד היה מוכן להשראת השכינה[נו].

במדרש מבואר שמשה עצמו תיקן שיאמרו 'ברוך שם' בחשאי

התקינו שיהו אומרים אותו בחשאי. מבואר בסוגייתנו, שתיקנו לומר 'ברוך שם' בלחש מפני שמשה לא אמרו. וקשה, שמבואר במדרש (דב"ר ב לו) שמשה כשהיה ארבעים יום בשמים שמע את זה ממלאכי השרת שהיו מקלסין לקב"ה ואומרים 'ברוך שם', והוריד דבר זה לישראל ותיקן שיאמרו זאת בצינעא משום שהוא כביכול גנב את זה מהמלאכים ורצה שלא ישמעו[נז]. ותירץ הבן יהוידע (ד"ה ויתמרפ), שמשה תיקן שיאמרו בקול רם במשכן ובמקדש ששם יש השראת שכינה ואין קטרוג המלאכים [ולכן זה נחשב 'בצנעה'], וכן תיקן לאומרו בקול רם ביום הכיפורים בכל מקום מפני שאז ישראל דומים למלאכי השרת. אך בשאר ימות השנה בכל מקום לא תיקן לומר כלל, וחכמים תקנו שיאמרו בחשאי בכל מקום.

דמיון המשל בבת המלך לנמשל

משל לבת מלך שהריחה ציקי קדירה. יש להבין מה הדמיון בין אמירת 'ברוך שם' לבין המשל בבת המלך, ומהו הגנאי והצער שיש באמירת 'ברוך שם'. ומצינו בזה כמה ביאורים.

החתם סופר (ד"ה פתח) ביאר את דמיון המשל והנמשל, שבמשל מבואר שגנאי הוא לבת המלך לבקש ציקי קדירה וכמו כן גם לענין 'ברוך שם' גנאי הוא לנו לאומרו משום שנראה שאנו צריכים לומר זאת כמו בני יעקב שנסתפק אביהם אם לא נתרועעו יסודות האמונה שלהם והוא בזיון לנו שאנו נחשדים בזה. ואם לא נאמרינהו יש לנו צער שהרי אנו משתוקקים לומר 'ברוך שם' וגם השכינה שכנגדינו משתוקקת לשמוע עדותינו בכל יום פעמיים וצער הוא אם לא נאמר. ולכן אומרים בחשאי כמו שעבדיה מביאים לה בחשאי. וזהו 'ציקי קדרה' שבמשל, שהרי חז"ל כינו את מי שמקלקל דרכיו 'מקדיח תבשילו ברבים', ולכן שרשי האמונה שבלב נקראים ציקי קדירה[נח].

הבן יהוידע (ד"ה מפמר) ביאר את המשל והנמשל, על פי מה שכתב האר"י ש'שמע ישראל' הוא יחוד המלכות ומשה רבינו הוא כביכול בעלה של המלכות, וגנאי הוא לאשה לבקש דבר שלא רצה בעלה להביאו לה, ולכן עבדיה מביאים לה אותו בחשאי דהיינו שאומרים אותו בלחש[נט].

הנפש החיים (שער ג פי"ח בהגהה) ביאר, שבאמת אין זה שבח לקב"ה מה שאנחנו משבחים אותו, משום שאין ערוך לקדושתו ועוצם ייחודו, ולשבחו שהוא מולך על עולמות אין בזה כל שבח, שהרי הוא המציאות של כל העולמות, וזה

מח. תוספות במנחות (עמ. ד"ה וכולכין) פירשו את החסרון בזה באופן אחר, שכשלא מפסיקין בין 'שמע ישראל' לשם ה', משמע שאומר לעם ישראל שישמע את ה'. וכן מובא לפרש בדרך אחת, בתוספות רבינו פרץ בסוגיין (ד"ה ולא). **מט. כן** כתב בשיטה מקובצת (מנחות שם ד"ה מפסיקין), שהמשמעות הפשוטה היא, 'שמע ישראל', היינו כאומר לחברו הישראל שישמע, 'ה' אלהינו', ה' שהוא אלהינו בעולם הזה, 'ה' אחד', הוא ה' אלהינו בעולם הבא [מחמת כן נפסק להלכה ברמ"א (סו"ת סי' סי' סד ס"ד), שיש להפסיק בפסוק ראשון בין 'ישראל' ל'ה'', ובין 'אלהינו' ל'ה'' השני, כדי שיהא נשמע, שמע ישראל כי ה' שהוא אלהינו הוא ה' אחד]. והוסיף השיטה מקובצת שיש מפרשים, 'שמע ישראל', אבינו שבשמים, שישמע שאנו מייחדים את ה' יתברך וכשם שאין בליבו אלא אחד כך אין בליבנו אלא אחד. וראה ברש"י (דברים ו ד) שפירש, ה' שהוא אלהינו עתה ולא אלוה האומות, הוא עתיד להיות ה' אחד. **נ. הובא** בתוספות במנחות (שם). **נא. רבינו** יונה כתב שלשיטת רש"י, שרבי מאיר סבר שבני יריחו לא הפסיקו אחרי 'אחד' כלל, לא באמירת 'ברוך שם' ולא האריכו בדלי"ת של 'אחד' לקבל על עצמם עול מלכות שמים, ורבי יהודה סבר שהפסיקו לקבל על עצמם עול מלכות שמים אך לא אמרו 'ברוך שם', קשה, שאם כן היה רבי יהודה צריך לומר מאריכין היו אך לא היו מפסיקין. ולכן נכון לפרש שלרבי מאיר לא קראו בנחת ובטעמים, ולרבי יהודה, קראו בטעמים אך לא אמרו 'ברוך שם'. **נב. להלכה** השו"ע (סו"ת סי' סי' סד סכ"ד) כתב שיש לקרוא בטעמים, והרמ"א שם כתב שלא נוהגים לעשות כן וסיים שמכל מקום המדקדקים מחמירים בכך. **נג. וכן** מבואר בירושלמי (פ"ט) שהביא שתי שיטות בביאור שיטת רבי מאיר בהסבר 'שלא היו כורכין את שמע', רב אמר שלא היו מפסיקין בין תיבה לתיבה, ור' יוסה אמר שלא היו מפסיקין בין אחד לברוך, ולעיל הובאו דברי התוספות יום טוב כאן שכתב, שרש"י נמשך אחר דברי הירושלמי, אלא שגירסתו היתה בין אחד לואהבת. **נד. ולענין** הלכה, דעת הביאור הלכה (שם) שאם לא אמר 'ברוך שם' אין צריך לחזור, והוסיף שיתכן שגם הלבוש מודה בזה, וכוונתו במה שאמר שצריך לחזור, לומר שאינו כשאר פסוקים שבקריאת שמע שאין צריך לחזור כשאמרו בלא כוונה אפילו אם לא התחיל עדיין את הפסוק שאחריו, אבל 'ברוך שם' לענין זה, דינו שאם הוא עומד קודם 'ואהבת' צריך לחזור, אבל אם כבר קרא קריאת שמע אך דילג 'ברוך שם' אין צריך לחזור אלא יאמר אותו במקום שנזכר, ואפשר שגם את זה אין חייבים מצד הדין. וכעין זה הכריע הערוך השולחן (שם ס"ו) וכתב, שקודם שהתחיל 'ואהבת' צריך לחזור ולומר בכוונה, אבל אחר שהתחיל לומר 'ואהבת' אינו חייב לחזור, אך אם חזר לראש עדיף. ועל מה שסיים הביאור הלכה שיאמר אותו במקום שנזכר, כתב האגרות משה (שם) שדברים אלו תמוהים, שהרי אינו שייך כלל במקום אחר, ואם כן יהיה זה הפסק. **נה. וכן** כתב הצל"ח (ד"ה נאמרוהו) שאף שיש הרבה תפילות ופיוטים שאנו אומרים אף שמשה לא אמרם, מכל מקום גנאי הוא להפסיק באמצע דברי משה, בדבר שהוא לא אמרו. **נו. עוד** ביאורים מה החילוק בין 'שמע ישראל' לבין 'ברוך שם' ומדוע יעקב אמרו ומשה לא אמרו, ראה במהר"ל (נתיבות עולם נתיב העבודה פי"ז), בצל"ח (ד"ה אמרו), בנפש החיים (שער ג פי"ח בהגהה) ובפחד יצחק (יום הכיפורים מאמר ה פ"ב) שהאריכו בזה. **נז. המדרש** ממשיל זאת לאחד שגנב תכשיט מתוך פלטין של מלך ונתנה לאשתו, ואמר לה אל תתקשטי בו בפרהסיא אלא רק בתוך ביתך. **נח. וראה** עוד בחתם סופר (ד"ה אמר, ד"ה המקינו) שביאר בעוד אופנים את המשל והנמשל. **נט. וראה** שם מה שפירש בעוד דרך.

כמו לפאר מלך בשר ודם שהוא מולך על רבבות נמלים ויתושים, אלא שברוב ענוותנותו רצונו הוא לקבל מאיתנו שבח, ולכן אנו אומרים 'ברוך שם', וכיון שבעצם לפי האמת אין בזה שבח לו, לכך יש לאומרו בחשאי. וזה דומה לציקי קדירה שרוצה לקבלם אך אם תאמר את רצונה יש כאן גנאי.

מדוע מותר לקצור את תבואת העמקים קודם העומר ואילו לגדוש אסור

קוצרין לפני העומר ברצון חכמים. שנינו במנחות (עמ.) שמותר לקצור תבואות שבעמקים קודם הקרבת העומר. ובטעם ההיתר לכאורה מצינו שני טעמים:

א. מפני שתבואה זו נפסדת מהר, שמאחר ושדה יבישה היא, אם משהה את התבואה כשהיא מחוברת בקרקע לאחר גמר בישולה, היא נאבדת.

ב. החיטים שבעמק אינם משובחות אלא רעות ואין מביאים מהם את קרבן העומר, ולפיכך אין איסור בקצירתם.

והנה שני הטעמים הללו הובאו ברש"י במנחות (סמ. ד"ה קולרין, עמ. ד"ה קולרין) כשני טעמים נפרדים. אמנם אין זה שני טעמים אלא הכל טעם אחד, כמבואר ברש"י בסוגייתנו (ד"ה קולרין, ד"ה גודשין), שההיתר מהתורה הוא משום שאין מביאים משם סולת למנחה כיון שהחיטים שבעמק אינם משובחות, ומה שרבנן לא גזרו לאסור שמא בתוך כדי ההתעסקות בתבואה יבואו גם לאכול כמו שגזרו לענין גדישה, משום שהוא חשש רחוק, כיון שאנשים יודעים שיש איסור לאכול חדש ורגילים תמיד להיזהר בזה, ולכן רק לענין גדישה שאין הפסד אם ימתינו מלגדוש עד לאחר העומר, גזרו שלא לגדוש אף שהוא חשש רחוק, אבל לענין קצירה שיש בזה הפסד אם לא יקצרו מיד, לא גזרו לחשוש לחשש רחוק.

וכעין זה כתבו תוספות במנחות (סמ. ד"ה מפני), שבכל מקום שאין חשש הפסד מרובה גזרו חכמים שמא יבוא לאכול מן החדש.

ובשיטה מקובצת במנחות (עמ. הו"ד בהגהות וליקוט מוה"ט) כתב, שטעם הדבר הוא שיש לעשות שינוי בקצירה והיינו שלא לגדוש אחריה כי משנים כמה שאפשר לשנות. וכן כתב הרע"ב (סמ פ"י מ"ח).

וראה ברמב"ם במנחות (פירוש המשניות פ"י מ"ח) שמבואר בדבריו, שפירוש התיבות שבמשנה שם 'אבל לא גודשין', היינו שאין לדוש את התבואה להוציא הגרעינים.

נו:

ביאור מחלוקת התנאים האם יש מעילה בגידולי הקדש

וסברי לה כמאן דאמר אין מעילה בגידולין. הגמרא בבבא בתרא (עט.) מביאה את המשנה במסכת מעילה (יג.) שנחלקו בה תנאים האם יש דין מעילה בגידולי הקדש.

ביאור הדבר הוא, שלענין הדיוט, מי שיש לו אילן, הרי כל מה שגדל באילן שייך לבעל האילן, וכן מי שיש לו שדה כל מה שגדל בה שייך לבעל השדה ומי שלוקחם ממנו הרי גזל בידו, אמנם לענין אילן ושדה של הקדש נחלקו תנאים בדבר, רבי יהודה סבר שאין דין מעילה בגידולין ואילו רבי יוסי סבר שיש דין מעילה בגידולין.

ובטעמו של רבי יהודה נחלקו **הראשונים**[א]. **הרשב"ם** (ב"ב עט. ד"ה מין) כתב שמה שהקרקע או האילן של ההקדש גורמים לזה שיגדלו ענפים ופירות, אין זה נחשב אלא לגרמא, ובגידולין עצמם לא מעורב ממון הקדש כלל. יוצא שלשיטתו בדעת רבי יהודה אין הגידולין שייכים להקדש כלל, וכן דעת **התוספות** (ב"ב סם ד"ה ומין) שביארו שקנין חצר הוא משום יד ולא מצינו שיש יד להקדש, ולכן ההקדש לא קנה את הגידולין בקנין חצר[ב]. ונראה מדבריהם שדעת רבי יהודה שההקדש לא קנה את הגידולים אבל אם הם היו שייכים להקדש היה נוהג בהם דין מעילה.

א. טעמו של רבי יוסי לכאורה אינו צריך הסבר, שלדעתו אין הקדש שונה מהדיוט, וכמו שלענין הדיוט גידולי השדה הם ממונו של בעל השדה והאילן, הוא הדין בהקדש. **ב. שיטת** הרשב"ם ותוספות לא נאמרה אלא בגידולין חדשים שגדלו לאחר ההקדש וכן בעשבים חדשים שגדלו בשדה לאחר שהוקדשה, אבל ענף שהיה קודם ההקדשה ולאחר ההקדשה הוסיף וגדל עוד, ודאי שגם הרשב"ם ותוספות יודו שהוא ממון הקדש ממש, וכן לענין עשבים, וכך פירוש הגמרא (ב"ב פו:) 'הכא בגידולין הבאין לאחר מכאן עסקינן', וכמבואר בשיטמ"ק (ב"ב סם ד"ה אמר), וכן משמע מלשון המשנה במעילה (יג.) שנאמר בה 'אילן ואח"כ נתמלא פירות שדה ואח"כ נתמלאה עשבים', משמע שאם היו בהם פירות ועשבים גם קודם אלא שגדלו יותר, ודאי שהם ממון הקדש. מנחת ברוך (ס' ל ד"ה ולפניינו). **ג. וכן** ביארו הרבה ראשונים שם. **ד. וכתב** הר"ן [וכן הריטב"א (סם ד"ה טור)], שאף רבי יוסי שחלק וסבר שיש מעילה בגידולין מודה שכדי שיהיה דין מעילה צריך דווקא קדושת פה, אלא שסובר שגידולי הקדש שגדלו מאילן שהוקדש בקדושת פה נחשבים שגם הם עצמם הוקדשו בפה, שהרי נתרבו מממון הקדש ממש, אבל בדברים שההקדש קנה בחצירו מודה שאין דין מעילה. המנחת חינוך (מצוה קמ מוס מ) כתב שלפי התוספות אין אפילו איסור דאורייתא, כיון שאין זה כלל ממון הקדש, ואילו לרמב"ן אפשר שרק אין דין מעילה בלא קדושת פה, אבל יש איסור תורה. וראה להלן בהרחבה בנידון כיצד אנשי יריחו השתמשו בגידולי הקדש והלא זהו גזל ממון ההקדש. **ה. הראשונים** בבבא בתרא שם [רבינו יונה (ד"ה מתני), ריטב"א (ד"ה טור) וחידושי הר"ן (ד"ה מתני)] הביאו את שתי השיטות. **ו. וכן** הקשה הרש"ש (ב"ב סם בתוס' ד"ה ומין). **ז. אף** שבקידושין שם הגמרא מסתפקת האם הכהנים הם שלוחי שמים או שלוחים של הבעלים, מכל מקום עצם הדבר שיש שליחות להקדש מוסכם על שני הצדדים, שהרי הגזבר הוא שליח של הקדש אלא הספק הוא האם גם הכהנים הם שלוחי הקדש, וכוונת התוי"ט להוכיח שיש שליחות להקדש ממה שלפי צד אחד גם הכהנים הם שלוחי הקדש, אבל גם לצד השני יש שליחות להקדש, אלא שבהקרבת הקרבנות אין הכהנים שלוחים של הקדש. קצות החושן (סי' ר סק"ח). **ח. כביאור** גליון התוספות בשיטה מקובצת (ב"מ יב. ד"ה ודעמה). **ט. ורק** באופן שבעל החצר לא עומד בצד שדהו [והשדה משתמרת], קונה מדין שליחות אף שלא דומה ממש ליד. **י. ומה** שמגביה מציאה לחבירו קנה חבירו לדעת רבי יוחנן (ב"מ י.), הוא משום שמיגו שיכול לזכות לעצמו יכול לזכות לחבירו, וזה לא שייך בחצר. **יא. ולא** כשליח להולכת גט שקיבל גט ויכול למנות שליח אחר. **יב. זהו** חידוש שכשהחצר קונה להקדש, היא נחשבת שליח של הגזבר. שהרי לכאורה הוא לא בעלים של ההקדש אלא רק שליח להתעסק לטובת ההקדש וממילא היה מקום לומר שכשהחצר קונה להקדש, היא עצמה נעשית השליח לקנות לטובת ההקדש. **יג. הרעק"א** מציין שיתכן שלתירוץ זה התכוין התוי"ט עצמו שכתב בסוף דבריו שדוחק לתרץ שגזבר עצמו הוא כשליח ואין שליח עושה שליח.

אמנם הרמב"ן (סם ד"ה והם) כתב שגם אם ההקדש קנה את הגידולין בקנין חצר והגידולין הם ממון הקדש, אף על פי כן דעת רבי יהודה שאין בהם מעילה משום דאין מעילה בזכיתה. וביאר **בחידושי הר"ן**[ג] (סם ד"ה אבל) שזה משום שהגידולים נתקדשו מאיליהם ולא על ידי אדם, ואילו מעילה לא נאמרה אלא על דבר שהוקדש בפה על ידי אדם, שעל חילול הקדושה הזו חייב להביא קרבן מעילה, אבל לא על סתם ממון ששייך להקדש. והיינו שלשיטה זו אכן הגידולין הם ממון הקדש אלא שאין בהם מעילה[ד].

האם הקדש קונה בקנין חצר

שם. נתבאר שנחלקו **הראשונים** האם חצר קונה להקדש, **הרשב"ם והתוספות** סוברים שלא קונה להקדש, וטעמם הוא כמו שכתבו תוספות משום שחצר קונה מדין יד ואין יד להקדש, והרמב"ן סובר שחצר קונה להקדש[ה].

התוספות יום טוב[ו] (מעילה פ"ג מ"ו) הקשה על הרשב"ם ותוספות, שהרי מבואר בבבא מציעא (יא:) שחצר קונה גם מדין שליחות, והרי יש שליחות להקדש כמו שמבואר בקידושין (כג:) שהכהנים בהקרבת הקרבנות הם שלוחי שמים, וא"כ חצר תקנה להקדש מדין שליחות אם הגזבר יעמוד בצד החצר כיון שהחצר משתמרת[ז]. ונאמרו ביישוב קושיא זו כמה תירוצים:

א. הקצות החושן (סי' ר סק"ח והגהמ"ה) תירץ לפי מה שכתבו **תוספות**[ח] (גיטין כח. ד"ה מטו) שחצר לא יכולה לקנות מדין שליחות אם היא לא דומה כלל ליד, ולכן חצר מהלכת שלא דומה כלל ליד לא קונה אף מדין שליחות[ט], לכן בהקדש כיון שאין לו כלל דין יד, אינו קונה בחצר אפילו משום שליחות.

ב. הנתיבות המשפט (פתיחה לסי' ר ד"ה והנה) **והרעק"א** (המדפיס ב"ב עט. בענין חצר להקדש מות ג) תירצו לפי מה שכתב **הנימוקי יוסף** (ב"מ יח. ד"ה והא דממרינן) שחצר קונה מציאה רק מדין יד ולא מדין שליחות [משום שדין שליחות לא נאמר כשבשליחות יש הפסד לאחרים, ובזכיית מציאה יש הפסד לאחרים שלא יוכלו לזכות בה. ועוד טעם יש לזה, כיון שבשליחות צריך השליח להיות שליח של בעל הממון, ובזכיית מציאה אין בעלים לממון, ולכן אי אפשר לזכות בה מדין שליחות'], וכיון שאין יד להקדש, גם אין חצר להקדש לזכיית מציאה.

ג. רעק"א (שם) תירץ בעוד דרך, על פי דברי **הטור** (מהע"ז סי' קמח) ששליח לקבלת גט לא יכול לעשות שליח אחר, כיון שנעשה שליח רק בדברים ולא קיבל לידיו כלום[י], ושליח שנתמנה רק בדברים לא יכול לעשות שליח אחר. ונמצא לפי זה שאם חצר מדין שליחות, יתכן שלא יועיל שהבעל יזרוק את הגט לחצר השליח לקבלה, שהרי החצר היא שלוחו וכיון שהוא אינו אלא שליח לקבלה, אינו יכול לעשות עוד שליח. וממילא הוא הדין בהקדש, אם נאמר שהגזבר אינו אלא שליח והחצר היא שלוחו של הגזבר לזכות להקדש[יב], לא יועיל קנין חצר להקדש [אם חצר משום שליחות] שהרי לא מסרו לגזבר כלום ונעשה שליח רק על ידי רק דברים בעלמא דהיינו מה שהקדישו בפה, ובזה אין שליח עושה שליח[יג].

ד. בקובץ שמועות (ב"מ מוס ז) תירץ, שמה שאמרו שהכהנים שלוחים של גבוה אין זה מדין שליחות, אלא שהתורה אמרה שיש להם כח לעבוד במקדש, אבל אינם שליחים של גבוה ככל שליח, כיון שכמו שאין שליחות לנכרי כך אין שליחות להקדש וכפי שמצינו בכמה מקומות שדינם שוה.

הוכחה שחצר הקדש לא קונה

שם. הקצות החושן (סי' ר סק"ח) הקשה על הרמב"ן [הובא לעיל] שסובר שיש קנין חצר להקדש, שבמסכת שבועות (מ:) מוכח שאי אפשר לומר שיש קנין חצר להקדש, והגמרא שם מביאה משנה (כריתות יג:) שנאמר בה שיש אפשרות שעל אכילה של כזית אחד יהא חיוב של ארבע חטאות ואשם אחד, והגמרא מבארת שם את אופן המקרה. לאחר מכן הגמרא שם מקשה שיתכן אפשרות שיתחייב חמש חטאות, על ידי שבאכילתו עובר גם על שבועתו שנשבע שלא לאכול, ומתרצת הגמרא [בתירוץ השני] שהתנא לא נקט אלא איסורים קבועים ועומדים ולא איסורים שישנה אפשרות להישאל עליהם ולעוקרם, ואילו על

שבועה שלא לאכול אפשר להישאל, ולכן אין להחשיב איסור זה וממילא ישנם רק ארבעה איסורים קבועים. והקשתה על זה הגמרא, והלא אחד האיסורים שנמנו הוא שכזית האוכל הוא הקדש ובאכילתו מועל בהקדש, והרי על כל הקדש אפשר להישאל, ואם כן מוכח שהתנא כן נקט גם איסורים שאינם קבועים וישנם בשאילה, וחוזרת הקושיא שנמנה גם את האיסור של שבועה. ותירצה הגמרא שההקדש האמור שם היינו בכור שקדושתו מרחם ואי אפשר להישאל על זה. וכתב הקצות החושן שמכך שהגמרא העמידה דווקא באופן של בכור, מבואר שכל הקרבנות חוץ מבכור נחשבים שאפשר להישאל עליהם, והלא מדובר לאחר שנשחטו בעזרה, והעזרה הלא היא חצר הקדש, ואם נאמר שחצר הקדש קונה, הרי נחשב שההקדש כבר הגיע לידי גזבר ובזה הדין שאחר שהגיע לידי גזבר כבר אי אפשר להישאל. ואם כן מוכח לכאורה שאין קנין חצר להקדש. הקצות החושן נשאר בצ"ע, ולכן כתב שמסתבר כהרשב"ם שחצר הקדש לא קונה.

דחיית ההוכחה

שם. הנתיבות המשפט (פתיחה לסי' ר) תירץ, שגם אם אין חצר להקדש קשה, כיון ששם מדובר אחרי שהכהנים הקריבוהו, והרי כשהכהנים לוקחים את הקרבן הרי הם כגזבר, כיון שהם שליחים של גבוה, וממילא יכולים לזכות בזה להקדש, ומעתה לא יועיל בזה שאלה כמו כשהקדש בא ליד גזבר. וכמו שמבואר **בתוספות** בכריתות (יג: ד"ה מרנצע) שאחרי שהקרבן נשחט ונזרק כהלכתו ודאי לא מועיל שאלה. ובהכרח כוונת הגמרא שהקדש הוא איסור שיתכן בו שאלה, אף שבהקדש זה לא מועיל שאלה כיון שהוא כבר בא לידי הכהנים, וא"כ גם לא קשה לשיטות שחצר קונה להקדשי'.

והאור שמח (מעילה פ"ב ה"ו ד"ה הנה) תירץ, שהעזרה קדושה בקדושת בדק הבית, שהרי היא באה מדמי בדק הבית כמבואר בכתובות (קו:), ולכן העזרה לא יכולה לקנות קרבן לקדושת הגוף, כיון שהיא עצמה לא קדושה בקדושת הגוף, ולכן אפשר להישאל על קרבן גם כשבא לעזרה, כיון שקדושת הגוף של הקרבן שחל בדיבור פוקע בשאלה. וראה עוד יישובים בזה באחרונים[טו].

האם חצר של הדיוט קונה להקדש

שם. הקצות החושן (סי' ר סק"ח) הוכיח שגם לשיטת הרשב"ם ותוספות שהקדש לא קונה בחצר, אדם יכול לזכות במציאה להקדש בחצירו. שהלא מבואר בנדרים (לד:) שאם היה לפניו ככר של הפקר ואמר ככר זו הקדש יש בזה מעילה. ופירש שם הר"ן שהככר היה בתוך ד' אמותיו וזכה להקדש בד' אמותיו, והרי קנין ד' אמות הוא מדין קנין חצר, ומוכח שהדיוט יכול לזכות להקדש בחצירו. **והקהלות יעקב** (ס"ס סו"ס לו) ביאר, שההלכה שאין חצר להקדש היא לא משום שהקדש לא קונה בקנין חצר, אלא שלא יתכן שיהיה חצר להקדש, משום שיסוד הדין שחצר קונה, הוא משום שהחצר מיוחדת להשתמש בו כידו, ולכן דינו כידו, אבל חצר של הקדש לא מיוחדת להשתמשות גבוה, משום שכל עניני וקניני הקדש אינם השתמשות גבוה, אלא הם השתמשות שלנו לעבוד בו את הקב"ה, ונמצא שלא נחשב שהקב"ה משתמש בנכסי הקדש, ולכן חצר הקדש אינה נידונית כיד של גבוה ואינה קונה, אבל חצר של הדיוט שדינה כידו, יכול לקנות בה להקדש[טז].

כיצד אנשי יריחו השתמשו בגידולי הקדש והלא זהו גזל ממון ההקדש

שם. בסוגייתנו מבואר שאנשי יריחו השתמשו בגידולין לפי שאין בהם דין מעילה. וקשה שאף אם אין בזה דין מעילה מכל מקום הרי הם ממון הקדש ויש בזה איסור גזל הקדש.

והנה לפי שיטת **הרשב"ם** [שהובאה לעיל] הדבר מובן שהרי לשיטתו הגידולין הללו אינן שייכים להקדש, אבל לשיטת הרמב"ן שסבר שהגידולין שייכים להקדש, קשה"ז. ומצינו בזה כמה ביאורים **באחרונים**:

א. האחיעזר (סו"ס, ח"ב סי' יח אות ג) ביאר שודאי בעלמא גם אם אין דין מעילה יש איסור גזל, אלא שכאן הלא מדובר שאבותיהם לא הקדישו אלא אסרום בקונם כמבואר בתוספות במנחות (עט: ד"ה ומתירין), ואין זה הקדשת הממון אלא החלת איסור בעלמא, ובזה לא אומרים שההקדש קנה את הגידולין.

ב. החזון יחזקאל (ד"ה ומנסכי) **והברכת אברהם** (ד"ה ועוד) ביארו שאין איסור גזל נאמר אלא לרעהו ולא כלפי שמיא, וכמו שלדעת הרמב"ן צריך דווקא קדושת פה לענין דין מעילה הוא הדין שבלא קדושת פה גם גזל אין בזה, לפי שאין איסור הנאה מהקדש אם אין דין מעילה כי כל איסור ההנאה הוא רק מחמת שיש מעילה. והוסיף החזון יחזקאל שכן מבואר **ברש"י** (ב"ק ו: ד"ה שור) שכתב שכמו ששור של הדיוט שנגח שור של הקדש פטור, הוא הדין לכל שאר נזקין שאם מזיק את ההקדש פטור.

והברכת אברהם הוסיף שכן נראה מדברי **הגר"ח** (הל' מעילה פ"ח הל"ח ד"ה ובמ"מ) שכתב שעיקר דין מעילה הוא דין גזל וממילא כל שאינו במעילה אינו גם בגזל.

ג. האבי עזרי (מעילה פ"ה ה"ו ד"ה ולמ"מ) ביאר שאנשי יריחו נטלו דבר שאנשים לא מקפידים עליו כמו שנראה מרש"י (נעיל נה: ד"ה מתירין) שדרך לקוצצו כל שבע שנים, וכל הרוצה ליטול נוטלם כיון שאין מקפידים על זה, ובאופן זה בהדיוט אינו גזל אבל בהקדש שהוא חמור יותר[יז] אסור מצד איסור הקדש, אמנם איסור זה אינו אלא אם יש בזה דין מעילה, וסברו אנשי יריחו אם אין בזה דין מעילה אין כאן איסור כלל, וכהדיוט שאין איסור גזל בדבר שלא מקפידין, ועל זה חכמים מיחו בהם שאף שאין מעילה יש בזה איסור[יט].

כיצד יתכן מעילה בענפים והלא אין מעילה במחובר

ובגידולין הבאין לאחר מכאן עסקינן. יש להקשות מדוע צריך להעמיד שמדובר בגידולין הבאין לאחר מכאן, והלא אף אם היה מדובר באותם ענפים שאבותיהם הקדישו לא היה שייך בזה דין מעילה, כיון שהלא הענפים הם מחוברים לקרקע ואין דין מעילה במחובר לקרקע כמבואר בגמרא במסכת מעילה (יח:).

ולכאורה צריך לומר שמדובר שאנשי יריחו תלשו ורק לאחר מכן השתמשו, ולכן צריך **לחדש** [אוצר החכמה] בגידולין הבאין לאחר מכאן כדי שלא יהא בזה דין מעילה אף בתלוש. אמנם לעיל הובאו דברי החזון יחזקאל[כ] שחכמים היו מוחים גם אם אנשי יריחו היו משתמשים בעודם מחוברים, ואף שאין בזה מעילה מכל מקום סברו חכמים שיש בזה איסור ולכן מיחו.

והנה בעצם הדבר האם יש מעילה במחובר, נחלקו **הראשונים** בזה. דעת **התוספות**[כא] (ב"ב עט. ד"ה מועלין) שאין דין מעילה במחובר והוכיחו כן מכמה מקומות בתלמוד[כב], אך **הרשב"ם** (סס ד"ה מועלין) כתב שיש מעילה במחובר[כג].

מדוע הגמרא לא העמידה שנחלקו האם יש מעילה בגידולין

ורבנן סברי נהי דמעילה ליכא איסורא מיהא איכא. מבואר בגמרא שגם לרבנן וגם לאנשי יריחו אין דין מעילה בגידולין וכשיטת רבי יהודה במשנה במעילה, וקשה מדוע הגמרא לא העמידה שבזה גופא נחלקו, שאנשי יריחו סברו שאין מעילה בגידולין כרבי יהודה ורבנן סברו שיש מעילה בגידולין כרבי יוסי.

וביאר בקרן אורה (מעילה יג. ד"ה רבי) שאם היו חולקים בזה והטעם של רבנן היה משום שיש מעילה בגידולין, היה קשה מדוע נחשב שאנשי יריחו עשו שלא ברצון חכמים, וכי מי שסובר כרבי יהודה שנחלק על רבי יוסי נחשב שהוא נוהג שלא ברצון חכמים, וכן אי אפשר למחות בהם על שנוהגים כרבי יהודה. ועוד שרבי יהודה הוא התנא ששנה בסוגייתנו שמיחו בהם חכמים[כד], והרי הוא עצמו סובר שאין מעילה בגידולין [ורוצה להעמיד אף את רבנן כמותו], ולכן על כרחך צריך לומר שגם רבנן סברו שאין מעילה בגידולין, ומחלוקתם האם מכל מקום יש בזה איסור, אנשי יריחו סברו שאין כל איסור, וחכמים סברו שיש בזה איסור הנאה ולכן מיחו בהם.

והחזון יחזקאל (ד"ה ורבנן) ביאר שאי אפשר לומר שנחלקו במחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי, משום שאנשי יריחו שהתירו, לבד ממה שנהגו כן משום שסברו כרבי יהודה, נהגו כן גם משום שסברו שאיסור הנאה מהקדש תלוי בדין האבי עזרי, שמסתבר שזהו איסור תורה כדין נהנה מן ההקדש, שאף שלענין מעילה צריך קדושת פה, מכל מקום יש איסור הנאה גם בלא קדושת פה. וזה לא כמו שכתבו אחרונים אחרים [הקרן אורה (מעילה יג. ד"ה ורבי), המנחת ברוך (סי' ל ד"ה ומפסקי) והחזון איש (מעילה סי' לח סק"ד)], שהכוונה לאיסור דרבנן. עוד כתב שם (ד"ה והנה) שפשוט שאף שבני אדם לא משתמשים בגמזיות, מכל מקום שוה כסף הן.

יד. **ראה** שם שכתב שאת קושיית הקצות החושן שיקנה בחצר, אפשר לישב עוד לפי מה שהתבאר שהרמב"ן מודה שחצר קונה רק מדין שליחות, ושם לא שייך שיקנה מדין שליחות משום שמפסיד לאחרים, וגם הוא לא שלוחו של בעל הממון. וראה בהגהות מילואי משפט על הנתיבות שביאר דבריו.

טו. **הגהות** ברוך טעם (על קונם המוסגן), שערי יושר (ס"ה פי"ב ד"ה ועפי"ז), קהלות יעקב (סי' לו סק"ג), ודגל ראובן (מ"ח סי' כב).

טז. **ובזה** תירץ הקהלות יעקב את מה שהקשה הנתיבות המשפט (פתיחה לסי' ר) על הסוברים שאין יד וחצר להקדש, שא"כ איך הגזבר קונה בידו להקדש, הרי אין יד להקדש. אכן לפי מה שנתבאר מיושב, משום שהגזבר הוא כשליח של הקדש, ולכן ידו קונה להקדש, משום שלגזבר יש יד ויכול לקנות בה להקדש, וכמו שנתבאר ששליח יכול לזכות גם בחצירו להקדש, כיון שלו יש חצר שדינה כידו.

יז. **לדעת** הרשב"ם מבואר היטב דברי רבנן 'איסורא מיהא איכא', שהכוונה לאיסור דרבנן בלבד ולא לאיסור תורה של גזל. ובדעת הרמב"ן דוחק לבאר שלדבריו בזה גופא נחלקו רבנן ואנשי יריחו, האם הגידולין הם ממון הקדש וגם דאם כן רבנן היו צריכים לומר 'נהי דמעילה ליכא הקדש מיהא איכא'. מנחת ברוך (סי' ל ד"ה ומפסקי).

יח. **כמו** שמצינו לענין זה נהנה וזה לא חסר (ב"ק כא.), שבהדיוט מותר ובהקדש אסור.

יט. **והוסיף** האבי עזרי, שמסתבר שזהו איסור תורה כדין נהנה מן ההקדש, שאף שלענין מעילה צריך קדושת פה, מכל מקום יש איסור הנאה גם בלא קדושת פה. וזה לא כמו שכתבו אחרונים אחרים [הקרן אורה (מעילה יג. ד"ה ורבי), המנחת ברוך (סי' ל ד"ה ומפסקי) והחזון איש (מעילה סי' לח סק"ד)], שהכוונה לאיסור דרבנן. עוד כתב שם (ד"ה והנה) שפשוט שאף שבני אדם לא משתמשים בגמזיות, מכל מקום שוה כסף הן.

כ. **וכן** כתב בספר דעת מרדכי (סי' עב ענף ג, נדפס גם בספר נאר ירמוז - ספקטור, ליקוטי הערות יו"ד סי' לח אות ח).

כא. **וכן** עוד הרבה ראשונים שם.

כב. **תוספות** שם לא הוכיחו מהגמרא במעילה (יח:) שצויינה למעלה, שלכאורה מפורש שם שאין מעילה במחובר, וראה במרומי שדה בב"ב (נאות' סס) שעמד בזה, ובאמת התוספות במעילה (יג. ד"ה ומועלין) אכן הקשו משם.

כג. **לעיל** הובאו דברי האחיעזר (ס"ס סי' יח אות ג-ה) שגם אם אין דין מעילה ודאי יש איסור גזל, אלא שלענין אנשי יריחו מדובר שאבותיהם לא הקדישו אלא אסרום בקונם, כמבואר בתוספות במנחות (עט: ד"ה ומתירין), וממילא זה אינו הקדשת הממון אלא החלת איסור בעלמא, ובזה לא אומרים שההקדש קנה את הגידולין. וראה שם שמאריך בביאור הענין.

כד. **כמו** שאמרה הגמרא, 'מאן שמעת ליה דאמר מיחו ולא מיחו, רבי יהודה'.

המעילה, ובמקום שאין דין מעילה אף שזה ממון הקדש אין גם איסור הנאה כלל, וממילא אף אם חכמים היו מוחים בהם שהלכה כרבי יוסי ויש בגידולין דין מעילה, היו אנשי יריחו עדיין נהנים מהם באופן שאין דין מעילה וכגון במחובר [כי אין מעילה במחובר], ולכן מוכרחים לומר שרבנן מיחו בהם מטעם שאף כשאין דין מעילה, מכל מקום יש איסור ליהנות מהם, ואחר שממילא צריך להגיע שנחלקו בזה [אם יש איסור הנאה מהקדש במקום שאין דין מעילה], אין צריך לומר גם שנחלקו במחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי, ואפשר שגם רבנן סברו כרבי יהודה שאין בזה דין מעילה אלא שמכל מקום סברו שיש איסור הנאה ולכן מיחו.

מהו מקור האיסור

איסורא מיהא איכא. **הרשב"א** בנדרים (מז: ד"ה אלו) כתב שיסוד האיסור הוא משום שעשאום כגידולי תרומה ומדבריו נראה שזה רק איסור דרבנן, וכן כתבו הקרן **אורה** (מעילה יג. ד"ה ורמ"ה) **המנחת ברוך** (סי' ל ד"ה ומפשר) **והחזון איש** (מעילה סי' נמ סק"ד) שהוא איסור דרבנן, וביאר הקרן אורה משום שאם זה היה איסור תורה, מדוע לא יהא בזה דין מעילה, ועוד הכרח יש לומר שאין מדובר על איסור תורה, משום שבאיסור דאורייתא לא היו בני יריחו טועים להתיר, אלא ודאי שהכוונה לאיסור דרבנן.

אמנם הקרן אורה עצמו בנדרים (מז: ד"ה אלא - הרמתון) כתב שזה איסור תורה, כיון שלא מסתבר שרבי יוסי ורבי יהודה נחלקו במחלוקת גדולה כל כך האם יש איסור תורה. וכן כתב **האבי עזרי** (מעילה פ"ה ה"ו ד"ה ורמ"י) שמסתבר שזהו איסור תורה כדין נהנה מן ההקדש[כה].

להלכה האם יש מעילה בגידולין

שם. להלכה מצאנו שתי שיטות **בראשונים** האם יש מעילה בגידולין:

א. **הרמב"ם** (מעילה פ"ה ה"ו) **והמאירי** (נעיל נה: ד"ה ומלו) פסקו להלכה שיש מעילה בגידולין.

ב. **המאירי** (שם) בשם גדולי הדורות [והיינו ה'השלמה'] שפסקו שאין מעילה בגידולים. וכתב המאירי שלשון הגמרא כאן מסייע לשיטה זו, שכתוב שגם חכמים אמרו שאין מעילה אלא רק איסור [וממילא פשטות הסוגיא כמותם]. **ובקרן אורה** (מעילה יג. ד"ה רבי) ביאר את דעת הרמב"ם, שאין להקשות עליו מסוגייתנו, משום שכבר התבאר בגמרא שאלו הם דברי רבי יהודה ['מאן שמעת ליה דאמר מיחו ולא מיחו, רבי יהודה'] והוא הרי סובר (ב"ב עט.) שאין מעילה בגידולים, ואילו הרמב"ם פסק כרבי יוסי שיש מעילה בגידולים.

מהן מכבדות

מחלוקת בשל מכבדות. מכבדות היינו ענפי הדקל[כו], ונקראים כך לפי שדרכן היה לכבד בהן את הבית[כז], או מפני שהפרי תולה עליהם ומחמתו הם כבדות ונתלות למטה[כח].

אמנם נחלקו המפרשים באיזה אופן מדובר בסוגייתנו. **לרש"י** (ד"ה נשל - הרמתון) **ולתוספות** (ד"ה מחלוקת), הכוונה לענפי הדקל הגבוהים שכפופות זו אצל זו וביניהם נהיה בית קיבול ולשם נשרו התמרים[כט].

רבינו דוד (ד"ה ועיקר) הביא שמדובר בענפי הדקל עצמם שעליהם גדלים התמרים ומדובר שהתמרים מחוברים[ל].

בעל המאור (ד"ה ממר) פירש שהניחו את הענפים על הארץ תחת האילן קודם שבת כדי שהתמרים הנושרים בשבת לא יטנפו בארץ אלא ינשרו על אותם הענפים[לא].

האם ביום טוב מותר לתלוש פירות לצורך אוכל נפש

דרבנן סברי גזרינן שמא יעלה ויתלוש. כתב **רש"י** (ד"ה נשל) שחוששים שמא יתלוש מן המחוברות והוי אב מלאכה. והנה סוגייתנו עוסקת אף ביום טוב ומבואר ברש"י שגם ביום טוב יש איסור דאורייתא לתלוש והיינו אב מלאכה של קוצר. והקשו **תוספות** בביצה (ג. ד"ה גזרה) הרי מלאכה לצורך אוכל נפש מותרת היא ביום טוב, ואם כן מדוע יש איסור לתלוש פירות מן האילן[לב]. **ותירצו** על פי הירושלמי (ביצה פ"ה ה"י) שדורש מסמיכות הכתוב 'אך אשר יאכל לכל נפש' (שמות יב טז) אל הכתוב 'ושמרתם את המצות' הנאמר בפסוק שלאחריו, ללמד שלא הותרו מלאכות לצורך אוכל נפש אלא מאותן מלאכות הטעונות שימור במצות, והיינו מלישה ואילך, אבל המלאכות הקודמות ללישה לא הותרו ביום טוב[לג].

ומבואר מדבריו שאותן המלאכות שלפני לישה לא הותרו כלל ביום טוב ואיסורן מן התורה. **אמנם הרמב"ם** (יו"ט פ"ה ה"ז) כתב שקצירה וטחינה אסור מדרבנן ביום טוב משום שאפשר לעשותן מערב יום טוב[לד].

מה הן כיפין

אבל בשל בין הכיפין. **לרש"י** (ד"ה נשל - הגמי) **ולתוספות** (ד"ה מחלוקת) 'כיפין' היינו ענפי הדקל התחתונים. **ובעל המאור** (ד"ה ממר) פירש, ש'כיפין' היינו תמרים שנפלו בשעת גדירה ונטמנו בעפר ובצרורות[לה].

והמאירי (נעיל ע"ב ד"ה הגמיה) פירש שנקראים 'כיפין' על שם שנמוכים משלשה טפחים ונכפפות על האבנים הגסות כסלעים שסביבות האילן ['כיפין' בארמית היינו 'סלעים'].

ורבינו דוד (ד"ה ועיקר) פירש, שכיפין היינו כפות התמרים שבגובה הדקל שעליהם נופלות התמרים[לו].

שיטות הראשונים בביאור דברי עולא ורבא

אמר עולא א"ר שמעון בן לקיש מחלוקת בשל מכבדות וכו' אמר ליה רבא והא מוקצות נינהו וכו'. **בראשונים** הובאו כמה ביאורים בדברי הגמרא, וכדלהלן:

א. **הירושלמי**[לז] (ה"ט) פירש, שפירות שודאי נתלשו מערב שבת לפי כולם הם מותרים ולא נאמרה בהם הגזירה שמא יעלה ויתלוש, ופירות שודאי נתלשו בשבת לפי כולם אסורים מחמת הגזירה שמא יעלה ויתלוש, אלא כאן מדובר שאנו מסופקים מתי נתלשו, ואמנם בסתמא אין את הגזירה כשהפירות נמצאו בין הכיפין, אבל אם נמצאו במכבדות גזרו רבנן משום שמצויים שם פירות מחוברים ובני יריחו לא גזרו, ובזה חלקו[לח].

ועל זה הקשה רבא 'והא מוקצות נינהו', כלומר שאף שמחמת הספק מתי נתלשו לא גזרו שמא יעלה ויתלוש, מכל מקום יש לאוסרן משום ספק מוקצות, וקושייתו כמו שנתבאר לעיל.

ב. **רש"י** (ד"ה נשל - הרמתון) ביאר, שהמחלוקת של אנשי יריחו ורבנן היא בשל מכבדות שהם ענפים כפופים בראש הדקל, ובשבת[לט] נתלשו התמרים מאליהן ונפלו לתוכן, והנידון האם מותר לעלות וליטול משם את התמרים שנתלשו, רבנן

שצריך שימור מקצירה ואילך, מכל מקום בירושלמי שם דורש דרשה נוספת למעט קצירה מתיבות 'אך' 'הוא' 'לבדו' שנאמרו שם בפסוק [לשון הפסוק הוא 'וביום השביעי מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכה לא יעשה בהם אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם' (שמות יב טז)], ושלשת התיבות הללו הם שלשה מיעוטים ללמד על שלשה מלאכות שאסור לעשות ביום טוב אף לצורך אוכל נפש: א. שלא יקצור. ב. שלא יטחן. ג. שלא ירקד. ועיין מנחת חינוך (מצוה י אות ג). **לד. הר"ן** (על הרי"ף, ביצה יב: ד"ה אין) גם כתב כדעת הרמב"ם שקצירה וטחינה וכל שאר מלאכות אוכל נפש שאסורות ביו"ט אין איסורן אלא מדברי סופרים, אבל מדאורייתא הותרו כולן. וראה שם שהקשה על זה שמדברי הירושלמי משמע שאסורות מדאורייתא, וכן משמע מהברייתא בשבת (לה.) שנאמר בה שהעושה שאר מלאכות ביום טוב לצורך אוכל נפש כגון חולב, מחבץ ומגבן שלוקה ארבעים. וראה בערוך לנר (סוכה מה. ד"ה מלמ) מה שביאר בזה, וראה גם בים של שלמה (פ"ג דין ח) שהאריך במחלוקת הראשונים בזה. **לה. הראב"ד** כתב שבעל המאור פירש סלעים משום דשונה כִּיפִּין שזה סלעים, וכתב שנראה לו כפירוש רש"י ותוספות שהכוונה לענפים התחתונים, ויש לשנות 'כַּפִּין' מלשון כפות תמרים. **לו. והוא** מה שרש"י ותוספות פירשו על מכבדות. **לז. כפי** שביארוהו תוספות הרא"ש ותוספות הרשב"א שאנן (ד"ה מחלוקת). **לח. וכתבו** תוספות שעדיין נשאר קשה שהרי משתמש במחובר, ובתוספות הרא"ש תירץ שמדובר שכשבא ליטלן כבר נשרו על הארץ ולכן אין איסור של מחובר, ואף שזה על הארץ, ניכר מה נשר מן הכיפין ומה מן המכבדות, ורק מה שנשר מן הכיפין מותר. [יש מי שכתב שנראה שהדבר ניכר לפי המרחק של הפירות מהאילן דהיינו שמה שנשר מן המכבדות הגבוהות נמצא רחוק מן האילן ומה שנשר מן הכיפין נמצא בסמוך לו, ומכל מקום אין ניכר האם נתלשו בערב שבת או בשבת ולכך נחשב סתמא]. המשנה ברורה (סי' שכג סק"ה) הביא שמוכח מן הירושלמי הזה שגם בספק אם נשרו בשבת שהוא ספק איסור, אסור, ואפילו למצוה כמו כאן שזה לעניים. וראה בשער הציון (שם אות מ) שהאיסור הוא בין לאוכלם ובין לטלטלם, משום שזה דבר שיש לו מתירים, כי אפשר לקחתו אחר השבת. **לט. ברייתא** דמעשה דאנשי יריחו (נעיל נו.) כתוב ופורצין פרצות בגנותיהן ופרדסיהן להאכיל נשר לעניים בשבתות ובימים טובים, משמע שאין הבדל בעניננו בין שבת ליו"ט, ולכן אף שיש מן הראשונים (רש"י ורבינו דוד)

גזרו שמא כשיעלה יתלוש עוד תמרים בידו[מ] ואנשי יריחו לא גזרו, אבל בשל כיפין שהם הענפים שבתחתית הדקל, כלומר תמרים שנשרו בשבת לשם, שבהם כיון שאין חשש לתלישה שהרי אין שם תמרים מחוברים, לפי כולם מותר[מא].

ועל זה הקשה רבא 'והא מוקצות נינהו', דהיינו שהתמרים, כיון שהיו מחוברים לאילן בבין השמשות, הם נעשו מוקצים לכל השבת ואסורים אף בלא החשש שמא יתלוש. ובפשטות קושייתו היא בין לאנשי יריחו ובין לחכמים, על אנשי יריחו קשה כיצד התירו במכבדות ובכיפין, ועל חכמים קשה, כיצד התירו באלו שבין הכיפין, ובמכבדות יש לאסור ליטלם מטעם מוקצה אף בלא החשש שמא יתלוש[מב].

ותירץ עולא שאף שכשהיו מחוברים היו מוכנים רק לעורבים[מג], מכל מקום כיון שזהו דבר מאכל שראוי מצד עצמו לאדם, ומה שבבין השמשות היה ראוי רק לעורבים היה רק מצד האיסור של תולש, באופן כזה האדם לא הקצה דעתו מהם ומלכתחילה חשב שאם תהא אפשרות, כגון שיתלשו מעצמם, ישתמשו בזה לאדם, ואין זה נחשב מוקצה לאחר שנתלש.

ג. תוספות (ד"ה מחלוקת)[מד] ביארו שחכמים ואנשי יריחו נחלקו בתמרים שנתלשו מהאילן בערב שבת ונפלו למכבדות[מה], ושהו שם בבין השמשות ובשבת ונפלו משם לארץ. שרבנן גזרו לאסור שמא יעלה ויתלוש תמרים מן המכבדות שבאילן[מו] ובני יריחו לא גזרו. אבל בתמרים שנשרו לבין הכיפין ושהו שם בבין השמשות ובשבת נפלו משם לארץ ממש, לפי כולם מותר ואין מקום לגזור, כיון שהתמרים נפלו בשבת ממקום שאין שם תמרים מחוברים[מז], ואין לחשוש שיעלה לתלוש ממקום שלא נפלו משם[מח].

ועל זה הקשה רבא 'והא מוקצות נינהו', כיון שהתמרים היו על האילן בבין השמשות ואסור מדרבנן לעלות באילן ליטלם אף שהם תלושים, שהרי חכמים אסרו לעלות על אילן בשבת, אם כן הוקצו ונאסרו לכל השבת[מט], וקושייתו היא כיצד התירו חכמים בכיפין ואנשי יריחו אף במכבדות[נ].

ותירץ עולא שאף כשהתמרים היו על האילן הם היו מוכנים רק לעורבים, מכל מקום כיון שזהו דבר מאכל שראוי מצד עצמו לאדם, ומה שבבין השמשות היה ראוי רק לעורבים היה רק מצד האיסור להשתמש באילן, באופן כזה האדם לא הקצה דעתו מהם ומלכתחילה חשב שאם תהא אפשרות, כגון שיתלשו מעצמם, ישתמשו בזה לאדם, ואין זה נחשב מוקצה לאחר שנתלש.

ד. רבינו דוד (ד"ה ועיקר) פירש שמכבדות היינו ענפי הדקל שהתמרים מחוברים בהן ונשרו מהם בשבת ונפלו לארץ, ונחלקו רבנן ואנשי יריחו האם גוזרים על פירות שנתלשו בשבת, רבנן גזרו ואסרו שמא יבוא גם לעלות ולתלוש[נא] ובני יריחו לא גזרו, אבל בשל בין הכיפין דהיינו כפות תמרים שבדקל שהתמרים נופלות לתוכן ומתעכבות שם קודם שינשרו לארץ[נב] ומדובר שנתלשו ונפלו לשם בערב שבת ובשבת נשרו משם לארץ, לפי כולם לא גוזרים עליהם שמא יעלה ויתלוש כיון שהיו תלושות מערב שבת[נג].

ועל זה הקשה רבא שכיון שהפירות שנשרו מבין הכיפין היו בבין השמשות על האילן, והיה אסור ליטלן [אף שהיו תלושים] שהרי אין עולים באילן בשבת וממילא הם הוקצו לכל השבת, ומדוע לפי כולם מותר[נד]. [ולפירושו, קושיית רבא היא רק על בין הכיפין]. והתירוץ שאינו נחשב מוקצה מכיון שמוכן לעורבים וכדלעיל.

ה. בעל המאור (ד"ה ממ) מפרש ש'מכבדות' היינו שהניחו ענפים על הארץ תחת האילן קודם שבת, או שכיבדו את הקרקע שתחת האילן כדי שהתמרים הנושרים בשבת לא יטנפו בארץ, וכיון שנתנו דעתן מלכתחילה קודם השבת על הפירות שינשרו בשבת הרי מוכח שלא הקצו את דעתן מהן ולכך הם אינם מוקצה, אלא שחכמים ואנשי יריחו נחלקו אם יש לחוש שיבואו גם לעלות ולתלוש. אבל 'בשל בין הכיפין' היינו תמרים שנפלו קודם שבת בשעת גדירה, ונטמנו בעפר ובצרורות בין הסלעים, וכיון שלא נתלשו בשבת לפי כולם אין לגזור בזה שמא אם יאכלום יבואו גם לתלוש[נה].

[ועל זה הקשה רבא שאף שעל בין הכיפין אין סברא לאסור מצד החשש שמא יבוא לתלוש שהרי לא נתלשו בשבת, מכל מקום יש לאוסרם מצד מוקצה, שהרי האדם מקצה דעתו מהן ובבין השמשות התמרים הללו לא עמדו לאכילת אדם].

ותירץ עולא שכיון שמכין את אותם התמרים לאכילת עורבים, זה נחשב הכנה אף לאדם ואין זה מוקצה[נו].

קושיות תוספות על רש"י

שם. תוספות ועוד **ראשונים** הקשו על פירוש רש"י כמה קושיות:

א. גם אם בני יריחו לא סברו שצריך לגזור שמא יעלה ויתלוש, הלא שנינו (ביצה לו:) שיש איסור להשתמש במחובר בשבת וביום טוב ולכן אסור לעלות על אילן, וכיצד התירו בני יריחו את הדבר.

ב. כיון ששנינו שיש איסור להשתמש במחובר, כיצד גם חכמים התירו לקחת את מה שנשר מבין הכיפין, והלא אף זה נחשב להשתמש באילן בשבת ואסור.

ג. בנוסף לגזירת מחובר, ישנה גזירה נוספת שגזרו לאסור פירות שנתלשו מהאילן בשבת וביום טוב אף אם כעת הינם על הארץ ואינם נוגעים באילן, שמא ירצה עוד פירות ויבוא לתלוש מן המחובר, כמו ששנינו (ביצה ג:-ג.) לענין ביצה שנולדה ביום טוב והיא על הארץ שגזרו עליה שהיא מוקצה אטו פירות הנושרים[נז], וממילא אותן התמרים שנתלשו בשבת אף אם מונחים בין הכיפין, הרי הם אסורים[נח].

ביאור שיטת רש"י

שם. החתם סופר (ד"ה והם) תירץ וביאר את שיטת רש"י, שהלא כל הגזירה לא להשתמש במחובר [ובפירות שנתלשו בשבת] הוא שחששו שמא יעלה ויתלוש, וכמו **שתוספות** (ביצה ג. ד"ה גזירה) כתבו שבמקום שאין יכול לתלוש בקלות אלא צריך לכלים מיוחדים כדי לתלוש, אין בזה חשש כיון שאדהכי והכי יזכר שאסור, הוא הדין בענייננו שאין לעניים רשות ליטול אלא ממה שנשר מן המחובר, וממילא אין לחשוש שיעלו על אילן שאינו שלהם ויתלשו בלא רשות, ולכך הותר להם ליטול מבין הכיפין, ואמנם לא מן המכבדות משום שזה סמוך לפירות המחוברים, ויש לחשוש שאחר שכבר עלו ישכחו שאין להם רשות ליטול מן המחובר ויתלשו, ואנשי יריחו לא גזרו בזה ולכך התירו להם לעלות ולהשתמש במחובר.

האור חדש (נמוס' ד"ה מחלוקת) תמה על קושיית התוספות, שהרי כל האיסור לעלות באילן הוא בגלל שמא יעלה ויתלוש, ואפשר שבני יריחו לא סברו גזירה זו ולשיטתם באמת מותר לעלות באילן בשבת ולכן התירו את התמרים[נט] [ולדבריו יש לומר שכמו כן לא סברו את גזירת פירות התלושים].

שנקטו בלשונם שבת וערב שבת, ויש ראשונים (תוס') שנקטו יו"ט ועיו"ט, נקטנו בביאורים שבת וערב שבת אך ה"ה ליו"ט ועיו"ט. **מ. בפשטות** החשש לרש"י שיתלוש בכוונה שהרי הזכיר שיעבור על 'אב מלאכה' שהוא איסור תורה. **מא. ולא** חוששים שמחמת שנוטל מבין הכיפין יבוא גם לעלות ולתלוש. **מב. באור חדש** (ד"ה ס"ל) כתב שעיקר הקושיא של רבא היא רק על חכמים כיצד התירו והלא זהו מוקצה, אבל על אנשי יריחו לא קשה, שאפשר שסברו כשיטת רבי שמעון (שבת מד.) שחולק על איסור מוקצה [אבל חכמים לא מסתבר שהם בשיטת רבי שמעון], וראה עוד להלן בזה. **מג. שהיה** רשאי להעמיד את העורבים על הפירות כדי שיאכלום. רש"י (ד"ה וכי). **מד. וכן** ביארו תוספות הרא"ש ותוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה מחלוקת). ופירשו כן משום שהוקשה להם על פירוש רש"י שלשה קושיות כפי שיבואר להלן. **מה. ופירש** את 'מכבדות' כמו רש"י. **מו. הראב"ד** (ד"ה ודוקא) גם פירש שנתלשו מע"ש, אך פירש את הגזירה שמא בעלייתו למכבדות יתלוש ענפים מן האילן וככל גזירת שימוש באילן, ובכיפין שלא צריך לעלות כדי להגיע לפירות לא גזרו כלל, וכן פירשו המאירי (לעיל ע"ב ד"ה השמיה) וההשלמה (ד"ה תנו). **מז. תוספות** עצמם הקשו על פירושם, שכיון שכעת כל הפירות מפוזרים על הארץ איך ידעו מה נשר מהאילן בשבת ומה נשר בערב שבת, וכן כיצד ידעו מה נשר מן המכבדות ומה מן הכיפין. והצל"ח (נמוס' שם) תירץ שראו לפני שבת כמה פירות תלושים יש על המכבדות, ובשבת באו ומצאו על הארץ כמספר הזה ועל המכבדות לא נמצא כלום, שבאופן כזה ודאי אלו הפירות נשרו בשבת מן המכבדות, וכן לענין בין הכיפין, שאם ראו אתמול מספר הפירות שבכיפין והיום מצאו כמספר הזה על הארץ ובכיפין לא נמצא כלום, יודעים שאלו הפירות נשרו בשבת מן הכיפין. **מח. מבואר** שאף אם נשארו עוד תמרים בין הכיפין שלא נפלו לארץ, אין לאסור מחמתן את מה שנפל לארץ שמא יבוא ליטול ממקום שנשרו, ואולי משום שזה גזירה לגזירה שהרי אף ליטול מבין הכיפין אינו אלא איסור דרבנן להשתמש באילן. **מט. תוספות** לשיטתם בביצה (לח: ד"ה וגפמת) שאף בדבר שנאסר מחמת איסור דרבנן, נאמר בו דין 'מגו דאיתקצאי'. פני יהושע (ד"ה ממר) וחתם סופר (ד"ה והם). **נ. עיקר** קושייתו על ההיתר של חכמים כיון שלענין אנשי יריחו אפשר לומר שלא סברו את הגזירה להשתמש במחובר [אבל על חכמים לא מסתבר לומר כן]. **נא. מדבריו** (ד"ה מחלוקת) משמע שהחשש שמא יתלוש תוך כדי עלייתו באילן ללא כוונה. **נב. רבינו** דוד מפרש את 'בין הכיפין' כמו שרש"י פירש את 'מכבדות'. **נג. כלומר** שאין גוזרים שמא יעלה ויטול ממקום שנשרו משם, משום שגם אם יעלה ויטול אין זה אלא איסור דרבנן שמא יתלוש והוי גזירה לגזירה. **נד. ואף** שמה שאין עולין באילן הוא איסור דרבנן, מכל מקום רבא סובר שיש מוקצה מחמת איסור אף באיסור דרבנן. ואין לומר שאין כאן מוקצה משום שבשבת האדם מצפה שהפירות ינשרו ויוכל לאוכלם, שאף כי נאמר שאין זה נחשב שהקצה דעתו מהם לכל השבת, משום שזו אינה סברא שמחמתה יחשב שאין זה מוקצה, וכמו ששנינו (שבת מד.) לענין נר שכבה שאין להשתמש בשמן שנשאר משום שהיה מוקצה, ואף שגם שם יש סברא זו שהאדם מצפה שיכבה הנר כדי שיוכל להשתמש בשמן. וראה בחידושי הר"ן (ד"ה מתלוקת) שפירש שאין לומר שלא יחשב מוקצה מחמת שמצפה שינשרו משום שאין זה מצוי. **נה. הרמב"ן** (מלחמת ה' שם) תמה עליו מדוע אין זה נחשב מוכן לאדם, והלא אנשי יריחו היו מכינים את זה לעניים מערב שבת, [ובודאי לפי שיטת רבין שכל המחלוקת בין אנשי יריחו לחכמים היתה על בין הכיפין, וממילא על אופן זה דיברה המשנה שאנשי יריחו היו פורצים פרצות בגינותיהם כדי שיטלו העניים מבין הכיפין], ועוד שלשון המשנה 'מאכילים נשר לעניים' לא משמע שמדובר על מה שכבר נשר קודם שבת. **נו. לשיטת** בעל המאור צריך שיהיו לו עורבים ורק אז זה נחשב שכיון שהכין לעורבים שמזונם מוטל עליו, ממילא נחשב מוכן גם לאדם. **נז. במשנה** שם (ג.) הובאה שיטת בית הלל שגזרו על ביצה שנולדה ביום טוב, ובגמרא (שם ג:-ג.) הובאו כמה ביאורים בדעת בית הלל, רב יוסף מבאר שטעמם הוא גזירה משום פירות הנושרין מן האילן בשבת ויום טוב שאסרו חכמים לאכלם בו ביום, וביצה שנולדה דומה לפירות הנושרים. ובהמשך שם הגמרא מבארת שאין זה נחשב גזירה לגזירה אלא הכל גזירה אחת היא. אף שהיה מספיק שהיו הראשונים מזכירים בקושייתם את עצם הגזירה שהפירות אסורים משום שגזרו על פירות הנושרים בשבת, מכל מקום הביאו את הגזירה בביצה, ויש שפירש שיתכן שהוא משום שרצו להוכיח משם שגזירת פירות הנושרים נאמרה אף כשהפירות על הארץ ממש כמו שמחמת זה גזרו על ביצה אף שהיא על הארץ. **נח. לפירוש** התוספות שמדובר שנתלשו בערב שבת וכעת הם על הארץ, לא קשה כל הקושיות הללו שהרי כיון שנתלשו קודם שבת לא נאמרה בהם גזירת פירות הנושרים, וכיון שהם על הארץ לא שייך בהם גזירת מחובר. **נט. אמנם** שיטת רש"י (ביצה כד: ד"ה שם) והרשב"א (שם ג: ד"ה ממר) שאף רבי שמעון מודה במוקצה של מחובר שאסור.

אוצר החכמה 19/06/2018

ובמצפה איתן (נמוק׳ סס) תירץ שרש״י סבר כשיטת **הרא״ש** ותוספות ישנים בשבת (נג.) שאם לא מנענע את האילן מותר ליטול ממנו בשבת, וכך גם כאן מדובר שנטלו בלא לנענע ולכן אין לאסור מצד השתמשות במחובר.

האם רבא סובר כרבי יהודה לענין מוקצה

אמר ליה רבא והא מוקצות נינהו. מדברי רבא בסוגייתנו לכאורה נראה פשוט שסבר שמוקצה אסור בשבת כשיטת רבי יהודה[ס], אמנם כתב **הפני יהושע** (ד״ה תמר) שהאמת שאין זה מלמד שכן היא שיטת רבא, שהרי במקומות אחרים הגמרא מסתפקת מהי שיטת רבא בזה, אלא שסוגייתנו מכל מקום בשיטת רבי יהודה היא, שהרי עוסקים בדברי עולא [שהביא את המימרא בשם רבי שמעון בן לקיש שמחלוקתם במכבדות ולא בכיפין], ועולא הלא פסק בפירוש כרבי יהודה[סא], ועליו רבא מקשה את קושייתו ׳והא מוקצות נינהו׳ ונעבד אוצר החכמה שהרי רבי יהודה עצמו מוזכר כאן לענין המעשה באנשי יריחו.

שמא אנשי יריחו סברו כרבי שמעון שחלק על מוקצה

שם. הקשה **הצל״ח** (ד״ה והא) מה מקשה רבא, אולי בני יריחו סוברים כרבי שמעון שלא סבר את איסור מוקצה. והוסיף הצל״ח, שבשלמא לפירוש רש״י לא קשה, משום שהנידון בסוגייתנו הוא על תמרים שנתלשו בשבת, ובזה גם רבי שמעון מודה שיש איסור מוקצה [כמבואר **ברש״י** (ביצה כד: ד״ה שם)], אבל לפירוש **התוספות** שמדובר על מוקצה מחמת איסור דרבנן, בזה רבי שמעון סובר שאין איסור מוקצה.

ותירץ שאכן רבא הקשה על מה שעולא אמר שלענין ׳כיפין׳ ׳דברי הכל מותר׳, והלא לרבי יהודה הוא אסור משום מוקצה[סב], ואם כן אין זה אמת שלדברי הכל הדבר מותר[סג], ועוד שעולא עצמו הרי סבר (שבת קנו:) שהלכה כרבי יהודה ולא כרבי שמעון.

כיצד בהמה קודם שנשחטה נחשבת ראויה לאדם

רבי יהודה אומר אם לא היתה נבילה מערב שבת אסורה לפי שאינה מן המוכן. כלומר שבהמה שנתנבלה בשבת, הואיל ובתחילת השבת כשעדיין היתה חיה, עמדה למאכל אדם וכעת אינה ראויה אלא לכלבים, הרי היא מוקצה. הקשו **תוספות** (ד״ה דמנן) הלא אף בבין השמשות היא לא היתה ראויה למאכל אדם שהרי כדי שיהיה מותר לאדם לאוכלה היה צריך לשוחטה ואסור לשחוט בשבת.

וביארו תוספות בשם ה״ר יוסף[סד], שאכן אסור לשחוט בשבת וממילא גם בתחילת שבת לא היה אפשר לאוכלה, אבל כעת הנידון הוא שאף אם לא היה בזה איסור מוקצה, כגון ביום טוב שמותר לשחוט, מכל מקום כיון שהוא היה ראוי לאדם אינו ראוי לכלבים.

עוד ביארו תוספות בשם ר״י, שמוכן לאדם אינו צריך שיוכל האדם לאכול את הדבר אלא מספיק מה שהוא עומד לאכילתו, אף שלמעשה באותה השבת לא יוכל לאוכלה מחמת איסור.

אמנם לענין שיחשב מוכן לכלבים, לא אומרים כן שמספיק שבעצם הדבר ראוי להם, אלא צריך שכעת ממש יעמוד לאכילתם, ואם כעת אין עומד ממש לאכילתם [אלא לאכילת אדם] אין נחשב ראוי לכלבים כלל, ולכן בהמה שנתנבלה בשבת נחשבת שלא היתה ראויה לכלבים[סה].

הריב״ם גרס ׳אם לא היתה נבילה מערב יום טוב׳, ולפי זה לא קשה כלל שהרי ביום טוב אין איסור שחיטה[סו].

מה מועיל שמוכן לעורבים

מוכן לעורבין הוי מוכן לאדם. כתב **הדבר שמואל** (ד״ה הומיל) כיון שהדבר בעצמו ראוי לאכילת אדם אלא שהוא מסיח דעתו ממנו מחמת שהוא מוקצה מחמת האיסור, לכך מועיל מה שראוי לעורבים, כיון שנחשב מחמת כן ראוי לו ולא מסיח דעתו מזה[סז].

האם צריך שיהיו לו עורבים

שם. רש״י (ד״ה וכי) פירש שכדי שיחשב שהיה מוכן לעורבים, צריך שיהיו לו עורבים ולכך מאכלם אינו מוקצה לגביו, כיון שמותר לו בשבת להעמיד את העורבים על הפירות המחוברים כדי שיאכלו מהם[סח].

והנה במסכת שבת (קכו:) נחלקו האם למי שאין עורבים מותר לטלטל בשבת ׳לוף׳ שהוא מאכל עורבים, ומבארת הגמרא (שם קכח.) שדעת המתיר היא משום שכל ישראל נקראים בני מלכים וראויים לגדל עורבים, וכתב **תוספות הרא״ש** (ד״ה וכי) שלדבריו גם בסוגייתנו אין צריך שיהיו לו עורבים, ולדעת האוסר שם, יש להעמיד את סוגייתנו שמדובר שיש לו עורבים.

אמנם רבינו **תם** (הו״ד בתוס׳ הרא״ש שם) סובר שכאן בתמרים שהן מאכל אדם, כולם יודו שדי במה שראויין לעורבים של כל העולם כדי שלא ייחשבו מוקצה, ואינו דומה ללוף שהוא רק מאכל עורבים, ולכן יש שיטה שסוברת שצריך שיהיו לו עורבים.

האם כל הגידולין חייבים בפאה מדאורייתא או מדרבנן

כלל אמרו בפיאה וכו׳. תוספות (ד״ה כלל) ביארו שהטעם בכל הללו שאינם חייבים בפאה, הוא משום שמהתורה אין חיוב פאה נוהג אלא בשדה בכרם ובזית [דגן תירוש ויצהר] שהוזכרו בפסוקים[סט], אבל כל שאר גידולי קרקע, אין חייבים אלא מתקנת חכמים[ע], ובכל הללו ששנינו כאן, היה טעם שלא רצו לתקן לחייבם בפאה וכדלהלן. ירק שאינו נכנס לקיום, משום שאינו חשוב. תאנים שאין לקיטתן כאחת, משום שיש הפסד לעניים בזה שצריכים לבוא בכל פעם, יותר ממה שירויחו. כמהין ופטריות, משום שלא גדלין בקרקע ולא שייך בהם כל הדינים הנוהגים בגידולי קרקע כגון תרומות ומעשרות, ולכך גם בזה לא רצו לחייב[עא].

אמנם דעת **רש״י**[עב] ועוד **ראשונים**[עג], שכל המינים חייבים בפאה מן התורה ולא רק דגן תירוש ויצהר, חוץ מאלו המנויים כאן. ובמינים אלו אף רבנן לא גזרו לחייב בהם, ואינו דומה למעשר שבו גזרו רבנן לחייב את כל הפירות והירקות, משום שבמעשר כיון שמהתורה חייבים רק על דגן תירוש ויצהר, גזרו רבנן על השאר כדי שלא תשתכח תורת מעשר, אבל בפאה כיון שכל המינים חייבים בה, אין חשש שישכחו, ולכן רבנן לא ראו צורך לתקן רק בשביל תאנה וירק[עד]. ועוד טעם שבתרומה החמירו יותר, משום שבזה יש חיוב מיתה לזר.

ס. **במסכת** שבת (מד.) נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון בדבר, שיטת רבי שמעון שאין איסור מוקצה ואף מה שהקצה מדעתו מותר לטלטלו. סא. **כמבואר** בשבת (קנו:). סב. **לעיל** הובאו דברי האור חדש (ד״ה ס״ל) שכתב שעיקר הקושיא של רבא היא רק על חכמים כיצד התירו והלא זהו מוקצה, אבל על אנשי יריחו לא קשה, שאפשר שסברו כשיטת רבי שמעון (שבת מד.) שחולק על איסור מוקצה. ומדבריו מבואר שלגבי חכמים לא מסתבר לומר שסברו כרבי שמעון. סג. **ראה** בחידושי רבינו דוד (ד״ה ועיקר) שכתב בפירוש שאנשי יריחו סברו כרבי שמעון ולכן לא קשה עליהם ממכבדות. וראה בקטע הקודם מה שהתבאר שם בענין הזה. סד. **על** פי מה שהמהרש״א (נמוק׳ שם) פירש בדבריהם. סה. **השפת** אמת (נמוק׳ ד״ה דמנן) הוכיח מסוגייתנו שעל כרחך צריך לומר כשיטת ר״י, שלכאורה קשה מה מתרצת הגמרא שמוכן לעורבים הוי מוכן לאדם משום שלא מקצה דעתו מזה, והלא בבין השמשות היו מחוברים והיה אסור לתולשם וכיצד נחשב מוכן לאדם. ולפי פירוש ר״י הדבר מיושב, שמספיק שמוכן לשימושו וראוי לו, אף שלמעשה בשבת זו לא יוכל לאכול מחמת האיסור. והוסיף, שהתוספות שלא דייקו זאת משום שלשיטתם (ד״ה מתלוקח) מדובר שהפירות נתלשו מערב שבת. אך לשיטת רש״י (ד״ה והא) שמדובר שנתלשו בשבת, מוכרחים לבאר כר״י. והביא שכבר כתב כן המאירי (לעיל ע״ח ד״ה השתיה - נפוקו) בביאור תירוץ הגמרא, שכיון שמוקצה מחמת איסור טעמו הוא שמחמת האיסור מקצה דעתו מזה, כשראוי לבהמה לא מקצה דעתו מזה אף לעצמו, וממילא אין טעם לאסור. עוד הביא השפת אמת שהמאירי בביצה (ג: ד״ה פירוש) תירץ באופן אחר, שמדובר שהיו התמרים מבושלות ביותר ועמדו לנשור ולכן בכניסת שבת היה דעתו עליהם אף שעדיין היו מחוברות, [ולכן אפילו שלמעשה היה מוכן רק לעורבים, לא הקצה דעתו מזה]. סו. **הובא** בתוספות הרא״ש ובתוספות הרשב״א משאנץ (ד״ה מוכן). ודחו את דבריו שא״א לפרש כך, משום שהגמרא (ביצה ג:) מדייקת ממשנה זו כשיטת רבי שמעון לענין שבת, ומוכח שמדובר על שבת ולא על יו״ט. סז. **לדבריו** מבואר היטב מדוע צריך שיהיה מוכן לעורבים ולא מספיק רק מה שדעתו היתה עליהם מחמת שמצפה שינשרו. סח. **כלומר** שאנשי יריחו שהיו פורצים פרצות בשדותיהם היו להם עורבים, ולכך אין לזה דין מוקצה, ואף לעניים שאין להם עורבים מותר ליטלם. סט. **הגמרא** (מולין קלח ע״ב ועי״ש) דורשת מהפסוקים את חיוב פאה בשלשה הללו, וכדלהלן. חיוב פאה בזיתים נלמד מהפסוק ׳כי תחבט זיתך לא תפאר אחריך לגר ליתום ולאלמנה יהיה׳ (דברים כד כ), ו׳לא תפאר׳ היינו שלא תיטול תפארתו ממנו, כלומר אל תיטול את כל פירותיו אלא תניח ממנו פאה לעניים. חיוב פאה בכרם נלמד בגזירה שוה ׳אחריך׳ ׳אחריך׳ מזית, שבשניהם נאמרה תיבת זו, בזית נאמר ׳לא תפאר אחריך׳ [כמו שהובא לעיל], ובכרם נאמר (נספוק שלאחריו) ׳כי תבצר כרמך לא תעולל אחריך׳. חיוב פאה בדגן נלמד מהפסוק ׳ובקצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך לקצור׳ (ויקרא יט ט). הקשה השפת אמת (נמוק׳ ד״ה כלל) מנין שתיבת ׳שדה׳ שבפסוק כוללת רק את חמשת מיני דגן ולא את כל הגידולין [כגון פירות וירקות], והלא מצאנו במקומות אחרים בתורה שהלשון ׳שדה׳ כוללת את הכל. כגון כשמשה שלח למלך אדום שיתן לבני ישראל רשות לעבור בארצו נאמר (במדבר כ יז) ׳לא נעבור בשדה ובכרם׳, ודאי שהכוונה שגם בשדה ירק ואילן לא יעברו. וכן לענין כלאים נאמר (ויקרא יט יט) ׳שדך לא תזרע כלאים׳ והכוונה לכל הגידולין. והביא שר״ת בתוספות בשבת (שם. ד״ה ומילו) והר״ש (פאה פ״ק מ״ד ד״ה ולקיטתו) למדו את חיוב דגן בפאה מלשון קצירה האמור בפסוק בענין פאה [ובקצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך לקצור (ויקרא יט ט)] וסתם קציר הוא של דגן. והביא שמהרמב״ם (מתנות עניים פ״ג ה״ח והי״ג) משמע שסובר שמהתורה כל הגידולין חייבים בפאה. ע. **ואף** שדרשו זאת מפסוק, כמבואר בתורת כהנים (קדושים פ״ח ה״ז), מכל מקום אין זו דרשה גמורה אלא אסמכתא בעלמא כמו שדורשים שם (במקומי פי״ג ה״ט) לחייב ירק במעשר אף שאינו חייב אלא מדרבנן.

עא. **על** ספיחי סטים וקוצה לא ביארו תוספות מדוע לא תיקנו בזה, אמנם לכאורה פשוט הוא, משום שלא ראויין לאכילה. וראה להלן מה הטעם שהפקר פטור מפאה, וגם בזה תוספות לא ביארו מדוע רבנן לא תיקנו, אמנם תוספות לא ביארו אלא על מיני גידולין שלא נוהג בהם פאה.

עב. **כן** כתב בשמו תוספות הרא״ש (נדה נ. ד״ה למעוטי), וכן דייקו בדבריו הערוך לנר (למעוטי) והמהר״ם בנעט (שבת שם. נרסי״ ד״ה שביעית). עג. **תוספות** הרא״ש ותוספות הרשב״א משאנץ (ד״ה כלל), וכן משמע ברמב״ם (מתנות עניים פ״ג ה״ח-ג). **ובמקדש דוד** (פי׳ סג אות ג) כתב שהרמב״ם מוכרח לומר שחיוב פאה בכל הפירות הוא מהתורה, שהרי שיטתו היא (תרומות פ״ג ה״ח) שגם תרומות ומעשרות של שאר פירות הוא מהתורה, וממילא ע״כ צ״ל שגם הפאה שלהם היא מהתורה, שאם לא כן, כיצד רבנן תיקנו פאה ובכך הפקיעו חיוב תורה של תרומות ומעשרות, שהרי פאה פטורה מתרומות ומעשרות. ראה במנחת חינוך (מצוה שלה אות ג) שהובאה מחלוקת זו. עד. **ותוספות** סברו שהלא יש עוד אילנות שאין לקיטתן כאחת, ותאנה נקט לדוגמא בעלמא [ראה להלן], ואם כן אין זה נחשב שתיקנו רק לתאנה.

מה נחשב אוכל לענין פאה

כלל אמרו בפיאה כל שהוא אוכל. כתב החזו"א (מעשרות סי' ו סק"ו), ש'אוכל' האמור בפאה, היינו אוכל שחייב במעשר, ומה שאינו נחשב פרי לגבי מעשר גם אינו נחשב פרי לענין חיוב בפאה, שהרי גם לענין מעשרות נאמר (מעשרות פ"ו מ"ו) כלל אמרו במעשרות כל שהוא אוכל וכו', ולא מצינו חילוק בין חיוב מעשר לפאה אלא לענין מכניסו לקיום ולקיטתו כאחת שהם תנאים רק לפאה, וא"כ מה שהוא אוכל למעשרות הוא אוכל גם לפאה. וכן שנינו בנדה (נ.) 'כל שחייב בפאה חייב במעשר'[עה].

מהו שיעור לקיטתו כאחת

ולקיטתו כאחת. כתב החזו"א (שביעית נהוספה לסי' ז מחודרת 'מורת המדרך' אות ו) שאין צריך שכל השדה תילקט באותו היום, אלא אף אם שוהה ימים מועטים עד שמלקט את כל השדה, נחשב 'לקיטתו כאחת', דכך דרך כל הפירות. ו'אין לקיטתו כאחת' היינו באופן שהוא מחמת הפירות עצמם, שלא נגמר בישולן יחד והדבר ניכר שאינם ראויים ללקטן כאחת[עו], וכן בפרי שאינו מתקיים בתלוש ואוכלו מיד כשתולשו ולכך מלקטו מעט מעט כל יום, נקרא אין לקיטתו כאחת. **עוד** כתב החזון איש, שאף כשכל הפירות נתבשלו כל צרכן אלא שהם מוסיפין להשביח כל זמן שהם מחוברים, וחלק מהפירות כבר הגיעו לשבח ההוא, אם דרך בני אדם להקפיד שלא ללוקטן עד שלא משביחין כשבח ההוא, נחשב 'אין לקיטתו כאחת'[עז].

מדוע הגמרא נקטה 'ספיחי סטיס וקוצה' ולא סטיס וקוצה עצמם

אוכל פרט לספיחי סטים וקוצה. יש לדעת מדוע הגמרא נקטה דווקא 'ספיחי סטיס וקוצה' ולא סטיס וקוצה עצמם.

רש"י (ד"ה ספיחי) פירש משום שרק הספיחים שלהם הם קשין ואינם ראויים לאכילה ולכן פטורים מפאה, אבל הסטיס והקוצה עצמם ראויין לאכילה וחייבים בפאה.

והר"ש (פאה פ"ו מ"ד ד"ה כלל) פירש להיפך, שהסטיס והקוצה עצמם קשים ממש ואינן ראויין לאכילה כלל ובזה פשוט שלא נוהג בהם פאה, והחידוש הוא על הספיחים שלהם שקשים קצת וראויים לאכילה בדוחק, שאף הם פטורים מפאה.

ורש"י בשבת (סה. ד"ה למעוטי) הביא בשם **רבינו הלוי** טעם אחר, שהוא מפני שהדרך במינים אלו שמלקטים אותם אחר ארבע או חמש שנים, שהשורשים מתפשטים בקרקע ומשביחים, והשורש שלהם הוא העיקר[עח].

מדוע המשנה נקטה דווקא סטיס וקוצה ולא שאר מינים

שם. פירש **רש"י** (ד"ה ספיחי) שהם קשין ואינם ראויים לאכילה. ולכאורה יש להבין מדוע נקטה הגמרא דווקא דוגמא זו אחר שיש הרבה מינים שהם קשים ואינם ראויים לאכילה. ופירש **רש"י** בשבת (סה. ד"ה למעוטי) שהטעם הוא משום שמינים אלו נמנו במסכת שביעית (פ"ז מ"ו) בכלל המינים שחייבים בשביעית כיון שעומדים לצבע, ובא להשמיענו שאף על פי כן פטורים מן הפאה הואיל ואינם ראויים לאכילת אדם.

אמנם התוספות (שבת סה ד"ה ספיחי) **והר"ש** (פאה פ"ו מ"ד ד"ה כלל) ביארו באופן אחר, שנקטו דווקא ספיחי סטיס וקוצה לחדש שאף שהם שראויים קצת לאכילה פטורים מפאה.

מה הדין כשהמפקיר עצמו חוזר וזוכה

ונשמר פרט להפקר. מבואר כאן שהפקר פטור מפאה, והקשו **הראשונים**[עט] ממשנה זו על מה ששנינו בברייתא[פ] מי שהפקיר את כרמו ולאחר מכן חזר וזכה בכרם על ידי כך שבא בעצמו ובצרו, חייב בלקט שכחה ופאה ופטור מן המעשר[פא]. [ונלמד חיוב זה ממה שבלקט שכחה ופאה נאמר 'תעזוב' שני פעמים[פב], אבל במעשר לא נאמר כן], וקשה ששנינו שהפקר פטור מפאה.

וביאר רש"י בחולין (קלד: ד"ה מייב) שלעולם הפקר פטור מפאה, אלא שבמפקיר כרמו וחזר ובצרו הוא הפקר גרוע משום שהוא בעצמו חזר וזכה בו, ועל אופן זה בלבד נתרבה חיוב פאה מ'תעזוב', ורק כשאדם אחר זכה נחשב הפקר גמור שפטור מפאה[פג]. וכדבריו פירש גם **הרמב"ם** (מתנות עניים פ"ה הכ"ז)[פד]. **והחזון איש** (שביעית סי' ג אות ג) ביאר את טעם החילוק, שהואיל והפטור של הפקר במעשר נלמד ממה שנאמר במעשר (דברים יד כט) 'ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך', כלומר שחיוב מעשרות נאמר רק על מה שאין ללוי חלק [שבט לוי לא קיבל נחלה בארץ ישראל], אבל הפקר כיון שיש ללוי זכות בזה כשאר ישראל פטור ממעשר, אם כן מספיק ששעה אחת זה יהיה הפקר כדי לפטור מטעם זה, וכן מטעם זה יש לפטור אף כשבעל הבית עצמו בצרו וזכה בו. אבל במתנות עניים [לקט שכחה ופאה] שריבתה התורה 'תעזוב' יתירה, התחדש חיוב לאופן זה שבעל הבית זכה, ולכן בזה הפטור של הפקר נשאר דווקא אם בשעת קצירה שהיא שעת החיוב היה הפקר.

וכתב החזון איש שלפי **רש"י** והרמב"ם שהתחדש בלימוד של 'תעזוב' חיוב לאופן שבעל הבית זכה, כדי שההפקר יפטור ממתנות עניים [כשאחר זוכה], אין צריך שיהיה הפקר דווקא בשעת הקצירה, אלא כל שהיה שעה אחת בהפקר והיה ללוי זכות בו, פטור ממתנות עניים[פה].

והר"ש (פאה פ"ו מ"ו ד"ה נותן) פירש על פי **הירושלמי** (מעשרות פ"ו ה"ה) שאם זכה בשבולים קודם קצירה אע"פ שלא זכה בקרקע חייב במתנות עניים, ועל אופן זה נאמר דין המפקיר כרמו ולבוקר עמד ובצרו שחייב במתנות עניים ופטור ממעשר, וכל שכן שאם זכה גם בשדה קודם קצירה שחייב במתנות עניים [ובאופן זה אפילו במעשר חייב הואיל ובשעת קצירה לא היה הפקר כלל]. ומה שנתחדש פטור הפקר מפאה, היינו אם קצר תבואה מופקרת וחזר וזכה בה לאחר הקצירה. וביאר **בחזון יחזקאל** (על התוספתא, פאה פ"ג ה"י מידושים, ד"ה החזיק) שהר"ש פירש כן על פי שיטתו שסבר שהמקור לפטור הפקר מפאה הוא ממה שלענין חיוב פאה נאמר 'שדך', כלומר שצריך שיהיה השדה שלו כדי שיתחייב בפאה, ולכן סבר שאם בשעת קצירה השדה היא שלו, ואפילו אם אין השדה עצמה שלו אלא רק הקמה, נקראת השדה 'שדך' וחייב במתנות עניים אף שהיה מופקר קודם קצירה. אך הרמב"ם (מתנות עניים פ"ה הכ"ז) כתב שכל שהופקר השדה שעה אחת, אף אם זכה אחר בכולה קודם קצירה פטור ממתנות עניים. וכתב הרמב"ם (פירוש המשניות פאה פ"ו מ"ד ד"ה ונשמר) שהמקור לפטור הפקר מפאה הוא ממה שנאמר 'תעזוב', להוציא הפקר שכבר עזוב ועומד, ולפירוש זה כל שהיה עזוב שעה אחת, ואפילו קודם שעת קצירה, כבר חל עליו הפטור מאותה שעה, ושוב אינו ראוי עוד להתחייב, אפילו אם יחזור ויזכה בו.

והראב"ד (על התו"כ, קדושים פרשה ו פ"ב אות ח)[פו] כתב [מכח הקושיא הנ"ל] שלעולם הפקר חייב בפאה, וזהו שלמדנו מ'תעזוב' שהמפקיר כרמו וחזר ובצרו חייב בפאה, ולאו דווקא בעל השדה אלא הוא הדין לכל אדם ובכל אופן בין אם זכה בקרקע או שזכה בפירות. והלימוד 'ונשמר למעוטי הפקר' אינו בא אלא למין שדרך בני אדם להפקיר אותו, שמין זה פטור מן הפאה אפילו אם לא הופקר, אך אותם המינים שדרכם להיות משתמרים ולא מופקרים בדרך כלל כגון כרם, חייבים בפאה אפילו אם הפקירם.

המקור לפטור הפקר מפאה

ונשמר פרט להפקר. **רש"י** בשבת (סה. ד"ה כלל) פירש שמקורם של כל חמשת התנאים לחיוב פאה שנמנו במשנה הוא מהלשון 'קצירה' שנאמר בפסוק

עה. **אף** שבגמרא שם (פא.) מבואר שכוונת המשנה שכל מין שחייב בפאה חייב במעשר, מכל מקום יש ללמוד מזה גם לאופן שאותו המין לא ראוי לאכילה, שכיון שפטור ממעשר פטור גם מפאה. וכן משמע מלשון הרמב"ם (מתנות עניים פ"ג ה"י) שכתב שאינו חייב בפאה עד שיביא שליש, וזה שיעור של עונת המעשרות. עו. **וכן** משמע מלשון הרמב"ם (מתנות עניים פ"ג ה"כ) שכתב וכן התאנים אינן חייבים בפאה שאין לקיטתן כאחת אלא יש באילן זה מה שיגמר היום ויש בו מה שיגמר 'לאחר כמה ימים'. עז. **וכעין** זה כתב בהמשך דבריו שם (עוד מהנדפס ב'מורת המדרך', אות ו) שהביא דברי התוספות (קידושין ג: ד"ה שמרוג) שאתרוג נחשב 'אין לקיטתו כאחת'. שאף שאפשר ללוקטו כאחד, מכל מקום כיון שרוב בני האדם אין עושים כן אלא משאירים מקצת מהאתרוגים עוד על העץ, נחשב אין לקיטתו כאחת. עח. **ראה** רמב"ם (פירוש המשניות כלאים פ"ב מ"ה) מה שפירש בתיבת ספיח. ובמנחם משיב נפש (נדרים נשנה שם) כתב ש'ספיח' זה מה שצומח מהזרע הנופל בשעת הקצירה, ונקרא כן לפי שהוא נספח אל הקציר של שנה אחרת. ולפירוש זה 'סטיס וקוצה' מכונים ספיחים לפי שהם דומים לספיחים, כיון שמלקטים אותם אחרי השנה שנזרעים. עט. **רש"י** (נ"ק כח. תוליו קלד: תמורה ו. ד"ה מייב), **תוספות** (תמורה ו. ד"ה המפקיר), **ראב"ד** (תו"כ קדושים פרשה ו פ"ב אות ח), **מאירי** (שבת שם. ד"ה אע"פ, נ"ק כח. ד"ה זה שמרנו), **וריטב"א** (שבת שם ד"ה ונשמר). פ. **נדרים** (מד:) בבא קמא (כח. לד.) חולין (קלד:) תמורה (ו.) ונדה (נא.). פא. **אבל** אם זכה לאחר הקצירה ודאי שפטור גם מפאה, משום שבשעת הקצירה שהיא שעת החיוב הכרם היה הפקר. חזון איש (שביעית סי' ג אות ג). פב. **ראה** רש"י בחולין (קלד: ד"ה מייב) שביאר היכן נאמר. פג. **תוספות** (תמורה ו. ד"ה המפקיר) ביארו שאם זכה בגוף השדה חייב במתנות עניים, ורק כשזכה בפירות בלבד פטור. [ראה הגהת השיטה מקובצת (שם ד"ה ימילת) שנראה שתוספות לא באו לחלוק על פירוש רש"י אלא לבאר דבריו ולהוסיף עליהם.

וכן משמע בריטב"א (שבת שם. ד"ה ונשמר)]. וביאר החזון איש (שביעית סי' ג אות ג) את טעם החילוק בשני אופנים: א. הואיל וזכה רק בפירות נחשב כאחר שזכה. ב. כשזכה בקרקע קודם קצירה, נמצא שבשעת הקצירה שהיא שעת החיוב לא היתה השדה הפקר, ועל זה למדים מ'תעזוב' שבאופן זה חייב בפאה, אך כשזוכה רק בפירות הרי זוכה בהם רק בשעת תלישתם וזה נחשב שתולש מן ההפקר שפטור מפאה. פד. **וכן** פירש המאירי (ב"ק כח. ד"ה וה שמרנו, שם לד. ד"ה המפקיר), **וכן הר"ן** (נדרים מד: ד"ה מימיהן), **וכן כתב המהר"י כץ** (הו"ד בשיטמ"ק ב"ק לד. ד"ה לכדתניא) בשם רבינו שמחה. **וראה במאירי** (ב"ק שם ד"ה וה שמרנו) שהביא המאירי בשם יש מפרשים ביאור אחר, שהפקר חייב במתנות עניים וכמו שלמדנו בדין המפקיר כרמו, ומה ששנינו במשנה כאן 'ונשמר' למעוטי הפקר, אינו בא לפטור הפקר, אלא לפטור מיני פירות שאין להם קליפה ואינם נשמרים, שלא נאמר חיוב פאה אלא בדומה לקציר, דהיינו תבואה שיש לה קליפה שמגינה עליה. וסיים שאינו נראה כן [יתכן שכוונתו משום שבגמרא מפורש 'ונשמר למעוטי הפקר']. **וראה עוד במאירי בשבת** (שם. ד"ה אע"פ) שביאר באופן אחר, שכשבעל הבית זכה אין חיובו בפאה מן התורה אלא תקנת חכמים היא, משום שנראה כאילו לא הפקיר וקוצר את שדהו מבלי להניח פאה. או שהיא תקנה משום הרמאים שלא לתת להם מקום להערים. וצריך להבין דבריו, שהרי מבואר בגמרא (נדרים מד: ב"ק לד.) שחיוב זה הוא מן התורה, ונלמד מדרשה, כנ"ל. **ובאמת בנדרים** (מד:) כתב המאירי שהוא מן התורה. עוד צריך להבין למה במעשר לא תיקנו מחמת הרמאים [בשלמא מחמת הטעם הראשון 'שנראה', אפשר שאינו שייך במעשר כי לא רואים אם מעשר]. פה. **וכשבעל** הבית עצמו זוכה, לא נחשב כל כך שיש ללוי חלק ולכן אין את הפטור של 'ובא הלוי' וגו'. פו. **וכן** כתב גם הר"ש סירילאו (פאה פ"ו ה"ד ד"ה ונשמר).

הכשרה 19/06/2018

לענין פאה [ובקצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך לקצור׳ (ויקרא יט ט)], שלמדים מזה שחיוב פאה בא רק על דבר שהוא מעין קציר, וקציר יש בו את כל הדברים האלו[פז]. ונמצא שלדבריו נלמד פטור הפקר מפאה מלשון ׳קציר׳, וכן פירש גם **הר"ש** (פאה פ"ו מ"ד ד"ה כללו) בפירושו הראשון, וביאר שסתם קציר הוא נשמר, ואינו מופקר, וכן כתבו **הרמב"ם** (מתנות עניים פ"ג ה"ו) **והריבמ"ץ** (פאה פ"ו מ"ד ד"ה כללו) שזהו המקור לפטור הפקר מפאה, ומקורם הוא מהברייתא בתורת כהנים (קדושים פרשה ו פ"ו).

אמנם הרמב"ם בפירוש המשניות (פאה פ"ו מ"ד ד"ה ונשמר) כתב[פח] מקור אחר לפטור הפקר, ממה שנאמר (ויקרא יט י) ׳לעני ולגר תעזוב אותם׳ וגו׳, שיש ללמוד מכאן שלא חייבה תורה בפאה אלא בדבר שתחת ידך ומצווה עליך התורה לעוזבו, ולא בהפקר שכבר נעזב.

ובגמרא בבא קמא (לד.) ובחולין (קלד:) כתב רש"י (ד"ה חייב) שהמקור הוא ממה שנאמר (ויקרא יט ט-י) ׳ארצכם׳, ׳שדך׳, ו׳כרמך׳, שמלמד שצריך להיות שלו, ולא של הפקר. וכן פירש הר"ש (שם) בפירושו השני.

האם יש עוד אילנות חוץ מתאנה שפטורים מפאה

ולקיטתן כאחת פרט לתאנים. כתבו **תוספות** (שבת שם. ד"ה ומילנו)[פט], שמה שאמרה הגמרא שפאה אינה נוהגת בתאנה, אין זה בתאנה בלבד, אלא כל האילנות פטורים מן הפאה משום שאין לקיטתם כאחת מלבד שמונה מיני אילנות שנמנו בתחילת מסכת פאה (פ"ו מ"ה) שנוהג בהם כל התנאים שנמנו במשנה, ומה שהגמרא נקטה דווקא תאנה, זה משום שבתאנה מצאנו שנלקטת בכמה פעמים, וכמו שמפורש בבבא בתרא (כח:) שיכולה לטעון פירות ג׳ פעמים ביום אחד[צ].

והרמב"ן **והרשב"א** (שבת שם ד"ה ומילנו) פירשו שהשמיעה הגמרא תאנה, לחדש שאף על פי שהיא חייבת בביכורים, מכל מקום הואיל ואין לקיטתה כאחת פטורה מפאה.

והראב"ד (על תו"כ, קדושים פ"ו מות ח) פירש כתוספות, אלא שתמה שבודאי ישנם עוד מינים הרבה שלא נשנו במשנה שבתחילת מסכת פאה שראויים להתחייב מן התורה, כמו התפוחים ועוד כיוצא בזה. ותירץ שיתכן לומר שיש מהם שאינו מכניסם לקיום, וגם על אלו שאין לומר עליהם כן, מכל מקום יש לומר שבזמן המשנה היו רובם באים מן המופקר, ולכך פטורים.

אמנם הרשב"ם (הוי"ד בריטב"א ד"ה ונשמר) וכן **הר"י פורת** (הו"ד בתוס' הרא"ש ד"ה ומילנו) פירשו שפאה נוהגת מן התורה בכל המינים כולם מלבד בתאנה, ונמצא שלדבריהם מה שנקטה המשנה בפאה את שמונת המינים, אין כוונתה שרק מינים אלו חייבים, אלא אלו והדומים להם. וכך פירשו גם התוספות בראש השנה (טו: ד"ה והגו) שלאו דווקא אותם ח׳ מינים שנשנו במשנה חייבים, שהרי מוכח בגמרא (שם) שגם בנות שוח שהם מין של תאנים לבנות וגרועות, יש להם זמן לקיטה אחד בכל שנה כמו לחרובים, והרי בסוגייתנו פירשה הגמרא שתאנה נחשבת מין שאין לקיטתו כאחת ופטורה מן הפאה, ובעל כרחך שיש לחלק בין בנות שוח לבין סתם תאנים, שבנות שוח שלקיטתן כאחת חייבות בפאה, ונמצא שהתנא לא מנה את כל מיני האילנות שחייבים בפאה, אלא תנא ושיירצא.

גירסת הירושלמי בברייתא

ת"ר בראשונה היו נותנין פיאה ללפת ולכרוב. בגירסת הירושלמי (ה"ט) וכן בגירסת [התוספתא (פ"ג ה"ז)] יש כאן הוספה ׳מפני שלקיטתן כאחת׳. וביאר החזון **איש** (שביעית סו"ס ז אות ג-ג) את גירסת הירושלמי, שתנא קמא מביא הוכחה לשיטתו שהמחלוקת בין חכמים לאנשי יריחוצב היתה על לפת וכרוב כיון שלקיטתן שוה, דהיינו שגדלים באותו זמן, ובני יריחו נתנו מהם פאה ומיחו בהם חכמים כדי שלא יתנו, משא"כ קפלוט שכיון שהוא גדל בזמן אחר, לא מסתבר שנושא המחלוקת היתה עליו. ורבי יוסי סבר, שאפשר שחלקו על קפלוט ואף שלא גדל באותו זמן, והועילה מחאת חכמים לענין העתיד שלא יתנו מזה פאה.

נז.

מדוע לא אמר להם לעשר

השליכו מעליכם ואני נותן לכם כפליים במעושר. **החתם סופר** (ד"ה נני) הקשה, מדוע היה צריך לומר להם השליכו מעליכם את מה שנטלתם, היה יכול לומר להם לעשר הירקות, והוא יחזיר להם ירקות כנגד המעשר. ותירץ, שחשש שאם יעשה כן יטעו ויקבעו שחובה לעשות כן[א]. והוסיף החתם סופר, שאולי לכן אמר להם ׳לא מפני שעיני צרה׳ וכו׳, כדי שלא יחשדוהו שהוא רוצה לעשר אח"כ לבדו בשביל שיתעשר[ב] ולא יעשרו הם כדי שלא יתעשרו, על דרך מה ששנינו (מכות פ"ה מט"ז) הרוצה שיתן ולא יתנו אחרים, עינו רעה בשל אחרים. לכן הסביר להם שכוונתו מפני שאמרו חכמים אין נותנין פיאה לירקג.

מדוע אין להשאיר פאה בשדה הירק

שאמרו חכמים אין נותנים פאה לירק. **רש"י** לעיל (נו. ד"ה ומיחו) כתב, שהטעם שאסור להשאיר פאה בשדה הירק הוא כי העניים יכשלו באיסור אכילת טבלד. ואילו מדברי **רש"י** (ד"ה אין) משמע שכוונתו רק מטעם שלא יפסידו הלויים. ועמד בזה **המהרש"א** (גמוס׳ ד"ה אלמ). ונראה מדבריו שהסיק שגם כאן כוונת רש"י למכשול באיסור טבל כמו שפירש לעילה.

אמנם הצל"ח (ברכ"י ד"ה אין) כתב שאכן כוונת רש"י כאן היא מצד הפסד הלויים ובכל זאת אין בזה סתירה למה שביאר לעיל, משום שודאי סבר רש"י שהטעם שאמרו חכמים שאין נותנים פאה לירק הוא משום שהעניים יכשלו באיסור טבל, ורק כאן במעשה של בן בוהיין, פירש רש"י מצד הפסד הלויים כיון שלא היה יכול לפרש מצד טבל, משום שנראה לומר שהשדה היתה של בוהיין וממילא בנו לא יכל לתת במתנה או להפקיר בלא רשות אביו, ומה שהניח פאה היה בטעות כי סבר שצריך, אך כיון שהאמת היא שלא צריך, הרי הפאה נשארה ברשותו של אביו והעניים כלל לא זכו בה׳. וממילא קשה מדוע בוהיין לא הפקיר ובכך היו נפטרים ממעשר, ולמה הוצרך לומר להם שישליכו ולתת להם כפליים במעושר [ואף שהדין בגזל בלא שנתייאשו הבעלים שגם הגזלן לא יכול להפקירו ולהקדישו כיון שאינו שלו וגם הבעלים אינם יכולים להקדיש ולהפקיר כיון שאינו ברשותם, מכל מקום כאן זה נשאר ברשות בוהיין והיה יכול להפקיר משום שהעניים לא התכוונו לגזול אלא נטלוה בטעות שסברו שהיא פאה]. וזה הכריח את רש"י לפרש שעשה כן משום שלא רצה להפסיד את הלויים. אבל לעיל במשנה לענין אנשי יריחו נקט את האיסור החמור של אכילת טבלז.

מדוע צריך לימוד שהפקר פטור ממעשר אחר שיש לימוד לשביעית

שם. רש"י (ד"ה אין) הביא את הלימוד שפאה שהיא הפקר פטורה ממעשר, מהפסוק (דברים יד כט) ׳ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך׳, יצא פאה שיש ללוי חלק בזה, שזה הפקר ולוי עני יכול לזכות בזה, ולכן פטור ממעשר. ולאחר מכן הביא לימוד נוסף לפטור פירות שביעית ממעשר, מהפסוק ׳ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה׳ (שמות כג יא), שדורשים מה חיה אוכלת בלא מעשר, כך אביונים אוכלים בלא מעשר.

פז. **פתם** קציר הוא במאכל אדם, שמאכל בהמה אין דרך לקוצרו, אלא הבהמה עומדת ואוכלת מן המחובר, או שתולשין אותו קצת קצת ונותנין לפני הבהמה. וכן הפקר אין דרך לקוצרו במגל, אלא כל אחד תולש ונוטל. וכן דבר שאין גידולו מן הארץ כגון כמהין ופטריות אין דרך לקוצרו, שאין להם שורשים, ואינו דומה לקצירה כיון שאינו מחובר באדמה. וכן דבר שאין לקיטתו כאחת כמו תאנה, אין דרך לקוצרו, אלא מלקטים אותו יום יום. וכן דבר שאין מכניסו לקיום אין דרך לקוצרו, אלא לוקט לאכילתו יום יום. דרך אמונה (מתנות עניים פ"ג ה"ג אות ט).

פט. **וכן** פירשו הרמב"ן והרשב"א (שבת שם ד"ה ומילנו), וכן הביא בפירוש המיוחס לר"ן (שם ד"ה ונשמר) בשם הרא"ה.

צ. **וכן** פירש הרא"ש (פאה פ"ו מ"ד). והעיר המהר"ם בנעט (שם נמוס׳ ד"ה נקט) שאדרבה היה לגמרא להשמיע מינים אחרים לרבותא, שאפילו הם אינם בכלל לקיטתו כאחת, והסיק שהעדיפה הגמרא לנקוט בדוגמא הידועה והמצויה יותר.

צא. **וכן** כתבו הר"ש (פאה פ"ו מ"ד ד"ה כללו), והרא"ש (שם מ"ה ד"ה אות). וכן הוא ברע"ב (שם מ"ה). וגם מהרמב"ם (מתנות עניים פ"ג ה"ג) נראה שכך פירש, וכן משמע גם בחינוך (מצוה רטו ד"ה וכללו זה). וראה בצל"ח ברכות (לה. נמוס׳ ד"ה דבר) שלכאורה כן דעת התוספות בברכות (שם). החזון איש (שביעית פ"ו אות כ-כא) כתב שלכאורה יש להשיב על הראיה מבנות שוח, שלעולם רק ח׳ המינים שנשנו במשנה חייבים בפאה, ומה שלא שנו בנות שוח בכללן אע"פ שמבואר בגמרא שלקיטתן כאחת, הוא משום שפטורות מחמת שאינו מכניסן לקיום. והראשונים שפירשו שתנא ושייר ולא רצו לתרץ כן, זה משום שהגמרא פירשה ש׳מכניסו לקיום׳ בא למעט ירקות ולא פירשה שממעט בנות שוח. אכן על התוספות בסוגייתנו שפירשו שכל שאינו בכלל ח׳ המינים פטור, אי אפשר ליישב כן, כי בפירוש כתבו שכל שאר המינים שלא נשנו במשנה פטורים מן הפאה מפני שאין לקיטתן כאחת, ולא כתבו שהוא משום שאין מכניסן לקיום. ואם כן מה יענו על ראיית הגמרא בראש השנה מבנות שוח. ותירץ שאף שמבואר שם שבנות שוח נלקטות כולן בפרק אחד, מכל מקום עדיין אין זה נחשב לקיטתו כאחת, ששיעור לקיטתו כאחת הוא שיעור רצוף יותר.

צב. **דעת** החזון איש שהמחלוקת בברייתא היא רק מה היה המעשה באנשי יריחו, אבל אין מחלוקת בברייתא האם יש מין שפטור לאחד וחייב לפי השני. והובאו דבריו בהערות בביאורי הפשט.

א. **והוסיף** החתם סופר שאף שמנהג בטעות אין אנו מחויבים לבטלו, מכל מקום קודם שנקבע המנהג עלינו למנוע אותו.

ב. **שכך** דרשו חכמים, ׳עשר תעשר׳ (דברים יד כב), עשר בשביל שתתעשר (מעשיות ט.).

ג. **והוסיף** שלפי זה הלשון ׳דחויי קמדחי לן׳ קצת דוחק.

ד. **פאה** פטורה ממעשר, שלענין מעשר נאמר (דברים יד כט) ׳ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך׳ ומכאן דרשו בספרי (ראה פיסקא קטז) שאין חייב במעשר אלא רק מה שאין בו ללוי חלק ונחלה כלל [שבט לוי לא קיבל נחלה בארץ ישראל]. אבל פאה, כיון שיש ללוי עני זכות בה כשאר עניי ישראל, אין צריך להפריש ממנה מעשר. שדה הירק כיון שפטורה מפאה [כמבואר בגמרא לעיל (ט.)] ואין ללוי חלק בה, חייבת במעשר. ויש לחשוש שהעניים שאספו פאה משדה הירק לא ידעו שפאה זו חייבת במעשר ויאכלוה בלא לעשר כדרכם בכל פעם שנוטלים פאה שאוכלים אותה בלא מעשר, ובכך יעברו על איסור אכילת טבל.

ה. **לכאורה** לפי האמת אין בזה סתירה, משום שאם יאכלוה בלא לעשר, יש כאן גם איסור וגם הפסד ללויים, אלא שבכל מקום נקט רש"י טעם אחר.

ו. **ראה** בתוספות (ד"ה אלמ והוצאו דבריו להלן) שמבואר בדבריו שסברו שכן חל הפאה וההפקר של בוהיין.

ז. **ושם** אין צורך לבאר מדוע לא יתן פאה ואח"כ יפקיר, שכיון שהניח פאה רק לעניים אין זה הפקר ואחרי שהעניים נטלו את הפאה כבר אינו יכול להפקיר כי זה כבר ברשותם שהרי נטלו ברשותו.

וקשה, מדוע צריך לימוד נוסף לשביעית והלא פירות שביעית הם הפקר ונלמדים גם הם מהפסוק 'ובא הלוי' וגו'.

והנה תוספות בנדרים (מד: ד"ה המפקיר) עמדו בזה וכתבו 'איכא למימר דתרוויהו צריכי' וסתמו ולא ביארו מדוע. ומצינו בזה כמה דרכים באחרונים[ח]:

א. המשנת יעב"ץ (שמיטה פ"ו ה"ו) כתב, לפי מה שכתב הר"ש (פאה פ"ח מ"ו) שמה שפטרה התורה הפקר ממעשרות הוא באופן שהפקיר לפני שעשה מירוח, אבל אם מירח ונתחייב במעשרות ולאחר מכן הפקיר אינו נפטר מחיוב מעשרות. ולפי"ז מיושב שלכן צריך לימוד בשביעית, שיהיה פטור ממעשר גם לאחר מירוח[ט].

ב. עוד פירש המשנת יעב"ץ' (מתנות עניים פ"ו ה"ה) לפי מה שכתב הבית יוסף (שנקט רוכל סי' כד) ששביעית היא לא הפקעה של התורה, אלא התורה מצוה על בעל השדה שיפקיר את השדה, ואם לא הפקיר את הפירות אין הפירות הופקרו, ולכן צריך לימוד שפירות שביעית יהיו פטורים ממעשר גם באופן שלא הפקירם[י].

ג. הטורי אבן (ר"ה טו. ד"ה פטורה) כתב לתרץ, על פי מה שנחלקו בירושלמי (פאה פ"ד ה"ו) האם המפקיר לישראל ולא לנכרים חל ההפקר, רבי יוחנן סבר שחל ההפקר, וריש לקיש סבר שלא חל ההפקר. ולפי ריש לקיש שסובר שלא חל ההפקר אם אינו הפקר גם לנכרים, א"כ פירות שביעית לא חשובים הפקר כיון שאינם מופקרים אלא לישראל. ולכן צריך לימוד נוסף לומר שפירות שביעית פטורים ממעשר כי אין בהם פטור הפקר. ומה שהם פטורים ממעשר הוא דין מיוחד מדיני פירות שביעית שפטורים ממעשר ולא משום שהם הפקר, שהרי אינם חשובים הפקר, ולכן גם אי אפשר ללמוד ממה שפירות שביעית פטורים ממעשר, שכל הפקר פטור ממעשר. אך הקשה, שכל מקום שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש, הלכה כרבי יוחנן, ולרבי יוחנן נשאר קשה מדוע צריך פסוק לומר שפירות שביעית פטורים ממעשר הרי יש לפוטרם מדין הפקר[יב].

ד. בחידושי הגרנ"ט (קידושין סי' נג ד"ה וזה) כתב לתרץ לפי מה שכתב הרמב"ם (תרומות פ"ג ה"ב) לענין תורם קמה, שאם תרם מן ההפקר, חלה הפרשתו אף שהוא פטור מתרומות ומעשרות, לכן צריך לימוד נוסף לפירות שביעית לומר שגם אם תרם לא חלה ההפרשה.

אוצר החכמה 19/06/2018

ה. התפארת ציון (נדרים מד: נמוס' ד"ה המפקיר) ביאר שצריך את שני הלימודים, כי אם היה כתוב רק ששביעית פטורה ממעשר, היינו אומרים שדווקא שביעית פטורה ממעשר כיון שבשביעית התורה מפקיעה את בעלותו על הפירות, והפקעת התורה היא מתחילת גידול הפירות, ולכן הוא פטור ממעשר. אך באופן שהוא מפקיר את השדה מרצונו, שמתחילה היתה התבואה שלו וההפקר חל רק משעה שהפקיר, בזה לא אמרה תורה שיהיה פטור ממעשר. ואם היה כתוב פטור מעשר רק בהפקר היינו אומרים שדווקא הפקר פטור ממעשר, כיון שנחשב שיש ללוי חלק בזה משום שיכול לעשות בהפקר כל אשר ירצה, אבל שביעית לא נחשב שיש ללוי חלק בזה כיון שבשביעית הוא זוכה רק לאכילה ואסור לו לעשות בזה סחורה, ובזה לא יפטר ממעשר כיון שאין ללוי חלק בזה לכל צרכיו.

ו. בשיעורי רבי שמואל (קידושין סוס' לח) כתב שצריך את הלימוד לפטור שביעית ממעשר, כשהשדה של נכרי, למאן דאמר (ב"מ קח.) שאין קנין לנכרי בארץ ישראל, ויש בשדהו את כל המצות התלויות בארץ, וכן חיוב שמיטה, ומכל מקום אין הפירות שברשותו נעשים הפקר, כיון שהתורה לא הפקיעה מגוי את פירותיו, ולזה צריך לימוד ששביעית פטורה ממעשר כי אין כאן פטור הפקר משום שאין השדה מופקרת.

למה פאת שדה הירק אינה פטורה ממעשר מטעם הפקר

שם. הקשו התוספות (ד"ה לעולם), כיון שסוף סוף בעל הבית השאיר פאה, הרי הפקיר את אותו הירק לעניים ואף אם לא נוהג בזה דיני פאה, יש לפוטרו ממעשר מצד שהוא הפקר. ותירצו שסוגייתנו היא כבית הלל שהפקר שהוא רק לעניים ולא לעשירים אינו נחשב הפקר כמבואר בפאה (פ"ו מ"ח) וממילא כיון שבעל הבית לא הפקיר את הפאה אלא לעניים, אין זה נחשב להפקר שפטור

ממעשר [אמנם גידולים שחייבים בפאה, אף שרק לעניים מותר ליטול, פטורים ממעשר לפי כולם, שהרי דורשים זאת מהפסוק 'ובא הלוי' כמבואר לעיל].

עוד תירצו התוספות, שבזה אף לבית שמאי חייב במעשר כיון שזה נחשב להפקר בטעות שהרי כל מה שהפקיר זה משום שסבר שנוהג בזה דין פאה, והפקר בטעות אינו הפקר.

למה התוספות לא הקשו כבר במשנה

שם. הנה הובאה קושיית **התוספות** מדוע פאת שדה הירק אינה פטורה ממעשר מטעם הפקר. ויש להבין מדוע תוספות לא הקשו כן במשנה לעיל (נו.) ששנינו שהיו נותנין פאה לשדה הירק ומיחו בהם חכמים.

כתב המהרש"א (גמוס' ד"ה לעולם) שתוספות הקשו זאת דווקא בסוגיין משום שכאן מפורש יותר שהחשש הוא שיאכלו טבל, שהרי אמר להם להשליך את מה שאספו ויתן להם כפליים במעושר.

ובאור חדש (גמוס' שם) ביאר, שעל המשנה לא קשה, משום שאפשר לומר שהסיבה שחכמים מיחו בהם היא שכיון שדרכם להפקיר הרי הם מפקיעים זאת ממעשר, אבל כאן הקשו מדוע החליף להם ומה מועיל שמחזירים לו, והלא כבר הפקיר ונפטר ממעשר, ועל זה תירצו שאין זה הפקר.

מדוע היה צריך בוהיין להסביר להם את טעמו

למה ליה למימרא וכו' כי היכי דלא ליתרו דחויי קא מדחי ליה. רש"י (ד"ה לעולם) ביאר שהאריך להם בדברים כדי שישמעו לו ויאמינו לו שאכן יתן להם כפליים ולא יאמרו שכוונתו רק לדחותם כדי שישליכו את מה שאספו, ולאחר מכן לא יקיים את דבריו. שהרי יתמהו שאם אכן הוא רוצה לתת להם יותר, יכול הוא להוסיף להם עוד על מה שלקחו ומדוע הוא מבקש שישליכו את מה שכבר אספו, ומכך שמבקש מהם להשליך, יחששו שלבסוף לא יביא להם, ולא ירצו להשליך את מה שכבר אספו. אבל לאחר שהסביר להם מדוע הוא אומר להם כן, בודאי יאמינו לו שיביא להם מה שהתחייב ויתרצו להשליך את מה שאספו.

אבל המאירי (ד"ה לעולם) כתב, שמכאן יש ללמוד שצריך להיזהר שלא לבייש את העניים ושלא להכאיבם בדברים קשים וכל שכן שלא להראות כאילו שבא לרמותם ולדחותם בדברים בעלמא. שהרי בוהיין האריך בדברים כדי שהעניים לא יחשבו שהוא דוחה אותם בדברים בעלמא ויהא לבם נשבר על הפסדם [אפי' שלאחר זמן מועט יראו שאכן עמד בדיבורו, מכל מקום רצה שלא יהא להם אפילו זמן קצר של צער][יג].

וראה לעיל [בענין 'מדוע לא אמר להם לעשר'] שהובא מהחתם סופר שכתב שהטעם שהסביר את עצמו היה כדי שלא יחשדוהו שרוצה הוא לעשר כדי שיתעשר לבדו.

מדוע נקראה לשכת בית הפרוה בשם זה

בלשכת בית הפרוה. לשכה זו היתה בצפון העזרה ובה היו מולחים את העורות כמו ששנינו במדות (פ"ה מ"ג). ומצינו בזה כמה ביאורים מדוע היא נקראה בשם זה:

א. רש"י (יומא לה. ד"ה פרווה) פירש שנקראה בשם זה משום שמכשף אחד בנאה ושמו היה 'פרווה'.

ב. תוספות (שם ד"ה פרווה) הביאו בשם הערוך שיש מן החכמים שפירשו כי פרווה חפר מחילה תחת הקרקע בקדש כדי שיראה עבודת כהן גדול והרגישו הכהנים בחפירה ומצאוהו וקראו אותה הלשכה על שמו. וכעין זה כתב הרמב"ם (פירוש המשניות, מידות פ"ד מ"ו) שחתר את העזרה מן הלשכה הזו כדי שיראה את העבודה והרגוהו ונקראה לשכת הפרוה על שמו.

ג. תוספות יום טוב (מדות פ"ה מ"ג) הביא בשם הר"ש שנקראת בית הפרוה על שם עורות הפרים שהיו מולחים בה.

ח. הרמב"ם בפירוש המשניות (מעשרות פ"ו מ"ו ד"ה וגידוליו) כתב, שהמקור שהפקר פטור ממעשר הוא ממה שנאמר (דברים יד כב) 'עשר תעשר את כל תבואת זרעך', ודורשים, 'זרעך' המיוחד לך, יצא הפקר שאינו מיוחד לך. וביאר הכפות תמרים (סוכה לט: ד"ה פטורין), שצריך שני פסוקים, אחד לומר שאין חיוב הפרשה, והשני לומר שאף אם תרם לא חלה הפרשתו. וראה בר"ש (פאה פ"ו מ"ו) שהקשה, מדוע פאה שהיא הפקר, לא נתמעטה ממעשר מהפסוק 'זרעך' ולא של הפקר וכמו שדורשים מזה (ב"מ פח:) שלקוח פטור ממעשר כי אין זה 'זרעך'. וביאר שצריך את הפסוק 'ובא הלוי' לפטור אף באופן שהבעלים עצמם חזר וזכה, שאף שזה כעת 'זרעך' מכל מקום פטור מהפסוק 'ובא הלוי'. **ט. והקשה** המשנת יעב"ץ, שאין אפשרות שביעית תחול לאחר מירוח כיון שקדושת שביעית חלה בפירות המחוברים לקרקע ואם נתלשו הפירות לפני שביעית שוב אינם מתקדשים בקדושת שביעית. וביאר המשנת יעב"ץ, שיש אפשרות שיחול קדושת שביעית לאחר מירוח, כגון שהחליף פירות שביעית בפירות שישית שעשו להם מירוח, שההלכה היא שהם נעשים קדושים בקדושת שביעית, ויהיו פטורים ממעשרות אף שהם לאחר מירוח משום הלימוד שאמרה תורה ששביעית פטורה ממעשר, ואילו ממה שאמרה תורה פטור הפקר ממעשרות לא יפטרו כיון שפטור הפקר נאמר רק אם נעשה הפקר קודם מירוח. **י. ובן** כתב בשיעורי רבי שמואל (קידושין סוס' לח) אך הקשה, שרש"י בראש השנה (טו. ד"ה לענין) כתב גם כן שהמקור ששביעית פטור ממעשר הוא ממה שאמרה תורה (שמות כג יא) 'ויתרם תאכל חית השדה', ומשמעות דברי רש"י (שם ד"ה לא תזרע ושמטתם) ששביעית אין זה הפקעת האדם אלא התורה מפקיעה את בעלותם של בעלי השדות, וא"כ גם אם לא הפקיר נעשה הפקר. **יא. וכעין** זה כתב האפיקי ים (פ"ב סי' כו ד"ה לחמנס - הנני) בשם המהרי"ט (סי' מג), שצריך לימוד מיוחד שאף באדם שנועל שדהו ואינו רוצה ליתן לאנשים ללקט פירותיו, שאין זה נקרא שיש ללוי חלק בזה, בכל זאת הרי הוא נפטר מטעם שחל על זה קדושת שביעית. **יב. ובהגהות** אמרי בינה הקשה, שמבואר בר"ש (פאה פ"ד ה"ו) שהטעם שסבר ריש לקיש שהפקר לישראל ולא לנכרי אינו הפקר הוא משום שהפקר נלמד משמיטה, ואם כדברי הטורי אבן, הרי בשמיטה עצמה אין ההפקר אלא לישראל. וראה שם מה שהקשה עוד. **יג. ואין** לומר שאם לא היה מאריך בדברים לא היו משליכים [וממילא אין להוכיח מכאן לכל מקום], משום שכיון שהשדה לא הייתה של בן בוהיין אלא של אביו, לא היה יכול להפקיר בלא רשותו ואם כן העניים לקטו בטעות ויכול היה בוהיין להוציא מהם בכח או על פי בית דין. ולכך בהכרח שמה שנתן להם כפליים והאריך בדברים הוא בשביל לפייסם שיתרצו להשליך מעצמם, וממילא מוכח מכאן שלעולם יש לנהוג כן. דבר יהושע (מ"ג, סו"מ סי' ג) על פי הצל"ח (ברכות ד"ה מיהו, סוכה לח:) עיין.

באיזה עורות מדובר

לערב היו מחלקין אותן לאנשי בית אב. הקשה היעב"ץ (ד"ה ולערב) שביומא (יב.) מבואר שהעורות לא היו ניתנים לכהנים, אלא שבעלי האכסניא שבירושלים היו נוטלין אותן. ותירץ שמפירוש רש"י (סד ד"ה עורות) מבואר שבעלי האכסניא היו נוטלים רק את העורות של קרבנות עולי הרגלים הבאים מחמת הרגל כגון שלמי חגיגה ושלמי שמחה, אבל שאר עורות הקדשים, היו ניתנים לכהנים.

מי הקדיש את העורות

עמדו בעלים והקדישום לשמים. רש"י (ד"ה עמדו) כתב שכל כהני המשמרות יחד הקדישוי"ד.

והמהרש"א (חי"ל ד"ה עורות) כתב שלולי דברי רש"י, היה נראה לפרש שהבעלים עצמם הקדישו, כמו להלן לענין קורות שמדובר שהבעלים עצמם הקדישום. ומדובר שהקדישו קודם ההקרבה שעדיין לא זכו בזה הכהנים, שהרי הכהנים אינם זוכים בעור אלא לאחר הקרבת הקרבן כמו שמוכח מלשון הפסוק (ויקרא ז ח) 'עור העולה אשר הקריב לכהן לו יהיה'טו.

ובפרחי כהונה (נדפס בספר ועד לחכמים, ד"ה עמדו), ביאר שאף קודם שזכו בזה הכהנים, אין הבעלים יכולים להקדיש את העור, לפי שזה נחשב מתנה על מה שכתוב בתורה שהדין שתנאו בטל, שהרי כתוב בתורה שעור העולה צריך להיות לכהן[טז]. ובמגיה שם כתב[יז] שהטעם שפירש רש"י ש'הקדישום' היינו כהני המשמרות, משום שהבעלים לא אכפת להם שבעלי זרועות יקחום שממילא אין להם חלק בזה ודווקא לכהנים היה אכפת שלא יטלו את חלקם[יח].

כיצד חל ההקדש של העורות

שם. לפירוש רש"י (הוכח לעיל), שכל כהני המשמרות הקדישום יחד, קשה, כיצד הקדישו את העור קודם שהבהמה הגיעה לידיהם והרי אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו ובפרט כאן שזה דבר שלא בא לעולם, שהרי הגמרא כבר חזרה בה מכך שמדובר שכהני אותה המשמרת הקדישו בערב שבת את העורות שהתאספו כבר, אלא העמידה באופן אחר, שהקדישו פעם אחת לעולם[יט] והיינו שהקדישו עורות של בהמות קודם שהוקדשו על ידי בעליהם, וזה נחשב דבר שלא בא לעולם[כ].

וביאר המהר"ם חלאווה (ד"ה עמדו) שאף שהעורות לא באו לידי הכהנים, מכל מקום לב בית דין מתנה עליהם וחל ההקדש.

עוד ביאר, שהבעלים הם שהקדישו בפירוש את כל הבהמה בשעת 'קריאת שם' [שם הקרבן על הבהמה], ואת העור הקדישו לבדק הבית[כא].

והברכת אברהם (מרלנגר, ד"ה עמדו) ביאר שכולם מינו כהן אחד שהוא יהיה שליח והוא הקדיש מכח כולם.

והנה המאירי (ד"ה עורות) כתב שהבעלים הקדישו ברשות כהנים. וכתב הברכת אברהם שזה לא מיישב שהרי כיון שהכהנים לא זכו, אינם יכולים להרשות לבעלים להקדיש. ואם כוונתו כמו שהתבאר, שהכהנים עשאום שליח, אם כן יכולים לעשות שליח את כל אחד, ולאו דווקא את הבעלים.

החסדי דוד (תוספתא מנחות פי"ג ה"ד) תירץ, שהכהנים קיבלו עליהם שבכל פעם מיד בשעת הפשט עור הקדשים, יקדישו את העור לבדק הבית וחייבים לקיים משום נדר[כב].

מה עשו בעורות לאחר שחיפו את כל ההיכל

לא היו ימים מועטים עד שחיפו את ההיכל כולו בטבלאות של זהב.

השפת אמת (ד"ה אמרו) דייק מזה שאמרו 'לא היו ימים מועטין' ולא אמרו 'לא היו ימים מרובים', שכל מה שהקדישו את העורות לא נמשך אלא רק עד שחיפו את כל ההיכל[כג] ולאחר מכן הפסיקו, שהרי לא מצינו מה שעשו אחר כך ממעות העורות[כד].

ביאורים

ארבעת המשפחות של הכהנים הם כנגד ארבע הכתות שאינן מקבלין פני שכינה

אוי לי מבית ביתום אוי לי מאלתן וכו'. רש"י (ד"ה אלתן) פירש ש'אלתן' היינו מקלותיהן[כה].

המהרש"א (חי"ל ד"ה אוי - הרמשון) הקשה על פירוש רש"י שאי אפשר לומר ש'אלתן' היינו מקלותיהן משום שזה כבר נכלל במה שהגמרא מסיימת בהמשך על כל המשפחות הללו 'ועבדיהן חובטין את העם במקלות' ומה המיוחד בבית בייתוס. ועוד קשה, מדוע כפל הלשון 'אוי לי מבית בייתוס אוי לי מאלתן', וכן 'אוי לי מבית חנין אוי לי מלחישתן', וכן בכולם. ועוד קשה, שאי אפשר שבאותו ענין פעם אחת נקרא בלשון 'אלה' ופעם אחת 'מקל'. **ולכן** פירש באופן אחר, שארבעה בתי כהנים גדולים אלו היו כנגד ארבע כתות שאינן מקבלות פני שכינה, 'כת לצים כת חנפים כת שקרים וכת מספרי לשון הרע' כמבואר בסוטה (מג.). **ואף** שגם על גסי הרוח נאמר (סד ה.) 'אין אני [הקב"ה] והוא [גס הרוח] יכולין לדור בעולם, מכל מקום כאן לא מחשיבים אלא אלו שחטאם בפיהם. אמנם כאן היו כולם גם גסי הרוח כמפורש להלן שהם כהנים גדולים ובניהם וכו', ולכן נאמר בכל אחד, אוי לי מבית פלוני שזה מתייחס על גסות הרוח שלהם, ולאחר מכן מוזכר החטא המסויים של כל משפחה שהיה כנגד אחת הכתות.

וכך הוא הביאור, 'אוי לי מבית בייתוס', שהיו גסי הרוח, וגם 'אוי לי מאלתן', היינו לשון אלה ושבועה שהיו נשבעין לשקר והוא כנגד כת שקרים. 'אוי לי מבית חנין' שהיו גסי הרוח, 'אוי לי מלחישתן', שהיו דוברי לשון הרע[כו] והוא כנגד כת מספרי לשון הרע. 'אוי לי מבית קתרוס' מגאוותן, 'אוי לי מקולמוסן' שהיו כותבים ליצנות וצחוק על אחרים והוא כנגד כת ליצנים. 'אוי לי מבית ישמעאל בן פיאכי' מגאוותן, 'אוי לי מאגרופן' שהיו חנפים והוא כנגד כת חנפים[כז]. ובסוף נאמר שבכולם היה חטא גסות הרוח, והיינו שאמרו, שהם כהנים גדולים ובניהם גזברין וחתניהן וכו' ועבדיהן חובטים את העם במקלות, שלקחו כל הכבוד לעצמם.

האם פירוש הפסוק הנאמר בבני עלי הוא כפשוטו

צאו מכאן בני עלי שטימאו היכל ה'. רש"י (ד"ה שטימאו) הביא את הפסוק (שמואל ח' ג כב) 'ועלי זקן מאד ושמע את כל אשר יעשון בניו לכל ישראל ואת אשר ישכבון את הנשים הצבאות פתח אהל מועד'. וכתב **הבאר שבע** (כריתות כח: ד"ה שטימאו), שלכאורה משמע שפירש את הפסוק כפשוטו ממש, שטימאו את העזרה בזה ששכבו שם עם הנשים. ולפי זה חולקת ברייתא זו על מה שאמרו (שבת נה:) שכל האומר בני עלי חטאו אינו אלא טועה, אלא חטאם היה שכשהיו יולדות וזבות מביאות את קרבנן, היו משהין מלהקריב את קרבנותיהן, והיולדות והזבות לא היו סומכות עליהם שיקריבו את קרבנן, ולא היו הולכות לבתיהן עד שהיו רואות שהקריבו את קרבנן, וכיון שעכבום מלילך לבתיהן ולקיים פריה ורביה, מעלה עליהם הכתוב כאילו שכבו עם הנשים.

אמנם המהרש"א (חי"ל ד"ה נאמר) **והערוך לנר** (כריתות כח: ד"ה שטימאו) כתבו, שיש לומר שאף ברייתא זו סוברת כדברי הגמרא בשבת, אלא שאמרה שהעזרה צווחה כלשון הפסוק, וכפי שפירשו לשון הפסוק כאילו שכבו, כך גם כוונת הבת קול כאילו טימאו.

אונר החכמה

מה האיסור לכרוך שיראי בשעת העבודה

דהוה כריך ידיה בשיראי ועביד עבודה. רש"י (ד"ה כריך) מביא שני פירושים בכמה מקומות[כח] 'ולקח הכהן' שצריך שיקח בעצמו[כט]. ב. שהוא בזיון לקדשים שלא רוצה ליגע בהם בידיול.

הבאר שבע (כריתות כח: ד"ה היה) כתב שיש בזה גם פסול של 'ייתור בגדים' שהרי לובש יותר משמונה בגדים[לא] [וכן כתב **הפנים מאירות** (חי"ג סי' נח), וראה ודחה שזו אינה קושיא, כיון שאם רק חלק אחד היה קדוש, היו יכולים בעלי הזרוע לפדות את אותו החלק. אלא שהאמת היא שאין מספיק מה שיש לכהנים זכות, וממילא עדיין קשה. **כא. על** פי ביאור הברכת אברהם (שם) בדבריו. וכפירוש זה גם פירש המהרש"א [הובא למעלה בקטע הקודם] וראה שם בהערה מה שהקשו על זה. **כב. כמו** שכתב הרמב"ם (ערכין ותרומין פ"ו ה"ח). **כג. וכן** את האולם, שהרי בתוספתא (מנחות פי"ג ה"ד) הגירסא היא 'עד שחיפו כהנים פני כל האולם', וכתב החסדי דוד (על התוספתא שם) שאין התוספתא חולקת על דברי הגמרא כאן, אלא כוונתה לומר שאף את האולם חיפו. **כד. לפי** זה מבואר שיטת הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ה ה"כ) שהביא שהיו מחלקין את העורות מערב שבת לערב שבת, ולא הביא את המסקנא שהקדישום לשמים. שמכיון שזה לא היה אלא רק לזמן קצוב עד שחיפו ההיכל, ולאחר מכן חזרו לחלק מערב שבת לערב שבת, לכך הביא הרמב"ם רק את מה שהיה נוהג תמיד. **כה. שבהן** היו חובטין את העם. רש"י (ד"ה בייתוס). **כו. לשון** הרע נאמר בלחש, שהרי כל מה שנאמר בפני שלשה הוא מפורסם ואינו לשון הרע (ב"ב קסה:). **כז. מעין** מה שנאמר בסוטה (מב:) 'מיום שגבר אגרופה של חנופה, נתעוותו הדינין'. **כח. ראה** ויקרא (ד ה, כה, ג, לה. יד יח, יג, טו, כה, כט). **כט. בשיעור** החציצה, כתב הרמב"ם (כלי המקדש פי"ו ה"ח) שאם כרך על עצמו בגד שלא במקום בגדים כגון על אצבעו, שיעור החציצה הוא שלש אצבעות על שלש אצבעות, ופחות משיעור זה אינו חוצץ. אמנם, בגד, אף שהוא פחות משיעור זה, חוצץ, שכיון שהוא 'בגד', יש לו חשיבות בפני עצמו. **ל. וכפירוש** זה פירש גם רבינו חננאל (ד"ה ת"ר). **לא. שמסתמא** היה בשיראים גודל שלש אצבעות על שלש אצבעות, ועבודתו

יז. הברכת אברהם (מרלנגר, ד"ה עמדו) תמה שמשמע שאף הכהנים בעלי הזרוע השתתפו בהקדש, שהרי רש"י כתב שכל הכהנים הקדישום, וצע"ק. **טו. ובשו"ת** תשובה שלמה (יו"ד סי' נג) הוכיח כרש"י משום שלביאור המהרש"א שהבעלים ממש הקדישו, קשה, שזה לא שייך אלא בקרבנות יחיד ולא בקרבנות ציבור. ועוד, שבגמרא משמע שההקדשה הייתה פעם אחת ולא שבכל קרבן בעליו הקדישו. וראה באיי הים (ד"ה ת"ר) שהקשה על המהרש"א, שאף שעדיין לא זכו כהנים עד אחר ההקרבה, מכל מקום נראה שהבהמה יצאה מרשות הבעלים מיד כשהקדישוה לקרבן. **טז. בחסדי** דוד (תוספתא מנחות פי"ג ה"ד) כתב בנוסח אחר, שיש לבעלים שיעבוד ליתן העורות לכהנים. וכתב שם שאף אם יש לבעלים אפשרות להקדיש את העור אך יכולים הכהנים שלא להקריב את קרבנותיהם. וראה שם שדן אם אומרים בזה שהקדש מפקיע מידי שיעבוד. וראה שם עוד שמבאר לפי רש"י למה נקטו בגמ' הלשון הקדישו 'בעלים' ולא 'כהנים'. **יז. וכן** כתב באיי הים (שם). **יח. כשמדובר** בסוגייתנו על הקדש הבעלים, נראה שהכוונה קודם שמקדישים את הבהמה. וכשמדובר על הקדש הכהנים, נראה שהכוונה לאחר שנשחטה ונזרק דמה, שכבר יוצאת לחולין וזכו בה הכהנים, שהרי רק אז יכולים להקדיש. **יט. ראה** להלן בשם השפת אמת שתקנה זו של הקדשת העורות לא היתה אלא לזמן קצוב, ואם כן אין הכוונה 'לעולם' ממש, אלא פעם אחת למשך כל זמן זה. **כ. כן** הוקשה למהר"ם חלאווה (ד"ה עמדו) ולכמה אחרונים. וכתב הברכת אברהם (ד"ה עמדו), שאם נבוא ליישב שמספיק מה שיש לכהן זכות בזה, יקשה שא"כ מספיק שכהן אחד יקדיש את חלקו ובכך יהא אסור ליטול את הכל, שהרי יש לכל אחד זכות בכל העורות.

שם בדבריו שביאר למה רש"י לא פירש כן]. והוסיף, שלפי הפירוש הראשון ברש"י שהחסרון הוא משום חציצה וכן לפי דבריו, מדוייק לשון הגמרא בסוגייתנו 'ומחלל קדשי שמים' ולא כגירסת הגמרא בכריתות 'ומבזה קדשי שמים'.

והקשה עליו **הערוך לנר** (שם ד"ה ומימי), שאם זו חציצה, הרי עבודתו כלל לא נחשבת לעבודת קדשים ושוב אין בזה פסול של ייתור בגדים לפי שפסול זה אינו שייך אלא בשעת עבודה, ולכך כתב שבהכרח הפשט כדברי רש"י שחטאו היה רק משום חציצה[לג].

באיזה אופן נחשב חציצה

שם. הקשו התוספות (ד"ה דכריך) **שבסוכה** (נ.) אמר רבא שמי שלקח לולבו על ידי דבר אחר, כלומר שהיה הפסק בין ידו ללולב, גם נחשב שנטל לולב, ומדוע כאן נאמר שזה נחשב חציצה.

ותירצו ששם מדובר שהסודר מסייעו לאחוז בלולב שעשאו כעין צבת שכרכו על גבי הלולב ואחז בו, ובאופן זה, אינו חציצה.

והתוספות ביומא (נא. ד"ה מין) כתבו בשם **הריצב"א** שבכלי שרת אף כשעשה באופן שמסייע לאחיזתו, לא שמה לקיחה משום שלענין עבודת הכהן נאמר בכל מקום 'ולקח הכהן', והיינו שתהא הלקיחה בעצמו של כהן.

ובסוכה (לז. ד"ה דנעשין) תירצו על פי הנאמר בגמרא שם (מב.) שכל מה שאמר רבא שלקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה זה דרך כבוד ולא דרך בזיון. וממילא כאן, כיון שהוא דרך בזיון שעשה זאת לכבוד עצמו כדי שלא יתלכלכו ידיו מהבשר והדם, בודאי שזה חציצה.

מדוע הכהנים לא מיחו בו על מה שכרך ידיו

שם. כתב הערוך לנר (שם ד"ה והוליחו) שמה שהניחו לו לעבוד באופן זה ולא מיחו בו, הוא משום שסברו שכורך ידיו במשי שהוא בגד יקר ומשובח, לשם כבוד הקדשים, ואין כאן בזיון לקדשים וגם אין כאן חציצה כיון שלקיחה על ידי דבר אחר בדרך כבוד, אינה חציצה כמבואר **בתוספות** (סוכה לז. ד"ה דנעשין). ולכן גם הוצרכה העזרה לצווח שיוציאוהו, כיון שלא היה זה דבר גלוי שכוונתו היתה שלא יתלכלכו ידיו.

אמנם הקשה, שמכל מקום היה להם למחות בו מחמת האיסור של ייתור בגדים, דהיינו שלובש יותר בגדים מהמותר לו. וביאר, שיתכן שהם סברו כשיטת רבי יוחנן בזבחים (יט.) שהאיסור של ייתור בגדים אינו נוהג אלא במקום לבישת הבגדים שמוסיף עוד בגדים על בגדי הכהונה, אבל בכף ידו, כיון שאין זה מקום הראוי ללבישת בגדים, אין איסור זה, ויתכן שישששכר בעצמו סבר כן ולכן כרך ידיו. והוסיף הערוך לנר, שאמנם ההלכה היא כרבא (שם) שגם במקום שאין לבישת בגדים, יש את האיסור של ייתור בגדים, אלא שמכל מקום כיון שלא היה זה חטא מפורסם ויתכן שישששכר בעצמו לא ידע אותו, לא היה נענש מחמת עוון זה.

האם עבדיו של ישמעאל בן פיאכי היו רשעים

אוי לי מבית ישמעאל בן פיאכי. רש"י (ד"ה ישמעאל) פירש שהוא עצמו כשר היה, אלא שבני ביתו היו רשעים. הקשה **היעב"ץ** (ד"ה אוי) שהרי נאמר (משלי כט יב) 'משל מקשיב על דבר שקר כל משרתיו רשעים', והגמרא (חולין ד:) דורשת מזה שאי אפשר שלאיש צדיק יהיו משרתים רשעים, ואם כן איך אפשר לומר שהיו עבדיו של ישמעאל בן פיאכי רשעים.

וביאר שלא היו רשעים אלא היו בעלי כח, ומה שאמר 'אוי לי', הוא משום שהיו עושים דין לעם על פי עצמם ולא נמלכים בבית דין.

מדוע צווחה העזרה רק על ישמעאל בן פיאכי

שאו שערים ראשיכם ויכנס ישמעאל בן פיאכי תלמידו של פנחס וישמש בכהונה גדולה. הקשה המהרש"א (ד"ה ויכנס - הרמתון), מדוע צווחה רק עליו הרי היו עוד כהנים גדולים צדיקים. **ותירצו הערוך לנר** (כריתות כח: ד"ה ויסמס) **והחתם סופר** (ד"ה ויכנס), שכיון שבני ביתו היו בעלי אגרופין כפי שאומרת שם הגמרא, היה צריך להכריז עליו שהוא כשר ואינו כבני ביתו.

והוסיף החתם סופר, שלדברי המהרש"א שבני ביתו היו בעלי חנופה, מדוייק הלשון 'תלמידו של פנחס', שפנחס לא החניף לרשעים במעשה זמרי והרג נשיא מישראל, ועל זה צווחה העזרה שגם ישמעאל בן פיאכי לא היה חנפן כבני משפחתו, אלא היה תלמידו של פנחס.

עוד תירצו הערוך לנר (שם) **והבן יהוידע** (ד"ה מרנינו), שבמשנה בסוף סוטה (מח.) כתוב שמשמת רבי ישמעאל בן פאבי, בטלה זיו הכהונה. ופירש **רש"י** (שם ד"ה נטל זיו) שהיה חכם ועשיר, ולכן צווחה העזרה רק עליו שהיה הכהן היחיד בדורו שהיו בו כל המעלות הללו של כהן גדול, אבל בשאר הכהנים הגדולים שהיו צדיקים, היו בדורם עוד כהנים כמותם.

מי היה יוחנן בן נרבאי

שאו שערים ראשיכם ויכנס יוחנן בן נרבאי. תוספות ישנים ביומא (ט. ד"ה ולא) הקשו, מדוע לא מוזכר שמו של יוחנן בן נרבאי עם הכהנים הגדולים הכשרים המנויים ביומא (שם) ששימשו בבית שני. ותירצו, שמא לא האריך ימים, והגמרא שם לא באה למנות את הכהנים הכשרים אלא לחשב את השנים שנותרו לשאר הכהנים, ולכן לא נמנה שם[לד].

והמהרש"א (מ"ח ד"ה ויכנס - השני) גם הקשה כן, וכתב שאולי יוחנן זה הוא יוחנן כהן גדול ששימש שמונים שנה בכהונה גדולה ונעשה צדוקי כמבואר בברכות (כט.), והוא כן נמנה שם בגמרא. והוסיף שיש לבאר בזה מדוע אמרו עליו תלמידו של פנקאי, שבשלמא בישמעאל בן פיאכי נאמר תלמידו של פנחס בן אלעזר לפרסם מעלתו, אבל ביוחנן שנאמר תלמידו של פינקאי, איננו יודעים מי הוא, ולמה הוזכר. ולפי זה הדבר מתבאר, שכיון שהיה מתחילה כהן גדול כשר ואחר כך נעשה צדוקי, לכן שינו את שם רבו לקרוא לו פנקאי, לומר שאינו עוד תלמידו של פנחס. אולם הערוך לנר בכריתות (שם. ד"ה ויכנס) **והשפת אמת** (ד"ה ועוד) כתבו שאפשר שיוחנן בן נרבאי היה כהן הדיוט [ורק משום שהיה אוכל לשם שמים ולא היה נותר קדשים בימיו, צווחה עליו העזרה 'שאו שערים ראשיכם'].

האם יוחנן בן נרבאי אכל לבדו את הכל

שהיה אוכל שלש מאות עגלים ושותה שלש מאות גרבי יין. רש"י (ד"ה שהיה) פירש שהיה מגדל בביתו כהנים רבים. וכתב **הערוך לנר בכריתות** (שם. ד"ה ויכנס), שפירש כן, משום שלא יתכן שאכל ושתה כל זה לבדו בכל יום[לה]. **אולם** הערוך לנר הקשה על זה כמה קושיות: א. מדוע כתוב 'שהיה אוכל' בלשון יחיד. ב. מדוע צווחה העזרה שיבוא וימלא כריסו מקדשי שמים, הרי לא אכל הרבה לבדו. ג. אם אכן היו בני ביתו מרובים ואכלו עמו, אין חידוש במה שלא היה נותר, ומדוע צווחה העזרה.

ומשום כך פירש, שכל זה היה אוכל לבדו, אלא שזה היה מאכלו בשנה שלמה.

ומפני שהיה אוכל כמעט עגל שלם ביום אחד, מלבד הגוזלות שהיה אוכל בקינוח סעודה, היו מבזים אותו שהוא רעבתן, ולכן צווחה העזרה שאין זה נחשב לו לגנאי, שהרי ממלא כריסו מקדשי שמים, ועל ידי כך אין נותר בימיו. והוסיף הערוך לנר (שם: ד"ה בקינוח), שכך משמעות לשון רש"י בכריתות (שם: ד"ה בקינוח) 'לאחר אכילתו' בלשון יחיד [רש"י שם לא הזכיר את בני ביתו].

מדוע הוצרכו לשאול דווקא את ישששכר איש כפר ברקאי

אמרו מאן מוכח כהן גדול דקא מסיק קרבנות כל יומא. רש"י (ד"ה גדיא) פירש, שהויכוח בין המלך למלכה היה לענין מאכל אדם, איזה מהם משובח יותר גדי או כבש.

ויש לתמוה מדוע שאלו כהן גדול ולא טבח שלהם שהוא בקי בטעמים או את אחד השרים והעשירים שלפניהם שבודאי מזדמן להם לאכול מבשר שניהם.

ובתקנת עזרא (כריתות כח: ד"ה יפה) ביאר שהויכוח בין המלך למלכה היה לענין קרבנותיהם, איזה מהם קודם להקרבה[לו], ובזה ראוי לשאול את הכהן הגדול שבקי בזה יותר משאר האנשים[לז].

ובבן יהוידע (ד"ה מאן) ביאר, שהויכוח בין המלך והמלכה לא היה בסתם כבשים וגדיים שבזה גם המלך הודה שבשר כבש יותר טוב, אלא שטען שיש פעמים שיכול להימצא בגדיים בשר יותר טוב ושמן, אף מהבשר הטוב ביותר

פסולה כמו שאמר רבא (עירובין קג: וצמיח יט.) ששיעור ייתור בגדים שלא במקום בגדים הוא שלש על שלש. **לב. והוסיף**, שלפי זה מובנת גירסת הגמרא 'ומבזה' קדשי שמים, שלא שייך לשון 'ומחלל' רק לגבי ייתור בגדים שפסולו נלמד ממחוסר בגדים, ומחוסר בגדים נחשב זר כמו שאומרת הגמרא בזבחים (יח:) שאם אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, ולכן בהם יש חילול וחייב עליהם מיתה. אבל כאן, כיון שהיתה חציצה, יש בזה רק פסול עבודה ולא חילול. וראה להלן (ע"ב) [בענין 'מדוע נענש בקציצת שתי ידיו'] שהתבארו דבריו בארוכה שאם יש איסור חציצה, אין איסור של ייתור בגדים ואם יש איסור של יתור בגדים, אין איסור של חציצה. **לג. הגמרא** ביומא (ט.) דורשת את הפסוק (משלי י מ) 'יראת ה' תוסיף ימים ושנות רשעים תקצרנה', שבימי בית ראשון שהיו צדיקים האריכו ימים ושימשו בכהונה גדולה רק שמונה עשר כהנים גדולים, ובימי בית שני שעמד ארבע מאות ועשרים שנה שימשו יותר משלוש מאות כהנים גדולים, וכשננכה את הארבעים שנה ששימש שמעון הצדיק ושמונים של יוחנן כהן גדול ועשר של ישמעאל בן פיאכי, נמצא שכל אחד לא השלים שנתו. **לד. ראה** בערוך (שם) שביאר בנוסח אחר, שהמספר 'שלש מאות' הוא גוזמא, והכוונה שכל מי שרצה יכל לשתות אצלו יין. **לה. והביא** שכן משמע מלשון רבינו גרשום בכריתות (שם: ד"ה מלכא) שכתב 'מלכא אמר גדיא יאי, עיזים מובחרים מכבשים לקרבן'. **לו. התקנת** עזרא כתב לבאר על פי דברי הירושלמי (הוריות פ"ג ה"ד), שכשיש לפנינו להקריב קרבן של איש וקרבן של אשה, קרבן האיש קודם להקרבה, ודווקא כשהם שתי בהמות שוות, אבל אם היה אחד פר ואחד גדי, פר של אשה קודם לגדי של איש. וביאר הפני משה (על הירושלמי שם), שהפר חשוב יותר מהגדי. ולפי זה הויכוח של המלך והמלכה היה, שהמלך אמר 'גדיא יאה' ואם כן אם המלך חייב חטאת שמביא שעיר דווקא והמלכה חייבת חטאת והביאה כבשה, צריכין להקריב שעיר של מלך קודם לכבשה של המלכה. והמלכה אמרה 'אימרא יאה' שכבשה עדיפה להקדימה, ולא שייך כאן לומר שאיש שהוא מקודש עדיף, שהרי מבואר שם בירושלמי שאפילו עבד שהביא פר קרבנו קודם לגדי של ישראל, ואם כן צריכין להקריב את הקרבן שלה קודם לקרבן שלו שהוא שעיר, ובודאי בענינים כאלו, הכהן גדול הוא המומחה היותר גדול מכל שאר אנשים, ולכן שאלו זאת את ישששכר הכהן גדול, אבל משום שהיה עליו החטא של בזיון קדשים, נכשל בהוראתו.

אוצר החכמה 19/06/2018

שבכבשים. והמלכה טענה שלעולם אי אפשר שימצא בגדי בשר יותר טוב מהבשר הטוב ביותר שבכבשים, ועל כן שאלו דווקא מכהן גדול שבכל יום אוכל מזה ומזה קרבנות שמביאים בדווקא מהשמנים ומהמשובחים, והוא יוכל יותר להכריע בזה[לז].

האם גורסים שהכהן גדול מקריב כל יום

שם. בגמרא בכריתות (כמ:) הגירסא היא 'דכהן גדול הוא וקים ליה', אולם **בשיטה מקובצת שם** (וילנא, הוצאת ג) **ובהגהות הב"ח** (שם) כתבו שיש להוסיף שם כפי גירסת הגמרא כאן, שהכהן גדול מקריב קרבנות כל יום[לח].

ובמשמר הלוי (זבחים סי' ס הוצאת י) תמה שהלא במשנה ביומא (יד.) ובברייתא ביומא (עג.) ובהוריות (יג:) לא הוזכר אלא שהכהן גדול היה מקריב חלק בראש מתי שירצה אבל לא נאמר שהיה מקריב כל יום. וכתב, שיש לבאר את חילוקי הגירסאות על פי המבואר **בירושלמי**[לט] שנחלקו האמוראים האם כהן גדול היה מקריב בכל יום תמיד של שחר ותמיד של בין הערבים ונדרים ונדבות, או שהיה מקריב כן רק בשבת ויום טוב, ולדעת הכל, היתה הרשות בידו להקריב בכל עת שירצה. שלפי זה יש לומר שגירסת הגמרא בכריתות היא לפי האומר שהקריב כן רק בשבת ויום טוב, ומכל מקום הוא היה בקי בקרבנות יותר מאשר שאר כהני הדיוט, משום שבשבתות וימים טובים היה מקריב התמידין, וגירסת הגמרא כאן היא לדברי האומר שהיה מקריב בכל יום.

נז:

מדוע נענש בקציצת שתי ידיו

יהב שוחד ופסקיה לשמאליה שמע מלכא ופסקיה לימיניה. כתב המהרש"א (חי"א, ד"ה ופסקיה) שכיון שעיקר העבודה בבית המקדש נעשית ביד ימין[א], משמים גזרו שיענש על כך שיד זו תינטל, ולכך לא היה יכול להציל את עצמו במה שניטלה ידו השמאלית.

והערוך לנר בכריתות (כמ: ד"ה ופסקוהו) כתב, שכיון שהקב"ה מעניש מדה כנגד מדה, היה צריך להיענש דווקא בקציצת ידו הימנית. משום שבמעשה זה של כריכת הידים יש לדון מצד שני איסורים[ב]: א. 'חציצה' כמו שכתב **רש"י** (ע"ח ד"ה כריך) שחציצה על הידים פוסלת את העבודה שנאמר בכמה מקומות 'ולקח הכהן' (ויקרא יד יד) שצריך שיקח בעצמו, ואיסור זה נוהג דווקא ביד ימין שהיא היד הראויה לעבודה[ג]. ב. 'יתור בגדים', והיינו שאסור לכהן הדיוט ללבוש בשעת העבודה יותר מארבעה בגדים ולכהן גדול אסור ללבוש יותר משמונה בגדים, ואיסור זה נוהג בין בימין ובין בשמאל[ד].

אמנם אין שני איסורים אלה יכולים לחול יחד, שאם יש חציצה הרי עבודתו פסולה ואין כאן איסור של יתור בגדים לפי שהאיסור של יתור בגדים אינו אלא בשעת עבודה במקדש, וכשחל האיסור של יתור בגדים, על כרחך שאין כאן חציצה[ה].

והנה הנידון אם השיראין הם חציצה תלוי בכוונתו, אם התכוין לכבוד שמים הרי אין זה חציצה אלא יתור בגדים[ו], ואם התכוין לכבוד עצמו, זה חציצה ופוסל העבודה ואין כאן איסור של יתור בגדים.

וכיון שישכר איש כפר ברקאי נתכוין לכבוד עצמו, הרי יש בשיראין אלה איסור 'חציצה' שלא עובד בידו ממש, וכיון שאיסור זה שייך רק ביד ימין כמו שנתבאר, היה צריך בדווקא שתיקצץ יד ימינו כדי שיהא ניכר חטאו הגדול שנתכוין לכבוד עצמו [ובכך נחשב לו חציצה]. אבל אם היה נענש רק בקציצת יד שמאל, היה נראה שחטאו היה רק שעבד ביתור בגדים שאיסורו גם בשמאל, אבל כוונתו היתה לכבוד שמים.

העולה מדברי המהרש"א והערוך לנר, שמצד עונשו לא היה צריך להיענש בשתי ידיו, והיה מספיק אם היו קוצצים רק את ידו הימנית, אלא שהוא גרם לעצמו במה שנתן שוחד ולא היה זה העונש שהתאים לו.

אמנם בבן יהוידע (ד"ה שמע) כתב, שלכתחילה גילגלו משמים שיקצצו את שתי ידיו משום ששתיהם היו צריכות להיענש. היד הימנית, על שביזתה את העבודה, והיד שמאלית, על שכרכה את השיראי על הימנית. ובדווקא יד שמאל נענשה ראשונה לפי שהיא התחילה בעבירה.

ובכתר ישועה (כריתות כמ: ד"ה מלכא) **גם** ביאר, שלכתחילה נענש בשתי ידיו, אלא שמשמים רצו שיענש דווקא בצורה הזו, משום שאם היה נענש רק בימין היו חושבים שהעונש הוא רק משום שלא היתה לו אימת מלכות, ועבר על 'שום תשים עליך מלך' (דברים יז טו) שתהא אימתו עליך, ולכן משמים סיבבו שיתן שוחד [שזה נגד השכל לחשוב שהמלך יוותר אם ישמע שקצצו שמאלו במקום ימינו], ויענש קודם ביד שמאל ואחר כך יענש אף בימינו, וידעו שאין זה משום זלזול במלכות אלא משום שזלזל בקדשים.

כיצד הוכיח רבינא מהפסוק ששניהן שוין

רבינא אמר אפילו מקרא נמי לא קרא דכתיב אם כבש אם עז. רש"י (ד"ה אם - השני) פירש, שמכך שלא מצאנו רמז בפסוק זה שאחד מובחר יותר מהשני נלמד ששניהן שוין.

והקשה האור חדש (ד"ה אפילו) שמא עצם מה שהקדים הפסוק כבש לעז זה ראיה שכבש מובחר. עוד הקשה, מדוע נקטה הגמרא את הפסוק שנאמר בשלמים, ולא הביאה ראיה מהפסוק של עולה שכתוב קודם לו, ונאמר בו (ויקרא א י) 'ואם מן הצאן קרבנו מן הכשבים או מן העזים לעלה' וגו', שאין רמז מי הוא המובחר.

וביאר, שבפשטות עיקר הדיוק הוא מיתור הלשון 'ואם' שיביא מאיזה שירצה, אלא שהגמרא (להלן נו:) דורשת מ'אם כשב' לרבות שבקרבן פסח מקריבים את האליה ומ'ואם עז' להפסיק, שבעז לא מקריבים את האליה, ואם כן ה'אם' אינו מיותר, אך יש לומר ששם היתור הוא מהמילה 'כשב', שכיון שכתב בפרשה הבאה 'ואם עז' היה מספיק לכתוב בכבש 'ואם מן הצאן קרבנו', וממילא שמעינן שהפרשה מדברת בכבשים. ולפי זה מובנים דברי רש"י שאין הוכחה מהפסוק מי קודם, והיינו שאין להוכיח מכך שהפסוק הקדים כבש שהוא קודם, כיון שיכול להיות שעז קודם, ובפסוק הוכרח להקדים כבש כדי שתיבת 'כבש' תהיה מיותרת ונוכל לרבות אליה לפסח, וכיון שבפסוק לא משמע רמז מה יותר מובחר משמע ששניהן שוין ויביא איזה שירצה.

פרק חמישי - תמיד נשחט

נח.

מדוע נקטה המשנה 'ערבי פסחים' בלשון רבים

בערבי פסחים נשחט בשבע ומחצה. כתב **הצל"ח** (ד"ה גמ'מ), שנקטה המשנה 'ערבי פסחים' בלשון רבים, ולא 'ערב פסח' בלשון יחיד, להשמיענו שדין זה שבערב פסח תמיד נשחט בשבע ומחצה וקרב בשמונה ומחצה הוא אף בפסח שני הקרב בארבעה עשר באייר[א]. אלא שהביא **שהתוספות** ביומא (כט. ד"ה אלא, נקוה"ד) הסתפקו, האם פסח שני קרב לאחר תמיד של בין הערבים או שהוא קרב לפניו[ב]. ולפי דבריו מבואר במשנתנו שהוא קרב אחר התמיד.

וכן כתבו התוספות במנחות (מט. ד"ה תלמוד) שאף פסח שני קרב לאחר תמיד של בין הערבים[ג].

וביאר, שהטעם שהוצרכה המשנה להשמיענו שאף בפסח שני מקדימים את הקרבת התמיד בשעה, הוא משום שמסברא היינו אומרים, שרק בפסח ראשון שיש שם הרבה פסחים, מקדימים את שחיטת התמיד לשבע ומחצה כדי שיהיה שהות להקריב את כל הפסחים של כל ישראל, אבל פסח שני, שאינו אלא לטמא ומי שהיה בדרך רחוקה, אין צריך להקדים את הקרבת התמיד, לכך הוצרכה המשנה להשמיענו שלא חילקו בין הפסחים, ואף בפסח שני מקדימים את שחיטת התמיד. עוד כתב, שלפי המבואר להלן (נט:) שעולת חול אינה קריבה

לז. **ראה** בכתר ישועה (כריתות כמ: ד"ה מלכא) שביאר שהויכוח בין המלך והמלכה היה, מה יותר בריא לגוף, לפי שעל הטעם לא שייך להתווכח, שהרי כל אחד טעמו שונה מחבירו. **לח. ובהגהות** מראה כהן שם כתב שגירסתם היא על פי הגמרא בסוגיין. **לט. ירושלמי** (פ"ג ה"ג), חגיגה (פ"ג ה"ד), והובאו דבריהם בתוספות בחגיגה (יז. ד"ה אין). **א. כמבואר** בחולין (כג.). **ב. לבד** מענין בזיון הקדשים. **ג. כמבואר** בזבחים (יט.). **ד. ראה** לעיל (ע"ח) שהתבאר שאיסור זה שייך רק לשיטת רבא שכך ההלכה שגם בכף היד שאינה מקום לבישת בגדים, נוהג איסור זה. אמנם לשיטת רבי יוחנן כלל לא שייך בזה איסור יתור בגדים כיון שכף היד אינו מקום הראוי ללבישת בגדי כהונה. **ה. אמנם** בכתר ישועה (כריתות כמ: ד"ה כריך) כתב, שגם כשיש פסול חציצה מכל מקום לא נפקע בזה שם עבודה וחייב מיתה משום יתור בגדים, מכיון שהרי שני הפסולים האלו יתור בגדים וחציצה באו בבת אחת, ואין לנו להעדיף לפסול משום חציצה יותר מאשר פסול יתור בגדים. והוסיף עוד, שמה שכתב הבאר שבע (הוספת לעיל ע"ח) שכיון שכרך בזה ידיו מסתבר שהיה בשיראים שלש על שלש אצבעות אין זה מוכרח, כי יש לומר שאף שהיה אורכן יותר משלש אך רוחבן היה פחות משלש אצבעות, ואין חיוב יתור בגדים שלא במקום בגדים רק כאשר גם הרוחב הוא שלש אצבעות, וכלשון הגמרא בזבחים (יט.) שלש על שלש, וכן לגבי שיעור בגד לקבלת טומאה כתוב בגמרא (נדה כו:) ששיעורו הוא שלש על שלש, ומשמע שלא מספיק ברוחב פחות משלש אצבעות אע"פ שארוך הרבה. והניח בצריך עיון. **ו. כמבואר** בתוספות בסוכה (ט. ד"ה דנעשינהו), שלקיחה על ידי דבר אחר בדרך כבוד, אינה חציצה. **א. כעין** זה כתבו התוספות (להלן נט: ד"ה ערב) לענין מה ששנינו (שם) 'ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך' וכו'. **ב. ובתוספות** שם מבואר שהטעם לחלק בין פסח ראשון לפסח שני הוא משום שהטעם שתמיד קודם לפסח מבואר בברייתא לקמן (נט.) שהוא מפני שיאוחר פסח שנאמרו בו גם 'בערב' וגם 'בין הערבים' לתמיד שלא נאמר בו אלא 'בין הערבים' בלבד, ובפסח שני לא נאמר אלא 'בין הערבים' בלבד. וראה להלן שהצל"ח כתב טעמים אחרים מדוע היינו סבורים לחלק בין פסח ראשון לפסח שני. **ג. אבל** בהלכות עולם (קרליפיק, ד"ה נמצינה) כתב, שאף מדברי התוספות הללו משמע שלא כדברי הצל"ח, שהרי לא הוכיחו כן מלשון משנתנו, ומוכח שסוברים הם שאינו דקדוק מוכרח.

ביום טוב, היה מקום לומר, שרק בפסח ראשון מקדימים את הקרבת התמיד משום שאף הקטרת אברי הפסח צריכה להעשות מבעוד יום, לפי שבלילה יום טוב של פסח הוא ועולת חול אינה קריבה ביום טוב, מה שאין כן בפסח שני שאפשר להקטיר את האברים בלילה, שהרי אינו יום טוב, אין צריך להקדים את הקרבת התמיד, לכך הוצרכה המשנה להשמיענו שגם בפסח שני מקדימים את הקרבת התמיד[ד].

ביאור דברי המשנה 'והפסח אחריו'

והפסח אחריו. כתב **הצל"ח** (ד"ה והפסח) שמה שנאמר בסוף המשנה 'והפסח אחריו', מוסב הוא על כל הזמנים שמקריבים את התמיד המוזכרים במשנתנו, שאחריהם מקריבים את הפסח. וכן הוא במדרשים (ספרי זוטא ט ג, ילקוט שמעוני נהעלותך רמז תשיט) שאמרו 'והפסח אחריו' לגבי כל ערב פסח. וכן משמע ברשב"ם (להלן קז: ד"ה ולא). אלא שהעיר הצל"ח, מדוע הוצרכה המשנה כלל לומר שהפסח קרב אחר התמיד, והלא דבר פשוט הוא, שהרי כל הקדמת התמיד היא מחמת הקרבת הפסח הבאה לאחר מכן. וביאר, שכוונת המשנה להשמיענו שהפסח קרב מיד אחר התמיד ואין מפסיקים ביניהם עם הקטורת והדלקת הנרות, ולהלן (עמ.) מביאה הגמרא מחלוקת תנאים בזה, וכוונת המשנה כאן לסתום לנו כדעת הסוברים שאין מפסיקים ביניהם[ה]. אכן **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ח ה"ד) פסק שמפסיקים ביניהם, ולפי זה כתב לפרש את כוונת המשנה באופן אחר, שעיקר חידוש המשנה בזה הוא לגבי ערב פסח שחל בשבת, שמיד אחר התמיד מקריבים את הפסח ואין חוששים לקלקול הבשר כלל, ולהלן בגמרא נחלקו תנאים האם חוששים לכך, והיינו סבורים שאף שהקדימו את התמיד לשבע ומחצה, אין זה מפני שצריך להקריב את הפסח מיד לאחריו, אלא משום שבשבת, אף בשאר השנה אין צריך לאחר הקרבת התמיד, שהרי עיקר טעם איחור הקרבת התמיד הוא מחמת שצריכים להקריב נדרים ונדבות לפני התמיד, ובשבת שאין מקריבים נדרים ונדבות אין טעם לאחר, אלא שלא חילקו חכמים בין שבתות לימות החול וקבעו את זמן הקרבת התמיד בשמונה ומחצה, וכיון שבערב פסח, בימות החול מקדימים את התמיד, אף בשבת מקדימים, אבל עדיין היינו סבורים שבשבת יש לאחר את הקרבת הפסח משום חשש קלקול הבשר, ולכך הוצרכה המשנה להשמיענו שאף בערב פסח שחל בשבת מקריבים את הפסח מיד אחר התמיד ואין חוששים לקלקול הבשר.

אבל השפת אמת (ד"ה נמשנה) כתב להיפך מדברי הצל"ח, שבדווקא לא כתבה המשנה 'והפסח אחריו' בדין הראשון, מפני שכולל הוא את ערב פסח שחל בשבת, ובזה, אם שחטו את התמיד ורואים שנשאר זמן רב להקרבת הפסח, אין למהר להתחיל בהקרבת הפסחים מיד אחר גמר הקרבת התמיד, משום שיש לחוש לקלקול הבשר, וכמבואר להלן בגמרא, ואף להחולקים שם, לא חלקו אלא לענין קביעת זמן הקרבת התמיד, שמשום קלקול הבשר אין לאחר הקרבת התמיד, מפני שיש לחוש שיהיו פסחים מרובים, אבל כשאין פסחים מרובים, יש להמתין בהקרבת הפסחים מחמת חשש הקלקול. ולכך לא כתבה המשנה 'והפסח אחריו' בדין הראשון אלא רק בדין השני בערב פסח שחל בערב שבת, שבזה, לעולם מקריבים את הפסח מיד לאחר התמיד ואין ממתינים.

ובחידושי הרי"ם (ד"ה נערכי) כתב לבאר הטעם שכתבה זאת המשנה רק בסוף, משום, שבערב פסח שחל בערב שבת שהפסח קרב בשבע ומחצה לכאורה יש לתמוה, מדוע אין חוששים שיטעו ויקדימו את הקרבת הפסח קודם חצות, ויפסל מן התורה, כמו שאמרו לעיל (יג:) שאנשים טועים בין השעה השישית לשעה השביעית, וכמו כן יטעו להקריב קודם חצות ויסברו שהוא בשעה שביעית. אכן, לדעת רב יוסף במסכת עירובין (קג.) שאמר בני חבורה העוסקים בפסח זריזים הם, לא קשה, שהרי ודאי יזהרו, אבל לדעת אביי (שם) החולק וסובר שרק לגבי כהנים אומרים אנו שזריזים הם אבל בני חבורה לא, קשה. ותירץ, שמאחר והקרבת התמיד קודמת להקרבת הפסח, ולגבי הקרבת התמיד אין חשש שיטעו ויקריבו לפני חצות, שהרי כהנים זריזים הם, שוב אין לחוש אף לגבי קרבן הפסח, ומפני זה המתינה המשנה לכתוב 'והפסח אחריו' באופן זה, להשמיענו הטעם שאין חוששים להקדמה משום שהוא אחר התמיד.

ביאור סברת רבי יהושע בן לוי וקושיית רבא

ואי סלקא דעתך בשמונה ומחצה דאורייתא היכי מקדמינן ליה. ביישוב דעת רבי יהושע בן לוי נאמרו כמה דרכים:

א. המהר"ח אור זרוע (סו"ס סי' ריט) כתב, שלדעת רבי יהושע בן לוי אין הפירוש ש'בין הערבים' הוא רק בין שני חלקים שוים של הערב, אלא העיקר הוא שיהיה קצת ערב קודם העשיה וקצת ערב לאחר העשיה, אלא שבמקום שאפשר לחלק לשני חלקים שוים יש לחלק בשוה, אבל במקום שאי אפשר די בכך שיש מקצת ערב לפניו ומקצת ערב לאחריו, ורבא שהקשה סבר, שאם כרבי יהושע בן לוי שדורשים את 'בין הערבים' לחלק לשני חלקים, צריך תמיד לחלק לשני חלקים שוים.

ב. הפני יהושע (ד"ה בגמרא) כתב, שעיקר דיוקו של רבי יהושע בן לוי לא היה מלשון 'בין הערבים' שהרי לשון זה נאמר גם לענין תמיד (שמות כט לט, במדבר כח ד), וגם לענין פסח (שמות יב ו, במדבר ט ג), וגם לענין הקטורת והדלקת הנרות (שמות ל ח), וודאי אי אפשר לעשות כולם בשעה אחת, אלא ודאי משש ומחצה עד הערב הוא בכלל בין הערבים, וכל הזמן הזה כשר לכל הדברים הללו, וסבר שמן התורה אין להקדים את התמיד משום זריזים מקדימים משום שצריך להקריב נדרים ונדבות קודם התמיד, ולכך הוקשה לו מדוע קבעו את זמן התמיד בשמונה ומחצה ולא מאוחר יותר כדי שיספיקו להקריב עוד נדרים ונדבות, ועיקר לימודו הוא ממה שלענין התמיד נאמר שני פעמים שזמנו בין הערבים, בפרשת תצוה (שמות כט לט) ובפרשת פנחס (במדבר כח ד), וסבר, שנשנית פרשה זו להשמיענו שעיקר זמן הקרבת תמיד של בין הערבים הוא לא יאוחר מבין שני הערבים ממש, והוא בשמונה ומחצה, ולכך קבעוהו בשעה זו. ולפי זה לא קשה קושיית רבא מכך שבערב פסח מקדימים את זמנו לשבעה ומחצה, משום שעיקר הלימוד הוא שאין לאחר הקרבתו לאחר בין שני הערבים[ו]. והוסיף, שמדוקדק כן בלשונו של רבי יהושע בן לוי שהביא את הפסוק שנאמר בפרשת פנחס 'את הכבש אחד תעשה בבוקר' ולא את הפסוק שנאמר בפרשת תצוה 'את הכבש האחד תעשה בבוקר'.

ג. הצל"ח (ד"ה ובדרך) כתב לפרש על פי דברי הירושלמי (ה"ח) שאמרו שגם לענין קרבן פסח נאמר 'בין הערבים', ולדעת רבי יהושע בן לוי יש להקריבו בשמונה ומחצה לקיים בין שני ערבים[ז], והקשו מדוע מקדימים את התמיד ועושים את הפסח בשמונה ומחצה ואין מקדימים את הפסח ועושים את התמיד בשמונה ומחצה לקיים מה שנאמר 'בין הערבים', ותירצו, שאת 'בין הערבים' הנאמר בתמיד ניתן לקיים בשאר ימות השנה, מה שאין כן את 'בין הערבים' הנאמר בפסח אם אין אתה מקיימו בערב פסח, אי אתה מקיימו כלל. ולפי זה מתורצת קושיית רבא מדוע מקדימים את התמיד, משום שרוצים לקיים את 'בין הערבים' הנאמר לגבי פסח[ח]. ובביאור קושיית רבא כתב, שעיקר קושייתו היא מדקדוק לשון המשנה שאמרה 'בין בחול בין בשבת', ואם דין תורה הוא שבכל ימות השנה קרב התמיד בשמונה ומחצה ובערב פסח הפסח קרב בשמונה ומחצה לקיים מה שנאמר 'בין הערבים' אם כן פשוט הוא שאין חילוק בין חול לשבת, שמאחר ודין תורה הוא אי אפשר להקדימו. וכתב, שלפי זה מובן מדוע הביא רבא בקושייתו את סיום דברי המשנה הללו 'בין בחול בין בשבת' שלכאורה יתור דברים הוא, שהרי לכאורה עיקר הקושיא היא מכך שנאמר במשנתנו שהתמיד קרב בשבעה ומחצה, ולפי דבריו ביאר, שמעיקר הדין לא קשה, ועיקר הקושיא היא מדקדוק הלשון 'בין בחול בין בשבת'[ט].

ד. עוד ביאר הצל"ח (ד"ה בגמרא), שלדעת רבי יהושע בן לוי, בערב פסח מקיימים גם את 'בין הערבים' של תמיד וגם את 'בין הערבים' של פסח, על פי מה שכתב **הרמב"ם** (תמידין ומוספין פ"ח ה"ג) שאי אפשר לעשות פסח בפחות משתי שעות, וביחד עם התמיד שעשייתו שעה, הרי כאן שלש שעות, ומחלקים את השלש שעות הנותרות לשני חלקים, שעה ומחצה מכאן ושעה ומחצה מכאן והתמיד והפסח בינתיים, ולכך התמיד נעשה בשבע ומחצה והפסח בשמונה ומחצה, ואף לפי זה ביאר שעיקר קושיית רבא היא מלשון המשנה שאמרו 'בין בחול בין בשבת', ואם דין תורה הוא לא היה צד לומר שבשבת שוחטים בזמן אחר.

ד. **והוסיף**, שאין להקשות שדבר זה כבר מפורש הוא במשנה שהטעם אינו משום הקטרת האברים, שהרי אף בערב פסח שחל בשבת מקדימים את שחיטת התמיד לשבע ומחצה, כמפורש במשנה 'בין בחול בין בשבת', ובזה ודאי אין הטעם משום הקטרת האברים, שהרי עולת שבת קריבה ביום טוב כמבואר להלן (עמ:), ואפשר להקטיר האימורים בלילה, ואם כן מוכח שאף בלא הטעם של הקטרת האברים מקדימים את שחיטת התמיד, ואם כן שוב לא היתה המשנה צריכה להשמיענו שאף בפסח שני הדין כן. וכתב שאין זו הוכחה, לפי שיש לומר ששבת שונה, משום שאף בשאר שבתות השנה אין טעם לאחר הקרבת התמיד, שהרי אין מקריבים בהם נדרים ונדבות, ואין מאחרים הקרבת התמיד אלא גזירה משום ימות החול, ולכך בערב פסח כיון שבחול מקדימים, גם בשבת מקדימים, מה שאין כן בפסח שני, כיון שיום חול הוא ומקריבים בו נדרים ונדבות היינו אומרים שאין להקדים בזה את הקרבת התמיד, כיון שיכולים להקטיר את האברים בלילה, לכך הוצרכה המשנה להשמיענו שגם בפסח שני מקדימים. אכן כתב, שביאור זה הוא רק לדעת הסוברים שעולת חול אינה קריבה ביום טוב, אבל לדעת הסוברים שעולת חול קריבה ביום טוב, וכמובא בתוספות להלן (עמ: ד"ה ולא), אין מקום לביאור זה, וצריך לפרש כפירוש הראשון המובא למעלה, שבפסח שני אין הרבה קרבנות.

ה. **וכן** כתב הפני יהושע (להלן עמ. ד"ה ומניח) שמלשון משנתנו משמע שאין מפסיקים ביניהם.

ו. **וכן** תירץ בלוית חן (ד"ה ולפי"ז, בביאורו השני).

ז. **בירושלמי** הביאו את דברי רבי יהושע בן לוי לגבי תמיד של בין הערבים כפי שהובא לפנינו בבבלי, והקשה עליו רבי יוסה שהשמיט את תחילת הברייתא, שבברייתא שהיא מקור דבריו של רבי יהושע בן לוי מבואר שעיקר הלימוד של חלקהו לשני ערבים נאמר לענין 'בין הערבים' הנאמר בקרבן פסח, ומפסח למדו לענין תמיד, שאף 'בין הערבים' האמור בתמיד פירושו לחלק את הערב לשני חלקים.

ח. **וכן** כתב האור שמח (קרבן פסח פ"ח ה"ד) שכוונת הירושלמי לתרץ בזה את קושיית רבא על רבי יהושע בן לוי שבסוגייתנו.

ט. **וכן** ביאר בלוית חן (ד"ה מה"מ).

י. **וכעין** זה ביאר במים עמוקים (ד"ה מתניתין), שמ'חול' לבד אין להקשות משום שיש לפרש שהיו מקריבים הפסח בשתי שעות והתמיד בשעה אחת בין שני הערבים שהם שעה ומחצה לכל ערב, אלא שאת הראיה ממה ששנינו 'בין בחול בין בשבת' ביאר באופן אחר, והוא, שבשבת היו מביאים יותר פסחים מבחול, מפני שבחול היו מביאים גם קרבן חגיגה כדי שהפסח יהא נאכל על השובע כמבואר במשנה ובברייתא להלן (פט:-ע.), אבל בשבת לא היו מביאים חגיגה כמבואר שם, ולכך היו צריכים להביא יותר פסחים [כדי שיהא נאכל

ה. **במשנת רבי אהרן** (קדמיס, סוגיות סי' 6 אות ג ד"ה ובזה) כתב, שאף לדעת רבי יהושע בן לוי אין דין זה מעכב, אלא הוא רק דין לכתחילה[יא], ולכך סובר הוא שבערב פסח שצריך זמן רב להקרבת הפסחים, מקדימים את הקרבת התמיד, ואין מקיימים את הדין לכתחילה להקריבו בין שני הערבים, ורבא שהקשה עליו ממשנתנו סבר, שכל שהוא דין תורה אף אם אינו מעכב אין לבטל אותו אף לצורך הקרבת הפסחים.

בקושיית האחרונים מ'בין הערבים' האמור בפסח

רש"י (ד"ה בין) פירש, שדיוקו של רבי יהושע בן לוי הוא מכך שהיתה התורה צריכה לכתוב 'בערב', ושינתה לכתוב 'בין הערבים', להשמיענו שיש לחלוק את הערב לשני חלקים ולעשות את התמיד ביניהם. והקשה **המהרש"א** (גרסת"י שם), שהרי אף לגבי קרבן פסח נאמר 'בין הערבים' (שמות יב ו, במדבר ט ג), ובפסח אי אפשר לפרש כן, שהרי נאמר במשנתנו 'והפסח אחריו'.

וכתב הצל"ח (ד"ה ועפ"י) שודאי כוונת המהרש"א להקשות מערב פסח שחל בערב שבת שתמיד נשחט בשש ומחצה והפסח בשבע ומחצה, שנמצא ש'בין הערבים' אינו מתקיים לא בתמיד ולא בפסח, אבל מזה שבכל ערב פסח תמיד נשחט בשבע ומחצה ופסח בשמונה ומחצה אין להקשות כלל, שהרי אדרבה, בפסח מקיימים את 'בין הערבים' שמקריבים אותו בין שני הערבים, ומה שלגבי התמיד אין מקיימים את 'בין הערבים' הלא זוהי קושיית רבא על דברי רבי יהושע בן לוי[יב]. אלא שהעיר הצל"ח, שעדיין אין קושיית המהרש"א מובנת, שהרי דברי רבי יהושע בן לוי נדחו, ואם כוונתו להקשות על רבא מדוע לא הקשה כן על רבי יהושע בן לוי, הלא רבא העדיף להקשות מהדין הראשון במשנה, שבכל ערבי פסחים אין מקריבים את התמיד בין שני הערבים. וכתב, שלפי מה שביאר [הו"ד לעיל בסמוך] שעיקר קושיית רבא היא מדיוק לשון המשנה שאמרו 'בין בחול בין בשבת' אבל מעיקר הדין שתמיד קרב בשבע ומחצה ופסח בשמונה ומחצה אין קושיא, או משום שמקיימים בזה את 'בין הערבים' של פסח וכדברי הירושלמי, או שמקיימים את שניהם וכביאורו השני, מובנת קושיית המהרש"א, שעדיף להקשות מעיקר הדין המבואר בסוף המשנה בערב פסח שחל בערב שבת, שהתמיד קרב בשש ומחצה, ואין מקיימים כלל את 'בין הערבים' לא בתמיד ולא בפסח[יג].

ובחידושי רבי משה מאימראן (גרסת"י ד"ה בין) הקשה כקושיית המהרש"א ותירץ בשתי דרכים: א. שעיקר דיוקו של רבי יהושע בן לוי היה מכך שלגבי תמיד של שחר נאמר (במדבר כח ד) 'את הכבש אחד תעשה בבוקר' ולכך היתה התורה צריכה לכתוב 'ואת הכבש השני תעשה בערב' שכך הוא דרך התורה לומר ערב ובוקר, כמו 'ויהי ערב ויהי בוקר' (בראשית א ה), ומזה למד רבי יהושע בן לוי ש'בין הערבים' אין פירושו לכל שעות הערב, אלא לחלק את הערב לשני חלקים ולעשותו ביניהם, מה שאין כן לגבי קרבן פסח שלא נאמר שם 'בוקר' יש לפרש את לשון הפסוק 'בין הערבים' שהכוונה לכל שעות הערב[יד]. ב. שקרבן פסח שונה, מאחר ואמרה תורה בפירוש 'בערב' (דברים טז ו), ולשון ערב משמעו סמוך ללילה, ופסוק זה מלמדנו שכשאמרה תורה בפסח 'בין הערבים' הכוונה לכל שעות הערב, ולא לחלק את הערב לשני חלקים ולעשותו ביניהם[טו].

והצל"ח (להלן נט. ד"ה ועוד ובע"ד) תירץ, שמ'בין הערבים' האמור בפסח אין לדייק מדוע לא נאמר 'ערב', משום שהוצרכה תורה לכתוב לשון זה כדי ללמדנו שתמיד קודם לפסח, כמו שדרשו להלן (נט.) שיאוחר דבר שנאמר בו 'בערב' ו'בין הערבים' לתמיד שלא נאמר בו אלא 'בין הערבים בלבד', אבל לגבי תמיד היתה התורה יכולה לכתוב 'בערב' במקום 'בין הערבים', ומזה דייק רבי יהושע בן לוי שיש לחלק את הערב לשני ערבים.

ובמשמרות כהונה (ד"ה חלקיהו) הקשה על קושיית המהרש"א כקושיית הצל"ח, שבכל ערב פסח הרי הפסח קרב בשמונה ומחצה, ואם כוונתו להקשות מערב פסח שחל בערב שבת, הרי רבא הקשה כבר מתחילת המשנה מזמן הקרבת התמיד. וכתב שיתכן שכוונתו להקשות על רבי יהושע בן לוי עצמו איך נתן טעם לתמיד, והרי אף בפסח כתוב כן, ואיך יתכן לקיים 'בין הערבים' בשניהם. ועל קושיא זו תירץ המשמרות כהונה, שניתן לשחוט גם את התמיד וגם את הפסח בשמונה ומחצה, ולא להפסיק ביניהם כלל אלא תיכף אחר שחיטת התמיד ישחטו הפסח, ורק לאחר מכן יתעסקו עם גמר הקרבת התמיד, ונמצא שמקיימים 'בין הערבים' ממש[טז]. אוצר החכמה

ובנמוקי הגרי"ב (אות ו) תירץ את קושיית המהרש"א, ש'בין הערבים' האמור בפסח לא נאמר אלא לאותו הדור, שפסח שבפרשת בא (שמות יב ו) נאמר במצרים, ושם לא הקריבו קרבן תמיד, ונמצא שקיימו בין שני הערבים, וכן בפרשת בהעלותך (במדבר ט ג) נאמר 'בין הערבים' לאותו הדור שהיו במדבר, וסובר הוא שלא הקריבו תמיד במדבר[יז], ובפרשת ראה (דברים טז ו) שנאמרה לדורות נאמר 'תזבח את הפסח בערב', ולא נאמר 'בין הערבים'[יח].

האם זמן הקרבת התמיד של בין הערבים מיד אחר שש שעות או בשש ומחצה

מצותו דתמיד משינטו צללי ערב. כתב רש"י (ד"ה אלא), שמן התורה כל שש שעות אחרונות כשרות, שזהו מכי ינטו צללי ערב וזמן זה הוא מחצי שעה שביעית ואילך, שהחמה נוטה למערב והצל נוטה למזרח כשאדם עומד כנגד החמה, אבל בחצי שעה השניה של שעה שישית ובחצי השעה הראשונה של השעה השביעית עומדת החמה באמצע הרקיע ואין צל האדם נוטה למזרח או למערב[יט]. והקשה **הצל"ח** (גרסת"י שם) שדבריו סותרים, שבתחילה כתב שכל שש שעות אחרונות כשרות, ולאחר מכן כתב שרק משש שעות ומחצה הוא זמן הקרבת התמיד. **ורעק"א** (גליון הש"ס) הוסיף להקשות בסתירת דברי רש"י, שלהלן (עג: ד"ה ממחה) כתב שזמן שחיטת התמיד מן התורה הוא מתחילת שעה שביעית, ואילו במסכת שבת (ט: ד"ה מנחה גדולה) כתב שהתחלת זמן הקרבת התמיד הוא מחצי שעה שביעית[כ]. עוד כתב רש"י לעיל (ה: ד"ה עד) שזמן שחיטת הפסח וזמן שחיטת התמיד הוא מתחילת שעה שביעית שהוא זמן בין הערבים שכבר נוטה חמה לצד מערב. **ובערוך לנר** (נדה סג: גרסת"י ד"ה מן) הביא דברי רש"י (שם) שכתב שזמן המנחה הוא משש שעות ולמעלה שבשעה שביעית נוטים הצללים, והקשה מסתירת דבריו כאן שכתב רק מחצי שבע[כא].

וכתב הצל"ח (ד"ה ועפ"י), שבסוגייתנו מבואר שנחלקו בזה רבי יהושע בן לוי ורבא, שהרי רבי יהושע בן לוי אמר שהערב הוא שש שעות, ומחלקים אותם לשנים, שתי שעות ומחצה מכאן ושתי שעות ומחצה מכאן ושעה אחת לעשייתו, ואילו רבא אמר, שהזמן מתחיל רק משש ומחצה, שאמר שבכל יום

במירא דכייא (גרסת"י ד"ה בין). אבל בחידושי רבי משה מאימראן העיר על ביאור זה ממה שנאמר (שמות יב יג) 'בין הערבים תאכלו בשר ובבוקר תשבעו לחם' הרי שאף במקום שנאמר 'בוקר' לא אמרה תורה 'ערב' אלא בין הערבים, וכתב שיתכן שגם זה נכתב לדרשה כל שהיא. וסיים שדוחק הוא.

טו. וכן כתב החק נתן (ליקוטים יסודיים על קושיות מהרש"ל, גרסת"י ד"ה בין) שני דרכים אלו ליישב את קושיית המהרש"א. וביד דוד (גרסת"י שם) כתב, שלביאור זה עדיין לא נתיישבו דברי רש"י, שהרי רש"י פירש שדיוקו של רבי יהושע בן לוי הוא שמכך שכתוב 'בין הערבים' ולא 'בערב' מוכח שבין הערבים אין פירושו ערב, ואילו מקרבן פסח מוכח לא כן, שאף שנאמר בו 'בין הערבים' נאמר בו גם ערב, ומוכח שפירוש בין הערבים הוא ערב.

טז. וכעין זה תירצו היד דוד (גרסת"י ד"ה בין) וזרע יצחק (על המצוות כלאן), שלגבי קרבן פסח 'בין הערבים' נאמר לענין השחיטה, ככתוב (שמות יב ו) 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים', ולגבי קרבן התמיד נאמר לענין העשיה, ככתוב (במדבר כח ד) 'תעשה בין הערבים'. ולכך שוחטים התמיד בשמונה ומחצה וגמר הקרבתו הוא קרוב לתשעה ומחצה כדי שיוכלו להספיק לשחוט את הפסח קודם תשעה ומחצה. אכן כל זה הוא לפי מה שסבר רבי יהושע בן לוי שגם בערב פסח התמיד נשחט בשמונה ומחצה וקרב בתשעה ומחצה, אבל רבא הקשה לו ממשנתנו שמפורש שבערב פסח מקדימים את שחיטת התמיד. עוד תירץ היד דוד, על פי מה שסברה הגמרא במסכת זבחים (יג:-יב.) לחלק 'בין הערבים' האמור בתמיד ל'בין הערבים' האמור בפסח, שבפסח פירושו בין הערב של ליל ארבעה עשר לערב של ליל חמשה עשר, ופסח ששחטו כל יום ארבעה עשר כשר, אבל האמור בתמיד ודאי אין פירושו כן, שהרי נאמר 'את הכבש אחד תעשה בבוקר', ולפי זה ביאר את דעת רבי יהושע בן לוי שסבר כן, ולכך רק לגבי תמיד פירש שיש לחלק את הערב לשני חלקים, אבל בפסח הפירוש הוא בין שני הערבים וכשר כל היום.

יז. במסכת חגיגה (ו ע"ב ופ"ב) נחלקו בזה תנאים.

יח. והאחרונים תמהו על דבריו, שהרי בפרשת אמור (ויקרא כג ה) נאמר 'בחודש הראשון בארבעה עשר לחודש בין הערבים פסח לה'', ופרשה זו לדורות נאמרה.

יט. לשון רש"י הוא 'אלא צל כל אדם תחתיו', אבל כתב התוספות יום טוב (מ"ק) שעיקר הכוונה שאינו נוטה למזרח או למערב, אבל לצפון או לדרום ודאי נוטה הוא, שהרי רואים זאת בחוש שאין הצל עומד תחתיו ממש אף באמצע היום.

כ. וכן כתב רש"י במסכת ברכות (כו: ד"ה מנחה גדולה).

כא. וכן כתב רש"י בפירושו לתורה (שמות יב ו, ויקרא כג ה) שמחצות היום הוא זמן בין הערבים. וכן מבואר בירושלמי (פ"ה ה"ח), מכילתא (בא פ"ה), ותורת כהנים (שמות ט יח) שהזמן הוא כל שש שעות. וכן כתב הרמב"ן (שמות יב ו) שמן התורה זמן הקרבת התמיד הוא משש שעות ולמעלה.

על השובע], ומאחר ובשבת די לפסח בשתי שעות על כרחך בחול אין צריך שתי שעות, ואם כן קשה מדוע מקדימים התמיד לשבע ומחצה, היה להם לאחרו כדי לקיים יותר 'בין הערבים'. ובמנחם משיב נפש (ד"ה ממיכ) הביא בשם בית לוי שביאר, שמערב פסח שחל בחול לבד ניתן היה לתרץ, על פי מה שהביא המגן אברהם (סי' רסח סק"ט) בשם המהרי"ל, ששתי שעות קודם הלילה הוא זמן תוספת שבת והוא הדין תוספת יום טוב, ולפי זה בערב פסח נשאר מזמן ההקרבה מחצות עד שתי שעות קודם היום טוב ארבע שעות, ואת זה מחלקים לשני חלקים, שעה ומחצה מכאן שעה ומחצה מכאן ושעה אחת ביניהם לעשיית התמיד, ולכך התמיד נשחט בשבע ומחצה ומתקיים בזה 'בין הערבים'. ולכך הקשו ממה ששנינו 'בין בשבת', שמזה מוכח שאין התוספת שבת נחשב כלילה, שהלא אם נחשב כלילה אין לנו בערב שש שעות שלימות, וממילא שוב קשה מכל ערב פסח. והוסיף, שאין להוכיח זאת מכך שנאמר במשנה דין זה רק לגבי ערב פסח, ואם הטעם הוא משום תוספת יום טוב, צריך להיות הדין כן בכל ערב יום טוב, משום שיש לומר שאכן גם בכל ערב יום טוב הדין כן, והמשנה נקטה ערב פסח משום שהיא עוסקת ביום טוב של פסח, וכעין זה אמרו בגמרא לעיל (ח.) לענין איסור לישת פת עבה ביום טוב.

יא. וביאר שהטעם הוא מפני שלא שנה עליו הכתוב לעכב, וכל שלא שנה עליו הכתוב בקדשים אינו מעכב, כמבואר להלן (פח.) ועוד. [אבל דבריו תמוהים, שהרי דבר זה שנה הכתוב ושילש (שמות יב ו, ויקרא כג ה, במדבר ט ג) וכן כתב רש"י (זבחים ח: ד"ה בשאר, שם יח. ד"ה בשאר) שכמה פעמים שנה הכתוב לעכב שזמן שחיטת הפסח הוא בארבעה עשר בין הערבים. אך בעיקר דבריו שאין זה אלא דין לכתחילה, כך אמרו בירושלמי (ה"ח) על דברי רבי יהושע בן לוי, שאינו אלא דין לכתחילה אבל בדיעבד כשר מחצות, ולמדו כן ממה ששנינו להלן (פח.) 'שחטו קודם חצות פסול', ומשמע, אבל לאחר חצות כשר]. ובמשנת רבי אהרן (שם) כתב לבאר בדרך נוספת מדוע אין זה אלא לכתחילה, והובאו דבריו להלן בענין 'תחילת זמן הקרבת הפסח'.

יב. ובלוית חן (ד"ה ולפי"ז) אכן כתב כן לתרץ את קושיית המהרש"א, שבערב פסח מקיימים את 'בין הערבים' בהקרבת הפסח.

יג. אבל ביד דוד (גרסת"י ד"ה בין) כתב שודאי לא היתה כוונת המהרש"א להקשות מדין ערב פסח שחל בערב שבת האמור בסוף המשנה, שהרי זה כלול בקושיית רבא על רבי יהושע בן לוי, ועל כרחנו לומר שלא העלו על דעתם את המשך משנתנו, וקושיית המהרש"א היא מהדין הראשון האמור במשנתנו שבכל ימות השנה תמיד נשחט בשמונה ומחצה וקרב בתשעה ומחצה, וכיון שהפסח קרב אחר התמיד נמצא שהפסח נשחט בתשעה ומחצה, ועל זה מקשה המהרש"א איך נקיים את 'בין הערבים' האמור בפסח. וראה להלן בהערה מה שתירץ על קושיית המהרש"א.

יד. וכן תירץ

ששוחטים התמיד בשמונה ומחצה מאחרים אותו בשתי שעות, ובערב פסח שחל בערב שבת שנשחט בשש ומחצה אמר שזהו זמנו מדין תורה, והעיר מנין לרבא לחלוק בזה על רבי יהושע בן לוי, והרי לענין תחילת הזמן לא הקשתה הגמרא על דברי רבי יהושע בן לוי כלל, ומדוע לא פירש שעיקר זמנו בתחילת שבע, ובכל יום מאחרים אותו בשתי שעות ומחצה. ותירץ, שרבי יהושע בן לוי היה מוכרח לומר שתחילת זמן הערב הוא בתחילת שבע כדי לפרש ש'בין הערבים' הוא לחלק את הערב לשני חלקים ולעשות את התמיד ביניהם, אבל רבא שבא לפרש את כל המשנה, הוקשה לו שאם זמנו מתחילת שעה שביעית, מדוע בערב פסח שחל בערב שבת אין מקדימים לתחילת שעה שביעית, והרי זמנו בהול מאד להספיק לצלות את כל הפסחים מבעוד יום, ומזה למד שזמנו הוא רק משש ומחצה[כב].

ומקור דברי רש"י לעיל (ה:) ולהלן (נג:) שמעיקר הדין זמן התמיד הוא מתחילת שעה שביעית, הוא מסוגיית הגמרא במסכת יומא (כח:) שאמר רב ספרא 'צלותיה דאברהם מכי משחרי כותלי', ופירש רש"י (שם ד"ה מכי), שזמן תפילת מנחה היא מחצות היום, שעד חצות החמה זורחת על הכתלים הפונים לצד מזרח, ומחצות היום עומדת החמה מעל הכתלים ושוב אינה זורחת עליהם וזהו 'משחרי כותלי', ו'צלותיה דאברהם' פירושו שאברהם היה זריז למצוות והיה מתפלל מיד בהגיע זמן התפילה[כג]. והקשה על כך רב יוסף איך ניתן ללמוד מאברהם לעשות כן. וביאר רבא שהוקשה לו מהנאמר במשנתנו בחל ערב פסח בערב שבת ששוחטים התמיד בשש ומחצה, ואם זמן שחיטת התמיד הוא מתחילת שעה שביעית מדוע אין מקדימים לשוחטו בתחילת השעה, אלא מוכח שזמן שחיטת התמיד הוא משש שעות ומחצה, וכיון שתפילת מנחה כנגד תמיד של בין הערבים (נרכות כו:), אין להקדימה לתחילת שעה שביעית. ותירצה זאת הגמרא בשתי דרכים: א. שכותלי בית המקדש שונים הם, שלא היו ישרים אלא רחבים מלמטה וצרים למעלה, ולא היו משחירים עד שש ומחצה. ב. שאברהם היה שונה משאר כל אדם או מפני שהיה בקי בהילוך החמה והמזלות וידע לכוין השעה, או מפני שהיה חכם ויושב בישיבה לא היה בא לידי טעות[כד]. ומבואר מזה שמעיקר הדין זמן הקרבת התמיד הוא מתחילת שעה שביעית, אלא שבבית המקדש לא היו מקריבים עד שש ומחצה משום שקודם לכן לא היתה נטיית השמש ניכרת, והיו יכולים לבא לידי טעות להקריב לפני חצות[כה].

ובערוך לנר (מה סג: ד"ה מן) כתב, שנידון זה תלוי בשני תירוצי הגמרא ביומא (שם), שלפי התירוץ הראשון שבית המקדש שונה הוא, אם כן, בשאר מקומות ניכרת נטיית הצל מתחילת שעה שביעית, ודברי רש"י במסכת נדה נאמרו לפי תירוץ זה, אבל לפי התירוץ השני, בכל מקום אין נטיית הצל ניכרת אלא בחצי שעה שביעית, ודברי רש"י כאן שכתב שנטיית הצל אינה אלא בחצי שעה שביעית הם לפי תירוץ זה. **והאחרונים**[כו] כתבו ליישב את סתירת דברי רש"י כאן ובשאר המקומות, שאכן מעיקר הדין זמן הקרבת התמיד הוא מתחילת שעה שביעית, שאז החמה מתחילה לנטות לצד מערב, אלא מפני שאין אנו מכירים נטייתה אמרו שאין מקריבים אלא משש ומחצה.

ובגדר הדבר שמעיקר הדין זמן הקרבת התמיד הוא מתחילת שעה שביעית ולמעשה אין מקריבים אלא משש ומחצה, מצינו כמה דרכים:

א. בפסקי ריא"ז (נרכות פ"ד ה"ג) כתב, שמן התורה זמן הקרבת התמיד הוא מתחילת שעה שביעית, אלא שמשום שאין בני אדם בקיאים בדבר אמרו חכמים משש שעות ומחצה[כז].

ב. במשנת רבי אהרן (קדשים, סוגיות סי' ו אות ג) כתב שדין תורה הוא שאין להקריב אלא משש ומחצה, אבל אינו דין מעכב אלא הוא רק דין לכתחילה, כמו שמצינו (להלן סא. ועוד) בשאר דיני קדשים שכל שלא שנה עליו הכתוב אינו מעכב[כח].

ג. יש שפירשו[כט], שישנם שני עניני זמן, הראשון הוא זמן בעיקר הקרבן, כגון קרבנות הרגלים ושאר קרבנות שקבוע להם זמן, שזמן הקרבן הוא ביום פלוני. ולענין זה זמן הקרבן של התמיד הוא משש שעות ולמעלה. עוד ענין זמן יש שהוא מדיני מעשה ההקרבה, ומדין זה הוא מה שהצריכו שש שעות ומחצה, שהוא דין האמור במעשה שחיטת התמיד שצריך להעשות משש שעות ומחצה, אבל אין זה מעיקר זמן הקרבן[ל].

ולענין זמן תפילת המנחה נחלקו הפוסקים, **שבשולחן ערוך** (או"ח סי' רלג ס"ק) פסק שהמתפלל אחר שש שעות ומחצה יצא. וכתב **המגן אברהם** (שם סק"ק) שמשמע מלשונו שאם התפלל קודם זמן זה לא יצא, אף שעיקר זמנה הוא מתחילת שבע כמבואר במסכת יומא, מכל מקום, כיון שאיננו בקיאים לא יצא. **והפרי חדש** (שם סק"ק) כתב, שכיון שמעיקר הדין זמנה מתחילת שבע, יצא, אלא שסיים, שכיון שמתקנת חכמים אין מקריבים תמיד של בין הערבים אלא משש ומחצה יתכן שתיקנו כן אף לענין תפילת המנחה. **ובשער הציון** (שם אות ו) הביא דברי הפוסקים הסוברים שבדיעבד יצא, וכתב שצריך עיון למעשה.

תחילת זמן הקרבת פסח

בגמרא לעיל (ה.) אמר רבא שמקור איסור אכילת חמץ מחצות היום הוא ממה **שנאמר** (שמות לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' ופירש שמזמן שחיטת הפסח אסור לאכול חמץ. ומבואר שמתחילת שעה שביעית הוא זמן שחיטת הפסח, וכן פירשו **רש"י** (שם ד"ה לא תשחט) **והרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"ח) שמתחילת שעה שביעית הוא שעה הראויה לשחיטת הפסח והוא בין הערבים האמור בו. וכן מבואר במשנה להלן (סא.) שאמרו פסח ששחטו קודם חצות פסול משום שנאמר 'בין הערבים'. וכן כתב הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ו) שזמן שחיטת הפסח הוא אחר חצות, ולא הזכיר כלל שזמנו משש ומחצה, וכן לענין שחטו קודם התמיד כתב (שם פ"ו ה"ד) שכל ששחטו אחר חצות הרי הוא כשר.

והקשו האחרונים[לא] מדברי רבא שאמר בסוגייתנו שזמן שחיטת התמיד הוא משש שעות ומחצה, וכמו שפירשו רש"י (ד"ה ולא) והרמב"ם (פירוש המשניות, תמידין ומוספין פ"ו ה"ג), והלא 'בין הערבים' נאמר בפסח (נמדבר ט ג) וגם בתמיד (שם כח ד), ומדוע לענין פסח מבואר שזמנו מתחילת שעה שביעית ולענין התמיד זמנו משש שעות ומחצה[לב].

וכתבו שיש לחלק בין פסח לתמיד, שזמן 'בין הערבים' הוא אכן מתחילת שעה שביעית, ולכך פסח קרב מתחילת שעה זו, מה שאין כן לגבי תמיד, נאמרה עוד הלכה במעשה הקרבת התמיד, שהשחיטה צריכה להיות רק משש ומחצה[לג].

כב. אכן במאירי מבואר שלא נחלקו רבי יהושע בן לוי ורבא בזה, שהרי כתב (ד"ה שמן) שזמן הקרבת התמיד מן התורה הוא משש שעות ומחצה, ואף על פי כן ביאר (ד"ה שעיפ) למסקנא [שהיא כדעת רבא], שחכמים הסמיכו את זמן הקרבת התמיד בשמונה ומחצה על מה שנאמר 'בין הערבים' והערב כולו שש שעות הוא, ומחלקים אותו לשני חלקים שתי שעות ומחצה מכאן ושתי שעות ומחצה מכאן והתמיד ביניהם. הרי שאף בדעת רבא כתב שכל השש שעות הם בכלל ערב, ומכל מקום כתב שזמן הקרבת תמיד של בין הערבים מן התורה אינו אלא משש שעות ומחצה. וראה להלן בהערה בדברי האור לישרים שביאר את שיטת המאירי.

כג. על פי רש"י (שם ד"ה מנחה). ובמסכת ברכות (כו:) אמרו יצחק תיקן תפילת מנחה, שנאמר (בראשית כד סג) 'ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב', והקשו התוספות (נרכות שם ד"ה יצחק) מהמבואר בסוגיא במסכת יומא שאברהם התפלל מנחה. ותירצו, שאחר שתיקנה יצחק גם אברהם אביו היה מתפלל תפילה זו. עוד תירץ התוספות הרא"ש (יומא שם ד"ה נלמיה) בשם רבינו תם, שאברהם התפלל תפילת מנחה גם קודם שתיקנה יצחק, שהרי אברהם קיים אפילו עירובי תבשילין (יומא שם) אלא שיצחק קבעה לדורות. **כד. תוספות** רי"ד (שם ד"ה אי נמי). ורבינו חננאל (שם ד"ה אמר רב) פירש שהיתה שכינה עמו. **כה. ספר** הישר לרבינו תם (חידושים סי' שם), תוספות (נדה סג: ד"ה מן). **כו. וזרח** השמש (מלכים ב: ד"ה ולכאורה), יד יצחק (נרכ"י ד"ה ולענ"ד), ועוד. **כז. וכן** כתבו הפרי חדש (או"ח סי' רלג ס"ק) והקרן אורה (זבחים יב. ומוס' ד"ה ויש), שהוא דין דרבנן שאין להקריב אלא משש ומחצה, אבל מן התורה מתחילת שעה שביעית כשר. וכן כתב בזכור ליצחק (הרכי, סוף סי' יז ס"ק ג) בדעת רש"י. וכעין זה בקרית ספר (תמידין ומוספין פ"ג) ומנחת חינוך (מצוה ה אות ו) שמדין תורה כל שש שעות אחרונות כשרות, אלא שכיון שלא ידעו השעה בבירור לא הקריבו אלא משש ומחצה. וכן כתב בדברי דוד (נרכות כו. ומוס' ד"ה ומפלת) שכדי לצאת מידי ספק תיקנו להמתין לשש ומחצה. ובשפת אמת (יומא שם ד"ה נגמ') ביאר הטעם שבבית המקדש לא הקריבו קודם שש ומחצה הוא מפני שזמן המצוה של תמיד בין הערבים ותפילת המנחה הוא כשניכר שינוי סדר הזמנים שמשנה הקב"ה, ואז יש לשבח לפניו, ולכך זמן קיום המצוה לכתחילה בבית המקדש הוא רק בשש ומחצה שאז ניכר השינוי. **כח. וראה** עוד להלן בסמוך בענין תחילת זמן הקרבת קרבן פסח. **כט. הגרי"מ** פיינשטיין (קובץ מוריה, קיג, ניסן תשנ"ה, עמ' נח, נדון בין הערכים בתמיד ופסח). זהב מרדכי (פ' נח, בענין זמן בין הערבים בפסח ובתמיד). **ל. ובעין** זה כתב באור לישרים (פ' יז) שזמן בין הערבים הוא מתחילת שעה שביעית, אבל כדי שיקרא הקרבן 'קרבן של בין הערבים' צריך שיהא ניכר בשעת עבודת הקרבן שהוא כבר בין הערבים. ולפי זה ביאר את דברי המאירי, שכתב שכל שש שעות קרויות ערב, ואף על פי כן כתב שמן התורה זמן הקרבת התמיד היא משש ומחצה, משום ש'זמן בין הערבים' אכן הוא כל השש שעות, אך כדי שיהא חשוב 'קרבן של בין הערבים' צריך שלעובדים בעבודת הקרבן יהא ניכר שהוא בין הערבים. ובחוקת היום (יומא כח: ומוס' ג) ובמשאת המלך (זבחים יב. ומוס' מג) ביארו, שמקור דין זה שצריך לשחוט משש ומחצה הוא מה ששנינו במסכת תמיד (ג:) שתמיד של שחר היה נשחט על קרן צפונית ומערבית על טבעת שניה, ותמיד של בין הערבים היה נשחט על קרן מזרחית צפונית על טבעת שניה. ופירשו בגמרא (שם סא:) שטעם הדבר הוא ממה שנאמר (נמדבר כח ג) 'שנים ליום' ופירושו כנגד היום, שהשחיטה צריכה להעשות כנגד השמש, וכן פסק הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ג הי"ח) [אלא שהיתה לו גירסא אחרת במשנה, שבשחר נשחט בקרן צפונית מערבית ובערב בקרן צפונית מזרחית]. **לא. אור** לישרים (סי' יז), הגרי"מ פיינשטיין (קובץ מוריה, קיג, ניסן תשנ"ה, עמ' נח, נדון בין הערכים בתמיד ופסח). זהב מרדכי (פ' נח, בענין זמן בין הערכים בפסח ובתמיד). **לב. אכן** בדברי רש"י (לעיל ה. ד"ה לא תשחט) מבואר שאין כל חילוק בין פסח לתמיד, שהביא את סוגיית הגמרא ביומא (כח:) שמעיקר הדין זמן שחיטת התמיד הוא מתחילת שבע, והטעם שלא הקריבו אלא משש ומחצה הוא מפני שבכותלי בית המקדש לא היה ניכר נטיית השמש עד שש ומחצה, וכמובא לעיל בביאור הסמוך, שמן התורה זמנם מתחילת שבע, ורק מחמת שאין ניכר ואין יודעים תיקנו חכמים שלא להקריב אלא משש ומחצה, ולכך לענין איסור אכילת חמץ שהוא מן התורה, יש לאסור מתחילת שבע שהוא זמן שחיטת הפסח מעיקר הדין. **לג. וגדר** הענין הובא לעיל בביאור הסמוך ובהערה, שהאור לישרים ביאר שבתמיד של בין הערבים צריך ששם הקרבן יהא 'קרבן של בין הערבים' מה שאין כן בפסח ש'בין הערבים' אינו בעצם שם הקרבן אלא הוא רק זמן ההקרבה. ובחוקת היום ביאר שבתמיד הוא דין הנלמד ממה שנאמר (נמדבר כח ג) 'שנים ליום' שתהא השחיטה כנגד היום. ובחידושי בתרא (מוס שמא-שמב) ביאר, ש'תמיד' הוא קרבן של כל ישראל ולכך צריך שיהיה בין הערבים ניכר לכל ישראל, מה שאין כן 'קרבן פסח' שהוא קרבן יחיד, תלוי הוא בכל אדם לעצמו ולכך זמנו הוא מתחילת שבע. אך לענין עיקר הערתם בדברי הרמב"ם שלא הזכיר דין שש ומחצה לגבי פסח כתבו האחרונים שיש לדחות, שהלא הרמב"ם כתב (קרבן פסח פ"ו ה"ד) שאין שוחטים הפסח קודם תמיד של בין הערבים, ורק בדיעבד אם שחטו קודם התמיד אחר חצות כשר, ולכך לא היה צריך להזכיר שלכתחילה אין לשחוט הפסח קודם שש ומחצה, שהרי זה בכלל מה שכתב שלכתחילה אין לשחוט הפסח קודם התמיד, וההתמיד הלא לא היה קרב אלא בשש ומחצה.

ובאבן האזל (ממידין ומוספין פ"ו ה"ג) כתב לדחות הראיה מדברי רבא (לעיל ה.) לענין זמן איסור אכילת חמץ, שעיקר הלימוד לאסור מתחילת שעה שביעית הוא כדברי רבי יוסי (שם) שלמד זאת ממה שנאמר (שמות יג טו) 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם', ו'אך' חילק שחצי יום מותר וחצי יום אסור, ומה שלמד מ'לא תשחט על חמץ' הוא רק שאין לפרש ש'ביום הראשון' פירושו ביום חמשה עשר, שהרי מפסוק זה יש ללמוד שאף בארבעה עשר יש איסור חמץ מזמן שחיטת הפסח, ומזה מוכח ש'ביום הראשון' הכוונה ליום ארבעה עשר, ומעתה יש ללמוד ממה שנאמר 'אך' שחצי יום ארבעה עשר מותר וחצי יום אסור[לד]. 19/06/2018 אהחח

ובמשנת רבי אהרן (קדשים, סוגיות פ"ו ה) הביא דברי המכילתא (בא פ' ה) שלמדו זמן הקרבת הפסח משש שעות ממה שנאמר (דברים טז ו) 'מועד צאתך ממצרים' אימתי יצאו ממצרים משש שעות ומעלה. שזמן הקרבת הפסח בארבעה עשר [הערה החכמה] כזמן היציאה ממצרים שבחמשה עשר שהיה בחצות היום, וכיון שלדעת רבא 'בין הערבים' פירושו משש ומחצה על כרחינו שהוא רק דין לכתחילה אבל בדיעבד זמן הקרבת הפסח הוא תיכף מחצות היום, ולפי זה כתב, שיש ללמוד מזה גם לענין קרבן התמיד של בין הערבים שבדיעבד כשר הוא מחצות, שהרי הפסח קרב אחר התמיד, ואם פסח כשר מחצות כל שכן שהתמיד יהא כשר.

זמן אפיית מצות מצוה בערב פסח

בטור (או"ח סי' מנח) הביא מנהג **הגאונים** שאין אופים המצות אלא בשעת הקרבת הפסח[לה], ונחלקו הפוסקים האם זמן האפיה הוא מתחילת שעה שביעית או משש ומחצה או משבע ומחצה שהוא הזמן שהיו מקריבים לאחר התמיד. **הטור** (שם) **והשולחן ערוך** (שם ס"ח) כתבו שיש לאפות אחר שש שעות, שהוא זמן הקרבת קרבן פסח. וביארו **המגן אברהם** (שם סק"ח) **והפרי חדש** (שם ס"ח) שמעיקר הדין זמנו הוא משש שעות, והוכיחו כן מדין איסור אכילת חמץ הנלמד מזמן הקרבת הפסח שהוא מתחילת שעה שביעית, **והביאו דברי התוספות** (לעיל ה. ד"ה ואידך) שהקשו, איך אמרו בגמרא (שם) שזמן הקרבת הפסח הוא משש שעות, והרי תמיד קודם לפסח, ותמיד ששחטוהו קודם חצות פסול הוא, ונמצא שהקרבת הפסח אינה מיד בחצות, ותירצו, שמאחר ואם עבר והקדים את הפסח לפני התמיד והקריבו מיד אחר חצות, כשר הוא, נמצא שזמן הקרבת הפסח הוא. **אבל הב"ח** (שם ס"ח) **והט"ז** (שם סק"ח) כתבו שמה שכתב הטור אחר שש שעות אינו בדווקא, אלא אחר שש ומחצה שהוא זמן הקרבת הפסח. **והחק יעקב** (שם סק"ח) הסכים עמהם, ולענין ההוכחה מהתוספות לעיל (ה.) דחה החק יעקב, שלא כתבו התוספות שם כן אלא לענין להחמיר, שיש לאסור אכילת חמץ מתחילת שעה שביעית כיון שבדיעבד זמן הקרבת הפסח הוא, אבל לענין אפיית המצות שהוא להקל, אין לסמוך על זה, ויש להחמיר שלא לאפות אלא משש ומחצה. ויש הסוברים[לו] שאין אופים אלא משבע שעות ומחצה, שזהו הזמן המוקדם ביותר שהקריבו את הפסח כמבואר במשנתנו והוא בערב פסח שחל בערב שבת.

ביאור לשון 'בין הערבים' האמור בתורה לדעת רבא

דאמר קרא בין הערבים. לדעת רבי יהושע בן לוי פירוש 'בין הערבים' הוא לחלוק את הערב לשני חלקים והזמן שבין שני החלקים הוא בין הערבים, אבל לדעת רבא שאינו מפרש כן, אלא כל הערב קרוי כן נחלקו **הראשונים** בביאור לשון זה האמור בתורה:

א. רש"י (שמות יב ו) פירש, ש'ערב' לשון חושך הוא, כמו שנאמר (ישעיה נט י) 'ערבה כל שמחה', ושעה שביעית שבה היום מתחיל להחשיך, נקרא 'עריבת היום', ותחילת הלילה שאז הוא חושך גמור נקרא 'עריבת הלילה', ו'בין הערבים' הם השעות שבין עריבת היום לעריבת הלילה.

ב. רבינו חננאל (ד"ה ופשיט) פירש, שהלילה קרוי 'ערב', ו'בין הערבים' פירושו בין שתי לילות, ולכך 'חצות היום' נקרא 'בין הערבים' לפי שהוא בין סוף הלילה הקודם לתחילת הלילה הבא.

ג. האבן עזרא (שמות שם) ביאר, שיש שני ערבים, האחד, ביאת השמש תחת הארץ, והשני, ביאת אור השמש שנעשה חשוך לגמרי, ובין שני ערבים אלו יש קרוב לשעה ושליש, וזמן זה שבין שני ערבים אלו נקרא 'בין הערבים', אבל לענין זמן הקרבת הפסח אף שבאמת זמנה משעה שניכרת נטיית השמש לצד מערב, וכמו שקיבלו חז"ל, מכל מקום נקטה התורה לשון 'בין הערבים', משום שרוב הפסחים היו נשחטים בשעה זו, ועיקר כוונת התורה בזה לומר שזהו סוף זמן שחיטת הפסח.

ד. הרמב"ן (שמות שם) פירש, שהיום מתחלק לשלשה זמנים, ארבע שעות ראשונות של היום נקראים 'בוקר', שתי השעות שלאחריהם נקראים 'צהרים', ומשעה שביעית עד הבוקר קרוי 'ערב', והטעם ששעה חמישית ושישית קרויות 'צהרים' הוא משום שבשעות אלו מאירה השמש על שני הצדדים, מזרח ומערב, לעומת הבוקר שהיא מאירה רק במזרח ובערב רק במערב, ולכך נקראו בלשון רבים, ולכך גם שש השעות שלאחריהם נקראים בלשון רבים 'ערבים', מפני ששוב אין השמש מאירה בשני הצדדים. ו'בין הערבים' פירושו בתוך הזמן של הערבים, ואינו לשון הבדלה, אלא לשון 'בתוך', שכן מצינו בכמה מקומות בתורה ש'בין' משמש אף בלשון 'בתוך'[לז], ולא אמרה תורה 'בערבים' כדי שלא יהא משמע בערבי ימים רבים.

ה. רבינו דוד (ד"ה בין) הביא את דברי הרמב"ן בביאור לשון 'בין' שפירושו בתוך, אלא שביאר שהערב נקרא 'ערבים' בלשון רבים משום שהם שעות הרבה הקרויות ערב[לח].

ו. בתרגומים (תרגום יונתן בן עוזיאל, שמות שם) **תירגמו** 'בין הערבים' 'ביני שמשיא', **וביאר הגור אריה** (שמות שם) שמחצות היום שמתחילה השמש לנטות לצד מערב הרי היום הקודם הולך לעבור, והזמן שבין היום שעבר ליום שעדיין לא הגיע קרוי 'בין הערבים' בלשון התורה ו'בין השמשות' בלשון בני אדם [שהוא לשון התרגומים], ופירושם הוא 'בין הימים', אלא שהתורה קוראת ליום על שם תחילתו, שהוא הערב, ולכך בין הערבים פירושו בין שני הימים, ובלשון בני אדם נקראים הימים על שם השמש המשמשת בהם, ולכך נקרא זמן זה 'בין השמשות'. וחז"ל השתמשו בלשון 'בין השמשות' לזמן שהוא לגמרי בין שני הימים, שספק הוא אם הוא שייך ליום שעבר או ליום הבא[לט].

הטעם שתיקנו זמן קבוע להקרבת התמיד בכל יום ולא תלו זאת בכמות הנדרים והנדבות

מאחרינן ליה תרתי שעי ועבדינן ליה בשמונה ומחצה. פירש רש"י (ד"ה עליה) שאף על פי שזריזים מקדימים למצוות ואם כן יש להקריב התמיד מיד בשש ומחצה, מכל מקום תיקנו חכמים לאחר הקרבתו כדי שיוכלו להביא נדרים ונדבות. **ובחידושי הרי"ם** (ד"ה גמרא) הקשה, מדוע הוצרכו חכמים לתקן לאחר את זמן הקרבת התמיד, והלא היו יכולים לומר שכשיש הרבה נדרים ונדבות מאחרים את הקרבת התמיד, וכשאין נדרים ונדבות יכולים להקריב התמיד מיד בתחילת הזמן. וכמו כן הקשה לענין שבת שאמרו להלן שגזרו על שבת משום חול, ותמה מדוע יש צורך לגזור, והלא כשיהיו נדרים ונדבות יאחרו, וכשלא יהיו, יקדימו. ותירץ, שאם לא היו מתקנים שזמן התמיד הוא בשמונה ומחצה, לעולם היו צריכים להקדים את הקרבת התמיד אף שיש נדרים ונדבות, מפני הדין 'תדיר ואינו תדיר תדיר קודם' (להלן קיד.), וקרבן התמיד שהוא תדיר בכל יום ודאי קודם הוא, ושוב לא היו יכולים להקריב את הנדרים והנדבות, ולכך הוצרכו לתקן שזמן התמיד הוא רק בשמונה ומחצה, ועד זמן זה יכולים להקריב נדרים ונדבות, ואין לעכב הקרבתם משום תדיר קודם, שהרי עדיין לא הגיע זמן הקרבתו. ולפי זה ביאר גם את ענין הגזירה לגבי שבת, שחששו חכמים שאם בשבת יקדימו את הקרבת התמיד, יהא נראה הדבר שאין זה תקנה קבועה שזמן הקרבתו בשמונה ומחצה, אלא הדבר תלוי בנדרים ונדבות אם ישנם או לא, ויטעו לומר שאף שיש נדרים ונדבות יש להקדים התמיד משום תדיר קודם.

הטעם שאין מאחרים את התמיד יותר משתי שעות

שם. פירשו **התוספות** (ד"ה תמיד) שלא איחרו את הקרבת התמיד יותר משמונה ומחצה מפני שלא רצו לעשותו בצמצום כל כך סמוך לחשכה. **ובתוספות הרשב"א** (ד"ה מאחרינן) פירש שצריכים להניח שתי שעות לאחר גמר הקרבת התמיד, שעה אחת לקטורת ושעה אחת להטבת הנרות, כמבואר בגמרא להלן

לד. באבן האזל כתב זאת כדי ליישב דעת המאירי (ד"ה אמר המאירי), שכתב שמן התורה זמן שחיטת התמיד הוא משש ומחצה, והוסיף, שכן משמעות דברי הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ו ה"ג), ועל זה בא ליישב את הסוגיא לעיל (ה.). **לה. וממכו** זאת על מה שהוקש מצה לפסח, כמובא להלן (קכ:), ופירש רשב"ם (שם ד"ה מהו) שנאמר (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים יאכלהו'. אמנם פסוק זה לא נאמר אלא לענין אכילה ולא לענין עשיה. בית יוסף (שם). והפרישה (שם אות ח) כתב שההיקש הוא מה שנאמר (דברים טז ג-ג) 'וזבחת פסח לה' אלהיך' וגו' 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות'. ובבית יוסף, ב"ח ושאר הפוסקים (או"ח סי' תנח), האריכו בדיוק לשון הטור והגאונים והראשונים, האם מנהג זה הוא רק לענין מצות שאוכלים בלילה הראשון [והשני, ביום טוב שני של גלויות] או אף בשאר כל המצות שאוכלים בפסח. ובפרישה (שם) כתב, שמהפסוק שהביא הוא יש ללמוד אף לענין שאר המצות שאוכלים בכל שבעת הימים. ומה שכתבנו שהוא מנהג, כך הוא לשון השולחן ערוך, ובביאור הגר"א (שם) הביא ההוכחות מסוגיות הש"ס שאינו מעיקר הדין. וראה במשנה ברורה (שם סק"ג) שהביא דברי הפוסקים שנתנו טעמים למנהג רוב ישראל שאופים זמן רב לפני הפסח ואין מקפידים לאפות בזמן הקרבת הפסח. **לו. רוקח** (סי' רפ), מרדכי (רמז תקמג),

ושבלי הלקט (סי' ריג), וכן משמע במהרי"ל (מנהגים, הל' מפיית מצות אות ז) והובאו דבריהם בחק יעקב (סי' תנח סק"ח). **לז. הרמב"ן** ציין למה שנאמר (בראשית כו כח) 'בינותינו בינינו וביניך', 'ביני ובינך מה היא' (שם כג טו), 'וירם את המחתות מבין השריפה' (במדבר יז ג), 'על בין עבותים' (יחזקאל יט יא), 'מבינות לגלגל' (שם י ו), שפירוש כל אלו הוא לשון בתוכם, ולא לשון מבדיל, ו'בין' בלשון מבדיל מצאנו ב'ויהי מבדיל בין מים למים' (בראשית א ו), 'ולהבדיל בין האור ובין החושך' (שם ח יח), ועוד. **לח. וכן** כתב הרמב"ן (שם) בפירושו הראשון לענין 'צהרים' שנקראו בלשון רבים מפני שהם שתי שעות. **לט. והוסיף,** ששם זה 'בין הערבים' ו'בין השמשות' מוכרח הוא, ואין לזמן זה שם אחר, שאין לקרותו 'בין הימים' מפני שכל דבר שאינו שייך לא לכאן ולא לכאן על כרחינו שיש חילוק בין שני הדברים, ומכח החילוק אומרים אנו שהדבר שביניהם אינו שייך לשניהם, אבל אם אין כל חילוק ביניהם לא שייך לומר כן, והחילוק בין שני הימים שמחמת כן אומרים אנו שהזמן שביניהם אינו שייך לשניהם הוא מחמת שינוי השמש, ולכך יש לקרוא לזמן זה 'בין הערבים' או 'בין השמשות' מפני שמחמת ענין זה יש חילוק בין שני הימים. וכן אין לקרוא לזמן זה 'בין השמש' או 'בין הערב' מפני ששמש וערב אין בהם חילוק, וחילוק הוא רק בין שני דברים שונים מחולקים.

(נט.) שהיו נעשים לאחר הקרבת התמיד[מ], אלא שהעיר על זה (ד"ה כמדרו) מדעת רבי ישמעאל לפי פירושו של רבא המובא להלן שבערב פסח שחל בשבת היו מקריבים התמיד בשמונה ומחצה והפסח לאחריו, ונמצא שבשתי שעות ומחצה יכולים להקריב גם הפסח וגם את הקטורת והנרות, ולכך כתב שהעיקר כתירוץ התוספות.

והמאירי (ד"ה ומעת"פ) כתב, שאף לדעת רבא שמן התורה זמן התמיד הוא משש ומחצה, ותקנת חכמים הוא מה שקבעו הזמן בכל יום בשמונה ומחצה, מכל מקום יש לזה סמך מן התורה, וכמו שדרש רבי יהושע בן לוי 'בין הערבים' חלקהו לשני ערבים שתי שעות ומחצה מכאן ושתי שעות ומחצה מכאן ושעה אחת לעשייתו, ונמצא שהתמיד נשחט בשמונה ומחצה וקרב בתשע ומחצה, וכן כתבו בקול הרמ"ז **והתפארת ישראל** (יכין פ"ת ג) שמטעם זה לא איחרו שחיטת התמיד יותר משתי שעות.

והרדב"ז (תמידין ומוספין פ"ת ה"ג) כתב, שלא איחרו התמיד יותר, כדי לקיים זריזים מקדימים במקצת.

האם נדרים ונדבות קרבים בערב פסח

בערבי פסחים דאיכא וכו'. בדברי רש"י (ד"ה נמצי) מבואר שאף בערב פסח היו מקריבים נדרים ונדבות. והעירו **האחרונים**[מא], שהרי סתם נדרים ונדבות שלמים הם, וזמן אכילתם הוא שני ימים ולילה, וכיצד יכלו לשוחטם בערב פסח והרי ממעט זמן אכילתם, שהרי אחר אכילת הפסח אסור לאכול דבר עד הבוקר (להלן קיט: וברמב"ם חמץ ומצה פ"ח ה"ט), ונמצא ממעט חצי לילה מזמן אכילתם, והממעט זמן אכילת הקרבן הרי זה כמביא קדשים לבית הפסול ואסור לעשות כן, כמבואר במסכת זבחים (עה.) ועוד.

ותירצו, על פי מה שכתב **האבני נזר** (שו"ת, או"ח סי' שפט) שאיסור אכילה אחר הפסח הוא רק בזמן הקרבת הפסח, ולכך, לדעת רבי אלעזר בן עזריה (להלן קכ:) שזמן אכילת הפסח הוא רק עד חצות, אף איסור האכילה לאחר הפסח אינו נמשך אלא עד חצות, ואילו לרבי עקיבא (להלן שם) שזמן אכילת הפסח הוא עד עלות השחר אף איסור האכילה לאחר הפסח הוא עד עלות השחר, ולפי זה נמצא שאין מתמעט מזמן אכילת השלמים, משום שלדעת רבי אלעזר יכול לאכול שלמים עד סמוך לחצות, ואז יאכל הפסח ותיכף לאחר מכן מותר לו שוב לאכול שלמים, ולדעת רבי עקיבא יכול לאכול מהשלמים עד סמוך לעלות השחר, וסמוך לעלות השחר יאכל הפסח ושוב לאחר מכן יכול לחזור ולאכול השלמים.

אבן הצל"ח (להלן פח: ד"ה והתכס נכנ, נכיצה יט. ד"ה הכח) כתב, שהאיסור למעט בזמן אכילת הקדשים אינו אלא במקום שממעט בסוף זמן האכילה, אבל מה שממעט בתחילת הזמן או באמצעו אין בו איסור[מב].

הטעם שצליית הפסח אינה דוחה שבת

דאיכא נמי צלייתו דלא דחי שבת. פירש רש"י (ד"ה נמי) שהטעם שאין צליית הפסח דוחה שבת הוא משום שצורך הדיוט היא, ואינה צורך גבוה, ואפשר לעשותה מבעוד יום. והקשו **האחרונים**[מג] על דבריו, שלכאורה שני טעמים נפרדים הם: א. שהיא צורך הדיוט, ואין מלאכה לצורך הדיוט דוחה שבת. ב. שאף אם צורך גבוה היא, כל שאפשר לעשותו מבעוד יום אינו דוחה שבת, ואם כן מדוע הוצרך לשני טעמים ולא היה די בטעם השני, שהרי כל שאפשר לעשותו מבעוד יום אינו דוחה שבת אף אם הוא צורך גבוה, וכמו שמוכח מדין הקטרת חלבים ואימורים של קרבן חול שאיו מקטירים אותם בליל שבת, משום שאפשר להקטירם מבעוד יום. והטעם שכתב שהיא צורך הדיוט לכאורה אינו מועיל כלל, שהרי הכשר מצוה גם כן דוחה שבת אף שהוא צורך הדיוט, וצליית הפסח ודאי הכשר מצוה היא, שהרי מצוה לאכול את הפסח צלוי, וכל הטעם שאינו דוחה שבת הוא משום שאפשר לעשותו מבעוד יום. ותירצו האחרונים בכמה דרכים:

א. בשיח השדה (שער נרכת ה' סי' ט ד"ה ועי' רשב"ם) תירץ, שאכן עיקר הטעם שאינה דוחה שבת הוא מפני שאפשר לעשותה מבעוד יום, ומה שהוסיף רש"י שהיא צורך הדיוט, הוא כדי שלא נאמר שאף שאפשר לעשותה מבעוד יום מכל מקום משום חביבה מצוה בשעתה יהא מותר לצלותה בלילה, וכמו שאמרו להלן (סמ:) לענין הקטר חלבים ואברים שאף שכשרים כל הלילה מותר להקטירם בשבת מבעוד יום משום שחביבה מצוה בשעתה, וכמו כן היינו סבורים שעיקר מצות הצליה היא בלילה, ולכך הוסיף רש"י שהצלייה אינה מצוה אלא צורך הדיוט היא, ואין אומרים בה חביבה מצוה בשעתה.

ב. כעין זה ביאר **בחידושי רבי שמואל** (מוסף קמג) שרש"י הוסיף זאת כדי שלא נתיר משום חביבה מצוה בשעתה, אלא שכתב שלענין ערב פסח שחל בערב שבת טעם איסור הצלייה בשבת הוא רק משום שאפשר לעשותה מבעוד יום, אבל לענין ערב פסח שחל בשבת הוצרך רש"י להוסיף שהיא צורך הדיוט, כדי שלא נתיר לצלותה בשבת מבעוד יום משום חביבה מצוה בשעתה.

ג. באגרות משה (שו"ת, או"ח ח"ד סי' קיט ד"ה ובזה) כתב שדבר פשוט הוא שאין הצלייה מצוה[מד], ולא הוצרך רש"י לומר שאין בזה משום חביבה מצוה בשעתה, וביאר, שרש"י הוסיף זאת כדי ליתן טעם גם לדעת רבי אלעזר (להלן סה:) הסובר שמכשירי מצוה דוחים את השבת אף אם אפשר לעשותם מבעוד יום, ועל זה ביאר רש"י שרק מכשירי מצוה שהם צורך גבוה דוחים את השבת אבל אם אינם אלא צורך הדיוט אף שודאי מכשירי מצוה הם, מכל מקום אין דוחים את השבת.

מדוע לא פירשו שבערב שבת יש להקדים מחמת הקטרת חלבים ואברי הפסחים שאינם דוחים שבת

שם. הקשה הצל"ח (ד"ה דמיכף) מדוע לא פירשה הגמרא שטעם הקדמת התמיד בערב שבת הוא משום הקטר חלבים ואברים של הפסחים שאינם דוחים שבת וצריך להקטירם מבעוד יום, ולכך הוצרכו להקדים את שחיטת התמיד. ותירץ, שעיקר מימרא זו מדברי רבא היא, ורבא מפרש להלן שמשנתנו היא כרבי עקיבא, ולדעת רבי עקיבא אברי חול אין קרבים אף ביום טוב, ואם כן אף בכל ערב פסח שייך טעם זה שצריכים להקטיר חלבי ואברי הפסחים קודם הלילה, ולכך הוצרכו לבאר החילוק בין חל בערב שבת לחל בשאר ימות השבוע משום צליית הפסח[מה].

האם יש ללמוד מסוגייתנו ששיעור מליחה הוא שעה

שם. כתב **התרומת הדשן** (שו"ת, סי' קמז) שמדברי הגמרא שבערב שבת הקדימו את שחיטת התמיד בשעה מחמת צליית הפסח, יש להביא סמך למה שנהגו העולם לשהות שעה אחת במליחת בשר, והוא, על פי מה שכתבו **האור זרוע** (הלכות נסכי וחלב סי' תעד) ועוד, ששיעור מליחה הוא כשיעור הצלייה, ומאחר ומבואר בסוגייתנו שלצורך הצלייה הוסיפו שעה אחת, שנראה שזמן צליית הפסח הוא שעה אחת, מזה למדו העולם שאין לך חתיכה גדולה ועבה בבהמה שאין די לה בשעה אחת.

ובבכור שור (ד"ה גמרא חלן) תמה על דבריו, שהרי משנה ערוכה היא במסכת שבת (יט:) משלשלין את הפסח לתנור עם חשיכה, ואין חוששים שמא יחתו הגחלים משום שבני חבורה זריזים הם, ומשמע שאפילו לכתחילה מותר לעשות כן, ואם כן מוכח שאין צריך שתיגמר הצלייה מבעוד יום, ועל כרחינו שהשעה שנתנו לצורך הצלייה הוא להכנת הצלי כגון ללקט עצים וכדומה, ואין כל ראיה לזמן הצלייה עצמה. **והצל"ח** (להלן ע"ב ד"ה מיד) הביא דבריו, והקשה על מה שכתב שהשעה שנתנו הוא זמן ללקט עצים[מו], וכי לא היו יכולים ללקט עצים קודם שחיטת התמיד או בזמן עשייתו. ועל עיקר קושיית הבכור שור תירץ הצל"ח, שאף שמשמע שלכתחילה מותר ליתנו בתנור עם חשיכה, מכל מקום זהו רק אם כבר הגיע סמוך לחשיכה ועדיין לא צלו הפסח מותר להכניסו לכתחילה, אבל ודאי שלכתחילה אין לסמוך על כך שזריזים הם ולצלותו סמוך לחשיכה אלא יש להקדים צלייתו כדי שיגמר מבעוד יום, ומכך שמחמת הצלייה הקדימו בשעה, למד התרומת הדשן שזמן צלייה הוא שעה אחת.

וכן תירץ בחידושי הרי"ם (ד"ה דמיכף), והוסיף, שיתכן שאם לא יחתה לא יהא הפסח צלוי כראוי ויהא אסור באכילה, אלא שאם אירע שעדיין לא צלוהו סמוך לחשיכה יצלהו אז, ואם יצלה כראוי יאכלנו ואם לא יצלה כראוי לא יאכלנו, אבל לכתחילה נותנים לו שעה לצלייתו כדי שודאי יצלה כראוי[מז].

ובחידושי מהרי"ל דיסקין [הו"ד בקובץ **אוצרות ירושלים** (פרוסיס, חי"ב עמ' לב ד"ה דמיכף)] כתב, שאף אם אין צריכים שעה שלימה לצליית הפסח קבעו חכמים את זמן שחיטת התמיד בשש ומחצה משום שזהו דינו מעיקר הדין, וכמו שכתב רש"י להלן (ד"ה ועבדינן) שלא רצו לקבוע זמנים אחרים אלא או בשש ומחצה שזהו עיקר דינו או שבע ומחצה שכך הוא זמנו בכל ערב פסח.

מדוע לא פירש אביי את מחלוקתם של רבי ישמעאל ורבי עקיבא בכל שבת וכרבה בר עולא

אמר אביי הכי קאמר כסידורו בחול בערב הפסח כך סידורו בשבת בערב הפסח דברי רבי ישמעאל וכו'. כתבו התוספות (ד"ה רבי) שלדעת אביי

מ. והמאירי (ד"ה ומתר) הוסיף, שבאותו הזמן היו מקריבים גם את מנחת התמיד, חביתי כהן גדול ונסכים. **מא. טל** תורה (להלן קכט. ברמב"ם ה' ברכת הפסח), **אמרי יושר** (מ"ח פ' ד), **וכוכבי אור** (מכתבי תורה חוה ג). **מב. ולהלן** הביא שבדברי החכם צבי (שו"ת, סי' קנח) מבואר לא כך, וחלק על דבריו. **מג. שיח השדה** (שער נרכת ה' סי' ט ד"ה ועי' רשב"ם), **חידושי רבי שמואל** (חוה קמג), **ואגרות משה** (שו"ת, או"ח ח"ד סי' קיט ד"ה ובזה). **מד. ראה** בספרי (פרשת ויקהל עו, לפי גירסת הגר"ח) שיש הר"א שמחשבת שלא לשמה תפסול בצלייה, הרי שהיא מדיני הקרבת הפסח. **מה. ובשיעורי** רבי דוד פוברסקי (חוה נג) תירץ, שאין צריך להקדים מחמת הקטר החלבים והאברים, שהרי די בכך שמשלה בהם האור קודם השבת כדי שיהיה מותר להקטירם בשבת, כמו שכתבו התוספות (שבת כ. ד"ה למתרי, ועוד), ויכולים היו להעלות את כל האברים על המזבח ותמשול בהם האור ולאחר מכן מותר להקטירם גם בשבת. **מו. והביא** שכן אמרו לעיל (יג:) שנתנו חכמים שעה ללקט עצים לשריפת חמץ. **מז. וראה** בדבריו שתירץ עוד על פי דברי התוספות (להלן עה. ד"ה כצלעו) שצריך למלוח את בני המעיים של הפסח מחמת הכבד שבו, ומזה מוכח ששיעור מליחה הוא שעה.

מודים רבי ישמעאל ורבי עקיבא שבכל שבתות השנה קרב התמיד כמו בחול משום גזירת נדרים ונדבות שגזרו על שבת משום חול, ורק בשבת בערב הפסח נחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא, שמקדימים התמיד מחמת הפסח שצריך להקריב לאחריו, ואין לגזור בזה משום שאר ימות החול.

וכתב המהרש"א (נמוק' שם), שהתוספות הוכרחו לפרש כן משום שאם לא כן מדוע לא פירש אביי את מחלוקתם בכל שבתות השנה וכפי שפירש רבה בר עולא (להלן ע"ג) שכן משמע פשטות לשונם שלא הזכירו ערב פסח, ומזה הוכיחו התוספות שאביי סובר שבכל שבתות השנה גזרו משום הנדרים והנדבות שבחול, וזמן התמיד הוא בשמונה ומחצה כמו בחול[מח].

והטעם שבערב פסח לא גזרו שבת משום חול, בתוספות לפנינו הגירסא היא 'דאיכא התירא שמקדמים אותו מחמת עשיית הפסח שאחריו', אבל בדברי המהרש"א מבואר שגרס 'דאיכא הכירא', כלומר, שלא יבואו לטעות ללמוד מזה לשאר ימים שמקריבים התמיד בשש ומחצה או בשבע ומחצה משום שניכר שההקדמה היא מחמת הפסח.

ובמים עמוקים (נמוק' שם) הקשה, מדוע לרבי עקיבא לא גזרו על ערב פסח שחל בשבת משום ערב פסח שחל בחול, כמו שגזרו בכל שבתות השנה משום שאר ימות החול, ועל זה לא יועיל לומר שיש היכר שמקדימים מחמת הפסח, משום שגם בערב פסח שחל בחול שייך טעם זה, ואף על פי כן אין מקדימים לשש ומחצה, ואם כן היה לו לגזור גם על ערב פסח שחל בשבת שלא יקריבו אלא בשבע ומחצה כשאר ערב פסח שחל בחול. ותירץ, שבשבת היו מביאים יותר פסחים, משום שבחול היו מביאים גם חגיגה כדי שהפסח יהא נאכל על השובע (להלן סט: ע.), מה שאין כן בשבת שלא היו מביאים חגיגה (שם) היו מביאים יותר פסחים, ונמצא שיש טעם להקדים התמיד בשבת יותר מבחול[מט].

ביאור הירושלמי במחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא

שם. בירושלמי (ה"ח) הביאו את מחלוקתם של רבי ישמעאל ורבי עקיבא כדברי אביי, שנחלקו לגבי ערב פסח שחל בשבת, שלדעת רבי ישמעאל שחיטת התמיד בשבע ומחצה כשאר ערב פסח, ולדעת רבי עקיבא שחיטת התמיד בשש ומחצה כערב פסח שחל בערב שבת. אבל בטעם מחלוקתם פירשו, שרבי ישמעאל מאחר שעה אחת לפלפולו ורבי עקיבא מקדים שעה אחת לעיסוקו כדי שלא יכנסו למצוה משוכרים, ונחלקו המפרשים בכוונת הירושלמי, הקרבן העדה ביאר, ש'פלפולו' הכוונה לפלפול ההלכה, שיש לאחר בשעה מחמת השאלות והדינים בהקרבת הפסח המתעוררים ומתחדשים בכל ערב פסח. ולרבי עקיבא מקדימים בשעה, כדי שישאר זמן רב להקרבת הפסח, ולא יכנסו לקיום מצות אכילת מצה ופסח כשהם מבולבלים כשיכור. אך **הפני משה ומראה הפנים** ביארו, ש'פלפולו' הכוונה לחימום הבשר[נ], וכטעמו של רבא, שמחמת חימום הבשר סבור רבי ישמעאל שיש לאחר בשעה ולשוחטו בשבע ומחצה, ובדעת רבי עקיבא פירש הפני משה, שכיון שבשבת מצוי שכרות, לכך מקדימים את שחיטת התמיד כדי שלא יכנסו למצוה כשהם בשכרות[נא].

מדוע לא פירשה הגמרא גם לאביי שמחלוקתם אם חוששים לחימום הבשר

במאי קא מיפלגי במוספין קודמין לבזיכין קמיפלגי. הקשה הצל"ח (ד"ה נמוק') מדוע לא פירשה הגמרא גם לאביי, שטעם מחלוקתם של רבי ישמעאל ורבי עקיבא הוא אם חוששים לחימום הבשר וכפי שפירשה לדעת רבא, שלכאורה גם לדעת אביי ניתן לפרש, שלרבי ישמעאל חוששים לחימום הבשר ולכך אין מקדימים התמיד לשש ומחצה, אלא מקריבים בשבע ומחצה, ומה שאין מקריבים בשמונה ומחצה הוא כדי שיהא זמן לשחוט הפסחים, ואילו לרבי עקיבא אין חוששים לחימום הבשר ולכך מקדימים לשש ומחצה[נב].

ותירץ (נרקמ"י ד"ה נמוק'), שהגמרא היה לה הכרח שאביי לא סבר שיש חשש של חימום הבשר, משום שאם סבר שיש חשש זה, היה לו לפרש כרבא שלרבי עקיבא מקריבים בשבע ומחצה ולרבי ישמעאל בשמונה ומחצה ולהעמיד את משנתנו כרבי עקיבא, שהרי הלכה כרבי עקיבא מחביריו (עירובין מו:), ועוד, שהרי רבי עקיבא סתימתאה הוא (מגילה ג.), ופירש רש"י (שם ד"ה מיכף) שהרבה משניות סתם רבי כרבי עקיבא, ומכך שלא פירש כן מוכח, שאינו חושש כלל לחימום הבשר.

ובטעם מחלוקתם של אביי ורבא הוסיף (ד"ה ומומר), שתלוי הוא במה שנחלקו אביי ורבא להלן (מד:) האם סומכים על הנס או לא, לדעת אביי סומכים על הנס ולדעת רבא אין סומכים, ובמסכת אבות (פ"ה מ"ה) שנינו שאחד מעשרה ניסים שנעשו בבית המקדש שלא הסריח בשר הקדשים מעולם, ולכך רק רבא הסובר שאין סומכים על הנס יכול לפרש שנחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא האם חוששים שהבשר יסריח או לא, אבל לדעת אביי שסומכים על הנס ודאי לא יסריח הבשר.

זמן הקרבת המוספים

עבד לה'ו למוספין בשש. פירש רש"י (ד"ה ר' ישמעאל) שהמוספים קרבים בשעה שישית, מפני שנאמר בהם (ויקרא כג לז) 'דבר יום ביומו' ו'יום' משמעותו איחור לעומת 'בוקר' שמשמעותו הקדמה, כמבואר במסכת יומא (לד.)[נג]. **ובתוספות** (נרקמ כה. ד"ה ומ"ל) הקשו בשם **רבינו שמשון** מדברי המשנה (שם כו.) שאמרו שמוספים כשרים כל היום, ואילו בסוגייתנו מבואר שזמן המוספים הוא בשעה שישית. והוסיפו התוספות, שאין לתרץ ולומר שלכתחילה זמן הקרבת המוספים הוא בשעה שישית, ובדיעבד כשר כל היום, לפי שעדיין יקשה ממה שלמדו במסכת יומא (ע:)[נד] מהנאמר (במדבר כח כג) 'מלבד עולת הבוקר' שהיו עושים את המוספים עם תמיד של שחר[נה]. ותירצו, שאכן מה שאמרו כל היום הוא לענין דיעבד, ולענין לכתחילה יש חילוק בין מוספי שבת למוספי שאר ימים טובים, שהאמור במסכת יומא הוא במוספי הרגלים שהם קרבים לכתחילה עם תמיד של שחר, אבל האמור בסוגייתנו הוא במוספי שבת שזמנם לכתחילה הוא בשעה שישית. וביאר **המגן אברהם** (סי' רפו סק"ג), שבמוספי שבת נאמר (במדבר כח ט) 'וביום השבת' שמשמעו איחור. וכתב **הלבושי שרד** (שם סק"ה) שאף שגם בימים טובים כתוב 'דבר יום ביומו' אין דורשים זאת לאיחור, מפני שנאמר בהם גם 'מלבד עולת הבוקר' שמשמעו שהקרבת המוספין היא עם תמיד של שחר, ומ'דבר יום ביומו' למדו במסכת תמורה (יד.) שמוספים כשרים כל היום. ולפי זה כתב (שם סק"ו), שמה שהביא רש"י כאן הפסוק 'דבר יום ביומו' טעות סופר הוא, וצריך לומר הפסוק 'וביום השבת' שנאמר במוספי השבת.

אחח 19/06/2018

והמהרש"א (נמוק' נרקמ שם) פירש את דברי התוספות, שהחילוק בין שבת לשאר ימים הוא שבשבת אין מקריבים נדרים ונדבות, וכמו שחילקו בין בשבת לחול בסוגייתנו (להלן ע"ג) מחמת זה שבשבת אין מקריבים נדרים ונדבות, ואין יוצאים ידי חובת מצה אלא במשתמרת לשם מצה (לעיל לח:) ובמצה הראויה להאכל בכל מושב (לעיל לו:)[נו], ולכך הרי זה כמצה עשירה שמותר לאכול בערב פסח כמבואר **בטור ושולחן ערוך** (או"ח סי' תעו ס"ג). והוסיף, שלפי מה שהסתפק המהרש"א (להלן שם: נמוק' ד"ה לח) שמא אין היתר אלא במצה עשירה שאין בה טעם מצה, אבל בשאר מצות שיש בהם טעם מצה אף שאינם ראויים לצאת בהם ידי חובה יש איסור, צריך לומר, שאכילת לחם הפנים בשבת דוחה איסור אלא לענין הפסח, שלא רצו להקדימו לשבע ומחצה, אבל עדיין יקשה שאם כן רק את הפסח יאחרו לשמונה ומחצה כדי שלא יתחמם, אבל לענין התמיד מדוע לא קבעו זמנו בשש ומחצה שהרי זריזים מקדימים למצוות, ומשום נדרים ונדבות אין טעם לאחר, שהרי אינם קרבים בשבת, ואף משום גזירת שבת אטו חול אין לאחר התמיד, שהרי גם עתה שקבעו זמנו לשבע ומחצה מוקדם הוא משאר ימות החול, וכיון שאין זה כשאר ימות החול שוב יש להקדים התמיד לשש ומחצה. ורק לדעת רבא שלרבי ישמעאל זמן הקרבת התמיד הוא בשמונה ומחצה כשאר ימות החול ניתן לפרש שהטעם הוא משום חשש חימום, ולא הקדימו את התמיד משום גזירת נדרים ונדבות של חול, ולכך קבעו זמן התמיד כשאר ימות החול, אבל לאביי שלרבי ישמעאל זמן הקרבת התמיד הוא בשבע ומחצה אין לומר כן, ומזה הוכיחה הגמרא שלאביי אין הטעם משום חשש חימום. אבל לאחר מכן (נרקמ"י ד"ה נמוק') דחה תירוץ זה, לפי שהוכיח מדברי רש"י (להלן ע"ג ד"ה פי) שמשום גזירת נדרים ונדבות יש לאחר את הקרבת התמיד אף אם אינו כשאר ימות החול, ועוד, לפי מה שכתב המהרש"א (נמוק' ד"ה רבי ישמעאל) שרק כשניכר שטעם הקדמת התמיד הוא משום הפסח אין גוזרים משום נדרים ונדבות, אם כן כששוהים בין התמיד לפסח אין היכר זה, ושוב יש לגזור משום נדרים ונדבות.

נג. ובן כתב התוספות ישנים (יומא לג. ד"ה העולה-השני) שדין המוספים להיות בשעה שישית מפני שנאמר בהם 'יום' שמשמעו איחור. **נד. בתוספות** לפנינו שם ציינו למסכת תמורה (יד.). אבל שם לא הוזכר שהתמיד קרב עם המוסף, אלא למדו שם ממה שנאמר 'דבר יום ביומו' שמוספים זמנם כל היום, וכתב המגן אברהם (סי' רפו סק"ג) שטעות סופר הוא וצריך לומר מסכת יומא (ג.). **נה. ומשמע** שלכתחילה זמנם עם התמיד, ואם כן מה שאמרו שעה שישית בדיעבד הוא, ואיך אמרו שבדיעבד כל היום כשר. כך ביארו המהרש"ל (נמוק' נרקמ שם) והמגן אברהם (סי' רפו סק"ג). **נו. ולמדו** זאת ממה שנאמר במצה (שמות יג ט) 'בכל מושבותיכם תאכלו מצות'.

מח. ראה בלוית חן (ד"ה ת"ל) שעדיין יש להקשות על אביי עצמו, מנין לו שלא נחלקו בכל שבתות השנה, וכתב, שיש לפרש בדעת אביי להיפך, שבין לרבי ישמעאל ובין לרבי עקיבא בכל שבתות השנה אין גוזרים על שבת משום חול, אלא לרבי ישמעאל נשחט בשבע ומחצה משום שמוספים קודמים לבזיכים, ולרבי עקיבא בשש ומחצה משום שבזיכים קודמים למוספים, והוכיח כן מלשון הברייתא המובאת להלן (ע"ג), עיין בדבריו. **מט. והוסיף**, שאף בחול יש טעם להקדים יותר מבשבת משום הקטר חלבים ואברים שצריכים להקטירם מבעוד יום, לדעת רבי עקיבא שחלבי חול אין קרבים ביום טוב, מה שאין כן בשבת שיכולים להקטירם בערב שהרי חלבי שבת קרבים ביום טוב אין צריכים להקדים, מכל מקום אין לגזור שבת משום חול, משום שהרואים יסברו ששיערו חכמים שבשבת צריך להקדים יותר מחמת רוב הפסחים. **נ. וכתב** שהוא מלשון 'פילי' שפירושו בקעים, וכמו שאמרו במסכת שבת (נג:) 'חזי דהוה ביה פילי בגופיה' ופירש רש"י (שם ד"ה פילי) בקעים סדקים, וכן כאן על ידי החימום נעשים בקעים בבשר. **ובמרבה תבונה** (עמודת היום, פו. ד"ה וכעת) פירש גם כן שהכוונה לחימום הבשר, **ותיבת 'פלפולו'** פירש שהכוונה לזלזול, שעל ידי חימום הבשר הוא מסריח ובא לידי זלזול. **והביא** שבירושלמי מעשר שני (פ"ק ה"ב) נאמר גם לשון זה 'פלפולו' ויש שגרסו שם 'זלזולו', ראה בפירוש הגר"א והר"א מפולדא והרידב"ז (שם). **נא. ובספר** הירושלמי כפשוטו, פירש שגם 'פלפולו' הכוונה לעיסוקו, וכוונת הירושלמי להקשות כיצד יתכן שרבי ישמעאל מקדים שעה לעיסוקו ורבי עקיבא מאחר שעה לעיסוקו. **והביא** גם הוא את דברי הירושלמי במסכת מעשר שני (פ"ק ה"ב) שאמרו לשון 'פלפולו', ופירש שהכוונה שם לעיסוקו. אכן **הפני משה** (מעשר שני שם) פירש שהכוונה לפלפול ההלכה, עיין שם. ויש שפירשו שלשון 'פלפולו' הוא לשון דבר משובח, כשם שהפלפל נותן טעם לשבח במאכל, וכוונת רבי ישמעאל, שיש לאחר את הקרבת הפסח בשעה כדי שיצלוהו סמוך לזמן אכילתו כדי שיהא משובח יותר. **נב. ובתחילה** כתב ליישב (ד"ה נמוק') שאין טעם זה מספיק

אכילת מצה בערב שבת, מפני שחביבה מצוה בשעתה, וכמו שאמרו להלן (סח:) לענין הקטרת חלבים ואימורים שדוחה שבת מטעם זהנ.

אבל בהגהות הרא"ם הורוויץ (להלן ע"ב במוס' ד"ה אלא) כתב, שבערב פסח לא היו מחלקים את לחם הפנים ביום אלא רק בלילה כמו ביום הכיפורים שחל בשבת.

מדוע אין מקריבים התמיד בתחילת שעה שמינית ובזמן חילוק לחם הפנים

ועביד ליה לתמיד בשבע ומחצה. הקשה **רש"י** (ד"ה ועבדינן) שמאחר והקרבת הבזיכים נמשכת שעה, אם כן יכולים היו להתחיל בשחיטת התמיד מיד בתחילת שעה שמינית, ומדוע קבעו את זמן שחיטת התמיד בשבע ומחצה. ותירץ בשתי דרכים: א. שיתכן שעבודת הקטרת הבזיכים וחילוק לחם הפנים היה נמשך יותר משעה, ולכך המתינו מלקבוע את זמן שחיטת התמיד עד שבע ומחצה. ב. שלא רצו חכמים להוסיף זמנים אחרים לשחיטת התמיד, וקבעו שזמן השחיטה הוא או בשש ומחצה שהוא עיקר זמנו מן התורה, או בשבע ומחצה שכך הוא זמנו בערב פסח שחל בחול, או בשמונה ומחצה שהוא זמן שחיטתו בכל השנה.

והריב"ן (ד"ה ובזיכין) פירש, שהמוספים היו קרבים מחמש ומחצה עד שש ומחצה שכיון שנאמר בו 'יום' זהו עיקר היום שחמה בראש כל אדם, והבזיכים עד שבע ומחצה ולכך לא נשחט התמיד עד שבע ומחצה.

ובתוספות (ד"ה וקעבדינן) הקשו על תירוצו הראשון של רש"י, שהרי בדברי רבי עקיבא מוכח שזמן הקרבת הבזיכים וחילוק הלחם אינו יותר משעה, שהרי לדעתו בזיכים בחמש, ומוספים בשש, ואם כן גם לדעת רבי ישמעאל כך הוא, ולכך כתבו שהעיקר כתירוצו השני של רש"י. **והרש"ש** (במוס' שם) תירץ, שלדעת רבי עקיבא היו מחלקים את לחם הפנים בחצי שעה שבין המוספים לתמיד שלא היו עושים בה כל עבודה אחרתנ. **ובמגן שאול** (במוס' שם) תירץ, שאכן לדעת רבי עקיבא היו מזדרזים לגמור את הקרבת הבזיכים וחילוק הלחם בשעה, כדי להספיק להקריב המוספים בשש, אבל לרבי ישמעאל שיש שהות לא היו ממהרים כל כך, והתעסקו בכך שעה ומחצה.

והרש"ש (ד"ה ובזיכין) **והמקדש דוד** (קדושים סי' ט אות ג ד"ה והנה לפי) **ביארו** על פי דברי **הרמב"ם** (תמידין ומוספין פ"ו הי"ח) שאף שהמוספים קודמים לבזיכים, מכל מקום הנסכים של המוספים היו קרבים אחר הבזיכים, ולפי זה לא היו יכולים להקריב התמיד בתחילת שמונה, שהרי אחר הבזיכים היו צריכים להקריב הנסכים ולומר עליהם שירה, ולכך לא שחטו התמיד אלא בשבע ומחצהניט.

ביאור לשון רבי ישמעאל לדעת רבא

מתקיף לה רבא מידי רבי עקיבא וכו'. כתב **רש"י** (ד"ה מי) שרבא לא הקשה על אביי אלא מלשונו של רבי עקיבא, אבל מלשון רבי ישמעאל שאמר 'כסידורו בחול כך סידורו בשבת' ולא הזכיר ערב פסח לא הקשה, משום שמזה יש להקשות אף על דברי רבא, שהרי גם לרבא מדובר על שבת בערב הפסח, ואכן רבה בר עולא הקשה כן להלן (ע"ב) על דברי רבא. **ובתוספות** (ד"ה מידי) ביארו, שרבא לא סבר זאת כפירכא על דבריו, משום שרבי ישמעאל אמר את דבריו על משנתנו שכתוב בה שערב פסח שוה בין בחול בין בשבת, ועל זה אמר שבשבת הדין שונה, ולכך לא הוצרך להזכיר שמדבר על ערב פסח.

אבל רבינו חננאל (ד"ה ומי) כתב, שקושיית רבא על אביי היא מדברי רבי ישמעאל שאמר 'כסידורו בחול' ואילו לאביי היה צריך לומר 'כסידורו בחול בערב הפסח'. וכתב בחשק שלמה (הגהות על רבינו חננאל שם ה) שנראה שהיתה לו גירסא אחרת בקושיית רבא. **ובתוספות הרשב"א** (ד"ה מידי, נדפסו הגהות הב"ח) ביארו, שקושיית רבא על אביי היא אף מדברי רבי ישמעאל, שלא הזכיר שמדבר על ימות החול בערב הפסח, אבל לפירוש רבא לא קשה כלל, לפי שיש לפרש את דברי רבי ישמעאל כך, כסידורו בחול כל ימות השנה כך הוא סידורו בכל שבתות השנה אף כשחל בהם ערב פסח, ולא הוצרך להוסיף שבת בערב הפסח לפי שמדבר על כל שבתות השנה וערב פסח בכלל.

טעם איחור התמיד משום חשש חימום הבשר

רבי ישמעאל סבר חיישינן למכמר בשרא. פירש **רש"י** (ד"ה במוכן) שאין מקדימים התמיד משום שגם את הפסח אין מקריבים עד תשע ומחצה מחשש שיתחמם הבשר ויסריח. והקשה **הבעל המאור** (ד"ה במאי) שטעם חשש חימום הבשר אינו אלא לענין הפסח, אבל עדיין יקשה מדוע לא היו שוחטים את התמיד בשש ומחצה, ורק עם הקרבת הפסח היו ממתינים. ותירץ בשתי דרכים: א. שאם היו מקריבים את התמיד, לא היו יכולים למנוע מישראל להקריב את פסחיהם מיד, ורק על ידי שאין שוחטים את התמיד מעכבים אותם, מכיון שדין הקרבת הפסח אחר התמיד, אבל מיד אחר הקרבת התמיד היו ישראל ממהרים להקריב את פסחיהם מפני ההמון הרב. ב. על פי מה שכתב **הרב ר' משה**, שכולם מודים שאף בשבתות שאין מקריבים נדרים ונדבות גזרו על הקרבת התמיד שלא יהיה קודם שמונה ומחצה, מפני ימות החול שקבעו זמן זה מחמת הנדרים והנדבות, אלא שבערב פסח מקדימים מפני הפסחים הרבים שיש להקריב, ולפי זה תירץ, שאם אין מקדימים את הפסח, אין מקדימים את התמיד.

וכן תירץ המהרש"א (במוס' ד"ה רבי ישמעאל) **על פי מה שכתבו התוספות** (שם) שרק בערב פסח שניכר שמקדימים מחמת הפסחים מקדימים הקרבת התמיד ואין חוששים שיבואו ללמוד מזה לשאר ימות החולס, ולכך לדעת רבי ישמעאל שאין מקדימים את הפסח, גם את הקרבת התמיד אין מקדימים שהרי אין ניכר שעושים זאת מחמת הפסח ויבואו ללמוד מזה גם לשאר ימות החול.

והפני יהושע (ד"ה במאי) תירץ, שלא היו יכולים לשהות בין הקרבת התמיד להקרבת הפסח, משום שהמנחה והנסכים של התמיד היו מקריבים לאחר הפסח, ומעיקר הדין היו צריכים להקריבם בסמוך לתמיד, כמו שנאמר (במדבר כח כג ועוד) 'מלבד עולת התמיד ומנחתה ונסכה', ולא היו מפסיקים ביניהם אלא בעבודות שלומדים מפסוקים כהקטרת הקטורת והנרות של כל השנה, וכן בקרבן פסח בערב פסח, אבל בלא זה אין להפסיק ביניהם כלל.

הטעם שבשבת יש חשש חימום הבשר

שם. נחלקו **הראשונים** מהו הטעם שבשבת יש חשש לחימום הבשר יותר משאר ימים. **רש"י** (ד"ה במוכן) **ורבינו חננאל** (ד"ה ובמכמר) פירשו שהוא משום שבשבת אסור לצלות הפסחים (להלן סה:). אבל **התוספות** (ד"ה מייתינן) ביארו, שהוא מפני שהדחת קרביים אינה דוחה שבת (שם). וביאר **הצל"ח** (במוס' שם) שהתוספות מיאנו בפירוש רש"י שהחשש הוא מחמת הצליה שמתעכבת עד מוצאי שבת, מפני שגם בשאר ערב פסח שחל בימות החול לא היו צולים מבעוד יום אלא בלילה, וכפי שמוכח בסוגייתנו לעיל, שבערב פסח שחל בערב שבת הקדימו את זמן שחיטת התמיד לשש ומחצה כדי שיספיקו לצלות מבעוד יום, ומוכח שבשאר ימות החול היו צולים משחשיכה. וכתב, שיש לדחות ראיה זו, שהלא היו בבית המקדש שלש כיתות, כמבואר במשנה להלן (סד.), ובימות החול כל כת היו צולים את פסחיהם כשסיימו את ההקרבה, ורק הכת האחרונה שהיו מסיימים קודם חשכה היו צולים בלילה, וכשחל בערב שבת היו מקדימים שעה כדי שאף הכת האחרונה יספיקו לצלות פסחיהם מבעוד יום, אבל כשחל בשבת שאין יכולים לצלות עד שחשכה, יש לחוש לגבי הכת הראשונה שיסריח הבשר משעת ההקרבה עד שעת הצליה שאינה אלא בלילה.

עוד כתב ליישב את הסוגיא לעיל לפירוש רש"י, שהרי העמדנו את משנתנו כרבי עקיבא שאין חוששים לחימום הבשר, ולכך בערב פסח שחל בערב שבת הקדימו יותר, ואף שגם בדברי רבי ישמעאל שאמר 'כסידורו בחול דעלמא כך סידורו בשבת בערב הפסח' משמע שבשאר ערב פסח מקדימים התמיד בשעה אחת, ואינו חושש לחימום הבשר, יש לומר, שלדעתו זמן זה מספיק גם לצליית הפסח, ולכך אינו חושש לחימום הבשר, ולדעתו גם בערב פסח שחל בערב שבת אין מקדימים זמן התמיד יותר, אלא נשחט בשבע ומחצה. ובדעת התוספות שלא פירשו כן, ביאר, שהוא לפי מה שכתבו התוספות (ד"ה מידי) שרבי ישמעאל אמר את דבריו על משנתנו, ומזה שלא חלק בענין ערב פסח שחל בערב שבת משמע שמודה הוא שמקדימים את התמיד לשש ומחצה, ומזה הוכיחו התוספות שאין הטעם משום צליית הפסח אלא משום הדחת הקרביים.

והוסיף, שאף אם אכן מודה רבי ישמעאל שמקדימים את התמיד לשש ומחצה בערב פסח שחל בערב שבת אין הכרח לפירוש התוספות, משום שיש לומר, שלעולם לדעת רבי ישמעאל יש די זמן לצלותו מבעוד יום, והחילוק בין ערב פסח שחל בערב שבת לשאר ערב פסח הוא משום החלבים והאברים, שבכל ערב פסח אפשר להקטירם בלילה, שהרי לדעתו אברי חול קרבים ביום

נז. **וכן** תירץ האבני נזר (שו"ת, או"ח סי' שפ). ובאבן ישראל (שו"ת, מ"ע סי' לט) כתב על פי זה, שבערב פסח שחל בשבת יכול לאכול בסעודה שלישית פת שנעשית על ידי נכרי [באופן שאינו פת נכרי, ראה תוספות (קידושין שו. ד"ה מצמ)], שאין יוצאים בה ידי חובת מצה מפני שאינה עשויה לשם מצה, ואף אם בכל שנה אין לאוכלה מפני שגם זה בכלל איסור אכילת מצה בערב פסח, מכל מקום כדי לקיים מצות סעודה שלישית יכול לאוכלה משום שחביבה מצוה בשעתה. אכן במנחת יצחק (שו"ת, מ"ע סי' לז) כתב שאין להקל בזה, עיין שם. נח. **וכעין** זה תירץ בראש יוסף (ד"ה במאי), והוסיף על פי המבואר במסכת סוכה (עז:) שמשמר היוצא עושה תמיד של שחר ומוספים ומשמר הנכנס עושה תמיד של בין הערבים, ולחם הפנים היה מתחלק בין כולם, ולפי זה, אם מוספים קודמים לבזיכים [וכדעת רבי ישמעאל לפי אביי], היתה חלוקת הלחם מיד אחר הקטרת הבזיכים ושהו בה חצי שעה, אבל אם בזיכים קודמים למוספים [וכדעת ר"ע לפי אביי] והיו מקטירים הבזיכים בחמש, לא היו יכולים לחלק הלחם מיד, שהרי עדיין לא הגיעו משמר הנכנס, שאינם באים אלא בחצות היום, ולכך היו מחלקים הלחם בחצי שעה ראשונה של שבע שלא היו עושים בה עבודה אחרת. ובעיקר מה שכתבו הרש"ש והראש יוסף שאם בזיכים קודמים למוספים היו מחלקים לחם הפנים לאחר המוספים, במרחשת (שו"ת, מ"ח סי' יח אות ג) כתב לדייק מדברי רש"י (ד"ה בזיכין) שלחם הפנים היה מתחלק מיד אחר הקטרת הבזיכים וקודם הקרבת המוספים. נט. **והרש"ש** כתב שמכאן למד זאת הרמב"ם, ובעיקר טעם דברי הרמב"ם שהנסכים היו אחר הבזיכים ראה בלחם משנה ואור שמח (שם). ס. **בתוספות** לפנינו הגירסא היא 'דוקא בשבת דערב הפסח פליגי דאיכא היתירא שמקדימים אותו מפני עשיית הפסח שאחריו ולא שייך למיגזר אטו חול' ולפי זה אין הדבר תלוי בהיכר, אלא שהקרבת הפסחים טעם להתיר הקדמת התמיד, אבל בדברי המהרש"א נראה שגרס 'דאיכא הכירא', וראה בהגהות וציונים על התוספות שכך היא הגירסא בתוספות הרשב"א.

אהח 19/06/2018

טובסא, מה שאין כן בערב שבת שאי אפשר להקטירם בלילה שהרי אברי חול אין קרבים בשבת, לכך הוצרכו להקדים. אוצר החכמה

ובפתח הבית (מ״ח, דגר בעמו מום ה ד״ה נמוס׳) ביאר, שהתוספות לא פירשו כרש״י משום שלדעתם בזמן קצר כל כך אין לחשוש לחימום וקלקול הבשר מחמת שאין צולים אותו, ולכך פירשו שהחשש הוא מחמת שאין מדיחים את קרביו.

ביאור המחלוקת אם חוששים לחימום הבשר או לא

ורבי עקיבא סבר לא חיישינן למכמר בשרא. כתב המאירי (ד״ה זה), שמחלוקתם תלויה במה שנחלקו תנאים במסכת שבת (קטז.) לענין הפשט עור הקרבן בערב פסח שחל בשבת, שלדעת חכמים מותר להפשיט את כולו, ולפי זה אין לחוש שיתחמם ויסריח, ודעת רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא שאין היתר להפשיט אלא עד החזה כמבואר שם, ולפי זה יש לחוש שיתחמם הבשר ויסריח, וביאר, שרבי ישמעאל סובר כרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא, ורבי עקיבא סובר כחכמים.

ובפתחי שערים (ד״ה נמצנה) כתב שכעין מחלוקת זו האם חוששים לחימום הבשר, מצאנו גם במסכת נזיר (נט:) שנחלקו רבי יהושע ובן זומא לגבי קרבן נזיר שרבי יהושע אינו חושש שהבשר יסריח על ידי המתנה מלהקריבו, ובן זומא חושש, וכמו שביארו התוספות (שם ד״ה ממר). ורבי יהושע כרבי עקיבא ובן זומא כרבי ישמעאל, אלא שכתב שיתכן שיש לחלק בין הנושאים.

נח:

מדוע אין לגזור על ערב פסח שחל בשבת משום ערב פסח שחל בחול

אי לא חיישינן ניעבדיה בשש ומחצה. פירש רש״י (ד״ה אי) שיש להקדים מחמת הפסחים המרובים, ואין צריך לאחר מחמת הנדרים והנדבות משום שאינם קרבים בשבת. והקשו האחרוניםא, שעדיין יש לגזור על ערב פסח החל בשבת משום ערב פסח החל בחול, שאם בערב פסח החל בשבת יקדימו לשש ומחצה יבואו להקדים אף בחול, ובחול הלא אין להקדים אף שגם בחול יש פסחים מרובים, מחמת הנדרים ונדבות שצריכים להקריב קודם התמיד. וכשם שבכל שבתות השנה קבעו את זמן שחיטת התמיד בשמונה ומחצה כימות החול משום שגזרו על שבתות משום ימות החול, כך יש לגזור על ערב פסח החל בשבת משום שאר ערב פסח החל בחול.

והצל״ח (ד״ה ולפי זה) תירץ, שמערב פסח שחל בערב שבת יש להוכיח שלצורך הקרבת הפסחים מקדימים את שחיטת התמיד אף במקום שיש צורך לאחר מחמת הנדרים ונדבות שמביאים באותו יום, ולכך הקשתה הגמרא שכל שכן בערב פסח שחל בשבת שאין מביאים נדרים ונדבות יש להקדים את שחיטת התמיד לצורך הקרבת הפסחים, ולא לגזור משום ערב פסח שחל בחול. ואף שלגבי ערב פסח שחל בערב שבת פירשה הגמרא לעיל (ע״ח) שעשו כן משום שצריך להספיק לצלות הפסחים מבעוד יום, אין זה צורך גמור, מאחר ובדיעבד ניתן להכניס הפסחים לתנור קודם הלילה ותמשך צלייתם בלילה, כמבואר בשבת (יט:), אלא שלכתחילה אין לעשות כן, ולכך לא רצו חכמים לדחוק הזמן והקדימו את שחיטת התמיד. ומזה למדה הגמרא שאף בשבת יש להקדים לצורך הפסחים ולא לגזור מחמת נדרים ונדבות שבחולב.

עוד תירץ הצל״ח (ד״ה ובזה נכון), על פי מה שביאר שלדעת רבא רבי עקיבא חולק על גזירת חול משום שבת אף בכל שבתות השנה, ולדעתו רבי עקיבא סובר שבכל שבתות השנה התמיד נשחט בשבע ומחצה, ולכך מקשה הגמרא מדוע לא יקריבו בשש ומחצה. והוכיח זאת מקושיית רבה בר עולא שהקשה על רבא מדברי רבי ישמעאל שלא הזכיר שמדבר רק על ערב פסח. ובישוב דעת רבא מקושיא זו כתב, שכוונת רבי ישמעאל על כל שבתות השנה ולכך לא הוצרך לפרש שמדובר בערב פסח, אלא כלל ואמר שכסידרו בחול שהוא בשמונה ומחצה כך סידרו בכל שבתות השנה ובכלל זה גם בערב פסח שחל בשבת. ולפי זה גם רבי עקיבא דיבר על כל שבתות השנה ששחיטת התמיד בשבע ומחצה, ומזה מוכח שלרבי עקיבא אין גוזרים שבת משום חולג.

ובמים עמוקים (לעיל ע״ח נמוס׳ ד״ה רבי ישמעאל) כתב, שבשבת היו מביאים יותר פסחים, משום שבחול היו מביאים גם חגיגה כדי שהפסח יהא נאכל על השובע (להלן ע.), מה שאין כן בשבת שלא היו מביאים חגיגה (שם סט:) היו מביאים יותר פסחים, ולכך בערב פסח שחל בשבת יש להקדים התמיד יותר מערב פסח שחל בחול, מחמת הפסחים הרבים שיש, וכשצריך להקדים מחמת הפסחים אין גוזרים משום נדרים ונדבות.

ובחמדת צבי (ד״ה ומה) כתב, שהרי ערב פסח לעולם אינו חל אלא בימים שני רביעי שישי ושבתד, ולכך אין לגזור על ערב פסח שחל בשבת להקריב בשבע ומחצה משום ערב פסח שחל בשני ורביעי, שהרי בערב פסח שחל בערב שבת מקריבים בשש ומחצה, ואין לגזור על ערב פסח שחל בשבת משום ערב פסח שחל בשני ימים אחרים שאינם ברוב השנים.

האם אין חילוק בין שעה אחת לשתי שעות לגבי חימום הבשר

שם. הקשו האחרוניםה, שלכאורה יש לחלק שעד כאן לא אמר רבא בדעת רבי עקיבא שאין חוששים לחימום הבשר אלא לענין הקדמת שחיטתו בשעה אחת, אבל אם יקדימו אותו בשתי שעות יתכן שגם הוא יודה שחוששים לחימום הבשר, ומדוע נקטה הגמרא בפשיטות שאם רבי עקיבא אינו חושש לחימום הבשר, אינו חושש אף בהקדמת שתי שעות.

והצל״ח (ד״ה ובזה ניחא) כתב על פי מה שביאר, שלדעת רבא רבי עקיבא דיבר על כל שבתות השנה והוא סובר שבכל שבתות השנה שחיטת התמיד היא בשבע ומחצה, ולכך לא היה מועיל לגמרא לתרץ שבשתי שעות חוששים לחימום הבשר, לפי שעדיין יקשה על שאר שבתות השנה שאין מקריבים בהם פסח ואין בהם חשש חימום מדוע אין מקדימים את שחיטת התמיד לשש ומחצה, שהרי לדעת רבי עקיבא לפירוש רבא אין גוזרים על שבת משום חול מחמת נדרים ונדבות [וכמובא לעיל בביאור הסמוך]. אלא שהעיר על פירוש זה, שאם כן היתה הגמרא צריכה להקשות כן על כל שבתות השנה, ומלשון הגמרא שאמרו 'אי לא חיישינן ניעבדיה בשש ומחצה' משמע שעיקר הקושיא היא על ערב פסח שחל בשבת.

ובקרני ראם (ד״ה תירץ) תירץ, שקושיית הגמרא היא על רבא, שמשמע בשבת (קטו:) שאינו חושש כלל לחימום הבשר, שאמרו חכמים (שם) שמפשיטים את הפסח בשבת. ובטעם הדבר נחלקו אמוראים, שרבי יוסף ביאר שמפשיטים כדי שלא יסריח, ורבא פירש שהוא כדי שלא יהיו קדשי שמים מוטלים כנבילה, ומכך שלא פירש שלא יסריח מוכח שאינו חושש לזה כלל, ולכך הקשתה הגמרא שיקדימו הפסח לשבע ומחצה.

ויש שפירשו, שהטעם שאין חוששים לחימום הבשר הוא משום שסומכים על הנס שלא הסריח בשר הקודשו, ולפי זה אין חילוק בין שעה אחת לשתי שעותז.

אם משנתנו כרבי עקיבא מדוע לא נאמר בה חילוק בין חול לשבת בכל ימות השנה ומתניתין דקתני בין בחול בין בשבת דברי הכל היא. פירשו התוספות (ד״ה דכרי) שלפי זה מה שנאמר במשנתנו 'בין בחול בין בשבת' אינו מוסב על מה ששנינו בתחילה 'תמיד נשחט בשמונה ומחצה וקרב בתשעה ומחצה', אלא רק על ערב פסח ששנינו לאחר מכן, משום שלגבי שאר ימות השנה לדעת רבי עקיבא יש חילוק בין חול לשבת, שבשבת תמיד נשחט בשבע ומחצה וקרב בשמונה ומחצה.

והקשה בלוית חן (ד״ה ולפ״ז), אם כן מדוע נאמר במשנתנו שזמן שחיטת התמיד בערב פסח שחל בשבת הוא בשבע ומחצה, הרי כך הוא הדין בכל שבתות השנה, ואם כן היתה המשנה צריכה להשמיענו שבכל שבתות השנה תמיד נשחט בשבע ומחצה, וממילא היינו יודעים שגם בערב פסח שחל בשבת זמנו בשבע ומחצה. שהרי אין כל סברא לומר שבערב פסח שחל בשבת יהא זמנו שונה, לפי שקודם לשבע ומחצה אי אפשר לשוחטו משום שמוספים קודמים לבזיכים [שאם לא כן בכל שבתות השנה היה לנו לשחוט התמיד בשש ומחצה], וכן אין סברא לאחר את זמן התמיד משום הפסחים שחוששים לחימום הבשר, משום שאף אם מאחרים את הפסחים לתשע ומחצה ניתן לשחוט את

סאא **כמבואר** בתוספות להלן (נט: ד״ה ולפ״ז). **א. צל״ח** (ד״ה ובזה נכון), לויית חן (ד״ה לכאורה). **ב. והוסיף** לבאר לפי זה, שלכאורה יש להקשות זאת על משנתנו ששנינו שזמן שחיטת התמיד בערב פסח שחל בשבת היא בשבע ומחצה, מדוע אין מקדימים לשש ומחצה, שהרי ודאי אין חוששים לחימום הבשר, שאם לא כן היו מאחרים לשמונה ומחצה, ומדוע לא הקשתה כן הגמרא אלא על דברי רבא. ולפי דבריו תירץ, שעל משנתנו יש לתרץ שאין מקדימים משום גזירת נדרים ונדבות, ומה שבערב פסח שחל בערב שבת מקדימים אף שמביאים בהם נדרים ונדבות אינו משום הצורך לצלות את הפסחים, אלא משום שצריך להספיק להקטיר את החלבים ואברים מבעוד יום, ולצורך זה הוא שמקדימים אף במקום שיש נדרים ונדבות, אבל בערב פסח שחל בשבת שאין שייך טעם זה מאחרים מחמת גזירת נדרים ונדבות. אבל לרבא שמפרש את משנתנו כרבי עקיבא, ולדעת רבי עקיבא (להלן נט:) אברי חול אינם קרבים ביום טוב, ואם כן אין חילוק בין ערב פסח שחל בערב שבת לשאר ערב פסח לענין הקטרת החלבים והאברים לפי שלעולם יש להקטירם מבעוד יום, ועל כרחינו טעם הקדמת התמיד בערב פסח שחל בערב שבת הוא משום צליית הפסח, וצליית הפסח אין בו צורך גמור, כמו שביאר שיכולים להכניס הפסחים לתנור מבעוד יום והצליה תמשך בלילה, ואף על פי כן מקדימים את שחיטת התמיד ואין חוששים לנדרים ונדבות, ומזה למדה הגמרא שאף בערב פסח שחל בשבת יש להקדים לצורך הפסחים. **ג. אבל** המהרש״א (לעיל ע״ח נמוס׳ ד״ה רבי ישמעאל) כתב בדעת רבא, שבין רבי ישמעאל ובין רבי עקיבא מודים שבכל שבתות השנה גזרו על שבת משום חול. ובבית שמואל (פ׳ מוריע מי׳ מגדות ד״ה ועע״ד) כתב, שמקושיית הגמרא כאן מוכח שלא כדבריו, אלא שלדעת רבא לא גזרו על כל שבתות השנה משום חול. וראה עוד בלוית חן (ד״ה לכאורה) שהוכיח, שאף לדעת רבא מודה רבי עקיבא בכל שבתות השנה שגזרו על שבת משום חול. **ד. שהרי** כלל הוא ש׳לא בד״ו פסח׳, כמובא ברש״י (להלן ד״ה נמצנו). **ה. צל״ח** (ד״ה ובזה ניחא), קרני ראם (ד״ה ח״י). **ו. ראה** לעיל (ע״ח) [בענין 'מדוע לא פירשה הגמרא גם לאביי שנחלקו האם חוששים לחימום הבשר'] בדברי הצל״ח. **ז. ויש** שפירשו, שאכן יכלה הגמרא לתרץ כן, אלא שהעדיפה לתרץ שרבי עקיבא סובר מוספים קודמים לבזיכים, מפני שכך היא ההלכה. ראה רמב״ם (תמידין ומוספין פ״ד הי״ח).

התמיד בשבע ומחצה. אכן כתב שלפי דברי **בעל המאור** (לעיל ע"ח ד"ה נמצי) שאחר התמיד אי אפשר למנוע מישראל להקריב את פסחיהם, יש ליישב שהיינו סוברים שבערב פסח שחל בשבת מאחרים התמיד לשמונה ומחצה כדי שלא יקריבו הפסחים לפני תשע ומחצה משום חשש חימום הבשרט.

ביאור פסק הרמב"ם

שם. הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ח ה"ה) פסק כמשנתנו, שבערב פסח בין בחול בין בשבת נשחט התמיד בשבע ומחצה, ובערב פסח שחל בערב שבת נשחט בשש ומחצה. ולגבי שאר ימות השנה כתב (שם ה"ג) שבכל יום היו שוחטים אותו בשמונה ומחצה, ולא הזכיר מהו זמן השחיטה בשבת. ובסוגייתנו התבארו שלשה פירושים כדעת מי סוברת משנתנו, לאביי, משנתנו כרבי ישמעאל, אבל לרבי עקיבא בערב פסח שחל בשבת זמן השחיטה הוא בשש ומחצה, משום שבזיכים קודמים למוספים, ולדעת רבא משנתנו כרבי עקיבא, אבל לרבי ישמעאל בערב פסח שחל בשבת זמן השחיטה הוא בשמונה ומחצה, ולדעת רבה בר עולא משנתנו לגבי ערב פסח כדעת כולם, ומחלוקתם לגבי שאר שבתות השנה אם בשבע ומחצה או בשמונה ומחצה.

וכתב הלחם משנה שהרמב"ם פסק כרבא וכדעת רבי עקיבא, וביאר, שמשום שני טעמים לא פסק כאביי: א. שבמחלוקת אביי ורבא הלכה כרבא. ב. שבמחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא הלכה כרבי עקיבא, ולאביי משנתנו כרבי ישמעאל, וכיון שיש לפסוק הלכה כרבי עקיבא על כרחך פסק כרבא שלפירושו משנתנו כרבי עקיבא. והוכיח שלא פסק כרבה בר עולא, משום שאם כן היה לו לפסוק כרבי עקיבא שבכל שבתות השנה התמיד נשחט בשבע ומחצה, משום שהלכה כמותו, ומזה שלגבי כל ימות השנה לא חילק הרמב"ם בין חול לשבת מוכח שסובר שאין חילוק. אלא שהעיר מדוע אכן לא פסק כרבה בר עולא, והרי רבה בר עולא הקשה על דברי רבא ומשמע שנידחו דברי רבא. ותירץ, שכיון שלאחר מכן מביאה הגמרא שתי ברייתות ומפרשת אותם לדעת אביי ורבא מוכח מזה שלא נדחו דבריהם, ואחר שלא נדחו דבריהם פסק כרבא מפני שהוא 'מאריה דגמרא' יותר מרבה בר עולא.

ובחידושי רבי משה מאימראן והשפת אמת (ד"ה אלא) כתבו, שהרמב"ם פסק כרבא ולא כרבה בר עולא, משום שלרבה בר עולא צריך לומר שרבי ישמעאל ורבי עקיבא נחלקו בשני עניינים, בכל שבתות השנה, ובערב פסח שחל בשבת, ואילו לרבא לא נחלקו אלא בערב פסח שחל בשבת, ואין לנו להרבות במחלוקת[ט].

ובפתח הבית (דגר נעמו, אות ז ד"ה הרמב"ם) כתב שיש לפרש שהרמב"ם פסק כרבה בר עולא, וביאר, שלכאורה יש להקשות על משנתנו מדוע לא פירשה מהו זמן שחיטת התמיד בשאר שבתות השנה, אם בשמונה ומחצה כרבי ישמעאל או בשבע ומחצה כרבי עקיבא, ולולי הברייתות האחרונות ניתן היה לתרץ שמשנתנו כתבה רק את הדינים שאין בהם מחלוקת, אבל בשאר שבתות השנה שיש בהם מחלוקת לא כתבה את הדין. אבל מאחר ובברייתות המובאות להלן מוכח שנחלקו גם בערב פסח, שלדעת רבי ישמעאל בערב פסח שחל בשבת נשחט בשמונה ומחצה ולרבי עקיבא בשבע ומחצה, וכמו שכתבו **התוספות** (ד"ה אלא, בתירוץ השני) שרבה בר עולא יפרש כרבא, שוב אין לומר שהמשנה לא כתבה דינים השנויים במחלוקת, אלא מוכח שמה שנאמר 'בין בחול בין בשבת' עולה אף על שאר ימות השנה, ונמצא שמשנתנו סתמה לגבי שאר שבתות השנה כרבי ישמעאל ולגבי ערב פסח שחל בשבת כרבי עקיבא, ולכך גם הרמב"ם פסק כן'.

מדוע נקטה הברייתא את יום שני בשבת דווקא

כחל להיות בשני בשבת. כתב רש"י (ד"ה בשני) שנקטו אחד מימות החול ואינו בדווקא. עוד הביא שיש מפרשים שהטעם שנקטה הברייתא 'יום שני' הוא מפני שהוא היום הראשון בימות השבוע שערב פסח יכול לחול בו, לפי שביום ראשון בשבוע אין יכול לחול שהרי 'לא בד"ו פסח' (פסיקתא זוטרתא ויקרא מהר סג: ד"ה מלה), ודחה רש"י פירוש זה, שהלא בזמן המקדש לא היה כלל זה נוהג, שהרי היו מקדשים את החודש על פי הראיה.

ובתוספות (ד"ה כמילו) העירו על זה, שהלא אף אז היו נזהרים שלא יצא פסח בימים אלו, כמבואר בראש השנה (כ.) שהיו נזהרים שלא יחול יום הכיפורים סמוך לשבת, או משום שהירקות לא יתקלקלו, או משום המתים שלא יסריחו כשיצטרכו להמתין עם קבורתם שני ימים. ולכך 'לא אד"ו ראש', כלומר, קבעו שראש השנה לא יחול בימים ראשון רביעי ושישי, וכמו כן נזהרו בכלל ש'לא בד"ו פסח'. וכן כתב **רבינו חננאל** (ד"ה מיתיבי), שמכאן מוכח שאף בזמן התנאים היו נוהגים בכלל זה ש'לא בד"ו פסח'.

והאחרוניםיא תירצו דברי רש"י, שעיקר הטעם לכך שאמרו ש'לא בד"ו פסח' הוא מפני שרצו שראש השנה לא יצא בימים 'אד"ו' משום שעל ידי זה יהיה יום הכיפורים סמוך לשבת, ואם פסח חל ב'בד"ו' גם ראש השנה חל ב'אד"ו', וכן כתב רש"י בסנהדרין (יג: ד"ה וליענכה), וכל זה הוא בזמן שסידור קביעת חדשי הקיץ קבוע הוא, אבל כשהיו מקדשים החודש על פי הראיה היו יכולים לשנות את קביעות חדשי הקיץ, ואפשר לסדר שאף אם פסח יחול ב'בד"ו' ראש השנה לא יחול ב'אד"ו'.

ובנצח ישראל (נתוס' ד"ה כמילו) **ובחזון איש** (סי' קכד נתוס' סה) תמהו על דברי התוספות שהקשו מיום הכיפורים, שהרי ודאי היו מקפידים על 'לא אד"ו ראש', אבל מאחר ששאר החדשים לא היו קבועים אין כל סיבה שפסח לא יחול ב'בד"ו'. אבל **בתוספות הרשב"א** (ד"ה כמילו) הוסיף, שכל שהיו יכולים שלא לעבר חדשים נוספים בחדשי הקיץ היו עושים כן, ולכך נהגו ש'לא בד"ו פסח'.

עוד הביאו התוספות, שבשבת (קיג.) מוכח לכאורה כדברי רש"י, ששנינו במשנה (סה), חלבי שבת קרבים ביום הכיפורים, ומוכח שיום הכיפורים חל סמוך לשבת. ודחו התוספות, שבסוכה (נד:) העמידו משנה זו כאחרים. והקשה **הפרי יהושע** (ד"ה חלב), שהרי משנה זו שחלבי שבת קרבים ביום הכיפורים רבי ישמעאל אמרה, ואף מה שנאמר כאן 'כחל בשני בשבת' דברי רבי ישמעאל הם, ובמה דחו התוספות את דברי רש"ייב.

והתוספות (סה) הסכימו שאין צורך בפירוש זה, ובודאי 'שני' אינו בדווקא. והוכיחו כן מפירוש רבא להלן ש'שני בשבת' לא נאמר כלל לגבי ערב פסח אלא לענין שאר ימות השנה.

מדוע לא הקשו מהברייתא השניה על רבה בר עולא

אלא לרבא קשיא. הקשו **התוספות** (ד"ה אלא), לפי מה שפירשה הגמרא את דברי רבי עקיבא כאביי, שערב פסח שחל בשבת הרי הוא כערב פסח שחל בערב שבת שקרב בשש ומחצה, יש להקשות גם על דברי רבה בר עולא, שהרי לדעת רבה בר עולא סובר רבי עקיבא שמוספים קודמים לבזיכים שמפני זה בכל שבתות השנה תמיד נשחט בשבע ומחצה, ואם כן אי אפשר לשחוט התמיד בשש ומחצה, ומדוע הקשתה הגמרא רק על רבא ולא על רבה בר עולאיג.

ותירצו התוספות בשם **הרשב"א**, שרבה בר עולא יכול לפרש את דברי רבי עקיבא לגבי כל שבתות השנה, שבתחילת הברייתא נאמר 'תמיד כל השנה כולה קרב כהלכתו נשחט בשמונה ומחצה וקרב בתשע ומחצה' והכוונה בין בחול בין בשבת, ועל זה אמר רבי עקיבא שבשבת זמן התמיד הוא 'כסידרו בערב הפסח' והיינו בשבע ומחצה. עוד כתבו התוספות, שרבה בר עולא יכול לפרש כרבא, וביאר **המהרש"א** (נתוס' שם), שכוונת התוספות בתירוץ זה לומר, שרבי עקיבא נחלק על רבי ישמעאל גם לגבי כל שבתות השנה וגם לגבי ערב

ח. **וראה** להלן בסמוך [בענין 'ביאור פסק הרמב"ם'] בדברי פתח הבית, שמכח קושיא זו כתב שלמסקנא מודה רבה בר עולא שמשנתנו מדברת אף על חול וכרבי ישמעאל. ובדברי רבי משה מאימראן המובאים בהערה שם, שביאר שמכח קושיא זו פסק הרמב"ם שלא כרבה בר עולא.

ט. **עוד** תירץ בחידושי רבי משה מאימראן, שלרבה בר עולא יש להקשות מדוע לא פירשה משנתנו לגבי שאר שבתות השנה את זמן שחיטת התמיד, וכעין זה ביאר בפתח הבית אף בדעת רבה בר עולא, והובאו דבריו להלן.

י. **ובהר** המוריה (על הרמב"ם שם) העיר, שמסוגיית הגמרא ביומא (לד.) מוכח כאביי, שהביאו שם מחלוקת תנאים אם מוספים קודמים לבזיכים או בזיכים קודמים למוספים, ולא מצאנו מי שנחלקו בזה אלא רבי ישמעאל ורבי עקיבא, וכן פירש רש"י (שם ד"ה מנחין), ורק לפירוש אביי מוכח שנחלקו בזה, מה שאין כן לפירושו של רבא, מדברי רבי עקיבא שאמר שהתמיד נשחט בשבע ומחצה אכן מוכח שסובר מוספים קודמים לבזיכים, אבל אין הכרח לומר שרבי עקיבא חולק עליו בזה.

יא. **לחם** משנה (תמידין ומוספין פ"ח ה"ז), **צל"ח** (ברכ"ו שם), **חתם סופר** (להלן קג: ד"ה ומר רב), ועוד.

יב. **ובהגהות** הרא"מ הורוויץ (נתוס' שם) כתב, שאף אם רבי ישמעאל עצמו סובר שערב פסח יכול לחול ביום ראשון, מכל מקום נקט יום שני בשבת מפני שהוא היום הראשון שיכול לחול לדעת כולם. עוד כתב, שמעיקר המשנה אין להוכיח לפי שהיא אמרה הדין מן התורה האם אברי שבת קרבים ביום הכיפורים, ואף אם לא היה מצוי דין זה, ורק מסוגיית הגמרא שם לגבי תקיעות במקדש שאמרו לגבי יום הכיפורים שחל בערב שבת או במוצאי השבת 'היו תוקעים' מלשון זה יש להוכיח שהיו נוהגים כן. ובנר דוד (נתוס' ד"ה כמילו), הקשה ממה ששנינו להלן (פג.) לענין שריפת העצמות והגידים שנותרו מהפסח, שאם חל ששה עשר בשבת ישרפו בשבעה עשר, הרי שחמשה עשר חל בערב שבת, ומוכח שלא נהג אז הכלל ש'לא בד"ו פסח'. והחתם סופר (שו"ת, ח"ו סי' נט ד"ה ר' ישמעאל) הקשה מהמבואר במנחות (סג:) שהעומר היה בא בשבת, הרי שפסח חל בערב שבת. ובתשב"ץ (שו"ת, ח"ו סי' קלה) הביא את דעת ר' סעדיה גאון שאף בזמן שהיו מקדשים על פי הראיה היו מקפידים ש'לא אד"ו ראש', והתשב"ץ האריך להביא הוכחות נוספות ממשנה וגמרא שבזמן התנאים לא הקפידו על 'לא אד"ו ראש'. וראה עוד בפרי יהושע (ד"ה חלב) שהוא מחלוקת בירושלמי (ע"ז פ"ב ה"ב). ובאבני נזר (שו"ת, יו"ד סי' תפט אות ז) הביא מספר הקנה, שהטעם ש'לא אד"ו ראש' הוא על פי סוד, וחכמים הסתירו את הסוד בטעמים שאמרו בראש השנה (כ.) משום ירקות ומשום מתים.

יג. **אכן** קושיית הגמרא על רבא היא מדברי רבי ישמעאל שאמר שאין חילוק בין ערב פסח החל בשבת לערב פסח החל בחול, ולרבא יש חילוק, שבחול זמנו בשבע ומחצה ובשבת זמנו בשמונה ומחצה, ומזה אין קושיא על פירושו של רבה בר עולא, משום שאכן יתכן שאין חילוק בין חל בשבת לחל בחול, שהרי לפירושו בברייתא הראשונה לא דיברו כלל לגבי ערב פסח אלא לגבי כל שבתות השנה, אבל מדברי רבי עקיבא קשה. והחזון איש (סי' קכד נתוס') ביאר, שהתוספות בקושייתם הוכרחו להביא את דברי רבה בר עולא שלרבי עקיבא מוספים קודמים לבזיכים, משום שלולי זאת ניתן היה לפרש שלדעת רבי עקיבא בכל שבתות השנה נשחט התמיד בשש ומחצה, לפי שאינו גוזר משום חול, ובזיכים קודמים למוספים, ואף בערב פסח שחל בשבת אין חוששים לחימום הבשר, ולפי זה לא היה קשה מברייתא זו, משום שיש לפרש את דברי רבי עקיבא שאמר 'כסידרו בערב פסח' לענין ערב פסח שחל בערב שבת, וכוונתו לזמן המוקדם ביותר ששוחטים בו התמיד בערב פסח והוא בחל בערב שבת, אבל רבה בר עולא אמר בפירוש שלרבי עקיבא בכל שבתות השנה זמן שחיטת התמיד הוא בשבע ומחצה מפני שמוספים קודמים לבזיכים, ולכך הקשו התוספות על דבריו מברייתא זו.

אוצר החכמה

פסח שחל בשבת, שלרבי ישמעאל בשניהם התמיד נשחט בשמונה ומחצה, ורבי עקיבא אמר שבשניהם הוא נשחט בשבע ומחצה"ד.

ובהגהות הרא"מ הורוויץ (נמוק' שם) תירץ, שלרבה בר עולא יש לחלק בין ערב פסח שחל בשבת לשאר שבתות השנה, שבשאר שבתות השנה אכן מוספים קודמים לבזיכים ומוספים בשש ובזיכים בשבע ולכך שחיטת התמיד היא בשבע ומחצה, מה שאין כן בערב פסח שחל בשבת אין מחלקים את לחם הפנים ביום, משום שלחם הפנים מצה הוא"ט, ובערב פסח אחר חצות אסור לאכול מצה, כמבואר **בירושלמי** (פ"י ה"ח), אלא היו מחלקים את הלחם רק בליל פסח, וכמו שאמרו במנחות (נט:) לגבי יום הכיפורים שחל בשבת, ולכך ניתן לשחוט התמיד בשש ומחצה"ז.

ואף שבדעת רבא מבואר שאף בערב פסח שחל בשבת אין מקדימים התמיד מחמת הקרבת הבזיכים, זהו משום שלרבא כשם שגוזרים על שבת משום חול כך גזרו על ערב פסח שחל בשבת משום שאר שבתות שאין מקדימים התמיד מחמת הקרבת הבזיכים וחילוק הלחם, אבל לרבה בר עולא לדעת רבי עקיבא שאין גוזרים על שבת משום חול, כמו כן אין לגזור על ערב פסח שחל בשבת משום שאר שבתות.

ביאור הדרשה מ'והקריב עליה העולה'

מאי תלמודא אמר רבא העולה עולה ראשונה. בדברי **רש"י** (ד"ה מנין, ד"ה מאי, ד"ה העולה, במוצות קו: ד"ה העולה) מבואר שמ'וערך עליה העולה' (ויקרא ו ה), אנו למדים שיש להקריבה תחילה על המערכה, לפי שנאמר זאת מיד אחר 'ובער עליה הכהן עצים בבוקר בבוקר', ושאילת הגמרא 'מאי תלמודא' היא, מנין ש'העולה' האמורה בפסוק זה הכוונה לעולת התמיד, ולא לשאר עולות. ועל זה השיב רבא שהלימוד הוא מכך שנאמר 'העולה' בה"א, ולא נאמר 'וערך עליה עולה', מזה אנו למדים שהכוונה לעולה החשובה שהיא עולת התמיד ה'ראשונה' שנאמרה בפרשת הקרבנות (נמדבר כח ג-ד), ולפי זה 'עולה ראשונה' פירושו העולה האמורה ראשונה. וכעין זה פירשו **התוספות** (יומא לד. ד"ה העולה - הצמי), אלא שפירשו ש'ראשונה' הכוונה שהיא הקרבן שהקריבו אבותינו במדבר, כמו שנאמר (שמות כד ה) 'וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות' וגו' וכדעת בית הלל (חגיגה ו.) שעולה זו היתה עולת תמיד.

עוד פירשו בבבא מציעא (נה. ד"ה העולה) שנקראת 'ראשונה' משום שבה מחנכים את המזבח כמו שאמרו במנחות (מט.) אין מחנכין את המזבח אלא בתמיד של שחר. עוד פירשו **האחרונים**"ז, שעולת התמיד נקראת 'עולה ראשונה' לפי שהיא העולה שנצטוינו בה מיד בציווי עשיית המשכן, בפרשת תצוה (שמות כט לח-לט).

אבל רש"י ביומא (לד. ד"ה תלמוד) ובמנחות (מט. ד"ה העולה) פירש, שממה שנאמר 'העולה' ולא 'עולה' למדים אנו שיש להקריב את העולה ראשונה על גבי המערכה, ו'עולה ראשונה' פירושו, שצריך להקריבה ראשונה. ולפי זה שאלת הגמרא 'מאי תלמודא' פירושה, מנין שכוונת הפסוק שיש להקדים קרבן מסוים, שמא אין כוונתו לומר אלא שיש להקריב את העולה על גבי המערכה ולא לענין הקדמה, ועל זה השיב רבא שלמדים זאת מ'העולה'"ח. וביאר **בחידושים המיוחסים לרשב"א** (מנחות שם ד"ה עולה), שלכך נאמר 'העולה' בה"א הידיעה, שהיא העולה הידועה בכך שהיא קריבה ראשונה לשאר הקרבנות.

אלא שהראשונים"ט הקשו על פירוש זה של רש"י, מנין לנו ש'עולה' זו האמורה בפסוק תמיד של שחר היא, שמא עולה אחרת שאמרה תורה שיש להקריבה תחילה על גבי המערכה. ובחידושים המיוחסים לרשב"א (מנחות שם) תירץ, שכיון שבפסוק זה נאמר 'בבוקר בבוקר' משמע שהיה נוהג בכל יום בבוקר, ואין לך עולה שנעשית בכל יום בבוקר אלא תמיד של שחר, לכך פשוט היה לגמרא שכוונת הפסוק היא לתמיד של שחר.

ביישוב קושיית הראשונים ממסכת זבחים שלמדו דין זה שתמיד קודם מפסוק אחר שם. הקשו **התוספות**"כ, שבברייתא המובאת בסוגייתנו דרשו שאין לך דבר קודם לתמיד של שחר מ'וערך עליה העולה' ואילו במשנה בזבחים (פט.) דרשו שתמידים קודמים למוספים ממה שנאמר (נמדבר כח כג) 'מלבד עולת הבוקר אשר לעולת התמיד תעשו את אלה' שמשמע שעולת התמיד תחילה. ומדוע צריכים שני פסוקים להשמיענו דין זה שתמיד קרב תחילה"כא. ותירצו בחמשה דרכים:

א. שמהפסוק המובא כאן למדים שהקטרת אברי התמיד קודמת לשאר הקטרות, שכן פסוק זה 'וביער עליה הכהן עצים בבוקר ועך עליה העולה' מדבר על הקטרה על גבי המזבח"כב, ואילו מהפסוק 'מלבד עולת הבוקר' למדים ששחיטת התמיד היא השחיטה הראשונה, לפי שנאמר שם 'תעשו את אלה', ועשיה זו עשיית הדם היא, וכוללת את השחיטה הקבלה והזריקה"כג.

ב. שצריכים שני פסוקים אחד לנדרים ונדבות ואחד למוספים, לפי שאם היה נאמר רק לגבי נדרים ונדבות היינו סבורים שדווקא נדרים ונדבות שהם קרבן יחיד אין להקריבם קודם התמיד, אבל מוספים שהם קרבנות ציבור ניתן להקדימם לתמיד, ואילו לא נאמר אלא במוספים, היינו סבורים שדווקא תמידים קודמים למוספים משום שתמידים תדירים ומוספים אינם תדירים, אבל נדרים ונדבות שאף הם מצויים ניתן להקדימם לתמיד, לכך צריך ללמוד משני הפסוקים"כד. **ובתוספות הרשב"א** (ד"ה העולה) הוסיף סברא נוספת שאין ללמוד נדרים ונדבות ממוספים, שיש לומר שמוספים שהם חובת היום יש להם סדר קבוע, התמיד תחילה ולאחר מכן המוספים, מה שאין כן נדרים ונדבות שאינם קבועים אין להם סדר קבוע ויכולים להקריבם בין לפני התמיד בין לאחר התמיד.

הדין המוזכר בתחילת המשנה שתמיד קודם למוסף מדובר שיש לפניו גם התמיד וגם המוסף. וראה עוד בזה להלן [בענין 'דין דחיה בתמיד כשיש רק קרבן אחד']. עוד כתבו התוספות שאין לתרץ, שצריכים שני פסוקים כדי להשמיענו שדין זה מעכב ופוסל בדיעבד, משום שבמנחות (מט:) אמרו בפירוש שאין דין זה מעכב. וראה עוד להלן [בענין 'פסול קרבן הקרב קודם תמיד של שחר']. ובשפת אמת (נמוק' שם) העיר, מנין לנו אכן שאין כוונת התורה לומר שדין זה שתמיד קודם מעכב הוא. ותירץ, שכל שאפשר לפרש הפסוקים באופן שאין יתור יש לדרוש כן, ולא לומר שכוונת הכתוב לכפול הדין להשמיענו עיכוב. וכן כתבו התוספות (שבועות יג. ד"ה שנים). וראה עוד בדבריו שתיבי בענין אחר. **כב. וכן** מבואר ברש"י (ד"ה מנין) שדין זה נאמר לענין הקטרה על גבי המערכה. **כג. כך** תירצו התוספות בסוגיין וביומא, בכתובות, זבחים ומנחות. והתוספות הרא"ש (יומא לד. ד"ה העולה - הצמי) הוסיף, שסתם עשייה היא עשיית הדם, מפני שהיא עיקר הכפרה. ובביאור החילוק בין עבודת הדם להקטרה ראה להלן בענין 'בתירוץ התוספות שפסוק אחד לעבודת הדם ואחד להקטרה' בדברי הראשונים והאחרונים בזה. ובתוספות (ד"ה העולה, וכן ביומא, כתובות, זבחים ומנחות) הקשו עוד על תירוץ זה, שלענין הקדמת שחיטת התמיד לשחיטת המוספים אין צורך בפסוק 'מלבד עולת הבוקר', שהרי יש ללמוד זאת מכך שבתמיד נאמר 'בבוקר' ובמוספים לשון 'ביום' ו'יום' הוא לשון איחור, כמבואר ביומא (לד.) לענין בזיכים ומוספים. ובמנחות (מט. ד"ה תלמוד) תירצו התוספות, משמשום שנאמר 'בוקר' ו'יום' היינו סבורים שאם עבר ושחט את המוספים לפני התמידים שיגמור את הקרבת המוספים, ומהפסוק 'מלבד עולת הבוקר' למדים אנו שלא יגמור אלא ישחוט את התמיד, ורק לאחר גמר התמיד יחזור לעבודת המוספים. ובחידושי הרי"מ (ד"ה ופ"ק) תירץ, שבאופן שלא הקריבו תמיד של שחר עד ארבע שעות, היינו סבורים שיש להקדים את המוספים מפני שעיקר זמן התמיד הוא עד ארבע שעות, ועתה הוא כבר עיקר זמן המוספים, ולכך הוצרכה התורה להשמיענו שלעולם תמיד קודם. **כד. כך** תירצו כאן, וביומא, כתובות וזבחים. ובמשנה למלך (תמידין ומוספין פ"ו ה"ג) העיר, שרק כאן פירשו התוספות שגם מוספים אי אפשר ללמוד מנדרים ונדבות, אבל בשאר מקומות שהזכירו התוספות תירוץ זה לא כתבו אלא את הצד הראשון, שאי אפשר ללמוד נדרים ונדבות ממוספים משום שהם תדירים יותר. וביאר, שעיקר התירוץ הוא שממוספים אי אפשר ללמוד נדרים ונדבות, ולכך אף אם לא היה כתוב אלא 'וערך עליה העולה' היינו מפרשים הפסוק במוספים, ואילו נדרים ונדבות היינו סבורים שמותר להקדימם לתמיד, ולכך בשאר המקומות שהתוספות הביאו תירוץ זה בלשון דחיה לא האריכו לבאר שני הצדדים, מה שאין כן כאן שכתבו תירוץ זה בלשון תירוץ, שכתבו 'ויש לומר' וכו' האריכו לבאר שאף מוספים אין ללומדם מנדרים ונדבות. ובמשמרות כהונה (נמוק' שם) כתב, שהתוספות הוצרכו להוסיף שאין ללמוד מוספים מנדרים ונדבות לדעת אביי שסבר להלן ש'עליה השלם' שנאמר בפסוק זה פירושו להקריב קרבנות שלמים, ולפי זה ודאי הפסוק מדבר על נדרים ונדבות, ולכך פירשו שאין ללמוד מוספים מנדרים ונדבות. והתוספות הקשו על תירוץ זה ממסכת מנחות (מט.) שהגמרא הביאה את הפסוק 'וערך עליה העולה' לגבי תמידים שיקדמו למוספים, ותירצו (ד"ה העולה), שהגמרא העדיפה להביא ברייתא זו שנאמר בה 'מנין שלא

יד. המהרש"א (שם) העיר על דברי התוספות, שלכאורה זה פשוט שרבה בר עולא יכול לתרץ כרבא, ואם כן קושיית התוספות היתה על הגמרא מדוע לא הקשתה גם על רבה בר עולא, ואם כן מה תירצו בתירוצם השני שרבה בר עולא יפרש כרבא, ולכך ביאר שעיקר קושיית התוספות היתה על רבה בר עולא כיצד יפרש את הברייתא, ולא היה נח להם לפרש שיתרץ כרבא, משום שעדיין יקשה מדוע לא חלק רבי עקיבא גם על זמן שחיטת התמיד בשאר שבתות השנה, ולכך תירצו בשם הרשב"א שאכן עיקר מחלוקתו של רבי עקיבא הוא על שאר שבתות השנה, ובתירוצם השני הוסיפו, שכוונתו לחלוק גם על שאר שבתות השנה וגם על ערב פסח שחל בשבת. ובמים עמוקים (נמוק' שם) העיר על פירוש המהרש"א, שעל הקושיא מדוע לא נחלק רבי עקיבא גם על ערב פסח יש לתרץ בפשיטות, שבברייתא אחת נחלקו לגבי שאר שבתות השנה ובשניה נחלקו לגבי ערב פסח שחל בשבת. וביאר בדעת התוספות, שבתחילה לא היה נח להם לפרש שרבה בר עולא יפרש כרבא, משום שאם כן נמצא שנחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא בשני עניינים: א. בשאר שבתות השנה אם גזרו על שבת משום חול. ב. אם חוששים לחימום הבשר או לא, שלרבי ישמעאל שבערב פסח שחל בשבת נשחט בשמונה ומחצה מוכח שחוששים לחימום הבשר, שאם לא כן מדוע שלא יקדימוהו לשבע ומחצה כשאר ערב פסח. ודוחק הוא שנחלקו בשני עניינים אלו, ובתירוצם תירצו שאכן מוכח שנחלקו בשני העניינים. וראה עוד בדבריו שביאר באופן אחר. ובבית לוי (נמוק' שם) ביאר את דברי התוספות שהכל תירוץ אחד הוא, שהגמרא באה להוכיח מדברי רבא שיש לשנות את הגירסא בברייתא ובמקום 'כחל להיות בשני בשבת' יש לגרוס 'כשני בשבת דעלמא'. ועל זה הקשו התוספות מדוע לא הוכיחה הגמרא כן גם מדברי רבה בר עולא. ועל זה תירץ הרשב"א, שמרבה בר עולא אין להוכיח כן, משום שלדעתו ניתן לפרש את הברייתא או כפי הגירסא שלפנינו ולומר שרבי עקיבא בא לחלוק על שאר שבתות השנה, או לשנות הגירסא וכרבא, ולכך הביאה הגמרא את דברי רבא שמזה מוכח בבירור שיש לשנות הגירסא. והחזון איש (סי' קכד נמוק') ביאר שעיקר תירוץ התוספות שאכן רבי עקיבא חלק על רבי ישמעאל בשני עניינים, ומכל מקום בברייתא זו לא בא לחלוק עליו אלא בענין אחד, ועל זה פירשו התוספות שיש להסתפק האם כוונתו לחלוק לגבי כל שבתות השנה, או שמא בא לחלוק רק על ערב פסח שחל בשבת. **טו. כמבואר** במנחות (מז.), וברמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ג ה"ט). **טז. אבל** במשך חכמה (ויקרא כד ח) הוכיח מדברי רש"י (לעיל ע"ח ד"ה בזיכין) שהיו מחלקים הלחם בערב פסח. וראה לעיל (ע"ח) בענין 'אכילת לחם הפנים בערב פסח'. **יז. רש"ר** הירש (ויקרא ו ה). **יח. וכן** ביאר השפת אמת (ד"ה העולה). **יט. תוספות** הרא"ש ותוספות ישנים (יומא לד. ד"ה העולה - הרמשון), חידושים המיוחסים לרשב"א (מנחות מט. ד"ה עולה). **כ. כאן** (ד"ה העולה), יומא (לד. ד"ה העולה - הרמשון), כתובות (קו: ד"ה דתמר), בבא קמא (קיח. ד"ה מ"ל), זבחים (פט. ד"ה כל המדיר), מנחות (מט. ד"ה תלמוד). **כא. והוסיפו** התוספות בסוגיין ובשאר מקומות, שאין לתרץ שהפסוק 'מלבד עולת הבוקר' נצרך להשמיענו באופן שאין להם אלא קרבן אחד, שיש להקריבו לתמיד ולא למוספים, משום שבמשנה בזבחים (שם) נאמר לאחר מכן דם חטאת קודם לדם עולה וכו', ובזה ודאי הנידון הוא רק על סדר הקדימה כששניהם לפניו, ומשמע שגם

19/06/2018 אהח

ג. שמ׳וערך עליה העולה׳ למדים שתמיד קודם למנחת חביתין, שהיא קריבה בבוקר ובערב בכל יום והרי היא תדירה כמו התמיד, ולכך צריך פסוק מיוחד להשמיענו שהתמיד קודם אף להכ״ה.

ד. התוספות בבבא קמא (קיז. ד״ה מ״ל) תירצו, שעיקר הדרשה היא מ׳וערך עליה העולה׳ וכמו שדרשו כאן, ואף המשנה בזבחים אין כוונתה לדרוש מלשון הפסוק ׳מלבד עולת הבוקר׳ שתמיד קודם, אלא המשנה סמכה על דרשה זו מ׳וערך עליה העולה׳כו.

ה. התוספות ביומא (לג. ד״ה העולה - הלשכון) תירצו, שהפסוק ׳מלבד עולת הבוקר׳ בא ללמדנו שבכל דבר אומרים תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, שכן משמע מלשון המשנה בזבחים ששנינו ׳כל התדיר מחבירו קודם את חבירו׳ וכו׳, ׳שנאמר מלבד עולת הבוקר׳. ופירשו שלכאורה יש כפילות לשון בפסוק, שנאמר ׳מלבד עולת הבוקר אשר לעולת התמיד׳, ולכאורה אחר שנאמר ׳מלבד עולת הבוקר׳ אין צריך לחזור ולומר ׳אשר לעולת התמיד׳. אלא פירשו, שכוונת הפסוק בזה ליתן טעם ולפרש מדוע אכן עולת הבוקר קודמת למוספים, מפני שהיא ׳עולת התמיד׳ ותדיר קודמכז. והאחרונים תירצו בחמשה דרכים נוספות:

א. בחידושי הרי״ם (ד״ה מנו) תירץ, שהדין הנלמד מ׳מלבד עולת הבוקר׳ הוא דין הקדמת התדיר, ובמקום שיתבטל האינו תדיר אין דין שתדיר קודם (תוס׳ שבת כג: ד״ה הלר), ולגבי נדרים נדבות השמיענו הפסוק שיש להקדים התמיד אף אם יתבטלו הנדרים והנדבות על ידי איחורם, באופן שאם לא יקריבו הנדרים ונדבות בבוקר יעבור שנתם, לפי ששעות פוסלות בקדשים (זבחים כה:)כח. עוד חילוק כתב, שמדין תדיר ואינו תדיר אם התחיל שחיטת האינו תדיר גומר הקרבתו כמבואר בזבחים (שם.), והשמיענו הפסוק ׳וערך עליה העולה׳ שאף אם התחיל ושחט קרבן אחר יפסיק ויקריב התמידכט.

ב. עוד תירץ, שאכן עיקר הלימוד הוא מ׳וערך עליה העולה׳, אלא שאילו לא נאמר במוספים שתמיד קודם להם היינו סבורים שיש להקדים המוספים משום שיש בהם חטאת, וחטאת קודמת לעולה (זבחים פט.), ואף שבמוספים עצמם מסקנת הגמרא (שם 5.) שהעולה קודמת לחטאת, מכל מקום היינו סבורים שלענין התמיד יש להקדימם מחמת החטאת שבהם, ולכך הוצרכה התורה לכתוב ׳מלבד עולת הבוקר׳ להשמיענו שתמיד קודמל.

ג. השפת אמת (זבחים פט. בתוס׳ ד״ה כל) **והרא״מ הורוויץ** (בתוס׳ ד״ה העולה) תירצו, שדין תדיר ואינו תדיר תדיר קודם הוא רק בששניהם לפנינו, אבל אם אין התדיר לפנינו אין צריך להמתין עד שיביאו התדיר, ולכך נאמר ׳וערך עליה העולה׳ להשמיענו, שאף על פי שאין התמיד לפנינו אסור להקריב קרבן אחר, אלא צריך להמתין עד שיביאו התמיד ויקריבוהולא. אמנם כשאין לו תמיד כלל אין איסור להקריב קרבנות אחרים, וכמובא להלן בענין ׳הקרבת שאר קרבנות כשאין תמיד כלל׳.

ד. המקדש דוד (קדושין סי׳ ט תוס׳ ה) תירץ, שדין תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם הוא רק כשאי אפשר לעשות את שניהם בבת אחת וצריכים להקדים אחד לחבירו, בזה נאמר שצריך להקדים את התדיר, אבל כשאפשר לעשות את שניהם ביחד אין דין תדיר קודמלב, ולכך ניתן היה להקטיר את אברי התמיד ואברי המוספים בבת אחת, והשמיענו הפסוק ׳וערך עליה העולה׳ שיש להקדים את התמיד.

ה. עוד תירץ המקדש דוד (שם ד״ה ונמצינו) על פי מה המבואר בתמיד (כט.) שאברים שלא נתאכלו מבערב היו מחזירים אותם על גבי המערכה למחר. וכתב **המפרש** (שם ד״ה המפרש) שרק לאחר הקטרת אברי תמיד של שחר הוא שהחזירום, אבל קודם לכן אסור להחזירם שהרי אין לך דבר שקודם לתמיד של שחר שנאמר ו׳ערך עליה העולה׳לג. ולפי זה כתב המקדש דוד, שמדין תדיר ואינו תדיר היה מותר להחזיר את אברי התמיד של אתמול, שהרי הוא שוה בתדירותו לתמיד של היום, ולכך נאמר ׳וערך עליה העולה׳ להשמיענו שתמיד היום יקרב ראשון כדי להקדים גם אברי התמיד של אתמול.

בתירוץ התוספות שפסוק אחד לעבודת הדם ואחד להקטרה

במה שתירצו התוספות (ד״ה העולה) שמ׳מלבד עולת הבוקר׳ לומדים לענין עבודת הדם שהיא שחיטה וזריקה שתמיד קודם, ומ׳וערך עליה העולה׳ לומדים לגבי הקטרת האברים שתמיד קודם, הקשו התוספות בזבחים (פט. ד״ה כל התדיר) על תירוץ זה, מדוע לא נלמד את דין הקדימה בהקטרה ואת דין הקדימה בשחיטה זה מזה. אכן **בתוספות הרא״ש** (יומא לז. ד״ה העולה - השני) **ותוספות ישנים** (שם ד״ה העולה - השלישי) הוסיפו לבאר בתירוץ זה, שלולי ׳וערך עליה העולה׳ היינו סבורים שיש להקדים את הקטרת המוספים לפני הקטרת התמיד, משום שבפסוק נאמר קודם הקטרת המוספים (במדבר כח יט-כ) ׳והקרבתם אשה עולה לה׳ וגו׳ ׳ומנחתם׳ וגו׳ ורק לאחר מכן הוזכרה עשיית התמיד, והיינו סבורים שאף שנאמר ׳מלבד עולת הבוקר׳ שמשמע שעולת הבוקר קודם, זהו רק לענין השחיטה, אבל לענין ההקטרה אדרבה יש להקדים את המוספים.

ובמשנה למלך (תמידין ומוספין פ״ו ה״ג) תמה על קושיית התוספות בזבחים שהקשו, מדוע אין ללמוד עשיית הדם מהקטרה, שהרי לפי האמת כך הוא שאין למדים זה מזה, כמבואר להלן (פט.) לגבי הקרבה לאחר תמיד של בין הערבים שהאיסור הוא רק בהקטרה, אבל בשחיטה אין איסור, ומוכח שאין למדים זה מזה. ותירץ, שיש לחלק, שבתמיד של בין הערבים מאחר ואין טעם לדבר אומרים אנו שלא נאמר דין זה אלא לגבי הקטרה ולא לגבי שחיטה, מה שאין כן בתמיד של שחר שיש טעם לדבר והוא שתדיר קודם לכך כתבו שאין לחלק בין הקטרה לשאר עשיות הדם.

ובקובץ שעורים (חוס׳ יד) הקשה כעין קושיית התוספות בזבחים, אלא שהוסיף, שהרי מהפסוק ׳מלבד עולת הבוקר׳ לומדים לכל התורה שתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, ומדוע רק לגבי הקטרה לא נלמד שיש להקדים את התדיר. **ובקהלות יעקב** (סי׳ מו אות ג) תירץ, שיתכן שדין הקטרת התמיד אינו מצד מצות קרבן התמיד שהיא חובת היום, לפי שאת חובת היום של התמיד

יהא דבר קודם לתמיד של שחר׳ שמשמע לשון עיכוב יותר מלשון המשנה בזבחים שאמרו ׳תמידין קודמין למוספין׳. ולפי התירוץ הראשון שפסוק אחד על השחיטה ואחד על הקטרה לא קשה כלל ממנחות, משום שמדובר שם על הקטרה, ולכך הביאה הגמרא פסוק זה של ׳וערך עליה העולה׳ שמלמד על הקטרה. ובמה שתירצו שהגמרא העדיפה להביא את הברייתא מפני שמשמע לשון עיכוב, ביאר המהרש״ל (בתוס׳ שם) שאין הכוונה לעיכוב ממש, שהרי למסקנת הסוגיא במנחות שם אין דין זה מעכב, אלא שמלשון הברייתא משמע יותר חיזוק לאזהרת האיסור. והמהרש״א (בתוס׳ שם) כתב שכוונתם לעיכוב ממש, שכן המקשן שם סבר שיש בזה עיכוב, ולכך העדיף להביא ברייתא זו שמשמע בה עיכוב, ורק אביי הוא שהשיב שאין זה עיכוב אלא מצוה מן המובחר. וכן כתבו התוספות ביומא (לג. ד״ה העולה) שהמקשן סבר שהוא מעכב לכך הביא ברייתא זו שמשמע ממנה עיכוב. וראה עוד בצוהר לבנין (בתוס׳ שם) שביאר שהמהרש״ל סבר שלא נחלקו בזה המקשן והתרצן. ובמשנה למלך (תמידין ומוספין פ״ו ה״ג) העיר גם כן על דברי התוספות שכתבו שהוא לשון עיכוב, והרי למסקנת הסוגיא שם אין עיכוב בכך. ותירץ, שבמקום ששחטו את שניהם בבת אחת יש לזרוק את הדם של התמיד תחילה, ולענין זה הביאה הגמרא את לשון העיכוב. ובמשמרות כהונה (בתוס׳ שם פ״ד והנה המקש״ל) ביאר שכוונת המשנה למלך להקשות על רבא עצמו, מדוע נקט רבא לשון עיכוב, והרי למסקנא אינו אלא למצוה. וראה עוד בדבריו שדקדק מלשון התוספות ביומא ובזבחים שלא הביאו תירוץ זה, שהעדיפה הגמרא להביא את לשון הברייתא שמשמע עיכוב רק לפי התירוץ הראשון שחילקו בין שחיטה להקטרה. **כה. כן תירצו** בזבחים (פט. ד״ה כל התדיר) בשם ר׳ חיים, ובמנחות (מט. ד״ה מנמוד). **כו. שבגמרא** בבא קמא (שם) סברו לפרש שלשון ׳מלבד׳ משמעו איחור, ודחו זאת מ׳מלבד׳ שנאמר לגבי תמיד ומוסף, ששם ודאי פירושו להקדים, ועל זה הביאו את הפסוק ׳וערך עליה העולה׳. נמצא, שפסוק זה של ׳וערך עליה העולה׳ מלמדנו ש׳מלבד׳ האמור בתמיד ומוסף פירושו להקדים. **כז. וכן** פירש רש״י (זבחים פט. ד״ה מלבד) את דברי אביי שפירש שם כן שהלימוד שתדיר קודם בכל דבר נלמד ממה שהוסיפה תורה ואמרה ׳אשר לעולת התמיד׳, ופירש רש״י שכוונת הפסוק ליתן טעם להקדמת התמיד משום שהוא תדיר. **כח. עוד** כתב, שגם לגבי תמיד ומוסף יש אופן שצריך את ׳וערך עליה העולה׳ להשמיענו להקדים התמיד, והוא, כשאין לו אלא כבשים לתמיד אחד ולמוספים, שלולי הפסוק ׳וערך עליה העולה׳ היה לו להקדים את המוספים, משום שאם יקדים את התמיד של שחר יתחייב להקריב את התמיד של בין הערבים, אבל קודם שהקריב תמיד של שחר עדיין לא התחייב בתמיד של בין הערבים, ולכך, מדין תדיר ושאינו תדיר לא היו צריכים להקדים את התמיד, משום שעל ידי זה יתבטל המוסף, ובמקום שיתבטל האינו תדיר אין דין תדיר קודם, ויוכל להקדים המוסף, ולאחר מכן יקריב תמיד של שחר, ויתבטל תמיד של בין הערבים. והפסוק ׳וערך עליה העולה׳ מלמדנו שתמיד קודם אף אם יתבטל הקרבן האחר, ויקדים התמיד ויבטל המוסף, ובערב יקריב תמיד של בין הערבים. **כט. וראה עוד** להלן בענין ׳שחט קרבן אחר קודם תמיד של שחר האם יפסיק ויקריב תמיד של שחר׳ בדברי המשנה למלך והשאגת אריה ועוד, בביאור הטעם שהתוספות לא תירצו כן. והנה תירוץ זה וכן עוד מהתירוצים הנוספים המובאים למעלה מדברי האחרונים, סובבים על יסוד זה שמהפסוק ׳מלבד עולת הבוקר׳ נלמד דין תדיר קודם, ואילו מ׳וערך עליה העולה׳ נאמר דין מיוחד בתמיד שקרב ראשון, והוקשה לאחרונים דברי התוספות שהשוו הפסוקים ולא תירצו כן. ויש מהאחרונים שפירשו שאף התוספות מודים שבתמיד נאמר דין מיוחד, אלא שהתוספות סברו שגם בפסוק ׳מלבד עולת הבוקר׳ נאמר דין מיוחד לתמיד, ומה שלמדו מפסוק זה לכל התורה כולה שתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם הוא ממה שנאמר בהמשך הפסוק ׳אשר לעולת התמיד׳ שבא ללמד שיש טעם להקדים את התמיד מחמת שהוא תדיר, אבל מה שנאמר תחילה ׳מלבד עלת הבקר׳, הוא דין מיוחד שנאמר לגבי קרבן התמיד, ולכך הקשו מדוע נאמרו שני פסוקים לגבי תמיד. ולפי זה יתכן שמודים הם לכל מה שחילקו האחרונים בין דין הקדמת קרבן התמיד לדין תדיר קודם. **ל. ואילו** היה נאמר רק ׳מלבד עולת הבוקר׳ לא היינו יודעים ש׳מלבד׳ פירושו ׳הקדמה׳, אלא היינו סבורים שפירושו ׳איחור׳, כמבואר בבבא קמא (קיז.), וכמובא בהערה לעיל. **לא. וכן** כתב הקרן אורה (זבחים פט: ד״ה והנה) שיש ליישב בזה קושיית התוספות. וכעין זה כתב המקדש דוד (קדושין סי׳ ט אות ה), שלכאורה אפשר היה לתרץ את קושיית התוספות על פי דברי התוספתא (זבחים פ״י ה״ג) שדין תדיר קודם הוא רק כשבאו שניהם לעזרה, אבל אם רק האינו תדיר בא לעזרה, הבא ראשון קרב ראשון, ואם כן במקום שבאו המוספים תחילה יקריבום תחילה, ולכך הוצרכה תורה להשמיענו שלעולם התמיד קודם. אלא שדחה, שדברי התוספתא אינם אלא בשני קרבנות של שני בני אדם, שחיוב הקרבת הכהנים אינו חל אלא כשהקרבן הגיע לעזרה, ולכך מקריבים את הקרבן שהגיע ראשון אף שיש קרבן אחר תדיר, כיון שעדיין לא בא לעזרה ולא נתחייבו להקריבו, מה שאין כן בשני קרבנות של אדם אחד, שאף על הבעלים יש חיוב להביא את התדיר תחילה, לעולם תדיר קודם. וכן בתמידים ומוספים ששניהם קרבנות ציבור ומוטלת החובה על הציבור להביא את התמיד תחילה מפני שהוא תדיר קודם, אף אם המוספים הגיעו תחילה, התדיר קודם. **לב. וכעין** זה תירץ בקרני ראם (ד״ה ונולפ). והמקדש דוד כתב להוכיח שבבת אחת אין דין תדיר קודם מהמבואר במנחות (פט.) שמערבין נסכי פרים בנסכי אילים, נסכי כבשים בנסכי כבשים, של יחיד בשל ציבור וכו׳, וברש״י (שם ד״ה ומערבין) משמע שמדובר במערב תמידים עם מוספים. אבל בקובץ שיעורים (חוס׳ יה) כתב שגם בבת אחת צריך להקדים התדיר, והוכיח כן ממה שכתבו התוספות בתמורה (ד. ד״ה ותמהר) לענין הקדמת תרומה לביכורים, שאף בבת אחת מבטל את העשה שצריך להקדים את הביכורים. **לג. אמנם** הראב״ד (שם ד״ה הניתנו) והרא״ש (ד״ה מהדרין) כתבו, שמחזירם קודם הקטרת אברי תמיד של שחר, ופירשו שאין בזה משום ׳וערך עליה העולה׳ מפני שהאיסור הוא רק בקרבנות היום, מה שאין כן הקטרת אברים אלו סוף עבודת הלילה היא.

קיימו כבר בעבודת הדם, ודין הקטרת אברי התמיד הוא רק משום שהוא קרבן, וכל קרבן טעון הקטרה, ומאחר ואין בהקטרת אברי התמיד משום מצות הקרבת התמיד, אין בזה מעלה של תדיר כלפי הקטרת אברי שאר קרבנות[לי].

גדר דין קדימת התמיד של שחר ודין איחור תמיד של בין הערבים

שם. חקרו **האחרונים**[לה] בדין זה שאין לך דבר קודם לתמיד של שחר, האם הוא דין בקרבן התמיד שיקרב ראשון, או שהוא דין בשאר הקרבנות שיקרבו אחר התמיד ולא לפניו, או שמא אינו לא דין בתמיד ולא דין בשאר קרבנות אלא הוא דין קדימה בסדר עבודת הקרבנות, שסדר ההקרבה הוא תמיד תחילה ולאחר מכן שאר הקרבנות. כמו כן חקרו לענין הדין השני שנאמר בברייתא שאין לך דבר הקרב אחר תמיד של בין הערבים, האם הוא דין בתמיד של בין הערבים שדינו להיות אחרון, או שהוא דין בשאר הקרבנות שדינם להיקרב קודם תמיד של בין הערבים, או שהוא דין בסדר הקרבת הקרבנות שקודם מקריבים את כל הקרבנות ולאחר מכן התמיד של בין הערבים.

עוד דנו האחרונים, שלפי הצד שהוא דין בשאר הקרבנות, יתכן ששני הדינים שנאמרו בברייתא שאינם קרבים קודם תמיד של שחר ולא אחר תמיד של בין הערבים דין אחד הוא, שדינם להיקרב בין שני התמידים, וכן להצד שהוא דין בסדר ההקרבה יש לומר שדין אחד הוא בסדר הקרבת קרבנות היום שתמיד תחילה ולאחר מכן שאר הקרבנות ובסוף תמיד של בין הערבים. אבל להצד הראשון שהוא דין בתמיד של שחר שיהיה ראשון ובתמיד של בין הערבים שיהיה אחרון ודאי שני דינים הם.

והנה הרמב"ן (השגות על ספר המצוות להרמב"ם שכחת העשין, עשה יח) כתב, 'שנצטוינו להקריב כל הקרבנות הבאים בנדבה או בחובה בין שני התמידין לא קודם תמיד של שחר ולא אחר תמיד של בין הערבים, והוא אמרו יתברך 'וערך עליה העולה והקטיר עליה חלבי השלמים' עליה השלים כל הקרבנות כולם' וכו', וסיים, 'והנה למדנו שיש בזה מצות עשה כלומר שהמקדים או המאחר קרבנו לזמנים הנזכרים עובר בלאו הבא מכלל עשה שהוא עשה'. ומבואר מדבריו שהוא דין אחד בכל הקרבנות שיהיו קרבים בין שני התמידים, ומנאם במצות עשה אחת. ובדעת **הרמב"ם** שהשמיט מצוה זו ביארו האחרונים[לו] שסבר שדינים אלו חלק ממצות עשה של הקרבת התמיד [המנויה במצות עשה (לט)], שתמיד של שחר יקרב ראשון ושל בין הערבים אחרון, ולפי זה מוכח שהם דין בתמיד. **והנה הרמב"ם** (תמידין ומוספין פ"ו ה"ג) כשבא לבאר הטעם שקבעו את זמן שחיטת התמיד לשמונה ומחצה מחמת הנדרים והנדבות כתב, 'ולמה מאחרין אותו שתי שעות אחר תחילת זמן שחיטתו, מפני הקרבנות של יחידים או של צבור, לפי שאסור להקריב קרבן כלל קודם תמיד של שחר, ולא שוחטין קרבן אחר תמיד של בין הערבים' וכו'. והקשה הלחם משנה, לשם מה הוסיף הרמב"ם שאסור להקריב קרבן קודם תמיד של שחר, והרי הטעם שמאחרים התמיד של בין הערבים הוא רק משום שאסור להקריב קרבנות אחריו.

ובחידושי רבי אריה לייב (מ"ק סי' יח אות ג, ד"ה והנה בעיקר) **ובשיעורי רבי דוד פוברסקי** (אות סג) ביארו, שהכל דין אחד, והוא, להקריב את כל הקרבנות אחר תמיד של שחר, ומטעם זה אסור להקריב קודם תמיד של שחר, ואסור להקריב אחר תמיד של בין הערבים, מפני ששוב אין זה אחר תמיד של שחר[לז]. וכעין זה ביאר **במשאת משה** (סי' ענג), שעיקר הדין הוא שאסור להקריב קרבן קודם תמיד של שחר, והטעם שאסור להקריב לאחר תמיד של בין הערבים אינו דין נוסף, אלא שמזמן זה חשוב הוא כקודם תמיד של שחר, כלומר, שב'עליה השלם כל הקרבנות כולם' התחדש שהקרבת התמיד של בין הערבים היא גמר עבודת היום, ולכך צריך להקריב את כל הקרבנות קודם לתמיד של בין הערבים, מפני שאם לא כן הרי הוא מקריב קודם תמיד של שחר[לח].

ומדברי התוספות (ד"ה העולה, ובשאר מקומות) שהקשו מדוע הוצרכו שני פסוקים ללמדנו שתמיד קודם, גם 'וערך עליה העולה' וגם 'מלבד עלת הבוקר', וכן מתירוצם שתירצו שצריכים את שני הפסוקים למוספים ונדרים ונדבות, או לשחיטה ולהקטרה, הוכיחו האחרונים[לט], שפירשו שדין קדימה הוא בסדר עבודת הקרבנות, שהרי בתמידים ומוספים ודאי דין קדימה הוא, כמו שלמדו בזבחים (פט.) מדין זה לכל התורה כולה שתדיר קודם, ומכך שהתוספות השוו הדינים מוכח שגם דין זה הוא דין הקדמת התמיד לשאר קרבנות. ולפי זה ודאי שני דינים הם, הקדמת תמיד של שחר, ואיסור ההקרבה לאחר תמיד של בין הערבים.

וכן הוכיחו האחרונים מדברי התוספות במנחות (מט. ד"ה תלמוד) שכתבו בתירוץ אחד, שבלילה, כל שלא הגיע זמן הקרבת התמיד אין איסור להקריב קודם התמיד[מ], ואם הוא דין בקרבנות שיקרבו אחר תמיד של שחר או קודם תמיד של בין הערבים או בין שני התמידים, אף בלילה יש לאסור, שהרי אינם קרבים אחר התמיד של שחר. אכן אם הוא דין בתמיד שיהא קרב ראשון או שהוא דין קדימה בסדר עבודת הקרבנות מובנים דברי התוספות שדין זה הוא רק כלפי קרבנות הבאים בזמן התמיד. אמנם **במשנת רבי אהרן** (זבחים סי' ז אות יד, ד"ה והא) כתב, שממה שסברו בקושייתם שאף בלילה קודם זמן התמיד יש איסור הקרבה, מוכח שהוא דין בשאר הקרבנות ולא בתמיד או בקדימת התמיד[מא].

עוד כתב במשנת רבי אהרן (שם אות טז) לתלות הנידון שדנו התוספות (שם, ובשאר מקומות) האם קרבן הקרב קודם תמיד של שחר נפסל או לא, בחקירה זו, שאם הוא דין בתמיד לבדו, ודאי שלא יפסלו הקרבנות שקרבו לפניו, אכן אם הוא דין בשאר קרבנות יש מקום לומר שיפסלו משום מחוסר זמן, כיון שקודם תמיד של שחר אינו זמן הקרבתם.

והנה החזון איש (הוריות סי' יד ס"ק יג, נתוס' ד"ה שהניח) כתב לחדש, שאיסור הקרבה אחר תמיד של בין הערבים אינו בכל קרבן וקרבן, אלא רק בקרבן הראשון הקרב אחר התמיד, אבל אם הקריבו קרבן אחד אחר התמיד, כגון מחוסר כיפורים בערב פסח שהעשה של פסח דוחה את העשה של השלמה כמבואר להלן (נט.), שוב אין איסור להקריב שאר קרבנות, משום שגדר הדין הוא 'עליה השלם כל הקרבנות כולם' וכל שלא השלימו את כל הקרבנות אין צריך להשלים כלל. ובביאור הדבר כתבו האחרונים, שאם הוא דין בתמיד שצריך להיקרב אחרון, או שהוא דין בסדר עבודת הקרבנות שהתמיד של בין הערבים הוא הקרבן האחרון, יש להבין שבמקום שאינו אחרון, מחמת שהקריבו קרבן אחר אחריו, שוב יכולים להקריב גם שאר קרבנות אחריו[מב].

שחיטה ושאר עבודות קודם תמיד של שחר

שם. הנה לענין הקרבה לאחר תמיד של בין הערבים, מבואר בסוגיא להלן (נט.) שהאיסור הוא רק להקטיר אחר הקטרת אברי התמיד, אבל לשחוט ולזרוק הדם אחר תמיד של בין הערבים אין איסור. אך לענין שחיטה וזריקה קודם תמיד של שחר, נחלקו הראשונים, שלפי מה שתירצו **התוספות** (ד"ה העולה, ובשאר מקומות) שהפסוק 'וערך עליה העולה' נאמר לענין הקטרה והפסוק 'מלבד עלת הבוקר' לענין שחיטה וזריקה, ודאי שהאיסור הוא אף בשחיטה וזריקה, אבל לפי התירוצים האחרים שתירצו התוספות, הסתפק **המשנה למלך** (תמידין ומוספין פ"ו ה"ג) האם לומדים שחיטה וזריקה מהקטרה או לא. וכתב שמדברי התוספות בזבחים (פט. ד"ה כל המדיר) מוכח, שסברו שאין לחלק ביניהם, ויש איסור גם בשחיטה וזריקה.

אבל התוספות בעירובין (ג. ד"ה שלמים) וביומא (כט. ד"ה שלמים) כתבו, שאיסור ההקרבה קודם התמיד הוא רק בהקטרה, ולא בשחיטה וזריקה, וכמו איסור ההקרבה אחר תמיד של בין הערבים. והוסיפו התוספות, שאף הפסוק 'וערך עליה העולה' שממנו לומדים שהתמיד קרב ראשון אינו מדבר אלא לענין הקטרה. וכן כתב **הראב"ד** (תמיד כח: ד"ה העולה).

לה. וכעין זה הביא מספר זרע אברהם (סי' ד אות יד) שמצות הקטרה אינה דין פרטי בכל קרבן, אלא היא דין כללי שכל הקרב לגבוה צריך הקטרה, ולכך ההקטרה אינה צריכה להעשות לשם בעלים, כמבואר בתוספות (זבחים ג. ד"ה כל). **לה. ראה** משנת רבי אהרן (זבחים סי' ז אות יד), חידושי רבי אריה לייב (מ"ק סי' יח אות ג, ד"ה והנה בעיקר), חידושי רבי שמואל (אות קמד), שיעורי רבי דוד פוברסקי (אות ס ואילך), שעשועי לוי (יומא סי' סו). **לו. הביאם** בביאור הרי"פ פערלא לרס"ג (לאוין ל"ת רסד-רסה, ד"ה ונלע"ד נראה). **לז. ובשיעורי** רבי דוד פוברסקי הקשה על זה, שאם כן מדוע נאמר 'וערך עליה העולה' להשמיענו שתמיד של שחר קרב ראשון, והלא יש ללמוד זאת מ'עליה השלם' בלבד, שמכיון שצריך להשלים את כל הקרבנות על התמיד של שחר, אם כן מבואר שיש להקריב את התמיד של שחר ראשון כדי ששאר הקרבנות יקרבו עליו. ותירץ, שלולי פסוק זה לא היינו מפרשים שגדר ה'עליה השלם' הוא שצריך להקריב את כל הקרבנות על התמיד של שחר, אלא שנאמר בזה איסור להקריב קרבנות אחר תמיד של בין הערבים, והיינו סבורים שקודם תמיד של שחר אין איסור להקריב, ורק לאחר שנאמר 'וערך עליה העולה' שהתמיד קרב ראשון, מפרשים אנו שב'עליה השלם' נאמר, שיש להקריב את כל הקרבנות על התמיד של שחר, ומטעם זה הוא שאין להקריב אחר תמיד של בין הערבים מפני שאין זה הקרבה על התמיד של שחר. **לח. ובזה** יישב עוד דקדוק בלשון הרמב"ם, שלענין הקרבה קודם תמיד של שחר כתב 'אסור להקריב', ולענין השחיטה אחר תמיד של בין הערבים כתב 'ואין שוחטין' ולא הזכיר לשון איסור, ולפי דבריו ביאר, שעיקר האיסור הוא קודם תמיד של שחר, וממילא יוצא הדין שאין לשחוט אף אחר תמיד של בין הערבים משום שעל ידי זה נמצא מקריב קודם תמיד של שחר. וכן כתב לפרש אף בדעת הרמב"ן (בהשגות על ספר המצוות) המובא למעלה, שמנה אותם במצוה אחת. ובעיקר קושיית הלחם משנה על הרמב"ם ביארו הנאם דוד (על הרמב"ם שם) והימי שלמה (על הרמב"ם שם בהגהה), שאילו היה מותר להקריב קודם תמיד של שחר, לא היו צריכים לאחר את הקרבת התמיד של בין הערבים מפני הנדרים והנדבות אלא היו מקריבים אותם קודם תמיד של שחר, אבל מאחר ואסור להקריב קודם התמיד וגם לאחר התמיד אסור להקריב, לכך צריכים לאחר את הקרבת התמיד. **לט. חידושי** רבי שמואל (אות קמד). **מ. וכן** כתבו הריטב"א (יומא כט. ד"ה עוד), ובפירוש הגר"א (תמיד כט. ד"ה והפדרים). וראה עוד להלן [בענין 'האם בשחיטה והקרבה בלילה יש משום הקרבה קודם תמיד של שחר או אחר תמיד של בין הערבים'] בדעת התירוץ השני בתוספות, ודעת התוספות ביומא (כט. ד"ה עליה). **מא. וראה** עוד בזה להלן בענין 'האם בשחיטה והקרבה בלילה יש משום הקרבה קודם תמיד של שחר או אחר תמיד של בין הערבים'. **מב. אכן** כל זה הוא רק בשהקריבו אחריו קרבן שדינו להיקרב לפניו, אבל בערב פסח שמקריבים את הפסח אחר התמיד אין היתר להקריב שאר קרבנות, משום שזהו עיקר דין הפסח שהוא קרב אחר התמיד ואינו בכלל הקרבנות הצריכים להיקרב קודם תמיד של בין הערבים.

אהח 19/06/2018

אכן גם לענין תמיד של בין הערבים מבואר בתוספות (מנחות מט. ד"ה תלמוד) שחכמים גזרו על כל העבודות שלא לעשותן אחר התמיד מפני שחששו שמא יבואו גם להקטיר, ולפי זה כתבו **האחרונים**[מג] שהוא הדין קודם תמיד של שחר, אסרו עשיית שאר עבודות מחשש שמא יבוא להקטיר.

פסול קרבן הקרב קודם תמיד של שחר

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה העולה) שדין זה שלא יהא דבר קרב קודם תמיד של שחר אינו מעכב, ואם עברו והקריבו קרבן אחר קודם תמיד של שחר הקרבן כשר מן התורה, שכן מבואר בדברי אביי במסקנת הגמרא במנחות (מט.) שדין זה אינו אלא למצוה, אבל בדיעבד אם הקדים מוסף לתמיד כשר, ופירשו בגמרא שזוהי כוונת המשנה (שם) 'התמידין אין מעכבין את המוספין'. וכן הוכיחו ממה שאמר רב יהודה אמר שמואל בעירובין (נ.), שלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל פסולים, שנאמר (ויקרא ג ג) 'ושחטו פתח אהל מועד' וכו'. ומשמע שלולי זה היו כשרים אף שנשחטו קודם תמיד של שחר[מד]. וכן הוכיחו התוספות (יומא כט. ד"ה תלמוד, מנחות מט. ד"ה תלמוד) ממה ששנינו ביומא (כט.), מליקת העוף וקמיצת המנחה שנעשו בלילה ישרפו, ומשמע שלולי זה שנעשו בלילה היו כשרים אף שנעשו קודם תמיד של שחר[מה].

עוד הוכיחו התוספות (מנחות מט.) מדברי הגמרא (שם פט:) שתמיד של שחר ששחטו שלא לשמו כשר, והרי הוא נשחט קודם תמיד של שחר, ומוכח שאין דין זה מעכב ופוסל[מו]. אמנם בשלושת הסוגיות הללו מדובר רק על שחיטה, מליקה וקמיצה, ולא על הקטרה, וכתבו התוספות (עירובין נ. ד"ה תלמיס, יומא כט. ד"ה תלמוד) שיתכן שרק אם גמרו ההקרבה קודם התמיד הוא שנפסלים, אבל בשחיטה לבד אין פסול[מז].

והקשו התוספות (ד"ה העולה, וכן בעירובין, יומא, ומנחות שם), **ממה שנאמר בתוספתא** (פ"ד ה"ג) 'כל הקדשים שהקריבן קודם תמיד של שחר פסולין'[מח]. ותירצו, שכוונת התוספתא שפסולים מדרבנן[מט]. וביאר **הרשב"א** (עירובין נ. ד"ה לפי) שחכמים פסלו הקרבן כדי שלא יבואו לעשות כן לכתחילה. ובתוספות ביומא (כט. ד"ה תלמוד) תירצו עוד, שמה שנאמר בתוספתא שהקרבן פסול, הכוונה רק לענין אכילת בשר הקרבן שאסור לאוכלו, אבל הבעלים התכפרו ויצאו ידי חובתם[נ].

והחזון איש (מנחות סי' לג סק"ו ד"ה וקדס) הקשה, שמלשון המשנה במנחות שם שאמרו 'התמידין אין מעכבין את המוספין' משמע, שהקרבן כשר לגמרי אף מדרבנן, ואי אפשר ליישב הסוגיא שם עם התוספתא[נא]. אכן כתב (שם סק"ז, ד"ה לכן) שלפי מה שכתבו התוספות (יומא כט.) שהבעלים יצאו ידי חובתם ורק הבשר פסול מלאכול, מובנת לשון המשנה, כיון שאין צריכים להביא קרבן אחר[נב].

מג. **דבר** שמואל (שם מ). **מד. וראיה** זו דחו התוספות (עירובין שם ד"ה תלמיס, יומא כט. ד"ה תלמוד), שיש להעמיד בשהקריבו את התמיד וחזרו הדלתות וננעלו. **מה. בעיקר** ההוכחה מדין זה ראה להלן בענין 'האם בשחיטה והקרבה בלילה יש משום הקרבה קודם תמיד של שחר או אחר תמיד של בין הערבים'. **מו. האחרונים** העירו שלהלן (פט:) נחלקו בזה אביי ורבא האם יש לתמיד זה שנשחט שלא לשמו דין תמיד לענין שטעון שני גזרי עצים בהקטרתו או לא, לדעת אביי טעון שני גזרי עצים, ולדעת רבא הרי הוא עולת נדבה ואינו טעון שני גזרי עצים. והעירו, שלכאורה לדעת אביי שיש לו דין תמיד, אין בו חסרון שקרב קודם תמיד של שחר, שהרי גם הוא עצמו יש לו שם ודין תמיד, אלא שלא עלה לשם חובה. וכתבו שאכן כוונת התוספות להוכיח רק מדעת רבא שאין לו דין תמיד כלל אלא עולת נדבה. ולפי זה יישבו מה שהקשה בכתבי הגרי"ז (מנחות מט: מתוס') על מה שתירצו התוספות ששחיטה אינה עבודה ולכך אין בה פסול [וכמובא בהערה להלן בסמוך], ומשמע שאם שחט התמיד שלא לשמו יפסיק וישחוט התמיד לשמו ויקריבנו ולאחר מכן יגמור הקרבת התמיד הראשון שנשחט שלא לשמו. והקשו על דעת אביי שטעון שני גזרי עצים, והרי כבר קרב תמיד כהלכתו עם שני גזרי עצים וכיצד יתחייב להקריב שוב כדין תמיד, שכך היה הדין גם אם שחט תמיד לשמו, ולאחר מכן שחט תמיד נוסף לשמו וגמר הקרבתו כדין, שודאי אין הקרבת התמיד הראשון שלאחר מכן טעונה שני גזרי עצים, שהרי כבר קיימו דין הקרבת התמיד, והיא תהיה עולת נדבה, וכי עדיף אם שחט התמיד הראשון שלא לשמו מאילו היה שוחטו לשמו. ועיין שם שכתבו שאכן גרע תמיד שנשחט שלא לשמו מנשחט לשמו. אכן לפי מה שכתבו שכל קושיית התוספות היא רק לדעת רבא, לא קשה כלל. **מז. ובמנחות** (מט. ד"ה תלמוד) כתבו התוספות, שממסכת עירובין יש לדחות, ששחיטה אינה בכלל עבודה. והחזון איש (מנחות סי' לג סק"ז, ד"ה מנחות) הקשה, שהרי דין תדיר קודם נוהג בכל התורה כולה ובכל המצוות, ואף בדבר שאינו עבודה שייך תדיר קודם, ומדוע תהא מצות שחיטה גרועה משאר כל המצוות. ובחידושי רבי שמואל (לזוס קסמ) תירץ, שלא כתבו התוספות אלא שאין לפסול השחיטה משום ההקדמה לתמיד, מפני שאינה עבודה, אבל לענין לכתחילה ודאי מצוה להקדים את שחיטת התמיד לכל השחיטות מדין תדיר קודם. וכן כתב המשנה למלך (תמידין ומוספין פ"ו ה"ג) שיש לומר שהתוספות לא כתבו כן אלא לענין עיכוב ולא לענין מצוה. **מח. עוד** כתבו התוספות (יומא כט.) שמאחר ודין הקדמת תמיד של שחר ודין איחור תמיד של בין הערבים שניהם נלמדים מאותו הפסוק שנאמר (ויקרא ו ה) 'וערך עליה העולה והקטיר עליה חלבי השלמים' נראה שדינם שוה, וכן מבואר בתוספתא שדינם שוה. ולענין קרבן הקרב לאחר תמיד של בין הערבים מצינו ראיות לכאן לכאן, וכמובא להלן בענין 'דין פסול הקרבן שקרב אחר תמיד של בין הערבים'. **מט. וכן** תירצו התוספות בעירובין (נ. ד"ה תלמיס), יומא (כט. ד"ה תלמוד), מנחות (מט: ד"ה תלמוד). **ובמשנה למלך** (תמידין ומוספין פ"ו ה"ג) כתב שמדברי התוספות במנחות (שם) נראה שהסתפקו בכך, ואין הדבר ברור להם האם קרבן שקרב קודם תמיד של שחר פסול או לא. **נ. והמהרש"א** (שם ע"ב בתוס' בד"ה) תמה מדוע יפסל הבשר אפילו מדרבנן. והשפת אמת (שם ע"ב בתוס' בד"ה ורבינו) כתב שהבשר פסול מן התורה, וכוונתם לחזור בהם ממה שכתבו שאינו פסול אלא מדרבנן. **נא. וכתב** שאם נגרוס בתוספתא 'כשרין' מיושב הכל. והעירו האחרונים שמהמשך לשון התוספתא מוכח שהגירסא 'פסולין', שזה לשון התוספתא: 'כל הקדשים שהקריבן קודם תמיד של שחר או שעיכבן אחר תמיד של בין הערבים הרי אילו פסולין, שאין לך קודם לתמיד של שחר אלא קטרת

ובתוספות ישנים (יומא נג. ד"ה עליה) תירצו, שדברי התוספתא נאמרו לגבי קרבנות יחיד כנדרים ונדבות, שהם אכן פסולים כשקרבו קודם תמיד של שחר, מה שאין כן קרבנות ציבור שקרבו קודם תמיד של שחר אינם נפסלים[נג]. **ובחידושי הרי"מ** (ד"ה ומ"ש מיומא) תירץ את דברי התוספתא מהסוגיא במסכת מנחות, שיש חילוק בין זמן התמיד שהוא עד ארבע שעות, שאז דין הקדמת התמיד מעכב, מפני ששנה עליו הכתוב לעכב, שנאמר 'בבוקר' ו'וערך עליה העולה', ועל זה אמרו בתוספתא שקרבן שהקריב לפני התמיד פסול, מה שאין כן לאחר ארבע שעות שהוא זמן המוספים שנאמר בהם 'ביום', שיש רק פסוק אחד 'וערך עליה העולה' אינו מעכב, ועל זה אמרו במנחות 'התמידין אין מעכבין את המוספין' ואם הקריב המוסף לפני התמיד כשר.

ובקהלות יעקב (סי' מו) כתב, שעיקר דין הקרבה קודם תמיד של שחר אינו פסול אלא רק איסור עשה, והפסול תלוי במחלוקת אביי ורבא בתמורה (ד:) בכל דבר שאסרה תורה לעשותו אם הועיל כשעשאו, שאביי סובר שאם עשאו הועיל, ורבא סובר שלא הועיל, ולכך אביי אמר במנחות (מט.) שדין זה אינו מעכב והוא רק למצוה לכתחילה, אבל להסוברים כרבא שאינו מועיל גם כאן הקרבן פסול[נד].

ובדעת הרמב"ם כתב **המשנה למלך** (תמידין ומוספין פ"ו ה"ג) שהרמב"ם לא פירש הדין בזה, ומסתימת לשונו שכתב שיש איסור להקריב קודם תמיד של שחר ולא הזכיר פסול, משמע שאינו מעכב.

שחט קרבן קודם תמיד של שחר האם יפסיק ויקריב תמיד של שחר

שם. לענין תדיר ואינו תדיר כתב **הרמב"ם** (תמידין ומוספין פ"ט ה"ג) שאם עבר או שכח ושחט את שאינו תדיר או הפחות בקדושה תחילה מקריבו, ואחר כך שוחט את התדיר או את המקודש. **וכתב המשנה למלך** (שם פ"ו ה"ג) שכל זה הוא רק בשאר תדיר ואינו תדיר, אבל בשחט קרבן אחר קודם התמיד, ודאי צריך להפסיק ויהא אחר ממרס בדמו עד שישחוט התמיד ויקריבנו ורק אחר כך יגמור הקרבת הקרבן האחר, שהרי אסור להקריב דבר קודם תמיד של שחר. וכן כתב החזון **איש** (מנחות סי' לג סק"י ד"ה ר"מ) שבהקדמת התמיד ישנם שני דינים: א. הקדמה כדין שאר תדיר ואינו תדיר תדיר קודם. ב. דין מיוחד בתמיד שהוא קרב ראשון, ומשום הדין השני צריך להפסיק עם עבודת הקרבן האחר ולהקריב התמיד.

אלא שכתב המשנה למלך, **שבדעת התוספות** (ד"ה העולה) נראה שאין חילוק בין הקריב קודם התמיד לשאר תדיר, שאילו היה חילוק, היה להם לתרץ שמטעם זה הוצרכו שני פסוקים, להשמיענו שאף אם שחט האינו תדיר צריך להפסיק ולשחוט התמיד, ומכך שלא תירצו כן משמע שהם סוברים שמן התורה

ואין לך שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים אלא קטרת ופסח' וכו'. **נב. וכן** כתב בעולת שלמה (מנחות מט. נמוס' שם בד"ה תלמוד), שגם התוספות במנחות שסתמו וכתבו שמדרבנן הקרבן פסול אין כוונתם שפסול לגמרי וצריכים להביא קרבן אחר, אלא רק לענין אכילת הבשר. והוכיח זאת, שאם לא כן כיצד סתמה המשנה שהתמידין אין מעכבין את המוספין. וראה עוד שם במה שהעיר מסיום דברי התוספות במנחות. **נג. ובביאור** החילוק, יש שפירשו על פי מה שתירצו התוספות (ד"ה העולה) שמ'וערך עליה העולה' לומדים לענין נדרים ונדבות ומ'מלבד עולת הבוקר' לומדים לגבי תמידים ומוספים. ולפי זה יש לומר שאכן שני דינים נפרדים הם, שהפסוק 'מלבד עולת הבוקר' אינו מעכב אלא רק מצוה לכתחילה, וכשאר דין תדיר ושאינו תדיר, ואילו הפסוק 'וערך עליה העולה' נאמר לעיכוב. ובגדר החילוק ביאר בשעשועי לוי (יומא סי' סז ד"ה ופי'), שהדין בקרבנות יחיד הוא דין בקרבנות עצמם, שכל הקרבנות צריכים להיקרב בין קרבנות התמיד, וכל דין הקרבתם אינו אלא כהמשך לתמידים, ולכך צריכים להיקרב בין התמידים, ואם קרבו קודם או לאחר התמידים פסולים, מה שאין כן קרבנות ציבור יש להם דין הקרבה מצד עצמם, אלא שמכל מקום דין הוא בתמיד שיקדם להם, אבל אם עברו והקריבום קודם התמיד כשרים. ועל פי דברי התוספות ישנים הללו ביאר את לשון הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ו ה"ג) שכתב 'ולמה מאחרין אותו שתי שעות אחר תחילת זמן שחיטתו, מפני הקרבנות של יחידים או של ציבור, לפי שאסור להקריב קרבן כלל קודם תמיד של שחר', שלכאורה אינו מובן מדוע הזכיר הרמב"ם קרבנות יחיד או ציבור, וכי מה מקום יש לחלק ביניהם, ועל פי דברי התוספות ישנים ביאר, שכוונת הרמב"ם לחלוק ולומר שאין חילוק בין קרבנות יחיד לקרבנות ציבור אלא דין הוא בכל הקרבנות בין יחיד ובין ציבור שיהיו קרבים בין שני התמידים. **נד. ולפי** זה יישב את הוכחת התוספות מהסוגיא להלן (נט.) שבמקום כרת התירו להקריב אחר התמיד, ואם פסול הוא, מה יועיל היתר ההקרבה והרי הקרבן פסול. ולפי דבריו ביאר שהפסול הוא רק מחמת האיסור, וכל שאין איסור אין פסול. ויש שכתבו שדברי אביי במנחות (מט:) לא נאמרו אלא בתורת דחיה, שרב חייא בר אבין הסתפק בתמיד של מחר ומוסף של היום מי קודם, תמיד של מחר קודם מפני שהוא תדיר, או מוסף של היום מפני שהוא מקודש, ורב חסדא פשט לו ממה ששנינו (שם ע"ב) 'התמידין אין מעכבין את המוספין ולא המוספין מעכבין את התמידין', והוכיח שבודאי אין מדובר ביש לו כדי שניהם ולענין סדר הקדימה, שהרי שנינו 'מנין שאין לך דבר קרב קודם תמיד של שחר' וכו', אלא מוכח שמדובר באין לו כדי שניהם, ובשניהם של היום ודאי תמיד קודם, אלא ודאי מדובר בתמיד של מחר ומוסף של היום, והוכיח שהרי הם שוים ויכול לעשות כרצונו. ודחה אביי שיש לפרש את המשנה בשיש להם ולענין קדימה, ומה שהקשו שודאי תמיד קודם אינו אלא למצוה אבל אינו מעכב. אבל להצד שתדיר ומקודש שוים ומפרשים כך את המשנה, יש לומר שדין קדימת התמיד מעכב הוא, וכפי שסבר רב חסדא שהוכיח כן. ולפי זה כתבו, שהרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ו ה"כ) פסק כרב חסדא שפירש כן את המשנה ולא כדחיית אביי, וכמו שפירש בהר המוריה (על הרמב"ם שם). אמנם הכסף משנה (שם) פירש בדעת הרמב"ם שספק הוא ולא נפשט. וראה עוד בלבוש (לוח"מ סי' קמ ס"ח) שכתב שדין תדיר קודם מעכב הוא כיון שנלמד מפסוקים ואם הקדים האינו תדיר לא יצא. ובמלבושי יום טוב (שם) ועוד, תמהו על דבריו, מהמפורש בדברי אביי שאינו אלא למצוה. אכן להמבואר שרב חסדא סבר שהוא מעכב וכן פסק הרמב"ם, נמצא שאכן דין זה מעכב הוא. וראה עוד להלן בענין הסמוך.

אין חילוק בין דין תדיר ואינו תדיר לדין תמיד קודם, ואף אם שחט קרבן אחר קודם התמיד אין צריך להפסיק אלא גומר הקרבתו ורק אחר כך ישחוט התמידנה. **אבל השאגת אריה** (סי' כ) הוכיח מדעת התוספות שלא תירצו כן, להיפך, שאף בכל תדיר ושאינו תדיר אם הקדים את האינו תדיר, הרי הוא פוסק, ומקריב את התדיר ואחר כך יגמור הקרבן האינו תדירנו.

ובדברי מלכיאל (שו"ת, ח"ו סי' ט אות ח) דחה את הראיה מהתוספות, וביאר שהטעם שלא תירצו כן מפני שדוחק הוא להעמיד את הברייתא שאמרה שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר בענין זה שכבר שחטו קרבן אחר ולענין שצריך להפסיקנז.

אהח 19/06/2018

דין דחיה בתמיד כשיש רק קרבן אחד

שם. כתבו התוספות (ד"ה העולה) שאין לומר שהפסוק 'מלבד עלת הבוקר' נצרך להשמיענו באופן שאין להם אלא קרבן אחד, שיש להקריבו לתמיד ולא למוספים, משום שבמשנה בזבחים (פט.) נאמר לאחר מכן 'דם חטאת קודם לדם עולה' וכו', ובזה ודאי הנידון הוא רק על סדר הקדימה כששניהם לפניו, ומשמע שגם הדין המוזכר בתחילת המשנה שתמיד קודם למוסף מדובר שיש לפניו גם תמיד וגם מוסף.

וביאר בקובץ שעורים (אות רד), שאכן שני דינים חלוקים הם: א. דין קדימה כשיש את שניהם לפנינו. ב. דין דחיה כשאין לו אלא כדי אחד מהם, שהאינו תדיר נדחה מפני התדיר. וכן כתבו התוספות (שבת כג: ד"ה הדר) והרא"ש (שם פ"ג סי' יג) לענין ראש חודש טבת שחל בשבת, שלענין קריאת התורה שקוראים גם את חנוכה וגם את ראש חודש מקדימים את ראש חודש מפני שהוא תדיר, אבל לענין קריאת ההפטרה שאין מפטירים אלא באחת מהם, אין אומרים תדיר קודם, אלא מפטירים בשל חנוכה משום פרסומי ניסא.

אלא שהעיר (אות רו) על מסקנת התוספות, מנין לנו אכן שבמקום שאין אלא כבש אחד התדיר דוחה את שאינו תדיר, והרי אין לנו פסוקים אלא לענין דין קדימה. וכתב שמוכרחים לומר, שלומדים את דין הדחיה מדין הקדימה, שמכך שתדיר קודם מוכח שתדיר חמור הוא, ולכך גם במקום דחיה התדיר דוחה. אלא שהקשה על כך מדברי התוספות (להלן נט. ד"ה יאומר) שכתבו שמסברא היינו אומרים שתמיד קודם לפסח משום שתדיר קודם, והרי פסח ותמיד הפסח חמור יותר, מפני שיש בו כרת, ולענין דחיה ודאי פסח דוחה התמיד, ואף על פי כן לענין קדימה יש סברא שתמיד קודם, ומוכח שאין למדים דחיה מקדימה. **ובחידושי רבי שמואל** (אות קסו) תירץ, שלענין דחיה ודאי שהחמור עדיף, אבל במקום שאין דחיה אלא רק נידון של קדימה, אינו תלוי בחומר, אלא במעלה, ול'תדיר' יש מעלה כלפי מי שאינו תדיר ולכך הוא קודם, ובמקום ששניהם שוים בחומרתם ויש נידון של דחיה, מועילה המעלה של תדיר לדחות האינו תדיר.

דין עבודת הדם בקרבן אחר קודם הקטרת אברי התמיד

שם. במשנה למלך (תמידין ומוספין פ"ו ה"ג) הסתפק, לפי הצד **בתוספות** (מנחות מט. ד"ה תלמוד) שקרבן שקרב קודם תמיד של שחר נפסל, ואין חילוק בין עבודת הדם להקטרה שבשניהם התמיד קודם, האם הקטרת אברי התמיד קודמת גם לזריקת דם קרבן אחר ואם יקדים זריקת הדם להקטרת אברי התמיד יפסל הקרבן, או שרק עבודת דם התמיד קודמת לעבודת דם קרבן אחר, והקטרת אברי התמיד אינה קודמת אלא להקטרת אברי קרבן אחר ולא לעבודת דם קרבן אחר.

והחזון איש (מנחות סי' לג סק"י ד"ה ומס) כתב, שהקטרת אברי התמיד קודמת אף לעבודת דם קרבן אחר, ולכך כתב שאף אחר ששחט התמיד כל שלא הקטיר האברים, אסור לו לשחוט קרבן אחר. והוסיף טעם נוסף לזה, שאין להפסיק באמצע עבודת הקרבן, וכיון שהתחיל בעבודת התמיד יש לו לגמור ולא להפסיק באמצע, וכמו שאמרו בזבחים (שם.) לגבי תדיר ושאינו תדיר שאם שחט את שאינו תדיר תחילה, גומרו ואחר כך שוחט את התדיר.

הקרבת שאר קרבנות כשאין תמיד כלל

שם. כתב **הראב"ד** (תמיד כח: ד"ה העולה) שדין זה שאין לך דבר קרב קודם תמיד של שחר הוא רק בזמן שהיו מקריבים תמידים כסידרם, אבל בזמן שלא היו מקריבים תמידים כמבואר במנחות (פד:) שבימי אריסטובלוס לא היו מקריבים תמידים, היה מותר להקריב שאר קרבנותנח. וכן הוכיחו **האחרונים**נט מערכין (יג:) שאחר שבטל התמיד בי"ז בתמוז היו מקריבים עולת נדבה אם נזדמן להסס. **ובחידושי הגרי"ז** (פסונסיל, מנחות מט. ד"ה פסיטפ) כתב שיש לומר שדין הקדמת התמיד נאמר רק בארבע שעות ראשונות שהוא זמן הקרבת התמיד, אבל לאחר ארבע שעות שכבר אינו זמן תמיד של שחר, שוב אין דין להקריב את התמיד של שחר, ומותר להקריב שאר קרבנות. ולפי זה דחה גם את הראיה ממסכת ערכין, משום שיש לפרש שהקריבו את העולת נדבה לאחר ארבע שעות, אבל בתוך ארבע שעות שהוא זמן התמיד יתכן שאף אם אין להם תמידים אסור להקריב קרבן אחר.

ובאור החיים (ויקרא ו ג) כתב לבאר מה שנאמר לשון 'צו' בקרבן תמיד שהוא לשון זירוז, מפני שיש בו חסרון כיס, שבזמן שהיתה ירושלים במצור לא היו יכולים להקריב שום קרבן ומנחה עד שיקריבו קרבן תמיד של שחר, והיו צריכים להוציא על זה ממון רב כדי לקנות כבש ראוי לתמיד, וכן מבואר בבבא קמא (פב:) שהיו משלשלים קופה מלאה דינרי זהב עבור כבש אחד, וכתב שיתכן שאילו לא היה התמיד של שחר מעכב את כל עבודת בית המקדש לא היו נותנים ממון מופלג כל כך עבור כבש אחד בכל יוסא.

הקדמת תפילת מוסף לתפילת שחרית

שם. כתב **הרשב"א** (נרכות כח. ד"ה מ"ר) שמדברי **התוספתא** (נרכות פ"ג ה"ג) נראה שאם התפלל תפילת מוסף קודם שהתפלל תפילת שחרית יצא ידי חובתו, ואין צריך לחזור ולהתפלל מוסף. וכן פסק **הרמ"א** (או"ח סי' רפו ס"ב). וביאר **הרשב"ש** (שו"ת, סי' סג ד"ה מי נמי) שאף שאמרו בסוגייתנו שאין לך דבר קרב קודם לתמיד של שחר, אין זה אלא למצוה לכתחילה אבל בדיעבד הקרבן כשר, וכמו שמבואר במנחות (מט:).

ובערוך השולחן (או"ח סי' רפו ס"י) כתב, שלפי מה שכתבו **התוספות** (ד"ה העולה, ועוד) שקרבן שהקריבוהו קודם תמיד של שחר הרי הוא פסול מדרבנן, אם כן גם בתפילת מוסף שהתפלל קודם שחרית לא יצא וצריך לחזור ולהתפלל. **ובאגרות משה** (שו"ת, או"ח ח"ד סי' סמ) כתב, שחכמים לא גזרו לענין תפילה שלא יצא ידי חובתו אם הקדים את תפילת המוסף לפני שחרית. והוסיף, שמכל מקום לענין לכתחילה ודאי צריך להקדים שחרית, ואף באדם שהגיע לבית הכנסת ועדיין לא התפלל שחרית, והציבור מתחילים כבר תפילת מוסף, שאין לו להתפלל עמהם מוסף, אלא יתפלל שחרית ואחר כך יתפלל מוסף ביחידות, משום ששחרית שהיא תדירה קודמת למוסף אף שהמוסף בציבור, ועוד שישנם שני טעמים נוספים להקדים את שחרית למוסף, משום שנאמר 'וערך עליה העולה' וכן בתמיד של שחר נאמר 'בבוקר' ובמוסף נאמר 'ביום', ו'בבוקר'

מלכיאל שדוחק לפרש שהתוספות לא תירצו כן מפני שהוקשה להם מדוע הגמרא בזבחים (שם.) לא פשטה כן שאם הקדים האינו תדיר לא יפסיק, מכך שנאמרו שני פסוקים, עיין שם. ויש שפירשו שהטעם שהתוספות לא תירצו כן, הוא משום שעיקר קושייתם היתה מדוע נאמרו שני פסוקים לענין התמיד, שאף שבזבחים (פט.) למדו מ'מלבד עולת הבוקר' לגבי כל התורה כולה שתדיר קודם, אבל זה נלמד מהמשך הפסוק שנאמר 'אשר לעולת התמיד' שבא הפסוק ללמד שיש סיבה להקדימו מחמת שהוא תדיר, אבל מלבד זה נאמר גם בפסוק זה דין מיוחד לקרבן התמיד שקרב ראשון, ועל זה הוא שהקשו התוספות מדוע נאמרו שני פסוקים.

נה. והאחרונים הקשו על דבריו, שהרי בתוספות במנחות (מט. ד"ה תלמוד) הקשו גם כן מדוע הוצרכו לשני הפסוקים ולא תירצו כן, ומכל מקום בהמשך דבריהם כתבו לענין יוקדם תמיד שנאמר בו 'בוקר' למוסף שנאמר בו 'יום', שמ'יוקדם לא שמענו אלא שמצוה להקדים, אבל אם הקדים ושחט יגמור, ומהכא שמעינן דלא', הרי שכתבו בפירוש שאם הקדים ושחט קרבן אחר קודם התמיד יפסוק ולא יגמור.

נו. וביאר, שמה שהסתפקה הגמרא בזבחים (שם.) בהקדים ושחט האינו תדיר תחילה האם ימשיך או יפסיק ומסקנת הגמרא שימשיך וכמו שפסק הרמב"ם, אין הטעם משום שאם התחיל האינו תדיר אין צריך להפסיק, אלא מטעם אחר הוא, שכיון ששחט הקרבן שאינו תדיר מוכן הוא כבר לקיום מצות זריקה והקרבה, ואילו התדיר שלא נשחט, עדיין לא הגיע זמנו לקיום מצות זריקה והקרבה, ובזה נפשט שגומר הקרבן האחר, אבל בלא טעם זה יש להפסיק באמצע האינו תדיר ולהתחיל התדיר. והעירו האחרונים, שלכאורה חזרה הקושיא על התוספות למקומה, מדוע לא תירצו שצריך פסוק לגבי התמיד באופן ששחט הקרבן האחר שמדין תדיר קודם אין לו להפסיק משום שמצות זריקה והקרבה של האינו תדיר עומדת לפניו, ומדין 'וערך עליה העולה' צריך להפסיק ולהקריב התמיד תחילה. ותירצו, שלענין התמיד, לעולם חשוב הוא כהגיע זמן הקרבתו וקיום מצותו, ואף בלא הפסוק המיותר היה הדין שיפסיק ויקריב התמיד מפני שהוא תדיר. ועיקר דברי השאגת אריה שם הם לענין אמירת 'רצה' ו'יעלה ויבא' בברכת המזון ביום טוב או ראש חודש שחלו בשבת, והקדים אמירת יעלה ויבא אם יפסיק ויאמר רצה או יגמור ואחר כך יאמר רצה, ופסק, שצריך להפסיק ולומר רצה מדין תדיר קודם, ואחר כך יחזור לומר יעלה ויבא. אכן הרבה פוסקים פסקו שאינו צריך להפסיק אלא יגמור יעלה ויבא ולאחר מכן יאמר רצה. ראה בדברי מלכיאל (ח"ו סי' ט אות ח, וסי' י, ודבריו מובאים להלן), ובמקור חיים (למועדים ליחיד, סי' קפח), מהרש"ג (שו"ת, ח"ו סי' כב), מעשה בצלאל (על הריקנאטי סי' טז), ועוד. **נז. ובעין** מה שכתבו התוספות שאין לתרץ שהמשנה בזבחים באה ללמד במקום שאין אלא קרבן אחד, משום שלא משמע כן במשנה שם. עוד כתב הדברי

נח. שפת אמת (נמוסי' ד"ה העולה, וזמיס פט. נמוסי' ד"ה כל התדיר, ונהגהה שם), **מקדש דוד** (קדמיס סי' ו אות ו), **חידושי רבי שמואל** (אות קסו). וראה עוד בפורת יוסף (עירובין ג. נמוסי' ד"ה שלמים). **ס. ובקובץ שעורים** (אות רד) כתב כן מסברא, שאם אין להם תמיד אין איסור להקריב שאר קרבנות. וביאר, שהרי זה כמו שכתב **המרדכי** (שבת פכ"ג רמז תמנ) **והובא ברמ"א** (או"ח סי' יג ס"ג) לענין ציצית, שאין איסור ללבוש בגד בלא ציצית אלא שיש חיוב להטיל ציצית, אבל כל שהוא אנוס ואינו יכול להטיל ציצית כגון בנקרעו חוטי הציצית בשבת, מותר ללבוש הבגד בלא ציצית, משום שלא נאמר איסור ללבוש בלא ציצית אלא רק חיוב להטיל ציצית וכיון שהוא אנוס מלקיים המצוה הוא פטור. וכמו כן כאן אין איסור להקריב קרבנות קודם תמיד של שחר, אלא שאמרה תורה שחייבים להקריב תמיד תחילה, אבל כל שאין תמיד להקריב, הרי הם כאנוסים שהתורה פטרה אותם מלקיים המצוה, ויכולים להקריב שאר קרבנות.

סא. ובהגהות לשפת אמת (זבמיס פט. נמוסי' ד"ה כל התדיר) תמה עליו מהסוגיא בערכין בדברי יציב (שו"ת, או"ח סי' נח אות ד, ד"ה וביומי) כתב, שאף האור החיים לא כתב שאסור להקריב קרבנות אחרים אלא באופן שאפשר להם לקנות כבש לתמיד על ידי הוצאת ממון רב, אבל כשאי אפשר לקנות כבש לתמיד כלל, מודה הוא שמותר להקריב שאר קרבנות.

נז. ובעין מה שכתבו התוספות שאין לתרץ שהמשנה בזבחים באה ללמד במקום שאין אלא קרבן אחד, משום שלא משמע כן במשנה שם. עוד כתב הדברי

משמעותו הקדמה, ולכן לכתחילה יש לו להתפלל שחרית תחילה ורק לאחר מכן מוסף.

אך בבאר יצחק (סי' כ) כתב, שלגבי תפילה אף שתיקנוה כנגד קרבנות, מכל מקום כל שבדיעבד הקרבן כשר, בתפילה הוא אף לכתחילה, ואף אם מדרבנן הקרבן פסול, בתפילה מותר לכתחילה. ולכך כתב שהטעם שלכתחילה מתפלל שחרית תחילה ואחר כך מוסף אינו אלא משום שתדיר קודם, אבל שאר הטעמים שנאמרו בתמיד של שחר כיון שאינם מעכבים בקרבנות אין צריך לעשותם בתפילה אפילו לכתחילה. ולכך פסק לגבי מי שיש לפניו או תפילת מוסף בציבור או הקדמת תדיר של שחרית, שיש לו להתפלל מוסף עם הציבור ולאחר מכן יתפלל שחרית, מפני שתפילה בציבור מקודשת היא, והרי זה נידון של תדיר ומקודש שלהלכה (רמב"ם תמידין ומוספין פ"ט ה"ב) מקדים את איזה מהם שירצה, אלא שכאן יש לו להקדים את מוסף בציבור משום שאם יקדים התדיר תתבטל מעלת המקודש שהיא התפילה בציבור.

ביאור הלימוד מ'השלמים עליה השלם'

השלמים עליה השלם כל הקרבנות כולן. פירש רש"י (ד"ה השלמים) 'השלמים' לשון השלם [ודרשוהו שיש להשלים ולגמור את הקרבת כל הקרבנות על התמיד של שחר]. והנה הגמרא ביומא (נג.) מביאה שאביי היה מסדר את סדר המערכה, ובסיום דבריו נאמר 'ובזיכין לתמיד של בין הערבים, שנאמר 'והקטיר עליה חלבי השלמים', עליה השלם כל הקרבנות כולן'. והקשה **בגבורת ארי** (שם ד"ה שנאמר) שהרי בסוגייתנו דרש אביי את ה'שלמים' כפשוטו לקרבן שלמים, ורבא הוא שהקשה עליו ופירש לשון השלמה, ואילו שם אביי אמר זאת. ותירץ, שיתכן שאביי אמר זאת בשם הגמרא והוא עצמו לא סובר כך. עוד תירץ, שאחר שרבא הקשה על דבריו סבר וקיבל את פירושו של רבא. אלא שעדיין הקשה מנין לנו להוציא את הפסוק ממשמעותו הפשוטה, ולפרש שהוא מלשון השלמה, שמא פירושו שלמים בדווקא, ואכן אין איסור הקרבה אחר תמיד של בין הערבים בשאר קרבנות אלא רק בשלמים בלבד.

ובקרבן אהרן (תורת כהנים פ' צו פרשה ו פ"ג אות י) ביאר, שדרשו לשון השלמה, משום שאם הכוונה לקרבן שלמים, לא היתה התורה צריכה לכתוב 'השלמים' אלא חלבי 'שלמים' שהרי לא הוזכר קודם לכן קרבן שלמים, ומזה למדו שהכוונה ללשון השלמה[סב].

והמלבי"ם (פר' צו אות יט) ביאר, שלעולם פירוש 'השלמים' הוא חלבי קרבנות שלמים כפשוטו, והלימוד שיש להקריב את כל הקרבנות על התמיד של שחר הוא מכך שנקטה התורה 'חלבי השלמים' בדווקא, ולא נקטה קרבן אחר כחטאת וכאשם, אלא הטעם שנקטה התורה 'שלמים' הוא משום שהוא המאוחר בהקרבה מכל הקרבנות המצויים, כמבואר בזבחים (פט.) שחטאת קודמת לאשם, ואשם קודם לתודה ואיל נזיר, ותודה ואיל נזיר קודמים לשלמים, ובכור מעשר עופות ומנחות אף שהן אחר השלמים, כיון שאינם מצויים לא דיברה בהם תורה. וכוונת הפסוק לומר שאת כל הקרבנות שיש לו להקריב עד השלמים שהם אחרונים את כולם יקריב על תמיד של שחר[סג].

ובהדרת מלך (ח"ו מלוה נו, ד"ה ממנס) ביאר, שההכרח לפרש ש'השלמים' הוא לשון השלמה ולא רק קרבן שלמים, משום שאם אין דין בשאר קרבנות להקריבם קודם תמיד של בין הערבים, מדוע הוצרכה התורה להשמיענו שתמיד קודם לפסח בכך שבפסח נאמר גם 'ערב' וגם 'בין הערבים', והרי גם בלא זה יודעים אנו שתמיד קודם לפסח מדין תדיר קודם, ורק משום שנאמר 'עליה השלם' ולומדים מזה שכל הקרבנות קרבים קודם התמיד, הוצרכה התורה ללמדנו שהפסח קרב אחר התמיד, וכמו שפירשו **התוספות** (להלן נט. ד"ה ימותר)[סד].

איך מקריבים נדרים ונדבות קודם תמיד של בין הערבים והרי תדיר קודם

שם. הקשה בחידושי רבי שמואל (אות קסט) איך מותר להקריב נדרים ונדבות אחר שהגיע זמן הקרבת תמיד של בין הערבים, והרי התמיד הוא תדיר ותדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. ותירץ בשלשה דרכים: א. שמחמת האיסור להקריב אחר תמיד של בין הערבים יכול הוא להקריבם קודם, ואף שיכול להמתין מלהקריבם עד למחר קודם זמן הקרבת תמיד של בין הערבים, מכל מקום אינו מחויב להמתין מלהקריבם עד למחר מחמת דין תדיר קודם. ב. אחר שקבעו חכמים שזמן שחיטת התמיד הוא בשמונה ומחצה, הרי זה כאילו מדרבנן לא הגיע עדיין זמן התמיד, ושוב אין שייך בזה דין תדיר קודם. ג. כיון שאמרה תורה שתמיד של בין הערבים יקרב אחרון, גילתה בזה שלענין תמיד זה אין דין תדיר קודם, ואדרבה דינו שיהיה קרב אחרון.

דין פסול הקרבן שקרב אחר תמיד של בין הערבים

שם. התוספות (ד"ה העולה) הביאו את דברי **התוספתא** (פ"ד ה"ג) שקדשים שעיכבם אחר תמיד של בין הערבים פסולים. וכן הוכיחו התוספות (יומא כט. ד"ה מנח, מנחות מט. ד"ה מלמוד) מהמבואר בסוגיא להלן (עג:) **לענין פסח ששחטוהו ונודע** שמשכו הבעלים את ידם ממנו, שאם הוא נעשה שלמים, אין בו פסול הגוף, אלא מחמת שהוא נשחט אחר תמיד של בין הערבים ולכך אינו נשרף מיד אלא ממתינים עמו עד שיעבור הלילה ויהא נותר ואז ישרף[סה]. הרי משמע שהקרבן פסול, אלא שאין זה פסול הגוף.

וכן הוכיחו התוספות (הוריות ז. ד"ה שהניף) מסוגיית הגמרא להלן (עט:) שהקשה רב כהנא סתירה בין מה שנאמר (שמות כג יח) 'ולא ילין חלב חגי עד בוקר' ומשמע שכל הלילה מותר להקטירם, ואילו מ'עליה השלם' דרשו שאסור להקריב אחר תמיד של בין הערבים. ומכך שלא תירצה הגמרא ש'עליה השלם' אינו אלא מצוה לכתחילה ואינו מעכב, מוכח שסברו שמעכב הוא וקרבן הקרב אחר תמיד של בין הערבים פסול הוא.

והקשו התוספות (מנחות מט.) מהסוגיא להלן (עט.) שבמקום כרת נדחה העשה של 'עליה השלם' ומקריבים קרבנות לאחר התמיד, ואם היה הקרבן פסול אין שייך בזה דחיה, שהרי סוף סוף הקרבן פסול[סו]. עוד הוכיחו התוספות (יומא כט.) שאין קרבן נפסל אחר תמיד של בין הערבים מסוגיית הגמרא להלן (סד.) שפירשו שהשוחט זבח אחר בזמן הפסח על החמץ אינו חייב מלקות משום שבזמן שמתחייב הוא על פסח אינו מתחייב על שאר זבחים, ואם קרבן שקרב אחר תמיד של בין הערבים הוא פסול, אם כן מטעם זה יש לנו לפוטרו ממלקות, שהרי קרב אחר תמיד של בין הערבים וזבח פסול הוא, אלא מוכח שאין הקרבן נפסל בדיעבד[סז]. וכן הוכיחו התוספות (הוריות ז. ד"ה שהניף) ממה שאמרו (שם), שאדם שהביא כפרתו בין השמשות, הרי זה ספק אם קרב מבעוד יום ונתכפר לו או לא, ומשמע שאף שהיה זה אחר תמיד של בין הערבים קרבנו כשר[סח]. **עוד** הקשו התוספות (יומא ומנחות שם) שדין הקרבה קודם תמיד של שחר שוה הוא לדין הקרבה לאחר תמיד של בין הערבים, שהרי את שניהם למדים מאותו הפסוק שנאמר 'וערך עליה העולה והקטיר עליה חלבי השלמים' ולגבי תמיד של שחר מסקנת הגמרא במנחות (מט:) שאינו אלא למצוה אבל בדיעבד אין הקרבן נפסל, והביאו הוכחות נוספות לכך שאינו נפסל[סט], ואם כן גם לאחר תמיד של בין הערבים אינו אלא למצוה, ואילו בתוספתא מפורש שהקרבן פסול. **ותירצו התוספות** (ד"ה העולה, מנחות שם, וביבמות ג. ד"ה שלמים) שמן התורה אין הקרבן שקרב אחר תמיד של בין הערבים נפסל, ומה שנאמר בתוספתא שהוא פסול, מדרבנן הוא, שפסלוהו חכמים כדי שלא יבואו להקריב אחר תמיד של בין הערבים. ובתחילה סברו התוספות (יומא ומנחות שם) לפרש שחכמים לא פסלו הקרבן אלא שאם הוא נשחט אחר תמיד של בין הערבים כיון שאסור להקטיר את האברים, ממילא יפסל הקרבן, ואף שאין הקטרת האברים מעכבת כשאינם ראויים להקטרה (להלן נט:), מכל מקום כשמתחילה לא היו ראויים להקטרה מעכב[ע].

עוד סברו לפרש שחכמים גזרו שאם שחטו לאחר תמיד של בין הערבים לא יזרקו את הדם, אף שמן התורה האיסור להקריב אחר תמיד של בין הערבים הוא רק בהקטרה, כמבואר בסוגיא להלן (עט.), מכל מקום גזרו חכמים שלא יש להקשות אף אם אין הקרבן פסול, שהרי סוף סוף יש איסור בדבר להביא קרבן אחר תמיד של בין הערבים. **סח. וראיה** זו דחו התוספות (הוריות שם), שמדובר במחוסר כיפורים בערב פסח שמותר לו להביא את קרבנותיו לאחר התמיד כמבואר להלן (עט.). והחזון איש (הוריות סי' יד ס"ק יג, נמוק' ד"ה שהניף) פירש בדבריהם שאחר שהביא קרבנותיו לכפרה כדי לאכול בפסח, מותר לו להביא גם שאר קרבנות, משום שהאיסור להקריב אחר התמיד אינו בכל קרבן וקרבן אלא רק בקרבן הראשון, ומאחר שכבר הקריבו קרבן אחר התמיד מותר להקריב קרבנות נוספים. וראה עוד לעיל בענין 'גדר דין קדימת תמיד של שחר ודין איחור התמיד של בין הערבים' בביאור הדבר.

סט. וכמובא לעיל בענין 'פסול קרבן הקרב קודם תמיד של שחר'. **ע. מלשון** התוספות ביומא משמע שרק מחמת שמשכו הבעלים את ידם התברר שלא היה ראוי כלל להקטרה, מה שאין כן בשחט חטאת של מחוסר כיפורים אחר התמיד שראוי להקטרה אם ישחט קודם התמיד. והקשה החזון איש (מנחות סי' ג ס"ק ח, ד"ה אבל) שהרי גם במשכו הבעלים את ידם ראוי הוא להקטרה אם ישחטוהו למחר, שהרי שלמים הוא, והטעם שאינו ראוי להקטרה הוא רק מחמת שנשחט אחר תמיד של בין הערבים. וכתב שיש לפרש שלדעת הסוברים לינה מועלת בראשו של מזבח נמצא שאינו ראוי להקטרה כלל, שהרי יפסל בלינה, וכשאינו ראוי להקטרה כלל הקטרה מעכבת. והדעה הסוברת להלן (עג:) שפסח בזמנו אין צריך עקירה [שלדעתו אמרו שם שפסולו מחמת שנשחט אחר תמיד של בין הערבים] סוברת אכן שלינה מועלת בראש המזבח. מה שאין כן הסוגיא להלן (עט.)

סב. וראה עוד במלבי"ם (פר' צו אות יח), שלא מצאנו בתורה לשון 'חלבי' שהוא לשון רבים לענין קרבן אחד, ואם כוונת התורה לקרבן שלמים היה צריך לומר 'והקטיר עליה 'חלב' השלמים', אלא שמאחר וכוונת התורה לכל הקרבנות לכך אמרה 'חלבי' לשון רבים. **סג. ויש** שהביאו את דברי המלבי"ם כפירוש לדעת אביי שדרש שלמים כפשוטו, ורבא הקשה עליו שאם כן מנין לנו שאף שאר קרבנות אסורים להיקרב אחר תמיד של בין הערבים, ולדברי המלבי"ם מיושב. **סד. ויש** שהעירו על דבריו, שקרבן פסח אף הוא בכלל קרבן 'שלמים' וכמו שכתב הרמב"ם (הקדמה למסכת זבחים) 'וסוגי הקרבנות ארבעה, והם העולה, והחטאת, והאשם, והשלמים ודומיהם', ואם כן אף אם כוונת הפסוק היא רק לשלמים, פסח בכלל והוצרכה תורה להשמיענו דין 'יאוחר דבר'. **סה. ודבר** זה נקרא 'עיבור צורה'. **סו. וכן** כתב רעק"א (הוריות ז. נמוק' ד"ה שהניף) לפרש את דברי רש"י (שם ד"ה ספק מפחכה) שכתב 'שקרבן הקרב אחר תמיד של בין הערבים אין בו שום פסול דהכי אמר בפ' תמיד נשחט דאתי עשה דפסח ועשה דאכילת קדשים ודחי עשה דהשלמה', שכוונתו להוכיח, שאם היה בו פסול אין שייך בו דחייה, שהרי סוף סוף פסול הוא. **סז. עוד** הוכיחו התוספות (יומא שם) מהמבואר להלן (פח.) פסח שנתערב בבכור שיכולים להביא שניהם ולהקריבם, וכן מקושיית הגמרא להלן (פח:) לענין ספק פסח שני, שיכולים להביא פסח שני מספק ויתנו שאם אינו חייב בפסח יהא שלמים, ואם קרבן הקרב אחר תמיד של בין הערבים פסול, איך יביאו קרבן פסול, שהתוספות שם נקטו שגם פסח שני קרב אחר תמיד של בין הערבים. אכן הוסיפו התוספות (שם), שעל גמרא זו

יזרקו הדם, וממילא נפסל הקרבן. אבל התוספות דחו פירושים אלו מפני שמלשון התוספתא משמע שאף אם גמרו ההקרבה לגמרי הקרבן פסול, ולכך פירשו שרבנן פסלו את עצם הקרבן אף אם גמרו את הקרבתו. עוד כתבו התוספות ביומא (כט. ד"ה אלא) שיש לפרש, שמה שפסלו חכמים את הקרבן הוא רק לענין אכילת הבשר, אבל הבעלים נתכפרו ויצאו ידי חובתם.

אבל מדברי התוספות בהוריות (ד. ד"ה הניח) משמע שנקטו שהקרבן פסול מן התורה, וכן מוכח ממה שהוכיחו מסוגיית הגמרא להלן (נט:) שהקשה רב כהנא סתירה בפסוקים, הרי שמן התורה הקרבן פסול. **והרע"א** (הוריות שם בתוס') תמה איך יתכן שהקרבן יהיה פסול מן התורה, והרי איסור ההקרבה אחר התמיד הוא רק בהקטרה, ואפילו אם לא הקטירו כלל הקרבן כשר, ואיך יפסל הקרבן אם יקריבו אחר התמיד. והניח בצע"ג. **והחזון איש** (מנחות סי' לג סק"ו, ד"ה נמו') כתב, שלפי מה שכתבו התוספות (יומא ומנחות שם) שכל שלא נראו להקטרה הקטרה מעכבת, מובן שיפסל מן התורה כיון שלא היה ראוי להקטרה כלל[עא].

וברש"י (ד"ה כן מילדו) כתב שאם יקריבו התמיד, יפסלו הנדרים והנדבות שיקריבו אחריו. וכתבו **האחרונים** שמשמעות לשונו שקרבן הקרב אחר תמיד של בין הערבים הרי הוא פסול. אמנם ברש"י בהוריות (ד. ד"ה ספק) מבואר, שקרבן הנשחט אחר תמיד של בין הערבים אין בו שום פסול אף אם עברו על עשה דהשלמה, ויש שפירשו שכוונת רש"י שיפסלו מדרבנן. **ובקרני ראם** (נזר"י ד"ה כך) העיר עוד על דברי רש"י כאן, שהלא ודאי לא יקריבוהו אחר התמיד ואם כן לא יפסל כלל. ולכך ביאר שכוונת רש"י שיפסלו מלהקריבם באותו היום, וכעין מה שכתב רש"י לעיל (ע"ב ד"ה עליה) שתיקנו לאחר התמיד כדי שיביאו נדריהן ונדבותיהן ויהא כשר להקריבן. עוד כתב שיתכן שיפסל על ידי שאי אפשר להקריבו כגון באומר 'הרי עלי כבש' שצריך להביא כבש בן שנתו, וכבש זה שהביא להקרבה היה ביומו האחרון של שנתו הראשונה, ואם לא יוכלו להקריבו באותו היום יפסל מלהקריבו לגמרי.

האם בשחיטה והקרבה בלילה יש משום הקרבה קודם תמיד של שחר או אחר תמיד של בין הערבים

שם. שנינו במסכת יומא (כט.) שכשם שזבח שנשחט בלילה ישרף כך חטאת העוף שנמלקה בלילה ומנחה שנקמצה בלילה ישרפו, משום שמליקה וקמיצה הרי הם כשחיטה ופסולים בלילה. והקשו **התוספות** (שם ד"ה עליה, ובמנחות מט. ד"ה תלמוד) מדוע לא יפסלו מחמת שנמלקו ונקמצו קודם תמיד של שחר. ותירצו שאינו אלא למצוה ואינו פוסל כמבואר במנחות (שם). עוד תירצו במנחות (שם), שאיסור הקרבה קודם תמיד של שחר הוא רק כשהגיע זמן הקרבת התמיד, אבל קודם לכן אין איסור.

והריטב"א (שם ד"ה עוד) **ותוספות הרא"ש** (שם ד"ה תלמוד) הוסיפו להקשות, מדוע אין לפוסלם מחמת שנמלקו ונקמצו אחר תמיד של בין הערבים. והריטב"א תירץ, שהדין שקרבן שנשחט אחר תמיד של בין הערבים הוא פסול הוא רק כשקרב ביום אחר התמיד, אבל קרב בלילה אין לפוסלו מחמת שקרב אחר תמיד של בין הערבים, ולא ביאר הטעם.

ובגבורת ארי (יומא שם ד"ה תלמוד) הקשה על דברי התוספות, שמה שהקשו שהוא קודם תמיד של שחר תמוה, שהרי פשוט הוא כמו שתירצו במנחות, שהאיסור הוא רק בזמן הקרבת התמיד, אבל בלילה שאינו זמן תמיד אין איסור. והוכיח כן מסוגיית הגמרא להלן (נט:) שהקשה רב כהנא ממה שנאמר 'ולא ילין חלב חגי עד בוקר' שמשמע שכל הלילה מותר להקריבם, והרי נאמר 'והקטיר עליה חלבי השלמים' ללמדנו שאסור להקריב אחר תמיד של בין הערבים, ומדוע לא הקשה מהדין הראשון האמור בברייתא שאסור להקריב קודם תמיד של שחר ממה שנאמר 'וערך עליה העולה', אלא ודאי שבלילה אין לאסור משום הקרבה קודם תמיד של שחר. אכן כתב שיש להעמיד את קושיית התוספות מדין איסור ההקרבה אחר תמיד של בין הערבים, וכמו שהקשו הריטב"א ותוספות הרא"ש. **ועל** עיקר קושיות אלו תירץ, שהגמרא הוצרכה לומר שישרפו משום פסול לילה,

ולא משום שהוא אחר תמיד של בין הערבים או קודם תמיד של שחר, לפי שקרבן הקרב אחר תמיד של בין הערבים וכן קודם תמיד של שחר אף אם הוא פסול, מכל מקום אינו פסול הגוף, אלא פסול מחמת דבר אחר, ואינו נשרף מיד אלא טעון עיבור צורה, להמתין עד שיפסל בלינה ואז ישרף, כמבואר

סוברת, שאין לינה מועלת בראש המזבח, כמבואר שם, ונמצא שראויים הם להקטרה למחר על ידי שילינו בראש המזבח, וכל שהיו ראויים להקטרה בשעת שחיטה וזריקה אין הקטרה מעכבת בהם.

עא. וכן ביאר במשנת רבי אהרן (קדשים, סוגיות סי' ג אות י-יא), שאף שהקטרת אברים אינה מעכבת אבל צריך שבשעת השחיטה והזריקה יהיה ראוי להקטרה, עיין שם. **עב. אכן** כתב שלפי מה שכתב הוא עצמו (יומא כט: ד"ה ומכל מקום) שכל פסול הנעשה בלילה אינו נשרף מיד, ושלא כדברי התוספות, תחזור הקושיא למקומה, מדוע לא אמרו שישרפו מחמת שהוקרבו אחר תמיד של בין הערבים, ותירץ כמו שתירצו התוספות שאין דין זה פוסל כלל אלא רק מצוה לכתחילה. **עג. ויש** מהאחרונים שכתבו שמשום אחר תמיד של בין הערבים אין להקשות, שהרי איסור ההקרבה אחר תמיד של בין הערבים הוא רק בהקטרה, אבל שחיטה וזריקת הדם אינם בכלל האיסור, כמבואר בסוגיא להלן (נט.). אבל התוספות, הריטב"א, ותוספות הרא"ש (מנחות שם) הביאו בקושייתם את סוגיית הגמרא להלן (עג:) שמבואר שאף בנשחט לבד אחר התמיד הרי הוא פסול, ולכך יש להקשות גם משום זה. אכן להלן (עג:), ואילו משום פסול לילה הרי אלו נשרפים מיד, וכמו שכתבו התוספות (יומא כט: ד"ה נהדריה)[עב].

ובמקדש דוד (קדשים סי' ט אות ח) הקשה גם כן לדעת התוספות בתירוצם השני, שהאיסור הוא רק כשהגיע זמן התמיד, ומשמע שאם הקריב בזמן האיסור, הקרבן פסול, שעדיין קשה, מדוע לא יפסלו המליקה והקמיצה מחמת שנעשו אחר תמיד של בין הערבים[עג]. ותירץ, שלענין איסור הקרבה אחר תמיד של בין הערבים, הלילה חשוב כבר כיום אחר, והוא הולך אחר היום הבא אחריו, ולכך כשמקריב בלילה אינו חשוב כמקריב אחר תמיד של בין הערבים, אלא כמקריב קודם תמיד של שחר, והאיסור להקריב אחר תמיד של בין הערבים הוא רק באותו היום.

אלא שהעיר על זה מהמבואר להלן (נט.) לענין קרבן של מחוסר כפורים, ששוחטו אחר תמיד של בין הערבים אבל אינו מקטירו אלא למחר ובלילה מעלה ומלינו בראש המזבח כדי שלא יפסל בלינה, ומדוע לא יקטירנו בלילה, שהרי בלילה אינו חשוב כמקטיר אחר תמיד של בין הערבים, ואף משום קודם תמיד של שחר אין לאסור שהרי עדיין לא הגיע זמן התמיד וכמו שכתבו התוספות בתירוצם זה. ותירץ, שמוכח מזה, שכשעיקר ההקרבה היתה ביום, אז גם ההקטרה שבלילה נמשכת אחרי היום שבו התחילה ההקרבה, ויש בזה משום איסור הקרבה אחר תמיד של בין הערבים[עד].

הקרבה אחר שחיטת תמיד של בין הערבים וקודם הקטרת אברי התמיד

שם. כתבו התוספות (מנחות מט. ד"ה תלמוד) שכיון שאיסור הקרבה אחר תמיד של בין הערבים נאמר רק לענין ההקטרה, וכמבואר בסוגיא להלן (נט.), אם כן, כל זמן שלא הקטירו את אברי התמיד של בין הערבים מותר להקריב שאר קרבנות. **והחזון איש** (מנחות סי' לג סק"ה ד"ה ונמוס') כתב שמסברא יש לפרש שאף שהאיסור נאמר לענין ההקטרה, מכל מקום ב'עליה השלם' נאמר, שצריך להקטיר את כל הקרבנות קודם עשיית תמיד של בין הערבים, ובכלל זה אף קודם שחיטת תמיד של בין הערבים, ועל כל פנים קודם זריקת הדם.

נט.

מנין שפסח קודם לתמיד גם בהקטרת האברים

יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים וכו'. הקשה **הפני יהושע** (לעיל נח. ד"ה תמיד), מנין שהקטרת אברי התמיד קודמת להקטרת הפסח[א], והרי לכאורה יש לפרש שענין זה שיאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים וכו', אינו אלא לגבי שחיטת הפסח והתמיד, מפני ש'בערב' ו'בין הערבים' שנאמרו בפסח לגבי השחיטה הם נאמרו, ואילו לגבי הקטרת האברים על גבי המזבח, יש לקיים את דין התורה שתמיד של בין הערבים קרב אחרון מ'והקטיר עליה חלבי השלמים' (ויקרא ו ה) ודרשו 'עליה השלם כל הקרבנות כולם', וכמבואר בסוגיא להלן, שאיסור ההקרבה לאחר התמיד אינו אלא בהקטרה ולא בשחיטה וזריקה.

ותירץ בב' דרכים: א. על פי המבואר **בתוספות** (ד"ה יאוחר), שמסברא היינו מקדימים את התמיד מפני שהוא תדיר, ולא הוצרכו ל'יאוחר דבר' וכו', אלא מפני הדין שתמיד קרב אחרון, ולפי זה, על כרחנו שה'יאוחר דבר' נאמר לגבי ההקטרה, שהרי לגבי השחיטה אין צריך לדין 'יאוחר דבר' וכו', לפי שגם שחיטת שאר קרבנות מותרת לאחר שחיטת התמיד, כמבואר בסוגיא להלן, וודאי יקדם התמיד לפסח מדין 'תדיר קודם'. ב. שמסברא אין להפסיק בין שחיטת והקרבת התמיד בעבודת הפסח. ואף שמצינו שמפסיקים ביניהם בקטורת ונרות, הם חלק מסדר עבודת הציבור, מה שאין כן עבודת הפסח שעבודת קרבן יחיד היא, ואין מסתבר להפסיק בה באמצע הקרבת התמיד[ב].

מדוע בלא 'יאוחר דבר' היינו סבורים להקדים את הפסח לתמיד

שם. הקשו התוספות (ד"ה יאוחר), מדוע הוצרכה התורה לכתוב בפסח גם 'בערב' וגם 'בין הערבים', להשמיענו שהקרבת הפסח היא לאחר התמיד, והרי אף לולי זה יש להקדים את התמיד מפני שהוא תדיר ופסח אינו תדיר, ותדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, כמבואר במסכת זבחים (פט.). ותירצו, שהיינו סבורים שיש

הם פירשו שהטעם בנשחט אחר תמיד של בין הערבים שפסול הוא משום שלכתחילה אסור להקטיר אחר תמיד של בין הערבים, וכיון שלא יקטיר ממילא יפסל הקרבן, וטעם זה שייך גם כאן, שבלילה אסור לו להקטיר משום שאחר תמיד של בין הערבים הוא, ולהמתין מלהקטיר עד למחר אי אפשר שהרי יפסל בלינה, וכמו שסיים הריטב"א שם. **עד. וראה** עוד שם במה שדן לענין נסכים שמבואר בתמורה (יד:) שאם הם באים בפני עצמם אפשר להקדישם בלילה ולהביאם בלילה, שלפי מה שתירצו התוספות שאינו מעכב, ומשמע שלכתחילה אסור להקריב קודם תמיד של שחר אף בלילה, אם כן כיצד מותר להביא את הנסכים לכתחילה בלילה. **א. שכן** שנינו במשנתנו (לעיל שם), 'בערבי פסחים נשחט בשבע ומחצה וקרב בשמונה ומחצה', ופירש רש"י (שם ד"ה וקרב), ש'קרב' הכוונה לגמר הקרבתו, והיא הקטרת האברים. וכן מפורש בירושלמי (ה"ח), שדם תמיד ואבריו קודמים לפסח. **ב. וראה** עוד בחידושי הרי"מ (לעיל שם ד"ה הא ר"ל) שהעיר כדברי הפני יהושע, וכתב כעין דבריו, שאחר שהתחיל את התמיד יש לו לגמור ההקטרה, וכעין מה שמצינו (להלן פח:) חביבה מצוה בשעתה.

להקדים הפסח, משום שאין להקריב דבר אחר קרבן תמיד, כמו שדרשו לעיל (מ:) מ'והקטיר עליה חלבי השלמים' (ויקרא ו ה), עליה השלם כל הקרבנות כולם. **והפני יהושע** (ד"ה יאומר) הקשה על דברי התוספות, שלכאורה דין זה של 'עליה השלם' לא נאמר אלא לענין הקרבנות הנזכרים בחומש ויקרא, שהם קרבנות חובות ונדבות של יחיד או של ציבור, שהם תדירים ומצויים, והיינו סבורים שניתן להקריבם אף לאחר תמיד של בין הערבים, לכך אמרה תורה שיש להקריבם קודם התמיד, מה שאין כן קרבן פסח, שאינו מוזכר בחומש ויקרא[ג], וזמנו קבוע לערב, אין סברא לומר שהוא בכלל דין זה. עוד הוכיח, שאם הטעם שהיינו סבורים להקדים הפסח הוא משום 'עליה השלם', מנין לנו שב'יאוחר דבר' נאמר שזמן הפסח הוא לאחר התמיד, שמא אינו אלא היתר להקריב הפסח אף אחר התמיד, או ש'יאוחר דבר' נאמר רק לענין שחיטה וזריקה ולא לענין הקטרה, שהרי דין 'עליה השלם' לא נאמר אלא לגבי הקטרה[ד]. אלא הוכיח ש'עליה השלם' לא נאמר לענין פסח כלל, וביאר שהטעם שנאמר 'יאוחר דבר', הוא כדי ללמדנו שלגבי קרבן פסח אין סברא שתדיר קודם, והטעם יתכן שהוא משום חומרתו של הפסח שיש בו כרת, ולכך נאמר 'יאוחר דבר', שמכל מקום הפסח קרב אחר התמיד.

וביאר, שמטעם זה קטורת ונרות אינם קודמים לפסח, אף שהם תדירים, מכל מקום ב'יאוחר דבר' נאמר, שמסברא אין לנו להקדים התמיד לפסח מדין תדיר קודם, ורק מדין יאוחר דבר הוא שמקדימים התמיד לפסח, אבל לגבי קטורת ונרות לא. וביאר, שקושיית הגמרא לאחר מכן היא, שהרי מדין זה של 'יאוחר דבר' יש להקדים את הקטורת והנרות, ומתרצת הגמרא, שנאמר 'אותו' למעט שאין קרבן קרב אחריו, אולם כתב, שלולי ה'יאוחר דבר' שהשמיענו שאין דין תדיר קודם בפסח, היינו מפרשים שהפסוק 'אותו' לא בא ללמדנו אלא לגבי עבודות שבפנים שהם נרות וקטורת, וכמבואר בגמרא להלן, ויש להקדים את הקטורת והנרות לפסח משום תדיר קודם, ומה'יאוחר דבר' למדים אנו שאין דין תדיר קודם בפסח, ולכך מפרשים, שהמיעוט של 'אותו' מלמד אף על הפסח שנעשה לפניהם.

אוצר החכמה

וכתב, שהתוספות שלא פירשו כן, הוא משום שרצו ליישב לדעת המקשן שסבר שקטורת ונרות קודמים לפסח, וכן לדעת הברייתא המובאת להלן שסוברת כך, שלדעתם גם לגבי קרבן פסח יש דין תדיר קודם, ולכך קשה מדוע נאמר 'יאוחר דבר', והרי אף בלא זה יודעים אנו שתמיד קודם משום דין תדיר קודם, והוצרכו לדחוק ולומר, שהיינו סבורים שאף קרבן פסח בכלל דין 'עליה השלם'.

ובמנחת חינוך (מצוה ה מוסיף ו ד"ה אך) תירץ את קושיית התוספות, שבדין 'יאוחר דבר' נאמר שזמן הפסח הוא לאחר זמן התמיד, ואף אם לא יהיה תמיד, אין מקריבים את הפסח בשש ומחצה אלא לאחר מכן[ה].

ועל דברי התוספות הקשה (פס ד"ה וזה), שאף בלא 'יאוחר דבר' היינו מקריבים התמיד תחילה מדין תדיר קודם, ולאחר מכן היו מקריבים את הפסח, ואף שלכאורה יש כאן דין 'עליה השלם', מכל מקום העשה של הקרבת הפסח שיש בו כרת היה דוחה את העשה של 'עליה השלם', ומותר להקדים את התמיד אף שיודעים אנו שלאחר מכן יידחה העשה של 'עליה השלם', כמו שכתב **הרמב"ן** (מצות קלא: ד"ה וגם), שאף שמכשירי מילה אין דוחים את השבת, מותר למול תינוק כשאין להם מים חמים לרוחצו לאחר מכן, ואחר המילה יוכלו לחמם מים מדין פיקוח נפש, ואין אומרים שתידחה מצות מילה מחמת השבת, אלא כיון שעתה יש לו מצות מילה אומרים לו למול, ואף שיודע שלאחר מכן יצטרך לחלל שבת, כיון שלאחר מכן יהיה לו היתר של פיקוח נפש. וכמו כן כאן יש לו להקדים התמיד מדין תדיר קודם, ואף שלאחר מכן יצטרך לדחות דין 'עליה השלם', מדין עשה שיש בו כרת דוחה עשה שאין בו כרת. והוסיף, שהדברים קל וחומר, שהרי במילה אם לא ימול אינו אלא שב ואל תעשה, ואף על פי כן אומרים לו למול, כל שכן כאן שלא נאמר לו לבטל את דין תדיר קודם בקום ועשה ולהקדים הפסח, ועל כרחנו יקריב התמיד תחילה, ולאחר מכן הפסח. אבל לפי דבריו לא קשה, משום שהפסוק בא לומר שזמן הפסח הוא לאחר זמן התמיד, אף אם אין תמיד.

ובאבי עזרי (קרבן פסח פ"ו ה"ד, מהדו' ד) תירץ על קושיית המנחת חינוך, שלענין מילה בשבת, מילה דוחה שבת ואין צריכים לדון קודם המילה על מה שיארע לאחר המילה, ולכך מלים התינוק, ולאחר מכן מדין פיקוח נפש מותר לחמם מים, מה שאין כן לגבי סדר הקרבת התמיד והפסח, יש לנו לדון מתחילה על סדר הקרבתם, שהרי אף בשאר ימות השנה מקריבים נדרים ונדבות קודם תמיד של בין הערבים ואף שתמיד תדיר הוא, משום שלאחר מכן אי אפשר להקריב קרבנות, ולכך מאחרים את התמיד בכל ימות השנה לשמונה ומחצה כדי שיוכלו להקריב נדרים ונדבות. ואף בפסח כך הוא, כשאנו באים לדון אם להקדים התמיד או הפסח, אם לא היו יכולים להקריב הפסח לאחר התמיד היינו מאחרים התמיד, ולכך אף אם נוכל להקריב הפסח מדין דחייה אין לנו לעשות כן לכתחילה, אלא יש להקדים הפסח ולאחר התמיד, כבשאר ימות השנה.

בגדר דין יאוחר דבר האם הוא קביעת זמן לפסח או דין קדימה

שם. המנחת חינוך (מצוה ה סוף ו) חידש, שבדין 'יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים בלבד', לא נאמר דין איחור בקרבן פסח לעשותו לאחר קרבן התמיד, אלא נאמר בזה זמן לקרבן פסח, שבדבר שנאמר בו רק 'בין הערבים' מתחיל הזמן משש ומחצה, ואילו בפסח שנאמר בו גם 'בערב' וגם 'בין הערבים' אין הזמן משש ומחצה אלא לאחר מכן, וכיון שבתמיד נאמר 'בין הערבים' והוא משש ומחצה, ועשיית התמיד נמשכת כשעה, כמבואר במשנתנו (לעיל נח.), מפרשים אנו שזמן עשיית הפסח לכתחילה הוא לאחר שש ומחצה קצת, ואין ידוע שיעור הזמן בדקדוק, שאף שמבואר שזמן עשיית התמיד היה שעה אין זה דין תורה, ומן התורה אין שיעור לזמן עשיית התמיד, אבל אינו מיד בשש ומחצה אלא לאחר מכן זמן מה. ולפי זה כתב, שאף אם אין להם תמיד אין מקריבים הפסח בשש ומחצה, לפי שזמן הפסח לכתחילה אינו אלא מאוחר יותר, כפי שדרשו 'יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים'.

עוד כתב, שלפי זה, הטעם שאף אם לא הקריבו התמיד בשש ומחצה והגיע זמן הפסח, יש להקדים את התמיד אף שדבר זה לא נאמר בדין 'יאוחר דבר', מכל מקום יש להקדים את התמיד מדין תדיר קודם, וכמו שכתבו התוספות (ד"ה יאומר), שמסברא יש להקדים את התמיד לפסח מדין תדיר קודם, אלא שבלא דין 'יאוחר דבר' היו מקריבים הפסח קודם מדין 'עליה השלם', ואחר שנאמר ב'יאוחר דבר' שזמן הפסח הוא אחר זמן התמיד, ומוכח שאין דין 'עליה השלם' לגבי פסח, שוב יש להקדים את התמיד מדין תדיר קודם.

ובאבי עזרי (קרבן פסח פ"ו ה"ד, מהדו"ק) הקשה על חידושו מסוגיית הגמרא במסכת זבחים (יב.), שדעת בן בתירא ששחיטת הפסח כשירה בכל יום ארבעה עשר, והקשתה עליו הגמרא מדין 'יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים', וכי יתכן שבבוקר יהיה כשר לשחיטת הפסח, וכשמגיע זמן בין הערבים אומרים לו לאחר את הקרבת הפסח לאחר התמיד. ומתרצת הגמרא, שכעין זה מצינו לענין תפילת מוסף, שזמנו בבוקר, וכשמגיע זמן מנחה אומרים לו להקדים את תפילת המנחה ורק לאחר מכן יתפלל מוסף, וכך גם לענין פסח, שזמנו אכן הוא מהבוקר, אבל כשמגיע זמן תמיד של בין הערבים, צריך להקדים התמיד ולאחר מכן יקריב הפסח.

והקשה, שאם כדברי המנחת חינוך, שבדין 'יאוחר דבר' לא נאמר כלל דין שהקרבת התמיד לאחר הפסח, אלא רק זמן הקרבה שהוא לאחר זמן הקרבת התמיד, מה הקשתה הגמרא מדין 'יאוחר דבר', והלא כמו שלפי ההלכה שפסח שקרב בשחרית פסול, מכל מקום כל שקרב לאחר חצות כשר הוא, והזמן של 'יאוחר דבר' לא נאמר אלא לכתחילה, ואם כן אף לבן בתירא יש לומר כן שלכתחילה זמן הפסח הוא לאחר זמן התמיד, אבל בדיעבד זמנו כל היום. אלא מוכח, שבדין 'יאוחר דבר' נאמר שהקרבת התמיד קודמת להקרבת הפסח, ולכך הקשתה הגמרא שלדעת בן בתירא שזמן הפסח הוא מתחילת יום ארבעה עשר, כיצד יתכן שלאחר בין הערבים התמיד קרב לפניו, והרי חובת פסח חלה כבר קודם חובת הקרבת התמיד של בין הערבים, ותירצה הגמרא, שכעין זה מצינו לענין תפילת מוסף, שאף שחובת תפילת מוסף חלה עליו מהבוקר, מכל מקום כשמגיע זמן תפילת מנחה, מנחה קודמת[ו].

ובכתר תורה (תמידין ומוספין פ"ו ה"ג) כתב, שהטעם שמקדימים התמיד הוא משום תדיר קודם, אלא שלולי ה'יאוחר דבר' היינו מאחרים התמיד מכח הדין ש'עליה השלם', וה'יאוחר דבר' גילה שאין הפסח בכלל דין 'עליה השלם', ושוב חזר הדין, להקדים התמיד לפסח משום 'תדיר קודם'[ז].

ובחידושי רבי אריה לייב (סי' יח ד"ה והנה בעיקר) כתב להוכיח מדברי התוספות (לעיל ה. ד"ה לא) לענין גדר דין יאוחר דבר, שאינו רק דין קדימה בסדר העבודות, שהגמרא למדה איסור אכילת חמץ בערב פסח מחצות, ממה

ג. **אלא** קודם מתן תורה נאמר בפרשת בא (שמות יג). ד. **וכמובא** לעיל בענין הקודם. ה. **עיקר** דבריו הובא להלן בענין 'בגדר דין יאוחר דבר האם הוא קביעת זמן לפסח או דין קדימה'. ו. **והוסיף**, שאף אם נבאר לפי דרכו של המנחת חינוך, שקושיית הגמרא היתה שמאחר וזמן הפסח הוא מתחילת היום, כיצד יתכן שכשמגיע זמן בין הערבים, זמן הפסח מאוחר לזמן התמיד, עדיין יש להקשות מתירוץ הגמרא, שהביאה הגמרא הוכחה מתפילות מוסף ומנחה, שלדברי המנחת חינוך שבדין 'יאוחר דבר' נאמר זמן להקרבת הפסח, אינו דומה כלל לתפילות מוסף ומנחה, שהרי הטעם שתפילת מנחה קודמת לתפילת מוסף הוא מדין 'תדיר קודם', ובפסח ותמיד אין זה מדין תדיר קודם, שהרי הוא דין בקביעת זמן הפסח, אלא מוכח שדין 'יאוחר דבר' הוא גם דין קדימה של התמיד לפסח, ולכך השוותה הגמרא דין זה לדין מוסף ומנחה. וראה עוד בדבריו שהקשה עוד על עיקר דברי המנחת חינוך, מנין לנו אכן שתמיד קודם לפסח, שמא יש להקריב את הפסח קודם התמיד מדין 'עליה השלם', וכוונת התורה ב'יאוחר דבר' שזמן הפסח הוא לאחר זמן התמיד בשאר ימות השנה, אבל בערב פסח אכן זמן התמיד אינו בשש ומחצה אלא לאחר הפסח. וראה עוד בדברי המנחת חינוך והאבי עזרי להלן בסמוך [בענין 'עוד בגדר וכו' ובדין הקדים תמיד לפסח' ובהערה]. ז. **וראה** שם במה שחילק לפי זה בין פסח ראשון לשני, והובאו דבריו להלן [בענין 'בדברי הרמב"ם שנתן טעם אחר להקדמת התמיד לפסח' ובענין 'זמן הקרבת פסח שני קודם התמיד או לאחר התמיד'].

שנאמר (שמות לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', ודרשו לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים. והקשו התוספות בשם הרשב"א, שהרי זמן הפסח אינו מיד בחצות אלא רק לאחר התמיד, והתמיד אינו קרב אלא מחצות, ועל כרחנו זמן הפסח אינו אלא מעט זמן לאחר החצות, ולא בחצות ממש. ותירצו, שכיון שבדיעבד אם שחט הפסח לאחר חצות קודם התמיד, כשר, כמו ששנינו להלן (פח.), חשוב זמן שחיטה מחצות. ואם דין יאוחר דבר אינו אלא דין קדימה בסדר העבודות שיש להקדים עבודת התמיד, מה הקשו התוספות, והרי ודאי זמן הפסח אינו משתנה על ידי זה, אלא זמנו מחצות ויש רק דין קדימה להקדים התמיד, אלא מוכח שהתוספות נקטו שדין 'יאוחר דבר' הוא זמן בפסח, ועל כן הקשו שזמנו אינו בחצות ממש[ח].

עוד בגדר דין 'יאוחר דבר' ובדין הקדים פסח לתמיד ובקדימת הזריקה

שם. שנינו להלן (פח.), הפסח ששחטו קודם חצות פסול, משום שנאמר 'בין הערבים', שחטו קודם לתמיד, כשר, ובלבד שיהא אחר ממרס בדמו עד שיזרק התמיד, ואם נזרק דם הפסח קודם לתמיד, כשר. ופירש רש"י (פח ד"ה ומס), שאף שאמרו בסוגייתנו 'יאוחר דבר', אין הפסח נפסל בכך. וכתב **באבי עזרי** (קרבן פסח פ"ח ה"ל, מהדו"ק), שמדין זה מוכח שבדין 'יאוחר דבר' נאמר דין הקדמת התמיד לפסח, ולכך אם עבר והקדים הפסח לא נפסל הפסח בכך, כשאר דיני קדימה שאם לא הקדים אינו מעכב. אבל לביאור **המנחת חינוך** (מצוה ה אות ו), שב'יאוחר דבר' נאמר זמן בהקרבת הפסח שהוא לאחר זמן הקרבת התמיד, הקשה האבי עזרי, מנין שאין דין זה מעכב[ט].

ובמסכת זבחים (פח.) הסתפקה הגמרא בדין תדיר ואינו תדיר, והקדים ושחט את שאינו תדיר תחילה, האם יגמור האינו תדיר, או שיפסיק וישחוט התדיר ולאחר מכן יגמור האינו תדיר. ורצתה הגמרא להוכיח[אהח 19/06/2018] מדין פסח ששחטו קודם התמיד, שאין אומרים יגמור הפסח, אלא יפסיק וישחוט התמיד. ודחתה הגמרא, שבמשנה זו מדובר שקדם ושחט את התמיד קודם זריקת דם הפסח, ועתה בא להימלך ולשאול כיצד ינהג לגבי זריקת הדם, ועל זה אמרו שימתין עם זריקת דם הפסח עד שיזרוק דם התמיד. והוסיפה הגמרא, שכן משמע מלשון המשנה שאמרו שיהא אחר ממרס בדם הפסח עד שיזרק דם התמיד, ולא אמרו עד שישחוט, הרי שכבר שחטו התמיד.

והקשה השאגת אריה (סי' יז ד"ה ובזה), כיצד רצו לפשוט דין תדיר ואינו תדיר מדין פסח ותמיד, והרי בתמיד ופסח נאמר דין 'יאוחר דבר', ולכך יש לאחר את זריקת דם הפסח אף אם כבר קדם ושחטו, מה שאין כן בשאר תדיר ואינו תדיר, יש לומר שאם הקדים ושחט האינו תדיר יגמרנו, מדין 'אין מעבירים על המצוות', כמו שמצינו (סו"ע או"ח סי' כה ס"ו) לענין תפילין, שאם הקדים והחזיק את התפילין של ראש אומרים לו להעביר על המצוה ולהניחה מידו, ולהניח תחילה תפילין של יד, משום שסדר זה ששל יד תחילה נכתב בתורה בפירוש, שנאמר (דברים ו ח) 'וקשרתם לאות על ידך והיו לטטפת בין עיניך', כך גם בתמיד ופסח, כיון שאמרה תורה בפירוש שיש להקדים התמיד, יש לו לעבור על המצוה ולהפסיק ולשחוט התמיד תחילה.

וכמו כן הקשה על מה שמשמע מדחיית הגמרא שם, שאם הקדים את שחיטת הפסח קודם ששחט התמיד אינו מפסיק, אלא גומר וזורק דם הפסח, ומדוע אינו מפסיק כדי לקיים דין 'יאוחר דבר'. והוכיח מזה, שדין 'יאוחר דבר' נאמר רק לגבי השחיטה, שכן 'בערב' נאמר על הזביחה 'שם תזבח את הפסח בערב' (דברים טז ו), וכיון ששחט הפסח תחילה, שוב אין דין להקדים את התמיד, אלא רק משום תדיר קודם, ולכך רצתה הגמרא להוכיח ממשנה זו, שמעבירים על המצוות כדי לקיים דין תדיר קודם, ודחתה הגמרא, שמדובר שכבר הפסיק ושחט התמיד, שמדין תדיר קודם יש לו להקדים את זריקת דם התמיד, ולאחר מכן יזרוק דם הפסח, אבל אם שחט הפסח ועדיין לא שחט התמיד, יש לו לגמור את זריקת דם הפסח משום 'אין מעבירים על המצוות', ומשום 'יאוחר דבר' אין בזה, שלא נאמר כן אלא על השחיטה, והוא כבר שחט'.

ובמנחת חינוך (מצוה ה אות ו ד"ה ובשו"ת) כתב, שלפי דבריו שב'יאוחר דבר' לא נאמר כלל דין לאחר את הפסח לתמיד, אלא רק קביעת זמן לפסח שהוא מאוחר מזמן התמיד, והטעם שמקדימים את התמיד לפסח כשהגיע כבר זמן הפסח, הוא רק מדין תדיר קודם, מובן שלמדה מזה הגמרא לשאר דין תדיר ואינו תדיר.

והעיר המנחת חינוך על **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ח ה"ד) שהביא את דברי המשנה להלן כצורתה, שאם נשחט הפסח קודם התמיד, יהיה אחר ממרס בדם הפסח עד שיזרוק דם התמיד, ולאחר מכן יזרוק דם הפסח. והקשה, מדוע לא פירש כדברי הגמרא בזבחים שדין זה הוא רק אם שחט גם התמיד, אבל כל שלא שחט התמיד גומר עבודת הפסח, וכמו שפסק לענין שאר תדיר ואינו תדיר, שאם הקדים ושחט האינו תדיר, שגומר הקרבתו, ולאחר מכן שוחט התדיריא. **והאור שמח** (שם) כתב, שיתכן לפרש שהרמב"ם נקט את לשון המשנה, וסמך על הדיוק שדייקו בגמרא שמדובר בשכבר שחט התמיד, אבל דוחק הוא. ולכך ביאר בדעת הרמב"ם, שאכן הסוגיא בזבחים פירושה כדברי השאגת אריה, שדין 'יאוחר דבר' נאמר רק לגבי השחיטה, ולאחר ששחט הפסח טעם הקדמת זריקת דם הפסח, הוא רק משום תדיר קודם, אבל הרמב"ם פסק כהספרי (פנחס פי' קמג) והירושלמי (פ"ג ה"ח), שדרשו דין הקדמת התמיד ממה שנאמר (נשלח כח ח) 'ואת הכבש השני תעשה בין הערבים', כבש שני ולא פסח שניב, ודין זה כולל גם את הזריקה, ולכך פסק שאף אם לא שחט את התמיד, יש לו להקדים את שחיטת התמיד וזריקת דמו, ורק לאחר מכן לגמור את זריקת דם הפסח.

דרשת הספרי והירושלמי

שם. בספרי (פנחס פי' קמג) דרשו על הפסוק (נשלח כח ח) 'ואת הכבש השני תעשה בין הערבים', למה נאמר 'השני', לפי שהוא אומר 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים' (שמות יב ו), איני יודע אי זה יקדים, אם תמיד אם פסחים, תלמוד לומר 'שני', שני לתמיד, ולא שני לפסחים. וכעין זה בירושלמי (פ"ח ה"ג), שהקשו, 'ויקרבו שניהם כאחת, אמר רבי יוסה כבש שני אין פסח שני'. וביאר **האור שמח** (קרבן פסח פ"ח ה"ד), שכוונת הירושלמי כהספרי, לדרוש מזה שכבש התמיד יהיה שני לתמיד של שחר מקרבנות הצבור הטעונים בין הערבים, ולא שיהיה כבש הפסח שני בין הערבים[יג]. ובעמק הנצי"ב (על הספרי שם) ביאר את דרשת הספרי באופן שונה, שתמיד של בין הערבים צריך להיות 'שני' לתמיד של שחר, ולא שיהיה 'שני' לפסחים, כלומר שלא יקרב אחר הפסח ויהיה שני לו, אלא הוא שני רק לתמיד של שחר.

וכתבו הנצי"ב והאור שמח, שיש חילוק בדין בין דרשת הגמרא לדרשת הספרי והירושלמי, שלדרשת הגמרא מ'יאוחר דבר' לא נאמר דין זה אלא לגבי השחיטה, משום ש'בין הערבים' ו'בערב' שנאמרו בפסח לענין השחיטה נאמרויד, אבל אם שחט כבר, אין דין להקדים הזריקה משום 'יאוחר דבר', מה שאין כן לדרשת הספרי והירושלמי מ'ואת הכבש השני', דין זה הוא גם לגבי הזריקה, משום שהעשייה שנאמרה בתמיד של בין הערבים שממנו למדו את איחור הפסח, היא כוללת גם את זריקת הדם, כמבואר במסכת זבחים (ד:) שזריקת הדם היא בכלל העשייהטו.

עוד דרשה נוספת הובאה בירושלמי (שם) בשם רבי ירמיה, שיאוחר פסח שנאמר בו (דברים טז ו) 'כבוא השמש', לתמיד שלא נאמר בו 'כבוא השמש' אלא רק בין הערבים בלבד, ובירושלמי הביאו לכך ראיה מברייתא, שדרשו הפסוק 'שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים' (שם) כך, בערב אתה אוכל, כבוא השמש אתה זובח, מועד צאתך ממצרים אתה צולה.

ח. **וראה** בספורנו (שמות יג טו-טז), שפירש את שאלת הבנים, 'והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם' (שם טו), שהיא על זמן הקרבת קרבן פסח, מדוע אינה ביום חמשה עשר כשאר ימים טובים שמביאים קרבנות ביום טוב עצמו ולא לפניו. ועוד, מדוע הוא קרב לאחר תמיד של בין הערבים, בשונה משאר כל הקרבנות שאינם קרבים אלא בין שני התמידים. ואת תשובת התורה 'ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח' וגו' (שם כז) ביאר, שעיקר קרבן פסח הוא בעבור מה שפסח הקב"ה על בתי בני ישראל בנגפו את מצרים, וזה היה לאחר חצות הלילה, ונמצא שהיו צריכים להקריב את הפסח בלילה לאחר חצות, אלא שמאחר ואין מקריבים קרבנות בלילה, מקריבים אותו ביום הקודם שבקדשים הלילה הולך אחר היום שעבר, וזה הטעם שמקריבים הפסח לאחר התמיד של בין הערבים, מפני שהוא קרבן השייך ללילה.

ט. **והוסיף**, שכשם שאם קרב קודם חצות הרי הוא פסול, משום ששנה עליו הכתוב לעכב, וכמו שכתב רש"י (זבחים ח: ד"ה בפסח, יפ. ד"ה ופסח), כך יש לומר גם לענין האיחור לזמן התמיד [אמנם, רק על 'בין הערבים' שנה הכתוב, ואילו 'בערב' לא נאמר אלא פעם אחת, ואם כן האיחור בזמן הפסח שנלמד מכך שבפסח נאמר גם 'בערב' וגם 'בין הערבים', לא שנה עליו הכתוב לעכב].

י. **בחידושי** רבי שמואל (פי' יד אות ו ד"ה אמנם) כתב, שמדברי רש"י להלן (פח. ד"ה ופסח מזרק) משמע, שגם לגבי הזריקה יש דין 'יאוחר דבר', שעל מה ששנינו בסוף המשנה (שם) 'ואם נזרק [דם הפסח קודם לדם התמיד] כשר', פירש, שאף שאמרו בסוגייתנו 'יאוחר דבר' וכו', מכל מקום אינו נפסל בכך, ולדברי השאגת אריה, לגבי הזריקה אין דין 'יאוחר דבר' כלל, ולגבי 'שחטו קודם לתמיד כשר' (שם), היה לו לרש"י לפרש שדין 'יאוחר דבר' אינו מעכב, ומכך שכתב זאת על נזרק הדם, משמע שאף לגבי הזריקה יש דין 'יאוחר דבר'.

יא. **ובקרן** אורה (זבחים נח. ד"ה מתני' נמי) כתב, שלכאורה ביאור דברי הרמב"ם הוא, שחילק בין הקדמת הפסח לשאר דין תדיר, שבכל דין תדיר אם הקדים האינו תדיר אינו פוסק, מה שאין כן בפסח ותמיד שאמרה תורה להקדים התמיד, פוסק. אלא שדבר זה תמוה מסוגיית הגמרא בזבחים, שמבואר שלא חילקו בין פסח ותמיד לשאר דין תדיר. חידושי רבי שמואל (פי' יד אות ו ד"ה ונמחק). וראה עוד שם (אות ג) שדן בדברי הקרן אורה, שהוכיח מסוגיית הגמרא במנחות (ה.), לגבי דין הקדמת חטאת לאשם מצורע, עיין שם.

יב. **וכמובא** להלן (בענין 'דרשת הספרי והירושלמי'). יג. **אכן** בקרבן העדה (על הירושלמי שם, ד"ה ומשני) ופני משה (שם ד"ה ו"ל יוסה) פירשו בכוונת הירושלמי, שהלימוד הוא רק לענין זה שלא יקריבום בבת אחת, שמשמע 'כבש שני' אחד ולא שנים, ואם יהיה גם הפסח קרב עמו הרי כאן שנים.

יד. **'ושחטו** אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים' (שמות יב ו) ו'שם תזבח את הפסח בערב' (דברים טז ו).

טו. **והנה** בתרגום יונתן בן עוזיאל (דברים טז ו) פירש את הפסוק שנאמר (שם) 'כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשכן שמו שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים' כך, תשחטו את הפסח, ובערב כבוא השמש תאכלוהו עד חצות, שהוא זמן תחילת היציאה ממצרים. והקשה השפת אמת (ד"ה ימוחכ), שהוא נגד דברי הגמרא כאן, שדרשו ש'בערב' זה נאמר על שחיטת הפסח, ולדעת התרגום יונתן מנין לנו שתמיד קודם לפסח. וכן הקשה על דברי הרמב"ן (שמות יב ו ד"ה והנה) שכתב, שלפי דעתו יש לפרש, ש'תזבח' האמור שם אין הכוונה על השחיטה, אלא על כל העשייה והאכילה אמרה תורה שיעשה את 'זבח הפסח' באותו מקום בערב, שכן משמע בפסוקים שם שלא הוזכר כלל יום ארבעה עשר ושחיטת הפסח, אלא רק חג הפסח מליל חמשה עשר. ובסוגייתנו מבואר ש'בערב' נאמר על שחיטת הקרבן. וכתבו האחרונים, שיתכן ודרשו כדרשת הספרי והירושלמי.

וכתב ביפה עינים (ד"ה אי הכי), שקושיית הגמרא 'אי הכי קטורת ונרות נמי נקדמו לפסח', היא רק לפי דרשת הבבלי, אבל לדרשת הירושלמי מ'כבוא השמש', ולדרשת הספרי מ'השני', לא קשה כלל.

אהח 19/06/2018

בדברי הרמב"ם שנתן טעם אחר להקדמת התמיד לפסח

שם. הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ו ה"ג) כתב, שבכל יום שחיטת התמיד היא בשמונה ומחצה, ומאחרים אותה שתי שעות מעיקר זמנה שהוא בשש ומחצה, כדי שיוכלו בזמן זה להקריב נדרים ונדבות, לפי שאין שוחטים קרבן אחר תמיד של בין הערבים, וסיים וכתב, חוץ מקרבן פסח לבדו, משום שאי אפשר שיקריבו כל ישראל פסחיהם בשתי שעות. **והאחרונים** תמהו כמה תמיהות על דבריו:

א. מדוע כתב טעם אחר מהמבואר בסוגייתנו, שהוא משום ש'יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בערב בלבד'[טז].

ב. שאם זהו הטעם שאין עושים הפסח קודם התמיד, הלא יכולים לאחר את התמיד עד עשר ומחצה, ויהיו ארבע שעות לעשיית הפסחים[יז].

ג. מנין לו דבר זה שאי אפשר לעשות הפסחים בשתי שעות[יח].

ד. שלפי טעם זה היה לחכמים לקבוע, שהקרבת הפסחים היא גם קודם התמיד וגם לאחר התמיד, ומדוע קבעו את זמנו לאחר התמיד בדווקא[יט]. ומצאנו כמה וכמה דרכים ביישוב דעת הרמב"ם:

א. הצל"ח (ד"ה והנלע"ד) ביאר את דברי הרמב"ם, שלא בא ליתן טעם אחר להקרבת הפסח אחר התמיד, אלא שבא לפרש מדוע דורשים את מה שנאמר בפסח 'בערב' ו'בין הערבים' לענין זה שיש לאחר הפסח, ולא לפרשו בענין אחר, והוא, כעין סברת רבי יהושע בן לוי (לעיל נח.), שדרש 'בין הערבים' לחלק הערב לשני חלקים, והיה אפשר לומר, שבמקום שכתוב רק 'בין הערבים', פירושו כל הערב, אבל כשנאמר גם 'בערב' וגם 'בין הערבים', ללמדנו בא, שיש לחלק הערב לשני חלקים, וכיון שנאמר גם 'בערב', מפרשים אנו שיש לעשותו בחלק השני שהוא סמוך ללילה יותר, ולפי זה הפסח היה קרב קודם התמיד, והיה מתקיים 'עליה השלם' גם בערב פסח. ועל זה ביאר הרמב"ם, שהטעם שאין אנו מפרשים כך את הפסוק, הוא משום שלפי זה נמצא שנשארו שתי שעות להקרבת הפסח, שהרי הפסח קרב רק בחלק השני של הערב שהוא אחר שלש שעות, ושעה אחת בסוף הערב יש להניח לעשיית התמיד, ונמצאו שתי שעות לעשיית הפסחים, וביאר הרמב"ם, שלכך לא דרשו את הפסוקים באופן זה, משום שידעו חכמים שאי אפשר לעשות הפסחים בשתי שעות, ולכך פירשו שכוונת התורה באומרה 'בערב' ו'בין הערבים', לומר דין 'יאוחר דבר' ולאחר את הפסח אחר התמיד.

ב. במראה הפנים (על הירושלמי, פ"ה ה"ד רנ) ביאר, על פי דברי רבי ירמיה (שם) שהקשה, מנין ש'בערב' שנאמר בפסח בא לאחר, שמא כוונת התורה היא להקדים, ולומר להקריבו בתחילת הערב, ועדיף לדרוש כן כדי שיתקיים גם 'עליה השלם כל הקרבנות כולם'. ורבי ירמיה בירושלמי אכן דרש זאת בצורה אחרת, שיאוחר קרבן פסח שנאמר בו (דברים טז ו) 'שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים', לתמיד שלא נאמר בו אלא בין הערבים, ש'כבוא השמש' משמע סמוך לביאת השמש שהיא שקיעת החמה. אבל הבבלי לא פירש כן, משום שבמסכת ברכות (ט.) דרשו, 'בערב' אתה זובח, 'כבוא השמש' אתה אוכל. ואם כן קשה קושיית רבי ירמיה, ולכך ביאר הרמב"ם, שהטעם שדרשו את ה'בערב' לענין איחור ולא להקדים, הוא משום שאי אפשר להקריב הפסח בשתי שעות קודם התמיד שהוא בשמונה ומחצה.

ג. בימי שלמה (תמידין ומוספין שם) כתב, שודאי הרמב"ם מודה שאיחור הפסח הוא מדין 'יאוחר דבר', אלא שהרמב"ם הוסיף לפרש טעם הפסוק[כ].

ד. בכתר תורה (תמידין ומוספין שם) **ובחידושי רבי משה מאימראן** (ד"ה ופסחו עוד) ביארו, שהרמב"ם בא ליתן טעם לחלק בין פסח ראשון לפסח שני, שלדעת הרמב"ם פסח שני קרב קודם התמיד[כא], ומזה שאין למדים פסח שני מפסח ראשון, מוכח שדין 'יאוחר דבר' אינו מצוה שבגוף הפסח, שהרי מצוות שבגוף הפסח לומדים פסח שני מפסח ראשון, כמבואר להלן (נה.), אבל אם הטעם הוא משום שאין יכולים כל ישראל להקריב פסחיהם בשתי שעות, אין זה שייך אלא בפסח ראשון, אבל בפסח שני שאין כל ישראל מקריבים אותו אלא מיעוטם, ודאי יכולים לשוחטו בשתי שעות, ואם כן אין צריך לאחרו [וראה עוד להלן בסמוך בענין 'זמן שחיטת פסח שני קודם התמיד או לאחר התמיד'], וחומרא היא זו, שאין להקריב פסח שני אחר התמיד של בין הערבים ולעבור על דין 'עליה השלם', ולכך פסק הרמב"ם כטעם זה, והוסיף, שאין בפסח ראשון להקריב הפסח אחר התמיד ולבטל מצות 'עליה השלם', ופירש, שהוא משום שאי אפשר להקריב את כל הפסחים בשתי שעות קודם התמיד.

ה. בבית אל (תמידין ומוספין שם) הוכיח מדברי הרמב"ם, שדעתו, שכל הדינים האמורים בסוגייתנו בסדרי הקרבת הקרבנות אינם מן התורה, אלא חכמים קבעו את זמן כל הקרבנות, וכל הפסוקים המובאים בברייתות, אינם אלא אסמכתא, גם מה שדרשו (לעיל נח:) 'העולה עולה ראשונה', שאין דבר קרב קודם תמיד של שחר, וכן מה שדרשו 'עליה השלם כל הקרבנות כולם', שאין לך דבר הקרב אחר קרבן של בין הערבים, וכן מה שדרשו 'יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים', כולם אינם אלא אסמכתא, שהסמיכו חכמים את דבריהם על הפסוקים והדרשות הללו, והרמב"ם בא ליתן טעם לדבריהם, שקבעו את הפסח קודם התמיד, משום שאי אפשר לעשות הפסח בשתי שעות.

ו. בחסד לאברהם (קרבן פסח פ"ו ה"ד) ביאר, שהרמב"ם בא ליתן טעם מדוע הקטרת הפסחים נעשית לאחר הקטרת אברי התמיד, שמשום דין 'יאוחר דבר' אין לאחר אלא את שחיטת הפסחים[כב], לפי ש'בערב' ו'בין הערבים' נאמרו לגבי השחיטה, ולאחר שישחוט התמיד ישחוט הפסח, ויקטיר אברי התמיד, ולאחר מכן יקטיר אברי הפסחים, כדי לקיים דין 'עליה השלם' שנאמר לגבי הקטרה[כג]. ועל זה ביאר הרמב"ם, שאם נאחר את הקטרת אברי התמיד, אין די בשתי שעות כדי שיקריבו כל ישראל את פסחיהם. ועל הקושיא מדוע לא המתינו עם הקרבת התמיד עד סוף הזמן, תירץ **ביכהן פאר** (תמידין ומוספין שם), שחששו שמא ישכחו להקריב התמיד מחמת שיהיו כולם טרודים בהקרבת הפסחים, ולכך לא רצו לאחר את זמן התמיד משמונה ומחצה, ונמצא שאם היו מקריבים הפסחים קודם התמיד לא היה לפסח אלא שתי שעות.

ז. בהר המוריה ובאבן האזל (תמידין ומוספין שם) ביארו, שאין כוונת הרמב"ם בזה ליתן טעם מדוע הפסח קרב אחר התמיד, אלא מה שכתב 'חוץ מקרבן פסח', פירושו, שבזמן שיש קרבן פסח אין התמיד קרב בשמונה ומחצה, אלא מקדימים אותו לשבע ומחצה, ועל זה ביאר הטעם, שאם היו שוחטים התמיד בשמונה ומחצה, והיה קרב בתשע ומחצה, וזמן הקרבה חצי שעה, נמצא שלא נשאר לפסחים אלא שתי שעות, לכך הקדימו חכמים בערב פסח את זמן שחיטת התמיד, כדי שיוכלו להקריב את הפסחים כראוי.

ח. במקדש דוד (קדשים סי' ט אות ג ד"ה ונראה לענ"ד) תירץ, על פי מה שהוכיח מסוגיית הירושלמי (ה"ח), שדין 'יאוחר דבר' אינו מועיל, אלא לענין שלא לדחות את התמיד מזמנו כדי לעשות את הפסח, אבל אם נקדים את הפסח לעשותו לפני זמן התמיד, אין ללמוד מ'יאוחר דבר' שאין לעשות כן. **ובטעם הדבר** ביאר, על פי מה שכתבו **התוספות ישנים** (יומא לד. ד"ה העולה, נדפס בהשמטות בסוף המסכת) בשם רבינו אלחנן, שיש סברא להקדים את המוספים קודם לתמיד אף שנאמר בהם לשון איחור, מפני שהם חובת היום, ולפי זה יש לומר גם לגבי פסח בערב פסח שחובת היום הוא, שיש להקדימו להתמיד אף שנאמר בו לשון איחור. ולכך הוסיף הרמב"ם לבאר, מדוע אכן אי אפשר לעשות הפסח קודם זמן התמיד, וביאר, שאי אפשר שיקריבו ישראל פסחיהם בשתי שעות[כד].

זמן הקרבת פסח שני קודם התמיד או לאחר התמיד

שיח מבואר בסוגייתנו, שהטעם שפסח קרב אחר התמיד של בין הערבים, הוא אוצר החכמה משום שיאוחר פסח שנאמר בו 'בערב' ו'בין הערבים', לתמיד שלא נאמר בו אלא 'בין הערבים' בלבד, והסתפקו **התוספות** (יומא כט. ד"ה אלא) לענין פסח שני, שמי שהיה טמא או שהיה בדרך רחוקה, מקריב בארבעה עשר באייר, כמו שנאמר (במדבר ט י) 'בחדש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אותו'. האם יכולים להקריבו קודם התמיד, כיון שלא נאמר בו 'בערב', אלא רק 'בין הערבים' כמו בתמיד[כה]. או שמא דינו כדין פסח ראשון, כיון שכתוב בו 'בין הערבים' כמו בפסח ראשון, וכשם שפסח ראשון קרב אחר התמיד כך גם פסח שני. והוכיחו כן מהמשנה להלן (סה.), שמנו שם כל הדברים שבין פסח ראשון לפסח שני, ולא הוזכר שם חילוק זה. אלא שכתבו שיש לדחות ראיה זו, משום שתנא ושייר, שהמשנה לא מנתה את כל החילוקים, שהרי ישנן דעות (להלן נג.) שעל פסח ראשון ענוש כרת ועל פסח שני לא, וכן ישנן דעות (להלן סה:) שנשים לומר שיוצא מזה גם דין להקל, כגון אם לא הקריב את פסח שני עד שהקריבו התמיד, ששוב אינו יכול להקריב הפסח, משום שבאופן זה שכבר הקריבו התמיד, ודאי יכול הוא להקריב הפסח לאחר מכן, משום שעשה שיש בו כרת הוא, ודוחה את דין 'עליה השלם' שאין בו כרת. **כא. שכן** משמע מלשונו, שלענין פסח ראשון כתב (קרבן פסח פ"ו ה"ד) 'שחיטת הפסח אחר חצות וכו', ואין שוחטין אותו אלא אחר תמיד של בין הערבים', ולענין פסח שני כתב (שם פ"ה ה"ח), 'מביא פסח בארבעה עשר לחודש השני בין הערבים', ולא הזכיר שיביא אותו אחר התמיד. **כב. וכמובא** לעיל [בענין 'עוד בגדר דין 'יאוחר דבר' ובדין הקדים פסח לתמיד ובקדימת הזריקה'] בשם השאגת אריה (סי' יז). **כג. והוסיף**, שאף שאין מעבירים על המצוות, ואם כן, כיון שהתחיל בשחיטת התמיד יש לו לסיים ההקטרה, מכל מקום כיון שהפסח חמור שיש בו כרת, יש לנו לעבור על המצוה, ולהקדים את שחיטת הפסחים קודם הקטרת אברי התמיד. **כד. אלא** שצריך ביאור לפי דבריו, מדוע לא הקריבו את התמיד בתשע ומחצה, ואת הפסחים היו מקריבים לפני התמיד. **כה. בערוך השלחן העתיד** (קדשים, סי' קפה ס"ק) העיר, שהרי הפסוק שנאמר בו 'בערב', הוא מה שנאמר (דברים טז ה-ו) 'לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך אשר ה' אלהיך נותן לך, כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשכן שמו שם תזבח את הפסח בערב', וכיון שגם פסח שני

טז. כך הקשו הלחם משנה והצל"ח (ד"ה ימותר). **יז. כך** הקשה הצל"ח (שם). **יח. כך** הקשה הצל"ח (שם). **יט. כך** הקשה הלחם משנה. **כ. וכן** מבואר בתוספות יום טוב (מ"ג), שהרמב"ם בא לפרש טעם הפסוק, וציין למה שכתב במסכת סוטה (פ"ג מ"ח) ועוד, ששם העיר ממקומות שהרמב"ם פוסק כרבי שמעון (יבמות כג. ב"מ קטו. ועוד) שדורשים את טעם הפסוק, ושיש מקומות שאינו פוסק כפי טעם הפסוק. **ובחסד לאברהם** (על הרמב"ם, קרבן פסח פ"ו ה"ד ד"ה והנה נתוסף' יו"ט) כתב, שבמקום שמטעם הפסוק יש חילוקי דינים להקל, אין הרמב"ם פוסק את טעם הפסוק, מה שאין כן במקום שמטעם הפסוק יש חילוקי דינים רק להחמיר, נוקט הרמב"ם את טעם הפסוק, ולכך בעניננו, שהנידון הוא להחמיר מחמת טעם הפסוק, משום שדין פסח שני תלוי בזה, שלכאורה דין פסח שני הוא להיקרב אחר התמיד, כמו פסח ראשון, שהרי במצוות שבגוף הפסח לומדים שני מראשון, כמבואר להלן (נה.), אבל אם הטעם הוא משום שאין יכולים כל ישראל להקריב פסחיהם בשתי שעות, אין דין זה שייך אלא בפסח ראשון, אבל בפסח שני שאין כל ישראל מקריבים אותו אלא מיעוטם, ודאי יכולים לשוחטו בשתי שעות, ואם כן אין צריך לאחרו [וראה עוד להלן בסמוך בענין 'זמן שחיטת פסח שני קודם התמיד או לאחר התמיד'], וחומרא היא זו, שאין להקריב פסח שני אחר התמיד של בין הערבים ולעבור על דין 'עליה השלם', ולכך פסק הרמב"ם כטעם זה, והוסיף, שאין

בראשון חובה ובשני רשות, וחילוקים אלו לא הוזכרו במשנה, ואם כן יתכן שגם חילוק זה לא הזכירה המשנה. והתוספות במסכת מנחות (מט. ד"ה תלמוד) כתבו בפשיטות, שמכך שלא הוזכר חילוק זה בין החילוקים שבין פסח ראשון לשני, מוכח שגם פסח שני קרב אחר התמיד.

וביאור הצד שאף פסח שני דינו להיקרב לאחר התמיד, שכתבו התוספות, שכיון שנאמר בו 'בין הערבים' כמו פסח ראשון דינו כמותו, שלכאורה קשה, שהרי טעם איחור הפסח הוא משום 'יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים', ובפסח שני לא נאמר בו 'בערב'[כו]. ויש מהאחרונים שביארו, על פי המבואר להלן (נה.) בברייתא על הפסוק 'ככל חוקת הפסח יעשו אותו' (שם יג), שהכתוב מדבר על כל מצוות שבגופו של פסח, וסברו התוספות בצד זה, שדין איחור הפסח לאחר התמיד מדיני הפסח הוא, והרי זה כמצוות שבגופו, וכמו שפירש רש"י (שם ד"ה כמצותו), שסדר עבודתו הוא בכלל מצוות שבגופו. ולפי הצד הראשון בתוספות, שבפסח שני אין דין יאוחר דבר, צריך לומר, שדין 'יאוחר דבר' אינו דין בפסח, אלא דין קדימת התמיד[כז]. **והנה** אף לצד שהסתפקו התוספות, שפסח שני אין דינו להיקרב לאחר התמיד, כתבו שיכולים להקדים את התמיד לפסח ויכולים להקדים את הפסח לתמיד. ותמהו **המנחת חינוך** (מצוה שפ אות ו ד"ה מה) **והאור חדש** (להלן ע"ב סוף ד"ה וכמיד), שהרי לגבי פסח ראשון לולי דין 'יאוחר דבר' היו מקריבים את הפסח קודם לתמיד, וכמו שכתבו התוספות (ד"ה יאוחר), משום דין 'עליה השלם', שאין להקריב שום קרבן אחר תמיד של בין הערבים, ואם כן לענין פסח שני שאין בו 'יאוחר דבר', חוזר דין 'עליה השלם' שאין להקריבו לאחר התמיד[כח]. **וביארו האחרונים**, על פי מה שביארו בגדר דין 'עליה השלם'[כט], שיסוד הדין הוא שיש להקריב את כל הקרבנות אחר התמיד של שחר, וכל שהקריבו את התמיד של בין הערבים, שוב הקרבן הקרב אחריו אינו קרב אחר התמיד של שחר, ולפי זה יש לומר שכיון שקבעה תורה את זמנו של פסח שני ב'בין הערבים', שוב אינו בכלל שאר הקרבנות שדינם להיקרב אחר התמיד של שחר. ולפי זה אף התמיד של בין הערבים אינו חשוב כקרב אחר התמיד של שחר, משום שקבעה התורה את זמנו בבין הערבים, ונמצא שגם בפסח ראשון אף אם לא היה נאמר בו אלא 'בין הערבים', יכולים היו להקריבו אחר התמיד של בין הערבים, משום שאינו בכלל שאר הקרבנות שדינם להיקרב אחר התמיד של שחרל, אלא שכיון שנאמר בו גם 'בערב' התחדש שדינו להיקרב לאחר התמיד, אבל בפסח שני שלא נאמר בו 'בערב', חוזר דינו שיכולים להקריבו או קודם התמיד או לאחר התמידלא. **עוד** העירו האחרונים, שאם סברו התוספות בפשיטות שלגבי פסח שני אין דין 'עליה השלם', אם כן צריכים להקריב את התמיד תחילה, שהרי התמיד תדיר הוא, ותדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, וכמו שכתבו התוספות (שם)לב. **והצל"ח** (לעיל נח. ד"ה בערבי) כתב לדקדק מלשון המשנה (לעיל שם), שנקטה 'בערבי פסחים נשחט בשבע ומחצה' וכו' לשון רבים, ולא כתבה 'בערב פסח', שנקטה כן כדי להשמיענו שסדר זה נוהג אף בפסח שנילג. **ובדעת** הרמב"ם, כתב המשנה למלך (קרבן פסח פ"ו ה"ד) שלא נתבאר בדבריו. אבל **בכתר תורה** (תמידין ומוספין פ"ו ה"ג) כתב להוכיח מדברי הרמב"ם, שרק פסח ראשון קרב אחר התמיד, אבל פסח שני אינו קרב אלא קודם התמיד, לפי שלענין פסח ראשון כתב (קרבן פסח שם), 'שחיטת הפסח אחר חצות וכו', ואין שוחטין אותו אלא אחר תמיד של בין הערבים', ולענין פסח שני כתב (שם פ"ה ה"ו), 'מביא פסח בארבעה עשר לחודש השני בין הערבים', ולא הזכיר שיביא אותו אחר התמידלד.

זמן שחיטת חגיגת ארבעה עשר

שם. בגמרא להלן (עמ.) דרשו את הפסוק 'ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבוקר' (דברים טז ד), לענין חגיגת ארבעה עשר הבאה עם הפסח. וכתב המשנה **למלך** (כלי המקדש פ"ו ה"ט), שמזה יש ללמוד שזמן שחיטת חגיגת ארבעה עשר היא לאחר חצות היום, שהרי נאמר בה 'בערב', אלא שהסתפק האם היתה קריבה קודם תמיד של בין הערבים, או לאחריו, כמו הפסח שהיה קרב אחר התמיד. שלכאורה, רק הפסח קרב אחר התמיד, מפני שנאמר בו גם 'בערב' וגם 'בין הערבים', ודין הוא שיאוחר דבר שנאמרו בו שניהם לתמיד שלא נאמר בו אלא 'בין הערבים', אבל קרבן החגיגה שלא נאמר בו אלא 'בערב', הרי הוא שוה לתמיד של בין הערבים, ואם כן הרי הוא בכלל דין 'עליה השלם' שיש להקריבו קודם התמיד. אך כתב שמלשון **רש"י** (להלן שם ד"ה שחגו) שכתב, 'בחגיגת ארבעה עשר מיירי דנשחטת עם הפסח בערב', משמע שהחגיגה היתה קריבה עם הפסח ממש אחר התמיד.

והביא דברי **הר"א מזרחי** (ביאורו על הסמ"ג, לאוין עה ד"ה כדמפרש), **שהעיר** על דברי הסמ"ג שכתב, שבערב פסח יש איסור עשיית מלאכה מחצות היום, מפני שהוא זמן הקרבת פסח וחגיגת ארבעה עשר. והעיר, שפסח אכן זמנו מחצות, אבל חגיגת ארבעה עשר זמנה לכאורה כל היום, ואם כן היום יאסר במלאכה. וכתב שלשה דרכים בזה: א. שאכן חגיגה קריבה כל היום, אבל מכיון שעיקר הבאת החגיגה הוא כדי שיאכלו את הפסח על השובע, כמבואר להלן (ע.), הרי היא בטילה לפסח, ואין לאסור עשיית מלאכה מחמתה אלא רק מחמת הפסח ובזמן הפסח. ב. שזמן החגיגה הוא מחצות היום, וקרב קודם התמיד. ג. שזמנה כזמן הפסח, וקריבה אחר התמיד, והטעם שבברייתא המובאת בסוגייתנו אמרו, אין לך דבר קרב אחר תמיד של בין הערבים אלא פסח, ולא הזכירו חגיגה זו, הוא משום שטפילה היא לקרבן פסח, שהרי היא באה כדי שיאכלו הפסח על השובע. ותמה המשנה למלך על דבריו בדרך הראשונה, מהמבואר להלן (עמ.) שדרשו הפסוק שנאמר בו 'בערב' על חגיגה זו, וכיצד כתב שזמנה כל היום, אלא ודאי אין זמנה אלא מחצות, אבל לענין קודם התמיד או לאחריו לא הכריע. **וכן** הסתפק **הפני יהושע** (ד"ה מ"ר), האם דינו כפסח וקרב אחר התמיד או לא.

והוכיח ממנחת חביתין שלא נאמר בה אלא 'בערב', ואף על פי כן היא קריבה אחר התמיד, ואם כן יתכן ש'בערב' משמע איחור יותר מ'בין הערבים', ומזה הטעם נאמר דין 'יאוחר דבר' לגבי פסח אחר התמיד, ומטעם זה אף חגיגת ארבעה עשר מאוחרת לפסח.

והצל"ח (ד"ה יאוחר - השני) הקשה על דברי המשנה למלך, שאם אינה קריבה אלא קודם התמיד משום שלא נאמר בה אלא 'בערב', כיצד יעשו בערב פסח שחל בערב שבת, ששנינו במשנתנו (לעיל נח.), שבאופן זה התמיד נשחט בשש ומחצה, והרי קודם שש ומחצה אינו בכלל ערב, ולאחר שש ומחצה כבר קרב התמיד. וכתב שיש לתרץ, שמשנה זו סוברת שחגיגת ארבעה עשר אינה חובה מן התורה, אלא חכמים תיקנוה, וכפי שאמר רב אשי (להלן סט:), ולפי זה הפסוק 'אשר תזבח בערב' לא נאמר על החגיגה, וזמנה כל היום, וודאי לא היתה קריבה אחר התמיד. אלא שהעיר על זה, שאם כן, מדוע רב אשי אמר את דבריו 'שמע מינה חגיגת ארבעה עשר אינה חובה' על המשנה להלן (שם), היה לו להעמיד זאת על משנתנו, שמוכח שהחגיגה היתה קריבה קודם חצות.

ובגור אריה יהודה (זמנין, ענייני המועדים, סי' ו אות יד) הביא בשם אביו הגר"מ **זמבא**, **שהתוספות רי"ד** (להלן סט: מהדומ"ל ד"ה ז"מ) כתב בפירוש, שהחגיגה קריבה אחר התמיד כמו הפסח. ובגור אריה יהודה העיר, שיתכן שאין להקריב את החגיגה אלא לאחר הפסח, אבל קודם הפסח לא. ובטעם הדבר כתב, על פי מה שדנו האחרונים, שכל האיסור להקריב אחר תמיד של בין הערבים, הוא רק כשהתמיד קרב אחרון, אבל אם מקריבים קרבן אחר לאחר התמיד, שוב אין איסור להקריב אף שאר קרבנות. אמנם בסוגייתנו מבואר, שאף בערב הפסח שמקריבים פסח אחר התמיד אסור להקריב שאר קרבנות, שהרי לא התירו למחוסר כפורים להקריב את קרבנותיו בערב פסח, אלא משום שעשה שיש בו כרת דוחה עשה של השלמה, אבל בלא זה אסור. וביאר, שהטעם שאסור להקריב

אוצר החכמה 19/06/2018

אסור לזבוח באחד שעריך [שהיא במת יחיד], אם כן פסוק זה שייך גם לגבי פסח שני. **כו. ויש** מהאחרונים שכתבו, שלדרשת הספרי והירושלמי [המובאים לעיל בענין 'דרשת הספרי והירושלמי'], שאיחור הפסח נלמד ממה שנאמר (שם פמ ח) 'ואת הכבש השני', ודרשו כבש שני ולא פסח שני, אין חילוק בין פסח ראשון לפסח שני, ואף פסח שני קרב לאחר התמיד. אבל בדעת התוספות אין לומר כן, שהרי פירשו שטעם האיחור בפסח שני, הוא משום שנאמר בו 'בין הערבים', כמו בפסח ראשון. אכן בספר דברי הרב (פ"ג סי' עו) כתב להסתפק בזה, ותלה הספק בנידון אם פסח שני חשוב קרבן ציבור או לא, שאם הוא חשוב קרבן ציבור, אכן יש למעטו מ'כבש שני' ולא פסח שני, אבל אם אינו קרבן ציבור, הרי הוא כשאר כל קרבנות היחיד שקרבים קודם לתמיד של בין הערבים, ואינם בכלל המיעוט של 'כבש שני', משום שהפסוק מדבר על קרבן ציבור, עיין שם. **כז. ויש** שהוסיפו, שה'בערב' שנאמר בפסח ראשון מפרש את 'בין הערבים' האמור בו, שהכוונה לזמן מאוחר מהתמיד, ומזה לומדים גם לענין 'בין הערבים' האמור בפסח שני, שהכוונה לאותו זמן 'בין הערבים' האמור בראשון. **כח. עוד** כתב המנחת חינוך (שם), שאף אם נאמר שלפי צד זה שאין דין 'יאוחר דבר' בפסח שני, יש בזה עשה של השלמה ואסור להקריבו לאחר התמיד, מכל מקום אם עברו ולא הקריבו קודם התמיד, יכולים להקריב אף אחר התמיד, כמו שאמרו בסוגייתנו להלן לענין מחוסר כפורים בערב הפסח, שיבוא עשה של פסח שיש בו כרת וידחה עשה של השלמה שאין בו כרת, ואף במי שהיה טמא או בדרך רחוקה בפסח ראשון, שלדעת הרמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ג) אינו מתחייב כרת אם לא יעשה את השני. מכל מקום עשה של פסח שני חשוב עשה שיש בו כרת, כיון ששייך בו כרת אם שגג או נאנס בראשון. רמב"ם (שם). אבל לענין פסח של נשים ועבדים שבשני הוא רשות, כמו שפסק הרמב"ם (שם פ"ה ה"ח), כתב המנחת חינוך, שאינו נשחט לאחר התמיד אלא רק קודם התמיד, משום שאין זה חיוב שידחה עשה של השלמה. **כט. הובא** לעיל (עמ:) בענין 'גדר דין קדימת תמיד של שחר ואיחור תמיד של בין הערבים'. **ל. וכן** משמע בדברי הרמב"ם (פירוש המשניות, תמיד פ"ו מ"ג) שכתב, 'וכבר בארנו בחמישי דפסחים שאסור להקריב קרבן אחר תמיד של בין הערבים חוץ מן הפסח, שבו אמר הכתוב שאינו נשחט כי אם בין הערבים'. הרי שלא הזכיר מה שנאמר בו 'בערב', אלא מ'בין הערבים' בלבד יש ללמוד שמותר להקריבו לאחר תמיד של בין הערבים. **לא. וראה** עוד לעיל [בענין 'מדוע בלא 'יאוחר דבר' היינו סבורים להקדים את הפסח לתמיד'] בדברי הפני יהושע (ד"ה יאוחר) שכתב, שמסברא לא נאמר דין 'עליה השלם' אלא לגבי הקרבנות הקרבים בכל יום ומוזכרים בחומש ויקרא, ולא לגבי קרבן פסח. ולפי זה אף פסח שני אינו בכלל דין זה. אמנם כל זה הוא שלא כדברי התוספות (שם) שכתבו בפירוש, שלולי דין 'יאוחר דבר' היינו מקדימים את הפסח לתמיד משום דין 'עליה השלם'. **לב. ויש** שכתבו, שכוונת התוספות באופן שאין התמיד לפנינו שאין דין תדיר קודם. ויש שכתבו, שלגבי תמיד של בין הערבים אין שייך להקדימו מדין תדיר קודם, שהרי כלפי שאר כל הקרבנות הבאים עם התמיד דין הוא להקריב את כל הקרבנות קודם התמיד, והתמיד דינו להיקרב לבסוף, הרי שגילתה תורה שלגבי תמיד של בין הערבים אין דין תדיר קודם, ולכך אף כלפי קרבן פסח, אף שאינו בכלל דין 'עליה השלם', אין צריך להקדים התמיד משום תדיר. **לג. וראה** בדבריו, מדוע היינו סבורים לחלק בין פסח ראשון לשני, והובאו דבריו לעיל (עמ.) בענין 'מדוע נקטה המשנה 'בערבי פסחים' לשון רבים'. **לד. וראה** עוד בדבריו המובאים לעיל [בענין 'בדברי הרמב"ם שנתן טעם אחר להקדמת התמיד

אחר הפסח אינו משום שהוא אחר התמיד, אלא שבדין 'יאוחר דבר' וכו' שמלמד שהפסח קרב אחר התמיד, גילתה תורה שדין הפסח כדין התמיד, וכשם שאסור להקריב אחר התמיד אסור להקריב אף לאחר הפסח. ולפי זה יש לאסור להקריב את החגיגה אחר התמיד, ורק לאחר הפסח מותר להקריבה, משום שמדין אחר התמיד אין לאסור שהרי כבר הקריבו את הפסח, ומשום אחר הפסח אין לאסור, לפי שהחגיגה צורך הפסח היא[לה]. עוד כתב, שיתכן שחובת החגיגה אינה באה אלא לאחר הקרבת הפסח, ולכך אין להקריבה אלא לאחר הפסח.

מדוע הלימוד מ'אותו' דוחה את דין 'יאוחר דבר'

שאני התם דמיעט רחמנא אותו. הקשה **השפת אמת** (ד"ה שמע), מדוע הלימוד מ'אותו' עדיף על דין 'יאוחר דבר', והרי לענין התמיד מצינו, שאף שיש דין 'עליה השלם' לעשות התמיד אחר הפסח, עדיף דין 'יאוחר דבר' ומאחרים הפסח, אם כן גם לענין קטורת ונרות, מנין שהמיעוט של 'אותו' עדיף על דין 'יאוחר דבר', שמא 'יאוחר דבר' עדיף, ויש לאחר את הפסח אף על פי שנאמר בהם 'אותו'. והוסיף, שאין לתרץ שעל כרחנו יש ללמוד מ'אותו' לענין הפסח, שאם לא כן הרי הוא מיותר, מה שאין כן הדין של 'עליה השלם' מלמד על כל שאר הקרבנות שאינם קרבים אחר התמיד. ודחה זאת, שיש לפרש ש'אותו' בא ללמדנו לענין אם עבר והדליק הנרות מבעוד יום, שאסור להביא לאחר מכן כל קרבן, אבל לעולם פסח יוצא מן הכלל וקרב אחר הנרות, מדין 'יאוחר דבר'[לו].

שיעור השמן בלילות הקצרים

תן לה מדתה שתהא דולקת מערב עד בוקר. רש"י בזבחים (יג:) פירש, שהיה נותן חצי לוג לכל נר, שכך שיערו חכמים שאף בלילי תקופת טבת לא יכבו כל הלילה, ובשאר תקופות השנה כתמוז ניסן ותשרי שהלילות קצרים, היו הנרות דולקות עד שליש היום. ובמסכת מנחות (פט. ד"ה ושיערו) כתב שני דרכים נוספים מה היו עושים בשאר תקופות השנה. או שבבוקר היו זורקים את מותר השמן[לז]. או שבתקופות אלו היו עושים פתילות עבות יותר, ובחורף עשו פתילות דקות, נמצא שבכל השנה דלקו הנרות רק עד הבוקר. וכן כתבו **התוספות הרא"ש ותוספות ישנים** (יומא טו. ד"ה תן) בשם **ריב"א**, שהיו עושים פתילות עבות[לח] **ובשם הגרי"ז** כתבו[לט], שיש לחקור גדר דין 'תן לה מדתה שתהא דולקת מערב עד בוקר', האם הוא דין בהדלקה, שיהיו הנרות דולקות כל הלילה, או שהוא שיעור בשמן, שצריך לתת שמן בשיעור שמספיק לדלוק כל הלילה, והכריע כצד זה, מכך שאף בלילות הקצרים יש לתת שיעור זה, ואי אפשר לתת פחות מכך, ומזה מוכח שהשיעור הוא כדי שיוכל לדלוק כל הלילה אף בלילות טבת הארוכים.

זמן הדלקת המנורה והטעם שדוחה שבת

אין לך עבודה שכשירה מערב עד בוקר אלא זו בלבד. כתב המקדש דוד (קדשים סי' כח), שמלשון זה מבואר שהדלקת הנרות כשירה כל הלילה, ואף אם לא הדליק בתחילת הלילה מדליק והולך כל הלילה עד הבוקר[לט]. ועוד מבואר בסוגייתנו, שאף מבעוד יום היתה הדלקת הנרות כשירה, שהרי לדעת הברייתא השניה המובאת להלן, הדלקת הנרות קודמת להקרבת הפסח, והפסח ודאי היה קרב מבעוד יום[מ].

ולפי זה הקשה, מדוע נאמר בתורת כהנים (תמור פי"ג) שהדלקת נרות דוחה את השבת, מפני שנאמר בה (ויקרא כד ג) 'להעלות נר תמיד', וכן פסק **הרמב"ם** (תמידין ומוספין פ"ג ה"י). והרי את ההדלקה של ליל שבת היו עושים בערב שבת, ואת ההדלקה של ליל ראשון יכולים לעשות לאחר שקיעת החמה. וכתב, שאין לומר שמאחר ובכל יום היו מדליקים הנרות מבעוד יום, אף בשבת יש לעשות כן משום חביבה מצוה בשעתה, וכמו שאמרו להלן (סח:) לענין הקטר חלבים ואברים של תמיד בין הערבים של שבת, שאף שכשרים כל הלילה, מקטירים אותם מבעוד יום משום חביבה מצוה בשעתה, משום שבמסכת מנחות (עג:) אמרו, שהטעם שהקטרת האברים דוחה שבת, הוא רק מפני ששחיטת התמיד כבר דחתה השבת, מה שאין כן תחילת עבודה אינה דוחה שבת משום חביבה מצוה בשעתה.

אכן לדעת **הרמב"ם** (שם הי"ג), שהדלקת הנרות היתה גם בבוקר וגם בין הערבים, פשוט שהדלקת הנרות של שחר דוחה שבת, אבל לדעת שאר הראשונים, הסוברים שלא היו מדליקים הנרות אלא בין הערבים, קשה מדוע היא דוחה שבת. עוד כתב, שיש לפרש שהדלקה הדוחה שבת היא בנר שכבה בליל שבת שחוזרים ומדליקים אותו, כמבואר במסכת מנחות (פח:) **וברש"י** (שם ד"ה נר שכבתה). אלא שהקשה **הרשב"א** (שו"ת, ח"ו סי' עט), שאם כבה נר אין צריך לחזור ולהדליקו, שוב קשה מדוע הדלקת הנרות דוחה שבת[מא].

ותירץ המקדש דוד, שמה שאמרו בסוגייתנו שאין לך דבר שכשר מערב עד בוקר אלא הדלקת הנרות, אין פירושו שלכתחילה אפשר להדליק הנרות בלילה, אלא עיקר המצוה הוא שהנרות ידלקו כל הלילה, ולכך יש להדליקם מבעוד יום. ומה שאמרו שמצותם מערב עד בוקר, פירושו, שאם עברו ולא הדליקו מתחילת הלילה, אין אומרים שעבר זמן המצוה, אלא צריכים להדליק במשך כל הלילה, ומאחר ועיקר מצותם שידלקו מתחילת הלילה, אף בשבת יש להדליקם מבעוד יום, כדי שמתחילת ליל ראשון יהיו דולקים. אלא שעדיין הקשה על זה, שכיון שמצות הדלקת הנרות בלילה היא, אם כן הדלקת נרות של ליל ראשון הרי היא עבודת חול, וכשמדליקם בשבת הרי הוא עובד עבודת חול בשבת, והרי עולת חול אינה קריבה בשבת, כמבואר להלן (ע"ב). וכתב, שיתכן שמאחר ותחילת הלילה יש בו קדושת שבת מדין תוספת שבת, והוא כבר זמן שהנרות צריכים לדלוק בו מפני שהוא לילה, חשובה הדלקת הנרות כעבודת שבת ולכך דוחה שבת, אלא שסיים, שדוחק הוא שמפני זמן זה של תוספת שבת תיחשב ההדלקה כעבודת שבת.

והחזון איש (הערות על המקדש דוד שם) כתב, שכיון שנאמר בתורה בפירוש 'ובהעלת אהרן את הנרת בין הערבים', אם כן זהו עיקר המצוה, וודאי דוחה היא שבת.

הטעם שהקטר חלבים ואברים ותרומת הדשן נעשים בלילה אחר הדלקת הנרות

ואין דבר אחר מערב עד בוקר. הקשו **התוספות** (מנחות פט. ד"ה אין), כיצד נאמר בברייתא שאין עבודה אחרת הנעשית בערב לאחר הדלקת הנרות, והלא הקטרת חלבים ואברים של קרבנות שקרבו מבעוד יום נקטרים כל הלילה, ואף תרומת הדשן נעשית בלילה. ותירצו שאינן דומות להדלקת הנרות, מפני שהקטרת האברים מתחלת מבעוד יום, ותרומת הדשן אינה מתחלת מיד משקיעת החמה[מב]. **והנה רש"י** (יומא טו. זבחים יג: ד"ה אין) פירש, שכוונת הברייתא היא, 'אין לך עבודת 'יום' שכשירה אחר הדלקת הנרות'. ולפי זה מיושבת הקושיא מתרומת הדשן, לפי שאינה עבודת יום[מג]. ולענין הקטר חלבים ואברים תירץ **הרשב"א**

לפסח'], במה שביאר לפי זה את דברי הרמב"ם שנתן טעם אחר להקדמת התמיד לפסח, שהוא משום שאי אפשר שיקריבו כל ישראל את פסחיהם בשתי שעות, וטעם זה לא שייך אלא בפסח ראשון ולא בפסח שני. וכן כתב בחידושי רבי משה מאימראן (ד"ה ופשיטא עוד), שכוונת הרמב"ם בזה לומר שפסח שני אינו קרב לאחר התמיד. **לה. והנה** סברא זו שאיסור ההקרבה אחר התמיד הוא רק כשהתמיד קרב אחרון, אבל אם כבר הקריבו קרבן אחר מותר להקריב שאר קרבנות, כתב החזון איש (הוריות סי' יד ס"ק יג בשם ר' נחום ד"ה שהניח), אכן לא כתב זאת אלא לענין מחוסר כפורים שהביא את קרבנותיו לאחר התמיד, שמותר לו להביא אף שאר קרבנות. ופירשו האחרונים, שלענין פסח אין לומר כן, משום שהפסח מעיקר דינו זמנו לאחר התמיד, ואינו צריך להיקרב לאחר התמיד של שחר אלא לאחר התמיד של בין הערבים, ורק אם הקריבו אחר התמיד של בין הערבים קרבן שמעיקר דינו זמנו להיקרב אחר תמיד של שחר, אלא משום דין דחייה הקריבוהו לאחר תמיד של בין הערבים, יכולים להקריב אף שאר קרבנות, ולפי זה, הטעם שאסור להקריב אחר הפסח אינו משום הפסח אלא משום אחר התמיד, ואם כן לגבי חגיגה אין לחלק בין קודם הפסח ללאחר הפסח. **לו. ויש** שתירצו, על פי מה שכתבו האחרונים בגדר העשה של 'עליה השלם' [והובאו דבריהם לעיל (מח:) בענין 'גדר דין קדימת התמיד של שחר ודין איחור תמיד של בין הערבים'], שביסודו אינו איסור להקריב אחר תמיד של בין הערבים, אלא מצות עשה היא להקריב את כל הקרבנות אחר התמיד של שחר, וממילא הוא שיש איסור להקריב אחר תמיד של בין הערבים, מפני שעל ידי זה אין הקרבן קרב אחר תמיד של שחר, ולפי זה בדין 'יאוחר דבר' התחדש, שקרבן פסח אינו כמו שאר הקרבנות שנאמרה בהם הלכה שיקרבו אחר התמיד של שחר, וממילא אינו בכלל האיסור להקריב אחר תמיד של בין הערבים, ונמצא שלא מצינו שדין 'יאוחר דבר' דוחה את האיסור הנלמד מהעשה של השלמה, ולכך אין לנו לומר שה'יאוחר דבר' ידחה את הדין שאין לך עבודה אחרת שכשירה בערב אחר הדלקת הנרות, שבא ללמד שהדלקת נרות היא העבודה האחרונה ביום. **לז. וראה** לשון רש"י ביומא (טו. ד"ה תן) שכתב, 'ואם הותיר הותיר'. וכן בפירושו על התורה (שמות כז כא) כתב, 'ואם יוותר אין בכך כלום'. ולא פירש, אם יזרקו את מותר השמן, או יניחוהו לדלוק. **לח. ראה** כתבי הגרי"ז (זבחים יג: ד"ה ותניא). **לט. וכן** מבואר במאירי (יומא טו. ד"ה ולענין). אכן ראה בשו"ת הרשב"א (ח"ו סי' שט), שהשואל בשאלתו השניה (שם ד"ה מזה) פירש, שאם לא הדליק בין הערבים אינו מדליק בלילה, ומה שאמרו שהיא עבודה שמערב עד בוקר, פירש, לענין אם הדליק בין הערבים וכבתה, שחוזר ומדליק. **מ. ואף** לדעת הברייתא הראשונה שפסח קודם להדלקת הנרות, משמע שהדלקת הנרות נעשית מבעוד יום, באותו הזמן שהפסח קרב, שלכך הוצרכה הברייתא לומר שפסח קודם לנרות. **מא. וכן** כתב המנחת חינוך (מצוה נח אות יב) בדעת הרשב"א שאין חוזר ומדליקו. אבל החזון איש (הערות על המקדש דוד שם) הקשה מדברי הרשב"א (שו"ת, ח"ו סי' שט), שמבואר שגם לדעתו נר שכבה היו מדליקים אותו. וראה ברשב"א (שם) שהשואל סבר, שאם לא הדליק בין הערבים אינו מדליק בלילה, ורק אם הדליק בין הערבים וכבתה חוזר ומדליקה. ולפי זה ודאי לא קשה משבת, שהרי אם לא הדליקו קודם אין מדליקים כלל, ומוכרחים להדליק בשבת בין הערבים. **מב. ודבריהם** צריכים ביאור, וראה בביאור הגבורות ארי המובא להלן. והחזון איש (מנחות סי' לו סק"ה ד"ה והם) פירש את דבריהם לענין הקטרת החלבים והאברים, שמה שאמרו 'אין לך עבודה שכשירה' וכו', הכוונה היא רק לעבודה שזמנה קבוע לאחר הנרות, מה שאין הקטר חלבים ואברים אין זמנם קבוע לאחר הנרות, אלא שאם אירע וניתותרו מקטירים אותם אחר הנרות כל הלילה. ויש שפירשו בכוונת התוספות, שכל הדין שאפשר להקטיר את החלבים ואברים לאחר הנרות, הוא רק אם התחילו להקטירם קודם, ולאחר הנרות אין זה אלא גמר הקטרתם, אבל להתחיל את ההקטרה לאחר הנרות, אסור. וכן דקדקו מלשון רש"י שכתב (ד"ה ואין), 'ואין לך עבודה כשירה אחריה להתחיל'. וראה עוד בדברי הרשב"א המובאים להלן, ובהערה להלן בסמוך. **מג. וראה** בכתבי הגרי"ז (זבחים יג: ד"ה ד"ה) שהעיר על דברי רש"י בזבחים (שם) שכתב, 'אין לך עבודה מעבודות היום כגון עבודות הדם וקמיצה וקטורת שכשרים מהדלקת הנרות ואילך שזו מאוחרת לכולן', שלכאורה קמיצה יש לאסור משום שהיא לאחר תמיד של בין הערבים, ולא רק משום שהיא לאחר הנרות, וכתב שיש לפרש באופן שלא הקריבו התמיד. אבל כתב, שיותר נראה שלא נאמר כאן דין לאסור לעשות עבודה לאחר הנרות, אלא שהתורה אומרת שהדלקת הנרות היא העבודה האחרונה.

(שו"ת, מ"מ סי' עט), שמאחר והטעם שכשר בלילה הוא משום שהוא גמר עבודת היום, אינו בכלל מה שאמרו 'אין לך עבודה שכשירה מערב עד בוקר'[מד].

ובתוספות ישנים (יומא שם ד"ה מין) תירצו על פי המבואר בסוגייתנו לדעת הברייתא השניה, שאין הפסוק ממעט עבודות הנעשות בחוץ, אלא רק עבודות הנעשות בפנים כקטורת, מה שאין כן הקטר חלבים ואברים ותרומת הדשן שהם על מזבח החיצון, אינם בכלל זה.

ובגבורות ארי (שם ד"ה מין) תירץ, שכוונת הברייתא היא, שאין לך דבר שכשר בכל זמן זה שהוא מהערב עד הבוקר אלא הדלקת הנרות בלבד, מה שאין כן הקטר חלבים ואברים שכשרים כל היום ואף קודם בין הערבים, ואף תרומת הדשן אינה בכלל זה לפי שאין זמנה בין הערבים אלא בלילה בלבד, וכתב שיתכן שזוהי כוונת התוספות בתירוצם (שם). אלא שהקשה על זה הגבורות ארי (שם), שאם כן כיצד ממעטת הגמרא בסוגייתנו מפסוק זה קטורת, והלא קטורת ודאי אין זמנה בלילה אלא ביום דווקא, וכשם שאין אנו ממעטים מפסוק זה הקטר חלבים ואברים ותרומת הדשן, כך אין לנו למעט קטורת[מה].

ובבית הלוי (שו"ת, ח"מ סי' לד אות ו ד"ה וע"כ) **ובאבני נזר** (שו"ת, מו"מ סי' כג אות ח) כתבו, שיש חובה להקטיר את החלבים והאברים מבעוד יום דווקא, אלא שאם ניתותרו אינם נפסלים ויכולים להקטירם כל הלילה, ובטעם הדבר שמעיקר הדין יש להקטירם מבעוד יום, ביארו בשני דרכים. הבית הלוי ביאר, שהוא משום דין 'והקטיר עליה חלבי השלמים', שדרשו 'עליה השלם כל הקרבנות כולם', ואף הקטרת האברים בכלל זה, שצריכים להיות מוקטרים על עולת תמיד של שחר, ואם ניתותרו ולא הספיקו להקטירם מבעוד יום יכולים להקטירם במשך כל הלילה, כמו שדרשו להלן (ע"ב), ממה שנאמר (שמות לד כה) 'ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח', ודרשו שמשמע שכל הלילה אינם נפסלים בלינה. והאבני נזר ביאר, שהוא משום שנאמר (במדבר כח ח) 'ואת הכבש השני תעשה בין הערבים', ואף הקטרת האברים היא בכלל העשייה[מו], שיש לעשותה בין הערבים, ולפי זה, אכן שונה דין הקטרת חלבים ואברים מהדלקת הנרות, שהדלקת הנרות דינם להיות דולקים כל הלילה עד הבוקר, מה שאין כן הקטרת חלבים ואברים עיקר דינם הוא מבעוד יום, ורק אם לא הספיקו להקטירם, יכולים להקטירם כל הלילה.

הטעם שלא עשו הנרות והקטורת בבת אחת

ואיתקש קטרת לנרות. פירש רש"י (ד"ה ואיתקש), מה נרות אין עבודה כשירה אחריה אף קטורת אין עבודה כשירה אחריה. ולכאורה קשה, שאם כן מדוע קטורת קודמת לנרות, ולא עשו הנרות והקטורת בבת אחת, כדי לקיים בשניהם דין זה שאין עבודה לאחריהם. ותירץ הריב"ן (ד"ה ואיתקש), שאי אפשר לעשות את שניהם בבת אחת, משום שאין עושים מצוות חבילות חבילות (להלן קכ:)[מז].

הטעם שתמיד קודם לקטורת ולנרות

תמיד קודם לקטרת קטרת קודמת לנרות. כתב רש"י (ד"ה תמיד), שבפרק שלישי במסכת יומא מפורש הטעם שתמיד קודם לקטורת ולנרות. וכתב **המהרש"א** (נרכ"י שם), שרש"י הוצרך לפרש זאת לדעת התנא של הברייתא השניה, הסובר ש'אותו' אינו ממעט אלא עבודות הנעשות בפנים, אבל לדעת התנא של הברייתא הראשונה, שלומד מ'אותו' שהדלקת הנרות לאחר הפסח, כמו כן היא לאחר התמיד.

ומה שכתב רש"י שמפורש במסכת יומא, כתב המהרש"א (שם), שאחר העיון לא מצא שם. **והצל"ח** (נרכ"י שם) תמה על דברי המהרש"א, שבמסכת יומא (לג.) מבואר, שלגבי תמיד של בין הערבים נאמר (במדבר כח ח) 'ואת הכבש השני תעשה בין הערבים כמנחת הבוקר וכנסכו תעשה אשה ריח ניחוח לה'', ולמדו ממה שנאמר 'כמנחת הבוקר וכנסכו', שכשם שבתמיד של שחר הקטורת קודמת לנסכים, אף בתמיד של בין הערבים הקטורת קודמת לנסכים. והקשו בגמרא (שם), שאם כן יש לה לקדום גם לאברי התמיד שכך הוא גם בתמיד של שחר. ותירצו, שמכך שלא נאמר 'כאברי הבוקר' אלא 'כמנחת הבוקר', יש ללמוד שרק בסדר מנחת הנסכים שוה היא לבוקר, שהם נעשים לאחר הקטורת, אבל לגבי אברי התמיד חלוקים הם, ששל בוקר קרבים לאחר הקטורת, ואילו של ערב לפני הקטורת. ואם כוונת המהרש"א שלענין הדלקת הנרות אין מבואר שם, הרי הוקשו הדלקת הנרות והקטרת הקטורת זו לזו, וכשם שהקטרת הקטורת מאוחרת לתמיד כך גם הדלקת הנרות. ועוד, שמאחר ותמיד קודם לקטורת ודאי שהוא קודם אף לנרות, שהלא אף הקטורת קודמת לנרות.

והשפת אמת (נרכ"י שם) כתב ליישב את דברי המהרש"א, שסבר שהדרשה במסכת יומא שם אינה דרשה גמורה, שהרי לא נאמר בפירוש בפסוק שאינה כאברי הבוקר, ועיקר כוונת הגמרא שם הוא, שאין להוכיח מ'כמנחת הבוקר' שהקטורת קודמת לאברים, אבל אין זו דרשה להקדמת האברים. עוד כתב, שיש לפרש שדברי הגמרא שם לא נאמרו אלא לפי מסקנת סוגייתנו, שיודעים אנו שתמיד קודם לקטורת מפסוק, אחר שנאמר 'אותו', ומ'כמנחת הבוקר' לומדים שקטורת קודמת לנסכים, על זה הקשתה הגמרא שם שנלמד מזה גם שקטורת תקדם להקטרת האברים, ואף לפי זה רק הקטרת האברים תעשה לאחר הקטורת, אבל שחיטת וזריקת דם התמיד ודאי יעשו קודם הקטורת, ועל זה תירצה הגמרא ש'כמנחת הבוקר' נאמר, ולא 'כאברי הבוקר'. אבל לפי סברת הברייתא כאן בהוה אמינא שאין לומדים מ'אותו', קשה מנין לנו ששחיטת וזריקת דם התמיד קודמות לקטורת, ועל זה אין ללמוד מכך שלא נאמר 'כאברי הבוקר', שהרי יש לומר שכוונת הכתוב 'כמנחת הבוקר' היא, שתהא הקטורת קודמת לנסכים, וקודמת גם לכל מעשי התמיד, ואין זה כאברי הבוקר, שהרי בבוקר שחיטה וזריקת דם התמיד של שחר קודמות לקטורת, ולכך הקשה המהרש"א, מנין לנו שאין הקטורת קודמת לכל מעשי התמיד של בין הערבים[מח].

במשמרות כהונה (נמוק' ד"ה ימומר) כתב טעם נוסף שהתמיד קודם לקטורת ונרות, על פי האמור במסכת זבחים (פט.), שכל הקרבנות קודמים למנחות, משום שהקרבנות מיני דמים הם ומנחות אינן מיני דמים, ומטעם זה יש להקדים התמיד שהוא מין דמים, לקטורת ונרות שאינם מיני דמים.

דעת ברייתא נוספת המובאת בירושלמי

ונרות קודמות לפסח. בירושלמי (ה"ב) הביאו ברייתא הסוברת דעה שלישית, והיא, שקטורת קודמת לפסח ופסח קודם לנרות, ואמרו על זה הטעם, 'כדי שיקרבו נסכי תמיד עמו'. ונחלקו המפרשים בביאור כוונת הירושלמי. הקרבן **העדה** (שם ד"ה פסח) **ושירי קרבן** (שם ד"ה ופסח) פירשו, שהוא טעם להקדמת הפסח לנרות, משום שיש להקריב את נסכי התמיד עם הנרות, ולא הקריבו את נסכי התמיד אלא לאחר הפסח. **הפני משה** (שם ד"ה מיתי) פירש, שכוונת הירושלמי לפרש בזה את הדעה הראשונה המוזכרת שם, שפסח מיד אחר התמיד ולאחריהם קטורת ונרות, ועל זה פירשו שהסמיכו את הפסח לתמיד, משום שיש לסמוך הנסכים לתמיד ולהקריב את נסכי התמיד ביחד עם הפסח. **ובמראה הפנים** (שם ד"ה מיתי) ביאר כעין זה, אף לדעת הברייתא הסוברת שהפסח היה קרב בין הקטורת לנרות, ובאו ליתן טעם לכך שהפסח קודם לנרות, והוא משום שרצו לסמוך את הפסח לתמיד ככל היותר, כדי שיקרבו נסכי התמיד עמו, ולכך לא הפסיקו עם הנרות, אלא הדליקו את הנרות לאחר הפסח. וביאר שהטעם שמקדימים את הקטורת הוא משום יאוחר דבר וכו', אבל את הנרות אין מקדימים משום שנאמר בהם 'אותו', והטעם שאמרו 'כדי שיקרבו נסכי תמיד עמו', להוסיף ולחזק הטעם אמרו כן.

והאור שמח (קרבן פסח פ"ח ה"ד) ביאר, שכוונת הירושלמי ליתן טעם להקדמת הקטורת לפסח, והוא על פי המבואר במסכת יומא (לג:) ובירושלמי (נרכ"י פ"ד ה"ח), שקטורת של בין הערבים היתה קריבה בין הקטרת אברי התמיד להקרבת נסכי התמיד, ולכך קטורת קודמת לפסח, כדי שיקרבו נסכי התמיד עם התמיד, וכיון שהקטורת נקטרת ביניהם, יש להקדים את הקטורת, ולאחר מכן את הנסכים, ורק לאחר מכן היו עושים הפסח[מט].

ביאור דעת הרמב"ם שפסק כברייתא השניה

שם. הרמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ד) פסק כברייתא זו, שקטורת ונרות קודמים לפסח.

וביאר הכסף משנה שפסק כן, מפני שבסוגייתנו משמע שמסתבר הטעם כברייתא זו. **ובפני יהושע** (ד"ה ומניח) ביאר כוונתו, שהטעם שמסתבר כך יותר, הוא משום דין תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, וקטורת ונרות תדירים הם ואילו הפסח אינו תדיר. אלא שתמה על דברי הרמב"ם, כיצד עשו בשעה אחת שבין

מד. וכן כתב בעזרת ישראל (נרכ"י ד"ה ומו) לדקדק מדברי רש"י (שם) שכתב, 'ואין לך עבודה כשירה אחריה להתחיל', וציין שגמרא מפורשת היא במסכת יומא (מ.), שכיון שאינה אלא גמר עבודת היום אינה חשובה עבודת לילה. **מה. אכן** לדברי התוספות ישנים המובאים למעלה מיושב, מפני שלדעת ברייתא זו שממעטים רק דבר הנעשה בפנים, לא קשה כלל מהקטר חלבים ואברים ותרומת הדשן, שהלא הם דברים הנעשים בחוץ, ואין צריכים לומר כתירוץ התוספות, ואילו לדעת הברייתא הראשונה שממעטים גם דבר הנעשה בחוץ, וצריכים להגיע לתירוץ התוספות, יש לומר שאכן אין ממעטים קטורת מפסוק זה. **מו. והוכיח** כן ממסכת יומא (לג:), שאמרו לענין תמיד של שחר, שאף הקטרת האברים היא בכלל מה שנאמר (במדבר כח ד) 'את הכבש אחד תעשה בבוקר'. **מז. והטעם** שהקטורת קודמת לנרות ולא להיפך, פירשו האחרונים, שהוא משום שבנרות נאמר דין זה בפירוש, ואילו בקטורת אינו אלא מהיקש. **מח. באהל** דוד (נרכ"י שם) כתב ליישב את דברי המהרש"א, שלכאורה יש להקשות על סוגיית הגמרא שם, שאם היה כתוב 'כאברי הבוקר', לא היינו יודעים שקטורת קודמת לתמיד של שחר, שהרי הטעם שקטורת קודמת לתמיד של שחר, הוא משום שיוקדם דבר שנאמר בו 'בבוקר בבוקר' לתמיד שלא נאמר בו אלא בוקר אחד, כמובא בברייתא להלן, ואם היתה התורה כותבת 'כאברי הבוקר', נמצא שאף בתמיד נאמר שתי פעמים 'בבוקר', אלא יש לתרץ, שהסוגיא שם סוברת שמסברא יש להקדים את הקטורת להקרבת התמיד, מפני שהקטורת מכפרת ומכפר עדיף, מה שאין כן אברי עולה אינם מכפרים, שעיקר כפרה הוא בדם, אבל בדעת התנא של הברייתא, יש להוכיח שחולק הוא על סברא זו שקטורת קודמת משום שהיא מכפרת, שהרי אם כן מדוע הוצרכה תורה לכתוב 'אותו' להשמעינו שקטורת קודמת לנרות, והרי יש להקדימה מדין מכפר עדיף, וכיון שאינו סובר סברא זו, אינו יכול ללמוד מכך שלא נאמר 'אברי הבוקר', שעל כרחך הוצרכה תורה לכתוב 'מנחת הבוקר' ולא 'אברי הבוקר', ללמדנו שקטורת קודמת לתמיד של שחר, ולכך הקשה המהרש"א, מנין לנו שתמיד קודם לקטורת. **מט. וכתב,** שמפני זה פסק הרמב"ם שקטורת קודמת לפסח, אלא שהרמב"ם פסק שגם הנרות קודמות לפסח, משום שבזה פסק כהבבלי שדין הקטורת והנרות שוה. וראה עוד בחידושי רבי אריה לייב (סי' יח אות ג) בביאור דברי הירושלמי.

שחיטת התמיד לשחיטת הפסח את כל עבודות התמיד, שחיטה, זריקה, הפשט, הדחה, הקטרת האברים, הקטרת הקטורת, הדלקת הנרות, הקרבת מנחת התמיד, מנחת חביתין והנסכים, ובשאר השנה משמע שהיו צריכים זמן גדול לכל העבודות הללו[נ]. ובמשנתנו (לעיל נח.) שמבואר שבין שחיטת התמיד לשחיטת הפסח היתה שעה אחת לא קשה, מפני שיש לפרש שאכן תנא זה סובר כברייתא הראשונה, שפסח קודם לקטורת ונרות, ולא היו עושים בשעה אחת אלא את הקרבת התמיד, ואת שאר העבודות היו עושים לאחר הפסח, ולדעת הברייתא השניה אכן לא עשו זאת בשעה אחת אלא זמן רב יותר, ושלא כסדר המבואר במשנתנו, אבל בדעת הרמב"ם שפסק כברייתא זו, ופסק גם כמשנתנו (תמידין ומוספין פ"ו ה"ג), הניח בצריך עיון. ולעיל (סז ד"ה והגרסה לענ"ד) כתב, שבדברי הרמב"ם אין הכרע מתי היו קרבים מנחת התמיד והנסכים, ויתכן שהיו קרבים לאחר הפסח, אלא שכתב שם, שמסברא אין להפסיק בין התמיד למנחת התמיד והנסכים.

ובשלמי תודה (נרש"י ד"ה תמיד) ביאר, שהרמב"ם פסק כדעת ברייתא זו, משום שבמסכת יומא (לג.) מבואר טעם אחר להקדמת התמיד לקטורת ונרות, וכמו שהביא רש"י (סז)[נא], ולפי הברייתא הראשונה יש ללמוד זאת מ'אותו', וכמו שכתב **המהרש"א** (נרש"י שם), ומסוגיית הגמרא שם נראה שנקטו כדעת הברייתא השניה, שאין ללמוד מ'אותו' לענין התמיד, ולכך פסק הרמב"ם כן.

ובחסד לאברהם (קרבן פסח שם ד"ה תמיד) ביאר, שהמחלוקת בין שתי הברייתות היא, האם מסברא יש ללמוד שקטורת קודמת לנרות, ואם כן על כרחנו הפסוק 'אותו' בא ללמדנו שאף פסח קודם לנרות, או שאף לדין קטורת קודמת לנרות צריך פסוק, ושוב אין לנו ללמוד מ'אותו' לענין קרבן פסח. והברייתא הראשונה סוברת שהדלקת הנרות לא היתה אלא בערב, ונמצא שמסברא יש להקדים קטורת לנרות משום שקטורת תדירה היא יותר מנרות, שהקטורת נעשית פעמיים ביום, בבוקר ובערב, מה שאין כן הדלקת הנרות אינה נעשית אלא פעם אחת, בערב, ועל כרחנו 'אותו' לא נאמר אלא ללמדנו שפסח קודם לנרות. אבל הברייתא השניה סוברת שאף הדלקת הנרות היתה נעשית פעמיים ביום, בבוקר ובערב, ונמצא שאין הקטורת תדירה יותר מנרות, ואם כן צריך פסוק ללמדנו שקטורת קודמת לנרות, ושוב אין לנו הכרח שגם הפסח קודם לנרות. ולכך, הרמב"ם שנקט (תמידין ומוספין פ"ו ה"ד), שהדלקת הנרות היתה גם בבוקר וגם בערב, פסק כמו הברייתא השניה, שקטורת ונרות קודמים לפסח, משום שצריך את הפסוק 'אותו' ללמדנו שקטורת קודמת לנרות[נב].

והצל"ח (לעיל נח. ד"ה והפסח) העיר על הרמב"ם מלשון משנתנו ששנינו 'והפסח אחריו', שמשמע שמיד אחר התמיד מקריבים הפסח, ואין מפסיקים ביניהם בקטורת ונרות, ומדוע פסק כדעת הברייתא השניה כנגד סתימת משנתנו[נג]. **ובחידושי רבי אריה לייב** (סי' יח והגה נרמ"ה) כתב, שחלוק דין הקרבת הפסח לאחר התמיד מדין הקרבת הפסח לאחר הקטורת והנרות, שבדין פסח אחר התמיד נאמר שהפסח דינו להיקרב לאחר התמיד, מה שאין כן כלפי הקטורת והנרות אין זה אלא דין בסדר העבודות, שקטורת ונרות תחילה ולאחר מכן הפסח, ולפי זה לא קשה מלשון המשנה שאמרה 'והפסח אחריו', משום שיש לפרש שהכוונה היא לדין שיש בפסח להיקרב אחר התמיד, ולא לסדר העבודות, ואמנם לענין סדר העבודות אין הפסח תיכף אחר התמיד, אלא קטורת ונרות ביניהם[נד].

אוצר החכמה 19/06/2018

הטעם שקטורת ונרות קודמים לפסח

יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים וכו'. כתב **המהרש"א** (גמוס' ד"ה יאוחר), שאף שלענין ה'יאוחר דבר' שנאמר לגבי תמיד ופסח, הקשו **התוספות** (שם), מדוע הוצרכו לזה והרי יש להקדים התמיד לפסח מדין תדיר קודם, ותירצו שמדין 'עליה השלם' היינו מאחרים את התמיד לפסח. אבל לגבי קטורת ונרות שקודמים לפסח, חוזרת הקושיא, מדוע הוצרכו לדין 'יאוחר דבר', והרי יש להקדימם לפסח מדין תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם.

והצל"ח (ד"ה וכזה) כתב, שבברייתא ניתן לפרש שה'יאוחר דבר' נצרך לענין התמיד שקודם לפסח, ולולי זה היינו סבורים להקדים הפסח משום 'עליה השלם', וממילא היה הפסח קודם לקטורת ונרות שהם לאחר התמיד, אבל

לאחר שנאמר 'יאוחר דבר' שתמיד קודם לפסח, הטעם שקטורת ונרות קודמים לפסח הם מדין תדיר קודם[נה].

ובמשמרות כהונה (גמוס' שם) הוסיף, שאף אם נפרש כך את הברייתא, עדיין יש להקשות את קושיית המהרש"א על לשון הגמרא שהקשו לעיל, 'אי הכי קטורת ונרות נמי נקדמו לפסח יאוחר דבר שנאמר בו' וכו', ומדוע לא הקשו מדין תדיר קודם. ותירץ, שיש להקדים הפסח משום שהוא מין דמים לנרות וקטורת שאינם מין דמים, וכמו שאמרו במסכת זבחים (פט.) לגבי כל הקרבנות, שקודמים הם למנחות, ולכך הוצרכה הברייתא לדין 'יאוחר דבר' ולא משום תדיר קודם. והוסיף, שלכך גם לא הקשתה הגמרא לעיל שקטורת ונרות יקדמו לתמיד מדין תדיר קודם, משום שהתמיד מין דמים הוא, וקודם לקטורת ונרות שאינם מין דמים.

ובחסד לאברהם (קרבן פסח פ"ו ד"ה עוד נרמ"ה) כתב, שהפסח מקודש הוא יותר מהדלקת הנרות, מפני שהקרבת הפסח עבודה היא והדלקת נרות אינה עבודה, וקטורת הוקשה לנרות, ולכך נידון הקדמת הפסח לנרות תלוי בדין תדיר ומקודש, שהגמרא במסכת זבחים (נ:) הסתפקה בזה, ובברייתא זו סוברת שמקודש קודם, ולכך היינו מקדימים את הפסח אף שקטורת ונרות תדירים יותר[נו].

אם הדלקת הנרות עבודת פנים היא

האי אותו מיבעי ליה למעוטי עבודה שבפנים ומאי ניהו קטרת. פירש **רש"י** (ד"ה הכוס), שמסתבר יותר להעמיד את המיעוט שנאמר בנרות כלפי קטורת, מפני ששניהם עבודות פנים הם, ולא למעט פסח שהיא עבודת חוץ. והעירו **האחרונים**, שהרי הדלקת הנרות כשירה בחוץ, וכמו שכתב **הרמב"ם** (גירסת מקדש פ"ט ה"ז), 'הדלקת הנרות כשירה בזרים, לפיכך אם הטיב הכהן את הנרות והוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן'. ואף **הראב"ד** לא השיג עליו, אלא במה שכתב ש'מותר לזר להדליקן', שמשמע לכתחילה, ועל זה כתב שאינו כן, אלא רק בדיעבד אם הדליקם כשירות.

אכן המנחת חינוך (מצוה נמ מוס ט ד"ה ונגוף) הקשה על דבריהם, מהאמור בספרא (תמור פי"ג ה"ב) 'יערוך את הנרות לפני ה' (ויקרא כד ד), שלא יתקן מבחוץ ויכניס', והביאו **הרמב"ן** (ויקרא שם ג), ואיך חלקו הרמב"ם והראב"ד על דין זה. ותירצו האחרונים[נז], שדברי הספרא נאמרו לענין ההטבה, כמו שנאמר בפסוק שם 'יערוך את הנרות לפני ה'', ובזה ודאי צריך לעשותה בפנים, ורק לענין ההדלקה נקטו שמותר לעשותה בחוץ.

ואם כן, 'נרות' האמור כאן, פירושו גם כן הטבת הנרות ולא הדלקתן[נח], ולפי זה העירו על דברי רש"י (לעיל נמ: ד"ה לנרות) **בברייתא הראשונה** (שם), שנאמר בה 'תמיד קודם לפסח פסח קודם לקטרת קטרת קודמת לנרות', ופירש רש"י, שהכוונה להדלקת הנרות, ומשמע שהטבת הנרות יכולים לעשות קודם הקטורת, ואילו כאן מבואר, שדרשו את ה'אותו' לענין ההטבה שצריכה להיעשות לבסוף. ויש שפירשו, שאף שמעשה ההדלקה כשר בחוץ, אבל עיקר הדין הוא שהנרות יהיו דלוקים בפנים, ולכך חשובה היא כעבודת פנים. ויש שכתבו, שיש לומר שבזה תלויה מחלוקת שתי הברייתות, שרק הברייתא השניה שממעטת מ'אותו' רק את הקטורת ולא את הפסח, וכמו שפירש רש"י, שמסתבר שעבודה כמותה בא למעט, והיינו שנרות ממעט קטורת ששניהם עבודות פנים, ולפי זה אכן מוכרח שהכוונה להטבת הנרות ולא להדלקתם, מה שאין כן לדעת הברייתא הראשונה, שממעטים מ'אותו' גם את קרבן פסח אף שהוא עבודת חוץ, אין צריך לומר שסובר שממעטים גם עבודה שאינה כמותה, אלא אדרבה, לדעת ברייתא זו מפרשים את ה'אותו' לענין ההדלקה, וההדלקה היא עבודת חוץ, ולכך ממעטים גם את הפסח משום שהוא עבודה כמותה[נט].

מדוע לא פירשו ש'אותו' בא ללמדנו שאינו יכול להקדים את איזה מהם שירצה

סלקא דעתך אמינא הואיל וכתיב ובהעלות אהרן את הנרות וכו'. הקשה **הצל"ח** (ד"ה סלקא), מדוע הוצרכה הגמרא לפרש שצריך 'אותו' ללמדנו שקטורת קודמת לנרות, משום שאם לא כן היינו לומדים מ'ובהעלות אהרן' וגו', והרי לכאורה בלא זה ניתן לפרש, שלולי 'אותו' היינו אומרים שמקדים את איזה

התמיד שקודם לפסח, ולולי זה היינו סבורים להקדים הפסח משום 'עליה השלם', וממילא היה הפסח קודם לקטורת ונרות שהם לאחר התמיד, אבל

נ. שכן הוכיח במסכת ברכות (טו: ד"ה ומזכיר), שהקטרת הקטורת היתה מפלג המנחה, ולאחר מכן היו מתעסקים עם הדלקת הנרות והקרבת מנחת התמיד, מנחת חביתין ונסכים עד הלילה. **נא. וכמובא** לעיל בסמוך בענין 'הטעם שתמיד קודם לקטורת ולנרות'. **נב. וראה** לעיל [בענין 'דעת ברייתא נוספת המובאת בירושלמי'] בדברי האור שמח, ובהערה שם, מה שביאר בדעת הרמב"ם. **נג. וראה** שם במה שביאר את כוונת המשנה באופן אחר. **נד. ולהלן** (שם.) שנינו, 'שחטו קודם לתמיד כשר ובלבד שיהא אחר ממרס בדמו עד שיזרק דם התמיד', וכן פסק הרמב"ם (קרבן פסח שם), ולא הזכיר שצריכים להמתין בזריקת הדם עד שיעשו את הקטורת והנרות, ולפי החילוק הנ"ל פירשו, שאין משהים את זריקת דם הפסח אלא עד לאחר התמיד, מפני שהוא דין בפסח שיקרב אחר התמיד, מה שאין כן לענין קטורת ונרות שאינו אלא סדר עבודה, אם עבר והקדים את שחיטת הפסח יכול לגמור ולזרוק הדם, ואין צריך להפסיק בין השחיטה לזריקה בקטורת ונרות. וראה עוד באור שמח (שם) במה שביאר בדין זה. **נה. וראה** עוד בהערה להלן [בענין 'שלא תכתוב התורה לא 'ובהעלות אהרן' ולא 'אותו'] במה שביאר את דברי הברייתא אף להבנת המהרש"א. **נו. וראה** שם שביאר לפי זה, שהרמב"ם שפסק (תמידין ומוספין פ"ט ה"ג) שתדיר ומקודש שוים הם, ואיזה מהם שירצה יקדים, פסק שמאחרים את הפסח לקטורת ונרות. **נז. מטה** אשר, אור שמח ואבן האזל (גירסת מקדש פ"ט ה"ו), כתבי הגרי"ז (זבחים קיג: ד"ה והגה). **נח. ולשון** הרמב"ם המובא בהערה להלן בסמוך. **נט. והרמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ד) פסק כדעת הברייתא השניה שנרות קודמות לפסח, וכתב, שאחר שמטיבים את הנרות מתחילים לשחוט הפסחים, ולא הזכיר הדלקת הנרות. ופירשו האחרונים, שהטעם שלא הזכיר הרמב"ם את הדלקת הנרות, הוא משום שהרמב"ם לשיטתו שכתב (תמידין ומוספין פ"ג ה"ג), 'והדלקת הנרות היא הטבתם', ופירש הגר"ח מבריסק (שם) שכוונתו לומר, שעיקר מצות נרות המנורה אינה מעשה הדלקת הנרות, שהרי מעשה ההדלקה אינה עבודה וכשירה בזר, אלא המצוה היא שיהיו הנרות דולקים, וכל זה הוא בכלל הטבת הנרות שמכינים אותם שיהיו ראויים לדלוק, ועל זה כתב ש'הדלקת הנרות', כלומר, במה שהנרות דולקים כהלכתן, 'זו היא הטבתן', כלומר, בזה מקיימים את מצות הטבת הנרות, ולכך לא הזכיר הרמב"ם את ההדלקה, מפני שהיא בכלל ההטבה.

מהם שירצה, ובא 'אותו' ללמדנו שמקדים הקטורת לנרות. ותירץ, שאף אם לא היה פסוק כלל היינו יודעים שקטורת קודמת לנרות, מפני שהקטורת נקטרת פעמיים בכל יום אחת בשחר ואחת בערב, ואילו הדלקת הנרות אינה נעשית אלא פעם אחת בערבס, ונמצאת הקטורת תדירה, ומדין תדיר ושאינו תדיר יש להקדים הקטורת לנרות, ולכך הוצרכה הגמרא להביא הפסוק 'ובהעלות אהרן', שממנו היינו סבורים ללמוד שנרות קודמים לקטורת, ולכך צריך את הפסוק 'אותו' ללמדנו שקטורת קודמת לנרות.

ובאהל דוד (ד"ה סד"ה) תירץ בשתי דרכים נוספות, מדוע מסברא היינו מקדימים את הקטורת להדלקת הנרות: א. מפני שהקטורת מכפרת, כמבואר במסכת יומא (לד.) ובמסכת זבחים (פח:), שהקטורת מכפרת על לשון הרע, ומכפר עדיף כמבואר ביומא (לג.). ב. משום שכשנכנס להיכל הוא פוגע תחילה במזבח ורק לאחר מכן במנורה, ומדין 'אין מעבירים על המצוות' יש לו להקדים את הקטורת הקטורת, ורק לאחר מכן להדליק הנרות, ומטעם זה אמרו במסכת יומא (שם), שדישון מזבח הפנימי קודם להטבת חמש נרותסא.

ובמשמרות כהונה (ד"ה סד"ה) כתב, שאכן אף לולי הפסוק 'ובהעלות אהרן', צריכה התורה לכתוב 'אותו', ללמדנו שקטורת קודמת לנרות, ומה שהביאה הגמרא את הפסוק 'ובהעלות אהרן' אינו בדווקא, אלא עיקר כוונת הגמרא להביא פסוק זה, כדי להקשות ממשמעות הפסוק על הדין שקטורת קודמת לנרות.

אוצר התכמה

שלא תכתוב התורה לא 'ובהעלות אהרן' ולא 'אותו'

מיעט רחמנא אותו. הקשה **הצל"ח** (ד"ה הומילא), שלא תכתוב התורה לא 'ובהעלות אהרן' ולא 'אותו', וממילא נדע שקטורת קודמת לנרות, מדין תדיר ושאינו תדיר קודם, שהרי הקטורת תדירה שהיא נקטרת גם בבוקר וגם בערב, והדלקת הנרות אינה נעשית אלא פעם אחת בערב. **ובמשמרות כהונה** (ד"ה סד"ה) אכן הוכיח מקושיא זו, שאף לולי הפסוק 'ובהעלות אהרן', היתה התורה צריכה לכתוב 'אותו', ללמדנו שקטורת קודמת לנרות, ומה שהביאה הגמרא את הפסוק 'ובהעלות אהרן' אינו בדווקא, אלא עיקר כוונת הגמרא להביא פסוק זה, כדי להקשות ממשמעות הפסוק על הדין שקטורת קודמת לנרות. אבל לדברי הצל"ח, שבדווקא הביאה הגמרא את הפסוק 'ובהעלות אהרן', משום שלולי הפסוקים היינו סוברים להקדים את הקטורת משום תדיר קודם, קשה, שלא תכתוב התורה לא 'ובהעלות אהרן' ולא 'אותו'.

ותירץ הצל"ח, שהטעם שכתבה תורה את הדלקת הנרות ביחד עם הקטרת הקטורת, הוא כדי ללמדנו שהדלקת הנרות היא בין הערבים, שהרי 'בין הערבים' האמור בפסוק 'ובהעלות אהרן', נאמר גם על הקטורת וגם על הדלקת הנרות, ואם לא היו כותבים שם את הדלקת נרות, לא היינו יודעים כלל שהיא בערב, וכיון שהוצרכה תורה לכתוב בפסוק זה את הקטורת, בין אם תכתוב תחילה את הנרות ובין אם תכתוב את הקטורת תחילה, היינו סבורים שכוונת הפסוק שבזמן הקטרת הקטורת יהיו הנרות דולקים, וכפי שמפרשת הגמרא להלן במסקנא להיפך. ולכך הוצרכה התורה לכתוב 'אותו'. אלא שהעיר על זה, שבהדלקת הנרות כתוב גם 'מערב עד בוקר', ומזה יודעים אנו שהיא נעשית בערב. אלא שכתבו **התוספות** (ד"ה קטרת), שפסוק זה לא בא ללמדנו את זמן ההדלקה, אלא את שיעור השמנסב.

זמן הקטרת הקטורת

בעידן דמדלקת נרות תהא מקטרא קטורת. פירש **רש"י** (ד"ה מהפ), שבזמן הדלקת הנרות, הקטורת תהא כבר מוקטרת. אך **הרשב"א** (שו"ת, מ"מ סי' עט) פירש, שהכוונה היא שהקטרת הקטורת תהא באמצע הדלקת הנרות, וכמבואר במסכת יומא (לג.) לענין קטורת של שחר, שהיתה נעשית בין הטבת חמש הנרות להטבת שני הנרות הנוספים, כך גם קטורת של בין הערבים היתה נעשית אחר הדלקת חמש נרות.

לענין אלו עבודות מדברת הברייתא ואם גורסים 'נרות'

ואין לך דבר שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים אלא קטרת ונרות.

כתבו **התוספות** (ד"ה אין) בשם **ר"י**, שאין לגרוס 'ונרות', שהלא ברייתא זו ודאי אינה מביאה אלא ענייני הקטרה, שעל ענין הקטרה הקפידה תורה שתמיד של שחר יקטירו תחילה ותמיד של בין הערבים לבסוף, כמו שנאמר 'ובער עליה הכהן עצים בבוקר בבוקר וערך עליה העולה והקטיר עליה חלבי השלמים' (ויקרא ו ה), והדלקת הנרות אינה בכלל זה, והוכיחו זאת, שאילו היתה הברייתא מביאה גם שאר ענייני עבודה הנעשים קודם תמד של שחר ואחר תמיד של בין הערבים, מדוע לא הזכירה הברייתא את דישון מזבח הפנימי ושני גזרי עצים והטבת הנרות שהיו עושים קודם תמיד של שחר כמבואר במסכת יומא (שם), אלא מוכח שהברייתא לא הביאה אלא ענייני הקטרהסג. והוסיפו **התוספות**, **שבתוספתא** (פ"ד ה"כ) גם כן לא נאמר 'נרות'סד. אמנם **בהגהות הגר"א** (על התוספתא שם אות ד) גרס 'ונרות'. גם **הריב"ן** (ד"ה אלא) כתב, וזה לשונו, 'אלא קטרת ונרות ופסח גרסינן'. **והרש"ש** (גמוס' שם) העיר, שלכאורה דישון מזבח הפנימי בכלל קטורת הוא והוזכר בברייתא, ואילו שני גזרי עצים אין צריך למנותם משום שהם מכשירי התמיד.

ובהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (גמוס' שם) כתב ליישב הגירסא שלפנינו שגורסים 'נרות', שהטעם שהזכירה הברייתא את הנרות, הוא כדי לפרש את סדר העבודה בערב פסח כשיש מחוסר כפרה, שתחילה מקריבים התמיד ולאחר מכן קטורת ונרות ולאחר מכן פסח ולאחר מכן את קרבן המחוסר כפרהסה.

והנה רש"י (ד"ה אין) כתב בתחילת הברייתא, אין לך כל דבר 'באשים' קודם לתמיד של שחר וכו'. וכתב **הצל"ח** (נדה"י שם) שכוונתו ליישב בזה הערת התוספות מדוע לא הזכירה הברייתא את דישון מזבח הפנימי שני גזרי עצים והטבת הנרות, ועל זה תירץ רש"י שהברייתא אינה עוסקת אלא בדברים הנעשים על גבי האישים, וכמו שתירצו התוספותסו.

אלא שהקשה הצל"ח, מדוע הוצרכה הברייתא להזכיר את הקטרת הקטורת, והלא הקטורת היתה נקטרת על מזבח הפנימי, ואילו הקטרת התמיד של שחר ושל בין הערבים היו על מזבח החיצון, ואם כן גם הקטורת אינה שייכת לדין הקדמת התמיד של שחר ואיחור תמיד של בין הערבים. ותירץ, שהפסוק 'וערך עליה העלה' מדבר לגבי המערכה, שעולת התמיד תהא הראשונה שנקטרת על גבי המערכה, ובמזבח החיצון היו שלש מערכות בכל יום כמבואר במסכת יומא (מה.) וכולם נלמדים מהפסוקים האמורים בתחילת הפרק (שם ו), ואחת מהן היא מערכה שניה של קטורת שממנה היו לוקחים אש להקטרת הקטורת על המזבח הפנימי, ונמצא שגם הקטורת בכלל דין זה שהקטרת העולה היא העבודה הראשונה על גבי המערכה, והוצרכה הברייתא להשמיענו שאף על פי כן הקטורת קודמת, משום שנאמר בה 'בבקר בבקר'.

אלא שהקשה הצל"ח (גמוס' ד"ה אין), שלענין הקטורת של בין הערבים לא היתה הברייתא צריכה להזכיר שהיא נעשית אחר התמיד, שהרי דין עליה השלם כל הקרבנות כולם נאמר כלפי קרבן תמיד של שחר, שכל הקרבנות צריכים להיקרב אחריה, אבל הקטרת הקטורת ודאי אינה נקטרת על התמיד של שחר, שהרי היא נעשית במזבח הפנימי, ומדוע היינו סבורים שאין לעשותה אחר התמיד של בין הערבים. ועוד, שכשם שאמרו בסוגיא לעיל ש'אותו' האמור בנרות אינו ממעט עבודות שבחוץ אלא עבודות שבפנים כמותו, כך יש לומר לענין 'עליה השלם' שאינו ממעט אלא עבודות שבחוץ כמותו ולא עבודת פנימסז. ותירץ, שאגב שהזכירה הברייתא קטורת קודם תמיד של שחר, הזכירה גם את הקטורת שבערב שהיא נעשית אחר תמיד של בין הערבים.

בדברי הגמרא במסכת הוריות

ומחוסר כפורים בערב הפסח. במסכת הוריות (ד.) אמרו, שאדם שהביא כפרתו בין השמשות ספק מבעוד יום ספק משחשכה, אינו צריך להביא אשם 'נרות' אגב 'קטורת' כיון שקטורת הוקשה לנרות, משום שאם כן מדוע בדין הראשון לא הזכירה הברייתא את הטבת הנרות שהיתה קודמת לתמיד. **סה. וכמו** שכתבו התוספות להלן (ד"ה אפי) בשם ריב"א. **סו. וכן** כתב בריב"ן (ד"ה אין), וזה לשונו, 'אין לך דבר באשים קודם לתמיד של שחר אלא קטרת, ונהי דהטבת נרות נמי קדמי אבל אשים קא חשיב'. ואף על פי כן גרס 'נרות' וכמובא למעלה, ועל כרחך צריך לומר כתירוץ הרא"מ הורוויץ המובא למעלה. ויש שכתבו לבאר בדעת הריב"ן, שיש חילוק בין דין הקרבה קודם תמיד של שחר לדין הקרבה אחר תמיד של בין הערבים, שדין הקרבה קודם תמיד של שחר אינו שייך אלא בענייני הקטרה, וכפי שמשמע בלשון רש"י לעיל (פה: ד"ה מנין) שהוא דין במערכה, שלא יהא דבר נקטר במערכה משנערכה שחרית קודם תמיד של שחר, מה שאין כן דין הקרבה אחר תמיד של בין הערבים נאמר גם על שחיטה וזריקה, וכמו שביארו האחרונים בדעת הרמב"ם [הובאו דבריהם להלן בענין 'דין שחיטה וזריקה בלא הקטרה לדעת תנא קמא ולדעת רבי ישמעאל'], ולכך בדין הקרבה קודם תמיד של שחר כתב הריב"ן 'באשים', ולגבי הקרבה אחר תמיד של בין הערבים גרס נרות, משום שהאיסור קיים גם בדברים שאינם הקטרה כמו שחיטה וזריקה, ולכך משמיעה לנו הברייתא ש'נרות' אינם בכלל עבודות האסורות אחר תמיד של בין הערבים. **סז. והוסיף**, שבפרט שברייתא זו סוברת כברייתא השניה שקטורת ונרות קודמים לפסח, שהרי הזכירה הברייתא קטורת ונרות קודם שהזכירה פסח, ולדעת ברייתא זו 'אותו' ממעט רק עבודת פנים שהרי אינו ממעט פסח. ויש שכתבו, שאין הכרח מלשון

ס. לדעות רוב הראשונים. אבל דעת הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ו ה"ד), שהדלקת הנרות היתה גם בבוקר.

סא. שהיו מחלקים את הטבת הנרות, תחילה שתי נרות, ולאחר מכן את החמשה הנותרים, כמבואר בסוגיא שם.

סב. ולפי זה ביאר את דברי הברייתא, שלהבנת המהרש"א (גמוס' ד"ה יאומר) נקטה 'יאוחר דבר', אף לענין שקטורת ונרות קודמים לפסח, והקשה המהרש"א, שאף בלא 'יאוחר דבר' יש להקדימם לפסח מדין תדיר קודם. ולפי דבריו ביאר, שהוקשה לתנא של הברייתא, שלכאורה יש להקשות ש'אותו' נכתב ללמדנו שהקטורת נעשית אחר הפסח, לפי שאם לא בא אלא ללמדנו שהיא נעשית אחר הדלקת הנרות, קשה שלא תכתוב תורה לא 'ובהעלות אהרן' ולא 'אותו', וממילא היינו יודעים שקטורת קודמת לנרות מדין תדיר קודם, ואין לומר שאם כן לא היינו יודעים שהדלקת הנרות נעשית בערב, שהרי בהדלקת נרות נאמר גם 'מערב עד בוקר', ועל זה השיב התנא, שיאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים, לנרות וקטורת שלא נאמר בהם, כלומר, שבהדלקת נרות לא נאמר אלא 'בין הערבים', ו'מערב עד בוקר' נאמר לענין שיעור השמן, וכמו שכתבו התוספות, וממילא הוצרכה תורה לכתוב את הדלקת הנרות בפסוק זה שנאמר בו 'בין הערבים', ולכך הוצרכה לכתוב 'אותו', ללמדנו שהדלקת הנרות לאחר הקטורת, ושוב יש לומר שהפסח נעשה אחריהם.

סג. וראה עוד להלן בענין 'אם מדובר בחטאת העוף מדוע הוזכר דין זה בברייתא המדברת על ענייני הקטרה' בדברי המהרש"א והחזון איש בזה. **סד. וכן** כתב בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה אין), שאין לגרוס 'נרות' ושאף בתוספתא לא כתוב 'נרות', והוסיף, שאין לומר, שנקטה הברייתא

תלוי. ומבואר שאם היה זה מבעוד יום ודאי נתכפר לו, ופירש רש"י (שם ד"ה ספק מצמצם) שאף שהקריבו אחר תמיד של בין הערבים אין בו שום פסול, כמבואר בסוגייתנו שמחוסר כפורים מביא את קרבנותיו אחר התמיד משום שעשה של פסח דוחה עשה של השלמה[סח]. וכתב **הרעק"א** (שם גמ' ד"ה שהניף), שכוונת רש"י להוכיח מסוגייתנו, שאם קרבן הקרב אחר תמיד של בין הערבים היה פסול, לא [אוצר החכמה]עיל לדחות את העשה של השלמה משום פסח או משום טעמים אחרים, שהרי סוף סוף היה הקרבן פסול, ומזה מוכח שאין זה פסול אלא רק איסור, אבל בדיעבד הקרבן כשר, וכן הוכיחו **התוספות** (מנחות מט. ד"ה תלמוד) מסוגייתנו.

אבל התוספות בהוריות (שם ד"ה שהניף) הקשו, כיצד הביא קרבן אחר התמיד והרי הקרבן פסול. ותירצו, שיתכן שאף שם מדובר במחוסר כפורים בערב פסח, שמבואר בסוגייתנו שמביא את קרבנותיו אחר התמיד. וכן כתב בתוספות הרא"ש (שם ד"ה סומכוס), שמדובר במחוסר כפורים בערב הפסח. ומדבריהם מבואר שבשאר ימים קרבן הקרב אחר תמיד של בין הערבים פסול הוא מן התורה, ובחי' הרעק"א (נמוס' שם) **תמה** על דבריהם, שאם כן כיצד בערב פסח יכולים להביא קרבן, והלא הקרבן בעצמותו פסול[סט].

אבל הרש"ש (נמוס' שם, גמ"ד ושמא) **והחזון איש** (הוריות סי' יד ס"ק יג) הקשו על דברי התוספות[ע], כיצד ניתן לפרש את הסוגיא שם במחוסר כפורים שהביא את קרבנות כפרתו בערב הפסח וכמו שאמרו בסוגייתנו, והרי בגמרא שם מבואר שהנידון הוא לענין אשם תלוי, וחיוב אשם תלוי אינו שייך במחוסר כפורים המחויב להביא חטאת לכפרתו להטהר ולאכול בקדשים, אלא רק במחויב חטאת על חטא כאכילת חלב וכדומה, ומחויב חטאת כזו אינו אסור לאכול בקדשים כלל, ואין להתיר לו להביא את קרבנותיו בערב פסח.

והרש"ש הוסיף, שאין לומר שהנידון של אשם תלוי הוא לגבי מה שאכל בקדשים לאחר מכן, שהרי מבואר במשנה (הוריות ח:) שאין מביאים אשם תלוי על אכילת קדשים בטומאה. ותירץ, שיש להעמיד בכהן שהיה מחוסר כפורים, והביא את כפרתו בבין השמשות לאחר התמיד, ולמחר הקריב חטאת של אדם אחר שהיה מחויב חטאת על חטא, ונמצא שאם הקריב את כפרתו בלילה ולא נתכפר לו עבודתו פסולה, וגם אדם זה שחטא והביא חטאת על החטא לא נתכפר לו, והוא כן שייך באשם תלוי, ועל זה אמרו שאינו מביא אשם תלוי.

והחזון איש כתב, שיתכן שכוונת התוספות לחדש, שמחוסר כפורים המבואר בסוגייתנו שהותר לו להביא את קרבנותיו כדי לאכול הפסח, כיון שהותר לו להקריב קרבן אחר התמיד, שוב מותר לו להקריב אף שאר קרבנות, מפני שדין 'עליה השלם' מתקיים רק כשקרבן התמיד של בין הערבים קרב אחרון, אבל כל שמקריבים קרבן אחר התמיד, שוב אין איסור להקריב אף קרבנות נוספים[עא], ולפי זה מדובר אכן במחוסר כפורים שאסור לו לאכול בקדשים עד שיביא קרבנותיו, והיה מחויב אף בחטאת על חטא, ולאחר שהביא את קרבנות כפרתו אחר התמיד, מותר לו להביא את החטאת שנתחייב מחמת החטא, ועל זה אמרו שאם הביאה בבין השמשות, יצא ידי חובתו ואין צריך להביא אשם תלוי[עב].

ורבינו חננאל (שם) בפירושו השני תירץ[עג], שהקדימו את הקטרת האברים לזריקת הדם, והקטירו את האברים של החטאת קודם התמיד, שהקרבן כשר כמבואר במסכת זבחים (פה.), ובאופן זה אין איסור לזרוק הדם אחר התמיד[עד].

אם יש מצות אכילת קדשים בקדשים קלים לבעלים ולכהנים אף מחוסר כפורים בשאר ימות השנה וכו'. מבואר בסוגייתנו שמחוסר כפורים יש לו מצות עשה להביא את קרבנותיו, אלא שהגמרא מקשה מה העדיפות שיש למצוה זו על מצות עשה של השלמה שהיא דוחה. ובביאור המצוה פירש **רש"י** (ד"ה נמצא), שמדובר במחוסר כפורים שהביא שלמי נדבה קודם התמיד של בין הערבים, ולאחר מכן הקריבו התמיד, ואם לא יביא את כפרתו לא יוכל לאכול מהשלמים, ומצות עשה היא בין על הכהנים ובין על הבעלים לאכול השלמים, שנאמר (שמות כט לג) 'ואכלו אותם אשר כופר בהם'[עה]. וכך היא דעת **הרמב"ן** (ספר המצוות, שכחת העשין מצוה ח), שאכילת קדשים לבעלים מצות עשה היא, והוכיח זאת מסוגייתנו שסברו שמחמת עשה זה דוחים את העשה של השלמה, אלא שלמד זאת ממה שנאמר (דברים יד כג) 'ואכלת לפני ה' אלהיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם מעשר דגנך תירשך ויצהרך ובכרת בקרך וצאנך' וגו'.

והגה הרמב"ם (ספר המצוות עשה פט, מעשה הקרבנות פ"י ה"ח) לא הזכיר מצות עשה של אכילת קדשים אלא על הכהנים. **ובצל"ח** (בילה יט. ד"ה ומדי עסקי) הסתפק האם מצות אכילת קדשים היא רק בקדשי קדשים או גם בקדשים קלים[עו], וכתב שמדברי הרמב"ם (שם) שכתב 'אכילת החטאת והאשם מצות עשה שנאמר ואכלו אותם אשר כופר בהם הכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים והוא הדין לשאר הקדשים שאוכלים אותם הכהנים שאכילתן מצוה', משמע שמצות האכילה אינה אלא בקדשים שרק הכהנים אוכלים אותם שהם קדשי קדשים, אבל בקדשים קלים שאף ישראלים אוכלים אותם וכן בחזה ושוק המורם מהם שנאכלים גם לנשיהם ולעבדיהם של הכהנים אין מצוה באכילתם. אלא שהעיר ממסכת פסחים (קכא.) שמבואר שם שיש ברכה על אכילת בשר חגיגה, וכן כתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ו) שמברכים עליו 'אשר קדשנו במצותיו וציונו על אכילת הזבח'[עז], ולכך כתב, שיש מצוות שאף שלא נמנו בכלל תרי"ג המצוות מכל מקום מצוות הם, ואף אכילת קדשים בכלל מצוות אלו. וסיים, שעדיין יש להסתפק האם מצוה גמורה היא שיש לומר בה עשה דוחה לא תעשה או לא. **ובמנחת חינוך** (מצוה קנ אות ה) תמה על דבריו, שנשמט ממנו פירוש רש"י בסוגייתנו שמפורש שאף באכילת הבעלים יש מצות עשה גמורה[עח]. וכעין דברי הצל"ח כתב גם **בקונטרס אחרון על שאגת אריה** (סי' ג), שאף לדעת הרמב"ם יש מצות עשה לאכול קדשים קלים גם לבעלים, אבל אינו נמנה במצוה בפני עצמה אלא הוא דין בכל קרבן וקרבן שייאכל כדינו, ומצוה זו דוחה את העשה של השלמה, וכפירוש רש"י.

הברייתא שסוברת היא שקטורת ונרות קודמים לפסח, משום שיש לומר שהקדימה הברייתא קטורת ונרות מפני שנוהגים הם בכל יום, ולאחר מכן נקטה פסח שאינו נוהג אלא פעם אחת בשנה, ולאחר מכן מחוסר כפורים שאינו קבוע כלל. עוד יש שהעירו על מה שהשוה הצל"ח את המיעוט מ'אותו' לדין 'עליה השלם' שכשם שמ'אותו' אין ממעטים אלא עבודה כמותה, כך יש ללמוד מ'עליה השלם' רק לגבי עבודות שכמותה, והעירו שיש לחלק על פי מה שכתבו האחרונים בגדר דין 'עליה השלם', שאינו דין בתמיד של בין הערבים שיהיה אחרון, אלא דין הוא בכל הקרבנות שיקרבו אחר תמיד של שחר, וכשקרב תמיד של בין הערבים שוב אינם קרבים אחר התמיד של שחר [הובאו דבריהם לעיל (מח:) בענין 'גדר דין קדימת התמיד של שחר ודין איחור תמיד של בין הערבים'], ולפי זה אין שייך לומר שרק עבודה הדומה לתמיד של בין הערבים בכלל זה, שהרי אין האיסור בעיקרו הקרבה אחר התמיד של בין הערבים, מה שאין כן המיעוט של 'אותו' הוא דין הממעט עבודה אחר הנרות, ולכך אין ממעטים אלא עבודה הדומה לה. **סח. רש"י** סיים שם וכתב 'ואיכא נמי שינויי אחריני טובא', ולא נתבאר כוונתו, האם הכוונה לסוגייתנו שמבואר בה טעמים נוספים כיצד מקריבים לאחר התמיד ולא רק משום הדחיה על ידי עשה של פסח, והיינו תירוצי רב חסדא ורב פפא, או שהכוונה היא שעל קושיא זו כיצד הקריב לאחר התמיד ישנם תירוצים נוספים והם המובאים להלן בשם התוספות ורבינו חננאל. **סט. ובישוב** דעת התוספות, ראה להלן [בענין 'אם מסוגייתנו מוכח שעשה של השלמה אינו מעכב'] ביישוב הקהלות יעקב בזה. **ע. וראה** עוד בדברי רבינו חננאל (שם ד"ה ואמר יוסי) שנראה שכוונתו להקשות כן. **עא. וראה** עוד בגדר עשה של השלמה לעיל (מח:) בענין 'גדר דין קדימת התמיד של שחר ודין איחור תמיד של בין הערבים'. **עב. והעירו** האחרונים, שאף אם בדברי התוספות יתכן לדחוק כדברי הרש"ש שהנידון לענין חטאת אחרת שהקריב, או כהחזון איש שמביא עוד חטאת אחרת לבד מקרבנות כפרתו, אך בלשון תוספות הרא"ש (שם ד"ה סומכוס) אין לומר כן, שזה לשונו, 'דדמי לאדם שהביא כפרתו בין השמשות בערב פסח דאמרינן בפסח שני בפרק תמיד נשחט (עט.) דאתי עשה דפסח דאית ביה כרת ודחי עשה דהשלמה עליה השלם כל הקרבנות כולם דלית ביה כרת, ספק אי היה יום כשנזרק הדם או לילה דפטור מלהביא קרבן אחר דמוקמינן היום בחזקתו', הרי שפירש את דברי הגמרא על הקרבן שהביא לכפרתו האמור בסוגייתנו. ולענין קושיית החזון איש שכפרה זו אינה מחייבת אשם תלוי כלל, בתוספות הרא"ש אכן לא הזכיר אשם תלוי, אלא סתם כתב שפטור מלהביא קרבן אחר, וזה ודאי שייך אף בקרבנות שמביא לטהרה ולהכשר אכילת קדשים, ולפי זה מה שהזכירה הגמרא אשם תלוי אינו בדווקא, אלא כוונת הגמרא לדמות רק לענין זה שמספק מעמידים אותו על חזקתו, כשם שבבין השמשות מעמידים את היום על חזקתו ונוקטים שעדיין היה יום וקרבנו כשר. **עג. בתחילה** פירש כרש"י, שמדובר שעבר על איסור הקרבה לאחר התמיד ובדיעבד הקרבן כשר. **עד. בגור** אריה יהודה (זמנין, ענייני המועדים, סי' ו אות ד ד"ה ובפירוש) ביאר דבריו, שכמו שמבואר לקמן (ע"ב) שאם זרק דם הקרבן קודם התמיד אין איסור להקטיר את האברים אחר התמיד, כך אם שחט והקטיר קודם התמיד שוב אין איסור לזרוק הדם. וראה בשיח ערב (קדשים סי' כב) שהסתפק בכוונת רבינו חננאל, האם מדובר שהעלה האברים על גבי המערכה וכבר משלה בהם האור, או שדי בכך שהעלם על גבי המזבח, עיין שם. וראה עוד בתוספות העזרה (על המזרח בהגיס, דיבוקא דחטאת פ"ו נ: סוף טור ג) שכתב, שאף אם רק שחט את החטאת קודם התמיד, שוב יכולים לזרוק הדם אחר התמיד, ומה שפירש רש"י לקמן (ע"ב ד"ה כשנמוקרו) שאם שחט וזרק דם הקרבן קודם התמיד מותר להקטיר אינו בדווקא, אלא הוא הדין בשחיטה לבדה, ולפי זה פירש שמדובר בשחט החטאת קודם שחיטת התמיד, ולאחר מכן מותר לזרוק הדם, עיין שם. **עה. ורש"י** במסכת ברכות (מח: ד"ה כי הוא) כתב לענין מה שמברכים קודם אכילת הזבח 'אשר קדשנו במצותיו וציונו לאכול את הזבח', והיכן ציונו, 'והבשר תאכל' (דברים יב כז). וביראים (סי' לז) הביא שני הפסוקים הללו על קדשים קלים, גם ו'והבשר תאכל' וגם 'ואכלו אותם אשר כופר בהם'. **עו. חו"ן** מקרבן פסח שודאי יש בו מצות אכילה מדין הפסח, שעיקרו לאכילה בא. **עז. ובספר** המצוות (עשה פט) כתב הרמב"ם, 'אבל אין אכילת קדשים קלים ותרומה כמו אכילת בשר חטאת ואשם. שאכילת הבשר הזה מן החטאת ומן האשם בה תשלם כפרת המתכפר כמו שבארנו ובו בא לשון הציווי באכילה, מה שלא בא לא בקדשים קלים ולא בתרומה, ולפיכך היא נגררת במצוה והאוכל אותה עושה מצוה'. **עח. שיש** בכוחה אף לדחות לא תעשה, שהרי לא הקשתה הגמרא אלא מפני שגם עשה של השלמה עשה הוא, ו'מאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה', אך משמע שאילו היה זה במקום לאו, היה הלאו נדחה מחמת העשה של אכילת הקדשים כשאר עשה שדוחה לא תעשה. וראה עוד בבית שערים (שו"ת, או"ח סי' רמ ד"ה שם), שהשואל הקשה על הצל"ח שהסתפק אם יש מצות אכילה בקדשים קלים, מדברי רש"י במסכת חולין (יג.) לענין חשש טריפה בבהמות, שהגמרא אומרת שאף לדעת רבי מאיר שחוששים למיעוט, זהו רק במקום שאפשר, אבל כשאי אפשר מודה הוא שסמוכים על הרוב שאינם טריפה, והגמרא מוכיחה שאין לומר שלדעת רבי מאיר אסור לאכול בשר כלל, משום שבשר פסח וקדשים יש מצוה לאכול, ומוכח שבמקום שאי אפשר מודה רבי מאיר שסומכים על הרוב. ופירש רש"י (שם ד"ה פסח) שקדשים הכוונה לשלמים, שיש מצוה לאכול הבשר שנאמר (שמות כט לג) 'ואכלו אותם אשר כופר בהם', הרי שאף בקדשים קלים יש מצוה לאכול הבשר. ובבית שערים כתב לדחות הראיה מדברי רש"י אלו, שיש לפרש שמדובר בשני כבשי עצרת שהם שלמי ציבור וקדשי קדשים הם כמבואר ברמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ח הי"ז), ולפי זה ביאר שהטעם שנקט רש"י שלמים ולא חטאת ועולה, הוא משום שפסוק זה 'ואכלו אותם אשר כופר בהם' נאמר לענין איל המילואים שהיה שלמים, והיה שלמי ציבור וקדשי קדשים כמבואר ברש"י (שמות שם). אבל בדברי רש"י כאן אין לדחות כן, שהרי כתב בפירוש שהביא שלמי נדבה, ויש מצוה לבעלים לאכול הבשר.

ובלקוטי הלכות (זפמ תוהמ ד"ה קף) כתב, שדעת הרמב"ם שלבעלים אין מצוה באכילת הקדשים[עט], ולפי דעתו ביאר בסוגייתנו, שהמצוה שיש במחוסר כפורים היא הקרבת הקרבנות עצמה, שכל מחוסר כפורים שהגיע זמנו, יש עליו מצוה להביא קרבנותיו ולגמור טהרתו, ולפי זה אין צריך שיביא קודם לכן קרבן שלמים, משום שהמצוה היא לגמור טהרתו[פ].

ובאבי עזרי (מעשה הקרבנות פ"י ה"ח) העיר על דברי הליקוטי הלכות, שלכאורה תלוי הוא במה שנחלקו תנאים (זפמ קכח.) לענין טבילה, אם טבילה בזמנה מצוה או לא, שאם טבילה בזמנה מצוה, מוכח שיש מצוה להיטהר מיד, ולכך אף מחויב הוא להביא קרבנותיו תיכף ביום השמיני, אבל אם טבילה בזמנה אינה מצוה, גם הבאת קרבנות כפרתו ביום השמיני אינה מצוה, וכיון שלהלכה טבילה בזמנה אינה מצוה כמבואר **בשו"ע** (יו"ד סי' קנז ס"ג, ונקימור הגר"ח שם), אין מצוה גם בהבאת הקרבנות בו ביום. והוסיף, שאף אם טבילה בזמנה מצוה, יתכן שהבאת הקרבנות בזמנם אינה מצוה, שהרי במסכת יומא (מ.) נחלקו תנאים לענין הזאה אם מצוה היא בזמנה או לא, והמחלוקת היא אם מקישים הזאה לטבילה, ומוכח שצריך פסוק ולימוד מיוחד על זה, ומאחר ולא מצאנו פסוק לענין הבאת הקרבנות אין לנו לומר שמצוה היא להביאם בזמנם. שוב כתב (ד"ה שוב), שיש חילוק בין טבילה והזאה להבאת הקרבנות, שאף אם טבילה והזאה בזמנם אינם מצוה, זהו משום שאין מצוה חיובית לטבול ולהיטהר, כמבואר ברמב"ם (ספר המצוות עשה קט) שאין חיוב על טמא להיטהר, ולא אמרה תורה אלא שהרוצה להיטהר יטבול כדין, אבל אם רוצה להישאר בטומאתו לעולם רשות היא לו, מה שאין כן הבאת הקרבנות היא מצוה חיובית, שהרי אפילו הנכסים משתעבדים להבאת הקרבנות, כמו ששנינו (קיים פ"ג מ"ה) האשה שהביאה חטאתה ומתה יביאו יורשיה עולתה, ומאחר שמחויב הוא להביא הקרבנות ודאי מצוה להביאם תיכף ביום הראשון שיכול להביאם[פא].

עוד כתב (שם ד"ה ומ"ש) שיש לומר בדעת הרמב"ם, שהעשה באכילת קדשים על ידי הבעלים הוא עשה הנלמד ממה שנאמר 'משמרת תרומותי' (במדבר יח ח), ולמדו מזה (נכורות לה.) איסור להפסיד תרומה, והוא הדין להפסד קדשים, וכשמביא קדשים לידי נותר, לבד מהלאו של נותר עובר הוא גם על איסור עשה של 'משמרת תרומותי', ומשום עשה זה אמרו שדוחים את העשה של השלמה ומקריבים את קרבנותיו, כדי שיוכל לאכול הקדשים ולא יבואו לידי נותר. אבל **בדבר שמואל** (ד"ה ונמצי) דחה את דבריו, שמשום עשה זה אין לדחות את העשה של השלמה, שהרי יכול הוא להתקיים על ידי אחרים.

אכן אף לדעת רש"י והראשונים הסוברים שיש מצוה מן התורה באכילת קדשים קלים אף בחלק הבעלים, העירו **האחרונים** מדברי **הבית הלוי** (מ"ח סי' ג אות ז, מ"ג סי' נח אות ג), שמצות אכילת קדשים אינה מצוה על אדם מסוים, אלא גדר המצוה היא שהקדשים יאכלו, ולכך מקיימים מצוה אף באכילת פחות מכזית[פב], משום שהמצוה אינה מעשה אכילה, אלא שהקדשים יאכלו, ולפי זה מדוע תדחה מצות אכילת קדשים את העשה של השלמה, והרי יכול ליתן לאחרים לאכול ואינו מפסיד בזה מצוה כלל, שהלא אין עליו מצוה לאכול, אלא רק לדאוג שהקדשים יאכלו[פג].

באיזה מחוסר כפורים הברייתא מדברת

שם. פירש **רש"י** (ד"ה וממוקר), כגון מצורע או זב. והעיר **המהרש"א** (כרם"י שם) שהלא ארבעה מחוסרי כפרה הם, זב וזבה יולדת ומצורע (כריתות ח:), ומדוע השמיט רש"י את יולדת. ותירץ, שלגבי אשה נחלקו תנאים לקמן (פה:) אם היא חייבת כרת כשלא הקריבה פסח, ולפי הדעות שאינה חייבת כרת לא ידחה עשה של פסח אצלה את העשה של השלמה מפני שאין בו כרת. **והצל"ח** (ד"ה מלמה) כתב, שהלשון שנאמר בברייתא 'וטובל ואוכל את פסחו בערב' משמע שמדברים על זכר[פד].

ובבית יצחק (שמלקים, שו"ת, מו"ח סי' יח סק"ח ד"ה ודע) כתב לפרש על פי מה שכתבו **התוספות** (שבת ד. ד"ה וכי), שכאן אומרים לכהנים לעבור על עשה של השלמה כדי שיזכה זה המחוסר כפורים, ופירשו, שרק במקום שלא פשע אומרים לאדם חטא איסור קל כדי שיזכה חברך בעשה כן, ובטעם הדבר שאכן אומרים לאדם חטא איסור קל כדי שיזכה חברך בעשה חמור, ביאר הבית יצחק שהוא משום דין ערבות, שכל ישראל ערבים זה לזה (סנהדרין מ:), וכיון שחבירו מחויב במצוה אף הוא מחויב בה מדין ערבות, ולפי מה שכתב **הרא"ש** (נדרים פ"ג סי' יג) שנשים אינן בכלל ערבות, נמצא שלגבי נשים אין אומרים לאדם חטא כדי שתזכה אשה, ולפי זה יש לומר שלכך השמיט רש"י יולדת, מפני שאין לכהנים לעבור על עשה של השלמה כדי שהיא תקיים את מצות הפסח[פה].

הטעם שאמרו שאוכל בקדשים בערב

שטובל ואוכל בקדשים לערב. הקשו **הראשונים**[פו], מדוע אמרה הברייתא שטובל ואוכל בקדשים לערב, והרי מחוסר כפורים אף שטעון טבילה כדי לאכול בקדשים, אבל הערב שמש אינו צריך[פז], ואם כן יכול לאכול מיד אחר הטבילה, ומדוע אמרה הברייתא שיאכל בקדשים לערב. ותירצו בארבעה דרכים:

א. הבעל המאור (ד"ה והא) הביא שיש שמחקו תיבת 'לערב', אבל כתב שברוב הספרים כתוב כן, ופירש, שודאי יכול לאכול בקדשים גם קודם הלילה, ומה שנאמר 'לערב' אין הכוונה ללילה, אלא כיון שכבר הקריבו את התמיד של בין הערבים נקרא זמן זה 'ערב'.

ב. עוד כתב **הבעל המאור** (שם), שהטעם שנקטו 'לערב' ולא אמרו 'טובל ואוכל בקדשים' סתם, כדי להשמיענו שמדובר בקדשים שצריך הוא לגמור את אכילתם מיד ביום זה או בלילה, כגון שלמים שהקריב אתמול שזמנו שני ימים ולילה, וחטאת שזמנה יום ולילה, אבל בשלמים שהקריב היום, שיש לו זמן לאכול הבשר גם למחר אין לדחות את העשה של השלמה, אלא ימתין עד למחר ויקריב קרבנות כפרתו קודם תמיד של בין הערבים ויאכל את בשר שלמיו.

ג. הראב"ד (בהשגות על הבעל המאור ד"ה אבל) כתב, שמלשון זה שאמרו 'לערב' יש לדקדק שלא כדברי הבעל המאור, אלא שמותר להקריב את קרבנות הכפרה אף לצורך שלמים שהקריב היום, ולכך אמרו 'לערב' להשמיענו שיש לו זמן לאכלם גם בלילה, ועל כרחך שהקריבם היום, והשמיענו שאף שיש לו זמן לאכלם גם למחר, אף על פי כן מותר לו להביא את קרבנות כפרתו לאחר תמיד של בין הערבים, כיון שיש לו מצות עשה לאכלם, ועשה זו דוחה את העשה של השלמה[פח].

ד. המאירי (ד"ה מתניתה) כתב, שנקטו 'לערב' אגב דברי חכמים שאמרו בערב פסח שמביא את כפרתו וטובל ואוכל את פסחו לערב, שהפסח ודאי אינו נאכל אלא בלילה.

אם מדובר בשלמים שהביא אתמול או בשלמים שהביא היום

הובא לעיל בסמוך, שנחלקו **בעל המאור** והראב"ד בדעת רבי ישמעאל, האם דוחים עשה של השלמה לצורך אכילת שלמים כשיש זמן לאכלם למחר, שלדעת הבעל המאור אין דוחים, ולכך העמיד שמדובר רק בשלמים שהביא אתמול שזמן אכילתם הוא רק היום, ולהראב"ד מדובר בין בשלמים שהביא אתמול בין בשלמים שהביאם היום, לפי שאף שיש לו זמן לאכלם למחר, דוחה מצות אכילתם את העשה של השלמה. ובדברי **המאירי** (ד"ה ומ"ש) מבואר, שקושיית הגמרא מהי העדיפות של העשה של אכילת קדשים על העשה של השלמה, היא רק בשלמים שהביאם היום שיכול לאוכלם למחר, אבל בשלמים שהביאם אתמול שאין לו שהות לאוכלם למחר, מותר לו לעבור על עשה של השלמה כדי שלא יבואו קדשים לבית הפסול.

ובאבני נזר (או"ח, מהמ"ז סי' תמט אות יז) הקשה על דעת הבעל המאור, **שבספרא** (ויק פי"ב הי"ח) דרשו על הפסוק 'ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת והנותר עד יום השלישי באש ישרף' (ויקרא ז טז), 'ביום הקריבו את זבחו יאכל' מצוה לאכול ממנו ביום הראשון וכו' תלמוד לומר 'וממחרת', אי ממחרת יכול מצוה לאכלו לשני ימים תלמוד לומר 'והנותר', אם הותיר הותיר. וכן כתב **הרמב"ן** (שם) ללמוד מדברי הספרא שמצוה לאכול מהשלמים ביום הראשון. ואם כן ודאי מצוה זו יש לה לדחות את העשה של השלמה וכדברי הראב"ד. **והאור שמח** (מעשה הקרבנות פ"י ה"ו) כתב, שאכן טעם הראב"ד הוא מטעם זה, אבל בעל מדוע הזכירו את ענין אכילת הקדשים, ולכך הוצרך הליקוטי הלכות לבאר שמטעם זה חייב להביא את קרבנותיו מיד, כדי להטהר ולהיות ראוי לאכול בקדשים, אבל לדברי האבי עזרי שהמצוה להביא מיד היא משום חיוב הבאת הקרבן ולא משום הטהרה, קשה מדוע הזכירו את ענין אכילת הקדשים.

עט. וכפי שהבין הרמב"ן (ספר המצוות הנ"ל) בדעת הרמב"ם שהשמיט מצוה זו והקשה עליו מסוגייתנו.

פ. בדבר שמואל (ד"ה וגם מ"ש) העיר מהמבואר במסכת נדרים (ד:), שחטאת יולדת עוברת עליו בבל תאחר, ובפשטות הרי זה ככל קרבנות שרק אם עברו שלש רגלים ולא הביאו הקרבן עוברים בבל תאחר, אבל לדברי הליקוטי הלכות שיש חובה להביא את הקרבנות בו ביום, לכאורה יש לה לעבור בבל תאחר תיכף, כמו שמצינו במסכת ראש השנה (ו.) לענין צדקה, שאם יש עניים לפניו ואינו נותן להם עובר מיד על בל תאחר.

פא. אכן הביא שברש"י (נדה עו: ד"ה שם זכר) מפורש שיולדת יכולה להתעכב מלהביא את קרבנותיה כל זמן שתרצה. ובעיקר מה שכתב האבי עזרי שמחויב להביא את קרבנות הכפרה מיד מחמת שמחויב בדבר ושונה הוא מסתם טמא שאין עליו מצוה חיובית להטהר, העירו האחרונים, שבדברי הליקוטי הלכות מבואר שחיובו הוא משום הטהרה, שכן משמע מלשון הברייתא שאמרו 'אף מחוסר כפורים בשאר ימות השנה שטובל ואוכל בקדשים לערב', שלדעת רש"י ושאר ראשונים שטעם דחיית העשה של השלמה הוא מחמת מצות אכילת הקדשים מובן מה שסיים ואמר 'ואוכל בקדשים לערב', שהרי זהו הטעם שמתירים לו להביא את קרבנותיו, אבל להרמב"ם אם אין זה מחמת מצות האכילה אלא משום החיוב להביא את קרבנותיו, מדוע הזכירו את ענין אכילת הקדשים, ולכך הוצרך הליקוטי הלכות לבאר שמטעם זה חייב להביא את קרבנותיו מיד, כדי להטהר ולהיות ראוי לאכול בקדשים, אבל לדברי האבי עזרי שהמצוה להביא מיד היא משום חיוב הבאת הקרבן ולא משום הטהרה, קשה מדוע הזכירו את ענין אכילת הקדשים.

פב. והוכיח כן מהמבואר לעיל (ג:) לגבי לחם הפנים, שאוכלו שיערו בפחות מכזית, ובמקום שיש מצות אכילה הלא השיעור הוא כזית.

פג. וראה עוד להלן [בענין 'אם מדובר בשלמים שהביא היום'] בדברי האבני נזר לגבי אכילת הקדשים על ידי שליח.

פד. וראה עוד להלן [בענין 'מדוע לא פירשו שמדובר בזב ויולדת'] שמוכח מהסוגיא שמדובר במצורע, ובדברי האחרונים בזה.

פה. אלא שהעיר מדברי רש"י לקמן (פה: ד"ה אכל המולק) שנקט גם יולדת. וראה עוד בדבריו שהאריך בענין אם נשים בכלל הערבות.

פו. בעל המאור (ד"ה והא). מאירי (ד"ה מתניתה).

פז. במסכת חגיגה (כא.) שנינו שמחוסר כפורים טעון טבילה לאכול בקדשים, ובגמרא שם (כד:) מבואר שהוא תקנת חכמים שהצריכוהו לטבול קודם אכילת קדשים, ובגמרא (שם כג.) מבואר שבדברים שהצריכה המשנה שם טבילה, רק טבילה הוא שהצריכו אבל הערב שמש אין צריך.

פח. ראה עוד בענין זה באריכות להלן בביאור הסמוך.

המאור חולק על זה וסובר שאין מצוה יותר ביום הראשון, וכן דעת הרמב"ם (שם) שכתב 'השלמים נאכלים ביום הזביחה וכל הלילה וכל יום המחרת עד שתשקע החמה', ולא הזכיר שיש מצוה ביום הראשון. ולגבי הראיה מדברי הספרא כתב שאינו מוכרח, משום שיש לפרש שמה שאמרו יכול בשני הימים, פירושו, יכול שיש מצוה לאכלו בשני ימים דווקא ולא ביום אחד, ועל זה דרשו תלמוד לומר 'והנותר' שאם הותיר הותיר ואין מצוה להותיר ליום השני, אבל לעולם אין מצוה לאכול בראשון יותר מבשני.

והאבני נזר תירץ את דעת הבעל המאור אף אם הוא מודה שיש מצוה לאכול בראשון, על פי מה שכתב (שם) שאם אין הבעלים יכולים לאכול מבשר הקדשים אינם יכולים לעשות שליח על האכילה, אבל כל שיכולים לאכול יכולים גם לשלוח שליח לאכול. ולפי זה כתב, שיכול לעשות שליח שיאכל היום ויקיים בזה מצות אכילה ביום ראשון, ואף שעדיין לא הקריב את קרבנות כפרתו, מכל מקום כיון שיקריבם למחר ועל ידי זה יהא הוא עצמו ראוי לאכול בשר שלמים אלו, שהרי זמנם שני ימים ולילה, לכך יכול הוא לעשות שליח לאכול כבר ביום הראשון, ומפני זה אין לנו לדחות עשה של השלמה, משום שאפשר לקיים את מצות אכילת השלמים ביום הראשון על ידי אחר, אבל בשלמים של אתמול מתירים לו להביא את קרבנות כפרתו כדי שיוכל לאכול היום, ואם לא יביאם היום תתבטל מצות אכילת הקדשים, ואף שליח לא יוכל לעשות על זה, משום שכל שאינו ראוי לאכול את הקדשים הללו אינו יכול לעשות על כך שליח.

ובדעת רש"י כתב האבני נזר (שם אות יט), שמוכח שמדובר דווקא בשלמים שהביא היום, משום שדעת רש"י (קידושין נג: ד"ה כי) שאף הבעלים זוכים בחלקם בשלמים משולחן גבוה, ואם כן, בשלמים שהביא אתמול ממה נפשך אין לנו להתיר לו להקריב כפרתו היום, משום שאם מחמת זה שלא היה ראוי אתמול לאכול לא זכה בבשר, אם כן לא יועיל מה שנתיר לו להביא עכשיו, שהרי ביום ההקרבה לא היה ראוי, ואם זכה כבר אתמול מחמת שראוי היה להביא את קרבנותיו ולאכול, הרי היה יכול להביא את קרבנותיו היום קודם שהקריבו התמיד של בין הערבים, ומדוע נתיר לו להביא את קרבנותיו אחר התמיד, והרי כבר זכה בבשר על ידי שהיה ראוי להביא את קרבנותיו קודם התמיד. ומזה הוכיח בדעת רש"י שמדובר בשלמים שהביא היום, ועדיין לא הקטירו את אברי השלמים, ולכך אם לא נתיר לו להביא את קרבנות כפרתו לא יזכה בבשר השלמים, ולכן מתירים לו להביא את קרבנות כפרתו אחר התמיד כדי שיהיה ראוי לאכילה, ומוכח מזה כדעת הראב"ד, שאף שיש לו זמן לאכול השלמים למחר, מצות האכילה ביום הראשון דוחה את העשה של השלמה, ואם לא יהיה ראוי לאכול היום לא יזכה בבשר, לכך מתירים לו להביא את קרבנותיו אחר התמיד.

והרש"ש (ברכ"י ד"ה נשמר) העיר על דברי רש"י שפירש שהביא שלמי נדבה קודם התמיד, מדוע אכן דוחים את העשה של השלמה, והרי יכול לקיים שניהם על ידי שימתין עד למחר ואז יביא קרבנותיו ויאכל בשר שלמיו, ומדוע לא פירש רש"י שהביא קרבן תודה שאינה נאכלת אלא ליום ולילה. ותירץ על פי דברי הספרא (הנ"ל), שיש מצוה לאכול מהשלמים ביום הראשון. עוד תירץ, שבעשה דוחה לא תעשה אין אומרים לאדם לדחות המצוה ולקיימה למחר, ואין זה בכלל דין 'אפשר לקיים שניהם', ולכך יכול לאכול ביום הראשון[פט].

כיצד מחוסר כפורים יכול להביא שלמים הטעונים סמיכה

שם. כתב רש"י (ד"ה נשמר), שמחוסר כפורים זה הביא שלמי נדבה קודם שהביא כפרתו. והקשה **הצל"ח** (ברכ"י שם), שהלא שלמים טעונים סמיכה, וכיצד הביא מחוסר כפורים זה את השלמים וסמך עליהם, והרי סמיכה בעזרה היא סמוך לשחיטה כמבואר במסכת זבחים (לג.), ומחוסר כפורים אסור להכנס לעזרה. וציין, שכעין זה הקשו **התוספות** לקמן (שם ד"ה ערל) לענין טמא שמשלחים קרבנותיהם, כיצד סומך והלא אסור לו להכנס לעזרה, ותירצו, שמדובר בעופות שאינם טעונים סמיכה או בבכור ומעשר שאינם טעונים סמיכה, ועוד הביאו התוספות שם, שגם קרבן נשים אינו טעון סמיכה[צ]. אבל על דברי רש"י שפירש שהביא שלמי נדבה קשה, שהלא אינם לא עופות ולא בכור ומעשר, ואף בקרבן יולדת אין לפרש, כמבואר להלן בסוגיא שהגמרא נקטה שמדובר במצורע. וכתב, שלולי דברי רש"י היה מפרש שהביא בכור ומעשר שאינם טעונים סמיכה.

ובאהל דוד (על הגל"ח ד"ה והנה) הביא דברי התוספות במסכת גיטין (כמ: ד"ה והא) שהקשו גם הם על טמא המשלח קרבנותיו כיצד מביא בלא סמיכה, ותירצו, שמדובר באופן שאם לא יביא את שלמיו מיד יעבור על בל תאחר, וכתב שכמו כן יש לפרש כאן, שמדובר באופן שהוצרך להביא את שלמיו באותו היום שאם לא כן יעבור על בל תאחר.

האם צריך שבשעת דחיית העשה הקל יתקיים העשה החמור

יבא עשה דפסח שיש בו כרת וידחה עשה דהשלמה שאין בו כרת. הקשה **ריב"א בתוספות** (ד"ה אמאי), שהלא בדין 'עשה דוחה לא תעשה' מבואר במסכת שבת (קלג:) שאין הלא תעשה נדחה אלא אם כן באותה שעה שעובר על הלא תעשה מקיים העשה, אבל אם בשעת עבירת הלא תעשה אינו מקיים את העשה אין הלא תעשה נדחה, ולכאורה גם בעשה חמור שיש בו כרת שדוחה עשה קל שאין בו כרת הדין כן, שאין העשה הקל נדחה אלא אם כן באותה שעה מקיים העשה החמור, ואם כן במחוסר כפורים בערב הפסח כיצד מתירים לו להקריב את קרבנותיו לאחר התמיד ולעבור על העשה של השלמה, והלא קיום העשה של אכילת הפסח שמחמתה נדחה העשה של השלמה אינו אלא בלילה[צא]. ותירץ ריב"א, שמקריבים את פסחו תחילה, שהרי הדין הוא ששוחטים וזורקים על מחוסר כפורים, ועתה כשרות הפסח תלויה באם יהא ראוי לאכילה עד הערב, ועל כן דוחים אנו את העשה של השלמה ומתירים לו להקריב את קרבנותיו כדי שיהא ראוי לאכול הפסח, ובאותה שעה שמקריבים את קרבנותיו מקיים הוא גם את העשה של פסח, משום שעל ידי זה נעשה הפסח כשרצב. **והוסיף האבני נזר** (מו"ק סי' ח אות ג, סי' שלו אות יד) שלכאורה יש להקשות, שלאחר שהתרנו לו להקריב את קרבנותיו כדי שיהא ראוי לאכול בפסח, שוב הפסח כשר מפני שראוי להקריב את קרבנותיו ולאכול בפסח, ואף אם לבסוף לא יקריבו את קרבנותיו, הפסח עדיין כשר, ואם כן מדוע מקריבים את קרבנותיו ועוברים על עשה דהשלמה, והלא עתה אף אם לא יקריבו קרבנותיו הפסח כשר. ותירץ, שאם אין אנו מתירים לו להקריב, שוב הפסח אינו ראוי לאכילה, ועל כרחינו להתיר לו, וכיון שכן הדין הוא שמותר להקריב את קרבנותיו.

ור"י (מוס' שם) תירץ, שיש חילוק בין עשה לעשה דוחה לא תעשה לעשה חמור שדוחה עשה הקל, שרק בדין עשה דוחה לא תעשה, מאחר ולא תעשה הוא חמור, צריך שבשעת דחיית הלא תעשה יקיים העשה, אבל בדין עשה חמור שדוחה עשה קל, העשה הקל נדחה אף אם אין מקיימים העשה החמור באותה שעה. והוכיח כן מהמבואר במסכת גיטין (מ:), שרבי אליעזר שחרר את עבדו ועבר על עשה של 'לעולם בהם תעבודו' כדי שיהיה לו מנין לתפילה, אף שבשעת דחיית העשה הקל עדיין לא קיים העשה החמור. ובביאור החילוק כתב **הברוך טעם** (עשה דוחה לפ תעשה, דין שני פ"ו ד"ה והמגרש), שהטעם שצריך שבשעת דחיית האיסור יתקיים העשה הוא משום שדין עשה דוחה לא תעשה נלמד ממה שהתירה תורה כלאים בציצית, כמבואר במסכת שבת (קלג:), וכיון שמסברא לא היינו יודעים שעשה דוחה לא תעשה, אלא אדרבה לא תעשה חמור הוא מעשה, אלא שחידשה תורה בכלאים בציצית שעשה דוחה לא תעשה, לכך אין לנו אלא ככלאים בציצית, וכשם שבכלאים בציצית בשעת דחיית האיסור מתקיים העשה, כך בכל עשה דוחה לא תעשה צריכים שבשעת דחיית הלאו יתקיים העשה, אבל דין עשה חמור שדוחה עשה הקל אינו נלמד מכלאים בציצית, אלא סברא היא שעשה חמור יש לו לדחות עשה הקל ממנו, ואין צריך שיהיה דומה לכלאים בציצית.

והנה הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ד) פסק, שמקריבים את קרבנות הכפרה בין קודם שחיטת הפסח בין לאחריו, וכתב **השפת אמת** (ד"ה ומפורש), שמבואר שלא כתירוץ הריב"א, שהלא לדברי הריב"א ההיתר לדחות את העשה של השלמה הוא רק אם כבר נשחט הפסח.

ולפי מה שביאר **בליקוטי הלכות** (זבח תודה ד"ה לפ) בדעת הרמב"ם, שהעשה הדוחה את העשה של השלמה אינו העשה של אכילת קדשים אלא יש מצות עשה בעיקר הקרבת קרבנות הכפרה המתירים לאכול בקדשים[צג], לא קשה כלל, משום שבשעה שמקריבים את כפרתו שהיא שעת דחיית העשה של השלמה מתקיים העשה של הקרבת הקרבן פסח.

פט. אכן דבר זה תלוי במחלוקת ראשונים, שדעת הרמב"ן והרשב"א (שבת כד: ד"ה ופיכח) והרשב"א בביצה (ח: ד"ה והא) שאין זה בכלל 'יכול לקיים שניהם'. אבל מדברי התוספות ביבמות (ה: ד"ה כולה) משמע שגם זה חשוב 'יכול לקיים שניהם'. וסיים הרש"ש, שלפי מה שהעמידו רב חסדא ורב פפא באופן שאין עוברים על העשה של השלמה כלל ואין זה אלא גזירת חכמים, ודאי שמשום מצות אכילת הקדשים יכול לשחוט ולזרוק.

צ. כמבואר במסכת קידושין (לו.). וכן תירצה הגמרא במסכת גיטין (מ:) על מה ששנינו השולח חטאתו ממדינת הים וכו' שהקשתה הגמרא והרי טעון סמיכה, והעמידה או בחטאת העוף או בקרבן נשים שאינם טעונים סמיכה.

צא. ובמלא הרועים (במוס' שם) הוסיף, שאף ששחיטת הפסח היא גם כן מצוה, מכל מקום משום מצוה זו אין צריך לדחות את העשה של השלמה, שהרי שוחטים וזורקים על טבול יום, ורק משום אכילת הפסח הוא שדוחים את העשה של השלמה, שמתירים לו להקריב את קרבנותיו כדי שיוכל לאכול בפסח בערב.

צב. בדבר שמואל (ד"ה הקשה) העיר, שלפי מה שכתבו התוספות לקמן (ע"ב ד"ה יכול) שאכילת הכהנים היא המכפרת, ועדיין אינו ראוי לאכילת קדשים עד שיאכלו הכהנים, אם כן עדיין לא מתקיים העשה של פסח על ידי ההקרבה, שהרי צריך עוד אכילת כהנים, ואכילת הכהנים אינה אלא לאחר הקטרת האברים, ואם כן העבירה על העשה של השלמה נעשית קודם קיום המצוה. ותירץ על פי המבואר בדברי רבינו חננאל (שבת קלג: ד"ה אמר רב פפא) והריטב"א (בשם הגאונים ב: ד"ה גמ' מ"ט), שהטעם שצריך שיתקיים העשה בשעת דחיית הלא תעשה הוא משום שחוששים אנו שמא לא יקיים העשה לאחר שנדחה כבר הלאו, ונמצא שדחו הלאו בלא קיום עשה, ולפי זה יש לומר שכיון שכהנים זריזים הם, אין לחוש שלא יאכלו את בשר הקדשים, אלא ודאי יאכלו ויתכפרו הבעלים ויהא ראוי לאכול בפסח. אמנם לפי מה שכתב החזון איש (או"ח סי' קכד נט: ד"ה ונראה) שהכפרה לא נעשית על ידי מעשה אכילת הכהנים, אלא די בכך שהבשר ראוי לאכילת הכהנים כדי שיתכפרו הבעלים, ודאי מתקיים העשה של פסח על ידי הקרבת קרבנותיו, שמיד אחר ההקטרה נעשה ראוי לאכילת הפסח והפסח נעשה כשר.

צג. וכמובא לעיל בענין 'אם יש מצות אכילת קדשים בקדשים קלים לבעלים ולכהנים'.

ועל פירוש הריב"א שאף בעשה חמור הדוחה עשה קל צריך שיתקיים העשה בשעת הדחייה, ובפסח מתקיים העשה בשעת הקרבת קרבנות הכפרה משום שעל ידי זה נעשה ראוי לאכילת הפסח, הקשה האבני נזר (אהע"ז סי' ממט אות יח) ממחוסר כפורים בשאר ימות השנה, שהגמרא מקשה שמצות אכילת הקדשים לא תדחה עשה של השלמה משום שמצות אכילת קדשים אינה עדיפה על מצות השלמה, ולדברי הריב"א, אף אם היתה עדיפה לא היתה דוחה, שהרי מצות אכילת הקדשים אינה מתקיימת בשעת דחיית העשה של השלמה, ומלשון הגמרא משמע שאילו היתה עדיפה דוחה את העשה של השלמה. ותירץ, שיכול לקיים את מצות אכילת קדשים על ידי שליח, אלא שאם אינו ראוי לאכול בעצמו אינו יכול לשלוח שליח, ועל ידי שמתירים לו להביא את קרבנות כפרתו נעשה ראוי בעצמו, ומקיים את מצות האכילה על ידי שליח, ונמצא שהעשה מתקיים בשעת הדחיה.

אבל המנחת חינוך (מצוה 5 אות 6 ד"ה ודע) כתב, שהעשה של אכילת קדשים מתקיים קודם דחיית העשה של השלמה, שהרי זריקת הדם מתירה לו לאכול בקדשים, ואיסור ההקרבה לאחר התמיד הוא רק בהקטרה, וכמבואר בסוגיא להלן וברש"י (ד"ה הכא), וכן דעת התוספות (רמב"ם פסה"מ ג: ד"ה ומקלקלו). ולכך לא הקשו התוספות אלא מעשה של פסח שדוחה עשה של השלמה, שאכילת הפסח אינה אלא בלילה, והקטרת האברים על כרחנו ביום נעשית, שהרי בלילה יום טוב הוא ואסור להקטיר עולת חול ביום טוב, ועל כן הקשו שבשעת דחיית העשה של השלמה עדיין לא נתקיים העשה של פסח.

אם עשה חמור דוחה עשה קל שבמקדש

שם. הקשה הצל"ח (פסחים ד"ה אמי), שבמסכת זבחים (מ:) אמר רבא שאין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש, ואם כן כיצד אמרו כאן שעשה של פסח שיש בו כרת דוחה את העשה של השלמה, והרי הוא איסור עשה שבמקדש. ותירץ על פי מה שכתבו התוספות (ד"ה אמי) בשם ר"י, לחלק בין דין עשה דוחה לא תעשה לדין עשה חמור דוחה עשה הקל לענין אם צריך שבשעת דחיית האיסור יתקיים העשה, שכמו כן יש לחלק גם לענין איסור שבמקדש, שרק בדין עשה דוחה לא תעשה אמרו שאין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש, אבל בדין עשה חמור הדוחה עשה הקל דוחה הוא אף עשה שבמקדש. והוסיף, שיתכן שאף לדעת הריב"א (פסחים שם) שאינו מחלק בין דין עשה דוחה לא תעשה לדין עשה חמור הדוחה עשה קל לענין אם צריך שבשעת דחיית האיסור יתקיים העשה, וסובר שאף בדין עשה חמור דוחה עשה הקל צריך שבשעת דחיית העשה הקל יתקיים העשה החמור, מכל מקום לענין דחיית איסור במקדש מודה הוא שרק לענין עשה דוחה לא תעשה אמרו שאין דוחה לא תעשה שבמקדש, אבל בדין עשה חמור הדוחה עשה הקל דוחה הוא אף עשה שבמקדשצד.

החילוק בין עשה של השלמה לעשה של טומאת קרובים ומדוע לא ידחה לפסח שני

שם. כתבו התוספות (זבחים ק. ד"ה הא), שיש חילוק בין עשה של השלמה שעשה של פסח דוחהו אף שיש לפסח תשלומים בשני, לבין מי שמת לו מת מצוה בערב פסח שאומרים לו להיטמאות מחמת העשה שנאמר 'לה יטמא' (ויקרא כא ג), ואין אומרים שפסח שיש בו כרת חמור וידחה, מפני שאפשר לו לעשות פסח שני, והתוספות לא פירשו מהו טעם החילוק. ובברכת הזבח (פסחים שם) ביאר כוונתם על פי מה שכתבו התוספות כאן (ד"ה אמי), ששוחטים את הפסח תחילה, שהרי שוחטים וזורקים על מחוסר כפורים, ואף אם לא יאכל יצא ידי חובת פסח ונפטר מלהביא פסח שני, ולכך מקריב את קרבנותיו כדי שיהא ראוי לאכילה. וכתב השפת אמת (זבחים פסחים שם) שדברי הברכת הזבח אינם מובנים. והוא ביאר, שהטעם שאין זה חשוב אפשר לקיים שניהם, הוא משום שחביבה מצוה בשעתה, וכמו שכתב הרמב"ן (שבת כד: ד"ה ומיכל), שעשה דוחה לא תעשה אף אם אפשר לקיים העשה למחר. והחילוק בין עשה של 'לה יטמא' שדוחה עשה של פסח לעשה של השלמה שנדחה מחמת העשה של פסח, ביאר על פי דעת הסוברים שלאו הבא מכלל עשה הרי הוא כלאו ונדחה מפני עשה אחרצה, ולכך עשה של השלמה נדחה מחמת עשה של פסח, מה שאין כן עשה של 'לה יטמא' שהיא מצות עשה אינה נדחית מחמת עשה של פסח.

צד. **וראה** עוד בנידון זה להלן בענין 'בגדר עשה של השלמה ואם לאו הבא מכלל עשה דינו כעשה' בדברי המנחת חינוך (מצוה ג), וכן בהערה בענין 'אם 'מעלה ומלינה' הוא גם לדעת הסוברים לינה מועלת בראש המזבח', ובדברי הבית שערים (או"ח, סי"ג סי' מה) המובאים להלן בענין 'אם עשה בקום ועשה דוחה עשה בשב ואל תעשה' בהערה. צה. **וכמובא** להלן בענין 'בגדר עשה של השלמה ואם לאו הבא מכלל עשה דינו כעשה'. וראה בשפת אמת שציין לדברי הרמב"ם (יסוה"ת פ"ו ה"י) ולדברי השאגת אריה (סי' נג) בזה, ואכן הם נקטו חילוק אחר, שעשה שהוא בקום ועשה דוחה עשה שהוא בשב ואל תעשה, וכמובא באריכות להלן בענין 'אם עשה בקום ועשה דוחה עשה בשב ואל תעשה', ואף לפי זה יש חילוק בין עשה של השלמה לעשה של 'לה יטמא', מפני שהעשה של 'לה יטמא' בקום ועשה הוא כמו עשה של פסח ולכך אינו נדחה, מה שאין כן עשה של השלמה שאינו אלא בשב ואל תעשה נדחה הוא מחמת העשה של פסח שהוא בקום ועשה. צו. **וציין** לדברי המגן אברהם (סי' קפ ס"ק יא) שהביא מחלוקת בזה, וראה עוד להלן בסמוך בענין 'אם בפשיעה לא הביא את קרבנותיו קודם התמיד' בזה. צז. **ולדעת** רבי חנניא בן עקביא ורבי נתן ביאר שעשה של השלמה נדחה מפני שאי אפשר, וכמו שכתבו התוספות (בילה ה. ד"ה ומקלקלו) ובבית יצחק (שמלקים, שו"ת, או"ח סי' יח סק"ג ד"ה ומנחם) כתב לבאר החילוק על פי דברי רש"י (ד"ה וממוסר), שמדובר בשכח להביא את קרבנות כפרתו קודם התמיד, ונאמר ששכחה חשובה כפשיעה, ואף אם לבסוף נאנס חשוב פושע כל שהיה יכול לעשות זאת בתחילה, וכדעת האגודה (גיטין סי' קלג)צח, ולפי זה במחוסר כפורים אם לא יקריבו את קרבנותיו ולא יביא פסח יתחייב כרת שהרי פשע, ואף שלבסוף אנוס הוא שהרי אין אנו מתירים לו להקריב את קרבנותיו, מכל מקום כיון שהיה יכול להביא תחילה חשוב פושע, ולכך עשה של פסח חמור הוא מפני שיש בו כרת, ודוחה את העשה של השלמה, מה שאין כן במת לו מת בערב פסח אחר חצות, אם נאמר לו שיטמא אינו פושע כלל, ולא יבא לידי חיוב כרת, ולכך אין עשה של פסח דוחה את העשה של טומאת קרובים.

אבן כתב שדין זה שאם פשע מתחייב כרת ואינו יכול להביא פסח שני, תלוי הוא במחלוקת תנאים לקמן (נג.), שלדעת רבי ורבי נתן על פי פירוש רש"י (שם ד"ה חייב, ד"ה מצלומין, ותוס' נג"מ שם בתוס' ד"ה חייב) אם הזיד בראשון חייב כרת אף אם עשה את השני, אבל לדעת רבי חנניא בן עקביא אם עשה פסח שני פטור מכרת, ולפי זה כתב שהטעם האמור בסוגייתנו שפסח דוחה מפני שיש בו כרת הוא רק לדעת רביצז. אלא שלדעת הרמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ח-ג) אף לדעת רבי עושה את השני ונפטר מכרת, ולפי זה יקשה מדוע אמרו שפסח יש בו כרת, והלא יכול לעשות את השני ולא יתחייב כרת. ותירץ, שיש להעמיד את הברייתא בפסח שני, כגון שלא עשה את הראשון ונדחה לפסח שני, ובפסח שני הוא מחוסר כפורים, ועתה אם לא יביא את קרבנות כפרתו היום יתחייב כרת, ועל זה אמרו יבא עשה שיש בו כרת וידחה עשה של השלמהצח.

שוב כתב (שם סק"ג), שלמסקנת הסוגיא בזבחים (ק:) אף עשה של טומאת קרובים אינו דוחה עשה של פסח, אלא אדרבה במת לו מת לאחר חצות שכבר חל עליו חיוב פסח מקריב הפסח ואינו נטמא, משום שעשה של פסח חמור שיש בו כרת, ולפי זה לא קשה מסוגייתנו, והטעם שחשוב יש בו כרת אף שיכול לעשות פסח שני, משום שהעשה של פסח בעיקרו עשה שיש בו כרת הוא ולכך חמור הוא יותר מעשה של טומאת קרובים צט.

כיצד אומרים לכהנים לחטוא כדי שיזכה חבירם והאם מדובר בפשע ולא הביא את קרבנותיו קודם התמיד

שם. במסכת שבת (ד.) מבואר לענין מי ששגג בשבת והדביק פת בתנור, שאין אומרים לאדם אחר לרדותה, משום שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך. והקשו התוספות (שם ד"ה וכי), מדוע אם כן מבואר בסוגייתנו שאומרים לכהנים לעבור על עשה של השלמה כדי שאחרים יוכלו לאכול פסח. ותירצו, שדווקא במקום שפשע אין אומרים לאחר לעבור איסור קל כדי שיזכה חבירו, אבל כאן לא פשע בכך. והרמב"ן (שם ד"ה וכי) תירץ, שהכהנים עושים את שליחות הבעלים הישראלים שהבעלים עצמם אין יכולים לעשות, ולכך צריכים הם לדחות ולעבור על עשה של השלמה כמו שהבעלים היו דוחים. עוד תירץ, שדווקא שם אמרו כן משום שאין שם איסור גמור שהרי בשוגג עשה כן ומתכפר בחטאת, ולענין לפוטרו מחטאת אמרו שאין אומרים לאחר לחטוא. והתוספות הרא"ש (שם ד"ה וכי) תירץ, שפסח מצוה של רבים היא, ומשום שמצוה של רבים היא אומרים גם לאדם אחר לחטוא כדי שיזכה חבירוק.

והגה רש"י (ד"ה וממוסר) פירש, שמדובר בשכח ולא הביא כפרתו קודם תמיד של בין הערבים. והעירו הברוך טעם (עשה דוחה לא תעשה, דין שיטי פ"ד ד"ה יעויין) והרש"ש (חגיגה ג: תוס' ד"ה כופין), שלכאורה שכחה הרי היא כפשיעהקא, ואם כן אין לפרש כמו שתירצו התוספות שכאן לא פשע. והביא הברוך טעם (שם), שהאחרונים דנו אם שכחה חשובה כפשיעה או כאונס, ובמגן אברהם (סי' תקמ סק"ו) כתב, ששכחה מחמת עצלות חשובה כפשיעה ושכחה שלא מחמת עצלות חשובה כאונס.

עוד העיר הברוך טעם (שם) מדברי רש"י (ד"ה וממוסר) שכתב, 'ואם לא יביאנה לא יאכל פסח דמחוסר כפורים אסור בקדשים וענוש כרת', הרי משמע שאם לא יקריב את הפסח יתחייב כרתקב, ואם שכחה אינה פשיעה מדוע יתחייב כרת אם לא יביא כפרתו ופסחו, והרי הדין הוא שאם שגג או נאנס בראשון אינו ענוש כרתקג.

בשם רבינו פרץ, וראה בדבריו להלן בענין 'דין הקרבת מוסף אחר תמיד של בין הערבים'.

צח. **אמנם** הדין שמקריב את קרבנות כפרתו לאחר התמיד ודאי הוא גם בפסח ראשון, שהרי אין להעמיד את הברייתא שסתמה רק בפסח שני, אלא שהטעם שאמרו יבא עשה שיש בו כרת הוא רק לגבי פסח שני, אבל לגבי פסח ראשון הטעם הוא כמו שכתבו התוספות (בילה ה. ד"ה ומקלקלו) בשם רבינו פרץ, שבמקום שאי אפשר מותר להקריב אחר התמיד. צט. **אלא** שהביא שבדברי התוספות במסכת סוכה (כה. ד"ה משום) מבואר שנקטו שיש דעות הסוברות שעשה של טומאת קרובים דוחה עשה של פסח, וכתב שלפי זה על כרחינו לפרש כמו שכתב תחילה, שהאמור בסוגייתנו הוא במקום שפשע ומתחייב כרת או בפסח שני. ק. **והשפת** אמת (שם תוס' בא"ד ודחי) הקשה על קושיית הראשונים, שלכאורה בסוגייתנו כיון שאמרו שעשה של פסח דוחה עשה של השלמה הרי זה כהיתר, ואם כן אין כאן חטא כלל, ואין אומרים כאן לכהנים לחטוא. קא. **וכן** מבואר בדברי התוספות שכתבו לגבי המדביק פת בתנור בשוגג שחשוב פושע. קב. **וכן** משמע מלשון רבינו חננאל (ד"ה ומתירין) שכתב 'ואי לא מקריב כפרתו ועביד פסח אתי לידי כרת'. קג. **ראה** הסוגיא לקמן (נג.) ובדברי הבית יצחק המובאים לעיל [בענין 'החילוק בין עשה של השלמה לעשה של טומאת קרובים

אוצר החכמה 19/06/2018

והוסיף (סס ד"ה ומף לפי), שאף שכתבו התוספות (עירובין ק. ד"ה מתן) שאין אומרים עשה דוחה לא תעשה במקום שהלא תעשה בא על ידי פשיעה, שכיון שהיה יכול שלא לבוא לידי דחיית הלאו אינו דומה לכלאים בציצית, וכמו שאמרו במסכת שבת (קלג:) שאין עשה דוחה לא תעשה אלא בדומה לכלאים בציצית, מכל מקום כל זה הוא רק בדין עשה דוחה לא תעשה, אבל בעשה חמור הדוחה עשה הקל אין צריך שיהיה דומה לכלאים בציצית, וכמו שכתבו התוספות (ד"ה אמי) לענין אם צריך שיתקיים העשה בשעת דחיית האיסור, שרק בדין עשה דוחה לא תעשה אמרו במסכת שבת (סס) שצריך שיהיה דומה לכלאים בציצית, אבל בעשה חמור הדוחה עשה הקל לא, והטעם הוא מפני שמסברא אומרים אנו שעשה חמור דוחה עשה הקל ממנו ולכך אין צריך שיהיה דומה לכלאים בציצית, ואף אם דחיית העשה הקל באה על ידי פשיעה, נדחה הוא מפני העשה החמור.

ובמה שכתב הברוך טעם לדקדק מדברי רש"י שכתב שיתחייב כרת שמדובר בפשע, דחה הבית **יצחק** (שמלקים, שו"ת, חו"מ סי' יח סק"ב ד"ה ומ"מ) **בשם רבי מאיר נבנצל**, שאין כוונת רש"י שאם לא יביא פסח יתחייב כרת, אלא שאם יאכל קדשים קודם הבאת כפרתו ענוש כרת. ובעיקר הנידון אם השכחה שפירש רש"י כאן חשובה פשיעה, כתב הבית יצחק (סס סק"ב), שמאחר ולדעת רבי ישמעאל בכל ימות השנה יכול המחוסר כפורים להביא את קרבנותיו לאחר התמיד, אין לומר שאדם יודע שאין מביאים קרבן אחר התמיד ולהחשיבו כפשיעה, שהרי יתכן שסבר שמותר להביא, ולכך פירש שאין זה פשיעה, וכמו שכתבו התוספות (שבת ד. ד"ה וכ), ואף שאמרו בסוגייתנו יבא עשה דפסח שיש בו כרת וידחה עשה דהשלמה, אין הפירוש שאם לא יביא את הפסח יתחייב כרת, אלא שמצות עשה של פסח חמורה היא מפני שיש בה כרת.

וביישוב קושיית הראשונים מהסוגיא בשבת לדעת רש"י שפירש שמדובר בפשע, כתב הבית יצחק (סס סוף סק"ג), שכל מה שאמרו (סס) שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך הוא רק כשאינו מקיים עתה מצוה כלל, מה שאין כן כאן שהכהנים בעת הקרבתם הלא ודאי מקיימים הם מצוה, אלא שעוברים הם גם על איסור עשה של השלמה, ועל זה אומרים להם שכדי שיזכה חברם בעשה גדול יותר, יש להם לבטל העשה שלהם, אך כל זה הוא רק משום שיש להם קיום מצוה במעשה זה. **והדבר שמואל** (ד"ה יבמ) כתב, שלדעת רש"י יש לתרץ כתירוצי הרמב"ן המובאים למעלה.

דין הקרבת מוסף אחר תמיד של בין הערבים

שם. במסכת ראש השנה (ל:) מבואר, שתיקנו שאין מקבלים עדים שמעידים בראש השנה שנתקדש החודש אלא עד זמן המנחה, אבל אם באו לאחר מכן אין מקבלים אותם, מפני שעל ידי זה אירע קלקול בשיר של קרבן התמיד של בין הערבים, שהיו צריכים לשיר שיר של ראש השנה ושרו שיר של חול. והקשו **הראשונים**[קז], מדוע לא אמרה הגמרא שתיקנו זאת מחמת הקלקול שאירע במוספים שהקריבו מוספי ראש השנה לאחר תמיד של בין הערבים[קח]. ותירצו, שמותר להקריב קרבן מוסף לאחר תמיד של בין הערבים משום שמצות עשה של רבים היא, ויבא עשה של רבים וידחה עשה של השלמה, וכעין שאמרו בסוגייתנו שעשה של פסח שהוא חמור דוחה את העשה של השלמה.

ובתוספות רי"ד (פיסקא ה. ד"ה ומקלקלו) תירץ על פי דברי רב פפא בסוגייתנו, שמעלה ומלינה בראש המזבח, שכך היו עושים עם המוספים ששוחטים וזורקים את דמם אך לא היו מקטירים אותם עד למחר, והיו מלינים אותם בראש המזבח[קט].

ובתוספות בביצה (סס ד"ה ומקלקלו) הוסיפו עוד תירוץ בשם **רבינו פרץ**, שכשאי אפשר להקריב למחר מותר להקריב אחר תמיד של בין הערבים, וכמו שאמרו בסוגייתנו שמחוסר כפורים בערב פסח מביא את קרבנות כפרתו אחר תמיד של בין הערבים כדי לאכול את פסחו בערב[קי]. **והמהר"ם והמהרש"א** (נמוק' סס) תמהו על דברי רבינו פרץ הללו, שהלא בסוגייתנו לא התירו למחוסר כפורים להקריב קרבנותיו אחר התמיד אלא משום שעשה של פסח דוחה עשה של השלמה, וכמו שהביאו התוספות בתירוצם הנוסף, אבל לא מצאנו בסוגייתנו היתר מחמת שאי אפשר. והמהרש"א כתב, שיש להוסיף בדברי התוספות כדברי התוספות רי"ד שמעלה ומלינה בראש המזבח, ועל זה הוסיפו התוספות שבמקום שאי אפשר עושים כן, כמבואר בסוגייתנו להלן (ע"ב) שהקשתה הגמרא שהרי כל שלא הוקטרו האימורים אין הכהנים אוכלים בשר ואין הבעלים מתכפרים, ותירצה שכשאי אפשר עשאום כמי שנטמאו ונאבדו האימורים שאינם מעכבים. **והפני יהושע** (נמוק' סס) הקשה על דברי המהרש"א, שלענין מוספים לא שייך לומר מעלה ומלינה בראש המזבח, שהרי רוב קרבנות המוספים עולות הן ואין לכהנים חלק בהם, ואם אין מקטירים אותם נמצא שעיקר מצוותן לא נעשית, ועוד, שכל שלא הקטירו את אברי המוספים לא היו מקריבים המנחות והנסכים השייכים למוספים, ומדוע אמרה הגמרא שנעשה קלקול בשיר שלא שרו את השיר של ראש השנה, הרי היה לה לומר שלא הקריבו נסכים כלל שהוא קלקול גדול יותר שהרי כל שלא הקריבו נסכים לא היה גם שיר. עוד הקשה, שודאי הקטרת המוספים דוחה עשה של השלמה כיון שמצוותן בו ביום, ואין מעלים ומלינים האברים בראש המזבח, שהרי מצינו לקמן (סמ:) לענין הקטרת אברי תמיד של בין הערבים שמשום 'חביבה מצוה בשעתה' דוחים את השבת ומקטירים אותם בשבת אף שמצוותן כל הלילה, ואם משום 'חביבה מצוה בשעתה' דוחים את שבת החמורה ואין ממתינים עם הקטרתם עד הלילה, כל שכן שמשום הקרבת המוספים בו ביום תידחה עשה של השלמה, ורק לגבי מחוסר כפורים אמרו בסוגייתנו שמעלה ומלינה בראש המזבח משום שאין זה חובת היום, שהרי יכול להביא את קרבנותיו בשאר ימים, אלא רק מפני שצריך לאכול הפסח או שאר קדשים צריך לדחות העשה של השלמה, לכך אמרו שיש להעלותם ולהלינם בראש המזבח ולא לדחות העשה של השלמה, אבל בקרבנות שמצוותן בו ביום כמוספים, ודאי עשה של השלמה נדחה משום 'חביבה מצוה בשעתה'[קי]. ולכך ביאר בכוונת התוספות בשם רבינו פרץ, שהיו מקטירים המוספים לאחר התמיד מפני שלא היה אפשר להם להקריבם קודם שהרי עדיין לא באו עדים, ולהמתין למחר אי אפשר מפני שמצוותן בו ביום, ואף מקטירים אותם בו ביום משום 'חביבה מצוה בשעתה', ובביאור ראיית התוספות מסוגייתנו כתב, שאף שבתחילת הסוגיא אמרו שהטעם שמקריבים אחר התמיד הוא משום שעשה של פסח חמור ודוחה עשה של השלמה, מכל מקום למסקנת הסוגיא שכדי להתירו באכילת הפסח אין צריך להקטיר את קרבנותיו אלא די בזריקת הדם, אם כן אין העשה של פסח צריך לדחות את העשה של השלמה שהרי אף בלא הקטרה מותר לו לאכול הפסח, אלא הטעם הוא משום שבמקום שאי אפשר נדחה עשה של השלמה, וכמו שאמרו לגבי הקטרת האימורים שבמקום שאי אפשר אינה מעכבת את אכילת הכהנים וכפרת הבעלים, וכמו כן עשה של השלמה נדחה במקום שאי אפשר, ולכך היו מקריבים המוספים ומקטירים אותם בראש המזבח.

ואין חוששים לעשה של השלמה משום שכשאי אפשר נדחה עשה זה.

ובאור חדש (ד"ה ת"ר) ביאר את כוונת רבינו פרץ על פי מה שכתבו התוספות במנחות (מט. ד"ה תלמוד), שמסוגייתנו שאמרו שעשה של פסח החמור דוחה עשה של השלמה מוכח שעשה של השלמה אינו מעכב בדיעבד אלא הוא רק מצוה לכתחילה, משום שאם היה מעכב וקרבן הקרב אחר תמיד של בין הערבים היה פסול לא היה שייך בזה דין דחיה שהרי הקרבן פסול. ולפי זה ביאר את דברי רבינו פרץ, שרצונו לומר שכיון שאי אפשר לבטל הקרבת המוספים יש להקריבם אחר התמיד, ומה שהוכיחו מסוגייתנו הוא רק שעשה של השלמה אינו מעכב.

ובברוך טעם (עשה דוחה לפ מעשה, דין שימי פ"ד ד"ה יעויין) יישב את דברי רבינו פרץ על פי לשון **רש"י** (ד"ה ומתוסר), שמחוסר כפורים זה אם לא יביא את קרבנות כפרתו ולא יוכל להביא פסח יתחייב כרת, וזהו רק באופן שפשע ולא הביא קרבנותיו קודם התמיד, אבל אם שגג או נאנס אינו מתחייב כרת, ומשמע שרק באופן שאם לא יביא יתחייב כרת דוחה עשה של פסח את העשה של השלמה, אבל במקום שלא יתחייב כרת לא, והלא מסתימת לשון הברייתא משמע שבכל אופן יכול להביא את קרבנותיו, ואף באופן שלא פשע ואין בו עונש כרת, ומזה למד רבינו פרץ שבמקום שאי אפשר דוחים את העשה של השלמה, ולכך כשהיה אנוס הרי זה כאי אפשר ונדחה עשה השלמה, ומה שהגמרא פירשה שיבא עשה של פסח שיש בו כרת וידחה עשה של השלמה הוא רק באופן שהיה אפשר להקריב קודם ופשע ולא הקריב, שעל זה צריכים לבא לדין דחייה. ולכך במוספים של ראש השנה שודאי לא פשעו שהרי עדיין לא הגיעו עדים, הרי זה אי אפשר ונדחה עשה של השלמה[קט].

ומדוע לא ידחה לפסח שני']. אלא שהקשה הברוך טעם, שאם כל הדחייה במחוסר כפורים בערב פסח הוא רק באופן שפשע שאם לא יביא יתחייב כרת, מדוע לא חילקה בכך הברייתא בפירוש, ומסתימת לשון הברייתא משמע שכל מחוסר כפורים בערב פסח מביא כפרתו, ואף אם נאנס במה שלא הביא, ולכאורה אם לא יתחייב כרת מדוע ידחו עשה של השלמה. ותירץ, על פי דברי התוספות (פיסקא ה. ד"ה ומקלקלו) בשם רבינו פרץ, שבמקום שאי אפשר, מותר לעבור על עשה של השלמה, ולפי זה כשהיה אנוס הרי הוא כאי אפשר ולכך נדחה עשה של השלמה אף בלא דין דחייה של עשה חמור דוחה עשה הקל, וראה עוד להלן בענין 'דין הקרבת מוסף אחר תמיד של בין הערבים' בדברי התוספות והאחרונים בזה. **קד. תוספות** (ד"ה סס ומקלקלו) רשב"א ר"ן ותוספות הרא"ש (ד"ה סס ומקלקלו). **קה. אבן** הרמב"ם (קידוש המודע פ"ג ה"ה) פירש שהקלקול היה לענין המוספים, שלא ידעו אם להקריב תמיד של בין הערבים משום שלאחר מכן לא יוכלו להקריב את המוספים. וראה בלחם משנה ומרכבת המשנה ושאר המפרשים (סס) בזה. **קו. אבל** התוספות (ד"ה הזמנה סס) דחו תירוץ זה, שמחלוקת אמוראים היא במסכת זבחים (פז.) אם לינה מועלת בראש המזבח, וכל מה שמועיל להעלות לראש המזבח הוא רק לדעת הסוברים שאין לינה מועלת בראש המזבח, אבל לדעת רבא (סס) שלינה מועלת בראש המזבח לא יועיל מה שיעלו וילינו בראש המזבח. וראה עוד להלן בענין 'אם מעלה ומלינה' הוא גם לדעת הסוברים לינה מועלת בראש המזבח', ובדברי התרועת מלך (ד"ה פ' ע) המובאים בהערה שם. **קז. וכעין** זה כתב המאירי (ד"ה ל: ד"ה המצנה), ששעת הדחק שונה היא ומותר להקריב את המוספים לאחר התמיד. **קח. אמנם** כתירוץ זה תירץ התוספות רי"ד וכמובא למעלה. וכן העיר הפני יהושע מדברי התוספות בראש השנה (ל: ד"ה ומקלקלו) שמבואר בדבריהם שגם במוספים שייך לומר מעלה ומלינה, והטעם שלא פירשו שמעלה ומלינה הוא רק משום שתלוי הוא במחלוקת אמוראים (וצמיס פז.) אם לינה מועלת בראש המזבח. **קט. וראה** עוד בדבריו המובאים לעיל בענין 'אם בפשיעה לא הביא את קרבנותיו קודם התמיד'. וכעין פירוש הברוך טעם ביאר גם הבית יצחק (שמלקים, שו"ת, חו"מ סי' יח סק"ב ד"ה ומ"מ),

עוד כתב הברוך טעם (סס ד"ה ומעתה) ליישב את קושיית הראשונים ממוספים על פי שיטת הרמב"ם שעשה שהוא בקום ועשה דוחה עשה שהוא בשב ואל תעשה[קי], ולכך עשה של השלמה יש לו להדחות על ידי עשה אחר, אלא שלגבי עשה של אכילת קדשים אינו נדחה משום ששתי המצוות עשה אינן באדם אחד, שהרי עשה של אכילת קדשים הוא לבעלים והעשה של השלמה הוא לכהנים, ואין אומרים לאדם עבור על עשה אחד כדי שיזכה חברך בעשה אחר אלא אם כן העשה השני חמור כמו פסח שיש בו כרת וכמו שכתבו התוספות (סנה ד. ד"ה וכי), אבל במוספים ששתי המצוות גם העשה של הקרבת המוספים וגם עשה של השלמה הם לכהנים, עשה של מוספים שיש בו מעשה דוחה עשה של השלמה שהוא בשב ואל תעשה[קיא].

אם מסוגייתנו מוכח שעשה של השלמה אינו מעכב שם. כתבו התוספות (מנחות מט. ד"ה תלמוד), שמסוגייתנו שאמרו שעשה של פסח ועשה של אכילת קדשים דוחה לעשה של השלמה מוכח שדין זה שאין להקריב אחר תמיד של בין הערבים אינו מעכב, ובדיעבד אם הקריב קרבן לאחר התמיד לא נפסל, משום שאם היה פסול אין שייך בו דחיה.

19/06/2018 **אך** יש דעות **בראשונים**[קיב] הסוברים שדין זה מעכב, וקרבן הקרב אחר תמיד של בין הערבים פסול מן התורה. וכתבו **האחרונים**[קיג] שלדעתם יש לדחות, שכשיש עשה של השלמה ואסור להקריב לאחר התמיד דין זה פוסל את הקרבן, אבל במקום שנדחה עשה של השלמה, כמו שנדחה העשה עצמו כך נדחה גם הפסול.

והקהלות יעקב (סי' מו) כתב ליישב לפי דעתם, שבאמת עיקר עשה של השלמה אינו פסול אלא דין איסור, וטעם הפסול הוא מדין כל דבר שאסרה תורה לעשות אם עבר ועשה אינו מועיל, וכמבואר במסכת תמורה (ד:), ולכך כל שהאיסור נדחה מחמת העשה של פסח שחמור הוא מפני שיש בו כרת שוב אין כאן טעם לפסול. ובדעת התוספות שהוכיחו מסוגייתנו כתב על פי מה שהוכיח **השער המלך** (קרבן פסח פ"ו ה"ה) מדברי התוספות להלן (סג. ד"ה הקומץ), שבקדשים לא נאמר כלל זה שכל דבר שאסרה תורה אם עשאו אינו מועיל, מאחר ובקדשים הכלל הוא שכל דבר שלא שנה עליו הכתוב אינו מעכב[קיד].

אם יש להוכיח מסוגייתנו לענין קיום מצוה באכילה שלא כדרך שם. **המשנה למלך** (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה יש לתקוע) הסתפק האם מקיימים מצות אכילת מצה או קרבן פסח באכילה שלא כדרך הנאתה, וכתב שיותר נראה שכשם שבאיסורי אכילה אין איסור אלא באכילה כדרך, כך גם בקיום מצוה. **ובאהל דוד** (יומא כט. ד"ה נתפזרו) העיר, שלכאורה יש להוכיח כן מסוגייתנו שאין מקיימים מצות אכילת הפסח באכילה שלא כדרך, משום שאם מקיימים מצוה אף באכילה שלא כדרך, מדוע דוחים את העשה של השלמה כדי שיוכל לאכול בפסח, והרי אף אם לא יביא את קרבנות כפרתו יוכל לאכול את הפסח שלא כדרך הנאתו ויצא ידי חובת פסח, ועל איסור אכילת קדשים בטומאה לא יעבור שהרי אכילה שלא כדרך היא. ודחה על פי המבואר במסכת מכות (יד:), שאזהרת אכילת קדשים בטומאת הגוף לומדים מגזירה שוה 'טומאתו' 'טומאתו', ולכך יש לאסור אף באכילה שלא כדרך, משום שרק באיסור שהוציאתו תורה בלשון 'אכילה' הדין הוא שבשלא כדרך אינו בכלל האיסור מפני שאין זה אכילה[קטו], ואף שעונש כרת לא יהיה משום שבעונש נאמר לשון 'אכילה' 'והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים וטומאתו עליו ונכרתה' וגו' (ויקרא ז כ), אבל איסור שרק בפשע יש בו חיוב כרת ונדחה מחמת עשה שיש בו כרת, אבל אם לא פשע אינו מתחייב כרת, וטעם הדחיה הוא מפני שאי אפשר. עוד כתב, שלדעת רבי חנניא בן עקביא (להלן נג.) אף אם הזיד בראשון עושה את השני ואינו חייב כרת, ולדעתו אין לדחות את העשה של השלמה מטעם שעשה של פסח יש בו כרת, שהרי אף אם לא יקריב הפסח עתה לא יתחייב כרת אם יקריב פסח שני, אלא טעם דחיית העשה של השלמה הוא משום שאי אפשר, והטעם האמור בסוגייתנו הוא רק לדעת רבי (סס). **קיא. עוד תירץ** (סס ד"ה ועל פי זה) על פי מה שכתב שעשה של השלמה חשוב עשה שאינו שוה בכל מפני שלא נצטוו בו אלא כהנים, ועשה של מוספים שוה בכל מפני שהוא מצוה על כל ישראל, ולכך עשה של מוספים דוחה עשה של השלמה, מה שאין כן עשה של אכילת קדשים אינו דוחה עשה של השלמה מפני שאף שעשה של אכילת קדשים שוה בכל הוא, מכל מקום יש בו צד קל מחמת שישנו בשאלה [שיש אפשרות לבטל את ההקדש באופנים מסוימים על ידי שישאל על ההקדש כמו התרת נדרים], וכמובא להלן בענין 'מדוע עשה של אכילת קדשים לא ידחה עשה של השלמה משום שאינו שוה בכל'. וכתב שיתכן להעמיס כן בכוונת התוספות במסכת ראש השנה שתירצו שעשה של מוספים דוחה מפני שעשה של רבים הוא. **קיב. ריטב"א** (יומא כט. ד"ה עוד הקשו). וכן מבואר בתוספות (הוריות ד. ד"ה הניח). וראה בזה באריכות לעיל (נח:) בענין 'דין פסול הקרבן שקרב אחר תמיד של בין הערבים'. **קיג. על** פי משנה למלך (תמידין ומוספין פ"ו ה"ג ד"ה עוד כתבו מיכו בשמעתין). **קיד. ובדעת** הריטב"א (יומא כט. ד"ה עוד הקשו) המובא בהערה לעיל, כתב הקהלות יעקב שסובר הוא שאף בקדשים אומרים את הכלל שכל דבר שאמרה תורה שלא לעשות אם עשאו אינו מועיל, ושכן כתב השער המלך (סס) בדעת הריטב"א. **קטו. [ואף** לדעת ריש לקיש (מכות סס) שלמד אזהרה ממה שנאמר 'בכל קדש לא תגע' (ויקרא יב ד), אין זה לשון אכילה ויש לאסור אף בשלא כדרך]. **קטז. ראה** פני יהושע (כתובות מ. בתוס' ד"ה ליתי, בפ"ד בתגמי) שכתב שלא מצא דבר זה ברשב"א, ומסברת עצמו כתב כעין זה, שלאו הבא מכלל עשה אינו חמור כעשה שיכול לדחות. **קיז. וכן** הקשה בקונטרס אחרון בשאגת אריה (סי' לג ד"ה ולתירוץ להרב פני יהושע). **קיח. מנחת** חינוך (מצוה ל אות ו ד"ה וזה), **ברוך טעם** (עשה דוחה לא תעשה, דין שלישי פ"ו ד"ה ונראין) וכן בביאור הר"י פערלא על הרס"ג (ל"ת רסד ד"ה ויש"מ) וציין שכבר קדמוהו בזה קצת אחרונים.

קיט. אלא שהוסיף המנחת חינוך, שכל זה הוא רק אם נאמר שאיסור עשה של השלמה הוא גם בשחיטה ובזריקה, אבל לפי המבואר בתירוצי הגמרא שהאיסור הוא רק בהקטרה אבל בשחיטה וזריקה לבד אין איסור, וכמו שכתבו רש"י (ד"ה הכא) ותוספות (מנחות מט. ד"ה מלמוד, ושוב), שוב אין כאן חסרון שלא מתקיים העשה של אכילת קדשים בשעת דחיית העשה של השלמה, משום שאדרבה, קיום העשה של אכילת קדשים נעשה מיד אחר זריקת הדם, ודחיית העשה של השלמה אינה אלא בשעת ההקטרה, וכתב, שצריך לומר שהמקשן אכן סבר שדין השלמה נאמר גם לגבי השחיטה והזריקה, ורק בתירוץ הגמרא התחדש שהאיסור הוא רק בהקטרה, ולפי זה, לתירוץ הגמרא אכן עשה של אכילת קדשים יש בכחו לדחות את העשה של השלמה משום שלאו הבא מכלל עשה הוא וכסברת הרשב"א, אלא שכיון שאפשר לקיים שניהם על ידי שמעלה ומלינה בראש המזבח אין לדחות את העשה של השלמה. ולפי זה כתב שמוכח כדעת התוספות (ר"ה ג: ד"ה ומתקלקלו, יומא כט. ד"ה מלמד) שמה שאמרו מעלה ומלינה בראש המזבח הוא רק לדעת הסוברים (זבחים פו.) שאין לינה מועלת בראש המזבח, אבל לדעת הסוברים שלינה מועלת בראש המזבח ורק אם עלו לא ירדו, ונמצא שאם לינים יעבור על 'לא ילין' אינו יכול להלינם, ואף שבדעת רש"י (ד"ה מעלה) ביאר, שהעשה של אכילת קדשים דוחה את הלאו של 'לא ילין', וכמובא להלן בענין 'אם מעלה ומלינה הוא גם לדעת הסוברים לינה מועלת בראש המזבח', מכל מקום לדעת הרשב"א אין לומר כן, משום שאם צריך לבוא לדין דחייה, מדוע לא יקטיר האברים מיד, ואף שעובר הוא על עשה של השלמה, מכל מקום עשה של אכילת קדשים יש לו לדחות עשה של השלמה, משום שהעשה של השלמה אינו אלא לאו הבא מכלל עשה, ומה שדחה שצריך שיתקיים העשה בעת דחיית הלאו, הרי לדעת התרצן שהעשה של השלמה הוא רק בשעת הקטרה, מתקיים העשה של אכילת קדשים אף קודם דחיית העשה של השלמה, אלא ודאי הטעם שאין מקטיר הוא משום שאפשר בלא דחיית האיסור, וממילא מוכח שעל ידי מה שמעלה ומלינה אינו דוחה איסור. אלא שכתב שדוחק הוא לומר שהמקשן והתרצן נחלקו ביסוד זה אם העשה של השלמה הוא רק בהקטרה או גם בשחיטה ובזריקה, מפני שהעיקר חסר מן הספר. **קכ. וכן** כתב התורת גיטין (גיטין מ. בתוס' ד"ה ליפסל).

יש גם בשלא כדרך, ולכך מקריבים את קרבנות כפרתו כדי שיוכל לאכול את הפסח.

בגדר עשה של השלמה ואם לאו הבא מכלל עשה דינו כעשה

מאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה. כתבו **הרמב"ן** (ספר המצוות, שרשים העשין מצוה יח) **והמאירי** (ד"ה ומע"פ), שדין זה שצריך להקריב את כל הקרבנות אחר תמיד של שחר ואסור להקריב אחר תמיד של בין הערבים הנלמד ממה שנאמר 'והקטיר עליה חלבי השלמים' ודרשו 'עליה השלם כל הקרבנות כולם' הרי הוא לאו הבא מכלל עשה, ולאו הבא מכלל עשה הרי הוא כעשה.

והנה המשנה למלך (נערכה בתמולה פ"ו ה"ה ד"ה עוד נראין - השני) הביא בשם **הרשב"א** (כתובות מ. ד"ה ויתיבי)[קטז], שאיסור לאו הבא מכלל עשה הרי הוא כלאו, ונדחה הוא מפני עשה. **ובהפלאה** (כתובות שם ד"ה ולפי"ז) הקשה על סברא זו מסוגייתנו, שהגמרא הקשתה על רבי ישמעאל מדוע עשה של אכילת קדשים עדיף על עשה של השלמה ודוחה אותו, ולסברת הרשב"א שלאו הבא מכלל עשה הרי הוא כלאו לענין זה שנדחה מפני עשה גמור, לא קשה כלל, שהרי עשה של השלמה הרי הוא לאו הבא מכלל עשה[קיז].

ויש מהאחרונים[קיח] שתירצו על פי דברי הר"י **בתוספות** (ד"ה ימחי) שחילק בין דין 'עשה דוחה לא תעשה' לדין 'עשה חמור שדוחה עשה הקל', שבדין 'עשה דוחה לא תעשה' צריך שבשעת דחיית הלאו יתקיים העשה, וכל שבשעת דחיית הלאו אין קיום עשה אין הלאו נדחה, ואילו בדין 'עשה חמור שדוחה עשה הקל' אין צריך שיתקיים העשה בעת דחיית הלאו, ומאחר וקיום העשה של אכילת קדשים אינו מתקיים אלא לאחר דחיית העשה של השלמה, אין כאן דין 'עשה דוחה לא תעשה', ולפי זה מיושבת קושיית ההפלאה, שאף שלאו הבא מכלל עשה דינו כלאו ונדחה הוא מפני עשה אחר, מכל מקום מקשה הגמרא 'מאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה', משום שאילו היה עשה של אכילת קדשים חמור מעשה של השלמה והיה דוחהו מדין 'עשה חמור דוחה עשה הקל' היה עשה של השלמה נדחה אף שבעת הדחייה עדיין לא נתקיים העשה החמור, אבל מאחר ואינו חמור יותר, אף שעשה של השלמה הרי הוא כלאו, מכל מקום אי אפשר לדחותו משום שעדיין לא נתקיים העשה[קיט].

עוד תירץ **המנחת חינוך** (מצוה ל אות ו ד"ה לך ימ), על פי המבואר במסכת זבחים (לז:) שאין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש, ולכך אף שעשה של השלמה הרי הוא כלאו, מכל מקום הרי הוא כאיסור לא תעשה שבמקדש שאין עשה דוחהו, ורק עשה של פסח שהוא חמור דוחה אף עשה שבמקדש, אבל דין עשה דוחה לא תעשה אינו נוהג במקדש, וכעין מה שחילק ר"י בתוספות (ד"ה ימחי) בין עשה חמור הדוחה עשה קל לדין עשה דוחה לא תעשה לענין אם צריך שיתקיים העשה הדוחה בשעת דחיית האיסור.

ובחסד לאברהם (קרבן פסח פ"ו ה"ד) תירץ, שכל מה שעשה דוחה לא תעשה הבא מכלל עשה הוא רק כששניהם באדם אחד, מה שאין כן כשקיום העשה הוא באדם אחד ועבירת הלא תעשה הבא מכלל עשה הוא על ידי אדם אחר אין אומרים לאדם לעבור על עשה כדי שיקיים חבירו עשה אחר, ורק אם עשה אחד הוא חמור יותר מהשני אומרים לאחד לעבור על איסור הקל כדי שחבירו יקיים עשה החמור, וכמו שכתבו התוספות במסכת שבת (ד. ד"ה וכי), וכאן שקיום העשה של אכילת קדשים הוא על ידי הבעלים ועבירת העשה של השלמה הוא על ידי הקטרת הכהנים[קכ], לכך הקשתה הגמרא מה היא העדיפות בעשה של אכילת קדשים על העשה של השלמה, שנאמר לכהנים לעבור על עשה של

קיא. עוד כתב הברוך טעם (סס ד"ה ומעתה) ליישב את קושיית הראשונים ממוספים על פי שיטת הרמב"ם שעשה שהוא בקום ועשה דוחה עשה שהוא בשב ואל תעשה[קי], ולכך עשה של השלמה יש לו להדחות על ידי עשה אחר, אלא שלגבי עשה של אכילת קדשים אינו נדחה משום ששתי המצוות עשה אינן באדם אחד, שהרי עשה של אכילת קדשים הוא לבעלים והעשה של השלמה הוא לכהנים, ואין אומרים לאדם עבור על עשה אחד כדי שיזכה חברך בעשה אחר אלא אם כן העשה השני חמור כמו פסח שיש בו כרת וכמו שכתבו התוספות (סנה ד. ד"ה וכי), אבל במוספים ששתי המצוות גם העשה של הקרבת המוספים וגם עשה של השלמה הם לכהנים, עשה של מוספים שיש בו מעשה דוחה עשה של השלמה שהוא בשב ואל תעשה[קיא].

קיב. ריטב"א (יומא כט. ד"ה עוד הקשו). וכן מבואר בתוספות (הוריות ד. ד"ה הניח). וראה בזה באריכות לעיל (נח:) בענין 'דין פסול הקרבן שקרב אחר תמיד של בין הערבים'.

קיג. על פי משנה למלך (תמידין ומוספין פ"ו ה"ג ד"ה עוד כתבו מיכו בשמעתין).

קיד. ובדעת הריטב"א (יומא כט. ד"ה עוד הקשו) המובא בהערה לעיל, כתב הקהלות יעקב שסובר הוא שאף בקדשים אומרים את הכלל שכל דבר שאמרה תורה שלא לעשות אם עשאו אינו מועיל, ושכן כתב השער המלך (סס) בדעת הריטב"א.

קטו. [ואף לדעת ריש לקיש (מכות סס) שלמד אזהרה ממה שנאמר 'בכל קדש לא תגע' (ויקרא יב ד), אין זה לשון אכילה ויש לאסור אף בשלא כדרך].

קטז. ראה פני יהושע (כתובות מ. בתוס' ד"ה ליתי, בפ"ד בתגמי) שכתב שלא מצא דבר זה ברשב"א, ומסברת עצמו כתב כעין זה, שלאו הבא מכלל עשה אינו חמור כעשה שיכול לדחות.

קיז. וכן הקשה בקונטרס אחרון בשאגת אריה (סי' לג ד"ה ולתירוץ להרב פני יהושע).

קיח. מנחת חינוך (מצוה ל אות ו ד"ה וזה), **ברוך טעם** (עשה דוחה לא תעשה, דין שלישי פ"ו ד"ה ונראין) וכן בביאור הר"י פערלא על הרס"ג (ל"ת רסד ד"ה ויש"מ) וציין שכבר קדמוהו בזה קצת אחרונים.

קיט. אלא שהוסיף המנחת חינוך, שכל זה הוא רק אם נאמר שאיסור עשה של השלמה הוא גם בשחיטה ובזריקה, אבל לפי המבואר בתירוצי הגמרא שהאיסור הוא רק בהקטרה אבל בשחיטה וזריקה לבד אין איסור, וכמו שכתבו רש"י (ד"ה הכא) ותוספות (מנחות מט. ד"ה מלמד, ושוב), שוב אין כאן חסרון שלא מתקיים העשה של אכילת קדשים בשעת דחיית העשה של השלמה, משום שאדרבה, קיום העשה של אכילת קדשים נעשה מיד אחר זריקת הדם, ודחיית העשה של השלמה אינה אלא בשעת ההקטרה, וכתב, שצריך לומר שהמקשן אכן סבר שדין השלמה נאמר גם לגבי השחיטה והזריקה, ורק בתירוץ הגמרא התחדש שהאיסור הוא רק בהקטרה, ולפי זה, לתירוץ הגמרא אכן עשה של אכילת קדשים יש בכחו לדחות את העשה של השלמה משום שלאו הבא מכלל עשה הוא וכסברת הרשב"א, אלא שכיון שאפשר לקיים שניהם על ידי שמעלה ומלינה בראש המזבח אין לדחות את העשה של השלמה. ולפי זה כתב שמוכח כדעת התוספות (ר"ה ג: ד"ה ומתקלקלו, יומא כט. ד"ה מלמד) שמה שאמרו מעלה ומלינה בראש המזבח הוא רק לדעת הסוברים (זבחים פו.) שאין לינה מועלת בראש המזבח, אבל לדעת הסוברים שלינה מועלת בראש המזבח ורק אם עלו לא ירדו, ונמצא שאם לינים יעבור על 'לא ילין' אינו יכול להלינם, ואף שבדעת רש"י (ד"ה מעלה) ביאר, שהעשה של אכילת קדשים דוחה את הלאו של 'לא ילין', וכמובא להלן בענין 'אם מעלה ומלינה הוא גם לדעת הסוברים לינה מועלת בראש המזבח', מכל מקום לדעת הרשב"א אין לומר כן, משום שאם צריך לבוא לדין דחייה, מדוע לא יקטיר האברים מיד, ואף שעובר הוא על עשה של השלמה, מכל מקום עשה של אכילת קדשים יש לו לדחות עשה של השלמה, משום שהעשה של השלמה אינו אלא לאו הבא מכלל עשה, ומה שדחה שצריך שיתקיים העשה בעת דחיית הלאו, הרי לדעת התרצן שהעשה של השלמה הוא רק בשעת הקטרה, מתקיים העשה של אכילת קדשים אף קודם דחיית העשה של השלמה, אלא ודאי הטעם שאין מקטיר הוא משום שאפשר בלא דחיית האיסור, וממילא מוכח שעל ידי מה שמעלה ומלינה אינו דוחה איסור. אלא שכתב שדוחק הוא לומר שהמקשן והתרצן נחלקו ביסוד זה אם העשה של השלמה הוא רק בהקטרה או גם בשחיטה ובזריקה, מפני שהעיקר חסר מן הספר.

קכ. וכן כתב התורת גיטין (גיטין מ. בתוס' ד"ה ליפסל).

השלמה כדי שיקיים זה הישראל המחוסר כפורים את העשה של אכילת קדשים[קכא].

ויש מהאחרונים[קכב] שכתבו, שעיקר דברי הרמב"ן והמאירי שהעשה של השלמה הוא לאו הבא מכלל עשה אינו מוכרח, אלא יש לומר שאינו כלאו הבא מכלל עשה אלא מצות עשה גמורה היא, שציותה תורה להקריב את כל הקרבנות אחר תמיד של שחר, והעובר על עשה זו ומקריב אחר תמיד של בין הערבים הרי הוא מבטל מצות עשה זו.

והחתם סופר (כתובות מ. מהדו"ק ד"ה והנה) **ובבית שערים** (שו"ת, מ"ג סי' מה ד"ה ומ"ש שפיר) כתבו שיש שני מיני 'לאו הבא מכלל עשה', יש 'לאו הבא מכלל עשה של רשות', כגון איסור חיתון עם מצרי ואדומי בדור ראשון ושני הנלמד ממה שנאמר (דברים כג ט) 'דור שלישי יבא להם בקהל ה'', שודאי אין זו מצות עשה להתחתן עמם בדור שלישי, אלא עיקר כוונת התורה בזה לאסור דור ראשון ושני, ובכזה 'לאו הבא מכלל עשה' כתב הרשב"א שיש לו דין לאו הנדחה מפני עשה אחר. ויש 'לאו הבא מכלל עשה של מצוה', כגון איסור סחורה בפירות שביעית הנלמד ממה שנאמר (ויקרא כה ו) 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה', שיש מצות עשה באכילת פירות שביעית, ומכלל זה נלמד איסור סחורה בהם, שהסוחר בפירות שביעית הרי הוא מבטל את מצות 'לאכלה', ולאו הבא מכלל עשה של מצוה, מודה הרשב"א שדינו כעשה ואינו נדחה מפני עשה אחר. ולפי זה תירץ הקושיא מסוגייתנו, שעשה של השלמה הרי הוא עשה של מצוה, שמצוה להקריב את כל הקרבנות על התמיד של שחר, ולכך גם הלאו הנלמד מעשה זו שאסור להקריב קרבנות אחר תמיד של בין הערבים, דינו כעשה שאין עשה אחר דוחהו[קכג].

אם עשה בקום ועשה דוחה עשה בשב ואל תעשה

שם. כתב השאגת אריה (סי' לג ד"ה ומחזר לעניינו), שמסוגייתנו יש להוכיח שאף עשה שהוא בקום ועשה אינו דוחה עשה שהוא בשב ואל תעשה, שהרי עשה של אכילת קדשים הוא בקום ועשה, ועשה של השלמה הוא בשב ואל תעשה, כלומר, שלא יקריבו קרבן אחר תמיד של בין הערבים, ואף על פי כן הקשתה הגמרא 'מאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה' כלומר, שאין העשה של אכילת קדשים דוחה את העשה של השלמה.

והוסיף שלכאורה יש לדחות, שהטעם שאינו דוחה הוא מפני שהעשה של אכילת הקדשים הוא על הבעלים והעשה של השלמה הוא על הכהנים, ואין עשה של אדם אחד דוחה עשה של אחר אף שהעשה הדוחה הוא בקום ועשה והעשה הנדחה הוא בשב ואל תעשה, ואף שעשה של פסח דוחה את העשה של השלמה אף שאינם באדם אחד זהו מפני שעשה של פסח חמור משום שיש בו כרת לכך מועיל הוא לדחות אף עשה של אדם אחר, אבל בעשה אחר, אף שיש בו מעלה שהוא בקום ועשה אין בכחו לדחות עשה שהוא בשב ואל תעשה כשהוא באדם אחר[קכד]. אלא שכתב שאין לפרש כן משני טעמים: א. שהרי בגמרא אמרו שהטעם שאינו דוחה אינו מפני שאין שתי מצוות העשה באדם אחד אלא מפני שאין לעשה אחד מעלה יותר מהעשה השני, ואם עשה שהוא בקום ועשה יש לו מעלה על עשה שהוא בשב ואל תעשה, היתה הגמרא צריכה לומר שהטעם שאינו דוחה הוא מפני ששתי המצוות עשה אינן באדם אחד. ב. שהרי מצות אכילת קדשים היא גם בחלק הכהנים, וכמו שפירש **רש"י** (ד"ה נשמר), ומשלמי נדבה שהביא המחוסר כפורים יש לכהן המקריב חזה ושוק, והרי העשה של אכילת קדשים אלו ידחה את העשה של השלמה, ולענין זה שתי מצוות העשה באדם אחד הן, ואם עשה שהוא בקום ועשה דוחה עשה בשב ואל תעשה היה עשה זה של אכילת קדשים לכהן צריך לדחות את העשה של השלמה, ומוכח שאין עשה בקום ועשה דוחה עשה שהוא בשב ואל תעשה[קכה].

ומכח זה הקשה השאגת אריה על **הרמב"ם** (יסוה"ת פ"ו ה"י) שמבואר בדבריו שמצות עשה של יבום דוחה עשה של מצרית ואדומית, ולכאורה טעמו משום שעשה של יבום בקום ועשה הוא, ולכך דוחה הוא עשה של מצרית ואדומית שאינו אלא בשב ואל תעשה, והקשה שמסוגייתנו מוכח שאין עשה דוחה עשה כלל.

ובקונטרס אחרון (על השגות מרייה סי' לג ד"ה והנה בעיקר) הביא שיש שתירצו על פי דברי **ר"י** (בתוס' ד"ה אמר) שחילק בין דין 'עשה דוחה לא תעשה' לדין 'עשה חמור דוחה עשה קל', שבדין עשה דוחה לא תעשה צריך שבשעת דחיית הלאו יתקיים העשה, אבל בדין עשה חמור דוחה עשה הקל, דוחה הוא אף אם בשעת דחיית הלאו אין מתקיים העשה, ולפי זה מיושב, שלעולם עשה שהוא בקום ועשה דוחה עשה שהוא בשב ואל תעשה, אלא שהרי זה כדין עשה דוחה לא תעשה, שצריך שבשעת דחיית הלאו יתקיים העשה, ולכך הקשתה הגמרא שעשה של אכילת קדשים לא ידחה עשה של השלמה, אף שעשה בקום ועשה דוחה עשה בשב ואל תעשה, מכל מקום כאן שבשעת דחיית העשה של השלמה עדיין לא מתקיים העשה של אכילת קדשים, אין לו לדחותו. והביא עוד שיש שתירצו כעין זה על פי מה שאמרו במסכת זבחים (מ:) אין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש, ולכך עשה של השלמה אינו נדחה מפני שדינו כלא תעשה שבמקדש, שאינו נדחה על ידי עשה.

אך בקונטרס אחרון שם דחה תירוצים אלו, משום שאף אם עשה בקום ועשה דוחה עשה בשב ואל תעשה, אין זה משום שעשה שהוא בשב ואל תעשה הרי הוא כלא תעשה, שודאי לא תעשה חמור הוא מעשה שהוא בשב ואל תעשה, ואם כן אף אם בדין עשה דוחה לא תעשה צריך שבשעת דחיית הלאו יתקיים העשה, וכן אינו דוחה לא תעשה שבמקדש, זהו רק בלא תעשה מפני שהוא חמור יותר מעשה, שהרי לוקים עליו ועל עשה אין לוקים, ולכך אף שנאמר דין שעשה דוחה לא תעשה מכל מקום הצריכו שבשעת דחיית הלאו יתקיים העשה, וכן אמרו שאין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש, אבל בעשה שהוא בקום ועשה שדוחה עשה שהוא בשב ואל תעשה ודאי אין צריך שיתקיים העשה שהוא בקום ועשה בשעת דחיית העשה הקל, וכן לא נאמר בו הדין שאם הוא במקדש אינו נדחה. וכיון שכן, חוזרת ההוכחה מסוגייתנו שאין עשה שהוא בקום ועשה דוחה עשה שהוא בשב ואל תעשה.

ובבית שערים (שו"ת, מ"ג סי' מה ד"ה ועי' בשבלי לקט) דחה את הראיה מסוגייתנו, שבמקום שקיום מצות עשה אחת הוא בקום ועשה וקיום המצוה השניה הוא בשב ואל תעשה, אומרים אנו שעדיף לקיים את המצות עשה בקום ועשה מלקיים את מצות העשה בשב ואל תעשה, ולכך מצות יבום דוחה את העשה של מצרית ואדומית, מה שאין כן בסוגייתנו, אף שביטול עשה של השלמה הוא בשב ואל תעשה, וקיום העשה של אכילת קדשים הוא בקום ועשה, מכל מקום גם קיום העשה של השלמה הוא בקום ועשה, שהרי המצוה היא להקריב את כל הקרבנות אחר התמיד של שחר ואת התמיד של בין הערבים להקריב אחרון, ואם לא יקריבו אחר התמיד של בין הערבים את קרבנות הכפרה נמצא שקיימו את מצות השלמה בקום ועשה, וביטול מצות אכילת הקדשים יהיה בשב ואל תעשה, ולזה הקשתה הגמרא שאין עדיפות לקיים את מצות אכילת קדשים בקום ועשה, יותר מלקיים את מצות השלמה שקיומה הוא גם בקום ועשה[קכו].

מדוע עשה של אכילת קדשים לא ידחה עשה של השלמה משום שאינו שוה בכל

שם. הקשה הברוך טעם (עשה דוחה לא תעשה דין שיטי פ"ב ד"ה ויש לומר), מדוע סוברת הגמרא שעשה של אכילת קדשים אינו עדיף מעשה של השלמה, והרי עשה של השלמה אינו נוהג אלא בכהנים, שהרי פרשה זו (ויקרא ו) נאמרה לכהנים 'צו את אהרן ואת בניו לאמר זאת תורת העולה היא העולה וגו' והאש על המזבח תוקד בו לא תכבה ובער עליה הכהן עצים בבקר בבקר וערך עליה העלה והקריב עליה חלבי השלמים', ואילו עשה של אכילת קדשים נוהג בכל ישראל, ועשה שוה בכל דוחה עשה שאינו שוה בכל אף אם יש עם העשה שאינו שוה בכל גם לא תעשה, כמבואר **בתוספות** (יבמות ה. ד"ה ומכמי, ב"מ ל. ד"ה הם).

ותירץ, שעשה שאינו שוה בכל הוא רק דין ששייך בכל ולא אסרתו תורה אלא בכהנים, כגון איסור טומאה ונישואי גרושה וכדומה, שמאחר ושייך איסור זה אף בכל ישראל ולא אסרה תורה אלא בכהנים איסור קל הוא, מה שאין כן בדין שאינו שייך בכל ישראל אלא רק בכהנים, אינו נחשב עשה שאינו שוה בכל, שהרי הטעם שאינו נוהג בכל ישראל אינו לרוב קולתו אלא מפני הוא קיום העשה על ידי שלא יקריבו אחריו כתב לבאר, על פי מה שכתב הטורי אבן (ר"ה כח: ד"ה הרי הוא-הפני) שעשה שבמקדש אינו דוחה לא תעשה שחוץ למקדש, וביאר הבית שערים בטעם הדבר, שעשה שבמקדש בא לרצות, ובדבר הבא לרצות אין ראוי שיעשה על ידי דחיית איסור אחר, ולכך אין מקיימים מצות עשה שבמקדש אם על ידי זה ידחה לא תעשה, ולפי זה ניתן היה לומר שעשה של אכילת קדשים אינו עשה שבמקדש, שהרי שלמים נאכלים בכל העיר, ואילו עשה של השלמה עשה שבמקדש הוא, ואם כן יש סברא לומר שלא לקיים את העשה של השלמה אם על ידי קיום העשה נדחה עשה של אכילת קדשים, ועל כן יקריב את קרבנות כפרתו. ועל זה מקשה הגמרא 'מאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה' שעשה של השלמה אינו נחשב עשה שבמקדש יותר מעשה של אכילת קדשים, כלומר, שגם עשה של אכילת קדשים הרי הוא עשה שבמקדש, מפני שגם עשה זה לרצות בא, ולכך לא ידחה עשה זה את העשה של השלמה. וכל זה הוא רק לפי מה שכתב שעל ידי שאין מקריבים לאחר התמיד מקיימים מצות עשה של השלמה, אבל אם אין זה קיום העשה אלא שאם מקריבים לאחר התמיד מבטלים העשה, והרי זה כלאו הבא מכלל עשה, ודאי אין שייך לומר בזה שבא לרצות, ואם נעשה על ידי דחיית עשה אחר יש לבטל העשה.

קכא. וכעין זה תירץ הברוך טעם (עשה דוחה לא תעשה דין שיטי פ"ב ד"ה ויש לומר). **קכב. כתב** סופר (שו"ת, מו"ח סי' קיד ד"ה ממנם כן), מלבושי יום טוב (שו"ת, מ"ח מהעז"ז סי' יז ד"ה ממנם לומר), המאיר לעולם (מ"ב סי' ז ד"ה ומה שהקשה), ביאור הר"י פערלא על הרס"ג (ל"ת רסד ד"ה ובלאו"ה). **קכג. וראה** עוד במה שכתב בגדר מצות עשה של השלמה, והובאו דבריו להלן בהערה בענין 'אם עשה בקום ועשה דוחה עשה בשב ואל תעשה'. **קכד. וכן** תירץ הברוך טעם (עשה דוחה לא תעשה, דין שיטי פ"ג ד"ה ממנם). **קכה. ובקונטרס** אחרון על השאגת אריה (סי' לג ד"ה ומחזר לעניינו בהשגות) תמה על דבריו שכתב שהעשה של אכילת קדשים על ידי הכהן יש לו לדחות עשה של השלמה, שלכאורה מה ענין אכילת הכהן להבאת קרבנות כפרה, וכי אם לא יביא המחוסר כפורים את כפרתו לא יוכלו הכהנים לאכול את החזה והשוק מהשלמים. וראה שם במה שכתב ליישב את דברי השאגת אריה. **קכו. ולפי** זה כתב (שם ד"ה ומכמי) ליישב את לשון רש"י (ד"ה הם עשה) בגירסאות ישנות, שכתוב 'מאי אולמיה דהאי עשה דהשלמה מהאי עשה דאכילת קדשים', שלכאורה תמוה הוא, שהרי קושיית הגמרא היא מדוע העשה של אכילת קדשים ידחה העשה של השלמה, ולכך שינה הגליון את הגירסא שצריך לומר 'מאי אולמיה דהאי עשה דאכילת קדשים מהאי עשה דהשלמה'. ולפי מה שכתב שהעשה של השלמה

שאינו שייך בהם, ולכך העשה של השלמה אינו נחשב כעשה שאינו שוה בכל, לפי שהטעם שלא נאמרה לישראל אלא לכהנים הוא משום שאין עבודה בישראלים[קכז]. אלא שכל זה הוא רק אם העשה של השלמה אינו אלא בהקטרה, אבל אם העשה של השלמה נאמר גם על השחיטה, אם כן שייך דין זה אף לישראל, ואם מכל מקום לא נאמרה פרשה זו אלא לכהנים נמצא שאכן העשה של השלמה עשה שאינו שוה בכל הוא וקל הוא, ויש לו להדחות על ידי עשה של אכילת קדשים.

עוד תירץ (שם דין שמי פ"ד ד"ה ועל פי זה), שאף אם העשה של השלמה נחשב עשה שאינו שוה בכל, מכל מקום גם העשה של אכילת קדשים קל הוא מחמת שישנו בשאלה[קכח], ולכך אין העשה של אכילת קדשים דוחה העשה של השלמה, מפני ששוים הם שבכל אחד מהם יש צד קל, באכילת קדשים שישנו בשאלה ובהשלמה שאינו שוה בכל.

דין שחיטה וזריקה בלא הקטרה לדעת תנא קמא ולדעת רבי ישמעאל

אמר רבינא אמר רב חסדא הכא בחטאת העוף עסקינן שאין למזבח אלא דמה. פירש רש"י (ד"ה הכא), שהעשה של השלמה לא נאמר אלא לגבי הקטרה על גבי המזבח, ולכך מותר לשחוט ולהקריב חטאת העוף לאחר תמיד של בין הערבים, משום שאינה נקטרת, אלא רק דמה נזרק על המזבח ובשרה נאכל לכהנים. וכן כתבו **התוספות** (מנחות מט. ד"ה תלמוד[קכט]) שמסוגייתנו מוכח שהעשה של השלמה הוא רק לגבי הקטרה, אלא שכתבו שמדרבנן אסרו גם לזרוק הדם גזירה משום שמא יבוא להקטיר, ורבי ישמעאל סובר שאיסור זה נדחה מחמת מצות אכילת קדשים[קל].

ובטורי אבן (ר"ה ל: ד"ה מיהו) כתב, שבדעת תנא קמא מוכח שאף בשחיטה וזריקה לבד בלא הקטרה יש עשה של השלמה ואסור לעשותם לאחר התמיד, שהרי לא התיר למחוסר כפורים להביא את קרבנות כפרתו לאחר התמיד בשאר ימות השנה, ומשמע שאסר אף באופן זה שהתיר רבי ישמעאל שפירש רב חסדא בחטאת העוף. **ובהגהות ברוך טעם** (על הטורי מנן שם) ציין לדברי **הרמב"ם** (תמידין ומוספין פ"ו ה"ג) שכתב 'ולא שוחטין קרבן אחר התמיד של בין הערבים חוץ מקרבן פסח לבדו', וכן כתבו עוד **אחרונים**[קלא] בדעת הרמב"ם שפסק כתנא קמא שאף בשחיטה יש איסור לעשותה אחר התמיד. עוד ציין הברוך טעם (שם) לדברי **הראב"ן** (סי' שיז) שכתב 'ואין שום קרבן נשחט אחר התמיד'.

והמהר"ח אור זרוע (שו"ת, סי' רכ) כתב לדעת רב חסדא, שכל שיש אברים הטעונים הקטרה עוברים בעשה של השלמה אף בשחיטה, ולכך אין תקנה בהעלאת האברים על גבי המזבח.

ובחסד לאברהם (קרנן פסח פ"ו ה"ד) כתב שאף בשחיטה עוברים על עשה של השלמה, אלא שאת השחיטה יכולים הבעלים עצמם לעשות, שהרי שחיטה כשרה בזר, ואף כשהכהן שוחט הרי הוא עושה בזה את שליחות הבעלים, ולא אמרו במסכת קידושין (כג:) שכהנים שלוחי ה' ולא שלוחי הבעלים אלא לגבי שאר עבודות שאין הבעלים יכולים לעשות, אבל שחיטה שהבעלים יכולים לעשות ודאי שלוחי הבעלים הם, ולפי מה שכתב **הרשב"א** (כתובות מ. ד"ה ויתיב) שלאו הבא מכלל עשה הרי הוא כלאו ונדחה מפני עשה אחר[קלב], מועיל עשה של אכילת הקדשים לדחות את העשה של השלמה מפני שעשה של השלמה לאו הבא מכלל עשה הוא, ועשה דוחה לאו הבא מכלל עשה, וקושיית הגמרא 'מאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה' לא היתה אלא לענין ההקטרה שעבודת כהנים היא, ואין עשה של אכילת קדשים של הבעלים דוחה עשה של השלמה של הכהנים אף שהוא לאו הבא מכלל עשה כיון שאינו חמור יותר, ועל זה תירצה הגמרא שמדובר באופן שאין הקטרה, לדעת רב חסדא בחטאת העוף ולדעת רב פפא מעלה ומלינה בראש המזבח, אך לענין השחיטה לעולם יש לומר שעוברים בה על עשה של השלמה, אלא שמכל מקום נדחית היא מפני העשה של אכילת קדשים מאחר והיא מצות הבעלים עצמם ועשה דוחה לאו הבא מכלל עשה[קלג].

ביאור דעת תנא קמא לפירוש רב חסדא

שם. לפירוש רב חסדא דברי רבי ישמעאל שהתיר למחוסר כפורים בשאר ימות השנה להביא את קרבנות כפרתו אחר התמיד נאמרו רק בחטאת העוף שאין בה הקטרה, ולמסקנת הגמרא להלן מדובר בשכבר הביא את עולתו ואשמו קודם התמיד, ונשאר לו להביא רק חטאת העוף. ובדברי **האחרונים** מצאנו שש דרכים לפרש מדוע לדעת תנא קמא אין מתירים לו להביא את החטאת העוף שהרי אין בה הקטרה כלל:

א. הטורי אבן (ר"ה ל. ד"ה מיהו) כתב, שלדעת תנא קמא יש איסור מן התורה לשחוט ולזרוק דם של קרבן אחר תמיד של בין הערבים אף אם אין בו הקטרה כלל[קלד].

ב. החזון איש (מנחות סי' לג סק"ד) ביאר, שלדעת תנא קמא אף שאיסור שחיטה וזריקה אחר התמיד אינו אלא מדרבנן אין דוחים אותו מחמת מצות אכילת הקדשים[קלה].

ג. המשמרות כהונה (ד"ה ר"ח) פירש, שלדעת תנא קמא אי אפשר להקריב את העולה קודם החטאת, ודין זה מעכב הוא, וחולק הוא על דברי רבא שדרש להלן ממה שנאמר 'והעלה' שבדיעבד הקרבן כשר[קלו].

ד. הברוך טעם (עשה דומה לפ מעשה, דין שיטי פ"ג ד"ה לפי) כתב לבאר, על פי מה שכתב שאף בשחיטה יש עשה של השלמה, אלא שלדעת רבי ישמעאל העשה של אכילת קדשים דוחה את העשה של השלמה משום שהעשה של אכילת קדשים שוה בכל והעשה של השלמה לא נאמר אלא לכהנים ואינו שוה בכל, ועשה השוה בכל דוחה עשה שאינו שוה בכל, ולדעת תנא קמא אין אומרים לאדם לעבור על עשה כדי שיקיים חבירו עשה אחר, ורק בערב פסח אומרים לכהנים להקריב משום שעשה של פסח חמור הוא שיש בו כרת, וכמו שכתבו **התוספות** (שבת ד. ד"ה וכי), אבל משום עשה של אכילת קדשים אין אומרים לכהנים לעבור על עשה של השלמה[קלז].

ה. הליקוטי הלכות (זבח תודה סוף ד"ה קף) ביאר, שחכמים גזרו שמא אם יתירו לו להביא את החטאת העוף במקום שכבר הקריב האשם יש לחוש שמא יבוא להקריב את החטאת אף כשעדיין לא הביא את אשמו.

ו. החזון איש (או"ח סי' קכד נקודגין ד"ה ומסוקר) כתב, שלביאור רב חסדא שמדובר בחטאת העוף, מסתבר שאין חכמים חולקים כלל על רבי ישמעאל, ומודים הם שמביא את החטאת העוף[קלח].

אם מדובר בחטאת העוף מדוע הוזכר דין זה בברייתא המדברת על ענייני הקטרה

שם. הקשה **המהרש"א** (נמוק' ד"ה מין), כיצד העמיד רב חסדא את דברי רבי ישמעאל בחטאת העוף, והלא הברייתא אינה מדברת אלא בענייני הקטרה, וכמו שכתבו **התוספות** (ד"ה מין), ובחטאת העוף אין בה הקטרה כלל. ותירץ, שאף שבזריקת הדם לבד אין עוברים על עשה של השלמה, מכל מקום גם זריקת הדם נחשבת היא קצת כמו הקרבה אחר התמיד, שהרי בקרבן שנזרק

אוצר החכמה

אתחת 19/06/2018

מצות אכילת הקדשים, בדעת רב חסדא כתבו כן, שאכן פירש בחטאת העוף, והדחייה היא מחמת גזירה זו. **קלא. מרכבת** המשנה (תמידין ומוספין פ"ו ה"ג), אבן האזל (שם ה"ד) ואור חדש (ד"ה ימומר, ד"ה מומר). **קלב. וכמובא** לעיל בענין 'בגדר עשה של השלמה ואם לאו הבא מכלל עשה דינו כעשה', וראה שם באורך ביישוב דבריו. **קלג. וברוך** טעם (עשה דומה לפ מעשה, דין שיטי פ"ג ד"ה ומעתה) כתב, שאם נאמר שעשה של השלמה לא נאמר אלא לכהנים, יש לפרש שאף בשחיטה יש עשה של השלמה, אלא שעשה של אכילת קדשים דוחה את העשה של השלמה מפני שעשה של אכילת קדשים שוה בכל, ועשה של השלמה אינו שוה בכל, שהרי לא נאמר אלא לכהנים. **קלד. וכן** כתבו המרכבת המשנה (תמידין ומוספין פ"ו ה"ג), אבן האזל (שם ה"ד) ואור חדש (ד"ה ימומר, ד"ה מומר) בדעת הרמב"ם שכתב שאין שוחטים קרבן אחר תמיד של בין הערבים, ופירשו שפסק כתנא קמא הסובר שאף בשחיטה יש איסור תורה. **קלה. באור חדש** (ד"ה מומר) כתב, שהוא דוחק לומר כן שיעמידו חכמים את דבריהם במקום עשה מן התורה. **קלו. אמנם** הצל"ח (ד"ה מומר) כתב בפשיטות, שדברי רבא להלן מוסכמים הם שלא מצאנו מי שחולק עליו בזה, ואף שלפירוש רב פפא אין צריך לומר כן, אבל לא מצאנו מי שחולק עליו בפירוש ועל כן ודאי הלכה היא. **קלז. ובדרך** אחרת ביאר הברוך טעם (שם ד"ה ולפי דעת) בטעמו של תנא קמא, על פי דברי הר"י בתוספות (ד"ה מפני) שרק בעשה חמור הדוחה עשה הקל אין צריך שבשעת דחיית האיסור יתקיים העשה החמור, אבל בעשה דוחה לא תעשה צריך שיתקיים העשה בשעת דחיית האיסור, ולפי זה, עשה של אכילת קדשים אינו דוחה את העשה של השלמה משום שעדיין לא מתקיים העשה בשעת דחיית האיסור, ואף שהעשה של אכילת קדשים שוה בכל ועשה של השלמה אינו שוה בכל, מכל מקום עשה השוה בכל אינו דוחה עשה שאינו שוה בכל מסברא, אלא למדים זאת מ'זקנו' האמור במצורע 'יגלח את כל שערו את ראשו ואת זקנו' וגו' לרבות כהן, כמבואר במסכת יבמות (ה.), וכיון שכן אין לדחות אלא אם בשעת הדחייה מתקיים העשה, ולדעת רבי ישמעאל מועיל העשה לדחות אף אם אינו מתקיים בשעת הדחייה. **קלח. ולפי** זה צריך לומר שרבי ישמעאל בא להוסיף על דברי תנא קמא, שישנו אופן שאף בשאר ימות השנה יכול מחוסר כפורים להביא את קרבנותיו אחר התמיד.

קכז. ובחידושי ברוך טעם (ר"ה לג: ד"ה ושלח יוקשה) כתב לגבי בגדי כהונה שהוא עשה שאינו שוה בכל, והעיר המגיה (שם) שסותר הוא את סברתו שכתב לענין עשה של השלמה, שהרי לפי סברתו כאן אף מצות בגדי כהונה אינה נחשבת עשה שאינו שוה בכל, משום שהטעם שאינו נוהג בישראל הוא מפני שאינו שייך בהם שהרי אינם ראויים לעבודה. **קכח. והביא** שכן כתב הטורי אבן (ר"ה כח: ד"ה מיהו) לענין זריקת הדם בקדשים שנחשב ישנו בשאלה, מפני שיכלו להישאל על הקרבן קודם הקרבתו, ואף שלאחר שחיטתו אינו בשאלה, מכל מקום עיקר קדושתו ישנה בשאלה. **קכט. גם** בתוספות במסכת ראש השנה (ג: ד"ה ומתקנקנו) ובמסכת יומא (כט. ד"ה שלח) משמע כן. **קל. ובתוספות** במסכת יומא (כט. ד"ה שלח) כתבו שרבי ישמעאל סובר שלא גזרו על זריקה משום הקטרה. **ובמשנה למלך** (תמידין ומוספין פ"ו ה"ג ד"ה עוד כתבו מיהו) העיר על דבריהם מדוע כתבו שחולק על גזירה זו, ולא פירשו שעשה של אכילת קדשים דוחה גזירה זו, שכך מסתבר יותר, שהרי גם רבי ישמעאל לא התיר לעשות כן אלא למחוסר כפורים כדי לאכול בקדשים. **ובאור חדש** (ד"ה והשתא) כתב, שכוונת התוספות ביומא היא לדעת רב פפא שפירש בחטאת בהמה שמעלה ומלינה בראש המזבח, ולדבריו הדחייה היא מה שהכהנים אוכלים הבשר אף שאין מקטירים את האימורים, וכמו שאמרו להלן (ע"ב) שבמקום שאי אפשר עשאום כמי שנטמאו או אבדו, ולכאורה יש להקשות על רב פפא מדוע לא העמיד בשקרבה חטאתו קודם התמיד והקטירו כבר האימורים, ורק את העולה לא הקריבו ועל זה אמרו שמקריבים אותה לאחר התמיד ובזה אין אכילת כהנים כלל שנצטרך לומר שעשאום כמי שנטמאו או אבדו, אלא הביאור הוא שאם כן אין כאן דחייה כלל, ובדברי רבי ישמעאל מוכח שרק מחמת אכילת הקדשים התיר להקריב לאחר התמיד, ולכך העמיד שעדיין לא הקריבו את החטאת והדחייה היא באכילת הכהנים, ולכך הוצרכו התוספות לומר שרבי ישמעאל חולק על הגזירה לזרוק דם מחשש שמא יבואו להקטיר, משום שאם מודה הוא לגזירה זו, ורק משום מצות אכילת קדשים נדחה איסור זה, תחזור הקושיא מדוע העמיד רב פפא בשלא הקריבו החטאת, הרי היה יכול להעמיד בשקרבה החטאת ורק העולה לא קרבה והדחייה היא גזירה זו, ולכך כתבו התוספות שרבי ישמעאל חולק על גזירה זו, והתוספות במסכת מנחות שכתבו שמודה הוא לגזירה זו אלא שנדחה מחמת

דמו קודם התמיד, מותר להקטירו לאחר התמיד, וכמו שביאר רש"י לקמן (ע"ב ד"ה כשנמתרו), שכיון שעל ידי זריקת הדם נעשה ראוי להקרבה, רואים אותו כאילו הוא קרב אחר התמיד של שחר, ולכך הזכירה הברייתא אף את זריקת דם החטאת, משום שעל ידי זה נחשב הוא כאילו קרב אחר התמיד של בין הערבים.

והחזון איש (או"ח סי' קכד נקודגיין ד"ה הכא) תירץ, שאגב דברי תנא קמא לגבי מחוסר כפורים בערב פסח שמותר גם להקטיר את קרבנות הכפרה, נקט רבי ישמעאל גם מחוסר כפורים בשאר ימות השנה בחטאת העוף, אף שאין בו הקטרה.

אם 'מעלה ומלינה' הוא גם לדעת הסוברים לינה מועלת בראש המזבח

מעלה ומלינה בראשו של מזבח. פירש רש"י (ד"ה מעלה), שיקטירנה למחר לאחר תמיד של שחר, ואינה נפסלת בלינה כשהיא נמצאת על ראש המזבח כמו שאמרו במסכת זבחים (פו.) שאם עלו על גבי המזבח לא ירדו, ואף שנחלקו שם רבה ורבא בירדו מראש המזבח אם מותר לחזור ולהעלותם, מכל מקום כל שלא ירדו מודים כולם שאין מורידים אותם. **ובמשנה למלך** (תמידין ומוספין פ"ו ה"ג ד"ה ומעתה נבמ"ר) תמה על דברי רש"י, שהרי הטעם שלא יֵרדו כשהם בראש המזבח, מבואר בגמרא (שם) שהרי הם כאברים שלנו בעזרה שודאי נפסלו בלינה ואף על פי כן דין הוא בכל הפסולים שאם עלו על המזבח לא ירדו, ואם כן כיצד פירש רש"י שאף לדעת הסוברים שאם ירדו לא יעלו מותר להעלותם לראש המזבח, והרי אברים אלו נפסלים בלינה ועובר הוא ב'לא ילין חלב חגי עד בקר' (שמות כג יח), ומדוע העשה של השלמה דוחה את איסור לא ילין**קלט**.

והביא שהתוספות במסכת יומא (כט. ד"ה חלח) כתבו כן בפירוש, שרק לדעת רבה שאמר (זבחים שם) שאף אם ירדו יעלו, מותר להלינם על ראש המזבח, אבל לדעת רבא (שם) שאם ירדו לא יעלו אין להלינם בראש המזבח מפני שנפסלים בלינה. **ובגליון הש"ס לרעק"א** (ברכ"י שם) ציין עוד לדברי התוספות במסכת ראש השנה (ל: ד"ה ומקלקלו) ובמסכת מנחות (מט. ד"ה חלמוד) שכתבו גם כן שדברי הגמרא שמעלה ומלינה בראש המזבח הם רק לדעת רבה שאין לינה מועלת בראש המזבח, אבל לדעת רבא שלינה מועלת בראש המזבח אין להעלות ולהלין האברים בראש המזבח**קמ**.

ובטורי אבן (ר"ה ל: ד"ה ומקלקלו) כתב בדעת רש"י, שכיון שבשעת ההעלאה לא נפסל, מותר להעלותם לראש המזבח אפילו שלאחר זמן יפסלו משום שהפסול בא מאליו**קמא**. **ובאור חדש** (ברכ"י שם) כתב, שמשום מצות אכילת קדשים מותר אף להלין את האברים ולהביאם לידי פסול**קמב**, וכעין זה כתב המנחת חינוך (מצוה 5 סוס ח) שהעשה של אכילת קדשים דוחה לא תעשה של 'לא ילין', כדין עשה דוחה לא תעשה**קמג**.

ובשיח השדה (שער הכללים כלל ה נו. ד"ה זבחים) ביאר, שיש לתלות את מחלוקת רש"י ותוספות במה שיש לחקור בדין כל הפסולים שהיה פסולם בקודש שאם עלו לא ירדו, האם נשארים הם בפסולם גם כשהם על המזבח אלא שגזירת הכתוב היא שאף על פי כן אם עלו לא ירדו, או שמא בדין זה נאמר, שבשעה שהאברים בראש המזבח נפקע פסולם והרי הם כאילו אין בהם פסול, וכלשון המשנה (זבחים פג.) 'המזבח מקדש את הראוי לו' כלומר, שהמזבח מוסיף קדושה לדברים הפסולים כשהם עליו והרי הם ככשרים. וביאר, שדעת רש"י כצד זה שבשעה שהם על המזבח נפקע פסולם, ולכך אין איסור כלל בהעלאתם על המזבח, משום שעל ידי זה לא יפסלו כלל, ולא יעבור באיסור 'לא ילין' לפי שהאיסור הוא רק אם נפסלים בלינה, וכלשון **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ז) 'המניח אמורים ולא הקטירן עד שלנו ונפסלו בלינה הרי זה עובר בלא תעשה, שנאמר לא ילין חלב חגי עד בקר', ודעת התוספות כהצד הראשון שאף כשהם על המזבח בפסולם הם עומדים, ולכך אין להעלותם על המזבח שהרי יפסלו ויעבור על לא ילין**קמד**.

והטעם שרש"י לא פירש כתוספות שהסוגיא סוברת כרבה שאין לינה מועלת בראש המזבח, המנחת חינוך (שם) ביאר שהוא משום שלהלכה פוסקים כרבא, שלינה מועלת בראש המזבח, וכמו שפסק הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ג הי"ח), ולכך לא רצה רש"י להעמיד את סוגייתנו כדעת רבה שאינה להלכה. ובספר **שאלת הכהנים תורה** (מנחות ק. ד"ה ורמה) ביאר, שהטעם שהוצרך רש"י לפרש שמעלה ומלינה הוא לדעת כולם, וכוונתו לדין אם עלה לא ירד, משום שסבר שאף לדעת הסובר אין לינה מועלת בראש המזבח אין דין זה אלא כשמעלה לראש המזבח בשעה שראוי להקטרה, אבל אם מעלה בשעה שלא ראויה להקטרה, לדעת כולם לינה מועלת, ולאחר התמיד שאין ראוי להקטרה לדעת כולם לינה מועלת, ועל כרחך שכוונת רב פפא לדין אם עלה לא ירד, ולכך פירש רש"י שדין זה הוא לדעת כולם, משום שאם עלה, כולם מודים שלא ירד**קמה**.

ובמצפה איתן (ד"ה רב פפא) העיר על דברי התוספות שפירשו שמעלה ומלינה מועיל רק לדעת רבה, אבל לדעת רבא שלינה מועלת בראש המזבח לא, שדוחק לומר שרב פפא סובר שלא כדברי רבא שהוא רבו. וכתב שיש לפרש שמעלה את האברים לראש המזבח ומצית בהם את האש מעט, ובאופן זה מודה רבא שאינם נפסלים בלינה כלל, ואף אם ירדו יעלו, כמבואר במסכת מנחות (סו: ונרש"י ד"ה לקלוט) שדי במשלה בהן האור כדי שלא יפסלו בלינה, אבל

קלט. ובאבן האזל (תמידין ומוספין פ"ו ה"ד) הוסיף להקשות, שאם מלין ונפסלים בלינה עוברים על איסור 'לא יחשב' (ויקרא ז יח) וכמו שכתב הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ח הל' 6-ג) שיש בזה איסור להפסיד קדשים, שהרי זה כמטיל מום בקדשים, ולמד מזה שהאיסור הוא עצם עשיית הפסול.

קמ. ובתרועת מלך (ר"ה סי' ע) כתב שמדברי התוספות במסכת ראש השנה (ל.) אין להוכיח שחולקים על דברי רש"י כאן, משום שיש לומר שרק לענין מחוסר כפורים סובר רש"י שמעלים ומלינים את האברים אף לדעת הסוברים לינה מועלת בראש המזבח, משום שאף שהאברים נפסלים בלינה מכל מקום כיון שהאדם יצא ידי חובתו והותר לאכול בקדשים די לנו בזה, מה שאין כן בדברי התוספות במסכת ראש השנה שכתבו כן לענין מוספים של ראש השנה שאם לא הגיעו העדים לקדש את החודש אלא אחר שהקריבו את התמיד של בין הערבים, ששוב אין יכולים להקריב המוספים [וכמובא לעיל בענין 'דין הקרבת המוספים אחר תמיד של בין הערבים'], על זה כתבו התוספות שרק לדעת הסוברים אין לינה מועלת בראש המזבח יכולים להקריב את המוספים ולהעלות האברים לראש המזבח, אבל אם לינה מועלת אי אפשר להעלותם, משום שהוא קלקול בהקרבת המוספים, לפי שאף שיקטירום למחר, מכל מקום אין זה דין הקטרת מוספים, אלא כדין הקטרת שאר דברים שדינם שלא ירדו, וכיון שלא יקרבו המוספים כדין אין להעלותם, ורק להסוברים שאין לינה מועלת בראש המזבח שאין האברים נפסלים כלל ותתקיים מצות הקטרתם כדין יכולים להעלות האברים, אבל לגבי מחוסר כפורים לא אכפת לנו שלא תתקיים מצות הקטרת אברי קרבנותיו כדין, לפי שהעיקר הוא שהוא יוכשר לאכול בקדשים [אמנם דברי התוספות במסכת יומא ובמסכת מנחות [המוזכרים למעלה] לא נאמרו לגבי המוספים, אלא לגבי קרבן פסח שמשכו הבעלים את ידיהם ממנו והרי הוא שלמים, וצ"ע]. **קמא. ובטורי** אבן שם נקט בפשיטות שכיון שאם עלו לא ירדו מותר להעלותם ולהלינם, עד שהקשה על התוספות שכתבו שרק לדעת רבה שאין לינה פוסלת בראש המזבח ואף אם ירדו יעלו מותר להלינם, ונדחק לפרש שלכתחילה יש איסור להעלותם. ובהגהות ברוך טעם (שם) תמה על דבריו, שודאי דברי התוספות פשוטים הם שאיסור גמור הוא להלין האברים מאחר ונפסלים בלינה, וכמו שכתב המשנה למלך ושדברי רש"י תמוהים. **קמב. והוסיף**, שלפי זה יש לפרש שבזה נחלקו תנא קמא ורבי ישמעאל, שלדעת תנא קמא אין להתיר להלין את האברים ולפוסלם משום מצות אכילת קדשים, ולדעת רבי ישמעאל מתירים אנו להלין את האברים ולהביאם לידי פסול משום מצות אכילת קדשים. וכן פירש גם בדעת רב חסדא שמטעם זה לא פירש כרב פפא מפני שסובר שאין להביא את האברים לידי פסול מחמת מצות אכילת קדשים. **והביא** (לעיל שם ד"ה והאיכא) שמדברי התוספות במסכת יומא (כט. ד"ה חלח) עולה שרב חסדא אכן סובר שלינה פוסלת בראש המזבח, ולכך מיאן בפירוש זה של רב פפא. שהתוספות שם הקשו על הסוגיא לקמן (עג:) שאמרו לגבי פסח שנשחט ולאחר מכן נודע שמשכו הבעלים את ידיהם שפסול משום שנשחט אחר התמיד, ופירשו התוספות שטעם הפסול הוא מחמת שאי אפשר להקריב את האברים, והקשו שיעלו וילינו האברים בראש המזבח, ותירצו שסובר הוא כדעת רבא שנפסלים בלינה ואם ירדו לא יעלו, ולכך אין להלינם. ולקמן (עג.) דברי רב חסדא הם, ונמצא שדעת רב חסדא שלינה פוסלת בראש המזבח. **קמג. והוסיף**, שאין בזה חסרון שבשעת דחיית הלאו לא מתקיים העשה וכמו שהביאו התוספות (ד"ה חמי), משום שאדרבה, העשה מתקיים קודם דחיית הלאו, שהרי אוכל הוא בקדשים בערב, והלאו הוא רק בעלות השחר. אלא שהעיר, שמה שכתב שהאיסור של 'לא ילין' נדחה על ידי העשה של אכילת קדשים תלוי הוא במחלוקת רב אשי ורבא במסכת זבחים (נה:) אם עשה דוחה לא תעשה שבמקדש, שלדעת רבא שאין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש אין לומר כן, וצריך לומר שרב פפא סובר כרב אשי שעשה דוחה לא תעשה שבמקדש. והוסיף שלפי זה יש לפרש שבזה נחלקו תנא קמא ורבי ישמעאל, שתנא קמא סובר שאין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש ולכך אסר על מחוסר כפורים להביא את קרבנותיו אחר התמיד אף אם יעלם וילינם בראש המזבח, משום שעדיין יעבור על 'לא ילין' ואין עשה של אכילת קדשים מועיל לדחות איסור זה משום שהוא לא תעשה שבמקדש, ורבי ישמעאל סובר שעשה דוחה לא תעשה שבמקדש. אלא שהעיר (שם ד"ה ומ"מ) על זה, שמשמעות הסוגיא בזבחים (שם) שרב אשי אינו חולק על רבא, אלא מודה הוא שאין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש, והביא שכן כתב הטורי אבן (ר"ה כמ: ד"ה הרי) שגם רב אשי מודה לדין זה. ואם כן קשה לומר שרבי ישמעאל סובר שעשה דוחה לא תעשה שבמקדש, ולכך ביאר, שיש לחלק ולומר שכל הדין שאין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש הוא רק כשעוברים על הלא תעשה בקום ועשה, מה שאין כן כאן שדחיית הלא תעשה היא בשב ואל תעשה, שהאברים נפסלים בלינה מאליהם, אף שהוא במקדש עשה דוחה אותו, וזו סברת רבי ישמעאל, אבל תנא קמא סובר שלעולם אין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש. ואין לחלק בין עבירת הלא תעשה בקום ועשה לשב ואל תעשה, והטעם שפסח דוחה הוא רק משום שעשה של פסח חמור הוא, מה שאין כן שאר עשה אין דוחה לא תעשה שבמקדש. עוד העיר (שם סוס ג) על עיקר דבריו שפירש בדעת רש"י שעשה של השלמה דוחה לא תעשה של 'לא ילין', שהלא המלין אברים עובר הוא גם על עשה שנאמר (ויקרא ו ג) 'כל הלילה עד הבקר', ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה. **קמד. וראה** עוד בחזון איש (זבחים סי' יט ס"ק מד ד"ה ויש לעיין) שכתב ליישב את דברי רש"י שכיון שאם עלו לא ירדו אינו עובר ב'לא ילין'. עוד כתב, שיש לפרש שאף לרבא כל שהם על המזבח אינם נפסלים, ורק אם יורדים נפסלים וכעין דברי הבית שערים. וכן כתב בחידושי רבי שמואל (סי' טו סוס ד) שאף לדעת הסוברים לינה מועלת בראש המזבח אין האברים נפסלים בלינה כשהם על המזבח, ורק כשהם יורדים חל הפסול מפני שסיבת הפסול קיימת בהם. ובדעת התוספות שסוברים שדין 'מעלה ומלינה' הוא רק לדעת הסוברים אין לינה מועלת, הסתפק בחידושי רבי שמואל (שם סוס ה), האם חולקים הם וסוברים שאף בראש המזבח נפסלים האברים בלינה, או שמא אף הם מודים ליסוד זה שאינם נפסלים בראש המזבח, אלא שמכל מקום סוברים הם שאיסור 'לא ילין' אינו תלוי בפסול לינה, ואף אם אינם נפסלים בלינה עוברים על איסור 'לא ילין' ולכך פירשו ש'מעלה ומלינה' הוא רק להסוברים אין לינה מועלת בראש המזבח. **קמה. ובעין** זה כתב המקדש דוד (קדשים סי' ד סוס ה) שדין זה שאין לינה מועלת בראש המזבח הוא רק אם בשעה שמעלה על גבי המזבח ראויים הם להקטרה, ונעשו כמי שהוקרבו, אבל בשעה שאינם ראויים להקרבה לדעת כולם לינה מועלת, וציין לדברי השאלת הכהנים תורה, והוא כתב לפרש את המבואר בסוגייתנו שאין לינה מועלת בראש המזבח שהרי אמרו מעלה ומלינה, ולדעת התוספות (שהחכמו למעלה) דין זה הוא לדעת הסוברים אין לינה מועלת בראש המזבח, וביאר, שמדין עיקר הקרבן ראוי הוא להיקרב באותו היום, ורק מחמת עשה של השלמה הוא שאינו ראוי להקטרה, ועל זה מועיל מה שמעלה ומלינה שיחשב כאילו התחיל בהקטרה, ולכך שוב אין לינה מועלת בו [ובספר גור אריה יהודה (זמנין, ענייני המועדים, פסח סי' ו סוס ג ד"ה ומעתה) ועוד, הביאו גם כן את דברי השאלת הכהנים תורה, אמנם ציינו שם הספר בשם 'ושב הכהן' וטעות סופר הוא, וצריך לומר 'שאילת הכהנים תורה'].

לענין עשה של השלמה שאסור להקטיר לאחר תמיד של בין הערבים, כתב לחדש, שהאיסור הוא רק אם הוצתה האש ברובם, שכעין זה חילקה הגמרא (סט) בין לקלוט שלא יפסל בלינה שדי במשלה בהן האור, לבין להתיר את שיירי המנחה באכילה על ידי הקטרת הקומץ, שצריך שתוצת האש ברובו, וכמו כן יש לומר לענין עשה של השלמה שהאיסור הוא רק אם הוצתה האש ברובם, וכיון שכן ניתן לפרש שמעלה ומלינה בראש המזבח פירושו שמשלה בהן האור אבל לא הוצתה האש ברובן, ולכך אינם נפסלים בלינה אבל לא עברו על עשה של השלמה.

הטעם שאין לינה מועלת בראש המזבח והאם 'ראש המזבח' הוא בדווקא

שם. בכתבי הגרי"ז (זבחים פז. ד"ה ליכה) הביא בשם הגר"ח, שהטעם שאין לינה מועלת בראש המזבח אינו מדין קידוש המזבח שהמזבח מקדש האברים שלא יהא בהם פסול, אלא משום שאחר שעלו לראש המזבח נחשב כאילו התחיל בהקטרתם וממילא לא שייך בהם שוב לינה. אך דעת הגרי"ז (סט ע"ב ד"ה ומה) שהטעם הוא מדין קידוש, שהמזבח מקדש האברים לענין זה שלא יחול עליהם פסול לינה.

וכתב בחידושי רבי שמואל (סי' קו אות ז), שלדברי הגר"ח שנחשב הוא כאילו התחיל בהקטרה יש לומר שבדווקא אמרו 'בראש המזבח' משום שרק בראש המזבח שהוא מקום המערכה נחשב כהתחיל בהקטרה מה שאין כן בשאר מקומות במזבח. אבל לפירוש הגרי"ז שהוא מדין קידוש המזבח, וכן לפירוש **רש"י** (ד"ה מעלה) שמה שאמרו 'מעלה ומלינה' הוא לדעת כולם ומדין אם עלו לא ירדו, שבזה ודאי דין קידוש המזבח הוא, לכאורה אין חילוק בין ראש המזבח לשאר מקומות, שהרי המזבח מקדש את העולים בכל חלקי המזבח, **וכמו** שהוכיח **המקדש דוד** (קדושים סי' ד סק"ג ד"ה ובמיוחס) שהמזבח מקדש אף בנגעו מצידו של מזבח. ואם כן קשה מדוע הזכירה הגמרא 'ראש המזבח'[קמו].

ביאור דעת תנא קמא לפירוש רב פפא

שם. לפירוש רב פפא, דברי רבי ישמעאל שהתיר למחוסר כפורים להקריב את קרבנות כפרתו אחר תמיד של בין הערבים נאמרו רק לגבי שחיטת וזריקת דם הקרבנות, אבל לענין הקטרת האברים אין מקטירים אותם לאחר התמיד אלא מעלים ומלינים אותם בראש המזבח, ולמסקנת הגמרא להלן (ע"ב) אף שאין בעלים מתכפרים עד שיאכלו הכהנים חלקם מהקדשים, ואף שכל שלא הוקטרו האברים אסור לכהנים לאכול, מכל מקום כאן מותר להם לאכול משום שעשאום כמי שנטמאו או נאבדו האברים מחמת שאי אפשר להקטירם עתה. ובביאור דעת תנא קמא שאסר להקריב את הקרבנות באופן זה מצאנו **באחרונים** כמה דרכים:

א. המטורי אבן (ר"ה ל: ד"ה מיהו) ביאר, שלדעת תנא קמא העשה של השלמה הוא אף בשחיטה וזריקה בלא הקטרה, ואין עשה של אכילת קדשים דוחה עשה של השלמה[קמז].

ב. החזון איש (מנחות סי' לג סק"ד) בדרך אחת ביאר, שלדעת תנא קמא אף שאיסור שחיטה וזריקה אחר התמיד אינו אלא מדרבנן, מכל מקום העמידו חכמים את דבריהם אף במקום מצות אכילת קדשים, ולא התירו לשחוט ולזרוק אחר התמיד[קמח].

ג. יש שפירשו[קמט], על פי דברי **התוספות** (ר"ה ל: ד"ה ומקלקלו, יומא כט. ד"ה אלא) שמעלה ומלינה בראש המזבח מועיל רק לדעת הסוברים (זבחים פז.) אין לינה מועלת בראש המזבח, ולפי זה יש לומר שנחלקו במחלוקת האמוראים שם, שתנא קמא סובר לינה מועלת בראש המזבח ולכך לא מועיל מה שמעלים את האברים לראש המזבח, ולדעת רבי ישמעאל אכן אין לינה מועלת בראש המזבח[קנ].

ד. המנחת חינוך (מצוה ה אות ו ד"ה עוד נראה ליתני) ביאר על פי דברי רש"י (ד"ה מעלה) שדין זה שמעלה ומלינה הוא אף לדעת הסוברים לינה מועלת בראש המזבח, ואף שעובר על איסור 'לא ילין' מועיל העשה של אכילת קדשים לדחותו, ועל זה חולק תנא קמא וסובר שאין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש (זבחים נז:)[קנא].

ה. יש שפירשו[קנב], שנחלקו האם עשאום לאברים כמי שנטמאו או נאבדו או לא, שלדעת תנא קמא כיון שהאברים קיימים אין היתר לכהנים לאכול הבשר, ושוב אין הבעלים מתכפרים, ולכך אין להקריב את קרבנותיהם, ולדעת רבי ישמעאל עשאום כמי שנטמאו או נאבדו.

ו. השפת אמת (ד"ה ומחוסר) **והחזון איש** (מו"ס סי' קכד נקוגיין ד"ה ומחוסר) ביארו שטעמו של תנא קמא הוא על פי מה שהקשתה הגמרא להלן (ע"ב) כיצד מעלים ומלינים את האברים בראש המזבח, והרי הכהנים יכולים לבוא לידי תקלה שיבואו להקטירם מיד, והגמרא תירצה שכהנים זריזים הם ואין חוששים לתקלה, ויש לפרש שלדעת תנא קמא חוששים לתקלה, ולכך לא התיר להקריב באופן זה.

האם בערב פסח צריך להעלות ולהלין בראש המזבח

שם. כתב **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ד) 'מחוסרי כפורים שחל יום הבאת קרבנותיהן בארבעה עשר, שוחטין עליהן ומקריבין קרבנותיהן בארבעה עשר בניסן בין קודם שחיטת הפסח בין אחר שחיטתו'. וכתב **החסד לאברהם** (עה הרמב"ם סט), שמשמעות **לשנות** שכתב 'שוחטין עליהן ומקריבין את קרבנותיהן' שאף מקטירים את אברי קרבנותיהם על המזבח, והקשה, מדוע אין מעלים את האברים לראש המזבח, ואף שעשה של פסח חמור הוא מפני שיש בו כרת ודוחה את העשה של השלמה, אבל כשאפשר לקיים שניהם אין דוחים, ועל ידי שיעלה האברים לראש המזבח נמצא מקיים שניהם. **ובשפת אמת** (ד"ה ומחוסר) הוסיף, שאף שלמחר יום טוב הוא ואי אפשר להקריב עולת חול ביום טוב, מכל מקום יכול להלינם בראש המזבח עד חול המועד ואז יקטירום[קנג].

וכעין זה הקשה **במהר"ח אור זרוע** (סו"ס סי' רכ), מדוע מקטירים את האברים, והלא אם יהא אסור להקטיר את האברים, יעשו כמי שנטמאו או אבדו שאינם מעכבים את כפרתו, ויהא מותר לו לאכול בקדשים, ותירץ, שכל שיש אברים הטעונים הקטרה עוברים בעשה של השלמה אף בשחיטה, ולכך אין תקנה בהעלאת האברים על גבי המזבח[קנד].

וכתבו החסד לאברהם והשפת אמת (ד"ה עוד י"ל), שדין זה תלוי במחלוקת **רש"י** (ד"ה מעלה) **ותוספות** (ר"ה ל: ד"ה ומקלקלו, יומא כט. ד"ה אלא, מנחות מט. ד"ה תלמוד) אם לדעת הסוברים לינה מועלת בראש המזבח יכולים להעלות ולהלין[קנה], שלפי רש"י לדעת כולם אמרו שמעלה ומלינה, ולפי התוספות לא אמרו כן אלא לדעת הסוברים אין לינה מועלת בראש המזבח, אבל לדעת הסוברים לינה מועלת בראש המזבח אין להעלות לראש המזבח מפני שיפסלו בלינה. וכתב השפת אמת שהרמב"ם סבר כדעת התוספות, ולפי זה מיושב, משום שהרמב"ם פסק (פסולי המוקדשין פ"ג ה"ח) שלינה מועלת בראש המזבח ואם ירדו לא יעלו, ולפיכך לא יועיל אם יעלו את האברים לראש המזבח, לפי שיפסלו בלינה, ולכך כתב שמקריבים את קרבנות הכפרה לגמרי ואף מקטירים אותם באותו היום, משום שהעשה של פסח דוחה עשה של השלמה.

קמו. אלא שהביא מדברי הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ג ה"ז) שאף לגבי דין אם עלו לא ירדו שנאמר לגבי כל הפסולים, כתב 'אם עלו לראש המזבח לא ירדו', ומשמע שגם דין זה של קידוש המזבח אינו נוהג אלא בראש המזבח. אכן במסכת זבחים (פו.) מבואר שכשם שהמזבח מקדש את הראוי לו כך הכבש מקדש, וכן פסק הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ג ה"ח). **ובתוספות** (יומא מה: ד"ה קודלין) כתבו, שהכבש והסובב כיון שהוא מחציו של מזבח ולמעלה הרי הם כמזבח ואין לינה מועלת בהם, אבל ביסוד המזבח נפסל בלינה. והרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ג ה"ח) בהביאו את דין לינה במזבח כתב 'אברים וחלבים וקמצים שלנו בראשו של מזבח כאילו לנו בעזרה ואם ירדו לא יעלו אבל אם לא ירדו מקטירין אותן לעולם', ובמשנה למלך (סט) הביא את דברי התוספות, וכתב שיתכן שהרמב"ם סמך על מה שכתב בהלכה י"ח שהכבש דינו כמזבח. **ובתוספתא** (זבחים פ"ט ה"ג) אמרו 'שעל גבי הכבש שבראשו של מזבח', **ובחזון יחזקאל** (סט) כתב שמלשון התוספתא משמע שרק הכבש הגדול שמגיע עד ראש המזבח חשוב כהעלאה, אבל בשני הכבשים הקטנים היוצאים מן הכבש הגדול כמבואר במסכת זבחים (פג:) אינו חשוב העלאה. וראה עוד שם שדן בפירוש דברי התוספות ביומא (סט) אם גם בכבש יש חילוק בין חציו שלמעלה או חציו שלמטה, ותלה דין הכבש שבחציו למטה בטעם הדין שאין לינה מועלת בראש המזבח, וכעין מה שביאר בחידושי רבי שמואל, שאם הוא משום שנחשב תחילת הקטרה יש לומר שהוא רק בחצי הכבש ולמעלה, אבל אם הוא מדין קידוש המזבח כל הכבש הרי הוא כמזבח. **קמז. וכן** פירשו המרכבת המשנה (תמידין ומוספין פ"ג ה"ג), **אבן האזל** (סט ה"ד) **ואור חדש** (ד"ה יתומר, ד"ה אמר) בדעת הרמב"ם שפסק כתנא קמא שאף בשחיטה וזריקה יש איסור תורה לעשותם לאחר תמיד של בין הערבים.

קמח. וכן כתב האור חדש (סוף ד"ה והמיכל). **קמט. משמרות** כהונה (ד"ה ר"ת), וכן הוא במנחת חינוך (מצוה ה אות ו ד"ה עוד נראה ליתני), אלא שכתב שהוא קצת דוחק. **קנ. אבל** ברש"י (ד"ה מעלה) מבואר ש'מעלה ומלינה' הוא לדעת כולם, ולפי זה אין לומר כן. וראה לעיל בסמוך בענין 'אם מעלה ומלינה' הוא גם לדעת הסוברים לינה מועלת בראש המזבח' שנתבאר ענין זה בארוכה.

קנא. וראה עוד בזה לעיל בענין 'אם עשה חמור דוחה עשה קל שבמקדש' ובענין 'אם עשה בקום ועשה דוחה עשה בשב ואל תעשה' ובענין 'אם 'מעלה ומלינה' הוא גם לדעת הסוברים לינה מועלת בראש המזבח' בדברי המנחת חינוך בהערה. **קנב. כך** מבואר במאירי (ד"ה ומ"מ), וכן כתב בקובץ שיעורים (אות רז) בשמו. **ובמשמרות כהונה** (ד"ה ר"ת) כתב שכך מבואר במהרש"א (ביצה ה. מוסף ד"ה ומקלקלו), **וכן כתב בליקוטי הלכות** (זבח מזבח, ד"ה אף), **וכן כתב באור חדש** (ד"ה אמר). **קנג. אכן** החזון איש (מו"ס סי' קכד נקוגיין ד"ה ומחוסר) כתב שאי אפשר להמתין לחול המועד משום שיש לחוש שהבשר יסריח, אלא שהביא את דברי הכסף משנה (תמידין ומוספין פ"ו ה"ו) שכתב בשם הריטב"א (יומא כא. ד"ה ולא הקריח) שעל זה נאמר (סט, והיו מצנה במסכת מנחות פ"ה מ"ה) שלא הסריח בשר במקדש. **ובגור אריה יהודה** (זבחים, קונטרס המועדים, סי' ו אות ג ד"ה ולפי"ז) תירץ כעין זה, על פי מה שפירש רש"י (ד"ה מעלה) שמה שאמרו 'מעלה ומלינה' לדעת כולם הוא, משום שאם עלה לא ירד, ולענין דין זה שאם עלה לא ירד הביא מדברי האור שמח (הובא בתורת מנחה, חלק המיוחסים, בתחילת הספר מכתב שני מהמחבר שמח) שכתב בשם המפרש על התוספתא (זבחים פ"ח) שרק אם לן לילה אחת לא ירד, אבל אם לן שתי לילות ירד, וראה שם במה שביאר האור שמח בטעם הדבר, ולפי זה כתב בגור אריה יהודה, בערב פסח אי אפשר להעלות ולהלין, שהרי צריכים להלין שתי לילות. עוד הוסיף השפת אמת, שאף אם נאמר שהטעם של תנא קמא שחולק על רבי ישמעאל ואינו מתיר להקריב את קרבנות המחוסר כפורים בשאר ימות השנה הוא משום שהוא חושש לתקלה וכקושיית הגמרא להלן (ע"ב), מכל מקום בערב פסח יש לנו לומר להעלות ולהלין אף שיש לחוש לתקלה, ולא לדחות עשה של השלמה בידים. **קנד. וכתב** לפרש כן בדעת רב חסדא שלא פירש כרב פפא שמעלה ומלינה, אבל רב פפא סבר שלעולם אין איסור בשחיטה לבד [אכן, אף לדעת רב פפא יש לומר שרק בדעת רבי ישמעאל סבר כן, אבל בדעת תנא קמא יש לפרש כמו שפירש בדעת רב חסדא שעוברים אף בשחיטה בלבד]. **קנה. ודבריהם** הובאו לעיל בענין 'אם 'מעלה ומלינה' מועיל גם לדעת הסוברים לינה מועלת בראש המזבח', וראה שם ביאור דבריהם בארוכה.

אבל בחסד לאברהם כתב שדברי רש"י נראים יותר, משום שלדעת התוספות נמצא שדברי הגמרא כאן אינם לדעת כולם. ולכך ביאר בדעת הרמב"ם על פי מה שכתב שאף בשחיטה עוברים על עשה של השלמה, אלא שהדבר תלוי אם כשרות הקרבן צריכה עוד הקטרה או לא, שאם צריכים עדיין להקטיר האברים כדי שיוכשר הקרבן, אין עוברים בשחיטה לבד על עשה של השלמה, מפני שהאיסור הוא להקריב קרבן אחר תמיד של בין הערבים, וכיון שחסרה הקטרה אינו נחשב כהקרבת קרבן, אבל אם מעלה ומלינה בראש המזבח והכהנים אוכלים את בשר הקרבן מפני שעשאום לאברים כמי שנטמאו או נאבדו כמבואר בגמרא להלן (ע"ב), אם כן הקרבן הוכשר כבר בלא הקטרה, ונמצא שבשחיטה וזריקה בלבד נגמר הכשר הקרבן, ובזה עוברים על עשה של השלמה אף בלא הקטרה, ולפי זה ביאר בדעת הרמב"ם, שלכך פסק להקריב את קרבנות כפרתו בערב הפסח לגמרי ואף להקטיר האברים, משום שממה נפשך יעבור על איסור אחד של השלמה, אם יקטיר את האברים נמצא שלא עבר בשחיטה משום שעדיין לא נגמרה הכשר הקרבן עד ההקטרה, ואם לא יקטיר אלא יעלה וילינם נמצא שעבר על עשה של השלמה בשעת השחיטה, ולכך אין צריך להעלות ולהלין האברים, משום שלא יועיל לו כלום.

אמנם לפי מה שביארו **האחרונים** שהטעם שתנא קמא חולק על רבי ישמעאל בשאר ימות השנה הוא משום שחולק הוא על מה שאמרו בגמרא להלן (ע"ב) נעשה כמי שנטמאו או נאבדו, ולדעת תנא קמא אינו כן, אלא כיון שהאברים קיימים אין הכהנים יכולים לאכול מהקדשים ושוב אין הבעלים מתכפרים, ולכך אין מועיל מה שמעלים ומלינים בראש המזבח, אם כן גם לענין ערב פסח אי אפשר להעלות ולהלין, שהרי עדיין לא יתכפרו הבעלים ולא יוכלו לאכול מהפסח בערב[קנו].

מדוע לא פירשו שמדובר בזב ויולדת

והאיכא אשם. הקשה **המהרש"א** (גרסת"י ד"ה ומקוסר), מדוע לא העמידה הגמרא שמחוסר כפורים האמור בברייתא הוא זב או יולדת שאינם מביאים אשם[קנז], ואין לומר שעדיין יקשה שצריכים להביא עולה, וכמו שמקשה הגמרא להלן 'והאיכא עולה', משום שבזב ויולדת פשוט הוא שניתן להעמיד בשקרבה עולתם תחילה, לפי שרק במצורע סברה הגמרא שצריך להקריב חטאתו תחילה מפני שכתוב בה 'תהיה' שהוא לשון עיכוב, וכמו שכתבו **התוספות** (ד"ה זה), ואם כן מדוע לא העמידה הגמרא בזב ויולדת שאין בהם אשם ואת עולתם הקריבו כבר.

והצל"ח (ד"ה אלא) תירץ שהטעם שלא העמידו ביולדת, הוא משום שרבי ישמעאל אמר לשון זכר 'טובל ואוכל', והטעם שלא העמידו בזב, ביאר על פי מה שכתבו התוספות (מנחות מט. ד"ה תלמוד) שמדרבנן יש איסור לשחוט ולזרוק הדם אחר התמיד של בין הערבים מחשש שמא יבואו להקטיר, ולכך לא התיר רבי ישמעאל אלא מפני מצות אכילת הקדשים, וכתב הצל"ח שגזירה זו אינה שייכת אלא בקרבן עוף שיש עמו בהמה, שאף שבחטאת העוף אין חשש שיבואו להקטיר, שהרי אין שם הקטרה כל, מכל מקום חוששים שמא יטעו הרואים ויסברו שכשם שמקריב העוף אחר התמיד גם הבהמה מקריב אחר התמיד, ויאמרו שקרבנות קרבים אחר התמיד. ולפי זה ביאר, שלכך לא העמידו בזב, משום שאינו מביא כלל בהמה אלא רק שני תורים או בני יונה, ואף לכתחילה יכול להביא את חטאת העוף שלו אחר תמיד של בין הערבים, ובברייתא משמע שרק משום מצות אכילת קדשים התירו לו להביא את קרבנותיו, ולכך הוצרכה הגמרא להעמיד במצורע שמביא גם עולת בהמה ואשם.

והרעק"א (ד"ה אלא) **והרש"ש** (ד"ה והמיכל) תמהו על דבריו, שהרי זב מביא גם עולה ואף שאינה בהמה אלא עוף, מכל מקום יש בה הקטרה, ואף בזה יש לחוש שמא יאמרו הרואים שגם את העולה הביא לאחר התמיד והקטירוהו.

והרש"ש תירץ, שהיה משמע לגמרא שרבי ישמעאל דיבר בכל מחוסרי הכפרה ואף במצורע, כשם שדברי תנא קמא נאמרו אף על מצורע[קנח].

עוד תירץ הרש"ש כעין דברי הצל"ח, שאין לגזור על חטאת העוף שאין בה הקטרה אלא כשהקרבן האחר שעמו שיש בו הקטרה מעכב גם הוא את הכפרה, בזה יש לחוש שהרואים יסברו שגם את הקרבן השני הקריבו אחר התמיד, ולכך רק במצורע שאשמו ועולתו מעכבים הכפרה יש לגזור על חטאת העוף, מה שאין כן בזב ויולדת אף שצריכים להביא עוד קרבן לעולה, אבל אינו מעכב את הכפרה, ולא אמרו בסוגייתנו להלן שעולה מעכבת אלא במצורע בלבד[קנט].

ובמשמרות כהונה (ד"ה ר"ח) תירץ, שהטעם שהגמרא לא העמידה בזב ויולדת אלא נדחקה להעמיד במצורע, הוא על פי מה שביאר (סס) שמחלוקתם של תנא קמא ורבי ישמעאל היא בדין עולת מצורע שהקריבה קודם החטאת אם בדיעבד עלתה לו, שלדעת תנא קמא לא עלתה לו, ולדעת רבי ישמעאל עלתה לו, ולפי זה לא יכלה הגמרא לפרש בזב ויולדת, שאם כן מהו טעמו של תנא קמא שחולק וסובר שאין להתיר לו להביא את החטאת העוף[קס].

הטעם שלא תירצו שמעלה את העולה ומלינה בראש המזבח

והאיכא עולה. הקשו **האחרונים**[קסא], מדוע לא תירצה הגמרא שגם לרב חסדא מעלה ומלינה בראש המזבח, והטעם שלגבי החטאת הוצרך להעמיד בחטאת העוף ולא אמר שמעלה ומלינה בראש המזבח יש לומר שהוא משום קושיית הגמרא להלן (ע"ב) שכל שלא הקטירו את האימורים אין הכהנים יכולים לאכול ואין הבעלים מתכפרים, אבל לגבי עולה שאין אכילת כהנים אלא כולה עולה כליל מודה הוא שמעלה ומלינה בראש המזבח.

ובמשמרות כהונה (ד"ה ר"ח) **ואור חדש** (ד"ה והמיכל) כתבו, שאם נאמר שהטעם שרב חסדא לא העמיד כרב פפא שמעלה ומלינה הוא משום שסובר לינה מועלת בראש המזבח, לא קשה, שהרי משום כך לא יכלה הגמרא לתרץ שמעלה ומלינה.

עוד תירץ האור חדש, שמדברי רב חסדא מוכח שדעתו שאין להעלות ולהלין בראש המזבח, שאם לא כן מדוע לא העמיד בשכבר הקריב את החטאת קודם התמיד ולא נשאר לו אלא עולה שהיא גם כן מעכבתו וכדברי רבי ישמעאל להלן, ומעלה ומלינה בראש המזבח, ולגבי עולה אין להקשות שכל זמן שאין האברים נקטרים אין היתר לכהנים לאכול ולא [illegible]פרו הבעלים, שהרי בעולה אין אכילת כהנים כלל, ומזה מוכח שלדעתו אין להעלות ולהלין כלל, ועל רב פפא הקשתה הגמרא מפני שבפירוש העמיד בחטאת.

[illegible]

אם אשם מצורע ועולתו מעכבים אותו מלאכול בקדשים

כשם שחטאתו ואשמו מעכבין אותו כך עולתו מעכבתו. כתב **רש"י** (ד"ה וכי תימא), שלגבי האשם לא גורסים 'וכי תימא אשם לא מעכב', משום שלא העלתה הגמרא בדעתה לומר שאינו מעכב, שהרי מדמו נותנים על גבי הבהונות של המצורע ואם כן עיקר הטהרה תלויה בו, ורק לגבי העולה העלתה הגמרא בדעתה שמא אינה מעכבת, והביאה את דברי הברייתא שאף עולתו מעכבת. **והרמב"ם** (ממוסרי כפרה פ"ו ה"ה) פסק שהעולה אינה מעכבת, ולענין האשם נחלקו המפרשים בדעתו, שבספרי הרמב"ם הגירסא היא ש'העולה והאשם אינם מעכבים', אלא **שהכסף משנה** כתב, שהאשם ודאי מעכב הוא מלאכול בקדשים מאחר והוא מעכב את הכפרה, שכן אמרו במסכת ערכין (כח.) וכן משמע בסוגייתנו, ולכך כתב שטעות סופר היא בגירסת הרמב"ם, ויש למחוק 'האשם'. אבל המשנה למלך הביא את דברי הרמב"ם (מזירות פ"י ה"ח) שכתב בפירוש שהאשם והעולה אינם מעכבים במצורע, ושכן כתב **הלחם משנה** (מזירות שם) בדעת הרמב"ם, וביאר, שאף שכתב הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ח ה"ט) שהחטאת והאשם הם עיקר הכפרה של המצורע, מכל מקום אין האשם מעכב אותו מלאכול בקדשים, ולכך כתב שהגירסא שלפנינו נכונה היא שאין האשם מעכב[קסב].

והראיה שהביא הכסף משנה ממסכת ערכין היא מה ששנינו שם שחייבי חטאות ואשמות אין ממשכנים אותם, וחייבי עולות ושלמים ממשכנים אותם, והטעם שחייבי חטאות ואשמות אין ממשכנים הוא מפני שהם מעכבים את הכפרה וודאי לא יפשע מלהביאם, וכן פסק הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד ה"ז), וביאר הכסף משנה (מעשה הקרבנות שם), שאף שרב פפא אמר (ערכין שם) שיש חטאות שממשכנים והם חטאת נזיר שאינה מעכבת משתיית יין, ויש עולות שאין ממשכנים והיא עולת מצורע מפני שהיא מעכבת וכדברי רבי ישמעאל בברייתא, מכל מקום הרמב"ם כתב רק את חטאת נזיר שממשכנים עליה, והשמיט את עולת מצורע, משום שסובר שדברי רבי ישמעאל דעת יחיד הם, וחכמים חולקים וסוברים שעולה אינה מעכבת. והלחם משנה (מזירות פ"י ה"ח) **כתב** שלפי דבריו צריך לומר שאכן על אשם מצורע ממשכנים שהרי אינו מעכב את הכפרה, והרמב"ם לא הזכיר זאת משום שכך הוא לשון רב פפא בערכין שם, שעיקר כוונתו לומר שהכלל האמור במשנה שחייבי עולות ושלמים ממשכנים וחייבי חטאת ואשמות אין ממשכנים אינו כלל גמור, לפי שיש חייבי עולות שאין

קנו. על פי קובץ שיעורים (סוף ח). **קנז. שהלא** ארבעה מחוסרי כפרה הם, זב זבה מצורע ויולדת (כריתות ח:). **קנח. ובגנזי יוסף** (גרסת"י ד"ה ומקוסר) ביאר, שקושיית המהרש"א היתה, לפי מה שהקדים המהרש"א וביאר בדברי רש"י שלא נקט יולדת, משום הדעות שבאשה אין חיוב כרת ואין עשה של פסח שלה דוחה עשה של השלמה, ולפי זה הקשה, שמאחר ואף תנא קמא אינו מדבר בכל מחוסרי הכפרה, כך יש להעמיד את דברי רבי ישמעאל שאינו מדבר על מצורע אלא בזב או יולדת. ומכל מקום כתב שיש לתרץ, שאף שתנא קמא לא דיבר אלא במי שחייב כרת אם לא יביא פסח, אך על מצורע וזב דיבר, מכל מקום משמעות הברייתא ברבי ישמעאל היא שכוונתו לכל מחוסר כפורים שהזכיר תנא קמא ומוסיף עליהם אף מי שאינו מחויב כרת מחמת הפסח. **קנט. אמנם** ציין שמה שכתב שאין עולת זב ויולדת מעכבתם מלאכול בקדשים, במהרש"א (גרסת"י ד"ה ומקוסר) משמע לא כך, אלא שהקרבת העולה מעכבת מלאכול בקדשים, ורק סדר ההקרבה אינו מעכב שיכול להקריב העולה תחילה. **קס. והובאו** דבריו לעיל בענין 'ביאור דעת תנא קמא לפירוש רב חסדא' וראה שם פירושים נוספים בביאור מחלוקתם. **קסא. באור חדש** (ד"ה והמיכל) כתב שכן מקשים העולם, וכן במשמרות כהונה (ד"ה ר"ח). **קסב. וכן** כתב הלחם משנה בהלכות מחוסרי כפרה (פ"ה ה"י).

ממשכנים ויש חייבי חטאות שממשכנים, וסמך על מה שהביא אופן אחד של מחויב חטאת שאינו מעכב הכפרה, שנלמד מזה שהוא הדין לשאר חייבי אשמות שאינם מעכבים הכפרה, שממשכנים אותם.

ומה שכתב הכסף משנה שבסוגייתנו משמע שהאשם מעכב, ביאר **המראה כהן** (ד"ה וכ"מ) שכוונתו להוכיח מגירסת הגמרא שלפנינו שלגבי אשם לא אמרה הגמרא 'וכי תימא אשם לא מעכב', ורק לגבי עולה אמרו כן, משמע מזה שדבר פשוט הוא שאשם מעכב, וכמו שכתב רש"י, אלא שכתב שהעיקר הוא כדברי הלחם משנה בדעת הרמב"ם שאף אשם אינו מעכב, ולפי זה כתב שיש לומר שבגירסת הרמב"ם בסוגייתנו היה גם 'וכי תימא אשם לא מעכב'. וכן הוא בדברי **רבינו חננאל** (ד"ה וכי תימא בשקנב). **ובמרכבת המשנה וחר המוריה** (מחוסרי כפרה פ"ח ה"ה) כתבו לדחות הראיה מסוגייתנו, שהגמרא נקטה בפשיטות שאשם מעכב הוא רק לדעת רבי ישמעאל, שהרי הסוגיא עוסקת בביאור דבריו שהתיר למחוסר כפורים בשאר ימות השנה להקריב את קרבנות כפרתו אחר התמיד, אבל לדעת חכמים אף האשם אינו מעכב.

ובהר המוריה (שם) הקשה עוד מדברי הרמב"ם (שגגות פ"ג ה"ו) שכתב, 'כל אשמות שבתורה מעכבין את הכפרה חוץ מאשם נזיר', וכן הוא סוגיית הגמרא במסכת נזיר (יח.) שאמרו בדעת חכמים לענין אשם נזיר, 'לפי שמצינו שכל אשמות שבתורה שהן מעכבין יכול אף זה מעכבו' וכו', ומשמע שאשם מצורע מעכב.

וכתבו המרכבת משנה והר המוריה (מחוסרי כפרה שם) שבתורת כהנים (מצורע פ"ג פרשה יג) מבואר שרק החטאת מעכבת את המצורע ולא עולתו ואשמו, שאמרו שם 'יכול יהו כולם מעכבים אותו תלמוד לומר ועשה הכהן את החטאת וכפר מלמד שכפרה בחטאת'. וביישוב סתירת דברי הרמב"ם, כתבו שיש לחלק בין מצורע ודאי למצורע ספק, שמצורע ודאי אשמו מעכב את כפרתו ומצורע ספק אין אשמו מעכב את כפרתו, מפני שאינו יכול להביא האשם מספק[קסג].

ובמקדש דוד (קדמיס פ' יג פרשה ד) ביאר בדעת הרמב"ם שרק החטאת מכפרת ולא האשם, ומה שאמרו כאן ובשאר מקומות המובאים לעיל שאשם מעכב, אין הפירוש שהוא מעכב מצד עצמו, אלא משום שאשם מצורע קודם לחטאתו, כמבואר במשנה במסכת זבחים (ה:), ודין זה מעכב הוא כמו שאמרו במסכת מנחות (ה.) שאם הקדים את החטאת לאשם לא יהא אחר ממרס בדמו אלא תעובר צורתו ויצא לבית השריפה, וכן פסק הרמב"ם (מחוסרי כפרה פ"ח ה"ג), ונמצא שאם הקריב החטאת ועדיין לא הקריב האשם לא עלתה לו כפרה ולא נטהר, מפני שחטאתו פסולה שהלא הקריבה קודם האשם[קסד]. ולפי זה כתב, שאף אין ממשכנים על אשם מצורע, שהרי אי אפשר להביא החטאת בלא האשם וכשם שאין ממשכנים על החטאת מפני שודאי יביאנה שהרי היא מעכבת כפרתו כך יביא קודם לחטאת את האשם[קסה].

ובחידושי מרן רי"ז הלוי (מחוסרי כפרה פ"ט ה"ה) כתב לחדש, שבעיקר קרבנות מחוסרי כפרה ישנם שני דינים, האחד הוא דין הקרבת קרבן כשאר כל מחויבי קרבן, והשני הוא דין טהרה והכשר לאכילת קדשים, וחילוק יש ביניהם, שמי שיש עליו כמה חיובי קרבן כגון אשה שיש עליה כמה חיובי יולדת וזבה, שלענין דין טהרה והכשר, קרבן אחד עולה לה לכולם ונטהרת וכשירה לאכול בקדשים, אבל לענין דין חיוב הקרבן אינו עולה לה אלא לחיוב אחד, והשאר עדיין חובה עליה, כמו ששנינו במסכת כריתות (ח.). והוסיף, ששני דינים אלו חלוקים הם כבר בעצם ההפרשה וההקרבה, שלענין דין הטהרה וההכשר, מאחר וקרבן אחד יכול לעלות לו לכל הטומאות שיש עליו, לכך גם ההפרשה נעשית על כל הטומאות שיש עליו, ממילא עולה לו קרבן הטהרה וההכשר על כל הטומאות שהיו עליו, אבל לענין חיוב הבאת הקרבן, כיון שכל קרבן אינו עולה לו אלא לחיוב אחד, אינו מפריש אלא על חיוב אחד. ולפי זה ביאר בדעת הרמב"ם, שמה שכתב שהאשם אינו מעכב לאכול בקדשים, אף שהדין הוא שאשם מצורע קודם לחטאת (מנחות ה. וכמובא לעיל), הוא כגון במצורע שהביא את אשמו וקודם שהביא את חטאתו חזר ונתנגע, שחייב להביא קרבנות

קסג. כמבואר ברמב"ם (מחוסרי כפרה פ"י ה"ח), עיי"ש. **קסד. ונמצא**, שאם הביא את אשמו ולאחר מכן הביא את חטאתו, ואכלו הכהנים מבשר החטאת ועדיין לא אכלו מבשר האשם, שלדעת רש"י שהאשם מעכב מחמת עצמו, לא ניתר לאכול בקדשים, מה שאין כן לדעת הרמב"ם, כבר ניתר על ידי אכילת החטאת. **קסה. וגם** לפי דבריו חילק בין מצורע ודאי למצורע ספק, שבמצורע ספק, מאחר ואינו יכול להביא אשם מספק, ודאי אינו מעכב כפרתו, לפי שאף במצורע ודאי אין האשם מעכב הכפרה מצד עצמו אלא משום שהוא מעכב את החטאת והחטאת מעכבת את הכפרה, ולכך במצורע ספק, שאינו יכול להביא אשם, אין האשם מעכב החטאת, לפי שכל העיכוב הוא רק כשעומדים לפניו שני חיובים, של חטאת ושל אשם, בזה נאמר להקדים את האשם לחטאת ומעכב הוא, אבל בספק, שאינו מחויב להביא אשם, ודאי אין הסדר מעכב, וחזר הדין שרק החטאת מעכבת. וראה עוד שם בדבריו במה שהוסיף להביא מסוגיות הש"ס שמבואר שהאשם הוא מכשיר, וביאר, שרק החטאת מכפרת, אלא שהאשם מכשיר את המצורע להיות ראוי להתכפר על ידי החטאת, עיי"ש. **קסו. ולפי** זה ביאר החילוק בין מצורע ודאי למצורע ספק, על פי מה שהביא בשם אביו הגר"ח, שדין חטאת העוף הבאה על הספק, שהוא חידוש שחידשה תורה שמביאים קרבן על הספק, ולפי מה שביאר שישנם שני דינים בקרבנות מחוסרי כפרה כתב, שחיוב זה של חטאת העוף הבאה על הספק יש בו רק את דין הטהרה וההכשר, אבל אין בו חיוב הבאת קרבן, אלא שאחר שמביאה משום הטהרה וההכשר ממילא עולה היא

על כל אחת ואחת, וכמו שפסק הרמב"ם (מחוסרי כפרה פ"ה ה"ח), ונמצא שיש כאן שני חיובי חטאות, וכשמביא חטאת אחת הרי לענין דין הטהרה וההכשר מביאה על שני חיובי הצרעת, וחטאת זו מכשירתו לאכול בקדשים, אף שעדיין לא הביא האשם השני, ואין לפסול חטאת זו משום שהיא קודמת לאשם, שהרי לענין דין הבאת הקרבן אינו מביא חטאת זו אלא על צרעת ראשונה, ועל צרעת זו הביא כבר אשם, ועל אופן זה כתב הרמב"ם שאשם מצורע אינו מעכבו מלאכול בקדשים אלא רק החטאת[קסז].

אם דין חטאת קודמת לעולה ביולדת הוא מעכב

אלא זה בנה אב לכל חטאות שיהו קודמות לעולות הבאות עמהן.

בסוגייתנו מבואר שהגמרא סברה שדין חטאת קודמת לעולה מעכב, ולכך הקשתה שלא יתכן שהקדים המצורע להביא את עולתו לפני חטאתו[קסז]. והקשו **התוספות** (ד"ה זה), כיצד סברה הגמרא שמה שאמרו 'זה בנה אב לכל חטאות שיהו קודמות לעולות' מעכב הוא, והרי במסכת זבחים (ג.) מבואר שלא הוצרכו ללימוד של הבנין אב אלא רק לגבי יולדת עשירה שמביאה עולת בהמה וחטאת העוף שצריכה להקדים את החטאת, ולגבי יולדת מבואר בתורת כהנים (מוריע פרשה ו פ"ד) שאינו מעכב, שאמרו שם יולדת שהביאה עולתה תחילה, תביא חטאתה ממין עולתה, הרי שיכולה להקדים את העולה לפני החטאת, וכן משמע ממה ששנינו במסכת קינים (פ"ג מ"ה) האשה שהביאה עולתה ומתה לא יביאו יורשים חטאתה, ומשמע [אוצר החכמה] לא מתה, היא עצמה מביאה חטאתה, אף שהקדימה העולה לחטאת.

ותירצו התוספות בשם **רבינו חיים כהן**, שרק לגבי מצורע סברה הגמרא שהקדמת החטאת מעכב, משום שבמצורע נאמר 'זאת תהיה תורת המצורע' (ויקרא יד ג), שמשמע לשון עיכוב כמו שאמרו במסכת מנחות (יט.), אבל לגבי יולדת ושאר מחוסרי כפרה פשוט היה לגמרא שאין הקדמת החטאת מעכבת.

והתוספות בקידושין (יג. ד"ה המפקה) ובזבחים (ה. ד"ה עולתה) תירצו עוד, שאף ביולדת הטעם שאין הקדמת החטאת מעכבת הוא משום שלמדים זאת ממצורע שנאמר בו 'והעלה הכהן את העולה' (ויקרא יד כ) שמשמע אף אם הקדים העולה כשרה היא, וכתירוץ הגמרא להלן.

ובשלמי תודה (נמוק' שם) הקשה על פירושו של רבינו חיים כהן, מדוע הביאה הגמרא את הלימוד מהבנין אב, היה לה לגמרא להביא את הפסוק שנאמר במצורע 'ועשה הכהן את החטאת וכפר על המטהר מטומאתו ואחר ישחט את העולה' (ויקרא יד יט), ואת הפסוק 'תהיה' שמשמע עיכוב. ועל תירוצם השני של התוספות [בקידושין ובזבחים] הקשה, שעדיין הקושיא במקומה עומדת על מה שסברה הגמרא בתחילה שגם ביולדת הקדמת החטאת מעכבת, וכי לא ידעה הגמרא את המשנה במסכת קינים שמשמע שאין הקדמת החטאת מעכבת. וכתב, שאין זו קושיא, לפי שיש לומר שלא היו בקיאים בסדרי קדשים וטהרות. **והרמב"ן** (קידושין יג: ד"ה והרמב"ד) תירץ על פי דברי **הראב"ד** (קיניס שם) שפירש מה שאמרו האשה שהביאה עולתה שאין הכוונה שהביאה והקריבו כבר, אלא הביאה הכוונה הפרישה, ולפי זה אין ראיה שאם הקריבה העולה קודם החטאת הקרבן כשר. וכן כתב הריטב"א (קידושין שם ד"ה וקשיא), ולדעתם, גם למסקנא הדין כן שביולדת מעכב הוא, ואם הקדימה עולתה לחטאתה לא יצאה ידי חובתה[קסח].

והתוספות בזבחים (ה. ד"ה עולתה) כתבו, שמסברא יש לפסול אם הקדים עולה לחטאת משום שיש מחוסר זמן לבו ביום, וכיון שאמרה תורה שהחטאת קודמת לעולה, כל זמן שלא הקריבו את החטאת הרי העולה היא מחוסרת זמן, וכן אמרו במסכת מנחות (ה.) לענין אשם מצורע שהוא קודם לחטאת, שאם הקדים ושחט את החטאת הקרבן פסול משום שמחוסר זמן הוא. ולכך ביארו שהטעם שביולדת אין הקדמת החטאת מעכבת הוא משום שלמדים את יולדת ממצורע. ובדעת רבינו חיים כהן שמסברא לא היינו פוסלים אם

קסז. והראיה היא מכך שאם אין זה אלא לכתחילה מדוע לא מתרצת הגמרא שמדובר בשעבר והקריב כבר עולה תחילה. כך פירשו התוספות (ד"ה זה). ובתוספות במסכת זבחים (ה. ד"ה עולתה) ובמסכת מנחות (ד: ד"ה ה"ג) פירשו שהראיה היא מתירוץ הגמרא, שהגמרא מתרצת ששונה היא עולת מצורע כמו שאמרה תורה 'והעלה' שמשמע שהעלה את העולה כבר, והלא דין זה ודאי אינו אלא בדיעבד, אבל לכתחילה ודאי יש למצוה להקריב החטאת תחילה כמו שנאמר במצורע בפירוש 'ואחר ישחט את העולה' (ויקרא יד יט). וכתב המהרש"א (קידושין יג. גמוס' ד"ה המפקה) ששתי הראיות נכונות, וביאר שהתוספות במסכת קידושין (שם) סתמו משום שסמכו על שתי הראיות הללו. **קסח. וראה** במשנת רבי אהרן (זבחים פ' ז ס"ק יג) שלמד בדברי הריטב"א שכתב 'שכיון שכבר קריבה עולתה שוב אין מקריבין חטאתה דהוה לה עולה קודמת לחטאת ואנן חטאת קודמת לעולה בעינן' ששוב אינה יכולה להביא חטאת ועולה, מכיון שכבר הקדימה עולה, הרי החטאת הבאה אחריה אינה עולה לה משום שקריבה לאחר העולה, ותמה מאד על דברי הריטב"א הללו. אכן יש שפירשו בכוונת הריטב"א שאין יכולה להביא רק חטאת בלבד, אבל אם תביא חטאת ועולה אחרים ודאי מועיל הוא, ולעולם הפסול הוא רק בעולה שהקריבה תחילה.

גם לשם חובתו, אבל מאחר ועיקר דין הבאתה הוא לטהרה ולהכשר, לכך לא נאמר בה דין שאשם קודם לחטאת, משום שכל הדין שאשם קודם לחטאת לא נאמר אלא בקרבנות שיש בהם חובת הבאת קרבנות.

הקדים העולה, ורק במצורע משום שנאמר בו 'תהיה', ביאר הגר"חקסט, שרק לגבי חטאת שאינה באה נדבה אלא רק חובה שייך לומר בה שהיא מחוסרת זמן, מה שאין כן בעולה, מאחר ובאה נדבה אין שייך לפוסלה משום מחוסר זמן, שהרי היה יכול להקריבה לנדבהקצ.

מדוע הזכירה הגמרא כאן שחטאת העוף קודמת לעולת בהמה

וקיימא לן דאפילו חטאת העוף קודמת לעולת בהמה. פירש רש"י (ד"ה וקיימא לן), שדין זה הוא ביולדת עשירה שצריכה להביא עולת בהמה וחטאת העוף, שיש להקדים חטאת העוף לעולה אף שהעולה בהמה היא. והעיר **הרש"ש** (ד"ה וקי"ל) מדוע הוסיפה הגמרא דין זה, והרי כאן מדובר במצורע עני שגם העולה עולת העוף היא. ותירץ, שגם מצורע עני שמביא חטאת העוף יכול להביא עולת בהמה במקום עולת העוף אם ירצה, ואדרבה, תבוא עליו ברכה, ולכך הוצרכה הגמרא להוסיף זאת, כדי שלא נאמר שמדובר שהביא עולת בהמה ולכך הקדימה קודם החטאת מפני שבהמה קודמת לעוף, לכך הוסיפה הגמרא דין זה שחטאת העוף קודמת גם לעולת בהמה.

ובהגהות הרא"מ הורוויץ (ד"ה וקי"ל) ביאר, שהגמרא הוסיפה זאת כדי שלא נאמר שטעם הדין להקדים חטאת לעולה הוא רק משום חשיבות, שהחטאת חשובה יותר ולכך יש להקדימה, ולפי זה ודאי שאין דין זה מעכב אפילו במצורע שנאמר בו 'תהיה' שמשמעו עיכובקעא, לכך הוסיפה הגמרא שחטאת העוף קודמת גם לעולת בהמה, ומזה מוכח שדין הוא בצורת ההקרבה שחטאת תחילה ואחר כך העולה, שאם אין זה אלא משום חשיבות החטאת, הרי זבחים חשובים מעופות וקודמים להם, כמבואר במסכת זבחים (פט.), ומכך שחטאת העוף קודמת לעולת בהמה מוכח שהוא דין בצורת ההקרבה, ולכך סברה הגמרא שיש לו לעכב במצורע.

קדימת חטאת העוף לעולת בהמה בשני חיובים

שם. פירש רש"י (ד"ה וקיימא לן), כגון יולדת עשירה שמביאה עולת בהמה וחטאת העוף, שתקדים החטאת לעולה. והנה **בתוספות** (זבחים 5: ד"ה מקדוש) מבואר שאף בשני חיובים נפרדים יש להקדים את החטאת העוף לעולת הבהמה. והעיר **החזון איש** (מנחות סי' לג ס"ק יג), מנין פשוט לתוספות שחטאת העוף קודמת לעולת בהמה בשני חיובים, והרי יש סברא לומר שלא אמרה תורה להקדים את העוף לבהמה אלא בחיוב אחד כגון ביולדת, מפני שהחטאת מכשירה אותה לכך יש להקדים החטאת לעולה, מה שאין כן בשני חיובים נפרדים יתכן שבהמה קודמת לעוף אף שהבהמה עולה והעוף חטאת. והביא מדברי רש"י (זבחים 5: ד"ה מטעמא העוף) שפירש ביולדת עשירה, ומשמע שדווקא בחיוב אחד הדין הוא שמקדימים את החטאת העוף קעב.

נט:

ביאור הפסוקים בעולת וחטאת מצורע

והעלה הכהן את העולה שהעלה כבר. רש"י (ד"ה והעלה) פירש, שהראיה מ'והעלה' שהעלה כבר היא מכך שלא נאמר 'ואת העולה יעלה', לכך מפרשים 'והעלה' פירושו שהעלה כבר. אך **הרש"ש** (זבחים 5: נמוס' ד"ה מון, ד"ה ומגב) **והמלבי"ם** (פ' מצורע סי' סג) העירו, שמצינו בהרבה מקומות בתורה שה'וי"ו' בתחילת התיבה מהפכת את התיבה ללשון ציווי לעתיד. ובאוצר 19/06/2018**רש"י** שמכל מקום היתה התורה צריכה לכתוב 'יעלה' שהוא לשון עתיד ברור, ולא לשון 'והעלה' שמשמש גם לשעבר. אלא שהעיר מדוע לא דורשים גם מהפסוק הקודם (ויקרא ד יט) 'ועשה הכהן את החטאת' ולא נאמר 'יעשה' שאם הקדים את החטאת לאשם כשר, ובמסכת מנחות (ה.) מבואר, שאם הקדים החטאת לאשם מעכב אפילו בדיעבד. וכתב שיתכן שרק לגבי עולה דורשים משום שכבר התחילה לכתוב קודם לכן בלשון עתיד ברור שנאמר (שם) 'ואחר ישחט את העולה'. אבל כתב שלולי דברי רש"י היה מפרש שעיקר הדיוק הוא מכך שנאמר שוב 'והעלה את העולה' ש'העולה' מיותרת היא, שהרי כבר הוזכר קודם ששוחט את העולה, והיה צריך לומר 'והעלה אותה' או 'והעלה' במפיק ה"א, ומזה למדו שהכוונה לעולה שהקריבוה כבר.

והמלבי"ם ביאר שבפסוק הקודם (שם) נאמר 'ועשה הכהן את החטאת וכפר על המטהר מטמאתו ואחר ישחט את העלה' ולאחר מכן נאמר (שם יד כ) 'והעלה הכהן את העלה ואת המנחה המזבחה וכפר עליו הכהן וטהר', ופשט הפסוקים הוא שתחילה ישחט את החטאת ויזרוק דמו שבו תלוי עיקר הכפרה, ואחר כך ישחט את העולה ויעלה את איברי העולה, ואחר כך יעלה את אימורי החטאת להקטרה, שכן שנינו במסכת זבחים (פט:) שאיברי עולה קודמים לאימורי חטאת, אלא שפירוש זה קשה משני טעמים: א. שלא היתה התורה צריכה לחזור ולהזכיר את העולה, אלא היתה יכולה לכתוב 'והעלה הכהן אותה' שהרי על עולה דיברה קודם לכן. ב. מה שסיים הכתוב 'וכפר עליו הכהן' שהלא הכפרה תלויה בחטאת ומדוע הוזכרה כפרה לגבי הקטרת העולה. ולכך פירשה הגמרא שפירוש הפסוקים כך הוא, שלכתחילה יש להקריב את החטאת תחילה וכפי שנאמר בפסוק הראשון, ואילו הפסוק השני אינו המשך לפסוק הראשון, אלא הוי"ו של 'והעלה' הוא כלשון תנאי, וכך הוא פירושו, 'והעלה הכהן את העולה' כלומר, ואם העלה את העולה תחילה, 'וכפר עליו הכהן' כלומר שלאחר מכן הקריב את החטאת, 'וטהר' עלתה לו כפרה.

הקדים העולה לחטאת ואשם

שם. כתב המקדש דוד (קדשים סי' מ ס"ק ה), **שמדברי הרמב"ם** (פירוש המשניות זבחים פי"ד מ"ג) משמע, שמצורע המקריב עולתו בחוץ קודם שהביא חטאתו ואשמו אינו חייב משום שחוטי חוץ, מפני שהוא מחוסר זמן שעדיין אינו יכול להקריב העולה עד שיביא חטאתו ואשמו. והקשה, שהלא אמרו בסוגייתנו שאם הביא עולתו לפני חטאתו כשר בדיעבד. וכתב, שיש לחלק בין אם הקדים העולה לחטאת לבין אם הקדימה אף לאשם, שרק אם הקדימה לחטאת כשירה בדיעבד וכמו שלמדו מהפסוק, אבל אם הקדימה לאשם פסול אף בדיעבד, וכמו שאמרו במסכת מנחות (ה.) לענין חטאת מצורע שהקדימה לאשם מצורע שפסול בדיעבד. אמנם **התוספות יום טוב** (זבחים שם) הביא נוסח אחר בדברי הרמב"ם, שעולה לעולם אין בה מחוסר זמן מפני שהיא דורון, וכן פסק הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ד הכ"ו).

מדוע חוששים לתקלה ביום טוב

ועבדינן מילתא לכהנים דאתו לידי תקלה. הקשה **רעק"א** (ד"ה ועבדינן), מדוע לא תירצה הגמרא שרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה סובר כרבי עקיבא שאיברי חול אינם קריבים ביום טוב, וכמבואר בסוגיא להלן **ובתוספות** (ד"ה ולא), ויעלו את האיברים לראש המזבח סמוך לחשכה, ושוב אין לחוש שיבואו לידי תקלה שיקטירום בלילה, שהרי יום טוב הוא ואיברי חול אינם קריבים ביום טובא.

האם גם אכילת הבעלים תלויה בהקטרת האימורים

והא כמה דלא מתקטרי אמורין כהנים לא מצו אכלי בשר. כתב **המשנה למלך** (מעשה הקרבנות פי"ח ה"ד), שנראה שגם חלק הבעלים אינו ניתר לאכילה עד שיקטירו את האימורים, וכלשון **הרמב"ם** (פסולי המוקדשין פי"ח ה"ז) 'והאימורים מתירין את הבשר לאדם'. אבל **המנחת חינוך** (מצוה קמא אות ז ד"ה ומיהו) כתב, שמלשון הברייתא המובאת להלן 'יכול יהו כהנים רשאים בחזה ושוק' וכו' משמע שדין זה הוא רק בכהנים, אבל הבעלים יתכן שמותר להם לאכול מהבשר אף קודם הקטרה. והביא **שבתוספות** במסכת ביצה (כ: ד"ה מפני) מבואר, שגם חלק הבעלים אינו ניתר אלא על ידי הקטרת האימוריםב, **והצל"ח** (שם בתוס' ד"ה ומחוור) האריך לדון בזה.

ובזרע אברהם (סי' טו אות י) רצה להוכיח מסוגיית הגמרא להלן (עא.), שאמרו לגבי קרבן פסח לרבי אלעזר בן עזריה שהבשר נפסל מחצות הלילה והאימורים אינם נפסלים אלא בבוקר, הרי שאוכלים את בשר הפסח קודם הקטרת האימורים. ודחה, שכיון שאסור להקטיר את האימורים ביום טוב, הרי זה כנטמאו האימורים או שנאבדו שאין הקטרתם מעכבת את האכילה, ורק קודם אור היום שהיו מסדרים מערכה חדשה מותר להקטיר אף איברי חול וכמו שכתבו התוספות (יומא מו. ד"ה אגל לה)ג.

קסט. חידושי מרן רי"ז הלוי (עבודת יום הכפורים פי"ב ה"ג), **כתבי הגרי"ז** (זבחים שם בתוס' ד"ה עולתה, מנחות ה. ד"ה הנה הגר"מ). **קע. ובכתבי הגרי"ז** (זבחים שם ד"ה והכי מיקרי, מנחות ה. ד"ה והנה התוספות בזבחים) דחה את ראיית התוספות, על פי מה שהתוספות (זבחים שם) הוסיפו שעל כרחנו אין כוונת הגמרא שהקדמת האשם מעכבת מחמת ה'תהיה' שנאמר בקרבנות המצורע, משום שמבואר בסוגיא (מנחות שם) ש'תהיה' לא נאמר על השחיטה, ואם כן מדוע אם נשחטה החטאת קודם האשם תצא לבית השריפה, ומזה הוכיחו התוספות שאף בלא העיכוב של 'תהיה' הקרבן פסול משום שהוא מחוסר זמן. ובדעת רבינו חיים כהן אמר הגרי"ז, שיש לומר שלעולם טעם הפסול הוא משום ה'תהיה' שנאמר במצורע, ואף שלא נאמר 'תהיה' אלא לענין הזריקה, מכל מקום כיון שלגבי הזריקה נאמר עיכוב, לכך נחשב הוא כמחוסר זמן, ומחוסר זמן בזריקה מחשיבו למחוסר זמן בכל הקרבן, אבל בקרבנות יולדת שלא נאמר בה עיכוב כלל, אין זה מחוסר זמן. **קעא. וכמו** שכתבו התוספות (ד"ה זה). **קעב. וראה** בתוספות הרא"ש (הוריות יג. ד"ה וקי"ל) שכתב שמדובר בחטאת העוף של ראובן ועולת בהמה של שמעון, שחטאת העוף קודמת, משום שבאדם אחד לא מצינו חטאת העוף ועולת בהמה. וכבר תמהו עליו האחרונים, שהרי מצינו כן ביולדת עשירה וכמו שכתב רש"י. **א. ויש** שכתבו, שאם אין מקטירים איברי חול ביום טוב, אם כן לא יקטירום גם למחר ביום שהרי יום טוב הוא, וצריך לומר שימתינו בראש המזבח עד ליום שני של פסח, ואז יקטירום, ועל זה חוזר החשש שיבואו לידי תקלה שיקטירום בלילה של מוצאי יום טוב, שיסברו שאיברים של היום הם. **ב. וכן** הוכיחו מדברי הרא"ש (מדרש יח: ד"ה כנסתר). **ג. וראה** בהגהות הרי"מ בידרמן על השפת אמת (ד"ה ר"ח ורמי), והו"ד להלן בהערה 'בדעת הרמב"ם שפירש הפסוק על קרבן פסח' שחילק בין פסח לשאר קרבנות, שקרבן פסח כיון שעיקרו לאכילה אין הקטרת האימורים מעכבת את האכילה, ולפי זה אין להוכיח מהסוגיא להלן (עא.) העוסקת בקרבן פסח. עוד דחו האחרונים, לפי מה שהסתפק החזון איש (סי' קמד נט: ד"ה ויש) האם צריך להקטיר את כל האימורים כדי להתיר הבשר, או שדי בהקטרת כזית מהאימורים [והובאו דבריו להלן בענין 'בגדר איסור איכלת הבשר קודם הקטרת האימורים'], ואם

ילקוט פתחים נט: ביאורים

בדברי המאירי והרמב"ם בזכיית הכהנים בחזה ושוק

יכול יהו כהנים רשאים בחזה ושוק וכו'. כתב **המאירי** (נעיל ע"ח ד"ה ומ"מ), שהכהנים אינם זוכים בחזה ושוק עד לאחר הקטרת האימורים, ומן הסתם אינו אוכל עד שזכה. **והאחרונים** הסתפקו בכוונתו, האם אכן אין איסור לכהנים לאכול קודם הקטרה, ורק משום שלא זכו עדיין בבשר ואינו שלהם אלא ממון גבוה הוא יש בזה משום גזל גבוה. **ובשם הגרי"ז** כתבו[ד] (אהח"ק 19/06/2018) בדעת הרמב"ם, שלא הזכיר שיש איסור לאכול בשר קדשים קודם הקטרת האימורים, ורק כתב (מעשה הקרבנות פ"ט ה"ח) שאין הכהנים זוכים בחזה ושוק אלא לאחר הקטרת האימורים, ואמר הגרי"ז שלפי זה יש לומר שאכן אין איסור אכילה קודם ההקטרה, ולא נאמר בזה אלא דין בקיום אכילת הקדשים וזכיית הכהנים, שרק בהקטרת האימורים זוכים הכהנים בבשר ומקיימים דין אכילת קדשים.

דין עיכוב אכילת בשר קדשי קדשים כל שלא הוקטרו האימורים

תלמוד לומר והקטיר הכהן את החלב המזבחה והדר והיה החזה לאהרן ולבניו. כתב **השפת אמת** (ד"ה כל), שמסוגייתנו מבואר שאף שפסוק זה נאמר לגבי חזה ושוק של השלמים, מכל מקום הוא הדין בחטאת אין הכהנים רשאים לאכול מבשר החטאת עד אחר הקטרת האימורים. והעיר על דברי הרמב"ם שלא הביא דין זה שהקטרת האימורים מעכבת את אכילת הכהנים אלא לגבי שלמים (מעשה הקרבנות פ"ט ה"ח), ואילו לגבי חטאת (שם פ"ח) לא הזכיר דין זה. אמנם הזכיר דין זה כשמנה את כל המתירים (פסולי המוקדשין פי"ח ה"ז) שכתב, שהאימורים מתירים את הבשר לאדם[ה].

והנה בספרא (ויק' פר' ג פ"ג) דרשו על מה שנאמר (ויקרא ו י) 'לא תאפה חמץ חלקם נתתי אותם מאשי קדש קדשים היא כחטאת וכאשם', שאינן רשאים לחלק אלא מותר מן האישים, ופירש הר"ש **משאנץ** (שם), שאין להם לחלק את מנחה ביניהם עד לאחר מתנת הקומץ לאישים. והוסיפו בספרא, אין לי אלא בו בלבד, מנין לרבות את כל הקדשים תלמוד לומר 'כי קודש קדשים'.

אוצר החכמה **ש"ח** דרשו בספרי (זוטא, קרח פרק יח פ"ט) על הפסוק שנאמר (במדבר יח ט) 'זה יהיה לך מקודש הקדשים מן האש כל קרבנם לכל מנחתם' וגו', אין לך בהם אלא לאחר מתנת האישים. וכן פירש רש"י (שם) 'מן האש' לאחר הקטרת האישים, ופירש הר"א מזרחי שהכוונה לדין זה, שאין לכהנים חלק בבשר עד לאחר הקטרת האימורים, וכן פירש **הספורנו** (שם). אך בספרי דבי רב (שם) דרש פסוק זה לענין אחר. וכתב **בפירוש ספרי דבי רב** (שם ד"ה זה), שהטעם שלא דרש כן הוא משום שדין זה נלמד כבר מהפסוק 'והקטיר הכהן את החלב המזבחה והיה החזה לאהרן ולבניו' כמבואר בסוגייתנו, ואף שפסוק זה נאמר בשלמים שהם קדשים קלים, מכל מקום קל וחומר הוא לקדשי קדשים שאין זוכים הכהנים בבשר אלא לאחר הקטרת האימורים. והוסיף, שאף שיש סברא להיפך, שבקדשי קדשים כיון שהכל של הכהנים זכו בה מיד, מכל מקום הלא יש גם את הדרשה שדרשו בספרא מ'חלקם נתתי אותה מאשי קודש קדשים' וגו' וכמובא לעיל. וכתב שאף **רש"י** (במדבר שם) אין כוונתו ללמוד את דין איסור אכילת קדשים קודם הקטרה מפסוק 'זה יהיה לך' וגו' שהרי לומדים זאת מפסוקים אחרים, אלא כוונתו לפרש את פשטות הפסוק.

בגדר איסור אכילת הבשר קודם הקטרת האימורים

שם. הסתפקו **האחרונים**[ו] בגדר איסור הבשר קודם הקטרת האימורים, האם הקטרת האימורים היא המתרת את הבשר באכילה, או שמא זריקת הדם היא המתרת, אלא שאמרה תורה שצריך להקטיר את האימורים תחילה ורק לאחר מכן הבשר נאכל, אבל אין הגדר שהקטרת האימורים היא המתירה. **ובשם הגרי"ז** אמרו, שמחלוקת **ראשונים** היא, שדעת **התוספות** (זבחים מג. ומנחות יז. ד"ה והלכתה) שהקטרת האימורים אינה חשובה כמתרת את הבשר לאכילה, והוכיחו זאת מכך שאם נאבדו או נטמאו האימורים מותר הבשר לאכילה אף בלא הקטרת האימורים כמבואר בסוגייתנו, ולפי זה זריקת הדם היא המתרת אלא שכשיש אימורים להקטיר צריך להקדים את הקטרת האימורים לאכילת הבשר. אבל מדברי **הרמב"ם** (פסולי המוקדשין פי"ח ה"ז) שכתב 'והאימורים מתירים את הבשר לאדם', משמע שלדעתו הקטרת האימורים היא המתירה את הבשר לאכילה[ז], אלא שדין זה הוא רק כשהאימורים עומדים להקטרה. **ובמשנה למלך** תמה על דברי הרמב"ם, לאיזה סיבה כתב שהקטרת האימורים מתירה את הבשר, והלא ודאי הוא כדברי התוספות, וכמו שהוכיחו התוספות (שם) שאילו היו מתירים לא היה בהם פיגולי[ח]. אכן **במרכבת המשנה** כתב, שגם כוונת הרמב"ם היא שהדם הוא נקרא המתיר של הבשר באכילה, אלא שכל שלא הוקטרו האימורים אין הדם מתיר את הבשר באכילה, ועל זה כתב 'שהדם מתיר את האימורים להקטרה, והאימורים מתירים את הבשר לאכילה' כלומר, שמפני זה חשוב הדם כמתיר את הבשר באכילה, מפני שהוא מתיר את ההקטרה וההקטרה את האכילה, אך ודאי שלא ההקטרה עצמה מתירה את האכילה[ט].

אלא שכתבו האחרונים הנ"ל שאף שזריקת הדם היא המתירה, עדיין יש להסתפק, האם הקטרת האימורים מעכבת את ההיתר של זריקת הדם, או שמא ההיתר נגמר על ידי זריקת הדם, אלא שיש איסור חדש משום הקטרת האימורים, שקודם יש להקטיר את האימורים ורק לאחר מכן לאכול הבשר. וכצד זה כתב **בקובץ שיעורים** (גיליון כ: סוף נז), שגדר איסור האכילה קודם ההקטרה הוא משום דין קדימה, שצריך להקדים את הקטרת האימורים לאכילת הבשר. **וכתבו**, שלכאורה יש לתלות בזה מה שיש להסתפק באבדו האימורים והותר הבשר באכילה, ושוב נמצאו האימורים קודם שאכלו את הבשר, האם הבשר חוזר ונאסר או שכיון שהותר הותר, שאם איסור חדש הוא, שמשום הקטרת האימורים הוא שאסור לאכול את הבשר, אם כן כל שיש אימורים לפנינו הטעונים הקטרה יש איסור לאכול את הבשר, וכן כתב הקובץ שיעורים (גיליון שם), אבל אם אינו איסור חדש אלא שהוא מעכב את ההיתר הנעשה על ידי הזריקה, הרי כשנאבדו האימורים נגמר היתר הבשר, וכיצד יחזור לאיסורו כשנמצאו האימורים'.

עוד תלו בנידון זה מה שדנו האחרונים אם גם אכילת הבעלים תלויה בהקטרת האימורים [וכמובא לעיל בענין 'האם גם אכילת הבעלים תלויה בהקטרת האימורים'], וביארו, שאם הקטרת האימורים מעכבת את היתר האכילה הנעשה על ידי זריקת הדם, אין סברא לחלק בין הבשר הנאכל לכהנים לבין הבשר הנאכל לבעלים, אבל אם ההיתר נגמר על ידי הזריקה, ואיסור חדש הוא מחמת הקטרת האימורים, יש לחלק שהאיסור הוא רק על חלק הכהנים מפני שעליהם מוטל להקריב את האימורים, מה שאין כן חלק הבעלים שלא מוטל עליהם להקטיר אינו בכלל האיסור.

והוסיפו לתלות בנידון זה מה שהסתפק **החזון איש** (או"ח סי' קמד נסוגיין ד"ה ויש) האם די בהקטרת כזית מהאימורים כדי להתיר הבשר באכילה, או שצריך להקטיר את כל האימורים, וכתב שמשמע שצריך להקטיר את כל האימורים[י]. וביארו, שאם האיסור הוא מחמת שלא הקטירו את האימורים הטעונים הקטרה, אם כן צריך שיקטירו את כל האימורים, אבל אם ההקטרה היא המתרת את האכילה, יש לומר שכיון שהקטיר כזית הותר הבשר באכילה.

האם כפרת הבעלים תלויה בהיתר אכילה או שצריך אכילה ממש

וכמה דכהנים לא אכלי בשר בעלים לא מתכפרי. הקשו **התוספות** (ד"ה יכול) בשם **ריב"א**, שבמסכת יבמות (ל.) מבואר לגבי דם שנטמא וזרקו במזיד,

---

נאמר שדי בהקטרת כזית, אם כן יש לפרש שהקטירו כזית, והותר כל הבשר באכילה, ועל שאר האימורים אמרו שאינם נפסלים אלא בבוקר. **ד. ראה** מנחת אברהם (מנחות יב: עמ' קפ ד"ה והנה נתפס). **ה. והביא** שכן כתב המשנה למלך (מעשה הקרבנות פי"ח ה"ד) שיש ללמוד זאת מדברי הרמב"ם. ובצל"ח (גיליון כ: ד"ה והנה תמה) תמה על המשנה למלך, שנראה מדבריו שכתב כן מסברא, ומדוע לא הזכיר את סוגייתנו שמבואר שדין זה נוהג אף בחטאת. **ו. בית** האוצר (מערכה ו כלל קנג), והובא בדבר שמואל (ד"ה וכניה), כתבי הגרי"ז (מנחות יג. ד"ה נמצנה תמרו). **ז. וכן** הוא לשון רש"י בקידושין (נב: ד"ה משולמן גבוה) 'הקרבת אימורים וזריקת הדם מתיר הבשר'. וכן כתב בשיטה מקובצת (מנחות יג. סוף ד) שזריקת הדם והקטרת אימורים שניהם מתירים הבשר. וראה עוד בהערה להלן בסמוך בהוכחת הגרי"ז מהסוגיא להלן (עו.). **ח. שדין** פיגול אינו נוהג אלא בדבר שיש לו מתירים או לאדם או למזבח כבשר וחלבי השלמים, שבהם נאמר בתורה (ויקרא ז יח) דין פיגול, ויש להם מתירים לאדם ולמזבח, אבל דבר שאין לו מתירים אלא הוא עצמו מתיר, כמו דם והקומץ ועוד, אין בהם דין פיגול, ואם חשבו מחשבת פסול בשעת ההקרבה ונתפגל הקרבן, והאוכל מבשר הקרבן חייב כרת, מכל מקום המתירים עצמם אין באכילתם איסור כרת, כמבואר במסכת זבחים (מג: נמצנה, מד. נגמרה). ומזה הוכיחו התוספות שאם האימורים חשובים מתירים את הבשר מדוע יש בהם פיגול. ובדעת הרמב"ם כתב הקהילות יעקב (זבחים סי' ג) שלפי התירוץ הנוסף שכתבו התוספות (זבחים מג. מנחות יד. ד"ה והלכתה), דבר שיש לו מתירים מתפגל אף אם הוא עצמו גם כן מתיר. אלא כתב הקהילות יעקב שלכאורה יש להקשות עוד על דעת הרמב"ם, שאם האימורים הם המתירים את הבשר באכילה, מדוע יש דין פיגול בבשר קודם הקטרת האימורים, והרי הדין הוא שפיגול אינו חל עד שיקרבו מתיריו (מעילה י.). ותירץ, שאין צריך שיקרבו כל מתיריו כדי שיהא הבשר ראוי לאכילה [לולי פסול פיגול שבו], אלא שהרצאת הדם תהא כהלכתה ותעלה לשם כפרתו, ולכך אף קודם

הקטרת האימורים שעדיין לא הותר הבשר באכילה, נגמרה כבר הרצאת הדם, עיין שם. **ט. והנה** בכתבי הגרי"ז (מנחות שם) הוכיח מסוגיית הגמרא להלן (עו.) שהאימורים מתירים כמו הדם, שהרי מבואר שם שניתן ללמוד קל וחומר לענין הדם, שכשישנו הוא מעכב את אכילת הבעלים, מה אימורים שכשאינם עומדים להקטרה אינם מעכבים, מכל מקום כשהם עומדים להקטרה הם מעכבים, דם שאם אין דם הוא מעכב, כל שכן שכשישנו הוא מעכב, ואם אין האימורים מתירים את אכילת הבשר, אם כן כיצד ניתן ללמוד מהם לדם, והרי דם ודאי מתיר הוא את אכילת הבשר, אלא מוכח שגם האימורים מתירים הם את אכילת הבשר כמו הדם. ולדעת התוספות שהאימורים אינם מתירים כתב החזון יחזקאל (על התוספתא, מנחות פי"ה ה"ח), שיש לפרש הסוגיא להלן לענין שאר מתנה שניה שבשלמים ושלשה מתנות שבחטאת, שנתינות אלו של הדם אינן מעכבות, והרי הם כהקטרת האימורים שטעם איסור אכילת הבשר לפניהם הוא רק משום סדר העבודה שתחילה יש לגמור את מתנות הדם ורק לאחר מכן לאכול הבשר. והובאו דבריו במנחת אברהם (מנחות עמ' קנב ד"ה ולכאורה). **י. ויש** שהוכיחו מדברי הרא"ש (נדרים יח: ד"ה נמצר) שכתב, שבבשר שלמים לאחר זריקה אם נאבדו האימורים אי אפשר להתפיס בבשר, מפני נדרים, ומשמע שכל זמן שהאימורים קיימים והבשר אסור באכילה אפשר להתפיס בבשר, מפני שאיסור האכילה חשוב דבר הנדור, שנעשה על ידי ההקדש, ומזה מוכח שאין זה איסור חדש, משום שאם הוא איסור חדש מדין הקטרת האימורים, אין זה דבר הנדור. **יא. וכן** נקט המקדש דוד (קדשים סי' נג סוף ס ד"ה עוד יש לדקדק). ובמשנה למלך (מעשה הקרבנות פי"ח ה"ד) כתב, שמשהוצת האור ברוב האימורים הותר הבשר באכילה [ומשמע שכוונתו, שצריך שיקטירו את כל האימורים, אלא שמשעה שעלה האש ברובם חשוב הקטרה לענין זה שהבשר ניתר באכילה]. **ובהר צבי** (ד"ה וכמה) הסתפק בזה.

שמדרבנן הבשר אינו ניתר לאכילת כהנים, אבל הבעלים מתכפרים, ואילו כאן מבואר שכל שאין הכהנים אוכלים את הבשר אין הבעלים מתכפרים[יב].

ותירצו התוספות, שאין צריך אכילה ממש, אלא די בהיתר אכילה כדי שיתכפרו הבעלים, ולכך כל שמן התורה הבשר ראוי לאכילת כהנים, מתכפרים הבעלים, אבל כאן שמן התורה אין הבשר ראוי לאכילת כהנים שהרי לא הוקטרו החלבים, לכך אין הבעלים מתכפרים. אלא שהקשו התוספות, מדין נטמא הבשר שזורקים את הדם והבעלים מתכפרים[יג] אף שאין הבשר ראוי לאכילת כהנים כלל. ותירצו, שדין זה שאכילת הבשר מעכב את כפרת הבעלים הוא רק במקום שהבשר ראוי לאכילה, אבל אם נטמא הבשר או יצא או נעשה נותר ששוב אינו ראוי לאכילה, אינו מעכב את כפרת הבעלים.

ובביאור דבריהם נחלקו **האחרונים**, יש שפירשו[יד] שבתירוצם השני חזרו בהם התוספות ממה שכתבו תחילה שאין צריך אכילה ממש אלא די בראוי לאכילה, ועתה בתירוצם האחרון סוברים הם שהאכילה עצמה היא המתירה, וכפי שמשמע מלשונם שכתבו 'דכל זמן דחזי בשר לאכילה לא מתכפרי בעלים עד שיאכלו הכהנים'. ולפי זה הטעם שבנטמא הדם מתכפרים הבעלים אינו משום שהבשר ראוי לאכילה מן התורה, אלא להיפך, משום שעתה הבשר אינו עומד לאכילה מדרבנן, לכך אין אכילתו מעכבת את הכפרה. אבל החזון **איש** (או"ח סי' קכד נסוגיין נמוס' סס, נפ"ד ונרמה) הקשה על זה, שכיון שמן התורה הבשר ראוי לאכילה, מדוע יחשב הבשר כאינו עומד לאכילה[טו]. ולכך ביאר, שגם למסקנת התוספות לא חזרו בהם, ושני התירוצים נכונים, כאשר הבשר ראוי לאכילה מן התורה אין צריך אכילה ממש, אלא די בראוי לאכילה כדי שיתכפרו הבעלים, וכשנטמא הבשר ואינו ראוי לאכילה מן התורה גם כן נתכפרו משום שעתה אין הבשר עומד לאכילה, והאכילה מעכבת רק במקום שהבשר ראוי לאכילה, אלא שעדיין לא הקטירו האימורים הנמצאים לפנינו, שהבשר מעוכב מאכילה, אז האכילה מעכבת.

בדברי התוספות שכשאין הבשר ראוי לאכילה אין האכילה מעכבת את הכפרה

על מה שכתבו **התוספות** (סס) בתירוצם האחרון שאם נטמא הבשר אין האכילה מעכבת את הכפרה, הקשה **הבית מאיר** (נמוס' סס), שאם כן מדוע לא תירצה הגמרא שמאחר ואין מקטירים את האימורים אי אפשר לאכול את הבשר, וכיון שאינו ראוי לאכילה שהרי יעשה נותר, אין אכילת הבשר מעכבת את הכפרה, ולכך מתכפרים הבעלים אף בלא אכילת בשר, ובגמרא שאמרו 'עשאום כמי שנטמאו או אבדו' משמע שדוחק הוא לפרש כן, שהרי לפי האמת אינם כמי שנטמאו שהרי למחר יהיו ראויים להקטרה, ואם כן קשה מדוע לא תירצה הגמרא שאין אוכלים הבשר ואף על פי כן נתכפרו הבעלים. והביא שיש מי שתירץ, שאין לנו לדחות את העשה של אכילת הבשר על ידי הכהנים מחמת העשה של אכילת קדשים של המחוסר כפורים[טז], אלא שדחה תירוץ זה, שהרי ודאי עדיף שהכהנים יקריבו את הקרבן כדי שהמחוסר כפורים יקיים מצות אכילת קדשים, מפני שההקרבה עצמה מצות הכהנים היא, ולא הקשתה הגמרא לעיל (ע"ח) 'מאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה' אלא לגבי דחיית העשה של השלמה שעוברים עליו בידים, אבל לענין עשה זו שלא יאכלו הכהנים את בשר הקדשים שאין כאן ביטול בידים אלא בשב ואל תעשה, ודאי עדיף לקיים מצות הקרבה ומצות אכילת קדשים של המחוסר כפורים.

והשפת אמת (נמוס' סס, נפ"ד ונרמה) תירץ, שכיון שמיד בשעת שחיטה לא היה הבשר ראוי לאכילה גרוע הוא יותר, ורק במקום שמתחילה היה הבשר ראוי לאכילה ולאחר מכן נעשה אינו ראוי, שוב אין האכילה מעכבת. אלא שהקשה שמדבריהם משמע שאף אם נטמא הבשר או נפסל לאחר הזריקה שוב אין האכילה מעכבת, ובשלמא אם נטמא הדם או הבשר קודם זריקה יש לפרש שנטמאו אבדו' משמע שדוחק הוא לפרש כן, שהרי לפי האמת אינם כמי שנטמאו שהרי למחר יהיו ראויים להקטרה, ואם כן קשה מדוע לא תירצה הגמרא שאין אוכלים הבשר ואף על פי כן נתכפרו הבעלים. והביא שיש מי שתירץ, שאין לנו לדחות את העשה של אכילת הבשר על ידי הכהנים מחמת העשה של אכילת קדשים של המחוסר כפורים[טז], אלא שדחה תירוץ זה, שהרי ודאי עדיף שהכהנים יקריבו את הקרבן כדי שהמחוסר כפורים יקיים מצות אכילת קדשים, מפני שההקרבה עצמה מצות הכהנים היא, ולא הקשתה הגמרא לעיל (ע"ח) 'מאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה' אלא לגבי דחיית העשה של השלמה שעוברים עליו בידים, אבל לענין עשה זו שלא יאכלו הכהנים את בשר הקדשים שאין כאן ביטול בידים אלא בשב ואל תעשה, ודאי עדיף לקיים מצות הקרבה ומצות אכילת קדשים של המחוסר כפורים.

והשפת אמת (נמוס' סס, נפ"ד ונרמה) תירץ, שכיון שמיד בשעת שחיטה לא היה הבשר ראוי לאכילה גרוע הוא יותר, ורק במקום שמתחילה היה הבשר ראוי לאכילה ולאחר מכן נעשה אינו ראוי, שוב אין האכילה מעכבת. אלא שהקשה שמדבריהם משמע שאף אם נטמא הבשר או נפסל לאחר הזריקה שוב אין האכילה מעכבת, ובשלמא אם נטמא הדם או הבשר קודם זריקה יש לפרש שכפרת הבעלים נעשית על ידי זריקת הדם, אבל אם בשעה שזרקו הדם היה הבשר ראוי לאכילה, נמצא שעדיין לא נתכפרו הבעלים, וכיצד כשיטמא הבשר לאחר מכן יתכפרו הבעלים, והלא זריקת הדם לא כיפרה ואכילת כהנים גם כן אין[יז].

ובהגהות הרא"מ הורוי"ץ (נמוס' סס, נפ"ד ונרמה) כתב, שבסוגייתנו חשוב הבשר ראוי לאכילה משום שאם יעברו ויקטירו את האיברים באיסור יהא הבשר ראוי לאכילה, משום שהרי יש כאן עשה של אכילת הקדשים, אלא שאין דוחים את העשה של השלמה משום עשה של האכילה לפי שאינו עדיף על העשה של השלמה, אבל לענין זה שלא יחשב אינו ראוי, ודאי מועיל העשה של אכילה כדי שאם יקטירו יהיה כשר.

בשיעור אכילת הכהנים ובזמן הכפרה ולענין איזה כפרה

מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרין. כתב **השפת אמת** (ד"ה כל), שיש להסתפק אם אכילת כל הבשר מעכבת את כפרת הבעלים, או שדי באכילת כזית בשר כדי שיתכפרו הבעלים, וכן כתב **החזון איש** (סי' קכד ד"ה ונגמ' עירובין) בשר כדי שיתכפרו הבעלים, וכן כתב **ובמקדש דוד** (קדסיס סי' יד סק"ו ד"ה והנה) הקשה, שלפי דין זה שהכפרה תלויה באכילת הכהנים יש לתמוה בענין שעיר יום הכפורים, **שהתוספות** בשבועות (יג. ד"ה דעבד) כתבו, שהחילוק בין הכפרה של יום הכפורים עצמו לכפרת השעיר הוא בכך שיום הכפורים אינו מכפר אלא בסופו, ואילו השעיר מכפר מיד בשעת הקרבתו, אבל אם הכפרה תלויה באכילת הבשר, קשה, שהרי גם כפרת השעיר אינה אלא בלילה לאחר שיאכלו הכהנים את בשר שעיר החטאת. וכתב שדוחק לומר שבקרבנות ציבור אין דין 'כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים'. עוד הקשה מהמבואר במסכת ערכין (ו.) שהיוצא ליהרג מזין עליו מדם חטאתו ומדם אשמו, ודווקא כשזבחו זבוח אבל אין זבחו זבוח אין נזקקים לו מפני עינוי הדין שצריכים להמתין עד שישחט ויזרק הדם, והקשה המקדש דוד, שגם כשזבחו זבוח יש עינוי הדין, שהלא צריך להמתין עד שיאכלו הכהנים את הבשר, כדי שתיגמר כפרתו.

ולכך כתב, שכאשר הכהנים אוכלים את הבשר, מתכפרים הבעלים למפרע משעת זריקת הדם, ומה שהקשו בסוגייתנו שהבעלים אינם מתכפרים, הוא משום שכל שאין מקטירים את האימורים ביום זה, יפסל הבשר בלינה, שהרי אינו נאכל אלא ליום וללילה, וכשהבשר נפסל, אף ששוב אין האכילה מעכבת את הכפרה וכמו שכתבו התוספות (ד"ה יכול), מכל מקום בזה אין הבעלים מתכפרים למפרע אלא רק משעה שנפסל הבשר.

והנה בסוגייתנו מבואר שאכילת הכהנים מעכבת את כפרת המחוסר כפורים לענין זה שאינו יכול לאכול בקדשים, וכתב **הליקוטי הלכות** (מורמ הקדסיס, סוס ד), שלענין עבודה בבית המקדש יש להסתפק שמא מאחר ונזרק הדם שהוא עיקר הכפרה, יכול כבר להכנס למקדש ולעבוד אף קודם שנאכל הבשר, ורק לענין אכילת קדשים החמירו[יח].

והרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"י ה"ח) כתב, 'אכילת החטאת והאשם מצות עשה שנאמר ואכלו אותם אשר כופר בהם, הכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים, והוא הדין לשאר הקדשים שאוכלין אותן הכהנים שאכילתן מצוה'. **ובאבי עזרי** (סס) כתב, שהרמב"ם לא הזכיר כאן אלא שיש מצוה לכהנים לאכול ועל ידי זה נשלמת כפרת הבעלים, אבל תמה מדוע לא הזכיר את הדין שכפרת הבעלים תלויה באכילת הכהנים, וכל שלא אכלו הכהנים לא נתכפרו הבעלים. וכתב שסבר הרמב"ם שמאחר ולמסקנת הסוגיא אם נטמאו האימורים אין הקטרתם מעכבת את אכילת הכהנים, וכן אם נטמא הבשר אין האכילה מעכבת את כפרת הבעלים וכמו שכתבו התוספות (סס), מוכח שאין האכילה חלק מעיכוב הכפרה,

---

יב. בשפת אמת (נמוס' סס) הביא את סוגיית הגמרא ביבמות שם, שלאחר שאמרו שהבשר אינו ניתר באכילה הקשתה הגמרא 'סוף סוף קא מיתעקרא אכילת בשר וכתיב ואכלו אתם אשר כפר בהם מלמד שכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים', ומתרצת הגמרא 'שב ואל תעשה שאני'. וכתב שיש לפרש שכוונת הגמרא להקשות כקושיית התוספות, כיצד אומרים אנו שהבעלים מתכפרים אף שהבשר אינו ראוי לאכילה, והלא אכילת הכהנים מעכבת את הכפרה, ועל זה תירצה הגמרא שחכמים לא עקרו אלא את אכילת הכהנים שהוא בשב ואל תעשה, וממילא הוא שהבעלים לא נתכפרו, ולפי זה אכן יצטרכו הבעלים להביא קרבן אחר, ואין זה עקירה בידים להביא חולין לעזרה, לפי שהעקירה היא במה שאסרו את אכילת הבשר. אמנם התוספות שהקשו כן, פירשו שקושיית הגמרא היא רק על מצות האכילה, כלומר, כיצד ביטלו את מצות האכילה, ועל זה אמרו שב ואל תעשה שאני, ולא משמע להם שלמסקנא חזרה בה הגמרא ממה שאמרה שהבעלים נתכפרו. והביא מדברי הרמב"ן (סס ד"ה וכיון) שהביא שיש שגרסו 'וכיון דבשר לא מתאכיל בעלים היכי מתכפרי' וכו', וכך היא גירסת הר"ח וכמו שביארו הרשב"א (סס ד"ה ה"ג ר"ח) והריטב"א (סס ד"ה גר"ח), ולפי זה אכן פירוש הסוגיא כמו שכתב בתחילה, ולא קשה קושיית התוספות. אבל לגירסת רש"י ושאר ראשונים הקושיא היא רק על מצות אכילת הבשר. **יג. דין** זה שנטמא הבשר זורק את הדם הוא במשנה להלן (עח:). והקשה השפת אמת (נמוס' סס נפ"ד ומיהו) שלא נתבאר שם שהבעלים מתכפרים, ואם כן יתכן שאינם מתכפרים מחמת שאי אפשר לאכול הבשר, אבל מכל מקום זורקים את הדם משום שאין כל פסול בדם ובקרבן כדי שלא יזרקו את הדם. וכתב שיתכן שמכך שלא נאמר במשנה בפירוש שלא עלה לבעלים לשם חובה משמע שנתכפרו הבעלים. והוסיף שיתכן שדבר זה נלמד ממה שנאמר (ויקרא יז יא) 'כי נפש הבשר בדם היא ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר על נפשתיכם' משמע שאין זריקה בלא כפרה. **יד. שפת** אמת (נמוס' נפ"ד ונרמה), ובדבר שמואל (נמוס' נפ"ד דכל) כתב, שכן פירש המקדש דוד (קדסיס סי' יד סק"ו), וכן כתב החזון איש (סי' קכד לדף נט: נמוס' נפ"ד ונרמה) שכן משמע מפשטות לשון התוספות. **טו. אבן** כתב, שאפשר שמן התורה עדיין לא נתכפרו הבעלים כל זמן שהבשר ראוי לאכילה, אבל כיון שרבנן אסרו לאכול הבשר, יעשה נותר, וכשיעשה נותר ויאסר באכילה מן התורה אז יתכפרו הבעלים. אלא שדחה זאת, משום שאם כן יקשה מדוע לא חייבוהו חכמים להביא קרבן אחר מיד באותו היום קודם שיעשה נותר, והקרבן השני יעלה לכפרתו שהרי עדיין לא נשלמה כפרתו. **טז. ויש** שכתבו שלפי זה לא היתה הגמרא צריכה להקשות 'וכמה דכהנים לא אכלי בשר בעלים לא מתכפרי', משום שאפילו אם הבעלים מתכפרים בלא אכילת הבשר, מכל מקום היתה הגמרא צריכה להקשות שמאחר ואי אפשר לאכול את הבשר קודם הקטרת האימורים, מדוע עדיף העשה של אכילת קדשים על ידי המחוסר כפורים מהעשה של אכילת הקדשים על ידי הכהנים, שהרי הבשר של הקרבן שמקריבים אחר התמיד ואין מקטירים את האימורים אלא למחר, יפסל בלינה. ותירצו, שאכן היתה הגמרא יכולה להקשות כן, אלא שהעדיפה להקשות שאין כל תועלת בהקרבה אחר התמיד שהרי הבעלים אינם מתכפרים ולא יוכלו לאכול בקדשים, אמנם אף אם הבעלים היו מתכפרים היה לנו להקשות מדוע אכילת הקדשים של זה עדיפה על אכילת הקדשים של קרבנות הכפרה. **יז. וראה** ברשב"א (ינמוס ג. ד"ה ה"ג) שכשנטמא הבשר, הכפרה נעשית על ידי ריצוי הציץ. וכתב הדבר שמואל (מהדו"ת נמוס' ד"ה יכול נפ"ד מתכפרי), שאף אם נאבד הבשר, מתכפרים הבעלים שהרי זה כמו שאין הבשר ראוי לאכילה, אמנם כתב, שאם חזרו ונמצא הבשר לא בטלה הכפרה, כיון שכבר נתכפרו הבעלים אין מתבטלת כפרתם, ורק לענין הקטרת האימורים שמעכבת את אכילת הכהנים כתב הקובץ שיעורים (גיליון סוס נד), שאם חזרו ונמצאו חוזר איסור האכילה למקומו. **יח. והאחרונים** תמהו על דבריו מנין לחלק בין אכילת קדשים לעבודה במקדש, והרי כיון שהוא עדיין מחוסר כפרה אינו ראוי לעבודה.

אלא רק מצוה מדיני הקרבן שיאכלו הכהנים את הבשר, אבל אף אם לא אכלו נתכפרו הבעלים על ידי זריקת הדם ויכולים לאכול בקדשים ולעבוד במקדש"ט.

אוצר החכמה

בדין נטמאו האימורים

עשאום כמי שנטמאו או שאבדו. הקשו התוספות (ד"ה עשאום), שבנטמאו האימורים נחלקו תנאים להלן (עו: פ:) האם הציץ מרצה עליהם ומקטירים אותם בטומאה או לא, ולדעת הסוברים שהציץ מרצה, קשה מדוע נקטו 'נטמאו אימורים' והרי באופן זה הציץ מרצה ומקטירים אותם והבשר ניתר לאכילת הכהנים. ותירצו, שכיון שמדרבנן אסור להקטיר, הרי זה כאבדו האימורים וניתר הבשר באכילה אף בלא הקטרה[ב]. ומדברי המהר"ם והמהרש"א (גמוס' שם) משמע, שהתוספות בקושייתם סברו שמותר להקטיר את האימורים לכתחילה כיון שהציץ מרצה עליהם, ותירצו שמדרבנן אסור. אבל הצל"ח (פיל כ: ד"ה ומכאן דבכי) כתב, שמלשון התוספות שכתבו 'צריך לומר הואיל ומדרבנן לא מרצה' משמע, שדבר זה היה ידוע להם אף בקושייתם שמדרבנן אסור להקטיר את האימורים, אלא שקושייתם היתה שכיון שמן התורה ראויים הם להקטרה, יהא הבשר אסור באכילה, ותירצו שכיון שמדרבנן אסור להקטיר הרי זה כאילו נאבדו.

ובשאגת אריה (סו"ת, סי' קמ ד"ה ומכאן) תמה על דברי התוספות מסברא, שכיון שמן התורה הציץ מרצה, וראוי להקטיר האימורים, ויש איסור תורה לאכול הבשר קודם ההקטרה, וכי משום שאין מרצה מדרבנן נתיר איסור של תורה [לאכול קודם הקטרה]. ובדעת התוספות פירשו האחרונים, על פי מה שביארו שגדר איסור האכילה קודם ההקטרה אינו משום שההקטרה היא המתרת את הבשר, אלא שכיון שצריך להקטיר אין לאכול עד שיגמור את ההקטרה, ולכך כל שאין האימורים עומדים להקטרה אף שאין זה אלא מדרבנן, סוף סוף אינם עומדים להקטרה, ולכך האכילה מותרת.

עוד העיר הצל"ח (פיל שם ד"ה ומכאן יש), מדוע לא הזכיר הרמב"ם דין זה שאם נטמאו האימורים או אבדו שהבשר מותר לכהנים בלא הקטרה, וכתב, שהרמב"ם הביא דין זה במה שכתב (קרבן פסח פ"ד ה"ג) שאם נטמאו האימורים של הפסח והבשר קיים זורק את הדם והבשר נאכל לערב, ומזה למד הצל"ח שאין חילוק בין חלק הכהנים לחלק הבעלים לענין עיכוב האכילה מחמת הקטרת האימורים, ולכך סמך הרמב"ם על דין זה שמזה נלמד גם לענין חלק הכהנים שאם נטמאו האימורים מותר להם לאכול מהבשר אף בלא הקטרת האימורים. אלא שהעיר מדוע הגמרא בסוגייתנו הוצרכה להביא ברייתא שנטמאו או נאבדו אוכלים הכהנים בלא הקטרה, ולא הביאה ראיה מהמשנה להלן (עמ:) שאם נטמא החלב והבשר קיים זורקים את הדם, ואף שלא מפורש שם שהבשר נאכל, מכל מקום מוכח הוא כן מחילוק המשנה בין פסח לשאר הקדשים שהוא מחמת שהפסח עיקרו לאכילה בא. ותירץ, שמהמשנה לבד אין להוכיח משום שיש לפרש שהציץ מרצה ומקטירים את האימורים הטמאים, וכמו שכתבו התוספות (ד"ה עשאום), ולכך הביאה הגמרא את הברייתא שמפורש שגם אם נאבדו הבשר נאכל.

אלא כתב הצל"ח (שם ד"ה ולכן), שעדיין יש להקשות על הרמב"ם מדוע לא הביא את הדין שאם נטמאו האימורים, שרק מדרבנן אי אפשר להקטירם מפני טומאתם, מותר לאכול הבשר, שאין לומר שהרמב"ם סמך על מה שכתב לגבי הפסח שנטמא, משום שבפסח שנטמא אכילתו היא בלילה, ובלילה כבר אי אפשר להקטיר את האימורים מן התורה, שהרי איברי חול אין קריבים ביום טוב, ולכך ניתר הבשר באכילה, אבל בשאר קדשים היה לו להביא את דברי הברייתא להשמיענו שאף כשאיסור ההקטרה הוא רק מדרבנן מותר הבשר באכילה. ולכך כתב בדעת הרמב"ם, שחולק הוא על דברי התוספות, ולדעתו כל שמן התורה ראוי להקטרה אין הבשר ניתר באכילה, ואף שמדרבנן אסור להקטיר, ומפרש את הברייתא שאמרה 'נטמאו או אבדו' כדעת הסוברים אין הציץ מרצה, אבל הוא פסק שהציץ מרצה וכיון שמן התורה מותר להקטיר, אסור לאכול הבשר[כא].

מדוע לא פירשו שכל הלילה מעלה ומלינה בראש המזבח

כתיב לא ילין חלב חגי עד בקר וכו' הא כל הלילה כולה ילין וכו'. הקשו **האחרונים**[כב], שלכאורה לדעת הסוברים (זבחים פו.) אין לינה מועלת בראש המזבח יש לפרש את הפסוק כך, 'לא ילין חלב חגי' למטה אלא צריך שיהיה בראש המזבח בעלות השחר, ולאחר הקטרת התמיד יקטירם. אכן להסוברים לינה מועלת בראש המזבח אין לפרש כן, שהרי לא יועיל מה שיעלו לראש המזבח במשך הלילה, שהרי עדיין יפסלו בלינה ויעבור על 'לא ילין', אבל לפירוש רש"י (לעיל ע"ב ד"ה מעלה) שמה שאמרו 'מעלה ומלינה בראש המזבח' לדעת כולם אמרו כן[כג], מדוע לא פירשו כך את הפסוק.

בדעת הרמב"ם שפירש הפסוק על קרבן פסח

שם. הרמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ו) כתב, שהמניח את אימורי הפסח ולא הקטירם עד הבוקר עובר הוא על לאו שנאמר (שמות כג יג) 'לא ילין חלב חגי עד בוקר'. ובמשנה למלך תמה על דבריו, מדוע לא הזכיר הפסוק שנאמר בפירוש לגבי פסח והוא 'לא ילין לבוקר זבח חג הפסח' (שם לד כה), ואין לומר שפסוק זה מדבר לענין הבשר הנאכל, שהלא לגבי בשר הנאכל נאמר פסוק אחר (שם יג י) 'ולא תותירו ממנו עד בוקר'. וכתב שנראה מדבריו שנכפלו שתי אזהרות על הלנת אימורי הפסח.

אלא שהקשה שבגמרא להלן (עמ:) מבואר, שפסוק זה נאמר לגבי אימורי חגיגת חמשה עשר שנפסלים בלינה. עוד הקשה מסוגייתנו, שהקשה רב כהנא על פסוק זה כיצד מקטירים את האיברים כל הלילה והלא אסור להקטיר לאחר התמיד, ואם ניתן לפרש את הפסוק בקרבן פסח, אם כן לא קשה כלל, שהרי בפסח עיקר דינו הוא ליקרב לאחר התמיד, וכמו שדרשו בגמרא לעיל (ע"ב) 'יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים בלבד', ומדברי רב כהנא מוכח שאין לפרש הפסוק באימורי הפסח.

עוד הקשה, שאף מדברי רב ספרא מוכח שלא כדבריו, משום שאילו גם הפסוק 'לא ילין חלב חגי' מדבר על הפסח, מדוע לא הקשה רב ספרא על פסוק זה מדין ולא עולת חול בשבת, וכיצד מקטירים את הפסח בליל יום טוב, ומכך שלא הקשה אלא מהפסוק 'לא ילין לבוקר זבח חג הפסח' משמע שמהפסוק הראשון לא הוקשה לו מפני שאינו מדבר בפסח אלא בחגיגת חמשה עשר, והיא נקטרת במוצאי חמשה עשר שאינו יום טוב[כד].

ותירץ על פי המבואר בדברי הסמ"ג (סי' שמח), שרב ספרא המובא להלן חולק על רב כהנא והקשה מפסוק זה שעולת חול אינה קריבה ביום טוב, ולא כפי שהוא לפנינו בגמרא שרב ספרא הקשה מהפסוק 'לא ילין לבוקר זבח חג הפסח', ואם אכן רב ספרא הקשה מהפסוק 'לא ילין חלב חגי עד בוקר' כיצד עולת חול קריבה ביום טוב, ולא הקשה כרב כהנא, יש לפרש שאכן בזה נחלקו, שלדעת רב כהנא הפסוק מדבר בחגיגת חמשה עשר, ולכך הקשה מדין 'עליה השלם' ולא מדין עולת חול הקריבה ביום טוב, ואילו רב ספרא מפרש הפסוק באימורי הפסח ולכך לא הוקשה לו מ'עליה השלם' אלא רק מעולת חול הקריבה ביום טוב.

והצל"ח (ד"ה רב כהנא) תירץ, שקושיית רב כהנא היא מדוע הוצרכה התורה לכתוב בפסח 'בערב' ו'בין הערבים' כדי להשמיענו שפסח מאוחר מתמיד, והלא ניתן ללמוד זאת מ'לא ילין', שמכך שכל הלילה כולו ילין אף שיש דין 'עליה השלם' מוכח שפסח קרב אחר התמיד, ועל זה מתרצת הגמרא, שאילו לא נאמר דין יאוחר דבר היינו יכולים לפרש את הפסוק 'לא ילין' בשנתותרו, אבל לפי האמת שפסח מאוחר מתמיד משום 'יאוחר דבר' אכן לא קשה כלל, ויש לפרש הפסוק באימורי הפסח שמעיקר הדין נקטרים והולכים כל הלילה[כה].

אבל בשפת אמת (ד"ה ר"כ רמי) הקשה על דברי הצל"ח, שהרי לולי דין יאוחר דבר לא היינו יכולים ללמוד מפסוק זה של 'לא ילין' שמעיקר הדין הפסח קרב אחר התמיד, לפי שהיינו יכולים לפרש שלעולם זמן הפסח הוא קודם התמיד, אלא שאם אירע ולא הביא פסחו קודם התמיד מקריבו לאחר התמיד, וכמבואר בסוגיא לעיל (ע"ב) שיבא עשה של פסח שיש בו כרת וידחה עשה של השלמה שאין בו כרת, וניתן היה להעמיד את הפסוק באופן זה שעשו את הפסח לאחר התמיד[כו]. עוד הקשה שאין ללמוד מפסוק זה של 'לא ילין' שמותר

יט. **אך** האחרונים תמהו, שלכאורה שני דינים אלו של ההקטרה שמעכבת את האכילה והאכילה המעכבת את הכפרה אינם תלויים זה בזה, ומנין שלמסקנת הגמרא בדין ההקטרה המעכבת את האכילה נשתנה גם הדין שהאכילה מעכבת את הכפרה. כ. **במקדש** דוד (קדושים סי' כו אות ג) כתב להוכיח בדעת רש"י, שריצוי הציץ מועיל רק לענין לזרוק את הדם, אבל לענין הקטרת האימורים אינו מועיל שיהא מותר להקטיר, ולפי זה כתב שמיושבת קושיית התוספות, מפני שאף שהציץ מרצה על העולים, אין להקטיר האימורים שנטמאו. כא. **ולפי** זה כתב שיצא דין חדש לדעת הרמב"ם, שאם חל ארבעה עשר בשבת שמותר להקטיר את איברי הפסח בלילה שהוא יום טוב, יהא אסור לאכול את בשר הפסח שנטמאו אימוריו. כב. **משמרות** כהונה (ד"ה כמיבן), אור חדש (ד"ה הנה) בשם זרע ברך, בית מאיר (ד"ה רמיי). כג. **וכתב** הבית מאיר (ד"ה רמיי) שאף מדברי רש"י כאן (ד"ה הנה) משמע כדבריו לעיל, לפי שכתב 'ואינו נפסל אלא אם כן מצאן בעלות השחר כשהוא למטה'. כד. **במה** שמבואר בדברי המשנה למלך שיותר היה לו להקשות מהפסוק 'לא ילין חלב חגי' מאשר מהפסוק 'לא ילין לבוקר זבח חג הפסח' הוא משני טעמים: א. מפני שהוא כתוב קודם, ש'לא ילין חלב חגי' כתוב בשמות כ"ג (יח), ואילו 'לא ילין לבוקר זבח חג הפסח' בשמות

ל"ד (כה). ב. מאחר ורב כהנא כבר הקשה מפסוק היה לו לרב ספרא להמשיך להקשות מפסוק זה. כה. **וכן** תירץ האור חדש (ד"ה וכמיבן). וראה במה שתירץ עוד (שם, וגמוס' ד"ה ולפ) בדרך פלפול. כו. **בהערות** הרי"מ בידרמן על השפת אמת העיר, שלכאורה רק לגבי מחוסר כפורים אמרו שעשה של פסח דוחה עשה של השלמה ומקטירים את קרבנות המחוסר כפרה לאחר התמיד, משום שכל זמן שאין מקטירים אותם לא הותר המחוסר כפורים לאכול בקדשים, אבל לגבי קרבן פסח, הלא אף אם לא יקטירו את איברי הפסח יוכלו הבעלים לאכול מהפסח, ומדוע ידחו את העשה של השלמה ויקטירום לאחר התמיד, יעלו ולינום בראש המזבח. ותירץ, שאף אכילת הבעלים בשלמים וקרבן פסח אינה ניתרת אלא על ידי הקטרת האימורים, וכמו שכתבו התוספות בביצה (כ: ד"ה מפני), ולכך צדקו דברי השפת אמת שיש להעמיד הפסוק במי ששכח ולא הביא את פסחו קודם התמיד, שמשום עשה של פסח דוחים את העשה של השלמה ומקטירים את האימורים כדי שיוכל לאכול מפסחו לערב. ולפי זה כתב, שיש ליישב אף את דברי הצל"ח, משום שהצל"ח (פיל גמוס' שם ד"ה ומכאן) האריך לדון ולהוכיח שאין הדין ברור שהקטרת האימורים מעכבת את אכילת הבעלים, ואם נאמר שאינה מעכבת מיושבים דברי הצל"ח שיש ללמוד מ'לא ילין' שהפסח נעשה אחר התמיד,

להקטיר את איברי הפסח לאחר התמיד, משום שיש לפרש שלא יקטירם אלא ישרפם בלילה ועל ידי זה לא יבא לידי 'לא ילין'כז.

אהרון 19/06/2018

ועל קושיית המשנה למלך מדברי רב ספרא, תירץ **האור חדש** (ד"ה וכמיב), שמהפסוק 'לא ילין חלב חגי' לא הקשה רב ספרא מפני שיש לתרץ כמו שאמרו בירושלמי (פ"ו ה"ח), שמרהו שלא יבא לידי לא ילין והקריבהו מבעוד יום, אבל מהפסוק 'לא ילין לבוקר זבח חג הפסח' אין לתרץ כן, שהרי פסוק זה מדבר אף על בשר הנאכל וכמו שהוכיחו התוספות (ד"ה ולא), וכשם שלגבי הבשר הנאכל אין הפירוש 'שמרהו' אלא כפשוטו שיכולים לאכלו כל הלילה עד הבוקר, מסתבר שגם לגבי האימורים הניקטרים פירושו כפשוטו שיכולים להקטירם כל הלילה, ולכך הקשה מפסוק זה בדווקא.

ובמשיב נפש (ד"ה וכמל"מ) תירץ, על פי מה שהביא להקשות על קושיית רב ספרא להלן שהקשה כיצד מקטירים בלילה והלא איברי חול אין קריבים ביום טוב, והקשו, שהלא צורך יום טוב הוא להקטיר את איברי הפסח או החגיגה, כדי שיוכלו הבעלים לאכול את בשר הקרבן, להסוברים שאף אכילת הבעלים מתעכבת משום הקטרת האימורים[כח], וכיון שהוא לצורך יום טוב יש לו לדחות יום טוב. ותירץ, שהסוגיא סוברת כרבי אלעזר בן עזריה (להלן קכ:) שהפסח אינו נאכל אלא עד חצות, ובפסוק משמע שאפשר להקטיר כל הלילה, ולצורך הפסח אינו אלא עד חצות, ולפי זה תירץ את קושיות המשנה למלך, שכוונת רב כהנא להקשות ממה נפשך, שאם הפסוק מדבר על קרבן פסח, אכן לא קשה מדין עשה של השלמה, אבל יקשה הרי אסור להקריב עולת חול בשבת וכקושיית רב ספרא, ואם מדובר בחגיגה שכל הלילה היא נאכלת, לא קשה מדין עולת חול ביום טוב, אבל יקשה כיצד מקטירים לאחר התמיד, והרי החגיגה אינה נקטרת לאחר התמידכט.

אם יש להוכיח מסוגייתנו שעשה של השלמה מעכב

וכתיב והקטיר עליה חלבי השלמים עליה השלם כל הקרבנות כולן.

התוספות במסכת הוריות (ד. ד"ה שהניח) הוכיחו מסוגייתנו שעשה של השלמה מעכב, משום שאם אינו אלא מצוה לכתחילה להקריב את כל הקרבנות קודם תמיד של בין הערבים, מדוע לא תירצה הגמרא שהפסוק של 'לא ילין' משמע שכל הלילה כולו ילין הוא לענין דיעבד, ובאה תורה לומר שמהבוקר הוא פסול אף בדיעבד. ולדעת התוספות לעיל (נח: ד"ה העולה, מנחות מט. ד"ה תלמוד) שעשה של השלמה אינו מעכב, ובדיעבד אם הקריבו קרבן אחר תמיד של בין הערבים הקרבן כשר, תירץ **האור חדש** (ד"ה לכ שהנית), שמאחר שבפסוק של 'לא ילין' לא נאמר בפירוש עיכוב, אלא משמעו על האיסור לכתחילה, לכך הקשה רב כהנא שאיסור לכתחילה יש כבר משום עשה של השלמה. והוסיף, שאף אם נאמר שעשה של השלמה מעכב הוא, עדיין יש להקשות, מדוע לא תירצה הגמרא שמשום עשה של השלמה אין אלא עשה, ובא הכתוב להוסיף לאו מהבוקר, ואף שגם על לאו זה אין לוקים, מכל מקום יכלה הגמרא לתרץ שבא הכתוב להוסיף חומר של לאו, וכמו שאמרו במסכת חגיגה (י:) שבא הכתוב להוסיף לאו אף שאין לוקים עליו, אלא מוכח שעיקר קושיית רב כהנא היא מלשון הפסוק שמשמע שבא לאסור לכתחילה, ועל כן הקשה שאיסור לכתחילה יש כבר משום עשה של השלמהל.

אם יש להוכיח מסוגייתנו שעשה של השלמה הוא אף קודם הקטרת התמיד

שם. כתב **מהר"ח אור זרוע** (סו"ס, סי' רכ), שלא יכלה הגמרא לתרץ שעדיין לא הקטיר את איברי התמיד ולכך מותר להקטיר את שאר האיברים, משום ש'עליה השלם' משמע שקודם שחיטת התמיד יגמור להקריב את כל הקרבנות האחרים. אכן שיטת **התוספות** במנחות (מט. ד"ה תלמוד) שדין עשה של השלמה הוא רק לאחר שהקטירו את איברי התמיד, אבל קודם שהקטירו את איברי התמיד מותר להקטיר איברי קרבנות אחרים, ולפי זה הקשו **הטורי אבן** (רפס הפנה ל: ד"ה ומקלקלו) **ורעק"א** (דרוש וחידוש מ"ל סוף מערכה ז' למסכת חגיגה ד"ה ובמתני) **מסוגייתנו**, מדוע לא תירצו שהפסוק 'לא ילין' מדבר בשעדיין לא הקטירו את איברי התמיד, ולכך כל הלילה יכולים להקטיר את איברי החגיגה, ורק לאחר מכן יקטירו את איברי התמידלא.

ובדובב מישרים (סו"ס, מ"ג סי' לג אות ג) כתב, שלכאורה יש לתרץ את דעת התוספות, שקושיית רב כהנא היא שמלשון הפסוק משמע שכל הלילה כולו ילין ורק עד הבוקר לא ילין, ואם עדיין לא הקטירו את איברי התמיד הלא גם אותם צריך להקטיר עד הבוקר שלא יפסלו בלינה, וכיון שצריך להקטירם לבסוף נמצא שאת איברי החגיגה אי אפשר להקטיר עד הבוקר ממש, ולכך לא תירצה הגמרא כן. אלא שכתב שהרעק"א דקדק בקושייתו והוסיף 'שבסוף הלילה יקריב שניהם החלב חגי והתמיד' וכוונתו, שאף את איברי החגיגה יכול להקריב עד סוף הלילה ממש, וגם את איברי התמיד יקטיר בסוף הלילה, שיקטירם ביחד, ובאופן זה אין איסור, מפני שהאיסור הוא להקטיר אחר התמיד של בין הערבים, וכשהקטיר ביחד אינו בכלל האיסור, ואף הקטרה זו חשובה כהקטרה על התמיד של שחר. עוד הביא לתרץ, שהלא חביבה מצוה בשעתה ומטעם זה מקטירים את איברי תמיד של בין הערבים של שבת בשבת, ואין ממתינים להקטירם בלילה של מוצאי שבת כמבואר להלן (עא.), ולכך לכתחילה ודאי מקטיר את איברי התמיד ביום, ואם הקושיא היא שיכלה הגמרא להעמיד באופן זה שעברו ולא הקטירו ביום, אינה קושיא, מפני שהגמרא הביאה אופן אחר, שזרקו הדם קודם התמיד, ועדיין לא הקטירו את האיברים, ומדוע עדיף להעמיד באופן שלא הקטירו עדיין את איברי התמידלב.

עוד הביא את דברי **הר"א מזרחי** (ויקרא ו ה ד"ה וערך) שהביא בשם רבינו ישעיה שתירץ על קושיית רב כהנא, שמדובר באופן זה שעדיין לא הקטירו את איברי התמיד ולכך מותר להקטיר את שאר האיברים, וכתב שרבינו ישעיה פירש כן את דברי הגמרא שאמרו 'בשנתותרו' שהכוונה היא שנתותרו איברי התמיד שעדיין לא הקטירם ולכך מותר להקטיר את שאר האיברים.

ביאור לשון 'הוא מותיב לה והוא מפרק לה'

הוא מותיב לה והוא מפרק לה כשנתותרו. העיר **האור חדש** (ד"ה הוא), שלכאורה לשון הגמרא 'הוא מותיב לה והוא מפרק לה' שפת יתר הוא, ועוד, שמלשון הגמרא שאמרו 'בשנתותרו' משמע שדין זה פשוט הוא שאם נתותרו מותר להקטירם לאחר התמיד, ולכאורה דין זה חידוש הוא שלא מצאנו לו ראיה עד כאן, והיה לה לגמרא לפרש שבנתותרו מותר להקטירם אף אחר התמיד.

ותירץ, על פי מה שהקשו **האחרונים** על קושיית רב כהנא מדוע לא פירש שכל הלילה כולו יכולים להעלותם ולהלינם בראש המזבח, ואם לא העלום עד הבוקר נפסלו בלינה ושוב אי אפשר להעלותם, והוכיחו שדעת רב כהנא שלינה מועלת בראש המזבח, ולכך אם היו מעלים נפסלים הם בלינה, עוד יש להקדים את דברי **המהרש"א** (לעיל ע"ל נמוס' ד"ה מיהן) שהקשה על דברי רב חסדא שהעמיד את דברי רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה בחטאת העוף, מדוע הזכירה זאת הברייתא והלא הברייתא אינה מזכירה דברים שאינם מענין הקטרה וכמבואר **בתוספות** (שם), ותירץ, שאף זריקת הדם חשובה כענין הקטרה, וכמו שמוכח מתירוץ הגמרא כאן שאם זרקו הדם קודם התמיד מותר אף להקטיר האימורים לאחר התמיד, הרי שזריקת הדם חשובה כתחילת הקטרה על גבי התמיד. ולפי זה מבוארים דברי הגמרא, שאמרה 'הוא מותיב לה והוא מפרק לה' כלומר, שמאחר ורב כהנא הקשה קושיא זו מהפסוקים, ולא תירץ שמעלה ומלינה, מוכח שלדעתו לינה מועלת בראש המזבח, ואם כן אינו יכול לפרש את דברי רבי ישמעאל כרב פפא, ועל כרחינו מפרש כרב חסדא שמדובר בחטאת העוף, וכיון שכן תקשה קושיית המהרש"א מדוע הזכירה זאת הברייתא, ועל כרחינו לומר שזריקת הדם חשובה כתחילת הקטרה, וממילא מוכח שאם זרק כבר את הדם יכולים להקטיר האימורים וכתירוץ המהרש"א, וניתן לפרש את הפסוק בשנתותרולג.

משום שאין להעמיד באופן ששכח ולא הביא את פסחו, לפי שבאופן זה אכן לא יתירו להקטיר את אימורי הפסח, שהרי יכול לאכול הפסח אף בלא הקטרה, ויעלו וילינו את האיברים בראש המזבח. ולפי זה כתב שיש ליישב את דברי המשנה למלך שהקשה ולא תירץ כתירוץ הצל"ח, משום שלדעתו (מעשה הקרבנות פי"ל ה"ד) אף אכילת הבעלים אינה ניתרת אלא על ידי הקטרת האימורים, ואם כן אין להוכיח מהפסוק שפסח מאוחר לתמיד משום שיש לפרש כדברי השפת אמת. אלא שכתב, שאף אם בכל קדשים קלים הקטרת האימורים מעכבת את אכילת הבעלים, מכל מקום יש לומר שפסח שונה הוא, כיון שעיקרו לאכילה בא, ובפסח אין הקטרת האימורים מעכבת את אכילת הבשר לבעלים, ושוב נדחו דברי השפת אמת ושב תירוץ הצל"ח למקומו, אלא שהביא שבחוות דעת (יו"ד סי' קל ניתורים סק"ה) פשוט לו שאף בפסח הקטרת האימורים מעכבת את אכילת הבשר. **כז. והוסיף**, שאף שאין שורפים נותר ביום טוב, זהו דווקא נותר גמור, אבל איברים אלו שעדיין לא נעשו נותר, אלא שאי אפשר להקטיר מפני שלאחר התמיד הוא, מותר לשורפם ביום טוב. **כח. כמובא** לעיל בענין 'האם גם אכילת הבעלים תלויה בהקטרת אימורים'.

כט. וראה בביאורים לעיל (ע"ל) בענין 'זמן שחיטת חגיגת ארבעה עשר'. וראה עוד במלא הרועים (ד"ה והנה) שיישב את דעת הרמב"ם, לפי מה שהאריך לפרש שהנידון אם הפסוק מדבר על הבשר או על האימורים תלוי הוא במחלוקת תנאים להלן (קכ:), ועיקר דבריו הובא להלן בענין 'אם הפסוק מדבר על הבשר הנאכל או על החלבים הניקטרים'. **ל. ובפירוש** הר"א מזרחי (ויקרא ו ה ד"ה וערך) הביא את קושיית רב כהנא בסתירת הפסוקים, וכתב על זה שלשה תירוצים: א. שחלבים שנזרק דמם קודם התמיד מותר להקטירם לאחר התמיד. ב. שבדיעבד אם לא הקטיר את האימורים קודם התמיד יכול להקטירם לאחר התמיד. ג. שמדובר שלא הקטירו עדיין את איברי התמיד ולכך יכול להקטיר את שאר האיברים. ויש שכתבו שכוונתו לפרש את שלשת הפירושים בדברי הגמרא שאמרו 'בנתותרו' שהפירוש הראשון הוא כפירוש רש"י (ד"ה כשנמותרו), ולפי הפירוש השני אכן נדחית הוכחת התוספות בהוריות, ומיושבת דעת התוספות לעיל ובמנחות, משום שאכן זהו תירוץ הגמרא, שבדיעבד אם נתותרו מותר להקטירם, ולענין הפירוש השלישי ראה להלן בסמוך [בענין 'אם יש להוכיח מסוגייתנו שעשה של השלמה הוא אף קודם הקטרת התמיד']. **לא. ומכאן** הוכיח הטורי אבן שכל שנשחט ונזרק דם התמיד אסור להקטיר קרבנות אחרים אף אם עדיין לא הוקטרו איברי התמיד. **לב. אלא** שדחה תירוץ זה, שכוונת הרעק"א להקשות, שעדיף היה לגמרא לפרש באופן זה שכן גם לגבי שאר סוגיות המובאות בתוספות (מנחות מט. ד"ה תלמוד) צריך להעמיד באופן זה, עיין שם. **לג. והוסיף**, שכל זה הוא כשיטת התוספות (מנחות מט. ד"ה תלמוד ועוד) שדברי רב פפא שמעלה ומלינה הם רק כדעת הסוברים אין לינה מועלת, אבל לדברי רש"י (לעיל ע"ל ד"ה מעלה) שלדעת כולם אמר כן, אין לפרש כן.

האם גורסים רב או רבא או רבה

רמי ליה רב ספרא לרב. כתב הצל"ח (ד"ה רמי ליה) שאין לגרוס 'רב' משום שרב ספרא מן האמוראים האחרונים היה, ועוד, שהשיב לו כבר רמי רבי אבא בר חייא לרבי אבהו וכו', ורב ודאי לא יאמר דבר משמו של רבי אבהו, שהרי רב היה גדול מרבי יוחנן, כמבואר במסכת חולין (מד.), ורבי אבהו מתלמידי רבי יוחנן היה, ולכך כתב שבלי ספק שצריך לגרוס 'רבא'. וכן הוא בילקוט שמעוני (משפטים רמז שמו, פנחס רמז תשפב)[לד].

אלא שהקשו **המלא הרועים והמצפה איתן** (ד"ה רמי), **שהלא דעת רבא** (סנהדרין לה:) שנדרים ונדבות קריבים ביום טוב, וכן כתבו **רש"י** (שם ד"ה תמר) **והתוספות** להלן (פד. ד"ה ולא), ואם כן סובר הוא כרבי ישמעאל שעולת חול קריבה ביום טוב, כמבואר במסכת שבת (קיז.), ואם כן לא קשה כלל הסתירה בפסוקים, וכמו שכתבו התוספות (ד"ה ולא) שהקושיא היא רק לדעת רבי עקיבא. ולכך כתבו שיותר נראה שיש לגרוס 'רבה', והוסיף המצפה איתן שכן מצינו במסכת שבת (קמ.) שרב ספרא היה חבירו של רבה, וכן בסנהדרין (מג:) שרב כהנא ורב ספרא למדו אצל רבה. עוד כתב המצפה איתן שיתכן לגרוס 'רבי אבא' שהיה בימי רב ספרא וכמבואר במסכת ברכות (שם:). והמלא הרועים כתב שאף אם נגרוס 'רבא' יש לפרש שהקשה לדעת רבי עקיבא כיצד יתרץ את הפסוקים.

האם הפסוק מדבר על בשר הנאכל או על החלבים הנקטרים

לא ילין לבקר זבח חג הפסח לבקר הוא דלא ילין הא כל הלילה ילין.

הקשו **התוספות** (ד"ה ולא), שבסוגיא להלן (סג:) מוכח שפסוק זה מדבר על בשר הנאכל, שהרי דרשו מפסוק זה שהשוחט הפסח כשיש חמץ לאחד מבני החבורה המנויים עליו עובר בלאו, שנאמר (שמות לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח', ודרשו שמדובר בחמץ שיש לאחד מבני החבורה שעובר על לא ילין אם אינו אוכל את הפסח עד הבוקר, וכדעת רבי עקיבא שהפסח נאכל עד הבוקר[לה].

ותירצו, שהגמרא סברה שהפסוק מדבר על כל חלקי הקרבן, בין על הבשר הנאכל ובין על החלבים הנקטרים, והראיה מהפסוק היא, משום שאם מדובר רק על החלבים הנקטרים היתה התורה כותבת 'לא ילין חלב' וגו' כמו שנאמר (שמות כג יח) 'לא ילין חלב חגי', ואילו מדובר רק על בשר הנאכל היתה התורה כותבת דין זה בפרשת אכילת הבשר (שמות יג), כמו שנאמר (שם יג י) 'ולא תותירו ממנו עד בוקר', ומזה למדה הגמרא שהפסוק מדבר בין על הבשר הנאכל ובין על החלבים הנקטרים.

ובצל"ח (ד"ה ולא עולת) כתב, שדבר זה האם הפסוק מדבר על הבשר הנאכל או על החלבים הנקטרים תלוי במחלוקת רבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה להלן (קכ:), שנחלקו לענין זמן אכילת הפסח, שלדעת רבי אלעזר בן עזריה נאכל עד חצות שלומד גזירה שוה מה שנאמר (שמות יג ח) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה' ממה שנאמר (שם יג יג) 'ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה', ולדעת רבי עקיבא הפסח נאכל כל הלילה ודורש את 'הזה' למעט לילה אחרת, לפי שנאמר (שם יג י) 'ולא תותירו ממנו עד בוקר' והיינו סבורים עד בוקר שני, לכך אמרה תורה 'בלילה הזה', ולרבי אלעזר בן עזריה סתם בוקר הוא בוקר ראשון. ולהלן (עא.) למד רב כהנא שאימורים נפסלים בלינה ממה שנאמר (שמות כג יח) 'ולא ילין חלב חגי עד בוקר', וסמוך לו נאמר (שם כג יט) 'ראשית ביכורי אדמתך', ומכך שנסמכה תיבת 'ראשית' ל'לא ילין' למד שמבוקר ראשון עובר 'בלא ילין'. ולכאורה יקשה לרבי עקיבא מדוע נאמר 'הזה' להשמיענו שעד לילה ראשון, והלא אף בפסוק 'לא ילין לבוקר זבח חג הפסח' (שם לד כה) נאמר בסמוך (שם לד כו) 'ראשית', ומזה יש ללמוד שהכוונה לבוקר ראשון, אלא מוכח שהפסוק מדבר רק על חלבים הנקטרים, שאף אם הבשר נאכל לשני ימים, החלבים נפסלים בלינה בלילה ראשון, ולכך הוצרך רבי עקיבא ללמוד את זמן האכילה מ'הזה'. אבל לדעת רבי אלעזר בן עזריה יש לפרש שהפסוק מדבר רק בבשרי[לו], ולפי זה אכן אין להקשות מדין איברי חול קריבים ביום טוב שהלא הפסוק אינו מדבר אלא בבשר הנאכל. וסוגייתנו הסוברת כרבי עקיבא שאיברי חול קריבים ביום טוב, וכמו שכתבו התוספות (ד"ה ולא), הקשתה לשיטתו, שהפסוק מדבר על חלבים הנקטרים, כיצד קריבים ביום טוב והרי איברי חול אינם קריבים ביום טוב[לז].

והמלא הרועים (ד"ה רב כהנא) כתב להיפך, שלדעת רבי עקיבא שהפסח נאכל כל הלילה ניתן לפרש את הפסוק לענין בשר הנאכל, מה שאין כן לרבי אלעזר בן עזריה שאין הפסח נאכל אלא עד חצות, אין הפסוק מדבר לענין בשר הנאכל אלא לענין חלבים הנקטרים[לח], ולפי זה תירץ שהסוגיא להלן (סג:) סוברת כרבי עקיבא ולכך פירשה שמדובר על בשר הנאכל, מה שאין כן בסוגייתנו הקשה רב ספרא לרבאי[לט], לפי מה שמוכח להלן (עא:) שדעתו כרבי אלעזר בן עזריה שאין הפסח נאכל אלא עד חצות, משום שאמר שסתם 'בוקר' הוא בוקר ראשון, וכרבי אלעזר בן עזריה.

מקור איסור הקרבת עולת חול ביום טוב

עולת שבת בשבתו ולא עולת חול בשבת ולא עולת חול ביום טוב. הקשו **התוספות** (ד"ה ולא) בשם **ריב"א**, מנין שאין עולת חול קריבה ביום טוב והלא בפסוק נאמר 'עולת שבת בשבתו', ויתכן שרק בשבת שהיא חמורה אין להקריב בה עולת חול אבל ביום טוב שהוא קל משבת יכולים להקריב עולת חול.

ותירצו, שברייתא זו סוברת כרבי עקיבא (שבת קיז.) שלמד מפסוק זה שעולת שבת קריבה ביום טוב, ודרש הפסוק כך, עולת שבת קריבה בשבת אחרת כלומר ביום טוב, ומכך שאמרה תורה שעולת שבת קריבה ביום טוב יש ללמוד שעולת חול אינה קריבה ביום טוב, משום שאם גם עולת חול קריבה ביום טוב אין צריך לומר שעולת שבת קריבה ביום טוב.

אלא שהקשו התוספות, מדוע הוצרך רבי עקיבא ללמוד דין זה שעולת שבת קריבה ביום טוב מ'עולת שבת בשבתו', והרי יכול ללמוד זאת מהפסוק המובא בסוגייתנו 'לא ילין לבוקר זבח חג הפסח' ומשמע שכל הלילה ילין, ובין אם מדובר בארבעה עשר שחל בחול ובין אם מדובר בארבעה עשר שחל בשבת, מוכח שלכל הפחות עולת שבת קריבה ביום טוב. וכתב **המהר"ם** (נמוק' שם) שמקשים העולם, שלכאורה יש לומר שאילו לא היה נאמר אלא 'לא ילין' היינו סבורים שאף איברי חול קריבים ביום טוב, ולכך אמרה תורה 'עולת שבת בשבתו' ללמדנו שרק איברי שבת קריבים ביום טוב ולא איברי חול.

ותירץ המהר"ם, שכוונת התוספות להקשות על לשונו של רבי עקיבא שהרי הוא בא להשמיענו שאיברי שבת קריבים ביום טוב, ודין זה לא היה צריך ללמוד מ'עולת שבת בשבתו' שהלא ניתן ללמוד זאת מ'לא ילין' שלכל הפחות איברי שבת קריבים ביום טוב, ואם הפסוק בא למעט שאיברי חול אינם קריבים ביום טוב, היה לו לרבי עקיבא לומר זה בפירוש.

עוד כתבו המהר"ם והמהרש"א (נמוק' שם) שאף בפסוק עצמו אין לפרש שבא למעט שאיברי חול אינם קריבים ביום טוב, שהרי אם כן נמצא שעיקר הפסוק לא בא ללמד על גופו, וצריך שיהיה הפסוק חוזר לגופו.

והמלא הרועים (ד"ה רב כהנא) תירץ, על פי מה שכתב שסוגיית הגמרא היא כדעת רבי אלעזר בן עזריה (להלן קכ:) שהפסח נאכל עד חצות, אבל לדעת רבי עקיבא (שם) שהפסח נאכל כל הלילה, הפסוק 'לא ילין לבוקר זבח חג הפסח' מדבר על בשר הנאכל[מ], ולפי זה רבי עקיבא עצמו אינו יכול ללמוד מכאן שאיברי שבת קריבים ביום טוב, שהרי הפסוק אינו מדבר על חלבים הנקטרים אלא על בשר הנאכל.

והרמב"ן (שבת מד: ד"ה תניי) תירץ על עיקר קושיית התוספות מנין שאיברי חול אין קריבים ביום טוב, שבפסוק זה 'עולת שבת בשבתו על עלת התמיד ונסכה' ישנם שני מיעוטים: א. עיקר מה שנאמר 'עולת שבת בשבתו' מיותר, שהיתה התורה יכולה לכתוב רק 'על עולת התמיד ונסכה' ומזה לומדים עולת שבת ולא עולת חול, ב. ומ'בשבתו' לומדים שאף לא עולת חול ביום טוב.

והשפת אמת (שבת שם נמוק' ד"ה ולא מילה, ד"ה ובזה) תירץ, שלענין איברי חול בשבת אין צריך פסוק, משום ששבת עשה ולא תעשה היא ואין עשה של הקרבת הקרבן דוחה לא תעשה ועשה של שבת, ואם אינו ענין לשבת תנהו ענין ליום טוב.

האם ניתן לפרש באיברים שמשלה בהם האור

שם. הקשו **האחרונים**[מא], לפי מה שכתבו **התוספות** (שבת כ. ד"ה למצרי, יומא מו. ד"ה ולא) שאיברי חול שמשלה בהם האור מותר להקטירם בשבת, מדוע לא פירשה הגמרא שמדובר באיברים שמשלה בהם האור.

ותירצו האחרונים[מב], שאם מדובר במשלה בהם האור, אף בבוקר יהא מותר להקטירם, מפני שאינם נפסלים בלינה[מג], ומדוע נאמר בפסוק 'לא ילין

את הפסוקים, שהרי כמו כן יש לפרש את הפסוק לגבי ההקטרה כל הלילה, וכמו שהביאו התוספות מהירושלמי (פ"ו ה"ח) שפירשו את הפסוק שמרהו שלא יבא לידי 'לא ילין'. **לט. שכן** כתב הצל"ח (ד"ה רמי ליה) שיש לגרוס 'רבא' ולא 'רב'. **מ. וכמובא** לעיל בענין 'האם הפסוק מדבר על בשר הנאכל או על החלבים הנקטרים'. **מא. משמרות** כהונה (ד"ה רב כהנא) בשם זכרון יוסף, ובגליון הש"ס לרעק"א ציין לדברי התוספות בשבת וסיים שצריך עיון, ופירשו ביד יצחק (ד"ה רמי) שכוונתו לקושיא זו, בית מאיר (ד"ה רמי) ומלא הרועים (ד"ה רמי ועוד קצה לי). **מב. משמרות** כהונה (ד"ה מלא הרועים) (שם), ומקדש דוד (קדמיס סי' ו ד"ה והנה לפי). **מג. וכן** כתב המנחת חינוך (מצוה 5 אות ד ד"ה וגדולה), והקרן אורה (זבחים פו. ד"ה וכהמזרן) הסתפק בזה. אך האחיעזר (שו"ת, יו"ד סי' כו אות ט) הוכיח שודאי

לבוקר זבח חג הפסח׳ אלא מוכח שלא משלה בהם האור, ולכך הקשתה הגמרא שאיברי חול אין קריבים ביום טוב[מד].

ובתוספות (יומא מו. ד״ה מצל גמ׳) כתבו עוד, שבשעה שמסדר המערכה קודם אור הבוקר, מותר להקטיר אף איברי חול ביום טוב, וללשון אחד בגמרא שם אפילו אם לא משלה בהן האור, ולפי זה הקשה המנחת חינוך (מצוה 5 אות ד ד״ה וגדולה), מדוע לא תירצו שקודם הבוקר יכול להקטיר ואמרה תורה שמהבוקר נפסלו בלינה ושוב אינו יכול להקטיר[מה].

מדוע לא פירשו שבא הכתוב ליתן לאו גמור

שם. הקשה בספר **אור הנערב** (ד״ה מצל גמ׳ ילין), מדוע לא תירצה הגמרא שאכן אף בלילה יש איסור להקטיר משום עולת חול ביום טוב, אבל מאחר ואין זה לאו גמור אלא רק לאו הבא מכלל עשה, שהרי נלמד הוא ממה שנאמר ׳עולת שבת בשבתו׳, לכך הוסיפה תורה לאו גמור במלין עד עלות השחר[מו].

אם לדעת בן תימא שהפסוק מדבר בחגיגה אפשר לפרש את הפסוק בשבת בארבעה עשר שחל להיות בשבת עסקינן. הקשו **התוספות** (ד״ה נמרנעה) בשם **רשב״א**, לדעת בן תימא (להלן ע.) שמפרש את הפסוק ׳לא ילין לבוקר זבח חג הפסח׳ שמדובר גם על חגיגת ארבעה עשר הבאה עם הפסח, ודרש ׳זבח חג׳ היא חגיגה, ׳הפסח׳ כמשמעו, ומזה למד שדינה כפסח לענין שזמן אכילתה הוא רק יום ולילה, וקשה כיצד יפרש את הפסוק, והלא מודה הוא שאינה דוחה שבת כמו שמוכח להלן (סה), ואם כן אי אפשר להעמיד את הפסוק בשחל ארבעה עשר בשבת, ושוב חוזרת קושיית רב ספרא שעולת חול אינה קריבה ביום טוב. ותירצו בשתי דרכים: א. שבן תימא יסבור כרבי ישמעאל (להלן קיד:) שלדעתו איברי חול קריבים ביום טוב. ב. שיפרש כמו שתירצו בירושלמי (פ״ו ה״ח) שאין כוונת הפסוק שכל הלילה כולו ילין, אלא שמתחילה שמרהו שלא יבא לידי ׳בל ילין׳ ויקריבהו מבעוד יום[מז].

ובעיקר מה שכתבו התוספות שמודה בן תימא שחגיגת ארבעה עשר אינה דוחה שבת, דעת התוספות להלן (ע. ד״ה לפו) שהיא דוחה שבת. ובמה שכתבו התוספות שמוכח כן להלן שאינה דוחה שבת, ביאר הצל״ח (להלן סה ד״ה פיסקא ונאכלת) שהראיה היא מכך שבמשנה (סט:) נאמר תחילה שחגיגה אינה באה בשבת, ולאחר מכן נאמר שזמן אכילתה שני ימים ולילה אחד, ובגמרא (ע.) אמרו רק על הדין השני של הזמן שמשנתנו שלא כבן תימא משום שלבן תימא זמן אכילתה הוא יום ולילה, ואם לדעתו היא דוחה שבת מדוע לא אמרה הגמרא כבר על הדין הראשון שמשנתנו שלא כבן תימא, אלא מוכח שמודה הוא שאינה דוחה שבת. ולפי דעת התוספות להלן שלבן תימא היא דוחה שבת, פירש הצל״ח על פי דעת הר״י מקורביל והר״י מאורלייניש [הובאו **בראי״ש** (להלן פ״י סי׳ כה)], שלדעת חכמים בחל ארבעה עשר בערב שבת מביאים את החגיגה בערב שבת ונאכלת בליל פסח, ואינה נפסלת במוצאי שבת משום שמחשיבים את שתי הלילות במקום שני ימים, ולפי זה, הטעם שלדעת בן תימא חגיגה דוחה שבת הוא משום שלדעתו הקרבן נאכל ליום ולילה, ואי אפשר להביאו בערב שבת שהרי לא יוכלו לאוכלו במוצאי שבת, ומזה למד שדוחה שבת, ולכך העמידה הגמרא את דבריה על הדין השני של זמן אכילת החגיגה שהוא מקור וטעם הדין שדוחה שבת.

בדברי הירושלמי

שם. בירושלמי (פ״ו ה״ח) הקשו כקושיית רב ספרא על הפסוק ׳לא ילין חלב חגי עד בוקר׳ (שמות כג יח) וכי אימורי חול קריבים ביום טוב. ותירץ רבי אבהו, שמדובר בארבעה עשר שחל בשבת, וכמו שאמרו בסוגייתנו בשמו של רבי אבהו. והקשה על כך רבי יונה, שבשבת אין מביאים קרבן חגיגה, וכיצד ניתן לפרש את הפסוק שנאמר בו ׳חלב חגי׳ שמדבר על קרבן חגיגה בשבת. ותירצו בירושלמי, שאין כוונת הפסוק שכל הלילה ניתן להקטיר, אלא שיקריבהו מבעוד יום כדי שלא יבא לידי ׳לא ילין׳. ורבי חיננא תירץ, שמאחר ואם הביא קרבן חגיגה בשבת הרי הוא כשר, לכך אמרה תורה על קרבן זה שאין להלין אותו עד הבוקר, אבל כל הלילה מותר להקטיר את האיברים.

והקשו התוספות (ד״ה נמרנעה) שהלא פסוק זה מדבר בחגיגת חמשה עשר, כמבואר להלן (עמ.), ובזה אין להקשות כלל שאיברי חול קריבים ביום טוב, שהרי הלילה של מוצאי חמשה עשר אינו יום טוב. **ובמראה הפנים** (על הירושלמי שם ד״ה והקטר) תמה על תמיהתם, שהלא אף אם סברת הבבלי להלן שמדובר בחגיגת חמשה עשר אין לתמוה על הירושלמי אם סובר שהפסוק מדבר על חגיגת ארבעה עשר וכפי שבהרבה מקומות חולק הירושלמי על הבבלי[מח]. **ובמשנה למלך** (קרבן פסח פ״ו ה״ז ד״ה פסוק) כתב, שהטעם שהירושלמי פירש הפסוק על חגיגת ארבעה עשר, הוא משום שבתחילת הפסוק נאמר (שמות כג יח) ׳לא תזבח על חמץ׳ ולאחר מכן ׳ולא ילין חלב חגי עד בוקר׳, ומשמע שגם סוף הפסוק מדבר בחגיגת ארבעה עשר הבאה עם הפסח.

אם אפשר ללמוד מפסוק זה שפסח דוחה שבת

שם. הקשו **האחרונים**[מט], מדוע הוצרכה התורה לכתוב (במדבר ט ג) ׳במועדו׳ להשמיענו שפסח דוחה שבת כמובא להלן (סו.), והרי מפסוק זה שנאמר ׳לא ילין לבוקר זבח חג הפסח׳ ופירשנוהו בשבת יש ללמוד שהקרבת הפסח דוחה שבת. **ובאור חדש** (ד״ה רק לפי״ז) תירץ, שעיקר הפסוק של ׳במועדו׳ נצרך ללמדנו שדוחה טומאה. **ובשלמי תודה** (ד״ה ניי״ד) תירץ, על פי מה שכתבו **התוספות** (ד״ה ולמ) שניתן היה לפרש את הפסוק לגבי בשר הנאכל, ושוב אין צריך להעמיד כשחל בשבת, ואף שכתבו התוספות שמכך שלא נאמר פסוק זה בענין אכילת הפסח לא משמע שמדבר רק על בשר הנאכל, מכל מקום היינו נדחקים לפרש כן כדי שלא ללמוד דין חדש שפסח דוחה שבת. עוד תירץ, שהיינו מפרשים את הפסוק שיקריבהו מבעוד יום וישמרהו שלא יבא לידי ׳לא ילין׳ וכמו שאמרו בירושלמי (פ״ו ה״ח) **והובא בתוספות** (ד״ה נמרנעה).

ביאור סברת המקשן והתרצן

משום דחלבי שבת קריבין ביום טוב אנן ניקו ונימא ליה דהאי קרא בארבעה עשר שחל להיות בשבת הוא דכתיב. הקשה הצל״ח (ד״ה ממר ליה) שלכאורה קושיית המקשן ותירוץ התרצן אינם מובנים, שהלא דבר פשוט הוא שכיון שאי אפשר להעמיד הפסוק בענין אחר יש להעמיד הפסוק בחל בשבת, ואם המקשן סבר שאין להעמיד כן, אם כן מה השיב לו התרצן ׳שבקיה לקרא דהוא דחיק ומוקים אנפשיה׳, והלא על זה עצמו הקשה המקשן שאין לומר כן.

ותירץ על פי מה שביאר בקושיית רב כהנא, שלדעת רבי עקיבא מוכרחים להעמיד את הפסוק ׳לא ילין לבוקר זבח חג הפסח׳ (שמות לד כה) לענין הקטרת חלבים ולא לענין בשר הנאכל, משום שאם לא כן יקשה על דבריו להלן (קכ:) שאמר שפסח נאכל כל הלילה, ופירש את מה שנאמר (שמות יג ח) ׳ואכלו את הבשר בלילה הזה׳ ללמדנו שאין לאכול הפסח בלילה שני, ואם הפסוק מדבר בבשר הנאכל הרי נאמר בסמוך לו ׳ראשית׳ (שם לד כו), ומשמע בוקר ראשון, ו׳הזה׳ מיותר, ולפי זה כוונת המקשן כאן להקשות מדוע נדחק רבי עקיבא לפרש את הפסוק בחלבים הנקטרים וממילא נדחק לפרש שהפסוק מדבר בארבעה עשר שחל בשבת, והלא יותר יש לפרש שהפסוק מדבר בבשר הנאכל ואין צריך להעמיד כשחל בשבת דווקא, ולענין ׳הזה׳ יפרש כרבי אלעזר בן עזריה שבא ללמד גזירה שוה מ׳ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה׳ (שם יב יג) שזמן אכילת הפסח הוא עד חצות. ועל זה השיב התרצן, שאף אם נפרש הפסוק לגבי הבשר הנאכל עדיין צריכים להעמיד הפסוק בארבעה עשר שחל בשבת, משום שלהלן (ע.) למד בן תימא מפסוק זה ׳לא ילין לבוקר זבח חג הפסח׳ שחגיגת ארבעה עשר אינה נאכלת אלא ליום ולילה, לפי ש׳זבח חג׳ היא חגיגה ו׳הפסח׳ כמשמעו, ואמרה תורה לא ילין, ולדעת חכמים הסוברים (שם סט:) שהיא נאכלת לשני ימים, צריך לפרש על פי דעת **הר״י מקורביל והר״י מאורלייניש** [הו״ד **בראי״ש** (להלן פ״י סי׳ כה)] שבחל ארבעה עשר בשבת מביאים את חגיגת ארבעה עשר מערב שבת, ואוכלים אותו בליל חמשה עשר ואינו נפסל בלינה משום ששני הלילות הם במקום שני ימים, ולפי זה על שניהם אמרה תורה לא ילין לבוקר של חמשה עשר, ונמצא שגם אם נפרש את הפסוק לגבי בשר הנאכל על כרחינו להעמיד בחל ארבעה עשר בשבת, ולכך העדיף רבי עקיבא לפרש בחלבים הנקטרים, ודרש ׳הזה׳ ללמד שאין הפסח נאכל בלילה שני, ולפי זה ודאי לא קשה על חכמים מדברי בן תימא, שהרי אם מדובר על החלבים הנקטרים אין ללמוד מפסוק זה כלל לענין זמן אכילת החגיגה[נ].

יש פסול לינה אף במשלה בהן האור, עיין שם. וראה עוד במקדש דוד (פסח שדן בדברי הקרן אורה. וראה עוד באגרות משה (או״ח, חלק קדשים ותהלות סי׳ כ) ביישוב קושיית האחרונים לפי זה על סוגייתנו. **מד. וראה** ביד יצחק (ד״ה רמי) שתירץ, שאם מדובר במשלה בהן האור אין כל חידוש בדבר ולא היתה התורה צריכה לכתוב זאת, שהרי דין זה שאיברים שמשלה בהם האור מותר להקטירם בשבת נלמד מפסוקים, כמובא בתוספות להלן (ד״ה פג: ד״ה ולמ), ואם באה התורה לאסור לינה לא היתה צריכה לומר ׳לבוקר׳ מפני שפשוט הוא שפסול לינה הוא רק בבוקר, אלא ודאי כוונת התורה באמרה ׳לבוקר׳ להשמיענו שכל הלילה ילין, ואף שגם לתירוץ הגמרא שמדובר בארבעה עשר שחל בשבת ואיברי שבת קריבים ביום טוב, הרי רבי עקיבא למד זאת מ׳עולת שבת בשבתו׳ (שבת קיד.), יש לומר שרבי אבהו שתירץ כן דרש את הפסוק לענין אחר, עיין שם. **מה. ויש** שתירצו, שלשון הפסוק משמע שכל הלילה יקטיר, ולפי דברי התוספות כל הלילה אסור להקטיר אלא רק קודם אור היום בשעה שמסדר את המערכה החדשה. **מו. שכעין** זה אמרו במסכת חגיגה (י:). **מז. ובצל״ח** (ד״ה ולמ עולמ) תירץ על פי מה שכתב שלדעת רבי אלעזר בן עזריה להלן (קכ:) מוכח שהפסוק מדבר רק על הבשר הנאכל, וכמובא לעיל בענין ׳האם הפסוק מדבר על בשר הנאכל או על החלבים הנקטרים׳, ולפי זה יש לומר שבן תימא יסבור כמותו, וממילא לא יקשה עליו מהקטרת החלבים בליל יום טוב, שהרי הפסוק אינו מדבר על הקטרת החלבים כלל. **מח. וראה** שם במה שיישב שמוכרח הוא שמדובר בחגיגת ארבעה עשר, וכתב שלמסקנת הירושלמי יש לפרש שגם הירושלמי מודה שמדובר בחגיגת חמשה עשר. **מט. אור חדש** (ד״ה רק לפי״ז) בשם מקשים העולם, והובא בשלמי תודה (ד״ה ניי״ד), וכן כתב המנחת חינוך (מצוה ה אות ט) ׳וכבר ידוע ומפורסם קושיית העולם במה שמבואר בפסחים (סו.) שבני בתירה לא ידעו אם פסח דוחה שבת, והרי מפסוקים אלו מוכח שהוא דוחה שבת, והאריכו הדורשים בענינים אלו׳. **נ. וכעין** זה ביאר

והרש"ש (ד"ה משום) ביאר שקושיית המקשן היתה, שאף שחלבי שבת קריבים ביום טוב, מכל מקום יש סברא לומר שרק קרבנות שהם חובת היום של שבת כתמידים ומוספים הם קריבים ביום טוב, אבל קרבן פסח שאינו חובת היום לא יחשב 'חלבי שבת' ולא יקרב ביום טוב, ותירץ התרצן, שמהפסוקים מוכח שאף קרבן פסח בכלל חלבי שבת הם וקריבים ביום טוב[נא].

שחיטה שלא לשמו בפסח ובשאר קרבנות

הפסח ששחטו שלא לשמו. במשנה (זבחים מו:) מבואר שצריך לשחוט את כל הקרבנות לשמן, והיינו שאם הקדיש בהמה לשלמים צריך לשוחטה לשם שלמים, ובגמרא (שם ל.) דרשו כן ממה שנאמר (ויקרא ג ו) 'ואם זבח שלמים קרבנו' שתהא זביחה לשם שלמים. ומכל מקום אמרו (שם ג:) שאם שחט קרבן בסתם ולא חשב בדעתו לשם איזה זבח הוא שוחט, הקרבן כשר ועולה לבעלים לשם חובה, אבל אם חשב בדעתו בזמן השחיטה ששוחט לשם קרבן אחר הרי זו מחשבת שלא לשמו. ובענין זה מבואר במשנה (זבחים ג.) שיש חילוק בין כל הקרבנות לפסח וחטאת, שבכל הקרבנות ששחטם שלא לשמן הקרבן כשר אלא שאינו עולה לבעלים לשם חובה וצריכים להביא קרבן אחר, ואילו בפסח וחטאת אם נתכוין לשחוט לשם קרבן אחר הקרבן נפסל[נב].

בגדר הדין לשמו ושלא לשמו

בזבחים (ג:) מבואר שאף על פי שצריך לחשוב בשעת הזביחה ובשאר העבודות לשם הזבח ולשם הקרבן, מכל מקום אם שחט ועשה את שאר העבודות בסתם ולא חשב לא לשם הקרבן ולא לשם בעליו הקרבן כשר משום שסתמו כלשמו.

ונסתפקו האחרונים[נג] בגדר הדין של סתמו כלשמו, האם הכוונה היא שכיון שמלכתחילה הקדיש את הבהמה עבור קרבן זה הרי זה כאילו נתכוין בזמן השחיטה לשוחטו לשמו, וגם אם לא חשב כלום מכל מקום הדבר ידוע לו בפנימיותו שזהו הקרבן שהקדיש מלכתחילה, או שמא אין צריך כלל לחשוב לשמו מפני שדי בכך שהקרבן מצד עצמו עומד לקרבן זה משעת ההקדשה, וכל זמן שלא יחשוב עליו לשם קרבן אחר הוא עומד לשם אותו קרבן שהקדישוהו.

ועוד נסתפקו האחרונים בגדר מחשבת שלא לשמו הפוסלת את הקרבן, האם הפסול הוא מחמת העדר כוונת לשמו, וכמו שמצינו במצוות אחרות כגון ציצית שצריך לעשותה לשמה ואם לא עשאה לשמה היא פסולה מחמת העדר כוונת לשמה, או שמא הפסול הוא מצד שחשב שלא לשמו שמחשבה זו פוסלת את הקרבן, והיינו שהחסרון הוא לא בכך שחיסר את כוונת לשמו אלא שחשב כוונה הפוכה ונתכוין שלא לשמו.

וצדדי החפץ תלוים בחקירה הקודמת, כי אם יש דין לחשוב לשמו וגם כשמקריב את הקרבן בסתם הרי הוא כאילו נתכוין לכך, אם כן כשאומר ששוחט שלא לשמו הוא מגלה בדעתו שאינו שוחט לשמו וממילא החסרון הוא משום העדר כוונת לשמו בקרבן זה, אבל לפי הצד השני שאין חובה לחשוב לשמו כיון שהקרבן מצד עצמו כבר עומד לכך, אם כן כשחשב שלא לשמו אין זה העדר כוונת לשמו, כיון שמלכתחילה אין חיוב לכוין, אלא שחל פסול בקרבן בזה שחשב שלא לשמו[נד].

ראיות האחרונים שאין חיוב להתכוין לשמו

האחרונים[נה] הביאו כמה ראיות לכך שאין חובה להביא את הקרבן לשמו, כיון שהוא עומד לכך משעת ההקדשה, ואם חשב שלא לשמו אין הפסול מחמת העדר כוונת לשמו אלא שמחשבת השלא לשמו פוסלת את הקרבן:

א. מצינו חילוק בהלכות 'לשמו' בין קרבנות לגט אשה, שכן לענין קרבנות דרשו בזבחים (ד.) ממה שנאמר (ויקרא ג ו) 'ואם זבח שלמים קרבנו' שצריך לעשותה לשמה ואם לא עשאה לשמה היא פסולה מחמת העדר כוונת לשמה, או שמא הפסול הוא מצד שחשב שלא לשמו שמחשבה זו פוסלת את הקרבן, והיינו שהחסרון הוא לא בכך שחיסר את כוונת לשמו אלא שחשב כוונה הפוכה ונתכוין שלא לשמו. ובגט אמרו (גיטין ב.) ממה שנאמר (דברים כד ב) 'וכתב לה' שצריך לכותבו לשמה ואם כתבו שלא לשמה פסול. ולכאורה קשה, מנין למדו חכמים שהלשמו שנאמר בקרבנות אינו מעכב ואילו הלשמה בגט אשה מעכב. וצריך לומר שבזבחים כיון שעושה את מעשה השחיטה והזריקה עם שאר העבודות כהלכתן, מסתבר לחכמים שחסרון הכוונה אינו מעכב כיון שעושה את עיקר המעשה בהכשר, ולפיכך יש לומר שהדין לשמו שנאמר בזבחים הוא לענין זה שלא יעשה שלא לשמו, מה שאין כן לענין גט אשה שאין מצוה לגרש ומכל מקום אמרה תורה שיעשה את הכתיבה לשמה, בזה מסתבר שהקפידה התורה שצריך לעשות את המעשה לשמה ואם אינו עושה לשמה הרי זה נייר בעלמא.

ב. בזבחים (ג.) מבואר שאם שחט קדשים לשם חולין הקרבן כשר [חוץ מן הפסח וכדלהלן], ורק אם נתכוין לשם זבח אחר פסול, והרי אם כיון לשם חולין בודאי שלא נתכוין לשם הקרבן ואף על פי כן הקרבן כשרי[נו].

ג. עוד אמרו (שם מז.) שהמתעסק בקדשים כגון שלא ידע שהיא בהמת קדשים וסבור שהיא של חולין פסול, שנאמר (ויקרא ו ה) 'ושחט את בן הבקר לפני ה'' עד שתהא שחיטה לשם בן בקר, ולכאורה לשם מה צריך פסוק למעט מתעסק הרי לא נתכוין כלל לשם קרבן[נז], ומשמע שאין כלל דין לשמו אלא שלא יכוין שלא לשמו והיינו שלא יתכוין לשם קרבן אחר, וכן שלא יעשה כמתעסק שאף זה נחשב כלא לשמו.

ד. במנחות (מט.) אמר רבה שעקירה בטעות אינה עקירה, והיינו שאם שחט חטאת לשם שלמים ולא נתכוין לעקור את החטאת אלא שהיה סבור שזו שלמים כשירה. ולכאורה הרי לא נתכוין לשם חטאת, ומוכח שאין חובה להתכוין לשם הקרבן אלא שלא יתכוין שלא לשמו.

הוכחה מדברי התוספות שצריך להתכוין לשמו

התוספות (מנחות מג: ד"ה מה) כתבו שצריך להתכוין בשעת צביעת הציצית בתכלת לשם מצות ציצית, ואם נתכוין לשם ציצית ולשם דבר אחר פסול, והביאו ראיה לדבריהם ממה שאמרו (שם ג.) לגבי מנחות שצריכות קמיצה לשמן ואם קמצום לשמן ושלא לשמן פסולות.

ובקובץ שיעורים (מ"ג סי' כג) הביא **שהגר"ח** הקשה מהו הדמיון בין ציצית למנחות, הרי בקדשים יש הלכה מיוחדת שכוונת שלא לשמו פוסלת ולפיכך אם קמץ לשמו ושלא לשמו פסול כיון שנתכוין גם למחשבה הפוסלת, אבל בציצית אין הלכה שמחשבת שלא לשמה פוסלת, אלא שצריך להתכוין לשמה ואם לא קיים הלכה זו נמצא שחסר בתנאי המצוה, ואם כן כיצד הוכיחו התוספות ממנחות לציצית, הלא אפשר שבמנחות פסול משום שחשב מחשבה הפוסלת אבל בציצית שלא חשב מחשבה הפוסלת יתכן שכשר.

וכתב הקובץ שיעורים שמדברי התוספות מוכח שגם בקדשים אין מחשבת שלא לשמו פוסלת, אלא דין הלשמו בקדשים שוה לדין לשמו בכל המצוות שצריך להתכוין לשמו, ואם נתכוין שלא לשמו הפסול הוא משום שחסר בכוונת לשמו ולא שחל פסול מיוחד של מחשבת שלא לשמו[נח].

פסח שנשחט בסתם

במשנה (כאן וזבחים ג.) מבואר שפסח שנשחט לשם קרבן אחר פסול לגמרי, אולם אם שחט את הפסח בסתם מבואר בגמרא (זבחים ג:) שהוא כשר, ולפיכך אם שחט לשם שלמים ולשם פסח פסול, מפני שחשב בתחילה לשם עבודה אחרת, אבל אם שחט בסתם ולשם פסח כשרי[נט].

והנה הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ד ה"י) כתב: 'כל הזבחים צריך העובד שתהיה מחשבתו לשם הזבח ולשם בעליו בשעת זביחה ובשעת קבלת הדם ובשעת הולכת הדם ובשעת זריקתו על המזבח שנאמר (ויקרא ז טו) ובשר זבח תודת שלמיו שתהיה זביחה עם שאר ארבע העבודות לשם שלמיו, וכן שאר

לעשותו לשמו, ומכל מקום אם עשאו בסתם כשר כמבואר בגמרא (שם ג:), ואילו לענין גט דרשו חכמים (גיטין כ.) ממה שנאמר (דברים כד ג) 'וכתב לה' שצריך לכותבו לשמה ואם כתבו שלא לשמה פסול. ולכאורה קשה, מנין למדו חכמים שהלשמו שנאמר בקרבנות אינו מעכב ואילו הלשמה בגט אשה מעכב. וצריך לומר שבזבחים כיון שעושה את מעשה השחיטה והזריקה עם שאר העבודות כהלכתן, מסתבר לחכמים שחסרון הכוונה אינו מעכב כיון שעושה את עיקר המעשה בהכשר, ולפיכך יש לומר שהדין לשמו שנאמר בזבחים הוא לענין זה שלא יעשה שלא לשמו, מה שאין כן לענין גט אשה שאין מצוה לגרש ומכל מקום אמרה תורה שיעשה את הכתיבה לשמה, בזה מסתבר שהקפידה התורה שצריך לעשות את המעשה לשמה ואם אינו עושה לשמה הרי זה נייר בעלמא.

ב. בזבחים (ג.) מבואר שאם שחט קדשים לשם חולין הקרבן כשר [חוץ מן הפסח וכדלהלן], ורק אם נתכוין לשם זבח אחר פסול, והרי אם כיון לשם חולין בודאי שלא נתכוין לשם הקרבן ואף על פי כן הקרבן כשרי[נו].

ג. עוד אמרו (שם מז.) שהמתעסק בקדשים כגון שלא ידע שהיא בהמת קדשים וסבור שהיא של חולין פסול, שנאמר (ויקרא ו ה) 'ושחט את בן הבקר לפני ה'' עד שתהא שחיטה לשם בן בקר, ולכאורה לשם מה צריך פסוק למעט מתעסק הרי לא נתכוין כלל לשם קרבן[נז], ומשמע שאין כלל דין לשמו אלא שלא יכוין שלא לשמו והיינו שלא יתכוין לשם קרבן אחר, וכן שלא יעשה כמתעסק שאף זה נחשב כלא לשמו.

ד. במנחות (מט.) אמר רבה שעקירה בטעות אינה עקירה, והיינו שאם שחט חטאת לשם שלמים ולא נתכוין לעקור את החטאת אלא שהיה סבור שזו שלמים כשירה. ולכאורה הרי לא נתכוין לשם חטאת, ומוכח שאין חובה להתכוין לשם הקרבן אלא שלא יתכוין שלא לשמו.

הוכחה מדברי התוספות שצריך להתכוין לשמו

התוספות (מנחות מג: ד"ה מה) כתבו שצריך להתכוין בשעת צביעת הציצית בתכלת לשם מצות ציצית, ואם נתכוין לשם ציצית ולשם דבר אחר פסול, והביאו ראיה לדבריהם ממה שאמרו (שם ג.) לגבי מנחות שצריכות קמיצה לשמן ואם קמצום לשמן ושלא לשמן פסולות.

ובקובץ שיעורים (מ"ג סי' כג) הביא **שהגר"ח** הקשה מהו הדמיון בין ציצית למנחות, הרי בקדשים יש הלכה מיוחדת שכוונת שלא לשמו פוסלת ולפיכך אם קמץ לשמו ושלא לשמו פסול כיון שנתכוין גם למחשבה הפוסלת, אבל בציצית אין הלכה שמחשבת שלא לשמה פוסלת, אלא שצריך להתכוין לשמה ואם לא קיים הלכה זו נמצא שחסר בתנאי המצוה, ואם כן כיצד הוכיחו התוספות ממנחות לציצית, הלא אפשר שבמנחות פסול משום שחשב מחשבה הפוסלת אבל בציצית שלא חשב מחשבה הפוסלת יתכן שכשר.

וכתב הקובץ שיעורים שמדברי התוספות מוכח שגם בקדשים אין מחשבת שלא לשמו פוסלת, אלא דין הלשמו בקדשים שוה לדין לשמו בכל המצוות שצריך להתכוין לשמו, ואם נתכוין שלא לשמו הפסול הוא משום שחסר בכוונת לשמו ולא שחל פסול מיוחד של מחשבת שלא לשמו[נח].

פסח שנשחט בסתם

במשנה (כאן וזבחים ג.) מבואר שפסח שנשחט לשם קרבן אחר פסול לגמרי, אולם אם שחט את הפסח בסתם מבואר בגמרא (זבחים ג:) שהוא כשר, ולפיכך אם שחט לשם שלמים ולשם פסח פסול, מפני שחשב בתחילה לשם עבודה אחרת, אבל אם שחט בסתם ולשם פסח כשרי[נט].

והנה הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ד ה"י) כתב: 'כל הזבחים צריך העובד שתהיה מחשבתו לשם הזבח ולשם בעליו בשעת זביחה ובשעת קבלת הדם ובשעת הולכת הדם ובשעת זריקתו על המזבח שנאמר (ויקרא ז טו) ובשר זבח תודת שלמיו שתהיה זביחה עם שאר ארבע העבודות לשם שלמיו, וכן שאר

האור חדש (ד"ה ס"ל), אלא שהצל"ח תלה את מחלוקתם במחלוקת רבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה לענין זמן אכילת הפסח להלן (קכ:), והאור חדש כתב שמחלוקתם שתלויה במחלוקת רבי עקיבא ורבי ישמעאל (שבת קיז.) אם לדרוש 'עולת שבת בשבתו' שאיברי שבת קריבים ביום טוב וממילא ממעט איברי חול ביום טוב, או שהכתוב מלמד שחלבי שבת קריבים ביום הכפורים ולפי זה איברי חול קריבים ביום טוב, עיין שם. **נא. וראה** בזבחים (צה.) לגבי הנידון בתדיר ומקודש איזה מהם קודם, שהגמרא רצתה להוכיח מדין תמיד של שבת שקודם למוסף של שבת שלכאורה תמיד תדיר הוא ומוסף מקודש מחמת שהוא קרבן שבת, ודחתה הגמרא שקדושת השבת מועילה היא גם לתמיד, והמוסף אינו יותר מקודש מהתמיד, ובחסד לאברהם (על הרמב"ם, עבודת יום הכפורים פ"ב ה"ה) כתב, שנידון זה אם קדושת היום מועילה גם לשאר עבודות הנעשים בכל יום תלויה בדברי הגמרא שם, שלפי הצד שתדיר קודם למקודש אין הכרח לומר שקדושת היום מועילה גם לשאר עבודות. **נב. בטעם** הדבר שפסח הבא שלא לשמו פסול, אמרו במכילתא (בא מסכתא דפסחא פרשה יא), ילקוט שמעוני (בא רמז רז), ובקצרה בפסיקתא זוטרתי (שמות יב כח) שנאמר (שמות יב כח) 'ושחטו הפסח' מצוה שישחטנו לשמו, מכאן שאם לא שחט לשמו עבר על מצוה, ומנין שאף מעכב בדיעבד, שנאמר (שם) 'משכו וקחו לכם', ממה שחזר הכתוב ושנה שצריך שתהא לקיחתו לשמו משמע שאם לא עשאו לשמו פסול. ובגמרא (זבחים ז:) דרשו ממה שנאמר (דברים טז ב) 'ועשית פסח' מכאן לפסח שצריך לעשותו לשם פסח, ועוד נאמר (שמות יב כז) 'ואמרתם זבח פסח הוא' מלמד שתהא זביחתו לשם הבעלים, ועוד נאמר (דברים טז ג) 'וזבחת פסח לה' אלוקיך', ללמד שאם שינה ועשה שלא לשמו או לשם בעלים אחרים הקרבן פסול. **נג. קרן** אורה (פתיחה למסכת זבחים), מנחת ברוך (לילית סי' ג ענף ג), **גבורות שמונים** (שות מט), **קובץ שיעורים** (מ"ג סי' כג סק"ג), **אבן האזל** (מעשה הקרבנות פ"ד ה"י), **חידושי מרן רי"ז הלוי** (שם ה"י), **חזון יחזקאל** (זבחים ח.), **חידושי רבי אריה ליב** (מ"ג סי' ח), **קהלות יעקב** (זבחים סי' ג), **אבי עזרי** (פסולי המוקדשין פט"ו ה"ד). **נד. וכתב הגרי"ז** (שם), שלפי זה כל מחשבת שלא לשמו הפוסלת את הקרבן אינה מפקיעה ממנו את דין הלשמו שיש בו משעת ההקדשה, אלא שחל בו פסול שלא לשמו ונמצא שהוא קרב לשמו ושלא לשמו, והוכיח כן מסוגיית הגמרא להלן (ס:). **ובחידושי רבי אריה ליב** (מ"ג סי' ח) כתב שאחרי שחל הפסול של השלא לשמו פקע מהקרבן הסתמו לשמו. **נה. קרן** אורה ומנחת ברוך (שם). **נו. לדעת** הקרן אורה ורבי עקיבא איגר (על המשניות, זבחים פ"ח מ"ט) אין הבדל בענין זה בין הקרבנות וכולם כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה. **אולם רבים מהאחרונים** [טהרת הקודש (זבחים ז. ד"ה ממנם), הגרי"ז (כתבים, שם ג. במו' ד"ה נשם), **אבן האזל** (מעשה הקרבנות פ"ד ה"י)] נקטו שהלכה זו היא רק בחטאת אבל שאר הקרבנות עלו לבעלים לשם חובה. **נז. ומתעסק** הוא פחות משוחט סתם, שכן בשוחט סתם שייך לומר שעושה על דעת ראשונה, אבל מתעסק אינו חושב כלל על זביחה, וכן מבואר בגיטין (ב:) שכתיבת גט כדי להתלמד יש בה חסרון יותר גדול מכותב סתם. **נח. וראה** עוד בדברי הקובץ שיעורים שם שהשיב על ראיות האחרונים שהובאו לעיל. ועיין חזון יחזקאל (זבחים פ"ח ה"ד ד"ה כל). **נט. בגמרא** שם מבואר שאי אפשר להוכיח מהמשנה כאן שסתמן כלשמן כי אפשר לדחות שבאופן שהקדים לשמן לסתמן כשר מפני שכל העושה על דעת ראשונה הוא עושה, ובהקדים סתמן לשמן כשר מפני שיוכיח סופו על תחילתו. אבל למסקנת הגמרא שיש הוכחה ממקום אחר שסתמן כלשמן, אין חילוק בין פסח לשאר קרבנות.

הקרבנות, ואם שחט ועבד שאר עבודות סתם ולא חשב כלל בעולה ובשלמים הרי הן כשרים ועלו לבעלים׳.

ובכסף משנה תמה, שמדברי הרמב״ם שכתב ׳ולא חשב כלל בעולה ובשלמים׳ משמע שבחטאת ופסח לא נאמרה הלכה זו של סתמא כלשמן, והלא בגמרא (זבחים ג:) לא חילקו בענין זה בין עולה ושלמים לחטאת ופסח[ס].

וכתב הרדב״ז, שלדעת הרמב״ם יש הבדל בין עולה ושלמים ששחטן סתם שהם כשרים ומרצים, לפסח וחטאת שכשרים ואינם מרצים. וביאר החזון נחום (פ״ח מ״ח ד״ה כתב) שדבריו הם על פי מה שנאמר במשנה (שם ג.) שבכל הקרבנות אם חשב לשם זבח אחר כשר אלא שאינו עולה לשם חובה, חוץ מפסח וחטאת שאם שחטם לשם קרבן אחר פסולים לגמרי, ואם כן יש לומר, ששחיטה בסתם מעלה את דינם בדרגה אחת, והיינו שכל הקרבנות כשרים ועולים לשם חובה, ובפסח וחטאת הם כשרים אלא שאינם עולים לשם חטאת[סא].

ובציון אליעזר (ח״ד סי׳ כט פ״ח סק״ג) הוסיף ביאור בזה, שעולה ושלמים ששחטן שלא לשמן כשרים מפני שעצם כשרות הקרבן אינו תלוי בכך שיובא לשם הבעלים או לשמן, אלא שאם עשה שלא לשמן לא עלו לבעלים לשם חובה והם צריכים קרבן אחר, אבל הקרבן מצד עצמו אין בו שום חסרון, וכיון שכל החסרון במחשבת שלא לשמו הוא רק בכך שהקרבן אינו מתיחס לבעליו, בזה אפשר לומר שכל זמן שלא חשב במפורש שרוצה להביא לשם קרבן אחר נשאר הקרבן סתמו כלשמו ועולה לבעלים לשם חובה, מה שאין כן בקרבנות פסח וחטאת שאם לא הביאם לשם הבעלים נפסל הקרבן עצמו. הרי מוכח מזה שבקרבנות אלו נאמרה הלכה מיוחדת שהקרבן צריך להיות נשחט לשם בעליו, ואם כן אי אפשר לומר שסתמו לשמו כיון שיש דין לחשוב ששוחט לצורך קרבן זה, וכל זמן שלא חשב כן הקרבן עצמו פסול[סב].

ועוד כתב החזון נחום, שיש חילוק בין קרבנות הבאים על חטא שבהם יש חיוב לברר על איזה חטא הם באים ולכן אם שחטם בסתם פסול, לשאר הקרבנות שאינם על חטא שאם שחטם בסתם כשרים, ולפי זה חטאת ואשם שהביא בסתם פסולים, אבל עולה שלמים ופסח שהביאם בסתם כשרים.

והמרחשת (מ״ח סי׳ ז סק״ג, ד״ה ועוד ונראה) כתב, שיש חילוק בין כל הקרבנות לבין קרבן פסח, משום שכל הקרבנות שהביאם בסתם כשרים מפני שמלכתחילה הוקדשו לשם קרבן והם עומדים להקרבה לצורך אותו קרבן ולא לשם דבר אחר, ולכן אין צריך לחשוב בשעת השחיטה כיון שכבר הועילה המחשבה [ווצ״ע] בשעה שהקדישם ושוב סתמן כלשמן, מה שאין כן בהמה שהקדישה לשם פסח יתכן שלבסוף תקרב לשם שלמים, כיון שפסח הקרב שלא בזמנו הרי הוא שלמים (להלן סד.). וכיון שאי אפשר לדעת בידיעה ברורה וודאית שיוכל להקריב בזמן, נמצא שבהמה זו אין בה את הכלל סתמא כלשמה וצריך לחשוב בשעת שחיטה ששוחט לשם קרבן פסח ואם הקריבה בסתם פסולה[סג].

פסח ששחטו לשם חולין

במשנה (זבחים ג.) מבואר שדין הפסח והחטאת חלוק משאר הקרבנות ורק בשני קרבנות אלו אם שחטם לשם קרבן אחר פסולים, ובגמרא (שם ג.) אמרו שקרבן חטאת ששחטו לשם חולין כשר[סד], ודרשו כן (שם ע״ב) ממה שנאמר (ויקרא כב טו) ׳ולא יחללו את קדשי בני ישראל׳ קדשים מחללים קדשים ואין חולין מחללים קדשים. ולכאורה כלל זה שחולין אינם מחללים קדשים שייך גם בשאר הקרבנות וגם בפסח[סה].

אמנם הרמב״ם (פסולי המוקדשין פט״ו ה״ד) כתב, שהחטאת שנשחטה לשם חולין כשרה, אבל לענין פסח ששחטו לשם חולין כתב הרמב״ם (שם הי״ח) שהוא פסול, שנאמר (שמות יב כז) ׳ואמרתם זבח פסח הוא לה׳׳. וכתב **הקרית ספר** (על הרמב״ם שם) שהדרשה היא ממה שנאמר בתורה על שחיטת הפסח לשון ׳זבח פסח׳ ומשמע שהזביחה עצמה צריכה להיות לשם פסח וכל שלא נעשית לשם פסח פסול. והכסף משנה כתב שאפשר שהדרשה היא ממה שנאמר זבח פסח לה׳ ומשמע שכל מחשבה שאינה לשם ה׳ פוסלת אפילו אם חשב לשם חולין[סו].

ובברכת הזבח (זבחים ג. ד״ה מטעמא) תמה על דברי הרמב״ם, שהרי בגמרא נאמר כלל קדשים מחללים קדשים ואין חולין מחללים קדשים ומנין הוציא הרמב״ם לחלק בין כל הקרבנות לפסח[סז].

ובמאירי (ד״ה ומתניתא זו) כתב שמדברי הירושלמי משמע שפסח שנשחט לשם חולין פסול, וכך נאמר שם (פ״ה ה״ג) מנין שהוא צריך לשוחטו לשמו, אמר רבי בא בשם רב שנאמר (שמות יב מ) ואמרתם זבח פסח הוא, לומר אם שחטו לשם פסח הרי הוא פסח ואם לאו אינו פסח[סח], ומכאן שאם שחטו לשם חולין פסול כיון שצריך שתהא זביחה לשם פסח[סט].

והאחרונים[ע] כתבו שכן מוכח מסוגיית הגמרא בזבחים (שם), שכן במשנה נאמר כל הזבחים שנשחטו שלא לשמן כשרים חוץ מפסח וחטאת, ועל זה אמרו בגמרא חטאת ששחטה לשם חולין כשרה, ומשמע שכלפי מה שנאמר במשנה חוץ מהפסח והחטאת הוסיפו שבחטאת ששחטה לשם חולין כשרה אבל פסח לא[עא].

הטעם שפסח לשם חולין פסול

בביאור טעם הדין שפסח שנשחט לשם חולין פסול ואינו דומה לחטאת, מצינו כמה דרכים באחרונים:

א. החכם צבי (שו״ת, ליקוטי תשובות סי׳ קלג) כתב, שבפסח הנשחט לשם חולין אי אפשר לומר שהקרבן כשר אלא שלא עלה לבעלים לשם חובה, שאם כן היה צריך להביא קרבן פסח נוסף ולאוכלו, ומאחר שאמרו להלן (פח:) אין נמנים על שני פסחים נמצא שאסור לו לאכול את הפסח הראשון, ופסח שאין לו אוכלים פסול[עב].

ב. הצל״ח (זבחים ג. ד״ה והנלע״ד) כתב, שבחטאת שהקריבה לשם חולין מבואר בגמרא שצריך להקריבה ככל דיני חטאת כשרה ואף על פי שאינה עולה לשם חובה מכל מקום יש עליה קדושת חטאת, ואם היה הדין שפסח ששחטו לשם חולין כשר, היה צריך להקריבו כשלמים ולא פסח, שהרי פסח שהקריבו בשאר ימות השנה הרי הוא שלמים [כמבואר להלן סד.], והוא הדין אם בזמנו אינו ראוי להקרבה הוא עומד לשם שלמים, ונמצא שעל ידי שחשב לשם חולין נעשה הקרבן עומד לשלמים, ונמצא שגם בפסח שייך הכלל שקדשים מחללים קדשים, כיון שעל ידי מחשבת החולין נעשה שלמים והרי זה פסח ששחטו לשם שלמים.

ג. יש מהאחרונים[עג] שכתבו, שפסח שנשחט לשם חולין הרי הוא כפסח שנשחט שלא לאוכליו ושלא למנוייו שהוא פסול כדלהלן (קח.), שהרי בחולין לא שייך

ס. בלחם משנה שם כתב, שהרמב״ם הזכיר עולה ושלמים לרבותא שאפילו בקרבנות אלו שבהם נאמרה ההלכה שצריך להקריב לשמן, שבשלמים נאמר (ויקרא ג ו) ׳ואם זבח שלמים׳, ובעולה ׳עולה׳ לשם עולה, אם הקריבם סתם כשרים וכל שכן חטאת ופסח. וכעין זה כתב בברכת הזבח (זבחים ג: ד״ה הא) שיש חידוש מיוחד בעולה ושלמים יותר מחטאת ופסח, שכן היה מקום לומר שדווקא בחטאת ופסח שאם שחטם שלא לשמם פסול בזה אמרו שאין צריך לחשוב לשמו כדי שלא יבוא למחשבת שלא לשמו ואם שחטם סתמא כשר, אבל בעולה ושלמים שמחשבת שלא לשמו אינה פוסלת היה מקום לומר שלא גזרו שלא יחשוב לשמו ולעולם צריך לחשוב לשמו. וזהו שחידש הרמב״ם שאף בקרבנות אלו סתמן לשמן. וכן נקטו הגבורות שמונים (חום עט), והלקוטי הלכות (זבחים, זבח מוקדש ד״ה זבחים) שדברי הרמב״ם הם לאו דווקא.

סא. בחזון נחום דחה שלפי סברא זו נמצא שגם אשם צריך להיות כשר ומרצה, ואילו מדברי הרמב״ם שם הי״א משמע שדינו כמו פסח וחטאת שכשר ואינו מרצה, וכן דייק מדבריו שם הרדב״ז. **סב. והטעם** שצריך להקריב את הפסח לשמו הוא משום שנאמר (שמות יב מ) ׳ואמרתם זבח פסח׳, ומשמע שצריך להקריבו ולומר שהוא לשם פסח. **סג. ומה** שאמרו בגמרא שם שאם שחט לשם פסח ובסתם כשר כיון שסתמן לשמן, היינו משום שכבר התחיל לשחוט לשם פסח ושוב אינו יכול להמשיך את ההקרבה לאחר הפסח, ואם כן בהמה זו בודאי עומדת לשם פסח וסתמא לשמה. **סד. ולדעת** אביי (שם מו:) כשר אלא שלא עלה לבעלים לשם חובה. **סה. ובחידושי** הגר״י קנטרוביץ (ד״ה הפסח) דייק כן מדברי רש״י (ד״ה הפסח), שפירש ששחטו שלא לשמו היינו לשם שלמים ומשמע שלשם חולין כשר, וכן משמע מדבריו בזבחים (ג. ד״ה כל הזבחים) שנשחט עולה לשם שלמים. ובקובץ שיעורים (מ״ג סי׳ כב אות ד) כתב לגבי קרבן חטאת שאפילו אם ישחוט בפירוש שלא לשמו כשר ורק אם שוחט במחשבת קרבן אחר פסול. אמנם החידושי הרי״מ (ניטין מד.) נסתפק בזה האם כשאמר ששוחט שלא לשמו פסול או שהוא כשוחט סתמא או לשם חולין. **סו. המנחת** חינוך (מצוה ה אות יז) כתב שיש שתירצו שמקור הרמב״ם הוא ממה שנאמר בתורה ׳ואמרתם זבח פסח הוא׳ על פסח מצרים ובאותו הזמן לא היו עוד קרבנות, ואם כן מוכח מזה שכוונת הכתוב למעט פסח שהקריבו לשם חולין. ודחה, שפסוק זה נאמר על פסח דורות שהרי קודם לכן נאמר (שמות יב כה, מ) והיה כי תבואו אל הארץ וגו׳ ואמרתם זבח פסח הוא. **סז. בחכם** צבי (שו״ת, ליקוטי תשובות סי׳ קלג) תמה על קושייתו שהרי הפסוק ׳לה׳׳ בא להוציא מפשטות הכתוב ׳ולא יחללו׳, ומה ההכרח שהפסוק לא יחללו נאמר גם לגבי פסח. וראה בברכת הזבח שם שהקשה על דברי הרמב״ם מכמה מקומות בזבחים שמשמע שאין חילוק בין חטאת לפסח, וראה שם בצאן קדשים (ד״ה והמיע), פנים מאירות (ד״ה מטעמא), חק נתן (ד״ה אמר), ובחכם צבי (שם) שתירצו את קושיותיו. **סח. הרמב״ם** בפירוש המשניות הביא דרשה זו בשם הירושלמי, אלא שלא פירש שכוונתו לפסול בשוחט לשם חולין, אלא שמתוך דבריו בהלכות שפסל את הפסח שנשחט לשם חולין מתבאר שזו כוונתו בפירוש המשניות. וכן נקט בדעתו החכם צבי (שם), וכן במקדש דוד (קדמיס קונטרס אחרון סי׳ ז, ד״ה ובעיקר מ״ש), והמהרש״ם מברעז׳אן (בהסכמתו לספר ליקוטי הלכות להמפץ חיים). **סט. המאירי** כתב שדרשת הירושלמי היא ממה שנאמר ׳פסח הוא לה׳׳, אמנם בירושלמי הנוסח הוא ׳ואמרתם זבח פסח הוא׳, וכתבו החפץ חיים (בשולי ההסכמות לספרו ליקוט הלכות) והאבן האזל (על הרמב״ם שם), שמדברי הירושלמי אין ראיה שכן אפשר לפרש שהכוונה היא לאותה דרשה שאמרו בבבלי (זבחים ג.) שמפסוק זה נלמד שאם שחטו לשם קרבן אחר פסול, ואין מזה ראיה לשחטו לשם חולין שפסול, שהרי מפורש בבבלי (כ:) שפסח ששחטו בשתיקה כשר, ואין מקור לחלק בין שחט בשתיקה לשחט לשם חולין. וכתב האבן האזל שנוסחא אחרת היתה למאירי בירושלמי. ובציץ אליעזר (מ״ד סי׳ כט פ״ד) כתב, שעיקר הדקדוק מדברי הירושלמי הוא מכפילות הלשון שאם שחטו לשם פסח הרי הוא פסח ואם לאו אינו פסח. **ע. חק נתן** (זבחים ג. ד״ה מצאנה). **עא. הצל״ח** כתב שאפשר שנקטו לשון חטאת בגלל מימרא אחרת שהובאה שם בגמרא. **עב. וכן** כתב האבן האזל על הרמב״ם (פסולי המוקדשין פט״ו ה״ח). והוסיף החכם צבי, שאף על פי שבדין חטאת ואשם גם כן מצינו שאין שתי חטאות או שתי אשמות באות על חטא אחד ואף על פי כן הקרבן כשר, יש לחלק ששם אינו יוצא אלא בקרבן אחד ואילו את הקרבן שלא לשמו אינו מחוייב להביא לצורך הכפרה אלא בגלל שנתחייב בו, מה שאין כן באכילת פסחים כיון שהקרבן עצמו כשר אלא שלא עלה לשם חובה נמצא שהוא נמנה על שני פסחים. ולפי דברי החכם צבי נמצא, שבפסח לעולם לא שייך לומר שהוא כשר אלא שלא עלה לשם חובה, שאם כן מיד הוא נפסל משום שאינו לאוכליו. וראה ברמב״ם (קרבן פסח פ״ג ה״ו) ׳שחטו לאוכליו לזרוק דמו שלא לאוכליו הפסח כשר ואין אדם יוצא בו ידי חובה׳. ומשמע שיש אופן שהקרבן כשר ואינו יוצא. וראה במהר״י קורקוס (שם), ובספר המפתח על הרמב״ם, שיש שגרסו ברמב״ם ואדם יוצא בו ידי חובה. **עג. מרכבת** המשנה (על הרמב״ם שם), קרן אורה (נקוד הפתיחה למסכת זבחים ד״ה ומפשטות), מקדש דוד (קדמיס קונטרס אחרון סי׳ ד סק״ח, ד״ה כתב הרמב״ם), מרחשת (מ״ח סי׳ ז סק״ח, ד״ה כתב).

אוכלים ומנוייםעד. אולם הקשו על זה, שהרי בגמרא דרשו מפסוק שפסח שנשחט שלא לשמו פסול, ואם פסח שנשחט לשם חולין פסול משום נשחט שלא למנוייו, אם כן גם נשחט שלא לשמו פסול מאותו הטעם, ולשם מה הוצרכה הגמרא ללמוד דבר זה מדרשהעה.

ד. **בספר עבודת הלוי** (הובא במרכבת המשנה על הרמב"ם שם) כתב, שמעיקר הדין פסח שנשחט לשם חולין לא נפסל וכמו שאמרו לענין חטאת שאין חולין מחללים קדשים, אלא שהקרבן פסול מצד אחר שהרי הפסח נקרב לאחר תמיד של בין הערביםעו, וקרבן זה ששחטו לשם חולין אסור להקריבו לאחר תמיד של בין הערביםעז.

ה. **במרכבת המשנה** (שם) כתב, שיש חילוק בין כל הקרבנות לפסח בענין שינוי בעלים, והיינו שבכל הקרבנות אם הקריבם לשם אדם אחר שאינו מחוייב באותו קרבן הקרבן כשר אלא שאינו עולה לבעלים לשם חובה, אולם לגבי קרבן פסח דרשו בגמרא (ז:) ממה שנאמר (שמות יב מ) 'ואמרתם זבח פסח הוא לה'' שאם חשב לשם אדם אחר פסול, ואם כן גם כחשב לשם חולין הרי זה כחשב לשם בעלים אחריםעח.

ו. **הקרן אורה** (בפתיחה למסכת זבחים ד"ה ומפסנא) כתב, שפסח שאינו עולה לבעלים לשם חובה אסור לבעליו ולמנוייו לאכול ממנו, וקרבן שאין לו אוכלים פסולעט.

ז. **האור שמח** (פסולי המוקדשין פט"ו ה"ח, מתוך תוכחה שמות יב מג) ביאר, שמחשבה לשם חולין יכולה לפסול רק באופן שיש מלאכה כעין זו גם בחולין, ולכן אם חשב בזמן השחיטה לשם חולין נפסל הקרבן כיון שגם בהמות חולין עומדות לשחיטה, אבל אם חשב בזמן קבלת הדם ושאר העבודות לשם חולין, אין מחשבת חולין פוסלת כיון שאין מלאכה כעין זו בחולין. ועל דרך זו יש לחלק גם במלאכה השחיטה עצמה בין מחשבת חולין בחטאת למחשבת חולין בפסח, כיון שבחטאת עיקר השחיטה נעשית לצורך עבודת גבוה כמו ההקרבה וזריקת הדם, ואילו היתר אכילת הבשר אינו אלא חלק טפל לעיקר ההקרבה, מה שאין כן בפסח עיקר מלאכת השחיטה היא לצורך האכילה, שהרי זו עיקר מצותו לאכול את הקרבן פסחפ. ונמצא שמלאכת השחיטה הנעשית בחטאת חלוקה לגמרי מזו הנעשית בחולין, שהרי זו נעשית לצורך עבודת גבוה וזו לצורך היתר אכילה, ולכן אין מחשבת חולין פוסלת את החטאת כיון שאין שייכות בין שחיטת החטאת לשחיטת החולין, אבל עבודת שחיטת הפסח אינה חלוקה כל כך ממלאכת שחיטת חולין כיון שגם שחיטת הפסח עיקרו לצורך אכילה ולכן מחשבת חולין פוסלת בפסחפא.

ח. **המרחשת** (מ"מ סי' ז סק"ג, ד"ה ועוד נרמז) כתב, שיש חילוק בין פסח לשאר קרבנות בזמן ששחט סתם, שכן בכל הקרבנות אמרו (זבחים ג:) שאם שחט בסתם כשר, והטעם הוא מפני שאחר שהקדישו לשם קדשים שוב הרי הוא עומד לכך ולא לשום קרבן אחר וסתמו כלשמופב, מה שאין כן בבהמה שהקדישה לשם פסח אין הכרח שלבסוף יקריבנה לשם פסח, שהרי אם הביא פסח בשאר ימות השנה הרי זה שלמים, ובשעה שהקדישה אינו יודע אם לבסוף יקריב בזמנו לשם פסח או שיארע לו אונס ויצטרך להקריבה לשם שלמים, ולכן אין סתמו כלשמו וצריך לומר בפירוש ששוחט לשם פסח, ואם כן אם אמר לשם חולין כל שכן שאין כאן סתמו כלשמו ופסול.

ט. **בציץ אליעזר** (שו"ת, ח"ד סי' כט פ"ד) **ובדברי יציב** (שו"ת, חו"מ סי' ק סק"ח) כתבו, שטעם הפסול הוא מפני שבפסח נאמר 'ואמרתם זבח פסח' והיינו שצריך שיאמרו זה לקרבן פסח, ואם אמר ששוחט לשם חולין יש חסרון באמירה לשם פסחפג.

האם מחשבת שלא לשמו פוסלת במחשבה בלבד או שצריך דיבור

וקבל והלך וזרק שלא לשמו. **רש"י** (ד"ה מן) מפרש שבארבע עבודות הללו הפסח נפסל במחשבתן, אם לפסול אם לפגל. ולכאורה משמע מלשונו שאפשר לפסול ולפגל את הקרבן על ידי מחשבה ואין צריך שיאמר בפיו שעושה את העבודה שלא לשמה.

והרע"ב (פ"ה מ"ג) העתיק את לשון רש"י, **וכתב התוספות יום טוב** (ד"ה שנחטו) שכוונתו שחושב ואומר ששוחט שלא לשמופד, וכך צריך לומר גם בדעת רש"י שכן במקומות אחרים (זבחים מה: ד"ה כגון, מנחות ג: ד"ה מנלן) כתב שאין מחשבה לבד פוסלת בקדשים אלא רק כשמוציא את מחשבתו בדיבור פיופה, וכן דעת **התוספות** (להלן סג. ד"ה רבי מאיר, ב"מ מג: ד"ה המוסג)פו.

אולם מדברי הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ג ה"ח) שכתב 'שלש מחשבות הן שפוסלין את הקרבנות, ואלו הן מחשבת שינוי השם, ומחשבת המקום, ומחשבת הזמן' דייק המשנה למלך שבכל המחשבות הפוסלות בקדשים אין צריך הוצאה בפהפז.

מדוע סבר רבא שאי אפשר לפרש את המשנה כרבי מאיר

דאי רבי מאיר הא אמר תפום לשון ראשון. במשנה תמורה (כה:) נחלקו תנאים בדין האומר הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים, רבי מאיר אומר הרי זו תמורת עולה, ורבי יוסי אומר הואיל ואי אפשר להוציא שני שמות כאחת דבריו קיימים ותמכר ויביא בחצי דמיה תמורת עולה ובחצי תמורת שלמים, אבל אם נתכוין לעולה ונמלך לשלמים הרי זו תמורת עולה.

ובזבחים (ג.) נחלקו אמוראים בפירוש דברי רבי מאיר, אביי אמר שדווקא באופן זה שאמר תמורת עולה תמורת שלמים הרי זו תמורת עולה לפי שיש לתלות שבתחילה נתכוין לעולה ואחר כך נמלך ואמר שלמים, שאם היה רוצה שיחולו שניהם היה אומר הרי זו תמורת עולה ושלמים, וממה שחילק ואמר פעמיים 'תמורת' עולה 'תמורת' שלמים יש הוכחה שנתכוין לחזור בו וכבר חלה הקדושה הראשונה. ולפי זה אם אמר תמורת עולה ושלמים יש לתלות שנתכוין לכך שרוצה שתהיה גם תמורת עולה וגם תמורת שלמים, ומודה רבי מאיר לרבי יוסי שחלו שניהם. ורבא נקט שלרבי מאיר לעולם חלים דבריו הראשונים, מפני שאחר שאמר תמורת עולה פשטה הקדושה בכל הבהמה ושוב אינו יכול להוסיף בה קדושה נוספתפח, וגם אם אמר תמורת עולה ושלמים הרי זו תמורת עולה.

וכתבו התוספות (ד"ה לפי) שמחלוקת זו של אביי ורבא בדברי רבי מאיר שייכת גם בשוחט בהמה לשם פסח ולשם שלמים, לדעת אביי רבי מאיר מודה לרבי יוסי ששניהם קיימים כמו באומר הרי זו תמורת עולה ושלמים והקרבן פסול, ורבא סובר שרבי מאיר חולק גם בענין זה ולשיטתו בכל אופן אומרים תפוס לשון ראשון.

ולפי זה נמצא שרבא לפי שיטתו בדעת רבי מאיר סובר שאי אפשר להעמיד את המשנה כרבי מאיר, כיון שלפי דעתו רבי מאיר סובר שלעולם אומרים תפוס לשון ראשון ואם שחט לשם פסח ולשם שלמים כשר, ואם כן המשנה היא שלא כדבריו. אבל לדעת אביי אפשר לפרש את המשנה גם כרבי מאיר, כיון שבאופן זה שאמר לשם פסח ולשם שלמים רבי מאיר מודה ששניהם קיימים והקרבן פסולפט.

ובתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה נעבודה) כתב, שגם לדעת אביי אי אפשר לפרש את המשנה כרבי מאיר, שכן המשנה מדברת בשוחט לשם פסח

עד. **אולם** האבן האזל (שם) תמה למה שחיטה לשם חולין נחשבת שלא לאוכליו והלא הבעלים יכולים לאכול וגם אחרים יכולים ואם כן זה כשחטו לאוכליו ושלא לאוכליו שהוא כשר. ומטעם זה פירש על דרך שכתב החכם צבי. ובאבי עזרי (על הרמב"ם שם) הקשה עוד, שמדברי הרמב"ם מבואר שמחשבת חולין פוסלת בכל העבודות ואם החסרון הוא משום שלא לאוכליו אין פסול זה שייך אלא בשחיטה שהיא עבודה לצורך אכילה ולא בשאר עבודות. וכתב, שלפי סדר הדברים ברמב"ם משמע שאף לדעתו שחט לשם חולין כשר, עי"ש שביאר באופן מחודש. **עה. בקרן** אורה (שם ד"ה אמר כל הנ"ל) תירץ, שהפסוק נצרך ללמד שאם חשב כן בשאר עבודות חוץ מהשחיטה גם כן נפסל, אבל בשעת שחיטה פשיטא שהוא פסול מדין שלא לאוכליו. ובאבן האזל (על הרמב"ם שם ד"ה ומפסנא) דחה, שבגמרא משמע שצריך מיעוט גם על הזביחה. ובמקדש דוד (שם סק"ג, ד"ה והנה נזה) כתב ששחיטה לשם קרבן אחר אינה נחשבת שלא לאוכליו ולכן צריך פסוק למעטו, ורק בשחט לשם חולין שייך לפסול מדין שלא לאוכליו. וראה באבן האזל שם דרך נוספת ביישוב קושיא זו. **עו. וכן** כתב המקדש דוד (קדשים, קונטרס מחרין סי' ד ד"ה ונראה לומר), וכן הביא המרחשת (מ"מ סי' ז סק"ג ד"ה כתב) בשם ספר אמרי צרופה. ובמרכבת המשנה דחה דבריו על פי דברי המשנה למלך (תמידין ומוספין פ"ג ה"ג), שלדעת הרמב"ם קרבן שהוקרב לאחר תמיד של בין הערבים לא נפסל. ובמרחשת הקשה עוד, שמדברי הרמב"ם נראה שגם אם שחטו בשחרית פסול מאותו טעם [וראה בדברי העבודת הלוי שבמרכבת המשנה שדקדק מדברי הרמב"ם שהם שתי הלכות חלוקות]. ועוד שהרמב"ם כתב שהטעם הוא משום שלא לשמו ולא משום שהביאו לאחר תמיד של בין הערבים. **עז. ובמקדש** דוד הוסיף שאין להקשות אם כן למה צריך פסוק למעט פסח שנשחט שלא לשמו והלא ממילא הוא פסול כיון שהוקרב לאחר התמיד, כיון שפסול זה אינו אלא רק מדרבנן [כמבואר בתוספות יומא (כט.) ומנחות (מט:)] ולכן צריך מיעוט שפסול מן התורה. **עח. ולפי** דבריו דרשת הרמב"ם היא כעין שדרשו בגמרא שם לענין שינוי בעלים מואמרתם זבח פסח הוא לה'. **עט. והיינו** לא בגלל שנשחט שלא למנוייו שכן הקרבן עצמו נשחט למנוייו אלא שאסור לו לאכול ממנו. ובקרן אורה דחה שאם כן למה הוצרכה הגמרא לדרוש מפסוק שנשחט לשם קרבן אחר פסול והרי ממילא אין לו מנויים, וגם מצינו ברמב"ם (קרבן פסח פ"ב ה"ו) ששייך קרבן פסח שכשר אלא שלא יצא ידי חובתו ואין חוששים לכך שאסור לאוכלו ונמצא שהוא שלא למנוייו [וראה שם במהר"י קורקוס ובספר המפתח שיש גורסים שיוצא בו ידי חובתו]. ומסקנתו כתירוץ האחרונים שהובא לעיל שהפסול הוא משום שנשחט שלא למנוייו והמיעוט נצרך לשאר עבודות כגון הולכה וזריקת הדם. אמנם האבן האזל כתב כתירוץ הקרן אורה, ומה שהקשה למה צריך פסוק למעט פסח שנשחט לשם חולין, תירץ, שהיה מקום לומר שפסח שנשחט שלא לשמו עולה לשם הבעלים אלא שאינו מרצה, ומאחר ועיקר מצות הפסח לשם אכילה ולא לשם ריצוי יצא ידי חובתו, ולכן צריך פסוק לומר שאינו עולה לשם חובה וכיון שאין לו אוכלים הוא פסול. **פ. על** פי המשנה להלן (עו:) הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה שלא בא מתחילתו אלא לאכילה. וראה ברש"י (שם. ד"ה אכלנ) ותוספות (זבחים לט: ד"ה אכלנ) שכתבו כמה נפקא מינות בזה. **פא. וזהו** שאמרו שם שקדשים מחללים קדשים משום דמינה מחריב בה וחולין אין מחללים קדשים משום דלאו מינה לא מחריב בה, ובפסח מחשבת חולין היא 'מינה'. **פב. וראה** לעיל בגדר לשמו ושלא לשמו, שלדעת הרבה אחרונים אין דין לשמו אלא רק שלא יכוין שלא לשמו. ומדברי המרחשת משמע שיש דין לשמו וכיון שהקדישו לשם כך סתמו כלשמו. **פג. ודבר** זה שבפסח צריך להכריז, הוא בכלל דברי רבן גמליאל (קטו ע"ב ועי"ש) כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן פסח מצה ומרור, פסח וכו' שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא לה', וכן פסק הרמב"ם (ממץ ומלה פ"ו ה"ה, פ"ח ה"ד). ובמרחשת (שם) כתב גם כן שצריך לומר זבח פסח הוא, ולשיטתו הטעם הוא מפני שהקרבן אינו עומד בסתמא לפסח. **פד. וכן** מפורש בהמשך דברי הרע"ב (שם), ולכאורה כך צריך לומר בדברי רש"י שכך היא שיטתו, וכדלקמן. **פה. ובקרן** אורה (זבחים ג: ד"ה טעמא) דייק כן מלשון הגמרא טעמא דאמר לשם פסח ולשם שלמים ומשמע שצריך אמירה. **פו. ומדבריהם** בכמה מקומות (זבחים ד: ד"ה מתניתא, תוען לט. ד"ה מנלן וזבחים) משמע שהסתפקו בדבר, ובראי"ש (הלכות ספר תורה סי' ג) הביא בשם רבינו ברוך שצריך דיבור, ומכח זה צידד שם שגם בכתיבת ספר תורה וגט צריכים דיבור. **פז. וראה** בילקוט ביאורים למסכת זבחים (ב.) בענין 'האם מחשבת פסול קדשים היא דווקא בדיבור או אפילו בלב'. **פח. כמבואר** ברש"י שם (ד"ה מינה). **פט. לפי** התוספות גירסת הגמרא היא 'בעי רבא' והיינו לשיטתו בזבחים. וראה להלן בתוספות (פ. ד"ה והייט) שהביאו בשם ריב"א ורבינו חננאל שגרסו בעי 'רב פפא'.

ולשם שלמים ובאופן זה רבי מאיר סובר שאומרים תפוס לשון ראשון, ואינו דומה לאומר תמורת עולה ושלמים אלא לתמורת עולה ותמורת שלמים, שכן אילו היה רוצה שיחולו שניהם היה אומר ששוחט לפסח ושלמים, וממה שאמר לשם פסח ולשם שלמים משמע שרוצה שיחולו דבריו הראשונים ואחר כך האחרונים, ובאופן זה סבר רבי מאיר תפוס לשון ראשון[צ].

טעם נוסף בדברי רבא שהעמיד את המשנה שלא כרבי מאיר

בזבחים (כט:) נחלקו רבנן ורבי יהודה בשוחט בהמה על מנת לאכול ממנה כזית במחשבת שלא בזמנו המחייבת כרת, וכזית במחשבת חוץ למקומו שאין בה כרת, לרבנן אינו חייב כרת עד שתיעשה כל המלאכה במחשבת פיגול המחייבת כרת, ולרבי יהודה הולכים אחר מחשבתו הראשונה, אם חשב תחילה לשם חוץ לזמנו חייב כרת ואם חשב תחילה לשם חוץ למקומו אינו חייב כרת[צא].

ובגמרא (סט ב.) הוכיח רבא שרבי מאיר סובר תפוס לשון ראשון גם באומר תמורת עולה ושלמים מדברי רבי יהודה, והיינו, כשם שבחשב בשחיטה אחת שתי מחשבות סבר רבי יהודה שהולכים אחר מחשבתו הראשונה, כך מי שהמיר לשם עולה ושלמים תופסים את תחילת דיבורו והרי זה לשם עולה.

והשיב אביי שאין ראיה מדברי רבי יהודה לדברי רבי מאיר, כיון שרבי יהודה מדבר במי שאמר דבריו בשעת שחיטה, וכיון שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, והיינו שעבודת השחיטה היא עבודה המתמשכת מהסימן הראשון ועד סיום הסימן השני, אם כן אפשר שהנידון הוא באופן שחשב בשחיטת הסימן הראשון לשם חוץ לזמנו ובשחיטת הסימן השני לשם חוץ למקומו ובזה סבר רבי יהודה תפוס לשון ראשון, מה שאין כן האומר הרי זו תמורת עולה ושלמים ששניהם חלים בבת אחת אין אומרים תפוס לשון ראשון.

נמצא לפי זה שרבא שהשוה את השוחט לשם עולה ושלמים לאומר תמורת עולה ושלמים סובר שאינה לשחיטה אלא לבסוף, ואף על פי שעבודת השחיטה נעשית רק בסימן השני סבר רבי מאיר שתופסים את תחילת דבריו, והוא הדין באומר תמורת עולה ושלמים.

וכתבו התוספות (ד"ה לפי), שלדעת אביי אפשר לפרש את המשנה גם בעבודה אחת ואין בכך סתירה לרבי מאירצב, שכן מה שאמר רבי מאיר תפוס לשון ראשון היינו באומר תמורת עולה ותמורת שלמים שאחרי שכבר חלו דבריו הראשונים שוב אינו יכול לחזור בו או לפרש דבריו, אבל בשחיטה שזו עבודה המתמשכת מתחילה ועד סוף, גם אם בתחילה חשב לשם פסח יכול בעבודה שאחרי זה לחשוב לשם שלמים ופסולצג. ולפי זה מה שאמרו בגמרא שאם המשנה מדברת בעבודה אחת אי אפשר להעמידה כרבי מאיר שאמר תפוס לשון ראשון, היינו דווקא לדעת רבא שרבי מאיר נחלק גם באופן זהצד, אבל לאביי רבי מאיר מודה באופן זה שהקרבן פסול ואפשר לפרש את המשנה גם כרבי מאירצה.

וכתב בעבודת הפסח (ד"ה לפי"ד), שלדברי התוספות מה שאמר רבא שאם המשנה מדברת בעבודה אחת אי אפשר להעמידה כרבי מאיר, היינו דווקא כשחשב את שתי המחשבות בשחיטה שאינה אלא לבסוף ואין מקום לחול אלא למחשבה הראשונה, אבל בשאר העבודות כגון הולכה קבלה וזריקה אם חשב שתי מחשבות סותרות גם רבי מאיר מודה ששניהן קיימות, ובין חשב לשמו ושלא לשמו או שחשב שלא לשמו ולשמו העבודה פסולהצו.

ס.

האם אפשר לפרש את המשנה כדברי רבי מאיר

ואפילו לרבי מאיר דאמר תפוס לשון ראשון הני מילי בעבודה אחת אבל בשתי עבודות מודה דמיפסיל. התוספות (ד"ה אפילו) הקשו, כיצד אפשר לפרש את המשנה כרבי מאיר, והרי להלן (סא.) אמרו שאם אמר בשעת שחיטה ששוחט עבור טמאים וטהורים כשר, ומשמע שגם אם הקדים את הטמאים לטהורים כשר ואין אומרים תפוס לשון ראשון[א], ואם כן המשנה היא ודאי שלא כדעת רבי מאיר.

ותירצו התוספות, שלדברי רבי מאיר צריך לפרש שהמשנה מדברת באופן שעמדו לפני השוחט טמאים וטהורים ואמר הריני שוחט לאלוב, שבזה לא שייך לומר תפוס לשון ראשון כיון שאמר לאלו ונתכוין על שניהם בבת אחת[ג].

ובהגהות הגרא"מ הורוויץ (נמוק' סס) תירץ את קושיית התוספות, שבשוחט לטמאים ולטהורים לא שייך לפסול מדין תפוס לשון ראשון, שכן רק באופן שעל ידי שנתפוס את הלשון הראשון לא יוכל הלשון השני לחול, בזה אמרו שהלשון הראשון גוברד, אבל באופן ששניהם יכולים לחול שהרי אפשר שיהיה כזית לזה וכזית לזה, מודה רבי מאיר שאין אומרים תפוס לשון ראשוןה.

ובשבט הלוי (שו"ת, ח"ז סי' נ) כתב על פי המבואר בחולין (כט:) שלדעת חכמים יכולים שני אנשים לשחוט זבח אחד בבת אחת, ולפי זה יתכן ששנים ישחטו פסח אחד כשאחד חושב לשמו והשני שלא לשמוו, ובאופן זה רבי מאיר מודה שאם נשחט הפסח לטמאים וטהורים הקרבן כשר, ואין אומרים תפוס לשון ראשון כיון ששתי המחשבות באו בבת אחתז.

מתי סובר רבי יוסי שאף בגמר דבריו אדם נתפס

דהא לרבי יוסי נמי אף בגמר דבריו אדם נתפס אית ליה. מצינו בדברי רבי יוסי שלושה חילוקי דינים:

א. אף בגמר דבריו אדם נתפס. שאם אמר תמורת עולה תמורת שלמים, מבואר במשנה (תמורה כה:) ששניהם קיימים וימכר ויקנו בחצי דמיו עולה ובחצי שלמים.

ב. רק בגמר דבריו אדם נתפס. שנינו בנזיר (ט.) 'האומר הרי נזיר מן הגרוגרות ומן הדבילה, בית שמאי אומרים נזיר ובית הלל אומרים אינו נזיר', ומפרשת הגמרא שבית הלל סברו כרבי יוסי שבגמר דבריו אדם נתפס.

ג. ספק אם תפוס לשון ראשון או לשון אחרון. שנינו במשנה (נ"מ קנ.) שהמשכיר בית לחבירו לשנה ונתעברה, השנה נתעברה לשוכר. והיינו שהשוכר יכול לדור בבית בחודש העיבור ואינו צריך להוסיף עליו כיון שתנאי השכירות היה לשנה וחודש העיבור הוא בכלל השנה, אבל אם אמר שמשכיר לו לשנים עשר חודש ונתעברה השנה צריך לשלם על חודש העיבור. ועשה בציפורי באחד

אהח 19/06/2018

צ. **אמנם** גם לדעת תוספות הרשב"א משאנץ דברי רבא הם לשיטתו משום הראיה המובאת להלן.

צא. **בגמרא** שם נחלקו אמוראים בביאור שיטתו, אילפא סבר שרק בשתי עבודות הולכים אחר מחשבתו הראשונה, ורבי יוחנן סבר שגם בשחיטה עצמה אומרים תפוס לשון ראשון, וכך היא פשטות סוגיית הגמרא שם. צב. **התוספות** כבר הוכיחו שלאביי אפשר להעמיד את המשנה גם בעבודה אחת וכרבי מאיר, כיון שלשיטתו רבי מאיר מודה בלשם עולה ושלמים שאין אומרים תפוס לשון ראשון. ועוד הוכיחו גם ממה שאמר אביי שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף ואין אומרים תפוס לשון ראשון, וראיה זו היא גם לשיטת תוספות הרשב"א משאנץ שהובא לעיל, שבשוחט לשם עולה ולשם שלמים הרי זה כתמורת עולה ותמורת שלמים שרבי מאיר אינו מודה בה. צג. **ראה** בחזון איש (סי' קכד לדף סג. ד"ה וכנן) שביאר את דברי התוספות לפי האמור בסוגיית הגמרא להלן (סס) שמפגלים בחצי מתיר. וראה עוד באשר לשלמה (מועד סי' מג) בענין זה. צד. **מדברי** התוספות משמע שהביאו שתי הוכחות נפרדות לכך שאי אפשר להעמיד את המשנה כרבי מאיר לדעת רבא. וכתב בעבודת הפסח (ד"ה ולפ"ז ל"נ), שמה שכתבו התוספות בתחילת דבריהם שסוגיית הגמרא כאן היא רק לרבא לשיטתו שרבי מאיר חולק גם בתמורת עולה ושלמים, כוונתם רק לעצם הדין שרבא סובר שאומרים תפוס לשון ראשון גם בדיבור אחד, אבל עדיין יתכן להעמיד את המשנה כרבי מאיר אילו היה הדין שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ולכן הוסיפו התוספות שרבא לשיטתו סובר שאינה לשחיטה אלא לבסוף, ולכן סוגיית הגמרא היא דווקא כשיטת רבא. ובאור החמה (ס. ד"ה ופפכר) כתב, שהתוספות בתחילה דיברו במי שחשב את שתי המחשבות קודם השחיטה, ועל זה כתבו שרבא לשיטתו אינו יכול לפרש את המשנה כרבי מאיר, ואחר כך הוסיפו שגם באופן שחשב את שתי המחשבות בזמן השחיטה, סבר רבא שאי אפשר לפרש את המשנה כרבי מאיר משום שאינה לשחיטה אלא לבסוף. צה. **התוספות** הביאו ראיה לדבריהם ממה שאמרו אחרים להלן (סא.) שאם שחט לשם מולים וערלים כשר ואם הקדים ערלים למולים פסול, ומפרשת הגמרא (סג.) שאחרים סוברים שאומרים תפוס לשון ראשון, ואף על פי שמדובר בשחיטה שיש בה שני חלקים שהרי צריך לשחוט את שני הסימנים, הלכה כמאן דאמר אינה לשחיטה אלא לבסוף וכדעת רבא שלרבי מאיר גם באופן זה אומרים תפוס לשון ראשון, אבל לאביי רבי מאיר מודה באופן זה שאין אומרים תפוס לשון ראשון. צו. **וכן** מתבאר מדברי הצל"ח (להלן ס. תוס' ד"ה אפילו). א. **ומדובר** בחשב את שתי המחשבות בשעת השחיטה, כיון שמחשבת טמאים אינה יכולה לפסול אלא בשחיטה ולא בזריקה, ועוד הוכיחו המהרש"א, המשמרות כהונה והשפת אמת (נמוק' סס) שמדובר בעבודה אחת, כי אם בשתי עבודות למה הקרבן כשר והרי כיון שעבד עבודה אחת במחשבת פסול נפסל הקרבן, וראה בדבריהם למה התוספות לא הוכיחו כן. ב. **רבי** עקיבא איגר (ד"ה קמה לי) הקשה, שלפי אוקימתא זו נמצא שהמשנה להלן מדברת רק בעבודה אחת, ואם כן היה לגמרא להוכיח מזה שגם המשנה כאן מדברת בעבודה אחת ושלא כרבי מאיר. ג. **התוספות** הוכיחו כדבריהם ממה שדרשו להלן (סס:) ממה שנאמר (שמות יג מח) 'וכל ערל לא יאכל בו', שדווקא אם שחט את כל הקרבן לשם ערלים פסול אבל למקצת ערלה כשר, ולרבי מאיר לכאורה קשה אם מדובר שהקדים מולים לערלים פשיטא שהוא כשר כיון שתפוס לשון ראשון, ואם מדובר שהקדים ערלים למולים הרי בודאי פסול משום שתפוס לשון ראשון, ובודאי שהמיעוט הוא רק באופן זה שעמדו שניהם לפניו, וכן ביאר בדבריהם המהרש"ל בחכמת שלמה. והמהרש"א כתב שכוונתם להוכיח ממה שאמרו להלן (סב:) 'אחרים אומרים הקדים מולין לערלים כשר, ערלים למולים פסול', והקשתה הגמרא מהו החילוק ביניהם, ומשמע שמצד הסברא הדין הוא ששניהם כשרים, שכן כל שמקצתן כשרים כשר, ולכאורה הרי אחרים היינו רבי מאיר הסובר תפוס לשון ראשון, ובהכרח שמדובר באופן שאמר לאלו. ד. **וכגון** ששחט קרבן על מנת לאכול ממנו כזית למחר וכזית לחוץ, שאחר שחלו דבריו הראשונים לאכול למחר אינו יכול לאכול ממנו כזית היום בחוץ, כיון שכבר נתכוין לאכול למחר וחל הפסול על כל הכזיתים ושוב אי אפשר להפקיע את דבריו הראשונים, וכן שחט שלא לשמה ולשמה, שאחרי שכבר אמר ששוחט שלא לשמה שוב אין כאן שחיטה לשמה ואי אפשר לחלק ולומר ששניהם חלים. ה. **וכעין** זה כתב הקרן אורה (זבחים ל. ד"ה ועוד היה) שלמסקנת הגמרא בסוגייתנו רבי מאיר מודה בשחט לערלים ולמולים שהוא כשר, מפני שלא נאמר תפוס לשון ראשון באופן שאין המחשבות סותרות לגמרי. וכן מבואר מדברי הצל"ח (סס. ד"ה לפיכך) שדייק בלשון המשנה שבכולם הקדים את הכשרים לפסולים כגון למנוייו ושלא למנוייו למולים ולערלים, חוץ מטמאים וטהורים שהקדים את הטמאים כדי ללמד שלא שייך בזה תפוס לשון ראשון. ו. **וכדעת** הסוברים שדבר הנעשה בבת אחת בידי אדם אפשר לצמצם, וכן פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תרמח סי"ח). ז. **ואף** שלשון המשנה 'לטמאים ולטהורים' משמע שקודם חשב לטמאים, הרי גם התוספות דחקו בכך ופירשו ששניהם עומדים לפניו ואמר על כולם בבת אחת, ומה שכתבו התוספות שבענין אחר לא משכחת לה שלרבי מאיר שוחט לטמאים ולטהורים, כשר היינו לפי הסוברים שאי אפשר לשחוט שנים בבת אחת.

אהח19/06/2018

ששכר מחבירו מרחץ והסכימו שניהם שישלם שנים עשר דינרי זהב לשנה, דינר לחודש, ובא מעשה לפני רבי שמעון בן גמליאל ולפני רבי יוסי ואמרו יחלוקו את חודש העיבור. ובגמרא שם מבואר שרבן שמעון בן גמליאל ורבי יוסי היו מסופקים האם אומרים תפוס לשון ראשון או תפוס לשון אחרון, וממון המוטל בספק חולקים.

ובביאור חילוקי הדינים כתבו **התוספות**[ח], שבמקום שאפשר לפרש שדבריו האחרונים מפרשים את דבריו הראשונים, אומרים שרק בגמר דבריו הוא נתפס, ולכן אם אמר שהוא נזיר מגרוגרות ודבילה, דבריו האחרונים מפרשים שאינו מתכוין לדין נזיר האמור בתורה, וכן אם אמר שמביא מנחה מן השעורים, דבריו האחרונים הוכיחו שלא נתכוין למנחה הכתובה בתורה, ובמקום שאפשר לקיים את שניהם כגון שאמר הרי זו תמורת עולה ותמורת שלמים, אף בגמר דבריו הוא נתפס וכל דבריו קיימים, אבל במקום שדבריו סותרים זה את זה הרי זה ספק.

ובספר חסד לאברהם (קרנן פסח פ"ל הפ ד"ה ויתכן) הקשה, מדוע באומר הריני שוחט לשם פסח ולשם שלמים פשוט לגמרא שרבי יוסי סובר אף בגמר דבריו אדם נתפס, והרי באופן שדבריו סותרים ואינם מפרשים זה את זה, מבואר בתוספות שהדבר עומד בספק אם תופסים את תחילת דבריו או את סוף דבריו[ט]. **ובעבודת הפסח** (סי' כג) ביאר על פי מה **שכתב הקונטרס הספיקות** (כלל פ ס"ב) שבמקום שיש ספק תופסים את לשונו הראשון או הלשון האחרון, אין זה ספק במציאות למה נתכוין אותו שאמר את שתי הלשונות, אלא זהו ספק בדין איזו מאחת הלשונות נתפס, והביאור בזה שאם אומר שתי לשונות הסותרים אין כאן לשון אחד שנתפס, ואנו איננו יודעים מה נתפס, אלא שיש כאן שתי לשונות שכחם שוה, ויש לנו ספק בדין כיצד מכריעים לדינא שתי לשונות שכחם שוה, והנידון בזה הוא רק לגבי ממונות בין המשכיר לשוכר, אבל במקום שאין ספק לדינא בודאי ששתי הלשונות שכחם שוה חלים, ולכן אמרו בגמרא שלרבי יוסי אף בגמר דבריו הוא נתפס'.

למה לא הוזכרה בגמרא דעתו של בן נגס

מבואר בגמרא שספיקו של רב פפא האם המשנה מדברת בעבודה אחת או בשתי עבודות, אינו שייך למה שנאמר בסיפא שלא לשמו ולשמו, שכן באופן זה פשוט שהקרבן פסול, והספק הוא רק כלפי מה שנאמר במשנה לשמו ושלא לשמו האם מדובר בעבודה אחת וכרבי יוסי או בשתי עבודות וגם כרבי מאיר.

ובתוספות (ד"ה שלא) מבואר, שלפי הצד שהמשנה מדברת בעבודה אחת וכרבי יוסי, יש לפרש שמה שנאמר לשמו ושלא לשמו פסול היינו להוציא מדעת רבי מאיר שהכשיר משום תפוס לשון ראשון, ומה שנאמר שלא לשמו ולשמו פסול היינו להוציא מדברי בן נגס (ג"ע קה.) שאמר שרק בגמר דבריו אדם נתפס[יא].

והקשו האור חדש (ד"ה אמרי) **והצל"ח** (ד"ה בזין), למה הגמרא לא דנה גם בדעת בן נגס, שכן אם המשנה מדברת בעבודה אחת נמצא שהסיפא היא שלא כדבריו, אבל אם המשנה מדברת בשתי עבודות אפשר לפרש את המשנה גם כדבריו.

וכתב הצל"ח שרב פפא עצמו לא פירש את צדדי הספק האם המשנה כרבי מאיר או כרבי יוסי, ורק נסתפק האם בעבודה אחת או בשתי עבודות והגמרא מפרשת את כוונתו שנסתפק בענין זה האם המשנה כרבי יוסי או גם כרבי מאיר.

ודייק כן ממה שהאריכה הגמרא בין לרבי מאיר ובין לרבי יוסי איפסיל מקמייתא, דהא לרבי יוסי אף בגמר דבריו אדם נתפס, והיינו שבאופן זה אין חולק בדבר שכיון שהקדים את השלא לשמו כבר נפסל מתחילת מחשבתו, ולכאורה קשה לשם מה הוצרכה הגמרא לפרש את דברי רבי יוסי, הרי כל הספק של רב פפא הוא האם אפשר לפרש את המשנה גם כרבי מאיר, **אבל בדעת רבי יוסי לא היה כלל ספק, ומוכח מזה שרב פפא עצמו לא פירש**

שוחט סתם וזורק שלא לשמו

אי נימא בשתי עבודות היינו רישא, אלא לאו בעבודה אחת. הגמרא מוכיחה שהסיפא מדברת בעבודה אחת כיון שברישא כבר נאמר הדין שבשתי עבודות פסול, ואם כן למה כפלה המשנה את דין לשמו ושלא לשמו, ללמד שאם חשב שתי מחשבות בעבודה אחת פסול ושלא כדברי רבי מאיר. **והקשו התוספות** (ד"ה לא), למה הגמרא לא תירצה שהרישא והסיפא בשתי עבודות, אלא שברישא מדובר כגון ששחט בסתם וזרק שלא לשמה, ובסיפא מדובר בשחט לשמה וזרק שלא לשמה, ויש חידוש בסיפא יותר מברישא, שכן אילו היה נאמר רק שוחט סתם וזורק שלא לשמה פסול, היה מקום לומר שדווקא באופן זה שלא חשב בשחיטה כלום הוכיח סופו על תחילתו שנתכוין לעשות הכל בפסול, אבל אם שחט לשמה וזרק שלא לשמה, אפשר שמחשבת שלא לשמה אינה עוקרת את מחשבת הלשמה אפילו בשתי עבודות[יט], ולכך נאמר בסיפא שאף באופן זה פסול.

ותירצו התוספות, שבשתי עבודות אם עשה את השניה שלא לשמה, סברא היא שאין הבדל בין עשה את העבודה הראשונה בסתם למפרש שעושה אותה לשמה, כיון שאם אחת מהעבודות נעשית שלא לשמה הרי היא פוסלת את הקרבן.

וכתב המהרש"א שמה שכתבו התוספות שסברא היא שאין הבדל אם המחשבה הראשונה בסתם או לשמו, היינו דווקא בשתי עבודות שאחת מתוך השתים נעשית שלא לשמו, שבזה גם לדברי רבי מאיר הקרבן נפסל ואין מקום לחלק בין אם העבודה הראשונה היתה סתם או לשמו, אבל בעבודה אחת שחשב בה שתי מחשבות יש מקום לחלק בין חשב סתם ושלא לשמו לחשב לשמו ושלא לשמו, שכן במחשבת לשמו ושלא לשמו לרבי מאיר אומרים תפוס לשון ראשון, ואילו במחשבת סתם ושלא לשמו אין אומרים כן ואף לרבי מאיר הקרבן פסול.

ח. **נזיר** ט. ד"ה אין אדם, בבא מציעא קב: ובבא בתרא קה. ד"ה ובא. וראה עוד בתוספות פסחים נג: ד"ה רבי שמעון, נדרים סט. ד"ה קיים. ט. **ודוחק** לומר שמה שאמרו שלרבי יוסי אף בגמר דבריו אדם נתפס הוא מספק. וראה בדברי הצל"ח (ד"ה ולכן, הו"ד בפמוך) ששוחט לשם פסח ושלמים אין בזה סתירה והרי זה כתמורת עולה ושלמים, כיון שאפשר לומר שהאדם עצמו נתכוין שיחולו שניהם, ואף על פי שעצם חלות הפסח והשלמים זו סתירה, מכל מקום הוא נתכוין לסתירה זו, אך החסד לאברהם נקט שדבר זה שייך בתמורת עולה ותמורת שלמים שיכול שיחולו שתי הקדושות, אבל שחיטה לשם פסח ולשם שלמים זהו דבר הסותר. י. **בקונטרס** הספיקות שם הביא בשם המשנה למלך (סמיכות פ"ז ה"ב) שהספק הוא במציאות האם נתכוין ללשון הראשון או לשני, וגם לפי דבריו יש לומר שכל זה רק בדיני ממונות שאי אפשר לומר שנתכוין לשני הדברים גם לדינר זהב לחודש וגם לשנים עשר דינר לשנה, אבל באופן שאמר לשם פסח ושלמים, אפשר שנתכוין לשניהם ובזה אין ספק במציאות. יא. **במשנה** שם אמר בן נגס שאם אדם מכר לחבירו בית כור עפר, ואמר לו תחילה שמוכר לו לפי מדה בחבל ושוב אמר לו הן חסר והן יתר, ביטלו דבריו האחרונים את דבריו הראשונים. יב. **מבואר** מדברי הצל"ח שכיון שאין הלכה כבן נגס לכן לא מסתבר להעמיד את רבי יוסי כמותו. אך הקשה על זה שהרי בגמרא שם סבר רב כבן נגס ואין הלכה כבן נגס הרי רב סובר כמותו, ואף ששמואל שם חולק והלכה כמותו בדיני אבל בקדשים הלכה כרב שהלכה כמותו באיסורים. וכתב שאולי מכאן ראיה שכלל זה לא נאמר לגבי קדשים. יג. **ומה** שכתבו התוספות שהחידוש בסיפא שבלשמו ושלא לשמו פסול ושלא כבן נגס, אין הכוונה שלבן נגס כשר משום תפוס לשון אחרון, אלא כוונתם שלא יבואו לומר שבזה אומרים תפוס לשון אחרון כמו שאמר בן נגס בבבא בתרא, אבל באמת גם בן נגס מודה בזה. יד. **ואף** שלבן נגס באופן שיחשוב את שתי המחשבות קודם השחיטה וישחוט שלא לשמו ולשמו יהא כשר, כיון שהמחשבה השניה עקרה את הראשונה, מכל מקום כיון שהמשנה מדברת בכל האופנים בין חשב את שתי המחשבות קודם השחיטה ובין חשבם תוך כדי השחיטה, אי אפשר לומר שבעבודה אחת היינו דלא כבן נגס, כיון שבאופן שחשב בשעת שחיטה הוא מודה שהיא פסולה, אמנם מדברי התוספות שכתבו שבסיפא יש חידוש שהיא שלא כבן נגס משמע שלבן נגס כשר. טו. **מבואר** מקושיית התוספות שיתכן שאם חושב לשמה שוב לא תועיל מחשבת שלא לשמה לפסול את הקרבן, וכתב בעבודת הפסח (נתוס' ד"ה לי) שמשמע מדבריהם שהחסרון של עבודה שלא לשמה הוא העדר הלשמה, ולכן אם כבר חשב לשמה שוב אי אפשר לעשות את העבודה שלא לשמה, אבל אם שלא לשמה הוא חלות פסול בקרבן, כיצד היה צד לומר שלא יוכל לחשוב שלא לשמה אחר שחשב לשמה, אך אפשר שאחרי שנאמר במשנה שגם חשב לשמה ושלא לשמה פסול, מוכח מזה שהפסול הוא משום שחל פסול בקרבן ולא משום העדר לשמה.

ובתוספות רי"ד (ד"ה והא, הסמ) תירץ, שכיון שברישא נאמר שכל מחשבת שלא לשמה פוסלת בין בעבודה ראשונה ובין בשאר עבודות, אם כן משמע שאין חילוק אם חשב מתחילה לשמה ואחר כך שלא לשמה, או שמלכתחילה שחט בסתם ואחר כך שלא לשמה, בכל אופן אם היתה באחת מהעבודות מחשבת שלא לשמה פסול.

ובמשמרות כהונה תירץ על פי המבואר **ברמב"ם** (מעשה הקרבנות פ"ד ה"י), שעולה ושלמים ששחטן סתם כשרים כיון שסתמן לשמן, ומשמע מדבריו שפסח וחטאת פסולים, ולפיכך היה פשוט שאי אפשר לפרש את הרישא בשחט סתם וזרק שלא לשמו, כיון ששחיטה בסתם פסולה[טז].

האם מחשבים משעת השחיטה על הקבלה או על ההולכה

סיפא דקאי בשחיטה וקחשיב בזריקה, דאמר הריני שוחט את הפסח לשמו, לזרוק דמו שלא לשמו. משמע בגמרא שדווקא באופן זה שבשעת השחיטה חשב על הזריקה יכולה מחשבתו לפסול את הקרבן, אבל אם חשב בשעת השחיטה שיעשה את הקבלה או את ההולכה שלא לשמו אינו פוסל. **ובטעם הדבר כתבו התוספות** (זבחים ט: ד"ה מחשבין) שמקור הדין שמחשבים מעבודה לעבודה מבואר בגמרא (שם) שהוא נלמד מדין מחשבת פיגול, **ובפיגול** לא מצינו שמחשבתו פוסלת אלא באופן זה שבשעת השחיטה חשב לזרוק חוץ לזמנו, אבל אם חשב להוליך או לקבל חוץ לזמנו אינו פוסל, והוא הדין במחשבת שלא לשמו[יז].

ובקרן אורה (זבחים שם ד"ה שחטה) הקשה שיש הבדל בין גדר הפסול של מחשבת פיגול לפסול של מחשבת שלא לשמו, שכן בפיגול המחשבה הפוסלת היא כשחשב על מעשה האכילה מחשבת פסול, ולכן רק מחשבת זריקה או אכילה חוץ לזמנו פוסלת כיון שאלו שני אופני אכילת הקרבן או על ידי המזבח או על ידי האדם, אבל מחשבת שלא לשמו היא פסול ששייך לא רק באכילה, שהרי אם חשב על הקבלה וההולכה שלא לשמו פסול, ואם כן למה אי אפשר לחשוב עליהם בשעת השחיטה שמתכוין לקבל או להוליך שלא לשמו ויפסל הקרבן[יח].

וכתבו האחרונים[יט] על פי דברי הגר"ח הלוי (סי' שכ) שיש במחשבת פיגול שני פסולים, הדין הראשון הוא במחשבה בשעת העבודה לאכול או להאכיל את המזבח חוץ לזמנו, ופסול זה לא שייך בזריקה שאינה נחשבת כאכילת מזבח, ודין שני שכשם שזריקה חוץ לזמנה פוסלת את הקרבן, כך מחשבת שחיטה על מנת לזרוק חוץ לזמנו פוסלת, וכשם שבפיגול זה לא מצינו אלא שחושב בשעת שחיטה על הזריקה, כך במחשבת שלא לשמו אינו פוסל אלא כשחשב בשעת שחיטה על הזריקה.

האם הפסול בשחיטה או בזריקה

וקא משמע לן דמחשבין מעבודה לעבודה. בגמרא (זבחים ט:) נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בענין זה. רבי יוחנן סבר שמחשבים מעבודה לעבודה, והיינו שאם חשב בשעת שחיטה שמלאכה זו הוא עושה לשמה אבל את הזריקה שיעשה בהמשך יעשה שלא לשמה אלא לשם קרבן אחר, אף על פי שאחר כך זרק לשמה פסול, וריש לקיש אמר אין מחשבים מעבודה לעבודה[כ].

ומבואר בגמרא שמחלוקתם היא האם דין שלא לשמה דומה לדין פיגול, שכן לענין פיגול אמרו (שם מ:) שאם חשב בשעת שחיטה לזרוק חוץ לזמנו או חוץ למקומו פסול, רבי יוחנן סבר שדין שלא לשמו נלמד מדין פיגול, וריש לקיש סבר שאין למדים שלא לשמה מפיגול, שכן בפיגול עיקר צורת הפסול הוא שחושב בשעת שחיטה לעשות עבודה אחרת בפסול, מה שאין כן מחשבת שלא לשמה עיקר פסולה הוא כשחושב על אותה עבודה שלא לשמה[כא].

ונסתפקו האחרונים[כב] בדעת הסוברים שמחשבים מעבודה לעבודה, האם הפסול הוא בשחיטה שחשב במעשה השחיטה מחשבת פסול, או שמא הפסול הוא בזריקה, ואף על פי שבסוף זרק לשמה כבר נפסלה העבודה מחמת שחשב עליה קודם לכן לעשותה שלא לשמה[כג].

ויש[כד] שכתבו שדבר זה עומד במחלוקת **תנאים בירושלמי** (פ"ה ה"ג) 'אמר רבי יוסה וכו' למה שחטו לשמו לזרוק דמו שלא לשמו פסול, נעשה משעה ראשונה כשוחטו לשמו ושלא לשמו והוא פסול. רבי חנניה אמר קומי רבי מנא בשם רבי יודן, טעמא דרבי יוחנן כל שאילו יבוא לאותה העבודה ואינו מחשב לה מחשב הוא מעבודה אחרת לה', ומפרש קרבן העדה (ד"ה כל שאילו) 'כל עבודה שאילו חישב בעצמה מחשבת פסול פוסלת, אפשר לחשוב עליה בעבודה אחרת'. ומבואר מזה שלדעת רבי יוסה בשם רבי בא הפסול הוא בשחיטה, ולרבי חנניה בשם רבי יודן הפסול הוא בזריקה.

מחלוקת הראשונים בדין זה

בחידושי רבינו חיים הלוי (קרבן פסח פ"ג ה"ו) דייק מדברי **הרמב"ם** (פסולי המוקדשין פט"ו ה"י) שכתב 'שחטה לשמה וחשב בשעת השחיטה לזרוק דמה שלא לשמה הרי זה פסולה, לפי שמחשבים מעבודה לעבודה, וזאת המחשבה שחשב בשעת השחיטה כאילו חשבה בשעת זריקה ולפיכך פסולה', דהיינו שמחשבת פסול בשעת השחיטה על הזריקה גורמת שעבודת הזריקה תהיה עבודה פסולה[כה].

וכן דקדק **בשיעורי הגר"ד פוברסקי** (מ"ב ס"ק קעח) בלשון **התוספות** (ד"ה שלא) 'אבל בשתי עבודות דרישא הפסול בזריקה, וסיפא הפסול בשחיטה', ומבואר מדבריהם שברישא [היינו המציעתא שהיא הרישא דסיפא] מדובר בפסול זריקה. **וכן** דייק **הגר"ח** (על הרמב"ם שם) **מדברי התוספות** (להלן סא. ד"ה שמחשבה) שמחשבה בשעת שחיטה לזרוק שלא לשמו נחשבת כפסול בשחיטה, שכן מבואר בגמרא שם שאם שחט את הפסח לצורך אכילת נימולים ואמר על מנת שיתכפרו הערלים בזריקת הדם רב חסדא אמר פסול, וכתבו התוספות שדווקא באופן זה שבשעת השחיטה אמר שזריקת הדם תהיה לצורך הערלים, אבל אם שחט לנימולים ובשעת זריקת הדם אמר שזורק לערלים כשר, כיון שהפסול של מחשבת אוכלים נאמר רק על מחשבת שחיטה ולא על מחשבת זריקה, ומבואר מדבריהם שחושב בשעת שחיטה על שעת זריקה פגם בשחיטה, שאם לא כן הרי גם בזורק על מנת שיתכפרו ערלים אין בו פסול שלא לשמו שהרי בזריקה אי אפשר לפסול במחשבת אוכלים[כו].

ובחמדת ימים (זבחים ט: ד"ה אך) **ובקהלות יעקב** (זבחים סי' ח) הביאו ראיה מדברי התוספות (זבחים י. ד"ה ריש לקיש), שכתבו לגבי מחלוקת ריש לקיש ורבי יוחנן בשוחט בהמה על מנת לזרוק דמה לעבודת כוכבים, שלרבי יוחנן פסולה משום שמחשבים מעבודה לעבודה, ולריש לקיש כשירה משום שאין מחשבים, ומכל מקום מודה ריש לקיש שהוא חייב מיתה ואפילו אם ידוע שלא יזרוק, ומבואר שעיקר הפסול הוא בשחיטה.

טז. וראה לעיל (נט: בענין פסח שנזמטו קמח) כמה טעמים בדעת הרמב"ם למה פסח ששחטו סתם פסול, ומדברי התוספות והתוספות רי"ד משמע שפסח שנשחט בסתם כשר כמו שאר הקרבנות, וכתב המשמרות כהונה שאפשר שגם התוספות סוברים כהרמב"ם, ומה שהקשו כן היינו לפי גירסת הריב"א (נמוס' ד"ה והיינו) שספק הגמרא הוא לדברי רב פפא, ולשיטתו גט שנכתב בסתם כשר כמבואר בתוספות בגיטין (כ. ד"ה מ) וסברו התוספות שהוא הדין פסח שנשחט בסתם כשר, אבל למסקנת הגמרא בזבחים שגט שנכתב בסתם פסול הוא הדין שגם פסח בסתם פסול. **יז. אמנם** דעת הרבה ראשונים, בעל המאור (מולין לט. ד"ה הוא מותיב), רמב"ן (שם ד"ה לפיקך), רשב"א (שם ד"ה ר"ק), וכן דקדק בספר ראש המזבח (זבחים ט: נרס"י ד"ה מן) ממה שכתב רש"י (שם) 'עיקר מחשבתו המביאה לידי פיגול זו היא שיחשוב בעבודה זו לעשות עבודה אחרת מן אחת העבודות חוץ לזמנו', וכן משמע מדבריו (מולין שם ד"ה מחשבין), **ובחידושי רבי עקיבא איגר** (על המשניות מולין פ"ג מ"ז) הקשה שמלשון המשנה (זבחים מו:) 'השוחט את הזבח וכו' לזרוק דמו למחר וכו' להקטיר אמוריו למחר וכו' לאכול בשר למחר וכו' פיגול וחייבין עליו כרת', משמע שאין מחשבת שחיטה פוסלת אלא אם כן חשב לזרוק או להקטיר או לאכול חוץ לזמנו, אבל לא במחשבת קבלה, **ובציץ אליעזר** (שו"ת מי"ג סי' נח) תירץ שפיגול היינו רק במחשבת שחיטה על מנת לזרוק או להקטיר או לאכול חוץ לזמנו, אבל אם חשב לקבל חוץ לזמנו אינו פיגול ומכל מקום הוא פסול, ועיין שם שדקדק כן מלשונות הראשונים. **יח. ובעין** זה הקשה הליקוטי הלכות (זבחים ג. זפח מוהר"ם מפשניין) שגם אם מקור הדין שמחשבים מעבודה לעבודה הוא מפיגול, ושם אם ישחוט על מנת לקבל חוץ לזמנו כשר, מכל מקום יש לפסול בשוחט על מנת לקבל שלא לשמו, שכן אין הכרח להשוות את הדבר הנלמד בכל פרטיו לדבר המלמד וכעין שאמרו 'דון מינה ואוקי באתרה' והיינו שגם כשלומדים דבר ממקום אחר אין נותנים עליו דיני המקום שיצא משם בכל הפרטים אלא נותנים עליו את דיני המקום שהלך לשם [וראה יד מלאכי כללי התלמוד אות ל], ואין למדים מפיגול אלא את עיקר סברת מחשבים מעבודה לעבודה, אבל בפרט זה אם מחשבה משחיטה לקבלה פוסל או לא אי אפשר ללמוד מפיגול. **יט. שיעורי** רבינו הגרמ"ד (זבחים עמ' קנב) ומנחת אברהם (עמ' קכג).

כ. מדברי רש"י (מולין לט. ד"ה שחטה) מבואר שהנידון הוא רק בחטאת ופסח שבהם ההלכה היא שאם הקריבום שלא לשמן פסולים ולא בשאר קרבנות, וראה בשפת אמת (זבחים י. ד"ה יש) מה שביאר בזה, ובמנחת אברהם (זבחים מ"מ עמ' קכד). **כא. רש"י** (זבחים שם ד"ה אין מחשבין). **כב. קרן** אורה (זבחים ט: ד"ה ומיתיבי), מקדש דוד (קדשים קונטרס סי' ד סק"ג), **אבן האזל** (פסולי המוקדשין פט"ו ה"י), **חידושי הגרי"ז** (זבחים י. ד"ה עוד בענין הנ"ל) **וקהלות יעקב** (זבחים סי' ח). **כג. וכתב** הגרי"ז שזה ודאי שאין צד שהזריקה תיפסל שהרי עדיין לא נעשית, והנידון הוא מדוע השחיטה פסולה, האם משום מחשבת פסול על הזריקה, או ששחיטה עם מחשבת פסול על הזריקה היא מחשבת שחיטה פסולה כאילו חשב על השחיטה עצמה שלא לשמו. **כד. קרן** אורה, מקדש דוד, אבן האזל (שם), דרך הקודש (שמעתתא יד) ושבט הלוי (שו"ת מ"ו סי' נח). **כה. ובאבן** האזל (על הרמב"ם שם ד"ה ועכשיו נראה) דחה שאפשר לפרש בכוונת הרמב"ם שכשם שאם חשב בשעת זריקה שלא לשמה פסולה, כך אם חשב בשעת השחיטה לזרוק שלא לשמה פסול, אבל העבודה הפסולה היא השחיטה ולא הזריקה, וגם בדברי הגר"ח בדעת הרמב"ם כתב בעבודת הפסח (סי' כג סק"ג) שאין כוונתו שהפסול הוא בזריקה, אלא שכיון שמעשה המחשבה הוא על זריקה צריך לחשב עם התנאים של זריקה וכגון שאם יחשוב על מנת לזרוק שלא לאוכליו לא יפסול, כיון שמחשבה זו אינה פוסלת אלא בשחיטה ולא בזריקה, אבל לעולם גם לדעת הרמב"ם הפסול הוא בשחיטה, אלא שצריך שיחשוב מחשבות הפוסלות בזריקה מפני שמחשבתו על הזריקה. ועיין באשר לשלמה (סי' מג אות ג). **כו. ואמנם** הרמב"ם לשיטתו פסק (קרבן פסח פ"ג ה"ו) שלא כדברי התוספות שאף אם חשב בשעת הזריקה על מנת שיתכפרו בו ערלים פסול, מפני שלשיטתו מחשבה מעבודה לעבודה פוסלת את העבודה האחרונה, וכיון שמבואר בדברי רב חסדא שחשב בשעת שחיטה על מנת שיתכפרו ערלים בזריקה פסול, הוא הדין בחשב בשעת זריקה עצמה. ובעבודת הפסח (ד"ה ורי"ו) דייק מדברי התוספות בסוגייתנו (ד"ה שלא לשמו) שכתבו בשם ר"י שברישא היינו בלשמו ושלא לשמו הפסול בזריקה, ובסיפא היינו בלשמו ושלא לשמו הפסול בשחיטה, ומדובר במחשב מעבודה לעבודה ובזה אמרו שאם חשב בשעת שחיטה לזרוק שלא לשמו הרי זה פסול בזריקה.

ועוד דקדק מדברי התוספות (חולין נט: ד"ה מקום) שכתבו שאם שחט בהמה בהכשר ואחר כך בזמן הזריקה נתכוין לשם עבודת כוכבים, אין בכך כלום כיון שלא נעשה מעשה בגוף הבהמה בשעת המחשבה, ואם כן איך שייך לומר ששוחט על מנת לזרוק לעבודת כוכבים יש פסול בזריקה ולא בשחיטה, שכן בזריקה עצמה הבהמה אינה נאסרת ובהכרח שהחסרון הוא בשחיטה[כז].

הראיות שמחשבים מעבודה לעבודה הוא פסול בשחיטה

בכתבי הגרי"ז (זבחים י. ד"ה עוד נעעין) הביא ראיה ממה שאמרו בגמרא (זבחים סה) שמקור דברי רבי יוחנן שמחשבים מעבודה לעבודה, הוא מדין פיגול שחושב בשחיטה לזרוק חוץ לזמנו או חוץ למקומו, והרי בפיגול לא שייך לחשוב בשעת הזריקה שזורק חוץ לזמנו[כח], ובודאי שהפסול הוא בשחיטה עצמה ואם כן גם במחשבה שלא לשמה מעבודה לעבודה החסרון הוא בשחיטה ולא בזריקה. **ועוד** הביא ראיה ממה שאמרו בגמרא (שם) השוחט את הבהמה על מנת לזרוק דמה לעבודת כוכבים, רבי יוחנן אמר אסורה משום שמחשבים מעבודה לעבודה וריש לקיש אמר כשירה, והנה לדעת רבי יוחנן אי אפשר לומר שהפסול הוא בזריקה, כיון שהפסול של זריקה לשם עבודת כוכבים אינו בכלל פסולי מחשבה, אלא שאם זרק עבודתו פסולה, ואם כן אי אפשר לפסול את הזריקה שיעשה אחר כך בהכשר על ידי מחשבת זריקה לעבודת כוכבים, ובהכרח שהפסול הוא בשחיטה ששחט לשמה וחשב בה מחשבת עבודת כוכבים[כט].

המקדש דוד (קדושין פ"ד ד קל"ג) הביא ראיה מסוגית הגמרא להלן (פ:) שדנה בהלכות עקירת שם פסח מהקרבן והבאתו לשם שלמים, ויש צד בגמרא שאם שחט פסח בשאר ימות השנה בשינוי בעלים והיינו לצורך אדם אחר כשר לשלמים, כיון שעל ידי מחשבת שינוי בעלים נעקר ממנו הכשרו לקרבן פסח והרי זה כשחטו לשם שלמים. והנה מחשבת שינוי בעלים נעשית על ידי שחושב בשעת שחיטה לזרוק לשם אדם אחר[ל], ואם מחשב מעבודה לעבודה זהו פסול בזריקה אם כן נמצא ששוחט לשם זריקה לפלוני העקירה נעשית בזריקה ולא בשחיטה, ופסח שלא בזמנו צריך עקירה בשעת שחיטה ולא בשעת זריקה, ומכאן שהמחשבה פועלת בשחיטה עצמה[לא].

האם שייך לומר במחשב מעבודה לעבודה תפוס לשון ראשון

בשבט הלוי (שו"ת ח"ז סי' נ"ו קל"ט) דקדק ממה שאמרו בגמרא שבשתי עבודות רבי מאיר מודה שאין אומרים תפוס לשון ראשון, וכן אמרו שאפשר לפרש את המשנה בשתי עבודות, והחידוש בסיפא הוא שמחשבים מעבודה לעבודה, ומבואר שגם בחושב מעבודה לעבודה מודה רבי מאיר שאין אומרים תפוס לשון ראשון, ולכאורה אם הפסול [illegible] משום עבודת השחיטה, אם כן נמצא שיש במחשבת השחיטה שתי מחשבות: א. מחשבת כשרות, ב. מחשבת פסול, ולמה לא יאמר רבי מאיר תפוס לשון ראשון ותהיה עבודתו כשירה, ומכאן שהפסול הוא בעבודת הזריקה ולכן לא שייך תפוס לשון ראשון על עבודת השחיטה.

ובשיעורי רבי דוד פוברסקי (ס"ק קעג) כתב שיש לחלק בין חושב על אותה עבודה לשמה ושלא לשמה, לחושב על אותה עבודה לשמה ועל העבודה האחרת שלא לשמה, כי אם חשב מחשבות הסותרות על אותה עבודה שייך לומר תפוס לשון ראשון, אבל אם חשב בזמן השחיטה מחשבת שלא לשמה על הזריקה, גם אם נגרם מזה פסול בשחיטה לא שייך לומר תפוס לשון ראשון כיון שאין מחשבת השלא לשמה סותרת למחשבת הלשמה.

מה היא 'בעיא דרב פפא'

והיינו בעיא דרב פפא. רש"י (ד"ה והיינו) מפרש שהנידון אם אפשר לפרש את המשנה בשתי עבודות וכגון שמחשב מעבודה לעבודה, תלוי בספיקו של רב פפא (זבחים י.) אם מחשבים מעבודה לעבודה, שאם מחשבים אפשר להעמיד את המשנה גם בשתי עבודות וכרבי יוסי.

והתוספות (ד"ה והיינו) הקשו על זה שבגמרא שם נחלקו אמוראים בענין זה, רבי יוחנן אמר מחשבים מעבודה לעבודה וריש לקיש אמר אין מחשבים, ורב פפא שם דן כמסתפק בדבר ואמר ושמא מחשבים מעבודה לעבודה, ואם כן למה לא הביאה הגמרא את דברי רבי יוחנן שפסק כן להלכה.

ביאור שיטת רש"י

ובאחרונים כתבו בכמה דרכים ליישב את דברי **רש"י**.

האור חדש (ד"ה והיינו) **והמרומי שדה** (ד"ה נעי) כתבו שהיה קשה לגמרא למה נסתפק רב פפא האם המשנה מדברת בעבודה אחת וכרבי יוסי ושלא כדברי רבי מאיר, והרי סתם משנה רבי מאיר ועדיף להעמיד את המשנה גם לפי דבריו[לב], ועל זה אמרו 'והיינו בעיא דרב פפא' שכיון שנסתפק רב פפא בזה האם מחשבים או אין מחשבים, לכן היה צד שהמשנה היא דלא כרבי מאיר כיון שאפשר שאין מחשבים ואי אפשר להעמיד את המשנה אלא בעבודה אחת[לג].

השלמי תודה (נמוס' ד"ה והיינו) כתב שאף רש"י כוונתו לפרש כדברי הריב"א, שמסקנת הגמרא לפרש שזהו שנסתפק רב פפא מלכתחילה האם מחשבים מעבודה לעבודה, ואפשר לפרש את המשנה בשתי עבודות או אין מחשבים והמשנה מדברת בעבודה אחת, ומטעם זה הזכירה הגמרא את רב פפא בזבחים שנסתפק בדבר ולא את רבי יוחנן שנקט להלכה שמחשבים.

בשבט הלוי (שו"ת ח"ז סי' נ"ו קל"ט) ביאר על פי דעת הסוברים שהמחשב מעבודה לעבודה פסל את הזריקה, שלפי דבריהם אילו מחשב מעבודה לעבודה היה פסול בשחיטה היה נחשב כשתי עבודות בשחיטה, ולרבי מאיר גם בזה היו אומרים תפוס לשון ראשון, ואי אפשר להעמיד את המשנה בשתי עבודות ובמחשבים מעבודה לעבודה אלא אם כן המחשבים הוא פסול בזריקה, ובאופן זה לא אמר רבי מאיר שמחשבים מעבודה לעבודה.

ולפי זה יש לומר שבדווקא הביאה הגמרא את דברי רב פפא בזבחים ולא את דברי רבי יוחנן, שכן הגמרא בזבחים הביאה ראיה לריש לקיש שאין מחשבים מעבודה לעבודה ממה שנאמר בתורה פסול על זריקה שלא לשמה, והלא היה אפשר ללמוד דבר זה מקל וחומר משחיטה וקבלה, ומכאן שאין מחשבים מעבודה לעבודה ולכך הוצרכה התורה לכתוב בפירוש על כל עבודה שאם חשב שלא לשמה פסול, ללמד שדווקא בחשב באותה עבודה שלא לשמה ולא בחשב מעבודה אחרת לעבודה זו, ועל זה השיב רב פפא ושמא מחשבין מעבודה לעבודה, וביאור דבריו שאם מחשבים מעבודה לעבודה הוא פסול בשחיטה אזי הראיה נכונה שמייתור הפסוק אפשר להוכיח שאין מחשבים, אבל אם הפסול הוא בזריקה אם כן אפשר לומר שהתורה הוסיפה ודרשה שזורק שלא לשמה פסול כדי ללמד שגם אם חשב מעבודה לעבודה פסול.

ומטעם זה הביאה הגמרא את דברי רב פפא, כיון שמדבריו מוכח שמחשבים הוא פסול בזריקה ולא בשחיטה כסברת הגמרא בסוגייתנו[לד].

ביאור התוספות מהו 'והיינו בעיא דרב פפא'

התוספות כתבו בשם **הריב"א** שכוונת הגמרא ליישב מדוע רב פפא שנסתפק[לה] האם המשנה מדברת בעבודה אחת או בשתי עבודות לא הוכיח מהמשנה שמדובר בשתי עבודות, כיון שרב פפא עצמו בזבחים (שם) נסתפק בדבר האם מחשבים מעבודה לעבודה[לו].

עוד פירשו התוספות בשם **הרשב"א**, שכוונת הגמרא לומר שספיקו של רב פפא הוא לא רק בענין זה האם המשנה מדברת בעבודה אחת וכרבי יוסי או בשתי עבודות ואף כרבי מאיר, אלא הספק הוא האם מחשבים מעבודה לעבודה או לא, שאם מחשבים אפשר לפרש את המשנה בשתי עבודות וכרבי מאיר, אבל אם אין מחשבים בהכרח צריך לפרש את המשנה בעבודה אחת וכרבי יוסי[לז].

ביאור שיטת הרשב"א

המהרש"ל (נמוס' שם) כתב שלפי דברי **הרשב"א** הספק הוא בשיטת רבי מאיר שאמר תפוס לשון ראשון, והיינו כיון שלשיטתו בעבודה אחת אומרים תפוס לשון ראשון ובשתי עבודות פסול, האם בשתי עבודות כעין

כז. וכעין זה הוכיח הגרי"ז מהגמרא בזבחים ראה דבריו בסמוך. **כח. וגם** אם יזרוק חוץ לזמנו אין זה פיגול אלא שהקרבן לא נזרק דמו. **כט. כעין** זה הקשה הקרן אורה (זבחים ט: ד"ה ורמימי) על דברי הרמב"ם שכתב שהחסרון הוא בזריקה, ממה שכתב הוא עצמו (שמיטה פ"ג הט"ו) שאם שחט בהמה לזרוק דמה לעכו"ם אסורה, ובאופן זה לא שייך לומר שהפסול הוא כאילו חשב בזריקה, כיון שזה אינו פוסל את הבשר. וראה באבן האזל (על הרמב"ם שם) שמפרש בדעת הרמב"ם שהחסרון הוא בשחיטה ולא בזריקה. **ל. כך** היא דעת רש"י (להלן פח. ד"ה מנל, זבחים ל. ד"ה ויצנו - הרמתון) ותוספות (זבחים ג. ד"ה מנל) שאין מחשבת שינוי בעלים פוסלת אלא בשעת זריקה, וכן משמע בגמרא להלן (שם.) שאין מחשבת זריקה נוהגת בארבע עבודות, אולם לדעת הרמב"ם (פסולי המוקדשין פט"ו ה"ח) מחשבת שינוי בעלים נוהגת בארבע עבודות וראה להלן (שם) בביאור דברי הרמב"ם. **לא. מדברי** המקדש דוד נראה שהנידון הוא האם הפסול חל על השחיטה או על הזריקה, אולם הגרי"ז (זבחים שם) כתב שלפני שני הצדדים הפסול הוא בשחיטה אלא שהספק הוא האם השחיטה נפסלת בגלל מחשבת הזריקה או שנחשב כשחיטה פסולה. **לב. וכעין** זה כתב בהגהות הגרא"מ הורוויץ (ד"ה והיינו) שהיה קשה לגמרא במה נסתפק רב פפא, והרי פשוט שרבי מאיר מפרש את המשנה בשתי עבודות ורבי יוסי בעבודה אחת, אלא שכיון שהדבר תלוי בנידון זה אם מחשבים מעבודה לעבודה לכן נסתפק אם אפשר לפרש כרבי מאיר. **לג. והוסיף** הנצי"ב שגם לפי הגירסא 'בעי רבא' יש לומר שלא רצה להכריע כרבי יוחנן לגבי ריש לקיש, כיון שבזבחים (שם) הביאה הגמרא מקור לדבריו מפסוק. **לד. וכעין** זה כתב בדרך הקודש (שמעתתא יד פי"ד). **לה. התוספות** כתבו שלפי דעת הריב"א הגירסא היא בעי רב פפא וכן גרס רבינו חננאל, ושלא כגירסת הר"י בתוספות (נע: ד"ה לפי) שגרס בעי רבא ומפרש את הסוגיא כרבא לשיטתו. וראה בדברי רבינו חננאל שם שכתב 'והיינו בעיא דרב פפא הא איפשיטא', ומשמע שלמסקנת הגמרא נפשטה בעיא דרב פפא כיון שהלכה שמחשבים מעבודה לעבודה, ואפשר לפרש את המשנה בשתי עבודות וכרבי מאיר, אולם בדבר שמואל (על המוספות ד"ה והיינו) כתב שזו טעות סופר וצריך לומר לא איפשיטא. **לו. המהרש"א** הקשה על פירוש זה שלא מצינו בתלמוד שאחר יישוב והסבר האיבעיא אמרו והיינו איבעיא, וכתב שמטעם זה הרשב"א מפרש באופן אחר וכדלהלן. ובהגהות הגרא"מ הורוויץ כתב שמלכתחילה היה קשה על ספיקו של רב פפא, שהלא פשוט שרבי מאיר יפרש את המשנה כשיטתו ורבי יוסי לשיטתו, ומה שייך לדון כמו מי מתפרשת המשנה, אולם אחרי שיש נפקא מינה בספק זה לנידון אחר אם מחשבים מעבודה לעבודה או לא, לפיכך נסתפק רב פפא בדבר. **לז. וכתב** הצל"ח (נמוס' שם) שלפי דברי הרשב"א לשונו של רב פפא מדוקדק יותר, שכן מלכתחילה כשנסתפק אם המשנה

עבודה אחת וכגון שחשב מעבודה לעבודה אומרים גם כן תפוס לשון ראשון או לאל"ח.

ובביאור דבריו כתב **בשבט הלוי** (שו"ת ח"ו סי' נ סק"ט) שכוונתו לנידון שהוזכר לעיל, האם הפסול במחשבים מעבודה לעבודה הוא פסול בשחיטה או בזריקה, שכן אם הוא חסרון בשחיטה, אם כן הרי זה שתי מחשבות בעבודה אחת שתופסים לשון ראשון וכשר, ואם החסרון הוא בזריקה הקרבן פסול.

והוסיף השבט הלוי שיש להסתפק גם לפי הצד שמחשבים מעבודה לעבודה הוא פסול שחיטה, האם פסול הבא מחמת עבודה אחרת נחשב כשתי עבודות ופסול, או שמא הרי זו כעבודה אחת ותפוס לשון ראשון וכשר[לט].

והמהרש"א כתב שלדברי הרשב"א הספק הוא בביאור המציעתא והסיפא, שכן הרישא בודאי מדברת בשתי עבודות וכמו שכבר נתבאר בגמרא, אמנם במציעתא ובסיפא יש לדון האם המשנה מדברת בעבודה אחת וכרבי יוסי, או שמא גם בשתי עבודות וכגון במחשבים מעבודה לעבודה ואפילו כרבי מאיר.

האם מחשב מעבודה לעבודה הוא פסול בגופו

בספר חסד לאברהם (על הרמנ"ס קרבן פסח פ"ד ה"ח ד"ה ועפ"ז) כתב, שלמסקנת הגמרא יש הוכחה שהמשנה מדברת בעבודה אחת דווקא ולא בשתי עבודות, והיינו על פי המבואר בסוגית הגמרא להלן (סג:) שיש חילוק בין חושב לשמו ושלא לשמו שפסול, לחושב לאוכליו ושלא לאוכליו שכשר, שכן מחשבת שלא לשמו היא פסול בגופו של קרבן ולכן אם חשב לשמו ושלא לשמו פסול, אבל מחשבת שלא לאוכליו אינה פסול בגופו של קרבן, ולכן אם חשב לאוכליו ושלא לאוכליו כשר.

וטעם הדבר שמחשבת שלא לשמו נחשבת כפסול בגופו מפני שהקרבן סתמו לשמו, אולם כששוחטו שלא לשמו נפקע הסתמו ונמצא שהוא מקריבו שלא לשמו וחל הפסול בגופו של הקרבן שאינו עומד כלל לצורך ההקרבה[מ], מה שאין כן מחשבת שלא לאוכליו הרי הקרבן נשאר עומד לשם הפסח אלא שחסר באחד מתנאי הקרבן שישחט לאוכליו.

ולכאורה חילוק זה שייך רק בזמן שחושב בשעת העבודה על אותה עבודה, אבל אם חושב בזמן השחיטה לזרוק שלא לשמו, לא חל פסול בגופו של הקרבן כיון שאינו מחויב בשעת השחיטה לחשוב על הזריקה, וגם את מלאכת הזריקה והשחיטה עשה כראוי, אלא שחל פסול מחשבה על הקרבן שאף על פי שנעשה בהכשר נפסל.

ונמצא שלפי הצד שמחשבים מעבודה לעבודה אזי מחשבת שלא לשמו היא מחשבת פסול כמו מחשבת שלא לאוכליו, אבל לפי הצד שאין מחשבים מעבודה לעבודה, מחשבת שלא לשמו היא פסול בגופו של הקרבן.

ולפי זה יתבארו דברי הגמרא 'והיינו בעיא דרב פפא' באופן זה, שאם מחשבים מעבודה לעבודה אי אפשר להעמיד את המשנה בעבודה אחת וכרבי מאיר, כיון שלפי צד זה מחשבת שלא לשמו אינה פסול הגוף אלא פסול מחשבה בלבד, וכשם שבמחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו בעבודה אחת כשר, כך לשמו ושלא לשמו כשר, ובהכרח שהמשנה מדברת בשתי עבודות, והיינו רישא בשתי עבודות ממש וסיפא בשתי עבודות ובמחשבים מעבודה לעבודה, אבל אם אין מחשבים מעבודה לעבודה אזי הפסול של שלא לשמו הוא פסול הגוף, ואפשר לפרש את המשנה אפילו בעבודה אחת ושלא כדברי רבי מאיר.

האם יש הכרח לפרש שהסיפא נאמרה אגב רישא

אלא לאו בעבודה אחת, ומדסיפא בעבודה אחת רישא נמי בעבודה אחת, לא לעולם בשתי עבודות וכו', ואיידי דתנא לשמו ושלא לשמו תנא נמי שלא לשמו ולשמו. הגמרא מקשה שאי אפשר להעמיד את המשנה בשתי עבודות, כי אם בלשמו ושלא לשמו פסול, כל שכן בשלא לשמו ולשמו, ולשם מה כפלה המשנה שבלשמו ושלא לשמו פסול וכן בשלא לשמו ולשמו. ומתרצת הגמרא שמדובר בשתי עבודות והסיפא נכתבה אגב הרישא.

והקשו התוספות (ד"ה שהרי) שהרי גם אם המשנה מדברת בעבודה אחת יש להקשות ולתרץ כן, שהרי אם ברישא כתוב שלשמו ושלא לשמו בעבודה אחת פסול כל שכן שלא לשמו ולשמו[מא], וצריך לתרץ שהסיפא נכתבה אגב הרישא, ואם כן כיצד סברה הגמרא להוכיח שמדובר בעבודה אחת ולא בשתי עבודות, הרי בכל אופן צריך לומר שהסיפא נכתבה אגב הרישא.

ותירצו, שאם המשנה מדברת בעבודה אחת, אפשר לפרש שבסיפא יש חידוש ששלא לשמו ולשמו פסול, ואין הלכה כבן ננס (נג"ג קה.) שאומרים בגמר דבריו אדם נתפס וכשר, אלא הלכה כרבי יוסי שאף בגמר דבריו אדם נתפס ופסול, אבל אם מדובר בשתי עבודות אין חידוש בסיפא יותר מברישא[מב].

ועוד תירצו בשם ר"י שאם מדובר בעבודה אחת אכן אין חידוש בסיפא יותר מברישא, ואפשר שהסיפא נכתבה אגב הרישא, אבל אם מדובר בשתי עבודות דוחק לומר שהסיפא נכתבה אגב הרישא, כיון שברישא הפסול הוא משום זריקה שלא לשמה והסיפא משום שחיטה שלא לשמה[מג].

ובתוספות הרשב"א (ד"ה שמע) נתן טעם לדבר למה סברה הגמרא שאם המשנה מדברת בשתי עבודות אי אפשר לומר שהסיפא נכתבה אגב רישא, מפני שאת הרישא אפשר להעמיד בשתי עבודות, אבל את הסיפא שנאמר שלא לשמו ולשמו אי אפשר להעמיד בשתי עבודות, כיון שאחר שחשב שלא לשמו אין צד שבעבודה אחרת יוכל לתקן על ידי מחשבת לשמו, ואם כן הרישא והסיפא אינם מדברים בענין אחד, ולא שייך לומר שהסיפא היא אגב הרישא[מד].

פירוש המשנה למסקנת הגמרא

לפי שיטת רש"י **ותוספות** אין הכרעה לספיקו של רב פפא האם המשנה מדברת בשתי עבודות וכרבי מאיר, או בעבודה אחת וכרבי יוסי, ולמסקנת הגמרא אפשר לפרש את המשנה בשני אופנים.

לפי הצד שאין מחשבים מעבודה לעבודה תתפרש המשנה כך:

רישא 'הפסח שנשחט שלא לשמו וקבל והלך וזרק שלא לשמו', בשתי עבודות וכגון ששחט לשמו וזרק שלא לשמו או ששחט שלא לשמו וזרק לשמו פסול.

מציעתא 'או לשמו ושלא לשמו', בעבודה אחת וכגון ששחט לשמו ושלא לשמו, והמשנה היא שלא כדברי רבי מאיר שאומרים תפוס לשון ראשון אלא כרבי יוסי שאומרים אף בגמר דבריו אדם נתפס.

סיפא 'או שלא לשמו ולשמו', בעבודה אחת, והחידוש בזה שאין הלכה כבן ננס שאומרים רק בגמר דבריו אדם נתפס וכשר, אלא אף בגמר דבריו הוא נתפס, וכיון שמלכתחילה אמר שלא לשמו, פסול[מה].

ולפי הצד שמחשבים מעבודה לעבודה תתפרש המשנה כך:

רישא 'הפסח ששחטו שלא לשמו וקבל והלך וזרק שלא לשמו' מדברת בשתי עבודות, והיינו ששחט שלא לשמו ואת שאר העבודות לשמו, או ששחט לשמו ואת שאר העבודות שלא לשמו.

מציעתא 'או לשמו ושלא לשמו' בשתי עבודות, ובאופן שחשב בשעת שחיטה לזרוק שלא לשמו ומחשבים מעבודה לעבודה.

סיפא 'או שלא לשמו ולשמו' אין בה כל חידוש ונכתבה אגב הרישא.

והרע"ב (ד"ה או לשמו) פירש שמה שנאמר במשנה [מציעתא] לשמו ושלא לשמו, פירושו שחשב בשחיטה לשמו ובזריקה שלא לשמה, ומה שנאמר שלא לשמו ולשמו, היינו שחשב בשעת השחיטה לשמו ונתכוין לזרוק שלא לשמו פסול, מפני שמחשבים מעבודה לעבודה[מו].

מדברת בעבודה אחת או בשתי עבודות, היה מקום להקשות למה הקדים את הצד שמדובר בעבודה אחת, הרי אם מדובר בשתי עבודות יותר פשוט שהקרבן פסול והיה יותר ראוי לומר בשתי עבודות או אף בעבודה אחת, אולם למסקנת הגמרא שהנידון בשתי עבודות הוא במחשבים מעבודה לעבודה אזי הספק הוא שקול, שכן יתכן שהמשנה מדברת דווקא בעבודה אחת שבזה שייך לפסול מדין תפוס לשון ראשון, אבל בשתי עבודות [דהיינו במחשבים מעבודה לעבודה] הקרבן כשר משום שאין מחשבים מעבודה לעבודה, ולכן סיימה הגמרא והיינו בעיא דרב פפא לומר שלמסקנת הגמרא מיושבת לשונו של רב פפא.

לח. ובזה דברי הרשב"א הם שלא כדברי רש"י (ד"ה למר) שבמחשב מעבודה לעבודה לא שייך תפוס לשון ראשון כיון שהמחשבה השניה היא על השחיטה, ומשמע מדבריו שהפסול הוא בשחיטה, אבל הרשב"א נסתפק בזה עצמו וכדלהלן.

לט. המהרש"א הביא את דברי המהרש"ל וכתב שמדבריו משמע שהספק הוא האם רבי מאיר מודה בשתי עבודות כעין אלו שהם כעבודה אחת שאין מחשבים מעבודה לעבודה, ותמה שהרי זהו ספק הגמרא בזבחים, ומשמע מדבריו שהבין בדברי המהרש"ל שהספק הוא לפי הצד שהפסול במחשבים מעבודה לעבודה הוא פסול בשחיטה, האם נחשב כעבודה אחת ולרבי מאיר תפוס לשון ראשון, או כשתי עבודות ורבי מאיר מודה שפסול, אבל לפי דברי השבט הלוי המהרש"ל מפרש שהספק הוא בהלכות מחשבים מעבודה לעבודה האם זהו פסול בזריקה או בשחיטה.

מ. דברי החסד לאברהם בזה הם שלא כדברי הגרי"ז (מעשה הקרבנות פ"ד הי"ח, הו"ד לעיל סג: סה.) שמחשבת שלא לשמו אינה מפקעת את הסתמו לשמו אלא שהיא גורמת חלות פסול חדשה.

מא. וראיה לדבר ששלא לשמו ולשלא לשמו, שכן רבי מאיר סובר שבעבודה אחת לשמו ושלא לשמו כשר ושלא לשמו ולשמו פסול, ואם כן לרבנן שלשמו ושלא לשמו פסול כל שכן ששלא לשמו ולשמו פסול.

מב. וכן פירש רש"י (ד"ה שלא) שהמקשן העדיף לפרש את המשנה בעבודה אחת, שכן באופן זה יש חידוש ברישא ששלא לשמו ושלא לשמו פסול, ושלא כרבי מאיר שאומרים תפוס לשון ראשון, ובסיפא יש חידוש ששלא לשמו ולשמו פסול, שאף בגמר דבריו אדם נתפס. וכתב השפת אמת (נמוק' שם) שבן ננס עצמו אינו סובר שבאופן זה אומרים בגמר דבריו אדם נתפס, ופעמים שאף בן ננס מודה שתופסים את כל דבריו וכגון שאפשר לקיים את שניהם [וראה לעיל את חילוקי הדינים בזה], וכוונת התוספות שהחידוש הוא שלא נאמר כדברי בן ננס במקום אחר שבגמר דבריו אדם נתפס.

מג. ולפי מסקנת הגמרא לעיל שהסיפא מדברת במחשב מעבודה לעבודה, נמצא שמה שכתוב לשמו ושלא לשמו היינו ששחט לשמו במחשבה שיזרוק שלא לשמו, ושלא לשמו ולשמו היינו ששחט שלא לשמו במחשבת זריקה לשמו. ולפי זה יש לדייק מלשון התוספות שכתבו שברישא הפסול בזריקה ובסיפא בשחיטה, שהפסול של מחשבים מעבודה לעבודה הוא בעבודה השניה, וראה לעיל שהבאנו את דעות הראשונים בזה.

מד. והוסיף הרשב"א כי מה שנאמר בגמרא 'השתא לשמו ושלא לשמו פסול שלא לשמו ולשמו מיבעיא', הכוונה היא שאם בשתי עבודות פסול כל שכן בעבודה אחת.

מה. כך פירשו רש"י ותוספות (ד"ה שלא) בתירוץ ראשון, ור"י (נמוק' שם) כתב שהסיפא היא אגב רישא.

מו. התוספות יום טוב תמה שפירוש זה אינו מתיישב עם לשון המשנה 'שלא לשמו ולשמו', ומשמע שהקדים את השלא לשמו ללשמו, ולדברי הרע"ב הרי הקדים את הלשמו לשלא לשמו, וצריך לומר שהכוונה היא שלגבי הזריקה נתקיים שלא לשמו ולשמו, שהרי בשעת השחיטה חשב על הזריקה שלא לשמו ואחר כך בשעת הזריקה חשב לשמו וזהו שלא לשמו ולשמו.

ובשפת אמת (סג: ד"ה והנה נעיין) כתב שקרוב לומר שיש טעות סופר בדברי הרע"ב.

וביאר התוספות יום טוב שהרע״ב היה סבור שהרישא מדברת בשתי עבודות, אולם אין ראיה אלא למי שהקדים שלא לשמו ללשמו או ששחט בסתם ואחר כך שלא לשמו[מז], ומשום כך הוצרכה המשנה להוסיף את המציעתא שהוא הדין לשמו ושלא לשמו, אבל הסיפא אין בה כל חידוש, כי אם לשמו ושלא לשמו פסול כל שכן שלא לשמו ולשמו, ומשום כך פירש שהסיפא באה ללמד שמחשבים מעבודה לעבודה.

אולם תמה על דבריו מי הכניסו לכל הדוחקים הללו, ולמה לא פירש כמסקנת הגמרא שהרישא מלמדת שבשתי עבודות פסול בין קדם הלשמו ובין קדם השלא לשמו, והמציעתא מלמדת שמחשבים מעבודה לעבודה והסיפא נאמרה אגב רישא[מח].

וכתב האור חדש (נט: ד״ה הפסח) שכדבריו של הרע״ב משמע מסוגית הגמרא בזבחים (ג:), שאמר רבא מנין ששוחט בסתם כשר, והביאה הגמרא ראיה ממשנתנו שנאמר בה לשמה ושלא לשמה פסול, ומשמע שלשמה ובסתם כשר, ודחתה הגמרא שבאופן זה הקרבן כשר מפני שכל העושה על דעת ראשונה הוא עושה, ושוב הוכיחה הגמרא מהסיפא שלא לשמה ולשמה פסול, ומשמע שסתם ולשמה כשר ודחתה הגמרא שבאופן זה הקרבן כשר, מפני שהוכיח סופו על תחילתו שרצה לעשותו בהכשר.

ולכאורה קשה כיצד סבר רבא בזבחים להוכיח ממה שנאמר ברישא לשמה ושלא לשמה פסול שבלשמה ובסתם כשר, והלא הגמרא בסוגייתנו מפרשת שהמשנה מדברת במחשבים מעבודה לעבודה, ואם כן אפשר שבלשמה וסתם פסול, ומה שהמשנה נקטה לשמו ושלא לשמו ולא לשמו וסתם, כדי לחדש שאם חשב בשחיטה על הזריקה פסול אף על פי שבזריקה עצמה חשב בהכשר[מט], ומבואר מזה שרבא מפרש את המשנה בשתי עבודות כפשוטם ולא באופן שמחשבים מעבודה לעבודה[נ].

הפסול בשחיטה שלא לאוכליו

שחטו שלא לאוכליו. רש״י (ד״ה שלא לאוכליו) מפרש, ששחט לחולה ולזקן שאין יכולין לאכול כזית, ואין בו מנויין אחרים אלא הן. והקשו התוספות (ד״ה שחטו) שאם לא היו מנויים אחרים חוץ מאלו שאינם יכולים לאכול, הרי אפילו אם שחט סתם ולא נתכוין לשם אותם שאינם יכולים לאכול פסול, כיון שהוא קרבן שאין לו אוכלים. ולכן פירשו התוספות שמדובר באופן שנמנו על אותו קרבן גם אנשים שיכולים לאכול, ורק בשעת שחיטה נתכוין ששוחט לאותם שאינם יכולים.

ובביאור דברי רש״י כתב **במרומי שדה** (ד״ה שחטו) על פי מה שאמרו במשנה להלן (פ:) שאין שוחטים למי שאינו יכול לאכול, ואפילו חבורה של מאה שאינם יכולים לאכול אין שוחטים עליהם, ופירש רש״י (ד״ה ואפילו) שאינם יכולים לאכול כזית כולם יחד, ומשמע מדבריו שאם יוכלו לאכול כזית כולם יחד אף על פי שהם עצמם אינם יוצאים ידי חובת אכילת קרבן פסח, הקרבן עצמו כשר. ומכל מקום אם נמנו על הפסח רק חולה וזקן שאינם יכולים לאכול כל אחד כזית בפני עצמו, אלא רק כזית בצירוף כולם יחד ושחט עליהם, הקרבן פסול מדין שחטו שלא לאוכליו, ולכן פירש רש״י שמדובר באופן ששחט לזקן או חולה שאינם יכולים לאכול כזית כל אחד בפני עצמו ולא היו מנויים אחרים מלבדם, כי אם היו עוד מנויים אחרים שיכולים לאכול הקרבן היה כשר[נא].

והמקדש דוד (קדושין קונטרס סי׳ ד סק״ג ד״ה כתב) ביאר על פי המבואר בירושלמי (פ״ה ה״ג)[נב] שצריך להתכוין בשעת השחיטה שעושה הכל עבור המנויים, ואם לא חשב ששוחט או זורק עבור כל המנויים נחשב כשלא למנוייו, ואפילו אם נתכוין לצורך חלק מהמנויים פסול, ולפיכך הוסיף רש״י שלא היו מנויים אחרים חוץ מאלו, כי אם היו מנויים אחרים והוא שחט רק לצורך הזקן והחולה, אזי הפסול היה משום שלא למנוייו, ובברייתא מדובר על פסול שלא לאוכליו[נג].

טעם הפסול של ערל

לערלים. נחלקו **הראשונים** איזהו ערל עליו נאמר בתורה (שמות יב מח) ״וכל ערל לא יאכל בו׳, **רש״י** (ד״ה לערלים[נד]) מפרש שערל היינו מי שמתו אחיו מחמת מילה ומחמת חשש מיתה אינו מל, אבל מי שלא מל במזיד הרי הוא משומד לערלות והוא בכלל מה שנאמר בתורה (שם) ״כל בן נכר לא יאכל בו׳[נה]. **ודעת רבינו תם**[נו] שערל שדיברה בו תורה היינו שלא מל מחמת דאגת צער המילה, אבל מי שלא מל משום שמתו אחיו מחמת מילה אינו נידון כערל כיון שהוא אנוס ומותר לאכול בפסח.

ובאתוון דאורייתא (כלל יג) ביאר שנחלקו בגדרי אונס רחמנא פטריה, לדעת רש״י הוא מחויב במצות מילה אלא שאינו יכול לקיים חיובו, ולכן אף על פי שהוא אנוס בדבר נידון כערל ופסול מלאכול בפסח, ורבינו תם סבר שאנוס פטור לגמרי ואינו נחשב כערל ומותר לו לאכול בפסח[נז].

וכתבו האחרונים[נח] שלפי דברי רש״י ורבינו תם שנקטו שמקור הדין ששחיטה לערל פסולה הוא משום שנאמר שם ״וכל ערל לא יאכל בו׳, נמצא שעיקר הפסול בשחיטת הפסח לערל הוא משום ששוחט שלא לאוכליו, שכיון שהערל אסור באכילת הפסח נמצא שהשחיטה עבורו היא שחיטה שלא לאוכליו.

אמנם יש טעם נוסף לפסול את השחיטה, שכן מילת בניו ועבדיו מעכבת מלאכול בפסח (יבמות ע:), וקל וחומר שמילת עצמו מעכבתו מלאכול בפסח, ועיכוב זה של מילת בניו נאמר בתורה לגבי עשיית הפסח ולא רק לגבי אכילתו, שכן נאמר (שמות יב מח) ״ימול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו׳, ועשייה היינו הזריקה והקרבה, ומבואר שהמעכב במילה הוא לא רק זה שאינו יכול לאכול בעודו ערל והשחיטה היא שלא לאוכליו, אלא עצם המילה מעכבת את הקרבת הפסח[נט].

והוסיפו האחרונים שמה שכתב רש״י שהפסול הוא משום שלא לאוכליו ולא משום שמילת עצמו מעכב בפסח, היינו משום מתו אחיו מחמת מילה שהוא אנוס, שכן מבואר ביבמות (עא:) שמי שלא מל את בנו מחמת אונס וכגון שמתו אחיו מחמת מילה, מילת בניו מעכבתו, ואם כן גם מילתו עצמו אם לא מל מחמת אונס אינה מעכבת את ההקרבה, ולכן כתב רש״י שהחסרון הוא משום שלא לאוכליו שזה שייך גם באנוס.

למה הגמרא לא הוכיחה מהמשך המשנה

תא שמע לאוכליו ושלא לאוכליו כשר. במשנה (פ.) נאמר ״שחטו לאוכליו ושלא לאוכליו, למנויו ושלא למנויו, למולים ולערלים, לטמאים ולטהורים כשר׳.

ובחדושי רבי עקיבא איגר (במוס׳ ד״ה אינו) הקשה למה הגמרא הוצרכה להוכיח שמדובר בעבודה אחת ממה שנאמר לאוכליו ושלא לאוכליו, והרי אפשר להוכיח ממה שנאמר שם לטמאים ולטהורים כשר, ולרבי מאיר הסובר תפוס לשון ראשון בהכרח שהטעם הוא משום שהיו טמאים וטהורים לפניו ואמר הריני שוחט לאלו[ס], וזה שייך רק בעבודה אחת, וכיון שהסיפא מדברת בעבודה אחת גם הרישא מדברת באותו אופן.

מז. מבואר מדבריו שאפשר לפרש את הרישא בשחט סתם וזרק שלא לשמו, והמציעתא בשחט לשמה וזרק שלא לשמה, וזהו שלא כדברי התוספות (ד״ה שחטו) שכתבו שאי אפשר לפרש את הרישא בסתם והמציעתא במפרש, כיון שבשתי עבודות אין הבדל בין סתם למפרש כל שעשה אחת מהם שלא לשמו פסולה. **מח. ועוד** הקשה התוספות יום טוב שאם היה נראה לרבינו עובדיה שפירוש הגמרא דחוק, היה לו לפרש כמו הפירוש השני שהובא בגמרא, והיינו שהרישא מדברת בשתי עבודות בין קדם הלשמו ובין קדם השלא לשמו, והמציעתא מדברת בעבודה אחת, והחידוש בזה הוא שהלכה כרבי יוסי שאף בגמר דבריו אדם נתפס ופסול, והסיפא מלמדת שאם שחט שלא לשמו ולשמו פסול, ואין הלכה כבן גנס שרק בגמר דבריו אדם נתפס אלא כרבי יוסי שאף בגמר דבריו נתפס. **מט. האור חדש** כתב שזו קושיא עצומה, אולם השפת אמת (נט: ד״ה והנה בעיא) כתב שאינו יודע מה הוקשה לו, כיון שרבא דייק ממה שהמשנה לא נקטה ציור של מחשב בשחיטה לזרוק בסתם פסול ומשמע שסתמן לשמן, אמנם האור חדש עצמו (ס. ד״ה והנה בתוספתא) דן בזה, וכתב שזהו דוחק עיין שם. **נ. ולפי** זה יש ראיה לגירסת הריב״א ור״ח שהובאו בתוספות (ד״ה והיינו) ׳בעי רב פפא׳ ולא רבא, שכן לרבא פשוט שהמשנה בשתי עבודות, וגם אין לומר שנסתפק אם מחשבים מעבודה לעבודה, שהרי מסוגית הגמרא בזבחים מבואר שאין מחשבים כי אילו היו מחשבים לא היה יכול לדייק מהמשנה שסתמן לשמה. **נא. בשבט** הלוי (שו״ת ח״ו סי׳ קנט סק״ו) תמה על דבריו שהרי בגמרא שם מבואר שאם בין כולם נאכל כזית שוחטים לכתחילה, ואם כן למה השוחט לחולה וזקן שיכולים לאכול כזית ביניהם נידון כשוחט שלא לאוכליו. ועוד הקשה למה לא פירש רש״י כפשוטו ששחט שלא לאוכליו ממש. **נב. בירושלמי** שם אמרו שאם שחט לחצי חבורתו פסול משום שנעשה כמתפיס כפרתם של אלו באלו, ומתוך שאלו לא נתכפרו אף אלו לא נתכפרו, וראה בביאורים להלן (פ.) בנידון ׳נתכוין על חלק מהציבור׳. **נג. לפי** דברי המקדש דוד מיושב מדוע הוסיף רש״י שאין שם אחרים, אך לכאורה עדיין קשה מה החידוש ששחט לזקן וחולה פסול, הרי גם אם לא נתכוין כלל פסול, משום שהוא קרבן שאין לו אוכלים ומה נתחדש בפסול שלא לאוכליו.

ומדברי התוספות מבואר שהברייתא מדברת בשחט לזקן וחולה והיו שם עוד מנויים אחרים שלא נתכוין עליהם בשעת השחיטה, והפסול הוא משום שלא לאוכליו, וכדבריהם משמע בגמרא (להלן פ:). **נד. וכן** פירש (לעיל כח: ולהלן קו. ד״ה עבל), ובשאר מקומות בש״ס. **נה. התורי** אבן (מגיגה ד: ד״ה ר״ע, גטורת מרי תעניה יז: ד״ה כל בן) כתב שהדבר תלוי במחלוקת תנאים (חולין ד.), שלדברי רבי מאיר הסובר מומר לדבר אחד נידון כמומר לכל התורה כולה יש ללמוד ערל שלא מל במזיד מכל בן נכר והפסוק וכל ערל לא יאכל בו מיותר לערל שמתו אחיו מחמת מילה, אבל לרבנן שמומר לדבר אחד אינו מומר לכל התורה כולה אלא אם כן היה מומר לעבודה זרה הפסוק וכל ערל מלמד לערל במזיד או מחמת חשש צער המילה אבל מי שמתו אחיו מחמת מילה לא. וכתב החסד לאברהם (קרנן פסחים פ״ג ה״ג) שמטעם זה לא הזכיר הרמב״ם בערל שמתו אחיו מחמת מילה לפי שפסק (שם פ״ט ה״ו) שאסור להאכיל כזית למומר לעבודה זרה משום וכל בן נכר ומשמע שרק מומר זה נחשב כמומר לכל התורה כולה ולא מומר לדבר אחר, וכך היא שיטתו (שחיטה פ״ד ה״ד) שמומר לדבר אחד אינו מומר לכל התורה כולה. **נו. הו״ד** בתוספות (מגיגה ד: ד״ה דמרנפא, זבחים כג: ד״ה ערל). **נז. ומדברי** התוספות (לעיל כח: ד״ה ערל) דייק האתוון דאורייתא שהבינו בדעת רש״י שערל פטור לגמרי, ומכל מקום אין ללמוד מזה שכל אונס שבתורה פטור לגמרי, כיון שבחשש מיתה נאמר (ויקרא יח ה) ׳וחי בהם׳ ולא שימות בהם והתורה פטרתו לגמרי, אבל שאר אונסים אפשר שחייב אלא שאינו יכול לקיים. **נח. מנחת** ברוך (סי׳ כד), **אור שמח** (קרנן פסחים פ״ג ה״ו) **וקהלות יעקב** (סי׳ מז). **נט. והחילוק** בין הטעמים שמחשבת שלא לאוכליו אינה שייכת אלא בשחיטה ולא בזריקה, ואילו לפי הטעם שמילת בניו מעכבתו מחשבה זו פוסלת בכל העבודות. **אור שמח** (שם). **ובקהלות יעקב** (שם) כתב שיש חילוק בין הטעמים בדין שינוי בעלים, שכן אין שינוי בעלים אלא במי שמחויב כפרה כמותו, ואם כן אם החסרון של ערל הוא משום שלא לאוכליו יש בזה משום שינוי בעלים מפני שהם חייבים בפסח אלא שאינם יכולים לאכול, מה שאין כן לפי הצד שאינו בתורת פסח אם חשב עבור ערל אין בזה משום שינוי בעלים. **ס. כמבואר** בתוספות שם.

ועוד הקשה, למה הגמרא לא הוכיחה ממה שנאמר למנוייו ושלא למנוייו שמדובר בעבודה אחת, שהרי בשתי עבודות פסול כיון שהשוחט למנוייו על מנת לזרוק שלא למנוייו פסול כדין שינוי בעלים[סא].

כיצד אפשר לפרש את מה שאמרו לאוכליו ושלא לאוכליו כשר, בשתי עבודות

וטעמא דחשיב בזריקה דאין מחשבת אוכלין בזריקה הא בעבודה אחת, כגון בשחיטה דמהניא ביה מחשבת אוכלין פסול. בגמרא (להלן סח:) נחלקו אמוראים במי ששחט את הפסח בשביל נימולים, אולם אמר על מנת שיתכפרו בו בזריקת הדם ערלים, רב חסדא אמר פסול מפני שמחשבה לשם ערלים פוסלת גם בזריקה, ורבה אמר כשר לפי שאין מחשבה לשם ערלים פוסלת אלא רק בשחיטה ולא בזריקה.

וכתבו התוספות (ד"ה שלימא) שסברת הגמרא בהוה אמינא לפרש את המשנה להלן, שנאמר בה לאוכליו ושלא לאוכליו כשר, באופן שחשב כן בשתי עבודות היינו דווקא לשיטת רבה, שכן לפי שיטתו אם חשב לשחוט על מנת שיתכפרו ערלים כשר, מפני שאין מחשבת ערלים בזריקה, ואם כן יש לומר שהוא הדין שחט לשם אוכליו וזרק לשם שלא לאוכליו כשר משום שאין מחשבת אוכלים בזריקה, אבל לדעת רב חסדא שהשוחט למנויים על מנת שיתכפרו ערלים פסול מפני שיש מחשבת ערלים בזריקה, אי אפשר לפרש את מה שאמרו לאוכליו ושלא לאוכליו כשר בשתי עבודות, כיון שלדבריו מחשבת ערלים פוסלת בשעת זריקה והוא הדין שמחשבת שלא לאוכליו פוסלת בשעת זריקה[סב].

והוסיפו התוספות שלמסקנת הגמרא שם משמע שגם לדברי רבה אם שחט למולים על מנת שיתכפרו בו ערלים פסול[סג].

ובמהרש"א (נמוק' ד"ה שלימא) הקשה על דברי ר"י מדברי ר"י עצמו (סח. ד"ה שחטו, סח: ד"ה רבה) שגם לדברי רב חסדא אם שחט למולים וזרק לערלים כשר שאף הוא מודה שאין מחשבת ערלים בזריקה, ורק אם שחט על מנת לזרוק לערלים סבר רב חסדא שמחשבה זו פוסלת משום שחשב כן בשעת השחיטה, ואם כן אפשר לפרש את דברי המשנה לאוכליו ושלא לאוכליו כשר בשתי עבודות ממש, וכגון שבשחיטה חשב לאוכליו ובזריקה שלא לאוכליו וכשר מפני שאין מחשבת אוכלים בזריקה.

ותירץ, שלשון המשנה שחטו לאוכליו ושלא לאוכליו משמע שלא מדובר בשתי עבודות ממש, אלא בעבודה אחת כעין שתי עבודות, וכגון שחשב בשעת שחיטה ששוחט לאוכליו לזרוק שלא לאוכליו, ולכן נקט ר"י שלדברי רב חסדא כשם ששוחט למולים על מנת שיתכפרו ערלים פסול, כך שוחט לאוכליו על מנת לזרוק שלא לאוכליו פסול[סד].

וכתבו הבני דוד (קרבן פסח פ"ב ה"ו) **והגהות הגרא"מ הורוויץ** (נמוק' סח) שלדעת הרמב"ם (סח) אפשר לפרש את המשנה גם כרב חסדא, כיון שאין להשוות את דין מחשבת אוכלים בזריקה למחשבת ערלים בזריקה, שכן בשחטו למולים שיתכפרו בו ערלים הלכה כרב חסדא שיש מחשבת ערלים בזריקה, אבל שחטו לאוכליו לזרוק דמו שלא לאוכליו כשר שאין מחשבת אוכלים בזריקה, ואם אפשר לפרש את מה שנאמר במשנה לאוכליו ושלא לאוכליו בשתי עבודות, וכגון שחשב בשעת שחיטה ששוחט לאוכליו לזרוק שלא לאוכליו וכשר שאין מחשבת אוכלים בזריקה[סה].

ביאור הוכחת הגמרא

והא קיימא לן מקצת אוכלין לא פסלא. הגמרא מביאה ראיה שהמשנה מדברת בעבודה אחת ממה שאמרו שאם שחטו לאוכליו ושלא לאוכליו כשר, ואם מדובר בשתי עבודות אם כן נדייק מזה שבעבודה אחת פסול, והרי ההלכה היא שאם שחט למקצת אוכלים הקרבן כשר, ואם כן בהכרח שהמשנה מדברת בעבודה אחת ושלא כדברי רבי מאיר.

והקשה המהרש"א (נמוק' ד"ה שלימא, נפ"ד) כיצד הוכיחה הגמרא מלאוכליו ושלא לאוכליו שהמשנה היא שלא כרבי מאיר, הרי כיון שהקדים לאוכליו לפני שלא לאוכליו אם כן רבי מאיר מודה בזה שהשחיטה כשירה מדין תפוס לשון ראשון, ואם כן מה הראיה מהמשנה להלן שמדובר בעבודה אחת, והרי במשנה שם טעם ההיתר הוא משום תפוס לשון ראשון וזה שייך בעבודה אחת, אבל כאן שנאמר לשמה ושלא לשמה פסול, בהכרח שמדובר בשתי עבודות.

ותירץ, על פי מה שפירשו **התוספות** (שם) את דברי המשנה להלן לטמאים ולטהורים כשר, ואפילו לרבי מאיר שאמר תפוס לשון ראשון כשר מפני שמדובר בהיו לפניו טמאים וטהורים ואמר לאלו, ואף כאן מדובר שהיו לפניו אנשים ראויים לאכילה וזקנים וחולים שאינם ראויים ואמר לאלו, והטעם שכשר מפני שמחשבה למקצת אוכלים אינה פוסלת[סו].

ס:

ביאור הספק לרבי מאיר ולרבי יוסי

איבעיא להו פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו ושלא לשמו מהו, מי אתי שלא לשמו ומפיק ליה מידי לשמו, ומכשיר ליה, או לא.

התוספות ותוספות הרשב"א (ד"ה פסח) מפרשים בשם ר"י את ספק הגמרא בין לרבי מאיר ובין לרבי יוסי.

לרבי מאיר הספק הוא באופן ששחט לשמו ושלא לשמו, האם הקרבן פסול משום תפוס לשון ראשון ונמצא ששחטו לשם פסח בשאר ימות השנה, או שמא כיון שהפסול של לשמו אינו נוהג בכל הזבחים אלא רק בקרבן פסח שלא בזמנו, לפיכך אין דבריו הראשונים נתפסים ושומעים רק את דבריו האחרונים ששחט שלא לשמו[א], אבל בשחט שלא לשמו ולשמו פשוט שהקרבן כשר משום תפוס לשון ראשון.

ולרבי יוסי הספק הוא בין בשחט לשמו ושלא לשמו ובין בשחט שלא לשמו ולשמו[ב], בלשמו ושלא לשמו הספק הוא האם הקרבן פסול משום שלרבי יוסי תופסים את כל דבריו וכיון שהקדים ואמר לשמו נפסל, או שמא כיון שלשמו אינו נוהג בכל הזבחים, באופן זה אין אומרים שאף בגמר דבריו אדם נתפס אלא רק בגמר דבריו אדם נתפס, ונמצא ששחטו שלא לשמו וכשר[ג], וכן בשלא לשמו ולשמו הספק הוא האם הקרבן פסול משום שאף בגמר דבריו אדם נתפס, או שמא אין אומרים אף בגמר דבריו בלשמו שאינו נוהג בכל הזבחים[ד].

ברם, לדעת **התוספות רי"ד** (פ. ד"ה לא) הגמרא מסתפקת רק בדעת רבי יוסי, וצדדי הספק הם האם מחשבת שלא לשמו עדיפה ממחשבת לשמו מפני שלשמו אינו נוהג בכל הקדשים או שמא שניהם שוים, אבל לפי רבי מאיר שאומרים תפוס לשון ראשון פשוט שגם אם הקדים את הלשמו לשלא לשמו הקרבן פסול משום תפוס לשון ראשון[ה].

מהו החסרון במחשבת לשמו שלא בזמנו

מבואר בתוספות ששורש הספק הוא האם מחשבת לשמו שלא בזמנו נחשבת כמחשבה גרועה לפי שאינו נוהג בשאר הזבחים חוץ מפסח, ומשום כך יתכן שגם רבי מאיר יודה שאם חשב לשמו ושלא לשמו אין אומרים תפוס לשון ראשון, ולרבי יוסי בין בלשמו ושלא לשמו ובין בשלא לשמו ולשמו אין מחשבת לשמו חשובה לחול, או שמא היא מחשבה הפוסלת כמו מחשבת שלא לשמה בזמנו.

והקשו האחרונים[ו] כיצד שייך לומר שבמחשבה גרועה אין אומרים תפוס לשון ראשון, והרי כיון שאמר תחילה לשמה כבר נתפסו דבריו הראשונים ואיך אפשר לקיים את סוף דבריו אחרי שכבר חלו דבריו הראשונים[ז].

סא. וכן הקשה המהרש"א (נמוק' שם). **סב. וראה** לעיל שלדברי רש"י ורבינו תם עיקר הפסול של ערל הוא משום שלא לאוכליו, אולם יש בו פסול נוסף מדין מילת בניו מעכבתו לאכול בתרומה וקל וחומר מילת עצמו, ולפי זה יש לומר שהטעם שרב חסדא פוסל במחשבת ערלים בזריקה הוא משום מילת בניו, וזה לא שייך בשלא לאוכליו, וראה להלן בדברי הבני דוד והגרא"מ הורוויץ. **סג. ולפי** זה קשה כיצד סברה הגמרא בסוגייתנו לפרש את מה שנאמר במשנה לאוכליו ושלא לאוכליו כשר בשתי עבודות, הרי בגמרא שם מבואר שבאופן זה אין חולק בדבר שפסול. **סד. בקרני** ראם (חוס' ס) הקשה, שלדברי הריב"א (להלן תוספות שם) גם רב חסדא מודה שאם שחט למולים ובשעת זריקה חשב להאכיל את הבשר לערלים כשר, ורק באופן ששחט על מנת לזרוק לשם ערלים פסול, ואם כן לשיטתו אפשר לפרש את מה שאמרו במשנה לאוכליו ושלא לאוכליו כשר גם כרב חסדא, והיינו כגון ששחט לאוכליו על מנת לזרוק כדי להאכיל שלא לאוכליו שבאופן זה גם לרב חסדא כשר. אמנם אין זו קושיא על דברי התוספות שכן ר"י עצמו אינו סובר כהריב"א, ודברי התוספות והמהרש"א הם רק בדעת הר"י שלפי שיטתו אי אפשר לפרש את הגמרא כרב חסדא, אבל לדברי הריב"א יתכן שבאמת אפשר לפרש את הגמרא גם כרב חסדא. **סה. אמנם** התוספות לפי שיטתם חולקים על הרמב"ם ולדבריהם הקושיא במקומה עומדת. **סו. וראה** לעיל שהגרע"א הקשה למה הגמרא לא הוכיחה מלטמאים ולטהורים שמדובר באמר לאלו ומוכח שהמשנה מדברת בעבודה אחת, ולפי דברי המהרש"א גם מה שנאמר ברישא לאוכליו ושלא לאוכליו מדובר באמר לאלו, ואם כן אין הוכחה מלטמאים ולטהורים יותר מלאוכליו ושלא לאוכליו, שכן בשניהם מדובר באופן שאמר לאלו וזו ההוכחה שמדובר בעבודה אחת. **א. לשון** התוספות 'אין דבריו חשובין לחול', ומקור סברא זו הוא בדברי רבי ירמיה להלן בגמרא, שבשחיטת פסח בזמנו אם אמר שלא לשמה ולשמה אין הלשמה מפקיע מידי השלא לשמה מפני שאינו שייך בכל הזבחים, אבל בשחיטת פסח שלא בזמנו ואמר לשמה ושלא לשמה יפקיע השלא לשמה מידי הלשמה וכשר. ומזה למדו התוספות שגם ספק הגמרא תלוי בענין זה האם מחשבת הלשמו שאינו נוהג בכל הזבחים היא מחשבה גרועה כזו שאין אומרים בה תפוס לשון ראשון, וראה במאירי (ד"ה פסח) שעצם הסברא שלשמו אינו נוהג אלא בפסח היא דחייה בעלמא ולפי דבריו לכאורה צריך לפרש את ספק הגמרא כאחד מהדרכים להלן. **ב. והטעם** שנקטה הגמרא את הספק בלשמו ושלא לשמו, הוא משום שלדברי רבי מאיר לא יתפרש הספק אלא באופן זה כדלעיל, ובשפת אמת (נמוק' ד"ה פסח) הקשה שהרי למסקנא רבא הכשיר בלשמו ושלא לשמו, ואם הספק הוא גם בדעת רבי יוסי היה לגמרא לומר שהספק הוא גם בשלא לשמו ולשמו כדי לחדש שגם באופן זה כשר והלכה כרבי יוסי לגבי רבי מאיר. **ג. בתוספות** הרשב"א (ד"ה פסח) הוסיף שהדברים קל וחומר, שהרי אפילו לדברי רבי מאיר שתופסים לשון ראשון יש צד שהלשמו שאינו נוהג בכל הזבחים אינו חשוב לחול, וכל שכן לרבי יוסי שאף בגמר דבריו אדם נתפס, אם הדיבור הראשון אינו נוהג בכל הדברים אינו חשוב לחול. **ד. תוספות** הרשב"א (שם). **ה. וראה** להלן שהאחרונים הקשו על דברי התוספות מה שייך לומר שמשום שלשמו אינו נוהג לא נאמר בו הכלל של תפוס לשון ראשון וכסברת התוספות רי"ד. **ו. הגהות** הגרא"מ הורוויץ (נמוק' ד"ה פסח), שפת אמת (ד"ה פיבעיא) וחזון איש (סי' קמ נמוק' ד"ה פסח). **ז. החזון** איש ביאר בקושייתו שהטעם שאומרים תפוס לשון ראשון הוא משום שנעשה כאומר תחול זו ואחר כך תחול זו כמבואר בתמורה (כה.), ואם כן מה בכך שהלשון

וביאר בדבר שמואל (נתוס' שם) שבכל התורה כולה ההלכה שאפשר לחזור מדיבור שאמר תוך כדי דיבור, חוץ מקדשים שבהם יש חידוש מיוחד שאי אתזמר 19/06/2018 לחזור בו, ולכן יש מקום לומר שפסול שאינו נוהג בכל הזבחים אינו בכלל דיני הקדשים וחזר דינו שיכול לחזור בו תוך כדי דיבורי.

ובשיעורי הגר"ד פוברסקי (ח"ג ס"ק קנח) ביאר על פי מה שכתב **המאירי** (ד"ה פסח) בדעת הסוברים שפסח צריך עקירה, שכל זמן שלא עקר את הפסח לשלמים אין מחשבת לשמה פועלת כלום בקרבן כיון שהוא עומד לכך, ולפיכך אין מחשבת לשמו חשובה לחול כדי לפסול כיון שאינה מחשבה שמוסיפה איזה חלות בקרבן, וזו כוונת התוספות שמחשבת לשמה אינה נוהגת בכל הזבחים, כיון שבכל הזבחים המחשבה הפוסלת היא שלא לשמה, שעל ידי מחשבה זו פעל והשפיע על הקרבן, מה שאין כן בפסח שלא בזמנו שהמחשבה הפוסלת אינה מוסיפה איזה חלות בגוף הקרבן, יתכן שאם יאמר לשמה ושלא לשמה לא נתפסו תחילת דבריו, כיון שאינם חשובים לחול אחרי שאינם מוסיפים שום חלות בגוף הבהמה'.

לשמו ושלא לשמו בפסח אינו נוהג בכל הקרבנות

מבואר בתוספות שהנידון בגמרא האם מחשבת לשמו פוסלת בשאר ימות השנה [באופן שהזכיר גם שלא לשמו] הוא משום שהפסול של שחיטת קרבן לשמו אינו נוהג בשאר קרבנות ולכן אין דבריו חשובים לחול.

ותמה המהרש"א (ד"ה תמהני) מה החילוק בין לשמו לשלא לשמו, הרי כשם שלשמו בפסח אינו נוהג בכל הקרבנות, ורק בפסח מצינו שאם שחטוהו לשמו בזמן אחר פסול, כך שלא לשמו בפסח אינו שייך בכל הקרבנות, שכן אין עוד קרבן ששוחטים אותו לשם קרבן אחר והוא כשר'.

ותירץ, שרק הפסול של לשמו אינו נוהג בכל הקדשים מפני שלא מצינו קרבן שהוקרב לשמו ופסול, אבל שלא לשמו מצינו נוהג בכל הקדשים, שהרי כל הקדשים ששחטן שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה (זבחים ג.), וכיון שכך ספק הגמרא הוא רק לגבי שחיטה לשמו שלא בזמנו שזהו דבר שאינו שייך בכל הקדשים'א.

ובגנזי יוסף (ד"ה שכן) תירץ שכל הזבחים בחזקת כשרות הם עומדים, ולכן נקטה הגמרא שהפסול של פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו הוא דין מיוחד בפסח שאינו דומה לשאר קרבנות, ואם אמר לשמו ושלא לשמו, אין דיבורו שאמר לשמו חשוב לחול מפני שהקרבן בחזקת כשרות הוא עומד, מה שאין כן כשאמר שלא לשמו אזי אף על פי שזו הלכה מחודשת בפסח ששחטו בשאר ימות השנה שלא בזמנו כשר, מכל מקום אם אמר שלא לשמו ולשמו יש סברא שדיבורו שלא לשמו יחול מפני שהקרבן בחזקת כשרות הוא עומד.

ובשיעורי הגר"ד פוברסקי (ח"ג ס"ק קנד) כתב על פי דברי **המאירי** (ד"ה פסח) שמחשבת לשמה שאינה נוהגת בשאר הקדשים, היינו שלא מצינו בכל הקדשים פסול כעין זה שאינו מוסיף כלום בחלות הקרבן, שהרי הפסח עומד כל זמן שלא עקרוהו לשלמים לשם פסח, ומחשבת הלשמה אינה מוסיפה לו שום חלות דין שלא היה בו קודם לכן, ואף על פי כן היא פוסלת, וחידוש זה שייך רק בלשמה אבל בשלא לשמה שלא בזמנו אף על פי שאינו נוהג בכל הקדשים, מכל מקום הוא פועל שינוי בגוף הבהמה, ואם כן אין מחשבת שלא לשמה נחשבת כמחשבה גרועה'ב.

האם הספק הוא גם בשלא לשמו ולשמו

התוספות (שם) מפרשים שלדעת רבי יוסי הספק הוא בין בלשמו ושלא לשמו ובין בשלא לשמו ולשמו, האם אומרים אף בגמר דבריו אדם נתפס וכל דבריו קיימים והקרבן פסול כיון שהזכיר לשמו, או שמא כיון שהלשמו אינו נוהג בשאר זבחים לא נתפס אלא דיבורו שאמר שלא לשמו.

והקשה המהרש"א שבמסקנת הגמרא אמר רבא ששוחט לשמו ושלא לשמו כשר, שכן הפסח של בזמנו אם שחטו סתם הרי הוא עומד לשמו'ג, ומכל מקום מחשבת שלא לשמו מוציאה מידי לשמו, והוא הדין כשאמר לשמו ושלא לשמו מחשבת שלא לשמו מוציאה מידי לשמו, ולכאורה טעם זה שייך באופן שאמר לשמה ושלא לשמה שזה דומה לסתם ושלא לשמו, אבל אם אמר שלא לשמה ולשמה מה הראיה שגם באופן זה השלא לשמה מוציא מידי הלשמה, ושמא הלשמה מוציא מידי השלא לשמה'ד. וביישוב קושייתו נאמרו כמה דרכים באחרונים.

האור חדש (נתוס' ד"ה פסח) כתב שעל פי מסקנת הגמרא אפשר לפשוט גם את הספק בשחט שלא לשמו ולשמו האם מחשבת לשמו פוסלת או לא, שכן דעת **הרמב"ם** (קרבן פסח פט"ו ה"ח) שכל הקרבנות שנשחטו לשם חולין כשרים חוץ מן הפסחט, ומבואר שקרבן שסתמו לשמו אפשר להוציאו מידי לשמו על ידי מחשבת חולין ואף על פי שהיא מחשבה גרועה שהרי אינה נוהגת אלא בפסח, והוא הדין שאם חשב בפסח לאחר זמנו שלא לשמו יכולה מחשבת לשמו הגרועה לפוסלוט.

החסד לאברהם (קרבן פסח פ"ד ה"ח וצמחילת) כתב שאין כוונת התוספות שספק הגמרא לרבי יוסי הוא גם בשלא לשמו ולשמו, אלא אדרבה כוונתם להוכיח שהספק הוא רק לדעת רבי מאיר ולא לדעת רבי יוסי, שאם לא כן היה לגמרא להסתפק גם בשלא לשמו ולשמו, ולפיכך גם פשיטות הגמרא היא רק על לשמו ושלא לשמו.

השפת אמת (נתוס' ד"ה פסח) תירץ שלדברי רבי יוסי אין הבדל בין הקדים את הלשמו לשלא לשמו או את השלא לשמו ללשמו, וכיון שסתם פסח בשאר ימות השנה עומד לשמו, ואף על פי כן שלא לשמו מוציאו מידי לשמו, הוא הדין באמר לשמו ושלא לשמו או שלא לשמו ולשמו, לעולם השלא לשמו מוציא מידי לשמויז.

ביאור האחרונים את ספק הגמרא לרבי מאיר ולרבי יוסי

א. בחסד לאברהם (קרבן פסח פ"ד ה"ח וצמחילת) כתב בביאור דברי התוספות שאין כוונתם שהספק הוא בין לרבי יוסי ובין לרבי מאיר, אלא שנסתפקו בדין עירוב מחשבות הנעשה שלא בזמנו, האם דינו קל יותר מעירוב מחשבות בזמנו או חמור יותר.

וצדדי ספק התוספות האם נידון הגמרא הוא לשיטת רבי מאיר או לשיטת רבי יוסי, כי אם הנידון הוא בדעת רבי מאיר יש לומר שהספק הוא האם יש חילוק בין שחיטה בזמנה לשחיטה שלא בזמנה, והיינו שאם שחט פסח בזמנו לשמו ושלא לשמה כשר משום תפוס לשון ראשון, אבל אם שחט לאחר הפסח לשמו ושלא לשמו אין אומרים תפוס לשון ראשון, משום שעירוב המחשבות שלא בזמנו קל יותר, וכל שאמר לשון המכשרת את הקרבן אפילו אם נאמרה בסוף כשר.

או שמא הנידון בגמרא הוא לדעת רבי יוסי, והיינו שלרבי יוסי אם שחט בזמנו לשמו ושלא לשמו פסול, משום שאף בגמר דבריו אדם נתפס, ויש להסתפק בשחט שלא בזמנו לשמו ושלא לשמו האם כשר כיון שבסוף דבריו אמר שלא לשמו, או שמא שחיטה שלא בזמנו חמורה יותר משחיטה בזמנו, וכל שיש עירוב מחשבות בשחיטה שלא בזמנה הקרבן פסול כיון שצריך לעשות עקירה גמורה.

והביאו התוספות ראיה לדבריהם שספק הגמרא הוא לדעת רבי מאיר האם עירוב מחשבות שלא בזמנו קל יותר מבזמנו, שכן בגמרא הובא הנידון רק בענין לשמה ושלא לשמה, ואם הספק היה בדעת רבי יוסי היה לגמרא לדון גם בשלא לשמו ולשמו שבזמנו פסול, האם החמירו גם בשלא בזמנו לפסול או לא, וממה שלא נסתפקו בזה משמע שהספק הוא רק לרבי מאיר בלשמו

הראשונה היא גרועה, והרי אם נתכוין שתחול קודם זו ואחר כך זו שוב אי אפשר שתחול מחשבתו השניה, אמנם בגמרא שם מבואר שזו דעת אביי שבאומר תמורת עולה תמורת שלמים הרי זה כאומר תחול זו ואחר כך תחול זו, אבל רבא מפרש שטעמו של רבי מאיר שדעתו של אדם שאם אי אפשר לתפוס את כל דבריו יחולו דבריו הראשונים [כך פירשו התוספות בבבא קמא (נג: ד"ה הרי) ובשאר מקומות], ומדברי הגרא"מ הורוויץ והשפת אמת מבואר שהקשו גם לדעת רבא שאם דעתו של אדם לדבריו הראשונים, לא שייך לומר שבמחשבה גרועה אין דעתו על דבריו הראשונים.

ח. ודחה, שכל הטעם שבקדשים אי אפשר לחזור בתוך כדי דיבור, משום שקדשים חמורים בעיניו של אדם והוא גומר דעתו שיחול דיבורו מיד, ואם כן מה בכך שאינו נוהג בכל הזבחים, ועוד שהרי התוספות (ב"ק עג: ד"ה הרי) כתבו שטעמו של רבי מאיר משום שרוצה שיחולו דבריו הראשונים ולא משום שרואים אותו כאילו נמלך, ואם כן לא שייך לדון כאן מדין חזרה בתוך כדי דיבור.

ט. המאירי עצמו מפרש בגמרא שפסח אינו צריך עקירה, אולם על פי סברתו בדעת הסוברים שפסח צריך עקירה, אפשר לפרש את דברי התוספות על פי שיטתם (ד"ה נשמר) שהגמרא כאן סוברת שפסח צריך עקירה באופן שבא להקריבו קודם הפסח. **י. עיקר** תמיהת המהרש"א היא על מה שכתבו התוספות שלרבי מאיר הספק הוא רק בלשמו ושלא לשמו, אבל בשלא לשמו ולשמו כשר משום שתפוס לשון ראשון, והרי שניהם אינם נוהגים בכל הקרבנות ואם כן גם בשלא לשמו ולשמו יש להסתפק האם אומר תפוס לשון ראשון, וראה להלן שכמו כן קשה בסוגית הגמרא שמחשבת שלא לשמו, יכולה להפקיע את מחשבת לשמו משום שלשמו אינו נוהג בכל הקדשים, והלא גם הלשמו אינו נוהג. **יא. בגנזי** יוסף תמה שלדברי המהרש"א נמצא ששלא לשמו המכשיר שייך בכל הקדשים, ואם כן בפסח בזמנו ששחט לשמו ושלא לשמו, נאמר שכיון ששלא לשמו הפוסל אינו שייך בכל הקדשים אינו חשוב לחול ויהיה כשר גם לרבי יוסי. ובפרט שבגמרא אמרו ששלא לשמו לפסול נוהג בכל הקדשים, ופירש רש"י (ד"ה שכן טהגו) שכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן לא עלו לבעלים לשם חובה, ומבואר ששלא לשמה הנוהג בכל הזבחים היינו לפסול ולא להכשיר. **יב. ומדברי** המהרש"א ושאר האחרונים משמע שהחסרון במחשבת הלשמו הוא בכך שאינו נוהג בכל הקדשים, ולא בזה שאינה מחשבה המשפיעה על הקרבן. **יג. והיינו** כששחטו קודם הפסח וכמבואר בדברי התוספות (ד"ה נשמר והו"ל להלן). **יד. האור חדש** (נתוס' ד"ה פסח) הוסיף שרבא לפי שיטתו נסתפק בדעת רבי מאיר בדין לשמו ושלא לשמו, משום שהוא עצמו סובר שאינה לשחיטה אלא לבסוף, וכמו שכתבו התוספות (נט: ד"ה דלמ), ולפיכך לא חלו אלא דבריו הראשונים, והספק הוא האם גם באמר תחילה לשמו חלו דבריו הראשונים אבל בהקדים שלא לשמו ודאי שנתפסו דבריו הראשונים, אמנם לפי דעת אביי ורבה שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, אם כן כשאמר בשחיטה לשמו ושלא לשמו או שלא לשמו ולשמו, כל דבר נתפסים, ואם כן יש להסתפק בדעת רבי מאיר גם בשלא לשמו ולשמו, ורבא לא פשט אלא את הספק בלשמו ושלא לשמו ולא בשלא לשמו ולשמו, ונמצא שגם לדעת רבי מאיר לא נפשט הספק לגמרי. **טו. וביאר** הכסף משנה בדעתו שהטעם הוא משום שנאמר (שמות יג כו) 'ואמרתם זבח פסח הוא לה'', וראה לעיל (נט:) בדין פסח ששחטו לשם חולין. **טז. ואף** על פי שבגמרא לא הוזכר כלל ענין זה, אפשר ללמוד כן ממסקנת הגמרא, שכן לדברי רבא מחשבת שלא לשמו מוציאה מידי לשמו כשם שמוציאה מידי סתמו לשמו, וכמו כן יש לומר שמחשבת לשמו מוציאה מידי שלא לשמו כשם שמחשבת חולין מוציאה מידי לשמו, וראה עוד באור חדש (שם ד"ה ומ"מ) שרצה בתחילת דבריו לפרש שספק הגמרא בלשמו ושלא לשמו היינו לשם פסח ולשם חולין. **יז. וכן** כתב בשיח השדה (נתוס' שם).

ושלא לשמו, והיינו האם באמר שלא בזמנו לשמו ושלא לשמו הקלו להכשירו או לאי"ח.

ב. בדרך נוספת כתב בחסד לאברהם (ד"ה ומעתה ניחא) שבין לרבי מאיר ובין לרבי יוסי הספק הוא רק באופן ששחט לשמו ושלא לשמו, וצדדי הספק הם על פי מה שיסד שם שיש חילוק בין פסח בזמנו ששחטו שלא לשמה, לשחטו לשמה ושלא לשמה, שאם שחטו לשמה אזי חל פסול בעצם הקרבן, אבל אם שחטו לשמה ושלא לשמה אין זה פסול בעצם הקרבן, כיון שהשחיטה היא לשמה אלא שמחשבת שלא לשמה פוסלת[יז], ולכן נסתפקה הגמרא האם הדין שפסח שנשחט בשאר ימות השנה שלא לשמו כשר רק באופן ששחטו שלא לשמו, והיינו שחל בו פסול בגופו שאינו ראוי יותר לפסח ולכן הוא כשר לשלמים, או שמא גם באופן שחל פסול מחשבה וכגון שחשב לשמו ושלא לשמו נעשה כשר לשלמים[יח].

ג. ועוד ביאר בחסד לאברהם (סס ד"ה ומשכחי) שספק הגמרא הוא האם פסח שלא בזמנו ועקר ממנו את שם הפסח צריך שיקדישו לשם שלמים או לא, שכן בזה שאמר ששוחט שלא לשמו ודאי נעקר ממנו שם פסח, אבל כיון שהקדים ואמר לשמו נמצא שאינו שוחטו לשם שלמים, ונמצא שהוא מקריב את השלמים שלא לשמו[יט].

ד. **בהגהות הגרא"מ הורוויץ** (למוס' ד"ה פסח) כתב שספק הגמרא בין לרבי מאיר ובין לרבי יוסי הוא רק באופן ששחט לשמו ושלא לשמו, וצדדי הספק הם על פי מה שיסד שם שיש חילוק בין פסח בזמנו ששחטו שלא לשמה, לשחטו לשמה ושלא לשמה, שאם שחטו לשמה אזי חל פסול בעצם הקרבן, אבל אם שחטו לשמה ושלא לשמה אין זה פסול בעצם הקרבן, כיון שהשחיטה היא לשמה אלא שמחשבת שלא לשמה פוסלת[כ], ולכן נסתפקה הגמרא האם הדין שפסח שנשחט בשאר ימות השנה שלא לשמו כשר רק באופן ששחטו שלא לשמו, והיינו שחל בו פסול בגופו שאינו ראוי יותר לפסח ולכן הוא כשר לשלמים, או שמא גם באופן שחל פסול מחשבה וכגון שחשב לשמו ושלא לשמו נעשה כשר לשלמים[כא].

האם פסח צריך עקירה

שם. מבואר בגמרא שפסח שנשחט בשאר ימות השנה לשם פסח פסול, ואם שחטו לשם שלמים כשר כיון שנעקר ממנו שם פסח ונעשה שלמים, ומשמע שעל ידי עקירת שם פסח הוכשר הקרבן, אבל כל זמן שלא נעקר ממנו שם פסח פסול[כב], וכן אמרו בזבחים (מ:) פסח בזמנו לשמו כשר שלא לשמו פסול, ובשאר ימות השנה לשמו פסול שלא לשמו כשר[כג].

וביומא (סג.) נחלקו אמוראים בדבר, רב דימי בשם רבי ירמיה בשם רבי יוחנן נקט שפסח ששחטו בחוץ בשאר ימות השנה בין לשמו ובין שלא לשמו פטור, ורבין בשם רבי ירמיה בשם רבי יוחנן אמר שפסח ששחטו בחוץ בין לשמו ובין שלא לשמו חייב.

ומפרשת הגמרא שרב דימי סבר שפסח צריך עקירה, ועקירה בחוץ איננה עקירה, ולפיכך פטור מפני שפסח שלא בזמנו פסול כל זמן שלא עקרו, ונמצא שלא הקריב קרבן כשר בחוץ, ורבין סבר שפסח בשאר ימות השנה הוא שלמים ואינו צריך עקירה, ולכן אם הקריבו בחוץ חייב. ומבואר שלדברי רב דימי פסח צריך עקירה, ולרבין אינו צריך עקירה, ואפילו אם הקריבו לשם פסח, כשר ואינו צריך עקירה[כד].

ובראשונים מצינו כמה שיטות בענין זה. **התוספות** (ד"ה נשחט) נקטו שיש הבדל בין קרבן שהקדישו לשם פסח והקריבו קודם הפסח לקרבן העומד לשם פסח ועבר עליו הפסח, שכן קודם הפסח הוא עומד להקרבה לשם פסח, ואם רוצה להקריבו לשם שלמים צריך עקירה ששוחטו לשם שלמים, ואם ישחטנו לשם פסח פסול, אבל לאחר הפסח שכבר אי אפשר להקריבו לשם פסח אינו צריך עקירה[כה]. ולפי זה צריך לפרש שספק הגמרא בשוחט פסח שלא בזמנו לשמו ושלא לשמו היינו קודם הפסח, אבל לאחר הפסח גם אם שחט לשמו כשר[כו].

המאירי (ד"ה פסח, יומא סג. ד"ה שחט) כתב שפסח בשאר ימות השנה קרב שלמים ואינו צריך עקירה, ולכן אם הביאו סתם כשר כיון שסתמו עומד לשם שלמים, אבל אם אמר בשעת הקרבה שמביאו לשם פסח פסול[כז], ולפיכך הסתפקה הגמרא אם שחטו לשמו ושלא לשמו האם מחשבת לשמו פוסלת[כח].

ובדעת הרמב"ם שלא הזכיר כלל את נידון הגמרא בפסח ששחטו לשמו ושלא לשמו, כתב **הצל"ח** (ד"ה ונלע"ד) שסמך על דברי רבין בשם רבי ירמיה (יומא סב) בשם רבי יוחנן שפסח אינו צריך עקירה כלל, ואפילו אם אמר שמקריבו לשם פסח כשר והרי זה כאילו שחט שלמים לשם פסח שכשר[כט].

ההבדל בין לשמו ושלא לשמו שלא בזמנו

לא, אם אמרת בשלא לשמו שכן נוהג בכל הזבחים, תאמר בלשמו שכן אינו נוהג בכל הזבחים אלא בפסח בלבד. מבואר בגמרא שרבי ירמיה השיב לרב דימי שאין לדמות שלא לשמו ולשמו בזמנו, ללשמו ושלא לשמו שלא בזמנו, כיון שמחשבת שלא לשמו ולשמו בזמנו שוות זו לזו, ולכן אין מחשבת הלשמו יכולה להוציא מידי מחשבת השלא לשמה, מה שאין כן שלא בזמנו יש הבדל בין מחשבת לשמו למחשבת שלא לשמו, שכן מחשבת לשמו הפוסלת את הקרבן היא חידוש מיוחד, שלא מצינו בשאר קרבנות שעל ידי מחשבת לשמו נפסל הקרבן, ולפיכך יתכן שאם חשב לשמו ושלא לשמו יכולה מחשבת שלא לשמו להוציא מידי מחשבת לשמו.

ותמה המהרש"א (ד"ה מתמר) שהרי גם שלא לשמו המכשירו אינו נוהג בכל הקדשים אלא רק בפסח, ונמצא שלשמו ושלא לשמו בפסח שלא בזמנו שניהם שוים זה לזה, ומה השיב רבי ירמיה לרב דימיל.

וכמה דרכים נאמרו ביישוב קושיא זו.

א. המהרש"א תירץ, שרבי ירמיה סבר שהטעם במה שנאמר במשנה שאם שחט בזמנו שלא לשמו ולשמו פסול, מפני שהזכיר קודם את השלא לשמו ואחר כך את הלשמו, ואין כח בלשמו להפקיע את השלא לשמו אף על פי ששניהם שוים שנוהגים בכל הקדשים[לא], אבל אם שחט שלא בזמנו לשמו ושלא לשמו, ששניהם אינם נוהגים בכל הקדשים, שוב אין עדיפות למחשבה הראשונה, כיון שהיא מחשבה גרועה ויכולה מחשבה אחרת להפקיע ממנה ולכן כשרלב.

ב. עוד תירץ המהרש"א שמחשבת שלא לשמו בפסח אינה נחשבת כדבר שאינו נוהג בכל הקדשים, שכן בכל הקדשים שחשב עליהם שלא לשמו, אמרו בזבחים (כ.) שהם כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, וכיון שהם כשרים אם כן מחשבת שלא לשמו בזמנו ושלא בזמנו נוהגת בכל הקדשים.

ג. **האור חדש** (ד"ה ונמר לי) תירץ על פי דברי **הרמב"ם** (פסולי המוקדשין פט"ו הי"ח) שכתב שיש חילוק בין כל הקרבנות לפסח, שבכל הקרבנות אם שחטן לשם חולין כשרים ואילו פסח ששחטו לשם חולין פסוללג, ולפי זה יש לומר שהנידון בגמרא בפסח ששחטו לשמו ושלא לשמו היינו ששחטו לשם פסח ולשם חולין, ולכן אמרו שהפסול של לשמו אינו נוהג בכל הזבחים, אבל ההכשר של שלא לשמו נוהג בכל הזבחים, שכן כל הזבחים שנשחטו לשם חולין כשרים[לד].

ד. **בגנזי יוסף** (ד"ה שכן) תירץ שכל הזבחים בחזקת כשרות הם עומדים, ולכן כל מחשבה הבאה לפסול שאינה נוהגת בשאר הזבחים, כגון מחשבת לשמה

יח. ואחרי שהוכיחו התוספות שעירוב מחשבות לאחר זמנו קל יותר מעירוב מחשבות בזמנו, נמצא שספק הגמרא הוא רק לרבי מאיר, אבל לרבי יוסי לא נסתפקה הגמרא בזה, שכן לשיטתו פשוט שהקרבן כשר. **יט. ובעין** שביאר הגרי"ז [הו"ד להלן] שמחשבת שלא לשמה אינה מפקעת את מחשבת הלשמה, אלא היא פסול מחשבה. **כ. ולפי** זה הספק הוא רק באופן שחשב לשמו ושלא לשמו, אבל אם הקדים את השלא לשמו וכבר נפסל בגופו מלהיקרב לשם פסח בודאי שהוא כשר, ושלא כמבואר בתוספות (ד"ה פסח) שלרבי יוסי הספק הוא גם בשלא לשמו ולשמו. **כא. ובירושלמי** (פ"ה ה"ג) הובאה בזה מחלוקת 'אמר רבי יוחנן על דאמר רבי חנינה דאתון אמרין אין הפסח משתנה לשם שלמים, אלא אם כן שחטו לשם שלמים, ואני אומר אפילו לשם עולה, אמר רבי לא, טעמא דרבי יוחנן 'ואם מן הצאן קרבנו לזבח שלמים', כל שהוא זבח בא שלמים, ע"כ. **כב. המאירי** (ד"ה פסח) כתב שעקירה היינו שיאמר איני שוחטו לשם פסח אלא לשם שלמים, ומשמע שלא די שיביאנו לשם שלמים אלא צריך גם לעקור ממנו שם פסח. **כג. רש"י** (ד"ה נשחט) מפרש שאם שחטו לשמו בשאר ימות השנה פסול, כמבואר בפסחים (סח.) הפסח ששחטו קודם חצות פסול. **כד. ומכל** מקום לכתחילה אין לשחוט שלמים לשם פסח אלא לשם שלמים, אבל אם שחט כשר, והצל"ח (ד"ה ואין להקשות) הביא ראיה לשיטת רבין בשם רבי יוחנן ממה שאמרו (זבחים קיב:) איזהו מחוסר זמן, ולא מנו בין מחוסרי הזמן פסח שלא בזמנו, ומשמע שהוא לעולם כשר משום שעולה לשם שלמים, אמנם החזון איש (ליקוטים סי' ה) כתב שאין מחלוקת בין סוגייתנו והסוגיא בזבחים ליומא, כיון שסוגייתנו והסוגיא בזבחים מדברות בפסח קודם זמנו, וביומא מדובר לאחר זמנו וכדעת התוספות שהו"ד להלן. **כה. התוספות** הביאו את סוגית הגמרא להלן (סד.) שנראה שהגמרא מסתפקת בזה האם פסח בשאר ימות השנה צריך עקירה, אולם בתוספות רי"ד (סס ד"ה כגון) כתב בשם המורה שלמסקנת הגמרא יש חילוק בין קודם הפסח ללאחר הפסח, שקודם הפסח צריך עקירה ולאחר הפסח אינו צריך, וכן כתבו התוספות טוך (הו"ד בשיטה מקובצת זבחים ב. אות ג), וראה בתוספות חולין (ג. ד"ה והוינן בה). **כו. וכן** דייקו התוספות מלשון רש"י (ד"ה פסח) שכתב כגון שהפרישו קודם לכן ימים רבים ומשמע שמדובר קודם הפסח, אולם הצל"ח (בד"ה סס) תמה שרש"י הביא ראיה לכך שכשר לשלמים מסוגית הגמרא להלן (ע:), ושם אמרו מנין למותר הפסח שקרב שלמים, ומותר הפסח היינו לאחר הפסח כמבואר בדברי רש"י (סס ד"ה מותר), וראה בקרן אורה (זבחים ס. ד"ה ויליפוסלמי) שכתב בדעת רש"י שגם לפי הצד שפסח אינו צריך עקירה, אם שחט בפירוש לשם פסח פסול, ולפי דבריו אפשר לפרש את סוגית הגמרא גם לאחר הפסח שאינו צריך עקירה אם שחט לשמו ושלא לשמו שמא פסול. **כז. בקרן אורה** (סס. ד"ה הא קתמה). **כח. והוסיף** המאירי שלדברי רבא להלן שהפסח שלא בזמנו סתמו לשמו פסח צריך עקירה ובזה נחלקו רבי ירמיה ורב דימי עם רבא. **כט. וכן** מוכח מדברי הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ח הי"ב) שפסק שהשוחט את הפסח שלא בזמנו בחוץ בין לשמו ובין שלא לשמו חייב, מפני שהפסח שלא בזמנו קרב שלמים, והיינו כרבין, אמנם הלחם משנה (פסולי המוקדשין פ"ד הט"ו) נקט בדעת הרמב"ם שצריך עקירה, וכבר עמד הגרי"ז (מנחות קטו. ד"ה לעולם) בסתירת דברי הרמב"ם שם, וראה בספר מאור למלך (סי' נט) ביישוב דבריו. וראה להלן בדברי האחרונים בענין השמטת הרמב"ם הלכה זו של שוחט פסח שלא בזמנו לשמו וכן לשמו ושלא לשמו. **ל. וראה** לעיל בביאור ספק הגמרא שהובאה קושיא זו גם על התוספות (ד"ה פסח) שפירשו שצדדי הספק הם האם מחשבת לשמה היא מחשבה גרועה מפני שאינה נוהגת בכל הקדשים, וחלק מתירוצי האחרונים על הגמרא אינו מיישב את דברי התוספות. **לא. לכאורה** צריך עיון שהרי גם בלשמה ושלא לשמה פסול אף על פי שמחשבת הלשמה קדמה. **לב. ודחה** תירוצו שכן בתוספות מבואר שלרבי מאיר הספק הוא רק בלשמו ושלא לשמו, אבל בשלא לשמו ולשמו ודאי תפוס לשון ראשון, והרי שלא בזמנו בין לשמו ובין שלא לשמו שניהם גרועים כיון שאינם נוהגים בכל הקדשים, ואם כן למה פשוט בזה שאומרים תפוס לשון ראשון. **לג. הכסף** משנה מפרש שמקור הרמב"ם הוא ממה שנאמר (שמות יג מ) 'ואמרתם זבח פסח הוא לה'', ומשמע שיש דין מיוחד שישחטנו לשם ה' ולא לשם חולין, וראה לעיל (נט:) כמה דרכים בביאור שיטת הרמב"ם בדין פסח ששחטו לשם חולין. **לד. האור** חדש הקשה על תירוצו שמסוגית הגמרא בזבחים משמע שפסח הנשחט בימות השנה לשם חולין פסול, עיין שם.

שלא בזמנו נחשבת כמחשבה גרועה, מה שאין כן מחשבה שבאה להכשיר את הקרבן אינה נחשבת כמחשבה גרועה אף על פי שאינה נוהגת בכל הקדשים, ומטעם זה מחשבת שלא לשמו שלא בזמנו אינה נחשבת כמחשבה שאינה נוהגת בכל הקדשים, ויכולה להוציא מידי מחשבת לשמו שאינה נוהגת אלא בפסח בלבד.

ה. **השפת אמת** (ד"ה לפ) ביאר שאין כוונת הגמרא שמחשבת לשמו גרועה יותר ממחשבת שלא לשמו, אלא שמחשבת לשמו אינה נחשבת כמחשבת פסול, כיון שאין המחשבה עצמה מחילה את הפסול של הקרבן אלא שאם הוא עומד לשם פסח ממילא נפסל משום חוץ לזמנו, ולפיכך יכולה מחשבת שלא לשמה הבאה אחר כך להכשירו, כיון שלא היתה בקרבן מחשבת פסול, ומעתה ואילך הקרבן עומד לשם שלמים[לה].

ו. **בשיעורי הגר"ד פוברסקי** (סי' קנד) תירץ שמחשבת לשמו נחשבת כמחשבה גרועה יותר ממחשבת שלא לשמו, והיינו על פי המבואר **במאירי** (ד"ה פסח) שלהסוברים שפסח צריך עקירה אזי הקרבן עומד לשמו ואין מחשבת הלשמה מוסיפה איזה חלות בגוף הקרבן, ולכן סבר רבי ירמיה שמחשבת לשמו אינה מוציאה ממחשבת שלא לשמו, כיון שלא נתפס בדיבורו שום דבר בגוף הקרבן, ובענין זה חלוקה מחשבת לשמו בפסח שלא בזמנו משאר קרבנות, מה שאין כן מחשבת שלא לשמו שלא בזמנו, אף על פי שגם היא חלוקה משאר קדשים, שהרי היא מכשרת את הקרבן, מכל מקום היא דומה לשאר מחשבות בקדשים, שכן היא מחילה על הקרבן שם שלמים, וכיון שכך אינה נחשבת כמחשבה שאינה נוהגת בשאר קדשים[לו].

מחשבת שלא לשמו בכל הזבחים

רש"י (ד"ה שכן) מפרש שמחשבת שלא לשמו נוהגת בכל הזבחים, שכן בזבחים (ג.) אמרו שכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים, אלא שאינם עולים לבעלים לשם חובה חוץ מפסח וחטאת. ולכאורה קשה, שהרי החסרון בכל הזבחים חוץ מפסח וחטאת, הוא רק בזה שאינו עולה לבעלים לשם חובה אבל הקרבן עצמו כשר, מה שאין כן בפסח המחשבה פוסלת את הפסח עצמו, ואם כן למה אמרו שמחשבת שלא לשמו שוה בכל הזבחים.

ובשפת אמת (ד"ה לפ) כתב שאין כוונת הגמרא שמחשבת שלא לשמה שייכת יותר בשאר הזבחים ממחשבת לשמו, אלא שמחשבת לשמו בפסח שלא בזמנו אינה פוסלת בעצמה את הקרבן, אלא אחרי ששחט לשם פסח חל ממילא הפסול כיון שהוא שלא בזמנו, מה שאין כן מחשבת שלא לשמה היא עצמה גורמת את הפסול, ולכן נחשבת כשייכת בכל הזבחים אף על פי שאינה פוסלת לגמרי אלא שאינם עולים לבעלים.

ובעבודת הפסח (ד"ה פס) כתב **בשם הגרי"מ פיינשטיין** שמה שאמרו שכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, אין הכוונה שהקרבן כשר ורק אינו עולה לבעלים, אלא שהקרבן עצמו חל בו פסול שאינו מרצה ומכל מקום כשר לזריקה והקטרה ואכילה, ומטעם זה אמרו שמחשבת שלא לשמה נוהגת בכל הזבחים לפוסלן[לז].

גדרי סתמו לשמו ושלא לשמו

אמר רבא פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו ושלא לשמו כשר דהא סתמו לשמו קאי, ואפילו הכי כי שחיט ליה שלא לשמו כשר, אלמא אתי שלא לשמו ומפיק ליה מידי לשמו, כי שחיט נמי לשמו ושלא לשמו אתי שלא לשמו ומפיק ליה מידי לשמו. מבואר בדברי רבא שהפסח שלא בזמנו עומד כל שעה לשם פסח, וכששוחט שלא לשמו מפקיעה מחשבת שלא לשמו את הלשמו, והוא הדין באומר לשמו ושלא לשמו יכולה מחשבת שלא לשמו להפקיע את מחשבת לשמו, ואין לחלק בין אמר לשמו ללא אמר.

ובחידושי מרן רי"ז הלוי (רמב"ם קרבן פסח, זבחים ג. ד"ה וגרסינן) הקשה כיצד הוכיח רבא מפסח הבא בסתם שמחשבת שלא לשמו מוציאה מידי לשמו לדין האומר לשמו ושלא לשמו, הרי יש לחלק ביניהם, שמביא סתם וחשב שלא לשמה, אזי מחשבת השלא לשמה מבררת שפסח זה אינו עומד לשמו, ועליו לא נאמר הכלל שסתמו לשמו, מה שאין כן פסח שהביאו לשמו וכבר חל עליו דין לשמו, שמא מחשבת שלא לשמו אינה יכולה להפקיע את מחשבת הלשמו שחשב מתחילה[לח].

ומכח קושיא זו הוכיח הגרי"ז שהדין של סתמו לשמו מלמד שהקרבן עומד לשם מה שהוקדש, ואי אפשר להפקיע ממנו את דינו והרי זה כאילו אמר מפורש שהוא שוחט לשמו, ובכל זאת אם אמר ששוחט שלא לשמו פסול, משום שאף על פי שהוא כבר עומד לשמו מכל מקום חל עליו פסול של מחשבת שלא לשמו, ונמצא שכל קרבן שחשב עליו שלא לשמו, אין פירושו שהקרבן פסול בגלל שלא חשב עליו לשמו וחיסר באחד מתנאי הקרבן, שכן הקרבן עומד לשמו ואף מחשבת שלא לשמו אינה יכולה להפקיעו ממה שהוא עומד לשמו, אלא שחל עליו פסול של מחשבת שלא לשמו[לט].

ובקובץ שיעורים (ח"ג סי' כה) הוכיח מדברי **התוספות** (מנחות מג: ד"ה) שכתבו שהצובע ציצית לשם ציצית ולשם נסיון פסול כדין מנחה שקמצה לשמה ושלא לשמה, שדין הלשמו ושלא לשמו בקרבנות דומה לדין לשמה שנאמר בכל המצוות, וכשם שבציצית יש רק מצוה לעשותה לשמה ואם לא עשאה לשמה פסולה משום שחיסר מתנאי המצוה, ולא משום שחל חלות פסול שלא לשמה, כך בקרבנות יש דין לעשותם לשמה, ואם אמר שעושה שלא לשמה וחסר או אפילו לשמה ושלא לשמה, נמצא שעושה את המעשה שלא לשמה וחסר בתנאי הקרבן[מ].

הטעם שמחשבת שלא לשמו מוציאה מידי לשמו

מתבאר מדברי רבא שפסח שלא בזמנו לשמו ושלא לשמו כשר, מפני שמחשבת שלא לשמו מוציאה מידי מחשבת לשמו, וצריך ביאור מדוע מחשבת שלא לשמו עדיפה ממחשבת לשמו.

ועוד הקשו **התוספות** (ד"ה הכא) שהרי בשוחט פסח בזמנו לשמו ושלא לשמו, לדברי רבי מאיר [בעבודה אחת] כשר מדין תפוס לשון ראשון, ולכאורה למה אין אומרים שמחשבת שלא לשמו תוציא מידי מחשבת לשמו כשם שמוציאה מידי סתמו לשמו ופסול[מא].

והוסיף בחדושי רבי אריה לייב (סי' ג) שכוונת התוספות להקשות שמדברי רבי מאיר מוכח שיש הבדל בין אמר ללא אמר וכקושיית רב אדא בר אהבה, שהרי אם אמר לשמו ושלא לשמו כשר משום תפוס לשון ראשון, ואם אמר רק שלא לשמו פסול[מב].

ותירצו בשם ר"י, שמחשבת לשמו בזמנו נוהגת בכל הזבחים, ולפיכך אם אמר תחילה לשמו נתפסו דבריו הראשונים, ואין מחשבת שלא לשמו מפקעת ממה שחשב תחילה, ובזה שייך לומר תפוס לשון ראשון, מה שאין כן מחשבת לשמו שלא בזמנו יש לה חסרון שאינה נוהגת בכל הקדשים, ולכן מחשבת שלא לשמה יכולה להפקיעה[מג].

ומבואר מדבריהם שגם רבא סובר כרבי ירמיה שמחשבת שלא לשמו עדיפה ממחשבת לשמו, כיון שמחשבת לשמו אינה נוהגת בכל הקדשים, ולכן מחשבת שלא לשמו יכולה להוציא ממחשבת לשמו.

אולם המאירי (ד"ה פסח) כתב שהטעם שמחשבת שלא לשמו מוציאה מידי לשמו, הוא מפני שפסח צריך עקירה, וכל זמן שלא אמר ששוחט לשם שלמים הרי הוא עומד לשם פסח, ונמצא שאין אמירתו או מחשבתו לשם פסח מחדשת כלום בקרבן, ולכן אם אמר לשמו ושלא לשמו מוציאה מחשבת שלא לשמו מידי מחשבת לשמו, כיון שיש בה חידוש בגופו של הקרבן[מד].

לה. **וכתב** שאולי זו כוונת הגמרא אף שהלשון לא משמע כן, וכן פירש בדבר שמואל (ד"ה ופ"ז).

לו. **אמנם** המאירי עצמו מפרש שכל האמוראים בגמרא סברו שפסח אינו צריך עקירה חוץ מרבא וכדלהלן, אבל לפי סברת המאירי בדעת הסוברים שפסח צריך עקירה, אפשר לפרש את התוספות לפי שיטתם (ד"ה נפסח) שפסח צריך עקירה אם בא להקריבו קודם הפסח.

לז. **ודייק** כן מלשון רש"י (נמוקין ד"ה זבח וכזבחים ג. ד"ה חוץ) שכתב שפסח וחטאת פוסלים לגמרי, ומשמע ששאר הקרבנות פוסלים אבל לא לגמרי.

לח. **ראה** להלן בדברי המאירי שמפרש בדעת רבא שפסח צריך עקירה, ולפיכך אמירת לשם פסח אינה פוסלת כיון שאינה מחדשת דבר בגוף הקרבן, ולפי דבריו מיושב הדמיון בין סתם ושלא לשמה ללשמה ושלא לשמה, כיון שאמירת הלשמה היא כאילו לא אמר כלום.

לט. **ודקדק** הגרי"ז כדבריו מדברי הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ג ה"ח) שכתב שפסול שלא לשמו הוא פסול מחשבה כמו פיגול ושאר מחשבות הפוסלות, ואין זה משום חסרון שלא חשב לשמה, ועוד דקדק כן מדברי רש"י (מנחות ג: ד"ה מכדי) שכתב מה זבחים פסלה בה מחשבה כו' ומשמע שזו מחשבה הפוסלת ולא רק העדר לשמה. אמנם האחרונים הוכיחו מדברי רש"י (זבחים ג: ד"ה נפסמן, ופאר מקומות), שכתב דזבחים בסתמן לשמן הן עומדים, הלכך כל כמה דלא עקר שמייהו בהדיא הוי לשמן, ומשמע שבשעה שחשב שלא לשמן נפקע מהם הדין לשמן. וכן מבואר מדברי רבינו חננאל (ד"ה ופריך) על מה שאמרו בגמרא להלן ששינוי קודש הוא פסול בגופו של הקרבן, וביאר, שמתחילה היה שמו פסח ונשחט לשם שלמים 'נמצא כי נשתנה ונעשה שינוי בגופו בזבח עצמו'.

מ. **עיין** שם בקובץ שיעורים שהביא בשם הגר"ח הלוי שתמה על התוספות שהשוו ציצית לקרבנות, שהרי בקרבנות אמרו שסתמן לשמן ובציצית לא אמרו כן, ומשמע שבציצית יש רק מצוה לעשותם לשמם, ואילו בקרבנות הדין הוא להיפך שסתמן לשמן, אלא שצריך שלא יעשה להיפך שלא לשמן, והשיב, שלדעת התוספות דין הקרבנות שוה לציצית, אלא שבקרבנות סתמן לשמן כבר משעת ההקדש, ולכן אין צריך לחזור ולעשותם לשמן, ובציצית לא שייך ענין זה, אבל בשניהם החסרון בחשב שלא לשמן הוא בענין זה שחסר המחשבת לשמן, ולא שיש פסול מיוחד במחשבת שלא לשמן.

מא. **בהגהות** הגרא"מ הורוויץ ובשפת אמת (נמוק' שם) כתבו, שקושיית התוספות היא לפי שיטתם (ד"ה פסח) שספק הגמרא הוא גם בדעת רבי מאיר שאומרים תפוס לשון ראשון, שמא שלא בזמנו אין אומרים תפוס לשון ראשון כיון שמחשבת לשמו אינה נוהגת בכל הקדשים. אמנם התוספות רי"ד (פ. ד"ה לפ) תירץ שספק הגמרא הוא רק לדברי רבי יוסי אבל לרבי מאיר לעולם אומרים תפוס לשון ראשון.

מב. **וכן** למד בהגהות הגרא"מ הורוויץ (שם), ותמה על קושייתם שהרי בסתם לא שייך תפוס לשון ראשון, ואם כן מה בכך שיש חילוק בין אמר למפרש, הרי באומר לשמו ושלא לשמו אפשר לתפוס את לשונו הראשון ובאינו אומר אי אפשר, וכיצד הקשו התוספות מדברי רבי מאיר לרבא, ועוד הקשה שתירוצם אינו עונה על קושיא זו, שכן גם אם לשמו היא מחשבה גרועה ולכן שלא לשמו יכולה להפקיע, מכל מקום הרי מרבי מאיר יש הוכחה שיש חילוק בין אמר ללא אמר.

מג. **והוסיף** התוספות רי"ד (שם) שמטעם זה לא הוכיח רבא ממה שנאמר במשנה שלשמו ושלא לשמו או שלא לשמו ולשמו פסול, שמחשבת שלא לשמו עדיפה ממחשבת לשמו, כיון שהמשנה מדברת בפסח בזמנו שאז מחשבת לשמו ושלא לשמו שוה, והטעם שפסול משום שאף בגמר דבריו אדם נתפס.

מד. **וראה** להלן בביאור שיטת המאירי.

שיטת המאירי בביאור הסוגיא

המאירי (ד"ה פסק) מפרש שהנידון בגמרא הוא בשוחט את הפסח לאחר הפסח לשמו ושלא לשמו, וספק הגמרא הוא רק לפי הצד שפסח אינו צריך עקירה ומאליו הוא עומד לשם שלמים, וצדדי הספק הם האם מחשבת לשמו ושלא לשמו פוסלת את הקרבן העומד לשם שלמים או לא[מה], אבל אם פסח צריך עקירה אין מקום לספק הגמרא, כיון שהקרבן עומד כל הזמן לשם פסח ואין אמירתו לשם פסח מחדשת שום דין נוסף בקרבן, ולפיכך אם אמר לשמו ושלא לשמו אין משמעות לתחילת דבריו שאמר לשמו והרי זה כשר כנשחט שלא לשמו.

ועל פי זה ביאר את מחלוקת רב דימי ורבא, רב דימי נקט שהקרבן פסול מפני שהפסח אינו צריך עקירה, וכשם שבשוחט פסח בזמנו עירוב מחשבות פוסל, כך שוחט פסח שלא בזמנו שהוא עומד לשם שלמים אם חשב שתי מחשבות סותרות הקרבן פסול[מו], ורבא נקט שהקרבן כשר מפני שהפסח צריך עקירה ואין דיבורו שאמר לשמו נתפס כיון שכבר קודם לכן עמד להיות קרב לשמו.

והלכה כרב דימי שהפסח אינו צריך עקירה ואם שחטו לשמו ושלא לשמו פסול, ואף על פי שרבי ירמיה דחה שפסול של פסח לשמו אינו נוהג בכל הקדשים, אין זו אלא דחיה בעלמא[מז].

ולפי זה נמצא שמה שנסתפקה הגמרא להלן אם פסח שלא בזמנו בשינוי בעלים כשר או לא, היינו רק לדעת רבא שלשמו ושלא לשמו כשר שמא גם לשמו ושינוי בעלים כשר, אבל לפי רב דימי לשמו ושלא לשמו פסול, וכל שכן לשמו ושינוי בעלים[מח].

השמטת הרמב"ם דין פסח שלא בזמנו לשמו

הרמב"ם (פסולי המוקדשין פט"ו הי"ח-יג) פסק שפסח ששחטו בכל ימות השנה שלא לשמו כשר, ותמהו **האחרונים**[מט] מדוע לא הזכיר כלל את הדין שפסח שלא בזמנו לשמו פסול, ואף אם נדייק מלשונו שדווקא בשחט שלא לשמו כשר אבל בשחט לשמו פסול, עדיין קשה למה השמיט את דברי רבא שאם שחט לשמו ושלא לשמו כשר.

וכמה דרכים נאמרו בדעת הרמב"ם:

א. מדברי **המאירי** (ד"ה פסק) מבואר שכל הנידון אם לשמו ושלא לשמו כשר היינו לפי הצד שפסח צריך עקירה, וכל זמן שאמר לשמו אינו מחדש כלום בקרבן ולפיכך מחשבת שלא לשמו עוקרת ממחשבת לשמו, אבל להלכה פסח אינו צריך עקירה ולפיכך פשוט שאם אמר לשמו ושלא לשמו פסול שהרי חשב גם לשמו[נ].

ב. הצל"ח (ד"ה מפי) **והמרכבת המשנה** (פסח הי"ג ד"ה והנה לענ"ד) כתבו שלדעת הרמב"ם פסח אינו צריך עקירה, וכמבואר בסוגית הגמרא ביומא שלדעת רבין ורב אשי פסח ששחטו בשאר ימות השנה בחוץ בין לשמו ובין שלא לשמו חייב, וכן פסק הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ח הי"ג), ומבואר שפסח עומד לשם שלמים גם בלי עקירה ואפילו אם שחטו לשמו כשר[נא].

ג. עוד כתב במרכבת המשנה על פי מה שכתב הרמב"ם (פסח ה"ג) שבפסח יש הלכה שתהיה כל עשייתו לשם פסח, ולכן כל מחשבת שלא לשמו בזמנו פוסלתו, ואם כן הוא הדין שלא בזמנו אפילו אם עשה את חלק מהעבודות לשמו, כל שעשה מקצת שלא לשמו נפסל מלהיות פסח וכשר לשלמים[נב].

ד. **בחסד לאברהם** (קרבן פסח פ"ד ה"ח ד"ה ועפ"ז) כתב על פי המבואר בגמרא להלן שמחשבת שלא לשמו נידונית כפסול בגופו של הקרבן, ואילו מחשבת שלא לאוכליו וכיוצא נחשבת כפסול מחשבה, אלא שאם כבר חשב על הקרבן לשמה שוב אינו יכול לפסול את הקרבן בגופו ולומר שמקריבו שלא לשמו, כי גופו של הקרבן כבר נידון כלשמו ויכול רק לפוסלו בפסול מחשבה, ומתוך כך נסתפקה הגמרא האם לאחר שחשב על הקרבן שלא בזמנו לשמו ונפסל, יכול לחזור ולחשוב עליו בפסול מחשבה שמקריבו שלא לשמו ועל ידי זה יהא כשר לשלמים, אמנם כל זה שייך רק להסוברים שאין מחשבים מעבודה לעבודה, אבל להסוברים שמחשבים מעבודה לעבודה ובשעת השחיטה יכול לחשוב שהזריקה תהיה שלא לשמה ונפסל הקרבן, ודאי שמחשבת שלא לשמה נחשבת כפסול מחשבה ולא כפסול בגופו, שכן רק בפסולי מחשבה שייך לחשב עתה על מעשה שיעשה בעתיד, ולשיטות אלו כל מחשבת שלא לשמו המכשרת שלא בזמנו נחשבת כפסול מחשבה, ואם כן פשוט שבחשב לשמו ושלא לשמו שלא בזמנו הקרבן כשר על ידי מחשבת שלא לשמו, וכיון שהרמב"ם (פסולי המוקדשין פט"ו ה"י) פוסק שמחשבים מעבודה לעבודה לפיכך לא הוצרך לפרש שבאופן שחשב לשמו ושלא לשמו כשר.

ה. במשנת רבי אהרן (זבחים סי' ג סק"ד) כתב שלדעת הרמב"ם פסח ששחטו לשמו פסול, ומכל מקום לא הוצרך לפרש שבשחטו לשמו ושלא לשמו כשר, כיון שכל זה הוא דווקא לרבא לשיטתו שאינה לשחיטה אלא לבסוף, שבאותה שעה חלים שתי המחשבות, ובזה סבר רבא שמחשבת שלא לשמו מוציאה מידי לשמו, כיון שמחשבת הלשמו היא כמחשבת סתם, מה שאין כן להלכה שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, הרי כל מחשבה חלה בשעתה ומיד כשחשב לשמה נפסל הקרבן, ושוב אי אפשר להכשירו על ידי מחשבת שלא לשמו.

ו. במאור למלך (סי' נט) כתב שיש שני נידונים בענין זה של פסח צריך עקירה:

א. מה שנחלקו רב דימי ורבין ביומא (סג.) בשוחט פסח שלא בזמנו בחוץ, שלרב דימי פטור משום שעקירת חוץ אינה עקירה ולרבין חייב מפני שאינו צריך עקירה, ובזה שורש המחלוקת הוא האם הפסח כולל בתוכו גם שלמים ואינו צריך עקירה או שמא צריך עקירה כדי לעשותו לשם שלמים. ב. האם הפסח קודם זמנו סתמו עומד לשם פסח, והיינו גם לפי הצד שפסח אינו צריך עקירה והוא עומד גם לשם שלמים מכל מקום סתמו עומד לשם פסח וצריך עקירה.

ונמצא שלפי רב דימי שהפסח אינו עומד לשם שלמים כלל, יש מקום לדון אם שחטו לשמו ושלא לשמו האם אמירת לשמו פוסלת ומפקעת מידי אמירת שלא לשמו, מה שאין כן לרבין שמלכתחילה הפסח עומד בין לפסח ובין לשלמים, אין צד לומר שבגלל שאמר לשמו יפסל הקרבן, כיון שעל ידי שהזכיר שלא לשמו כבר נפקע ממנו שסתמו לשם פסח וממילא הוא כשר. וכיון שהרמב"ם פוסק (מעשה הקרבנות פי"ח הי"ג) כרבין ממילא פשוט שאם שחטו לשם פסח ולשם שלמים כשר.

עירוב מחשבות במחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו

אמר ליה רב אדא בר אהבה לרבא דילמא שאני היכא דאמר מהיכא דלא אמר, דהא לאוכליו ושלא לאוכליו כשר. המלא הרועים (ד"ה דלמא) תמה כיצד הוכיח רב אדא ממחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו שיש חילוק בין אמר ללא אמר, והרי בלשמו ושלא לשמו הנידון הוא במי שאמר שתי לשונות סותרים זה את זה, האם מחשבת שלא לשמו מוציאה מידי מחשבת לשמו, מה שאין כן באומר לאוכליו ושלא לאוכליו אין בדבריו סתירה כלל, וכך היא ההלכה (להלן פח:) שמקצת אוכלים כשר. ואם כן יש לומר שמה שהשוה רבא שוחט שלא לשמו לדין לשמו ושלא לשמו, היינו דווקא באופן שיש סתירה בין מחשבה זו למחשבה האחרת, ומחשבה אחת גוברת ומכרעת את חבירתה, וכשם ששלא לשמו גובר על סתמו כך גובר על לשמו, אבל באופן שאין התנגדות בין הלשונות אי אפשר לומר שכשם שמחשבת שלא לאוכליו גוברת על סתמו לשמו כך תגבר על לאוכליו, שכן כשאמר לאוכליו ושלא לאוכליו חלו שניהם, וכשאמר רק אחד מהם חלו רק דבריו שאמר.

וכתב השפת אמת (ד"ה דהא) שהגמרא מפרשת את מה שנאמר במשנה לאוכליו ושלא לאוכליו, גם באופן שמתחילה נתכוין רק לאוכליו ושוב נתכוין רק שלא לאוכליו, וגם באופן זה אמרו שכשר, ומשמע שמחשבת לאוכליו מבטלת את מחשבת שלא לאוכליו כשם שמחשבת שלא לשמו מבטלת את מחשבת לשמו.

ובשיעורי הגר"ד פוברסקי (מ"ע ס"ק רכח) כתב שגדר ההכשר בחושב לאוכליו ולא לאוכליו אינו משום שדי בכך שמקצת אוכליו כשרים, אלא שבעצם יש כאן מחשבת פסול שלא לאוכליו ומחשבת לאוכליו מוציאה מידי מחשבת שלא לאוכליו[נג].

מה. ולהלן נחלקו בזה רש"י (סד. ד"ה סתמא) ותוספות (פסח ד"ה טעמא), ולפי המאירי זה ספק הגמרא, ורש"י ותוספות לפי שיטתם נקטו שהספק הוא לפי הצד שפסח צריך עקירה. **מו. מבואר** בדבריו ששלמים ששחטו לשם פסח פסול, וכן היא דעת רש"י להלן (סד. ד"ה הא סתמא), אבל התוספות (פסח ד"ה טעמא) נקטו שכשר, וכן דעת הרמב"ם (פסולי המוקדשין פט"ו הי"ח) לפי דברי הצל"ח והמרכבת המשנה הו"ד להלן. **מז. החזון** איש (או"ח סי' קלד ד"ה הא) תמה שהרי לדעת רש"י (ד"ה פסח) ותוספות (ד"ה נפסלו) אף על פי שלהלכה פסח אינו צריך עקירה, מכל מקום אם שחטו קודם הפסח צריך עקירה, ואם כן דברי רבא נכונים להלכה לכל הפחות קודם הפסח ולמה לא פסק כמותו, ועל כל פנים היה לו להביא את שיטת הראשונים בזה, ועוד, שמסתבר כדברי רש"י ותוספות, שכן לא מצינו סוגיא שנסתפקו בדבר ופשטו את הספק ואין הלכה כאותה הפשיטות, ואפילו אם הדבר אפשרי אין זו המדה לפרש את הסוגיא לאחר הפסח ושלא אליבא דהלכתא במקום שאפשר לפרשה על פי ההלכה וכדברי רש"י ותוספות, ועיין שם שכתב שלא יצאו הדברים מפי המאירי. **מח. המאירי** לפי שיטתו מפרש את ספק הגמרא להלן בלשמו ושינוי בעלים, אולם ראה להלן שיש מפרשים שהספק הוא בסתם ושינוי בעלים.

מט. צל"ח (ד"ה מפי), **מרכבת המשנה** (על הרמב"ם פסח), **חסד לאברהם** (קרבן פסח פ"ד ה"ח), **ליקוטי הלכות** (פסחים ס. עין משפט מוס"ק ג), **אבן האזל** (פסח) **ומשנת רבי אהרן** (קדשים, זבחים סי' ג מוס"ק ד). **נ. מדברי המאירי** משמע שמפרש כן ברמב"ם, משום שכתב בסוף דבריו שיש לתמוה על הרמב"ם למה הזכיר שמחשבת לשמו ושינוי בעלים אינה מכשרת את הקרבן, הרי הדברים קל וחומר, ומה לשמו ושלא לשמו שלא בזמנו פסול כל שכן שלשמו ושינוי בעלים, ומבואר שהיה פשוט לו שלדעת הרמב"ם לשמו ושלא לשמו פסול. **נא. ועיין** שם באבן האזל שהאריך לדון בכל דברי הצל"ח. **נב. ומאותו** טעם השמיט הרמב"ם את דין פסח ששחטו לשמו, כיון שאינו דומה לכל הפסולים האחרים שנפסלים במחשבה אחת, שכן הפסח אינו נפסל שלא בזמנו עד שיעשה את כל העבודות לשם פסח, וזה נכלל בדין שוחט פסח לשמו בארבעה עשר שחרית (פסח הי"ח). **נג. וכן** ביאר המקדש דוד (קדשים סי' ה סק"כ ד"ה מהריק) בדברי התוספות (ד"ה טעמו) שבחושב לאוכליו ושלא לאוכליו צריך שידע השוחט בשעת השחיטה מי הם האוכלים, כי אחרי שחל פסול מחשבת שלא לאוכליו צריך לחזור ולהכשיר, ולא די רק במחשבת לאוכליו אלא צריך להתכוין ולדעת מי הם האוכלים.

האם חסרון הסמיכה מלמד שסתמו לשמו

אלא שאני היכא דאמר מהיכא דלא אמר, הכי נמי שאני היכא דאמר מהיכא דלא אמר. מבואר בגמרא שנחלקו רבא ורב אדא בר אהבה בגדר הדין של שוחט פסח שלא בזמנו שלא לשמו שהוא כשר, האם נחשב ששחט לשמו ושלא לשמו כיון שסתמו לשמו ושחט שלא לשמו, או שמא אין אומרים סתמו לשמו באופן ששחט שלא לשמו, כיון שאמר רק שלא לשמו ולכן הוא נחשב כשוחט שלא לשמו.

ומתוך כך נחלקו מה הדין בשוחט לשמו ושלא לשמו, רבא נקט שכשר כיון שכל שוחט שלא לשמו הוא כלשמו ושלא לשמו וכשר, ורב אדא בר אהבה סבר שלשמו ושלא לשמו פסול כיון שאמר גם לשמו, אבל אם אמר רק שלא לשמו כשר כיון שלא הזכיר לשמו, ואין אומרים סתמו לשמו באופן שאמר ששוחט שלא לשמו[נד].

והוכיח רב אדא בר אהבה שאין אומרים סתמו לשמו באופן שאמר שלא לשמו, שהרי שוחט לאוכליו ושלא לאוכליו כשר [כדעת רבא בלשמו ושלא לשמו], ואם שחט סתם כשר כדין שוחט לאוכליו, אבל אם שחט שלא לאוכליו פסול, ולכאורה למה לא נאמר שכיון שסתמו לאוכליו אם כן כל שוחט שלא לאוכליו הרי זה כלאוכליו ושלא לאוכליו, ומוכח שבזמן שאומר ששוחט שלא לאוכליו אין סתמא לאוכליו.

והקשה הצל"ח (ד"ה אינעית) כיצד השוה רב אדא את דין לשמו ושלא לשמו לדין לאוכליו ושלא לאוכליו, שהרי בשחיטה אפשר לראות מתוך מעשיו אם מתכוין לשם שלמים או לשם פסח, כיון ששלמים טעונים סמיכה על ראש הקרבן ופסח אינו טעון סמיכה, ועל כן אם סמך את ידיו וניכר מתוך מעשיו שמתכוין לשם שלמים, פשוט שכשר ואין לך עקירה גדולה מזו[נה], אבל אם לא סמך ידיו ניכר מתוך מעשיו שמתכוין לשם פסח ולפיכך סתמו לשמו, ואפילו אם אמר שלא לשמו מכל מקום מעשיו מוכיחים שמתכוין לשמו, ולכן כל שחיטה שלא לשמו נידונית כלשמו ושלא לשמו, מה שאין כן שוחט לאוכליו בזה הדבר תלוי בדיבורו שאם שחט סתם כשר כדין שוחט לאוכליו, אבל אם אמר ששוחט שלא לאוכליו פשיטא שאין אומרים שמדין סתמא לאוכליו יחשב כלאוכליו ושלא לאוכליו, שכל שאמר מפורש שמתכוין שלא לאוכליו הרי זו שחיטה רק שלא לאוכליו.

ותירץ הצל"ח שאין הוכחה ממה שאינו סומך עליו שמתכוין לשם פסח, כיון שאפשר שמתכוין לשם חולין ופסח ששחטו בשאר ימות השנה לשם חולין כשר כדין שנשחטו לשם חולין, ומה שדן רבא שכל שחיטה שלא לשמו נידונית כשוחט לשמו ושלא לשמו, היינו רק משום הדין שסתמו לשמו, ולפיכך הוכיח רב אדא משוחט שלא לאוכליו שאין אומרים ששחיטה שלא לאוכליו נידונית כלאוכליו ושלא לאוכליו מדין סתמא לאוכליו.

האם עקירה היא בדיבור או בשחיטה

אמר ליה מידי איריא, בשלמא התם כמה דלא עקר ליה בשחיטה סתמיה ודאי לשמו קאי. הקרן אורה (זבחים ח: ד"ה אימא) הביא ראיה שאפשר לעקור את הפסח על ידי דיבור גרידא ולא רק על ידי שחיטתו לצורך שלמים, שכן הפסח אינו טעון סמיכה ושלמים טעונים סמיכה, ואם אי אפשר לעקור אלא רק בשעת השחיטה כיצד יוכל לסמוך קודם השחיטה כשרוצה להביאו לשם שלמים והרי הקרבן עדיין שם פסח עליו[נו], ומכאן שאפשר לעקור גם בדיבור[נז].

אולם הקשה על זה שמלשון הגמרא בסוגייתנו 'כמה דלא עקר ליה בשחיטה' משמע שאין עקירה אלא בשחיטה ולא בדיבור[נח], ולפי זה קשה כיצד אפשר לסמוך על הקרבן לשם שלמים כל זמן שלא נעקר ממנו שם פסח, וכתב שהגמרא כאן מדברת בשוחט את הפסח קודם הפסח[נט], שבזה אמרו שאין לו עקירה אלא על ידי שחיטה כיון שהוא עומד בודאי להקרבה לשם פסח, אבל לאחר הפסח גם אם צריך הקרבה די בדיבור בלבד.

וביאר בספר מעשי למלך (מ' נט) שהפסח מלכתחילה עומד גם לשלמים וגם לפסח אלא שסתמו לשם פסח[ס], ולכן קודם זמנו אם בא להקריבו בסתם צריך לעקור ממנו שם פסח ולהקריבו לשם שלמים אבל לאחר הפסח שכבר אין סתמו עומד לשם שלמים אין צריך עקירה[סא].

החילוק בין סתמו לשמו לסתמו לאוכליו

אלא הכא סתמיה לאוכליו קאי דילמא מימשכי הני ואתי אחריני ומימני עלויה אחריני. רש"י (ד"ה הכי, ד"ה דמנן) מפרש שיש חילוק בין סתמו לשמו לסתמו לאוכליו, שסתמו לשמו אלים [-חזק] כיון שהוא עומד לשם פסח[סב] וכל זמן שלא יעקרוהו לשם שלמים הרי הוא פסח[סג], ולכן הוכיח רבא ממה שמחשבת שלא לשמו מפקיעה מסתמו לשמו שיכולה להפקיע גם מלשמו, מה שאין כן סתמו לאוכליו אינו אלים כל כך כיון שעד השחיטה יכולים מנוייו הראשונים להשמט ממנו ולהמנות עליו אחרים ואפשר שיימנו עליו זקנים וחולים ונמצא שהוא נשחט שלא לאוכליו, ולפיכך מחשבת שלא לאוכליו מפקיעה מסתמו לאוכליו[סד], ואין להוכיח מזה שיכולה מחשבת שלא לאוכליו להפקיע גם ממחשבת לאוכליו, ומשום כך בלאוכליו יש חילוק בין אמר ללא אמר, אבל בסתמו לשמו אין מקום לחלק כן.

והקשה הריב"א (הו"ד בתוספות ד"ה סתמו) מה בכך שיכולים להשמט ממנו והרי סתמו עומד לשם כל המנויים או לשם אלו שנמנו בתחילה או לשם אלו שנמנו לאחר מכן עד השחיטה[סה], ואם כן גם סתמו לאוכליו הוא חזק ואלים כמו סתמו לשמו[סו], ואפשר להוכיח משם שיש הבדל בין אמר ללא אמר, שכן סתמו לאוכליו ומחשבת שלא לאוכליו מפקעת מסתמו ואילו לאוכליו ושלא לאוכליו כשר.

ותירצו, שבאומר לאוכליו ושלא לאוכליו אין הקרבן כשר אלא אם כן אוכלים ממנו אותם שחשב עליהם מלכתחילה, וכיון שהם עצמם יכולים למשוך את ידיהם אם כן אינו נחשב כסתמו לאוכליו.

ובביאור דבריהם כתב **המקדש דוד** (קדשים סי' ה סק"ג ד"ה אמרינן) שבאמירת לאוכליו ושלא לאוכליו חל פסול בקרבן כיון שאמר שלא לאוכליו, ומעתה אי אפשר להכשירו אלא אם כן יחשוב ויתכוין ששוחט לאותם האוכלים שיודע מהם, ולכן אם שחט שלא לאוכליו אי אפשר לומר שמצד סתמו לאוכליו יוכשר הקרבן, כיון שאחרי מחשבת שלא לאוכליו צריך להתכוין ולדעת מאלו שאוכלים, ומחשבת סתם אינה יכולה להוציא ממחשבת שלא לאוכליו, ולכן אין לדמות אין סתמו לשמו לסתמו לאוכליו[סז].

ובחדושי רבי שמואל (ס"ק קעג) ביאר בדברי התוספות שהחילוק בין סתמו לשמו לסתמו לאוכליו הוא בכך שסתמו לשמו חל בגופו של הקרבן, ולכן גם אם חשב שלא לשמו הרי זה כלשמו ושלא לשמו, מה שאין כן סתמו לאוכליו לא חל כלום בגוף הקרבן כיון שיכולים למשוך ידיהם ממנו, ולכן בזמן שחושב שלא לשמו נתברר שאינו עומד כלל לאוכליו[סח].

מהו החסרון של שינוי בעלים בשאר ימות השנה

איבעיא להו פסח ששחטו בשאר ימות השנה בשינוי בעלים מהו, שינוי בעלים כשינוי קודש דמי ומכשיר ליה או לא. רש"י (ד"ה ה"ג) מפרש שספק הגמרא הוא באופן ששחט שלא בזמנו פסח של ראובן לשם שמעון, ולא הזכיר בשעת שחיטה ששוחט לשם פסח אלא שחטו בסתם.

וביאר השפת אמת (ד"ה אינעית) שלדברי רש"י הנידון הוא בדין סתמו לשמו, שכן אם שחטו בזמנו אין צריך להתכוין לשם פסח משום שסתמו לשמו,

---

נד. **בדבר** שמואל (ד"ה ועפ"ז) כתב שלדעת רב אדא בר אהבה פסח שנשחט לשמו הפסול שלו אינו פסול מחשבה אלא שלא בזמנו, וזהו שאמר רבי ירמיה שאינו נוהג בכל הקדשים וממילא אינו פסול מחשבה, אלא שאם אמר רק שלא לשמו מבטלת מחשבתו את הסתמא, משום שהסתמא לשמו אינו נוהג בכל הקדשים והדיבור מבטל את הסתמא, אבל אם אמר לשמו ושלא לשמו אין בכח השלא לשמו לבטל את הלשמו. **נה. וראה** להלן האם העקירה היא בשחיטה דווקא או גם שלא בזמן השחיטה. **נו. ואפור** לסמוך על הפסח משום שסמיכה היא בכל כחו ואסור להשתמש בקדשים. רש"י (פט. ד"ה סמיכה). **נז. אמנם** הצל"ח (ד"ה אינעית) נקט שהסמיכה עצמה היא העקירה. **נח. וכן** כתב התוספות רי"ד (ד"ה התם) 'פסח בשאר ימות השנה אם לא יעקרנו בשחיטה לשם שלמים, אינו יכול לעוקרו בחייו לשם קרבן אחר'. **נט. וכמו** שפירשו רש"י (ד"ה פסח) ותוספות (ד"ה נשמר). **ס. וכן** מבואר בפירוש הר"ש (על המורם פ"ו מ"ו) שבפסח שלא נמנו עליו אין מקיים מצות אכילת קרבן פסח, אבל מקיים מצות אכילת שלמים, וכן כתב הגר"י פערלא (נפירושו לספ"ג מ"ג ל"מ קעה) בדעת הרמב"ם. **סא. ועיין** שם שביאר בזה את סתירת הסוגיות שבסוגייתנו משמע שפסח צריך עקירה וביומא (סג.) משמע שאינו צריך. **סב. ובפרט** לפי מה שכתב רש"י (ד"ה פסח) שמדובר בפסח ששחטו קודם הפסח, שבאופן זה ודאי שהוא עומד לפסח וצריך עקירה כמבואר בתוספות (ד"ה נשמר). **סג. התוספות** רי"ד (ד"ה התם) הוסיף שכל זמן שלא נשחט לשם שלמים אי אפשר לעוקרו, מה שאין כן פסח שהמנויים מושכים את ידיהם, וראה לעיל אם עקירה היא דווקא בשחיטה או גם באופנים אחרים. **סד. בחידושי** רבי שמואל (ס"ק קעג) הקשה למה הוצרך רש"י לכך שימנו עליו זקנים וחולים, והלא די בכך שהראשונים יכולים להשמט ואחרים יכולים להצטרף כדי ללמד שאין כאן סתמו לאוכליו ולא נקבע בגופו של קרבן שעומד לאוכליו. **סה. התוספות** הוסיפו שסתמו לא נשחט לשם חולים וזקנים, וכתב האור חדש (נמוק' שם) שרש"י נתכוין להשיב על קושיית התוספות ולכן כתב שנימנו עליו זקנים וחולים, אולם הקשה למה הוצרך לומר שיימנו אחר כך זקנים וחולים, ולא כתב שמלכתחילה נמנו בריאים וחולים ושוב משכו הבריאים את ידיהם, ואם משום שאסור לבריאים להשמט בזמן שאין אחרים היכולים לאכול, אם כן גם בנמנו אחר כך אסור. **סו. מדברי** התוספות משמע שגם אם המנויים הבריאים משכו את ידיהם מהקרבן ונשארו רק זקנים וחולים, עדיין הפסח נחשב כסתמו לאוכלים כיון שיכולים לאכול ממנו אחרים שאינם מנויים עליו, ובחידושי מרן רי"ז הלוי (מעשה הקרבנות פ"ד ה"ו ד"ה והנראה) תמה שהרי הדין סתמו לשמו היינו שגופו של הקרבן עומד לכך מצד עצמו, ואילו בסתמו לאוכליו מבואר מדברי התוספות שאף על פי שבקרבן עצמו אין שום הוכחה שעומד לאוכליו שהרי מצד מחשבתו הוא עומד רק לזקנים וחולים ובכל זאת נחשב כסתמו לאוכליו כיון שלבסוף יאכל על ידי אחרים. **סז. ומבואר** מזה שמחשבת לאוכליו באה להפקיע ממחשבת שלא לאוכליו, וכמו שכתב השפת אמת (ד"ה התם) שלאוכליו ושלא לאוכליו כשר גם אם חשב פעם אחת רק לאוכליו ופעם אחת רק שלא לאוכליו. **סח. וכעין** שאמרו להלן (סב:) שלשמו ושלא לשמו הוא בגופו של קרבן, ולאוכליו ושלא לאוכליו אינו בגופו של קרבן, והוסיף שכן יש לדייק מלשונו של רבינו חננאל שכתב 'בשלמא פסח מעת שהקדישו לשם פסח ודאי נקבע לשם פסח וסתמו שם פסח עליו ואי אפשר לו להפקיעו מקדושתו, אבל הני אוכליו מידבק דביקי ביה כי ממשכו הני ואתו אחריני ונדחו קמאי לגמרי בעדנא דאתו אחריני' וכו'.

ואף שלא בזמנו אם שחטו סתם הקרבן פסול משום שסתמו לשמו, אבל אם שחטו בסתם שלא בזמנו בשינוי בעלים, הסתפקה הגמרא האם גם באופן זה אומרים שסתמו לשמו ופסול, או שמא באופן זה ששחט שלא בזמנו בשינוי בעלים אין אומרים סתמו לשמו וכשר, אבל אם אמר בפירוש ששוחט לשם פסח אף על פי ששחט שלא בזמנו בשינוי בעלים פשוט לגמרא שפסולסט.

והמאירי (ד"ה פסח) גרס 'פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו בשינוי בעלים', ומפרש שהספק הוא בשחטו לשם פסח בשינוי בעליםע, וצדדי הספק הם האם שינוי בעלים מכשיר שלא בזמנו כשם שהוא פוסל בזמנו, או שמא אין מחשבת שינוי בעלים שלא בזמנו מכשירה את הקרבן[עא], אבל אם שחט שלא בזמנו בשינוי בעלים ולא פירש ששוחט לשם פסח אלא בסתם, הרי זה כשלמים שנשחטו בשינוי בעלים שכשרים, אלא שאינם עולים לבעלים לשם חובה[עב].

וכעין זה כתבו **השפת אמת** (שם) **והקובץ שיעורים** (חומ רמ) שהנידון בגמרא הוא בגדרי עקירת שם פסח, האם עקירת שם פסח נעשית דווקא באופן שמתכוין שלא לשמו, או שמא כל מחשבה שפוסלת בזמנה מכשירה שלא בזמנה, ואם שינוי בעלים בזמנו פוסל אזי שלא בזמנו מכשיר אף על פי שחשב לשם פסח[עג].

כיצד עוקרת מחשבת שינוי בעלים

במשנה (זבחים ג.) נאמר כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה חוץ מפסח וחטאת, **ובגמרא** (שם ג.) דרשו מן הפסוקים שצריך לעשות את כל ארבעת העבודות, שחיטה קבלה הולכה וזריקה לשמן, ומכאן שאם עשאן שלא לשמן לא עלו לבעלים לשם חובה, ועוד דרשו שם שגם צריך לשחוט את הקרבן לשם בעליו ולא לשוחטו בשינוי בעלים, אבל לענין שאר עבודות אין מקור לאסור בשינוי בעלים, ואי אפשר ללמוד שינוי בעלים משינוי קודש.

ונחלקו הראשונים כיצד פוסלת מחשבת שינוי בעלים בשחיטה, **רש"י** (שם ד"ה ושנו, שם. ד"ה שנג) מפרש שהפסול הוא באופן ששחט על מנת לזרוק שלא לשם בעליו, אבל אם שחט שלא לשם בעלים ולא הזכיר על מנת לזרוק אין זו מחשבה הפוסלת[עד], **והרמב"ם** בפסולי המוקדשין (פי"ג ה"ח) כתב שגם שוחט לשם אחרים זו מחשבת שינוי בעלים.

ובחזון איש (זבח"ש סי' קכד ד"ה שינוי) דן מהו השינוי בעלים שנסתפקה בו הגמרא אם מכשיר שלא בזמנו, האם הנידון הוא בשוחט על מנת לזרוק שלא לשם בעלים או אף בשוחט לשם אחרים, שכן גם לדעת רש"י שמחשבת שלא לבעלים אינה פוסלת בזמנו אלא אם כן חשב לזרוק שלא לשם בעליו, יש לפסול בחשב רק לשחוט שלא לשם בעלים מדין שוחט שלא למנוייו, ואם כן גם בשחט שלא לשם בעליו שלא בזמנו יש להכשיר מדין שוחט שלא למנוייועה.

וכתב ברבר שמואל (ד"ה פסח ששחטו) שלדברי רש"י צריך לומר שהנידון הוא בשוחט על מנת לזרוק שלא לשם בעליו, מפני שמחשבת שלא לשמו ושינוי בעלים נחשבות כפסול בגופו של הקרבן[עו], ולפיכך אם חשב כן שלא בזמנו חלה העקירה בגופו של הקרבן, מה שאין כן מחשבת שלא למנוייו אין זה דין בגופו של הקרבן, אלא שאם בא לשחוט את הפסח בזמנו צריך שיהיה הקרבן לשם אוכליו, אבל שלא בזמנו שאין בו מצות אכילה לא שייך לומר שחסרון מחשבת שלא לאוכליו תכשיר את הקרבן[עז].

סא.

שינוי קודש לאחר מיתה

וישנו לאחר מיתה. במשנה (זבחים פ"ג מ"ה) נאמר לגבי אשה שנתחייבה להביא חטאת ועולה, 'האשה שהביאה חטאתה ומתה יביאו היורשין עולתה', ומבואר שמי שנתחייב קרבן עולה ומת חייבים יורשיו להביא את הקרבן עבורו, ונחלקו אמוראים (זבחים יג:) באיזה אופן נתחייבו היורשים, רב יהודה בשם שמואל אמר שאם הפרישה מחיים את חטאתה חייבים היורשים להביא אבל לא הפרישה פטורים, ורב אסי בשם רבי יוחנן אמר אפילו אם לא הפרישה חייבים להביא, ומפרשת הגמרא שמחלוקתם תלויה בנידון אם שעבודא דאורייתא או לא, שלרב אסי מן התורה נכסיו של אדם משועבדים לגבות מהם את חובותיו, ולכן אף על פי שלא הפרישה את עולתה, כיון שכבר נתחייבה חל על נכסיה שעבוד וחייבים היורשים להביא את מה שנתחייבה, ולרב יהודה שעבודא לאו דאורייתא ולפיכך אם הפרישה כבר, יביאו את מה שהפרישה ואם לא הפרישה פטורים מלהביא.

וכתבו הראשונים[א] שהגמרא כאן סוברת ששעבודא דאורייתא ולכן אם חשב על קרבן אביו מחשבת שינוי קודש נפסל הקרבן, אבל להסוברים ששעבודא לאו דאורייתא היורשים פטורים[ב].

אולם מצינו כמה דרכים לפרש את הגמרא גם לדעת רב יהודה ששעבודא לאו דאורייתא:

א. התוספות (ד"ה ושנו, זבחים ד. ד"ה ויקנן) כתבו, שאם הפריש בחייו שתי קרבנות כדי שאם האחד יפסל יביא את השני במקומו, ולאחר מותו הביא בנו את הקרבן הראשון במחשבת שלא לשמו חייב להביא את השני כיון שמלכתחילה הקדישו לצורך זה, ונמצא שמחשבת שלא לשמו מחייבת גם אם אין שעבוד על הנכסים[ג].

ב. עוד כתבו התוספות, אף אם אין שעבוד על הנכסים מכל מקום אסור לבנו להביא את הקרבן בשינוי קודש, ואף על פי שאם יחשוב כן פטור, מכל מקום לכתחילה אסור, וזה שאמרו וישנו לאחר מיתה שהאיסור לחשוב שלא לשמו נשאר, מה שאין כן בשינוי בעלים מותר לאחר מיתה לכתחילה[ד].

ג. בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ושנו) כתב שהגמרא מדברת על קרבנות פסח וחטאת שאם הביאם בנו במחשבת שינוי קודש הקרבן פסול לגמרי, ועל זה אמרו שמחשבת שינוי קודש ישנו לאחר מיתה, לפסול את הקרבן. מה שאין כן מחשבת שינוי בעלים אינה פוסלת[ה].

אהח 19/06/2018

ד. הקרן אורה (זבחים נמוק' שם) כתב, שמה שאמרו ששינוי קודש ישנו לאחר מיתה, היינו בקרבן תודה שאם הפריש האב קרבן לתודתו ומת, והביא הבן במחשבת שינוי קודש אין הלחם קדוש, אבל בשינוי בעלים הלחם קדוש[ו].

ה. השפת אמת (זבחים נמוק' שם) כתב על פי מה שאמרו (גיטין נד:) הכהנים שפגלו במקדש מזידין חייבין, ולכאורה הוא הדין כהן שחשב שלא לשמה במזיד חייב[ז], אבל במחשבת שינוי בעלים פטור[ח].

ו. בחזון איש (זבחים סי' ו סק"ג נמוקפות שם) כתב, שאם נתן קודם מותו משכון לגזבר כנגד חובו להביא קרבן, ואחר כך הביא בנו את הקרבן בשינוי קודש ונפסל הקרבן, יכול הגזבר להוציא ממנו קרבן אחר משום שלגבי גזבר הקדש אין חולק בדבר ששעבודא דאורייתא[ט].

שחושב לזרוק לשם אחרים אלא רק כתב שהיה של ראובן ושחטו לשם שמעון, וכן כתב המקדש דוד (קדושים סי' ד סק"ג ד"ה וגרסה לכוונם) **בדעת התוספות** (שם. ד"ה ונעשה), **אמנם מדברי התוספות** (שם ד"ה ומיתקם) משמע שמחשבת שלא למנוייו אינה נחשבת כשינוי בעלים. **עו. כמבואר** בגמרא להלן (שם.). **עז. וכן** אמרו להלן (סב:) מה בין פסח לשמו ושלא לשמו לאוכליו ושלא לאוכליו שזה פסולו בגופו וזה אין פסולו בגופו. **א. תוספות** (ד"ה ושנו, זבחים ד. ד"ה ויקנן), תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ושנו), **מאירי** (ס: ד"ה ולענין), **וכן משמע מלשון רש"י** (ד"ה ושנו) שכתב, ואחריות הקרבן מוטל על נכסי המת וצריך להביא אחר. **ב. התוספות** בזבחים (שם) כתבו כן בדרך שאלה למה הגמרא לא פירשה שהחילוק בין שינוי קודש לשינוי בעלים במיתת הבעלים הוא רק להסוברים שעבודא דאורייתא. **ג. הקרן אורה** (זבחים נמוק' שם) הקשה שבפשוטו מדובר שהקדיש אחת ואמר אם תמות הראשונה תיקדש השניה, ואם כן כשנפסלה הראשונה לאחר מותו שוב לא חלה הקדושה על השניה, וכתב שצריך לומר שאמר אם תמות הראשונה תקדש השניה מעכשיו. **ד. הצאן קדשים** (נמוק' שם) ביאר שבשינוי קודש האיסור הוא משום מוצא שפתיך תשמור, אבל בשינוי בעלים לא שייך איסור וכן מבואר בתוספות בזבחים (שם). **ה. ודחה** שבפסח אין הבדל בין שינוי בעלים לשינוי קודש, שכן גם בשינוי בעלים אם הפריש האב שה לפסח ומת, והבן רוצה לצאת בעצמו באותו הפסח ובשעת שחיטה חשב לשם אדם אחר פסול. וכן גם אי אפשר לפרש את הגמרא בחטאת, שכן במשנה בקינים מבואר שאין היורשים חייבים להביא חטאת. **ו. אלא** שכתב, שיתכן שקרבן הבא לאחר מיתה אין בו לחם, לפי שהמחויב בקרבן אינו יכול להניף. **ז. במשנה** למלך (מוסף פ"ו ה"ד) מסתפק בזה. **ח. ודחה,** שכיון שהמקדיש מת והיורשים אינם חייבים, אפשר שהכהן פטור כיון שאין לו למי לשלם. **ט. כמו** שאמרו בערכין (כא.) 'חייבי עולות ושלמים ממשכנין אותן' ומשמע שהמשכון מחייבם והיינו משום שההקדש קונה את המשכון, כמו למאן דאמר ששעבודא דאורייתא שההקדש קונה את השעבוד, ודחה החזון איש שאפשר שמה שאמרו שממשכנים אותם היינו שעל ידי זה כופים אותם להביא את העולה אבל אין קונים את המשכון משום שהשעבוד לאו דאורייתא.

סט. ואף על פי שמסקנת הגמרא לעיל כדעת רבא שאם חשב לשמו ושלא לשמו כשר, היינו משום שמחשבת שלא לשמו היא עקירה אבל מחשבת שינוי בעלים אינה עקירה, והנידון הוא בדין סתמו לשמו. ובשפת אמת שם תמה שאם כן מה הוכיח רב פפא ממה ששינוי קודש פוסלו בזמנו ומכשירו שלא בזמנו כך שינוי בעלים, והרי בשינוי בעלים שאמר במפורש ששוחט לשם פסח אף על פי שפוסלו בזמנו אינו מכשירו לאחר זמנו. **ע. ובפירוש** הריב"ן (ד"ה פסח) כתב שאין גורסים לשמו מפני שסתמו לשמו, וספק הגמרא הוא בדין שינוי בעלים אם עוקר או לא, ואפשר שזו גם כוונת רש"י ושלא כהשפת אמת. **עא. והוסיף** המאירי שספק הגמרא הוא רק לפי שיטת רבא שפסח שנשחט שלא בזמנו לשמו ושלא לשמו כשר, שמא גם לשמו ובשינוי בעלים כשר, אבל לדעת רב דימי שהלכה כמותו שפסול, כל שכן ששינוי בעלים אינו נחשב עקירה. **עב. המאירי** סובר שלהלכה פסח אינו צריך עקירה וכיון שעומד לשם שלמים אין שינוי בעלים פוסל, אבל רש"י לשיטתו (בד"ה פסח) סובר שהגמרא מדברת קודם הפסח שצריך עקירה, ולפיכך אם שחטו לשמו פשוט שפסול אף על פי ששחטו בשינוי בעלים, והספק הוא בסתם. **עג. והוסיף** הקובץ שיעורים שאין להקשות אם כן מהו הנידון בלשמו ושלא לשמו אם כשר או לא, הרי בזמנו לשמו ושלא לשמו פסול ואם כן שלא בזמנו כשר, שכן הספק של הגמרא הוא רק לפי המסקנא להלן ששינוי בעלים אינו נחשב עקירה אף על פי שפוסלו בזמנו, ולכן הסתפקה הגמרא בדין שינוי קודש האם עוקר או לא. **עד. והביא** ראיה לדבריו מסוגית הגמרא בזבחים (י.), וראה באבן האזל שהאריך לבאר את סוגית הגמרא לדעת החולקים על רש"י. **עה. וכצד** זה משמע בדברי המהרש"א (שם. ד"ה ומיתקם) שכתב בדעת רש"י שהפסול של מחשבת שלא למנוייו עיקרו הוא מדין מחשבת שינוי בעלים, ובקרבן פסח מועלת מחשבת שינוי בעלים לפסול גם כשחושב על השחיטה לבדה ואין צריך שיחשוב לזרוק שלא לשם בעלים כיון שהפסח עיקרו לאכילה הוא בא [וראה רש"י (שם ד"ה שנג)], ולפי זה ספק הגמרא כאן הוא בין חושב לשחוט לשם אחרים ובין חושב סתם שלא לאוכליו, ששניהם הם פסול אחד המועיל גם אם חשב כן רק בשעת שחיטה, וכן משמע ברש"י כאן שלא הזכיר כלל

גדר דין קרבן לאחר מיתה

שם. מבואר בגמרא שמחשבת שינוי קודש פוסלת לאחר מיתה, ופירש רש"י (ד"ה ושמנו) שאם הבן הביא את קרבן אביו שלא לשמו לא עלה לשם חובה, ואחריות הקרבן מוטלת על נכסי המת וצריך להביא אחר תחתיו. והקשה **בעבודת הפסח** (ד"ה ושמנו) **שבגמרא בזבחים** (ה.) הקשה ריש לקיש מהו שאמרו כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, אם הם כשרים ירצו ואם אינם מרצים למה הם באים, ואמר לו ר' אליעזר מצינו בקרבנות הבאים לאחר מיתה שהם כשרים ואינם מרצים וכו', ופירש רש"י (ד"ה ומין) שאין כפרה למתים, ומבואר מזה שקרבנו של מת אינו מכפר ואינו עולה לו לשם חובה, ואם כן למה אם הקריבו את קרבנו שלא לשמו צריך לחזור ולהקריב הרי גם אם מקריבים אותו כדינו אינו עולה לשם חובה'.

והביא בשם הגרי"מ פיינשטיין שתירץ, שמה שאמרו כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה אין זה רק חסרון בקיום מצות הבעלים שאינם יכולים לצאת ידי חובתם, אלא שחל פסול בעצם הקרבן שאינו יכול לרצות, ולכן אם הביאו את קרבן המת שלא לשמו חל בו פסול בעצם וצריך קרבן אחר, אבל אם יביאו קרבן עבור המת אף על פי שאינו מרצה מכל מקום אין בקרבן שום פסול.

אוצר החכמה 19/06/2018

דעת הרמב"ם בשינוי קודש בקרבן ציבור

וישנו בציבור כביחיד. האחרונים[א] **הביאו בשם הרמב"ם בפירוש המשנה** (זבחים פ"ח מ"ח) שדייק ממה שנאמר במשנה, 'כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה' ממה שאמר לבעלים תבין שאינו מדבר אלא על הקרבנות שיש להן בעלים ידועים, אמנם קרבנות הציבור אין פוסלת אותן שחיטה שלא לשמן, שכך אמרו רבותינו זכרונם לברכה[ב] קרבנות ציבור סכין מושכתן למה שהן[ג]. ומשמע מדבריו שאין בקרבנות ציבור הפסול שלא לשמו, מדין סכין מושכתן למה שהן[ד].

וכן פירש **הרע"ב** (שם), שכל קרבנות הציבור שנשחטו שלא לשמן, עלו לציבור לשם חובה, כיון שהשחיטה מושכתן למה שהן ראויין לו[ט].

ותמהו האחרונים[ט], שהרי בגמרא כאן ובזבחים מבואר שקרבנות ציבור נפסלים על ידי מחשבת שינוי קודש[י]. וכמה דרכים נאמרו בזה:

א. הרש"ש (על המשנה בזבחים שם) כתב, שמה שאמרו בגמרא שמחשבת שינוי קודש פוסלת בקרבן ציבור היינו בקבלה הולכה וזריקה, אבל בשחיטה אין מחשבת שינוי קודש פוסלת כיון שהשחיטה מושכתן למה שהן ראויים לו[יא].

ב. עוד תירץ **הרש"ש**, שכוונת הגמרא לחלק בין שינוי בעלים לשינוי קודש, שבשינוי בעלים מותר לשנות אפילו לכתחילה ואין בכך שום חסרון, מה שאין שינוי קודש לכתחילה אין לשנות אולם אם שינה כשרי[יב].

ג. עוד כתב **הרש"ש**, שמן התורה קרבן ציבור שהקריבו שלא לשמו פסול, אבל חכמים תיקנו שאפשר להקריבם שלא לשמן מפני שלב בית דין מתנה עליהם. **ד בתפארת ירושלים** (זבחים שם) תירץ, שיש חילוק בין שינוי בעלים שהיה צריך להקריב קרבן אחד ושינה לשם קרבן אחר שאינו צריך לו, לבין אופן ששינה לקרבן שהיה צריך לו, כי אם מלכתחילה היה צריך להקריב עולה ובשעת שחיטה נתכוין לשם שלמים שאינו צריך להם, בזה אין חילוק בין קרבן יחיד או ציבור בשניהם כשר אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, אבל אם הקדיש עולה ובשעת שחיטה חשב לשם שלמים מפני שהיה חייב שלמים, בזה סובר הרמב"ם שיש לחלק בין קרבן יחיד שהוא כשר אלא שאינו עולה לבעלים לקרבן ציבור שעולה לשם חובה, מדין קרבנות ציבור סכין מושכתן[יג].

ה. ביפה עינים (זבחים ד. ד"ה ושמנו) כתב, שמה שאמרו בגמרא וישנו בציבור כביחיד היינו בכל הקרבנות שאם הקריבם בשינוי קודש כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, אבל בקרבן חטאת סובר הרמב"ם שיש חילוק בין יחיד לרבים, שבחטאת היחיד פסול לגמרי וחטאת הציבור כשרה אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה[יא].

ו. בשפת אמת (זבחים ג. ד"ה והנה) כתב להיפך, שמה שאמרו בגמרא וישנו בציבור כביחיד היינו דווקא בחטאת שבזה בין של ציבור ובין של יחיד פסולים לגמרי, אבל בשאר קרבנות סבר הרמב"ם שיש חילוק בין של רבים לשל ליחיד שקרבנות הרבים כשרים ועולים לשם חובה וקרבנות היחיד כשרים אלא שאינם עולים לשם חובה[יב].

ז. בבית שערים (שו"ת, או"ח סי' רמ) כתב, שהרמב"ם מפרש את מה שנאמר במשנה (זבחים ג.) 'כל הקרבנות שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה' שלא עלו לבעלים כקרבן יחיד, ונעשה הקרבן כאילו הקריבו שלמים הבאים מנדבת הציבור, ולפי זה נמצא שרק בקרבן יחיד שייך לומר שלא עלו לבעלים לשם חובה, אבל בקרבן ציבור אם הקריבו עולה לשם שלמים, ופשוט שהוא עולה לשם חובה שהרי גם קרבן יחיד שהוקרב שלא לשמו נעשה כשלמי ציבור וכל שכן קרבן ציבור, וזהו שכתב הרמב"ם שבקרבן ציבור לא שייך הפסול שלא לשמו, ואם הביאוהו לשם שלמים עולה לשם שלמים[יג].

הטעם ששינוי קודש פסולו בגופו ושינוי בעלים במחשבה

תאמר בשינוי בעלים דאין פסולו בגופו. בשיעורי הגרי"מ (זבחים תוס' לג) ביאר את החילוק בין שינוי קודש לשינוי בעלים [לפי ההוה אמינא] שזה פסולו בגופו וזה אינו בגופו, על פי דברי **האחרונים** הנ"ל, שמחשבת שלא לשמו עוקרת את הסתמו לשמו של הקרבן ונשתנה שמו ממה שהיה בתחילה, ולפיכך מחשבת שלא לשמו נחשבת כפסול בגופו, מה שאין כן מחשבת שינוי בעלים אינה משנה את מהות הקרבן אלא רק את שם הבעלים.

אמנם לדעת **הגרי"ז** (הו"ד לעיל) שמחשבת שלא לשמו אינה מפקעת מידי סתמו לשמו אלא שהיא חלות דין פסול בקרבן, צריך ביאור מהו החילוק בין מחשבת שלא לשמו למחשבת סתמו לשמו, וביאר הגרי"מ שדברי הגרי"ז הם לפי מסקנת הגמרא שאין חילוק בין מחשבת שינוי קודש למחשבת שינוי בעלים, ובהוה אמינא סברה הגמרא כדעת המפרשים שמחשבת שלא לשמו מפקעת את מחשבת לשמו[יד].

שינוי בעלים בארבע עבודות של פסח

ואינו בארבע עבודות. רש"י (ד"ה אבל, זבחים ד"ה ושמנו - הרמתון) מפרש שההבדל בין שינוי קודש לשינוי בעלים בארבע עבודות הוא בשאר הקרבנות שבהם עיקר ההקרבה הוא בזריקת הדם לשם בעליו, ובזה חלוקה מחשבת שינוי קודש משינוי בעלים, שמחשבת שינוי קודש פוסלת בכל אחת מארבעת העבודות שעשאן לשם קרבן אחר, אבל מחשבת שינוי בעלים אינה פוסלת אלא בזריקה או שעשה עבודה על מנת לזרוק לשם אדם אחר[טו].

אולם בקרבן פסח מצינו בו עוד אופן של שינוי בעלים וכגון ששחט שלא למנוייו[טז], ופסול זה שייך בין בשחיטה ובין בזריקה ובין בשאר העבודות[יז], ולפיכך פירכת הגמרא היא רק ביחס לשאר הקרבנות שבהם חלוק דין שינוי קודש משינוי בעלים, אבל בפסח אין חילוק[יח].

והתוספות (ד"ה ומימקם) כתבו שאין הבדל בין שאר הקרבנות לפסח, שכן הפסול שלא למנוייו אינו שייך למחשבת שינוי בעלים, וגם אם מחשבת

א. המאירי (פ: ד"ה ועניין) רמז לקושיה זו, וכתב 'שינוי קודש ישנו לאחר מיתה והוא שיש קרבנות שאין כפרה תלויה בהם כגון עולה או נדר ואם נדר אחד עולה ומת יורשים חייבים להביאה שכבר נשתעבדו נכסיו במלוה הכתובה בתורה אחר שאין כפרה תלויה בה עד שיאמר בה אין כפרה למתים'. ומשמע שמפרש שאין כפרה למתים היינו בקרבנות שעיקרן לכפרה, אבל בעולה ונדר גם אם יש בהם כפרה הקרבן עולה למתים. **יא. פני** יהושע (גיליון כ: ד"ה מימקם), שער המלך (פסולי המוקדשין פט"ו ה"ח), פנים מאירות (זבחים כ. ד"ה כל), רבי עקיבא איגר (ד"ה ושמנו), קרן אורה (זבחים כ. ד"ה אלא), חק נתן (שם ד"ה נפ"), הר המוריה (פסולי המוקדשין פט"ו ה"ח), רש"ש (גמרא שם), בית שערים (או"ח, או"ח סי' רמ), שפת אמת (שם ד"ה והנה), נתיב מאיר (פסולי המוקדשין שם). **יב. שבועות** (יג:), זבחים (ו:). **יג. כך** היתה גירסת כל האחרונים ברמב"ם, אבל לפנינו הגירסא היא 'ואל תלמד ממה שאמר לבעלים שאין הדברים אמורים אלא בקרבנות שיש להם בעלים מסויימים, אלא גם קרבנות הציבור פוסלתן שחיטה שלא לשמן כלומר שהם לא עלו לציבור לשם חובתן'. וכן פסק הרמב"ם (פסולי המוקדשים פט"ו ה"ח), והאחרונים לפי גירסתם הקשו שדברי הרמב"ם סותרים מפירושו למשניות לדבריו בהלכות. **יד. רש"י** (זבחים ו: ד"ה קרבנות) מפרש, שקרבנות הציבור עומדים להקרבה לפי מה שיצטרכו באותה שעה, וכגון אם הקדישו קרבנות לשם תמיד והגיע אחד בניסן שצריך להביא מן החדש, שוחטים את התמיד לקיץ המזבח, ואף על פי שנלקחו לשם תמיד מכל מקום לב בית דין מתנה עליהם שיהיה אפשר להקריבן למה שהם ראויים. ומשמע מדבריו שרק באופן שהוצרכו להביא קרבן אחר יכולים לשנות את הקרבן ציבור. אבל מדברי הרמב"ם למדו האחרונים שכל מחשבת שלא לשמו כשרה, וראה להלן בדברי התפארת ירושלים. **טו. בן** נקט המהרש"א (גיליון כ: ד"ה מימקם) בפשיטות שקרבן ציבור שהביאו שלא לשמו כשר ועלה לבעלים לשם חובה, וביפה עינים (ד. ד"ה ושמנו) כתב, שמדברי הרמב"ם בפירוש המשנה אין הכרח שכוונתו שהקרבן עולה לשם חובה ואפשר שרצה לומר שחטאת ציבור שנשחטה שלא לשמו כשרה אבל אינה עולה לבעלים לשם חובה. **טז. קרן** אורה (שם), רבי עקיבא איגר (שם), הר המוריה (שם), שפת אמת (שם). **יז. שער** המלך (שם) כתב, בתחילת דבריו שאפשר שהגמרא כאן עדיין לא ידעה מהמימרא של קרבנות ציבור סכין מושכתן, אולם הוסיף להקשות על דברי הרמב"ם ממה שאמרו (פסחים יג: ומשנה מז.) שאם שחט כבשי עצרת שלא לשמן אינם מקדשין את הלחם ומשמע שהכבשים עצמם נפסלו, ומבואר שיש פסול שלא לשמה בקרבנות ציבור, וכן הקשו רבים מהאחרונים שהובאו לעיל. **יח. כן** כתב בנתיב מאיר (שם), ובחק נתן (שם) כתב שדוחק לפרש כן מפני שמדברי הרמב"ם בהלכות משמע שגם בשחיטה ישנו בציבור כביחיד. **יט. כעין** מה שכתבו התוספות (ד"ה ושמנו) שלמאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא שינוי קודש אסור לכתחילה ושינוי בעלים מותר. וכן תירץ החק נתן (שם). **כ. כעין** זה כתב בנתיב מאיר. **כא. אמנם** המהרש"א (גיליון שם) נקט שגם בחטאת עלו לבעלים לשם חובה. **כב. כן** משמע מדברי הפני יהושע (גיליון שם) שבחטאת מודה הרמב"ם שפסולה, וראה בהגהות על השפת אמת שכתב כדברי היפה עינים. **כג. וזהו** שכתב הרמב"ם את הטעם של סכין מושכתן והיינו שהקרבן עולה לשם מה שנשחט לבסוף, אמנם בכבשי עצרת ששחטן שלא לשמן אינם מקדשים את הלחם מפני שהקרבן נעשה שלמים ולא כבשי עצרת. **כד. ולפי** זה צריך לומר שלמסקנא, שניהם פסול מחשבה ולא פסול בגופו. ראה להלן ביאור מסקנת הגמרא. **כה. בחידושי** הגר"ח (על הש"ס, בענין חטוכה שחנכ פסחה) כתב שחובת הבעלים בקרבנם הוא רק הזריקה, ואילו שאר העבודות הם לא מחובת הבעלים אלא מדיני הזבח, ומטעם זה רק בעבודת הזריקה שייך לפסול מדין שינוי בעלים. **כו. ראה** ברש"י להלן (שם. ד"ה ונפה) שפירש את מה שאמרו בגמרא שלא למנוייו שזהו שינוי בעלים. **כז. רש"י** כתב שפסול זה שייך בשחיטה וזריקה, וכתב המהרש"א (נמוסי ד"ה ומימקם) שלפי זה הוא הדין בשאר העבודות. **כח. אף** על פי שספק הגמרא הוא על פסח בשינוי בעלים, כיון שמצינו בכל הקרבנות ששינוי בעלים חלוק משינוי קודש אין להקישם זה לזה.

שלא למנוייו שייכת בכל ארבעת העבודות אם חשב מחשבת שינוי בעלים אינו פוסל אלא בזריקה בלבדיט, ופירכת הגמרא היא גם על החילוק בין שינוי קודש לשינוי בעלים בפסח עצמו, ששינוי קודש נוהג בארבע עבודות ושינוי בעלים רק בזריקה.

שיטת רבינו חננאל

רבינו חננאל (פ: ד"ה מיבעיא להו) כתב שמחשבת שינוי בעלים בפסח חלוקה ממחשבת שינוי בעלים בשאר קרבנות, שכן בכל הקרבנות אפשר לפסול במחשבת שינוי בעלים רק בשעת זריקה או בשאר עבודות על מנת לזרוק בשינוי בעלים, אבל בקרבן פסח אי אפשר לפסול בשינוי בעלים אלא בשעת שחיטה, שכן אמרו להלן (פט.) נמנין ומושכים את ידיהם ממנו עד שישחט, ומשמע שעיקר קביעת הבעלות הוא בשעת השחיטה, אבל אם נשחט לאחר זמנו (אחה 19/06/2018)יו ואחר כך נזרק לשם אדם אחר כשר. ולפי זה קושיית הגמרא היא שמחשבת שינוי קודש נוהגת בפסח בכל העבודות ושינוי בעלים רק בשחיטה.

וכעין זה הביא **רש"י** (ד"ה כמי) ששמע מי שמחלק בין שינוי קודש לשינוי בעלים בפסח, ששינוי קודש נוהג בארבע עבודות ושינוי בעלים אינו בזריקה, וכמו שאמרו (להלן ע"ב) 'אין מחשבת אוכלים בזריקה', והיינו שאין מחשבת שלא לאוכליו פוסלת בשעת זריקה.

והקשה רש"י על דבריו, שהרי מצינו חילוק בין מחשבת שלא לאוכליו למחשבת שלא למנוייו, שמחשבת שלא לאוכליו אינה שייכת אלא בשעת שחיטה (אוצר החכמה) שזו היא העבודה המתירה לאכילה, אבל מחשבת שלא למנוייו אמרו להלן (סב.) שנוהגת בכל ארבע עבודות, ואם כן מה בכך שאין מחשבת שלא לאוכליו בזריקה, הרי יכול לעשות מחשבת שינוי בעלים על ידי מחשבת שלא למנוייו מכיון שמחשבה זו נוהגת בכל ארבעת העבודות, נמצא שאין חילוק בין שינוי קודש לשינוי בעלים בקרבן פסחל.

ובעבודת הפסח (פ' כמ) ביאר בדברי רבינו חננאל על פי דברי מרן רי"ז הלוי (קרבן פסח עמ' נג) שיש הבדל בין שאר הקרבנות לפסח, שבשאר הקרבנות האדם שזורקים עבורו את הדם להתכפר בו, אינו צריך להיות בעלים על הקרבן, אבל בקרבן פסח נתחדש דין שצריך להיות בעלים על הקרבן ולכן צריך להימנות על הקרבן כדי להיות בעלים על הקרבן,

ולפי זה יש לומר שבכל קרבן יש אופן אחד של שינוי בעלים והוא שחושב בשעת זריקה או בשאר עבודות על מנת שיזרק הדם לאדם אחר, אבל בקרבן פסח אפשר לחשב שינוי בעלים בשני אופנים, האחד כמו כל הקרבנות שחושב לזרוק או על מנת לזרוק או עבודה אחרת לשם אדם אחר והאופן השני הוא מחשבת שינוי בעלים על האכילה, והיינו שעושה אחת מארבע העבודות על מנת שיאכל מהקרבן אדם אחר ולא בעל הקרבן. ופסול זה של עבודה שלא לשם אכילת בעל הקרבן שייך רק בשחיטה כיון שהיא המכשרת לאכילה, ומשום כך חילקה הגמרא במחשבת שינוי בעלים בין שחיטה לארבע עבודות כיון שמחשבה זו שעושה לשם אכילת אדם אחר אינה שייכת אלא בשחיטה ולא בשאר עבודות[לא].

דין שינוי בעלים בשאר עבודות

רש"י (ד"ה אבל, זבחים ד. ד"ה ויצאו - הרמתון) **ותוספות** (זבחים ג. ד"ה כל) מפרשים שמחשבת שינוי בעלים אינה שייכת בשאר קרבנות אלא אם כן חשב על הזריקה באחת מארבע עבודות, אבל אם שחט לשם אדם אחר או קיבל או הוליך לשם אדם אחר אינו פוסל את הקרבן, לפי שעיקר הקרבן בא לכפרה ולא נשתנה שם הבעלים ממנו אלא אם כן שינה בכפרתולב, **ובמשנה למלך** (פסולי המוקדשין פט"ו ה"ח) נסתפק האם כששחט או קיבל או הוליך לשם אדם אחר בלי כוונה על מנת לזרוק לשם אדם אחר אין כאן שום פסול והקרבן עולה לשם חובה, או שמא יש פסול שאינו עולה לשם חובה ומכל מקום לא נפסל לגמרילג, וכתב שמדברי התוספות משמע שהקרבן אף עולה לשם חובהלד.

שינוי בעלים בזריקה עצמה

שם. המשנה למלך שם כתב שמדברי **התוספות** (זבחים ג. ד"ה כל) משמע שמחשבת שינוי בעלים אינה פוסלת אלא אם שחט קיבל והוליך על מנת לזרוק לשם אדם אחר, אבל אם בשלושת עבודות אלו חשב לשם עצמו ורק בזריקה חשב לשם אדם אחר כשר ועלו לבעלים לשם חובה.

והאחרוניםלה הרבו לתמוה על דבריו, איך אפשר שבשאר עבודות אם נתכוין לשינוי בעלים בזריקה פסל ובזריקה עצמה שנתכוין בשינוי בעלים כשרלו.

וכתב בקונטרס גבורות שמונים (חות סח נמוסגר ד"ה והוא דנר) שכל עבודה הנעשית בפסול, חלות הפסול הוא בשעת גמר העבודה, ואם חשב בזריקה עצמה שלא לשם הבעלים נמצא שרק בסוף הזריקה חלה המחשבה לשם בעלים אחרים והרי באותה שעה כבר נגמרה הכפרהלז, ולכן לא שייך מחשבת שינוי בעלים בזריקה עצמה אלא רק בעבודות שקודם הזריקה שאם חשב בהם על מנת לזרוק שלא לשמו נפסל הקרבן.

דעת הרמב"ם בשינוי בעלים בשאר עבודות

שם. כתב הרמב"ם (פסולי המוקדשין פט"ו ה"ח), כל הזבחים שנשחטו במחשבת שינוי בעלים, בין בקרבנות יחיד בין בקרבנות ציבור כשרים, אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, חוץ מן החטאת והפסח שאם נעשו במחשבת שינוי השם פסולין, ואחד המשנה שם הזבח בשעת שחיטה או בשעת קבלה או בשעת הולכה או בזריקה כמו שביארנו, כיצד לא עלו לשם חובה, כגון ששחט עולה לשם שלמים לא עלתה לבעלים, לא משום עולה שהם חייבין בה ולא משום שלמים, אלא חייבין להביא זבח אחר, וכן אם שחט עולת ראובן לשם שמעון, לא עלתה לא לראובן ולא לשמעון, וכו' עכ"ל. ומבואר מדבריו שמחשבת שינוי בעלים נעשית בכל ארבעת העבודות כמו מחשבת שינוי השמלח, ותמה המשנה למלך (שם) מסוגיית הגמרא כאן ובזבחים (ד.) שיש הבדל בין שינוי קודש לשינוי בעלים, ששינוי קודש נוהג בארבע עבודות ושינוי בעלים בעבודה אחתלט.

ומצינו באחרונים כמה דרכים בביאור שיטת הרמב"ם:

א. במרכבת המשנה (שם) כתב שלדעת הרמב"ם יש הבדל בין שינוי קודש לשינוי בעלים באופן שכבר חשב על עבודה אחת שלא כדין, שבשינוי קודש אם חשב על השחיטה שלא לשמו אסור להמשיך ולחשוב בשאר העבודות שלא לשמו אף על פי שהקרבן כבר אינו עולה לשם חובה, אבל בשינוי בעלים אם חשב בשחיטה לשם אדם אחר יכול להמשיך בשאר העבודות לחשוב לשמו, וזהו שאמרו ששינוי קודש נוהג בארבע עבודות ושינוי בעלים בעבודה אחתמ.

ב. בהליכות אליהו (שם פי"ג ה"ח) כתב, שלדעת הרמב"ם מחשבת שלא לשמו פוסלת בכל אחת מארבע העבודות גם אם עשה את השאר לשמו, אבל במחשבת שינוי בעלים פעמים שהמחשבה פוסלת בארבעת העבודות ופעמים שאינה פוסלת, שאם חשב בשעת השחיטה לשם שינוי בעלים והתכוין לזרוק לשם הבעלים כשר, אבל אם חשב בשעת השחיטה לשם שינוי בעלים ולא חשב על מנת לזרוק לשם הבעלים פסול גם אם זרק לבסוף לשמו. ולפי זה יתבאר מה שאמרו שמחשבת שינוי קודש נוהגת בארבע עבודות ומחשבת שינוי בעלים בעבודה אחת באופן זה, שמחשבת שינוי קודש פוסלת את הקרבן בכל אחת מארבע העבודות, אבל מחשבת שינוי בעלים אינה פוסלת בכל אופן בארבע העבודות אלא רק באופן שחשב עליה בפסול ולא חשב לעשות את האחרות בכשרות אבל אם התכוין לשחוט בשינוי בעלים ועל מנת לזרוק לשמו כשר.

ג. באבן האוזל (שם פי"ג ה"ח והגהמ"ה) כתב, שמה שאמרו בגמרא ששינוי בעלים אינו נוהג אלא בעבודה אחת אין הכוונה שכך היא ההלכה שהרי מלשון המשנה (זבחים מו:) 'לשם ששה זבחים הזבח נזבח לשם זבח ולשם זובח' וכו' משמע שלהלכה שינוי בעלים פוסל גם בשחיטה והוא הדין בשאר עבודותמא, וכוונת הגמרא לומר שאין על זה פסוק מפורש ולפיכך אי אפשר ללמוד שינוי לפסול לגמרי כפסח וחטאת אם שלא לעלות ככל הזבחים, ומשמע שלפי חילוק הגמרא ששינוי בעלים אינו פוסל בשחיטה הרי שבשאר קרבנות כשר לגמרי.

כט. **כן** כתב בפירוש הריב"ן (ד"ה מכל וטעין), וביאר שמחשבת שלא למנוייו נוהגת בשחיטה מפני שנתכוין בשחיטה לשם אכילת שלא למנוייו ודבר התלוי באכילה אפשר להתכוין לו בשחיטה, אבל מחשבת שלא לאוכליו אינה מתייחסת לאכילה אלא אומר הריני שוחט שלא לשם בעליו ופסול זה גם בפסח אינו שייך אלא בזריקה. ל. **רש"י** לשיטתו [על פי דברי המהרש"א (נמוק' ד"ה ומיתקפ)] שמחשבת שלא למנוייו היא מחשבת שינוי בעלים, אבל התוספות (שם) כתבו שהם שני פסולים נפרדים. **לא. אף** על פי שאת מחשבת שינוי בעלים בכפרה אפשר לעשות בכל העבודות ובזה אין חילוק בין שינוי קודש לשינוי בעלים, מכל מקום כיון שיש חילוק בין שינוי קודש לשינוי בעלים באופן שחשב על האכילה אי אפשר להשוותם ולומר שאם שחט לאחר הפסח בשינוי בעלים נעקר שם פסח כיון שאינו דומה שינוי קודש לכל שינוי בעלים. **לב. והביאו** ראיה לדבריהם ממה שאמרו (זבחים י.) שמחשבת שינוי בעלים היא רק בזריקה. **לג. וקושיית** הגמרא היא שאין ללמוד שינוי בעלים משינוי קודש שכן שינוי קודש פוסל לגמרי, ושינוי בעלים אינו פוסל אלא רק שאינו עולה לבעלים לשם חובה. **לד. בשער** המלך (מוסל ומזיק פ"ו ה"ד) כתב שמדברי התוספות שם אין כל כך ראיה, אולם יש להוכיח כן מדבריהם במקום אחר (נכפ קמפ עו. ד"ה שלמים), והגרע"א (בגליון הרמב"ם שם) כתב שכן מפורש בתוספות (זבחים ז. ד"ה מוקה) שאם שחט תודה לשם תודת חבירו עולה לו לשם חובה. וכן מבואר בדברי המאירי (פ: ד"ה וטעין) שכתב שיש חולקין להלכה שכל אחת מארבע עבודות פוסלות גם כן בשינוי בעלים אם לפסול לגמרי כפסח וחטאת אם שלא לעלות ככל הזבחים, ומשמע שלפי חילוק הגמרא ששינוי בעלים אינו פוסל בשחיטה הרי שבשאר קרבנות כשר לגמרי. **לה. חק** נתן (זבחים ג. נמוק' ד"ה כל), טהרת הקודש (שם ד"ה ענותה - השני), יד דוד (שם ג. נמוק' שם), הליכות אליהו (שם פי"ג ה"ח). **לו. ראה** טהרת הקודש (שם) וקרן אורה (נמוק' שם) שהוכיחו מכמה מקומות שאם חשב בשעת זריקה פסל, ובהגהות רבי עקיבא איגר (בגליון הרמב"ם) כתב שטעות סופר נפל במשנה למלך וצריך לומר 'דשינוי בעלים שאינו בזריקה עלו לבעלים לשם חובה'. **לז. הוסיף** הגבורות שמונים, שמלכתחילה אין לבעלים בגוף הקרבן שום בעלות חוץ מזה שהדם יזרק בשבילו, וברגע שזרק בשבילו כבר פקעה בעלותו ממילא ושוב לא שייך לומר שבסוף הזריקה חלה הזריקה לשם אדם אחר, כיון שהזריקה עצמה נעשית כדין ומיד פקעה בעלותו ממנו ולא שייך בזה באים כאחד. **לח. כן** משמע מדבריו (שם פי"ג ה"ח) שכתב או ששחט הזבח שלא לשם בעליו, וכן בפירושו למשניות (זבחים פ"ח מ"ח) כתב שאם נשחטה שלא לשמה או שלא לשם בעלים פסול. **לט. כמו** כן קשה שמדברי הרמב"ם מבואר שאפשר לפסול בשינוי בעלים בשחיטה, ואילו מסוגיית הגמרא (זבחים י.) מוכח שמחשבת שינוי בעלים היא רק בזריקה או בשאר עבודות על מנת לזרוק שלא לשמו, וכמו שהוכיח רש"י. **מ. ועיין** שם בביאור סוגיית הגמרא בזבחים (ד.-י.). **מא. כן** מבואר מדברי המאירי (פ: ד"ה ועוד) שכתב שיש חולקים להלכה שכל אחת מארבע העבודות פוסלות, וציין לדברי הרמב"ם.

בעלים משינוי קודש, וכן אי אפשר ללמוד מדין שינוי קודש ששינוי בעלים בשאר ימות השנה יפקיע מהקרבן את השם פסח[מב].

ד. במשנת רבי אהרן (זבחים סי' ה) כתב, שאם חשב בשעת השחיטה לשחוט לשם שינוי בעלים אף על פי שאין מחשבת שינוי בעלים בשחיטה, מכל מקום על ידי מחשבה זו פקע מקרבן זה דין סתמו לשמו, ושוב כשיבא אחר כך לזרוק ולא יאמר מפורש שזורק לשמו פסול, כיון שכבר נתבטל הדין של סתמו לשמו[מג], ולפי זה נמצא שבאמת אין מחשבת שינוי בעלים פוסלת אלא בזריקה, ומכל מקום אם חשב לשחוט בשינוי בעלים והמשיך לזרוק בסתם ולא פירש שזורק לשמו נפסל הקרבן, ולפי זה מתפרש חילוק הגמרא בין שינוי קודש לשינוי בעלים, שבשינוי קודש כל מחשבת שלא לשמו פוסלת גם אם יחזור אחר כך ויתכוין לשמו, ואילו בשינוי בעלים אין מחשבתו פוסלת בכל העבודות אלא אם כן שחט או קיבל או הוליך לשם שינוי בעלים וזרק סתמא ונמצא שאין הזריקה לשמה, אבל אם ישחוט שלא לשם בעלים ואחר כך יזרוק לשמו כשר[מד].

למה אין שינוי בעלים בקרבן ציבור לשם נכרי

ואינו בצבור כביחיד. רש"י (ד"ה ואינו) **ותוספות** (זבחים ד. ד"ה ויצחק) מפרשים שאי אפשר לפסול קרבן ציבור במחשבת שינוי בעלים כיון שכל ישראל בעליו, ולא שייך לפוסלו על ידי מחשבה לשם נכרים כיון שאין שינוי בעלים פוסל אלא אם כן שינהו למחויב כפרה כמותו, אבל נכרים שאינם בני כפרה אין פוסלים בשינוי בעלים[מה].

והקשו האחרונים[מו] שהרי נכרים מביאים עולות, וכמו שאמרו (מנחות עג:) 'שלמי העובדי כוכבים עולות' ואם כן למה לא שייך לחשוב מחשבת שינוי בעלים בקרבן ציבור כגון שחושב לשם נכרי. **ותירץ החזון איש** (זבחים סי' ו סק"ג ומנחות ד"ה ויצחק) שיש חילוק בין קדושת קרבן נכרי לקדושת קרבן ישראל, שכן בקדשי נכרי אמרו (זבחים מה.) 'שאין חייבים עליהם משום פיגול נותר וטמא' ואין נחשב שינוי בעלים אלא כשחושב לשם אדם אחר ובאותה קדושה[מז].

והקהילות יעקב (זבחים סי' ז סק"ג) תירץ שהנכרי אינו בתורת כפרה ואין נקרא שמו על הקרבן, וכיון שאין מחשבת שינוי בעלים אלא במתכוין שיכפר לשם אדם אחר, אם כן מחשבת נכרי אינה פוסלת את הקרבן[מח].

קרבן ציבור לשם אשה

בבשמים ראש (שו"ת, סי' פט) כתב שנשים פטורות מתפילת המוספים, מפני שתפילה זו היא זכר לקרבן מוסף, ואשה שאינה מביאה מחצית השקל אין לה חלק בקרבנות ציבור ולכן אינה מתפללת מוסף[מט].

והקשו האחרונים[נ] למה אמרו שאין שינוי בעלים בקרבן ציבור, והלא נשים אינם שוקלות ואינם בכלל קרבנות ציבור ואם כן אם יחשוב על קרבן ציבור לשם נשים הרי זהו שינוי בעלים הפוסל.

וכתבו האחרונים שהנשים אף על פי שאינם שוקלות מכל מקום הקרבן ציבור מכפר עליהם[נא], שהרי שעירי ראשי חדשים מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו ובוודאי שגם הנשים מתכפרות על עוון זה, והוא הדין שאר קרבנות ציבור מועילה כפרתן גם על הנשים[נב].

נתכוין על חלק מהציבור

בירושלמי (פ"ה ה"ג) אמרו שחטו על מנת שתתכפר חצי חבורתו פסול, מפני שהוא מתפיס כפרת אלו באלו[נג], **וכתב המקדש דוד** (קונטרס על קדשים סי' ד סק"ג והנה לפ"ז) שמדברי הירושלמי מוכח שהפסול של שוחט שלא למנוייו הוא לא רק באופן שמתכוין לשם אחרים שלא נמנו על הקרבן, אלא גם אם שחט ולא נתכוין לשם המנויים פסול.

ובכנסת הראשונים (חוס' עג) כתב שמדברי הירושלמי יש ללמוד לדין שינוי בעלים בכל הקרבנות, שאם היו שנים שותפים בקרבן ושחט לשם אחד מהם, נפסל כל הקרבן מדין שינוי בעלים. ומתוך כך הקשה למה אמרו שאין מחשבת שינוי בעלים בקרבן ציבור, והלא אם שוחט לשם מקצת מהציבור כשר[נד], ורק בקרבן של שותפים או של חבורה שנמנו על פסח שכולם בעלים עליו שייך לדון בו מדין שינוי בעלים[נה].

האם שינוי קודש הוא פסול בגופו או פסול מחשבה

דמאי שנא שינוי בעלים דלא הוי פסולו בגופו דפסולו מחשבה בעלמא היא שינוי קודש נמי פסולו מחשבה בעלמא היא. הראשונים נחלקו בביאור מסקנת הגמרא, **רש"י** (ד"ה לפו) מפרש שמחשבות שלא לשמו או שינוי בעלים אינם מחשבות פסול בגוף הקרבן אלא רק פסול מחשבה, ומבואר מדבריו שאף על פי שבתחילה סברה הגמרא ששינוי קודש הוא פסול בגופו, למסקנא הוא פסול מחשבה[נו].

והתוספות (מנחות מח: ד"ה מעופר) **ותוספות הרשב"א משאנץ** (לעיל לד: ד"ה לימר) נקטו שכל פסול מחשבה הוא פסול בגוף, וכוונת הגמרא שאין לחלק בין שינוי בעלים לשינוי קודש כיון ששניהם נעשים על ידי מחשבה ופסול מחשבה הוא פסול הגוף.

מחשבת פיגול גם לדעת רש"י היא פסול הגוף

מדברי רש"י (מנחות מח: ד"ה מעופר) מבואר שיש חילוק בין מחשבת פיגול למחשבת שלא לשמו, שפיגול הוא פסול בגופו של קרבן ומחשבת שלא לשמו זו פסול מחשבה[נז].

ובביאור דבריו כתב **בקהילות יעקב** (זבחים סי' ג) שמחשבת שלא לשמו אינה חלות פסול בגוף הקרבן אלא רק העדר מחשבת לשמו, והרי זה דומה לנשפך הדם או מתו הבעלים שאין כאן פסול בעצם הקרבן אלא שחסר קיום

מב. וציין שכן מצינו בכמה מקומות בתלמוד כגון (נזיר מא:) לענין אכילת פועלים בשעת עבודה שאמרו 'ומה אדם שאינו אוכל בתלוש אוכל במחובר', ופירש רש"י (ד"ה שמינו) שאין הכוונה שאינו אוכל אלא שלא מצינו פסוק מפורש לדבר. **מג. כן** כתב בליקוטי הלכות (זבח תודה ד"ה ופסול לגמרי) שאם חשב בשעת שחיטה, שכל הקרבנות שנשחטו שלא לשמן כשרים ומכל מקום אסור להמשיך ולעבוד בסתם כיון שכבר בטל מהם הסתמו לשמו וצריך לחזור ולחשוב לשמו. **מד. מדברי** רש"י ותוספות משמע שאם שחט שלא לשם בעלים וזרק בסתם כשר ואין אומרים שבטל הסתמו לשמו, וביאר במשנת רבי אהרן (סס סק"ג) שאחרי שנאמר הכלל של סתמו לשמו שוב אין צריך לחשוב לשמו ורק מחשבת שלא לשמו פוסלת [וכדברי הגרי"ז שהובאו לעיל שאי אפשר לבטל את הסתמו לשמו אלא שאם חשב שלא לשמו חל פסול בקרבן]. **מה. כן** דרשו חכמים (להלן סב.) ששינוי בעלים פוסל ממה שנאמר (ויקרא ו ד) 'לכפר עליו' עליו ולא על חבירו, ומבואר שרק כשבא לכפר על חבירו פוסל אבל מי שאינו בתורת כפרה אינו פוסל את הקרבן. **מו. חזון איש** (זבחים סי' ו סק"ג ומנחות ד"ה ויצחק), חידושי הגרי"ז (מנחות כה. ד"ה והנה מזבחים), קהילות יעקב (סס סי' ז סק"ג). **מז. כן** מצינו שנסתפקו בגמרא (סס ט:) אם הביא חטאת חלב במחשבת שינוי בעלים לשם מי שמחויב קרבן עולה ויורד על טומאת מקדש וקדשיו שכיון שאין קרבנו קבוע יש לומר שאינו נחשב כשינוי בעלים, ואפילו לפי הצד שנחשב כשינוי בעלים כיון ששניהם בתורת חטאת, עדיין יש לחלק שנכרי קדושתו חלוקה משל ישראל, והוסיף החזון איש שלפי זה גם קרבן יחיד של ישראל לא תפסול בו מחשבת שינוי בעלים לשם נכרי. **מח. והסברא** נותנת כן שהרי אין מקבלים מהנכרים חטאות ואשמות הבאות לכפרה ומסתבר שגם עולות שמקבלים מהם אין מכפרים עליהם. וראה בהגהות אשר"י (נזיר פ"ו סי' ט) שאין מקבלים מהנכרי צדקה אלא רק נדרים ונדבות משום שאינם מכפרים. וכעין זה כתב הבאר יצחק (שו"ת, סי' ו) ליישב את קושיית הפנים מאירות (שו"ת, מ"ב סי' קיט) למה הגמרא (יומא יט. מדריש לה:) לא הוכיחה מכאן שכהנים הם שלוחי דרחמנא ולא שלוחי דידן שהרי אין שליחות לנכרי ובהכרח שהם שלוחי דרחמנא, והתירוץ שרק בישראל שייך לומר שהכהנים שלוחי המקריב מפני שיש לישראל זכות בגוף הקרבן להתכפר בזריקת הדם והוא צריך שליח שיעשה עבורו את הכפרה, מה שאין כן נכרים שאין להם שום כפרה אינם צריכים למנות שליח שיקריב עבורם. וראה צל"ח (חולין כב: ד"ה ודע) שתירץ את קושיית הפנים מאירות שישראל מחוייב בקרבנו כיון שגם נדרים ונדבות נתחייב להביאם ולכן צריך שליחות לצאת ידי חובתו מה שאין כן נכרי, ולפי דבריו יש עוד חילוק בין קרבן נכרי לקרבן ישראל וכעין זה כתב בקהילות יעקב (סס). **מט. כן** כתבו רבי עקיבא איגר (שו"ת, מ"ב סי' ט, וכהגהות לשו"ת סי' קו על מג"א סק"ג), מהר"ם שיק (שו"ת, או"ח סי' נ), והבאר יצחק (שו"ת, סי' כ) הקשה שאם כן גם כהנים ולויים שפטורים מן השקלים וכן קטנים פחותים מבן כ' יפטרו מתפילת מוסף כיון שאינם שוקלים, אלא ודאי שאין תפילת מוסף תלויה בשקלים, וראה קהילות יעקב (זבחים סי' ד) שתירץ קושייתו. ודעת הצל"ח (ברכות כו. ד"ה ומדנרי) שנשים פטורות ממוסף משום 'מצות עשה שהזמן גרמא' ורק בשאר התפילות שהם משום רחמי חייבות אבל במוסף שאינה משום רחמי אלא מצוה דרבנן שהזמן גרמא פטורות. **נ. עמודי אור** (סי' ז), חזון איש (זבחים סי' ו סק"ג ומנחות ד"ה ויצחק), שקל הקודש (פ"ו ה"ג מהלכות התמידין ד"ה ופלגו ענין). **נא. העמודי אור** כתב שכיון שמתכפרות חייבות בתפילת מוסף, ומשמע מדבריו שלדעת הסוברים שפטורה ממוסף לפי שאינה בקרבנות ציבור עדיין הקושיה במקומה עומדת, ובקהילות יעקב (זבחים סי' ד) כתב שלדברי הבשמים ראש יש לומר שאף על פי שלאחר שהביאו הם מתכפרות מכל מקום אינם שייכות בהבאת הקרבן כיון שאינם שוקלות וממילא פטורות מתפילת המוספים. **נב. ראה** בעמודי אור (סי' ז) ובזרע אברהם (סי' ד סק"כ בתוכחת הגר"מ זמנפ) כמה ראיות לכך שנשים מתכפרות, ונתנו טעם לדבר על פי מה שאמרו (יומא פו:) שהתורה הפקירה את פרו של אהרן להתכפר בו אחיו הכהנים ואף בשאר קרבנות התורה זיכתה בהם גם למי שלא שקל את שקלו, וכן מצינו בדברי רבי יהודה שאמר (שקלים פ"ו ה"ד) שכהנים פטורים משקלים ומכל מקום אמר שבועות (ב:) שכהנים מתכפרים בשעיר המשתלח, וראה עוד בזה בשקל הקודש (פ"ו ה"ד מפילו ענין) שרצה להוכיח שעני חייב בשקלים שאם נאמר שאינו שוקל נמצא שאינו בכלל קרבן ציבור ואם כן מצינו מחשבת שינוי בעלים בקרבן ציבור בחושב לשם עני, ודחה שאף אם עני היה פטור משקלים מכל מקום הוא מתכפר בקרבנות ציבור. **נג. ופירשו** הפני משה וקרבן העדה שהרי זה כאומר דינם של אלו יהיה כשל אלו וכשם שאותם שלא נתכוין עליהם לא יצאו ידי חובתם כך אלו שנתכוין להם. **נד. אמנם** מלשון רש"י (זבחים ד. ד"ה ויצחק) שכתב שהכל בעליו משמע שהיחיד נידון כבעלים, וראה בתוספות (סס ד"ה ויצחק) שכתבו שלא שייך מחשבת שינוי בעלים בקרבן ציבור 'כיון דאם שחט לשמו התמיד הרי הוא בעליו' ויש שגרסו שאם שחט לשם היחיד הרי הוא בעליו, ולדברי הכנסת הראשונים אין לגרוס כן כיון שהיחיד אינו בעלים. **נה. לפי** זה הוא הדין אם יחשוב על קרבן יחיד לשם הציבור אין זה שינוי בעלים כי קרבן ציבור אין בו תפיסת שייכות לציבור. **נו. כן** פירש רש"י במנחות (מח:) על המבואר בגמרא שם שכבשי עצרת ששחטן שלא כמצותן פסולין ותעובר צורתן שממתינים להם שיפסלו בלינה, ופירש רש"י (ד"ה תעובר - בפירוש הקצר) שכוונת הגמרא שלא כמצוותן היינו ששחט שלא לשמה והטעם שאין שורפים אותם מיד כדין פיגול אלא ממתינים עד הערב מפני ששלא לשמה אינו פסול בגופו, מה שאין כן פיגול וטמא הוא פסול בגופו. ובחידושי מרן ריי"ז הלוי (פסולי המוקדשין עמ' נד ד"ה והנה לכאורה) ביאר שלדברי רש"י פסול הגוף הוא רק דבר שפסולו בבשר כגון בשר שנטמא, אבל מחשבת שלא לשמו אינה פסול בבשר עצמו אלא רק בקרבן, ועיין שם שהקשה על זה מסוגיית הגמרא להלן (ענ:) שמשמע שמחשבת שלא לשמו היא פסול הגוף, ולפיכך פירש שדין שלא לשמו הוא פסול מחשבה הוא רק בכבשי עצרת ושלמי נזיר, אך מדברי רש"י כאן מבואר שגם בפסח הוא פסול מחשבה, וראה בעבודת הפסח (פי' כט) מה שתירץ בזה. **נז. כן** כתב בפירוש הריב"ן (ד"ה פסול מחשבה) שמחשבת שלא לשמו אינה קרויה פסול הגוף כיון שאינו חושב באכילת אדם או באכילת מזבח.

אחד מתנאי הקרבן, ולכן שלא לשמו הוא פסול מחשבה, מה שאין כן פיגול הוא חלות פסול בגוף הקרבן ולכן הוא פסול בעצם הקרבן.

ולפי דברי **הגרי"ז** (מעשה הקרבנות פ"ד ה"ח) שכל קרבן סתמו לשמו וגם אם חשב שלא לשמו עדיין סתמו לשמו אלא שהוא פסול משום מחשבת שלא לשמו, ביאר **בחידושי הגרי"מ** (זבחים חלק ג) שמחשבת שלא לשמו אינה נחשבת כפסול בגופו דווקא משום שאין מחשבת שלא לשמו עוקרת, כי אם היה נעקר מהקרבן שמו עד שבטל הסתמו לשמו היה בזה משום פסול הגוף, אבל עתה שלא נשתנה שמו אלא רק נוסף עליו פסול של שלא לשמו אין בכך אלא פסול מחשבה[נח].

ובחזון יחזקאל (זבחים ד: ד"ה מתי שנת) כתב שיש לחלק בין מחשבת שלא לשמו ושינוי בעלים בכל הקרבנות למחשבות אלו בפסח, כיון שבכל הקרבנות כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, יש לומר שהפסול הוא רק בזה שלא הקריבם כמו שנתחייב בתחילה וזהו פסול מחשבה, מה שאין כן לענין פסח שאם הביאו שלא לשמו הקרבן פסול, בזה יש לומר שפסול זה הוא בעצם הקרבן[נט].

ביאור שיטת התוספות

בחסד לאברהם (קרבן פסח פ"ד ה"ח) כתב, שגדר החילוק בין פסול מחשבה לפסול הגוף תלוי בדין הקרבן עצמו, שאם הקרבן מצד עצמו כשר ורק המחשבה פוסלתו זהו פסול מחשבה, אבל אם הקרבן עצמו נפסל זהו פסול הגוף, ולפי זה נמצא שיש חילוק בין מחשבת פיגול למחשבת שלא לשמו שבפיגול כל זמן שלא חשב כלום הקרבן עומד להקרבה כדינו אלא שמחשבת הפיגול פוסלתו ובזה אמרו שהפסול הוא במחשבה ולא בגופו של הקרבן, מה שאין כן באופן שהקרבן מצד עצמו פסול וכגון במחשבת שלא לשמו שכל הכשר הקרבן הוא רק מצד שסתמו לשמו אבל מיד שאמר שחושב שלא לשמו נתברר שהקרבן מצד עצמו אינו עומד לשמו ונמצא שהפסול הוא בגוף הקרבן ולא רק במחשבה[ס].

האם שינוי קודש דינו כשינוי בעלים

שם. בגמרא מבואר שמחשבת שלא לשמו דינה כמו מחשבת שינוי בעלים, וכן אמרו בזבחים (ד:) שאי אפשר ללמוד את דין שינוי בעלים בשאר עבודות מדין שינוי קודש כיון שיש כמה חילוקים ביניהם, אבל אין לחלק בגופו וזה במחשבה. והקשו **התוספות** (סד ד"ה מחשבה) **שבגמרא להלן** (סג:) אמרו מה בין לשמן ושלא לשמן לבין לאוכליו ושלא לאוכליו שזה פסולו בגופו וזה אין פסולו בגופו, ומבואר שמחשבת שלא לשמן גורמת פסול בגופו של קרבן ומחשבת שלא לאוכליו שהיא כמחשבת שינוי בעלים נחשבת כפסול מחשבה. וביישוב קושייתם נאמרו כמה וכמה דרכים:

א. התוספות (סד) תירצו שהפסול של מחשבת שלא לאוכליו אינה דומה למחשבת שינוי בעלים, כיון שאותו זקן וחולה אילו היה בו כוח היה יכול לאכול ואם כן אין כאן אלא חסרון צדדי שאינו יכול לאכול ואין זה פסול ממש[סא], מה שאין מחשבת שינוי בעלים ושלא לשמו שהם פסול בגופו[סב].

ב. עוד תירצו התוספות שמחשבת שינוי בעלים היא בשעת זריקה וזה נחשב כפסול בגופו של הקרבן כיון ששם הבעלים נקבע לפי הזריקה, מה שאין מחשבת שלא לאוכליו ושלא למנוייו נעשית בשעת השחיטה וזהו אינו פסול בגוף הקרבן כיון שאין שם הבעלים נקבע לפי שעת השחיטה.

ג. ועוד תירצו שבחושב לאוכליו ושלא לאוכליו יכול לקיים מחשבתו בהיתר על ידי שיתן רק לאותם המנויים שאינם חולים וזקנים, מה שאין כן מחשבת שלא לשמו ושינוי בעלים שאינו יכול לקיים בהיתר נחשב כפסול גופו[סג].

ד. האחרונים[סד] כתבו על פי המבואר להלן (סג:) שהחילוק בין לאוכליו ושלא לאוכליו ללשמו ושלא לשמו מפני שלאוכליו ולא לאוכליו אפשר לברר איסורו, וכגון שיאכילנו לאוכליו ובטל איסורו למפרע[סה], מה שאין כן בלשמו ושלא לשמו אי אפשר לברר איסורו, ואמר רב אשי שמה שאמרו שמחשבת שלא לשמו פסולו בגופו היינו משום שאי אפשר לברר איסורו, ולפי זה יש לומר שמחשבת שלא לשם בעלים אי אפשר לברר איסורו והרי זה פסולו בגופו ואין זה דומה לאוכליו ושלא לאוכליו[סו].

ה. החזון יחזקאל (זבחים סס ד"ה מתי שנת) כתב שיש הבדל בין מחשבת לשמו ושלא לשמו בשאר קרבנות למחשבת לשמו ושלא לשמו בפסח, כיון שכל הקרבנות שהקריבן שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, ונמצא שהפסול הוא לא בעצם הקרבן אלא במחשבתו מה שאין כן בפסח שהקרבן עצמו נפסל הרי זה פסול בגופו[סז].

מדוע שינוי בעלים שלא בזמנו פסול אלא אמר רבא פסח ששחטו בשאר ימות השנה בשינוי בעלים נעשה כמי שאין לו בעלים בזמנו ופסול. רש"י (ד"ה כמי) מפרש שפסח שנשחט שלא בזמנו בשינוי בעלים הרי הוא כמי שנשחט בזמנו בשינוי בעלים ופסול.

וצריך ביאור, שהרי הגמרא נסתפקה האם מחשבת שינוי בעלים שלא בזמנו נחשבת כעקירה, וכשם ששינוי בעלים בזמנו פוסל כך שלא בזמנו יכשיר, או שמא שינוי בעלים אינו נחשב כעקירה, ואם כן מה השיב רבא 'נעשה כמי שאין לו בעלים בזמנו' והרי בזה גופא נסתפקה הגמרא אם זה סיבה להכשיר או לא, ואם סבר רבא כמו הצד השני היה לו לומר ששינוי בעלים שלא בזמנו אינו נחשב עקירה, ולשם מה הוסיף שנעשה כמי שאין לו בעלים בזמנו. וכמה דרכים נאמרו בביאור דברי רבא:

א. רש"י (מוס' ד"ה נעשה) מפרש שכוונת רבא 'כמי שאין לו בעלים בזמנו' לפסח שמתו בעליו שאמרו להלן (עג:) שסתמו עומד לשם פסח ואם נשחט בסתם ולא עקרוהו לשם קרבן אחר פסול, וכשם ששחיטה זו שידוע לכל שאין כאן בעלים אינה עוקרת את הפסח, כך שינוי בעלים שלא בזמנו אינו עוקר אלא צריך לעקור על ידי מחשבת שינוי קודש[סח].

ב. הצל"ח (ד"ה אלא) כתב על פי מה שכתבו **התוספות** (פ: ד"ה נפסלו) שיש הבדל בין קודם הפסח לאחר הפסח, שאם בא לשחוט קודם הפסח צריך עקירה, אבל לאחר הפסח אין צריך עקירה, ולפי זה יש לומר שדברי רבא מתייחסים הן לקודם הפסח והן לאחר הפסח, שלא זו בלבד שאם שחט קודם הפסח בשינוי בעלים פסול משום ששינוי בעלים אינו עקירה, אלא אפילו לאחר הפסח שאין צריך עקירה וסתמו לשם שלמים, אם שחט בשינוי בעלים פסול.

נמצא שיש חידוש בפסח לאחר זמנו שאף על פי שהוא עומד לשם שלמים ואינו צריך עקירה, ושלמים ששחטן בשינוי בעלים כשרים אלא שאינם עולים לשם חובה, קרבן זה שהיה מלכתחילה עומד לשם פסח לא פקע ממנו שם פסח לגמרי, ואם שחטו בשינוי בעלים נשאר בו דיני הפסח שהוא פסול, ולכן הוסיף רבא שהרי הוא כשוחטו בזמנו, והיינו כשם שבזמנו אם שחטו בשינוי בעלים פסול כך לאחר זמנו שהוא עומד לשם שלמים אם נשחט בשינוי בעלים פסול[סט].

ג. באבן האזל (פסולי המקודשין פט"ו ה"ח) מפרש שכוונת רבא לחדש שהכלל שפסח שלא בזמנו עומד לשם שלמים הוא רק בזמן שהבעלים עצמם מביאים את קרבנם שלא בזמנם, שכיון שהם מחוייבים להקריבו עליהם נאמר שאם לא הקריבוהו בזמנו יביאוהו לשם שלמים, אבל אחרים שאינם חייבים להקריבו אינם יכולים להביאו לשלמים, וביחס אליהם הקרבן עדיין בגדר פסח הוא עומד, והוא הדין אם שחטו לשם אחרים לא נשתנה דינו מכמות שהיה וזהו שאמר הפסח שנשחט שלא בזמנו בשינוי בעלים הרי זה כמי שאין לו בעלים בזמנו

נח. לפי דבריו צריך לומר שהחילוק בין שלא לשמו לפיגול, שמחשבת שלא לשמו לעולם חלה עם מחשבת לשמו ואין זה פסול גמור אלא עירוב מחשבות, מה שאין כן פיגול הוא פסול בגופו מפני שאין מחשבה הסותרת למחשבת הפיגול. **נט. אך** מדברי רש"י כאן מבואר שגם בפסח הפסול הוא במחשבה בלבד ולא בגופו של קרבן. **ס. גם** החסד לאברהם מפרש שלא כדברי הגרי"ז אלא שלדבריו אין חיסרון הלשמו גורם פסול מחשבה כמו שכתב הקהילות יעקב אלא פסול הגוף וכדברי הגרי"מ (שם), ונמצא שרש"י ותוספות חלוקים בשני דברים, שלרש"י פיגול הוא פסול בגופו ושלא לשמו הוא פסול במחשבה, ולתוספות פיגול הוא פסול מחשבה ושלא לשמו פסול בגופו. **סא. הטהרת** הקודש (נמוס' שם ד"ה מצינו) כתב שאפילו אם זקן או חולה נחשב כפסול הגוף אין זה דומה לפסול הגוף של שינוי בעלים, כיון שלא יתכן שפסול הקרבן יהיה חמור יותר מפסול הבעלים, וכיון שהבעלים אינם פסולים בעצם אלא רק יש בהם חסרון שבמציאות אינם יכולים לאכול, גם הקרבן נחשב כפסול מחמת דבר אחר. **סב. התוספות** הלכו בזה לשיטתם במנחות (מח: ד"ה מעומר) שלמסקנת הגמרא שינוי קודש ושינוי בעלים הם פסול בגופו ולא פסול מחשבה, אולם דחו את תירוצם שהרי פסח שנשחט לשם טמאים וטהורים כשר אף על פי שטמא הוא פסול בגופו, ואם כן מהו החילוק בין לשמו ושלא לשמו לטמאים וטהורים. **סג. ברכת** הזבח ובצאן קדשים (על המוס' שם) כתבו שלדברי התוספות הוא הדין בלמולין וערלים כיון שהערלים יכולים למול נמצא שאפשר לקיים מחשבתו בהיתר. ובספר לשם זבח כתב שכוונת התוספות לדברי רב אשי להלן (סג:) שכל דבר שאפשר לברר איסורו אינו פסול בגופו. וראה להלן שכך תירצו האחרונים את קושיית התוספות.

סד. צאן קדשים חק נתן וקרן אורה (על המוס' שם). **סה. כך** פירש רש"י שם בפירוש שני, ועוד פירש שאפשר לברר היינו שידוע איזה חלק לאוכליו ואיזה שלא לאוכליו, וכתבו הטהרת הקודש והקרן אורה (נמוס' שם) שגם לפי פירוש זה יתפרש החילוק בין מחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו שעל ידי האכילה יתברר מה נשחט לאוכליו ומה נשחט שלא לאוכליו לבין מחשבת שינוי בעלים שאי אפשר לברר איסורו. **סו. כן** מבואר בדברי התוספות להלן (שם ד"ה פסולו), וראה שם שרבי יוחנן בגמרא חולק על רב אשי, וכתבו החק נתן וקרן אורה שקושיית התוספות היא לפי דברי רבי יוחנן שחולק על רב אשי וראה עוד בטהרת הקודש בזבחים שם מה שהקשה על דבריהם. **סז. החזון** יחזקאל מיישב את סוגיית הגמרא שם על שאר קדשים שבהם שלא לשמו הוא פסול מחשבה, אולם בסוגיית הגמרא כאן מבואר שגם בפסח זהו פסול מחשבה, וצריך לומר שפסח שלא בזמנו הוא כשאר קרבנות כיון שלהלכה אינו צריך עקירה והוא עומד לשם שלמים וגם אם יקריבנו לשם פסח כשר וראה להלן (סד.) שנחלקו בזה רש"י (ד"ה סתמן) ותוספות (ד"ה נעשה). ולכן זהו פסול מחשבה. אבל בפסח שלא בזמנו שהקרבן מצד עצמו אינו צריך עקירה והוא עומד לשם שלמים, אם כן גם אם יקריבו לשם פסח אינו פסול לגמרי והרי זה פסול מחשבה בעלמא. **סח. כן** משמע מלשון הגמרא נעשה כמי שאין לו בעלים והיינו שמתו בעליו, ולא אמרו נעשה כמי ששחטו בשינוי בעלים בזמנו, אך בדברי רש"י מפורש שכוונת הגמרא להשוות שינוי בעלים שלא בזמנו לשינוי בעלים בזמנו. **סט. כעין** זה כתב המקדש דוד (קונטרס נעניני קדשים סי' ה סק"ג) וראה באבן האזל (פסולי המקודשין פט"ו ה"ח) שדן באריכות בדברי הצל"ח.

אורח 19/06/2018

שהוא פסול, ואין אומרים שהפסח עומד לשם שלמים וכשר אלא שלא עלה לשם חובה.

ד. בחוקת הפסח (סי' יט סק"ו) כתב בביאור דברי רבא שמחשבת שינוי בעלים באמת עוקרת את השם פסח, והטעם לזה הוא כמו שאמר רב פפא מה שינוי בעלים בזמנו פוסל כך שלא בזמנו מכשיר, אלא שלדברי רבא אי אפשר לעקור את השם פסח אלא על ידי מחשבת הכשר, וכגון שחשב על הפסח להקריבו לשם שלמים, שעוקר את הפסח בצורה הראויה לשלמים, אבל אם בא לעקור את הפסח על ידי מחשבת פסול כגון שינוי בעלים, אף על פי שהפסח נעקר אבל מכל מקום המחשבת פסול פוסלת את הקרבן[ע].

האם הפסול משום שינוי בעלים או שלא למנוייו

בתוספות (ד"ה נעשה) מבואר שפסח שנשחט שלא בזמנו בשינוי בעלים דומה לפסח שמתו בעליו. והקשה **המקדש דוד** (קונטרס נעניני קדשים סי' ד סק"נ) שהרי בגמרא לעיל מבואר שאין פסול שינוי בעלים לאחר מיתה, ולפי זה פסח שמתו בעליו לא שייך לפוסלו משום שינוי בעלים, ואם כן כיצד אפשר ללמוד שמחשבת שינוי בעלים שלא בזמנו פוסלת מפסח שמתו בעליו והרי בפסח שמתו בעליו בהכרח הפסול הוא מטעם אחר, ועדיין יתכן שמחשבת שינוי בעלים שלא בזמנו מכשרת את הקרבן.

אהח 19/06/2018

וכתב המקדש דוד שלדברי התוספות רבא פוסל שינוי בעלים שלא בזמנו מדין שלא למנוייו, שכן בגמרא להלן (עג:) אמרו שאם מתו הבעלים או שמשכו ידיהם קודם השחיטה נפסל הקרבן בגופו, ופירש **רש"י** (סס ד"ה ישרף) שהפסול הוא מדין פסח שלא למנוייו, ומבואר ששייך פסול שלא למנוייו לאחר מיתה, וזהו שהוכיחו התוספות שאם מחשבת שינוי בעלים היתה עוקרת משום שפסול בזמנו, אזי גם מחשבת שלא למנוייו היתה צריכה להיות עקירה שלא בזמנו הואיל ופוסל בזמנו, וכיון שבפסח שמתו בעליו פסול אף על פי שהוא כמפרש שלא למנוייו שהרי מתו, הוא הדין מחשבת שינוי בעלים אינה עקירת הפסח שלא בזמנו.

דעת הרמב"ם בפסח שלא בזמנו בשינוי בעלים

הרמב"ם (פסולי המוקדשין פט"ו ה"ח) פסק כרבא שאם שחטו לא בזמנו שלא לשם בעלים נעשה כמי ששחטו בזמנו ופסול.

וכתב המאירי (ס: ד"ה פסח) שלהלכה פסח אינו צריך עקירה ולפיכך אם שחטו לשמו שלא בזמנו בשינוי בעלים פסול כיון שיש כאן עירוב מחשבות שמצד אחד נתכוין לשמו ומצד שני שלא לשם בעלים ופסול[עא], אבל אם שחטו במחשבת שינוי בעלים כשר אלא שאינו עולה לבעלים לשם חובה, שכן פסח אינו צריך עקירה וסתמו עומד לשם שלמים, ושלמים ששחטן בשינוי בעלים כשרים אלא שלא עלו לשם חובה.

ומתוך כך תמה על דברי הרמב"ם שכיון שפסח אינו צריך עקירה, למה כתב שהפסח שלא בזמנו פסול כדין שינוי בעלים בזמנו, והרי שלא בזמנו אינו צריך עקירה והוא כשר במחשבת שינוי בעלים אלא שלא עלה לרצון[עב].

ותירץ הצל"ח (ד"ה ומזה) שגם אם פסח אינו צריך עקירה, מכל מקום אינו דומה ממש לשלמים כיון שבעצם הוא פסח שחלו עליו דיני שלמים, אבל לענין זה שאם יעשה בו שינוי בעלים נשאר בו דיני פסח שהוא פסול[עג].

ובאבן האזל (סס ד"ה והנראה מזה) חידש, שהכלל פסח בימות השנה קרב לשם שלמים שייך רק בבעלים של הפסח, שכיון שהוא מחויב להקריבו וכבר עבר זמנו, בזה אמרו שהקרבן עומד לשם שלמים, ואפילו אם יקריבו לשם פסח כשר אלא שלא עלה לבעלים לשם רצון כדין שאר שלא לשמו, אבל כשאין לו בעלים או שחשב לשם בעלים אחרים הרי על אחרים אין חיוב להקריבו לשם שלמים וכלפיהם נשאר בקרבן הדין שהיה בו מתחילה להביאו לשם פסח וכיון שהקריבוהו בשינוי בעלים נפסל הקרבן כדין שוחט פסח בזמנו בשינוי בעלים.

ע. **והוסיף**, שמסקנת רבא באה רק אחרי שהוכיחה הגמרא שיש חילוק בין שינוי קודש לשינוי בעלים ראיני ללמוד זה מזה, ואם כן יש לומר שגם בפסח שינוי קודש היא מחשבת עקירה ראויה ושינוי בעלים היא עקירה שיש בה פסול. **עא. ראה** לעיל בביאור ספק הגמרא שנחלקו הראשונים האם הספק הוא בלשמו ובשינוי בעלים או רק בשינוי בעלים. **עב. ראה** לעיל (פ:) בביאור דעת הרמב"ם שלדברי המרכבת המשנה והצל"ח מוכח ממה שהשמיט את דין פסח ששחטו לשמו שלא בזמנו פסול שפסח אינו צריך עקירה ואפילו אם שחטו לשם פסח כשר, אולם יש שנקטו בדעת הרמב"ם שצריך עקירה, ולדבריהם מיושבת קושיית המאירי. **עג. ראה** שם שהוכיח כן מסוגיית הגמרא בזבחים (פ:) שדרשו מן הכתוב שפסח שהקריבו לשם שלמים כשר, ומנין שגם הקריבו לשם עולה כשר תלמוד לומר וכו' ומשמע שגם אחרי ההיתר להביאו לשלמים צריך מקור לשם עולה, ואם כן יש לומר שבמה שגילתה תורה כשר אבל שינוי בעלים שאין על זה פסוק פסול. והוסיף, שלפי זה אפילו אם שחטו לשם שלמים ובשינוי בעלים פסול כיון שעדיין שם פסח עליו, אמנם מדברי המאירי מוכח שלא כהצל"ח שכתב שהפסח לאחר זמנו כשר אלא שאינו עולה לבעלים לשם חובה ומשמע שכל דיני שלמים עליו, וכן משמע מהתוספות (להלן סב. ד"ה טעמא) שכתבו שאם פסח אינו צריך עקירה אפילו שחט לשמו כשר כיון ששלמים ששחטן לשם פסח כשר, ודברי הצל"ח הם רק בשיטת הרמב"ם.

ילקוט תוכן הביאורים סא. - סד. ביאורים

סא.

ביאור מהות המחשבה 'שלא לאוכליו' ..... א
כיצד מתמנים לקרבן פסח ..... א
החילוק בין מחשבת שינוי בעלים למחשבת שלא למנויו ..... א
מתו אחיו מחמת המילה מותר לאכול בפסח או לא ..... א
האם טמאים וערלים הם בכלל 'שלא לאוכליו' ... ב
מנין שפסח שנשחט קודם חצות פסול בדיעבד ... ב
האם דם קרוש כשר לזריקה ..... ב
שחט הפסח לפני התמיד איזה מהן יזרוק ראשון ..... ג
האם צריך להמתין לאחר הקטרת איברי התמיד .. ג
אינו צריך להמתין לאחר קטורת ונרות ..... ד
האם בשלא לאוכליו מדובר שמלבד החולה והזקן יש מנויים נוספים ..... ד
האם מספיק שחשב שלא למנויו או דווקא לשם חבורה אחרת ..... ד
לשם מה צריך שתי דרשות ל'שלא למנויו' ול'שינוי בעלים' ..... ה
היכן צריך שנה הכתוב לעכב ..... ה
במה נחלקו רבי וחכמים ..... ה
מהו לשון סורסי ..... ו
מדוע לא נלמד שאר עבודות משחיטה ..... ו
האם מותר לכתחילה לשחוט 'לאוכליו ולא לאוכליו' ..... ו

סא:

מחלוקת הראשונים בביאור סוגייתנו ..... ו
ביאור דין מחשבים מעבודה לעבודה ..... ז
שחטו למולים לזרוק לערלים אינו כשוחט למולים ולערלים ..... ז
קל וחומר משינוי בעלים ..... ח
רש"י מפרש כאן בערל שמתו אחיו מחמת מילה ..... ח
אפשר ללמוד גם מ'חוץ למקומו' שפוסל במקצת ..... ח
מנין שערל אסור באכילת קדשים ..... ח
איזה איסור ערלה לא הותרה מכללה ..... ט
גם מחשבת חוץ לזמנו הותרה מכללה ..... ט
מנין שכל מקצת אוכלים כשר ..... ט
מדוע סברה הגמרא שאין ללמוד מקצת ערלה מ'זאת' ..... ט
ביאור הטעם 'דאין מחשבת אוכלים בזריקה' .... ט
בזריקה שלא לאוכליו האם יוצא ידי חובתו ..... ט
איך ניתן ללמוד זריקה משחיטה ..... י
באיזה אופן יש מקצת ערלים בזריקה ..... י
חומר בזריקה שנוהג בה שינוי בעלים ..... י
מה הפירוש שלא נקבע פיגול אלא בזריקה ..... י
'כל' משמעותו כולה או כל שהוא ..... יא
לשם מה כתבה התורה גם 'כל' וגם 'זאת' ..... יא
פסק ההלכה בדין מקצת ערלה בזריקה ..... יא
יישוב שיטת הרמב"ם גם כדעת רב אשי ..... יא
הלא רבה עצמו הביא ראיה מהברייתא ..... יב

סב.

לפי רב אשי המחלוקת היא גם בזריקה עצמה ... יב
מחשבת ערלים להיכן הלכה ..... יב
פירושים נוספים בדעת רב אשי ..... יג
מי שאינו יכול לאכול האם מינויו חל ..... יג
הלא הערל גם מחויב בפסח ..... יג
האם חולה וזקן נחשבים 'בר כפרה' בפסח ... יד
האם ערל שמתו אחיו מחמת מילה נחשב 'בר כפרה' ..... יד
באופן שמל בסוף האם מודה רבה ..... יד
האם ערל שמל צריך הזאת שלישי ושביעי ... טו
אם אופה קודם שגמר סעודתו ..... טו
גם לרבה אסור לכתחילה לאפות לחול ..... טו
אם המאכל אסור באכילה לא שייך הואיל .... טו
מדוע נאמר 'חזי ליה' ולא 'חזי להו' לאורחים ..... טו
אם באו אורחים לבסוף האם לוקה ..... טו
שורש המחלוקת אם העיקר המחשבה או המעשה ..... טו
האם דין 'הואיל' תלוי בדין 'מתוך' ..... טז
האם מילה נחשב יותר מחוסר מעשה ..... טז
להזמין אורחים נחשב 'בידו' ..... טז
החילוק בין הואיל לחומרא או לקולא ..... טז
גם בפסח יש קולא שמביא חולין לעזרה ..... יז
איך יביא פסח אחר קודם שנשפך הדם ..... יז
במסכת יומא לא אמר רב חסדא הואיל לחומרא ..... יח
לדעת תוספות האם יש אופן שסובר רב חסדא הואיל מדאורייתא ..... יח
בחיוב מלקות יש קולא שנפטר מתשלומי ממון ..... יט
סיכום שיטות הראשונים בענין הואיל ..... יט
מסתבר ללמוד טומאת גברי מטומאת בשר ... יט
כיצד ניתן ללמוד מטומאת בשר למחשבת ערלה ..... כ
באיזה אופן לא נטמא כל הפסח ..... כ
האם ערל נכנס לעזרה ..... כ
המקור לכך שערל וטמא משלחים קרבנותיהם ..... כ
כיצד יקיים הטמא מצות סמיכה ..... כא
מי שאינו ראוי לסמוך האם סמיכה מעכבת בו ..... כב
סמיכה היא מדיני הקרבן או מצות הבעלים .. כב
עוד תירוצים על הקושיא מסמיכה ..... כג
כיצד יקיימו ערל וטמא מצות אכילת בעלים .. כג
טמא פטור מקרבן ראייה וחגיגה ..... כג
אלו טמאים משלחים קרבנות ..... כג
ביאור שיטת הרמב"ם שטמא מת אינו משלח קרבנות ..... כד
טמא מת בטומאות שאין הנזיר מגלח עליהן האם משלח קרבנות ..... כה
האם ניתן לפרש סוגייתנו בטמא שרץ ..... כו
טמא מת אינו משלח קרבנות הוא פסול בקרבן או בבעלים ..... כו
הדין שאין זורקים את הדם בנטמא הבשר אינו שייך לדיני טומאה ..... כו
מה הפירוש שערל לא הותר מכללו ..... כז

סב:

מדוע לא תירצה הגמרא שהותר בטומאת בשר לזרוק הדם ..... כז
וכי לא ידע המקשן שפסח הבא בטומאה נאכל בטומאה ..... כז
למה לפרש שהפסח נולד קודם ראש חודש דאשתקד ..... כז
דין פסח שלא בזמנו שנשחט לשמו ..... כח
למה לא יפסלו משום שנשחטו אחר התמיד ..... כח
מנין שרבי אליעזר מכשיר שלא בזמנו ..... כח
על מי הקושיא מפסח שעברה שנתו ..... כח
רב הונא מבקש לפסול מדאורייתא או מדרבנן ..... כט
לעיל רבי אליעזר עצמו סובר 'הואיל' ..... כט
פסח שלא בזמנו לשם שלמים יפסל משום הואיל ..... ל
רבי אליעזר פוסל מדרשה או מקל וחומר ..... ל
מהו ספר יוחסין ..... ל
מדוע מיאן רבי יוחנן ללמד את רבי שמלאי ספר יוחסין ..... ל
מדוע רבי יוחנן השליך על רבי שמלאי דווקא 'קלא' ..... ל
ביאור הקל וחומר מברוריה ..... ל
כיצד למדה ברוריה תורה הרי אסור לנשים ללמוד תורה ..... לא
כיצד לימדו החכמים את ברוריה הרי אסור לבחור ללמד בנות ..... לא
מה הסתפק רבי שמלאי הלא לעיל דרשו שאם עירב במחשבתו מקצת אוכלים כשר ..... לא
הטעם שרבי שמלאי הסתפק דווקא בדין זה כשיצא מלפני רבי יוחנן ..... לב
מדוע רק עכשיו סבר רבי יוחנן שרבי שמלאי תלמיד חכם הלא כבר קודם לכן הסכים ללמדו ..... לב
מדוע מחשבת שלא לשמו נחשבת פסולו בגופו ומחשבת שלא לאוכליו אינה נחשבת פסולו בגופו ..... לב
ביאור סברת אי אפשר לברר איסורו ואפשר לברר איסורו ..... לב
האם מחשבת שינוי בעלים פוסלת כשחשב לשם בעליו ושלא לשם בעליו ..... לג
מדוע נקטה הגמרא ששלא לאוכליו אינו בציבור כביחיד ולא נקטה בפשטות שאינו אלא בפסח ..... לג
האם קרבן פסח נחשב קרבן ציבור או קרבן יחיד ..... לג
ביאור דברי רב אשי שפסולו בגופו ואי אפשר לברר איסורו הוא דבר אחד ..... לד
מדוע מחשבת שינוי בעלים נחשבת פסולו בגופו ומחשבת שלא למנויו אינה נחשבת פסולו בגופו ..... לד
מדוע מחשבת שינוי בעלים נחשבת פסולו בגופו ואילו מחשבת שלא לאוכליו אינה נחשבת פסולו בגופו ..... לד
הטעם שנגנז ספר יוחסין ..... לה
הטעם שתשש כחן של חכמים וכהה מאור עיניהם ..... לה
האם דברי מר זוטרא שבין אצל לאצל היו דרשות כדי טעינת ארבע מאות גמלים הם גוזמא .... לו
מדוע העדיפה הגמרא לומר שבשני המקרים כשר הלא לדעת רבי מאיר 'מפגלים בחצי מתיר' ... לו
האם לדעת רבי מאיר שמפגלים בחצי מתיר צריך שיחשוב דווקא על סימן שלם ..... לו

סג.

על מי מקשה הגמרא 'לימא קסברי אחרים אינה לשחיטה אלא בסוף' ..... לו
אם אינה לשחיטה אלא בסוף האם חלה מחשבתו רק אם חשבה בגמר שחיטה ..... לז
לדעת הסובר שאינה לשחיטה אלא בסוף בשחיטת סימן ראשון עדיין לא נעשה מעשה שחיטה .. לח
מדוע במסכת זבחים לא הקשה רבא על אביי מהברייתא של אחרים ..... לח
אם מדובר באופן שלא הספיק לומר לערלים מדוע נקט רבי מאיר הקדים מולים לערלים ..... לח
מה הדין אם אמר למולים בתוך כדי דיבור .. לט
לפי ביאורו של רבה בדעת רבי מאיר מה הדין אם התכוין לומר למולים ואמר לערלים ..... לט
האם מחשבת פסול האמורה בקדשים חלה דווקא בדיבור או אף במחשבה בלבד ..... לט
דחיית הראיה שהביאו התוספות מסוגייתנו שכל מחשבה בקדשים היינו דיבור ..... מ
מדוע אם הקדים ערלים פסול הלא מחשבת מולים אינה טעונה דיבור ונמצא ששוחט גם למולים ..... מ
מדוע כשהתכוין לומר דבר אחר לא אמר כלום הרי דברים שבלב אינם דברים ..... מא
מה הגמרא מקשה מתרומה הלא בתרומה חלה מחשבה אף בלא דיבור ..... מא
המתכוין לומר תרומה ואמר מעשר האם חל מה שחשב בלבו ..... מא
ביאור הדימוי בין מפגלים בחצי מתיר לבין שוחט סימן אחד לשם ערלים ..... מב
אף שלדעת חכמים אם פיגל בחצי מתיר פסול, כשחישב בסימן אחד לערלים סוברים שכשר ..... מב
מקור איסור שחיטת הפסח על החמץ ..... מב
שיעור החמץ לעבור עליו באיסור שוחט על החמץ ..... מב
דין השוחט את הפסח על השאור ..... מג
האם השוחט את הפסח בזמנו על החמץ עובר גם ב'בל יראה' ..... מג
האם הפסח נפסל כשנשחט על החמץ והטעם בזה ..... מד
כיצד כתבו התוספות שאין הפסח נפסל לפי שלא שנה עליו הכתוב הלא נאמרו שני פסוקים ... מד
השוחט את הפסח על החמץ קודם חצות האם עובר בלא תעשה ..... מד
לדעת רבי יהודה שהשוחט את התמיד על החמץ עובר בלא תעשה האם עובר על חמץ שברשות בני חבורה ..... מה
הטעם שלרבי שמעון השוחט פסח בזמנו על החמץ שלא לשמו פטור ..... מה
מדוע לרבי שמעון השוחט פסח בזמנו על החמץ שלא לשמו פטור הרי למדים קדשים מקדשים ..... מה
האם הפטור בשחיטת שאר הזבחים על החמץ הוא מחצות או אחר הקרבת התמיד ..... מו
האם העובר בבל יראה לוקה ..... מו
האם השוחט על חמצו של זורק עובר בלא תעשה ..... מו

סג:

כשיש חמץ ברשות אחד מבני חבורה מי עובר ב'לא תשחט' ומי לוקה ..... מז
לשיטת התוספות מדוע אין בעל החמץ חייב על שחיטת השוחט מדין שלוחו של אדם כמותו ..... מז
לשיטת התוספות מדוע המקטיר עובר ובני החבורה אינם עוברים ..... מז
האם לרבי יוחנן רק כשהחמץ בירושלים עוברים עליו ..... מח
מחלוקת ראשונים בביאור דעת רבי יוחנן בדין לחמי תודה ..... מט
היכן נמצא בית פאגי ..... מט
לכתחילה אף לדעת רבי יוחנן צריך שהלחמים יהיו בעזרה ..... מט
מדוע הגמרא אינה מבארת שריש לקיש לשיטתו שקדשים קלים קודם זריקה נפסלים ב'יוצא' .. מט
הטעם שנחשבת ההתראה כ'התראת ספק' ..... נ
מדוע ההתראה נחשבת כהתראת ספק שמא אין החמץ קיים הרי יש להעמיד החמץ על חזקתו ..... נא
מדוע הוצרכה הגמרא להעמיד מחלוקתם בדין 'התראת ספק' ..... נא
מה מועיל שהחמץ עמו בעזרה הרי יש לחוש שמא ביטלו כבר ..... נא
מדוע אם התרו בו בתחילת היום ההתראה נחשבת כהתראת ספק ..... נב
טעם הפטור לדעת הסובר שהתראת ספק אין שמה התראה ..... נב
האם בנשבע שיאכל ככר זו היום אפשר להתרות בו בסוף היום ..... נב
מדוע פסק הרמב"ם שעובר אף על חמץ שאין עמו בעזרה הרי פסק שהתראת ספק לא שמה התראה ..... נב
דעת ריש לקיש בלאו שאין בו מעשה אם לוקין עליו ..... נג
הטעם שהעדיפה הגמרא להעמיד מחלוקתם ב'על בסמוך' ולא בהתראת ספק ..... נג
ביאור הראיה מכלי שרת ..... נג
האם ריש לקיש היה מודה אף לענין מלקות .. נג
האם צריך שהשוחט יהיה מבני החבורה ..... נג
מדוע פירש רש"י שמדובר כשבעל החמץ בעזרה הרי להלכה פוסקים כרבי יוחנן ..... נד
מהיכן למד רב פפא שהמקטיר עובר בלא תעשה ..... נד
האם המקטיר עובר על חמץ שברשות אחד מבני חבורה, והאם בני החבורה עוברים על חמץ שברשות המקטיר ..... נד
האם לדעת רש"י הפסח נפסל בשחיטתו על החמץ ..... נד
מדוע צריך לדרוש מפסוק שהזורק על החמץ חייב ולא למדים זאת בבמה הצד משחיטה והקטרה ..... נה
פסולים לעבודה שעשו עבודות על החמץ האם עוברים בלא תעשה ..... נה
המקטיר אימורי הפסח אחר הפסח על החמץ האם עובר בלא תעשה ..... נה
האם המקבל והמוליך חייבים כשקיבלו או הוליכו על החמץ ..... נו
האם הזורק או המקטיר על החמץ אחר שנפסל הפסח עובר ב'לא תשחט' ..... נו
האם מדובר כשמולק אחר חצות או אחר הקרבת התמיד ..... נו
בירושלמי נחלקו אם מולק על החמץ עובר בלא תעשה ..... נז
הטעם שהמולק על החמץ במועד עובר בלא תעשה ..... נז
האם הקומץ את המנחה על החמץ לוקה ..... נז

סד.

ביאור דברי רש"י שעובר על מליקה כמו שעובר על שאר קרבנות וגם שמליקה נחשבת כשחיטה .. נח
מדוע נקטה הגמרא לשון 'אלא' הרי לא הובא שום תירוץ על סתירת הברייתות ונדחה ..... נח
מפני מה הוכרחה הגמרא להעמיד את הברייתא הראשונה כרבי שמעון ..... נח
אם לא מקישים הקטרה לשחיטה מנין שאין השוחט עובר על חמץ שברשות אחד שאינו מבני חבורה ..... נט
מנין לומד רבי יהודה שהשוחט את הפסח על החמץ חייב, הלא בפסוק מדובר בקרבן התמיד ..... נט
כיצד דורש רבי שמעון שהשוחט שאר זבחים בי"ד פטור ובתוך הפסח חייב ..... ס

ילקוט תוכן הביאורים סד. - סו. ביאורים

מדוע לא נאמר בתורה במפורש 'זבח' ו'זבחיי' ..... ס
מדוע הוצרך רבי שמעון לדרוש מפסוק שבי"ד אינו עובר על שאר זבחים הרי כשנשחטים אחר התמיד הם נפסלים ..... ס
האם קושיית הגמרא היא על שוחט פסח לשמו או על שוחט סתם ..... סא
מדוע מיאן רש"י בגירסת התוספות ..... סא
קושיית רבי עקיבא איגר על גירסת התוספות ..... סא
כיצד מדייקת הגמרא מהמשנה שהשוחט בסתם פטור הלא יתכן שכוונת המשנה שאינו לוקה משום התראת ספק ..... סב
למסקנא אימתי הפסח טעון עקירה ..... סב
מדוע הגמרא מעמידה באופן שהיו הבעלים טמאי מת ולא באופן שהיו זבים ומצורעים ..... סג
האם דין שחיטת הפסח בג' כתות מעכב לכתחילה ..... סג
הטעם שאם נשחט הפסח בכת אחת כשר .... סד
האם התקיים דין עשיית הפסח בג' כתות בפסח מצרים ..... סד
כיצד לומדים ש'קהל' 'עדה' ו'ישראל' היינו עשרה בני אדם ..... סד
כיצד נעלו את דלתות העזרה הרי קרבנות ששחטם קודם שנפתחו הדלתות פסולים ..... סד
מחלוקת ראשונים כמה תקיעות תקעו בעשיית הפסח ואימתי ..... סה
המקור לדין תקיעות בעשיית הפסח ..... סה
הטעם שלא היו מערבים בזיכי כסף ובזיכי זהב בשורה אחת ..... סה
מהו 'לא היו מעורבין' ..... סה
האם בשחיטת קדשים עדיף שישחט ישראל ... סו
מדוע בקרבן התמיד היה המקבל עצמו מוליך את הדם ובקרבן פסח היה מעביר האחד לחבירו ..... סו
האם גם אחר שנכנסה הכת השלישית היו נועלים את דלתות העזרה ..... סו
מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן במקור דין אמירת הלל והאם קריאתו מדאורייתא או מדרבנן ..... סו
עוד שיטות במקור דין אמירת הלל בעשיית הפסח ..... סז
מי היה קורא את ההלל הלויים או ג' הכתות ..... סז
ביאור הגרי"ז שלדעת רש"י בשעת עשיית הפסח גם הלויים וגם הכתות אמרו את ההלל ..... סז
מדוע היו אומרים הלל בעשיית הפסח הרי 'אין אומרים שירה אלא על היין' והפסח בא בלא נסכים ..... סח
מתי היו קוראים את ההלל בשעת שחיטת הפסח או אף בשעת הקרבתו ..... סט
מחלוקת ראשונים בביאור דברי המשנה 'אע"פ שלא שלשו מימיהם' ..... סט
הטעם שהכת השלישית לא הגיעו לאהבתי כי ישמע ה' ..... סט
הטעם שאנשי הכת השלישית לא הוצרכו לגמור את אמירת ההלל ..... סט
מדוע הכהנים היו מדיחים את העזרה הרי לכאורה זו עבודת הלויים ..... סט
מדוע התנא לא הביא את דברי רבי יהודה קודם הדחת העזרה הרי קבלת הדם קודמת להדחה .. ע
באלו כתלים היו קבועים האונקליות ..... ע

סד:

הטעם שבשבת לא היו תולים את הבהמה על המקלות ..... ע
האם חכמים חולקים על רבי אליעזר ..... עא
מדוע נקראו החלקים המוקטרים 'אימורים' ... עא
מדוע בשתי הכתות נקט התנא 'ישבה' ואילו בשלישית נקט 'עומדת' ..... עא
אם הכת השלישית היתה נשארת בעזרה מדוע הוצרכה הכת הראשונה לצאת להר הבית .... עב
הטעם שאסור לטלטל את הפסח אל מחוץ למקדש ..... עב
ביאור הספק אם צריך לשחוט את הפסח בכת אחת של שלושים או בג' כתות של עשרה ..... עב
האם נשים יכולות להצטרף להשלים לג' כתות ..... עג
כיצד מצטרפים אנשי הכת הראשונה להשלים מנין שלושים לכת השניה הרי כבר יצאו ידי חובה ..... עג
תיבת 'כל' שבפסוק מרמזת שצריך שיהיו בשחיטת הפסח לכל הפחות חמישים בני אדם ..... עג
ביאור מחלוקת אביי ורבא אם דלתות העזרה היו ננעלות בדרך נס או שהיו נועלים אותם ..... עג
לשם מה היו הדלתות ננעלות ..... עג
אם הדלתות היו ננעלות בדרך נס מדוע אין לפשוט את הספק אם צריך ג' כתות או כת אחת על ידי נעילת הדלתות ..... עג
לדעת אביי שסומכים על הנס מדוע התקינו לכהן גדול ביום הכיפורים כהן אחר תחתיו ולא סמכו על הנס ..... עד
מדוע לא האכילו עוברה שהריחה בשר קדשים הרי אין סומכים על הנס שלא תפיל מריח הקדשים ..... עד
מדוע לא נידו את עקביא בן מהללאל אם אכן היה חייב נידוי ..... עה
מדוע נקט רבי יהודה לשון 'אין עזרה ננעלת' וכו' ולא אמר את שבחו של עקביא בן מהללאל בסתם ..... עה
מדוע אביי צריך ליישב את המשנה לפי שיטתו הרי הקושיא מהמשנה במסכת עדיות היא רק על רבא ..... עה
הזקן שנתמעך היה גלגול של השליש שהיה בימי אלישע ..... עה
מדוע נקטה הברייתא לשון 'ליתן עיניו באוכלוסי ישראל' ולא 'ביקש לידע מנין ישראל' ..... עו
מקור האיסור למנות את ישראל שלא על ידי דבר אחר ..... עו
מדוע קראו לאותו פסח 'פסח מעובין' ולא 'פסח מרובין' ..... עו
האם צריך להקטיר את כל האימורים בבת אחת, או בזה אחר זה בלא הפסקה בינתיים ..... עו
מדוע מנאם דווקא בכליות הפסחים ..... עו
הטעם שלא היו מערבים בזיכים של כסף ושל זהב בשורה אחת ..... עו
דווקא לדעת הסובר שהיו מעמידים את הבזיכים בין שתי המערכות לא היה להם שוליים ..... עז
הטעם שהולכה שלא ברגל אינה נחשבת הולכה ..... עז
האם כל הכהנים היו מהלכים מעט או רק הכהן האחרון ..... עז
מדוע השמיט הרמב"ם את הדין שהכהנים צריכים לנוד מעט בשעת ההולכה ..... עז
אם רק הכהן האחרון היה מקיים הולכה ברגל כיצד היתה נעשית הולכת הדם ברוב עם ..... עח
מסוגייתנו מוכח ש'אין מעבירים על המצוות' נאמר גם במצוה אחת ..... עח
מקור הדין שאין מעבירין על המצוות ..... עט
מדוע פירש רש"י שבשאר קרבנות זורק את כל הדם שבכלי הרי צריך להשאיר דם לשפיכת שיריים ..... עט
מה ההוה אמינא שבכור מעשר ופסח לא יהיו טעונים זריקה הלא עיקר ההקרבה זו הזריקה ..... עט
האם שני כתובים הבאים כאחד אינם מלמדים דווקא בדבר הנלמד בבנין אב ..... עט
מה הדין אם שפך את דם הפסח למעלה ..... פ
לדעת הסובר שדם הפסח בשפיכה מנין שטעון מתן דם כנגד היסוד ..... פ
האם צריך לשפוך דם הפסח דווקא על קרנות המזבח ..... פ

סה.

האם דין זריקה כנגד היסוד בעולה נלמד מפסוק או מקל וחומר ..... פ
דין זריקה כנגד היסוד אינו קביעות מקום בעלמא אלא דין בחלות הזריקה ..... פא
מדוע אוי למי שאומנתו בורסי ..... פא
מדוע אשרי מי שבניו זכרים הרי לא קיים מצות פריה ורביה ..... פא
ביאור המאמר 'אשרי מי שבניו זכרים אוי לו מי שבניו נקבות' ..... פא
מדוע כיבוד העזרה הוא שלא ברצון רבי אליעזר ..... פב
האם הדין שאין שבות במקדש נאמר בכל האיסורים שהם מדרבנן או רק באיסורי שבת ..... פב
האם החולב חייב או פטור, ומשום איזו מלאכה יש לחייב ..... פב
שיטת הראשונים שחולב חייב משום דש .... פב
שיטת הירושלמי שחולב חייב משום קוצר ... פב
שיטת הראשונים שחולב אסור רק מדרבנן ... פב
שיטת רבינו תם בטעם איסור חולב ..... פג
שיטת היראים שמפרק חייב משום טוחן ..... פג
שיטת רבי שלמה בן אברהם שמפרק חייב משום גוזז ..... פג
מהו 'מחבץ' ..... פג
מדוע מחבץ עובר משום בורר הלא הוא מין אחד ואינו פסולת גמורה ..... פג
מדוע מגבן חייב משום בונה הלא אם אין בנין בכלים ודאי שאף אין בנין באוכלין ..... פג
המקבץ חלק לחלק הוא תולדה של בונה .... פג
מדוע גרירת גבינה אין בה משום איסור סותר ..... פג
האם מגבן על מנת לאוכלו באותו היום חייב משום בונה ..... פג
האם שיעור הוצאת חלב בשבת הוא כגרוגרת או כדי גמיעה ..... פד
הטעם שלדעת רבי אליעזר יש איסור תורה בכיבוד וריבוץ ..... פד
מדוע כשאינו מתכוין להשוות גומות בכיבוד וריבוץ זה נחשב כמלאכה שאינה צריכה לגופה ..... פה
מדוע הדחת העזרה אסורה לפי רבי אליעזר אפילו שהיתה מרוצפת ..... פה
מחלוקת ראשונים האם להלכה מותר לכבד קרקע בשבת ..... פו
האם להלכה כיבוד אסור במקום מרוצף ..... פו
הטעם שהרודה חלות דבש מן הכוורת חייב משום קוצר ..... פז
האם לדעת חכמים אסור מדרבנן לרדות דבש מן הכוורת ..... פז
מדוע לגבי שבת נקטה הברייתא שוגג ולגבי יום טוב מזיד ..... פז
מדוע לא הותר לחלוב לגבן ולחבץ ביום טוב לצורך אוכל נפש ..... פז
ביאור דברי חכמים 'אחד זה ואחד זה' ..... פח
ביאור שיטת הרמב"ם שמותר להדיח את העזרה בשבת ..... פח
מדוע אין בזריקת דם התערובות משום איסור 'בל תוסיף' ..... פח
מנין שאם לא נתקבל הדם בכלי פסול ..... פט
ביאור הדין ודברים שבין רבי יהודה לחכמים ..... פט
האם הדין שצריך לקבל את כל דם הקרבן הוא מדיני קבלת הדם או מדין שפיכת שיריים ..... פט
ביאור קושיית הגמרא 'והלא דם התמצית מעורב בו' ..... פט
מדוע הגמרא מקשה דווקא מדם התמצית ולא משיירי הדם ..... צ
ביאור התירוץ שלדעת רבי יהודה האוכל דם התמצית חייב כרת ..... צ

סה:

מדוע הוצרכה הגמרא במסכת זבחים למעט דם התמצית מקבלה אם כבר התמעט מזריקה ..... צ
ביאור מחלוקת רבי יהודה וחכמים אם דם מבטל דם ..... צא
האם למסקנא שלדעת רבי יהודה אין דם מבטל דם זקוקים עדיין לומר שדם התמצית הוא דם כשר ..... צא
איזה נקבים היו פוקקים ..... צא
מדוע השמיט הרמב"ם שהיו פוקקים את העזרה ..... צא
מדוע הליכת הכהנים בתוך הדם הוא שבח ... צא
מדוע לא נקטה הברייתא שההליכה בתוך הדם הוא שבח לכל ישראל ..... צא
ראיה מהליכת בני אהרן בדם שאתרוג שנעשה מנומר מרוב נענועים כשר ..... צא
קושיית הגמרא 'והא קא חייץ' היא דווקא על חכמים ולא על רבי יהודה ..... צא
המקור לכך שאסור שתהא חציצה בין רגלי הכהנים לרצפת העזרה ..... צב
מדוע נחשב הדם כחציצה הלא שבח הוא להם ואינם מקפידים עליו ..... צב
מדוע דבר לח אינו חוצץ ..... צב
דם לח שנסרך בבשר חוצץ ..... צב
חציצה בבגדי כהן גדול ..... צב
האם סוגייתנו היא דווקא כדעת הסובר 'אבנט מיגז גייז' ..... צג
האם כוונת הפסוק ב'מדו בד' דווקא לכתונת או אף לשאר בגדי כהונה ..... צג
כמה הוא אורך הכתונת ..... צג
האם הולכת האיברים מהכבש לראש המזבח נחשבת כהולכה או כהעלאה ..... צג
מחלוקת ראשונים בביאור הקושיא 'אטו הוא גופיה הוה מקטר להו' ותירוץ הגמרא ..... צג
הטעם שהיו נותנים את הפסח בעורו ומפשילים לאחוריהם ..... צד
מה רב עיליש בא לחדש כשאמר שהיו מפשילים את הפסח לאחוריהם כסוחרים ישמעאלים ..... צד
מדוע פירש רש"י שרק משום 'ביום צוותו' לא מקריבים פסח בלילה ..... צה
האם יש איסור ב'זריקת דמו' ..... צו
מהו האיסור במיחוי קרביו ומדוע מותר להמחות בשבת את הפסח ..... צו
האם הפשטו דוחה שבת ..... צו
רבי ישמעאל מודה שמיחוי קרביו דוחה שבת ..... צז
בקרבן עולה מודה רבי ישמעאל שמפשיט הכל בשבת ..... צז
האם בחטאת שמקריבים בשבת מפשיט הכל ..... צז
ביאור שיטת רש"י כאן שהצליה היא צורך גבוה ..... צז
ביאור נוסף בשיטת רש"י ..... צז
מדוע צליה לא דוחה שבת משום שחביבה מצוה בשעתה ..... צח
מדוע צליה לא דוחה שבת אפילו לפי רבי אליעזר ..... צח
האם הרכבתו והבאתו מחוץ לתחום הוא איסור תורה ..... צח
רבי אליעזר השיב לרבי עקיבא שגם לדבריו נתיר איסור שבות ..... צח
מדוע לא הותר תחומים לצורך אוכל נפש ... צט
הזאה אסורה בשבת משום תיקון או משום שמא יעבירנו ד' אמות ברה"ר ..... צט

סו.

ביאור שאלת רבי עקיבא שנלמד לאסור שחיטה בשבת ..... ק
קושיית תוספות מנין שמכשירי פסח דוחים שבת ..... ק
תירוצים לקושיית תוספות הנ"ל ..... ק
האם מכשירים הותרו בלילה לפי רבי אליעזר שמכשירים דוחים שבת ..... ק
האם מכשירים הותרו בשבת שלפני י"ד ניסן .. ק
מה הדין לרבי עקיבא במכשירים שאי אפשר לעשותם מערב שבת ..... קא
יש מכשירים שדוחים שבת גם לרבי עקיבא .. קא
ביאור דברי רש"י שההזאה היא אינה מגוף הפסח ולכן לא דוחה שבת ..... קא
איזה הלכה נתעלמה מבני בתירא ..... קב
שיטת המאירי ששאלת בני בתירא היתה רק על הטעם ..... קב
מדוע לא הוכיחו מפסח מדבר שחל בשבת ... קב
מדוע לא הוכיחו מפסח גלגל שדוחה שבת ... קג
דעת הפני יהושע שהספק היה רק על הקטרה ..... קג
ביאורים נוספים בספיקם של בני בתירא ..... קג
מדוע פירשו שעלה מבבל וששמו הלל הבבלי ..... קג
מדוע פירשו ששימש שנים ושהיו גדולי הדור ..... קג
הוכחת תוספות שהברייתא להלן לומדת מהמשמעות של 'במועדו' ..... קג
מדוע לא מינוהו לנשיא מיד ..... קד
מדוע מינו את הלל לנשיא ..... קד
כשאמר להם שקיבל משמעיה ואבטליון קיבלו ממנו ומינוהו לנשיא עליהם ..... קד
רק כשמינוהו לנשיא קנטרן ומדוע קנטרן .... קד
היכן שימש הלל את שמעיה ואבטליון ..... קד
מדוע הוסיף 'שאעלה מבבל' ..... קד
לשון עצלות נאמר על ביטול תורה ..... קד
מדוע היה לכל אחד סכין שחיטה ..... קד
איך מינוהו לנשיא הרי שכח הלכה ..... קד
ביאור דברי הגמרא 'אם אין נביאים הן בני נביאים הן' ..... קה
גם בעל נפש אין צריך להחמיר ..... קה
כשההלכה רופפת סומכים על המנהג ..... קה
מתי נשאלה השאלה ..... קה
האם הקדישו את הסכין בשבת ..... קה

אוצר החכמה 19/06/2018

ילקוט תוכן הביאורים סו. - סט. ביאורים

איך הוכיחו תוספות שירושלים היא רה"ר.... קה
מדוע בהוה אמינא לא ידעו מהפסוק..... קו
ביאור הפירכא 'שכן תדיר'..... קו
מדוע לא לומדים משעירי הרגלים שדוחים שבת..... קו
האם שעירי הרגלים נחשבים תדיר כלפי פסח..... קו
מדוע לא לומדים מתמיד ומילה במה הצד... קו
קושיית תוספות היא מעומר..... קו
מדוע הביא רש"י רק את פירכת 'שכן תדיר'.. קז

סו:

מחלוקת הבבלי וירושלמי האם אסור להניח על הבהמה סכין שחיטה..... קז
לא הקדישו עד שהביאוהו לעזרה כדי שלא יהיה עבודה בקדשים..... קז
האם איסור הכנסת חולין בעזרה הוא גם כשאין עושה עבודה..... קז
איך אכלו חולין עם המנחות הרי אסור להכניס חולין בעזרה..... קז
איך אכלו תבליני חולין עם הקדשים הרי אסור להכניס חולין בעזרה..... קח
האם מותר להקדיש בערב שבת שיחול בשבת..... קח
מדוע אסור להפריש תרומה בשבת והאם מותר להקדיש ולהפריש תרומה במחשבה..... קח
מדוע מותר להקדיש חובות שקבוע להם זמן..... קט
מותר לתת מתנה לצורך מצות היום או לצורך היום..... קט
מדוע לא אסרו לעשר בהמות ביו"ט משום איסור מקדיש ביו"ט..... קט
האם מותר להקדיש נדרים ונדבות ביו"ט כשיכול לצאת בהם ידי שמחה..... קי
מדוע לא תירצו שאין שבות במקדש..... קי
ממה שרבי יוחנן התיר להקדיש פסח בשבת אין הוכחה..... קי
האם מותר להקדיש בשבת את סכין השחיטה לצורך חובות שקבוע להם זמן..... קי
מדוע לא הקשו שעובר על איסור שביתת בהמתו..... קי
מדוע הקשו שעובר על מחמר רק אחרי שתירצו שהבהמה לא היתה קדושה..... קיא
מחלוקת הראשונים מדוע הוא מחמר כלאחר יד..... קיא
מדוע מחמר ושביתת בהמתו מותרים מן התורה כלאחר יד..... קיא
האם גזרו על השבות במחמר ובשביתת בהמתו..... קיא
מתוספות מוכח שלא גזרו במחמר על השבות..... קיב
מדוע הוא רק נראה כמחמר..... קיב
הגמרא היתה יכולה להקשות שהוא משתמש בבעלי חיים..... קיב
מחלוקת רש"י ותוספות מדוע התירו לחמר כלאחר יד במקום מצוה..... קיב
ממה שאמר שמעתי ושכחתי למדו שרק עכשיו שכח..... קיג
מה ריבו במה שאמרו 'כל' המתיהר..... קיג
ביאור תיבת 'ממנו'..... קיג
מדוע המתיהר מסתלקת ממנו חכמתו ונבואתו..... קיג
איך למדו ממה שדבורה אמרה 'עורי עורי'.. קיג
מדוע לא הוכיחו ממה שנסתלקה הנבואה משמואל בגלל יהורא..... קיג
מדוע מסתלקת חכמתו ונבואתו של הכועס... קיג
מדוע לא הוכיחו מעוד שני מקומות שמשה קצף והתעלמה ממנו הלכה..... קיג
מדוע רק החכמה נסתלקה ממשה ולא הנבואה..... קיד
מדוע מורידים את הכועס מגדלותו..... קיד
מדוע לא הורידו את משה ואלישע מגדלותם..... קיד
האם אליאב היה עומד למלוך..... קיד
איך יתכן שמתחילה נבחר הרי הכל גלוי וידוע לפניו..... קיד
ממה שנאמר 'וה' יראה ללבב' מוכח שנמאס בגלל הכעס..... קיד
קושיית הגמרא היא על הלל..... קיד
איך למדים ממועדו שני דינים..... קטו
מדוע לא למדים טומאה משבת בקל וחומר..... קטו
מדוע לא מיעטו כאן שבט או עיר..... קטו
איך נלמד מקל וחומר הרי אין עונשים מן הדין..... קטו

סז.

מדוע לא פירשו את הפסוק על שעת סילוק המסעות..... קטו
האם דברי ריש לקיש יתכנו לפי רבי יהודה..... קטז
מדוע לא תירצו שריש לקיש סובר כרבי אליעזר ולפיכך צריך לכתוב מצורע..... קטז
רק מהסיפא של המשנה מוכח שלא כריש לקיש..... קטז
לדרשת רבי יוחנן ואביי מנין שטמאי מתים לא משתלחים מהעזרה בפסח הבא בטומאה..... קטז
לפי הרמב"ם שטמא מת יותר חמור מזב ומטמא שרץ קשה תירוצו של אביי..... קיז
כיצד למדים לרבות שכל הטמאים עושים פסח שני..... קיז
מחלוקת רש"י ותוספות בביאור 'הכתוב נתקו לעשה'..... קיז
האם ניתק לעשה גם לגבי מחנה שכינה ולויה..... קיח
שיטת התוספות בשבועות בענין הנ"ל..... קיח
שיטת הראשונים שערי חומה דינן כמחנה ישראל..... קיח
שיטת הרמב"ם שערי חומה אינן מחנה ישראל..... קיט
לדעת הרמב"ם שילוח מערי חומה הוא מדיני ניהוג המצורע..... קיט
האם מצות שילוח מוטלת על הטמא או על הציבור..... קיט
האם המכניס זב להר הבית לוקה..... קכ
כיצד למדו ממת עצמו והאם מותר להכניס מת למחנה שכינה..... קכ
מדוע אסור להכניס מת לעזרה הרי הוא לא טמא..... קכא
איך נלמדים חילוקי הדינים שבשילוח מחנות לדעת רבי יהודה..... קכא
מדוע הביא הרמב"ם דרשת הספרי..... קכא
מחלוקת הרמב"ם והר"ש אם מצורע שנכנס להר הבית לוקה שמונים..... קכב
ביאור דברי הרמב"ם שהלאו של שילוח טמאים הוא ממחנה שכינה..... קכב
ביאור מחלוקת הראשונים האם יש לאו במחנה ישראל ולענין מה נחלקו אם הכתוב ניתק לעשה..... קכג
מדוע פסק הרמב"ם כרבי יהודה..... קכג
מדוע לא אמרו שזב חמור שמטמא במשכב ומושב..... קכג
אף אם לא היה כתוב זב היו מרבים מ'וכל' טמא שרץ משום שהוא טומאת מגע כטמא מת... קכג
ריש לקיש שדורש שיש לך שעה וכו' לומד ממה שטמאי שרץ לא משתלחים..... קכד

סז:

מדוע לא אמרו שבזב יש קולא שמטמא בכחתימת פי האמה..... קכד
מדוע לא אמרו שמצורע חמור שמטמא בביאה..... קכד
מנין שמצורע מוסגר משתלח חוץ לג' מחנות..... קכד
האם סוגייתנו סוברת שמצורע בימי חלוטו אסור בתשמיש המטה..... קכד
האם מצורע מטמא משכב ומושב כזב..... קכה
ביאור השיטה שמצורע מטמא משכב ומושב שיהיו ראשון..... קכה
איך הלויים שמשו מיטותיהם במחנה לויה... קכו
קדושת מחנה לויה וישראל דווקא כשהם סביב למשכן או למקדש..... קכו
בשילה היה קדושת מחנות אבל בנוב וגבעון לא היה קדושת מחנות..... קכז
האם בעל קרי טמא משום ראיה או משום מגע..... קכז
גם אם בעל קרי טמא משום מגע יש חילוק בין רואה לנוגע..... קכז
מדוע השמיט הרמב"ם שבעל קרי משתלח חוץ לב' מחנות..... קכח
מדוע הוסיפו שבעל קרי הוקש לזב..... קכח
ביאור קושיית הגמרא על רבי יהודה..... קכח
איך הרמב"ם פסק כרבי יהודה ולא כרבי אליעזר..... קכח
האם למחילות יש קדושת הר הבית..... קכט
האם שני הדינים שאמר רבי יוחנן שייכים זה לזה..... קל
שיטת הבאר שבע והמנחת חינוך שמחילות שתחת העזרה קדושות בקדושת העזרה..... קל
שיטת המפרש והבאר שבע שמחילות שתחת העזרה קדושות אם פתוחות לעזרה..... קלא
איך יחכן שמחילות לא התקדשו, הרי דוד קידש עד התהום..... קלא
החילוק בין לשכות שפתוחות לחול, למחילות שפתוחות לחול..... קלא
מה היקש בעל קרי לזב ללמד שמשתלח ממחנה לויה..... קלא
בעל קרי אב הטומאה או ראשון לטומאה.. קלא

סח.

האם טומאת בועל נדה נחשבת כטומאה היוצאת מגופו..... קלב
איך יתכן בועל נדה שלא טמא בטומאת קרי..... קלב
מדוע לא כללה המשנה בעל קרי ובועל נדה יחד..... קלב
לענין מה בועל נדה הוקש לנדה..... קלב
ביאור שתי לשונות הקושיא..... קלג
גירסת הרמב"ם שמהפסוק 'לא יבא' וגו' נלמד לאו למחנה לויה..... קלג
שיטת הרמב"ם ש'לא יבא' הוא לאו בפני עצמו למחנה לויה..... קלד
שני ביאורים בדברי הרמב"ם שמצורע שנכנס להר הבית לוקה פ'..... קלד
מדוע זב שנכנס להר הבית לא לוקה פ'.... קלה
האם אסור להכניס זב קטן למחנה לויה.... קלה
האם טמא הנכנס למחנה לויה שלא כדרך ביאה לוקה..... קלה
מה הדין אם נטמא בתוך מחנה לויה..... קלה
ביאור לשון 'שירקא דמעייא'..... קלו
האם כבשים הכוונה לישראל או לצדיקים... קלו
מדוע לא פירשוהו שירעו במקום מרעיתם... קלו
מדוע הוסיף הכתוב 'כדברם'..... קלו
מדוע הקדים הפסוק את אלישע לאליהו.... קלו
מדוע קרא הכתוב לאלישע ואליהו על שם מקומם..... קלו
מדוע לא מנו גם את יחזקאל שהחיה מתים..... קלו
האם הקב"ה יחיה מתים או הצדיקים..... קלז
מדוע לא פירשו את הפסוק 'עוד ישבו' וגו' כפשוטו..... קלז
איך מוכח שבמשענת מחיים מתים..... קלז
שתי הוכחות מהפסוק שיש שימותו לעתיד לבוא..... קלז
מדוע הגויים ימותו לעתיד לבוא רק בני מאה ומעלה..... קלז
מדוע ישראל לא ימותו לעתיד לבוא..... קלז
מדוע לא הקשו מהפסוק 'לא יהיה לך עוד השמש לאור' וגו'..... קלז
ביאור הפסוק 'שבעתים כאור שבעת הימים'..... קלח
מדוע לא תירצו גם לעיל 'כאן לעולם הבא כאן לימות המשיח'..... קלח
מהו שיעבוד מלכיות..... קלח
ביאור החילוק בין מחנה צדיקים למחנה שכינה..... קלח
ביאור דברי רבא..... קלח
בסוגיא בסנהדרין הקשה רבא קושיא אחרת..... קלח
מדוע הקב"ה ירפא רק אחרי שיחיה..... קלח

סח:

מדוע לא יתכן שמקטירים ביום כדי לומר שירה..... קלח
חביבה מצוה בשעתה דוחה שבת רק אם כבר דחתה שחיטה את השבת..... קלט
ביאור דין 'חביבה מצוה בשעתה'..... קלט
מדוע אסור לחתוך יבלת במקדש..... קמ
האם אסור לחתוך יבלת יבשה..... קמ
שיטת הרמב"ם שחתיכת יבלת מותרת מן התורה..... קמ
האם הותר שבות במקדש כשאפשר לעשותו מאתמול..... קמא
תירוץ נוסף של רב יוסף, שלא הותר שבות דמקדש במדינה..... קמב
תירוץ נוסף של רבא, שגם לפי רבי אליעזר צריך לשנות כשאפשר..... קמב
ביאור דברי התוספות שרבי אליעזר אמר קל וחומר לדברי רבנן..... קמב
קושיית התוספות מנין שמכשירי פסח דוחים שבת..... קמב
תירוצים לקושיית התוספות הנ"ל..... קמג
האם לפי רבי יהושע 'חלקהו' הוא בדווקא, והאם לפי רבי אליעזר 'כולו' לה' הוא בדווקא.... קמג
אע"פ ששני הפסוקים נאמרו בשני ימים טובים למדו מהם..... קמג
גם לפי רבי אליעזר שמחת יו"ט היא מצוה..... קמג
מדוע רבי אליעזר לשיטתו..... קמד
האם פוסקים כרבי יהושע..... קמד
איזה תענית אסורה גם בראש חודש ואיזה תענית אסורה רק בשבת ויו"ט..... קמד
האם המתענה תענית חלום ביו"ט צריך ללמוד כל היום..... קמה
האם חייבים לאכול פת ביו"ט..... קמה
נשים פטורות מאכילת סעודות יו"ט משום שחייבות בשמחה ולא בכבוד ועונג..... קמה
קושיית תוספות שנוכיח מעצרת שאסרו שבות אע"פ שחייבים לאכול..... קמו
פעמים שעצרת לא חל ביום שניתנה תורה ואעפ"כ חייבים ב'לכם'..... קמו
מדוע בשבת שיש מצות עונג מודים כולם שצריך 'לכם'..... קמז
האם ביו"ט יש חיוב עונג..... קמז
האם בשבת צריך שיהיה 'חציו' לכם..... קמז
ממה שנאמר בפורים 'משתה' נלמד שרבי אליעזר מודה בפורים..... קמח
גירסת השאילתות שמר בריה דרבינא אכל בשני ימי הפורים..... קמח
האם מותר להתענות בראש השנה..... קמח
שיטות הראשונים מדוע היה מותר למר בריה דרבינא לצום ביו"ט..... קמט
תענית חלום בשבועות ופורים וערב יוהכ"פ..... קמט
טעם מצות אכילת ערב יוהכ"פ..... קנ
האם מצות אכילת ערב יוהכ"פ היא מן התורה..... קנ
האם נשים חייבות במצות אכילת ערב יוהכ"פ..... קנ
האם מי שלא צם ביוהכ"פ חייב לאכול בערב יוהכ"פ..... קנא
האם שיעור מצוה זו הוא ככותבת הגסה... קנא
האם בערב יוהכ"פ צריך לאכול דווקא פת.. קנא
ביאור שאלת הגמרא 'והלא בעשרה מתענין'..... קנא
מדוע כתבה התורה מצוה זו בלשון 'עינוי'.. קנא
מצוה להרבות בסעודה בערב יוהכ"פ אבל מספיק שיאכל פעם אחת בסוף היום..... קנא
גירסת השאילתות 'ומתענה בעשירי', ובזה מיושב מדוע לא מברכים על מצוה זו..... קנא
מדוע רב יוסף אכל עגלא תילתא בשבועות.. קנב
מדוע דווקא רב יוסף אמר 'אי לאו האי יומא' וכו'..... קנב
איך יתכן שרב יוסף שהיה עניו אמר 'אי לאו האי יומא' וכו'..... קנב
מדוע חזר על תלמודו כל ל' יום..... קנב
מדוע רב ששת נשען על הדלת..... קנב
מדוע כפל דבריו לומר 'חדאי נפשאי חדאי נפשאי'..... קנג
מדוע דווקא רב ששת אמר כן..... קנג
האם שמים וארץ נתקיימו בקבלת התורה או שמתקיימים בכל שעה בלימוד התורה..... קנג
ביאור תירוץ הגמרא..... קנג
מדוע לא תירצו שרב ששת אמר כן משום שסומא פטור ממצוות..... קנג

סט.

מחלוקת רש"י ותוספות מה הם 'מכשירי מצוה לאחר שחיטה'..... קנג

ילקוט תוכן הביאורים סט. - עב. ביאורים

הוכחת רבי אליעזר היא מהקטרת אימורי ציבור ולא מאימורי הפסח ..... קנג
שני טעמים שהקטרה דוחה שבת ..... קנד
מדוע לא תירצו תוספות על משנתנו שההוכחה היא מהקטר חלבים ..... קנד
לפי תירוץ הגמרא שתי הסברות משלימות זו את זו ..... קנד
מתי השיבו 'בשחיטה השבתני' ..... קנד
מדוע רבי עקיבא מת במסרקות של ברזל הרי רבי אליעזר הענישו רק בשחיטה ..... קנה
שני ביאורים ב'אל תכפירני בשעת הדין' .... קנה
מחלוקת רש"י ותוספות מהו 'דתרומה גופה לא דחיא שבת' ..... קנה
האם מה שלא מזים לצורך תרומה הוא משום שלא יוכל לאוכלה בשבת ..... קנה
רבי אליעזר ורבי עקיבא נחלקו האם יש לחלק בין הזאת תרומה להזאת פסח ..... קנה
מחלוקת רש"י והרמב"ם אם מדובר כשיום השביעי חל ביו"ד ניסן או ביו"ד ניסן ..... קנה
לפי שיטת הרמב"ם קשה סוגיית הגמרא ..... קנו
שני ביאורים בקושיית הגמרא 'מכדי טלטולי בעלמא' וכו' ..... קנו
טעמו של הרמב"ם לדין שהזאה לא דוחה שבת ..... קנז
לפי טעמו של הרמב"ם קשה מדוע הרכבתו לא דוחה שבת ..... קנז
טעמו של הראב"ד לדין שהזאה לא דוחה שבת ..... קנז
איך יפרש הרמב"ם את סוגייתנו ..... קנז
קושיית הר"י קורקוס על הרמב"ם מדוע הזאת י"ד לא דוחה שבת ..... קנח
מדוע המי חטאת לא נטמאים בטומאת הנושא אותם ..... קנט
מדוע המי חטאת לא נפסלים בגלל הנחתם במקום טמא ..... קס
תירוצים נוספים לקושיית תוספות ..... קס
האם כוונת הגמרא שהטמא יעביר או שהמזה יעביר ..... קס
ביאור קושיית הגמרא 'ולר' אליעזר ניעבריה' וכו' ..... קסא
לפי הרמב"ם קשה מדוע מקשה הגמרא על רבי אליעזר ..... קסא
איזה נפקא מינה יש במה שלפי רבי עקיבא אין חילוק בין חזי ללא חזי ..... קסא
מדוע לא תירצו שנפקא מינה לענין חמין שאחר המילה ..... קסא
האם חייב למול קודם ו' שעות כדי שיוכל להקריב פסח ..... קסא

סט:

האם מילה שלא בזמנה מותרת בשבת ערב פסח לפי רבי אליעזר ..... קסב
האם למסקנא מותר להחם חמין בשבת לתינוק לפני המילה ..... קסב
האם לפי השיטה שטומאה דחויה בציבור צריכים להזות ..... קסב
איך למדים מציבור שיחיד פטור מלהזות ... קסב
שתי קושיות השער המלך על שיטת הרמב"ם ויישוב הקושיות ..... קסב
תירוצו של העונג יו"ט על קושייתו הראשונה של השער המלך ..... קסג
תירוץ נוסף על קושייתו השניה של השער המלך ..... קסג
קושיית הצל"ח מדוע לא תירצו שהתנאים נחלקו האם טמא חייב להטהר ..... קסג
תירוצו של העונג יו"ט על קושיית הצל"ח .. קסד
איך יתכן שטמא שרץ שלא טבל חייב כרת אם מי שחוץ לעזרה דינו כנמצא בדרך רחוקה ..... קסד
קושיית האחרונים על שיטת הרמב"ם שטומאת שרץ לא הותרה בציבור ..... קסה
מחלוקת האחרונים האם לפי הרמב"ם כל טמא מת פטור לגמרי מהפסח ..... קסו
האם כשאסור להזות עליו נחשב שלא ראוי לאכילה ..... קסו
שני ביאורים בסוגיא ..... קסו
ביאור שלישי בסוגיא ..... קסז
מדוע הזאת י"ד לא דוחה שבת לפי סברת הרמב"ם ..... קסז
מדוע כתבה התורה שטמא פטור מפסח אם שוחטים על טמא שרץ ..... קסז
מדוע משה לא ידע להשיב לטמאים ששאלוהו ..... קסח
ביאור הסוגיא לפי רש"י ולפי תוספות ..... קסח
מדוע ערל גרע מטמא שלא מקריב פסחו ... קסח
מדוע לא פירשו התוספות שערל לא מקריב פסח כמו שערלת בנו מעכבתו בפסח ..... קסט
בזמן הזה אין חיוב להקריב קרבן פסח והוא לא דוחה שבת ..... קסט
שני ביאורים בדברי הגמרא שבמילה אין כרת ..... קסט
מדוע שינה התנא בלשונו ..... קע
האם חגיגת י"ד קריבה בי"ג ניסן כשי"ד ניסן חל בשבת ..... קע
שני ביאורים מהו 'במרובה' ..... קע
מה החידוש ב'מן הכבשים ומן העזים' ..... קע
ביאור לשון הגמרא 'והכי קאמר' ..... קע

ע.

שיטת תוספות שיש שלש שיטות של תנאים בדין חגיגת י"ד ..... קעא
שתי שיטות בתוספות האם לפי בן תימא חגיגת י"ד דוחה שבת ..... קעא
שיטת הרמב"ם שחגיגת י"ד היא מן התורה אלא שהיא רשות ..... קעא
לפי הרמב"ם מה החידוש שרשות להביא חגיגת י"ד ..... קעא
האם לפי בן תימא חגיגת י"ד היא חובה לפי שיטת הרמב"ם ..... קעב
מתי זמן הקרבת חגיגת י"ד ..... קעב
מתי זמנה של החגיגה אם חיובה רק מדרבנן ומתי זמנה לפי הרמב"ם שהיא רשות ..... קעב
מהראשונים מוכח שאפשר להקריבה אפילו בי"ג ..... קעג
יישוב דברי הגמרא לשיטת הר' יעקב מאורלינ"ש ..... קעג
מדוע פסח נאכל על השובע ..... קעג
מדוע לא צריך שהחגיגה תאכל על השובע ..... קעג
איך מקיים דין אכילה על השובע במרובה .. קעד
שיטת הרמב"ם שצריך לאכול מהפסח כביצה שהוא שיעור שביעה ..... קעד
האם פסח שני נאכל על השובע ..... קעד
מדוע לא הוכיחו מהרישא שמשנתנו כבן תימא ..... קעד
פסח נאכל רק בלילה ואעפ"כ כתוב בברייתא שנאכל ביום ובלילה ..... קעה
האם הדין של הברייתא הוא רק לפי חכמים או גם לפי בן תימא ..... קעה
איך הסתפקו שהוקש רק ללינה הרי לינה מפורש בפסוק ..... קעה
הרמב"ם כתב שאומרים 'הלילה הזה כולו צלי' אע"פ שלא פסק כבן תימא ..... קעה
האם פוסקים כרבנן או כבן תימא ..... קעו
מדוע לא הסתפקו האם נאכלת שלא למנוייו ..... קעו
מדוע לא למדו איסור לינה מהיקש ..... קעו
האם חגיגת י"ד נשחטת ונזרקת כשלמים או כפסח ..... קעו
מדוע לא הוכיחו שמשנתנו לא כבן תימא מהמציעתא של המשנה ..... קעו
מדוע הברייתא לא אמרה שחגיגה שוה לפסח לאיסור שבירת עצם ..... קעו
האם מדובר בסכין שנמצא בירושלים ..... קעו
מדוע לא חוששים שנפל אתמול ..... קעז
שלשה ביאורים ב'שונה ומטביל' ..... קעז
מדוע לא צריך את הקופיץ בשביל חתיכת בשר החגיגה ..... קעז
מכאן מוכח שאסור לשבור גם עצם שיש בו מוח של חגיגה ..... קעז
ביאורו של הצל"ח בסוגיא לפי הר' יעקב מאורלינש ..... קעז
קושיות על פירושו של רש"י בסוגיא ..... קעח
ביאור קושיית הגמרא לשיטת רש"י ותוספות ..... קעח
ביאורו של הצל"ח בקושיית הגמרא לפי הר' יעקב מאורלינש ..... קעח
ביאור נוסף בסוגיא לפי הר' יעקב מאורלינש ..... קעט
קושיית תוספות איך מטבילים בשבת ..... קעט
תירוצים על קושיות תוספות והמהרש"א .... קעט
פירוש נוסף של הרמב"ם במשנה ..... קפ
איך שוחט בקופיץ שלא קדוש ..... קפ
לפי הרמב"ם קשה סיום המשנה ..... קפ
ביאור סיום המשנה ..... קפ

ע:

כל ישראל חייבים להיטמאות לנשיא שמת ... קפ
רש"י והרמב"ם לשיטתם האם טמא מת יכול להזות בשמיני ..... קפ
מדוע לא מטביל את הקופיץ אם הנשיא מת ..... קפא
שיטת רש"י שלפי בן דורתאי חגיגת י"ד דוחה שבת ..... קפא
יישוב קושיות תוספות על רש"י ..... קפא
שיטת תוספות שלפי בן דורתאי חגיגת ט"ו דוחה שבת ..... קפב
האם בן דורתאי היה מין ..... קפב
מדוע בן דורתאי נפטר מפסח וראייה כשהלך לדרום ..... קפב
איך פסק הרמב"ם שמוזבחת וגו' נלמד דין חגיגת י"ד ..... קפג
ביאור נוסף בשיטת רש"י והרמב"ם ..... קפג
מהיכן למדים שמותר הפסח קרב שלמים ... קפג
ביאור הסוגיא לפי רש"י ולפי תוספות האם שאלת הגמרא היא על חגיגת י"ד או על חגיגת ט"ו ..... קפד
מדוע חגיגת ט"ו לא דוחה שבת ..... קפד
מדוע עולת ראייה לא דוחה שבת ..... קפד
הוכחת תוספות שהשבת לא נדחית מגזירת הכתוב ..... קפה
איך יפרש בן דורתאי את הפסוק 'וחגותם' וגו' ..... קפה
מדוע אמר 'אבין תכלא' ..... קפה
מחלוקת הראשונים האם יוצא ידי חובת חגיגת ט"ו כששחטה בערב יו"ט ..... קפו
הוכחת תוספות כשיטתם ממה שכתוב וחגותם וגו' שבעת ימים ולא שמונת ימים ..... קפו
מדוע הגמרא לא למדה דין זה מהפסוק .... קפז
מה יענו החולקים על תוספות לראיית התוספות ..... קפז
מדוע חגיגה דוחה יו"ט לפי השיטות שאפשר לשוחטה בערב יו"ט ..... קפז
איך למדים מהר עיבל שצריך לזבוח בשעת שמחה ..... קפז

עא.

מחלוקת רש"י ותוספות האם יש חיוב שמחה ביום של שמיני עצרת ..... קפז
ביאור שיטת התוספות ..... קפח
סתירת דברי רש"י ..... קפח
תירוצו של הצל"ח ..... קפח
תירוצו של הערוך לנר ..... קפט
תירוץ נוסף על סתירת דברי רש"י ..... קפט
קושיות התוספות על שיטת רש"י ..... קפט
יישוב סתירת דברי התוספות ..... קצ
פירושו של המנחת ברוך בברייתא ..... קצא
איך מרבים ממה שנאמר 'אך' הרי 'אך' ממעט בכל התורה ..... קצא
האם צריך לאכול פעם בלילה ופעם ביום ... קצא
מדוע צריך שני פסוקים ..... קצא
איך עולא יפרש את הברייתא ..... קצא
תירוץ נוסף לקושיית התוספות ..... קצב
ביאור החילוק בין אם יש שמחה לפניו או לא ..... קצב
האם בלילה הראשון של יו"ט יש חיוב שמחה של כסות נקיה ויין ישן ..... קצג
מסוגייתנו מוכח שאפשר לשחוט בי"ד חגיגת ט"ו ..... קצג
השגת הראב"ד על הלשון 'לפיכך' שכתב הרמב"ם ..... קצג
תירוצו של הצל"ח ..... קצד
תירוצו של האור שמח ..... קצד
תירוצו של החזון איש ..... קצד
תירוץ נוסף בביאור דברי הרמב"ם ..... קצד
מדוע לפי בן תימא אי אפשר לקיים מצות שמחה בחגיגת י"ד בליל ט"ו ..... קצה
האם בליל יו"ט ראשון של פסח חייב בשמחה והאם יוצא בקרבן פסח ..... קצה
מדוע לא תירצו שברוב השנים השמחה היא בשמונה ימים ..... קצו
האם מקיימים מצות אכילת קדשים בבשר חי ..... קצו
מדוע המקשן לא פירש את המשנה בכסות נקיה ..... קצו
מחלוקת הראשונים האם חיוב שמחה של יין ישן הוא מהתורה ..... קצז
באיזו שמחה חייב כל שמונה ..... קצז
צריך פסוק רק לאימורי קדשים קלים ..... קצח
מדוע פירש את הפסוק בחגיגת ט"ו ..... קצח
שיטת הרמב"ם שהפסוק מדבר באימורי פסח ..... קצח
שני ביאורים בקושיית הגמרא ..... קצח
לפי שיטת הר"י מאורלינש קשה שיתכן שמדובר כשנשחט בסוף היום ..... קצט
מדוע לא פירשו שיאכל עד סוף היום ב' כדי שלא ישאר לבוקר ..... קצט
האם מוכח מסוגייתנו שהפסח נפסל אחרי חצות ..... קצט
ביאור קושיית רב יוסף ..... ר

עא:

יישוב שיטת רש"י שלומדים מ'שלמיו' שחגיגת י"ד נאכלת ליום ולילה ..... ר
לפי שיטת רש"י מנין שמותר הפסח נאכל יום ולילה ..... ר
ביאור דברי הגמרא 'או אינו אלא בשתי חגיגות' וכו' ..... רא
מדוע צריך פסוק שחגיגת ט"ו נאכלת ב' ימים ..... רא
מדוע לא לומדים מהפסוק שחגיגת י"ד נאכלת ב' ימים וב' לילות ..... רא
מדוע הקשו על רב כהנא מחגיגת ט"ו ..... רב
יישובו של המהרש"א על קושיית תוספות .... רב
יישוב נוסף לקושיית תוספות ..... רב
מדוע נקטה המשנה את דין הפסח ששחטו שלא לשמו רק לענין פסח ולא לענין קרבנות ציבור ..... רב
השוחט קרבנות ציבור שלא לשמם האם חייב חטאת גם כשהם כשרים ..... רב
השוחט בשבת קרבן ציבור שלא לשמו לא יזרוק הדם ..... רג
במה שגג בפסח ששחטו שלא לשמו ..... רג
במה שגג בשאר הזבחים כאשר אינם ראויים ..... רג
גם לפי רבי אליעזר עשה מצוה כששחט שאר זבחים לשם פסח ..... רד
מהו יסוד פטורו של טעה בדבר מצוה ..... רד
מדוע טעה בדבר מצוה פטור גם מאשם מעילות ומתשלומי תרומה ..... רד
האם בטעה בדבר מצוה דרבנן פטור ..... רה
האם בטעה בדבר מצוה לא עבר על איסור .. רה
האם מותר לזרוק את הדם כדי להיפטר מחטאת ..... רה
מחלוקת רש"י והרמב"ם מהי ההוכחה מאימורי ציבור ..... רה
בדברי הרמב"ם שהשוחט בשבת יתר על חובת היום חייב ..... רו
מדוע לא יפסל משום שלא נשחט בשליחות הבעלים ..... רו
האם פסח שלא מבוקר פסול בדיעבד ..... רו
האם חייבים על חבלת טריפה בשבת ..... רו
מחלוקת הראשונים מדוע פטור אם נמצא טריפה או שנודע שמשכו הבעלים את ידם ..... רו
מי שאכל עוף ונמצא טריפה דינו כשוגג או כאונס ..... רז

עב.

הוכחת הגמרא שעקירה בטעות שמה עקירה ..... רח
ביאור המחלוקת האם עקירה בטעות שמה עקירה ..... רח
אע"פ שחשב לעבור עבירה אינו חייב ..... רח
השוחט זבחים שאינם ראויים חייב גם כשסבור שמקיים את מצות הפסח ..... רח
ביאור קושיית הגמרא מדוע לא השיבו שעוקר אינו טועה ..... רט
קושיית הגמרא היא על תשובת רבי יהושע ... רט
מנין שלפי רבי יהושע עוקר חלוק מטועה ... רט
ביאור קושיית התוספות ..... רי

ילקוט תוכן הביאורים עב. - עה: ביאורים

דעת רבי אליעזר בעקירה בטעות וטעמו ..... ריז
קושיית התוספות על תירוץ הגמרא ..... ריז
מדוע לא פטור מדין מתעסק ..... ריז
שיטת הרמב"ם שמילה תוך זמנה לא נחשב קלקול ..... ריא
מסוגייתנו קשה לשיטת הרא"ש שמקיים מצוה במילה קודם זמנה ..... ריא
האם מוכח מכאן שאם מל בשבת מילה שלא בזמנה מילתו כשירה ..... ריא
מחלוקת האחרונים בביאור שיטת הרמב"ם ... ריב
דעת הכסף משנה בביאור שיטת הרמב"ם ... ריב
דעת הלחם משנה בביאור שיטת הרמב"ם ... ריב
דעת המרכבת המשנה בביאור שיטת הרמב"ם ..... ריב
ביאור שיטת הכסף משנה בדעת הרמב"ם .... ריג
מחלוקת בבלי וירושלמי מהו דבר שאין לו קצבה ..... ריג
טעה בדבר מצוה כשכבר עשה את המצוה ... ריג
מדוע לא יתכן לפרש כפירושו של ההוה אמינא ..... ריד
ביאור דברי התוספות ..... ריד
קושיית הלחם משנה על הרמב"ם בדין טעה בדבר מצוה שיש לו קצבה ..... רטו
ביאור הצל"ח והמרכבת המשנה בדעת הרמב"ם ..... רטו
ביאורו של המשנת רבי אהרן בשיטת הרמב"ם ..... רטו
ביאור נוסף בשיטת הרמב"ם ..... רטו
שיטת הרמב"ם שגם אם יצא ידי מצות לולב דינו כטועה בדבר מצוה ..... רטז

עב:

מדוע חייב כשלא נתנה שבת להדחות, ומדוע בעל הבית שנתן צדקה חייב ..... רטז
האם מוכח מכאן שהנימול קודם זמנו לא צריך הטפת דם ברית ..... רטז
ביאור השקלא וטריא האם מספיק שהותר בתינוקות אחרים ..... רטז
הרמב"ם פסק בדין אחד כרבי מאיר ובדין שני כרבי שמעון ..... ריז
מדוע לא תירצו שבבעלי מומין לא עשה מצוה ..... ריז
ביאור שני הלשונות בדעת רבי יוחנן ..... ריז
מחלוקת הראשונים אם מקיים מצוה בנדתה .. ריז
ביאור מחלוקת הראשונים ..... ריז
מדוע במל בשבת מילה שלא בזמנה נחשב שעשה מצוה הרי היא מצוה הבאה בעבירה ..... ריח
מדוע לא חייב על הגמר ביאה ..... ריח
מדוע לא תירצו שמדובר שיש לו בנים ..... ריח
כשמוחלת לא חייב בעונה אבל טוב לקיימה ..... ריט
האם החיוב לשמח אשתו שלא בשעת עונתה הוא מהתורה ..... ריט
מחלוקת הראשונים בביאור תירוץ הגמרא 'סמוך לווסתה' ..... ריט
מדובר שלא ידע שהיא סמוך לוסתה ..... ריט
איך תתפרש הסוגיא לפי השיטה שוסתות דרבנן ..... ריט
קושיית האחרונים על הרמב"ם שכתב שפטור רק משום שזמנו בהול ..... רכ
דעת האחרונים שרק בשני גופים פוסק הרמב"ם שצריך שזמנו יהיה בהול ..... רכ
תירוץ נוסף בשיטת הרמב"ם ..... רכ
מדוע לא נפטר מדין אונס ..... רכ
מדוע פטור הרי לא עשה מצוה ..... רכא
מדוע פטור הרי התברר שבאמת לא היה חייב במצוה ..... רכא
מדוע רבי יהושע פטר באשת כהן שנודע שמת בעלה ..... רכא
שיטת הרמב"ם שמקרן פטור רק בערב פסח, וכל השנה פטור גם מחומש ..... רכב
מדוע פטר הרמב"ם מחומש כל השנה ..... רכב
מדוע בסוגיא ביבמות לא הובא התירוץ השני ..... רכב
קושיא על הרמב"ן שסובר שרק אם נודע שהוא ספק חלל עבודתו כשירה ..... רכג
לפי הרמב"ם קשה מדוע חלל שאכל תרומה לא פטור כמו שחלל שעבד עבודתו כשירה ..... רכג
רבי טרפון לשיטתו שמעשה קודם לתלמוד .. רכג
ביאור הלשון 'כל דבריך אינן אלא דברי תימה' ..... רכג
רק פסח הקריבו אחרי החורבן ..... רכג

עג.

מדוע לא הקשו על הרישא שהשוחט שלא לשמו חייב ..... רכג
מה הדין בשוחט בשבת קרבן לשם פסח במחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו ..... רכג
האם קושיית הגמרא היא לרבי יהודה או לרבי שמעון ..... רכד
דעת המהרש"א שבשחטו שלא לשמו תיקן שיהיה נותר רק בב' ימים ולילה אחד ..... רכד
גם כשהתיקון הוא באופן שיעבור איסור נחשב תיקון ..... רכה
האם קושיית הגמרא היא גם לרבי שמעון .. רכה
גם אם לא תיקן דבר אסור אלא שתיקן שלא יוכל להאסר נחשב תיקון ..... רכה
מדוע רק בשחטו ונמצא טריפה תירצו שתיקנו להוציא מידי נבילה ..... רכה
מדוע בשוחט לעבודה זרה לא תיקן להוציא מידי נבילה ..... רכו
שני ביאורים בתירוץ הגמרא 'שמוציאו מידי אבר מן החי' ..... רכו
מדוע לא פירש רש"י שתיקנו שאם יתרו בו רק משום אבר מן החי לא ילקה ..... רכז
האם למסקנא שחטו ונמצא בעל מום חייב בכל המומים ..... רכז
איסורי הנאה חלוקים ממלאכת שבת ..... רכח
האם ניתוק הוא דין תורה ..... רכח
האם לפי השיטות שניתוק הוא דין מחלוקת הסוגיות ..... רכח
ביאור דין ניתוק לפי השיטות שהוא דין תורה ..... רכט
ביאור הסוגיא במנחות לפי השיטות שדין ניתוק הוא מדרבנן ..... רכט
הוכחת הגמרא היא לפי רבי יהושע ..... רכט

עג:

ביאור הדין שפסח קרב שלמים בשאר ימות השנה ..... רכט
הדין שפסח לאחר זמנו צריך עקירה נלמד ממה שלפני זמנו צריך עקירה ..... רל
מסוגייתנו קשה על רש"י שסובר שאם שחט לשם פסח ודאי פסול ..... רלא
האם מותר האשם שהקריבו לשם אשם כשר ..... רלא
שיטת הרמב"ם שאם שחט בחוץ פסח בשאר ימות השנה חייב אפילו שצריך עקירה ..... רלא
הוכחות שבכל פסח כלול קדושת שלמים ... רלב
האם הרמב"ם פוסק שפסח בשאר ימות השנה צריך עקירה ..... רלג
מדוע פסק הרמב"ם שרק אם נודע לפני שחיטה ישרף מיד ..... רלג
מדוע קרבן שקרב אחר התמיד לא ראוי להקטרה ומדוע פסולו לא בגופו ..... רלד
האם כל פסח שאין לו בעלים בשעת שחיטה פסולו בגופו ..... רלד
שלש שיטות מהו עיבור צורה ..... רלד
האיסור לשרוף בלי עיבור צורה הוא רק מדרבנן ..... רלה
איזו קביעות חלה בחצות ..... רלה
הגמרא לא רצתה לתרץ שחולקים בשני דינים ..... רלה
האם כששוחט בסתם וטועה שהוא פסח הקרבן כשר ..... רלה
איך נפסל אם עקירה בטעות היא לא עקירה ..... רלו
מחלוקת רש"י ותוספות האם פסול 'שלא לשמה' הוא פסולו בגופו ..... רלו
לפי שיטת רש"י קשה מנין שרבי אליעזר מחייב הרי הוא אנוס ..... רלז
קושיות על ראיית הגמרא מנטמאו ..... רלז

עד.

האם יש להוכיח ממשנתנו שאין איסור 'בל תשחית' במקום מצוה ..... רלז
כיצד צולה את הפסח ..... רלז
ביאור מחלוקת רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא ..... רלז
בנתינת הכרעיים לתוכו אין זה חשוב צלי מחמת דבר אחר ..... רלז
בהסרת הכרעיים אינו עובר משום שבירת עצם ..... רלח
מדוע נתינת הכרעיים לתוכו חשובה בישול ..... רלח
היכן נותן הכרעיים והבני מעיים לרבי עקיבא ..... רלח
כמו מי נפסק להלכה ..... רלח
החילוק בין שפוד של מתכת לשפוד של שאר עצים ..... רלח
האם הקריבו קרבן פסח אחר חורבן הבית .. רלח
שאר אילנות אף בנות שנתן יש בהן קשרים ..... רלח
ביאור השמטת הרמב"ם שראש השפוד יהא לחוץ ..... רלח
האם איסור אכילת גדי מקולס תלוי במנהג ..... רלח
ביאור שאלת הגמרא 'איזהו גדי מקולס' .... רלט
הטעם שנקט דווקא 'בזמן הזה' ..... רלט
מנין שצריך לצלות הפסח כולו כאחד ..... רלט
האם מקולס מעכב בקרבן בפסח ..... רלט
אם קילוס הפסח אינו מעכב מה הוקשה לגמרא מנשלק ..... רמ
באיזה אופן התיר רבה לצלות המולייתא .... רמ
פסק ההלכה ..... רמ
האם צלי צריך מליחה ..... רמ
ביאור שיטת הסמ"ג בדין מליחה לצלי ..... רמ
ביאור שאלת אביי ותשובת רבה ..... רמא
האם יש להתיר צליית כבד על גבי בשר מדין 'כבולעו כך פולטו' ..... רמא
כיצד מותר לצלות את הפסח עם הכבד .... רמא
אפילו אם מלח הכרעיים לא מלחם מליחה גמורה ..... רמא
ביאור הוכחת הגמרא מקרבן פסח למולייתא ..... רמא
מסוגיית הגמרא מוכח שדם שבישלו אסור מן התורה ..... רמב

עד:

ביאור הוכחת הגמרא מלב לדין כבולעו כך פולטו ..... רמב
כלפי מה אומרים לסברא 'שאני לב דשיע' .. רמב
האם למסקנת הגמרא אומרים לסברא 'שאני לב דשיע' ..... רמב
האם כלי זכוכית אינם בולעים משום שהם חלקים ..... רמג
מהו 'טפליה' ..... רמג
מה הוקשה לגמרא מרבא על רבה ..... רמג
ביאור קושיית הגמרא שאף כשהמוהל אינו צלול יהא מותר ..... רמג
ההלכה בזה ..... רמג
ביאור טעם האוסר מולייתא אפילו אם הפה מונח כלפי מטה ..... רמג
מדוע לא אמר בקיצור 'הלכה כדברי המיקל' ..... רמד
האדים הבשר שלא מחמת מכה ..... רמד
הטעם ש'אומצא דאסמיק' אסור אף שדם איברים שלא פירש הוא ..... רמד
מהו 'אומצא דאסמיק' ..... רמד
האם צריך לחותכה להרבה חתיכות ..... רמד
כשחותך צריך להניח מקום החתך למטה ... רמד
האם לצלי צריך חתיכה ..... רמד
באיזה אופן צולה את הבשר ..... רמד
ביאור החילוק בין תלה הבשר בשפוד להניחו על גבי גחלים ..... רמה
ממה האדימו הביצים ..... רמה
מה הם מיזרקי ..... רמה
אף להסובר 'מצמית צמית' הרי זה דם איברים שלא פירש ..... רמה
מהו 'אומצא דאסמיק דחלייה' ..... רמה
ביאור שיטת רש"י בפירושו הראשון ..... רמה
ביאור שיטת רש"י בפירושו השני ..... רמו
ביאור שיטת הרמב"ם בחתיכת בשר שהאדימה בתוך החומץ ..... רמו
דין בשר שנתנוהו בחומץ ולא האדים ..... רמו
הטעם שחומץ שחלט בו פעם אחת לא יחלוט בו פעם שניה ..... רמו

עה.

מהו החידוש שבאסכלא מנוקבת מותר לצלות את הפסח ..... רמו
האם מותר באסכלא מנוקבת שהבשר יגע בברזל ..... רמז
מדוע הסתפק רב חיננא בר אידי בתנור גרוף, והלא אפילו על גבי גחלים מותר ..... רמז
האם מדובר שהפסח נמצא על קרקע התנור או שהוא תלוי באויר התנור ..... רמח
הרי 'צלי אש צלי אש' נצרך לדרשה אחרת ..... רמח
מדוע נקט רבי לשון 'אומר אני' ..... רמח
מדוע הוצרכו לרבות בצרעת המכוה שסיד וגפסיס נחשבים לאש ..... רמח
כיון שגחלים אינם נחשבים לאש מדוע הוצרכה הברייתא למעט חומו של תנור שלא יחשב לאש ..... רמח
מדוע אין אומרים שגילתה התורה בצרעת המכוה שגחלים נחשבים לאש ומשם לומדים לקרבן פסח ..... רמח
מדוע לא חילקה הגמרא בין גחלים לוחשות לגחלים עוממות ..... רמט
מה החילוק שבין גחלת של מתכת לבין גחלת של עץ ..... רמט
מדוע לא חילק הרמב"ם בין גחלת של מתכת לגחלת של עץ ..... רמט
מדוע לא די בגזירה שוה 'שריפה שריפה' מבני אהרן לרבות פתילה של אבר ..... רמט
כיצד מרבים מ'באש תשרף' כל שריפות הבאות מן האש ..... רמט
מדוע לא הקשו על רב מתנה שנשרוף אותה על ידי חבילי זמורות ..... רמט
כיצד ממיתים אותה על ידי חמי האור ..... רמט
האם ניתן למעט שריפה בחבילי זמורות מהגזירה שוה 'שריפה שריפה' ..... רמט
זמורות ..... רנ
מדוע צריך למעט אבר מעיקרו ..... רנ
האם למסקנת הגמרא מרבים פתילה של אבר מ'באש תשרף' ..... רנא
מדוע כתב הרמב"ם בפרים הנשרפים שסיד וגפסיס מתמעטים מ'עצים' ולא מ'באש' ..... רנא
כיצד לומדים בפרים הנשרפים למעט סיד וגפסיס ממשמעות 'באש' ולא צריך ריבוי מיוחד .... רנא

עה:

כיצד לומדים מ'ישרף', שגם אם אין שם דשן ישרפנו ..... רנא
האם דין 'ישרף אף על פי שאין שם דשן' שנוי במחלוקת ..... רנא
עד כמה צריך להתעסק בשריפת הפר ..... רנב
לדברי רבינא אף גחלת של מתכת נחשבת ל'אש' ..... רנב
למסקנת הגמרא, האם מותר לצלות את הפסח גם על גחלים עוממות או דווקא על לוחשות ... רנב
מדוע אין לפרש בדברי אביי ש'שלהבת' היינו עצים שאחזה האש ברובם ..... רנב
מדוע הקשה רבא על אביי ולא על רב ששת ..... רנב
מוכח מסוגייתנו שאיסור הבא מחמת סברא חשוב כאיסור תורה ..... רנב
האם נחלקו אביי ורבא בסברת 'השתא לפני מלך בשר ודם אין עושין כן' וכו' ..... רנב
האם בשעת נתינת הקטורת על האש הגחלים צריכים להיות לוחשות ..... רנג
על מי נאמר משל ה'ארז' בנבואת יחזקאל ... רנג
מהו שיעור קליפה ..... רנג
מדוע כשנגע בחרסו של תנור אין צריך נטילה ..... רנג
מה דינה של הקליפה ..... רנג
האם בשר חם של איסור שנגע בבשר חם של היתר צריך קליפה כמו נגע הפסח בחרסו של תנור ..... רנג
מדוע אין הכדי קליפה אוסרת את הקליפה הסמוכה לה ..... רנג
מדוע אין חלק הבשר הנוגע בשפוד נחשב לצלי מחמת דבר אחר ..... רנג

אוצר החכמה

ילקוט תוכן הביאורים עה: - עח: ביאורים

מהו טעם האיסור בנטף מרוטבו על החרס .. **רנד**
מדוע 'נטף מרוטבו על החרס וחזר אליו' צריך ליטול צב תברימו, והלא אינו אלא כצלי קדר ..... **רנד**
מהו שיעור הנטילה ..... **רנד**
מדוע צריך נטילה אף שיש שישים בבשר כנגד הרוטב ..... **רנד**
מדוע נטף מרוטבו על החרס וחזר אליו נחשב כצלי מחמת דבר אחר, והלא כלי שני אינו מבשל ..... **רנה**
מה הדין כשנטף מרוטבו על החרס בכמה מקומות ..... **רנה**
מה דינם של הכדי קליפה והכדי נטילה והקמיצה לאחר הסרתם ..... **רנה**
מדוע אין העשה של אכילת פסח דוחה את הלא תעשה של צלי מחמת דבר אחר ..... **רנה**
מדוע אין העשה של אכילת פסח דוחה את הלא תעשה של אכילת תרומה ..... **רנה**
מדוע חייב לקלוף והלא השמן נותן בבשר טעם לפגם ..... **רנו**
ביאור שיטת הרמב"ם בנטף מרוטבו על הסולת ..... **רנו**
מדוע לא יעשנו דמים על בני החבורה ..... **רנו**
האם פירעון חוב נחשב למכירה ..... **רנו**

עו.

מדוע אין בודקים על ידי קפילא האם עילאה גבר או תתאה גבר ..... **רנו**
האם יש חילוק בין אם התחתון חם או התחתון צונן ..... **רנו**
האם דיני 'עילאה גבר' ו'תתאה גבר' שייכים דווקא כשהעליון והתחתון שוים בכמות ..... **רנז**
האם אומרים תתאה גבר כשאין החתיכות שוות בשטחן ..... **רנז**
מדוע לא הקשתה הגמרא על שמואל מ'נגע בחרסו של תנור' ..... **רנז**
מדוע אין הפסח נאסר מחמת השפוד ..... **רנז**
מדוע אין הפסח נאסר משום שבלע רוטב איסור ..... **רנח**
האם אומרים 'עילאה גבר' ו'תתאה גבר' בכלים ..... **רנח**
מדוע הוצרכה הגמרא לומר שהחרס מקרר את הרוטב ..... **רנח**
מדוע קבע שמואל את דבריו בסולת ולא בחרס ..... **רנח**
האם קושיית הגמרא לשמואל היא שצריך על כל פנים כדי נטילה ..... **רנט**
מה קשה על שמואל, והרי יתכן שהרוטב אהה19/06/2018 בתוך הסולת ונעשה תתאה ..... **רנט**
מדוע לא הזכיר הרמב"ם שמדובר בחרס רותח וסולת רותחת ..... **רנט**
הרי אף לרב שייך שהשמן תתאה והבשר עילאה ..... **רנט**
המקשן שלא ידע לחלק בין מעט למרובה כיצד יתרץ שב'נגע בחרסו של תנור' די בקליפה ... **רס**
מתי סך את הפסח ..... **רס**
האם שמן נחשב לדבר חריף ..... **רס**
במה נחלקו המקשן והתרצן לגבי סכו בשמן ..... **רס**
האם יש ששים בפסח נגד שמן הסיכה ..... **רס**
גדר ההדחה ..... **רס**
מתי צריך הדחה ..... **רס**
עבר ובישל בלא הדחה ..... **רס**
האם צריך ששים כנגד הקליפה בדבר לח שאין שייך בו קליפה ..... **רס**
כיצד נפסקה ההלכה בדין בשר שנפל לתוך חלב ..... **רסא**
באיזה משקים אומרים כבוש הרי הוא כמבושל ..... **רסא**
כמה זמן הוא משך הכבישה ..... **רסא**
מהו שיעור 'שלא נאכל מחמת מלחו' ..... **רסב**
ביאור שיטת רבינו תם ב'אינו נאכל מחמת מלחו' ..... **רסב**
להלכה מהו שיעור 'אינו נאכל מחמת מלחו' ..... **רסב**
בכח המליחה להפליט ולא לבלוע ..... **רסב**
עד כמה אוסרת המליחה ..... **רסב**
מי הוא המלוח הכותח או הגוזל ..... **רסב**
מהו 'חי' ו'צלי' האמורים בסוגיין ..... **רסג**
מדוע אין הגוזל נחשב כתתאה ואוסר כולו .. **רסג**
האם הצלי צריך קליפה דווקא בגלל שהוא מלוח ..... **רסג**
האם בשר שיש בו בקעים נאסר כולו ..... **רסג**
האם מועיל ששים כשיש בקעים בבשר ..... **רסג**
האם תבלין אוסר את הבשר כולו ..... **רסג**
מדוע תבלין אוסר את כל הבשר ולא די בקליפה ..... **רסג**
מהו שיעור התבלין שאוסר אל כל הבשר ... **רסג**
האם להלכה הצלי נאסר כולו גם כשהוא צונן או דווקא כשהוא רותח ..... **רסג**

עו:

כיצד האיסור אוסר את ההיתר על ידי ריחא ..... **רסג**
שתי חתיכות כחושות ..... **רסג**
האם בשניהם כחושים מותר לצלותם אפילו לכתחילה ..... **רסד**
שניהם כחושים באיסור דאורייתא ..... **רסד**
גדר ריחא מילתא ..... **רסד**
אימתי החמיר הרי"ף שריחא חשוב כאיסור משהו ..... **רסה**
האם ריחא אסור מן התורה או מדרבנן .... **רסה**
מדוע אין הריח בטל בששים לרב ..... **רסה**
ביאור מחלוקת רב ולוי ..... **רסה**
יישוב דברי הרי"ף ..... **רסו**
האם לוי התיר ריחא אף לכתחילה ..... **רסו**
ביאור שיטות הראשונים הסוברים שלא התיר לוי ריחא לכתחילה ..... **רסו**
הטעם שריחא אסור לכתחילה ..... **רסו**
ביאור שיטות הראשונים שלוי התיר ריחא אף לכתחילה ..... **רסז**
האופנים שלכולי עלמא ריחא אסור לכתחילה ..... **רסז**
האופנים שלכולי עלמא ריחא אסור אף בדיעבד ..... **רסז**
ריחא בדבר חריף ..... **רסז**
האם בגדי וטלה שייך תערובת גופים ..... **רסז**
מדוע אין להעמיד הברייתא בשניהם כחושים ..... **רסז**
הטעם שאין להעמיד הברייתא בקדירות ממש כחכמים המתירים צלי קידר ..... **רסז**
דין ריחא בתנור ..... **רסח**
הטעם שלא הקשתה הגמרא על רב מתנור שהסיקוהו בכמון של תרומה ..... **רסח**
טעמו של רבי יוסי שמחלק בין חיטים לשעורים ..... **רסח**
ביאור המשנה במסכת מכשירין ..... **רסח**
האם לוי מודה בפת חמה וחבית פתוחה ... **רסט**
ההלכה בפת שעורים ..... **רסט**
האם אף צלי כחוש אוסר את הפת ..... **רסט**
מדוע אין לאסור פת שאפאה עם הצלי לאוכלה לבדה ..... **רסט**
ההלכה בריחא מילתא ..... **רסט**
האם בקרבן ציבור שבא בטומאה מקטירים את האימורים ..... **ער**
האם קרבן ציבור שבא בטומאה ולא נטמא נאכל ..... **ער**
קושיית הירושלמי מדוע כתוב במשנה גם שתי הלחם וגם כבשי עצרת ..... **רעא**
ביאור הסדר של המשנה ..... **רעא**
בפסח הבא בטומאה הותר לאכול רק כזית ..... **רעא**
גם בפסח הבא בטומאה מי שלא עשה פסח נענש כרת ..... **רעא**
התנאים נחלקו איזה קרבנות דוחים טומאה ..... **רעא**
שתי גירסאות בגמרא מדוע חגיגה אינה דוחה שבת ..... **ערב**
ביאור נוסף בשיטת רש"י וסייעתו ..... **ערב**
מדוע עולת ראייה אינה דוחה שבת ..... **רעג**
קושיית התוספות על רש"י מדוע פסח דוחה שבת הרי יש לו תשלומין ..... **רעג**
קושיית התוספות על רש"י מדוע חגיגה אינה דוחה טומאה אם אין תשלומין לטמא ..... **רעג**

עז.

יישוב קושיית התוספות מדוע כתוב במשנה זבחי שלמי ציבור ..... **ערד**
איך נלמד ששעיר ראש חודש דוחה טומאה ..... **ערד**
צריך פסוק שפסח דוחה שבת אף שאין זמנו קבוע ..... **ערד**
ממה שיש חידוש ששעירי ראשי חדשים באים בטומאה מוכח שהלימוד הוא מ'במועדיכם' ..... **ערה**
התנאים נחלקו האם לומדים ממשמעותו של 'במועדו' ..... **ערה**
איך נלמד שמוספי עצרת דוחים אף על פי שאין זמנם קבוע ..... **ערה**
מדוע לא למדו מ'אלה מועדי ה'' ..... **ערה**
איזה איסור שבת יש בלחם הפנים ומנין שדוחה שבת ..... **רעו**
איך נלמד מ'וידבר' וגו' גם ששואלים ודורשים הלכות חג בחג ..... **רעו**
מדוע לא פרכו שבתמיד טומאה הותרה וכן שתמיד יותר קרבן ציבור מפסח ..... **רעו**
מדוע אין לומדים מפסח שני ..... **רעו**
שתי גירסאות מהו הצד חמור ..... **רעז**
מדוע לא נלמד ממוספי עולה ..... **רעז**
בדברי הגמרא שעומר ושתי הלחם מתירים .. **רעז**
מדוע אין די לכתוב בשנים מהם ..... **רעז**
מדוע אין לומדים מלחם הפנים ..... **רעח**
מחלוקת הראשונים האם צריך שהציץ יהיה בשעת הטומאה ..... **רעח**
הוכחת רבי שמעון מהכהן גדול ביום הכפורים ..... **רעח**
שיטת התוספות שטומאת הגוף דחויה בציבור בלי ריצוי ציץ ..... **רעח**
ביאורם של האחרונים במה שטומאת הגוף דחויה בציבור בלי ריצוי ציץ ..... **רעט**
שיטת הרמב"ם שבציבור הציץ מרצה על טומאת הגוף ..... **רפ**
תוספות והרמב"ם לשיטתם במה שנחלקו בקרבן ציבור הבא בטומאה האם נאכל ..... **רפ**
קושיא על הרמב"ם שפסק שטומאה דחויה בציבור וציץ מרצה רק כשהוא על מצחו ..... **רפ**
תירוצו של הרדב"ז ..... **רפא**
תירוצם של המרכבת המשנה והאור שמח ... **רפא**
תירוצו של החתם סופר ..... **רפא**
תירוצו של העמודי אור ..... **רפא**
האם לפי השיטה שהציץ מרצה על אכילות מותר לאכול את הבשר הטמא ..... **רפב**
על הדם והקומץ ציץ ודאי מרצה ..... **רפב**
במשנה להלן מפורש כרבי יהושע ..... **רפג**
ביאור הפסוקים לשיטת רבי יהושע ולשיטת רבי אליעזר ..... **רפג**
שני ביאורים בדין אם אין בשר אין דם .... **רפג**
מנין לרבי אליעזר שגם בעולה יש דם אף על פי שאין בשר ..... **רפג**
מחלוקת רש"י והרמב"ם האם זורק מהכבש למערכה או שזורק מהכבש למזבח ..... **רפג**
בדברי התוספות שעשו ריוח בין כבש למזבח כדי שיזכור לזרוק ..... **רפד**
מחלוקת הראשונים כמה אויר היה בין הכבש למזבח ..... **רפד**
האם רק בעולה יש דין זריקה בהקטרה .... **רפד**
שיטת הרמב"ם שרבי יהושע למד שני דינים מ'הבשר והדם' ..... **רפה**

עז:

קושיית תוספות מנין שגם בעולה הבשר אינו ניתר עד הזריקה ..... **רפה**
מדוע לא למדו לאסור מלא תאכלו על הדם ומלא תוכל לאכול בשעריך ..... **רפה**
למסקנא גם רבי יהושע דייק את הקדמת בשר לדם ודם לבשר ..... **רפה**
מדוע צריך ללמוד מקל וחומר שאסור לאכול קודם זריקה ..... **רפה**
מדוע לא תירצו שצריך פסוק לחטאת אחרי מתנה אחת ..... **רפו**
מכאן מוכח שגם אכילת בעלים אסורה קודם ההקטרה ..... **רפו**
מדוע לא פירשו שרבי יהושע סובר שכל הפסוק נכתב ללמד לאסור בשר קודם זריקה ..... **רפו**
הגמרא הקדימה שגם בשלמים אם אין בשר אין דם ..... **רפו**
מדוע לא תירצו שבמשנתנו מדובר בטומאת הגוף ..... **רפו**
איך תתפרש הסוגיא לשיטת תוספות שטומאה דחויה בלי ציץ כשאינו יכול לרצות ..... **רפו**
איך תתפרש הסוגיא לשיטת הרמב"ם שהציץ מרצה בציבור על טומאת הגוף ..... **רפו**
האם כשהציץ מרצה על העולים מקטירים את האימורים ..... **רפז**
האם טומאה דחויה או הותרה בשריפת פרים ..... **רפז**
האם אפשר לזרוק הדם כשהציץ נשבר אך יוכלו לתקנו בשעת ההקטרה ..... **רפח**
מהמשנה להלן מוכח שרבי יהושע סובר שציץ לא מרצה על העולים ..... **רפח**
מדוע לא קשה על האמור במשנה 'שתי הלחם' ..... **רפח**
מדוע לפי רבי אליעזר לא קשה ..... **רפט**
קושיית תוספות מדוע לא תירצו שהיא לא לגמרי כמדת רבי יהושע ..... **רפט**
האם ציץ מרצה גם לענין לכתחילה ..... **רפט**
מנין שמדובר שיש ציץ שירצה ..... **רפט**
האם כולם מודים שהציץ מרצה על העולים ..... **רפט**

עח.

שני ביאורים בתירוץ הגמרא ..... **רפט**
ביאורו של המהרש"א בדעת רש"י לפי מה שפירשוהו התוספות ..... **רפט**
קושיות האחרונים על פירושם של תוספות בדעת רש"י לפי ביאורו של המהרש"א ..... **רצ**
ביאורם של האחרונים בדעת רש"י שלא כמו שפירשוהו תוספות ..... **רצ**
קושיית המהרש"א איך התיישבה קושיית הגמרא שפסולה משמע דיעבד ..... **רצ**
ביאורו של הרש"ש בדעת רש"י לפי פירושם של תוספות ..... **רצ**
ביאור שיטת רש"י לפי ביאורו של הרש"ש ..... **רצא**
לפי רש"י הסוגיא כאן חולקת על הסוגיא לעיל בדעת רבי יהושע ..... **רצב**
קושיית הלחם משנה על הרמב"ם ..... **רצב**
דעת הלחם משנה בביאור שיטת הרמב"ם ... **רצב**
דעת התוספות יום טוב בביאור שיטת הרמב"ם ..... **רצב**
ביאורם של האחיעזר והמשנת רבי אהרן בדעת הרמב"ם ..... **רצג**
ביאורו של החזון איש בדעת הרמב"ם ..... **רצג**
מדוע לפי רבי יוסי אי אפשר לתרץ 'הא ביחיד הא בציבור' ..... **רצג**
האם כשציץ מרצה על אכילות הותר לאכול הבשר ..... **רצג**
האם בטומאה הותרה בציבור חייבים משום פיגול ..... **רצג**
הציץ מוציאו מידי מעילה אף על פי שאסור באכילה ..... **רצד**
האם בטומאה הותרה בציבור הזריקה קובעו בפיגול ומוציאו מידי מעילה ..... **רצד**
מדוע לא פירש רש"י בברייתא לעיל שהנפקא מינה הוא לקובעו בפיגול ..... **רצד**
האם רבי יוסי סובר שציץ לא מרצה על העולים ..... **רצד**
ביאור דברי הגמרא 'וכ"ת לקרב עמהן' ..... **רצד**
מדוע לא אמרו שהנפקא מינה בריצוי ציץ של אכילות לענין שתי הלחם ..... **רצה**
אם טומאה הותרה בציבור לא צריך לחשוש לספק טומאה ..... **רצה**
מדוע לא פירשו שרבי יוסי מחלק בין עולה לשלמים ..... **רצה**
איך מתפרש הרישא והסיפא ..... **רצה**
ביאור שיטת ריש לקיש שבמנחה שחסרו שיריה לא מקטירים קומץ ..... **רצה**
לפי ההוה אמינא רבי יוסי סובר שציץ מרצה שיזרקו לכתחילה ..... **רצו**

עח:

מחלוקת רש"י ותוספות מדוע בנטמא אם זרק הורצה ..... **רצו**
שיטת הרמב"ם שאם אין בשר אין דם אבל יש קומץ בלי שירים בדיעבד ..... **רצו**
ביאור שיטת הרמב"ם שמנחות חלוקות מזבחים ..... **רצז**

ילקוט תוכן הביאורים עח: - פא: ביאורים

אם רק פסח של יחיד נטמא הוא לא בא בטומאה ..... רצז
איך יתכן שהבשר נטמא והחלב לא נטמא ... רצז
אם הקרבן לא ראוי לאכילה פסול גם אם נפסל בין שחיטה לזריקה ..... רצז
אם היה ראוי לאכילה בשעת הקרבה ולא אכל, אינו חייב פסח שני, אבל לא יצא ידי חובת הקרבה ..... רצז
מדוע לא יתכן שכל הקהל שוחטין ..... רחצ
איך יתכן שיהיה כזית לכל אחד ..... רחצ
אם הבשר לא ראוי לאכילה לא חל המינוי ..... רחצ
מי שנתמנה ונהיה חולה ושוב הבריא האם צריך להתמנות שוב ..... רחצ
לפי רבנן צריך שהפסח יהיה ראוי לאכילה לאדם זה שיוצא בו ידי חובתו ..... רצט
ביאור קושיית הגמרא 'מאי דוחקיה דרב' וכו' ..... רצט
מדוע לא פירשו שהתנא שנה את הרישא בגלל התיתא ..... רצט
האם לפי רבי נתן ורב לא זורקין לכתחילה מהתורה כשהבשר טמא ..... רצט
מדוע תוספות לא תירצו שרבי נתן לומד דינו ממה שכל ישראל יוצאים בפסח אחד ..... ש
האם הגמרא חזרה בה מסברת 'דאי ממשכי הני' וכו' ..... ש
נטמא מקצת מהבשר האם זורק את הדם ..... ש
מדוע לפי רבי נתן פסח הבא בטומאה נאכל בטומאה ..... שא
מדוע רק לפי רבי נתן יתכן שבזריקה לא צריך שיהיה ראוי לאכילה ..... שא
יישוב גירסת רבינו חננאל 'לזרוק דמו' ..... שא
ביאור שיטת הרמב"ם שאם שחטו לאוכליו לזרוק דמו שלא לאוכליו כשר ולא יוצא ידי חובתו ..... שא
ביאור שיטת רבינו חננאל שאם שחט לאוכליו לזרוק דמו שלא לאוכליו יוצא ידי חובתו ..... שב
אם חלה בין שחיטה לזריקה והבריא נפסל משום דחוי ..... שב
מחלוקת רש"י ותוספות בשיטת רבי אלעזר .. שב
מדוע זורקים בטהרה ..... שג
שיטת הרמב"ם שאם נזרק בטומאה נאכל בטומאה ..... שג
האם כשאסור באכילה מדרבנן יוצא ידי חובתו מהתורה ..... שג

עט.

האם יתכן שגם אם אכילת פסחים מעכבת הציץ ירצה על בשר הפסח שנטמא ..... שג
מדוע בתחילה לא תירצו שרב סובר כרבי יהושע ..... דש
מה החילוק בין שני התירוצים ..... דש
ביאור שיטת רש"י שבנזיר אם נטמא הבשר לכתחילה לא יזרוק ..... דש
האם מוכח מהפסוק שהנסכים הם צורך הדם ..... דש
מדוע לא פירשו שהכוונה לשתי הלחם ..... דש
האם לפי רבנן שדם לא מתיר נסכים צריך למעט נסכים ..... שה
מדוע צריך פסוק לרבות יותרת הכבד ושתי הכליות ..... שה
מכאן מוכח שבלי בשר אין לו תורת קרבן .. שה
האם בכל הקרבנות הטומאה נדחית כשרוב הקהל טמאי מת ..... שה
מדוע אם רוב הכהנים טמאים הטומאה נדחית ..... שה
כשהותרה טומאת הקהל או הכהנים הותרה לגמרי הטומאה ..... שו
ביאור דברי תוספות שהכהן הטמא יכול לגעת בבשר ..... שו
ביאור נוסף בדברי התוספות ..... שז
הירושלמי הסתפק האם כשכהנים טמאים הותר ליחידים לאכול בטומאה ..... שז
מדוע אין קרבן ציבור חלוק ..... שז
האם סכין שחיטה צריך להיות כלי שרת .... שח
גם כשהמזרק נטמא הותרה הטומאה ..... שח
שני ביאורים איזה טומאת הגוף שעונשה כרת הותרה ..... שח
קושיית תוספות שאין חילוק בין הדין של הסיפא לדין של הרישא ..... שט
מדוע המשנה לא חידשה שגם אם הכלי שרת טמאים יעשו בטומאה ..... שט
לשיטת הרמב"ם שטומאת שרץ לא הותרה קשה מסוגייתנו ..... שט
מדוע לא יזהרו שהבשר לא יהיה מוכשר .... שט
האם רבא סובר שטומאה דחויה בציבור .... שט
יש חילוק בין שאר קרבנות לקרבן פסח לענין טומאת כלי שרת ..... שי
אם טומאת בשר הותרה אפשר להקריב על טמא מת ביום השביעי אחרי הטבילה ..... שי
לענין מה מקישים טומאת הגוף וטומאת בשר זה לזה ..... שי
ביאור דינם של מחצה על מחצה ..... שי

עט:

מחלוקת רש"י ותוספות מדוע לפי הלשון השני הטמאים לא עושים את הראשון ..... שי
שתי הלשונות נחלקו האם מחצה הוא כמיעוט או שהוא לא כמיעוט ולא כרוב ..... שיא
מדוע לא פירשו שבמחצה על מחצה נעשו כמו במיעוט טמאים ..... שיא
מה נלמד ממה ששנינו במשנה 'נטמא הקהל' ..... שיא
בתוספות מוכח שמיעוט טמאים עושים את השני גם אם בראשון היו מחצה על מחצה ..... שיא
אם הברייתא סוברת שנשים בראשון חובה מובן מדוע דין זה הוא רק במחצה על מחצה ... שיא
קטן לא נמנה עם הטמאים ולא עם הטהורים ..... שיב
דינם של נשים לענין פסח הבא בטומאה תלוי אם הם חייבות בפסח ..... שיב
מדוע לא פירשו את הברייתא שנשים חובה בין בראשון ובין בשני ..... שיב
במה טעה חזקיהו המלך ..... שיב
האם מנין הטמאים והטהורים נמדד בזמן פסח שני ..... שיב
מדוע לא פירשו כמו בברייתא הקודמת ונשים בראשון רשות ובשני חובה ..... שיג
מדוע הברייתא כתבה דין זה במחצה על מחצה ..... שיג
מדוע לא פירשו שהיו גם זבים ..... שיג
מדוע נשים לא השלימו במדבר ..... שיג
ביאור סדר הקושיות בסוגיא ..... שיג
איך יתרץ הלשון השני של רב כהנא את הברייתות ..... שיד
אם ההפרש נהיה על ידי שאחד מהטהורים נטמא, הוא מכריע ..... שיד
האם יחיד מכריע לטהרה ..... שיד
בספרי הגירסא היא שיחיד לא מכריע את העולם ..... שיד

פ.

לענין מה שבט אחד נקרא קהל ..... שיד
האם פסח בא בטומאה כשרוב השבטים טמאים ..... שטו
האם רק הטמאים נדחים מהפסח או שגם הטהורים נדחים מהפסח ..... שטו
האם לפי רבי יהודה צריך שהטהורים יעשו בפועל בטומאה ..... שטו
האם אין קרבן ציבור חלוק הוא דין תורה .. שטז
מדוע רב כהנא לא טרח למצוא תקנה לטמאים ..... שטז
ביאור שיטת ר"י שדרך רחוקה פוטרת כאן טמאים ..... שטז
מה יועיל שישלחו אחד מהטמאים לדרך רחוקה ..... שטז
האם דרך רחוקה פוטרת אחרי חצות, והאם מותר לכתחילה ללכת אחרי חצות לדרך רחוקה ... שיז
איך ישלחו לדרך רחוקה כשערב פסח יחול בשבת ..... שיז
מדוע רב לא אמר שישלחו אחד לדרך רחוקה ..... שיז
מדוע לא אמרו שאחד מהטהורים יפקיר את הקרקע שלו ..... שיז
מדוע טמא מת לא יכול להביא חגיגה ..... שיח
מדוע מי שבדרך רחוקה לא נדחה מהחגיגה ..... שיח
מדוע יש תשלומים לחגיגה כשיו"ט ראשון חל בשבת ..... שיח
דעת הבכור שור שלמסקנא משלחים אחד מהטמאים לדרך רחוקה ..... שיח
מדוע לא יטמאו אשה במת הרי היא פטורה מחגיגה ..... שיח
מדוע לא יוכל לעשות בששי של פסח ..... שיט
מדוע לא תירצו שתקנת טומאת מת היא לא תקנה תמידית ..... שיט
מדוע בחגיגה טומאה לא נדחית הרי לא יהיה לה תשלומים ..... שיט
האם יש ללמוד לכל התורה שלטמא יש תשלומים ממה שיש לו תשלומים בפסח ..... שכ
מדוע לא תירצו שאם יטמא במת יבטל מצות שמחה ..... שכא
איזו תקנה יעשו לפי רב נחמן ..... שכא
רב חידש שגם אם הזבים לא נטהרו בשני הטמאי מת לא עושים את השני ..... שכא
שני ביאורים בדעת שמואל ..... שכב
האם מיעוט מהציבור עושים את הראשון ... שכב
ביאור מחלוקת האמוראים האם יש תשלומים לפסח הבא בטומאה ..... שכב
מחלוקת הראשונים האם דברי רב הונא הם לפי השיטה שהשני הוא תשלומים לראשון ..... שכג
האם מי שהיה בדרך רחוקה עושה את השני כשהראשון בא בטומאה ..... שכג

פ:

לפי שמואל הטמאי מתים עושים את הראשון ..... שכג
רש"י והרמב"ם נחלקו האם כשהזבים לא נטהרו עושים הטמאי מתים את השני ..... שכד
ביאור דין מחצה על מחצה לשיטת הרמב"ם ..... שכד
האם הזבים עושים את השני ..... שכה
האם לפי רש"י רק הבשר נטמא או גם החלב ..... שכה
מחלוקת הראשונים אם ריצוי ציץ מועיל לפי רבנן שאכילת פסחים מעכבת ..... שכה
קושיות תוספות על שיטת רש"י ..... שכה
האם כשנטמא הבשר לחוד צריך ריצוי ציץ ..... שכה
שיטת הרמב"ם שריצוי ציץ מועיל גם להלכה שאכילת פסחים מעכבת ..... שכו
איך פסק הרמב"ם שבטומאת בשר הציץ מרצה הרי פסק שציץ לא מרצה על אכילות ..... שכז
יש שני דינים בטומאת התהום ..... שכז
ביאור נוסף במה שציץ מרצה בטומאת התהום ..... שכח
האם ההיתר של טומאת התהום הוא גם על אכילת הפסח ..... שכח
מחלוקת תוספות והרמב"ם האם במזיד לא הורצה מהתורה ..... שכט
שיטת הרמב"ם שבכל הקרבנות אם נטמאו הבשר והחלב וזרק במזיד הורצה ..... של
בדברי הירושלמי שציץ לא מרצה כשנטמא קודם קבלה ..... של
מדוע רב לא פירש במשנה לעיל שנקטה ברישא לא יזרוק אגב הסיפא ..... של
ממה שאמרו בזבחא גמירי מוכח שצריך להכשיר את קרבנות הנזיר ..... שלא
שיטת הרמב"ם שטומאת התהום של כהן הותרה בכל הקרבנות ..... שלא
קושיית תוספות מדוע לא פירשו שמדובר בטומאת הבשר ..... שלא

פא.

בדברי רש"י שחוששים שתהיה זבה גדולה ..... שלב
אם נודע אחרי הזריקה הותרה טומאת התהום גם כשנודע שודאי נטמא ..... שלב
מדוע לא הקשו מדברי רבי חייא על דברי רבי יוסי ..... שלב
ביאור מחלוקת רבי יוסי ורבנן בדין מקצת היום ככולו ..... שלב
רק אם מקצת היום ככולו הוא טומאת התהום ..... שלג
ביאורו של הצל"ח בסוגיא שיתכן שרק בטומאת שרץ לא הותרה טומאת התהום ..... שלג
שיטת הרמב"ם שלהלכה טומאת התהום של זיבה הותרה ..... שלג
ביאור נוסף בדעת הרמב"ם ..... שלד
ביאור השינוי בין שתי הברייתות ..... שלד
מדוע פטורה מפסח שני אם טמאה למפרע מדרבנן ..... שלה
לא יתכן שנחלקו בהלכה זו שלא אמרו אלא למת בלבד ..... שלה
מדוע לא יתכן טומאת התהום של זיבה לפי רבי יוסי ..... שלה
מדוע לפי רבי יוסי שתי ראיות של זב בשני ימים לא מצטרפות ..... שלו
שיטת רש"י שהפסק של תחילת לילה מבטל צירוף הראיות ..... שלו
האם גם בזב לא מצטרפות הראיות כשיש הפסק של מקצת יום נקי ביניהם ..... שלז
שיטת תוספות שקושיית הגמרא היא שסוף היום יעלה לשימור על ראייתה בתחילת היום .... שלז
המהרש"ל והמהרש"א נחלקו לפי תוספות אם מספיק שראתה בתחילת כל יום ..... שלז
מה דינה של ראייה בבין השמשות ..... שלח
מדוע לא אמרו זבה תוכיח שבתחילת המנין לא עולה לה סוף היום ..... שלח
תירוצים נוספים מדוע לא אמרו 'זבה תוכיח' וכו' ..... שלט
האם טומאת כהן הותרה גם לכתחילה ..... שלט
איך יתפרש ספק הגמרא לשיטת הרמב"ם שלא הותרה לכתחילה ..... שמ

פא:

האם עיקר טומאת עצם כשעורה נלמד מהלכה ..... שמ
האם גזירה שוה נלמדת מהלכה ..... שמ
האם רק בקרבנות ציבור הותרה טומאת כהן בטומאת התהום ..... שמא
מחלוקת הסוגיות אם לומדים מנזיר לפסח או מפסח לנזיר ..... שמא
הגמרא יכלה להקשות מנין שבנודע לא הותרה טומאת התהום ..... שמא
מחלוקת הראשונים האם גם בנודע קודם שחיטה מרצה ..... שמא
מדוע בנזיר לא מרצה כשנודע קודם תגלחת לרבי אליעזר ..... שמב
שיטת הרמב"ם בדין טומאת התהום של נזיר ..... שמב
ביאור שיטת הרמב"ם שאם נודעה הטומאה לא הותרה ..... שמג
ביאור מחלוקת הרמב"ם ותוספות האם נזיר שנודע לו קודם זריקה טהור ..... שמג
ביאור מחלוקת רש"י והרמב"ם בפסח שנודע קודם זריקה שנטמא ודאי בטומאת התהום ..... שמג
האם פסח נאכל כשנטמא טומאת התהום ... שדמ
הרמב"ם סובר שחלוקה טומאת כהן מטומאת בעלים לענין טומאת התהום ..... שדמ
הרמב"ם סובר שבטומאת כהן כשנודע קודם זריקה לכתחילה לא יזרוק ..... שדמ
ביאורו של המלא הרועים בקושיית הגמרא לפי שיטת הרמב"ם ..... שמה
ביאורו של הגר"ח בקושיית הגמרא לפי שיטת הרמב"ם ..... שמה
ביאורם של השערי יושר והאבן האזל בסוגיית הגמרא לפי שיטת הרמב"ם ..... שמו
התוספות והמאירי נחלקו האם ליושב יש דין טומאת התהום ..... שמו
איך יתכן קבר של טומאת תהום ..... שמו
קושיית התוספות על רש"י שקבר מטמא כשמכוסה ..... שמז
מדוע במת שטמון בעפר לא מצורף החלק הריקן ..... שמז
מחלוקת רש"י והרמב"ם בטומאת התהום שנודע שודאי נטמא ..... שמז
ביאור שיטת הרמב"ם שאם נודעה הטומאה לא הותרה ..... שמז
ביאור מחלוקת הרמב"ם ותוספות האם נזיר שנודע לו קודם זריקה טהור ..... שמז
ביאור מחלוקת רש"י והרמב"ם בפסח שנודע קודם זריקה שנטמא ודאי בטומאת התהום ..... שמז

סא.

ביאור מהות המחשבה 'שלא לאוכליו'

שחטו שלא לאוכליו ושלא למנויו. בתוספות (ד"ה שחטו, בפי' הריב"ם) מבואר, שמחשבת שלא לאוכליו היינו להאכיל את מי שאינו ראוי לאכול, וכעין זה מבואר **ברש"י** (להלן ע"ב ד"ה שחטו). ובפשטות משמע שהמחשבה היא על מעשה האכילה עצמה, דהיינו אפילו אם חשב ששוחט הפסח לשם בריא, אך יתן את הבשר לאכול לחולה וזקן. אך כתב **בחידושי מרן רי"ז הלוי** (הל' קרבן פסח עמ' נג), שאין לפרש כן, שהרי לא מצאנו שום פסול במחשבת האכילה רק בחושב לאכול חוץ לזמנו או חוץ למקומו[א]. אלא הפירוש הוא, שבפסח התחדש דין של מינוי, שמהותו שהמנוי יהיה בעלים על גוף הבשר גם לאכילתו, ולא כמו כל הקרבנות שמספיק שהוא יהיה בעלים על הכפרה [כמו שיתבאר להלן], והמחשבות הפסולות הן, שהוא שוחט לשם שהבעלים על האכילה הם חולה וזקן, או שמתכוין שהבעלים על האכילה הם אינם מנויים.

כיצד מתמנים לקרבן פסח

ושלא למנויו. ברש"י (זבחים נו: ד"ה למנויו) מבואר, שהמינוי על קרבן פסח הוא על ידי שמשתתפים בדמי לקיחתו של השה, שנאמר (שמות יב ד) 'לפי אכלו תכוסו'. דהיינו שצריך שהאוכלים את הפסח יהיו הבעלים של הקרבן. ונחלקו האחרונים איזה בעלות נדרש בקרבן פסח. **בחידושי מרן רי"ז הלוי** (הל' קרבן פסח עמ' נג) ביאר, שאף שמבואר במסכת בבא קמא (יג:), שלא צריך שלמתכפר בקרבן תהיה בעלות ממונית על גוף הקרבן, אלא מספיק שיהיה בעלים על הכפרה, וכגון מה שמבואר שם לענין תודה שהזיקה, שאף שהבהמה עצמה נחלטת לרשות הניזק והוא יאכל את בשרה לאחר ההקרבה, מכל מקום הבעלים הראשון שלה מתכפר בה, והוא מביא את הלחמי תודה שלה[ב], דין זה הוא רק בשאר זבחים, אבל בדין מינוי על קרבן פסח התחדש שצריך שיהיה לכל אחד בעלות ממונית בגוף הקרבן על ידי שישתתף בדמי לקיחתו[ג], וזה נלמד ממה שכתוב 'תכוסו'.

אמנם החזון איש (או"ח סי' קכד לדף פח: ד"ה שלי) סובר, שגם בקרבן פסח לא צריך בעלות ממונית גמורה בגוף הקרבן, אלא אפשר גם למנות אנשים שיהיו בעלים רק לענין קיום מצות הפסח, ואף שאין להם בו זכות ממונית. והביא ראיה לכך מהדין שבעל הבית יכול למנות את עבדו על פסחו (להלן פח.), ולכאורה לא מובן איך יכול האדון להקנות לעבדו חלק בפסח, הרי אין עבד יכול לקבל מתנה מיד רבו, שידו כיד רבו, וכמו שכתב **הריטב"א** (קידושין כג: ד"ה דכולי), אלא על כרחך שהמינוי אינו זכיית ממון בקרבן אלא שנעשה בעלים על הפסח לקיים בו מצות פסח[ד].

החילוק בין מחשבת שינוי בעלים למחשבת שלא למנויו

שם. מבואר בגמרא, כגון שנמנו עליו חבורה זו ושחטו לשם חבורה אחרת.

והנה בכל הזבחים יש דין שצריך להקריבם לשם הבעלים, ואם הקריב שלא לשם הבעלים כשרים אבל לא עלו לבעלים לשם חובה, ובפסח וחטאת אף פסול בדיעבד (זבחים ג.). וביארו **תוספות** (ד"ה ושלא), שדין מחשבת שלא למנויו המבואר בסוגייתנו אינו אותו דין של שינוי בעלים שנוהג בכל הקדשים[ה], ששינוי בעלים אינו נוהג אלא בזריקה, כגון שזורק לשם אחרים, או ששוחט או מקבל ומוליך על מנת לזרוק לשם אחרים, אבל העושה את השחיטה עצמה או קבלה והולכה לשם אחרים כשר, שאת דין שינוי בעלים לומדים (להלן סב.) מהפסוק (ויקרא ו ד) 'לכפר עליו', וכפרה אינה תלויה אלא בזריקה[ו]. אבל דין שלא למנויו אינו נוהג אלא בשחיטה, שהוא נלמד מהכתוב 'איש לפי אכלו תכוסו' (שמות יב ד), ומבואר להלן ש'תכוסו' הכוונה לשחיטה, ודין זה אינו נוהג אלא בפסח ולא בשאר הקרבנות[ז].

ומבואר במפרשים שיש עוד כמה חילוקים בין מחשבת שינוי בעלים למחשבת שלא למנויו:

א. בספר הישר (חלק המידושים סי' שנח) כתב, שבמחשבת שינוי בעלים אם חשב לשם הבעלים ולשם אחרים פסול, אבל במחשבת שלא למנויו, אם חשב למנויו ושלא למנויו כשר, כמבואר במשנה[ח].

ב. בפירוש הריב"ן (ד"ה אלא) מבואר, שבשינוי בעלים המחשבה היא על הכפרה, דהיינו שיתכפרו בו אחרים, אבל מחשבת שלא למנויו היא על האכילה, דהיינו שיאכלו ממנו מי שאינם מנויים עליו [ונוהג רק בפסח שעיקרו לאכילה]. ולפיכך באופן שחשב שהמנויים יאכלוהו אלא שיתכפרו בו אחרים, אין בו פסול של שלא למנויו, אלא פסול מדין שינוי בעלים [אם חשב על הזריקה], ומאידך, באופן שחשב שיתכפרו בו הבעלים אבל יאכלו ממנו אחרים, הפסול הוא רק משום שלא למנויו [באופן שחשב בשחיטה][ט].

ג. הצל"ח (להלן ע"ב בתוס' ד"ה רבה) כתב, ששינוי בעלים אינו נוהג אלא בשחשב לכפר על מי שמחויב כפרה כמותו [כמבואר בסוגיא להלן (סב.)], ולכן אם הקריב את הפסח לשם קטן שאינו מנוי, אינו פסול מדין שינוי בעלים, כיון שקטן אינו בר כפרה, אך משום שלא למנויו הוא פסול'. וכעין זה כתב **השפת אמת** (זבחים ג: ד"ה תמצא), שאם שחט עבור מי שפטור מהפסח או שכבר הביא פסחו, מצד שינוי בעלים אינו נפסל משום שאינו מחויב כפרה כמותו, ופסול רק משום שלא למנויו[י].

ד. המקדש דוד (קונטרס מעניני קדשים ס"ד אות ג ד"ה כתבו - הרמתון) כתב, שמחשבת שינוי בעלים אינה פוסלת רק כאשר חשב לשם אחרים, כגון אם חשב על קרבן של ראובן שיהיה 'לשם שמעון', אבל אם חשב רק 'שלא לשם ראובן' לא פסל, מה שאין כן בשלא למנויו, הפסול הוא במה שאינו שוחט לשם המנויים, ואפילו שלא אמר ששוחט לשם אחרים אלא שאמר ששוחט שלא לשם המנויים פסול [אלא שהשוחט בלא מחשבה סתמו כאילו שחשב לשם המנויים][יב].

ה. המזבח אבנים (סי' לג אות סק"ח) כתב לבאר על פי הגמרא בנדרים (לו.), שאדם יכול להביא קרבן עבור מחוסרי כפרה [כגון זב וזבה ויולדת] שלא מדעתם, אבל בפסח אי אפשר למנות אדם אחר שלא מדעתו. ולפי זה יש לומר שבאופן שהבעלים חפצים למנות אדם אחר על פסחם שלא מדעתו, אם הכהן מקריב בעבור אותו אדם אין זה נחשב שינוי בעלים, כמו שאדם מביא קרבן מחוסרי כפרה על חבירו כיון שזכות היא לו, אולם מדין שלא למנויו הוא פסול, כיון שאין זה מינוי.

וכתב המהרש"א (חמוש' ד"ה ומיתקם), שמדברי **רש"י** (ד"ה אלא, ד"ה כמי) הבינו התוספות, שפסול שלא למנויו הוא ממש אותו פסול של שינוי בעלים[יג]. והשפת אמת (נדרים ד"ה אלא) כתב, שאמנם כן משמע בפשטות ברש"י, אך דן שיתכן שגם לפי רש"י אין זה אותו פסול, אלא כמו שהתבאר לעיל בדעת התוספות[יד].

מתו אחיו מחמת המילה מותר לאכול בפסח או לא

לערלים. רש"י (ס. ד"ה לערלים, סע: ד"ה כמנו) פירש[טו], שערל המוזכר במשנתנו הוא ישראל שמתו אחיו מחמת מילה[טז], שאסור למולו משום סכנה (יבמות סד:). ואף שהוא אנוס ופטור ממילה אסור לו לאכול קרבן פסח, ועליו נאמר (שמות יב מח) 'וכל ערל לא יאכל בו'[יז]. וביאר **המהר"ם** (יבמות ע. חמוש' ד"ה אלא), שערל שיכול למול את עצמו ואינו אנוס, פסול באכילת הפסח מדין אחר, כמו שמצאנו (יבמות עא.) שמי שיש לו בן או עבד שאינו מהול אינו אוכל בפסח, שנאמר (שמות

א. **ובחידושים** וביאורים (ד"ה בפשוטו) הוסיף להקשות, שמחשבה כזו להאכיל לחולה וזקן, שבמציאות הם כלל אינם יכולים לאכול, אינה נחשבת מחשבה כלל אלא סתם פיטום דברים. ב. **ראה** בגמרא שם שמבואר שהלחם הוא מחיוב הבעלים, והבעלים של הקרבן הוא מי שמתכפר בה. ג. **וכן** מבואר באמרי בינה (מ"מ דיני פסח ס"ג ד"ה וקנסם). והביאו ראיה מקידושין (מב.), שדרשו מהפסוק 'איש לפי אכלו' (שמות יב ד), שרק איש גדול זוכה בפסח ולא קטן, הרי שבפסח יש דין של זכיה ממונית. וכן הוכיחו מהמכילתא (דרשב"י, שמות יב כא) והירושלמי (קידושין פ"א ה"ד), שלמדו מהפסוק (שם) 'משכו וקחו לכם' שנאמר לגבי קרבן פסח, שבהמה דקה נקנית במשיכה. ד. **וכעין** זה כתב האבי עזרי (מעילה פ"ד ה"ח, בהערה), להוכיח שבמינוי על קרבן פסח לא צריך שהוא יהיה בעלים בדיני ממונות. ובעבודת הפסח (סי' ג) תירץ, שאף שבכל מינוי צריך שהמתמנה תהיה לו בעלות ממונית על גוף הקרבן, יש דין מיוחד של 'שה לבית', שבעל הבית יכול לקחת שה עבור בניו ובנותיו ועבור עבדיו ושפחותיו, והם יכולים לצאת בפסח זה גם ללא בעלות ממונית. ראה שם שהאריך בזה. ה. **ברוב** הקדשים הזבח אינו פסול לגמרי אלא שלא יצאו הבעלים ידי חובה, ובפסח וחטאת אף הזבח נפסל (זבחים ג.). ו. **כן** מבואר גם ברש"י (לעיל ד"ה שחטו), שמחשבת שינוי בעלים אינה נוהגת אלא במחשבה על הזריקה. אמנם ברמב"ם (פסולי המוקדשין פט"ו ה"ל) משמע, שמחשבת שינוי בעלים נוהגת גם בחושב על השחיטה והקבלה עצמם שלא לשם הבעלים. וראה להלן בענין 'לשם שהבעלים' שתי דרשות לשלא למנויו ולשינוי בעלים'. ז. **וטעם** הדבר מבואר ברש"י (שם), שבכל הקרבנות עיקרן לכפרה ולא לאכילה, והכפרה היא בזריקה, לפיכך אין המחשבה קובעת אלא בזריקה. אולם קרבן פסח עיקרו בא לאכילה לבעליו שנמנו בו, ולכן צריך שהשחיטה שהיא המכשירה את האכילה תהיה לשם בעליו. ח. **וכן** כתב השפת אמת (נדרים ד"ה אלא), שלכאורה שינוי בעלים דינו כמו שינוי קודש, ובשינוי קודש מבואר (לעיל נט:) שפסול בלשמו ושלא לשמו. וראה עוד בדבריו להלן (שם. ד"ה נהפוך) האם אכן שינוי בעלים פסול בלשמו ושלא לשמו. ט. **וכן** מבואר בקרן אורה (זבחים ז: ד"ה פסחים).

וציין שזה כעין חילוק הריב"א בתוספות (ד"ה שחטו) בענין שלא לאוכליו. י. **ובתחילה** כתב הצל"ח (חמוש' ד"ה ומיתקם) שהנפקא מינא הוא בשחשב לשם נכרי, שאינו מחויב כפרה ואין בו שינוי בעלים [כמובא ברש"י (ד"ה ומיתקם)], אבל שלא למנויו נוהג גם בחושב לשם נכרי. אך בדבריו להלן (חמוש' ד"ה רבה) חזר בו, וכתב שמי שאינו ראוי לאכול מהפסח אין בו פסול של שלא למנויו, ולכן בנכרי אין פסול של שלא למנויו, אמנם קטן שהוא מותר לאכול בפסח יש בו פסול של שלא למנויו. יא. **ובהערה** מחתנו של השפת אמת (זבחים שם) כתב, שעל הנפקא מינה של הצל"ח יש לדון, שלפי המבואר בר"ן (נדרים ט. ד"ה ת"ר דולפ) שקטן שאינו ראוי להימנות אין עליו איסור אכילת פסח שלא למנויו, אם כן יש לומר שאם חשב לשם מי שאינו ראוי להימנות על הפסח [כגון קטן או נכרי] אינו פוסל גם משום מחשבת שלא למנויו, אך אם חשב עבור מי שראוי להימנות אלא שכבר הביא פסחו, באופן זה פסול מדין שלא למנויו, ולא משום שינוי בעלים, שהוא עכשיו אינו מחויב כפרה [אמנם לפי דברי המקדש דוד שהובא להלן בסמוך, שעיקר פסול שלא למנויו הוא לא משום שחשב על מי שאינו מנוי אלא משום שלא נשחט לשם מנויו, בודאי שגם בשוחט לשם נכרי יש פסול של שלא למנויו]. וראה עוד להלן (סב.) בענין 'מחשבת ערלים להיכן הלכה'. יב. **ראה** עוד בענין זה להלן [בענין 'האם מספיק שחשב שלא למנויו או דווקא לשם חבורה אחרת'], ושם הובא ראייתו לדין זה. יג. **וכן** משמע בפירוש הריב"ן (ד"ה אלא), שהבין בדעת רש"י. יד. **וראה** עוד בפנים מאירות (זבחים י. חמוש' ד"ה אלא, נפ"ד) שפירש בכוונת תוספות בזבחים (שם), שלא כתוספות כאן אלא ששינוי בעלים ושלא למנויו דבר אחד הם. טו. **וכן** כתבו תוספות (לעיל כח: ד"ה ערל, להלן קכ. ד"ה כל). וכן דעת הרשב"א (יבמות ע. ד"ה הערל). טז. **וכן** פירש רש"י לענין איסור ערל לאכול בתרומה (יבמות ע. ד"ה הערל), ולענין ערל הפסול לעבודה (זבחים טו: ד"ה ערל), ולענין שערל פטור מראיה (חגיגה ד: ד"ה ערל), שמדובר במי שמתו אחיו מחמת מילה. וראה מה שדנו בזה תוספות ביבמות (ע. ד"ה הערל). יז. **וכן** מבואר בספר החינוך (מצוה יז), שאף הערל שמתו אחיו מחמת מילה אסור בפסח. וראה שם

יג מד) 'וכל עבד איש מקנת כסף ומלתה אתו אז יאכל בו', וכל שכן כשהוא עצמו אינו מהול פסול מטעם זה[יח], אלא שהפסול של מילת בניו ועבדיו הוא רק במקום שהיה יכול למול, אך אם היה אנוס במה שלא מל אותם רשאי הוא לאכול פסח, ולכן ערל שלא מל עצמו באונס מכיון שמתו אחיו מחמת מילה, אי אפשר לפוסלו מדין מילת בניו ועבדיו, ולפיכך כתבה התורה 'וכל ערל לא יאכל בו', לרבות מי שלא מל עצמו אפילו באונס[יט].

אמנם רבינו תם (מגיגה ד: נמוס' ד"ה דמרכה, תו"י יבמות ע. ד"ה הערל) סובר, שמי שמתו אחיו מחמת מילה, מכיון שהוא אנוס, אינו נחשב כערל ומותר בפסח[כ], ובמשנתנו מדובר במי שאינו מל מחמת שדואג מצער המילה[כא].

האם טמאים וערלים הם בכלל 'שלא לאוכליו'

לערלים ולטמאים פסול. רש"י (ד"ה לפי, להלן ע"ב ד"ה הוסיפו) **ותוספות** (ד"ה לאוכליו, ד"ה שמתו) פירשו, שטעם הפסול בשחטו לשם ערלים או טמאים, הוא משום שערל אסור לאכול בפסח וטמא אסור לאכול בכל הקדשים, וכיון שאין הם ראויים לאכול הרי זה בכלל מחשבת שלא לאוכליו[כב]. והקשה **המנחת ברוך** (סי' כד ענף ו), הלא ערל וטמא מפורש בכתוב שהם פסולים להקריב פסח, ומדוע צריך לפוסלם מדין 'שלא לאוכליו', שלגבי ערל נאמר (שמות יב מח) 'המול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו', ומכאן למדו (יבמות עא.) שמי שלא מל את בניו ועבדיו פסול לעשיית הפסח [מלבד מה שהוא אסור באכילת פסח], וכל שכן אם הוא עצמו אינו מהול[כג]. ולגבי טמא מפורש בכתוב (במדבר ט ו) 'איש איש כי יהיה טמא לנפש' וגו', שהטמא נדחה לפסח שני ואינו מקריב בראשון. ותירץ, שאכן מכתובים אלו למדנו שפסח של ערל וטמא פסול, וכן שאם ערל וטמא הצטרפו עם כשרים בקרבן אחד, הערל והטמא לא יצאו ידי חובתם, אולם עדיין לא מצאנו שמחשבה לשמם פוסלת, דהיינו שאם חשב בשחיטה שהוא שוחט רק עבור הערל והטמא, הפסח פסול לגמרי ואף הכשרים אינם יוצאים ידי חובתם, ואת זה למדנו מדין מחשבת שלא לאוכליו, שמכיון שאינם ראויים לאכילה אף המחשבה לשחוט עבורם פוסלת את הפסח[כד].

ועוד הקשה, מדוע נחשב הערל 'שלא לאוכליו', הלא יכול למול את עצמו ולאכול בערב, ומבואר להלן (פט:), שלפי רבי אליעזר שוחטין את הפסח על טמא שרץ, ואף שעכשיו אינו ראוי לאכילה אין זה נחשב 'שלא לאוכליו', מכיון שיכול לטבול ולהיטהר עד שעת האכילה[כה]. ואף שהתבאר שערל פסול גם בעשיית הפסח בקל וחומר ממילת בניו ועבדיו, ולכן גם אם ימול עצמו לאחר עשיית הפסח לא יוכל לאכול ממנו, מכל מקום הוא יהיה ראוי לאכול מפסח אחר, ואם כן אינו בכלל 'שלא לאוכליו'. וכן קשה לפי הסובר (להלן 5:) שאין שוחטין את הפסח על טמא שרץ, ולפי דבריו משנתנו שפסלה את השוחט לטמאים מפני שזה מחשבת 'שלא לאוכליו', מסתמא מדברת גם בשוחט לשם טמא שרץ, והרי הוא יכול לטבול ולהיטהר עד הערב ומדוע זה נחשב 'שלא לאוכליו'.

והביא, שאת הקושיא על ערל כבר הקשו תוספות (פט: ד"ה הא'), שהרי הוא יכול למול עצמו ומדוע אינו נחשב ראוי לאכול. ותירצו, שמכיון שהערל מחוסר מעשה בגופו אינו נחשב ראוי. והוסיף המנחת ברוך, שאף לגבי טמא אפשר לפרש שהטמאים שעליהם דיברה המשנה היינו דווקא כגון טמא מת בתוך שבעה ימי טומאתו שאינו יכול להיטהר לערב[כו]. אך כתב, שאפשר לתרץ עוד, שאף בטמא שרץ, לפי הסובר שאין שוחטין וזורקין עליו, מכיון שאם שחטו עליו פסח קודם שטבל לא יצא, וצריך לחזור ולהקריב פסח אחר, נמצא שלגבי קרבן פסח זה הוא אינו ראוי לאכילה, ולכן אם חשב אודותיו הרי זה מחשבת שלא לאוכליו. והוא הדין בערל, אף שיכול למול את עצמו, מכיון שבשעת הקרבת הפסח היה ערל והוא פסול לעשות פסח, אינו יכול לאכול מפסח זה, ולפיכך נחשב שלא לאוכליו, אף שהוא יכול לאכול מפסח אחר[כז].

וביאר, שיש נפקא מינה בין שני התירוצים, כגון ששחטו לשם מי שיש לו בן שאינו מהול, שהוא אינו יכול לאכול מפסח זה, אך יכול למול את בנו ולאכול בלילה מפסח אחר, וכן אם שחטו לשם טמא שרץ, לפי הסובר שאין שוחטין וזורקין עליו. שלפי הפירוש הראשון, מכיון שיש לו אפשרות לאכול פסח בערב, אין זו מחשבת שלא לאוכליו [ואף שהוא לא יצא ידי חובתו, הפסח כשר ושאר המנויים יצאו], אבל לפי הפירוש השני הרי זה נחשב שלא לאוכליו. והוסיף (סס סוף ענף ג), שאין להקשות לפי התירוץ השני, לשם מה צריך את הדין של 'שלא למנויו', הלא מי שאינו מנוי אינו יכול לאכול מפסח זה, וממילא הרי זה מחשבת 'שלא לאוכליו'. משום שבאמת בברייתא שבגמרא אין שני פסוקים ל'אוכליו' ו'למנויו', אלא שיש דרשה על 'שלא למנויו', והוקשו אוכלין למנויים, שאף 'שלא לאוכליו' פסול.

וכתב עוד (סס ענף ב), שמדברי **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ב ה"ו) מבואר שמחשבת שלא לאוכליו ומחשבת ערלים שני דינים שונים הם, מחשבת שלא לאוכליו לומדים מ'איש לפי אכלו' ואינה נוהגת אלא בשחיטה, ומחשבת ערלים לומדים מהכתוב 'וכל ערל לא יאכל בו', והיא נוהגת גם בזריקה[כח].

מנין שפסח שנשחט קודם חצות פסול בדיעבד

שחטו קודם חצות פסול משום שנאמר בין הערבים. תוספות בזבחים (מ: ד"ה לשמו) הביאו בשם **רש"י**, שהטעם שפסח שנשחט קודם חצות פסול, משום שעדיין לא הגיע זמן הקרבתו[כט]. והוסיפו, **שרבינו ש"י** הגיה בדבריו, שהטעם שהוא פסול בדיעבד, משום ששנה הכתוב כמה פעמים בפרשה 'בין הערבים' ללמדנו שמעכב. וביאר **הטהרת הקודש** (נמוס' סס), שלפי הפירוש הראשון הרי זה מחוסר זמן[ל], וכל דבר שהוא מחוסר זמן לא צריך שישנה עליו הכתוב לעכב.

האם דם קרוש כשר לזריקה

ובלבד שיהא אחר ממרס בדמו. פירש **רש"י** (ד"ה ממרס), שלא יקרוש, כדי שיהא ראוי לזריקה. ומשמע, שדם קרוש אינו כשר לזריקה. והנה במנחות (כא.) מבואר[לא], שבחטאות הפנימיות דם שקרש פסול, שנאמר בהם (ויקרא ד ו) 'וטבל והזה', ודם קרוש אינו בר טבילה והזאה, אבל בחטאות החיצוניות כשר, שנאמר בהם (שם ד כה) 'ולקח ונתן', ואף הקרוש בר לקיחה ונתינה הוא. והסתפק **המקדש דוד** (פ"ז פק"ד) בשאר זבחים שדמן בזריקה, האם דם קרוש כשר בהם מכיון שהוא גם כן בר זריקה, או שצריך דווקא 'זריקה המשתברת' כמבואר

במנחת חינוך (מוס ו). **יח. וכן** מבואר בר"א מזרחי (שמות יג מד), שיש ללמוד בקל וחומר שאם מילת בניו ועבדיו מעכבים אותו מפסח כל שכן מילת עצמו מעכבתו בין בעשיית הפסח ובין באכילתו [דהיינו, שמבואר בגמרא (שם עא.) שאם בשעת עשיית הפסח היה לו בן או עבד ערל, אף אם בשעת אכילת הפסח כבר מל את בנו או עבדו, אינו יכול לאכול את פסחו]. אמנם הישרש יעקב (יבמות ע. נמוס' ד"ה ופיש) סובר, שאי אפשר ללמוד ממילת בניו ועבדיו למילת עצמו, שיתכן לומר שגזירת הכתוב היא שמילת זכריו ועבדיו חמורה יותר ממילת עצמו. וראה שם שביאר, שאכן יש חומר במילת בניו ועבדיו יותר ממילת עצמו, שמילת בניו ועבדיו מעכבת בין בשעת עשייה ובין בשעת אכילה, אבל מילת עצמו אינה מעכבת בשעת עשייה, שנאמר רק 'וכל ערל לא יאכל בו' ולא הוזכרה עשייה [כלומר, שעצם מה שנשחט עליו הפסח בעודו ערל אין בזה פסול, אם לא שחשב לשם ערל, שאז הפסח פסול משום ששחטו שלא לאוכליו]. **יט. ובעין** זה ביאר המנחת ברוך (סי' כד ענף ו ד"ה וכ"ש). **כ. בתוספות** ישנים, תוספות הרא"ש, רמב"ן, רשב"א וריטב"א (יבמות ע. ד"ה הערל) מבואר, שרבינו תם סובר שמי שמתו אחיו מחמת מילה דינו כמו 'ערלה שלא בזמנה' [כלומר, תינוק ערל שעדיין לא מלאו לו שמונה ימים מלידתו], שהסתפקה הגמרא (יבמות עא.) האם יש לו דין ערל או לא. וראה בתוספות (יבמות ע. ד"ה הערל) מה שכתבו בזה בשם הירושלמי. ובביאור טעם המחלוקת בין רש"י לרבינו תם, כתב באתוון דאורייתא (כלל יג ד"ה ועי"ע מוס') שאפשר לומר שרש"י סובר שמי שאנוס ואינו יכול למול אינו פטור מהמצוה, אלא שאינו נענש על ביטול המצוה, ולכן הוא נחשב ערל לכל דיניו. אבל רבינו תם סובר שהאונס פוטרו לגמרי ממצות מילה, ועל כן אין לו שם של ערל כלל. אולם כתב, שבתוספות (פסחים כח: ד"ה ערל, יבמות ע. ד"ה הערל) מוכח, שגם לפי רש"י מי שמתו אחיו מחמת מילה פטור לגמרי ממצות מילה, ואף על פי כן הוא פסול לעבודה, ואסור לאכול בפסח. **כא. ובתוספות** בזבחים (כג: ד"ה ערל) מבואר יותר, שהנה בסוגיא בזבחים (שם) וביבמות (עא.) מבואר, שהערל אינו דומה למומר לפי שהערל לבו לשמים. ולפי רש"י הפירוש ברור, שהרי הוא פטור מלמול מפני הסכנה, אבל לפי רבינו תם פירשו תוספות, שמכיון שמה שאינו מל הוא רק מחמת שירא מצער המילה, עדיין נחשב שלבו לשמים. **כב. וביאר** האור חדש (ד"ה מצינו שחטו), שלפיכך שנאם התנא בנפרד, שאם היה כתוב רק 'שלא לאוכליו', היה אפשר להבין שהכוונה רק לערלים וטמאים שאסורים לאכול על פי דין, אבל חולה וזקן שאין להם איסור לאכול, אין זה נחשב שלא לאוכליו, לפיכך שנה התנא ערלים וטמאים ללמדנו ש'שלא לאוכליו' שהוזכר לפני כן היינו חולה או זקן. **כג. ואמנם** קושיא זו אפשר לתרץ לפי פירוש רש"י (פ. ד"ה לערלים, פט: ד"ה נמי) שהובא לעיל, שמדובר בערל שמתו אחיו מחמת מילה, שמדין מילת בניו ועבדיו אין לפוסלו כשהוא אנוס. וראה עוד בהערה לעיל בשם הישרש יעקב (יבמות ע. נמוס' ד"ה ופיש). **כד. אמנם** בקהלות יעקב (סי' מז) משמע שהוא סובר, שלגבי ערל שאינו אנוס לא צריך את הדין של 'שלא לאוכליו', שמכיון שהוא פסול בעשייה מקל וחומר ממילת בניו ועבדיו, ממילא אם שחט את הפסח עבורו, נפסל לגמרי [ואף הכשרים לא יצאו ידי חובתם], ומה שהוצרכו רש"י ותוספות לטעם של 'שלא לאוכליו', זה מפני שהם מפרשים את הסוגיא בערל שהוא אנוס, וכמובא בהערה הקודמת. **כה. והוסיף**, שאף לפי המבואר ברש"י (שם) שמדובר בערל שמתו אחיו מחמת מילה והוא אינו יכול למול מפני הסכנה, מכל מקום הרי אם עבר ומל יכול לאכול פסח, ומבואר בסוגיא להלן (שם), שלפי רבי אליעזר טמא מת שחל שביעי שלו בארבעה עשר שחל בשבת, יכול להקריב קרבן פסח, ואף שאסור להזות עליו בשבת מי חטאת, אינו נחשב 'שלא לאוכליו', משום שאם יזה ויטבול הוא ראוי לאכול אלא שאינו עושה זאת מחמת האיסור, הרי מבואר שגם אם התיקון כרוך באיסור הוא נחשב ראוי לאכול. אבל כתב שאפשר לחלק, ששם האיסור להזות הוא מדרבנן ולכן הוא נחשב ראוי, אך כאן הוא איסור דאורייתא למול ולכן נחשב שאינו ראוי. **כו. דהיינו** שיתכן שמשנתנו היא כדעת הסובר ששוחטין וזורקין על טמא שרץ או טמא מת בשביעי שלו, וממילא ברור שלא מדובר אלא בטמא מת בתוך ז'. **כז. והתוספות** שהוצרכו לטעם שערל מחוסר מעשה בגופו, יתכן שהם דיברו בערל שמתו אחיו מחמת מילה, שאין לו פסול מדין מילת בניו ועבדיו [שפסול זה אינו שייך באופן שהוא אנוס, כמו שהתבאר לעיל], וכל הפסול שלו זה מחמת שהוא מחוסר מעשה בגופו ולכן אינו ראוי לאכילה. **כח. והאור** שמח (ק"פ פ"ב ה"ו) פירש בדעת הרמב"ם, שהפסול של ערלים בזריקה הוא מהטעם של מילת בניו ועבדיו שמעכבים אותו בעשיית הפסח, וכל שכן מילת עצמו [דהיינו שהוא סובר שפסול זה כולל גם שאם חשב לשם ערל הפסח נפסל לגמרי ואף הכשרים לא יצאו בו], ולפיכך אף אם חשב בזריקה גם לשם מולין וגם לשם ערלים פסול. אך בשחיטה אין את הפסול הזה, והשוחט לערלים פסול רק מחמת דין 'שלא לאוכליו' ולכן השוחט למולין וערלים כשר, שמקצת אוכלים לא פוסל. וראה להלן (סס: סס.) שהתבארה בהרחבה שיטת הרמב"ם בענין זה. **כט. ברש"י** שם אינו נמצא. אולם ראה ברש"י לעיל (ס: ד"ה פסח - הרמזון) שכתב, 'ואם שחטו קודם זמנו פסול'. על פי הגהת הצאן קדשים (נמוס' סס). **ל. וכן** כתבו הר"י מלוניל (ד"ה שמטו קודם) ופסקי הרי"ד (סוף ד"ה ת"ר), שהטעם שקודם חצות הפסח פסול משום שהוא מחוסר זמן. וראה עוד בטהרת הקודש (שם נפ"ד ובביניו) מה שהקשה על פירוש זה. **לא. נידון** הגמרא שם הוא לענין איסור אכילת דם, שלא חייבה תורה אלא על דם הראוי לכפרה, שנאמר (ויקרא יז יא) 'כי נפש הבשר בדם הוא, ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר'.

בעה"מ זרה (ג:), דהיינו שהזריקה אינה מחוברת אלא נופלת טיפין טיפין, ויתכן שדם קרוש אינו נחשב 'זריקה המשתברת'[לב].

וכתב להביא ראיה ממשנתנו שהוא פסול, שאם דם קרוש כשר לזריקה לשם מה היו צריכים למרס בדמו של הפסח[לג]. אך דחה, שהרי במנחות (ה.) מבואר, שגם בחטאת מצורע אם יש צורך להמתין מלזרוק את דמה, צריך למרס בדם שלא יקרוש, והרי בחטאות החיצוניות שדמן בנתינה, בודאי שדם קרוש כשר, ולשם מה צריך למרס. לפיכך כתב, שאף אם דם קרוש כשר בדיעבד, לכתחילה צריך למרס בדמן של כל הקרבנות[לד]. וכעין זה תירץ **החזון איש** (מנחות סי' כג סק"ח ד"ה והנה), שאף אם הדם הקרוש כשר, אין זה כבוד המצוה. ועוד תירץ החזון איש, שצריך למרס משום שפיכת שיריים [כלומר, שלאחר שזרקו מן הדם על המזבח, שיירי הדם נשפכים ליסוד המזבח], שהמצוה דווקא בשפיכה, ואי אפשר לקיימה בדם קרוש.

אמנם בשם הגרי"ז כתבו (סטנסיל, מנחות כה. ד"ה אלא להכא) שאמר בשם הגר"ח, שבין בחטאות החיצוניות ובין בחטאות הפנימיות דם קרוש פסול, שאף בחיצוניות צריך דווקא שיטבול את אצבעו בדם [כמבואר **ברמב"ם** (מעשה הקרבנות פ"ה ה"ו)], ובדם קרוש אי אפשר להטביל, וכל מה שחילקה הגמרא במנחות שם אינו אלא לענין חיוב על אכילת דם, שבחטאות הפנימיות מכיון שדין הטבילה מוזכר בפירוש בכתוב 'וטבל והזה', לפיכך הוא פסול בחפצא של הדם שאינו כשר לזריקה, ולכן אין חייבים על אכילתו, אבל בחטאות החיצוניות מכיון שלא נאמר בהם בפירוש שצריך טבילה, אם כן החפצא של הדם אינו פסול, רק שאי אפשר לקיים בו מצות טבילת אצבע, וכיון שהחפצא של הדם הוא בר כפרה, לפיכך האוכלו חייבלה. וכמו כן אמר הגרי"ז (סס ד"ה ולענ"ד) גם על זריקה של שאר הקרבנות, שהדם הקרוש פסול בהם, מכיון שצריך לזרוק על המזבח מתוך הכלי, ולא ניתן לעשות זאת בדם קרוש [אלא שדן שם האם זה פסול בחפצא של הדם או לא].

שחט הפסח לפני התמיד איזה מהן יזרוק ראשון

ממרס בדמו עד שיזרק התמיד. מי שיש לפניו שני זבחים שאחד יותר מצוי מהשני [כגון תמיד ומוסף], צריך להקריב קודם את המצוי, משום הכלל ש'תדיר ושאינו תדיר התדיר קודם' (זבחים פט.). ודנה הגמרא (סס פ.) במי שעבר ושחט קודם את הזבח שאינו תדיר, האם מכיון שכבר התחיל בזבח זה ימשיך ויזרוק את דמו [שאין מעבירים על המצוות[לה]], או שיתן לאחר למרס בדמו, ומביאה הגמרא ראיה מהאמור במשנתנו, שאם הקדים ושחט את הפסח לפני התמיד, צריך למרס בדמו עד שיזרק התמיד, ולא יזרוק את דם הפסח אף שכבר התחיל בו. חוזרת הגמרא ודוחה, שבמשנתנו מדובר באופן שמיד לאחר שחיטת הפסח הלך ושחט את התמיד, ועל כן אנו אומרים לו להקדים את זריקת התמיד לזריקת הפסח, אבל אם בא להימלך קודם שחיטת התמיד, אין אומרים לו להמתין עם דם הפסח אלא יזרקנו מיד. ומוסיפה הגמרא, שכן מדויק מלשון המשנה, 'ממרס בדמו עד שיזרק התמיד', ולא נאמר 'עד שישחט ויזרק התמיד', משמע שמדובר דווקא באופן שכבר נשחט התמיד ולא נותר אלא לזרוק את דמו. ומשמע שכך היא מסקנת הגמרא שם. וכן פסק **הרמב"ם** (תמידין ומוספין פ"ט ה"ג), שאם עבר ושחט את שאינו תדיר תחילה, מקריבו ואחר כך שוחט את התדיר. וכן פירשו **הצל"ח** (מז: ד"ה ומתני') **והליקוטי הלכות** (תורת הקדשים חוט כ) בסוגייתנו, שהמשנה מדברת רק באופן שהקדים ושחט את התמידלי.

אמנם הרמב"ם בהלכות קרבן פסח (פ"ה ה"ד) כתב את משנתנו בסתימות, 'אם שחטו קודם תמיד של בין הערבים כשר, ויהיה אחד ממרס בדם הפסח עד שיזרק דם התמיד, ואחר כך יזרוק דם הפסח אחריו', ולא פירש שמדובר דווקא באופן שהקדים ושחט את התמיד. והקשו **האחרונים**[לח], שלכאורה הוא סותר את דבריו מהלכות תמידין ומוספין, שפסק שם כמסקנת הסוגיא בזבחים שיש לזרוק קודם את הדם של הזבח שהתחיל בו. ותירץ הצל"ח (מז: ד"ה ומתני'), שהרי בזבחים שם מבואר שדין זה מדויק במשנה ממה שנאמר 'עד שיזרק התמיד' ולא 'עד שישחט ויזרק', שמשמע שמדובר רק באופן שכבר שחט את התמיד, וכשם שהתנא סמך על דיוק זה, אף הרמב"ם סמך על זה והעתיק את לשון המשנהלט.

והאור שמח (קרבן פסח שם) כתב, שלכאורה לא מובן כיצד מדמה הגמרא בזבחים את הנידון של הקדים את שאינו תדיר לתדיר לנידון של פסח שהקדימו לתמיד, שהרי בתדיר אין זה אלא סדר קדימה להקריב קודם את התדיר, ויש לומר שאם כבר התחיל בשאינו תדיר צריך להמשיך בו, וזה יותר חשוב מהמעלה של תדיר, אבל בפסח יש דרשה שהוא צריך להיות אחר התמיד, כמובא לעיל (נט.), יאוחר דבר שנאמר בו 'בערב' ו'בין הערבים', דהיינו פסח, לדבר שנאמר בו 'בין הערבים' בלבד, דהיינו תמיד, ואם כן ראוי לומר שגם אם שחט את הפסח צריך להמתין ולעכבו עד אחר זריקת התמיד. וחידש האור שמח, שכל הדרשה של 'יאוחר דבר' אינה אלא על השחיטה [שכן הפסוקים שנאמר בהם 'בערב' ו'בין הערבים' מדברים על השחיטה], אבל לגבי הזריקה אין דרשה להקדים את זריקת התמיד לפסח, והטעם שיש להקדים את זריקת התמיד לפסח, זה רק משום שהתמיד הוא תדיר, ואם כן מובן היטב שהגמרא בזבחים מוכיחה מכאן שהמעלה של תדיר נוהגת גם באופן שכבר התחיל בקרבן שאינו תדיר, והוא הדין לשחט את המוסף קודם התמידמ. כן דעת הסוגיא בזבחים.

אמנם בירושלמי (פ"ה ה"ח) **ובספרי** (פינחס פי' קמג) מבואר, שיש דרשה נוספת לאחר את הפסח אחרי התמיד, שנאמר (במדבר כח ד) 'ואת הכבש השני תעשה בין הערבים', דהיינו שהתמיד של בין הערבים יהיה שני לתמיד של שחר, ולא הפסח, ודרשה זו היא אף על הזריקה של התמיד שיש להקדימה לזריקה של פסח, משום ש'תעשה' כולל את השחיטה ואת הזריקה [כמבואר בזבחים (ד:)]. ולפי שיטת הירושלמי משנתנו מדברת אף באופן שעוד לא שחט את התמיד, שצריך למרס בפסח עד שישחוט ויזרוק את התמיד, משום שיש דרשה מיוחדת שיש להקדים את זריקת התמיד לזריקת הפסח, ולא רק משום תדיר. ולפי זה מובן פסק הרמב"ם שסתם ואמר שצריך למרס בדמו עד לאחר זריקת התמיד, ולא פירש דווקא בשהקדים ושחט את התמיד, משום שהוא פוסק כהירושלמימא, ובהלכות תמידין ומוספין דיבר הרמב"ם בשאר קרבנות ולא בפסח שהקדימו לתמיד.

סיכום הדברים, לדברי הסוגיא בזבחים, אם הקדים ושחט את הפסח, ימשיך בזריקתו לפני שחיטת התמיד, ומשנתנו מדברת באופן ששחט גם את התמיד, ובאופן זה יזרוק את התמיד ואחר כך את הפסח. וכן ביארו כמה אחרונים בסוגייתנומב. אך האור שמח ביאר, שלפי דעת הירושלמי והספרי, לעולם צריך לתת לאחר למרס בדמו של הפסח, ולשחוט וזרוק את התמיד, ומשנתנו מתפרשת כפשוטה. ויש מן האחרונים שביארו שיש מחלוקת הסוגיות בביאור משנתנו, כל אחד על פי דרכומג.

האם צריך להמתין לאחר הקטרת איברי התמיד

שם. במשנתנו מבואר שאם הקדים ושחט את הפסח צריך למרס בדמו עד שיזרק התמיד. **והחזון איש** (מנחות סי' לג ס"ק יב) דן האם צריך להמתין עד לאחר שגם הקטירו את איברי התמיד, או שמיד לאחר זריקת דם התמיד יזרוק את הפסח. שהנה במסכת זבחים (פט:) מסתפקת הגמרא, על מי שיש לפניו איברי

לב. והחזון איש (מנחות סי' כג סק"ח ד"ה ובדמים) כתב, שלכאורה בזבחים הטעונים זריקה דם הקרוש פסול, מפני שאי אפשר לעשות בו זריקה המשתברת. אך כתב, שיתכן שאפשר לפרר את הדם הקרוש עד שיהא כעפר, ובאופן זה יחשב כזריקה המשתברת. והניח בצריך עיון. **לג. ובתחילה** רצה לתרץ, שלדעת משנתנו פסח דמו בשפיכה ולא בזריקה [ראה להלן (קכח.) שנחלקו בזה התנאים] ולפיכך דם קרוש פסול בו. **לד. וכן** תירץ הקרן אורה (מנחות כח. ד"ה אמר). **לה. ומבואר שם** (ד"ה ובד"ף אמר), שיתכן שיש עוד נפקא מינה בזה גם לענין הזאה, שאם החפצא של הדם פסול, אף אם ימחה הדם ויחזור להיות נוזל, פסול, שכיון שנדחה ידחה, אך אם אין פסול בחפצא של הדם אלא שלא ניתן לקיים בו הזאה, אם יחזור וימחה יהא כשר, מכיון שהדם לא היה פסול מעולם אלא שלא היתה אפשרות להזותו. **לו. על** פי שאגת אריה (סוף סי' יז ד"ה וכזה). **לז. וכן** כתב הראבי"ה (סי' תתקלח ד"ה נתפקפק) [ועיין שם שהביא את דברי הגמרא בזבחים באופן אחר]. **לח. ריח שדה** (ליקוטים, לעזרות הרמב"ם, קרבן פסח פ"ח) בשם מהר"א יצחקי, נודע ביהודה (תניינא, או"ח סי' יח), מרכבת המשנה (קרבן פסח פ"ח ה"ד), חתם סופר (תורת משה תצוה, דף סט:), מנחת חינוך (מצוה ה חוט ז). **לט. וכן** פירש הערוגת הבשם (או"ח סי' ה סק"ג). וכן תירצו השהם וישפה (על הרמב"ם קרבן פסח שם, מובא בספר הליקוטים נרמב"ם מהדורת פרנקל), והחשק שלמה (מז: ד"ה נפקדו), שמכיון שהרמב"ם כתב גם כן 'עד שיזרק דם התמיד' הרי זה כמו שביאר שמדובר שכבר שחטו. והוסיפו, שהרי הרמב"ם כבר ביאר זאת במפורש בהלכות תמידין ומוספין. וכעין זה כתב בריח שדה (שם), שהרמב"ם סמך על מה שפירש זאת בהלכות תמידין ומוספין. **מ. וכן** הקשה ותירץ השאגת אריה (סוף סי' יז ד"ה וכזה). אמנם בחידושי רבי שמואל (סי' יד סק"ח), ובעבודת הפסח (עמ' פג ד"ה ומש, נשם הגרי"מ פיינשטיין) כתבו, שברש"י (ד"ה ומש) מבואר שלא כדבריהם, שכתב רש"י, 'ואם נזרק קודם לתמיד כשר, דאף על גב דאמרן יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים וגו', לא מיפסיל בהכי'. ומבואר שהוא סובר שגם הקדמת הזריקה של התמיד לזריקת הפסח הוא מדין 'יאוחר דבר'. וכבר דייק כן המרומי שדה (ד"ה ומש), וראה שם שביאר שמחלוקת תנאים היא בקידושין (מח:), האם 'ושחטו אותו' (שמות יב ו) האמור בפסח מדבר דווקא על השחיטה, או על כל עשיות הפסח כולל הזריקה, וביאר שם מנין ידע רש"י שסוגייתנו סוברת שזה נאמר על כל עשיות הפסח. והוסיף, שלפיכך פסק הרמב"ם שאפילו אם לא שחט את התמיד צריך להמתין ולמרס בדם הפסח, משום שהוא פוסק שיאוחר דבר נאמר גם על הזריקה, ואילו הסוגיא בזבחים סוברת שיאוחר דבר לא נאמר על הזריקה. **מא. ראה** עוד בחידושי רבי שמואל (סס סק"ג) שפירש גם כן שהרמב"ם פסק כהירושלמי כדרכו בכמה מקומות. אלא שהביא מרש"י (ד"ה ומש) ש'יאוחר דבר' נאמר גם על הזריקה, ועל כן ביאר מטעם אחר מדוע מוכח בירושלמי שהוא חולק על הבבלי בזה, וסובר שצריך להקדים גם את שחיטת התמיד לזריקת הפסח. וראה עוד אריכות ביישוב הרמב"ם בכלי חמדה (נהעלותך דף מט.). וראה גם במרכבת המשנה (קרבן פסח פ"ח ה"ו), חתם סופר (תורת משה תצוה, דף סט ע"ב), שואל ומשיב (מהדורה ו סי' נד ד"ה והנה נשנת), ובנזר הקודש (זבחים יב. ד"ה יאוחר). **מב. תוספות חדשים** (על המשניות), צל"ח (מז: ד"ה ומתני'), ליקוטי הלכות (תורת הקדשים חוט כ). וכן פירשו בדעת הרמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ד), הריח שדה (ליקוטים, שם), שהם וישפה (על הרמב"ם שם), חשק שלמה (מז: ד"ה נפקדו), ערוגת הבשם (או"ח סי"ה סק"ג). **מג. הקהלת יעקב** (קהלין, מח: ד"ה עוד) כתב, שלפי דעת הברייתא לעיל (נט.) שיש דרשה מיוחדת של 'יאוחר דבר' שצריך לאחר את הקרבן פסח לאחר התמיד, הפסוק בא ללמדנו שאף אם עבר ושחט את הפסח קודם יאחר את זריקת דמו עד לאחר שחיטת וזריקת התמיד [ופירוש הגמרא בזבחים הוא רק לפי מה שסברה שם הגמרא שניתן ללמוד את שאר הקרבנות מפסח, אבל לפי הדרשה של הברייתא לעיל שיש דין מיוחד בפסח ממילא עם עבר ושחט הפסח ימתין עד שישחט ויזרוק את התמיד]. וכן נקטו הקרן אורה (זבחים נט. ד"ה מתני') וימי שלמה (על הרמב"ם שם). וראה בהערות לעיל שהובא ביאור המרומי שדה. וכן ציינו לעיל לאחרונים שמיישבים את פסק הרמב"ם, שבפסח שהקדימו לתמיד לעולם צריך למרס בדמו עד לאחר שחיטת וזריקת התמיד.

עולה שצריך להקטירן ודם חטאת לזרוק, האם יקדים את דם התמיד משום שהדם הוא המרצה, או שיקדים את איברי העולה משום שכולה כליל. וכתב, שלכאורה אם איברי עולה קודמים לדם חטאת, הוא הדין שיש להקטיר את איברי התמיד לפני זריקת הפסח. וסיים, שלפי מה שפסק **הרמב"ם** (תמידין ומוספין פ"ט ה"ה) שמי שיש לפניו איברי עולה להקטירן ודם חטאת לזרוק, יעשה איזה מהן שירצה קודם, הוא הדין כאן יכול לעשות איזה שירצה קודם ואם רוצה לזרוק את דם הפסח קודם הקטרת התמיד רשאי[מד].

והקרבן העדה (סוף פ"ה ה"ג ד"ה ופריך תמן, נפילוס השני) ביאר בירושלמי, שאם כבר שחט את הפסח לא יקדים את הקטרת איברי התמיד לזריקת הפסח[מה].

ובטעם הדבר ביארו **האור שמח** (קרבן פסח פ"ו ה"ד) **וחידושי רבי שמואל** (סי' יד סק"ד), שהירושלמי סובר שיש דרשה מיוחדת על שחיטת וזריקת הפסח שיש לאחרם לשחיטת וזריקת התמיד[מו], ולכן גם אם עבר ושחט קודם את הפסח, צריך שימתין עד אחר זריקת התמיד, אבל מה שהקטרת התמיד קודם לפסח אין זה אלא משום שהתמיד הוא תדיר, ובענין תדיר ושאינו תדיר הדין הוא שאם עבר ושחט את שאינו תדיר יגמור את עבודותיו לפני התדיר כמבואר בזבחים (פ.)[מז], ולכן גם כאן יגמור את זריקת הפסח קודם הקטרת התמיד.

אינו צריך להמתין לאחר קטורת ונרות

שם. הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ד) פסק, שהקטרת הקטורת וכן הנרות קודמים להקרבת הפסח[מח]. אולם אם עבר ושחט את הפסח קודם התמיד לא כתב הרמב"ם אלא שצריך למרס בדמו עד לאחר שיזרק התמיד, ולא כתב שצריך להמתין גם עד לאחר קטורת ונרות[מט]. וביאר **החשק שלמה** (מ: ד"ה נמלך), שהרי דין זה שצריך למרס בדם הפסח עד שיזרק התמיד אינו אלא באופן שהתחיל לשחוט את התמיד, אבל אם לא שחט את התמיד יקדים לזרוק את הפסח, כמבואר בזבחים (פ.), ולכן לא צריך להמתין עד לאחר הקטורת והנרות, שהרי לא התחיל כלום בעבודתם. אמנם **האור שמח** (קרבן פסח שם) סובר בדעת הרמב"ם שאף אם לא התחיל לשחוט את התמיד צריך להקדים את שחיטת התמיד לזריקת הפסח[נ]. וביאר ששונה דין הקדמת הקטורת והנרות לפני הפסח מדין הקדמת שחיטת וזריקת התמיד לפני הפסח, שהטעם שצריך להקדים את הקטורת והנרות לפני הפסח הוא מהמבואר בברייתא לעיל (נט.), יאוחר דבר שנאמר בו 'בערב' ו'בין הערבים', דהיינו פסח, לדבר שנאמר בו 'בין הערבים' בלבד, דהיינו קטורת ונרות, ודרשה זו אינה אלא על השחיטה [שכן הפסוקים שנאמר בהם 'בערב' ו'בין הערבים' מדברים על השחיטה], ולפיכך כאן שכבר עבר ושחט את הפסח, אין עוד סיבה שיקדים את הקטורת והנרות לזריקת הפסח[נא], אמנם לגבי הקדמת התמיד לפסח סובר הרמב"ם כדעת הירושלמי (פ"ה ה"ח), שיש דרשה מיוחדת לאחר את שחיטת וזריקת הפסח לאחר שחיטת וזריקת התמיד[נב].

האם בשלא לאוכליו מדובר שמלבד החולה וחזקן יש מנויים נוספים

כיצד שלא לאוכליו לשום חולה או לשום זקן. רש"י (לעיל ס. ד"ה שלא לאוכליו) פירש, שמחשבת שלא לאוכליו הוא כגון ששחט לחולה ולזקן שאינם יכולים לאכול כזית, ואין בפסח מנויים אחרים אלא הם. והקשו **תוספות** (שם ד"ה שחטו), שאם אין שם עוד מנויים, למה צריך שיחשוב שלא לאוכליו, הלא אפילו אם שחטו בסתם שלא חשב כלום, הפסח פסול, מכיון שאין לו אוכלים. לפיכך פירשו, שמדובר שיש לפסח גם מנויים שיכולים לאכול, אלא שהוא חשב בשחיטה רק עבור שלא לאוכליו.

ולייישב דעת רש"י כתב **המרומי שדה** (לעיל ס. ד"ה שחטו), שמדובר בחולה וזקן שאין יכולים לאכול כל אחד כזית אך יכולים לאכול מעט, ורש"י לשיטתו (להלן נח. ד"ה ואפילו, ד"ה ואין יכולים), שאין הפסח פסול אלא אם אי אפשר כלל לאכול ממנו, אבל אם עשרה אנשים יכולים ביחד לאכול כזית אחד, הפסח עצמו כשר, אלא שהאוכל פחות מכזית לא יצא[נג].

וביאר המקדש דוד (קונטרס מעניני קדשים ס"ד תוס' ג ד"ה כמ"ב רס"י), שהטעם שרש"י לא פירש כתוספות, שיש עוד מנויים הראויים לאכול, והוא חשב רק לשם אלו שאינם יכולים לאכול, משום שבאופן זה הפסח פסול ממילא מטעם אחר המובא **בירושלמי** (פ"ה ה"ג), שמי ששוחט את הפסח רק עבור חצי מהחבורה הפסח פסול לגמרי[נד], לפיכך פירש רש"י, שהפסול של שלא לאוכליו הוא באופן ששחט עבור כל החבורה, אלא שכולם חולים או זקנים[נה].

והעבודת הפסח (עמ' נט ד"ה ת"ש) תמה על המקדש דוד, שהרי בגמרא לעיל (ס:) מבואר שמדובר גם באופן שיש לפסח מנויים שיכולים לאכול, שהגמרא שואלת שם שאם אנו אומרים שבסתמא המחשבה היא לשמו, אם כן אף החושב שלא לאוכליו יהיה כשר, שהרי בסתמא הפסח מיועד לאוכליו, ונמצא שאם חשב שלא לאוכליו הרי זה כמו שחושב לאוכליו ושלא לאוכליו, אלא ודאי שאם לא אמר מפורש שחושב אף על אוכליו המחשבה היא רק על שלא לאוכליו, ודוחה הגמרא, שמכיון שהאוכלים המנויים יכולים למשוך את ידיהם מהפסח עד שעת זריקה, וישארו רק החולה והזקן, לכן אין זה נחשב שבסתמא עומד הפסח לאוכליו. הרי שמפורש בגמרא שיש מנויים נוספים הראויים לאכול, ורק אם חשב לשם מי שאינם ראויים לאכול הפסח פסול.

ורבי אלעזר משה הורביץ (לעיל ס. ד"ה שחטו) **והאור חדש** (לעיל שם) כתבו, שאף רש"י לא התכוין לפרש שמדובר שלא היו בו מנויים אחרים, אלא כוונתו שבשעת השחיטה היתה מחשבתו של השוחט שהפסח נשחט רק עבור החולה והזקן, וכמו שאין בו עוד מנויים[נו].

האם מספיק שחשב שלא למנויו או דווקא לשם חבורה אחרת

כיצד שלא למנויו, נמנו עליו חבורה זו ושחטו לשם חבורה אחרת. כתב המקדש דוד (קונטרס מעניני קדשים ס"ד סק"ג), שעיקר מחשבת שלא למנויו הוא שלא חשב לשם המנויים, ולא דווקא באופן שחשב לשם אחרים, ולכן גם אם לא אמר ששוחט לשם חבורה אחרת, אלא שאמר שאינו שוחט לשם המנויים, פסול [אלא שאם שחט בסתמא ללא כל מחשבה הרי זה כשר, משום שמסתמא השחיטה היא לשם מנויו]. והביא ראיה לדבריו, מהמבואר להלן (עג:), שאם שחט את הפסח ונודע שהבעלים משכו את ידיהם ממנו קודם שחיטה, ישרף מיד, כדין קרבן שפסולו בגופו. וביאר **רש"י** (שם ד"ה פיגול) הטעם מדוע הוא נחשב פסולו בגופו, שמכיון שאין לו מנויים הרי זה נחשב שלא למנויו[נז]. וכעין זה פירשו **תוספות** (שם ד"ה נדשם), שמכיון שאין לו מנויים שיאכלו אותו, הרי זה כנשחט שלא לאוכליו. ולכאורה הרי כאן השחיטה היתה בסתמא, ולא חשב לשם בעלים אחרים או לשם מי שאינו יכול לאכול, אלא מוכח שהפסול במחשבת שלא לאוכליו ושלא למנויו הוא בהעדר מחשבה לשם אוכליו ומנויו, ולכן מכיון שלא היו בעלים לפסח בשעת שחיטה נמצא שלא היתה השחיטה לאוכליו ולמנויו.

וכן הוכיח מהמבואר **בירושלמי** (פ"ה ה"ג), שאם שחט את הפסח רק לשם חצי מהחבורה, אותם אנשים שלא התכוין לשחוט עבורם לא יצאו ידי חובה, ונחלקו שם האמוראים האם האנשים ששחט עבורם יצאו ידי חובה, או שגם הם לא יצאו והפסח פסול לגמרי. ומבואר על כל פנים שהמנויים שלא שחט עבורם לא יצאו, ולכאורה הרי אין כאן מחשבה לשם שלא למנויו, אלא שלא חשב לשם כל מנויו, ומכאן מוכח שבפסח יש דין שצריך שהשחיטה תהיה דווקא למנויו.

ובעבודת הפסח (סי' לג ד"ה והנה לפי"ד) כתב, שלפי דברי המקדש דוד קשה לשון הברייתא כאן, שפירשה שמחשבת שלא למנויו הוא כגון שנמנו עליו

מד. אלא שסיים, שהתוספות (זבחים פט: ד"ה דם - הסתפקו, שמא דין זה רק בדם חטאת, אבל בדם אשם יש להקדים את איברי העולה, ולפי זה גם כאן יש להקדים את איברי התמיד לדם הפסח. **מה. אך** לפירוש הפני משה (שם ד"ה דם) הירושלמי מדבר על ענין אחר. **מו. לפי** האור שמח מהפסוק (במדבר כח ל) 'ואת הכבש השני תעשה בין הערבים', ש'תעשה' כולל גם את הזריקה, ולפי החידושי רבי שמואל שדין 'יאוחר דבר' הוא דין בקיומו של פסח שיבוא אחר הכפרה והריצוי של התמיד, ודין זה נאמר על השחיטה והזריקה של התמיד. ראה לעיל בענין 'שחט הפסח לפני התמיד איזה מהן יזרוק ראשון', שהובאו דבריהם. **מז. ראה** לעיל שם על ענין זה בהרחבה. **מח. בסוגיא** לעיל (נט.) נחלקו הברייתות בנידון זה. **מט. וכעין** זה כתב בישועות מלכו (קריית מרכע קרבן פסח שם), שאם עבר ושחט את הפסח קודם לנרות לא צריך למרס בדם הפסח אלא זורקו לאלתר. **נ. ראה** לעיל [בענין 'שחט הפסח לפני התמיד איזה מהן יזרוק ראשון'], שהובא בהרחבה מחלוקת האחרונים בדעת הרמב"ם. **נא. ראה** לעיל (שם) שהובא שכן דעת השאגת אריה (סוף סי' יז ד"ה ובזה), אך יש חולקים וסוברים שדין 'יאוחר דבר' הוא גם על הזריקה, ולפי זה ראוי לאחר גם את זריקת הפסח לאחר הקטורת והנרות. **נב. דרשת** הירושלמי הובאה לעיל (שם). **נג. וטעם** הדבר ביאר המרומי שדה להלן (נח. ד"ה ואפילו), משום שאף מי שאינו יכול לאכול כזית יש לו מצוה לאכול לכל הפחות כמה שיכול, אלא שמדין הפסח צריך שלפחות כזית ממנו ייאכל. ולפי זה ביאר (לעיל ס: ד"ה שלא), שבאופן שבין כולם הם יכולים לאכול כזית, אם שוחט את הפסח בסתמא הוא כשר, אך אם יחשוב לשם מנויו פסול, משום שאינם יכולים לאכול כזית, והרי זה מחשבת שלא לאוכליו, ואם יחשוב שלא למנויו פסול משום שלא למנויו, נמצא שאינו כשר אלא אם שחט בלא מחשבה. והשבט הלוי (ח"ו סי' קנט אות ו) תמה על זה, איך יתכן שמותר לשחוט את הפסח לכתחילה באופן זה שהוא נחשב שלא לאוכליו. ועוד, שאם כן ראוי שגם בסתמא יהיה פסול כיון שהרי באמת אין לו אוכלין. ולפיכך פירש, שאין כוונת רש"י (להלן נח. שם) אלא שאם אחד מכל החבורה יכול לאכול כזית מותר לשחוט את הפסח, אף אם שאר המנויים אינם יכולים לאכול. ובא להוציא מדעת הרמב"ם (קרבן פסח פ"ג ה"ג), שסובר שאסור לשחוט את הפסח לכתחילה אלא אם כן כל המנויים עליו יכולים לאכול כזית, ואפילו אם אחד מן המנויים הוא חולה או זקן שאינם יכולים לאכול כזית אסור לשחוט את הפסח. וכן פירשו ההר המוריה (קרבן פסח שם) והשפת אמת (נח. בא"ד ד"ה ואפי') בדעת רש"י [וראה עוד במרומי שדה (להלן נח. סוף ד"ה ואפילו) מה שהקשה על רש"י לפי פירושו מלשון המשנה שם]. **נד. אמנם** בספר הניר על הירושלמי (שם ד"ה הר"ח שחטו), גורס שם בירושלמי שאם שחט רק על חצי חבורה כשר. וביאר, שהירושלמי מדייק זאת מדין שלא לאוכליו, שהרי מדובר שמנויים עליו גם חולה וזקן וגם בריאים, ומשמע שכל הפסול הוא משום ששחט שלא לאוכליו, אבל אם שחט לכשרים אף שלא שחט לשם כל החבורה כשר. וראה שם בהמשך הירושלמי שמובא מחלוקת בדין שוחט על חצי החבורה. **נה. וכן** פירש בשבט הלוי (ח"ו סי' קנט אות ו ד"ה אבל דבר). **נו. ובעבודת** הפסח הוסיף לבאר, שהרי מבואר בגמרא (ס:) [שהובאה לעיל], שהטעם שמחשבת שלא לאוכליו פוסלת, ולא אומרים שמסתמא הוא גם לאוכליו, ויחשב כשוחט לאוכליו ושלא לאוכליו, משום שהאוכלים יכולים למשוך ידיהם עד שעת זריקה, וזו כוונת רש"י לפרש, שלפיכך אין כאן סתמא לשמו, משום שמחשבתו היא שהראויים לאכול ימשכו ידיהם ולא ישארו על הפסח מנויים אחרים מלבד החולה והזקן. **נז. ביאור** זה הוא לפי השיטה בגמרא שפסח צריך עקירה, דהיינו שאף שאין לפסח מנויים, כל זמן שלא עקר ממנו שם פסח [כלומר, שלא שחטו במפורש לשם שלמים] עדיין הוא נחשב פסח ולא שלמים.

חבורה זו 'ושחטו לשם חבורה אחרת', ומשמע שהפסול הוא רק באופן כזה, ולא די במה שלא שחטו לשם החבורה שנמנתה עליו. אמנם מאידך לשון הברייתא דלהלן 'מלמד שאין הפסח נשחט אלא למנויו' משמע כדבריו, שיסוד הדין כאן הוא שישחט הפסח בפועל לשם מנויונח.

לשם מה צריך שתי דרשות ל'שלא למנויו' ול'שינוי בעלים'

במכסת מלמד שאין הפסח נשחט אלא למנויו וכו'. הקשו **תוספות** (ד"ה ומיתקע, לפירוש המהרש"ל), הלא מחשבת שלא למנויו היינו מחשבת שינוי בעלים, ובמחשבת שינוי בעלים מצאנו שהיא נוהגת בכל העבודות ולא רק בשחיטהנט, ואם כן קשה, מדוע מחשבת שלא לאוכליו אינה נוהגת אלא בשחיטה, כמבואר בברייתא, הרי מחשבת אוכליו ומנויו הוקשו זה לזה, ויש ללמוד שכשם שמחשבת שלא למנויו נוהגת בכל העבודות הוא הדין מחשבת שלא לאוכליו. עוד הקשו, לשם מה צריך דרשה לכך שיש לשחוט את הפסח למנויו, הלא המנויים על הפסח הם הבעלים עליו, והרי דין זה כבר מצאנו בכל הקרבנות שצריך לשוחטם לשם הבעליסס. ותירצו, שמחשבת שלא למנויו אינו מדין שינוי בעלים, ששינוי בעלים אינו פוסל אלא בזריקה, כגון שזורק לשם אחרים, או ששוחט או מקבל ומוליך על מנת לזרוק לשם אחרים, אבל העושה את השחיטה עצמה או קבלה והולכה לשם אחרים כשרסא, שאת דין שינוי בעלים לומדים (להלן סב.) מהפסוק (ויקרא ו ד) 'לכפר עליו', וכפרה אינה תלויה אלא בזריקה. אבל שלא למנויו אינו נוהג אלא בשחיטה [כמו מחשבת שלא לאוכליו], לפי שהוא נלמד מהכתוב (שמות יב ד) 'איש לפי אכלו תכוסו', ומבואר בברייתא ש'תכוסו' היינו שחיטה, ודין זה אינו נוהג אלא בפסח ולא ניתן ללומדו משאר הקרבנות.

אמנם מדברי **הרמב"ם** (פסולי המוקדשין פט"ו ה"ו) משמעסב, שמחשבת שינוי בעלים נוהגת בכל העבודות עצמן, דהיינו גם אם חשב על השחיטה והקבלה עצמן שלא לשם בעלים. והקשה עליו הקרן **אורה** (זבחים ז: ד"ה פסח) שתי קושיות: א. בזבחים (ז:) דורשת הגמרא מנין שהשוחט את הפסח בשינוי בעלים פסולסג [ומצריכה הגמרא שם שתי דרשות, אחת למצוה שלא ישחוט בשינוי בעלים, ואחת לעכב], וקשה, לשם מה צריך פסוק לשוחט הפסח בשינוי בעלים, הלא זה כבר ממילא פסול מהדין של שלא למנויו שנדרש כאן, ובשלמא לפי תוספות צריך את הדרשה בזבחים לאופן ששוחט על מנת לזרוק שלא לשמו, שמדין שלא למנויו אינו פוסל, אבל לפי הרמב"ם שהדרשה של שינוי בעלים היא בחושב על השחיטה עצמה, אם כן אפשר ללמוד דין זה משלא למנויוסד. ב. מדוע שנינו במשנתנו שהשוחט את הפסח למנויו ושלא למנויו כשר, הלא מחשבת שינוי בעלים פוסלת גם בשחיטה עצמה, ובמחשבת שינוי בעלים אף אם חשב לשמו ושלא לשמו פסולסה.

ותירץ, שיש חילוק בין מחשבת שינוי בעלים למחשבת שלא למנויו, שבשינוי בעלים המחשבה היא על הכפרה, דהיינו שיתכפרו בו בעלים אחרים, ומחשבה זו פוסלת בכל העבודות, אבל מחשבת שלא למנויו היא על האכילה, דהיינו שיאכלו ממנו מי שאינם מנויים עליו, ואינה פוסלת אלא בשחיטהסו. ולפיכך צריך את שתי הדרשות, שאם היה נאמר רק הדין של שלא למנויו, לא היה לנו מקור לפסול באופן שחשב שהמנויים יאכלוהו אלא שיתכפרו בו בעלים אחרים, לכך צריך את הדין של שינוי בעלים, ואם היה נאמר רק הדין של שינוי בעלים לא היה לנו מקור לפסול באופן שחשב שיתכפרו בו הבעלים אבל יאכלו ממנו אחרים, לכך נאמר הדין של שלא למנויו. ובזה מתורצת גם הקושיא השניה, שאמנם אם חשב שיתכפרו בו גם הבעלים וגם אנשים אחרים, הרי זה מחשבת לשמו ושלא לשמו ופסול, אבל אם חשב שרק בעליו יתכפרו בו אלא שיאכלו ממנו מנויים ושאינם מנויים, כשר, מכיון שאין כאן פסול של שינוי בעליסז.

היכן צריך שנה הכתוב לעכב

הכתוב שנה עליו לעכב. כתבו **התוספות** (מנחות לח. ד"ה ופסח), שאין צריך שישנה עליו הכתוב לעכב אלא בקדשים. וכן כתב **בספר הכריתות** (לשון למודים שער ו חוט כג) שבכל התורה לא צריך שני פסוקים אחד למצוה ואחד לעכב, אלא בקדשים. אמנם **בנימוקי יוסף** (ב"מ נו. ד"ה דנמי) מבואר אף לגבי דין בהפרת נדרים שצריך שישנה הכתוב לעכבסח.

במה נחלקו רבי וחכמים

רבי אומר לשון סורסי הוא. תוספות (ד"ה רבי) פירשו, שרבי לא בא לחלוק על דברי תנא קמא, שהשוחט שלא למנויו ושלא לאוכליו פסול, אלא בא לפרש שפסול זה הוא דווקא בשחיטה. ומשמע שאינו חולק לא בדין ולא בדרשה. וכן ביאר **בתוספות הרשב"א** (ד"ה ר' חומר), שלדעת רבי לומדים מהכתוב 'תכוסו' שני דברים, דהיינו שלפיכך דיבר הכתוב בלשון זו שמתפרשת לשתי פנים, גם מלשון מינוי ללמדנו שהמחשבה לשם מנויו מעכבת, וגם מלשון שחיטה ללמדנו שמחשבה זו אינה מעכבת אלא בשעת שחיטה.

וכתב רש"י (ע"ב ד"ה הוסיל), שלפי תנא קמא שאינו דורש בלשון סורסי, המקור לכך שפסולים אלו הם בשחיטה, הוא ממה שכתוב (שמות יב ו) 'ושחטו אותו'סט.

ובתוספות רי"ד (ד"ה ר' חומר) מבואר, שאמנם רבי אינו חולק על תנא קמא בדין, אך הוא סובר שלא צריך שישנה עליו הכתוב לעכב, ודי במה שנאמר 'במכסת', לפיכך הוא דורש את הכתוב 'תכוסו' בלשון סורסי ללמד שמחשבת מנויים היא בשעת שחיטהע. וכעין זה כתב **בספר הישר** (חלק המידושים סי' שנח), שרבי אינו דורש את 'תכוסו' בשביל שנה הכתוב לעכב, אלא הוא סובר שלומדים את העיכוב כאן משאר המחשבות שמעכבות בקרבן פסח [היינו מחשבת שינוי קודש ושינוי בעלים שפסול בפסח (זבחים ג.)].

והריב"ן (ד"ה ר' חומר, בפירוש השני) פירש, שרבי חולק על תנא קמא בדין, וסובר שתכוסו הוא מלשון שחיטה ולא מלשון מנויים, ולא שנה הכתוב לעכב במחשבת שלא למנויו, ולכן אם שחט שלא למנויו אינו אלא כעובר על המצוה וכשר [והוא חולק בזה אף על משנתנו]עא.

נח. עוד כתב להוכיח, ממה שהברייתא מצריכה שישנה הכתוב פעמיים את דין שלא למנויו כדי לעכב. והרי מבואר בחידושי מרן רי"ז הלוי (מעשה הקרבנות פ"ל ה"ו ד"ה והנה נתפוס), שרק בדין שהוא קיום מצוה בקדשים, צריך שישנה עליו הכתוב לעכב, אבל בדבר שהוא מעשה פסול אף אם לא שנה עליו הכתוב הוא מעכב בדיעבד. ואם כן ממה שכאן צריך שישנה הכתוב לעכב מוכח שעיקר הדין הוא שישחוט לשם המנויים, ואם לא שחט ביטל את המצוה הזו, שאם הפסול היה מה ששוחט לשם שלא למנויו, הרי זה מחשבת פסול ולא צריך שישנה עליו הכתוב לעכב. **נט. נחלקו** המהרש"א והמהרש"ל (שמות שם) בכוונת התוספות. המהרש"ל ביאר, שמה שכתבו תוספות שמחשבת שלא למנויו פוסלת בכל העבודות, היינו או באופן שחשב בשעת השחיטה עצמה או בזריקה עצמה שלא למנויו, או שחשב בשעת הקבלה על מנת לזרוק שלא לשמו, אבל אם חשב בקבלה והולכה עצמם שלא למנויו אינו פוסל [שהרי שינוי בעלים אינו נוהג אלא בשחשב על הזריקה, ובפסח התחדש שגם החושב בשחיטה עצמה שלא למנויו פסול, אבל בקבלה והולכה לא]. אבל המהרש"א פירש, שתוספות הבינו מדברי רש"י (לעיל ד"ה שחט, ד"ה כמאי) שמכיון שמצאנו בפסח שמחשבת שינוי בעלים נוהגת גם בשחיטה וגם בזריקה, ממילא הוא הדין שהיא נוהגת גם בקבלה והולכה עצמם, ולא רק במחשבה על הזריקה. והקשה על פירוש המהרש"ל, שלעיל (תחילת העמוד) מבואר ששינוי בעלים 'אינו בארבע עבודות', דהיינו שמכיון שבכל העבודות צריך שיחשוב דווקא על מנת שהזריקה תהיה שלא לשם הבעלים, הרי זה נקרא שאינו נוהג בארבע עבודות, ואם כן כאשר כתבו תוספות ששלא למנויו פוסל בארבע עבודות, בהכרח שכוונתם שהוא פוסל בכל העבודות עצמם ולא רק במחשבה על הזריקה. **ס. כן** פירש המהרש"ל בקושיית התוספות. אך המהרש"א (שם) פירש, שהוקשה לתוספות מדוע בכל הזבחים שינוי בעלים אינו פוסל אלא בשחשב על מנת לזרוק לשם אחרים, ולא נלמד מפסח לשאר הזבחים, כשם שבפסח שלא למנויו פוסל בכל העבודות [ואפילו שלא חשב על הזריקה. ראה הערה הקודמת], הוא הדין בשאר זבחים. וכתב, שכפירושו משמע מלשון התוספות 'ובשאר קרבנות נמי יפסלו במנויו', שכן לפי פירוש המהרש"ל היה לתוספות לכתוב 'ובשאר קרבנות נמי פסול במנויו'. **סא. וכן** מבואר ברש"י (לעיל ד"ה שחט), שמחשבת שינוי בעלים בכל הקרבנות אינה נוהגת אלא בשחשב על מנת לזרוק לשם אחרים. ובענין דעת רש"י לגבי פסח, ראה מה שהובא בהערה לעיל בשם המהרש"א, שפירש בדעת רש"י שבפסח הוא פוסל בכל העבודות. אך השפת אמת (נזיר"י שם) כתב, שאין בזה מחלוקת בין רש"י לתוספות, ואף בפסח אין שינוי בעלים פוסל אלא במחשבה על הזריקה. **סב. כן** דייק המשנה למלך (שם) מלשון הרמב"ם שם, 'ואחד המשנה שם הזבח בשעת שחיטה או בשעת קבלה או בשעת הולכה או בזריקה וכו', וכן אם שחט עולת ראובן לשם שמעון, לא עלתה לא לראובן ולא לשמעון', משמע שהוא מדמה דין שינוי בעלים לשינוי שם הקרבן. וכן כתב המאירי (לעיל ס: סוף ד"ה ולענין) בשם גדולי המחברים [שזה הרמב"ם]. **סג. הגמרא** מביאה שם דרשה על שחיטה. וראה שם מנין לשאר העבודות שפוסל בהם שינוי בעלים. **סד. וביאר** בעבודת הפסח (סי' לה סק"ח) שזה לא קשה, מדוע צריך את הדרשה של שלא למנויו, ולא די בדין שינוי בעלים שנוהג גם בשחיטה עצמה, משום שאם שחט לשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו, לא שייך הפסול של שינוי בעלים [כמובא ברש"י (ד"ה ומיתקע)], ומדין שלא למנויו פסול [וכעין זה תירץ השפת אמת (זבחים ג: ד"ה תשמ"א)], אבל עדיין קשה לשם מה צריך פסוק לשינוי בעלים בשחיטה. וראה לעיל בענין 'החילוק בין מחשבת שינוי בעלים למחשבת שלא למנויו', חילוקים נוספים בין שינוי בעלים לשלא למנויו. **סה. כן** מבואר גם בחידושי הגר"ח (קרבן פסח פ"ג ה"ו - הגני, ד"ה וגלמה) שלפי דעת הרמב"ם החושב לשם בעלים ולשם אחרים פסול. אמנם השפת אמת (לעיל סב. ד"ה בפסחי) וליקוטי הלכות (להלן סב: ד"ה ומיהו, זבח תודה ד"ה ושמו) דייקו מלשון הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ג ה"ו) שהוא סובר שלשם בעלים ולשם אחרים כשר. **סו. וכעין** מה שחילקו תוספות (ד"ה שחטו) בשם הריב"א, לענין מחשבת ערלים. **סז. ובעבודת** הפסח (שם סק"ד) ביאר את טעם החילוק על פי דברי המקדש דוד (קונטרס מענייני קדשים ס"ד חוט ג ד"ה בתבו - הרמתון), שכתב שבשינוי בעלים המחשבה הפוסלת היא אם חשב לשם אחרים, אבל אם רק חשב שלא לשם הבעלים לא פסל, אולם דין מחשבת שלא למנויו הוא שאחד מתנאי הכשר הפסח שישחט למנויו, ואם לא עשה כן פסול. ולפי זה מובן, שאם חשב למנויו ושלא למנויו כשר, כי הרי לא נמנע מלשחוט למנויו, ומה שחשב גם שלא למנויו אין בכך כלום, אבל בשינוי בעלים, מכיון שחשב מחשבה הפוסלת דהיינו לשם אחרים פסול, ולא יועיל מה שחשב גם לשם הבעלים. **סח. ובתוספות** לעיל (יח. ד"ה קונטרס) כתבו, שיש הרבה מקומות שצריך שישנה עליו הכתוב לעכב, כגון בקדשים. והיד מלאכי (כללי התלמוד כלל תריח) הבין מדבריהם שרק בקדשים צריך, וכדברי התוספות במנחות. אמנם החיד"א (יעיר לחזן, מערכת ס חוט י) כתב, שאדרבא מלשונם משמע שיש עוד מקומות חוץ מקדשים שצריך פסוק לעכב. וראה בראבי"ה (סי' תתקלח) שהאריך לבאר באיזה מקומות צריך שנה הכתוב לעכב. וכן ראה בראב"ן (שבועות ד"ה ולין מיעוט) שכתב לבאר, מדוע יש מקומות שאומרים 'אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות', ויש מקומות שאומרים ששנה עליו הכתוב לעכב וממעט. **סט. כתב** החתם סופר (ע"ב נפוגי' דמולין ועגלים), שהטעם שרבי לא רצה ללמוד מהכתוב 'ושחטו אותו', משום שזה נכתב במרחק של שני פסוקים מהכתוב 'איש לפי אכלו', וסובר רבי שמקרא נדרש לפניו ולא לפני פניו [וציין שבמסכת שבת (נג:) משמע שרבי לא דורש לפני פניו], לפיכך הוזקק לדרוש בלשון סורסי. אבל חכמים סוברים שמקרא נדרש לפניו ולפני פניו. **ע. וכתב** עוד על דברי הגמרא להלן לענין מחשבת אוכלים, שלומדים את עיקר מחשבת אוכלין מהכתוב 'איש לפי אכלו', ומההיקש של אוכלין למנויים לומדים שמעכב, שדבר זה שצריך היקש ללמדנו שמעכב הוא רק לפי חכמים, אבל לרבי לא צריך היקש, אלא מהכתוב 'איש לפי אכלו' ניתן ללמוד גם שמעכב. **עא. וראה** עוד בחתם סופר (ע"ב ד"ה נמכילתא) שהביא את לשון המכילתא (נח פ"ג) שהיא כעין הברייתא שלפנינו, אלא ששם כתוב שרבי יאשיה הוא שדרש תכוסו בלשון סורסי. וביאר, ששם מוכח שרבי

מהו לשון סורסי

לשון סורסי הוא. פירשו רש"י (ד"ה סורסי) **ותוספות** (ב"ק פג. ד"ה לשון, ב"ב ג: ד"ה לסורסי), שלשון סורסי הוא ארמית. והביאו תוספות, שכן מוכח **במדרש רבה** (ב"ר עד יד) על הפסוק (בראשית לא מז) 'ויקרא לו לבן יגר שהדותא', אל יהי לשון סורסי קל בעיניך[ע], שהחברה (19/06/2018) ובנביאים ובכתובים חלק לו כבוד, בתורה, 'יגר שהדותא', בנביאים, 'כדנה תאמרון להום' (ירמיה י יא), בכתובים, הספרים דניאל ועזרא. הרי מבואר שסורסי הוא ארמית, שהרי לבן היה ארמי [מארם נהריים], וכן דניאל נכתב בארמית, שנאמר (דניאל ב ד) 'וידברו הכשדים למלך ארמית'[עג]. אלא שכתבו שאינו ממש לשון ארמי, שהרי אונקלוס תירגם לארמית את הפסוק 'עד הגל הזה' (בראשית לא נב), 'סהיד דגורא הדין', ואילו לבן אמר 'יגר שהדותא'. וביאר רבינו תם, שלשון אחד הוא אלא שבכל מדינה הוא משתנה מעט, כמו שאר לשון לעז שבמדינה אחת מדברים אותו בלשון צח יותר מבמדינה אחרת. ורש"י (סוטה מט: ד"ה לשון) כתב, שנראה לו לשון סורסי הוא לשון גמרת הירושלמי.

וביארו תוספות (שם), שלפיכך נקרא לשון סורסי על שם שדיברו כן בסוריא[עד], וסוריא היא ארם נהריים וארם צובא. וכן כתב **הערוך** (ערך סרס ג) שהוא כמו שלשון יון נקרא יוני ולשון פרס פרסי, כך לשון סוריא נקרא סורסי. וביארו התוספות (ב"ק שם), שמכיון שסוריא היא קרובה לארץ ישראל, לכן לשון ארמית שלה אינו צח כל כך.

ופירש בעל **התולדות יצחק** על הירושלמי (מהדורת מוגל מפתח, תנועה ד"ה מים), שפרשה זו שנאמר בה (שמות יג ז) 'תכוסו על השה' נאמרה במצרים עוד לפני שנגאלו ישראל משם. וניתן ללמוד מכאן שאברהם אבינו וכן האמהות היו מסוריא, ומה שנאמר לאברהם (בראשית יב ו) 'לך לך מארצך וממולדתך' וגו', היינו מארץ סוריא, ואף השבטים נולדו שם בבית לבן[עה], ולכן נשאר עוד במצרים בלשונם תיבות רבות מלשון סוריא[עו]. והוסיף, שאפשר שזהו הסוד שלכן כבש דוד את ארץ סוריא בכיבוש יחיד קודם שכבש את ירושלים מאת היבוסי.

מדוע לא נלמד שאר עבודות משחיטה

כאדם שאומר לחבירו כום לי טלה זה. רבי מפרש שמחשבת שלא למנויו ושלא לאוכליו אינם פוסלים אלא בשחיטה. והקשו **תוספות** (ד"ה ומיתקפ), שבמסכת זבחים (ז:) מבררת הגמרא מנין שמחשבת שלא לשמה פוסלת בפסח, ומביאה הגמרא פסוקים העוסקים בשחיטה, וחוזרת הגמרא ושואלת שאר עבודות מנין, ומשיבה שהואיל וגילתה התורה ששלא לשמה פוסל בשחיטה יש לנו ללמוד שהוא הדין בשאר העבודות. ואם כן מדוע כאן לא נאמר גם כן שמכיון שגילתה התורה שמחשבת שלא לאוכליו פוסלת בשחיטה הוא הדין בשאר העבודות. ותירצו, ששם מכיון שבכל הזבחים שעשאן שלא לשמה אף שהזבח כשר אינו עולה לבעלים לשם חובה, ומצינו בפסח שבשחיטה שלא לשמה הזבח פסול לגמרי, מסתבר שכשם שבכל הזבחים כל העבודות שוות לענין שלא עלו לבעלים לשם חובה, הוא הדין בפסח כל העבודות שוות לפסול. אבל כאן לא מצאנו כלל מחשבת שלא לאוכליו בשאר עבודות.

והאור חדש (שמות שם) הקשה, שהרי להלן כתבו תוספות (ע"ב ד"ה ונפה), שיש איזה מיעוט מיוחד ללמד שמחשבת אוכלין אינה פוסלת בזריקה, ואם כן איך אפשר לומר שנלמד משחיטה לשאר העבודות.

האם מותר לכתחילה לשחוט 'לאוכליו ולא לאוכליו'

שלא לאוכליו מנא לן, אמר קרא איש לפי אכלו תכסו, איתקש אוכלין למנויין. ברמב"ם (קרבן פסח פ"ב ה"ג) מבואר, שמהכתוב (שמות יב ד) 'איש לפי אכלו' למדנו, שאין שוחטין את הפסח אלא אם כן כל המנויים עליו ראויים לאכול כזית, אבל אם אפילו אחד מהם אינו ראוי לאכול כזית אין שוחטין אותו. יאשיה חולק בדין על תנא קמא. אמנם ראה בהגהות הגר"א על המכילתא שם, שלפי הגהתו אין ראיה משם [והוא אף גורס רבי ולא רבי יאשיה]. **עב. ראה** **בבראשית רבה** מהדורת וילנא, שכתוב 'אל יהי לשון **פרסי** קל בעינך', אולם העץ יוסף, הרד"ל ואמרי יושר על המדרש שם הגיהו, 'לשון סורסי' [וכן הוא במהדורת אלבק (עמ' מז)]. וכן מובא בירושלמי (סוטה פ"ז ה"ג). **עג. במדרש** רבה שלפנינו (שם) ובירושלמי (שם) נאמר במפורש, 'בכתובים, וידברו הכשדים למלך ארמית'. **עד. וכן** מתבאר **ברש"י** (ד"ה סורסי), שפירש שחכמי האומות קורין לו 'לינג"א שוריי"א'. וביאר בספר אוצר לעזי רש"י שזה 'לשון סורית'. **עה. כמובא** לעיל בשם תוספות (שם), שארם נהריים היא סוריא, ולבן שהיה מארם נהריים היתה לשונו לשון סורסי. **עו. וראה** בכפתור ופרח (פ"י, בענין הלשון המדוברת בארץ ישראל) שכתב, שאף בארץ ישראל היו מדברים גם בלשון סורסי. **עז. והחסד** לאברהם (על הרמב"ם שם) פירש, שהטעם שאסור לשחוט לאוכליו ושלא לאוכליו משום שעובר על לאו של 'לא יחשב' (ויקרא ז יח), שהוא איסור לחשוב בקדשים מחשבה שאינה ראויה (זבחים כט:). **עח. עוד** בביאור דברי רש"י ראה מה שהובא לעיל בענין 'האם מלבד החולה והזקן יש מנויים נוספים'. **עט. וכן** מבואר במלאכת שלמה (פ"ח מ"ו) בשם הר"ר יוסף, שמי שאינו יכול לאכול כזית שוחטין עליו ביחד עם אחרים הראויים לאכול כזית. **פ. וכן** כתב במלכי בקודש (קרבן פסח שם) שמלשון המשנה משמע שלכתחילה אסור. וכתב שכן משמע להלן (שם.) שחולה וזקן היכולים לאכול כזית שוחטין עליהם בחבורת אחרים (רמ"י שם ד"ה שוחטין עליהן), אבל אם הם יכולים לאכול רק פחות מכזית אין שוחטין עליהם גם בחבורת אחרים. ובחידושים וביאורים (ד"ה לאוכליו) כתב, שאף שחולה וזקן שיכולים לאכול פחות מכזית שוחטים עליהם, אבל אם אינו יכול לאכול כלום אין שוחטים עליו, וביארו הקרית **ספר** ולחם **יהודה** (על הרמב"ם שם), שהרמב"ם סובר שהדרשה שנאמרה כאן בברייתא היא גם על 'לאוכליו ושלא לאוכליו', שאסור לשחוט לכתחילה, אלא שאינו מעכב בדיעבד רק אם שחט שלא לאוכליו לבד[עז]. והקשה **השבט הלוי** (מ"מ סי' קנט סק"ג), אם הכל נדרש מהכתוב 'איש לפי אכלו' מנין לנו לחדש שיש חילוק בין לכתחילה לדיעבד. ותירץ, שאמנם הכתוב 'איש לפי אכלו' משמעותו שכל אחד מהאנשים יהיה ראוי לאכול, אולם מאידך יש דרשה (להלן ע"ג) למעט שמקצת ערלה אינה פוסלת [וכתבו **תוספות** (ד"ה שמטו) שהוא הדין לכל מקצת שלא לאוכליו], ולכן צריך לומר שמה שהוקש אוכלין למנויים שאפילו בדיעבד פסול הוא בשחט רק לשם שאינם אוכלין.

והנה ברש"י (להלן נא. ד"ה ומפילו, ד"ה ומין יכולים) מבואר, שאף אם חלק מן המנויים אינם יכולים לאכול כזית, מותר לשחוט את הפסח[עח]. ומשמע שהוא סובר שמותר לכתחילה לשחוט לאוכליו ושלא לאוכליו[עט]. וכן הביא **השבט הלוי** (שם) בשמו. אך **השפת אמת** (נספוף הספר, מ' על הרמב"ם שם) כתב, שצריך לומר שכוונת רש"י שם שבדיעבד הפסח כשר, ודייק כן מלשון משנתנו 'לאוכליו ושלא לאוכליו כשר', שמשמע שאינו כשר אלא בדיעבד אבל לכתחילה אסור לשחוט[פ].

סא:

מחלוקת הראשונים בביאור סוגייתנו

שחטו למולין על מנת שיתכפרו בו ערלים בזריקה רב חסדא אמר פסול רבה אמר כשר. מבואר בסוגיין שלדעת רב חסדא יש מחשבת ערלים בזריקה, ולהלן בסוף הסוגיא אמר רב אשי שאף רבה מודה שיש מחשבת ערלים בזריקה. אמנם מאידך בהמשך הסוגיא מובא ש'אין מחשבת אוכלים בזריקה', וכלל זה מובא בש"ס כמה פעמים כדין ברור שאין עליו עוררים [כגון במסכת זבחים (ל.)], ולא משמע שרב חסדא חולק על דין זה[א]. ומצאנו **בראשונים** שלוש דרכים לחלק בין הנידונים:

א. דעת הר"י (לעיל ע"ב נמוס' ד"ה ומפילו, ד"ה ומין יכולים), שדין אוכלים וערלים שוה, ולדעת רב חסדא כשם שיש מחשבת ערלים בזריקה, הוא הדין שיש מחשבת חולה זקן וטמא בזריקה, שהרי כל אלו שאינם ראויים לאכול מהפסח מתמעטים מכתוב אחד של 'איש לפי אכלו', ואין לחלק ביניהם[ב]. ולפיכך ביאר, שהמחלוקת בין רב חסדא לרבה הוא דווקא בשחשב בשעת השחיטה על מנת שיתכפרו ערלים בזריקה, אבל אם חשב בשעת הזריקה עצמה לשם ערלים או לשם חולה וזקן לדברי הכל כשר, וזה הביאור של אין מחשבת אוכלין בזריקה. וכן פירש **התוספות רי"ד** (ד"ה ומיתמר). וביאר את טעמו של רב חסדא, שכיון שהמחשבה היא בשעת השחיטה הרי זה כמו שחשב בשחיטה עצמה[ג].

ב. הריב"א (נמוס' שם) סובר[ד], שישנם שני סוגי מחשבות, מחשבת 'שלא לאוכליו' דהיינו שיאכלו ממנו חולה וזקן או ערל, ומחשבת 'כפרה', דהיינו שיתכפרו בו חולה וזקן או ערל. ומה שפשוט בכל מקום שאין מחשבת אוכלים בזריקה, היינו באופן שחשב שהזריקה תהיה על מנת להאכיל את שאינם ראויים לאוכלו, והמחלוקת כאן היא באופן שחשב שהזריקה תכפר על שלא לאוכליו. סברת החילוק היא, שהזריקה עיקרה לכפרה ולא להתיר את הבשר באכילה, ולכן בזריקה לא שייך אלא מחשבה הנוגעת לכפרה, ומה שהתחדש בפסח שגם המחשבה על האכילה מעכבת זה דווקא בשחיטה, לפי שעיקר הכשרת הבשר לאכילה היא על ידי השחיטה[ה]. וביארו **האחרונים**[ו], שלפי דעת הריב"א, מחלוקת רב חסדא ורבה היא אף אם חשב בשעת הזריקה עצמה על מנת שיתכפרו בו ערלים. ומה שנחלקו במחשב בשעת שחיטה הוא כדי להשמיענו חידוש בדעת רבה, שאפילו שהמחשבה היתה בשחיטה, הוא דווקא בשחשב בשעת השחיטה על הזריקה ולא חשב בזריקה עצמה, דהיינו שמחשבים מעבודה לעבודה[ז].

ומשנתנו מתפרשת גם במי שאינם יכולים לאכול כלל, והלשון דיעבד נאמר עליהם, שלכתחילה אין שוחטים עליהם. **א. תוספות** (לעיל ע"ב ד"ה שמטו). והוסיפו, שבפרט קשה לפי דעת רב אשי שבסוף הסוגיא שבין רב חסדא ובין רבה סוברים ששוחט על מנת לזרוק פסול, וביאר את מחלוקתם בענין אחר, אם כן נמצא שהדין של 'אין מחשבת אוכלים בזריקה' אינו כשום דעה. **ב. ולענין** שחטו למנויו על מנת שיתכפרו שאינם מנויים בזריקה, כתבו תוספות, שלדברי הכל פסול, שזה הוא שינוי בעלים הפוסל בפסח וחטאת. **ג. ראה** להלן בענין 'ביאור דין מחשבים מעבודה לעבודה'. **ד. וכן** סובר הריב"ן (ד"ה שמטו). **ה. ובשחיטה** גם מחשבת פסול של הכפרה פוסלת ולא רק מחשבת פסול של אכילה. תוספות הרשב"א (ד"ה על). נמצא, שבשחיטה בין אם חשב להאכיל לערלים ובין אם חשב שיתכפרו בו ערלים פסול, ובזריקה, לדעת רבה לעולם אינו פוסל במחשבת ערלים, ולדעת רב חסדא אם חשב שיתכפרו בו ערלים פסול, אבל להאכיל לערלים כשר. **ו. אור חדש** (ד"ה שמטו), **שפת אמת** (לעיל ע"ב נמוס' ד"ה שמטו, נפ"ד), **לקוטי הלכות** (זבח מודה ד"ה וע"כ), **חזון איש** (או"ח סי' קכד סק"ג. נמוס' ד"ה ומפילו). וכן מתבאר בפירוש הריב"ן (ד"ה יש), שאף בזריקה עצמה יש מחשבת ערלים, אם חשב 'להתכפר'. **ז. עי"** תוספות הרשב"א (ד"ה ונפה). והוסיף, שעל כרחנו יש לפרש כך לפי דעת רב אשי שבסוף הסוגיא, הסובר שהמחלוקת בין רבה לרב חסדא היא בדין שינוי בעלים, אם כן בודאי שהוא הדין בחושב בזריקה עצמה. ובאור חדש (שם) כתב, שמה שנקטה הגמרא באופן שהמחשבה היתה בשחיטה, הוא כדי להשמיענו חידוש בדעת רבה, שאפילו שהמחשבה היתה בשחיטה מכל מקום מכיון שחשב על הזריקה כשר. ושוב כתב, שהחידוש הוא גם לפי רב חסדא, שאינו פוסל אלא אם חשב להתכפר בזריקה, אבל אם חשב על מנת שהזריקה תהיה להאכיל לערלים ומשנתנו מתפרשת גם במי שאינם יכולים לאכול כלל, והלשון דיעבד נאמר עליהם, שלכתחילה אין שוחטים עליהם. **א. תוספות** (לעיל ע"ב ד"ה שמטו). והוסיפו, שבפרט קשה לפי דעת רב אשי שבסוף הסוגיא שבין רב חסדא ובין רבה סוברים ששוחט על מנת לזרוק פסול, וביאר את מחלוקתם בענין אחר, אם כן נמצא שהדין של 'אין מחשבת אוכלים בזריקה' אינו כשום דעה. **ב. ולענין** שחטו למנויו על מנת שיתכפרו שאינם מנויים בזריקה, כתבו תוספות, שלדברי הכל פסול, שזה הוא שינוי בעלים הפוסל בפסח וחטאת. **ג. ראה** להלן בענין 'ביאור דין מחשבים מעבודה לעבודה'. **ד. וכן** סובר הריב"ן (ד"ה שמטו). **ה. ובשחיטה** גם מחשבת פסול של הכפרה פוסלת ולא רק מחשבת פסול של אכילה. תוספות הרשב"א (ד"ה על). נמצא, שבשחיטה בין אם חשב להאכיל לערלים ובין אם חשב שיתכפרו בו ערלים פסול, ובזריקה, לדעת רבה לעולם אינו פוסל במחשבת ערלים, ולדעת רב חסדא אם חשב שיתכפרו בו ערלים פסול, אבל להאכיל לערלים כשר. **ו. אור חדש** (ד"ה שמטו), **שפת אמת** (לעיל ע"ב נמוס' ד"ה שמטו, נפ"ד), **לקוטי הלכות** (זבח מודה ד"ה וע"כ), **חזון איש** (או"ח סי' קכד סק"ג. נמוס' ד"ה ומפילו). וכן מתבאר בפירוש הריב"ן (ד"ה יש), שאף בזריקה עצמה יש מחשבת ערלים, אם חשב 'להתכפר'. **ז. עי"** תוספות הרשב"א (ד"ה ונפה). והוסיף, שעל כרחנו יש לפרש כך לפי דעת רב אשי שבסוף הסוגיא, הסובר שהמחלוקת בין רבה לרב חסדא היא בדין שינוי בעלים, אם כן בודאי שהוא הדין בחושב בזריקה עצמה. ובאור חדש (שם) כתב, שמה שנקטה הגמרא באופן שהמחשבה היתה בשחיטה, הוא כדי להשמיענו חידוש בדעת רבה, שאפילו שהמחשבה היתה בשחיטה מכל מקום מכיון שחשב על הזריקה כשר. ושוב כתב, שהחידוש הוא גם לפי רב חסדא, שאינו פוסל אלא אם חשב להתכפר בזריקה, אבל אם חשב על מנת שהזריקה תהיה להאכיל לערלים

ג. מדברי **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ג ה"ו) מתבאר, שיש חילוק בין מחשבת ערלים למחשבת שלא לאוכליו, שרב חסדא לא דיבר אלא על מחשבת ערלים, ולדעתו מחשבת ערלים פוסלת גם בזריקה עצמה, אבל מחשבת שלא לאוכליו, כגון לחולה ולזקן, לדברי הכל אינה נוהגת אלא בשחיטה, ואפילו אם חשב בשעת שחיטה על מנת לזרוק דמו שלא לאוכליו, כשרה. וכן פירשו **תוספות הרשב"א** (ד"ה רנה), **והמאירי** (לעיל ע"ב ד"ה כנר)ט. ומבואר במאירי שדין טמאים כערלים, ויש מחשבת טמאים בזריקה לדעת רב חסדא'. טעם החילוק בין מחשבת שלא לאוכליו למחשבת ערלים, ביאר **המנחת ברוך** (סי' כד ענף ג), שאת דין שלא לאוכליו למדנו מהכתוב 'איש לפי אכלו תכוסו' המדבר בשחיטה, לפיכך אינו פוסל אלא בשחיטה, אבל הפסול של מחשבת ערלים נלמד מהכתוב 'וכל ערל לא יאכל בו', כמובא בגמרא להלן, וכתוב זה לא מדבר בדווקא על השחיטה'י.

ביאור דין מחשבים מעבודה לעבודה

שם. במסכת זבחים (ט:) נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש, בדין השוחט את הזבח לשמה על מנת לזרוק דמה שלא לשמה, רבי יוחנן סובר שפסול, לפי שמחשבים מעבודה לעבודה. וריש לקיש מכשיר, שאין מחשבים מעבודה לעבודה. וכתב **המקדש דוד** (קונטרס מעניני קדשים סי' ד אות ג), שיש לחקור לפי רבי יוחנן שמחשבים מעבודה לעבודה, האם הפסול הוא בשחיטה, שכיון שבשעת השחיטה חשב מחשבת שלא לשמה אפילו על עבודה אחרת, הרי זה נחשב שהשחיטה עצמה היא שלא לשמה, או שהפסול הוא בזריקה, דהיינו שלא צריך דווקא שיחשוב בזריקה עצמה שלא לשמה, אלא אפילו חשב בשעת עבודה אחרת על הזריקה גם כן נחשב שהזריקה היא שלא לשמה.

וכתב להוכיח מדברי **הרמב"ם** (פסולי המוקדשין פט"ו ה"י), שכתב, 'שחטה לשמה וחשב בשעת השחיטה לזרוק דמה שלא לשמה, הרי זו פסולה, לפי שמחשבין מעבודה לעבודה, וזאת המחשבה שחשב בשעת השחיטה כאילו חשבה בשעת זריקה, ולפיכך פסולה'. הרי שמבואר בדבריו שהפסול הוא בזריקה ולא בשחיטה, דהיינו שהרי זה כאילו שחשב זאת בשעת הזריקה. אחר כך ביאר, שנחלקו בזה האמוראים בירושלמי (פ"ה ה"ג), האם הפסול הוא בשחיטה או בזריקה. והרמב"ם פסק כהסובר שהפסול הוא בזריקה.

וביאר, שבזה נחלקו **הרמב"ם** והר"י (לעיל ע"ב בתוס' ד"ה שחטו) בביאור סוגייתנו, שהר"י פירש שלא פסל רב חסדא אלא בשחשב בשעת שחיטה על מנת שיתכפרו בו ערלים, אבל אם חשב בשעת הזריקה עצמה לערלים כשר. אולם ברמב"ם (קרבן פסח פ"ג ה"ו) מבואר, שגם אם חשב בזריקה עצמה לשם ערלים פסול. והיינו שהרמב"ם הולך לשיטתו שהטעם שהחושב בשעת שחיטה על הזריקה פסול, הוא משום ש'זאת המחשבה שחשב בשעת השחיטה כאילו חשבה בשעת זריקה', ואם כן לא יתכן לומר שאם חשב בזריקה עצמה לשם ערלים כשר, ואילו אם חשב בשעת השחיטה על הזריקה יהיה פסוליב. אולם הר"י סובר שהפסול הוא בשחיטה עצמה ולכן ניתן לפרש שרק אם חשב בשחיטה על הזריקה פסול, מפני שזה נחשב כמחשבה בשחיטה, אבל אם חשב בזריקה עצמה כשר, שאין מחשבת אוכלין וערלים בזריקהיג. וכעין זה כתב **בחידושי הגר"ח** (קרבן פסח פ"ג ה"ו - הרמצטון), אלא שהוא מפרש שאף הרמב"ם מודה שחלות הפסול הוא בשחיטהיד, ודין מחשבים מעבודה לעבודה הוא שבשעת שחיטה חל כבר הפסול על הזריקהטו. וכיון שכן הוכרח הרמב"ם לפרש שאף בזריקה עצמה יש מחשבת ערלים.

אמנם החזון **איש** (גליונות על הגר"ח שם) כתב, שאין כוונת הרמב"ם לפרש שגדר הפסול הוא שהזריקה היא שלא לשמה, אלא באמת השחיטה היא במחשבת שלא לשמה, וכוונתו לבאר שכמו שאם חשב בזריקה שלא לשמה הרי הוא מקלקל את הקרבן, הוא הדין אם חשב בשחיטה לעשות את הקרבן בקלקול כזה הרי זה שחיטה במחשבה פגומה, והשחיטה עצמה נפסלתטז. והביא ראיה לדבר, שהרי הגמרא (זבחים שם) מבארת שרבי יוחנן לומד את דין מחשבים מעבודה לעבודה ממחשבת פיגול, דהיינו משוחט על מנת לזרוק לאחר זמנו שפסול, ובפיגול אי אפשר לפרש שגדר הפסול הוא כאילו שזרק במחשבת חוץ לזמנו, שהרי אם חשב בזריקה עצמה שעושה אותה חוץ זמנה אין בזה כלום, ועל כרחך שהפסול הוא בשחיטה שעשה אותה במחשבה פגומה, וכמו כן בדין מחשבים מעבודה לעבודה הפסול הוא בשחיטה עצמה שעשאה במחשבה פגומה. וכן כתבו בשם הגרי"ז (פטנטיל, זבחים י. ד"ה עוד) שפירש כן, והביא ראיה מפיגוליז.

שחטו למולים לזרוק לערלים אינו כשוחט למולים ולערלים

רב חסדא אמר פסול. הקשו **תוספות** (ד"ה רב), כיצד פוסל רב חסדא בשוחט למולים על מנת לזרוק לערלים, הרי שנינו במשנה שאם שחטו למולים ולערלים כשר, ואם כן אף כאן יש להכשיר כיון שיש כאן מחשבה למולים ולערלים. ותירצו, שבמשנה מדובר שבעבודת השחיטה עצמה מעורב מחשבת מולים, לפיכך כשר, אבל כאן הרי חשב שהזריקה תהיה רק לשם ערלים, ומכיון שאין בזריקה תערובת של מחשבת מולים, פסול. **ובעבודת הפסח** (עמ' נב) ביאר את דברי התוספות, שהם סוברים שביאור דין מחשבים מעבודה לעבודה הוא, שכאשר חשב בשחיטה על מנת לזרוק לערלים, הרי זה כאילו שעשה את השחיטה עצמה לשם ערלים'י, נמצא אם כן שהשוחט למולים על מנת לזרוק לערלים, הרי זה כאילו שחשב בשחיטה עצמה לשם מולים ולשם ערלים, ולפיכך הוקשה להם ממשנתנו שהשוחט למולים ולערלים כשר. ותירצו, שאף שהפסול הוא בשחיטה, מכל מקום אין זה נחשב שהשחיטה היא גם למולים וגם לערלים, אלא שיש בשחיטה גם מחשבה שכולה לשם מולים, וגם מחשבה שכולה לשם ערלים, ולפיכך הפסח פסול.

והנה בהמשך הסוגיא מבואר, שבתחילה פירשה הגמרא בדעת רב חסדא, **שאפילו אם שחטו על מנת שיתכפרו בו מולים וערלים פסול,** אבל למסקנא ביאר רב אשי, שדווקא אם התכוין שיתכפרו בזריקה רק ערלים לבדם פסול. וכתב **המהרש"א** (בתוס' שם), שתירוץ התוספות נכון רק לפי המסקנא שמדובר שחשב שהזריקה תכפר רק לערלים, אבל לפי ההוה אמינא של הגמרא שגם אם חשב שיתכפרו בו מולים וערלים פסול, נשארת הקושיא במה זה שונה ממשנתנו שהשוחט למולים וערלים כשר, הלא אין כאן מחשבה שלא מעורב בה מולים. אלא **שהאחרונים**יט העירו על דבריו, שלפי ההוה אמינא לא קשה כלל קושיית התוספות, שהרי הגמרא ביארה שרב חסדא לומד זאת מדרשה, שאף שבשחיטה מקצת ערלים כשר בזריקה אפילו מקצת ערלים פסול, וכל מה שהקשו התוספות זה רק לפי המסקנא שאין חילוק בין שחיטה לזריקהכ.

ח. **כן** ביארו הלחם משנה, המהר"י קורקוס (שם), ורוב האחרונים בדעת הרמב"ם, שכתב 'שחטו למולים שיתכפרו בו ערלים פסול, שהרי יש מחשבת ערלים בזריקה, שחטו לאוכליו לזרוק דמו שלא לאוכליו הפסח כשר וכו', לפי שאין מחשבת אוכלים בזריקה'. אמנם האור חדש (לעיל ע"ב בתוס' ד"ה שחטו) פירש, שהרמב"ם סובר כדעת הריב"א הנ"ל, שהחילוק הוא בין אם חשב בזריקה להאכיל לערלים או שיתכפרו בו ערלים, ומה שכתב 'לזרוק דמו שלא לאוכליו' היינו שחשב להאכיל לערלים בזריקה כשר, ומה ששינה הרמב"ם לשונו בסוף ודיבר על שלא לאוכליו ולא על ערלים, משום שהעתיק את לשון הברייתא (להלן עמ:) שדיברה על שלא לאוכליו. וגם החזון איש (או"ח סי' קכא לגר"ח סק"ו: ד"ה והנה) כתב שאפשר לפרש כך. אך סיים, שלא משמע כן בכוונת הרמב"ם. ט. **כתב** המהר"י קורקוס (שם ד"ה שחטו), שכדעת הרמב"ם משמע מלשון הגמרא שלא הזכירה בנידון שבסוגייתנו אלא מחשבת ערלה בלבד [כגון מה שאמרה הגמרא להלן, 'קסבר יש מחשבת ערלים בזריקה', וכן בהמשך 'דמקצת ערלה פסלה בזריקה', וכן בדברי רב אשי 'עד דאיכא כולה ערלה, לא שנא בשחיטה ולא שנה בזריקה']. בחידושי הגר"ח (קרבן פסח פ"ג ה"ו - הרמצטון) כתב, שמקורו של הרמב"ם הוא מהברייתא (עמ:), שהוא גרס שם בברייתא, 'שחטו לאוכליו לזרוק דמו שלא לאוכליו הפסח עצמו כשר', ובודאי שרב חסדא אינו חולק על הברייתא. ואמנם כך היא גירסת הר"ח (שם ד"ה והפ - הרמצטון), אך תוספות (לעיל ע"ב ד"ה שחטו) כתבו, שיש לגרוס שם כמו שיש במקצת ספרים 'ונזרק' דמו שלא לאוכליו [וכעין זה הגירסא בגמרא שלפנינו, 'וזרקו דמו שלא לאוכליו']. והנה בדעת רש"י לא ברור כיצד הוא מפרש את הסוגיא, ובפשטות משמע מדבריו כדעת ר"י, מפני שבהמשך הסוגיא (ד"ה מאי, שם. ד"ה נהפי) ביאר שמדובר שחשב בשעת שחיטה על הזריקה, וכן הבין החזון איש (או"ח סי' קכד לגר"ח סק: ד"ה וכ"ת) בדעת רש"י. אולם התוספות רי"ד (ד"ה פיימכר) כתב להוכיח מרש"י (לקמן שם. ד"ה נהפי) שהוא סובר כדעת הריב"א. ואמנם השפת אמת (שם ד"ה נהפי) דחה את הראיה מרש"י שם, אך הוא סובר שיש ללמוד זאת ממקום אחר ברש"י (ד"ה וכ"ת) שדעתו כפירוש ריב"א. ומאידך המהר"י קורקוס (קרבן פסח פ"ג ה"ו סוף ד"ה שחטו) כתב, שדעת רש"י הוא כשיטת הרמב"ם, שרב חסדא דיבר גם בחושב בזריקה עצמה, אלא שיש חילוק בין מחשבת אוכלין למחשבת ערלים. וראה עוד דאיכא כולה ערלה, לא שנא בשחיטה ולא שנה בזריקה'. בחידושי הגר"ח (קרבן פסח פ"ג ה"ו - הרמצטון) כתב, שמקורו של הרמב"ם הוא מהברייתא (עמ:), שהוא גרס שם בברייתא, 'שחטו לאוכליו לזרוק דמו שלא לאוכליו הפסח עצמו כשר', ובודאי שרב חסדא אינו חולק על הברייתא. ואמנם כך היא גירסת הר"ח (שם ד"ה והפ - הרמצטון), אך תוספות (לעיל ע"ב ד"ה שחטו) כתבו, שיש לגרוס שם כמו שיש במקצת ספרים 'ונזרק' דמו שלא לאוכליו [וכעין זה הגירסא בגמרא שלפנינו, 'וזרקו דמו שלא לאוכליו']. והנה בדעת רש"י לא ברור כיצד הוא מפרש את הסוגיא, ובפשטות משמע מדבריו כדעת ר"י, מפני שבהמשך הסוגיא (ד"ה מאי, שם. ד"ה נהפי) ביאר שמדובר שחשב בשעת שחיטה על הזריקה, וכן הבין החזון איש (או"ח סי' קכד לגר"ח סק: ד"ה וכ"ת) בדעת רש"י. אולם התוספות רי"ד (ד"ה פיימכר) כתב להוכיח מרש"י (לקמן שם. ד"ה נהפי) שהוא סובר כדעת הריב"א. ואמנם השפת אמת (שם ד"ה נהפי) דחה את הראיה מרש"י שם, אך הוא סובר שיש ללמוד זאת ממקום אחר ברש"י (ד"ה וכ"ת) שדעתו כפירוש ריב"א. ומאידך המהר"י קורקוס (קרבן פסח פ"ג ה"ו סוף ד"ה שחטו) כתב, שדעת רש"י הוא כשיטת הרמב"ם, שרב חסדא דיבר גם בחושב בזריקה עצמה, אלא שיש חילוק בין מחשבת אוכלין למחשבת ערלים. וראה עוד מה שהרחבנו בביאורי רש"י. י. **ובן** בלקוטי הלכות (זבחים מהדה ד"ה והלכתא), שנראה פשוט שדין טמאים כדין ערלים. יא. **והוסיף,** שאין ללמוד שאר אוכלים מערל, משום שמה לערל שכן אסור באכילת תרומה וקדשים. ובהעמק שאלה (שמלכתא י אות ג) כתב סברא נוספת, שחולה וזקן יכולים לאכול מעט מן הפסח אלא שאינם יכולים לאכול כזית, אבל ערל אינו יכול לאכול כלל. יב. **כתב** הקהלות יעקב (זבחים סי' ח), שמקורו של הרמב"ם הוא מהברייתא (להלן עמ:), שחטו לאוכליו לזרוק דמו שלא לאוכליו, כשר. ומבואר שם הטעם מפני שאין מחשבת אוכלים בזריקה. ואם באופן כזה הפסול הוא בשחיטה, מדוע כשר, הלא זה מחשבת אוכלים בשחיטה. אמנם הר"י סובר, שרב חסדא פוסל גם בשוחט לאוכליו על מנת לזרוק שלא לאוכליו, וכתבו תוספות, שיש לגרוס ברייתא להלן 'וזרקו דמו'.

יג. **וכן** מתבאר בתוספות רי"ד (ד"ה פיימכר), שסובר כדעת ר"י, וביאר שרב חסדא סובר שמכיון שבשעת שחיטה חשב על הזריקה הרי זה כאילו שחשב על השחיטה עצמה. יד. **שלא** יתכן לומר שחלות הפסול הוא בזריקה, שהרי הזריקה עדיין לא באה לעולם. בשם הגרי"ז (פטנטיל, זבחים י. ד"ה עוד). טו. **ובעין** זה כתב הקהלות יעקב (זבחים סי' ח), שעל כרחך חלות הפסול הוא בשעת השחיטה, וכתב, שגדר הדין הוא, שהדבר נחשב כאילו שכבר בשעת השחיטה זרק שלא לשמה. טז. **ואם** כן אפשר לפרש לענין פסח, שרק השוחט על מנת לזרוק לערלים פסול, כי פגם בשחיטה במחשבת שלא לאוכליו, אבל לא בחושב בזריקה עצמה, שבזריקה אין פסול במחשבת שלא לאוכליו. וראה עוד בעבודת הפסח (סי' ג אות ק"ו), שכתב לבאר שגם הגר"ח מפרש כהחזון איש והגרי"ז. יז. **והוסיף,** שכן משמע מהאמור בירושלמי (שם), שהשוחט לשמה על מנת לזרוק שלא לשמה הרי זה נחשב כמו שוחט לשמה ושלא לשמה, הרי שמבואר שפסול המחשבה הוא בשחיטה עצמה. וכבר הובא לעיל שהמקדש דוד פירש שמחלוקת היא בירושלמי. יח. **ולפיכך** פוסל בזה רב חסדא, אף שאם חשב בזריקה עצמה לערלים, כשר [לדעת ר"י]. ראה מה שהובא לעיל [בענין 'ביאור דין מחשבים מעבודה לעבודה'] בשם המקדש דוד. יט. **הקרני** ראם, גנזי יוסף (על המהרש"ם שם), אור חדש, פתח הבית, ושלמי תודה (בתוס' שם). כ. **והקשה** האור חדש (בתוס' שם), שגם לפי המסקנא לא מובן קושיית התוספות, שהרי למסקנא מבואר (להלן שם.) שהמחלוקת היא באופן שחשב לזרוק לשם ערלים שאינם מנויים [שכיון שאינם מנויים אין בהם פסול של מחשבת ערלים], והמחלוקת היא האם יש כאן פסול של שינוי בעלים או לא, ומכיון שמדובר על פסול של שינוי בעלים ולא על פסול של ערלים, מה קשה להם משוחט למולים ולערלים [אך כתב, שיכלו התוספות להקשות מדוע אין זה כמו שוחט למנויו ושלא למנויו שמבואר במשנתנו שכשר]. ובשלמי תודה (שם) ביאר, שקושיית התוספות היא לא מערלים שאינם מנויים, שפסולם הוא משום שינוי בעלים, אלא מערלים מנויים, שהרי לדעת רב אשי השוחט על מנת לזרוק לערלים מנויים לדברי הכל פסול משום מחשבת ערלים, ועל זה הקשו התוספות. והאור חדש פירש, שקושיית התוספות היא לפי

קל וחומר משינוי בעלים

רבה אמר כשר. הקשו **תוספות** (ד"ה רבה), לכאורה יש לפסול את השוחט למולים על מנת שיתכפרו בו ערלים בקל וחומר משינוי בעלים, שהרי מחשבת שינוי בעלים אינה נוהגת בשחיטה עצמה, כלומר שאם שחט לשם בעלים אחרים אינו פוסל, אבל אם שחט על מנת לזרוק לשם אחרים פסול, אם כן קל וחומר למחשבת ערלים הנוהגת בשחיטה עצמה, בודאי שהשוחט על מנת לזרוק לשם ערלים פסול[כא]. ותירץ ר"י, שאכן ניתן היה לפסול מקל וחומר, אלא שלהלן מביא רבה שיש מיעוט מיוחד ללמד שאין מחשבת ערלים בזריקה.

עוד תירץ ר"י, שאפשר לדחות את הקל וחומר, שמה למחשבת שינוי בעלים שאם חשב בזריקה עצמה לשם אחרים פסול, לפיכך אף השוחט על מנת שיתכפרו אחרים בזריקה פסול, תאמר במחשבת ערלים שאם חשב בזריקה עצמה לשם ערלים הרי הוא כשר לדברי הכל, לפיכך אף השוחט על מנת שיתכפרו ערלים בזריקה כשר[כב]. אלא שחוזרים התוספות ומקשים, שמא נאמר שתפסול מחשבת ערלים אפילו בזריקה עצמה מאותו קל וחומר, מה שינוי בעלים שאינו פוסל בשחיטה פוסל בזריקה, ערלה הפוסלת בשחיטה כל שכן שתפסול בזריקה[כג]. ותירצו, ששמא יש איזה מיעוט מיוחד לכך שערלה אינה פוסלת בזריקה עצמה [בין לרבה ובין לרב חסדא][כד].

עוד תירצו, שלא ניתן ללמוד מחשבת ערלים משינוי בעלים, משום שיש לפרוך מה לשינוי בעלים שפוסל בכל הזבחים, תאמר במחשבת ערלים שאינה נוהגת אלא בפסח בלבד. ובמסכת זבחים (ד.) תירצו התוספות (ד"ה מה לזביחה), שאי אפשר ללמוד שיפסול מחשבת ערלים בזריקה בקל וחומר משחיטה, משום שיש לפרוך מה לשחיטה שכן צריך לעשותה בצפון, וישנה בחטאות הפנימיות[כה], לפיכך פוסל בה מחשבת ערלה, אבל זריקה שאינה דווקא בצפון, ובחטאות הפנימיות אין זריקה על מזבח החיצון, לפיכך אין בה מחשבת ערלה[כו]. ועוד תירצו, שבמסכת פסחים יש מיעוט מיוחד שאין מחשבת אוכלים בשאר עבודות[כז].

רש"י מפרש כאן בערל שמתו אחיו מחמת מילה

יכול יפסול בני חבורה הבאין עמו. פירש **רש"י** (ד"ה בני), שאם נמנו עליו מולין וערל שמתו אחיו מחמת מילה[כח], ושחט לשם כולם, יכול יפסול. והקשה בהעמק שאלה (שמילמ"ן אות ג), מדוע רק כאן פירש רש"י שמדובר בערל שמתו אחיו מחמת מילה, ולא על 'ערלים' שכתוב במשנה[כט]. ותירץ, שרש"י סובר שאת הדין שמקצת שלא לאוכליו אינו פוסל לומדים מסברא, כמבואר בגמרא להלן (סג:), ולא מהדרשה המובאת בסוגייתנו לענין ערלה [ולא כמו שכתבו **תוספות** (סג ד"ה מה) שאת כל מקצת אוכלין לומדים מהכתוב של מקצת ערלה], והוקשה לרש"י, שלכאורה גם ערל הוא בכלל שלא לאוכליו, ומדוע צריך לימוד מיוחד. ולפיכך פירש, שאמנם ערל שיכול למול וטמא שיכול לטבול הרי הם כמו חולה וזקן, והם נחשבים לכל הפחות בני אכילה, אבל ערל שמתו אחיו מחמת מילה הוא אינו בכלל שלא לאוכליו, ואינו פסול אלא משום וכל ערל, ומכיון שאינו בר אכילה כלל היינו סבורים לומר שאף מקצתו פוסל.

אפשר ללמוד גם מ'חוץ למקומו' שפוסל במקצת

הואיל וערלה פוסלת וזמן פוסל וכו'. הקשה **השפת אמת** (ד"ה הואיל) מדוע ביקש התנא ללמוד ממחשבת זמן, ולא ממחשבת חוץ למקומו שגם בו מקצת מחשבה פוסלת[ל]. וזה עדיף ללמוד ממחשבת חוץ למקומו, משום שעל מחשבת חוץ לזמנו ניתן לפרוך מה לזמן שהוא חמור שנעשה פיגול ואוכלו בכרת, אולם במחשבת חוץ למקומו אין כרת.

מנין שערל אסור באכילת קדשים

דנין דבר שלא הותר מכללו וכו'. פירש **רש"י** (ד"ה ערלה), שאין שום קרבן נאכל לערלים[לא]. וביאר, שהמקור לכך שערל אסור לאכול בכל הקדשים, הוא מקל וחומר מפסח הקל שאסור לערלים, כל שכן שאר קדשים החמורים יותר[לב]. **וברמב"ם** בספר המצוות (לא תעשה קלה) משמע שאיסור הערל באכילת קדשים הוא בכלל איסור הערל בתרומה[לג].

אמנם בירושלמי (יבמות פ"ח ה"ו) נאמר, קדשים מהו שיהיו אסורים בערל. ללמוד מן הפסח אין אתה יכול, שיש בו חומרא יותר משאר קדשים שאסור לשבור בו עצם[לד]. ומן התרומה אי אפשר ללמוד, משום שאיסור ערל בתרומה עצמה נלמד בגזירה שוה מפסח (יבמות ע.), ויש כלל בקדשים שאין לומדים מדבר שהוא עצמו נלמד ממקום אחר. ומסיק הירושלמי, שלומדים זאת בגזירה שוה, נאמר בפסח 'ממנו' (שמות יב ט), ונאמר בקדשים 'ממנו' (ויקרא ז יד), מה פסח הערל אסור בו אף קדשים הערל אסור בו.

וכתב בכתר המלך (מעשה הקרבנות פ"י ה"ט), שמה שדחה הירושלמי שאי אפשר ללמוד מתרומה משום שאין למדים למד מן הלמד, לדעת הבבלי אין זה פירכא, משום שמבואר בזבחים (נ:) שדבר שנלמד בגזירה שוה חוזר ומלמד בקל וחומר[לה]. עוד כתב, שלפי מה שביאר בהלכות תמורה (פ"ו ה"ג) שהרמב"ם פוסק כמו המאן דאמר שהולכים לפי הדבר השני שרוצים ללמוד ממנו ואם אינו קדשים אף שהדבר הראשון שלמדו ממנו הוא בקדשים אפשר ללמוד מן השני שאינו קדשים, וכאן מכיון שהלמד השני הוא תרומה שהוא חולין לגבי קדשים, ניתן ללמוד ממנו אף למד מן הלמד.

ומצאנו באחרונים טעמים נוספים לאיסור ערל בכל הקרבנות. **הקרית ספר** (למנ"ט, מעשה הקרבנות פ"י מצוה קכד) כתב, שמכיון שערל פסול לעבודה, כנאמר ביחזקאל (מד ט) 'וערל בשר לא יבוא אל מקדשי', לפיכך פסול גם לאכילה, שהרי נאמר (ויקרא ז כא) 'המקריב את דם השלמים וגו' לו תהיה' וגו', דהיינו שמי שאינו ראוי לעבודה אינו אוכל בקדשים [מלבד בעל מום שריבתה התורה שהוא חולק בקדשים ואוכל אף שפסול לעבודה]. **אמנם השמחת עולם** (עה הרמב"ם סס ה"ט) הקשה עליו, שהרי כתוב זה מדבר רק לענין הזכות לחלוק בקדשים, שמי שאינו ראוי לעבוד אינו חולק, אבל אין לו איסור לאכול, וכמו שהוכיחה הגמרא (זבחים נט.), שהרי קטן אינו ראוי לעבודה ומותר לאכול בקדשים.

והבן אריה (מעשה הקרבנות פ"י ה"ט, מובא בספר הליקוטים מהגר"י פרנקל) **ושמחת עולם** (סס) כתבו, שאפשר שלומדים את כל הקדשים מפסח בהיקש של 'זאת התורה

הריב"א (בעל תוס' נמוקי ד"ה שחטו) הסובר שלדעת רב חסדא גם החושב בזריקה עצמה לשם ערלים פסול, ולפי דבריו קשה, שמא נאמר שהדרשה שמקצת ערלה פוסלת בזריקה זה רק בחושב עצמה, אבל החושב בשחיטה לזרוק לשם מולים וערלים שמא אינו פסול כמו השוחט למולים וערלים. ותירצו, שבאמת השוחט על מנת לזרוק למולים וערלים כשר, ולא פסל רב חסדא אלא בשחט על מנת לזרוק לערלים לבדם, ומה שהתרבה מקצת ערלים בזריקה היינו רק בזריקה עצמה.

כא. ואף ציינו שהגמרא בזבחים (ו.) דנה קל וחומר בדרך זו לענין מחשבת שינוי קודש [הובא ברש"י לעיל (ע"ב ד"ה שמא)]. והצל"ח (נמוקי ד"ה רבה) הקשה על התוספות, היכן מצאנו שערלה חמורה יותר משינוי בעלים, הלא בפסח שינוי בעלים נוהג גם בשחיטה, שהרי זהו מחשבת שלא למנויו, ואילו בשאר הקרבנות אין בכלל פסול ערלה, אם כן לא מצאנו שום עבודה שיש בה ערלה ולא שינוי בעלים. ותירץ, ששינוי בעלים ושלא למנויו שני פסולים הם [כמבואר בתוספות לעיל (ע"ב ד"ה ומיתקבץ)], וראה שם שהאריך לבאר באיזה אופן מצאנו שינוי בעלים שאין בו פסול של שלא למנויו, ובאופן כזה אינו פוסל כי אם בזריקה.

כב. בתוספות הרשב"א (ד"ה רבה) מבואר, שר"י תירץ כאן לפי שיטתו לעיל (ע"ב ד"ה שחטו), שלדברי הכל החושב בזריקה עצמה לשם ערלים כשר, ולא פסל רב חסדא אלא בשחשב בשחיטה על מנת שיתכפרו ערלים בזריקה. וראה עוד בהגהות רא"מ הורוויץ (נמוק' סס) שביאר תירוץ זה גם לפי פירש רש"י שמדובר בערל שמתו אחיו מחמת מילה, ולא על 'ערלים' שכתוב במשנה[כט]. ותירץ, שרש"י סובר שאת הדין שמקצת שלא לאוכליו אינו פוסל לומדים מסברא, כמבואר בגמרא להלן (סג:), ולא מהדרשה המובאת בסוגייתנו לענין ערלה [ולא כמו שכתבו **תוספות** (סג ד"ה מה) שאת כל מקצת אוכלין לומדים מהכתוב של מקצת ערלה], והוקשה לרש"י, שלכאורה גם ערל הוא בכלל שלא לאוכליו, ומדוע צריך לימוד מיוחד. ולפיכך פירש, שאמנם ערל שיכול למול וטמא שיכול לטבול הרי הם כמו חולה וזקן, והם נחשבים לכל הפחות בני אכילה, אבל ערל שמתו אחיו מחמת מילה הוא אינו בכלל שלא לאוכליו, ואינו פסול אלא משום וכל ערל, ומכיון שאינו בר אכילה כלל היינו סבורים לומר שאף מקצתו פוסל.

כג. ותירץ (ע"ב נמוק' ד"ה שחטו) שלדברי הכל החושב בזריקה עצמה לשם ערלים כשר, ולא פסל רב חסדא אלא בשחשב בשחיטה על מנת שיתכפרו ערלים בזריקה. וראה עוד בהגהות ראי"ה הורוויץ (נמוק' סס) שביאר תירוץ זה גם לפי דעת הריב"א כמו התירוץ הקודם.

כד. בפשטות קושיא זו היא רק על התירוץ השני של ר"י, אבל לפי התירוץ הראשון, אף שמקל וחומר היה ראוי לפסול יש להלן מיעוט שאין מחשבת ערלים בזריקה. אמנם ראה בחתם סופר (נמוקין דמולין וערלים ד"ה ומתמס) שביאר, שקושיא זו היא גם על התירוץ הראשון.

כה. והוסיפו, שלא ניתן לפרש שהמיעוט הוא ממה שהדין של מחשבת אוכלים נכתב בענין שחיטה, כמבואר לעיל ש'תכוסו' הוא שחיטה, משום שמזה לא ניתן למעט שאין הדין כך גם בזריקה, אלא יש דרשה אחרת למעט זריקה. ובתוספות הרשב"א (סס) הרחיב יותר, וכתב שבתחילה רצה ר"י לפרש כך, שממה שנאמר 'תכוסו' מתמעט שמחשבת אוכלים פוסלת דווקא בשחיטה ולא בשאר עבודות [וכן כתבו תוספות בזבחים (י. ד"ה ופ)]. אך דחה פירוש זה, מהמבואר בזבחים (י.) שאף שמחשבת שינוי קודש נלמד מהכתוב 'ואם זבח שלמים קרבנו' (ויקרא ג ו), שתהא זביחה לשם שלמים, וכתוב זה מדבר על השחיטה, מכל מקום יש ללמוד ממנו גם לשאר עבודות [אם לא שיש פירכא בשאר העבודות], ואין אנו אומרים ש'זבח' הוא מיעוט שיהיה נוהג דווקא בזביחה. אמנם ראה בתוספות ר"ד (ד"ה ומיתמר) שמשמע מדבריו, שמהכתוב 'תכוסו' מתמעט שאין מחשבת אוכלים בשאר העבודות. וכן משמע ברש"י (זבחים ה. ד"ה מה).

כו. ביאר הצל"ח (נמוק' ד"ה רבה), שיש חילוק בין הקל וחומר שכתבו התוספות כאן, לבין מה שכתבו בזבחים, ובכל מקום השיבו לפי הקושיא שהקשו התוספות שנלמד משחיטה לזריקה, שהרי זריקה חמורה יותר שיש בה שינוי בעלים. ועל זה תירצו, שבשחיטה יש גם כן חומרא שטעונה צפון וישנה בחטאות הפנימיות [ולא תירצו שם מה לשינוי בעלים שנוהג בכל הזבחים, משום שאין זה תשובה על קושייתם שנלמד זריקה משחיטה]. אך התוספות כאן הקשו שנלמד ערלה משינוי בעלים, שערלה חמורה יותר שפוסלת בשחיטה ואילו שינוי בעלים אינו בשחיטה. ועל זה תירצו, שמאידך יש חומרא בשינוי בעלים שנוהג בכל הזבחים.

כז. ראה מה שהובא לעיל בהערה על תירוץ התוספות בסוגייתנו. **כח. המנחת** יצחק (ח"ג סי' מט) ביאר, שלפיכך פירש כאן רש"י שמדובר בערל שמתו אחיו מחמת מילה, משום שאם מדובר במומרים שלא מלו, לא מסתבר שישראל כשרים נמנו עמהם לפסח, שהלא הדבר מפורסם שהם מומרים, לכן פירש שמדובר בערל שמתו אחיו מחמת מילה, ולא נודע ברבים שהוא ערל ונמנו עמו. וראה עוד לעיל [בענין 'מתו אחיו מחמת המילה מותר לאכול בפסח או לא'] שהובא מחלוקת הראשונים האם מדובר בסוגייתנו בערל שמתו אחיו מחמת מילה או בערל שאינו אנוס.

כט. ואמנם בדקדוקי סופרים (סופ"ק) כתב שהתיבות 'שמתו אחיו מחמת מילה' אינם מופיעים ברש"י כתב יד כאן. ובמנחת חזקיה (עמ' נ) העיר, שהרי רש"י פירש את המשנה לעיל (ס.), ושם (ד"ה ערלים) כתב גם על הדין של משנתנו שמדובר בשמתו אחיו מחמת מילה. וראה עוד מה שכתב שם לחדש בדעת רש"י.

ל. כמבואר במאירי לעיל (ע"ב ד"ה כגבר). **לא. לדעת** רש"י (יבמות ע. ד"ה הערל) אפילו ערל שמתו אחיו מחמת מילה, דינו כערל ואסור בקדשים. אך לדעת רבינו תם (מגיהה ד: תוס' ד"ה דמרכה, וזבחים כב: ד"ה ערל) ערל שמתו אחיו מחמת מילה אינו בכלל האיסור. והובאו דבריהם לעיל (ע"ב) [בענין 'מתו אחיו מחמת המילה מותר לאכול בפסח או לא'].

לב. ברש"י משמע, שקל וחומר זה מבואר ביבמות בפרק הערל. אך הקשה בכתר המלך (מעשה הקרבנות פ"י ה"ט), שלא מצאנו שם דבר זה. והנה לא פירש רש"י במה קל הפסח יותר משאר הזבחים. ויתכן שהפסח נחשב קל במה שהוא נאכל בטומאה כשרוב הציבור טמאים, ושאר הקרבנות אף הקרבים בטומאה בציבור אינם נאכלים.

לג. כלומר, שאיסור אכילת תרומה לערל לומדים במסכת יבמות (ע.) מפסח בגזירה שוה של 'תושב ושכיר', ומפרש הרמב"ם, שהאיסור של ערל לאכול בשאר קדשים נכלל באיסור של תרומה. וביאר בחידושי מרן ריי"ז הלוי (מאכלות אסורות, עמ' יז), שסובר הרמב"ם שאיסור הערל בפסח ואיסורו בשאר קדשים שני דינים שונים הם [וכמו שמצאנו שבפסח גם מילת בניו ועבדיו מעכבתו אבל בשאר קדשים לא], ולפיכך לא ניתן ללמוד את שאר הקדשים מפסח, ורק לאחר שנתחדשה גזירה שוה מפסח לתרומה, ממילא נכללו בדין זה גם שאר הקדשים שהם קודש כמו תרומה.

לד. כן הקשה הדובב מישרים (ח"ג סי' קלד) על רש"י שכתב שלומדים זאת בקל וחומר, הלא בירושלמי מבואר שאין ללמוד בקל וחומר.

לה. וכן כתב המראה פנים (סס ד"ה שהוא), שהירושלמי חולק בזה על הבבלי. וראה עוד בשיירי קרבן (סס ד"ה וע"ב מן המתומה).

לעולה למנחה ולחטאת' וגו' (ויקרא ז ז), שהוקשו שם כל הקרבנות זה לזה, וכמו שכתבו **תוספות** (יבמות ע: ד"ה דפסח) שאיסור אנינות בכל הקדשים לומדים מפסח בגזירה שוה של 'זאת התורה'.

איזה איסור ערלה לא הותרה מכללה

שם. פירש **רש"י** (ד"ה ערלה), שאין שום קרבן נאכל לערלים. וביאר **השפת אמת** (נרפ"י ד"ה ערלה), שלפיכך לא רצה רש"י לבאר כפשוטו שמדובר כאן על פסול מחשבת ערלים, משום שבשאר הקרבנות לא שייך פסול זה, שהרי ערל משלח קרבנותיו, ואם כן הרי זה הותר מכללו בשאר זבחים, לכן פירש שמדובר לענין איסור אכילת קדשים לערל, שאיסור זה לא הותר מכללו. אלא שהקשה, אם כן מדוע לעיל בפירכא שערלה אינה נוהגת בכל הזבחים אין אנו אומרים ששֵם ערלה נוהג בכל הזבחים, דהיינו שאת כולם אסור לו לאכול. אלא על כרחך שלא דיברה הברייתא אלא לענין פסול מחשבת ערלים, שזה נוהג רק בפסח. לפיכך כתב, שיותר היה נראה לפרש שפירכת הגמרא היא על מחשבת ערלים הנוהגת בפסח, שלא הותר מכללה בקרבן פסח עצמו, מה שאין כן מחשבת טמאים שהותר בציבור אפילו בפסח עצמו[יו].

גם מחשבת חוץ לזמנו הותרה מכללה

דנין דבר שלא הותר מכללו מדבר שלא הותר מכללו. מבואר בסוגייתנו שמחשבת זמן לא הותרה מכללה. וכתב **בטל תורה** (ד"ה דנין), שחכם אחד הקשה לו מדברי **תוספות** ביומא (ז: ד"ה הפ), שכתבו שמחשבת חוץ לזמנו הותרה מכללה, במנחת כהנים ושאר דברים שאין בהם אכילה, שכלל הוא שאין מחשבת פיגול נוהגת בדבר שאין לו מתירים [דהיינו שבסתם קרבן יש בו דבר מסוים שמתיר את שאר בשרו לאכילה או להקטרה, כגון דם שמתיר את שאר הזבח, וכן במנחה הקומץ מתיר את שירי המנחה, אבל מנחת כהנים שמוקטרת בשלימותה אין בה שום מתיר]. ותירץ הטל תורה, שלפיכך פירש **רש"י** (ד"ה וזמן), ש'זמן' לא הותר מכללו היינו שלא מצאנו שום קרבן שהותר לאוכלו במחשבת פיגול, מה שאין כן טומאה שהותרה באכילה בפסח הבא בטומאה. ולפי זה מיושב, שאף שיש קרבנות שאין בהם פסול של פיגול, מכל מקום לא מצאנו שהותרו באכילה, שהרי כל הדברים שאין להם מתירים הם ממילא אינם נאכלים[יז].

מנין שכל מקצת אוכלים כשר

תלמוד לומר וכל ערל כולה ערלה פסלה מקצתה לא פסלה. כתבו **תוספות** (לעיל ע"ח ד"ה שחטו), שמדרשה זו למדו לכל שלא לאוכליו כגון חולה וזקן, שמקצת אוכלים לא פוסל, ואף שהדרשה היא בענין ערל, מכל מקום מכיון שכל אלו שאינם ראויים לאכול מהפסח מתמעטים מכתוב אחד של 'איש לפי אכלו', לכן למדים הם זה מזה. והקשה **התוספות הרשב"א** (ד"ה נפקא) לפי שיטתו [ושיטת **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ג ה"ו)] שמחשבת ערלים ומחשבת אוכלים שני דינים שונים הם, שמחשבת אוכלים אינה נוהגת בזריקה, ואילו מחשבת ערלים נוהגת גם בזריקה [לדעת רב חסדא], צריך ביאור מנין שכל מקצת אוכלים אינו פוסל. **והמנחת ברוך** (סי' מ ענף ג) כתב ליישב, שאף שמחשבת ערלים חמורה יותר שנוהגת גם בזריקה, מכל מקום הרי יש בה גם את הפסול של שלא לאוכליו, וכיון שגילתה התורה שמקצת ערלים אינו פוסל, ממילא מוכח שגם מקצת אוכלים לא פוסל. עוד תירץ, שבסוגיא להלן (סג:) מקשה הגמרא, מדוע שונה לשמה ושלא לשמה שפסול מלאוכליו ושלא לאוכליו שכשר, ומתוך קושיא זו משמע, שמסברא יש ללמוד מחשבה אחת מהשניה, ואם כן מכיון שמצאנו שמקצת ערלים כשר, אפשר ללמוד שהוא הדין במקצת אוכלים[יח].

מדוע סברה הגמרא שאין ללמוד מקצת ערלה מ'זאת'

מאי זאת אילימא דכולה ערלה פסלה מקצתה לא פסלה האי מכל ערל נפקא. רש"י (ד"ה מאי) פירש, שקושיית הגמרא היא היכן משמע מהכתוב 'זאת' למעט שמקצת ערלה אינה פוסלת. והקשה **השפת אמת** (נרפ"י שם), מדוע שינה רש"י מפשטות לשון הגמרא, שמשמע שבאמת ניתן ללמוד מ'זאת' למעט מקצת ערלה, אלא שהוקשה לגמרא שזה כבר מתמעט מ'וכל ערל'. והוסיף, שכן מוכח מדברי רב אשי להלן, שפירש ש'כל ערל' משמע אפילו מקצת ערלה ו'זאת' ממעט שצריך דווקא כולה ערלה, הרי שאפשר למעט מקצת ערלה מ'זאת'. וכתב שאפשר קצת ליישב, שדווקא לדעת רב אשי ש'כל' משמעותו לרבות אפילו מקצת ערלה, שייך על זה המיעוט של 'זאת' שלא נדרוש כן, אבל לפי מה שסברה עכשיו הגמרא ש'כל' אינו ריבוי, לא שייך לפרש ש'זאת' ממעט מקצת ערלה, שמתיבת 'זאת' לבד אין כל משמעות לכך.

ביאור הטעם 'דאין מחשבת אוכלים בזריקה'

מאי קולא דזריקה דאין מחשבת אוכלין בזריקה. פירש רש"י (ד"ה וכ"ת), שסברת הגמרא היא, שהרי הכתוב 'איש לפי אכלו' שממנו לומדים את הדין שצריך לחשוב לשם אוכלים, נאמר בשחיטה, ולא מצאנו בתורה לענין זריקה שצריך להיות לאוכליו, וכיון שכן מסתבר לומר שאף הכתוב 'זאת' העוסק בענין מחשבת ערלים, על השחיטה נאמר, ובא למעט את הזריקה. ומצינו שלושה פירושים נוספים בסברת הגמרא כאן[יט]:

א. התוספות רי"ד (ד"ה מיתמר) פירש, שסברת רבה היא, שלפיכך מסתבר להעמיד את המיעוט של זאת על השוחט על מנת שיתכפרו ערלים בזריקה, ולא על החושב בשחיטה עצמה לשם ערלים, מכיון שזריקה קלה יותר לענין מחשבת ערלים, שהרי לדברי הכל אין מחשבת אוכלים וערלים בזריקה עצמה, וממילא מסתבר לומר שהכתוב זאת ממעט את השוחט על מנת לזרוק שלא לאוכליו שהוא גם כן כשר, ורק בשחיטה עצמה פסול[כ].

ב. הריב"א (לעיל ע"ח נמוס' ד"ה שחטו) פירש, ש'אין מחשבת אוכלין בזריקה' היינו שאם חשב בזריקה על מנת להאכיל לערלים לדברי הכל כשר, ומה שפוסל רב חסדא הוא רק אם חשב שיתכפרו בזריקה. ולפי שיטתו יש לפרש[כא] שסברת הגמרא כאן, שבזה זריקה קלה יותר משחיטה שאין נוהג בה מחשבה להאכיל, מה שאין כן שחיטה שנוהג בה גם מחשבת אכילה וגם מחשבת כפרה[כב], ולפיכך מסתבר שהמיעוט 'זאת' בא להקל על הזריקה.

ג. בתוספות הרשב"א (ד"ה נפקא) פירש, שאף רב חסדא הסובר שיש מחשבת ערלים בזריקה, מודה שמחשבת אוכלים כגון חולה וזקן אינה פוסלת בזריקה, ולפיכך טען רבה לעומתו שהרי גם אתה מודה שזריקה קלה יותר שאין נוהג בה מחשבת אוכלין, לפיכך יש להקל בזריקה גם לענין מחשבת ערלים[כג].

בזריקה שלא לאוכליו האם יוצא ידי חובתו

דאין מחשבת אוכלין בזריקה. כתב **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ג ה"ו), שחטו לאוכליו לזרוק דמו שלא לאוכליו, הפסח כשר ואין אדם יוצא בו ידי חובתו, לפי שאין מחשבת אוכלים בזריקה. מבואר בדבריו, שאף שאין מחשבת אוכלים בזריקה, מכל מקום לא עלה הפסח לבעלים לשם חובה[כד]. והקשו **האחרונים**[כה] מאחר שהפסח כשר מדוע שלא יצא בו ידי חובתו. ויש שפירשו[כו], שהרמב"ם סובר שכל מי שאינו ראוי לאכול בפסח אינו יכול להימנות עליו, נמצא שכל שלא לאוכליו יש בו גם שינוי בעלים[כז], ואם כן קשה לכאורה איך יתכן שאין מחשבת אוכלים בזריקה, הלא יש לפוסלו מדין שינוי בעלים, אלא שמבואר להלן (סג.) ששינוי בעלים אינו פוסל אלא אם כן זרק לשם מי שהוא מחויב כפרה כמותו, אבל אם זרק לשם מי שאינו מחויב כפרה אין הקרבן נפסל, ומי שאינו ראוי לאכול הוא אינו מחויב כפרה בפסח[כח]. והנה הרמב"ם (פסולי המוקדשין פט"ו ה"ח-ט) כתב, שאם הקריב חטאת לשם מי שמחויב עולה, או לשם מי שכבר מת, החטאת כשרה, אלא שלא עלתה לבעלים לשם חובה[כט], ומטעם זה פסק גם כאן הרמב"ם שאם זרקו לשם שלא לאוכליו אינו יוצא, מכיון שיש כאן שינוי בעלים על מי שאינו מחויב כפרה כמותו.

והנה בברייתא להלן (עח:) נאמר במפורש 'שחטו לאוכליו וזרקו דמו שלא לאוכליו, הפסח עצמו כשר, ואדם יוצא בו ידי חובתו' הרי שמפורש שלא

לו. וכן משמע ברש"י להלן (סג. ד"ה דנין) כפירוש השפת אמת. וצריך עיון שזה סותר את פירושו כאן. מנוחת אהרן (סי' רס פוף סק"ד). וראה להלן (סג.) [בענין 'מה הפירוש שערל לא הותר מכללו'] מה שתירץ רבי משה מאימראן. וראה עוד בדברי השערי יצחק שהובא לקמן. **לז. ובשערי** יצחק (פלקסר, מהדורה תניינא סי' ו) כתב, שלפי זה מובן מדוע לא רצה רש"י לפרש לגבי ערל שלא הותר מכללו שהכוונה בענין פסול המחשבה [כמו שפירש השפת אמת שהובא לעיל בסמוך], משום שבענין פסול מחשבה הרי זמן גם כן הותר מכללו, אלא ודאי שכל הנידון כאן הוא לענין איסור אכילה שבין בערל ובין בפיגול לא הותר מכללו. **לח. ובהעמק** שאלה (שאילתא י חוט ג) כתב, שאכן אין צריך דרשה מיוחדת לכך שמקצת אוכלים לא פוסל, שאת זה לומדים מסברא, כאשר מבואר הסברא בזה בסוגיא להלן (שם), ומה שבערל צריך דרשה לכך, משום שיש לחלק שדווקא מקצת אוכלים כגון חולה וזקן לא פוסל משום שהם בני אכילה קצת, אבל ערל שמתו אחיו מחמת מילה שאין לו שום אפשרות לאכול שמא גם מקצתו פוסל. **לט. שלושה** הפירושים שהובאו כאן מקבילים לשלוש השיטות שהובאו לעיל [בענין 'מחלוקת הראשונים בביאור סוגייתנו'] בביאור מהלך סוגייתנו. **מ. פירוש** זה הוא כשיטת הר"י (לעיל ע"ח נמוס' ד"ה שחטו), שלדברי הכל החושב בזריקה עצמה שלא לאוכליו כשר. וכתב השפת אמת (להלן סג. ד"ה נפקא), שממה שלא פירש רש"י כן, אלא נדחק לפרש באופן אחר, משמע שהוא סובר שרב חסדא פוסל גם את החושב בזריקה עצמה. וביפה עינים (ד"ה דנין) כתב, שסברא זו מובאת בירושלמי (ה"ג) בדעת רבי יוחנן. והתוספות הרשב"א (ד"ה נפקא) הקשה על פירוש הר"י, שמכיון שעיקר הפירכא היא שבזריקה עצמה אין מחשבת אוכלים ולא מחשבת ערלים, אם כן מדוע נקטה הגמרא 'דאין מחשבת אוכלים בזריקה' ולא 'דאין מחשבת ערלים בזריקה', הלא עד עכשיו עסקנו ב'ערלים' ומדוע עברה הגמרא לדבר על 'אוכלים'. **מא. כן** ביאר החזון איש (או"ח סי' קכד לדף פח: ד"ה וכ"ת) לשיטת הריב"א. **מב. כמבואר** בתוספות הרשב"א (ד"ה על) שבשחיטה שייך גם מחשבת כפרה. **מג. וכן** דעת הרמב"ם (קרבן פסח פ"ג ה"ו) שרב חסדא לא פסל בזריקה אלא במחשבת ערלים. **מד. המהר"י** קורקוס (שם ד"ה וכמצ) ביאר, דהיינו שהפסח כשר לזרוק דמו ולהקטירו, אבל בשרו אינו נאכל. אמנם ביבין דעת (לקוטי שו"ת סי' כח) נקט שהבשר מותר באכילה. אלא שהסתפק האם צריך לאוכלו צלי ובלילה כפסח, או שמכיון שלא יצא בו דינו כשאר שלמים. **מה. חידושי** הגר"ח (קרבן פסח פ"ג ה"ו - השגיו), מקדש דוד (קונטרס מעניני קדשים סי' ד חוט ח). **מו. חידושי** הגר"ח, מקדש דוד (שם), ישועות מלכו (על הרמב"ם שם). **מז. ראה** להלן (סג.) בענין 'מי שאינו יכול לאכול האם מינויו חל'. **מח. ואף** שסובר רב חסדא שערל נחשב בר כפרה הואיל ויכול למול עצמו, מכל מקום בשאר שלא לאוכליו כגון חולה וזקן לא שייך סברא זו. וראה להלן (סג.) בענין 'האם חולה וזקן נחשבים בר כפרה בפסח'. **מט. אמנם** החזון איש (זבחים סי' יג ס"ק יח, גליונות על חידושי הגר"ח שם) מצדד שנפל טעות בלשון הרמב"ם בפסולי המוקדשין, ויש לתקן הגירסא

ילקוט פסחים סא: ביאורים

כדברי הרמב"ם. ומחמת קושיא זו כתבו הרבה אחרונים[נ] שיש להגיה בלשון הרמב"ם, 'ואדם יוצא בו ידי חובתו'. אך יש שכתבו[נא] שלרמב"ם היתה גירסא אחרת בברייתא להלן, שאין אדם יוצא בו ידי חובתו[נב].

אוצר החכמה

ובחידושי הגר"ח (קרבן פסח פ"ב ה"ו - הנ"י) תירץ, על פי מה שהתבאר לעיל שטעמו של הרמב"ם הוא משום שכל מחשבת שלא לאוכליו יש בה גם מחשבת שינוי בעלים למי שאינו מחויב כפרה כמותו, לפי זה יש לומר ששם בברייתא מדובר באופן שאדם זה שחשב עליו היה בריא בשעת השחיטה ואחר כך חלה, ובאופן כזה אף שאינו ראוי לאכילה, המינוי שלו לא בטל, שהרי נמנין ומושכין ידיהם ממנו רק עד שישחט (להלן פט.), הרי שבשחיטה נקבע מי הם המנויים עליו, ובאופן כזה אין בו מחשבת שינוי בעלים, לכן אדם יוצא בו ידי חובתו, אבל הרמב"ם מדבר על מי שבשעת שחיטה כבר לא היה ראוי לאכילה, ולכן אין מנויו מינוי, ויש בו משום שינוי בעלים.

איך ניתן ללמוד זריקה משחיטה

וכי תימא הוא הדין לזריקה דכולה ערלה מיהא פסלה. כתבו תוספות (ד"ה וכי) שהקשה **ריב"א**, לשם מה צריך את הכתוב 'זאת' למעט שערלה אינה נוהגת בזריקה, הלא פסול ערלה הוא משום שאינו ראוי לאכילה, ומתמעט מהכתוב 'איש לפי אכלו תכוסו' המדבר בשחיטה, כמבואר לעיל (ע"ב), ומכיון שזריקה קלה יותר שאין בה מחשבת אוכלים[נג], מדוע יעלה בדעתנו ללמוד זריקה משחיטה, ולא צריך לכך מיעוט[נד].

וכתב בהגהות רא"מ הורוויץ (נמוק' שם), שאפשר ליישב את סברת הגמרא ללמוד זריקה משחיטה על פי שיטת הריב"א עצמו (לעיל ע"ב נמוק' ד"ה שמעון), שפירש ש'אין מחשבת אוכלין בזריקה' היינו שאם חשב בזריקה על מנת להאכיל לערלים אינו פסול, אך אם חשב על מנת שיתכפרו בו ערלים סובר רב חסדא שפסול, לפי זה יש לומר שסברה הגמרא ללמוד שכשם שבענין שינוי בעלים המיוחד בפסח דהיינו בשוחט על מנת להאכיל למי שאינו ראוי, דין ערלים שוה לשלא למנויו, כך לענין שינוי בעלים הכללי שבכל הקרבנות, דהיינו שוחט על מנת שיתכפרו בו אחרים בזריקה או זורק לאחרים, יש לעשות את דין ערלים שוה לשלא למנויו, ויפסל אף בזריקה[נה].

באיזה אופן יש מקצת ערלים בזריקה

אבל זריקה אפילו מקצתה נמי פסלה. הובא לעיל מחלוקת הראשונים, האם רב חסדא פוסל גם בחושב בזריקה עצמה לערלים, או רק בחושב בשחיטה על מנת שיתכפרו ערלים בזריקה. לדעת **הר"י** (לעיל ע"ב נמוק' ד"ה שמעון) מדובר דווקא בשחשב בשעת השחיטה שיתכפרו בו ערלים בזריקה. ולפי זה מבואר לדעת רב חסדא שאפילו אם חשב שיתכפרו בו מקצת ערלים פסול. אולם **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ב ה"ו) **והריב"א** (נמוק' שם) סוברים, שאף החושב בשעת הזריקה עצמה שיתכפרו בו ערלים פסול. והנה הרמב"ם (שם) כתב תחילה, 'זרק הדם לשם מולים וערלים פסול'. ואחר כך כתב, 'שחטו למולים שיתכפרו בו ערלים פסול', ולא כתב שיתכפרו בו מולים וערלים. והסתפק **המהר"י קורקוס** (שם), האם סובר הרמב"ם שמה שאמר רב חסדא שאפילו מקצת ערלים פסול, הוא דווקא בשחשב בזריקה עצמה למקצת ערלים, אבל בשוחט על מנת לזרוק למולים וערלים כשר, כיון שהמחשבה לא היתה אלא בשעת השחיטה, או שהוא הדין שאם חשב בשחיטה על מנת שיתכפרו בו מקצת ערלים פסול, אלא שהרמב"ם נקט כדרכו את לשון הגמרא[נו].

אהח 19/06/2018

ויש מן האחרונים[נז] שנקטו שרק בזריקה עצמה אם חשב למקצת ערלים פסול, אבל בחושב בשחיטה על הזריקה אינו פסול אלא אם חשב רק לערלים לבדם. ואף **הגר"ח** (קרבן פסח פ"ב ה"ו - הערמצון) סבר לפרש כן. וביאר, שהרמב"ם סובר שהדרשה שמחלקת בין שחיטה לזריקה היא לא על המחשבה, אלא על

'ועלתה לבעלים', ולפי דבריו אף חטאת שהקריבה לשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו, עלתה לבעלים לשם חובה. **נ. ארבעה** טורי אבן, הלכות עולם, שהם וישפה, (ספר הליקוטים נרמב"ם מהדו' פרנקל), קרן אורה (זבחים ז: ד"ה פסח), מלכי בקדש, אור שמח (על הרמב"ם שם), חזון איש (גליונות על מידושי הגר"ח שם), משנת רבי אהרן (קדשים זבחים סי' ו אות ז ד"ה ונלפ"ד סיוע). אמנם המהר"י קורקוס (שם) כתב, שראה בספר רמב"ם מוגה שהוא כמו בספרים שלפנינו, וכן כתב הישועות מלכו (שם), שבדק בהרבה נוסחאות של הרמב"ם ומצא הנוסחא 'אין אדם יוצא ידי חובתו'. וגם המאירי (לעיל שם. ד"ה כגון) כותב בשם הרמב"ם שאין אדם יוצא בו ידי חובתו. **נא. מהר"י** קורקוס (שם), מקדש דוד (שם), ישועות מלכו (שם). **נב. וראה** בסוגיא להלן (שם) שהתבאר כיצד ניתן להסביר את הסוגיא לפי גירסא זו. **נג. ביארו** השפת אמת (נמוק' שם) והמנחת ברוך (סי' כד ענף ג), שקושיא זו היא בין לפירוש ר"י ובין לפירוש ריב"א (לעיל ע"ב נמוק' ד"ה שמעון), לפירוש ר"י הקולא היא שאין מחשבת אוכלים בזריקה עצמה, ולפירוש ריב"א הקולא היא שבזריקה לא פוסלת מחשבה להאכיל לערלים, אלא רק לכפר לערלים [וביאר שם שלפי פירוש הרמב"ם שהובא לעיל, שערלים ואוכלים שני דינים שונים הם, לא קשה קושיא זו, ראה שם טעמו]. וראה עוד באור חדש (נמוק' שם) שפירש שהקושיא היא רק לפירוש ריב"א לשיטתו. אך בשפת אמת דחה דבריו. **נד. על** פי המהרש"א (נמוק' שם). התוספות מקשים זאת גם על דברי רב אשי להלן שסובר שדין זריקה שוה לשחיטה, שמחשבת כולה ערלה פוסלת בהן, הכיצד ניתן ללמוד זריקה משחיטה. **נה. אמנם** לפי ר"י (נמוק' לעיל שם) הסובר ש'אין מחשבת אוכלין בזריקה' היינו שבזריקה עצמה אין כלל מחשבת ערלים, והמחלוקת היא רק בשוחט על מנת שיתכפרו ערלים בזריקה, אם כן הלא בודאי שאין דין ערלים שוה לדין שלא למנויו, ואי אפשר ללמוד בדרך זו. עוד כתב, שלכאורה לדעת הריב"א יש להקשות על סברת הגמרא בהמשך, שלפיכך יש להעמיד את המיעוט 'זאת' על הזריקה לפי שאין מחשבת אוכלים בזריקה, שסברא זו שייכת רק במחשב בזריקה עצמה, אבל בשוחט על מנת לזרוק, שאם חשב על מנת להאכיל פסול ואם חשב על מנת שיתכפרו בו בזריקה כשר, איזה טעם יש להקל יותר בעל מנת שיתכפרו מעל מנת להאכיל. ותירץ, שלא מסתבר שאם חושב בזריקה עצמה לשם ערלים כשר ואם חשב בשחיטה שיתכפרו בו ערלים בזריקה יהיה פסול. **נו. ראה** גם בשפת אמת (הל' קרבן פסח פ"ב ה"ו) שמסתפק בדעת הרמב"ם בזה. **נז. כן** כתבו האמרי צרופה והאור חדש (נמוק' ד"ה ר"מ). והם סוברים כן גם בדעת הריב"א. וכן כתבו בדעת הרמב"ם הישועות מלכו (קרבן פסח שם), והמנחת ברוך (סי' כה). וכן מצדד החזון איש (גליונות למידושי רבינו מייס הלוי, קרבן פסח פ"ב ה"ו ד"ה שם דמיון). וראה עוד להלן [בענין 'יישוב שיטת הרמב"ם גם כדעת רב אשי'] שהובא ביאורם של הישועות מלכו והמנחת ברוך בטעם החילוק. **נח. ראה** מה שהובא לעיל בענין 'ביאור דין מחשבים מעבודה לעבודה'. **נט. אך** הצל"ח חזר בו מתירוץ זה בהמשך (ד"ה ונפסל), משום שביאר שיש אופן של שינוי בעלים שאין בו פסול של שלא למנויו, ובאופן זה אינו פוסל כי אם בזריקה, ושוב ניתן לפרוך מה לזריקה שנוהג בו שינוי בעלים. **ס. ובמנחת** חזקיה (עמ' נח) פירש כעין זה בדעת הרמב"ם (קרבן פסח פ"ב ה"ו) שכתב שהחומרא של זריקה 'שהיא עיקר הקרבן'. וביאור דבריו על פי מה שכתב בחידושי מרן ר"ז הלוי (מעילה, עמ' 102), שלפי דעת הרמב"ם אין הפיגול חל אלא על ידי הקרבת המתירים, דהיינו שאם חשב בשחיטה מחשבת פיגול, לא חל עדיין דין פיגול על הקרבן אלא בשעת הזריקה, ונמצא לפי זה, שיש חומרא ממש בזריקה שעי"ז חל הפיגול, וזה כוונת הרמב"ם בביאורו שזריקה היא עיקר הקרבן. **סא. ראה** בראב"ד על התורת כהנים (ויקרא נדבה פ"ד פרק ה) שהביא מחלוקת האם השוחט על מנת לקבל למחר פסול. וביאר שיש מפרשים שאינו פסול מפני שהוא דבר שאי אפשר לעשותו לקבל את הדם למחר, לבעלים לשם חובה. **נ. ארבעה** טורי אבן, הלכות עולם, שהם וישפה, (ספר הליקוטים נרמב"ם מהדו' פרנקל), קרן אורה (זבחים ז: ד"ה פסח), מלכי בקדש, אור שמח (על הרמב"ם שם), חזון איש (גליונות על מידושי הגר"ח שם), משנת רבי אהרן (קדשים זבחים סי' ו אות ז ד"ה ונלפ"ד סיוע). אמנם המהר"י קורקוס (שם) כתב, שראה בספר רמב"ם מוגה שהוא כמו בספרים שלפנינו, וכן כתב הישועות מלכו (שם), שבדק בהרבה נוסחאות של הרמב"ם ומצא הנוסחא 'אין אדם יוצא ידי חובתו'. וגם המאירי (לעיל שם. ד"ה כגון) כותב בשם הרמב"ם שאין אדם יוצא בו ידי חובתו. **נא. מהר"י** קורקוס (שם), מקדש דוד (שם), ישועות מלכו (שם). **נב. וראה** בסוגיא להלן (שם) שהתבאר כיצד ניתן להסביר את הסוגיא לפי גירסא זו. **נג. ביארו** השפת אמת (נמוק' שם) והמנחת ברוך (סי' כד ענף ג), שקושיא זו היא בין לפירוש ר"י ובין לפירוש ריב"א (לעיל ע"ב נמוק' ד"ה שמעון), לפירוש ר"י הקולא היא שאין מחשבת אוכלים בזריקה עצמה, ולפירוש ריב"א הקולא היא שבזריקה לא פוסלת מחשבה להאכיל לערלים, אלא רק לכפר לערלים [וביאר שם שלפי פירוש הרמב"ם שהובא לעיל, שערלים ואוכלים שני דינים שונים הם, לא קשה קושיא זו, ראה שם טעמו]. וראה עוד באור חדש (נמוק' שם) שפירש שהקושיא היא רק לפירוש ריב"א לשיטתו. אך בשפת אמת דחה דבריו. **נד. על** פי המהרש"א (נמוק' שם). התוספות מקשים זאת גם על דברי רב אשי להלן שסובר שדין זריקה שוה לשחיטה, שמחשבת כולה ערלה פוסלת בהן, הכיצד ניתן ללמוד זריקה משחיטה. **נה. אמנם** לפי ר"י (נמוק' לעיל שם) הסובר ש'אין מחשבת אוכלין בזריקה' היינו שבזריקה עצמה אין כלל מחשבת ערלים, והמחלוקת היא רק בשוחט על מנת שיתכפרו ערלים בזריקה, אם כן הלא בודאי שאין דין ערלים שוה לדין שלא למנויו, ואי אפשר ללמוד בדרך זו. עוד כתב, שלכאורה לדעת הריב"א יש להקשות על סברת הגמרא בהמשך, שלפיכך יש להעמיד את המיעוט 'זאת' על הזריקה לפי שאין מחשבת אוכלים בזריקה, שסברא זו שייכת רק במחשב בזריקה עצמה, אבל בשוחט על מנת לזרוק, שאם חשב על מנת להאכיל פסול ואם חשב על מנת שיתכפרו בו בזריקה כשר, איזה טעם יש להקל יותר בעל מנת שיתכפרו מעל מנת להאכיל. ותירץ, שלא מסתבר שאם חושב בזריקה עצמה לשם ערלים כשר ואם חשב בשחיטה שיתכפרו בו ערלים בזריקה יהיה פסול. **נו. ראה** גם בשפת אמת (הל' קרבן פסח פ"ב ה"ו) שמסתפק בדעת הרמב"ם בזה. **נז. כן** כתבו האמרי צרופה והאור חדש (נמוק' ד"ה ר"מ). והם סוברים כן גם בדעת הריב"א. וכן כתבו בדעת הרמב"ם הישועות מלכו (קרבן פסח שם), והמנחת ברוך (סי' כה). וכן מצדד החזון איש (גליונות למידושי רבינו מייס הלוי, קרבן פסח פ"ב ה"ו ד"ה שם דמיון). וראה עוד להלן [בענין 'יישוב שיטת הרמב"ם גם כדעת רב אשי'] שהובא ביאורם של הישועות מלכו והמנחת ברוך בטעם החילוק. **נח. ראה** מה שהובא לעיל בענין 'ביאור דין מחשבים מעבודה לעבודה'. **נט. אך** הצל"ח חזר בו מתירוץ זה בהמשך (ד"ה ונפסל), משום שביאר שיש אופן של שינוי בעלים שאין בו פסול של שלא למנויו, ובאופן זה אינו פוסל כי אם בזריקה, ושוב ניתן לפרוך מה לזריקה שנוהג בו שינוי בעלים. **ס. ובמנחת** חזקיה (עמ' נח) פירש כעין זה בדעת הרמב"ם (קרבן פסח פ"ב ה"ו) שכתב שהחומרא של זריקה 'שהיא עיקר הקרבן'. וביאור דבריו על פי מה שכתב בחידושי מרן ר"ז הלוי (מעילה, עמ' 102), שלפי דעת הרמב"ם אין הפיגול חל אלא על ידי הקרבת המתירים, דהיינו שאם חשב בשחיטה מחשבת פיגול, לא חל עדיין דין פיגול על הקרבן אלא בשעת הזריקה, ונמצא לפי זה, שיש חומרא ממש בזריקה שעי"ז חל הפיגול, וזה כוונת הרמב"ם בביאורו שזריקה היא עיקר הקרבן. **סא. ראה** בראב"ד על התורת כהנים (ויקרא נדבה פ"ד פרק ה) שהביא מחלוקת האם השוחט על מנת לקבל למחר פסול. וביאר שיש מפרשים שאינו פסול מפני שהוא דבר שאי אפשר לעשותו לקבל את הדם למחר,

העבודה הנפסלת, ששחיטה אינה נפסלת אלא אם כן חשב בה רק לשם ערלים, ואילו הזריקה נפסלת גם אם חשב בה למקצת ערלים, ומכיון שבמחשבה משחיטה על הזריקה חלות הפסול הוא בשחיטה[נח], לכן אינו נפסל באופן זה אלא בשחשב רק על ערלים לבדם. אך לבסוף מסיק, שהרמב"ם סובר שאף בשוחט על מנת לזרוק פוסל מקצת ערלים. וצריך לומר שסמך על מה שכתב כבר שבזריקה אף מקצת ערלים פסול, וכאן לא בא ללמדנו רק שמחשבים מעבודה לעבודה. וכן נקט **החתם סופר** (נפסוגיא דמולין וערלים ד"ה הרמב"ם) בדעת הרמב"ם, שגם השוחט על מנת לזרוק למולים וערלים פסול.

חומר בזריקה שנוהג בה שינוי בעלים

וכי תימא ומאי חומריה דזריקה דלא מקבע פיגול אלא בזריקה. הקשה **המהרש"א** (ד"ה וכ"ת), מדוע לא אמר רב חסדא שזריקה חמורה משחיטה שאין מחשבת שינוי בעלים נוהגת בשחיטה אלא בזריקה, וכעין מה שאמר רבה ששחיטה חמורה משום שאין מחשבת אוכלים בזריקה אלא בשחיטה. ותירץ, שמשום סברא זו שיש מחשבה שאינה נוהגת בשחיטה לא יכול היה רב חסדא לומר 'אדרבא לאידך גיסא', שמכיון שמצאנו דבר אחד שנוהג דווקא בשחיטה ודבר אחד שנוהג דווקא בזריקה, מאיזה טעם יש לנו לומר בדווקא ש'זאת' ממעט זריקה, לפיכך הביא רב חסדא סברא חדשה שפיגול אינו נקבע אלא בזריקה.

והצל"ח (ד"ה ומאי) **וראש משביר** (ד"ה וכ"ת) תירצו, שהחומרא שאין שינוי בעלים אלא בזריקה היא רק בשאר הקרבנות, אבל בפסח יש שינוי בעלים אף בשחיטה, שהרי זה מחשבת 'שלא למנויו', לכן נקט את החומרא של קביעת פיגול ששייכת גם בפסח[ניט].

ובהגהות רא"מ הורוויץ (נמוק' ד"ה וכי) תירץ, שלפיכך לא אמר רב חסדא שהחומרא היא שמחשבת שינוי בעלים נוהגת דווקא בזריקה, משום שהעדיף להביא חומרא שיש בזריקה עצמה ולא חומרא שנוהגת גם בשוחט על מנת לזרוק, ושינוי בעלים נוהג גם בשוחט על מנת לזרוק.

מה הפירוש שלא נקבע פיגול אלא בזריקה

דלא מקבע פיגול אלא בזריקה. פירש **רש"י** (ד"ה וכי), שאין הפיגול מתקיים אלא בזריקה, שאם פיגל באחת מהעבודות, עדיין לא ברור הפיגול, כי אם יחשוב אחר כך פסול אחר לא יתפגל הקרבן, נמצא שעד הזריקה הפיגול בספק והוא נקבע רק בזריקה. והקשה **השפת אמת** (ד"ה ומאי), הלא אין זה חומרא בזריקה, אלא שבמציאות לאחר הזריקה אין עוד עבודה שיוכל לפסול בה את הקרבן. וכתב שיותר היה נראה לפרש, שכל זמן שלא נזרק הדם לא חל על הקרבן דין פיגול[ס], וכגון שאם פיגל בשחיטה ונשפך הדם האוכל ממנו אינו בכרת, ואפילו אם אכל קודם זריקה ואחר כך נזרק בשתיקה אינו חייב משום פיגול, אם כן נמצא שזריקה חמורה שעל ידה נעשה גמר הקרבן להיות נקרא פיגול.

והוסיף להביא את פירוש **רבינו חננאל** (ד"ה דלא), שפירש שרק מחשבה שהיא על הזריקה ואילך מפגלת, דהיינו שאם שחט על מנת לזרוק למחר או להקטיר למחר הרי זה פיגול, אבל על השחיטה עצמה אי אפשר לחשוב מחשבת פיגול, שהרי הוא עכשיו שוחטו ולא שייך לחשוב שישחוט למחר[סא].

'כל' משמעותו כולה או כל שהוא

דילמא האי וכל ערל משמע כל דהו ערלה. במסכת סנהדרין (עח.) שנינו, מי שהכוהו עשרה בני אדם בזה אחר זה מכות שיש בהם כדי להמית, ומת, חכמים סוברים שכולם פטורים, ורבי יהודה בן בתירא סובר שהאחרון חייב מפני שקירב את מיתתו. וביאר רבי יוחנן ששניהם מקרא אחד דרשו 'ואיש כי

יכה כל נפש אדם מות יומת' (ויקרא כד יז), חכמים סוברים ש'כל נפש' משמעותו שהוא לבדו הרג את כל הנפש, וכאן שהראשונים סייעו בהריגתו פטור, ורבי יהודה בן בתירא סבר ש'כל נפש' משמעותו אפילו כל שהוא נפש, ולפיכך האחרון חייב. וכמו כן נחלקו התנאים בבכורות (ג.), לגבי בהמת בכור ששותפים בה ישראל ונכרי, האם היא חייבת בבכורה, שנאמר 'כל בכור וגו' בבני ישראל' וגו' (שמות יג ג), חכמים סוברים ש'כל בכור' משמעותו שכל הבכור שייך לישראל ואם יש לנכרי שותפות בו פטור מבכורה, ורבי יהודה סבר ש'כל בכור' משמעותו אפילו כל שהוא מהבכור שייך לישראל, ולכן מחייב בשותפות.

ולכאורה קשה, מכיון שנחלקו בזה התנאים האם 'כל' משמעותו כולה או אפילו מקצתה, כיצד מתקיף רב אשי את רבה ורב חסדא שביארו את הברייתא כהשיטה ש'כל' משמעותו דווקא כולה. **ותירצו תוספות** (ד"ה דילמא), שרב אשי בא לסתור את ראייתו של רבה מהברייתא, והוא מקשה מנין לך לפרש ש'כל' משמעותו כולה, שמא ברייתא זו סוברת כהשיטה ש'כל' משמע כל שהוא, ואם כן אין ראיה לדבריך. עוד תירצו, שלפיכך מקשה עליהם רב אשי, משום שבברייתא עצמה מוכח שהכל סוברת ש'כל' משמעותו כל שהוא, וכמו **שפירש רש"י** (ד"ה ממקף), שפשטות הברייתא משמע שהדרשה של 'זאת' נאמרה לענין שדיברה עליו הברייתא קודם לכן דהיינו להתיר מקצת ערלה, ואילו לרבה ורב חסדא צריך לדחוק שהברייתא מביאה את הדרשה בשביל ענין אחר שלא דיברה בו קודם לכן.

ובתוספות בבכורות (שם ד"ה ורבי) ובחולין (פח. ד"ה ורבי) כתבו לפי תירוץ אחד, שאין לדמות כלל את הדרשות אחת לשניה אלא במקום שהגמרא מדמה אותם. ולפי זה יתכן שסובר רב אשי שכאן לדברי הכל צריך לדרוש את 'כל' שהכוונה אפילו כל שהוא.

לשם מה כתבה התורה גם 'כל' וגם 'זאת'

כתב רחמנא זאת דעד דאיכא כולה ערלה לא פסלה. תמהו התוספות (ד"ה כתב), לשם מה כתבה התורה 'כל' שמשמעותו לרבות אפילו מקצת ערלה, אם סופה למעט מ'זאת' שרק כולה ערלה פוסלת[סב]. עוד הקשו, מדוע לא נאמר להיפך, שמהכתוב 'זאת' משמע שרק כולה ערלה פוסלת, לכך נאמר 'כל' ללמדנו שגם מקצתה פוסלת. ותירצו, שידעה הגמרא שתיבת 'כל' יש בה צורך לשם איזה דרשה[סג], ותיבת 'זאת' בא לגלות שלא נטעה ללמוד מ'כל' שאפילו מקצת ערלה פוסלת, ובזה מתיישבת גם הקושיא השניה, שאם נאמר להיפך שתיבת 'כל' באה ללמדנו שלא נטעה ללמוד מ'זאת' שצריך כולה ערלה, אם כן קשה לשם מה כתבה התורה תיבת 'זאת', אלא מוכרח שתיבת זאת היא שבאה להוציא מתיבת 'כל', ותיבת 'כל' נכתבה לצורך הדרשה שהיתה ידועה לגמרא.

פסק ההלכה בדין מקצת ערלה בזריקה

דעד דאיכא כולה ערלה לא פסלה לא שנא בשחיטה ולא שנא בזריקה.
מבואר במסקנת רב אשי שבין בזריקה ובין בשחיטה רק כולה ערלה פוסלת מקצתה אינה פוסלת. **והנה הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ג ה"ו) פסק, הזורק לשם מולים וערלים פסול, שהזריקה חמורה שהיא עיקר הקרבן. **והשיג עליו הראב"ד**, שהרי רב אשי שהוא 'בתרא'[סד] פסק שבין בשחיטה ובין בזריקה רק כולה ערלה פוסלת. וכתב הכסף משנה, שלפיכך לא פסק הרמב"ם כרב אשי משום שהוא אמר דבריו בלשון ספק 'דילמא האי וכל ערל' וכו', ואין להניח את מה שפשוט לסתם הגמרא משום ספיקו של רב אשי. טעם נוסף כתב, שלפירושו של רב אשי מקשה הגמרא (להלן סג.) סתירה בדעת רב חסדא שכאן לענין ערל שאינו מנוי הוא סובר שאומרים הואיל, ולגבי מבשל ביום טוב אינו אומר הואיל, ואף שתירצה הגמרא את הקושיא, שלחומרא סובר רב חסדא שאומרים הואיל, הרי זה דוחק[סה], ולפיכך פוסק הרמב"ם כלשון הראשון.

והמהר"י קורקוס והלחם משנה (שם) כתבו שטעמו של הרמב"ם שלא פסק כרב אשי, משום שלפי דרכו של רב אשי מבואר, שהכתוב 'כל' משמעותו אפילו כל שהוא ערלה, וכבר העירו **התוספות** (ד"ה דילמא) שמחלוקת תנאים היא בסנהדרין (עמ.) ובבכורות (ג.), האם במקום שכתוב 'כל' הכוונה היא לרבות שאפילו מקצתו או דווקא כולו, אלא שרב אשי בא לסתור את ראייתו של רבה ולהעמיד את הברייתא כמאן דאמר ש'כל' משמעותו אפילו מקצת. **אמנם הרמב"ם** פסק בהלכות רוצח (פ"ד ה"ו) ובהלכות בכורות (פ"ד ה"ח) ובעוד מקומות, כדעה ש'כל' משמע דווקא כולו, ולפיכך אינו יכול לדרוש כרב אשי, אלא כפי שסברה הגמרא בתחילה ש'כל' משמע דווקא כולה ערלה, ו'זאת' מרבה שבזריקה אפילו מקצת ערלה פוסלת[סו].

טעם נוסף לפסק הרמב"ם כתב המהר"י קורקוס, הרי נאמר בגמרא שרבה עצמו הביא ראיה מהברייתא שאין מחשבת ערלים בזריקה כלל, ולדברי רב אשי צריך לומר שלא היו דברים מעולם, וזה דוחק. **ובקרן אורה** (זבחים ג: ד"ה ומסני) כתב, שדברי רב אשי כאן הם לפי שיטת רב חביבא (זבחים שם), שהמקריב חטאת לשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו כשר ועלה לבעלים לשם חובה, אבל לפי מה שפסק הרמב"ם (פסולי המוקדשין פט"ו ה"ח) שאינו עולה לשם חובה, ממילא הדין הוא שבפסח הוא פסול לגמרי, ולפיכך דחה הרמב"ם את שיטת רב אשי מהלכה[סז].

יישוב שיטת הרמב"ם גם כדעת רב אשי

יש מן האחרונים שכתבו שקשה לומר שהרמב"ם דחה מההלכה את דברי רב אשי. ועל דברי הכסף משנה שרב אשי אמר דבריו בלשון ספק, הקשו, שהרי סתמא של הגמרא קבעה את דברי רב אשי בסוף ומשמע שכן המסקנא, וכן להלן ממשיכה הסוגיא הכל לפי דרכו של רב אשי[סח]. וכן משמע מהלשון 'אלא אמר רב אשי' שכן דעתו ואינו מסתפק בזה[סט]. וכמה דרכים נאמרו בזה:

א. החתם סופר (נקודות המולין וערלים ד"ה הרמב"ם) **פירש**[ע], שהרמב"ם סובר שרב אשי אינו חולק על מה שאמר רב חסדא שאפילו מקצת ערלה פוסלת בזריקה, אלא שבא לדחות את הראיה של רבה מהברייתא, ואמר שאת הברייתא ניתן לפרש באופן אחר, ולפי זה בין בשחיטה ובין בזריקה רק כולה ערלה פוסלת, אבל האמת שגם הוא מודה שלפי ההלכה ש'כל' משמע דווקא כולה ערלה[עא], ממילא יש לדרוש כרב חסדא ש'זאת' בא ללמד שבזריקה אפילו מקצתה פוסלת[עב].

ב. בישועות מלכו (קרבן פסח שם) כתב, שהנה בלשון הרמב"ם מדויק שדווקא בזריקה עצמה אם חשב לשם מולים וערלים פסול, אבל אם בשעת השחיטה חשב על מנת שיתכפרו בו מולים וערלים כשר, ואינו פסול אלא אם חשב רק על ערלים לבדם[עג]. ויש לבאר בטעם החילוק, שהרי הטעם שמחשבת ערלים אינה נחשבת שינוי בעלים זה מפני שמדובר בערלים שהם מנויים[עד], ואפשר לפרש שמה שערלים מנויים נחשבים בעלים זה דווקא בשעת שחיטה, אבל לאחר שנשחט הפסח שוב פוקע חלקם של הערלים ואינם בעלים עוד, וכמבואר בירושלמי (פ"ו ה"ג) וברמב"ם (שם פ"ד ה"ג), שאם נטמאו מקצת הבעלים לפני שהתחילו לאכול מהפסח, זכו הטהורים בחלקם של הטמאים, ולפי זה מובן היטב, שאמנם פסק הרמב"ם כדעת רב אשי שמקצת ערלים לא פוסל בזריקה, אלא שזה דווקא באופן שחשב בשעת השחיטה על מנת שיתכפרו מולים וערלים, שאז הערלים עדיין נחשבים בעלים על הקרבן, ואין כאן מחשבת שינוי בעלים אלא רק מחשבת ערלים, ומקצת ערלים לא פוסל, אולם אם חשב בזריקה עצמה שיתכפרו בו מולים וערלים, באופן זה הוא פסול מטעם שינוי בעלים, ובשינוי בעלים גם במחשבה של לשמו ושלא לשמו פסול[עה].

ג. המנחת ברוך (סי' כה ענף ג) פירש בדעת הרמב"ם, שרב אשי כלל לא בא לחלוק על רב חסדא אלא לבאר את דבריו, ותחילה מקשה רב אשי, מדוע ומחשבה זו אינה אלא כמצחק. **סב. אך** לא הוקשה לתוספות שלא תכתוב התורה גם את 'זאת', משום שלולא דרשה זו היינו מסופקים האם ללמוד את ערלה מטומאה שלא עשה בה מקצת טומאה ככל טומאה, או ללמוד ממחשבת זמן שעשה בה מקצת זמן ככל זמן [כמבואר בברייתא לעיל]. מהרש"א (שמות שם). **סג. ראה** בשירי קרבן (יכוסלמי יבמות פ"ח ה"ח) שפירש מה דורשים מ'כל'. **סד. כלל** הוא מהגאונים שיש לפסוק הלכה כהאמוראים המאוחרים יותר. ראה תוספות (קידושין מה: ד"ה הוה), ועוד ראשונים רבים. **סה. וביצחק** ירנן (על הרמב"ם שם) ולקוטי הלכות (זבח מזבח ד"ה והנה כ"ז) הוסיפו, שהוקשה לרמב"ם קושיית התוספות (לקמן סב. ד"ה מי) על תירוץ הגמרא, שבמסכת יומא (סב:) מבואר שרב חסדא אינו אומר הואיל בדבר המחוסר מעשה אפילו לחומרא. ולכן פסק כמו השיטה הראשונה [וראה להלן (סב.) בענין 'במסכת יומא לא אמר רב חסדא הואיל לחומרא', מה שביארו בדעת הרמב"ם את שיטת רב חסדא בענין הואיל]. ומבואר בלקוטי הלכות (סב. בסוף הסוגיא), שלפי דעת הרמב"ם אם זרק לשם ערלים שאינם מנויים, כשר, שהוא סובר שאף לרב חסדא לא אומרים הואיל, ומכיון שאינו בר כפרה כמותו אין בו פסול שינוי בעלים [אלא שדבריו אלו מבוססים על שיטת רש"י (סב. ד"ה נהמי) שערל שאינו מנוי אין בו פסול של מחשבת ערלים, אמנם בחידושי הגר"ח (קרבן פסח פ"ג ה"ו - הסגי) פירש בדעת הרמב"ם, שאין חילוק בין ערלים מנויים או שאינם מנויים, ולעולם יש פסול של מחשבת ערלים, ראה על כך להלן (סב.) בענין 'מי שאינו יכול לאכול האם מינויו חל']. **סו. דהיינו** כסברת רב חסדא. ומה שפסק הרמב"ם כרב חסדא ולא כרבה, כתב המהר"י קורקוס משום שהוא מחמיר יותר. והרעק"א (גליון על הרמב"ם שם) כתב על פי דברי הרא"ש (ג"ק פ"ק סוף סי' ה) שרב חסדא היה גדול מרבה, ולכן הלכה כמותו. **סז. וראה** בחמדת שלמה (סו"ס סי' יג סוס יח) ד"ה ועפ"י הדנרש), שהאריך לפלפל טעם נוסף לפסק הרמב"ם. **סח. חזון איש** (סו"ס סי' קכד לקף סח: ד"ה וטעמו, גליונות על מידושי הגר"ח שם). וביאר, שמה שאמר רב אשי 'דילמא' אין זה לשון ספק, אלא לשון קושיא, איך יתכן שרבה הוכיח מהברייתא שמקצת ערלה לא פוסלת בזריקה, הלא יתכן לפרש שאין זה כוונת הברייתא. ובאמת רב אשי נוקט בודאות שרב חסדא ורבה חולקים בדבר אחר. **סט. חתם סופר** (נקודות המולין וערלים ד"ה הרמב"ם). וכעין זה במנחת ברוך (סי' כה ענף ח). **ע. וכעין** זה כתב החזון איש (גליונות על מידושי הגר"ח שם) בדעת הרמב"ם, שמה שסיים רב אשי 'בין בשחיטה בין בזריקה', היינו לדחות את דברי רבה, שאפשר לומר שאין שום חילוק בין שחיטה לזריקה, אבל לדעת רב חסדא באמת יש לומר שזריקה חמורה ואפילו מקצת ערלה פוסלת בה, שכן הכתוב לא הכשיר מקצת ערלה אלא בשחיטה. **עא. וכעין** שהובא לעיל בשם הלחם משנה ומהר"י קורקוס, אלא שהם כתבו שמטעם זה לא פסק הרמב"ם כרב אשי, והחתם סופר מפרש שגם רב אשי עצמו אינו חולק על זה. **עב. וראה** שם שמאריך בפלפול גדול, לבאר שמהמשנה מדויק כדברי רב חסדא שיש מחשבת ערלים בזריקה, וכן מבאר שרב אשי בא רק לפרש את טעמו של רב חסדא, מדוע יש לדרוש בצורה כזו. **עג. ראה** מה שהובא לעיל [בענין 'באיזה אופן יש מקצת ערלים בזריקה'] שנחלקו האחרונים בביאור דעת הרמב"ם בענין זה. **עד. כן** מבואר ברש"י (סב. ד"ה כמי, סב. ד"ה נהמי). וראה להלן (סב.) [בענין 'מי שאינו יכול לאכול האם מינויו חל']. **עה. ראה** בהערה להלן על דברי המנחת ברוך שבסמוך.

ביארה הגמרא שרב חסדא דורש שבזריקה אפילו מקצת ערלה פוסלת, הרי הוא לא אמר אלא שיש מחשבת ערלים בזריקה ולא פירש שאפילו מקצת ערלים פסול, ואם כן אפשר לפרש לדבריו את הברייתא כפשוטה, ש׳כל ערל׳ משמע גם מקצת ערלה, ו׳זאת׳ בא למעט שרק כולה ערלה פוסלת, בין בשחיטה ובין בזריקה. לפיכך פירש, שגם אם נאמר שיש מחשבת ערלים בזריקה, היינו דווקא בחושב בזריקה עצמה, אבל אם חושב בשעת שחיטה שיזרוק לערלים אינו פוסל מדין ערלים, משום שבמחשבת ערלים אין את הדין של ׳מחשבים מעבודה לעבודה׳[עו], ולכן צריך לפרש שהמחלוקת בין רב חסדא לרבה לגבי השוחט על מנת לזרוק לערלים הוא מטעם אחר דהיינו מדין שינוי בעלים, שבשינוי בעלים מבואר (זבחים י.) שמחשבים בשחיטה על הזריקה, והמחלוקת היא האם ערל נחשב בר כפרה כמותו או לא. ויש לפרש שהמחלוקת בין רב חסדא לרבה היא בין שחשב על ערל מנוי ובין על ערל שאינו מנוי[עז], שגם ערל מנוי מכיון שאינו מתכפר בפסח הרי זה נחשב שינוי בעלים[עח]. ולפי זה מובן מדוע צריך לומר לרב חסדא שזריקה חמורה יותר ואפילו מקצת ערלה פוסלת בה, שאם נאמר כמו שהציע רב אשי שבין בשחיטה ובין בזריקה רק כולה ערלה פוסלת, לא מובן מדוע צריכה התורה לבאר לנו שהזורק לשם ערלים פסול, הלא ממילא הוא פסול מדין שינוי בעלים, אלא מוכרח שהתורה מרבה שאפילו באופן שזרק למולין וערלים, שמדין שינוי בעלים אינו פוסל כיון שזרק גם עבור הבעלים[עט], מכל מקום מדין ערלה פוסל, שיש מחשבת ערלים בזריקה ואפילו מקצת ערלים [ובשוחט על מנת לזרוק לערלים אם חשב רק לשם ערלים פסול מדין שינוי בעלים, אבל אם חשב למקצת ערלים אינו פוסל, כיון שבמחשבת ערלים אין מחשבים מעבודה לעבודה].

ד. החזון איש (זבחים סי׳ ד סק״כ) מבאר בדעת הרמב״ם[פ], שרב אשי לא בא לפרש שהם חולקים בערל שאינו מנוי ומדין שינוי בעלים, אלא המחלוקת היא באמת בערל מנוי ומדין מחשבת ערלים, רק שאינם חולקים בביאור הברייתא של ׳זאת׳ אלא בסברא האם ערל נחשב בר כפרה כמותו. ואף שלא מדובר כאן במחשבת שינוי בעלים, מכל מקום עיקר מחשבת ערלים היא בשחיטה כמו מחשבת אוכלים, ואנו באים להחמיר שתפסול גם בזריקה, כמו שמצאנו שיש שינוי בעלים בזריקה, וכיון שהמקור למחשבת ערלים בזריקה הוא ממחשבת שינוי בעלים, לפיכך לא יתכן לפסול בערלים אלא אם כן ערל נחשב בר כפרה כמותו לענין שינוי בעלים, ובזה נחלקו האם ערל נחשב בר כפרה כמותו או לא. ומה שסיים רב אשי, שמקצת ערלות לא פוסל בין בשחיטה בין בזריקה, היינו לדחות את דברי רבה שרצה ללמוד מהברייתא שאין מחשבת ערלים בזריקה כלל, שאין ראיה לכך, שאפשר לפרש בברייתא שאין שום חילוק בין שחיטה לזריקה, אבל לדעת רב חסדא באמת יש לומר שזריקה חמורה ואפילו מקצת ערלה פוסלת בה, שהרי הברייתא הצריכה פסוק למעט שמקצת ערלה אינה פוסלת, ומכיון שמיעוט זה מצאנו רק בשחיטה, ומחשבת ערלים בזריקה לא למדנו מכאן אלא משינוי בעלים, יש לומר שאכן גם מקצת ערלים פוסל, ולכן פסק הרמב״ם שבזריקה גם מקצת ערלים פוסל.

הלא רבה עצמו הביא ראיה מהברייתא

אלא אמר רב אשי רב חסדא ורבה בהאי קרא קמיפלגי. מבואר ברש״י (סב. ד״ה נהמי), שלפי רב אשי גם רבה מודה שאם חשב לשם ערלים מנויים יש מחשבת ערלים בזריקה. ותמה **בתוספות הרשב״א** (ד״ה אלא), הלא לעיל בגמרא אמר רבה מנא אמינא לה וכו׳, דהיינו שרבה עצמו הביא ראיה מהברייתא שאין מחשבת ערלים בזריקה, ואיך יכול רב אשי לומר שהוא מודה שיש מחשבת ערלים בזריקה. ומבואר **במהר״י קורקוס** (קונטרס פסח פ״ג ה״ו), שלפי פירוש רש״י צריך לומר שרב אשי סובר שלא היו דברים מעולם ורבה לא הביא ראיה זו.

סב.

לפי רב אשי המחלוקת היא גם בזריקה עצמה

בהאי קרא קמיפלגי. הקשו **האחרונים**[א], לפי רב אשי שהמחלוקת היא בדין שינוי בעלים, אם כן מדוע נחלקו רבה ורב חסדא בשוחט על מנת לזרוק, ולא נחלקו על זריקה עצמה לשם ערלים שאינם מנויים. **ובתוספות הרשב״א** (ד״ה רבה) כתב, שאכן יכלו לחלוק בזריקה עצמה אלא שרצו להשמיענו חידוש שאפילו שהמחשבה היא בשחיטה פוסל רב חסדא, דהיינו שמחשבים מעבודה לעבודה. **והבית מאיר** (ד״ה אלא) תירץ[ב], שהנה מבואר **בתוספות** (ד״ה מי) שרב חסדא לא פוסל את הפסח אלא מדרבנן, משום שמדאורייתא גם הוא מודה שלא אומרים הואיל. והקשו התוספות, מכיון שמדאורייתא הפסח כשר, איך יביא פסח אחר הלא הוא מביא חולין לעזרה. ותירצו, שמכיון שמדרבנן לא יזרוק את דמו ממילא הפסח נפסל מן התורה, ויכול להביא פסח אחר. ותירוץ זה לא שייך אלא באופן שחשב בשחיטה על מנת לזרוק לערלים, שאז אנו אוסרים עליו לזרוק את הדם, אבל אם השחיטה היתה כדין, ואת הזריקה עשה לשם ערלים, הלא הזבח כשר מדאורייתא, ובאופן זה מודה רב חסדא שכשר, כדי שלא יביא חולין לעזרה, ולפיכך לא נחלקו אלא בשוחט על מנת לזרוק[ג].

מחשבת ערלים להיכן הלכה

שם. פירש רש״י (ד״ה נהמי), שהשוחט על מנת שיתכפרו בזריקה ערלים מנויים, לדברי הכל פסול, מפני שיש מחשבת ערלים בזריקה. והמחלוקת היא בששחט על מנת שיתכפרו בו ערלים שאינם מנויים, שלדעת רב חסדא פסול מדין שינוי בעלים [הואיל ויכול למול עצמו], ולדעת רבה כשר מכיון שאינו בר כפרה כמותו[ד]. **ותמהו תוספות** (ד״ה כי)[ה], שאף שסובר רבה שערל שאינו מנוי אין בו פסול של שינוי בעלים, מכל מקום יפסול מדין מחשבת ערלים, שכשם שערל מנוי פסול הוא הדין ערל שאינו מנוי יפסול[ו]. **והחזון איש** (סק. ד״ה נהמי) הוסיף לתמוה, שהרי מבואר **בתוספות** (לעיל סע. ד״ה מיתקש) שדין ׳שינוי בעלים׳ ו׳שלא למנויו׳ שני פסולים שונים הם, ולפי זה כל מי שאינו מנוי מלבד שהוא ׳שינוי בעלים׳ יש בו גם פסול נוסף של ׳שלא למנויו׳, ואם כן אף שהערל שאינו מנוי אינו פסול מדין שינוי בעלים הכללי שנלמד מ׳לכפר עליו׳, משום שאינו בר כפרה כמותו, מכל מקום יפסל מדין ׳שלא למנויו׳ המיוחד בפסח, שהוא נלמד מהכתוב ׳תכוסו׳, ולא מצאנו שם שצריך שיהיה בר כפרה כמותו. **ותירץ הצל״ח** (נמוס׳ ד״ה כי, לעיל סע: נמוס׳ ד״ה רבה), שכיון שמכתוב אחד (שמות יב ד) ׳במכסת נפשות איש לפי אכלו תכוסו׳ למדנו שני דינים, גם דין למנויו מ׳מכסת נפשות׳, וגם דין לאוכליו מ׳איש לפי אכלו׳, לפיכך יש לפרש שפסול שלא לאוכליו הוא רק במי שמנוי על הפסח, שלא הקפיד הכתוב על ׳לפי אכלו׳ אלא על מי שהוא בכלל ׳תכוסו׳ היינו שמנוי עליו, וכן הפסול של שלא למנויו הוא רק במי שיכול לאכול אבל אם שחט עבור חולה וזקן שאינם מנויים על הפסח לא פסל, שמה שהקפיד הכתוב ׳במכסת׳ שיהיה למנויו היינו רק במי שהוא ׳לפי אכלו׳, אבל אם אינם בני אכילה אינם פוסלים משום שלא למנויו[ז]. **ובקובץ שעורים** (חוס רט) ביאר את הסברא בזה, שענין הפסול של

עו. **ומעמו**, שהרי בזבחים (י.) מבואר, שלפי השיטה שמחשבים מעבודה לעבודה במחשבת שינוי השם, המקור לכך הוא מקל וחומר משינוי בעלים. וקל וחומר זה לא שייך בפסח, שיש לפרוך מה לשינוי בעלים שנוהג בכל הזבחים תאמר בערלים שאינו אלא בפסח. עז. **ולא** כשיטת רש״י (סב. ד״ה נהמי) שפירש שהמחלוקת היא רק בערל שאינו מנוי. עח. **וראייתו** של רבה מהברייתא היא כך, שמכיון שמבואר בברייתא שבזריקה אין מחשבת ערלים, אם כן מבואר שהערל אינו נחשב מחויב כפרה בפסח, שאם לא כן היה צריך להיות פסול לכל הפחות מדין שינוי בעלים. עט. **המנחת** ברוך חולק בזה על הישועות מלכו שהובא לעיל, שלדעתו שינוי בעלים פוסל בלשמו ושלא לשמו. פ. **וראה** עוד בחזון איש (או״ח סי׳ קכד לנקף סע: ד״ה מתקיף, ד״ה רמכ״ם) שפירש את הסוגיא לפי דעת הרמב״ם באופן אחר. והובאו דבריו להלן (סב.) [בענין ׳פירושים נוספים בדעת רב אשי׳].

א. **בית** מאיר (ד״ה אלא), שפת אמת (ד״ה נהמי), חזון איש (או״ח סי׳ קכד לנקף סב. ד״ה נהמי). ב. **וכן** כתבו הצל״ח (לעיל סע. נמוס׳ ד״ה ומיתקש, נמ״ד ודוקא), ודבר שמואל (נמוס׳ ד״ה כי, נמ״ד כיון). ג. **אמנם** הרמב״ן (מלחמת ה׳ לעיל מו: ד״ה ומיתמר) כתב, שהמחלוקת בין רבה לרב חסדא היא גם באופן שזרק את הדם לשם ערל שאינו מנוי. ומזה הוכיח שמה שפוסל כאן רב חסדא מדין הואיל אין הפירוש שיתכן שימול ויהיה ראוי להתכפר בקרבן זה, שהרי הוא כבר זרק את הדם, אלא שסובר רב חסדא שיש דין מיוחד בפסולי קדשים שכל דבר שפוסל את הקרבן בזמן מסוים פוסלו גם בזמן אחר. והובאו דבריו להלן בענין ׳החילוק בין הואיל לחומרא או לקולא׳. ד. **בחידושי** הגר״ח (קונטרס פסח פ״ג ה״ו - הגמי, ד״ה ונראה) הקשה על פירוש רש״י, שלא מוזכר בגמרא שלפי רב אשי הפסול הוא משום שינוי בעלים, אלא משמע שהפסול הוא משום ׳מחשבת ערלים׳, וכמו שסברה הגמרא מתחילה. וכתב, שלפי הרמב״ם מדובר בערל מנוי, אלא שהערל מחמת שהוא אינו ראוי לפסח פוקע ממנו דין המינוי [ראה מה שהובא בענין זה להלן בענין ׳מי שאינו יכול לאכול האם מינויו חל׳], ומכיון שמצד שינוי בעלים הרגיל אין בו חיסרון שהרי הוא מנוי, וכל החיסרון שלו זה מחמת שהערלה שבו מפקיעה ממנו דין מינוי הרי זה נחשב שהוא פסול מחמת מחשבת ערלים [דהיינו שלפי רש״י מצד הערלה לא היה סיבה לפסול, ואדרבה החידוש הוא שאע״פ שהוא ערל יש בו פסול שינוי בעלים לרב חסדא. אבל לפי הרמב״ם הוא להיפך, שבגלל שהוא ערל פקע המינוי ויש בו פסול שינוי בעלים, והיינו שאף זה בכלל החידוש של ׳מחשבת ערלים׳, שהיות ואינו ראוי לאכילה פוקע ממנו דין המינוי]. ה. **כן** ביאר המהרש״א (נמוס׳ שם) את קושייתם. וראה עוד במהרש״ל (שם).

ו. **ובחידושי** הרעק״א (ד״ה נהמי) הקשה כעין זה באופן אחר, שהרי במחשבת ׳שלא למנויו׳ יש שני פסולים, גם מצד שחושב לשם מי שאינם בעלים על הפסח, שזה הוא מחשבת שינוי בעלים הנלמד מ׳ונרצה לו לכפר עליו׳ (ויקרא פ ד), וגם מצד שמי שאינו מנוי אסור לו לאכול מהפסח, והרי זה מחשבת שלא לאוכליו, ואם כן בערל שאינו מנוי אף שמדין שינוי בעלים אי אפשר לפוסלו, אבל צריך לפוסלו מדין שלא לאוכליו משני טעמים, גם מפני שהוא ערל, וגם מפני שאינו מנוי ומי שאינו מנוי אסור לאכול מהפסח. [בדבריו מבואר, ששורש הפסול של שלא למנויו הוא מטעם שמי שאינו מנוי אסור לו לאכול מהפסח, ונמצא שהשוחט שלא למנויו הרי זה כמו שלא לאוכליו. וראה בעבודת הפסח (סי׳ לו) שביאר, שהרעק״א סובר שבשחיטה לא שייך פסול מצד שינוי בעלים, ולכן הוכרח לפרש שהפסול הוא מחמת שאינו ראוי לאכול. אך כתב שלפי דעת הגרי״ז (הל׳ קרבן פסח עמ׳ נג) שביאר שבפסח מלבד הבעלות על הכפרה יש גם בעלות על האכילה, אם כן יש לפרש שפסול ׳שלא למנויו׳ הוא מצד השינוי בעלים של האכילה, וזה שייך גם בשחיטה]. ז. **דין** זה שפסול שלא למנויו אינו נוהג אלא במי שהוא ראוי להימנות, כתב בשפת אמת (זבחים ג: ד״ה מעשה, נהערה מחמנו) שיש ללומדו מדברי התוספות (נדרים ט. ד״ה יכיל) והר״ן (שם ד״ה ש״ב זרק), שכתבו שהאיסור שמי שלא נמנה על הפסח אסור לאכול ממנו, הוא רק למי שיכול לימנות, אבל קטן שאינו יכול לימנות אין לו איסור אכילה שלא למנויו, ומדבריהם יש ללמוד שמחשבת שלא למנויו אינה פוסלת במי שאינו יכול לימנות. וכן הוכיח החזון איש (או״ח שם, וביגליונות על מידושי הגר״ח קרבן פסח פ״ג ה״ו). ומסתפק החזון איש לדעת רב חסדא, מה הדין בשוחט לשם ערל שאינו מנוי, האם כשם שבזריקה פוסל רב חסדא מדין שינוי בעלים הואיל והערל יכול למול עצמו, הוא הדין בשחיטה יפסל מדין שלא למנויו משום שיכול למול עצמו, או שבפסול של שלא למנויו לא אומרים סברת הואיל. וראה מה שכתב על זה בשבט הלוי (ח״ו סי׳ קנט סק״ד). וראה עוד במקדש דוד (קונטרס מענייני קדשים פ״ד אות ג ד״ה כתבו -

מחשבת שלא לשמה הוא, שהמחשבה לשם קרבן אחר עוקרת את שם הקרבן האמיתי, אך בשביל זה צריך שהמחשבה הזרה תתפוס את הקרבן, אבל אם המחשבה אינה חזקה דיה אין בכוחה לעקור את השם האמיתי, ולכן אם חשב לכפר על ערלים מנויים, מכיון שהם מנויים מחשבה כזו נתפסת, וכן אם חשב לכפר על כשרים שאינם מנויים, מכיון שהם כשרים נתפסת המחשבה עליהם, אבל בערלים שאינם מנויים לא נתפסת שום מחשבה, שמחשבת שלא למנויו אינה נתפסת מפני שאינו מן האוכלים, ומחשבת שלא לאוכליו אינה נתפסת מפני שאינו מנוי.

פירושים נוספים בדעת רב אשי

יש מפרשים שבודאי מחשבת ערלה פוסלת בין בערל מנוי ובין בערל שאינו מנוי, וביארו את דברי רב אשי בכמה אופנים:

א. התוספות רי"ד (לעיל סח:) סובר, שהדין ש'יש מחשבת ערלים בזריקה' הוא רק כשחשב בשעת השחיטה על מנת שיתכפרו בו ערלים, אבל אם חשב בשעת הזריקה לערלים כשרים. ולפי זה פירש, שרב אשי סובר שהמחלוקת היא באופן שלא חשב בשעת השחיטה כלום, אלא בשעת הזריקה לבדה חשב על ערלים שאינם מנויים, שמכיון שהמחשבה היא בזריקה אם כן מדין מחשבת ערלים אינו פסול, וכל הנידון הוא מדין שינוי בעלים. וכתב **השפת אמת** (ד"ה נהמ"ו), שלפי פירושו צריך לומר שרב אשי מתקן את הגירסא במחלוקת של רבה ורב חסדא שהרי לפי מה שמובא לעיל הם נחלקו במפורש ב'שחטו למולין על מנת שיתכפרו בו ערלים בזריקה', אלא הוא סובר שצריך לומר 'שחטו למולין ונזרק לערלים'. אוצר החכמה

ב. השפת אמת (שם) כתב, שיתכן לומר שמי ששחט קרבן של ראובן לשם ראובן ושמעון, הרי זה פסול מדין שינוי בעלים [כמו שמצאנו בשינוי שם הקרבן שפסול גם במחשבת לשמו ושלא לשמו (לעיל נט:)]. ולפי זה אפשר לומר שרב אשי מעמיד את המחלוקת במי שחשב לזרוק גם לשם מולים מנויים וגם לשם ערלים שאינם מנויים, שמדין מחשבת ערלה אינו פסול מכיון שאין זה אלא מקצת ערלה, וכל הנידון לפסול הוא מדין שינוי בעלים[ט]. וכן פירש **הגר"ח** (קרבן פסח פ"ג ה"ו - הרמזון) **בדעת הרמב"ם**.

ג. החזון איש (או"ח סי' קכד לדף סח: ד"ה מתקיף) כתב לפרש בדעת הרמב"ם, שאמנם מחשבת ערלה נוהגת בין במנוי ובין בשאינו מנוי, אלא שסובר רב אשי שמחשבת ערלים נוהגת רק בשחיטה ולא בזריקה, ולפיכך פירש שהטעם שפוסל רב חסדא בשחט על מנת שיתכפרו ערלים, הוא מדין שינוי בעלים [ואף הערל המנוי מכיון שאינו יכול לאכול אין מינויו חל כלל[י]], ובזה נחלקו רבה ורב חסדא האם ערל נחשב מחויב כפרה כמותו או לא[יא]. ואף שאמר רב אשי 'לא שנא בשחיטה ולא שנא בזריקה', ומשמע שהוא סובר שיש מחשבת ערלים בזריקה, אין כוונתו אלא לדחות את הראיה מהברייתא, שבתחילה סברה הגמרא שבחושב שיתכפרו בו ערלים בזריקה אין בו משום שינוי בעלים משום שאינו מחויב כפרה, ולכן פירשה הגמרא שהטעם שפסל רב חסדא הוא משום שיש מחשבת ערלים בזריקה, ונחלקו רבה ורב חסדא בפירוש הברייתא, ועל זה אמר רב אשי שאין לפרש כך את הברייתא, אלא הברייתא מתפרשת יפה על מקצת ערלה בשחיטה ללא כל הזקה, וממילא אין ראיה מה הדין בזריקה לא כדברי רבה ולא כרב חסדא, ומכיון שהגמרא פתחה בהוכחה של רבה מהברייתא, לכן הקדים רב אשי להשיב עליו, שניתן לומר שמחשבת ערלה נוהגת בין בשחיטה ובין בזריקה, והוא הדין שאין ראיה לרב חסדא מהברייתא, וניתן לומר שאין מחשבת ערלים בזריקה כלל[יג]. אהח 19/06/2018

מי שאינו יכול לאכול האם מינויו חל

שם. רש"י (ד"ה נהמ"ו) פירש בדעת רב אשי, שהזורק לשם ערל מנוי, פסול מדין מחשבת ערלים, אבל הזורק לשם ערל שאינו מנוי, אין בו פסול של מחשבת ערלים, אלא שרב חסדא פוסלו מדין שינוי בעלים. ומתבאר מדבריו שני דברים: א. שערל הנמנה על הפסח מינויו חל, ורק מחמת שהוא מנוי יש בו פסול ערלים[יד]. ב. שערל הנמנה על הפסח, אין בו משום מחשבת שינוי בעלים[טו]. אמנם בדעת **הרמב"ם** פירשו **הגר"ח** (קרבן פסח פ"ג ה"ו - הרמזון) **והמקדש דוד** (קונטרס מעניני קדשים ס"ד אות ח), שמי שאינו ראוי לאכול אין מינויו חל כלל, וממילא כל מי שמקריב לשם מי שאינו ראוי לאכול יש בו שני פסולים, גם משום שלא לאוכליו וגם משום שינוי בעלים [אלא שנחלקו רבה ורב חסדא האם ערל נחשב מחויב כפרה כמותו או לא][טז].

והמנחת ברוך (סי' כה ענף ג) כתב, שאף שהמינוי חל על הערל, מכל מקום הזורק לשמו פסול מדין שינוי בעלים, משום שדין שינוי בעלים למדנו מהכתוב 'וכפר עליו' ולא על חבירו, דהיינו שיזרוק הדם על מי שמתכפר בו ולא על מי שאינו מתכפר, ומכיון שערל אינו מתכפר בפסח הזורק לשמו פסול, אמנם המינוי של הערל כן חל, שאת דין מינוי למדנו מהכתוב 'במכסת נפשות' ואם כן כל מי שנמנה עליו הרי הוא ממנויו, ולכן השוחט עבורו אין בו פסול של שלא למנויו [אלא משום שלא לאוכליו]. אמנם בחידושי הגר"ח (שם) כתב להיפך, שיתכן שאף שמי שאינו יכול לאכול דין המינוי שלו פוקע, אבל מכל מקום עדיין הוא בעלים על הקרבן, ואין בהקרבה לשמו משום מחשבת שינוי בעלים. ושוב כתב, שיתכן לפרש שאפילו דין מינוי יש לו, וכתב שכן משמע במשנתנו ששנינו מחשבת שלא לאוכליו ומחשבת שלא למנויו בנפרד, ואם כל שלא לאוכליו יש בו גם שלא למנויו אם כן אין צורך בשני הדינים הללו [אמנם בדעת הרמב"ם הוא מפרש שבכל שלא לאוכליו פוקע מינויו לגמרי, ויש בו שינוי בעלים].

וכתב החזון איש (או"ח סי' קכד לדף סח: ד"ה יכול, וצמיח סי' ד סק"כ, וביגליונות על מידושי הגר"ח שם), שכדברי רש"י משמע מלשון הברייתא דלעיל, 'יכול יפסול בני חבורה הבאין עמו', דהיינו שכל הפסול של ערלה אינו אלא בערל שהוא מנוי, וכן דייק מלשון הגמרא להלן, בענין לא עשה מקצת טומאה ככל טומאה, 'דאי איכא ארבעה וחמשה גברי טמאין וארבעה וחמשה גברי טהורין לא פסלי להו טמאין לטהורין', הרי שהקפידה הגמרא לדבר באופן שהטמאים גם כן מנויים בפסח, משום שעיקר הפסול הוא במה שנמנה עמהם. ולדעת הרמב"ם כתב ליישב (או"ח שם), שמה שמשמע בברייתא ובגמרא שהערל מנוי עמהם, הכוונה שבמחשבתו הוא מצרפו להיות בין המנויים, אבל באמת המינוי לא חל עליו כלל.

ותמה החזון איש (או"ח סי' קכד לדף סג. ד"ה נהמ"ו) על פירוש רש"י, מה שייך מינוי במי שאינו במצות הפסח כלל[יז]. ותירץ (שם סק"ז), שבאמת אין המינוי שלהם חל, אלא שמחשבת אוכלים אינה פוסלת אלא אם כן מינה אותם על הפסח, כדי שיהא נראה שהמחשבה שהוא חושב עליהם היא מחשבה אמיתית, אף שהמינוי לא מועיל כלום. ועוד תירץ (שם, וצמיח שם), שצורת הפסול של מחשבת ערלות היא באופן שבשעת השחיטה הוא מתכוין למנות את הערל לבעלים על הפסח, מדעת בעל הפסח ומדעת הערל, ואמנם אם היתה כוונתו לכפר עליו בתורת אדם זר שאינו בעלים, אז אין בו משום פסול ערלים אלא משום שינוי בעלים, אבל כאן שכוונת העובד לכפר עליו בתורת בעלים, ועיכוב הבעלות הוא רק מחמת שהצריכה התורה שיהיה ראוי לאכילה, באופן כזה הפסול הוא לא מחמת שינוי בעלים אלא מדין שלא לאוכליו. והוסיף (וצמיח וביגליונות שם), שהמינוי של חולה וזקן יש לו השפעה לענין שחולה וזקן שיכולים לאכול מעט פחות מכזית, אם נמנו על הפסח יכולים לאכול ממנו מעט, אבל אם לא נמנו אסורים לאכול כלום.

הלא הערל גם מחויב בפסח

חבירו דומיא דידיה מה הוא דבר כפרה אף חבירו דבר כפרה. הנה להלן (סט.) מבואר, שערל שלא מל עצמו כדי להקריב קרבן פסח, חייב כרת, כמו כל מי שלא הקריב פסח. וכתב **המקדש דוד** (קונטרס מעניני קדשים ס"ד אות ח), שמסוגייתנו מוכח שגם מי שמחויב לתקן את עצמו ולהביא פסח, אם אינו יכול להביאו מכיון שעדיין לא תיקן את עצמו, הרי הוא נחשב אינו בר כפרה כמותו, שהרי ערל מחויב להביא פסח, ואעפ"כ נחשב אינו מחויב כפרה כמותו, מפני שבפועל כעת אינו ראוי להביא את הקרבן. והקשה, שבמסכת זבחים (ו.) נאמר, שחטאת ששחטה לשם מי שאינו מחויב כלום, פסולה, שאף שאינו מחויב כפרה

הרמזון) שכתב, שעיקר פסול שלא למנויו הוא לא משום שחשב על מי שאינו מנוי, אלא משום שלא נשחט לשם מנויו. ולפי דבריו גם אם שחט לשם ערל שאינו מנוי, אין בו פסול של **ח. וכדעת** ר"י בתוספות (לעיל סח. ד"ה שחטו). **ט. אלא** שכתב, שמדברי הראשונים משמע שאין פסול שינוי בעלים במחשבת לשמו ושלא לשמו. ודייק כן גם מלשון הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ג ה"ח). וראה שם פירוש נוסף בדברי רב אשי. **י. והחזון איש** (גליונות על מידושי הגר"ח שם) כתב, שקשה לפרש כן את הלשון 'שחטו למולין על מנת שיתכפרו בו ערלים בזריקה', ועל כל פנים היה לגמרא לפרש שהמחלוקת היא רק בשחשב לכפר לשם מולים וערלים. **יא. ראה** על זה להלן בענין 'מי שאינו יכול לאכול האם מינויו חל'. **יב. וכן** כתב בהגהות רא"מ הורוויץ (נתוס' ד"ה כי, סח"ד) לפרש לולי דברי המפרשים, שרב אשי סובר שאין מחשבת ערלים בזריקה כלל, ומה שאמר שהוא הדין לזריקה היינו לפי דרך הסוגיא לעיל שצריך דרשה לחלק בין שחיטה לזריקה, אבל רב אשי עצמו סובר שאין ללמוד זריקה משחיטה. **יג. וראה** עוד לעיל (סח:) [בענין 'יישוב שיטת הרמב"ם גם כדעת רב אשי'], פירוש נוסף שפירש החזון איש (וצמיח סי' ד סק"כ) בדעת הרמב"ם. ושם הובאו פירושים נוספים בסוגיא לפי דעת הרמב"ם. **יד. וכן** חולה וזקן שאינם יכולים לאכול, מינויים חל, כמבואר בדברי רש"י לעיל (סח. ד"ה לפי). **טו. וכן** מבואר בדברי רש"י לעיל (שם ד"ה כמו). ואף שבהשקפה ראשונה נראה שנידון אחד הוא, שמכיון שחל מינויו ממילא אין בו שינוי בעלים, להלן יתבאר שיש מן האחרונים שסובר שאף שהמינוי חל על ערל יש בו משום שינוי בעלים, ויש גם הסובר להיפך שאף שאין בו משום שינוי בעלים אין מינויו חל. **טז. וכן** מצדד החזון איש באורח חיים (סי' קכד לדף סח: ד"ה מתקיף, ד"ה ומנ"ם) לפרש בדעת הרמב"ם. אמנם בזבחים (סי' ד סק"כ) ובגליונות החזון איש לחידושי הגר"ח (שם), כתב לדייק מלשון הרמב"ם (קרבן פסח שם ה"ג), 'היה אחד מבני חבורה קטן או זקן או חולה' שהמינוי חל גם על חולה וזקן, וכשיטת רש"י. וכן מוכח בליקוטי הלכות (פסוק הפוגיע נדף סג.), שכתב שלפי דעת הרמב"ם אם זרק לשם ערלים שאינם מנוים, כשר, לפי שלדעתו גם רב חסדא מודה שלא אומרים הואיל. הרי שמבואר מדבריו בדעת הרמב"ם שפסול ערלים אינו נוהג אלא במי שמנוי, וכדעת רש"י. **יז. והוסיף** להקשות, מדברי רש"י להלן (פח: ד"ה שלא) שכתב שמי שכבר יצא בפסח ראשון אינו יכול להימנות על פסח שני, שמאחר שכבר יצא אין מינויו כלום. והוא הדין במי שאינו יכול לאכול. וכעין זה הקשה המקדש דוד (שם), שמכיון שאינו ראוי להתכפר בו ונדחה לפסח שני, איך שייך שיהיה בעלים על הפסח אם אינו ראוי לא להתכפר בו

כמותו, מכל מקום החטאת מכפרת אף על עשה [כלומר, שמי ששגג באיסור כרת ומקריב חטאת, הרי הוא מתכפר בחטאת אף על איסורי עשה שבידו], ואין לך אדם בישראל שלא עבר על איסור עשה, לפיכך הוא מחויב כפרה כמותו"ח. וקשה, שאף שאם היה מביא חטאת היה מתכפר אף על העשה, אבל הרי כל זמן שלא שגג בדבר שזדונו בכרת אינו יכול להביא חטאת [ואף אם הביא חטאת, היא פסולה], ומכל מקום מכיון שהוא מחויב בכפרה, הרי הוא בר כפרה כמותו, ואם כן מדוע בענין ערל אף שהוא מחויב להקריב פסח מכיון שכעת אינו יכול להקריב את הקרבן הוא נחשב אינו בר כפרה כמותו. והניח בצ"ע"ט.

והקהלות יעקב (סי' מז) תירץ, שהגדר היא כך, שמי שחייב עשה, אילו היתה חטאת זו שלו ואילו היה הדין שזריקתו כשירה, היה הלה מתכפר בו על העשה [אלא שבאמת כל זמן שאינו חייב חטאת, אם הקריבה הרי היא פסולה, כדין חטאת שכיפרו בעליה], ואם כן האדם עצמו הוא ראוי להתכפר, רק שאינו יכול להקריב את הקרבן, אבל בפסח ענין הכפרה הוא מה שיוצאים בו ידי חובת מצות פסח, והערל אינו יכול לצאת בפסח, ואפילו אם הדין היה שאפשר להקריב עליו פסח, אינו יוצא בו מפני שאינו יכול לאכול, אם כן נמצא שהפסול הוא בגופו, והרי הוא אינו בר כפרה כמותו"ך.

האם חולה וזקן נחשבים 'בר כפרה' בפסח

לאפוקי האי ערל דלאו בר כפרה הוא. בסוגייתנו נחלקו רב חסדא ורבה על הזורק לשם ערל שאינו מנוי, האם הוא נחשב בר כפרה הואיל ויכול למול, ופסול מדין שינוי בעלים, או לא. ודנו האחרונים, מה דין הזורק לשם חולה וזקן שאינם מנויים, יש שכתבו[כא] שלדברי הכל אין בהם פסול שינוי בעלים, שמכיון שאינם יכולים לאכול כזית אין הם בני כפרה בפסח, ואין בהם גם סברת הואיל שיכולים לתקן עצמם. וכן סבר הצל"ח בתחילה (פסחים 'תוספות' ד"ה שמעון). אך שוב חזר בו הצל"ח (פסחים 'תוספות' ד"ה רבה), וכתב להיפך, שבזה גם רבה מודה שפסול, שהרי לחולה וזקן אין איסור לאכול מן הפסח, ואם כן הם נחשבים בר כפרה כמותו.

וכן דייק **הקהלות יעקב** (סי' מז) מתוך דברי **רש"י** (לעיל פסחים ד"ה כמי), שפירש שהדין ש'אין מחשבת אוכלין בזריקה' היינו בחולה וזקן המנויים על הפסח, אבל אם זרק לשם חולה וזקן שאינם מנויים עליו, פסול מדין שינוי בעלים[כב]. ואת החילוק בין ערל לחולה וזקן ביאר באופן אחר, שלפיכך חולה וזקן נחשבים בני כפרה, משום שאין בהם פסול בעצמותם, אלא שבמציאות אינם יכולים לקיים את מצות הפסח מכיון שאינם יכולים לאכול, והרי זה כמו מי שאין לו בהמה להקריב, שבודאי הוא נחשב עדיין בר כפרה, אבל הערל יש בו פסול עצמי להקריב פסח, ולא רק מחמת שאינו יכול לאכול, כמו שמצינו בדין מילת בניו ועבדיו, שאף אם ימול אותם לאחר הקרבת הפסח ויהיה ראוי לאכילה בלילה, הרי הוא פסול להקרבה עד שימול אותם[כג], וכל שכן שמילת עצמו מעכבת בעשיית הפסח[כד], ולפיכך הערל אינו 'בר כפרה' בפסח[כה].

ובענין טמא שאינו מנוי, מבואר **במנחת ברוך** (סי' כה סוף ענף ג), שאם הוא טמא מת שלא יוכל לאכול בלילה, בודאי שאין בו פסול שינוי בעלים, שהרי אינו יכול לתקן את עצמו. ואם הוא טמא שרץ שיכול להיטהר עד הלילה, הרי שלדעת הסובר (להלן 5:) ששוחטים וזורקים את הפסח על מי שטמא שרץ, בודאי שיש בו פסול של שינוי בעלים, ואף לדעת הסובר שאין שוחטים וזורקים עליו, ולפי זה אם שחטו עליו אסור לו לאכול בלילה מפסח זה, ונמצא שהוא בכלל שלא לאוכליו, מכל מקום יש בו פסול שינוי בעלים, משום שבידו לתקן עצמו על ידי טבילה ולהקריב את הפסח.

האם ערל שמתו אחיו מחמת מילה נחשב 'בר כפרה'

האי ערל נמי כיון דבר חיובא הוא בר כפרה הוא הואיל דאי בעי מתקן נפשיה. לפי דעת **רש"י** (לעיל סה: ד"ה גזי), בסוגייתנו מדובר על ערל שמתו אחיו מחמת מילה, שאסור לו למול מחמת הסכנה[כו]. והקשו **האחרונים**[כז], מכיון שהוא אנוס ואינו יכול למול מדוע הוא נחשב 'בר כפרה' בפסח[כח]. ותירץ **המהרש"ם** (הגהות, נמוק' ד"ה המ', תכלת מרדכי פר' לך לך אות ה), שיתכן שיתחזק ויבלע בו דמו ויוכל למול, כמעשה ברבי נתן (שבת קלה.) שבאה לפניו אשה שמלה שני בניה ומתו, ובשלישי אמר שתמתין עד שיבלע בו דמו ומלה אותו וחי[כט], וכיון שיכול בכל עת להבריא הרי הוא נחשב 'בר כפרה'[ל]. עוד תירץ, שאף שאסור לו למול מפני הסכנה, מכל מקום אם יעבור וימול עצמו יהיה ראוי להקריב פסח, ולפיכך הוא נחשב בר כפרה. ומצאנו סברא כזו במסכת שבת (מג.), שמאכל טבל נחשב מוכן לשבת, שאף שאסור לעשר בשבת, מכל מקום אם עבר ותיקנו מתוקן[לא].

אמנם הקהלות **יעקב** (סי' מז ד"ה ועכ"פ) כתב, שצריך לומר שכאן במחלוקת רב חסדא ורבה מדובר בערל שלא מתו אחיו מחמת מילה, והוא ראוי למול[לב].

ובמנחת יצחק (מ"ג סי' מט) סבר בתחילה להוכיח מכאן שאף ערל שמתו אחיו מחמת מילה, אם רוצה למסור עצמו לסכנה ולמול הרשות בידו. אך שוב הביא **שבשו"ת חתם סופר** (יו"ד סי' רמה) מבואר, שדין זה תלוי במחלוקת הפוסקים האם מותר למסור את הנפש על מצוה קלה, ולפי האוסרים למסור נפש על כל מצוה, גם כאן אסור. ולכן ביאר, שכל מה שפירש רש"י לעיל שמדובר בערל שמתו אחיו מחמת מילה היינו לפי סברת הגמרא דלעיל שמדובר שחשב לשם ערלים מנויים, ואם הכוונה למומרים שלא מלו, לא מסתבר שישראל כשרים נמנו עמהם לפסח, שהלא הדבר מפורסם שהם מומרים, לכן פירש שמדובר בערל שמתו אחיו מחמת מילה, ולא נודע הדבר ברבים שהוא ערל ונמנו עמו, אבל לפי המסקנא שמדובר בערלים שאינם מנויים, שוב לא צריך להעמיד במתו אחיו מחמת מילה אלא מדובר בסתם ערלים מומרים, ועל ערל זה נאמר בגמרא שהוא ראו למול עצמו.

באופן שמל בסוף האם מודה רבה

שם. בערכי תנאים ואמוראים[לג] (ערך רב יצחק בר חנדימי) הסתפק, לדעת רבה שהשוחט פסח לשם ערל שאינו מנוי, הפסח כשר, מכיון שאינו מחויב כפרה כמותו, מה הדין אם בסוף הערל מל את עצמו בו ביום, ונמצא שהוא ראוי לפסח, האם מודה רבה שהפסח פסול מכיון שהתברר למפרע שהוא בר כפרה כמותו. או שמכיון שבשעת זריקה עדיין היה ערל ולא היה ראוי להקריב פסח, אין הפסח נפסל[לד].

ולא לאוכלו. **יח. ומבואר** שם שדין זה הוא רק באופן שחשב על מי שלא ידוע שחייב שום קרבן, אבל אם חשב על מי שחייב קרבן עולה, כשר, שעיקר הכפרה על עשה הוא בעולה, והחטאת אינה מכפרת על עשה אלא 'מקופיא', ולכן אם הוא חייב עולה כל איסורי העשה משתייכים לעולה, ואפילו אם היה מקריב חטאת לא היתה החטאת מכפרת לו על אסורי העשה שבידו, ולכן הוא אינו מחויב כפרה כמותו. **יט. וכתב,** שאפשר שזהו טעמו של הרמב"ם (פסולי המוקדשין פט"ו ה"ט), שכתב הסבר אחר מדוע אם שחט חטאת לשם מי שאינו מחויב קרבן כלל, פסולה, שהוא מחשש שמא מי שחשב עליו באמת שגג בדבר שחייב עליו חטאת, אלא שעדיין לא נודע לו. וראה בכסף משנה (שם ה"ד) שדן מדוע לא הביא הרמב"ם את הטעם המבואר בגמרא, שאין לך אדם בישראל שאינו מחויב בעשה. וביאר, שכנראה היתה לרמב"ם גירסא אחרת. וראה עוד בביאור שיטת הרמב"ם בקרן אורה (זבחים שם ד"ה ע"כ נראה), **שפת אמת** (שם ד"ה ומתו), **ואבן האזל** (שם ה"ד). **כ. וסיים,** שעדיין צ"ע. וראה שם עוד מה שכתב לתרץ לפי דעת רש"י. **כא. הגר"ח** (קונטרס מעניני קדשים פ"ד אות ח), **חזון איש** (או"ח סי' קכד לדף סה: 'תוספות' ד"ה שמעון). **כב. וכן** דייק **המנחת ברוך** (שם סוף ענף ג) מלשון רש"י. אך כתב שלפי דעת הרמב"ם אי אפשר לומר כן, משום שהוא מפרש בדעת הרמב"ם, שמי שאינו ראוי לאכול ולהתכפר בפסח אין לו דין בעלים, ולעולם בכל שלא לאוכליו יש גם פסול של שינוי בעלים, ואפילו אם נמנה עליו, ומאחר שמבואר בסוגייתנו ש'אין מחשבת אוכלין בזריקה', לכן מוכרח שחולה וזקן אין בהם פסול שינוי בעלים. וכן ביארו **הגר"ח והמקדש דוד** בדעת הרמב"ם. וראה עוד לעיל בענין 'מי שאינו יכול לאכול האם מינויו חל'. **כג. וכמו** שביאר **האור שמח** (קרבן פסח פ"ב ה"ו), שנאמר בפירוש (שמות יב מח), 'המול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו'. **כד. ראה** עוד בענין זה **בישרש יעקב** (יבמות ע. 'תוספות' ד"ה מיבם) **הובאו** דבריו לעיל (סה. בהערה). **כה. ויש** נפקא מינא בין סברת הצל"ח לסברת **הקהלות יעקב**, שמדברי הקהלות יעקב מבואר שערל שהוא אנוס כגון שמתו אחיו מחמת מילה, מכיון שאין עליו פסול עצמי, שהרי גם מילת בניו ועבדיו לא מעכבת באופן שהוא אנוס, וכל הפסול שלו הוא רק בגלל שאינו ראוי לאכול, הרי הוא נחשב כפרה לדברי הכל [ולכן פירש, שאף **שרש"י** (לעיל ה. ד"ה לעולם, סה: ד"ה גזי) מפרש, שערל המוזכר בסגייתנו, היינו שמתו אחיו מחמת מילה, כאן במחלוקת רבה ורב חסדא, לא מדובר בערל כזה שהוא אנוס, אלא בערל שיכול למול את עצמו ולא מל]. אמנם בצל"ח משמע, שכל שאסור לו לאכול מן הפסח אינו נחשב בר כפרה בפסח, ואם כן גם בערל שמתו אחיו מחמת מילה סובר רבה שאינו נחשב מחויב כפרה, ואין בו פסול של שינוי בעלים. **כו. אמנם** רבינו תם (יבמות מגיגה ד: ד"ה דמרכה) סובר, שאם הוא אנוס אינו נחשב ערל. והנידון בזה הובא לעיל (סה.) בענין 'מתו אחיו מחמת המילה מותר לאכול בפסח או לא'. **כז. הגהות** מהרש"ם (יבמות ד"ה המ'). משיב נפש (נרקמ"י ד"ה המ'). **כח. ויש** שהעירו שלפי דעת הרמב"ן (מלחמת ה' לעיל מו:) [הו"ד להלן בענין 'החילוק בין הואיל לחומרא או לקולא'], שה'הואיל' כאן אינו כשאר הואיל שבש"ס, שדבר שעתיד להיות הרי הוא כבר נחשב שהיה, אלא שיש דין מיוחד בפסולי קדשים שכל דבר שפוסל בזמן מסוים הרי הוא פוסל גם בזמן אחר. לפי דבריו לא קשה, שגם אם באמת אסור לו למול מכיון שאם היה נימול המחשבה אודותיו פוסלת ממילא גם כשאינו נימול פסול. **כט. וכן** מבואר ברמב"ם (מילה פ"ג ה"ח), שאשה שמלה שני בניה ומתו מחמת מילה, הרי זה לא ימול את השלישי בזמנו, אלא ממתינים לו עד שיגדל ויתחזק כחו. **ל. והביא** סמך לתירוצו מדברי הרשב"א והריטב"א (יבמות ע. ד"ה הערל), שהקשו על פירוש רש"י, מדברי הגמרא (יבמות סו.) שמקשה על הכלל ש'כל שאינו אוכל אינו מאכיל' [כלומר, שמי שאינו יכול לאכול בתרומה אף עבדיו אינם אוכלים בתרומה], שהרי כהן ערל אינו אוכל בתרומה אבל הוא מאכיל את עבדיו, ומשיבה הגמרא, שהערל בעצם ראוי לאכול בתרומה אלא שעדיין לא תיקן את עצמו, והרי זה כמו שפיו כואב לו ועתיד להתרפאות, ולכאורה לפי רש"י הרי אסור לו למול ואינו עתיד לתקן עצמו. ותירצו, שמכיון שהוא יכול להתחזק ואז ימול, לכן הוא נחשב ראוי לאכול. והוסיף לציין מדברי התוספות בקידושין (סד. ד"ה נימול), שדבר שעתיד להיות לאחר זמן הרי זה נחשב כבר מעתה כאילו בידו לעשותו ונאמן עליו. **לא. הגמרא** שם מדברת לענין חבית טבל שנשברה, שמותר להביא כלי להניח תחתיה כדי לקבל את היין, ואין בזה איסור של 'ביטול כלי מהיכנו', מפני שהטבל מוכן הוא אצל שבת. וביארו תוספות (שם ד"ה טבלא), שבודאי שטבל הוא מוקצה אלא שאין בו איסור 'ביטול כלי מהיכנו' מפני שיתכן שיתוקן בשבת. **לב. ראה** גם במשיב נפש (נרקמ"י ד"ה אלא), שצידד לומר כן. אך הקשה, שלפי זה לא מובן טעמו של רבה מדוע אינו מחויב כפרה, הלא ערל שלא מל כדי לעשות פסח, ענוש כרת על ביטול מצות קרבן פסח (להלן סט.), ואם כן הרי הוא מחויב כפרה [וציין, שלדעת רבינו תם (יבמות מגיגה ד: ד"ה דמרכה) שמי שמתו אחיו מחמת מילה אוכל בפסח, על כרחך שהמחלוקת כאן היא במומר לערלות]. ראה עוד לעיל בענין 'הלא הערל גם מחויב בפסח'. **לג. לרבינו** יהודה ב"ר קלונימוס משפירא רבו של הרוקח. **לד. ראה** להלן בענין 'אם באו אורחים לבסוף האם לוקה' בהערה שם [ועיין היטב בלשון הרמב"ן (מלחמות ה' לעיל מו:) וחידושי רבינו דוד (ד"ה כי), שיתכן שאפשר ללמוד מדבריהם, שאף אם ימול אחר כך לא יחשב בר כפרה].

האם ערל שמל צריך הזאת שלישי ושביעי

הואיל דאי בעי מתקן נפשיה. כתב **המאירי** (ד"ה כגבר), שלכאורה קשה, כיצד אוצר החכמה
אהית 66/2015
119 יהיה לומר כאן הואיל, הלא גם לאחר שמל אינו ראוי להקריב פסח עד שיקבל הזאת שלישי ושביעי, כדין טמא מת, שהרי שנינו להלן (נג.) 'הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר'. ותירץ, שיתכן שמשנה זו לא נאמרה אלא בגוי שנתגייר, אבל ערל ישראל שמל הרי הוא טהור ביומו[לה].

אם אופה קודם שגמר סעודתו

האופה מיום טוב לחול. **רש"י** (ד"ה הואיל, לעיל מו: ד"ה המופה, ביצה כח. ד"ה מי"ט)
פירש[לו], שמדובר כגון שכבר גמר סעודת יום טוב ואין לו ולבני ביתו צורך בפת ביום טוב. וכתב **המאירי** (לעיל מו: ד"ה המופה), שאם עדיין לא גמר לאכול ביום טוב, ואופה לצורך אכילת היום, אף אם מרבה באפיה כדי שישאר לו גם לחול, מודה רב חסדא שאינו לוקה. והוסיף, שרוב המפרשים כתבו, שאף אם אמר במפורש שמרבה באפיה לצורך מחר פטור. אך כתב, שלפי דעתו, אם אמר במפורש שמרבה לצורך מחר יש לפקפק בה שאפשר שחייב מלקות.

גם לרבה אסור לכתחילה לאפות לחול

רבה אמר אינו לוקה אמרינן הואיל ואי מקלעי ליה אורחים חזי ליה וכו'.
כתבו **הראשונים**[לז], שלא אמר רבה אלא רק שאינו לוקה, אך גם הוא מודה שאסור לאפות מיום טוב לחול, כמפורש בתוספתא (ביצה פ"ב ה"ג)[לח]. וכן נפסק **בשלחן ערוך** (או"ח סי' תקג ס"ה). וכתב **המהר"ם חלאווה** (לעיל מו: ד"ה המתמר), שלפי זה אם עבר ובישל מיום טוב לחול, אף לרבה התבשיל אסור באכילה. ודווקא למבשל בעצמו, אבל לאחרים מותר[לט].

אם המאכל אסור באכילה לא שייך הואיל

שם. בשאנת אריה (סוף סי' סד) מבואר, שלפי רבה שאומרים הואיל, אם שחט ביום טוב בהמה שהיא טריפה מדרבנן, לא עבר על איסור דאורייתא, מכיון שמדאורייתא היא כשירה והיא ראויה לאכילה ביום טוב. אך **ברעק"א** (או"ח, סי' ה) חולק עליו, שמכיון שאנו יודעים בודאי שהאורחים לא ירצו לאכול ממנה, מאיזה טעם שיהיה, נמצא ששחט שלא לצורך אוכל נפש. ובודאי לא מסתבר לומר הואיל ואם יקלעו אורחים שירצו לעבור על האיסור ולאוכלו, שאין זה דבר שכיח כלל, ובדבר שאינו שכיח כלל לא אומרים הואיל, כמבואר **בתוספות** (לעיל מו: סוף ד"ה רבה), שלפיכך לא אומרים בכל שבת הואיל וראוי לצורך חולה שיש בו סכנה, מכיון שאין זה שכיח כללמ.

עוד מבואר ברעק"א (שם ד"ה ולכאורה יש להביא), שאם האופה מיום טוב לחול דר מחוץ לתחום, שאי אפשר שיבואו לו אורחים בלא שיעברו איסור, בזה אף רבה מודה שאין אומרים הואיל [אלא אם כן יש אופן שיוכלו האורחים לבוא בלא לעבור על איסור]. והקשה **בשיעורי רבי דוד** (עמ' קנג), אם כן כיצד אומרים הואיל לענין זורק פסח לשם ערל, הלא מדובר בערל שמתו אחיו מחמת מילה, והוא אסור למול משום פיקוח נפשמא. ותירץ שיש לחלק, שביום טוב הדבר תלוי במציאות האם אפה לצורך יום טוב או לא, ולכן מכיון שבמציאות לא יבואו אורחים מחמת האיסור ממילא ברור שהוא אפה לצורך חול, אבל בענין ערל אין אנו צריכים שבאמת הערל יקריב פסח, אלא אנו צריכים שהוא יהיה בר כפרה, ומכיון שיש אפשרות שיקריב פסח, אף שהדבר כרוך באיסור הרי הוא בר כפרה. ואף שיש חילוק בין הנידונים, הגמרא מדמה את שניהם, משום שבשני המקומות אנו דנים על דבר שלא היה כאילו שכבר נעשה.

מדוע נאמר 'חזי ליה' ולא 'חזי להו' לאורחים

הואיל ואי מקלעי ליה אורחים חזי ליה. הקשה **הצל"ח** (ביצה יב. ד"ה והנה כעת), לפי מה שפירש **רש"י** (ד"ה הואיל, לעיל מו: ד"ה המופה, ביצה כח. ד"ה מי"ט), שמדובר שכבר סעד היום, ולכן אין הפת ראויה לו, מדוע נאמר בגמרא הואיל ומקלעי אורחין חזי 'ליה', שמשמע שהפת ראויה לבעל הבית, הלא הוא כבר מילא כריסו היום ואינה ראויה לו אלא לאורחים, ואם כן היה לגמרא לומר חזי 'להו' דהיינו לאורחים. וכתב לפרש, שמדובר כאן במי שנדר שלא יאכל ביום טוב כלל, ומכיון שאינו יכול לאכול אסור לו לאפות ביום טוב, ומדובר באופן שהוא דר במקום מבודד שאין שם חכם או שלשה הדיוטות שיוכלו להתיר את נדרו, ונחלקו רבה ורב חסדא האם הוא לוקה על האפיה, או שמכיון שיתכן שיבואו אורחים ויתירו לו את נדרו תהיה הפת ראויה לו אינו לוקהמב.

אם באו אורחים לבסוף האם לוקה

רב חסדא אמר לוקה לא אמרינן הואיל. כתב **המאירי** (לעיל מו: ד"ה המופה), שלא חייב רב חסדא אלא באופן שלא באו אורחים עד סוף יום טוב, אך אם לבסוף באו אורחים פטור, שהרי התברר שהיתה מלאכתו לצורך יום טובמג. וכתב, שאף שבשעה שמתרה בו למלקות הוא ספק, שמא יבואו אורחים, מכל מקום התראת ספק שמה התראהמד. **ובקובץ שיעורים** (לעיל סוף קנג) הקשה, מהמבואר במנחות (סד.) שמי ששחט בשבת שני תמידים ביחד, חייב חטאת על שחיטת השני, ואף אם אחר כך נשפך דמו של הראשון, אין אנו אומרים שהתברר למפרע ששחיטת השני היתה לצורך. וכתב, שלולי דבריו היה נראה בביאור המחלוקת, שסברתו של רבה היא שהרי אם באמת היה אופה לצורך אורחים בודאי היה פטור אפילו אם לא באו אורחים אחר כך, כמו שמבשל לעצמו ולבסוף לא אכל, ולפיכך סובר רבה שמכיון שיתכן שיבואו אורחים, אף שהוא לא חשב לשם אורחים אפשר להחשיב את המעשה כאילו נעשה בשבילם. אולם רב חסדא סובר שהכל הולך אחר מחשבתו, ואם חשב שלא לצורך יום טוב אף שיתכן שיהיה בזה צורך, מחשבתו קובעת שהאפיה תיחשב שלא לצורך, דהיינו שעל ידי המחשבה השתנה המעשה מהיתר לאיסור, ולא הותרה המלאכה אלא אם חשב לעשותה לצורך, אבל אם חשב שלא לצורך חייב, ואפילו אם בסוף באו אורחים. ובשוחט שני תמידים מודה רבה שלוקה, משום שאין הדבר שכיח שישפך הדם, ולכן גם אם היה שוחט מחשש שמא ישפך הדם היה חייבמה.

שורש המחלוקת אם העיקר המחשבה או המעשה

שם. באתוון דאורייתא (סי' כה ד"ה ובהמצוינו) ביאר, ששורש המחלוקת בין רבה לרב חסדא הוא האם באיסורי שבת ויום טוב הולכים לפי עצם המעשה או לפי מחשבתו, שרב חסדא סובר שהולכים לפי המחשבה, וכיון שחשב לצורך חול ולא לצורך אורחים, לוקה. ורבה סובר שהולכים לפי המעשה, ומכיון שמעשה זה יתכן שיהיה לו צורך ביום טוב אינו לוקה. והביא שמצאנו בכמה מקומות שרבה הולך לפי המעשה ולא לפי המחשבה, כגון במסכת מועד קטן (ג:), בענין המנכש עשבים רעים מתוך הטובים כדי שהטובים יצמחו טוב יותר, או שמשקה מים לזרעים, שנחלקו רבה ורב יוסף האם חיובו משום חורש או משום זורע, וביארו **תוספות** (שם ד"ה קמ) ששורש המחלוקת הוא, שרב יוסף הולך לפי המחשבה, ומכיון שכוונתו כדי להצמיח את הפירות הרי זה חייב משום נוטעמו. אך רבה סובר שאין הולכים לפי המחשבה אלא לפי המעשה עצמו, ומכיון שהפעולה שהוא עשה, היא פעולה שמרפה את האדמה כדרכו של חורש, לפיכך חיובו משום חורש. וכן במסכת מנחות (סד.) נחלקו רבה ורבא, במי שפרש

לה. צריך ביאור, שדבר זה מפורש להלן בגמרא (שם), שאמר רבי יוחנן, שרק ערל נכרי צריך הזאת שלישי ושביעי, משום גזירה שמא יטמא לשנה הבאה, ויאמר, אשתקד מי לא טבלתי ואכלתי, גם עכשיו אטבול ואוכל, ואינו יודע שאשתקד היה נכרי ואינו מקבל טומאה, עכשיו הוא ישראל ומקבל טומאה. אבל ערל ישראל שמל, הרי הוא טובל ואוכל את פסחו לערב [וראה עוד רש"י ביבמות (עח: ד"ה הזמה), שהביא שיש מפרשים שאף ערל ישראל שמל צריך הזאת שלישי ושביעי. ותמה עליהם מדברי הגמרא הנ"ל].

לו. כן מפורש ברש"י לעיל ובביצה. ואמנם בסוגייתנו בגירסא שלפנינו כתוב ברש"י, 'ואף על גב דאיהו השתא לא סעד ליה', אך בדקדוקי סופרים (אות ח) כתב שברש"י כתב יד הגירסא הוא, 'הא סעד ליה', ופירושו שהוא כבר סעד את סעודת יום טוב. וכן כתוב כאן בפירוש הריב"ן (ד"ה הואיל) 'ואע"ג דאיהו השתא קסעד ליה'.

לז. בעל המאור, מהר"ם חלאווה (לעיל מו: ד"ה המתמר), ור"ן על הרי"ף (לעיל מו: ד"ה המתמר).

לח. הבעל המאור כתב שזה אסור מדרבנן. וראה לעיל (מו:) [בענין 'מחלוקת רבה ורב חסדא הוא רק אם לוקה אבל לכולי עלמא אסור לבשל מיום טוב לחול'], שהתבאר האם זה איסור דאורייתא או דרבנן.

לט. וראה במשנה ברורה (שם ס"ק יג) שהביא מחלוקת האחרונים בזה באיזה אופן נאסר התבשיל באכילה.

מ. בעיקר הנידון האם בדבר שאסור מדרבנן, שייך לומר הואיל כדי שיפקע האיסור דאורייתא, או שכיון שאסור לעשות כן שוב לא שייך הואיל ויאסר אפילו מדאורייתא, האריכו בזה הברוך טעם (שער הואיל ומתוך דין ג), זית רענן (או"ת, מ"מ הלכה ה סי' ח, פמיהה לדיני הואיל), אמרי בינה (דיני יום טוב סי' ג), תורת חסד (או"ח סי' כח אות ח) ואפיקי ים (מ"ג סי' טו). וראה מה שהובא בזה לעיל (מו:) בענין 'מה הקשו התוספות מרדיית דבש, והרי דבש שנרדה ביום טוב אסור באכילה מדרבנן ואינו ראוי לאורחים', ולעיל (מו:) בענין 'האם אומרים הואיל והיה יכול לעבור איסור דרבנן'.

מא. וכמן כן יש להקשות בדברי רעק"א עצמו. שהרי הוא נקט (או"ת, סי' קעד) שמדובר בסוגייתנו גם בערב פסח שחל בשבת, ואף על פי כן הערל נחשב מחויב כפרה כמותו כי בידו למול [ומזה הוכיח שמילה שלא בזמנה דהיינו שמל בשבת, המילה כשירה], והרי למול בשבת הוא איסור דאורייתא, ואיך יתכן לומר בזה הואיל.

מב. וכתב ליישב בזה את קושיית התוספות (ביצה שם ד"ה ה"ג) על שיטת רש"י, שפירש (שם ד"ה אלא מדלא) שמדאורייתא אומרים מתוך שהותרה הבערה ביום טוב לצורך אוכל נפש הותרה גם שלא לצורך כלל [ורק מדרבנן צריך שיהיה צורך קצת], אם כן מה נחלקו רבה ורב חסדא על האופה מיום טוב לחול אם לוקה או לא, וגם רבה אינו פוטר אלא מטעם הואיל, הרי כל אפיה מותרת מדאורייתא אפילו שלא לצורך כלל [ולפיכך פירשו התוספות שאף מדין 'מתוך' לא הותר אלא כשיש לו קצת צורך ליום טוב עצמו]. והצל"ח מתרץ קושיא זו, שלא נחלקו רבה ורב חסדא אלא באופן שנדר שלא לאכול ביום טוב, שמכיון שבשבילו לא הותרה כלל מלאכת אוכל נפש ביום טוב זה, לא שייך בו סברת מתוך, ולא נחלקו רבה ורב חסדא אלא בסברת הואיל. וראה עוד בטל תורה (לעיל מו:) מה שדן בדברי הצל"ח. וראה עוד לעיל (מו:) [בענין 'האם המחלוקת אם אומרים הואיל קשורה למחלוקת אם אומרים מתוך'] שהובאו תירוצים נוספים ליישב את שיטת רש"י מקושיית התוספות.

מג. ראה לעיל [באופן שמל בסוף האם מודה רבה'] שבערכי תנאים ואמוראים הסתפק לגבי פסח ששחטו לשם ערל, ולבסוף מל עצמו, האם מודה רבה שפסול. ולכאורה אין הכרח לומר שהנידונים תלויים זה בזה, שאפשר שביום טוב תמיד המלאכה היא בשביל מה שיצטרכו אחר כך, ולכן מכיון שבאו אורחים התברר שהיה צורך במלאכה, מה שאין כן בזריקה בשינוי בעלים, מכיון שבשעת הזריקה אינו ראוי להביא פסח אין המחשבה חלה עליו.

מד. אמנם המהר"ם חלאווה (לעיל מו: ד"ה הכא) כתב, שהתראת ספק לא שמה התראה, ולפיכך צריך לומר שמדובר שאמר במפורש שאופה מיום טוב לחול, שאם לא פירש כן לא שייך מלקות שהיא התראת ספק שמא הוא אופה לצורך יום טוב. וראה להלן (סג:) ובמכות (טו:) שהובא מחלוקת אם התראת ספק שמה התראה.

מה. וראה עוד לעיל (מו:) [בענין 'מה הדין לפי רב חסדא אם בסוף באו אורחים'] שהובאו בהרחבה דברי האחרונים בנידון זה.

מו. וראה שם, שכתב להוכיח שרב יוסף לשיטתו שאין אומרים הואיל

מצודה בים כדי לצוד דגים, והעלה במצודתו דגים ותינוק, שרבה פוטרו, שאף שכוונתו היתה לאיסור אנו הולכים אחר המעשה, והרי התברר שהמעשה שעשה היה מותר, שהציל את התינוק. אך רבא מחייב, מכיון שהולכים אחר מחשבתו והא התכוין לדבר איסור[מז].

האם דין 'הואיל' תלוי בדין 'מתוך'

בשלמא דרבה אדרבה לא קשיא. בביצה (יג.) נחלקו בית שמאי ובית הלל, בית הלל סוברים שמתוך שהותרה מלאכת הוצאה והבערה ביום טוב לצורך אוכל נפש הותרו מלאכות אלו אף שלא לצורך אוכל נפש, ובית שמאי סוברים שלא הותרה אלא לצורך אוכל נפש. וביאר **המהר"ם חלאווה** (לעיל מו: ד"ה מתמר), שמחלוקת רבה ורב חסדא אם אומרים הואיל, אינה תלויה במחלוקת האם אומרים מתוך[מח], שאם דין הואיל היה תלוי בדין מתוך, יקשה לפי רב חסדא שסובר שאין אומרים הואיל, וכי הוא פוסק כבית שמאי. אלא מוכח שאף מי שסובר שאומרים מתוך, יכול לסבור שאין אומרים הואיל, שמתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך היינו דווקא כשיש צורך קצת, ודין הואיל נאמר באופן שאין צורך כלל באותו היום, אלא שיכולים להזדמן אורחים ויהיה ראוי להם[מט]. וכן מי שסובר שאומרים הואיל, יתכן שאינו סובר שמתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך, שהואיל נאמר במלאכה שאם יזדמנו אורחים תהיה המלאכה לצורך אוכל נפש, אבל מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך, היינו שהותר אפילו לצורך אחר שאינו אוכל נפש כלל. וכן דעת **התוספות** (לעיל מז: ד"ה מהבערה), שרבה סובר שאומרים הואיל אפילו לשיטת בית שמאי שאין דין מתוך.

אמנם יש ראשונים[נ] שסוברים, שלפי בית שמאי שאין אומרים 'מתוך' כל שכן שאין אומרים 'הואיל'. וכן כתב **בקהלת יעקב** (לנעל נתיבות המשפט, מו"מ סי' תלח ס"ק ח) לתרץ בזה את קושיית התוספות (לעיל מו: ד"ה רבה), שהקשו לרב חסדא שאומרים הואיל, איך יתכן לעולם חיוב על חילול שבת, הרי אם שחט בשבת לא יתחייב, מטעם הואיל ושחיטתו ראויה לצורך חולה שיש בו סכנה. ותירצו, שמכיון שחולה שיש בו סכנה אינו שכיח כלל אין אומרים בזה הואיל. והקהלת יעקב תירץ, שלא אומרים הואיל אלא ביום טוב שמצינו שם דין של מתוך שהותרה הבערה לצורך אוכל נפש הותרה גם שלא לצורך, אלא שצריך שיהיה צורך היום קצת [כמו שכתבו תוספות (ביצה יב. ד"ה ה"ג)], וסובר רבה שאם יתכן שיבואו אורחים הרי זה נחשב קצת צורך היום, אבל בשבת שלא שייך דין מתוך, ממילא לא שייך הואיל[נא]. **ובעין יצחק** (ספקטור, מ"מ סי' כח אות י) כתב שסברתו נסתרת מסוגייתנו, שהרי הגמרא מיישבת את הסתירה בדברי רבה מיום טוב לערל, משום שערל הוא מחוסר מעשה, ואם כדברי הקהלת יעקב, הלא רבה לא דיבר אלא ביום טוב ששייך בו דין מתוך, ואין שום קושיא מערל, אלא מוכח שהבינה הגמרא שאין לחלק כן.

האם מילה נחשב יותר מחוסר מעשה

בשלמא דרבה אדרבה לא קשיא הכא מחוסר מעשה התם דלא מחוסר מעשה. בגמרא לעיל (מז:) מבואר שלדעת רבה שאומרים הואיל, החורש ביום טוב אינו לוקה, הואיל ואם ישחוט ציפור ביום טוב הועילה לו החרישה כדי שיוכל לכסות את הדם בעפר, ודנה הגמרא שאפילו אם חרש במקום אבנים שמא לא יתחייב, הואיל וראוי לכתוש את האבנים ולכסות בעפר את הדם, אלא שדוחה הגמרא שאסור לכתוש ביום טוב. והקשו **תוספות** (ד"ה אלא), שמשמע שאם היה מותר לכתוש אבנים ביום טוב לצורך כיסוי הדם, החורש לא היה לוקה, מטעם הואיל, וקשה שהלא זה מחוסר מעשה כתישה, ובסוגייתנו מבואר שרבה אינו סובר הואיל במחוסר מעשה. ותירץ ר"י, שאמנם סובר רבה שאומרים הואיל גם במחוסר מעשה, אלא שערל נחשב יותר מחוסר מעשה, מפני שמילה הוא מעשה חשוב. וביאר **המצפה איתן** (נמוק' שם), שלפיכך מילה נחשב יותר מחוסר מעשה, מפני שהוא מעשה בגופו של האדם[נב].

ובהגהות מהרש"ם (נמוק' שם) הביא, **שבתוספות ישנים** (יומא קג. ד"ה מחוסר) משמע להיפך, שכתוב שם בשם ה"ר **אלחנן**[נג], שמילה אינו נחשב כל כך מחוסר מעשה, משום שבכל שעה בידו לתקן את עצמו, וכל זמן שלא מל, באיסור כרת הוא עומד, ובודאי יחוש למול כדי להיפטר מכרת[נד], לפיכך אינו נחשב כמחוסר מעשה. וכתוב שם עוד [בהערה מחתנו המביא לבית הדפוס], שיותר מסתבר כסברת התוספות כאן, שהרי מילה היא מעשה גדול, ויש בה צער גדול וקשה על האדם לעשותה[נה]. ועוד שבמילה הוא מחוסר שתי פעולות, גם מילה וגם פריעה[נו].

להזמין אורחים נחשב 'בידו'

אלא דרב חסדא אדרב חסדא קשיא. הקשה **במלא הרועים** (ד"ה אלא)[נז], מדוע לא תירצה הגמרא שביום טוב אין זה בידו להביא אורחים ולכן סובר רב חסדא שלא אומרים הואיל, אבל כאן שבידו למול עצמו אומרים הואיל. ותירץ, שמכיון שאורחים הוא דבר שכיח[נח] הרי זה נחשב כמו בידו. **ובשיח יצחק** (יומא סג. ד"ה הכי) כתב, שמכיון שגדול צער המילה, לפיכך אינו קרוב כל כך שימול את עצמו, והרי זה כמו הואיל ויבואו אורחים.

החילוק בין הואיל לחומרא או לקולא

כי ליה לרב חסדא הואיל לקולא לחומרא אית ליה. הקשה **הרמב"ן** (מלחמות ה' לעיל מו:), אם מדין התורה אומרים הואיל, כיצד ניתן לחלק בין קולא לחומרא[נט], וכי הדין של הואיל הוא ספק[ס], שלפיכך יש ללכת בו בכל מקום לחומרא. עוד הקשה[סא], כיצד מחייב רב חסדא מלקות את האופה מיום טוב לחול, הלא החומרא היא לפוטרו ממלקות, שהרי עונש מלקות במקום מיתה הוא עומד (סנהדרין י.), **ובענין המתחייב מיתה נאמר 'והצילו העדה'** (נמדבר לה כה), דהיינו שנצטוו בית דין לחזר אחר זכותו של הנידון לפוטרו ממיתה ולהקל עליו (לעיל יג.), ונמצא שלעולם בענין מיתה או מלקות החומרא היא להקל עליו ולפוטרו מעונש. ויש כמה דעות **בראשונים** בביאור הגמרא:

א. תוספות ותוספות הרשב"א (ד"ה כי) פירשו, שמדאורייתא סובר רב חסדא שאין אומרים הואיל, ולפיכך האופה מיום טוב לחול לוקה, שעבר על איסור דאורייתא, אלא שמדרבנן החמירו לומר הואיל[סב], ולכן הוא פוסל בערל שאינו מנוי[סג].

ב. בתוספות הרשב"א (שם) כתב בפירושו הראשון, שכן הוא עיקר הדין שיש להחמיר מדאורייתא לשני הצדדים[סד]. וכמו שמצאנו בכמה מקומות בש"ס

באופה מיום טוב לחול. **מז. לכאורה** צריך ביאור לפי פירוש זה, מה מדמה הגמרא את הנידון של אופה ביום טוב, לנידון של זרק לשם ערל, הרי בערל לא שייך כלל נידון זה האם הולכים לפי המחשבה או לפי המעשה. וראה עוד בחידושי רבינו דוד (ד"ה כי) שהקשה קושיא כעין זו. **מח. שלכאורה** היה נראה שאם אנו מתירים מענין לענין, כגון מתוך שהותרה הוצאת דבר שהוא אוכל נפש, הותרה הוצאת דבר שאינו אוכל נפש, אם כן כל שכן שהיה צריך להתיר על ידי הואיל, שבהואיל אנו מתירים את אותו הדבר עצמו שהותר מחמת אוכל נפש, כגון פת שהותר לאפותה מחמת אוכל נפש, היה צריך להתיר לאפותה אף כשאינו אוכל נפש, כיון שראוי היה להיות אוכל נפש. מאירי (לעיל מו: ד"ה המופקה). **מט. וכן** מבואר בתוספות (ביצה יב. ד"ה ה"ג), שלא הותר מתוך אלא במקום שיש קצת צורך היום. אמנם ברש"י (ביצה שם ד"ה שאין) וברמב"ם (יום טוב פ"ו ה"ד) מבואר שאם אומרים מתוך, אפילו במקום שאין צורך כלל מותר לעשות מלאכות אלו. וראה לעיל [בענין 'האם המחלוקת אם אומרים הואיל קשורה למחלוקת אם אומרים מתוך'] מה שביארו האחרונים לפי דעת רש"י ורמב"ם מדוע צריך את דין הואיל. **נ. רמב"ן**, רשב"א (שבת לט: ד"ה הא) ור"ן (שם ד"ה כ"ש). **נא. וכתב**, שלפי יסוד זה שהואיל ומתוך ענין אחד הוא, ונסמך אחד על חבירו, יש ליישב הרבה קושיות התוספות בפסחים ובביצה. וראה לעיל (מו:) שהובא בהרחבה רבה כל הנידון האם מתוך והואיל הם דין אחד הם. וכן אריכות רבה בענין קושיית התוספות מכל מלאכות שבת. **נב. וציין** שסברא זו נאמרה ביבמות (ע: ע"ב). **ובהגהות מהרש"ם** (נמוק' ד"ה הא) ציין לדברי תוספות להלן (שם: ד"ה הא), שכתבו סברא זו שהערל חסר מעשה בגופו וחמור יותר. ובתוספות הרשב"א (ד"ה הא) כתוב, דמעשה מילה הוא מעשה גדול יותר. עוד כתוב בהגהות מהרש"ם (שם בהערה מתמנו) ביאור נוסף בסברת חילוק הר"י, על פי המבואר בתוספות בגיטין (כא: ד"ה יצא), שאם הגט כתוב על בעל חי או על עלה מחובר, פסול, משום שהוא מחוסר קציצה, אבל אם כתב על דבר שאינו מחובר אך צריך לקוצצו [כגון על עלה מעציץ שאינו נקוב, או שכתב על קלף גדול שצריך לחותכו], אינו נחשב כל כך מחוסר מעשה, וכשר. וכמו כן בענייננו, שמילה נחשב מחוסר מעשה משום שצריך לקצוץ את הערלה מהאדם, אבל לכתוש אבנים שאינן מחוברות אינו נחשב מחוסר מעשה. ובדבר שמואל (נמוק' שם) ביאר, שלפיכך מילה נחשב יותר מחוסר מעשה, משום שעל יד זה פוקע ממנו דין ערל וחל עליו דין מהול, מה שאין כן בכתישה שלא חל על ידי זה שום חלות. **נג. וכן** הובא בתוספות הרא"ש (שם שכ: ד"ה מחוסר). **נד. מדבריו** מתבאר שמדובר בסוגייתנו בערל שיכול ומחויב למול את עצמו. וראה לעיל [בענין 'האם ערל שמתו אחיו מחמת מילה נחשב בר כפרה'] שהובא הנידון האם מדובר בערל שיכול למול את עצמו או בערל שמתו אחיו מחמת מילה. **נה. ואף** היצחק ירנן (קונטרס פסח פ"ג ה"ו) כתב, שסברת ה"ר אלחנן היא דבר זר, ולא מסתבר שמילה לא יחשב מחוסר מעשה. אמנם ראה במנחת אלעזר (ח"ד סי' נב) שמחזיק מסברת ה"ר אלחנן. וכתב, שלפי דעת ה"ר אלחנן קשה מדוע בכתישה אומרים הואיל לפי רבה, ובמילה לא אומרים. והוסיף, שדוחק לחלק שבמילה הוא מעשה אומנות יותר מכתישה, שמכל מקום מעשה מילה יותר מסתבר שיעשה בגלל הכרת. ראה שם שהאריך בזה. **נו. והביא** שם מחלוקת הפוסקים האם רק במילה של תינוק צריך פריעה או גם במילה של איש גדול. **נז. וכן** הקשה באור חדש (נמוק' ד"ה כי). **נח. וכן** כתב רש"י (לעיל מח. ד"ה אנא - הכי), שאורחים שכיחי. וראה בקובץ שיעורים (לעיל אות קנג) שכתב שלא פטר רבה ממלקות אלא באופן שהדבר שכיח כמו אורחים, אבל באופן שאינו שכיח מודה שלוקה. **נט. וכן** כתבו תוספות (ד"ה כי), שבדאורייתא אי אפשר לחלק בין לקולא לבין לחומרא. **ס. ואם** אכן כך היה הדבר, היה לגמרא לומר 'רב חסדא מספקא ליה ולחומרא אית ליה הואיל ולא לקולא'. רבינו דוד (ד"ה כי). **סא. הביאו** רבינו דוד (שם). **סב. ואל** יטעה אדם לומר שהם חולקים בדאורייתא, ממה שאמר רב אשי 'בהאי קרא קמיפלגי', שאין הכוונה שנחלקו בדין התורה [אלא נחלקו בענין הלכה הנלמדת מפסוק זה]. תוספות הרשב"א (שם). וראה בליקוטי הלכות (זבח מודה ד"ה והנה כ"ו), שכתב שהרמב"ם מיאן בתירוץ התוספות מפני דיוק לשונו של רב אשי 'בהאי קרא קמפלגי'. ראה מה שהובא להלן בענין 'במסכת יומא לא אמר רב חסדא הואיל לחומרא', בסופו. **סג. בהליכות** אלי (סי' רפג) כתוב, שרק בדבר שהוא דאורייתא אומרים הואיל לחומרא, אבל בדרבנן לא אומרים הואיל לא לחומרא ולא לקולא. וכתב היצחק ירנן (קונטרס פסח פ"ג ה"ו) שהוא העתיק את דברי התוספות, וכוונתו לומר שמדרבנן לא אומרים הואיל, אלא שנפלה טעות סופר בדבריו [אמנם בפחד יצחק (למפרונטי, ערל הואיל) ובמועד דוד (על ענודת הקודש ס"ג ס"ק ו אות ו קוד"ה לך תכתי) הביאו את דבריו כפשוטם, שרק בדין שהוא מדאורייתא סובר רב חסדא שאומרים הואיל לחומרא, אבל בדין שהוא מדרבנן גם לחומרא לא אומרים הואיל. וראה בצל"ח (ביצה כא. נמוק' ד"ה עיסה) שדן בדעת התוספות לאידך גיסא, שאולי באיסור דרבנן סובר רב חסדא שאומרים הואיל גם לקולא]. **סד. ובשבט** הלוי (שו"ת, מ"מ סי' קמז סק"ק, ג) ביאר שכן היא גם דעת בעל המאור (לעיל מו:), הראב"ד (הגהות על נעה"מ שם), וה"ר אלחנן (הו"ד נמוק' יפניס יומא קג. ד"ה מחוסר, ומוק' הרש"ם שם סנ: ד"ה מחוסר), שמה שלדעת רב חסדא אומרים הואיל לחומרא הוא מדאורייתא. אמנם התוספות הרשב"א חזר בו מפני שהוקשה לו מהסוגיא במסכת יומא (שם:), וראה להלן [בענין 'במסכת יומא לא אמר רב חסדא הואיל לחומרא']

(יבמות ח. קידושין סח.) שאם אפשר ללמוד היקש משני מקומות, ממקום אחד לחומרא וממקום אחר לקולא, לומדים את ההיקש לחומראסה. וכמו כן בענין הואיל, כל מקום שיש סברא להקל וסברא להחמיר, אנו הולכים אחרי הצד המחמיר, ולפיכך האופה מיום טוב לחול שיש סברא לפוטרו הואיל ושמא יבואו אורחים, וסברא לחייבו כיון שלא באו אורחים, הולכים אחר הסברא המחמירה, והוא לוקה. וכן בפסח שנשחט לשם ערל שאינו מנוי, שיש סברא לפוסלו מטעם הואיל ויכול לתקן עצמו, וסברא להקל ולהכשירו מחמת שהוא עכשיו ערל, הולכים אחר הסברא להחמיר ופסול מדאורייתא מטעם הואילסו.

19/06/2018 אהח

ג. הרמב"ן (מלחמות ה' לעיל מו:) פירש, שאין כוונת הגמרא כפשוטה לחלק בין חומרא לקולא, אלא הגמרא מחלקת בין שני סוגי הואיל, שביום טוב הוא הואיל שעתיד להיות, דהיינו שאנו אומרים שמכיון שיתכן שיבואו אורחים אפשר להחשיב את האפיה לצורך יום טוב, אולם בערל בפסח לא שייך הואיל זה, שאם זרק את הדם לשם ערל שאינו מנוי, הלא אף אם ימול לא יהיה ראוי עוד להתכפר בפסח זה, שכבר נזרק דמו, אלא שבקדשים יש דין מיוחד של הואיל, שכל פסול ששייך בקרבן בזמן מסוים הרי הוא פוסלו לעולם גם כאשר לכאורה לא שייך הפסול, כגון בערל שאינו מנוי שמכיון שבזמן שימול עצמו המחשבה אודותיו תפסול את הקרבן, לפיכך גם בזמן שלא מל עדיין המחשבה עליו פוסלת, וסברת הואיל זו לא שייך לומר בשום דיני איסור והיתר שבתורהסז. וזה הפירוש 'לחומרא אית ליה הואיל', דהיינו שבהואיל המיוחד בקדשים שמחמירים לפסול בכל האופנים, סובר רב חסדא הואיל, אבל 'לקולא' דהיינו ביום טוב שאנו באים להקל ולומר שמא יצטרך לאורחים, בזה לא סובר רב חסדא הואיל, ולא בגלל שזה קולא אלא שאין אנו מתירים כלל מחמת הואיל כזה של שמא עתיד לבוא.

ד. בערכי תנאים ואמוראיםסח (ערך רב יצחק בר מנדימי) כתב, שבאמת רב חסדא מסתפק בדין הואיל, ולכן הוא סובר שיש להחמיר בכל מקום. ומה שאמר שהאופה מיום טוב לחול לוקה, היינו שהדעת נוטה שאין אומרים הואיל, ועבר על איסור שיש בו מלקות, אמנם בודאי שלמעשה אין מלקים אותו מכיון שהדבר בספקסט.

גם בפסח יש קולא שמביא חולין לעזרה

שם. הקשו **הראשוניםע**, מאחר שרב חסדא אומר הואיל רק לחומרא, אם כן מדוע פסל את הזורק פסח לשם ערל שאינו מנוי, הלא זו חומרא המביאה לידי קולא, שהוא מתחייב להביא פסח נוסף, ונמצא שהוא מביא חולין לעזרה.

ויש בזה כמה תירוצים:

א. תוספות ותוספות הרשב"א (ד"ה כי) תירצו, שמכיון שאנו מצווים עליו לא לזרוק את הדם, אינו יוצא בפסח זה, ואם כן מדאורייתא הוא מביא פסח אחר. וכתבו **האחרוניםעא**, שסברא זו שייכת רק באופן שעדיין לא זרק את הדם אלא שחט על מנת לזרוק לשם ערל, אבל אם זרק את הדם לשם ערל שאינו מנוי לא יביא פסח אחר, מכיון שמדאורייתא לא אומרים הואיל וממילא הפסח כשר, והרי זה חולין בעזרה.

ב. התוספות הרשב"א (שם - בתירוצו הראשון) כתבו, שקושיא זו אינה שייכת אלא באופן שמדאורייתא הוא פטור מלהביא פסח אחר ומדרבנן חייבהו, אבל כאן סובר רב חסדא שמדאורייתא אומרים הואיל לחומרא, וממילא הוא מעיקר הדין חייב בפסח אחרעב.

ג. הרמב"ן (מלחמות ה' לעיל מו:) סובר, שרב חסדא אינו מחלק בין חומרא לקולא, אלא שבקדשים סובר רב חסדא שכל דבר שפוסל בזמן מסוים הרי הוא פוסל גם בזמן אחרעג, ולדבריו הפסח פסול מעיקר הדין.

ד. הראב"ד (השגות על בעל המאור לעיל מו: ד"ה והיינו) תירץ, שאף שיצא בפסח הראשון יכול להביא פסח אחר, ואף אם אינו חייב בפסח אחר אין בכך כלום, משום שאם אינו ראוי לפסח הרי הוא ראוי לשלמים, ואף שהוא נותן את דמו בשפיכה כדין פסח, ושלמים דינן בזריקה, מכל מקום זריקה בכלל שפיכה היא, דהיינו שאם נתן את השלמים בשפיכה יצאעד.

ה. המקדש דוד (קונטרס מענייני קדשים ס"ד אות ו ד"ה אך) כתב, שלפי דעת **הרמב"ם** (פסולי המוקדשין פט"ו ה"ח) לא קשה כלל, שכתב, שאם הקריב חטאת לשם מי שמחויב עולה, או לשם מי שכבר מת, החטאת כשירה, אלא שלא עלתה לבעלים לשם חובה. נמצא לפי זה, שגם אם מדאורייתא אין אומרים הואיל, ולפיכך הערל אינו נחשב מחויב כפרה כמותו, והפסח כשר מן התורה, מכל מקום לא יצא ידי חובתו וחייב להביא פסח אחר, ונמצא שבמה שפסל רב חסדא את הפסח מדרבנן אין שום חשש חולין בעזרה.

ו. האחיעזר (שו"ת, מ"ג סי' טו אות ג) כתב, שבאופן שהבשר אסור באכילה, אף שאיסורו רק מדרבנן הפסח נפסל ממילא, משום שזה כמו שנשחט עבור חולה וזקן שאינם ראויים לאוכלו שהפסח פסול. ולפי זה מעיקר הדין חייב להביא פסח אחרעה.

איך יביא פסח אחר קודם שנשפך הדם

הובאו לעיל דברי התוספות (ד"ה כי), שרב חסדא סובר שמדאורייתא לא אומרים הואיל, ולכן פסח ששחטו על מנת לזרוק לשם ערל שאינו מנוי, מדאורייתא הוא כשר, אך חכמים פסלוהו, וביארו שמה שמביא פסח אחר אין בזה משום חולין בעזרה, מכיון שאנו מצווים עליו לא לזרוק את הדם, וממילא אינו יוצא בפסח זה מדאורייתא. וכתבו, שמצאנו כעין זה להלן (עח:) לענין פסח שנטמא, שסובר רב, שאף שאם זרק את דמו יצא ידי חובתו, מכל מקום לכתחילה לא יזרוק את הדם אלא יביא פסח אחר. והקשה **המקדש דוד** (קונטרס מענייני קדשים סי' ה סק"ג), הלא מבואר להלן (פט.) לדעת חכמים, שאי אפשר למשוך את ידיו מפסח אחד ולהימנות על פסח אחר, אלא עד שישחט הפסח, אבל אחר שנשחט אי אפשר למשוך ידיו ממנו. ואם כן נמצא שרק לאחר שישפך דמו של הפסח הראשון, יוכלו הבעלים להימנות על פסח חדש, וקשה, הלא מבואר **ברש"י** בזבחים (פב. ד"ה מיון) שדם שאין בו פסול בגופו טעון עיבור צורה, דהיינו שאסור לשופכו לאמה עד שתשקע החמה ויפסל בפסול הגוף**עו**. ואם כן בענייננו מכיון שמדאורייתא הדם כשר אסור לשופכו לאמה [וכן לענין פסח שנטמא, אין בדם פסול הגוף, שהרי אם זרק הורצה], וממילא אין הבעלים יכולים למשוך ממנו ידיהם כדי להביא פסח אחר. והניח בצריך עיון.

שהובאו דרכם של שאר הראשונים לתרץ קושיא זו. **סה. מבואר** מדבריו, שמה שאנו מקישים לחומרא הוא בתורת ודאי. וכן כתב בחידושי הרעק"א (לעיל מד: גמ' ד"ה פד"ם) להוכיח מדברי התוספות בכמה מקומות. אמנם בקרבן אהרן (מדות פ"ג הלכה ה') ופרי מגדים (פתיחה כוללת מ"ב אות י) כתבו, שמה שאנו מקישים לחומרא הוא רק בתורת ספק, שאין אנו יודעים אם להקיש לחומרא או לקולא, ולפיכך יש להחמיר מספק, אבל אין נענשים על זה במלקות או מיתה. וראה באתוון דאורייתא (כלל יח) שהאריך בזה. **סו. בשבט** הלוי (שם סק"ד) הוסיף לבאר סברא זו, על פי מה שידוע שסברא גמורה נחשבת כדין דאורייתא [כמבואר בתוספות (שבועות כג: ד"ה מיניה) ובפני יהושע (גיטין לה. ד"ה אלא)], ולפיכך בכל מקום שיש ספק ויש סברא גמורה לכאן ולכאן, קיבלו חז"ל שתהיה הכרעתם להטות את הדין להחמיר, ואין זה בדרך חומרא של ספק דאורייתא להחמיר, אלא דין ודאי גמור, שכך נמסרה להם מדה זו. והתוספות שחולקים סוברים, שרק כשיש ספק בדבר הנדרש בי"ג מדות, שלפי כללי המדות אין הכרעה כיצד לדרוש, הולכים לפי הדרשה המחמירה יותר בתורת ודאי, אבל בספק של סברא שאין אנו יכולים להכריע מצד חסרון ידיעתינו איזו סברא גמורה יותר, אין מחמירים בה אלא מספק. **סז. וזה** חומר מיוחד בקדשים שאין לחלק בהם שבזמן אחד כשר ובזמן אחר פסול, אלא יש להשוות בהם את המדות, אבל בדבר של חולין לא מצינו כן, אלא מחלקין בהן הכל לפי מה שהדין נותן לחלוק. רבינו דוד (שם). **סח. לרבינו** יהודה ב"ר קלונימוס משפירא רבו של הרוקח. **סט. וכתב,** שכעין זה מצאנו במסכת גיטין (יט.), ששאל ריש לקיש את רבי יוחנן לענין עדים שאינם יודעים לכתוב את שמם, האם אפשר שיכתבו להם את שמם בצבע אדום, והם יחתמו על אותו כתב בדיו, והשיב לו שאסור, משום שכתב שעל גבי כתב אינו נחשב כתב. חזר ריש לקיש והקשה, הלא לענין שבת אמרת שמי שכתב על גבי כתב, חייב משום כותב. השיבו רבי יוחנן, 'וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה'. כלומר, בשבת אמרתי שהדעת נוטה כך שחייב משום כותב, אמנם אם יבוא לידי מעשה שהזיד אדם בכתב זה, לא נחייבו מיתה מספק, וכן אם שגג לא יביא חטאת מחשש חולין בעזרה, ולפיכך גם החמרתי לענין חתימת העדים בכתב על גבי כתב. ואף כאן מה שאמר רב חסדא שלוקה, היינו שכן הדעת נוטה. **ע. תוספות** ותוספות הרשב"א (ד"ה כי). **עא. צל"ח** (לעיל שם. גמ' ד"ה ומיתקף, גם ד"ה ודוקא), בית מאיר (ד"ה שלח) ודבר שמואל (גמ' ד"ה כי, גם כין). **עב. ובהמשך** חוזר בו התוספות הרשב"א מחמת הקושיא ממסכת יומא [המובאת להלן בענין 'במסכת יומא לא אמר רב חסדא הואיל לחומרא'] ומפרש כדעת התוספות שלא פסל רב חסדא אלא מדרבנן. אמנם הובא לעיל שלדעת בעל המאור (לעיל מו:), וה"ר אלחנן (הו"ד גמ' יומא שם. ד"ה ממוקר, ומוס' הרא"ש שם סב: ד"ה ממוקר), רב חסדא סובר שאומרים הואיל לחומרא מדאורייתא, ולדבריהם אכן אפשר לתרץ שמכיון שפסול מדאורייתא אין כאן חשש חולין בעזרה. **עג. הובאו** דבריו לעיל בענין 'החילוק בין הואיל לחומרא או לקולא'. **עד. בשבט** הלוי (שו"ת, ח"ג סי' קמו סק"ג) ביאר, שדברי הראב"ד הם כשיטת התוספות שלא פסל רב חסדא אלא מדרבנן, אלא שיש ביניהם מחלוקת בטעם שמותר להביא פסח אחר, שלדעת התוספות הטעם משום שלא נזרק דמו של הראשון, ואילו הראב"ד סובר שגם אם זרק את דמו של הראשון מביא פסח אחר, ומן התורה הקרבן השני הוא שלמים גמור כיון שיצא בראשון, מכל מקום הרי זה כמו שהפריש שני פסחים, שהשני הוא שלמים, ואף על גב שעושה את עבודותיו בשפיכה אחת כפסח, ולא בזריקת שתי מתנות על ארבע קרנות כדין שלמים, מכל מקום זריקה בכלל שפיכה היא, וכדעת רבי ישמעאל להלן (קכא.) ולא כרבי עקיבא. ואף שיש כאן עקירת דין תורה, שמן התורה צריך לזרוק את דם השלמים שתי מתנות שהן ארבע, והפסח אין בו אלא מתנה אחת, מכל מקום אין זה אלא שב ואל תעשה, ובאופן כזה יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה [וכמו שמצאנו לענין דמים הניתנין מתן ארבע שנתערבו בניתנין מתנה אחת, שדינן שינתנו במתנה אחת (זבחים פ.)]. אלא שהקשה על דברי הראב"ד, איך מותר להביא לכתחילה קרבן אחר ולהקריבו מדין שלמים, הלא זמן הקרבת הפסח הוא לאחר תמיד של בין הערבים, ואסור להקריב שלמים ושאר קרבנות לאחר התמיד, וזה נחשב עקירה בקום ועשה. וראה עוד בשבט הלוי (שו"ת, ח"ו סי' נג) שכתב לבאר את דברי הראב"ד בדרך אחרת. **עה. וכתב,** שמה שהוצרכו תוספות (שם) לתרץ שמכיון שלא יזרוק הדם ממילא יפסל הפסח, הוא רק משום שרצו ליישב גם לדעת רבי נתן (להלן עח:) שאכילת פסחים אינה מעכבת, ולדבריו באמת פסח שאסור באכילה אינו נפסל, ולכן צריך ליישב שלא יזרוק את הדם. **עו. דברי** רש"י שם אמורים לענין דמים פנימיים שנתערבו בדמים חיצונים, וכתב רש"י שיש להמתין עד שקיעת החמה ויפסל מאליהם, ואחר כך ישפכו לאמה. וביאר המקדש דוד (סי' יז סק"ג) שטעמו משום שהוא סובר שדם שאין בו פסול הגוף טעון עיבור צורה. אמנם הביא שם שבתוספות (להלן פב. ד"ה נטלמ) מוכח שדם אינו טעון עיבור צורה, וממילא לשיטתם אין כל קושיא. ובשמועת חיים על המקדש דוד (קונטרס שם אות כ) הביא, שבהמשך כתב המקדש דוד (סי' יז סק"י), שאפשר לפרש באופן אחר את דברי רש"י, שמה שצריך להמתין מלזרוק את הדם עד שקיעת החמה, אין זה מדין עיבור צורה, אלא משום שסובר רש"י שדם כשר אסור בהנאה, ודם פסול מותר בהנאה, ולכן אם ישפכנו קודם שקיעת החמה ויצא הדם לנחל קדרון עלולים הגננים להשתמש בדם בזמן שהוא עוד אסור בהנאה, לפיכך צריך להמתין עד שיפסל בשקיעת החמה. ולפי זה יש לומר שישפוך את הדם על הרצפה כדי לפוסלו, ויזהר שלא ישפך הדם לתוך האמה, ואז יוכל להימנות על פסח אחר [ולכאורה

אהח 19/06/2018

ותירץ הדבר שמואל (נמוס׳ שם, נפ״ד כיון), שאכן לא יביא פסח ראשון, אלא יעשה פסח שניעז. עוד תירץ, על פי המבואר בתוספות (לעיל טו. ד״ה ולד), שיש טומאות דרבנן ששורפין עליהם קדשים ללא עיבור צורה, הרי שלפעמים תיקנו חז״ל לשרוף מיד, ואם כן יש לומר בעניינו שמכיון שאם ימתין ולא ישפוך את הדם עד שיהיה עיבור צורה, יתבטל ממצות פסח, לפיכך התירו לו לשפוך את הדם ללא עיבור צורה.

במסכת יומא לא אמר רב חסדא הואיל לחומרא

שם. בברייתא במסכת יומא (סב:) שנינו, לענין שעירי יום הכיפורים, שהכהן גדול מפיל עליהם גורלות, אחד לה׳ ואחד לעזאזל, אם שחטן מחוץ לעזרה קודם שהגרילו עליהם, חייב עליהם חטאת משום שחוטי חוץ. והנה אין חייבים משום שחוטי חוץ אלא באופן שהקרבן ראוי להיות קרב בפנים, לפיכך שואלת הגמרא, הלא קודם הגרלה אין השעירים ראויים להקרבה בפנים ומדוע השוחטן בחוץ חייב. השיב רב חסדא, שאף שאין השעיר ראוי להיקרב לשם שעיר הנעשה בפנים [דהיינו השעיר שדמו נכנס לקודש הקדשים], מכל מקום הואיל ואפשר להקריבו בעזרה לשם שעיר מוספין הנעשה בחוץ [דהיינו שדמו נזרק על מזבח החיצון], לפיכך אם שחטו בחוץ חייב. מדקדקת הגמרא, ממה שלא אמר רב חסדא הואיל שכל שעיר עלול לעלות בגורל, וראוי להיות השעיר הנעשה בפנים, משמע שסובר רב חסדא שמחוסר הגרלה דינו כמחוסר מעשה, ולכן אינו נחשב ראוי לכך. על זה אמר שמואל, שמדבריו נלמד שמי שהקריב שלמים בחוץ לפני שנפתחו דלתות ההיכל פטור, שהרי אסור להקריבו בעזרה לפני פתיחת דלתות ההיכל, ואף שאם יפתחו הדלתות יהיה ראוי להקרבה, מכל מקום מחוסר פתיחה הוא כמחוסר מעשה, ולדעת רב חסדא אין אומרים הואיל במחוסר מעשה.

מבואר אם כן בסוגיא שם, שלדעת רב חסדא אין אומרים הואיל בדבר שהוא מחוסר מעשה. והקשו **הראשונים**עח, הלא בסוגייתנו מבואר שרב חסדא אומר הואיל לחומרא אפילו באופן שהוא מחוסר מעשה, כגון לענין ערל הואיל ויכול למול, ואם כן מדוע לא החמיר שם רב חסדא לחייבו משום שחוטי חוץ מטעם הואילעט. וכמה תירוצים כתבו הראשונים על זהפ:

א. תוספות ותוספות הרשב״א (ד״ה כי)פא תירצו, שלדעת רב חסדא מן התורה אין אומרים הואיל אפילו בשאינו מחוסר מעשה, ולפיכך אינו מחייב משום שחוטי חוץ, ומה שהחמיר כאן לפסול את הפסח שחשב שיתכפרו בו ערלים הוא מדרבנןפב.

ב. בעל המאור (לעיל מו:) סובר, שבסוגייתנו פוסל רב חסדא מדאורייתא ואפילו שהוא מחוסר מעשה, אלא שעד כאן לא אמר הואיל אלא במחוסר מעשה בבעלים, כגון בערל שהפסול אינו בפסח עצמו, אבל במחוסר מעשה בגוף הזבח כגון הגרלה, אפילו רב חסדא מודה שלא אומרים הואיל. אך **הראב״ד** (שם) השיג עליו, שהרי בגמרא שם למדנו מדברי רב חסדא, שגם לענין מחוסר פתיחת דלתות ההיכל לא אומרים הואיל, והלא אין זה מחוסר מעשה שבגוף הזבחפג.

ג. הראב״ד (שם - נמיוק השני) תירץ, שאמנם רב חסדא סובר הואיל לחומרא אפילו במחוסר מעשה, והנידון במסכת יומא אינו דומה לנידון בסוגייתנו, משום ששם הנידון הוא האם יש על הקרבן דין של ׳מחוסר זמן׳, דהיינו שכל זמן שלא הגרילו עליו לא הגיע זמנו להקרבה, ומכיון שהוא מחוסר מעשה יש לו פסול של מחוסר זמן, לפיכך אין חייבים עליו בחוץפד [ולא שייך לחייבו מטעם הואיל, כיון שזה עיקר הדין של מחוסר זמן, שאם לא הגיע זמנו אינו נחשב ראוי לבוא בפנים], וכן בפתיחת דלתות ההיכל סוברת הגמרא שם שהרי זה כמו שאין בית המקדש, וממילא הרי זה נחשב כמחוסר זמנפה. אמנם בסוגייתנו אין על הפסח חשש של מחוסר זמן, לא בבעלים ולא בקרבן, אלא שחשב לשם מי שאינו ראוי כעת להקרבה, וכיון שיש אפשרות שהוא ימול את עצמו, ממילא הוא כבר נחשב ראוי לכפרה כדי שהמחשבה עליו תפסול.

ד. בתוספות ישנים (יומא סג. ד״ה ממוסר) **ותוספות הרא״ש** (שם סב: ד״ה ממוסר) כתבו, שה״ר **אלחנן** תירץ, שאמנם לדעת רב חסדא במחוסר מעשה אין אומרים הואיל, ומה שסובר רב חסדא בסוגייתנו לענין ערל שאומרים הואיל, זה משום שמכיון שבכל שעה בידו לתקן את עצמו, וכל זמן שלא מל, באיסור כרת הוא עומדפו, בודאי יחוש למול כדי להיפטר מכרת, ולפיכך אינו נחשב כמחוסר מעשה. וביאר **המרומי שדה** (נמוס׳ ד״ה כי), שלפי שיטתו בין רבה ובין רב חסדא סוברים שיש לחלק בין מחוסר מעשה לשאינו מחוסר מעשה, אלא שבזה נחלקו, שרבה סבר שמילה נחשב מחוסר מעשה, ורב חסדא סבר שאינו נחשבפז.

ה. הבעל העיטור (ח״ג דף קמו.) תירץ, שאף שסובר רב חסדא שלחומרא אומרים הואיל אף במחוסר מעשה, מכל מקום בדין שחוטי חוץ יש דין מיוחד, שנאמר (ויקרא יז ד) ׳ואל פתח אוהל מועד לא הביאו׳, ודרשו חז״ל (זבחים קיב.), שרק הראוי לפתח אוהל מועד חייב עליו בחוץ, שאינו ראוי לפתח אוהל מועד אינו חייב עליו בחוץ, וכיון שהוא מחוסר מעשה ואינו ראוי לפתח אוהל מועד, אי אפשר לחייב אותו מטעם הואיל.

ו. היצחק ירנן (על הרמב״ס קרבן פסח פ״ג ה״ו) **והליקוטי הלכות** (זבח תודה ד״ה והנה כ״ז) כתבו, שמטעם קושיא זו, לא פסק **הרמב״ם** (שם) כדעת רב אשי, משום שבמסכת יומא מבואר שרב חסדא אינו אומר הואיל בדבר המחוסר מעשה אפילו לחומרא. ולא קיבל הרמב״ם את התירוצים הנ״ל. וביארו, שעל רב אשי עצמו אין להקשות סתירה בדברי רב חסדא, משום שהוא סובר כרבה בר שימי המובא בסוגיא שם (יומא סג.), שסובר שרבה הוא שאמר את הדברים ביומא ולא רב חסדא, ולפי זה אכן רבה לשיטתו שבמחוסר מעשה אין אומרים הואיל.

לדעת תוספות האם יש אופן שסובר רב חסדא הואיל מדאורייתא

כתבו תוספות (ד״ה כי) שרב חסדא לא אומר הואיל אלא מדרבנן, שבדאורייתא לא שייך לחלק בין לחומרא בין לקולא, ומדאורייתא אין אומרים הואיל כלל אפילו לחומרא. והביאו ראיה מהסוגיא ביומא (סב:), שאמר רב חסדא על השוחט שני שעירים בחוץ שהוא חייב הואיל וראוי לשעיר הנעשה בחוץ, ומבארת הגמרא שלפיכך לא אמר מטעם שכל אחד מהשעירים יכול לעלות בגורל לה׳, משום שמחוסר הגרלה כמחוסר מעשה הוא. הרי מוכח שמדאורייתא רב חסדא אינו אומר הואיל, ולפיכך אי אפשר להתחייב על זה בחוץפח.

והקשו האחרוניםפט, כיצד ניתן לומר שרב חסדא סובר שמדאורייתא אין אומרים הואיל כלל אפילו באינו מחוסר מעשה, הלא מבואר שם בסוגיא שהשוחט שני שעירים בחוץ חייב משום הואיל והוא ראוי לשעיר הנעשה בחוץ

דבריו צריכים ביאור, שהרי אף אם ישפכנו קודם שקיעה מכיון שיצא לנחל קדרון הרי הוא נפסל ביוצא, ויוצא הוא פסול הגוף, כמבואר במשנה להלן (פב.)]. **עז. וכן** כתב באגרות משה (או״ח, ח״ג סי׳ קיט ד״ה ומה) על דברי הגמרא להלן (שם) לענין דם טמא, שאם זרק הורצה, שאכן כל זמן שלא נשפך הדם אינו יכול להביא פסח אחר, אך גם אינו יכול למשוך את ידיו, ולכן אין ברירה אלא שידחה לפסח שני. **עח. תוספות** (ד״ה כי), בעל המאור (לעיל מו:), תוספות הרשב״א (ד״ה כי), תוספות ישנים (יומא סג. ד״ה ממוסר), ריטב״א (שם סב: ד״ה הא) ותוספות הרא״ש (שם סב: ד״ה ממוסר). **עט. הנה** רוב הראשונים [בעל המאור, תוספות ישנים ותוספות הרא״ש (שם)] הזכירו בקושייתם את הדין הראשון, בענין שוחט שעירי יום הכיפורים בחוץ שאין אומרים הואיל וראוי לשעיר הנעשה בפנים, משום שמחוסר הגרלה כמחוסר מעשה. אך התוספות (שם) טרחו להביא גם את הדין השני של שוחט שלמים בחוץ קודם פתיחת הדלתות, שמחוסר פתיחה כמחוסר מעשה. וביאר בתוספות הרשב״א (שם), שממחוסר הגרלה לא קשה כל כך, משום שאפשר לחלק, שכאן הערל בידו למול עצמו, אך שם כלל לא ברור ששעיר זה יעלה בגורל לה׳, ומכיון שאין בידו לקובעו לה׳ לפיכך אין אומרים בו הואיל. אך מהדין השני של פתיחת הדלתות בודאי קשה, שהרי בידו לפתוח הדלתות אם ירצה [דעת תוספות הרשב״א שלאחר הגרלה אין חייבים כלל על של עזאזל. וכן מבואר במסכת זבחים (קיג:) לפי גירסתנו. אמנם הרמב״ם (מעשה הקרבנות פי״ח ה״ח) פסק, שאף השעיר שעלה עליו הגורל לעזאזל, אם שחטו בחוץ קודם וידוי חייב, משום שהוא ראוי לבוא לאהל מועד לוידוי, ולדבריו נמצא ששני השעירים ראויים לבוא בפנים]. **פ. ראה** לעיל [בענין ׳החילוק בין הואיל לחומרא או לקולא׳] שלדעת הרמב״ן (מלחמות ה׳ לעיל מו:), רב חסדא סובר שלא אומרים כלל הואיל [מלבד בענין פסול קדשים, שמה שפוסל בזמן מסוים פוסל גם בזמן אחר], ולפי דבריו מובן היטב מה שלא חייב רב חסדא בחוץ במחוסר מעשה. **פא. הובא** גם בריטב״א (יומא סב: ד״ה הא). **פב. וראה** לעיל [בענין ׳גם בפסח יש קולא שמביא חולין לעזרה׳] שהובא ביאור התוספות, מדוע בסוגייתנו שפוסל רב חסדא את הפסח מדרבנן אין חשש של חולין בעזרה. וראה עוד בראב״ד (השגות על נעל המאור לעיל מו: - נמיוק הראשון) שתירץ, שבמסכת יומא לא אמר רב חסדא הואיל לחומרא, מפני שיש בזה גם צד קולא, שמטעם הואיל הוא מתחייב להביא חטאת של שחוטי חוץ, והרי זה חשש של מביא חולין לעזרה [ולעיל (שם) הובא ביאור הראב״ד מדוע בסוגייתנו אין חשש חולין בעזרה]. תירוץ זה הוא כעין תירוץ התוספות, אלא שלא מבואר בדבריו שהחומרא היא מדרבנן, ויתכן שהוא סובר שמדאורייתא יש להחמיר רק במקום שאין בזה צד קולא. **פג. ראה** גם ברש״י (יומא שם ד״ה מין, ומילק) שמדגיש שמחוסר הגרלה אינו נחשב מחוסר מעשה בגופו, שהרי אמרו (שם לט:), שרק עליית גורל מתוך הקלפי מעכבת, אבל הנחת הגורל על השעיר אינה מעכבת. ולפיכך למדו מדבריו לענין קודם פתיחת דלתות, אף שאין שם חסרון מעשה בגופו. **פד. אך** באופן שאינו מחוסר מעשה, אף שלא הגיע זמנו, מכיון שבהמשך היום יגיע זמנו, סובר רב חסדא שאין מחוסר זמן לבו ביום, ולפיכך השוחט שני שעירים בחוץ חייב, משום שראוי לשעיר המוספין הנעשה בחוץ, אף שעדיין לא הגיע זמנו של שעיר המוספין. **פה. ביארנו** על פי הגירסא בהגהות הראב״ד שבש״ס ׳עוז והדר׳ [וכן בשבט הלוי (סו״ת, מ״ח סי׳ קמו סק״ג) ביאר כמו גירסא זו], אמנם הגירסא בספר ׳כתוב שם׳, וכן בש״ס הישן, היא ׳מחוסר מעשה׳. **פו. ראה** לעיל [בענין ׳האם ערל שמתו אחיו מחמת מילה נחשב בר כפרה׳], האם מדובר כאן בערל החייב למול או בערל שמתו אחיו מחמת מילה. **פז. וכן** נחלקו האם אומרים הואיל לקולא באופן שאינו מחוסר מעשה, שלרב חסדא אין אומרים הואיל אלא לחומרא, ולרבה אפילו לקולא. וראה בספר מזל שעה (זכיה ומתנה פ״ח ד״ה ולדעת הרמב״ם) שהאריך בזה, וביאר שיש כאן שתי מחלוקות שאינן תלויות זו בזו. וביאר לפי זה את פסקי הרמב״ם, שבהלכות יום טוב (פ״ח הט״ו) פסק, שהאופה מיום טוב לחול אינו לוקה, כדעת רבה. ומאידך בהלכות קרבן פסח (פ״ג ה״ו) פסק כרב חסדא, שאם שחטו למולין על מנת שיתכפרו בו ערלים בזריקה הפסח פסול, הואיל ויכול לתקן את עצמו [וראה לעיל בענין ׳מי שאינו יכול לאכול האם מינויו חל׳ שביארו האחרונים שלדעת הרמב״ם כל ערל הוא אינו מנוי]. ובהלכות מעשה הקרבנות (פי״ח ה״ג) פסק, ששלמים ששחטן בחוץ קודם פתיחת דלתות ההיכל פטור, כיון שהוא מחוסר מעשה של פתיחת דלתות ההיכל, דהיינו שאין אומרים הואיל אפילו לחומרא. ויש לפרש, שבענין המחלוקת האם אומרים הואיל גם לקולא, פסק הרמב״ם כרבה, שבדבר שאינו מחוסר מעשה אף להקל אומרים הואיל, ולפיכך הוא פוטר את האופה מיום טוב לחול, ובשוחט קודם פתיחת הדלתות הטעם שפטור, כי ההואיל הוא מחוסר מעשה. אך בענין המחלוקת האם ערל נחשב מחוסר מעשה או לא, פסק כדעת רב חסדא, שערל אינו נחשב מחוסר מעשה, ולפיכך פסל בפסח לשם ערל. אמנם בהגהות מהרש״ם (נמוס׳ ד״ה הא, נהערה מהמנו) כתב, שסברת ה״ר אלחנן נכונה רק לפי שיטת הראב״ד (מילה פ״ח ה״ג) שמי שלא מל את עצמו עומד כל יום באיסור כרת, אבל לשיטת הרמב״ם (שם), שאינו חייב כרת עד שימות והוא ערל במזיד, אם כן אינו כל כך זהיר ומזדרז למול עצמו [ואמנם אפשר ליישב את פסקי הרמב״ם גם כשיטת בעל המאור, הרמב״ן או התוספות ישנים, אך לא כשיטת התוספות, שלדעתם אם הוא לוקה ביום טוב, על כרחך שאין הואיל מדאורייתא, וכיון שאין הואיל מדאורייתא על כרחך שאי אפשר לחייבו בחוץ]. **פח. ראה** לעיל [בענין ׳במסכת יומא לא אמר רב חסדא הואיל לחומרא׳] שהובא הנושא בהרחבה. **פט. מהרש״א**, משיב נפש (לקמן ע״ב נמוס׳ ד״ה לימא)

[היינו שעיר חטאת של מוסף], ומקשה הגמרא שהרי עדיין לא הגיע זמן הקרבת שעיר הנעשה בחוץ [שהוא בא רק לאחר עבודת היום בפנים], ומתרצת הגמרא, שאין מחוסר זמן לבו ביום, והוא נחשב כראוי לבוא. הרי מפורש שמודה רב חסדא שאומרים הואיל בדבר שאינו מחוסר זמן, ומחייב על זה קרבן[צא]. ותירץ **המרומי שרה**[צא] (נמוס' ד"ה כי), שרב חסדא סובר שמדאורייתא אומרים הואיל רק בדבר שהוא בידו, כגון בשעיר הנעשה בחוץ, שבידו להקריב את השעיר הזה בפנים לשם מוסף [ואף שלא הגיע זמנו אין מחוסר זמן לבו ביום], אבל כאן ביום טוב אין זה בידו להביא אורחים, ולפיכך אינו לוקה. וכעין זה תירץ **המהרש"א** (לקמן ע"ב נמוס' ד"ה לימא), שרב חסדא סובר שאין אומרים הואיל אלא בדבר שראוי לבוא בו ביום, ואינו מחוסר כלום. ובמרומי שדה כתב, שכן מוכח במסכת ביצה (כא.), ששנינו בברייתא, שמותר לאפות את עיסת הכלבים בזמן שהרועים אוכלים ממנה, וביארה הגמרא שלדעת רב חסדא ההיתר הוא רק באופן שיש לו נבילה מוכנה, והוא יכול לפייס בה את הכלבים, וממילא הפת ראויה כולה לאורחים. ומשמע שאף שהוא באמת מתכוין שהכלבים יאכלו ממנו מותר, הואיל ובידו לפייסם בנבילה[צב]. אם כן מבואר שמודה רב חסדא במקום שהוא בידו שאומרים הואיל[צג].

אמנם הרמב"ן (מלחמות ה' לעיל מו:) כתב[צד], שמה שרב חסדא סובר שלא אומרים הואיל ואם יבואו אורחים, אין זה בגלל שאין אורחים לפניו, אלא אפילו אם יש לו אורחים לפניו ויכול להאכילם, אך הוא אינו מתכוין לכך אלא רק לאפות לחול, לוקה. והביא לכך ראיה ממה שהקשה רבה לרב חסדא (לעיל מו:) מהברייתא, שמותר לשחוט ביום טוב בהמה המסוכנת בתנאי שהוא יכול לאכול ממנה כזית צלי בעוד יום, ומשמע שאפילו אם לא יאכל מותר הואיל ובידו לאכול, ולדבריך שאין אומרים הואיל, מדוע מותר לשחוט את המסוכנת [והשיבו רב חסדא, שכוונת הברייתא שמחמת החשש להפסיד את הבהמה הוא מתכוין באמת לאכול ממנה כזית צלי]. הרי מוכח שלדעת רב חסדא אין אומרים הואיל אפילו בדבר שהוא בידו.

ואת דברי הגמרא ביומא ביאר הרמב"ן, שמה שאמר רב חסדא שהשוחט שני שעירים בחוץ חייב הואיל וראויים לשעיר הנעשה בחוץ, אין ללמוד משם שרב חסדא סובר שאומרים הואיל, משום שדין שחוטי חוץ הוא ענין אחר, שעיקר דין שחוטי חוץ הוא שאם שחט בחוץ דבר הראוי לבוא לפתח אהל מועד חייב עליו, ולכן חייבים על השעירים בחוץ, מכיון שהם ראויים לבוא בפנים לשעיר החיצון, ואף שעדיין לא הגיע זמנו, מכל מקום אין מחוסר זמן לבו ביום, והוא נחשב ראוי לבוא, אבל אם היה מחוסר מעשה אין חייבים עליו מכיון שאינו ראוי לבוא לאהל מועד [אלא אם כן אומרים הואיל]. וכן כתב **בהגהות רא"מ הורוויץ** (נמוס' ד"ה כי) **בביאור דעת התוספות**[צה].

בחיוב מלקות יש קולא שנפטר מתשלומי ממון

שם. הקשה **במלא הרועים** (נרס"י ד"ה לקולא), לפי הסובר (נ"ק עא.) שמי שהתחייב במעשה אחד גם ממון וגם מלקות אינו לוקה ומשלם, אלא נפטר בעונש המלקות, אם כן מדברי רב חסדא המחייב מלקות באופה מיום טוב לחול יוצאת קולא, כגון שבאותו זמן שאפה שרף את בגדו של חבירו, או שהזיק את חבירו באופן שחיוב התשלומים בא ביחד עם חיוב המלקות, שרב חסדא המחייבו מלקות ממילא הוא פוטרו מתשלומים. ותירץ, שבדיני ממונות לא שייך קולא וחומרא, שלעולם בין אם יתחייב ובין אם יפטר תהיה זו קולא לאחד וחומרא לשני[צו]. עוד תירץ, לפי מה שכתבו **תוספות** (ד"ה כי) שרב חסדא סובר שמדאורייתא לא אומרים הואיל, נמצא שבאמת מעיקר הדין הוא פטור מתשלומים, ולפיכך מחייבו רב חסדא מלקות.

סיכום שיטות הראשונים בענין הואיל

להלן סיכום השיטות בסוגייתנו באיזה אופן אומרים הואיל לפי רבה ולפי רב חסדא:

לדעת התוספות (ד"ה כי), לפי רבה, כל שאינו מחוסר מעשה, כגון ביאת אורחים, אומרים הואיל מדאורייתא. ובמחוסר מעשה, כגון ערל, אין אומרים הואיל אפילו מדרבנן. ולפי רב חסדא, מדאורייתא אין אומרים הואיל כלל אפילו באינו מחוסר מעשה[צז]. ומדרבנן אפילו במחוסר מעשה אומרים הואיל.

לבעל המאור (לעיל מו:), לדעת רבה, באופן שאינו מחוסר מעשה כלל כמו אורחים, אומרים הואיל גם לקולא, אבל במחוסר מעשה כגון ערל לא אומרים הואיל. ולרב חסדא, גם במחוסר מעשה אומרים הואיל לחומרא, מלבד במחוסר מעשה בגופו, כגון מחוסר הגרלה, שבו אין אומרים הואיל. ולקולא אין אומרים הואיל כלל אפילו באינו מחוסר מעשה. ולשיטתו כל החילוקים הם מדאורייתא.

לדעת ה"ר אלחנן (הו"ד נמוס' יכנים יומם סג. ד"ה מחוסר), בדבר שהוא מחוסר מעשה לדברי הכל אין אומרים הואיל. ובדבר שאינו מחוסר מעשה, לדעת רבה אומרים הואיל אפילו לקולא, לרב חסדא, רק לחומרא. ועוד נחלקו, האם ערל נחשב מחוסר מעשה, לפי רבה ערל נחשב מחוסר מעשה, ולרב חסדא אינו נחשב מחוסר מעשה.

לדעת הרמב"ן, יש שני נידונים בסוגייתנו: א. בהואיל שעתיד להיות, כגון הואיל ויבואו אורחים, לדעת רבה אומרים הואיל אם אינו מחוסר מעשה, ולרב חסדא אין אומרים הואיל כלל ואפילו באינו מחוסר מעשה. ב. בהואיל של פסולי קדשים, רב חסדא סובר, שכל פסול שפוסלו בזמן מסוים פוסלו גם בזמן אחר, ואפילו שהוא מחוסר מעשה. ורבה סובר שאין בזה הואיל מכיון שהוא מחוסר מעשה.

מסתבר ללמוד טומאת גברי מטומאת בשר

מאי שנא טומאה דפשיטא ליה ומאי שנא ערלה דמספקא ליה אלא בטומאת בשר. הקשו **תוספות** (ד"ה מאי) בשם **הרשב"א**[צח], לשם מה הגמרא היתה צריכה לפרש שהברייתא מדברת בטומאת בשר, הרי לכאורה אפשר לפרש שמדובר בטומאת גברי, ומה שהיה פשוט לתנא בטומאת גברי שלא פוסל במקצת, הוא משום שלומדים טומאת גברי מטומאת בשר. והוסיפו, שגם אם נאמר שהיה פשוט לגמרא שדין טומאת גברי שוה לערלה, לפי ששניהם נלמדים מהפסוק (שמות יב ד) 'איש לפי אכלו', ולכן אם נאמר שהיה פשוט לברייתא שבטומאת גברי עשה בה מקצת טומאה ככל טומאה, ממילא פשוט שהוא הדין בערלה[צט], ולא היה עולה על דעתנו ללמוד ערלה מזמן, עדיין קשה, כיצד אומרת הברייתא שעדיף ללמוד את ערלה מפיגול מכיון ששניהם לא הותרו מכללם, הלא את טומאת גברי בודאי עדיף ללמוד מטומאת בשר, שיש ללמוד טומאה מטומאה ולא טומאה ממחשבת פיגול, ומכיון שערלה וטומאת גברי דינם שוה, ממילא פשוט לנו שגם את ערלה אין ללמוד מזמן[ק]. ותירץ ר"י, שיש גם סברא להיפך, שעדיף ללמוד גם את טומאת גברי מפיגול, ששניהם פסולם במחשבה [מחשבה לשם טמאים ומחשבת חוץ לזמנו], ולא מטומאת בשר שאינה פסול במחשבה, אלא שנטמא הבשר בפועל.

וכתב המהרש"א (נמוס' שם) שלפי זה קצת קשה, שהרי למסקנא הברייתא מדברת על טומאת בשר, ואם כן מדוע כשהתנא רצה לבאר מדוע יש ללמוד ערלה מזמן ולא מטומאה לא אמר סברא זו, שיש ללמוד ערלה מזמן לפי ששניהם פסול במחשבה [מחשבה לשם ערלים, ומחשבת חוץ לזמנו], ולא מטומאת בשר שאינה פסול במחשבה, שהרי על כרחך הוצרך התנא להגיע לסברא זו, כדי שלא נלמד טומאת גברי מטומאת בשר. ותירץ **הצל"ח** (נמוס' שם,

---

ומרומי שדה (נמוס' ד"ה כי). צא. **וכן** מובא בסוגיא שם (פג.) לדעת רב חסדא, שהשוחט קרבן פסח בחוץ שלא בזמנו, חייב, הואיל והוא ראוי לבוא בפנים לשם שלמים [לפי הסובר שפסח אינו צריך עקירה], הרי שמודה רב חסדא בדבר שאומרים הואיל מדאורייתא. מרומי שדה (שם). צב. **כן** כתבו **הרשב"א** (בילה שם ד"ה אלא) **והר"ן** (עה"פ שם ד"ה אמר) בסוגיא שם. אמנם ראה **בחידושי הרא"ה** (שם ד"ה ומי) **ובחידושי רבינו נחמן בן הרמב"ן** (שם ד"ה ה"ג) שפירשו, שההיתר שם לדעת רב חסדא הוא רק באופן שבאמת כוונתו להאכיל מן העיסה רק את הרועים. צג. **ובשבט הלוי** (שו"ת, ח"ו סי' קמו סק"ב) כתב לדחות את הראיה משם, על פי המבואר בתוספות (לעיל מו: ד"ה הומלין - הרמתון) **ובלחם משנה** (יו"ט פ"ו ה"ד), שהאיסור לאפות עיסת הכלבים ביום טוב אינו אלא מדרבנן, ולפי זה אין משם כל ראיה, שמכיון שאינו אסור אלא מדרבנן לפיכך מיקל רב חסדא לומר בו הואיל. צד. **וכן** כתב רבינו דוד (לעיל מו: ד"ה דרבי אליעזר). צה. **וכן** כתב בשבט הלוי (שם) לבאר בדעת התוספות. וכתב, שאף שיש מחלוקת בין הרמב"ן והתוספות בביאור דעת רב חסדא בענין הואיל [ראה לעיל בענין 'החילוק בין הואיל לחומרא או לקולא'], מכל מקום בעיקר הסברא אין חוצץ ביניהם, שבאופן שהוא מחוסר הגרלה אין מקום לחייב אלא מטעם הואיל, אבל באופן שאינו מחוסר הגרלה, אין זה כלל מענין הואיל, אלא הוא נקרא ראוי לבא בפנים [אמנם עיין בדברי התוספות להלן (ע"ב ד"ה לימא) שכתבו, 'דאין מחוסר זמן לבו ביום לגבי הואיל', ובביאור המהרש"ל (נמוס' שם), שמשמע שהם סוברים שטעמו של רב חסדא שם הוא מדין הואיל]. צו. **וציין** לעיין בסוגיא בכתובות (נב.) שם דנה הגמרא במי שחייב מלקות וממון, באיזה צד נחשב יותר לחומרא בחיוב מלקות או בחיוב ממון. צז. **ונחלקו** האחרונים בדבר שהוא בידו שיהיה ראוי בו ביום, לדעת המהרש"א (לקמן ע"ב נמוס' ד"ה לימא) והמרומי שדה (נמוס' ד"ה כי) בזה מודה רב חסדא שיש הואיל מדאורייתא. ולדעת הגהות רא"מ הורוויץ (נמוס' ד"ה כי) גם בזה מדאורייתא אין הואיל. צח. **וכן** הוא בתוספות הרשב"א (ד"ה מאי). צט. **מבואר** בתוספות שלאחר שלומדים את טומאת גברי מטומאת בשר ב'בנין אב', ניתן לחזור וללמוד בהיקש מטומאה לערלה. אמנם ראה בספר אברהם יגל (נמוס' שם) **שהעיר**, שבמסכת זבחים (נא.) הסתפקה הגמרא האם דבר הלמד בבנין אב חוזר ומלמד בהיקש או לא. ולא פשטה שם הגמרא ספק זה [ושמא יש לומר שכאן הוא יותר מסתם היקש, שהלימוד הוא לא מהסמיכות של טומאה לערלה, ככל היקש שבש"ס, אלא שמכיון שהפסול בשניהם הוא מטעם אחד שאינו ראוי לאכילה, ממילא לא שייך לחלק ביניהם שאחד יפסול במקצת ואחד לא יפסול במקצת]. ק. **כתב** הצל"ח (נמוס' שם), שלכאורה קושיית התוספות צריך עיון, שמה בכך שטומאת גברי דומה לטומאת בשר, הרי מאידך ערלה דומה לפיגול ששניהם לא הותרו מכללם, וכיון שערלה וטומאת גברי על כרחך דינם שוה, מנין לנו שעדיף ללמוד את שניהם לטומאת בשר בגלל שטומאת גברי דומה לטומאת בשר, שמא עדיף ללמוד את שניהם מפיגול בגלל שערלה דומה לפיגול. ותירץ, שכוונתם להקשות שטומאת גברי שוה לטומאת בשר בשני דברים, גם שלשניהם שם טומאה, וגם ששניהם אינם נוהגים בכל הזבחים, ונמצא שאינו חלוק מטומאת בשר בשום דבר, אבל ערלה שוה לזמן רק בצד אחד ששניהם לא הותרו מכללם, אבל הוא חלוק ממנו בדבר אחר שזמן נוהג בכל הזבחים וערלה אינה נוהגת רק בפסח, ולכן עדיף ללמוד את שניהם מטומאת בשר. ועל זה תירצו תוספות, שגם טומאת גברי אינה שוה לטומאת בשר בכל דבר, שטומאת גברי היא פסול מחשבה וטומאת בשר אינו פסול מחשבה.

גפ"ד ומור"י)[קא], שבאמת ידעה הברייתא שיש טעם ללמוד ערלה מזמן, משום ששניהם פסול מחשבה, אך מאידך הרי דין ערלה וטומאת גברי הוא בודאי שוה, ששניהם נלמדו מפסוק אחד, ולגבי טומאת גברי יש שני טעמים מדוע ללמוד מטומאת בשר, גם שעדיף ללמוד טומאה מטומאה ולא מפיגול, וגם ששניהם אינם נוהגם בכל הזבחים ופיגול נוהג בכל הזבחים, וכיון שבטומאת גברי יש שני טעמים לדמות לטומאת בשר, ובערלה יש רק טעם אחד לדמות לפיגול[קב], ממילא יש לנו להעדיף את הלימוד מטומאת בשר [בין בערלה ובין בטומאת גברי, שהרי דינם שוה], ועל טענה זו השיב התנא שיש טעם נוסף ללמוד ערלה מפיגול, ששניהם לא הותרו מכללם, ואם כן שוב יש שני טעמים ללמוד מערלה ושני טעמים ללמוד מטומאת בשר, ואין לך ראיה כיצד ללמוד.

כיצד ניתן ללמוד מטומאת בשר למחשבת ערלה

אלא בטומאת בשר ומאי לא עשה בה מקצת טומאה ככל טומאה דאילו איטמי חד מאברים האי דאיטמי שרפינן ליה ואידך אכלינן ליה.

יש שהקשו[קג], הלא דין זה שאם נטמא מקצת הבשר אין השאר נפסל, לא נלמד מהפסוק, אלא סברא פשוטה היא שאין טעם לפסול מה שלא נטמא. אבל במחשבת ערלים הרי בעצם לא נאכל כלום לערלים, ומדוע נפסל הקרבן, אלא שיש גזירת הכתוב שאם חשב להאכיל לערלים, הרי זו מחשבת פסול בקרבן ופוסלתו, ולכן אנו דנים שמא די במה שחשב להאכיל מקצת הבשר לערלים כדי לפוסלו, וכמו שמצאנו במחשבת פיגול, ואיך אפשר לפשוט שאלה זו מפסול טומאת בשר[קד].

באיזה אופן לא נטמא כל הפסח

דאילו איטמי חד מאברים האי דאיטמי שרפינן ליה ואידך אכלינן ליה.

ביאר **המאירי** (ד"ה זה), שמדובר כגון שנטמאו המעיים, שהם נצלים לבדם בתנור ואינם מחוברים לכבש, כמבואר במשנה להלן (עד.). אך אם האבר מחובר לזבח, לא יתכן שנטמא הוא לבדו, שמכיון שהוא מחובר הטומאה עוברת לכל הזבח. **ובצפנת פענח** (מתנות עניים עמ' 92) כתב, שיתכן גם באופן שנטמאו שאר האיברים, ואף לפי שיטת **רש"י** (להלן עה. ד"ה ממכו) שיש לצלות את הפסח כולו כאחד, ואם נחתך ממנו אבר פסול[קה], ואם כן איך יתכן שרק אבר אחד נטמא, יש לומר שמדובר כגון שהאבר מחובר רק בחוט השערה לשאר האיברים, ומבואר במסכת חולין (קמ:), שאבר המחובר בחוט השערה, דינו כמחובר לבהמה לענין שאינו נחשב כאבר שנחתך מן החי ואינו מטמא כמו נבילה, אך מכל מקום אם נטמא האבר לא נטמאת הבהמה, ולפי זה יש לומר שלענין הדין שצריך לצלות את הפסח כאחד די בחיבור של כחוט השערה [וכמו שמבואר בירושלמי (מיר פ"ו ה"ט) לענין זרוע בשלה], אך מכל מקום אם נטמא אבר זה אינו מעביר את הטומאה לכל הזבח.

האם ערל נכנס לעזרה

ערל וטמא משלחין קרבנותיהן. במסכת חגיגה (ד:) שנינו בברייתא, הערל והטמא פטורין מקרבן ראייה[קו]. ומקשה הגמרא, בשלמא טמא פטור מראייה, שנאמר (דברים יג ה-ו) 'ובאת שמה והבאתם שמה'[קז], כל שישנו בביאה ישנו בהבאה, כלומר, מי שרשאי לבוא לעזרה חייב בהבאת קרבן ראייה, והטמא שאינו ראוי לביאה אינו חייב בהבאת קרבן ראייה, אבל ערל מנין שאינו חייב בראייה. מתרצת הגמרא, שברייתא זו היא בשיטת רבי עקיבא הסובר שהערל דינו כטמא, שהוא אמר שהאיסור של הערל לאכול תרומה נלמד מהפסוק של טמא, 'איש איש מזרע אהרן והוא צרוע או זב, בקדשים[קח] לא יאכל עד אשר יטהר' (ויקרא כב ד), והיתור 'איש איש' בא לרבות את הערל שאף הוא אסור בתרומה, ומכיון שהוא מרבה את הערל כטמא, ממילא הוא אסור להיכנס לעזרה, ומכיון שאינו בביאה אינו בהבאה. ומשמע מדברי הגמרא, שלפי דעת חכמים הערל רשאי להיכנס לעזרה, שכן הם למדים (יבמות ע.) את איסור ערל באכילת תרומה מגזירה שוה, נאמר 'תושב ושכיר' בפסח (שמות יב מה), ונאמר 'תושב ושכיר' בתרומה (ויקרא כב י), כשם שבפסח אין הערל אוכל, הוא הדין בתרומה, ולדעתם לא מצאנו שדין הערל כטמא. וכתבו **תוספות** (ד"ה ערל)[קט], שלשון הגמרא בסוגייתנו 'ערל וטמא משלחין קרבנותיהן', שמשמע שהערל אינו רשאי להביא קרבנותיו בעצמו, הוא כדעת רבי עקיבא שמרבה את הערל כטמא, אבל לפי חכמים הערל יכול להביא בעצמו את שאר הקרבנות.

אמנם במסכת **יבמות** (עב:) אמר רבא על הברייתא של 'הערל והטמא פטורים מן הראייה', שהטעם שערל פטור מן הראייה זה משום שהוא מאוס מלהראות בעזרה. וכתבו תוספות (סס ד"ה המס, חגיגה ד: ד"ה למרבה) שני פירושים בדעת רבא: א. שרבא חולק על הסוגיא בחגיגה, וסובר שגם לדעת חכמים ערל פטור מן הראייה, מכיון שהוא מאוס[קי]. ב. שאף רבא לא דיבר אלא בדעת רבי עקיבא, ובא לבאר שלא פסלו רבי עקיבא אלא מלבוא לעזרה מפני שהוא מאוס כמו טמא, אבל אינו ממש כטמא לענין שיהיה מטמא תרומה במגעו.

וכתב הלחם משנה (חגיגה פ"ג ה"ח ד"ה וכן), שמדברי **הרמב"ם** מוכח שהוא סובר כפירוש הראשון בתוספות, שרבא חולק על הסוגיא ביבמות. שלכאורה יש להקשות סתירה בדברי הרמב"ם, שבהלכות תרומות (פ"ו ה"י) הביא את הדרשה של חכמים מגזירה שוה של 'תושב ושכיר', ומשמע שהוא פוסק שאין הערל כטמא, ומאידך בהלכות חגיגה (סס ה"ח, ד) כתב, שערל אינו ראוי לביאה, וכן בהלכות ביאת מקדש (פ"ג ה"ג) הביא את לשון הגמרא בסוגייתנו שטמא וערל משלחים קרבנותיהם, ומשמע שאין הערל יכול להביאם בעצמו, ומכיון שהוא סובר כחכמים שהערל אינו כטמא מדוע אינו יכול לבוא לעזרה. אלא מוכח שהרמב"ם פוסק כרבא במסכת יבמות, שגם לפי חכמים הערל פטור מהראייה מכיון שהוא מאוס [וכמו שמשמע מלשונו (חגיגה סס ה"ח) שכתב 'וכן הערל מאוס כטמא'], וסובר הרמב"ם, שלפי רבא לא רק שהערל פטור מקרבן ראייה לדברי הכל, אלא שהוא אף אסור בביאה מפני שהוא מאוס[קיא]. ולפי שיטתו דברי הגמרא בסוגייתנו שהערל צריך לשלוח קרבנותיו, הם לדברי הכל.

ובמרכבת המשנה (חגיגה סס ה"ח) ביאר, שאף לדעת הרמב"ם שלדברי הכל הערל אסור להיכנס לעזרה, מכל מקום יש חילוק בין רבי עקיבא לחכמים, שלפי רבי עקיבא שהערל כטמא אם נכנס לעזרה לוקה כמו טמא, אבל לפי חכמים שטעמו משום מיאוס, אין הערל לוקה על כניסתו לעזרה. ולפי זה מובן מה שכתב הרמב"ם (גירסת מקדש פ"ו ה"מ), שערל שעבד במקדש לוקה כמו זר, ומשמע שעל הכניסה עצמה אינו לוקה, כמו זר שאינו לוקה על הכניסה. אלא שהסתפק, האם הסברא של מאוס היא מדאורייתא, אלא שאינו לוקה, או שאין זה אלא מדרבנן[קיב], שאף שמדאורייתא הוא חייב בראייה, יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה. והוא מסיק שהאיסור הוא רק מדרבנן[קיג].

המקור לכך שערל וטמא משלחים קרבנותיהם

שם. ברבינו חננאל (ד"ה אלא) כתב, שהטעם שערל וטמא משלחים קרבנותיהם, הוא משום שאינם גרועים יותר מנכרי, שהוא רשאי לשלוח קרבנות לבית המקדש (שקלים פ"ז מ"ו)[קיד], אף שאינו ראוי לאכול מן הבשר[קטו]. מקור נוסף הביא, ששנינו בגיטין (כמ.), 'השולח חטאתו ממדינת הים מקריבין אותה בחזקת שהוא קיים', והרי כל הנמצא במדינת הים נטמא באויר ארץ העמים, ומכל מקום שולח חטאתו, אם כן מוכח שטמא שולח קרבנותיו.

קא. וכן תירץ הנר דוד (נמוק' סס). וכעין זה תירץ המשיב נפש (נמוק' סס). וראה תירוצים נוספים בנר דוד ובאברהם יגל (נמוק' סס). **קב. אמנם** התנא לא הזכיר בדבריו את הטעם שעדיף ללמוד טומאה מטומאה, וכן את הטעם שעדיף ללמוד פסול מחשבה מפסול מחשבה, משום שסברות אלו הם פשוטות וידועות. **קג. ברכת** שי (ד"ה קמני) ומנחת חזקיה (עמ' מ). **קד. וכעין** זה הקשה בעבודת הפסח (ד"ה אלא, עמ' קז), הלא הטעם שאין מחשבת מקצת ערלים פוסלת, יש ללמוד מדברי רש"י (פ. ד"ה מקצת) שהוא משום שכל השחיטה נצרכת עבור הכשרים, שאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה, ולפי זה יש לפרש שהסברא של ההוה אמינא שמקצת ערלה פוסלת, היא גם כן מאותו טעם, שהשחיטה נצרכת כולה גם לשם ערלים, ולכן אפשר להחשיב את השחיטה שכולה בפסול, אבל במקצת טומאת בשר הרי לא שייך כלל סברא זו, שהרי לא נטמא אלא מקצת מן הבשר ואין שום טעם לומר שאף השאר יטמא, ואם כן כיצד ניתן ללמוד משם למקצת ערלה. וראה במנחת חזקיה (סס) מה שכתב ליישב. **קה. אמנם** דעת התוספות (עד. ד"ה ממקו) שרק לכתחילה צריך לצלותו מחובר כאחד, אך אם חתכו כשר בדיעבד. **קו. פירש** רש"י (סס ד"ה פטורים), דהיינו שאין הם חייבין לשלוח עולת ראייה על ידי שליח [ולפוטרו מראייה בתוך העזרה לא צריך פסוק, שהרי אסור לו להיכנס, וכן לא צריך פסוק לכך שאינו יכול להביא קרבנו בעצמו. שיח יצחק (נרש"י סס)]. וראה עוד פירוש נוסף במרומי שדה (סס ד"ה מנו). **קז. לשון** הפסוקים הוא, 'כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלהיכם מכל שבטיכם לשום את שמו שם, לשכנו תדרשו ובאת שמה. והבאתם שמה עלתיכם וזבחיכם' וגו'. **קח. 'קדשים'** האמור כאן היינו תרומה, וכן מוכח מהמשך הפסוק (סס פג ז) 'ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים', ועל כרחך שהכוונה לתרומה שהיא מותרת בהערב שמש, אבל אכילת קדשים עדיין אסור למצורע וזב עד שיביא את קרבנותיו. רש"י (יבמות ע. ד"ה מ"ט). וראה עוד במסכת מכות (יד:). **קט. וכן** כתב תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ערל). **קי. וכן** כתבו הרמב"ן, רשב"א (יבמות סס ד"ה ומ"ש), ריטב"א (סס ד"ה המס) ומאירי (סס ד"ה מ"ש, חגיגה ד: ד"ה ערל). **קיא. ראה** בקרן אורה (יבמות עב: ד"ה והמוס' - השני) שכתב, שלפי הפירוש הראשון בתוספות שגם לפי חכמים ערל פטור מן הראייה, יתכן שזה רק שהוא פטור מראייה, אבל לא שמענו שיש לו איסור לבוא לעזרה. אך סיים, שמדברי הרמב"ם מבואר שלפי חכמים יש גם איסור לערל לבוא לעזרה, וצריך לומר שמכיון שפטור מן הראייה משום מיאוס, הוא הדין שיש לו גם איסור לבוא. וכן משמע בלשון הריטב"א (סס). וכן מפורש במאירי (חגיגה סס) שלפי דעת רבא גם לפי חכמים הערל אסור בביאת מקדש. **קיב. ובתוספות** (יבמות עב: ד"ה המס) משמע שלפי הצד שחכמים מודים שערל פטור מראייה, הרי זה מדאורייתא, שכן הקשו, לשם מה צריך מיעוט לטומטום שביציו מבחוץ שפטור מראייה, הלא ממילא הוא פטור מחמת שהוא ערל. ואכן הערוך לנר (נמוק' סס) תירץ את קושייתם, שלפי חכמים הערל אינו פסול אלא מדרבנן, אבל מן התורה ערל חייב בראייה, ולכן צריך מיעוט מיוחד לטומטום. **קיג. וכתב**, שלפי זה יתכן לומר שרק לעזרה אסור הערל להיכנס, אבל הוא רשאי להיכנס לעזרת נשים, ואף שטבול יום אסור מדרבנן להיכנס לעזרת נשים (זבחים נג:), הערל קל יותר, מכיון שגם בעזרה עצמה אינו אסור אלא מדרבנן. וראה עוד בקרן אורה (יבמות עב: ד"ה והמוס' - השני) שכתב, שבמשנה במסכת כלים שמבואר בה לאיזה מקום אסור לכל טמא להיכנס, לא התבאר דינו של ערל לאיזה מקום אסור לו להיכנס. וכן לא התבאר דין זה בדברי הרמב"ם בהלכות ביאת מקדש. **קיד. ולמדו** זאת בגמרא (מנחות ענ:) מן הפסוק, 'איש איש מבית ישראל ומן הגר בישראל אשר יקריב קרבנו' (ויקרא כב יח), 'איש', מה תלמוד לומר 'איש איש', לרבות את העובדי כוכבים שנודרין נדרים ונדבות כישראל. **קטו. באמבוהא** דספרי (בהעלותך עמ' קכח) הבין שכוונת הר"ח להוכיח, שאף שהנכרי אינו רשאי להיכנס לעזרה, מותר לו לשלוח קרבנות. ותמה, שהרי מן התורה הנכרי מותר להיכנס למקדש, אלא שגזרו עליהם חכמים שיהיו כזבים לכל דבריהם, ואם כן אי אפשר ללמוד משם לערל וטמא שמן התורה אינם ראויים להיכנס למקדש ושמא אף אינם רשאים לשלוח קרבנות. אמנם ניתן להסביר שהר"ח רצה להוכיח משם שאף שהנכרי אינו יכול לאכול את הקרבן [ראה

מקור נוסף הביא רבינו חננאל, ממה שדרשו בתורת כהנים (עו פרק יג ה"ג), על הפסוק 'ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה המקריב אותו' וגו' (ויקרא ז יח), יכול השוחט לערלים ולטמאים יהא ב'לא ירצה', תלמוד לומר, המקריב אותו לא ירצה, ואין השוחט לערלים ולטמאין בלא ירצה. מכאן שהערל והטמא משלחין קרבנותיהן והכהנים אוכלים את הבשר[קטז].

ותוספות (גיטין כח: סוף ד"ה והא, יבמות קד: סוף ד"ה למאי, זבחים עד: סוף ד"ה והא נעי, מנחות סג: סוף ד"ה וכן) כתבו שתי מקורות נוספים מנין שטמא רשאי לשלוח קרבנות: א. ממה שדרשו בתורת כהנים על הפסוק (ויקרא טו יג) 'וכי יטהר הזב מזובו', מזובו ולא מנגעו. כלומר, שאם הזב היה מצורע ונרפא מזובו יכול להיטהר ולהביא את הקרבנות של הזיבה, אף שעדיין לא נטהר מצרעתו[קיז], הרי שאנו רואים שטמא משלח קרבנותיו. ב. ממה שאנו ממעטים (חגיגה ד:) שטמא אינו חייב בקרבן ראייה, מהפסוק 'ובאת שמה, והבאתם שמה' (דברים יב ה-ו), כל שישנו בביאה ישנו בהבאה, והטמא שאינו ראוי לביאה אינו חייב בהבאת קרבן ראייה. משמע שאת שאר הקרבנות רשאי הטמא לשלוח, שאם לא כן לא היה צריך מיעוט מיוחד בקרבן ראייה[קיח].

ובתוספות בזבחים ובמנחות (שם) כתבו מקור נוסף מהדרשה במסכת מועד קטן (טז.), 'וביום בואו אל הקדש אל החצר הפנימית לשרת בקודש יקריב חטאתו' (יחזקאל מד טז), זו עשירית האיפה, שמביא הכהן בשעה שבא להתחיל לעבוד, ואמר רבי שמעון, 'וביום בואו יקריב', בזמן שראוי לביאה ראוי להקרבה. ומשמע שדווקא עשירית האיפה בזמן שאינו ראוי לביאה אינו ראוי להקרבה. אבל שאר קרבנות הוא רשאי לשלוח[קיט].

כיצד יקיים הטמא מצות סמיכה

שם. הקשו **הראשונים**[קכ], כיצד יכולים הערל והטמא לשלוח קרבנותיהם להקרבה, הלא צריך שיסמכו הבעלים על הקרבן[קכא], והם אינם יכולים לסמוך מכיון שאסורים להיכנס לעזרה, ואף שהסמיכה אינה מעכבת את כפרת הקרבן (זבחים ו.), מכל מקום לכתחילה אין מקריבים קרבן באופן שאי אפשר לקיים מצות סמיכה, וכמו שמבואר במסכת גיטין (כח:), שהשולח את חטאתו ממדינת הים, אין מקריבים עבורו, כדי שלא לבטל מצות סמיכה[קכב]. ואין לומר שיסמכו על מנחות (שם)], רשאי הוא לשלוח אותו.

קטז. אמנם בפירוש הר"ש משאנץ לתורת כהנים (שם) פירש את הדרשה באופן אחר, שהכוונה שמי ששחט את הזבח על מנת שיאכלו ממנו ערלים או טמאים, או שהם יקריבו את אימוריו, כשר, וכמו ששנינו במשנה בזבחים (לג.).

קיז. דרשה זו הובאה גם במסכת מגילה (ח.). **אמנם** תוספות במועד קטן (טו: ד"ה ומחרי) **סוברים** שמצורע אינו רשאי לשלוח שום קרבן [ראה להלן בענין 'אלו טמאים משלחים קרבנות' שהובאה מחלוקת בענין זה], ולכן פירשו, שהדרשה של 'מזובו ולא מנגעו' אינה לענין הבאת קרבנות זיבה, אלא שהוא יכול לספור שבעת ימים של זב קודם שנטהר מצערתו, וזה מועיל לו שכבר לא יהיה טמא בטומאת זב אלא רק בטומאת צרעת, וטומאת צרעת קלה יותר מזיבה, שצרעת אינה מטמאה משכב ומושב והיסט כלי חרס [ראה להלן (סו:)]. וכן פירש רש"י (מגילה ח. ד"ה מזובו ולא) **אמנם** במסכת נדה (לג.) מובאת דרשה דומה לגבי זבה, 'מזובה ולא מנגעה', ושם פירש רש"י (ד"ה ולא מנגעה) שמצורעת יכולה לשלוח קרבן זיבה. ובטורי אבן (מגילה שם ד"ה מזובו ולא) הקשה, שהרי רש"י עצמו במועד קטן (טז. ד"ה זו) פירש שמצורע וטמא מת אינם שולחים קרבנות, ואם כן דבריו סותרים. וראה בזכר יצחק (סוף סי' מג) שהאריך לבאר מדוע בזבה הוצרך רש"י לפרש שמדובר לענין קרבנות, ואילו בזב פירש שמדובר לענין הטומאה. וכתב, שרש"י סובר שיש חילוק בין מצורע למצורעת, מכיון שבמצורעת אין זה מחמת הטומאה שלו אלא מחמת דין אבילות [וכמו שכתב בתוספות הרא"ש (מו"ק טו: ד"ה וביום)], ולפי זה אשה מצורעת שדין אבילותה קל יותר, שמותרת בפריעה ופרימה ובתשמיש המיטה, ממילא גם מותרת להביא קרבנות [אמנם צריך עיון אם ניתן ליישב בזה גם את קושיית הטורי אבן מרש"י במועד קטן (שם) שכתב שטמא מת ומצורע אינם משלחים קרבנות, ולכאורה מכיון שגם טמא מת אינו משלח קרבנות משמע שהטעם הוא מחמת הטומאה ולא מחמת האבילות. אך אולי אפשר לומר שבטמא מת הוא מחמת טומאה ובמצורע מחמת האבילות, וראה במה שהובא להלן [בענין 'טמא מת אינו משלח קרבנות הוא פסול בקרבן או בבעלים'] בשם הגרי"ז (מידושי הגרי"ז פסחים מז:), שמחלק בדעת הרמב"ם בין הדין של טמא מת שאינו משלח קרבן לדין של מצורע] וראה עוד באגרות משה (קדשים סי' ו ענף ג) מה שהאריך ליישב את הסתירה ברש"י.

קיח. וכתב המנחת ברוך (סי' יד ענף ג), שיש לדון בראיה זו, שאפשר לומר שמה שהוצרכה התורה למעט את הטמא מקרבן ראייה, היינו ללמד שהוא פטור לגמרי מקרבן ראייה, ולכן אם היה טמא ביום טוב ראשון אף אם נטהר בתוך ימי החג אינו חייב בראייה, כמבואר בחגיגה (ט:), ואם לא היה כתוב מיעוט זה אלא שהטמא לא היה מקריב עולת ראייה מפני שאינו יכול לשלוח קרבנו, אם כן היה ראוי לחייבו להביא כשנטהר בתוך ימי החג, מפני שהרי הוא מחויב בראייה אלא שאינו יכול להביאו. ובשפת אמת (נמוקי ד"ה ערל) כתב, שלפי מה שביאר הטורי אבן (חגיגה ד: ד"ה נשלמת, נמיהוי הרמשטון), שהחידוש בדרשת הגמרא בחגיגה שם הוא לענין כהן טמא שהותר לו לבוא לעזרה לצורך הקרבת קרבן ציבור, שמכל מקום הוא פטור מראייה, לפי זה אין ראיה משם שטמא שאינו ראוי לבא לעזרה רשאי לשלוח את שאר הקרבנות.

קיט. אמנם אין זה מוסכם בראשונים שמדובר שם רק לגבי עשירית האיפה. ראה בתוספות הרשב"א (ד"ה ערל) שכתב שרבו הסתפק האם יש ללמד משם שכל הטמאים אינם משלחים קרבנותיהם. וראה מה שהובא להלן [בענין 'אלו טמאים משלחים קרבנות'] בהרחבה שיטות הראשונים בביאור הסוגיא שם.

קכ. תוספות בסוגייתנו ובגיטין (ד"ה ערל), בגיטין (כח: ד"ה ובמנחות) **תוספות** (עד: ד"ה והא) ובמנחות (סג: ד"ה וכן) מיאנו בתירוץ ר"י, וכתבו שלא משמע כן בלשון הגמרא בסוגייתנו, 'דאילו בכל הזבחים ערל וטמא משלחין קרבנותיהן', שהרי עופות אינם נקראים 'זבח', וגם לא משמע שמדובר דווקא בבכור ומעשר, שהרי כתוב 'בכל הזבחים'. **לפיכך** תירצו, שמה שמבואר בגיטין (שם) שאין מקריבים חטאת על מי שנמצא במדינת הים, זה מפני שהוא יכול לבוא בעצמו ולסמוך, ולכן אסור לבטל מצות סמיכה[קכא], והוא הדין בסתם ערל שיכול למול, או טמא שיכול לטבול, אין מקריבים עבורו עד שימול או יטבול, ויבוא לקיים מצות סמיכה, אבל כאן מדובר בערל שמתו אחיו מחמת מילה, שאין בידו למול את עצמו[קכח], והטמא היינו כגון זב ומצורע, שאין רפואתו תלויה בידו ואפשר שלא יתרפא לעולם, והם רשאים לשלוח את הקרבנות המוטלים עליהם בלא סמיכה, כדי שלא יפסיד את הקרבתם לגמרי[קכט]. וכן אפשר להעמיד כגון שאם ימתין עד שיטהר מטומאתו יעבור בבל תאחר[קל], שאז מותר להקריב עבורו בלא סמיכה.

קכא. ושנינו בתורת כהנים (ויקרא טו יג) 'ולא יד בנו ולא יד שלוחו. רש"י (גיטין כח: ד"ה והא נעינא). **קכב. ומה** ששנינו שם שמותר להקריב חטאת שנשלחה ממדינת הים, מעמידה הגמרא בחטאת העוף שאין בו סמיכה, או בקרבן של נשים שהן פטורות מסמיכה. וכן מוכח במסכת זבחים (עד:), ששנינו במשנה שאם התערבו שני קרבנות של שני בני אדם ושניהם אותו קרבן [כגון שלמים בשלמים], מקריבים כל קרבן לשם מי שהוא בעליו. ומבארת הגמרא, שדין זה אינו אלא בקרבנות של נשים, אבל בקרבנות של אנשים שהתערבו לא ניתן להקריבם, מכיון שלא ידוע מי הבעלים שיסמוך על הקרבן [ומי שאינו בעלים אינו יכול לסמוך מפני שזה נחשב עבודה בקדשים (חגיגה טז:)]. וכן מוכח בסוגיא להלן (פט.), לגבי חמשה שנתערבו עורות פסחיהם, ונמצאה יבלת באחד מהן, וממילא מתברר שאחד מהפסחים היה בעל מום, ואחד מחמשת האנשים לא יצא ידי פסחו, מכיון שלא יודעים מי לא יצא, כולם פטורים מלהביא פסח שני. ושואלת הגמרא, שיחפשו אחר חמישה קרבנות של פסח שלא הוקרבו בזמן ונותרו לאחר הפסח [שדינם כשלמים אלא שזמן אכילתם שוה לפסח], ויביא כל אחד מהם קרבן אחד, ובעת ההקרבה יעשו תנאי שאם בעליו חייב פסח יצא בו ידי חובת פסח, ואם אינו חייב ישאר מותר הפסח כבתחילה. ומשיבה הגמרא, שאי אפשר לעשות כן משום שמותר הפסח טעון סמיכה ופסח אינו טעון סמיכה, ומספק לא ניתן לסמוך. הרי שמוכח שאף שאחד מהם יפסיד מצות פסח, לא התירו להם להקריב לכתחילה בלא סמיכה. כל אלו הראיות הביאו תוספות בגיטין (שם) ובעוד מקומות. **קכג. תוספות** בגיטין (שם). וראה עוד ברמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ג הי"ב) שמשמע שיש דין מיוחד לעשות את הסמיכה בעזרה מלבד הדין שצריך להסמיך את הסמיכה לשחיטה.

קכד. תוספות בסוגייתנו ובגיטין (שם). **קכה. וכן** תירצו תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ערל) ותוספות רי"ד (מו"ק טו: ד"ה מצורע). **קכו. ששנינו** (קדושין ו:), על הפסוק 'דבר אל בני ישראל וגו', וסמך ידו' (ויקרא ו ג, ד), בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות. רש"י (גיטין כח: ד"ה נקרבן). **קכז. וכן** בענין קרבנות של אנשים שהתערבו אין מקריבים אותם ללא סמיכה, משום שיש להם תקנה אחרת, שירעו עד שיפול בהם מום ויפדו, ויחלקו את דמיהם לשני הבעלים, וכל אחד יביא קרבן לעצמו ויסמוך עליו כדין [וכמבואר בסוגיא שם (עד:) שמה שאפשר לפדותם לאחר שירעו ויפול בהם מום, דבר זה נחשב שיש להם תקנה]. ובענין חמשה שהתערבו עורות פסחיהם, אף שאחד מהם בודאי יפסיד את הקרבת פסח, לא התירו לכולם להביא קרבן ללא סמיכה, שמכיון שכל אחד הוא בספק שמא הוא פטור מפסח, לא תיקנו חכמים שיביאו כולם פסח ובודאי חלקם יפסידו מצות סמיכה, מה שאין כן בערל וטמא שאינם יכולים לתקן עצמם, שבודאי חייב להביא את הקרבנות המוטלות עליו, לפיכך מותר לו להביאם ללא סמיכה. תוספות בגיטין (שם) ובזבחים (עה. שם) ובמנחות (שם: ד"ה וכן) [וראה עוד בפני יהושע (נמוסי גיטין שם, נפ"ד ו"ל) מה שביאר בתירוץ זה]. **קכח. הנה** תוספות בחגיגה (ד: ד"ה למרבה) כתבו, שאף לרבי עקיבא שערל דינו כטמא, ערל שמתו אחיו מחמת מילה אינו כטמא. ותמה הרעק"א (שם), הלא תוספות עצמם בחגיגה (שם ד"ה לכתחי) פירשו, שדין 'ערל וטמא משלחין קרבנותיהם' הוא בערל שמתו אחיו מחמת מילה, ואם כן מדוע אינו יכול להביא את קרבנו לעזרה, הרי כתבו תוספות בסוגייתנו (ד"ה ערל), שהדין שערל משלח קרבנותיו הוא רק לפי רבי עקיבא שערל כטמא, אבל לפי חכמים הערל יכול להביא את קרבנו לעזרה, ואם נאמר שרבי עקיבא מודה בערל שמתו אחיו מחמת מילה, אם כן יביא קרבנותיו בעצמו [אמנם הזרע יצחק והפרחי כהונה (נמוסי שם) פירשו, שגם תוספות מודים שלמעשה גם ערל שמתו אחיו מחמת מילה דינו כמו טמא]. ובפרי יצחק (מ"מ סי' לג, דף נח ע"ג) תירץ, שתוספות בחגיגה סוברים שגם לפי חכמים שאין הערל כטמא, מכל מקום אסור לערל לבוא לעזרה, וכמו שכתבו תוספות (יבמות עב: ד"ה התם, חגיגה שם ד"ה למרבה) לפי צד אחד בדעת רבא [ראה לעיל בענין 'האם ערל נכנס לעזרה'] שהובא הנידון בהרחבה], ואכן התוספות בסוגייתנו סוברים שרק לפי רבי עקיבא שערל כטמא אין הערל רשאי לבוא לעזרה, ולפיכך לא תירצו על הקושיא מסמיכה שמדובר במתו אחיו מחמת מילה, שהרי הוא אינו כטמא, אלא על כרחך שמדובר בערל שיכול למול שדינו כמו טמא, ולכן הוצרכו לתרץ שמדובר בעופות או בבכור ומעשר. **קכט. ובזה** מיושב גם כן מה ששנינו בשקלים (כ.) והובא בקדושין (נה.), 'בהמה שנמצאת בין ירושלים למגדל עדר, אם היו זכרים יקרבו לעולות, ואם היו נקבות [שאינם ראויות לעולה] יקרבו לשלמים. ולכאורה קשה שמכיון שלא ידוע מי הבעלים אי אפשר לקיים בהם מצות סמיכה, אלא שמכיון שאין להם תקנה אחרת, מותר להקריבם בלא סמיכה. תוספות בגיטין (שם), זבחים (עה. ד"ה נעמוד הקודם) ומנחות (סג: ד"ה וכן). וראה שם שדנים בעוד מקומות בש"ס שמשמע שהתירו להקריב בלא סמיכה. **קל. נאמר** בתורה (דברים כג כד) 'כי תדור נדר לה' אלהיך לא תאחר לשלמו', והתבאר במסכת ראש השנה (ד.), שהנודר קרבן ולא הביאו עד שעברו

אוצר החכמה 19/06/2018

וכתב השער המלך (מעשה הקרבנות פ"ג ה"ג), שהתוספות בסוגייתנו אינם חולקים על תירוץ התוספות בגיטין ובחגיגה, שערל וטמא שאינם יכולים לתקן את עצמם רשאים להביא ללא סמיכה, ומה שלא תירצו כן, משום שהם סוברים שמשמע שמדובר כאן גם בערל וטמא היכולים לתקן את עצמם. אמנם **התוספות רי"ד** (גיטין כח: ד"ה השולח) כתב, שערל וטמא שאינם יכולים לסמוך הסמיכה מעכבת בהם, כמו הכלל ש'כל הראוי לבילה בילה מעכבת בו'[קלא], ולכן צריך להעמיד את סוגייתנו רק בקרבנות שאינם טעונים סמיכה[קלב].

אוצר החכמה 19/06/2018

מי שאינו ראוי לסמוך האם סמיכה מעכבת בו

הובא לעיל, שהתוספות בגיטין (כח: ד"ה והא) **ובעוד מקומות**[קלג] פירשו, שהדין של 'ערל וטמא משלחים קרבנותיהם' הוא באופן שאינם יכולים לתקן את עצמן, כגון זב או מצורע שטהרתם תלויה ברפואה ואינה בידם, וכן בערל שמתו אחיו מחמת מילה שאסור לו למול. והקשו על זה, שאף שתמיד סמיכה אינה מעכבת, באופן כזה שאינם יכולים לסמוך, ראוי שנאמר שהסמיכה מעכבת בהם, כמו שמצאנו ש'כל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו'[קלד]. ותירצו, שהתורה גילתה בפירוש שהטמא מותר לשלוח קרבנות אף שאינו יכול לסמוך, כדי ללמדנו שלא לומר סברא זו. וכמו שדרשו בתורת כהנים (זבים פרק ה) [והובא במסכת מגילה (ח.)] על הפסוק (ויקרא טו יג) 'וכי יטהר הזב מזובו', מזובו ולא מנגעו, כלומר, שאם הזב היה מצורע ונרפא מזובו יכול להיטהר ולהביא את הקרבנות של הזיבה, אף שעדיין לא נטהר מצרעתו[קלה]. הרי שמבואר שמצורע רשאי לשלוח קרבנות אף שאינו יכול לסמוך עליהם. וכן מוכח ממה שמיעטה התורה את הטמא שאינו חייב בקרבן ראייה, שדרשו (חגיגה ד:) מהפסוק (דברים יג ה-ו) 'ובאת שמה והבאתם שמה', שהטמא שאינו ראוי לביאה אינו חייב בהבאת קרבן ראייה, ומשמע שאת שאר הקרבנות רשאי לשלוח אף שאינו ראוי לסמיכה[קלו].

ותמהו האחרונים[קלז] על הראיה הראשונה של התוספות, מהדרשה של 'מזובו ולא מנגעו', כיצד ניתן ללמוד מכאן שמצורע רשאי להביא קרבנות בלא סמיכה, הלא מדובר כאן בקרבנות של זיבה, וקרבן זיבה הוא שתי תורים או שני בני יונה, כמפורש בפסוק (ויקרא טו יד), וקרבן העוף לא צריך סמיכה, כמבואר בסוגיא בגיטין (כח:) שהובאה לעיל, ואין ללמוד מכאן לקרבן הטעון סמיכה שמי שאינו ראוי לסמיכה אין סמיכה מעכבת בו. וכתב **הרש"ש** (יבמות קד: נמוס' ד"ה דלמר), **שהנצי"ב** הגיה בתוספות שצריך לומר דרשה אחרת 'מטומאתו ולא מזובו' (תו"כ מצורע פ"ג פ"ח יג)[קלח], והכוונה שהמצורע רשאי להביא את קרבנותיו אף שלא נטהר מזובו, וקרבנות המצורע טעונים סמיכה ואף על פי כן הוא רשאי לשולחם בטומאה[קלט].

ובזכרון יוסף (שו"ת, מהע"ז סי' יג ד"ה יוסף) **תירץ**, שעיקר כוונת התוספות להוכיח מהראיה השניה, שצריך מיעוט לטמא שאינו מביא עולת ראייה, וכוונתם שמשני המקומות ביחד ניתן ללמוד ששאר הקרבנות לא טעונים סמיכה, שלכאורה צריך ביאור מנין לנו שהפסוק 'ובאת שמה והבאתם שמה' בא למעט שלא יביא הטמא עולת ראייה, שמא נאמר שזה פשוט שקרבן הטעון סמיכה אין הטמא יכול להקריב, ולא בא הכתוב למעט אלא שלא יביא נדרים ונדבות של עופות שהם אינם טעונים סמיכה [שהרי המשך הפסוק שם מדבר על נדרים ונדבות], אלא שאי אפשר לפרש כך, שהרי מצאנו שמצורע רשאי לשלוח קרבנות זיבה, ככתוב 'מזובו ולא מנגעו', הרי שמוכח שהטמא רשאי להביא עופות, ואם נאמר שהפסוק 'והבאתם שמה' מדבר על נדרים ונדבות של בהמה, הלא לכאורה לא צריך מיעוט לכך שאין הטמא יכול להביאם שהרי הם טעונים סמיכה, והוא אינו ראוי לסמיכה, אלא על כרחנו שלא דיבר הכתוב אלא על עולת ראייה [שהיא גם טעונה סמיכה], ובא ללמדנו ששאר קרבנות בהמה הטעונים סמיכה רשאי הטמא לשלוח, ואף שאינו ראוי לסמיכה[קמ].

ובמנחת ברוך (סי' יד ענף ג) כתב לתרץ את קושיית התוספות, שמה שצריך שיהיה ראוי לבילה, זה רק בדבר שלא מפורש בתורה שאינו מעכב, אלא שחכמים הבינו כך מסברתם, כגון בענין בילה ועוד מקומות, אבל כאן בסמיכה שלמדו (זבחים ו.) מדרשה מפורשת שאינו מעכב, בזה אין צריך שיהיה ראוי לבילה.

סמיכה היא מדיני הקרבן או מצות הבעלים

כתב הדבר שמואל[קמא] (נמוס' ד"ה ערל), שיש להסתפק בעיקר מצות סמיכה, האם הוא חובה על הבעלים שיעשו מעשה סמיכה על הקרבן, ודומה למצות לולב ותפילין שחובה על האדם לקיים מצוה על ידם, או שזה דין מדיני הקרבן שהוא טעון סמיכה על ידי הבעלים, וכמו מצות תנופה והקטרה שהם מדיני הקרבן. ולכאורה ממה שכתבו **תוספות בגיטין** (כח: ד"ה והא) [ובעוד מקומות] שערל וטמא שאין בידם לתקן את עצמם רשאים להקריב ללא סמיכה, יש לדקדק שזה מצוה על הבעלים ולכן כשהם אנוסים הם פטורים, שאם זה דין בקרבן מה בכך שהבעלים אנוסים, הרי חסר בסדר הקרבת הקרבן. אך אי אפשר לומר כן, שהרי בהמשך הקשו, שנאמר בזה את הכלל ש'כל הראוי לבילה מעכבת בו', ומזה מוכח שהוא דין בקרבן, שאם זה דין בבעלים לא נראה ששייך בזה הכלל שבילה מעכבת בו[קמב].

ויש שביארו[קמג], שבזה תלוי ספיקו של **המנחת חינוך** (מצוה קטו סוס"ד ו) בדין אשה שהפרישה קרבן ומתה, ובנה היורש מביא את הקרבן תחתיה, האם מכיון שהיורש הוא איש הרי הוא סומך, או שמכיון שלא התחייב הקרבן מתחילה בסמיכה, אינו יורש מה שאמו לא היתה חייבת[קמד]. שיש לומר שדין זה תלוי בספק הנ"ל, שאם מצות הסמיכה היא דין של הקרבן, מכיון שזה קרבן אשה אין בה סמיכה, אבל אם מצות סמיכה היא דין בבעלים, מכיון שעכשיו הבעלים הוא איש הרי הוא סומך.

עליו שלשה רגלים עובר בלאו זה. בישר וטוב (מנחות סב: נמוס' ד"ה וכן, נפ"ד מ"ב) ביאר, שמדובר באופן שכבר עברו עליו שני רגלים מזמן שהתחייב להביא את הקרבן, אך אם לא עברו עליו שני רגלים, אע"פ שמיד ברגל הראשון עובר בעשה כמבואר בראש השנה (ו:), מכל מקום אין לו היתר להביא בלי סמיכה בשביל עשה זה. ובקרן אורה (זבחים עד: נמוס' ד"ה והא) כתב על תירוץ התוספות, שדין זה צריך עיון, האם מי שאסור לו להקריב מחמת שאינו יכול לסמוך, עובר משום בל תאחר, שהרי הוא אינו יכול להקריב. וכעין זה הביאו בשם הגרי"ז (סטנסיל זבחים עד: נמוס' ד"ה והא, נפ"ד שסיה). **קלא. ראה** להלן [בענין 'מי שאינו ראוי לסמוך האם סמיכה מעכבת בו'] מה שכתבו תוספות על קושיא זו שנאמר שמי שאינו ראוי לסמיכה תעכב בו הסמיכה. ובמשמרות כהונה (נמוס' ד"ה ערל) הקשה, אם נאמר שערל וטמא אינם מביאים כלל קרבנות הטעונים סמיכה, אם כן מדוע צריך מיעוט במסכת חגיגה (ד:) שערל וטמא אינם מביאים עולת ראייה, הלא ממילא אינם יכולים להביא עולה כי היא טעונה סמיכה. ותירץ, על פי שיטת הרמב"ם (חגיגה פ"א ה"ה) שאפשר להביא עולת ראייה גם בעופות, והעוף אינו טעון סמיכה, לכן צריך מיעוט לערל וטמא. עוד כתב שצריך את המיעוט לאופן שעבר וסמך, האם אפשר להקריב עליו את העולה. וראה עוד מה שהובא לעיל בענין 'המקור לכך שערל וטמא משלחין קרבנותיהם' בהערה שם, שנתן טעם מדוע תוספות בסוגייתנו לא תירצו שמדובר בערל שמתו אחיו מחמת מילה. **קלב. כמו** שכתב התוספות רי"ד במועד קטן (טו: ד"ה מלורע). **קלג. כן** הקשו ותירצו גם תוספות ביבמות (קד: ד"ה דלמר), זבחים (עד: ד"ה והא נעי) ומנחות (סב: ד"ה וכן). **קלד. כלל** זה מוזכר בהרבה מקומות בש"ס, שגם פרט שאינו מעכב את המצוה, אם אי אפשר כלל לקיימו הרי הוא מעכב [ראה ביבמות (קד:) ובכל המקומות שמצוין במסורת הש"ס שם]. ועיקרו של דבר הוא במסכת מנחות (קג:), ששנינו במשנה, לגבי מי שהתנדב מנחה של שישים ואחד עשרונים לא יביאם בכלי אחד, לפי שאי אפשר לבלול כל כך הרבה סולת בשמן. ומקשה הגמרא, הלא אין הבלילה מעכבת, ששנינו (שם יח.) אם לא בלל כשר. ותירץ רבי זירא, שכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, וכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו. והובא לעיל שהתוספות רי"ד (גיטין כח: ד"ה השולח) אכן סובר שגם בסמיכה נאמר כלל זה, וכל מי שאינו ראוי לסמיכה הסמיכה מעכבת בו. **קלה. אמנם** תוספות במועד קטן (טו: ד"ה ומתרי) פירשו, ששם לא מדובר לענין הבאת קרבנותיו, אלא שהוא יכול לספור שבעת ימים של זב קודם שנטהר מצערתו, וזה מועיל לו שכבר לא יהיה טמא בטומאת זב אלא רק בטומאת צרעת. והובאו הדברים לעיל בענין 'המקור לכך שערל וטמא משלחים קרבנותיהם' בהערה שם. **קלו. אמנם** לפי שיטת הרמב"ם (חגיגה פ"א ה"ה) שאפשר לצאת ידי קרבן ראייה גם בעולת העוף, אין ראיה משם שטמא מקריב ללא סמיכה, שאפשר שמה שמיעטה התורה את הטמא מקרבן ראייה, היינו מעולת העוף שאינה טעונה סמיכה. קרן אורה (מנחות סב: נמוס' ד"ה וכן) ומנחת ברוך (סי' יד ענף ג). וראה עוד לעיל בענין 'המקור לכך שערל וטמא משלחים קרבנותיהם' בהערה שם מה שכתבו האחרונים על ראית התוספות. **קלז. טורי אבן** (מגילה שם ד"ה מזובו ולא), משמרות כהונה (מנחות עד: נמוס' ד"ה וטהרת הקודש) (מנחות סב: נמוס' ד"ה וכן). וכן הקשה הג"ר ישעיה פיק ברלין במכתב לגיסו בעל זכרון יוסף (שו"ת, מהע"ז סי' יג ד"ה יוסף). **קלח. וכן** כתבו **המלבי"ם** (מלורע פוס נמ) וחשק שלמה (מנחות סב: נמוס' ד"ה וכן). המלבי"ם הוכיח כן ממה שהביאו התוספות את התורת כהנים, ואם כוונתם לדרשה של 'מזובו ולא מנגעו' הרי אלו דרשות מפורשות בבבלי (מגילה ח. נדה ט.) ואין דרכם להביא תורת כהנים כאשר ישנם סוגיות בבבלי, אלא שכוונתם לדרשה האחרת הנ"ל שנמצאת רק בתורת כהנים. **קלט. וציין** שם שאין זה כפירוש הקרבן אהרן על התורת כהנים שם. וראה עוד בכתבי הגרי"ז (סטנסיל זבחים עד: נמוס' ד"ה והא, נפ"ד נמו"כ) שהעיר, שלפי זה צריך להעמיד את הדרשה כמאן דאמר שסמיכת אשם מצורע הוא מדאורייתא (זבחים נ.). אך באגרות משה (קדשים סי' ו ענף ו) כתב, שדחוק הדבר להגיה בתוספות בחמשה מקומות, ביבמות, גיטין, זבחים ומנחות (שם), ובנדה (סו: ד"ה כל). **קמ. והג"ר** ישעיה פיק ברלין כתב בגליון הגמרא (יבמות קד:) שתירוץ זה הוא על דרך רחוקה. ובמנחת ברוך (סי' יד ענף ג) גם כן ביאר שעיקר ראית התוספות היא רק מגמרא בחגיגה, ראה מה שפירש בזה. אמנם יש לציין שהתוספות בנדה (סו: ד"ה כל) הביאו רק את הראיה מהדרשה של 'מזובו ולא מנגעו', ולא את הראיה השניה, ואי אפשר לתרץ את דבריהם בדרך זו. וראה עוד מה שתירץ החתם סופר (גיטין כח: ד"ה והא נעי). ובדורש לציון (נגדה, דרוש ד ד"ה ומעתה כוונת) ועולת שלמה (מנחות סב: נמוס' ד"ה וכן). וראה גם באגרות משה (קדשים סי' ו) שכתב פלפול ארוך ליישב כוונת התוספות. **קמא. וכן** בעמק ברכה (דיני חגיגה, עמ' קג ד"ה ולענ"ד), מנחת אברהם (זבחים מ"ח עמוד נה), מנחת חזקיה (עמ' ס) ושאר אחרונים. **קמב. כן** הוכיחו הדבר שמואל ומנחת אברהם (שם). וכעין זה כתב בכנסת הראשונים (זבחים עד: מוס טו), שמדברי התוספות רי"ד (גיטין כח: ד"ה השולח) שכתב שמי שאינו ראוי לסמיכה סמיכה מעכבת בו מוכח שסמיכה היא דין בקרבן. ובמנחת אברהם (שם) כתב שכן נקט הגרי"ז. וכן סובר העמק ברכה (שם). וראה בחידושי חזון יחזקאל לזבחים (עה.) שכתב ליישב את קושיית התוספות, שדווקא בלילת המנחה שהיא בחפצא של המנחה יש בה דין שהיא תהיה ראויה לבילה, אך כאן הסמיכה אינה דין בעצם הקרבן אלא שיש מצוה נוספת על הבעלים שיסמכו ויתוודו בחטאת או ישבחו בשלמים, ולא שייך בזה דין אינו ראוי לבילה. וכן נקט האגרות משה (קדשים סי' ו ענף ו) שסמיכה היא דין בבעלים ולא בקרבן. והוכיח זאת ממה שנשים עבדים וסומא אינם סומכים, שאם זה היה דין בקרבן לא מסתבר לחלק שהקרבן שלהם יש לו דין של קרבן אחר. **קמג. דבר** שמואל (שם). **קמד. וכן** הסתפקו בזה המהרי"ט אלגאזי בקדושת יום טוב (סי' כה) והצפנת פענח (סי' כד). וכעין זה דן השפת אמת (מנחות סב: נמוס' ד"ה מציעו) בדין גוי שהפריש קרבן ונתגייר, האם יכול לסמוך על הקרבן שהפריש בעודו גוי. ובשיעורי הגרב"ד (עמ' מקלו) כתב שלכאורה מהתוספות בסוגייתנו (ד"ה ערל) מוכח שמי שירש קרבן מאמו טעון סמיכה, שהרי כתבו, שאי אפשר להעמיד את הדין של 'ערל וטמא משלחים קרבנותיהם' בקרבן נשים, משום שערל לא שייך בקרבן נשים, ואם נאמר שיורש קרבן מאמו אינו סומך, אם כן אפשר להעמיד באופן זה שהערל ירש מאמו קרבן. וראה שם מה שכתב לדחות ראיה זו.

עוד תירוצים על הקושיא מסמיכה

הובאה לעיל קושיית **תוספות** (ד"ה ערל), כיצד מותר לערל וטמא לשלוח את קרבנותיהם הרי אינם יכולים לסמוך, ומבואר במסכת גיטין (כח:) שהשולח חטאתו ממדינת הים, אין מקריבים אותה עבורו, כדי שלא לבטל מצות סמיכה [ורק אם אשה שלחה חטאתה מקריבים עליה, מפני שנשים אינן סומכות]. **ובקרן אורה** (זבחים עד: נמוס' ד"ה והא) תירץ, שכשם שמצאנו שאשה אינה סומכת, והיא רשאית להקריב בלא סמיכה, כמו כן הערל וטמא וכל מי שאינו יכול לסמוך, רשאים לכתחילה להקריב בלא סמיכה, לפי שהוא לא התחייב כלל במצות סמיכה[קמה], וכי בשביל שאינם יכולים לסמוך לא יקריבו קרבן, ולא מצאנו דבר זה בתורה שמי שאינו יכול לסמוך לא יביא קרבן[קמו]. ואין זה דומה לשולח חטאתו ממדינת הים שיש על הבעלים חובת סמיכה, ועל זה אומרת הגמרא שלא יקריב בלא סמיכה.

ובמנחות תירץ הקרן אורה (מנחות סב: נמוס' ד"ה וכן), שמדברי **הרמב"ם**[קמז] נראה, שדברי הגמרא בגיטין הם דווקא לגבי חטאת, שאין להקריבה בלי סמיכה, משום שחטאת צריכה בעלים, אבל בשאר קרבנות הכשרים בלא שיהיה להם בעלים כלל [כגון שמתו בעליהם], יכול לשלוח ממדינת הים.

ובעין זה כתב **השפת אמת** (מנחות שם נמוס' ד"ה וכן) ליישב את קושיית התוספות, שדווקא בחטאת יש עיכוב שלא להקריבה אם אי אפשר לסמוך, משום שהיא באה לכפרה ומתוודה בשעת הסמיכה, ואע"פ שכל הקרבנות מכפרים, מכל מקום חטאת עיקרה באה לכפרה, ולכן יותר מעכבת בה הסמיכה שלכתחילה לא ישחטו אותה בלי סמיכה.

עוד תירץ השפת אמת בסוגייתנו (נמוס' ד"ה ערל, נפ"ד ועוד), שיש לומר שמדובר באופן שהיה טהור וסמך ואחר שחיטה נטמא, שעל זה נאמר שמותר לזרוק בעבורו. אלא שתירוץ זה מועיל רק על טמא ולא על ערל. עוד תירץ, שיש נפקא מינה מהדין בסוגייתנו לענין שאם עבר וסמך שמותר להקריב עליו, אך קשה שהלשון 'משלח קרבנותיו' משמע שמותר לכתחילה. עוד תירץ, שאפשר להעמיד בערל וטמא שנקטעו ידיו שהוא פטור מסמיכה. 19/06/2018 אחח

באור יקרות (נימת מקדש פ"ג ה"ג) כתב, שלפי פסקי הרמב"ם לא קשה, שהוא פסק בהלכות ביאת מקדש (פ"ג ה"ח) שאפשר לקיים סמיכה בכל כחו אף על גב שאינו מכניס את ראשו ורובו אלא את ידיו, וכתב, שאף שלכתחילה אין סומך אלא טהור, אם סמך הטמא, סמך. ולפי זה יש לומר שמדובר גם בקרבנות הטעונים סמיכה, ומדובר כגון שהכניס ידיו לעזרה וסמך, ואף שלכתחילה לא היה לו לעשות כן, מקריבים עבורו את הקרבן.

אוצר החכמה

כיצד יקיימו ערל וטמא מצות אכילת בעלים

שם. הקשה **הרש"ש** (נמוס' ד"ה ערל, נפ"ד טמא), שבגמרא לעיל (נט.) מוכח שבקדשים הנאכלים לבעלים כגון שלמים ותודה יש מצות עשה שיאכלו מהם דווקא הבעלים[קמח], ואם כן איך הערל וטמא משלחים את קרבנותיהם להקרבה הלא אינם יכולים לקיים מצות אכילה. וכאן לא יועיל מה שתירצו **תוספות** (ד"ה ערל) על הקושיא ממצות סמיכה, שמדובר בבכור ובמעשר, שהרי עדיין לא יוכלו לקיים מצות אכילה, ואפשר לתרץ רק שמדובר בעופות שאין בהם לא סמיכה ולא אכילת בעלים. אבל לשון הגמרא 'דאילו בכל הזבחים וכו' ואילו בפסח' וכו' אינו סובל פירוש זה שהכוונה רק לעופות[קמט]. ותירץ **בשערי יצחק** (פלקסר, מ"ב סי' ז), על פי מה שחקר **בזרע אברהם** (זמנים, סי' ג אות מג) האם מצות אכילת

קמה. ולפיכך גם לא קשה מה הקשו תוספות (גיטין כח: סוף ד"ה והא) שנאמר בזה 'כל הראוי לבילה בילה מעכבת בו', שכל שאינו ראוי לסמיכה סמיכה תעכב בו, שערל וטמא שאינם ראויים לסמיכה לא התחייבו מעולם בסמיכה, והם כמו אשה ושאר הפטורים מסמיכה. **קמו. וכן** נראה דעת הרמב"ן (גיטין כח: ד"ה והא) והריטב"א (מו"ק טו. ד"ה ר"ש), שכתבו שלפיכך ערל וטמא רשאים לשלוח את קרבנותיהם, לפי שאין סמיכה מעכבת בכל מי שאינו ראוי לביאה ולסמיכה. **קמז. שבהלכות** פסולי המוקדשין (פ"ל ה"ל) פסק שהשולח חטאתו ממדינת הים שוחטים בחזקת שהוא קיים, דווקא בחטאת של אשה או בעוף שאינם צריכים סמיכה. ואילו לגבי שאר קרבנות משמע שלא רק בשל נשים או עופות שוחטים, וכן משמע ממה שכתב בהלכות ביאת מקדש (פ"ג ה"ג) שטמא שרץ וערל שולחים את קרבנותיהם ושוחטים עבורם חוץ מפסח, ומשמע שלאו דווקא בעופות או בבכור ומעשר שאינם טעונים סמיכה נאמר כן [כמו שהעמידו תוספות (ד"ה ערל)], אלא בכל הקרבנות ואע"פ שלא יסמכו עליהם. **קמח. בברייתא** שם, אמר רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא, שמחוסר כיפורים שהקריב שלמים, ולא הביא את קרבנותיו עדיין, מותר לו להקריב את קרבנותיו אפילו אחר תמיד של בין הערבים, כדי לקיים מצות עשה של אכילת השלמים. הרי שמבואר שיש מצות עשה שהבעלים עצמם יאכלו מהזבח. **קמט. קושייתו** היא על פי המבואר בתוספות (שם) שזבחים שחייבים בסמיכה אין הערל וטמא יכולים לשלוח, וביארו שמדובר דווקא בבכור ומעשר או עופות, ואם כן קשה שבכור ומעשר יש בהם מצות אכילת בעלים. אמנם לפי התוספות בגיטין (כח: ד"ה והא) שכאשר אי אפשר לקיים מצות סמיכה מותר להביא בלא סמיכה, אם כן אפשר להעמיד שמדובר בקרבנות שאין בהם אכילת בעלים, כגון עולות וחטאות. וגם יתכן שלפי שיטתם כשם שסמיכה אינה מעכבת במקום שאי אפשר, גם אכילת בעלים אינה מעכבת במקום שאי אפשר. וראה בנחלת דוד (הקדמה לזו"ת, ד"ה והמוסי') שהבין בכוונת תוספות במועד קטן (טו: ד"ה והאמרי), שהטמאים אינם רשאים להקריב אלא קרבנות שאין בהם אכילת בעלים, כגון חטאות ואשמות שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים, אבל קרבנות שיש בהם אכילת בעלים כגון שלמים, אסור להם להקריב, כדי שלא לבטל מצות אכילת בעלים.

קן. אבל לעיל במחוסר כיפורים, מדובר שכבר הקריב את השלמים וחלה עליו חובת אכילה, ולכן מותר לו להקריב לאחר התמיד. **קנא. לשון** הפסוקים הוא, 'כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלהיכם מכל שבטיכם לשום את שמו שם, לשכנו תדרשו ובאת שמה. והבאתם שמה עלתיכם וזבחיכם' וגו'. **קנב. הקשה** השפת אמת (נמוס' שם), הלא שם לא למדנו אלא שהטמא פטור מקרבן ראייה, אבל לא מבואר שיש לו איסור לשלוח קרבן, ואם כן מה הוקשה לתוספות משם. **קנג. אמנם** בסוגיא שם מדובר לענין עולת ראייה, וכן כתבו תוספות בחגיגה (ד: ד"ה דכמיב) שהדרשה היא לענין עולת ראייה. אך התוספות בסוגייתנו הזכירו קרבן חגיגה. והרש"ש (נמוס' שם) ציין לדברי תוספות להלן (פ. ד"ה אמתה), שהביאו מהירושלמי שחגיגה הוקשה לראייה [וראה עוד במנחת ברוך (סי' כג ענף ח) שמציין שגם בבבלי זה מבואר כמה פעמים במסכת חגיגה (ג. ט.) שחגיגה וראייה דינם שוה]. ובדין שלמי שמחה מבואר בחזון איש (או"ח סי' קכד לקף פ ד"ה מיהו) בדעת הרמב"ם (מגיגה פ"ג ה"ד), שטמא שרץ פטור מלשלוח שלמי שמחה, ואפילו שיכול לאכול ממנו לערב. **קנד. כלומר**, שהפסוק 'מעשרותיכם' מדבר לגבי מעשר שני, ומכיון שבמעשר שני אין דין הבאה לעזרה, לא יתכן לפרש את הדרשה של 'ובאת שמה' על כל הנאמר בפסוק. ואמנם מהפסוק 'תרומת ידכם' אין ראיה, משום שזה מדבר על ביכורים כמו שפירש רש"י בחומש (שם), ובביכורים יש דין של הבאה לעזרה, ועיקר ראית התוספות היא ממעשר שני. חידושי רבינו משה מאימראן (נמוס' שם) [ויש לעיין שרש"י בחומש (שם) פירש, ש'מעשרותיכם' היינו מעשר בהמה ומעשר שני, ואם כן ניתן לפרש את הפסוק 'ובאת שמה' על מעשר בהמה שהוא טעון הבאת מקום]. **קנה. וראה** עוד בזכרון יוסף (זו"ת, מהגע"ז סי' יג ד"ה יוסי) שמפרש מהיכן מוכח שהפסוק מדבר רק על עולת ראייה, ולא על שאר נדרים ונדבות, והובאו דבריו לעיל בענין 'מי שאינו ראוי לסמוך האם סמיכה מעכבת בו'. **קנו. תוספות** (מו"ק טו: ד"ה והאמרי, חגיגה ד: ד"ה דכמיב), תוספות רי"ד (מו"ק שם ד"ה מצורע) וריטב"א (מו"ק טו. ד"ה ר"ש).

אלו טמאים משלחים קרבנות

שם. במסכת מועד קטן (טו:) מסתפקת הגמרא, האם מצורע רשאי לשלוח קרבנותיו. ופושטת את השאלה לאיסור, מדברי הברייתא על הפסוק ביחזקאל (מד כו), 'ואחרי טהרתו שבעת ימים יספרו לו', 'ואחרי טהרתו' אחר פרישתו מן המת [הפסוקים שלפני כן מדברים בענין טומאת כהן למתים], 'שבעת ימים יספרו לו' אלו שבעת ימי ספירו של מצורע [שלשון 'ספירו' לא מצאנו בתורה בענין טומאת מת אלא במצורע]. 'וביום בואו אל הקדש אל החצר הפנימית לשרת בקדש יקריב חטאתו' (שם מד כו), זו עשירית האיפה שלו [ובא הכתוב ללמדנו שכהן הדיוט שמתחיל לעבוד יביא עשירית האיפה, ואין זה המשך לפסוק שלפני כן. רש"י (שם טז. ד"ה זו). והלשון 'חטאתו' הוא כמו חיטוי וקידושו לעבודה. תוספות (שם טו: ד"ה והאמרי)], דברי רבי יהודה. רבי שמעון אומר, 'וביום בואו אל הקודש וגו' יקריב חטאתו', בזמן שראוי לבוא אל הקודש הרי הוא ראוי להקרבה, בזמן שאינו ראוי לבוא אינו ראוי להקרבה. ומדברי רבי שמעון מוכיחה הגמרא שמצורע שאינו ראוי לבא למקדש אינו רשאי לשלוח קרבנותיו. והקשו **הראשונים**[קנ], שלכאורה מסקנת הגמרא שם סותרת את המבואר בסוגייתנו שערל וטמא משלחים קרבנות לבית המקדש אף שאינם ראויים לבוא אל הקודש. וכמה שיטות יש בראשונים ביישוב הסוגיות:

טמא פטור מקרבן ראייה וחגיגה

שם. במסכת חגיגה (ד:) נאמר, שטמא פטור מראייה, שנאמר (דברים יג ה-ו) 'ובאת שמה והבאתם שמה'[קנא], כל שישנו בביאה ישנו בהבאה, כלומר, מי שרשאי לבוא לעזרה חייב בהבאת קרבן ראייה, והטמא שאינו ראוי לביאה אינו חייב בהבאת קרבן ראייה. והקשו **תוספות** (ד"ה ערל), שמדרשה זו משמע שהטמא אינו משלח שום קרבן, שהרי באותו פסוק מוזכרים גם שאר סוגי הקרבנות, 'והבאתם שמה עולותיכם וזבחיכם ואת מעשרותיכם ואת תרומת ידכם ונדריכם ונדבותיכם ובכורת בקרכם וצאנכם', וקשה על המבואר בסוגייתנו שטמא משלח קרבנותיו[קנב]. ותירצו, שמכל מקום המיעוט של 'ובאת שמה' שרק מי שישנו בביאה ישנו בהבאה, נאמר רק לגבי קרבן ראייה וחגיגה[קנג], שהם תלויים בביאה. והוכיחו שהדרשה לא נאמרה על שאר הקרבנות, שהרי באותו פסוק מוזכר גם מעשרות ותרומה, ולא שייך בהם כלל שיהיה ראוי להבאה[קנד].

והקשה המרומי שדה (חגיגה ד: ד"ה והנה) שהרי במסכת ראש השנה (ו.) מבואר שיש מצות עשה להביא את כל הקרבנות ברגל הראשון, ולא לדחותם לאחריו [אך על הלאו של 'בל תאחר' עובר רק אם השהה שלש רגלים], ולמדו זאת מן הפסוק 'ובאת שמה והבאתם שמה', הרי שמבואר שפסוק זה נאמר על כל הקרבנות ולא רק על עולת ראייה וחגיגה. וכן הקשה בספר **מאמר המלך** (נימת מקדש פ"ג ה"ג). ותירץ, שאמנם הפסוק 'והבאתם שמה' מדבר על כל הקרבנות, אך הפסוק 'ובאת שמה' מדבר על עולת ראייה וחגיגה שהם באים רק בשעת ביאה, אבל שאר קרבנות הרי אפשר להקריב כל השנה, ולכן לא מסתבר שעל זה נאמר 'ובאת שמה'[קנה].

א. תוספות במועד קטן (סז טו: ד"ה ומחרי)[קנז] מתרצים, שרק המצורע בלבד אינו רשאי לשלוח את קרבנותיו, אבל שאר הטמאים רשאים[קנח]. וביאר **בתוספות הרא"ש** (מו"ק סז ד"ה ויכוס), שמה שמצורע אינו משלח קרבנות זה לא מחמת טומאתו, אלא משום שלמצורע יש כמה דיני אבילות, כגון שאסור בגיהוץ, תספורת ותשמיש המטה, וכן צריך לעטוף את ראשו כאבל, ולפיכך אסור לו לשלוח קרבנות כמו אבל שאינו שולח קרבנות [כמבואר בסוגיא שם][קנט].

ב. רש"י במועד קטן (טז. ד"ה זו) פירש, שהפסוק שם מדבר על מצורע וטמא מת, שהם אינם רשאים להביא קרבנות[קס]. וכך נראה בדעת **הרמב"ם** (גיליון מקדש פ"ג הי"ג)[קסא]. וכן כתב **המאירי** (מו"ק טו: ד"ה אבל שאמחייב), שרק טמא מת ומצורע אינם מקריבים קרבנות, אבל שאר הטמאים מקריבים[קסב].

ג. התוספות במועד קטן (שם) כתבו בשם תוספות, שכל טמא שטומאתו יוצאת עליו מגופו דינו כמצורע שאינו משלח קרבנות[קסג], ובסוגייתנו מדובר בטמא שרץ וכדומה. והקשה **הרעק"א** (מגיגה ד: גמוס' ד"ה לכמיב)[קסד], אם כן כיצד מבואר בסוגייתנו שערל משלח קרבנותיו, הלא מבואר בתוספות (ד"ה ערל) שדין זה הוא כדעת רבי עקיבא שמקיש ערל לטמא, שהוא דורש מהפסוק 'איש איש מזרע אהרן והוא צרוע או זב' וגו' (ויקרא כב ד), איש איש לרבות את הערל [אבל לפי חכמים הערל יכול בעצמו להביא את קרבנותיו], והרי בפסוק זה הערל לא הוקש לטמא שרץ וכדומה אלא לצרוע או זב שהם טמאים שטומאתם יוצאת עליהם מגופן, ואם כן ראוי שגם הוא לא ישלח קרבנותיו כדין צרוע או זב.

ד. תוספות בחגיגה (ד: ד"ה לכמיב) פירשו[קסה], שכל הטמאים רשאים לשלוח קרבנות ואפילו המצורע, ומה שנאמר במועד קטן שמצורע אינו משלח קרבנותיו היינו בקרבנות שהוא מביא על צרעתו, וכגון שהיה מצורע ונטהר, וביום השמיני לטהרתו שהוא היום שבו עליו להביא קרבנותיו, חזר ונצטרע, ועל זה נאמר ביחזקאל שמכיון שאינו בר ביאה אינו יכול להביא קרבנות אלו[קסו]. ואף מדברי תוספות בגיטין (כמ: ד"ה והמ), בזבחים (עד: סוף ד"ה והמ נעשי) ובמנחות (סב: ד"ה וכן) מתבאר שמצורע רשאי לשלוח קרבנות, שהזכירו בתוך דבריהם שהטמא שמביא קרבנות הוא כגון מצורע או זב[קסז].

ה. התוספות בזבחים ובמנחות (שם) ביארו, שהדרשה במועד קטן היא רק לענין מנחת עשירית האיפה, שהרי בברייתא שם מובא שרבי יהודה ביאר את הפסוק 'יקריב חטאתו' שזו עשירית האיפה שלו, וגם רבי שמעון שדרש 'וביום בואו' ראוי לביאה יקריב ושאינו ראוי לביאה לא יקריב, גם הוא סובר כרבי יהודה שמדובר בעשירית האיפה[קסח].

ו. הריטב"א (מו"ק טו: ד"ה אבל) כתב, ששמע מרבותיו שמה שמתמעט מהפסוק 'וביום בואו' זה רק קרבנות שאינם באים לכפרה, כגון מנחת חביתין [וכמבואר בברייתא שם שהפסוק שלפניו מדבר בעשירית האיפה, דהיינו מנחת חביתין], וכן שלמים, שאותם אינו מקריב, אבל חטאות וקרבנות הבאים על חטא רשאי גם הטמא לשלוח כדי שלא יהא עומד בחטאו ומחוסר כפרה. וכתב בספר **מאמר המלך** (גיליון מקדש פ"ג הי"ג ד"ה ולענ"ד) שהריטב"א בא ליישב את קושיית תוספות, שמה שנאמר בחגיגה שאין טמא משלח קרבנותיו היינו בשלמים ועולות, ומה שנאמר בסוגייתנו שערל וטמא משלח קרבנותיו מדובר בחטאות ואשמות[קסט].

ביאור שיטת הרמב"ם שטמא מת אינו משלח קרבנות

הובא לעיל, **שהרמב"ם** (גיליון מקדש פ"ג הי"ג) סובר שרק טמא שרץ וכיוצא בו רשאים לשלוח את קרבנותיהם [חוץ מפסח], אבל טמא מת אין מקריבים עליו קרבן כלל עד שיטהר. וביאר **הכסף משנה**, שהרמב"ם סובר שאפילו אם הוא טמא מת שכבר טבל, אינו ראוי להקריב קרבנות כל זמן שהוא טבול יום עד שיטהר לגמרי. ואפילו בדיעבד אם הקריב לא יצא.

וכתב הכסף משנה, שמקורו של הרמב"ם הוא מהסוגיא בזבחים (כג:), שאמר ריש לקיש שטמא שרץ משלח קרבנותיו וטמא מת אינו משלח קרבנותיו. אמנם תמהו **האחרונים**[קע] שהרי בסוגיא שם מדובר לגבי קרבן פסח ואיך אפשר ללמוד משם לשאר הקרבנות. והרבה אחרונים[קעא] כתבו שמקורו הוא מדרשת הברייתא במועד קטן (טז.) על הפסוק (יחזקאל מד מ) 'וביום בואו אל הקודש וגו' יקריב חטאתו', בזמן שראוי לבוא אל הקודש הוא ראוי להקרבה, בזמן שאינו ראוי לבוא אינו ראוי להקרבה. והרמב"ם סובר כפירוש רש"י שם (ד"ה זו) שאיסור זה נאמר על טמא מת ומצורע[קעב]. וביארו[קעג], שלפיכך סובר הרמב"ם שאף אם טבל אין מקריבים עליו, שהרי בפסוק נאמר 'וביום בואו', הרי שהדבר תלוי בביאה למקדש, ומכיון שטבול יום אינו רשאי לבוא למקדש ממילא אינו יכול להביא קרבנות[קעד].

והקשה המנחת ברוך (סי' כג ענף ח)[קעה], שבסוגיא להלן (ג:) מצינו אמר רב אין שוחטים וזורקים את הפסח על טמא שרץ'. ומבואר בגמרא שהוא למד את דבריו מהכתוב בתורה 'איש איש כי יהיה טמא לנפש' וגו' (במדבר ט י), דהיינו שמי שהיה טמא בי"ד ניסן מקריב פסח שני בי"ד אייר, והוא סובר כרבי יצחק שהמעשה שהיה במדבר, שעליו נאמרה פרשה זו, היה בטמאי מת מצוה שחל שביעי שלהם להיות בערב פסח, שהם יכלו להיטהר ולאכול בלילה, ואף על פי כן אמר להם משה שידחו לפסח שני, ומכאן למד רב שהוא הדין בטמא שרץ שאין שוחטים וזורקים עליו. ולפי הרמב"ם קשה, כיצד ניתן ללמוד מטמא מת לטמא שרץ, הלא טמא מת ממילא אינו יכול להקריב שום קרבן ואפילו אחר שטבל, מה שאין כן טמא שרץ שרשאי לשלוח את כל הקרבנות [ואפילו בפסח אם טבל רשאי להקריב][קעו]. עוד קשה, שלהלן (סט:) אמר רבא לפי דעתו

אתחת 19/06/2018

קנז. וכן דעת התוספות רי"ד והריטב"א (שם). **קנח. שהפסוק** 'וביום בואו' הולך על מה שנאמר קודם לכן, 'ואחרי טהרתו שבעת ימים יספרו לו' (יחזקאל מד כו), וביארה הגמרא שם ש'שבעת ימים יספרו לו' אלו שבעת ימי ספירו של מצורע. ובתוספות הרשב"א (ד"ה ערל) כתב, שרבו הסתפק בדברי רבי שמעון, האם הוא מדבר בכל הטומאות שכל מי שאינו ראוי לביאה אינו ראוי להקרבה, ואין שום טמא שמשלח קרבנותיו, ולפי זה סוגייתנו אינה כדעת רבי שמעון [אלא כדעת רבי יהודה], או שגם רבי שמעון לא דיבר אלא במצורע, אבל בשאר טומאות משלח. וכן בשיטה לתלמיד ר"י מפאריס (מו"ק טו: ד"ה רבי שמעון) בתחילה סבר לומר שרבי שמעון חולק על סוגייתנו. אך כתב שה"ר יחיאל פירש שמדובר רק בקרבנות של מצורע מצרעתו [וכמו שיובא להלן באות ד']. **קנט. ובעין** זה כתב התוספות רי"ד (שם). והריטב"א (שם) כתב, שהטעם שמצורע חמור משאר טמאים, מפני שהוא מאד נזוף. **קס. טעמו** של רש"י משום שהגמרא שם דורשת את הפסוק 'ואחרי טהרתו שבעת ימים יספרו לו', על טמא מת ומצורע [כמובא לעיל], דהיינו שעיקר הפסוק מדבר על מי שפורש מטומאת מת [שכן הפסוקים שלפני כן מדברים על טומאת מת], אלא שמכיון שכתוב 'יספרו לו' שהוא לשון שלא מצאנו בתורה לגבי טומאת מת אלא לגבי טומאת מצורע, דורשים שהפסוק בא לרמוז שמדובר גם על מצורע, ועל שניהם נאמר שרק ביום בואו יקריב. כן ביאר הנחלת דוד (הקדמה לסו"ת, ד"ה עוד) בדעת רש"י. וראה עוד מה שדייק המנחת ברוך (סי' כג ענף ח) מדברי רש"י בסוגייתנו, והובא להלן בענין לפרש סוגייתנו בטמא שרץ'. **קסא. כן** הבינו בדעתו רוב המפרשים. וכתבו האחרונים [חידושי הגר"ח (קרבן פסח פ"ו ה"ג), מנחת ברוך (סי' כג ענף ג), נחלת דוד (שם) ומנחת חינוך (מצוה קסח אות ג)] שמקורו של הרמב"ם הוא מהסוגיא במועד קטן. וראה עוד מה שהובא בשם הכסף משנה להלן [בענין 'ביאור שיטת הרמב"ם שטמא מת אינו משלח קרבנות']. אמנם הקרית ספר (גיליון מקדש פ"ג) סובר, שמה שכתב הרמב"ם שטמא מת אינו משלח קרבנות אינו אלא מדרבנן. **קסב. במאירי** מפורש ששאר הטמאים רשאים להקריב. אמנם ברמב"ם לא כתב אלא שטמא שרץ וכיוצא בו משלחים קרבנותיהם, וראה בהערה להלן מה שכתב המנחת חינוך בדעת הרמב"ם לגבי זב וזבה וכדומה. וכן ברש"י לא מפורש מה דין שאר הטמאים [עיין היטב בלשון הטורי אבן (מגילה ח. ד"ה מוכו ולא) שכתב בדעת רש"י 'אם כן כל הטמאים אינן מביאין קרבן בימי טומאה']. **קסג. ולא** מפורש בדבריהם מה הדין בטמא מת. ובמנחת חינוך (מצוה קסח אות ג) הסתפק, שמא אף הרמב"ם סובר כדעה זו שכל טמא בטומאה היוצאת עליו מגופו אינו משלח קרבנות, ולכן כתב בהלכות מחוסרי כפרה (פ"ו ה"ה) שיולדת שהיא בתוך ארבעים לזכר או שמונים לנקבה, אינה יכולה להקריב קרבן על לידה קודמת שלה, ואם הביאה לא יצאה ידי חובתה, והראב"ד שם תמה על דבריו מדוע אינה שולחת קרבן זה כמו שאר חטאות שטמא רשאי לשלוח, ואם הרמב"ם סובר כדעה זו שמי שטומאה יוצאת עליו מגופו אינו משלח שום קרבן, מיושבים דבריו. אך כתב, שאם כן היה לרמב"ם לכתוב דין זה שיולדת אינה משלחת קרבנות בהלכות ביאת מקדש, היכן שכתב שמצורע לא שולח קרבנות, ולכן משמע שהוא סובר שרק טמא מת ומצורע אינם שולחים קרבנות. **קסד. אמנם** הרעק"א כתב את קושייתו על דברי התוספות בחגיגה (שם), שפירשו שרק מצורע אינו מקריב שום קרבן. אלא שלכאורה אי אפשר להקשות על התוספות שם, שהרי לפי פירושם זב רשאי לשלוח קרבנות, ומבואר בתוספות הרא"ש (מו"ק שם) שהטעם שמצורע שונה משאר הטמאים, הוא מפני האבילות שלו, ואם כן הרי יש ללמוד את ערל מזב ולא ממצורע, אך לפי הפירוש שכל מי שטומאה יוצאת עליו מגופו אינו משלח קרבנות בודאי קשה. **קסה. וכן** פירש ה"ר יחיאל. הובא בשיטה לתלמיד ר"י מפאריס (מו"ק טו: ד"ה רבי שמעון). **קסו. בספר** מאמר המלך (גיליון מקדש פ"ג הי"ג) ביאר, שתוספות סוברים שרבי שמעון חולק על רבי יהודה וסובר ש'יקריב חטאתו' לא נאמר על עשירית האיפה שלו, אלא על קרבן טהרת המצורע, ודייקו ממה שנאמר 'יקריב חטאתו' ולא נאמר 'יקריב' סתם, משמע שרק את חטאתו אינו רשאי להביא אבל שאר הקרבנות רשאי גם בעודו טמא. **קסז. כן** דייק מדבריהם בספר מאמר המלך (שם ד"ה ומ"ש). וכן הוכיח מסוף דבריהם בגיטין וזבחים ומנחות (שם), שפירשו את הדרשה, 'מזובו ולא מנגעו' (מגילה ח.), שהכוונה שמצורע שהיה זב ונטהר מזיבתו, יכול להביא קרבן זיבה גם קודם שנטהר מצרעתו. וכן כתבו תוספות ביבמות (קד: ד"ה דלמר), במנחות (סב: ד"ה וכן) ובנדה (סו: ד"ה כל) [אמנם לפי מה שהגיה הרש"ש (גמוס' יבמות שם) בשם הנצי"ב בתוספות שם, לא מדובר שם כלל במצורע אלא בזב]. אלא שאין ראיה מדברי התוספות דווקא לפירוש זה שמדובר על קרבנות המצורע מצרעתו, שכן הם יכולים לתרץ גם שמדובר שם לענין עשירית האיפה, וכמו התירוץ שיובא בסמוך. וראה עוד במנחת ברוך (סי' כג) שמאריך להביא ראיות שמותר למצורע להקריב קרבנות נדרים ונדבות. **קסח. ומשמע** בדבריהם שאף עשירית האיפה לא נאסר אלא לטמא מת ומצורע בלבד. **קסט. אלא** שהקשה, שלפי זה לא מובן הלשון בסוגייתנו 'דאילו בכל הזבחים ערל וטמא משלחין קרבנותיהן, ואילו בפסח ערל וטמא אין משלחין פסחיהן', הרי קרבן פסח דומה לשלמים שהוא לא בא על חטא, ואם כן מדוע אומרת הגמרא שבפסח אינם משלחים, הלא כל הקרבנות שאינם באים על חטא הם כמו פסח שאינו משלח. וסיים, שיש ליישב קושיא זו. ואמנם באמת הריטב"א עצמו לא התכוין לתרץ בזה את הקושיא מסוגייתנו, שהרי הוא פירש בהמשך הסוגיא שם (מו"ק טו. ד"ה ר"ש), שרק המצורע אסור לשלוח קרבנותיו, וכל שאר הטמאים רשאים להקריב את כל הקרבנות. **קע. מנחת** ברוך (סי' כג ענף ח), מנחת חינוך (מצוה קסח אות ג) ושאלת הכהנים תורה (נבעל שו"ת ושב הכהן, זבחים טו: ד"ה עוד הכלל). **קעא. חידושי** הגר"ח (קרבן פסח פ"ו ה"ג), מנחת ברוך (סי' כג ענף ג), נחלת דוד (הקדמה לסו"ת, ד"ה עוד) ומנחת חינוך (שם). ובספר שאלת הכהנים תורה (זבחים טו: ד"ה עוד נראה) כתב שהרמב"ם למד את הדין שטמא מת אינו משלח קרבנות מהגמרא להלן (פ.) לענין היו ישראל מחצה טמאים ומחצה טהורים, שאם יטמאו אדם אחד במת נמצא שאנו מדחים אותו מקרבן חגיגה. ובתוספות (שם ד"ה אחת) הקשו שהרי טמא משלח קרבנותיו [ראה שם מה שתירצו]. אבל הרמב"ם סובר שיש ללמוד מכאן שטמא מת אינו משלח שום קרבן. **קעב. ראה** לעיל [בענין 'אלו טמאים משלחים קרבנות'] שהובאו שיטות נוספות בראשונים איזה טמאים מתמעטים מדרשה זו. **קעג. נחלת** דוד (שם ד"ה וכיון). **קעד. אמנם** הקרית ספר (שם) סובר, שמה שכתב הרמב"ם שטמא מת אינו משלח קרבנות הוא רק מדרבנן. **קעה. והוסיף** המנחת ברוך להקשות על הרמב"ם מלשון הירושלמי (פ"ו ה"ז), 'מה אם הבעלים שייפיתה כוחן בשאר כל הטמאות שבשנה, הורעתה כוחן בטמא מת בפסח', הרי שמבואר שטמא מת מותר בשאר קרבנות. וכן הקשה מלשון התוספתא (פ"ו ה"ה), שמשמע שטמא מת שהקריב את שאר הקרבנות כשר, ואינו פסול אלא בפסח. **קעו. וכעין** זה כבר השיג הראב"ד על דברי הרמב"ם בהלכות קרבן פסח (פ"ו ה"ג-ד), שכתב הרמב"ם שטמא שרץ אין שוחטים וזורקים

נוסח ספרדי

של רבי אליעזר, ששוחטים וזורקים פסח על טמא שרץ, מכיון שבלילה הוא כבר יכול לאכול מהפסח, והוא הדין לטמא מת ביום השביעי שלו שמקריבים עליו קרבן פסח. הרי שמוכח מדבריו שטמא מת רשאי לשלוח קרבנות, שאם אינו רשאי לשלוח שום קרבן, איך שוחטים וזורקים עליו קרבן פסח[קעז].

בחידושי הגר"ח (קרבן פסח פ"ו ה"ח) תירץ, על פי מה שכתב הרמב"ם (שם ה"ג), שרק טמא מת שנטמא בטומאה שהנזיר מגלח עליה[קעח], אין שוחטים וזורקים עליו פסח כלל, אבל אם נטמא בטומאה שהנזיר אינו מגלח עליה, הרי הוא כמו טמא שרץ לאחר שטבל ששוחטים וזורקים עליו. וביאר הגר"ח, שהרמב"ם סובר שהדין שטמא מת אינו משלח את כל הקרבנות הוא רק בטומאות שהנזיר מגלח עליהן, אבל אם נטמא בטומאות שאין הנזיר מגלח עליהן רשאי לשלוח את כל הקרבנות, אפילו קודם שטבל, ורק בקרבן פסח אסור להקריב עליו עד שיטבול, משום שבפסח יש דין מיוחד שאין מקריבים על הטמא, וזה נלמד מהפסוק (במדבר ט י) 'איש איש כי יהיה טמא'. ולפי זה מיושב, שמה שלמד רב את טמא שרץ מטמא מת, היינו מטמא מת בטומאות שאין הנזיר מגלח עליהן, שהוא אסור בפסח עד שיטבול, והוא הדין לטמא שרץ שאין מקריבים עליו פסח עד שיטבול[קעט].

ובמנחת ברוך (סי' כב ענף ב, סי' כג ענף ג) **ובנחלת דוד** (שו"ת, מהקדמה) מאריכים ליישב את שיטת הרמב"ם. וקיצור דבריהם הוא, שהדרשה במסכת מועד קטן (שם) היא מדבריו של רבי שמעון, אך שם בברייתא מובאת גם שיטת רבי יהודה שמפרש את הפסוק לענין אחר לגמרי[קפ], ולפי דעתו אין איסור לטמא מת ומצורע לשלוח את קרבנותיהם. ולפי זה יש לומר שהתנאים הסוברים ששוחטים וזורקים על טמא מת בשביעי שלו, בודאי דעתם כרבי יהודה שטמא מת רשאי לשלוח אף את שאר הקרבנות, וכן רב הסובר שטמא מת בשביעי שלו אינו מקריב פסח, ולמד משם גם לטמא שרץ שאין שוחטים וזורקים עליו, על כרחך שהוא סובר גם כן כרבי יהודה, שרק בפסח אסור לטמא מת לשלוח את קרבנותיו. אמנם הרמב"ם פוסק כרבי שמעון שטמא מת אסור לשלוח שום קרבן, ואפילו לאחר שטבל בשביעי שלו [ופסק כרבי שמעון משום שהגמרא במועד קטן פשטה את הספק במצורע מדברי רבי שמעון, ומוכח שהלכה כמותו], ולפי זה באמת לא ניתן ללמוד טמא שרץ מטמא מת, ובאמת מדאורייתא שוחטים וזורקים פסח על טמא שרץ, ומה שפסק הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ח) שאין שוחטים וזורקים פסח על טמא שרץ עד שיטבול, הוא רק גזירה מדרבנן שמא יפשע ולא יטבול.

והאבי עזרי (קרבן פסח פ"ו ה"ח מהדורא ד) תירץ[קפא], שהנה במסכת זבחים (נט:) אמר רבי שמעון שהאונן רשאי להקריב פסח ולאוכלו בלילה [וכן שנינו במשנה להלן (פה:)], ואף שאת כל הקרבנות אסור לאונן להקריב, קרבן פסח מותר לו להקריב. והטעם, שסובר רבי שמעון שמדאורייתא יש אנינות רק ביום המיתה, אבל בלילה אינו אסור אלא מדרבנן, ולא העמידו חכמים את דבריהם במקום מצות קרבן פסח שיש בה כרת. והקשו **תוספות** (זבחים נט: ד"ה ממר), מה בכך שאנינות לילה מדרבנן, ואין לו איסור לאכול את הפסח בערב, מכל מקום ההקרבה עצמה היא ביום כשהוא אונן מדאורייתא, ואונן אסור להקריב שום קרבן, ואם כן איך אפשר להקריב עליו את הפסח ביום[קפב]. ותירצו, שכיון שעיקר פסח לא בא אלא לאכילה [כמבואר במשנה שהובאה בסוגייתנו (להלן ע"ב), פסח הבא בטומאה נאכל בטומאה שעיקרו לא בא אלא לאכילה], לפיכך בפסח אין אנו חוששים לאנינות בזמן ההקרבה אלא בזמן האכילה, מה שאין כן בשאר הקרבנות שהעיקר הוא הכפרה, שם צריך שלא יהיה אונן בשעת ההקרבה[קפג]. ולפי זה יש לומר גם לענין הפסול של טמא מת להקריב, שזה דווקא בשאר הקרבנות, אבל בקרבן פסח עיקר ההקפדה היא שבשעת האכילה לא יהיה טמא, ולכן אם הוא בשביעי שלו ויכול לטבול ולאכול בלילה, אין בו איסור מצד הדין שאין טמא מת משלח קרבנותיו, אלא שנחלקו האמוראים מצד דין פסח האם טמא מת בשביעי שלו רשאי להקריב פסח.

טמא מת בטומאות שאין הנזיר מגלח עליהן האם משלח קרבנות

כתב הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ג), 'טמא מת שחל שביעי שלו להיות בארבעה עשר, אף על פי שטבל והוזה עליו והרי הוא ראוי לאכול קדשים לערב, אין שוחטין עליו אלא נדחה לפסח שני, שנאמר (במדבר ט ו), 'ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא', מפי השמועה למדו ששביעי שלהן היה, ועל זה שאלו אם ישחט עליהן והם יאכלו לערב, ופירש להן שאין שוחטין עליהן. במה דברים אמורים בשנטמא בטומאות מן המת שהנזיר מגלח עליהן[קפד], אבל אם היה טמא בשאר טומאות מן המת שאין הנזיר מגלח עליהן, שוחטין עליו בשביעי שלו אחר שיטבול ויזה עליו, וכשיעריב שמשו אוכל פסחו'. וכתב על זה **הראב"ד**, שלא מצא שורש לחילוק זה, אלא[קפה] שהרמב"ם כתב סברת עצמו, שמכיון שאילו אכל קדש בטומאה זו אין חייבין עליה כרת ולא קרבן, לפיכך אם היזה וטבל דין הוא שלא ידחה מפסחו.

ובחידושי הגר"ח (קרבן פסח פ"ו ה"ח) כתב, שמקורו של הרמב"ם הוא מברייתא במסכת נזיר (נג.) 'רובע עצמות ורביעית דם לתרומה וקדשים אבל לא לנזיר ועושה פסח', כלומר, שרובע הקב עצמות אדם ורביעית הלוג דם מטמאים את האדם באהל לענין שאסור לו לאכול תרומה וקדשים, אבל אינם מטמאים את הנזיר שיצטרך לסתור נזירותו ולגלח על טומאה זו, וכן אינם מטמאים את העושה פסח. הרי שמבואר שהטמא בטומאה שאין הנזיר מגלח עליה רשאי להקריב פסח[קפו]. אלא שלכאורה קשה, מדוע כתב הרמב"ם שבטומאה שאין הנזיר מגלח עליה מקריבים עליו רק לאחר שטבל והזה, הלא לגבי נזיר אין זה נחשב טומאה כלל, שהרי אינו סותר את ימי נזירותו, וכן לגבי ביאת מקדש אינו חייב על טומאה זו גם קודם שטבל[קפז]. לכן פירש, שהרי לדעת הרמב"ם טמא מת אינו משלח קרבן פסח משני טעמים: א. משום שטמא מת אינו משלח שום קרבן, כמו שכתב הרמב"ם בהלכות ביאת מקדש (פ"ג ה"ג), ופסול זה הוא גם לאחר שטבל. ב. מצד הדין המיוחד בפסח הנלמד מהפסוק (שם ט י) 'איש איש כי יהיה טמא לנפש', שטמא אינו ראוי להקרבה בפסח, ודין זה אינו אלא קודם שטבל. וסובר הרמב"ם שהחילוק בין טומאות שהנזיר מגלח עליהן לטומאת שאין הנזיר מגלח עליהן, הוא רק לענין הדין הכללי שאין טמא מת מקריב שום קרבן, שבטומאות שהנזיר מגלח עליהן רשאי לשלוח קרבנות [ואפילו קודם שטבל], אבל בדין המיוחד של קרבן פסח אין חילוק, וגם הטמא בטומאה שאין הנזיר מגלח עליה אינו מקריב פסח, שהרי גם טמא שרץ אינו מקריב פסח. ולפי זה מובן היטב מדוע פסק הרמב"ם שהטמא בטומאה שאין הנזיר מגלח עליה מקריבים עליו פסח רק לאחר שטבל, משום שטמא מת לאחר שטבל אין עליו את האיסור המיוחד של פסח, אלא רק את האיסור הכללי של כל הקרבנות, ואיסור זה לא נאמר בטומאה שאין הנזיר מגלח עליה.

היוצא מדבריו, שמי שנטמא בטומאה שהנזיר אינו מגלח עליה, רשאי לשלוח את כל הקרבנות אפילו בעודו טמא גמור קודם שטבל, ורק בקרבן פסח אסור לו לשלוח כמו טמא שרץ[קפח]. **ותמה האבן האזל** (גיאת מקדש פ"ד ה"ג אות ט) על פירוש זה, שאם עיקר החילוק בין טומאה שהנזיר מגלח עליה לטומאה שאין הנזיר מגלח עליה, הוא לגבי הדין הכללי שטמא מת אינו מביא שום קרבן, אם כן היה ראוי שהרמב"ם יכתוב חילוק זה בהלכות ביאת מקדש, בדין טמא מת בכל הקרבנות, ולא לכותבו רק בהלכות קרבן פסח. עוד הקשה, שלשון הברייתא שהובאה לעיל 'אבל לא לנזיר ועושה פסח' [שממנה למד הרמב"ם חילוק זה], משמע שזה דין מיוחד בעושה פסח, ואילו לפי הגר"ח זה דין כללי בכל הקרבנות, ואדרבה הדין המיוחד של עושה פסח הוא גם בטומאה שאין הנזיר מגלח עליה[קפט]. ולכן פירש, שאכן הדין של טמא מת שאינו משלח קרבנות

עליו אלא אם כן טבל, וטמא מת אפילו אם טבל אין שוחטים וזורקים עליו. שהרי רב למד את הדין של טמא שרץ שלא טבל, מטמא מת, ואם כן מוכח שגם טמא מת לאחר שיטבול שוחטים וזורקים עליו. **קעז. ובעין** זה הקשה המנחת ברוך (סי' כג סוף ענף ה) על שיטה אחת בתוספות (מו"ק טו: ד"ה ומתרי), שכל הטמאים שטומאתם יוצאת מגופן אינם משלחים קרבנות, כגון הזב והזבה וכדומה. שהרי מפורש במשנה להלן (נ.), 'זב שראה שתי ראיות שוחטין עליו בשביעי שלו'. והגמרא (שם ע"ב) סברה שמדובר קודם שטבל, וביקשה להוכיח מכאן ששוחטים וזורקים פסח על טמא שרץ, ועל כל טמא שיכול להיטהר עד הערב. ודוחה הגמרא, שמדובר שטבל הזב. ומוכח שאפילו לפי מי שאומר שמדובר דווקא בשטבל, אין זה אלא משום איסור טמא בפסח, וכמו שטמא שרץ אסור בפסח, אבל בשאר קרבנות כשם שטמא שרץ מותר גם זב מותר. **קעח. נזיר** שנטמא למת, צריך לגלח את שערו ולהביא קרבנות טומאה, ולחזור ולמנות שוב את ימי נזירותו [כמפורש בתורה (במדבר ו ט-יג)]. אך לא על כל טומאת מת הנזיר מגלח שערו ומביא קרבנות טומאה, אלא רק אם נטמא מן המת עצמו או מחלקים חשובים ממנו, במשניות במסכת נזיר מובא פירוט של הטומאות שהנזיר מגלח עליהן (נזיר מט:) והטומאות שאינו מגלח עליהן (שם נד.). **קעט. וכן** מה שסובר רבי אליעזר ששוחטים וזורקים על טמא מת בשביעי שלו, אפשר לומר שהכוונה לטמא מת בטומאות שאין הנזיר מגלח עליהן. וראה להלן בענין 'טמא מת בטומאות שאין הנזיר מגלח עליהם האם משלח קרבנות', מה שהקשו האחרונים על פירוש הגר"ח. **קפ. כן** פירשו תוספות שם (טו: ד"ה ומתרי), שרבי יהודה ורבי שמעון נחלקו בביאור הדרשה. אמנם רש"י (שם טו. ד"ה זו) סובר שלא נחלקו כלל, ורבי שמעון בא להוסיף על דבריו של רבי שמעון. **קפא. וראה** שם (מהדו"ק) שכתב תירוץ נוסף מדוע בפסח מותר לטמא מת להקריב. **קפב. והביאו** תוספות, שרש"י (זבחים שם ד"ה קמני) מתרץ על קושיא זו, שכל האיסור של אונן להקריב קרבנות אינו אלא מדרבנן, ולכן במקום איסור כרת של פסח לא העמידו דבריהם. אמנם הרמב"ם (גיאת מקדש פ"ג ה"ח) סובר שהאונן אפילו אם הקריב בדיעבד פסול, ומוכח שהוא סובר שהוא איסור דאורייתא, ואם כן אינו יכול לתרץ כדברי רש"י. **קפג. דברי** התוספות שם הם לפי חלק מהאמוראים בזבחים שם, אך לפי חלק מהאמוראים אין ראיה מהסוגיא שם לחילוק זה. אמנם לפי הרמב"ם צריך לומר חילוק זה משום שמבואר בדבריו (קרבן פסח פ"ו ה"ט) שאף אונן שאסור לו להקריב פסח אם עבר והקריב כשר, והרי כל הקרבנות שהקריב אונן הרי הם פסולים, ועל כרחך שיש חילוק בין פסח לשאר קרבנות. **קפד. ענין** זה התבאר בהערה לעיל. **קפה. כן** גירסת הכסף משנה בדברי הראב"ד, שהראב"ד מבאר את טעמו של הרמב"ם. **קפו. וביאר**, שהראב"ד גרס שם 'לנזיר ולמקדש' [כלומר, שאין חייבים על ביאת מקדש בטומאה זו], וכמו הגירסא שלפנינו בתוספתא (נזיר פ"ה ה"ג), לכן כתב שלא מצא שורש לדברי הרמב"ם. **קפז. ואבן** ברש"י בנזיר (שם ד"ה וג"ד) מבואר, שמי שנטמא בטומאה שהנזיר אינו מגלח עליה רשאי להקריב פסח גם קודם שטבל, שלא העמידו חכמים את דבריהם לגבי מצות פסח. **קפח. וכן** כתב המנחת ברוך (סוף סי' כג) בדעת הרמב"ם, שהטמא בטומאה שאין הנזיר מגלח עליו רשאי לשלוח את כל הקרבנות, ואפילו שלא טבל, ורק בפסח אם לא טבל הוא אסור כמו כל טמא שרץ קודם שטבל. **קפט. וכן** הקשה האבי עזרי (קרבן פסח פ"ו ה"ח מהדורא ד). עוד הקשה (שם מהדו"ק), שלפי דברי הגר"ח צריך לומר שבפסוק 'ויהי אנשים' וגו', מדובר שהיו טמאי מת בטומאה שאין הנזיר מגלח עליהם, ולכן למדו משם גם לטמא שרץ, ואם כן מדוע כתב הרמב"ם (קרבן פסח שם ה"ג)

הוא גם בטומאה שאין הנזיר מגלח עליה, שכל זמן שהוא טמא אינו משלח שום קרבן, ובעושה פסח התחדש, שבטומאה שהנזיר מגלח עליה אינו מקריב אף לאחר שטבל והוזה, אבל בטומאה שאין הנזיר מגלח עליה מותר להקריב לאחר שטבל והוזה[קצ].

כתב המנחת ברוך (סוף פי' נכ), שלכאורה קשה על שיטת הרמב"ם שטמא מת אינו משלח קרבנות, הרי שנינו בגיטין (נח.), 'השולח חטאתו ממדינת הים מקריבין אותה בחזקת שהוא קיים' [וכן נפסק ברמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ד ה"ד)], וקשה שהרי גזרו חכמים טומאה על ארץ העמים מפני טומאת מת כמבואר ברמב"ם (טומאת מת פי"ו ה"ו), ואם כן איך מקריבים קרבן על מי שנמצא בחוץ לארץ הלא הוא טמא טומאת מת. וכתב, שמכאן יש להוכיח שהרמב"ם סובר שרק מי שטמא בטומאה שהנזיר מגלח עליה אינו משלח קרבנות, אבל בטומאה שאין הנזיר מגלח עליה רשאי לשלוח, וטומאת ארץ העמים אין הנזיר מגלח עליה [כמבואר במשנה (נזיר מד.)]. **והאבי עזרי** (קרבן פסח פ"ו ה"ו מהדורא ד) דחה את ראייתו, וכתב שאפשר ליישב על פי **התוספות** (מגילה י. ד"ה שמעתי), שהקשו איך מקריבים קרבנות בבית חוניו[קצא], הלא גזרו טומאה על ארץ העמים וממילא כולם טמאים. ותירצו, ששמא לגבי זה לא גזרו, כיון שמן התורה יכול להקריב. וביאור דבריהם, שלענין קרבן לא גזרו חכמים טומאה. ולפי זה יש לומר שמטעם זה גם מותר להקריב על מי שדר בחוץ לארץ, לפי שלענין זה לא גזרו חכמים שיחשב כטמא מת.

כתב המנחת ברוך (סוף פי' נכ), שלכאורה קשה על שיטת הרמב"ם שטמא מת אינו משלח קרבנות, הרי שנינו בגיטין (נח.), 'השולח חטאתו ממדינת הים מקריבין אותה בחזקת שהוא קיים' [וכן נפסק ברמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ד ה"ד)], וקשה שהרי גזרו חכמים טומאה על ארץ העמים מפני טומאת מת כמבואר ברמב"ם (טומאת מת פי"ו ה"ו), ואם כן איך מקריבים קרבן על מי שנמצא בחוץ לארץ הלא הוא טמא טומאת מת. וכתב, שמכאן יש להוכיח שהרמב"ם סובר שרק מי שטמא בטומאה שהנזיר מגלח עליה אינו משלח קרבנות, אבל בטומאה שאין הנזיר מגלח עליה רשאי לשלוח, וטומאת ארץ העמים אין הנזיר מגלח עליה [כמבואר במשנה (נזיר מד.)]. **והאבי עזרי** (קרבן פסח פ"ו ה"ו מהדורא ד) דחה את ראייתו, וכתב שאפשר ליישב על פי **התוספות** (מגילה י. ד"ה שמעתי), שהקשו איך מקריבים קרבנות בבית חוניו[קצא], הלא גזרו טומאה על ארץ העמים וממילא כולם טמאים. ותירצו, ששמא לגבי זה לא גזרו, כיון שמן התורה יכול להקריב. וביאור דבריהם, שלענין קרבן לא גזרו חכמים טומאה. ולפי זה יש לומר שמטעם זה גם מותר להקריב על מי שדר בחוץ לארץ, לפי שלענין זה לא גזרו חכמים שיחשב כטמא מת.

האם ניתן לפרש סוגייתנו בטמא שרץ

שם. כתב המאירי (לעיל סא. ד"ה כגבר), שמה שנאמר בסוגייתנו שהטמא שמשלח קרבנותיו, פירושו בטמא שרץ וכיוצא בו, אבל טמא מת אין מקריבים עליו קרבנות עד שיטהר. והובא לעיל שכן היא שיטת **הרמב"ם** (גזילה מקדש פי"ג ה"ג) שטמא מת אין מקריבים עליו קרבן. והקשה **המנחת ברוך** (סי' כג ענף ה), כיצד ניתן לפרש שמדובר בסוגייתנו בטומאת שרץ, הלא יש תנא (להלן סט:) הסובר ששוחטים וזורקים פסח על טמא שרץ, וכאן אומרת הגמרא בפשטות שאין הטמא משלח קרבנותיו, ואם אכן מדובר בטמא שרץ, היה לגמרא לפרש שברייתא זו היא כמאן דאמר שאין שוחטים וזורקים על טמא שרץ[קצב].

עוד כתב המנחת ברוך, שגם מפירוש רש"י משמע שמדובר בטומאת מת, שהרי רש"י (ד"ה ערל) ביאר, שהטעם שאין ערל וטמא משלחים קרבנותיהם הוא משום שאינם ראויים לאכול את הפסח בערב, ובקרבן פסח אכילת הבעלים מעכבת. ומשמע שמדובר בטמא מת, שהוא טמא שבעת ימים ולכן אינו יכול לאכול בלילה, שאם מדובר בטמא שרץ, היה צריך רש"י לתת טעם אחר מדוע טמא שרץ אינו מקריב פסח, שהטעם שאכילת הבעלים מעכבת בו אינו שייך כאן, שהרי הטמא שרץ יכול לאכול את הפסח בלילה לאחר שיטבול ויעריב שמשו. ואם כן מוכח מדברי רש"י שטמא מת רשאי לשלוח את שאר הקרבנות מלבד פסח[קצג].

ובשיעורי הגרב"ד (חולין קכג) הקשה על שיטת הרמב"ם, הלא הברייתא אומרת שלפיכך יש ללמוד את הערל מטמא ולא מפיגול, לפי שערל וטמא איסורם אינו נוהג בכל הזבחים, ואילו פיגול נוהג בכל הזבחים, ולפי דעת הרמב"ם הרי גם הפסול של טמא נוהג בכל הזבחים, שטמא מת אינו משלח שום קרבן, ואינו דומה לערל שנוהג רק בפסח בלבד[קצד].

טמא מת אינו משלח קרבנות הוא פסול בקרבן או בבעלים

ברמב"ם (גזילה מקדש פי"ג ה"י) מבואר, שרק טמא שרץ וכיוצא בו רשאי לשלוח קרבנותיו, אבל טמא מת אין מקריבין עליו קרבן כלל עד שיטהר.

ובשם הגרי"ז הביאו (חידושי הגרי"ז פסחים, מיל מז.), שהסתפק בביאור הדין שטמא מת אינו משלח קרבנות, האם זה פסול בקרבן עצמו, שחל עליו דין של קרבן הבא בטומאה, ולפי זה שייך על זה דין של ריצוי ציץ[קצה], או שאין זה פסול בקרבן אלא זה דין בשילוח הקרבן, שטמא מת אסור לשלוח קרבן, ולפי זה לא שייך בזה ריצוי ציץ, כיון שהציץ מרצה על הקרבן, וכאן אין זה פסול בקרבן.

ואמר, שמדברי הרמב"ם משמע שהוא פסול בקרבן, שהנה הרמב"ם כתב (שם ה"י), 'האבל אינו משלח קרבנותיו כל שבעה, אפילו יין או עצים או לבונה, וכן מצורע אינו משלח קרבנותיו כל זמן שאינו ראוי לביאה אל המחנה אינו ראוי להקרבה'. ובהלכה שאחר כך כתב, שטמא שרץ וכיוצא בו משלחין את קרבנותיהם וכו', אבל טמא מת אין מקריבין עליו קרבן כלל עד שיטהר. ולכאורה למה לא חיבר הרמב"ם את ההלכה של טמא מת עם ההלכה של אבל ומצורע שכל אלו אינם משלחים קרבנות. ומכאן משמע שיש חילוק בין מצורע לטמא מת, שבמצורע אין על הקרבן עצמו פסול של קרבן הבא בטומאה, אלא זה רק דין בבעלים שאסור למצורע לשלוח קרבנות, כמו שאבל אינו שולח קרבנות[קצו], אבל בטמא מת הוא פסול בקרבן עצמו. וכן מדויק לשון הרמב"ם שלגבי מצורע ואבל כתב שאינו 'משלח', כי הפסול הוא בשילוח, אבל בטמא מת כתב שאין 'מקריבים' עליו, כי הפסול הוא בהקרבת הקרבן עצמו.

ולפי זה גם מובן שלענין אבל ומצורע כתב הרמב"ם שאינם משלחים אפילו עצים, והרי לפי הרמב"ם אין לעצים דין של קרבן אלא שורפים אותם סתם שלא לשם הבעלים[קצז], ואם הפסול של מצורע הוא משום שחל על הקרבן דין של קרבן הבא בטומאה, בעצים לא שייך פסול זה, אלא ודאי שהפסול הוא בבעלים שאינם רשאים לשלוח שום דבר למקדש. ואמנם לענין טמא מת שהפסול הוא מדין קרבן הבא בטומאה לא כתב הרמב"ם שאסור לו לשלוח עצים, כי האיסור של טמא מת לא שייך בעצים שאין להם דין קרבן.

ואמר עוד ליישב בזה את דברי הרמב"ם (גזילה מקדש פ"ד ה"י) בענין קרבנות ציבור הדוחים טומאה, שכתב, 'כיצד דוחה את הטומאה, הגיע זמנו של אותו קרבן והיו רוב הקהל שמקריבין אותו טמאין למת, או שהיו הקהל טהורים והיו הכהנים המקריבין טמאים למת, או שהיו אלו ואלו טהורין והיו כלי השרת טמאים למת, הרי זה יעשה בטומאה ויתעסקו בו הטמאים והטהורים כאחד ויכנסו כולן לעזרה'. והקשה **הגבורת ארי** (יומא ו: ד"ה טומאת), בשלמא בהיו הכהנים או הכלי שרת טמאים, יעשו בטומאה, מכיון שאי אפשר להקריב בטהרה, אבל אם היו הציבור טמאים והכהנים וכלי שרת טהורים, למה שלא יעשו בטהרה[קצח]. ולפי מה שהתבאר מיושב, שכאשר הבעלים טמאי מת, חל על קרבנם דין קרבן הבא בטומאה, ואם כן כאשר נטמאו רוב הציבור גם אם יקריבו כהנים טהורים הרי זה נחשב שהקריבו בטומאה, ולכן נדחית הטומאה ורשאים הטהורים והטמאים יחדיו להקריב ככל קרבן ציבור הבא בטומאה.

הדין שאין זורקים את הדם בנטמא הבשר אינו שייך לדיני טומאה

ואילו בפסח נטמא חלב ובשר קיים זורק את הדם נטמא בשר וחלב קיים אינו זורק את הדם. משמע בגמרא שבדיני טומאה מצאנו שפסח חמור יותר משאר זבחים, שאת שאר הזבחים מותר להקריב כשהבשר טמא, ואת הפסח אסור. והקשה **בעבודת הפסח** (עמ' קמ), שהרי דין זה שאין זורקים דם בפסח שנטמא אינו דין מסוים בטומאה, אלא שבפסח צריך שישאר בשר לאכילה בשאר הקרבנות לא צריך, ואותו חילוק קיים גם בנאבד הבשר, שבפסח אין זורקים את הדם ובשאר הקרבנות זורקים.

לגבי טמא בטומאה שהנזיר מגלח עליה שאינו מקריב פסח אף לאחר שטבל והוזה עליו, שהטעם הוא ממה שנאמר 'ויהי אנשים' וגו', הלא פסוק זה אינו אלא קודם שטבל והוזה, ובטומאה שאין הנזיר מגלח עליה, והיה לו לכתוב כאן טעם אחר, שיש דין כללי שטמא מת אינו מקריב שום קרבן. וראה מה שהקשה עוד (שם מהדורא ד). **קצ. והאבי עזרי** (שם) פירש, שבשאר הקרבנות שום טמא אינו מקריב, אף לאחר שטבל. ולפי זה הקשה, שאם בכל הקרבנות אסור לטמא מת לשלוח גם בטומאה שאין הנזיר מגלח עליה, ואפילו לאחר שטבל והוזה, אם כן אף אם בדין המיוחד של פסח אינו נוהג בטומאה כזו, אבל עדיין יש כאן את הפסול הכללי של טמא מת שאינו משלח קרבנות. ולפיכך כתב לחדש שקרבן פסח שונה משאר קרבנות, שמכיון שעיקר מצותו היא האכילה, אם הוא יכול לאכול בלילה, אין לו את האיסור הכללי של שילוח קרבנות, וכל האיסור שלו הוא רק מהדין המיוחד של איסור הקרבת פסח בטומאה. והובאו דבריו לעיל בענין 'ביאור שיטת הרמב"ם שטמא מת אינו משלח קרבנות'. **קצא. חוניו** הוא בנו של שמעון הצדיק, שברח לאלכסנדריה של מצרים, ובנה שם מזבח לשם שמים והקריב עליו קרבנות, ראה במנחות (קט:). ואף שכוונתו היתה לשמים אסור היה להקריב שם קרבנות, והמקריב שם חייב חטאת משום שחוטי חוץ. במסכת מגילה (י.) אמר רבי יצחק, שבזמן הזה מקריבים קרבנות בבית חוניו, לפי שקדושת המקדש וירושלים בטלה לאחר החורבן, ומותר להקריב קרבנות בבמה. אך לאחר מכן חזר בו מהלכה זו. **קצב. דבריו** צריכים עיון לכאורה, שהרי ניתן לפרש את סוגייתנו בשאר טמאים שטומאתם נמשכת יותר מיום אחד, כגון זב וזבה וכדו', שהם רשאים להקריב את שאר הקרבנות גם לדעת הרמב"ם, ולדברי הכל אין מקריבים עליהם פסח באופן שאינם יכולים להיטהר עד הערב ולאכול את הפסח. ואולי הוא סובר שאי אפשר להעמיד את הברייתא בטמאים הללו, שהרי בהמשך הברייתא נאמר שטומאה הותרה מכללה, שהיא באה בטומאה בציבור, ובטומאה של זב וזבה לא הותרה בציבור [כמבואר להלן (סה:)], מה שאין כן בטומאת שרץ, שלפי הסובר שאין שוחטים וזורקים על טמא שרץ, ממילא ברוב ציבור הם רשאים לעשות בטומאה, כמבואר בזבחים (נב:) [אמנם הרמב"ם עצמו פוסק (שם פי"ג ה"י) שאין שוחטים וזורקים על טמא שרץ, ומאידך הוא סובר (שם פ"ד ה"י) שלא הותרה טומאת שרץ ברוב ציבור. אלא שהמנחת ברוך (סי' כג ענף ה) מפרש שהרמב"ם פוסק שמעיקר הדין שוחטים וזורקים על טמא שרץ, ורק מדרבנן אין מקריבים עליו. ולפי זה אפשר להעמיד את סוגייתנו כמאן דאמר שמדאורייתא אין שוחטים וזורקים על טמא שרץ]. **קצג. אמנם** ברש"י במסכת מועד קטן (יט. ד"ה זו) מבואר שטמא מת אינו משלח שום קרבן [והמנחת ברוך גם כן הביאו בסימן שאחריו (סי' כג ענף ה)]. וצ"ע. ושמא אפשר לתרץ שרש"י פירש את הסוגיא על טמאים אחרים שטומאתם נמשכת יותר מיום אחד, כגון זב וזבה וכדו' [ראה מה שהקשנו בהערה הקודמת. ושמא יש לומר לפי רש"י, שהברייתא מדברת על כל הטמאים, ואמרה שיש דין בטומאה שאינו נהוג בכל הזבחים דהיינו בזב וזבה וכדומה, ומאידך יש דין בטומאה שהותרה מכללה, דהיינו בטומאת מת שהותרה ברוב ציבור]. **קצד. ולכאורה** יש לומר, שכוונת הברייתא ללמוד את ערל מטמא שרץ ושאר טמאים, שיש להם איסור מיוחד בפסח שאינו נוהג בשאר הקרבנות [ומה שטמא מת אסור בכל הקרבנות הוא איסור אחר לגמרי, וכמו שהתבאר לעיל]. **קצה. ראה** שם שכתב לפי זה להסביר את הסוגיא להלן (פ:) הדנה האם ציץ מרצה בטומאת התהום. **קצו. ואפשר** לבאר על פי מה שכתב בתוספות הרא"ש (מו"ק טו: ד"ה ויכיוס), שבמצורע מה שאינו שולח קרבנות הוא לא מחמת הטומאה, אלא מחמת דין האבלות שלו. **קצז. ראה** במנחות (כ:) שנחלקו רבי וחכמים האם המתנדב עצים יש להם דין של קרבן או לא. ופסק הרמב"ם (מעשה הקרבנות פט"ו ה"ג) כחכמים שאינו נחשב קרבן. עיין שם בכסף משנה. **קצח. קושייתו** היא על שאר קרבנות, כי בפסח באמת גם הבעלים צריכים להיות טהורים, ובודאי שאם הבעלים טמאים הרי זה פסח שבא בטומאה.

מה הפירוש שערל לא הותר מכללו

דנין דבר שלא הותר מכללו מדבר שלא הותר מכללו. פירש רש"י (ד"ה דנין), ערלה במקום שאסרה, דהיינו בפסח, לא הותרה. כלומר, שאף שהערל מותר לשלוח את כל הקרבנות, מכל מקום במקום שבו נאסר הערל לשלוח קרבנו, דהיינו בפסח, באיסור זה לא מצאנו שהותר מכללו. ומה שהוא מותר בשאר קרבנות לא נחשב ש'הותר מכללו' משום שלא נאסר בהם הערל כלל. ומבואר ברש"י שהאיסור שעליו דיברה כאן הברייתא הוא האיסור של הערל להקריב קרבן פסח. וכעין זה כתב **השפת אמת** (לעיל סב: בד"ה ערלה) לפרש את דברי הברייתא לעיל. אמנם לעיל על דברי הברייתא פירש רש"י (שם ד"ה וחמן), שערלה לא הותרה מכללה, היינו ששום קרבן לא הותר לערל באכילה, ולפי זה אין הברייתא מדברת על פסול ההקרבה עבור ערל, אלא על איסור אכילה לערל. וצריך עיון שלכאורה פירושיו סותרים[קצט]. ובחידושי רבינו משה **מאימראן** (בד"ה דנין) תירץ, שכאן פירש רש"י לפי הסלקא דעתך, שמה שטומאה לא הותרה מכללה זה בטומאת גברי, דהיינו לשלוח פסח, וממילא גם לגבי ערל הכוונה לאיסור של הערל לשלוח קרבנות, לכן פירש שבפסח שבו מצאנו שהערל אסור לשלוח לא הותר מכללו, אבל לעיל פירש רש"י לפי המסקנא, שמה שטומאה לא הותרה מכללה זה בטומאת בשר, דהיינו באיסור אכילת בשר טמא, וממילא אף בערל יש לפרש שהכוונה לענין איסור אכילת כל הקדשים לערל, ולכן פירש שלא מצאנו שום קרבן שהותר לו לאכול ממנו.

סב:

מדוע לא תירצה הגמרא שהותר בטומאת בשר לזרוק הדם

בטומאת בשר היכא הותרה. פירש רש"י (ע"ב ד"ה היכא), שאף קרבן ציבור הבא בטומאה לא הותר באכילה אלא בזריקה בלבד, ואם כן לא מצאנו טומאת בשר שהותרה מכללה. והקשו **תוספות** (ד"ה מילימא), שאף שבשר טמא לא הותר באכילה בציבור, מכל מקום הותר לזרוק את הדם כאשר הבשר טמא, כמו ששנינו במשנה להלן (עו:) 'חמשה דברים באים בטומאה ואין נאכלים בטומאה', ואם כן מצאנו שהותרה טומאת בשר לענין זריקת הדם. ואין לומר שהגמרא מחפשת שיהיה מותר דווקא באכילה, שהרי גם לגבי טומאת גברי שהותר להם להקריב בטומאה, לא הותר להם אלא לזרוק את הדם ולא לאכול את הבשר [שהרי הגמרא סברה כעת שאפילו קרבן פסח שבא בטומאה אינו נאכל]. ותירצו, שמה שאמר התנא שערל לא הותר מכללו היינו בקרבן פסח עצמו [וכמו שפירש רש"י (ע"ב ד"ה דנין), שבדבר שבו נאסר הערל דהיינו בפסח, שם לא מצאנו שהותר מכללו], ולכן גם לענין טומאה צריך למצוא שהותרה מכללה בפסח עצמו, ובפסח הלא לא הותר לזרוק את הדם בטומאת הבשר.

ותמה בהגהות רא"מ הורוויץ (נמוק' שם) על תירוצם, שהרי אף לפי מה שסברה הגמרא שהפסח שבא בטומאה אינו נאכל בטומאה, מכל מקום הותר לזרוק את הדם [כמו כל הקרבנות שהדם נזרק עליהם בטומאה ואינם נאכלים], ואם כן גם בפסח מצאנו שהותר לזרוק את הדם בטומאת בשר. וביאר **במלא הרועים** (נמוק' ד"ה מילימא), שכעת סברה הגמרא שמה שהותר להקריב פסח בטומאה בציבור היינו רק שהבעלים יוצאים ידי חובתם בפסח זה, אך אסורים הם לאכול ממנו. ולפי זה צריך לומר שאף שלעולם אי אפשר לצאת בפסח אלא אם כן יכולים לאכול ממנו, מכל מקום גזירת הכתוב הוא בפסח של טומאת ציבור, שאף אם כולם טמאים ואין אפילו אחד שיכול לאכול את הפסח מכל מקום הוא כשר. אלא שדין זה לא התחדש רק בטומאת גברי, אבל בטומאת בשר לא הותר אפילו בציבור, ולכן אף שאת שאר הקרבנות אפשר להקריב גם בטומאת בשר, מכל מקום בפסח שהאכילה מעכבת אין מקריבים כלל בטומאת בשר ואפילו בציבור[ג].

ודרש"ש (נמוק' שם) תירץ את קושיית התוספות, על פי מה שכתבו התוספות להלן (עמ. ד"ה הפ), שמדאורייתא הציץ מרצה על טומאת בשר לזרוק את הדם לכתחילה אפילו בקרבן יחיד, ומן התורה החילוק בין יחיד לציבור הוא רק בטומאת גברי, ולפי זה דברי הגמרא ברורים, שאי אפשר לומר שמצאנו בטומאת בשר שהותרה מכללה לענין זריקת הדם, שהרי מעולם לא נאסר בשום מקום לזרוק את הדם כשהבשר טמא, ולא שייך לומר על זה שהותר מכלל איסורו. אבל בטומאת גברי שביחיד אסור לזרוק את הדם ובציבור מותר, בזה שייך לומר שהותרה מכללה לענין זריקת הדם[ד].

ובהגהות רא"מ הורוויץ (שם) תירץ, שלפי הצד שלומדים את מקצת ערלה מטומאת גברי, היינו שלומדים זאת מהדין שאם זרק את הדם על טמאים וטהורים הפסח כשר, ומכיון שהנידון הוא על זריקת הדם לשם טמאים, לכן מתאים לפרוך על זה ממה שהותרה מכללה בציבור שמותר לזרוק את הדם לשם טמאים, אבל לפי הצד שלומדים מטומאת בשר, הרי דין מקצת טומאה בטומאת בשר, הוא באופן שנטמא אבר אחד שמותר לאכול את שאר הבשר, ומכיון שהנידון הוא על האכילה ולא על זריקת הדם, אי אפשר לפרוך על זה ממה שמצאנו שזורקים את הדם בטומאת בשר בציבור, כיון שאנו באנו ללמוד מדין אכילת בשר ולא מדין זריקת הדם, לכן צריך למצוא שהאיסור אכילה יהיה הותר מכללו.

וכי לא ידע המקשן שפסח הבא בטומאה נאכל בטומאה

אין שם טומאה קפריך. משמע שסוברת הגמרא בתירוץ הראשון שפסח הבא בטומאה אינו נאכל. ותמה **הדבר שמואל** (ד"ה אין), וכי בתירוץ זה לא ידעה הגמרא את המשנה המפורשת להלן שפסח הבא בטומאה נאכל בטומאה. **ובחידושי רבינו משה מאימראן** (נמוס' ד"ה מילימא) כתב, שאפשר לומר שאכן ידעה הגמרא שפסח הבא בטומאה נאכל, ואף שבעת שאוכלים אותו נטמא הבשר בנגיעתם, מכל מקום סברה הגמרא שזה אינו נקרא שמצאנו שהותרה טומאת בשר, משום שעיקר ההיתר הוא מחמת שהותר בטומאת גברי, שהרי אם היה הדבר להיפך שהיו האנשים טהורים ורוב הבשר נטמא לא היה מותר לאכול את הפסח, וכיון שעיקר הטעם שהותר הוא מחמת טומאת גברי, ממילא זה נקרא שטומאת גברי הותר ולא טומאת בשר. [ובתירוץ השני פירשה הגמרא, שמכיון שסוף סוף כאשר האנשים טמאים הבשר נאכל בטומאה, הרי זה נקרא שגם טומאת בשר הותרה].

ובעבודת הפסח (עמ' קי) תירץ, על פי שיטת **רש"י** (זבחים נט. ד"ה מהו) **ותוספות** (שם טו: ד"ה מנלן), שהדין ש'קרבן הבא בטומאה אינו נאכל בטומאה' הוא גם באופן שנזהר שלא יטמא הבשר, שמכיון שהוקרב הקרבן בטומאה אסור לאכול את בשרו [ואף שהבשר טהור, אם יאכלנו הרי זה נקרא שהוא 'נאכל בטומאה'][ז], ולפי זה יש לומר, שבתירוץ הראשון סברה הגמרא שמה שנאמר שם שקרבן פסח הבא בטומאה נאכל בטומאה, היינו דווקא באופן כזה שלא נטמא הבשר, אבל אם נטמא הבשר אסור לאוכלו, ובתירוץ השני חידשה הגמרא שאף אם נטמא הבשר מותר לאכול את הפסח.

למה לפרש שהפסח נולד קודם ראש חודש דאשתקד

הפסח שעברה שנתו. פירש רש"י (ד"ה שעברה), שמדובר כגון שנולד השה קודם ראש חודש ניסן דאשתקד [שנה שעברה], והפרישו לשם פסח[ה], ובשנה זו כבר אינו ראוי לפסח, לפי שעברה שנתו. וצריך ביאור לשם מה הוצרך רש"י לפרש שנולד כבר לפני ראש חודש דאשתקד, ולא פירש שנולד קודם ארבעה עשר דאשתקד. ואכן **המאירי** (ד"ה כגון) כתב, שמדובר כגון שנולד אשתקד קודם ארבעה עשר. ותירץ **בהגהות רא"מ הורוויץ** (נמוק"י שם), שרש"י רצה לפרש גם כדעת רבי (יומא סה:) הסובר ששנה האמורה בקדשים היא כשנת החמה דהיינו שס"ה ימים, ואנו הרי מונים את החדשים לשנת הלבנה שהיא רק שס"ד ימים, נמצא לדבריו שאם הפסח נולד בסמוך לארבעה עשר דאשתקד, הרי שבארבעה עשר שנה זו עדיין לא עברה שנתו, ובשנה חסרה שיש בה רק ארבעה חדשים מעוברים, נמצא שחסר מימות החמה שלשה עשר יום, ואי אפשר להעמיד אלא באופן שנולד בראש חודש, לפיכך פירש רש"י שנולד קודם ראש חודש. וכעין זה תירץ **היעב"ץ** (נמוק"י שם). עוד תירץ, שאם נולד בסמוך לארבעה עשר אי אפשר להקדישו עדיין, עד שיעברו עליו שמונה ימים [כאמור בכל הקרבנות, 'ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה לה'' (ויקרא כב כז)], ולכן צריך להעמיד שנולד כבר לכל הפחות בו' ניסן', ומה שנקט רש"י ראש חודש משום שהוא זמן יותר מוגדר.

קצט. כן הקשה במנוחת אהרן (סי' רם סוף סק"ד). **א. אמנם** במשנה לא מפורש שמדובר באופן שהבשר נטמא, אך בגמרא (להלן עו:) מבואר שדין המשנה נאמר גם באופן שנטמא הבשר. וראה עוד בעבודת הפסח (עמ' קט). **ב. משמע** מדבריו, שאף כאשר מקריבים את הפסח בטומאת גברי, צריך להיזהר שלא יטמא הבשר, שאם יטמא יהיה אסור לזרוק את הדם. וראה במסכת חולין (ג.), ששם מבואר כיצד יכול הטמא לשחוט את הקרבן בלי לטמא את הבשר. **ג. ולפי** מה שמתרצת הגמרא להלן, אכן מצאנו גם בטומאת בשר שהותרה מכללה, שבכל הקרבנות אסור לאכול קרבן הבא בטומאה ובפסח הותר איסור זה. **ד. כן** דייק בחידושי מרן ריי"ז הלוי (פרי נהעלותך עמ' לה) מדברי רש"י ותוספות בזבחים. אך כתב, שבשיטה מקובצת (זבחים טו: ד"ה מנלן) מבואר, שרק אם נטמא הבשר אסור לאוכלו, אבל אם לא נטמא הבשר, אף שהקריבוהו בטומאה מותר לאוכלו, וכן משמע דעת הרמב"ם (מיימ מקדש פ"ד הי"ח, כלי המקדש פ"ד ה"ט). וראה להלן (עו:) [בענין 'האם קרבן ציבור שבא בטומאה ולא נטמא נאכל'] שהובא הנידון בהרחבה. **ה. רש"י** מפרש שהוא הקדישו לשם פסח קודם שעברה שנתו, משום שאם הקדישו לאחר שעברה שנתו אינו קרב בעצמו לשלמים, אלא ירעה עד שיסתאב, וכמבואר במשנה להלן (עו:). אמנם המאירי (ד"ה כגון) פירש, שמדובר שהקדיש את הפסח לאחר שעברה שנתו. וצ"ע [ושמא הוא מפרש את הברייתא כאן כמאן דאמר בעלי חיים אינם נדחים, ושם מבארת הגמרא את הטעם שאינו קרב בעצמו לשלמים, משום שהתנא של המשנה סובר שבעלי חיים נדחים. ראה ברש"י להלן (עמ. ד"ה שמע) שביאר שדין המשנה תלוי במחלוקת זו. אמנם בתוספות (זבחים יב. ד"ה ז"מ) מתבאר שדברי המשנה שם הם לדברי הכל]. וראה במנחת חזקיה (עמ' סב) שביאר מה הטעם שפירש המאירי דווקא באופן כזה שהוקדש לאחר שעברה שנתו. והובאו דבריו להלן בהערה בענין 'דין פסח שלא בזמנו שנשחט לשמו'. **ו. מבואר** בדבריו, שצריך להעמיד שהקדישו קודם הפסח, אבל אם הקדישו לאחר הפסח, אף שעדיין לא עברה שנתו, מכיון שעד שיבוא זמנו כבר תעבור שנתו, הרי זה כמו שהקדישו לאחר שעברה שנתו ואינו קרב בעצמו לשלמים. וכן משמע בתוספות (זבחים ט: ד"ה מד), שאם עד הפסח תעבור שנתו, דינו כמו מקדיש זכר

דין פסח שלא בזמנו שנשחט לשמו

הפסח שעברה שנתו ושחטו בזמנו לשמו וכו' ורבי יהושע מכשיר. שנינו בברייתא (זבחים סח:), השוחט פסח בשאר ימות השנה לשמו פסול, שלא לשמו כשר. ונחלקו האמוראים (יומא סג.) מה הדין אם לא נתכוין בפירוש שלא לשמו אלא שחטו סתם, האם פסח בשאר ימות השנה צריך עקירה, וכיון ששחטו סתם הרי זה כמו ששחטו לשמו ופסול, או שאינו צריך עקירה וכשר. וכתבו התוספות (ד"ה ורבי), שאפילו הסובר שפסח בשאר ימות השנה צריך עקירה, בפסח שעברה שנתו הוא מודה שאינו צריך עקירה, שמכיון שעברה שנתו ואינו ראוי עוד לפסח היינו עקירתו, ולפיכך אם שחטו לשם פסח כשרז, שנמצא שהוא שוחט שלמים לשם פסחח. וביאר הקרן אורה (זבחים ח: ד"ה והכתני), שיש שלושה חילוקים בזה: א. השוחט את הפסח קודם זמנו לדברי הכל צריך עקירה, הואיל והוא ראוי לפסח, ולפיכך אם שחטו סתם פסול. והוא הדין אם עבר הפסח אך היו הבעלים טמאים בפסח ראשון ונדחו לפסח שני, הואיל והפסח ראוי להסט. ב. אם עברה שנתו לדברי הכל אין צריך עקירה, שמכיון שאינו ראוי בעצמותו לפסח היינו עקירתו. ג. באופן שלא עברה שנתו אך עבר זמנו, מכיון שהוא בעצמותו ראוי להיות פסח אלא שעבר זמן הפסח, בזה נחלקו האם צריך עקירה או לא. וכן פסח שמשכו בעליו ידיהם ממנו או מתו או שנטמאו, שהקרבן בעצמותו ראוי להיות פסח, אלא שאי אפשר להקריבו מטעם אחר, זה תלוי במחלוקת האם צריך עקירה או לא'.

והנה נחלקו **הראשונים** לפי הסובר שהפסח לאחר זמנו אינו צריך עקירה, ואם שחטו סתם כשר, מה הדין אם שחטו בפירוש לשם פסח. **רש"י** (להלן סד. ד"ה הא)**יא והמאירי** (ס: ד"ה פסח, סג. ד"ה ובמועד, יומא סג. ד"ה שחט פסח) סוברים, שאם שחטו לשם פסח פסול, כדין פסח שלא בזמנו. **והתוספות** (להלן סד. ד"ה טעמא, זבחים ח: ד"ה הגה"ה בפסח) סוברים**יב**, שאף אם שחטו לשם פסח כשר, שכיון שאינו צריך עקירה הרי הוא ממילא נחשב שלמים, והרי זה שוחט שלמים לשם פסח שלא בזמנו, וכשר.

ויש להקשות**יג** לפי שיטת רש"י והמאירי, שאף אם פסח אינו צריך עקירה, מכל מקום אם שחטו לשם פסח פסול, אם כן כיצד מכשיר רב יהושע את השוחט פסח שעברה שנתו לשם פסח [ואף רבי אליעזר מכשירו שלא בזמנו]. ותירצו **האחרונים**יד, שהם לא דיברו אלא באופן שהפסח בעצמותו ראוי להקרבה אלא שעבר זמנו, שבזה אף למאן דאמר שלא צריך עקירה היינו שמסתמא התכוין להקריבו לשם שלמים, אבל בכל זאת עדיין שם פסח עליו, ולפיכך אם שחטו לשמו פסול. אבל בפסח שעברה שנתו והוא בעצמותו אינו ראוי להיות קרבן פסח, בזה הקרבן עצמו משתנה ונהפך לשלמים, ולכן אפילו אם שחטו לשם פסח כשר.

למה לא יפסלו משום שנשחטו אחר התמיד

ורבי יהושע מכשיר. הקשה **המצפה איתן** (זבחים יט. ד"ה השוחט), הלא זמן הקרבת הפסח הוא אחר הקרבת תמיד של בין הערבים, כמבואר במשנה לעיל (סח.), ובגמרא שם מבואר, שאסור לשחוט שום קרבן לאחר תמיד של בין הערבים מלבד פסח, ואם כן כיצד מכשיר רבי יהושע את השוחט אחרים לשם פסח בזמן הקרבת הפסח, מדוע לא יפסלו משום ששחטם אחר תמיד של בין הערבים. וציין לדברי **התוספות** (יומא כט. מנחות מט:) שהאריכו לדון האם שאר זבחים שנשחטו אחר התמיד פסולים או לא. **ובציון אליעזר** (ח"ד סי' כט פ"ק) כתב, שאף אם נאמר שהוא פסול אין כאן קושיא, משום שהמחלוקת בין רבי אליעזר לרבי יהושע היא לאו דווקא באופן ששחט אחרים לשם פסח אחר הקרבת התמיד של בין הערבים, אלא הוא הדין אם שחטן לפני הקרבת התמיד ולאחר חצות, שאז הוא כבר זמנו של פסח, כמבואר במשנתנו (לעיל סח.), שאם עבר ושחט את הפסח קודם התמיד כשרט.

מנין שרבי אליעזר מכשיר שלא בזמנו

טעמא בזמנו הא שלא בזמנו כשר. לכאורה קשה, מנין ידעה הגמרא שרבי אליעזר מכשיר שלא בזמנו, שמא הוא פוסל גם שלא בזמנו, ומה שנקטה הברייתא בזמנו הוא כדי להודיעך כוחו של רבי יהושע המכשיר אפילו בזמנו. וכתב **רש"י** (ד"ה שחט - הרמתון), שכן מוכח מהמבואר בזבחים (יט.), שרבי יהושע טען לרבי אליעזר קל וחומר, 'ומה בשאר ימות השנה שאין הפסח כשר לשמו אחרים כשרים לשמו בזמנו שהוא כשר לשמו אינו דין שיכשרו אחרים לשמו', ואם באמת רבי אליעזר פוסל גם שלא בזמנו, היה לו להשיבו אני פוסל אחרים לשמו גם בשאר ימות השנה, אלא מוכח שהוא מודה שכשר שלא בזמנו. אמנם **הצל"ח** (ד"ה טעמא) כתב, שלפירוש זה העיקר חסר מן הספר, שהרי הגמרא לא הזכירה כלל את המשא ומתן ביניהם.

לפיכך פירש, שאי אפשר לומר שהברייתא כאן לא חשה אלא להודיעך כוחו של רבי יהושע, שאם כן לא היתה הברייתא נוקטת אלא את הדוגמא של 'פסח שעברה שנתו', שיש בזה חידוש בדעת רבי יהושע, שלא נאמר שכל זמן שלא עקר ממנו שם פסח, הרי הוא פסח שנשחט לאחר שנתו ופסול, אלא כיון שעבר שנתו ממילא נעקר ממנו שם פסח [וכמו שכתבו התוספות (ד"ה ורבי)], ולשם מה נקטה הברייתא גם את האופן של 'שחט אחרים לשם פסח', הלא זה הוא רק להודיעך כוחו של רבי אליעזר שאפילו באופן זה הוא פוסל, וכיון שגם באופן זה שהוא להודיע כוחו של רבי אליעזר, לא דיברה הברייתא אלא בזמנו, אם כן מוכח שרבי אליעזר אינו פוסל אלא בזמנו.

על מי הקושיא מפסח שעברה שנתו

נימא הואיל ובזמנו פוסל שלא בזמנו נמי פוסל. רש"י (ד"ה שלא - הרמתון) ביאר, שקושיית הגמרא היא על רב חסדא שסובר שאומרים הואיל לחומרא לגבי ערל, הואיל ויכול למול עצמוט. אמנם **הר"ח** (ד"ה ומומצין) כתב, שקושיית הגמרא היא לדברי הכל, שהרי אף רבה סובר שאומרים הואיל בענין אופה מיום טוב לחול, כמבואר לעיל (ע"ח).

והנה תוספות (ד"ה ליימא) פירשו, שכוונת הגמרא 'הואיל ובזמנו פסול', היינו שהוא יכול להמתין עד זמנו ויפסל. עוד פירשו, לפי המבואר ביומא (סב:), שכל דבר שהוא מחוסר זמן אין אומרים בו הואיל, משום שמחוסר זמן נחשב כמחוסר מעשה, אבל קרבן שבהמשך היום יגיע זמנו, אינו נחשב 'מחוסר זמן', לפי שאין מחוסר זמן לבו ביום, ואומרים בו הואיל. ולפי זה יש לפרש, שקושיית הגמרא כאן היא על מי ששחט אחרים לשם פסח בארבעה עשר שחרית, שאף שאין זה בזמנו יפסול הואיל שבזמנו דהיינו לאחר חצות פסול, וכיון שאין מחוסר זמן לבו ביום ראוי לומר בזה הואיל [וממשמעות הברייתא נראה שכל 'שלא בזמנו' כשר, אפילו בי"ד שחרית]. והקשה **המהרש"ל** (נמוק' סס), הלא מבואר בתוספות לעיל (ע"ח ד"ה כי) שלענין קרבן פסח סובר רב חסדא, שלחומרא אומרים הואיל אפילו באופן שהוא מחוסר מעשה כגון ערלי, ואם כן מדוע צריך להעמיד את הקושיא בשוחט בארבעה עשר, הלא אף אם שחט בשאר ימות השנה יש לפסול לדעת רב חסדא, שיש הואיל במחוסר מעשה. ותירץ, שהתוספות רוצים לפרש שקושיית רב הונא היא גם על רבה, ובדעת רבה התבאר לעיל שהוא אומר הואיל רק באופן שאינו מחוסר מעשה, לפיכך פירשו שעל רבה הקושיא היא רק משוחט בו ביום. **והמהרש"א** (נמוק' סס) הקשה על דבריו, מנין לתוספות שקושיית רב הונא היא גם על רבה, שלפיכך הוצרכו לפרש שהקושיא היא מבו ביום, הלא אפשר לפרש שהקושיא היא רק לרב חסדא כפירוש רש"יית. וביאר הנר דוד (נמוק' סס) שאמנם עיקר הקושיא היא על רב חסדא, וזה מה שכתבו התוספות בתחילה, הואיל ויכול להמתין עד זמנו ויפסל, אלא שהוסיפו שהאמת שלפי המבואר ביומא (סס) שאין מחוסר זמן לבו ביום, ממילא הקושיא היא גם על רבה. ואין לתמוה מנין לתוספות שהקושיא היא גם על רבה, משום שהם רק מסבירים שניתן לומר כך.

בן שתי שנים [אמנם בתוספות שם משמע שהוא עצמו קרב שלמים. וראה בעולת שלמה (נמוק' סס) שתמה על דבריהם]. **ז. לרבי** יהושע אפילו בזמנו, ולרבי אליעזר דווקא שלא בזמנו. **ח. והקשה** המקדש דוד (קונטרס נעניני קדשים פ"ד סק"ד), שבמסכת חולין (ג.) מבואר, שקרבן פסח שנותר מפסח ראשון והוא ראוי לפסח שני, צריך עקירה. והקשתה הגמרא, לפי הסובר שאינה לשחיטה אלא בסוף, נמצא שמכיון שהתחיל לשחוט בה מעט כבר אינה ראויה עוד לפסח, ואם כן יהפוך הפסח לשלמים ובסוף השחיטה יהיה הקרבן כשר. ותירצה, שאף שהפסח אינו ראוי עוד להיקרב מכל מקום דמיו ראוים לפסח, ולפיכך הוא צריך עקירה. ולפי זה קשה, שגם בפסח שעברה שנתו, מכיון שהוא עומד לדמי פסח [דהיינו שירעה עד שיפול בו מום וימכר ויקחו בדמיו פסח], אם כן הוא צריך עקירה. ותירץ הקהילות יעקב (זבחים פ' י), שדברי הגמרא בחולין הם רק באופן שעד שנשחט היה ראוי לפסח, וגם לאחר שהתחיל לשוחטו מיד נפל בו מום ואפשר לפדותו וליקח בדמיו פסח, לכן הוא צריך עקירה, אבל כאן בפסח שעברה שנתו שעכשיו אינו ראוי להקרבה, וגם אי אפשר להביא בדמיו פסח שהרי עדיין לא נפל בו מום, לפיכך הוא נעקר מאליו לשלמים. **ט. כן** מתבאר בגמרא להלן (סד.). וכן מפורש בתוספות (זבחים ח: ד"ה הגה"ה בפסח) ועוד ראשונים. ואמנם הצל"ח (לעיל ס: ד"ה מלי) כתב בדעת הרמב"ם (פסולי המוקדשין פט"ו הי"ח), שאפילו קודם זמנו אין צריך עקירה, והשוחטו סתם כשר [מלבד בארבעה עשר שחרית שפסול]. אך הלחם משנה (שם פ"ד הט"ו) ומרכבת המשנה (שם פט"ו הי"ב) נקטו בדעת הרמב"ם, שפסח בשאר ימות השנה צריך עקירה. **י. אלא** שהוא מקשה, שבסוגיא בזבחים (ט.) מבואר, שיש שלשה פסוקים בענין מותר הפסח. פסוק אחד לפסח שעברה שנתו, והפסוק השני לפסח שעבר זמנו אך עדיין הוא ראוי לפסח שני, והפסוק השלישי לפסח לפני זמנו ששחטו לשם שלמים. ומשמע שאם עבר זמנו לגמרי ואינו ראוי גם לפסח שני אולם לא עברה שנתו, אפשר ללומדו מאותו פסוק של עברה שנתו, וקשה, שהרי אין דינם שוה שעברה שנתו לא צריך עקירה, ואילו בעבר זמנו ולא עברה שנתו יש מי שסובר שצריך עקירה. **יא. כן** ביאר הקרן אורה (זבחים ח: ד"ה והכתני ובירושלמי) בדעת רש"י. וראה שם שרוצה לפרש שזה מחלוקת בירושלמי (פסחים פ"ה ה"ג). **יב. וכן** כתב השיטה מקובצת (זבחים סס ד"ה בשאר) בשם תוספות טוך. **יג. כן** הקשה בשיעורי רבי דוד (עמ' קסד). **יד. שיעורי רבי דוד** (שם) ושלמי שמעון (ד"ה וכן). ובמנחת חזקיה (עמ' סג) כתב, שהמאירי (ד"ה נגר) כבר רמז לתרץ קושיא זו, ופירש שמדובר כאן באופן שלא הקדישו לפסח רק לאחר שעברה שנתו. ובאופן כזה מכיון שבשעת ההקדש כבר לא היה ראוי לפסח, ממילא אינו אלא שלמים, ואפילו אם חשב לשם פסח. **טו. והוסיף**, שגם הרמב"ם (פסולי המוקדשין פט"ו הי"ג) תלה את עיקר הדין הזה בלאחר חצות, שכתב, 'השוחט שאר זבחים לשם פסח אפילו שחטן אחר חצות הרי אלו כשרים'. **טז. וכן** מבואר בבעל המאור (לעיל מו:), רמב"ן (מלחמת ה' שם) ובהשגת הראב"ד על בעל המאור (שם), שקושיית רב הונא היא על רב חסדא. **יז. וביארו**, שמה שסובר רב חסדא במסכת יומא שלא אומרים הואיל באופן של מחוסר זמן משום שהוא כמחוסר מעשה, היינו משום ששם הנידון הוא לחייבו חטאת על שחוטי חוץ, ומדאורייתא סובר רב חסדא שלא אומרים הואיל, אבל לגבי לפסול את הפסח סובר רב חסדא שמחמירים מדרבנן ואומרים הואיל גם במחוסר מעשה. **יח. וראה** להלן [בענין 'רב הונא מבקש לפסול מדאורייתא או מדרבנן'] שהובא פירוש המהרש"א

ובמשמרות כהונה (נמוק׳ סב) כתב לבאר בדעת המהרש״ל [אף שאין זה משמעות לשונו], שהתוספות סברו שהקושיא היא רק על רבה ולא על רב חסדא, שהרי רב חסדא לא פוסל אלא מדרבנן, וכאן הגמרא דנה לגבי דאורייתא, שהרי הדיון ביניהם הוא כיצד ללמוד קל וחומר [ראה ברש״י (ד״ה ר׳ אליעזר, ומילך)], ועל כרחך שאין הקושיא אלא לרבה. וגם האור חדש (נמוק׳ סב) כתב לפרש שהקושיא היא רק לרבה, שהרי מבואר ברש״י (ד״ה שלש - הרמשון), שדיוק הגמרא שמודה רבי אליעזר שלא בזמנו שאינו פסול, הוא ממה שאמר לו רבי יהושע, ׳ומה שלא בזמנו שאינו כשר לשמו אחרים כשירים לשמו׳, ולא השיבו רבי אליעזר, אני פוסל אחרים לשמו גם שלא בזמנו. והנה במסכת זבחים (יג:) מובא, שרבה דייק דיוק דומה לזה, שממה שלא השיב רבי אליעזר לרבי יהושע אני חולק עליך בדין שאתה משיב עלי, מוכח שהוא מודה לו, אך רבי יוחנן לא דייק זאת וסובר שאף שלא השיב כן רבי אליעזר האמת היא שהוא חולק [כן הוא לפי גירסת רש״י בסוגיא שם, ראה שם ברש״י (ד״ה ומה) ותוספות (ד״ה אמר)], ולפי זה אי אפשר להקשות על רב חסדא, משום שהוא יכול לתרץ שאמנם פוסל רבי אליעזר גם שלא בזמנו, וכשיטת רבי יוחנן שאין לדייק ממה שלא השיבו רבי אליעזר, אבל על רבה לשיטתו קשה שהוא מדייק באופן כזה, לפיכך הוצרכו תוספות לפרש שהקושיא היא מבו ביום[י].

וכתב האור חדש (נמוק׳ סב), שלפי דעת ה״ר **אלחנן** (נמוק׳ יפניס יומא סג. ד״ה ממוסר), שלעולם סובר רב חסדא שאין אומרים הואיל במחוסר מעשה או במחוסר זמן [מלבד בערל שאינו נחשב מחוסר מעשה, הואיל ובכל שעה בידו לתקן עצמו, וכל זמן שלא מל באיסור כרת הוא עומד], על כרחך צריך לפרש שהקושיא כאן היא דווקא מהשוחט בארבעה עשר שחרית, שאין מחוסר זמן לבו ביום, וכמו שפירשו תוספות בפירוש השני[יא].

והרמב״ן (מלחמת ה׳ לעיל מו: הובא בריטב״א ורבינו דוד ע״פ ד״ה כי) פירש, שנידון הגמרא כאן אינו שייך לשאר ׳הואיל׳ שבש״ס, שסתם ׳הואיל׳ הוא הואיל שעתיד להיות, כגון באופה מיום טוב לחול, שיתכן שעוד יבואו אורחים, אבל כאן אין זה הואיל שעתיד להיות, אלא הוא דין מיוחד בקדשים לדעת רב חסדא, שכל דבר שפוסל את הזבח בזמן מסוים הוא פוסלו גם בזמן אחר, וכגון בענין ערל שאינו מנוי, שמכיון שאם היה מתקן עצמו היה הפסח ראוי בעבורו לפיכך הרי הוא נחשב בר חיובא והפסח נפסל מחמתו. ועל חידוש זה מקשה רב הונא, מדוע השוחט אחרים לשם פסח אינו פוסל גם שלא בזמנו, כשם שהוא פוסל בזמנו[יב]. ולפי פירושו הקושיא היא רק על רב חסדא.

אחה 19/06/2018

רב הונא מבקש לפסול מדאורייתא או מדרבנן

שם. דעת התוספות (לעיל ע״פ ד״ה כי), שמה שלמדנו לעיל שרב חסדא סובר הואיל לחומרא ולא לקולא, היינו שמדאורייתא הוא סובר שלא אומרים הואיל, ולפיכך הוא מחייב את האופה מיום טוב לחול, אלא שמדרבנן אומרים הואיל, ולפיכך השוחט את הפסח לשם ערל שאינו מנוי פסול מדרבנן מטעם הואיל. ונחלקו **המהרש״ל והמהרש״א** (נמוק׳ ד״ה לימא) בביאור קושיית רב הונא על רב חסדא לדעת התוספות, האם כוונתו להקשות שיפסול שלא בזמנו מדאורייתא או מדרבנן[יג].

המהרש״ל פירש, שקושיית הגמרא היא שמכיון שרב חסדא סובר שאומרים הואיל לחומרא אפילו במחוסר מעשה, אם כן יש לפסול את השוחט אחרים לשם פסח שלא בזמנו, ואף שעכשיו הוא מחוסר זמן, ומחוסר זמן הוא כמחוסר מעשה [כמבואר ביומא (סג:)], מכל מקום הלא לחומרא סובר רב חסדא שאומרים הואיל אפילו במחוסר מעשה[יד]. והמהרש״א הקשה על דבריו, הלא לדעת התוספות לא פסל רב חסדא אלא מדרבנן, וכאן המחלוקת בין רבי יהושע לרבי אליעזר הוא בענין דאורייתא, כמו שמוכח ממה שתירץ רב פפא בסמוך שיש פסוק למעט שלא בזמנו שאינו פסול, ואם הקושיא היא מדרבנן מה בכך שיש פסוק להכשיר מכל מקום שיפסול מדרבנן[טו]. ותירץ **האור חדש** (נמוק׳ סב), שאמנם קושיית רב הונא היתה שיפסול רבי אליעזר מדרבנן, אלא שמתרץ רב פפא שמכיון שיש פסוק מפורש להכשיר שלא בזמנו, אי אפשר לפוסלו מדרבנן, וכמו שכתב **הט״ז** (יו״ד סי׳ קיז סק״ח) שכל דבר שהתורה התירה במפורש אין כח ביד חכמים לאוסרו[טז].

והמהרש״א פירש, שקושיית רב הונא היא שיפסול מדאורייתא, וביאר, שאף שבסוגיא לעיל התבאר שרב חסדא סובר שמדאורייתא לא אומרים הואיל, ולפיכך האופה מיום טוב לחול לוקה, מכל מקום ביומא (סג:) מבואר, שהשוחט שני שעירי יום הכיפורים בחוץ חייב, וביאר רב חסדא הטעם הואיל והם ראויים להיקרב בפנים לשם שעיר של מוסף, ומקשה הגמרא שעדיין לא הגיע זמן הקרבת המוסף עד שיגמור כל עבודות היום הנעשות בפנים, ותירצה, שאין מחוסר זמן לבו ביום. נמצא שלדעת רב חסדא מדאורייתא אין אומרים הואיל כלל אפילו באופן שאינו מחוסר מעשה[יז], מלבד בדבר שעתיד להיות ראוי לבו ביום שאומרים בו הואיל[יח]. ומקשה רב הונא שאם כן השוחט אחרים לשם פסח בארבעה עשר שחרית ראוי שיפסל, הואיל ואם יקריבו בו ביום לאחר חצות יהיה פסול, ולדעת רב חסדא אומרים הואיל באופן כזה. ותירץ רב פפא שיש פסוק שממנו לומדים ששלא בזמנו אינו פוסל.

ובחידושי הרעק״א (נמוק׳ סב) תמה על המהרש״א, שלפי פירושו נמצא שהקושיא היא כלל לא על דין שלמדנו בסוגייתנו אלא על דין שלמדנו ביומא (סב), שהרי בסוגייתנו מבואר שרב חסדא אינו סובר הואיל מדאורייתא, ורק ביומא מצאנו שהוא פוסל בו ביום, ואם כן ביומא היתה צריכה הגמרא להביא קושיא זו ולא כאן. וכן הקשה **בהגהות רא״מ הורוויץ** (נמוק׳ סב)[יט]. **ובחידושי רבי משה מאימראן** (נמוק׳ ד״ה לימא) פירש, שאכן על רב חסדא אי אפשר להקשות בסוגייתנו, אלא עיקר הקושיא היא מרבה, שאמר שהאופה מיום טוב לחול אינו לוקה, וטעמו משום שאומרים הואיל מדאורייתא באופן שאינו מחוסר מעשה. עוד תירץ, שהקושיא היא גם על רב חסדא, וכוונת הגמרא להקשות מסברא, שאם בדאורייתא לא אומרים שום הואיל אפילו לבו ביום, לא מסתבר שחכמים יתקנו הואיל אפילו במחוסר מעשה. ועל זה תירצה הגמרא שאכן בהואיל של בו ביום הוא מודה [כמבואר במסכת יומא (סב)], אלא שכאן יש דרשה למעט שלא נאמר הואיל. אך כתב שזה דוחק.

לעיל רבי אליעזר עצמו סובר ׳הואיל׳

שם. הקשה הראב״ד (השגות על נעל המחוסר, לעיל מו: ד״ה והיינו), מדוע מקשה רב הונא מרבי אליעזר על רב חסדא, ולא מקשה סתירה מרבי אליעזר על רבי אליעזר עצמו, שלעיל (מח.) מבואר, שרבי אליעזר סובר שאומרים הואיל. ותירץ, שהוא רוצה להקשות דווקא מפסול זבח על פסול זבח, כלומר, שרב הונא מבקש להוכיח שאפילו מי שסובר הואיל בשאר דיני התורה, מודה שקרבן אינו נפסל משום הואיל, ולפיכך קשה על רב חסדא שפסל את הפסח שנשחט לשם ערל[כ]. **והמלא הרועים** (נדרים ד״ה שלש) **ורבי משה מאימראן** (נמוק׳ ד״ה לימא) כתבו, שלפיכך לא הקשה רב הונא מדברי רבי אליעזר עצמו, משום שהוא סובר כמו שדחה שם רב פפא שאין ראיה מדברי רבי אליעזר שהוא סובר שאומרים הואילל.

בדעת התוספות. אמנם לכאורה גם לפי דבריו הקושיא היא בין לרבה ובין לרב חסדא. **יט. אלא** שהקשה, כיצד ניתן להקשות על רבי אליעזר מהשוחט בשחרית בו ביום, שמא סובר רבי אליעזר כבן בתירא (זבחים יג:) המכשיר פסח שהקריבו בי״ד שחרית, ולפי זה אכן אם שחט אז אחרים לשמו פסולים, שהרי זה בזמנו. ואי אפשר ליישב שהקושיא כאן היא לפי רבי יוחנן (שם יב.), שלדעתו גם בן בתירא פוסל בארבעה עשר שחרית, כי הרי התבאר שלפי רבי יוחנן אין כל ראיה שרבי אליעזר אינו פוסל שלא בזמנו, שכן הוא לא מדייק ממה שלא השיב רבי אליעזר. וסיים האור חדש ליישב [ויתכן שכוונתו ליישב שלפיכך לא תירצה כן הגמרא, משום שזה דוחק להעמיד את רבי אליעזר כשיטת בן בתירא ולא כחכמים]. **כ. והוסיף**, שאולי מה שכתבו תוספות בפירוש השני, שהקושיא היא מבו ביום, הוא לשיטת ה״ר אלחנן. **כא. והתוספות** לשיטתם פירשו שאף כאן הוא הואיל שעתיד להיות, שיכול להמתין עד זמנו ויפסל. אך הרמב״ן סובר שאין זה הטעם, אלא מכיון שבזמנו הוא פוסל הרי שלדעת רב חסדא ראוי שיפסול גם שלא בזמנו. **כב. הנידון** כאן הוא רק לדעת התוספות ותוספות הרשב״א (לעיל ע״פ ד״ה כי). אבל בעל המאור (לעיל מו:) והרמב״ן (מלחמת ה׳ שם) סוברים שרב חסדא סובר שאומרים הואיל לחומרא מדאורייתא. וקושיית רב הונא ברורה שאפילו מדאורייתא יש לפסול שלא בזמנו. **כג. וביאר**, שמה שכתבו תוספות (ד״ה לימא) לפרש, שהקושיא היא משוחט אחרים לשם פסח בארבעה עשר, שאינו נחשב מחוסר זמן לפי שאין מחוסר זמן לבו ביום, זה משום שרצו לפרש את קושיית הגמרא גם על רבה הסובר שבמחוסר מעשה לא אומרים הואיל. וראה מה שהתבאר לעיל בענין ׳על מי הקושיא מפסח שעברה שנתו׳. **כד. המהרש״א** הוסיף להוכיח שהנידון הוא מדאורייתא, שהרי דינם נלמד בקל וחומר. וביאר האור חדש (נמוק׳ ד״ה לימא) את עומק הקושיא, שהרי רש״י (ד״ה שלש - הרמשון) ביאר, מנין ידעה הגמרא שרבי אליעזר אינו פוסל שלא בזמנו, משום שבזבחים (יג.) טען רבי יהושע לרבי אליעזר קל וחומר, ומה בשאר ימות השנה שאין הפסח כשר לשמו אחרים כשרים לשמו, בזמנו שהוא כשר לשמו אינו דין שיכשרו אחרים לשמו, ואם רבי אליעזר פוסל גם שלא בזמנו, היה לו להשיבו אני פוסל אחרים לשמו גם בשאר ימות השנה. ואם נפרש שנידון הגמרא כאן הוא שיפסול רבי אליעזר מדרבנן, אם כן מנין לנו שאינו פוסל באמת, הלא מה שלא השיב כן לרבי יהושע זה משום שמדאורייתא הוא מודה שכשר, ואין כאן כל פירכא על הקל וחומר של רבי יהושע. וראה שם מה שתירץ על המהרש״ל. **כה. וכעין** זה תירץ הנר דוד (נמוק׳ שם). **ובדבר שמואל** (ד״ה לימא) כתב, שזה גם כוונת הקרני ראם (על המהכ״פ שם). אמנם ראה במנחת חזקיה (עמ׳ שם) שביאר את כוונת הקרני ראם באופן אחר. **כו. כן** מוכח ממה שאמר רב חסדא שהאופה מיום טוב לחול לוקה, ואם נאמר שמדאורייתא אומרים הואיל ויבואו אורחים, מדוע לוקה. וכתב המהרש״א, שדחוק לומר שהוא לוקה מדרבנן. **ובשער המלך** (יו״ט פ״ג פוף ה״ט), רש״ש, משמרות כהונה (נמוק׳ ד״ה לימא) **ואור חדש** (לעיל מו: ד״ה ממוסר) תמהו, איך עלה בדעתו לפרש אפילו בדוחק שהוא לוקה מדרבנן, הלא זה מפורש בסוגיא לעיל (מז.) שהוא לוקה מדאורייתא. **כז. אמנם** הרמב״ן (מלחמת ה׳ לעיל מו: ד״ה והיינו) כתב, שמה שפוסל רב חסדא הואיל וראוי לשעיר המוספין, אין זה מטעם הואיל כלל, אלא שכך הוא הדין בשחוטי חוץ שכל דבר שראוי להקרבה בפנים חייבים עליו בחוץ, ודבר כזה שאין דינו כמחוסר זמן נחשב ראוי לבא בפנים, וממילא חייבים עליו בחוץ. וכן כתב בהגהות רא״מ הורוויץ (לעיל ע״פ נמוק׳ ד״ה כי) גם בדעת התוספות. **כח. ועוד** הקשה, שאף לאחר תירוץ הגמרא שיש פסוק ללמדנו ששלא בזמנו כשר, מכל מקום עדיין קשה מדוע לדעת רב חסדא אינו פוסל מדרבנן. וראה לעיל מה שתירץ האור חדש, שבדבר המפורש בתורה להתיר אין כח ביד חכמים לאוסרו. **כט. ראה** בהגהות רא״מ הורוויץ (נמוק׳ ד״ה לימא) שפירש כעין זה בקושיית הגמרא, שרב הונא מוכיח שאפילו רבי אליעזר שלעיל הוא סובר הואיל, כאן הוא מודה שאין אומרים הואיל. והוא מציין לדברי הרמב״ן שפירש שהואיל של קדשים אינו אותו הואיל של שאר התורה, והובאו דבריו לעיל בענין ׳על מי הקושיא מפסח שעברה שנתו׳. **ל. תירוצם** הוא כפי גירסת רש״י (שם ד״ה שלש - הרמשון), שלפי דעתו אכן למסקנא אין ראיה מרב חסדא שהוא סובר הואיל. אמנם ברי״ף, בעל המאור ומלחמת ה׳ (לעיל מו:) מבואר שגם למסקנא סובר רבי אליעזר שאומרים הואיל, לכל הפחות לחומרא.

פסח שלא בזמנו לשם שלמים יפסל משום הואיל

שם. הקשו הצל"ח **והשפת אמת** (ד"ה מתיב), מדוע לא הקשה רב הונא מעיקר דין פסח שלא בזמנו, שאם הקריבו לשם שלמים כשר, מדוע לא נאמר הואיל ובזמנו לשם שלמים פסול אף שלא בזמנו לשם שלמים יהיה פסולל"א. ותירץ הצל"ח, ששם התורה מיעטה במפורש שלא נאמר הואיל, שהרי למדנו מהכתוב [**המובא ברש"י** (ד"ה שלא - השני)] שפסח בשאר ימות השנה קרב שלמיםלב. והשפת אמת תירץ, שכאן לא שייך הואיל, מכיון שבשאר ימות השנה הוא כמו קרבן אחר, שאם מקריבו לשם שלמים הרי הוא נעקר מפסח והופך להיות שלמים, מה שאין כן בזמנו שאינו נעקר לשלמים לפיכך הוא פסול, ולא שייך לומר שמטעם הואיל לא יעקר מפסח לשלמים בשאר ימות השנה.

רבי אליעזר פוסל מדרשה או מקל וחומר

שאני התם דאמר קרא ואמרתם זבח פסח הוא וכו' ולא אחרים לשמו.

הקשו **התוספות** (ד"ה שאני), שהרי בברייתא בזבחים (יא.) מבואר, שטעמו של רבי אליעזר הוא מקל וחומר, ומה פסח שמותרו בא שלמים, שחטו לשם שלמים בזמנו פסול, שלמים שאין מותרן בא פסח, שחטן לשם פסח בזמן פסח אינו דין שפוסל, וכמו שהביא **רש"י** (ד"ה ר' אליעזר), ואילו כאן בסוגייתנו מבואר שטעמו של רבי אליעזר הוא מדרשה. ותירצו, שהקל וחומר מלמדנו כיצד לדרוש את הפסוק, שלולי הקל וחומר היינו סבורים שהפסוק לא בא ללמדנו אלא שהשוחט פסח לשם אחרים בזמנו פסול, אבל מכיון שיש קל וחומר לפסול גם בשוחט אחרים לשמו, אם כן מסתבר לפרש את הפסוק שבא לפסול גם את השוחט אחרים לשמו. ומתוך כך ששני הדינים נלמדים מאותו כתוב, אנו למדים למעט את השוחט לשם אחרים שלא בזמנו שכשר, כמו שוחט פסח לשם אחרים, הואיל והוקשו זה לזה.

ובהגהות רא"מ הורוויץ (נמוק' שם) כתב, שאפשר לפרש שאכן רבי אליעזר לומד את דינו מהפסוק לבדו, ולא צריך כלל את הקל וחומרלג. ומה שאמר בברייתא בזבחים את הקל וחומר הוא רק כדי לטעון על רבי יהושע שאינו דורש כך את הכתוב, שיפסול לכל הפחות מקל וחומר. ומה שצריך את הפסוק ולא די בקל וחומר, משום שצריך ללמוד את עיקר הפסול של פסח לשם אחרים, וכן ללמד שאחרים לשם פסח אינו פוסל אלא בזמנו.

מדוע מיאן רבי יוחנן ללמד את רבי שמלאי ספר יוחסין

אמר ליה מהיכן את אמר ליה מלוד והיכן מותבך בנהרדעא אמר ליה אין נידונין לא ללודים ולא לנהרדעים וכל שכן דאת מלוד ומותבך בנהרדעאלז. בטעם מה שמיאן רבי יוחנן ללמד את רבי שמלאי ספר יוחסין נאמרו כמה ביאורים, כדלהלן:

א. בירושלמי (פ"ה ה"ג) מבואר, שרבי יוחנן השיב לרבי שמלאי שיש מסורת בידו מאבותיו שלא ללמד אגדה לא לבבלי ולא לדרומי, לפי שהם גסי רוח ומעוטי תורה, ורבי שמלאי הוא בבלי שבא מנהרדעא, וגר בדרום דהיינו בלודלח. וביאר **בקרבן העדה** (שם ד"ה ומעוטי), שהואיל ואינם עוסקים בתורה כראוי, יש לחוש שיוציאו טעמי המקראות לעניינים זרים, או שילעיגו עליהם חס ושלוםלט.

ב. רש"י (ד"ה מין) פירש, שרבי יוחנן התכוון לדחות את רבי שמלאי, ולכן אמר לו שלא מלמדים לודים ונהרדעים ספר יוחסין. אמנם ביאר עוד באופן אחר, שרבי יוחנן מיאן ללמד את רבי שמלאי ספר יוחסין לפי שאנשי לוד ואנשי נהרדעא אינם מיוחסים, ואין מלמדים ספר יוחסין אלא למיוחסים.

ג. החתם סופר לעיל (קפ: ד"ה והשתא) ביאר על פי הגמרא במסכת קידושין (ע:), שמובא שם בשם שמואל שלפשחור בן אימר היו ארבע מאות עבדים, ויש אומרים ארבעת אלפים עבדים, וכולם נטמעו בכהונה, וכל כהן שיש בו עזות פנים אינו אלא מהם, ואמר אביי שכולם התיישבו בנהרדעא. וסבר רבי יוחנן שאין מוסרים תורה אלא למיוחסים שבישראלמ, שנאמר (דברים לג ד) 'תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב', דווקא קהל יעקב ולא קהל עבדים, ומשום כך מיאן ללמד את רבי שמלאי תורה, כיון שמושבו בנהרדעא.

ד. בספר **קרבן תודה** (ד"ה ר' שמלאי) ביאר על פי המבואר במסכת קידושין (עא.), שרבי יוחנן סובר כדעת רבי יצחק שמשפחה שנטמעו בה ממזרים, אין להפרישה ולהרחיקה ולברר כיצד נטמעו בה, אלא היא כשירה לבוא בקהל. ובגמרא שם (ע:) מבואר שהרבה עבדים נטמעו בישראל ומקום מושבם בנהרדעא. ומשום כך כאשר אמר לו רבי שמלאי שהוא מנהרדעא, מיאן רבי יוחנן ללמדו ספר יוחסין, לפי שלשיטתו משפחה שנטמעה אסור לגלותה, ולכן אין לגלות ספר יוחסין לבני נהרדעא שלא יגלו משפחות אלומא.

מדוע רבי יוחנן השליך על רבי שמלאי דווקא 'קלא'

כפייה וארצי אמר ליה ניתנייה בג' ירחי שקל קלא פתק ביה. פירש רבינו **חננאל** (ד"ה שקל), שרבי יוחנן זרק על רבי שמלאי אבן, כלומר גער בו על כך שביקש ללמוד ספר יוחסין בג' חדשים. והקשה **הבן יהוידע** (ד"ה שקל), מדוע רבי יוחנן השליך על רבי שמלאי אבן, הלא היה יכול לגעור בו שיצא, וכן קשה מדוע השליך עליו דווקא 'קלא' ולא דבר אחר. וכן צריך ביאור מה חטא רבי שמלאי בכך שחשב שיוכל ללמוד ספר יוחסין בג' חדשים.

וביאר, שרבי יוחנן הסיק מכך שאמר רבי שמלאי שיוכל ללמוד דבר עמוק כספר יוחסין תוך ג' חודשים שהוא גס רוח, ולכן חזר בו ולא רצה ללמדו לפי שנראה שיש בו גסות רוח, וכדי להודיע לרבי שמלאי שהטעם שחזר בו ואינו רוצה ללמדו הוא משום הגסות רוח שראה בו השליך עליו 'קלא', כי 'קלא' בגמטריא 'ענוה', ובכך רצה לרמוז לו שהטעם שחזר בו ואינו רוצה ללמדו הוא משום שלא ראה בו מדת הענוה. עוד כתב, ש'קלא' הוא עפרמב, ורצה לרמוז לו בכך על ענוה כמו שנאמר על ענוים 'ונפשי כעפר לכל תהיה'.

ביאור הקל וחומר מברוריה

אמר ליה ומה ברוריה דבי תהו דרבי מאיר ברתיה דרבי חנינא בן תרדיון דתניא תלת מאה שמעתתא ביומא מג' מאה רבוותא ואפילו הכי לא יצתה ידי חובתה בתלת שנין ואת אמרת בתלתא ירחי. הבניהו (ד"ה ומה) ביאר את הקל וחומר שעשה רבי יוחנן מברוריה כך, ומה ברוריה שמעלתה נרמזה בשמה 'ברור' 'יה', וכן היא אשת רבי מאיר בעל הנס שודאי זכותו מגינה עליה מהיכן) תמה, מאחר ואין מלמדים את אנשי לוד, מדוע לאחר שהשיב רבי שמלאי שהוא מלוד, חזר ושאל אותו רבי יוחנן היכן מקום מושבו, הלא גם אם לא היה מנהרדעא לא היה לו ללמדו, שהרי הוא מלוד. ולא תירץ. **לח. להיפך** מהמבואר בסוגייתנו שבא מלוד והיה מתגורר בנהרדעא. **לט. בעיון יעקב** (על עין יעקב, ד"ה ניתנייה) כתב בביאור דברי הירושלמי, שהואיל ובבלים ונהרדעים הם גסי רוח, לכך הם מעוטי תורה, כי סימן לגסות רוח עניות תורה, ומשום כך אין לומדים עמהם אגדה, כי מתוך שאומרים דברי אגדה חולקים להם כבוד כמו שפירש רש"י במסכת בבא בתרא (י. ד"ה נעלין), ולא נאה לגרום כבוד לגסי רוח, כי כל הרודף אחר הכבוד הכבוד בורח ממנו. וכתב, שיתכן ומחמת כן לא רצה ללמדו את דברי הימים, כיון שצריכים לדרוש את הפסוקים שם כמו שדרשו במסכת מגילה (יג.) ובמסכת סנהדרין (יט:). וראה ביפה עינים (ד"ה לקמיה) שהוכיח שהמעשה המובא בירושלמי הוא מעשה אחר מהמובא בבבלי, עיי"ש. **מ. והוסיף,** שאין לומר שהספר יוחסין שביקש רבי שמלאי ללמוד היינו ספר שרשומות בו המשפחות המיוחסות ושאינן מיוחסות, אלא הם הברייתות שנכתבו על ספר דברי הימים, והם בכלל לימוד תורה שאסור למוסרה למי שאינו מיוחס. **מא. וראה** להלן בענין 'הטעם שרבי שמלאי הסתפק דווקא בדין זה כשיצא מלפני רבי יוחנן' מה שביאר בהמשך הדין ודברים שבין רבי שמלאי לרבי יוחנן. **מב. וכן** פירש הריב"ן (ד"ה שקל) ש'קלא' הוא גוש עפר.

לא. והוסיף השפת אמת, ששייך כאן גם את סברת התוספות (ד"ה לימא), שאם ימתין עד זמנו ויקריבנו לשם שלמים יהיה פסול. **לב. והוסיף,** שלפי זה אפשר להסביר מדוע המקריב פסח שלא בזמנו בשינוי בעלים פסול [ראה בצל"ח לעיל (קפ. ד"ה לימא) שהוא סובר שאפילו אם עקר את הפסח לשם שלמים והקריבו בשינוי בעלים פסול], שמכיון שבשינוי בעלים לא פירשה התורה להכשיר, לפיכך אנו אומרים הואיל שבזמנו בשינוי בעלים פסול, שלא בזמנו גם כן פסול. אלא שציין שסברא זו אינה אלא לפי רב חסדא הסובר הואיל, אבל לרבה שאינו אומר הואיל לענין ערל, אם כן גם בשינוי בעלים לא צריך לפסול מטעם הואיל. וראה עוד מה שפירש לעיל (שם), מדוע פסח שלא בזמנו פסול בשינוי בעלים. **לג. ראה** בתוספות בזבחים (יא: ד"ה אמר) שכתבו, שאף רבי אליעזר מודה שהקל וחומר אינו מספיק כדי לפסול, שאם כן היה לו לפסול מאותו קל וחומר גם את השוחט אחרים לשם חטאת [ורבה פירש שם (יא.) שרבי אליעזר מודה בשוחט אחרים לשם חטאת שכשר], ועיקר טעמו של רבי אליעזר הוא מהדרשה שהביאה הגמרא בסוגייתנו. **לד. ומבואר** בגמרא שם שיש אומרים פעמיים בשבע שנים. **לה. והחתם** סופר לעיל (קפ: ד"ה והשתא) כתב, שרבי יוחנן סובר שאין מוסרים תורה אלא למיוחסים שבישראל, ולכן מיאן רבי יוחנן ללמדו ספר יוחסין, דהיינו הברייתות שנשנו על דברי הימים. **לו. אמנם** הקרבן העדה (שם ד"ה לימא) ביאר, שביקש ממנו ללמדו מדרשים וטעמי הכתובים, אבל לאו דווקא בדברי הימים. **לז. השפת אמת** (ד"ה

אוהח 19/06/2018

ר' שמלאי אתא לקמיה דרבי יוחנן אמר ליה ניתני לי מר ספר יוחסין.

פירש **רש"י** (ד"ה ספר), שספר יוחסין אלו הברייתות שנשנו על ספר דברי הימים. וכתב **המהרש"א** (חי"ל ד"ה ניתני), שהטעם שפירש רש"י שספר יוחסין אלו הברייתות שנשנו על ספר דברי הימים, ולא פירש כפשוטו שהוא הספר שבו רשומות המשפחות המיוחסות ושאינם מיוחסות שבישראל, הוא מפני שבגמרא במסכת קידושין (עא.) מבואר, שחכמים היו מלמדים את תלמידיהם אלו משפחות אינן מיוחסות רק פעם אחת בשבע שנים[לד], ואילו בגמרא להלן מבואר שברוריה אשתו של רבי מאיר למדה ספר יוחסין יותר מג' שנים, ובהכרח שאין זה ספר יוחסין כפשוטו, אלא הברייתות שנשנו על ספר דברי הימים. עוד כתב, שבגמרא להלן מבואר שמיום שנגנז ספר יוחסין כלה מאור עיניהם של חכמים, שאפילו בין הפסוק (דברי הימים ב' ח לח) 'ולאצל ששה בנים' לבין הפסוק (שם ט מד) 'ולאצל ששה בנים' היו דרשות כדי טעינת ארבע מאות גמלים, ומשמע שכוונת הגמרא לברייתות שנשנו על דברי הימים כמו שנתבארלה.

ואבן בירושלמי (פ"ה ה"ג) מובא מעשה זה בשינוי לשון מהבבלי, שרבי שמלאי בא לפני רבי יונתן וביקש ממנו שילמדו אגדה. וביאר **הפני משה** (שם ד"ה שביקש) שביקש ממנו שילמדו דברי אגדה לדרוש ולהבין פסוקי דברי הימים שאינם מתפרשים אלא על ידי דברי אגדהלו.

שתצליח בלימוד, שהרי רבי יהודה הנשיא אמר (עירובין יג:) שהטעם שהחכים הוא משום שראה את רבי מאיר מאחוריו, ואילו היה רואה אותו מלפניו היה מחכים יותר. ועוד שהיתה בתו של רבי חנינא בן תרדיון שיש לו זכות גדולה שמסר עצמו לשריפה בשביל התורה[מג], ובודאי זכות גדולה היתה לאביה שתגן עליה שתצליח בלימוד התורה, ועוד, שהרי היתה מוחזקת כרבנית גדולה שהיתה לומדת שלוש מאות חידושים משלוש מאות חכמים ביום שמנשבת בו רוח דרומית שהוא יום שקשה ללמוד בו[מד], שודאי דבר זה הוא פלא גדול, שהרי אם תלמיד מתמיד ללמוד אצל רב אחד אזי הרב מכירו ומלמדו כפי דעתו, וכן התלמיד משיג דעת רבו, אבל ברוריה שהיתה לומדת משלוש מאות חכמים ביום אחד, נמצא שכלפי כל חכם זה תחילת לימוד, ואף על פי כן השיגה את דבריהם. ואם ברוריה לא הספיקה ללמוד ספר יוחסין בג׳ שנים, כל שכן שרבי שמלאי לא יוכל ללומדו בג׳ חדשים.

כיצד למדה ברוריה תורה הרי אסור לנשים ללמוד תורה

שם. נשאל המהרי״ל (שו״ת, סי׳ קנג) על המבואר במסכת סוטה (כא:) בשם רבי אליעזר, שכל המלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תיפלות [דברי הבל[מה]], והלא נשים חייבות בכל מצות עשה שלא הזמן גרמן ובכל מצות לא תעשה, ואיך ידעו לקיימן אם לא ילמדו. וכמו כן מצינו הרבה נשים שהיו גדולות בתורה כמו ברוריה, וכן מבואר במסכת סנהדרין (לד:) שבימי חזקיה לא היו תינוק ותינוקת מדן ועד באר שבע שלא היו בקיאים בהלכות טומאה וטהרה, וא״כ אף הבנות היו לומדות תורה.

והשיב המהרי״ל (שם סי׳ קנט), שאין ללמד בנות תורה הגם שמחויבות במצות עשה שלא הזמן גרמן ובמצות לא תעשה, כיון שיצא שכרו בהפסדו שעל ידי לימוד התורה נעשות ערמומיות, ומשום ׳עת לעשות לה׳ הפרו תורתך׳ (תהלים קיט קכו) אין ללמדן, אלא ידעו את ההלכות על פי מה שקיבלו, ואם יסתפקו ילכו לשאול מורה הוראה, כפי שמצוי בדורנו שהנשים בקיאות בדיני מליחה והדחה וניקור הגיד והלכות נדה וכיוצא בזה, ויודעות הכל על פי מה שקיבלו, ולא מכך שלמדו. ועל כן בימי חזקיה שהיו נוהגים דיני טומאה וטהרה, היו אף הבנות בקיאות בהלכות אלה, לא מפני שלימדו אותם אלא מפי הקבלה שקיבלו מאביהם. והטעם שברוריה למדה תורה, יש לומר שאביה סבר כבן עזאי (סוטה כ.) שחייב אדם ללמד את בתו תורה ולכן לימדה. אמנם כתב, שיתכן וברוריה לא סמכה על דעת חכמים שאסור לאשה ללמוד תורה משום שנשים דעתן קלה[מו], ולמדה על דעת עצמה וסמכה על צדקתה שלא תעבור על ידי הלימוד. והוסיף, שגם אם נאמר שמותר לנשים ללמוד את המצות שמחויבות בהן, עדיין קשה מדוע למדה ברוריה את הברייתות שנשנו על ספר דברי הימים כמבואר בסוגייתנו, הלא אין שם הלכות שנוגעות לנשים, ובהכרח יש לומר שברוריה למדה על דעת עצמה.

אולם בספר האגור (סי׳ ג) כתב בשם המהרי״ל (שו״ת, המדפוס סי׳ מה פוס ג), שהטעם שנשים מברכות ברכות התורה הגם שאינן חייבות בלימוד תורה ואף אמרו חכמים שכל המלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תיפלות, זהו דווקא בתורה שבעל פה אבל לא תורה שבכתב, ואע״פ שלשון הברכה ׳לעסוק בדברי תורה׳ משמע תורה שבעל פה, מכל מקום אין לשנות מטבע הברכות, ועוד, שהרי הן מברכות על קריאת הקרבנות ותפילה נתקנה כנגד הקרבנות, ונשים חייבות בתפילה, וא״כ חייבות גם בקריאת העולה והקרבנות, וכן נשים חייבות ללמוד את הדינים השייכים להן.

והקשה ביוסף אומץ (שו״ת, סי׳ פז), שלכאורה המהרי״ל סותר דבריו, שהרי בתשובה שהובאה לעיל כתב שאין ללמד נשים תורה, ואפילו את המצות שחייבות לקיים, ואילו בתשובה זו כתב שהטעם שמברכות ׳לעסוק בדברי תורה׳ הוא משום שמחוייבות ללמוד את המצות שמחויבות בהן[מז].

כיצד לימדו החכמים את ברוריה הרי אסור לבחור ללמד בנות

שם. כתב בספר חסידים (סי׳ שיג), שחייב אדם ללמד את בנותיו פסקי הלכות, ומה שאמרו (סוטה כא:) שהמלמד אשה תורה כאילו מלמדה תיפלות, זהו דווקא בלימוד עומק טעמי המצות וסודות התורה, אבל הלכות ומצות צריך ללמד את בתו, שאם לא תדע הלכות שבת איך תשמור שבת, וכן צריך ללמדה את כל המצות כדי שתדע להיזהר בהם. והוסיף, ׳אבל לא יתכן לבחור ללמוד לבנות, ואפילו האב עומד שם ושומר פן יתייחד לא יתכן פן יתגבר יצרו עליו, או יצרה עליה וקול באשה ערוה, אלא האב ילמוד בתו ואשתו׳. והקשה במשנה הלכות (שו״ת, מ״ה סי׳ ריש ד״ה וכמ״ש), כיצד אם כן לימדו החכמים את ברוריה תורה, הלא אסור ללמד אלא את בתו ואשתו. וכתב, שבסיום דבריו כתב הספר חסידים שם, ׳והשונמית הולכת ושומעת הדרשה מפי אלישע שהרי אמר ׳מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת׳ (מלכים ב׳ ד כג) מכלל דבחודש ושבת הולכות׳. ומבואר מדבריו, שעל אף שאין לבחור ללמד בנות, מכל מקום השונמית היתה הולכת מידי פעם לשמוע דרשה מפי אלישע, והיינו, שדווקא כשהבחור מלמד את הבנות בקביעות אסור, אבל אם אין זה בדרך קביעות מותר[מח].

וכתב המשנה הלכות, שלכאורה קשה מדוע ברוריה למדה שלוש מאות הלכות משלוש מאות חכמים ולא למדה מאדם אחד את כל ההלכות או על כל פנים את רובם, ולא מסתבר לומר שכל אחד משלוש מאות החכמים ידע רק הלכה אחת ולא יותר. וביאר על פי דבריו לעיל, שהואיל ואסור ללמד בנות רק באקראי בעלמא, לכן לא רצתה ללמוד מהחכמים הרבה הלכות, או שהחכמים לא רצו ללמוד עמה, אלא שאלה מכל אחד הלכה אחת, והלכה מאחד לחבירו כדי ללמוד הלכה מפיו, וזו כוונת הגמרא שאפילו ברוריה שלא היתה יכולה ללמוד הכל מחכם אחד בקביעות, אף על פי כן אפילו ביום שנושבת רוח דרומית וקשה ללמוד בו, למדה שלוש מאות הלכות משלוש מאות חכמים שונים.

מה הסתפק רבי שמלאי הלא לעיל דרשו שאם עירב במחשבתו מקצת אוכלים כשר כי שקיל ואזיל אמר ליה רבי מה בין לשמו ושלא לשמו לאוכליו ושלא לאוכליו. פירש רש״י (ד״ה מה), שרבי שמלאי שאל את רבי יוחנן מה החילוק בין מקריב קרבן לשם אותו קרבן ולשם קרבן אחר שהקרבן נפסל, לבין שוחט את הפסח לשם אוכליו ולשם שלא לאוכליו שהדין הוא שהפסח כשר. והקשו התוספות (ד״ה מה) מה הסתפק רבי שמלאי, הלא בגמרא לעיל דרשו מפסוק[מט] שאם עירב במחשבתו מקצת אוכלים, כגון אם חשב לשחוט למולים ולערלים, אין הפסח נפסל, וא״כ הדין שלאוכליו ושלא לאוכליו אינו פסול נלמד מפסוק, ומה הוקשה לרבי שמלאי. וביארו, שהוקשה לרבי שמלאי מדוע לא לומדים שהמקריב קרבן לשמו ולשם קרבן אחר כשר, כשם ששוחט את הפסח לאוכליו ושלא לאוכליו כשר.

והקשה השפת אמת (נמוק׳ שם) על דבריהם, שהרי בגמרא לעיל (ס:) מבואר שסתם קרבן עומד לשמו, ואם נאמר כפירוש התוספות שהוקשה לרבי שמלאי מדוע לא נלמד שמחשבת לשמו ושלא לשמו אינה פוסלת כשם שמחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו אינה פוסלת, א״כ לעולם מחשבת שלא לשמו לא תפסול, שהרי בכל מחשבת שלא לשמו קיימת גם מחשבת לשמו, שהרי סתם קרבן עומד להיקרב לשמו.

ובישוב קושיית התוספות כתב השפת אמת (לעיל ס: ד״ה דהא), שהדין שאם חשב לאוכליו ושלא לאוכליו אינו פוסל את הפסח אינו דווקא אם חשב במחשבה אחת לאוכליו ושלא לאוכליו, אלא אף אם חשב בתחילת העבודה ששוחט לאוכליו ובסופה חשב ששוחט שלא לאוכליו, שאז המחשבה כולה היא שלא לאוכליו ולא מעורב בה מקצת אוכלים, אף על פי כן הפסח כשר. וממילא צריך לומר, שלרבי שמלאי לא הוקשה על האופן שחשב לאוכליו ושלא לאוכליו במחשבה אחת מדוע דינו שונה ממחשבת לשמו ושלא לשמו, שהרי דין זה נלמד מפסוק כמו שכתבו התוספות, אלא הוקשה לו באופן שחשב בתחילה לשחוט רק לאוכליו ולאחר מכן חשב לשחוט רק שלא לאוכליו, ששתי המחשבות סותרות זו את זו, מדוע אף באופן זה אין הפסח נפסל, ואילו אם חשב באופן זה מחשבת לשמו ושלא לשמו הקרבן פסול.

אמנם המרומי שדה לעיל (סע. נמוס׳ ד״ה לאוכליו) כתב, שלדעת הרמב״ם (קרבן פסח פ״ג ה״ח) ׳שלא לאוכליו׳ היינו דווקא זקן או חולה שאינם יכולים לאכול כזית[נא], אבל ערלים אינם פסולים מחמת שאינם ראויים לאכול את בשר הפסח כזקן או חולה שנלמדים מן הפסוק (שמות יב ד) ׳איש לפי אכלו׳, אלא פסולים

מג. **כמו** שמבואר במסכת עבודה זרה (יח.) שהיה מעשרה הרוגי מלכות שכרכו אותו בספר תורה ושרפוהו. מד. **כמבואר** במסכת עירובין (סג.) שמר עוקבא לא היה הולך לדון ביום זה, כיון שאין הדעת צלולה בו מחמת הרוח דרומית החזקה שמנשבת. מה. **כך** פירש הרמב״ם בפירוש המשניות (סוטה פ״ג מ״ג). ופירש רש״י (שם כא: ד״ה כתלמוד), שמתוך לימוד התורה נעשית ערמומית, ועושה דבריה בהצנע. מו. **כמו** שהביא רש״י (ע״ז יח: ד״ה ומיכף) שפעם אחת לגלגה ברוריה על שאמרו חכמים (קידושין פ:) ׳נשים דעתן קלה עליהן׳, ואמר לה רבי מאיר חייך סופך להודות לדבריהם, וצוה לאחד מתלמידיו לנסותה לדבר עבירה והפציר בה ימים רבים עד שנתרצית, וכשנודע לה חנקה עצמה וירד רבי מאיר לבבל מחמת הבושה. מז. **וראה** בחדושי מרן רי״ז הלוי (נדרים פי״ח הט״ז ד״ה והנה) מה שכתב בשם הגר״ח בטעם חיוב נשים בברכות התורה, עיי״ש. מח. **עוד** כתב שם, שיתכן שכוונת הספר חסידים שאלישע היה דורש לכל ישראל, ואף שונמית היתה באה לשומעו, אבל לא היה דורש לבנות בלבד. מט. **היד** דוד (נמוס׳ שם) העיר, שבגמרא לעיל לא מצאנו דרשה מפורשת על כך. אמנם כתב שיתכן וכוונת התוספות לגמרא לעיל (שם:) שדורשת מפסוק שאם שחט את הפסח לשם מולין וערלים אין הפסח נפסל בכך, ומכך לומדים שגם אם חשב לאוכליו ושלא לאוכליו אין הפסח נפסל בכך כמו שכתבו התוספות לעיל (שם. ד״ה

שחטו). נ. **וראה** בחידושי מרן רי״ז הלוי (מעשה הקרבנות פ״ד ה״ו), שאכן הוכיח מדברי רבא לעיל (ס:) שמדמה פסח שנשחט שלא לשמו לנשחט לשמו ושלא לשמו, שקרבנות נעשים מעצמם לשמם ואף אם יחשוב שלא לשמו אין בכוחו לעקור את הלשמו, אלא שנאמר דין מיוחד בקדשים שמחשבת שלא לשמו פוסלת את הקרבן. אם כן מאחר שהקרבן עומד לשמו, נמצא שאף כששוחט בכוונת שלא לשמו הרי הוא כשוחט לשמו ושלא לשמו, ונמצא שאפילו שחושב בפירוש שלא לשמו, לא מתבטל בכך דין ׳סתמא לשמו קאי׳, אלא ששתי המחשבות קיימות כאחת. והוסיף, שאף שרב אדא בר אהבה דוחה שם את דברי רבא משום ׳דילמא שאני היכא דאמר מהיכא דלא אמר׳, מכל מקום אין כוונתו לומר שהיכן שאמר במפורש ששוחט שלא לשמו אין דין ׳סתמא לשמו׳ כלל, אלא סובר שיתכן שבמקום שאומר במפורש ששוחט לשמו, הרי זה עדיף ממקום שלא אמר במפורש. אמנם כוונת השפת אמת להקשות, שאם שאלת רבי שמלאי היא שכשם שמחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו אינה פוסלת את הפסח, כמו כן מחשבת לשמו ושלא לשמו לא תפסול כמו שביארו התוספות, א״כ לעולם לא תתקיים גזירת הכתוב שמחשבת שלא לשמו פוסלת, שהרי בכל מחשבת שלא לשמו יש גם ׳סתמא לשמו׳. נא. **וכן** פירש הרמב״ם בפירוש המשניות (פ״ה מ״ג).

ממה שנאמר (שם יג מח) 'וכל ערל לא יאכל בו', כמבואר בגמרא לעיל (סה:). ונמצא שלשיטת הרמב"ם הואיל ואין דרשה מפורשת שהיכן שעירב במחשבתו מקצת אוכלים אין הפסח נפסל, וכוונת הגמרא לעיל לדרוש מן הפסוק 'וכל ערל' שדווקא אם כל מחשבתו בשחיטה היתה לשם ערלים הפסח נפסל, אבל אם מחשבתו היתה רק למקצת ערלים אינו נפסל. אך אין ללמוד מכך שאף מחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו אינה פוסלת, שהרי שלא לאוכליו וערלים הם שני פסולים נפרדים. ולכן הוקשה לרבי שמלאי, מדוע אם חשב לאוכליו ושלא לאוכליו אין הפסח נפסל, ואילו כשחשב לשמו ושלא לשמו פסול.

אולם בעבודת הפסח (נמוק' ד"ה מה) הקשה על המרומי שדה, מדוע לשיטת הרמב"ם לא קשה קושיית התוספות, הרי גם אם נאמר שערלים ושלא לאוכליו הם שני פסולים ואי אפשר ללמוד שלא לאוכליו מערלים, הלא אף ערלים פסולים לאכול את הפסח, ולכאורה אף הם בכלל 'שלא לאוכליו', אלא שנתווסף בהם פסול עצמי של 'ערלים', ולכאורה הפסוק בא להחמיר עליהם ולא לבטל מהם פסול שלא לאוכליונב.

הטעם שרבי שמלאי הסתפק דווקא בדין זה כשיצא מלפני רבי יוחנן

שם. בביאור הטעם שהסתפק רבי שמלאי בדין זה דווקא כשיצא מלפני רבי יוחנן נאמרו כמה ביאורים באחרונים, כדלהלן:

א. בעין אליהו (על עין יעקב, ד"ה ר' שמלאי) ביאר, שרבי שמלאי ידע שלשמו ושלא לשמו פסולו בגופו ואילו לאוכליו ושלא לאוכליו אין פסולו בגופו, אלא שרצה לרמוז לרבי יוחנן שעל אף שאיננו מיוחס יש לו ללמד אותו, כיון שמן התורה אף אם התערב פסול במשפחה הולכים אחר הרוב כשרים, אלא שחכמים חששו לפסלות ולכן גזרו על כולם מחמת אותו אחד שנתערב. ועל כן בא רבי שמלאי לרמוז לרבי יוחנן, שהואיל ומן התורה אין פסול ביחוסו הגם שבא מנהרדעא וגר בלוד, הגם שחכמים גזרו על כולם, מכל מקום אין זה פסול הגוף אלא פסול מחמת דבר אחר דהיינו מדרבנן, ולכן יכול רבי יוחנן ללמדונג.

ב. הקרבן תודה (ד"ה ר' שמלאי) ביאר, שרבי שמלאי ביקש מרבי יוחנן שילמדו ספר יוחסין, וכוונתו היתה לברייתות שנשנו על דברי הימים, אולם רבי יוחנן חשב שכוונתו לספר יוחסין שרשומות בו המשפחות המיוחסות ושאינן מיוחסות, ועל כן מיאן ללמדו, שכן לשיטתו במסכת קידושין (עא.) משפחה פסולה שנטמעה בישראל אין מגלים אותה, ואפילו כשיבוא אליהו לא יגלה משפחות אלו. ומבואר שם שחכמים היו מלמדים ספר יוחסין לתלמידיהם רק פעם אחת או פעמיים בשבע שנים. והשיב לו רבי שמלאי שילמד אותו ספר יוחסין בג' חודשים, דהיינו שהתכוון לרמוז לו שכוונתו שילמדו את הברייתות שנשנו על דברי הימים שצריך הרבה זמן ללומדם, וכמו כן אפשר ללומדם בג' חודשים ולא רק פעם בשבע שנים. ועל כך השיב לו רבי יוחנן שאם ברוריה לא סיימה אותם בג' שנים, כיצד רוצה לסיימם בג' חודשים. ומתוך כך רצה רבי שמלאי לשאול את רבי יוחנן, מה הטעם שכשיבוא אליהו לא יגלה את המשפחות שנטמעו, ואילו את שאר הפושעים יגלהנד, ועל כן שאלו בדרך רמז 'מה בין לשמו ושלא לשמו לאוכליו ושלא לאוכליו', כלומר, מדוע את הרשעים יברר אליהו, ואילו פסול משפחה שנטמעה לא יברר. והשיב לו רבי יוחנן בארבעה חילוקים שעיקרם פסול מחשבה, דהיינו שרשע הוא פסול בגופו של אדם, מה שאין כן פסול משפחה אינו פסול בגופו של אדם. וכן פסול של רשע אי אפשר לברר איסורו, כיון שאי אפשר לדעת מה צופן הרשע בליבו, ולכן אליהו מגלה אותו, אבל פסול משפחה אפשר לברר איסורו על ידי בירור הנישואין. וכמו כן פסול של רשע יכול להיות בכל העשיות שבעולם דהיינו שעובר על כל התרי"ג מצות, אבל פסול משפחה שייך רק בנישואי אשה. וכן פסול של רשע יכול להיות בציבור כביחיד, שהרי נאמר (ויקרא ד יג) 'ואם כל עדת ישראל ישגו', אבל פסול משפחה אינו אלא ביחיד שהרי אם יהיה בציבור כל ישראל יהיו ממזרים.

ג. הבן יהוידע (ד"ה ר' שמלאי) ביאר, שבאמת רבי שמלאי ידע שהחילוק בין שלא לשמו לבין שלא לאוכליו שזה פסולו בגופו ואילו לאוכליו ושלא לאוכליו אין פסולו בגופו, אלא שרצה להשיב לרבי יוחנן בדרך כבוד על מה שאמר לו שאינו רוצה ללמדו לפי שאין מלמדים לודים ונהרדעים. דהיינו, שרבי יוחנן דחה את רבי שמלאי מחמת שני טעמים: א. מחמת שנולד בלוד. ב. מחמת שגר בנהרדעא. והשיב לו רבי שמלאי, בשלמא מחמת שנולד בלוד אפשר לדחותו מללמוד ספר יוחסין, כיון שהוא פסול הגוף שנולד שם. אבל מה שהוא גר בנהרדעא אין זה פסול הגוף שהרי לא נולד בה, וא"כ אי אפשר לדחותו מטעם זהנה.

מדוע רק עכשיו סבר רבי יוחנן שרבי שמלאי תלמיד חכם הלא כבר קודם לכן הסכים ללמדו

אמר ליה הואיל וצורבא מרבנן את תא ואימא לך. הקשה הבניהו (ד"ה ס"ל), מדוע רק כעת אמר רבי יוחנן לרבי שמלאי שהואיל והוא תלמיד חכם ישיב לו, הלא כבר לעיל הסכים ללמדו ספר יוחסין, וכי לא ידע שהוא תלמיד חכם. וביאר על פי מה שכתב בספרו בן יהוידע (ד"ה ס"ל), שהטעם שכשיצא רבי שמלאי מלפני רבי יוחנן שאלו דווקא מה החילוק בין לשמו ושלא לשמו לבין לאוכליו ושלא לאוכליו, הוא משום שרצה שרבי יוחנן ישיב לו שזה פסולו בגופו וזה אין פסולו בגופו, וכוונתו היתה להקשות על מה שאמר לו רבי יוחנן שאינו רוצה ללמדו משום שאין שונים לא ללודים ולא לנהרדעים, וא"כ כל שכן הוא שנולד בלוד וגר בנהרדעא, שבשלמא מחמת שנולד בלוד אפשר לדחותו מללמוד ספר יוחסין, כיון שהוא פסול הגוף ששם נולד, אבל מה שגר בנהרדעא אין זה פסול הגוף, וא"כ מדוע אמר רבי יוחנן שכל שכן שאין ללמדו. וכאשר ראה רבי יוחנן שרבי שמלאי מבין רמזים, על כן אמר לו 'הואיל וצורבא מרבנן את תא ואימא לך', שמלבד חילוק זה ישנם עוד שלשה חילוקים בין לשמו ושלא לשמו לבין לאוכליו ושלא לאוכליו.

מדוע מחשבת שלא לשמו נחשבת פסולו בגופו ומחשבת שלא לאוכליו אינה נחשבת פסולו בגופו

לשמו ושלא לשמו פסולו בגופו לאוכליו ושלא לאוכליו אין פסולו בגופו. פירש **רש"י** (ד"ה פסולו), שמחשבת שלא לשמו היא מחשבה בגופו של קרבן, אבל מחשבת שלא לאוכליו היא פסול דבר אחר, שאינו פסול בהקרבה. **ורבינו חננאל** (ד"ה אמר ליה) כתב בביאור החילוק שבין שלא לשמו לבין שלא לאוכליו, 'שלא לשמו פסולו בגופו, שהוא פסח ושחטו לשם שלמים שינה הזבח עצמו במחשבתו, לאוכליו ושלא לאוכליו לבריא ולחולה אין הזבח פסולו בגופו כי הזבח בכשרותו עומד'. וכתב **במשנת רבי אהרן** (זבחים סי' ו אות י), שלכאורה כוונתו שבמחשבת שלא לשמו הוא משנה בגוף הזבח, מה שאין כן במחשבת שלא לאוכליו אין השינוי בעצם הזבח. אך הקשה, שאם כן אף שינוי בעלים [דהיינו ששחט קרבן על מנת לזרוק דמו לשם מי שאינו בעליו] אין לו להיחשב כפסולו בגופו, שהרי אין השינוי בגוף הזבח, ובגמרא במסכת זבחים (ד:) מבואר שאף שינוי בעלים נחשב פסולו בגופו. ועל כן ביאר דבריו באופן אחר, שבמחשבת שלא לשמו ובשינוי בעלים גוף העבודה פסולה כיון שנעשתה שלא כהוגן, אבל פסול מחשבת אוכלים בפסח אינו בעצם מעשה ההקרבה, אלא היא מחשבת פסול צדדית הפוסלת את הפסחנו.

ביאור סברת אי אפשר לברר איסורו ואפשר לברר איסורו

לשמו ושלא לשמו א"א לברר איסורו לאוכליו ושלא לאוכליו אפשר לברר איסורו. רש"י (ד"ה מי אפשר) הביא שני דרכים בביאור סברת אי אפשר לברר איסורו ואפשר לברר איסורו: א. שבמחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו, הואיל והמחשבה היא על האכילה אפשר לברר איסורו, כלומר שאפשר לברר את חלק האוכלים בצד אחד, ואת חלק החולה והזקן שאינם יכולים לאכול בצד אחר, ומשום כך אין מחשבה זו נחשבת פסול בגוף הקרבן. אולם מחשבת לשמו ושלא לשמו היא מחשבה בגופו של קרבן, ואי אפשר לברר איזה חלק בקרבן הוא לשמו ואיזה חלק שלא לשמו, ולכן נחשבת פסול בגוף הקרבננז. ב. מחשבת שלא לאוכליו אין הכוונה שחשב לאוכלים שאינם ראויים לאכילה, אלא שחשב לאוכלים שאינם ראויים לאכילתו, ולכן אין מחשבה זו נחשבת פסול בגוף הקרבן, אבל מחשבת לשמו ושלא לשמו הכוונה שחשב לאוכלים הראויים לאכילתו ולאוכלים שאינם ראויים לאכילתו, ולכן נחשבת פסול בגוף הקרבן.

נב. וראה שם שהביא נפקא מינה בנידון זה. **נג. כך** ביאר בעין אליהו כפי גירסת הגמרא בסוגייתנו, שרבי שמלאי נולד בלוד ודר בנהרדעא. אולם הביא שגירסת הירושלמי (פ"ה ה"ג) להיפך, שרבי שמלאי נולד בנהרדעא והיה מתגורר בלוד, והטעם שמיאן רבי יוחנן ללמדו הוא משום שהיה מקובל בידו מאבותיו שאין מלמדים אגדה לא לדרומים ולא לנהרדעים לפי שהם גסי רוח. וכתב שלפי גירסא זו יש לבאר את שאלת רבי שמלאי באופן אחר, שבגמרא במסכת קידושין (מט:) מבואר שגסות ירדה לבבל. ובגמרא במסכת כתובות (קי:) מבואר, שכל הגר בחוץ לארץ דומה כמי שאין לו אלוה, וכל מי שגר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלוה. והביאור בזה, שהדר בחו"ל הואיל ואינו נמצא בארץ ישראל, חו"ל גורם לו להיעשות כמי שאין לו אלוה, אבל מי שהוא בארץ ישראל, ארץ ישראל גורמת לו שיעשה כמי שיש לו אלוה. ובגמרא במסכת קידושין (עא.) מבואר, שבני ארץ ישראל יותר מיוחסים משאר בני חו"ל, ובני בבל מיוחסים יותר מבני ארץ ישראל. ונמצא לפי זה, שהגופים דהיינו בני בבל חשובים יותר מבני ארץ ישראל, אולם המקום של ארץ ישראל חשוב יותר מבבל, שהרי בבל היא חו"ל ודומה כמי שאין לו אלוה. ועל פי זה אפשר לבאר, שרבי שמלאי ידע את החילוק בין לשמו ושלא לשמו לבין לאוכליו ושלא לאוכליו, שזה פסולו בגופו וזה אין פסולו בגופו, אלא שרצה לרמוז לרבי יוחנן שיכול ללמד אותו ספר יוחסין, לפי שאין פסולו בגופו, כלומר, שהואיל והוא מבבל הרי גופו מיוחס יותר מבני ארץ ישראל, אלא שהמקום גרוע מארץ ישראל, וזה הוא פסול מחמת דבר אחר שאינו גורע מללמדו ספר יוחסין.

נד. וראה שם עוד מה שביאר לפי זה, עיי"ש. **נד. כמבואר** בגמרא שם שלעתיד לבא אליהו יגלה את הפושעים והרשעים, אבל משפחה שנטמעה מחמת שלא נודע פסולה לא יגלה. **נה. וראה** עוד בחתם סופר (לעיל סה. ד"ה והשתא) ובספר מי השילוח (חומ סנ) מה שביארו בענין זה. **נו. אך** סיים שאין הדברים מוכרחים בכוונת רבינו חננאל. **נז. וכן** פירש רבינו חננאל (ד"ה שמו - הרשמון), שבמחשבת לשמו ושלא לשמו לא יתכן לדעת איזה צד של זבח הוקרב לשמו ואיזה צד הוקרב שלא לשמו, כדי שיוכל להניח את האסור ולאכול את המותר, מה שאין כן במחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו אפשר לברר איסורו, דהיינו שחלק הבריא הוא לאוכליו, וחלק האיסור הוא חלק החולה שאינו יכול לאוכלו. ובתוספות רי"ד (ד"ה מה) ביאר כעין זה, שרבי שמלאי היה סבור שמכך שמחשבת לשמו ושלא לשמו פוסלת מוכח שאין לומר שמאחר ושוחט אף לשם אוכלים אין מחשבת שלא לאוכליו מגרעת, [כשם שמותר לשחוט בהמה ביום טוב לצורך אכילת ישראל וגוי, הגם שאסור לשחוט רק לצורך גוי, כיון שישראל אינו יכול לאכול מהבשר בלא שחיטה ממילא יכול אף הגוי לאכול], שכשם שמחשבת שלא לשמו פוסלת כאשר חשב לשמו ושלא לשמו, כמו כן מחשבת שלא לאוכליו צריכה לפסול כשחשב לאוכליו ושלא לאוכליו. והשיב לו רבי יוחנן, שמחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו אפשר לברר איסורו, כלומר שאם נחלק את האוכלים מאלו שאינם אוכלים, הלא השחיטה נצרכת לאוכלים, ולכן אין מחשבה זו פוסלת, [וכשם שיכול ישראל לשחוט בהמה ביום טוב לצורך עצמו וממילא יוכל אף גוי לאוכלה]. אולם מחשבת לשמו ושלא לשמו אי אפשר

לאוכליו ושלא לאוכליו אפשר לברר אם קיים את מחשבתו או שאין בה ממש, שהרי אם לבסוף האכיל את הפסח לראויים לאוכלו נמצאת מחשבתו בטילה למפרע, ויחזיר את הדמים לאלו שאינם ראויים לאוכלו. אבל מחשבת שלא לשמו אינה יכולה להתברר, ולכן נחשבת פסולו בגופו.

ובדבר שמואל (ד"ה ובפי' השני) **תמה** על הפירוש השני, כיצד מועיל מה שלבסוף האכיל את הפסח רק לראויים לאוכלו לבטל את מחשבתו הראשונה בשעת שחיטה, וכי אם חשב מחשבת שלא לשמו בשעת שחיטת הפסח כגון אם חשב לשחוט את הפסח לשם חטאת, ולאחר מכן עשה את שאר העבודות כעבודות הקרבה של פסח, האם נאמר שמחשבתו בטילה למפרע. וביאר, שדווקא במחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו שייך לומר שהואיל ולבסוף לא האכיל את הפסח אלא לאוכליו מחשבתו בטילה למפרע, מאחר וכל מחשבת שלא לאוכליו היא מחשבה על עשייה לאחר מכן, דהיינו שלאחר ההקרבה יאכיל שלא לאוכליו, וכיון שנתברר שלא האכיל, ממילא נתבטלה מחשבתו למפרע. אולם מחשבת שלא לשמו כגון אם חשב להקריב את הפסח לשם חטאת, כיון שאין מחשבתו בשעת אותה עבודה לעשות את העבודות שלאחר מכן לשם חטאת, אלא כוונתו שחלות וריצוי הקרבן ייעשו לשם חטאת, ומשום כך גם אם את שאר העבודות עשה לשם פסח, מכל מקום בעבודה שחשב בה התכוון שהריצוי ייעשה לשם חטאת, ולכן אי אפשר לברר איסורו.

האם מחשבת שינוי בעלים פוסלת כשחשב לשם בעליו ושלא לשם בעליו

שם. כתב **הליקוטי הלכות** (זבח תודה ד"ה לשמו), שיש לדון מה הדין אם זרק את דם הפסח למנויו ושלא למנויו, האם דינו כשינוי בעלים שמשמע מלשון הגמרא בכמה מקומות שמחשבה זו פוסלת כשם שמחשבת לשמו ושלא לשמו בשינוי קדש פוסלת, או שמא אין מחשבה זו פוסלת. וכתב, שלכאורה הסברא ש'אי אפשר לברר איסורו' הנ"ל שביאר **רש"י** (ד"ה מי שפסר) בביאורו בראיון אוצר החכמה 19/06/2018 שאפשר לברר את חלק הפסולים בצד אחד ואת חלק הכשרים בצד אחר, לכאורה שייכת דווקא במחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו, אבל במחשבת שינוי בעלים לא שייך לחלק בזה, וכמו כן מחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו אינה פסול הגוף, וכן הסברא שישנו בציבור כביחיד אינה שייכת בשינוי בעלים כמבואר במסכת זבחים (ד.), וכן שינוי בעלים אינו בד' עבודות שהרי אינו אלא בשחיטה וזריקה ולא בקבלה והולכה[ניח]. ונמצא שבשינוי בעלים יש רק חומרא אחת יותר מלאוכליו ושלא לאוכליו, שמחשבת שינוי בעלים ישנה בשחיטה וזריקה, ואילו מחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו אינה אלא בשחיטה. ולכאורה לפי זה יש לדמות מחשבת שינוי בעלים למחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו ולא למחשבת שלא לשמו, וכשם שאם חשב לשחוט על מנת לזרוק את הדם לשם הבעלים ולשם מי שאינו בעל הקרבן אין מחשבה זו פוסלת, כמו כן אף אם חשב בשעת זריקת דם הפסח למנויו ושלא למנויו אין מחשבה זו פוסלת, שהרי דינה כשינוי בעלים שאינו פוסל באופן זה. והוסיף, שכן משמע קצת מדברי **הרמב"ם** (פסולי המוקדשין פי"ג ה"ח) שכתב לגבי שינוי קדש 'או ישחטו לשם עולה ושלמים', ואילו בשינוי בעלים כתב 'או ששחט את הזבח שלא לשם בעליו', ולא כתב שאף אם שחט לשם בעליו ושלא לשם בעליו פסול, ומשמע קצת מדבריו שבאופן זה אין המחשבה פוסלת.

אמנם הביא **הליקוטי הלכות, שרבינו תם בספר הישר** (חידושים סי' שנח) כתב שבכל הקדשים אם חשב מחשבת שינוי בעלים פוסל, והיינו גם באופן שחשב רק למקצת שאינם בעלים, כיון שזו מחשבת לשמה ושלא לשמה הפוסלת בקדשים, אבל בקרבן פסח אם חשב למנויו ושלא למנויו כשר. ומבואר מדבריו שמחשבת שינוי בעלים פוסלת גם באופן שחשב לשם בעליו ושלא לשם בעליו, וכשם שמחשבת שינוי קדש פוסלת כשחשב לשמה ושלא לשמה[ניט].

מדוע נקטה הגמרא ששלא לאוכליו אינו בציבור כביחיד ולא נקטה בפשטות שאינו אלא בפסח

לשמו ושלא לשמו ישנו בציבור כביחיד לאוכליו ושלא לאוכליו אינו בציבור כביחיד. פירש **רש"י** (ד"ה אינו), שמחשבת אוכלים לא שייכת בקרבן ציבור אלא בפסח בלבד. והקשו **התוספות** (ד"ה לשמו), מדוע נקטה הגמרא שלאוכליו ושלא לאוכליו אינו בציבור כביחיד, ולא נקטה בפשטות שמחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו אינה שייכת אלא בפסח בלבד. ואכן **בירושלמי** (פ"ה ה"ג) מבואר שהחילוק בין מחשבת שלא לשמו לבין מחשבת שלא לאוכליו הוא שמחשבת לשמו ושלא לשמו נוהגת בכל הזבחים, ואילו מחשבת שלא לאוכליו אינה נוהגת אלא בפסח בלבד[ס].

ובהגהות רא"מ הורוויץ (נמוס' סב) תירץ את קושיית התוספות, שאין כוונת הגמרא להביא את החילוקים שבין קרבן פסח לשאר קרבנות, אלא את החילוקים בפסח עצמו, דהיינו בין אם חשב בשעת הקרבת הפסח שלא לשמו, לבין אם חשב שלא לאוכליו. והראיה היא, שבמסכת זבחים (ד.) הגמרא מביאה חילוק נוסף בין שינוי בעלים לשינוי קדש, ששינוי קדש ישנו אף לאחר מיתה ואילו שינוי בעלים אינו לאחר מיתה, ומכך שהגמרא כאן לא הביאה חילוק זה, מוכח שכוונת הגמרא לחלק בין המחשבות בפסח עצמו. ועל כל פנים נקטה לשון 'ישנו בציבור כביחיד', כיון שפעמים שגם הפסח נעשה בציבור כשהעם מועטים ועושים את הפסח כאחד, ואף באופן זה אין מחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו פוסלת[סא].

והמנחת ברוך (שו"ת, סי' כה ענף ג) כתב, שמכאן יש להוכיח שמחשבת שינוי בעלים אינה פוסלת אלא כשחושב לשחוט את הקרבן על מנת לזרוק את דמו רק לשם אדם שאינו בעליו, אבל אם חשב לשם בעליו ולשם אדם אחר אין הקרבן נפסל בכך. ומשום כך נקטה הגמרא שלאוכליו ושלא לאוכליו אינו בציבור כביחיד, ולא נקטה שאינו אלא בפסח בלבד, כדי שלא נטעה לומר ששינוי בעלים שישנו בשאר קרבנות יחיד פוסל אף באופן שחשב לשם בעליו ולשם אדם אחר אלא אף שינוי בעלים אינו פוסל אלא כשחשב רק לשם מי שאינו בעליו[סב].

אולם רבינו חננאל (ד"ה לשמו - השלישי) ביאר, שכוונת הגמרא שמחשבת שלא לשמו ישנה בציבור כביחיד, היינו שבין בקרבן יחיד ובין בקרבן ציבור מחשבת שלא לשמו פוסלת, ואילו מחשבת שלא לאוכליו לא מצינו כלל בקרבן ציבור, כיון שבציבור אין זבחי שלמים אלא שני כבשי עצרת הבאים עם שתי הלחם, ונאמר (ויקרא כג כ) 'והניף הכהן אותם על לחם הבכורים תנופה לפני ה' על שני כבשים קודש יהיו לה' לכהן', ודרשו שדווקא לכהן יהיו ולא לציבור. ומבואר מדבריו, שכוונת הגמרא בחילוק זה הוא, שמחשבת לשמו ושלא לשמו שייכת אף בקרבן ציבור, ואילו מחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו לא שייכת כלל בציבור ואפילו בשלמים שנאכלים, כיון שאין שלמים בציבור[סג].

האם קרבן פסח נחשב קרבן ציבור או קרבן יחיד

שם. מבואר בגמרא, שאחד מההבדלים בין מחשבת לשמו ושלא לשמו לבין מחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו, שמחשבת לשמו ושלא לשמו שייכת הן בקרבן ציבור והן בקרבן יחיד, ואילו מחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו אינה אלא בקרבן יחיד. ומבואר לכאורה שקרבן פסח נחשב קרבן יחיד. אולם הגמרא במסכת יומא (נג.) מקשה, מדוע קרבן פסח נקרא קרבן יחיד ואילו קרבן חגיגה נקרא קרבן ציבור, ומשיבה, שהואיל וקרבן חגיגה בא בכנופיא [באסיפת עם], על כן נחשב קרבן ציבור. ומקשה הגמרא, הלא אף קרבן פסח בא בכנופיא, ומשיבה, שהואיל ופסח שני אינו בא בכנופיא על כן פסח שני נקרא קרבן יחיד[סד]. ומבואר לכאורה ממסקנת הגמרא שם שקרבן פסח [ראשון] נקרא קרבן ציבור.

סא. וראה להלן בענין 'האם קרבן פסח נחשב קרבן ציבור או קרבן יחיד' מה שהובא שם בענין זה. **סב. אולם** בחידושי רבינו משה מאימראן (נמוס' סב) כתב, שאין לומר שהטעם שנקטה הגמרא לשון 'אינו בציבור כביחיד' הוא משום שרצתה ללמדנו בדרך אגב מדוע לא נלמד שמחשבת לשמו ושלא לשמו אינה פוסלת כשם שמחשבת למנויו ושלא למנויו אינה פוסלת, שמחשבה זו פוסלת דווקא ביחיד ולא בציבור ככל מחשבת שינוי בעלים כמבואר לעיל (פ.), ולכן הוצרכה הגמרא לומר 'אינו בציבור כביחיד' שטעם זה מחלק גם בין מחשבת לשמו ושלא לשמו לבין מחשבת למנויו ושלא למנויו, לפי שמלבד כך שמפשטות הגמרא לא נראה שכוונתה לחילוק זה, אף מחשבת למנויו ושלא למנויו אינה נוהגת אלא בפסח, ולא בשחיטת שאר קרבנות. אבל מחשבת שינוי בעלים היא מחשבת פסול אחרת ואינה פוסלת אלא בזריקת הדם, ואף כששחט לשם לזרוק את דם הקרבן לשמו ולשם אדם אחר פסול כשם ששוחט קרבן לשמו ושלא לשמו פסול. אך ראה לעיל בענין 'האם מחשבת שינוי בעלים פוסלת כשחשב לשם בעליו ושלא לשם בעליו' שהובאה שם מחלוקת אחרונים בנידון זה. וראה עוד בקרבן תודה (ד"ה רע שמב) מה שכתב ביישוב קושיית התוספות. **סג. אולם** בשבט הלוי (שו"ת, ח"ו סי' קם אות יא) תמה על דברי רבינו חננאל, שמשמע מדבריו שבשלמים של יחיד שייך פסול של מחשבת שלא לאוכליו, והרי אין מחשבה זו שייכת אלא בפסח בלבד. עוד תמה, שמשמע מדבריו שכבשי עצרת אינם נחשבים כקרבן ציבור אלא שייכים לכהן, וכתב שהדברים זרים, והוסיף שהלב אומר שלא מפי רבינו חננאל יצאו הדברים. **סד. כך** ביאר רבינו חננאל (סס ד"ה ומקשין לר' יעקב).

וכתב הריב"ן (ד"ה נאכנע), שפעמים הגמרא קוראת לקרבן פסח קרבן יחיד מפני שכל אחד מקריב פסחו בפני עצמו, ופעמים הגמרא קוראת לקרבן פסח קרבן ציבור[סה] משום שבא בכנופיא.

והתוספות במסכת יומא (ו: ד"ה ממר) כתבו, שפסח נחשב קרבן ציבור רק לענין שעשייתו דוחה את השבת ואת הטומאה, אך אינו נחשב לגמרי כקרבן ציבור, לפי שאין כל ישראל מביאים אותו בשותפות.

וכתב הזרע אברהם (סוי"ת, סי' ד)[סי], **שמהמכילתא** (בפ מסכתא דפסחא פי"ה) משמע שיש קרבן פסח שנחשב קרבן ציבור, שנאמר שם[סז], 'ר' אליעזר אומר מנין אתה אומר שאם אין להם לישראל אלא פסח אחד שכולן יוצאין בו ידי חובתן ת"ל ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל'. ומבואר מדברי המכילתא שכאשר כל הציבור מביאים פסח אחד הרי הוא נחשב כקרבן ציבור. **ובגור אריה יהודה** (זמנין, סי' ג אות טו) כתב בביאור דברי המכילתא, שמצות הפסח להיעשות על ידי כל ישראל כאחד, אלא שיש גזירת הכתוב שנפטרים מחובה זו כאשר כל אחד מביא את הפסח בפני עצמו.

ביאור דברי רב אשי שפסולו בגופו ואי אפשר לברר איסורו הוא דבר אחד

רב אשי אמר פסולו בגופו ואי אפשר לברר איסורו חדא מילתא היא דמה טעם אמר פסולו בגופו משום דאי אפשר לברר איסורו. כתבו **התוספות** (ד"ה פסולו), שלדעת רב אשי הטעם שמחשבת לשמו ושלא לשמו היא פסול הגוף, כיון שאי אפשר לברר איסורו. כלומר, שאם היה אפשר לברר איסורו לא היתה מחשבה זו פוסלת פסול הגוף, לפי שאינה אלא מחשבה בלבד. והוסיפו, שעל כן אף מחשבת שינוי בעלים היא פסול הגוף לפי שאי אפשר לברר איסורו.

וביאר הדבר שמואל (ד"ה ומזה), שלדעת רב אשי החילוק בין מחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו לבין מחשבת לשמו ושלא לשמו הוא, שמחשבת לשמו ושלא לשמו אי אפשר לברר איסורו, כלומר, שהואיל ואין המחשבה על דבר שיעשה לאחר מכן אלא על חלות הקרבן, אי אפשר לברר איסורו. מה שאין כן מחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו שהיא מחשבה על עשיה שלאחר מכן, דהיינו שכוונתו להאכיל לאחר ההקרבה את הפסח אף למי שאינו ראוי לאוכלו, לכך אפשר לברר איסורו.

ובעבודת הפסח (ד"ה רב אשי) כתב בביאור דברי רב אשי, שמחשבת שלא לשמו וכן מחשבת שלא לאוכליו כל אחת מהן אינה פסול הגוף, לפי שאינה אלא מחשבה בעלמא, ובגמרא לעיל (פב.) מבואר שמחשבה בעלמא אינה פסול הגוף. אלא שהחילוק בין מחשבות אלו הוא, שמחשבת שלא לשמו היא מחשבה הפוסלת את הכפרה והריצוי, ואילו מחשבת שלא לאוכליו פוסלת את הקרבן מהקרבה, ועל כן מחשבת שלא לשמו אי אפשר לברר איסורו שכן מכיון שנפסלה כפרת הקרבן הרי זה פסול שאי אפשר לברר איסורו, אך מחשבת שלא לאוכליו שאינה פוסלת את כפרת הקרבן אלא שפוסלתו להקרבה, אפשר לברר איסורו. ועל פי זה יש לומר, שרב אשי סובר שאלמלא החילוק שבין מחשבת שלא לשמו למחשבת שלא לאוכליו, לא היה שייך לומר שזה פסולו בגופו וזה פסולו בגופו, כיון ששניהם פסול מחשבה בעלמא ואין פסולו בגופו, ומה לנו אם חשב מחשבת פסול בקרבן עצמו או חשב על האוכלים. אבל מאחר ויש חילוק בעצם המחשבה, דהיינו שמחשבת שלא לשמו היא פוסלת את הריצוי והכפרה, ואילו מחשבת שלא לאוכליו רק פוסלת את ההקרבה, ממילא סובר רב אשי שמחשבה יכולה לגרום פסול הגוף דווקא אם אי אפשר לברר איסורו, דהיינו דווקא אם פוסלת את הריצוי והכפרה שאי אפשר לברר זאת, אבל אם אפשר לברר איסורו, ממילא היא מחשבה בעלמא ואינה פסול הגוף.

מדוע מחשבת שינוי בעלים נחשבת פסולו בגופו ומחשבת שלא למנויו אינה נחשבת פסולו בגופו

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה פסולו), שהטעם שכאשר הגמרא לעיל (פב.) הביאה את החילוקים שבין שינוי בעלים [דהיינו אם חשב לשחוט קרבן על מנת לזרוק את דמו לשם מי שאינו בעליו] לבין שינוי קדש [דהיינו אם חשב לשחוט קרבן אחד לשם קרבן אחר] לא חילקה ביניהם ששינוי קודש פסולו בגופו ואילו שינוי בעלים אין פסולו בגופו, היינו משום שאף שינוי בעלים פסולו בגופו לפי שאי אפשר לברר איסורו[סח]. **והקשה המהרש"א** (נמוסי' שם), אם כדברי התוספות ששינוי בעלים נחשב פסולו בגופו לפי שאי אפשר לברר איסורו, מדוע אם חשב למנויו ושלא למנויו כשר, הלא למנויו ושלא למנויו הוא כמו שינוי בעלים, והואיל ואי אפשר לברר איסורו הרי פסולו בגופו לדעת רב אשי. וכתב, שצריך לומר שמכיון שבגמרא לעיל (שם.) מבואר שהוקשו אוכלים למנויים, ממילא אף אם חשב למנויו ושלא למנויו אין מחשבה זו פוסלת כשם שמחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו אינה פוסלת, לפי שאין היקש למחצה[סט].

אך האחרונים[ע] **תמהו על קושייתו, שהרי רש"י** (ד"ה מי מפקר) פירש ש'אפשר לברר איסורו' היינו שאפשר לברר חלק האוכלים, או שאפשר לברר אם קיים מחשבתו לבסוף. ולפי שני ביאורים אלה 'למנויו ושלא למנויו' הוא בכלל 'אפשר לברר איסורו', שהרי יכול לברר חלק המנויים וכן יכול הדבר להתברר למפרע. **ובביאור** קושיית המהרש"א כתב **הבנין ציון** (סוי"ת, המדקדק סי' קפח), שהוקשה לו לפי הפירוש הראשון של רש"י בסברת 'אפשר לברר איסורו' דהיינו שאפשר לברר את חלק הזקן והחולה שאינם יכולים לאכול כזית מחלק הראויים לאוכלו, שאם כן לגבי מחשבת למנויו ושלא למנויו אי אפשר לברר איסורו, שהרי אלו שלא נמנו על הפסח אין להם חלק בפסח, וא"כ אי אפשר לברר, ועל כן קשה, שאם כדברי התוספות שבשינוי בעלים אי אפשר לברר איסורו, א"כ אף למנויו ושלא למנויו אי אפשר לברר איסורו. אבל לפירוש השני שכתב רש"י ש'אפשר לברר איסורו' היינו שהדבר יכול להתברר למפרע בשעת אכילת הפסח, באמת לא קשה קושיית המהרש"א, שהרי אף מחשבת למנויו ושלא למנויו יכולה להתברר בשעת אכילת בשר הפסח, שמי שלא נמנה עליו לא יאכל אותו.

וביישוב קושיית המהרש"א כתב **בגנזי יוסף** (על המהרש"ם, הו"ד בהגהות והערות שם אות ו), שאין כוונת התוספות במה שכתבו ששינוי בעלים נחשב פסול הגוף שאף אם חשב לזרוק את דם הקרבן לשם בעליו ושלא לשם בעליו פסול, אלא כוונתם לומר שמאחר והיכן שאי אפשר לברר איסורו הוא פסול הגוף, ממילא אם חשב לזרוק את דם הקרבן רק שלא לשם בעליו הרי זה פסול הגוף, שבכך דנה הגמרא לעיל (שם.) כשחילקה בין שינוי קודש לשינוי בעלים. אבל באופן שחשב לזרוק את דם הקרבן לשם בעליו ושלא לשם בעליו, אין זה פסול הגוף לפי שאפשר לברר איסורו, ועל כן הוקשה להמהרש"א, שגם אם שחט למנויו ושלא למנויו אין זה פסול הגוף לפי שאפשר לברר איסורו.

מדוע מחשבת שינוי בעלים נחשבת פסולו בגופו ואילו מחשבת שלא לאוכליו אינה נחשבת פסולו בגופו

שם. מבואר בגמרא, שלדעת רב אשי 'פסולו בגופו' ו'אי אפשר לברר איסורו' הם דבר אחד, דהיינו שהטעם שפסולו בגופו הוא משום שאי אפשר לברר איסורו. וכתבו **התוספות** (ד"ה פסולו), שלדעת רבי יוחנן הסובר ש'פסולו בגופו' ו'אי אפשר לברר איסורו' הם שני דברים, הטעם ששלא לשמו פסולו בגופו הוא מחמת שאי אפשר לברר איסורו, ואם היה אפשר לברר איסורו לא היה פסולו בגופו לפי שאינו אלא פסול מחשבה בלבד[עא]. והוסיפו, שאף שינוי בעלים [דהיינו אם חשב לשחוט קרבן על מנת לזרוק דמו שלא לשם בעליו] פסולו בגופו, ולכן הגמרא לעיל (שם.) כאשר הביאה את החומרות שיש בשינוי קדש [דהיינו כששוחט קרבן לשם קרבן אחר] ושאין בשינוי בעלים, לא נקטה ששינוי קדש פסולו בגופו ואילו שינוי בעלים אין פסולו בגופו, שהרי בשניהם פסולו בגופו.

והנה בגמרא במסכת זבחים (ד:) מבואר, שהשוחט קרבן על מנת לזרוק דמו שלא לשם בעליו הרי הוא פסול, ונחשב פסולו בגופו כשם ששוחט קרבן מסוים לשם קרבן אחר נחשב פסולו בגופו. והקשו התוספות (שם ד"ה ממנה), מדוע פשוט לגמרא שם ששינוי בעלים נחשב פסולו בגופו כשם ששינוי קדש נחשב פסולו בגופו, הלא בסוגייתנו מבואר שהשוחט את הפסח שלא לאוכליו אין זה נחשב פסולו בגופו, וא"כ מדוע שינוי בעלים נחשב פסולו בגופו[עב]. ותירצו התוספות שלשה תירוצים:

סה. ראה להלן (פ.) שהגמרא קוראת לקרבן פסח קרבן ציבור. **סו. והביאו** בנו בספר גור אריה יהודה (זמנין, סי' ג אות טו). **סז. וכעין** זה מובא במסכת קידושין (מג:). **סח. וכתב** בחדושי רבינו משה מאימראן (נמוסי' שם), שיש לבאר דברי התוספות לפי הפירוש השני שכתב רש"י (ד"ה מי מפקר) ש'אפשר לברר איסורו' היינו שעל ידי שלאחר הקרבת הפסח מאכיל את בשר הפסח רק לראויים לאוכלו, מגלה שמחשבתו הראשונה להאכיל לשאינם ראויים לאוכלו אין בה ממש ובטלה למפרע, שלפי זה דווקא כשעושה מעשה המוכיח שאין במחשבתו הראשונה ממש, הרי מחשבתו הראשונה בטלה. אולם בשינוי בעלים, אם שחט את הקרבן על מנת לזרוק את דמו לשם מי שאינו בעליו, גם אם בשעת הזריקה מתכוון לזרוק דמו לשם בעליו, לא יועיל מעשה זה להפקיע את מחשבתו הראשונה, לפי שלא מוכח ממעשה זריקת הדם לשם מי נזרק. אך במחשבת שלא לאוכליו, כאשר מאכיל רק את הראויים לאוכלו, מוכח ממעשיו שאין ממש במחשבתו הראשונה. וראה עוד בדבריו מה שכתב בזה. **סט. בשו"ת** בנין ציון (החדשות סי' קפח) הקשה השואל על תירוץ המהרש"א, שהכלל ש'אין היקש למחצה' אין פירושו שאותם דינים שנאמרו בדבר המלמד מלמדים גם לדבר הנלמד, אלא פירושו שכל פרטי הדינים שנאמרו במלמד מלמדים לדבר הנלמד ואין לחלק ביניהם, וא"כ קשה כיצד לומדים שמחשבת למנויו ושלא למנויו אינה פוסלת כשם שמחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו אינה פוסלת, הרי אין זה פרט בלימוד אלא דין חדש. והשיב לו הבנין ציון, שאכן ברוב המקומות בש"ס שנאמר שם 'אין היקש למחצה' היינו רק כלפי פרטי הדינים, אולם בגמרא במסכת כריתות (כב:) מוכח שגם לענין ללמוד זה מזה לגמרי אומרים שאין היקש למחצה, וראה שם שהאריך בזה. וראה עוד בחוות יאיר (סוי"ת, סי' רג) שהאריך בנידון זה. **ע. הקרני** ראם (על המהרש"ם, אות ד), הגנזי יוסף (על המהרש"ם, הו"ד בהגהות והערות שם אות ו) והקרן אורה (זבחים ד: נמוסי' ד"ה מתניתין). **עא. וכמבואר** בגמרא לעיל (פב.) שמשום פסול מחשבה בלבד אין לומר שפסולו בגופו. **עב. והקשה** במים קדושים (נמוסי' שם), שלכאורה לפי סברת התוספות שם בקושייתם יש להקשות על דברי הגמרא בסוגייתנו מינה וביה, שכן מאחר שמצד הסברא שינוי בעלים אין פסולו בגופו כמו שלא לאוכליו, מדוע לשם בעלים ושלא לשם בעלים פסול. וכתב, שאכן באמת לא מבואר בשום מקום שהוא פסול, ורק בשינוי קדש מבואר במשנה במסכת זבחים (יג.) שלשמו ושלא לשמו פסול, ויתכן שלפי סברת התוספות בקושייתם, אם חשב לשם בעליו ושלא לשם בעליו יהיה כשר. וראה להלן [בענין 'האם מחשבת שינוי בעלים פוסלת כשחשב לשם בעליו ושלא לשם בעליו'] שהובאה מחלוקת

א. יש לחלק בין שינוי בעלים לבין שלא לאוכליו, לפי שכששוחט שלא לאוכליו אין זה פסול בגוף הקרבן אלא בכך ששוחטו לשם מי שאינו יכול לאוכלו כגון זקן או חולה שאינם יכולים לאכול כזית, ונמצא שפסולו מחמת דין אחר שאינו חלק מפסולי ההקרבה, שהרי אם היה אותו אדם יכול לאכול כזית היה הקרבן כשר, ולכן אין זה נחשב פסולו בגופו. אך שינוי בעלים הוא פסול מפסולי ההקרבה, שהרי צריך לזרוק את הדם לשם בעל הקרבן ולא לשם אדם אחר, ולכן נחשב פסולו בגופו.

אמנם התוספות שם הקשו על תירוץ זה, שהרי כוונת הגמרא בסוגייתנו לחלק בין כל שלא לאוכליו לבין שלא לשמו, וב'שלא לאוכליו' כלולים גם אלו שלא נמנו על הפסח וערלים וטמאים[ע"ג], וכוונת הגמרא שאף הם אינם נחשבים פסולו בגופו, והלא בהם לא שייך לומר שהוא פסול מחמת דבר אחר, שהרי הם פסול בהקרבה עצמה[ע"ד].

ב. דווקא שינוי בעלים נחשב פסולו בגופו משום שהפסול תלוי בזריקה, דהיינו שדווקא אם נשחט לשם שיזרק לשם מי שאינו בעליו או שנזרק דמו לשם מי שאינו בעליו הרי הוא פסול, שהואיל ועיקר הכפרה היא בזריקה ושם הבעלים על הכפרה, לכן נחשב פסולו בגופו. אולם שלא לאוכליו ושלא למנויו הוא פסול בשחיטה ואין שם בעלים על השחיטה, ולכן אינו נחשב פסולו בגופו.

ג. שלא לאוכליו ושלא למנויו יכול לקיים מחשבתו בהיתר באותם שהיו מנויים על הקרבן אם אינם זקנים או חולים, אבל שלא לשם בעליו אינו יכול לקיים את הקרבן בשום אופן, ולכן נחשב פסולו בגופו.

ופירשו הברכת הזבח והצאן קדשים (נמוק' שם) בכוונתם, שאילו היו הערלים והטמאים נימולים וטהורים, וכן אילו האינם מנויים היו נמנים עליו, היה הפסח שנשחט לשמם כשר, [שכן שנינו לעיל (פט.), 'נמנים ומושכים את ידיהן ממנו עד שישחט'], ושוב אין זה פסולו בגופו. אך הקרן **אורה** (נמוק' שם) תמה על דבריהם, שאם כן תירוץ זה הוא ממש כתירוץ הראשון שדחו התוספות בתחילת דבריהם.

והלשם זבח (נמוק' שם) תמה על הפירוש האמור, שאם כן מדוע לא נאמר גם בשינוי בעלים שאפשר לקיים מחשבתו אם היה זה שנשחט הפסח לשמו בעל הקרבן[עה]. על כן פירש, שתירוץ התוספות הוא ממש כדברי רב אשי בסוגייתנו, שהטעם שפסול שלא לאוכליו אינו בגופו הוא משום שאפשר לברר איסורו, שמכיון שהראויים לאכילה רשאים לאכול את חלקם ולקיים את מחשבתו, אין זה בכלל פסולו בגופו. מה שאין כן בשינוי בעלים שאי אפשר לברר איזה חלק מכפר לבעלים ואיזה חלק הוא שלא לשמם, על כן הוא נחשב כפסולו בגופו.

והזבחי קודש (נמוק' שם, נפ"ד) כתב בביאור תירוץ התוספות, על פי מה שכתב **בחדושי מרן רי"ז הלוי** (מעשה הקרבנות פ"ד ה"ח) שהפסול שלא לשמה הוא משום מחשבת פסול ולא משום העדר כוונת לשמה. ולפי זה מה שכתבו התוספות שאי אפשר לקיימה בהיתר, הוא משום שכל שחשב שלא לשמה שוב אי אפשר לתקנה על ידי שיחשוב גם לשמה, מאחר שכבר נפסל הקרבן על ידי מחשבת השלא לשמה. מה שאין כן במחשבת שלא לאוכליו הפסול הוא רק מחמת העדר כוונה לשם אוכליו, ועל כן אפשר לקיימה בהיתר על ידי שיצרף לה גם מחשבה לשם אוכליו. עוד כתב, שאף אם נפרש שלא כהגרי"ז אלא כדעת האחרונים הסוברים שפסול שלא לשמה הוא משום שהיא עוקרת את חלות הלשמה בקרבן, עדיין יש לחלק ביניהם. שכן בלא לשמה נעקר מיד דין לשמה, ועל כן לא יועיל מה שיחשוב גם לשמה. מה שאין כן בשלא לאוכליו, שאינו עוקר את עצם יחוד הקרבן, אלא שהוא דין בפסח שמכיון שעיקרו לאכילה הרי הוא צריך להישחט על מנת שיאכל, ומאחר שנשחט גם לאוכליו שוב אין סיבה לפוסלו.

הטעם שנגנז ספר יוחסין

אמר רמי בר רב יודא אמר רב מיום שנגנז ספר יוחסין וכו'. פירש רש"י (ד"ה נגנז), ש'נגנז' היינו נשתכח מהם. וביאר **הצל"ח** (נרס"י שם), שהטעם שלא פירש רש"י כפשוטו שגנזוהו, הוא משום ששיטת רש"י במסכת בבא מציעא (נג. ד"ה ומיגה), שעל אף שרבי יהודה הנשיא סידר את המשניות, מכל מקום לא הותר בימיו לכותבם אלא לשנותם בעל פה, ורק בדורות שלאחר מכן שהתמעטו הלבבות התחילו לכותבן, וכיון שלא שייך לשון גניזה בדבר ששונים בעל פה, לכן פירש רש"י ש'נגנז' היינו נשתכח.

ובמנחם משיב נפש (נרס"י שם) כתב, שהטעם שפירש רש"י שנשתכח הוא מפני שאין שום סברא שיגנזוהו, שהרי היו בו הרבה טעמי תורה, ואם גנזוהו מחמת שפחדו מבעלי זרועות[עו], הלא יכלו החכמים שלא לבדוק כלל אחר המשפחות, ולכן פירש רש"י שנשתכח.

אולם הריב"ן (ד"ה ספר) פירש, שעל אף שכל התלמוד היה נלמד בימיהם בעל פה, מכל מקום הברייתות שנשנו על ספר דברי הימים היו כתובות.

וכתב המהרש"א (חי"ל ד"ה מיוס), שלא מצינו בשום מקום מה הטעם שנגנז ספר זה. וביאר על פי דברי הגמרא במסכת קידושין (עא.) שישבו חכמים ובדקו אחר משפחות פסולות, וכיון שהגיעו לסכנה פירשו. ופירש רש"י (שם ד"ה כיון), שהגיעו לסכנה היינו שחששו ממשפחות פסולות שמא יהרגום אנשי זרוע ממשפחות אלו, ועל כן גנזו חכמים ספר יוחסין ומסרוהו לתלמידיהם בעל פה פעם אחת בשבע שנים כמבואר בגמרא שם[עז].

הטעם שתשש כחן של חכמים וכהה מאור עיניהם

אוצר החכמה

תשש כחן של חכמים וכהה מאור עיניהם. בטעם מה שתשש כחן של חכמים וכהה מאור עיניהם נאמרו באחרונים כמה ביאורים, כדלהלן:

א. המהרש"א (חי"ל ד"ה מיוס, ד"ה וכהה) כתב, שהואיל והוכרחו חכמים לגנוז ספר יוחסין מחמת הסכנה שחששו שמא יהרגום אנשי המשפחות הפסולות, על כן הוצרכו ללמד את תלמידיהם ספר יוחסין בעל פה פעם או פעמיים בשבע שנים, וכיון שכך תשש כחן מפני שקשה ללמד את כולם בעל פה. ובטעם מה שכלה מאור עיניהם ביאר על פי דברי הגמרא במסכת קידושין (ע:), שאין הנבואה שורה אלא על מיוחסין שבישראל, ו'כלה מאור עיניהם' היינו עין השכל והנבואה, וכיון שאין נבואה אין חכמה כי חכמה היא למעלה מנבואה, וכיון שנגנז ספר יוחסין התבטלה נבואה, וממילא כהה מאור החכמה.

ב. העין אליהו (על עין יעקב, ד"ה מיוס) ביאר, שהמינים והאפיקורסים אומרים שכל היוחסין שבתורה אינם אלא סיפורים, אבל האמת שיש בהם סודות גדולים, וסודות אלו היו כתובים בברייתות שנשנו על ספר דברי הימים, ועל כן מיום שנגנז ספר יוחסין תשש כחן של חכמים וכלה מאור עיניהם, שאינם יכולים לבאר מה הטעם שנכתבו היוחסין[עח].

ג. הבן יהוידע (ד"ה מיוס) ביאר, שבתקופה זו היה עדיין אסור לכתוב תורה שבעל פה, והיו כותבים רק אגדות של סודות כגון אדרות וספר הזוהר של רשב"י ותלמידיו וכיוצא בזה, אבל בחלק הנגלה היה אסור לכתוב אפילו דברי אגדה, ורק הברייתות שנשנו על ספר דברי הימים נכתבו, ומאחר ונגנז ספר זה, נמצא שבחלק הנגלה של התורה לא היה שום ספר כתוב שאפשר לקוראו בעינים מתוך הכתב, והספרים שהיו על חלק הסוד לא היו מצויים כי אם לחכמים גדולים ולא לכלל הציבור, ולכן 'כלה מאור עיניהם', דהיינו שלא היו יכולים ללמוד בעיניהם מתוך הספר.

אחרונים בדין זה. **והצאן קדשים** (נמוק' שם) תמה על קושיית התוספות שם, שהרי מבואר בסוגייתנו שטעם החילוק בין לשמו ושלא לשמו לבין לאוכליו ושלא לאוכליו, שבלשמו ושלא לשמו אי אפשר לברר איסורו, מה שאין כן לאוכליו ושלא לאוכליו אפשר לברר איסורו. ואם כן אין מקום לקושיית התוספות, שכן לפי זה שינוי בעלים שוה לגמרי לשינוי קודש, שכן אי אפשר לברר איסורו, ואינו דומה לשלא לאוכליו ושלא למנויו, וכמו שכתבו התוספות בסוגייתנו (ד"ה פסולו) ששינוי בעלים נחשב פסולו בגופו. וכתב החק נתן (וכמיש נמוק' שם), שכוונת התוספות בסוגייתנו שדווקא לדעת רב אשי ש'פסולו בגופו' ו'אי אפשר לברר איסורו' הוא דבר אחד, ממילא שינוי בעלים נחשב פסולו בגופו. אך לדעת רבי יוחנן ש'פסולו בגופו' ו'אי אפשר לברר איסורו' הם שני דברים, נמצא שהטעם ששלא לאוכליו אין פסולו בגופו אינו מחמת שאפשר לברר איסורו, ודווקא לשיטתו הקשו התוספות במסכת זבחים מדוע שינוי בעלים נחשב פסולו בגופו. **עג. וכשיטתם** בסוגייתנו (ד"ה מה) ולעיל (פא. ד"ה שחטו), אולם שיטת הרמב"ם שערלים אינם בכלל 'שלא לאוכליו', והובאה שיטתו לעיל בענין 'מה הסתפק רבי שמלאי הלא לעיל דרשו שאם עירב במחשבתו מקצת אוכלים כשר'. **עד. ובטהרת** הקודש (נמוק' שם) הקשה עוד על תירוץ זה, מה בכך שאילו היו ראויים לאכילה היה הפסח כשר, הלא סוף סוף מאחר שבשעת השחיטה היו חולים ולא היו ראויים לאכילה הרי הוא פסול, ושוב לא יהיה כשר אפילו אם יבריאו ויהיו ראויים לאחר מכן. עוד הקשה, שאם משום שהיו יכולים להיות ראויים לאכילה קודם השחיטה אין פסולו בגופו, מה הקשו התוספות על תירוץ זה מדוע ערלים וטמאים ושלא למנויו אין פסולם בגופם, הלא אף כל אלו היו יכולים להיות ראויים לאכילה אם היו נטהרים או מלים או נמנים על הפסח קודם השחיטה. [אכן הברכת הזבח והצאן קדשים (נמוק' שם) פירשו, שזו היא באמת כוונת התוספות בתירוצם השני בסוף דבריהם, שגם ערלים וטמאים ושאינם מנויים ראויים לאכילה אם יטהרו וימולו וימנו קודם השחיטה, כמובא להלן. וראה עוד בעולת שלמה (נמוק' שם) שכתב, שעיקר קושייתם היא משלא למנויו. ולא התבאר בדבריו החילוק בין שלא למנויו לבין ערלים וטמאים]. וראה שם מה שכתב בביאור תירוצם. **עה. גם** העולת שלמה (נמוק' שם) הקשה כן, והוסיף שלכאורה יש לחלק ביניהם, שכן ערלים וטמאים ואינם מנויים יכולים להיות ראויים לפסח אף אם בשעת ההקדש לא היו ראויים לו, וזאת על ידי שימולו ויטהרו וימנו עליו קודם השחיטה. מה שאין כן בשינוי בעלים בכל הזבחים, שמי שאינו בעלים בשעת ההקדש שוב אינו יכול להתכפר בו, שכן אין הקרבן מכפר אלא למי שהוקדש לשם כפרתו. אלא שכן הוא רק בשאר זבחים, ועדיין יקשה מפסח עצמו, שכן עד השחיטה יכולים הבעלים למנות עליו אחרים, ומהתוספות בסוגייתנו (ד"ה פסולו) משמע ששינוי בעלים נחשב פסולו בגופו גם בפסח. **עו. כמו** שביאר המהרש"א, הובאו דבריו בסמוך. **עז. יש** להעיר, שפירוש זה הוא דווקא אם הספר יוחסין המוזכר כאן היינו ספר יחוסי המשפחות, אבל רש"י לעיל (ד"ה ספר) פירש שספר יוחסין היינו הברייתות שנשנו על דברי הימים. **עח. וכעין** זה ביאר בעץ יוסף (על עין יעקב, ד"ה ספר), שבברייתות אלו נכתב מה שדרשו חז"ל משמות האנשים שנאמרו בספר דברי הימים, ובודאי לא היתה כוונת האב כשקרא שמות אלו לבניו למה שדרשו חכמים, אלא שחכמים רצו להוריש לדורות הבאים את מסורת ישראל, ולכן דרשו זאת בשמות האנשים. ולכן משנגנזו ברייתות אלו תשש כחן של חכמים ורפו בידם מה שקיבלו מרבותיהם, ואף כהה מאור עיניהם להביט ולהשקיף אל העניינים שהיו יכולים להמציא ולהוליד משמות האנשים.

האם דברי מר זוטרא שבין אצל לאצל היו דרשות כדי טעינת ארבע מאות גמלים הם גוזמא

אמר מר זוטרא בין אצל לאצל טעינו ד' מאה גמלי דדרשא. כתב רבי **אברהם בן הרמב"ם** (במאמר המוצא במחילת עין יעקב, ד"ה החלק החמישי), שודאי אין פירוש מאמר זה שבפסוק (דברי הימים ב' ח לח) 'ולאצל ששה בנים ואלה שמותם עזריקם בכרו וישמעאל ושעריה ועבדיה וחנן כל אלה בני אצל' דרשו חכמים הרבה דרשות כדי טעינת ארבע מאות גמלים, שהרי הוא פסוק אחדעט, אלא פעמים שהגמרא נוקטת לשון הבאי ודמיון. והוסיף, שאף מי שמפרש ש'בין אצל לאצל' היינו בין שני פסוקים שנאמר בהם 'ולאצל ששה בנים'פ ודרשו חכמים שני פסוקים אלו, מכל מקום כל בעל דעת מבין שלא יתכן שיש דרש על המקרא כולו כדי משא ארבע מאות גמלים, וכל שכן על שני פסוקים בלבד. **אמנם בבן יהוידע** (ד"ה ין) כתב, שעל אף שבהרבה מקומות נוקטת הגמרא לשון גוזמא, מכל מקום כאן אין כוונת הגמרא ב'גמלי' לגמלים אלא ללוחות, וכמו שמצינו במסכת שבת (ק:) 'זרק ונח אגודא דגמלא', כלומר שזרק חפץ ונח על נסר שבגשרפא, וכיון שבזמנם לא היה מצוי הנייר, היו כותבים על לוחות עצים קטנים במקום נייר המצוי כיום, וזו כוונת הגמרא שהיו דרשות כדי טעינת ארבע מאות גמלא, כלומר, כדי כתיבת ארבע מאות לוחות דהיינו דפיםפב.

מדוע העדיפה הגמרא לומר שבשני המקרים כשר הלא לדעת רבי מאיר 'מפגלים בחצי מתיר'

מאי שנא מולין לערלים דכשר דכולה ערלה בעינן וליכא ערלים למולין נמי כולה ערלה בעינן וליכא. הגמרא מקשה, מדוע אם הקדים מחשבת ערלים למולים פסול, הרי הטעם שאם הקדים מולים לערלים כשר היא משום שדווקא אם כל העבודה נעשית לשם ערלים פסולפג, אבל אם עירב במחשבתו מקצת מולים אין מחשבה זו פוסלת, וא"כ אף אם הקדים ערלים למולים מדוע מחשבה זו פוסלת, הלא אין זו מחשבה לערלים בלבד. והקשו **התוספות** (ד"ה ערלים), מדוע הגמרא העדיפה לומר שגם אם הקדים ערלים למולים כשר כיון שאין כל המחשבה על ערלים, הלא לדעת רבי מאיר (להלן סג.) 'מפגלים בחצי מתיר', דהיינו שהמחשבה חלה גם על סימן אחד בבהמה [שהשחיטה היא המתירה את הבהמה], וא"כ אדרבה היה לגמרא להקשות מדוע אם הקדים מולים לערלים כשר, הלא הסימן השני נשחט כולו במחשבת ערלים ובכך נפסל הקרבן, וכל שכן אם הקדים ערלים למולים שכל הסימן הראשון נשחט לשם ערלים.

ותירצו, שמה שלדעת רבי מאיר 'מפגלים בחצי מתיר', היינו דווקא אם מפרש שסימן ראשון או סימן שני נשחט לשם ערלים, שצריך שמחשבתו תחול על דבר מסוים, וכמו שמוכח במסכת זבחים (נ.) שנקט אביי בדעת רבי מאיר שדווקא אם אמר ששוחט סימן ראשון על מנת לאכול כזית מבשר הקרבן חוץ לזמנו ואת הסימן השני על מנת לאכול כזית מבשר הקרבן חוץ למקומו נחשבת מחשבתו כמחשבת פיגולפד, אבל אם לא פירש שסימן אחד נשחט במחשבת חוץ לזמנו והשני במחשבת חוץ למקומו אלא שחט את שני הסימנים במחשבת חוץ לזמנו וחוץ למקומו אין מחשבה זו נחשבת כמחשבת פיגולפה. **אולם המהרש"א** (גמוס' שם) תמה על קושיית התוספות, מה עלה על דעתם לומר שאף אם הקדים מחשבת מולים לערלים פסול, הלא בגמרא לעיל (פ:) דרשו מפסוק שדווקא אם כל העבודה היתה לשם ערלים פסול, ואם כדברי התוספות שאף אם הקדים מולים לערלים פסול, כיצד יתקיים דין זה, הרי גם באופן ששוחט את הפסח ואומר 'לאלו' דהיינו למולים וערלים נחשב כמפגל בחצי מתיר, דהיינו שחלה מחשבת ערלים על סימן אחד ופוסל את הקרבן. וכתב שיש ליישב.

וביאר הקרני ראם (על המהרש"א מום ה), שכוונת המהרש"א שיש לחלק בין אומר 'לאלו' לבין אם אמר 'לשם ערלים ולשם מולים'. וכעין זה תמה הגנזי **יוסף** (הו"ד בהגהות והערות שם מום ז) על קושיית המהרש"א, שדווקא כשאומר ששוחט למולים ולערלים נחשב כאילו אומר חצי שחיטה למולים וחצי לערלים, ולכן חלה מחשבת ערלים על סימן אחד, אך כשאומר ששוחט 'לאלו', הרי מולים וערלים מעורבים אלו באלו, ואין מחשבת ערלים חלה על סימן אחד אלא שתי המחשבות חלות כאחת על השחיטה, ובאופן זה מתקיים הדין הנלמד מהפסוק שדווקא אם כל המחשבה היתה לשם ערלים פסולפו.

האם לדעת רבי מאיר שמפגלים בחצי מתיר צריך שיחשוב דווקא על סימן שלם שם. עוד כתבו **התוספות** (ד"ה ערלים), שלדעת רבי מאיר הסובר שמפגלים בחצי מתיר, אם אמר ששוחט חצי סימן על מנת לזרוק את דם הקרבן חוץ לזמנו או חוץ למקומו אינו פיגול, לפי שדווקא בסימן שלם חלה מחשבתופז. **והתוספות** במסכת זבחים (נ. ד"ה סימן) גם כתבו כן, והוסיפו שאין זה דומה לפסיעות, דהיינו שעל אף שבהולכת הדם אינו צריך לחשוב מחשבת פסול כל זמן ההולכה, אלא מספיקה מחשבה בכמה פסיעות, בשחיטת סימן צריך שיחשוב מחשבת פסול בכל הסימן ולא רק במקצתופח. **אולם** התוספות (שם כט: ד"ה מחלוקת) כתבו, שהנידון אם מחשבת פיגול חלה על חצי סימן תלוי במחלוקת אמוראים.

סג.

על מי מקשה הגמרא 'לימא קסברי אחרים אינה לשחיטה אלא בסוף'

לימא קסברי אחרים אינה לשחיטה אלא בסוף וכדרבא דאמר רבא עדיין היא מחלוקת. פירש **רש"י** (ד"ה עדיין), שבגמרא לעיל (עט:) מובאת מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי באדם האומר 'הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים' מה דין בהמה זו, דעת רבי מאיר שאומרים 'תפוס לשון ראשון', דהיינו שהולכים אחר מה שאמר בתחילה ועל כן נעשית הבהמה תמורת עולה, ואילו דעת רבי יוסי שדבריו קיימים, ועל כן נעשית הבהמה חציה עולה וחציה שלמים, וכיון שאי אפשר להקריבה דינה שתרעה עד שיפול בה מום, ויקנו בדמי חציה עולה ובדמי חציה שלמים.

ובגמרא זבחים (נ.) נחלקו אביי ורבא בדעת רבי מאיר, מה הדין כשפירש שכוונתו שיחולו שתי הלשונות, דהיינו באופן שאמר 'חציה תמורת עולה וחציה תמורת שלמים', שלדעת אביי טעמו של רבי מאיר שכשאומר 'תמורת עולה תמורת שלמים' נעשית הבהמה עולה הוא משום שאנו תולים שבתחילת דבריו התכוין שתעשה הבהמה רק עולה, אלא שלאחר מכן חוזר בו ורוצה שהבהמה תהיה רק שלמים, ועל כן סובר רבי מאיר שמאחר והתכוין בתחילה שתיעשה הבהמה רק עולה, כבר חלה עליה קדושת עולה ואינו יכול לחזור בו, ומשום כך כשאומר 'חציה תמורת עולה וחציה תמורת שלמים' ודאי אינו חוזר בו, אלא כוונתו שיחולו שניהם ובזה מודה רבי מאיר שדבריו קיימים. אך לדעת רבא טעמו של רבי מאיר הוא משום שלעולם אומרים 'תפוס לשון ראשון', ועל כן אף כשאומר 'חציה עולה חציה שלמים' תופסים את מה שאמר בתחילה 'חציה עולה' ומאחר וחלה על הבהמה קדושת עולה בתחילה, ממילא פושטת הקדושה בכולה ואינו יכול להחיל קדושת שלמים בחציהא. **ובמשנה שם** (עט:) נחלקו חכמים ורבי יהודה מה הדין בשוחט קרבן על מנת לאכול ממנו כזית חוץ לזמנו שזו מחשבת פיגול, ולאכול כזית חוץ למקומו שזו מחשבת פסול. לדעת חכמים אינו חייב כרת על אכילת כזית זה, לפי שכשחשב לאכול כזית חוץ למקומו פסל את ההקרבה, ואין חייבים על פיגול אלא כש'קרב המתיר כמצותו', דהיינו כשהוקרב הקרבן כמצותו בלא שום מחשבת פסול מלבד המחשבת פיגול, והואיל וחלה מחשבת חוץ למקומו, הרי היא מגרעת את המחשבת פיגול ולכן אינו חייב כרת. ואילו רבי יהודה סובר, שאם חשב בתחילה מחשבת חוץ לזמנו ולאחר מכן חשב חוץ למקומו, אין מחשבת חוץ למקומו מגרעת את מחשבת חוץ לזמנו, כיון שתופסים את מה שאמר בתחילה.

19/06/2018אהח

עט. **וכן** פירש בספר הערוך (ערך מחנ), שבאותו פסוק היו דרשות כדי טעינת ארבע מאות גמלים. אולם רש"י (ד"ה מחנ) פירש, ששני פסוקים הם וביניהם ישנה פרשה גדולה שעליה נדרשו דרשות אלו. וראה בסמוך שהקשה אף למי שפירש שכוונת הגמרא שעל שני פסוקים אלו היו דרשות כדי טעינת ארבע מאות גמלים. אולם לכאורה לפירוש רש"י לא קשה כל כך קושיא זו, מאחר ופירש שהדרשות נאמרו על כל הפרשה שבין פסוקים אלו ולא רק על שני הפסוקים. פ. **דהיינו** הפסוק הנזכר והפסוק השני בפרק שלאחריו (ט מד). פא. **ובעין** זה מצינו במסכת מועד קטן (ו:) 'והוא דליכא גמלא', כלומר שאין לו גשר אלא מנסר עץ אחד. וכן מבואר בערוך (ערך גמל) ש'גמלא' היינו נסרים של גשר קטן. פב. **וראה** עוד בבניהו (ד"ה ין) מה שביאר בזה על פי הסוד. פג. **כמבואר** בגמרא לעיל (פס:) שדורשת כן מפסוק. פד. **אולם** באילת השחר במסכת זבחים (נ. ד"ה ין) תמה, איזו מעלה יש בסימן אחד לגבי עבודת קדשים שחולק בזה שם לעצמו. ואף שהוא דבר מסוים וכמו שכתבו התוספות, מכל מקום כיון שצריך לחתוך את שני הסימנים הרי זה דומה לאילו היה סימן אחד גדול שחציו היה נחשב דבר המסוים, שבודאי שאינו חולק שם לעצמו מחמת כן. ונשאר בזה בצ"ע. פה. **כיון** שמבואר במסכת זבחים (כט.) שאם עירב מחשבת חוץ לזמנו עם מחשבת חוץ למקומו אין מחשבה זו מועילה לפסול מדין פיגול, לפי שדורשים מן הפסוק (ויקרא ז יח) 'ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה המקריב אתו לא יחשב לו פגול יהיה', שמכך שנאמר 'לא יחשב' לומדים שאם עירב מחשבת פסול במחשבת פיגול, אין המחשבת פיגול חלה. אמנם ממה שנאמר 'יהיה' לומדים ששתי מחשבות אלו מצטרפות זו לזו לפסול. פו. **וראה** באור חדש (גמוס' שם) מה שכתב ביישוב קושיית המהרש"א. פז. **וראה** בדבריהם שהביאו ראיה לכך מהגמרא במסכת זבחים (נ.) שלא העמידה לגבי קומץ מנחה שנאמר חצי קומץ חוץ לזמנו וחציו חוץ למקומו, לפי שחצי קומץ אינו דבר מסוים. וראה עוד בקרן אורה (שם ד"ה ומצמיעו) שהוכיח כן אף מדברי התוספות (שם ד"ה והרי). פח. **וכתב** הקרן אורה (שם גמוס' ד"ה פימן), שכוונת התוספות שדווקא בדברים שראויים להיחלק שייך שהמחשבה תחול, כגון סימן שלם או פסיעות שראויות להיחלק ובכל פסיעה מתקיימת מצות הולכת הדם, אבל חצי סימן אינו נחשב חצי מתיר כיון שאינו דבר המסוים, וכן חצי קומץ מנחה אינו נחשב חצי מתיר לפי שהדרך להקריבו בבת אחת. א. **ובביאור** מחלוקת אביי ורבא כתב בעבודת הפסח (נרקמ"י ד"ה עדיין, נפ"ד), שלדעת אביי 'תפוס לשון ראשון' פירושו, שכאשר יש דיבור שיש בו שני דברים הולכים אחר הדיבור הראשון, ואילו רבא סובר ש'תפוס לשון ראשון' אינו דין בדיבור עצמו אלא בחלות שמחיל על ידי דיבורו, ובדין זה נאמר שהחלות שמחיל תמיד חל על דיבורו הראשון. והנפקא מינה ביניהם היא באופן שאומר 'בהמה זו לחצותה לעולה ולשלמים' שמצד הדיבור עצמו אין כאן לשון ראשון ושני, ולכן לדעת אביי תחשב הבהמה עולה ושלמים, אבל מצד החלות שחלה על הבהמה הרי קדמה חלות עולה לשלמים, ולכן לפי רבא שהוא דין בחלות נעשית הבהמה עולה בלבד, לפי שכשחלה תמורת עולה בחציה, פושטת קדושת עולה בכולה וכבר אין מקום לתמורת שלמים לחול.

והקשה רבא לאביי, שמדברי רבי יהודה מוכח שהסובר שתופסים את דבריו הראשונים סובר כן גם כשפירש שכוונתו שיחולו שניהם, שהרי יש בבשר הבהמה הרבה זיתים. ואין לומר שכשחשב לאחר מכן מחשבת חוץ למקומו חזר בו, שהרי מחשבת חוץ לזמנו חשב רק על אכילת כזית מהבהמה, ונותרו לו עוד הרבה זיתים למחשבת חוץ למקומו. ואם כן אף רבי מאיר סובר שהיכן שאמר 'חציה תמורת עולה וחציה תמורת שלמים' רק המחשבה הראשונה חלה, כיון שאומרים 'תפוס לשון ראשון'.

והשיב לו אביי, וכי הנך סבור שלדעת רבי יהודה ורבי מאיר אינה לשחיטה אלא בסוף, כלומר שהשחיטה אינה נחשבת כשחיטה אלא בגמר השחיטה, ועל כן אינו יכול לחשוב אלא בגמרה, וממילא חלה רק המחשבה הראשונה שחשב, אין הדבר כן, אלא לדעתם ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ועל כן שתי המחשבות חלות, והטעם שלדעת רבי יהודה אם הקדים מחשבת חוץ לזמנו למחשבת חוץ למקומו הקרבן מתפגל, הוא משום שמדובר באופן שחושב מחשבת חוץ לזמנו בשחיטת סימן אחד, ובשחיטת הסימן השני חושב מחשבת חוץ למקומו, והואיל ולדעת רבי מאיר מפגלים בחצי מתיר, ממילא חלה מחשבת חוץ לזמנו על סימן אחד, ואין מחשבת חוץ למקומו שחשב על הסימן השני מגרעת את מחשבת חוץ לזמנו.

ומבואר מדברי הגמרא שם, שלדעת רבא רבי יהודה ורבי מאיר סוברים שאינה לשחיטה אלא בסוף, ועל כן אף בסוגייתנו יש לבאר דברי אחרים דהיינו רבי מאיר[ב], שהטעם שאם הקדים מחשבת ערלים למולים נפסל הקרבן הוא משום שאינה לשחיטה אלא בסוף, וכשאמר ששוחט לשם ערלים חלה המחשבה על כל השחיטה, כיון שאין שהות לומר את שתי המחשבות בגמר שחיטה[ג], על אף שכוונתו היתה לשחוט אף לשם מולים, ונמצא שנשחט הקרבן רק במחשבה לשם ערלים, ולכן נפסל.

והקשה המהרש"ל (ד"ה יממ), על מי מקשה הגמרא 'לימא קסברי אחרים אינה לשחיטה אלא בסוף', אם כוונתה להקשות על אביי הסובר בדעת רבי יהודה ורבי מאיר שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, היה לגמרא לומר בתחילה שדברי אחרים יתבארו כפי שסובר רבא בדעתו שגם באופן שאמר 'חציה לעולה וחציה לשלמים' דהיינו שמפרש שכוונתו ששתי המחשבות יחולו, לא חלה אלא מחשבתו הראשונה, לפי שלעולם תופסים את דבריו הראשונים, שהרי זו היא עיקר מחלוקת אביי ורבא. ולאחר מכן היה לגמרא לומר שרבא סובר בדעת רבי מאיר שאינה לשחיטה אלא בסוף. ובתירוץ הגמרא היה לה לומר שאין הדבר כן, אלא לעולם מודה רבי מאיר ששתי המחשבות חלות וסובר שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף.

עוד הקשה, שבהמשך סוגייתנו מבואר שהשיב רבא[ד], שלעולם סוברים אחרים שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. וקשה, שאם קושיית הגמרא היא על אביי, כיצד יתכן שרבא החולק עליו בא לתרצו. והגם שמצינו בכמה מקומות שרבא בא לתרץ דעת אבייה, מכל מקום, במקומות אלה נוקטת הגמרא לשון 'תרגמה רבא אליבא דאביי', ואילו בסוגייתנו לא נקטה לשון זו.

ומשום כך ביאר (שם, ופ"ה עליס), שכוונת הגמרא להקשות גם על רבא, שהרי בזבחים (ל.) הקשה רבא על אביי הסובר שרבי מאיר מודה היכן שאמר 'חציה לעולה וחציה לשלמים' ששתי האמירות חלות, מהמשנה שם (כט:) שמבואר שנחלקו חכמים ורבי יהודה מה הדין אם אמר ששוחט על מנת לאכול כזית חוץ לזמנו וכזית חוץ למקומו, ולדעת רבי יהודה אם הקדים מחשבת חוץ לזמנו למחשבת חוץ למקומו חלה רק מחשבת חוץ לזמנו, ומבואר אם כן שאף כשפירש שכוונתו שיחולו שתי המחשבות, דהיינו באופן שאומר כזית חוץ לזמנו וכזית חוץ למקומו, אף על פי כן סובר רבי יהודה שאם הקדים מחשבת חוץ לזמנו, רק מחשבה זו חלה.

ולכאורה יש לתמוה על הראיה שהביא רבא ממשנה זו, שאם אכן דעת רבי מאיר כדעת רבי יהודה שאינה לשחיטה אלא בסוף, מדוע התנא שהביא את המשנה שם לא נקט שהנידון במשנה שם הוא מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי, אלא הביא מחלוקת בשם חכמים ורבי יהודה, ומשמע שהן שתי מחלוקות שונות שאינן תלויות זו בזו.

אלא צריך לומר שרבא סובר בדעת רבי מאיר שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ואילו לדעת רבי יהודה אינה לשחיטה אלא בסוף, ולכן התנא נקט מחלוקת זו בשם חכמים ורבי יהודה. ועל פי זה יש לבאר שהוקשה לגמרא, שאם נאמר שטעמו של רבי מאיר שאם הקדים ערלים למולים פסול הוא משום שאינה לשחיטה אלא בסוף, וכדברי רבא שלדעת רבי מאיר אם אמר 'חציה עולה וחציה שלמים' נעשית הבהמה עולה בלבד, כיון שאף באופן זה סובר שאומרים 'תפוס לשון ראשון', אם כן תחזור הקושיא מדוע התנא במסכת זבחים לא הביא את המחלוקת לגבי כזית חוץ לזמנו וכזית חוץ למקומו כמחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי אלא בשם חכמים ורבי יהודה.

ובשלמא לדעת אביי לא קשה קושיא זו, לפי שסובר בדעת רבי מאיר שהיכן שאומר 'חציה לעולה וחציה לשלמים' הרי הוא מודה שנעשית חציה עולה וחציה שלמים, ונמצא שאלו שתי מחלוקות שונות. אמנם אף לאביי קשה מדוע סובר רבי מאיר שאם הקדים ערלים למולים פסול, הלא כאן כוונתו להחיל אף מחשבת מולים, ולשיטתו רבי מאיר מודה באופן זה ששתי המחשבות חלות.

ולפי זה יש לומר, שרבא בא ליישב גם את שיטתו וגם את שיטת אביי, שבאמת אף לדעת אחרים ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ולכן מובן מדוע לא נקט התנא במסכת זבחים את המחלוקת שם כמחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי. אלא שבסוגייתנו מדובר כגון שגמר להוציא בלבו ולא הספיק לומר למולים עד שנגמרה שחיטה במחשבת ערלים בלבד, ואביי להלן בא ליישב את הברייתא אף אליבא דרבא שלדעת רבי מאיר מפגלים בחצי מתיר, ולכן אם הקדים ערלים למולים פסול, כיון שנשחט סימן שלם לשם ערלים בלבד.

אולם המהרש"א (ד"ה ממר) כתב, שבכל הספרים הישנים הגירסא בתירוץ הגמרא היא 'אמר רבה' ולא 'רבא', וכן גירסת **התוספות** (לעיל נט: ד"ה למ) שכתבו, שלדעת רבה ואביי בסוגייתנו ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. ומשום כך אין להקשות כיצד רבא בא לתרץ את שיטת אביי. והוסיף, שיתכן שהטעם שהמהרש"ל נדחק להגיה 'רבא' הוא משום שהוקשה לו, שאם קושיית הגמרא היא על אביי, כיצד בא רבה שהוא רבו של אביי ליישב את שיטת תלמידו. אמנם כתב המהרש"א שאין זו קושיא, לפי שמצינו בכמה סוגיות שהגמרא מקשה על אמוראים אחרונים, וכוונת הגמרא בדחיית הקושיא שכבר השיבו על קושיא זו בימי הראשונים.

עוד כתב, שלהגהת המהרש"ל דחוק יותר לשון הגמרא, כיון שלעולם דרך הגמרא להביא קודם את דברי אביי ולאחר מכן את דברי רבא, ואילו לפי הגהתו נמצא שהגמרא מביאה את ביאורו של רבא בדעת רבי מאיר, קודם שמביאה את ביאורו של אביי.

ובמצפה איתן (ד"ה יממ) ביאר, שכוונת הגמרא להקשות על רב אחא בריה דרב איקא הסובר בחולין (קכח.) שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, מדוע לדעת אחרים אם הקדים מחשבת ערלים למחשבת מולים הפסח פסול, הלא מכיון שמתחילת חתיכת הסימנים ועד גמר שחיטה נחשב כשחיטה, ממילא יכולות שתי המחשבות לחול, ונמצא שהפסח לא נשחט רק לשם ערלים.

אם אינה לשחיטה אלא בסוף האם חלה מחשבתו רק אם חשבה בגמר שחיטה

שם. הגמרא רוצה להעמיד את דברי אחרים שאם הקדים מחשבת ערלים למולים פסול ואם הקדים מחשבת מולים לערלים כשר, כדעת הסובר שאינה לשחיטה אלא בסוף, וכרבא הסובר שאף באופן שפירש שכוונתו להחיל את שתי המחשבות אומרים 'תפוס לשון ראשון'. ופירש **רש"י** (ד"ה עדיין), שלדעת הסובר שאינה לשחיטה אלא בסוף כל מחשבה לא מועילה בשחיטה אלא אם חישב בגמרה, והואיל ובגמר שחיטה אין שהות לומר שני דברים, על כן אם הקדים ערלים למולים רק מחשבת ערלים חלה, ולכן הפסח נפסל, כיון שנחשב שכל השחיטה נעשית לשם ערלים.

והאבני נזר (שו"ת, יו"ד סי' שנח ס"ק כח) ביאר דבריו, שמחשבה יכולה לחול רק בשעה שעושה מעשה, וכיון שכל זמן שלא גומר את השחיטה לא מתיר את הבהמה, על כן דווקא בגמר השחיטה מועילה מחשבתו. אבל בתחילת שחיטה שעדיין לא הותרה הבהמה, אין המחשבה יכולה לחולי.

אולם רבינו חננאל (ד"ה יממ) כתב, שאם אינה לשחיטה אלא בסוף, כאשר אומר ששוחט למולים ולערלים מתכוין שיחול דיבורו בגמר שחיטה, ובסוף השחיטה חלים דבריו הראשונים דהיינו לשם מולים, ולא נשאר מקום למחשבת ערלים לחול, ולכן הפסח כשר. וכתב **בעבודת הפסח** (נרס"י ד"ה עדיין, נפ"ד), שמבואר מדבריו שאף אם אינה לשחיטה אלא בסוף יכול לומר קודם גמר שחיטה, ויחולו דבריו בגמר שחיטה.

וכן מבואר מדברי **התוספות** (ד"ה יממ) שביארו את מחלוקת אביי ורבא בדעת רבי מאיר בזבחים (ל.) על פי פירוש רבינו חננאל (ד"ה ועיקר), שפירש שנחלקו בדעת רבי מאיר הסובר שאומרים 'תפוס לשון ראשון', מה הדין באופן שאמר 'לחצי היום תהיה הבהמה עולה ושלמים', האם מכיון שיש מספיק זמן לשתי המחשבות לחול מודה רבי מאיר ששתי המחשבות חלות, או שמא אף באופן זה סובר רבי מאיר שרק המחשבה הראשונה חלה, לפי שבשעת חלות הקדושה חל דיבורו הראשון 'תמורת עולה' בתחילה, וכיון שכן פושטת קדושת עולה בכל הבהמה, וקדושת שלמים אינה יכולה לחול.

ב. **כמבואר** בהוריות (יג:) ובתוספות (לעיל סב: ד"ה עליס). ג. **ראה** להלן בענין 'אם אינה לשחיטה אלא בסוף האם חלה מחשבתו רק אם חשבה בגמר שחיטה', מה שנתבאר בדברי רש"י, שכיון שאין שהות לומר את שתי המחשבות בגמר שחיטה לא חלה אלא מחשבתו הראשונה.

ד. **המהרש"ל** גרס 'רבא', אמנם הגירסא שלפנינו היא 'רבה', וראה בסמוך מה שכתב המהרש"א בענין זה. ה. **כגון** בסוכה (יט.), ובבבא מציעא (כג.). ו. **וראה** באבני נזר (שם ס"ק כג) שהביא בשם התבואות שור (סי' ד סק"ה) שכתב בדעת רש"י, שבאמת סתם מחשבה יכולה לחול אפילו בתוך כדי דיבור למעשה, אבל אם אינה לשחיטה אלא בסוף אין המחשבה השניה יכולה לחול בתוך כדי דיבור, כיון שבגמר שחיטה אין שהות לומר שני דברים, ועל כן אי אפשר לומר את הדבר השני

אוצר החכמה
אהח19/06/2018

ועל פי זה ביארו התוספות, שלדעת רבא שגם באופן זה סובר רבי מאיר שאומרים 'תפוס לשון ראשון' הרי זה דומה לאינה לשחיטה אלא בסוף, ששעת חלות המחשבה אינה אלא בגמר שחיטה, ובזמן זה אין שהות אלא למחשבה אחת לחולז. ומבואר מדבריהם, שאף אם אינה לשחיטה אלא בסוף, יכול לומר בשעת שחיטה ומה שאמר יחול בגמר שחיטה. וכן מבואר **בשיטה מקובצת** בזבחים (ל. הסמטוח לוח ו)ח.

אך המקדש דוד (קדושין סי' לג סק"ל, ד"ה ונמוקין - הסני) תמה על שיטה זו, כיצד מועילה מחשבתו בשעת שחיטה, הלא דווקא אם חושב בשעת עבודה ממש מועילה המחשבה, וכיון שעד גמר שחיטה אינה עבודה, ממילא אין מחשבתו מחשבה כלל, ונשאר בצ"עט.

אמנם בעבודת הפסח (נרמ"י ד"ה עדיין, נפ"ד) כתב, שאף לדעת רש"י ודאי שאין כוונתו שאם אמר לשם ערלים בשעת השחיטה אין דיבורו מועיל אלא אם אמר בגמר שחיטה. שאם כן, כיצד מחשבת פיגול שאומר 'הריני שוחט על מנת לאכול כזית בשר בחוץ' יכולה לחול, הלא אין שהות לומר אלא דבר אחד. אלא ודאי שאין צריך לומר דווקא בגמר שחיטה אלא יכול לומר כבר בשעת שחיטה, ומה שכתב רש"י שאין שהות לומר שני דברים, אין כוונתו שאין שהות לומר שני דברים אלא שאין שהות אלא לחלות אחת לחול. שהואיל ולדעת רבא הסובר שאף באופן שמפרש שרוצה ששתי המחשבות יחולו סובר רבי מאיר שאומרים 'תפוס לשון ראשון' אין שני הדברים יכולים לחול בבת אחת, ממילא בגמר שחיטה צריכים לחול בזה אחר זה, ומאחר וכבר חלה מחשבתו הראשונה, אין שהות למחשבה השניה לחול. והביא **שהמהרש"ל** (נרמ"י ד"ה עדיין) ביאר את דברי רש"י, שאין שהות לומר שני דברים 'אלא שאמרן מקודם'. ומבואר מדבריו, שאף לדעת רש"י יכול לומר כל זמן השחיטה, אלא שבגמר שחיטה אין שהות אלא לחלות אחת לחול.

לדעת הסובר שאינה לשחיטה אלא בסוף בשחיטת סימן ראשון עדיין לא נעשה מעשה שחיטה

שם. מבואר בגמרא, שהואיל ואינה לשחיטה אלא בסוף לכן אם הקדים מחשבת מולים למחשבת ערלים כשר, כיון שרק מחשבת מולים חלה בגמר שחיטה, ואם הקדים מחשבת ערלים פסול, כיון שרק מחשבת ערלים חלה.

וכתב הקרן אורה בזבחים (ל. ד"ה ויש), שמדברי הגמרא שם עולה לכאורה, שלמאן דאמר אינה לשחיטה אלא לבסוף, אפילו אם שחט סימן שלם אין זה נחשב למעשה שחיטה. והקשה, שהרי בחולין (כט:) אמר רבא שאם שחט סימן אחד של עוף מחוץ למקדש, חייב משום שחוטי חוץ. ואפילו לריש לקיש הסובר שאינה לשחיטה אלא לבסוף, מכל מקום הרי עשה מעשה חטאת העוף בחוץ. כלומר, שכיון שחטאת העוף ניתרת בסימן אחד, שאילו מלק חטאת העוף בפנים בסימן אחד כשרה, הרי ששחיטת סימן אחד בעוף נחשבת למעשה שחיטה, ואם כן אם שחט סימן אחד בחוץ חייב יוחנן וריש לקיש אם ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, אלא כששחט מקצת מהסימן בחוץ וגמרו בפנים. שלריש לקיש פטור, לפי שאינה לשחיטה אלא בסוף ואין זה נחשב שעשה מעשה שחיטה, ולרבי יוחנן חייב, שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ואפילו במקצת סימן כבר נחשב שעשה מעשה שחיטה.

ותירץ, שלא אמרו שם אלא שהקרבן פסול, אבל לחייבו על כך משום שחוטי חוץ לא שייך עד גמר השחיטה. וכמו כן לגבי מחשבת פיגול יש לומר, שלמאן דאמר אינה לשחיטה אלא לבסוף, אין מועילה מחשבת פיגול בשחיטת סימן אחד כי אם לפסול את הקרבן, אבל הפיגול אינו חל עד גמר השחיטה. והוסיף, **שמהרמב"ם** (פסולי המוקדשין פ"ח הי"ח) נראה שאפילו למאן דאמר ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, אם שחט סימן אחד בחוץ אינו חייב משום שחוטי חוץ, אלא שהקרבן פסוליא. ואף שבגמרא בזבחים (ל.) מבואר שאם ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, חל הפיגול בסימן ראשון, היינו משום שסימן אחד נחשב חצי מתיר, וסובר שמפגלים בחצי מתיריב.

מדוע במסכת זבחים לא הקשה רבא על אביי מהברייתא של אחרים

שם. בגמרא בזבחים (ל.) מבואר, שאביי סובר שהיכן שאמר 'חציה עולה וחציה שלמים' מודה רבי מאיר ששתי אמירותיו חלות, ולא אומרים 'תפוס לשון ראשון', כיון שאמר במפורש שכוונתו שיחולו שתי האמירות. ורבא הקשה עליו מדברי רבי יהודה שסובר (שם כט:) שהיכן שאמר בשעת שחיטת הקרבן ששוחטו על מנת לאכול כזית ממנו חוץ לזמנו וכזית חוץ למקומו, שהקרבן מתפגל, וחלה רק מחשבתו הראשונה. ומבואר מדבריו, שהואיל ואין שחיטה אלא בסוף, אף במקום שודאי אינו מתכוין לחזור בו בדיבור השני, שהרי יש בבהמה הרבה זיתים, אף על פי כן סובר רבי יהודה שאומרים 'תפוס לשון ראשון'.

והקשו התוספות (שם ד"ה סימן)ג, לדעת רבא שסבר בהוה אמינא שאף לדעת אביי אינה לשחיטה אלא בסוף, מדוע לא הקשה עליו מהברייתא המובאת בסוגייתנו (לעיל סג:), שלדעת אחרים אם הקדים מחשבת לשם ערלים למחשבת לשם מולים נפסל הקרבן, שאם כאשר כוונתו להחיל את שתי המחשבות לא חולק רבי מאיר, מדוע סוברים אחרים [דהיינו רבי מאיר] שהקרבן נפסל, הלא כוונתו להחיל את שתי המחשבות, וכאשר חלה אף המחשבה לשם מולים בגמר שחיטה, ממילא אין הקרבן נפסל לפי שדווקא אם כל השחיטה נעשית לשם ערלים נפסל הקרבן, ולא תירצו. וביישוב קושייתם נאמרו כמה תירוצים באחרונים, כדלהלן:

א. הקדשי דוד (נמוס' שם) תירץ, שרבא לא היה יכול להקשות מברייתא זו, מאחר ואף לשיטתו שגם באופן שכוונתו להחיל את שתי המחשבות סובר רבי מאיר שתופסים את דיבורו הראשון יקשה מהרישא של ברייתא זו, שהרי ברישא מבואר שאם הקדים מחשבת מולים למחשבת ערלים הקרבן כשר. ומבואר בגמרא לעיל, שהטעם שהקרבן כשר הוא משום שדווקא אם כל השחיטה נעשית במחשבה לשם ערלים פסוליד, ומשמע שאלמלא טעם זה היה הקרבן פסול. ולשיטת רבא בדעת רבי מאיר מדוע אלמלא טעם זה הקרבן פסול, הלא לעולם תופסים את דיבורו הראשון, וכיון שאמר לשם מולים נמצא שכל השחיטה נעשית לשם מולים. ולפיכך מאחר ואי אפשר להוכיח מהברייתא כדברי רבא או כדברי אביי, שכן מהרישא משמע כאביי ומהסיפא כרבא, לכן לא הקשה רבא על אביי מברייתא זו.

ב. בראש המזבח (נמוס' שם) תירץ, שבברייתא זו לא מפורש ש'אחרים' היינו רבי מאיר, והגם שסתם אחרים היינו רבי מאירטו, מכל מקום, מאחר ולא מפורש כן אי אפשר להקשות מברייתא זו על אביי כיון שאין זה מוכרח, שהרי מצינו בכמה מקומות שיש אף 'אחרים' שאינו רבי מאיר כמו שכתבו התוספות בברכות (ט: ד"ה אחריס).

ג. השפת אמת (נמוס' שם) כתב, שיתכן לומר שהברייתא נשנית כפי דעת התנאים הסוברים (חולין לו.) שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ולכן רבא לא הקשה על אביי מברייתא זוטז.

אם מדובר באופן שלא הספיק לומר לערלים מדוע נקט רבי מאיר הקדים מולים לערלים

כגון שגמר בלבו לתרוייהו בין למולין בין לערלים והוציא בפיו לערלים ולא הספיק לומר למולין עד שנגמרה שחיטה בערלים. מבואר בגמרא, שלדעת רבה רבי מאיר סובר שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ובברייתא זו מדובר באופן שגמר בלבו לשחוט את הפסח בין למולים ובין לערלים, אלא שהוציא בפיו לערלים ולא הספיק לומר למולים עד שנגמרה השחיטה, ונמצא שכל השחיטה נעשית במחשבה לשם ערלים ולכן הפסח נפסל. והקשו התוספות בעבודת הפסח (נמוס' ד"ה ליתא) ביאר, שלפי פירוש רבינו חננאל שלדעת רבא גם באופן שאמר שלחצי היום תהא הבהמה עולה ושלמים, סובר רבי מאיר שאומרים 'תפוס לשון ראשון', הביאור הוא על פי מה שכתב בשיטה מקובצת (זבחים ל. הסמטוח ד), שעל אף שהחלות של העולה ושלמים אמורה לחול ביחד, שהרי הקדים ואמר את שתיהן קודם חצי היום, מכל מקום יש לומר שדעתו היתה שתחול הקדושה כפי סדר דיבורו, דהיינו שקודם תחול קדושת עולה, ולאחר מכן קדושת שלמים, והואיל וקדושת עולה חלה ראשונה, ממילא פושטת היא בכל הבהמה, ואינה מותירה מקום לקדושת שלמים לחול. ועל כן אף באופן זה שייך 'תפוס לשון ראשון'. **ח. וראה** בשיעורי הגר"נ פרצוביץ (עמ' סמ), מה שכתב בביאור מחלוקת הראשונים בנידון זה. **ט. ובעבודת** הפסח (נרמ"י ד"ה עדיין, נפ"ד) כתב, שצריך לומר שהגם שאינה לשחיטה אלא בסוף, מכל מקום, זהו רק לענין המתיר שמתירה השחיטה את הבהמה, אבל אף לדעת הסובר כן ודאי שהשחיטה מתחילה מתחילת המעשה שחיטה, ונחשבת כעבודה לגבי מחשבת פסול, אלא שהפסול חל רק בגמר המחשבה. וכעין זה כתב במשנת רבי אהרן (זבחים סי' ג הלכה ג), שלדעת הסובר אינה לשחיטה אלא בסוף ודאי שהמחשבה שחשב בשעת השחיטה נחשבת כמחשבה, רק שאינה חלה אלא בגמר שחיטה. ואם חשב בתחילת שחיטה וחזר בו וחשב מחשבה אחרת בגמר שחיטה, אין המחשבה הראשונה מתבטלת כאילו לא חשב כלום, אלא שתי המחשבות חלות בגמר שחיטה. **י. בגמרא** שם מבואר, שבהוה אמינא העמיד רבא שרבי יוחנן וריש לקיש מודים באופן ששחט עכו"ם סימן אחד ואת הסימן השני שחט ישראל, שפסולה. ואף למאן דאמר אינה לשחיטה אלא לבסוף, מכל אף בתוך כדי דיבור. **יא. בעבודת** הפסח (נמוס' ד"ה ליתא) ביאר, שלפי פירוש רבינו חננאל שלדעת רבא גם באופן שאמר שלחצי היום תהא הבהמה עולה ושלמים, סובר רבי מאיר שאומרים 'תפוס לשון ראשון', הביאור הוא על פי מה שכתב בשיטה מקובצת (זבחים ל. הסמטוח ד), שעל אף שהחלות של העולה ושלמים אמורה לחול ביחד, שהרי הקדים ואמר את שתיהן קודם חצי היום, מכל מקום יש לומר שדעתו היתה שתחול הקדושה כפי סדר דיבורו, דהיינו שקודם תחול קדושת עולה, ולאחר מכן קדושת שלמים, והואיל וקדושת עולה חלה ראשונה, ממילא פושטת היא בכל הבהמה, ואינה מותירה מקום לקדושת שלמים לחול. ועל כן אף באופן זה שייך 'תפוס לשון ראשון'. **יב. וראה** בשיעורי הגר"נ פרצוביץ (עמ' סמ), מה שכתב בביאור מחלוקת הראשונים בנידון זה. **יג. ובעבודת** הפסח (נרמ"י ד"ה עדיין, נפ"ד) כתב, שצריך לומר שהגם שאינה לשחיטה אלא בסוף, מכל מקום, זהו רק לענין המתיר שמתירה השחיטה את הבהמה, אבל אף לדעת הסובר כן ודאי שהשחיטה מתחילה מתחילת המעשה שחיטה, ונחשבת כעבודה לגבי מחשבת פסול, אלא שהפסול חל רק בגמר המחשבה. וכעין זה כתב במשנת רבי אהרן (זבחים סי' ג הלכה ג), שלדעת הסובר אינה לשחיטה אלא בסוף ודאי שהמחשבה שחשב בשעת השחיטה נחשבת כמחשבה, רק שאינה חלה אלא בגמר שחיטה. ואם חשב בתחילת שחיטה וחזר בו וחשב מחשבה אחרת בגמר שחיטה, אין המחשבה הראשונה מתבטלת כאילו לא חשב כלום, אלא שתי המחשבות חלות בגמר שחיטה. **יד. בגמרא** שם מבואר, שבהוה אמינא העמיד רבא שרבי יוחנן וריש לקיש מודים באופן ששחט עכו"ם סימן אחד ואת הסימן השני שחט ישראל, שפסולה. ואף למאן דאמר אינה לשחיטה אלא לבסוף, מכל אף בתוך כדי דיבור. **טו. בעבודת** הפסח (נמוס' ד"ה ליתא) ביאר, שלפי פירוש רבינו חננאל שלדעת רבא גם באופן זה סובר רבי מאיר שאומרים 'תפוס לשון ראשון', הביאור הוא על פי מה שכתב בשיטה מקובצת (זבחים ל. הסמטוח ד), שעל אף שהחלות של העולה ושלמים אמורה לחול ביחד, שהרי הקדים ואמר את שתיהן קודם חצי היום, מכל מקום יש לומר שדעתו היתה שתחול הקדושה כפי סדר דיבורו, דהיינו שקודם תחול קדושת עולה, ולאחר מכן קדושת שלמים, והואיל וקדושת עולה חלה ראשונה, ממילא פושטת היא בכל הבהמה, ואינה מותירה מקום לקדושת שלמים לחול. ועל כן אף באופן זה שייך 'תפוס לשון ראשון'. **טז. וראה** בשיעורי הגר"נ פרצוביץ (עמ' סמ), מה שכתב בביאור מחלוקת הראשונים בנידון זה. **יז. בעבודת** הפסח (נמוס' ד"ה ליתא) ביאר, שלפי פירוש רבינו חננאל שלדעת רבא גם באופן זה סובר רבי מאיר שאומרים 'תפוס לשון ראשון', הביאור הוא על פי מה שכתב בשיטה מקובצת (זבחים ל. הסמטוח ד), שעל אף שהחלות של העולה ושלמים אמורה לחול ביחד, שהרי הקדים ואמר את שתיהן קודם חצי היום, מכל מקום יש לומר שדעתו היתה שתחול הקדושה כפי סדר דיבורו, דהיינו שקודם תחול קדושת עולה, ולאחר מכן קדושת שלמים, והואיל וקדושת עולה חלה ראשונה, ממילא פושטת היא בכל הבהמה, ואינה מותירה מקום לקדושת שלמים לחול. ועל כן אף באופן זה שייך 'תפוס לשון ראשון'. **יח. וראה** בשיעורי הגר"נ פרצוביץ (עמ' סמ), מה שכתב בביאור מחלוקת הראשונים בנידון זה. **יט. ובעבודת** הפסח (נרמ"י ד"ה עדיין, נפ"ד) כתב, שצריך לומר שהגם שאינה לשחיטה אלא בסוף, מכל מקום, זהו רק לענין המתיר שמתירה השחיטה את הבהמה, אבל אף לדעת הסובר כן ודאי שהשחיטה מתחילה מתחילת המעשה שחיטה, ונחשבת כעבודה לגבי מחשבת פסול, אלא שהפסול חל רק בגמר המחשבה. וכעין זה כתב במשנת רבי אהרן (זבחים סי' ג הלכה ג), שלדעת הסובר אינה לשחיטה אלא בסוף ודאי שהמחשבה שחשב בשעת השחיטה נחשבת כמחשבה, רק שאינה חלה אלא בגמר שחיטה. ואם חשב בתחילת שחיטה וחזר בו וחשב מחשבה אחרת בגמר שחיטה, אין המחשבה הראשונה מתבטלת כאילו לא חשב כלום, אלא שתי המחשבות חלות בגמר שחיטה. **כ. בגמרא** שם מבואר, שבהוה אמינא העמיד רבא שרבי יוחנן וריש לקיש מודים באופן ששחט עכו"ם סימן אחד ואת הסימן השני שחט ישראל, שפסולה. ואף למאן דאמר אינה לשחיטה אלא לבסוף, מכל מקום כיון שבשעה שבא הישראל לשחוט את הבהמה, היתה כבר טריפה משחיטת העכו"ם, פסולה. וכן בעולת העוף אם מלק סימן אחד למטה [כדין חטאת העוף שמליקתה למטה מחוט הסיקרא] וסימן אחד למעלה [כדין עולת העוף שמליקתה למעלה מחוט הסיקרא], כולם מודים שפסולה, שהרי עשה בה מעשה הראוי להכשיר חטאת העוף [דהיינו מליקת סימן אחד] במקום שהיא פסולה [אף על פי שבעולת העוף אינו נחשב מתיר עד גמר מליקת סימן שני]. ולא נחלקו אלא בשחט בה סימן אחד בחוץ וסימן אחד בפנים, שלרבי יוחנן שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף חייב, ולריש לקיש פטור. והקשו עליו, שהרי גם בשחט סימן אחד בחוץ שייך לומר שעשה מעשה המתיר בחטאת העוף. ולכך הסיק רבא שגם בשחט סימן אחד בחוץ כולם מודים שפסול. וכל זה נתבאר לשיטת רש"י שם. אכן התוספות (שם ד"ה כגון) ביארו, שמה שאמר רבא שהכל מודים בשחט סימן אחד בחוץ, היינו בבהמה. עיי"ש. **יא. שכן** הרמב"ם נקט לשון 'פסול'. ועוד שאם סובר הרמב"ם שהוא חייב, היה צריך להביא הלכה זו בפרק יח ממעשה הקרבנות, ששם ביאר הרמב"ם את האופנים שחייב בשחוטי חוץ. **יב. והוסיף,** שצריך לומר שהרמב"ם גרס בחולין (שם) כשהעמיד רבא שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בשחט סימן אחד בחוץ, שלמאן דאמר ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ולא 'חייב' כמו בספרים שלפנינו. **יג. כפי** שביאר הצאן קדשים (נמוס' שם) את קושייתם. **יד. כמו** שדרשו בגמרא לעיל (שם:) מן הפסוק (שמות יב מח) 'וכל ערל לא יאכל בו', שדווקא אם כל השחיטה נעשית לשם ערלים פסול. **טו. כמבואר** בהוריות (יג:), וכמו שכתבו התוספות (לעיל סג: ד"ה ערלים). **טז. וראה** שם שהוכיח כדבריו.

(ד"ה ולפ) על דברי רבה, מדוע נקט רבי מאיר שדווקא אם הקדים מולים לערלים כשר, הלא אפילו אם הקדים ערלים למולים כשר אם הספיק לומר גם לשם מולים, שאז לא נשחט הפסח רק לשם ערלים, ולא תירצו.

וכתב בהגהות רא"מ הורוויץ (נמוק' סס), שיתכן לומר שהטעם שנקט רבי מאיר דווקא 'הקדים מולים לערלים' הוא משום שפעמים כשמקדים ערלים למולים הפסח נפסל, כגון באופן שאמר ששוחט סימן ראשון לשם ערלים, וכיון שרבי מאיר סובר שמפגלים בחצי מתיר כמבואר בגמרא להלן, חלה מחשבת ערלים על כל הסימן ונפסל הפסח בכך, ועל כן נקט רבי מאיר דווקא 'הקדים מולים לערלים'.

מה הדין אם אמר למולים בתוך כדי דיבור

שם. רבה מעמיד את דברי רבי מאיר שלדעתו ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, אלא שמדובר באופן שהתכוין לומר גם לערלים וגם למולים, ובשעת שחיטה אמר לערלים ולא הספיק לומר למולים עד גמר שחיטה, ונגמרה שחיטה באמירתו לשם ערלים, ועל כן נפסל הפסח.

וכתב הדבר שמואל (ד"ה ולפ), שהיכן שהספיק לומר 'למולים' בתוך כדי דיבור לאמירת 'לערלים' אף לאחר גמר שחיטה, תלוי הדבר במחלוקת **התוספות והרמב"ם**. לדעת התוספות בתמורה (כה: ד"ה לפ) מועילה חזרה מהקדש בתוך כדי דיבור, ועל כן אם אמר ששוחט לשם ערלים ובתוך כדי דיבור אמר ששוחט לשם מולים, יכול לחזור בו והפסח כשר. אולם דעת הרמב"ם (פסולי המוקדשין פט"ו ה"ח) שבהקדש לא מועילה חזרה בתוך כדי דיבור, ואם כן לשיטתו אינו יכול לומר אף למולים בתוך כדי דיבור.

וכתב הדבר שמואל, שלשיטת הרמב"ם שבהקדש לא מועילה חזרה בתוך כדי דיבור, יש להעמיד את דברי אחרים באופן שאמר אף 'למולים' בתוך כדי דיבור, ואף על פי כן לא חל דיבורו כיון שלא מועילה חזרה בהקדש. ואילו לדעת התוספות מדובר דווקא באופן שאמר אף 'למולים' רק לאחר כדי דיבור, שאם לא כן היה הפסח כשר[יז].

לפי ביאורו של רבה בדעת רבי מאיר מה הדין אם התכוין לומר למולים ואמר לערלים

ובהא פליגי דרבי מאיר סבר לא בעינן פיו ולבו שוים ורבנן סברי בעינן פיו ולבו שוים. פירש רש"י (ד"ה לא בעינן), שלדעת רבי מאיר לא צריך שיהיו פיו ולבו שוים, ולעולם הולכים אחר פיו, וכיון שהספיק לומר 'לערלים', הגם שהיה בלבו לומר גם 'למולים' אף על פי כן הולכים אחר פיו, ונמצא שנשחט הפסח רק לשם ערלים ופסול.

וכתב השפת אמת (ד"ה והכא), שלכאורה נמצא לפי זה, אף אם גמר בלבו לומר רק לשם מולים ואמר לערלים שהוא פסול לדעת רבי מאיר, שהרי לעולם הולכים אחר מה שהוציא מפיו. אמנם כתב, שלא מסתבר לומר שרבה לא ידע את המשנה במסכת תרומות (פ"ג מ"ח) שמביאה הגמרא להלן שמפורש בה שלדעת רבי מאיר צריך שיהיו פיו ולבו שוים, אלא צריך לומר שרבה סובר שלדעת רבי מאיר דווקא היכן שמה שאומר בפיו סותר למה שחושב בלבו, לא חל מה שמוציא מפיו, כיון שצריך שיהיו פיו ולבו שוים, ולכן במשנה המובאת להלן סובר רבי מאיר שאם התכוין לומר תרומה ואמר מעשר, לא חל מה שהוציא מפיו, כיון שמעשר סותר לתרומה. אולם במחשבת מולים וערלים, כיון שגמר בלבו לומר גם לשם ערלים וגם לשם מולים, אלא שלא הספיק לומר רק לערלים, סובר רבה בדעת רבי מאיר שבכך פיו ולבו שוים, הגם שאם היה אומר אף למולים היה הפסח כשר ואילו כעת שהספיק לומר רק לערלים הפסח פסול, מכל מקום, הואיל שהתכוין גם למה שהוציא משפתיו הרי זה נחשב פיו ולבו שוים. ונמצא לפי זה שאם היה בלבו לומר רק לשם מולים ואמר לערלים, ודאי שאף לדעת רבה יסבור רבי מאיר שאין דבריו כלום, לפי שאין פיו ולבו שוים. אולם המקשן שהקשה על רבה להלן מהמשנה במסכת תרומות, לא סבר חילוק זה ולכן הקשה עליו[יח].

האם מחשבת פסול האמורה בקדשים חלה דווקא בדיבור או אף במחשבה בלבד

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה רבי), שמכאן הוכיח ר"י שעל אף שמחשבת פיגול נקראת בכל מקום 'פסול מחשבה', אין הכוונה מחשבה ממש אלא דיבור, וכל זמן שלא הוציא בשפתיו אין המחשבה חלה כלל. שאם לא כן, מדוע לדעת רבי מאיר אם הקדים מחשבת ערלים למולים פסול, הלא גמר בלבו לשחוט גם לשם מולים, ונמצא שמחשבתו היתה גם לשם מולים ואין כאן מחשבה רק לערלים שפוסלת. ובהכרח שכל מחשבת פסול האמורה בקדשים היינו דיבור ולא מחשבה בלבדיט.

וכן מפורש בדברי **רש"י** (ד"ה והכא), שכל מחשבה האמורה בקדשים היינו שמוציא בפיו ולא מחשבה סתם[כ], וכן דעת עוד **ראשונים**[כא].

והביאו התוספות שאנץ [הו"ד **בשיטמ"ק** (ב"מ מג: ד"ה כי פליגי)] **ותוספות הרא"ש** (גיטין מ: ד"ה ותילתא) ראיה נוספת לכך, שמחשבת פסול בקדשים היא דווקא בדיבור. מהמבואר בגיטין (שם) שכהן המפגל בקדשים חייב לשלם מה שהזיק בכך שפסל את הקרבן, ואם מחשבת פיגול היינו מחשבה בלבד מדוע חייב לשלם, הלא אין זה מעשה מזיק שמחייב בתשלומים.

ותוספות הרא"ש (שם) הביא עוד ראיה לכך, מהמבואר בגמרא שם (מד:) שאם הכהן מפגל, הרי הוא נאמן להעיד שהקרבן נפסל, ומבואר שם שאפשר לדעת שפיגל על ידי ששמעוהו מפגל, ולא מכח נאמנותו. ונמצא שפיגול נעשה רק בדיבור ולא על ידי מחשבה, שהרי אם יפגל במחשבה כיצד נדע מכך. אמנם דחה ראיה זו, שיש לומר שאכן אם יאמר הכהן שפיגל במחשבה לא נאמין לו, ורק באופן ששמענו אותו מפגל יש לנו לנקוט שהקרבן התפגל, ופיגול במחשבה יועיל רק בקרבן של עצמוכב.

ובתוספות שאנץ (שם) הקשה, שמלשון הפסוק (ויקרא ז יח) 'לא יחשב' האמור לגבי פיגול משמע שיש איסור לחשוב מחשבה, ואם כן מדוע צריך דווקא דיבור בפה. עוד הקשהכג, שהגמרא בזבחים (כט:) מקשה כיצד לוקים על מחשבת פסול, הרי זה לאו שאין בו מעשה וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליוכד. ואם נאמר שמחשבת פסול היינו דיבור, מדוע הוקשה לגמרא כיצד לוקים עליה, הלא בתמורה (ג:) מבואר שלדעת רבי יוחנן העושה תמורה לוקה משום שעובר בלאו של 'לא ימירנו' (ויקרא כז ג), ולוקה כאילו עשה מעשה לפי שבדיבורו נעשה מעשה וחלה התמורה, ואם כן אף בפיגול כיון שעל ידי דיבורו נעשה פיגול ונפסל הקרבן, הרי כאילו עשה מעשה.

ותירץ, שבאמת הגמרא היתה יכולה לתרץ כן, אולם רצתה ליישב אף כדעת ריש לקיש הסובר (ב"מ ה:) שהחוסם את השור בקולו אין זה נחשב כמעשה, כיון שסובר שמעשה שנעשה על ידי דיבור בלבד אינו נחשב כמעשה. עוד תירץ בשם **רבי חיים**, שהואיל והקרבן לא היה ראוי לאכילה כל זמן שלא נזרק דמו, אין מחשבתו הפוסלת נחשבת כמעשה מחמת שעל ידה נפסל הקרבן, לפי שבשעה שחשב מחשבה זו לא היה הקרבן כשר לאכילה, ולכן הוקשה לגמרא מדוע לוקים על מחשבה זו, הלא בשעה שחשב מחשבת פסול לא עשה שום מעשהכה.

והתוספות שאנץ עצמו כתב, שלעולם מחשבת פסול חלה במחשבה בלבד ואף בלא דיבור, ולכן הוקשה לגמרא שהואיל והיא מחשבה בעלמא, מדוע לוקה, הרי הסברא שעל פיו נעשה מעשה שייכת דווקא בדיבור ולא במחשבה בעלמאכו. והוסיף, שאין לומר שמכל מקום כאשר הוציא דיבור מפיו חייב מלקות משום שעל פי דיבורו נעשה מעשה, לפי שהפסול חל כבר במחשבה בלבד, והדיבור אינו אלא גילוי על המחשבה.

מדוע נקט רש"י שדווקא דיבור פוסל. ותירץ, שבודאי פיגול נעשה במחשבה בלבד שהרי נאמר 'לא יחשב', אבל חיוב מלקות או ממון לא שייך אלא רק אם פיגל בדיבור, שמנין נדע מחשבתו. ולכן כתב רש"י שם לגבי היזק שמחשבת פיגול היינו 'דיבורא בעלמא' אבל לעולם מודה שפיגול נעשה אף במחשבה בלבד. [אולם יש להעיר על דבריו שבכל המקומות שהובאו לעיל מפורש בדברי רש"י שאין המחשבה חלה כלל. וצ"ע. וכן מה שהקשה מלשון הפסוק כבר הקשה כן בתוספות שאנץ (ב"מ מג: ד"ה כי פליגי). ואכן הוכיח מזה שבכדי לפגל מספיקה מחשבה בלבד ואין צריך דווקא דיבור, ובסמוך הובאו דבריו]. ואכן רש"י בקידושין (מא: ד"ה שכן) כתב שפיגול נהיה על ידי מחשבה בלבד. כא. **רבינו** ברוך (הו"ד בהגה"מ הל' פסה"מ פ"ג ג), הסמ"ג (ל"ת שלו), והמרדכי (הל' ניסים רמז תתקמט). כב. **וראה** בתוספות הרשב"א בסוגייתנו (ד"ה ור' מאיר), שהביא ראיה זו ודחה אותה בדחיה זו, והביא עוד ראיות נוספות לשיטה שצריך דווקא דיבור, אולם דחה ראיות אלו. כג. **וכן** הקשו הפני יהושע (גיטין מד: ד"ה דכי), והשואל בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת יו"ד סי' קסה). כד. **ומתרצת** הגמרא, שבאמת דווקא לדעת רבי יהודה הסובר שלאו שאין בו מעשה לוקין עליו, החושב מחשבת פסול לוקה. כה. **וכעין** זה תירץ הנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת יו"ד סי' קסה). והוסיף, שהגם שאלמלא מחשבתו לא היה האוכל את בשר הקרבן חייב כרת, ונמצא שמחשבת הפסול שחשב גרמה חיוב כרת באכילת הבשר, מכל מקום אין זה נחשב כמעשה, לפי שמחשבתו גרמה רק את חומרת העונש, ולא את איסור האכילה. כו. **וראה** עוד באפיקי ים (מ"מ סי' כד אות ד ואות יב), ובמנחת ברוך (שו"ת, סי' ו ענף ז),

יז. **וראה** באחיעזר (שו"ת מ"ג סי' כה) שהאריך בנידון זה. וראה עוד בתוספות במנחות (פט: ד"ה תודה) שלשיטתם לא מועילה חזרה בהקדש בתוך כדי דיבור. ועיין בש"ך (תו"מ סי' רמה סק"ה), ובקרני ראם (מנמוק' נמוק' שם) מה שכתבו בנידון זה. יח. **והוסיף** שיש מקום לחילוק זה, שהרי במשנה בתרומות (שם) מבואר שאם התכוין לומר שאינו נהנה לאדם אחד ואמר בטעות לאדם אחר, אין דבריו כלום לפי שצריך שיהיו פיו ולבו שוים. והלא אם התכוין לומר שאינו נהנה לשני בני אדם אלו, ואמר רק לאדם אחד מהם ודאי שאסור בהנאה ממנו, כיון שכלפיו פיו ולבו שוים, ואם כן אף כאן יש לומר שהואיל והתכוין לומר ערלים ואף הוציא בפיו חלים דבריו, אבל אם התכוין לומר רק למולים ולא לערלים, אף לדעת רבה סובר רבי מאיר שלא חלים דבריו. וראה עוד בשיעורי רבי דוד (מות שם) מה שכתב בביאור דברי השפת אמת. יט. **וכן** כתבו התוספות בבבא מציעא זבחים (ט: ד"ה מתשנין), בכורות (עט. ד"ה נמתשנה), ובחולין (לט. ד"ה שלם וזיתה). אולם מלשון התוספות בזבחים (ד: ד"ה מתשנה) משמע שהסתפקו בזה. וראה להלן בענין 'דחיית הראיה שהביאו התוספות מסוגייתנו שכל מחשבה בקדשים היינו דיבור', שהובאו כמה דחיות לראיה זו. כ. **וכן** כתב רש"י בזבחים (שם) ד"ה שלם), ובמנחות (ב: ד"ה שלם). ובכריתות (ג: ד"ה) כתב רש"י שמחשבת פיגול 'דיבורא בעלמא הוא', ולכן נחשב כהיזק שאינו ניכר ואינו מתחייב עליו בתשלומים. וכתב הערוך לנר (נזיר"י שם), שמבואר מדברי רש"י שפיגול לא נעשה במחשבה בעלמא אלא בדיבור בלבד. אולם הקשה על דבריו, שהרי לגבי פיגול נאמר בפסוק (ויקרא ז יח) 'לא יחשב' ומשמע שמספיקה מחשבה, ואם כן

ואכן הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ג ה"ח) כתב, שכל המחשבות הפוסלות בקדשים פוסלות במחשבה לחודיז, וכן נקט המשנה למלך (שם) בדעתו, שמספיקה מחשבה בכדי לפסול.

וביישוב קושייתו הראשונה של התוספות שאנן ממשמעות לשון הפסוק 'לא יחשב', כתב **ה"ר אהרן מרגנשבורג** (הו"ד בשיטמ"ק ב"מ מג: ד"ה וכמוכ), שהלא מצינו שהמחשבה היא דווקא בדיבור ולא במחשבה, **שבספרי** (שופטים פיסקא קמז) דרשו מן הפסוק (דברים יז ו) 'לא תזבח וגו' שור ושה אשר יהיה בו מום כל דבר רע' שהוא אזהרה למחשב מחשבת פיגול בקדשים, ומבואר שנקרא 'דבר רע' מלשון דיבור דווקא, ומוכח מכך שלא תועיל בו מחשבהיח.

וביישוב קושייתו השניה מדוע אין מלקות משום שבדיבורו נעשה מעשה וחל פסול הפיגול, כתב **בעמודי אור** (שו"ת, סי' סא סק"ט) ליישב, שדווקא כשבדיבורו מתעלה ומתקדש נחשב שיש תוצאה לדיבורו, כגון בתמורה שחלה חלות קרבן מכח דיבורו, או כאשר יש מציאות גמורה כגון חוסם את הבהמה בקולו, שנעשה מציאות מכח דיבורו כפי שמצינו בבבא מציעא (נ:), אולם בפיגול שהתוצאה מדיבורו היא שנתקלקל הקרבן, אין זה נותן לדיבורו חשיבות של תוצאה שמשבחת את דיבורו, אלא נחשב שאין בו אלא דיבור.

ובקהלות יעקב (זבחים סי' ו אות ד) תירץ, שדווקא אם חל מה שחשב, נחשב שיש תוצאה לדיבורו, כגון בתמורה שחלה חלות כפי מה שחשב שתהיה בהמת קרבן, אולם בפיגול לא חל מה שחשב אלא חל דבר אחר, שהרי הוא חשב לעשות אכילה בפסול לינה, וחל פסול בקרבן, ונמצא שמחשבתו רק גרמה לפסול פיגול, אבל עיקרה היה אכילה למחר, ולכן הגם שהוציא מפיו אין זה נחשב כעושה מעשה בדיבורויט.

דחיית הראיה שהביאו התוספות מסוגייתנו שכל מחשבה בקדשים היינו דיבור

התוספות (ד"ה רבי) הביאו ראיה מסוגייתנו, שהגם שמחשבת פיגול נקראת 'מחשבה', מכל מקום אינה חלה אלא בדיבור בלבד. שאם לא כן, מדוע אם הקדים מחשבת ערלים למולים פסול לדעת רבי מאיר, הלא בשעה שאמר לשם ערלים חשב גם למולים, וכיון שחלה מחשבתו נמצא שלא נשחט הפסח רק לשם ערלים, ומדוע פסול. ובהכרח שמחשבת פסול בקדשים אינה חלה אלא בדיבור. ובמפרשים הובאו כמה דחיות לראיה זו, כדלהלן:

א. השיטה מקובצת (ב"מ מג:) הביא בשם **התוספות שאנן** (ד"ה מי פליגי) שדחה ראיה זו, וכתב 'וההיא דלמולים ולערלים לא שחישב בלבו מתחלה שניהם, אלא שחישב שיאמר כך'. ובביאור דבריו נחלקו האחרונים.

האחיעזר (שו"ת, מ"ג סי' כד אות ג) כתב, שכוונתו לומר שאין ראיה מסוגייתנו שבקדשים מועיל דווקא דיבור, לפי שבברייתא לא מדובר באופן שחשב בשעת שחיטה ששוחט לשם ערלים ולשם מולים, ובאמת אם חשב לשם ערלים ולשם מולים אף אם היה בדעתו להוציא מחשבתו בפיו, הרי מחשבה זו חלה והפסח כשר. אלא מדובר באופן שקודם שחיטה חשב שישחוט לשם מולים, ובשעת שחיטה לא חשב כלל אלא אמר ששוחט לערלים ולא הספיק לומר ששוחט אף לשם מולים, ונמצא שבשעת שחיטה לא היתה מחשבה לשם מולים כלל, ולכן הפסח נפסללא.

אמנם באפיקי ים (מ"ל סי' כד אות ח) ביאר, שכוונת התוספות שאנן לומר, שבאמת בכל מחשבת קדשים מועילה מחשבה בלבד ולא צריך דווקא דיבור, אבל היכן שכוונתו להוציא בפיו לא מועילה מחשבתו, כיון שבכוונתו שלא תחול מחשבתו אלא בדיבור, ולכן אין ראיה מסוגייתנו שבקדשים דווקא דיבור מועיל ולא מחשבה, לפי שכאן כוונתו לומר לשם מולים כשם שאמר לשם ערלים, ועל כן אינו מתכוין לשם מולים עד שעת אמירה. וכיון שלא הספיק לומר לשם מולים נגמרה השחיטה במחשבת ערלים, ועל כן הפסח פסוללכ.

ב. המנחת ברוך (שו"ת, סי' ו ענף ד) כתב, שלדעת הסוברים שמחשבת פסול בקדשים חלה אף על ידי מחשבה בלבד ואין צריך דווקא דיבור, זהו דווקא במחשבת פסול, שהואיל ונאמר בתורה שמחשבה זו פוסלת ממילא לא שייך לומר על מחשבה זו שהיא דברים שבלב, ולכן היכן שמפגל בפיו ובלבו חושב מחשבה כשירה, בזה ודאי אומרים שהמחשבה שחושב בלבו היא דברים שבלב ואינם דברים, לפי שדווקא מחשבת פסול ריבתה תורה שמועילה לפסול ולא מחשבת כשרותלג.

ולפי זה יש ליישב את סוגייתנו לשיטה זו, שהרי לדעת רבה מדובר בברייתא באופן שגמר בלבו לשחוט למולים ולערלים, ולא הספיק לומר למולים עד שנגמרה שחיטה בערלים, ובאופן שהוציא בפיו לשם ערלים, אף לדעת הסוברים שמספיקה מחשבה בקדשים בכדי לפסול, כיון שהוציא מחשבת ערלים שהיא מחשבת פסול מפיו, ממילא מה שחושב בלבו לשם מולים נחשב כדברים שבלב, שהרי מחשבת מולים היא מחשבה כשירה. ולכן באופן שלא הספיק להוציא בפיו אף למולים הפסח נפסללד.

ג. בעבודת הפסח (ד"ה הרמנ"ס) כתב, שאף לדעת הראשונים שסוברים שמספיקה מחשבה בכדי לפסול ולא צריך דווקא דיבור, ודאי שאף דיבור פוסל. וצריך לומר שלשיטתם דיבור פוסל מצד עצמו ולא מחמת שבכל דיבור יש גם מחשבה, ומשום כך כאשר הוציא בפיו לשם ערלים, נמצא שכל הדיבור הוא לשם ערלים, וכיון שאין צריך שיהיו פיו ולבו שוים [לשיטת רבה בדעת רבי מאיר], ממילא מה שחושב בלבו אף לשם מולים אינו מבטל את הפסול לשם ערלים שהוציא בפיו, ועל כן הפסח נפסללה.

מדוע אם הקדים ערלים פסול הלא מחשבת מולים אינה טעונה דיבור ונמצא ששוחט גם למולים

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה רבי), שמדברי רבי מאיר שאין צריך שיהיו פיו ולבו שוים, ולכן הגם שהתכוין לומר גם למולים אלא שלא הספיק, מוכח שמה שנקרא פיגול 'פסול מחשבה' אין הכוונה מחשבה ממש אלא דיבור. שאם לא כן מדוע לדעת רבי מאיר אם חישב לשחוט לערלים ולמולים הפסח נפסל, הרי גמר בלבו לומר גם למולים, ובהכרח שאין הפסול חל אלא בדיבור.

והקשה החתם סופר (שו"ת, מהע"ז ח"ב סי' ס"ט, ד"ה ומ"מ נ"ל), שלכאורה מה שכתבו התוספות שמחשבה האמורה בקדשים חלה דווקא בדיבור, כוונתם דווקא למחשבת פסול, אבל מחשבת לשמו חלה גם במחשבה בלבד. ואם כן קשה, מדוע לדעת רבי מאיר אם הקדים ערלים למולים פסול כיון שהוציא דיבור זה מפיו, הלא מחשבת מולים היא כמו מחשבת לשמו בפסח שהרי לכך הפסח עומד, ואם כן חלה אף במחשבה בלבד, ונמצא ששוחט אף למולים ומדוע פסוללו.

ותירץ, שעל אף שמחשבת לשמו חלה אף במחשבה בלבד, מכל מקום, הואיל והתחיל לומר לערלים עומד הקרבן לשם ערלים, ואינו יכול לשוחטו אף למולים אלא בדיבור בלבדלז.

אולם בקהלות יעקב (סי' מח ד"ה ועיקר) הקשה על דברי התוספות, שאף מחשבה לשם מולים אינה חלה אלא באמירה בלבד, שאם כן גם אם לא אמר כלל לשם ערלים, הואיל ולא אמר לשם אוכליו הרי הפסח נפסל. ואין לומר

מה שכתבו עוד בענין זה. **כז. וכן** כתב המאירי (ד"ה כל מה"). **כח. וראה** במנחת ברוך (שו"ת, סי' ו ענף ח), מה שהקשה על תירוץ זה. **כט. וראה** עוד בחידושי הגרי"ז (קטנתיל, מנחות ג: ד"ה והנה בזבחים), מה שהביא בשם הגר"ח ביישוב החילוק שבין מחשבת פסול לתמורה, עיי"ש. **ל. בחסדי** דוד (על התוספתא, מנחות פי"ה ה"ט) כתב, שעל אף שכל המחשבות פסול בקדשים חלות דווקא בדיבור ולא במחשבה, מכל מקום, הגמרא נוקטת לשון 'מחשבת' פסול, משום שאף שהפסול הוא בדיבור מכל מקום הרי צריך לחשוב כפי דיבורו, שאם לא כן הרי דיבורו נחשב כעקירה בטעות שאינה עקירה. וראה בעבודת הפסח (ד"ה נתקדי) מה שהקשה על דבריו. ובתוספות הרא"ש בגיטין (נד: ד"ה ודילמא) כתב, שאין לתמוה על לשון 'מחשבת' פיגול, שהרי אף התנא נקט במשנה (ב"מ מג:) לשון 'החושב' לשלוח יד בפקדון, ושם גם כן אין זו מחשבה אלא דיבור. **לא. וראה** באחיעזר שם, שעל פי זה יישב את הקושיא שהקשה שם, שלכאורה יש סתירה בין דברי התוספות בסוגייתנו, עיי"ש. **לב. ומקור** סברא זו הוא מדברי שמואל בשבועות (טו:) שאם גמר בלבו צריך להוציא בשפתיו, דהיינו שאם גמר בלבו להוציא בשפתיו לא חלה מחשבתו אלא צריך להוציא בפיו. וכסברא זו כתב הטורי אבן (מגילה ו. אבני שהם, ד"ה דילמא לפתוקי) שהיכן שכוונתו להוציא בפיו לא מועילה מחשבתו לפסול. [וכתב האור גדול (שו"ת, סי' לו) שמראיית התוספות בסוגייתנו משמע שלא כדברי הטורי אבן]. וכן דעת הקרן אורה (נדרים ג. ד"ה אלא דיש), **האור שמח** (נדרים פי"ג הכ"ג), **והדבר אברהם** (שו"ת, מ"ת סי' טז אות יג) עיי"ש. **לג. וראה** שם מה שהקשה על דבריו מהגמרא בחולין (מח.) עיי"ש. **ובקהלות יעקב** (סי' מח) תמה על דבריו אלו, שהרי בכל הקדשים צריך שיחשוב לשמה, ואם כן מבואר שחידשה התורה שמחשבתו מועילה להכשיר את הקרבן. וראה שם שדן, אם בכל קרבן צריך שיחשוב לשמה או שלא יחשוב שלא לשמה, וממילא מוקרב הקרבן לשמה, עיי"ש. **לד. והביא** ראיה לדבריו, שהרי לפי האוקימתא של רבה בדעת אחרים יש להעמיד גם את הרישא של הברייתא, דהיינו באופן שהתכוין להוציא בפיו לשם מולים ולשם ערלים, ולא הספיק לומר לערלים עד שנסתיימה שחיטה לשם מולים בלבד שאז הפסח כשר, משום שבין לפי מחשבתו ובין לפי דיבורו הפסח כשר. ולשיטת התוספות הלא באופן זה גם אם התכוין בלבו רק לשם ערלים ואמר לשם מולים הפסח כשר, שהרי אין מחשבתו חלה כלל, ואם כן קשה מה החידוש ברישא של הברייתא, הלא לעולם הולכים אחר הדיבור. אבל לדעת הראשונים שמחשבת פסול חלה בקדשים, החידוש של הברייתא הוא, שעל אף שהולכים אחר המחשבה, מכל מקום כיון שעירב במחשבתו מחשבת ערלים ומחשבת מולים, והוציא בפיו רק מולים, לכן אין הפסח נפסל. וכתב שלשיטת התוספות יש לומר שהרישא נשנית אגב הסיפא, אבל עיקר החידוש של הברייתא הוא בסיפא, עיי"ש. **לה. והוסיף**, שלשיטת התוספות יש לבאר שסוברים שאף אם היתה מספיקה מחשבה בכדי לפסול, גם באופן שהוציא מפיו הרי דיבורו פוסל מצד המחשבה שיש בכל דיבור, ואין הדיבור פוסל מצד עצמו, ומשום כך היה פשוט לתוספות שגם באופן שמוציא בפיו הולכים גם אחר מחשבתו, וכיון שחשב גם לשם מולים, אין הפסח נפסל בדיבורו. אמנם הקשה על זה עיי"ש. וראה עוד בקהלות יעקב (סי' מח), מה שכתב ביישוב דעת הראשונים מראיית התוספות. **לו. וכן** הקשה הקרן אורה (זבחים ג: ד"ה עכ"פ), ותירץ כעין תירוץ החתם סופר, עיי"ש שהאריך בזה. **לז. וכעין** זה כתב באחיעזר (שו"ת, מ"ג סי' כד אות ח), שעל אף שסתם קרבנות עומדים לשמם, מכל מקום סוברים התוספות שמאחר והוציא מפיו מחשבת פסול דהיינו לשם ערלים, אי אפשר לסתור מחשבה זו אלא בדיבור בלבד, ועל כן מה שחושב בלבו לשם מולים אינו גורע מהמחשבה לשם ערלים, וכאילו נשחט הפסח רק לשם ערלים. ובדבר שמואל (ד"ה נתעורר מח"ס) כתב, שיתכן להביא ראיה לדברי החתם סופר מהתוספות (לעיל ס: ד"ה שמעו) שכתבו, שאם שוחט את הפסח שלא לאוכליו, נעקר ממנו הסתמא לאוכליו, וכאילו עומד שלא לשם אוכליו. ובמנחת ברוך (שו"ת, סי' ג ענף ח, ד"ה והנה) תירץ קושיא זו, שבגמרא לעיל (ס:) מבואר שאין לדמות סתמא לשמו לסתמא לאוכליו, לפי שסתמא לשמו אלים מסתמא לאוכליו, שהרי כל זמן שלא עוקר מן הקרבן שם פסח, הרי הוא עומד לשמו. אולם סתמא לאוכליו, הרי יכולים בני החבורה למכור את הפסח לחבורה אחרת, ונמצא שכאילו אין הפסח עומד דווקא לאוכליו. וכתבו התוספות (שם), שעל אף שמן הסתם פסח עומד לאוכליו, הואיל ואינו כשר אלא על ידי אלו שחשב עליהם שיאכלוהו, סתם פסח אינו עומד לשם אוכליו שהרי יכולים למוכרו. ואם כן אף לגבי מחשבת מולים יש לומר כן, שאין הפסח עומד בסתם לשם המולים שחשב שיאכלוהו, שהרי יכולים למשוך

19/06/2018 איה

שמכיון שהקרבן עומד להיקרב לשמו ממילא אינו צריך לחשוב לשם אוכליו, שהרי התוספות (לעיל ס: ד"ה פמהו) כתבו, שלענין מחשבה לשם אוכליו לא אומרים שהפסח עומד לשמו, כמו שמוכח בגמרא שם. ואם כן מדוע לדעת חכמים החולקים על רבי מאיר וסוברים שצריך שיהיו פיו ולבו שוים כשאומר לשם ערלים וחשב בלבו לשם מולים לא אמר כלום, הלא אף אם אמירתו לשם ערלים אינה כלום, מכל מקום צריך שיאמר ששוחט את הפסח לשם אוכליו, ומכיון שאמר ששוחטו לשם ערלים, אם כן לא אמר ששוחטו לשם אוכליו.

אמנם בדבר שמואל (מגיד"ת ד"ה ולענ"ד) כתב, שאין כוונת התוספות לעיל (שם) שסתם פסח אינו עומד לשם אוכליו וצריך להוציא בפיו ששוחט לשם אוכליו, אלא שכאשר שוחט לשם ערלים, ממילא מפקיע את מה שהיה הפסח עומד להיקרב לשם אוכליו, ולכן צריך לפרש ששוחט לשם אוכליו. אך כשאינו מפרש ששוחט לשם ערלים ממילא נשאר הדין שסתם פסח עומד להיקרב לשם אוכליו, וכיון שלדעת חכמים צריך שיהיו פיו ולבו שוים, נמצא שמה שאומר לשם ערלים כאילו לא אמר כלום, וממילא נשאר הדין שהפסח עומד להיקרב לשם אוכליו.

מדוע כשהתכוין לומר דבר אחר לא אמר כלום הרי דברים שבלב אינם דברים

ורמינהו המתכוין לומר תרומה ואמר מעשר מעשר ואמר תרומה או שאיני נכנס לבית זה ואמר לזה שאיני נהנה לזה ואמר לזה לא אמר כלום עד שיהו פיו ולבו שוין. הגמרא מקשה על ביאורו של רבה בדעת רבי מאיר, שבמשנה במסכת תרומות (פ"ג מ"ח) מבואר שאדם שהתכוין לומר תרומה ואמר מעשר או להיפך, וכן אם התכוין לומר שאינו נכנס לבית מסוים ואמר שאינו נכנס לבית אחר, וכן אם התכוין להדיר עצמו הנאה מאדם מסוים ואמר לאדם אחר, לא אמר כלום עד שיהיו פיו ולבו שוים. ופירש רש"י (ד"ה לא אמר), שהואיל וסתם משנה רבי מאיר, נמצא שלשיטתו צריך שיהיו פיו ולבו שוים, ואם כן כיצד אמר רבה שלשיטתו אין צריך שיהיו פיו ולבו שוים.

והוקשה לתוספות (ד"ה המתכוין) מדוע לא אמר כלום, הלא בגמרא בקידושין (מט:) מובא מעשה באדם שמכר נכסיו על דעת לעלות לארץ ישראל, ובשעת המכירה לא אמר שזו סיבת המכירה, ולבסוף לא עלה. ומבואר שם שאינו יכול לחזור בו מהמכירה הואיל ודברים שבלב אינם דברים, ואם כן לכאורה אף כאן מדוע כשהתכוין לדבר אחר לא אמר כלום, הלא דברים שבלב אינם דברים. ועל כן כתבו, שבמעשה המובא במסכת קידושין אותו אדם לא טעה בדיבורו, שבאמת רצה למכור את נכסיו, אבל במשנה במסכת תרומות ודאי טעה בדיבורו שהרי התכוין לדבר אחר, ולכן לא אמר כלום.

וכתב הדבר שמואל (נמוק' שם), שלכאורה לפי דברי התוספות קשה, מדוע אם אמר לערלים ולא הספיק לומר למולים עד שנגמרה השחיטה לא אמר כלום, הרי לא טעה בדיבורו שהרי רצה לומר לערלים, ואם כן גם כאן יש לומר שאלו דברים שבלב ואינם דברים. וכתב שצריך לומר שהואיל ולא התכוין לפסול את הקרבן בדיבורו, שהרי התכוין לשחוט גם לשם מולים, נמצא שכלפי פסול הקרבן יש כאן טעות בדיבורו, ולכן נחשב כאילו לא אמר כלום[לח].

מה הגמרא מקשה מתרומה הלא בתרומה חלה מחשבה אף בלא דיבור

שם. הקשה השואל בשו"ת **אחיעזר** (מ"ב סי' כד אות ו), לשיטת **התוספות** (ד"ה רבי) שמחשבת פסול אינה חלה במחשבה בלבד אלא דווקא בדיבור, מה מקשה הגמרא מהמתכוין לומר תרומה ואמר מעשר שלא אמר כלום, הלא בתרומה חלה המחשבה אף בלא דיבור כמבואר בביצה (יג:), ומשום כך כשחשב לומר תרומה כבר חלה מחשבתו, וכיון שדיבורו סותר למחשבתו לא אמר כלום, ואם כן דווקא לגבי תרומה סובר רבי מאיר שצריך שיהיו פיו ולבו שוים, אבל לגבי מולים וערלים, הואיל ואין המחשבה חלה אלא בדיבור, אין צריך שיהיו פיו ולבו שוים.

ובתחילת דבריו שם רצה האחיעזר ליישב קושיא זו, שהתוספות סוברים שלא מצינו שמועילה מחשבה להפרשת תרומה אלא כשאין מחשבתו סותרת למה שהוציא בפיו, אבל כאשר מה שמוציא בפיו סותר למחשבתו, חוזר הדין שדברים שבלב אינם דברים, והולכים אחר מה שהוציא בפיו.

אמנם דחה תירוץ זה, שהרי הקשו התוספות שאם נאמר שמחשבת פסול חלה במחשבה בלבד, מדוע אם הקדים ערלים למולים פסול לרבי מאיר, הלא גמר בלבו לומר למולים, וכיון שחלה מחשבתו נמצא שלא נשחט הפסח רק לשם ערלים אלא אף לשם מולים. ומבואר מדבריהם, שהואיל והתכוין לומר גם לשם מולים, לא אומרים שהולכים רק אחר מה שהוציא בפיו דהיינו לערלים, ומה שחשב לשם מולים נחשב כדברים שבלב, אלא הולכים אף אחר מחשבתו. ואם כן אי אפשר לומר שלדעת התוספות כאשר מה שהוציא בפיו סותר למחשבתו אין המחשבה חלה. ואדרבה יש להקשות עוד, שלכאורה התוספות סותרים דבריהם, שהרי כתבו (ד"ה המתכוין) שהמתכוין לומר תרומה ואמר מעשר לא אמר כלום לפי שטעה בדיבורו, והלא תרומה חלה במחשבה, ואם כן הגם שאמר מעשר מכל מקום חלה תרומה על ידי מחשבתו.

ומשום כך תירץ באופן אחר (שם אות ג), שקושיית הגמרא אינה מהרישא של המשנה אלא מהסיפא[לט], שאדם שהתכוין לומר שאינו נכנס לבית זה ואמר לבית אחר, אין דבריו כלום, והלא שם ודאי שצריך דיבור כמבואר בשבועות (כו:) שלמדו כן מן הפסוק (ויקרא ה ד) 'לבטא בשפתים', שבשבועות ונדרים צריך שיוציא בפיו ולא מועילה מחשבה, ואף על פי כן סובר רבי מאיר שצריך שיהיו פיו ולבו שוים. ואם כן אף לגבי מולים וערלים שצריך להוציא בפיו סובר רבי מאיר שצריך שיהיו פיו ולבו שוים[מ].

המתכוין לומר תרומה ואמר מעשר האם חל מה שחשב בלבו

שם. מבואר במשנה במסכת תרומות (פ"ג מ"ח), שאדם שהתכוין לומר תרומה ואמר מעשר, לא אמר כלום כיון שצריך שיהיו פיו ולבו שוים. וביארו **התוספות** (ד"ה המתכוין) שמה שחשב בלבו לומר תרומה אלו דברים שבלב ואינם דברים, ומה שהוציא בשפתיו דהיינו מעשר אינו כלום, לפי שטעה בדיבורו. ומשמע לכאורה מדבריהם שאף מה שחשב בלבו דהיינו שיעשה תרומה, אינו חל.

אמנם בערכין (ה.) מבואר, שנחלקו חכמים ורבי מאיר מה הדין באדם שאמר על פחות מבן חודש 'הרי ערכו עלי', לדעת רבי מאיר אין אדם מוציא דבריו לבטלה, ולכן מכיון שיודע שאין ערך לפחות מבן חודש התכוין לומר לשם דמים ומשום כך חייב להביא דמי שויו. ואילו לדעת חכמים לא אמר כלום לפי שאין ערך לפחות מבן חודש, ואדם מוציא דבריו לבטלה. וכתבו התוספות (שם ד"ה מדס), שלדעת רבי מאיר גם אותו אדם אינו יודע שאין ערך לפחות מבן חודש, מכל מקום חייב להביא דמי שויו, לפי שכוונתו להתחייב סכום כפי הלשון שתיקנו חכמים.

אמנם הקשו מהמשנה המובאת בסוגייתנו, שאדם שהתכוין לומר תרומה ואמר מעשר לדעת רבי מאיר לא אמר כלום, ומדוע לא אמר כלום, הלא אין אדם מוציא דבריו לבטלה. ותירצו שני תירוצים:

א. שמה שנאמר במשנה 'לא אמר כלום' אין הכוונה שלא חלה תרומה כלל, אלא כלפי מה שהוציא מפיו לא אמר כלום, אבל מה שחשב בלבו חל, ועל כן מה שאמר מעשר לא חל, אבל מה שהתכוין לומר דהיינו תרומה חל.

ב. שלגבי תרומה מה שהוציא בפיו דהיינו מעשר אינו רוצה בכך, ומה שחשב בלבו דהיינו תרומה היה טעות, כיון שאמר מעשר. אבל לגבי ערכין, כשאמר ערך פחות מבן חודש עלי התכוין לדמי ערכו, ולכן אין זו טעות.

וכתב האחיעזר (שו"ת מ"ב סי' כד אות ג), שלפי התירוץ הראשון אם מתכוין להוציא בשפתיו מה שחשב בלבו, מה שחשב לומר קיים. אבל לתירוץ השני אם מה שהוציא בפיו סותר למה שחשב לא חל אף מה שחשב לומר. אמנם אף לתירוץ זה אם חשב להוציא בפיו ולא הוציא הרי מחשבתו קיימת.

עוד כתב, שהתוספות בסוגייתנו סוברים כתירוץ השני בתוספות בערכין, שגם מה שחשב בלבו לא קיים, וטעמם משום שהתכוין להוציא בפיו, ואין כוונתו שתהיה תרומה כל זמן שלא הוציא מפיו כן[מא].

והמהר"ם מרוטנברג (שו"ת, סי' תקפו) נשאל, מה הדין באדם ששלח שליח לקדש אשה, ובשעת הקידושין כשהיה השליח צריך לומר הרי את מקודשת לראובן, אמר הרי את מקודשת 'לי', ואמרו לו העדים מדוע לא אמרת 'לראובן', ונשבע השליח שהיה סבור שאמר 'לראובן' ולא התכוין כלל לקדשה לעצמו כי אם לראובן, האם האשה צריכה לקבל גט מן השליח או לא.

והשיב המהר"ם מרוטנברג שנראה שאינה צריכה גט מן השליח, כיון שקיימא לן (גיר לפ.) שהקדש בטעות אינו הקדש. ועוד, שהרי שנינו (תרומות פ"ג מ"ח) שהמתכוין לומר תרומה ואמר מעשר, מעשר ואמר תרומה, עולה ואמר שלמים, שלמים ואמר עולה, לא אמר כלום והרי הם חולין גמורים, ונאמן לומר שהיה בדעתו לומר מה שחשב בלבו והוציא בפיו דבר אחר. והוסיף, שאף אדם אחר יכול לסמוך על דבריו ועל כן יכול לשחוט את הבהמה מחוץ למקדש כחולין גמורים, ולהאכיל את התרומה לזרים, לפי שעד אחד נאמן באיסורין היכן שלא הוחזק האיסור. ומפורש בדבריו, שאף מה שחשב בלבו לומר לא חל כלל.

ידיהם מן הפסח ולמוכרו לחבורה אחרת, ועל כן אין לומר שסתם פסח עומד למולים. **לח. וכעין** זה כתב באחיעזר (שו"ת, מ"ב סי' כד אות ו). **לט. והוסיף,** שהרי הגמרא דילגה על הבבא האמצעית 'עולה ואמר שלמים', כיון שכוונתה להקשות דווקא מהסיפא. וכן דייק השואל באור גדול (שו"ת, סי' לו ד"ה ומה שדקדק). **מ. וכעין** זה כתב בחידושי רבינו משה מאימראן (נמוק' ד"ה המתכוין), עיי"ש. **מא. וראה** בטורי אבן (מגיגה י. אבני שהם ד"ה דילמא) שהקשה, מדוע המתכוין לומר תרומה ואמר מעשר לא אמר כלום, הלא תרומה חלה במחשבה, ואם כן מדוע לא חלה מחשבתו ותיעשה תרומה. ותירץ שמכיון שגמר בלבו להוציא בפיו, כל זמן שלא הוציא בפיו אין מחשבתו חלה. וראה שם שהביא ראיה לדבריו. וראה עוד בקרן אורה (מדרים ג. ד"ה אלא) שגם כתב כן. אולם באור גדול (שו"ת סי' לו ד"ה ומה שדקדק) כתב, שמחשבה מועילה דווקא כשדיבורו אינו סותר למחשבתו, אבל כאשר מה שהוציא בפיו סותר למחשבתו, אין המחשבה חלה כלל.

ביאור הדימוי בין מפגלים בחצי מתיר לבין שוחט סימן אחד לשם ערלים

ורבי מאיר לטעמיה דאמר מפגלין בחצי מתיר. כתב **האור שמח** (פסולי המוקדשין פט"ז ה"ז), שהמחלוקת בדין פיגול בחצי מתיר מובאת בגמרא (מנחות טז.) ובתוספתא (זבח פ"ג ה"ח) רק לגבי מחשבת פיגול, דהיינו אם חשב באחת מעבודות ההקרבה על מנת לאכול את בשר הקרבן חוץ לזמנו או חוץ למקומו, אבל לגבי שאר מחשבות פסול לא מובאת מחלוקת זו.

והטעם שדווקא לגבי פיגול נחלקו אם מפגלים בחצי מתיר, הוא משום שלגבי פיגול נאמר בתורה (ויקרא ז יח) 'ואם האכל יאכל', דהיינו שהמחשבה צריכה להיות על האכילה, כלומר שיחשוב לאכול את הבשר חוץ לזמנו או חוץ למקומו, או שיחשוב על אכילת מזבח דהיינו הקטרה או זריקה חוץ לזמנו או חוץ למקומו. וכיון שהמחשבה היא דווקא על האכילה, סוברים חכמים שהמחשבה צריכה להיות על כל האכילה ולא על חציה. אבל שאר מחשבות פסול אינן על האכילה אלא על העבודה, כגון מחשבת שלא לשמו וכדומה. וכתב, שעל פי זה יש לומר, שבשאר מחשבות פסול מודים חכמים שחלה המחשבה אף בחצי מתיר[מג], כיון שמחשבות אלו פוסלות בעבודה, ואין צריך שיחשוב על כל העבודה.

עוד כתב, שבסוגייתנו מובאת מחלוקת זו גם לגבי מחשבה לשם ערלים הגם שאינה מחשבת פיגול. והביאור בזה הוא, שאף מחשבה לשם ערלים היא מחשבה על אכילת בשר הפסח כמו שכתבו **התוספות** (לעיל סע. ד"ה שמטו) בשם **ריב"א**. ומשום כך הגמרא תולה את המחלוקת לגבי היכן ששחט סימן ראשון לערלים וסימן שני למולים למחלוקת אם מפגלים בחצי מתיר, לפי שאף מחשבה לשם ערלים היינו מחשבה לשם שערלים יאכלו את הבשר, ולכן אף כאן סוברים חכמים שצריך לחשוב על כל האכילה, ואין המחשבה חלה על חצי מתיר[מד].

אף שלדעת חכמים אם פיגל בחצי מתיר פסול, כשחישב בסימן אחד לערלים סוברים שכשר

ורבנן לטעמייהו דאמרי אין מפגלין בחצי מתיר. מבואר בגמרא, שלדעת חכמים החולקים על רבי מאיר וסוברים שאף אם הקדים מחשבת ערלים למולים כשר, אף אם חשב שתהא שחיטת סימן שלם לשם ערלים, אין הפסח נפסל בכך, לפי שלדעתם אין מפגלים בחצי מתיר. וכיון שהמתיר של הבהמה הוא שחיטת שני סימנים, אי אפשר לפסול את הקרבן במחשבה בסימן אחד. **והקשו התוספות** בזבחים (מח: ד"ה ממאי), שמסוגיית הגמרא שם מוכח שאף לדעת חכמים הגם שאין מפגלים בחצי מתיר, מכל מקום מועילה מחשבתו בחצי מתיר לפסול את הקרבן[מה]. ואם כן קשה, מדוע כשחשב בשחיטת סימן אחד לשם ערלים משמע שלדעת חכמים הפסח כשר, הלא כשם שמחשבת פיגול בחצי מתיר הגם שאינה מפגלת מכל מקום פוסלת את הקרבן, כמו כן מחשבת ערלים בחצי מתיר צריכה לפסול את הקרבן.

ותירצו, שהטעם שלדעת חכמים הקרבן נפסל כשחשב מחשבת פיגול בסימן אחד, הוא משום שגזרו חכמים שמא יפגל במתיר שלם[מה], כמבואר במנחות (יד:) שגזרו חכמים שהחושב מחשבת פיגול בקומץ [שהוא חצי מתיר] פסול שמא יבוא לפגל בקומץ של מנחת חוטא שבא לבדו, והוא מתיר שלם, וכן גזרו שהחושב מחשבת פיגול בלבונה [שהיא חצי מתיר] פסולה, שמא יבוא לחשוב מחשבת פיגול בלבונה הבאה בבזיכים שהיא מתיר שלם. אבל לגבי מחשבת ערלים בסימן אחד, לא שייך לגזור שאם חשב מחשבת ערלים בסימן אחד פסול שמא יבוא לחשוב בשני סימנים, ועל כן סוברים חכמים שהפסח כשר[מו].

אהח 19/06/2018

והפנים מאירות (נמוק' שם) **וכן החזון איש** (או"ח סי' קכד לדף סג.) כתבו ביישוב קושיית התוספות, שהטעם שלדעת חכמים אם חשב מחשבת פסול בחצי מתיר הקרבן נפסל, הוא משום שמערב בעבודתו מחשבה הפוסלת, אבל בפסח אין מחשבה לשם ערלים פוסלת אלא כשחשבה על כל השחיטה, דהיינו בשחיטת שני הסימנים, כמו שדרשו בגמרא לעיל (סג:) מפסוק. אבל לדעת רבי מאיר הסובר שמפגלים בחצי מתיר, נמצא ששחיטת כל סימן היא עבודה בפני עצמה, כשם שלגבי מחשבת פיגול נחשבת שחיטת סימן שלם כעבודה בפני עצמה[מז].

מקור איסור שחיטת הפסח על החמץ

השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה[מח]. פירש **רש"י** (ד"ה השוחט) שהשוחט את הפסח על החמץ עובר בלאו האמור בפרשת כי תשא (שמות לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי'. וכן מבואר בירושלמי (פ"ה ה"ד) שהמקור לאיסור שחיטה על החמץ הוא מן הפסוק 'לא תשחט' וגו'. אולם **רבינו חננאל** (ד"ה ממני') כתב, שהמקור לאיסור זה הוא מן הפסוק האמור בפרשת משפטים (שם כג יח) 'לא תזבח על חמץ דם זבחי'.

והקשה הצל"ח (ברכ"י שם), מדוע הביא רש"י את הפסוק 'לא תשחט' וגו' כמקור לאיסור שחיטת הפסח על החמץ, הרי כבר נאמר בפרשת משפטים 'לא תזבח על חמץ דם זבחי' והיה לרש"י להביא פסוק זה שהוא מוקדם בתורה[מט]. **והביא, שהרמב"ם בפירוש המשניות** (פ"ה מ"ד) כתב 'מה שאמר השם יתברך לא תשחט על חמץ דם זבחי ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח, חכמים אומרים כי אמרו זבחי רוצה בו קרבן וזה פסח', כלומר שבפרשת כי תשא בסוף הפסוק הוזכר קרבן פסח שנאמר 'לא תשחט על חמץ דם זבחי ולא ילין לבקר זבח חג הפסח', אבל בפרשת משפטים לא הוזכר הפסח. וכתב שעל פי זה מובן מדוע נקט רש"י דווקא את הפסוק שבפרשת כי תשא, כיון שבפסוק זה הוזכר הפסח במפורש[נ].

ובאור חדש (ברכ"י שם) תירץ, שהטעם שהביא רש"י את הפסוק של 'לא תשחט' כיון ששני לאוין אלו הם לאו הניתק לעשה, כלומר, שנאמר בתורה (שמות יג טו) 'אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם', ועל סמך פסוק זה נאמרו הפסוקים 'לא תזבח על חמץ' ו'לא תשחט על חמץ' דהיינו שאחר שתתקיים מצות עשה של השבתה ישחט הפסח. ולאו הניתק לעשה אין לוקים עליו[נא], אמנם מכיון שנאמרו כאן שני לאוין מבואר במסכת תמורה (ד:) שאין עשה אחד מנתק שני לאוין, ומשום כך נקט רש"י את הפסוק השני של 'לא תשחט' שמחמתו לוקים על איסור זה.

שיעור החמץ לעבור עליו באיסור שוחט על החמץ

שם. כתב **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"א ה"ה) 'השוחט את הפסח בזמנו והיה לו כזית חמץ ברשותו לוקה'. מבואר מדבריו, שדווקא כשיש בחמץ שיעור כזית חייב השוחט.

ובמנחת חינוך (מצוה פט אות ג) ביאר, שדווקא אם שחט והיה ברשותו חמץ בשיעור כזית חייב על אף שבפסוק לא נאמר לשון אכילה, כיון שכל השיעורים שנאמרו בהלכה למשה מסיני שיעורם בכזית, ואף בלאוין שאינם תלויים דווקא באכילה, אלא אם נאמרו שיעורים אחרים[נב].

ובשפת אמת (ד"ה השוחט) כתב, שה**רמב"ם** פסק שאין עוברים על איסור שחיטה על החמץ אלא בשיעור כזית, כיון שסבר ששחיטה על החמץ היא בכלל השבתת חמץ ששיעורו בכזית כמבואר במסכת ביצה (ז:). והוסיף שכן

אוצר החכמה

זבח חג הפסח' מלמד על תחילתו, שדווקא מי שבכלל האיסור של הלנת הפסח דהיינו בני החבורה, כאשר יש בידו חמץ עובר השוחט על איסור שחיטת פסח על החמץ. וממילא יש לומר שמחמת כן נקט רבי אמי פסוק זה, שהרי מהפסוק שבפרשת משפטים לא נוכל ללמוד שהאיסור לא לשחוט את הפסח על חמץ תלוי באיסור הלנת הפסח של בני החבורה, שהרי שם מדובר על כהן המקטיר שאסור לו להלין ולא על בני החבורה. אבל במשנתנו שעדיין לא הוזכר דין זה של רבי אמי, קשה מדוע נקט רש"י פסוק זה. **נ. עוד** כתב, שה**רמב"ם** (קרבן פסח פ"א ה"ה) כתב שהשוחט את הפסח בזמנו על החמץ עובר בלאו של 'לא תזבח', ולכאורה קשה מדוע לא נקט כפי שכתב בפירוש המשנה שעובר בלאו של 'לא תשחט', וכתב שצריך לומר שאחר שלמדנו ש'לא תשחט על חמץ דם זבחי' נאמר על פסח מכך שנאמר בסוף הפסוק 'ולא ילין לבקר זבח חג הפסח', ממילא אף ב'לא תזבח על חמץ דם זבחי' מדובר בקרבן פסח, שהרי למדנו שהפסח קרוי 'זבחי'. והביא שה**רמב"ם** (שם ה"ו) פסק, שהמלין את בשר הפסח עובר בלאו של 'ולא ילין חלב חגי עד בקר' ונכפלה אזהרה זו בפסוק 'ולא ילין לבקר זבח חג הפסח'. ותמה המשנה למלך (שם) מנין לרמב"ם שהפסוק 'ולא ילין חלב חגי עד בקר' נאמר לגבי קרבן פסח. וכתב הצל"ח שעל פי מה שנתבאר יש לומר, שהואיל והפסוק 'לא תזבח' נאמר אף הוא לגבי פסח, ממילא אף סוף פסוק זה 'ולא ילין חלב חגי עד בקר' מדבר על קרבן פסח. ולפי זה מובן מדוע נקט הרמב"ם בהלכותיו את הפסוק 'לא תזבח' ולא את הפסוק 'לא תשחט', כיון שבהלכה שלאחר מכן (ה"ז) פסק שהמלין בשר הפסח עובר ב'לא ילין חלב חגי עד בקר', ולכן לגבי שוחט על החמץ הביא את הפסוק של 'לא תזבח' שהוא תחילת פסוק זה. **נא. כמבואר** במסכת תמורה (ד:). **נב. ראה** במנחת חינוך (מצוה מ אות ה) שכתב לגבי האיסור להותיר מבשר הפסח עד למחרת שדווקא כזית יש איסור להותיר, כיון שכל השיעורים שנאמרו בהלכה למשה מסיני שיעורן בכזית. חוץ ממקומות שפירשו חז"ל שיש שיעור אחר כגון שיעורי הוצאה בשבת, ושיעורי טומאה בכביצה, וכמו כן שיעור אכילה ביום הכיפורים שהוא בככותבת, אבל היכן שלא פירשו חז"ל מה השיעור, ודאי שהשיעור הוא בכזית

מב. וראה בקהלות יעקב (נמוק' סי' ה אות ה) שכתב כעין זה. אולם הביא בשם החזון איש (קדשים קמץ סי' מ) שנקט בדעת הרמב"ם (פסולי המוקדשין פט"ז ה"ו), שלדעת חכמים אף סתם מחשבת פסול לא חלה בחצי מתיר, עיי"ש. **מג. וראה** שם מה שכתב עוד בענין זה. **מד. דהיינו** שהאוכל את בשר קרבן זה אינו חייב כרת כשאר פיגול, אלא הקרבן נפסל להקרבה. **מה. אולם** בספר קדשי דוד (נמוק' שם) דייק מפירוש רש"י (שם לו: ד"ה לפיקך) שהוא פסול דאורייתא. וכן נקט האחיעזר (שו"ת, מ"ב סי' ל אות ג) בדעת הרמב"ם (פסולי המוקדשין פט"ז ה"ו). **מו. וראה** ברבי עקיבא איגר (נמוק' שם), מה שתמה על דברי התוספות מהגמרא במנחות (יד:), עיי"ש. **מז. וראה** באור שמח (פסולי המוקדשין פט"ז ה"ו), מה שכתב ביישוב קושיית התוספות. **מח. בקו"ף** הרמ"ז (על המצוות, פ"ה מ"ד) הקשה, מדוע נקט התנא 'עובר בלא תעשה' ולא אמר 'חייב' כמו שאמר בדעת רבי שמעון להלן. ותירץ, שהואיל ונאמרו שני פסוקים 'לא תזבח' ו'לא תשחט' היינו אומרים שילקה שתים כיון שעובר בשני לאוין. ולכן התנא בא לרמוז בלשון 'עובר בלא תעשה' שאינו עובר אלא בלא תעשה אחד. וראה שם שביאר מדוע אינו עובר בשני לאוין. אולם המהרש"א (נמוק' ד"ה השוחט) כתב בדעת התוספות שעובר בשני לאוין. וראה עוד באור חדש (ד"ה השוחט) מה שכתב בענין זה. ובכסף משנה (קרבן פסח פ"א ה"ה) כתב, שהתנא נקט לשון 'עובר בלא תעשה' ולא אמר 'הרי זה פסול' כדי ללמדנו שאין הפסח נפסל בשחיטה זו, כמו שכתבו תוספות (ד"ה השוחט). **מט. אמנם** כתב, שבגמרא להלן (ע"ב) מובא שרב הושעיא הסתפק לפני רבי אמי האם כשלשוחט עצמו אין חמץ ויש חמץ לאחד מבני החבורה עובר השוחט באיסור שחיטת הפסח על החמץ, והשיב לו רבי אמי שבפסוק 'לא תשחט על חמץ' לא נאמר 'על חמצו', ומשמע שאף כשאין החמץ שייך לשוחט עצמו, עובר בלאו זה. ולכאורה קשה מדוע הגמרא נקטה פסוק זה, ולא נקטה את הפסוק המוקדם 'לא תזבח על חמץ' האמור בפרשת משפטים. וכתב, שעל הגמרא אין להקשות כן, לפי שבהמשך הגמרא שם מבואר שרב הושעיא הקשה לרבי אמי שאם כן אף אם יש חמץ ביד ישראל שאינו מבני החבורה יעבור השוחט על איסור שחיטה על החמץ, שהרי לא נאמר 'חמצו', והשיב לו רבי אמי שסוף הפסוק 'ולא ילין לבקר

משמע בגמרא לעיל (ה.) שרבא לומד שדין השבתת החמץ הוא מחצות מאיסור שחיטת הפסח על החמץ, שאמרה תורה לא תשחט הפסח ועדיין החמץ קיים[נג]. **אמנם** הביא, שבירושלמי (פ"ה ה"ד) הסתפקו אם שיעור החמץ שעובר עליו בשוחט על החמץ הוא כשיעור החמץ שאסור באכילה דהיינו כזית, או כשיעור החמץ שטעון ביעור [שבזה נחלקו בית שמאי ובית הלל במסכת ביצה (ז:) אם שיעורו בכזית או בככותבת]. וכתב, שאף לפי הירושלמי יש לפסוק כדברי הרמב"ם, שהרי הלכה כדברי בית הלל שאף לגבי ביעור שיעורו בכזית, ולכן גם אם הולכים אחר שיעורו לגבי ביעור, מכל מקום שיעורו בכזית[נד].

דין השוחט את הפסח על השאור

שם. מבואר במשנתנו שהשוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה. והצל"ח (ל"ה הסומט) דן אם אף השוחט את הפסח על השאור [חמץ שאינו ראוי לאכילה, ומחמיץ אחרים] עובר בלא תעשה. והביא, שבמסכת ביצה (ג.) נחלקו בית שמאי ובית הלל באיזה שיעור עוברים על חמץ ושאור, בית שמאי אומרים ששאור בכזית וחמץ בככותבת, ובית הלל אומרים זה וזה בכזית. ומבואר בגמרא שם (ז:) שבית שמאי סוברים שמכך שנאמר (שמות יג יט) 'שבעת ימים שאר לא ימצא בבתיכם, כל הל אכל מחמצת' וגו' משמע ששיעורם חלוק, שהרי שאור חמור מחמץ ומדוע נאמר גם שאור וגם חמץ, היה מספיק לכתוב חמץ והיינו למדים את שאור בקל וחומר מחמץ. ואילו בית הלל סוברים ששאור חימוצו קשה יותר מחמץ אבל אינו ראוי לאכילה, ולכן לא היינו יכולים ללמוד חמץ משאור ושאור מחמץ. ומבואר שם שדווקא לגבי חיוב ביעור נחלקו מה השיעור של חמץ ושאור, אבל לענין אכילה לדעת כולם שיעורם שוה בכזית, כמו שאמר רבי זירא שהפסוק פתח בשאור וסיים בחמץ לומר לך זהו שאור זהו חמץ, ולכן לענין אכילה שיעורם בכזית. אלא שנחלקו אם למדים ביעור מאכילה או לא. ולפי זה כתב הצל"ח שלדעת בית הלל שלמדים ביעור מאכילה אף לגבי שוחט על החמץ יש ללמוד זביחת הפסח מאכילה, והשוחט על השאור יעבור בלא תעשה, אבל לבית שמאי שאינם למדים ביעור מאכילה יש להסתפק אם בשוחט על השאור צריך שיעור ככותבת או שמספיק כזית בכדי שיעבור על הלאו. וכתב, שמסתבר שאף לדעת בית שמאי מספיק כזית, כיון שהטעם שבית שמאי אינם למדים ביעור מאכילה הוא מפני שהתורה הוצרכה לאסור גם שאור וגם חמץ, אבל בשחיטת הפסח על החמץ שלא הוזכר בפסוק אלא חמץ, אף בית שמאי סוברים שלמדים ביעור מאכילה, ואם כן אף הם מודים שהשוחט על השאור חייב אפילו בכזית[נה].

האם השוחט את הפסח בזמנו על החמץ עובר גם ב'בל יראה'

שם. מבואר במשנתנו שהשוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה, ופירש **רש"י** (ד"ה הסומט) שעובר על הלאו של 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' (שמות לד כה). ודייקו **התוספות יום טוב** (פ"ה מ"ד) **והמנחת חינוך** (מצוה יח סוס ג) **מדבריו,** שעובר דווקא בלאו של 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' אבל אינו עובר בלאו של בל יראה ובל ימצא, שהרי בהמשך משנתנו מבואר שלדעת רבי שמעון השוחט את הפסח שלא לשמו על החמץ בחג עצמו חייב, ופירש רש"י (ד"ה מיי) שהואיל ופסח שלא בזמנו דינו כשלמים, נמצא שאין שחיטה זו פוסלת את הקרבן ולכן עובר הן בלאו של שוחט על החמץ, והן בלאו של לא יראה ולא ימצא. ומכך שדווקא בסיפא דהיינו כששחט בחג עצמו פירש רש"י שעובר אף בבל יראה, אבל ברישא לא הזכיר אלא את הלאו של לא תשחט, משמע שסובר שאין עוברים על בל יראה אלא בפסח עצמו, אבל בערב הפסח משש שעות ולמעלה עד שקיעת החמה, לא עוברים בלאו זה[נו]. אמנם **האחרונים** כתבו שבכמה מקומות משמע מפירוש רש"י שעוברים על איסור בל יראה כבר משש שעות ולמעלה[נז].

והצל"ח (ל"ה וגלמה) נקט בדעת רש"י שעוברים בבל יראה כבר משש שעות ולמעלה, ומשום כך ביאר שהטעם שדווקא לגבי שוחט את הפסח שלא בזמנו פירש רש"י שעובר אף בבל יראה ולא פירש כן כבר ברישא לגבי שוחט בזמנו הוא, מפני שבגמרא להלן מבואר שלעולם אינו חייב עד שיהא החמץ ברשות השוחט או הזורק או אחד מבני החבורה, והרי זה ודאי שאין השוחט עובר בלאו של שוחט על החמץ כאשר יש חמץ ברשות הזורק, שהרי עדיין לא היתה זריקה ואין ידוע מי יהיה הזורק[נט], אלא הביאור הוא שהזורק את הדם עובר בלאו זה כשזורק את הדם כאשר יש חמץ ברשותו או ברשות השוחט או ברשות אחד מבני החבורה. אבל מה שאמרו 'או לאחד מבני חבורה' פירושו שהואיל ונמנו בני החבורה קודם השחיטה, לפיכך השוחט עובר בלאו זה כשיש חמץ ברשות אחד מהם. ודין זה נלמד להלן (ע"ג) מן הפסוק (שמות לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי ולא ילין לבקר זבח חג הפסח', כלומר שמסמיכות איסור שחיטה על חמץ לאיסור הלנת הפסח למדים שהאיסור לשחוט על החמץ הוא רק בחמץ שיש ברשות מי שמצווה שלא להלין את בשר הפסח, דהיינו בני החבורה ולא שאר ישראל. וכתב הצל"ח, שיש לומר שהשוחט עובר על חמץ שברשות אחד מבני החבורה דווקא כשנשחט בזמנו, אבל אם שחט בתוך המועד אינו עובר אלא על החמץ שיש ברשותו, כיון שבני החבורה אינם עוברים ב'לא ילין' כששוחט את הפסח שלא בזמנו[ס]. ועל פי זה יש לבאר, שהטעם שדווקא לגבי שוחט בתוך המועד פירש רש"י שעובר אף בבל יראה ולא פירש כן לגבי שוחט בזמנו הוא, מפני שדווקא כששוחט שלא בזמנו עובר בכל אופן גם בלאו של שוחט על החמץ וגם בבל יראה, שהרי אינו עובר בלאו של שוחט על החמץ אלא אם זהו חמצו, אבל ברישא לגבי שוחט בזמנו, באופן ששוחט על חמץ של אחד מבני החבורה, אינו עובר אלא בלאו של שוחט על החמץ, אבל אינו עובר בלאו של בל יראה שהרי אינו חמצו. ולכן דווקא לגבי שוחט שלא בזמנו פירש רש"י שעובר על שני הלאוין[סא].

והחתם סופר (לעיל ו: ד"ה וחמץ) כתב, ששיטת רש"י היא שמשש שעות ואילך עובר בבל יראה[סב], וטעמו הוא משום שמצינו (לעיל ה.) שהזהירה תורה

כמבואר במסכת יומא (פ.) ובעוד מקומות. **נג. וכתב** שעל פי זה יש ליישב את קושיית הפני יהושע במסכת ביצה (ז: ד"ה מ"ט) שהקשה על מה שנחלקו שם בית שמאי ובית הלל אם שיעורו של חמץ לענין לעבור עליו בבל יראה שוה לשיעור שאור [חמץ שאינו ראוי לאכילה, ומחמיץ אחרים] דהיינו כזית, או ששיעור חמץ בככותבת. וקשה, מה הנפקא מינה במחלוקת זו, הלא העובר בבל יראה אינו לוקה כיון שהוא לאו הניתק לעשה [כמבואר להלן (לה.) ותלוי בגירסא שם], ואם כן לדעת כולם אינו לוקה, וכיון שחצי שיעור אסור מן התורה לדעת כולם, ממילא אין נפקא מינה אם השיעור של חמץ הוא בכזית או בככותבת, שהרי אף לבית שמאי הסוברים ששיעורו בככותבת, עובר עליו בבל יראה מדין חצי שיעור. וכתב השפת אמת שלפי דבריו יש לומר, שהנפקא מינה היא לענין שוחט על החמץ, שהרי השוחט על החמץ לוקה, ודווקא אם שחט על שיעור כזית לוקה. וראה שם עוד מה שהקשה על שיטת הרמב"ם. ובמנחת חינוך (מצוה פט סוס ג) כתב, שיתכן שכששוחט את הפסח על חצי שיעור חמץ אינו עובר בלאו מדין חצי שיעור אסור מן התורה, כיון שאין החצי שיעור ראוי להצטרף בכדי אכילת פרס כמו שכתב השאגת אריה (סו"ס פ' פס) לענין בל יראה. [וראה במנחת חינוך (מצוה ח סוס ו) ובשאגת אריה (סס) מה שכתבו ביישוב קושיית הפני יהושע הנ"ל] אמנם כתב, שלדעת השאגת אריה (סס) שהכוונה שחצי שיעור שראוי להצטרף אסור הוא מן התורה היינו שאם היה שיעור שלם היה עובר בלאו זה, ממילא אף השוחט על חצי שיעור עובר בלאו, כיון שאם היה שיעור שלם היה לוקה. **נד. וראה** ברבי עקיבא איגר (גליון הרמב"ם סס) שכתב, שמקור דברי הרמב"ם שדווקא כששוחט על חמץ בשיעור כזית עובר בלא תעשה, הוא מהירושלמי הנזכר. **נה. וראה** עוד בדבריו שהאריך בזה, והביא שבירושלמי (פ"ה ה"ד) הסתפקו אם בשיעור החמץ הולכים אחר הביעור שהוא לבית שמאי בככותבת או אחר האכילה שלדעת הכל היא בכזית, עיי"ש. וראה עוד בירושלמי שם שהסתפקו בשוחט את הפסח על שאור אם עובר בלא תשחט. האם אינו עובר עליו הואיל ולדעת רב הונא בשם רב מותר להאכילו לכלבו, או מכיון שאמר רב שלוקים על אכילתו עובר עליו. וראה במנחת חינוך (מצוה פט סוס ז) שתמה על הירושלמי, עיי"ש. עוד כתב המנחת חינוך, שיתכן שהאיסור לשחוט על החמץ לא נאמר אלא בחמץ גמור או שאור, אבל בחמץ נוקשה או תערובת חמץ לדעת הסובר שהוא איסור דאורייתא, אין איסור לשחוט כשהם ברשותו, כיון שדווקא בפסח יש איסור בזה שלמדים זאת (לעיל מג.) מן הפסוק בריבוי, אבל בערב פסח שלא נאמר הריבוי כמו שכתבו התוספות (לעיל ג. ד"ה סור), השוחט על חמץ נוקשה או תערובת חמץ אינו עובר בלאו. **נו. ובמנחת** חינוך כתב שכן משמע מלשון החינוך (סס). וכן כתב הראב"ד (השגות על הרמב"ס, חמץ ומצה פ"ג ה"ח). והביא המנחת חינוך שהמפרשים נחלקו בדעת הרמב"ם בזה. הראב"ד (סס) הבין מדעת הרמב"ם שעובר בבל יראה משעה שישית ואילך כיון שכתב 'לפיכך אם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו, הרי זה עובר על לא יראה ולא ימצא'. אך המגיד משנה (סס) כתב שלדעת הרמב"ם אינו עובר בבל יראה אלא בפסח עצמו, אלא שכוונתו לומר שלאחר שש שעות אין ביטול מועיל אלא ביעור, ואם לא ביערו אע"פ שבטלו משש שעות ולמעלה הרי זה עובר עליו לכשיגיע הפסח בבל יראה ובל ימצא. והביא ראיה לכך מזה שבמנין המצות בהקדמה להלכות חמץ ומצה כתב הרמב"ם, 'להשבית שאור בי"ד, לא יראה חמץ כל שבעה', ומשמע מדבריו שהלאו של בל יראה אינו אלא שבעה ימים [וכן נקט המגן אברהם (סי' תמג סק"ט) בדעת הרמב"ם]. אמנם הביא המנחת חינוך, שהנודע ביהודה (סו"ת, מהדו"ק סו"ס סי' כ ד"ה והנה דעת) כתב שלדעת הרמב"ם עוברים בבל יראה כבר משש שעות ולמעלה בערב הפסח, כיון שהוקש שאור לעשה של השבתה שמצוותו משש שעות ולמעלה. והטעם שהרמב"ם לא מנה זאת בהקדמה להלכות חמץ ומצה הוא מפני שדרך הרמב"ם למנות רק את המצוות המפורשות בתורה, ולא את המצוות שנלמדות בי"ג מדות. עוד כתב המנחת חינוך, שביירושלמי (פ"ה ה"ד) משמע שלדעת הסובר שהאוכל חמץ משש שעות ולמעלה עובר בלאו, הרי הוא עובר אף בבל יראה. ומשמע ששייך איסור בל יראה קודם החג עצמו. **נז. הצל"ח** (לעיל ו: סמוס' ד"ה מסגס) כתב כן בדעת רש"י [וכן כתב בסוגייתנו (פרש"י ד"ה מיי) ובנודע ביהודה (סו"ת, מהדו"ק סו"ס סי' כ)]. ובספר חק יעקב (סי' תמג סק"ט) כתב שמפירוש רש"י במסכת בבא קמא (כט: ד"ה מסגס) משמע שעוברים בבל יראה משעה שישית. וכן משמע מלשון רש"י לעיל (ד. ד"ה בין לר"מ). וראה בשדי חמד (מסיפת דיוס מערכת חמץ ומצה סי' ה סוס י) שהאריך בזה. **נח. בתחילת** דבריו (פרש"י ד"ה מיי) כתב, שאין להקשות מדוע דווקא בתחילת דברי רבי שמעון שאמר שהשוחט את הפסח בי"ד לשמו חייב, לא פירש רש"י שעובר אף בלאו של בל יראה, כיון שלדעת רבי שמעון באמת אינו עובר בבל יראה משש שעות ולמעלה, וכמו שהוכיח בספרו נודע ביהודה (סו"ת, מהדו"ק סו"ס סי' כ), אבל הוקשה לו מדוע בתחילת המשנה שאין זה דעת רבי שמעון לא פירש רש"י שעובר אף בלאו זה. וכעין זה כתב בחזון יחזקאל (ד"ה ובמועד). **נט. וכן** נקט המנחת חינוך (מצוה פט סוס ג). אולם המאירי (ד"ה ממר המאירי) כתב, 'וכן לא סוף דבר ששוחט חייב אם היה חמץ ברשותו, אלא אף כל שהוא יודע שיש חמץ ברשות אותו שעומד עמו לקבל או להוליך או לזרוק או להקטיר אימוריו או ברשות אחד מבני החבורה לוקה', ומבואר בדבריו שאם השוחט יודע בשעת השחיטה שיש חמץ ביד העומד לקבל להוליך או לזרוק עובר בלאו של שוחט על החמץ. וראה עוד להלן בענין 'האם השוחט על חמצו של זורק עובר בלא תעשה'. **ס. אלא** כל אדם מישראל הרואה בשר קדשים מונח סמוך לסוף זמן אכילתו מצווה לאוכלו כדי שלא יהא נותר. **סא. אמנם** הקשה, שהרי רבי יהודה במשנה הוסיף שאף השוחט את התמיד [של בין הערבים] בערב פסח על החמץ עובר בלא תשחט על חמץ דם זבחי, והרי בקרבן תמיד אין בני חבורה, ובהכרח שמדובר כשיש חמץ לשוחט עצמו, ולדעת רבי יהודה עוברים בבל יראה משש שעות ולמעלה [כמו שהוכיח בספרו נודע ביהודה (סו"ת, מהדו"ק סו"ס סי' כ)] ואם כן חוזרת הקושיא מדוע לא פירש רש"י בדעת רבי יהודה שעובר אף בלאו של בל יראה. וראה בפני שלמה (ד"ה הסומט) שהאריך ביישוב קושיא זו. **סב. כמבואר** מדבריו לעיל (ד. ד"ה בין לר"מ) ומדבריו במסכת בבא קמא (כט: ד"ה מסגס).

להשבית את החמץ קודם חצות היום, ואם הטעם שצריך להשבית את החמץ הוא מחמת הלאו של שחיטה על החמץ היה מספיק שכל אדם ישבית חמצו קודם שישחט את פסחו, ובהכרח שמשעה שישית עובר בבל יראה. ולפי זה יש לומר שהטעם שדווקא לגבי שוחט במועד עצמו כתב שעובר אף בבל יראה ולא כתב כן כבר לגבי שוחט בזמנו הוא, מפני שברישא לגבי שוחט בזמנו הובאה אף דעת רבי יהודה הסובר שאף השוחט את התמיד [של בין הערבים] על החמץ עובר בלאו של שוחט על החמץ, וכיון ששחיטת התמיד היא בחצות, יתכן שהטעם שצריך להשבית את החמץ קודם חצות הוא כדי שלא ישחט התמיד על החמץ, ולא כדי שלא יעבור בבל יראה, וכיון שלפי רבי יהודה לא יהא הכרח לומר שעובר בבל יראה משעה שישית, לכן דווקא בשוחט בתוך המועד הזכיר רש"י שעובר אף בבל יראה.

האם הפסח נפסל כשנשחט על החמץ והטעם בזה

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה השוחט) בשם **ריב"א**, שעל אף ששחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה, מכל מקום אין הפסח נפסל בכך, כיון שלא שנה עליו הכתוב לעכב[סג]. והביאו שבתוספתא (פ"ב ה"ד) מפורש, ששחט את הפסח על החמץ בי"ד עובר בלא תעשה, והפסח עצמו כשר ויוצא בו ידי חובתו.

אולם הצל"ח (להלן ע"ב בד"ה המקטיר) **והמשמרות כהונה** (נמוק' סח) דייקו מפירוש **רש"י** להלן (ע"ב ד"ה המקטיר אם המלג) שהפסח נפסל בשחיטתו על החמץ. שמבואר בגמרא שם שאף המקטיר על החמץ עובר בלא תעשה. ופירש רש"י כגון שלא היה לבני החבורה חמץ בשעת השחיטה, ובשעת הקטרה יש חמץ ברשות הכהן המקטיר, עובר הוא בלא תעשה. ואם לדעת רש"י אין הפסח נפסל בשחיטתו על החמץ, מדוע הוצרך להעמיד באופן שלא היה לבני החבורה חמץ בשעת שחיטה, הלא אף אם יש חמץ ברשותם, יעבור השוחט [ובני החבורה] בשעת שחיטה, ולאחר מכן בשעת הקטרה יעבור הכהן המקטיר. ובהכרח שסבר שהפסח נפסל בשחיטתו על החמץ, ומכיון שכבר נפסל בשחיטה נמצא שאינו מקטיר את הפסח, ולכן העמיד שמדובר כשהיה חמץ רק לכהן המקטיר בשעת הקטרה[סד]. והוסיף הצל"ח, שכפירוש רש"י מובא בירושלמי (פ"ב ה"ד) בשם רבי יוסי, שרב שמואל בר יצחק אמר שמכך שעובר על 'לא תשחט' בזריקת הדם על החמץ משמע שהפסח כשר, ואמר רבי יוסי שאין הכרח לומר שהפסח כשר, כיון שמדובר שבשעת שחיטה לא היה חמץ ברשותו אלא רק בשעת זריקה בא חמץ לרשותו. ומבואר שלדעת רבי יוסי הפסח נפסל בשחיטתו על החמץ.

כיצד כתבו התוספות שאין הפסח נפסל לפי שלא שנה עליו הכתוב הלא נאמרו שני פסוקים

הקשה המהרש"א (נמוק' ד"ה השוחט) על **התוספות**, כיצד כתבו שהואיל ולא שנה עליו הכתוב לעכב אין הפסח נפסל כשנשחט על החמץ, הרי הלאו של שוחט על החמץ נכפל בתורה, בפרשת משפטים נאמר (שמות כג יח) 'לא תזבח על חמץ דם זבחי', ובפרשת כי תשא נאמר (שם לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', ואם כן שנה עליו הכתוב לעכב ומדוע הפסח אינו נפסל בכך. ותירץ, שכאן אין לומר שנאמרו שני פסוקים אלו לעכב, אלא הם נאמרו כדי שהשוחט על החמץ יעבור בשני לאוין[סה]. ודווקא היכן שאי אפשר לומר שבאו הפסוקים להרבות לאוין, אומרים ששנה הכתוב לעכב[סו].

והתוספות במסכת תמורה (ד: ד"ה רבא) הקשו לשיטת רבא הסובר (שם) שכל דבר שאמרה תורה שלא לעשותו אם עשה דבר זה אינו מועיל, מדוע השוחט את הפסח על החמץ אינו נפסל בכך. ותירצו שהטעם שהפסח כשר הוא מפני שדרשו בירושלמי (פ"ב ה"ד) שאין הפסח נפסל בשחיטתו על החמץ ממה שנאמר (שמות לד כה) לא תשחט על החמץ דם 'זבחי' כלומר שעדיין נקרא 'זבחי' ששם פסח עליו[סז].

והקשו האחרונים[סח], מדוע התוספות בסוגייתנו לא תירצו שהטעם שהפסח אינו נפסל הוא כיון שדורשים כן מן הפסוק כמבואר בירושלמי[סט].

ותירץ הצל"ח (נמוק' ד"ה השוחט), שלדעת התוספות הטעם שהפסח אינו נפסל הוא אכן ממה שנאמר 'זבחי' ולא נאמר 'זבח' כלומר, שאף שנשחט על החמץ עדיין הוא זבחי וכמבואר בירושלמי. אלא שלדעת רבי שמעון הסובר ששחיטה שאינה ראויה אינה נקראת שחיטה, ולכן השוחט את הפסח על החמץ שלא לשמו פטור, וכמו כן השוחט שאר זבחים בין לשמן ובין שלא לשמן פטור, מבואר בגמרא להלן (סד.) שדורש זאת מכך שנאמר פעמיים 'זבחי' ונוטלים יו"ד מ'זבחי' ומוסיפים אותה ל'זבחי' השני, ונמצא שנאמר 'זבח' ו'זבחיי', כלומר 'זבח' היינו הפסח ו'זבחיי' היינו שאר קרבנות. ומכך שהתורה לא אמרה בפירוש 'זבחיי' אלא 'זבחי' פעמיים, יש ללמוד שבזמן הקרבת הפסח אינו חייב על הקרבת שאר קרבנות על החמץ, ורק שלא בזמן הקרבת הפסח דהיינו במועד עצמו מתחייב על שחיטת שאר קרבנות. ומבואר אם כן שלרבי שמעון אי אפשר ללמוד מכך שנאמר 'זבחי' ולא 'זבח' שאף שנשחט על החמץ אינו נפסל בכך[ע]. ומשום כך כתבו התוספות, שהטעם שאין הפסח נפסל אף לדעת רבי שמעון הוא מפני שלא שנה עליו הכתוב לעכב. וביאור דבריהם, שלרבי שמעון 'זבחי' אחד נאמר על פסח ו'זבחי' שני נאמר על שאר קרבנות, וכיון שבכל אחד מהם לא שנה הכתוב, אינם נפסלים כשנשחטו על הפסח.

ובקול הרמ"ז (על המשניות, פ"ה מ"ד) תירץ, שלכאורה יש להקשות לשיטת רבי יהודה הסובר שהשוחט את התמיד על החמץ עובר בלא תעשה, כיצד לומד שאין הפסח נפסל כשנשחט על החמץ, הלא בגמרא להלן (סד.) מבואר שדורש כן מהאמור 'זבחי' כלומר זבחי המיוחד לי דהיינו קרבן התמיד. ואם כן, אינו יכול ללמוד מ'זבחי' שאין הפסח נפסל, ומשום כך הוצרכו התוספות לתרץ שהואיל ולא שנה עליו הכתוב אינו מעכב[עא].

ובמשנה למלך (קרבן פסח פ"ו ה"ה) הקשה על הירושלמי, שמכך שצריך לדרוש מן הפסוק שאין הפסח נפסל כשנשחט על החמץ משמע שאלמלא דרשה זו היינו אומרים מסברא שהפסח נפסל בכך. וקשה, שבמסכת מנחות (נג.) מבואר שכל זמן שלא נאמר פסוק לעכב מן הסתם הקרבן כשר. ותירץ **השער המלך** (קרבן פסח פ"ו ה"ה), שהואיל ונאמרו ב' לאוין 'לא תזבח' ו'לא תשחט' היינו אומרים ששנה עליו הכתוב לעכב, ומשום כך הוצרכה התורה לומר 'זבחי' כדי שנלמד שהפסח אינו נפסל בכך, ואין כוונת התורה בשני הלאוין לפסול את הפסח, אלא שהשוחט את הפסח על החמץ יעבור בלאו נוסף.

השוחט את הפסח על החמץ קודם חצות האם עובר בלא תעשה

שם. מבואר במשנתנו שהשוחט את הפסח על החמץ בזמנו עובר בלא תעשה.

וכתב **בספר החינוך** (מלוה פט) שהמצוה היא 'שלא נשחוט שה הפסח בי"ד בניסן בעוד שיהיה חמץ ברשותנו עד שנוציאנו, וזמן ביעורו עד חצי היום וכו', ובא הפירוש בו לא תשחט שה הפסח ויהיה עדיין חמץ קיים ברשותך'. ודייקו **האחרונים[עב]** מדבריו, שאף השוחט על החמץ קודם חצות עובר בלאו זה[עג]. **והקשה המנחת חינוך** (שם אות ה), שלא מצינו מקור לדין זה וגם אינו מוכח משום מקום. ובמזבח אבנים (סי' מה אות ה) הקשה, כיצד יתכן שקודם חצות יעבור על

אוצר החכמה

סג. כלומר, שמכיון שהתורה לא כפלה את הלאו פעמיים אין כוונתה לפסול את הקרבן מחמת עשייה זו. ועיין בתוספות במסכת זבחים (ד: קול"ה ואימתי) במקור דין זה. **סד. אולם** ראה בפני שלמה (להלן ע"ב בד"ה המקטיר) שביאר דברי רש"י באופן אחר. **סה. בשער** המלך (קרבן פסח פ"ו ה"ה) הקשה על דברי המהרש"א, שבגמרא לעיל (כד:) מבואר שאם אפשר לדרוש את הפסוק לדברים אחרים לא אומרים שהפסוק נאמר לעבור עליו בלאו נוסף, וא"כ מסתבר יותר לומר שהפסוק הנוסף נצרך בכדי לעכב. אמנם יש שציינו לדברי התוספות במסכת חגיגה (י: ד"ה לעכור) שכתבו, שהכלל שכל היכן שאפשר לדרוש מהלאו דורשים, ולא אומרים שהלאו נאמר להוסיף לאו נוסף, אינו אלא כאשר אפשר ללמוד לאו זה לקרבן אחר. ולפי זה כאן שאין למדים לאו זה לקרבן אחר, אין לומר שנצרך בכדי לעכב אלא בכדי להוסיף לאו. **סו. כגון** לעיל (פפ.) שדרשו מהפסוק (שמות יג ז) 'ואם ימעט הבית מהיות משה ולקח הוא ושכנו הקרוב אל ביתו במכסת נפשות איש לפי אכלו תכוסו על השה', שאם לא נמנו על הפסח אסור לאוכלו, כיון שלהימנות על הפסח אין זה אלא מצוה, וממה שנאמר 'מכסת' למדים שצריך להימנות, ומכך שנאמר 'תכסו' למדים ששנה הכתוב לעכב. ושם הרי אי אפשר לומר ש'תכוסו' בא להוסיף לאו, ולכן דורשים לעכב. אמנם הצל"ח (נמוק' שם) כתב שתירוץ זה דחוק, וראה בסמוך מה שתירץ באופן אחר. ובשער המלך (קרבן פסח פ"ו ה"ה) הביא שהריטב"א במסכת יומא (נג. ד"ה חד) כתב שהדין של 'שנה עליו הכתוב לעכב' נאמר דווקא במצות עשה, שאלמלא ששנה הכתוב היינו אומרים שמה שנאמר אינו אלא למצוה בעלמא, ואינו מעכב. אבל היכן שנאמר לאו אין צריך עיכוב, כיון שממילא למדים אנו שמעכב, וזהו להיפך מדברי הריב"א בתוספות, וראה שם שהקשה על דבריו. **סז. ובתוספות** הרשב"א (ד"ה השוחט) כתב, שעל אף ששנה הכתוב את הלאו של שחיטה על החמץ, אין הפסח נפסל בכך, כיון שדרשו בירושלמי מ'זבחי' שאין הפסח נפסל כשנשחט על החמץ. ושלא כדברי התוספות בסוגייתנו שכלל לא שנה עליו הכתוב. **סח. צל"ח** ומים חיים (נמוק' ד"ה השוחט), והמחנה ישראל (שו"ת, סי' כג). **סט. במים** חיים (שם) הקשה על תירוץ התוספות, שלהלכה פוסקים כדעת רבא במסכת תמורה (ד:) שכל דבר שאסרה תורה לעשותו אם עשה אותו אינו מועיל, ואם כן אף אם לא שנה עליו הכתוב לעכב, מכל מקום כיון ששחטו על החמץ נפסל הפסח בכך, ובהכרח יש לפרש כדרשת הירושלמי. אולם בשער המלך (קרבן פסח פ"ו ה"ה) כתב, שדברי רבא נאמרו דווקא בכל התורה, אבל בקדשים, כיון שדווקא אם שנה עליו הכתוב מעכב, אף רבא מודה שמועיל. וראה שם שהביא ראיה לזה. ובתפארת ישראל (פ"ה מ"ד בועז אות ה) כתב, שכאן לא שייך לומר שאם עשה לא מועיל, כיון שחטאו מצד דבר אחר, כלומר, שהאיסור לשחוט את הפסח אינו בא לפסול את השחיטה עצמה, כשם ששוחט בשבת או ביום הכיפורים לא נפסלת שחיטתו בכך. ובמחנה ישראל (שם) הוכיח שאף הבבלי סובר את דרשת הירושלמי, שהרי להלן (סד.) מבואר שהטעם שלרבי יהודה אף השוחט את התמיד על החמץ עובר בלאו הוא ממה שנאמר לא תשחט על חמץ דם 'זבחי', כלומר 'זבחי' המיוחד לי שהוא קרבן התמיד. ולפי זה יש לומר שחכמים החולקים על רבי יהודה וסוברים ששחוטו את התמיד על החמץ אינו עובר בלא תעשה דורשים מ'זבחי' שעל אף ששחט את הפסח על החמץ עדיין שם פסח עליו וכשר, שאם לא כן, מה דורשים חכמים מ'זבחי'. וראה בתוספתא (פ"ד ה"ד) שהביאו התוספות שמבואר שם שהפסח כשר הגם שנשחט על החמץ, ובמנחת ביכורים (שם ד"ה כשר) כתב שהטעם שהפסח כשר כיון שלא שנה עליו הכתוב לעכב, כדברי התוספות בסוגייתנו. אולם במנחת יצחק (שם) כתב שהטעם הוא מפני שהתורה קראה אותו זבחי אף שנשחט על חמץ, וכדברי הירושלמי. וראה עוד במהרי"ט (שו"ת, מ"ח סי' סט ד"ה ובעניותי) **ובמשמרות כהונה** (נמוק' ד"ה השוחט) מה שכתבו בענין זה. **ע. וכתב** שאין לומר שלדעת רבי שמעון באמת הפסח נפסל בשחיטה זו, שהרי לא נחלקו רבי שמעון וחכמים בזה. שאם אכן נחלקו בדין זה מדוע הביא התנא במשנתנו את המחלוקת בשאר זבחים ולא הביא את המחלוקת בפסח עצמו. וראה עוד מה שכתב בזה. **עא. וראה** עוד בפני שלמה (נמוק' ד"ה השוחט) שהאריך ביישוב קושיית קול הרמ"ז. ובחידושי רבי שמואל (אות קנו) מה שכתב ביישוב קושיית האחרונים מדוע התוספות לא הביאו דברי הירושלמי. **עב. מנחת** חינוך (שם אות ה), מנחת יצחק (הו"ד נמוקי אפרים) ומזבח אבנים (סי' מה אות קל"ח). **עג. וכן** דעת

הלאו של שוחט על החמץ, הרי קודם חצות אין זה זמן שחיטת הפסח וכאילו שוחט את הפסח באמצע השנה, ואינו נחשב כקרבן פסח לעבור עליו בלא תשחט.

ואכן הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ה) פסק, שהשוחט את הפסח בזמנו והיה לו כזית חמץ ברשותו לוקה. וכתב **במזבח אבנים** (פס פו"ת ג), שממה שכתב הרמב"ם 'בזמנו' מוכח שסובר שדווקא כששוחט את הפסח בזמנו עובר בלא תעשה, אבל אם שחט קודם חצות אינו עובר בלאו זה.

ובביאור שיטת החינוך כתב המנחת יצחק[עד], שלדעת החינוך אף שוחט קודם חצות הוא בכלל הלאו של 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', כיון שכשם שרבי ישמעאל ורבא למדו לעיל (ה.) מפסוק זה שזמן הביעור הוא בחצי היום, כמו כן יש ללמוד מפסוק זה שלא ישחט הפסח קודם חצי היום, שהרי קודם חצי היום עדיין החמץ קיים ונמצא ששוחט הפסח על החמץ. והטעם שלדעת החינוך אינו לוקה כששחט קודם חצות הוא מפני שכשנשחט קודם חצות הפסח נפסל ואינו קרוי 'זבחי', וכיון שנתמעט מ'זבחי' אינו לוקה, אבל עובר על הלאו. אך כשנשחט אחר חצות, הפסח קרוי 'זבחי' ולכן אף לוקה עליו[עה].

לדעת רבי יהודה שהשוחט את התמיד על החמץ עובר בלא תעשה האם עובר על חמץ שברשות בני חבורה

רבי יהודה אומר אף התמיד. פירש רש"י (ד"ה אף) שלדעת רבי יהודה אף השוחט את התמיד של בין הערבים בערב הפסח על החמץ עובר בלא תעשה. ומבואר בגמרא להלן (סד.) שרבי יהודה דורש כן ממה שנאמר 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' 'זבחי' המיוחד לי דהיינו קרבן התמיד[עו].

19/06/2018 אהח

וכתבו התוספות במסכת מנחות (עח: ד"ה אלו), שדווקא בשוחט את הפסח על החמץ עובר אף כשיש חמץ ברשות אחד מבני חבורה כמבואר בגמרא להלן. אבל בשוחט את התמיד על החמץ ודאי שאינו עובר על חמץ שיש ביד אחד מישראל[עז].

ובטעם הדבר ביאר **הטהרת הקודש** (סס ד"ה אלו), שבקרבן פסח עובר השוחט כאשר לאחד מבני החבורה יש חמץ, משום שלהלן (ע"ב) דורשים מהפסוק (שמות לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח' שכל מי שעובר ב'לא ילין' עובר ב'לא תשחט', והיינו שכל בני החבורה שהם בכלל הלאו של הלנת בשר הפסח משום שהם מצווים לאכול את הקרבן פסח בלילה, עוברים ב'לא תשחט', וזה לא שייך רק בפסח שבני החבורה מוזהרים על 'לא ילין', אבל בתמיד אין אזהרת 'לא ילין' אלא על הכהנים שמקריבים[עח].

ובחידושי הגרי"ז הלוי (סטנסיל, סס ד"ה השוחט את הפסח) כתב לבאר, שהטעם לחלק בין קרבן פסח לקרבן תמיד הוא, שדווקא קרבן יחיד כמו קרבן פסח עובר כשיש חמץ לאחד מבני החבורה, משום שכל אחד ואחד מבני החבורה הוא בעליו של הקרבן, אבל בקרבן ציבור הרי הציבור הם הבעלים[עט], ואין כל אחד ואחד נחשב לבעלים[פ].

עוד כתב, שאין הדבר תלוי כלל אם הוא קרבן ציבור או קרבן יחיד, אלא האיסור 'לא תשחט' תלוי באוכלים שהם יכולים להלין את הקרבן, וזה הטעם שבני החבורה עוברים ב'לא תשחט' משום שגם הם בכלל זה[פא], ולכן בקרבן ציבור כתמיד אינו עובר אם יש חמץ לאחד מישראל, משום שבציבור לא נאמר הלאו של 'לא ילין', וגם משום שבקרבן תמיד לא שייך שיעבור ב'לא ילין' משום שאינו נאכל. אמנם כתב שלפי זה יש לדון לענין כהן המקטיר את התמיד, האם עובר ב'לא ילין', כיון שלא נאמר בזה הפסוק של 'לא ילין', והרי בגמרא להלן (ע"ב) משמע שהוא עובר.

הטעם שלרבי שמעון השוחט פסח בזמנו על החמץ שלא לשמו פטור

רבי שמעון אומר הפסח בארבעה עשר לשמו חייב ושלא לשמו פטור. פירש רש"י (ד"ה לשמו, ד"ה ושלא) שלדעת רבי שמעון השוחט את הפסח לשמו חייב, כיון ששחיטה ראויה היא [שהקרבן אינו נפסל בשחיטה זו] ולכן היא בכלל 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' (שמות לד כה). אבל השוחט את הפסח שלא לשמו פטור, כיון שהשוחט את הפסח שלא לשמו הפסח נפסל, וממילא אין זו שחיטה ראויה, ולכן אינה בכלל 'לא תשחט' ופטור. ומבואר מדבריו שהטעם שהשוחט את הפסח שלא לשמו פטור הוא משום שהיא שחיטה שאינה ראויה[פב].

אמנם המאירי (ד"ה ור' שמעון) כתב, שהטעם שהשוחט את הפסח על החמץ שלא לשמו פטור הוא מפני שהואיל והפסח נפסל בכך, אין הוא קרוי 'זבח' ולכן אינו בכלל הלאו של שוחט הפסח על החמץ[פג].

וכתב השפת אמת (ד"ה ור"ח), שהנפקא מינה בין הטעמים היא היכן ששחט את הפסח לשמו, אלא שזרקו או הקטירו שלא לשמו, שלפירוש רש"י שהטעם שפטור מ'לא תשחט' הוא מפני שאין זו שחיטה ראויה, ממילא כשחישב בשעת זריקה או הקטרה עובר בלאו של שוחט על החמץ, כיון שהפסח נשחט לשמו, והגם שנפסל בשעת זריקה או הקטרה, מכל מקום שחיטה ראויה היא. אולם אם הטעם שפטור מהלאו של שוחט על החמץ הוא מפני שכשנפסל הפסח אינו קרוי 'זבחי', ממילא אינו בכלל הלאו של 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', ולכן אף אם שחטו לשמו אלא שבשעת זריקה או הקטרה חישב שלא לשמו, אינו עובר בלאו של שוחט על החמץ[פד].

ובעבודת הפסח (פי' מ פו"ת ה) הביא נפקא מינה נוספת בין הטעמים, האם חכמים החולקים על רבי שמעון וסוברים ששחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, סוברים שהשוחט את הפסח על החמץ שלא לשמו פטור מהלאו של שוחט על החמץ. שלפירוש רש"י שטעם הפטור הוא כיון שזו שחיטה שאינה ראויה כיון ששחטו שלא לשמו, ממילא חכמים הסוברים ששחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה סוברים שאף על פי כן עובר בלאו של שוחט על החמץ. אבל לפירוש המאירי שטעם הפטור הוא מפני שאין הפסח קרוי 'זבחי', ממילא אף חכמים סוברים שאינו עובר בלאו, כיון שאינו קרוי 'זבחי' ואינו בכלל הלאו של 'לא תשחט על חמץ דם זבחי'[פה].

מדוע לרבי שמעון השוחט פסח בזמנו על החמץ שלא לשמו פטור הרי למדים קדשים מקדשים

שם. מבואר במשנתנו, שלדעת רבי שמעון השוחט את הפסח על החמץ שלא לשמו אינו עובר בלאו של שוחט על החמץ. ופירש רש"י (ד"ה ושלא), שהואיל ואין זו שחיטה ראויה כיון שהפסח נפסל במחשבה זו, לדעת רבי שמעון אינה קרויה שחיטה, ולכן אינה בכלל 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' (שמות לד כה).

והקשו התוספות במסכת חולין (פה. ד"ה ומין), שבגמרא שם מבואר שרבי שמעון לומד ששחיטה שאינה ראויה אינה קרויה שחיטה מן הפסוק (ויקרא ז טז) 'וטבח טבח והכן' שכשם שבפסוק זה קוראת התורה 'טביחה' דהיינו שחיטה, לשחיטה שמביאה לידי היתר אכילה, שהרי נאמר בהמשך הפסוק 'כי אתי יאכלו האנשים', כמו כן בכל מקום שנאמר בתורה טביחה או שחיטה היינו שחיטה המתירה לאכילה [או להקטרה, שהיא אכילת מזבח]. ורבי מאיר החולק על רבי שמעון וסובר ששחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה לומד זאת משחוטי חוץ, שאף שנפסלים בשחיטתם מכל מקום נקראת שחיטה. ומקשה הגמרא שם, מדוע רבי שמעון אינו לומד משחוטי חוץ, ומשיבה שסובר שלמדים חולין מחולין, ולא למדים חולין מקדשים, ולכן אין ללמוד משחוטי חוץ. והקשו התוספות,

---

התוספות להלן (קמ. ד"ה ויימא). **עד. הובאו** דבריו במזבח אבנים (סס). **עה. אמנם** במזבח אבנים (סס) כתב שתירוץ זה דחוק. וראה בקרן אורה במסכת זבחים (יג: ד"ה ומפ"ק) שכתב שגם אם למדים מפסוק זה לזמן הביעור, עדיין אין לומר שעובר בלאו כששוחט קודם חצות. וראה לקמן (סד.) שהרמב"ם (ממרים ומלוה פ"ו ה"ח) כתב שהמקור לזמן ההשבתה הוא מן הפסוק 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', ומאידך לגבי שוחט על החמץ (קרבן פסח פ"ו ה"ה) לא כתב שאם שוחט קודם חצות לוקה, והטעם הוא מפני שאפילו בלאו אינו עובר כיון שאין זה זמן שחיטת הפסח, וראה שם שמשמע מדבריו שמסתפק בזה. **עו. והקשה** השפת אמת (ד"ה ר"ח), שאם רבי יהודה לומד שפסוק זה נאמר לגבי קרבן התמיד, מנין לומד שהשוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה. ותירץ, שלומד כן מהפסוק השני 'לא תזבח על חמץ דם זבחי'. **עז. אמנם** השפת אמת (מנחות סס ד"ה אלו) הקשה על התוספות שם, עי"ש. וכתב בסוגייתנו (ד"ה ר"ח) שאף שלא מסתבר לומר שיעבור על חמץ שביד אחד מישראל, מכל מקום, יתכן שהואיל והכהנים מצווים שלא להלין את התמיד ממילא עובר המקריב את התמיד אף על חמצם [כמבואר בגמרא להלן (ע"ב) שכל שישנו ב'לא ילין' השוחט עובר על חמצו]. או שכל אדם שנמנה על הפסח ויש בידו חמץ המקריב את התמיד עובר על חמצו, אבל אדם שלא נמנה על חבורה ויש בידו חמץ אין המקריב את התמיד עובר על חמצו. וראה בקול הרמ"ז (על המצוות, פ"ה מ"ד) שכתב שבקרבן התמיד דווקא שוחט או זורק על החמץ עובר בלא תעשה, אבל מקבל או מוליך אינו עובר, כיון שעיקר הכפרה בזריקה. **עח. וכן** כתב בקרן אורה (סס ד"ה השוחט). **עט. ובחידושי** הגר"ח (סטנסיל סי' כד) כתבו בשם הגרי"ז, שאפילו אם יש חמץ לרוב ישראל אין השוחט עובר משום שוחט על החמץ, לפי שאינם מצטרפים לענין זה. **פ. בזרע** אברהם (סי' ד פו"ת כג) ובקהלות יעקב (פוטה סי' ו ד"ה ועפ"ז) כתבו לדון בקרבנות ציבור, האם לכל אחד מהציבור יש שותפות בהם. והביאו דברי התוספות במסכת מנחות הנ"ל, שלרבי יהודה אינו עובר בלאו כשיש לאחד מישראל חמץ, וביארו בסברת התוספות [כדברי הגרי"ז בתירוצו הראשון] שבקרבן ציבור פקע ונסתלק ממנו דין היחיד ואינו כלל בעלים, ויש בו דין של 'ציבור', ואין ליחיד בזה שם שותפות כלל רק דין ציבור, וכיון שלציבור אין חמץ לא איכפת לנו מה שיש ליחיד חמץ. **פא. ולפי** זה חולה או זקן כשאינם יכולים לאוכלו אינם בכלל 'לא ילין'. עוד כתבו כעין זה בשם הגרי"ז (חידושי הגר"ח, סטנסיל סס), שהטעם שבקרבן תמיד אם לאחד מישראל יש חמץ אין השוחט עובר בלאו, משום שרק בפסח שהוא קרבן יחיד עוברים כל בני החבורה, מכיון שהלאו של 'לא תשחט' תלוי באוכלים של הקרבן, ואינו תלוי במתכפרים כלל, ולכן אמר רב פפא (להלן ע"ב) שכמו שאחד מבני החבורה שיש לו חמץ עובר בלאו, הוא הדין שהכהן המקטיר את החלב עובר בלאו של 'לא תשחט' משום שהוא מוזהר גם כן בהלנת האימורים, ולכן מובן שבקרבן תמיד לא שייך כלל דין של בני חבורה, כיון שאין זה תלוי בבני חבורה המתכפרים אלא בבני חבורה שאוכלים את הפסח, ולא שייך כן בתמיד. **פב. וכן** פירש רבינו חננאל (ד"ה ורבי שמעון). **פג. וכתב** השפת אמת (ד"ה ר"ח) שכן משמע מלשון הרמב"ם (פיהמ"ש פ"ה מ"ד) שכתב שהטעם שלרבי שמעון השוחט את הפסח במועד שלא לשמו פטור הוא משום שנפסל בכך ואינו קרבן פסח. והוסיף השפת אמת, שכמו שדרשו בירושלמי (פ"ה ה"ד) ממה שנאמר 'זבחי' שאין הפסח נפסל בשחיטתו על החמץ כיון שעדיין קרוי הוא 'זבחי', על דרך זה יש ללמוד שהטעם שאינו עובר בלאו של שוחט על החמץ כששוחט את הפסח שלא לשמו הוא מפני שכשנשחט לשם קרבן אחר אינו קרוי 'זבחי', וממילא אינו בכלל הלאו של 'לא תשחט'. **פד. וראה** בחידושי רבי שמואל (פו"ת קטו) מה שכתב בענין זה. **פה. וראה** עוד בדבריו (סס פו"ת ג) מה שכתב בביאור יסוד מחלוקת רש"י והמאירי.

כיצד פירש רש"י בסוגייתנו שהטעם שלדעת רבי שמעון השוחט את הפסח על החמץ שלא לשמו פטור הוא מפני שזו שחיטה שאינה ראויה, הרי הטעם שרבי שמעון אינו לומד משחוטי חוץ הוא מפני שלא למדים חולין מקדשים, וא"כ לגבי פסח שהוא קדשים יש ללמוד משחוטי חוץ ששחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, ולא תירצו[פו].

וכתב הצל"ח (נזק"י סס) שהגמרא בחולין שם מקשה, מדוע רבי מאיר אינו לומד ששחיטה שאינה ראויה אינה קרויה שחיטה מן הפסוק 'וטבח טבח והכן', ומשיבה, שבשחוטי חוץ נאמר לשון 'שחיטה' ולא 'טביחה' ולכן למדים שחיטה משחיטה ולא שחיטה מטביחה. והקשו התוספות (סס ד"ה דיין), שלגבי אדם שגנב שור בשבת וטבחו או מכרו מבואר במסכת בבא קמא (עח.) שחכמים הסוברים ששחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה סוברים שחייב ד' וה' [כגון אם שחט על ידי אחר], ואם כן, מדוע רבי מאיר אינו לומד מד' וה' שנאמר (שמות כא לז) 'כי יגנב איש שור או שה וטבחו או מכרו' דהיינו לשון 'טביחה', והיינו למדים טביחה מטביחה וממילא היה סובר שדווקא שחיטה הראויה שמה שחיטה. ובמסקנת דבריהם תירצו, שאחר שלמדים משוחט אותו ואת בנו ששחיטה שאינה ראויה קרויה שחיטה, ממילא למדים לכל מקום ששחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה. וכתב הצל"ח שלפי זה קשה, מה הקשו התוספות בחולין הנ"ל מדוע לרבי שמעון אין למדים קדשים מקדשים דהיינו מקרבן פסח, הרי אפשר לתרץ שהואיל ורבי שמעון לומד מהשוחט אותו ואת בנו ומתשלומי ד' וה' ומכיסוי הדם ששחיטה שאינה ראויה אינה קרויה שחיטה, ולמדים חולין מחולין, ממילא אף בשוחט על החמץ, הגם שפסח הוא קדשים אין לומר ששמה שחיטה, כיון שכבר למדנו שבכל מקום אינה קרויה שחיטה. וכתב שמשום כך כשפירש רש"י בסוגייתנו את טעמו של רבי שמעון האריך וכתב 'ושחיטה שאינה ראויה לאו שמה שחיטה, והכי אית ליה לרבי שמעון בכל דוכתי, בכיסוי הדם, ובאותו ואת בנו, ובתשלומי ארבעה וחמשה', שכוונתו היא שהואיל ורבי שמעון לומד בכל מקומות אלו ששחיטה שאינה ראויה אינה קרויה שחיטה, אין לנו לומר שקרבן פסח הוא קדשים ואין למדים קדשים מחולין, אלא כיון שכבר למד כן בכל מקום, הוא הדין כאן[פז].

האם הפטור בשחיטת שאר הזבחים על החמץ הוא מחצות או אחר הקרבת התמיד

ושאר כל הזבחים בין לשמן ובין שלא לשמן פטור. פירש רש"י (ד"ה ומ"מ, ד"ה פטור), ששאר כל הזבחים ששחטן בי"ד לאחר חצות על החמץ, בין אם שחטן לשמן ובין אם שחטן שלא לשמן, הגם שכשרים הם כמבואר במסכת זבחים (ג.), אינו עובר בלאו של שוחט על החמץ, כמבואר בגמרא להלן (סד.) שרבי שמעון לומד מפסוק שבזמן שמתחייב על הקרבת הפסח משום שוחט על החמץ, אינו מתחייב על שאר זבחים. **ובעבודת הפסח** (נזק"י ד"ה ומ"מ) דייק מדבריו, שזמן החיוב של שחיטת פסח על החמץ וזמן הפטור של שאר קרבנות תלוי בחצות, שאז מתחיל זמן הקרבת הפסח. והוסיף שלכאורה אף אם לא הקריבו עדיין את קרבן התמיד של בין הערבים [שהפסח מוקרב אחריו], חצות הוא זמן הפטור בשחיטת שאר הזבחים על החמץ.

אמנם הביא, **שהתוספות** במסכת יומא (כט. ד"ה אלא, בסוף העמוד) הביאו ראיה שקרבן שנשחט אחר תמיד של בין הערבים הוא כשר [מן התורה], מכך שרבי שמעון הוצרך ללמוד מפסוק שבזמן הקרבת הפסח אינו חייב על הקרבת שאר זבחים, שאם קרבן שנשחט אחר התמיד נפסל, הלא זמן הקרבת הפסח הוא אחר הקרבת קרבן תמיד של בין הערבים, וכיון שכל הקרבנות שהוקרבו אחר הקרבת התמיד נפסלים, ממילא אינו עובר בלאו של שוחט על החמץ [שאינו עובר אלא בקרבן כשר], ומוכח מזה שקרבן שהוקרב אחר תמיד של בין הערבים אינו נפסל בכך.

אמנם התוספות ישנים (סס ג. ד"ה עליה) דחו ראיה זו, כיון שאפשר לומר שהטעם שהוצרך רבי שמעון ללמוד מן הפסוק שבזמן הקרבת הפסח אינו עובר על שחיטת שאר זבחים על החמץ, היכן שעבר חצות ועדיין לא הקריבו את התמיד, והקריב שאר זבחים על החמץ[פח]. שאלמלא הפסוק היה עובר בלאו של שוחט על החמץ כיון שעדיין לא הוקרב קרבן התמיד. ומשום כך הוצרך רבי שמעון ללמוד מפסוק שבזמן שעובר על הפסח, אינו עובר על הקרבת שאר זבחים על החמץ[פט]. וכתב בעבודת הפסח (סס), שלפי זה יש לומר שנחלקו התוספות והתוספות ישנים בגדר הפטור של שאר קרבנות, שלדעת התוספות הפטור של שאר קרבנות מהלאו של שוחט על החמץ אינו תלוי בזמן שאם יוקרב הפסח בו יהיה כשר, אלא בזמן הקרבת הפסח לכתחילה דהיינו אחר הקרבת התמיד, ולכן על אף שכבר הגיע זמן חצות, מכל מקום כל שלא הוקרב התמיד אין זה זמן הקרבת הפסח בפועל, והשוחט שאר קרבנות על החמץ בזמן זה חייב. אולם התוספות ישנים סברו, שהפטור של שאר קרבנות תלוי בזמן שאם הוקרב בו הפסח כשר, ואף שעדיין לא הוקרב התמיד, מכל מקום, כיון שאם הוקרב הפסח מחצות הרי הוא כשר, לכן אם הקריב שאר קרבנות על החמץ מחצות, פטור.

האם העובר בבל יראה לוקה

ובמועד לשמו פטור שלא לשמו חייב. פירש רש"י (ד"ה חייב) שהשוחט את הפסח במועד עצמו על החמץ שלא לשמו אלא לשם שלמים[צ] חייב, כיון שפסח שלא בזמנו נעשה שלמים וזו שחיטה הראויה, ומשום כך עובר גם על הלאו של שוחט על החמץ, וגם על הלאו של בל יראה, ואף לוקה על הלאו של שוחט על החמץ. ודייק **השפת אמת** (נזק"י סס) מדבריו, שגם העובר על בל יראה לוקה[צא]. אמנם כתב שדברי רש"י צריכים ביאור, שהרי אין לוקים על לאו שאין בו מעשה, ומנין לרש"י שכאן מדובר באופן שעושה מעשה.

ואכן הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) כתב, 'אינו לוקה משום לא יראה ולא ימצא אלא א"כ קנה חמץ בפסח או חימצו כדי שיעשה בו מעשה, אבל אם היה לו חמץ קודם הפסח ובא הפסח ולא ביערו אלא הניחו ברשותו, אף על פי שעבר על שני לאוין אינו לוקה מן התורה מפני שלא עשה בו מעשה, ומכין אותו מכת מרדות'. ומבואר מדבריו שדווקא כשעשה מעשה לוקים עליו[צב].

אמנם התוספות לעיל (כט: ד"ה רב) כתבו שהמשהה חמץ בפסח על מנת לבערו, אינו עובר על השהייתו בבל יראה, כיון שבל יראה הוא לאו הניתק לעשה של 'תשביתו' (שמות יב טו), וכיון שלבסוף מבערו אינו עובר משום בל יראה. ובתוספות להלן (סה. ד"ה נפרטיה) כתבו שלפי זה אין לוקים על בל יראה, כיון שלאו הניתק לעשה אין לוקים עליו.

וכתב הפני יהושע במסכת ביצה (ז: ד"ה מ"ט), שהטעם שלדעת הרמב"ם לוקים על בל יראה ואינו נחשב כלאו הניתק לעשה, הוא מפני שנאמר 'אך ביום הראשון תשביתו', דהיינו שה'תשביתו' נאמר על היום הראשון, אבל בפסח עצמו אין הבל יראה ניתק ל'תשביתו'[צג].

האם השוחט על חמצו של זורק עובר בלא תעשה

אמר רבי שמעון בן לקיש לעולם אינו חייב עד שיהא החמץ לשוחט או לזורק. כתבו הצל"ח (ד"ה ונראה) והמנחת חינוך (מצוה פט אות ג), שמה שאמר רבי שמעון בן לקיש שאינו חייב עד שיהא החמץ לשוחט או לזורק, אין כוונתו שהשוחט חייב על החמץ שברשות הזורק, כיון שבשעת שחיטה עדיין אין ידוע מי יזרוק את הדם. והוסיף המנחת חינוך שאף הזורק אינו חייב על חמצו של שוחט, כיון שכבר נעשתה השחיטה[צד]. אלא כוונתו שהשוחט והזורק חייבים על החמץ שברשותם, או על חמץ שברשות אחד מבני החבורה.

אולם בפירוש הריב"ן (ד"ה או לזורק) כתב, 'אם היה לכהן הזורק חמץ, עובר שוחט משום לאו דלא תשחט'. ומפורש בדבריו שהשוחט עובר אף על חמץ שברשות הזורק.

וכן משמע במאירי (ד"ה ממר המאירי) שכתב, 'לא סוף דבר שהשוחט חייב אם היה חמץ ברשותו, אלא אף כל שהוא יודע שיש חמץ ברשות אותו שעומד עמו

פו. וכתב בתפארת יעקב (נמוק' סס), שהתוספות למדו שהטעם שרבי שמעון פוטר את השוחט את הפסח על החמץ שלא לשמו אינו מחמת שזו שחיטה שאינה ראויה, אלא מפני שנאמר (שמות לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', וכיון ששחטו שלא לשמו אינו קרוי 'זבחי' [כמו שביאר המאירי (ד"ה ורי שמעון), הו"ד לעיל בענין 'הטעם שלרבי שמעון השוחט פסח בזמנו על החמץ שלא לשמו פטור']. **וראה** בשפת אמת (ד"ה רש"י) ובליקוטי הלכות (זבח תודה, ד"ה ר"ש) שתירצו כן. **פז. וראה** בתפארת יעקב במסכת חולין (פה. נמוק' ד"ה ופיין) שתירץ כעין זה. וראה עוד באור שמח (קרבן פסח פ"ו ה"ה) שתירץ באופן אחר. עוד כתב הצל"ח, שלפי זה מובן מדוע דווקא כאן האריך רש"י והביא את כל המקומות בהם נחלקו אם שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה. כיון שדווקא כאן שמדובר בקדשים היה קשה שנלמד קדשים מקדשים משחוטי חוץ לאסור, ולכן ביאר שהואיל ובכל המקומות סובר רבי שמעון שאין שמה שחיטה, אין לומר שכאן סובר אחרת. אולם בשאר המקומות לא האריך רש"י להביא את כל המקומות שנחלקו בהם, כיון שמדובר שם בחולין, והיה פשוט מדוע לרבי שמעון אין שמה שחיטה, כיון שלמדים זאת משחיטת חולין הנלמדת מ'טבוח טבח והכן'. **פח. כמבואר** בגמרא לעיל (סב.) שאם שחט את הפסח קודם הקרבת תמיד של בין הערבים הפסח כשר, וא"כ נחשב זמן זה כזמן הקרבת הפסח. **פט. וראה** בתוספות רבי עקיבא איגר (על המשניות, פ"ה מ"ד) שהקשה כן על ראיית התוספות. **צ. רבינו** עובדיה מברטנורא (פ"ה מ"ד) כתב כדברי רש"י שהשוחט את הפסח במועד שלא לשמו היינו ששחטו לשם שלמים. ותמה בתוספות יום טוב (סס) מדוע הוצרך לפרש ששחט את הפסח לשם שלמים, הלא מסקנת הגמרא להלן (סד.) שהשוחט את הפסח שלא בזמנו לא צריך לעקור ממנו שם פסח ולשוחטו לשם שלמים, אלא נעשה כשלמים מאליו, ומשום כך אף אם שוחטו לשם פסח נעשה כשוחט שלמים לשם פסח, ואין הקרבן נפסל בכך ולכן חייב. ותירץ, שהגמרא להלן שם מעמידה את משנתנו באופן שהיו הבעלים טמאי מת, שהואיל ונדחים לפסח שני לא נעקר מהקרבן שם פסח, ונמצא שכששוחט את הפסח במועד לשמו נפסל בכך, ולכן דווקא אם שחטו לשם שלמים עובר בלא תעשה. אולם בעבודת הפסח (נזק"י ד"ה שלמים) הקשה, מדוע הוצרך רש"י לומר ששלא לשמו היינו לשם שלמים, הלא אף אם חשב לשם קרבן אחר אין הקרבן נפסל בכך, אלא דינו כשלמים כמבואר במסכת זבחים (מ:). **צא. והעיר,** שמפירוש רש"י להלן (סה. ד"ה לפ תעשה) משמע כדברי התוספות (סס ד"ה נפרטיה) שאין לוקים על בל יראה, כיון שהוא ניתק לעשה של 'תשביתו' ואין לוקים על לאו הניתק לעשה. וראה בסמוך מה שנתבאר בדבריהם. **צב. וכן** כתב בספר החינוך (מצוה יח). וראה במשנה למלך וכן ברבינו חיים הלוי ובאור שמח (סס) שהאריכו בביאור שיטת הרמב"ם בזה. **צג. והוסיף,** שאף שמגירסת הגמרא להלן (סה.) משמע שבל יראה הוא לאו הניתק לעשה. צריך לומר שהרמב"ם גרס שם שהטעם שאין לוקים על בל יראה הוא מפני שהוא לאו שאין בו מעשה. וכמו שכתב המהרש"א (סס נזק"י ד"ה לפ). ועיין בשאגת אריה (סו"ת, סי' עמ) ובצל"ח במסכת ביצה (ז: ד"ה מ"ט) שדנו אם בל יראה נחשב כלאו הניתק לעשה. **צד. עוד** כתב, שבגמרא להלן (ע"ב) מבואר שאף המקטיר עובר בלאו זה, וצריך

לקבל או להוליך או לזרוק או להקטיר אימוריו או ברשות אחד מבני החבורה לוקה'. ומבואר מדבריו, שהשוחט חייב אף על החמץ שברשות הכהנים שעושים את שאר עבודות ההקרבה[צה].

סג:

כשיש חמץ ברשות אחד מבני חבורה מי עובר ב'לא תשחט' ומי לוקה

או לאחד מבני חבורה. נחלקו **הראשונים** כאשר יש חמץ ברשות אחד מבני החבורה מי עובר בלאו של 'לא תשחט' (שמות לד כה), ומי לוקה על לאו זה, כדלהלן:

א. רש"י (לעיל ע"ב ד"ה עד) כתב, שכשיש חמץ לאחד מבני החבורה בשעת שחיטה או זריקה, כולם עוברים בלאו של 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', כיון שמבואר בגמרא להלן שכל שישנו ב'לא ילין', דהיינו שעובר בלא ילין בהלנת הפסח, ישנו ב'לא תשחט'[א].

ב. הראשונים כתבו[ב], שאין בני החבורה עוברים בלאו זה, ואפילו בעל החמץ אינו עובר, אלא השוחט או הזורק בלבד, כיון שנאמר 'לא תשחט' והיינו דווקא השוחט או הזורק[ג]. וכן אין לומר שבני החבורה ילקו, לדעת רבי יוחנן הסובר שאין לוקין על לאו שאין בו מעשה כמבואר להלן[ד]. **ובתוספות הרשב"א** (ד"ה עד) הביא ראיה לכך, שבגמרא להלן מובא שרב הושעיא הסתפק מה הדין כשאין חמץ לשוחט ויש לאחד מבני החבורה, ומשמע שדבר פשוט הוא שאין החיוב תלוי אלא בשוחט.

והוסיף התוספות רי"ד (ד"ה לו), שעל אף שהשוחט הוא שליח של בני החבורה, מכל מקום, כיון שאין שליח לדבר עבירה[ה], הגם שהתרו בהם על חמץ שברשותם, אינם עוברים ב'לא תשחט'[ו].

ג. הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת קטו) **והחינוך** (מצוה פט) כתבו, שבלאו של 'לא תשחט' נאמר שבעת שחיטת הפסח דהיינו בין הערבים, לא יהיה חמץ ברשות השוחט ולא ברשות הזורק, וכן לא ברשות המקטיר ולא ברשות אחד מבני החבורה. וכל מי שהיה אצלו חמץ בעת ההיא לוקה. וכתבו **הזרע אברהם** (סו"ס, סי' ו אות ה) **והליקוטי הלכות** (זבח תודה, ד"ה הנך) שמבואר מדבריהם שדווקא בעל החמץ לוקה[ז].

לשיטת התוספות מדוע אין בעל החמץ חייב על שחיטת השוחט מדין שלוחו של אדם כמותו

אחח 19/06/2018

מבואר מדברי **התוספות** (ד"ה לו), שכשיש חמץ ביד אחד מבני החבורה אינו עובר בלאו של 'לא תשחט' כיון שהלאו של 'לא תשחט על חמץ נאמר על השחיטה, ולא על הימצאות החמץ ביד.

והקשה רבי עקיבא איגר (גמוס' סם), שבקידושין (מג:) מבואר שבקרבן פסח צריך שימנו בני החבורה את השוחט לשליח, שנאמר (שמות יב ו) 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל', והרי אין כל הקהל שוחטים אלא אחד, ובהכרח ששלוחו של אדם כמותו, ואם כן מדוע אין בעל החמץ חייב, הרי מדין 'שלוחו של אדם כמותו' נחשב בעל החמץ כאילו שחט בעצמו[ח]. וכמו כן יש לו ללקות על לאו זה, כיון שנחשב שעשה מעשה מדין שלוחו של אדם כמותו. ואם נאמר שהטעם שאינו עובר בלאו הוא מפני שאין שליח לדבר עבירה[ט] כמבואר בגמרא (סם מג:), מדוע כאשר השוחט שחט על החמץ בשוגג ובעל החמץ היה מזיד אינו עובר בלאו, הרי שיטת התוספות (סם ד"ה ממאי) שכאשר השליח שוגג יש שליח לדבר עבירה'. וכן אם השוחט הוא מבני החבורה, אף אם הוא מזיד יש שליח לדבר עבירה כמבואר בבבא מציעא (ח.) ששותפים שגנבו והוציא אחד מהם מרשות בעלים לדעתו ולדעת חבירו, שניהם חייבים, שמתוך שזוכה לעצמו זוכה אף לחבירו, וא"כ אף כאן יש לומר שמתוך ששחיטה זו מועילה לו, מועילה היא אף לחבירו, ומדוע בעל החמץ פטור[י], ונשאר בצריך עיון.

ובזרע אברהם (סו"ס, סי' ו אות ה) **ביאר**, שמחלוקת **התוספות והרמב"ם**[יב] מי עובר ב'לא תשחט' תלויה בחקירת **האחרונים** בגדר דין 'שלוחו של אדם כמותו', אם הכוונה שהמעשה שעשה השליח משתייך למשלח, או שגוף השליח נעשה כגופו של המשלח ונחשב כבעל דבר, אבל אין המשלח עושה כלום אלא שרואים את מה שעושה השליח כאילו עשהו המשלח. שאם נאמר כמו הצד הראשון שהשליח משייך את המעשה למשלח, נמצא שכיון ששחיטת הפסח טעונה שליחות, כשבני החבורה שלחו את השוחט לשחוט את הפסח הרי זה נחשב כאילו שחטו את הקרבן בידים ממש, ולכן כשיש ברשות אחד מבני החבורה חמץ הרי זה לוקה, כיון שנחשב כאילו שחט בעצמו על החמץ. ואין זה נחשב כלאו שאין בו מעשה, לפי שהשליח עשה מעשה שחיטה ונחשב כאילו המשלח עשה מעשה, וכן סבר הרמב"ם ומשום כך כתב שכל מי שיש בידו חמץ עובר[יג]. אך התוספות סברו ש'שלוחו של אדם כמותו' היינו שהשליח נעשה בעל דבר וכגופו של משלח, וממילא כאשר יש חמץ ביד אחד מבני החבורה לא שייך לומר שילקה כשוחט על חמץ, כיון שהשליח נעשה כגופו והוא הבעל דבר וא"כ אף החמץ שברשות המשלח נחשב כאילו הוא ברשות השליח, ומשום כך רק השוחט לוקה.

לשיטת התוספות מדוע המקטיר עובר ובני החבורה אינם עוברים

שם. כתבו התוספות (ד"ה לו) **בשם ר"י**, שדווקא השוחט או הזורק עוברים ב'לא תשחט' (שמות לד כה) כששחטו או זרקו על החמץ שברשותם או שברשות אחד מבני חבורה, אבל אין בני החבורה עוברים משום 'לא תשחט' כיון שהלאו נאמר על השחיטה ולא על הימצאות החמץ ביד בני החבורה. והקשה **באור חדש** (שמות שם), שבגמרא להלן מבואר שאף הכהן המקטיר את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה, כיון שנאמר 'לא תשחט על חמץ דם זבחי ולא ילין לבקר זבח חג הפסח', ולמדים מכך שכל מי שישנו בלאו של 'לא ילין' ישנו בלאו של 'לא תשחט', והואיל והמקטיר אם ילין את בשר הפסח יעבור בלאו של 'לא ילין' ישנו בלאו של 'לא תשחט'. ומבואר אם כן, שעל אף שאין המקטיר בכלל הלאו של 'לא תשחט' אלמלא היה עובר ב'לא ילין', שהרי לא שחט את הפסח, מכל מקום, כיון שישנו ב'לא ילין' ישנו אף ב'לא תשחט', ואם כן, מדוע בני החבורה אינם עוברים על חמץ שברשותם, הלא אף הם ישנם בכלל 'לא ילין'

לומר שאין השוחט והזורק עוברים על חמץ שברשות המקטיר, כיון שאין ידוע מי יקטיר. **צה. ובעבודת** הפסח (ד"ה עד) כתב, שמה שכתב הצל"ח שלא יתכן שהשוחט יעבור על חמץ שברשות הזורק, כיון שעדיין אין ידוע מי הוא הזורק, על פי דברי המאירי מתיישבת קושיא זו. שכתב 'כל שהוא יודע שיש חמץ ברשות אותו שעומד עמו לקבל או להוליך או לזרוק' וכו', כלומר, שרק באופן שהשוחט יודע מי הכהן שעומד לזרוק הדם, מתחייב על חמץ שברשותו. וראה עוד מה שהקשה על דברי המאירי. **א. בליקוטי** הלכות (זבח תודה, ד"ה הנך) כתב שכן אף דעת ספר היראים (סי' לג). ומכך שהקשו הראשונים [הובאו בסמוך] על שיטת רש"י מדוע לוקין הרי אין לוקין על לאו שאין בו מעשה, משמע שהבינו מדבריו שאין בני החבורה עוברים רק בלאו, אלא אף לוקין. וכן כתב המהרש"א (נדרים ד"ה הוסיף) בדעת רש"י. **ב. תוספות** (ד"ה לו), תוספות הרשב"א (ד"ה עד) ותוספות רי"ד (ד"ה לו). **ג. וכן** נראה מלשון המאירי (לעיל ע"ב ד"ה ממאי המאירי). והוסיף המאירי, שדווקא אם המקריב את הקרבן יודע שיש חמץ ביד הזורק או המקטיר או ברשות אחד מבני חבורה, עובר ב'לא תעשה', כיון שנאמר 'לא תשחט על חמץ דם זבחי ולא ילין לבקר זבח חג הפסח', ולמדים מכך שכל מי שישנו בלאו של 'לא ילין' ישנו בלאו של 'לא תשחט', והואיל והמקטיר אם ילין את בשר הפסח יעבור בלאו של 'לא ילין' ישנו בלאו של 'לא תשחט'. ומבואר אם כן, שעל אף שאין המקטיר בכלל הלאו של 'לא תשחט' אלמלא היה עובר ב'לא ילין', שהרי לא שחט את הפסח, מכל מקום, כיון שישנו ב'לא ילין' ישנו אף ב'לא תשחט', ואם כן, מדוע בני החבורה אינם עוברים על חמץ שברשותם, הלא אף הם ישנם בכלל 'לא ילין' **ד. במנחת** חינוך (מצוה פט אות יד) כתב, שלפי קושיא זו נמצא שהתוספות הבינו שיש לבעל החמץ איסור, ולא היה קשה מדוע יש לו איסור, וכל מה שהוקשה להם הוא מדוע לוקה, הרי אין לוקין על לאו שאין בו מעשה. ותמה על דבריהם, שלא מצינו איסור 'לא תשחט' אלא על השוחט, הזורק או המקטיר, ומנין לתוספות שיש איסור על בעל החמץ. **ה. כמבואר** בבבא קמא (פט.) ובעוד מקומות. **ו. וראה** להלן בענין 'לשיטת התוספות מדוע אין בעל החמץ חייב על שחיטת השוחט מדין שלוחו של אדם כמותו', מה שנתבאר עוד בענין זה. **ז. אמנם** המנחת חינוך (סם אות יד) הבין מלשון החינוך שאף בעל החמץ לוקה, ותמה על דבריו מדוע בעל החמץ לוקה הרי זה לאו שאין בו מעשה ואין לוקין עליו, עיי"ש. ומלשון הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ה) משמע לכאורה שרק השוחט או הזורק חייב על חמץ שברשותו או שברשות אחד מבני חבורה, שכתב 'אחד השוחט ואחד הזורק את הדם וכו', אם היה ברשות אחד מהן או ברשות אחד מבני חבורה שאוכלין פסח זה כזית חמץ בשעת הקרבתו, הרי זה לוקה והפסח כשר'. וכתב בליקוטי הלכות (זבח תודה, ד"ה הנך), שאין כוונת הרמב"ם שהשוחט או הזורק חייבים על חמץ שברשותם ואין בני חבורה חייבים על חמץ שברשותם, אלא כוונתו שהשוחט או הזורק חייבים על חמץ שברשותם, וכמו כן כל אחד מבני חבורה שהיה חמץ ברשותו בשעת הקרבה חייב, אבל אין השוחט או הזורק חייב על חמץ שברשות אחד מבני חבורה, וכמו שכתב בספר המצות. ובדבר שמואל (שמוס' ד"ה לו) כתב, שעל שיטת הרמב"ם לא קשה מדוע בעל החמץ לוקה והרי אין שליח לדבר עבירה, כיון שהלאו נאמר בפירוש על הימצאות החמץ ברשות השוחט או הזורק או ברשות בני החבורה, ואין צריך להגיע לפרשת שליחות. אמנם קשה את הקושיות הנ"ל שמלשון הפסוק 'לא תשחט' משמע שהאיסור הוא על מעשה השחיטה. עוד הקשה, מדוע אחד מבני חבורה שיש בידו חמץ לוקה, הרי זה לאו שאין בו מעשה ואין לוקין עליו. **ח. מבואר** מדבריו שבקרבן פסח צריך שבני החבורה ימנו את השוחט לשליח. אולם בזרע אברהם (סו"ס, סי' ו אות ז) כתב שדין זה תלוי בסוגיא בקידושין (מג.) מהיכן למדים ששלוחו של אדם כמותו, שאם דורשים זאת מ'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל' צריך שימנה שליח על השחיטה כיון שנאמר 'ושחטו' דהיינו ששחיטה צריכה דעת, אבל בהמשך הגמרא שם מבואר שאפשר ללמוד זאת מן הפסוק 'ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית' (שמות יב ג), שמכך שנאמר 'ויקחו להם איש' למדים שאיש אחד לוקח שה לכל המשפחה, ומכאן ששלוחו של אדם כמותו. ולפי זה דווקא הפרשת הפסח צריכה להיות מדעת בני החבורה, אבל שחיטתו יכולה להיות אף בלא דעת בני החבורה. וראה שם שהביא ראיה לזה. וראה עוד במנחת חינוך (מצוה ה אות כב), באור שמח (מקואות פ"ט ה"ח אות יא) ובמנחת ברוך (סו"ס, סי' יז) שהאריכו בנידון זה. **ט. ואכן** כך תירץ התוספות רי"ד (ד"ה לו). **י. כיון** שמבואר בגמרא שם שהטעם שאין שליח לדבר עבירה הוא שאומרים לשליח 'דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים', כלומר, שהקב"ה ציוה שלא לעשות כן ולא היה לו לשמוע למשלח, אבל כששגג במעשה זה, כיון שלא ידע שדבר זה אסור אי אפשר לומר לו שהיה לו לשמוע לדברי הרב. **יא. וכתב** שמשום כך יש לומר שאכן בעל החמץ חייב, ומה שהסתפק רב אושעיא לפני רבי אמי להלן מה הדין כשאין חמץ לשוחט ויש לאחד מבני חבורה, והשיב לו שלא נאמר לא תשחט 'על חמצך' אלא 'על חמץ', ומכך למדים שעובר אף על חמץ שביד אחד מבני חבורה, ומשמע שרק השוחט עובר, יש לומר שמדובר כשהשוחט מזיד ואינו מבני חבורה, שהואיל ובעל החמץ אינו חייב כיון שאין שליח לדבר עבירה, היינו אומרים שגם השוחט פטור כיון שאינו שוחט על חמצו, ומשום כך הוצרכו ללמוד שמכך שלא נאמר 'על חמצך' למדים שהשוחט חייב אף על חמצו של אחד מבני חבורה. עוד כתב, שלפי זה יש להסתפק כאשר השוחט אינו מבני חבורה, ויש לבני החבורה חמץ, והשוחט מזיד, שלכאורה הפסח נפסל בשחיטתו על החמץ, שעל אף שדרשו בירושלמי (פ"ה ה"ד) מן הנאמר 'זבחי' שהגם שנשחט על החמץ עודנו קרוי 'פסח' ואינו נפסל בכך, מכל מקום, הואיל והשוחט מזיד אין שליח לדבר עבירה, והלא הפסח טעון שליחות, וכששחטו על הפסח בטלה שליחותו ואין כאן שחיטת הפסח, ונשאר בצ"ע. וראה בהערה לעיל בענין זה. **יב. הובאו** שיטותיהם לעיל בענין 'כשיש חמץ ברשות אחד מבני חבורה מי עובר ב'לא תשחט' ומי לוקה'. **יג. כמבואר** ברמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ג ה"ט) שאדם שעושה עבודת כוכבים לעצמו אפילו על ידי אחרים לוקה, ואפילו שלא עבדה. והקשה הלחם משנה (שם) מדוע כאשר עשו לו אחרים עבודת כוכבים הרי הוא לוקה, הרי לא עשה מעשה, ולאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו. וביאר, שהואיל ואחר

כמבואר בגמרא להלן, וממילא הם בכלל 'לא תשחט' כשם שהמקטיר עובר ב'לא תשחט'.

וכתב שלכאורה אפשר ליישב שהרי התוספות כתבו כן בשם ר"י, ודעת ר"י לעיל (מג: בתוס' ד"ה סד"ם) שדרך הפסוקים שבתורה שסוף הפסוק בא לפרש את תחילתו, וכיון שכן, סוף הפסוק 'ולא ילין לבוקר' בא לפרש את תחילת הפסוק 'לא תשחט על חמץ', דהיינו שאסור לשחוט על חמץ שברשות אחד מבני חבורה שעוברים על הלנת הבשר, ולכן דווקא השוחט עובר בלאו זה ולא בני החבורה. אמנם, לגבי מקטיר לא שייך לדרוש שיעבור השוחט על חמץ שברשות המקטיר[יד], ולכן למדים מהיקש שהמקטיר עצמו עובר ב'לא תשחט'[טו]. אמנם דחה תירוץ זה, כיון שבתוספות לעיל מדובר בפסוק שהדרשה שדורשים מתחילתו סותרת לדרשה שדורשים מסופו, ולכן סובר ר"י שסוף הפסוק בא לפרש את תחילתו, אבל כאן הרי אפשר לדרוש גם מ'לא תשחט' וגם מ'לא ילין' ואין הדרשות סותרות זו את זו, וממילא אין לחלק בין מקטיר לבני חבורה לפי שאין היקש למחצה.

האם לרבי יוחנן רק כשהחמץ בירושלים עוברים עליו

רבי יוחנן אמר אף על פי שאין עמו בעזרה. מבואר בגמרא שלדעת רבי יוחנן אף כשאין החמץ עמו בעזרה עובר עליו. ונחלקו **הראשונים** אם לרבי יוחנן דווקא כשהחמץ בירושלים עובר עליו, או אף כשהוא מחוץ לירושלים. **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ה) כתב, שהשוחט את הפסח והיה לו כזית חמץ ברשותו לוקה, וכתב **ביפה עינים** (ד"ה מוץ) שמה שכתב הרמב"ם 'ברשותו' היינו שגם כשהחמץ נמצא חוץ לירושלים עובר בלאו[טז]. אולם **הר"ש** ו**הרא"ש** (כלים פ"ו מ"ח) כתבו, שלדעת רבי יוחנן כשהחמץ חוץ לירושלים אינו עובר ב'לא תשחט'[יז]. וכן מבואר בירושלמי (פ"ה ה"ד)[יח].

והקשה רבי עקיבא איגר (גליון הש"ס ד"ה אף)[יט] על הר"ש, מה שייך לומר שדין שוחט על החמץ תלוי בחומת ירושלים, הרי לרבי יוחנן שאין צריך שהחמץ יהיה בעזרה, יש לחייבו גם אם החמץ בביתו, ורק לענין קידוש הלחם סובר רבי יוחנן שאם הוא חוץ לחומת בית פאגי, לא נתקדש הלחם, משום שאין המקום מקודש.

והביא רבי עקיבא איגר (שו"ת, מהדו"ק סי' קעו)[כ] בשם חכם אחד שביאר, שלפי ר"ש שחוץ לחומת בית פאגי היינו חוץ לירושלים, וצריך שהלחם יהיה במקום הכשר לאכילה[כא], הוא הדין גבי חמץ צריך שיהיה חמץ במקום שהוא כשר לאכילת הפסח כדי לעבור בלאו[כב]. והוכיח כן מהמבואר בירושלמי (פ"ה ה"ד) שלרבי יוחנן עובר ב'לא תשחט' דווקא כשהחמץ בירושלים[כג].

אולם רבי עקיבא איגר דחה דבריו, משום שיש לחלק שרק בתודה שבאה לקדש את הלחם ולהתירו, שייך לומר שצריך שהלחם יהיה במקום הכשרו, וכשהוא במקום שנפסל ביוצא [דהיינו חוץ לחומה שאם יצא משם אחר שנתקדש, נפסל], אינו קדוש. מה שאין כן לגבי שוחט על חמץ אין זה שייך למקום אכילת הפסח כלל, וגם האיסור אינו תלוי באכילת הפסח אלא רק בשחיטתו, שהרי גם אם רצונו לבער את החמץ אחר שחיטתו קודם אכילתו, עובר ב'לא תשחט'.

והוסיף, שיש לפרש בכוונת הירושלמי שאין צריך שיהיה דווקא בירושלים אלא הוא הדין בכל עיר שקרובה, והירושלמי שנקט שהחמץ בירושלים בא רק למעט שאם יש לו חמץ במדינת הים שאינו עובר, והטעם בזה הוא, משום שאיסור 'לא תשחט על חמץ' נוהג רק באופן שמוזהר על השבתתו, ולכן כששוהה במקום רחוק מהחמץ וביתו נעול, שאינו יכול לחזור לביתו עד לאחר הפסח, ועל כל פנים ביצא מביתו שלושים יום קודם הפסח, הדין הוא שמן התורה אינו חייב בהשבתת החמץ משום שהחמץ נחשב כמבוער[כד] ואינו עובר בבל יראה, וממילא אינו עובר ב'לא תשחט', ודווקא כשהחמץ במקום סמוך לו שיכול לבערו, הרי הוא עובר עליו[כה].

ובחידושי הגרי"ז (סטנסיל, מנחות עמ': ד"ה והנה) הביא דברי **רבינו חננאל** (ד"ה רבי), שהטעם שלרבי יוחנן צריך שלחמי התודה יהיו בירושלים הוא משום שנאמר (ויקרא ז יג) 'והקריב על זבח התודה חלות מצות', כלומר שרק כשהלחם נמצא בסמוך לזבח דהיינו בירושלים שיכול לאוכלו שם, נחשב שמקריב את הזבח עם לחם, אבל כשאינו בירושלים אין הלחם במקום זבח, ונחשב שמקריב זבח בלא לחם. ומבואר מדבריו, שהטעם שלרבי יוחנן צריך שיהא הלחם בירושלים אינו מהטעם שקדושת הגוף לא יכולה לחול עליו כשאינו נמצא במקום הכשרו כמו שפירש רש"י (ד"ה ניתן) שמחוץ לירושלים נפסל מדין 'יוצא'. אלא הטעם הוא משום שנאמר 'על זבח', דהיינו שעל אף שלרבי יוחנן לא אומרים 'על בסמוך' ממש שהרי אינו מצריך שיהא הלחם עמו בעזרה, מכל מקום צריך שתהא שייכות בין הזבח ללחם, ולכן צריך שיהא הלחם במקום שיכול לאוכלו שם, וכיון שחוץ לחומת ירושלים אי אפשר לאכול קדשים קלים, נחשב כמקום אחר.

וכתב הגרי"ז (שם), שהנפקא מינה בין פירוש רש"י לפירוש רבינו חננאל היא במשכן שילה שקדשים קלים נאכלים בכל הרואה, דהיינו בכל מקום שרואים ממנו את המשכן כמבואר במשנה במסכת מגילה (ט:). אמנם שיעור זה הוא רק לענין מקום אכילת הקדשים דהיינו שרק במקום שרואים את המשכן מותר לאכול קדשים, אבל אם הוציא קדשים למקום שאין רואים ממנו את המשכן אינם נפסלים בכך, ואין זה נחשב כאילו יצאו חוץ למחיצתם, ואם כן כאשר הלחם היה בשעת שחיטה במקום מרוחק שאין רואים משם את המשכן, לשיטת רש"י יתקדש הלחם כיון שלא נפסל ביוצא, אבל לשיטת רבינו חננאל שהדבר תלוי במקום האכילה, אין זה נחשב 'על זבח תודה', ולא יתקדש הלחם.

ועל פי דברי הגרי"ז בביאור דעת **רבינו חננאל** כתב **בעבודת הפסח** (סי' מג אות ג) לבאר דברי הר"ש, שהר"ש סבר כרבינו חננאל שרבי יוחנן אינו חולק לגמרי על הענין של 'על בסמוך', אלא סובר שאף לרבי יוחנן צריך שיתקיים 'על בסמוך' באיזה אופן מסוים, ולכן צריך שלא יהיו הזבח והלחם בשני מקומות אלא שיהיה במקום שיכול לאוכלו שם, ומשום כך כתב הר"ש שהוא הדין לענין שוחט הפסח על החמץ, שהואיל ונאמר 'לא תשחט על חמץ' לכן צריך שיתקיים 'על בסמוך' שלא יהיו הפסח והחמץ בשני מקומות, ואף שלא צריך שיהיה חמץ עמו בעזרה, מכל מקום, צריך שיהיה החמץ עמו בירושלים שבכך מתקיים דין שחיטה 'על' החמץ.

ובמזבח אבנים (סי' מה אות יח) ביאר שיטת **הר"ש** על פי דברי **התוספות** (ד"ה לא) שהקשו, כיצד מעמידה הגמרא מחלוקת ריש לקיש ורבי יוחנן בדין 'על בסמוך' הלא במנחות (נח.) מבואר שהנידון הוא אם כשנאמר 'על' היינו על ממש או בסמוך, ולכל הפחות אומרים 'על בסמוך', וא"כ לדעת כולם אומרים 'על בסמוך'. ותירצו שדווקא היכן שיש סברא לומר ש'על' היינו בסמוך לדעת כולם אומרים 'על בסמוך', אבל היכן שאין הכרח לפרש כן, נחלקו אם 'על' היינו בסמוך או לאו דווקא[כו]. וכתב במזבח אבנים שלר"ש הוקשתה קושיית

עושה מעשה בשליחותו, נחשב כאילו עשאו בעצמו, ולכן לוקה. **יד. יתכן** שכוונתו כמו שכתבו האחרונים [הובאו לעיל (ע"ב) בענין 'האם השוחט על חמצו של זורק עובר בלא תעשה'] שהואיל ואין השוחט יודע בשעת שחיטה איזה כהן יקטיר, לכן לא שייך לומר שיעבור השוחט על חמץ שברשות המקטיר. וכן נקט בפני שלמה (נמוס' ד"ה אף). **טו. ובעין** זה תירץ בפני שלמה (נמוס' ד"ה אף). **טז. והוסיף** שבבבלי משמע כן. ואולי כוונתו לדברי הגמרא להלן 'משום דאיסור הוא, וכל היכא דאיתיה איתיה', כלומר, שעובר על חמצו בכל מקום שהוא, ולכן אף כששוחט על החמץ עובר עליו בכל מקום שהוא. וראה בשאגת אריה (שו"ת, סי' עז ד"ה ומחזר - הרא"שון) שהוכיח שמועיל ביטול החמץ בלב לענין שלא לעבור ב'לא תשחט' מהמשנה לעיל (מט.), שההולך לשחוט את פסחו ונזכר שיש לו חמץ בביתו, אם אינו יכול לחזור ולבערו, יבטלו בלבו. והרי לדעת רבי יוחנן עובר אף על חמץ שאין עמו בעזרה. ומוכח שמועיל ביטול בלב לענין שלא לעבור ב'לא תשחט'. ולפי זה לכאורה מוכח מהמשנה לעיל שלדעת רבי יוחנן עובר אף על חמץ שאינו בירושלים, שהרי במשנה מדובר אף באופן כשביתו נמצא מחוץ לירושלים, ואף על פי כן צריך לבערו או לבטלו בכדי שלא לעבור ב'לא תשחט'. **יז. במשנה** שם מבואר לענין מה יש קדושה לפנים מן החומה. וכתב הר"ש 'ועוד מקודש לכמה דברים דלא תנן הכא כגון לענין שוחט את התודה לפנים מן החומה ולחמה חוץ לחומה, ולענין שוחט על חמץ לרבי יוחנן דאמר בפרק התודה ובפרק תמיד נשחט חוץ לחומת בית פאגי', ומבואר מדבריו שמדמה שוחט את התודה לפנים מן החומה לשוחט הפסח על החמץ. וכעין זה כתב הרא"ש שם. **יח. אולם** בסמוך הובא מה שביאר רבי עקיבא איגר את דברי הירושלמי באופן אחר. **יט. ומפורשת** קושייתו יותר בשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדו"ק סי' קעו ד"ה מו כתב) ובגליון הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ה). **כ. תשובה** זו מובאת גם בחידושיו בסוגיין. **כא. הובאה** שיטתו להלן בענין 'היכן נמצא בית פאגי'. **כב. כן** כתב השואל בזכר ישעיהו (שו"ת, חלוקת דרכון סי' כ אות ג), שהראשונים שנחלקו לגבי קרבן פסח, היינו לפי שיטתם בדעת רבי יוחנן לענין קידוש הלחם, שהנה לגבי לחמי תודה רש"י (ד"ה ניתן) פירש שחוץ לחומת בית פאגי היינו חוץ לחומת ירושלים, וכן כתב הר"ש (כלים פ"ו מ"ח), ומזה למד הר"ש שכמו שלגבי קידוש הלחם שהוא הכשר זבח הדבר תלוי במקום הכשר אכילתו, הוא הדין גם לענין שוחט חמץ על הפסח שאינו חייב עד שיהיה חמץ עמו במקום אכילת הפסח, דהיינו תוך ירושלים, וכמבואר בירושלמי (פ"ה ה"ד) שלרבי יוחנן עובר בלא תשחט כשהחמץ בירושלים. אבל הרמב"ם (פירוש המשניות, מנחות פ"ו מ"ג) פירש שבית פאגי הוא מקום שאופים בו המנחות, ולא בכל ירושלים, וממילא אין סברא לומר לענין חמץ שצריך שיהיה דווקא תוך ירושלים. וכן כתב בקרן אורה (מנחות עמ': ד"ה השותפין), שמשמע שלגבי חמץ גם לרבי יוחנן אינו עובר ב'לא תשחט' אלא אם החמץ עמו בירושלים, אבל חוץ לירושלים אפילו אם הוא ברשותו אינו עובר, ודקדק שלא נתבאר טעמו של דבר מדוע בשוחט פסח יעבור בלאו רק כשהחמץ בירושלים, וכתב, שצריך לומר שאם אינו עמו בירושלים שהוא מקום אכילת הפסח, לא נקרא 'על החמץ' גם לרבי יוחנן. **כג. וכן** כתב ביפה עינים (ד"ה מוץ) שאין להקשות על הר"ש והרא"ש, כיון שנקטו כשיטת הירושלמי. **כד. כמו** שביאר הר"ן לעיל (ו. ד"ה קודם) שעשו חמץ זה כחמץ שנפלה עליו מפולת, שמבואר במשנה לעיל (נא:) שהרי הוא כמבוער. **כה. מבואר** מדברי רבי עקיבא איגר, שהאיסור של 'לא תשחט' הוא כשמוזהר על השבתת החמץ. אמנם בשאגת אריה (שו"ת, סי' עח ד"ה ועפ"ז) חולק בזה, וכתב שגם כשאינו מוזהר על השבתתו עובר ב'לא תשחט', והוכיח כן ממה שריש לקיש סובר שאינו חייב ב'לא תשחט' עד שיהא עמו בעזרה, וגם רבי יוחנן מחייב כשהחמץ עמו בעזרה, והרי לשיטת הרמב"ן (לעיל ו. ד"ה אלא) חמץ שאינו ברשותו אינו מוזהר על השבתתו, ואם כן הרי חמץ שהוא בעזרה [שאינה רשותו] אינו מוזהר עליו, ואף על פי כן עובר ב'לא תשחט'. אולם באחיעזר (שו"ת, מ"ג סי' ו אות ט) דחה את ראייתו, משום שחמץ שהוא בידו או בבגדיו גם שהוא בעזרה ודאי נחשב ברשותו, ולדברי הרמב"ן עובר עליו, והחיוב בשוחט פסח על חמץ בעזרה היינו באופן שנחשב ברשותו, ובזה מיושבים דברי רבי עקיבא איגר שכתב שעובר ב'לא תשחט' רק בחמץ שמוזהר על השבתתו. וראה ביד דוד (ד"ה אלא) שכתב, שהרי דעת רבי שמעון (לעיל כח:) שאין עוברים על איסור 'בל יראה' עד ליל יום טוב, ואם סובר שהלאו של 'לא תשחט' תלוי באיסור 'בל יראה', כיצד סובר במשנתנו (לעיל ע"ב) שהשוחט את הפסח על החמץ לשמו חייב, הרי בזמן שחיטת הפסח עדיין אינו עובר באיסור 'בל יראה', ובהכרח שהלאו של 'לא תשחט' אינו תלוי בלאו של 'בל יראה'. **כו. וראה** בראי"ם הורוויץ (נמוס' שם) שתירץ קושייתם באופן אחר.

התוספות שלכל הפחות אומרים 'על בסמוך', ומשום כך פירש שאף לדעת רבי יוחנן 'על' פירושו בסמוך, אלא שנחלקו אם 'בסמוך' היינו בסמוך ממש דהיינו בעזרה או ש'בסמוך' היינו בירושלים[כז].

מחלוקת ראשונים בביאור דעת רבי יוחנן בדין לחמי תודה

רבי יוחנן אמר חוץ לחומת בית פאגי אבל חוץ לחומת העזרה קדיש ולא בעינן על בסמוך[כח]. נחלקו **הראשונים** בביאור דעת רבי יוחנן, ופירשו בכמה דרכים כדלהלן:

א. רש"י (ד"ה ניתן) פירש, ש'בית פאגי' הוא המקום החיצוני שבירושלים, וחוץ לחומתו הוא מחוץ לירושלים[כט]. וכוונת רבי יוחנן היא שכשהלחם היה חוץ לחומה החיצונה של ירושלים אינו מתקדש בקדושת הגוף. **והתוספות יום טוב** (מנחות פ"ז מ"ג) **הביא שבירושלמי** (יומא פ"ו ה"ו) מבואר כן בדברי רבי יוחנן שחוץ לחומת ירושלים לא נתקדש הלחם, והיינו שלרבי יוחנן הלחם מתקדש אם הוא לפנים מחומת ירושלים, גם כשהוא חוץ לחומת העזרה. **ובטעמו של רבי** יוחנן פירש רש"י, משום שחוץ לירושלים אינו מקום אכילת קדשים קלים, ואם יצאו לשם הם נפסלים בפסול 'יוצא', ולכן שם ודאי שהשחיטה אינה מקדשת את הלחם, אבל אם הלחם נמצא חוץ לחומת העזרה ובתוך חומת ירושלים, אף על פי שאינו במקום ההקרבה בשעת השחיטה, הואיל ועומד במקום הכשרו, נתקדש הלחם.

ב. רש"י במנחות (עח: ד"ה חוץ - הרמתון) פירש, ש'חוץ לחומת בית פאגי' היינו חוץ לחומת הר הבית, ואם היה שם הלחם לא נתקדש, אבל אם היה הלחם בהר הבית נתקדש אע"פ שאינו בעזרה[לא]. וכן דעת **הרמב"ם** (פירוש המשניות, מנחות פ"ז מ"ג) שכתב, שבית פאגי הוא מקום חוץ להר הבית כמבואר בסנהדרין (יד:), והיה קרוב להר הבית והיו אופים שם את המנחות[לב], ולכן נקרא 'בית בגים' מלשון הפסוק (דניאל ו ח) 'פת בג המלך'[לג].

ג. רבינו חננאל (ד"ה רבי) ביאר, שחוץ לחומת בית פאגי הוא מקום רחוק מירושלים, ולרבי יוחנן כיון שהלחם מצוי במקום רחוק שלא במקום אכילת קדשים קלים, נמצא שהקרבן בלי לחם[לד], אבל כשהלחם לפנים מבית פאגי שהוא מקום אכילת קדשים קלים, מתקדש הלחם, כיון שהוא נחשב סמוך וזה בכלל 'על זבחו'[לה].

היכן נמצא בית פאגי

שם. מבואר בגמרא, שלדעת רבי יוחנן אין צריך שיהא הלחם בעזרה בשעת שחיטת התודה, אולם צריך שיהא לפנים מחומת בית פאגי. ונחלקו **המפרשים** היכן היה מקומו של 'בית פאגי', וכדלהלן:

א. רש"י (ד"ה ניתן) כתב, שבית פאגי היה מקום בקצה ירושלים, ומחוץ לחומתו הוא חוץ לירושלים[לו].

ב. בתוספות בסנהדרין (יד: ד"ה מלמד) משמע, שמקום זה היה חוץ לחומת ירושלים, אמנם ירושלים היתה מוקפת בחומה נוספת מבחוץ, ולכן 'בית פאגי' נחשב כירושלים[לז].

ג. הרמב"ם (פירוש המשניות, מנחות פ"ז מ"ג) כתב, שבית פאגי היה חוץ להר הבית כמבואר בסנהדרין (יד:), וקרוב להר הבית. וכן כתב **היד דוד** (מנחות עמ: ד"ה מוץ) בדעת רש"י (שם ד"ה חוץ), שבית פאגי הוא מחוץ להר הבית בסמוך לו ובתוך חומת ירושלים, וכתב עוד שכן משמע ממה ששנינו (שם נה:) ששתי הלחם כשירות כשנאפו בבית פאגי, ומשמע שהוא מקום בתוך ירושלים.

ד. הרש"ש (מנחות עמ: נרמ"י ד"ה חוץ) כתב שמשמע מדברי רש"י (שם) שבית פאגי עצמו היה בתוך הר הבית בסמיכות לחומת הר הבית, וחומת הר הבית היתה כותלו מצד אחד [או משני צדדים והיה בנוי באחת מזויות הר הבית], ולכן חוץ לחומתו החיצונה, הוא גם חוץ לחומת הר הבית.

ה. בדרך הקודש (מלבושי מרי, דף ד ד"ה לפניס)[לח] כתב בשם **המהרי"ט**, שלפי שיטת רש"י והרמב"ם היה בית פאגי נוסף. ובזה כתב ליישב סתירת דברי רש"י, שבבבא מציעא (ל. ד"ה ניתן) כתב שהיה חוץ לירושלים, במקום שהוסיפו על ירושלים. ואילו במנחות (עח: ד"ה חוץ) **ובסנהדרין** (יד: ד"ה מלמד) כתב שבית פאגי היה חוץ לחומת הר הבית ובתוך ירושלים, וכתב ליישב שיטת רש"י, שהיו שני בית פאגי, ושניהם היו הוספה על החומה, אחד הוספה וחיזוק לחומת העזרה והיה סמוך להר הבית, וכיון שהוא טפל לחומה עשו אותו כיוצא בו, והשני רחוק מהר הבית והיה הוספה וחיזוק לחומת ירושלים, ומה שכתב רש"י במנחות היינו מה שהוסיפו על חומת הר הבית, ומה שכתב בבבא מציעא מדובר על היקף החיצון של ירושלים שנתקדש לענין אכילת מעשר שני. אולם בחזון נחום (כלים פ"ח מ"ו) הקשה עליו ודחה את דבריו[לט].

לכתחילה אף לדעת רבי יוחנן צריך שהלחמים יהיו בעזרה

שם. כתב בתוספות הרא"ש (זבח ו: ד"ה מעשה), שגם לרבי יוחנן לכתחילה אין שוחטים את התודה אלא כשלחמי תודה בעזרה, ולא נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש אלא בדיעבד כששחט את התודה ולחמה חוץ לעזרה, שלרבי יוחנן קדש הלחם ולריש לקיש לא קדש הלחם[מ].

מדוע הגמרא אינה מבארת שריש לקיש לשיטתו שקדשים קלים קודם זריקה נפסלים ב'יוצא'

רבי שמעון בן לקיש אמר אפילו חוץ לחומת עזרה לא קדיש אלמא בעינן על בסמוך. במנחות (עח:) מבואר שטעמו של ריש לקיש שכשהלחם חוץ לחומת העזרה אינו מתקדש, משום שכוונת הפסוק (ויקרא ז יג) 'על זבח תודת שלמיו', היינו בסמוך. והקשה **רבי עקיבא איגר** (ד"ה והמ), מדוע לא ביארה הגמרא שריש לקיש לשיטתו בזבחים (פט:) שקדשים קלים אף שהם נאכלים בכל העיר, מכל מקום, כשיצאו חוץ לחומת העזרה קודם זריקה הרי הם פסולים מדין יוצא, כיון שעדיין לא הגיע זמנם לצאת ואף על פי שסופם לצאת אחר כך לחוץ לעזרה, שהרי הם נאכלים בכל ירושלים, וכמו כן שייך לומר שצריך שהלחם יהיה בתוך העזרה בשעת שחיטה וכשהוא חוץ לעזרה יפסל ביוצא, שכשם שלרבי יוחנן אם הלחם נמצא חוץ לירושלים אין הלחם מתקדש[מא], כיון שהוא מקום פסולו, כך גם לריש לקיש חוץ לחומת העזרה אין הלחם מתקדש, כיון

כז. **עוד** כתב, שממהלך סוגייתנו נראה כפירוש זה, שהרי הגמרא להלן מקשה שריש לקיש ורבי יוחנן כבר נחלקו בדין 'על בסמוך' לגבי לחמי תודה, ומה באו לחדש במחלוקת לגבי שוחט על החמץ. ומשיבה שיש צריכותא בזה. ולכאורה היה לגמרא לדחות את הקושיא, שהמחלוקת לגבי לחמי תודה אינה שייכת למחלוקת לגבי שוחט על החמץ, שהרי בלחמי תודה נחלקו אם בכדי שיתקדש הלחם צריך שיהיה בשעת שחיטה בתוך העזרה או מספיק שיהיה בירושלים, ואילו בחמץ לדעת רבי יוחנן עובר משום 'לא תשחט' אף כשהחמץ נמצא מחוץ לירושלים. ולכן אין המחלוקות תלויות אחת בחברתה. וכיון שהגמרא לא דחתה כן, מוכח לכאורה שכשם שלגבי לחמי תודה לדעת רבי יוחנן 'על' היינו בירושלים, כמו כן לגבי שוחט על החמץ 'על' היינו בירושלים. ומשום כך הוצרכה הגמרא לעשות צריכותא. כח. **באור** הישר (מנחות עמ: ד"ה השוחט) הקשה, שבתוספתא במסכת מנחות (פ"ח ה"י) מפורש, שהשוחט את התודה לפנים ולחמה בבית פאגי לא קדש הלחם, והתוספות במסכת נדה (סב: ד"ה רבי) כתבו שכל תוספתא מקורה היא מהמשנה, וכיון שבתוספתא מבואר שהשיעור הוא לפנים מבית פאגי, איך נחלק ריש לקיש על שיעור זה. ונשאר בצריך עיון. כט. **וכן** פירשו רש"י מכת"י ורבינו גרשום (מנחות עמ: ד"ה חוץ). ל. **וכן** כתבו **ביפה עינים** (מנחות עמ: ד"ה ר' יוחנן) ובחידושי הגרי"ז (סטנסיל, שם ד"ה השוחט), שבירושלמי (יומא פ"ו ה"י) מפורש שחוץ לחומת בית פאגי היינו חוץ לחומת ירושלים, שבירושלמי מבואר שמחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש היא לשיטתם שנחלקו בקדשים קלים שיצאו לפני זריקת הדם חוץ לחומת העזרה האם נפסלים ביוצא, שלפי ריש לקיש שקדשים קלים נפסלים כשיצאו חוץ לעזרה, גם בלחמי תודה צריך שיהיו בעזרה, אבל לפי רבי יוחנן שאין פסול יוצא בקדשים קלים חוץ לעזרה, הדבר מוכרח שלא נפסל הלחם כשהיה בשעת שחיטה חוץ לעזרה, אלא רק כשהיה חוץ לחומת ירושלים, ומפורש בירושלמי שחוץ לחומת בית פאגי היינו חוץ לחומת ירושלים. לא. **אמנם** בסוגייתנו פירש רש"י שהוא מקום חיצון שבירושלים, וכן במסכת בבא מציעא (ל. ד"ה ניתן) כתב, שבית פאגי היינו היקפו החיצון של ירושלים שהוסיפו עליו, ונקרא 'בית פאגי' מלשון תפיסה וכיבוש, שעל ידי כבישת המקום ההוא היה נוח לכבוש את כל העיר, כמו ששנינו (שם ט.) זה קנה חמור ובית פגיה, שפירושו האפסר שתופסים בו את החמור להנהיגו, וכך העיר נכבשת על ידי אותו מקום המקיפה. וכן כתבו רש"י במסכת סנהדרין (יד: ד"ה ניתן) ותוספות (שם ד"ה מלמד). וראה ברבי עקיבא איגר במסכת מנחות (עמ: גליון הש"ס נרמ"י ד"ה חוץ) שהקשה כן על רש"י שם, והניח בצ"ע. והקשה בחידושי הגרי"ז (סטנסיל, מנחות עמ: ד"ה והמה) לפי פירוש זה, מנין לרבי יוחנן שצריך שיהיה הלחם בהר הבית, הרי כיון שהוא אינו סובר 'על בסמוך' מנין שצריך שיהיה בהר הבית, ונשאר בצריך עיון.

לב. **הקרן** אורה במסכת מנחות (עמ: ד"ה השוחט) כתב, שלפירוש זה ברש"י ולרמב"ם, שבית פאגי היה מחוץ לעזרה, טעמו של רבי יוחנן שחילק בין כשהלחם בהר הבית שקדוש בו הלחם, לבין כשהלחם בירושלים שאינו קדוש, הוא משום שרבי יוחנן מודה שממה שנאמר בפסוק 'על', למדים שצריך שלא יהיה רחוק מהמזבח, אלא שסובר שאין צריך שיהיה 'על בסמוך' ממש דהיינו בעזרה, אלא אפילו כשהלחם בהר הבית שאינו סמוך ממש נתקדש הלחם, ולכן כשהלחם חוץ לחומת הר הבית אף שהוא בירושלים, אינו מתקדש, אמנם לפי רבינו חננאל (ד"ה רבינו) שפירש ש'בית פאגי' הוא מקום חוץ לחומת ירושלים, סובר רבי יוחנן שאין צריך 'על בסמוך' כלל, ומה שחוץ לירושלים אין הלחם מתקדש, היינו משום שחוץ לירושלים אין זה מקום הכשרו, ואם יתקדש יפסל ביוצא. לג. **היינו** לחם המלך. בתוספות יום טוב במסכת מנחות (פ"ז מ"ג) כתב שברש"י משמע כפירוש הרמב"ם, וכן כתבו ביד דוד ובשפת אמת (שם עמ: ד"ה מוץ) שרש"י פירש כהרמב"ם. אולם הרש"ש (שם נרמ"י ד"ה מוץ) תמה על התוספות יום טוב, שהרי לפי רש"י בית פאגי עצמו היה תוך חומת הר הבית וסמוך לה. לד. **ולא** יתקדש הלחם. ואין זה מהטעם שכתב רש"י שכאשר הלחם נפסל ביוצא אינו מתקדש. ובשפת אמת במסכת מנחות (עמ: ד"ה שמטה) הסתפק, האם כשהלחם היה חוץ לחומה בשעת שחיטה, התודה פסולה, כיון שלא חל על הקרבן שם תודה לפי שאין תודה בלא לחם, או שמכל מקום התודה עצמה כשירה. והניח בצריך עיון. לה. **וריש** לקיש סובר שאפילו חוץ לחומת העזרה לא מתקדש הלחם, משום שהכתוב 'על' משמעותו שצריך שיהיה הלחם במקום הזבח. וראה לעיל בענין 'האם לרבי יוחנן רק כשהחמץ בירושלים עוברים עליו' שהובא ביאור הגרי"ז בדבריו. לו. **כעין** זה כתב בפירוש הריב"ן (ד"ה ניתן) שבית פאגי היה מגדל הכולט מן החומה עצמה, והוא מקום חיצון שבירושלים, והואיל והוא חוץ לירושלים כולה ואינו מקום אכילת קדשים קלים, ואם יצאו שם נפסלים, אין שחיטת התודה מקדשת את הלחם. לז. **כך** ביארו ביד דוד במסכת מנחות (עמ: ד"ה מוץ) והקרן אורה (שם ד"ה השוחט) את דבריהם. לח. **הובאו** דבריו ביד דוד במסכת מנחות (עמ: ד"ה מוץ). לט. **וכן** בסדרי טהרות (כלים פ"ח מ"ח ד"ה לפניס) דחה תירוץ זה, משום שעדיין קשה שהרי רש"י (ד"ה ניתן) כתב שבית פאגי הוא מקום חיצון שבירושלים שאוכלים שם קדשים קלים. מ. **אמנם** לגבי שוחט על החמץ כתב השפת אמת (ד"ה נעלם), שלדעת ריש לקיש הסובר שאומרים 'על בסמוך' מותר לשחוט את הפסח לכתחילה על החמץ אם אינו נמצא בעזרה, כיון שדווקא כשהחמץ בעזרה עובר בלאו של 'לא תשחט'. מא. **כמבואר** ברש"י (ד"ה ניתן).

שאם נאמר שיתקדש הלחם, הרי יפסל משום יוצא, וכמו שמצינו בקדשים קלים קודם זריקה. ונשאר בצריך עיון[מב].

וכתבו האחרונים[מג], שבירושלמי (יומא פ"ו ה"ו) אכן מבואר שריש לקיש הסובר שהלחם לא מתקדש כשהוא נמצא חוץ לעזרה בשעת שחיטה, הוא לשיטתו בזבחים (פט:) שבשר קדשים קלים שיצא לפני זריקת דמים חוץ לקלעים נפסל משום יוצא, משום שעדיין לא הגיע זמנו לצאת, וחולק על רבי יוחנן שמכשיר הואיל וסופו לצאת אחר כך מחוץ לקלעים, שהרי הוא נאכל בכל העיר.

וביישוב קושיית רבי עקיבא איגר נאמרו באחרונים כמה תירוצים, כדלהלן:

א. האור שמח (פסולי המוקדשין פי"ג הט"ז) תירץ, על פי מה שכתב שבגמרא מדובר גם לפי שיטת רבי אלעזר ברבי שמעון במנחות (מז.) הסובר לגבי שתי הלחם שזריקת הדם היא המתרת את שתי הלחם ולא השחיטה, ומכל מקום למדים מהפסוק (במדבר ו ז) 'ואת האיל יעשה זבח שלמים לה' על סל המצות' וגו', שצריך שיהיה הלחם בשעת שחיטה בפנים העזרה[מד], וכמו כן גם לגבי לחמי תודה שלמדים מהפסוק 'על זבח תודת' שצריך שהלחם יהיה בשעת שחיטה בתוך העזרה במקום הכשר לשחיטת התודה, כיון שעדיין אינו קדוש בשחיטה עד שעת זריקה, אינו נפסל ביוצא קודם זריקה, והטעם שכאשר הלחם חוץ לחומת ירושלים אינו מתקדש, הוא משום שאינו עומד במקום שתכליתו לעמוד שם, שהרי סופו להיאכל בתוך ירושלים.

ובזה מיושב, שמוכרח לומר שטעמו של ריש לקיש הוא משום שצריך 'על בסמוך', אבל אלמלא טעם זה הרי כיון שהלחם נמצא במקום המיועד לו להיות, לא שייך לומר שלשיטתו יתקדש לגבי להיפסל ביוצא, כיון שעדיין אינו נפסל ביוצא עד זריקת הדם.

ב. בזרע אברהם (שו"ת, סי' ח ס"ק כג) כתב ליישב על פי דברי **המיוחס לרשב"א** (מנחות נ: ד"ה עריכמן), שכל שנתקדש בחוץ ולא היה בפנים אין בו פסול יוצא, כיון שלא יצא מבפנים, ואם כן מה שאין הלחם מתקדש חוץ לירושלים אינו משום שיפסל ביוצא, שהרי לא יפסל כיון שנתקדש בחוץ, אלא הטעם הוא משום שכדי שיתקדש צריך שיהיה במקום אכילתו, וכמו שכתבו **רש"י** (ד"ה ניתן)[מה] **והרא"ש** (כלים פ"ח מ"ח), שאינו קדוש אלא במקום הראוי לאכילה. ולכן הוצרכה הגמרא לומר שטעמו של ריש לקיש הוא משום 'על בסמוך', שכיון שירושלים הוא מקום אכילת לחמי תודה, היה ראוי שיתקדש הלחם כשהוא בירושלים, שכשהיה בחוץ מתחילתו אין בו פסול יוצא, ורק משום 'על בסמוך' אין הלחם מתקדש[מו].

ג. בצמח דוד (ד"ה והנה) כתב ליישב, שהבבלי חולק על הירושלמי וסובר, שרק בבשר קדשים קלים שייך לומר שהם נפסלים ביוצא כיון שלא הגיע זמן הבשר לצאת, משום שצריך שהבשר יהיה בפנים עד אחר זריקה, כמבואר בזבחים (כו.) שדרשו מהפסוק (ויקרא יז ה) 'והביאום לה'' עד שיהא כולו בפנים, אבל לחמי תודה שלא צריך שיהיו בפנים, לא שייך לומר שלא הגיע זמנם לצאת, וממילא לא יפסלו. אמנם משום 'על בסמוך' צריך שהלחם יהיה בעזרה בשעת שחיטה, וממילא גם בלחמי תודה שיצאו חוץ לעזרה קודם זריקה שייך לומר שלא הגיע זמנם לצאת ונפסלו ביוצא, וכוונת הגמרא בסוגייתנו שבכדי שנוכל לומר שאין הלחם מתקדש כשנמצא בשעת שחיטה חוץ לעזרה משום שנפסל ביוצא, הוא רק לאחר שריש לקיש סובר שצריך 'על בסמוך' והלחם צריך להיות בפנים[מז].

ד. **הגרי"ז** (סטנסיל, מנחות עמ': ד"ה והנה) כתב, שלריש לקיש הסובר שחוץ לחומת העזרה לא מתקדש הלחם, היינו אפילו בלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש [שהם מקום אכילת קדשים, אבל אין הקדשים מתקדשים בשחיטה כשהם שם] שמשום 'על בסמוך' צריך שהלחם יהיה במקום הכשר לשחיטת הזבח. וכתב **בחידושי רבי שמואל** (סי' טז ד"ה ולפיכך מי) שעל פי זה יש שתירצו, שהטעם שלא ביארה הגמרא שטעמו של ריש לקיש הוא לשיטתו, שבשר קדשים קלים שיצא לפני זריקת דמים נפסל ביוצא, משום שכשהלחם נמצא בלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש, הגם שלא נתקדש הלחם כיון שהדין שתוכן קודש הוא רק לגבי אכילת קדשים[מח], אבל אין שוחטים שם קדשים קלים, מכל מקום, אין דבר היוצא לשם נפסל משום יוצא, לפי שהתורה ריבתה חצרות הרבה, אבל משום 'על בסמוך' צריך שהלחם יהיה במקום הכשר לשחיטת הזבח, וכל שהוא חוץ לחומת העזרה, לא קדש הלחם[מט].

ה. **באשר לשלמה** (מועד סי' מד) תירץ על פי מה שיסד הגרי"ז[נ] שבפסול יוצא נאמרו שני דינים: א. שלמדים מהפסוק (שמות כט ג) 'ובשר בשדה טריפה לא תאכלו' שכל דבר שיש לו מחיצה ויצא חוץ למחיצתו נאסר כטריפה, כגון בשר שיצא חוץ למחיצה שלו נפסל, שהוא דין איסור במאכלות אסורות. ב. משום פסול דין קדשים, שבקדשים נתייחד מקום מסוים מדין קדושתם וכל שיצא מחוץ למקום המיוחד להם נפסל, ובגמרא לעיל (מ.) למדו כן ממה שנאמר (שמות כט לד) 'לא יאכל כי קודש הוא'. ולפי זה יש לומר, שדינו של ריש לקיש שבשר שיצא קודם זריקה נפסל משום שעדיין לא הגיע זמנו לצאת, אין זה משום חסרון מחיצה לגבי קדשים, אלא הוא רק מדין 'ובשר בשדה טריפה לא תאכלו' שהוא דין במאכלות אסורות, שמכיון שהקרבן צריך להיות בעזרה עד גמר עבודות ההקרבה, סובר ריש לקיש שכשיצא חוץ לעזרה יש בזה איסור של 'בשר בשדה טריפה', אבל מצד דין מחיצה שיש בקדושת קדשים, לדברי הכל מקום המחיצה של קדשים קלים היא ירושלים ולא העזרה, ולפי זה יש לומר שאלמלא הדין של 'על בסמוך' היה הלחם יכול להתקדש חוץ לעזרה גם לריש לקיש שסובר שיש איסור יוצא, משום שרק כשיצא חוץ לירושלים שנפסל מדין מחיצה של קדשים אינו יכול כלל להתקדש, מכיון שעל ידי הקידוש לא יחול קדושת קדשים כשרים רק דין פסולי המוקדשין, אבל כשיצא חוץ לעזרה שאין על זה דין פסולי המוקדשין, ורק שנאסר באיסור אכילה מדין של 'בשר בשדה טריפה', אין זה מעכב את קידוש הלחם, ועל כן הוצרך ריש לקיש לומר שטעמו הוא משום שצריך 'על בסמוך'.

הטעם שנחשבת ההתראה כ'התראת ספק'

אלא בהתראת ספק קמיפלגי. פירש **רש"י** (ד"ה בהתראת) שאין מלקות אלא בהתראה, וכאשר מתרים בו שעובר ב'לא תשחט' אם רואים שיש לו חמץ ומתרים בו, הרי זו התראת ודאי ולוקה, אבל אם אין רואים שיש לו חמץ, אין זו התראת ודאי אלא התראת ספק, שגם אם לאחר מכן נמצא חמץ בביתו[נא], כיון שבשעת ההתראה אין אנו יודעים אם יש חמץ ברשותו אין זו התראה, ולדעת רבי יוחנן אם נמצא חמץ ברשותו לאחר שהתרו בו לוקה, כיון שסבר שהתראת ספק שמה התראה. וכתבו **התוספות** (ד"ה התרמ"ם), שמפירוש רש"י משמע שהטעם שהתראת ספק אין שמה התראה הוא משום שהמתרים אינם יודעים בודאות שיש חמץ ברשות המותרה. והקשו בשם ר"י, מדוע נחשבת התראה זו

מב. וכן הקשה העולת שלמה במסכת מנחות (עמ': ד"ה נעיין). **מג. האור שמח** (פסולי המוקדשין פי"ג הט"ז), **הזרע אברהם** (שו"ת, סי' ח ס"ק כג), **הצמח דוד** (ד"ה והנה) **והגרי"ז** (סטנסיל, מנחות עמ': ד"ה נמצאנה). **מד. כמו** שפירשו התוספות (שם ד"ה שיהא). **מה. כן** כתב רש"י בתחילת דבריו, אמנם בהמשך דבריו מבואר שהטעם הוא משום פסול יוצא. **מו. ובחידושי** רבי שמואל (סי' טז ד"ה ולפיכך) הוסיף, שגם אם נאמר שנפסלים ביוצא, מכל מקום אין זה מונע שלא יתקדשו הלחמים, והטעם שאינם מתקדשים הוא, משום שצריך שיהיו במקום אכילתן. והוסיף שרבי עקיבא איגר לא הקשה אלא ממשמעות דברי רש"י שמשמע שהחסרון הוא משום פסול יוצא. **מז. וכעין** זה תירץ בקהלות יעקב (סי' ג), שסברת ריש לקיש שכשעדיין לא הגיע זמנו לצאת נפסל ביוצא, היא דווקא בקדשים שדינם להיות בעזרה, שלמדו כן במסכת זבחים (כו.) מהפסוק (ויקרא יז ה) 'והביאום לה'', שהעזרה היא מחיצת הכשרם של קדשים קלים עד לאחר זריקה, בזה סובר ריש לקיש שקודם זריקה מחיצתן היא העזרה, אבל לחמי תודה יתכן לומר שאין דינם כלל להיות בעזרה, משום שאין לימוד שהעזרה היא המחיצה שלהן, ולכן הוצרך ריש לקיש ללמוד שמחיצתן היא העזרה מהפסוק 'על' דהיינו בסמוך. וראה עוד בספר חזות קשות (ד"ה רשב"ל) שתירץ באופן דומה. **מח. כמבואר** במסכת זבחים (עו.) משום שנאמר (ויקרא ו ט) 'בחצר אהל מועד יאכלוה', ומייתור לשון זה שהרי כבר נאמר (שם) 'מצות תאכל במקום קדוש', נלמד שהתורה ריבתה חצרות הרבה לענין אכילה, אף על פי שאין בהם קדושת העזרה לענין שחיטת קדשים ולענין איסור להיכנס שם בטומאה. **מט. והוסיף** בחידושי רבי שמואל, שלפי מה שצידד באור שמח (נית הנחירה פ"ו ה"ה) שמנחות שיצאו ללשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש לפני הקטרה, אינם נפסלות ביוצא אפילו לריש לקיש, הוא הדין גם בלחמי תודה שיצאו לשם אינם נפסלים משום יוצא, אבל משום שצריך 'על בסמוך' לא מתקדשים הלחמי תודה אפילו כשהם בלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש, וכתב שכן מבואר ברבינו חננאל (ד"ה ריש לקיש) שכתב 'על בסמוך' היינו במקום שחיטה, והרי אין שוחטים בלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש. וכתב עוד, שלפי מה שכתב האור שמח (שם) שכלי שרת מקדשים בלשכות, אי אפשר לומר כן, שהרי מבואר בגמרא להלן, שאלמלא היתה הגמרא משמיעה שרבי יוחנן וריש לקיש נחלקו גם לענין לחמי תודה, היינו סבורים לומר שרבי יוחנן מודה לריש לקיש שלא יתקדש הלחם רק כשהוא נמצא בפנים, משום 'על בסמוך', וכדין כלי שרת, ופירשו התוספות (ד"ה מידי) שכלי שרת אין מקדשים אלא בפנים, וא"כ כך יש לומר גם לגבי שחיטת הזבח שאינה מקדשת ללחמי תודה אלא אם הם בפנים, וכן אמרו בגמרא שהיה מקום לומר שדווקא בזה אמר ריש לקיש שצריך שיהיו בפנים משום טעם זה, ואם נאמר שמדובר בלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש, הרי כלי שרת מקדשים בתוך הלשכות, וכמו שכתב האור שמח (שם), וכמו כן יתקדש הלחם כשהוא בלשכות. עוד כתב, שאם נאמר ליישב כן, צריך לומר שאין כלי שרת מקדשים בלשכות, ומכל מקום לא נפסל שם ביוצא, כיון שהם מקודשים לאכול בהם ויש להם קצת דין עזרה, וסיים שצריך עיון בזה. ובחוקת הפסח (קרבן פסח פ"ו ה"ה) כתב, שהירושלמי לשיטתו שלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש נחשבים כעזרה ממש, שבירושלמי (מעשר שני פ"ג ה"ז) מבואר שלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש, חייבים עליהם משום טומאת מקדש ושוחטים שם קדשים קלים, שזה נחשב כעזרה ממש, ושלא כשיטת הבבלי שנתרבה רק לענין אכילה, ואם כן הירושלמי לשיטתו בלשכות נחשב 'על בסמוך' כיון שזה ממש כעזרה, ולכן הדבר מוכרח שמה שלא נתקדש לריש לקיש, מדובר חוץ לעזרה ממש, ולפי זה מובן שלפי הירושלמי ריש לקיש אמר כן לשיטתו שבשר שיצא קודם זריקה נפסל משום שעדיין לא הגיע זמנו לצאת, אין זה משום חסרון מחיצה לגבי קדשים, אלא הוא רק מדין 'ובשר בשדה טריפה לא תאכלו' שהוא דין במאכלות אסורות, שמכיון שהקרבן צריך להיות בעזרה עד גמר עבודות ההקרבה, סובר ריש לקיש שכשיצא חוץ לעזרה יש בזה איסור של 'בשר בשדה טריפה', אבל מצד דין מחיצה שיש בקדושת קדשים, לדברי הכל מקום המחיצה של קדשים קלים היא ירושלים ולא העזרה, ולפי זה יש לומר שאלמלא הדין של 'על בסמוך' היה הלחם יכול להתקדש חוץ לעזרה גם לריש לקיש שסובר שיש איסור יוצא, משום שרק כשיצא חוץ לירושלים שנפסל מדין מחיצה של קדשים אינו יכול כלל להתקדש, מכיון שעל ידי הקידוש לא יחול קדושת קדשים כשרים רק דין פסולי המוקדשין, אבל כשיצא חוץ לעזרה שאין על זה דין פסולי המוקדשין, ורק שנאסר באיסור אכילה מדין של 'בשר בשדה טריפה', אין זה מעכב את קידוש הלחם, ועל כן הוצרך ריש לקיש לומר שטעמו הוא משום שצריך 'על בסמוך'. **נא. בעבודת** הפסח (ד"ה מידי) הביא שהגרי"מ **פיינשטיין** הקשה, שלכאורה כשהגמרא מעמידה מחלוקתם בדין התראת ספק, אינה חוזרת בה מכך שלדעת ריש לקיש אומרים 'על בסמוך', שהרי בכל הש"ס סובר כן, אלא כוונתה שמלבד הטעם של 'על בסמוך' אינו לוקה, כיון שזו התראת ספק. וא"כ כיצד כתב רש"י שאף אם נמצא לאחר מכן חמץ 'בביתו' אינו לוקה כיון שזו התראת ספק, הלא אף אם היתה זו התראת ודאי לא היה עובר בלאו של 'לא תשחט' הואיל ולדעת ריש לקיש דווקא כשהחמץ עמו בעזרה עובר בלאו זה. ונשאר בצ"ע. וראה להלן בענין 'מדוע הוצרכה הגמרא להעמיד מחלוקתם בדין התראת ספק' מה שנתבאר שם עוד בנידון זה.

נ. ילקוט הקשה בשם **ר"ז הלוי** (מחילת פסולי המוקדשין). **נב. חידושי** מרן רי"ז הלוי (פסחים) הביא שהגרי"מ **פיינשטיין** (קרבן פסח פ"ו ה"ה) כתב, שהירושלמי לשיטתו שלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש נחשבים כעזרה ממש, שבירושלמי (מעשר שני פ"ג ה"ז) מבואר שלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש, חייבים עליהם משום טומאת מקדש ושוחטים שם קדשים קלים, שזה נחשב כעזרה ממש, ושלא כשיטת הבבלי שנתרבה רק לענין אכילה, ואם כן הירושלמי לשיטתו בלשכות נחשב 'על בסמוך' כיון שזה ממש כעזרה, ולכן הדבר מוכרח שמה שלא נתקדש לריש לקיש, מדובר חוץ לעזרה ממש, ולפי זה מובן שלפי הירושלמי ריש לקיש אמר כן לשיטתו שבשר שיצא קודם זריקה נפסל ביוצא, כיון שכשיצא מחוץ לעזרה ממש נפסל ביוצא, אבל הבבלי שסובר שלשכות אינם כעזרה ורק נתרבה לאכילה, ולכן אמרה הגמרא שהטעם של ריש לקיש הוא משום שצריך 'על בסמוך' לכלול בטעם זה גם ביוצא בלשכות, שאע"פ ששם לא נפסל ביוצא, אבל אין זה 'על בסמוך'.

כהתראת ספק, הרי התראה ניתנה בכדי להבחין בין שוגג למזיד[נב], ואם כן, אף אם אין המתרים יודעים אם יש חמץ ברשות המותרה, כיון שהמותרה יודע הרי זו התראת ודאי למותרה[נג]. וכתבו שיתכן לפרש בכוונת רש"י, שהואיל ואין המתרים יודעים בודאות שיש חמץ ברשות המותרה, אין זו התראה, כיון שאף אם ימצא חמץ ברשותו יכול לומר ששגג בזה, ונמצא שאין ההתראה מבחינה בין שוגג למזיד, ולכן נחשבת כהתראת ספק.

ובעבודת הפסח (נמוק' סס) הקשה מה הועילו התוספות בתירוצם, הלא עדיין היא התראת ספק למתרים ולא למותרה, שהרי המותרה יודע אם הוא שוגג או מזיד. וביאר בשם **הגרי"מ פיינשטיין**, שהרי חלק מההתראה היא לומר לו שאם יעבור בלאו זה ילקה, ואם לא מזכירים לו את המלקות אין זה התראה. וכוונת התוספות, שהואיל והמותרה יכול לומר שוגג הייתי, ממילא אין תוקף למה שיזכירו שאם יעבור ילקה, שהרי אינם יכולים להלקותו שיכול לומר שוגג הייתי, וכיון שאין בהתראה ודאות שיתחייב מלקות, לכן נחשבת התראה זו כהתראת ספק.

אמנם בקהלת יעקב (ד"ה אמר) ביאר בכוונת התוספות, שכיון שאף בעל החמץ אינו יודע אם יש חמץ בביתו בשעה זו, ולכן כשמתרים בו זוהי התראת ספק, כיון שגם המותרה עצמו מסופק אם יש חמץ בביתו, ואם ימצא חמץ יאמר ששוגג היה[נד].

ורבינו חננאל (ד"ה ומתרין לפי) פירש, שהטעם שכשאין החמץ עמו בעזרה נחשבת ההתראה כ'התראת ספק' הוא מפני שכשאין החמץ לפנינו אלא בביתו, יתכן שביערו או אכלו את החמץ, ונמצא שכשמתרים בו אין זו התראת ודאי[נה].

מדוע ההתראה נחשבת כהתראת ספק שמא אין החמץ קיים הרי יש להעמיד החמץ על חזקתו

שם. הגמרא מעמידה את מחלוקת ריש לקיש ורבי יוחנן בדין 'התראת ספק' אם שמה התראה. וכתבו **התוספות** (ד"ה המתרלמ) שהטעם שנחשבת ההתראה כהתראת ספק הוא משום שהמותרה יכול לומר שוגג הייתי. וביאר **הקהלת יעקב** (ד"ה אמר) בכוונתם, שכיון שאין המותרה יודע אם החמץ שבביתו קיים, ממילא ההתראה מסופקת למותרה, ולכן נחשבת כהתראת ספק.

והקשה, שכיון שידוע שהניח חמץ בביתו, אלא שהוא מסופק אם עדיין החמץ קיים, מדוע נחשבת ההתראה כהתראת ספק, הרי יש להעמיד את החמץ בחזקת שהוא קיים, כמו שמבואר בגיטין (מ.) שמותר להקצות פירות ולאכול טבל במקום אחר, ולומר שהפירות שהקצה הם תרומת הפירות שאוכל, הגם שאינו יודע אם הם קיימים, כיון שמעמידים את הפירות שהקצה בחזקת שהם קיימים. וא"כ אף כאן יש להעמיד החמץ על חזקתו שהוא קיים, ומדוע נחשבת ההתראה כהתראת ספק.

וכתב, שבהכרח הטעם שההתראה נחשבת כהתראת ספק הוא מפני שיתכן שבעל החמץ ביטלו בלבו, שהרי מן התורה מספיק ביטול בלב כמבואר לעיל (ד:), וריש לקיש ורבי יוחנן סוברים כדעת רבי שמעון (לעיל כח:) שאין עוברים ב'בל יראה' בערב הפסח אלא[19/04/2015 אחה"צ] ביום טוב עצמו, ולכן יכול לבטל בלבו בשעת שחיטת הפסח, שעל אף שהחמץ אסור באכילה מדרבנן או אפילו מדאורייתא, מכל מקום, אינו אסור בהנאה מן התורה, ויכול לבטלו בלבו[נו]. אמנם כתב, שכיון שלהלכה אין פוסקים כרבי שמעון, ממילא ההתראה היא התראת ודאי, שהרי אינו יכול לבטלו בלבו, ומעמידים החמץ בחזקת שהוא קיים.

אמנם בעונג יום טוב (סו"ת, סי' מ ד"ה ודע) הקשה על דבריו, שהרי בגמרא להלן מבואר שהטעם שנחלקו ריש לקיש ורבי יוחנן אם אומרים 'על בסמוך' גם לענין לחמי תודה וגם לענין שוחט על החמץ הוא, מפני שאם היו נחלקים רק לענין לחמי תודה היינו אומרים שלענין חמץ מודה ריש לקיש לרבי יוחנן שלא צריך שיהא החמץ עמו בעזרה, כיון שחמץ הוא איסור בכל מקום שהוא. ואם כדברי הקהלת יעקב שהטעם שזו התראת ספק הוא כיון שיתכן שבטלו בלבו, הגם שמודה ריש לקיש לענין שוחט על החמץ שעובר בכל מקום שהוא, מכל מקום, אינו לוקה עליו כיון שזו התראת ספק, שיתכן שבטלו בלבו. וכשם שסובר לגבי אדם שנשבע לאכול ככר זו היום ולא אכלה שאינו לוקה, כיון שזו התראת ספק. ומשום כך ביאר, שבהוה אמינא סברה הגמרא שאם לא אומרים 'על בסמוך' שוחט על החמץ לוקה, כיון שמדובר באופן שקנה חמץ מחבירו בעזרה, והחמץ נמצא בביתו של חבירו, שהואיל וקנה אותו בשעה זו, אין לנו להסתפק שמא ביטלו בלבו לפי שבכך שקנה את החמץ גילה שחפץ בחמץ זה ואינו מבטלו, ומשום כך אין זו התראת ספק[נז].

מדוע הוצרכה הגמרא להעמיד מחלוקתם בדין 'התראת ספק'

שם. הקשה **החזון איש** (או"ח סי' קכד סק"ז ד"ה אלא) מאחר ודעת ריש לקיש שאומרים 'על בסמוך' כפי שמבואר לעיל לגבי לחמי תודה, ועל כן צריך שיהא החמץ עמו בעזרה בכדי שיעבור בלא תעשה, מדוע הוצרכה הגמרא להעמיד מחלוקתם בדין 'התראת ספק' שמשום כך סובר ריש לקיש שצריך שיהא החמץ עמו בעזרה, הלא אף בלא דין 'התראת ספק' לדעת ריש לקיש צריך שיהא עמו בעזרה מדין 'על בסמוך', וממילא ודאי שיש להעמיד מחלוקתם בנידון אם אומרים 'על בסמוך', ולא תירץ[נח].

אמנם בירושלמי (פ"ה ה"ד) מבואר, שהנפקא מינה בין אם נחלקו אם אומרים 'על בסמוך' לבין אם נחלקו בדין 'התראת ספק' היא כאשר אין החמץ עמו בעזרה, אבל רואים אותו דרך חלון העזרה, שאם נחלקו אם אומרים 'על בסמוך' אינו עובר על חמץ זה כיון שאינו עמו בעזרה, אבל אם נחלקו בדין 'התראת ספק', כיון שרואים את החמץ בשעת התראה לדעת הכל היא התראת ודאי. ונמצא לפי דברי הירושלמי שאם נחלקו בדין 'התראת ספק' לא נחלקו לגבי חמץ אם 'על' היינו בסמוך, שהרי עובר ב'לא תשחט' גם אם רואה את החמץ דרך חלון העזרה ואינו עמו בעזרה.

וכתב השפת אמת (ד"ה נעל), שאם נחלקו אם אומרים 'על בסמוך' מן הסתם לדעת ריש לקיש מותר לשחוט לכתחילה על חמץ שאין עמו בעזרה, כיון שהלאו לא נאמר אלא על חמץ שיש עמו בעזרה. אבל אם נחלקו בדין 'התראת ספק' ודאי שאם יש לו חמץ בכל מקום שהוא לכתחילה ודאי אסור לשחוט, כיון שעובר בלאו של 'לא תשחט' אף על חמץ זה, הגם שזו התראת ספק.

מה מועיל שהחמץ עמו בעזרה הרי יש לחוש שמא ביטלו כבר

שם. הגמרא מעמידה את מחלוקת ריש לקיש ורבי יוחנן בדין 'התראת ספק' אם נחשבת כהתראה. והקשו **האחרונים**[ס], לדעת ריש לקיש הסובר שהתראת ספק אינה נחשבת התראה, מה מועיל שהחמץ עמו בעזרה, הלא אף אם החמץ לפנינו עדיין ההתראה נחשבת כהתראת ספק, שהרי בעל החמץ יכול לומר שביטלו קודם לכן[סא], ונמצא שאין זה חמצו[סב]. ונאמרו כמה תירוצים ביישוב קושיא זו, כדלהלן:

א. הפני יהושע (סו"ת, מ"ק סי' יג) הוכיח מכח קושיא זו שלא מועיל ביטול לחמץ ידוע, דהיינו שדווקא לחמץ שאינו יודע אם קיים מועיל ביטול, ולכן כאשר החמץ עמו בעזרה נחשבת ההתראה כהתראת ודאי, לפי שאינו יכול לומר שביטלו, שהרי לא מועיל ביטול לחמץ זה[סג].

נב. **כמבואר** במסכת סנהדרין (מ:). נג. **ובתוספות** הרשב"א (ד"ה המתרלמ) הקשה עוד, שבגמרא במסכת כתובות (לג.) אמר אביי שעדים זוממים אינם צריכים התראה, שאם אכן צריכים התראה, ואם לא מתרים בהם כאשר יזמו לא יהרגו, אין אנו מקיימים דין 'כאשר זמם' (דברים יט יט), שהרי אנו הורגים על פי עדים אלו בלא התראה, ואילו אותם אין אנו הורגים אלא בהתראה. ואם כפירוש רש"י שהיכן שיש ספק למתרים נחשבת ההתראה כהתראת ספק, גם אם היו עדים זוממים טעונים התראה, לא היינו הורגים אותם, כיון שזו התראת ספק שאין אנו יודעים אם העדים מעידים אמת. ותירץ, שיתכן להעמיד באופן שהעדים המזימים עצמם מתרים בעדים הזוממים, ולאחר מכן מזימים אותם, שהרי עדים אלו יודעים שאינם מעידים אמת. וראה שם מה שתירץ עוד בזה. נד. **וכעין** זה ביאר בדבר שמואל (נמוק' סס). וראה להלן בענין 'מדוע ההתראה נחשבת כהתראת ספק שמא אין החמץ קיים הרי יש להעמיד החמץ על חזקתו' שהובא מה שהקשה בקהלת יעקב על דברי התוספות. נה. **בפירוש** הריב"ן (ד"ה נפתרלמ) הוסיף, שאפילו אם כיסה את החמץ בברזל יש לחוש שמא בא אדם אחר וגילהו וביערו. ואף אם נמצא החמץ אחר ההתראה, עדיין נחשבת ההתראה כהתראת ספק, כיון שבשעת ההתראה ספק אם היה החמץ קיים ברשותו. נו. **וראה** להלן בענין 'מה מועיל שהחמץ עמו בעזרה הרי יש לחוש שמא ביטלו כבר' מה שכתבו האחרונים בזה. נז. **והוסיף** שלהוה אמינא מה שאמר ריש לקיש 'ועד שיהא עמו בעזרה' אין כוונתו שהחמץ עצמו יהיה עמו בעזרה, אלא שיצא החמץ מחשש שמא ביטלו, כגון שקנה אותו מחבירו בעזרה. נח. **מבואר** לכאורה מקושייתו שלדעת ריש לקיש לעולם אומרים 'על בסמוך' כמבואר בגמרא לעיל לגבי לחמי תודה. ולכן הוקשה לחזון איש מדוע הוצרכה הגמרא להעמיד מחלוקתם בדין 'התראת ספק'. ובספר מעיל שמואל (שפירא, ד"ה אלא) ביאר, שאכן לדעת ריש לקיש באמת כל זמן שאין החמץ עמו בעזרה אינו עובר משום 'לא תשחט' כיון שסובר שאומרים 'על בסמוך'. ולכן אין שום חידוש בכך שאינו לוקה בהתראת ספק כיון שאין החמץ עמו בעזרה. אלא כוונת הגמרא באוקימתא זו לחדש, שלדעת רבי יוחנן לוקה אף אם לא היה ידוע בשעת ההתראה אם יש חמץ ברשותו.

נט. **פני** יהושע (סו"ת, מ"ק סי' יג), שאגת אריה (סו"ת, סי' עז ד"ה ומזור - הלמלמן) והפרי מגדים (פתיחה להל' פסח מ"ק פ"ק אות ד). ס. **וכתב** השאגת אריה (סו"ת, סי' עז ד"ה ומזור - הלמלמן) שאין לומר שלא מועיל ביטול לענין שלא לעבור בלאו של 'לא תשחט' הקשה השאגת אריה (סס ד"ה ועוד), שאף לדעת הסובר שהתראת ספק שמה התראה, כאן אין זו התראה כלל, כיון שהטעם שהתראת ספק שמה התראה הוא מפני שהדבר עומד להתברר לבסוף, כגון בנשבע שיאכל ככר זו היום, שבסוף היום יתברר אם אכלה אם לאו, אבל כאן אין הדבר יכול להתברר, שהרי אף אם נמצא החמץ ברשותו בשעת שחיטה יכול לומר ששחט את הפסח בהיתר, כיון שביטלו בלבו. עוד כתב, שאין לומר שמדובר באופן שקנה חמץ בערב הפסח אחר זמן איסורו, או שמדובר כשנתחמצה עיסה שבידו אחר חצות של ערב פסח, שהרי לדעת רבי שמעון (לעיל כח:) יכול לבטל את החמץ כל זמן שחיטת הפסח עד ליל יום טוב, וא"כ כיצד אמר רבי שמעון במשנתנו (לעיל ע"ב) שהשוחט את הפסח בי"ד על החמץ לשמו חייב, דהיינו לוקה, הרי יכול לומר שכבר ביטלו ואין כאן התראה כלל. ובפרי מגדים (פתיחה להל' פסח מ"ק פ"ק אות ד) כתב שדוחק להעמיד באופן שהיתה עיסה בידו ונתחמצה אחר חצות. עוד כתב השאגת אריה (סס ד"ה ודוחק) שיתכן להעמיד שמדובר באופן שהיו עמו עדים משעה שבא חמץ זה לרשותו עד שעה ששחט הפסח על החמץ, וידעו שלא הפקירו משעה שקנה עד אחר ששחט על החמץ. שאין לומר שיכול לבטל בלבו, כיון שלדעת רבי שמעון הסובר שיכול לבטל עד ליל יום טוב, לא מועיל ביטול בלב אלא צריך לבטלו בפיו, כיון שכשהחמץ ברשותו צריך להפקירו הפקר גמור, והפקר בלב אינו הפקר. אמנם כתב שדחוק מאד להעמיד באופן זה. אמנם ראה באור

ב. **השאגת אריה** (סו"ס, סי' עז ד"ה מלא ותמי) תירץ, שמדובר כששוחט על חמץ באופן שאינו יכול לבטלו, כגון כשהיה חמץ של אחרים מופקד בידו וקיבל עליו אחריות, שאינו יכול לבטלו כיון שאין החמץ שלו, אולם עובר בבל יראה[סג], וכיון שנאמר (שמות לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' ולא נאמר 'חמצך', משמע שעובר אף על חמץ שאינו שלו אלא שקיבל עליו אחריות[סד].

ג. **הפרי מגדים** (פתיחה כוללת להל' פסח ס"ק ס"ח אות ד) תירץ, שמדובר באופן שאומר שיש לו חמץ שלא ביטלו, ושוחט על חמץ זה, שכיון שהתרו בו ואמר שיש לו חמץ שלא ביטלו ושוחט עליו, לא נאמן לומר שביטלו לפי שהוחזק שיש לו חמץ[סה].

מדוע אם התרו בו בתחילת היום ההתראה נחשבת כהתראת ספק

ור"ש בן לקיש אמר אינו לוקה משום דהוה ליה התראת ספק והתראת ספק לא שמה התראה. פירש רש"י (ד"ה המרחם), שכיון שהתרו בו שיאכל את הככר היום פן יעבור על שבועתו, הרי זו התראת ספק, לפי שיש ספק שמא יעבור על ההתראה ולא יאכל, או שמא יאכל ולא יעבור על ההתראה, שהרי עדיין יש שהות ביום. והקשה בקובץ שיעורים (ח"ג שבועות אות ג), הרי בכל העבירות שבתורה די בכך שמתרים בו בתחילת העבירה אף שאין יודעים אם ישלימנה, כמו המוציא בשבת מרשות לרשות שמתרים בו בתחילת העקירה, על אף שאין יודעים אם יגמור המלאכה ויעשה הנחה, ואם כן, אף בנשבע שיאכל ככר, העבירה היא מה שלא יאכל את הככר במשך כל היום, ונמשכת עבירתו בכל היום כולו, ודי בכך שיתרו בו בתחילת היום שהיא תחילת העבירה.

ותירץ, שההתראה היא על כל זמני היום, וכיון שאם יאכל את הככר בין השמשות [שהוא ספק יום ספק לילה] אי אפשר לחייבו, ההתראה איננה התראת ודאי. וכמו שמצינו ביבמות (קא.) שאדם המסופק על שני אנשים מי מהם אביו, והכה את שניהם בבת אחת חייב, ופירש רש"י (שם ד"ה נפש, ד"ה חייב) שחבטם בהכאה אחת, והתרו בו אל תכה את שניהם שבמכה זו אתה מתחייב, ונמצא שזו התראת ודאי. והטעם שהעמיד באופן שהכה את שניהם כאחד הוא, מפני שאם הכה אותם בשתי הכאות אין זו התראת ודאי, כיון שהיו שתי התראות וכל אחת מהם בפני עצמה נחשבת התראת ספק[סו].

ובשיעורי רבי שמואל (מכות סו: אות מכ) תירץ, שהעבירה על השבועה היא מיד אחר השבועה רק אם אכן עבר היום ולא אכלה, שכיון שעבר היום ולא אכלה נמצא שבכל רגע מהיום עבר על שבועתו, ומשום כך ההתראה נחשבת כהתראת ספק, כיון שכל רגע שאינו אוכל יש ספק שמא יאכל אחר כך.

טעם הפטור לדעת הסובר שהתראת ספק אין שמה התראה

שם. מבואר בגמרא, שלדעת ריש לקיש הטעם שכשעבר היום ולא אכלה אינו לוקה הוא משום שההתראה שהתרו בו היא התראת ספק, ואין שמה התראה. **ובשיעורי רבי שמואל** (מכות סו: אות מיט) הסתפק בטעם הפטור לדעת הסובר שהתראת ספק אין שמה התראה, אם החסרון הוא בהתראה, והרי זה כמי שעבר במזיד בלא התראה, או שהחסרון הוא בהזדה, דהיינו שמכיון שבשעת העבירה אין העובר יודע אם עבר על הלאו או לא, אינו נחשב כמזיד גמור. וכתב שהנפקא מינה היא בחבר לדעת הסובר בגמרא במכות (מ:) שחבר אין צריך התראה, האם חייב הוא בהתראת ספק כיון שודאי יודע שעובר עבירה, או שמא הוא פטור לפי שההתראה מסופקת וכאילו עבר במזיד בלא התראה[סז].

וכתב, שמדברי התומים (סי' לד סק"ח) מוכח שהחסרון הוא בהתראה, שהקשה על דברי הבית יוסף (להע"ז סי' מג ס"ה) שהעובר על התראת ספק אינו נפסל לעדות, שאף שהתראת ספק אינה התראה הרי זה כמי שלא התרו בו, והרי העובר עבירה שיש בה מלקות ולא התרו בו נפסל לעדות. ומוכח מדבריו שנקט כהתראת ספק הוא משום שיתכן שהמותרה כבר ביטל החמץ בלבו, ומוכח מדבריו שמועיל ביטול אפילו לחמץ ידוע. הובאו דבריו לעיל בענין 'מדוע ההתראה נחשבת כהתראת ספק שמא אין החמץ בעולם הרי יש להעמיד החמץ על חזקתו'. **סג. והוכיח** שעובר בבל יראה על חמץ שאינו שלו אלא שקיבל עליו אחריות, שהרי לגבי האזהרה של 'לא ימצא בבתיכם' (שמות יג יט) לא נאמר 'לך', ומשמע שאפילו על חמץ של אחרים שבביתו [וקיבל עליו אחריות] עובר בבל יראה. אולם בעונג יום טוב (סו"ס, סי' כד ד"ה מיהו) ובזרע אברהם (סו"ס, סי' ו אות ה) הקשו על דבריו, שהרי כיון שכשמתחייב מלקות פטור מן התשלומין מדין 'קים ליה בדרבה מיניה' כמבואר במסכת כתובות (לב.) שאין לוקה ומשלם, נמצא שבשעה ששוחט על החמץ אם יגנב או יאבד החמץ שהופקד אצלו לא יתחייב בתשלומיו, וממילא נמצא שאינו באחריותו ואינו עובר עליו. ותירץ הזרע אברהם, שיתכן להעמיד באופן ששחט על חמץ שהיה מופקד ביד אחד מבני חבורה, שאז הלוקה הוא השוחט, ואין כאן לוקה ומשלם. וכעין זה תירץ בקונטרס אחרון על השאגת אריה (שם). [והדבר תלוי בשיטות מי עובר בלאו של 'לא תשחט' כשיש חמץ ברשות אחד מבני חבורה, עיין לעיל בענין 'כשיש חמץ ברשות אחד מבני חבורה מי עובר ב'לא תשחט' ומי לוקה']. וראה בעונג יום טוב שם שהאריך בזה. **סד. אולם** המנחת חינוך (מצוה פט אות ד) כתב בשם הצל"ח (לעיל ע"ב ברפ"ו ד"ה חייב) שאינו עובר ב'לא תשחט' כששחט על חמץ המופקד ברשותו וקיבל עליו אחריות, עיי"ש. **סה. וכמבואר** ברמב"ם (פרקים פ"ג ה"ב) שאם אמר לו עד אחד חלב הוא, ושתק וחזר ואכלו בשגגה מביא חטאת. ואם התרו בו לוקה עליו, ועל אף שעיקר העדות בעד אחד, מכל מקום, כיון שנקבע האיסור על

שאין הפטור בהתראת ספק משום שאינו נחשב מזיד גמור, שאם כן באמת יתכן שיהא כשר לעדות.

האם בנשבע שיאכל ככר זו היום אפשר להתרות בו בסוף היום

שם. פירש רש"י (ד"ה המרחם), שהטעם שנחשבת ההתראה כהתראת ספק הוא מפני שעדיין יש שהות ביום, ואין ידוע אם יעבור על ההתראה או שיאכל את הככר. **ובדבר שמואל** (ד"ה והמרחם) דייק מדבריו, שאם התרו בו בסוף היום באופן שבודאי לא יספיק לאכול את הככר, נחשבת ההתראה כהתראת ודאי, ולוקה.

ובחידושי רבי שמעון (כתובות סי' לט ד"ה ונמצנע) כתב, שעל אף שבכל איסורים שיש בהם משך זמן אי אפשר להתרות בגמר העבירה, בנשבע לאכול ככר אפשר להתרות בו בסוף היום, אף שהעבירה היא בהעדר אכילתו כל היום, כיון שכאן אם יאכל בסוף היום נתברר שלא עשה תחילת עבירה במה שלא אכל עד עתה, לכך אפשר להתרות בו בסוף היום. אבל בשאר איסורים שיש בהם משך זמן כיון שכבר התחיל בעשיית העבירה אי אפשר להתרות בו רק על השלמת העבירה. וכגון המוציא בשבת ועשה עקירה בלא הנחה, כיון שכבר עשה עקירה אי אפשר להתרות בו בשעת ההנחה כיון שבהנחה הוא רק משלים את העבירה.

אמנם הוכיח מדברי התוספות (שבועות ד. ד"ה מנלן), שאף בשבועה שאוכל ככר זו אפשר להתרות בו דווקא בתחילת היום, ואין אומרים שכיון שעל ידי מה שלא אכלה בסוף היום נגרמה כל העבירה למפרע, שיהא אפשר להתרות בו בסוף היום.

ובפירוש הריב"ן (ד"ה המרחם) כתב, שאין לומר שנתרה בו בסוף היום באופן שלא יהיה לו שהות לאכול, ותהא זו התראת ודאי, כיון שבין השמשות הוא ספק יום ספק לילה [ואם יאכל בשעה זו אי אפשר להלקותו, כיון שיתכן וקיים את שבועתו אם היה זה עדיין יום], ונמצא שכל התראה שמתרים בו במשך היום היא מסופקת שמא יאכל, וגם אם יתרו בו בין השמשות תהא זו התראת ספק מטעם זה[סח].

מדוע פסק הרמב"ם שעובר אף על חמץ שאין עמו בעזרה הרי פסק שהתראת ספק לא שמה התראה

שם. מבואר בגמרא, שלדעת רבי יוחנן עובר ולוקה אף על חמץ שאין עמו בעזרה, כיון שסובר שהתראת ספק שמה התראה, ולכך הגם שאין ידוע אם יש חמץ בידו, כיון שהתרו בו ונמצא שהיה חמץ ברשותו, חייב. ואילו לדעת ריש לקיש אינו לוקה, כיון שזו התראת ספק. וכתב **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ח ה"ה) 'השוחט את הפסח בזמנו והיה לו כזית חמץ ברשותו לוקה', ומבואר מדבריו שאף אם אין החמץ עמו בעזרה לוקה. והקשה הלחם משנה, מדוע לא פסק הרמב"ם שדווקא אם החמץ עמו בעזרה לוקה, הלא בהלכות סנהדרין (פט"ו ה"ד) פסק הרמב"ם שהתראת ספק לא שמה התראה[סט], וא"כ כיון שאין החמץ עמו בעזרה הרי היא התראת ספק כמבואר בגמרא, ומדוע לוקה.

ותירץ, שהרי במסקנא מעמידה הגמרא את מחלוקת ריש לקיש ורבי יוחנן בנידון אם אומרים 'על בסמוך', והטעם שלא העמידה מחלוקתם למסקנא בדין התראת ספק הוא מפני שמדובר באופן שהמותרה יודע שיש חמץ ברשותו, ואומר שאף על פי כן הוא עושה. ומשום כך פסק הרמב"ם שאף כשאין חמץ עמו בעזרה לוקה[ע].

ובקהלת יעקב (ד"ה המר) תירץ, שהטעם שההתראה נחשבת כהתראת ספק הוא מפני שיתכן שבעל החמץ כבר ביטלו בלבו, וריש לקיש ורבי יוחנן סוברים כרבי שמעון (לעיל כח:) שאינו עובר על חמץ שברשותו קודם יום טוב, ולכן יכול לבטל החמץ גם בשעת שחיטת הפסח. אבל כיון שלהלכה פסק

חדש (ד"ה אלא) שתירץ כן. **סב. אמנם** בקהלת יעקב (ד"ה המר) כתב שהטעם שההתראה נחשבת כהתראת ספק הוא משום שיתכן שהמותרה כבר ביטל החמץ בלבו, ומוכח מדבריו שמועיל ביטול אפילו לחמץ ידוע. הובאו דבריו לעיל בענין 'מדוע ההתראה נחשבת כהתראת ספק שמא אין החמץ בעולם הרי יש להעמיד החמץ על חזקתו'. **סג. והוכיח** שעובר בבל יראה על חמץ שאינו שלו אלא שקיבל עליו אחריות, שהרי לגבי האזהרה של 'לא ימצא בבתיכם' (שמות יג יט) לא נאמר 'לך', ומשמע שאפילו על חמץ של אחרים שבביתו [וקיבל עליו אחריות] עובר בבל יראה. אולם בעונג יום טוב (סו"ס, סי' כד ד"ה מיהו) ובזרע אברהם (סו"ס, סי' ו אות ה) הקשו על דבריו, שהרי כיון שכשמתחייב מלקות פטור מן התשלומין מדין 'קים ליה בדרבה מיניה' כמבואר במסכת כתובות (לב.) שאין לוקה ומשלם, נמצא שבשעה ששוחט על החמץ אם יגנב או יאבד החמץ שהופקד אצלו לא יתחייב בתשלומיו, וממילא נמצא שאינו באחריותו ואינו עובר עליו. ותירץ הזרע אברהם, שיתכן להעמיד באופן ששחט על חמץ שהיה מופקד ביד אחד מבני חבורה, שאז הלוקה הוא השוחט, ואין כאן לוקה ומשלם. וכעין זה תירץ בקונטרס אחרון על השאגת אריה (שם). [והדבר תלוי בשיטות מי עובר בלאו של 'לא תשחט' כשיש חמץ ברשות אחד מבני חבורה, עיין לעיל בענין 'כשיש חמץ ברשות אחד מבני חבורה מי עובר ב'לא תשחט' ומי לוקה']. וראה בעונג יום טוב שם שהאריך בזה. **סד. אולם** המנחת חינוך (מצוה פט אות ד) כתב בשם הצל"ח (לעיל ע"ב ברפ"ו ד"ה חייב) שאינו עובר ב'לא תשחט' כששחט על חמץ המופקד ברשותו וקיבל עליו אחריות, עיי"ש. **סה. וכמבואר** ברמב"ם (פרקים פ"ג ה"ב) שאם אמר לו עד אחד חלב הוא, ושתק וחזר ואכלו בשגגה מביא חטאת. ואם התרו בו לוקה עליו, ועל אף שעיקר העדות בעד אחד, מכל מקום, כיון שנקבע האיסור על חמץ זה, ואם שחט לוקה. **סו. וראה** בפירוש הריב"ן (ד"ה המרחם) שכתב שאין לומר שנתרה בו סמוך לסוף היום באופן שכבר לא יהיה לו שהות לאכול, ותהא זו התראת ודאי, כיון שבין השמשות הוא ספק יום ספק לילה [ואם יאכל בבין השמשות אי אפשר להלקותו]. והוסיף, שאפילו אם מתרים בו כל בין השמשות, כל התראה והתראה היא ספק שמא יאכל. ומוכח לכאורה מדבריו כדברי הקובץ שיעורים. **סז. וראה** בערוך לנר במסכת מכות (טז. ד"ה מלמ) שכתב שלדעת הסובר שחבר אין צריך התראה חייב בהתראת ספק. אמנם ביהודה יעלה (סו"ס, מ"ב סי' רעג) כתב שאינו חייב, עיי"ש. **סח. וראה** לעיל בענין 'מדוע אם התרו בו בתחילת היום ההתראה נחשבת כהתראת ספק' שנתבאר עוד בענין זה. **סט. ולכאורה** קשה שהרי ברמב"ם שם מבואר שפוסק שהתראת ספק שמה התראה. וכתב בחיים שאל (סו"ס, מ"ב סי' מט) שבאמת דעת הרמב"ם שהתראת ספק לאו שמה התראה, ומה שכתב בהלכות סנהדרין ששמה התראה הוא כמו שכתב הכסף משנה שם שדווקא כשנאמר לאו מפורש אומרים שהתראת ספק שמה התראה, עיי"ש. אך ביד דוד (ד"ה מלמ) כתב שכפי הנראה נפלה טעות בדברי הרמב"ם שהיה לפני הלחם משנה. **ע. אמנם** בקהלת יעקב (ד"ה המר) כתב שדוחק להעמיד דווקא באופן שאומר שיודע שיש חמץ ברשותו. ובמעיל שמואל (ספירכת, ד"ה מלמ) כתב, שבאמת לריש לקיש לפי מסקנת הגמרא שנחלקו אם אומרים 'על בסמוך' אינו לוקה, כיון שזו התראת ספק. [כפי הנראה מדבריו הבין שהספק הוא שמא ביטל חמצו, ולכן אף כשהוא עמו בעזרה עדיין התראת ספק היא]. אלא ריש לקיש אמר את דבריו לשיטתו של רבי יוחנן, כלומר, שאף לרבי יוחנן הסובר שהתראת ספק שמה התראה, על כל פנים אינו עובר בשחיטה על חמץ

הרמב"ם (ממץ ומצה פ"ו ה"ח) כדעת רבי יהודה הסובר (לעיל כח.) שחמץ אסור בהנאה אחר חצות[עא], ממילא אין החמץ ברשותו ואינו יכול לבטלו. וכיון שאינו יכול לבטלו אין זו התראת ספק, ומשום כך לוקה.

דעת ריש לקיש בלאו שאין בו מעשה אם לוקין עליו

אבל לאו שאין בו מעשה לוקין עליו. מבואר לכאורה שלדעת ריש לקיש לוקין על לאו שאין בו מעשה. והקשו **התוספות** (ב"מ 5: ד"ה ריש), שבגמרא שם מובא בשם ריש לקיש שאדם החוסם שור בדישו בקולו [על ידי שגוער בבהמה] או המנהיג כלאים בקולו פטור ממלקות, כיון שקול אינו נחשב מעשה [ולאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו]. ומדוע פטר ריש לקיש, הלא במכות (טז.) מבואר שסובר שלאו שאין בו מעשה לוקין עליו. ותירצו, שדווקא בגמרא שם אמר ריש לקיש שאין לוקין, כיון שדיבר לדעת הסובר שלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, אבל באמת ריש לקיש עצמו סובר שלוקין על לאו שאין בו מעשה.

אמנם הרשב"א (שבועות כא. ד"ה שבועה) כתב, שבאמת לדעת ריש לקיש אין לוקין על לאו שאין בו מעשה, ומה שאמר בסוגייתנו שלוקין על לאו שאין בו מעשה, כוונתו שאף לדעת רבי יהודה הסובר במכות (ד:) שלוקין על לאו שאין בו מעשה[עב], מכל מקום, הנשבע שיאכל ככר זו ולא אכלה אינו לוקה, משום שהתראתו היתה התראת ספק.

הטעם שהעדיפה הגמרא להעמיד מחלוקתם ב'על בסמוך' ולא בהתראת ספק

אוצר החכמה

אמרי לעולם בעל בסמוך קא מיפלגי. הגמרא חוזרת ומעמידה מחלוקת ריש לקיש ורבי יוחנן בנידון אם אומרים 'על בסמוך'. וכתבו **בהגהות רא"מ הורוויץ** (ד"ה לעולם) **ובשפת אמת** (ד"ה נעל), שהטעם שהגמרא העדיפה להעמיד מחלוקתם בנידון זה ולא בדין 'התראת ספק' הוא, מפני שמן הסתם כשאמר ריש לקיש שאינו חייב אלא כשהחמץ עמו בעזרה, פוטר בכל אופן שהוא, וגם כשיש ודאי חמץ ברשותו בשעת שחיטה כגון אם רואים את חמצו דרך חלון העזרה[עג], וכן רבי יוחנן מן הסתם מחייב בכל אופן שהוא, שהרי גם בספק אם היה חמץ בשעת שחיטה מחייב, ולכן העדיפה הגמרא להעמיד מחלוקתם בנידון אם אומרים 'על בסמוך', שאז לריש לקיש בכל אופן פטור, וחייב רק כשהיה חמץ עמו בעזרה. ואילו לרבי יוחנן בכל אופן חייב[עד].

ביאור הראיה מכלי שרת

מידי דהוה אכלי שרת. מבואר בגמרא, שאם היו ריש לקיש ורבי יוחנן נחלקים דווקא בחמץ אם אומרים 'על בסמוך', היינו אומרים שלגבי לחמי תודה מודה רבי יוחנן לריש לקיש שאם אין הלחמים בתוך העזרה אינם מתקדשים, כמו הדין שנאמר בכלי שרת. ופירש **רש"י** (ד"ה מידי), שכמו שכלי שרת אינם מקדשים אלא מה שנכנס לתוכן, שנאמר (שמות ל כט) 'כל הנוגע בהם יקדש', כמו כן הלחם אינו מתקדש אם לא היה בתוך העזרה.

והקשו התוספות (ד"ה מידי) על פירושו, מה הדימוי של לחמי תודה לכלי שרת, הרי כלי שרת אינם מקדשים אלא מה שנכנס לתוכן, וכיצד למדים מכך שלא יקדש אלא מה שבפנים העזרה[עה]. ומשום כך פירשו שהדימוי לכלי שרת הוא, שכמו שכלי שרת אין מקדשים מה שבתוכן אלא כשהם נמצאים בעזרה כמו שמשמע בזבחים (פח.), כמו כן אין הלחם מתקדש בשחיטת התודה אלא כשנמצא בעזרה.

אמנם בפירוש הריב"ן (ד"ה הילכך) כתב, שביאור הדימוי של לחמי תודה לכלי שרת הוא, שזבח התודה עומד במקום כלי שרת, וכשם שכלי שרת אינם מקדשים אלא מה שנכנס בתוכן, כמו כן הזבח אינו מקדש בשחיטתו את הלחם שבכלי חול או שבכלי שרת, אלא כאשר נמצא בסמוך לו.

ובחידושי רבי שמואל (סי' טז אות ח) תמה, מדוע מיאן רש"י לפרש כתוספות שכלי שרת אינם מקדשים אלא כשהם בתוך העזרה, שאז הדימוי ללחמי תודה מובן יותר[עו]. וכתב בשם חכם אחד לבאר, שרש"י לא פירש כן משום ששיטתו בזבחים (כ: ד"ה יצילה) שדבר שהתקדש בכלי שרת אם יצא מהעזרה נפסל בפסול יוצא אף קודם שהתחיל בעבודה, ולפי זה יתכן שכלי שרת מקדשים אף מחוץ לעזרה, אלא הטעם שאינם מקדשים אלא בפנים הוא משום שהמחיצה של הדברים שמתקדשים בכלי שרת היא העזרה, ומחוץ לעזרה נפסלים ביוצא, וכיון שאם יתקדשו בכלי שרת יפסלו ביוצא, לכן אינם מתקדשים, כמו שלחמי תודה אינם מתקדשים בשחיטת הזבח כשנמצאים חוץ לחומת בית פאגי[עז], אבל כשהלחם נמצא בתוך מחיצתו דהיינו בתוך ירושלים, הרי לא יפסל ביוצא גם אם יתקדש, ולכן אי אפשר ללמוד מכלי שרת שלא יתקדש בשחיטת הזבח, כיון שכשאין הדבר נפסל ביוצא כלי שרת מקדשים אף בחוץ, ומשום כך הוצרך רש"י לפרש שהראיה מכלי שרת היא, שכמו שכלי שרת אינם מקדשים אלא דבר הבא בתוכן, כמו כן לחמי התודה אינם מתקדשים אלא בעזרה. אולם שיטת התוספות בזבחים (שם ד"ה יצילה) שגם לאחר שהתקדשה המנחה בכלי אינה ראויה להיפסל ביוצא עד אחר קמיצתה שכבר נעשית בה עבודה, וא"כ אין לומר שהטעם שאין כלי שרת מקדשים אלא בפנים הוא משום שבחוץ נפסל הדבר המתקדש ביוצא ולכן אינם מקדשים, שהרי גם אם יתקדש הדבר עדיין לא יפסל ביוצא עד שיעשה בו עבודה, ובהכרח שיש דין שכלי שרת אינם מקדשים אלא בפנים, ומשום כך פירשו שהראיה מכלי שרת היא מכך שאינם מקדשים אלא בפנים, וכמו כן לחמי תודה אינם מתקדשים אלא בעזרה[עח].

האם ריש לקיש היה מודה אף לענין מלקות

אבל לענין חמץ מודה ליה לרבי יוחנן דלא בעינן על בסמוך דאיסורא הוא וכל היכא דאיתיה איתיה צריכא. כתב **הצל"ח** (ד"ה אבל), שאין לומר שריש לקיש היה מודה לרבי יוחנן לענין חמץ שהואיל ועובר עליו בכל מקום שהוא לא אומרים 'על בסמוך' ולכן עובר באיסור 'לא תשחט' ואף לוקה, שהרי לדעת ריש לקיש התראת ספק אינה התראה, וכיון שאין ידוע אם יש חמץ למותרה, אי אפשר להלקותו. אלא כוונת הגמרא שריש לקיש היה מודה לענין איסור, שעובר ב'לא תשחט' אף על חמץ שאינו עמו בעזרה.

אוח 19/06/2018

עוד כתב, שיתכן שמדובר באופן שאין החמץ עמו בעזרה, אבל רואים אותו דרך חלון העזרה[עט] בשעת שחיטה, שאז ריש לקיש היה מודה שמלבד מה שעובר בלאו, כיון שלא אומרים 'על בסמוך' אף לוקה עליו, כיון שזו התראת ודאי.

האם צריך שהשוחט יהיה מבני החבורה

בעא מיניה רב אושעיא מרבי אמי אין לו לשוחט ויש לו לאחד מבני חבורה מהו. פירש **רש"י** (ד"ה רב), שמה שהסתפק רב אושעיא האם כשאין חמץ לשוחט עצמו, ויש חמץ לאחד מבני החבורה עובר ב'לא תשחט', היה הדבר פשוט לריש לקיש שאמר לעיל (ע"ב) שלעולם אינו חייב עד שיהא החמץ לשוחט או לזורק או לאחד מבני חבורה. ומשמע לכאורה שאף כשהשוחט אינו מבני החבורה עובר כששחט על חמץ שביד אחד מבני חבורה.

אמנם בירושלמי (פ"ה ה"ד) מבואר, שבדין זה נחלקו ריש לקיש ורבי יוחנן, שלדעת ריש לקיש אין השוחט חייב אלא אם אף הוא מבני החבורה. אולם לדעת רבי יוחנן השוחט חייב אף שאינו מבני חבורה. וכתבו הקרבן העדה (שם ד"ה ושמ"ל) **והפני משה** (שם ד"ה עד) שלריש לקיש אף אם שחט על חמץ שברשותו אינו חייב, אלא אם הוא מבני החבורה[פ].

ובזכר ישעיהו (שו"ת, תלוקח דרנען סי' כ אות ג) הקשה, שבבבלי מבואר שלדעת ריש לקיש השוחט חייב אף שאינו מבני חבורה, כמבואר לעיל (ע"ב) שאמר עד שיהא החמץ לשוחט או לזורק או לאחד מבני חבורה, ומבואר מדבריו שאף כשאינו מבני חבורה. ואין לומר כמו שכתבו **התוספות במנחות** (נח: ד"ה ומיכף) שבירושלמי פעמים שמובאות המחלוקות שבבבלי כשהדעות הפוכות, לפי שלא מצאנו כן אלא במחלוקות תנאים ולא במחלוקות אמוראים. וכמו כן בבבלי מובאת רק דעת ריש לקיש ולא הובא אמורא שחולק עליו בדין זה.

ותירץ רבי עקיבא איגר (שו"ת, מהדו"ק סי' קעו), שבתוספות בכתובות (קג. ד"ה תליכא) מפורש שאף במחלוקות אמוראים מצינו שבירושלמי מובאת מחלוקתם כשדעות האמוראים הפוכות מהדעות שבבבלי.

ובפני שלמה (ד"ה תמר) הקשה, שבגמרא בסמוך מבואר שהטעם שהשוחט עובר על חמץ שברשות אחד מבני חבורה הוא מפני שכל שישנו ב'לא ילין'

אלא כשישנו עמו בעזרה, כיון ש'על' היינו בסמוך. **עא. וראה** מגיד משנה (שם) מה שכתב בביאור פסק הרמב"ם. **עב. ראה** בגמרא שם שהביאה מקור לשיטתו מנותר. **עג. כמבואר** בירושלמי (פ"ה ה"ד) שהנפקא מינה בין אם נחלקו בדין 'התראת ספק' לבין אם נחלקו אם אומרים 'על בסמוך' היא כאשר אין החמץ בעזרה, אבל רואים את חמצו דרך חלון העזרה בשעת שחיטה, שאם נחלקו בדין התראת ספק, כאן מודה ריש לקיש, כיון שיש ודאי חמץ ברשותו בשעת שחיטה. אבל אם נחלקו אם אומרים 'על בסמוך', הואיל ואין החמץ עמו בעזרה, אינו עובר ב'לא תשחט' לריש לקיש. **עד. והוסיף** השפת אמת, שלפי זה לדעת ריש לקיש כאשר אין חמץ עמו בעזרה, מותר לכתחילה לשחוט על חמץ שברשותו, כיון שכל האיסור נאמר דווקא כששוחט על חמץ שיש עמו בעזרה. **עה. בתוספות** הרשב"א (ד"ה מידי) הקשה על פירוש רש"י שתי קושיות: א. כיצד הכלי שרת מקדשים את מה שלא נכנס לתוכן. ב. ששחיטת הזבח אינו דומה לכלי שרת, וכקושיית התוספות. וביאר בעבודת הפסח (ד"ה מידי) את קושייתו הראשונה, שבכלי שרת לא שייך להתקדש על ידם אלא כשנעשה מעשה בגופם על ידי שנכנס משהו לתוכם, וא"כ מה זה שייך ללחמי תודה שאינם מתקדשים על ידי מעשה בגופם, אלא על ידי שחיטת הזבח, והואיל ומתקדשים על ידי שחיטת הזבח, אף אם אינם נמצאים בעזרה מתקדשים. **עו. וכתב**, שאכן במסכת זבחים (פח.) פירש רש"י (ד"ה שלא נפנים) שכלי שרת אין מקדשים אלא בפנים היינו 'בעזרה', כלומר, שדווקא כשהם בתוך העזרה מקדשים וכמו שכתבו התוספות. **עז. כמו** שפירש רש"י (ד"ה נימא). **עח. אולם** כתב רבי שמואל, שאף לדעת רש"י הטעם שכלי שרת אינם מקדשים אלא בפנים אינו מחמת שבחוץ נפסל הדבר המתקדש ביוצא, אלא משום שהעזרה זה המקום שכלי השרת מקדשים שם. וראה שם שהאריך בנידון זה. **עט. וכמו** שמבואר בירושלמי (פ"ה ה"ד) שזו הנפקא מינה בין אם נחלקו בדין התראת ספק לבין אם נחלקו אם אומרים 'על בסמוך'. **פ. רבי** עקיבא איגר (גמוק' ד"ה חלוקה) הסתפק כאשר אין השוחט מבני חבורה ושחט במזיד על חמץ שברשות בני חבורה אם נפסל הפסח בכך, שיתכן שכיון שהפסח טעון שליחות [ראה להלן בענין 'האם לדעת רש"י הפסח נפסל בשחיטתו על החמץ', ובהערות שם], כאשר שוחט על החמץ הרי הוא עובר עבירה ואין שליח לדבר עבירה, וממילא בטלה שליחותו, וכיון שנעשה הפסח בלא שליחות נפסל.

ישנו ב׳לא תשחט׳, כלומר שכל שישנו בכלל איסור הלנת הבשר ישנו אף בכלל איסור שחיטה על החמץ, ולכן עובר השוחט אף על חמץ שברשות בני החבורה שישנם בכלל איסור הלנת הבשר. וקשה, שאם כן מנין שכשיש לשוחט חמץ והוא אינו מבני חבורה, ואין חמץ לאחד מבני חבורה שעובר השוחט, הלא יתכן שהתורה לא הקפידה אלא על חמץ שברשות בני חבורה. וכתב, שיתכן שמשום כך נאמרו שני פסוקים ׳לא תזבח׳ ו׳לא תשחט׳, שפסוק אחד בא ללמד שעובר השוחט על חמץ שברשות אחד מבני חבורה, והפסוק השני בא ללמד שאף אם השוחט אינו מבני החבורה עובר על חמץ שברשותו.

מדוע פירש רש״י שמדובר כשבעל החמץ בעזרה הרי להלכה פוסקים כרבי יוחנן

אמר ליה אי הכי אפילו לאחד בסוף העולם נמי. פירש רש״י (ד״ה אפי׳) שהוקשה לגמרא, שאם למדים ממה שנאמר ׳על חמץ׳ ולא ׳על חמצך׳ שעובר השוחט אף על חמץ שברשות אחד מבני חבורה, אם כן אף אם יש חמץ ברשות אחד שאינו מבני חבורה, ונמצא בעזרה והתרו בו, יעבור בלאו דבל יראה ושאר ירקות חייבין עליו כרת משום שחט על חמצו. והקשה **בזרע אברהם** (שו״ת, סי׳ ו ד״ה כן), מדוע פירש רש״י שמדובר באדם הנמצא עמו בעזרה, הרי להלכה פוסקים כרבי יוחנן שעובר אף כששוחט על חמץ שאין עמו בעזרה.

ותירץ הפני שלמה (נרש״י ד״ה אפילו) על פי המבואר **בתוספות** (ד״ה לא), שכשיש סברא לומר ש׳על׳ היינו בסמוך, לדעת הכל אומרים ׳על בסמוך׳, ולכן אם נאמר שאפילו אם יש לאחד בסוף העולם חמץ אסור לשחוט את הפסח עליו, על כרחך אף לדעת רבי יוחנן אומרים ׳על בסמוך׳, שאם לא כן כיצד אפשר לדעת אם יש לאדם שבסוף העולם חמץ. ומשום כך פירש רש״י שמדובר באופן שנמצא עמו בעזרה[פב].

ובעבודת הפסח (ד״ה לא) תירץ, שכשאמר רבי יוחנן שלא אומרים ׳על בסמוך׳ כוונתו ש׳לא תשחט על חמץ׳ אינו מתקיים דווקא כשהוא בסמוך, אלא אף כשיש שייכות אחרת, כגון שהחמץ ברשות אחד מבני חבורה הגם שאינו עמו בעזרה, אבל על כל פנים צריך שיתקיים ׳על חמץ׳, ומשום כך כאשר בעל החמץ אינו מבני חבורה, כיון שאינו משתייך לשוחט אין השוחט חייב בשחיטה על חמצו, ומשום כך צריך שיהא עמו בעזרה כדי שיתקיים בכך ׳על חמץ׳, ואז יתחייב השוחט בשחיטה על חמצו.

מהיכן למד רב פפא שהמקטיר עובר בלא תעשה

אמר רב פפא הילכך כהן המקטיר[פג] את החלב עובר בלא תעשה הואיל וישנו בכלל הלנת אמורין. פירש רש״י (ד״ה המקטיר), שעל אף שבפסוק שממנו למדים שעובר השוחט אף על חמץ שברשות בני החבורה נאמר (שמות לד כה) ׳לא תשחט על חמץ דם זבחי ולא ילין לבקר זבח חג הפסח׳ ולא הוזכרה הקטרה, מכל מקום המקטיר עובר בלאו זה, כיון שהקטרה נסמכה ל׳לא ילין׳ ללמדנו שכל שישנו בעבודה שלהן באזהרת הלנה, ישנו גם באזהרת חמץ. ומשום כך אף המקטיר על החמץ עובר בלא תעשה[פד].

וביאר המהרש״א (נרש״י ד״ה הואיל), שלדעת רש״י הפסוק ׳לא תשחט׳ בא לאסור את הלנת בשר הפסח, ואילו הפסוק (שמות כג יח) ׳לא תזבח על חמץ דם זבחי ולא ילין חלב חגי עד בוקר׳, בא לאסור את הלנת אימורי הפסח. וכוונת רש״י שעל אף שבפסוק ׳לא תשחט׳ לא הוזכרה הקטרה, שהרי בפסוק זה מדובר על בשר הפסח ולא על האימורים, מכל מקום, בפסוק ׳לא תזבח׳ המדבר על אימורי הפסח נאמר ׳לא ילין׳, ומשום כך אף המקטיר את אימורי הפסח בכלל איסור הקטרה על החמץ[פה].

אמנם הביא, **שהתוספות** לעיל (נט: ד״ה ולא) כתבו שהפסוק ׳לא תשחט׳ מדבר הן על הלנת בשר הפסח והן על הלנת אימורי הפסח[פו].

האם המקטיר עובר על חמץ שברשות אחד מבני חבורה, והאם בני החבורה עוברים על חמץ שברשות המקטיר

שם. שיטת רש״י לעיל (ע״ב ד״ה עד) שכשיש חמץ ביד השוחט או הזורק או ביד אחד מבני חבורה, כולם עוברים ב׳לא תשחט׳. אמנם לגבי מקטיר כתב (ד״ה המקטיר) שהמקטיר את החלב של פסח על חמץ שיש לו **בשעת הקטרה עובר** בלא תעשה. ומשמע מדבריו שהמקטיר עובר דווקא על חמץ שברשותו ולא על חמץ שברשות בני חבורה. וכתב **בדבר שמואל** (ד״ה כמנ רס״י), שלפי זה אף בני החבורה אינם עוברים על חמץ שברשות המקטיר[פז].

אולם הרמב״ם (קרבן פסח פ״ח ה״ה) כתב, ׳אחד השוחט ואחד הזורק את הדם ואחד המקטיר את האימורין, אם היה ברשות אחד מהם, או ברשות אחד מבני חבורה שאוכלין פסח זה[פח] כזית חמץ בשעת הקרבתו, הרי זה לוקה׳. ומבואר מדבריו, שהמקטיר עובר אף על חמץ שברשות אחד מבני חבורה[פט], וכן כתב **בפירוש הריב״ן** (ד״ה הילכך).

ובגור אריה יהודה (זמנים, קונטרס המועדים סי׳ ג אות ג) ביאר מחלוקת רש״י והרמב״ם על פי מה שדן **בזרע אברהם** (שו״ת, סי׳ ד ס״ק יד) אם הקטרת אימורי הקרבן היא חובת הבעלים, או שמא היא חובת המקריב, וחובת הבעלים הסתיימה בזריקת הדם שהיא הכפרה והריצוי. והביא **שהתוספות** (זבחים ג. ד״ה כל) כתבו שההקטרה לא צריכה להעשות לשמה, ולא לשם בעלים. **אולם בספרי** (קרח פי׳ קטז) מפורש שצריך הקטרה לשמה. ועל פי זה יש לבאר, שלרש״י אין המקטיר עובר על חמץ שביד אחד מבני חבורה, כיון שההקטרה אינה חובת הבעלים, וכבר נגמר הריצוי של הקרבן, אלא הכהן מצווה להקטירו. אולם הרמב״ם סבר שההקטרה היא חובת בעלים, והכהן הוא שליח הבעלים להקטיר, ומשום כך פסק שעובר אף על חמץ שברשות אחד מבני חבורה.

האם לדעת רש״י הפסח נפסל בשחיטתו על החמץ

שם. כתבו הצל״ח (נרש״י ד״ה המקטיר) **והמשמרות כהונה** (לעיל ע״ב תוס׳ ד״ה השוחט), שמפירוש **רש״י** (ד״ה המקטיר) משמע לכאורה שסובר שהפסח נפסל כאשר נשחט על החמץ, שביאר שהמקטיר את החלב של הפסח על חמץ שיש ברשותו חייב, דווקא אם לא היה חמץ לאחד מבני חבורה בשעת שחיטה. ומשמע שאם היה חמץ לאחד מבני חבורה בשעת שחיטה אין המקטיר עובר בלא תעשה, והואיל והפסח נפסל כבר בשעה שנשחט על החמץ. ושלא כדברי **התוספות** לעיל (ע״ב ד״ה השוחט) שכתבו **בשם ריב״א** שאין הפסח נפסל בשחיטתו על החמץ לפי שלא שנה עליו הכתוב לעכב[צ].

וכתב הצל״ח (נרש״י ד״ה המקטיר) שכדברי רש״י מבואר בירושלמי (פ״ה ה״ד) בשם רבי יוסי, שרב שמואל בר יצחק אמר שמכך שהזורק על החמץ חייב מוכח שאין הפסח נפסל בשחיטתו על החמץ, והשיב לו רבי יוסי שמדובר באופן שבשעת שחיטת הפסח לא היה חמץ ברשותו, ורק בשעת זריקה בא חמץ לרשותו. ומבואר שלדעת רבי יוסי הפסח נפסל בשחיטתו על החמץ.

אמנם הקשה (נרש״י סס, ג ע״ד) שאין לפרש שכוונת רש״י שכששוחט על החמץ נפסל הפסח, לפי שבהמשך דבריו כתב רש״י שהמקור לכך שהזורק חייב

פא. מלשון רש״י משמע שרק השוחט עובר כשיש חמץ ברשות אחד מבני חבורה. אולם לעיל (ע״ב ד״ה עד) כתב שאם יש חמץ ברשות אחד מבני החבורה כולם עוברים. וכתב בדבר שמואל (ד״ה אין), שמה שכתב רש״י שיעבור השוחט הוא רק להוה אמינא שעדיין לא דרשו שכל שישנו ב׳לא ילין׳ ישנו ב׳לא תשחט׳, ולכן רק השוחט עובר. אבל לעיל פירש כפי מסקנת הגמרא שכולם עוברים [לפירוש רש״י]. וראה לעיל בענין ׳כשיש חמץ ברשות אחד מבני חבורה מי עובר ב׳לא תשחט׳ ומי לוקה׳ שהובאה שם מחלוקת ראשונים בזה. **פב. ובעין** זה נראה שתירץ בזרע אברהם (שם).

פג. בדבר שמואל (ד״ה הכן) הקשה, מדוע דווקא הכהן המקטיר בכלל האיסור של ׳לא ילין׳, הלא כל כהני אותו משמר בכלל לאו זה, ואפילו אם לקח את האימורים בידו יכול למוסרם ביד כהן אחר, ומדוע חל עליו איסור זה יותר מאשר שאר כהנים. ותירץ, שבכך שמקטיר פוקע איסור בל ילין משאר כהני המשמר וחל רק עליו. **פד. והקשה** השפת אמת (ד״ה אפילו), כיצד למדים שהמקטיר עובר כשהקטיר על החמץ, הלא יתכן שמה שנסמכה הקטרה ל׳לא ילין׳ הוא בכדי ללמדנו שהשוחט עובר גם כששחט על חמץ שברשות המקטיר, כמו שכתבו התוספות לעיל (ד״ה לא) שאין בני החבורה עוברים על חמץ שברשותם, אלא השוחט והזורק עוברים אף על חמץ שברשות בני החבורה. והוסיף, שאף לאחר שהוכיחה הגמרא כדברי רב פפא שהמקטיר עובר, יש לומר שעובר דווקא על חמץ שהיה כבר בשעת שחיטה, שהרי נאמר ׳לא תשחט על חמץ׳ ועל זה נאמר ׳דם זבחי׳ ו׳לא ילין׳, אבל אם לא היה חמץ בשעת שחיטה הגם שיש לו בשעת זריקה והקטרה אינו חייב. וכן משמע מלשון הברייתא להלן ׳ואחד השוחט ואחד הזורק ואחד המקטיר׳ דהיינו שדווקא על חמץ שהיה בשעת שחיטה עוברים הזורק והמקטיר. אמנם כתב, שברמב״ם (קרבן פסח פ״ח ה״ה) מפורש שהמקטיר עובר על חמץ שהיה ברשותו בשעת הקטרה. **פה. ראה** באור חדש (ד״ה לא) מה שהקשה על דברי המהרש״א, ומה שכתב באריכות בענין זה. **פו. וכן** כתב בתוספות הרשב״א (ד״ה לא), וראה שם שהביא ראיה לכך. **פז. ובטעם** הדבר כתב הדבר שמואל, שדווקא בשחיטה וזריקה שעולה לבעלים לשם חובה ומתירים באכילה לכל בני החבורה, עוברים בני החבורה בלא תעשה, אבל בהקטרת אימורים שאינה מעכבת את אכילת הקרבן, ואינה שייכת לבעלים, אין בני החבורה עוברים, אלא המקטיר בלבד. **פח. הגרי״ז** במסכת מנחות (עמ: ד״ה ונגמרלן) ביאר, שהטעם שנקט הרמב״ם לשון ׳שאוכלין פסח זה׳ הוא משום שהטעם שבני החברה בכלל הלאו של ׳לא תשחט׳ הוא מפני שישנם ב׳לא ילין׳ כמבואר בגמרא. והרי בני החבורה אינם עוברים ב׳לא ילין׳ של הקטרת אימורים, אלא ב׳לא ילין׳ של הלנת בשר הפסח. ומשום כך נקט הרמב״ם לשון אכילה שבני החבורה אוכלים את בשר הפסח, ועוברים על הלנתו, ומשום כך עוברים ב׳לא תשחט׳. **פט. וכן** כתב המאירי (לעיל ע״ב ד״ה אמר המקטיר). [ודעתו שאף בני החבורה עוברים על חמץ שברשות המקטיר, אם יודעים שיש חמץ ברשות המקטיר]. ובספר גור אריה יהודה (זמנים, קונטרס המועדים סי׳ ג אות ו) דייק כן מרבינו חננאל (ד״ה ודייק) שכתב ׳אפילו יש חמץ לכהן המקטיר את האמורין עובר, הואיל ואיתיה בהלנת אימורין׳. ומכך שכתב ׳אפילו׳ משמע שכל שכן אם יש חמץ לאחד מבני החבורה שעובר המקטיר. וראה גם במנחת חינוך (מצוה פט אות ג) שנקט שהמקטיר עובר אף על חמץ שברשות אחד מבני חבורה. אמנם כתב שאין המקטיר עובר על חמץ שברשות השוחט או הזורק, כיון שעבודתם הסתיימה כבר. ובעבודת הפסח (נרש״י ד״ה המקטיר, נפ״ד) כתב, שמדברי הרמב״ם בספר המצות (ל״ת קטו) יש ללמוד שאחד מבני החבורה שיש ברשותו חמץ בשעת הקטרה לוקה, שכתב ׳שבעת שחיטת הפסח והוא בין הערבים, לא יהיה חמץ ברשותו לא אצל הזורק ולא אצל השוחט ולא אצל המקטיר, ולא אצל אחד מבני החבורה, וכל מי מהם שיהיה חמץ אצלו בעת ההיא לוקה׳. ומשמע מדבריו שאף כשיש חמץ ברשות אחד מבני חבורה בעת ההקטרה, לוקה. **צ. אמנם** בפירוש הריב״ן (ד״ה הילכך) ביאר את דברי רב פפא, שלא זו בלבד שהשוחט על חמץ שברשות המקטיר עובר, שהרי המקטיר ישנו בכלל איסור הלנת אימורים, אלא אפילו הכהן המקטיר על חמצו עובר, הגם שנאמר בפסוק ׳לא תשחט׳ וכן זריקה למדים מפסוק, מכל מקום, אף המקטיר על חמצו או על חמץ שברשות בני חבורה חייב, כיון שהקטרה נסמכה ל׳לא ילין׳ ללמדנו שכל שישנו בכלל עבודות ההקרבה ישנו גם באזהרת חמץ. ומבואר לכאורה מדבריו שהחידוש הוא שאף על חמץ שברשותו עובר, אבל על חמץ שברשות השוחט פשוט יותר שעובר, שהרי מפורש בפסוק שהשוחט עובר. [ולפי זה לכאורה אף מה שכתב רש״י שמדובר באופן שהיה חמץ ברשות המקטיר רק בשעת הקטרה, הוא מפני שזה מה שבא רב פפא לחדש שהמקטיר עובר אף על חמץ שברשותו, כמו שכתב הריב״ן].

כשזרק על החמץ הוא ממה שנאמר 'דם' כמו שדרשו במכילתא (משפטים מס' דנזיקין פ"כ). והמקור לכך שהמקטיר חייב הוא מכך שהקטרה נסמכה ל'לא ילין' ללמדנו שכל שישנו בעבודת ההקרבה עובר ב'לא ילין'. ולכאורה קשה לפי זה, מדוע הוצרכו לדרוש מ'דם' שהזורק חייב, וכי זריקת הדם אינה בכלל 'לא ילין' הלא הדם נפסל בשקיעת החמה, והיה לנו ללמוד שהזורק על החמץ חייב מכך שנסמך ל'לא ילין' כשם שנלמד חיוב המקטירצא. ותירץ, שבאמת לענין שיעבור הזורק כמו השוחט לא היה צריך דרשה מיוחדת, אמנם לפי מה שמבואר בירושלמי (שם) שהמקור לכך שאין הפסח נפסל כשנשחט על החמץ הוא ממה שנקרא 'זבחי', שהגם שנשחט על החמץ עדיין קרוי הוא 'זבחי', היה מקום לומר שהפסח כשר דווקא כשהיה חמץ לאחד מבני חבורה בשעת שחיטה, ולא כשהיה חמץ לשוחט עצמו, שכיון שלדעת רבי שמעון (להלן פט.) יכול למשוך ידו מהקרבן עד שעת זריקה, אין חמצו פוסל את ההקרבה, לפי שעדיין לא התברר שהוא מבני החבורה. אבל אם היה חמץ ברשות השוחט עצמו, או שהיה חמץ ברשות אחד מבני חבורה בשעת זריקה [שאז אינו יכול למשוך ידו] נפסל הפסח בכך, לכן הוצרכו לדרוש מ'דם' שמדובר על זריקה, ועל אף שזרק על החמץ עדיין קרוי הפסח 'זבחי' ובכל ענין הפסח כשר.

אמנם הקשה, שלפי זה נמצא שלא כתחילת דברי רש"י שכתב לגבי מקטיר שאינו חייב אלא אם לא היה חמץ ברשות בני החבורה בשעת שחיטה, ומבואר לכאורה מדבריו שהפסח נפסל בכך וכנ"ל.

ומשום כך ביאר דברי רש"י באופן אחר, שבאמת אף לדעת רש"י אין הפסח נפסל כשנשחט על החמץ, אלא שהוקשה לרש"י, מדוע הוצרכו ללמוד מ'דם' שהזורק חייב, הלא כשם שלמדים שהמקטיר חייב מכך שנסמכה הקטרה ל'לא ילין', כמו כן הדם הוא ב'לא ילין', ואם נאמר שהוצרכו לדרוש מ'דם' כדי ללמדנו שאין הפסח נפסל בכך כמו שנתבאר לעיל, הרי מכך שהמקטיר חייב מוכח שהפסח לא נפסל בשעת זריקה, שאם כבר בשעת זריקה נפסל הפסח, אינו מקטיר את הפסח על החמץ. ולכן כתב רש"י שמדובר באופן שלא היה חמץ אלא בשעת הקטרה, ובזה חייב המקטיר. וממילא היינו אומרים שבאמת הפסח נפסל כשנזרק דמו על החמץ, ולכן הוצרכו ללמוד מ'דם' שאף אם נזרק דם הפסח על החמץ עדיין קרוי הוא 'זבחי' ואינו נפסל בכך.

ובפני שלמה (זרח"י שם) הקשה, שאם לפי רש"י הפסח נפסל כשנשחט על החמץ, מהיכן למד זאת, הלא התוספות לעיל (ע"ח ד"ה השוחט) כתבו שמכך שלא שנה עליו הכתוב לעכב, מוכח שהקרבן לא נפסל. עוד דייק מפירוש רש"י, שרק לגבי מקטיר כתב שמדובר באופן שלא היה חמץ כי אם בשעת הקטרה, ומדוע לא כתב כן גם לגבי זורק, שלא היה חמץ בשעת שחיטה אלא בשעת זריקה.

וכתב, שאף לדעת רש"י אין הפסח נפסל כשנשחט על החמץ כשיטת הריב"א, והטעם שנאמרו שני פסוקים 'לא תשחט' ו'לא תזבח' ולא אומרים ששנה עליו הכתוב לעכב, הוא משום שמ'לא תשחט' למדים איסור שחיטה על החמץ, ואילו מהפסוק 'לא תזבח' למדים חובת השבתה קודם חצות, כמו שכתב בקול הרמ"ז (על המצוות, פ"ה מ"ד)צב, וכן סובר התנא של המשנהצג. אולם בדעת רב פפא סובר רש"י שהפסח נפסל בשחיטתו על החמץ, משום שרב פפא לומד שאף המקטיר עובר בלא תעשה מן הפסוק 'לא תזבח' שבו נאמר 'ולא ילין חלב חגי עד בוקר' דהיינו שאסור להלין את האימורים, ומי שישנו ב'לא ילין' ישנו אף ב'לא תשחט', וממילא אינו דורש פסוק זה לאיסור חמץ משש שעות ולמעלה, ונמצא ששני הפסוקים מלמדים על איסור עבודות הקרבה על החמץ, ומכך שאיסור הלנת אימורים ואיסור הלנת בשר הפסח לא נאמרו בפסוק אחד, יש לומר ששנה עליו הכתוב לעכב, ולכך לדעת רב פפא הפסח נפסל כשנשחט על החמץצד.

מדוע צריך לדרוש מפסוק שהזורק על החמץ חייב ולא למדים זאת בבמה הצד משחיטה והקטרה

שם. רש"י (ד"ה המקטיר) כתב, שהמקור לכך שהזורק את דם הפסח על החמץ עובר בלא תעשה הוא ממה שנאמר לא תשחט על חמץ 'דם זבחי' כמו שדרשו במכילתא (משפטים מס' דמזיקין פ"כ). והקשו **התוספות** (יומא סג: ד"ה זריקת), שבזבחים (קז:) מבואר שלא צריך פסוק בכדי ללמוד שהזורק דם קדשים בחוץ חייב משום שחוטי חוץ, כיון שלמדים זאת בבמה הצד משחיטה והעלאה [הקטרה] בחוץ, שכשם שהשוחט והמעלה בחוץ חייב, כמו כן הזורק חייבצה. והטעם שנאמר בפסוק שאף הזורק חייב הוא כדי שלא נלמד שאף המקבל דם קדשים בחוץ חייב, שאלמלא הפסוק היינו למדים בבמה הצד שאף המקבל בחוץ חייב. ולפי זה קשה, מדוע לגבי זורק דם הפסח על החמץ צריך ללמוד מ'דם זבחי' שהזורק על החמץ חייב, הלא מכיון שהשוחט והמקטיר על החמץ חייב, ממילא נלמד בבמה הצד שאף הזורק את דם הפסח על החמץ חייב, כמו שדרשו לגבי שחוטי חוץ במסכת זבחים. והוסיפו, שלא שייך לומר שהוצרכו ללמוד מ'דם זבחי' שהזורק על החמץ חייב בכדי שלא נלמד שאף המקבל את דם הפסח על החמץ חייב בבמה הצד משחיטה והקטרה, כיון שאפשר לפרוך מה לשחיטה והקטרה שכן חייבים עליהם בחוץ, תאמר בקבלה שאין חייבים עליה בחוץ.

ותירצו, שבאמת הוצרכו ללמוד מ'דם זבחי' שהזורק על החמץ חייב, בכדי שלא נאמר שהמקבל דם הפסח על החמץ חייב, לפי שאין לפרוך מה לשחיטה והקטרה שכן חייבים עליהם בחוץ, תאמר בקבלה שאין חייבים עליה בחוץ, כיון שאפשר לומר שמולק יוכיח, שהרי מבואר בגמרא להלן שהמולק על החמץ חייב, הגם שלא חייבים על מליקה בחוץ.

פסולים לעבודה שעשו עבודות על החמץ האם עוברים בלא תעשה

שם. המנחת חינוך (מצוה פט אות יג) דן, האם דווקא כשרים לעבודה עוברים ב'לא תשחט על חמץ דם זבחי' כשעבדו אחת מן העבודות על החמץ, או אף פסולים לעבודה כגון זרים וכדומה שעשו אחת מעבודות ההקרבה על החמץ עוברים בלאו זה. ובתחילת דבריו כתב שמן הסתם אינם עוברים בלאו זה, הואיל והפסח נפסל בעבודתם. ואף לדברי **השער המלך** (קרבן פסח פ"ו ה"ה) שכתב שהיכן שנפסל הפסח באותה עבודה שעוברים עליה ב'לא תשחט' עובר בלאו זה, זהו דווקא מחמת שאם היה עושה אותה עבודה בהכשר היתה העבודה כשירה, וכגון שוחט את הפסח שלא לשמו, שכיון שהיה יכול לשוחטו לשמו עובר ב'לא תשחט'. אבל פסולים שעשו עבודה, הלא אף אם היו עושים אותה כדינה, היתה נפסלת מחמת היותם פסולים, ומשום כך אינם עוברים בלאו זה. אך במקטיר גם הפסולים עוברים בלאו זה, כיון שאין הזבח נפסל כשהוקטרו אימוריו על ידי פסולים, ועל כן מלבד מה שעוברים על הלאו של עבודה בזרות או בעל מום וכדומה, עוברים גם בלאו של עבודה על החמץ.

אמנם כתב, שכיון שמבואר בגמרא שהטעם שהמקטיר על החמץ עובר בלא תעשה הוא מפני שישנו ב'לא ילין', ולפיכך ישנו אף בלאו של עבודת הקרבה על החמץ, ובספר **החינוך** (מצוה ג) כתב שאיסור הלנת אימורי הפסח לא נאמר אלא בכהן זכר הכשר לעבודה, נמצא שכל הפסולים אינם בכלל הלאו של שחיטה על החמץ, כיון שאינם עוברים ב'לא ילין'. ונשאר בצריך עיון[צו].

המקטיר אימורי הפסח אחר הפסח על החמץ האם עובר בלא תעשה

שם. המנחת חינוך (מצוה פט אות יג) הביא, שבזבחים (פז.) מבואר שאין האימורים נפסלים בלינה כשהיו בראש המזבח בעלות השחר, ופסק **הרמב"ם** (פסולי המוקדשין פ"ג ה"ח) שיכול להקטירם לעולם. והסתפק לפי זה, מה הדין אם בשעת שחיטת הפסח העלה את האימורים לראש המזבח, והשאירם בראש המזבח עד אחר הפסח, ובא להקטירם אחר הפסח כשיש חמץ ברשותו או ברשות מי שאכל מן הפסח אם עובר באיסור הקטרה על החמץ. וצדדי הספק הם, האם מכיון שלאחר הפסח אין איסור שיהיה חמץ ברשותו אינו עובר בלא תעשה אם הקטירם, או שמא מכיון שאלו אימורי הפסח שהזהירה תורה שלא להקטירם בשעה שיש חמץ ברשותו או ברשות אחד מבני חבורה, אם יקטיר את האימורים יעבור בלא תעשה, הגם שמותר לאכול חמץ בשעה זו. וכתב, שמסתבר שאסור להקטיר את אימורי הפסח אחר הפסח על החמץ, ואם הקטיר עובר בלא תעשה, כיון שאין איסור זה תלוי באיסור אכילת ושתיית חמץ, אלא הוא לאו בפני עצמו.

והביא ראיה לזה, שבגמרא לעיל (כח:) מבואר שבערב פסח לדעת רבי שמעון אין לאו באכילת חמץ, וכתב **בעל המאור** (לעיל ז. ד"ה והמ) שלדעת רבי שמעון אף מותר לאכול חמץ עד הלילהצז, והרי כאשר שוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה, הגם שלדעת רבי שמעון מותר לאכול חמץ בזמן זה.

צא. **והוסיף** שלא מסתבר לומר שהואיל ודם נפסל כבר בשקיעת החמה, אי אפשר ללמוד זאת מ'לא ילין', כיון שבכלל מאתים מנה, והלנת הדם בכלל הלנת הבשר. צב. **כמו** שאמר רבא לעיל (ה.) שלמדים מן הפסוק 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' שלא לשחוט את הפסח בעוד החמץ קיים. דהיינו שיש להשבית החמץ קודם זמן הקרבת הפסח. [יש להעיר על דברי הפני שלמה, שבגמרא שם מפורש שלמדים זאת מן הפסוק 'לא תשחט', ואילו הפני שלמה כתב שלמדים זאת מ'לא תזבח' ומשום כך ביאר כפי שהובא להלן, וצ"ע]. צג. **ומשום** כך לא פירש רש"י לעיל לגבי זריקה שמדובר באופן שלא היה חמץ ברשות בני חבורה בשעת שחיטה. צד. **וראה** בחידושי רבי שמואל (חולין קנז) מה שכתב עוד בענין זה. צה. **בגמרא** שם מבואר שבשחיטה יש חומרא בכך שנפסלת כשחשב בשעת השחיטה שלא לשם אוכלים בפסח, ומאידך בהעלאה יש חומרא שכן ישנה במנחה, מה שאין שחיטה, ומכך לומדת הגמרא שזריקה נלמדת משניהם בבמה הצד. צו. **עוד** כתב, שלפי זה גם הפסולים שאינם מחללים עבודה, כגון פרועי ראש וקרועי בגדים שאינם מחללים העבודה, אך אם עבדו דינם במיתה כמבואר ברמב"ם (גירסת מקדש פ"ח ה"ט), מכל מקום, אם עבדו כן על החמץ אינם עוברים ב'לא תשחט', כיון שאינם שייכים בלאו של 'לא ילין', שהרי אסורים לעבוד עבודה ולהקטיר, ואף שאם עבדו או הקטירו עבודתם כשירה בדיעבד, מכל מקום, כיון שנאסר עליהם לעבוד ממילא אינם בכלל הלאו של הלנת אימורים, וממילא אינם בכלל הלאו של עבודה על החמץ. אמנם כתב, שאלו שאינם מחללים עבודה אם זרקו את הדם מסתבר שעוברים בלאו זה, כיון שאיסור זריקה על החמץ נלמד מדרשה אחרת כמו שהביא רש"י (ד"ה המקטיר), ואינו תלוי בלאו של הלנת אימורים. צז. **בבעל** המאור שם מבואר שאף לרבי שמעון לכתחילה אין להשאיר חמץ אחר שעה שישית, אולם אם השאיר חמץ מצוה עליו להשביתו עד הערב, ואין השבתה גדולה יותר מאכילה. ומבואר מדבריו שלרבי שמעון מותר ואף מקיים מצוה [אם נשאר חמץ ברשותו]

ומוכח שהלאו של שחיטה על החמץ אינו תלוי כלל באיסור אכילה, וגם חכמים החולקים על רבי שמעון אינם חולקים בכך שאין לאו זה תלוי באיסור אכילת חמץ. ואם כן, המקטיר אחר הפסח על החמץ עובר בלא תעשה.

אולם בחידושי רבי שמואל (פסחים קעח) כתב, שעל אף שאין האימורים נפסלים בלינה כשלנו בראשו של מזבח, מכל מקום ההקטרה פסולה, ואין ההקטרה נחשבת כהקטרה בקרבן אלא הוא דין בהקטרת אימורים שאפשר להקטירם אף אחר זמן ההקטרה ואינם נפסלים בלינה אם שהו בעלות השחר בראש המזבח. והראיה היא, שהרי לדעת הסובר שגם דם או קומץ המנחה שעלו למזבח אינם נפסלים בלינה[צח], על כל פנים אין הדם מתיר את הבשר לאכילה, ואין הקומץ מתיר את שיירי המנחה. ולפי זה יש לומר שמכיון שהקטרת האימורים לא נעשית בקרבן הפסח, אין שם פסח חל על האימורים, וממילא כשמקטירם על החמץ אינו עובר בלא תעשה.

עוד כתב, שאפילו אם נאמר שהמקטיר עובר אף כשהקטיר אחר הפסח, מכל מקום, לא שייך לומר שיעבור על חמץ שיש ברשות אחד מבני החבורה, לפי שאין זו הקטרה בקרבן אלא דין בהקטרת אימורים, ומשום כך בני החבורה אינם משתייכים להקטרה זו.

האם המקבל והמוליך חייבים כשקיבלו או הוליכו על החמץ

ואחד השוחט ואחד הזורק ואחד המקטיר חייב. מבואר בברייתא, שהשוחט הזורק והמקטיר חייבים כשעשו עבודתם על החמץ. ונחלקו **הראשונים** אם אף המקבל והמוליך עוברים כשקבלו או הוליכו על החמץ. **התוספות** (יומא סג: ד"ה זריקת) כתבו, שהטעם שהוצרכו לדרוש מן הפסוק שהזורק על החמץ חייב, ולא למדו כן בבמה הצד מכך ששוחט והמקטיר על החמץ חייב הוא בכדי שלא נלמד בבמה הצד שאף המקבל דם הפסח על החמץ חייב. ומבואר מדבריהם שהמקבל דם הפסח על החמץ פטור. וכן **בפירוש הריב"ן** (ד"ה אמר) כתב, שהמקבל והמוליך אינם עוברים, כיון שאינם בכלל איסור 'לא ילין'[צט]. **ובמזבח אבנים** (סי' מה אות ט) **הביא**, שבירושלמי (פ"ה ה"ד) דרשו שאין המקבל או המוליך עובר בלא תעשה ממה שנאמר 'זבחי', שדווקא על עבודות שהם כעין 'זבח' שחייבים עליהם אם עשו אותם מחוץ לעזרה מדין 'שחוטי חוץ' עוברים עליהם אף כשנעשו על החמץ, יצאו קבלה והולכה שלא חייבים עליהם כשנעשו בחוץ[ק].

אולם המאירי (לעיל ע"ח ד"ה אמר) כתב, 'אבל אחר שעשה אחת משאר העבודות היה חמץ ברשותו, כגון שקיבל או הוליך או זרק או הקטיר אימוריו בעוד שחמץ ברשותו לוקה'. ומפורש בדבריו שאף המקבל והמוליך עוברים בלא תעשה.

האם הזורק או המקטיר על החמץ אחר שנפסל הפסח עובר ב'לא תשחט'

שם. מבואר בגמרא שאף הכהן המקטיר את החלב או זורק את הדם על החמץ עובר בלא תעשה, כיון שהוא בכלל איסור הלנת אימורים. **ובמשנה למלך** (קרבן פסח פ"ח ה"ה) הסתפק באדם שזורק או מקטיר אחר שנפסל הפסח באחד מהדברים שפוסלים אותו[קא], אם עובר ב'לא תשחט'. שיתכן שהתורה לא הקפידה בלאו זה אלא שלא יעשה אחת מכל העבודות כשיש חמץ ברשותו דווקא כשהקרבן כשר, אבל כשנפסל הקרבן אינו עובר בלאו זה אם זרק או הקטיר לאחר שנפסל. וכמו שמצינו במנחות (מ.) שאדם המחמיץ קומץ מנחה פסולה אינו עובר בלאו. ואף שבגמרא שם דרשו זאת מפסוק, מכל מקום, אף כאן אפשר לדרוש מכך שנאמר 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' ולא נאמר 'זבח' שעובר דווקא על זבחי הראוי לי דהיינו על זבח כשר כששוחטו על החמץ, אבל כשזורק או מקטיר על זבח פסול אינו עובר ב'לא תשחט'.

וכתב שאפשר להביא ראיה ממה שאמרו בירושלמי (פ"ה ה"ד) 'מנין לשוחט פסח על החמץ שהוא עובר בלא תעשה תלמוד לומר לא תשחט, אין לי אלא השוחט הזורק מנין תלמוד לומר על חמץ דם, ואמר רב שמואל ממה שהוא מתחייב על הזריקה הדא אמרה פסח עצמו כשר'. ומבואר מהירושלמי שאין הפסח נפסל בשחיטתו על החמץ, ובהכרח שהלאו של 'לא תשחט' נאמר דווקא בקרבן כשר ולא בקרבן פסול[קב].

ובשער המלך (שם) הביא בשם חכם אחד שהקשה, מדוע הוצרך המשנה למלך להביא ראיה מן הירושלמי, הלא במשנתנו (לעיל ע"ח) מבואר שלדעת תנא קמא השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה, ולדעת רבי שמעון אם שחט את הפסח בי"ד לשמו חייב ושלא לשמו פטור, ופירש **רש"י** (שם ד"ה ושלא) שהטעם שכששחט שלא לשמו פטור הוא מפני שלדעת רבי שמעון שחיטה שאינה ראויה [דהיינו שאין הקרבן מוכשר בה לאכילה או להקטרה] אינה קרויה שחיטה, וכיון שכששחטו שלא לשמו נפסל הפסח, לכך אינו עובר ב'לא תשחט'. ונמצא אם כן, שבמה שנסתפק המשנה למלך נחלקו תנא קמא ורבי שמעון, שלדעת תנא קמא גם אם נפסל הפסח עובר ב'לא תשחט', ואילו לדעת רבי שמעון אינו עובר ב'לא תשחט' אלא בפסח כשר, והלכה כחכמים כמו שכתב **הרמב"ם בפירוש המשניות** (פ"ה מ"ד). והוסיף, שאף לרבי שמעון דווקא כששחט את הפסח שלא לשמו פטור, כיון שאין זו שחיטה ראויה, אבל מודה הוא שאם נשחט הפסח לשמו וזרק דמו או הקטירו שלא לשמו עובר ב'לא תשחט', הגם שהפסח נפסל בכך.

אמנם בשער המלך דחה דבריו, משום שהמשנה למלך הסתפק דווקא כשזרק או הקטיר אחר שנפסל הקרבן, שמכיון שכבר נפסל הקרבן נמצא שהזריקה וההקטרה כאילו אינם, וכאילו זרק לשם עצים ולא הועילו מעשיו כלל, אבל במשנתנו מדובר שבשעה ששחט את הפסח היה הקרבן כשר להקרבה, ובידו לשוחטו לשמו, וכיון שבידו להקריבו כדינו עובר ב'לא תשחט'[קג].

ובאבי עזרי (שם) כתב, שיש לחלק בין שחיטת הפסח שלא לשמו לבין זריקת דם של פסח פסול, שבשחיטה אף אם הפסח פסול, הרי שחיטה היא ושמה שחיטה, וממילא שייך הלאו של 'לא תשחט' על אף שהפסח פסול, כיון שעל כל פנים שחט את הפסח על החמץ, ושם פסח פסול עליו. מה שאין כן בזריקה, רק כשהזריקה כשירה יש 'שם זריקה' על הזריקה, אבל זריקה של פסח פסול אין זו זריקה, ומשום כך פטור. וכתב שמשום כך אין להקשות על דברי רש"י (לעיל ע"ח ד"ה ושלא) שמשמע מדבריו שהלאו של 'לא תשחט' שייך גם בקרבן פסול[קד], מדברי הירושלמי שמפורש שהלאו לא נאמר אלא בקרבן כשר, משום שרש"י דיבר על שחיטה, וכיון ששחיטה היא אף שנפסל הפסח בכך, מכל מקום שם שחיטה עליה ועובר ב'לא תשחט'. אולם בירושלמי מדובר על זריקה, וכיון שכבר נפסל הקרבן אין על הזריקה 'שם זריקה', ומשום כך אינו עובר עליה.

האם מדובר כשמולק אחר חצות או אחר הקרבת התמיד

אבל המולק את העוף בארבעה עשר אינו עובר בלא כלום. פירש רש"י (ד"ה אבל המולק), שהמולק עוף של מחוסר כיפורים שמבואר בגמרא לעיל (נט.) שכשר להקרבה אחר התמיד שהוא זמן שחיטת הפסח, אינו עובר עליו משום 'לא תשחט על חמץ', ובגמרא להלן (סד.) מבואר שברייתא זו כרבי שמעון הסובר שאם שחט שאר זבחים על החמץ בי"ד אינו עובר ב'לא תשחט', ומשום כך המולק את העוף על החמץ בי"ד פטור. ומה שנקטה הברייתא 'עוף' אין זה בדווקא, שהרי אף בשאר זבחים שהוקרבו על החמץ בי"ד פטר רבי שמעון, אלא משום שאין דרך לשחוט שום קרבן בזמן שחיטת הפסח, דהיינו אחר חצות[קה], אלא קרבן של מחוסר כיפורים בכדי שיוכל לאכול פסחו לערב, ורוב הקרבנות של מחוסרי כיפורים הם עופות, לכן נקטה הברייתא עופות.

צח. **כך** דעת רש"י במסכת זבחים (מ. ד"ה ניזוק) ותוספות (שם ד"ה מינן). באכילת חמץ עד הערב.

צט. **וכן** משמע מלשון הרמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ה) שלא הזכיר אלא את השוחט הזורק והמקטיר. ובעבודת הפסח (ד"ה ומ"ד) תמה על דברי הריב"ן, מדוע אינם בכלל הלאו של 'לא ילין', הלא אם יעכב המקבל את הדם בידו ולא יתנו למוליך, וכן אם המוליך יעכב את הדם בידו ולא יתנו לזורק, הרי הם מלינים את הדם. וכתב שכפי הנראה לדעת הריב"ן לא נאמר הלאו של הלנה אלא בבשר ואימורים ולא בדם, עיי"ש. וכתב שבצל"ח (ברכ"י ד"ה המקטיר, נפ"ד) נראה שנקט שהלאו של הלנה נאמר גם בדם.

ק. **אמנם** הקשה המזבח אבנים, שאפשר לדחות לימוד זה בכך שמנסך יוכיח, שהרי ודאי שהוא פטור אם ניסך על החמץ, ומאידך חייבים על ניסוך בחוץ. וראה שם מה שכתב בזה.

קא. **במנחת** חינוך (מצוה פט אות ח) כתב, שהמשנה למלך הסתפק דווקא בפסול שנעשה מהלכות ההקרבה, ולא בפסול בשחיטה עצמה כגון שנתנבלה הבהמה בשחיטתה או שנמצאת טריפה אחר שחיטה, שבמקרים כגון אלו אין ספק שאינו עובר ב'לא תשחט', כיון שהפסול הוא למפרע ולא היה בידו להכשירו, ונמצא שהיה זבח פסול מעיקרו.

קב. **וראה** שם שהביא את המשך דברי הירושלמי, ומסיק שלדעת כולם אינו עובר ב'לא תשחט' אלא כשהפסח כשר.

קג. **אמנם** רבי עקיבא איגר (על השפ"ם שם) הקשה על דבריו, שמה שכתב לא יועיל לדעת הסובר (חולין כט:) שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף [כלומר שכבר מתחילת מעשה השחיטה נחשב כשחיטה, ולא רק בגמר השחיטה], שהרי כבר בתחילת השחיטה כיון ששחט את הפסח שלא לשמו נפסל בכך, ועדיין אינו עובר ב'לא תשחט' עד גמר שחיטה, וכבר נפסל הפסח. ודומה הדבר להיכן שנתקלקלה השחיטה שאינו חייב על תחילת השחיטה. וראה שם שהביא ראיה לזה. וראה עוד בזרע אברהם (שו"ת, סי' יח אות כג) מה שכתב בזה. ובמנחת חינוך (מצוה פט אות ח) כתב, שלפי דברי השער המלך נמצא, שאם שחט את הפסח על החמץ בחוץ, ולאחר מכן העלה את האימורים בפנים על החמץ, לוקה רק על השחיטה הן משום שחוטי חוץ והן משום שחיטה על החמץ, אבל על העלאת האימורים אינו לוקה משום הקטרה על החמץ, כיון שדווקא את השחיטה היה יכול לעשות בפנים בהכשר, לכן כששחט על החמץ חייב, אבל על הקטרת האימורים אינו חייב, כיון שכבר נפסל הקרבן מדין שחוטי חוץ. ובאבי עזרי (קרבן פסח פ"ח ה"ה) כתב שהחילוק שכתב השער המלך אינו מובן כל כך, שהרי אם הלאו של 'לא תשחט' נאמר רק על פסח כשר, כיצד מתחייב על שחיטת הפסח על החמץ שלא לשמו, הלא אין זה שחיטה של פסח כשר, ואף שהיה בידו לשוחטו לשמו, על כל פנים אחר ששחטו שלא לשמו אין זו שחיטה של פסח כשר. ובחידושי רבי שמואל (פסחים קעו) כתב, שהסברא של השער המלך מובנת דווקא אם טעם הפטור בשוחט שלא לשמו הוא משום שנאמר 'זבחי', כמו שפירש המאירי לעיל (ע"ח ד"ה ור' שמעון) שכיון שנפסל הפסח כששחטו שלא לשמו אינו קרוי 'זבחי' ולכן אינו עובר ב'לא תשחט'. ולטעם זה שייך לומר שהואיל ובשעת שחיטה עדיין לא נפסל הפסח קרוי הוא 'זבחי' [וכעין זה ביאר בדברי השער המלך בקהלות יעקב (סי' מט)], אבל לפירוש רש"י שטעם הפטור הוא משום שזו שחיטה שאינה ראויה ועבודתו פסולה, אין סברתו מובנת, שהרי מכיון ששחטו שלא לשמו עבודתו פסולה. וראה עוד בדבריו שם מה שכתב בענין זה. וראה עוד לעיל (ע"ח) בענין 'הטעם שלרבי שמעון השוחט פסח בזמנו על החמץ שלא לשמו פטור' שהובאה שם מחלוקת הראשונים בביאור טעמו של רבי שמעון.

קד. **מכך** שכתב שטעם הפטור לרבי שמעון הוא מחמת שכששחט שלא לשמו אין השחיטה ראויה, ומשמע שדווקא מחמת כן אינו עובר ב'לא תשחט', אבל אלמלא טעם זה היה עובר ב'לא תשחט' הגם שנפסל הקרבן.

קה. **הצל"ח** (ברכ"י שם) תמה על דברי רש"י, מדוע אין דרך לשחוט נדרים ונדבות אחר חצות, הלא

וכתב המהרש"א (נרפ"י שם), שאין כוונת רש"י שמדובר כשמלק אחר הקרבת התמיד [של בין הערבים], אלא כוונתו שמלק אחר חצות שהוא זמן הקרבת הפסח קודם הקרבת התמיד, שהרי יש איסור עשה להקריב שאר קרבנות אחר הקרבת תמיד של בין הערבים[קי].

אמנם באור חדש (נרפ"י שם) כתב, שודאי כוונת רש"י שמלק אחר הקרבת התמיד, שאם לא כן, מדוע נקט התנא של הברייתא דווקא עוף, הרי קודם שחיטת התמיד היה דרכם לשחוט אף שאר זבחים. ואם כדברי המהרש"א שכוונת רש"י שמלק קודם שחיטת התמיד, מנין לרש"י שדווקא אחר הקרבת התמיד פטור בהקרבת שאר זבחים על החמץ, הלא אף קודם הקרבת התמיד אחר חצות פטור בהקרבת שאר זבחים על החמץ, שהרי אם הקריב את הפסח אחר חצות על החמץ חייב, וכיון שהגיעה שעת החיוב, ממילא פטור על הקרבת שאר זבחים על החמץ.

ובשער המלך (קרבן פסח פ"ג ה"ט ד"ה וי"ל) כתב, שדעת רש"י כדעת התוספות (מנחות מט. ד"ה תלמוד) שהאיסור עשה של הקרבה אחר תמיד של בין הערבים אינו אלא אחר הקטרת אמורי התמיד על המזבח, אבל קודם הקטרת אמורי התמיד אף אחר זריקת דמו מותר להקריב קרבנות אחרים. וכתב שלפי זה אין צורך בביאור המהרש"א, שכוונת רש"י שמותר להקריב שאר קרבנות אחר שחיטת התמיד קודם הקטרת אמוריו, והיה דרכם להקטיר קרבנות של מחוסרי כפרה אחר שחיטת התמיד, קודם שהקטירו אמוריו שאז אינו עובר בעשה.

בירושלמי נחלקו אם מולק על החמץ עובר בלא תעשה

שם. מבואר בברייתא שהמולק על החמץ פטור, אך בברייתא המובאת בסמוך מבואר שהמולק על החמץ חייב, ומבואר בגמרא להלן (סד.) ששתי הברייתות לא נחלקו אלא שבברייתא הראשונה מדובר כשמולק בי"ד ובברייתא השניה מדובר כשמולק בחול המועד, וכדעת רבי שמעון שבי"ד פוטר את השוחט שאר זבחים על החמץ ובתוך המועד מחייב. אולם בירושלמי (פ"ק ה"ד) נחלקו אם מולק על החמץ עובר בלא תעשה. ומבואר שם שהסובר שהמולק על החמץ חייב למד כן ממה שנאמר 'דם' זבחי. וביאר **בפני משה** (שם ד"ה מ"ד חייב) שלמדים מדם שכל דבר שדמו למזבח אם נעשה על החמץ עוברים עליו. ואילו הסובר שהמולק פטור למד כן ממה שנאמר 'זבחי', יצא עוף שאינו זבח[קז], כיון שאין עושים בו בפנים אלא מליקה. והקשה שם רבי יעקב בר זבדי, מה טעמו של הסובר שהמולק על החמץ פטור. וביאר הפני משה, שכוונתו להקשות מדוע אין העוף קרוי זבח, אם משום שאינו נשחט בפנים אלא נמלק, הלא מליקתו נחשבת כשחיטה אצל בהמה, ואין לומר שכשאמרה תורה 'לא תשחט' הקפידה דווקא על שחיטה ולא על מליקה, שהרי מצינו שמחוסר כיפורים מביא חטאת העוף בערב הפסח אחר תמיד של בין הערבים כדי שיתכפר ויוכל לאכול פסחו לערב, ואם העוף נחשב כקרבן מדוע לא יעבור עליו כששחטו בשעה זו על החמץ.

והשיב רבי יוסה, שטעמו של הסובר שהמולק פטור הוא משום שלמדים עונש מעונש, ואין למדים עונש מפטור. וביאר בפני משה (שם ד"ה מ"ל למדין), שאם היינו מוצאים בחטאת העוף איזה חיוב היינו יכולים ללמוד ממנו שאף כששחטו על החמץ חייב, אבל כאן אין לנו ללמוד מכך ששוחטו אחר התמיד שאף יעבור עליו כששחטו על החמץ, כיון שמה שמותר לשוחטו אחר התמיד אין זה חיוב אלא פטור, ואין למדים עונש מפטור[קח].

אמנם בגור אריה יהודה (זמנים, קונטרס המועדים סי' ג אות ו) כתב בשם **האחרונים**, שהנידון בירושלמי הוא אם אחר שמלק את העוף על החמץ זרק או מיצה את דמו על החמץ, האם עובר בלא תעשה על הזריקה והמיצוי. ועל זה השיב רבי יוסה שלמדים עונש מעונש, דהיינו שמכיון שנאמר 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', ומ'דם' מרבים שאף הזורק על החמץ עובר בלא תעשה, דווקא אם ענוש על השחיטה ענוש גם על הזריקה, אבל מולק שאינו חייב על המליקה [כיון שעוף אינו קרוי 'זבח'], ממילא אינו חייב על הזריקה והמיצוי[קט].

וכתב השער המלך (חגיגה פ"ו ה"ו) שהבבלי חולק על הירושלמי וסובר שלדעת כולם המולק על החמץ חייב, כיון שנאמר 'דם זבחי', ומכך למדים שאף המולק חייב. ולכך מבארת הגמרא שבברייתא שנאמר בה שהמולק על החמץ פטור מדובר במולק בי"ד שלדעת רבי שמעון פטור בשחיטת שאר זבחים על החמץ, אבל במולק במועד לדעת כולם חייב.

הטעם שהמולק על החמץ במועד עובר בלא תעשה

ואחד המולק ואחד המזה חייב. פירש רש"י (להלן סד. ד"ה מליקה), שבסיפא של הברייתא מדובר כשמלק את העוף במועד על החמץ, שאז אף לדעת רבי שמעון עובר על שאר זבחים בלא תעשה. והחידוש בכך שחייב על המליקה הוא, שלא נאמר שדווקא בשחיטה על החמץ חייב, אלא אף במליקה. ולגבי קמיצה כתב רש"י (ד"ה מינו) שודאי אינה נחשבת שחיטה ולכן הקומץ על החמץ אינו עובר בלא תעשה.

ובאתוון דאורייתא (כלל ו ד"ה משום) כתב, שמדברי רש"י שהחידוש הוא שאף במליקה על החמץ עובר בלא תעשה מוכח שמליקה נחשבת כשחיטה, שכוונתו לומר שאף שנאמר 'לא תשחט', מכל מקום, אף מליקה בכלל שחיטה בקדשים ולכן עובר. והוסיף, שאין לומר שהטעם שחייב במליקה על החמץ הוא משום שעבודה זו נעשית במקום עבודת השחיטה בבהמה, שהרי אף קמיצה נעשית במקום עבודת השחיטה בבהמה כמבואר בזבחים (יג:) ואף על פי כן הקומץ על החמץ פטור. ועל כרחך שלענין שחיטה על החמץ נחשבת המליקה כשחיטה ממש[קי].

ובשער המלך (חגיגה פ"ו ה"ו) הקשה על מה שכתב רש"י שהחידוש בכך שהמולק על החמץ חייב הוא שאין לומר שדווקא השוחט חייב ולא המולק, מדוע אכן לא אומרים שדווקא השוחט חייב כיון שנאמר 'לא תשחט'.

וכתב לבאר על פי דברי הירושלמי (פ"ק ה"ד) שנחלקו שם אם מולק על החמץ חייב, שלדעת המחייב למדים זאת מ'דם' זבחי, ולדעת הפוטר למדים זאת מ'זבחי' שדווקא על זבח מתחייבים כששוחטו על החמץ, אבל עוף לא נקרא זבח[קיא]. ולפי זה יש לומר שהבבלי חולק על הירושלמי וסובר שלדעת כולם למדים מ'דם' שהמולק על החמץ חייב. אלא שבברייתא שפוטרת מדובר כשמלק בי"ד שלדעת רבי שמעון פטור בשאר זבחים, ובברייתא שמחייבת מדובר במועד עצמו שאף לדעת רבי שמעון חייב.

האם הקומץ את המנחה על החמץ לוקה

אבל הקומץ את המנחה אינו עובר בלא תעשה. פירש רש"י (ד"ה מינו) שהקומץ את המנחה על החמץ אינו עובר בלא תעשה, לפי שקמיצה ודאי לאו שחיטה היא. ומבואר שלדעת שתי הברייתות אין הקומץ את המנחה על החמץ עובר בלא תעשה.

אולם המאירי (ד"ה נגנר) כתב, שהקומץ את המנחה אחר התמיד והחמץ קיים לוקה, ויש אומרים שאינו עובר כיון שנאמר 'לא תשחט', ומנחה אינה מין זביחה ואינה מין דמים.

ובדבר שמואל (ד"ה מגנ) תמה, מנין למאירי שהקומץ את המנחה על החמץ לוקה, הלא מבואר בגמרא שאין הקומץ עובר בלא תעשה, ולא מצאנו מי שחולק בזה.

ובעבודת הפסח (ד"ה מגנ) ביאר דברי המאירי, שהרי גם המקטיר את האימורים אין זה ממין זביחה [שחיטה] ואין זה ממין דמים, ואף על פי כן המקטיר על החמץ חייב, לפי שישנו בבל ילין כמבואר לעיל, ונמצא אם כן, שכיון שהוקש ל'לא ילין' אין צריך שיהא מין זביחה או מין דמים, ועובר אף בהקטרה. ולפי זה סבר המאירי שהואיל והקומץ את המנחה ישנו בבל ילין, שהרי אם הלין את המנחה עובר ב'לא ילין', ממילא ישנו אף בלא תעשה של קמיצה על החמץ. וצריך לומר שלדעת המאירי מה ששנינו בברייתא שהקומץ את המנחה אינו עובר בלא תעשה, זהו רק לפי הברייתא שסוברת שאף המקטיר על החמץ אינו עובר, שמבואר בגמרא להלן (סד.) שברייתא זו סוברת שלא מקישים הקטרה לשחיטה, ודווקא השוחט והזורק על החמץ שמפורשים בפסוק עוברים. ולכן אף הקומץ שאינו מפורש בפסוק אלא נלמד מ'לא ילין' אינו עובר בלא תעשה. אבל לפי הברייתא הראשונה שהמקטיר על החמץ חייב כיון שישנו ב'לא ילין', ממילא אף הקומץ שישנו ב'לא ילין' עובר בלא תעשה הגם שאינו מין זבח או מין דמים.

במשנה לעיל (נח.) מבואר שבערב פסח נשחט התמיד בשבע ומחצה ולא בשש ומחצה כפי הזמן שהיה נשחט ביום רגיל, כדי שיוכלו להקריב נדרים ונדבות. **קו. כמבואר** בגמרא (לעיל נח:) שמהפסוק (ויקרא ו ה) 'וערך עליה העולה והקטיר עליה חלבי השלמים' למדים שהמקטיר קרבן קודם תמיד של שחר או אחר תמיד של בין הערבים עובר בעשה. אמנם הרש"ש (נרפ"י שם) הקשה על מה שכתב רש"י שהיה דרכם להקריב את קרבנות מחוסרי הכיפורים אחר חצות, שבגמרא לעיל (נט.) מבואר שלכתחילה ודאי שיש להקריב הכל קודם חצות, וכיצד כתב שכך היתה דרכם, והוסיף שבגמרא שם מבואר שאפילו חטאת העוף אסור להקריב לכתחילה אחר חצות. ולא תירץ. **קז. ראה** בשער המלך (חגיגה פ"ו ה"ו) שדן לגבי מה עוף נחשב כזבח, ולגבי מה אומרים שאינו קרוי זבח. **קח. אמנם** בקרבן העדה (שם ד"ה ופן למדין) ביאר באופן אחר, ש'אין למדים עונש מפטור' היינו שלדעת הסובר שהמולק על החמץ פטור אין ללמוד מ'דם' שאף המולק חייב, כיון שמ'דם' דורשים למעט עבודות שלא נעשות בדם שכשעשאן על החמץ אינו עובר בלא תעשה. **קט. וראה** שם שרצה להוכיח מזה שאם שחט על חמץ שלא היה בו כזית, ובשעת זריקה תפח ונעשה כזית אינו מתחייב עליו, כיון שבשעת שחיטה לא היה חמץ זה כשיעור לעבור עליו, וכיון שאין למדים עונש מפטור אינו עובר עליו בשעת זריקה. אמנם דחה זאת, עיי"ש. **קי. וכתב**, שמה שכתב רש"י שקמיצה ודאי אינה נחשבת כשחיטה, ומשמע מדבריו שאף מליקה אינה שחיטה גמורה, יש לבאר בכוונתו, שהואיל ובעוף חולין מליקה אינה נחשבת כשחיטה, על כל פנים בעוף קדשים מליקה נחשבת כשחיטה גמורה. או שכוונתו היא, שהגם שמליקה אינה מועילה להכשיר העוף לזרים כשחיטה, מכל מקום, הואיל ומתירה את העוף לכהנים, דינה כשחיטה ממש. מה שאין כן קמיצה שודאי אינה כשחיטה. **קיא. וראה** לעיל בענין 'בירושלמי נחלקו אם מולק על החמץ עובר בלא תעשה', שהובאו ביאורי האחרונים בדברי הירושלמי שם.

סד.

ביאור דברי רש"י שעובר על מליקה כמו שעובר על שאר קרבנות וגם שמליקה נחשבת כשחיטה

קשיא מליקה אמליקה. פירש רש"י (ד"ה קשיא), שהגמרא היתה סבורה שבשתי הברייתות מדובר כשמקריב על חמץ בי"ד, ומבואר בברייתא השניה שהמולק על החמץ עובר כמו שוחט שאר קרבנות על החמץ. ועוד, שהרי מליקה נחשבת כשחיטה. ובביאור דבריו נאמרו כמה דרכים באחרונים, כדלהלן:

א. המהרש"א (גרסת"י סס) ביאר, שהברייתא השניה נקטה 'המולק את העוף', משום שבאה להשמיענו שכשם שעובר על הקרבת בהמות שאר זבחים על החמץ, כמו כן עובר על מליקת עוף, ולאו דווקא על הקרבת בהמה. ובכך שנקטה 'מליקה' כוונתה ללמדנו, שלא נאמר שמליקה אינה כשחיטה ולכן לא עובר ב'לא תשחט', אלא כשם שהשוחט עובר אף המולק על החמץ עובר.

ב. במשמרות כהונה (סס) ביאר, שהוקשה לרש"י מה הגמרא מקשה שהברייתות סותרות זו את זו, שבברייתא הראשונה מבואר שהמולק על החמץ פטור, ואילו בברייתא השניה מבואר שהמולק על החמץ חייב, הלא יתכן שדווקא מולק על חמץ שיש ברשותו חייב, אבל מולק על חמץ שיש ברשות אחד מבני חבורה אינו חייב, ובברייתא הראשונה מדובר כשאין חמץ ברשות המולק אלא ברשות אחד מבני חבורה, ולכן המולק פטור. ואילו בברייתא השניה מדובר כשמולק על חמץ שברשותו, ולכן המולק חייב. ומשום כך פירש רש"י, שבברייתא השניה מבואר שהמולק על החמץ חייב כמו שוחט שאר קרבנות על החמץ[א], וכמו כן התנא מחשיב את המליקה כשחיטה, ומשום כך אין לחלק בין שחיטה למליקה, וגם מולק על חמץ שברשות אחד מבני חבורה עובר בלא תעשה, ולפיכך מקשה הגמרא שיש סתירה בין הברייתות.

ג. בחידושי רבינו משה מאימראן (סס) ביאר, שכוונת רש"י לבאר את קושיית הגמרא 'קשיא מליקה אמליקה', שממה שנקטה הברייתא השניה שהמולק על החמץ עובר, יש ללמוד שאף המקריב שאר זבחים על החמץ בי"ד עובר בלא תעשה, שהרי מליקה אינה שייכת אלא בעוף ולא בפסח, ומוכח מכך שעובר אף על שאר זבחים. ומלבד זאת מכך שהמולק על החמץ עובר יש ללמוד שעל אף שמליקה אינה שחיטה ממש, מכל מקום, לגבי איסור שחיטה על חמץ דינה כשחיטה. והוקשה לגמרא על הברייתא הראשונה שמבואר בה שהמולק את העוף על החמץ אינו עובר בלא תעשה, שאם נפרש שמה שנקטה 'עוף' הוא לאו דווקא, אלא אף אם שחט שאר זבחים על החמץ בי"ד אינו עובר, ומכך מהברייתא השניה שמבואר בה שהמולק על החמץ עובר בלא תעשה, הלא יתכן שדווקא מולק על חמץ שיש ברשותו חייב, אבל מולק על חמץ שיש ברשות אחד מבני חבורה אינו חייב, ובברייתא הראשונה מדובר כשאין חמץ ברשות המולק אלא ברשות אחד מבני חבורה, ולכן המולק פטור. ואילו בברייתא השניה מדובר כשמולק על חמץ שברשותו, ולכן המולק חייב. ומשום כך פירש רש"י, שבברייתא השניה מבואר שהמולק על החמץ חייב כמו שוחט שאר קרבנות על החמץ[א], וכמו כן התנא מחשיב את המליקה כשחיטה, ומשום כך אין לחלק בין שחיטה למליקה, וגם מולק על חמץ שברשות אחד מבני חבורה עובר בלא תעשה, ולפיכך מקשה הגמרא שיש סתירה בין הברייתות.

ג. בחידושי רבינו משה מאימראן (סס) ביאר, שכוונת רש"י לבאר את קושיית הגמרא 'קשיא מליקה אמליקה', שממה שנקטה הברייתא השניה שהמולק על החמץ עובר, יש ללמוד שאף המקריב שאר זבחים על החמץ בי"ד עובר בלא תעשה, שהרי מליקה אינה שייכת אלא בעוף ולא בפסח, ומוכח מכך שעובר אף על שאר זבחים. ומלבד זאת מכך שהמולק על החמץ עובר יש ללמוד שעל אף שמליקה אינה שחיטה ממש, מכל מקום, לגבי איסור שחיטה על חמץ דינה כשחיטה. והוקשה לגמרא על הברייתא הראשונה שמבואר בה שהמולק את העוף על החמץ אינו עובר בלא תעשה, שאם נפרש שמה שנקטה 'עוף' הוא לאו דווקא, אלא אף אם שחט שאר זבחים על החמץ בי"ד אינו עובר, ומכך מהברייתא השניה שמבואר בה שהמולק על החמץ עובר בלא תעשה, הלא יתכן שדווקא מולק על חמץ שיש ברשותו חייב, אבל מולק על חמץ שיש ברשות אחד מבני חבורה אינו חייב, ובברייתא הראשונה מדובר כשאין חמץ ברשות המולק אלא ברשות אחד מבני חבורה, ולכן המולק פטור. ואילו בברייתא השניה מדובר כשמולק על חמץ שברשותו, ולכן המולק חייב. ומשום כך פירש רש"י, שבברייתא השניה מבואר שהמולק על החמץ חייב כמו שוחט שאר קרבנות על החמץ[א], וכמו כן התנא מחשיב את המליקה כשחיטה, ומשום כך אין לחלק בין שחיטה למליקה, וגם מולק על חמץ שברשות אחד מבני חבורה עובר בלא תעשה, ולפיכך מקשה הגמרא שיש סתירה בין הברייתות.

ג. בחידושי רבינו משה מאימראן (סס) ביאר, שכוונת רש"י לבאר את קושיית הגמרא 'קשיא מליקה אמליקה', שממה שנקטה הברייתא השניה שהמולק על החמץ עובר, יש ללמוד שאף המקריב שאר זבחים על החמץ בי"ד עובר בלא תעשה, שהרי מליקה אינה שייכת אלא בעוף ולא בפסח, ומוכח מכך שעובר אף על שאר זבחים. ומלבד זאת מכך שהמולק על החמץ עובר יש ללמוד שעל אף שמליקה אינה שחיטה ממש, מכל מקום, לגבי איסור שחיטה על חמץ דינה כשחיטה. והוקשה לגמרא על הברייתא הראשונה שמבואר בה שהמולק את העוף על החמץ אינו עובר בלא תעשה, שאם נפרש שמה שנקטה 'עוף' הוא לאו דווקא, אלא אף אם שחט שאר זבחים על החמץ בי"ד אינו עובר, ומכך מהברייתא השניה שמבואר בה שהמולק על החמץ עובר בלא תעשה, הלא יתכן שדווקא מולק על חמץ שיש ברשותו חייב, אבל מולק על חמץ שיש ברשות אחד מבני חבורה אינו חייב, ובברייתא הראשונה מדובר כשאין חמץ ברשות המולק אלא ברשות אחד מבני חבורה, ולכן המולק פטור. ואילו בברייתא השניה מדובר כשמולק על חמץ שברשותו, ולכן המולק חייב. ומשום כך פירש רש"י, שבברייתא השניה מבואר שהמולק על החמץ חייב כמו שוחט שאר קרבנות על החמץ[א], וכמו כן התנא מחשיב את המליקה כשחיטה, ומשום כך אין לחלק בין שחיטה למליקה, וגם מולק על חמץ שברשות אחד מבני חבורה עובר בלא תעשה, ולפיכך מקשה הגמרא שיש סתירה בין הברייתות.

מדוע נקטה הגמרא לשון 'אלא' הרי לא הובא שום תירוץ על סתירת הברייתות ונדחה

אלא הא והא רבי שמעון. הקשה הצל"ח (ד"ה אלא), מדוע נקטה הגמרא לשון 'אלא' שהיא לשון חזרה, הרי לא תירצה עדיין שום תירוץ על סתירת הברייתות, ולשון 'אלא' שייך רק באופן שהגמרא מתרצת תירוץ וחוזרת בה מתירוץ זה ומבארת באופן אחר. וביאר, שכוונת הגמרא לעיל (סג:) להקשות מהברייתות על דברי רב פפא שאמר שאף המקטיר עובר בלא תעשה כשהקטיר על החמץ, כיון שלמד זאת מכך שהשוחט עובר אף על חמץ שברשות בני חבורה, לפי שאף הם בכלל 'לא ילין', שכל שישנו בבל ילין ישנו ב'לא תשחט על חמץ'. ומקשה הגמרא על רב פפא מהברייתא השניה, שמבואר בה שהמקטיר על החמץ אינו עובר בלא תעשה, ומאידך השוחט עובר על חמץ שברשות בני חבורה עובר בלא תעשה, ומוכח א"כ שאין ראיה מכך שהשוחט עובר על חמץ שברשות בני החבורה שאף המקטיר עובר. ועל כך משיבה הגמרא בלשון 'אלא', כלומר, שחוזרת הגמרא מסברת רב פפא שהטעם שהמקטיר עובר בלא תעשה הוא משום שישנו ב'בל ילין', וכמבואר במסקנת הגמרא שנחלקו הברייתות אם מקישים שחיטה להקטרה, והתנא שאינו מקיש שחיטה להקטרה סובר שהשוחט עובר

מדוע נקטה הגמרא לשון 'אלא' הרי לא הובא שום תירוץ על סתירת הברייתות ונדחה

אלא הא והא רבי שמעון. הקשה הצל"ח (ד"ה אלא), מדוע נקטה הגמרא לשון 'אלא' שהיא לשון חזרה, הרי לא תירצה עדיין שום תירוץ על סתירת הברייתות, ולשון 'אלא' שייך רק באופן שהגמרא מתרצת תירוץ וחוזרת בה מתירוץ זה ומבארת באופן אחר. וביאר, שכוונת הגמרא לעיל (סג:) להקשות מהברייתות על דברי רב פפא שאמר שאף המקטיר עובר בלא תעשה כשהקטיר על החמץ, כיון שלמד זאת מכך שהשוחט עובר אף על חמץ שברשות בני חבורה, לפי שאף הם בכלל 'לא ילין', שכל שישנו בבל ילין ישנו ב'לא תשחט על חמץ'. ומקשה הגמרא על רב פפא מהברייתא השניה, שמבואר בה שהמקטיר על החמץ אינו עובר בלא תעשה, ומאידך השוחט עובר על חמץ שברשות בני חבורה עובר בלא תעשה, ומוכח א"כ שאין ראיה מכך שהשוחט עובר על חמץ שברשות בני החבורה שאף המקטיר עובר. ועל כך משיבה הגמרא בלשון 'אלא', כלומר, שחוזרת הגמרא מסברת רב פפא שהטעם שהמקטיר עובר בלא תעשה הוא משום שישנו ב'בל ילין', וכמבואר במסקנת הגמרא שנחלקו הברייתות אם מקישים שחיטה להקטרה, והתנא שאינו מקיש שחיטה להקטרה סובר שהשוחט עובר

א. **לכאורה** כוונתו, שבברייתא השניה נאמר 'ואחד השוחט ואחד הזורק ואחד המולק', ומבואר שהתנא ששנה את הברייתא מדמה שחיטה בשאר קרבנות למליקה. ב. **המהרש"א** (גמוס' סס) ביאר דברי התוספות, שאם כוונת הברייתא היא להשמיענו שהשוחט שאר זבחים על החמץ בי"ד עובר בלא תעשה, לא היה לה לנקוט 'עוף', אלא שאר זבחים שבהם החידוש גדול יותר, שעל אף שנשחטים [ולא נמלקים] ונאמר בפסוק 'לא תשחט', אף על פי כן אינו עובר בלא תעשה. ובהכרח שכוונת הברייתא בכך שנקטה 'עוף' לחדש שהמולק על החמץ בחול המועד חייב, שאז החידוש גדול יותר, שעל אף שאין העוף נשחט אלא נמלק, מכל מקום, הוא בכלל הלאו של 'לא תשחט'. וממילא מוכח שאף הברייתא הראשונה היא כדעת רבי שמעון הסובר שהשוחט שאר זבחים על

פסחים סד.

על חמץ שברשות אחד מבני חבורה כמו שכתבו התוספות (ד"ה ומליקה), אבל המקטיר אינו עובר.

מפני מה הוכרחה הגמרא להעמיד את הברייתא הראשונה כרבי שמעון

שם. הגמרא מעמידה את שתי הברייתות כרבי שמעון הסובר (לעיל סג.) שבי"ד רק השוחט את הפסח על החמץ עובר, אבל השוחט שאר זבחים על החמץ אינו עובר. וכתבו התוספות (ד"ה הא), שהטעם שהוצרכה הגמרא להעמיד אף את הברייתא הראשונה כרבי שמעון הוא, משום שמבואר בה שהמולק את העוף על החמץ בי"ד אינו עובר בלא תעשה, ואם ברייתא זו נאמרה כדעת חכמים החולקים על רבי שמעון וסוברים שאף במועד עצמו אינו עובר בשחיטת שאר זבחים על החמץ, מדוע נקטה הברייתא דווקא 'עוף', הלא אף על שאר זבחים אינו עובר, ובהכרח שכוונת הברייתא לומר שדווקא בי"ד אינו עובר במליקת עוף על החמץ, אבל במועד עצמו עובר[ב], ומשום כך העמידה הגמרא אף את הברייתא הראשונה כדעת רבי שמעון הסובר שבמועד עצמו עובר על שחיטת שאר זבחים על החמץ[ג].

אמנם הביאו, **שרש"י** לעיל (סג: ד"ה אלא) פירש שמה שנקטה הברייתא 'עוף' הוא לאו דווקא, אלא אף השוחט שאר זבחים על החמץ אינו עובר, והטעם שנקטה דווקא 'עוף' הוא כיון שאין דרך לשחוט שום קרבן בזמן שחיטת הפסח אלא רק קרבן של מחוסר כיפורים, כדי שיאכל פסחו לערב, ומכיון שרוב מחוסרי כיפורים מביאים עוף, לכן נקטה הברייתא עוף. וכתב **הצל"ח** (ד"ה הא), שלפירוש רש"י צריך ביאור מדוע הוצרכה הגמרא להעמיד אף את הברייתא הראשונה כרבי שמעון. ונאמרו בזה כמה ביאורים, כדלהלן:

א. הצל"ח (סס) כתב, שבגמרא בסמוך מבואר שנחלקו הברייתות אם מקישים הקטרה לשחיטה, כלומר, האם מקישים את הפסוק (שמות כג יח) 'לא תזבח על חמץ דם זבחי ולא ילין חלב חגי עד בקר' האמור לגבי הקטרת אימורים, לפסוק (שם לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי ולא ילין לבקר זבח חג הפסח' האמור לגבי בשר הפסח, ולדעת הסובר שמקישים הקטרה לשחיטה ומשום כך אף המקטיר את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה, לכאורה קשה מדוע צריך לדרוש שאף הזורק את דם הפסח על החמץ עובר בלא תעשה ממה שנאמר 'דם', הרי הזורק את הדם אינו גרוע ממקטיר אימורים, וכשם שלומדים בהיקש שהמקטיר על החמץ עובר בלא תעשה, כמו כן יש ללמוד שהזורק את הדם על החמץ עובר. וביאר הצל"ח, שהטעם שצריך לדרוש מ'דם' שהזורק עובר הוא משום שאם היינו לומדים כן מהיקש היה הפסח נפסל כשנזרק על החמץ, כיון שהיה אפשר לומר שמה שהפסח קרוי 'זבחי' שמכך דרשו בירושלמי (פ"ה ה"ד) שהפסח אינו נפסל כשהוקרב על החמץ, זהו דווקא אם שחט על חמץ שברשות בני חבורה, שהואיל ולדעת רבי שמעון (להלן פט.) יכולים למשוך ידיהם מן הפסח עד זריקת הדם, אין הפסח נפסל כששחט על חמצם. אבל אם זרק את דם הפסח על החמץ, הואיל ובשעת זריקה כבר אין בני החבורה יכולים למשוך ידיהם ממנו, נפסל הפסח בזריקה זו, ולכן הוצרכו ללמוד מ'דם' שעל אף שנזרק דמו על החמץ עדיין קרוי הוא 'זבחי'. וכל זה דווקא לדעת רבי שמעון, אבל לדעת חכמים הסוברים (שם) שלאחר שנשחט הפסח אין בני החבורה יכולים למשוך ידיהם ממנו, ממילא חוזרת הקושיא מדוע צריך פסוק לרבות זורק, ולא לומדים זאת בהיקש כשם שנלמד מקטיר על החמץ. ובהכרח יש לומר, שלדעת חכמים לא מקישים הקטרה לשחיטה, ולכן צריך לדרוש מ'דם' שהזורק על החמץ חייב. ולפי זה נמצא, שהברייתא הראשונה שמבואר בה שהמקטיר חייב כיון שמקישים הקטרה לשחיטה אינה כדעת חכמים, ומשום כך העמידה הגמרא אף ברייתא זו כרבי שמעון.

ב. עוד ביאר הצל"ח על דרך ביאורו הראשון, שלדעת מי שמקיש הקטרה לשחיטה, נמצא ש'דם' האמור בפסוק מיותר, שהרי אפשר ללמוד זורק מהיקש. אמנם בירושלמי (פ"ה ה"ד) אמר רב שמואל בר יצחק, שמכך שהזורק על החמץ חייב מוכח שהפסח כשר כשנשחט על החמץ [כיון שהחמץ היה קיים כבר בשעת שחיטה, ומלבד שנשחט על החמץ אף נזרק דמו על החמץ], ורבי יוסה דחה דבריו, שאין להוכיח מכך שאין הפסח נפסל כשנשחט על החמץ, כיון שיתכן להעמיד דין זה באופן שבשעת שחיטה לא היה חמץ ברשותו, ורק בשעת זריקה היה חמץ ברשותו. וכתב הצל"ח, שדחייה זו נכונה דווקא אם דורשים שהזורק חייב מ'דם', שאז אפשר להעמיד את חיוב הזורק דווקא כשלא

ג. **וכן** כתב בתוספות הרשב"א (ד"ה הא). ובשלמי תודה ובחידושי רבינו משה מאימראן (גמוס' סס) כתבו, שמכך שנקטה הברייתא דווקא מולק את העוף בי"ד ולא מולק את העוף במועד אין להוכיח שכוונת הברייתא לומר שדווקא בי"ד אינו עובר אבל במועד עצמו עובר, ומשום כך הוכרחה הגמרא להעמידה כרבי שמעון. כיון שיתכן לבאר שהברייתא נקטה דווקא מולק בי"ד בכדי ללמדנו, שאם בי"ד שהשוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה אין המולק עובר, במועד עצמו שהשוחט את הפסח על החמץ אינו עובר לדעת חכמים, כל שכן שהמולק על החמץ אינו עובר. ולכן כתבו התוספות שההכרח הוא רק ממה שנקטה הברייתא 'עוף'. ד. **כמו** שהביא רש"י לעיל (סג: ד"ה המקטיר) בשם

היה חמץ בשעת שחיטה [שאם היה חמץ כבר נפסל הפסח, ואינו עובר בזריקה], אבל אם מקישים הקטרה לשחיטה, ממילא 'דם' האמור בפסוק מיותר, שהרי אפשר ללמוד זורק בהיקש, ועל כן יש לבאר את הפסוק 'לא תשחט על חמץ' שאפילו אם כבר שחטת על חמץ, עדיין יש לך להיזהר בדם זבחי, שלא לזורקו על החמץ, וממילא מוכח מזה שאין הפסח נפסל בשחיטתו על החמץ, כיון שאם היה נפסל לא היה הזורק עובר בלאו[ה]. אמנם לפי זה קשה, מדוע הוצרכו לדרוש בירושלמי מ'זבחי' שנכתב ביו"ד שאין הפסח נפסל כשנשחט על החמץ, הלא לדעת המקיש הקטרה לשחיטה יש ללמוד כן מ'דם' כמו שהתבאר. וצריך לומר, שלדעת רבי שמעון היו"ד של 'זבחי' אינה מיותרת, שהרי מבואר להלן שדורש מהיו"ד שבשעה שעובר בשחיטת פסח על החמץ אינו עובר בשחיטת שאר זבחים על חמץ. ובהכרח שהמקיש הקטרה לשחיטה סובר כרבי שמעון, שלשיטתו דורשים מהיו"ד של 'זבחי' שבזמן שחיטת הפסח אינו עובר בשחיטת שאר זבחים על החמץ, ולכן דורש שאין הפסח נפסל כשנשחט על החמץ מ'דם'. ולפי זה מובן מדוע נקטה הגמרא שאף הברייתא הראשונה היא כרבי שמעון, שהרי מבואר בה שהמקטיר על החמץ חייב, ומקישים הקטרה לשחיטה.

ג. באופן נוסף ביאר הצל"ח, על פי מה שיש לדייק בלשון הברייתות, שבברייתא הראשונה נאמר 'אבל המולק את העוף בי"ד אינו עובר בלא כלום', ואילו בברייתא השניה נאמר לגבי קומץ מנחה על החמץ 'אבל הקומץ את המנחה אינו עובר בלא תעשה', וכן לגבי מקטיר נאמר 'אינו עובר בלא תעשה', וצריך ביאור מדוע הברייתא הראשונה נקטה לשון 'אינו עובר בלא כלום' ואילו הברייתא השניה נקטה לשון 'אינו עובר בלא תעשה'. וכתב, שבגמרא לעיל (כמ.) מבואר שנחלקו רבי יהודה ורבי שמעון כאשר השהה חמץ ברשותו בי"ד אחר חצות האם עובר בבל יראה, שלדעת רבי יהודה עובר, ואילו לדעת רבי שמעון אינו עובר. ועל פי זה יש לבאר, שהרי מסקנת הגמרא היא שבברייתא הראשונה מדובר על מקריב בי"ד, ואילו בברייתא השניה מדובר על מקריב בחול המועד, ומשום כך דווקא הברייתא הראשונה נקטה לשון 'אינו עובר בלא כלום' כיון שאינו עובר בשום לאו. אבל בברייתא השניה שמדובר בה על מקריב בחול המועד, הגם שאין קומץ ומקטיר על החמץ עוברים בלא תעשה של 'לא תשחט', מכל מקום, עוברים הם על הלאו של בל יראה, שהרי יש חמץ ברשותם. ומשום כך נקטה לשון 'אינו עובר בלא תעשה' דהיינו שדווקא בלא תעשה זה אינו עובר, אבל עובר הוא בבל יראה. והרי דווקא לדעת רבי שמעון אינו עובר בי"ד בבל יראה, ומכך שנקטה הברייתא הראשונה לשון 'אינו עובר בלא כלום' מוכח שהיא כדעת רבי שמעון הסובר שאף בבל יראה אינו עובר בי"ד[ז].

ד. הפני שלמה (נמוס' ד"ה הא) ביאר על פי דברי התוספות במסכת יומא (סג: ד"ה זריקם) שהקשו, מדוע צריך פסוק ללמוד שהזורק על החמץ חייב, ולא לומדים כן במה הצד משחיטה והקטרה, שכמו ששחיטה והקטרה כשעשה אותם בחוץ עובר משום שחוטי חוץ, וכן העושה אותם על החמץ עובר בלא תעשה, כמו כן בזריקה שמתחייב עליה כשעשאה בחוץ, יתחייב עליה גם כשעשאה על החמץ. ותירצו שמולק יוכיח, שהרי מולק בחוץ אינו בכלל איסור שחוטי חוץ, אבל חייב כשמלק על החמץ. ולפי זה יש לבאר, שרב פפא שאמר לעיל (סג:) שהמקטיר על החמץ חייב אמר כן בשיטת רבי שמעון, שהרי לחכמים השוחט שאר זבחים על החמץ אינו עובר בלא תעשה, וממילא הם סוברים שגם המולק על החמץ אינו עובר בלא תעשה, ואם נאמר שהברייתא הראשונה שמבואר בה שהמקטיר חייב היא כדעת חכמים, תקשה קושיית התוספות במסכת יומא, מדוע צריך פסוק ללמד שהזורק על החמץ חייב, הלא אפשר ללמוד כן במה הצד משחיטה והקטרה, ואין לתרץ שמולק יוכיח שעל אף שאינו חייב כשמולק בחוץ חייב עליו כשמלק על החמץ, שהרי לדעת חכמים מולק על החמץ אינו עובר בלא תעשה. ובהכרח שאף הברייתא הראשונה היא כרבי שמעון.

אם לא מקישים הקטרה לשחיטה מנין שאין השוחט עובר על חמץ שברשות אחד שאינו מבני חבורה

ואידי ואידי רבי שמעון היא הקטרה אהקטרה נמי לא קשיא תנאי היא דאיכא דמקיש הקטרה לשחיטה ואיכא מאן דלא מקיש. הגמרא מבארת שהברייתות נחלקו אם מקישים הקטרה לשחיטה, שלתנא ששנה את הברייתא הראשונה מקישים הקטרה לשחיטה, ולכן אף המקטיר על החמץ עובר בלא תעשה, אבל התנא ששנה את הברייתא השניה סבר שלא מקישים הקטרה לשחיטה, ולכן המקטיר על החמץ אינו עובר. וכתבו התוספות (ד"ה ומיכף), שאף לדעת תנא זה שאין מקישים 'חלב' ל'זבחי', דהיינו שלא אומרים שכל שישנו בבל ילין ישנו גם ב'לא תשחט', מכל מקום, מקישים 'חלב' ל'זבח' לענין זה שאין השוחט עובר כששחט על חמץ שיש ברשות ישראל שאינו מבני חבורה, כיון שיש סברא לומר כן. ובביאור דברי התוספות נחלקו המהרש"ל והמהרש"א.

המהרש"ל (נמוס' סס) ביאר בכוונת התוספות, שלדעת הברייתא שאין המקטיר על החמץ עובר בלא תעשה, לא מקישים את הפסוק (שמות כג יח) 'לא תזבח על חמץ דם זבחי ולא ילין חלב חגי עד בוקר' המדבר על הקטרת האימורים והלנתם, לפסוק (שם לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח' המדבר על שחיטת הפסח והלנת בשר הפסח, ומשום כך אין המקטיר על החמץ עובר. אמנם בפסוק 'לא תשחט' וגו' מקישים את ה'לא תשחט' ל'לא ילין' לומר שאין השוחט עובר אלא על חמץ שברשות מי שעובר ב'לא ילין', דהיינו ברשות בני החבורה, אבל על חמץ שברשות אחד מישראל שאינו מבני החבורה אינו עובר.

אולם המהרש"א (לעיל סג: נרס"י ד"ה הוסיפו) הביא, שהתוספות לעיל (נט: ד"ה ולא) כתבו שבפסוק 'לא תשחט' וגו' מדובר גם על בשר הפסח וגם על האימורים. וכתב שלפי זה אין לפרש כוונת התוספות שלדעת הסובר שאין המקטיר על החמץ עובר בלא תעשה לא מקישים את הפסוק 'לא תזבח' ל'לא תשחט', שהרי לשיטתם בפסוק 'לא תשחט' מדובר גם על האימורים דהיינו על הקטרה. אלא יש לפרש שהתוספות לשיטתם לעיל (סג: ד"ה לו) שרק השוחט עובר כששחט על חמץ שברשות בני החבורה, אבל בני החבורה אינם עוברים בלא תעשה. ומההיקש של 'לא ילין' ל'לא תשחט' לומדים שכמו שהשוחט עובר על חמץ שברשותו, כמו כן עובר על חמץ שברשות מי שעובר ב'לא ילין', דהיינו ברשות בני החבורה. אבל לענין זה שהמקטיר עובר על חמץ שברשותו, לא מקישים את 'לא ילין' ל'לא תשחט'[ח].

ובטעם מה שלדעת הסובר שאין המקטיר עובר בלא תעשה כי לא מקישים הקטרה לשחיטה ביאר **הצל"ח** (נמוס' ד"ה ומיכף) על פי מה שכתב לעיל (סג: נרס"י ד"ה המקטיר, נמ"ד), שלכאורה קשה מדוע הוצרכו ללמוד מ'דם' שהזורק על החמץ חייבט, הלא כשם שלומדים שהמקטיר חייב מכך שנסמכה הקטרה ל'לא ילין', כמו כן הזורק הוא ב'לא ילין'. וצריך לומר שטעם הסובר שאין המקטיר עובר הוא, שמכך שהוצרכו ללמוד מ'דם' שהזורק על החמץ חייב, מוכח שבאו למעט את המקטיר על החמץ, שאינו נלמד בהיקש. מה שאין כן לענין הלימוד שאין השוחט עובר אלא על חמץ שברשות מי שעובר ב'לא ילין' אין שום מיעוט, ולכן אף הסובר שאין המקטיר עובר מודה ללימוד זה'.

מנין לומד רבי יהודה שהשוחט את הפסח על החמץ חייב, הלא בפסוק מדובר בקרבן התמיד

מאי טעמא דרבי יהודה אמר לך זבחי זבח המיוחד לי ומאי ניהו תמיד.

הקשו **האחרונים**[יא], כיצד לומד רבי יהודה שהשוחט את הפסח על החמץ חייב, הרי לדעתו 'זבחי' האמור בפסוק הוא קרבן התמיד[יב], וא"כ לכאורה בכל הפסוק מדובר בקרבן התמיד, ומנין לרבי יהודה שהשוחט את הפסח על החמץ חייב. ונאמרו כמה ביאורים בזה כדלהלן:

המכילתא (משפטים מס' דנזיקין פ"כ). **ה. והוסיף**, שעל פי זה אפשר לבאר את מחלוקת האמוראים בירושלמי אם הפסח נפסל כשנשחט על החמץ, שהסובר שאינו נפסל מקיש הקטרה לשחיטה, וממילא 'דם' מיותר ובהכרח שבא לחייב את הזורק אחר השוחט על החמץ, ומוכח מזה שהפסח אינו נפסל כשנשחט על החמץ. אולם רבי יוסה הסובר שהפסח נפסל כשנשחט על החמץ אינו מקיש הקטרה לשחיטה, ולכן דורש מ'דם' לחייב את הזורק, אבל מעמיד את הדרשה דווקא באופן שנזדמן לו חמץ בין שחיטה לזריקה. **ו. לכאורה** כוונתו שבברייתא מדובר אף באופן שקומץ או מקטיר על חמץ שברשותו, שאז הגם שאינו עובר בלא תעשה של הקרבה על החמץ, מכל מקום עובר הוא בבל יראה. ולכן נקטה לשון 'אינו עובר בלא תעשה', אבל עובר הוא בבל יראה. אמנם לכאורה בברייתא מדובר גם באופן שיש חמץ ברשות אחד מבני חבורה ואין חמץ ברשות הקומץ או המקטיר, ובאופן זה אין הקומץ או המקטיר עוברים בבל יראה. **ז. והוסיף**, שאין להקשות מדוע אינו עובר בלא כלום, הלא גם רבי שמעון מודה שכשמשהה חמץ ברשותו בי"ד מבטל מצות 'תשביתו' (שמות יב טו), כיון שדווקא אם עבר כל יום י"ד ולא השביתו ביטל עשה, אבל בשעה שקמץ או הקטיר עדיין אינו מבטל העשה. **ח. אמנם** כתב, שלשיטת רש"י (לעיל סג. ד"ה עד) שחולק על התוספות (לעיל סג: ד"ה לו) וסובר שכל בני החבורה עוברים כששוחט על החמץ, ממילא אינו יכול לבאר כביאור זה, ועל כן לשיטתו יש לפרש כדברי המהרש"ל שלדעת התנא שסובר שאין המקטיר עובר בלא תעשה, רק בפסוק 'לא תשחט' מקישים 'לא ילין' ל'לא תשחט' בכדי ללמוד שאין השוחט עובר אלא על חמץ שברשות מי שעובר בלא ילין, ולא על חמץ שברשות אחד מישראל שאינו מבני חבורה. וראה באור חדש (נמוס' ד"ה ומיכף) מה שכתב ביישוב דברי המהרש"ל מקושיית המהרש"א. **ט. כמו** שכתב רש"י שם בשם המכילתא (משפטים מס' דנזיקין פ"כ). **י. ובחידושי** רבינו משה מאימראן (נרס"י ד"ה תנא) כתב, שלשיטת רש"י לעיל (סג. ד"ה עד) שאם שחט על החמץ כל בני החבורה עוברים, לכאורה קשה לדעת הסובר שלא מקישים הקטרה לשחיטה, מדוע כל בני החבורה עוברים, הלא כשם שלא מקישים הקטרה לשחיטה לפי שלא הוזכרה בפסוק במפורש, כמו כן בני החבורה שנלמדים לעיל (סג:) מכל שישנו בבל ילין ישנו בלא תשחט, כיון שלא הוזכרו במפורש בפסוק אין לנו להקישם, ומדוע עוברים. ותירץ, שדווקא המקטיר אינו נלמד מהיקש זה, כיון שלא נזכר בפסוק אלא שחיטה וזריקה, אבל בני החבורה עוברים כיון שהשוחט והזורק הם שלוחיהם. עוד תירץ, שהמאן דאמר שאינו מקיש הקטרה לשחיטה סובר שהפסוק 'ולא ילין חלב חגי עד בקר' לא נאמר כלל על אימורי קרבן פסח אלא על אימורי קרבן חגיגה, כמבואר להלן (פב.) שיש מי שסובר כן. וא"כ תחילת פסוק זה 'לא תזבח על חמץ דם זבחי' שמדבר על קרבן פסח הוא ענין אחר, ואין להקישו ל'ולא ילין'. אולם הסובר שמקישים הקטרה לשחיטה למד שאף סוף הפסוק 'ולא ילין חלב חגי עד בקר' מדבר בקרבן פסח, ולכן יש להקיש תחילת הפסוק לסופו, שכל שישנו בהלנת אימורים, ישנו אף ב'לא תזבח'. **יא. תוספות** יום טוב (פ"ה מ"ק), צל"ח (לעיל ה. ד"ה רבא), שפת אמת (לעיל סג. ד"ה ר"מ). **יב. והוסיף** הצל"ח (שם) שאין לומר שאכן לרבי יהודה רק השוחט את התמיד על החמץ חייב, שהרי אמר במשנה 'אף התמיד', כלומר מלבד שוחט פסח על החמץ שודאי חייב, אף השוחט את התמיד על החמץ חייב.

א. התוספות יום טוב (פ"ה מ"ד) ביאר, שמכך שנאמר 'זבחי' ולא נאמר 'זבח', למד רבי יהודה שהיו"ד המיותרת באה לרבות את התמיד, שאף השוחט את התמיד על החמץ חייב[יג].

ב. הצל"ח (לעיל ה. ד"ה רבא) ביאר, שממילת 'זבחי' דורש רבי יהודה שאף השוחט את התמיד על החמץ חייב. ומהמשך הפסוק 'ולא ילין לבקר זבח חג הפסח' מוכח שבפסוק מדובר גם על שחיטת הפסח, ולכן עובר גם על שחיטת התמיד וגם על שחיטת הפסח על החמץ.

ג. השפת אמת (לעיל סג. ד"ה רי"ם) ביאר, שהרי נאמרו שני פסוקים בענין שחיטה על החמץ, בפרשת משפטים נאמר (שמות כג יח) 'לא תזבח על חמץ דם זבחי', ובפרשת כי תשא (שם לד כה) נאמר, 'לא תשחט על חמץ דם זבחי'. וצריך לומר ישרבי יהודה דורש מ'זבחי' האמור בפרשת משפטים שאף השוחט את התמיד על החמץ חייב, ומ'זבחי' האמור בפרשת כי תשא דורש שהשוחט את הפסח על החמץ חייב.

כיצד דורש רבי שמעון שהשוחט שאר זבחים בי"ד פטור ובתוך הפסח חייב

מאי טעמא דרבי שמעון דכתיב זבחי זבחי תרי זמני קרי ביה זבח זבחי למאי הלכתא פלגינהו רחמנא מהדדי ולא כתב זבחי למימר בזמן דאיכא זבח לא מחייב אזבחי בזמן דליכא זבח מחייב אזבחי. פירש רש"י (ד"ה זבחי, ד"ה לומר), שבפסוק שבפרשת משפטים (שמות כג יח) נאמר 'לא תזבח על חמץ דם זבחי', ובפסוק שבפרשת כי תשא (שם לד כה) נאמר 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', וסובר רבי שמעון שנוטלים מ'זבחי' אחד את היו"ד ומוסיפים אותה ל'זבחי' השני וכאילו נאמר 'זבח' ו'זבחיי'. ומכך שלא נאמר במפורש בפסוק אחד 'זבח' ובפסוק השני 'זבחיי' לומד רבי שמעון, שבזמן שעובר בהקרבת הפסח הקרוי 'זבח' על החמץ, אינו עובר על שאר זבחים הנקראים 'זבחיי', ובזמן שאין 'זבח' כלומר בתוך הפסח שאין זה זמן הקרבת הפסח, מתחייב על הקרבת שאר זבחים על החמץ[יד].

אולם רבינו עובדיה מברטנורא (פ"ה מ"ד) ביאר, שהטעם שלרבי שמעון אינו מתחייב בשחיטת שאר זבחים על החמץ בי"ד הוא מפני שנאמר פעמיים 'זבחי', ומכך שהתורה לא כתבה רק פעם אחת 'זבחי' והיינו למדים מכך גם איסור שחיטת פסח וגם איסור שחיטת שאר זבחים על החמץ אלא כתבה פעמיים 'זבחי', למד רבי שמעון שבזמן שמתחייב בשחיטת הפסח על החמץ אינו מתחייב בשחיטת שאר זבחים על החמץ, ובזמן שאין פסח דהיינו בתוך המועד, מתחייב בשחיטת שאר זבחים על החמץ ואינו מתחייב בשחיטת הפסח על החמץ.

וכתב בקול הרמ"ז (שם) שהטעם שהרע"ב לא פירש את דרשת רבי שמעון כרש"י הוא, מפני שהוקשה לרע"ב שלא מצינו בשום מקום בתורה שנאמר 'זבחיי' בשתי יודי"ן. וכמו כן הוקשה לו שכאשר הגמרא דורשת באופן שגורעת אות מתיבה ומוסיפה אותה לתיבה אחרת, היא מפרשת את צורת הלימוד הזו, כפי שמצאנו במסכת בבא בתרא (קיח:) שהגמרא דורשת מן הפסוק (במדבר כז יח) 'ונתתם את נחלתו לשארו הקרוב אליו ממשפחתו וירש אותה', שהאיש יורש את אשתו ואין האשה יורשת את בעלה. ומבאר רבא שגורעים ומוסיפים ודורשים, כלומר, שגורעים אות וא"ו מ'נחלתו' ואות למ"ד מ'לשארו', ומוסיפים שתי אותיות אלו למילה אחת דהיינו 'לו', וקוראים את הפסוק 'ונתתם את נחלת שארו לו'. ומבואר שדרך הגמרא לפרש צורת לימוד זו, ואילו כאן הגמרא לא פירשה כן[טו].

עוד כתב, שהוקשה לרע"ב מדברי רש"י במסכת בבא מציעא (נד: ד"ה או דלמא) שכתב שאין גורעים אות מאמצע תיבה בכדי להוסיפה בסוף התיבה[טז]. והוסיף, שכל שכן כאשר דורשים צורת לימוד זו משתי תיבות שבשתי פרשיות שהם גם רחוקות זו מזו.

אולם בבית דוד (על המצוות, שם) תמה על קושיות הרמ"ז, שהרי בסוגייתנו מפורש שדורשים 'זבח זבחיי', וא"כ צריך ביאור מדוע השמיט הרע"ב ביאור זה.

וכתב, שהרע"ב ביאר על פי פירוש הרמב"ם (פיהמ"ש שם) שלא הזכיר את הלימוד של 'זבח זבחיי'. ובודאי שהרמב"ם והרע"ב לומדים מ'זבח' ו'זבחיי' שהרי דרשה זו מפורשת בגמרא, אלא שבאו לבאר מדוע שאר זבחים שהקריבם על החמץ בי"ד פטור ובתוך הפסח עובר בלא תעשה, ומשום כך לא הוצרכו להביא את הדרשה של 'זבח זבחיי' שממנה לומדים שאינו מתחייב על שחיטת הפסח במועד, כיון שנפסל הפסח בכך, אלא הביאו רק את המשך הדרשה שהטעם שהתורה חילקה פעמיים 'זבחי' הוא בכדי ללמדנו שבזמן שמתחייב על שחיטת הפסח אינו מתחייב על שחיטת שאר זבחים, ובזמן שמתחייב על שחיטת שאר זבחים אינו מתחייב על שחיטת הפסח.

מדוע לא נאמר בתורה במפורש 'זבח' ו'זבחיי'

שם. הקשה הצל"ח (ד"ה למאי), לפי מה שדרש רבי שמעון מכך שנאמר בתורה פעמיים 'זבחי' וגורעים יו"ד אחת מ'זבחי' ומוסיפים אותה ל'זבחי' השניה, ונמצא שבאחד נאמר 'זבח' ובשני 'זבחיי', מדוע לא נאמר במפורש בתורה 'זבח' ו'זבחיי' אלא צריכים לדרוש זאת. עוד הקשה, מנין לרבי שמעון שמכך שנאמר בתורה פעמים 'זבחי' דורשים שבזמן שמתחייב בשחיטת הפסח על החמץ אינו מתחייב בשחיטת שאר זבחים, הלא יתכן שהתורה אמרה פעמיים 'זבחי' כיון שבקדשים קיימא לן[יז] שאין הדבר פסול אלא אם שנה אותו הכתוב פעמים לעכב, וא"כ אף כאן נאמר פעמים 'זבחי' כדי להורות שהשוחט את הפסח על החמץ נפסל הקרבן בכך.

וכתב שקושיא אחת מתורצת בחברתה, כלומר, שאם היה נאמר בפסוק אחד 'זבח' ובפסוק השני 'זבחיי', היינו אומרים ש'זבח' הוא בכלל 'זבחיי' ובהכרח שהתורה אמרה 'זבח' בכדי שנלמד שהקרבן נפסל כשנשחט על החמץ, ולכן נאמר בכל אחד מן הפסוקים 'זבחי' להורות שכל אחד מהפסוקים לא בא לפסול את הקרבן. ומכך שנאמרו שני פסוקים ולא נאמר רק 'זבחיי' וכל הזבחים בכלל, למד רבי שמעון שבזמן שמתחייב על הפסח אינו מתחייב על שאר זבחים[יח].

מדוע הוצרך רבי שמעון לדרוש מפסוק שבי"ד אינו עובר על שאר זבחים הרי כשנשחטים אחר התמיד הם נפסלים

שם. מבואר בגמרא שטעמו של רבי שמעון הפוטר את השוחט שאר זבחים בי"ד על החמץ הוא, מפני שדורש מפסוק שבשעת הקרבת ה'זבח' דהיינו הפסח, לא מתחייב על שחיטת 'זבחיי' דהיינו שאר זבחים. והקשו התוספות במסכת יומא (כט. ד"ה אלא), מדוע הוצרך רבי שמעון לדרוש מפסוק שאם שחט שאר זבחים בי"ד על החמץ הוא פטור, הלא גם בלא דרשה זו לא היה מתחייב בשחיטתם על החמץ, לפי שקרבנות פסולים הם כיון שנשחטו בזמן שחיטת הפסח שהוא אחר תמיד של בין הערבים, וקרבן שנשחט אחר תמיד של בין הערבים נפסל. וכתבו התוספות שמזה יש להוכיח שקרבנות שהוקרבו קודם תמיד של שחר או אחר תמיד של בין הערבים אינם פסולים מן התורה אלא מדרבנן. ולכן הוצרך רבי שמעון לדרוש מפסוק שהשוחט שאר זבחים בי"ד בזמן שחיטת הפסח אינו עובר בלא תעשה, שהרי מן התורה כשרים הם.

אולם רבי עקיבא איגר (ד"ה אלא) תמה על קושיית התוספות, שהרי זמן שחיטת הפסח הוא מחצות ואילך, ואם שחט את הפסח אחר חצות קודם תמיד של בין הערבים הוא כשריט, וממילא יש לומר שבאמת קרבנות שנשחטו אחר התמיד נפסלים מן התורה, אלא שרבי שמעון הוצרך ללמוד מפסוק שהשוחט שאר זבחים בי"ד אחר חצות קודם הקרבת התמיד אינו עובר בלא תעשה, ולא תירץ. ובישוב קושייתו נאמרו כמה תירוצים כדלהלן:

א. התפארת ישראל (פ"ה מ"ד בועז אות ג) תירץ, שהתוספות סוברים שלא מסתבר לומר שהפסוק שממנו דורש רבי שמעון שהשוחט שאר זבחים בי"ד על החמץ אינו עובר נצרך לשוחט על החמץ קודם שחיטת התמיד, שהרי אפילו בתרא (קיח:). ותירצו, שקושיא זו קשה דווקא אם מחסירים תיבה שלימה, אבל בסוגיא שם שגורעים רק אות אחת, לא קשה קושיא זו. והקשה הרב ישראל מסאטינאב, מדוע התוספות הקשו כן רק בסדר קדשים, הלא היה להם להקשות כן כבר בסוגייתנו שהיא בסדר מועד הקודם לסדר קדשים, שהרי אף כאן גורעים אות יו"ד מ'זבחי' ומוסיפים אותה ל'זבחי' השני. ותירץ הברכת אברהם, שדווקא בסוגיא שם הוקשה לתוספות כיצד אפשר לגרוע מן הפסוק, הרי אם כך היה לתורה לכתוב במפורש 'דם מהפר', אבל כאן לא הוקשה להם כיצד גורעים יו"ד מ'זבחי', כיון שמבואר בגמרא שהטעם שנאמר בתורה פעמיים 'זבחי' הוא כדי ללמדנו שבזמן שמתחייב בהקרבת פסח על חמץ אינו מתחייב בהקרבת שאר זבחים על חמץ, ואם היתה התורה כותבת במפורש 'זבחיי', לא היינו יכולים ללמוד שבזמן שעובר בשחיטת פסח על החמץ אינו עובר בשחיטת שאר זבחים על החמץ.

יט. אולם ברש"י שלפנינו כתוב 'ואם תאמר נישדייה באמצע תיבה ונקרי חמישות כסף ערכך, לא אשכחן גורעין ומוסיפין להפסיק את התיבה, אלא או בראשה או בסופה, כדאמרינן בסדר יומא ולקח מדם הפר דם מהפר יקבלנו', ומבואר מדבריו שגורעים ומוסיפים מתחילת תיבה ומסופה, והרי בסוגייתנו גורעים אות יו"ד מ'זבחי' ומוסיפים לסוף תיבת 'זבחי', וצ"ע. **יז. במסכת** זבחים (כג:) ובעוד מקומות. **יח. אמנם** הקשה שלדעת התנא שמקיש הקטרה לשחיטה, ולומדים שאין הקרבן נפסל כשנשחט על החמץ מכך שהזורק על החמץ חייב, חוזרת הקושיא מדוע התורה לא כתבה במפורש 'זבח' ו'זבחיי', שהרי גם אם היה נאמר כן היינו למדים מזורק שאין הפסח נפסל, וראה שם מה שכתב ליישב בזה. **יט. כמבואר** בגמרא לעיל (סח.).

יג. וכן מבואר בפסקי הרי"ד (ד"ה ר' יהודה) שכתב, שהיה לתורה לכתוב 'זבח' וממילא היינו לומדים שמדובר רק בפסח, ומכך שנאמר 'זבחי' באה התורה לרבות גם את התמיד של בין הערבים.

יד. ובפירוש הריב"ן (ד"ה זבחי) הוסיף, שרבי שמעון סובר ש'גורעין ומוסיפין ודורשין', כלומר שגורעים אות מתיבה אחת ומוסיפים אותה לתיבה אחרת, ודורשים מכך. והקשה בקול הרמ"ז (פ"ה מ"ד), מדוע צריך לגרוע יו"ד מ'זבחי' ולהוסיפו ל'זבחי' השני, הלא אפשר לקרוא 'זבחי' אחד 'זְבָחַי' כלומר הפסח, ואת הזבחי השני 'זָבָחַי' בלשון רבים דהיינו שאר זבחים. ותירץ, שאם כן נמצא שרבי שמעון סובר כרבי יהודה ש'זבחי' היינו זבחי המיוחד לי, ואז היה קשה מדוע יצא התמיד מכלל 'זְבָחַי' לדורשו בפני עצמו. ומשום כך גורעים יו"ד מ'זבחי' אחד, ומוסיפים אותה ל'זבחי' השני, כדי שנלמד מכך שהפסח בפני עצמו, ושאר זבחים בפני עצמם. עוד כתב, שאם היינו קוראים 'זבחי' אחד 'זְבָחַי', לא היינו יכולים ללמוד שבזמן שמתחייב בשחיטת הפסח על החמץ אינו מתחייב בשחיטת פסח על החמץ אינו עובר בשחיטת שאר זבחים על החמץ, שהרי 'זְבָחַי' היינו קרבן התמיד. **טו. בספר** ברכת אברהם (פילג, ד"ה מ"ט) הביא ששאלו הרב ישראל מסאטינאב, שבגמרא במסכת זבחים (כה.) מבואר שמן הפסוק (ויקרא ד ה) 'ולקח הכהן המשיח מדם הפר' דורשים שהמקבל את הדם צריך לקבלו מצואר הבהמה, ואם נשפך לרצפה קודם שקיבלו, נפסל הדם ואינו ראוי לקבלה. וצורת הלימוד היא שגורעים את המ"ם של 'מדם' ומוסיפים אותה ל'הפר', וכאילו נאמר 'דם מהפר', כלומר, שהקבלה צריכה להעשות מהפר עצמו. והקשו התוספות (שם ד"ה גורעין), מדוע הגמרא אינה מקשה 'סכינא חריפא אפסקא קראי' כלומר, כיצד אפשר לגרוע אות מהפסוק ולהוסיפו במקום אחר כמו שהקשתה הגמרא במסכת בבא

אם שחט את התמיד עצמו על החמץ אחר קרבנות אלו אינו עובר אלא לדעת רבי יהודה הסובר שאף השוחט את התמיד על החמץ עובר בלא תעשה, ורבי יהודה הוצרך לדרוש מפסוק שעובר בשחיטת התמיד על החמץ. ובהכרח שמדובר באופן ששוחט שאר זבחים אחר הקרבת התמיד, ואלמלא הפסוק היינו אומרים שהשוחט שאר זבחים על החמץ חייב, כיון ששוחטם בזמן הקרבת הפסח שאף עליו עובר כששוחטו בשעה זו על החמץ.

ב. בספר **חזות קשות** (ד"ה מ"ט) תירץ, שבגמרא לעיל (מ:) מבואר שלדעת רבא מן התורה יש להקריב את התמיד לכתחילה מיד אחר חצות היום ואין לאחרו כלל, אלא שחכמים איחרו את זמן הקרבתו בי"ד כדי שיוכלו להקריב שאר קרבנות קודם הקרבתו. ולפי זה יש לומר שכוונת התוספות להקשות, שהואיל ומן התורה יש להקריב את התמיד מיד אחר חצות, ממילא לא מסתבר לומר שבפסוק שממנו למד רבי שמעון שהשוחט שאר זבחים בי"ד על החמץ פטור, מדובר באופן שאיחרו את שחיטת התמיד והקריבו שאר קרבנות קודם חצות, שהרי לכתחילה יש להקריבו מיד אחר חצות.

ג. עוד תירץ, שבגמרא לעיל (סט) מבואר שלכתחילה אין לשחוט את הפסח אלא אחר התמיד ודרשו כן מפסוק. ולפי זה יש לבאר, שמשום כך לא היה מסתבר לתוספות לומר שבפסוק מדובר באופן שאיחרו את הקרבת התמיד אחר הקרבת הפסח, שהרי מן הסתם בפסוק מדובר באופן שעושה את המצוה כתיקונה, דהיינו שמקריב את הפסח אחר התמיד. ולכן הקשו מדוע הוצרך רבי שמעון לדרוש מן הפסוק שהמקריב שאר זבחים בי"ד אינו עובר בלא תעשה, הלא לכתחילה יש להקריב את הפסח אחר התמיד, ומכיון שמ'זבחי' באים למעט שבזמן שמתחייב בשחיטת הפסח על החמץ אינו מתחייב בשחיטת שאר זבחים, מסתבר שמדובר באופן ששוחט את הפסח אחר התמיד, ואחר שחיטת התמיד נפסלים שאר זבחים.

האם קושיית הגמרא היא על שוחט פסח לשמו או על שוחט סתם

טעמא דשלא לשמו הא סתמא פטור. **רש"י** במסכת חולין (ל. ד"ה מייב) פירש, שהגמרא מדייקת מהסיפא של דברי רבי שמעון במשנתנו (לעיל סג.) שהשוחט את הפסח במועד שלא לשמו חייב, ומשמע שדווקא אם שחטו שלא לשמו חייב, ומה שנאמר ברישא 'השוחט את הפסח במועד לשמו' היינו כששחטו בסתם [בלא מחשבה לשם פסח], כיון שאם נאמר שמה שנאמר ברישא 'לשמו' היינו דווקא כששחט את הפסח לשם פסח, יקשה מהסיפא שהשוחט את הפסח במועד שלא לשמו חייב, ומשמע שאינו חייב אלא אם שחטו שלא לשמו, ומכך מוכיחה הגמרא שאם שחט את הפסח בסתם על החמץ פטור.

והקשו התוספות (ד"ה טעמא) בשם **רבנו תם**[כ], מנין לגמרא לדייק דווקא מהסיפא, הלא יתכן לדייק מהרישא להיפך, שדווקא השוחט לשמו פטור אבל השוחט בסתם חייב. וכתבו שמשום כך גרס 'לשמו אמאי פטור שלמים לשם פסח קשחיט, שמע מינה בעי עקירה'[כא]. כלומר, שהגמרא באה להוכיח מהמשנה שפסח שלא בזמנו אינו נעשה שלמים מאליו אלא צריך לעקור ממנו שם פסח, שאם פסח שלא בזמנו אין צריך עקירה אלא מאליו הוא נעשה שלמים, אם כן אף כששוחטו לשם פסח יש לו להיות כשר ולהתחייב עליו כשנשחט על החמץ, שהרי לעיל (סג:) מכשיר רבי יהושע שאר זבחים שנשחטו לשם פסח[כב]. ובהכרח שצריך לעקור ממנו שם פסח.

וביישוב דברי רש"י כתב **הרמב"ן** במסכת חולין (ל. ד"ה ה"ג), שלא מסתבר לדייק מהרישא שדווקא השוחט את הפסח לשמו פטור אבל השוחט בסתם חייב, לפי שקרבן פסח הוא, וכששוחטו בסתם אינו נשחט לשם קרבן אחר[כג]. **והאחרונים** תירצו[כד], שהרי ברישא של המשנה מבואר שהשוחט את הפסח בי"ד לשמו חייב, ומדין זה ודאי אין לדייק שאם שחט בסתם פטור, שהרי הוא זמן הקרבת הפסח ומן הסתם מקריבו לשם פסח, וכמו כן בזמן זה עומד הקרבן לשם פסח מאליו[כה]. וממילא יש לומר שאף ה'לשמו' של הסיפא, דהיינו השוחט את הפסח בתוך המועד לשמו פטור, היינו ששוחטו בסתם כשם שה'לשמו' של הרישא היינו ששוחט בסתם. ומשום כך מוכיחה הגמרא מה'שלא לשמו' שדווקא אם שחט שלא לשמו חייב, אבל אם שחט בסתם פטור[כו].

וכתב בשיעורי רבי דוד (פח תלת), שרש"י ותוספות נחלקו בגדר 'סתמא לשמו', שלדעת רש"י 'סתמא לשמו' פירושו שמן הסתם המקריב מתכוין להקריב את הקרבן לשם מה שהוא, ומשום כך ברישא שמדובר בפסח בזמנו מן הסתם מקריבו לשם פסח, אבל בסיפא שמדובר שלא בזמנו דהיינו בתוך הפסח, מן הסתם כוונתו להקריבו לשם שלמים, כיון שאין הפסח כשר אם הוקרב בזמן זה, אבל אם חישב לשם פסח הולכים אחר מחשבתו, ונפסל הפסח. אולם התוספות סוברים, ש'סתמא לשמו' פירושו שהקרבן עומד להיקרב לשם מה שהוא ונעשה ממילא לשמו מצד עצמו, ולכן אף אם חישב להקריבו לשם פסח, לא מועילה מחשבתו וכאילו שוחט שלמים לשם פסח, וכשר.

מדוע מיאן רש"י בגירסת התוספות

שם. בטעם מה שמיאן **רש"י** לפרש את הראיה שמביאה הגמרא שהפסח טעון עקירה כמו שביארו **התוספות** מכך שהשוחט את הפסח בתוך המועד על החמץ לשמו פטור, ואם אין הפסח טעון עקירה מדוע פטור הרי שוחט שלמים לשם פסח, נאמרו **באחרונים** כמה ביאורים כדלהלן:

א. הפורת יוסף בחולין (ל. נמוס' ד"ה והוינן) כתב שהטעם שרש"י מיאן לפרש כתוספות, לפי שיש לתרץ קושיא זו שמשנתנו נשנית בשיטת יוסי בן חוני (זבחים ג.) הסובר שכל הזבחים שנשחטו לשם פסח פסולים[כז]. ואם כן, הגם שפסח שלא בזמנו אינו צריך עקירה ומאליו הוא נעשה שלמים, מכל מקום, שלמים שנשחטו לשם פסח פסולים[כח]. עוד כתב, שאף לשמעון אחי עזריה (סט) הסובר שכל הזבחים שנשחטו לשם הנמוך מהם בקדושה פסולים, אף שלמים שנשחטו לשם פסח פסולים. שכן השלמים חמורים יותר מפסח, לפי שהם טעונים סמיכה, מה שאין כן פסח שאינו טעון סמיכה.

ב. התפארת יעקב (חולין, נמוס' סט) **והקרן אורה** (זבחים ח: ד"ה ובירושלמי) כתבו, שרש"י חולק על סברת התוספות, שכן יתכן שאף שפסח בשאר ימות שנה אינו צריך עקירה, אין זה אלא כאשר שוחטו סתם, וסתמו הוא לשלמים. אבל אם שחטו לשם פסח אינו נעקר מקדושת פסח.

ג. המרומי שדה (חולין ל. ד"ה ממיכ) כתב, שהטעם שהוכרח רש"י לפרש שלא כדרך התוספות הוא, כיון שלמסקנת הגמרא אין להוכיח מכאן שפסח בשאר ימות השנה טעון עקירה, לפי שמדובר בפסח שהיו בעליו טמאי מת, ומשום כך ראוי הפסח להיקרב בפסח שני, ולכן עדיין שם פסח עליו, וכששוחטו בסתם נמצא ששוחט פסח שלא בזמנו ונפסל בכך. ומקשה הגמרא בחולין (סט), שלכאורה הדבר תלוי במחלוקת אם אינה לשחיטה אלא לבסוף [שעד גמר שחיטה אין השחיטה נחשבת כשחיטה] או שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, שאם ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, כבר בתחילת שחיטת פסח זה הוא נפסל, אבל אם אין לשחיטה אלא לבסוף, נמצא שכשמתחיל לשחוט כבר אינו יכול להשהות קרבן זה לפסח שני, וממילא נדחה מפסח וכשגומר את שחיטתו נמצא ששוחט שלמים. והשיב אביי, 'נהי דאידחי ליה מפסח, מדמי פסח מי אידחי', כלומר, שהואיל וראוי הוא להימכר קודם גמר שחיטה ולצאת לחולין ויקנו בדמיו פסח, ממילא סתם שחיטתו היא שחיטה לשם פסח. וכתב המרומי שדה, שאם כל זמן שאינו ראוי לפסח הוא כשר לשלמים אפילו כששחטו בפירוש לשם פסח כדעת רבנו תם, מה בכך שדמיו ראויים לפסח, הלא גופו אינו עומד אלא לשלמים, ואם שחטו מדוע לא תיחשב השחיטה כעקירה לשלמים. אך אם כששחטו לשם פסח הוא פסול, וכל קושיית הגמרא היא רק משום שבסתם יש לנו לומר שסתמו לשלמים, מובנת תשובת אביי, שכל זמן שהוא עומד לדמי פסח, סתמו לפסח ולא לשלמים. ומשום כך פירש רש"י שהראיה היא מהשוחט שלא לשמו, כיון שאם שוחט בפירוש לשם פסח, נפסל הקרבן בכך.

קושיית רבי עקיבא איגר על גירסת התוספות

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה טעמא) בשם **רבנו תם**, שכוונת הגמרא להוכיח מהמשנה שאין הפסח נחשב כשלמים אם לא עוקר ממנו שם פסח, מכך שהשוחט את הפסח על החמץ בתוך הפסח לשמו פטור, ואם שוחט פסח שלא בזמנו אינו צריך עקירה ונעשה כאילו שוחט שלמים לשם פסח כיון שפסח שלא בזמנו אינו עומד להקרבה עומדים' נאמר דווקא בזמן הראוי להקרבתם, אבל פסח בשאר ימות השנה אינו עומד להקרבה ולכן אינו עומד לשמו עייי"ש. וראה להלן בענין 'קושיית רבי עקיבא איגר על גירסת התוספות' שהובאו שם דברי התוספות. **כד. תורת חיים** במסכת חולין (ל. ד"ה טעמא), **צל"ח** (ד"ה טעמא), **משמרות כהונה**, **הגהות רא"מ הורוויץ**, **וחידושי רבינו משה מאימראן** (נמוס' ד"ה טעמא). **כה. כמבואר** במסכת זבחים (ג:) שסתם זבחים לשמם הם עומדים. **כו. וכתב** בחידושי רבינו משה מאימראן (סט) שר"ת לא חפץ לבאר כן, לפי שאין להביא ראיה מהרישא לסיפא, כיון שברישא פשוט הדבר ש'לשמו' היינו כששוחט בסתם, שהרי שוחטו בזמנו ובודאי כוונתו לשם פסח, אבל בסיפא שאם שחט בסתם אפשר להסתפק מה דינו, היה לתנא לדייק בלשונו, וכיון שנקט ברישא של הסיפא שהשוחט לשמו פטור, ממילא יש לדייק שהשוחט בסתם נעשה כשוחט שלא לשמו וחייב. **כז. וכמו** שהעמידו משנתנו להלן (עג:), עייי"ש. **כח. אולם** הראש יוסף (חולין ל. נמוס' ד"ה והוינן) כתב בדעת התוספות, שאף יוסי בן חוני אינו פוסל זבחים אחרים שנשחטו לשם פסח אלא בי"ד לאחר חצות. שכן במסכת זבחים (יח.) אמר רבי אליעזר, שדווקא אם נשחטו לשם פסח בזמנו הם פסולים, ומבואר

כ. **וכן** הקשו התוספות במסכת חולין (ל. ד"ה והוינן). **כא. וכן** גירסת רבינו גרשום (חולין ל. ד"ה שמעת), בעל המאור (סט ד"ה לשמו), הרמב"ן והרשב"א (סט ד"ה ה"ג), וכן הביא הרמב"ן (סט) בשם הרב אב ב"ד. **כב. כתב** המהרש"א (נמוס' סט), שבגמרא שם מבואר שלדעת רבי יהושע השוחט שאר זבחים לשם פסח אינם נפסלים בכך, ואפילו אם שחטם בי"ד אחר חצות. וכוונת התוספות כשהביאו דברי רבי יהושע לומר שאפילו אם שחט שאר זבחים בזמן שחיטת הפסח כשרים הם, וכל שכן כאן ששוחט בתוך הפסח שאין זה זמן שחיטת הפסח, שלא נפסלים בכך. וראה בראש יוסף (חולין ל. נמוס' ד"ה והוינן) מה שהקשה על הראיה שהביאו התוספות מדברי רבי יהושע, עייי"ש. **כג. וכעין** זה תירץ רבי עקיבא איגר (ד"ה טעמא), שאין לדייק מהרישא שדווקא השוחט את הפסח בתוך המועד לשמו פטור, אבל השוחט בסתם חייב, כיון שהשוחט את הפסח 'לשמו' היינו בסתם בלא מחשבה לשם פסח, לפי שסתם זבחים לשמם הם עומדים כמבואר במסכת זבחים (ג:). ולכן יש לדייק דווקא ממחשבת שלא לשמו שדווקא אם חישב שלא לשמו חייב, אבל אם שחט בסתם פטור. אולם התוספות במסכת יומא (סג. ד"ה טעמא) כתבו שאין לתרץ כן, משום שהכלל ש'סתם זבחים לשמם הם

שלא בזמנו נעשה שלמים, ונעשה כשוחט שאר זבחים בתוך הפסח על החמץ שחייב. ובהכרח שאין הפסח נעשה שלמים מאליו אלא צריך לעקור ממנו שם פסח ולשוחטו לשם שלמים.

והקשה רבי עקיבא איגר (ד"ה טעמא), שבמסכת יומא (סג:) מבואר שהשוחט שני שעירי יום הכיפורים בחוץ קודם הגרלה חייב על שניהם משום שחוטי חוץ. ומקשה הגמרא, מדוע חייב עליהם משום שחוטי חוץ, הרי עדיין אינם ראויים להקרבה קודם ההגרלה, וקרבן שאינו ראוי להקרבה אין עוברים עליו משום שחוטי חוץ[יט]. והשיב רב חסדא, שעל אף שאחר ההגרלה אחד יוקרב והשני ישתלח לעזאזל, מכל מקום, הואיל וקודם הגרלה שניהם חטאת וראויים להיקרב בפנים[כ], עובר על שניהם משום שחוטי חוץ. ומקשה הגמרא שם (סג.), כיצד אמר רב חסדא שהואיל וראויים להיקרב בפנים עובר עליהם כששחטן בחוץ, הרי לגבי שוחט הפסח בחוץ שלא בזמנו אמר רב חסדא שאם שחטו לשמו פטנר ושלא לשמו חייב, ומשמע שדווקא אם שחט שלא לשמו חייב, אבל אם שחט בסתם פטור, ומדוע פטור, הרי יש לומר שהואיל ואם יוקרב קרבן זה שלא לשמו בפנים יהיה כשר, ממילא אף כששחטו בחוץ בסתם ראוי הוא להיקרב בפנים שלא לשמו[כא]. והקשה רבי עקיבא איגר על גירסת ר"ת, מדוע הגמרא מקשה על רב חסדא שהואיל וראוי לשחוט את הפסח בפנים שלא לשמו לכן יש לו להתחייב כששוחטו בחוץ בסתם, היה לה להקשות שהואיל וראוי לשחוט את הפסח בפנים לשמו, שהרי לגירסת ר"ת פסח שלא בזמנו הנשחט בפנים לשמו נחשב כשלמים וכאילו שוחט שלמים לשם פסח וכשר.

ובחזות קשות (ד"ה טעמא) תמה על קושיית רבי עקיבא איגר, שאכן התוספות ביומא (סג. ד"ה טעמא) הקשו בשם ר"ת מדוע הגמרא שם מדייקת שמכך שהשוחט שלא לשמו חייב משמע שהשוחט בסתם כאילו שוחט לשמו ופטור, ואינה מדייקת מכך שהשוחט לשמו פטור ומשמע שאם שחט בסתם חייב, וכמו שהקשו בסוגייתנו[כב]. ומשום כך לא גרסו כגירסת הגמרא שם שהדיוק הוא משוחט הפסח שלא לשמו, אלא ביארו שהגמרא הבינה שפסח שלא בזמנו אינו צריך עקירה ונעשה כשלמים מאליו, ולפיכך הוקשה לגמרא מדוע השוחט את הפסח בחוץ לשמו פטור, הלא ראוי להקריבו בסתם בפנים כיון שכששוחטו בסתם נעשה מאליו כשלמים וכשר, ומשיבה, שהפסח טעון עקירה וכששוחטו בסתם אינו נעשה כשלמים מאליו, ולכן השוחט את הפסח בחוץ לשמו פטור, כיון שאינו ראוי להישחט בפנים בסתם[כג].

ובקרני ראם (קמוונער, נמוס' ד"ה טעמא) תירץ את קושיית רבי עקיבא איגר על פי מה שהקדים והקשה שלכאורה הסוגיא במסכת יומא סותרת לסוגייתנו, שהרי מסקנת הגמרא כאן שפסח בשאר ימות השנה אינו טעון עקירה, וכששוחטו את הפסח שלא בזמנו בסתם, נעשה שלמים מאליו, ואילו מסקנת הגמרא שם שהפסח טעון עקירה. ותירץ, שהגמרא שם הבינה שהדין שפסח בשאר ימות השנה שלמים נאמר אף קודם הפסח ולא רק לאחר הפסח[כד], ולכן אם שחט פסח בסתם קודם הפסח כשר, כיון שנחשב כשלמים [אבל אם שחט לשמו פסול, כיון שקודם הפסח אם שחט לשם פסח פסול]. ומשום כך הקשתה על רב חסדא, מדוע השוחט את הפסח בשאר ימות השנה [קודם הפסח] בחוץ פטור, הלא הוא ראוי להיקרב בפנים בסתם שהרי אף קודם הפסח אם נשחט בסתם כשר. ומשיבה הגמרא, שעל אף שגם קודם הפסח נחשב הפסח כשלמים, מכל מקום, היינו דווקא אם עקר ממנו שם פסח ושחטו שלא לשמו, אבל אם שחט בסתם פסול. ולפי זה יש לומר, שסוגייתנו סוברת שפסח בשאר ימות השנה שלמים היינו לאחר הפסח, ולכך אין צריך עקירה כלל. ועל פי זה מתיישבת קושיית רבי עקיבא איגר, שיש לומר שהטעם שאין הגמרא שם מקשה משוחט לשמו הוא מפני שמדובר קודם הפסח, והשוחט את הפסח לשמו פסול, וממילא אינו ראוי ליקרב בפנים. ומשום כך הקשתה דווקא משוחט את הפסח בסתם שאז ראוי הוא להיקרב בפנים.

כיצד מדייקת הגמרא מהמשנה שהשוחט בסתם פטור הלא יתכן שכוונת המשנה שאינו לוקה משום התראת ספק

שם. הגמרא מדייקת מהמשנה שבתוך הפסח דווקא אם שחט את הפסח שלא לשמו על החמץ חייב, אבל אם שחטו בסתם פטור. והקשה **באור חדש** (ד"ה טעמא), מנין לגמרא לדייק מהמשנה שאם שחטו בסתם פטור, הלא יתכן שכוונת המשנה שדווקא אם שחטו בפירוש שלא לשמו עובר בלא תעשה ואף לוקה, כיון ששמעו שאומר ששוחטו שלא לשמו. אבל אם שחטו בסתם, הגם שעובר בלא תעשה מכל מקום אינו לוקה, לפי שההתראה שהתרו בו היא התראת ספק, שיכול לומר ששחטו לשם פסח, וכששחטו לשם פסח נפסל הזבח בכך, ואינו עובר בלא תעשה[כה].

ותירץ על פי המבואר במסכת זבחים (ג:), שאם שחט קדשים לשם חולין אינם נפסלים בכך, כיון שדורשים מפסוק שדווקא קדשים מחללים קדשים ואין חולין מחללים קדשים, ורואים כאילו לא אמר כלום. ועל פי זה יש לבאר שהוכחת הגמרא היא מכך שלא נאמר במשנה שהיכן שחשב לשחוט את הפסח לשם חולין חייב [שהרי רואים כאילו לא אמר כלום, וכששחט בסתם הזבח כשר ועובר בלא תעשה], שבזה לא שייך לומר שאינו לוקה, שהרי אמר בפירוש שמתכוין לשחוט לשם חולין והתראת ודאי היא, ומוכח שכאשר שוחט בסתם פטור לגמרי[כו].

ובקרני ראם (קמוונער, ד"ה הא) כתב, **שלפי פירוש רש"י** במסכת חולין (ל. ד"ה מייב) שהגמרא מביאה ראיה מכך שנקט התנא 'שלא לשמו חייב' ומשמע שאם שחט את הפסח בתוך הפסח בסתם פטור, מוכח שמחשבה הפוסלת בקדשים היינו דווקא בדיבור, אבל מחשבה בלבד אינה פוסלת, שאם לא כן, כיצד מדייקת הגמרא שאם שחט את הפסח בסתם פטור, הלא יתכן שעובר בלא תעשה, אבל פטור ממלקות כיון שההתראה היא התראת ספק, שיכול לומר שהתכוין לשחוט לשם פסח ונפסל הזבח בכך, ולכן לא עבר בלא תעשה. ומוכח שמחשבה הפוסלת בקדשים היא רק בדיבור, ולכן דווקא אם אמר במפורש ששוחט לשם פסח הוא פטור, אבל אם חשב לשם פסח לא מועילה מחשבתו ונחשב הקרבן כשלמים[כז].

למסקנא אימתי הפסח טעון עקירה

שמעת מינה פסח בשאר ימות השנה בעי עקירה וכו'. מסקנת הסוגיא היא שאין להביא ראיה מהמבואר במשנתנו שאם שחט את הפסח בשאר ימות השנה בסתם פטור שהפסח טעון עקירה, כיון שמדובר באופן שהיו הבעלים טמאי מת ונדחים לפסח שני, ועל כן לא נעקר שם פסח מהקרבן, כיון שראוי הוא להיקרב בפסח שני. וכתבו **התוספות** בזבחים (ח: ד"ה הגה"ה), שדווקא כאשר נדחו הבעלים לפסח שני, או קודם הפסח שראוי להיקרב בתורת קרבן פסח טעון הפסח עקירה. אבל אחר הפסח אינו טעון עקירה לפי שפסח בשאר ימות השנה שלמים הוא, ואם שוחטו לשם פסח נמצא ששוחט שלמים לשם פסח. [אמנם כתבו, שלהלן (עג:) יש מי שסובר שאף אחר הפסח טעון הפסח עקירה[כח]]. **אולם המאירי** (לעיל ס: ד"ה פסח) כתב, שאף אם אחר הפסח אינו טעון עקירה, אין זה משום שאחר הפסח נעשה הפסח מאליו שלמים, אלא שמאחר שאינו ראוי לפסח אלא לשלמים, הרי הוא עומד בסתמו לשלמים, ואף כששחטו בסתם הרי הוא כשוחט לשם שלמים. אבל אם שחטו לשם פסח והוציאו מידי שלמים, עדיין שם פסח עליו ופסול משום פסח שלא בזמנו[כט].

שם שרבי אליעזר ויוסי בן חוני אמרו דבר אחד. **כט. כמו** שדרשו מפסוק במסכת זבחים (קיג.). **ל. ופירש** רש"י (סב ד"ה הסמ) ששניהם ראויים לחטאת המוסף של יום הכיפורים. **לא. ומשיבה** הגמרא, שאין לדמות שעירי יום הכיפורים לפסח, כיון שפסח צריך עקירה, כלומר, שבכדי להחשיבו כשלמים צריך לשוחטו לשם שלמים, אבל שעירי יום הכיפורים אינם צריכים עקירה כיון ששניהם חטאת. **לב. והוסיפו** התוספות, שאין לומר שפסח ששחטו 'לשמו' היינו ששחטו בסתם, מכיון שסתם זבחים עומדים לשמן כמבואר במסכת זבחים (ג:), לפי שכלל זה נאמר דווקא כשנשחטו בזמנם, אבל פסח בשאר ימות השנה כששחטו בסתם אינו עומד לשמו, כיון שאין זה זמן שחיטתו. **לג. והוסיפו**, שבגמרא בסוגייתנו גם הקשה ר"ת קושיא זו וחלק על גירסת רש"י, כשם שחלק על הגירסא שם. וכתב בחזות קשות, שלכאורה יש להקשות על דברי התוספות שם מדוע ביארו את קושיית הגמרא מדוע השוחט את הפסח לשמו בחוץ פטור, הלא ראוי הוא לאהל מועד, שהרי יכול להקריבו בפנים בסתם ונחשב כשלמים. ולא ביארו בפשטות שקושיית הגמרא היא מדוע השוחט לשמו פטור הרי ראוי הוא להישחט בפנים כיון שהשוחט את הפסח שלא בזמנו אפילו לשמו נחשב כשלמים כמו שכתבו בסוגייתנו. ותירץ, שדווקא בסוגייתנו לגבי שוחט על החמץ שייך לומר שגם אם לכתחילה אין לשחוט שלמים לשם פסח, מכל מקום, כיון שאין הזבח נפסל בכך, מסתבר לומר שעובר ב'לא תשחט', ולכן כתבו התוספות בסוגייתנו שקושיית הגמרא היא שגם אם שחטו לשמו נעשה כשוחט שלמים לשם פסח וכשר, ולכך עובר בלא תשחט. מה שאין כן לגבי שחוטי חוץ שדורשים מפסוק שדווקא קרבן הראוי להיקרב בפנים כאשר הקריבו בחוץ עובר בלאו של שחוטי חוץ ולוקה, היה פשוט למקשן שם שקרבן הראוי להיקרב בפנים היינו דווקא קרבן שראוי להיקרב לכתחילה, ולכן ביארו התוספות שם שהקושיא היא מדוע השוחט לשמו בחוץ פטור ולא אומרים הואיל וראוי להישחט לכתחילה בפנים בסתם, חייב עליו כשנשחט בחוץ. **לד. ראה** להלן בענין 'למסקנא אימתי הפסח טעון עקירה' מה שהתבאר בזה. **לה. משמע** מדבריו שמחשבה הפוסלת בקדשים פוסלת רק בדיבור ולא במחשבה בלבד. וראה להלן שהובאו דברי הקרני ראם בענין זה. **לו. אמנם** כתב, שלשיטת הרמב"ם (פסולי המוקדשין פט"ו ה"ח) שהשוחט פסח לשם חולין נפסל הפסח בכך, תחזור הקושיא כיצד מוכיחה הגמרא מהמשנה שהשוחט בסתם פטור, הלא יתכן שעובר בלא תעשה, אלא שאינו לוקה לפי שהתראת ספק היא, ואין לתרץ שהראיה היא מכך שלא נקטה המשנה השוחט פסח לשם חולין, כיון שכששוחט לשם חולין פטור, שהרי נפסל הפסח בכך. **לז. וראה** שם שהאריך בזה. ואכן רש"י במסכת מנחות (ג: ד"ה אבל מחשבה) כתב, שמחשבה האמורה בקדשים היינו דיבור, וכמבואר במסכת בבא מציעא (מד.) שמהפסוק (שמות כב ח) 'על כל דבר פשע' לומדים בית שמאי שהחושב לשלוח יד בפקדון חייב על מחשבה כמעשה, ואם לא מוציא הדיבור בפיו כיצד נדע לחייבו. וכן מבואר ברש"י לעיל (סג. ד"ה והכא) ובתוספות שם (ד"ה רבי). וכן כתבו התוספות במסכת בבא מציעא (מג: ד"ה המוסכ). אולם מלשון התוספות במסכת זבחים (ד: ד"ה ממסנה) משמע שהסתפקו אם צריך דווקא דיבור או שמספיקה מחשבה. **לח. וביאר** בצאן קדשים (נמוס' שם, נפ"ד), שהגמרא שם נוקטת לשון 'אי אמרת בשלמא בעי עקירה', ומשמע שיש מי שסובר שאף אחר הפסח טעון עקירה. וראה בתוספות לעיל (פ: ד"ה נפסלו) שכתבו שקודם הפסח הקרבן פסח טעון עקירה, לפי שעומד להיקרב בתורת פסח, אבל לאחר הפסח משמע בסוגייתנו שזה ספק אם צריך עקירה, שהרי למסקנת הגמרא אין ראיה שהפסח טעון עקירה. ובשיטה מקובצת במסכת זבחים (ג. ומם ג) הביא בשם התוספות טוך, שהשוחט את הפסח בזמנו שלא לשמו פסול, היינו משעת הקרבתו שהוא ביום י"ד מחצות היום עד הערב, וקודם חצות ולאחר הערב נחשב שוחט את הפסח שלא בזמנו, ונחשב כשלמים כבשאר ימות השנה. והוסיף, שמכל מקום קודם זמנו ואחר זמנו אין דינם שוה, כיון שקודם זמנו צריך לעוקרו מתורת פסח ולהקריבו לשם קרבן אחר כיון שעומד להיקרב בתורת פסח, אבל אחר זמנו אינו טעון עקירה כלל, ואפילו אם שחטו במפורש לשם פסח נחשב כשוחט שלמים לשם פסח. וראה עוד בתוספות רי"ד (ד"ה נגון) מה שהוסיף בענין זה. **לט. וכן**

אוצר החכמה
19/06/2018

הרמב"ם (פסולי המוקדשין פט"ו ה"ח-יג) כתב שהפסח ששחטו שלא לשמו פסול, ודווקא כאשר שחטו בזמנו שהוא יום ארבעה עשר בניסן אפילו אם שחטו בשחרית במחשבת שלא לשמו פסול, אבל אם שחטו שלא בזמנו במחשבת שלא לשמו כשר, ואם שחטו בארבעה עשר קודם חצות לשמו פסול, לפי שאינו זמנו. והקשה **הצל"ח** (לעיל ס: ד"ה מפ"), מדוע הרמב"ם לא פסק מה הדין אם הקריב את הפסח בשאר ימות השנה לשם פסח האם נפסל הוא בכך. וגם אם נאמר שלדעת הרמב"ם בשאר ימות השנה אין הפסח טעון עקירה ונעשה כשלמים מאליו, וכמו כן אינו מחלק בין קודם הפסח ללאחר הפסח ולעולם אין צריך עקירה, מכל מקום, הלא מבואר בסוגייתנו שאם היו הבעלים טמאי מת ונדחו לפסח שני, ודאי שהפסח טעון עקירה, והיה לרמב"ם להביא הלכה זו[מ]. **והביא**, שבמסכת יומא (סג.) נחלקו רב דימי ורבין בדעת רבי יוחנן מה דין השוחט את הפסח בחוץ בשאר ימות השנה האם חייב משום שחוטי חוץ, שלדעת רב דימי בין אם שחטו לשמו ובין אם שחטו שלא לשמו פטור, כיון שהפסח טעון עקירה ועקירה בחוץ אין שמה עקירה, ואילו דעת רבין שאפילו אם שחטו לשמו חייב, כיון שפסח בשאר ימות השנה שלמים, ואין הפסח טעון עקירה. וכתב הצל"ח, שמכך שהגמרא לא אמרה שרב דימי ורבין לא נחלקו אלא שרב דימי דיבר קודם הפסח שאז הפסח טעון עקירה, ואילו רבין דיבר אחר הפסח שאז אין הפסח טעון עקירה, משמע שנחלקו בין קודם הפסח ובין לאחר הפסח. וכן מכך שלא העמידה הגמרא שרב דימי מדבר אחר הפסח וכשהיו הבעלים טמאי מת שנדחים לפסח שני, ורבין דיבר בסתם, משמע שנחלקו גם באופן שהיו הבעלים טמאי מת, והרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ח ה"ג) פסק שהשוחט את הפסח בחוץ חייב. ונמצא שלדעת הרמב"ם פסח בשאר ימות השנה אינו טעון עקירה בין אחר הפסח ובין קודם הפסח[מא]. ואף שבסוגייתנו מבואר שלדעת רבי שמעון כאשר היו הבעלים טמאי מת הפסח טעון עקירה, יש לומר שכך היא דעת רבי שמעון, אבל רבי יוחנן חולק, והרמב"ם פסק כדבריו[מב], ומשום כך לא הביא בהלכותיו את דין פסח בשאר ימות השנה אם צריך עקירה, ומה הדין אם היו הבעלים טמאי מת[מג].

מדוע הגמרא מעמידה באופן שהיו הבעלים טמאי מת ולא באופן שהיו זבים ומצורעים

אמר ר' חייא בר גמדא נזרקה מפי חבורה ואמרו כגון שהיו בעלים טמאי מת ונדחין לפסח שני דסתמיה לשום פסח קאי. הגמרא מסיקה שאין ראיה מהמשנה שהפסח טעון עקירה, כיון שבמשנתנו מדובר באופן שהיו הבעלים טמאי מת, וכיון שנדחים לפסח שני אין הפסח נעקר מאליו אחר זמנו, אלא עדיין שם פסח עליו.

והקשה המלא הרועים (ד"ה כגון), מדוע הגמרא מעמידה דווקא באופן שהיו הבעלים טמאי מת ומשום כך נדחים לפסח שני, הלא בגמרא להלן (מז.) מבואר שאפילו זבים ומצורעים נדחים לפסח שני, ולא תירץ.

האם דין שחיטת הפסח בג' כתות מעכב לכתחילה

הפסח נשחט בשלש כתות וכו'. פירש **רש"י** (ד"ה הפסח), 'פסחי ציבור בין שהצבור מועטין ויכולין לישחט כולן בבת אחת, מצוה להיחלק לשלש כתות זו אחר זו'.

ובביאור דבריו כתב **הגרי"פ פערלא** (על הרס"ג, עמה מ ד"ה ועפ"ז ונראה), שדווקא כשיש די בני אדם שיכולים להיחלק לג' כתות יש מצוה להיחלק ולעשותו בג' כתות, ובאופן כזה נחשב הפסח כ'פסח צבור', אבל כשאין די בני אדם להיחלק לג' כתות, אין הפסח נחשב כ'פסח צבור' אלא כ'פסח יחיד', ובאופן זה ודאי שוחטים את הפסח במועדו וכהלכתו, אבל לא נחלקים לג' כתות, אלא שוחטים כולם בכת אחת[מד].

ובגמרא להלן (ע"ב) מבואר, שהסתפקו חכמים, אם מ'קהל עדת ישראל' לומדים שהקפידה תורה שהפסח ישחט בשלושים בני אדם בבת אחת[מה], או שהקפידה שישחט בג' כתות של עשרה בני אדם, ומחמת ספק זה מסיקה הגמרא, שצריך שיהיו לפחות חמשים בני אדם, שבתחילה יכנסו שלושים ויעשו פסחיהם, ואז יצאו עשרה ויכנסו עשרה חדשים ויעשו פסחיהם, ולאחר מכן יצאו עשרה ויכנסו עשרה חדשים. וכתב **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ו), 'היו פחות מחמשים אין שוחטין את הפסח לכתחלה [ואם שחטו כשר], ואם שחטו כולן בבת אחת כשר'. ומבואר לכאורה מדבריו, שדין שחיטת הפסח בג' כתות מעכב לכתחילה, ואין לשחוט את הפסח בלא ג' כתות. אולם בדיעבד אם שחטו את הפסח, כשר.

והקשה בארבעה טורי אבן (על הרמב"ם שם)[מו], מנין לרמב"ם שאם אין חמשים בני אדם לא שוחטים את הפסח לכתחילה, הלא אין כוונת הגמרא להלן, שאם אי אפשר לעשות את הפסח בשלש כתות אינו נשחט כלל, אלא כוונתה שגם כאשר הצבור מועטים ויכולים לעשות את הפסח בבת אחת, אף על פי כן יש להיחלק לשלש כתות, אבל ודאי שאם היו פחות מחמישים יש להם לעשות הפסח בבת אחת.

ובנצח אלכסנדר (על הרמב"ם שם) הסתפק במה שכתב הרמב"ם, 'היו פחות מחמשים אין שוחטין את הפסח לכתחלה', אם כוונתו שלכתחילה צריכים להמתין עד שיבואו חמשים, אבל אם כבר הגיע סוף זמן שחיטה ואי אפשר להמתין יותר, לא יבטלו את מצות הפסח בשביל לקיים דין ג' כתות. או שמא כוונתו שלכתחילה אין לשחוט את הפסח כלל אם לא היו חמשים, כיון שצריכים לשוחטו בג' כתות. וכתב, שמהמשך דברי הרמב"ם 'ואם שחטו כולן בבת אחת כשר', משמע שלכתחילה אין שוחטים כלל[מז].

והגרי"פ פערלא (שם ד"ה אלא שהמיתי) כתב, שמלשון הרמב"ם נראה שדין ג' כתות מעכב, ועל כן כתב שאם היו פחות מחמישים לא ישחטו, וטעמו משום שכשהם פחות מחמישים אינם יכולים לצאת ידי הספק, שהרי אם יכנסו שלושים, לא יוותרו עוד שתי כתות של עשרה. ואם יתחלקו כולם לשלוש כתות שוות לא יצאו ידי הספק שמא הקפידה תורה שישחט הפסח בשלוש כתות של עשרה בני אדם דהיינו שלושים, ולכן לא ישחטו את הפסח לכתחילה. אמנם אם בדיעבד שחטו כולם כאחד, הפסח כשר, לפי שיש שם שלושים בני אדם, ובתוכם יש ג' כתות. [אמנם אם היו פחות משלושים ושחטו את הפסח, אף בדיעבד הפסח פסול][מח].

אולם המאירי (ד"ה ואמר) כתב, שאם היו פחות מחמשים בני אדם, אי אפשר לעשות את הפסח בג' כתות, ולכן אין שוחטים אותו בג' כתות אלא בכת אחת ויוצאים בו. ומפורש בדבריו, שכשאין חמשים בני אדם יש לשחוט את הפסח לכתחילה בכת אחת.

ובביאור מחלוקת הרמב"ם והמאירי, כתב **בעבודת הפסח** (ד"ה הפסח), שלדעת הרמב"ם דין עשיית הפסח בג' כתות אינו ענין של סדר שחיטת הפסח

נקטו התפארת יעקב (חולין ג. במוס' ד"ה והקרן) והקרן אורה (זבחים ס: ד"ה ובירושלמי) בדעת רש"י (חולין ג. ד"ה מייב). וראה ברש"י במסכת זבחים (קטו. ד"ה פסח) שכתב שפסח בשאר ימות השנה היינו ביום י"ד קודם חצות, שאם שחטו אז לשמו פסול ושלא לשמו כשר. ועיין במראה כהן (נכתב"י שם) מה שכתב בביאור שיטתו. **מ. והוסיף** שלא נראה לחלק בין אם היו הבעלים טמאי מת, לבין כל קרבן פסח קודם הפסח, כיון שהטעם שכשהיו הבעלים טמאי מת טעון הפסח עקירה הוא משום שעומד להיקרב בפסח שני, וא"כ אף כל פסח קודם הפסח הואיל ועומד להיקרב בתורת פסח, ממילא צריך הוא עקירה, וא"כ היה לרמב"ם לפרש דין זה. **מא. אבל** ביום י"ד עצמו ודאי שהפסח טעון עקירה, שהרי נחלקו דווקא בשאר ימות השנה. וראה בתשובת רבי אברהם בן הרמב"ם (הו"ד בספר הליקוטים על הרמב"ס מהדו' פרנקל, קרבן פסח פ"ו ה"ד) שכתב, שלדעת הרמב"ם 'פסח בשאר ימות השנה' היינו דווקא לאחר י"ד וקודם י"ד, אבל ביום י"ד עצמו אפילו קודם חצות אינו נחשב כשלמים אלא כפסח רק שאינו יכול להקריבו לפי שהוא מחוסר זמן, עיי"ש. [ושלא כדברי השיטה מקובצת (זבחים נ. ד"ה הפסח) בשם התוספות טוך, שאף ביום י"ד קודם חצות נחשב כשאר ימות השנה]. **מב. וראה** שם שביאר מדוע אין להקשות כיצד חולק רבי יוחנן שהוא אמורא על דעת רבי שמעון שהוא תנא. **מג. אולם** הקרן אורה (זבחים ס: ד"ה ובדברי) הסתפק בדעת הרמב"ם בדין עקירה בפסח, עיי"ש. וראה בעבודת הפסח (פי' מה מוס' ה) מה שכתב בביאור מחלוקת הראשונים בגדר עקירה בפסח. **מד. ועל** פי זה ביאר לשון התוספתא (פ"ד ה"ח), 'ועוד מקובלני מרבותי שפסח דוחה את השבת, ולא פסח ראשון אלא פסח שני, ולא פסח צבור אלא פסח יחיד'. שהיתה הוה אמינא, שדווקא פסח צבור, דהיינו פסח הטעון ג' כתות כשיכולים להיחלק לג' כתות, דוחה את השבת, אבל פסח יחיד, דהיינו באופן שלא היה מספר בני אדם שיכולים להיחלק לג' כתות, אינו דוחה את השבת. ובאה התוספתא לחדש, שגם פסח יחיד דהיינו שנעשה בכת אחת, דוחה את השבת. אמנם הקשה, שבמסכת יומא (נח.) מקשה הגמרא, מדוע פסח נקרא קרבן יחיד ואילו חגיגה נקראת קרבן צבור, אם משום שקרבן חגיגה בא בכנופיא, הלא אף הפסח בא בכנופיא, ומשיבה הגמרא, שפסח שני אינו בא בכנופיא. ולכאורה משמע שדין ג' כתות בפסח ראשון מעכב, שהרי דווקא פסח ראשון נעשה בג' כתות, ולא פסח שני. ותירץ, שאין כוונת הגמרא שלעולם פסח ראשון נעשה בג' כתות, אלא שהואיל וברוב שנים פסח ראשון נעשה על ידי כל או רוב הצבור במועדו, לכן נחשב כנעשה בכנופיא, אבל פסח שני אינו נעשה אלא על ידי יחידים שנדחו מחמת סיבה כלשהי. ועל כל פנים אין כוונת הגמרא שם שדין ג' כתות מעכב בפסח ראשון, שהרי אף קרבן חגיגה הבא בכנופיא אין דין כנופיא מעכב, שהרי שאף יחיד חייב לעשותו במועדו. וראה במזבח אבנים (סי' מו מוס' ח) שכתב, שמה שנקט רש"י 'פסחי ציבור', כוונתו למעט פסח שני, שבו אף אם היו תשעים בני אדם ויכולים להיחלק לג' כתות, אין בזה שום מצוה. ואכן בתוספתא (שם ה"ט) מבואר, שפסח שני אינו טעון ג' כתות. אולם הרמב"ם לא כתב דין זה בהלכות קרבן פסח (פ"ו ה"ט והי"ח), ובמנחת חינוך (מצוה שפ מוס ג) תמה מדוע השמיטו. וכתב בליקוטי הלכות להלן (לה. זבח מוסף ד"ה ועוד), שדין זה תלוי במחלוקת רבי ורבי נתן להלן (נג.), אם פסח שני הוא תשלומי פסח ראשון, או רגל בפני עצמו הוא. והתוספתא היא כדעת רבי נתן שפסח שני הוא תשלומי פסח ראשון ולכן אינו טעון ג' כתות, אבל הרמב"ם פסק כרבי, הסובר שפסח שני רגל בפני עצמו הוא, ולכן השמיט דין זה. וראה עוד בתוספות להלן (לה. ד"ה מה) שכתבו, שהגם שדין עשיית הפסח בג' כתות לא נמנה במשנה שם בין חילוקי הדינים שיש בין פסח ראשון לפסח שני, מכל מקום התנא שייר דין זה, ופסח שני אינו טעון ג' כתות. **מה. כלומר**, שמכך שנאמר 'קהל' 'עדה' ו'ישראל', כל אחד מהם היינו עשרה בני אדם, ולכן צריך שישחט הפסח בשלושים בני אדם. וראה להלן [בענין 'כיצד לומדים ש'קהל' 'עדה' ו'ישראל' היינו עשרה בני אדם'], שהתבאר שם מהיכן לומדים זאת. **מו. מובא** בספר הליקוטים (מהדורת פרנקל). **מז. עוד** כתב, שאם אכן כוונת הרמב"ם שכשאין חמשים אנשים אין שוחטים את הפסח כלל, יש להסתפק מה הדין אם עברו ושחטו את הפסח בשבת בכת אחת, האם עברו על חילול שבת בכך. והביא, שלענין נשים שנדחו לפסח שני, שפסח שני רשות הוא להן, כמבואר להלן (עט:), פסק הרמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ח), שאין שוחטים להן פסח שני בשבת כשהן לבדן, ולכאורה פשוט שאם שחטו להן חיללו שבת בכך, לפי שפסח שני רשות הוא להן, ואין קרבן רשות דוחה שבת. אבל כאן, על אף שכשאין חמשים אנשים אין שוחטים את הפסח לכתחילה, מכל מקום הפסח עצמו הוא קרבן חובה, ולאחר שנשחט חל עליו דין פסח שנשחט בדיעבד שהוא כשר, ולכאורה מחויבים לזרוק דמו ולהקטיר אימוריו, ואם כן יש לומר שאין זה קרבן רשות אלא חובה, ואם עברו והקריבוהו בשבת לא חיללו שבת בכך, ונשאר בצריך עיון. וראה עוד במזבח אבנים (סי' מו מוס ח) מה שכתב בביאור דעת הרמב"ם בזה. **מח. וכתב** שכן משמע בקרית ספר (על הרמב"ס שם).

אוצר החכמה 19/06/2018

בלבד, אלא הוא דין בעשיית הפסח שצריך שיעשה בג׳ כתות, ומשום כך כשאין חמשים בני אדם אין לשחוט את הפסח לכתחילה[מט]. אולם המאירי (סס) כתב, שהטעם שנחלקו לג׳ כתות הוא כיון שאי אפשר לשחוט לכולם כאחד, ומשום כך נחלקו לג׳ כתות, וסמכו חכמים חלוקה זו על הפסוק (שמות יב ו) ׳ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל׳. ולכן אף כשהיו הצבור מועטים ויכלו לשוחטו בבת אחת, צריכים להיחלק לג׳ כתות. ומבואר מדבריו, שעיקר דין שחיטת הפסח בג׳ כתות הוא ענין של סדר בלבד, לפי שלא היו יכולים לשחוט לכולם כאחד. ולכן סובר שכשאין חמשים בני אדם, יש להם לשחוט את הפסח לכתחילה בכת אחת.

הטעם שאם נשחט הפסח בכת אחת כשר

שם. כתב **הרמב״ם** (קרבן פסח פ״ח ה״ח), ׳היו פחות מחמשים אין שוחטין את הפסח לכתחלה [ואם שחטו כשר], ואם שחטו כולן בבת אחת כשר׳. ומבואר בדבריו, שהגם שלכתחילה אין לשוחטו אלא בג׳ כתות, מכל מקום אם שחטו כולם בכת אחת כשר. ובטעם מה שאין הפסח נפסל כשנשחט בכת אחת, נאמרו כמה ביאורים באחרונים, וכדלהלן:

א. הכסף משנה (סס) כתב, שהרמב״ם למד, שמה שאמר רבי יצחק (להלן ע״ב) שצריך שיהיו בכל כת שלושים, אין כוונתו לפסול פסח שלא נשחט בג׳ כתות, אלא שמעיקר הדין צריך לשוחטו בג׳ כתות. שאם לא כן, היה לו לומר הפסח שנשחט בפחות משלוש כתות, פסולנ.

ב. הצל״ח (להלן ע״ב ד״ה מצוי) **והאור שמח** (סס) הביאו מקור לכך שהפסח כשר אם נשחט בכת אחת, מהגמרא במסכת קידושין (מה:), שדורשת מנין שכל ישראל יוצאים בפסח אחד, שנאמר ׳ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל׳, וכי כל הקהל שוחטים והלא אין שוחט אלא אחד, אלא מכאן שכל ישראל יוצאים בפסח אחד. ומבואר, שגם כאשר נשחט הפסח בכת אחת כשר הואנא. והוסיף הצל״ח, שמלשון הגמרא שם ׳יוצאים׳, משמע שיוצאים בדיעבד, ולכן פסק הרמב״ם, שלכתחילה צריך לשוחטו בג׳ כתות, אבל אם נשחט בכת אחת כשרנב.

ג. מקור נוסף הביא הצל״ח (סס) לדברי הרמב״ם, מדברי אביי להלן (סס), שסובר שדלתות העזרה היו ננעלות מאליהן בדרך נס, ולא חוששים שמא יכנסו כולם קודם שינעלו הדלתות ונמצא שאין כאן ג׳ כתות, אלא סומכים על הנס. וצריך לומר, שדווקא בדבר שכשר בדיעבד סובר אביי שסומכים על הנס, שהרי במסכת יומא (ג.) סובר רבי יהודה שמתקינים לכהן גדול אשה אחרת שמא תמות אשתו, ולא סומכים על הנס. ומכך שסומכים על הנס, למד הרמב״ם שבדיעבד אם נשחט הפסח בכת אחת כשרנג.

ד. האחרוניםנד כתבו, שהואיל ובקדשים קיימא לן שבכדי לעכב צריך שישנה הכתובנה, כאן כיון שלא שנה עליו הכתוב אינו מעכב. ולכן פסק הרמב״ם שכשר בדיעבדנו.

האם התקיים דין עשיית הפסח בג׳ כתות בפסח מצרים

שם. במכילתא דרשב״י (פ׳ יב ו) מבואר, שמן הפסוק (שמות יב ו) ׳ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל׳ לומדים, שאף פסח מצרים נעשה בג׳ כתותנז. **ובהר אפרים** (על המכילתא, פ׳ פ״ח ד״ה מכאן) הקשה, כיצד עשו בני ישראל ג׳ כתות, הלא מבואר **בתוספתא** (פ״ח ה״ו), שפסח מצרים שחט כל אחד בביתו, וממילא לא שייך לשחוט בג׳ כתות. וביאר על פי המובא **בירושלמי** (פ״ה ה״ה) בשם רבי יעקב בר אחא שאמר בשם רבי יסא, שניתן כח בקולו של משה, והיה קולו מהלך בכל ארץ מצרים מהלך ארבעים יום, והיה אומר ממקום פלוני ועד מקום פלוני כת אחת. וביאר **בקרבן העדה** (סס ד״ה ניתן), שאף שלא היו כל ישראל שוחטים במקום אחד במצרים, מכל מקום היו שוחטים בג׳ כתות על ידי שניתן כח בקולו של משה שהיה נשמע בכל ארץ מצרים, וקבע מקום לכל כת. וממשיך הירושלמי, שאין לתמוה כיצד היה קולו של משה מהלך בכל ארץ מצרים, כיון שבאבק שזרק משה השמימה נאמר (שם ט ט) ׳והיה לאבק בכל ארץ מצרים׳, ואם אבק שאין דרכו להלך, אף על פי כן היה אבק בכל ארץ מצרים, קול שדרכו להלך לא כל שכן[נח].

אולם הביא בשם **התוספות יום טוב** (פ״ט מ״ה) שכתבו בשם **התוספות**[נט], שבמצרים לא נאמר דין עשיית הפסח בג׳ כתות.

כיצד לומדים ש׳קהל׳ ׳עדה׳ ו׳ישראל׳ היינו עשרה בני אדם

שנאמר ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל קהל ועדה וישראל. מבואר במשנה, שמן הפסוק ׳ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל׳ (שמות יב ו) לומדים, שצריך שיהא הפסח נשחט בג׳ כתות. ונחלקו המפרשים, כיצד לומדים מ׳קהל׳ ׳עדה׳ ו׳ישראל׳ שכל אחד מהם היינו עשרה בני אדם:

א. המאירי (ד״ה אמר) כתב, שהואיל ו׳עדה׳ היינו עשרה, כמבואר במסכת סנהדרין (ג.), כיון שנסמכו בפסוק ׳קהל׳ ו׳ישראל׳ ל׳עדה׳, אף הם עשרה.

ב. הר״א מזרחי (עה״ת, שם) כתב, ש׳עדה׳ היינו עשרה, כמו שדרשו במסכת סנהדרין (שם) מהפסוק ׳עד מתי לעדה הרעה זאת׳ (במדבר יד כז) האמור במרגלים, ש׳עדה׳ היינו עשרה, לפי שיצאו יהושע וכלב שאינם בכלל העדה הרעה, ונשארו עשרה. ו׳קהל׳ היינו עדה, ולכן אף קהל אינו פחות מעשרה.

וכיון ש׳קהל׳ ו׳עדה׳ אינם פחותים מעשרה, אף ׳ישראל׳ היינו עשרה.

ג. המהרש״א (מ״ס ד״ה קהל) כתב, ש׳עדה׳ לומדים מ׳עדה׳ האמורה במרגלים כנ״ל, ו׳ישראל׳ לומדים בגזירה שוה ׳תוך תוך׳ שהוא עשרה, כמבואר במסכת סנהדרין (עד:), שנאמר (ויקרא כב לב) ׳ונקדשתי בתוך בני ישראל׳, ונאמר בעדת קרח (במדבר טז כא) ׳הבדלו מתוך העדה הזאת׳, מה ׳תוך׳ האמור בעדת קרח היינו עשרה, אף ׳תוך׳ האמור ב׳ונקדשתי בתוך בני ישראל׳ היינו עשרה. ו׳קהל׳ משמע בכל מקום שהוא עשרה. או שמשום ש׳עדה׳ ו׳ישראל׳ היינו עשרה, אף ׳קהל׳ היינו עשרה.

כיצד נעלו את דלתות העזרה הרי קרבנות ששחטם קודם שנפתחו הדלתות פסולים נעלו דלתות העזרה. מבואר במשנה, שלאחר שנכנסה הכת הראשונה היו נועלים דלתות העזרה. והקשה **בתפארת ישראל** (פ״ה מ״ה אות ט), כיצד נעלו את דלתות העזרה, הלא במסכת יומא (סג:) מבואר, ששלמים שנשחטו קודם שנפתחו דלתות ההיכל, פסולים, כיון שנאמר (ויקרא ג ג) ׳ושחטו פתח אהל מועד׳, דהיינו שמועילה שחיטת הקרבן דווקא בזמן שאהל מועד פתוח ולא בזמן שהוא נעולס. וכתב, שאם נאמר שהיתה קבלה בידם שבפסח יש דין שיהיו הדלתות נעולות בשעת שחיטתו, כיצד אמרו בגמרא להלן (פח:), שאדם המסופק אם הוא חייב להביא קרבן פסח, יביא קרבן ויתנה שאם הוא מחויב בהבאת פסח יהא זה פסח, ואם אינו מחויב יהא זה שלמים, הלא בפסח יש דין שיהיו הדלתות נעולות, ואילו בשלמים אם שחטם כשהדלתות נעולות נפסלו. ובהכרח צריך

מט. וראה בספר לחשבי שמו (על הרמב״ם שם ה״ט), שהסתפק מה הדין אם אנשי הכת הראשונה שחטו את הפסח ונשפך דמו, שהדין הוא שלא יצאו ידי חובתם וצריכים להביא פסח אחר, האם כשחוזרים ומביאים פסח אחר, צריכים להתחיל שוב את סדר הכתות, ולשוחטו בנפרד ולאחר מכן ישחטו אנשי הכת השניה. או שמא מכיון שבשעת שחיטת הפסח שחטו אנשי הכת הראשונה את הפסח, הגם שלא יצאו ידי חובתם, מכל מקום, כבר התקיים דין עשיית הפסח בכת אחת, וימשיכו וישחטו אנשי הכת השניה. עוד כתב, שיש לדון באופן שלאחר שחיטת הקרבנות נמצאו הפסחים שבכת הראשונה בעלי מום, שלכאורה מכיון שבשעת השחיטה לא ידעו שהם בעלי מום, נמצא שנעשית שחיטה בכת ראשונה, ולכאורה אף שצריכים להביא פסח אחר, אינם צריכים לשוחטו בכת, אלא ימשיכו לשחוט שתי הכתות האחרות, ונשאר בצריך עיון בזה.

נ. אולם הגרי״פ פערלא (על הרס״ג, עשה מ ד״ה אלא שהקשה) הקשה על הכסף משנה, שנראה מדבריו שלמד בדעת הרמב״ם שאם נשחט הפסח בפחות מג׳ כתות הרי הוא כשר, ואילו מלשון הרמב״ם נראה שאם נשחט הפסח בפחות מג׳ כתות [דהיינו שלא היו שם שלושים בני אדם] הפסח פסול אפילו בדיעבד, ורק אם שחטו כל הג׳ כתות כאחד [והיו שלושים בני אדם] ולא נחלקו לג׳ כתות בזה אחר זה, הפסח כשר בדיעבד. ובפתח הבית (על הרמב״ם שם) כתב, שהמקור שהביא הכסף משנה לדברי הרמב״ם, מבאר רק מדוע אין הפסח נפסל כשנשחט בכת אחת. אבל עדיין קשה מה שכתב הרמב״ם, ׳ואם שחטו כולן בבת אחת כשר׳, שמשמע מדבריו, שדווקא אם היו חמשים ושחטו כולם בבת אחת כשר. אבל אם היו פחות מעשרה לכאורה פסול. ואם כדברי הכסף משנה, שכל הדין שצריך שיהיו ׳קהל ועדה וישראל׳ הוא רק לכתחילה, ואינו מעכב בדיעבד, מדוע הרמב״ם לא כתב חידוש גדול יותר, שאף אם שחטוהו פחות מעשרה כשר. וראה שם מה שהקשה עוד על דברי הרמב״ם, ונשאר בצריך עיון. [אולם יש להעיר, שלכאורה לא היתה לפני הפתח הבית ההוספה בדברי הרמב״ם המובאת בסוגריים ׳ואם שחטו כשר׳, וכפי הנראה על תוספת זו מוסבים דברי הכסף משנה]. וראה בתורה תמימה (שמות יב ו, בהערה) שכתב, שמה שכתב הרמב״ם שאין הפסח נפסל כשנעשה בכת אחת, אינו צריך מקור, כיון שדין שחיטת הפסח בג׳ כתות אינו אלא הידור מצוה, משום ׳ברוב עם הדרת מלך׳ (משלי יד כח), ולא מצאנו שהידור מצוה מעכב לפסול אף בדיעבד. **נא. באור** שמח כתב, שהרמב״ם גרס בגמרא שם ׳מנין שכל ישראל יוצאין בכת אחת׳. **נב. ואכן** בתוספות הרא״ש (קידושין מה: ד״ה

כל) כתב, שעל אף שמבואר במשנתנו שהפסח נשחט בג׳ כתות, מכל מקום אין זה מעכב. עוד כתב, שיתכן שבמשנתנו מדובר באופן שהיו הרבה פסחים, שאז יכולים להיחלק לג׳ כתות, אבל בגמרא שם מדובר כשיש רק פסח אחד. **נג. וראה** בחסד לאברהם (שו״ת, מהדו״ת נתיבות ט על הרמב״ם שם) שהביא מקור נוסף לדברי הרמב״ם. **נד. הר** המוריה (על הרמב״ם שם אות כט), ליקוטי הלכות (זבח תודה ד״ה הפסח) ומזבח אבנים (פ׳ מו אות ו). **נה. כמו** שכתבו התוספות במסכת מנחות (לח. ד״ה ופסח), שדין זה נאמר דווקא בקדשים. **נו. וראה** בספר יכהן פאר (על הרמב״ם שם) שהסתפק, אם נשחט הפסח על פחות מעשרה בני אדם אם נפסל בכך. כיון שיתכן שדווקא כשיש למעלה מעשרה אינו נפסל, לפי שלא שנה עליו הכתוב לעכב, אבל לענין עשרה בני אדם, יתכן שבכך שנאמר קהל ועדה וישראל נמצא ששנה עליו הכתוב, ומשום כך הפסח פסול. והביא שמהתרגום יונתן (שמות יב ג-ד) משמע, שעל כל פסח ופסח היו עשרה מנויים. והגרי״פ פערלא (על הרס״ג, עשה מ ד״ה אלא שהקשה) כתב בדעת הרמב״ם, שדווקא אם היו בכל כת עשרה ושחטו את הפסח כשר בדיעבד, אבל אם היו פחות מעשרה הפסח נפסל. וראה שם שדחה את ההוספה שהוסיפו בלשון הרמב״ם ׳ואם שחטו כשר׳, שמשמע ממנה שגם אם היו פחות מחמשים אם שחטו כשר, עיי״ש. **נז. וכן** מבואר בתוספתא (פ״ח ה״ח). **נח. בגמרא** להלן (ע״ב) אמר רבי יצחק, שאין הפסח נשחט אלא בג׳ כתות של שלושים בני אדם, משום שנאמר קהל ועדה וישראל, והסתפקו חכמים, אם כוונת התורה שישחטו שלושים בני אדם בכת אחת, או שישחטו שלש כתות של עשרה בני אדם בזו אחר זו, וכדי לצאת ידי הספק שוחטים ג׳ כתות, שבכל אחת לפחות שלושים בני אדם. וכתב באור חדש (ד״ה הפסח), שמדברי הירושלמי המובא, משמע שלדעת הירושלמי ודאי שכוונת התורה שיעשו ג׳ כתות של עשרה בני אדם, שאם לא כן, מדוע היה משה צריך להודיע להם עד איזה מקום נמצאת כל כת, הלא היו כולם שוחטים כאחד בכת אחת. אלא יש לומר שהודיע להם עד איזה מקום היא כת ראשונה וישחטו ראשונים, ועד איזה מקום היא כת שניה וישחטו שניים, ולאחריהם ישחטו אנשי הכת השלישית. **נט. הרש״ש** (על המשניות שם) העיר, שתוספות אלו אינם לפנינו. **ס. ואף** שהפסוק נאמר לגבי שלמים, כתב התוספות יום טוב (תמיד פ״ג מ״ז), שלומדים משלמים דין זה לכל הקרבנות, וכמבואר במשנה שם לגבי קרבן התמיד, שלא היה שוחט התמיד שוחטו, עד שהיה שומע את קולו של שער הגדול שנפתח.

לומר שגם כשהדלתות פתוחות אין הפסח נפסל בכך, או שמלכתחילה לא היו נועלים את הדלתות לגמרי, אלא היו סוגרים אותן מעט להיכר בעלמא שיראו שהעזרה מלאה ולא יכנסו יותר אנשים, ולאחר מכן היו פותחים הדלתות לגמרי.

אולם האחרונים[סא] תמהו על קושייתו, שהרי בגמרא במסכת יומא (סה) מבואר, ששלמים ששחטם קודם שנפתחו דלתות 'ההיכל', פסולים, אבל בשחיטת הפסח לא היו נועלים את דלתות ההיכל אלא את דלתות העזרה, ובדלתות העזרה כלל לא נאמר דין זה.

מחלוקת ראשונים כמה תקיעות תקעו בעשיית הפסח ואימתי

תקעו הריעו ותקעו. נחלקו הראשונים, כמה תקיעות היו תוקעים בעשיית הפסח, וכן אימתי תקעו תקיעות אלו. שיטת רש"י במסכת סוכה (נד: ד"ה ערב), שבשעת עשיית הפסח היו תוקעים עשרים ושבע תקיעות, כיון שהפסח נשחט בג' כתות זו אחר זו, כמבואר במשנתנו, וכל כת היתה קוראת את ההלל ג' פעמים, ובכל קריאה היו תוקעים שלש תקיעות, ועל אף שלא שילשו את אמירת ההלל מימיהן, כמבואר במשנתנו, היינו שכל אחת מן הכתות לא הספיקה לגמור את אמירת ההלל בפעם השלישית, אבל התחילה לאומרו. והיו תוקעים ג' פעמים בתחילת קריאת ההלל, ונמצא שעל אף שלא הספיקו לגמור את ההלל בפעם השלישית, מכל מקום היו תוקעים עשרים ושבע פעמים.

אולם התוספות שם (נד. ד"ה שיר) הקשו על דבריו, שמלשון המשנה 'קראו את ההלל, אם גמרו שנו, ואם שנו שלשו, אף על פי שלא שלשו מימיהן', משמע שאפילו הכת הראשונה מעולם לא התחילה לומר את ההלל בפעם השלישית, ואם כן חסרו תשע תקיעות של אמירת ההלל בפעם השלישית על ידי שלשת הכתות, ואין כאן עשרים ושבע תקיעות. עוד הקשו על מה שכתב רש"י שהיו תוקעים בתחילת כל אמירת הלל, שבמשנה במסכת תמיד (לג:) לגבי שיר של קרבן התמיד, נאמר 'דברו הלוים בשיר, הגיעו לפרק תקעו והשתחוו העם על כל פרק תקיעה, ועל כל תקיעה השתחויה'. ומשמע שהלויים היו תוקעים גם בראשי פרקים, ובהלל יש שני ראשי פרקים, האחד הוא תחילת 'אהבתי כי ישמע ה'', כמו שאמר רבי יהודה במשנתנו, שכת שלישית לא הגיעה מימיה לומר 'אהבתי'. והשני הוא 'הודו לה'' כמבואר במסכת סוכה (מ:)[סב].

ומשום כך פירשו, שבכל אמירת הלל היו תוקעים תשע תקיעות, שלש בתחילת אמירת ההלל, שלש בתחילת אמירת 'אהבתי', ושלש בתחילת אמירת 'הודו'. ונמצא שתקעו עשרים ושבע תקיעות באמירת הלל אחד על ידי כל הג' כתות, ואפילו אם לא היו שונות את אמירת ההלל. אמנם אם היו שונות את אמירת ההלל, היו תוקעים יותר מעשרים ושבע תקיעות[סג].

והריטב"א (סס ד"ה שיר) כתב כעין דברי התוספות, והוסיף שיתכן וכאשר היו הכתות שונות ומשלשות את אמירת ההלל, לא היו תוקעים אלא באמירת ההלל בפעם הראשונה, וממילא בעשיית הפסח היו תוקעים רק עשרים ושבע תקיעות.

הרמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ג) כתב, 'על כל קריאה וקריאה תוקעין שלש תקיעות בחצוצרות, תקיעה תרועה ותקיעה, הואיל ואין לו נסכים לתקוע בשעת ניסוך תוקעין בשעת שחיטה'. וכתב **האור שמח** (סס), ששיטת הרמב"ם היא כשיטת רש"י, שהיו תוקעים בתחילת כל אמירת הלל. וסובר הרמב"ם, שאם היו העם מרובים והיו מספיקים לשנות ולשלש את אמירת ההלל, היו תוקעים ג' פעמים בתחילת כל אמירת הלל, אבל אם היו מועטים ולא היו מספיקים לומר את ההלל אלא פעם אחת, היו תוקעים בתחילת כל ראש פרק, כיון שהפסח טעון תשע תקיעות בעשייתו, כשם שקרבן התמיד טעון תשע תקיעות בניסוך היין. ומשום כך כתב הרמב"ם, ש'הואיל ואין לו נסכים לתקוע בשעת ניסוך, תוקעין בשעת שחיטה', כלומר שדינו כתמיד, אבל מכיון שאי אפשר לתקוע בשעת ניסוך לפי שאין לו נסכים, לכן תוקעים בשעת שחיטתו.

המקור לדין תקיעות בעשיית הפסח

שם. מבואר במשנה, שבעשיית הפסח היו תוקעים ומריעים ותוקעים. ומבואר בגמרא במסכת סוכה (מ.) שהיו תוקעים בחצוצרות. ובמקור דין תקיעות בעשיית הפסח, מבואר **בספרי זוטא** (נשמדבר י י), שדורשים זאת מן הפסוק (סס) 'וביום שמחתכם ובמועדיכם וגו' ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם', 'על עולותיכם' אלו עולות חובה, 'ועל זבחי' זו זביחת הפסח.

ובתוספות רי"ד (ד"ה נעלו) הביא את דברי הירושלמי (פ"ה ה"ה), שבקרבן תמיד שיש בו נסכים היו תוקעים בשעת ניסוך הנסכים, אולם בקרבן פסח הבא בלא נסכים היו תוקעים בשעת שחיטתו. והוסיף, שדין תקיעות נאמר בכל קרבנות צבור, ואף הפסח קרבן צבור הוא ולכן טעון תקיעות.

הטעם שלא היו מערבים בזיכי כסף ובזיכי זהב בשורה אחת

שורה שכולה כסף כסף ושורה שכולה זהב זהב[סד]. בגמרא להלן (ע"ב) מבואר, שהטעם שהיו עומדים שורה של כסף ושורה של זהב, ולא היו מערבים בשורה אחת בזיכי כסף ובזיכי זהב, אינו מחשש שמא יחזיר הכהן בזך ריק העשוי מזהב לאחר ששפך את דמו אל יסוד המזבח, ויקבל בזך מלא בדם העשוי מכסף, וקיימא לן שמעלים בקודש ואין מורידים, שאם כן אף כשלקח והחזיר בזך מאותו מין ממש [כגון שלקח זהב והחזיר זהב], יש לחוש שמא יחזיר בזך ששוה יותר ויקבל בזך ששוה מעט ונמצא שמוריד בקודש[סה]. ובהכרח שהטעם שלא היו מערבים בזיכים מכסף ומזהב בשורה אחת, הוא משום שכך נאה יותר.

אולם בירושלמי (פ"ה ה"ה) מבואר[סו], שהטעם שלא היו מערבים בזיכים של כסף ושל זהב בשורה אחת הוא, שאם היו מערבים בשורה אחת בזיכים של כסף עם בזיכים של זהב, יש לחוש שמא כהן רמאי יביא מביתו בזך של כסף ויחליפנו בבזך של זהב, שהואיל ומעורבים בשורה אחת אין הדבר ניכר. ולכן היו עושים שורה של בזיכי כסף ושורה של בזיכי זהב.

וכתב במראה הפנים (על הירושלמי סס ד"ה נפלגות), שהטעם שיש לפרש כפירוש זה, כיון שהוקשה לגמרא להלן (סס), שלא מסתבר שהטעם הוא משום מעלים בקודש ואין מורידים, שהרי לא הקפידו שיהיו כל הבזיכים שוים אותו דבר, ואם כן פעמים שמחזיר בזך ששוה הרבה ומקבל בזך ששוה מעט. ולכן יש לפרש, שהטעם שלא עירבו בשורה אחת בזיכי כסף ובזיכי זהב, הוא מחשש שמא יחליפנו כהן רמאי[סז].

מהו 'לא היו מעורבין'

לא היו מעורבין. בביאור דברי המשנה 'לא היו מעורבין', נאמרו כמה ביאורים, וכדלהלן:

א. הראשונים[סח] כתבו, שכוונת התנא לומר שלא היו מערבים בזיכי כסף ובזיכי זהב בשורה אחת, אלא היו עושים שורה של בזיכי כסף ושורה של בזיכי זהב. וביאר **המלאכת שלמה** (פ"ה מ"ה), שהיו עומדים שורה של זהב ולצדה שורה של כסף, ושוב שורה של זהב ולצדה שורה של כסף, ואין כוונת התנא כשאמר 'לא היו מעורבים', שלא לעשות שורה של כסף לצד שורה של זהב, אלא שבשורה עצמה יהיו הבזיכים רק מסוג אחד. עוד כתב, שיתכן שעמדו מספר שורות של כסף יחדיו, ולצדן מספר שורות של זהב.

ב. התפארת ישראל (סס יכין אות נט) כתב, ש'לא היו מעורבים', היינו שאפילו השורות לא היו מעורבות, כלומר, שלא היו מעמידים שורה של זהב בין שתי שורות של כסף, אלא כל השורות של כסף היו עומדות לבדן, וכל השורות של זהב היו עומדות לבדן, והטעם הוא משום נויס[סט].

ג. השפת אמת (ד"ה נח) כתב, שלכאורה קשה מדוע התנא הוצרך לומר 'לא היו מעורבים', הלא כבר אמר 'שורה שכולה כסף כסף' וכו', ואם כן ודאי שלא שכתב, שבאמירת ההלל היו עושים שלש הפסקות ותוקעים. האחת, ב'אהבתי כי ישמע ה'', והשניה עד 'מן המצר', והשלישית עד 'יהללוך'. ומבואר מדבריו, שאף שסובר כשיטת התוספות שבכל אמירת הלל היו תוקעים תשע תקיעות, מכל מקום, לא היו תוקעים גם בתחילת אמירת ההלל כמו שכתבו התוספות, אלא היו תוקעים בשלשה מקומות בתוך ההלל. ובמאירי (ד"ה קרלו) הביא שיטה זו. **סד. ראה** בבן יהוידע (ד"ה הפסח) שביאר על פי הסוד, מדוע כפל התנא 'שורה שכולה כסף כסף, ושורה שכולה זהב זהב'. **סה. כך** ביאר רש"י שם (ד"ה אין) את דברי הגמרא. אולם בשירי קרבן (על הירושלמי פ"ה ה"ה ד"ה מפני) הקשה על פירושו, מדוע כשמחזיר את הבזך הריק שהוא עשוי זהב ומקבל בזך מלא העשוי מכסף נחשב כמוריד בקודש, הלא בכל בזך יש דם מקרבן אחר, וכי מחמת שקודם לכן היה ביד הכהן בזך של זהב וכעת מקבל של כסף נאמר שמוריד בקודש. וראה שם מה שהקשה עוד על דבריו, וביאר את דברי הגמרא על דרך ביאור הירושלמי המובא בסמוך, עי"ש. **סו. כך** ביאר קרבן העדה (סס ד"ה מפני). **סז. וראה** בתוספות רי"ד להלן (סס ד"ה אילימא) שהביא את פירוש רש"י (סס ד"ה אין), שהטעם הוא משום שמוריד בקודש. וכתב שאין טעם זה נראה לו, אלא הטעם הוא משום שחוששים שכהן רמאי יחליף את הבזיכים, וכמבואר בירושלמי. ולהלן (ע"ב) בענין 'הטעם שלא היו מערבים בזיכים של כסף ושל זהב בשורה אחת', הארכנו בביאור דבריו. **סח. הריב"ן** (ד"ה ואם תאמר) והמאירי (ד"ה נכנסה). **סט. ובן** פירשו השפת אמת (ד"ה נח) בפירושו הראשון, והבן יהוידע (ד"ה הפסח).

סא. תפארת יעקב (על המצמיח סס), טוב ירושלים (על הירושלמי, פ"ה ה"ה) והמזבח אבנים (סי' מו אות ג). **סב. אולם** בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה אם) כתב, שהתקיעה האמורה במסכת תמיד היתה בתחילת הפרק, כשם שבהלל היו תוקעים בתחילתו [כמו שפירש רש"י], שאם לא היו תוקעים בתחילת ההלל נמצא שחסר ממספר התקיעות, עי"ש. וביישוב שיטת רש"י מקושיות התוספות, כתב הערוך לנר (נמוק' סס), שמה שהקשו התוספות מלשון המשנה 'ואם שנו שלשו אף על פי שלא שלשו מימיהן', אי אפשר להוכיח מלשון זה שכל כת מעולם לא התחילה לומר את ההלל בפעם השלישית, אלא כוונת התנא לומר, ששום כת לא סיימה את אמירת ההלל בפעם השלישית, ומכיון שהיו תוקעים בתחילת אמירת ההלל, נמצא שתקעו על אמירת ההלל בפעם השלישית תשע תקיעות. ועל מה שהקשו התוספות משיר של קרבן התמיד, כתב הערוך לנר שאין להביא ראיה משם, כיון שיתכן שדווקא בשיר היו תוקעים בתחילת כל פרק, אבל באמירת ההלל בעשיית הפסח היו תוקעים קודם אמירתו, כמו שמשמע מלשון משנתנו, 'נעלו דלתות העזרה תקעו הריעו ותקעו וכו', קראו את ההלל', דהיינו שמיד אחר שנעלו את דלתות העזרה היו תוקעים ומתחילים בקריאת ההלל. וראה שם עוד מה שהקשה על שיטת התוספות. ובשפת אמת (נמוק' סס) כתב ביישוב קושיא זו, שלדעת רש"י הטעם שהיו הלויים תוקעים בתחילת כל פרק בשיר, הוא כדי להפסיק בין פרק לפרק, אבל באמירת ההלל של עשיית הפסח, הואיל והיה נאמר ג' פעמים על ידי כל כת, נמצא שיש הפסקות בין הלל להלל, ולכן לא היו תוקעים בראשי הפרקים שבהלל אלא בתחילת כל אמירת הלל. **סג. וראה** בפירוש רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה הפסח)

היו מערבים בזיכי כסף ובזיכי זהב בשורה אחת. ומשום כך ביאר, שכוונת התנא היא שהבזיכים לא היו עשויים חציים כסף וחציים זהב, אלא היו או כולם כסף או כולם זהב.

האם בשחיטת קדשים עדיף שישחט ישראל

שחט ישראל וקבל הכהן. פירש רש"י (ד"ה שחט), שמה שנקט התנא 'שחט ישראל' אינו בדווקא, אלא אם ירצה לשחוט הרשות בידו. ומבואר בגמרא להלן (ע"ב), שהתנא נקט 'שחט ישראל', בכדי ללמדנו שהשחיטה כשירה בזר, ורק מקבלה ואילך מצוות כהונה. וכתב **השפת אמת** (ד"ה שחט), שלכאורה הטעם שבקרבן פסח היה שוחט ישראל, הוא כדי שיהיו הכהנים פנויים לעסוק בהקרבת הפסחים[ע].

ובמשנה במסכת זבחים (נא:) מבואר, שהשחיטה כשירה בזרים לכתחילה. ודרשו זאת בגמרא שם מן הפסוק 'ושחט את בן הבקר לפני ה' והקריבו בני אהרן הכהנים' וגו' (ויקרא ו ה), שדווקא מקבלה ואילך נאמר 'והקריבו בני אהרן הכהנים', אבל לגבי שחיטה נאמר 'ושחט', דהיינו אף ישראל. אמנם **הריטב"א** במסכת יומא (כה. ד"ה הרמב"ם) כתב, שעל אף ששחיטה כשירה בזר, מכל מקום לכתחילה מצוה לשחוט על ידי כהן.

ולגבי שחיטת קרבן פסח כתב רש"י במסכת זבחים (יד: ד"ה מ"ט), שבקרבן פסח היו רגילים לתת לישראל לשחוט. **ובשפת אמת** (ד"ה שמט) הביא, שבדברי הימים (ג' ל טז) לגבי פסח שעשה חזקיהו, נאמר 'הכהנים זרקים את הדם מיד הלוים', ופירש רש"י (דברי הימים שם), שאין לתמוה מדוע לא שחטו בעלי הקרבן, כיון שמבואר בפסוקים שם, שהיו הרבה מישראל שלא התקדשו, ולכן הלויים שחטו במקומם את פסחיהם. ומבואר מדבריו, שיש מצוה שבעלי הקרבן ישחטוהו[עא].

הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ד) כתב, 'שחט השוחט וקיבל הכהן'. וכתב **המחר"י קורקוס** (שם), שאין לתמוה מדוע כתב הרמב"ם 'שחט השוחט', ולא נקט את לשון המשנה 'שחט ישראל', לפי שלאחר מכן כתב הרמב"ם 'ומקטירן הכהן על גבי המזבח', וכוונתו שדווקא עבודות ההקרבה נעשות על ידי כהן, אבל שחיטה נעשית אף על ידי זר.

מדוע בקרבן התמיד היה המקבל עצמו מוליך את הדם ובקרבן פסח היה מעביר האחד לחבירו

נותנו לחבירו וחבירו לחבירו ומקבל את המלא ומחזיר את הריקן. מבואר במשנה, שהיו הכהנים עומדים שורות שורות, ומעבירים את הבזיכים המלאים בדם מאחד לשני. ובגמרא להלן (ע"ב) מבואר, שהטעם שעשו כן ולא היה הכהן המקבל מוליך בעצמו, הוא משום 'ברוב עם הדרת מלך' (משלי יד כח). **והקשה האור זרוע** (מ"ק סי' קטו), שבמשנה במסכת תמיד (ל:) מבואר לגבי שחיטת קרבן התמיד, שהכהן המקבל את הדם היה מוליכו בעצמו למזבח, ואם כן, מדוע בקרבן התמיד המקבל לא העביר את הדם לאדם אחר משום 'ברוב עם הדרת מלך'. [19/06/2018 אהרון]

ותירץ, שבהקרבת התמיד היה עסוקים כהנים רבים וכבר התקיים 'ברוב עם הדרת מלך', ולכן הכהן המקבל את הדם היה גם מוליכו למזבח. עוד כתב, שיתכן והתנא במסכת תמיד בא למעט שדווקא המקבל מוליך ולא השוחט, ולכן נקט 'וקבל המקבל ובא לו לזרוק'[עב].

ובשפת אמת (ד"ה שמט) כתב, שהטעם שהכהן המקבל את הדם לא היה אף מוליך, הוא משום שבאופן זה היו מסיימים את עבודות ההקרבה מהר יותר, כיון שאם המקבל היה מוליך בעצמו היה משתהה יותר. אמנם הביא, **שהרמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ד) כתב, שהטעם שעשו כן הוא כדי שרבים יתעסקו במצוה, וכתב השפת אמת, שמקור דבריו הוא הגמרא להלן (ע"ג), משום 'ברוב עם הדרת מלך'[עג].

האם גם אחר שנכנסה הכת השלישית היו נועלים את דלתות העזרה כמעשה הראשונה כך מעשה השניה והשלישית. בספר **ביתה יוסף** (על הרמב"ם, קרבן פסח פ"ו ה"ו)[עד] הסתפק, האם מה שנאמר במשנה 'כמעשה הראשונה כך מעשה השניה והשלישית', הוא גם לגבי נעילת דלתות העזרה, כלומר, האם אף אחר הכת השלישית היו נועלים את דלתות העזרה, כשם שהיו נועלים אחר הכת הראשונה והשניה, או שמא מאחר ועיקר דין נעילת הדלתות הוא כדי להחשיבן ככתות נפרדות, שעל ידי שהעומדים מחוץ לדלתות הנעולות אינם מצטרפים לכת הראשונה, נעשים ככתות נפרדות, ממילא בכת שלישית לא שייך דין זה, שהרי אין כת נוספת אחריה, ונשאר בצריך עיון[עה].

אמנם בטוב ירושלים (על הירושלמי, פ"ה ה"ה) כתב בפשטות, שהואיל והטעם שהיו נועלים את דלתות העזרה, הוא כדי שלא יכנסו הרבה בני אדם, הכת השלישית לא היתה נועלת את הדלתות.

מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן במקור דין אמירת ההלל והאם קריאתו מדאורייתא או מדרבנן

קראו את ההלל. מבואר במשנתנו, שבשעה ששחטו את הפסח היו קוראים את ההלל. וכתב **בחקרי לב** (סו"ס, סו"מ מ"ב סי' פז), שבדין אמירת ההלל בעשיית הפסח, נחלקו **הרמב"ם** והרמב"ן אם הוא מן התורה או מדברי סופרים[עו]. **שהרמב"ם** (ספר המצוות עשה ס) השיג על מה שמנה **הבה"ג** בכלל התרי"ג מצות גם מצוות שתיקנו חכמים, כגון נר חנוכה ומקרא מגילה וקריאת ההלל בי"ח ימים, וכתב הרמב"ם שלא ראוי למנות מצוות אלו בכלל תרי"ג מצות, כיון שלא נאמרו בתורה אלא חכמים תיקנו אותן. **והוסיף**, 'והשתכל ממי שישמע לשונם נאמרו לו למשה בסיני, וימנה קריאת ההלל ששבח בו דוד עליו השלום האל יתעלה שצוה בה משה'. ומבואר מדבריו, שלא יתכן לומר שאמירת ההלל היא דין תורה, מאחר שדוד המלך אמרו.

אולם הרמב"ן (השגות שם ד"ה והפליגה) השיב על דברי הרמב"ם, שהרי לדעת הרמב"ם (מפלה פ"ה ה"ח) תפילה היא מצוה מן התורה, אך את סדר התפילה תיקנו אנשי כנסת הגדולה, כמו שכתב הרמב"ם (שם ה"ד). ואם כן אף לגבי הלל יתכן לומר, שמן התורה נצטוו להלל ולשבח כפי רצונם, עד שבא דוד ותיקן להם סדר קבוע, ונמצא שאחר שתיקן דוד את סדר אמירת ההלל היא מצוה דאורייתא. ומבואר שלדעת הרמב"ן, אמירת ההלל היא מצוה דאורייתא[עז]. אמנם הביא, **שהמגילת אסתר** (ספר המצוות שם) הקשה על הרמב"ן, שדווקא תפילה היא מצות עשה, כיון שחכמים למדוה מפסוקים[עח], ולכן כאשר תיקנו אנשי כנסת הגדולה את נוסח התפילה מקיימים בנוסח זה את מצות תפילה. אבל הלל שאין בשום מקום גילוי שהוא מדברי תורה, מנין לנו לומר שעיקרו מדברי תורה, אלא שדוד המלך תיקן את הנוסח[עט].

וכתב החקרי לב, שמלשון הרמב"ן שם נראה שהוקשתה לו קושיא זו, ולכן כתב 'למה יתפלא על ההלל שנצטוה למשה בסיני', כלומר שמקור דין

ע. **וכן** נראה במאירי (ד"ה ופיגד) שכתב, שהפשט וניתוח הקרבן היה נעשה על ידי זרים, לפי שכל דבר שזרים כשרים לעשותו היה נעשה בזרים, כיון שהכהנים היו טרודים בעבודתם. **עא. וכן** מבואר בדברי רש"י לעיל (ז: ד"ה פסח), שהגמרא שם מקשה, מדוע מברכים על השחיטה 'אשר קדשנו במצוותיו וצונו על השחיטה', ולא מברכים 'לשחוט', ומשיבה, שאין המצוה מוטלת עליו לשחוט. ושוב מקשה 'פסח וקדשים מאי איכא למימר', ופירש רש"י, שבפסח וקדשים הבעלים נצטוו לשחוט, שנאמר (ויקרא ו ד) 'וסמך ידו ושחט'. ומבואר מדבריו, שבקרבן פסח ובקרבן יחיד יש מצוה לכתחילה לשוחטם על ידי הבעלים [ולפי זה יתכן לומר שהריטב"א שהובא לעיל הסובר שלכתחילה מצוה לשחוט על ידי כהן, אין זה אלא בקרבן צבור שבו מדובר בגמרא ביומא שם, אבל בקרבן פסח ובשאר קרבנות יחיד, מצוה לשחוט לכתחילה על ידי הבעלים]. וראה עוד בענין זה באור זרוע (מ"ק סי' רכד), במנחת חינוך (מצוה ה סוס"ק ח) ובמנחת ברוך (סו"ס, סי' יג). ובענין אם מותר לישראל לשחוט קדשים בשבת, עיין בחכם צבי (סו"ס, סי' מד ד"ה מסופקני) ובשאילת יעב"ץ (סו"ס, סי' מ"ג ד"ה ומ"ש) וכן ביוסף אומץ (סו"ס, סי' נג), שדנו בזה. ובשו"ת הרמ"א (סי' עו ד"ה ועוד מ"מ) כתב, שהרבה ישראלים וכהנים היו מתעסקים בפסח ומחללים שבת. והביא ראיה ממשנתנו שמבואר בה שישראל היה שוחט את הפסח, ובהמשך המשנה נאמר 'כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת', ומן הסתם כוונת התנא גם לכך שישראל היה שוחט את הפסח. ובבנין ציון (סו"ס, סי' פט) הוסיף, שאם לא כן נמצא שיש הבדל גדול בין מעשה הפסח בחול למעשהו בשבת, שהרי בשבת רק כהן היה שוחט את הפסח. וראה שם שהביא עוד ראיה לזה. **עב. ועל** פי זה הוכיח, שאדם הקונה את הוצאת ספר התורה מארון הקודש והחזרתו אליו ונתינתו לשליח הצבור, אין שליח הצבור יכול לטעון שזכותו להוציא ולהחזיר את ספר התורה, שהרי בסוגייתנו מבואר שהכהן המקבל את הדם כבר זכה בדם, ואף על פי כן נותן ביד אחר להוליכו משום 'ברוב עם הדרת מלך', ואם כן כל שכן בנידון זה ששליח הצבור לא זכה עדיין בספר תורה, יכול אחר להוציאו מארון הקודש ולתת אותו בידו, כדי לקיים 'ברוב עם הדרת מלך'. **עג. אמנם** הקשה על זה, שלגבי תקיעות של ראש השנה, פסק הרמ"א (או"ח סי' תקפה ס"ד), שראוי שהאדם שתוקע בתקיעות שתוקעים מיושב יתקע גם בתקיעות שתוקעים במוסף, כיון שהמתחיל במצוה אומרים לו גמור. ולכאורה עדיף שיתקע אדם אחר משום 'ברוב עם הדרת מלך'. ואכן הט"ז (שם סק"ו) כתב, שמנהג הרבה קהילות לחלק את המצוות, ואין השליח צבור תוקע אלא אדם אחר, הגם שהמתחיל במצוה אומרים לו גמור. וכתב שיש ללמד עליהם זכות, על פי מה שהביא הטור (שם) בשם בעל העטור (מ"ג דף נט:), שמנהג הראשונים שהיו זריזים במצוות ומחבבים אותם, שכל אחד נוטל מצוה אחת כדי ליטול שכרה. **עד. מובא** בספר הליקוטים (מהדורת פרנקל). **עה. וראה** ברע"ב (עדיות פ"ה מ"ו) שמשמע מלשונו, שאף אנשי הכת השלישית היו נועלים את הדלתות. **עו. בתחילת** דבריו הביא, שהרמב"ם בהלכות חנוכה (פ"ג ה"ו) כתב, 'ולא הלל של חנוכה בלבד הוא שמדברי סופרים, אלא קריאת ההלל לעולם מדברי סופרים בכל הימים שגומרין בהן את ההלל'. ומשמע לכאורה מדבריו, שגם אמירת ההלל שבעשיית הפסח הינה מדרבנן [וראה בראב"ד שם שהשיג על הרמב"ם וכתב, שלא כל אמירת הלל היא מדברי סופרים, אלא יש אמירת הלל שהיא מדברי קבלה, עיי"ש]. אולם כתב החקרי לב, שיתכן שאין כוונת הרמב"ם לאמירת הלל שבמקדש, או שכוונתו דווקא למה שכתב בהמשך הלכה זו, שישנם י"ח יום בשנה שבהם היחיד גומר את ההלל, ובימים אלה אמירת ההלל היא מדברי סופרים. אמנם כתב, שלכאורה מכיון שאמירת ההלל בעשיית הפסח הוא שיר של קרבן, ושיר של קרבן הלא הוא מדאורייתא, כמבואר במסכת ערכין (ט:), אם כן גם אמירת ההלל בעשיית הפסח הוא דין דאורייתא. אך כתב, שבגמרא שם מבואר, שאין אומרים שיר אלא על קדש קדשים, וקרבן צבור, וקבוע זמן. והרי קרבן הפסח הוא קדשים קלים, ואם כן אינו טעון שיר. עוד כתב, שבגמרא שם מבואר שאין אומרים שיר אלא על היין, והרי בקרבן פסח לא היו נסכים. וכמו שהקשו התוספות בסוגייתנו (ד"ה קרבנו). **עז. וראה** במנחת חינוך (מצוה שלד סוס"ק ז) שכתב, שמדברי הרמב"ן משמע שמן התורה יוצאים הלויים בכל שירה שהיא, כיון שדימה את אמירת ההלל לתפילה, וכיון שמן התורה אם אינו מתפלל כנוסח שתיקנו חכמי כנסת הגדולה יוצא, אף לגבי שירת הלויים, אם שרו שיר אחר יוצאים מדאורייתא. **עח. כמבואר** במסכת בבא קמא (נה:), שדורשים זאת מן הפסוק (שמות כג כה) 'ועבדתם את ה' אלהיכם'. **עט. וראה** במגילת אסתר שם שדחה את כל ראיות הרמב"ן ליסוד זה.

ההלל הוא הלכה למשה מסיני. אולם כתב החקרי לב, שדוחק לומר שמקור אמירת ההלל היא הלכה למשה מסיני, שהרי לא נמנתה הלכה זו בין שאר ההלכות שנאמרו למשה בסיני.

ומשום כך כתב, שלדעת הרמב"ם שאמירת ההלל היא מצוה דרבנן, אף אמירת ההלל בשעת עשיית הפסח היא מצוה דרבנן. והביא ראיה לכך, שבגמרא להלן (קיז.) נחלקו מי אמר את ההלל, האם משה וישראל בשעה שעלו מן הים, או דוד המלך, ומוכיחה הגמרא שמשה וישראל אמרוהו, מכך שלא יתכן שהיו מקריבים את פסחיהם ונוטלים את לולביהם ולא היו אומרים הלל[פ]. והלא אמירת ההלל של ימי הסוכות היא ודאי מדרבנן, ומכך שהגמרא כוללת את אמירת ההלל בימי הסוכות עם אמירת ההלל בשעת עשיית הפסח, משמע שאף אמירת ההלל בשעת עשיית הפסח היא מדרבנן. עוד כתב, שמכיון שלא מצאנו מקור בתורה לאמירת ההלל, וכמו כן בש"ס לא הוזכר מקור לכך מן התורה, בהכרח שדין אמירת הלל הוא מדרבנן.

עוד שיטות במקור דין אמירת הלל בעשיית הפסח

באחרונים הובאו עוד כמה מקורות לאמירת ההלל בשעת עשיית הפסח, וכדלהלן:

א. יש מהאחרונים[פא] שכתבו, שהמקור לאמירת ההלל בעשיית הפסח הוא תקנת נביאים, כמבואר בגמרא להלן (קיז.), שנביאים תיקנו לישראל שיהיו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבוא עליהם לישראל, וכאשר נגאלים אומרים אותו על גאולתם[פב].

ב. **המקדש דוד** (קדושין, סי' כה אות ג) כתב, שאמירת ההלל בשעת עשיית הפסח אינה אלא דין דרבנן, שהרי דווקא בקרבנות צבור נאמר דין אמירת שיר של קרבן, ואילו פסח שני הוא קרבן יחיד, ואף על פי כן היו קוראים בו את ההלל, כמבואר במשנה במסכת ערכין (י.). ואף פסח ראשון הגם שנחשב כקרבן ציבור, מכל מקום, הואיל ובא בלא נסכים, ומן התורה אין אומרים שירה אלא על היין, כמו שכתבו **התוספות** (ד"ה קלאו), יש לומר שאמירת ההלל בשעת עשייתו היא מדרבנן. ומה שמבואר במסכת ערכין (שם), שעשיית הפסח בכלל י"ב ימים שבהם היו מנגנים בחליל, לפי שאלו ימים שגומרים בהם את ההלל, יש לומר שאין זה אלא מדרבנן, ואינו מדין שיר של קרבן[פג].

ג. **בחידושי מרן רי"ז הלוי** (מהילת הל' קרבן פסח) הביא, **שבספרי זוטא** (נשא י י) דרשו מן הפסוק (שם) 'ותקעתם על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם' ש'ועל זבחי' היינו קרבן פסח שטעון תקיעה בחצוצרות. וכתב, שהואיל ומפסוק זה לומדים שהקרבנות המנויים בפסוק זה טעונים שיר, אף קרבן פסח הנלמד מפסוק זה לענין תקיעה בחצוצרות טעון שיר. ומבואר מדבריו, שאמירת ההלל בעשיית הפסח הוא דין דאורייתא[פד].

מי היה קורא את ההלל הלויים או ג' הכתות

שם. נחלקו הראשונים, מי היה קורא את ההלל בשעת עשיית הפסח. **רש"י** (ד"ה קלאו) כתב, שאנשי הכתות היו קוראים את ההלל בשעת עשיית הפסח[פה]. **אולם התוספות** (ד"ה קלאו) כתבו, שהלויים היו קוראים את ההלל בשעה שהיו ישראל שוחטים את פסחיהם[פו], והביאו ראיה **מהתוספתא** (פ"ד ה"ט) שמבואר שם, שהלויים היו קוראים את ההלל בשעת עשיית הפסח. ובביאור שיטת רש"י נאמרו כמה ביאורים באחרונים, וכדלהלן:

א. **האחרונים**[פז] כתבו, שלשיטת **רש"י והרע"ב** (פ"ה מ"ז) כוונת התוספתא שהיו הלויים קוראים את ההלל, ואנשי הכתות היו עונים אחריהם ראשי פרקים, ונמצא שגם אנשי הכתות היו קוראים את ההלל.

ב. **הערוך לנר** במסכת סוכה (נד. בשם ד"ה שייך, בא"ד לא) כתב, שאין כוונת רש"י שרק אנשי הכתות היו קוראים את ההלל, אלא אף הלויים היו קוראים את ההלל. ומה שכתב (שם נד: ד"ה ערב) 'וכל כת קוראה את ההלל שלש פעמים', נקט את לשון משנתנו, שהרי בדעת רבי יהודה נאמר במשנה 'מימיהם של כת שלישית לא הגיעו לאהבתי', ומלשון זה משמע שאנשי הכת היו אומרים את ההלל. ונמצא שלשיטת רש"י, גם אנשי הכתות וגם הלויים היו קוראים את ההלל.

ג. עוד ביאר, שהרי אף הלויים היו צריכים להקריב קרבן פסח, וכיון שאינם יכולים לעמוד בשעת אמירת ההלל על הדוכן, כיון שמצד הדין צריך האדם לעמוד על קרבנו בעת ההקרבה, לכן היו הלויים והכהנים נחלקים לג' כתות, ונמצא שבכל כת היו לויים שעמדו על קרבנותיהם, וזו כוונת רש"י שכל כת היתה קוראה את ההלל, דהיינו שהלויים שהיו בכל כת היו קוראים את ההלל.

ביאור הגרי"ז שלדעת רש"י בשעת עשיית הפסח גם הלויים וגם הכתות אמרו את ההלל

בחידושי מרן רי"ז הלוי (מהילת הל' קרבן פסח) כתב, שלשיטת **רש"י** שהכתות היו אומרים את ההלל, יש לבאר שדין הלל הנאמר בשעת שחיטת הפסח אינו מתורת שיר של קרבן, אלא שנאמר דין שהפסח טעון הלל בשעת עשייתו, כשם שהפסח טעון אמירת הלל בשעת אכילתו. ומשום כך אין אמירת ההלל שייכת ללויים כשאר שיר של קרבן, אלא הכתות שהם המקריבים של הפסח אומרים אותו. אמנם הקשה על שיטת רש"י כמה קושיות, וכדלהלן:

א. במשנה במסכת ערכין (י.) מבואר, שבי"ב ימים בשנה היה מנגנים בחליל לפני המזבח, ובין שאר הזמנים נמנו אף שחיטת פסח ראשון ושחיטת פסח שני, ומבואר שבשחיטת הפסח היו מנגנים בחליל. והרי דין חליל לכאורה אינו שייך אלא בשיר של קרבן, שדווקא בשיר של קרבן נאמר דין שירה בכלי, ואם נאמר שאמירת ההלל בשעת שחיטת הפסח הוא דין בפני עצמו של אמירת הלל בשעת עשיית הפסח, מדוע היו מנגנים בחליל.

ב. במשנתנו מבואר, שהיו תוקעים ומריעים ותוקעים בשעת עשיית הפסח, והלא תקיעות אלו היו בחצוצרות כשאר תקיעות של קרבנות[פח], ודין תקיעה בחצוצרות הוא דווקא בשעה שהלויים אומרים שירה, כמו שפסק **הרמב"ם** (כלי המקדש פ"ג ה"ה). **ובגמרא במסכת ערכין** (יג:) לומדים מן הפסוק 'ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם' (במדבר י י), גם דין תקיעה בחצוצרות בשעת הקרבת קרבנות, וגם דין שירת הלויים, ומבואר שדין תקיעה בחצוצרות נאמר דווקא בשעת שירת הלויים. והוסיף, **שבספרי זוטא** (שם) דרשו מ'ועל זבחי', זו זביחת הפסח. ומבואר ששחיטת הפסח טעונה תקיעה בחצוצרות מן התורה, והרי ודאי שמפסוק זה לומדים ששחיטת הפסח טעונה שיר כשאר קרבנות הנלמדים מפסוק זה, ואם נאמר שהלל הנאמר בשעת עשיית הפסח אינו מדין שיר של קרבן, מדוע היו תוקעים בשעת הקרבתו בחצוצרות.

ג. במשנה במסכת ערכין (י.) מבואר, שבשעת שחיטת הפסח היו מנגנים בחליל.

ופירש רש"י (שם ד"ה ונו' היה), שהלויים היו משוררים בפה את ההלל והחלילים מחללים. ומפורש בדבריו שהלויים היו אומרים את ההלל, ולכאורה רש"י סותר דברי עצמו.

וביאר הגרי"ז, שלשיטת רש"י בשחיטת הפסח נאמרו שני דינים: א. דין שיר של קרבן הנאמר על ידי הלויים כשאר קרבנות, ודין זה נלמד מ'על זבחי שלמיכם' האמור לגבי חצוצרות, ואף קרבן הפסח בכלל דין זה. ב. דין אמירת הלל בשעת עשיית הפסח שאינו מדין שיר של קרבן. ומקור דין זה מבואר בגמרא להלן (פה:), שלא יתכן שישראל שוחטים את פסחיהם ונוטלים את לולביהם ואינם אומרים הלל. וסובר רש"י שהם שני דינים נפרדים. אמירת ההלל מדין שיר של קרבן נאמר רק על ידי הלויים כשאר שיר של קרבן, ואילו הדין המיוחד של אמירת הלל בשעת עשיית הפסח נאמר על ידי הכתות המקריבות את הפסח, והלל זה דינו כאמירת הלל בשעת אכילת הפסח. ומשום כך כתב רש"י שאמירת הלל זה היא על ידי הכתות[פט]. אבל ודאי שאף הלויים אמרו את ההלל מדין שיר של קרבן הנלמד מ'על זבחי', ומחמת אמירת הלל זה היו מנגנים בחליל, כשאר קרבנות שנאמרו בפסוק זה.

פ. רש"י להלן (פה: ד"ה מפסח) ביאר, שכוונת הגמרא שהואיל ושחיטת הפסח ונטילת לולב הן מצוות, הרי הן טעונות אמירת הלל. **פא. תוספות** יום טוב (פ"ה מ"ז), מנחת חינוך (מצוה שלד אות יג), אור שמח (קרבן פסח פ"ח הי"ב). **פב. אולם** בקול הרמ"ז (פ"ה מ"ז) כתב, שאין ראיה מהגמרא שם שאף ההלל שהיה נאמר בשעת עשיית הפסח הוא תקנת נביאים, כיון שבגמרא שם מבואר, שנביאים תיקנו לישראל דווקא את אמירת ההלל שבכל זמן וכשנגאלים מצרה. ובזמן זה נכלל גם זמן אכילת הפסח, שאת ההלל שאומרים בשעה זו תיקנו נביאים לומר. אבל הלל שהיו אומרים בשעת עשיית הפסח הוא מדין שירה [לכאורה כוונתו שהואיל ואת ההלל שהיה נאמר בשעת עשיית הפסח אמרו הלויים, כמו שפירש שם, לכן הוא מדין שירה, ולא מדין אמירת הלל שתיקנו נביאים לאומרו]. וראה עוד בחקרי לב (או"ח, או"ח סי' פו), שדחה את הראיה מהגמרא להלן באופן אחר.

פג. והוסיף, שהגם שלשיטת התוספות (שם) שהלויים היו קוראים את ההלל, מכל מקום, קריאת ההלל בשעת עשיית הפסח היא מדרבנן. ואף שיר שאינו שיר של קרבן היה על ידי הלויים, כמו בשמחת בית השואבה שאין זה שיר של קרבן, ואף על פי כן הלויים היו משוררים, כמבואר במסכת סוכה (נא:), שכיון ששירה בפני עצמה נחשבת כעבודה, לכן היתה מושרת רק על ידי הלויים. עוד כתב, שמלשון המשנה להלן 'כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת', משמע שאף בשבת היו מנגנים בחליל בשעת אמירת ההלל, ולכאורה קשה שאם חיוב אמירת הלל זה הוא רק מדרבנן, כיצד התירו לנגן בחליל. וביאר, שכיון שניגון בחליל הוא רק איסור שבות, ממילא כאשר חייבו חכמים לומר הלל בשעת עשיית הפסח, נחשבת אמירת ההלל כעבודה מן התורה, ונאמרת רק על ידי הלויים, ולכך דוחה איסור שבות דרבנן. **פד. וראה** להלן בסמוך שהובא ביאור הגרי"ז בשיטת רש"י בזה. **פה. וכן** כתב במסכת סוכה (נד: ד"ה ערב). וכן כתב רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה קלאו) בפירושו הראשון. ובחדושי הגרי"ז (סטנסיל, ערכין י: ד"ה גרמנ"ס) כתב, שכן גם דעת התוספות במסכת ברכות (יד. ד"ה ימים). וכן פירש הרע"ב (פ"ה מ"ז). **פו. וכן** דעת הריב"ן (ד"ה קלאו), הרמב"ם (קרבן פסח פ"ח הי"ח), רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה ונעזר) בפירושו השני, תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה מקטו), תוספות רי"ד (ד"ה קלאו), הריטב"א (סוכה נד. ד"ה שייך) והמאירי (ד"ה קלאו). **פז. תפארת** ישראל (פ"ה מ"ה יכין אות מט), שושנים לדוד ובית דוד (על המצוות שם). **פח. כמבואר** בגמרא במסכת סוכה (נד.). **פט. בחידושי** רבי שמואל (אות קעט) כתב, שמדברי הגמרא להלן (שם) משמע כשיטת רש"י, שההלל שאמרו הכתות אינו מדין שיר של קרבן, אלא דין אמירת הלל בשעת עשיית הפסח. שהגמרא שם מקשה מה הטעם שפסח ראשון ופסח שני טעונים אמירת הלל בשעת עשייתם, ומשיבה, שלא יתכן שישראל ישחטו את פסחיהם ויטלו את לולביהם ולא יאמרו הלל. ואם אמירת הלל זה היא כשאר אמירת שיר של קרבן, מה הוקשה לגמרא מה טעם שאומרים את ההלל בשעת שחיטת הפסח, הלא אינו שונה משאר קרבנות, ובהכרח יש לומר שאמירת ההלל שעל ידי הכתות הוא דין מסוים של אמירת הלל בעשיית הפסח. אמנם צריך לומר שגם הלויים אמרו הלל, כמבואר בתוספתא. אולם כתב שמדברי התוספות בסוגייתנו (ד"ה קלאו) משמע, שאמירת ההלל היא מדין שיר של קרבן, שהרי הקשו שההלל היה נאמר על ידי הלויים, ואם כן קשה מה הגמרא שם מקשה מה הטעם שאומרים הלל בשעת עשיית הפסח, הלא אין הקרבת הפסח שונה מהקרבת שאר קרבנות שנאמרו בהם דין שירה.

אמנם כתב, שלפי זה נמצא שאמירת ההלל על ידי הלויים היא מדין שיר של קרבן, ואם כן, יכולים הלויים לומר שיר אחר, ומדוע נאמר **בתוספתא** (פ"ד ה"ט) שהלויים היו אומרים את ההלל בשיר. וכן רש"י במסכת ערכין (שם) פירש, שהלויים היו משוררים בפה את ההלל. ומשמע לכאורה שהלל זה הוא משום הדין שהפסח טעון אמירת הלל בעשייתו. וכתב, שבמשנה בערכין (שם) מבואר, שבי"ב ימים בשנה היו מנגנים בחליל לפני המזבח, ומבואר בגמרא שם שהטעם שדווקא בימים אלו היו מנגנים בחליל, הוא כיון שבימים אלו היחיד גומר בהם את ההלל. ויש לבאר דברי הגמרא על פי **הירושלמי** (סוכה פ"ה ה"ו) שלמדו מן הפסוק (ישעיה ל כט) 'ושמחת לבב כהולך בחליל' שכל זמן שהחליל נוהג ההלל נוהג. ומבואר ברש"י בערכין (שם), שבשאר הימים היו הלויים מנגנים בשאר כלים, אבל בי"ב ימים אלו היו מנגנים בחליל[צ], כיון שהשיר של קרבן באותם הימים היה הלל. אבל בשאר הימים שהיה שיר אחר לא היו מנגנים בחליל, אלא היו מנגנים בכלים אחרים. ויש לבאר דברי רש"י, שדין נגינה בחליל נאמר דווקא בזמן שהשיר של הקרבן הוא הלל, וכשהלויים משוררים בפיהם את ההלל, צריך השיר להיות בכלי על ידי חליל[צא].

ועל פי זה ביאר, שכוונת הגמרא שם לומר שהואיל ובאותם י"ב ימים היחיד גומר את ההלל, על כן גם השיר של קרבן באותם ימים הוא הלל, וכיון שהשיר הוא הלל, ממילא היו מנגנים בחליל בשעת אמירת ההלל. וזו כוונת רש"י שם שכתב שבאותם י"ב ימים היו הלויים משוררים בפה את ההלל והחלילים מחללים. ולפי זה מובן מדוע היו הלויים אומרים את ההלל בשעת עשיית הפסח, כיון שעל אף שעיקר הדין שפסח טעון אמירת הלל בעשייתו לא נאמר על השיר של הלויים, אבל אף שיר זה היה הלל כשאר י"ב ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל. ולכן אף הלויים היו אומרים אותו בשעת עשיית הפסח[צב].

מדוע היו אומרים הלל בעשיית הפסח הרי 'אין אומרים שירה אלא על היין' והפסח בא בלא נסכים

שם. הקשו **התוספות** (ד"ה קרא), מדוע הלויים היו אומרים את ההלל בשעת עשיית הפסח, הלא במסכת ברכות (לה.) ובמסכת ערכין (יא.) מבואר, ש'אין אומרים שירה אלא על היין', כלומר, שדווקא על קרבן שבא עם ניסוך היין אומרים שירה, אבל פסח בא בלא נסכים, ואם כן מדוע היו אומרים את ההלל. עוד הקשו, שבגמרא במסכת שבועות (יד.) מבואר, שהיו מקדשים את העזרות בשני קרבנות תודה ובשיר, והלא אף שם לא היה יין ומדוע היה שיר[צג]. **ותירצו**, שהכלל שאין אומרים שירה אלא על היין נאמר דווקא לגבי הקרבת קרבן, כלומר, שבשעת הקרבת קרבן אין אומרים שירה אלא אם יש בו ניסוך יין[צד], כיון שיין משמח אלהים ואנשים, ועיקר שתיה ושמחה היינו בשעת אכילה. ומשום כך גם בקרבן שהוא אכילת גבוה דווקא כשבא עם היין אומרים שירה. אולם שלא בשעת הקרבה אומרים שירה גם לא על היין. ומשום כך בשעת עשיית הפסח, וכן כשהיו מקדשים את העזרות, היו אומרים שירה הגם שלא היה אז ניסוך היין[צה].

והקשו האחרונים[צו] על דבריהם, מהגמרא במסכת ערכין (שם) שדורשת מפסוק שהבאת הביכורים טעונה שירה, ומקשה שאין אומרים שירה אלא על היין, והרי בהבאת ביכורים אין יין. ומשיבה, שמדובר באופן שמביא ענבים ודורך אותם ונמצא שמביא ביכורים מן היין, ואם כדברי התוספות שהדין שאין אומרים שירה אלא על היין נאמר דווקא בשעת הקרבת קרבן, מה הגמרא מקשה על ביכורים שאין אומרים שירה אלא על היין[צז]. וביישוב קושיא זו נאמרו כמה תירוצים, וכדלהלן:

א. האחרונים[צח] תירצו, שבגמרא במסכת ערכין (שם) מבואר, שרב מתנה לומד ששיר של קרבן הוא מן התורה, מהפסוק (דברים כח מז) 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב', ומאותו פסוק לומד בגזירה שוה שהבאת ביכורים טעונה שירה, שנאמר לגבי ביכורים (שם כו יא) 'ושמחת בכל הטוב', מה 'טוב' האמור בפסוק לעיל היינו שירה, אף 'טוב' האמור בביכורים היינו שירה. וכיון שלומדים מקרבנות בגזירה שוה שהבאת ביכורים טעונה שירה, לומדים גם ששירה זו אינה נאמרת אלא על היין, כשם שבקרבנות אין אומרים שירה אלא על היין. ומשום כך מקשה הגמרא, כיצד אומרים שירה בהבאת ביכורים, הלא אין אומרים שירה אלא על היין[צט].

ב. **הרש"ש** (שם ד"ה מימי) תירץ, ששירת ביכורים היא שירת קרבנות כיון שטעונים תנופה, וגם קרבן בא עמהם[ק]. ומשום כך מקשה הגמרא, מדוע אומרים שירה בהבאת ביכורים, הלא זה קרבן הבא בלא יין.

ג. **באבני נזר** (שו"ת, או"ח סי' כג אות ד) כתב, שכדברי התוספות שהדין שאין אומרים שירה אלא על היין נאמר דווקא בהקרבת קרבן, מבואר בגמרא במסכת ערכין (יא:), שבגמרא שם מבואר שלדעת ריש לקיש אומרים שירה אף שלא על קרבן, ומקשה הגמרא שאם כן אף בעולת נדבה יאמרו שירה, ומשיבה שאם יאמרו שירה בעולת נדבה יצא מזה מכשול. ופירש **רש"י** (שם ד"ה נפקא), שאם תהיה רשות לומר שירה בעולת נדבה, פעמים שלא יאמר שירה אף בעולת חובה, ולכן לא אומרים שירה בעולת נדבה כלל. ולפי זה יש לבאר את דברי התוספות, שדווקא בהקרבת קרבן אין אומרים שירה אלא על היין, לפי שאם יאמר שירה שלא על היין יצא מכך מכשול, שכאשר יביא קרבן עם יין יאמר שהשירה רשות, ולכן אין אומרים שירה אלא על היין. אך בשאר דברים שאינם קרבן אין לחוש למכשול זה, ולכן אומרים שירה אף שלא על היין. ועל פי זה מתיישבת הקושיא מביכורים, שהואיל וביכורים נלמדים בגמרא שם (ע"ב) בגזירה שוה מקרבנות שטעונים שירה [כמבואר לעיל (אות ב)], ממילא דינם כקרבנות שמחויבים בשירה. ולכן מקשה הגמרא כיצד אומרים שירה בהבאת ביכורים, הלא הם באים בלא יין ואין אומרים שירה אלא על היין, ובזה שייך שיבוא לידי מכשול, שאם כשאין יין יאמר שירה, פעמים שכאשר יביא יין יאמר שהשירה רשות ולא יאמר שירה.

ד. **בחידושי רבי אריה לייב** (מ"ב סי' יג) כתב, שיש לדון האם הדין שאין אומרים שירה אלא על היין, פירושו שמחיובי הקרבן הוא אמירת שירה, אלא שכשבא בלא יין אי אפשר לומר שירה. או שמא אין השירה מחיובי הקרבן, אלא היין הוא המחייב של השירה, דהיינו הנסכים הם המחייבים את השירה[קא]. וכתב שעל פי זה יש לבאר דברי התוספות, שבקושייתם סברו, שהדין שאין אומרים שירה אלא על היין הוא תנאי באמירת שירה [כצד השני], כלומר, שאמירת שירה היא רק על היין, ולפי זה אין חילוק בין שירה לשירה, ולכן הקשו מדוע

וביאר, שלשיטת התוספות, כוונת הגמרא שם להקשות מה הטעם שהיו אומרים הלל בפסח שני, שהרי אמירת ההלל היא מדין שיר של קרבן, וכיון שפסח שני התמעט מאמירת הלל בשעת אכילתו, כמבואר בגמרא שם, ממילא אף השיר של קרבן אינו צריך להיות הלל, ורק בפסח ראשון שיש בו אמירת הלל בשעת אכילתו, יש סברא לומר שגם השיר שלו הוא הלל. ומשיבה הגמרא, שמכל מקום השיר של קרבן פסח הוא הלל, ולכן אף בפסח שני אומרים את ההלל בשעת עשייתו.

צ. מלשון רש"י שם לא נתבאר אם באותם י"ב יום היו מנגנים רק בחליל או גם בשאר כלים. אולם ברש"י במסכת סוכה (נ: ד"ה עיקר) מבואר, שמלבד מה שהיו מנגנים בשאר כלים, נוסף עליהם גם חליל. אולם הערוך לנר (שם נדפ"י ד"ה בשיר) כתב, שמלשון הרמב"ם (כלי המקדש פ"ג ה"ז) נראה, שבכל יום היו מנגנים בחליל, ומה שאמרו במשנה במסכת ערכין, שבי"ב ימים היו מנגנים בחליל לפני המזבח, היינו שבכל הימים היו המנגנים בחליל עומדים בין שאר המנגנים בשאר כלים, אולם אותם י"ב יום היו מנגנים בחליל עומדים בנפרד לפני המזבח. ומדויק כן בלשון המשנה שם, 'ובשנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח'.

צא. וכתב שדין זה נלמד הוא בהלכה למשה מסיני, או שלומדים זאת מהמבואר בירושלמי הנ"ל, שחליל והלל הוקשו זה לזה. ומשמע מדברי רש"י שם, שבי"ב ימים אלו השיר של קרבן היה ההלל. אולם בליקוטי הלכות (תמיד פ"ז זפח תוד"ה דנסכים) הקשה, שברש"י במסכת סוכה (נ: ד"ה בשיר, ד"ה נפקא) מפורש, שגם בי"ב ימים אלו אמרו הלויים את השיר שהיו אומרים כל השנה, אלא שבימים אלו היו מנגנים בחליל, עיי"ש.

צב. ובשיעורי רבי דוד פוברסקי (תוס' תלה) הביא, שהאור שמח (קרבן פסח פ"ו ה"ג) הקשה על שיטת רש"י, שבפסח שעשה יאשיהו נאמר (דברי הימים ב' לה טו) 'והמשררים בני אסף על מעמדם', ומבואר שבשעת עשיית הפסח היו הלויים שרים את ההלל. וכתב רבי דוד פוברסקי, שלשון התוספתא (שם) הוא 'וגומרין הלל בשורה', ואילו התוספות במסכת סוכה (שם. ד"ה שיר) גרסו 'ואומרים את ההלל בשיר'. וצריך לומר, שלפי רש"י הגירסא היא 'וגומרין הלל בשורה', דהיינו שחיוב אמירת ההלל בשעת עשיית הפסח הוא על ישראל, וללויים היה חיוב לאומרו מדין שיר של קרבן. ונמצא שישראל אמרו את ההלל מדין אמירת ההלל בשעת עשיית הפסח, ואילו הלויים אמרוהו מדין שיר של קרבן.

צג. וכתב הצל"ח (תמוה שם), שקושיית התוספות היא דווקא לשיטתם שההלל היה נאמר על ידי הלויים ולא על ידי אנשי הכתות, דהיינו שההלל היה נאמר בתורת שיר של קרבן. אבל אם אנשי הכתות היו אומרים אותו לא קשה קושיא זו, כיון שהדין שאין אומרים שירה אלא על היין נאמר דווקא על שירת הלויים. והביא ראיה לזה, שהרי התוספות לא הקשו כן על שמונה עשר יום שהיחיד גומר בהם את ההלל, אלא רק לאחר שהביאו את התוספתא, שמבואר בה שהלויים היו אומרים את ההלל בעשיית הפסח, הוקשה להם שאין אומרים שירה אלא על היין. וכן כתב בחקרי לב (או"ח מ"ג סי' פז ד"ה וכן). והוסיף, שמשום כך לשיטת רש"י (ד"ה קרא) שאנשי הכתות היו אומרים את ההלל, לא קשה קושיא זו. והרש"ש (ערכין יא. ד"ה מיני) כתב, שמרש"י במסכת סוכה (נ: ד"ה בשיר) משמע, שגם בערב פסח היו מנגנים בחליל בשעת ניסוך היין של קרבנות התמיד. ובעבודת הפסח (נתוס' שם) ביאר דבריו, שרש"י סובר שלעולם אין אומרים שירה אלא על היין, והטעם שאמרו את ההלל בעשיית הפסח, הוא משום שהיו אומרים אותו בשעה שהיו מנסכים את היין של קרבנות התמיד של ערב פסח.

צד. המאירי במסכת ברכות (לה. ד"ה בענין) ביאר יותר, שהדין שאין אומרים שירה אלא על היין נאמר דווקא בהקרבת קרבן, שאין הלויים שעומדים על הדוכן אומרים שירה, לא בשעת שחיטה ולא בשעת זריקת הדם ולא בשעת ניסוך המים, אלא בשעת ניסוך היין. אבל שלא בשעת הקרבת קרבן אומרים שירה גם כשאין ניסוך יין. ובזה ראיה לכך מימי יהושפט, שבאו בני מואב ובני עמון להילחם בישראל, נאמר בדברי הימים (כ' יט) 'ויקמו הלוים מן בני הקהתים ומן בני הקרחים להלל לה' אלהי ישראל בקול גדול למעלה'. ומבואר שאמרו הלויים את ההלל הגם שלא היה שם ניסוך היין.

צה. וכן כתבו התוספות במסכת ברכות (לה. ד"ה שמעון), הרשב"א (שם ד"ה מנין) והמאירי (שם ד"ה בענין).

צו. רש"ש (ערכין יא. ד"ה מיני), **מנחת חינוך** (מצוה שצד אות יג), **חקרי לב** (שו"ת, או"ח מ"ג סי' לח) **ואבני נזר** (שו"ת, או"ח סי' כג אות ד בהגהה).

צז. ובמנחת חינוך (מצוה שצד אות יג) הקשה עוד, מדוע הגמרא בסוגייתנו אינה מקשה מדוע אומרים את ההלל בעשיית הפסח, הרי אין אומרים שירה אלא על היין, כשם שמקשה על דין שירה בהבאת ביכורים. וכתב, שאם בעשיית הפסח בני ג' הכתות היו אומרים את ההלל ולא הלויים כדעת התוספות, מובן מדוע לא הוקשה לגמרא קושיא זו כשם שהוקשה לה לגבי ביכורים, שהרי אם אנשי הכתות היו אומרים את ההלל אינו בא בתורת שירה, ולכן אף בלא יין אומרים אותו. אמנם הקשה על הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"י) שפסק, שהלויים אומרים את ההלל בעשיית הפסח, מדוע הגמרא אינה מקשה שאין אומרים שירה אלא על היין, כשם שהקשתה על ביכורים.

צח. דרשות החתם סופר (ח"ב עמ' רמ, דרוש לשבת הגדול שנת תקנט), **חקרי לב** (שו"ת, או"ח מ"ג סי' לח) **ואבני נזר** (שו"ת, או"ח סי' כג אות ד).

צט. אמנם באבני נזר (שו"ת, או"ח סי' כג אות ד) דחה תירוץ זה, שהואיל ולומדים שירה בביכורים משירה בקרבנות, ממילא אף בביכורים אין אומרים שירה אלא על היין, לפי שהיינו יכולים ללמוד שירה בביכורים משירה בשעת עשיית הפסח, שאז אמרו שירה אף שלא על היין.

ק. וראה בדרשות החתם סופר (ח"ב עמ' רמ, דרוש לשבת הגדול שנת תקנט) שהביא תירוץ זה בשם ספר קרבן אשם, אך כתב שדוחק לתרץ כן, כיון שביכורים אינם נחשבים אכילת מזבח.

קא. וראה שם שהביא ראיות שניסוך היין הוא המחייב של השירה,

היו הלויים אומרים את ההלל, הלא הפסח בא בלא נסכים. אמנם בתירוצם סברו, שכאשר המחייב של אמירת השירה הוא קרבן [כצד הראשון] אזי צריך שיהיה יין בכדי להתחייב באמירת שירה. ומשום כך תירצו, שדווקא בשעת הקרבה אין אומרים שירה אלא על היין, לפי שהמחייב של השירה בשעת הקרבה הוא ניסוך יין, אמנם שלא בשעת הקרבה אומרים שירה אף בלא יין.

אוצר החכמה

וביישוב הקושיא מהבאת ביכורים, שמבואר במסכת ערכין שאומרים שירה בשעת הבאתם, כתב, שבגמרא במסכת ערכין (יא:) מבואר, שלדעת ריש לקיש אומרים שירה שלא על הקרבן. ופירש רש"י (סד ד"ה נפקא), ששירה זו אינה חובה אלא רשות. **ובירושלמי** (מעשיר פ"ד ה"ה) מובא, שנחלקו ריש לקיש ורבי יוחנן אם אומרים שירה בלא נסכים, שלדעת ריש לקיש אומרים והיא שירת רשות. והרי זה ודאי שאין כוונת ריש לקיש שיכול לומר שירה בלא עבודה כלל, ובהכרח שלשירת רשות זו יש דין שירה ונחשבת כעבודה, ולכך לוי הממונה על השערים ששר אותה דינו במיתה[קב], ונמצא לפי זה שישנה שירה שלא על היין, ומכל מקום יש לה דין שיר של קרבן. ומוכח מזה שדין שירה על היין, פירושו, שקרבן הטעון שירה אין השירה נאמרת בלא יין. אבל שירה של רשות נאמרת אף שלא על היין.

ולפי זה יש לבאר דברי התוספות, שהדין שאין אומרים שירה אלא על היין, היינו שכשהדבר טעון שירה אזי אין שירה אלא על היין, אבל קידוש העזרות אינו טעון שירה, אלא הוא שיר של רשות, ולכן היה נאמר אף שלא על היין. וכמו כן בשעת עשיית הפסח אין הפסח טעון שירה, אלא הוא דין חדש של שירה שהיו אומרים בשעת עשיית הפסח, ולכן היה ההלל נאמר אף שלא על היין. וכתב שעל פי זה מיושבת הקושיא, מדוע בשיר של ביכורים מקשה הגמרא כיצד אמרו שירה בלא יין. לפי שמבואר בגמרא שם שביכורים טעונים שירה, והרי דבר הטעון שירה אין אומרים בו שירה אלא על היין, ולכן הוקשה לגמרא כיצד אמרו שירה בלא יין[קג].

מתי היו קוראים את ההלל בשעת שחיטת הפסח או אף בשעת הקרבתו

שם. באבני נזר (סוס"ת, סוס"ח סי' כג אות ד) דייק ממשנתנו, שלאחר ששנה התנא את סדר שחיטת הפסח וזריקת דמו, אמר, 'קראו את ההלל'. ומשמע שקריאת ההלל היתה בשעת שחיטה וזריקה, אבל בשעת הקרבת הפסח לא היו קוראים את ההלל[קד].

אולם הרמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ח) כתב, 'וכל זמן שהן שוחטין ומקריבין קוראים הלויים את ההלל, אם גמרו ההלל ועדיין לא שלמה הכת מלהקריב, שונים, ואם שנו ולא שלמו להקריב, משלשין'. ומשמע מדבריו, שאף בשעת הקרבת הפסח היו קוראים את ההלל[קה].

ובעבודת הפסח (ד"ה קרבו - השני) כתב, שמלשון **רש"י** (ד"ה סח, ד"ה ואם) משמע, שהיו קוראים את ההלל דווקא בשעת שחיטת הפסח[קו]. אמנם מפירוש רש"י במסכת ערכין (י. ד"ה ואם היה) משמע, שהיו קוראים את ההלל כל זמן הקרבת הפסח, שכתב 'ובשעת הקרבה היה שיר זה'.

וכתב שיתכן לומר, שאמירת ההלל על ידי אנשי הכתות היתה בשעת שחיטת הפסח[קז], אך אמירת ההלל על ידי הלויים היתה אף בשעת הקרבת הפסח.

מחלוקת ראשונים בביאור דברי המשנה 'אע"פ שלא שלשו מימיהם'

אם גמרו שנו ואם שנו שלשו אע"פ שלא שלשו מימיהם. נחלקו הראשונים בביאור דברי התנא 'אע"פ שלא שלשו מימיהם'. רש"י במסכת סוכה (מד: ד"ה ערב) פירש, ששלשת הכתות היו גומרים את ההלל, אלא ששתי הכתות הראשונות היו קוראים אותו ג' פעמים, ואילו הכת השלישית לא היתה מסיימת את אמירת ההלל בפעם השלישית. **אולם התוספות שם** (מד. ד"ה שייר) כתבו, שמלשון המשנה 'קראו את ההלל, אם גמרו שנו ואם שנו שלשו, אע"פ שלא שלשו מימיהם', משמע שאפילו הכת הראשונה לא התחילה לומר את ההלל בפעם השלישית[קח].

אולם הערוך לנר (נמוק' סח) כתב, שאין כוונת רש"י ששתי הכתות הראשונות היו מסיימות את אמירת ההלל בפעם השלישית, אלא היו מתחילות את אמירת ההלל בפעם השלישית, ומעולם לא סיימו את אמירתו[קט].

הטעם שהכת השלישית לא הגיעו לאהבתי כי ישמע ה'

רבי יהודה אומר מימיהם של כת שלישית לא הגיעו לאהבתי כי ישמע ה' מפני שעמה מועטין. פירש רש"י (ד"ה לא), שלדעת רבי יהודה הכת השלישית מעולם לא הגיעה ל'אהבתי כי ישמע ה'' (תהלים קטז ו) אפילו בפעם הראשונה. וביאר **המהרש"א** (מ"ב ד"ה לפהנמי), שהרי בעשיית הפסח היו ג' כתות, ובכל אחת מהן היו לפחות שלושים בני אדם, כמבואר להלן (ע"ב), וכל זה רמוז בפסוקים שלפני 'אהבתי כי ישמע ה''. שנאמר שם (קטו טז-יג) 'ישראל בטח בה' עזרם ומגנם הוא', 'בית אהרן בטחו בה' עזרם ומגנם הוא', 'יראי ה' בטחו בה' עזרם ומגנם הוא', 'ה' זכרנו יברך יברך את בית ישראל יברך את בית אהרן', 'יברך יראי ה''. שבכת הראשונה היו שלושים בני אדם, עשרה כנגד בית ישראל, עשרה כנגד בית אהרן ועשרה כנגד יראי ה', והיא כנגד קהל עדה וישראל האמורים בפסוק (שמות יב ו). וכנגד הכת השניה נאמרו הפסוקים, 'ה' זכרנו יברך יברך את בית ישראל יברך את בית אהרן יברך יראי ה''. וכיון שבשתי כתות אלו היו שלושים בני אדם כנגד קהל עדה וישראל, לכן אמרו את ההלל ג' פעמים. ועליהם נאמר (תהלים קטו יד) 'יוסף ה' עליכם', שלא תשלוט בהם עין הרע לפי שהיו מרובים.

אולם הכת השלישית הגם שטעונה שלושים בני אדם, מכל מקום, לא היו בה שלושים, לפי שלא היו בה יראי ה', כיון שמבואר בברייתא להלן (סה.) שהיתה נקראת כת עצלנית. ומפני שהיו בני אותה כת מועטים, לא נאמר עליהם 'יוסף ה' עליכם' וגו'. אבל על כל פנים נכללה כת זו עם שתי הכתות הראשונות, ולא היה בהם עין הרע, וזה מה שנאמר (קטו יח) 'ואנחנו נברך יה' וגו', כלומר, שאף הכת השלישית, הגם שנחשבת עצלנית, מכל מקום היא בכלל 'נברך יה'. וזו כוונת התנא כשאמר שהכת השלישית לא הגיעה לומר 'אהבתי כי ישמע ה'', לפי שהיו מועטים.

ובקול הרמ"ז (פ"ה מ"ז) כתב, שכיון שהכת השלישית היתה נקראת כת עצלנית, בדין הוא שלא הגיעה לומר 'אהבתי כי ישמע ה'', לפי שאוהבי ה' זריזים לקיים מצוותיו.

ובעיון יעקב (על עין יעקב, ד"ה נפ) הוסיף, שמצאנו שהזריז במצוות נקרא אוהב ה', שהרי אברהם אבינו היה זריז במצוות, שהזדרז בעקידת יצחק, שנאמר (בראשית כב ג) 'וישכם אברהם בבוקר'. ועליו נאמר (ישעיה מא ח) 'זרע אברהם אוהבי'.

הטעם שאנשי הכת השלישית לא הוצרכו לגמור את אמירת ההלל

שם. הר"ן להלן (על הרי"ף וחידושים קיח. ד"ה מתני) כתב בשם **רב האי גאון** (תשובות הגאונים שערי תשובה סי' קנ), שאין מברכים על ההלל שאומרים בליל פסח [ליל הסדר], לפי שאין אנו קוראים אותו מדין 'קריאת הלל', אלא מדין 'אמירת שירה'. וביאר **בחידושי מרן רי"ז הלוי** (תשובה פ"ג ה"ו), שבאמירת הלל ישנם שני דינים: א. הלל שנאמר בתורת שירה כמו הלל שאומרים בליל פסח, שהפסח טעון אמירת הלל באכילתו, ועל אמירת הלל זה לא נתקנה ברכה. ב. דין אמירת הלל בי"ח ימים שהיא מצוה מדברי סופרים, והוא נאמר מדין 'קריאת ההלל' ולא מדין 'שירה'. ועל אמירת הלל זה נתקנה ברכה כמו כל מצוות חכמים. והביא, **שבתוספתא** (מנחות פ"ו ה"ו) מבואר, שהלל, שבח ותפילה מעכבים זה את זה[קי], כלומר, שצריכים לומר דווקא הלל שלם ולא חצי הלל. והביא הרי"ז הלוי את שיטת רבינו יונה במסכת ברכות (יד. ד"ה ורבינו) שכתב בשם **רבינו תם**, שמברכים על ההלל שנאמר בליל פסח הגם שלא היו גומרים אותו. וכתב שלכאורה קשה על דבריו, במה שונה הלל זה שמברכים עליו הגם שלא אומרים את כולו, משאר הלל שלא מברכים אלא אם גומרים אותו, כמבואר בתוספתא.

וביאר על פי דברי רב האי גאון, שהלל הנאמר בליל פסח אינו נאמר בתורת 'קריאת ההלל' אלא בתורת 'שירה', ודווקא בהלל הנאמר בתורת קריאה אמירת כולו מעכבת, אולם בהלל הנאמר בתורת שירה אין אמירת כולו מעכבת, ולכן לדעת רבינו תם מברכים על הלל זה הגם שלא גומרים אותו.

ועל פי זה ביאר, מדוע אנשי הכת השלישית שלדעת רבי יהודה מעולם לא הגיעו לומר 'אהבתי', לא הוצרכו להשלים את אמירת ההלל, כיון שגם אמירת ההלל שבשעת עשיית הפסח אינו נאמר בתורת קריאה אלא בתורת שירה, ומכיון שלא הגיעו לומר 'אהבתי' נחשב מקצת הלל ככולו, ולא היו צריכים לגומרו[קיא].

מדוע הכהנים היו מדיחים את העזרה הרי לכאורה זו עבודת הלויים

אלא שהכהנים מדיחים את העזרה שלא ברצון חכמים. מבואר במשנה, שהכהנים היו מדיחים את העזרה בשבת שלא ברצון חכמים. ובמשנה במסכת ערכין (יג:) מבואר, שלוי קטן אינו נכנס לעזרה לעבוד. ופירש רש"י (שם

עיי"ש. **קב. כמבואר** במסכת ערכין (שם). **קג. וראה** עוד בחידושי רבי שמואל (סי' יז) שהאריך בנידון זה. **קד. וכתב**, שמשום כך אין ההלל הנאמר בשעת עשיית הפסח נחשב כשיר של קרבן, כיון שאינו נאמר בשעת הקטרתו אלא בשעת עשייתו. ובכך מבוארים דברי התוספות (ד"ה קרבו) שכתבו, ששלא בשעת הקרבה אומרים שירה אף לא על היין, עיי"ש. **קה. וכן** כתב המאירי (ד"ה קרבו), שבעוד שהיו שוחטים ומקריבים את פסחיהם, הלויים היו קוראים את ההלל על הדוכן. **קו. וכן** משמע מלשון המשנה במסכת ערכין (י.), שהיה החליל מכה לפני המזבח 'בשחיטת פסח ראשון'. ופירש רש"י שם (ד"ה בשחיטת), שהיה החליל מכה בשעה שהיו קוראים את ההלל בעזרה, דהיינו בשעת שחיטה, כמבואר במשנתנו. **קז. ובלשון** הגמרא להלן (נה:), 'אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל'. **קח. וכן** משמע במאירי (ד"ה קרבו). **קט. וראה** לעיל [בענין 'מי היה קורא את ההלל הלויים או ג' הכתות'] שיישב לפי זה את קושיית התוספות שם על פירוש רש"י. **קי. וביאר** המנחת ביכורים (על המוספתא שם), ש'הלל' היינו כל סדר ההלל, שאם אינו יודע לומר מקצתו לא יאמר כלל, וכן תפילה היינו י"ח ברכות של תפילת שמונה עשרה, שאם אינו יודע לומר מקצתן לא יתפלל כלל. ו'שבח' יתכן שפירושו סמיכת גאולה לתפילה שחובה היא. **קיא. ואכן** במהר"ץ חיות (ערכין י: ד"ה יפיפה) כתב, שודאי היו מברכים על קריאת ההלל בשעת

ד"ה מין), שקטן אינו נכנס לשום עבודה, כגון לכבד את העזרה ולהגיף את הדלתות. וכתב **בעבודת הפסח** (ד"ה מלמ), שמבואר מדברי רש"י, שכיבוד העזרה נחשב מעבודות הלויים.

ובמקדש דוד (סי' י מום ה ד"ה והנה נעיקר) הביא ראיה, שאף כיבוד העזרה בכלל עבודת הלויים, שבגמרא במסכת עירובין (קה.) מבואר, שמותר לכולם להכנס לבית המקדש בכדי לבנותו או לתקנו או להוציא את הטומאה, אמנם בתחילה מצוה לעשות עבודות אלו על ידי כהנים, ואם אין כהנים נכנסים לויים, ורק אם אין לויים נכנסים ישראלים. ולכאורה קשה, מדוע אם אין כהנים נכנסים דווקא לויים ולא ישראלים, הלא הטעם שלכתחילה נכנסים דווקא כהנים הוא משום שזר אינו רשאי להכנס להיכל, ולגבי איסור כניסה להיכל אין חילוק בין לויים לישראלים. ובהכרח צריך לומר, שלהוציא את הטומאה דהיינו שרץ שנמצא במקדש, הוא בכלל כיבוד העזרה שהיא עבודת הלויים, ומשום כך אם אין כהנים יכנסו דווקא לויים[קיב].

אמנם הטל תורה במסכת ערכין (שם ד"ה מין) **ובשיעורי רבי דוד** (מום מלמ) הקשו, שבמשנתנו מבואר שהיו הכהנים מדיחים את העזרה, והרי כהן העובד עבודה של לויים עובר בלאו, כמבואר במסכת ערכין (יג:), ואם כן כיצד הדיחו הכהנים את העזרה[קיג].

ותירץ בשיעורי רבי דוד (מום מלמ), שהואיל והדחת העזרה בשבת היתה שלא ברצון חכמים, לכן הלויים לא רצו להדיחה ולעשות שלא כרצון חכמים. וכיון שהלויים לא עשו עבודה זו, לכן הכהנים עשאוה שלא ברצון חכמים.

עוד כתב, שאין כוונת רש"י שכיבוד העזרה היא בכלל עבודת הלויים כהגפת דלתות וכדומה, אלא הוא דין על הלויים לעזור לכהנים בעבודתם בדברים שמותר להם לעשות. ומשום כך אין איסור לכהנים בהדחת העזרה[קיד].

אולם הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו הט"ז) כתב, 'כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת, ורוחצין את העזרה בשבת'. ולא נקט ש'הכהנים' רוחצים את העזרה. וביאר **השואל ומשיב** (שו"ת, מהדו"ק ח"ג סי' קמו ד"ה והנה בהג"ה), שהטעם שהרמב"ם לא נקט כלשון המשנה, הוא משום שבגמרא להלן (סה.) נחלקו האמוראים בביאור דברי התנא 'שלא כרצון חכמים', ולדעת רב אשי, חכמים היינו רבי נתן שאמר שהגם שאין איסור שבות במקדש [כלומר, שאין איסור דרבנן בשבת במקדש[קטו]], מכל מקום, דווקא מלאכה שהיו צריכים לעשות התירו, אבל שבות שאינה צריכה לא התירו, ומכיון שהדחת העזרה היא שבות שאינה צריכה, לא התירו להדיחה. ולכאורה קשה, מדוע הדחת העזרה היא שבות שאינה צריכה, הלא העזרה היתה מלאה מדם הפסחים, וזה בזיון לעזרה.

אוצר החכמה

וכתב, שבגמרא להלן (סה:) מבואר, שלדעת חכמים הטעם שהיו פוקקים את הנקב של העזרה שממנו היו יוצאים דמי הקרבנות, הוא משום ששבח הוא לבני אהרן שיהיו מהלכים עד ארכובותיהם בדם. ואם כן יש לומר שכלפי הכהנים אין זה בזיון לעזרה שתהא מלאה בדם, אלא אדרבה שבח הוא. אולם כלפי הזרים שהיו בעזרה [ובפרט ביום טוב] שהיו מחויבים להביא עולת ראייה, לכאורה אין זה שבח אלא בזיון, ולכך היו הכהנים מדיחים את העזרה. וכתב שמשום כך לא נקט הרמב"ם את לשון התנא 'אלא שהכהנים מדיחים את העזרה', אלא כתב 'ורוחצין את העזרה בשבת', כיון שכלפי הכהנים הדחת העזרה היא שבות שאינה צריכה, שהרי שבח הוא להם. אבל כלפי שאר ישראל זו שבות צריכה, ולכן היו מדיחים את העזרה.

מדוע התנא לא הביא את דברי רבי יהודה קודם הדחת העזרה הרי קבלת הדם קודמת להדחה

רבי יהודה אומר כוס היה ממלא מדם התערובת זרקו זריקה אחת על גבי המזבח ולא הודו לו חכמים. מבואר במשנה, שלדעת רבי יהודה היה הכהן ממלא כוס מן הדם של הפסחים שהיה על רצפת העזרה, כדי שאם נשפך דם אחד מהפסחים קודם שנזרק על המזבח, יוכלו לתקנו בזריקת הדם שנאסף מהרצפה. והקשה בקול הרמ"ז (פ"ב מ"ח), מדוע התנא לא הקדים את דברי רבי יהודה קודם למה שהיו הכהנים מדיחים את העזרה, הלא הכהן היה ממלא הכוס קודם הדחת העזרה. ותירץ, שבגמרא להלן (סה:) מובאת ברייתא,

עשיית הפסח [ומן הסתם גם אנשי הכת השלישית היו מברכים על ההלל, הגם שמעולם לא הגיעו לאהבתי]. **קיב. וראה** עוד במקדש דוד שם שהביא ראיה לדבריו מפסוק. **קיג. ובספר** יכהן פאר במסכת ערכין (יג: ד"ה מין) הקשה עוד, שהרי לא מצאנו כזו עבודת לויים, ואם כן גם קטנים יוכלו לעשותה כן, ומדוע כתב רש"י (שם ד"ה מין), שקטנים אינם רשאים לכבד, והראיה שכיבוד אינו בכלל עבודת הלויים, שהרי בסוגייתנו מבואר שהכהנים היו מכבדים את העזרה. **קיד. ובעבודת** הפסח (ד"ה מלמ) הביא, שבמשנה במסכת תמיד (לג.) מבואר, שהכהן שזכה במחתה להוליך את הגחלים של הקטורת למזבח הזהב, נוטל את מחתת הכסף ועולה לראש המזבח ומפנה גחלים אילך ואילך ומחתה, ואז יורד ומערה את הגחלים לתוך המחתה של זהב, ואם התפזרו גחלים היה מכבדם לאמה [כדי שלא יכוו בהם הכהנים]. ומשמע לכאורה שהכהן שזוכה במחתה היה מכבד את הגחלים לאמה, וכיבוד זה לא היה מעבודת הלויים. וכתב בעבודת הפסח, שעל פי זה יתכן לומר, שכיבוד העזרה שהיה מחמת עבודת הקרבנות היה מוטל על הכהנים, וכיבוד העזרה שהיה מוטל על הלויים, הוא רק כשנתלכלכה העזרה מחמת שאר דברים, ומשום כך הגחלים שנתפזרו מחמת עבודת הכהן היה על הכהן לכבדם, ולכן גם בדם הפסח שהצטבר על רצפת העזרה מחמת עבודת הפסח, היה

שרבי יהודה הקשה לחכמים החולקים עליו, מדוע הוצרכו הכהנים לסתום את הנקב שממנו יוצאים הדמים מהעזרה בשעת עשיית הפסח, ולאחר מכן הוצרכו להדיחה, הלא היו יכולים להשאיר את הנקב פתוח, ובהכרח שעשו כן בכדי שהכהן יוכל למלא את הכוס מדם הפסחים שברצפת העזרה. והשיבו לו חכמים, שהטעם שעשו כן הוא מפני ששבח הוא לבני אהרן שיהיו מהלכים בעזרה כשדם עד ארכובותיהם. ולפי זה יש לומר, שמשום כך הביא התנא את מה שהיו הכהנים מדיחים את העזרה, לפי שממה שהוצרכו לסתום את נקב העזרה, היא ראיה לדברי רבי יהודה, כמבואר בברייתא.

אולם הצל"ח (ד"ה כמעשהו) דחה דבריו, כיון שדין סתימת נקב העזרה אינו מוזכר במשנתנו. וכמו כן אין לומר שהתנא בא לרמוז בכך שהיו מדיחים את העזרה, שהוצרכו להדיחה מכיון שסתמו את הנקב, לפי שגם אם לא היו סותמים את הנקב, היתה העזרה מלאה דם שחיטה מרוב פסחים שנשחטו אזקטז. וגם לא מסתבר לומר שאם לא היו סותמים את נקב העזרה לא היו צריכים להדיחה, שאם כן מדוע כשחל ערב פסח בשבת היו סותמים את הנקב, ולאחר מכן הוצרכו להדיח את העזרה שלא ברצון חכמים, הלא אף הכהנים מודים שהדחת העזרה היא איסור שבות, אלא שאין איסור שבות במקדש, וכי רק מחמת הטעם ששבח הוא לבני אהרן שיהיו מהלכים עד ארכובותיהם בדם, יסתמו את הנקב ויעברו מחמת כן על איסור שבות. ואין זה שבח לבני אהרן אלא גנאי, ובהכרח שגם אם לא היו סותמים את נקב העזרה היתה העזרה כולה מלאה בדם, ולכך היו צריכים להדיחה.

ומשום כך ביאר באופן אחר, שבזריקת הדם יש איסור שבות משום צובע, שכשזורק את הדם על המזבח נצבע המזבח בדם הנזרק, אלא שאין זה צבע המתקיים, ומשום כך אין בזה איסור דאורייתא, אבל איסור דרבנן יש בזה. אמנם בערב פסח החל בשבת, ודאי שצריכים לזרוק את דמו על המזבח, שהרי אם הותרו מלאכות של איסור דאורייתא ודאי שהותר איסור שבות. אולם הטעם של רבי יהודה שהיה ממלא כוס מדם התערובת וזורקו, הוא מחשש שמא נשפך הדם של אחד הפסחים, ולכן הצריך למלאות מדם התערובת בכדי שיתקבל דמו במזבח. וכיון שאינו זורק דם של קרבן שודאי מצותו להיקרב בשבת, יש לומר שדווקא בערב פסח החל ביום חול אמר רבי יהודה דין זה, אבל בערב פסח החל בשבת לא התיר רבי יהודה לזרוק את דם התערובת, שהרי יש בזה איסור שבות. ועל פי זה יש לבאר, שהתנא הביא את דברי רבי יהודה לאחר שאמר 'כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת', ולאחר מכן חילק שאכן ישנם דברים שלא היו עושים בשבת כמו בחול, כגון הדחת העזרה, ודברי רבי יהודה שהיה ממלא כוס מדם התערובת[קיז].

19/06/2018 אהה

באלו כתלים היו קבועים האונקליות

כיצד תולין ומפשיטין אונקליות של ברזל היו קבועים בכתלים. פירש **רש"י** (ד"ה אונקליות), שהיו מסמרים שראשיהם כפופים כלפי מעלה קבועים בכתלים, שעליהם היו תולים את הבהמות ומפשיטים את עורן. וביארו **רבינו יהונתן מלוניל** (ד"ה והיו) **ופסקי הרי"ד** (ד"ה אונקליות), שהאונקליות היו קבועים בכותלי העזרה שבמקום בית המטבחים[קיח].

אולם בתפארת ישראל במסכת תמיד (פ"ג מ"ה בועז מום ג) הביא פירוש אחר, שאת הבהמות היו שוחטים בעזרה, ולאחר מכן היו מפשיטים אותן בבית המטבחים שהוא תא המוקף בכתלים. ולביאור זה יש לומר, שהאונקליות היו קבועים בכתלים של בית המטבחים ולא של העזרה עצמה.

סד:

הטעם שבשבת לא היו תולים את הבהמה על המקלות

י"ד שחל להיות בשבת מניח ידו על כתף חבירו ויד חבירו על כתיפו ותולה ומפשיט. מבואר במשנתנו שלדעת רבי אליעזר כשחל ערב פסח בשבת לא היו תולים את הפסח על המקלות, אלא היה האחד מניח ידו על

מוטל כיבוד העזרה על הכהנים, וסיים שדבר זה צריך ראיה ותלמוד. **קטו. בגמרא** שם מבואר, שנחלקו התנאים אם כיבוד קרקע בשבת הוא איסור תורה או איסור דרבנן. ולדעת חכמים כיבוד הקרקע הוא איסור דרבנן. **קטז. והוסיף**, שכן משמע מפירוש רש"י (ד"ה שהכתים) שכתב, שבערב פסח מתוך שהדמים מרובים, היו מדיחים את העזרה. **קיז. אולם** יש מי שהעיר, שמדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ה מ"ח) לא משמע כן. שכתב בביאור דברי התנא 'כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת, אלא שהכהנים מדיחים את העזרה שלא ברצון חכמים', שכוונת התנא לומר, שאם לא היו הכהנים מדיחים את העזרה שלא ברצון חכמים, באמת היה חילוק בין מעשה הפסח בחול לבין מעשהו בשבת, אבל מכיון שהכהנים היו מדיחים את העזרה אף בשבת, ממילא היה מעשה הפסח בשבת כמעשהו בחול. ומבואר מדבריו, שכעת שהכהנים מדיחים את העזרה בשבת, אין שום חילוק בין חול לשבת בעשיית הפסח, ולפי דברי הצל"ח לדעת רבי יהודה יש חילוק, שבשבת אסור לזרוק מדם התערובות משום איסור שבות, ורק בחול מותר. **קיח. וכן** פירש בתפארת ישראל (פ"ה מ"ט יכין מום ס). וכן משמע מפירוש רש"י (ד"ה וקנועים) שכתב, שהאונקליות היו קבועים בעזרה במקום בית המטבחים. וכן פירש במסכת סוכה (נו. ד"ה וטבעתה) ובמסכת יומא (סה: ד"ה על קרן). והיינו שבית המטבחים

כתף חבירו ותולה עליה את הבהמה ומפשיטה. ופירש רש"י (ד"ה שמא), שהטעם שבשבת לא היו תולים את הבהמה על המקלות הוא משום שבשבת אי אפשר לתקן את המקלות[א].

והקשו האחרונים[ב], שבגמרא במסכת שבת (קכג:) מבואר שמשנתנו נשנית קודם שהתירו להשתמש בכל הכלים בשבת [חוץ ממסר הגדול ומיתד של מחרישה][ג], ומבואר שם שטעם האיסור להשתמש במקלות אלו הוא משום איסור טלטול מוקצה, ולא משום איסור תיקון כלי.

והצל"ח (נרש"י שם) הקשה עוד, שאם הטעם שאסור להשתמש במקלות אלו הוא משום איסור תיקון כלי, הרי היו יכולים להכין את המקלות מערב שבת כדי שיהיו מתוקנים וחלקים[ד].

ואכן הרמב"ם (פיהמ"ש, פ"ה מ"ט) **והרע"ב** (שם) פירשו, שהטעם שלא היו תולים את הבהמות על המקלות בשבת הוא משום איסור טלטול מוקצה, ולא משום איסור תיקון כלי[ה].

וביאור דברי רש"י כתב **בלחם שמים** (על המשניות שם), שבמסכת שבת (קכד.) כתוב שלדעת רבה משנתנו נשנית לאחר שהתירו להשתמש בכל הכלים, והטעם שאסור להשתמש במקלות הוא מפני שאפשר לעשות כדברי רבי אליעזר דאתי להניח ידו על כתף חבירו ולתלות עליה את הבהמה. ולכאורה קשה, בשלמא אם היה איסור דרבנן להשתמש במקלות, הגם שאין איסור שבות במקדש, מכל מקום, כיון שזו שבות שאינה צריכה שהרי אפשר להניח ידו על כתף חבירו, לא התירו להשתמש במקלות. אבל אם אין איסור כלל מדוע אסרו להשתמש במקלות. ומשום כך פירש רש"י שהטעם שאסרו להשתמש במקלות הוא מפני שבשבת אי אפשר לתקן את המקלות, וכוונתו שחכמים אסרו להשתמש במקלות שמא יעבור על איסור דאורייתא בתיקון המקלות. וכיון שיש כאן איסור שבות להשתמש במקלות, הגם שאין שבות במקדש, מכל מקום, הואיל ואפשר לתלות את הבהמות באופן אחר כדברי רבי אליעזר, לכן לא התירו להשתמש במקלות.

ובעזרת ישראל (נרש"י ד"ה שמא) כתב, שרש"י לא רצה לפרש שהטעם שלא היו משתמשים במקלות הוא משום איסור מוקצה, לפי שאף קודם שהתירו חכמים להשתמש בכל הכלים היה מותר להשתמש במקלות אלו ולא נחשבו כמוקצה, כיון שהם כלי שמלאכתו להיתר ומותר לטלטלם לצורך תשמישם המיוחד להם, דהיינו לצורך הפשטת הפסח בשבת שהוא דבר היתר. ומשום כך פירש רש"י שטעם האיסור הוא משום שאי אפשר לתקן את המקלות, וכוונתו שכשמניח את המקלות על כתיפו ועל כתף חבירו צריך לחזק אותם בדוחק כדי שלא ישמטו, ונראה כבונה. אבל לאחר שהתירו חכמים להשתמש בכל הכלים מותר להשתמש במקלות אלו, הואיל וראויים הם גם לעשיית דברים אחרים כגון לכתוש בהם, הגם שאינם מיוחדים לכך[ו]. ולכן גם כאשר משתמשים בהם לצורך הפשטת בהמה אין זה נראה כבונה. אבל קודם שהתירו חכמים להשתמש בכל הכלים אסור להשתמש בהם לדברים אחרים, וממילא אסור אף להשתמש בהם לצורך הפשטת בהמה משום שנראה כבונה.

האם חכמים חולקים על רבי אליעזר

שם. הרמב"ם (פיהמ"ש, פ"ה מ"ט) **והרע"ב** (שם) כתבו, שלהלכה מותר לטלטל מקלות אלו בשבת, כיון שאין הלכה כרבי אליעזר אלא כחכמים הסוברים שאין איסור שבות במקדש.

וביאר בתוספות יום טוב (שם), שרבי אליעזר אינו חולק על כך שאין איסור שבות במקדש, אבל סובר שמכיון שהיא שבות שאינה צריכה [כלומר שאפשר לעשות מלאכה זו בלא לעבור איסור דרבנן] שהרי יכול להניח ידו על כתף חבירו ולתלות את הבהמה, לכן לא התירו חכמים איסור זה במקדש כמבואר במסכת שבת (קמ.).

אמנם במסכת שבת (קכג:) מבואר, שלדעת רבי אלעזר משנתנו נשנית בימי נחמיה בן חכליה שלא היו העם מקפידים על איסורי שבת ולכן אסרו חכמים להשתמש בכל הכלים. ומבואר שם שאף המשנה במסכת מנחות (נו.) שבשבת אסור לסדר את הקנים שהיו מונחים במערכת לחם הפנים בין לחם ללחם כדי שלא יתעפשו, נשנית בימים אלו, אבל לאחר מכן התירו חכמים להשתמש בכל הכלים כיון שהתחילו להקפיד באיסורי שבת. ולדעת רבה במסכת שבת (קכד.), משניות אלו נאמרו לאחר שהתירו חכמים להשתמש בכל הכלים בשבת, והטעם שאסור לסדר את הקנים בשבת הוא מפני שגם אם לא יסדרו את הקנים יום אחד לא יתעפש הלחם, והטעם שאסור לתלות על המקלות הוא משום שאפשר להניח ידו על כתף חבירו ולתלות כדברי רבי אליעזר. והקשה הקרן אורה (שם קכג: ד"ה שמא), שלגבי סידור הקנים אין מי שחולק שאסור בשבת, ואילו לגבי תליית הבהמות על המקלות משמע במשנתנו שחכמים חולקים על רבי אליעזר, ובשלמא לפי רבה שמשניות אלו נשנו לאחר שהתירו להשתמש בכל הכלים, והאיסור להשתמש במקלות הוא משום שאפשר לתלות את הבהמות באופן אחר, יתכן לפרש שחכמים חולקים על רבי אליעזר כיון שלדעתם קשה להפשיט את הבהמות על ידי שנותן ידו על כתף חבירו ויש צורך לטלטל את המקלות בשבת. אבל לרבי אלעזר שמשניות אלו נשנו קודם שהתירו חכמים להשתמש בכל הכלים, והטעם שאסור להשתמש בין בקנים ובין במקלות הוא משום איסור טלטול מוקצה, קשה מדוע נחלקו חכמים ורבי אליעזר דווקא במקלות, ואילו בקנים מודים חכמים שאסור לטלטלם.

ומשום כך כתב, שיתכן לומר שרבי אליעזר וחכמים לא נחלקו כלל בדין טלטול המקלות, ואף לדעת חכמים אסור לטלטלם. והוסיף, שמלשונו של רבה (שנת קמ.) שאמר 'מקלות אפשר כרבי אליעזר' משמע שחכמים אינם חולקים על דבריו, שאם אכן היו חולקים על דבריו היה לרבה לומר שרבי אליעזר סובר שאפשר להפשיט את הבהמה אף בלא מקלות[ז].

אולם החתם סופר (שם קכג: ד"ה שמר) כתב, שגם לדעת רבי אלעזר שסובר שמשניות אלו נשנו קודם שהתירו חכמים להשתמש בכל הכלים, יש לפרש שחכמים התירו לטלטל מקלות ואסרו לטלטל קנים, שהרי אף לדעת רבי אליעזר [התנא המובא בסוגייתנו] רוב איסורי שבות לא נאסרו במקדש, והטעם שהחמיר במקלות הוא משום שאפשר להפשיט באופן אחר, ואם כן יש לומר שחכמים סוברים שקשה להפשיט ביד, ובמקום צורך לא גזרו שבות במקדש, אבל קנים כיון שאפשר לסדרם במוצאי שבת אין צורך לטלטלם בשבת, ולכן הודו חכמים לרבי אליעזר שאסור לטלטלם.

מדוע נקראו החלקים המוקטרים 'אימורים'

קרעו והוציא את אימוריו. בטעם מה שנקראו החלקים המוקטרים 'אימורים' נאמרו כמה ביאורים, כדלהלן:

א. הערוך (ערך מר - השני) כתב, שהטעם שנקראו 'אימורים' הוא משום שהם מורים ואדונים על שאר האברים, ועולים על גבי המזבח לחלק אדון העולם[ח].

ב. הרמב"ם (הקדמה לסדר קדשים, ד"ה והאמורין)[ט] כתב, ש'אימורים' הוא מלשון אמירה, ונקראו כן לפי שאמר הקב"ה להקריב חלקים אלו'.

ג. הלחם שמים (על המשניות, פ"ה מ"י) כתב, ש'אימורים' הוא לשון שבח כמו שנאמר (דברים כו יז) 'את ה' האמרת היום', ונקראו החלקים המוקטרים כך לפי שהם החלקים המעולים והחשובים מן הקרבן.

ד. התפארת ישראל (פ"ה מ"י יכין אות סו) כתב, ש'אימורים' הוא מלשון 'ראש אמיר' (ישעיה יז ו) דהיינו ראש האילן ששם הפירות משובחים יותר מחום השמש, וכמו כן החלקים המוקרבים על המזבח הם החלקים היותר משובחים שבבהמה שמוקרבים לקב"ה.

מדוע בשתי הכתות נקט התנא 'ישבה' ואילו בשלישית נקט 'עומדת'

יצתה כת הראשונה וישבה לה בהר הבית שניה בחיל והשלישית במקומה עומדת. מבואר במשנה שכשחל ערב פסח בשבת היתה הכת הראשונה יוצאת להר הבית ויושבת שם, והשניה היתה יוצאת לחיל [מקום שבין הסורג המקיף את כותלי בית המקדש לבין עזרת הנשים[י]] ויושבת שם, ואילו השלישית היתה נשארת ועומדת בעזרה. וכתב **רבי עקיבא איגר** (ד"ה והשלישית), שהטעם שבשתי הכתות הראשונות נקט התנא לשון ישיבה ואילו בכת השלישית אמר שבמקומה 'עומדת' היינו משום שהכת הראשונה היתה יושבת בהר הבית,

---

שבו היו תולים ומפשיטים את הבהמות, היה בעזרה עצמה בצפון המזבח, ולא היה נמצא במקום נפרד. **א. וכן** פירש הריב"ן (ד"ה שמא). **ב. הלחם שמים** (על המשניות, פ"ה מ"ט), הצל"ח, הרש"ש (נרש"י ד"ה שמא) והקרן אורה (שנת קכג: ד"ה שמר). **ג. בגמרא** שם מבואר שבתקופת נחמיה בן חכליה היו העם מקילים באיסורי שבת, ולכן גזרו חכמים ואסרו לטלטל את כל הכלים, כדי שילמדו להיזהר באיסורי שבת, ולאחר מכן כשהתחילו להיזהר מעט באיסורי שבת התירו חכמים לטלטל מקצת כלים, ולאחר מכן שנזהרו יותר התירו לטלטל את כל הכלים מלבד מסר הגדול ויתד של מחרישה, שאינם עשויים אלא למלאכתם. **ד. ובעזרת ישראל** (נרש"י ד"ה שמא) ביאר, שכוונת הצל"ח להקשות מלשון המשנה 'מקלות דקים וחלקים היו שם', שמשמע שהמקלות כבר היו מוכנים מערב שבת, וא"כ אין צריך לתקן את המקלות. **ה. ובמאירי** (נעתק ע"פ ד"ה ומינה) הביא את שני הטעמים. ובירושלמי (פ"ה ה"ט) מבואר, שטעם איסור ההשתמשות במקלות הוא משום איסור טלטול מוקצה כמבואר במסכת שבת. וראה בדבר שמואל (נרש"י ד"ה שמא), שהקשה על שיטת הרמב"ם שטעם האיסור הוא משום מוקצה מדוע לא יחדו את המקלות לצורך ההשתמשות בהם בשבת, שאז לא היו נחשבים מוקצה. **ו. והביא** ראיה לסברא זו מהמשנה במסכת עירובין (קא:), שמבואר שם שיתד העשוי לנעילת דלת וראשו עבה וראוי לכתוש בו פלפלים, לדעת רבי יוסי מותר להשתמש בו, לפי שתורת כלי עליו מחמת שאפשר לכתוש בו פלפלים, ולפיכך אינו נראה כבונה. **ז. וראה** בלחם שמים (על המשניות, פ"ה מ"ט) שתמה על הרע"ב שכתב שאין הלכה כרבי אליעזר, שבמסכת שבת (שם) משמע שאין מי שחולק על רבי אליעזר, וא"כ מדוע כתב שאין הלכה כמותו. וראה עוד בבית שמואל (על המשניות שם) מה שתמה על דברי הרמב"ם, עיי"ש. **ח. וראה** במשנה למלך (מעשה הקרבנות פ"ג ה"י"ח) שדן לפי פירוש הערוך מהי תוספת האל"ף, שלכאורה החלקים המוקטרים היו צריכים להיקרא 'מורים', עיי"ש. **ט. הביאו** התוספות יום טוב (פ"ה מ"י). **י. אולם** הלחם שמים (על המשניות, פ"ה מ"י) תמה על פירוש זה, שהרי היו"ד הנמצאת לאחר האל"ף 'אימורים' מורה שאינו לשון אמירה. וכמו כן נקרא בציר"י 'אֵימורים', ואין זה לשון אמירה. **יא. רבינו** יהונתן מלוניל (ד"ה ושניה) כתב, שהחיל הוא המקום שבין עזרת הנשים להר הבית, ומעזרת הכהנים עד הר הבית היו מחיצות, ולכן דווקא שם היו יכולים לטלטל את פסחיהם. וראה עוד ברמב"ם (ניח הקרבנות פ"ה ה"ג) ובתוספות יום טוב (בעיקרו שנכפוף מסכת מדות) בענין זה.

והשניה היתה יושבת בחיל, אולם השלישית היתה נשארת בעזרה, והואיל ואין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דודיב, לכן נקט לשון עמידה, שאנשי כת זו לא היו יושבים אלא היו עומדים בעזרהיג.

ואכן בירושלמי (פ"ה ה"י)יד מבואר שהגירסא במשנתנו אמורה להיות 'והשלישית במקומה', ולא גורסים 'עומדת'. ומבואר שם שאין לגרוס שהשלישית במקומה יושבת לפי שאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דודטו.

אולם בתוספתא (פ"ד ה"י) מובא בשם רבי אליעזר בן יעקב שהכת השלישית לא היתה נשארת לעמוד בעזרה כמבואר במשנתנו, אלא היתה הולכת ויושבת בעזרת הנשים. וביאר **בחסדי דוד** (על התוספתא שם), שרבי אליעזר בן יעקב חולק על התנא של משנתנו, לפי שאין זה כבוד להתעכב בעזרה עם בשר הפסח.

ובאור שמח (קרבן פסח פ"ח ה"י) ביאר דברי התוספתא, שלדעת רבי אליעזר בן יעקב פסח ראשון הוא רשות לנשיםטז, ולכן כאשר חל ערב הפסח בשבת לא היו נשים עושות את הפסח לפי שרשות הוא להם ואינו דוחה את השבת. ומשום כך לא היו נשים בעזרת הנשים בשבתיז, ולכן הכת השלישית היתה יושבת בעזרת הנשים.

אם הכת השלישית היתה נשארת בעזרה מדוע הוצרכה הכת הראשונה לצאת להר הבית

שם. מבואר במשנה שכשחל ערב פסח בשבת היתה הכת הראשונה יוצאת להר הבית, והשניה היתה יוצאת לחיל, ואילו השלישית היתה נשארת בעזרה. **והקשה הרש"ש** (ד"ה והשלישית), מדוע הכת הראשונה הוצרכה לצאת להר הבית, הלא מכיון שהכת השלישית היתה נשארת בעזרה, ממילא הכת הראשונה היתה יכולה לשבת בחיל והכת השניה היתה יכולה לשבת בעזרת נשים.

ותירץ, שבשעה שהיתה הכת הראשונה יוצאת מהעזרה היתה הכת השניה ממתינה בעזרת הנשים בכדי להיכנס לעשות את הפסח בעזרה, והכת השלישית היתה ממתינה בחיל. ולכן לא היתה הכת הראשונה יכולה לצאת לחיל והוצרכה לצאת להר הבית. וכן כאשר אנשי הכת השניה סיימו להקריב את הפסח לא היו יכולים לחזור לעזרת הנשים כיון שאז המתינו שם אנשי הכת השלישית, ולכן הוצרכו ללכת עד לחיל.

הטעם שאסור לטלטל את הפסח אל מחוץ למקדש

חשיכה יצאו וצלו את פסחיהן. מבואר במשנתנו שכשחל ערב הפסח בשבת לא היו יוצאים מן המקדש עם פסחיהם קודם יציאת השבת. **ופירש רש"י** (ד"ה ויצאה), שהטעם שלא היו יוצאים מן המקדש בשבת הוא משום שלא היו יכולים להוליך פסחיהם לבתיהם'יח. **וכן הרמב"ם** (פיהמ"ש, פ"ה מ"י) כתב, שלא היו יכולים להוליכו ולא לצלותו אלא למוצאי שבת, אבל בשאר ימים כשהיו מסיימים להקריב את הפסח היו יוצאים ומוליכים אותו לצלותוי.

וכתב במלאכת שלמה (פ"ה מ"י), שמלשון רש"י והרמב"ם משמע שטעם האיסור להוליך את הפסח הוא משום העברת ד' אמות ברשות הרבים, ולכאורה הם סוברים שירושלים נחשבת כרשות הרבים. אמנם הקשה על זה, שבמסכת עירובין (קפ.) מבואר שרק לאחר שנפרצו פרצות בחומת ירושלים נחשבת היא כרשות הרבים, ולא מסתבר להעמיד את משנתנו דווקא באופן שנפרצו בה פרצותיא. ומשום כך כתב, שכוונת רש"י והרמב"ם שלא היו יכולים להוליך את הפסח לבתיהם הוא משום שירושלים נחשבת ככרמלית כמבואר במסכת עירובין (שם) לפי שהיו דלתותיה נעולות בלילהכא.

ואכן המאירי לעיל (ע"פ ד"ה ומה) כתב, שהטעם שלא היו מוציאים את פסחיהם עד צאת השבת הוא משום שירושלים נחשבת ככרמלית לפי שדלתותיה נעולות בלילה, ומשום כך אסור להעביר בה ד' אמות. אמנם הקשה, מדוע אסור להוציא פסחיהם הלא כרמלית היא רשות דרבנן וקיימא לן (להלן סה.) שאין איסור שבות במקדש. ותירץ, שאין איסור שבות במקדש דווקא במקדש עצמו, אבל כשיוצאים מן המקדש להוליך פסחיהם לבתיהם כבר אין זה מקדש ולכן יש בזה איסור שבות. ומשום כך הכת הראשונה היתה יוצאת מהעזרה ויושבת בהר הבית שהיה מוקף במחיצות ודינו כרשות היחידכב, וכמו כן הכת השניה היתה יושבת בחיל והכת השלישית היתה עומדת בעזרה שכל אלו המקומות רשות היחיד הם.

ביאור הספק אם צריך לשחוט את הפסח בכת אחת של שלושים או בג' כתות של עשרה

אמר רבי יצחק אין הפסח נשחט אלא בג' כתות של שלשים שלשים בני אדם מאי טעמא קהל ועדה וישראלכג מספקא לן אי בבת אחת אי בזה אחר זה וכו'. בספר קול הרמ"ז (פ"ה מ"ה) ביאר, שהספק הוא האם מכך שנאמר (שמות יב ו) 'קהל עדת ישראל' לומדים שצריך שישחטו את הפסח בכת אחת של שלושים בני אדם כנגד קהל עדה וישראל, או שמא מכך שחילקם הפסוק ל'קהל' 'עדה' ו'ישראל' משמע שכוונת הפסוק שיהא הפסח נשחט בג' כתות של עשרה בני אדם.

והצל"ח (ד"ה ופוד) הקשה, מה הסתפק רבי יצחק אם לומדים מ'קהל עדת ישראל' שצריך שישחטו שלושים בני אדם בכת אחת, או שמא לומדים שצריך שישחטו ג' כתות של עשרה בני אדם, הלא במשנתנו נאמר 'יצתה כת ראשונה ונכנסה כת שניה, יצתה שניה נכנסה שלישית', ומפורש אם כן שהיה פשוט לתנא ששנה את משנתנו שמ'קהל עדת ישראל' לומדים שצריך שיהיו ג' כתות. והוסיף שלא מסתבר לומר שאף התנא ששנה את משנתנו הסתפק בדין זה ולכן נקט שהיו ג' כתות, שאם כן היה לו לפרש שבכל כת לא יהיו פחות משלושים בני אדמכד. ומכך שנקט בסתם שהיו ג' כתות משמע שלא הסתפק בזה כלל. **ולכן** ביאר, שאכן לדעת התנא של משנתנו ודאי שלומדים מ'קהל עדת ישראל' שצריך שיתחלקו לג' כתות של עשרה בני אדמכה, אולם במסכת קידושין (מג:) מובא, שרבי יונתן לומד שכל ישראל ראויים לצאת בפסח אחד שנאמר 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל' וכי כל הקהל כולם שוחטים והלא אין שוחט אלא אחד, ומכאן שכל ישראל יכולים לצאת בפסח אחד. ומבואר שלדעת רבי יונתן 'קהל עדת ישראל' היינו בבת אחת, ולא היה מסתבר לרבי יצחק להעמיד את דברי רבי יונתן בדיעבד, דהיינו שאם שחטו כולם בכת אחת יצאו, אלא סובר שמ'קהל עדת ישראל' לומדים שכולם ישחטו בכת אחת. ומשום כך הסתפק רבי יצחק אם הלכה כתנא של משנתנו שמ'קהל עדת ישראל' לומדים שצריך שישחט הפסח בג' כתות של עשרה בני אדם, או שמא הלכה כרבי יונתן הסובר שכל ישראל יוצאים בפסח אחד דהיינו בכת אחת. ולכן אמר שבכדי לצאת ידי שניהם צריך שיהיו שלוש כתות של שלושים בני אדם.

ובעבודת הפסח (ד"ה מספקא) הסתפק לפי הצד ש'קהל עדה וישראל' היינו בבת אחת, האם אין בשחיטת הפסח דין ג' כתות כלל, ומ'קהל עדת ישראל' לומדים שצריך שישחטו שלושים בני אדם. או שמא אף לצד זה נאמר בזה דין ג' כתות של עשרה בני אדם אלא שצריך שישחטו ג' הכתות בבת אחת.

יב. **כמבואר** במסכת יומא (כה.). יג. **ובמדרש** שמואל (פכ"ז ס"ק) דייקו כן מכך שהכת הראשונה יצאה וישבה בהר הבית, ומשמע שאם לא היתה יוצאת להר הבית אלא היתה נשארת בעזרה לא היו אנשי הכת יכולים לשבת שם לפי שאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד. ובטעם מה שהותר למלכי בית דוד לישב בעזרה מבואר במסכת יומא (סע:) שלומדים זאת מן הפסוק (שמואל ב' ז יח) 'ויבא המלך דוד וישב לפני ה''. אמנם לא נתבאר בגמרא מה הטעם שאסור לישב בעזרה ואם הוא איסור מן התורה או מדרבנן. ורש"י במסכת סוטה (מ: ד"ה אין) כתב, שהטעם שאסור לישב בעזרה הוא משום שאין כבוד שמים בכך, ומשמע שהוא איסור דרבנן. וכן כתב באור זרוע (ח"ב סי' רכז) שהוא איסור דרבנן, וראה שם שהביא ראיות לזה. אולם רש"י במסכת יומא (כה. ד"ה אין) כתב שלומדים זאת מן הפסוק (דברים יח ה) 'לעמוד לשרת בשם ה'', ומן הפסוק (שם יח ז) 'העומדים שם לפני ה''. שמשמע מפסוקים אלו שאסור לישב בעזרה. אך במסכת סנהדרין (קפ: ד"ה גמירי) פירש רש"י שמקור האיסור לישב בעזרה הוא הלכה למשה מסיני. והרמב"ם בספר המצוות (עשה כח) כתב, שמקור איסור זה הוא מן הפסוק (ויקרא יט ל) 'ומקדשי תיראו'. וראה עוד בתוספות במסכת סוטה (מ: ד"ה והתמר) בענין זה. יד. **ורעק"א** ציין לירושלמי במסכת סוטה (פ"ו ה"ו). טו. **עוד** מבואר שם שיש מי שסובר שאפילו למלכי בית דוד אין ישיבה בעזרה, ומה שנאמר (שמואל ב' ז יח) 'ויבא המלך דוד וישב לפני ה'', היינו שיישב עצמו לתפילה, אבל לא ישב שם. וראה עוד במלאכת שלמה (פ"ה מ"י) בביאור דברי הירושלמי. טז. **כדעת** רבי שמעון להלן (פפ:). יז. **ודוסיף,** שהגם שיכולות הנשים להיעשות טפילות לאנשים ולאכול עמהם קרבן פסח, מכל מקום לצורך כך לא היו צריכות להגיע לעזרת הנשים. יח. **וכן** פירשו הריב"ן (ד"ה יפצה) ורבינו יהונתן מלוניל (ד"ה נפלה). יט. **ברמב"ם** שם מבואר שכשחל ערב הפסח בימות החול מיד בגמר ההקרבה היו יוצאים וצולים אותו. ואכן בהלכות קרבן פסח (פ"ח ה"ו) כתב הרמב"ם 'ובעל הזבח נוטל פסחו עם העור שלו ומביא לביתו לירושלים וצולהו ואוכל לערב'. וכתב בהר המוריה (על הרמב"ם שם פוח כב), שכוונת הרמב"ם שדווקא אכילת הפסח היא בערב, אבל צליית הפסח היתה קודם לערב כמבואר לעיל (נח.) ובעוד מקומות. אולם בירושלמי (פ"ה ה"ח) דרשו מן הפסוק (דברים טז ז) 'שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים', ש'כבוא השמש' אתה אוכל דהיינו בלילה ממש, ו'מועד צאתך ממצרים' אתה צולה, וביאר בקרבן העדה שם דהיינו סמוך ללילה. ומבואר שזמן צליית הפסח הוא דווקא סמוך ללילה שהוא מועד צאתך ממצרים. וראה במאירי לעיל (ד"ה ומה) שכתב, 'אבל בחול תיכף שהיה ענין ההקרבה נעשה היו יוצאין וצולין את פסחיהם', ומבואר מדבריו שכשחל ערב הפסח בימות החול היו צולים אותו מיד אחר ההקרבה ואפילו בעוד היום גדול, וכדעת הרמב"ם. כ. **וכן** בגמרא להלן (סו.) משמע שירושלים נחשבת כרשות הרבים, וכתבו התוספות (שם ד"ה תומפ), שמדובר לאחר שנפרצו בה פרצות, שאם לא כן הואיל וראויה להינעל בדלתות אינה נחשבת כרשות הרבים. וכתב המלאכת שלמה (שם), שדווקא במעשים שנעשו אפשר להעמיד שאותם מעשים נעשו כאשר היו פרצות בחומת ירושלים, אבל לא מסתבר להעמיד את משנתנו דווקא באופן זה. כא. **בטעם** הדבר שכשדלתות העיר נעולות בלילה נחשבת ככרמלית פירש רש"י (שם ד"ה מיינין), שדין רשות הרבים נלמד מדגלי המדבר, דהיינו דרך שהיא פתוחה כל שעה, אבל דרך שאינה פתוחה כל שעה אינה נחשבת כדגלי המדבר, ולכן עיר שדלתותיה נעולות בלילה אינה נחשבת כרשות הרבים. ובטעם מה שלא היו עושים עירוב בירושלים כדי שיהיו יכולים לטלטל בה עיין בתוספות יום טוב במסכת עירובין (פ"י מ"ט), בנודע ביהודה (שו"ת, מהדו"ת קו"מ סי' כח) ובטל אורות (התמכון, שבת פ"ח ד"ה ומידי) שדנו בענין זה. כב. **וכתב** שאף שבגמרא לעיל (יט:) מבואר שהעזרה נחשבת כרשות הרבים, אין זה אלא לענין ספק טומאה, שאם יש ספק אם היתה שם טומאה הדין הוא כספק טומאה ברשות הרבים שהוא טהור. אבל לענין שבת ודאי שדינה כרשות היחיד. וראה עוד במשנה למלך (כלים פ"ג ה"ב ד"ה ומ"ם) מה שכתב בענין זה. כג. **ראה** לעיל (ע"פ) בענין 'כיצד לומדים ש'קהל' 'עדה' ו'ישראל' היינו עשרה בני אדם', שנחלקו המפרשים כיצד לומדים זאת. כד. **לכאורה** כוונתו שהיה לתנא לומר שצריך שהיו בכת הראשונה שלושים בני אדם, שהרי אין צד בגמרא שצריך שיהיו בכל כת שלושים בני אדם. כה. **וראה** באור חדש לעיל (ע"פ ד"ה הפסח) שכתב, שבירושלמי (פ"ה ה"ב) משמע שלא נסתפקו בדין זה וודאי צריך שישחט הפסח בג' כתות, הובאו דבריו לעיל (ע"פ) בענין 'האם התקיים דין עשיית הפסח בג' כתות בפסח מצרים' בהערה שם.

האם נשים יכולות להצטרף להשלים לג' כתות

שם. בחסד לאברהם (סו"ת, מהדו"ת בחידושים על הרמב"ם קרבן פסח פ"ו ה"י), הסתפק לדעת הסובר (להלן עט:) שנשים חייבות בעשיית פסח ראשון, האם יכולות להצטרף להשלים לג' כתות. וצדדי הספק הם, האם מכיון שאף נשים בכלל חיוב עשיית הפסח הרי הן בכלל 'קהל עדת ישראל' ולכן יכולות להשלים לג' כתות, או שמא מכיון שהמקור לכך שאין 'עדה' פחותה מעשרה הוא מן הפסוק (במדבר יד כז) 'עד מתי לעדה הרעה הזאת' האמור לגבי מרגלים כמבואר במסכת מגילה (כג:), ממילא דווקא זכרים נחשבים 'עדה', אבל נשים אינם בכלל 'עדה' וממילא אינם יכולות להשלים לג' כתות.

כיצד מצטרפים אנשי הכת הראשונה להשלים מנין שלושים לכת השניה הרי כבר יצאו ידי חובה

הלכך בחמשין נמי סגיא דעיילי תלתין ועבדי עיילי עשרה ונפקי עשרה עיילי עשרה ונפקי עשרה. פירש רש"י (ד"ה נממצין), שהואיל והסתפקו חכמים אם כוונת הפסוק שישחטו את הפסח ג' כתות של עשרה בני אדם או שמא הפסוק שישחטו שלושים בני אדם בבת אחת, לפיכך היו נכנסים שלושים ושוחטים פסחיהם, ולאחר מכן היו יוצאים עשרה מהם ונכנסים עשרה אחרים, ולאחר שסיימו אותם עשרה לעשות פסחיהם היו יוצאים ונכנסים עשרה אחרים[כו].

והקשה האור זרוע (מ"ג סי' רכו) על פירוש זה, כיצד מצטרפים אנשי הכת הראשונה להשלים למנין שלושים בני אדם לאנשי הכת השניה והשלישית, הלא כבר אותם עשרים בני הכת הראשונה כבר עשו את פסחיהם ויצאו ידי חובת עשיית הפסח. ואין זה הדרת מלך שיצטרפו בני אדם שכבר עשו את הפסח למנין שלושים.

ומשום כך כתב שיש לפרש, שבתחילה היו נכנסים שלושים בני אדם ורק עשרה מהם היו שוחטים, ולאחר מכן אותם עשרה שעשו את הפסח היו יוצאים ותחתיהם היו נכנסים עשרה מהכת השניה[כז] והיו עושים פסחיהם ולאחר מכן היו יוצאים, ולבסוף היו נכנסים עשרה אחרים ואז כל השלושים היו עושים את הפסח[כח]. ולפירוש זה נמצא שלעולם היו שלושים שמחויבים בעשיית הפסח[כט].

והמאירי לעיל (ע"ב ד"ה ממר) כתב, שיש מפרשים שמספיק שבכת אחת יהיו שלושים בני אדם, ושתי הכתות האחרות ישחטו בעשרה בני אדם. שהרי אם לומדים מ'קהל עדת ישראל' שצריך שישחטו שלושים בני אדם, הרי נשחט הפסח בשלושים. ואם לומדים שצריך שישחטו ג' כתות הרי נשחט הפסח בג' כתות, אחת של שלושים ועוד שתי כתות של עשרה. ולפירוש זה מה שמבואר בגמרא שיוצאים עשרה אינו בדווקא, אלא אפילו כל השלושים בני הכת הראשונה יכולים לצאת, וכוונת הגמרא שעל כל פנים לפחות עשרה מהשלושים צריכים לצאת, כיון שאם לא יצאו, כאשר יכנסו העשרה בני הכת השניה לא יראו ככת בפני עצמה אלא כנוספים על הכת הראשונה, ולכן צריך שלכל הפחות יצאו עשרה מאנשי הכת הראשונה[כט].

חיבת 'כל' שבפסוק מרמזת שצריך שיהיו בשחיטת הפסח לכל הפחות חמישים בני אדם

שם. מבואר בגמרא שהואיל ונסתפקו חכמים אם לומדים מ'קהל עדה וישראל' שתהא כת אחת של שלושים בני אדם או שמא ג' כתות של עשרה בני אדם, לכן צריך שהיו לכל הפחות חמישים בני אדם, דהיינו שיכנסו בתחילה שלושים, ולאחר מכן יצאו מהם עשרה ויכנסו עשרה חדשים ולאחר מכן יצאו עשרה ויכנסו עשרה חדשים. וכתבו **במלאכת שלמה** ובקול הרמ"ז (פ"ה מ"ה), שמילת 'כל' שבפסוק (שמות יב ו) 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל' רומזת לחמישים בני אדם, ש'כל' בגמטריא חמישים.

ביאור מחלוקת אביי ורבא אם דלתות העזרה היו ננעלות בדרך נס או שהיו נועלים אותם

איתמר אביי אמר ננעלו תנן רבא אמר נועלין תנן מאי ביניהו איכא ביניהו למסמך אניסא. מבואר בגמרא, שנחלקו אביי ורבא אם דלתות העזרה היו ננעלות בדרך נס בין כת לכת, או שהיו נועלים אותם. וביאר בחידושי **רבינו משה מאימראן** (ד"ה מנין), שיתכן שאביי ורבא לא נחלקו כיצד יש לגרוס במשנה האם 'ננעלו' או שמא 'נועלים', ושניהם גרסו במשנה 'נעלו', אלא שאביי גרס 'נֶעלו' וכיון שהנו"ן דגושה, הדגש מורה כאילו ישנה אות נו"ן נוספת וכאילו נכתב 'ננעלו'. ואילו רבא גרס 'נַעלו' כלומר שהיו נועלים את דלתות העזרה ולא היו ננעלות בדרך נס.

וכתב, שהטעם שהעמידה הגמרא שהנפקא מינה ביניהם היא האם יש לסמוך על הנס, ולא אמרה שלרבא לא היה נעשה כלל נס, הוא משום שלא נחלקו אם היה נס או לא, כי אין נפקא מינה לדינא בענין זה. וכמו כן אי אפשר להעמיד כן לפי שמנין לרבא שלא היה נעשה נס הלא יתכן שיש לגרוס במשנה 'נֶעלו' כגירסת אביי"ל. ומשום כך העמידה הגמרא שהנפקא מינה ביניהם היא אם אפשר לסמוך על הנס, ולדעת רבא שאין לסמוך על הנס ממילא אי אפשר לגרוס 'נֶעלו' משום שאפילו אם היו הדלתות ננעלות בדרך נס לא היו יכולים לסמוך על הנס, ובהכרח שיש לגרוס 'נַעלו'. אבל לאביי שאפשר לסמוך על הנס, ממילא יתכן לגרוס 'נֶעלו'.

לשם מה היו הדלתות ננעלות

אביי אמר ננעלו תנן כמה דעיילו מעלו וממכינן אניסא. משמע מפירוש **רש"י** (ד"ה ממכינן) שהטעם שהיו הדלתות ננעלות הוא בכדי שלא יכנסו כולם כאחד לעזרה, ואז לא יוותרו די בני אדם לשתי הכתות הנשארות[לא].

אולם דעת כמה **ראשונים**[לב], שהטעם שהיו הדלתות ננעלות הוא בכדי שלא יכנסו יותר מדי בני אדם וירמסו זה את זה.

אם הדלתות היו ננעלות בדרך נס מדוע אין לפשוט את הספק אם צריך ג' כתות או כת אחת על ידי נעילת הדלתות

שם. הקשה **המהרש"א** (ד"ה מנין), לדעת אביי שהיו דלתות העזרה ננעלות בדרך נס, מה הסתפק רבי יצחק לעיל אם לומדים מ'קהל עדה וישראל' שצריך שישחטו שלושים בני אדם בבת אחת, או שצריך שישחטו ג' כתות של עשרה בני אדם בזה אחר זה, הלא יש לפשוט ספק זה על ידי נעילת הדלתות, שאם היו ננעלות אחר העשרה הראשונים, נמצא שכוונת התורה שישחטו בג' כתות של עשרה בני אדם, ואם לא ננעלו אלא לאחר שנכנסו שלושים בני אדם, בהכרח שכוונת התורה שישחטו שלושים בבת אחת. וביישוב קושייתו נאמרו באחרונים כמה ביאורים כדלהלן:

א. הצל"ח (ד"ה ננעלו) תירץ, שכשם שאין מכריעים הלכה על פי בת קול, כמו כן אין להכריע את הספק על ידי נס לפי שלא בשמים היא, ולכן אף אם היו הדלתות ננעלות בדרך נס, עדיין היה ספק זה קיים[לג].

ב. עוד תירץ (ד"ה וגוף), שאין להביא ראיה מנעילת הדלתות לפשוט את הספק אם כוונת התורה שישחטו את הפסח בכת אחת או בג' כתות, כיון שאף אם כוונת הפסוק שישחטו כולם כאחד, פעמים שאין די מקום בעזרה בכדי לשחוט לכולם בבת אחת, ומוכרחים בעל כרחם להיחלק לב' כתות, והלא אף בכת השניה צריך שיהיו לפחות שלושים, וא"כ היו דלתות העזרה ננעלות כדי

כו. וכן פסק הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"י). **כז. וכן** פירשו רבינו חננאל (ד"ה ממר) והמאירי (לעיל ע"ב ד"ה ממר). **כח. בשו"ת** בצל החכמה (מ"ד סי' קלה) דן לגבי תפילה במנין שהדין הוא שכשיש ששה אנשים שלא התפללו יכולים להצטרף אליהם ארבעה למנין עשרה, האם יכולים להצטרף דווקא אם לא התפללו, או גם אם התפללו כבר. וכתב שנידון זה תלוי במחלוקת רש"י (ד"ה נממצין) ורבינו חננאל (ד"ה ממר) בביאור הסוגיא, שלדעת רש"י שעשרים מאנשי הכת הראשונה היו נשארים ומצטרפים לעשרה מבני הכת השניה בכדי להשלים להם מנין שלושים, נמצא שהגם שכבר יצאו ידי חובת עשיית הפסח מכל מקום מצטרפים להשלים מנין שלושים, וא"כ אף לגבי תפילה במנין יכולים ארבעה בני אדם שהתפללו להשלים מנין לששה שלא התפללו. אולם לפירוש רבינו חננאל שרק עשרה מאנשי הכת הראשונה היו שוחטים ובכת השלישית שחטו שלושים, והטעם הוא כמו שכתב האור זרוע לפי שצריך שיהיו שלושים שלא יצאו עדיין ידי חובת עשיית פסח, ממילא אף לגבי תפילה במנין דווקא ארבעה שלא התפללו מצטרפים לששה להשלים למנין עשרה, כיון שחובת תפילה עליהם, אבל ארבעה שכבר התפללו אינם מצטרפים. וראה באגרות משה (סו"ת, או"ח ח"ד סי' כח) מה שכתב בענין זה. **כט. ולפירוש** זה לא קשה קושיית האור זרוע, כיון שבאמת שתי הכתות הנוספות אינם צריכות לשחוט בשלושים בני אדם, וכל העשרה השוחטים מחויבים בעשיית הפסח. אולם בעבודת הפסח (סי' נב) תמה על פירוש זה, שהרי לפי הצד שצריך שישחטו 'קהל עדה וישראל' בבת אחת, אמנם בכת הראשונה יש שלושים בני אדם, אבל בשתי הכתות האחרות אין שלושים בני אדם, וכיצד יכולים לשחוט את הפסח בעשרה. וכתב, שדעה זו סוברת שהדין שישחט הפסח בג' כתות אינו דין על כל יחיד ויחיד שיהא קרבנו נשחט ב'קהל עדה וישראל', אלא הוא דין על הציבור דהיינו שהציבור יקריבו את הפסח על ידי קהל עדה וישראל. ומשום כך אם כבר נשחט הפסח בשלושים בני אדם בכת הראשונה, ממילא התקיים כבר דין שחיטת הפסח על ידי הציבור בקהל עדה וישראל, ולכן אין צורך שאף שתי הכתות הנותרות ישחטו באופן של קהל עדה וישראל דהיינו בשלושים בני אדם, כיון שכבר התקיים דין זה בשחיטת הכת הראשונה, אמנם נשאר עדיין בצ"ע בענין. **ל. והוסיף** שאין לומר שכל אחד מהם קיבל מרבו שיש לגרוס כגירסתו, לפי שלאביי ורבא היה אותו רב דהיינו רבה. **לא. וכן** פירש הריב"ן (ד"ה סמכינן). **לב. רבינו חננאל** (ד"ה ויש), רבינו יהונתן מלוניל והמאירי (לעיל ע"ב ד"ה נכנסה). **לג. וכעין** זה תירץ בחידושי רבינו משה מאימראן (ד"ה מנין) בתירוצו הראשון. והוסיף, שכיון שנהגו למטה לעשות ג' כתות הסכימו עמהם למעלה וננעלו הדלתות כפי שעשו למטה הגם שעשו כן מחמת הספק. אמנם הביא הצל"ח, שהתוספות במסכת ברכות (נג. ד"ה ורבי) כתבו, שדווקא כשיוצאת בת קול כנגד רוב אין משגיחים בבת קול, ופוסקים כדעת הרוב, כיון שנאמר (שמות כג ב) 'אחרי רבים להטות'. [וכן מבואר בתוספות להלן (קיד. ד"ה ממר). אולם בסוף דבריהם כתבו שמלשון 'אין משגיחים בבת קול' משמע שבשום מקום אין לפסוק על סמך בת קול]. ולפי דבריהם לכאורה בסוגייתנו שמסופקים אנו איך לפרש את הפסוק 'קהל עדת ישראל' האם בבת אחת או בזה אחר זה, יכול הנס להכריע ספק זה. עוד כתב, שאין לדחות את קושיית המהרש"א ולומר שבאמת אביי חולק על רבי יצחק [שהוא אמורא] וכלל לא הסתפק בדין זה אלא היה פשוט לו כאחד הצדדים. שאם כן, כאשר מקשה הגמרא מה נפקא מינה בין אביי לרבא, היה לה לומר שלאביי מספיק שיהיו שלושים בני אדם, שהרי אם יכנסו עשרה ולא ינעלו הדלתות מוכח שכוונת התורה שישחטו שלושים בכת אחת. ואם ינעלו הדלתות לאחר שיכנסו עשרה מוכח שכוונת התורה שישחטו בג' כתות של עשרה בני אדם. ואילו לרבא צריך שיהיו לפחות חמישים בני אדם שהרי היו נועלים את הדלתות בעצמם, וכדי לצאת ידי הספק צריך שיהיו חמישים בני אדם. ומכך שהגמרא לא השיבה כן מוכח שאף אביי הסתפק בדין זה.

שיוותרו לפחות שלושים לכת שלא היתה יכולה לשחוט בפעם הראשונה, וממילא אין להביא ראיה מכך שדלתות העזרה היו ננעלות לאחד מצדדי הספק[לד].

ג. האחרונים תירצו[לה], שמכך שהיו הדלתות ננעלות אי אפשר להכריע את הספק אם כוונת התורה שישחטו קהל עדה וישראל בכת אחת, או שמא כוונתה שישחטו בג׳ כתות, כיון שיתכן שאין הדלתות ננעלות בכדי לקיים דין קהל עדה וישראל, אלא כדי שלא יכנסו יותר מדי בני אדם בעזרה ועל ידי כך יהיה זלזול בעזרה שיתקוטטו בה, כשם שמצינו במסכת יומא (כג.), שהיו שני כהנים שרצו זה אחר זה בכדי לזכות בתרומת הדשן, ולאחר שזכה אחד מהם הרגו השני בגלל שקדמו, וכמו כן כאן יכולים לדחוק האחד את חבירו כמבואר בגמרא להלן שאכן נעשה כך.

לדעת אביי שסומכים על הנס מדוע התקינו לכהן גדול ביום הכיפורים כהן אחר תחתיו ולא סמכו על הנס

שם. מבואר בגמרא שלדעת אביי סומכים על הנס, ולכן יש לגרוס במשנה ׳ננעלו׳ כלומר, שדלתות העזרה היו ננעלות בדרך נס[לו]. **והקשו הצל״ח** (ד״ה אוצר החכמה מצוי) **והזרע יצחק** (על המשניות פ״ה מ״ה) **בשם בנו, שבמשנה במסכת יומא** (ג.) **מבואר** שקודם יום הכיפורים היו מתקינים לכהן גדול כהן אחר תחתיו, שמא יארע בו פסול, והרי במשנה במסכת אבות (פ״ה מ״ה) מבואר שאחד מהניסים שהיו במקדש הוא שלא אירע קרי לכהן גדול ביום הכיפורים[לז], וא״כ מדוע התקינו כהן אחר תחתיו, ובהכרח שאין סומכים על הנס, וא״כ קשה כיצד סובר אביי שאפשר לסמוך על הנס[לח]. ובייישוב קושיא זו נאמרו באחרונים כמה תירוצים, כדלהלן:

א. הצל״ח (שם) תירץ, שהואיל ובדיעבד אם שחטו כל ישראל בבת אחת הפסח כשר כמו שכתב **הרמב״ם** (קרבן פסח פ״ו ה״ו), נמצא שהדין לעשות את הפסח בג׳ כתות אינו אלא לכתחילה, וכיון שבדיעבד הפסח כשר סובר אביי שאפשר לסמוך על הנס, אבל בדבר שמעכב בדיעבד גם אביי מודה שאין סומכים על הנס, ולכן היו מתקינים לכהן גדול כהן אחר תחתיו, שמא יארע בו פסול ויפסל אף בדיעבד[לט].

ב. באור חדש (ד״ה אביי) תירץ, שיתכן שהנס שהיה במקדש שלא היה הכהן גדול רואה קרי ביום הכיפורים הוא דווקא שלא ראה טומאת קרי, אבל יתכן שיטמא בטומאות אחרות כגון זיבה וכדומה, ולכן היו מתקינים לו כהן אחר תחתיו שמא יטמא בשאר טומאות.

ג. עוד תירץ, שהנס שלא היה הכהן גדול נפסל מחמת טומאה היה דווקא ביום הכיפורים עצמו, אבל קודם יום הכיפורים לא היה נס זה, ולכן היו מתקינים כהן אחר תחתיו שמא יטמא בזיבה קודם יום הכיפורים שאז יהיה טמא שבעת ימים ולא יוכל לעבוד ביום הכיפורים.

ד. בספר נאם יהודה (ד״ה ולפע״ד) **כתב**, שגם אביי מודה שאין סומכים על הנס לגמרי[מ], ובפרט ביום הכיפורים שכפרת כל ישראל תלויה בזה, חוששים לכל החששות שמא יארע בו פסול וכדומה[מא], אבל לגבי נעילת הדלתות סומכים על הנס, כיון שהטעם שהיו הדלתות ננעלות הוא כדי שמריבוי האנשים לא ידחקו זה את זה[מב], ומטעם זה העמידו שומרים ליד דלתות העזרה כדי שלא יבואו לידי סכנה, וכיון שלא סמכו רק על הנס אפשר לסמוך על הנס.

ה. בזרע יצחק (על המשניות, פ״ה מ״ה) תירץ, שהטעם שהיו מתקינים לכהן גדול כהן אחר תחתיו הוא משום שחששו שמא יפשע הכהן הגדול ויהרהר ביום ויבוא לידי טומאת קרי בלילה, ואין הקב״ה עושה נס למי שמזיד בעבירה.

ו. עוד תירץ על פי המבואר בזוהר שכמה מלאכים וכן שדים ומזיקים מתקנאים בכהן גדול ביום הכיפורים וחפצים להחטיא אותו בקרי, וכיון שהוא מקום שההיזק שכיח אין סומכים על הנס[מג].

ז. בדבר אברהם (שו״ת, ח״ב סי׳ כ ד״ה יב) תירץ, שדווקא בנעילת דלתות העזרה סובר אביי שיש לסמוך על הנס, לפי שהוחזק נס זה שבכל שנה ושנה היו דלתות העזרה ננעלות מאליהן בדרך נס, אבל הנס שלא אירע פסול בכהן גדול לא הוחזק, ולכן היו מתקינים כהן אחר תחתיו[מד].

ח. בבן יהוידע (ד״ה ופמקינן) תירץ, שהטעם שהיו מתקינים כהן אחר תחת הכהן הגדול אינו דווקא מחשש שמא יראה קרי, שהרי אחד מהניסים במקדש היה שמעולם לא ראה קרי, אלא עיקר החשש הוא שמא לא יהיה הכהן גדול מרוצה לשמים ויכנס לקדש הקדשים וימות, ובזה לא שייך לסמוך על הנס כיון שהוא מת מחמת קדושת המקום שאינו ראוי לו.

מדוע לא האכילו עוברה שהריחה בשר קדשים הרי אין סומכים על הנס שלא תפיל מריח הקדשים

רבא אמר נועלין תנן ולא סמכינן אניסא. מבואר בגמרא שלדעת רבא לא היו דלתות העזרה ננעלות מאליהן בדרך נס לפי שאין סומכים על הנס, אלא היו נועלים אותם אחר כל כת שנכנסת. ובספר **תוספת יום הכיפורים** (יומא פג. ד״ה עוברה שהריחה) הקשה, שבמשנה במסכת אבות (פ״ה מ״ה) מבואר שאחד מהניסים שהיו במקדש הוא שמעולם לא הפילה אשה מעוברת מריח בשר הקדש. ופירש רש״י (שם), שמעולם לא הפילה אשה מתאות בשר הקדש או מריח האברים שהיו על המערכה, לפי שאם היתה מריחה בהם ובאה לטעום אין שומעים לה להאכילה בשר הקדש. ולכאורה קשה, שבגמרא במסכת יומא (שם) מבואר שעוברה שהריחה בשר קדש מאכילים אותה, וא״כ כיצד פירש רש״י שהטעם שהוצרכו לנס זה הוא משום שאם היתה מתאוה לאכילת הבשר לא היו מאכילים אותה.

ותירץ בשם ספר **עץ חיים**, שאמנם על פי דין משום סכנת נפשות יש להאכיל את האשה בשר קדש, אולם הכהנים קנאים הם כמבואר במסכת סנהדרין (פג:) שכהן ששימש בבית המקדש בטומאה הגם שדינו במלקות, מכל מקום פרחי כהונה היו מוצאים אותו חוץ לעזרה ומפצעין את מוחו. וא״כ אף כאן הגם שמעיקר הדין יש להאכילה, מכל מקום הכהנים לא היו נותנים לה לאכול מבשר הקדש. אך התוספת יום הכיפורים הקשה על דבריו, שדווקא בכהן ששימש בטומאה היו הכהנים מפצעין את מוחו כיון שהוא חייב מיתה בידי שמים כמבואר במסכת סנהדרין (פג:), ועל אף שמי שהתחייב מיתה בידי שמים אין בית דין רשאים להורגו, מכל מקום יתכן שהיתה הלכה דווקא בכהן ששימש בטומאה שאם ירצו אחיו הכהנים לפצוע את מוחו יוכלו לעשות כן, כיון שחייב מיתה בידי שמים. אבל באשה מעוברת שהריחה בשר קדש כיצד מותר לכהנים למנוע ממנה לאכול בשר קדש, הרי זו סכנת נפשות[מה].

לד. אמנם כתב, שלתירוץ זה עדיין קשה קושיית המהרש״א (שם) מדוע היו דלתות העזרה ננעלות שתי פעמים, הלא בפעם הראשונה כבר שחטו רוב העם, ולאחר הכת השניה כבר לא הוצרכו הדלתות להינעל. וכתב הצל״ח שדוחק לומר שבשעה ששחטו אנשי הכת הראשונה באו אנשים נוספים וכבר אין העזרה יכולה להכילם, ולכן הוצרכו הדלתות להינעל פעם נוספת בכדי שישארו שלושים לכת השלישית. אמנם כתב, שבמשנתנו לא מפורש כמה פעמים ננעלו דלתות העזרה, וא״כ יתכן שאם כוונת התורה שישחטו ג׳ כתות ג׳ פעמים היו דלתות העזרה ננעלות ב׳ פעמים, ואם כוונת התורה שישחטו ג׳ כתות בבת אחת היו דלתות העזרה ננעלות פעם אחת. [מבואר מדבריו שאם כוונת התורה שישחטו ג׳ כתות ג׳ פעמים היתה העזרה ננעלת ב׳ פעמים דהיינו אחר הכת הראשונה ואחר הכת השניה, אבל אחר הכת השלישית לא היו הדלתות ננעלות. אולם בספר ביתה יוסף (על הרמב״ם פ״ו הט״ו, מופיע בספר הליקוטים שם), הסתפק אם אף אחר הכת השלישית היו ננעלות דלתות העזרה, שהרי נאמר במשנה (לעיל ע״ו) ׳כמעשה הראשונה כך מעשה השניה והשלישית׳, ולכאורה כשם שבראשונה היו ננעלות הדלתות כמו כן היו ננעלות אחר הכת השניה והשלישית, ונשאר בצ״ע]. וראה עוד בדברי הצל״ח שם שכתב שהתנא ששנה את משנתנו ודאי סובר שצריך שישחטו ג׳ כתות בזה אחר זה, כפי שנאמר בה ׳יצתה כת ראשונה ונכנסה כת שניה, יצתה שניה נכנסה שלישית׳. ולכן ודאי שהיו הדלתות ננעלות אחר כת ראשונה ושניה, אבל רבי יצחק הסתפק בדין זה כיון שהסתפק אם הלכה כרבי יונתן במסכת קידושין (מג:) שדורש מ׳ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל׳ שכל ישראל ראויים לצאת בפסח אחד, והיינו שיוצאים בכת אחת, או כדעת התנא של משנתנו שצריכים לשחוט בזה אחר זה.

לה. אור חדש, משמרות כהונה, חידושי רבינו משה מאימראן (ד״ה מצוי) ודבר בעתו (ד״ה נעלו).

לו. כתב בעיון יעקב (על עין יעקב, ד״ה ופמקינן), שעל אף שאין סומכים על הנס, מכל מקום כאשר הנס הוא בבית המקדש שהיו בו הרבה ניסים, והוא גם נס לצורך רבים ובמקום מצוה, סובר אביי שסומכים על הנס. וכעין זה כתב בספר בניהו (ד״ה ועוד), עיי״ש.

לז. במשאת המלך (על המורה, דנריס ו טז) **הביא, שבירושלמי** (יומא פ״א ה״ד) הקשו על המשנה שם שלא היו מניחים לכהן גדול לאכול הרבה בערב יום הכיפורים שמא יראה קרי, שהרי אחד מהניסים שהיו נעשים בבית המקדש הוא שלא ראה הכהן גדול קרי, וא״כ מדוע לא היו מניחים לו לאכול. ותירצו, שהסומך על הנס עובר בלאו של ׳לא תנסו את ה׳ אלהיכם׳ (דנריס ו טז). וכן מבואר במסכת תענית (ע.) שמקור האיסור לסמוך על הנס הוא מפסוק זה. ובטעם מה שלא נשנה נס זה של נעילת הדלתות בין שאר הניסים שהיו במקדש כתב בחידושי רבינו משה מאימראן (ד״ה מיכל), שכל הניסים שנשנו הם היפך הטבע כגון הנס שהיו עומדים צפופים וכשהיו משתחוים היה ביניהם רווח, אבל בנעילת דלתות העזרה אין בכך היפוך הטבע, שהרי אף בני אדם יכולים לנעול אותם, אלא היה זה נס בעלמא להראות חיבתן של ישראל לפני הקב״ה, ולכן לא נשנה בין שאר ניסים.

לח. ובתוספות יום טוב (דמפי פ״ו מ״ו) אכן כתב, שמכך שהיו מתקינים לכהן גדול כהן אחר תחתיו מוכח שאין סומכים על הנס.

לט. אולם במזבח אבנים (פי׳ מו מוסף ג) תמה על תירוץ זה, עיי״ש. ובמשאת המלך (על המורה, דנריס ו טז) כתב, שבגמרא במסכת תענית (כא.) מובא מעשה בנחום איש גם זו שהיה ביתו עומד ליפול ואמר לתלמידיו לפנות קודם את הכלים ולאחר מכן את מיטתו שנמצא בה, כיון שבטוח הוא שלא יפול הבית עד אשר יצא ממנו. וכן בגמרא במסכת ברכות (נג.) מובא מעשה ברבי חנינא בן דוסא שהניח את עקבו על החור שהיה בתוכו ערוד [נחש], ולכאורה קשה כיצד הכניסו עצמם לידי סכנה וסמכו על הנס, הלא הסומך על הנס עובר ב׳לא תנסו את ה׳ אלהיכם׳ (דנריס ו טז). וכתב שעל פי דברי הצל״ח הנ״ל יש לומר שהטעם שאין סומכים על הנס הוא משום שאין לבטוח שאנו ראויים לנס, ולכן שייך לחלק בזה בין לכתחילה לדיעבד, שאם גם בדיעבד אין הפסח כשר אין לנו לבטוח שראויים אנו לנס. כי אם הטעם שאין סומכים על הנס הוא משום האיסור של ׳לא תנסו׳ אין חילוק בזה בין לכתחילה לדיעבד וגם אם הפסח כשר בדיעבד אסור לסמוך על הנס. ולפי דברי הצל״ח שחילק בין לכתחילה לדיעבד נמצא שהטעם שאסור לסמוך הוא משום שאין לבטוח שיהיה נס [ולפי רבא גם בעשיית מצוה לכתחילה אין לסמוך על הנס], אבל לא עוברים ב׳לא תנסו׳. ולפי זה מובן כיצד סמכו נחום איש גם זו ורבי חנינא בן דוסא על הנס, כיון שהיו בטוחים בזכויותיהם ואין בזה משום ׳לא תנסו׳. אולם הביא שבירושלמי (יומא פ״ו ה״ד), מבואר שגם באופן זה עוברים ב׳לא תנסו׳.

מ. וראה שם (ד״ה ומ״ה) שהביא כמה ראיות לזה.

מא. וכעין זה כתב במזבח אבנים (פי׳ מו מוסף ג).

מב. כפירוש רבינו חננאל (ד״ה ויש), רבינו יהונתן מלוניל והמאירי (לעיל ע״ו ד״ה ונכנסה).

מג. כמבואר במסכת שבת (נב.), שאסור לאדם לעמוד במקום סכנה שמא אין עושים לו נס, וגם אם יעשו לו נס ינכו מזכויותיו.

מד. לכאורה דבריו צ״ע, שהרי במשנה במסכת אבות (פ״ה מ״ה) מפורש שאחד מהניסים שהיו במקדש הוא שלא אירע קרי לכהן גדול ביום הכיפורים, וא״כ ודאי שהוחזק נס זה כשאר ניסים שהיו במקדש. ובתוספת יום הכיפורים (יומא פג. ד״ה עוברה שהריחה) כתב, לגבי הנס המובא במשנה שם שמעולם לא הפילה אשה מריח בשר הקדש שהוחזק נס זה כמבואר במשנה שם. וראה בנאם יהודה (ד״ה ומ״ה), שהביא כמה ראיות שאף לדעת אביי אין סומכים על הנס.

מה. והוסיף, שאין לומר שהותר להם שלא להאכילה מחמת שהעובר רשע, כפי המבואר במסכת יומא (פג:) שלוחשים על אזנה שיום הכיפורים היום, ואם עדיין חפצה לאכול העובר ייצא רשע, שהרי היא צדקת וכיצד

ותירץ, שהטעם שהכהנים לא היו נותנים לה לאכול מבשר הקדש הוא משום שסמכו על הנס שמעולם לא הפילה אשה מעוברת מריח בשר הקדש שעל המזבח, ולפיכך אם הריחה מבשר הקדש ורוצה לטעום ממנו אין שומעים לה, מפני שאין זה סכנת נפשות. ומה שמבואר במסכת יומא שאשה מעוברת שהריחה בשר קדש מאכילים אותה היינו בשר קדש שהיו אוכלים הכהנים מקרבנות אשם וחטאת, ובבשר זה לא היו הכהנים סומכים על הנס, לפי שהנס היה דווקא בבשר קדש שנשרף על גבי המזבח.

אמנם הקשה, לדעת רבא הסובר בסוגייתנו שדלתות העזרה לא היו ננעלות בדרך נס, כיון שאין סומכים על הנס, כיצד היו הכהנים סומכים על הנס שמעולם לא הפילה אשה מריח בשר הקדש, ולכן לא היו נותנים בשר קדש לאשה מעוברת שהריחה ממנו, הלא אין סומכים על הנס.

ותירץ, שאף לדעת רבא האיסור לסמוך על הנס הוא איסור קלוש ומדת חסידות שאדם לא יחזיק את עצמו לצדיק ויסמוך על הנס, ולפיכך היו נועלים את דלתות העזרה ולא רצו לסמוך על הנס, כיון שאין הפסד אם ינעלו בעצמם את הדלתות ולא יסמכו על הנס. אבל במעוברת שהריחה בשר קדש, אם לא יסמכו על הנס ויתנו לה לאכול בשר קדש יש בזה ספק עבירה שמאכילים אותה בשר קדש בלאו דאורייתא, כיון שכבר נקבע הנס שלא הפילה אשה מעולם מריח בשר הקדש, ובזה אף רבא מודה שסומכים על הנס[מו].

מדוע לא נידו את עקביא בן מהללאל אם אכן היה חייב נידוי

והא דתנן אמר רבי יהודה חס ושלום שעקביא בן מהללאל נתנדה. במשנה במסכת עדיות (פ"ה מ"ו) מבואר, שלדעת עקביא בן מהללאל אין משקים גיורת ושפחה משוחררת מי סוטה אם חשד בה בעלה שסטתה[מז], ואילו חכמים סוברים שמשקים אותם. ואמרו לו שהיה מעשה בשפחה משוחררת שהיתה בירושלים והשקוה שמעיה ואבטליון מי סוטה. והשיב להם שהשקו אותה דוגמא[מח]. ומשום כך נידוהו לפי שזלזל בכבודם של שמעיה ואבטליון. ואמר רבי יהודה חס ושלום שעקביא נתנדה, שאין אדם מכל ישראל גדול בחכמה ויראת חטא כעקביא בן מהללאל, אלא נידו אדם אחר שזלזל בדיני טהרת ידים. והקשה **התוספות יום טוב** (סס), וכי בגלל שאין אדם בישראל גדול כעקביא בן מהללאל לא יתנדה, הלא אם חטא אין משוא פנים בדבר. והאחרונים יישבו קושיא זו בכמה אופנים, כדלהלן:

א. התוספות יום טוב תירץ, שרבי יהודה סבר שעקביא בן מהללאל לא התכוון כלל לזלזל בכבודם של שמעיה ואבטליון כשאמר שהשקו אותה דוגמא, אלא התכוון לומר שלא השקוה מי סוטה ממש אלא מים הדומים למי סוטה, ועשו כן בכדי שתפחד ותגלה אם זינתה[מט].

ב. עוד תירץ, שגם לדעת רבי יהודה התכוון עקביא בן מהללאל לזלזל בכבודם של שמעיה ואבטליון כשאמר 'דוגמא השקוה', אבל סובר שמכל מקום חס ושלום שנתנדה, שכיון שלא היה בדורו אדם שגדול ממנו בחכמה וביראת חטא אי אפשר שבית דין הקטן ממנו ינדוהו[נ].

ג. **המהר"ץ חיות** במסכת ברכות (יט. ד"ה ופשכח) תירץ, שעל פי דין היו צריכים להרוג את עקביא בן מהללאל כדין זקן ממרא שחייב מיתה, אלא שהיה חסר אחד מהתנאים שיש בזקן ממרא כדי להורגו[נא], וכשחסר אחד מהתנאים יכולים הבית דין לנדותו, אבל זה תלוי בדעת בית דין ואינו מעיקר הדין, וסבר רבי יהודה שהואיל ועקביא בן מהללאל היה אדם גדול בדורו היה להם למחול לו, ועל כך אמר חס ושלום שנידוהו.

ד. עוד תירץ, שאף לדעת רבי יהודה נידו אותו, אלא שחולק על חכמים הסוברים שמת כשהוא מנודה והניחו אבן על קברו כמבואר בהמשך המשנה שם, וסובר שכיון שהיה יחיד בדורו התירו לו את הנידוי קודם מיתתו ולא מת כשהוא מנודה.

מדוע נקט רבי יהודה לשון 'אין עזרה ננעלת' וכו' ולא אמר את שבחו של עקביא בן מהללאל בסתם

שאין עזרה ננעלת על כל אדם בישראל בחכמה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל. הקשה **המהרש"א** (עדיות פ"ה מ"ו), מדוע נקט רבי יהודה לשון 'אין עזרה ננעלת בפני כל אדם מישראל בחכמה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל' ולא אמר סתם 'שאין בישראל בחכמה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל'. וביאר, שרבי יהודה נקט דווקא לשון זו לפי שרק באחת משלושת הכתות שעקביא היה בה לא היה גדול כמותו, אבל בשתי הכתות האחרות היו כמותו, שהיו עוד שנים בישראל שהיו גדולים כמוהו, והם הנשיא והאב בית דין, ורבי יהודה נקט דווקא לשון זו כדי שלא למעט בכבודם של הנשיא והאב בית דין שהם החשובים שבעם.

מדוע אביי צריך ליישב את המשנה לפי שיטתו הרי הקושיא מהמשנה במסכת עדיות היא רק על רבא

אביי מתרץ לטעמיה. הקשה **העיון יעקב** (על עין יעקב, ד"ה אפי'), מדוע נקטה הגמרא לשון 'אביי מתרץ לטעמיה', הלא גירסת המשנה במסכת עדיות (פ"ה מ"ו) היא 'שאין עזרה ננעלת' כדעת אביי שהיו הדלתות ננעלות מאליהן בדרך נס, וא"כ קושיית הגמרא היא רק על רבא.

וביאר, שהגמרא היתה סבורה שבין לדעת אביי שסומכים על הנס ובין לדעת רבא שאין סומכים על הנס טעם נעילת דלתות העזרה הוא כדי שלא יכנסו כולם כאחד ולא יהא הפסח נעשה בג' כתות[נב], ובכדי שישארו בני אדם לכת השלישית היו ננעלות הדלתות. ומשום כך הקשתה מהמשנה במסכת עדיות שנאמר בה 'שאין עזרה ננעלת על כל אדם בישראל', והרי כל ישראל היו נכנסים לעזרה רק אחר שנכנסה הכת השלישית, ומשמע ממשנה זו שהיו הדלתות ננעלות גם אחר הכת השלישית, וא"כ כיצד סוברים אביי ורבא שטעם נעילת הדלתות הוא בכדי שיוותרו בני אדם לכת השלישית, הרי מחמת טעם זה אין צורך שינעלו הדלתות אחר הכת השלישית. ונמצא שקושיית הגמרא היא גם על רבא וגם על אביי. ועל זה משיבה הגמרא, שאביי מתרץ את המשנה כשיטתו שלא היו הדלתות ננעלות אלא אחר הכת הראשונה והשניה, ואילו רבא סובר שלא היו נועלים את הדלתות אלא אחר הכת הראשונה והשניה, אבל אחר הכת השלישית לא הוצרכו לנעול, כיון שאין אחריהם כת נוספת.

ובחידושי רבינו משה מאימראן (ד"ה והא) ביאר, שהוקשה לגמרא לשון המשנה שם 'שאין עזרה ננעלת על כל אדם בישראל' וכו', שמשמע מלשון זו שדלתות העזרה לא היו ננעלות אחר כל אדם מישראל [לאחר שנכנס], אלא רק על אדם הגדול בחכמה וביראה כעקביא בן מהללאל, והרי בין לאביי ובין לרבא היו הדלתות ננעלות אם בדרך נס ואם בידי אדם, ומדוע היתה העזרה ננעלת רק על אדם גדול כעקביא. ומשיבה הגמרא, שכוונת התנא ששנה משנה זו שכשהיו הדלתות ננעלות לפי אביי או שהיו נועלים את הדלתות לפי רבא לא היה בכל העזרה אדם כעקביא בן מהללאל הגדול בחכמה וביראת חטא.

הזקן שנתמעך היה גלגול של השליש שהיה בימי אלישע

תנו רבנן מעולם לא נתמעך אדם בעזרה חוץ מפסח אחד שהיה בימי הלל שנתמעך בו זקן אחד והיו קוראין אותו פסח מעוכין. כתב בספר **גלגולי נשמות** (גרמ"ע מפאנו, חומ ב), שהזקן שנתמעך בפסח שהיה בימי הלל היה גלגולו של השליש שהיה בימי אלישע הנביא שלא האמין לנבואת אלישע שיגמר

הותר להם להכניסה לסכנת נפשות. ועוד, שהדין שלוחשים על אזנה הוא דווקא ביום הכיפורים, ואם הריחה בשר קדש שלא ביום הכיפורים לא מועיל לחש זה לעובר. והלא במשנה במסכת אבות מדובר אף שלא ביום הכיפורים. **מו. בחידושי** רבינו משה מאימראן (ד"ה איכא) הקשה, לפי רבא שאין סומכים על הנס כיצד הסירו את ה'כליא עורב' [טבלאות שנעוצים בהם מסמרים כדי למנוע מהעורבים לישב על גג ההיכל] מעל גג ההיכל בבית ראשון כמבואר בתוספות במסכת מנחות (קו. ד"ה כליה), הלא אין סומכים על הנס. ותירץ שאת הכליא עורב לא עשו לצורך ישראל אלא לצורך ההיכל, וכיון שראו שאין העופות פורחים עליו מחמת השכינה וקדושת המקום, לכן הסירו את הכליא עורב, שהרי השכינה היתה שרויה שם ובודאי שלא יפרחו עופות על גג ההיכל. אולם הנס שנעשה בנעילת הדלתות היה לצורך ישראל כדי שיוכלו לקיים דין שחיטת הפסח בג' כתות, ומכיון שפעמים שאין הדור ראוי לכך ולא יעשה להם נס, לכן סובר רבא שאין לסמוך על הנס. וראה עוד בספר בניהו (ד"ה כמה), שביאר מדוע לדעת אביי עשו כליא עורב ושאר דברים שלא היה צורך בהם לפי שאפשר לסמוך על הנס, עי"ש. **מז. וכתב** הראב"ד (סס), שלדעת עקביא בן מהללאל אף אסור להשקותם מי סוטה, לפי שהמים לא יועילו ונמצא שמוציאים לעז על מי סוטה שאינם מועילים. **מח. הרע"ב** (סס) ביאר דבריו בשני אופנים: א. שמעיקר הדין אין משקים שפחה משוחררת מי סוטה, אבל אותה השקו לפי ששמעיה ואבטליון היו גרים, וכיון שהיו כמו אותה שפחה משוחררת לכן השקוה, [וכוונת המשנה בלשון 'דוגמא' היא שהיו כדוגמתה]. ב. לא השקו אותה כלל מי סוטה, אלא עשו דוגמא ודמיון והראו לה כאילו משקים אותה מי סוטה כדי שתודה. **מט. וכעין** זה ביאר המהרי"ק (שו"ת, החדשים סי' ט), שכוונת רבי יהודה לומר שכיון שהיה אדם גדול ודאי לא זלזל בכבודם, ולכך לא נידו אותו. וראה עוד בצל"ח במסכת ברכות (יט. ד"ה דק) שגם ביאר כן. ובתפארת ישראל (עדיות פ"ה יכין חומ סד) ביאר כעין זה, שעקביא בן מהללאל לא התכוון לזלזל בכבודם של שמעיה ואבטליון, אלא התכוון לומר שלא השקו אותה מי סוטה ממש אלא מים הדומים למי סוטה, אבל חכמים שראו שאמר כן בכעס היו סבורים שהתכוון לזלזל בכבודם ולומר ששמעיה ואבטליון השקו אותה לפי שהיו גרים כמותה, ולכך נידו אותו. וכן פירש בחידושי מהרי"ח (על המסניות סס) שמחלוקת חכמים ורבי יהודה תלויה בשני ביאורי הרע"ב [הנ"ל בהערה] בביאור דברי עקביא 'דוגמא השקוה', שלדעת חכמים כוונתו היתה לומר ששמעיה ואבטליון השקוה מי סוטה לפי שהיא דוגמתם שאף הם גרים היו, והוא זלזול בכבודם. ואילו לדעת רבי יהודה כוונתו היתה לומר שהשקוה מים הדומים למי סוטה ולא מי סוטה ממש, ולכן לא היה בדבריו זלזול בכבודם. **נ. והוסיף** שכן משמע מלשונו של רבי יהודה שאמר 'חס ושלום שנתנדה', ולפירושו הראשון שכלל לא התכוון לזלזל בכבודם היה לרבי יהודה לומר 'חס ושלום שזלזל', אלא משמע שלדעת רבי יהודה אכן התכוון עקביא בן מהללאל לזלזל בכבוד שמעיה ואבטליון, ומכל מקום לא היו יכולים לנדות אותו. וראה במאירי (ד"ה הגיורת) שכתב, 'וכל שמזלזל בתלמיד חכם או בהוראתו ומחליש את דעתו דרך נצוח וקטרוג או דרך לעג ראוי לנדותו, וכל שכן יחיד החולק עם המרובים אלא שאם הוא מופלג בחכמה ובחסידות דנין אותו כשגגה שיוצאה ומניחין אותו ובלבד שלא יהא רגיל בכך'. ומשמע מדבריו שזהו הטעם שלדעת רבי יהודה לא נידו את עקביא בן מהללאל. **נא. שבמסכת** סנהדרין (פח.) מבואר שזקן ממרא שהורה כפי שקיבל מרבותיו, אינו נחשב כזקן ממרא, וכמו כן עקביא בן מהללאל קיבל כן מרבותיו כמבואר שם במשנה ז'. או משום שלא הורה כן הלכה למעשה אלא בדרך לימוד, ובאופן זה אינו נחשב כזקן ממרא כמבואר שם (פו:). **נב. כפירוש** רש"י (ד"ה סמכינן).

הרעב שהיה בשומרון, ואמר שישראל רשעים ואינם ראויים שיעשה להם נס, כמו שנאמר במלכים (ג' ז יט) 'ויען השליש את איש האלהים ויאמר והנה ה' עשה ארבות בשמים היהיה כדבר הזה, ויאמר הנך ראה בעיניך ומשם לא תאכל', ובכך שאמר השליש 'ארובות בשמים' לומדים שלימד קטגוריא על ישראל כמו שנאמר במבול 'וארבת השמים נפתחו' (בראשית ז יא). וכיון שאמר לו איש האלהים 'הנך רואה בעיניך ומשם לא תאכל' נאמר לאחר מכן (שם ז כ) 'ויהי לו כן וירמסו אותו העם בשער וימת'. וכמו כן כאן היתה עינו רעה שהיו ישראל רבים כל כך בעשיית הפסח, ולכן נתמעך.

מדוע נקטה הברייתא לשון 'ליתן עיניו באוכלוסי ישראל' ולא 'ביקש לידע מנין ישראל'

תנו רבנן פעם אחת ביקש אגריפס המלך ליתן עיניו באוכלוסי ישראל. כתב בספר קרבן תודה (ד"ה ת"ר), שהטעם שנקטה הברייתא לשון 'ביקש אגריפס ליתן עיניו באוכלוסי ישראל' ולא אמרה בפשטות 'ביקש לידע מנין ישראל' הוא, משום שנתינת עין צדיק לטובה משפיעה בהבטתו רוב ברכה, וכן להיפך, כל מקום שנתנו חכמים את עיניהם לרעה היה או מיתה או עוני כמבואר במסכת מועד קטן (יז:). ואגריפס היה מלך כשר ולכן נקטה הברייתא לשון 'ביקש ליתן עיניו' כלומר, שרצה שתחול עליהם ברכה על ידי שידע מספר מניינם.

מקור האיסור למנות את ישראל שלא על ידי דבר אחר

אמר ליה לכהן גדול תן עיניך בפסחים. במסכת יומא (כג:) מבואר, שאסור למנות את ישראל אפילו לדבר מצוה אלא על ידי דבר אחר, ונחלקו האמוראים האם המונה את ישראל עובר בלאו אחד או בשני לאוין, שנאמר (הושע ב ו) 'והיה מספר בני ישראל כחול הים אשר לא ימד ולא יספר'. לדעת רבי אלעזר עובר משום 'לא ימד', ולדעת רב נחמן בר יצחק עובר אף ב'ולא יספר'. ומבואר בגמרא שם שמותר למנות את ישראל על ידי דבר אחר כמו שנאמר אצל שאול כשמנה את היוצאים למלחמה 'וישמע שאול את העם ויפקדם בטלאים' (שמואל א' טו ד). כלומר, שמנה את היוצאים למלחמה על ידי שלקח כל אחד מהם טלה מצאנו של המלך[נג], ומנה את הטלאים[נד].

וכתבו הרד"ק (שמואל א' טו ד) **והתוספות רי"ד** (יומא כג: ד"ה לסקור), שדווקא לדבר מצוה או לדבר קדושה מותר למנות את ישראל על ידי דבר אחר, כגון למנות את ישראל כשיוצאים למלחמה וכדומה, אבל שלא לדבר מצוה אסור למנות את ישראל אפילו על ידי דבר אחר. והביאו ראיה לזה מכך שדוד המלך נענש על שמנה את ישראל כמבואר בגמרא שם, והרי היה יכול למנות את ישראל על ידי דבר אחר, ובהכרח שגם אם היה מונה את ישראל על ידי דבר אחר היה נענש, לפי שלא מנאם בשעת מלחמה אלא מנאם שלא לדבר מצוה, ולכן נענש.

ובנחל איתן (סי' ו ס"י אות ז) הקשה על דבריהם, שבסוגייתנו מבואר שאגריפס המלך מנה את ישראל על ידי דבר אחר, והרי לאוצר החכמה[נה] לדבר מצוה אלא לידע את מספרם, וכיצד מנאם על ידי דבר אחר, הלא לדבר הרשות אסור למנותם אף על ידי דבר אחר. ותירץ, שאגריפס לא מנה את ישראל במדויק אלא בערך, שהרי מנה רק את הקרבנות ועל כל קרבן היו נמנים כמה אנשים, ואגריפס לא ידע כמה נמנו על כל פסח, ולכן אין בכך שום איסור.

מדוע קראו לאותו פסח 'פסח מעובין' ולא 'פסח מרובין'

ואין לך כל פסח ופסח שלא נמנו עליו יותר מעשרה בני אדם והיו קוראין אותו פסח מעובין. פירש רש"י (ד"ה פסח מעובין), ש'פסח מעובין' הוא מלשון 'עב', והואיל והיו העם שבאותו פסח מרובים קראו אותו 'פסח מעובין'. וכתב הבניהו (ד"ה והיו), שהטעם שקראו את אותו פסח 'פסח מעובין' ולא קראו אותו 'פסח מרובין' על שם העם הרב שהיה בפסח זה, כשם שקראו את הפסח שנתמעך בו אותו זקן 'פסח מעוכין', הוא מפני שקודם שהביאה הגמרא את המעשה בפסח זה הביאה את המעשה בזקן שנתמעך וקראו אותו פסח 'פסח מעוכין', וקראוהו 'מעוכין' באות כ"ף הרומזת לכליה, ומשום כך בפסח זה שהיו העם מרובים קראוהו 'פסח מעובין' שהם אותם אותיות של 'מעוכין' אלא שנתחלפה האות כ"ף הרומזת לכליה באות בי"ת הרומזת לברכה.

האם צריך להקטיר את כל האימורים בבת אחת, או בזה אחר זה בלא הפסקה בינתיים

והתניא והקטירם שיהא כולו כאחד. פירש רש"י (ד"ה שיהא), שמכך שנאמר (ויקרא ג טז) 'והקטירם' לומדים שיש להקריב את כל אימורי אותו קרבן כאחד, כלומר בבת אחת. אולם **הראב"ד** (בפירושו לתורת כהנים ויקרא פי"ד) ביאר לימוד זה, שמכך שנאמר 'והקטירם' לומדים שלא יפסיק בהקטרתם[נה].

וכתב בזרע אברהם (זמנא, סו"ס פ' ד אות יג), שמלשון הראב"ד נראה שסובר שבדין 'שיהא כולו כאחד' נאמר שאם התחיל להקטיר חלבי קרבן אחד, לא יפסיק להקטיר חלבי קרבן אחר. אבל לא נאמר בדין זה שצריך להקטיר את כל חלבי הקרבן בבת אחת.

אמנם הביא, **שבירושלמי** (פ"ה ה"י) דרשו מ'והקטירו' שלא יערב חלבים בחלבים, ומ'והקטירם' לומדים 'כולן כאחת'. ומקשה הירושלמי שהדרשות סותרות זו את זו, שהרי אם אסור לערב חלבים בחלבים כיצד אפשר להקטיר כולם כאחת. וביאר בזרע אברהם (שם), שלדעת הירושלמי מ'והקטירם' לומדים שמותר להקטיר חלבים מכמה קרבנות מעורבים כאחת. ולכן הוקשה לירושלמי כיצד דורשים מ'והקטירו' שלא לערב חלבים בחלבים, הלא מ'והקטירם' לומדים שאפשר להקטירם בבת אחת. ומתרץ הירושלמי 'כאן במגיס [כלי שרת] כאן במזבח'. וביאר הקרבן העדה (שם), שכוונת הירושלמי לתרץ שדווקא בכלי שרת אסור להקטיר חלבים מעורבים מכמה קרבנות[נו], אבל להקטירם על המזבח כאחד מותר. ואילו **הפני משה** (שם) פירש להיפך, שדווקא בכלי שרת מותר לערב חלבים בחלבים, אבל בהקטרה על גבי המזבח אסור לערבם. וכתב הזרע אברהם, שעל כל פנים נמצא שלפי הירושלמי לא לומדים מ'והקטירם' שצריך להקטיר את חלבי אותו קרבן כאחד כפירוש רש"י, וכמו כן לא לומדים שאסור להפסיק בהקטרה אחרת כשמקטיר חלבי קרבן אחר כפירוש הראב"ד, אלא מותר להקטיר חלבי כמה קרבנות כאחד[נז].

מדוע מנאם דווקא בכליות הפסחים

אלא תפיסה בעלמא דשקיל מינייהו עד דיהבין ליה מידי אחרינא. מבואר שלמסקנת הגמרא לא היה מונה את הכליות אלא היה תופס אותם עד שהיה נוטל חפץ אחר כנגדם ומונה אותו. והקשה **בעין אליהו** (על עין יעקב, ד"ה מ"ל), מדוע נטל דווקא את הכליות ולא נטל כנגד כל אחד חפץ, שהרי לא מנה כלל את הכליות אלא את החפץ שכנגדם[נח]. וכתב, שהרי אסור למנות את ישראל ודווקא בפה אסור למנות אבל במחשבה מותר, ואכן אגריפס לא מנה את ישראל בפיו אלא במחשבתו, ועל כן נטל דווקא את הכליות שהם יועצות[נט] ומורות על המחשבה, כדי לרמוז שאינו מונה את ישראל בפיו אלא במחשבה.

ובקרבן תודה (ד"ה נטל) כתב, שהטעם שנטל הכהן גדול דווקא כליה ולא אוזן או רגל הוא משום שהכליות יועצות, ובא לרמוז על העצה הטובה שנתן אגריפס למנות את ישראל על ידי מספר הפסחים.

הטעם שלא היו מערבים בזיכים של כסף ושל זהב בשורה אחת

אילימא דילמא שקלי דדהבא ומעיילי דכספא הכי נמי דילמא שקלי בר מאתן ומעיילי בר מאה אלא דהכי שפיר טפי. פירש רש"י (ד"ה מי יימא), שהגמרא היתה סבורה שהטעם שלא היו מערבים בשורה אחת בזיכי כסף ובזיכי זהב הוא משום שפעמים מחזיר הכהן בזך העשוי מזהב ומקבל מהכהן בזך העשוי מכסף, ונמצא שמוריד בקדש. והרי מעלים בקדש ואין מורידים[ס]. ומשום כך הוקשה לגמרא שאף בשורה שכולה כסף או בשורה שכולה זהב יש לחוש שמא יחזיר הכהן בזך השוה מאתים ויקבל בזך השוה מאה ונמצא שמוריד בקדש. ובהכרח שהטעם שלא היו מערבים בזיכי כסף וזהב בשורה אחת הוא משום שכך נאה יותר.

אולם בשירי קרבן (על הירושלמי פ"ה ה"ה) הקשה על פירוש רש"י, מדוע כשמחזיר את הבזך הריק שהוא עשוי זהב ומקבל מלא העשוי מכסף נחשב כמוריד

נג. **כך** ביארו רש"י וכן המלבי"ם את דברי הפסוק שם. נד. **בתוספות** ר"י הלבן (שם ד"ה שנמנה) כתב, שבודאי לדעת כולם אסור למנות את כל ישראל סתם, ומקור האיסור הוא מן הפסוק (שמות ל יב) 'כי תשא את ראש בני ישראל לפקדיהם ונתנו איש כופר נפשו לה' בפקוד אותם ולא יהיה בהם נגף בפקוד אותם'. [ופירש רש"י (שם), שכאשר תחפוץ לקבל סכום מניינם לדעת כמה הם אל תמנם לגולגולת, אלא יתנו כל אחד מחצית השקל ותמנה את השקלים ותדע מניינם]. אלא שמפסוק זה אי אפשר ללמוד שאסור למנות אף לצורך מצוה ולכן הוצרכה הגמרא להביא פסוקים אחרים שמהם לומדים שאף לצורך מצוה אסור למנות שלא על ידי דבר אחר. ובשפת אמת (שם ד"ה מפיע) כתב, שמהפסוק בפרשת כי תשא לומדים רק שאסור למנות את כל ישראל, אך הגמרא שם לומדת מהפסוק בהושע שמלבד מה שיש איסור למנות את כל ישראל כמפורש בתורה, יש גם איסור למנות חלק מישראל, ולכן מביאה הגמרא ראיה משאול שמנה רק את היוצאים למלחמה, ואף על פי כן מנאם בטלאים. וראה עוד בציץ אליעזר (שו"ת, ח"ז סי' ג קונ' מפקד מושניים) שהאריך בנידון זה. נה. **והוסיף** שדין זה נאמר דווקא באימורים, אבל באברי עולה שנינו במסכת תמיד (פ"ז מ"ג) 'הושיט לו הראשון הראש והרגל וסמך עליהם וזרקן, הושיט השני לראשון שתי הידים' וכו'. ומפורש שהפסיקו בהקטרתם. נו. **לכאורה** קשה מה שייך הקטרה בכלי שרת. וראה בתוספות להלן (סה: ד"ה אלמא) שדנו בזה. נז. **וראה** עוד בעבודת הפסח (ד"ה והקטירו) מה שביאר בזה. נח. **ובדבר** שמואל (מהדו"ת, ד"ה מן) הביא, שיש שהקשה מדוע לא מנה את מחצית השקל שהביאו ישראל, וכך היה יודע את מניינם. ותירץ, שיתכן ואגריפס לא רצה לדעת את מנין כלל ישראל, אלא את מנין ישראל הנמצאים בירושלים בשעת עשיית הפסח, ולכך לא מנה את השקלים. נט. **כמבואר** במסכת ברכות (שם.) ובעוד מקומות. ס. **בעבודת** הפסח (ד"ה דילמא) ביאר בשם רבי יחיאל מיכל פיינשטיין, שאין כוונת רש"י שכלפי הכהן המקבל את הבזך יש כאן מורידים בקדש בכך שמחזיר בזך העשוי זהב ומקבל בזך העשוי כסף, אלא כוונתו שכלפי הקרבן הרי הוא מוריד בקדש, שהרי את דם הקרבן שדמו כבר נזרק קיבל בבזך העשוי זהב, ואילו את דם הקרבן שמקבל כעת מקבל בבזך העשוי כסף, ונמצא שמוריד בקדש.

בקדש, הלא בכל בזך יש דם מקרבן אחר, וכי מחמת שקודם לכן היה ביד הכהן בזך של זהב וכעת מקבל של כסף נאמר שמוריד בקדש[סא].

ואכן בתוספות רי"ד (ד"ה מילימ) כתב, שהטעם של מעלים בקדש ואין מורידים אינו נראה, ולכן יש לפרש כמבואר **בירושלמי** (פ"ה ה"ה), שהטעם שלא היו מערבים בזיכי כסף ובזיכי זהב בשורה אחת, הוא משום שיש לחוש לכהן רמאי שיביא בזך העשוי מכסף מביתו ויחליפו בבזך העשוי מזהב. ואם היו מעורבים בשורה אחת לא היה ניכר שמחליף את הבזיכים, אבל כשכל השורה היתה של בזיכי כסף או זהב, היה ניכר הדבר[סב].

וכתב במראה הפנים (על הירושלמי שם), שמה שלא ביארו בירושלמי שהטעם הוא משום מעלים בקדש ואין מורידים הוא משום שהוקשה לגמרא בסוגייתנו שאף בשורה שכולה בזיכי כסף או זהב יש לחוש שמא יחזיר בזך השוה מאתים ויקבל בזך השוה מאה, ולכן הוצרכו לבאר שהטעם הוא משום כהנים רמאים.

דווקא לדעת הסובר שהיו מעמידים את הבזיכים בין שתי המערכות לא היה להם שוליים

תנו רבנן כל הבזיכין שבמקדש לא היו להן שוליים חוץ מבזיכי לבונה של לחם הפנים שמא יניחום ויפרום הלחם. במשנה במסכת מנחות (נו.) נחלקו תנאים היכן היו מניחים את בזיכי הלבונה של לחם הפנים, לדעת אבא שאול היו מניחים אותם על שולחן לחם הפנים בין שתי המערכות. ואילו לדעת חכמים ורבי יהודה היו מניחים אותם על הלחם העליון שבמערכת. וכתב **תוספות הרשב"א** (ד"ה מזן), שהתנא ששנהברייתא זו סובר כדעת הסובר שהיו מניחים את הבזיכים על השולחן עצמו ולא על לחם הפנים, כיון שדווקא לדעת הסובר כן אם יהיו לבזיכים שוליים יש לחוש שמא יניחום על השולחן ויפלו על צידו של לחם הפנים ויפרסו אותו, ומבואר במסכת מנחות (מ.) שלחם הפנים שנפרס נפסל בכך. אבל לדעת הסוברים שהיו מניחים את הבזיכים על הלחם העליון אין לחוש לכך, כיון שהבזיכים נסמכים בלחם עצמו ואינם יכולים ליפול[סג].

הטעם שהולכה שלא ברגל אינה נחשבת הולכה

נותנו לחבירו שמעת מינה הולכה שלא ברגל הויא הולכה. הגמרא מביאה ראיה מכך שכל כהן היה מעביר את הבזך לחבירו שעבודת הולכת דם הקרבן מתקיימת גם כאשר המוליך מוליך את הדם שלא ברגל אלא מיד ליד. ומשמע שבהוה אמינא סברה הגמרא שהולכה שלא ברגל אין שמה הולכה, ואכן במסכת זבחים (יד:) מסתפקת הגמרא אם הולכה שלא ברגל שמה הולכה או אין שמה הולכה.

והקשה השפת אמת (שם ד"ה הולכה), מדוע הגמרא מסתפקת כלל אם עבודת ההולכה נעשית דווקא ברגל, הלא בתורה נאמר רק 'והקריבו' ולא נאמר שהולכה היא דווקא ברגל. ונשאר בצריך עיון[סד].

אמנם בטהרת הקודש (שם ד"ה ויש לדעת) ביאר, שהיה ידוע לחכמים שאין דרך לשרת בעבודת המקדש באופן של הולכה שלא ברגל, וכפי שמצינו בדומה לזה בגמרא שם (כד.) שאם נעקרה אבן מרצפת העזרה ועמד הכהן במקומה שהגמרא דנה אם דרך לשרת כך או לא, והוא הדין בענין זה דרך השירות של הולכה הוא ברגל, לפיכך מסתפקת הגמרא אם הולכה שלא ברגל היא הולכה או שאינה הולכה.

האם כל הכהנים היו מהלכים מעט או רק הכהן האחרון

דילמא הוא נייד פורתא. הגמרא דוחה את הראיה ממשנתנו שהולכה שלא ברגל שמה הולכה, לפי שיתכן לבאר שכאשר היו הכהנים מעבירים את הבזיכים זה לזה היו נדים מעט ברגליהם, ונמצא שיש כאן הולכה ברגל. וכתבו רבינו יהונתן מלוניל (לעיל ע"ח ד"ה ונומנו), **והמאירי** (שם ד"ה שמט), שרק הכהן האחרון צריך לפסוע עד למזבח כדי לקיים את עבודת הולכת הדם, אבל שאר הכהנים אינם צריכים לפסוע כלל. ומבואר מדבריהם שאפילו אם רק מקצת ההולכה היתה ברגל והשאר שלא ברגל, ההולכה כשירה[סה].

אמנם המשנה למלך (פסולי המוקדשין פ"ח הכ"ג) הסתפק בדין זה והביא ראיות לשני הצדדים, אך בסוף דבריו (ד"ה גרסינן) דעתו נוטה להכריע שצריך שכל עבודת הולכת הדם תיעשה ברגל, ואם עשה אפילו מקצתה בהושטת יד צריך לחזור ולהוליך ברגל[סו].

מדוע השמיט הרמב"ם את הדין שהכהנים צריכים לנוד מעט בשעת ההולכה

שם. כתב **הרמב"ם** (פסולי המוקדשין פ"ח הכ"ג), שהולכה שלא ברגל אין שמה הולכה, ומשום כך כהן שקיבל את הדם ועמד במקומו וזרקו למזבח נפסל הזבח. אמנם בהלכות קרבן פסח (פ"ח ה"ד) כתב, 'שחט השוחט וקיבל הכהן נותנו לחבירו וחבירו לחבירו כדי שיתעסקו רבים במצוה עד שיגיע הדם אצל כהן הקרוב למזבח'.

והקשה הלחם משנה (שם), מדוע הרמב"ם השמיט את הדין שצריכים הכהנים לנוד מעט בשעת הולכת הדם, הלא לדעת הרמב"ם הולכה שלא ברגל אינה הולכה. ותירץ, שהרמב"ם לא הזכיר דין זה לפי שסמך על מה שפסק שהולכה שלא ברגל אינה הולכה, וממילא ודאי שצריכים הכהנים לנוד מעט בשעה שמוליכים את הדם[סז]. והאחרונים כתבו ביאורים נוספים בדעת הרמב"ם כדלהלן:

א. הצל"ח (ד"ה שמעמ) ביאר, על פי מה שהקשה על פירוש **רש"י** (ד"ה שמעמ), שביאר את קושיית הגמרא 'שמעת מינה הולכה שלא ברגל הויא הולכה', שהוקשה לגמרא מדוע התנא הוצרך להשמיע כיצד היו מולכים את הדם, אם אין כוונתו ללמדנו שהולכה שלא ברגל שמה הולכה. וצריך ביאור מדוע האריך רש"י ולא ביאר בפשטות שמכך שלא הוזכר במשנה הדין שצריכים הכהנים להניד את רגלם בשעת ההולכה, מוכח שהולכה שלא ברגל שמה הולכה. וביאר הצל"ח, שלדעת רש"י מה שנקט התנא 'נותנו לחבירו וחבירו לחבירו' מן הסתם מדובר באופן שנדים מעט, ומשום כך ביאר את קושיית הגמרא, מדוע הוצרך התנא לשנות את סדר ההולכה, אם בכדי ללמדנו שהכהנים צריכים לנוד מעט אין בכך כל חידוש, שהרי מן הסתם הם נדים מעט, ובהכרח שכוונת התנא ללמדנו שהגם שאין הכהנים נדים מעט, מכל מקום שמה הולכה. אמנם לפי תירוץ הגמרא שבמשנתנו מדובר באופן שהכהנים נדים כשמעבירים את הבזך מאחד לחבירו, והתנא בא להשמיענו שברוב עם הדרת מלך, ממילא פשטות דברי התנא 'נותנו לחבירו' וכו', היינו באופן שהכהנים נדים, הגם שלא הוזכר בה הנדת הרגל, לפי שמן הסתם מדובר באופן זה.

ועל פי זה **יישב** את שיטת הרמב"ם, שהרי הרמב"ם כתב 'נותנו לחבירו וחבירו לחבירו כדי שיתעסקו רבים במצוה', ובכך שכתב 'כדי שיתעסקו רבים במצוה' כוונתו שבכך מתקיים ברוב עם הדרת מלך, וכיון שלמסקנת הגמרא זה מה שבא התנא להשמיענו, ממילא כאילו מפורש במשנה שמדובר באופן של הנדת הרגל. ולכן לא הוצרך הרמב"ם לכתוב דין זה.

19/05/2018אחח

ב. בחסד לאברהם (שו"ת, מהדו"ת מידושים על הרמב"ם שם) כתב, שיש לדון מה נאמר בדין הולכה ברגל, האם מצות התורה היא שעבודת ההולכה תיעשה כולה ברגל, ולכן אם הוליך את הדם במקצת העזרה ברגל והשאר שלא ברגל, לא קיים מצות הולכה. או שמא הולכה דווקא ברגל אינה ממצות ההולכה, אלא שצריך שיתקרב הדם למזבח גם ברגל, שאם לא כן יפסל הקרבן, ולצד זה אם הוליך מעט ברגל והשאר שלא ברגל, כיון שהתקרב הדם למזבח גם ברגל התקיימה מצות ההולכה. וכתב שנידון זה תלוי במה שנסתפקה הגמרא במסכת

סא. **ואכן** השפת אמת (ד"ה מילימ) כתב, שלמסקנת הגמרא הטעם שאין זה נחשב כמוריד בקדש הוא משום שכל קרבן מתקבל דמו בבזך אחר, ואף שמחזיר בזך של זהב ומקבל בזך של כסף אינו נחשב כמוריד בקדש. ומשום כך לא קשה למסקנת הגמרא מדוע אכן לא חוששים שמא יחזיר בזך ששוה מאתים ויקבל בזך ששוה מאה, אלא שכוונת הגמרא להוכיח שהטעם שהיו עומדים שורות שורות אינו משום שמוריד בקדש אלא משום שכך נאה יותר.

סב. **מדברי** התוספות רי"ד (ד"ה מילימ) משמע, שביאר את ההוה אמינא של הגמרא כפירוש הירושלמי, שהרי הקשה על הטעם שפירש רש"י בהוה אמינא של הגמרא שהסיבה שלא היו מערבים בזיכי כסף עם בזיכי זהב הוא משום מעלים בקדש, אבל למסקנת הגמרא בסוגייתנו הטעם שלא היו מערבים בזיכי כסף עם בזיכי זהב באותה שורה הוא משום נוי. ולכאורה יש לבאר דבריו על פי מה שכתב בשיירי קרבן (על הירושלמי פ"ה ה"ה) בביאור כוונת הגמרא בסוגייתנו, שבהוה אמינא סברה הגמרא שהטעם שלא היו מערבים בזיכי כסף עם בזיכי זהב באותה שורה הוא שמא יביא כהן רמאי בזך העשוי מכסף מביתו ויחלפו בבזך העשוי מזהב, והוקשה לגמרא שחשש זה שייך גם בשורה שכולה כסף או זהב, שהרי יכול להביא מביתו בזך השוה מאה ויחליפו בבזך השוה מאתים. ובהכרח שהטעם שלא היו מערבים בזיכי כסף עם בזיכי זהב באותה שורה הוא משום נוי.

סג. **ובן** נראה מפירוש רש"י (ד"ה מזן) שכתב, 'חוץ מבזיכי לבונה של לחם הפנים שהיו מניחין אותן אצל הלחם על השולחן, והתקינו להם מושב שוליים רחב כדי שלא יסמכו על הלחם שאצלם, ויפרסו דופנותיו', ומבואר שפירש כפי דעת הסובר שהיו מניחים את הבזיכים על השולחן ולא על גבי הלחם. אולם הרש"ש (נדפ"י שם) תמה על מה שכתב רש"י שהחשש הוא שמא יפרסו 'דופנותיו', שהרי מבואר במסכת מנחות (נו.) שלחם הפנים היה מונח על השולחן כאשר דופנותיו היו מונחים על שולי השולחן, ואילו את הבזיכים היו מניחים בין שתי המערכות שלא כנגד דפנות הלחם, וא"כ אף אם יפלו הבזיכים לא יפרסו את דפנות הלחם אלא את שולי הלחם.

סד. **ובקרית ספר** (פסולי המוקדשין סוף פי"ג) כתב, שהלשון של הפסוק 'והקריבו' משמע 'הקרבה' שהיא הולכה ברגל, וצריך ביאור. וראה בנתיבות הקודש (זבחים יד: ד"ה מיבעיא) שנקט, שספק הגמרא הוא בביאור לשון הכתוב 'והקריבו' כיון שהתורה הזכירה לשון של הולכה האם גם הושטת יד היא בכלל הולכה או שדרך ההולכה היא רק ברגל.

סה. **וראה** בשיטה מקובצת (זבחים טו. ד"ה נהי) שהביא בשם ריב"א, שאף לדעת הסובר שהולכה שלא ברגל אינה נחשבת הולכה, היינו דווקא אם עשה את כל ההולכה שלא ברגל, אבל אם סמוך למזבח הילך מעט ברגל יתכן שנחשבת כהולכה. ורבינו חננאל (ד"ה נותנים) כתב, 'נותנים לחברו וחברו לחברו [ש"מ] דהולכה שלא ברגל כשרה והוא דניידי פורתא'. ובעבודת הפסח (ד"ה ונמנו) הסתפק בדעתו, האם כוונתו רק להביא את קושיית הגמרא שמכאן נוכיח שהולכה שלא ברגל שמה הולכה, ואת תירוצה שמדובר באופן שהכהנים נדים מעט ברגליהם. או שמא כוונתו בכל דבריו לבאר את תירוץ הגמרא שגם אם נאמר שהולכה שלא ברגל אין שמה הולכה, מכל מקום, אם נד מעט ברגליו נחשבת הולכה. וכתב, שאם רבינו חננאל היה גורס כגירסת הגמרא שלפנינו דילמא הוא 'דנייד' פורתא, היה אפשר לפרש שבא לבאר את תירוץ הגמרא שאף אם רק הכהן האחרון נד מעט מתקיימת ההולכה, אך כיון שגורס 'דניידי פורתא' משמע שבא לבאר את קושיית הגמרא ואת תירוצה, דהיינו שהוקשה לגמרא שיתכן להוכיח מכאן שהולכה שלא ברגל שמה הולכה, ודוחה הגמרא שכאן מדובר באופן שכל הכהנים נדים מעט ברגליהם, ולכך יש כאן הולכה ברגל.

סו. **וראה** עוד באבן האזל (פסולי המוקדשין פי"ח ה"ח) מה שכתב בענין זה.

סז. **אולם** הצל"ח (ד"ה שמעמ) וכן הליקוטי הלכות (זבחים יד: זמן מולה ד"ה שמעמ) תמהו על תירוץ זה, עיי"ש.

אוצר החכמה
19/05/2018 איה

זבחים (טו.), כשהוליך את הדם שלא ברגל אם יכול לתקן ולחזור ולהוליכו ברגל, שאם יכול לחזור ולהוליכו פירושו שמצות ההולכה היא דווקא ברגל, וכיון שלא קיים מצות הולכה יכול לחזור ולתקן, אבל אם אינו יכול לחזור ולהוליכו פירושו שכשמוליך שלא ברגל פוסל את הקרבן, וממילא אינו יכול לחזור ולתקן שהרי כבר נפסל הקרבן בהולכה שלא ברגל. וכיון שהרמב"ם פסק (פסולי המוקדשין פ"ו הכ"ו) שאי אפשר לתקן הולכה שלא ברגל, נמצא שלשיטתו אין צריך שכל ההולכה תיעשה ברגל, אלא מספיק שמעט מההולכה נעשית ברגל.

ועל פי זה כתב, שכוונת הגמרא בסוגייתנו להוכיח שהולכה שלא ברגל שמה הולכה מכך שהכהן הקרוב אצל המזבח זורקו זריקה אחת כנגד היסוד, ומשמע שכהן זה מקיים מצות הולכה הגם שאינו מוליך ברגל אלא מקרב את ידו למזבח, ואין לומר שכוונת הגמרא להוכיח כן מכך שכל אחד מהכהנים מעביר את הבזך לחבירו הגם שאינו מוליכו ברגליו, כיון שיתכן שמדובר באופן שהכהנים מרוחקים זה מזה, ולכן ודאי שמהלכים מעט בכדי לקרב את הבזך מאחד לחבירו. ונמצא שקושיית הגמרא היא דווקא אם נאמר שכל ההולכה צריכה להיעשות ברגל, שאז אפשר להוכיח מכך שהכהן הזורק את הדם אינו מהלך ברגל ואף על פי כן מתקיימת עבודת ההולכה, ומשמע שהולכה שלא ברגל שמה הולכה. אבל לשיטת הרמב"ם שאין צורך שכל ההולכה תיעשה דווקא ברגל, ממילא אין ראיה מכך שהכהן הזורק את הדם לא מהלך ברגל שהולכה שלא ברגל שמה הולכה, שהרי מן הסתם הכהנים שהעבירו את הבזך מאחד לחבירו נדו מעט. ומשום כך לא הזכיר הרמב"ם דין זה.

ג. הקרן אורה במסכת זבחים (טו. ד"ה ונדבריו) כתב, שלדעת הרמב"ם הטעם שהולכה שלא ברגל לא שמה הולכה הוא משום שאין ההולכה ניכרת כשנעשית שלא ברגל, ולכן אם עמד הכהן סמוך למזבח וקירב את ידו למזבח וזרק את הדם, אין קירוב היד למזבח נחשב כהולכה, לפי שנראה כחלק מהזריקה. אולם כשהכהנים מעבירים את הבזך מאחד לחבירו, הגם שלא נדים ברגליהם נחשבת העברת הבזך כהולכה, כיון שניכר שמעבירים את הבזך בתורת הולכה[סח], ולכן לא הזכיר הרמב"ם שצריכים לנוד מעט[סט].

ד. המרכבת המשנה (קרבן פסח פ"ו ה"ז) כתב, שלדעת הרמב"ם ביאור מהלך הסוגיא הוא, שהגמרא מדייקת מדברי התנא 'שחט ישראל וקבל הכהן נותנו לחבירו וחבירו לחבירו', שדווקא הכהן שמקבל את הדם נותן את הבזך לכהן שמוליך את הדם ולא הישראל ששוחט נותן את הדם לכהן המוליך, כיון שהולכה שלא ברגל שמה הולכה, ואם יתן הישראל לכהן המוליך נמצא שכשמקרב את הדם לכהן המוליך פוסל את עבודת ההולכה כיון שנחשבת הולכה על ידי זר. ומקשה הגמרא 'דלמא נייד פורתא', כלומר, שאין להביא ראיה מזה שדווקא הכהן המקבל נותן את הבזך לכהן המוליך שהולכה שלא ברגל שמה הולכה, כיון שיתכן שהטעם שאין הישראל נותן לכהן המוליך הוא משום שחוששים שמא ינוד מעט, ויפסול את עבודת ההולכה על ידי הולכה ברגל. אלא כוונת התנא להשמיענו בדין זה שצריך לקיים את עשיית הפסח ברוב עם הדרת מלך. ובודאי שהכהן האחרון שזורק את הדם צריך להוליכו ברגל. ולכן לא הזכיר הרמב"ם בהלכה זו שצריך להוליך ברגל, כיון שאין זו כוונת הגמרא כשאמרה 'דלמא נייד פורתא'.

ה. האבן האזל (פסולי המוקדשין פי"ו ה"ד והגה הנמקי) כתב, שלדעת הרמב"ם אין צורך שכל עבודת הולכת הדם תיעשה דווקא ברגל, אלא מספיק שמקצת מההולכה תיעשה ברגל, ומשום כך על אף שאין העברת הבזך מכהן לחבירו נחשבת כהולכה, מכל מקום, מן הסתם הכהן האחרון שמקבל את הדם מחבירו וזורקו על המזבח ילך מעט כדי לקיים את עבודת ההולכה. וזו כוונת הרמב"ם שכתב 'עד שיגיע הדם אצל כהן הקרוב למזבח', כלומר שכהן זה יעשה מקצת הולכה ברגל. והטעם שלא הזכיר הרמב"ם במפורש שהכהן צריך להלך מעט ברגל הוא משום שסמך על מה שפסק (פסולי המוקדשין פ"ג ה"ב) שכהן שקיבל את הדם ועמד במקומו וזרקו למזבח נפסל הקרבן בכרת[ע].

אם רק הכהן האחרון היה מקיים הולכה ברגל כיצד היתה נעשית הולכת הדם ברוב עם

ואלא מאי קא משמע לן הא קמשמע לן ברב עם הדרת מלך. פירש רש"י (ד"ה נרנג), שהתנא בא להשמיענו שכולם היו עסוקים בעבודה משום ברוב עם הדרת מלך. ובפירוש הריב"ן (ד"ה הא) הוסיף, שכולם היו עסוקים בעבודה 'אחת', דהיינו בעבודת הולכת הדם.

ובעבודת הפסח (ד"ה הא) הקשה על מה שכתב **המאירי** לעיל (ע"א ד"ה שמט), שרק הכהן האחרון בשורה היה פוסע מעט כדי לקיים הולכה ברגל, שלפי דבריו נמצא שרק הכהן האחרון היה מקיים את עבודת ההולכה, וא"כ אין כאן 'ברב עם הדרת מלך', שהרי שאר הכהנים אינם שותפים בעבודת ההולכה אלא עומדים במקומם ומעבירים את הבזיכים מיד ליד.

אמנם כתב, שמדברי רש"י (ד"ה נרנג) שה'ברוב עם הדרת מלך' היה מתקיים בכך שכולם היו עסוקים בעבודת הולכת הדם, משמע שכוונת הגמרא ב'נייד פורתא' היינו שכל אחד מהכהנים היה נד מעט, ונמצא שכולם קיימו את עבודת ההולכה[עא].

מסוגייתנו מוכח ש'אין מעבירים על המצוות' נאמר גם במצוה אחת

קבל את המלא ומחזיר את הריקן וכו' אבל איפכא לא מסייע ליה לרבי שמעון בן לקיש דאמר רבי שמעון בן לקיש אין מעבירין על המצות.

מבואר בגמרא שהתנא נקט דווקא שהכהן מקבל את הבזך המלא ורק לאחר מכן מחזיר את הבזך הריקן, לפי שבא ללמדנו שאין מעבירים על המצוות, כלומר, שמאחר והגיעה מצוה לידו אין לו לדחותה. ונחלקו הראשונים בגדר הדין של אין מעבירים על המצוות, האם הוא דווקא כשיש לפניו שתי מצוות או אף במצוה אחת.

דעת כמה **ראשונים**[עב] שדווקא כשיש לפניו שתי מצוות כגון דישון מזבח הפנימי והטבת הנרות, שכשהכהן נכנס להיכל פוגע תחילה במזבח קודם שפוגע במנורה, אבל במצוה אחת כגון בשפיכת שיירי הדם שאינו שופך בכמה מקומות ביסוד המזבח, אין לומר שמיד כשמגיע ליסוד צריך לשפוך את הדם מדין אין מעבירים על המצוות, לפי שאין לפניו אלא מצוה אחת. וכתבו **התוספות** (זבחים נג. ד"ה אמנם), שמשום כך הוצרכו ללמוד מפסוק באיזה מקום ביסוד המזבח יש לשפוך את הדם.

אולם יש מן **הראשונים** שסוברים[עג] שאף במצוה אחת שייך אין מעבירים על המצוות. **והביאו התוספות** במסכת מגילה (ו: ד"ה מפתגר) ראיה לכך מהמבואר בגמרא שם שלדעת רבי אליעזר ברבי יוסי בשנה מעוברת יש לקרוא את המגילה באדר הראשון משום שאין מעבירים על המצוות, ונמצא שגם במצוה אחת שייך אין מעבירים על המצוות.

ובמסכת מנחות (סד: ד"ה מינעית) מבואר, שאחד משני הטעמים שהיו מביאים את העומר ממקום קרוב לירושלים הוא משום שאין מעבירים על המצוות. ומבואר לכאורה שגם במצוה אחת אומרים שאין מעבירים על המצוות[עד].

וכתב הטורי אבן (מגילה ו: ד"ה מפתגר), שמסוגייתנו יש להוכיח שאף במצוה אחת אומרים שאין מעבירים על המצוות, שהרי כשמושיט הכהן לחבירו את הבזך המלא הרי הוא כאילו מתחיל בעבודת הולכת הדם, ואין לו לעבור על המצוה ולהתעסק בהחזרת הבזך הריק קודם, לפי שהחזרת הבזך הריק אינה מצוה אלא רשות[עה].

סח. וכעין זה כתב בליקוטי הלכות (זבחים יד: זבח מודה ד"ה אמאי) עיי"ש. **סט. וראה** שם שהאריך וביאר את ההכרח לפרש כן בדעת הרמב"ם כפי ביאור הסוגיא שם. **ע. וראה** עוד בתחילת דבריו שם, שהעמיד את סוגייתנו דווקא לדעת הסובר שהולכה שלא ברגל פוסלת את הקרבן, עיי"ש. **עא. אמנם** נידון זה תלוי במה שכתבו האחרונים בביאור שיטת הרמב"ם הובאו דבריהם לעיל בענין 'מדוע השמיט הרמב"ם את הדין שהכהנים צריכים לנוד מעט בשעת ההולכה', שלביאור הקרן אורה (זבחים טו. ד"ה ונדבריו) והליקוטי הלכות (פסח יד: זבח מודה ד"ה אמאי), שלדעת הרמב"ם היתה מתקיימת ההולכה בכך שהעבירו את הבזיכים מאחד לחבירו, ממילא נמצא שכולם מקיימים את עבודת הולכת הדם, ומתקיימת המצוה ברב עם. **עב. תוספות** (מגילה ו: ד"ה מפתגר, זבחים נג. ד"ה אין) ובתחילת דבריהם במסכת מנחות (סד: ד"ה מינעית) ובמסכת מגילה (ו: ד"ה מפתגר). **עג. תוספות** במסכת יומא (נג. ד"ה אין) ובמסכת מנחות (סד: ד"ה מינעית) ובמסכת מגילה (ו: ד"ה מפתגר). **עד. אמנם** התוספות שם (ד"ה מינעית) כתבו, שדווקא בשתי מצוות אומרים שאין מעבירים על המצוות אבל במצוה אחת לא נאמר דין זה. והקשה בחידושי הגרי"ז (פסנקיל, זבחים נג. ד"ה אמנם), שבהבאת העומר ממקום הקרוב לירושלים אין שתי מצוות אלא מצוה אחת, וא"כ כיצד כתבו התוספות שם שדין זה נאמר דווקא בשתי מצוות, הלא זה ממש כשיירי הדם שיש רק מצוה אחת לשפוך את דם הקרבן ליסוד, ובזה כתבו התוספות שלא נאמר דין אין מעבירים על המצוות ולכן הוצרכו ללמוד מפסוק את מקום שפיכת השיריים. וכתב לבאר בשני אופנים. א. שאם ישפוך את הדם על אחד מצידי יסוד המזבח, נמצא שקיים מצות שפיכת שיריים כלפי כל אחד מצידי היסוד, שהרי קיים מצות שפיכת דם הקרבן ליסוד המזבח. אבל אם יביא את העומר ממקום רחוק לא קיים מצות הבאת העומר במקום הקרוב. ועל כן אם לא מביא את העומר מהמקום הקרוב הרי הוא מעביר על המצוות. ב. בהבאת העומר המצוה היא על התבואה שיביא ממנה עומר, ולכן אם לא יביא מהתבואה שבמקום הקרוב אלא מהתבואה שבמקום הרחוק הרי הוא מעביר על התבואה שבמקום הקרוב, אבל בשפיכת שיירי הדם ליסוד אין מצוה ביסוד שישפוך עליו דם, אלא היא מצוה בדם להישפך ליסוד, ומשום כך כשעובר על היסוד הקרוב ושופך את הדם על היסוד הרחוק אינו מעביר בכך על המצוות. וראה בריטב"א במסכת מגילה (ו: ד"ה בשלמא), שמשמע מדבריו שעיקר הדין שאין מעבירים על המצוות נאמר כשיש שתי מצוות לפניו, אמנם מכך לומדים שגם כשיש מצוה אחת לפניו אין לו לעכבה מחמת דבר אחר, ולכן יש להביא את העומר מהמקום הקרוב לירושלים כדי שלא לאחר את המצוה. **עה. ובמאירי** (לעיל ע"א ד"ה שמט) כתב, שהחזרת הבזך הריקן אינה נחשבת כמצוה אלא כתשמישי מצוה. וראה עוד בדבר שמואל (ד"ה מפייע), מה שהקשה על הראיה ממשנתנו לדברי ריש לקיש, ומה שתירץ על פי דברי המאירי, עיי"ש.

מקור הדין שאין מעבירין על המצוות

שם. הגמרא מסייעת מהמבואר במשנתנו שהכהן לא היה מחזיר את הבזך הריק קודם שהיה מקבל את המלא לדברי ריש לקיש שאין מעבירים על המצוות, ולכן צריך לקבל את הבזך המלא קודם שמחזיר את הבזך הריק. ובמקור דין זה נאמרו כמה ביאורים, כדלהלן:

א. במכילתא (בא מס' דפסחא פ"ט) על הפסוק (שמות יג יז) 'ושמרתם את המצות' נאמר 'רבי יאשיה אומר אל תקרא כן, אלא ושמרתם את המצוות כדרך שאין מחמיצין את המצה כך אין מחמיצין את המצוה, אלא אם באה מצוה לידך עשה אותה מיד'. ומבואר לכאורה שמקור דין זה הוא מן התורה[עו].

ב. בחידושי הר"ן (מו"ק ט. ד"ה וכמיד מורמ) כתב, שמקור דין זה הוא מן הפסוק (משלי ה ו) 'אורח חיים פן תפלס'. כלומר, שאין להקדים מצוה גדולה ולהניח את המצוה הקטנה, אלא יש לעשות את המצוה הראשונה שבאה לידו.

ג. הרדב"ז (שו"ת, ח"ו סי' תקכט) כתב, שאין מעבירים על המצוות הוא דין מדרבנן, אלא שחכמים סמכוהו על הפסוק 'ושמרתם את המצות'[עז].

ד. בדברי מלכיאל (שו"ת, ח"ו סי' טז) כתב, שלדברי הכל האיסור הוא מן התורה, אלא שהדרשה מהפסוק בלבד היא אסמכתא, ויסוד האיסור הוא משום בזוי מצוה, שכשמניח המצוה שבאה לידו ועוסק באחרת הרי זה בזיון המצוה הראשונה.

אוצר החכמה

מדוע פירש רש"י שבשאר קרבנות זורק את כל הדם שבכלי הרי צריך להשאיר דם לשפיכת שיריים

מאן תנא פסח בזריקה אמר רב חסדא רבי יוסי הגלילי היא. פירש רש"י (ד"ה מאן), שלדעת רבי יוסי הגלילי דם הפסח נזרק למזבח דהיינו מרחוק ולא נשפך לנחת למזבח, אמנם בגמרא להלן (קכא.) מבואר, שלדעת רבי ישמעאל דם הפסח נשפך למזבח על ידי שמקרב את הכלי לכותל המזבח ושופך את הדם. ולומד דין זה במסכת זבחים (נ.) מן הפסוק האמור בחטאת (דברים יב כז) 'ודם זבחיך ישפך', שאף הפסח טעון מתן דם למזבח, וכיון שנאמר 'ישפך' אף דם הפסח נשפך כדם החטאת. והוסיף רש"י, 'אין לך קרבן שצריך מתנה באצבע אלא חטאת בלבד, אבל כל שאר קרבנות מתן דם על ידי זריקת כל הכלי'.

אחסן 19/06/2018

והקשה בעבודת הפסח (פרק"י שם) בשם **רבי יחיאל מיכל פיינשטיין**, מדוע פירש רש"י שמתן דם שאר קרבנות הוא על ידי זריקת 'כל' הכלי, הלא במשנה במסכת זבחים (מה:) מבואר, שבכל הקרבנות היו שופכים את שיירי הדם על יסוד המזבח, ואם זורק את כל הדם שבכלי הרי לא נשאר דם לשפיכת שיריים.

ותירץ, שבמשנה במסכת זבחים (נג:) מבואר שהעולה קדש קדשים שחיטתה בצפון וקיבול דמה בכלי שרת בצפון, ודמה טעון שתי מתנות שהן ארבע, וטעונה הפשט וניתוח וכליל לאישים. ולא נאמר שם שדמה טעון שפיכת שיריים ליסוד. **ואכן התוספות שם** (ד"ה העולה) הקשו, מדוע לא הוזכר במשנה שם שעולה טעונה שפיכת שיריים ליסוד כשם ששאר הקרבנות טעונים שפיכת שיריים ליסוד. **ותירצו בשם רבי משה מפונטיז"א** שהואיל ודם העולה נזרק בכלי, פעמים שנזרק כל הדם בשעת זריקה ולא נותר דם לשפיכת שיריים, אבל חטאת שדמה ניתן על המזבח באצבע, לעולם נשארים שיריים, ולכן נאמר בה שטעונה שפיכת שיריים. אמנם הקשו על תירוץ זה, שמכל הסוגיא שם משמע שאף עולה טעונה שפיכת שיריים, ולכן צריך להיזהר בשעת זריקה שישאר דם לשפיכת שיריים.

עוד תירצו בשם הר"י **מאורליינ"ש**, שבאמת יש דין שפיכת שיריים גם בעולה, אלא שהתנא לא נקט דין זה מחמת טעם אחר.

וביאר רבי יחיאל מיכל, שהמחלוקת אם עולה טעונה שפיכת שיריים היא האם דין שפיכת שיריים הוא דין בקרבן, דהיינו שחלק מעבודות הקרבן הוא שפיכת שיריים, או שמא הוא דין בדם הנשאר שדינו להישפך ליסוד. שאם הוא דין בקרבן ודאי שיש להיזהר בשעת זריקה שיוותר דם לצורך שפיכת השיריים, אולם אם הוא דין בדם הנשאר, דווקא אם נשאר דם יש מצוה לשופכו ליסוד, אבל אין חיוב להשאיר דם בכדי לקיים מצות שפיכת שיריים.

והביא, שרש"י במסכת זבחים (לז. ד"ה מניין) כתב, 'מנין שכל הדמים של כל הקרבנות שטעונים מתן דם ליסוד אם נשאר מן הדם בכלי' וכו', ומבואר מדבריו שדווקא אם נשאר דם בכלי יש מצוה לשופכו[עח], אבל אינו מחויב להשאיר דם בשעת זריקה בכדי לקיים מצות שפיכת שיריים. ומבואר ששיטת רש"י היא כשיטת רבי משה מפונטיז"א שדווקא אם נשאר דם מחוייב לשופכו לשיריים. ועל פי זה מובן מדוע פירש בסוגייתנו שבכל הקרבנות מתן דם הוא בזריקת כל הכלי, כיון שאינו מחוייב להשאיר דם לשפיכת שיריים.

מה ההוה אמינא שבכור מעשר ופסח לא יהיו טעונים זריקה הלא עיקר ההקרבה זו הזריקה

למד על בכור ומעשר ופסח שהן טעונין מתן דמים ואימורין לגבי מזבח. מבואר בגמרא שצריכים ללמוד מפסוק שבכור מעשר ופסח טעונים מתן דמים והקטרת אימורים על המזבח. והקשה **בנתיבות הקודש** (זבחים לז. ד"ה לימד), מדוע צריך ללמוד מפסוק שבכור מעשר ופסח טעונים זריקת דם על המזבח, הלא ודאי שעיקר הקרבת הקרבן היינו זריקת הדם, וא"כ כאשר נאמר בתורה (דברים טו יט) לגבי בכור 'תקדיש לה' אלהיך' היינו הקרבת דמו למזבח.

ותירץ, שבגמרא במסכת בכורות (נג.) מבואר, שבכור ומעשר נוהגים בין כשבית המקדש קיים ובין כשאין בית המקדש קיים, ומקשה הגמרא שמאחר ואין בית המקדש קיים אי אפשר להקריבם וא"כ אינם קדושים, ומשיבה שאכן אי אפשר להקריבם אבל הם יהיו קדושים ויצאו לחולין כאשר יפול בהם מום. ומבואר מדברי הגמרא שם ששייך שתחול קדושה על הבהמה הגם שאי אפשר להקריבה על גבי המזבח. ולפי זה יש לבאר, שהיה הוה אמינא שמה שנאמר לגבי בכור 'תקדיש' היינו רק לענין איסור גיזה ועבודה, אבל אינו נחשב כקרבן ממש. ולמסקנת הגמרא לומדים מפסוק זה שנחשב כקרבן ממש, שדינו להקריב אימוריו ודמו על המזבח.

האם שני כתובים הבאים כאחד אינם מלמדים דווקא בדבר הנלמד בבנין אב

מנלן דטעונין יסוד אמר רבי אלעזר אתיא זריקה זריקה מעולה כתיב הכא את דמם תזרוק על המזבח וכתיב התם וזרקו בני אהרן הכהנים את דמו על המזבח סביב. מבואר בגמרא שבכור מעשר ופסח טעונים זריקת דם ליסוד המזבח, כיון שנלמדים בגזירה שוה 'זריקה זריקה' מעולה. והגמרא במסכת זבחים (מ.) מקשה, שאם לומדים שבכור מעשר ופסח טעונים זריקה ליסוד בגזירה שוה מעולה, מדוע דמם אינו טעון אף שתי מתנות שהן ארבע כשם שעולה טעונה שתי מתנות שהן ארבע. ומשיב אביי, שמכך שנאמר 'סביב' בעולה ו'סביב' בחטאת דהיינו דין ד' מתנות, הרי הן שני כתובים הבאים כאחד, ואינם מלמדים. ומשום כך אי אפשר ללמוד שבכור מעשר ופסח טעונים שתי מתנות שהן ארבע, כיון שהתמעטו מחמת שני כתובים הבאים כאחד.

והקשו התוספות (ד"ה אמיפ) בשם ר"י, מדוע לא לומדים שבכור מעשר ופסח טעונים שתי מתנות שהן ארבע מעולה, הלא מה ששני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים הוא דווקא בדבר הנלמד בבנין אב, שאפשר לפרוך את הלימוד בכך שהתורה כתבה דין זה פעמים כדי ללמדנו שדין זה קיים דווקא היכן שנאמר. אבל בכור מעשר ופסח נלמדים מעולה בגזירה שוה, וכיון שאין גזירה שוה למחצה כמבואר במסכת מנחות (ה.) ממילא יש ללמוד שאף הם טעונים שתי מתנות שהן ארבע כעולה[עט].

ותירצו, שהואיל ובהמשך הגמרא בזבחים שם מבואר שגם באשם נאמר 'סביב' ונמצא שיש כאן ג' כתובים הבאים כאחד, ובזה לדעת הכל אין מלמדים. ממילא מכיון שטרחה התורה לכתוב 'סביב' גם בעולה גם בחטאת וגם באשם ולא נלמדים זה מזה בגזירה שוה[פ], מוכח שכשנאמר בכל אחד מהם דין 'סביב' הוא דווקא באותו קרבן, ולא לומדים ממנו לשאר קרבנות. ומשום כך הגם שבכור מעשר ופסח נלמדים מעולה בגזירה שוה, מכל מקום אי אפשר ללמוד מעולה אף דין שתי מתנות שהן ארבע בקרבנות אלו. ומבואר מדברי התוספות, שדווקא כשהדבר נלמד בבנין אב, שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים, אך כשנלמד הדבר בגזירה שוה הרי הם מלמדים, אך במקום שבשני הכתובים עצמם יש גזירה שוה, הרי שאז כתבתם התורה לומר שלא ילמדו למקום אחר אף על ידי גזירה שוה.

אמנם רש"י במסכת זבחים (מ. ד"ה אין מלמדין) פירש, שעל אף שמה ששני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים הוא בדבר הנלמד בבנין אב, מכל מקום סובר

עו. רש"י הביא את דברי המכילתא במסכת יומא (לג. ד"ה אין) ובמסכת מגילה (ו: ד"ה אין). ובתוספות במסכת יומא (לג. ד"ה אין) כתבו שהוא איסור דאורייתא. **עז. וכן** נראה מהמאירי במסכת יומא (לג. ד"ה שלמדין), שכתב 'רמז לדבר ממה שכתוב במצות מצה ושמרתם את המצות קרי ביה מצוות, רוצה לומר כל שאר מצוות גם כן בחובת השימור, כלומר שלא תמתין להם להחמיץ את קיומן עד שתתייאש מהן'. **עח. וכן** מבואר ברש"י שם (עח. ד"ה אלא-הצלה). **עט. וכן** הקשה בתוספות הרשב"א (ד"ה אמיפ). וראה בספר הכריתות (מ"ה לעון לימודים, שער ו אות ו) שכתב, שבנידון זה נחלקו חכמים ורבי עקיבא במסכת בכורות (מט.), שלדעת חכמים שני כתובים מלמדים בגזירה שוה, ואילו לרבי עקיבא אין מלמדים, עיי"ש. **פ. בספר** יתר הבז (זבחים מ. ד"ה למה) ביאר את דברי התוספות, שכוונתם שמכך שנאמר בעולה בחטאת ובאשם 'זריקה' היו יכולים ללמוד אחד מחבירו בגזירה שוה שטעונים ד' מתנות. ומכך שנאמר בכל אחד מהם 'סביב' בכדי ללמד דין זה, מוכח שאין ללמוד דין זה בגזירה שוה אלא הוא דין בכל קרבן בפני עצמו. אולם ביד בנימין (שם ד"ה והלוס) הקשה על דבריו, שבחטאת לא נאמר כלל 'זריקה'. ועל כן ביאר דבריהם על פי מה שכתב המהר"ם (בתוס' ד"ה אמיפ) בביאור דברי התוספות, שאם לא היה נאמר 'סביב' כלל, היו לומדים את דיני הקרבתם של עולה חטאת ואשם זה מזה בבנין אב, וכיון שנאמר 'סביב' באה התורה ללמדנו שאינם מלמדים למקומות אחרים, כשם שאינם למדים זה מזה בבנין אב. אמנם עולה חטאת ואשם למדים זה מזה לענין שאר דברים מגזירה שוה מתיבת 'סביב'. ונמצא לפי זה, שהואיל ונאמרו שלשה כתובים בעולה חטאת ואשם והם עצמם למדים זה מזה, ממילא כוונת התורה שכתובים אלו לא ילמדו בכל אופני הלימוד שיש ביניהם ואף בגזירה שוה שלמדים הם זה מזה, ומשום כך אין ללמוד בכור מעשר ופסח בגזירה שוה מעולה.

אביי שאף בדבר הנלמד בגזירה שוה אין מלמדים. ומבואר מדבריו שלדעת אביי שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים אף בדבר הנלמד בגזירה שוה.

והקשה באור חדש (נמוק' ד"ה ממיל), שהגמרא במסכת קידושין (לד:) מנסה להביא ראיה מכך שהוצרכה התורה למעט נשים ממצות ראיה מכך שנאמר (שמות כג יז) 'שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך', שבשאר מצוות עשה שהזמן גרמא נשים חייבות. ודוחה הגמרא שהטעם שהוצרכה התורה למעט נשים ממצות ראיה הוא כדי שלא נחייבם במצות ראיה בגזירה שוה 'ראיה ראיה' ממצות הקהל שנשים חייבות בו. ובהמשך הגמרא שם מבואר שאי אפשר ללמוד שנשים חייבות במצות עשה שהזמן גרמא בבנין אב ממצות הקהל שחייבות בה, כיון שבשתי מצוות שהזמן גרמא נשים חייבות, אכילת מצה והקהל. וכיון שהם שני כתובים הבאים כאחד אינם מלמדים. והקשה האור חדש, שאם אכן כפירוש רש"י שלדעת אביי אף בגזירה שוה שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים, א"כ מדוע הוצרכה התורה למעט נשים ממצות ראיה, הרי מצה והקהל הם שני כתובים הבאים כאחד, ואי אפשר ללמוד חיוב נשים במצות ראייה מחיוב נשים במצות הקהל בגזירה שוה, כיון ששני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים גם בדבר הנלמד בגזירה שוה.

וכתב, שבשלמא לשיטת התוספות שדווקא כשהשני כתובים למדים זה מזה בגזירה שוה אין מלמדים אף בדבר הנלמד בגזירה שוה לא קשה קושיא זו, לפי שמצה והקהל אינם למדים זה מזה בגזירה שוה. ולכן אם לא שמיעטה התורה נשים ממצות ראיה היו חייבות במצות ראיה בגזירה שוה ממצות הקהל, אבל לפירוש רש"י קשה[פא].

מה הדין אם שפך את דם הפסח למעלה

מה עולה טעונה יסוד אף פסח נמי טעון יסוד. מבואר בגמרא שכשם שעולה טעונה שפיכה ליסוד אף הפסח טעון שפיכה ליסוד. ובמשנה במסכת זבחים (כו.) מבואר, שאם נתן דם קרבנות שדינם שינתן דמם למטה, למעלה [כלומר בחלקו העליון של המזבח למעלה מחוט הסיקרא] הדין הוא שהקרבן נפסל. ומבואר בגמרא שם (כו:) בשם שמואל שדווקא הבשר נפסל מאכילה, אבל הבעלים נתכפרו כיון שנאמר (ויקרא יז יא) 'ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר', ולומדים מזה שכיון שהגיע דם הקרבן למזבח נתכפרו הבעלים. ומקשה הגמרא שאם כן אף הבשר לא יפסל, ומשיבה שבפסוק נאמר 'לכפר' כלומר שדווקא לענין כפרה נחשב שקיים את עבודת זריקת הדם, אבל בשר הקרבן נפסל הואיל ולא נזרק במקום המיועד לו. ומסיקה הגמרא ששמואל סובר ש'שלא במקומו כמקומו', דהיינו שכלפי הכפרה גם זריקה שלא במקום המיועד לה נחשבת כזריקה כאשר זרק במקום אחר במזבח.

ובהגדות חשק שלמה (סס ד"ה ממר), הסתפק מה הדין אם שפך את דם הפסח למעלה ולא על היסוד. וצדדי הספק הם, האם מכיון שפסח עיקרו לאכילה ואם נטמא בשר הפסח קודם שנזרק דמו הדין הוא שלא יזרוק את דמו כמבואר להלן (עח:) ואם זרק לא[אחת]19/06/2018. ואם כן בקרבן פסח לא שייך לומר שיפסל הבשר ויתכפרו הבעלים, כיון שעיקרו לאכילה, וממילא יתכן שהדין ש'שלא במקומו כמקומו' מועיל בקרבן פסח להתיר אף את הבשר באכילה. או שמא מכיון שלא מועילה הזריקה להתיר את בשר הפסח באכילה כיון שנזרק הדם שלא במקומו, וכפרת הקרבן תלויה באכילתו והבשר נפסל מאכילה, ממילא אינו מכפר כלל.

ובאור שמח (פסולי המוקדשין פ"ג ה"י ד"ה ונראה) כתב בפשטות, שהואיל והפסח עיקרו הוא אכילת אדם ולא אכילת מזבח, ואם נטמא הבשר וזרק את הדם לא הורצה, נמצא שכאשר זרק את דם הפסח שלא במקומו הרי הוא נפסל ואינו מכפר כלל. והביא **שבתוספתא** (פ"ל ה"ט) מבואר, שאם שפך את דם הפסח שלא כנגד היסוד הרי הוא פסול[פב]. והיינו שגם לדעת שמואל שבשאר קרבנות אם הגיע הדם למזבח נתכפרו בעלים, בפסח מלבד מה שנפסל הבשר אף הבעלים לא נתכפרו[פג].

אולם החזון איש (זבחים סי' ז סק"ח) כתב, שהואיל ועיקר הפסח הוא לאכילה, כיון שנתקבל דמו על המזבח בכל מקום שהוא אף בשרו הוכשר לאכילה, שאם בשרו לא יוכשר לאכילה אף בעליו לא יתכפרו, ונמצא שהכפרה תלויה בזריקת הדם ולא באכילה, ולכן הותר גם בשרו לאכילה.

לדעת הסובר שדם הפסח בשפיכה מנין שטעון מתן דם כנגד היסוד

שם. מבואר בגמרא לעיל שלדעת רבי יוסי הגלילי אף מעשר ופסח טעונים מתן דמים ואימורים לגבי מזבח, ולומד כן מן הפסוק (במדבר יח יז) 'את דמם תזרק על המזבח ואת חלבם תקטיר'. שמכך שנאמר 'דמם' ו'חלבם' בלשון רבים הגם שבפסוק מדובר על בכור, לומדים שהפסוק בא לרבות את המעשר והפסח לענין מתן דמים ואימורים לגבי מזבח. ופירש רש"י (ד"ה מתן), שלדעת רבי ישמעאל הסובר שדם הפסח ניתן בשפיכה על המזבח ולא בזריקה כמבואר במסכת זבחים (לג.) לא לומדים זאת מפסוק זה, אלא מן הפסוק (דברים יב מ) 'ודם זבחיך ישפך' שאף שאר זבחים טעונים מתן דמים לגבי מזבח.

והקשו התוספות במסכת זבחים (נא: ד"ה מן), בשלמא לדעת רבי יוסי הגלילי שמעשר ופסח נלמדים מבכור שנאמר בו זריקה, אפשר ללמוד שאף דם הפסח טעון זריקה על המזבח כנגד מקום שיש בו יסוד, מעולה שנאמר בה זריקה, אבל לרבי ישמעאל שמעשר ופסח נלמדים מ'ודם זבחיך ישפך' הלא אי אפשר ללמוד שטעון שפיכה כנגד היסוד מעולה, שהרי לשיטתו דם הפסח בשפיכה ולא בזריקה, ואילו דם העולה בזריקה. ונאמרו כמה תירוצים ביישוב קושיא זו:

א. השיטה מקובצת (סס ז. ד"ה ועולה) הביא **מתוספות ר"פ** שתירץ, שלשון 'שפיכה' משמעו ששופך על דבר אחר, וכאשר שופך את הדם על היסוד הרי זה נחשב שפיכה על דבר אחר, ומכך למדו דין 'יסוד' במעשר ופסח.

ב. הנחלת דוד (הו"ד נסוף הטורי מנן, נגדלי שפיכה וזריקה בקרבנות ד"ה ולפ"ז) תירץ, שלדעת רבי ישמעאל מעשר ופסח טעונים שפיכה, אבל באמת אינם טעונים כלל שפיכה כנגד היסוד.

ג. השפת אמת (ד"ה ליתר) תירץ, שבגמרא במסכת זבחים (לג.) מבואר שמהפסוק 'ודם זבחיך ישפך' לומדים שכל הקרבנות טעונים מתן דם ליסוד. וכתבו רש"י (סס ד"ה מינן) ותוספות (סס ד"ה ממנן), שכוונת הגמרא שלומדים מפסוק זה שכל הקרבנות טעונים שפיכת שיריים ליסוד, הגם שלא נאמר בפסוק יסוד. וכתב השפת אמת, שצריך לומר שפסוק זה נצרך ללמד שבכור מעשר ופסח הגם שדמם ניתן במתנה אחת על גבי המזבח, מכל מקום טעונים מתן דם כנגד היסוד, והראיה שטעונים יסוד היא כמו שכתבו התוספות (סס) שלגבי חטאת נאמר 'ואת דמה ישפך את יסוד המזבח' וכיון שאף בכור מעשר ופסח נלמדים מ'דם זבחיך ישפך' לומדים גזירה שוה 'ישפך ישפך' שכל הקרבנות הטעונים מתנה אחת ודינם בשפיכה, נעשית שפיכה זו כנגד היסוד כשם שמתנות החטאת ניתנות כנגד היסוד[פד].

ד. הליקוטי הלכות (זבחים נ. זנח תוהי ד"ה ובדיעבד) תירץ, שכיון שבדיעבד אם שפך במקום לזרוק יצא, מוכח מכך ששפיכה וזריקה נחשבים כדבר אחד, ועל כן אפשר ללמוד מעשר ופסח שנאמר בהם 'שפיכה' בגזירה שוה מעולה שנאמר בה 'זריקה'.

האם צריך לשפוך דם הפסח דווקא על קרנות המזבח

שם. מבואר בגמרא שאף בכור מעשר ופסח טעונים מתן דם על המזבח.

ובתוספות במסכת זבחים (סד. ד"ה מפני) מבואר, שלא כל הדמים טעונים זריקה דווקא על הקרן, שהרי לדעת רבי יהודה (סס ס.) יכול לשפוך את דם הפסח במזבח בכל מקום שרוצה.

וביאר הקרן אורה (סס סד. נסוף' ד"ה מפני) בדעת התוספות, שכל הדמים הטעונים מתנה אחת לא מסתבר שתינתן מתנה זו דווקא על קרנות המזבח, לפי שלא מצינו מתן דמים על קרנות על המזבח אלא בקרבנות הטעונים מתן ארבע מתנות או שתי מתנות, אבל קרבנות הטעונים מתנה אחת אינם טעונים זריקה דווקא על קרנות המזבח.

אולם הביא, **שהרמב"ם** (מעשה הקרבנות פ"ה ה"ז) כתב, 'הבכור והמעשר והפסח דם כל אחד מהן טעון מתנה אחת בשפיכה כנגד היסוד באיזו רוח שירצה משלש זויות המזבח, שהרי קרן מזרחית דרומית לא היה לה יסוד כמו שביארנו', ומבואר מדבריו שאף בכור מעשר ופסח הניתנים במתנה אחת, על כל פנים טעונים מתנה על אחת מקרנות המזבח שהיא כנגד היסוד.

ואכן המאירי לעיל (ע"פ ד"ה ופירש) כתב, שדם הפסח ניתן על אחת מקרנות המזבח שכנגד היסוד. אולם הביא שיש אומרים שמתן דם הפסח הוא דווקא בקרן מזרחית צפונית, כיון שכבש המזבח היה בדרום, וכשעולה למזבח פונה דרך ימין ונמצא שמגיע תחילה לקרן מזרחית דרומית שלא היה לו יסוד, וממשיך לקרן המזרחית ושם היה שופך את דם הפסח.

סה.

האם דין זריקה כנגד היסוד בעולה נלמד מפסוק או מקל וחומר

ועולה גופה מנלן אמר קרא אל יסוד מזבח העולה אלמא עולה טעונה יסוד. פירש **רש"י** (ד"ה ועולה, ד"ה מנלן), שמן הפסוק (ויקרא ד כה) 'אל יסוד

פא. התוספות במסכת קידושין (לד: ד"ה ה"נ) הקשו, מדוע הוצרכה התורה למעט נשים ממצות ראיה, שאם לא כן היינו למדים חיוב נשים במצות ראיה בגזירה שוה 'ראיה ראיה' ממצות הקהל שנשים חייבות בה, הלא חיוב נשים באכילת מצה וחיוב נשים במצות הקהל הם שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדים, וא"כ גם אם התורה לא היתה ממעטת נשים ממצות ראיה לא היינו למדים בגזירה שוה 'ראיה ראיה' ממצות הקהל לחייב נשים במצות ראיה. ותירצו, שבדבר הנלמד בגזירה שוה לא אומרים ששני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים. ומשום כך אם לא היתה התורה ממעטת נשים ממצות ראיה היינו למדים חיוב נשים במצוה זו בגזירה שוה ממצות הקהל. ומבואר שלשיטת התוספות בדבר הנלמד בגזירה שוה לא אומרים ששני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים. **פב. אמנם** ישנה גירסא בתוספתא 'כנגד היסוד פסול', וראה במנחת ביכורים (על התוספתא שם) מה שכתב בביאור שינויי הגירסאות. **פג. וכעין** זה כתב בעולת שלמה (זבחים פ. נסוף' ד"ה מודה ר"י). **פד. ובמצפה** איתן (ד"ה מתן) כתב כעין זה, עיי"ש.

מזבח העולה׳ האמור לגבי חטאת נשיא לומדים, שזריקת דם העולה נעשית דווקא במקום שיש תחתיו יסוד. ודרך הלימוד היא, שמכך שנאמר אל יסוד מזבח ׳העולה׳ ולא נאמר ׳אל יסוד המזבח׳ לומדים שדם העולה צריך להיזרק כנגד מקום שיש בו יסוד.

אמנם במסכת זבחים (נז.) מובאת דרשה זו, ופירש רש״י (שם ד״ה ועולה) שבאמת אין צורך ללמוד מפסוק שדם העולה צריך להיזרק דווקא במקום שיש תחתיו יסוד, לפי שבגמרא שם (נב.) מובא שרבי ישמעאל לומד דין זה בקל וחומר, שאם שיירי דם החטאת שאינם מכפרים טעונים שפיכה על היסוד, זריקת דם העולה שהיא מכפרת ודאי שטעונה יסוד. ומן הפסוק ׳אל יסוד מזבח העולה׳ לומד רבי ישמעאל שאף העולה טעונה שפיכת שיריים ליסוד. אלא הטעם שנקטה הגמרא דרשה זו הוא משום שקיצרה בלשונה, וכוונתה היא שאף אם לא היינו לומדים דין זה בקל וחומר היינו יכולים ללומדו מפסוק׳א.

אולם התוספות (שם נא: ד״ה מן) כתבו שפירוש רש״י דחוק[ב]. ומשום כך כתבו, שהדין שדם העולה צריך להיזרק במקום שיש יסוד נלמד מן הפסוק ׳אל יסוד מזבח העולה׳ כמבואר בסוגייתנו[ג]. ומיתור תיבת ׳מזבח׳ לומדים שאף שיירי דם העולה טעונים שפיכה ליסוד.

אמנם הראב״ה (סי׳ תלף קמו ד״ה וג״ל) כתב שהנידון מהיכן לומדים דין זה, תלוי במחלוקת רבי ישמעאל ורבי יוסי הגלילי מהיכן לומדים שבכור מעשר ופסח טעונים זריקת דם והקטרת אימורים למזבח. לדעת רבי ישמעאל (שם נז.) דין זה נלמד מן הפסוק (דברים יג כז) ׳ודם זבחיך ישפך׳, וכיון שלא נתפרש בפסוק זה שהזריקה צריכה להיעשות במקום שיש יסוד, וכמו כן אי אפשר ללמוד זאת מגזירה שוה ׳זריקה זריקה׳ מעולה כיון שבפסוק זה נאמר ׳שפיכה׳ ולא ׳זריקה׳. משום כך לומד רבי ישמעאל (שם נח.) שזריקת דם בכל הקרבנות נלמדת בקל וחומר משיירי דם החטאת שאינם מכפרים ואף על פי כן טעונים יסוד כמו שלומדים מהפסוק ׳אל יסוד מזבח העולה׳, קל וחומר זריקה שמכפרת שטעונה יסוד. אולם רבי יוסי הגלילי לומד (לעיל סד:) שבכור מעשר ופסח טעונים זריקה והקטרת אימורים מ׳את דמם תזרוק ואת חלבם תקטיר׳ (במדבר יח יז) האמור בבכור, שמכך שנאמר ׳דמם׳ ו׳חלבם׳ בלשון רבים הרי זה בא לרבות אף מעשר ופסח. וכיון שבפסוק זה נאמר לשון ׳זריקה׳ אפשר ללמוד ׳זריקה זריקה׳ בגזירה שוה מעולה שטעונה זריקה במקום שיש יסוד. ועדיף ללמוד דין זה בגזירה שוה מאשר ללומדו בקל וחומר, לפי שגזירה שוה חשובה כאילו נכתבה במפורש בפסוק, וכמו כן אי אפשר לפרוך גזירה שוה כפי שניתן לפרוך קל וחומר. וכן לדעת רבי יוסי הגלילי מה שעולה עצמה טעונה זריקה במקום שיש יסוד נלמד מפסוק מפורש ׳אל יסוד מזבח העולה׳, וכיון שסובר רבי יוסי הגלילי שהפסוק ׳אל יסוד מזבח העולה׳ מלמד שזריקת דם העולה צריכה להיעשות במקום שיש בו יסוד ולא ששיירי דם החטאת טעונים יסוד כפי שדרש רבי ישמעאל (זבחים נח.), ממילא לומד הוא דין שפיכת שיריים ליסוד מהפסוק (ויקרא ה ט) ׳והנשאר בדם ימצה אל יסוד המזבח׳ שתיבת ׳בדם׳ מיותרת, כפי שדרשו במסכת זבחים (נז.)[ד].

דין זריקה כנגד היסוד אינו קביעות מקום בעלמא אלא דין בחלות הזריקה

שם. התוספות במסכת זבחים (נא: ד״ה מן) הקשו, מדוע עולת העוף היתה נעשית בקרן מזרחית דרומית שלא היה שם יסוד למזבח, ואילו שאר קרבנות זריקת דמם נעשית דווקא במקום שיש תחתיו יסוד. וכתב **בחידושי מרן רי״ז הלוי** (עמ׳ 72 ד״ה התוס׳), שהרי מקור הדין שצריך שתיעשה הזריקה כנגד מקום שיש תחתיו יסוד נלמד במסכת זבחים (נב.) מקל וחומר משיירי דם חטאת, שאם שיירי דם חטאת טעונים יסוד כמבואר שם הגם שאינם מכפרים, קל וחומר זריקה שמכפרת שצריכה להיעשות כנגד היסוד. ומקל וחומר זה לומדים בגמרא שם שזריקת הדם צריכה להיעשות דווקא על גג היסוד ולא על קיר היסוד כשם ששיירי דם החטאת נשפכים על גג היסוד. וכתב שצריך לומר, שהדין שהזריקה צריכה להיעשות כנגד היסוד אינו קביעות מקום במזבח היכן יש לזרוק את הדם, אלא הוא חלות דין יסוד בזריקה עצמה, כלומר שהזריקה עצמה טעונה

א. **וראה** בתוספות במסכת עירובין (טו: ד״ה נכתיבה) שכתבו שדרך הש״ס להביא פסוק הגם שדורשים כן בלימוד כלשהו, עיי״ש. ב. **והראב״ה** (סי׳ תלף קמו ד״ה מן) הקשה עוד, שלפי פירוש רש״י שעיקר הלימוד שעולה טעונה זריקה במקום שיש יסוד נלמד בקל וחומר, נמצא שעולה הנלמדת בקל וחומר מחטאת חוזרת ומלמדת בקל וחומר על בכור כפי שאמר רבי אלעזר (שם טו:), וא״כ כאשר הגמרא שם (נ:) דנה אם דבר הלמד בקל וחומר חוזר ומלמד בקל וחומר, מדוע לא הוכיחה מדברי רבי אלעזר, שדבר הלמד בקל וחומר חוזר ומלמד בקל וחומר שהרי עולה נלמדת בקל וחומר מחטאת וחוזרת ומלמדת בקל וחומר על בכור. ג. **בתחילת** דבריהם כתבו התוספות שם שמפסוק זה לומדים רק שעולה טעונה זריקת דם במקום שיש יסוד, ואילו שאר קרבנות נלמדים מעולה בגזירה שוה ׳זריקה זריקה׳. אולם בפירושם השני כתבו שהפסוק מרבה אף זריקת דמים של שאר קרבנות. ד. **וביפה** עינים (זבחים מ. ד״ה ועולה) כתב, שהטעם שהגמרא דורשת מ׳אל יסוד מזבח העולה׳ שעולה טעונה זריקת דם במקום שיש יסוד, ולא דורשת כן מקל וחומר כפי שאמר רבי ישמעאל, הוא משום שמעשר ופסח התרבו ממה שנאמר אצל בכור ׳דמם׳ בלשון רבים כמבואר לעיל (סד:) ובכך הוקשו מעשר ופסח לבכור, והבכור נלמד בגזירה שוה ׳זריקה זריקה׳ מעולה שטעון זריקת דם במקום שיש יסוד, לפי שדבר הלמד בגזירה שוה יכול לחזור וללמד בהיקש לדעת רב פפא ורבינא כמבואר במסכת זבחים (נ.). אולם אם עולה עצמה נלמדת בקל וחומר משיירי דם יסוד דוגמת שפיכת שיריים, וכלשון הגמרא ׳עולה טעונה יסוד׳. ואף שזריקת הדם אינה על היסוד עצמו אלא על הקיר הזקוף של המזבח, מכל מקום כל הקיר שכנגד היסוד נחשב כיסוד עצמו, וכמבואר במסכת זבחים (פח.) שלדעת אביי אם שפך שיירי דם של עולה או של חטאת בקיר התחתון של המזבח כנגד היסוד, קיים בכך מצות שפיכת שיריים, ולדעת רב יוסף שיריים צריכים איצטבא [דהיינו שישפכם על גג היסוד], ומבואר שלדעת אביי כל הקיר התחתון שכנגד היסוד נחשב כיסוד אפילו לענין שפיכת שיריים.

עוד כתב הגרי״ז, שדווקא בקרבנות שזריקת דמם נעשית למטה מחוט הסיקרא [כמין קו שמבדיל בין חלקו העליון של קיר המזבח לחלקו התחתון] נאמר דין יסוד בזריקת דמם, אבל בקרבנות שמתן דמם למעלה לא נאמר דין זה, לפי שלמעלה מחוט הסיקרא אין זה נחשב כנתינה על היסוד [הגם שתחת מקום זה יש יסוד], כיון שהתורה חילקה את החלק העליון של המזבח ואת החלק התחתון לשני מקומות, וכן מבואר בגמרא בזבחים שם שדווקא זריקת דם העולה ושפיכת שיריים נעשים באותו מקום לדעת אביי, אבל זריקת דם החטאת שנעשית בחלק העליון של המזבח ושפיכת שיירי דם החטאת שנשפכים על היסוד, נחשבים כשני מקומות[ה]. ומבואר שמה שעולה טעונה זריקה למטה הוא מכך שטעונה יסוד, ובכל החלק התחתון של המזבח שכנגד היסוד מתקיים דין יסוד. ועל פי זה מבואר מדוע עולת העוף אינה נלמדת כשאר קרבנות שצריכה להיעשות במקום שיש יסוד, אלא נעשית בקרן דרומית מזרחית שלא היה שם יסוד, לפי שעולת העוף נעשית על גבי המזבח דהיינו בחלקו העליון, וכמבואר במסכת זבחים (סה.) שכשם שהקטרה נעשית למעלה אף עולת העוף נעשית למעלה, ונמצא שלא נאמר בה כלל דין יסוד, וממילא אף אם יעשו אותה בקרן שכנגד היסוד, מכל מקום, לא מתקיים בזה דין יסוד כיון שנעשית בחלק העליון.

מדוע אוי למי שאומנתו בורסי

כדתני׳ רבי אומר אי אפשר לעולם בלא בסם ובלא בורסי אשרי מי שאומנתו בסם אוי לו מי שאומנתו בורסי. בקרבן תודה (ד״ה מוי) ביאר, שהטעם שנקט רבי לשון ׳אוי למי שאומנתו בורסי׳ הוא מפני שהאדם צריך לבטוח בה׳ שיתן לו די מחסורו והוא הזן והמפרנס לכל, אלא שהקב״ה קילל את האדם ׳בזעת אפיך תאכל לחם׳ (בראשית ג יט), ועל כן צריך האדם לעמול מעט ולבטוח בה׳ שיתן ברכה במעשה ידיו. וכיון שכן, יכול האדם לבחור לו מלאכה נקיה הגם שאיננה מפרנסתו כל כך, ויבטח בה׳ שיתן לו פרנסתו. אולם אדם זה שלקח אומנות מסרחת כבורסקי, מורה שאינו בוטח בה׳ שיתן לו את פרנסתו אף ממלאכה נקיה שאינה מפרנסת כל כך. ולכן אמר רבי ׳אוי למי שאומנותו בורסי׳ כלומר, אוי לו שאינו בוטח בה׳ שיתן לו פרנסתו.

מדוע אשרי מי שבניו זכרים הרי לא קיים מצות פריה ורביה

אשרי מי שבניו זכרים אוי לו מי שבניו נקבות. הקשה בבניהו (קידושין פב: ד״ה מצרי), מדוע אשרי מי שכל בניו זכרים, הרי לא קיים מצות פריה ורביה, כמבואר במסכת יבמות (סה:) שלדעת בית הלל דווקא אם הוליד זכר ונקבה קיים מצות פרו ורבו.

ותירץ, שאין כוונת הגמרא כשאין לו נקבות כלל, אלא אשרי מי שיש לו בת אחת והרבה בנים ונראה שכל בניו זכרים. ומה שאמרו ׳אוי לו מי שבניו נקבות׳ היינו ג״כ כשיש לו בן זכר אחד, אבל מכיון שרוב בניו נקבות נראה כאילו כל בניו נקבות[ו].

ביאור המאמר ׳אשרי מי שבניו זכרים אוי לו מי שבניו נקבות׳

שם. בגמרא במסכת סנהדרין (ק:) מבואר, שכוונת חכמים במאמר ׳אוי לו מי שבניו נקבות׳ היא שהבנות גורמות דאגה לאביהם, כיון שבקטנותן חושש שמא יתפתו לאחר, ובנערותן שמא יזנו, ובבגרותן שמא לא ינשאו, וכשנישאו שמא לא יהיו להן בנים, ואף כשמזקינות חושש שמא יעשו כשפים. והמפרשים ביארו מאמר זה בעוד כמה אופנים כדלהלן:

חטאת נמצא שיש כאן ג׳ פעמים למד מן הלמד, דהיינו מעשר ופסח נלמדים בהיקש מבכור, ובכור נלמד בגזירה שוה מעולה, ועולה עצמה נלמדת בקל וחומר משיירי דם חטאת, וזה ודאי אי אפשר ללמוד. ומשום כך הוצרכה הגמרא לומר שעולה נלמדת ממקרא מפורש, שאז דבר הלמד בגזירה שוה חוזר ומלמד בהיקש. [אמנם כתב, שלדעת רבינו חיים שהביאו התוספות במסכת זבחים (נח: ד״ה מן) שעולה נלמדת בקל וחומר משיירי דמי העולה עצמה, שאם הם שאינם מכפרים טעונים יסוד קל וחומר שזריקת דם העולה שמכפרת טעונה יסוד, א״כ יתכן שכאילו נאמר במפורש בפסוק שזריקת דם העולה צריכה להיעשות במקום שיש יסוד, וממילא ניתן ללמוד מעולה הגם שנלמדת בקל וחומר משיירי עצמה]. ה. **והביא** שכן מבואר ברמב״ם בפירוש המשניות (זבחים פ״ו מ״ה) שכתב שהטעם שדם העולה נזרק למטה ודם החטאת למעלה הוא מפני שעולה מיוחסת ליסוד, שנאמר ׳אל יסוד מזבח העולה׳. והיסוד בתחתית המזבח. ומבואר מדבריו, שאף דין זריקת דם העולה למטה נלמד מ׳יסוד׳. ו. **והוסיף** שמצאנו כן בלשון הכתוב (בראשית ו ו) ׳ויהי כי החל האדם לרוב על פני האדמה ובנות יולדו להם׳, שאין הכוונה שנולדו להם רק נקבות ולא זכרים, אלא שהנקבות היו מרובות פי עשרה מהזכרים [כמבואר במדרש (ב״ר פכ״ו ו ח) שנולדו להם הרבה נקבות], ולכך היה נראה שרק בנות נולדו להם. וראה במהרש״א במסכת בבא בתרא (טו: ד״ה מנחומין) שכתב ג״כ שכוונת מאמר זה לאדם שנולדה לו יותר מבת אחת, שהרי בת אחת צריך שתיוולד לו בכדי

אחח19/06/2018

א. המאירי (קידושין פג: ד"ה אין) כתב, שעל אף שהמאמר 'אשרי מי שבניו זכרים אוי לו מי שבניו נקבות' הוא כפשוטו, מכל מקום, יתכן לפרש עוד שאוי לו למי שבניו נקבות היינו שבניו פחותים וחסרים, ואשרי מי שבניו זכרים היינו שנמצא בהם השלמות המכוון. ועליו נאמר הפסוק (משלי כג כד) 'גיל יגיל אבי צדיק ויולד חכם ישמח בו'[ז].

ב. בספר החיים (מפרידנרג, מ"ב פ"ח) כתב, שאין לפרש כוונת מאמר זה שאוי למי שכל בניו נקבות בלבד[ח], אלא 'בניו' היינו זרעו, וכוונת מאמר זה שאשרי מי שזרעו זכרים, דהיינו שבין בניו ובין בנותיו מקיימים מצוות כזכרים[ט], ואוי למי שבניו נקבות היינו שאם אף בניו הזכרים עושים כמעשה הנקבות שאינם מקיימים מצוות אוי לו, שגורמים צער לאב והיה בוחר בנקבות'.

ג. הגר"א (קול אליהו, ב"ב טז: ד"ה ר"ש) ביאר, שכלפי העולם ודאי שנקבות הם יותר ברכה מזכרים, שהרי אם יוולדו מאה נקבות ועשרה זכרים יוכל כל אחד מעשרה הזכרים לישא עשרה נקבות, ויהא העולם פרה ורבה. אולם אם יוולדו יותר זכרים, לא נוספו בעולם אלא זכרים אלו, ובכדי שיהא העולם פרה ורבה אין צורך בזכרים אלו שהרי הזכרים שהיו לפניהם יכולים לשאת את הנקבות. אולם כלפי האב יש יותר ברכה במה שנולד לו בן זכר, לפי שבנו יכול לישא כמה נקבות ויתייחסו הוולדות לאב. ומשום כך אמרו חכמים 'אשרי מי שבניו זכרים, אוי לו מי שבניו נקבות' כיון שכלפי האב בנים זכרים הם יותר ברכה מאשר נקבות'[י].

ד. בקרבן תודה (ד"ה אוי) ביאר מאמר זה על פי המבואר במסכת נדה (לא.) שהרוצה שיהיו בניו זכרים יבקש רחמים ממי שהבניח שלו, ומאחר ונולדו לו נקבות מוכח שלא ביקש רחמים מהקב"ה, ולכן אמר רבי 'אוי למי שבניו נקבות'. אבל מי שנולדו לו בנים זכרים מוכח שביקש רחמים מהקב"ה, ולכן אמר 'אשרי מי שבניו זכרים'.

אוצר החכמה

מדוע כיבוד העזרה הוא שלא ברצון רבי אליעזר

שלא ברצון מאן אמר רב חסדא שלא ברצון רבי אליעזר. פירש רש"י (ד"ה שלא), שלדעת רבי אליעזר הדחת הקרקע דומה לכיבוד הקרקע ויש בכך חיוב חטאת[יא], ומשום כך בבית המקדש כשכבר נעשו כל עבודות הקרבת הקרבנות, אסור להדיח את רצפת העזרה. ומבואר מדבריו, שהטעם שלדעת רבי אליעזר אסור להדיח את העזרה בשבת הוא משום שהדחה דומה לכיבוד.

אולם הריב"ן (ד"ה והיינו) פירש, שהדחת העזרה דומה ל'מרבץ' דהיינו שמזלף מים על גבי הקרקע, והואיל ולדעת רבי אליעזר המרבץ בשבת בשוגג חייב חטאת, לכן כשהכהנים היו מדיחים את העזרה בשבת היה זה שלא כדעת רבי אליעזר.

האם הדין שאין שבות במקדש נאמר בכל האיסורים שהם מדרבנן או רק באיסורי שבת

דאי רבנן הא אמרי שבות הוא ואין שבות במקדש. מבואר בגמרא, שלדעת רב חסדא הכהנים היו מדיחים את העזרה בשבת שלא ברצון רבי אליעזר הסובר שאיסור הדחת העזרה בשבת הוא איסור דאורייתא, אבל לדעת חכמים איסור הדחה בשבת אינו אלא איסור דרבנן, ואין איסור שבות במקדש. ונחלקו המפרשים אם הדין שאין איסור שבות במקדש נאמר דווקא באיסורי שבת או אף בשאר האיסורים שהם מדרבנן.

המהרש"א במסכת שבת (מג. נמוק' ד"ה אפילו, נפ"ד וכיון) כתב בדעת התוספות שם, שדווקא איסורי שבת דרבנן התירו במקדש, אבל שאר איסורים דרבנן לא התירו.

אולם הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ד ה"ח) כתב לגבי שחיטת קרבנות במקדש 'ושוחט שנים או רוב שנים כדי שיתקבל הדם כולו בכלי'. והקשה **הפרי מגדים** (או"ח סי' תרכח מ"מ סק"ד) שלגבי שחיטת בהמת חולין מבואר במסכת חולין (כז.) שעל אף שמדאורייתא מספיק לשחוט רוב סימנים, מכל מקום מדרבנן צריך לשחוט את כל שני הסימנים, ורק בדיעבד אם שחט רוב שני סימנים כשר, ואם כן מדוע כתב הרמב"ם 'ושוחט שנים או רוב שנים' שמשמע מלשונו שבקדשים אפשר לשחוט רוב שני סימנים לכתחילה ואין צריך לשחוט את כל שני הסימנים, הלא מדרבנן יש לחתוך לכתחילה את כל שני הסימנים. ותירץ, שהואיל ושחיטת קדשים נעשית במקדש, והדין שצריך לשחוט את כל שני הסימנים הוא דין דרבנן, אין שבות במקדש, ולכן בשחיטת קדשים אפשר לשחוט לכתחילה רוב שני סימנים ואין צורך לשחוט את כל שני הסימנים. והוסיף, שעל אף ששחיטה כשירה בזר ולכאורה הדין שאין שבות במקדש נאמר דווקא בכהנים, מכל מקום, הואיל והטעם שאין שבות במקדש הוא משום שכהנים זריזים הם, וכמו כן על פי רוב הכהנים שוחטים את הקרבנות, על כן בבית המקדש שהוא מקום זריזים אף לזרים אין איסור שבות. ומבואר מדבריו, ש'אין שבות במקדש' לא נאמר דווקא באיסורי שבת אלא אף בשאר גזירות חכמים.

ובתורת חסד (שו"ת, מ"ב סי' יד אות יח) הביא את דברי **המרדכי** (שבועות הל' מקוואות רמז תקנ) שכתב בשם ר"ת שאסור לחמם מקוה לטבילת הנשים משום גזירת מרחצאות[יג]. והקשה המרדכי שבמשנה במסכת יומא (פ:) מבואר לגבי כהן גדול ביום הכפורים שאם היה זקן או איסטניס ואינו יכול לטבול במים צוננים, מחממים מים חמים ומטילים אותם לתוך המים הצוננים כדי שתפוג צינתם. וכיצד הותר לכהן גדול לטבול במקוה זה, הלא גזרו חכמים שלא מועילה טבילה במקוה חם משום גזירת מרחצאות. ותירץ, שכיון שזו גזירת חכמים אין איסור שבות במקדש, ולכן מותר לכהן גדול לטבול שם. וכתב בתורת חסד, שמבואר מדברי המרדכי שאף בשאר גזירות חכמים נאמר שאין שבות במקדש, ולאו דווקא באיסורי שבת[יד].

אמנם הריב"ש (שו"ת, סי' קסג ד"ה והלימות) כתב, שכשם שבודקים את הריאה בבהמות חולין מחשש סירכא, אף בקרבנות היו בודקים את הריאה, הגם שאין זה מדברי תורה אלא מדברי חכמים, כיון שמה שאין שבות במקדש זהו דווקא בדברים שאסרו חכמים משום גזירה כגון איסורי שבות, שהואיל והכהנים זריזים הם נזהרים בכך. אבל בדברים שאסרו חכמים מחשש איסור תורה, אם בחולין אסרו כל שכן שאסרו במוקדשים.

האם החולב חייב או פטור, ומשום איזו מלאכה יש לחייב

מאי היא דתניא אחד החולב וכו'. מבואר בברייתא שהחולב בשבת וביום טוב חייב[טו]. ובגמרא במסכת שבת (נה.) מבואר שחולב חייב משום מפרק. ומצאנו כמה שיטות במקור האיסור לחלוב בשבת וביום טוב, כדלהלן.

שיטת הראשונים שחולב חייב משום דש

דעת כמה ראשונים[טז], שכוונת הגמרא במסכת שבת (נה.) כשאמרה שחולב חייב משום מפרק היא, שמפרק הוא תולדה של מלאכת דש. ופירש **רש"י** (ד"ה מפרק), שמפרק פירושו כמו פריקת משאוי, דהיינו שפורק את האוכל ממקום שנתכסה בו, והוא תולדה של מלאכת דש.

שיטת הירושלמי שחולב חייב משום קוצר

שיטת הירושלמי (שבת פ"ז ה"ב, יג:), שחולב חייב משום קוצר. וביאר הקרבן העדה (שם ד"ה חייב משום קוצר), שלדעת הירושלמי כל הבדלת דבר מעיקר חיותו היא בכלל מלאכת קוצר.

אולם רש"י במסכת שבת (נה. ד"ה מפרק) הביא שיטה זו בשם יש אומרים, והקשה שהחלב אינו מחובר בגוף הבהמה, אלא מכונס בעטיני הבהמה ועומד לצאת, ודומה הוא לתבואה הנמצאת בתוך הקש, שעומדת לצאת ממנו. ומשום כך אין לומר שהחליבה בכלל מלאכת קוצר. והוסיף, שבגמרא שם מבואר שהחולב חייב משום מפרק, ולשיטה זו לא שייך לשון פירוק אלא לשון קצירה[יז].

שיטת הראשונים שחולב אסור רק מדרבנן

שיטת כמה מהראשונים[יח], שחולב אינו חייב מדאורייתא אלא אסור מדרבנן. וכתב **התוספות רי"ד** במסכת שבת (קמד: ד"ה ממר) שאיסור חולב אינו אלא מדרבנן, כיון שבגמרא שם (נה.) מבואר שאין דישה אלא בגידולי קרקע. וכיון שבהמה איננה גידולי קרקע, אין חליבתה בכלל איסור דישה, אלא איסור דרבנן[יט].

והנה בברייתא נאמר 'אחד החולב והמחבץ והמגבן כגרוגרות המכבד והמרבץ והרודה חלות דבש בשוגג בשבת חייב חטאת, הזיד ביום טוב לוקה את הארבעים דברי רבי אליעזר, וחכמים אומרים אחד זה ואחד זה אינו אלא משום שבות'. וכתב **המגיד משנה** (שבת פ"ח ה"ו), שהראשונים נחלקו האם חכמים חולקים על רבי אליעזר בכל המלאכות שנקטה הברייתא, או שנחלקו רק מהמכבד ואילך.

שיקיים מצות פריה ורביה, עיי"ש. **ז. וכעין** זה ביאר החתם סופר (הוצ' מכון מתם סופר, ד"ה אפרי), שהאדם לא נברא בכדי להטיב רק לעצמו, וליהנות מהעולם הזה ומהעולם הבא, ובני האדם העושים כן הרי הם בבחינת נקבות שמקבלות ואינן משפיעות. אלא תכלית האדם להשפיע על אחרים ולזכותם בשני העולמות. וכרבי חנינא בן דוסא שהיה העולם ניזון בזכותו כמבואר במסכת ברכות (יז:). **ח. מפני** שאין להתרעם חס ושלום על מעשה ה' יתברך ועל יצוריו. **ט. כיון** שכל מקום שהנקבה נמשכת אחר השכל, הרי היא כזכר. **י. עוד** כתב שם שדרך העולם כשנולד בן זכר שמחים בשביל אביו ואומרים ש'זכר' בגמטריא 'ברכה', ואילו נקבה בגמטריא 'בקללה', עיי"ש. **יא. וראה** שם שביאר לפי זה את המעשה המובא בגמרא במסכת בבא בתרא שם. **יב. כיבוד** הקרקע הוא תולדה של מלאכת בונה, כמבואר במסכת שבת (נה.) וברש"י שם (ד"ה אפילו). **יג. בגמרא** במסכת נדה (סו:) מבואר שגזרו חכמים שלא לטבול במקומות הדומים למרחץ שמא יבואו לטעות שמועילה טבילה במרחץ, ולכן אסר ר"ת לנשים לשפוך מים חמים למקוה משום שנראה כמרחץ, עיי"ש. **יד. וראה** עוד בתורת חסד שם שכתב שנידון זה תלוי במחלוקת ראשונים, עיי"ש. ועיין בשדי חמד (כללים פתח הספר מערכת מ' אות י) שהאריך בנידון זה. **טו. ראה** להלן בענין 'שיטת הראשונים שחולב אסור רק מדרבנן' שהובאה שם מחלוקת ראשונים אם אף לגבי חולב נחלקו חכמים ורבי אליעזר אם הוא איסור דאורייתא או איסור שבות. **טז. ריי"ף** (שבת קמד:), רש"י (שם נה. ד"ה מפרק), תוספות (שם עג: ד"ה מפרק נפש ר"י, קמד: ד"ה חולב), רמב"ם (שבת פ"ח ה"י) ועוד ראשונים. **יז. וראה** בספר שביתת השבת (מלאכת דש, פ"ק סח) שדן בביאור שיטה זו. **יח. רב** האי גאון (הו"ד בכסף משנה שבת נה. ד"ה ומיהו), רמב"ן (שם קמד: ד"ה ומה) [והוכיח כן מלשון הירושלמי (שבת פ"ז ה"ג, יג.)], וריטב"א (בחידושים ס. ד"ה תניא). **יט. וראה** בסמוך בענין 'שיטת רבינו תם בטעם איסור חולב', מה שסובר בענין זה.

דעת הרי"ף (סוי"ת, סי' ציב) והרמב"ם (סס ה"י), שרק ממלאכת מכבד ואילך נחלקו חכמים על רבי אליעזר[כ], ומשום כך פסקו שחולב חייב מדאורייתא. וסוברים שבהמה נחשבת כגידולי קרקע ולכן חליבתה בכלל מלאכת דש. אולם הראשונים שפסקו שהחולב אינו אלא איסור דרבנן, סוברים שחכמים חולקים על רבי אליעזר בכל המלאכות המובאות בברייתא.

שיטת רבינו תם בטעם איסור חולב

בתוספות במסכת שבת (קמד: ד"ה מולג) מבואר, ששיטת **רבינו תם** שחולב חייב משום דש, ומשום כך אסר לחלוב את העז בשבת כיון שנחשבת בשבת כמו פסולת שהרי אסור לשוחטה, ונמצא שמפריד את האוכל דהיינו החלב, מתוך הבהמה שנחשבת כפסולת, ואיסור זה בכלל מלאכת דש שמפריד את התבואה מהקש.

אולם התוספות שם (עג: ד"ה מפרק) הביאו, שרבינו תם הקשה על פירוש **רש"י** (סס ד"ה מפרק) שכתב שמפרק הוא תולדה של מלאכת דש, כיצד אמרו בגמרא שם (עה.) שחולב חייב משום מפרק, הרי אין דישה אלא בגידולי קרקע[כא] ובהמה איננה גידולי קרקע[כב]. ומשום כך פירש רבינו תם, שהחולב חייב משום ממחק, שכאשר חולב את הבהמה הרי הוא ממחק את הדד ומחליקו.

והקשה החתם סופר (סס קמד: ד"ה מדנרי), שלכאורה יש סתירה בשיטת רבינו תם. שהרי במקום אחד פירש שחולב הוא בכלל מלאכת ממחק, ואילו במקום אחר פירש שחולב הוא בכלל מלאכת דש. ואכן **הנשמת אדם** (מ"ב כלל ד סק"ג) כתב, שרבינו תם חזר בו, וסובר שחולב חייב משום דש.

אמנם החתם סופר כתב, שאף שלדעת רבינו תם חולב אינו חייב מטעם דש כיון שאין דישה אלא בגידולי קרקע, מכל מקום, יש בזה איסור דרבנן. וכן על אף שאיסור חולב הוא מטעם ממחק, מכל מקום אינו חייב מטעם ממחק, כיון שאין כוונתו למחק את הדד אלא להוציא ממנו את החלב, ולכן זו מלאכה שאינה צריכה לגופה ואסורה רק מדרבנן[כג].

אך הרשב"א (סס ד"ה הא דתיק) כתב בדעת רבינו תם, שהחליבה בכלל מלאכת בורר, שהואיל ואי אפשר לשחוט את הבהמה הרי היא נחשבת כפסולת, ונמצא שכאשר חולבה בורר אוכל מתוך הפסולת.

שיטת היראים שמפרק חייב משום טוחן

בספר יראים (סי' רעד) הקשה על שיטת **הראשונים** שחולב חייב משום דש מהגמרא במסכת שבת (עה.) שמבואר שם, שנחלקו חכמים ורבי יהודה לגבי אדם שצד חילזון ופצע אותו. שלדעת רבי יהודה חייב שתים, גם משום צד וגם משום דש, כיון שפציעה בכלל דישה. ואילו חכמים סוברים שאין דישה אלא בגידולי קרקע. והואיל ודעת חכמים שאין דישה אלא בגידולי קרקע, אין לומר שחולב חייב משום דש. ומשום כך כתב שמפרק חייב משום טוחן[כד], ומלאכת טוחן שייכת אף בדבר שאיננו גידולי קרקע.

שיטת רבי שלמה בן אברהם שמפרק חייב משום גוזז

המאירי במסכת שבת (קמד: ד"ה מפרק) כתב בשם **התוספות**, שאיסור מפרק בבעלי חיים הוא תולדה של מלאכת גוזז, וכמו שמפרק הצמר מן הבהמה. וכן כתב **השיטה מקובצת** במסכת כתובות (ס. ד"ה וכתב הרשב"ם) **בשם רבי שלמה בן אברהם**[כה].

מהו 'מחבץ'

והמחבץ. פירש **רש"י** (ד"ה מחבץ) ש'מחבץ' פירושו שמעמיד את החלב ועושה ממנו חביצין[כו]. וכן פירש **הרמב"ם** (שבת פ"ז ה"ו) שמעמיד קיבת בהמה בתוך החלב כדי שיקרש ויעשה גבינה[כז]. אולם במסכת שבת (עה.) מבואר שמחבץ חייב משום בורר. ופירש **רש"י** (ד"ה המחבץ) בפירושו השני, ש'מחבץ' היינו שעושה כמין כלי גמי, ונותן הקפוי בתוכו, ומי החלב נוטפים מהכלי. כלומר, שמניח את הגוש הנעשה מהתקשות החלב בתוך מסננת כדי שיצאו המים, ומשום כך חייב משום בורר[כח].

מדוע מחבץ עובר משום בורר הלא הוא מין אחד ואינו פסולת גמורה

שם. בגמרא במסכת שבת (עה.) מבואר, שמחבץ חייב משום בורר. וכתב **המגיד משנה** (מביאת עשור פ"ו ה"ג), שעל אף שאין איסור ברירה מדאורייתא במין אחד כשאינו פסולת גמורה, מכל מקום מחבץ חייב משום בורר אף שהוא מין אחד ואינו פסולת גמורה, משום שהם דברים לחים. וביאר **המחצית השקל** (סי' שיט ס"ק טז), שדברים לחים מתערבים זה בזה ולכן תמיד היא ברירה גמורה אף שהוא לא פסולת גמורה, אבל בדברים יבשים שלא מתערבים יחד אין איסור ברירה אלא א"כ הם שני מינים או שיש פסולת גמורה שהתערבה עם אוכלי[כט].

מדוע מגבן חייב משום בונה הלא אם אין בנין בכלים ודאי שאף אין בנין באוכלין

והמגבן. בגמרא במסכת שבת (עה.) מבואר שהמגבן חייב משום בונה. והקשו **הראשונים**[ל], מדוע המגבן חייב משום בונה, הלא קיימא לן כדעת בית הלל (ביצה כג.) שאין בנין בכלים, ואם בכלים אין בנין כיצד יתכן שיש בנין באוכלין.

ותירצו הרשב"א (שבת קג: ד"ה המ') **והמאירי** (ד"ה המולג), שמה שאין בנין בכלים היינו בכלי שכבר עשוי, אלא שנתפרק ובא לתקנו. אבל אם עושה את הכלי מתחילתו ודאי שיש בנין בכלים[לא], ולכן המגבן חייב משום בונה, לפי שעושה את הגבינה מתחילתה.

והריטב"א במסכת שבת (סס ד"ה עיין) כתב, שלגבי מגבן הגמרא שם (עה.) היתה סבורה שיש בו משום בונה, אלא שדחו בגמרא שאין דרך בנין באוכלין, אבל בנין של כלי אין ספק שיש בו משום בנין[לב].

ובעטרת חכמים (סוי"ת, סוי"מ סי' ו ד"ה ועי"ד) ביאר דבריו, שהריטב"א סובר שחכמים חולקים על רבי אליעזר אף לגבי מגבן וסוברים שאין איסור מן התורה לגבן, וטעמם הוא משום שאוכלין גרועים מכלים, ואין בהם משום איסור בונה אפילו כשבונה הכל, ומשום כך כתב שלמסקנת הגמרא אין דרך בנין באוכלין, ולכן המגבן פטור.

ויש שהקשה על השיטות שסוברות שחכמים לא חולקים על רבי אליעזר, שבמסכת שבת (עה:) מבואר שאין עיבוד באוכלין, וכן **בשולחן ערוך** (סוי"מ סי' שכ סי"ט) מבואר שאין צביעה באוכלין[לג], ומדוע יש בנין באוכלין. ותירץ, שדווקא מלאכות שעיקרם לתיקון הדבר כגון מעבד ממחק מחתך וצובע, בהם אמרו שבאוכלין לא שייכת מלאכה זו משום שאין להם חשיבות שתיקונם יהיה מלאכה, אבל בבונה האיסור הוא על יצירת דבר ולכן גם באוכלין שייך איסור זה.

המקבץ חלק לחלק הוא תולדה של בונה

שם. כתב **הרמב"ם** (שבת פ"ז ה"ו) שהטעם שהמגבן חייב משום בונה הוא משום שכל המקבץ חלק אל חלק ודיבק הכל עד שיעשה גוף אחד הרי זה דומה לבנין. וביאר **האבן האולי**[לד], שהאב של מלאכת בונה הוא כשעושה אהל ע"י קיבוץ חלקים, ומגבן הוא רק תולדה משום שאינו אהל, אך יש בו קיבוץ חלקים, ובזה דומה הוא לאב. וכמו כן עשיית אהל היא רק תולדה, משום שאף שאין בו קיבוץ חלקים, אך עושה אהל, ובזה הוא דומה לאב.

מדוע גרירת גבינה אין בה משום איסור סותר

שם. בעטרת חכמים (סוי"ת, סוי"מ סי' ו ד"ה ודע דלימא) הקשה, שאם מגבן חייב משום בונה מדוע מותר לגרר גבינה בשבת כמבואר במסכת שבת (קכג:) הרי זה בכלל איסור סותר[לה].

ותירץ התהלה לדוד (סוי"מ סי' שיט סק"ג), שאין הוא סותר על מנת לבנות, ואף שחכמים גזרו בסותר שלא על מנת לבנות זהו רק אם יתכן בזה סתירה על מנת לבנות, אבל בגבינה לא יתכן שיסתור על מנת לבנות ולכן לא גזרו. **והחזון יחזקאל** (שבת נה. ד"ה מגבן) תירץ, שגם כשמגרר ופותח את הגבינה לפתיתים יש לכל פתית שם גבינה בפני עצמו, ולכן אין זה נחשב כסותר.

האם מגבן על מנת לאוכלו באותו היום חייב משום בונה

שם. כתב **הפני יהושע** במסכת שבת (עה. גמוס' ד"ה והלוולה), שנראה שרק אם מגבן כדי לייבש ולהצניע לזמן מרובה או למוכרו חייב משום בונה, אבל אם מגבן על מנת לאוכלו לאלתר באותו היום אינו חייב משום בונה שאין זה דומה לבנין כלל. ובמסכת ביצה (יב. ד"ה דמי) הוסיף, שהוא כמו בונה על מנת לסתור שפטור, אך סיים שם שלא מצא שום פוסק שכתב חידוש זה.

כ. **ובן** דעת רש"י והריב"ן (ד"ה אמר), וכן דעת המאירי (ד"ה ולענין). **כא. בן** היא דעת חכמים במסכת שבת (עה.). **כב. וראה** שם שכתבו התוספות שאף שמצאנו שנחשבת הבהמה כגידולי קרקע לענין דברים מסוימים, מכל מקום, לגבי דבר שגודל ממש מן הקרקע אין הבהמה נחשבת כגידולי קרקע. **כג. ובכך** ביאר את דברי הברייתא שחולב חייב משום מפרק, שיתכן ולדעת ברייתא זו במלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, ולכן חייב משום ממחק, אבל מכיון שקיימא לן שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, לכן אין החולב עובר באיסור דאורייתא, אלא בשני איסורים דרבנן: א. משום דישה שלא בגידולי קרקע. ב. משום מלאכה שאינה צריכה לגופה שאסורה מדרבנן. וראה שם מה שכתב עוד בדעת ר"ת. **כד. זה** לשונו שם 'מפרק, פירוש תולדה דטוחן, ורבותינו פירשו תולדה דדש ולא כיוונו' וכו'. **כה. וראה** באגלי טל (מלאכת דש סי' כד ס"ק יד) מה שכתב בביאור שיטה זו. **כו. דהיינו** גושי חלב. ע"פ לעזי רש"י. **כז. בגמרא** במסכת שבת (עה.) מבואר, שמחבץ חייב משום בורר. וביאר החזון איש (סוי"מ סי' ו סק"ו), שהואיל ומפריש את החלק העבה מהחלק הצלול חייב משום בורר. עוד כתב, שאין חילוק בין אם מטיל אבקה לתוך חלב ועל ידי כך נעשה גבינה, או ששופך את החלב על אבקה ובכך נעשה החלב גבינה, ובכל אופן חייב משום בורר. וראה בהמשך דבריו שם מה שכתב עוד בענין זה. **כח. וראה** באגלי טל (מלאכת בורר סי' כד ס"ק ו - ז) שדן באריכות בחילוקים שבין שני הפירושים. **כט. וראה** עוד באגלי טל (מלאכת בורר סס ס"ק ו - ח) שהאריך בענין זה. **ל. הרשב"א** (שבת קכ: ד"ה המ'), **ריטב"א** (סס ד"ה עיין), **ומאירי** (ד"ה המולג). **לא. וכן** כתב הרמב"ן (שבת סס ד"ה ובן). **לב. אולם** יש להעיר, שהגמרא שם נקטה בפשטות שמגבן חייב משום בונה, ולא הוזכר כלל הטעם שאין דרך בנין באוכלין, ומשום כך הוצרך **העטרת חכמים** [המובא בסמוך] לבאר דבריו. **לג. ובמשנה** ברורה (סי' שכב ס"ק יב) כתב שגם אין מחתך באוכלין. **לד. הובאו** דבריו במאסף כנסת ישראל (סיון תשנ"ג). **לה. וראה** בשביתת

אולם התהלה לדוד (מו"ח סי' שיט סק"ל) הקשה על הפני יהושע, שגם אם בנין לשעה הוא לא בנין, זהו רק בבנין שהרגילות היא שעומד זמן רב, אבל כאן שהרגילות היא שלא עומד זמן רב ודאי דינו כבונה גם אם יאכלו ביום זה.

האם שיעור הוצאת חלב בשבת הוא כגרוגרת או כדי גמיעה

כגרוגרות. מבואר בברייתא זו שאחד החולב והמחבץ והמגבן שיעורם בכגרוגרת. והקשו **התוספות** (ד"ה המולך) **בשם ה"ר אפרים**, שבגמרא במסכת שבת (עו:) מבואר ששיעור המוציא חלב בשבת הוא כדי גמיעה, והלא שיעור אחד נאמר לדבר האסור, כגון הוצאה טחינה וקצירה ששיעור אחד להם, וא"כ לכאורה אין לחלק בין שיעור החלב בחליבת בהמה לבין שיעור הוצאת חלב[לי]. וממילא השיעור של המוציא צריך להיות כמו השיעור של החולב. וביישוב קושיא זו נאמרו **בראשונים ובאחרונים** כמה תירוצים, כדלהלן:

א. התוספות תירצו בשם הר"ר אפרים[לי], שגרוגרת הוא שיעור קטן מכדי גמיעה, והחילוק בין מוציא לחולב הוא משום שסתם חלב עומד לשתיה ושיעורו הוא כדי גמיעה כמבואר במסכת שבת, ומה שבחולב שיעורו הוא כגרוגרת שהוא שיעור קטן יותר, הוא משום שמדובר כאשר חולב במחשבה לעשות מהחלב גבינה וכיון שהחשיבו, מתחייב כבר בשיעור גרוגרת. והוסיפו[לח], שאף אם נאמר ששיעור כדי גמיעה קטן מכגרוגרת, יש לומר שסתם חולב הוא לשם עשיית גבינה, ולכן שיעורו בכגרוגרת, אבל כאן מדובר כשחולב לצורך אכילה ושתיה ומפרש שחולב לשם כך, ומכיון שמחשיב את החלב עובר על הוצאתו בשיעור קטן יותר דהיינו כדי גמיעה[לט].

אולם הריטב"א (מכת עו: ד"ה חלב) הקשה על תירוץ זה, שבגמרא שם (עז.) מבואר שרביעית יין או דם לחים, כשיבשו הרי הם כזית, ואם כן בחלב שבעודו לח היה בו רק כגרוגרת שהוא פחות מכדי גמיעה והוא פחות מרביעית, כאשר יתייבש לא יהיה בו אפילו כזית וכיצד יתחייב עליו. ותירץ, שרק ביין ודם נאמר שכאשר הם מצטמקים נעשית הרביעית לכזית, אך בחלב שאינו מתייבש אלא נקרש, אפילו חלב לח בכדי גמיעה כשנקרש יש בו כזית.

ב. עוד הביאו התוספות בשם יש מפרשים, וכן תירצו **הרמב"ן** (מס עו. ד"ה כדי) **והמאירי** (מס ד"ה חלב), שיש לחלק בין חלב שכבר נחלב מהבהמה ונמצא לפנינו וכבר ראוי לגמיעה, ששיעורו הוא בכדי גמיעה, לבין חולב שרק עכשיו מוציא את החלב, ושיעורו בגרוגרת שהוא שיעור גדול יותר, משום שאין אדם טורח לחלוב בפחות משיעור כזה[מ].

אה"ח 19/06/2018
ג. כנור אריה (מס עו: ד"ה חלב) כתב לתרץ את קושיית התוספות בעוד אופן, שבחולב כיון שחיובו הוא משום מלאכת דש[מא] לכן אפילו כאשר הוא חושב שישתה את החלב, מכל מקום היא אוכל, גם על החלב יש שם אוכל, ולכן שיעורו כגרוגרת ככל שיעורי המאכלים, אבל במוציא חלב לאחר שכבר נחלב, כיון שכבר יש על החלב שם משקה, יש לו שיעור אחר שהוא כדי גמיעה.

הטעם שלדעת רבי אליעזר יש איסור תורה בכיבוד וריבוץ

המכבד והמרבץ. מבואר בברייתא, שלדעת רבי אליעזר המכבד והמרבץ [שופך מים על הקרקע כדי להרביץ את האבק שלא יעלה[מב]] בשבת בשוגג חייב חטאת. והקשו **התוספות** (ד"ה המכבד), שבגמרא במסכת שבת (נה.) מבואר שלדעת רבי שמעון מותר לרבץ לכתחילה, ובהכרח שאין זה פסיק רישא דהיינו שאין ודאות שישוה גומות בכך שיכבד או ירבץ את הקרקע, שאם היה זה פסיק רישא לא היה מתיר רבי שמעון לעשות כן לכתחילה. וא"כ קשה מה טעמו של רבי אליעזר שסובר שהמכבד והמרבץ את הקרקע חייב חטאת, הרי בכיבוד וריבוץ אין ודאות שישוה גומות[מג]. ונאמרו **בראשונים** כמה דרכים בביאור טעמו של רבי אליעזר, כדלהלן:

א. התוספות ביארו, שרבי אליעזר סובר שסתם מכבד ומרבץ מתכוין להשוות גומות, ולכן אסור מן התורה, הגם שאינו צריך להשוות גומות לפי שסובר כרבי יהודה (שבת עג:) שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב[מד], אבל חכמים סוברים שאינו מתכוין להשוות גומות ולכן אין איסור מן התורה בכיבוד וריבוץ, אלא איסור דרבנן בלבד[מה].

ב. התוספות במסכת שבת (נה. ד"ה המכבד) ביארו, שרבי אליעזר סובר שכיבוד וריבוץ זה פסיק רישא ולכן סובר שאסור מן התורה, ואילו חכמים סוברים שאין זה פסיק רישא[מו].

ג. התוספות במסכת סנהדרין (פה. ד"ה ורבי שמעון) ביארו באופן שונה, שלדעת רבי אליעזר הטעם שאסור מן התורה לכבד ולרבץ את הקרקע אינו משום משוה גומות, אלא הוא סובר שהכיבוד והריבוץ מצד עצמם אסורים כיון שיש בהם תיקון לבנין, וחייב משום בונה, וכמו שרבי אליעזר מחייב בגודלת ופוקסת[מז] משום בונה כמבואר במסכת שבת (נד:), כיון שסובר שבדבר מועט חייב משום בונה. וחכמים סוברים שהכיבוד והריבוץ אינם אסורים מצד עצמם, אלא שיש חשש שישוה גומות, ולכן איסורו רק מדרבנן. וכן כתבו הרבה ראשונים[מח] שלרבי אליעזר חייב על הכיבוד והריבוץ מצד עצמו. **והרמב"ן** (שם נה. ד"ה טעמיה) הוכיח כן, שאם טעמו של רבי אליעזר הוא משום שאסור להשוות גומות, כיצד יתכן שחייב חטאת כל זמן שלא ידוע שבודאי השוה גומות[מט]. אלא שהסתפקו הראשונים[נ] האם לדעת רבי אליעזר חיובו משום בונה כיון שהקרקע מתייפה בכך, או שחייב משום מכה בפטיש כיון שהוא גמר מלאכת הבנין.

וכתב הרמב"ן (מלחמת ה', שבת קמ: ד"ה ומה שכתב), שנראה שלדעת חכמים גם אם מתכוין להשוות גומות אינו חייב מן התורה, כיון שהוא בנין עראי שלא מתקיים והוא נעשה כלאחר יד, ורק אם יש לו גומא וטממה היטב ביד וברגל שמלאכתו מתקיימת חייב משום בונה. ומה שרבי אליעזר אוסר מן התורה הוא משום שהוא לשיטתו שמחמיר בתולדות של בונה, כמו שהחמיר בגודלת ופוקסת.

השבת (מעשה חוסק יב: מדפי הספר) שתירץ קושיא זו. **לו. ובתוספות** במסכת שבת (עו: ד"ה המוליך) הביאו גם כן קושיא זו בשם רבינו אפרים, והביאו ראיה שנאמר שיעור אחד באותו המין מהמבואר במסכת שבת (עט.) ששיעור המעבד את העור הוא כשיעור המוציא את העור. אולם הפני יהושע (נמוק"ש שם) כתב, שלפי מה שכתב (שם ד"ה המוליך) ששיעורי אוכלין בכגרוגרת הוא הלכה למשה מסיני, היה אפשר ליישב, שדווקא לגבי עור שאין שיעורו נלמד מהלכה למשה מסיני שיעורו הוא לפי סברת חכמים, ולכן אין סברא לחלק בין מעבד עור לבין מוציאו. אבל לגבי החולב והמגבן שייך לחלק בשיעורו ממוציא, כיון שחולב ומגבן לצורך אכילה נכלל בהלכה למשה מסיני ששיעורו כגרוגרת, אבל חלב העומד לשתיה שהוא ממיני המשקים שלא נאמרה בהם הלכה מה שיעורו, אלא שיעורו מסור לחכמים, שיעורו בכדי גמיעה. **לז. והתוספות** במסכת שבת (עו: ד"ה המוליך) הביאו תירוץ זה בשם ר"י. וכן תירצו בתוספות הרשב"א (ד"ה המוליך), בתוספות הרא"ש, ובנימוקי יוסף (מכת שבת שם ד"ה חלב). **לח. וכן** תירצו התוספות במסכת שבת (שם) בשם ר"י. וכן הוסיף בתוספות הרשב"א (שם). **לט. והוסיפו** התוספות במסכת שבת, ששיעור גרוגרת שנאמר לגבי חולב הוא יותר מכדי גמיעה, משום שיש לומר שמדובר באופן שיש בחלב שיעור גרוגרת לאחר שיבש, ויתכן שלפני שיבש היה שיעורו גדול יותר מכדי גמיעה, וכיון שסתם חלב עומד לעשות ממנו גבינה שיעורו הוא בגרוגרת, אבל במסכת שבת מדובר כשחולב לצורך שתיה ולכן שיעורו הוא בכדי גמיעה שהוא שיעור קטן יותר. וראה במהרש"א (נמוק"ש שם, נפ"ד ומיהו), מה שכתב בביאור דברי התוספות. ובקקיון דיונה (נמוק"ש שם) וביד דוד (מהדו"ק שם) מה שכתבו על דברי המהרש"א. **מ. וכן** תירצו התוספות במסכת שבת (עו: ד"ה המוליך). וביאר המהר"ם (נמוק"ש שם, נפ"ד ו"מ) שכוונתם לפי תירוץ זה, שסתם חלב עומד לאכילה ושתיה ולכן שיעורו בכדי גמיעה, ובחולב אינו מתחייב אלא בכגרוגרת אפילו בחולב סתם ולא לגבינה, משום שאין אדם טורח לחלוב פחות מכך. ודימו התוספות שם תירוץ זה למבואר בגמרא שם (עט.) שכיון שאין אדם טורח לגבל טיט לעשות פי כור שהוא דבר מועט, אף שכאשר מוציא טיט מוכן זהו שיעורו, מכל מקום כאשר מוציא מי שופכין הנצרכים לעשיית הטיט אינו מתחייב על הוצאתם אלא ברביעית. אך הביאו שר"י חילק, ששם המים הראויים לעשות מהם טיט אינם חשובים כמו טיט שהוא כבר מגובל, אבל כאן בחלב כיון שהוא מוכן בין במוציא ובין בחולב, היה צריך להיות שיעורם שוה. והתוספות בסוגייתנו (ד"ה המוליך) דימו תירוץ זה למבואר במסכת שבת (שם) לגבי הוצאת עור בשבת, שדווקא אם מוציא עור מעובד מתחייב בהוצאתו דווקא אם הוציא שיעור שיכול לעשות ממנו קמיע, אבל אם אין העור מעובד מתחייב אף בשיעור פחות. והטעם שבהוצאת עור מעובד אינו מתחייב בהוצאת פחות משיעור קמיע הוא משום שאין אדם טורח לעבד עור בפחות משיעור זה. **מא. ראה** לעיל בענין 'האם החולב חייב או פטור, ומשום איזו מלאכה יש לחייב' שהובאו כמה שיטות ראשונים בטעם חיוב החולב. **מב. כך** פירש רש"י במסכת שבת (נה. ד"ה והמרבץ). **מג. והתוספות** במסכת שבת (שם ד"ה המכבד) הוסיפו, שאין לומר שרבי אליעזר סובר כרבי יהודה שגם דבר שאין מתכוין אסור, ולכן הגם שאינו מתכוין להשוות גומות אסור לכבד ולרבץ, לפי שאף לדעת רבי יהודה אין זה אלא איסור דרבנן, מפני שבאיסורי שבת עוברים מן התורה רק על מלאכת מחשבת, וכיון שאינו מתכוין למלאכה זו אינה נחשבת כמלאכת מחשבת. ואילו לדעת רבי אליעזר חייב מן התורה. ובעוד יוסף חי (נמוק"ש ד"ה המכבד) כתב, שלכאורה קושיית התוספות תמוהה, שהרי מה שמודה רבי שמעון בפסיק רישא שאסור היינו דווקא מדרבנן, אבל מן התורה אין איסור בכך, כיון שדווקא מלאכת מחשבת נאסרה בשבת, ונמצא שגם אם מכבד הוא פסיק רישא דהיינו שודאי משווה גומות, מכל מקום אינו אסור מן התורה, וקשה מדוע רבי אליעזר מחייב את המכבד, הלא אין זה מלאכת מחשבת. ומדוע דווקא אם אין זה פסיק רישא הוקשה לתוספות מה טעמו של רבי אליעזר. וכתב, שבהכרח יש לומר שכאשר מודה רבי שמעון שפסיק רישא אסור, היינו אסור ואף חייב מן התורה. והביא שכן מבואר בתוספות במסכת שבת (מח: ד"ה מיתסק) ובמסכת יומא (לד: ד"ה הניח). **מד. ראה** להלן בענין 'מדוע כשאינו מתכוין להשוות גומות בכיבוד וריבוץ זה נחשב כמלאכה שאינה צריכה לגופה' שהובאה קושיית רבי עקיבא איגר (ד"ה המכבד) על דברי התוספות. **מה. בהגהות** רא"מ הורוויץ (נמוק"ש שם) ביאר דבריהם, שסתם מכבד ומרבץ כיון שאין לו מקום לפנות את העפר שמכבד, לכן כאשר מרבץ כוונתו להשכיב את העפר בגומות. וכן בעזרה כשהיו מדיחים אותה היתה כוונתם להשכיב את הדם והטינוף בגומות. ולכן זוהי מלאכה שאינה צריכה לגופה, שהרי אין כוונתו להשוות גומות אלא להסיר את הלכלוך, אבל לדעת רבי אליעזר היות ומתכוין לכך הרי הוא חייב. **מו. אולם** התוספות בסוגייתנו (ד"ה המכבד) כתבו שדוחק לתרץ שחכמים ורבי אליעזר נחלקו אם כיבוד וריבוץ זה פסיק רישא או לא. וראה בשערי יושר (ס"ג פכ"ה ד"ה ונעיקר הענין) שהוכיח מביאור התוספות במסכת שבת (שם) שפסיק רישא אסור גם כשהעושה אינו יודע אם זה פסיק רישא, שהרי לדעת התוספות נחלקו חכמים ורבי אליעזר אם כיבוד וריבוץ הוא פסיק רישיה, ונמצא שהאדם שעושה כן אינו יודע אם הוא פסיק רישא, ומכל מקום לרבי אליעזר אסור. ואמנם דעת הט"ז (מו"ח סי' שטז סק"ג) שספק פסיק רישא מותר אבל מתוספות מוכח לא כן. וראה באגלי טל (מלאכת מורכ סי' כ ס"ק יח) שהקשה על תוספות שהרי אם האדם לא יודע בבירור שהוא פסיק רישא אין זה נחשב כפסיק רישא כמו שכתב הט"ז. **מז. הרמב"ם** (פיהמ"ש שבת פ"י מ"ז) ביאר, שגודלת היינו שקולעת את שערה [מלשון גדילים]. ופוקסת פירש רש"י במסכת שבת (נד: ד"ה וכן הפוקסת) בשני אופנים: א. שמתקנת שערה במסרק או ביד. ב. טחה כמין בצק על פניה, וכאשר נוטלתו מפניה מאדימים. ומבואר בגמרא שם (נה.) שלדעת רבי אליעזר חייבת משום בונה, לפי שגם באדם שייך בנין כמו שנאמר אצל בריאת חוה (בראשית ג כב) 'ויבן ה' אלהים את הצלע'. **מח. רמב"ן** (שבת נה. ד"ה טעמיה), רשב"א, ריטב"א (שם ד"ה טעמיה), ור"ן (על הרי"ף, שם ד"ה והלישנא). **מט. והרשב"א** והריטב"א (שבת נה. ד"ה טעמיה) הוכיחו כן, משום שלא יתכן שמשום גזירת השוואת גומות חייב חטאת, ובהכרח שרבי אליעזר סובר שהכיבוד והריבוץ אסורים מצד עצמם. **נ. רמב"ן**

מדוע כשאינו מתכוין להשוות גומות בכיבוד וריבוץ זה נחשב כמלאכה שאינה צריכה לגופה

שם. התוספות (ד"ה המכבד) ביארו, שהטעם שלדעת רבי אליעזר המכבד והמרבץ בשבת חייב, הוא משום שסתם מכבד ומרבץ כוונתו להשוות גומות, ולכן יש בזה איסור מן התורה. והוסיפו, שאף אם אינו צריך להשוות את הגומות חייב, כיון שסובר כרבי יהודה (שבת עג:) שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, ממילא אף אם אינו מתכוין בכיבוד ובריבוץ לצורך השואת הגומות חייב, כיון שעל כל פנים השוה גומות[נא]. אולם לדעת חכמים סתם מכבד ומרבץ אינו מתכוין להשוות גומות, ולכן אין בזה אלא איסור דרבנן.

והקשה רבי עקיבא איגר (ד"ה המכבד)[נב] על מה שכתבו התוספות שאף אם אינו מתכוין להשוות את הגומות לדעת רבי אליעזר חייב כדעת רבי יהודה שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, שמלאכה שאינה צריכה לגופה לא שייך כלל במכבד ומרבץ, כיון שמלאכה שאינה צריכה לגופה היינו שאינו חפץ בגופה של מלאכה אלא בצורך אחר, וכגון אם מתכוין לכבות בכדי להחשיך את ביתו ולא בכדי לעשות פחם, או אם חופר גומא מפני שזקוק לעפרה ולא בכדי להניח חפץ בתוך הגומא. אבל במכבד ומרבץ, עצם הכיבוד והריבוץ הוא השוואת גומות, וכיון שמתכוין לכיבוד וריבוץ ממילא כוונתו להשוואת גומות ונחשבת מלאכה שצריכה לגופה.

עוד הקשה על מה שכתבו התוספות שגם אם אינו מתכוון להשוות גומות חייב לדעת רבי יהודה הסובר שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, ומשמע מדבריהם שלדעת רבי שמעון החולק על רבי יהודה וסובר שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, אם מכבד או מרבץ ואינו מתכוין להשוות גומות פטור לפי שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה, ולכן אף אם מתכוין להשוות גומות פטור[נג], שבגמרא במסכת שבת (קה.) מבואר שהואיל ולהלכה פוסקים כרבי שמעון שדבר שאין מתכוין מותר, לכן מותר לרבץ בשבת אפילו לכתחילה, כיון שאינו מתכוין להשוות גומות אלא שלא יעלה הבית אבק. ואם כדברי התוספות שטעם הפטור הוא משום שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה, מנין לגמרא שחכמים ורבי אליעזר נחלקו במציאות אם המכבד והמרבץ מתכוונים להשוות גומות או לא, הלא יתכן שאף חכמים סוברים שכוונתו להשוות גומות, אלא שאם כיבד או ריבץ פטור, כיון שסוברים כרבי שמעון שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, וא"כ כיצד מסיקה הגמרא במסכת שבת (שם) שהואיל ופוסקים כרבי שמעון מותר לרבץ לכתחילה, הלא מרבץ ודאי מתכוין להשוות גומות, אלא שאם ריבץ פטור כיון שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה, אבל ודאי שאסור מדרבנן לרבץ לכתחילה[נד].

וביישוב דברי התוספות מקושיות רבי עקיבא איגר כתב הרש"ש (נמוק' שם), שכוונת התוספות שמכבד הגם שמשוה גומות בכיבודו, מכל מקום, אין זו מלאכה שצריכה לגופה. כיון שאין כוונתו להשוות את העפר שנמצא בקרקע הבית, אלא כוונתו לנקות את הבית. והביא דוגמא לזה, לשני בני אדם שלאחד מהם יש תל ולשני יש חריץ, והסכים בעל החריץ לבעל התל לפנות את התל לתוך החריץ, כאשר מפנה בעל התל את התל לחריץ, הגם שהוא משוה גומות בכך שמשוה את מקום הקרקע שעמד בה התל לשאר הקרקע, מכל מקום, אין כוונתו להשוות את הקרקע אלא כוונתו לפנות את התל. וכמו כן בכיבוד, הגם שמשוה גומות כשמכבד את הבית, מכל מקום, עיקר כוונתו היא לנקות את הבית[נה].

ועל מה שהקשה רבי עקיבא איגר מנין לגמרא במסכת שבת שנחלקו חכמים ורבי אליעזר במציאות אם כוונתו להשוות גומות כתבו **ברש"ש** (שם) **ובחזות קשות** (ד"ה המכבד) ליישב, שהגמרא שם סוברת שנחלקו דווקא בנידון אם כוונתו להשוות גומות או לא, שאם לא כן אלא אף חכמים סוברים שכוונתו להשוות גומות אלא שסוברים שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, לא היה להם לחלוק במכבד ומרבץ, אלא בשאר מקרים של מלאכה שאינה צריכה לגופה, כגון מכבה את הנר מפני שחס על השמן (שבת קמ:) וכגון מוציא את המת לקוברו (שם נד:), שאינו צריך לגוף המלאכה. ומכך שנחלקו דווקא במכבד ומרבץ סוברת הגמרא שנחלקו במציאות אם מכבד ומרבץ מתכוונים להשוות גומות או לא.

מדוע הדחת העזרה אסורה לפי רבי אליעזר אפילו שהיתה מרוצפת

שם. הקשו התוספות (ד"ה המכבד)[נז], כיצד מעמידה הגמרא את משנתנו כרבי אליעזר, הלא במסכת שבת (קה.) מבואר שאמימר התיר לרבץ את הקרקע בעיר ששמה מחוזא כיון שהיתה כולה מרוצפת אבנים, ולא גזרו בעיר שמרוצפת אבנים מחמת עיר שאינה מרוצפת, ואם כן, כיון שהעזרה היתה כולה מרוצפת מותר לכבדה. ותירצו בשני אופנים:

א. שדווקא במקום שאין גומות בין רובד לרובד [דהיינו השורות שבין אבן לאבן] מותר לרבץ, אבל בעזרה שהיו גומות בין רובד לרובד, נמצא שכשמדיחה הרי הוא משוה גומות[נח].

ב. לדעת רבי אליעזר שיש איסור מן התורה בכיבוד במקום שאינו מרוצף, גזרו אף שלא להדיח את העזרה שמא יבוא לכבד במקום שאינו מרוצף. ועל אף שאין איסור שבות במקדש, מכל מקום, במסכת עירובין (קג:) מבואר שיש איסורי שבות שגזרו אף במקדש, וא"כ אף איסור שבות זה גזרו. אולם לחכמים שסוברים שבכיבוד קרקע שאינה מרוצפת אין איסור תורה, לא גזרו שלא להדיח את העזרה [הגם שיש גומות בין רובד לרובד] משום שאין לגזור איסור שבות במקדש, במקום ששורש האיסור עצמו אינו אלא דרבנן.

אמנם המהרש"א (נמוק' שם, נפ"ד מע"ג) הקשה על תירוץ זה, שמשמע מדברי התוספות שדווקא משום שאין איסור שבות במקדש מותר לדעת חכמים להדיח את העזרה, והרי במסכת שבת (שם.) מבואר שלדעת חכמים מותר להדיח לכתחילה כשיש רצפה אף שלא במקדש.

וביאר, שלדעת התוספות רק בעיר שכולה מרוצפת מותר להדיח[נט], ולכן גם במקדש היה אסור להדיח לפי חכמים אלמלא שאין שבות במקדש, כיון שירושלים לא היתה כולה מרוצפת, וכוונת התוספות בקושייתם היא רק כיצד יתכן שלפי רבי אליעזר אסור להדיח רצפה מרוצפת מן התורה. ועל זה תירצו שלפי רבי אליעזר הוא איסור שבות חמור כיון שאם אין רצפה אסור להדיח מן התורה, אבל לחכמים שגם כשאין רצפה אסור רק מדרבנן, אזי כשיש רצפה הוא איסור שבות קל שהותר במקדש.

(שבת שם ד"ה טעמיה), רשב"א, וריטב"א (שם ד"ה טעמא). **נא. כך** ביאר המהרש"א (נמוק' שם, נפ"ד סתם), שכוונת התוספות במה שכתבו שרבי אליעזר סובר כרבי יהודה, היינו בדין שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, ואין לומר שכוונת התוספות שסובר כרבי יהודה בדין דבר שאין מתכוין שלדעת רבי יהודה אסור, כיון שהתוספות פירשו שסתם מכבד ומרבץ כוונתו להשוות גומות, וא"כ אף לדעת רבי שמעון הסובר שדבר שאין מתכוין פטור, כאן היה חייב, לפי שמתכוין להשוות גומות, וא"כ מדוע העמידו התוספות את רבי אליעזר דווקא כרבי יהודה, ובהכרח שכוונתם שסובר כרבי יהודה בדין שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, ובזה סובר רבי שמעון שפטור הגם שמתכוין, ולכך העמידו התוספות את דברי רבי אליעזר דווקא כרבי יהודה. **נב. וכן** הקשה רעק"א בקצרה בגליון הש"ס (נמוק' שם). **נג. וכן** ביאר המהרש"א (נמוק' שם, נפ"ד סתם) בכוונתם. **נד. וכתב** בחזות קשות (ד"ה המכבד), שרבי עקיבא איגר הקשה על התוספות מהגמרא במסכת שבת, כיון שהבין שהטעם שהעמידו את מחלוקת חכמים ורבי אליעזר בנידון אם מכבד מתכוין להשוות גומות או לא, הוא מפני שמבואר בגמרא שם שלהלכה שפוסקים כרבי שמעון שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, מותר לרבץ. ומשום כך אי אפשר לומר שגם לדעת חכמים ודאי שהמכבד מתכוין להשוות גומות אלא שסוברים כרבי שמעון שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, שהרי אף אם הוא פטור, מכל מקום אסור מדרבנן, וא"כ מדוע מותר לרבץ לכתחילה. ולכן ביארו שלדעת חכמים מכבד ומרבץ אינו מתכוין להשוות גומות, ומכל מקום אסור מדרבנן כיון שסוברים כרבי יהודה שדבר שאין מתכוין אסור מדרבנן, אבל להלכה שפוסקים כרבי שמעון שדבר שאין מתכוין מותר, לכן מותר לרבץ אפילו לכתחילה. ומשום כך הקשה רבי עקיבא איגר על הגמרא במסכת שבת, מנין לגמרא שלדעת חכמים מכבד ומרבץ אינו מתכוין להשוות גומות, הלא יתכן שאף לדעת חכמים הוא מתכוין להשוות גומות, אלא שסוברים כדעת רבי שמעון במה שסובר שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור אבל אסור, וא"כ הגם שפוסקים כרבי שמעון, מכל מקום אסור לרבץ לכתחילה, כיון שמדרבנן מלאכה שאינה צריכה לגופה אסור. **נה. וכעין** זה ביאר בהגהות רא"מ הורוויץ (נמוק' שם) את כוונת התוספות. וכעין זה תירץ גם בחזות קשות (ד"ה המכבד), והביא את דברי הכסף משנה (שבת פ"ו ה"ז) שההבדל בין פסיק רישא למלאכה שאינה צריכה לגופה הוא, שפסיק רישא היינו שאינו מתכוין כלל לעשיית המלאכה אלא שבהכרח שעובר על מעשה המלאכה. ואילו מלאכה שאינה צריכה לגופה היינו שמתכוין לגוף המלאכה אלא שאינו מתכוין לתכליתה. ולפי דבריו במכבד הגם שמתכוין להשוות גומות, מכל מקום כיון שאינו צריך להשוות הגומות הרי אינו מתכוין לתכלית המלאכה, ומשום כך כתבו התוספות שדווקא לפי רבי יהודה הסובר שדבר שאינו מתכוין אסור חייב, אבל לרבי שמעון ודאי פטור כיון שלדעת רבי שמעון פטור אף במלאכה שאינה צריכה לגופה. ובעבודת הפסח (נמוק' שם, נפ"ד ונרפה) כתב, שמקושיית רבי עקיבא איגר נראה שסבר שמלאכה שאינה צריכה לגופה היינו דווקא באופן שאינו צריך את המלאכה כלל, אלא רק את הדבר היוצא ממנה, וכמו חופר גומא וצריך רק לעפרה. אבל כשמתכוין לעשיית המלאכה עצמה, כמו בסוגייתנו שמתכוין להשוות גומות ומשוה גומות, לא שייך לומר שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה. אולם מדברי התוספות מבואר שאף במעשה אחד שייך לומר שאינו צריך את המלאכה של אותו מעשה, אלא את כיבוד הבית, ואף זה בכלל מלאכה שאינה צריכה לגופה. **נו. וכן** הקשו התוספות במסכת שבת (קה. ד"ה שרפת). **נז. התוספות** במסכת שבת (קה. ד"ה שרפת) ביארו יותר תירוץ זה, שבהדחה יש יותר השוואת גומות מאשר בריבוץ, כיון שבהדחה מתמלאות הגומות שבין רובד לרובד במים ולכן בסוגייתנו אסרו להדיח כרבי אליעזר, ואמימר התיר במחוזא דווקא לרבץ ולא לכבד. אולם האגלי טל (מלאכת מורס סי' כג ס"ק כה) כתב, שאין כוונת התוספות בסוגייתנו למה שתירצו התוספות במסכת שבת, כיון שמדברי התוספות שם משמע שדווקא הדחה אסורה לפי שכשמדיח את הקרקע מתמלאות הגומות שבין רובד לרובד במים, אבל כיבוד מותר. אולם כוונת התוספות בסוגייתנו שהדחה דומה לכיבוד [כמו שפירש רש"י (ד"ה שלא)], והטעם שאסור להדיח את העזרה הוא משום שהדחה דומה לכיבוד, וכיון שלרבי אליעזר אסור מן התורה לכבד במקום שיש גומות, אף הדחה אסורה. ונמצא שלפי דברי התוספות בסוגייתנו אסור לכבד את העזרה, ואילו לדברי התוספות במסכת שבת מותר לכבדה, ודווקא הדחה אסורה. וראה בביאור הלכה (סי' שלו ס"ב ד"ה ויש) שהקשה על תירוץ התוספות במסכת שבת מהמבואר שם (קמ:) שאסור להדיח קרקע מרוצפת רק משום גזירה שמא יבוא להדיח קרקע שאינה מרוצפת, וא"כ מבואר שטעם האיסור אינו מחמת שממלא את הגומות שבין רובד לרובד, אלא שמא יבוא להדיח אף קרקע שאיננה מרוצפת. ותירץ, שיתכן לומר ששם מדובר כשהיתה הקרקע עשויה מקרשים ואין הפסק בין קרש לקרש. אך סיים שברש"י שם (ד"ה קרקע) מבואר שהיתה רצפת אבנים ואעפ"כ אסור רק משום גזירה, וכן מבואר ברמב"ם (שבת פכ"ו ה"ג). וראה עוד בדבריו שהביא שספר התרומה (סי' רנד ד"ה גורפין) כתב אף לגבי כיבוד שיש לחוש להשוואת גומות מחמת הגומות שבין רובד לרובד. ותמה, שבתוספות הובא טעם זה דווקא לגבי הדחה ולא לגבי כיבוד. אמנם האגלי טל (שם) ביאר דבריו על פי תירוץ התוספות בסוגייתנו שתירצו בשם ר"י שהטעם שלרבי אליעזר אסור להדיח את העזרה הוא משום שיש שם גומות בין רובד לרובד, וכפי שביאר לעיל שלדעת ר"י אין חילוק בין כיבוד להדחה, וכיון שבעל ספר התרומה היה תלמידו של ר"י, מן הסתם פסק כדבריו, שאף כיבוד אסור, ושלא כדברי התוספות במסכת שבת שדווקא הדחה אסורה. **נח. כמו** שכתבו התוספות בתוך דבריהם.

אמנם במסכת שבת (שם בתוס' ד"ה שרפו) ביאר המהרש"א באופן אחר, שכוונת התוספות שלדעת חכמים גם אם לא היתה בעזרה רצפה לא היו אוסרים את ההדחה במקדש כיון שזה איסור שבות קל, משום שלשיטתם לא יתכן שיהיה בזה איסור תורה. ובזה מיושב מדוע תוספות בקושייתם לא הקשו יותר מדוע לחכמים מותר להדיח רק משום שאין שבות במקדש הרי אין כלל איסור כשיש רצפה. אמנם לפי מה שנתבאר מיושב, שכוונת הגמרא שאפילו אם לא היתה רצפה היה מותר להדיח לפי חכמים משום שאין שבות במקדש, וכל מה שהוקשה לתוספות הוא מדוע לפי רבי אליעזר יש בהדחת העזרה איסור תורה.

אולם רבי עקיבא איגר (בתוס' ד"ה המכבד, גליון ד"ה והא) כתב, שלדעת התוספות ודאי שיש איסור דרבנן בהדחת קרקע מרוצפת כמבואר במסכת שבת (קנא:) שגזרו שלא להדיח קרקע מרוצפת שמא יבוא להדיח קרקע שאינה מרוצפת. וכיון שלמסקנת הגמרא הטעם שהכהנים היו מדיחים את העזרה שלא ברצון חכמים הוא משום שזו שבות שאינה צריכה, נמצא שאף לחכמים אסור להדיח את העזרה בשבת. אלא התוספות הקשו לפי דברי רב חסדא שביאר ש'שלא ברצון חכמים' היינו שלא ברצון רבי אליעזר הסובר שכיבוד וריבוץ אסור מן התורה, מדוע אסור להדיח את העזרה הגם שהיתה מרוצפת, הלא אין זה אלא גזירת חכמים שלא להדיח קרקע מרוצפת שמא יבוא להדיח קרקע שאינה מרוצפת. אבל על חכמים לא הוקשה לתוספות מדוע דווקא מחמת שאין שבות במקדש התירו להדיח את העזרה, לפי שחוץ למקדש ודאי אסור להדיח מדרבנן[נט].

וכתב השפת אמת (שבת נה. בתוס' ד"ה המכבד), שאם נאמר שלשיטת רבי אליעזר טעם האיסור של ריבוץ אינו משום חשש השוואת גומות, אלא משום שהוא בעצמו אסור מן התורה משום בונה[ס], לא קשה קושיית התוספות מדוע לפי שיטת רבי אליעזר אסור מן התורה להדיח את העזרה הגם שהיתה מרוצפת, משום שלשיטתו שהריבוץ מצד עצמו אסור מן התורה יש איסור להדיח גם רצפה מרוצפת. אמנם כתב, שלפי זה קשה מדוע לדעת חכמים אלמלא שאין שבות במקדש היה אסור להדיח את העזרה, הרי לדעת חכמים כיבוד וריבוץ כלל אינם נחשבים כמלאכה, ואין שום איסור לכבד ולרבץ קרקע מרוצפת.

מחלוקת ראשונים האם להלכה מותר לכבד קרקע בשבת

שם. מסקנת הגמרא במסכת שבת (נה.) שהואיל ופוסקים כדעת רבי שמעון שדבר שאין מתכוין מותר, מותר לרבץ את הקרקע בשבת [על ידי שפיכת מים עליה כדי שלא יעלה האבק], כיון שאין כוונתו להשוות גומות, אלא שלא יעלה הבית אבק. ונחלקו **הראשונים** האם להלכה גם כיבוד מותר או שרק ריבוץ מותר. יש מהראשונים שסוברים[סא] שגם כיבוד מותר להלכה, אך יש מהראשונים שסוברים[סב] שכיבוד אסור. אלא שנחלקו הראשונים לפי שיטת האוסרים מהו הטעם שכיבוד אסור. דעת **רש"י** במסכת שבת (קכד: ד"ה שלא תמרה) **ובעל המאור** (שם בדפי הרי"ף), שבכיבוד הוא פסיק רישא (אינו רוצה) לכבד[סג]. אמנם **התוספות** (ד"ה המכבד) בשם **ר"י**[סד] **והרא"ש** (שבת פ"י סי' ג) כתבו שהוא משום שמזיז עפר ממקומו[סה]. וכתב **השער הציון** (סי' שלו סוף ג) שלא נתבאר מדבריהם אם איסור הזזת העפר ממקומו הוא משום משוה גומות, או משום איסור מוקצה[סו].

ובביאור דעת הראשונים שסוברים שלהלכה מותר לכבד כתב **הרמב"ן** (שבת קכד: בחלחולת ה' ד"ה ומכאן) שכיבוד אינו פסיק רישא, שהרי אנו רואים שאפילו רוב המכבדים לא משוים גומות. ומה שאין בזה איסור מוקצה כתב **הרמב"ן** שני טעמים, האחד שהותר משום גרף של רעי כיון שהם מצטערים מההבל, ואמנם ההיתר הוא רק לכבד במקום שאנשים סועדים שהעפר מפריע להם[סז]. והשני שהוא טלטול מן הצד והותר כדי שתהיה לו דירה נאה לכבוד שבת[סח]. **ודעת** בעל **המאור** (שם בדפי הרי"ף) שלהלכה אסור לכבד לפי שהוא פסיק רישא שישוה גומות, ומשום כך כתב שחכמים אינם חולקים על רבי אליעזר לענין כיבוד. ומה שאמרו חכמים 'אחד זה ואחד זה אינו אלא משום שבות' אין כוונתם שבין מכבד ובין מרבץ הוא רק שבות, אלא כוונתם שבין בשבת ובין ביו"ט איסור הריבוץ הוא שבות, אבל איסור הכיבוד הוא מן התורה גם לדעת חכמים.

אולם הרמב"ן (שם ד"ה ומה שכתב) השיג על דבריו, שא"כ חכמים היו צריכים לפרש שרק במרבץ הוא שבות. ולכן כתב הרמב"ן שאפילו אם כיבוד הוא פסיק רישא והוא אסור להלכה, אבל האיסור הוא רק מדרבנן, משום שהשוואת גומות ע"י כיבוד הוא בנין עראי שנעשה כלאחר יד ואסור רק מדרבנן. ורק רבי אליעזר סובר שהוא איסור תורה משום שהוא לשיטתו שמחמיר בתולדות של בנין, שהרי בגודלת ופוקסת[סט] החמיר שהם תולדות בונה.

והרמב"ם (שבת פכ"ו ה"ג) כתב שאסור לכבד את הקרקע בשבת שמא ישוה גומות. והקשה **הריב"ש** (שו"ת, סי' שנד ד"ה ויש)[ע], שכיון שכתב שהוא ספק שמא ישוה גומות מוכח שאין זה פסיק רישיה, וא"כ מדוע יש לחוש שמא ישוה גומות, הרי להלכה אם אינו מתכוין מותר. **והמרכבת המשנה** (שם ה"ג) ביאר, שחוששים שמא ישוה גומות בכוונה[עא]. ומה שלא גזרו כן בריבוץ הוא משום ששם אין רצונו לתקן את הקרקע אלא לבטל את האבק, ולכן אין לחוש שישוה גומות בכוונה, אבל במכבד שרצונו לתקן את הקרקע גוזרים שמא ישוה גומות, וכמו שכתב הרמב"ם (שם ה"ג) שאם מפנה את האוצר גזרו שמא ישוה גומות, מטעם זה שרצונו לתקן את הקרקע, ויש לחוש שמא ישוה גומות בכוונה.

ובשולחן ערוך הרב (שו"ת סי' רעז קו"פ סק"פ) ביאר, שהרמב"ם סובר שהוא פסיק רישא, אלא שכיון שאין ודאות שיש בבית גומות, לכן כתב הרמב"ם שאסור רק מספק שמא יש גומות.

ולהלכה כתב **השולחן ערוך** (שו"ת סי' שלו ס"ג), שאסור לכבד את הבית אלא אם הקרקע מרוצפת, ויש מתירים לכבדו אף אם אינו מרוצף. וכתב **הרמ"א** שיש מחמירים אפילו בבית מרוצף שלא לכבדו.

האם להלכה כיבוד אסור במקום מרוצף

הטור (שו"ת סי' שלו) הביא שתי דעות האם לפי השיטות שאוסרות לכבד אסור גם במקום מרוצף. דעת **ר"י** (הו"ד בתוס' שבת נה. ד"ה והתידלק) שאסור לכבד גם במקום מרוצף[עב], ודעת **הרמב"ם** (שבת פכ"ו ה"ג) שבמקום מרוצף מותר לכבד.

נט. ובתוספות יום טוב (מ"ח) כתב, שלדעת התוספות לפי חכמים לא גזרו שלא להדיח את העזרה שמא יבוא לכבד קרקע שאינה מרוצפת שלא במקדש, משום שאף שלא במקדש אין בכיבוד אלא איסור דרבנן. והביא, שהרמב"ם (שבת פכ"ו ה"ג) כתב, שאסור להדיח קרקע מרוצפת שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול, ויבוא להדיח קרקע שאינה מרוצפת וישוה גומות. ומבואר מדבריו, שהדחת קרקע שאינה מרוצפת הוא איסור תורה. וכתב המגיד משנה שמקור דברי הרמב"ם הם מהגמרא במסכת שבת (מ:) שמובא שם מעשה בתלמידו של רבי מאיר שנכנס אחריו למרחץ וביקש להדיח לו קרקע, ואמר לו שאסור להדיח את הקרקע. וכתב התוספות יום טוב שאין ראיה ממעשה זה, לפי שיתכן שהיתה קרקע שאינה מרוצפת. [אולם בראשון לציון (על המשניות שם) כתב שכוונת המגיד משנה להביא ראיה לדין הנוסף שם ברמב"ם, עיי"ש]. ומשום כך כתב, שמקור דברי הרמב"ם הם ממשנתנו שהיו מדיחים את העזרה הגם שהיתה מרוצפת, שלא ברצון חכמים. ומבואר שלהלכה אסור להדיח אפילו קרקע מרוצפת. אולם בתוספות רבי עקיבא איגר (על המשניות, שם) כתב, שמקור דברי הרמב"ם הם מהגמרא במסכת שבת (קנא:) שמבואר שם שאסרו להדיח קרקע מרוצפת שמא יבוא להדיח קרקע שאינה מרוצפת. והוסיף, שאין חילוק בין דעת התוספות ודעת הרמב"ם בדין זה, אלא שהתוספות הקשו על רבי אליעזר רק לפי התירוץ הראשון שמשנתנו היא כדעת רבי אליעזר, מדוע אסרו להדיח את העזרה, הלא אין בכך איסור דאורייתא אלא גזרו שלא להדיח קרקע מרוצפת שמא יבוא להדיח קרקע שאינה מרוצפת. אבל למסקנת הגמרא [דהיינו לפי דברי רב אשי] שמשנתנו כדעת חכמים שסוברים כרבי נתן ששבות שאינה צריכה לא התירו, ממילא פשוט שאסור להדיח את העזרה מדרבנן שמא יבוא להדיח קרקע שאינה מרוצפת. וזו כוונת הרמב"ם במה שכתב שאסור להדיח קרקע מרוצפת שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול ויבוא להדיח קרקע שאינה מרוצפת שבכך אף לדעת חכמים יש בכך איסור תורה. אולם עיין במסגרת זהב ובאהבת איתן (על המשניות, שם) שדחו את דברי רעק"א.

ס. ובשיטת הראשונים שהובאו לעיל בענין 'הטעם שלדעת רבי אליעזר יש איסור דאורייתא בכיבוד וריבוץ'. ובטעם הדבר כתב השפת אמת, שכשמכבד ומרבץ את הקרקע אף אם אינו משוה גומות, מכל מקום, משנה את הבנין מכפי שהיה קודם הכיבוד והריבוץ, ולכן נחשב כבונה.

סא. בה"ג (הו"ד בתוס' ד"ה המכבד), **ר"ף** (שבת קכד:), **ורמב"ן** (מלחמת ה', שם בדפי הרי"ף), **רש"י** (שבת שם ד"ה שלא תמרה), **רמב"ם** (שבת פכ"ו ה"ג), בעל **המאור** (שבת שם בדפי הרי"ף), **ורא"ש** (שם פ"י סי' ג).

סב. לכאורה כוונתם שבכיבוד הואיל וכוונתו לייפות את הבית ולהשוות את הקרקע, וכן מתעסק עם העפר עצמו, הרי זה פסיק רישא, אולם בריבוץ, כיון שאינו מתכוין להשוות את הקרקע, וכן אינו מתעסק עם העפר עצמו אלא שופך עליו מים כדי שלא יעלה אבק, על כן אין זה פסיק רישא. וכעין זה כתב המגיד משנה (שבת פכ"ו ה"ג), עיי"ש.

סג. לכאורה כוונתם שבכיבוד הואיל וכוונתו לייפות את הבית ולהשוות את הקרקע, וכן מתעסק עם העפר עצמו, הרי זה פסיק רישא, אולם בריבוץ, כיון שאינו מתכוין להשוות את הקרקע, וכן אינו מתעסק עם העפר עצמו אלא שופך עליו מים כדי שלא יעלה אבק, על כן אין זה פסיק רישא. וכעין זה כתב המגיד משנה (שבת פכ"ו ה"ג), עיי"ש.

סד. וכן התוספות במסכת שבת (נה. ד"ה והתידלק).

סה. ומבואר בגמרא במסכת שבת (נט.) שאסור להזיז עפר ממקומו. והביאו התוספות ראיה שכיבוד אסור, שבגמרא שם (קכד:) מבואר שלדעת כולם מכבדות של תמרה נחשבות ככלי שמלאכתו לאיסור, ומוכח שעל אף שמותר לרבץ, מכל מקום לכבד אסור.

סו. וראה עוד בשער הציון (שם) שכתב, שמהמרדכי (שבת פרק ט"ז רמז תיד) ומביאור הגר"א (שם סוף ה) נראה שהטעם שאסור להזיז את העפר הוא משום טלטול מוקצה. וראה בקרבן נתנאל (שבת פ"י סי' ג סוף פ) שביאר בכוונת תוספות והרא"ש שאיסורו משום שחופר גומא. ואכן בבית מאיר (שו"ת סי' שם סל"ח) כתב, שאין כוונת התוספות במה שכתבו שטעם האיסור לכבד הוא משום שמזיז עפר ממקומו לאיסור מוקצה, שהרי מותר לטלטל מן הצד. אלא כוונתם שעל ידי טלטול העפר גורם להשוואת גומות או לחפירת גומות, ולכן אסור. וראה עוד באגלי טל (מלאכת מחרש סי' כב סק"ק כד) שכתב שהתוספות בסוגייתנו סוברים שיש לאסור כיבוד גם משום חשש שיחפור גומא [ומלבד זה כתבו שיש לאסור גם משום שמשוה גומות].

סז. וכן כתב הר"ן (על הרי"ף, שבת נה. ד"ה והתידלק) בשם הרשב"א.

סח. והבית יוסף (שו"ת סי' שלו ס"ג ובתוס' הר"ן בפרק המניח להפ) הביא שכן כתב הר"ן במסכת ביצה (כב: ד"ה וכתב), והוסיף שהוא טלטול מן הצד ע"י דבר אחר.

סט. הרמב"ם (פירוש המשניות שבת פ"י מ"ז) ביאר, שגודלת היינו שקולעת את שערה [מלשון גדילים]. ופוקסת פירש רש"י במסכת שבת (לד: ד"ה וקן הפוקסת) בשני אופנים: א. שמתקנת שערה במסרק או ביד. ב. טחה כמין בצק על פניה, וכאשר נוטלתו פניה מאדימים. ומבואר בגמרא שם (לה.) שלדעת רבי אליעזר חייבת משום בונה, לפי שגם באדם שייך בנין כמו שנאמר אצל בריאת חוה (נראשית ג כב) 'ויבן ה' אלהים את הצלע'.

ע. הביאו הכסף משנה (שם). **עא. וראה** במשנה ברורה (סי' שלו סק"ו) ובשער הציון (שם סוף ה) שהביא שהסמ"ג (לאוין סה) כתב שאסור לכבד שמא ישכח וישוה גומות בכוונה.

עב. וכתבו התוספות (ד"ה המכבד), שהטעם שמותר דווקא לרבץ ולא לכבד הוא משום שבכיבוד הוא יותר משוה גומות מריבוץ. אמנם רבי עקיבא איגר (בתוס' שם, בגליון ד"ה בכיבוד) תמה על דבריהם, שאם אינו מתכוין להשוות גומות, מה החילוק בין ריבוץ לכיבוד, הלא אף בכיבוד אינו מתכוין להשוות גומות, ודבר שאין מתכוין מותר. ואם כוונת התוספות שבכיבוד זה פסיק רישא שמשוה גומות, ממילא יקשה לחכמים הסוברים שהמכבד והמרבץ פטור, ומשמע שלכתחילה אסור משום שסוברים כרבי יהודה שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, ואם מכבד הוא פסיק רישא, מדוע לדעת חכמים המכבד פטור, הלא ודאי שמשוה גומות, ואף אם אינו מתכוין בכיבוד להשוות גומות, מכל מקום חייב אף במלאכה שאינה צריכה לגופה, ונשאר בצ"ע. אולם בדבר שמואל (מהדו"ת, בתוס' שם, בגליון ד"ה דמשמע) כתב, שאין כוונת התוספות שבכיבוד הוא יותר משוה גומות, אלא שבכיבוד הוא יותר מזיז עפר ממקומו, דהיינו משום איסור מוקצה, עיי"ש.

ובביאור דעת הרמב"ם כתב הבית יוסף (או"ח סי' שלו ס"ג ד"ה וכתוב בספר), שהוא סובר שטעם איסור הכיבוד אינו משום מוקצה אלא משום חשש שישוה גומות וכמו שכתב הרמב"ם שם, ולכן במקום מרוצף שאין חשש זה לא אסרו וכמו שמובא במסכת שבת (נה.) שאמימר ריבץ בעיר מחוזא משום שהיתה מרוצפת[עג]. ובביאור דעת ר"י כתב הבית יוסף בשם ספר התרומה (סי' רמד ד"ה גורפין) שהטעם שאסור לכבד אף קרקע מרוצפת הוא, או מפני שיש לחוש להשואת הגומות שבין המרצפות, או משום גזירה שמא יבוא לכבד אף במקום שאינו מרוצף, ואמימר התיר לכבד רק במחוזא שהיא עיר שכולם מרצפים, שבה לא גזרו מחמת עיר שאין כולם מרצפים, אבל בעיר שלא כולם מרצפים אסור לכבד. אבל הב"ח (סס ס"ק) כתב בדעת ר"י שסובר שאסור לכבד משום איסור מוקצה ולכן אסור לכבד גם אם מרוצף כיון שמכבד דברים שהם מוקצה. והביאור הלכה (סס ס"ק ד"ה ויש) כתב שהנפקא מינה בין ספר התרומה לב"ח היא אם מותר לכבד במקום שכולם מרצפים. שלדעת ספר התרומה מותר [וכן כתב ספר התרומה שם], אך לב"ח אסור משום מוקצה. אמנם כתב שמדברי הרמ"א נראה שלא כפירוש הב"ח, כיון שהרמ"א (סס) כתב שאף שהמנהג להחמיר שלא לכבד במקום מרוצף, אבל ע"י בגד או כנף אווז שהם קלים ואין בהם כל כך חשש של השוואת גומות מותר. ובהכרח שטעם האוסרים גם במקום מרוצף הוא לא משום מוקצה אלא משום שגזרו משום מקום שלא מרוצף[עד]. ולפי זה כתב הביאור הלכה שיש להקל לכבד בעיר שכולם מרצפים.

הטעם שהרודה חלות דבש מן הכוורת חייב משום קוצר

והרודה חלות דבש. מבואר בברייתא, שלדעת רבי אליעזר הרודה חלות דבש מן הכוורת חייב. ומבואר בגמרא במסכת שבת (נה.) שהטעם שמחייב רבי אליעזר את הרודה חלות דבש הוא משום שנאמר (שמואל ב' יד מ) 'ויטבל אותה ביערת הדבש', וכי מה ענין יער אצל דבש, אלא בא הפסוק ללמדנו שכמו שהתולש מן היער בשבת חייב, אף הרודה חלות דבש בשבת חייב.

וביר"ש (שבת פ"ז ה"ג, נג:) מבואר, שהחולב והרודה דבש חייב משום קוצר.

וכתב הדבר אברהם (סו"ס, מ"ב סי' מד ס"ק יג ד"ה מג"ש), שמכך שלדעת הירושלמי חולב חייב משום קוצר מוכח שחיוב קוצר הוא לא משום שמפסיק את חיותו, שהרי חיותו של החלב אינה מהבהמה, אלא חיובו של קוצר הוא משום שמפסיק את החיבור. ויש שכתב, שכן מוכח גם ממה שמבואר בירושלמי שהרודה חלות דבש חייב חטאת משום קוצר אף שהדבש לא יונק מהכוורת, ובהכרח שחיובו של קוצר הוא לא משום שמפסיק את חיותו אלא משום שמפסיק את חיבורו.

אמנם הקשו מהמבואר בירושלמי (סס מח:) שהצד דג חייב משום קוצר, והרי הדג לא מחובר לים, ומוכח שחיובו של קוצר הוא משום שמפסיק חיותו [ולכן כשנוטל דג מהמים, שמפסיק חיותו, חייב משום קוצר]. וזה לא כמו שמוכח ממה שהירושלמי מחייב בחולב ורודה דבש משום קוצר, שחיוב קוצר הוא על מה שמפסיק את החיבור.

ותירצו, שהירושלמי סובר שחיוב קוצר הוא על מה שנוטלו ממקום גידולו.

ולכן הצד דגים חייב משום קוצר אף שהם לא מחוברים, כיון שמקום גידולם הוא הים, ולכן הנוטלם משם חייב משום קוצר. וכן בחולב שנוטל את החלב מהמקום שגדל, חייב משום קוצר. וכן ברודה דבש שנוטל את הדבש מהמקום שגדל חייב משום קוצר[עה].

האם לדעת חכמים אסור מדרבנן לרדות דבש מן הכוורת

שם. במשנה במסכת שביעית (פ"י מ"ז) מבואר שלדעת חכמים הרודה דבש מן הכוורת בשבת פטור. וכתב הריטב"א במסכת בבא בתרא (סו. ד"ה והא), שהאמוראים נחלקו האם פטור אבל אסור מדרבנן או שמותר לכתחילה. שכן במסכת שבת (מג:) מבואר שאפילו לרבי יצחק שסובר שאסור לטלטל כלי לצורך מוקצה, מותר לטלטל מחצלת עבור דבש שבכוורת. ומוכח שמותר לרדות דבש בשבת[עו]. אבל לשמואל שאמר (סס ג.) שכל מקום שאמרו פטור הכוונה שפטור אבל אסור אזי בהכרח שרודה דבש פטור אבל אסור, שהרי המשנה בשביעית אמרה שפטור ולפי שמואל הוא מתפרש שפטור אבל אסור. אולם במיוחס לר"ן (סס קנח. ד"ה מתקיף) כתב בפשטות שלדעת חכמים מותר לרדות דבש מן הכוורת לכתחילה. ותמה השפת אמת (סס נה. ד"ה ת"ר), שהרי בברייתא המובאת בסוגייתנו מפורש שלחכמים יש בכך איסור שבות.

ובביאור שיטת חכמים שיש בכך איסור שבות כתב הרמב"ם (שבת פכ"ו ה"ו) שהוא כתולש. וכן כתב המאירי (ד"ה המולג), שאע"פ שאין כאן גזירת תלישה מכל מקום דומה הוא לתלישה. ודברים האסורים בשבת מדברי סופרים יש מהם שאע"פ שאין מקום לגזור בהם שמא יבוא לידי איסור תורה, נאסרו מצד שדומים למלאכה.

מדוע לגבי שבת נקטה הברייתא שוגג ולגבי יום טוב מזיד

בשוגג בשבת חייב חטאת הזיד ביום טוב לוקה את הארבעים דברי רבי אליעזר. בביאור מדוע נקטה הברייתא לגבי שבת שוגג ואילו לגבי יום טוב נקטה מזיד, כתב הריב"ן (ד"ה נמזיד), שכוונת הברייתא לומר שאם עשה מלאכות אלו במזיד אפילו ביום טוב שהוא קל חייב עליהם ארבעים מלקות כשאר מלאכות, ובשבת פשוט הדבר שאם עשה במזיד שענוש כרת או סקילה אם עשה כן בעדים והתראה, שהרי אם עשה כן בשוגג חייב חטאת.

אמנם בשיטה מקובצת (ביצה לג: ד"ה בשוגג) כתב[עז], שלגבי שבת מעדיפה הברייתא לנקוט מקרה של שוגג, לפי שעשיית מלאכה בשוגג מצויה יותר מאשר עשיית מלאכה במזיד, אבל לגבי יום טוב אי אפשר לנקוט מקרה של שוגג, לפי שהעושה מלאכה ביום טוב בשוגג אינו חייב חטאת, ולכן הוכרחה הברייתא לנקוט מקרה של מזיד שיש בו מלקות.

אוצר החכמה 19/06/2018

מדוע לא הותר לחלוב לגבן ולחבץ ביום טוב לצורך אוכל נפש

שם. הקשו הראשונים[עח], לדעת רבי אליעזר מדוע החולב המגבן והמחבץ ביום טוב לוקה, הרי הוא צורך אוכל נפש, וביום טוב מותר לעשות מלאכות אלו לצורך אוכל נפש. ואף שמגבן ומחבץ אפשר לעשותם מערב יו"ט, הרי אוכל נפש הותר מן התורה גם כשאפשר לעשותו מערב יו"ט, ורק במכשירי אוכל נפש סובר רבי יהודה במסכת מגילה (ז:) שאם אפשר לעשותם מערב יו"ט אסור לעשותם ביו"ט ולומד כן מפסוק, אבל מתיר לצורך אוכל נפש. וביותר קשה, שהרי במסכת שבת (קלו:) מבואר, שרבי אליעזר סובר שאפילו מכשירי אוכל נפש שאפשר לעשותם מערב יו"ט מותר מן התורה לעשותם ביו"ט. וגם קשה, שהרי חולב אי אפשר לעשותו בערב יו"ט ומדוע נאסר לחלוב ביו"ט. וכתבו הראשונים[עט], שאמנם אפשר לתרץ שמדובר כשעשה כן סמוך לחשיכה שלא יכול לאוכלו ביו"ט, וגם אפשר לתרץ שמדובר שחולב בהמה טמאה לגוי או מגבן ומחבץ באיסורי הנאה. אך יותר נראה לומר שדברי הברייתא אינם מוסבים על חולב מגבן ומחבץ, אלא בתחילה חידשה הברייתא שחולב מגבן ומחבץ שיעורם בכגרוגרת, ולאחר מכן חידשה שבמכבד ומרבץ ורודה חלות דבש סובר רבי אליעזר שחייב בשבת וביו"ט. ולפי זה כתבו הראשונים שמוכח שברודה חלות דבש לא הותר אף שהוא לצורך אוכל נפש, משום שאיסורו משום קצירה, וקצירה לא הותרה ביו"ט אפילו לצורך אוכל נפש וכמו שלמדו בירושלמי במסכת ביצה (פ"ה ה"י) מפסוק.

אולם התוספות במסכת שבת (נה. ד"ה והרודה) סוברים שקצירה הותרה ביו"ט לצורך אוכל נפש[פ], ולכן כתבו שצריך לומר שמדובר כשרודה סמוך לחשיכה שכבר אין הדבר ראוי לאורחים, או שמדובר כשהדבש התקלקל, או שמדובר בדבר האסור בהנאה שאינו ראוי לאכילה. וכתב הרשב"א (סס ד"ה שגגה), שלדבריהם אפשר לומר שדברי הברייתא שלדעת רבי אליעזר חייב אף ביום טוב מוסבים גם על חולב ומחבץ ומגבן, ובאופן שעשה כן סמוך לחשיכה או שהיה אסור באכילה.

והתוספות במסכת מגילה (ז: ד"ה כאן) הקשו, מדוע בחולב ומגבן ומחבץ ורודה חלות חייב ביו"ט. ובביאור תירוצם שם נחלקו **האחרונים**, דעת **המהרש"א** (גמוסף שם) שלשיטתם גם אוכל נפש לא הותר כשאפשר לעשותו מערב יו"ט[פא]. אבל **הקרבן נתנאל** (ביצה פ"ה סי' יח) **והפרי חדש** (או"ח סי' תנה סק"ה) כתבו בביאור שיטתם, שרק אם כאשר מכין מערב יום טוב יהיה המאכל טוב יותר, לא הותר מן התורה לצורך אוכל נפש, אבל אם כאשר מכינו מערב יום טוב לא יהיה טוב יותר מאשר אם יכין אותו ביום טוב עצמו, הרי זה מותר מן התורה משום אוכל נפש.

עג. **ראה** במגיד משנה (סס) שכתב, שיתכן שהרמב"ם מפרש שאמימר התיר לרבץ במחוזא, ולכאורה קשה, שהרי מותר לרבץ אף בקרקע שאינה מרוצפת כמו שכתב הרמב"ם שם, וא"כ מדוע התיר דווקא במחוזא. וכתב שצריך לומר שמכיון שלפני כל ריבוץ עושים כיבוד, לכן התיר לרבץ רק במחוזא, לפי שהכיבוד מותר רק במקום מרוצף. ובאופן נוסף כתב שאמימר באמת התיר רק ריבוץ במקום מרוצף, אבל להלכה מותר לרבץ בכל מקום, ולכן מותר לכבד כשמרוצף. והלחם משנה (סס) הקשה, שאם אמימר לא התיר כיבוד כשמרוצף מנין שלהלכה מותר. ותירץ, שאמימר הרי סובר כרבי יהודה שדבר שאינו מתכוין אסור, וכשלא מרוצף אסור משום חשש גמור שישוה גומות, ולכן גזרו בכיבוד גם במרוצף, אבל להלכה גם בכיבוד שאסור כשלא מרוצף הוא רק גזירה שמא יתכוין להשוות גומות, ולכן אין לגזור גזירה לגזירה גם במרוצף משום שאינו מרוצף. **עד. עוד כתב,** שאין לחוש לאיסור מוקצה כיון שכתב הרשב"א (עבודת הקודש ז"ג סי' ה) שמותר לפנות את העפר מדין גרף של רעי, ואין בכך איסור טלטול מוקצה. ועוד, שזה נחשב כטלטול מן הצד המותר לצורך שבת כמו שכתבו האחרונים. **עה. אמנם** הדבר אברהם שם כתב שאי אפשר לומר שחיובו של קוצר הוא משום שנוטל ממקום גידולו, משום שא"כ גם דש תבואה יתחייב משום קוצר, שהרי הגרעינים גדלו במוץ שלהם. **עו. אבל** תוספות שם (ד"ה דמפקיד) תירצו שמדובר בדבש שלא צריך רדייה, עיי"ש. **עז. לגבי** ברייתא אחרת המובאת שם שנחלקו חכמים ורבי אליעזר אם מותר לקטום קיסם, ואף ברייתא זו נקטה בדעת רבי אליעזר לשון 'בשוגג בשבת חייב מזיד ביום טוב סופג את הארבעים'. **עח. תוספות** (שבת נה. ד"ה והרודה), רמב"ן (סס ד"ה והא דקתני), רשב"א (סס ד"ה שגגה), וריטב"א (סס ד"ה הוזיל). **עט. הרמב"ן** הרשב"א והריטב"א הנ"ל. **פ. כך** ביאר בערוך השולחן (או"ח סי' תנה ס"ק ה) את שיטתם, וכן נראה שיטת התוספות לעיל (מו: ד"ה רבה). אולם שיטת התוספות במסכת ביצה (ג. ד"ה גזרה) שמלאכת קוצר לא הותרה ביום טוב לצורך אוכל נפש, עיי"ש. **פא. ראה** בשער הציון (סי' תנה סוס"ק ה, יב) שפירש ג"כ בדבריהם כביאור זה וכתב שכל הראשונים נחלקו על זה.

ביאור דברי חכמים 'אחד זה ואחד זה'

וחכמים אומרים אחד זה ואחד זה אינו אלא משום שבות. פירש רש"י (ד"ה אחמ), שכוונת חכמים כשאמרו 'אחד זה ואחד זה' היינו שבין מכבד בין מרבץ ובין רודה אינם אסורים אלא מדרבנן, אבל אין כוונתם אף לחולב מחבץ ומגבן, לפי שאף לדעת חכמים מלאכות אלו אסורות מן התורה.

אמנם במסכת שבת (לה.) פירש רש"י (ד"ה אחמ), שכוונת חכמים כשאמרו 'אחד זה ואחד זה' היינו שבין בשבת ובין ביום טוב אין במלאכות אלו איסור מן התורה אלא איסור דרבנן בלבד.

והקשה החתם סופר (סס ד"ה אחמ), מדוע בסוגייתנו פירש רש"י ש'אחד זה ואחד זה' היינו מכבד מרבץ ורודה, ואילו במסכת שבת פירש ש'אחד זה ואחד זה' היינו שבת ויום טוב.

וכתב, שלכאורה מה שפירש רש"י במסכת שבת שכוונת חכמים לומר שבין בשבת ובין ביום טוב אין בזה אלא משום שבות טעון ביאור, שהרי אם אינם מלאכות האסורות מן התורה אין סברא לחלק בין שבת ליום טוב, ומה באו חכמים לחדש כשאמרו 'אחד זה ואחד זה'. וביאר, שלדעת רש"י דבר שמותר לעשות ביו"ט לצורך אוכל נפש, אומרים שמתוך שהותר לעשותו לצורך אוכל נפש הותר לעשותו אף שאין אפילו קצת צורך לעשותו. ומשום כך פירש דברי חכמים, שלא נאמר שבשבת מודים חכמים לרבי אליעזר שהמכבד והמרבץ עובר על איסור בונה מן התורה, ודווקא ביום טוב נחלקו שלרבי אליעזר לא אומרים 'מתוך' כיון שהוא מתלמידי בית שמאי[פב] הסוברים (ביצה יב.) שלא אומרים 'מתוך', ולכן אם עשה כן ביו"ט לוקה. אבל חכמים שסוברים שאומרים 'מתוך' ממילא אין בבנין ביום טוב אלא משום עובדין דחול, ולכן דווקא ביום טוב סוברים שאין בכך אלא איסור שבות, לכן אמרו חכמים 'אחד זה ואחד זה' כלומר, שאף בשבת אין בזה אלא איסור שבות.

אמנם בסוגייתנו מי שהעמיד את משנתנו 'שלא ברצון חכמים' שחכמים היינו רבי אליעזר הוא רב חסדא, ולדעת רב חסדא (לעיל מו:) האופה מיו"ט לחול לוקה, ולא אומרים שהואיל ואם יזדמנו לו אורחים יצטרך להאכילם, לכן מותר לאפות ביו"ט. ולדעת הסובר שלא אומרים 'הואיל' אף רש"י מודה שלא אומרים שמתוך שמותר לעשות לצורך יו"ט מותר לעשות אף שלא לצורך כלל, ורק כשיש מעט צורך מותר[פג]. ולכן לא פירש רש"י בסוגייתנו ש'אחד זה ואחד זה' היינו בין בשבת ובין ביו"ט, כיון שאם אלמלא דברי חכמים היינו סבורים שלדעת חכמים כיבוד וריבוץ מלאכה גמורה היא בשבת, גם ביו"ט יתכן שילקה אם עשה מלאכות אלו שלא לצורך כלל. וא"כ כיצד אמרו חכמים שאין בהם אלא משום שבות, ומשמע מדבריהם שאין חילוק כלל בין שבת ליו"ט. ומשום כך פירש רש"י בסוגייתנו ש'אחד זה ואחד זה' היינו שבין מכבד בין מרבץ ובין רודה אינם אסורים אלא משום שבות.

ביאור שיטת הרמב"ם שמותר להדיח את העזרה בשבת

רב אשי אמר אפילו תימא שלא ברצון חכמים ורבי נתן היא דתניא רבי נתן אומר שבות צריכה התירו שבות שאינה צריכה לא התירו. מבואר בגמרא, שלדעת רב חסדא מה שנאמר במשנה 'אלא שהכהנים מדיחים את העזרה שלא ברצון חכמים' היינו שלא ברצון רבי אליעזר הסובר שכיבוד אסור, אבל לדעת חכמים מותר להדיח את העזרה. אולם לדעת רב אשי 'שלא ברצון חכמים' היינו שאף לדעת חכמים אסור להדיח את העזרה בשבת כיון שיש בכך איסור דרבנן, וכדברי רבי נתן שבמקדש הותרה דווקא שבות שצריכה, אבל שבות שאינה צריכה לא הותרה.

וכתב הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו הט"ז), 'ורוחצין את העזרה בשבת שאין איסור שבות במקדש אפילו בדבר שאינו צורך עבודה, איסור שבות במקדש היתר הוא'. וביאר הכסף משנה, שלדעת הרמב"ם חכמים חולקים על רבי נתן, וסוברים שאף שבות שאינה צריכה התירו במקדש, ומה שנאמר במשנה 'שלא ברצון חכמים' היינו שלא ברצון רבי נתן, אבל לדעת חכמים מותר להדיח את העזרה, ולכן היו מדיחים את העזרה בשבת, לפי שיחיד ורבים הלכה כרבים[פד].

והקשה הצל"ח (ד"ה רב חסדא), שהרי הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ה ה"י) פסק שכשחל יום טוב בערב שבת אסור לאפות את לחם הפנים לצורך שבת, לפי שאפיית לחם הפנים לצורך שבת אינה דוחה יום טוב. ובפשטות הטעם שפסק כן הוא מפני שמבואר בגמרא לעיל (מז.) ששבות רחוקה לא התירו, כלומר שדווקא איסור שבות של צורך אותו יום במקדש התירו, אבל לא התירו איסור שבות של יום אחר. ואין לומר שהרמב"ם פסק כן לפי שאין צרכי שבת נעשים ביום טוב, שהרי לדעת הרמב"ם (יום טוב פ"ו ה"ח) צרכי שבת נעשים ביו"ט[פה]. וא"כ קשה, שאם שבות שהיא לצורך אלא שהיא רחוקה לא התירו, כל שכן שבות שאינה לצורך כלל אסורה. ומדוע פסק הרמב"ם שהתירו שבות שאינה צריכה[פו].

וכתב, שיש לדייק בלשון הרמב"ם שכתב שאין איסור שבות במקדש אפילו בדבר שאינו צורך 'עבודה', ולא כתב שאין איסור שבות במקדש אפילו שלא לצורך כלל. ומבואר מדבריו, שדווקא איסור שבות שאינו צורך עבודה אבל על כל פנים הוא צורך המקדש התירו, אבל שבות שאינה צריכה כלל ודאי לא התירו.

וביאר, שכאשר חל ערב הפסח בשבת אם לא היו מדיחים את העזרה המלאה דם, אין זה כבוד בית המקדש שיהיה עומד עד מוצאי יו"ט ראשון מלוכלך בדם כמו בית המטבחיים, אלא שהדחת העזרה אינה צורך עבודה אלא צורך בית המקדש. ובמסכת שבת (קטז:) נחלקו רבי ישמעאל וחכמים לגבי הפשטת עור הפסח כשחל ערב הפסח בשבת עד היכן מותר להפשיטו[פז], לדעת רבי ישמעאל מותר להפשיטו רק עד החזה, כדי שיוכלו לקחת את אימוריו, ואילו לדעת חכמים מפשיטים את כל העור. ומקשה הגמרא שם, בשלמא לדעת רבי ישמעאל מפשיטים את העור רק עד החזה, כיון שכבר נעשה צורך גבוה בנטילת האימורים מהקרבן, אבל מה טעמם של חכמים שסוברים שמפשיטים את כל העור. ומשיבה הגמרא, שטעמם הוא כדי שלא יהיו קדשי שמים מוטלים כנבילה. וכתב הצל"ח, שרבי נתן הסובר ששבות שאינה צריכה לא התירו סובר כרבי ישמעאל שדווקא דבר שהוא לצורך עבודה התירו, אבל דבר שאינו צורך עבודה אלא משום כבוד קדשי שמים לא התירו, ואפילו איסור שבות לא התירו בדבר שאינו צורך עבודה, שהרי מבואר בגמרא שם (קיז.) שלדעת רבי ישמעאל אסור אפילו לחתוך את העור לחתיכות קטנות שאז אין זה אלא איסור דרבנן. ומשום כך לדעת רבי נתן אסור להדיח את העזרה בשבת, לפי שאין זה צורך עבודה אלא צורך כבוד בית המקדש. אולם לדעת חכמים הסוברים שמפשיטים את כל עור הפסח כדי שלא יהיה בזיון לקדשי שמים, ממילא מותר אף להדיח את העזרה בשבת, כיון שאין זה כבוד שמים שיהא בית המקדש מלוכלך שני ימים כבית המטבחיים, הגם שאין זה צורך עבודה. וכיון שהרמב"ם (קרבן פסח פ"ו הי"ד) פסק כחכמים לגבי הפשטת עור הפסח בשבת[פח], לכן פסק אף לגבי הדחת העזרה שמדיחים את העזרה בשבת לפי שאין איסור שבות במקדש אפילו בדבר שאינו צורך עבודה, אלא צורך כבוד שמים[פט].

אמנם השואל ומשיב (שו"מ מהדו"ק, מ"ג סי' קמו ד"ה והנה נהמ) דייק במה שכתב הרמב"ם 'ורוחצין את העזרה בשבת' ולא נקט את לשון התנא במשנתנו 'שהכהנים מדיחים את העזרה', שלדעת הרמב"ם באמת שבות שאינה צריכה לא התירו במקדש. ובגמרא להלן (ע"ב) מבואר שלדעת חכמים הטעם שהיו פוקקים את הנקב שממנו היו יוצאים דמי הקרבנות הוא משום ששבח הוא לבני אהרן שיהיו מהלכים עד ארכובותיהם בדם. ונמצא שכלפי הכהנים אין בזיון למקדש בכך שהעזרה מליאה בדם, אלא אדרבה שבח הוא. ולכן כלפי הכהנים אסור להדיח את העזרה לפי שהיא שבות שאינה צריכה. אולם כלפי הזרים שהיו בעזרה, ובפרט ביום טוב שהיו מחויבים להביא עולת ראיה לכאורה מה שהעזרה מליאה בדם אין זה שבח אלא בזיון, ונמצא שכלפי הזרים הדחת העזרה היא שבות לצורך. ומשום כך היו הכהנים מדיחים את העזרה בשבת מפני הזרים שכלפיהם הדחת העזרה היא שבות לצורך המקדש. ומבואר לפי זה מדוע לא נקט הרמב"ם כלשון התנא שהכהנים היו מדיחים את העזרה, אלא כתב 'ורוחצין' בסתם, כיון שטעם ההיתר להדחת העזרה אינו מחמת הכהנים אלא מחמת הזרים[צ].

מדוע אין בזריקת דם התערובות משום איסור 'בל תוסיף'

תניא רבי יהודה אומר כום היה ממלא מדם התערובות שאם ישפך דמו של אחד מהן נמצא זה מכשירו. מבואר בברייתא זו, שלדעת רבי יהודה היה הכהן ממלא כוס מהדם שעל רצפת העזרה, וזורקו על המזבח, כדי להכשיר את הפסח שנשפך דמו ולא נזרק למזבח. והקשה **החתם סופר** (הוספות מכון מסס סופר, ד"ה רבי יהודה), לפי מה שכתב **הרמב"ן** (ר"ה כמ: מלחמת ה', ד"ה אמר) שאף אם מצוות צריכות כוונה, מכל מקום במצוות קדשים אין צריך כוונה, כיון שקיימא לן (זבחים מו:) שהשוחט קדשים לשם חולין כשרים, ומשום כך הזורק את דם הקרבן בלא כוונה מתקיימת מצות הזריקה[צא], כיצד סובר רבי יהודה שצריך לזרוק מדם התערובות על המזבח, הלא עובר ב'בל תוסיף', שהרי אף

פב. כמבואר במסכת שבת (קנ:). **פג. כמו** שביאר החתם סופר בחידושיו למסכת ביצה (יב. ד"ה ומתני'), עיי"ש. **פד. אמנם** הצל"ח (ד"ה ומתני') כתב שדוחק לבאר כדברי הכסף משנה, כיון שלא מצינו מי שחולק על רבי נתן בדין זה. **פה. כך** דייק הבית יוסף (או"ח סי' תקמו ס"ק ד"ה והרמב"ם) מדבריו. **פו. והוסיף** שדוחק לתרץ שאת לחם הפנים היו אופים מחוץ למקדש, ולכן יש בזה איסור שבות, ואילו בהדחת העזרה אין איסור שבות כיון שנעשית במקדש. **פז. שהרי** אחד מאבות המלאכות בשבת הוא הפשטת עור מבהמה כמבואר במשנה במסכת שבת (עג.). **פח. וראה** בכסף משנה (שם) שמה שכתב הרמב"ם 'ומפשיטין את כולו', כוונתו לפסוק כדעת חכמים החולקים על רבי ישמעאל, ואף בשבת מפשיטים את כל עור הפסח. **פט. אולם** האור שמח (שבת פכ"ו הכ"ז) כתב בדעת הרמב"ם שהדין שאין שבות במקדש פירושו שהותרו לגמרי איסורי שבות במקדש, ואף שלא לצורך כלל, עיי"ש. **צ. אמנם** בשדי חמד (כללים מערכת ש' פתח הספה אות יז ד"ה והנה נסו"ת) כתב, שהטעם שלא נקט הרמב"ם שהכהנים היו מדיחים את העזרה אלא כתב בסתם שהיו רוחצים את העזרה הוא משום שכשהתירו איסור שבות במקדש לא התירוהו רק לכהנים, אלא אף לזרים שהיו במקדש. ולכן לא כתב הרמב"ם שהכהנים היו מדיחים. וראה שם עוד מה שתמה על דברי השואל ומשיב. **צא. וראה** באחיעזר (שו"ת, ח"ג סי' נג אות ד) שדן בדברי הרמב"ן שם.

אם אינו מתכוין לזרוק מדם הפסחים שכבר נזרק על המזבח, כיון שאין צריך כוונה למצוה וכבר נתקיימה מצות הזריקה בקרבנות אלו, נמצא שכשזורקם שוב על המזבח עובר בבל תוסיף[צב].

והביא בשם חתנו שתירץ על פי דברי התוספות (עילוגין ק. ד"ה ממן) שכתבו, שכאשר נתערבו דמים שדינם להינתן בארבע מתנות עם דמים שדינם להינתן במתנה אחת לדעת רבי יהושע לא אומרים שיבוא העשה של ארבע מתנות וידחה את הלא תעשה של בל תוסיף, כיון שכשנעשה הדבר בפשיעה [כלומר שנתערבו הדמים בפשיעתו] לא אומרים עשה דוחה לא תעשה. ולפי זה יש לומר, שדווקא כשנתערבו הדמים בפשיעה לא אומרים עשה דוחה לא תעשה. אבל כאן, שמרוב זריזות הכהנים נשפך הדם על רצפת העזרה, אין זה נחשב כפשיעה ולכן סובר רבי יהודה שצריך למלאות מהדם שעל הרצפה, כיון שהעשה של זריקת דם הפסח דוחה את הלא תעשה של בל תוסיף. אך החתם סופר דחה דבריו, כיון שיתכן שכלל לא נשפך על הרצפה דם שלא נזרק, ונמצא שעובר על בל תוסיף בלא שמקיים את העשה של זריקת הדם. ומלבד זאת, מה שכתבו התוספות שם שבדבר הנעשה בפשיעה לא אומרים עשה דוחה לא תעשה, אין כוונתם שנעשה הדבר דווקא בפשיעת האדם, אלא אף נעשה במקרה ובשוגג לא אומרים עשה דוחה לא תעשה.

וכתב החתם סופר, שיש ליישב קושיא זו על פי דברי התוספות (ר"ה שם ד"ה ומנח), שכתבו שבעשיית מצוה אחת שתי פעמים לא שייך איסור בל תוסיף, ודווקא כשמוסיף על המצוה כגון שנותן דם שדינו להינתן במתנה אחת בארבע מתנות וכדומה עובר בבל תוסיף. אבל בעשיית הפסח, כיון שאינו נותן את דם הפסח בשתי קרנות אלא זורקו שוב על גבי המזבח, אין הוא עובר בבל תוסיף.

אוצר החכמה

מנין שאם לא נתקבל הדם בכלי פסול

אמרו לו לרבי יהודה והלא לא נתקבל בכלי. בגמרא במסכת זבחים (כה.) דרשו מן הפסוק (ויקרא ד ה) 'ולקח הכהן המשיח מדם הפר' ש'דם מהפר יקבלנו', כלומר, שקבלת הדם צריכה להיות ממש מצואר הבהמה, אבל דם שנתקבל ממקום אחר פסול. ולכן אם נשפך הדם על הרצפה ואספו פסול.

והקשה השפת אמת (שם ד"ה נשפך), שהרי בקדשים קיימא לן שאם לא שנה הכתוב לעכב אינו מעכב, וא"כ יתכן שדווקא לכתחילה צריך לקבל את הדם מצואר הבהמה, אבל אם נשפך הדם על הרצפה ואספו כשר בדיעבד. ותירץ, שבהמשך הגמרא שם מובאת דרשה נוספת מפסוק זה, שהשוחט צריך להגביה את הסכין למעלה בגמר השחיטה, כדי שיתקבל הדם מצואר הבהמה למזרק ולא יעבור למזרק דרך הסכין. והקשו התוספות (שם ד"ה גורעין), מדוע הוצרכה הגמרא לדרוש מהפסוק שצריך לקבל את הדם מצואר הבהמה, הלא כיון שדורשים שאסור שיעבור הדם דרך דבר אחר, אלא יתקבל מצואר הבהמה לתוך המזרק, כל שכן שאם נשפך על הארץ פסול. ותירץ השפת אמת, שבאמת אין צורך ללמוד זאת מן הפסוק, אלא הוצרכו שני לימודים אלו כדי שישנה עליו הכתוב לעכב. עוד תירץ באופן אחר, שבפסוקים נאמר כמה פעמים 'מדם' ומכך לומדים ששנה עליו הכתוב לעכב.

אמנם מפירוש הראב"ד (על תורת כהנים, ויקרא פ"ד) עולה יישוב אחר, שכן בתורת כהנים (שם) מובא מקור אחר לפסול דם שנשפך, והוא ממה שנאמר (ויקרא ו ה) 'והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם וזרקו את הדם', שמשמע דווקא הדם שנתקבל בכלי. והקשה הראב"ד (שם ד"ה יכול), מדוע צריך גם את דרשת התורת כהנים וגם את הדרשה המובאת במסכת זבחים. ותירץ, שהוצרך הכתוב לשנות דין זה פעמיים כדי לעכב[צג].

ביאור הדין ודברים שבין רבי יהודה לחכמים

מנא ידעי אלא הכי קאמרי ליה שמא לא נתקבל בכלי. פירש רש"י (ד"ה שמא - ד"ה כהניס) שהדין ודברים שבין רבי יהודה לחכמים הוא, שרבי יהודה סובר שצריך לאסוף מהדם שעל רצפת העזרה, שמא היה קרבן פסח שנשפך דמו לאחר שנתקבל בכלי, וכדי להכשירו צריך לזורקו על המזבח. והקשו עליו חכמים, מנין לו שהדם שעל הרצפה ודאי נשפך אחר שנתקבל בכלי, הלא יתכן שנשפך מצואר הבהמה ודם שלא נתקבל בכלי פסול, וכיון שרבי יהודה בא לתקן את הספיקות שמא אינו מתקן בכך כלל. והשיב להם רבי יהודה, שהואיל והכהנים זריזים הם אין לחוש שמא לא קיבלו, ואם נשפך הדם על הרצפה ודאי שנשפך לאחר שכבר נתקבל בכלי[צד].

והביא עוד פירוש אחר, שכוונת חכמים כשאמרו 'שמא לא נתקבל בכלי' היינו שיתכן שבמקום שממנו אוסף את הדם, נשפך הדם מצואר הבהמה ודם פסול הוא, ונמצא שאינו מתקן את הפסחים שנשפך דמם אחר קבלה. והשיב להם רבי יהודה ש'אף אני לא אמרתי אלא בנתקבל בכלי' כלומר, שלא יאספו אלא ממקום שנשפך הדם אחר קבלה, ולא ממקום שנשפך מצואר הבהמה[צה]. וכתב שהעיקר כפירוש הראשון.

אולם התוספות (ד"ה שמא) הקשו על פירוש רש"י [הראשון], מה הקשו חכמים על רבי יהודה מנין לו שמדובר בדם שנשפך אחר קבלה, שמא נשפך הדם מיד מצואר הבהמה ודם פסול הוא. הלא רבי יהודה בא לתקן את הקרבנות שנשפך דמם אחר קבלה ולא נזרק כלל, וא"כ לאלו מן הפסחים שנשפך דמם אחר קבלה תועיל זריקה זו[צו].

ומשום כך ביארו באופן אחר, שחכמים הקשו לרבי יהודה כיצד מותר לזרוק על המזבח מדם התערובות, הלא יתכן שהדם שעל הרצפה לא נתקבל בכלי ודם פסול הוא, ואסור להעלות דם פסול למזבח, כמבואר בכמה מקומות[צז] שדווקא אם כבר העלה דם פסול למזבח אין להורידו, אבל לכתחילה אסור להעלותו למזבח. והשיב להם רבי יהודה, שאף לדעתו אין לאסוף אלא מן הדם שכבר נתקבל בכלי, אבל מכיון שכהנים זריזים הם, סומכים על זריזותם שמן הסתם אם נשפך הדם על הרצפה היה זה לאחר שכבר קיבלוהו בכלי, ונמצא שאינו זורק דם פסול.

האם הדין שצריך לקבל את כל דם הקרבן הוא מדיני קבלת הדם או מדין שפיכת שיריים

אמר להן אף אני לא אמרתי אלא בנתקבל בכלי מנא ידע כהנים זריזין הן. פירש רש"י (ד"ה כהניס), שלדעת רבי יהודה הואיל וכהנים זריזים הם אין לחוש שמא לא קיבלו את הדם. ובמסכת זבחים (לה. ד"ה זריזין) פירש רש"י, שמאחר והכהנים זריזים הם תולים אנו שקיבלו את כל הדם בכלי, והיינו שלא נשפך שום דם קודם שנתקבל בכלי, ולכן אין זה דם פסול. וכתב **בשיעורי רבי משולם דוד הלוי** (זבחים שם ד"ה כהניס), שמפירוש רש"י שם מוכח שהדין הנלמד במסכת זבחים (כה.) מן הפסוק האמור לגבי חטאת (ויקרא ד ז) 'ואת כל דם הפר ישפוך' שצריך לקבל את כל הדם, דין זה שייך אף בקרבן פסח ולאו דווקא בחטאת.

עוד כתב, שיש שדנו האם הדין שצריך לקבל את כל הדם הוא מדיני קבלת הדם שצריך לקבל את כולו [אף שאין צריך לזרוק את כולו], או שיסוד הדין הוא משום שיירי הדם שיש מצוה לשפכם ליסוד, ומשום כך מצוה לאסוף את כל הדם כדי שישארו דמים לצורך שפיכת השיריים.

וכתב רבי משולם דוד שיתכן להביא ראיה מסוגייתנו, על פי דברי **הראב"ד** (על מסכת תמיד, ל: ד"ה שיירי) שכתב שכל הקרבנות טעונים שפיכת שיריים חוץ מבכור ומעשר ופסח[צח], ומתוך שגם בפסח מצוה לקבל את כל הדם על אף שאין דין שפיכת שיריים בקרבן פסח, הרי מוכח שהדין שצריך לקבל את כל הדם אינו מחמת השיריים אלא הוא דין בקבלת הדם[צט].

ביאור קושיית הגמרא 'והלא דם התמצית מעורב בו'

והלא דם התמצית מעורב בו. כתבו התוספות (ד"ה שמא), שאין לפרש את שאלת הגמרא כמו שהקשתה לעיל 'והלא לא נתקבל בכלי', ששם השאלה היא שאם הדם לא נתקבל בכלי אסור להזות ממנו[ק] משום שאסור להעלות דם פסול על גבי המזבח, אבל לענין דם התמצית אין בזה איסור ואינו כדם פסול, שהרי דם התמצית דינו כמים כיון שאינו ראוי לכיסוי הדם, ומשום כך אין

צב. וכתב שדוחק לומר שרבי יהודה סובר כשיטת רבי אליעזר במסכת ראש השנה (שם) שדם שדינו להינתן בארבע מתנות שנתערב בדם שדינו להינתן במתנה אחת ינתן הדם בד' מתנות ואין בכך איסור בל תוסיף, כיון שרבי אליעזר הוא שמותי ואין הלכה כמותו. [רש"י במסכת שבת (קלג: ד"ה שמותי) הביא שני פירושים בזה: א. שנידוהו, ולכן אין הלכה כמותו. ב. שהוא מתלמידי בית שמאי שאין הלכה כמותם]. **צג. עוד** תירץ, שדרשה אחת נצרכת לקדשי קדשים והשניה לקדשים קלים, עיי"ש. **צד. וכן** פירש הריב"ן (ד"ה שמא - ד"ה כהניס). **צה. וביאר** הריב"ן (ד"ה ג"ם), שלפי פירוש זה כוונת רבי יהודה כשאמר 'כהנים זריזין הן' שהכהנים זוכרים היכן נשפך הדם שלא נתקבל בכלי, ואינם אוספים דם ממקום זה. **צו. בעבודת** הפסח (נמוק' שם) כתב, שרש"י תירץ קושיא זו במה שכתב (ד"ה ומנח) 'וכיון דלתקוני ספיקי אתא, היכי מיתקני בהכי, שמא לא נתקבל'. דהיינו, שלדעת חכמים אין לתקן תקנה לספיקות אם אין התקנה מועילה להוציא מידי כל הספיקות, ולכן טענו לרבי יהודה שהואיל ואינו מתקן בזריקת דם זה את כל הספיקות, ממילא אין מקום לתקן תקנה זו. **צז. כגון** במסכת זבחים (פג.) ובעוד מקומות. **צח. וכן** משמע ברמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ח ה"ז - ז) שלגבי כל הקרבנות כתב את הדין ששיירי הדם נשפכים ליסוד, ולגבי הבכור והמעשר והפסח (שם ה"י) לא הזכיר כלל שפיכת שיריים [וכן לא הביא כן בהלכות קרבן פסח]. וכתב השפת אמת (זבחים לז. ד"ה מנין) **בביאור** שיטת הרמב"ם, שהוא משום ששם בברייתא נלמד דין שפיכת שירים מ'דם זבחיך' והרמב"ם סבר שאלו אינם נקראים זבחים. אמנם הביא בשם התוספות שם (נא: ד"ה חן) שנקטו בפשטות שגם בבכור מעשר ופסח נוהג דין שפיכת שיריים. **צט. אמנם** בסוף דבריו דחה ראיה זו, שמדברי הראב"ד הנ"ל משמע שבבכור מעשר ופסח ישנו דין מיוחד של שפיכה אחת, שכתב שם 'שכל הקדשים טעונים שפיכה בשירי הדם חוץ מבכור ופסח ומעשר שהיה שופך שפיכה אחת' משמע שמשום כך שהיה שופך שפיכה אחת לכן אין בהם דין שפיכת שיריים, ועל כרחנו שלמדנו בזה שכל הדם היה נשפך בשפיכה זו ולכן אין בהם דין שיריים, ולפי זה יש לומר שמשום שפיכה זו צריך גם לקבל את כל הדם, ואם כן יתכן שגם אם דין קבלת כל הדם בכל הקרבנות הוא משום השיריים, בפסח הוא משום דין שפיכה אחת. **ק. כמו** שפירשו התוספות בתחילת דבריהם, שאין כוונת הגמרא להקשות שהזריקה לא תועיל כמו שפירש רש"י, שהרי מועילה זריקה זו לקרבנות שנתקבל דמם בכלי ונשפך לאחר מכן. אלא יש לפרש שהוקשה לגמרא שהדם שנשפך מצואר הבהמה ולא נתקבל בכלי, דם פסול הוא, ואסור להעלותו על גבי המזבח.

איסור להעלותו על גבי המזבח[קא], אלא שאלת הגמרא היא שהואיל ודם התמצית הוא הרוב, הדם הכשר בטל ואינו יוצא ידי חובה בהזאתו[קב].

והוסיפו התוספות, שכמו כן לעיל קודם שהקשתה הגמרא מדם התמצית כשהקשו 'והלא לא נתקבל בכלי', אין לפרש כמו כאן שיתבטל הדם שנתקבל ברוב הדם שלא נתקבל, משום שמבואר במסכת מנחות (כג:) שעולים אינם מבטלים זה את זה[קג], ודם זה נחשב לעולים[קד].

והקשו המהרש"א (נמוק' שם) **והקרן אורה** (זבחים לה. ד"ה והלימ') על דבריהם, מדוע נחשב דם זה לעולים והרי מעולם לא נתקבל בכלי והוא דם פסול, ואינו דומה למבואר במסכת מנחות לגבי דם הפר ודם השעיר שעולים אינם מבטלים זה את זה, שהרי שם שניהם דמים כשרים.

ותירץ בחידושי רבינו משה מאימראן (נמוק' שם), שכוונת התוספות כשכתבו שכאשר הקשתה הגמרא 'והלא דם התמצית מעורב בו' דהיינו שהדם שנתקבל בכלי ונשפך מתבטל ברוב דם התמצית, לא הקשתה מדם הראוי להתקבל ונשפך. כוונתם לומר שעל קושיא זו השיבה הגמרא שרבי יהודה סובר שדם התמצית נחשב כדם גמור. ולאחר מכן מקשה הגמרא שהרי רבי יהודה מודה לענין כפרה שאין הבעלים מתכפרים בזריקת דם זה. ומשמע שאם היה דם זה מכפר לא היה מבטל את הדם שנשפך אחר שנתקבל בכלי, הגם שדם התמצית נשפך בלא שנתקבל בכלי. וא"כ לכאורה קשה מדוע לא הקשתה הגמרא על התרצן שהואיל ודם התמצית ראוי לזריקה, ממילא כאשר נשפך קודם שנתקבל הרי הוא נפסל, ומדוע אינו מבטל את הדם שנשפך אחר שנתקבל בכלי. ועל זה תירצו, שעולים אין מבטלים זה את זה. ולפי זה מתיישבת קושיית המהרש"א והקרן אורה, שאמנם על פי האמת אין דם התמצית[קה] נחשב כ'עולין', אלא שהתרצן היה סבור שלדעת רבי יהודה אף דם התמצית ראוי לזריקה, ולכן כתבו התוספות שלשיטתו אין להקשות מדוע לא הקשתה הגמרא שיתבטל הדם שנשפך אחר שנתקבל בכלי ברוב דם התמצית שלא נתקבל בכלי, לפי שסובר שדם התמצית ראוי לזריקה, וממילא הוא בכלל הדין שאין עולים מבטלים זה את זה[קו].

והחזון יחזקאל (נמוק' שם) תירץ, על פי מה שמבואר במסכת מנחות (כג:) לגבי שיריים של מנחה לאחר קמיצה[קז] 'אמר רבי זירא נאמרה הקטרה בקומץ ונאמרה הקטרה בשירים, מה הקטרה האמורה בקומץ אין קומץ מבטל את חבירו אף הקטרה האמורה בשירים אין שירים מבטלים את הקומץ', ולמדנו משם שגם שיריים ישנם בדין ש'עולין אינם מבטלים זה את זה', כיון שנאמרה בהם הקטרה, כמו כן גם בדם שלא נתקבל בכלי שייך דין 'עולין אינם מבטלים זה את זה'[קח].

מדוע הגמרא מקשה דווקא מדם התמצית ולא משיירי הדם

שם. הגמרא מקשה כיצד סובר רבי יהודה שהיה ממלא כוס מדם התערובות וזורקו הלא רוב הדמים שעל הקרקע הרי הם דם התמצית, ונמצא שמתבטל מעט דם הנפש הראוי לזריקה ברוב דם התמצית שאינו ראוי לזריקה. והקשה **השפת אמת** (זבחים לה. ד"ה והלימ'), והרי גם בלא דם התמצית היתה הגמרא יכולה להקשות שהדם הכשר בטל בשאר הדמים, שהרי ישנם על רצפת העזרה שיירי דם מכל הקרבנות שדמם נזרק כדין, ודם זה דינו כשיירי הדם שאינם מכפרים, ומשום זה לבד אנו צריכים לתירוץ הגמרא להלן (ע"ב) שרבי יהודה לשיטתו שאין דם מבטל דם, ומדוע הוצרכו להקשות מדם התמצית.

והחזון איש (מו"ק סי' קכד נקודגין ד"ה והלימ') הקשה כעין זה, שהרי הדם שנזרק נופל ליסוד ומשם לאמה וכיון שפקקו את האמה נמצא שמעורב כאן גם דם הזריקה, ודם זה נחשב כדם חולין שהרי כבר נעשית מצוותו. ותירץ, שבתחילה סברה הגמרא שהיו גודרים בפני הדם המקלח מהיסוד בכדי שלא יתערב בדם הנשפך.

ביאור התירוץ שלדעת רבי יהודה האוכל דם התמצית חייב כרת

רבי יהודה לטעמיה דאמר דם התמצית דם מעליא הוא דתניא דם התמצית באזהרה רבי יהודה אומר בהיכרת. מבואר בגמרא, שאין לומר שדם התמצית מבטל את הדם שנשפך לאחר שנתקבל בכלי, כיון שלדעת רבי יהודה האוכל דם התמצית חייב כרת כשאר דם, וממילא הרי הוא כדם כשר ואינו מבטל את הדם שנשפך. ובביאור תירוץ זה כתב **במים קדושים** (זבחים לה. ד"ה והלמ') על פי דברי **התוספות** (ד"ה שמע) שכתבו שהואיל ודם התמצית לדעת רבי יהודה ראוי לזריקה, על אף שבפועל לא נזרק על גבי המזבח, מכל מקום, נחשב כדם שראוי לעלות על גבי המזבח, ולכן אינו מבטל את הדם שנשפך לאחר שנתקבל בכלי.

אולם הריב"ן (ד"ה והמ') כתב שאי אפשר לתרץ כן, כיון שאף אם דם התמצית ראוי להיזרק על גבי המזבח, מכל מקום הואיל ולא נתקבל בכלי, אלא נשפך מצואר הבהמה לארץ, הרי הוא נחשב כדם פסול ומבטל את הדם שנשפך אחר שנתקבל בכלי, ובאמת הגמרא היתה יכולה לדחות כן, אלא שהעדיפה לדחות שאף לדעת רבי יהודה לא מועילה זריקת דם התמצית לכפר, אלא צריך לזרוק דווקא את דם הנפש.

אמנם החזון איש (מו"ק סי' קכד נקודגין ד"ה והלמ') ביאר, שבהוה אמינא סברה הגמרא שלדעת רבי יהודה היו הכהנים מקבלים אף את דם התמצית בכלי שרת, וכוונת הגמרא ליישב שהואיל ולדעת רבי יהודה דם התמצית דינו כדם הנפש ואף הוא נזרק על המזבח, ממילא מכיון שהכהנים זריזים הם מן הסתם לא נשפך מדם התמצית על הארץ קודם שנתקבל בכלי, וממילא אין הדם שנשפך אחר שנתקבל בכלי מתערב בדם פסול שנשפך קודם שנתקבל בכלי, ולכן סובר רבי יהודה שהיה ממלא כוס מדם התערובות וזורקו על גבי המזבח.

סה:

מדוע הוצרכה הגמרא במסכת זבחים למעט דם התמצית מקבלה אם כבר התמעט מזריקה

דם שהנפש יוצאה בו מכפר דם שאין הנפש יוצאה בו אינו מכפר. מבואר בגמרא, שמן הפסוק (ויקרא יז יא) 'כי הדם הוא בנפש יכפר' למדים שדווקא דם שהנפש יוצאה בו מכפר בזריקה, ולא דם התמצית שיוצא לאחר שכבר יצאה הנפש. והקשו **התהרת הקודש והמקדש דוד** (קדושים סי' ז סק"ג), שהגמרא במסכת זבחים (כה.) לגבי קבלת הדם דורשת מן הפסוק (ויקרא ד ה) 'ולקח הכהן המשיח מדם הפר' שדווקא דם הנפש כשר למצות קבלה ולא דם העור ולא דם התמצית. וקשה מדוע הוצרכה הגמרא שם לדרוש מפסוק שאין דם התמצית ראוי לקבלה, הלא אם כבר דרשו מפסוק שאינו ראוי לזריקה כמבואר בסוגייתנו, ממילא אינו ראוי לקבלה שהרי לכאורה הקבלה נעשית לשם הזריקה.

ותירצו, שמכך שהוצרכה הגמרא שם לדרוש מפסוק שאין דם התמצית ראוי לקבלה, מוכח שמדין קבלת הדם יש מצוה לקבל אף דם שאינו ראוי לזריקה משום שמצוה לקבל כל דמו של פר כמבואר במסכת זבחים (שם), ועל כן הוצרכה הגמרא שם לדרוש מפסוק שאף מצות קבלה אינה מתקיימת בדם התמצית[א].

קא. בעבודת הפסח (נמוק' שם, נ"ד מנ') כתב, שמלשון התוספות נראה שהואיל ודם התמצית נחשב כמים אין איסור להעלותו על גבי המזבח, הגם שאינו מתכוין לזורקו לשם מים. אולם הביא, שהתוספות במסכת זבחים (לה. ד"ה מין) כתבו, שלדעת רבי אליעזר הסובר (שם ע.) שרואים כאילו הדם מים, יכול לזרוק את דם התמצית על המזבח לשם מים. ומשמע מדבריהם שדווקא אם זורקו לשם מים אין בכך איסור, אבל אסור לזורקו סתם בלא מחשבה, לפי שאין הוא ראוי לזריקה.

קב. וכפירוש רש"י (ד"ה והלמ'). **קג. מבואר** שם שנחלקו חכמים ורבי יהודה בדרשת הפסוק (ויקרא טז יח) 'ולקח מדם הפר ומדם השעיר', שהרי הדבר ידוע שדמו של פר מרובה מדם השעיר ומדוע אינו בטל ברוב, ולפיכך חכמים למדו מזה שעולים אינם מבטלים זה את זה, ורבי יהודה למד מזה שמין במינו אינו בטל. **קד. בביאור** דבריהם כתב המהרש"א (נמוק' שם), שלכאורה כוונתם שאין לפרש את קושיית הגמרא לעיל 'והלא לא נתקבל בכלי' שהואיל ועל רצפת העזרה מצויים גם דמים שנשפכו מצואר הבהמה קודם שנתקבלו בכלי, וממילא הדמים שנשפכו אחר שהתקבלו בכלי נתבטלו בשאר הדמים שנשפכו קודם שנתקבלו בכלי, כיון שדמים אלו ראויים לעלות למזבח אלא שנשפכו קודם שנתקבלו בכלי, ולכן הגם שפסולים הם לזריקה, מכל מקום, אינם מבטלים את הדמים שנשפכו לאחר שנתקבלו בכלי. אמנם כתב המהרש"א שאי אפשר לפרש כן, שהרי מבואר בגמרא שהואיל וכהנים זריזים הם לא חוששים שמא נשפך דם מהקרבנות קודם שנתקבל בכלי. ועל כן פירש שיתכן וכוונת התוספות שאין צורך לקבל את כל דם הקרבן, וא"כ נמצא שעל רצפת העזרה מצויים דמים שלא נתקבלו בכלי הגם שכהנים זריזים הם, כיון שאין חיוב לקבל את כל הדם. אולם דחה ביאור זה, כיון שבגמרא במסכת זבחים (כה.) מבואר שמצוה לקבל את כל הדם מהקרבן. ומשום כך ביאר, שכוונת התוספות שאף קודם שידענו את הסברא שכהנים זריזים הם ולכן אין לחוש שמא נשפך מהדם קודם שנתקבל בכלי, אין להקשות שיתבטל הדם שנשפך אחר שנתקבל בכלי בדם שנשפך קודם שנתקבל, לפי שעולים אין מבטלים זה את זה. וראה עוד בדבר שמואל (נמוק' שם) מה שכתב על דברי המהרש"א. **קה. רבינו** משה מאימראן למד שקושיית המהרש"א היא מדוע דם התמצית נחשב ל'עולין'. אולם מדברי המהרש"א נראה שקושייתו היא על הדם שלא נתקבל בכלי. וכן ביאר הקרן אורה (שם) את קושיית המהרש"א. **קו. וכעין** זה תירץ החזון איש (מו"ק סי' קכד נקודגין נמוק' שם), עיי"ש. **קז. במשנה** במסכת מנחות (שם ע"ב) מבואר, ששתי מנחות שהתערבו זו בזו קודם קמיצה, אם נפלו זו בצד זו באופן שיכול לקמוץ מכל אחת בפני עצמה, הרי הם כשירות להקטרה, אבל אם נתערבו זו בזו באופן שאי אפשר להבדיל בין המנחות, הרי אלו פסולות. ומקשה הגמרא (שם ע"ב), מדוע אם נתערבו המנחות באופן שיכול לקמוץ מכל אחת בפני עצמה הרי הם כשירות, הלא כשקומץ מן המנחה הראשונה, נעשית שאר מנחה זו שיריים של הקומץ וכיון שנתערבו שיריים אלו עם המנחה השניה, א"כ מדוע המנחה השניה כשירה לקמיצה והקטרה, הלא נתערבה בשיירי המנחה הראשונה, ולכאורה השיריים צריכים לבטל את המנחה לפי שאין להם דין עולים שאינם מבטלים זה את זה. ומתרצת הגמרא [בתירוץ השני], שדורשים מן הפסוק שאף לשיריים יש דין עולים שאינם מבטלים זה את זה, ולכך אין השיריים מבטלים את המנחה השניה. **קח. וכעין** זה תירץ השואל באבני נזר (שו"ת, מו"מ סי' עה ד"ה ופשר זה), עיי"ש. וראה עוד באבני נזר שם מה שהאריך בענין זה. **א. בעבודת** הפסח (ד"ה דס) כתב, שנמצא לפי דבריהם שמצות קבלת הדם היא מצוה בפני עצמה ואינה כהכנה לזריקה, שהרי יש תורת קבלה אף על דם שאינו ראוי לזריקה. אולם הקשה על דבריהם, שרש"י במסכת מנחות (יד: ד"ה קבלה) כתב 'דקבלה אינה מתרת דאינה אלא לצורך זריקה'. ולדבריו תחזור הקושיא מדוע הוצרכה הגמרא לדרוש מפסוק שאין דם התמצית ראוי לקבלה, הלא אם אינו ראוי לזריקה ממילא אינו ראוי לקבלה שהרי קבלת הדם נעשית לצורך הזריקה. וכתב, שיתכן שמה שכתב רש"י שקבלה היא צורך הזריקה הוא דווקא לאחר שנתמעט דם התמצית ממצות קבלה, שמכך שנתמעט מקבלה יש ללמוד שקבלה היא צורך הזריקה, וכיון שאינו ראוי לזריקה ממילא אין מצוה לקבלו. וראה במנחת יהודה (זבחים

ביאור מחלוקת רבי יהודה וחכמים אם דם מבטל דם

אלא רבי יהודה לטעמיה דאמר אין דם מבטל דם. במשנה במסכת זבחים (עו:) מבואר, שדם זבחים שנתערב בדם בהמת חולין או בדם חיה, לדעת חכמים אם יש בדם הכשר כדי שיהא בו מראית דם הרי הוא כשר, לפי שרואים כאילו דם החולין הוא מים, ואומדים אם דם הזבח היה ניכר בו הרי הדם כשר אף שדם החולין מרובה עליו, ואם לאו פסול, ואילו דעת רבי יהודה שאין דם מבטל דם. ויסוד מחלוקתם מבואר במסכת מנחות (נב.) בשם רבי יוחנן שנחלקו ברייאור הפסוק (ויקרא טז יח) 'ולקח מדם הפר ומדם השעיר', שעל אף שהיה הכהן אוצר החכמה מערב את דם הפר בדם השעיר כמבואר במסכת יומא (נג:), והדבר ידוע שדמו של פר מרובה מדמו של שעיר, מכל מקום, הכתוב קראו 'דם השעיר', וחכמים למדים מכך ש'מכאן לעולין שאין מבטלין זה את זה', כלומר, שהואיל ושני הדמים נזרקים על המזבח אינם מבטלים זה את זה. ורבי יהודה לומד מכך ש'מין במינו אינו בטל', כלומר, שהואיל ודם הפר ודם השעיר הם מאותו המין, על כן אינם מבטלים זה את זה.

ודר"ן במסכת נדרים (נב. ד"ה וקשיא) ביאר את מחלוקתם, שטעמו של רבי יהודה שמין במינו אינו בטל הוא משום שכל דבר שדומה לחבירו שנתערב עמו, אינו מחלישו ומבטלו אלא מעמידו ומחזק את כחו, ולכן סובר רבי יהודה שמין במינו אינו בטל, שהואיל ושניהם מאותו המין דהיינו דם, אין האחד מחליש את כחו של חבירו, אלא אדרבה מחזק את כחו. אולם חכמים סוברים שהואיל ודם אחד כשר לזריקה והאחר פסול, נחשבים משום כך לשני מינים, ועל אף ששניהם אותו מין דהיינו דם, מכל מקום, כשם שלרבי יהודה 'מין במינו' תלוי במין הדבר במציאות, כך לחכמים 'מין במינו' תלוי בדין הדבר, דהיינו שאם יש את אותו דין לשניהם כגון ששניהם כשרים, הם נחשבים כמין במינו, אולם אם אחד מהם כשר והשני פסול, הרי הם נחשבים כשני מינים ומבטלים אחד את חבירו, ומשום כך הם סוברים שהטעם שדם השעיר אינו בטל בדם הפר הוא משום ש'עולין אין מבטלין זה את זה' שמכיון ששניהם עולים למזבח וכשרים לזריקה, נעשו כמין אחד כלפי דינם ונחשבים כמין במינו, ולכן אינם מבטלים זה את זה.

אולם המאירי לעיל (סה. ד"ה ור' יהודה) כתב, שאף לדעת חכמים דם התמצית ודם הנפש נחשבים 'מין במינו', אלא שלדעתם הואיל ורוב הדם שעל רצפת העזרה הוא דם התמצית, ממילא כיון שדם התמצית אינו כשר לזריקה, מתבטל מיעוט דם הנפש ברוב דם התמצית, לפי שגם 'מין במינו' מתבטל מיעוט ברוב.

האם למסקנא שלדעת רבי יהודה אין דם מבטל דם זקוקים עדיין לומר שדם התמצית הוא דם כשר

שם. מבואר בגמרא, שהטעם שלדעת רבי יהודה אין דם התמצית מבטל ברוב את דם הנפש שנשפך לאחר שנתקבל בכלי, הוא משום שסובר שאין דם מבטל דם. וכתב **רבינו חננאל** (לעיל ע"ח ד"ה מניח), שטעמו של רבי יהודה הוא משום שאין דם התמצית מבטל את דם הנפש. והוסיף, שאין לומר שדם התמצית לרבי יהודה אינו דם [אלא נחשב כמים], אלא דם גמור הוא שהרי שנינו בברייתא שלדעת רבי יהודה האוכל את דם התמצית חייב כרת. וכתב **שמואל** (מהדו"ת, ד"ה אלא נ"ל), שמשמע מפירושו שגם למסקנת הגמרא שטעמו של רבי יהודה הוא משום שאין דם מבטל דם, מכל מקום, עדיין זקוקים אנו לתירוץ הגמרא לעיל (ע"ח) שלדעת רבי יהודה דם התמצית נחשב כדם גמור, שאם לא כן אלא נחשב כמים, הרי יכול לבטל ברוב את דם הנפש. אך הקשה, שמלשון הגמרא 'אלא' רבי יהודה לטעמיה וכו', משמע שהגמרא חוזרת בה לגמרי מהתירוץ הראשון, ואין תירוץ זה תלוי בתירוץ הקודם.

איזה נקבים היו פוקקים

לדבריכם למה פוקקין את העזרה. פירש רש"י (ד"ה לדבריכם), שבחומת העזרה היה נקב שלאחר שהיו הדמים מתערבים באמה, היו יוצאים דרך נקב זה לחוץ, והיו פוקקים נקב זה בכל ערב פסח. אמנם **המהרש"ל** (גרסת"י שם) הקשה על פירוש זה, שלא מצינו בשום מקום שהיה נקב בעזרה שממנו היו יוצאים הדמים לאמה, חוץ מהנקבים שהיו בשיתין [בגג המזבח היו שני נקבים, באחד מהם היו מנסכים יין ובשני היו מנסכים מים, והיו הנסכים יורדים דרך הנקבים למטה ששם היה חלל ששמו 'שיתין' שהיה יורד על התהום, ושם היו נאספים כל הנסכים שהיו מנסכים על גבי המזבח[ב]].

והביא שישנה גירסא אחרת בפירוש רש"י, שבקרן המערבית של המזבח היו כמין שני נקבים קטנים שהדמים הניתנים על יסוד המערבי ועל היסוד הדרומי יורדים דרכם, ומתערבים באמה ויוצאים לנחל קדרון, והיו פוקקים אותם בכל ערב פסח. וכתב המהרש"ל שאף גירסא זו טעונה ביאור, שהרי הדם שהיה יורד דרך אותם נקבים היה מגיע לשיתין שהיו חלולים תחת הקרקע, וכיצד מועילה פקיקת נקבים אלו למנוע את יציאת הדם שנשפך על רצפת העזרה.

וכתב, שלפי גירסא זו יש לבאר שהיו פוקקים את הנקב שממנו היה הדם יוצא מן השיתין, ומן הסתם גם הדם שברצפת העזרה שהיה נשפך לאמה היה יוצא למקום זה, וכפי שמצינו במשנה במסכת מדות (פ"ג מ"ג) 'למטה ברצפה באותו הקרן מקום היה שם אמה על אמה וטבלא של שיש וטבעת היתה קבועה בה, שבו יורדין לשית ומנקין אותו', ויתכן שבאותו מקום שהיה אמה על אמה היה נקב קטן שדם הקרבנות הנשחטים היה מגיע לשם ויורד עד השיתין, ויוצא עם אמת המים. ובערב הפסח כשהיו פוקקים את אותו הנקב או אפילו למטה מנקבי השיתין לא היה יכול לצאת כל הדם לחוץ, כיון שכל החלל שעד השיתין היה מתמלא בדם, ולאחר מכן כל העזרה היתה מתמלאת בדם.

מדוע השמיט הרמב"ם שהיו פוקקים את העזרה

שם. מפשטות לשון הגמרא משמע שאף לדעת חכמים היו פוקקים את העזרה, וכל מחלוקתם היא בטעם הדבר. ותמה **התוספת קדושה** (זבחים נה. ד"ה אמר), מדוע **הרמב"ם** בהלכות קרבן פסח כשביאר את כל סדר עשיית הפסח השמיט דבר זה שהיו פוקקים את העזרה.

ובאגרות משה (או"ח, סוף סי' סח אות ד) כתב, שלדעת הרמב"ם אין מצוה ללכת דווקא בתוך הדם, ואם היה קשה לכהנים ללכת על גבי איצטבא [כפי שמסיקה הגמרא להלן] לא היו פוקקים את העזרה כלל, ולכן השמיט דין זה.

מדוע הליכת הכהנים בתוך הדם הוא שבח

אמרו לו שבח הוא לבני אהרן שילכו עד ארכובותיהם בדם. בטעם מה שהליכת הכהנים בתוך הדם נחשבת כשבח כתב **המאירי** (לעיל סה. ד"ה ור' יהודה), 'ששבח הוא להרבות בדמים להראות שבח העם', כלומר, שריבוי הדמים מורה על ריבוי הקרבנות שהביאו העם.

אמנם המנחת ביכורים והחזון יחזקאל (על המוספתא פ"ד ה"י) כתבו, שהליכת הכהנים בתוך הדם מורה שעוסקים בעבודת ה' באמונה ואין העבודה נמאסת בעיניהם מחמת הדם והלכלוך, אלא אדרבה חביבה עליהם.

מדוע לא נקטה הברייתא שההליכה בתוך הדם הוא שבח לכל ישראל

שם. מבואר בגמרא, שהטעם שלדעת חכמים היו פוקקים את הנקב שממנו יוצאים הדמים מן העזרה, הוא משום ששבח הוא לבני אהרן שיהיו מהלכים עד ארכובותיהם בדם. ובהמשך הסוגיא מקשה הגמרא כיצד היו הכהנים מהלכים בתוך הדם, הלא הדם חוצץ בין רגליהם לבין רצפת העזרה, וכמו כן בגדיהם מתלכלכים בדם ונפסלים לעבודה, ומשיבה שמהלכים בדם רק כשמוליכים עצים למערכה שאין זו עבודה. והקשה **השפת אמת** במסכת זבחים (לה. ד"ה שנמ), מדוע נקטה הברייתא ששבח הוא 'לבני אהרן' ומשום כך הוצרכה הגמרא להלן לדחוק שהשבח הוא רק בהולכת עצים, הלא כל בני ישראל היו בעזרה בערב פסח, והיה אפשר לומר שבח הוא לבני ישראל שבעזרה שהלכו עד ארכובותיהן בדם, ובבני ישראל אין חסרון של חציצה שהרי בהם לא נאמר שצריכים להלך דווקא על הרצפה, ולא תירץ.

ראיה מהליכת בני אהרן בדם שאתרוג שנעשה מנומר מרוב נענועים כשר

שם. כתב **החתם סופר** במסכת סוכה (לו. ד"ה והנה), שאתרוג שנולדו בו נימורים [כמין כתמים] מחמת משמוש היד בנטילתו ובנענועים כשר, שהואיל ונימורים אלו באו לאתרוג מחמת קיום המצוה, זהו הודו והדרו, ומקיים בו דין 'הדר'. והביא ראיה לכך מהמבואר בסוגייתנו ששבח הוא לבני אהרן שילכו עד ארכובותיהם בדם, הרי שכאשר נעשה הלכלוך מחמת המצוה הוא שבח, וא"כ אף לגבי אתרוג כיון שנעשה מנומר מחמת המצוה זהו הדרו.

קושיית הגמרא 'והא קא חייץ' היא דווקא על חכמים ולא על רבי יהודה

והא קא חייץ. כתב **הצל"ח** (ד"ה והא), שנראה מתוך סידור הדברים ששאלת הגמרא היא רק לשיטת חכמים ולא לדעת רבי יהודה, שלאחר שביארה הגמרא את סברת חכמים שהטעם שהיו פוקקים את העזרה הוא מפני ששבח הוא לבני אהרן שילכו עד ארכובותיהם בדם, הקשתה והלא הדם חוצץ.

וכתב שהביאור בזה הוא, שלדעת רבי יהודה שהטעם שהיו פוקקים את העזרה הוא בכדי שישאר דם למלא ממנו את הכוס, ודאי אפשר לומר שהיו הכהנים מהלכים על גבי אצטבא [כמו שתירצה הגמרא להלן]. אבל לחכמים שהטעם הוא משום ששבח הוא לבני אהרן שילכו בדם, סברה הגמרא שאין לתרץ שילכו על גבי אצטבא, שאם כן לא הלכו בדם ואין כאן שבח ומדוע

כה. ד"ה הטוחטו) שכתב, שדם התמצית התמעט מקבלה רק אם מקבלו לבדו, אבל אם מקבלו יחד עם דם הנפש כשר לקבלה ואף לזריקה, עיי"ש. ב. **ע"פ** הגמרא במסכת סוכה (מט.) ורש"י שם (ד"ה שיתין).

פקקו כלל, ועל זה תירצה הגמרא להלן שבשעת עשיית עבודות ההקרבה באמת היו הולכים על גבי אצטבא, והשבח שהלכו בדם היה בהולכת אברים לכבש כמבואר להלן.

המקור לכך שאסור שתהא חציצה בין רגלי הכהנים לרצפת העזרה

שם. הגמרא מקשה, כיצד היו הכהנים מהלכים בשעת העבודה בתוך הדם, הלא הדם חוצץ בין רגליהם לרצפת העזרה. ופירש רש"י (ד"ה והא), שהרי שנינו במסכת זבחים (טו:) שאם היה הכהן עומד על הכלי או על גבי רגל חבירו עבודתו פסולה, כיון שנאמר 'לעמוד לשרת'[ג] ואין זו עמידה'.

אמנם הרש"ש (גרסת"י שם) העיר, שבגמרא במסכת זבחים (מ.) מבואר שהמקור לכך שאסור שתהא חציצה בין רגלי הכהנים לרצפת העזרה הוא מכלי שרת, שהואיל וכלי שרת מקדשים והרצפה מקדשת, כשם שבכלי שרת צריך שלא יהא דבר חוצץ בין יד הכהן לבין הכלי שרת[ד], כמו כן לגבי רצפה צריך שלא יהא דבר חוצץ בין רגלי הכהן לבין הרצפה.

ואכן רש"י במסכת שבת (נג: ד"ה כהן) הביא כמקור לאיסור חציצה בין רגלי הכהנים לרצפת העזרה גם את הפסוק 'ושרת ככל אחיו הלוים העומדים שם' (דברים יח ז), וגם את הלימוד מכלי שרת המובא במסכת זבחים.

מדוע נחשב הדם כחציצה הלא שבח הוא להם ואינם מקפידים עליו

שם. הקשה השבות **יעקב** (שו"ת, ח"ו סי' סט), על מה שפסק **הרמ"א** (יו"ד סי' קנא סי"ז) שמי שאומנתו להיות שוחט או קצב וידיו תמיד מלוכלכות בדם אינו חוצץ לענין טבילה, מפני שרוב בני אומנות זו אין מקפידים, והלא בסוגייתנו מוכח שעל אף ששבח הוא לבני אהרן שיהלכו עד ארכובותיהם בדם, אף על פי כן מקשה הגמרא שהדם נחשב כחציצה, ומשמע שהדם חוצץ הגם שאינם מקפידים שהרי שבח הוא להם, ולא גרע מאותם שאומנתם בכך.

ותירץ הסדרי טהרה (שם ס"ק נג) שדברי הרמ"א נאמרו לענין טבילה, וכיון שטובל את כל גופו, נמצא שהדם שבידיו הוא מיעוט, ומיעוט שאינו מקפיד עליו אינו חוצץ כמבואר במסכת נדה (סו:), אולם הכהנים צריכים לעמוד על רצפת העזרה ומקום החיבור של גופם לרצפה הוא ברגליהם, ולכן נחשב הדם כחוצץ בכולו ולא רק במיעוטו. עוד תירץ, שבהליכת הכהנים בדם מלבד מה שהיתה חציצה בין רגליהם לרצפה מחמת הדם שנדבק ברגליהם, היתה גם חציצה מחמת הדם שהיה על רצפת העזרה לפי שהיו פוקקין אותה, ולכן אף אם נאמר שהדם הדבוק ברגליהם אינו חוצץ, מכל מקום, הדם שעל גבי רצפת העזרה ודאי חוצץ, ולכן הוקשה לגמרא כיצד היו מהלכים כן, הלא יש כאן חציצה[ה].

עוד הקשה השבות יעקב (שם), על דברי תשובת **הלכות קטנות** (ח"ו סי' כ) שפסק לגבי מוהל שנתייבש דם המילה על ידו שאינו חוצץ בנטילת ידים, ולמד דין זה מסוגייתנו שאמרו 'שבח הוא לבני אהרן שילכו עד ארכובותיהם בדם', וממילא כמו כן יש לומר שבח הוא למוהל שיהיו ידיו צבועות בדם מילה, וכיון שחביב בעיניו אינו מקפיד עליו ואינו חוצץ. ותמה השבות יעקב על דבריו, שהרי בסוגייתנו משמע שגם בבני אהרן אם הוא דם יבש חוצץ הוא, ורק בדם לח אומרים שאינו חוצץ[ו].

מדוע דבר לח אינו חוצץ

לח הוא ואינו חוצץ כדתניא הדם והדיו והחלב והדבש יבשים חוצצין לחין אין חוצצין. כתב **בספר היראים** (סי' כו), שהטעם שדם דיו דבש וחלב אינם חוצצים כשהם לחים, הוא משום שאינו מקפיד עליהם כשהם לחים, ולפי זה נמצא שדבר שמקפידים עליו גם כשהוא לח כגון טיט, חוצץ[ז]. וכתב שלכאורה יש להקשות על זה מסוגייתנו, שמבואר בגמרא ששבח הוא לבני אהרן שילכו עד ארכובותיהם בדם, ומקשה על זה שהרי זו חציצה, ומתוך שאלת הגמרא משמע שמדובר שהכהנים מקפידים על כך שאם לא כן אינו חוצץ, ואף על פי כן מתרצת שלח אינו חוצץ, ומשמע אם כן שהדין שלח אינו חוצץ אינו תלוי בקפידא, שאף באופן שמקפיד עליו אינו חוצץ. ודחה היראים שלעולם זה תלוי בקפידא, ומה שמבואר בסוגייתנו שהדם אינו חוצץ הוא מכיון ששבח הוא לבני אהרן וכו' לכך אינם מקפידים, ולכן דבר לח אינו חוצץ.

אמנם בתועפות ראם (על הילמ"ש שם, אות רט) הקשה לפי דברי היראים, מדוע אם כן יבש חוצץ הלא אינו מקפיד עליו. וביאר על פי מה שכתב בהגהות **יד שאול** (על שו"ע יו"ד סי' קנא על הש"ך סק"כ), שדבר יבש חוצץ מצד עצמו גם אם אינו מקפיד עליו מכיון שהיא מציאות בפני עצמה שחוצצת בין רגלו לקרקע, אבל דבר לח אינו תופס מקום מעצמו ואף שעומד עליו הרי הוא כעומד על הרצפה, ורק כיון שמקפיד חוצץ, ועל זה מועילה הסברא ששבח הוא לבני אהרן להלך בדם ואינם מקפידים בכך, ולפיכך אינו חוצץ בדם לחט.

דם לח שנסרך בבשר חוצץ

שם. כתב **הרמב"ם** (מקואות פ"ג ה"ג) 'ודם שנסרך [נמשך כמו חוט] בבשר אפילו לח חוצץ'. ופירש **הסמ"ג** (עשין רמח) שהטעם שאפילו לח חוצץ הוא משום שדרך בני אדם להקפיד בזה. אמנם תמה על זה מסוגייתנו שמבואר בגמרא שדם לח אינו חוצץ ברגלי הכהנים, ומוכח שגם בבשר אינו חוצץ. אמנם **הכסף משנה** (שם) פירש שדברי הרמב"ם נאמרו רק בנסרך בבשר ולא בכל דם שנגע בבשר, וביאר שמקור דינו הוא מהגמרא במסכת מנחות (כא.) שהקשתה מדין זה שדם לח אינו חוצץ על דברי רב גידל שאמר דם בין לח בין יבש חוצץ, ותירצה, שדברי רב גידל נאמרו בדם נסרך, כלומר שהדם נסרך בבשר', ומכאן למד הרמב"ם שדם הנסרך בבשר חוצץ.

חציצה בבגדי כהן גדול

שם. כתב **הברכי יוסף** (שו"ת סי' כז סק"ח), שיש מקשים מסוגייתנו על דברי המשנה **למלך** (עבודת יום הכיפורים פ"ג ה"ג), שכתב לענין מה שהוזכר כמה פעמים במשניות ובגמרא[ח] שהכהן גדול לאחר הטבילה 'עלה ונסתפג', שיש להסתפק אם מה שהיה הכהן גדול מסתפג זהו חיוב או שנקטו לשון זו משום שכן הדרך להתנגב לאחר הטבילה. וכתב שהואיל והרמב"ם (שם) גם כן כתב 'ועולה ומסתפג' אף שאין דרכו להביא אלא פסקי הלכה, משמע שיש בזה חיוב גמור. וביאר המשנה למלך את טעם החיוב להתנגב, שאם ישארו מים על גופו הם יחצצו בין בגדיו לבשרו ואסור שיהיה דבר חוצץ בין גופו לבגדים[יב]. ולכאורה קשה על דבריו, שהרי כאן מבואר שדבר לח אינו חוצץ. ותירץ, שאין כוונת המשנה למלך משום דין חציצה שבכל התורה, אלא ששם ישנו דין מיוחד שהבגדים יהיו לכתחילה על בשרו ממש, ואפילו אויר לא יכנס בין בגדיו לגופו כמבואר ברמב"ם (כלי המקדש פ"י ה"ז)[יג], ואף שבכל מקום אויר אינו חוצץ, ולכן גם מים מפסיקים לענין זה אף שבכל מקום דבר לח אינו חוצץ[יד].

אמנם בעמודי אור (שו"ת, סי' לז) הקשה מדברי הגמרא במסכת זבחים (כד.) שמשוה את דין חציצה ברצפה לדין חציצה בבגדי כהונה, שאמרה 'מה כלי שרת לא יהא דבר חוצץ בינו לבין כלי שרת, אף רצפה לא יהא דבר חוצץ בינו לבין

ג. **לכאורה** כוונת רש"י לפסוק הנאמר בחומש דברים (יח ה) 'כי בו בחר ה' אלהיך מכל שבטיך לעמוד לשרת בשם ה' הוא ובניו כל הימים'. אמנם בפירושו במסכת שבת (נג: ד"ה כהן) הביא גם את הפסוק שנאמר לאחר מכן (שם יח ז) 'ושרת בשם ה' אלהיו ככל אחיו הלוים העומדים שם לפני ה'', וכתב שלמדים מפסוק זה שצריך שתהא עמידתו כשאר אחיו דהיינו על הרצפה ולא על דבר אחר, ויתכן שכוונתו ללמוד כן משני הפסוקים יחדיו. ועיין בתוספתא (מנחות פ"ח ה"ח) שמבואר שם שחציצה פוסלת משום שאינו עומד 'ככל אחיו הלוים העומדים שם'. וראה עוד בטהרת הקודש (זבחים כד. גרסת"י ד"ה הוחיל) מה שכתב בביאור דברי רש"י. ד. **בעבודת** הפסח (ד"ה והא) הקשה, שלכאורה דברי רש"י טעונים ביאור. שהרי במשנה במסכת זבחים (טו:) מבואר שאסור שיהא דבר חוצץ בין רגלי הכהן לבין רצפת העזרה, וא"כ מה השייכות לפסוק 'לעמוד לשרת', הלא הוא עומד אלא שיש חציצה בינו לבין הרצפה. וביאר בשם רבי יחיאל מיכל פיינשטיין, שממה שנאמר 'לעמוד לשרת' למדים שיש דין לעמוד בשעת עבודה, ומאחר ויש דין לעמוד בשעת עבודה, צריכה העמידה להיות באופן שהרצפה תקדש כמבואר במסכת זבחים (כד.), וכך הוא דין העמידה. והואיל ויש חציצה בינו לבין הרצפה, נמצא שלא מתקיים בכך דין עמידה. ה. **ופירש** רש"י (שם ד"ה לח יהא) שלגבי קבלת הדם נאמר (ויקרא ד ג) 'ולקח הכהן' שצריך שתהא לקיחה בעצמו של כהן, דהיינו שלא יהא דבר חוצץ בין הכלי שרת לבין הכהן. ו. **וראה** בשבות יעקב (שם) שהזכיר סברא זו, אך כתב שאין לומר שנחשב כמו כולו, משום שאין זה כולו ממש, וכוונתו לפי מה שנתבאר בתירוץ הקודם שיסוד הדין של מיעוטו שאינו מקפיד הוא משום שבטל במיעוטו, ולפי זה מסתבר שאין דנים ברובו ומיעוטו ביחס למקום החציצה, אלא ביחס לכל גופו, וממילא אינו אלא מיעוט. אמנם הסדרי טהרה (שם) דחה סברא זו, וכתב שכיון שצריך לעמוד ברגליו על הרצפה בלי חציצה אם כן דנים על הרגל כדבר בפני עצמו, וכמו בנטילת ידים שצריך ליטול את ידיו דנים על הידים בלבד וכל שיש חציצה ברוב היד נחשב רובו ואין דנים על היד ביחס לכל הגוף, וכדבריו כתב גם המחצית השקל (שו"ת סי' רפא סק"ז). ז. **אמנם** המגן אברהם (סי' קפא סק"ז) כתב, שאדם שהיה טבח או מוכר שומן ויש דם או שומן על ידו, הגמרא במסכת זבחים (פח:) מסתפקת האם זה נחשב כחציצה, ועל כן לגבי נטילת ידים שהיא מדרבנן הולכים לקולא, ואין זה נחשב כחציצה, ואילו לענין טבילת נדה שהיא דאורייתא הולכים לחומרא. וראה עוד בבית שלמה (שו"ת, שו"ת סי' קו) ובשבט סופר (שו"ת, יו"ד סי' פו ד"ה ועוד כתב) שדנו בענין זה. ח. **והביא** שם שיש שפירשו שהטעם שלח אינו חוצץ הוא משום שהמים נכנסים בלח, ודחה פירושם. וראה שם **בתועפות ראם** (על הילמ"ש, סי' כו אות ט) שהביא שהנצי"ב בפירושו על השאילתות (שאילתא פ' אות ט) נקט כטעם זה. ט. **וראה** עוד בחזון איש (מקואות ליקוטים סי' ח) מה שכתב בענין זה. י. **כן** פירושו לדעת הרמב"ם, אולם רש"י במסכת מנחות (כא. ד"ה סרוך) פירש שנסרך הכוונה שמתחיל להתייבש ולהדבק קצת, ולפירושו משמע שאינו תלוי האם הוא נסרך בבשר או בכלי, אלא תלוי במציאות הדם אם כבר התחיל להתייבש. יא. **כגון** במסכת יומא (פ"ג מ"ד) ובהרבה משניות שם. יב. **וכתב** הברכי יוסף, שמטעם זה צריך להקפיד שינגב המקום של הנחת תפילין היטב, משום שתפילין הם כבגדי כהונה וצריך שיהיו על בשרו ממש, וכמו שכתבו התוספות במסכת ערכין (ג: ד"ה שלא). יג. **כתב** הכסף משנה (שם), שמקור דין זה הוא בגמרא במסכת זבחים (יט.) 'בעי רבא נכנסה לו רוח בבגדו מהו', ומכאן למד הרמב"ם שלכתחילה אסור שתיכנס רוח. ופירש הברכי יוסף שבזה גופא נסתפק רבא, האם זהו דין חציצה כבכל התורה, ואם כן ודאי שאויר ומים אינם חוצצים כשם שאינם חוצצים בכל מקום, או שמא זהו דין מיוחד שהבגדים יהיו נוגעים בבשרו. אלא שלפי זה קשה לדברי המשנה למלך, מדוע לא פשט רבא ממה ששנינו 'עלה ונסתפג', שמוכח שאינו בגדרי חציצה הרגילים, שהרי אף מים שבכל מקום אינם חוצצים כאן הם חוצצים. ולכן פירש הברכי יוסף, שרבא ידע שיש דין מיוחד שיהיו על בשרו, אלא שנסתפק שמא דווקא בהפסק של מים וכיוצא בהם שיש בהם ממש אז אינו נקרא 'על בשרו', אבל רוח שאין בה ממש וכן הדרך שהרוח נכנסת תחת הבגדים, שמא נחשב 'על בשרו', או שמא אין לחלק. יד. **ראה** בלשון המשנה למלך הנ"ל שהדברים מפורשים בדבריו, שבתחילה רצה לומר שצריך להתנגב משום חציצה, ולכן חוששים שידבק בגופו מהעפר שבמים,

אריה 19.06.2018

הרצפה', ופירשו שם התוספות (ד"ה הומיל-הסמי)[טו], שכוונת הגמרא 'מה כלי שרת לא יהא דבר חוצץ בינו לבין כלי שרת', היינו שלא יהא דבר חוצץ בין בשרו לבגדי כהונה, משום שכתוב בבגדי כהונה 'על בשרו'. ואם כן קשה מדוע לגבי רצפה פשוט לגמרא שדבר לח אינו חוצץ, ואילו לגבי בגדי כהונה מים ואויר חוצצים.

האם סוגייתנו היא דווקא כדעת הסובר 'אבנט מיגז גייז'

וכי תימא דמדלו להו למאנייהו והתניא מדו בד מדו כמדתו שלא יחסר ולא יותיר. כתבו התוספות במסכת זבחים (לה. ד"ה והמניח), שפירכא זו היא דווקא לדעת הסובר (סס יח:) 'אבנט מיגז גייז'. והיינו שנחלקו שם באופן שהבגדים היו ארוכים יותר ממדתו ואחזם על ידי האבנט שיהיו כמדתו, יש שמכשיר משום שמה שקיצרם על ידי האבנט נחשב כאילו גזר את הבגד והשווהו למדתו, ויש שפוסל וסובר שאחיזת האבנט לא מועילה לקצר את הבגדים. ולפי זה כתבו התוספות, שכמו כן אם היו כמדתו וקיצרם על ידי האבנט, שלסובר שנחשב כאילו גזרו לבגד וקיצרוהו, ממילא כאן יהיה פסול משום שנחשב שגזרם ואינם כמדתו, ולפי זה מיושבת קושיית הגמרא, שאין להעמיד שמרימים את בגדיהם מפני שאינו כמדתו וכן אין לקצר את הבגדים על ידי אבנטים, אולם לפוסל מפני שאין זה נחשב שהבגדים מתקצרים על ידי האבנט, אם כן באופן שקיצר על ידי האבנט את הבגדים ממדתו, אין זה פוסל את הבגדים, ואם כן אפשר לתרץ את קושיית הגמרא שמקצרים את בגדיהם על ידי האבנטים, ולפיכך צריך לומר שסוגייתנו הולכת כשיטת הסובר שאבנט מיגז גייז.

אולם השפת אמת (סס לה. ד"ה ומי תימא) כתב, שיתכן שכאן הכל מודים שאינו יכול לקצר את הבגדים על ידי האבנט, מאחר והוא חייב לקצר את הבגדים, שאם לא כן יטנפו הבגדים ויפסלו משום מטושטשים, וכיון שאינו יכול לעבוד באופן אחר הכל מודים שפסול אפילו על ידי האבנט, ודומה לסברת כל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו, שהיות ואינו ראוי להשתמש בהם בלי לקצרם על ידי האבנט, לכך אינו מועיל לקצר.

האם כוונת הפסוק ב'מדו בד' דווקא לכתונת או אף לשאר בגדי כהונה

שם. מבואר בגמרא, שמן הפסוק (ויקרא ו ג) 'ולבש הכהן מדו בד' למדים שצריך שיהיו בגדי הכהונה כמדתו, דהיינו שלא יהיו קצרים או ארוכים מכפי מדתו. ופירש רש"י (עה"מ סס) ש'מדו בד' היינו הכתונת, וכוונת הפסוק שהכתונת תהיה כמדת הכהן.

אמנם התרגום **אונקלוס** (סס) תרגם 'וילבש כהנא לבושין דבוץ'. וכתב הרמב"ן (עה"מ סס) שנראה מתרגומו ש'מדו' כולל את כל הבגדי כהונה, וכאילו נאמר 'ולבש הכהן בגדי בד', והיינו שאף בשאר בגדי כהונה נאמר שצריך שיהיו כמדת הכהן.

כמה הוא אורך הכתונת

שם. נחלקו **רש"י והרמב"ם** עד היכן היתה מגיעה הכתונת. **רש"י** (ד"ה כמדתו) כתב, שכוונת הגמרא שהכתונת צריכה להיות כמדת הכהן היינו שתהא שוה לארץ, כלומר למטה מן העקב. וכן פירש במסכת זבחים (יח. ד"ה מפולקין). **אולם הרמב"ם** (כלי המקדש פ"ח ה"י) כתב 'אורך הכתונת עד למעלה מן העקב'. וכתב **הכסף משנה** (סס), שהרמב"ם למד כן מהמבואר בגמרא (סס) שבגדי כהונה לא יהיו ארוכים ולא קצרים.

אמנם הקרית ספר (על הרמב"ם סס סוף פ"ח) כתב בדעת הרמב"ם, שמה שכתב שאורך הכתונת הוא עד למעלה מן העקב כוונתו שלאחר חגירת האבנט היה אורכה עד למעלה מן העקב, אבל קודם חגירת האבנט היה אורכה למטה מן העקב. שאם לא כן, כיצד מתקיים דין 'מדו בד' שצריכה הכתונת להיות שוה לארץ כמדת הכהן[טז].

האם הולכת האיברים מהכבש לראש המזבח נחשבת כהולכה או כהעלאה

והא מדבעי כהונה עבודה היא דתניא והקריב הכהן את הכל המזבחה זו הולכת איברים לכבש. מבואר בגמרא, שהולכת אברי הקרבן לכבש נחשבת כעבודה. **ובחדושי הגרי"ז** (סטנסיל, מנחות י. ד"ה ממר ליה) הסתפק, האם דווקא הולכת האברים ממקום הוצאתם עד הכבש נחשבת כעבודת ההולכה, אבל הולכתם על גבי הכבש עד מקום ההקטרה אינה נחשבת כהולכה אלא כהעלאה [הקטרה], או שמא אף הולכתם על גבי הכבש נחשבת כהולכה. וכתב שלכאורה רק זריקת האברים למערכה שהיא ההקטרה בפועל נחשבת כהקטרה, והולכתם על גבי הכבש היא בכלל עבודת ההולכה. אמנם הביא, **שהרמב"ם** (מעשה הקרבנות פ"ו ה"ד) כתב 'כשמנתח איברי העולה מוליכין את כל הנתחים לכבש ומולחין אותם שם, ואחר כך מעלין כל האיברים לראש המזבח', ומשמע מדבריו שרק הולכת האברים עד הכבש נחשבת עבודת הולכה, אבל הולכת האברים על הכבש עד המערכה היא בכלל העלאה ולא בכלל הולכה. וכתב, שהנפקא מינה בספק זה היא לדעת הסובר (זבחים יד:) שהולכה שלא ברגל אינה נחשבת כהולכה'ז, אם יוליך את האברים בכבש שלא ברגל לא קיים עבודה זו, אבל אם הולכת האברים ע"ג הכבש בכלל העלאה, בהעלאה כלל לא נאמר דין הולכה ברגל, ואף אם הוליכם שלא ברגל קיים עבודה זו.

והמקדש דוד (קדושין סי' ה סק"נ) גם דן בנידון זה, וכתב שמלשון הגמרא 'זו הולכת אברים לכבש' משמע שרק עד הכבש זו מצות הולכה, אבל הולכת האברים מהכבש למערכה אינה בכלל עבודת הולכת אברים, אלא שייכת לעבודת ההקטרה'ח. אמנם כתב, שמהגמרא במסכת עירובין (קד.) משמע שאף הולכת האברים על גבי הכבש היא בכלל עבודת הולכה. שמבואר בגמרא שם שהיו שופכים מלח על הכבש כדי שהכהנים לא יחליקו, ומקשה הגמרא, שהמלח חוצץ בין רגלי הכהנים לכבש. ומשיבה, שהולכת אברים לכבש אינה עבודה, ולכן אין חסרון של חציצה. ומפורש בדברי הגמרא שאף הולכת האברים על גבי הכבש היא בכלל עבודת הולכה ולא חלק מההקטרה, ולשון 'הולכת אברים לכבש' הוא לאו דווקא'ט.

מחלוקת ראשונים בביאור הקושיא 'אטו הוא גופיה הוה מקטר להו' ותירוץ הגמרא

נתנם במגיס להקטירם אטו הוא גופיה הוה מקטר להו אימא להקטירן על גבי המזבח. נחלקו הראשונים בביאור קושיית הגמרא על דברי המשנה 'נתנם במגיס להקטירם' ותירוצה. ונאמרו בזה כמה דרכים כדלהלן:

א. רש"י (ד"ה והקטירן, ד"ה להקטירן) גורס כגירסת הגמרא שלפנינו 'אטו הוא גופיה הוה מקטר להו, אימא להקטירן על גבי המזבח'. וביאר שקושיית הגמרא היא, שמלשון המשנה משמע שמפשיט העור היה גם מקטיר הקרבן, ומפשיט העור הרי היה הישראל בעל הבהמה, שהרי הכהנים לא היו מפשיטים קדשים קלים[כ], וזה לא יתכן, שהרי אסור לזר להקטיר אימורים[כא]. ומשיבה הגמרא, שכוונת התנא כשאמר 'נתנם במגיס להקטירם' היינו שלאחר שהיה הזר מפשיט את הקרבן היה מניח את אימוריו במגיס והכהן היה מקטירם. והביא, שיש שגרסו 'אטו במגס גופיה מקטר להו', כלומר שהוקשה לגמרא מה שייך לשון הקטרה בכלי שרת, וכי מעלים את האימורים בכלי שרת למזבח. אמנם רש"י דחה פירוש זה, לפי שמצינו לשון הקטרה בכלי שרת. ובמסכת יומא (סז: ד"ה ה"ג) ביאר רש"י יותר, שבגמרא במסכת סוטה (יד:) מבואר שהיו מעלים את המנחה למזבח כשהיא בכלי שרת, ועל כן הגירסא 'במגיס מקטיר להו' אינה קשה. ומשום כך גם את קושיית הגמרא במסכת יומא (סס) מבאר רש"י באופן זה, שבמשנה שם נאמר לגבי פר ושעיר המוקרבים ביום הכיפורים 'נתנן במגיס והקטירן על גבי המזבח' ומקשה הגמרא לפי גירסת רש"י 'והקטירן סלקא דעתך, אלא אימא להקטירן על גבי המזבח'. וביאר רש"י, שהוקשה לגמרא שמסדר המשנה משמע שמיד לאחר שהכהן גדול היה קורע את הפר והשעיר ומוציא את אימוריהם היה מקטירם, וזה לא יתכן, שהרי היה עליו לעשות עוד הרבה עבודות קודם שמקטירם. ומשיבה הגמרא, 'אלא אימא להקטירם' דהיינו שהיה מניח את אימוריהם במגיס כדי שלאחר שיסיים את העבודות יקטירם על גבי המזבח[כב].

ב. תוספות (ד"ה אטו, יומא סז: ד"ה אטו) כתבו, שאפשר לגרוס בגמרא כגירסת הספרים 'אטו במגס מקטיר להו', והיינו שהוקשה לגמרא מה שייך לשון הקטרה בכלי שרת. והביאו ראיה לכך, מהגמרא במסכת סוטה (טו.) שמקשה על לשון המשנה שם לגבי מנחה 'ומעלהו ומקטירו בכלי שרת', וכי בכלי שרת מקטירים אותה, ומשיבה שצריך לומר 'מעלהו בכלי שרת להקטירו'. כלומר, שמניחה בכלי שרת

ואחר כך הוסיף שאף אם לא נחשוש לזה, מכל מקום לא גרע מאויר שלכתחילה אסור שיפסיק אפילו אויר כמבואר ברמב"ם. **טו. אולם** רש"י שם פירש באופן אחר. **טז. והוסיף,** שאף שכתב הרמב"ם (סס ה"ד) שאם סלקן באבנט ועבד עבודתו פסולה, כלומר שאם הגביה את בגדי הכהונה ע"י אבנט וכדומה עבודתו פסולה, היינו דווקא באופן שסילקן יותר גבוה מלמעלה מן העקב, אבל עד למעלה מן העקב מותר לסלקן. **יז. הגמרא** במסכת זבחים (סס) מסתפקת האם הולכת הדם למזבח צריכה להיעשות דווקא ברגל, או אף אם מוליך את הדם שלא ברגל כגון שמקרב את ידו למזבח או באופן אחר, מקיים בכך את עבודת ההולכה. **יח. וראה** שם שהביא ראיה מדברי רש"י במסכת מנחות (י. ד"ה ומסני) כצד זה. **יט. וראה** בדבריו שם שהאריך בנידון זה. ועיין עוד בחזון איש (מנחות סי' כג סק"ג) מה שכתב בענין זה. **כ. והוסיף,** שאפילו הפשט וניתוח של עולה שיש בכך מצוה כמבואר במסכת זבחים (קנ:) יכול להיעשות על ידי זר כמבואר במסכת יומא (סו:). ומשמע מדברי רש"י שדווקא בעולה יש מצוה להפשיט את העור, אבל בקדשים קלים אין מצוה להפשיט. אמנם בעבודת הפסח (נרס"י ד"ה והקטירן) הביא, שהרמב"ם כתב גם בשאר קרבנות שצריך להפשיטם. וכתב המהר"י קורקוס (מעשה הקרבנות פ"ו ה"ח) שלמדים הפשט בשאר קרבנות מעולה. אך הרדב"ז (סס פ"ו ה"ג) כתב, שדווקא הפשט העולה הוא מן התורה, אבל בשאר קרבנות אם רצה להפשיט מפשיט, ואם אינו רוצה להפשיט לא מפשיט. אמנם כתב, שמסתבר שאף בשאר קרבנות צריך להפשיט את העור במקום שמוציא ממנו את האימורים, מהטעם המבואר במסכת שבת (קטו:) כדי שלא יטנפו האימורים בשיער העור. וכתב בעבודת הפסח, שמדברי רש"י נראה כמו שכתב הרדב"ז, שרק בעולה יש מצות הפשטה, ולא בשאר קרבנות. ולכן כתב שאין שייכות לכהנים בהפשטת עור הפסח. **כא. אולם** רבינו דוד (ד"ה והקט"י) כתב שאדרבה, מלשון המשנה משמע שהכהן מקטיר ולא המפשיט. שהרי זר אינו ראוי להקטיר ובהכרח שכוונת התנא בלשון 'נתנם במגיס להקטירם' שהמפשיט נותן את האימורים במגיס, והמקטיר דהיינו הכהן מקטירם. **כב. אולם** הבעל המאור (ד"ה נמגיס) הקשה על מה שכתב רש"י שהגירסא 'במגיס מקטיר להו' אינה נכונה כיון שלגבי

כדי להקטירה לאחר מכן. וכתבו התוספות, שמכיון שהגמרא כבר הקשתה כן לגבי מנחה ותירצה, שוב לא ראתה להקשות כן לגבי מנחות במסכת מנחות (כו.). אמנם עדיין הוקשה לגמרא לשון הקטרה בכלי שרת לגבי אימורים, ומשום כך הקשתה כאן לגבי אימורי הפסח מה שייך לשון הקטרה בכלי שרת, והשיבה שאכן אינו מקטיר את האימורים בכלי שרת, אלא מניחם שם כדי להקטירם. והוסיפו, שעל אף שהגמרא במסכת יומא (סו:) מקשה שוב קושיא זו לגבי אימורים, יש לומר שכאן מדובר בכבשים ואילו שם מדובר בפרים[כג].

ג. ביאור נוסף הביאו התוספות (שם) **בשם רבינו תם**, שלגבי מנחה אף שנאמר בכמה מקומות במסכת מנחות לשון הקטרה בכלי שרת, לא הוקשה לגמרא לשון זה. כיון שהגמרא סבורה שמאחר ומנחה מתקדשת בכלי שרת, מעלים אותה למזבח באותו כלי שנשארה בו לאחר שהתקדשה בו כדי להקטירה. אבל בסוגייתנו לגבי אימורי הפסח וכן במסכת יומא (סו:) לגבי פר כהן גדול הוקשה לגמרא על לשון התנא 'נתנם במגיס להקטירם', וכי חובה להניחם בכלי שרת לאחר ההפשטה[כד].

ד. עוד הביאו התוספות ביאור נוסף, שהוקשה לגמרא שמלשון המשנה משמע שמיד לאחר שהיו נותנים את אימורי הפסח במגיס היו מקטירים אותם, ומשום כך הוקשה לה, מדוע מיד היו מקטירים אותם, הרי קודם הקטרה צריך למלוח את האימורים[כה]. ומשיבה הגמרא, שכוונת התנא שלאחר הוצאת האימורים היו מולחים אותם, ואחר כך היו מניחים אותם במגיס כדי להקטירם לאחר מכן[כו]. וכן פירש **הבעל המאור** (ד"ה גמגיס), וכתב שלפירוש זה יש לגרוס בקושיית הגמרא 'כך היא מקטירו סלקא דעתך, והא בעי מליחה'.

ה. התוספות במסכת יומא (סו: ד"ה מטו) כתבו ביאור נוסף, שהוקשה לגמרא שמכך שנקט התנא בסדר עשיית הפסח שהיו מניחים את אימורי הפסח במגיס, משמע שהנחת אימורי הפסח במגיס היא חלק מסדר עשיית הפסח, וחובה לעשות כן. ומשום כך הקשתה הגמרא 'אטו במגס מקטיר להו' כלומר, וכי חובה להניח את אימורי הפסח במגיס. וכמו כן התנא במסכת יומא (שם) נקט בסדר עבודת כהן גדול ביום הכיפורים שהיה מניח את אימורי הפר במגיס, ולכן הוקשה אף שם לגמרא וכי חובה לעשות כן, בשלמא בשעת הפשטה וניתוח מניח את האימורים בכלי שרת כדי שלא יהיו מוטלים על הרצפה כנבילה, אבל בשעת הולכתם למזבח הלא יכול להוליכם בידיו. ומשיבה הגמרא, שבאמת אינו צריך להוליכם למזבח כשהם בתוך כלי שרת, אלא בשעה שמוציא את האימורים מניחם במגיס, ולאחר מכן מוליכם בידיו למזבח.

ו. **הראב"ד** (השגות שם ד"ה גמגיס)[כז] **ורבינו** דוד (ד"ה גרסת) כתבו, שבכל המקומות שהגמרא מקשה 'במגיס מקטיר להו', אין כוונת הגמרא להקשות שאסור להוליך את האימורים בכלי שרת כיון שזו חציצה בין יד הכהן לאימורים, שהרי מצינו במנחה שמוליכים אותה בכלי שרת, וא"כ אף בהולכת האימורים הגם שלא מצינו שהיו מוליכים אותם בכלי שרת, מכל מקום, כבוד הוא להוליכם כך[כח]. אלא קושיית הגמרא היא, שמלשון התנא 'נתנם במגיס להקטירם' משמע שלא היו מניחים את האימורים עצמם על האש, אלא היו מניחים את הכלי שבתוכו היו האימורים, וכמו שהיו מקטירים את הקטורת ביום הכיפורים כשהיא בתוך המחתה. והוקשה לגמרא וכי באופן זה היו מקטירים. ומשיבה, שכוונת התנא שלאחר שהוציא את האימורים היה מניחם במגיס כדי להקטירם בפני עצמם, או כדי להוליכם עד למזבח בכדי להקטירם בפני עצמם.

ז. **המאירי** (ד"ה הולכת) הביא ביאור נוסף, שכוונת הגמרא להקשות שהמגיס הוא אינו כלי שמיועד להקטרה, ומלשון התנא משמע שבאותו כלי היו מקטירים.

ומשיבה הגמרא, שאין כוונת התנא שלאחר שמוציא את אימורי הקרבן במגיס מקטירם במגיס זה, אלא כוונתה שלאחר שמוציא את האימורים נותנם במגיס כדי למולחם או כדי ליתנם לאחר מכן בכלי הראוי להקטרה.

הטעם שהיו נותנים את הפסח בעורו ומפשילים לאחוריהם

יצתה כת ראשונה וכו' תנא כל אחד ואחד נותן פסחו בעורו ומפשיל לאחוריו וכו'. כתב **האור שמח** (קרבן פסח פ"ו ה"ו), שהטעם שהיו נותנים את הפסח בעורו ומפשילים לאחוריהם הוא משום שבמשנה במסכת פרה (פ"ז מ"ה) מבואר, שהממלא מים לצורך עצמו ולצורך מי חטאת, צריך להניח את החבית של המי חטאת לפניו, ואת החבית של המים ששאב לצורך עצמו מאחריו, ואם עשה להיפך פסול, לפי שמי חטאת טעונים שימור. ואם מילא שתי חביות מים לצורך מי חטאת, נותן אחת לפניו ואחת לאחריו לפי שאי אפשר לקחתם באופן אחר. וביאר **הרמב"ם** (פיהמ"ש שם), שמכך שנאמר לגבי מי חטאת (במדבר יט ט) 'למשמרת למי נדה', למדים שדווקא בזמן שמי הנדה שמורים נחשבים כמי נדה. ולפיכך נותנם לפניו כדי שיהיו שמורים כנגד עיניו. אבל כאשר מילא שתי חביות אינו יכול ליתן שתיהם לפניו, ולכן יתן אחת לפניו ואחת לאחריו. וכתב האור שמח, שבגמרא לעיל (לה.) מבואר שאף קדשים טעונים שימור ונפסלים בהיסח הדעת, וא"כ קשה כיצד היו מפשילים את הפסח לאחוריהם, הלא הוא טעון שימור ונפסל בהיסח הדעת. וכתב, שהואיל ולדעת רבי יוחנן (לעיל שם) היסח הדעת הוא פסול טומאה [דהיינו שהואיל והסיח דעתו חוששים שמא נטמא], לכן היו נותנים את הפסח בעורו, כיון שעור שאינו מעובד לא מקבל טומאה כמבואר ברמב"ם (מעשה הקרבנות פ"י ה"ה), ורב עיליש בא לחדש שהואיל ועשו כדרך סוחרים ישמעאלים ומפשילים את הפסח לאחוריהם כדי לייפותו, משום כך הוצרכו ליתן את הפסח בעורו, כדי שלא יקבל טומאה[כט]. **אמנם** החזון יחזקאל (ד"ה תנא) הקשה, שבגמרא לעיל (לה.) מבואר שלדעת ריש לקיש היסח הדעת הוא פסול הגוף [דהיינו פסול מחמת עצמו, שהואיל והסיח דעתו ממנו, נפסל], ואף אם יבוא אליהו ויאמר שהדבר לא נטמא אין שומעים לו, וא"כ מה מועיל שנותנים את הפסח בעורו, הלא הפסול הוא היסח הדעת, וכיון שהפשיל את הפסח לאחריו הסיח דעתו ממנו, כמו שהמפשיל מי חטאת לאחריו מסיח דעתו מהם. **ועוד** תירץ, שכיון שהפסח מונח על כתיפו אינו נחשב כהיסח הדעת. עוד תירץ, שלדעת ריש לקיש שהיסח הדעת הוא פסול הגוף אין בפסח פסול של היסח הדעת, כיון שפסול זה נלמד מהפסוק הנאמר לגבי תרומה (במדבר יח ח) 'את משמרת תרומתי', ולא למדים קדשים קלים מתרומה כמבואר **בתוספות** להלן (פג: ד"ה שלא) כיון שאפשר לפרוך מה לתרומה שכן אסורה לזרים, תאמר בקדשים קלים שמותרים לזרים[ל].

מה רב עיליש בא לחדש כשאמר שהיו מפשילים את הפסח לאחוריהם כסוחרים ישמעאלים

אמר רב עיליש טייעות. הקשו **האחרונים**[לא], מה בא רב עיליש לחדש במה שאמר שהיו מפשיטים את הפסח לאחוריהם כסוחרים ישמעאלים. ונאמרו בזה כמה ביאורים, כדלהלן:

א. **בהגהות יעב"ץ** (ד"ה אמר) ביאר, שרב עיליש בא לחדש שכך נאה לעשות שמשום חיבוב מצוה צריך אדם להקל בכבוד עצמו מפני כבוד שמים, כמו שאמר דוד המלך כאשר פיזז וכרכר לפני ארון הברית 'ונקלותי עוד מזאת' (שמואל ב' ו כב)[לב].

מנחות מבואר בגמרא שהיו מעלים אותם בכלי שרת, ואין לדמות מנחה לאימורים ואברים, מפני שלגבי מנחה מבואר במסכת סוטה (טו.) שטעונה כלי, אבל הולכת האימורים והאברים לא היתה נעשית לעולם כשהם בתוך כלי, אלא הכהן היה מוליכם בידו למזבח [וראה בעבודת הפסח (נרס"י ד"ה והקטיר, נפ"ד ופ"ת) שכתב, שמבואר מדברי בעל המאור שיש חובה להוליך את המנחה בכלי שרת, וכן נראה מהפירוש השני שהביא המאירי (ד"ה הולכת), ולא כר"ת [שהביאו התוספות (ד"ה אטו) והובאו דבריו להלן] שכתב שרק אגב כך שמתקדשת בכלי שרת, אף מוליכים אותה בכלי שרת]. אולם הראב"ד (השגות שם ד"ה גמגיס) כתב, שאמנם אין לדמות מנחה לאימורים ואברים שהרי במסכת מנחות (כו.) מבואר שקומץ טעון קידוש כלי ומעלהו ומקטירו בכלי שרת, אבל על כל פנים לגבי הולכת אימורים ואברים לא מצינו מפורש אם צריך להוליכם בכלי או בידו, ולכן אין להקשות על פירוש רש"י שודאי לא היו מוליכים את האימורים והאברים בכלי, ואף יתכן שכבוד להוליכם כך ואין בזה משום חציצה בין האברים לידו של כהן. אמנם ביאר את קושיית הגמרא באופן אחר, הובאו דבריו בסמוך. **כג. וכתב** החכמת מנוח (נמוסי ד"ה והקטירם), שגם במסכת סוטה (יד:) גורס ר"ת 'ומעלן ומקטירן', וכיון שנאמר בלשון רבים, ודאי הכוונה לאברים ואימורים ולא למנחה, שאם היתה כוונת הגמרא למנחה היה לה לומר 'ומעלה ומקטירה'. ונמצא לפי דבריו, שבשום מקום הגמרא לא מקשה על מנחה וכי מעלים אותה למזבח בכלי שרת, ודווקא לגבי אברים ואימורים הוקשה לגמרא לשון התנא שמשמע שחובה להוליכם כך. **כד. ומבואר** מדברי ר"ת שאין חובה להעלות את המנחה דווקא בכלי שרת, אלא מאחר והתקדשה בכלי שרת ממילא היו מוליכים אותה כשהיא בתוך כלי שרת. אולם בסמוך הובאה דעת הבעל המאור (ד"ה גמגיס) שחובה להוליך את המנחה בכלי שרת. ועיין בספר הישר לר"ת (חידושים סי' שנט) שכתב, שאין לפרש את קושיית הגמרא כפירוש רש"י שמלשון המשנה משמע שהמפשיט את העור הוא המקטיר, והלא המפשיט הוא זר וההקטרה נעשית ע"י כהן. כיון שבמשנה במסכת יומא (סו:) מבואר שהכהן גדול היה מוציא את האימורים ונותנם במגיס, ועל כך מקשה הגמרא 'אטו במגס מקטר להו'. ומפורש שאין כוונת הגמרא להקשות וכי המפשיט הוא המקטיר, שהרי הכהן גדול היה מפשיט. אלא ודאי כוונתה להקשות וכי היה מקטיר את האימורים במגיס, הלא ביד היה מקטיר אותם. ומבואר שביאר את קושיית הגמרא באופן אחר ממה שהביאו התוספות בשמו. **כה. וכגירסא** זו גורס רש"י בקושיית הגמרא במסכת סוטה (טו. ד"ה ה"ג) לגבי מנחה. **כו. הראב"ד** (השגות שם, ד"ה גמגיס) הביא בתחילת דבריו ביאור זה. אולם רבינו דוד (ד"ה וכ"ש) הקשה על ביאור זה שאין המליחה הפסק בהקטרה, כלומר, שאף לאחר שמעלה את האימורים למזבח יכול למולחם שם, וא"כ לא קשה כלל לשון התנא 'נתנם במגיס להקטירם'. **כז. בפירושו** השני. **כח. ושלא** כדברי הבעל המאור (ד"ה גמגיס) שכתב שאין להוליך את האימורים בכלי אלא בידו של כהן, ומשמע מדבריו שהוא משום חציצה. ובפסקי הרי"ד (ד"ה נמנן) מפורש יותר כן שכתב, 'וכי במגס היה מקטירן, שהיה שופכן מן המגס למערכה, והרי צריך הכהן להקטיר האימורין בידיו שלא יהא דבר חוצץ בין ידי הכהן ובין האיברין והחלבים'. **כט. ועל** פי זה ביאר מדוע הרמב"ם השמיט בהלכות קרבן פסח שהיו נותנים את הפסח בעורו, כיון שלא הזכיר שהיו מפשילין את הפסח לאחוריהם, על כן לא כתב שהיו נותנים את הפסח בעורו, כיון שמן הסתם היו לוקחים אותו לפניהם, וכיון שאין פסול של היסח הדעת, לכן לא הוצרכו ליתנו בעורו. **ל. ובדבר** שמואל (ד"ה ורמ"ח) תירץ קושיא זו בשם חכם אחד, שהטעם שהיו מפשילים את הפסח לאחוריהם הוא משום כובדו, וכיון שהיו מוכרחים להפשילו לאחריהם, דומה הדבר לממלא שתי חביות של מי חטאת שאי אפשר לו ליתן שתיהן לפניו, ומוכרח ליתן אחת לפניו ואחת לאחריו. וכשם שבמי חטאת כשמוכרח לעשות כן אינם נפסלים בהיסח הדעת, כמו כן כאן שמוכרח לעשות כן מפני כובד הפסח, אינו נפסל בהיסח הדעת. **לא. הגהות** יעב"ץ, צל"ח וחדושי רבינו משה מאירמאן (ד"ה אמר) ועוד. **לב. וכעין** זה ביאר בחדושי רבינו משה מאימראן (ד"ה אמר), שהוקשה לרב עיליש מה הברייתא באה לחדש במה שאמרה שכל אחד היה נותן פסחו בעורו ומפשילו לאחוריו, וכמו שהקשתה הגמרא לעיל (מד:) מה בא התנא ששנה את משנתנו בא ללמדנו בכך שאמר שכל כהן היה מקבל את הבזך ונותנו לחבירו. ועוד הוקשה לו, מדוע צריכים להפשיל את הפסח דווקא לאחוריהם. ועל כן ביאר שהיו עושים כן כדרך סוחרים ישמעאלים, שעל אף שאין דרך אנשים חשובים לעשות כן, משום חביבות המצוה היו עושים כן להורות שהמצוה חביבה

ב. הצל"ח (ד"ה ממר) כתב, שבגמרא במסכת שבת (קטז:) נחלקו חכמים ורבי ישמעאל עד היכן היו מפשיטים את עור הקרבן פסח כאשר חל ערב הפסח בשבת, לדעת רבי ישמעאל היו מפשיטים אותו רק עד החזה כדי שיוכלו להוציא את אימוריו, אבל לא הפשיטו את כולו כיון שהפשטה היא אב מלאכה. ואילו חכמים סוברים שהיו מפשיטים את כולו. והגמרא שם (קיז.) מסיקה שאף לדעת חכמים לא היו מפשיטים את כל העור בבת אחת כיון שהוא איסור תורה, אלא היו מפשיטים אותו חתיכות חתיכות, שאז אין זה אלא איסור שבות. והקשו **התוספות** (שם ד"ה דשקיל) שבסוגייתנו מבואר שעם חשיכה כל אחד היה נוטל פסחו בעורו, ומשמע שהיה העור שלם ומשמע שדין זה נאמר אף כשחל ערב הפסח בשבת, שהרי נאמר על משנתנו שמדברת על ערב פסח שחל בשבת. ותירצו בשלשה אופנים, א. יתכן ובאמת דין זה לא נאמר בערב פסח שחל בשבת. ב. כוונת תנא זה שהיו נותנים את הפסח בעור שהופשט עד החזה, שעור זה היה מופשט כולו כאחד. ג. באמת לדעת חכמים מותר להפשיט את העור כולו, אלא שהשיבו לרבי ישמעאל, שאף לדבריו שאסור להפשיט אלא עד החזה, מכל מקום, יש לו להודות שמותר להפשיט את כל העור חתיכות חתיכות, שבכך אין אלא איסור שבות.

וכתב הצל"ח, שרב עיליש סובר שחכמים מתירים להפשיט את כל העור בבת אחת, ולא רק מעט מעט, וכתירוץ השלישי של התוספות שם. ולכן אמר 'טייעות' דהיינו שהיו מפשיטים את הפסח כדרך סוחרים ישמעאלים, והלא ודאי שאין דרך הסוחרים להפשיט את העור מעט מעט, אלא מפשיטים את כולו כאחד, ונמצא שרב עיליש בא להשמיענו שלהלכה מותר להפשיט את כל העור כאחד[לג].

ג. הראש יוסף (בן יעקב, שבת קטז: ד"ה ת"ר) כתב, שבמשנה לעיל (סד:) מבואר שכשחל ערב הפסח בשבת, לאחר שחיטת הפסח לא היו מוליכים אותו לבתיהם, אלא רק עם חשיכה. ולכאורה קשה מדוע לא היו מוליכים את הפסח לבתיהם[לד]. וצריך לומר שזה מה שבא התנא ליישב בדבריו שכל אחד ואחד היה נותן פסחו בעורו ומפשילו לאחוריו, וביאר רב עיליש שדרך סוחרים ישמעאלים לטלטל כך, ולכן אסור בשבת לעשות כן משום עובדין דחוללה[לה].

ד. היריעות שלמה (מונח נסידור בית יעקב, הגדה של פסח נפיסקא קדש ורחץ) כתב, שלכאורה יש לתמוה מדוע קבעו חכמים בגמרא ברייתא זו כיצד היו מוליכים את הפסח, וכמו כן מה בא רב עיליש לחדש בדבריו. וביאר, שבטעם מה שנגזר על ישראל להשתעבד במצרים נאמרו כמה טעמים, ואחד מהטעמים הוא משום שהאחים מכרו את יוסף לישמעאלים, ומחמת אותו עון נגזר על ישראל להשתעבד במצרים. ולכאורה קשה, שבכל ענייני הפסח נעשה רמז על הגאולה ועל השיעבוד, שהמרור מורה על השיעבוד והפסח והמצה על הגאולה, אמנם מדוע לא נעשה רמז לטעם שמחמתו השתעבדו ישראל. וצריך לומר שלכך קבעו חכמים ברייתא זו בגמרא, והוקשה לרב עיליש מדוע חכמים קבעו ברייתא זו, ולכן ביאר שכוונת הברייתא שהיו נושאים את הפסח כסוחרים ישמעאלים, לפי שעשו חכמים רמז בלקיחת הפסח מבית המקדש לבתיהם שיעשו כעין מה שעשו במכירת יוסף, שהרי במכירת יוסף נאמר (בראשית לז כה, כח) 'וישאו עיניהם ויראו והנה ארחת ישמעאלים' וגו', 'ויעברו אנשים מדינים סוחרים וימשכו ויעלו את יוסף מן הבור וימכרו את יוסף לישמעאלים' וגו'. ולכן תיקנו חכמים שיפשילו את הפסח לאחוריהם כדי לרמוז על החטא שגרם לשיעבוד מצרים.

פרק ששי - אלו דברים

מדוע פירש רש"י שרק משום 'ביום צוותו' לא מקריבים פסח בלילה

שחיטתו וזריקת דמו. רש"י (ד"ה שחיטתו) כתב, ששחיטת וזריקת דם הפסח דוחים את השבת, כיון שאי אפשר לעשותם בלילה, משום שנאמר (ויקרא ז לו) 'ביום צוותו להקריב את קרבניהם', ומשם נלמד שכל הקרבנות קרבים ביום ולא בלילה. והקשה הרש"ש (בראשית שם), מדוע רש"י הוצרך לטעם זה, הרי בקרבן פסח עצמו נאמר (שמות יב ו) שצריך להקריבו בארבעה עשר בין הערבים, ומטעם זה יש לפוסלו כשהקריבו בלילה. ותירץ, שכיון שבפסח נאמר גם (דברים טז ו) 'שם תזבח וגו' בערב כבא השמש', יתכן לומר שבנוסף לזמן בין הערבים ישנה אפשרות שההקרבה תהיה גם אחרי בא השמש, דהיינו בלילה. ויש **מהאחרונים**[לו] שכתבו, שיתכן שכוונת הרש"ש לומר, שאם לא היה כתוב 'ביום צוותו' היינו מפרשים שמה שכתוב 'בארבעה עשר בין הערבים' מלמד שדווקא בבין הערבים אפשר להקריב, ומה שנאמר 'שם תזבח בערב כבא השמש' פירושו בלילה דווקא, אלא ש'בין הערבים' נאמר כשחל ערב פסח בחול, ו'בערב' נאמר באופן שחל ערב פסח בשבת, ולכן הוצרך רש"י לפסוק 'ביום צוותו להקריב את קרבניהם' המלמד שאי אפשר כלל להקריב בלילה, ובכלל זה הפסח, שאינו נשחט ונזרק אלא דווקא ביום. ולפי זה לא ניתן לפרש את הפסוק 'בערב כבא השמש' על הקרבה בלילה, ואי אפשר לקיים מצות הפסח בלי להקריב מבעוד יום ב'ארבעה עשר' דווקא, ומוכרח שעבודות ההקרבה הצריכות להיות ביום דוחות את השבת, ו'כבא השמש' מתפרש שאכילת הפסח תהיה בלילה כמבואר במסכת ברכות (ט.).

והאחרונים[לז] תירצו לפי מה שכתב **הרמב"ן** (שמות שם), שבפסוק 'ושחטו אותו וגו' בין הערבים' גילתה לנו התורה גם על שאר הפסוקים שנאמרו על עשיית הפסח בארבעה עשר (ויקרא כג ה, במדבר ט ג), שכוונתה בכולם שדווקא תחילת עשיית הפסח שהיא שחיטת הקרבן צריכה להיות בין הערבים, ומה שנאמר (דברים שם) 'שם תזבח וגו' בערב כבא השמש' הוא על גמר עשיית הפסח שיכול להיעשות גם בלילה. וממילא על פי דבריו היה אפשר לומר שגם זריקת הדם יכולה להיעשות בלילה, ולכן פירש רש"י שכיון שגם שאר קרבנות צריך להקריב ביום, בהכרח שמה שנאמר 'שם תזבח וגו' בערב כבא השמש' לא נאמר על הזריקה[לח] אלא על ההקטרה[לט]. ויש מהאחרונים[מ] שהקשה עוד, מדוע הוצרך רש"י לטעמו, הרי זמן שחיטת הפסח הוא בי"ד בניסן, ולכן אי אפשר להקריבו בלילה אפילו אם לילה הוא זמן הקרבה, משום שהלילה הוא כבר ליל ט"ו. ותירץ, שבקדשים הלילה הולך אחרי היום, וגם ליל ט"ו דינו כי"ד, ולכן רק משום שקרבנות קרבים ביום אינו יכול להקריב את הפסח בלילה. ו**יש**[מא] שהוסיף על תירוץ זה, שבזה מיושב מה שכתב **המרדכי** (פסחים פ"ק רמז תקמג) שמצה נאפית בזמן שחיטת הפסח כיון שהוקשה לפסח, ואם חל ערב פסח להיות בשבת היא נאפית במוצאי שבת ולא בערב שבת, משום שהוקשה לפסח. וקשה, שאם הוקשה לפסח איך נאפית במוצאי שבת, הרי הפסח קרב בשבת ולא במוצאי שבת. אמנם לפי מה שנתבאר מיושב, שמצד דיני קרבן פסח היה יכול להקריב גם בלילה, כיון שהלילה הולך אחר היום ודינו כי"ד, ומה שלא קרב בלילה הוא משום דיני קרבנות שלא קרבים בלילה משום 'ביום צוותו' כמו שכתב רש"י, ולכן אע"פ שהמצה הוקשה לפסח יכולה להיאפות בלילה, משום שהוקשה רק לדיני קרבן פסח, ומצד דיני פסח הוא יכול להקריב בלילה. ורק בערב שבת היא לא נאפית, משום שהוקשה לפסח והוא מדיני פסח שלא יכול להיעשות בי"ג. וכן לא נאפית בי"ד קודם חצות [בחול], משום שמדיני פסח שיהיה נעשה בין הערבים[מב].

ויש שהקשה[מג] על עיקר התירוץ, שהרי אע"פ שבקדשים הלילה הולך אחר היום, זהו רק לענין שהלילה נחשב יום אחד עם היום הקודם, אבל לא לענין שהם אותו התאריך, ואכן חלק מיום זה הוא י"ד וחלק הוא ט"ו, וא"כ שוב קשה מדוע הוצרך רש"י לטעמו, הרי בלילה אי אפשר להקריב פסח משום שהוא כבר ט"ו.

עליהם אף אם מתבזים מחמתה, כמו שאמרו בגמרא לעיל 'שבח הוא לבני אהרן שילכו עד ארכובותיהם בדם'. וכעין זה ביאר גם בהעמק דבר (במדבר ז ג), עיי"ש. **לג. וכתב** הצל"ח, שעל פי זה מובן פסק הרמב"ם (קרבן פסח פ"ק ה"ד) שכתב שהיו מפשיטים את כל עור הפסח, ובודאי כוונתו לפסוק כן גם כשחל ערב הפסח בשבת, שהרי לא חילק בין שבת לחול. ועוד, שהרי שינה את לשון המשנה, שהתנא נקט 'כמעשהו בחול כן מעשהו בשבת' קודם שהזכיר דין הפשטה, ואילו הרמב"ם הזכיר קודם דין הפשטה ולאחר מכן כתב (שם הט"ז) 'כמעשהו בחול כן מעשהו בשבת'. ולכאורה קשה מנין לרמב"ם להקל באיסור הפשטה שהוא איסור תורה. ועל פי ביאור זה יש לומר, שהרמב"ם פסק כן לפי שרב עיליש הכריע שלדעת חכמים היו מפשיטים את כל העור כאחד. ואכן הרמב"ן והרשב"א במסכת שבת (קנג: ד"ה מתקן) הוכיחו מהגמרא שם שלמסקנא לדעת חכמים מותר להפשיט את כל העור כדרכו, עיי"ש. **לד. כפי** הנראה מדבריו ירושלים היתה מעורבת, ולכן לכאורה היו יכולים לטלטל את הפסח. אולם עיין לעיל (סד:) [בענין 'הטעם שאסור לטלטל את הפסח אל מחוץ למקדש'] מה שנתבאר שם בענין זה. **לה. וראה** שם שתלה נידון זה במחלוקת רבי ישמעאל וחכמים עד היכן היו מפשיטים את עור הפסח, וביאר לפי זה את הסוגיא שם, עיי"ש. וראה עוד בקהלת יעקב (גרוסקין, לעיל סד. ד"ה כמעשהו) שדן בענין זה. **לו. אור** החמה (נרסי"ו שם). **לז. דבר** שמואל (נרסי"ו שם) בשם ספר מזבח אבנים, שיעורי רבי דוד (שות ס), **הערות** (ד"ה ושחיטתו). **לח. כן** כתב בהערות (שם), והוסיף שמ'יום צוותו' נלמד שזריקה היא בכלל תחילת העשיה, וגם על זה נאמר שצריך לעשותה בין הערבים. אמנם ראה בשאגת אריה (סי' יז ד"ה ועתה, הרפשטון) שהאריך בדברי הרמב"ן לבאר, שלדבריו גם אחרי שנאמר 'ביום צוותו' לא נאמר הזמן של בין הערבים על הזריקה, והנפקא מינה היא לפי שיטת הרמב"ן (שם) שסובר ש'בין הערבים' מסתיים בתחילת השקיעה עוד לפני סוף היום [שלא כמו שכתב הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ד ה"ח) שהזמן של 'בין הערבים' הוא 'עד סוף היום'], שלפי השאגת אריה יכול לזרוק אחרי השקיעה לפני צאת הכוכבים. וראה בהערות (שם) שהקשה על הרמב"ן, מדוע הקטרת חלביו דוחה שבת מהטעם שחביבה מצוה בשעתה כמבואר להלן (סח:), הרי אדרבה מצותה בלילה כמו שנאמר 'בערב כבוא השמש'. ויתכן לומר ש'כבוא השמש' לא מתפרש שצריך לעשותו דווקא כבוא השמש, אלא הוא מתפרש שיכול לעשותו גם כבוא השמש, אבל חביבה מצוה בשעתה להקטיר מיד אחרי השחיטה והזריקה. **לט. ובשיעורי** רבי דוד (שם) העיר, שלפי זה רש"י היה צריך את טעמו רק על זריקה ולא על שחיטה, ואילו מלשונו נראה שגם על שחיטה היה צריך את טעמו. **מ. הגאון** רבי מנחם זמבא [הו"ד בחידושי רבי שמואל (פ' יד סק"ה)]. **מא. חידושי** רבי שמואל (שם). **מב. וראה** שם שהוסיף, שמה שנאפית בלילה אף שמדיני פסח שיהיה נאפה בין הערבים, הוא משום שהרמב"ן כתב שרק השחיטה צריכה להיות בין הערבים, ומצה הוקשה לקיום חובת הפסח שהוא בזריקה ולא בשחיטה. ודבריו הם כשאגת אריה הנ"ל, שגם אחרי שכתוב 'ביום צוותו', מכל מקום הדין של בין הערבים לא נאמר על הזריקה ולא כמו שכתב בהערות הנ"ל. אבל קשה, שא"כ מדוע אי אפשר לאפות את המצה קודם חצות [בחול], הרי מה שפסח אינו נשחט קודם חצות הוא משום שצריך לשחוט בין הערבים, ודין זה הוא רק בשחיטה ולא בזריקה. **מג. חידושי** רבי שמואל (שם).

האם יש איסור ב'זריקת דמו'

וזריקת דמו. תוספות (ד"ה שלו) כתבו, שמה שהתנא הזכיר ש'זריקת דמו' נעשה בשבת אגב שהזכיר 'שחיטתו'. **והמהר"ם** (נמוק' שם)[מד] ביאר דבריהם, שבזריקה אין מלאכה כלל, ואין בזה חידוש שנעשה בשבת, ולכן כתבו תוספות שהתנא נקט זריקת דמו אגב שחיטתו[מה]. וכן פירש **בתוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה זריקת). אמנם בהמשך דבריו כתב, שנראה שגם בזריקה יש איסור משום שמתקן את האימורים להקטרה ואת הבשר לאכילה. והוסיף שכן משמע בביצה (כ:), שרבא סובר שאם עבר ושחט נדרים ונדבות ביו"ט והבשר נטמא, אסור לזרוק הדם בשביל להתיר את האימורים להקטרה. וכן כתב **בפירוש הרא"ש** (זבח' כמ: ד"ה ומס), שבמשנתנו מבואר שיש איסור דרבנן בזריקת הדם, משום שמתקן את האימורים להקטרה ואת הבשר לאכילה[מו].

והמרומי שדה (ד"ה נמצנה) כתב, שיתכן שטעם האיסור בזריקה הוא, כי יש בה טלטול מוקצה כמו שכתבו תוספות במסכת סוכה (מב. ד"ה טלטול) שלולב הוא מוקצה אע"פ שראוי למצותו, משום שמצד עצמו אינו ראוי לכלום. **והתפארת ישראל** (מוס' פ) כתב, שיש בזריקה איסור של צובע משום שצובע את המזבח[מז], וכמבואר בשבת (עה.) שיש מי שסובר ששוחט אסור משום צובע, כי צובע בזה את בית השחיטה. וכן כתב **השואל ומשיב** (רביעאה ת"ב ס' נ) והוסיף, שאע"פ שלא מתכוון לצבוע את המזבח מכל מקום הוא פסיק רישא, אלא כיון שהיא מלאכה שאין צריך לגופה, שהרי אינו צריך שהמזבח יצבע, על כן איסורו רק משום שבות דרבנן. ולפי זה כתב, שגם תוספות סוברים שיש בזה איסור צביעה, אלא שתוספות סוברים שהמשנה לא היתה צריכה לחדש ששבות נדחה כיון שאין שבות במקדש, ולכן כתבו תוספות שהמשנה כתבה זאת רק אגב מה שכתבה 'שחיטתו'[מח]. ומה שהיתה המשנה צריכה להזכיר ש'מיחוי קרביו' דוחה שבת הגם שהוא רק שבות, הוא משום שב'מיחוי קרביו' לא נאמר הכלל ש'אין שבות במקדש', שהרי הטעם שאין שבות במקדש הוא משום שכהנים זריזים הם, ואילו ב'מיחוי קרביו' שכשר בזר ויכול להיעשות מחוץ לעזרה לא שייך טעם זה, ועל כן הוצרכה המשנה להזכיר ולחדש שלצורך הפסח אכן נדחה השבות שישנו ב'מיחוי קרביו'.

ויש מהאחרונים שביארו[מט], שאפשר לפרש שאין כוונת התוספות לומר שאין חידוש בזריקה, אלא שהגם שהוא שבות [וכמו שמשמע בביצה (שם)], ויש בהיתר של זריקת דם הפסח חידוש, הרי כבר ידוע חידוש זה ממילא מתוך שכבר הוזכר 'שחיטתו' שדוחה שבת, שהרי אם לא יוכל אחר כך לזרוק דמו אין לשחטו, כיון ששחיטה בלי זריקה לא מועיל כלום[נ]. ולכן ביארו התוספות שלא הוצרכה המשנה להזכיר במפורש 'וזריקת דמו', אלא שהזכירתו אגב 'שחיטתו'.

מהו האיסור במיחוי קרביו ומדוע מותר להמחות בשבת את הפסח

ומיחוי קרביו. להלן (סח.) נחלקו האמוראים בפירושו, לדעת רב הונא פירושו שמנקבם בסכין ומוציא את הפרש כדי שלא יסריחו, ולדעת חייא בר רב פירושו שדוחקם בסכין ומוציא את הליחה שדבוקה בהם. **והמהרש"א** (להלן סט. נמוק' ד"ה שם) כתב, שלפי השיטה של רב הונא שהמיחוי הוא בפרש, הרי זה רק שבות אלא שנדחה לצורך הקרבן, אבל לפי השיטה של חייא בר רב שהמיחוי הוא בליחה, הרי זה איסור תורה שנדחה לצורך הקרבן. **והתפארת ישראל** (מוס' ג) הוסיף, שלפי השיטה של רב הונא הוא שבות, משום שמיחוי הפרש דומה לדש פסולת מאוכל. **והאחרונים** הוסיפו לבאר, שהמהרש"א סובר שלפי השיטה של רב הונא הוא רק שבות, משום שהפרש לא דבוק לקרבים ולכן אין בזה איסור תורה של דש, כיון שהם כשני דברים שמונחים זה אצל זה שאין בזה איסור דישה מן התורה, אבל לפי השיטה של חייא בר רב הוא איסור תורה של דש כיון שהליחה דבוקה בהם. אמנם **בפירוש הריב"ן** (ד"ה ומיחוי) כתב, שמיחוי אסור מדרבנן משום שנראה כממחק. [והוסיף, שאם היה אסור מהתורה היה אסור לעשות זאת בשבת, כיון שהמיחוי הוא רק צורך הדיוט כדי שלא יסריח מבעוד יום הקרבים הנאכלים בלילה[נא]].

ומה שדוחה שבת כתב רש"י (ד"ה מיחוי) שהוא כדי שלא יסריחו. ורש"י להלן (סט. ד"ה שלמחר) ביאר מה שהובא בגמרא שם שמכשירי מצוה שלאחר שחיטה דוחים שבת, שהכוונה למיחוי קרביו[נב]. ומבואר בדברי רש"י שמיחוי נחשב מכשירי מצוה ולכן דוחה שבת. **ובירושלמי** (פ"ו ה"ח) מבואר שמיחוי קרביו דוחה שבת משום שנאמר (משלי טז ד) 'כל פועל ה' למענהו', ולכן צריך למחות את הקרבים כדי שלא יהיה נראה שנוטל אימורים מתוך זבח מנוולים[נג]. ומבואר בדברי הירושלמי שהוא חיוב להמחות קרבים [וגם בכל הקרבנות הדין כן], והוא דוחה שבת, ולכן כתב רש"י שהוא נקרא מכשירי מצוה, משום שאע"פ שלא מעכב בקרבן, אבל יש בזה מצוה והוא דוחה שבת[נד].

האם הפשטו דוחה שבת

והקטרת חלביו. תוספות (ד"ה שלו) הקשו, מדוע לא כתבה המשנה שהפשטו דוחה שבת כמבואר לעיל (סג.). **ותירצו בשם ר"י**, שנכלל בהקטר חלביו, שהרי בשבת (קטז:) מבואר שלפי רבי ישמעאל מפשיט רק עד החזה כדי שיוכלו להוציא את האימורים להקטרה, וא"כ הפשטו נכלל בהקטר חלביו, שכן אם מקטיר בהכרח שמפשיט עד החזה, שאם לא כן לא היה יכול להקטיר. והוסיפו עוד, שגם לפי רבנן שחולקים שם וסוברים שיכול להפשיט הכל, הרי מבואר להלן (קיז.) שגם הם מודים שאחרי שמפשיט עד החזה לא יכול להפשיט כדרכו אלא מפשיט רק חתיכות קטנות. **ורש"י** (שם ד"ה דקיל) ביאר[נה] שמה שמפשיטו בחתיכות דקות הוא רק איסור שבות מדרבנן. והקשו עליו התוספות (שם ד"ה דקיל), שאם כן יש חידוש בהתירו, והיה למשנתנו להזכיר שהפסח דוחה איסור שבות זה, וכמו שהזכירה את שאר איסורי השבות שדוחים שבת. ועל כן חילקו התספות ותירצו בשם ר"י, שבהפשטת חתיכות קטנות אין אפילו איסור דרבנן משום שאין בהם חשיבות של עור, ואין במעשה זה דחיה לשבת. אמנם בהמשך כתבו התוספות עוד לבאר בשם ר"י, שיתכן שלפי רבנן מותר להפשיט הכל כדרכו[נה]. ומה שמשנתנו לא אמרה שגם הפשט דוחה שבת, הוא משום שהמשנה לא כתבה דין שיש בו מחלוקת תנאים, והרי בהפשט נחלק רבי ישמעאל ואסר. ומה שהמשנה כתבה שהרכבתו וכו' לא דוחין שבת אע"פ שרבי אליעזר חולק ומתיר, זהו משום שרבי אליעזר שמותי הוא ונחשב כמו שאין חולק בדברי[נו], וגם משום שממה שהרכבתו לא דוחה שבת נלמד שהזאתו לטהר את הטמא לא דוחה שבת כמבואר במשנה להלן.

והרמב"ם (קרבן פסח פ"ו הי"ד) כתב שמפשיטין את כל הפסח. **ומהר"י קורקוס** (שם ד"ה וכתב רביעו ומפשיטין) דייק, שכיון שהרמב"ם לא כתב שבשבת הדין שונה נראה שפוסק כרבנן, וגם סובר כמו שצידדו תוספות שלרבנן מותר להפשיט כדרכו הכל, שאם לא כן היה לו להרמב"ם לכתוב שבשבת מפשיט אחרי החזה רק חתיכות קטנות. וכן דייקו בדבריו **התוספות יום טוב** (פ"ו מ"ח ד"ה דוחים) **והלחם משנה** (שם)[נז]. אבל **בחידושי מהרי"ח** (על המצוות שם) כתב, שכיון שהרמב"ם לא כתב שהפשטו דוחה שבת כמו שכתב ששחיטה דוחה שבת, מוכח שסובר כשיטת תוספות כאן שהפשטו לא דוחה שבת, ורק עד החזה מפשיט כדרכו, וזה נכלל בהקטר חלביו. אבל אחרי החזה אינו רשאי להפשיט כדרכו, אלא מפשיט רק

מד. וכן פירש התוספות יום טוב (פ"ו מ"ח). **מה. בדברי** המהר"ם והתוספות יום טוב מבואר שאין בזריקה אפילו איסור דרבנן, משום שסברו שאם היה בזה איסור דרבנן היה התנא צריך לחדש שמותר לזרוק בשבת, וכמו שכתבו תוספות במסכת שבת (קז. ד"ה דקיל). וכן מבואר מהתוספות הרשב"א משאנץ שיובא להלן, שהביא את דברי התוספות ואחר כך כתב, שנראה שיש בזריקה איסור דרבנן, ומוכח שלפי תוספות אין בזה אפילו איסור דרבנן. **מו. וראה** בתוספות בנזיר (שם ד"ה ונפשיה) שכתבו ג"כ שזריקה אסורה מדרבנן משום מתקן. **מז. וראה** שם שמבואר בדבריו שהתרת שבות כשלעצמו במקדש אינו חידוש כיון שאין שבות במקדש, אלא שהחידוש בזריקה הוא, שאף על גב שאילו יכוון לצבוע המזבח יתחייב משום צובע כמו שמשמע בשבת (עה:), אעפ"כ דוחה שבת. וכתב עוד ש'מיחוי קרביו', הגם שהוא שבות בלבד, חידושו הוא שאף על גב שהוא צורך הדיוט, וגם חשש רחוק הוא שבשעות מועטות שעד הלילה יסריחו, בכל זאת דוחה שבת. והוסיף, שאכן 'הפשט' לא הוזכר שדוחה שבת, כיון שאין צריך לעורו והרי זה 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' שהוא שבות בעלמא, ולא נוסף בו חידוש, ופשוט שדוחה שבת לצורך הפסח. ויש להעיר על דבריו מתוספות בשבת הנ"ל, שכתבו שהמשנה צריכה לחדש שגם שבות נדחה. וראה במה שיובא להלן מהשואל ומשיב. **מח. דבריו** הם כדברי התפארת ישראל הנ"ל שהמשנה לא היתה צריכה לחדש ששבות נדחה במקדש, אמנם כבר נכתב לעיל שבתוספות במסכת שבת הנ"ל מבואר לא כן. **מט. ספר** הערות (ד"ה חזקיה). **נ. אבל** בהקטרתו יש חידוש, כיון שהקטרה לא מעכבת, והיה אפשר לומר שישחוט ויזרוק ולא יקטיר, והקרבן יהיה כשר גם בלי הקטרה. **נא. ומהריב"ן** משמע שגם לפי חייא בר רב הוא רק איסור דרבנן, משום שאם לא כן לא היה דוחה שבת כיון שהוא צורך הדיוט. ובדעת המהרש"א שסובר שלפי חייא בר רב יש במיחוי איסור תורה, צריך לומר שסובר שהוא צורך גבוה כמו שמשמע בירושלמי שיובא להלן, ולכן דוחה איסור תורה. **נב. ולפי** רש"י מתבאר מהגמרא שם שיש במיחוי איסור [עכ"פ דרבנן], אלא שנדחה לצורך הפסח. **נג. ראה** במלאכת שלמה (ד"ה ומיחוי) שכתב, שלכן נקט התנא את מיחוי קרביו לפני הקטר חלביו, משום שמיחוי נעשה לצורך ההקטרה, שלא יהיה נראה שנוטל אימורים מזבח מנוול. **נד. ולפי** רש"י להלן (סט.) רבי אליעזר הוכיח מדין זה שמכשירים דוחים שבת, ורבי עקיבא ענה לו שמכשירים שלאחר שחיטה דוחים משום שהשבת כבר נדחית בשחיטה. ותוספות (שם ד"ה שם) הקשו על רש"י, שמה שמותר להמחות הוא משום שאי אפשר לעשות זאת בערב שבת, ואיך הוכיח מזה רבי אליעזר כשיטתו, וגם מדוע רבי עקיבא לא ענה שהוא מטעם זה, והוצרך לומר שדוחה משום שהשבת כבר נדחית. ולכן פירשו תוספות את הסוגיא שם באופן אחר. **נה. ומה** שהגמרא בשבת (שם) פירשה בדעת רבנן שמפשיט חתיכות קטנות, כוונת הגמרא שרבנן אמרו לרבי ישמעאל מדוע לא יתיר עכ"פ הפשט של חתיכות קטנות, אבל הם מתירים לגמרי. ולפי שיטה זו של ר"י מיושבת קושיית תוספות על רש"י. אמנם יתכן לבאר עוד בשיטת רש"י, שסובר שאין חידוש במה ששבות נדחה כיון שאין שבות במקדש, וכמו שכתבו התפארת ישראל והשואל ומשיב שהובאו לעיל [בענין 'האם יש איסור בזריקת דמו']. **נו. וראה** עוד ברמב"ן (שבת קלג: ד"ה ומי) וברשב"א (שם ד"ה מתקן) שהוכיחו מהסוגיא בשבת (שם) שרבנן מתירים לגמרי להפשיט כדרכו. ובביאור הגר"א (או"ח סי' שלד סט"ק) כיון לראיה זו. אמנם ראה בחידושים המיוחסים להר"ן (שבת שם ד"ה שלמ, קיז: ד"ה נצרוי) שכתב, שבמסקנת הסוגיא שם חזרה בה הגמרא, והיא סוברת שחכמים התירו רק להפשיט חתיכות קטנות. ובזה יתיישב שיטת תוספות כאן. וראה עוד בילקוט ביאורים למסכת שבת (שם) [בענין 'ביאור מחלוקת' וכו'] שהובא מה שכתב עוד החתם סופר שם ביישוב שיטת תוספות כאן שלא יקשה עליהם מהסוגיא בשבת. **נז. אלא** שהלחם משנה לא הביא את התוספות בשבת, ואדרבה הביא שהתוספות כאן כתבו לא כן, אבל השער המלך (שם ד"ה ותולין) והגרעק"א (שם) והרש"ש (נמוק' שם) ציינו את התוספות בשבת. וראה שם בלחם משנה שהוסיף עוד שכן נראה ממה שכתב הרמב"ם (שם הט"ז) שכמעשהו בחול כך מעשהו בשבת. ובזה מיושב מה שהעיר מהר"י קורקוס מדוע הרמב"ם לא כתב שגם בשבת מותר להפשיט, משום שלפי מה שנתבאר הרמב"ם כלל זאת במה שכתב שכמעשהו בחול כך מעשהו בשבת.

בחתיכות קטנות ואין בזה אפילו שבות, או אם ירצה יפשיטו כדרכו בלילה. ומה שכתב הרמב"ם (פס"ח הט"ז) 'כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת', אין כוונתו על סדר וצורת ההקרבה, אלא כתב את לשון המשנה (לעיל סד.) שכוונתה לענין הדחת העזרה וכמבואר שם.

רבי ישמעאל מודה שמיחוי קרביו דוחה שבת

הובא לעיל (נעניין הקודם) שרבי ישמעאל ורבנן נחלקו במסכת שבת (קטז:) לגבי ארבעה עשר שחל בשבת, שלרבי ישמעאל מפשיטים רק עד החזה, ולרבנן מפשיטים את הכל. ובגמרא שם מבואר שרבנן לומדים מ'כל פועל ה' למענהו' (משלי טז ד) שצריך להפשיט הכל מיד, ולכן הוא דוחה שבת. ונחלקו שם בגמרא בטעמם של רבנן שהפשט הוא בכלל 'פועל ה' למענהו', שלרב יוסף הוא משום שחוששים שיסריח, ולרבא הוא משום שאם לא מפשיטים מוטלים הקדשים בביזיון. ואילו רבי ישמעאל סובר שאין ההפשט שאחר החזה כלול ב'כל פועל ה' למענהו'. **והשער המלך** (קרבן פסח פ"ו הי"ד ודע) הקשה מהסוגיא שם על מה שכתבו **תוספות** בשבת (קיז. ד"ה דשקיל) שמה שמשנתנו לא הזכירה שגם הפשטו דוחה שבת הוא משום שהוא מחלוקת, שהרי לפי רבי ישמעאל שהפשטו לא דוחה שבת ולא לומדים מ'כל פועל ה' למענהו' שצריכים להפשיט מיד, לכאורה גם מיחוי קרביו לא דוחה שבת, שהרי מה שמיחוי קרביו דוחה שבת הוא משום שחוששים שיסריח, וזה נלמד מ'כל פועל ה' למענהו' וכמבואר בירושלמי הנ"ל, וא"כ רבי ישמעאל שאינו לומד מ'כל פועל ה' למענהו' שצריך להפשיט כדי שלא יסריח, גם אינו לומד משם שצריך להמחות קרביו מיד כדי שלא יסריח, ואיך הזכירה המשנה ש'מיחוי קרביו' דוחה שבת, הרי לכאורה הוא רק לפי רבנן ולא לפי רבי ישמעאל. ותירץ, שבקרבים שהם רכים ויש יותר חשש שיסריחו, מודה רבי ישמעאל שנלמד מ'כל פועל ה' למענהו' שחייבים להמחותם מיד, וממילא הוא דוחה שבת.

בקרבן עולה מודה רבי ישמעאל שמפשיט הכל בשבת

תוספות (ד"ה אלו) כתבו שגם רבי ישמעאל מודה שמפשיט עד החזה, משום שבלי ההפשט לא יוכל להקטיר את האימורים. וכתב **המקדש דוד** (סי' כה סק"ג), שלפי זה בעולת ציבור שקרבה בשבת כגון תמיד ומוסף, מפשיט הכל אפילו לרבי ישמעאל, משום שבעולה כל הבשר קרב למזבח, וצריך להפשיט הכל כדי להוציא את כל הבשר להקריבו, וכמו שבפסח מפשיט עד החזה כדי להוציא את האימורים להקטירם. ויש **מהאחרונים**[נח] שכתב, שמטעם אחר בעולה ודאי מפשיט הכל, שהרי בעולה יש מצות הפשט, וכמו שנאמר (ויקרא ו ז) 'והפשיט את העולה', ועל כן צריך להפשיט כדרכו ואם הפשיט שלא כדרכו ביטל מצות עשה זו. ולכן כמו שהקטרה דוחה שבת משום שהיא עצמה מצוה וחביבה מצוה בשעתה, כך ההפשט שהוא עצמו מצוה דוחה שבת, משא"כ בפסח שאין בו מצות הפשט, ולכן מפשיט רק עד החזה כדי שיוכל להקטיר. ולפי זה נראה שיש עוד נפקא מינה בין פסח לעולה, שבפסח אם לא מקטיר בשבת אסור להפשיט בשבת, כיון שמה שההפשט שלו דוחה שבת הוא רק כדי שיוכל להקטיר, אבל בעולה שיש מצות הפשט, היא דוחה שבת מצד עצמה, וגם אם לא מקטיר בשבת[ניט].

האם בחטאת שמקריבים בשבת מפשיט הכל

התוספות במנחות (סג: ד"ה מפשיט) כתבו בתחילת דבריהם, שרבי ישמעאל ורבנן יכלו לחלוק בכל קרבנות הציבור של חטאת, האם מפשיט רק עד החזה. [וביאר **המקדש דוד** (סס) שכוונתם לחטאת, אבל בעולות לא נחלקו וכמו שהתבאר בענין הקודם]. אמנם תוספות סיימו, שיתכן שרק בפסח מתירים רבנן משום החשש שהבשר יסריח, כיון שעיקרו של פסח לאכילה, ולכן נחלקו רק בפסח. והקשה **המקדש דוד** (שם), שהרי מבואר להלן (עא.) שאכלו בשבת את הקרבנות ציבור שנשחטו בשבת, וא"כ איך סברו תוספות בתחילה שרבי ישמעאל ורבנן חולקים גם שם, הרי רק בפסח שנאכל בלילה יש לחשוש שבינתים יסריח עד הלילה, אבל בשאר קרבנות שנאכלים כבר בשבת אין לחשוש שיסריח, וא"כ ודאי שלא מפשיט, שהרי אפשר לאכול בלי הפשט כמבואר בזבחים (קג:) לגבי קרבנות הנאכלים, שאם לא רצו להפשיט אוכלים אותם על גבי עורם.

ביאור שיטת רש"י כאן שהצליה היא צורך גבוה

אבל צלייתו וכו' אינן דוחין את השבת. רש"י (ד"ה צלייתו) פירש, שכיון שיכול לצלות משתחשך לא דוחה את השבת. וכן כתב **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ו הי"ג) אמנם רש"י לעיל (נמ. ד"ה נליתם) ביאר, שאם ערב פסח חל בערב שבת ולא צלה את הפסח מבעוד יום אסור לו לצלות בשבת, משום שצורך הדיוט הוא ואפשר מבעוד יום. ונראה מדבריו שיש שני טעמים מדוע צליה לא דוחה שבת, האחד מפני שהוא צורך הדיוט, והשני מפני שיכול לצלות מבעוד יום [כשערב פסח חל בערב שבת, או שאפשר לצלות משתחשך כשערב חל בשבת]. ולכאורה טעמו הראשון של רש"י הוא גם טעם לזה שלא ידחה שבת כשערב פסח חל בשבת, משום שהצליה היא לא מדיני הקרבן אלא היא לצורך קיום מצות אכילה, ומצות אכילה היא צורך הדיוט שלא דוחה שבת. והקשו **האחרונים**[ס] מדוע רש"י כאן והרמב"ם [שכתבו דבריהם לגבי י"ד שחל בשבת] לא כתבו את הטעם הראשון שהוא צורך הדיוט. ותירצו, שרש"י כאן והרמב"ם סוברים שהצליה היא לא רק הכשר לקיום מצות אכילה, אלא הוא מדיני הקרבן שצריך לצלותו, וגם מי שיודע שלא יוכל לאכול את הפסח, חייב לצלותו כדי לקיים את מצות הקרבן, וממילא הוא נחשב צורך גבוה. וביאור הדברים הוא, שפסח עיקרו לאכילה כמבואר להלן (עו:), דהיינו שעיקרו של הקרבן הוא להכין בשר לקיום מצות אכילה, וכיון שרק בשר צלי ראוי לקיום מצות אכילה, לכן גמר מצות הקרבן הוא בזה שצולהו, שבזה כבר ראוי הבשר לקיום מצות אכילה. [וכפי שיבואר להלן להוכיח יסוד זה]. ולכן סוברים רש"י והרמב"ם שהצליה היתה דוחה שבת אם אי אפשר היה לצלות משתחשך, כיון שהוא מדיני הקרבן, והקרבן דוחה שבת, ורק משום שאפשר לצלותו משתחשך הוא לא דוחה שבת. **והאחרונים** הוכיחו שהצליה היא ממצות הקרבן מהמבואר בזבחים (לו:) שבשר פסח שלא נצלה חייבים עליו משום טומאה [שאם כהן טמא אכלו חייב]. **והתוספות** (שם ד"ה נשר) הקשו, שהרי קיימא לן שכל בשר שלא ניתר לטהורים לא חייב עליו הטמא, ואם כן מדוע חייב על בשר פסח שלא נצלה, הרי הוא לא מותר לטהורים. [ותירצו שרק אם הוא זקוק להיתר של עבודת מזבח לא חייבים עליו משום טומאה]. ואם הצליה היא רק הכשר לקיום מצות אכילה, מדוע הוקשה לתוספות שלפני הצליה לא ניתר לטהורים, הרי דין זה שבשר שלא ניתר לטהורים לא חייבים עליו משום טומאה הנא רק אם מדיני הקרבן לא הותר הבשר, אבל מה שבשר פסח שלא נצלה לא ניתר לטהורים הוא מדיני מצות אכילה, שלא יכול לקיים אותה אם הוא לא צלי, אבל מדיני הקרבן כבר הותר הבשר לפני הצליה. ומוכח כמו שנתבאר, שלפני הצליה לא נגמר מצות הקרבן, ונמצא שמדיני הקרבן לא הותר הבשר משום שלא נגמר עדיין מצות הקרבן.

אוצר החכמה

ויש מהאחרונים[סא] שהוכיחו כן מהמבואר **בספרי** (רמה טז ג, לפי גירסת הגר"ח), שהיתה הוה אמינא שכמו שכל עבודות הקרבן פסח צריכים להיעשות לשמה, כך צליית הפסח צריכה להיעשות לשמה, אלא שלומדים מפסוק שרק עבודות הפסח צריכות להיעשות לשמה. ולכאורה קשה שהרי דין לשמה נאמר רק בעשיית הקרבן, אבל צליה היא רק הכשר לאכילת הפסח, וא"כ מדוע היינו סוברים שגם הצליה צריכה להיות לשמה. ועוד קשה שהרי בפשוטו אין כלל חיוב לצלות, אלא הוא רק הכשר שעל ידי זה אפשר לקיים בבשר מצות אכילה, וא"כ איך היתה הוה אמינא שצריך לצלות לשמה כמו בכל העבודות, הרי אין כלל חיוב לצלות, אלא שאם לא יצלה לא יוכל לקיים מצות אכילה. ומוכח כמו שנתבאר, שיש חיוב לצלות והוא מדיני הקרבן, ולא רק בשביל קיום מצות אכילה, ולכן היתה הוא אמינא שצריך לצלות לשמה ככל עבודות הקרבן, והפסוק חידש שרק עבודות הקרבן צריכות להיעשות לשמה, וצליה אינה עבודה.

והאחרונים הוכיחו כן עוד ממה שתוספות (פיצה מ: ד"ה ועל) הקשו איך מותר לצלות פסח ביו"ט, הרי תרומה טמאה אסור לשרוף ביו"ט גם כשמסיקה תחת תבשילו, משום שאע"פ שיש בזה צורך הדיוט, אך כיון שיש בזה גם צורך גבוה שמצוה לשורפה בטל הצורך הדיוט לצורך גבוה, והרי זה כמו ששורף לצורך גבוה שאסור ביו"ט, וא"כ יהיה אסור גם לצלות את הפסח אע"פ שיש בזה צורך הדיוט משום שיש בזה גם צורך גבוה. ואם הצליה היא רק הכשר לקיום מצות האכילה, מדוע כתבו תוספות שיש בזה צורך גבוה, הרי הצליה נעשית רק בשביל האכילה שהיא צורך הדיוט[סב], אלא בהכרח שיש מצוה בצליה גם אם לא יאכל בסוף, ולכן הוקשה לתוספות שאמנם הצליה היא גם צורך הדיוט, אבל יש בה גם צורך גבוה כיון שיש מצוה לצלות, וא"כ איך מותר לצלות ביו"ט[סג].

ביאור נוסף בשיטת רש"י

הובא לעיל בסמוך, **שרש"י** (לעיל נמ.) כתב שצליית פסח לא דוחה שבת [כשערב פסח חל בערב שבת], משום שהוא צורך הדיוט ויכול לצלותו מבעוד

נח. הערות שמועת חיים על המקדש דוד שם. **נט. וראה** במקדש דוד שם שמוכיח ממנחות (ג: סג:) שבמה שאפשר לשנות באופן שלא יעבור על איסור צריך לשנות. ועוד מוכיח, שבדברים שהם מגוף ההקרבה משנים רק אם על ידי השינוי לא יעברו על איסור תורה, אבל בדברים שהם רק ממכשירי הקרבן, משנים גם אם על ידי השינוי לא יעברו על שבות דרבנן. ולפי זה הקשה, מדוע לא ישנה בהפשטת הפסח בשבת בהפשטה עד החזה. **ס. בד קודש** (מ"ג סי' יג). **סא. משנת יעבץ** (מו"ס סי' כד). **סב. שהרי** מותר לבשל ביו"ט בשר קרבנות, ואע"פ שאכילתם היא מצוה, ורק הקרבת קרבן נחשב צורך גבוה שנאסר ביו"ט. **סג. וראה** במשנת יעבץ (שם) ובבד קודש (שם) שהביאו מה שהקשו תוספות (זבחים טו: ד"ה הפסח) על מה ששנינו במשנה שם שפסח נאכל רק בלילה, ועד חצות, ונאכל צלי, מדוע לא שנינו עוד שנאכל על מצות ומרורים. ותירצו שמצוות על מצות ומרורים היא לא מצוה שבגוף הפסח, והמשנה מונה רק מצוות שבגוף הפסח. ונראה בביאור דבריהם שהמשנה מונה רק מצוות שהם מדיני הקרבן פסח ולא מצוות שהם מדיני מצוות אכילת הפסח, ולכן לא כתבה המשנה שפסח נאכל על מצות ומרורים, משום שהוא מדיני מצוות אכילת

יום. והובא שהאחרונים פירשו שהם שני טעמים, האחד שהוא צורך הדיוט, והשני שיכול לצלותו מבעוד יום. ולפי זה הקשו מדוע רש"י כאן פירש שצליית פסח לא דוחה שבת [כשערב פסח חל בשבת] משום שאפשר משתחשך, ולא כתב את הטעם הנוסף שהוא צורך הדיוט. אמנם הכלי חמדה (נהעלותך עמ' מג ד"ה ורמ"מ) ביאר דברי רש"י לעיל באופן אחרס, שהנה מבואר להלן (עח:) שפסח הבא בטומאה [שהציבור טמאים] נאכל בטומאה אע"פ שרק ההקרבה דוחה טומאה, משום שאם לא יהיה ראוי לאכילה ההקרבה תפסל, [ודין זה הוא רק בקרבן פסח שצריך שיהיה ראוי לאכילה בשעת ההקרבה]. וא"כ קשה על מה שכתב רש"י לעיל שצליית פסח לא דוחה שבת [בערב פסח שחל בערב שבת] משום שהוא צורך הדיוט, הרי אם יהיה אסור לצלותו לא יהיה ראוי לאכילה והקרבן יפסל, וא"כ השבת תדחה ויהיה מותר לצלותו כיון שהוא צורך גבוה. אמנם נראה שכיון שבשעת ההקרבה היה אפשר לצלותו מבעוד יום, נחשב שהיה ראוי לאכילה בשעת ההקרבה, והקרבן כבר הוכשר, ולכן גם אם לא צלוהו מבעוד יום ויהיה אסור לצלותו בשבת, הקרבן ישאר בהכשרו, ונמצא שהצליה היא רק צורך האכילה, ולכן היא לא דוחה שבת. ולפי זה נראה שאין כוונת רש"י לעיל לומר שני טעמים, אלא רש"י כתב טעם אחד, שכיון שהוא צורך הדיוט לכן לא נדחית השבת מפניו, ומה שהוא צורך הדיוט הוא משום שהיה יכול לצלותו מבעוד יום וכמו שנתבאר. ולפי זה נראה עוד שגם רש"י כאן סובר שהצליה לא דוחה שבת משום שהוא צורך הדיוט, ומה שכתב רש"י כאן שמשום שאפשר משתחשך לכן לא דוחה שבת, כוונתו שלכן הוא צורך הדיוט, משום שאילו לא היה אפשר לצלות משתחשך היתה הצליה בשבת צורך גבוה, שהרי אם לא נתיר לצלותו בשבת, נמצא שהקרבן לא היה ראוי לאכילה בשעת ההקרבה, אמנם כיון שאפשר לצלותו משתחשך, נמצא שגם אם נאסור לצלותו בשבת הקרבן יהיה כשר משום שאפשר לצלותו משתחשך, והצליה היא צורך הדיוט, ולכן היא לא דוחה שבת. ונמצא שדברי רש"י כאן הם כדבריו לעיל, אלא שכאן קיצר, [ולא כביאור האחרונים הנ"ל בענין הקודם סה].

מדוע צליה לא דוחה שבת משום שחביבה מצוה בשעתה

שם. הלחם משנה (קרבן פסח פ"ו ה"ח) הקשה, מדוע צליית פסח לא דוחה שבת משום שאפשר לצלות משתחשך [כמו שכתבו רש"י והרמב"ם שהובאו בעניינים הקודמים], הרי מבואר במשנה שהקטר חלביו דוחה שבת אע"פ שהקטרה כשרה בלילה, ומשום שחביבה מצוה בשעתה כמבואר להלן (פח.), וא"כ גם צליה תדחה שבת אע"פ שאפשר משתחשך. ותירץ, שדווקא בהקטרה שהיא גמר העבודות, מצוה מן המובחר שתיעשה ביום בשעת השחיטה והזריקה, ולכן השבת נדחית, אבל בצליה אין מצוה מן המובחר שתיעשה ביום, ולכן אינה דוחה שבת. וכתבו האחרונים סי, שקושיית הלחם משנה מובנת רק לפי מה שביארו בדברי רש"י כאן שחולק על דבריו לעיל וסובר כאן שהצליה היא צורך גבוה והוא ממצות הקרבן, ומה שלא דוחה שבת הוא רק משום שאפשר משתחשך, ולכן יקשה שהרי ההקטרה דוחה שבת אע"פ שאפשר להקטיר משתחשך. אבל לפי ביאורו של הכלי חמדה שגם רש"י כאן סובר שהצליה היא לצורך הדיוט, ומה שרש"י כתב שמשום שאפשר משתחשך הצליה לא דוחה, כוונתו היתה לומר שלכן היא לא נהפכת לצורך גבוה וכמו שהתבאר בענין הקודם, לא יקשה מדוע הצליה שונה מהקטרה, שהרי הקטרה היא צורך גבוה, אבל צליה היא צורך אכילה, ולכן היא לא דוחה שבת סי.

מדוע צליה לא דוחה שבת אפילו לפי רבי אליעזר

שם. הכלי חמדה (נהעלותך עמ' מג ד"ה והנה) הקשה על מה שכתב רש"י כאן שצליה לא דוחה שבת משום שאפשר משתחשך [וכמו שהובא בענין הקודם], שהרי תוספות להלן (פט. ד"ה אס) ביארו בדברי הגמרא שם שרבי אליעזר הוכיח כשיטתו שמכשירי פסח דוחים שבת אע"פ שיכול לעשותם קודם השבת, ממה שהקטר חלביו דוחה שבת אע"פ שיכול להקטירם במוצאי שבת, שמוכח שרבי אליעזר לא סובר שהקטר חלביו דוחה שבת רק משום שמצוה מן המובחר

הקרבן, אבל הדין שצריך לאוכלו צלי נמנה במשנה שם משום שהוא מדיני הקרבן פסח, שהרי לפי מה שנתבאר לפני שנצלה לא נגמר מצוות הקרבן ולא הותר לאכילה [כמו שמשמע בתוספות בזבחים לו: כנ"ל], וכשיאכל אותו לא יקיים אפילו מצוות אכילת קדשים, ולכן הוא נמנה במשנה שם. ועדיין קשה מדוע המשנה מנתה שם שנאכל בלילה ולמנויו, הרי לכאורה זה רק מדיני מצוות אכילת הפסח. **סה. ולביאורו** דברי רש"י כאן לא סותרים לדבריו לעיל. **סו. ראה** בבד קודש (פסח) ובמשנת יעבץ (פסח). **סז. וכן** כתב הכלי חמדה, שלדבריו לא קשה קושיית הלחם משנה. **סח. וראה** שם שכתב בתחילת דבריו לתרץ שהצליה היא מכשירין של מצות אכילה, וכיון שמצות אכילה היא בלילה אין למכשירין כח לדחות שבת לפני הלילה שעוד לא הגיע זמן המצוה, [וראה שם שפירש כן בתוספות (פסח: ד"ה ומה) שמכשירין דוחים שבת רק אם הגיע זמן המצוה]. אך כתב שעדיין קשה שאם ערב פסח חל בערב שבת ולא צלה מבעוד יום, יוכל לצלות בשבת לפי רבי אליעזר, כי כבר הגיע זמן האכילה. ודבריו לא נתבארו, משום שנראה מדבריו שקושייתו היתה שהצליה תדחה לרבי אליעזר משום שהוא מכשיר של מצות אכילה, והרי לכאורה מכשירי אכילה לא דוחים שבת וכמו שיבואר להלן, ורק מכשירי ההקרבה דוחים כמו שההקרבה דוחה. ומה שרש"י היה צריך לומר שצליה לא דוחה שבת משום שאפשר משתחשך, נתבאר לעיל שהוא משום שהצליה היא ממצות הקרבן, וא"כ לעשותו מיד לפי שחביבה מצוה בשעתה, אלא סובר שדוחה אפילו אם לא היה מצוה מן המובחר להקדימו מבעוד יום. וא"כ לשיטת רש"י קשה מדוע צליה לא דוחה שבת, הרי לשיטתו גם אם אפשר לצלותו משתחשך ידחה שבת כמו שהקטרה דוחה שבת אע"פ שיכול להקטיר משתחשך סח. ותירץ לפי מה שנתבאר לעיל [בענין 'ביאור נוסף בדעת רש"י'], שאין כוונת רש"י שמשום שאפשר משתחשך לא דוחה שבת, אלא כוונתו שמשום שהוא צורך הדיוט לא דוחה שבת, ומה שהוא צורך הדיוט הוא משום שאפשר לצלות משתחשך, והקרבן יהיה ראוי לאכילה גם אם לא נתיר לצלותו בשבת. ולכן גם לפי רבי אליעזר הצליה לא דוחה שבת משום שהוא צורך הדיוט סט. ויש מהאחרונים ע שכתבו שעדיין קשה שהרי בשבת (קנז.) מבואר שלפי רבי אליעזר כל המצוות דוחות שבת הן ומכשיריהן, וגם מצות אכילת מצה דוחה שבת היא ומכשיריה. וא"כ עדיין קשה מדוע צליית הפסח לא דוחה שבת לפי רבי אליעזר מדין מכשירי מצות אכילת פסח, שהרי כמו שאכילת מצה דוחה שבת כך אכילת פסח תדחה שבת עא, וממילא יהיה מותר לצלותו מדין מכשירי מצות אכילת פסח עב. ותירץ, שבגמרא שם מבואר שצריך לימוד לכל מצוה ומצוה שדוחה אפילו אם לא היה דוחה שבת נלמד מפסוק, וכן יש פסוק שלולב ושופר דוחים שבת, ועומר ושתי הלחם דוחים שבת, וא"כ אכילת פסח לא דוחה שבת משום שאין פסוק שדוחה שבת. ואי אפשר ללמוד ממצה לפסח, משום שמצה נוהגת גם בנשים משא"כ פסח [ורבי אליעזר יסבור כשיטה להלן (פז:) שנשים פטורות מפסח]. וכמו כן אי אפשר ללמוד מלולב שכן הוא טעון ד' מינים, ואי אפשר ללמוד מעומר ושתי הלחם שהם צורך גבוה וכמבואר בשבת (קלח:), ולכן מצות אכילת פסח, וצלייתו שהוא מכשירי אכילה, לא דוחים שבת עג.

האם הרכבתו והבאתו מחוץ לתחום הוא איסור תורה

הרכבתו והבאתו מחוץ לתחום. רש"י (ד"ה הרכבתו) פירש על הרכבתו שמביאו דרך רה"ר לעזרה, ואע"פ שהוא שבות שהרי חי נושא את עצמו, אינו דוחה שבת, כיון שיכול להביאו קודם השבת. וכן בהבאתו מחוץ לתחום. **והרמב"ם בפירוש המשניות** כתב, שלהלכה פוסקים שהרכבתו הוא איסור תורה, כיון שרק באדם חי נושא את עצמו וכמבואר בשבת (לד.) עד. וכן כתב, שבתחומים מצינו בסוטה (ג:) ששיטת רבי עקיבא שהוא איסור תורה. אלא שרבי אליעזר סובר כבן בתירא שסובר בשבת (סה) שגם בהמה וחיה נושאות את עצמם, וכמו כן דעת רבי אליעזר היא כמו הסובר בסוטה (סה) שתחומים הם איסור דרבנן, ולכן רבי אליעזר אמר להלן שהרכבתו והבאתו מחוץ לתחום הם רק איסורי שבות. וזהו הטעם שרש"י פירש כאן שהם איסורי שבות. ועל מה שכתב רש"י שבהרכבתו מדובר שמביאו חי דרך רה"ר לעזרה, כתב התוספות יום טוב (פ"ו מ"ח ד"ה הרכבתו) שמשמע מדבריו שירושלים היא רה"ר, שאל"כ היה לו לומר שמביאו דרך רה"ר לירושלים. וגם אין לומר שכוונתו שירושלים היא כרמלית, משום שא"כ מטעם זה לבד הוא שבות, ומדוע הוצרך רש"י לומר שהוא שבות משום שחי נושא את עצמו, אלא מוכח שירושלים היא רה"ר. והתוספות יום טוב הקשה, שהרי בעירובין (ו:) מבואר שירושלים היא לא רה"ר. ותירץ, שמדובר כאן אחרי שנפרצו בה פרצות, וכמבואר בעירובין (קא.) שאז נהיתה רה"ר.

רבי אליעזר השיב לרבי עקיבא שגם לדבריו נתיר איסור שבות

אמר ר"א והלא דין הוא מה אם שחיטה שהיא משום מלאכה דוחה את השבת אלו שהן משום שבות לא ידחו את השבת. תוספות (להלן סח: ד"ה ומה) הקשו, שהרי מבואר בשבת (קלג.) שרבי אליעזר שסובר שמכשירי מילה דוחים שבת אע"פ שאפשר לעשותם מערב שבת, לא לומד זאת ממה שמילה דוחה שבת, כיון שמילה אי אפשר לעשות מערב שבת ואילו מכשירין אפשר לעשות מערב שבת, וא"כ איך אמר רבי אליעזר לרבי עקיבא שאם שחיטת הפסח דוחה שבת גם מכשירין דוחים שבת, הרי מכשירין אפשר לעשות מערב שבת ואילו שחיטה אי אפשר לעשות מערב שבת. ותירצו תוספות עה, שרבי אליעזר עצמו סובר שאפילו מכשירי פסח שיש בהם איסור תורה דוחים שבת

שוב קשה שהצליה תדחה שבת כשערב פסח חל בערב שבת ולא צלה מבעוד יום. **סט. אמנם** לפי ביאור האחרונים בדברי רש"י, שכוונתו כפשוטו שמשום שאפשר משתחשך לא דוחה שבת, קשה מדוע לפי אליעזר הצליה לא דוחה שבת. **ע. אגרות** משה (סו"מ מו"ח ח"ג סי' קיט). **עא. וראה** באור שמח (קרבן פסח פ"ו ה"ח ד"ה ולפי"ז) שהקשה בקצרה מדוע צליית הפסח לא דוחה שבת לפי רבי אליעזר, ותירוצו יובא להלן (סו:) בענין 'תירוצים לקושיית תוספות' וכו'. **עב. וראה** שם שכתב, שאמנם אם ערב פסח חל בשבת לא קשה משום שאפשר לצלות כשתחשך, ובזה מודה רבי אליעזר, אבל כשחל בערב שבת ולא צלה מבעוד יום קשה, שהרי לפי רבי אליעזר מכשירי פסח דוחים שבת גם כשאפשר לעשותם מבעוד יום. אמנם לפי המבואר בתוספות להלן (פט.) הנ"ל, שלפי רבי אליעזר הקטרה דוחה שבת אע"פ שאפשר להקטיר משתחשך [גם בלי הסברא שחביבה מצוה בשעתה], קשה שגם כשערב פסח חל בשבת יוכל לצלות בשבת. **עג. וראה** שם שכתב, שלפי זה מה שכתב רש"י לעיל (נח.) שצליה לא דוחה שבת משום שהיא צורך הדיוט, כוונתו שלכן אין ללמוד מעומר שאכילת פסח ידחה שבת כיון שעומר הוא צורך גבוה, דהיינו שהוא עולה לגבוה, משא"כ אכילת פסח שהיא רק מצוה. **עד. שם** מבואר שכן שיטת רבנן, וכן פסק הרמב"ם ביד החזקה (שבת פי"ח הט"ו). **עה. ראה** במהרש"א (נמוק' שם) שביאר בדבריהם כמו שיתבאר. אבל המהרש"ל והמהר"ם (נמוק' שם) ביארו באופן אחר.

כמבואר להלן (סט.), אע״פ שזאת ודאי אי אפשר ללמוד מקל וחומר משחיטה [אלא יש לו מקור אחר לדין זה״ע], ומה שרבי אליעזר אמר לרבי עקיבא שיש להתיר מכשירין שהן שבות בקל חומר משחיטה, כוונתו היא שאפילו לדברי רבי עקיבא שמכשירין שיש בהם איסור תורה לא דוחים שבת, מכל מקום מכשירין שאסורים רק משום שבות ודאי יש להתיר, משום שחכמים לא יעמידו דבריהם גם אם היה אפשר לעשותם מערב שבת במקום מצות פסח החשובה שדוחה איסור תורה של שחיטה״ע.

מדוע לא הותר תחומים לצורך אוכל נפש

יום טוב יוכיח שהתירו בו משום מלאכה ואסור בו משום שבות. רש״י (ד״ה יו״ט) ביאר, שביו״ט נאסר להביא אוכל נפש מחוץ לתחום אף שהוא איסור דרבנן, משום שיכלו להביאו מערב שבת. ולכאורה רש״י לשיטתו שכתב בביצה (כג: ד״ה מ״ן) שאוכל נפש שאפשר לעשותו מערב יו״ט לא הותר, ולכן כתב כאן שגם שבות לא הותר באוכל נפש כשאפשר לעשותו מערב יו״ט. אבל **תוספות** (שם ד״ה מ״ן) סוברים שאוכל נפש הותר גם כשאפשר לעשותו מערב יו״ט. ולשיטתם הקשה **המהרש״א** (כתובות ז. בתוס׳ ד״ה מתוך), מדוע ביו״ט נאסר תחומין גם לצורך אוכל נפש, הרי אפילו מלאכה גמורה הותרה לזה. וסיים שיש ליישב. **והקרני ראם** (שם) תירץ, שבאוכל נפש הותר רק לתקן את המאכל, כגון לקרב את האוכל אליו, אבל לא הותר לקרב את האדם לאוכל, ולכן אסור לבא מחוץ לתחום בשביל לאכול**עיח**. **והקהלות יעקב** (ביצה סי׳ כ) הקשה עליו, שהרי ביו״ט נאסר גם להביא את האוכל עצמו מחוץ לתחום וכמבואר ברש״י כאן [וכן בביצה (לט: ד״ה לפ)], ובזה קשה מדוע לא יביאו לצורך אוכל נפש.

ובחתם סופר (או״ח, או״ח סי׳ קמט) תירץ באופן אחר, שאיסור תחומין אינו משום מלאכה, אלא הוא איסור בפני עצמו, ואילו ההיתר של אוכל נפש שכתוב בפסוק ׳אך אשר יאכל לכל נפש׳ וגו׳ (שמות יב טז) נאמר על מה שכתוב לפני זה ׳כל מלאכה לא יעשה בהם׳, ונמצא שרק איסור מלאכה הותר לצורך אוכל נפש, אבל איסור תחומין שאינו איסור מלאכה לא הותר לצורך אוכל נפש. **והקהלות יעקב** (שם) הוסיף, שעיקר יסוד זה שאיסור תחומין אינו איסור מלאכה **כבר מפורש במרדכי** (קידושין רמז תקסה) שכתב שמותר למסור בשבת בהמה לרועה נכרי אף שיוליכנה חוץ לתחום, כיון שאין מוזהר על שביתת בהמתו אלא באיסור מלאכה, ואילו איסור תחומין אינו משום מלאכה.

והחתם סופר הקשה, שא״כ מנין שיש איסור תחומין ביו״ט, הרי ביו״ט מפורש בפסוק רק איסור מלאכה. ותירץ, שאיסור תחומין נאמר בפרשת המן, וכל פרשת המן נאמרה גם ביו״ט, שהרי תוספות כתבו בביצה (ג: ד״ה והיה) שמה שנאסר ביו״ט הכנה [שביו״ט יכין לחול] הוא משום שאיסור הכנה נאמר בפרשת המן, ופרשה זו נאמרה גם ביו״ט, כיון שגם ביו״ט לא ירד המן, וא״כ גם איסור תחומין שנאמר בפרשת המן הוא גם ביו״ט. אלא שהקהלות יעקב הקשה, שהתוספות שם צידדו ג״כ לומר שהמן אכן ירד ביו״ט, ולא נאמרה פרשת המן על יו״ט, ולשיטה זו עדיין קשה מנין שיש איסור תחומין ביו״ט, ובהכרח שהם סוברים שאיסור תחומין הוא איסור מלאכה ולא כהמרדכי. ולשיטתם קשה שוב, מדוע לא הותר איסור תחומים ביו״ט לצורך אוכל נפשעט. והקהלות יעקב תירץ באופן אחר לפי מה שכתב **הרמב״ן** (מלחמת ה׳ ביצה כג:) שצידה אסורה ביו״ט אף שהיא לצורך אוכל נפש, משום שהדבר לא ברשותו, והתורה התירה רק לתקן מאכלים אבל להמציאם אליו הוא מלאכת עבודה, שכן זו מלאכה שרגילים לעשותה בשביל הרבה ימים והיא לא נעשית ליומו, והתורה התירה רק ׳מלאכה׳ ולא ׳מלאכת עבודה׳. ולפי זה יתכן שלכן לא הותר איסור תחומין ביו״ט לצורך אוכל נפש, משום שהמאכל לא ברשותו, והבאת המאכל אליו היא מלאכת עבודה שנאסרה ביו״ט.

ויש מהאחרוניםפ שכתב, שלכאורה ממשנתנו נראה כרש״י שתחומין אסור ביו״ט משום שיכול לעשותו מאתמול, שהרי רבי יהושע הוכיח משם שגם בפסח שהותר שחיטה לא הותרו מלאכות שאסורות משום שבות, אם אפשר לעשותם מערב יו״ט. וזה מובן רק לפי רש״י, שכן לפי שיטתו רבי יהושע הוכיח שכמו ששם מצינו שהותרו מלאכות שאסורות מהתורה לצורך אוכל נפש, ואעפ״כ כשיכול לעשותן מערב יו״ט לא הותר אפילו שבות, כך הוא בפסח שאע״פ שהותרו מלאכות שאסורות מהתורה זהו כשאי אפשר לעשותם מערב שבת, אבל כשאפשר לעשותם מערב שבת לא הותר גם איסור שבות. אבל לפי החתם סופר והקהלות יעקב שביו״ט נאסר תחומין משום שהוא לא איסור מלאכה או משום שהוא מלאכת עבודה, קשה איך אפשר להוכיח משם שבפסח לא הותרו מכשירין כשאפשר לעשותן מערב שבת.

ותירצו לפי מה שכתבו תוספות להלן (סח: ד״ה ומה) שגם רבי אליעזר סובר שמסברא יש לחלק בין אם אפשר לעשותם מערב שבת או לא, אלא שאמר לרבי עקיבא ששבות ודאי שיש להתיר, משום שלא העמידו דבריהם במקום מצוה כזו שדוחה איסור תורה כשלא יכול לעשותו מערב שבת. ולפי זה נראה שעל זה השיבו רבי יהושע שמצינו ביו״ט שאע״פ שאוכל נפש מתיר איסורי תורה, אעפ״כ העמידו דבריהם שלא להתיר שבות לצורך אוכל נפש כשהוא איסור שאוכל נפש לא היה מתירו אם היה איסור תורה. וא״כ גם בפסח שהותרו איסורי תורה, מכל מקום כשהיה אפשר לעשותו מערב שבת, שלא היה ניתר אילו היה איסור תורה, אין להתירו גם כשהוא שבות.

הזאה אסורה בשבת משום תיקון או משום שמא יעבירנו ד׳ אמות ברה״ר הזאה תוכיח שהיא משום מצוה והיא משום שבות ואינה דוחה את השבת. רש״י (ד״ה הזאה) כתב, שהזאה אסורה מדרבנן משום שנראה כמתקן את האדם הטמא. **והצל״ח** (נדה״י שם) הקשה על רש״י מהמבואר להלן (סט.) שהזאה אסורה שמא יעביר ד׳ אמות ברה״ר כדי להזות. ותירץ, שהנה הר״ן (על הרי״ף ר״ה כט: ד״ה והיינו) הקשה מדוע לא גזרו שמילה לא תדחה שבת שמא יעביר ד׳ אמות, וכמו שגזרו שלא לתקוע בשופר בשבת ולא ליטול לולב בשבת ולא לקרוא מגילה בשבת שמא יעביר ד׳ אמות. ותירץ, שבמילה רק אבי הבן טרוד במצוה, ולכן אין לחשוש שמתוך טרדתו יעביר כיון שהאחרים שלא טרודים יזכירוהו, משא״כ בשופר לולב ומגילה שכולם טרודים בטרדת המצוה. והקשה הר״ן, שא״כ מדוע הזאה לא דוחה שבת, הרי רק הוא טרוד להזות. ותירץ שכולם טרודים בעשיית פסח. ויש להקשות על דבריו, מדוע לא אסרו למול בערב פסח שחל בשבת שכולם טרודים בעשיית פסח. וצריך לומר שכיון שבשאר שבתות מותר, אם היו אוסרים למול רק בשבת זו היה נראה כחוכא. ולפי זה מוכרח שגם הזאה אסורה בכל שבת ולא רק בערב פסח שחל בשבת שכולם טרודים, שאל״כ לא יתכן שאסרו דווקא בשבת זו כמו שלא אסרו מילה דווקא בשבת זו. ולפי זה קשה מדוע באמת אסרו להזות כל שבת, הרי בכל השבתות כולם לא טרודים ויזכירוהו. ומוכח שהזאה אסורה משום תיקון, אלא שבערב פסח לא היו דוחים מלהקריב קרבן פסח שהוא בכרת רק בגלל איסור תיקון שאין בו חשש איסור תורה, ולכן הוצרכו לומר שאסור גם משום חשש שמא יעבירנו. ולכן נקט רש״י את הטעם של מתקן שהוא עיקר הטעם לאיסור הזאה בכל שבת, ואחרי שאסרו בכל שבת לא התירוהו בשבת זו לצורך הפסח, וזהו משום החשש שמא יעבירנו, אבל אם בכל שבת היה מותר, לא היו אוסרים רק בשבת זו מחשש שמא יעבירנו, הגם שכולם טרודים ואין מי שיזכירנו, כי אז היה נראה כחוכא.

והצל״ח הוסיף עוד, שבזה מיושב מה שיש להקשות מהמבואר בגמרא (רפ״ק דשבת כט: סוכה מג. מגילה ד.) בשם רבה שמטעם זה של שמא יעבירנו ד׳ אמות אסרו שופר לולב ומגילה בשבת, וקשה מדוע לא הזכירו שמטעם זה אסרו גם להזות בשבת. אמנם לפי מה שנתבאר מיושב, שטעם האיסור להזות בכל שבת הוא משום שנראה כמתקן, ורק בערב פסח שחל להיות בשבת היו צריכים לגזור שמא יעבירנו, כיון שרק מטעם זה נדחה הפסח שיש בו כרת, וגם שם לא היו אוסרים משום שמא יעבירנו אם לא היה אוסרים בכל שבתות השנה משום תיקון כיון שהיה נראה כחוכא, ונמצא שהטעם של שמא יעבירנו לחוד לא מספיק לאסור, ולכן לא מנו את איסור ההזאה עם כל הדברים שנאסרו משום שמא יעבירנו. והוסיף עוד, שבביצה (יז:) אמר רבה שגם מה שאסרו טבילת כלים בשבת הוא משום שמא יעבירנו, ולכאורה קשה מדוע בכל המקומות הנ״ל לא הזכירו שמטעם זה אסרו גם טבילת כלים בשבת. אמנם נראה שהנה בגמרא בביצה שם מבואר שיש טעם נוסף לאסור טבילת כלים משום שנראה כמתקן, ונראה שגם רבה מודה לזה, משום שגזירת שמא יעבירנו לא שייך בכל שבתות השנה כיון שאחרים לא טרודים ויזכירוהו, אלא שסובר שבשבת של ערב הרגל היה ראוי להתיר כיון שחייבים ליטהר ברגל, וזה דוחה שבות של מתקן שאין בו חשש לאיסור תורה, אלא שכיון שאז כולם טרודים בטהרה יש לגזור שמא יעבירנו, ואמנם לא די בטעם זה לאסור, כיון שלולי שבכל שבתות השנה אסור

עו. ותוספות (שם) טרחו למצוא מהו המקור. **עז. ראה** ברבינו דוד (להלן שם: ד״ה והקרניו) שכתב כן, ונראה שזו כוונת תוספות לפי ביאורו של המהרש״א שהובא להלן בסמוך. **עח. הקהלות** יעקב (ביצה סי׳ כ) ביאר דבריו, שתיקון האדם הוא רק כמכשירי אוכל נפש שלא הותרו כשאפשר לעשותם מערב יו״ט, וכמו שלכחול העין אסור ביו״ט אע״פ שעל ידי זה יוכל האדם לאכול, משום שתיקון האדם הוא כמכשירין. והביא עוד מה שהקשה רבי עקיבא איגר (להלן שם: גיליון רמז תקסה) על דברי התוספות שכתבו שאם איסור תחומין הוא מן התורה, יהיה אסור לבא ביו״ט חוץ לתחום בשביל לאכול פסח, מדוע לא נתירו ככל אוכל נפש. וביאר הקהלות יעקב, שאע״פ שכבר מפורש בכמה מקומות שביו״ט יש איסור תחומין אפילו לצורך אוכל נפש, אך רבי עקיבא איגר סובר שהוא רק איסור דרבנן, ולכן הוקשה לו על מה שכתבו תוספות שהוא איסור תורה. והקהלות יעקב תירץ קושיית הגרעק״א לפי סברת הקרני ראם הנ״ל, שתיקון האדם הוא כמכשירים שאסור מהתורה ביו״ט אם אפשר לעשותם מערב יו״ט, ולכן כשהאדם בא מחוץ לתחום שהוא תיקון באדם ולא באוכל, לא הותר לצורך אוכל נפש. **עט. וראה** בקהלות יעקב שהביא שברא״ש (נכורים פ״ג סי׳ ה) מבואר שתחומין הותרו ביו״ט לצורך אוכל נפש, ומה שאסור ביו״ט להביא בהמה מחוץ לתחום, הוא משום שכל מה שעושה בבהמה בחייה הרי הוא עדיין אינו כאוכל נפש עצמו, אלא רק כמכשירים שלא הותרו אם אפשר לעשותם מערב שבת. והקהלות יעקב תמה, שהרי בביצה (לט:) מבואר שאסור גם להביא פירות מחוץ לתחום, ואע״פ שהם כבר עתה אוכל ממש. **פ. ראה** בברכת שי (ד״ה וביעקרם).

משום תיקון, לא היו אוסרים בשבת שברגל, משום שהיה נראה כחוכא, ולכן לא מנו את איסור טבילת כלים עם כל הדברים שאסורים משום גזירת שמא יעבירנו.

סו

ביאור שאלת רבי עקיבא שנלמד לאסור שחיטה בשבת

אמר לו רבי עקיבא או חלוף מה אם הזאה שהיא משום שבות אינה דוחה את השבת שחיטה שהיא משום מלאכה אינו דין שלא תדחה את השבת. רש"י (להלן סט. ד"ה מן) ביאר שרבי עקיבא שאמר 'קל וחומר לאסור שחיטה', ידע שלמדים מ'במועדו' ששחיטה דוחה שבת, כמו שהשיב לו רבי אליעזר, אלא שרבי עקיבא שמע כן מרבי אליעזר שהזאה לא דוחה שבת ורצה להזכירו שאמר לו כן, ולכן אמר לו קל וחומר זה כדי שיראה שפשוט לו שהזאה לא דוחה שבת, ומתוך כך יזכר שאמר לו כן.

והצל"ח (ד"ה נמצנה) ביאר באופן אחר שרבי עקיבא נתכוין לשאול, מדוע רבנן לא יגזרו לאסור שחיטה שהיא מלאכה, בקל וחומר מהזאה שהוא רק משום שבות ואסרוהו רבנן, ומה שרבי אליעזר השיבו 'עקרת מה שכתוב בתורה' כוונתו שחז"ל לא גוזרים לאסור דבר שמפורש בתורה להיתר, וכמו שביאר הט"ז (סי' תקפח סק"ה) בטעם מה שלא גזרו לאסור מילה בשבת, שהוא משום שהתורה התירה בפירוש מילה בשבת.

קושיית תוספות מנין שמכשירי פסח דוחים שבת

אמר לו רבי אליעזר עקרת מה שכתוב בתורה במועדו אין בחול אין בשבת. בגמרא בשבת (קלח.) מבואר שרבי אליעזר סובר שמכשירים של כל המצות דוחים שבת, כגון מכשירי מצה לולב ושופר, ורק מכשירי ציצית ומזוזה אינם דוחים שבת, משום שבידו להפקיר את הבגד או את הבית ולהפטר מחיובו. ותוספות להלן (סח: ד"ה ומה) כתבו שגם במכשירי פסח סובר רבי אליעזר שמותר לעבור על איסור תורה[ב]. ומה שרבי אליעזר אמר לעיל שלמדים בקל וחומר שאם שחיטה דוחה שבת ודאי שהרכבתו והבאתו מחוץ לתחום שהם שבות דוחים שבת, שמשמע שרק לגבי שבות למדים שנדחה, צריך לומר שרבי אליעזר אמר כן לדבריו של רבי עקיבא, שבשבות ודאי היה לו להתיר, אבל רבי אליעזר עצמו מתיר גם באיסור תורה. אלא שתוספות הקשו שהרי בשבת (קלח.) מבואר שרבי אליעזר שסובר שמכשירי מילה דוחים שבת לומד זאת מפסוק מיוחד, אע"פ שכבר יש פסוק שמילה עצמה דוחה שבת, ומוכח שגם רבי אליעזר מודה שצריך פסוק מיוחד להתיר מכשירים, וא"כ מנין לרבי אליעזר שמכשירי פסח דוחים שבת, הרי מהפסוק 'במועדו' אפשר ללמוד רק שהפסח עצמו דוחה שבת. ואין לומר שלומד כן מכל המצות שמכשיריהם דוחים שבת [שיש עליהם פסוק כמבואר בשבת שם], משום שבהם בשעת דחייתו, מיד יכול לקיים את המצוה, ואילו את מצוות אכילת הפסח לא יוכל לקיים בשעת הדחיה אלא בלילה. ועוד הוסיפו התוספות להוכיח שאין למדים את מכשירי הפסח מכל המצוות, שהרי אם אכן היה יכול רבי אליעזר ללמוד משם את מכשירי הפסח, היה יכול ללמוד משם גם את מה שגוף הפסח דוחה שבת, ואילו מלשונו של רבי אליעזר 'עקרת מה שכתוב בתורה במועדו' משמע שהוא צריך ללמוד שגוף הפסח דוחה שבת מ'במועדו' הכתוב בפסח.

ועל הוכחה זו תמה **האור שמח** (קרבן פסח פ"ח הי"ח בהגהה) שהרי לולי הפסוק 'במועדו' המלמד שגוף הפסח דוחה שבת, לא היה אפשר ללמוד כן משאר המצות, כיון שהיה אפשר לומר שדווקא מכשירי כל המצות דוחים שבת משום שהם מכשירים של מצוות שאין בהם איסור שבת, ובמצות אלו חל על האדם חובה לקיימם אפילו בשבת, ולכן אם אירע שצריך לחלל שבת בשביל מכשירי המצוה הם דוחים שבת כדי שיוכל לקיים את המצוה שנתחייב בה, אבל בפסח שיש חילול שבת בקיום גוף המצוה של הקרבת הפסח, יתכן שהשבת לא נדחית, משום שמצוה שאין יכול לקיימה בשבת אין חייב לקיימה בשבת, והשבת לא נדחית בשבילה, ולכן צריך את הפסוק 'במועדו' ללמדנו שגוף מצות הקרבת הפסח דוחה שבת, ואכן נתחייב בה, ומעתה אפשר ללמוד משאר המצות שגם מכשירי הפסח דוחים שבת כדי שמצות הפסח שנתחייב בה, תוכל להתקיים.

תירוצים לקושיית תוספות הנ"ל

ובעיקר קושיית **תוספות** מנין שמכשירי פסח דוחים שבת תירץ **האור שמח** (קרבן פסח פ"ח הי"ח), שסברת רבי אליעזר הסובר שגם מכשירים שאפשר לעשותם מערב שבת דוחים שבת היא, שכיון שבערב שבת עדיין לא נתחייב במצוה, אין חייב לדאוג ולהכין את מכשירי המצוה כדי שיוכל לקיימה בשבת, ולכן עתה הם דוחים שבת[ג], אמנם בפסח בהכרח אדם חייב לדאוג לפני זמן חיובו שיוכל לקיימו, שהרי מי שהוא טמא פטור מפסח, והרי ברור שאדם צריך להטהר קודם זמן חיוב הפסח כדי שיוכל לקיימו. ומעתה מיושבת קושיית התוספות, שודאי מה שגוף הפסח דוחה שבת אפשר ללמוד משאר מצות, כיון שלא יכל לעשותו קודם השבת, והפסוק 'במועדו' המלמד שגוף הפסח דוחה שבת, אכן אינו נצרך לגוף הפסח, אלא אם אינו ענין לגוף הפסח שכבר נלמד משאר מצוות, תנהו ענין למכשירי פסח, שאותם אי אפשר ללמוד משאר המצות, משום שהיה אפשר לומר שרק בהם מכשירים דוחים כיון שלא חייב להכין את המכשירים קודם השבת, אבל בפסח שחייב להכין את המכשירים קודם השבת לא ידחו את השבת, ובאה התורה לגלות בזה, שאעפ"כ הם דוחים שבת[ד].

והחתם סופר (שבת קלח. ד"ה נמ) תירץ קושיית תוספות שלולי 'במועדו' לא היו לומדים משאר מצות משום שמצות אכילת פסח אינה יכולה להתקיים מיד אלא במוצאי שבת וכקושיית התוספות, אבל אחרי שלומדים מ'במועדו' שפסח דוחה שבת, לומדים שגם מכשירי פסח דוחים שבת, כיון שכל המועדות הוקשו זה לזה [שהרי גם בפסח נאמר מועד, והוקש לכל המועדות], וכיון שבשתי הלחם המכשירים דוחים שבת [כמבואר בשבת (סח) שנלמד שקצירת העומר דוחה שבת], מקישים לו את הפסח שגם מכשיריו דוחים שבת [ועל היקש אין פורכים].

האם מכשירים הותרו בלילה לפי רבי אליעזר שמכשירים דוחים שבת

שם. החתם סופר (שבת קל. ד"ה סח) כתב שהגם שרבי אליעזר סובר שמכשירי מילה דוחים שבת הרי זה דווקא ביום השבת, אבל בליל שבת שעוד לא הגיע זמן מצות מילה אסור לחלל שבת על ידי מכשירי המילה[ה]. **והאמרי בינה** (דיני שבת סי' לח ד"ה ולכאורה) כתב ג"כ בתחילת דבריו שלכאורה בלילה לא הותר לחלל שבת למילה, והוסיף שבזה היה מיושב מה שהקשה החתם סופר[ו] שהנה אמרו בית שמאי בביצה (יב.) שאסור להוציא ביו"ט קטן למולו, והיאך מתיישב דין זה עם שיטת רבי אליעזר שהוא מתלמידי בית שמאי, שמותר לחלל שבת ויו"ט אפילו למכשירי מילה, ואם כן לשיטתו מותר להוציא קטן למולו אפילו בשבת מדין מכשירי מילה. אמנם לפי מה שנתבאר מיושב, שבדברי בית שמאי מדובר בלילה, שעדיין לא הותר לחלל יו"ט למכשירי מילה. אמנם כתב **שבירושלמי** (ר"ה פ"ח ה"ח) מבואר לא כן, משום שהירושלמי הסתפק שם האם בלילה מותר לחלל שבת למכשירים, והירושלמי מוכיח שמותר ממה שהותר לחמם בליל שבת במקדש מים לצורך מנחות. אבל **הבן אורי** (שבת קל. ד"ה ולפי"ז) כתב שכוונת הירושלמי דווקא בכגון מנחות שלמדים שמכשירים דוחים שבת מהלשון שנאמר 'במועדו' וכיוצא בהם, שבזה מחללים שבת גם בליל שבת, אבל במילה ולולב הרי הלימוד שמכשיריהם דוחים שבת הוא ממה שנאמר 'ביום' כמבואר בשבת (קלח.), שמשמעותו ביום ולא בלילה, ולכן בהם השבת נדחית דווקא ביום וכדברי החתם סופר.

האם מכשירים הותרו בשבת שלפני י"ד ניסן

הכלי חמדה (נהעלותך ענין מנ ד"ה יקרמו, סס תקי"ד) הסתפק לפי הצד הנ"ל שגם בלילה מותר לחלל שבת לצורך מכשירים, האם דווקא בלילה של י"ד ניסן הותר לחלל שבת, כיון שהוא אותו יום שחייב במצוה, או שאפשר לחלל את השבת למכשירי הפסח אפילו כשחל בו י"ג ניסן[ז]. וכתב שם שלכאורה יש להוכיח שאפשר גם אז לחלל, מהמבואר בשבת (קלח.) שרבי אליעזר מתיר לחלל שבת למכשירי סוכה, ולכאורה צריך לפרש שהתיר שם לחלל את השבת שלפני חג הסוכות, שהוא קודם הזמן שנתחייב במצוה ולא בתוך החג, שהרי מבואר בסוכה (כו.) שרבי אליעזר פוסל סוכה שנבנית באמצע החג, ואם כן לא יתכן שבתוך סוכות יוכל לחלל שבת לבניית סוכה, שהרי לא יוצא ידי חובתו בסוכה זו. ובהכרח כוונת רבי אליעזר שיכול לחלל שבת קודם חג הסוכות אע"פ שעדיין לא התחייב במצוה. אך כתב שיש לדחות, שגם לפי רבי אליעזר אם בונה סוכה אכילת פסח בהכרח שצריך לדאוג לפני הפסח שיוכל לקיימו, שהרי נאכל רק למנוייו וצריך להמנות לפני הפסח, ולכן אי אפשר שנלמד אותו משאר המצות שמכשיריו דוחים שבת. וראה לעיל (סה:) [בענין 'מדוע צליה לא דוחה שבת אפילו לפי רבי אליעזר'] שהובא שהאגרות משה (שו"ת, או"ח ח"ו סי' קיט) כתב שרבי אליעזר אינו לומד משאר המצות לאכילת פסח משום שאפשר לפרוך שפסח יותר קל מהם.

א. **במשניות** (מ"ב) הגירסא היא 'בין הערבים במועדו'. והכוונה לפסוק (במדבר ט ג) 'בארבעה עשר וגו' בין הערבים תעשו אותו במועדו'. אבל התוספות יו"ט (שם) ציין לרש"י (ד"ה במועדו) שהביא בזה את הפסוק שלפניו 'ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו', ולפי זה אין לגרוס 'בין הערבים'. והתוס' יו"ט הוכיח שכן היא הגירסא, ממה שבספרי (נהעלותך פכ"ח יג) לומדים מ'במועדו' שבפסוק זה שדוחה שבת, ואילו מהפסוק הנ"ל שלאחריו 'בין הערבים וגו' במועדו' לומד שדוחה טומאה.

ב. **והוכיחו** כן מלהלן (סט.). ג. **וראה** שם שביאר בזה את הסוגיא בשבת (קלח.). ד. **וראה** שכתב שלכן צליית פסח אין דוחה שבת גם לפי רבי אליעזר ואע"פ שהוא מכשירי מצות **אכילת** פסח [והרי לפי רבי אליעזר כל המצוות ומכשיריהם דוחים שבת], משום שגם במצות אכילת פסח בהכרח שצריך לדאוג לפני הפסח שיוכל לקיימו, שהרי נאכל רק למנוייו וצריך להמנות לפני הפסח, ולכן אי אפשר שנלמד אותו משאר המצות שמכשיריו דוחים שבת. וראה לעיל (סה:) [בענין 'מדוע צליה לא דוחה שבת אפילו לפי רבי אליעזר'] שהובא שהאגרות משה (שו"ת, או"ח ח"ו סי' קיט) כתב שרבי אליעזר אינו לומד משאר המצות לאכילת פסח משום שאפשר לפרוך שפסח יותר קל מהם.

ה. **ולפי** זה לכאורה בפסח כיון שזמנו מחצות היום לא הותרו מכשיריו אלא מחצות.

ו. **האמרי** בינה לא ציין היכן החתם סופר.

ז. **ואפילו** שיכול לעשותם משתחשך, שהרי רבי אליעזר סובר שמכשירים דוחים גם כשאפשר לעשותם משתחשך כמו שמבואר בתוספות להלן (סט. ד"ה מן).

בליל ראשון של סוכות כשיכול עדיין לקיים את מצות אכילה של הכזית ראשון, הסוכה כשירה, כיון שיסוד דברי רבי אליעזר שם הוא, שהסוכה צריכה להיות ראויה לקיום המצוה של כל הימים, ולזה מספיק שיבנה בלילה הראשון כשיכול עדיין לקיים את מצותו בלילה. ולפי זה אפשר לומר שרבי אליעזר שהתיר מכשירי סוכה התיר לבנות בשבת של ליל ראשון של סוכות, אבל קודם סוכות לא התיר.

אלא שהכלי חמדה כתב שהובא שתוספות להלן (סמ: ד"ה ומה) כתבו שאי אפשר ללמוד שמכשירי פסח דוחים שבת משאר מצוות, משום שמצות אכילת הפסח מתקיימת רק אחר כך בלילה. וביאור דבריהם הוא שההיתר של מכשירים הוא רק כשכבר הגיע זמן המצוה, ולכן אי אפשר ללמוד ששחיטת הפסח דוחה שבת משאר המצוות, משום שבפסח עדיין לא הגיע זמן מצות האכילה עד הלילה. ולפי זה נראה שאחרי שנלמד מפסוק שגם מכשירי פסח דוחים שבת אע"פ שלא הגיע זמן חיוב אכילת הפסח, נלמד מכאן שרבי אליעזר מתיר במכשירים גם כשעוד לא הגיע היום שבו חייב במצוה[ח]. ולפי זה יהיה מותר לפי רבי אליעזר לבנות סוכה בשבת של ערב סוכות אע"פ שחיוב המצוה חל בשבת[ט].

מה הדין לרבי עקיבא במכשירים שאי אפשר לעשותם מערב שבת

כלל אמר רבי עקיבא כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת אינה דוחה את השבת שחיטה שאי אפשר לעשותה מערב שבת דוחה את השבת. מבואר בזה שרבי אליעזר ורבי עקיבא נחלקו במכשירי הפסח, שלרבי עקיבא אינם דוחים שבת ולרבי אליעזר הרי הם דוחים שבת. ובמסכת שבת (קלג.) מבואר שנחלקו גם בכל מצוה שדוחה שבת, שלרבי עקיבא אין מכשיריו דוחים שבת ולרבי אליעזר הרי הם דוחים שבת. והירושלמי (פ"ו ה"ג) הקשה על רבי עקיבא, מדוע אם המזבח נפל בשבת [שלא היה אפשר לבנותו בערב שבת], אסור לבנותו בשבת, הרי הוא מכשירי עבודה [שדוחה שבת] שלא היה אפשר לעשותם מערב שבת. ותירץ הירושלמי 'מין מזבח ראוי לבנותו מאתמול'. ופירשו **הפני משה והקרבן העדה** (שם) שכיון שבניית מזבח הוא דבר שיתכן לעשותו מערב שבת, לכן אפילו באופן שלא היה אפשר לעשותו מערב שבת לא הותר'. והירושלמי הוכיח כן ממה שמבואר במשנה לעיל (סה:) שרבי עקיבא אוסר להזות על הטמא בערב פסח שחל בשבת, משום שמכשירים לא דוחים שבת, והרי משמע שגם אם חל שביעי שלו בשבת אסור להזות אע"פ שלא היה אפשר להזות בערב שבת, ובהכרח שכיון שמין הזאה היתה ראויה מאתמול [אם יחול היום השביעי בערב שבת], לכן כל הזאה אינה דוחה שבת. והירושלמי הוסיף שכמו כן אם נולד בשבת יבלת בקרבן פסח, לא דוחה חתיכתו את השבת, אע"פ שלא היה אפשר לחותכו מערב שבת, כיון שמין יבלת ראוי לחתיכה מערב שבת שבת[יא].

והקובץ הערות (סי' יג סק"ז) ביאר דברי הירושלמי שאי אפשר לומר שטעמו של רבי עקיבא הוא שכמו שבעשה דוחה לא תעשה, העשה לא דוחה את הלא תעשה כשיכול לקיים את העשה בלי לעבור על הלאו, כך כאן הפסח אין דוחה את השבת אם היה יכול לעשותו מאתמול בלי לעבור על איסור שבת, משום שהרי עכשיו בשבת כבר אין יכול לקיים את מצות הפסח בלי לחלל שבת על המכשירין, ומה שאתמול היה יכול לעשות שלא יצטרך לחלל שבת אינו סיבה שעכשיו השבת לא תדחה[יב], אלא יסוד דברי רבי עקיבא הוא כלשונו במשנתנו 'הבא לי מועד לאלו כמועד לשחיטה', ומשום שרק דבר שהוא חובת השבת דוחה שבת, וכמו שפירש **רש"י** בשבת (קלג. ד"ה שמילה) שמילה שלא בזמנה לא דוחה שבת משום שהיא לא חובת השבת, ולכן מכשירים אין דוחים שבת משום שהם לא חובת השבת[יג]. וזו כוונת הירושלמי שמין מזבח ראוי לבנותו מערב שבת ומין יבלת ראוי לחותכו מערב שבת, שאף שכעת אי אפשר לעשותם מערב שבת, מכל מקום השבת אינה מחייבת אותם, שהרי אם המזבח היה נופל בערב שבת היה אפשר לבנותו מערב שבת, ונמצא שגם אם הוא לא נפל לפני שבת הבניה היא לא חובת השבת, ולכן אינה דוחה את השבת[יד].

יש מכשירים שדוחים שבת גם לרבי עקיבא

הירושלמי (מגילה פ"ה ה"ז) הקשה על המבואר במשנה בראש השנה (פ"ו מ"ט) שבשביל להעיד על קידוש החודש מחללים שבת, ולוקחים בידיים מזונות וכדומה. והרי הוא רק מכשירין של מצות הגדת עדות על קידוש החודש, ומכשירים אינם דוחים שבת לפי רבי עקיבא. ותירץ שכיון שאי אפשר לעשותו בערב שבת הוא דוחה שבת. **והחזון יחזקאל** (ליקוטי הש"ס שבת קל. ד"ה אמר) כתב שבירושלמי מוכח שגם לפי רבי עקיבא אין חילוק בין מכשירים לגוף המצוה, אלא שגוף המצוה אי אפשר לעשותה בערב שבת ולכן היא דוחה שבת, ומכשיריה שאפשר לעשותם בערב שבת לא דוחים שבת. אבל אילו יצויר מכשירים שאי אפשר לעשותם מערב שבת, כמו בקידוש החודש, הם דוחים שבת[טו]. ואינו דומה למבואר בירושלמי (פ"ו ה"ג, הובא לעיל בסמוך) שגם במזבח שנפל בשבת לא נדחית השבת, וכן אם יום השביעי של הטמא חל בשבת לא נדחית השבת, אע"פ שלא יכל להכשירו קודם השבת, משום ששם מצות העבודה והקרבן פסח לא בהכרח גורמות שאת המכשירים של בנין המזבח והזאת הטמא יעשו בשבת, שהרי יתכן שהמזבח יפול לפני שבת והיום השביעי יחול לפני שבת, אבל כאן מצות קידוש החודש בהכרח גורמת שיצטרכו לחלל שבת על המכשירים, שהרי אי אפשר לראות קודם השבת, ולכן גם המכשירים דוחים שבת.

ביאור דברי רש"י שההזאה היא אינה מגוף הפסח ולכן לא דוחה שבת

אמנם רש"י (ד"ה הנפ) כתב שהזאה אינה דוחה שבת משום שהיא לא מגוף הפסח ולא נכלל בגזירת הכתוב שפסח דוחה שבת. והקשה **הרש"ש** (לעיל סה: ד"ה נמצא) שהרי **בירושלמי** הנ"ל מבואר שרק משום שמין הזאה ראוי להיות מערב שבת היא לא דוחה שבת[טז]. וכן הקשה הרש"ש על המבואר **בתוספות** ביבמות (ו: ד"ה טעמא) שמכשירים שאי אפשר לעשותם מערב שבת מותר לעשותם בשבת, שהרי בירושלמי מבואר לא כן[יז]. ותירצו **הקובץ הערות** (סס סק"ט-י) **והמקדש דוד** (קדשים סי' ו סק"ו ד"ה והנה) שהנה בעירובין (קג:) מבואר במשנה שקושרים נימא של כינור במקדש לצורך שירת הקרבנות, אבל אם בתחילה אסור. ופירש רש"י (שם ד"ה קוסרין, ד"ה ואם) שרק אם נפסק בשבת מותר, אבל אם הנימא לא היתה שם מעולם אסור, כיון שהיה יכול לקשור אתמול. ובגמרא שם מבואר שההיתר לקשור הוא משום שנחשב למכשירי עבודה [שהרי השיר מכשיר את הקרבן]. ומבואר שם עוד שהמשנה לא סוברת כרבי אליעזר שמתיר במכשירים גם אם היה אפשר לעשותם מערב שבת, אלא אם היה יכול לקשור את הנימא אתמול, אסור. ופירש רש"י (שם קג. ד"ה אלא) שהמשנה היא שיטה שלישית, והיא סוברת כרבי אליעזר שמכשירים דוחים, אבל רק כשלא היה אפשר

ח. **יש** להעיר על דבריו שאולי הפסוק חידש שאע"פ שמצות האכילה מתקיימת רק בלילה, מספיק שמצות ההקרבה חלה כבר בשבת בשביל שהשבת תדחה, אבל אין ללמוד מכאן שגם כשלא חל בכלל חיוב המצוה תדחה השבת למכשירי המצוה. ט. **אלא** שכתב שזה רק אם לא יוכל לקיים מצות סוכה אם לא יבנה בשבת, כגון שהוא זקן שלא יכול לאכול בשעה מאוחרת, ולא יוכלו לבנות סוכה בלילה כשהזקן יהיה עדיין ער, כיון שגם רבי אליעזר מודה שלכתחילה אם יכול לעשותו לאחר השבת לא יעשנו בשבת. י. **ראה** בקובץ הערות (סי' יג סק"ז) ובחזון איש (או"ח סי' קי"ג סק"ק יד) שכתבו שמוכח לפי זה שאין דינו דומה למכשירי אוכל נפש ביו"ט שמבואר בביצה (כח:) שלא הותרו כשאפשר לעשותם מערב יו"ט, ואעפ"כ הותרו באופן שלא היה יכול לעשותם קודם יו"ט כמבואר בביצה (כח:). יא. **ראה** בצל"ח (לעיל סה: ד"ה וממיכה) שהסתפק האם מותר לחתוך יבלת שנולדה בשבת. והוכיח לאסור ממה שהקשו להלן (סח:) על משנתנו שאסרה לחתוך יבלת, מהמשנה בעירובין (קג:) שהתירה לחתוך יבלת לכהן במקדש כדי שיוכל לעבוד, ולא תירצו שבמשנה בעירובין מדובר שהיבלת נולדה בשבת, ובהכרח שגם בזה אסור. והרש"ש (לעיל סה: ד"ה נמצא) תמה על הצל"ח שכבר מפורש כן בירושלמי הנ"ל שאסור לחתוך יבלת שנולדה בשבת. וראה באור שמח (מילה פ"ב ה"ח) שתמה על המהר"י ברונא (סי' מג) שנשאל האם מותר לתקן סכין של מילה שנשבר בשבת, שהרי בירושלמי הנ"ל מפורש שאסור. וראה בחתם סופר (שבת קל. ד"ה מילה) שדייק מדברי המשנה (שבת שם) ומרש"י (שם ד"ה ושפיר) שרק מילה שזמנה בשבת נחשבת לדבר שאי אפשר לעשותה מערב שבת, אבל מכשירים הם תמיד כמו דבר שאפשר לעשותו מערב שבת. יב. **והוסיף** עוד שהרי עבודה בשבת הותרה כמבואר ביומא (מו:), וא"כ הותר גם כשהיה יכול להקריב בלי לחלל שבת, כמו שמבואר ביומא (ו:) שאם טומאה הותרה בציבור אין צריך לחזר אחרי כהנים טהורים. יג. **ראה** בצל"ח (שם) שכתב ג"כ שגם מכשירים שלא יכלו לעשותם מערב שבת כגון יבלת שנולדה בשבת אינם דוחים שבת משום שהם לא חובת השבת. אלא שהוסיף טעם נוסף, שהרי יכול להקריב טלה אחר. אבל מהירושלמי שאסר לבנות מזבח שנפל בשבת ואסר להזות על טמא שיום הז' שלו חל בשבת אף שלא שייך שם הטעם האחר, מוכח כמו שכתב הצל"ח בתחילה שכיון שהוא לא חובת השבת אינו דוחה שבת וכמו שביאר הקובץ הערות. יד. **ראה** בקובץ הערות (שם סק"י) שהקשה על מה שמבואר בירושלמי שאסור להזות גם על הטמא שיום הז' שלו חל בשבת משום שמין הזאה ראוי לעשות מערב שבת, שא"כ גם מילה בזמנה לא תדחה שבת משום שאפשר לעשותו מערב שבת אם היה נולד בערב שבת, ובהכרח שכיון שנולד בשבת הוא חובת היום של שבת שימול בשבת, וא"כ גם בהזאה אם היום הז' חל בשבת הוא חובת היום של שבת שיזה בשבת. ויתכן לבאר שרק חובת הפסח דוחה שבת אבל חובת ההזאה לא דוחה שבת. ולכן אמנם חובת ההזאה של טמא זה שיום השביעי שלו חל בשבת היא חובת השבת, מכל מקום הרי חובת ההזאה לא דוחה שבת, ורק חובת הפסח דוחה שבת. אלא שאם לא יצוייר שהיום השביעי יחול בערב שבת, היה נכלל בחובת היום של הפסח שיזה בשבת, אבל כיון שיתכן שיום הז' יחול בערב שבת לכן הוא אינו מחובת היום של הפסח. טו. **וראה** שם שכתב שלשונו של רבי עקיבא במשנה בשבת (קלג.) הוא 'כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת אינה דוחה את השבת, שאי אפשר לעשותה מערב שבת דוחה שבת', ומוכח שתלוי אם יכול לעשותה מערב שבת או לא. ואמנם לפנינו יש שגורסים במשנה שם 'מילה' שאי אפשר וכו', אבל בירושלמי (מגילה שם) לא גרס כן. ויש להעיר שבמשנתנו הגירסא היא 'שחיטה שאי אפשר לעשותה מערב שבת' וכו'. טז. **אמנם** לפי מה שנתבאר לעיל יש ליישב דברי רש"י שדבריו ודברי הירושלמי משלימים זה לזה. שאם לחובת ההזאה היה כח מצד עצמו לדחות את השבת, אכן לא היה מועיל מה שמין הזאה ראוי מאתמול, וכמו שמילה בזמנה דוחה אע"פ שאם היה נולד בערב שבת לא היה זמנו בשבת. אלא שכיון שחובת ההזאה אין לה כח לדחות שבת, ורק לחובת הפסח יש כח לדחות שבת, לכן ההזאה לא דוחה שבת, כיון שבשביל הפסח לא נצרך שיזה בשבת שהרי מין הזאה ראוי מאתמול, ונמצא שלא נכלל בחובת הפסח שיזה בשבת, ולכן אין לו כח לדחות שבת. יז. **והמאירי** (לעיל סה: ד"ה וממיכה) כתב, שגם אם היבלת נולדה בשבת אסור לחותכה, משום שלא נתנו דבריהם לשיעורים, וכן בהבאתו חוץ לתחום אע"פ שיצא מבית האסורים או בא ממדינת הים ולא היה יכול לבוא לפני שבת, לא נדחית השבת, משום שכל שאינו מצוי לא נתנו דבריהם לשיעורים. ומשמע מדבריו שבדבר המצוי השבת נדחית למכשירים שלא יכלו לעשות בערב שבת. אמנם דבריו הם שלא כשיטת הירושלמי.

לעשותם בערב שבת[יח]. ולפי זה מיושבים דברי תוספות ביבמות, משום שהם פירשו את הסוגיא שם שסוברת כמו השיטה שמתירה במכשירים כשאי אפשר לעשותם מערב שבת[יט]. וגם מיושבים דברי רש"י בסוגייתנו, שכוונתו לבאר מדוע הזאה אסורה גם לפי השיטה שמתירה מכשירים שאי אפשר לעשותן מערב שבת, ועל זה תירץ שהזאה היא לא מגוף הפסח[כ].

ובביאור דברי רש"י כתב המקדש דוד (קדמ"ס סי' כה סק"ג) שרק מכשירים של הקרבן, כגון חתיכת יבלתו, הותר אם אי אפשר לעשותם מערב שבת, אבל הזאת הבעלים של הקרבן פסח היא לא ממכשירי הקרבן, אלא היא מכשירה את האדם שיהיה ראוי להקרבה, וזה לא הותר כלל. ואינו דומה לקשירת נימא שבכינור שהותר אע"פ שלא מתקן את גוף הקרבן, משום ששם קשירתו הוא לצורך ההקרבה, אבל הזאה היא רק צורך האדם שיהיה ראוי להקרבה וזה לא הותר[כא]. ואמנם לפי זה אם כהן יהיה טמא והשביעי שלו יחול בשבת יהיה מותר להזות עליו בשבת לפי שיטה זו, כיון שהוא מכשירי הקרבן, שהרי כמו שקשירת הנימא שבכינור הוא מכשירי קרבן כיון שאי אפשר לעבוד בלי הכינור, כך טהרת הכהן הוא מכשירי הקרבן כיון שאי אפשר לעבוד בלי הכהן[כב].

אמנם הקובץ שיעורים (סוס' רי) ביאר בדברי רש"י שמה שמכשירים לא דוחים שבת הוא משום שרק גוף הפסח דוחה שבת, ומה שמבואר במשנה שלא דוחים משום שאפשר לעשותם מערב שבת, הוא רק הטעם שאי אפשר ללמוד מכשירים מגוף הפסח, וכוונת המשנה שכיון שרוב הפעמים אפשר לעשותם קודם השבת, לכן אי אפשר ללמוד אותם מגוף הפסח. וכיון שאי אפשר ללמוד מכשירים מגוף הפסח, נמצא שאין מקור שמכשירים דוחים שבת, וממילא כל מכשירים אינם דוחים שבת. ולכן כתב רש"י שהזאה לא דוחה שבת, משום שהיא לא מגוף הפסח. וכוונתו שהזאה היא 'מכשירים', ולכן לא דוחה שבת. ואמנם שיטת רש"י היא לא כהמבואר בירושלמי שהובא בענין הקודם שסובר שמכשירים לא דוחים שבת רק משום שאפשר לעשותם קודם השבת.

19/06/2018 אריה החפצי

איזה הלכה נתעלמה מבני בתירא

הלכה זו נתעלמה מבני בתירא[כג] פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת וכו'. מבואר ברש"י (ד"ה הלכה) שכוונת הברייתא היא להלכה שפסח דוחה שבת [שמוזכרת להלן], שהיא נתעלמה מהם. אמנם הצל"ח (ד"ה ת"ר) כתב, שמהלשון 'הלכה זו' משמע שהכוונה היא על מה שהברייתא אמרה בסמוך, ש'פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת' כלומר שנעלמה מהם ההלכה שצריך למנוע דבר זה מלחול [על ידי שיעברו השנה או שיעברו את חודש אדר או יחסירו אותו]. ולא על מה שמסופר רק אחר כך ש'שכחו ולא ידעו אם פסח דוחה את השבת'. והוסיף לבאר את מקור ההלכה הנ"ל שהנה בסנהדרין (יג:) מבואר שאם טומאה רק 'דחויה' בציבור ולא 'הותרה [לגמרי]', מעברים את השנה אם הציבור טמאים, כדי שלא יצטרכו לדחות את הטומאה. ולפי זה נראה שכל שכן אם הדין היה, שאין מקריבים כלל את הפסח בטומאה, שהיו צריכין לעבר את השנה כדי שיוכלו להקריב. ונמצא שבני בתירא שלא ידעו האם פסח דוחה שבת, היו צריכים לעבר את השנה כדי שיוכלו בודאי להקריב [וגם אם נאמר שלא היו יכולים לעבר את השנה מפני הבצורת הרי יכלו לעבר או להחסיר את חודש אדר כדי שארבעה עשר לא יחול בשבת, והלכה זו נעלמה מהם]. **והנימוקי הגרי"ב** (ד"ה הלכה) ביאר לפי זה מה **שהירושלמי** (פ"ו ה"ח) תמה איך בני בתירא הסתפקו, הרי אי אפשר לשני שבועות שלא יחול ערב פסח בשבת. והירושלמי תירץ שמהשמים סיבבו זאת כדי ליתן גדולה להלל. **והקרבן העדה** (שם) ביאר שהכוונה בתמיהת הירושלמי לשני שבועות של שמיטה, שהרי ודאי חל ערב פסח בשבת באותם י"ד שנים, ואם כן איך יתכן ששכחו מה שעשו אז, ולא ידעו האם פסח דוחה שבת. אמנם קשה על פירושו של הקרבן העדה שהרי קידשו על פי הראיה, ואם כן יתכן שיהיו שני שמיטין שלא יחול בהם ערב פסח בשבת[כד]. ולכן צריך לבאר שכוונת הירושלמי לשני שבועות שמסוף חודש אדר עד י"ד ניסן [שהרי עד סוף חודש אדר אפשר לעבר השנה], ותמיהת הירושלמי היא, היאך יתכן ששבועיים לפני הפסח לא שמו על לב שיחול ערב פסח בשבת. **והעיון יעקב** (ד"ה הלכה) ביאר את הלשון 'הלכה זו' לפי המבואר בירושלמי הנ"ל שאי אפשר לשני שבועות שלא יחול בהם ערב פסח בשבת[כה], ומה שהלכה זו נתעלמה מהם הוא כדי ליתן גדולה להלל. וזו הכוונה 'הלכה זו', שגם הלכה זו שלא היתה צריכה להתעלם מהם, נתעלמה מהם כדי ליתן גדולה להלל. והוסיף שמצינו עוד שנתעלמה ממשה ההלכה שהבועל ארמית קנאים פוגעים בו, כדי שיתגדל פנחס, והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם.

שיטת המאירי ששאלת בני בתירא היתה רק על הטעם

הובא בענין הקודם פירוש רש"י (שם) שההלכה שנתעלמה מבני בתירא היתה שהפסח דוחה שבת. אמנם **המאירי** (ד"ה כל) ביאר, שאי אפשר לפרש כפשוטו שנעלם מהם עצם ההלכה, שהרי אי אפשר לשני שמיטות שלא יחול ערב פסח בשבת וכתמיהת הירושלמי הנ"ל, ובודאי לא שכחו שהפסח דוחה שבת, אלא שנעלם מהם מהי ההוכחה לכך מן התורה, ומה שהברייתא להלן אומרת ששאלו כלום יש אדם שיודע אם פסח דוחה את השבת וכו', פירושו, אם יודע להוכיח כן מן הפסוקים[כו]. וראה להלן בענינים הבאים עוד דרכים המבארים במה נסתפקו בני בתירא.

מדוע לא הוכיחו מפסח מדבר שחל בשבת

שכחו ולא ידעו אם פסח דוחה את השבת אם לאו. האור חדש (ד"ה ת"ר)

הקשה שהרי מבואר בשבת (פו:) שבשנה הראשונה שהיו במדבר חל ראש חודש ניסן בשבת, ונמצא שי"ד ניסן חל בשבת, ואעפ"כ נצטוו אז על פי הדיבור לעשות את הפסח, כמו שנאמר בתורה (במדבר ט ב), וא"כ מדוע נתעלמה ההלכה מבני בתירא. ותירץ שעל הפסח שעשו במדבר נצטוו במיוחד על פי הדיבור, שהרי **תוספות** (קידושין נ: ד"ה הומיל) כתבו שלפי שיטה אחת לא התחייבו בפסח עד שנכנסו לארץ ישראל, ופסח זה היה היחיד שעשו במדבר, כמבואר **ברש"י** (על התורה שם), וכיון שפסח זה נעשה על פי הדיבור, אי אפשר ללמוד ממנו. **והבאר יצחק** (סוס' סי' יד ענף ג) תירץ שהנה להלן מבואר שלומדים שפסח דוחה שבת מגזירה שוה מתמיד שדוחה שבת. ולפי זה כתבו תוספות ביומא (נח. ד"ה דומה) שאפשר לומר שאם רובם זבים ומיעוטם עושים את הפסח בראשון, לא ידחה את השבת, משום שדיו לבא מן הדין להיות כנידון, וכיון שתמיד הוא קרבן של כל ישראל, אפשר ללמוד ממנו שפסח דוחה שבת רק כשכל ישראל עושים את הפסח. אלא שתוספות סיימו שכיון שלומדים מגזירה שוה, לכן הלימוד הוא שכמו שתמיד לא בטל בגלל השבת, כך פסח לא בטל בגלל השבת גם אם רק מיעוט מישראל מקריבים אותו. ולפי זה נראה שספיקם של בני בתירא היה שכיון שהיו בבית שני, ורובם של ישראל לא היו שם כמבואר בכתובות (כה.), יתכן שהפסח לא דוחה את השבת, כיון שהוא אינו קרבן של רוב הציבור כמו קרבן התמיד [וכמו שסברו תוספות בתחילה]. והלל השיב להם שכיון שלמדים מגזירה שוה, לומדים שפסח דוחה שבת תמיד כמסקנת התוספות ביומא[כז].

והאחיעזר (מ"ג סי' פט ס"ק יג) תירץ שיתכן שבשנה הראשונה שחטו ע"י קטנים שכשרים לשחיטת קדשים [אם הקטן אומר שיודע שהוא קדשים וגדול עומד על גבו ואומר לו לשחוט לשמה, וכמבואר בחולין (יג.) וברש"י (שם ד"ה ים)], ולכן הסתפקו בני בתירא שיתכן שאחרי שחז"ל גזרו שאסור לספות איסור לקטן, ואי אפשר לתת לקטנים לשחוט, פסח לא דוחה שבת[כח].

והזרע אברהם (סי' ו) תירץ לפי המבואר **בתוספתא** (פ"ד ה"ד) שהלל אמר להם מקובלני מרבותי שפסח דוחה שבת, ולא פסח ציבור בלבד אלא גם פסח יחיד. ומבואר בזה שבפסח יש שני חיובים, האחד חובת הקרבתו, וזה גם באופן

יח. **ראה** בחתם סופר (שבת קל. ד"ה מילה) ובחזון איש (סי' קיג ס"ק יד) שכתבו שמרש"י מבואר שלפי רבי עקיבא אסור גם במכשירים שאי אפשר לעשותם מערב שבת כהירושלמי. יט. **ויתכן** שדברי המאירי הנ"ל נאמרו לפי שיטה זו. ולפי זה גם לשיטה זו אם נולדה יבלת בשבת לא נדחית השבת, כיון שבדבר שאינו מצוי לא נתנו דבריהם לשיעורים. אלא שעדיין קשה מדוע יותר מצוי שיפסק בשבת נימא בכינור. כ. **והבית מאיר** (סוס' סי' שלט ס"ט) והמקדש דוד (שם) כתבו שכיון שהרמב"ם (שבת פ"י ה"י) פסק שקושרים נימא במקדש מוכח שפוסקים כשיטה זו. אבל החזון איש (שם) כתב שהרמב"ם בפירוש המשניות פירש שמדובר שם בקשר שאינו של קיימא. וראה בבית מאיר (שם) שהקשה לפי שיטתו שפוסקים שמכשירים שאי אפשר לעשותם לפני השבת מותר לעשותם בשבת שאם כן מדוע הר"ן (על הרי"ף, שבת קנד: ד"ה וכתבו) דן אם מותר לרחוץ קטן לפני המילה, הרי זה מכשירים שאי אפשר לעשותם מערב שבת. ותירץ שרחיצה דומה להזאה שכתב רש"י שלא דוחה שבת כיון שהוא לא מגוף הפסח. אמנם לפי המקדש דוד [שיובא להלן] לא מובן הדמיון של רחיצה להזאה, כיון שרחיצה הוא כמו חתיכת יבלתו של הקרבן או קשירת נימא של הכינור שהותר אם אי אפשר לעשותם מערב שבת. כא. **ומה** שהירושלמי לא אמר טעם זה הוא משום שיש נפקא מינה בטעמו של הירושלמי ליבלת שנולדה בשבת, אבל לפי השיטה שמתירה מכשירים שאי אפשר לעשותם בערב שבת, וחתיכת יבלת שנולדה בשבת מותרת, צריך לומר שאעפ"כ הזאה אסורה מטעמו של רש"י. כב. **ראה** במקדש דוד (שם) בתחילת דבריו שהביא מה שמבואר בתמורה (יד.) שרבי מאיר הוכיח שקרבן יחיד שקבוע לו זמן בשבת דוחה שבת ממה שפרו של אהרון דוחה שבת אף שהוא קרבן יחיד, והקשה איך אפשר להוכיח משם הרי הפר מעכב את השעיר, וא"כ הוא כמכשירין [של השעיר שהוא קרבן ציבור] שאי אפשר לעשותם מערב שבת, וא"כ אי אפשר להוכיח שקרבן יחיד דוחה שבת. ותירץ שהפר הוא לא תיקון בקרבן של השעיר, והוא דומה להזאה שלא דוחה שבת. ולכן מוכח שהפר עצמו דוחה שבת אף שהוא קרבן יחיד. ויש להעיר שלפי מה שכתב המקדש דוד בסוף דבריו שגם קשירת נימא דוחה שבת כיון שהוא צורך הקרבן אע"פ שהוא לא תיקון הקרבן, שוב קשה קושיית המקדש דוד שהרי גם הקרבת הפר הוא צורך הקרבן שעיר. כג. **המהרש"א** (ד"ה מצינו) כתב שהיו שלשה בני בתירא, והם כולם תלמידי חכמים, והוזכרו בעדיות (פ"ח מ"ז, ג) בשמם, רבי יהושע, רבי שמעון, ורבי יהודה. ואמנם ודאי שרק אחד מהם היה נשיא, אבל כשנשאלה הלכה זו, היא נתעלמה משלשתם. כד. **אבל** המאירי (ד"ה כל) שיובא להלן, פירש כפירושו של הקרבן העדה. כה. **העיון** יעקב שם פירש את הירושלמי כהקרבן העדה שפירש שבשני שמיטות ודאי יחול ערב פסח בשבת. כו. **ראה** בבן יהוידע (סוף ד"ה מיד) שכתב שלא רצו לעשות מעשה לפני שידעו את טעם הדין. כז. **וראה** שם שכתב, שתוספות שם לא יכלו להוכיח מהכרעת הלל בזה, שאכן אין צריך שיהיה הפסח קרב לרוב הציבור, משום שיתכן שלא משום כן התיר הלל, אלא הכריע כעוד צד שיש לומר שנסתפקו בו בני בתירא, שאולי יושבי חוץ לארץ אינם מן המנין [וכמו שהוזכר סברא זו בהוריות (ג.)], ונחשב שהפסח קרב לכל ישראל. כח. **וראה** בבאר יצחק (שם) שבתחילה תירץ כעין זה שבמדבר שחטו ע"י שנים לפני שחז"ל אסרו מלאכה בשנים, ולכן בני בתירא הסתפקו אחרי שאסרו לשחוט בשנים האם פסח דוחה שבת.

שלא יוכל לאוכלו, והוא חובת ציבור, ובשביל קיום חובה זו יכולים כל ישראל להביא פסח אחד אע"פ שלא יהיה לכל אחד כזית לאכול. והשני חובת כל יחיד להביא פסח שיוכל לאוכלו. ולפי זה נראה שבני בתירא הסתפקו שמא רק חובת הציבור דוחה שבת, אבל חובת היחיד לא דוחה שבת, ובמדבר הקריבו רק קרבן אחד לכולם לחובת הציבור והוא דחה את השבת. והלל השיבם שגם חובת היחיד דוחה שבת[יט].

מדוע לא הוכיחו מפסח גלגל שדוחה שבת

שם. החתם סופר (שו"ת, או"ח סוף סי' ענט) הקשה שהרי מבואר **בראב"ש** (פ"י סי' יג) שפסח גלגל נעשה בשבת, וא"כ מדוע בני בתירא הסתפקו האם פסח דוחה שבת. ותירץ לפי המבואר ביבמות (עמ:) שבאותה שנה מלו את כל ישראל ביום ד', ונמצא שיום השבת היה היום השלישי למילה [לפי כמה פוסקים ששלושת ימי המילה הם מעת לעת], ובני ישראל היו מסוכנים באותה שבת והותר להם שחיטה והבערה, ואם כן יתכן שלכן שחטו את הפסח בשבת כיון שהשבת כבר נדחית להם. והוסיף עוד שהנה דעת **התשב"ץ** (הו"ד בס"ך יו"ד סי' רסו ס"ק יח) שלא מלים שלשה ימים לפני שבת כדי שלא יצטרכו לחלל שבת, ולפי דבריו קשה איך מלו בשנה זו ביום רביעי. וצריך לומר שכיון ששבת זו נדחית בלאו הכי בשביל הפסח, לכן היה מותר להם למול ביום רביעי אע"פ שיצטרכו לחלל שבת בשביל המילה. ולפי זה שוב קשה שממה שעשו את הפסח במדבר מוכח שפסח דוחה שבת, ובמה נסתפקו. ותירץ שאכן דינו של התשב"ץ היה בספק אצל בני בתירא, שאם כן הוא הדין, מוכח מפסח גלגל שפסח דוחה שבת, ואם אין כן הדין, אין להוכיח משם.

דעת הפני יהושע שהספק היה רק על הקטרה

שם. הפני יהושע (ד"ה ת"ר) הקשה שהרי לעיל (נט:) מקשה הגמרא שממה שנאמר (שמות לד כה) 'ולא ילין לבקר זבח חג הפסח' משמע שבלילה אפשר להקטירו, והרי רק חלבי שבת קרבים ביו"ט אבל חלבי חול לא קרבים ביו"ט. והגמרא מתרצת שמדובר בפסוק שקרב בשבת שארבעה עשר חל בו, שחלביו קרבים ביו"ט. ונמצא שמוכח מהפסוק שפסח דוחה שבת, ומדוע הסתפקו בזה בני בתירא. ותירץ שספיקם היה רק לגבי הקטרת החלבים אם דוחה שבת, שהרי אפשר להקטירם בלילה, וא"כ הם כשאר דברים המוזכרים במשנתנו (סה:) שאינם דוחים שבת כיון שאפשר לעשותם אחר השבת. ואמנם להלן (סח:) מבואר שאעפ"כ הקטרת חלבים דוחה שבת משום שחביבה מצוה בשעתה, מכל מקום בני בתירא הסתפקו בסברא זו. ולכן אי אפשר להוכיח מהפסוק הנ"ל, כיון שבפסוק מבואר רק שהפסח נשחט ונזרק בשבת. [ולהלן יבואר מה שהלל ענה להם]. ובזה מיושבת קושיית הירושלמי הנ"ל [הובאה לעיל בענין 'איזה הלכה נתעלמה מבני בתירא'] איך יתכן שכל הדור ההוא שכחו דבר ששכיח ונעשה בפרסום גדול. ולפי מה שנתבאר מיושב, שכיון שספיקם היה רק על הקטרה לא זכרו מה עשו בפעמים הקודמות, כיון שההקטרה מסורה רק לכהנים.

ביאורים נוספים בספיקם של בני בתירא

שם. בחידושי רבינו מאיר שמחה (ד"ה שכאן) ביאר את ספיקם של בני בתירא לפי מה שהקשה **הגר"ד דיטש** (הו"ד בשו"ת מנחת פתים או"ח סי' קכד ד"ה שוב) מדוע פסח דוחה שבת הרי מבואר **בתוספות** לעיל (ג: ד"ה מלילה) שמי שאין לו קרקע פטור מפסח, ואם כן הרי יכול להפקיר את קרקעו ולהפטר מהפסח ומדוע הוא דוחה שבת. וכן מבואר בשבת (קלח:) שאפילו לפי רבי אליעזר שמכשירי כל המצות דוחים שבת אבל מכשירי ציצית ומזוזה לא דוחים שבת, משום שבידו להפקיר את הטלית והבית ולהפטר ממצות ציצית ומזוזה. וכתב לתרץ שכיון שהפקר חוזר ביובל, נמצא שגם אם יפקיר תשאר לו זכות בקרקע שתחזור אליו ביובל, ולא נפטר מהפסח. ולפי זה נראה שבני בתירא הסתפקו שכיון שבבית שני לא נהג היובל [לפי שיטת **רש"י** בגיטין (לו. ד"ה נפקיעית)], לא ידחה הפסח את השבת, כיון שבידו להפקיר ולהפטר מהפסח, משום שהיובל לא נוהג, ולא תשאר לו זכות בקרקע אחרי ההפקר. והלל ענה להם שלמדים מגזירה שוה מתמיד, שפסח דוחה בכל האופנים את השבת כמו קרבן התמיד. ומדויק לפי זה שבני בתירא הסתפקו בזה, כיון שבתוספות הנ"ל מבואר שבני בתירא חידשו הלכה זו שמי שאין לו קרקע פטור מפסח.

ובאופן נוסף ביאר את ספיקם של בני בתירא שאמנם הם ידעו שמדין תורה פסח דוחה שבת, אלא שהסתפקו אולי חז"ל גזרו שמא יעביר ד' אמות ברה"ר אחרי שנפרצו פרצות בירושלים, שנעשית רשות הרבים וכמבואר בתוספות (ד"ה תומצ). והלל אמר להם שכיון שבפסוק מפורש שפסח דוחה שבת לא גזרו לאסור, וכמו שכתב **הט"ז** (סי' תקפח סק"ה) שלכן לא גזרו לאסור מילה בשבת משום שמפורש בתורה שדוחה, וחז"ל לא אסרו דבר שמפורש בתורה להיתר.

מדוע פירשו שעלה מבבל וששמו הלל הבבלי

אדם אחד יש שעלה מבבל והלל הבבלי שמו. הבן יהוידע (ד"ה יש) הקשה, מדוע היו צריכים לומר שעלה מבבל, וגם מדוע כפלו ואמרו שהלל הבבלי שמו. ותירץ לפי מה שמבואר בכתובות (עה.) שאחד מבני ארץ ישראל שקול כנגד שנים מבני בבל, ואילו אחד מבבל שעלה לארץ ישראל שקול כנגד שנים מבני ארץ ישראל. ולכן אמרו שעלה מבבל, משום שא"כ הוא חכם גדול[לא]. ומה שהוסיפו שהלל הבבלי שמו, הוא כדי שלא תאמר שעיקרו בארץ ישראל, וירד לבבל דרך עראי ועכשיו שב למקומו, ולכן אמרו שהלל הבבלי שמו, שעיקרו בבבל, שהרי נקרא הלל הבבלי.

מדוע פירשו ששימש שנים ושהיו גדולי הדור

ששימש שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון. הבן יהוידע (ד"ה ששימש) הקשה מדוע הוצרך לומר שהיו שנים ושהיו גדולי הדור. ותירץ שנתכוונו להרבות בשבחו של הלל ששימש שנים בזמן אחד, ואילו אחרים שהיו כאן לא שימשו אפילו אחד. ומה שהוסיפו לומר שהיו שני גדולי הדור לומר ששקולים הם בתורה, והוא שימש את שניהם, וא"כ ודאי יודע מה הדין של ערב פסח שחל בשבת, משום שגם אם לא שמע מזה שמע מזה.

הוכחת תוספות שהברייתא להלן לומדת מהמשמעות של 'במועדו'

אמר להם נאמר מועדו בפסח ונאמר מ[illegible] בתמיד מה מועדו האמור בתמיד דוחה את השבת אף מועדו האמור בפסח דוחה את השבת.

להלן בגמרא מבואר שמהמשמעות של 'מועדו' אי אפשר ללמוד שדוחה שבת, שאם לא כן לא היו צריכים ללמוד פסח מתמיד בגזירה שוה, אלא שבתמיד מפורש בתורה שדוחה, כיון שנאמר (במדבר כח י) 'עולת שבת בשבתו על עולת התמיד', ולומדים בגזירה שוה של 'מועדו מועדו' מתמיד לפסח, שגם הוא דוחה שבת. ולהלן (ע"ב) מבואר שגם מה שפסח ותמיד דוחה טומאה לא נלמד מהמשמעות של 'מועדו', אלא שבפסח לומדים מפסוק שדוחה טומאה, ולומדים בגזירה שוה של 'מועדו מועדו' מפסח לתמיד שגם הוא דוחה טומאה. **ותוספות** (ד"ה מה מועדו) כתבו שלהלן (עז.) מובא ברייתא שמשמע שסוברת שלומדים מהמשמעות של 'מועדו' שפסח ושבת דוחה טומאה. ותוספות הוכיחו עוד כן [שזו שיטת הברייתא שם], מהגמרא שם שמקשה על ברייתא זו מדוע צריכה התורה לכתוב גם בפסח וגם בתמיד שדוחים שבת וטומאה, הרי אפשר ללמוד זה מזה מבמה מצינו, והגמרא תירצה שמתמיד אי אפשר ללמוד לפסח ב'במה מצינו' משום שהוא תדיר וכליל, ומפסח אי אפשר ללמוד לתמיד משום שיש בו כרת. ואם לא לומדים מהמשמעות של במועדו שדוחה שבת וטומאה, איך הקשו שילמדו זה מזה 'במה מצינו' ולא יהיה כתוב בשניהם, הרי בפסח לחוד כתוב רק שדוחה טומאה ובתמיד לחוד כתוב רק שדוחה שבת. ובהכרח שהברייתא שם סוברת שמהמשמעות של במועדו לחוד נלמד שדוחה שבת וטומאה, ולכן אם היה אפשר ללמוד זה מזה בבמה מצינו, היה מספיק שיהיה כתוב במועדו באחד מהם. [ותוספות סיימו שבהכרח הוא מחלוקת תנאים, שהתנא כאן אינו לומד מהמשמעות של 'במועדו' והתנא של הברייתא לומד מהמשמעות של 'מועדו'].

והמהרש"א (גמוס' שם) הקשה [על מה שהוכיחו תוספות שהברייתא שם לומדת מהמשמעות של 'מועדו' ממה שהגמרא להלן מקשה על הברייתא שיהיה כתוב באחד מהם], שלכאורה יש לדחות שגם הברייתא שם סוברת כמו הברייתא כאן [שלא לומדים מהמשמעות של 'מועדו', אלא שבפסח כתוב שדוחה טומאה ולומדים ממנו בגזירה שוה לתמיד, ובתמיד כתוב שדוחה שבת ולומדים ממנו מגזירה שוה לפסח]. וקושיית הגמרא שם היא שלא יהיה כתוב כלל במועדו, בין בפסח ובין בתמיד, אלא יהיה כתוב בפסח שדוחה טומאה ונלמד במה מצינו לתמיד שדוחה טומאה, וכן יהיה כתוב בתמיד שדוחה שבת ונלמד במה מצינו לפסח שדוחה שבת, ומדוע צריך שיהיה כתוב במועדו בשניהם. **והמהר"ם** (גמוס' שם) תירץ שכוונת תוספות להוכיח ממה שביארה הגמרא שצריך את ה'במועדו' שבכל אחד מהם, דהיינו שאי אפשר ללמוד תמיד מפסח וגם אי אפשר ללמוד פסח מתמיד, והרי מספיק לומר שאי אפשר ללמוד תמיד מפסח, כיון שאם אי אפשר ללמוד תמיד מפסח כבר צריך את הגזירה של 'במועדו', וצריך להיות כתוב בשניהם. וכמו כן מספיק לומר שאי אפשר ללמוד פסח מתמיד, כיון שאם אי אפשר ללמוד פסח מתמיד כבר צריך את הגזירה

אמר שלומדים מגזירה שוה, משום שבהכרח הפסוק שהתיר להקריב תמיד ופסח בשבת, התיר גם ע"י אחד, שהרי ע"י שנים מותר גם בלי פסוק. וראה שם שהאריך לבאר איך הפסוק התיר ע"י אחד אם אפשר לשחוט ע"י שנים, [וכן קשה לפי האחיעזר איך הפסוק התיר לשחוט ע"י גדול אם אפשר לשחוט ע"י קטן]. וראה עוד בהגהות הרא"מ הורוויץ (ד"ה ולפ ידעו) שתירץ ג"כ בקצרה שיתכן שבפסח מדבר שחטו בשמאל או ע"י שנים, והוסיף שע"י שנים כשר רק לפי שיטה אחת

כמבואר בחולין (כט:). **כט. ראה** בסוד ישרים (מתמריס בשבת הגדול לוח י) שתירץ כעין זה שבני בתירא הסתפקו שמא במדבר הקריבו כל ישראל פסח אחד ולכן היה לו תורת קרבן ציבור שדוחה שבת, אבל אם לא כולם יקריבו פסח אחד אין לזה תורת קרבן ציבור. וראה בעצי זית (שו"מ קוף הספר, הערות לוח ג) שהביא מה שהקשה עליו הכלי חמדה. **ל. ראה** במגן אברהם (סי' שלב סק"ט). **לא. וראה** שם שהביא שגם העיון יעקב (ד"ה אמרו) ביאר כן על מה שאמרו שעלה מבבל.

שוה של 'במועדו במועדו', וצריך להיות כתוב בשניהם. ובהכרח שהברייתא שם סוברת שמהמשמעות של 'במועדו' נלמד שדוחה שבת וטומאה, ולכן מקשה הגמרא שמספיק שיהיה כתוב 'במועדו' באחד מהם. והגמרא מתרצת שאי אפשר ללמוד תמיד מפסח וגם אי אפשר ללמוד פסח מתמיד. והצל"ח (נמוק' סח) הוסיף שבזה מדויק מדוע תוספות הביאו את כל דברי הגמרא שם שאי אפשר ללמוד תמיד מפסח וגם אי אפשר ללמוד פסח מתמיד.

מדוע לא מינוהו לנשיא מיד

מיד הושיבוהו בראש ומינוהו נשיא עליהם. הבן יהוידע (ד"ה מיד) הקשה, מדוע אמרו שמינוהו בראש, הרי די שהיו אומרים רק שמינוהו לנשיא. ותירץ שמינוי הנשיא צריך להיות בקיבוץ חכמים ברוב מנין ורוב בנין, וזה לא היה אפשר לעשותו תיכף באותה שעה, ולכן לפי שעה הושיבוהו בראש, וכשנתקבצו כל החכמים מינוהו נשיא עליהם.

מדוע מינו את הלל לנשיא

ומינוהו נשיא עליהם. המאירי (ד"ה כל) כתב, שמי שהתמנה למנהיג על הציבור ראוי לו להנהיגם כראוי, ואם התמנה נשיא להנהיג את דורו בדברי תורה, ראוי לו שיהיה שלם ובקי בכל ענייני הוראה, ויודע להשיב לכל השואל, ואם מכיר בעצמו שאינו ראוי לכך, שבח הוא לו שלא יתבייש להניח את כתרו ולמסרו למי שראוי לו. והוסיף **שבירושלמי** (פ"ו ה"ח) אמרו שהיו שלשה שהניחו כתרם בעולם הזה וירשו עולם הבא, יונתן בן שאול שהניח כתר מלכות לדוד, רבי אלעזר בן עזריה שהניח את כתר הנשיאות לרבן גמליאל, ובני בתירא שהניחו את כתר הנשיאות להלל. והירושלמי סיים שהגדול שבכולם הם בני בתירא, משום שאצל יונתן בן שאול אפילו הנשים שאינם חשובות ידעו שדוד עתיד למלוך, וכמו כן אצל רבי אלעזר בן עזריה הרי נתמנה לנשיא במקום רבן גמליאל, ובתחילה התנו עמו שרבן גמליאל יוכל לחזור לנשיאותו. ולכן מה שבני בתירא הניחו כתרם הוא המעשה הגדול ביותר. **והרא"ש** (סנהדרין פ"ג סי' מח) כתב בשם רבינו תם שתמיד בין ממנים את הגדול שבדור לנשיא, כמו שבני בתירא ירדו מנשיאותם, ומינו את הלל לנשיא משום שהיה גדול מהם, ולכן הבית דין החשוב שבדור נקרא בית דין הגדול

אוצר החכמה 19/06/2018

והבן יהוידע (ד"ה מיד) ביאר שמינוהו נשיא משום שמבואר בהוריות (יג:) שרבי מאיר למד ממה שנאמר (תהלים קו ג) 'מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהילתו', שלמי נאה למלל גבורות ה' מי שיכול להשמיע כל תהילתו. ולכן מינו את הלל לנשיא שמשמיע תורת ה', משום שידע גם הלכה זו. ולכן רבי מאיר אמר שם שמי שלא יודע את כל התורה לא ראוי להיות נשיא, משום שידע שהלל זקנו התמנה לנשיא בגלל שידע מה דינו של ערב פסח שחל בשבת, ובני בתירא לא ידעו.

כשאמר להם שקיבל משמעיה ואבטליון קיבלו ממנו ומינוהו לנשיא עליהם

שם. בירושלמי (פ"ו ה"ח) מבואר שכשאמר להם קל וחומר וגזירה שוה לא קיבלו ממנו בני בתירא, אבל כשאמר להם שקיבל כן משמעיה ואבטליון קיבלו ממנו ומינוהו לנשיא. **והמאירי** (ד"ה קח) הביא את דברי הירושלמי, והוסיף שמכאן נלמד שגם מי שמוצא את עצמו בקי ושלם ויודע להשיב בכל דבר, לא יחליט את הדברים מסברתו אלא אם כן הוא דבר שהשכל מורה עליו או מפי הקבלה, משום שמי שמורה הוראה מסברת עצמו בלא הכרח נותן מקום ופתחון לחלוק עליו. שהרי הלל לא התמנה לנשיא עד שהניח מה שהיה סבור ללמוד מקל וחומר ומגזירה שוה, ואמר להם שקיבל כן משמעיה ואבטליון. וכן אמרו על זה בירושלמי (שם) כל תורה שלא היתה בקבלה מרבותיו ואין לה בית אב, אינה תורה.

רק בשמינוהו לנשיא קנטרן ומדוע קנטרן

התחיל מקנטרן בדברים. העיון יעקב (ד"ה התחיל) הביא **שבירושלמי** (שם) מבואר שכיון שמינוהו נשיא התחיל מקנטרן בדברים. וביאר שלפני שמינוהו נשיא לא היה מקנטרם על שנתעלמה מהם הלכה, משום שהיה סבור שבגלל שרדפו אחרי איזה כבוד וגדולה, הגדולה ברחה מהם, ולכן נתעלמה מהם הלכה כדי להשפילם. אבל כשראה שמינוהו נשיא עליהם, והניחו כתרם הבין שהם בעלי ענוה גדולים, ולכן קנטרם בדברים, על זה שבודאי לא שימשו גדולי עולם.

וכוונתו היתה לשם שמים להראות לכולם שגדולה שימושה. ואעפ"כ נענש כמבואר להלן, משום שמבואר בסנהדרין (קא:) שירבעם נענש כיון שהוכיח את שלמה ברבים כדי להתייהר, וגם כאן נענש הלל על שהוכיחם ברבים שהוא דרך יוהרא. **והבן יהוידע** (ד"ה מי) הוסיף שאע"פ שדברי הלל נראים דרך גבהות, הוא אמרם מחמת הענוה שהיתה בו, כלומר שאיני כדאי לנשיאות, אלא שמן השמים הענישו אתכם בגלל עצלות שהיתה בכם, והלכך גלגלו שאני הקטן אהיה נשיא עליכם, אע"פ שאיני ראוי לכך. ונתכוין לשם שמים ללמדם שלא יתעצלו בשמושה של תורה.

היכן שימש הלל את שמעיה ואבטליון

מי גרם לכם שאעלה מבבל ואהיה נשיא עליכם עצלות שהיתה בכם שלא שמשתם את שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון. העץ יוסף (על עין יעקב, ד"ה מי) הביא שהאיי הים כתב שמשמע שהלל שימש את שמעיה ואבטליון בירושלים, שהרי שם הם גרולג, וא"כ נמצא שהלל עלה מבבל בשביל לשמש אותם. ולפי זה הקשה מדוע אמר להם מי גרם שאעלה מבבל וכו', הרי הוא עלה מבחירתו כדי לשמש את שמעיה ואבטליון. ותירץ שאחרי ששימש אותם חזר לבבל משום ששם היה ביתו, ועכשיו על דרך המקרה עלה מבבל, ונשאלה שאלה זו, ועל ידי זה מינוהו לנשיא. ולכן אמר מי גרם לכם שאעלה מבבל. אמנם **הפני משה** על הירושלמי (שם) כתב ששמעיה ואבטליון ירדו לבבל, ושם שמשם הלל, ומה שהלל קנתר את בני בתירא על שלא שמשו אותם, הוא על מה שלא שמשו אותם לפני כן, כשעדיין היו שמעיה ואבטליון יושבים בירושלים.

מדוע הוסיף 'שאעלה מבבל'

שם. המהרש"א (ד"ה ומהיה) הקשה מדוע אמר שאעלה מבבל, הרי היה מספיק שיאמר שאהיה נשיא. ותירץ שאם היה אומר כן היה משמע שקנטורו הוא רק לנשיא שהוריד את עצמו מנשיאותו, ואילו הוא רצה לקנטר את שלושת בני בתירא, ואת כל התלמידי חכמים שהיו שם שלא שמשו את גדולי הדור, ואמר להם מי גרם לכם שהקב"ה נתן בלבי לעלות מבבל לירושלים בפסח זה שחל ערב הפסח בשבת, עצלות שהיתה בכם.

לשון עצלות נאמר על ביטול תורה

עצלות שהיתה בכם שלא שמשתם את שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון. המהרש"א (ד"ה עצלות) כתב שמצינו לשון עצלות על ביטול תורה, כמו שמבואר במגילה (ו.) על מה שנאמר (קהלת י יח) 'בעצלתים ימך המקרה', שהכוונה שמתעצלים בלימוד התורה.

מדוע היה לכל אחד סכין שחיטה

שכח ולא הביא סכין מע"ש מהו אמר להן הלכה זו שמעתי ושכחתי אלא הנח להן לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן למחר מי שפסחו טלה תוחבו בצמרו. האחרוניםלג כתבו שמשמע מכאן שהיה לכל אחד סכין לשחוט פסחו. וקשה מדוע לא שחטו בסכינים שהיו במקדש. ותירצו שקיימא לן (חולין מ:) שבית השחיטה רותח, ואם שחט טריפה אסור לשחוט בסכין זה משום שבלע מהטריפה, וכן נפסק בשולחן ערוך (יו"ד סי' י ס"ג). וכיון שפסח נאכל רק למנוייו אסור לאחד לשחוט בסכין שבו שחט חבירו את שלו כיון שהסכין בלע מפסח אחר, וכשישחט בו את שלו הוא יבליע בפסחו ממה שבלע משל חבירו, ונמצא שהפסח יאכל שלא למנוייולד, ולכן ייחדו סכין לכל אחדלה.

איך מינוהו לנשיא הרי שכח הלכה

אמר להן הלכה זו שמעתי ושכחתי. הבן יהוידע (ד"ה אמר להן) הקשה, שהרי מה שמינוהו לנשיא הוא משום שיודע בכל התורה ויכול להשמיע כל תהילתו, וכמו שנתבאר לעיל [בענין 'מדוע מינו את הלל לנשיא'], ואילו כאן מבואר שלא ידע הכל. ותירץ ששאלה זו אינה מוכרחת שתהיה נצרכת למעשה, משום שלא ברור שאדם ישכח להביא סכינו, אבל השאלה האם שחיטת פסח דוחה שבת ודאי היתה צריכה למעשה. ועוד תירץ שהשאלה איך יביא את הסכין היא צורך יחיד, אבל השאלה האם שחיטת הפסח דוחה שבת היא שאלת רבים, והדבר מתפרסם אם אינו יודע להשיב. ועוד תירץ שאת השאלה האם שחיטת הפסח דוחה שבת הוא ידע ובני בתירא לא ידעו, אבל כאן אף אחד לא ידע,

---

לב. **וכן** מבואר ביומא (עא.) ששמעיה ואבטליון גרו בירושלים. וראה בירושלמי (פ"ו ה"ח) שמפורש שהלל אמר להם מדוע לא שימשו את שמעיה ואבטליון שהיו אצלכם. לג. **חתם** סופר (שו"ת, יו"ד סי' קיד ד"ה ומצה), זרע אברהם (סי' ו סק"ג). לד. **והזרע** אברהם הוסיף שאע"פ שמבואר בשו"ע (שם) שמספיק שמדיח את הסכין, מכל מקום מבואר שם עוד שאם היה רגיל לשחוט בו בהמת איסור צריך לנועצו בקרקע, והם רצו לעשות על הצד היותר טוב ולכן ייחדו סכין לכל אחד. והוסיף שמה שלא מצינו שלא שחטו שלמים בסכין ששחטו בו חטאת אע"פ שחטאת נאכל רק ליום ולילה [ונמצא שהשלמים יבאו לידי נותר], הוא משום שכמו שזר שאכל לפני זריקה פטור כמבואר במכות (יז:), כך מה שנבלע בסכין לפני זריקה לא חל בו דין נותר של חטאת שיהיה אסור לאוכלו אחרי יום ולילה, אבל האיסור של שלא למנוייו הוא גם במה שלא היה בו זריקה. אמנם החתם סופר (שם) כתב שבאמת היו סכינים מיוחדים גם לחטאת, שלא שחטו בהם שלמים, והוסיף עוד שיתכן שמרקו ושטפו את הסכין ששחטו בו חטאת לפני ששחטו בו שלמים. וראה בכתב סופר (שו"ת, יו"ד סי' ח) שכתב שיתכן שמריקה ושטיפה לא התחדש כשבולע רק ע"י רתיחת בית השחיטה, אלא מספיק שמגעיל. [ודברי החתם סופר והכתב סופר הם לפי השיטה בחולין (ח:) שסכין של שחיטה צריך הגעלה, אמנם להלכה מספיק הדחה כמו שפסק השו"ע (שם), ולפי זה ודאי שגם בקדשים לא צריך מריקה או הגעלה ושטיפה]. לה. **ראה** בכתב סופר (שם) שכתב שעיקר הקושיא [מדוע ייחדו סכין לכל אחד] לא קשה משום שהזמן קצר והמלאכה מרובה ולא היה זמן להשאיל זה מזה, וגם משום שאולי הסכין של חבירו יפגם בשחיטה.

ואם כן אין כאן אחד שיכול להשמיע כל תהילתו כמוהו. ועוד תירץ שכאן אמר שמעתי ושכחתי, וזה אינו גנאי וחיסרון כל כך, כמו מי שלא שמע, וכמבואר חילוק זה בשבת (קכ.).

ביאור דברי הגמרא 'אם אין נביאים הן בני נביאים הן'

הנח להן לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן. **המהרש"א** (ד"ה אם) כתב שודאי היו פעמים שערב פסח חל בשבת, אלא אפשר לומר שכבר עבר מזה זמן רב ושכחו איך עשו, וגם הלל אמר ששמעתי כבר ושכחתי. ולכן אמר שאם אין נביאים הם לידע איך עשו, בני נביאים הם, ואולי יש זקנים בתוך ישראל שיזכרו איך עשו. וכך אכן נתברר למחרת שהיו שזכרו איך עשו. אבל הבן יהוידע (ד"ה אם) ביאר כוונת הלל, שישראל ראויים לנבואה, ואם כן יתכן שיהיו מכוונים מאליהם לאמת ברוח הקודש דרך אקראי, וכאשר היה בסוף שכיוונו לאמת, והלל ראה ונזכר הלכה.

גם בעל נפש אין צריך להחמיר

שם. הבית יוסף (יו"ד סי' קנו ד"ה ומ"ש שמכניסהו) כתב שכל מקום שנמצא בפוסקים לשון זה של 'הנח להם לישראל אם אין נביאים הם בני נביאים הם' הכוונה היא שגם בעל נפש אין צריך להחמיר בזה, אמנם אם לשון הפוסקים הוא 'הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים', יש לבעל נפש להחמיר.

כשההלכה רופפת סומכים על המנהג

שם. בדברי הגמרא מבואר שהלל סמך על המנהג כשלא היה ברור לו ההלכה.

וכן מבואר **בירושלמי** (יבמות פ"ז ה"ג) שבכל מקום שההלכה רופפת בידך סומכים על המנהג. **בשו"ת הרא"ש** (כלל נה ס"י) הוסיף שבהלכה שאינה רופפת אין הולכים אחרי המנהג נגד ההלכה.

מתי נשאלה השאלה

למחר מי שפסחו טלה וכו'. התוספות רי"ד (ד"ה למחר) כתב שמהלשון 'למחר' משמע שהשאלה נשאלה בערב שבת. ולפי זה הקשה מדוע לא הכריזו שכולם יביאו סכיניהם מערב שבת. ותירץ שכבר היה סמוך לחשיכה, מפני שהיה יושב ודורש בהלכות פסח כל היום. ועוד תירץ שהלל ידע שמנהגם היה שאם ערב פסח חל בשבת הביאו את הסכינים בשבת אע"פ שיכלו להביאם מאתמול, אלא שהלל שכח באיזה ענין נהגו להביאו. **והרש"ש** (ד"ה למחר) תירץ שבאמת הכריזו בערב שבת שיביאו את הסכינים אלא שהיו ששכחו, ועליהם אמרו מי שפסחו טלה וכו'. אמנם **המראה כהן** (ד"ה למחר) כתב שאמנם לפנינו הגירסא היא 'למחר' וכן גירסת **רש"י** (ד"ה למחר), אבל לשון **הירושלמי** (פ"ו ה"ב) הוא 'מיד' מי שפסחו היה טלה וכו'. וכן הוא **בתוספתא** (פ"ד ה"ב). ולפי זה נמצא שהשאלה נשאלה בשבת.

והזהב שבא (בגעל המדרש עמ' שנ ד"ה ובעודי) הביא שבתוספתא (שם) מבואר שהשאלה האם פסח דוחה שבת נשאלה בעזרה, ומזה משמע שהיא נשאלה בשבת כשהיו צריכים לשחוט את הפסח. והוסיף שכן מוכח ממה שמבואר להלן (ע"ב) שהיה מותר להניח את הסכין על הטלה משום שלא הקדישו את הטלה עד שהביאוהו לעזרה, שאם לא כן אסור לעבוד עבודה בקדשים. ואם כבר ידעו בערב שבת שפסח דוחה שבת, ומה שלא הביאו את הסכין הוא משום ששכחו להביא את הסכין כמו שתירץ הרש"ש, איך יתכן שאלו ששכחו היו אלו שלא הקדישו את הפסח עד שבא לעזרה, הרי **תוספות** (חולין ג: ד"ה מנלן) כתבו שלא כולם בקיאים כהלל שלא הקדיש את הקרבן עד שבא לעזרה כדי שלא ימעלו בו וכמבואר להלן (ע"ב), ונמצא שרובם הקדישו את הפסח בערב שבת. וא"כ לא מסתבר שאלו ששכחו להביא את הסכין היו אלו שלא הקדישו לפני שהפסח בא לעזרה. אלא בהכרח שלא ידעו בערב שבת שפסח דוחה שבת, וכל ישראל לא הביאו סכיניהם בערב שבת, ובשביל שיוכלו להביא את הסכין על הטלה לא הקדישו את הטלה עד שהביאוהו לעזרה[לו]. אלא שכתב שלפי מה שכתבו תוספות בזבחים (מז. ד"ה מיזהו) שהקדישו את הסכינים מערב שבת, משמע שידעו כבר בערב שבת שפסח דוחה שבת, שאם לא כן לא היו מקדישים בערב שבת.

האם הקדישו את הסכין בשבת

למחר מי שפסחו טלה תוחבו בצמרו. תוספות (ד"ה תוחבו) הקשו שהרי צריך שהסכין יהיה כלי שרת. ותירצו שהקדישו את הסכין. **והמהרש"א** (גמוס' שם) הקשה מדוע הגמרא לא מקשה איך הקדישו את הסכין בשבת, כמו שמקשה להלן (ע"ב) איך הקדישו את הפסח בשבת. ותירץ שאפשר לומר שהקדישו את הסכין מערב שבת. וכן כתבו תוספות בזבחים (מז. ד"ה מיזהו) שהקדישו את הסכין בערב שבת[לז]. והקשה **הצל"ח** (גמוס' שם) שאם הקדישו מערב שבת מוכח שנתנו על ליבם קודם השבת שיצטרכו לשחוט בו, וא"כ מדוע לא הביאו את הסכין קודם השבת. ותירץ שלא היה מפורסם עדיין מה שהלל התיר לשחוט פסח בשבת, ומה שהם הקדישו את הסכין מערב שבת הוא בשביל לשחוט בו את החגיגה ביו"ט[לח] [כיון שגם ביו"ט אין מקדישים ולכן הקדישו אותו בערב שבת], ולכן לא הביאו את הסכין כיון שביו"ט אין איסור הוצאה[לט].

אלא שהצל"ח כתב שיתכן לתרץ את קושיית המהרש"א באופן אחר לפי מה שמבואר בגדה (מו:) שמופלא הסמוך לאיש הקדשו הקדש. ולפי זה נראה שהקדישו את הסכין בשבת ע"י מופלא הסמוך לאיש[מ]. ואין בזה איסור, לפי שיטת **הרשב"א** (יבמות קיב. ד"ה ומיהו) שמותר לספות לקטן איסור דרבנן, ולכן יכלו לומר למופלא הסמוך לאיש שיקדיש את הסכין. **ובהגהות אהל דוד** (על הגל"מ) הקשה על הצל"ח שהרי הר"ן (על הרי"ף, שבת קכא. ד"ה מנלן) כתב שגם לפי הרשב"א מותר לספות לקטן איסור דרבנן רק לצרכו ולא לצרכינו, וא"כ איך אמרו לקטן להקדיש את הסכין הרי הוא לצרכינו, אלא אם כן נפרש שהתוספות חולקים על הר"ן וסוברים שאין לחלק, וגם לצרכינו סופים לקטן בידים[מא]. **ובהגהות ברוך טעם** (על הגל"מ) הקשה שהרי הסכין היה של הגדול, וכיון שאין שליחות לקטן נמצא שהקטן לא היה יכול להקדיש סכין של הגדול. וכן הקשה **הזהב שבא** (עמ' שם), והוסיף שאי אפשר לומר שנתנו את הסכין במתנה לקטן, משום שאסור לתת מתנה בשבת אפילו לצורך מצוה וכמבואר **במגן אברהם** (סי' יג סק"ח). אלא שכתב **שהרמב"ם בפירוש המשניות** (סוכה פ"ג מי"ח) כתב שמותר לתת בשבת מתנה לצורך מצוה, ויתכן שכן שיטת **תוספות**[מב]. והוסיף שיש לדון עוד בדברי הצל"ח שהרי קדושת הסכין נצרכת בשביל לקדש את הקרבן, ויתכן שהקדשו של המופלא הסמוך לאיש לא מועיל שהסכין יוכל לקדש את הקרבן, שהרי מבואר בגדה (מו:) שלא חייבים על הקדשו קרבן מעילה, ונמצא שהוא לא הקדש גמור, וא"כ יתכן שקדושת הסכין שהיא לא קדושה גמורה לא יכולה לקדש את הקרבן. ועוד הקשה על הצל"ח שהרי יש שיטה בגדה (שם) שהקדשו של מופלא הסמוך לאיש חל רק מדרבנן, ולפי שיטה זו אי אפשר לומר שמופלא הסמוך לאיש הקדיש את הסכין, כיון שלא יוכלו לשחוט בו את הפסח שחיובו מהתורה.

איך הוכיחו תוספות שירושלים היא רה"ר

שם. תוספות (שם) כתבו שממה שלא יכלו לטלטל הסכינים כדרכם משמע שירושלים היתה רשות הרבים. אלא שהקשו מהמבואר בעירובין (ו:) שירושלים אינה אלא כרמלית. ותירצו שכאן מדובר אחרי שפרצו בה פרצות שנעשית מכרמלית לרשות הרבים כמבואר בעירובין (קג.). **והמהרש"א** (גמוס' שם) כתב שלתוספות היה משמע שהיא רה"ר ממה שהקשו להלן (ע"ב) איך התירו איסור מחמר, ואם היא כרמלית הרי לא גזרו איסור דרבנן במחמר[מג]. **והצל"ח** (גמוס' שם) כתב שפירושו דחוק, משום שמתוספות נראה שכאן משמע כן, ולא כמו שפירש המהרש"א שלהלן משמע כן. ועוד הקשה שא"כ איך מקשה הגמרא להלן שיש בזה איסור מחמר, הרי יתכן שהמעשה היה לפני שפרצו פרצות. ולכן פירש הצל"ח שכוונת תוספות שאם ירושלים היא כרמלית, לא היו צריכים לתחוב בצמר הטלה, אלא יכלו להוליכו ע"י קטן, משום שאין איסור ספיה לקטן באיסור דרבנן[מד] כשיטת **הרשב"א** הנ"ל[מה]. **ובזה** ביאר הצל"ח את קישור דברי התוספות, שבתחילה כתבו שצריך לומר שהקדישו את הסכין, ואח"כ כתבו שמשמע שירושלים היא רה"ר. משום שכבר נתבאר (בענין הקודש) שבהכרח קטן הקדיש את הסכין, שאם לא כן הרי אסור להקדיש בשבת, וא"כ מוכח שסופים לקטן איסור דרבנן, ולכן משמע שירושלים היא רשות הרבים, שאם לא כן מדוע תחבו בצמר את הסכין, ולא הוליכוהו ע"י קטן, שהרי סופים לקטן איסור דרבנן, ובהכרח שירושלים היתה רשות הרבים, ואסור לספות לקטן איסור תורה.

לו. וכמו שנראה מרבינו חננאל להלן (ע"ב ד"ה ופליקס) שלא הקדישו את הפסח עד שבא לעזרה כדי שיוכלו להניח עליו את הסכין. **לז. אמנם** שיטת תוספות בחולין (ג. ד"ה כגון) שהסכין לא צריך להיות כלי שרת. וכן שיטת הרשב"א והר"ן (שם ד"ה כגון), והם הוכיחו כן מסוגייתנו משום שאם צריך שיהיה כלי שרת איך הם שחטו עם הסכין. אלא שכתבו שאפשר לדחות את הראיה שהם הקדישו את הסכין בערב שבת. **לח. ולפי** זה אין להוכיח מתוספות שידעו בערב שבת שפסח דוחה שבת כמו שהוכיח הזהב שבא הנ"ל, משום שיתכן שלא ידעו והקדישו את הסכין בשביל החגיגה. **לט. ראה** להלן (ע"ב) [בענין 'האם מותר להקדיש סכין' וכו'] מה שנחלקו האחרונים האם למסקנת הגמרא להלן (ע"ב) שמותר להקדיש פסח בשבת מותר גם להקדיש את הסכין. **מ. ומה** שהקשו להלן (ע"ב) איך הקדישו את הפסח בשבת ולא תירצו שקטן הקדיש הוא משום שצריך שבעל הקרבן פסח יקדישו [צל"ח (שם)]. **מא. ראה** בשיעורי רבי דוד (סק"ח) שכתב ליישב לפי דברי הגרעק"א (שו"ת קמא סי' טו) שלהרגיל קטן במצוה הוא כמו לצורך הקטן, וא"כ יתכן שרצו להרגילם להקדיש. **מב. ובזה** מבואר מה שכתב הצל"ח שם שלהלן (ע"ב) הקשו איך הקדישו את הקרבן בשבת ולא תירצו שמופלא הסמוך לאיש הקדיש משום שצריך שהבעלים יקדישו את הקרבן, משום שרק את הסכין יכלו לתת במתנה לקטן, אבל את הטלה לא יכלו לתת במתנה לקטן, משום שאז הגדול לא יוכל לצאת בו ידי חובת הפסח. **מג. במהרש"א** צוין שכך מבואר בפרק המוצא תפילין. והפתח הבית (גמוס' שם) העיר שהוא טעות סופר, וצריך לומר 'בפרק מי שהחשיך' (שבת קנג:). וראה להלן (ע"ב) [בענין 'האם גזרו על השבות' וכו'] שהובא שם שיש חולקים על המהרש"א. **מד. בשיעורי** רבי דוד (סק"ט) כתב שכאן ודאי קשה איך סופים לקטן לצרכנו, שהרי בהבאת הסכין דרך כרמלית אין מצוה. **מה. אמנם** הקשה שא"כ מדוע הקשו להלן איך עובר על איסור מחמר מדרבנן [שמחמר כלאחר יד], הרי יתכן שקטן חימר, וסופים לקטן איסור דרבנן. ותירץ שהרי הגמרא שם ביארה שספיקם של בני בתירא היה האם מותר לחמר כלאחר יד, ובהכרח הספק היה כשלא נותן לקטן. ומה שהלל פשט את הספק ממה שראה שנהגו לתחוב בצמר הטלה, הוא משום שראה שגדול חימר, שאם לא כן לא נפשט הספק. ומה שהקילו בזה אע"פ שאפשר לתת לקטן צריך לומר שכיון שהמצוה דוחה לא הטריחוהו לתת לקטן.

מדוע בהוה אמינא לא ידעו מהפסוק

אלא אמר קרא עולת שבת בשבתו על עולת התמיד מכלל [עולה] דתמיד קרבה בשבת. הפני יהושע (ד"ה ת"ר) הקשה מה סבר המקשן, הרי בפסוק זה מפורש שתמיד דוחה שבת. ותירץ לפי מה שביאר לעיל [בענין 'דעת הפני יהושע שהספק היה רק על הקטרה'] שספיקם של בני בתירא היה רק על הקטרת הפסח האם דוחה שבת. ולפי זה נראה שהמקשן סבר שמפסוק זה אפשר ללמוד רק ששחיטתו וזריקתו דוחים שבת, אבל אי אפשר ללמוד משם שגם ההקטרה דוחה שבת. והתרצן ענה שאפשר ללמוד משם שגם ההקטרה דוחה שבת. משום שמבואר לעיל (נט:) שממה שנאמר בפסוק זה 'על עולת שבת בשבתו' למדים שרק עולת שבת קרבה בשבת וביו"ט אבל עולת חול לא קרבה בשבת וביו"ט. והרי החידוש שעולת חול לא קרבה בשבת ויו"ט הוא רק על ההקטרה של העולת חול, שהרי ודאי אי אפשר לשחוט תמיד של ערב שבת בשבת. וכיון שפסוק זה עוסק בהקטרה נמצא ש'על עולת התמיד' מתפרש גם כן על ההקטרה, ומזה מוכח שהקטרת התמיד דוחה שבת, ולמדים בגזירה שוה שגם הקטרת פסח דוחה שבת. ובזה מבואר לשון הגמרא 'אלא' אמר קרא, שלכאורה קשה במה חזרה בה הגמרא ממה שסברה בתחילה, הרי גם בתחילה לא סברה שאפשר ללמוד מהמשמעות של 'מועדו' שתמיד דוחה שבת. אמנם לפי מה שנתבאר מיושב שהמקשן סבר שאי אפשר ללמוד מעל עולת התמיד שהקטרת תמיד דוחה שבת, והתרצן חידש שאפשר ללמוד מפסוק זה.

ביאור הפירכא 'שכן תדיר'

איכא למיפרך מה לתמיד שכן תדיר וכליל. הצל"ח (ד"ה עוד) ביאר את הפירכא של 'שכן תדיר' שבפסח אפשר לעבר את חודש אדר או לחסר ועי"ז הפסח לא יצטרך לדחות את השבת, אבל תמיד שהוא תדיר בהכרח צריך לדחות שבת, וא"כ יתכן שרק תמיד דוחה שבת משום שאי אפשר לעשות שלא יתחייבו בו בשבת, משא"כ בפסח. והוסיף **שבירושלמי** (פ"ו ה"ח) פרכו מה לתמיד שיש לו קצבה. ונראה שפירכת הירושלמי מתפרשת ג"כ שקרבן תמיד זמנו בכל יום, ובהכרח צריך להקריבו בשבת.

מדוע לא לומדים משעירי הרגלים שדוחים שבת

שם. תוספות (ד"ה מה לתמיד) הקשו מדוע לא לומדים מתמיד ומילה במה הצד[מו], וכן מדוע לא לומדים במה הצד משתי הלחם ותמיד או משתי הלחם ומילה[מז]. **והמהרש"א** (נמוק' שם) הקשה מדוע לא הקשו שנלמד משעירי הרגלים שדוחים שבת, שהרי בפסח וסוכות יש תמיד שבת באחד הימים, וכיון שהתורה ציותה להקריבם בכל ימי החג בהכרח שדוחים שבת, וגם מבואר להלן (עז.) ששעירי הרגלים דוחים שבת משום שכתוב 'במועדיכם', וא"כ משם אפשר ללמוד לפסח, שהרי יש בהם חטאת שאינו תדיר. ותירץ, שכיון ששעירי הרגלים באים לכפר, על כן אי אפשר ללמוד מהם, וכמבואר לקמן (עז:). **והצל"ח** (ד"ה ובזה) תירץ על קושיית המהרש"א לפי מה שביאר שפירכת הגמרא 'שכן תדיר' מתפרשת שקרבן תמיד בהכרח חייבים להקריב בשבת, ולא כמו פסח שאפשר לעבר את החודש כדי שי"ד ניסן לא יחול בשבת. ולפי זה אי אפשר להקשות ממה ששעירי פסח וסוכות דוחים שבת, משום שגם בהם לא יתכן שלא יצטרכו להקריב בשבת. וגם אין להקשות שנלמד משעירי עצרת וראש השנה [שעליהם אי אפשר לפרוך פירכא זו], משום שבני בתירא שלא ידעו האם במועדו האמור בפסח מלמד שהוא דוחה שבת, גם לא ידעו האם 'במועדיכם' האמור בשעירי רגלים מלמד שדוחים שבת, ורק קרבנות פסח וסוכות ודאי שדוחים שבת, משום שנאמר בתורה שכל שבעת ימי החג הם קרבים, ובהכרח שגם בשבת הם קרבים, אלא שעליהם אפשר לפרוך שהם תדיר כמו שנתבאר[מח].

ובזה ביאר הצל"ח (נרס"י ד"ה וכי) מה שביאר **רש"י** במה שהלל אמר לבני בתירא שיש יותר ממאתים פסחים בשנה שדוחים שבת, שהכוונה לתמידים ולקרבנות המוספים שקרבים בשבת של פסח וסוכות. וקשה מדוע לא כתב גם שיש מוספים בשבת של עצרת וראש השנה [והיה אפשר לתרץ שרש"י פירש רק את הקרבנות של פסח וסוכות שבכל שנה דוחים שבת, כיון שאחד מימי החג הוא תמיד שבת]. אמנם לפי מה שנתבאר נראה לבאר בדברי רש"י שאי אפשר לפרש שכוונת הגמרא גם לקרבנות אלו, משום שלפי בני בתירא יתכן שגם המוספים של עצרת וראש השנה לא ידחו שבת, ורק מוספי פסח וסוכות דוחים שבת משום שהם בהכרח חלים גם בשבת. והצל"ח סיים שגם אם אירע בסוכות שני ימים שחלו בשבת, הסתפקו בני בתירא אם מוספי יום השמיני ידחה שבת, משום שלא מוכח מהתורה שידחו שני פעמים שבת.

האם שעירי הרגלים נחשבים תדיר כלפי פסח

שם. הובא לעיל שהמהרש"א (נמוק' ד"ה מה לתמיד) הקשה על **תוספות** מדוע לא הקשו שנלמד משעירי הרגלים שדוחים שבת. **והצל"ח** (נרס"י ד"ה תמהו נו) כתב שמלבד שיש לתרץ לפי מה שביאר לעיל שפירכת 'שכן תדיר' מתפרשת שהם בהכרח חלים בשבת, משום שלפי זה ודאי שגם על שעירי פסח וסוכות יש לפרוך שהם תדיר, משום שבהכרח הם חלים בשבת. אלא גם אם נפרש כפשוטו שתדיר הכוונה שהוא קרב תמיד, נראה ששעירי הרגלים הם תדיר כלפי פסח, שהרי פסח קרב פעם אחת בשנה, ואילו הם קרבים בכל הרגלים ובכל ימות הרגל. **והברוך טעם** (בהגהות על הגל"ח) תירץ על המהרש"א שאדרבה לכן דייק המהרש"א להקשות קושייתו רק על תוספות [מדוע לא הקשו קושיא זו], ולא הקשה כן על הגמרא, משום שעל הגמרא אפשר לתרץ ששעירי הרגלים יותר תדיר מפסח, אבל מתוספות מוכח שלא סברו כן, שהרי הקשו שנלמד במה הצד מתמיד ומילה, ולא תירצו שגם מילה יותר תדיר מפסח וכמבואר בזבחים (נה.), וכיון שתוספות סברו שמעלת תדיר כאן היא רק במי שתדיר ממש, לכן הקשה המהרש"א שלשיטתם היה להם להקשות שנלמד משעירי הרגלים, שהרי גם הם לא תדירים ממש[מט].

ואמנם החכם צבי (סי' קנג) הקשה על תוספות שהקשו שנלמד מתמיד ומילה, שהרי בזבחים (נה.) מבואר שמילה נחשב תדיר כלפי פסח. והוסיף עוד שאפילו לפי השיטה בזבחים שם שמילה לא נחשב תדיר, אפשר לפרוך שתמיד ומילה הם מצויים יותר מפסח. **ובהגהות יעב"ץ** (נמוק' שם) תירץ שאי אפשר לפרוך שתמיד ומילה מצויים, משום שנדרים ונדבות יוכיחו שהם מצויים ולא דוחים את השבת.

מדוע לא לומדים מתמיד ומילה במה הצד

הובא לעיל **שתוספות** הקשו מדוע לא לומדים מתמיד ומילה במה הצד, או משתי הלחם ותמיד במה הצד. **והמגיני שלמה** (נמוק' שם) תירץ את קושייתם לפי מה שכתבו תוספות להלן (סה: ד"ה ומה) שאי אפשר לומר שרבי אליעזר לומד שמכשירי פסח דוחים שבת ממה שבשאר מצות המכשירין דוחים שבת, משום שבשאר מצות יכול לקיים את המצוה מיד בשעת הדחיה, אבל בפסח מצות האכילה מתקיימת רק בלילה. ולפי זה נראה שגם אי אפשר ללמוד שפסח דוחה שבת מבמה הצד מתמיד ומילה או משתי הלחם ותמיד, משום שאפשר לפרוך שיתכן שדינו של פסח שונה משום שמצותו מתקיימת רק בלילה. ומה שהגמרא לא אמרה פירכא זו הוא משום שזו פירכא קלה שפורכים רק על הצד השוה, ולכן כשהגמרא דנה שילמדו מתמיד לחוד לא יכלה לומר פירכא זו, אבל על מה שתוספות הקשו שנלמד מבמה הצד אפשר לתרץ שעל במה הצד אפשר לפרוך פירכא זו.

קושיית תוספות היא מעומר

הובא לעיל בסמוך **שתוספות** הקשו מדוע לא לומדים משתי הלחם. **והמגיני שלמה** (נמוק' שם) הקשה שהרי הלכה זו ששתי הלחם דוחה שבת היא לא מוסכמת, שהרי במשנה במנחות (ק:) מבואר שאפיית שתי הלחם לא דוחה שבת, ואם כן יתכן שכך סבר גם הלל. ולכן כתב שיש להגיה בתוספות 'עומר' שהוא ודאי דוחה שבת. **והזהב שבא** (עמ' שם ד"ה ותוס' ועמ' שג ד"ה תמהו) כתב שבזה מיושב מה שיש להקשות עוד על תוספות לפי גירסתנו שהקשו משתי הלחם, שהרי להלן (עז.) מבואר שלמדים ששתי הלחם דוחה שבת ממה שנאמר (ויקרא כג מד) 'וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל' הכתוב קבעו מועד אחד לכולם, ואם כן לפי בני בתירא שלא היה ברור להם שלמדים מ'במועדו' האמור בפסח שהוא דוחה שבת, גם לא ברור שלומדים מ'מועדיכם' ששתי הלחם דוחה שבת. אבל לפי גירסת המגיני שלמה שתוספות הקשו מהעומר מיושב משום שלומדים ממה שנאמר בו (שם ג יז) 'תקריב' שהוא דוחה שבת, ובלימוד זה גם בני בתירא מודים[נ].

מו. בהגהות מהרש"ם (נמוק' שם) כתב שממילה לחוד אי אפשר ללמוד כיון שניתנה לפני הדיבור וגם נכרתו עליה י"ג בריתות. **מז. כן** ביאר המהרש"א (נמוק' שם), ומחק מה שכתוב בתוספות 'גרידא', משום שלפי גירסא זו נמצא שתוספות הקשו שנלמד משתי הלחם לחוד, והרי בשבת (קלח.) מבואר שאי אפשר ללמוד משם משום שבאים להתיר [ויש להוסיף שגם להלן (עז.) מבואר כן]. והמהר"ם לא מחק גירסא זו, אלא ביאר שכוונת תוספות שלא צריך ללמוד גם ממילה, אלא אפשר ללמוד משתי הלחם ותמיד. אבל הזהב שבא (עמ' שם ד"ה ותמנס) כתב שיש להקשות מדוע הקשו תוספות רק משתי הלחם ולא הקשו גם מהעומר שקרב לפני שתי הלחם. ומזה נראה שמעומר באמת אי אפשר ללמוד משום שבא להתיר, אבל משתי הלחם אפשר ללמוד, משום שתוספות סוברים שאם שתי הלחם בא מן הישן הוא לא מתיר את החדש, ואף על פי כן הוא קרב. וכמו כן אם הלחם בא בלי הכבשים הוא לא מתיר את החדש. ולכן אפשר ללמוד ממה ששתי הלחם דוחה שבת, ואי אפשר לפרוך שהוא בא להתיר, משום שהוא דוחה שבת גם כשלא בא להתיר.

ולפי זה אפשר לקיים את גירסתנו 'גרידא', כיון שאפשר ללמוד משתי הלחם לחוד. אלא שכתב שיש לתרץ באופן נוסף מדוע תוספות לא הקשו מהעומר, שכיון שקרבן העומר הוא חידוש שהוא קרב מדבר שאינו ראוי להקרבה [שהרי במקדש אסור להקריב מהחדש עד שמקריבים את השתי הלחם], לכן אי אפשר ללמוד ממנו, וכמו שמצינו שרבא סובר במנחות (ה:) שמחשבה לא פוסלת בעומר, משום שיש בו חידוש זה שהוא קרב מדבר שלא ראוי להקרבה. **מח. אמנם** לפי הלל שלמדים מגזירה שוה של 'במועדו במועדו' מתמיד שפסח דוחה שבת, גם הם דוחים שבת מגזירה שוה זו, ומה שאמרו להלן שנלמד מהמשמעות של 'במועדיכם' הוא משום שהברייתא שם לומדת ממשמעות של 'במועדו' שדוחה שבת כמו שכתבו תוספות (ד"ה מה). **מט. ובהגהות** אהל דוד (עמ' הגל"ח) כתב, שבשבועות (ט.) מוכח ששעירי הרגלים לא נחשבים תדיר, משום שחלוקים בשמותם, שכל רגל הוא שם אחר. אבל לפי"ז עדיין קשה שהרי המהרש"א הקשה מפסח וסוכות, והם ודאי תדירים יותר מפסח, שהרי קרבים יותר מפעם אחת. **נ. אמנם** לפי זה צריך למחוק תיבת 'גרידא'

מדוע הביא רש"י רק את פירכת 'שכן תדיר'

אמרו ליה קל וחומר פריכא הוא. רש"י (ד"ה אמרו) ביאר שאפשר לפרוך שכן תדיר. והצל"ח (נכתב"י סס) העיר שלעיל הביא רש"י (ד"ה אמר) את שתי הפירכות [שכן תדיר ושכן כליל], ומדוע כאן הביא רק פירכא אחת. ותירץ שעל מה שהלל למד קל וחומר מתמיד אפשר לפרוך שתי פירכות, אבל במה שהלל הוכיחם מדוע לא למדו בקל וחומר, נכלל שאפשר גם ללמוד בקל וחומר משעירי הרגלים שיש בהם גם חטאת, ואי אפשר לפרוך שכן כליל, אלא שגם עליהם אפשר לפרוך שכן תדירנא. ולכן כאן הביא רש"י פירכא אחת משום שכאן הגמרא ביארה שהלל שאלם מדוע לא לומדים מקל וחומר, ולכן פירש שהשיבוהו פירכא אחת, שכן תדיר, שבה נכלל פירכא גם על הקל וחומר משעירי הרגלים.

סו:

מחלוקת הבבלי וירושלמי האם אסור להניח על הבהמה סכין שחיטה

והא קא עביד עבודה בקדשים. תוספות (ד"ה והא) כתבו, שהירושלמי (פ"ו ה"ח) תירץ שכמו ש'פרה אדומה' הנפסלת אם עלה עליה עול או נעשה בה מלאכה, לא נפסלת כשהמלאכה היא לצרכה כמבואר במשנה (פרה פ"ג מ"ג), כך אין איסור עבודה בקדשים כשמניח על הבהמה שהוקדשה את הסכין לצורך הקרבן. **והשפת אמת** (נמוק' סס) הקשה על הירושלמי שמהמשנה בפרה אפשר רק להוכיח שאם משתמש בה לצרכה לא נחשב מלאכה[א], אבל כשמשתמש בה בשביל לשוחטה הרי זה לא צורך הבהמה, ומנין שגם זה לא נחשב מלאכה לפסול את הפרה, ולא נחשב עבודה לענין איסור עבודה בקדשים. ואמנם בירושלמי שם מבואר שלא נחשב עבודה משום שהוא צורך קדושת הקרבן, וגם בפרה אם מניח סכין בשביל לשחוט את הפרה היא לא נפסלת משום שהוא צורך קדושת הפרה. אבל עדיין קשה איך נלמד דין זה מהמשנה בפרה, הרי שם מבואר רק שאם פירס על הפרה טלית מפני הזבובים וכדומה היא לא נפסלת, ושם הרי הוא צורך הפרה[ב]. ועוד הקשה, שהרי כאן הוא גם אינו צורך הקרבן, משום שיכול לתחוב את הסכין בבגדו או בצמר של בהמה אחרת של חולין [ויתכן שלכן הבבלי חולק על הירושלמי][ג].

לא הקדישו עד שהביאוהו לעזרה כדי שלא יהיה עבודה בקדשים

כהלל דתניא אמרו עליו על הלל מימיו לא מעל אדם בעולתו אלא מביאה חולין בעזרה. רבינו חננאל (ד"ה ופליקס) כתב שהביאו את הפסח לעזרה לפני שהקדישו אותו כדי שלא יתראו שעושים עבודה בקדשים[ד]. והגר"י **פערלא** (נספרו על סה"מ לנכ"ג מ"ח עמ' 394 ד"ה ולימי) כתב שמדבריו נראה שמה שלא הקדישו, הוא כדי שלא יעברו על איסור עבודה כשיניחו עליו את הסכין, ולא בשביל שאנשים אחרים לא יבואו ליהנות ממנה באיסור. והוסיף שכן משמע מהגמרא, שהרי מלשון הברייתא 'אמרו עליו על הלל' משמע שרק הלל תמיד לא היה מקדיש לפני שהביא לעזרה, ואילו כאן כולם עשו כן, ובהכרח שכאן עשו כן כדי שלא יעברו על איסור עבודה בקדשים כשיניחו עליו את הסכין[ה].

האם איסור הכנסת חולין בעזרה הוא גם כשאין עושה עבודה

אלא מביאה חולין בעזרה. תוספות (ד"ה מביאה) הקשו מהמבואר בבבא בתרא (פח:) שאסור להכניס חולין בעזרה, ולכן בספק אם חייב בביכורים אין יכול להכניסם בעזרה שמא הם אינם ביכורים, אלא א"כ יקדישם ושוב אינם חולין. וכן מבואר בחולין (קכ.) שלא יתכן שחזה ושוק של חולין טעון תנופה משום שמקום התנופה צריך להיות לפני ה' בעזרה. ומוכח שאסור להכניס חולין בעזרה. ואם כן איך הלל הכניס את הבהמה לעזרה בהיותה חולין לפני שהקדישה. ותירצו תוספות, שדווקא אם עושה בחולין מעשה שעושים אותו בקרבן, כגון הנפה שצריך לעשות בביכורים או בחזה ושוק, אז נראה כמקריב חולין בעזרה ואסור, אבל כאן לא עשה בחולין מעשה שעושים אותו בקרבן [עד שהקדישו], ולכן אין בזה איסור. והוכיחו כן התוספות ממה שמצינו במנחות (כח:) שאכלו חולין לפני שאכלו את המנחות כדי שיאכלו את המנחות לשובע, והרי שהכניסו חולין בעזרה.

וכן כתבו הרבה ראשוניםו שאם אינו עושה עבודה בחולין אין איסור להכניסו בעזרה[ז], אבל **הריטב"א** (ב"ב פח: ד"ה ודילמא) כתב **שברשב"ם** (סס) משמע שאסור גם אם לא עושה מעשה כעין עבודה. וכן כתב **המשנה למלך** (שחיטה פ"ג ה"ג ד"ה והנראה) בדעת **רש"י** (תמורה כג. ד"ה יאכלו)[ח]. וכן כתבו הראשונים[ט] בדעת **הרמב"ם** (סס) שכתב שאסור להכניס לעזרה בשר שחוטה ופירות ופת, שסובר שאסור להכניס גם אם לא עשה בהם עבודה, כיון שהרמב"ם לא כתב שרק באופן זה אסור להכניס'. ועל רש"י והרמב"ם קשה איך יפרשו את סוגייתנו שמבואר שהלל הקדיש רק בעזרה.

אמנם תוספות במנחות (פח. ד"ה סח) כתבו שהלל עשה כן ולא היה בזה איסור הכנסת חולין בעזרה, משום שהכניסו לצורך קרבן, שהרי הקדישו אח"כ[יא]. וכתב המשנה למלך (סס), שתוספות כתבו שם דבריהם לשיטת רש"י שאוסר להכניס גם כשלא עושה עבודה, ולכן היו צריכים לפרש שההיתר הוא משום שהוא צורך הקרבן[יב], ובדבריהם מיושבת שיטת הסוברים שאסור להכניס גם כשאינו עושה עבודה. וכן כתב **הר"ן** (ב"ב פח: ד"ה וקס) ביישוב שיטת הרמב"ם שאוסר להכניס גם כשאין עושה עבודה, שהלל הכניס בהמת חולין כיון שהוא צורך הקרבן, והוסיף שמותר לעשות כן כמו שהותרה ישיבה בעזרה לצורך אכילת קדשים. אמנם **הר"ן** (נדרים ט: ד"ה הניחא) כתב שהלל הקדיש בפתח העזרה שהרי אסור להכניס חולין בעזרה, ולשון הברייתא 'בעזרה' לאו דווקא, ובזה מיושב באופן נוסף שיטות אלו.

והריטב"א (חולין קכ. ד"ה היכא) כתב ליישב באופן נוסף שיטות אלו, שגם לשיטתם האיסור להכניס כשלא עושה עבודה הוא רק מדרבנן, ולא אסרוהו אם עושה כן לצורך, ולכן הותר להלל להכניסה חולין ולהמנע מלהקדישה, כי רצה לקיים דברי הפסוק (דברים כג כג) 'וכי תחדל לנדור לא יהיה בך חטא'[יג].

איך אכלו חולין עם המנחות הרי אסור להכניס חולין בעזרה

הובא לעיל (בענין הקודש) **שתוספות** הוכיחו שהאיסור להכניס חולין בעזרה הוא רק כשעושה בהם מעשה כעין עבודה, ממה שאכלו חולין עם המנחות. אמנם **רש"י** (תמורה כג: ד"ה יאכלו) כתב שאכלו את החולין חוץ לעזרה, וכתב **המשנה למלך** (שחיטה פ"ג ה"ג ד"ה והנראה), שמוכח מכאן **שרש"י** סובר שאסור להכניס חולין לעזרה גם כשאין עושה בהם מעשה עבודה, ולכן פירש שאכלו אותם חוץ לעזרה. אלא שהקשה על **הרמב"ם** שסובר ג"כ שהאיסור להכניס הוא גם כשלא עושה עבודה וכמו שהתבאר לעיל (סס), ואעפ"כ כתב (מעשה הקרבנות פ"י ה"ח) שאוכלים חולין עם המנחות, ולא פירש שאכלו אותם חוץ לעזרה[יד]. ותירץ, שהרמב"ם סובר שהאיסור הכנסת חולין בעזרה הוא דרבנן, ולצורך אכילת קדשים התירו. ואפילו אם סובר שאיסור הכנסה הוא מן התורה, מכל מקום איסור הכנסה כשלא עושה עבודה הוא דרבנן [וכמו שכתב הריטב"א הנ"ל בענין הקודם בדעת הרמב"ם], ולכן התירו לצורך עבודה.

מהתוספות, משום שרק אם קושיית תוספות היתה שנלמד משתי הלחם אפשר לגרוס 'גרידא' וכמו שהתבאר לעיל שפעמים שלא בא להתיר, אבל העומר תמיד בא להתיר, ולכן אם גורסים שקושיית תוספות היתה שנלמד מהעומר צריך למחוק תיבת 'גרידא', וקושיית תוספות היא שנלמד מעומר ותמיד.

נא. וכתב שזה שלא כהמהרש"א (נמוק' ד"ה שכן) שעל שעירי הרגלים אין לפרוך שכן תדיר אלא כמו שנתבאר לעיל.

א. במשנה שם מובא כמה דוגמאות, כגון שפירס טלית על הפרה מפני הזבובים, והרי בזה הוא צורך הקרבן.

ב. אמנם לפנינו בירושלמי (פ"ו ה"ח) מבואר שבאמת מהמשנה במסכת פרה אי אפשר ללמוד שאם הניח עליה סכין לא תפסל, אלא שמבואר בירושלמי שממה שהניחו סכין על הקרבן פסח נלמד שלא נחשב עבודה, וגם בפרה אם יניח עליה סכין לא תפסל [וראה בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה והא) שהביא את דברי הירושלמי].

ג. ראה בהערות למסכת פסחים (ד"ה והא) שכתב לתרץ את קושייתו הראשונה של השפת אמת שכאן הוא רק איסור דרבנן משום שזו עבודה שלא כדרך [וכמו שאמרו להלן שהוא מחמר כלאחר יד], ולכן התירו כשמניח לצורך הקרבן. ויש להוסיף שגם מרבינו חננאל (ד"ה ופליקס) משמע שהוא רק איסור דרבנן, משום שכתב בתירוץ הגמרא שהקדישו רק כשהביאוהו לעזרה כדי שלא יהיו נראים שעושים עבודה בקדשים, ומשמע שהוא רק איסור דרבנן.

ד. מדבריו נראה שהוא רק איסור דרבנן, וראה בהערה בענין הקודם.

ה. ומה שהגמרא אמרה שעשו כהלל אין כוונתה שעשו כן מאותה סיבה שהלל עשה, אלא הלל עשה כך כדי שאחרים לא ימעלו בקרבן שלו, והוא עשה כך תמיד, ואילו מה שכאן כולם עשו כן הוא כדי שיוכלו להניח את הסכין על הקרבן.

ו. רמב"ן (ב"ב פח. ד"ה וקס), רשב"א וריטב"א (סס ד"ה ודילמא), תוספות רי"ד (סס ד"ה ומיהוס) ור"ן (חולין קכ: ד"ה קס) ברשב"א וריטב"א (סס) שביארו שהוא משום שהאיסור נלמד ממה שנאמר (דברים יב כא) 'כי ירחק ממך המקום וגו' וזבחת', ומזה נלמד שרק בריחוק מקום אתה זובח, וכיון שכתוב 'וזבחת' נלמד שרק אם עושה מעשה כעין עבודה אסור, והריטב"א הוסיף שהתורה כתבה שחיטה לחדש שאף ששחיטה מותרת בזר, והיא לא עבודה חשובה, אף על פי כן אסור לשחוט חולין בעזרה. וכעין זה כתבו תוספות במנחות (פ: ד"ה ומ). ובדבריהם מבואר שאיסור הכנסת חולין לעזרה הוא מן התורה. אמנם מלשון תוספות כאן נראה שהוא איסור דרבנן [ולא כשיטתם במנחות], שכן תוספות כתבו שהאיסור הוא משום שנראה כמקריב חולין בעזרה, ולכן אסרו רק כשעושה עבודה. והדרכי דוד (נ"ב סס נמוק' ד"ה מקדיש) כתב גם על מה שתוספות כתבו שם שהאיסור הוא משום שנראה כמקריב חולין בעזרה, שנראה שהם סוברים שאיסורו מדרבנן. וראה בתוספות רי"ד (נ"ב סס ד"ה ומיהוס) שסובר ג"כ שאיסורו רק מדרבנן, וביאר שאסור רק כשעושה עבודה משום שאז נראה שמחלל את המזבח לעבוד עליו בחולין. ובדבריו מבואר טעם אחר מדוע רבנן אסרו. וראה ברשב"ם (נ"ב סס ד"ה דילמא) שהסתפק האם אסור מן התורה, או שאסור מדרבנן משום שיחשבו שהוא קדשים, וכשינהגו בו אח"כ מנהג חולין יסברו שמותר לנהוג מנהג חולין בקדשים. ובדבריו מבואר טעם שלישי מדוע רבנן אסרו. ויתכן שהרשב"ם לא פירש את טעם האיסור כמו תוספות והתוספות רי"ד, משום שסובר שאסור גם כשלא עושה עבודה וכמו שכתב הריטב"א בשיטתו.

ח. להלן (בענין הנגע) יובא ההוכחה.

ט. רשב"א (חולין קכ: ד"ה גוופיה), ריטב"א (סס ד"ה היכא) ור"ן (סס ד"ה קמעיל).

י. וראה ברשב"א (סס) שכתב שאם כוונת הרמב"ם גם לדברים שלא ראויים להקרבה לא נראים דבריו, אך יתכן שכוונת הרמב"ם לבשר בהמה שראוי להקרבה, ולפירות שראויים לביכורים, וללחם שראוי ללחמי תודה.

יא. ולפי זה כתבו תוספות שאם הפריש שמונים חלות לתודה, שארבעים מהם יהיו לאחריות [אם יאבדו ארבעים חלות] מותר להכניס את כולם לעזרה.

יב. וראה במשנה למלך שם (ד"ה לך) שהוסיף שתוספות בכמה מקומות (שגגות נמקורת הש"ס כאן) הביאו כמה הוכחות שאסור רק כשעושה עבודה, ולא הוכיחו מהלל, משום שעל זה אפשר ליישב כמו שכתבו במנחות. ואמנם תוספות כאן שסברו שאסור רק כשעושה עבודה, כתבו שבזה מיושב גם איך הלל הכניס חולין, ולא צריך לחדש שלצורך הקרבן מותר.

יג. סיום דבריו לא התבאר, שהרי מפורש כאן שהלל עשה כן כדי שלא ימעלו.

יד. והוסיף שלפי הרשב"א (חולין סס) שפירש שהרמב"ם אוסר רק בדבר שראוי להקרבה מיושב.

איך אכלו תבליני חולין עם הקדשים הרי אסור להכניס חולין בעזרה

הראשונים[טו] הוכיחו עוד שהאיסור להכניס חולין בעזרה הוא רק כשעושה בהם עבודה, מהמבואר בזבחים (כ:) שהכהנים הכניסו תבליני חולין בתוך הבשר קדשים כדי שיאכלו את הקדשים למשחה לגדולה כדרך מלכים, ומוכח שמכניסים חולין לעזרה. וקשה מה יענו החולקים שאוסרים הכנסת חולין באוצר החכמה 19/06/2018ם אם לא עושה עבודה [ובזה אי אפשר לתרץ כתירוצו של רש"י הנ"ל, שהרי כאן אכלו את התבליני חולין עם הקדשים, ובהכרח שהכניסו את החולין בעזרה]. והר**יטב"א** (חולין קל. ד"ה היכא) תירץ, שאפילו שאיסור הכנסת חולין בעזרה הוא מן התורה, אבל האיסור להכניס כשלא עושה עבודה הוא רק דרבנן, והתירו לצורך אכילת קדשים[טז].

אבל הר"ן (נ"ג פ: ד"ה וקא) כתב שכמו שהותרה ישיבה בעזרה לצורך אכילת קדשים[יז], כך הותרה הכנסת חולין בעזרה לצורך אכילת קדשים [ואפילו אם איסור ההכנסה הוא מן התורה][יח], ולכן מותר להכניס תבליני חולין[יט].

האם מותר להקדיש בערב שבת שיחול בשבת

פסח בשבת היכי מקדיש ליה והתנן אין מקדישין וכו'. השפת אמת (ד"ה פסח) הקשה מדוע לא תירצו שהקדישו בערב שבת שיחול באמצע השבת [ובשעה זו הבהמה תהיה כבר בעזרה], וכמבואר בנדרים (כט:) שאפשר להקדיש היום ולומר שההקדש יחול לאחר ל'[כ]. וכתב שלכאורה מוכח מכאן שהאיסור להקדיש הוא גם אם מעשה ההקדש הוא לפני השבת, כיון שחלות ההקדש הוא בשבת. וכבר הסתפק בזה הגרעק"**א** (שו"ת, קמא סי' קנט) באיסור מקח וממכר האם מותר להקנות לפני השבת שיחול בשבת. ובשו"ת **מהר"י ברונא** (סי' קכח) פסק שאסור. ולכאורה כן מוכח מסוגייתנו. אמנם הגרעק"א (שם) הוכיח שמותר להקנות מערב שבת שיחול בשבת, **מהתרומת הדשן** (ח"א סי' רסט, הו"ד בממגן אפרים סי' שלט סק"ח) שביאר את ההלכה שבן שימלאו לו שלשים יום בשבת אין פודים אותו בשבת [משום שהפדיון הוא כמקח וממכר], שאע"פ שאפשר לתת לכהן את המעות מערב שבת והפדיון יחול בשבת, אבל לא יוכל לברך את הברכות, כיון שבערב שבת עדיין לא חלה מצות הפדיון, ובשבת אינו עושה כלום. ומוכח מדבריו שלולי שמפסיד את הברכה, היה מותר לתת מערב שבת אע"פ שהפדיון חל בשבת[כא]. ומוכח שאפשר להקנות מערב שבת שיחול בשבת[כב]. הוכיח שמותר לעשות כן, מהמבואר בברייתא בעירובין (לו.) שמותר להפריש תרומה בערב שבת שתחול בשבת. **והאור שמח** (שבת פכ"ג ה"ג) הוא שבירושלמי (שבת פ"ו ה"ח) הובאה ג"כ ברייתא זו, והירושלמי הוכיח מזה שמותר להפריש תרומה בערב שבת שתחול בשבת[כג]. ולפי זה שוב קשה על סוגייתנו מדוע לא תירצו שהקדיש בערב שבת שיחול בשבת[כד].

ותירץ השפת אמת (שם)[כה], שכיון שמבואר **ברשב"א** (מדריש שם ד"ה ופילו) שמי שמקדיש היום על מנת שיחול למחר אין יכול לחזור בו, לכן יש איסור עבודה גם לפני שההקדש חל, כיון שודאי שההקדש יחול. ולכן הגמרא לא תירצה שהקדישו לפני שבת שיחול בשבת, משום שא"כ לא היו יכולים להניח את הסכין על הטלה[כו]. וכן כתב **השביתת השבת** (סוף זורע), והוסיף שמצאנו לעיל (כט.) שהמועל בפסח בחמץ של הקדש מועל לפי רבי שמעון שסובר שגורם לממון כממון, משום שאחרי פסח יחזור להיות של ההקדש, ומוכח שכיון שעתיד להיות של ההקדש נחשב שיש להקדש צד ממון בזה, ולכן גם כאן שעתיד להיות של הקדש נחשב שיש להקדש כבר עכשיו צד ממון בזה עכ"פ לפי רבי שמעון[כז].

ויש מהאחרונים[כח] שכתב שאדרבה יש להוכיח מסוגייתנו שמותר להקדיש מערב שבת שיחול בשבת. משום **שהרמב"ם** (פסולי המוקדשין פט"ו ה"ח) פסק כבן בתירא שסובר (זבחים יח:) שאם שחט פסח לפני חצות לשם שלמים הוא פסול [ואין דינו כפסח בשאר ימות השנה שאם שחטו לשם שלמים הוא כשר]. והרי בזבחים (יב.) מבואר שלפי שיטה זו אי אפשר להפריש קרבן פסח קודם י"ד לפי רבי יוחנן שסובר שבעלי חיים נדחים, כיון שבארבעה עשר לפני חצות הוא לא ראוי להקרבה [שהרי הוא לא ראוי להקריבו לשם פסח וגם לא ראוי להקריבו לשם שלמים], ונמצא שבי"ד לפני חצות הוא נדחה ונפסל לקרבן. ומעתה קשה על מה שמבואר להלן שרבי יוחנן אמר שמותר להקדיש פסחו בי"ד שחל בשבת, הרי לשיטתו שבעלי חיים נדחים אין חידוש בזה, שהרי לא היה יכול להקדישו לפני השבת, והרי זה כמכשירין שאי אפשר לעשותם קודם השבת שדוחים שבת. ומוכח שמותר להקדיש לפני השבת שיחול בשבת, ונמצא שהוא מכשירין שאפשר לעשותם מערב שבת, כיון שהיה יכול להקדיש מערב שבת שיחול בשבת אחרי חצות, ולא היה נפסל משום דיחוי, כיון שההקדש חל בי"ד, ורבי יוחנן חידש שאעפ"כ אם שכח ולא הקדיש בערב שבת יכול להקדיש בשבת. אלא שיתכן שאין להוכיח מכאן שגם במקח וממכר מותר להקנות מערב שבת שיחול בשבת, משום שיתכן שרק בהקדש מותר, משום שכבר הובא שהרשב"א כתב שאם מקדיש היום שיחול למחר אינו יכול לחזור בו, ולכן מותר לעשות כן בערב שבת משום שנחשב שנגמר כבר לפני שבת, אבל במקח שיכול לחזור בו לפני שהוא חל, נחשב שנגמר בשבת ואסור[כט].

מדוע אסור להפריש תרומה בשבת והאם מותר להקדיש ולהפריש תרומה במחשבה

והתנן אין מקדישין וכו' ואין מגבידין תרומה ומעשרות. האחיעזר (שו"ת, מ"ב סי' מט אות ג) הקשה לפי מה שכתבו **תוספות** (חולין ז. ד"ה ודילמא) שמותר להפריש בשבת תרומה במחשבה, מדוע לא תירצו כאן שהקדישו במחשבה להפריש בשבת[ל]. ותירץ, שדווקא בתרומות ומעשרות שהאיסור הוא משום שמתקן את הפירות, והוא איסור מלאכה [שרבנן אסרוהו משום שהוא כעין מכה בפטיש], על כן מותר להפריש במחשבה משום שבמחשבה אין לו שם מלאכה, אבל הקדש לא נאסר משום שהוא מלאכה, אלא איסורו הוא משום גזירת מקח וממכר [שנאסר משום שמא יכתוב], ולכן גם במחשבה אסור, משום שכל שיש הוצאה מרשות אחת לרשות אחרת הוא בכלל גזירת מקח וממכר. והוסיף, שאמנם **הרמב"ם** (שבת פכ"ג ה"ד) מבואר שהפרשת תרומות ומעשרות אסורה גם משום שדומה למקדיש, אבל נראה שדברי הרמב"ם הם לא בדווקא, כיון שבהפרשת

טז. תוספות (חולין קל: ד"ה אין), **רשב"א** (שם ד"ה גוופיה), **ריטב"א** (שם ד"ה היכא) **ור"ן** (שם ד"ה קא). **טז. ולעיל** (נעמין הקודש) הובא שהמשנה למלך תירץ כן גם על מה שאכלו חולין עם המנחות כדי שיהיו נאכלים לשובע, ושם הוא יותר חידוש שהרי יכול לאוכלם בחוץ. וראה במשנה למלך (שם ד"ה ופ"ת) שהקשה לפי רש"י שאכלו את החולין בחוץ איך אכלו תבליני חולין שמעורבים בקדשים. ותירץ, שאכלו תבליני חולין רק בקדשים קלים שנאכלים בכל ירושלים. ובאופן נוסף תירץ, שהתבלין היה מיעוט ובטל ברוב קדשים. אך על תירוצו השני הקשה מזבחים (עז.) שלא משמע כן. וגם קשה איך הכניסו את התבלין לפני שעירבוהו [ולכאורה אפשר לומר באופן אחר שרש"י שפירש שאוכל בחוץ, סובר ג"כ שלצורך אכילת קדשים התירו, אלא שסובר שאם אפשר לאכול בחוץ צריכים לאכול בחוץ, ולכן כתב שאת החולין שאכלו עם המנחות אכלו חוץ לעזרה, אבל את התבלינים שלא יכלו לאכול בחוץ, היה מותר להכניס בפנים]. **יז. ראה** בתוספות (יומא כה. ד"ה אין) שכתבו בתירוץ אחד שאכלו בעמידה. אבל בתירוץ נוסף כתבו שאכילה היא צורך עבודה, ולכן מותר לאכול בעזרה בישיבה. ובתירוץ נוסף כתבו שיש צורך לשבת כדי שיתקיים למשחה לגדולה. והמשנה למלך (איסורי המזבח פ"ו ה"י) כתב שמדבריהם נראה שאיסור הישיבה בעזרה הוא מן התורה, ואעפ"כ צידדו שמותר לאכול בישיבה, וכן נראה מהר"ן, אבל תוספות בזבחים (עז. ד"ה יושב) דנו אם איסור ישיבה בעזרה הוא מן התורה. **יח. נראה** שסובר שאיסור חולין בעזרה הוא משום זלזול בעזרה, וכן איסור ישיבה בעזרה הוא משום זלזול בעזרה, ולכן לצורך אכילת קדשים הותר. **יט. ונראה** שתירוצו של הר"ן הוא רק משום שאי אפשר לאכול בחוץ, אבל על מה שאכלו חולין עם המנחות כדי שיהיו נאכלים לשובע אי אפשר לתרץ כן, שהרי יכול לאכול בחוץ. ואמנם המשנה למלך תירץ כן גם שם, אלא שהוא כתב את תירוצו שם רק אם הוא איסור דרבנן, אבל באיסור תורה נראה שאי אפשר לומר כן. אלא שכבר הובא שרש"י פירש שאת החולין שאכלו עם המנחות אכלו בחוץ, וכל מה שהוקשה לר"ן הוא על התבליני חולין, ועל זה תירץ שאפילו אם הוא איסור תורה מותר לצורך אכילת קדשים. **כ. והוסיף** שבזה היה מיושב מה שהקשו תוספות (ד"ה ומניחם) איך הביאו חולין לעזרה, משום שהמקדיש היה אומר שההקדש יחול מיד כשיכנס לעזרה. וראה בספר הערות (ד"ה והא) שתירץ את קושיית השפת אמת שכאן לא ידעו בערב שבת שיצטרכו להקדיש שהרי לא ידעו שפסח דוחה שבת, וא"כ אי אפשר לתרץ שהקדישו לפני שבת. ויש להוסיף שגם לפי המפרשים שידעו מאתמול שפסח דוחה שבת [וכמו שהובא לעיל (ע"ב) בענין 'מתי נשאלה השאלה'], מכל מקום הרי בהכרח שמי שלא הביא סכינו שכח שצריך להביא סכין, וא"כ מסתבר שגם שכח להקדיש את הפסח מערב שבת, ולכן הקשו איך הקדישו בשבת. אמנם לפי התוספות רי"ד (הובא לעיל שם) שידעו מאתמול שפסח דוחה שבת, ומה שלא הביאו את הסכין הוא משום שמותר לכתחילה להביאו בשבת על הטלה, קשה מדוע לא תירצו שהקדישו את הבהמה בערב שבת שיחול בשבת. **כא. אמנם** המהר"י ברונא (שם) כתב שאסור לפדות הבן בערב שבת שיחול בשבת, משום שבמקח וממכר אסור למכור בערב שבת שיחול בשבת. **כב. אמנם** הגרעק"א (שם) הוכיח מהירושלמי שאסור, ומשמע מדבריו שכן מסקנתו, ונראה לפי זה מדבריו שההוכחה מהתרומת הדשן לא ברורה. וראה בשביתת השבת (סוף זורע) שדחה את ההוכחה מהתרומת הדשן. ויש מהאחרונים שדחה את ההוכחה, שהנה רש"י (ביצה ל: ד"ה מפוש) כתב שני טעמים לאיסור מקח בשבת. האחד משום ממצוא חפצך, והשני גזירת חז"ל שמא יכתוב. ולפי זה נראה שספיקו של הגרעק"א היה רק על גזירת חז"ל של שמא יכתוב, אבל משום ממצוא חפצך אין לאסור בזה משום שלא עושה כלום בשבת, ורק בגזירת חז"ל יתכן שלא פלוג ואסרו כל מקח וממכר שחל בשבת אע"פ שלא עשה מעשה בשבת. ולפי זה נראה שבפדיון הבן ודאי שאין לאסור כשיעשה בערב שבת כיון שאין שם גזירת שמא יכתוב, שהרי אין מה לכתוב בפדיון הבן, ורק משום ממצוא חפצך יש לאסור, והרי כבר נתבאר שאיסור זה הוא ודאי רק כשעושה מעשה בשבת. **כג. ולא** כמו שהוכיח הגרעק"א מהירושלמי שאסור. **כד. ולהלן** יובא שהאור שמח דחה את ההוכחה מהירושלמי. **כה. ראה** בהגהות על השפת אמת [מחתנו הגרי"מ בידרמן] שביאר כן דבריו. **כו. והוסיף** שכל שכן לפי מה שכתב הר"ן (שם ד"ה הכא) שהמקדיש על מנת שיחול לאחר זמן הוא כאומר מעכשיו. **כז. אלא** שכתב שעדיין קשה שיקדיש על מנת שיחול כשיכנס לעזרה, שבזה לא ודאי שההקדש יזכה, שהרי יכול שלא להכנס לעזרה. אלא שכתב שיתכן שאפילו אם מותר להקנות על מנת שיחול בשבת, אבל אם בשביל שיחול צריך לעשות מעשה, אסור לו לעשות את המעשה בשבת, משום שעי"ז יחול הקנין [וראה בשו"ת הגרעק"א הנ"ל שכתב סברא זו]. ולפי זה מיושב שאם יקדיש על מנת שיחול כשיכנס לעזרה, יהיה אסור לו להכניס לעזרה משום שעי"ז יחול ההקדש. **כח. הגרי"מ** בידרמן בהגהותיו על השפת אמת (נדפס בסוף מסכת עירובין). **כט. ולפי** זה כתב שיש לדחות את ההוכחה מהמבואר בעירובין הנ"ל שמותר להפריש תרומה בשבת שתחול בשבת, כיון שתרומה היא כהקדש כמבואר בתוספות (יבמות נג. ד"ה קטנה), וכשמפריש תרומה היום שתחול למחר אינו יכול לחזור בו כמבואר בפני יהושע (קידושין נט: ד"ה גופיה), ולכן מותר להפריש תרומה בערב שבת שתחול בשבת, אבל במקח וממכר יתכן שאסור. וראה באור שמח (שם) שכתב לדחות את ההוכחה מהירושלמי באופן אחר, שהירושלמי לשיטתו (גיטין פ"ז ה"ח) שאם מוכר על מנת שיחול לאחר ל' ונשתטה תוך ל' המכירה חלה, ונמצא שאין צריך שיהיה בן דעת בשעת חלות הקנין, ולכן מותר למכור מערב שבת שיחול בשבת, כיון שאין צריך את דעתו בשבת, אבל בבבלי (גיטין ע:) מבואר שצריך להיות בן דעת בשעת החלות, ויתכן שלפי זה אסור למכור מערב שבת שיחול בשבת כיון שצריך את דעתו בשבת. **ל. בשבועות** (כו:)

תרומה אין הוא מקדיש, שהרי כבר לפני כן היה מעורב תרומה בטבל, כמו שכתב הר"ן (נדרים פה. ד"ה מה), ונמצא שבהפרשת התרומה הוא לא מקדיש, אלא איסורו הוא רק משום שמתקן את שאר הפירות.

אמנם במגיד משנה (שם) מבואר שהרמב"ם סובר שבהפרשת תרומות ומעשרות יש שני איסורים, האחד משום שמתקן את שאר הפירות, והשני משום שהוא כמקדיש את הפירות שמפריש לתרומה[לא]. וביאר בזה מה שקשה על הרמב"ם שכתב (שם ה"ט) שאסור להפריש תרומות ומעשרות משום שנראה כמתקן, ולהלן (ה"ד) חזר וכתב שאסור להפריש תרומות ומעשרות משום שהוא כמקדיש את הפירות שהפריש לתרומות ומעשרות, וגם משום שמתקן את שאר הפירות. וקשה מדוע חזר הרמב"ם לכתוב פעם נוספת את איסור ההפרשה. וביאר המגיד משנה שבהלכה ט' כתב רק שההפרשה אסורה משום תיקון, ובהלכה י"ד חידש שאסור גם משום גזירת מקח וממכר משום שדומה למקדיש שאסור, כיון שבהפרשה מקדיש את הפירות לתרומה. **ובמחרלב"ח** (סו"ת, סי' טז) הוסיף שיש לדייק עוד שבהלכה ט' כתב הרמב"ם שלא מפרישים 'בשבת', ואילו בהלכה י"ד כשכתב את הטעם הראשון שהוא כמקדיש לא כתב שהוא כמקדיש בשבת, ורק בטעמו השני כתב שהוא כמתקן בשבת. ונראה מדברי הרמב"ם שביו"ט אין לאסור להפריש מחמת שמתקן, כיון שביו"ט הותרו מלאכות לצורך אוכל נפש, ולכן אין לאסור להפריש תרומות מחמת שמתקן כיון שהוא צורך אוכל נפש. ולכן בהלכה ט' שכתב שאיסור ההפרשה הוא משום תיקון כתב שהאיסור הוא רק בשבת, אבל בהלכה י"ד הוסיף שההפרשה אסורה גם משום מקח וממכר שהוא לא איסור מלאכה אלא הוא אסור משום גזירת שמא יכתוב, וזה לא הותר אפילו ביו"ט לצורך אוכל נפש, ולכן שם לא כתב שהאיסור הוא רק בשבת, ורק כשכתב שוב שיש בזה גם איסור תיקון כתב שאיסור זה הוא רק בשבת[לב]. **והאחרונים**[לג] כתבו לבאר לפי שיטת הרמב"ם את סוגיית הגמרא בביצה (ט.) שאבוה דשמואל אסר להפריש ביו"ט חלה, והגמרא מקשה שהרי בחלת חו"ל מותר לאכול לפני ההפרשה, ורק אח"כ מפריש [ופירש רש"י (ד"ה מוכן) שא"כ נמצא שאינו כמתקן בהפרשה את השאר], והגמרא מתרצת שסוף סוף בהפרשה נאסרת החלה לזרים. ולפי הרמב"ם מבוארת היטב הסוגיא שבתחילה סברו שההפרשה אסורה רק משום תיקון, ולכן הקשו שבחלת חו"ל שמותר לאכול לפני ההפרשה אין כאן תיקון, ותירצו שההפרשה אסורה גם משום שהוא כמקדיש, וזה ישנו גם בחלת חו"ל שנאסרת בהפרשה[לד].

מדוע מותר להקדיש חובות שקבוע להם זמן

אבל בחובות שקבוע להן זמן מקדישין דאמר רבי יוחנן מקדיש אדם את פסחו בשבת וחגיגתו ביו"ט. רש"י (ד"ה מוכן) ביאר שכיון שנשחטים היום יכול להקדישם היום. ורש"י בשבת (קמח: ד"ה וחגיגתו, ד"ה הא) הוסיף שכיון שהקרבתם דוחה שבת ויו"ט לכן גם הקדשם דוחה שבת ויו"ט. **אבל התוספות רי"ד** (שבת שם ד"ה מקדיש) הקשה על רש"י, שהרי נדרים ונדבות קרבים ביו"ט ואעפ"כ אסור להקדישם ביו"ט[לה], ובהכרח שרק חובות שקבוע להם זמן מותר להקדיש, אבל נדרים ונדבות שלא קבוע להם זמן אסור להקדיש. וכן כתב **הרמב"ם** (שבת פכ"ג ה"ד) שההיתר להקדיש פסח וחגיגה הוא משום מצות היום. וכעין זה כתב **רבינו חננאל** (שבת שם ד"ה ומין) שכיון שפסח היא מצוה עוברת, שאם לא עשה היום לא יוכל לעשותה למחר, על כן מותר להקדיש. **והשלטי גיבורים** (ע"ז יג. מות"ה ה) כתב ג"כ כביאור זה, והוסיף שלכן מותר להתחייב בבית הכנסת ביו"ט עבור מצוות שקונים אע"פ שאין מקדישים ביו"ט, משום שהם חובות היום. וביישוב שיטת רש"י [מקושיית התוספות רי"ד] כתב **השפת אמת** (שבת שם ד"ה מר"י), שרק בפסח וחגיגה שההיתר להקריבם הוא משום שחובתם דוחה יו"ט מותר גם להקדישם, אבל מה שמותר להקריב נדרים ונדבות הוא לא משום שהיו"ט נדחה, אלא משום שהוא אוכל נפש ולכן אין מקדישים אותם ביו"ט[לו].

מבואר שהקדש חל במחשבה. **לא. אמנם** בדעת תוספות בחולין צריך לומר כמו שכתב האחיעזר שאין בתרומה איסור מקדיש. **לב. אמנם** ראה באור שמח (שבת פכ"ג ה"כ) שכתב שבירושלמי (פ"ג ה"ג) משמע שיש בתרומה רק איסור מתקן, ולפי זה כתב שיש לדחות את ההוכחה הנ"ל [בענין הקודם] ממה שמבואר בירושלמי שמותר להפריש תרומה בערב שבת שתחול בשבת שגם בכל מקח וממכר הדין כן, משום שאיסור תיקון הוא איסור מלאכה, ובזה ודאי אסור רק אם עושה מעשה בשבת, ולא אם עושה מעשה בערב שבת ונגמר בשבת, אבל גזירת מקח וממכר שהיא משום שמא יכתוב, יתכן שאסרו גם אם לא עושה מעשה בשבת. וא"כ יתכן שהירושלמי התיר רק בתרומה לפי שיטתו שאיסורו רק משום תיקון, אבל בשאר מקח וממכר שגזרו שמא יכתוב יתכן שאסרו גם אם לא עושה מעשה בשבת. **לג. אור שמח** (שם), תורת רפאל (שפירש, יו"ט סי' פג), חשק שלמה (ביצה ט. ד"ה ממר), קהלות יעקב (ביצה סי' ח) וחזון יחזקאל (ליקוטי הש"ס שבת לד.). **לד. ולפי** ביאור זה מוכח שיש ביו"ט גם איסור תיקון, וכן כתב הקהלות יעקב (שם), וראה שם שביאר את הסוגיא שם לפי שיטת הרמב"ם הנ"ל שאין ביו"ט איסור תיקון. וראה עוד בחזון יחזקאל (שם) שכתב שהנה במשנה (תרומות פ"ג מ"ט) מבואר שאם תרם בשבת במזיד קנסוהו שלא יאכל, ונראה שרק משום שיש בזה איסור תיקון קנסוהו כיון שהתיקון הוא בשאר הפירות, ואסרו אותם כיון שנעשה בהם איסור, אבל משום איסור מקדיש שנעשה בפירות המופרשים לא היו קונסים לאסור את שאר הפירות. ולפי זה יש להוכיח שלא כדברי המהרלב"ח גם ממה שכתב הרמב"ם (שבת פכ"ג הט"ו) שגם ביו"ט קנסוהו, שהרי התבאר שהקנס הוא רק משום איסור תיקון, ואם קנסוהו ביו"ט מוכח שגם ביו"ט יש איסור תיקון.

והעמודי אור (סו"ת, סי' כג ד"ה ולפימ) כתב, שהנה ברמב"ם (שם) מבוארל"ז שהאיסור להפריש תרומות בשבת הוא משני טעמים. האחד שהוא כמקדיש את הפירות שמפריש, והשני שהוא מתקן את שאר הפירות. והנפקא מינה היא כשרוצה לתתם לכהן בו ביום על מנת שיאכלם, שאיסור מקדיש לא יהיה בזה משום שהוא צורך היום, וכמו שמותר להקדיש פסח וחגיגה שהם צורך היום, אבל איסור תיקון יש בזה[לח]. ובזה מבוארת הסוגיא בביצה (ט.) שמקשה על מה ששנינו במשנה שם שאסור להפריש תרומות שהוא פשוט, ומתרצת שהחידוש הוא שאסור להפריש גם כשנותן לכהן בו ביום. ולפי מה שנתבאר נראה שקושיית הגמרא היא שפשוט שיש לאסור משום שהוא כמקדיש, שהרי כבר שנינו במשנה שם שאסור להקדיש. ועל זה תירצה שהחידוש הוא שגם אם רוצה לתת לכהן בו ביום שאין לאסור משום מקדיש, יש לאסור משום שמתקן. ובזה מבואר מה שהגמרא סיימה שם שאם הפירות נתחייבו בתרומה רק בו ביום מותר להפריש מהם תרומה ולתתה לכהן. ולכאורה קשה מדוע צריך ליתנם לכהן. אכן לפי מה שנתבאר נראה שמה שהפירות נתחייבו רק בו ביום הוא רק סיבה שלא יהיה בהם איסור תיקון, כיון שלפני יו"ט לא היו מחוסרים תיקון, אבל איסור מקדיש יש בזה, ולכן צריך לתת לכהן בו ביום שאז אין כלל איסור מקדיש, וכל איסורו הוא משום מתקן, ולזה מועיל מה שנתחייבו בתרומה רק בו ביום שאין בו גם איסור תיקון[לט].

מותר לתת מתנה לצורך מצות היום או לצורך היום

שם. המגן אברהם (סי' שו ס"ק טו) כתב שאסור לתת מתנה בשבת כמו שאסור לעשות מקח וממכר בשבת. ומה שכתב **המרדכי** (ביצה רמז תרעו) שמותר לתת לולב ביו"ט במתנה כדי לצאת ידי חובת המצוה[מ], הוא משום שלצורך מצוה מותר לתת מתנה. והוסיף עוד שמותר גם לתת מתנה לצורך השבת, שהרי מבואר **בשולחן ערוך** (או"ח סי' שכג ס"ד) שמותר לומר לחנוני שיתן לו ביצים בלי להזכיר סכום דמים ולשון מקח, ובהכרח שכיון שהוא צורך השבת מותר[מא]. **והתהלה לדוד** (סי' שו ס"ק יג) הקשה, שאם מותר לתת מתנה לצורך מצוה מדוע אסור להקדיש, הרי גם הקדש הוא מצוה. ותירץ, שהמרדכי התיר רק לצורך מצות לולב שהוא חובת היום, וכמו שהתירו בסוגייתנו להקדיש לצורך חובת היום. ומטעם זה מותר לתת מתנה לצורך השבת, משום שלא אסרו איסור זה לצורך השבת[מב].

מדוע לא אסרו לעשר בהמות ביו"ט משום איסור מקדיש ביו"ט

שם. בבכורות (נא.) מבואר שחז"ל אסרו לעשר בהמות ביו"ט משום שכשהיו מעשרים היו צובעים את העשירי, ולכן חששו שאם יעשר ביו"ט יצבע ויעבור על איסור צביעה. **והתוספות** (שם ד"ה ומ) הקשו מדוע לא אמרו שאסור לעשר משום שאסור להקדיש ביו"ט. ותירצו, שכיון שהעשירי קדוש מאליו אין בזה את האיסור של מקדיש ביו"ט. **ובמסכת חגיגה** (ח. ד"ה מסוס) תירצו, שכיון שהוא קדוש ועומד וחייב מן התורה להקדישו כמבואר בבכורות (נט.), לכן אין בזה את האיסור של מקדיש ביו"ט. **והטורי אבן** (מגיגה שם מוס' שם) פירש את דברי תוספות בחגיגה שאין כוונתם כתירוצם בבכורות שהוא קדוש מאליו, אלא הוא תירוץ אחר שכיון שחייב להקדיש אין בזה אין האיסור להקדיש. והקשה הטורי אבן מדוע אם חייב להקדיש אין בזה איסור, הרי האיסור להקדיש הוא משום שהוא כמקח וממכר כיון שמוציאו מרשותו לרשות הקדש, וא"כ גם כשחייב להקדיש יהיה אסור משום שמוציא מרשותו לרשות הקדש. ועוד הקשה, שהרי בסוגייתנו מבואר שההיתר להקדיש פסח וחגיגה הוא רק משום שהם חובות שקבוע להם זמן, ומוכח שאע"פ שחייב להקדישם כדי להקריבם, היה אסור להקדישם לולי שהם חובות שקבוע להם זמן.

ובהגהות ברוך טעם (על הטורי אבן שם) תירץ שבפסח וחגיגה יכול להקדיש כל בהמה, ולכן בזה היה אסור להקדיש לולי שקבוע להם זמן, אבל

לה. קושייתו היא לפי שיטה אחת בביצה (יט.) שנדרים ונדבות קרבים ביו"ט. **לו. ובהגהות** על השפת אמת [מחתנו הגרי"מ בידרמן] (שם) העיר שתירוץ זה יתכן רק לשיטת תוספות בשבת (כה: ד"ה לפי) שההיתר להקריב נדרים ונדבות הוא משום שהוא אוכל נפש, אבל לשיטת תוספות בביצה (יב. ד"ה השומט) שמותר לשחוט אפילו עולות נראה שההיתר להקריב נלמד מלה' כמו שכתב רש"י בביצה (כ: ד"ה לפ מימא), ולימוד זה מתפרש שהיו"ט נדחה לצורך ההקרבה. ולפי זה לכאורה קשה קושיית התוספות רי"ד שאם היו"ט נדחה להקרבה ידחה גם להקדש. **לז. ראה** שם שבתחילה כתב שיש להתיר משום שרק מתחייב ולא מוציא מרשותו, ועל זה הוסיף שגם בלי טעם זה יש להתיר משום שהם חובות היום. **לח. מדבריו** מבואר שגם אם לא מקדיש לחובת היום אלא לצורך היום מותר, שהרי נתינת התרומה לכהן אינה חובת היום, ולהלן בסמוך נוכיח כדבריו. **לט. ובזה** ביאר מדוע הביא הרמב"ם (שם) את הדין שמקדישים פסח בשבת עם האיסור להפריש תרומות, שכוונתו שבתרומה יש גם איסור תיקון, ולכן אסור להפריש תרומות גם כשנותן לכהן אע"פ שהוא צורך היום, ורק איסור מקדיש מותר לצורך היום. **מ. והוכיח** כן המרדכי ממה שמבואר בביצה (ח.) שאם לא עירב עירובי תבשילין מקנה את הקמח שלו לאחרים והם אופים לו. **מא. ולכאורה** מוכח כן מהגמרא בביצה הנ"ל שהרי שם הוא לא צורך מצוה אלא צורך יו"ט שיוכל לאכול. **מב. ומזה** מוכח כהעמודי אור הנ"ל שאין איסור מקדיש בהפרשת תרומות כשנותן לכהן בו ביום משום שהם צורך היום, שהרי התהלה לדוד ביאר התירו של הקדש לצורך חובת היום הוא לא רק משום שהוא מצוה של היום אלא כי כל צורך היום מותר, וכמו שכתב המגן

במעשר בהמה צריך להקדיש בהמה זו, ולכן בזה לא נראה שהוא מקדיש, ואין לאסור בזה אע"פ שאינו מצות היום. והוסיף שנראה עוד, שכוונת תוספות בחגיגה היא כתירוצם בבכורות שכיון שקדוש מאליו אין בזה איסור להקדיש, שהרי כתבו שם שקדוש ועומד, וגם סיימו שכן מבואר בבכורות (נט.), והרי שם מבואר שגם אם לא קרא לעשירי עשירי הוא קדוש מאליו. ומוכח שעיקר תירוצם הוא שכיון שהוא קדוש מאליו אין בזה את האיסור להקדיש.

האם מותר להקדיש נדרים ונדבות ביו"ט כשיכול לצאת בהם ידי שמחה

תוספות בחגיגה (סס) כתבו שרבי אלחנן תירץ באופן אחר [מדוע לא אסרו לעשר בהמה משום איסור מקדיש ביו"ט], שכיון שיכול לצאת בו ידי חובת שלמי שמחה אין בו איסור להקדישו, שהרי מבואר בסוגייתנו שמותר להקדיש חגיגה ביו"ט, וא"כ מותר גם להקדיש מעשר בהמה שאם ירצה יוכל לצאת בו ידי חובת שלמי שמחה. ותוספות כתבו שר"י חולק על רבי אלחנן וסובר שכיון שעיקרו לא בא בשביל שלמי שמחה אלא בשביל מעשר בהמה יש בזה את האיסור להקדיש, שאם לא כן מדוע אסור להקדיש נדרים ונדבות הרי יכול לצאת בהם ידי שלמי שמחה.

והטורי אבן (סס) כתב ליישב שיטת רבי אלחנן, שהנה תוספות (חגיגה ז: ד"ה עולות) הקשו מדוע אסור להקריב נדרים ונדבות ביו"ט הרי יכול לצאת בהם ידי חובת שלמי שמחה. ותירצו בשם הר"י עצמו, שאם לא מקריב לשם שלמי שמחה לא יוצא בהם ידי שלמי שמחה. ולפי זה מיושבת קושיית הר"י על רבי אלחנן, משום שאפשר לומר שהאיסור להקדיש נדרים ונדבות הוא כשלא יקריבם לשם שלמי שמחה, שאז לא יוכל לצאת בהם ידי שלמי שמחה, אבל אם יקריבם לשם שלמי שמחה יהיה מותר להקדישם. שהרי מותר להקריבם אע"פ שאסור להקריב נדרים ונדבות מן התורה, ובהכרח שחיוב הקרבת שלמי שמחה דוחה את איסור ההקרבה בשבת, וא"כ כל שכן שדוחה את האיסור להקדיש שהוא איסור דרבנן[מג]. ואע"פ שהיה יכול להקדישם אתמול לשלמים ולהקריבם אתמול ולאוכלם ביו"ט לשם שמחה [לפי שיטה אחת להלן (עפ.)], מכל מקום כמו שמותר להקדיש חגיגה ביו"ט אע"פ שיש לו תשלומין כל ז', כך כאן מותר להקדיש היום אע"פ שהיה יכול להקדיש אתמול. ולכן היה מותר לעשר בהמה [לולא שחששו שיצבע], משום שהיה יכול להקריבה לשם שלמי שמחה, שאז לא היה איסור בהקדש. וגם לפי מה שתירצו שם תוספות באופן נוסף שהאיסור להקריב נדרים ונדבות הוא רק כשכבר הקריב שלמי שמחה, יש ליישב את שיטת רבי אלחנן שהאיסור להקדיש נדרים ונדבות ביו"ט הוא כשכבר הקריב שלמי שמחה, אבל אם לא כן יוכל להקדיש נדרים ונדבות ולהקריבם. ולכן היה מותר לעשר בהמה [לולא שחששו שיצבע], משום שהיה יכול לעשר ולהקריב לפני שהקריב שלמי שמחה, שאז לא היה איסור בהקדש[מד].

מדוע לא תירצו שאין שבות במקדש

שם. בירושלמי (פ"ק ה"ג) מבואר שריש לקיש חולק על רבי יוחנן וסובר שאסור להקדיש אפילו חובות שקבוע להם זמן. והירושלמי מקשה עליו מהמבואר בברייתא שמותר להקדיש פסח בשבת, ותירץ שרק קדשי בדק הבית אסור להקדיש בשבת, ולכן מותר להקדיש פסח בשבת משום שהוא קדשי מזבח, ולא משום שהוא חוב שקבוע לו זמן[מה].

ובאופן נוסף תירץ הירושלמי, שמותר להקדיש בעזרה משום שאין שבות במקדש. **והמצפה איתן** (ד"ה פסח) כתב שהבבלי לא תירץ שאין שבות במקדש, משום שיכול להקדיש מערב שבת, ובזה יש שבות במקדש כמו שכתב **הכסף משנה** (גיה הנמוקי פ"ח ה"ג)[מו].

ממה שרבי יוחנן התיר להקדיש פסח בשבת אין הוכחה

דאמר רבי יוחנן מקדיש אדם את פסחו בשבת וחגיגתו ביום טוב. המצפה איתן (ד"ה פ"מ) הקשה מדוע הגמרא היתה צריכה להביא גם את סוף דברי רבי יוחנן שמותר להקדיש חגיגה ביום טוב. ותירץ, שממה שרבי יוחנן התיר להקדיש פסח אין הוכחה שגם להלכה הדין כן. משום שיתכן שרבי יוחנן לשיטתו שסובר (זבחים יב.) שבעלי חיים נדחים, ואי אפשר להקדיש פסח לפני י"ד כיון שהפסח לא ראוי להקרבה בי"ד קודם חצות והוא נדחה, ולכן התיר להקדיש בשבת כיון שאי אפשר להקדישו לפני כן[מז]. אבל להלכה שבעלי חיים לא נדחים ואפשר להקדיש לפני שבת, יתכן שאסור להקדיש בשבת, ולכן הגמרא הביאה את סוף דברי רבי יוחנן שגם חגיגה מותר להקדיש ביום טוב, ומזה מוכח שמותר להקדיש בשבת כל חובות שקבוע להם זמן, וממילא גם להלכה מותר להקדיש פסח בשבת.

האם מותר להקדיש בשבת את סכין השחיטה לצורך חובות שקבוע להם זמן

שם. האחרונים נחלקו האם מותר להקדיש את סכין השחיטה בשבת לצורך שחיטת חובות שקבוע להם זמן. דעת **הקרני ראם** (לעיל ע"ח על המהרם"ח נמוס' ד"ה מוסג) שמותר. אמנם דעת **הפתח הבית** (נמוס' סס) שהתירו רק להקדיש את הקרבן, אך לא התירו להקדיש את הסכין.

מדוע לא הקשו שעובר על איסור שביתת בהמתו

והלא מחמר. המנחת חינוך (מוסף השגמ, ממחר מוס טז) הקשה מדוע לא הקשו שעובר גם על איסור שביתת בהמתו, שזה אסור גם אם לא מחמר אחריה[מח]. וכתב שלפי השיטות שאיסור מחמר הוא גם כשהבהמה אינה שלו[מט] מיושב, משום שעל איסור שביתת בהמתו היה אפשר לתרץ שהפקירו את הבהמה עד שהביאו אותה למקדש[נ], אבל על איסור מחמר אי אפשר לתרץ כן, ולכן הקשתה הגמרא מאיסור מחמר. אלא שעדיין קשה לפי השיטות שגם איסור מחמר הוא רק כשהבהמה שלו.

ואמנם מבואר במשנה בשבת (קנג:) שמי שהחשיך לו [בשבת] כשהוא בדרך, וכיסו עמו, נותנו על החמור [אם אין שם נכרי], והגמרא מקשה שהרי עובר על איסור מחמר, וגם שם הקשו **הראשונים**[נא] מדוע הגמרא לא מקשה שעובר על איסור שביתת בהמתו. ויש שתירצו[נב], שעל איסור שביתת בהמתו היה אפשר לתרץ שמדובר שהחמור אינו שלו, ולכן אינו עובר על איסור שביתת בהמתו, אבל על איסור מחמר אי אפשר לתרץ כן, משום שאיסור זה הוא גם כשהחמור אינו שלו [לפי השיטות שסוברות כן[נג]. ויש שתירצו[נד], שהגמרא הקשתה מאיסור מחמר שהוא איסור חמור שיש בו לאו והוא גם איסור שבגופו, ואילו שביתת בהמתו הוא רק עשה והוא אינו איסור שבגופו[נה]. ויש שתירצו[נו], שהוצאה היא מלאכה גרועה ואיסור שביתת בהמתו לא נאמר על הוצאה, משא"כ איסור מחמר שהוא גם בהוצאה[נז]. ולפי זה אפשר לתרץ גם בסוגייתנו שהגמרא מקשה מאיסור מחמר שהוא יותר חמור מאיסור שביתת בהמתו, וגם אפשר לתרץ שאין איסור שביתת בהמתו בהוצאה, ולכן אפשר להקשות רק מאיסור מחמר שישנו גם בהוצאה[נח].

אברהם שמותר לקנות לצורך אכילה בו ביום. **מג. סברתו** היא כסברת רש"י (ד"ה מוכוח) שמותר להקדיש פסח וחגיגה משום שהקרבתם דוחה שבת ויו"ט. **מד. ויתכן** שר"י הקשה על רבי אלחנן משום שפירש בדבריו שאין איסור בהקדש גם אם לא יקריבם לשם שלמי שמחה, וגם אם יעשר לפני שהקריב שלמי שמחה, ולכן הקשה מנדרים ונדבות שאסור להקדישם כשלא יקריבם לשם שלמי שמחה. **מה. ונראה** שההיתר להקדיש קדשי מזבח בשבת הוא משום שנשאר לבעלים בו זכות להתכפר, וכמו שכתבו תוספות (ע"ק עו. ד"ה והשתח) שגנב שמקדיש למזבח את הגניבה אינו חייב 'ארבעה וחמשה' כי לא נחשב כמוכר משום שנשאר הקרבן על שמו. וראה בשואל ומשיב (סור"ת, מ"ח סי' קג) שהקשה על סוגייתנו שהקשתה 'והא אין מקדישין בשבת' שהרי כל הטעם שאין מקדישין הוא משום מקח וממכר שמוציא מרשותו שלו להיות ברשות אחרת ואילו הפסח נשאר של הבעלים לאכילה, וא"כ אין לאסור להקדיש. ותירץ, שכיון שיש אנשים רבים שנמנים על הפסח שייך בזה גזירת מקח וממכר [ותירוצו צריך ביאור]. **מו. וראה** בלחם משנה (קרבן פסח פ"ח ה"ח) שכתב גם כן שלולא שקבוע לו זמן היה אסור אע"פ שאין שבות במקדש משום שהיה יכול להקדיש אתמול. אמנם המרכבת המשנה (שבת פ"ט ה"ח) כתב שדין זה שאם יכול לעשותו מערב שבת לא התירוהו במקדש נחלקו בו האמוראים (עירובין קג.) לענין חתיכת יבלת. **מז. אמנם** לעיל [בענין 'האם מותר להקדיש בערב שבת שיחול בשבת'] הובא שהגרי"מ בידרמן בהגהותיו על השפת אמת הקשה מה חידש רבי יוחנן, הרי לשיטתו אי אפשר להקדישו לפני שבת, והרי זה כמכשירים שאי אפשר לעשותם קודם השבת, והוכיח מכאן שאפשר להקדיש מערב שבת שיחול בשבת. ולפי זה אי אפשר לומר כהמצפה איתן. **מח. ראה** ברש"י (לעיל ע"ח ד"ה ומי) שכתב שמי שתחב סכינו לא עבר על איסור שביתת בהמתו, משום שאין רגילות להניח סכין על בהמה. **מט. להלן** (בענין הבשר) יובא שנחלקו בזה הראשונים. **נ. ובהגהה** שם הוסיף שגם יתכן שכל אחד יניח סכינו על בהמת חבירו. **נא. רמב"ן** (שם ד"ה הא), רשב"א (שם ד"ה והלא) וריטב"א (ד"ה אמר). **נב. רמב"ן** ורשב"א שם. **נג. ראה** בר"ן (עה הרי"ף שבת שם ד"ה והלא) שכתב שלפי תירוץ זה מוכח שיש איסור מחמר גם כשהבהמה אינה שלו. **נד. רמב"ן** וריטב"א (שם). **נה. הרמב"ן** כתב שמחמר חמור שיש בו לאו, והריטב"א כתב שהוא חמור שהוא איסור שבגופו. ואמנם מה שכתב הרמב"ן שבשביתת בהמתו יש רק עשה הוא לא דבר מוסכם, שאמנם כן היא שיטת תוספות בשבת (נא: ד"ה נמה) שבשביתת בהמתו יש רק עשה שנלמד ממה שנאמר (שמות כג יד) 'למען ינוח שורך' וגו', אבל רש"י בעבודה זרה (טו. ד"ה גוזרה) והר"ן (שם עה הרי"ף ד"ה גוזרה) כתבו שגם בשביתת בהמתו יש לאו שנלמד ממה שנאמר (דברים ה יד) 'לא תעשה כל מלאכה וגו' וכל בהמתך' [וראה במנחת חינוך (שם שביעית נהמתו מוס ט) שהקשה על רש"י שכתב שיש לאו שהרי יש בו רק עשה כמו שכתבו תוספות, והאגלי טל (מורה מוס יג סק"ט) כתב שרש"י חולק על תוספות וסובר שיש בו לאו, וכן סובר גם הר"ן]. ויתכן שהריטב"א לא כתב כהרמב"ן שמחמר חמור משום שיש בו לאו כיון שסובר שגם בשביתת בהמתו יש לאו. וראה עוד במנחת חינוך (שם) שהביא מה שמבואר בעבודה זרה (טו.) שגזרו שלא למכור בהמה גסה לעכו"ם משום נסיוני, דהיינו שחוששים שימכור לגוי סמוך לשבת, וירצה להראות לגוי שהולכת טוב עם משא, ויוליך את החמור עם המשא כשתכנס כבר השבת ויעבור על איסור מחמר. ותוספות (שם ד"ה ושמעה) הקשו מדוע לא אמרו שעובר על שביתת בהמתו, ותירצו שהגמרא נקטה את האיסור החמור שהוא מחמר. והר"ן (שם ד"ה ומלוה) הביא שיש מי שתירץ שנסיוני הוא חשש רחוק, ולכן גזרו רק משום שיתכן שיעבור על איסור חמור של מחמר, ולא גזרו שמא יעבור על איסור קל של שביתת בהמתו. והר"ן עצמו תירץ שהנסיוני נעשה אחרי שחל הקנין, ונמצא שהבמה אינה שלו ואין בזה איסור שביתת בהמתו, אבל איסור מחמר יש גם כשהבהמה אינה שלו. **נו. פסקי** הריא"ז (שבת שם ה"ח מוס ח) ופני יהושע (שבת נא: ד"ה נמה). **נז. הריא"ז** לא ביאר שהוא משום שהוצאה היא מלאכה גרועה, אבל ראה בפני יהושע (שם) שביאר שהוא משום שהוצאה היא מלאכה גרועה. והפני יהושע והמנחת חינוך תירצו בזה גם את הסוגיא בעבודה זרה הנ"ל שלא נקטה את האיסור של שביתת בהמתו. וכתב המנחת חינוך (שם) שממה שכל הראשונים לא תירצו כן מוכח שסוברים שיש איסור הוצאה בשביתת בהמתו. **נח. וראה** שם במנחת חינוך שכתב כל זה בקצרה אלא שלא הביא שהראשונים הקשו כן בשבת שם והם תירצו את התירוצים הנ"ל, וכיון מדעתו לתירוצים אלו.

אוצר התכנה
אהח 19/06/2018

אלא שהמנחת חינוך (סס) הקשה לפי השיטות שלא עובר על איסור מחמר כשהבהמה אינה שלו מדוע לא תירצה הגמרא שמפקיר את בהמתו. ותירץ, שהגמרא חידשה שגם אם לא מפקיר מותר לו לחמר [משום שמחמר כלאחר יד הותר לצורך מצוה][נט].

אבל המרומי שדה (סנמ קנג: ד"ה והלפ) כתב שעל סוגייתנו אי אפשר לתרץ שהגמרא מקשה מאיסור מחמר משום שאין איסור שביתת בהמתו כשהבהמה אינו שלו, כיון שכאן מדובר שהבהמה שלו, שאם לא כן אינו יכול להקריבה לפסחוס. אלא צריך לתרץ שהגמרא נקטה כאן דווקא איסור מחמר אגב שנקטה כן בסוגיא בשבתסא.

מדוע הקשו שעובר על מחמר רק אחרי שתירצו שהבהמה לא היתה קדושה

שם. המנחת חינוך (סס) הקשה מדוע הגמרא מקשה קושיא זו [שעובר על איסור מחמר] רק אחרי שתירצה שמקדיש את הבהמה אחרי שמביאה לעזרהסב. וכתב שלפי השיטות שאיסור מחמר הוא רק כשהוא שלו מיושב, שלפני כן לא היה קשה כיון שסברו שהבהמה כבר הוקדשה, והיא אינה שלו, ולכן אין בה איסור מחמר, ורק אחרי שתירצו שהבהמה אינה קדושה, הקשו שא"כ עובר על איסור מחמר משום שהבהמה שלוסג.

ואמנם כבר נחלקו בזה **הראשונים** האם איסור מחמר הוא רק בבהמה שלו. דעת **הרמב"ן והרשב"א** (סנמ קנג: ד"ה והלפ) **והר"ן** (על הרי"ף סנמ סס ד"ה והלפ, ע"ז טו. ד"ה ומקשו) שאיסור מחמר הוא גם כשאין הבהמה שלוסד. והוסיף הר"ן (ע"ז סס) שכן מוכרח, שהרי אם לא כן מה נוסף באיסור מחמר על איסור שביתת בהמתו, הרי אם הבהמה שלו עובר על איסור שביתת בהמתו גם אם אינו מחמר אחריה, ואם אין הבהמה שלו אינו עובר אפילו על איסור מחמר. ובהכרח שנוסף באיסור מחמר שאפילו בבהמה לא שלו עובר על איסור אם מחמר אחריהסה. כיון שיסוד איסור מחמר הוא שאם הבהמה עושה מלאכה מחמתו הרי זה כמו שהוא עושה את המלאכה, ולכן אין חילוק בין בהמתו לבהמת חבירו. ולשון הגמרא (ע"ז סס) המחמר אחרי 'בהמתו' הוא לאו דווקא, אלא נקטו בלשון זה משום ששכיח שיחמר אחרי בהמתו שלו, וגם משום שבהמתו מכירה את קולו והולכת מחמתו.

אבל היראים (סי' ס) כתב שכיון שבאיסור מחמר כתוב 'בהמתך', נתמעט מזה מחמר אחרי בהמת עכו"ם. וכתב **האגלי טל** (תורת חסד ג"ג סק"ב), שהיראים סובר שרק המחמר אחרי בהמה שלו עובר על איסור מחמר. **והמחצית השקל** (סי' רמו נמג"ח סק"ח) **הוכיח כן גם ממה שהביא האור זרוע** (ע"ז סי' קלח, הו"ד בהגהות מצרי ע"ז פ"ח סי' כב) **את דברי רבינו אפרים** שאם שכר בהמה מגוי וחימר אחריה בשבת חייב חטאת משום ששכירות קונה, והאור זרוע חולק עליו וסובר ששכירות אינה קונה. ומבואר בזה שסוברים שרק אם מחמר אחרי בהמה שלו חייב, ולכן רק אם שכירות קונה, חייב אם מחמר על בהמה ששכר. וכן כתב **התוספות רי"ד** (ע"ז יד: ד"ה וכגלן) שאיסור מחמר הוא רק בבהמה שלוסי. **והאגלי טל** (תורת חסד סק"ז) כתב בביאור שיטות אלו, שהם סוברים שאיסור מחמר הוא לא משום שנחשב שהאדם עושה את המלאכה כמו שכתב הר"ן, אלא האיסור הוא משום שמוציא את הבהמה משביתתה, ולכן האיסור הוא רק בבהמתו שמצווה בשביתתה.

מחלוקת הראשונים מדוע הוא מחמר כלאחר יד

מחמר כלאחר יד. רש"י (ד"ה כלאחר) ביאר, שכיון שאין דרך טלה לשאת משאוי הרי זה נחשב כלאחר יד. ומבואר מדבריו שמשום שהוא טלה נחשב כלאחר יד. **והטל תורה** (נרש"י סס) הקשה, שהרי מבואר בבבא קמא (מ:) שאיסור שביתת בהמתו נוהג גם בחיה ועוף אע"פ שאין דרכם לשאת משא. והוסיף שלולא דברי רש"י היה נראה לבאר שהוא כלאחר יד משום שלא הניחוהו במקום שרגילים להניח משא, כיון שתחבו את הסכין בצמרו או בין קרניו, ולכן הוא כלאחר יד.

מדוע מחמר ושביתת בהמתו מותרים מן התורה כלאחר יד

שם. הקהלות יעקב (סי' נב) הקשה לפי מה שכתבו **החלקת מחוקק** (מהע"ז סי' קכג סק"ה) **והבית שמואל** (סס סק"ד) שההיתר של כלאחר יד בשבת הוא משום שאינו מלאכת מחשבת, א"כ לכאורה לא שייך היתר זה במחמר, שהרי המלאכה נעשית ע"י הבהמה, ואצל הבהמה תמיד המלאכה לא נעשית עם כוונה ודעת, ואעפ"כ התורה אסרה, וא"כ גם כלאחר יד יהיה אסור. וכתב שלכאורה אפשר ליישב שהרי איסור מחמר נעשה בצירוף עם מעשה האדם, וכמו שפירש רש"י (סנמ קנג: ד"ה ורחמנא) שאיסור זה נלמד ממה שנאמר (שמות כ י) 'לא תעשה מלאכה אתה וגו' ובהמתך', איזוהי מלאכה שנעשית ע"י אדם ובהמה, הוי אומר זה מחמר, שהאדם מוליך את הבהמה, ומשתתף עמה בעשיית מלאכהסז. ולפי זה נראה שלכן יש להתיר בזה בכלאחר יד, כיון שההחמרה של האדם נעשית כלאחר יד, כיון שאין דרך האדם לחמר באופן כזה, וכיון שמלאכת האדם צריכה להיות מלאכת מחשבת, לכן יש להתיר כשחימר שלא כדרך.

אבל דחה תירוץ זה, שהרי יש כאן גם איסור שביתת בהמתו שאסור גם כשלא מחמר, וכשהגמרא תירצה שהוא מחמר כלאחר יד נכלל בזה שגם איסור שביתת בהמתו אינו עובר בזה כלאחר יד, ובזה הרי ודאי קשה מדוע כלאחר יד מתיר שבהמתו תעשה מלאכה. ועל זה אי אפשר לתרץ כמו שנתבאר, שהרי בזה האיסור הוא על מלאכת הבהמה לחודסח.

ולכן תירץ שבמלאכת מחשבת נכללים שני דברים, האחד שהמלאכה בכוונה ולא כמתעסק, והשני שתהיה מלאכה חשובה שנעשית כדרך. ולפי זה נראה שגם בשביתת בהמתו ומחמר מותר כלאחר יד, משום שזו לא מלאכה חשובה כיון שלא נעשית כדרך, והיתר זה הוא גם במלאכת בהמה, משום שאמנם שם האיסור הוא גם כשלא נעשה בכוונה, אבל צריך שהמלאכה תהיה מלאכה חשובה, ומלאכה שנעשית כלאחר יד ולא כדרכה אין היא מלאכה חשובה.

אהח 19/06/2018

האם גזרו על השבות במחמר ובשביתת בהמתו מחמר כלאחר יד נמי גזרו דאיסורא דאורייתא ליכא איסורא מדרבנן מיהא איכא. התוספת שבת (סי' שה ס"ק כז) הוכיח מכאן שגזרו על השבות גם באיסור מחמר, והשיג בזה על מה שכתב המגן אברהם (סס סק"ו) שלא גזרו בבהמתו על איסורי שבות. ומטעם זה התיר המגן אברהם שבהמתו תצא לכרמלית, משום שכרמלית הוא רק איסור דרבנן. **והמגן אברהם** (סס ס"ק טו) פירש כן במה שכתב **המרדכי** (סנמ רמז רמפ והו"ד נשו"ע סס סכ"ג) שאם נערו העכו"ם רוכב על בהמתו אין עובר הישראל על איסור שביתת בהמתו, שהוא משום שחי נושא את עצמו והוא רק איסור דרבנן, ולא גזרו איסור שבות בבהמתו. אבל התוספת שבת כתב שיתכן שדברי המרדכי נאמרו רק משום שאינו מחמר אחרי הבהמה, שהיה אפשר לאסור רק משום שביתת בהמתו, ועל זה כתב שבאיסור שביתת בהמתו לא גזרו על שבות, אבל באיסור מחמר שהאדם משתתף במלאכה [כמו שכתב רש"י (סנמ קנג: ד"ה ורחמנא), וכן מבואר בר"ן (ע"ז טו. ד"ה ומקשו)], גזרו על השבות, וכמו שמוכח בסוגייתנו שגזרו על מחמר כלאחר יד [אם אינו במקום מצוה כתירוץ הגמרא]. ובזה דחה מה שהוכיח המגן אברהם מהמבואר בשבת

כשאר התירוצים שהובאו לעיל. **סה. והר"ן** הוסיף שהרי במחמר לא נוסף חיוב מלקות וקרבן. וראה במנחת חינוך (סס) שכתב שהר"ן לשיטתו שם שגם בשביתת בהמתו יש לאו, אבל לפי הראשונים שיש שם רק עשה אין להוכיח כן, כיון שנוסף במחמר לאו. והוסיף עוד, שלפי הסוברים שבשביתת בהמתו יש רק עשה, הרי לא הוזהרו בו נשים, כיון שזה עשה שהזמן גרמא, ולשיטתם מובן יותר שנוסף במחמר לאו שמוזהרים בו גם נשים. **סו. וכן** הוכיחו הבית מאיר (חו"מ סי' רסו) והאגלי טל (סס סק"ג) מתוספות ביבמות (ו. ד"ה נגמר). וראה עוד במחצית השקל (סס) שכתב שכן נראה ממה שכתב הרמב"ם (סנמ פ"כ ה"ח) שהמחמר אחרי בהמתו עובר באיסור, ומשמע שרק בבהמתו עובר איסור. אבל המנחת חינוך (סס) כתב שאין להוכיח כן מלשון הרמב"ם כיון שנקט את לשון הגמרא. וראה באליה רבה (סי' רסו סק"ח) שהביא שהלחם משנה (על המצוות סנמ פכ"ד מ"ח) כתב שאיסור מחמר הוא רק בבהמתו. והשער הציון (סי' רסו סק"י) הביא שהנשמת אדם (מ"ב כלל נח סק"ח) כתב שאין לצרף את דעת הלחם משנה אפילו לסניף, אבל לפי מה שנתבאר כן הוא דעת כמה ראשונים. וראה עוד בתוספות יום טוב (פ"ד מ"ג) שדן אם יש איסור מחמר בבהמה שאינה שלו. וראה עוד במנחת חינוך (סס) שהביא שהתוספות ישנים (יומא סח. ד"ה מולק) כתב שהוליכו את השעיר המשתלח עם הלשון של זהורית, כיון שהוא מחמר כלאחר יד, והוא מותר לצורך מצוה כמבואר בסוגייתנו. והוכיח מדבריו שיש איסור מחמר כשהבהמה אינה שלו, שהרי השעיר היה קדוש. **סז. ולעיל** [בענין 'מדוע הקשו שעובר על מחמר' וכו'] הובא שהר"ן (ע"ז טו.) כתב שלכן איסור זה הוא גם כשהבהמה אינה שלו, כיון שזה איסור על האדם שלא ישתתף עם בהמה בעשיית מלאכה. **סח. וראה** שם שכתב שלפי הסוברים שאין איסור הוצאה בשביתת בהמתו לא קשה. ולכאורה יש לתרץ גם לפי הסוברים שאיסור מחמר הוא גם כשהבהמה אינה שלו, שכן לפי זה אפשר לומר כמו שכתב המנחת חינוך הנ"ל שלא הקשו על שביתת בהמתו משום שיתכן שהפקירו את בהמתם, ורק על מחמר קשה, וא"כ יתכן שכשתירצו שהוא כלאחר יד נתיישב בזה רק מדוע אין איסור מחמר, אבל מה שאין איסור שביתת בהמתו הוא משום שהפקירו את הבהמה.

נט. וקשה מדוע נדחה איסור שבות לצורך מצוה הרי יכול להפקיר. וצריך לומר שלא חייבו להפקיר. ואעפ"כ כתב המנחת חינוך לפי השיטות שמחמר אסור גם בבהמה שאינה שלו שהגמרא לא מקשה מאיסור שביתת בהמתו משום שיכול להפקיר, משום שלפי שיטות אלו יתכן שחייבו להפקיר, אבל לפי הסוברים שגם מחמר אסור רק כשהבהמה שלו מוכח שלא חייבו להפקיר. וראה במנחת חינוך שהוסיף שכעין זה כתבו תוספות (ד"ה מחמר) שהגמרא היתה יכולה לתרץ שמניח כשהוא מהלך וכשהוא עומד נוטלו הימנו, ומזה מוכח ג"כ שאע"פ שיש אפשרות לעשות כן התירו לחמר כלאחר יד לצורך מצוה. **ס. משום** שהמרומי שדה סובר בפשיטות שלא חייבו להפקיר. **סא. וכן** אגב שנקטה כן בעבודה זרה. ודבריו הם לפי תירוצו של הר"ן בעבודה זרה שם שנקטו מחמר משום שהבהמה אינה שלו, ותירוץ זה לא שייך כאן. אמנם לפי השיטות שתירצו על הסוגיא בשבת ובעבודה זרה שנקטו מחמר משום שהוא חמור או משום שרק בו נאסר גם הוצאה אפשר לתרץ כן גם בסוגיא כאן וכמו שכתב המנחת חינוך. **סב. ורבי** ירוחם פערלא (נספרו על סס"מ לרס"ג מ"ח עמ' 393 ד"ה גס) תירץ, שבתחילה הקשו מאיסור עבודה שהוא גם בחול, ואח"כ הקשו מאיסור מחמר שהוא רק בשבת. והוסיף שאיסור מחמר הוא איסור שנעשה ע"י בהמתו והוא יותר קל, וכמו שתירצו בסוף שלכן הקילו כאן משום שהוא שבות דבהמתו והתירו לצורך מצוה, ולכן הקשו בתחילה מאיסור עבודה שהוא חמור, ואח"כ הקשו מאיסור מחמר שהוא קל. **סג. אלא** שכתב שיש לדון שלפי השיטה שקדשים קלים ממון בעלים הם יעבור גם כשיחמר על פסחו, כיון שהוא קדשים קלים והוא ממונו. **סד. ראה** בר"ן בשבת שם שכתב שכן מוכח לפי תירוצם של הרמב"ן והרשב"א על הסוגיא בשבת שלא נקטה איסור שביתת בהמתו, משום שעל זה אפשר לתרץ שהחמור אינו שלו, שכן לפי זה מוכח שאילו מחמר אסור גם כשהחמור אינו שלו. והר"ן כתב עוד שכן מוכח בסוגיא בעבודה זרה, לפי מה שתירץ שהגמרא שם לא נקטה איסור שביתת בהמתו, משום שהבהמה אינה שלו, שכן לפי זה מוכח שאיסור מחמר הוא גם כשהבהמה איננה שלו. וכתב המנחת חינוך (סס) שהסוברים שגם במחמר עובר רק בבהמה שלו יתרצו על הסוגיא בשבת ובעבודה זרה

(קנג:) שכיון שבאופן שהוא עוקר ולא מניח הוא רק איסור דרבנן, לכן בבהמתו מותר לכתחילה שתעקור ולא תניח [ומוכח שלא גזרו על שבות בבהמתו], משום ששם מדובר כשלא מחמר, אלא שהיה אפשר לאסור משום שביתת בהמתו, ועל זה אמרו שלא גזרו באיסור שביתת בהמתו על השבות. ואדרבה מהסוגיא שם יש להוכיח שעל מחמר גזרו על השבות, שהרי אמרו שם שאם החשיך לו [בשבת] כשהוא בדרך נותן כיסו לנכרי, ואם אין נכרי נותן על החמור כשהוא מהלך כדי שהחמור לא יעשה עקירה והנחה. ואם לא גזרו באיסור מחמר על השבות מדוע רק כשאין נכרי נותן על החמור, אלא בהכרח שגזרו על השבות באיסור מחמר, אלא שאם אין נכרי התירו משום הפסד ממון שיתן על החמור, אבל כשיש נכרי שיכול לתת לו ולא יהיה הפסד, לא התירו לתת על החמורסט. **והמחצית השקל** (נמג"ח שם) **והפרי מגדים** (סי' רמח מ"ז סק"ט) **כתבו שגם המגן אברהם התיר שבות רק בשביתת בהמתו ולא במחמר.**

אבל המהרש"א (לעיל ע"ח נמוק' ד"ה תומצ) **כתב שלא גזרו גם באיסור מחמר על השבות של הוצאה לכרמלית**ע. **ולשיטתו קשה מדוע הקשו כאן שמחמר כלאחר יד אסור מדרבנן, הרי לא גזרו על שבות במחמר**עא. **ותירץ הקהלות יעקב** (סי' נג) **שכלאחר יד הוא שבות חמור, כיון שאין בזה חסרון במלאכה אלא בצורת עשייתה, ולכן הוא יותר חמור, וגזרו בזה גם במחמרעב** [וכעין מה שכתב הר"ן (על הרי"ף שבת קמה. ד"ה ונמקוס פסידמ) שהאיסור דרבנן במלאכה שאינה צריכה לגופה יותר חמור משאר שבות כיון שאין חסרון בגוף המלאכה]עג.

ורבי עקיבא איגר (שבת יח. ד"ה ומוסיף) **הוכיח שלתוספות** (שם ד"ה ולימא) **יש שיטה שלישית, שאפילו בשביתת בהמתו גזרו על השבות. משום שכתבו שלפי בית שמאי שסוברים שמצווים גם על שביתת כלים גזרו בזה על השבותעד. והתוספת שבת** (שם) **כתב שכן שיטת הסמ"ג** (לאוין סה) **שכתב שגזרו באיסור שביתת בהמתו על הכרמלית. והפרי מגדים** (סי' רמו מ"ז סק"ט) **כתב שלפי זה מה שמבואר בשבת** (קנג:) **שלא גזרו בשביתת בהמתו על שבות של עקירה בלי הנחה הוא רק במקום הפסד [שהחשיך לו הדרך]. וכן כתב המרומי שדה** (שבת קנג: ד"ה ומזה) **בשיטת תוספות** (לעיל יח:).

והביאור הלכה (סי' שם סי"ח ד"ה ופוקק) **כתב שאין הוכחה מהסמ"ג שאוסר בכל איסורים דרבנן. כיון שיתכן שרק בכרמלית אסר כיון שיכולים להחליפו ברה"ר, אבל בעקירה בלא הנחה או כשחי נושא את עצמו לא גזרו בבהמתו וכשיטת המרדכי. אלא שזה לא כהמגן אברהם שהתיר גם בכרמלית [עכ"פ בשביתת בהמתו]. והאמרי בינה** (שבת סי' ו) **כתב שגם מתוספות אין להוכיח שחולקים על המרדכי, כיון שבית שמאי למדים שביתת כלים ממה שנאמר** (שמות כג יג) 'ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו' וכמבואר בשבת (יח.), ויש לזה חומר של לאו ולכן גזרו בזה על השבות, אבל להלכה שרק שביתת בהמתו אסורה והוא רק עשה לשיטת תוספות (שבת נא: ד"ה נמה), לא גזרו על השבות. ואמנם לפי זה במחמר שהוא לאו גזרו על השבותעה.

מתוספות מוכח שלא גזרו במחמר על השבות

שם. תוספות (ד"ה ממחר) כתבו שהגמרא היתה יכולה לתרץ שהבהמה לא עושה עקירה והנחה יחד, אלא הוא מניח עליה כשהיא מהלכת, וכשעומדת נוטל ממנה עד שמתחילה ללכת ומניח, וכמו שמבואר בשבת (קנג:) לענין מי שהחשיך לו בדרך, שנותן כיסו על החמור באופן שהחמור אינו עושה עקירה והנחה. **והבגדי ישע** (סי' שם סט"ז) **כתב, שמתוספות נראה שסוברים שלא גזרו כלל על**

סט. **ראה** במחצית השקל שכתב שלפי זה מה שהגמרא בשבת אמרה שהתירו לתת על החמור משום שלא גזרו בבהמתו על השבות, כוונתה שכיון שבשביתת בהמתו לא גזרו כלל על השבות, לכן במחמר התירו משום הפסד את השבות. וראה ברמב"ם (שבת פ"כ ה"ו) שכתב שגם במי שהחשיך לו בדרך אסור להנהיגה במשאה ע"י קולו כי הוא מחמר. וביארו המגיד משנה (שם) והמגן אברהם (סי' רסו סק"ז) שהתירו רק שביתת בהמתו ולא מחמר. והפרי מגדים (סי' רמו מ"ז סק"ט) הוסיף שהרמב"ם סובר שגזרו במחמר על השבות ולא גזרו בשביתת בהמתו, ולא התירו במחמר אפילו משום הפסד. ומה שהתירו רק כשאין נכרי את איסור שביתת בהמתו אף שלא גזרו כלל שבות בשביתת בהמתו, הוא משום שחששו שמתוך שבהול על ממונו יעשה עקירה והנחה, ולכן רק כשאין נכרי התירו. והמגיד משנה (שם) הביא שהרשב"א חולק על הרמב"ם, והפרי מגדים כתב שיתכן שגם הרשב"א התיר רק משום הפסד. ע. **ובזה** ביאר מה שכתבו תוספות שם שמשמע שירושלים היא רשות הרבים, שכוונתם שאם לא כן לא היו מקשים שעובר על מחמר, שהרי כרמלית אסורה רק מדרבנן. עא. **ויש** להקשות עוד מהסוגיא בשבת (שם) שהתירו לתת על החמור בלי שיעשה עקירה והנחה רק כשאין נכרי וכמו שהוכיח התוספת שבת. אמנם ראה במחצית השקל (סי' רסו סק"ח) ובפרי מגדים (שם) שכתבו ששם חששו שמתוך שבהול על ממונו ישכח והבהמה תעשה עקירה והנחה. ויש להעיר שהמגן אברהם (סי' רסו סק"ז) הביא שכן כתב הר"ן, ואם כן נראה ששיטתו שלא גזרו גם במחמר על השבות. עב. **ולפי** זה גם בשביתת בהמתו יתכן שגזרו בכלאחר יד. עג. **ראה** בקהלות יעקב (שם) שבתחילה תירץ לפי מה שביאר [והובא לעיל בענין 'מדוע מחמר ושביתת בהמתו' וכו'] שבבהמה לא שייך ההיתר של כלאחר יד כיון שבלאו הכי אין לה כוונה, ומה שמבואר כאן שבמחמר כלאחר יד הוא רק איסור דרבנן הוא משום שבמחמר האדם משתתף במלאכה, ואצל האדם יש היתר של כלאחר יד, כיון שפעולת ההחמרה שהוא עושה היא שלא כדרך. ולכן גזרו במחמר כלאחר יד כיון שההיתר של כלאחר יד בזה הוא על מה שהאדם עושה כלאחר יד, והרי חז"ל גזרו על מלאכות שהאדם עושה כלאחר יד. אבל דחה תירוץ זה, שהרי גם בשביתת בהמתו שהיא בלי האדם יש את ההיתר של כלאחר יד, שאם לא כן יהיה קשה איך התירו כאן הרי יש איסור שביתת בהמתו, ובהכרח שגם בשביתת בהמתו מותר מן התורה בכלאחר יד אע"פ שבזה

השבות במחמרעו. משום שאי אפשר לפרש שכוונתם שכמו שהתירו למי שהחשיך משום הפסד שיתן על החמור ולא יעשה עקירה והנחה, כך כאן התירו לצורך מצוה, משום שמתוספות נראה שכוונתם שאם היו מתרצים כן לא היו צריכים לומר מה שהגמרא אומרת להלן שהתירו מחמר כלאחר יד לצורך מצוה, משום שרק כלאחר יד הוא שבות חמורעז.

מדוע הוא רק נראה כמחמר

שם. רבינו חננאל (ד"ה תניא) כתב שאע"פ שנראה כמחמר אחר בהמתו, אעפ"כ כיון שהוא מחמר כלאחר יד התירו. ומדויק מדבריו שגם לפני שתירצו שהוא מחמר כלאחר יד ידעו שהוא לא מחמר גמור. וביאר **רבי ירוחם פערלא** (נספרו על סה"מ לרס"ג מ"ע 394 ד"ה ורלימי), שהוא משום שמחמר הוא רק כשמנהיג בהמה בשביל המשא שהיא טעונה בו, אבל כאן הנהיגו את הבהמה כדי לשוחטה לקרבן פסח, ואת הסכין הביאו כדי לשוחטה, ונמצא שהבהמה היא העיקר והסכין הוא הטפל, שהרי מביאים אותו לצורך הבהמה, ולכן הוא לא מחמר גמור. ומה שיש בו איסור מדרבנן הוא משום שמבואר לעיל שלא הקדישו את הבהמה כדי שיוכלו להניח עליה סכין, ולכן זה נראה כמחמר משום שנראה שמייחד את הבהמה בשביל שיוכל להניח עליה סכין [והגמרא מתרצת שכיון שהוא רק כלאחר יד לא אסרו]. ובזה תירץ מה שהקשה **המנחת חינוך** (מוסף הש"ס, מחמר מות טז) מדוע הקשו קושיא זו רק אחרי שהקשו שהוא עובד בקדשיםעח, משום שרק אחרי שתירצו שלא מקדיש את הבהמה כדי שיוכל להניח את הסכין קשה שהרי נראה כמחמר.

הגמרא היתה יכולה להקשות שהוא משתמש בבעלי חיים

שם. תוספות (ד"ה כלאחר) כתבו שהגמרא היתה יכולה להקשות שאסור מדרבנן להשתמש בבעלי חיים כמבואר בשבת (קנד:). **והשפת אמת** (נמוק' שם) כתב, שמוכח מתוספות שגם אם לא רוכב על הבהמה בגופו, אלא הוא מניח חפץ על הבהמה, עובר על איסור משתמש בבעלי חיים. ולפי זה הקשה על מה שמבואר בשבת (קנג:) שאם החשיך לו בדרך מניח כיסו על החמור, ואם רואה שהחמור עומד כשהוא כבר שבת, נוטל ממנו את הכיס ונותנו שוב עליו כשהוא מהלך [כדי שהחמור לא יעשה עקירה והנחה], וקשה איך מותר לו להניח עליו שוב בשבת, הרי הוא עובר על איסור משתמש בבעלי חיים. ותירץ, שכיון שהכיס היה כבר מונח על החמור מערב שבת, לא אסרו עליו להניחו שוב, ודומה למבואר בשבת (לו:)עט שלא גזרו איסור על חזרת תבשיל על הכירה כשנשתהה שם מבעוד יום.

מחלוקת רש"י ותוספות מדוע התירו לחמר כלאחר יד במקום מצוה

היינו דקא בעי מיניה דבר שיש לו היתר מן התורה ודבר שבות עומד לפניו לעקרו כלאחר יד במקום מצוה מאי אמר להן הלכה זו שמעתי וכו'. רש"י (ד"ה שיש) ביאר, שאף שמבואר במשנה לעיל (סה:) שלא התירו שבות לצורך מצוה, מכל מקום שבות של כלאחר יד, שהוא לא שכיח והוא יותר קל, התירו לצורך מצוה. אמנם **תוספות** (ד"ה הנח) כתבו שהטעם כאן הוא ששבות של בהמתו יותר קל ולכן התירוהו לצורך מצוה. **והמהרש"א** (נמוק' שם) כתב שתוספות חולקים על רש"י וסוברים ששבות של כלאחר יד לא יותר קל מכל שבות.

האדם לא משתתף במלאכה, וכמו שנתבאר לעיל שמלאכה שנעשית כלאחר יד אינה מלאכה חשובה, ולכן יש היתר זה גם בבהמה, כיון שלא עושה מלאכה חשובה. ולפי זה אי אפשר לתרץ כן. עד. **אמנם** כתב **שבר"ן** (על הרי"ף שם ד"ה מתני') מוכח שלא גזרו בשביתת כלים על השבות, ויתכן שסובר כן גם בשביתת בהמתו כשיטת המרדכי והמגן אברהם. עה. **והמנחת** אריאל (שבת קנג: מות כג) ביאר באופן אחר לפי מה שכתב האור שמח (שבת פכ"ה הכ"ו) שאיסור שביתת בהמתו להלכה הוא מצד הבהמה, שהתורה רצתה שכל בעלי הנפש ינוחו, אבל בשביתת כלים לבית שמאי לא יתכן לומר כן, ובהכרח איסורו הוא משום שביתת הבעלים, שצריך שהאדם יהיה פנוי מכל ענייניו. ולפי זה יתכן שרק לפי בית שמאי שאיסורו מצד שביתת בעלים גזרו על השבות, אבל להלכה שרק שביתת בהמתו נאסרה ואיסורו מצד שביתת הבהמה, לא גזרו איסורים דרבנן. עו. **בענין** הקודם הובא שנחלקו בזה האחרונים. עז. **ראה** במגן אברהם (סי' רסו סק"ז) שכתב שתוספות חולקים בזה על הרמב"ם הנ"ל שאסר לחמר גם למי שהחשיך אע"פ שלא עושה עקירה והנחה. והמחצית השקל (שם) הביא שתמהו עליו, שאולי כוונת תוספות שלא יחמר אלא הבהמה תלך מאליה ויהיה בזה רק איסור שביתת בהמתו שלא גזרו בו על השבות. ותירץ, שא"כ לא היה קשה לתוספות שהגמרא תתרץ כן, משום שמה יעשה אדם שבהמתו לא תלך לבד, הרי צריך להקריב פסחו, ורק במי שהחשיך אפשר לפרש שבאמת מי שבהמתו לא תלך לבד ישאר בדרך. והפרי מגדים (שם) ביאר את דברי המגן אברהם שבשבת מדובר בחמור שרגיל ללכת לבד, אבל כאן מדובר בטלה שלא רגיל ללכת לבד. וראה בשפת אמת (ד"ה ולכאורה יד) ובמגיה (שם) שכתבו שלפי הרשב"א שחולק על הרמב"ם הנ"ל קשה מה שהגמרא להלן מקשה שהוא מחמר כלאחר יד, שהרי לשיטתו לא גזרו במחמר על השבות. אמנם לעיל (בענין הקודם) הובא שהפרי מגדים ביאר שגם הרשב"א התיר רק משום הפסד, ולפי זה לא נפרש כן יש לתרץ כמו שתירץ הקהלות יעקב (בענין הקודם) על המהרש"א שהתיר לחמר בכרמלית, שאעפ"כ הגמרא מקשה שיש כאן איסור דרבנן, משום שכלאחר יד הוא שבות יותר חמור. וכן יש לתרץ על הרשב"א. עח. **ולעיל** [בענין 'מדוע הקשו שעובר על מחמר' וכו'] הובא מה שכתב המנחת חינוך בזה. עט. **וכן** נפסק בשולחן ערוך (או"ח סי' רנג ס"ג).

ויש מהאחרונים[פ] שכתב לבאר באופן אחר מדוע תוספות לא ביארו כרש"י. שהנה הטל תורה (נרש"י שם) הקשה על רש"י מהמבואר במשנה (לעיל סה:) שחתיכת יבלתו אינה דוחה שבת, ורש"י (שם ד"ה ותחתיכת) ביאר שחותכה בשיניו שהוא כלאחר יד, והרי שגם שבות של כלאחר יד לא התירו בזה. וצריך לומר שרש"י לשיטתו שפירש כאן (ד"ה כלאחר) שמה שנחשב מחמר כלאחר יד, הוא משום שאין דרך טלה לשאת משא. ולכן סובר רש"י שחלוק כלאחר יד זה מכלאחר יד של חתיכת יבלתו, משום שבחתיכת יבלתו השינוי הוא רק בצורה של החתיכה, שלא נעשה ע"י כלי אלא בשיניו, ולכן החמירו בו אפילו במקום מצוה, אבל במחמר שהשינוי הוא יותר גדול, שהטלה שעשה את המלאכה אינו רגיל לעשות כלל מלאכה זו, הקילו בו. ולפי זה יתכן שתוספות סוברים שמה שהוא מחמר כלאחר יד הוא משום שהניחו את הסכין במקום שאין רגילים להניח, ונמצא שהשינוי הוא רק בצורת עשיית המלאכה, ודומה לשינוי בחתיכת יבלתו שלא התירוהו, ולכן תוספות הוצרכו לפרש כאן שסיבת הקולא היא מחמת ששבות של בהמתו יותר קל[פא].

אמנם רבי עקיבא איגר (גמוס' ד"ה כלאחר) הקשה על תוספות, שהרי הם כתבו לעיל (שם) שהגמרא היתה יכולה להקשות שהוא עובר על איסור משתמש בבעלי חיים, ולשיטתם כאן לא התיישבה לבסוף קושיא זו שהרי איסור זה הוא לא שבות של בהמתו, ומדוע הותר איסור זה.

ממה שאמר שמעתי ושכחתי למדו שרק עכשיו שכח

הלכה זו שמעתי ושכחתי. המהרש"א (ח"ס ד"ה מכאמתו) ביאר, שכיון שאמר ששמע ושכח מוכח שכוונתו היתה לומר שרק עכשיו שכח בגלל קנטורו, שאם לא כן לא היה לו לומר ששמע ושכח, אלא היה לו לומר שלא שמע דין זה.

אהח19/06/2018

מה ריבו במה שאמרו 'כל' המתיהר

כל המתיהר אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו וכו' מהלל. העיון יעקב (ד"ה המחיל, ד"ה כל) כתב, שתיבת 'כל' באה לרבות שאפילו אם הוא תלמיד חכם ואין דרכו להתיהר וגם כוונתו לשם שמים, כמו הלל שהיה עניו מאד ואמר דבריו לשם שמים להוכיחם שגדולה שימושה של תורה, אעפ"כ חכמתו מסתלקת. אוצר החכמה וכמו כן מה שאמרו להלן 'כל' הכועס חכמתו מסתלקת ממנו, בא לרבות גם כשהכעס הוא לשם שמים. **והעין יוסף** (ד"ה מהנ) כתב בשם **האיי הים**, שאע"פ שדבריו לא היו מתוך יהירות נענש הלל, כי בלשונו היה ענין יהירות במה שהזכיר את ענין הנשיאות, שאמר מי גרם וכו' ואהיה נשיא, ולא היה לו לומר אלא מי גרם לכם שאינכם יודעים, עצלות שהיתה בכם. והוסיף שאין לומר שגם הם ידעו ושכחו כמו שהוא שכח, שהרי מה שהוא שכח היה עונש על שהתיהר, אבל הם לא היו נענשים לשכוח מה שידעו, ובהכרח שגם מתחילה לא ידעו הלכה זו.

ביאור תיבת 'ממנו'

חכמתו מסתלקת ממנו. הבן יהוידע (ד"ה כל) ביאר את תיבת 'ממנו' שלא כל חכמתו מסתלקת, אלא רק חכמתו מאותו דבר שהתגאה בו, כמו בהלל שנתגאה בענין הלכות קרבן פסח, ונתעלמה ממנו הלכה בקרבן פסח. ובאופן אחר ביאר, שרק ממנו נשכח ולא מתלמידיו, ועי"ז יהיה לו בזיון גדול, שיהיה ידוע לתלמידיו והוא לא ידע דין זה.

מדוע המתיהר מסתלקת ממנו חכמתו ונבואתו

שם. המהר"ל (נתי' העוה פ"ז) ביאר שמי שמתגאה נוטה אל הגשמיות, ולכן נבואתו או חכמתו מסתלקות, משום שמדרגות הנבואה והחכמה הם בלתי גשמיים, ונבדלים ממי שיש בו מדה גשמית.

איך למדו ממה שדבורה אמרה 'עורי עורי'

אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו מדבורה דכתיב וכו' עורי עורי דבורה עורי עורי דברי שיר. המהרש"א (ח"ס ד"ה עורי) הקשה, שהרי מצינו בכמה פסוקים בדומה ללשון זה של 'עורי עורי', ואין הכוונה להחזרת השכינה, ומנין שהכוונה כאן להחזיר הנבואה שנסתלקה. ותירץ, שכיון שבתחילה אמרה 'עד שקמתי דבורה' וגו' ותלתה את השבח בעצמה ולא הזכירה את ברק, ואילו כאן כשאמרה עורי וכו' אמרה 'קום ברק ושבה' וגו', ותלתה את השבח בברק, נראה שהעורי עורי מתפרש שהתפללה בזה שהשכינה שנסתלקה מחמת היוהרא שתלתה השבח בעצמה, תחזור אליה, ולכן עכשיו תלתה השבח בברק. **והעין יוסף** (ד"ה וכמינ) תירץ, שא"כ היה מספיק שתאמר 'עורי עורי דברי שיר', ואז היה מתפרש כפשוטו שכוונתה בזה על ההתעוררות לדבר השיר, וכמו שמצינו בכמה מקומות לשון [כפולה] כזו שפירושה התעוררות על הפעולה הנזכרת אחר כך. אבל במה שהוסיפה והקדימה עוד מתחילה יתור לשון 'עורי עורי דבורה', נראה שבתחילה אמרה 'עורי עורי דברי שיר' על ההתעוררות מתרדמת הסתלקות הנבואה, ובסוף אמרה 'עורי עורי דברי שיר' על התעוררות דיבור השיר.

מדוע לא הוכיחו ממה שנסתלקה הנבואה משמואל בגלל יוהרא

שם. הבן יהוידע (ד"ה ומס) הקשה, מדוע לא הוכיחו שהמתיהר מסתלקת ממנו נבואה ממה שמצינו אצל שמואל שאמר (שמואל א' ט יט) 'אנוכי הרואה', ואמרו חז"ל (ילקוט שמעוני שמואל א', רמז קמ) שלכן נסתלקה ממנו נבואתו שטעה לומר שה' בחר באליאב למלך, ואילו ה' אמר לו 'אל תבט אל מראהו' וגו' (שם טז ז). ומזה מוכח שכל המתיהר נבואתו מסתלקת ממנו. ותירץ, **שרש"י** (שם טז ו) פירש ששמואל אמר רק 'בלבו' שאך אמת הוא זה שאליאב הגון למלכות. ופירושו מוכרח, שהרי לא יתכן שאמר כן בפיו לפני שהקב"ה אמר לו, מאחר שהקב"ה כבר אמר לו שהוא יאמר לו את מי למשוח כנאמר שם (שם טז ג), ונמצא שטעותו לא היתה בגלוי אלא רק בהסתר והעלם. ואילו אצל דבורה סילוק נבואתה היה בגלוי, שהוצרכה לומר ולבקש בפיה עורי עורי וכו', על כן הביאה הגמרא הוכחה מדבורה ולא משמואל. ובאופן נוסף ביאר לפי מה שאמרו חז"ל (ילקוט שמעוני שמואל א', רמז קמ) שלא יתכן ששמואל שנאמר עליו (שם ג כ) 'כי נאמן שמואל לה'' יטעה, אלא אדרבה שרתה עליו נבואה גם בדבר זה, וראה שמאליאב תצא מלכות, אלא שלא כיון אם הוא יהיה המלך או שהמלכות תצא מבתו, וכמו שאכן היה לבסוף שרחבעם נשא את אביחיל בת אליאב, כנאמר בדברי הימים (ב' יא יח). ואילו בדבורה הרי נסתלקה הנבואה ממנה, ולכן ממנה הביאה הגמרא הוכחה. ובאופן נוסף תירץ, שאצל דבורה מיד כשאמרה 'עד שקמתי דבורה' וגו' הסתלקה הנבואה, שהרי מיד הוצרכה לומר 'עורי עורי דבורה' וכו' להחזיר הנבואה, ומוכח שהנבואה הסתלקה מחמת היהירות שהיתה לה באומרה 'עד שקמתי דבורה' וכו', אבל אצל שמואל לא מוכח שהנבואה הסתלקה בגלל שהתיהר, שהרי היה זמן רב מאז שאמר לשאול 'אנוכי הרואה' עד שטעה לומר שאליאב הוא ההגון למלכות, ורק חז"ל דרשו כן, ולכן העדיפה הגמרא להוכיח מדבורה. ובאופן נוסף תירץ, שאצל דבורה היה יותר יוהרא משום שבדבריה היה גנות לאחרים וכבוד לעצמה [וכמו שפירש רש"י (ד"ה עד) שהשפילה המנהיגים שלפניה והתפארה לעצמה], אבל אצל שמואל לא היה כל כך יוהרא, כי רק דיבר על עצמו ולא גינה אחרים.

מדוע מסתלקת חכמתו ונבואתו של הכועס

כל אדם שכועס אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו אם נביא הוא וכו'.

הבן יהוידע (ד"ה כל המתכעס) ביאר הטעם בזה שהוא מדה כנגד מדה, והוא על פי מה שכתב **המהרש"א** (כמוסום קיפ: ח"ס ד"ה ומר רמוז) שהדרך הוא שמי שכועס סוגר את פיו שיניו ושפתיו, והשוחק להיפך. ולפי זה נראה שהכועס וסותם פיו, מדה כנגד מדה תסתלק חכמתו ונבואתו שהמה מתגלים בפתיחת פיו, שהרי הנביא נקרא נביא מלשון ניב שפתים, וכן מי שאין לו חכמה סותם פיו מלדבר דברי חכמה. ובאופן נוסף ביאר הטעם בזה, משום שכחות הרע שנבראים מעון הכעס נאחזים בפניו של הכועס. וכמו שביארו המקובלים שזה הטעם למה שאמרו חז"ל (זוהר ח"ג תצוה קפג:) שאסור להסתכל בפנים של הכועס. וכיון שאי אפשר לטוב ורע לדור במקום אחד, על כן יסתלקו אז מפניו וממוחו אור החכמה. ובזה יובנו דברי הגמרא שהחכמה או הנבואה מסתלקים מהכועס.

מדוע לא הוכיחו מעוד שני מקומות שמשה קצף והתעלמה ממנו הלכה

ממשה דכתיב ויקצוף משה על פקודי החיל וגו' וכתיב ויאמר אלעזר הכהן וגו' זאת חוקת התורה אשר צוה ה' את משה וגו' מכלל דמשה איעלם מיניה. המהרש"א (ח"ס ד"ה ממשה) הקשה, מדוע לא הוכיחו ממה שמשה קצף כשהותירו את המן, וכן ממה שקצף ביום השמיני למילואים. ובמדרש (ויק"ר יג) אמרו שבשני מקומות אלו נתעלמה ממנו הלכה בגלל כעסו[פב]. והרי המעשה שהביאו כאן שקצף על פקודי החיל היה מאוחר למעשים אלו, וא"כ היו צריכים להביא את המעשים האלו שקדמו למעשה זה. ותירץ, שכאן מפורש בתורה שנתעלמה ממנו הלכה, שהרי נאמר (במדבר לא כא) 'ויאמר אלעזר וגו' אשר צוה ה' את משה', והרי שמשה נצטוה ואעפ"כ אלעזר אמרו, ובהכרח

פ. **שערי** יצחק (ס' יג פק"נ). פא. **וראה** שם שכתב שלכאורה קשה מדוע לא הוציאו בעצמם את הסכין בשינוי [ועי"ז לא יעשו עבודה בקדשים]. ולפי תוספות מיושב, שרק שבות דבהמתו התירו, אבל לפי רש"י שהתירו כלאחר יד קשה. אמנם לפי מה שנתבאר מיושב, שרק כלאחר יד כזה שהבהמה כלל לא רגילה לשאת משאוי התירו, אבל שינוי בצורת עשיית המלאכה לא התירו, ולכן לא הוציאוהו בשינוי. פב. **שם** מבואר שבשלשה מקומות כעס משה ונתעלמה ממנו הלכה: א. בפרשת המן שנאמר (שמות טז כ) 'ויותירו אנשים ממנו וגו' ויקצוף עליהם משה', וכיון שכעס שכח לומר להם הלכות שבת שנצטוו עליהם, ורק אח"כ אמר להם (שם טז כה) 'הוא אשר דיבר ה' שבתון שבת קודש לה' מחר'. וביאר העין יוסף לפי המבואר במכילתא שרק ביום השבת נזכר ללמדם הלכות שבת ולהודיע להם שביום השבת אין המן יורד, אבל לפני כן נתעלם ממנו לפרש להם מפורש איסור לקיטה. ב. בשמיני למילואים נאמר (ויקרא י טז) 'ויקצוף על אלעזר ואיתמר' ששרפו את החטאת, ונעלמה ממנו הלכה שהיה אסור לאוכלו מחמת אנינותם [וראה עוד בזבחים (קפ.) שנחלקו התנאים מדוע היה אסור לאוכלו]. ג. במלחמת מדין נאמר (במדבר לא יד) 'ויקצוף משה על

אוצר החכמה

שמשה שכח, ומה ששכח הוא בגלל כעס, שהרי הוא כתוב מיד אחרי מה שנאמר שקצף.

והריא"ף (על העין יעקב ד"ה כל) תירץ על הקושיא מדוע לא הביאו ממה שקצף ביום השמיני למילואים, ששם הכעס היה בגלל הטעות שהיתה לו, שהרי בגלל שלא ידע שאסור לאוכלו לכן כעס, ונמצא שלא הכעס גרם לטעות אלא הטעות גרמה לכעס[פג].

מדוע רק החכמה נסתלקה ממשה ולא הנבואה

אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו מאלישע וכו'. הבן יהוידע (ד"ה גרס) כתב, שהעולם מקשים על המבואר לעיל שנסתלקה החכמה ממשה, שהרי משה היה גם נביא ומדוע נסתלקה חכמתו ולא נבואתו. ותירץ, שהסילוק צריך להיות מיד בשעת כעסו, שיהיה ניכר שהסילוק הוא בגלל הכעס, ואצל אלישע היה אז צורך בנבואה, והיא נסתלקה ממנו, ולכן הוצרך למנגן שעל ידו חזרה השכינה, ומיד נתנבא 'כה אמר ה'' וגו' (מלכים ב' ג טז), אבל אצל משה לא היה באותה שעה צורך בדבר נבואה, אלא היה צורך בדבר חכמה של הלכות הגעלת כלי מתכות, והיא נעלמה ממנו. ובאופן נוסף תירץ, שאצל משה אי אפשר היה להיות שיבקש דבר נבואה וה' לא יגיד לו, שהרי אמרו חז"ל שבשעה שהקב"ה אמר למשה בסנה (שמות ג י) 'לכה ואשלחך אל פרעה' אמר לו משה אני הולך בתנאי שכל מה שאבקש ממך תעשה לי, והקב"ה ענה לו שכן אעשה חוץ מבענין המיתה וכניסה לארץ ישראל, ולכן נענש רק בסילוק החכמה לפי שעה. ובאופן נוסף תירץ, שבסילוק החכמה לא הפסידו ישראל, כיון שאלעזר אמר את ההלכה לישראל תכף ומיד, אבל אם היתה הנבואה מסתלקת ממנו היה מזה הפסד לישראל, כי אין מי שיהיה כמוהו בנבואה. ובאופן נוסף תירץ, שבסילוק החכמה שנתעלמה ממנו ההלכה לא היה כל כך זלזול במשה, כיון שאלעזר אמר את ההלכה משמו של משה, כמו שנאמר (במדבר לא כא) 'ויאמר אלעזר וגו' זאת חקת התורה אשר צוה ה' את משה', אבל אם הנבואה היתה מסתלקת ממנו היה בזה יותר זלזול במשה.

מדוע מורידים את הכועס מגדלותו

כל שכועס אפילו פוסקין עליו גדולה מן השמים מורידין אותו. העיון יעקב (ד"ה פוסקים) ביאר, שהוא משום שאין אדם עולה לגדולה עד שמוחלים לו על כל עוונותיו, ולכן מי שכועס שעתיד לחטוא כמבואר בברכות (כט:), מורידים אותו מפסיקתו שפסקו עליו לעלות לגדולה. **והמהר"ל** (נתיב הכעס פ"ב) ביאר, שהמנהיג צריך להנהיג בנחת, שהרי השררה היא לדאוג שיהיו העם מסודרים, ומי שכועס יצא מהסדר ולא יכול להיות סדר על ידו, ולכן יורד מגדולתו.

מדוע לא הורידו את משה ואלישע מגדלותם

ובאליאב כתיב ויאמר ה' אל שמואל אל תביט אל מראהו ואל גבה קומתו כי מאסתיהו מכלל דהוה רחים ליה עד האידנא. הריא"ף (על העין יעקב ד"ה אפילו) הקשה, שהרי משה ואלישע כעסו ולא ירדו מגדלותם, ולא נסתלקה מהם החכמה או הנבואה, אלא לפי שעה בלבד. ותירץ, שאין הכעס כדאי להוריד מגדולה שכבר נשתמשו בה כמשה ואלישע, אלא אמרו רק שאפילו אם פסקו לו גדולה מורידים אותו, דהיינו שאין נותנים לו הגדולה שפסקו לו אם עדיין לא נשתמש בה, כיון שאינו דומה מי שפסקו לו גדולה ולא נשתמש בה, למי שכבר עלה לגדולה ונשתמש בה. **והבן יהוידע** (ד"ה אפילו) כתב, שודאי אליאב לא היה עומד להיות מלך ישראל, שהרי משמת ימי בראשית היתה המלכות שייכת לדוד המלך, אלא כוונת הגמרא היא שהיה ראוי למלכות, ועל דרך מה שאמרו חז"ל (סוטה מח:) יצתה בת קול ואמרה יש כאן אחד שראוי שתשרה עליו שכינה אלא שאין דורו ראוי לכך, וכן הספידו את רב הונא (מו"ק כה.) ראוי רבינו שתשרה עליו שכינה אלא וכו'. וכן הוא באליאב שלולי כעסו היה ראוי למלכות אלא שזכה בה דוד משמת ימי בראשית, וע"י הכעס ירד מגדולה זו שהיה ראוי למלכות. ובזה מדויק שהקב"ה לא אמר לשמואל שאליאב הוא לא המלך, כי לזה גם מתחילה לא עמד, אלא אמר לו כי מאסתיהו, ומשום שגם מצד עצמו לא היה עומד למלוך, אלא שהיה עד עכשיו ראוי למלכות, וע"י כעסו ירד מגדולה זו של 'ראוי למלכות'.

האם אליאב היה עומד למלוך

שם. השפת אמת (ד"ה כל) כתב, **שברש"י** (ד"ה לפי) משמע שלולי הכעס היה אליאב נמשח למלך[פד]. ולפי זה הקשה מדוע דוד היה המלך, הרי מה שאליאב כעס הוא רק סיבה שהוא לא ימלוך, אבל איך זכה דוד במלכות. ותירץ, שכן הוא המדה שזה שכעסו עליו שלא כדין יזכה בגדולה שמסתלקת מהכועס, וכיון שאליאב כעס על דוד לכן דוד קיבל את הגדולה שפסקו לאליאב[פה]. ובאופן נוסף תירץ, שהמלכות היתה מוכנה לבני ישי כמו שנאמר (שמואל א' טז א) 'ראיתי בבניו לי מלך', וכיון שהפסיד אליאב ניתן ממילא לדוד. וסיים השפת אמת שיותר נראה לומר שודאי המלכות היתה תמיד מוכנה לדוד, ומה שאמרו שאליאב לא קיבל את הגדולה שפסקו לו, לא מתפרש שפסקו לו את המלכות, אלא שבתחילה היה איש גדול, וכמו שמוכח ממה ששמואל ראה על מראהו שראוי למלכות, ועל מעלה זו אמר לו הקב"ה כי מאסתיהו, שמעלה זו תאבד ממנו ע"י הכעס. ובזה מדויק מה שהגמרא סיימה שמוכח מתוך דבר ה' אל שמואל שמתחילה היה נאהב, ולא סיימה שמתחילה היה עומד להיות מלך[פו].

איך יתכן שמתחילה נבחר הרי הכל גלוי וידוע לפניו

שם. רש"י (ד"ה לפי) כתב שבתחילה נבחר ואח"כ מאסו, והוסיף שאע"פ שמעשה המשיחה היה קודם הרגזנות, צריך לומר שמפני שגלוי וידוע לפניו שהוא רגזן לכן מאסו. והקשה **הרש"ש** (גרסת"ש שם) שהרי לפני הקב"ה גלוי וידוע הכל, וא"כ איך יתכן שבתחילה נבחר, הרי כבר מתחילה ידע שהוא רגזן. ותירץ, שאע"פ שהקב"ה ידע שהוא רגזן, אבל הקב"ה דן את האדם לפי מעשיו באותה שעה כמבואר בראש השנה (טז:), וכשנבחר, עדיין לא כעס, אלא שלפני המשיחה היה איזה מקרה שאליאב כעס ולכן הקב"ה מאסו[פז]. ומה שלא נכתב בפסוק מה היה מקרה זה לא קשה, שהרי אין הדרך לכתוב כל מעשה של איש פרטי, והגמרא מוכיחה ממה שכעס אח"כ שהיתה בו מדה זו, ולא מצאנו לו מדה מגונה אחרת, ולכן נראה שכעס קודם המשיחה, ואז מאסהו הקב"ה, שכן מדבר ה' לשמואל (שמואל א' טז ז) 'וה' יראה ללבב' מוכח שבגלל הכעס נמאס.

ממה שנאמר 'וה' יראה ללבב' מוכח שנמאס בגלל הכעס

כי מאסתיהו מכלל דרחים ליה עד האידנא. המהרש"א (מ"א ד"ה כי) כתב, שההוכחה שהכעס גרם שימאס היא מהסיפא של פסוק זה, שהקב"ה אמר לשמואל (שמואל א' טז ז) 'וה' יראה ללבב', שהרי עיקר הכעס הוא בלב כמו שנאמר (קהלת יא י) 'והסר כעס מלבך', ומזה מוכח שהכעס גרם שהקב"ה ימאוס בו.

קושיית הגמרא היא על הלל

אשכחן תמיד ופסח דדחו שבת דדחו טומאה מנא לן. רש"י (ד"ה דלמא) ביאר, שכיון שלא משמע להם ללמוד מהמשמעות של מועדו שדוחה שבת, לכן גם אי אפשר ללמוד משם שדוחה טומאה, וא"כ מנין שדוחה טומאה, והרי מפורש במשנה להלן (עו:) שדוחה טומאה. **והצל"ח** (ד"ה מסכמן) כתב, שהגירסא ברש"י 'הואיל ומועדו לא משמע להו', אינה מדוקדקת. כי מהלשון 'להו' בלשון רבים משמע שקושיית הגמרא היא על בני בתירא, שלא משמע 'להם' ללמוד ממשמעותו של במועדו, וקשה שהרי יתכן שבני בתירא לא ידעו את הדין המוזכר במשנה להלן שפסח דוחה טומאה, כמו שלא ידעו את הדין המוזכר במשנה לעיל (סד.) כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת, דהיינו שפסח דוחה שבת, ובימיהם עדיין לא נשנית משנה זו. ובהכרח שקושיית הגמרא היא על הלל שסובר שאין למדים מהמשמעות של מועדו, שהרי לא מצאנו מי שחולק וסובר שפסח לא דוחה טומאה, ואם כן בודאי גם הלל סבר כן, ולכן קשה עליו מנין לו דין זה. ולפי זה כתב הצל"ח שיש לגרוס ברש"י, 'הואיל ולא משמע ליה', שפירושו 'לו', וכוונתו להלל.

אלא שכתב שעדיין קשה על קושיית הגמרא משום שיתכן שהלל מודה שאפשר ללמוד מהמשמעות של מועדו, אלא שכוונת הלל היתה לומר לבני בתירא שאפילו אם לא יסכימו לזה, הרי אפשר ללמוד מגזירה שוה שנתקבלה בסיני. ואי אפשר לתרץ שאם היה אפשר ללמוד מהמשמעות של מועדו, מדוע צריך את הגזירה שוה שנתקבלה בסיני, משום שעדיין היינו צריכים זאת, כיון שרק בפסח נאמר שדוחה רק טומאת מת, ואילו היו למדים מהמשמעות של מועדו הרי זה היה מלמד שהתמיד, וכן שאר קרבנות ציבור שכתוב בהם 'במועדיכם' [כמבואר להלן (עו.)], דוחים גם את שאר הטומאות. ותירץ, שעדיין הגזירה שוה היתה מיותרת, משום שלפי הלל אפשר ללמוד זאת בקל וחומר מפסח [ומה פסח שיש בו כרת אין דוחה את שאר טומאות, כל שכן תמיד ושאר קרבנות שאין בהם כרת שלא ידחו את שאר טומאות], שהרי הלל לא סבר את הפירכא מה לתמיד שכן תדיר וכליל, וההוכחה לכך היא, שהלל אמר בתחילה לבני בתירא שאפשר ללמוד שפסח דוחה שבת מקל וחומר מתמיד, ולא סבר שאפשר לפרוך מה לתמיד שכן תדיר וכליל. וא"כ בהכרח שהלל סובר שאי אפשר ללמוד מהמשמעות של במועדו, משום שאם כן הגזירה שוה היתה מיותרת. והוסיף הצל"ח, שיש תנא להלן (סה) [הובא בתוספות לעיל (ע"ב ד"ה מה מועדו)] שלומד מהמשמעות של מועדו שתמיד ופסח דוחים שבת וטומאה. ונראה שגם הוא

פקודי החיל', ונתעלמו ממנו הלכות הגעלת מתכות שנאמרו לו, ואלעזר אמרם. **פג. והיפה** עינים (ד"ה ממצה) תירץ, שהגמרא כאן סוברת כהשיטה בזבחים שם שהשעיר נשרף מפני הטומאה, ומשה לא ידע שנטמא, ונמצא שלא נתעלמה ממנו הלכה. וכן יש לנו לומר שהגמרא כאן סוברת שגם במן לא נתעלמה ממנו הלכה, מאחר שאין זה מוכרח שם שנתעלמה ממנו הלכה. וראה שם שהביא שהספרי (מטות קנו) מונה ג' מקומות שנתעלמה ממשה הלכה בגלל כעס, אבל לא מונה את המן,

אלא את מי מריבה שאמר 'שמעו נא המורים' ונתעלמה ממנו הלכה שהכה פעמיים על הסלע. **פד. ולא** כמו שכתב הבן יהוידע שהובא בענין הקודם. **פה. אלא** שכתב שכיון שאליאב עדיין לא כעס על דוד, הרי שפירוש זה הוא דחוק וגם אם עדיין נוכל ליישב שע"י שגלוי לפני ה' שיכעוס אליאב על דוד לכן ניתן תיכף המתנה לדוד. **פו. ודבריו** בזה הם כדברי הבן יהוידע הנ"ל בענין הקודם. **פז. אבל** יש להעיר שברש"י לא משמע כן.

מודה לגזירה שוה שנתקבלה מסיני[פח], אלא שהוא סובר כבני בתירא שאפשר לפרוך שתמיד חמור שהוא תדיר וכליל, וממילא אי אפשר ללמוד מקל וחומר מפסח שתמיד לא דוחה שאר טומאות, ולכן צריך גם הגזירה שוה ללמוד תמיד מפסח שלא דוחה שאר טומאות[פט].

איך למדים ממועדו שני דינים

שם. תוספות (לעיל ע"ח ד"ה מה) כתבו, שלהלן (עז.) מבואר שיש תנא שלומד מהמשמעות של מועדו שתמיד ופסח וכל הקרבנות ציבור דוחים שבת וטומאה, ורק הלל סובר שאי אפשר ללמוד מהמשמעות של במועדו. והצל"ח (ד"ה מצמקן) הביא שבמנחות (נ:) מובאת ברייתא שלמדים שחביתי כהן גדול דוחים שבת וטומאה ממה שנאמר (ויקרא ו יד) 'תעשה' לרבות שנעשה גם בשבת ובטומאה. ותוספות (שם ד"ה מעשה) הקשו איך אפשר ללמוד מפסוק אחד שדוחה גם שבת וגם טומאה. והקשה הצל"ח מדוע הקשו תוספות קושיא זו רק במסכת מנחות, ולא הקדימו להקשות זאת על התנא להלן (עז.) שלומד מבמועדו שכל הקרבנות ציבור דוחים שבת וטומאה, איך לומד מפסוק אחד שדוחים גם שבת וגם טומאה. ואמנם מה שלומד מבמועדו של תמיד שדוחה טומאה לא קשה, משום שבתמיד מפורש בפסוק שדוחה שבת, ובהכרח שהבמועדו שכתוב בו מרבה רק שדוחה טומאה, אבל על שאר הקרבנות קשה מנין שמבמועדו מרבים שדוחים גם שבת וגם טומאה.

ותירץ לפי מה שביאר לעילצ שבהכרח התנא להלן סובר שלמדים את הגזירה שוה 'במועדו במועדו', שאם לא כן מנין שתמיד ושאר קרבנות לא דוחים שאר טומאות. ולפי זה מיושבת קושייתנו, שכיון שבתמיד ודאי למדים ממשמעותו של במועדו שדוחה טומאה כמו שנתבאר, למדים בגזירה שוה לשאר קרבנות שדוחים טומאה, ונמצא שבמועדו האמור בהם מיותר ללמד שדוחים שבת. ולכן הקשו תוספות רק על הסוגיא במנחות שמרבה מ'תעשה' גם שבת וטומאה, איך למדה שני דינים מפסוק אחדצא.

מדוע לא למדים טומאה משבת בקל וחומר

דדחו טומאה מנא לן. הצל"ח (ד"ה דלמו) הקשה, מדוע לא נלמד בקל וחומר שאם דוחה שבת החמורה שהיא בסקילה אינו דין שידחה טומאה קלה שהיא במיתה בידי שמים [שכן טמא ששימש מיתתו בידי שמים, וגם על כניסתו במקדש חייב רק כרת ולא נהרג בידי אדם]. ותירץ, שיש לפרוך שבטומאה העבודה נפסלת ולא שייך שתדחה, משא"כ שבת שהוא רק איסור, ואם עבר ועבד בשבת באיסור, הקרבן כשר, כמבואר בירושלמי (פ"ו ה"ח), ולכן יש בו דחייה, שכן על האיסור יש דחייה.

מדוע לא מיעטו כאן שבט או עיר

איש איש כי יהיה טמא לנפש איש נדחה לפסח שני ואין ציבור נידחין לפסח שני. תוספות (ד"ה ומ"ן) הקשו, שבסנהדרין (סו:) למדו ממה שנאמר 'והוצאת את האיש ההוא' איש אתה מוציא לשעריך ואי אתה מוציא כל העיר לשעריךצב, ויש תנא שממעט מזה שלא מוציאים שבט לשעריך, ואילו כאן מיעטו רק רוב ישראל ולא מיעטו עיר או שבטצג. ותירצו, שרק שם שמצינו שלעיר הנידחת יש דינים מיוחדים, לכן מיעטו שיש לה גם דין מיוחד שדנים אותה בסנהדרי גדולה. ותוספות בחולין (כט. ד"ה מיתם) הוסיפו, שכיון שמצינו שהתורה חילקה בין יחיד למרובים בדין עיר הנידחת, לכן יש סברא לומר שהמיעוט בו הוא אפילו על שבט, שגם הוא לא נקרא איש. ובאופן נוסף תירצו, ששם נאמר כמה פעמים איש, ולכן מיעטו גם עיר או אפילו שבט. והרש"ש (גמוס' כמן) תירץ, שכאן כתוב איש איש, ואין מיעוט אחרי מיעוט אלא לרבות, ולכן אע"פ שמאיש אחד היו ממעטים עיר או שבט, אבל האיש השני מרבה אותם, ולכן נ(אחח 19/06/2018) רק רוב ישראל.

איך נלמד מקל וחומר הרי אין עונשים מן הדין

יאמר טמאי מתים ואל יאמר זבין ומצורעין. השפת אמת (להלן סז. ד"ה יאמר) הקשה, שהרי אין עונשין מן הדין ואם ילמדו אותם רק בקל וחומר לא ילקוצד. ותירץ, שאחרי שנלמד מקל וחומר, מפרשים את מה שנאמר בפסוק להלן 'ולא יטמאו' שמוסב על כל הטמאים, והרי זה כמו שמפורש בפסוק.

סז.

מדוע לא פירשו את הפסוק על שעת סילוק המסעות

אלא יש לך שעה שזבין ומצורעין משתלחין ואין טמאי מתים משתלחין ואיזה זה פסח הבא בטומאה. הצל"ח (ד"ה אלא יש) הקשה, שבמנחות (לה.) מובאת ברייתא, שבשעת סילוק מסעות, זבים ומצורעים משתלחים חוץ למחיצתם, דהיינו, שבשעה שנסעו ישראל במדבר ממקום למקום ופירקו את המשכן, אף שטמאי מתים אינם משתלחים באותה שעה מחוץ למחיצתם, שהרי דינם להשתלח רק ממחנה שכינה שאינו קיים אז, מכל מקום זבים שדינם להשתלח אף ממחנה לויה, ומצורעים שדינם להשתלח אף ממחנה ישראל, צריכים להשתלח מחוץ למחיצתם אף בשעה זו. ולפי זה קשה, מנין לריש לקיש ללמוד מפסוק זה שבו מוכח שיש לך שעה שזבים ומצורעים משתלחים וטמאי מתים אינם משתלחים, שפסח בא בטומאה, הרי יתכן שהכוונה לשעת סילוק המסעות, שאז טמאי מתים לא משתלחים ואילו זבים ומצורעים משתלחים.

ותירץ, שריש לקיש סובר ששעת סילוק המסעות אינה קרויה 'שעה שטמאי מתים אינם משתלחים', שהרי הטעם שהם לא משתלחים באותה שעה, אינו משום שהותר להם מחנה שהיה אסור להם, אלא משום שמחנה שכינה אינו קיים אז, וממילא אין מהיכן לשלחם. והרי זה דומה לאופן שלא יהיו טמאי מתים, שודאי אין זה נחשב 'שעה שטמאי מתים אינם משתלחים'. ואם כן מוכרח, שמה שמרומז בפסוק שיש שעה שזבים ומצורעים משתלחים וטמאי מתים אינם משתלחים, היינו בפסח הבא בטומאה.

והקשה על זה, שהרי במנחות שם מובאת ברייתא אחרת, שבשעת סילוק מסעות אף זבים ומצורעים אינם משתלחים, והגמרא מקשה סתירה משתי הברייתות, ומתרצת, שהברייתא השניה היא כדעת רבי אליעזר, שסובר שבשעה שאין טמאי מתים משתלחים, אף זבים ומצורעים אינם משתלחיםא, והברייתא שאמרה שזבים ומצורעים משתלחים בשעת סילוק מסעות, סוברת כרבנן שחלקו על רבי אליעזר. ולכאורה מוכח מהברייתא השניה, שאף שעת סילוק מסעות נחשבת 'שעה שטמאי מתים אינם משתלחים', ולא כדעת ריש לקיש, שאם לא כן מדוע לדעת רבי אליעזר אף זבים ומצורעים אינם משתלחים.

ותירץ, שריש לקיש חולק על הסוגיא שם, וסובר שגם הברייתא הראשונה סוברת כרבי אליעזר, אלא שסוברת ששעת סילוק מסעות לא נחשבת שעה שטמאי מתים לא משתלחים, ולכן זבים ומצורעים משתלחים. ואמנם הברייתא השניה סוברת, שלפי רבי אליעזר זבים ומצורעים לא משתלחים, משום שסוברת שנחשבת שעה שטמאי מתים לא משתלחים, אבל הברייתא הראשונה חולקת בסברא זו. ולפי זה נראה שריש לקיש כאן אמר דבריו לפי ברייתא זו, שלשיטתה בהכרח רק בפסח הבא בטומאה נחשב שהיא שעה שטמאי מתים לא משתלחים, ומזה נלמד שפסח בא בטומאהב.

פח. **ראה** שם שהוכיח כן. פט. **אמנם** הצל"ח ציין שתוספות בזבחים (כג: ד"ה מ) הקשו שאם נלמד ממשמעותו של במועדו שדוחה טומאה, מנין שגם טומאת שרץ נדחה, ואם נלמד מהמשמעות, מדוע לא נלמד גם שדוחה טומאת זב, ואם מקל וחומר ממת, הרי אפשר לפרוך שבטומאת מת הבעלים אוכלים בטומאה את הפסח כשהציבור טמאים, משא"כ בשרץ. ותוספות תירצו, שמה שבטומאת שרץ אין אוכלים בטומאה הוא לא משום חומרתו, אלא משום שלא צריך שם לדחות את הטומאה, כיון שהבעלים יכולים להטהר עד הלילה, ולכן אין אוכלים בטומאה. ומשמע מתוספות שמסקנתם שמשמעות הפסוק הוא רק על טומאת מת, אך לא נתבאר בדבריהם מדוע זו המשמעות. ואמנם הצל"ח פירש שלא כדבריהם שהמשמעות היא שדוחה כל הטומאות, אלא שלמדים מפסח ששאר הטומאות לא נדחות. צ. **כמובא** בענין הקודם. צא. **והצל"ח** הוסיף שאין להקשות מנין שחביתין לא דוחים שאר טומאות, משום שאחרי שיש גזירה שוה שגם תמיד לא דוחה שאר טומאות, אפשר ללמוד שחביתין לא דוחים שאר טומאות מקל וחומר מפסח, ואין לפרוך שפסח לא תדיר וכליל, משום שתמיד יוכיח. צב. **דהיינו** עיר שהודחה לעבוד עבודה זרה דנים אותה רק בסנהדרין גדולה. צג. **ראה** בצל"ח (גמוס' שם) שכתב שמה שכתבו תוספות שיש שממעט שבט אין כוונתם שרק תנא אחד סובר כך, שהרי גם בפסח מצינו להלן (פ.) שיש תנא שסובר ששבט עושה בטומאה, אלא כוונתם שנחלקו שם (סנהדרין טז.) אמוראים בפירוש המשנה, ולפי רבינא שפירש את מה ששנינו במשנה (סנהדרין ג.) ששבט לא נידון בסנהדרין קטנה שהכוונה ששבט שעבד עבודה זרה לא נידון בסנהדרין קטנה, אין חולק בזה [ומה שכתבו תוספות שיש תנא הכוונה שיש משנה, שלפי פירוש אחד, דהיינו לפי פירושו של רבינא, היא אומרת כן, ולפי שיטתו אין חולק בזה], ומדוע כאן אין דבר זה מוסכם. צד. **והגרי"מ** בידרמן בהגהותיו על השפת אמת הוסיף שאע"פ שלפי רבי שמעון עונשין מן הדין כמבואר בסנהדרין (עב.), אבל עדיין קשה מה שהגמרא להלן (סז:) מקשה על רבי יהודה מדוע כתוב זבים ולא למדים בקל וחומר, אע"פ שהוא סובר שאין עונשין מן הדין. א. **דבריו** הובאו גם להלן (ע"ב), ודורש זאת מהפסוק (במדבר ה ג) 'וישלחו מן המחנה' וגו', הוקשו כל הטמאים זה לזה. אמנם דין זה אינו סותר לדברי ריש לקיש, שיש שעה שטמאי מתים לא משתלחים וזבים ומצורעים משתלחים, כיון שרבי אליעזר רק פוטר מחמת כן את הזבים והמצורעים מכרת, אם נכנסו למקדש בשעה זו, אבל הוא מודה שזבים ומצורעים משתלחים גם בשעה זו, ויש להם איסור להכנס. ולהלן [בענין 'מדוע לא תירצו' וכו'] יבואר, אם ניתן ללמוד את שתי הדרשות מהפסוק. ב. **בהגהות** ברוך טעם (על הל"ח שם) תירץ עיקר קושיית הצל"ח באופן אחר, ובזה תירץ גם את הסוגיא במנחות. שיסוד דברי ריש לקיש [כפי שמתבאר מדברי רש"י (לעיל סו: ד"ה זכין)] הוא, שממה שנכתבו בפסוק זב ומצורע, אף שאפשר ללומדם בקל וחומר מטמאי מתים, מוכח שיש שעה שטמאי מתים לא משתלחים וזב ומצורע משתלחים, ולכן אם היינו למדים אותם בקל וחומר מטמאי מתים, היינו אומרים 'דיו' שגם הם לא ישתלחו בשעה שהטמאי מתים לא משתלחים. ולכן פשוט שאי אפשר לומר שהשעה שטמאי מתים לא משתלחים היא שעת סילוק המסעות, והחידוש בכך שזב ומצורע נכתבו הוא שהם משתלחים ולא אומרים דיו, משום שגם בלי הפסוק לא היינו אומרים דיו, שהרי מה שטמאי מתים לא משתלחים בשעה זו, הוא משום שאין מחנה שכינה, ולא משום שאין אז חיוב שילוח, ואם כן לא יתכן לומר בזה דיו שגם שאר טמאים לא ישתלחו בשעה זו. ובהכרח יש ללמוד מכאן שפסח בא בטומאה, ומאחר שאז אין דין שילוח לטמאי מתים, היה אפשר לומר דיו שגם שאר טמאים לא ישתלחו בשעה זו, והפסוק חידש שאע"פ כן שאר טמאים משתלחים. אבל לרבי אליעזר שלמד את דרשתו מעצם ההיקש שבפסוק, שבשעה שטמאי מתים לא משתלחים גם שאר טמאים לא משתלחים [לענין לחייבם כרת], אפשר ללמוד מכך גם שאם אין מחנה שכינה אין דין שילוח לשאר טמאים, ולכן לשיטתו גם בשעת סילוק

האם דברי ריש לקיש יתכנו לפי רבי יהודה

שם. התוספות (לעיל סו: ד"ה אלא) הקשו על ריש לקיש, שהרי להלן למד רבי שמעון מפסוק זה של 'וישלחו מן המחנה' וגו' את דיני חילוק מחנות של הטמאים, שטמא מת משתלח רק ממחנה שכינה, וזב משתלח גם ממחנה לויה, ומצורע משתלח גם ממחנה ישראל, ואם כן לשיטתו מנין שפסח דוחה טומאה. **והמהרש"א** (נמוק' שם) הקשה על תוספות, שגם לפי רבי יהודה שחולק על רבי שמעון קשה, שהרי הוא לומד מפסוק זה, שבשעה שטמאי מתים לא משתלחים גם שאר טמאים לא משתלחים [כשיטת רבי אליעזר הנ"ל], וכמבואר להלן (ע"ב), ואם כן איך אפשר ללמוד מפסוק זה שפסח בא בטומאה.

והצל"ח (נמוק' שם) תמה על המהרש"א, שלפי דרשה זו הלא בהכרח נלמד מהפסוק שפסח בא בטומאה, שאם לא כן אין שעה שטמאי מתים לא משתלחים, ועל מה נאמרה הדרשה אם לא על שעה זו? וכתב שלכאורה היה אפשר לתרץ, שיתכן שהשעה שטמאי מתים לא משתלחים היא בשעת סילוק מסעות, ולכן אין הכרח מהפסוק שפסח בא בטומאה. אלא שדחה (ד"ה אלא) המהרש"א, שלפי דרשה זו אין מקור לכך שפסח בא בטומאה. אלא שדחה (ד"ה אלא) שאי אפשר לתרץ כן, שהרי נתבאר לעיל, שבהכרח שריש לקיש סובר ששעת סילוק המסעות לא נחשבת 'שעה שטמאי מתים אינם משתלחים', שאם לא כן איך למד מהפסוק שפסח בא בטומאה, הרי יתכן שהפסוק מלמד על שעת סילוק המסעות שזבים ומצורעים משתלחים. ומאחר שריש לקיש סובר כן, שוב לא קשה קושיית המהרש"א, משום שאע"פ שרבי יהודה לומד מפסוק זה שבשעה שטמאי מתים לא משתלחים גם שאר טמאים לא משתלחים, אבל בהכרח נלמד מכאן שפסח בא בטומאה, שהרי רק אז תתכן שעה שטמאי מתים לא משתלחים.

מדוע לא תירצו שריש לקיש סובר כרבי אליעזר ולפיכך צריך לכתוב מצורע

אי הכי לימא נמי יאמר זב וטמאי מתים ואל יאמר מצורע ואני אומר זב משתלח מצורע לא כל שכן. הצל"ח (ד"ה לימא) הקשה, שיתכן שריש לקיש סובר כדרשת רבי אליעזר להלן (ע"ב), שלמדים מפסוק זה שבשעה שטמאי מתים לא משתלחים גם זבים ומצורעים לא משתלחים, ולפיכך אם נכנסו בדיעבד למקדש פטורים מכרת, שהרי גם אם דורשים דרשה זו יש הוכחה בפסוק אף לדרשת ריש לקיש, כיון שגם על רבי אליעזר קשה שלא היה צריך לכתוב זב, שהרי אם מצורע החמור לא משתלח בשעה זו כל שכן זב הקל. אלא בהכרח ששתי הדרשות נכונות, ואף לפי רבי אליעזר, שזבים ומצורעים הוקשו לטמאי מתים שאינם משתלחים, לענין שאינם חייבים כרת אם נכנסו בדיעבד בשעה שטמאי מתים אינם משתלחים, מכל מקום יש להם חיוב שילוח גם בשעה זו, מחמת דרשת ריש לקיש שיש שעה שטמאי מתים אינם משתלחים והם משתלחים. ולפי זה מיושב מדוע צריך לכתוב גם זב וגם מצורע, שהזב מלמד להחמיר, שגם בשעה שטמאי מתים לא משתלחים, מכל מקום הזבים חייבים בשילוח, וכל שכן המצורעים, והיינו בפסח הבא בטומאה, וכדברי ריש לקיש. והמצורע מלמד להקל, שאפילו מצורע לא חייב כרת כשנכנס בשעה זו שטמאי מתים לא משתלחים, כדרשת רבי אליעזר. וממילא לא תקשה קושיית אביי מדוע לריש לקיש צריך לכתוב מצורע.

ותירץ, שבאמת לפי דרשת רבי אליעזר אין הכרח לדרשת ריש לקיש, שהרי מבואר להלן (שם), שאמנם למצורע יש חומרות שאין בזב, אבל גם לזב יש חומרות שאין במצורע, ואם כן אי אפשר להקשות לפי רבי אליעזר שמה שכתוב 'זב' מיותר, משום שאכן אי אפשר ללמוד אותו ממצורע, שהרי יש בו חומרות שאין במצורע, וממילא יתכן שהוא יתחייב כרת בשעה שטמאי מתים לא משתלחים אע"פ שמצורע פטור מכרת, ולכן צריך לכתוב שגם זב פטור מכרת. ומה שאביי הקשה על ריש לקיש שנלמד מצורע מזב אף שלזב יש חומרות שאין במצורע, מבואר להלן (שם), שכוונתו שנלמד אותו מבעל קרי שמתרבה ממה שנאמר (נמדבר ה ג) 'וכל' זב', והוא ודאי יותר קל ממצורע, וממילא המסעות שאר טמאים לא משתלחים, אף שמה שטמאי מתים לא משתלחים בשעה זו הוא משום שאין מחנה שכינה. והוסיף ליישב באופן אחר [את עיקר קושיית הצל"ח], שהרי ודאי אי אפשר ללמוד בקל וחומר מטמאי מתים ששאר טמאים ישתלחו משאר מחנות, שהרי טמאי מתים משתלחים רק ממחנה שכינה, אלא כוונת ריש לקיש היא, שבפסוק הזה שעוסק במחנה שכינה מיותר לפרש שכל הטמאים משתלחים ממנו, שהרי את זה אפשר ללמוד מטמאי מתים [ואכן את שילוחם משאר מחנות נלמד מפסוקים אחרים], ובהכרח שיש שעה שטמאי מתים אינם משתלחים ממחנה שכינה, וזבים ומצורעים משתלחים משם, ולפיכך צריך לכותבם בפסוק זה. וממילא הרי אי אפשר לומר שהשעה שטמאי מתים לא משתלחים היא שעת סילוק המסעות, ועל שעה זו צריך לכתוב בפסוק ששאר טמאים משתלחים ממחנה שכינה, שהרי בשעה זו אין כלל מחנה שכינה [אבל לשיטת רבי אליעזר שלמדים מפסוק זה שבשעה שטמאי מתים לא משתלחים גם שאר טמאים לא משתלחים משאר מחנות, הרי אפשר לומר שלמדים מהפסוק על שעת סילוק המסעות, ששאר טמאים לא משתלחים משאר מחנות]. **ג. ראה** בפני יהושע (נמוק' שם) שהקשה, מדוע לא תירצו התוספות כפי שכתבו לעיל (סו. ד"ה מה מועדו), שיש תנא שלומד מהמשמעות של 'במועדו' (נמדבר ט ג), שדוחה שבת וטומאה, ואם כן יתכן שרבי שמעון סובר כשיטה זו. והוסיף, שיתכן לבאר לפי זה שרבי יהודה ורבי שמעון לשיטתם, שרבי שמעון סובר ביומא (ז:) שטומאה דחויה בציבור [כלומר, שלא הותרה מלכתחילה אלא נדחית רק כאשר אין אפשרות אחרת], והיינו משום שלומד שמותר להקריב קרבן אפשר ללמוד מצורע ממנו, שאף בשעה שטמאי מתים אינם משתלחים, בעל קרי, וכל שכן מצורע, משתלחים.

רק מהסיפא של המשנה מוכח שלא כריש לקיש

וכי תימא הכי נמי והתנן פסח הבא בטומאה לא יאכלו ממנו זבים וזבות נדות ויולדות ואם אכלו פטורין. הצל"ח (ד"ה וכי) הקשה, מדוע היו צריכים להביא את סוף המשנה שאם אכלו פטורים מכרת, הלא לכאורה הראיה היא מתחילת המשנה, שזבים לא הותרו בפסח הבא בטומאה. ועוד הקשה, מדוע היו צריכים להוכיח מהמשנה שזבים לא הותרו לעשות פסח בטומאה, הרי אם זבים הותרו יהיה קשה, מדוע התורה היתה צריכה לכתוב שזבים משתלחים מהמחנה, הרי אפשר ללומדם בקל וחומר מטמאי מתים, ויאמרו דיו לבא מן הדין להיות כנידון, ויהיה דינם כטמאי מתים שהותרו לעשות הפסח, ומכך שנכתב זב בפסוק, בהכרח שזבים לא הותרו.

ותירץ, שמהפסוק עצמו אין ראיה, שהיה אפשר לתרץ על דברי ריש לקיש, שהתורה כתבה זב אע"פ שאפשר ללומדו מטמא מת, כדי ללמד שאכן זב לא עושה את הפסח ואין דינו כטמא מת שעושה את הפסח. ומה שהתורה כתבה גם מצורע, אע"פ שאפשר ללומדו מזב שלא עושה את הפסח, זהו בכדי ללמדנו שיש לך שעה שרק מצורע משתלח שילוח כזה שחייבים עליו כרת, כלומר, שלמצורע יש חומרא יותר מזב, שכן זב אם עבר ונכנס למקדש כשהפסח בא בטומאה, פטור מכרת אע"פ שעבר איסור, ואילו מצורע שעבר ונכנס למקדש חייב כרת. ומשום כך גם אין קושיא מתחילת המשנה, שאף שזבים לא הותרו בפסח הבא בטומאה, עדיין יש לומר שהם פטורים מכרת. ולכן הגמרא הביאה את הסיפא של המשנה, ששם מבואר שאם זבים אכלו מפסח הבא בטומאה פטורים, ומשמע שאם נכנסו למקדש הם חייבים', ומאחר שאין חילוק בין זב למצורע בפסח הבא בטומאה, ששניהם לא הותרו ואף חייבים כרת, מעתה קשה על הפסוק מדוע כתוב גם זב וגם מצורע, שמכך משמע שאף זב הותר בפסח הבא בטומאה, וכקושיית אביי.

לדרשת רבי יוחנן ואביי מנין שטמאי מתים לא משתלחים מהעזרה בפסח הבא בטומאה

אלא אמר אביי לעולם מקרא קמא וכו'. הצל"ח (ד"ה אלא אמר) הקשה, על רבי יוחנן ואביי שלמדים מהפסוק (נמדבר ט י) 'איש איש' וגו' שציבור אינם נדחים לפסח שני אלא מקריבים בראשון, שאמנם ניתן ללמוד מזה על עצם הקרבת הפסח בטומאה, אולם מנין שבפסח הבא בטומאה הטמאים לא משתלחים ומותר להם אף ביאת מקדש, הרי לצורך הקרבת הקרבן לא צריך שהבעלים יכנסו למקדש, אלא יכולים לשלוח את הפסח על ידי אחרים. ואמנם לפי דרשת ריש לקיש מוכח מהפסוק שיש שעה שטמאי מתים לא משתלחים, ומזה מוכח שבפסח הבא בטומאה טמאי מתים יכולים להכנס למקדש, אבל לפי רבי יוחנן ואביי אין מקור לזה. ואף שאכילת הפסח בהכרח גם הותרה משום שעיקרו לאכילה [כמבואר במשנה להלן (עו:)], הלא ביאת המקדש בטומאה יותר חמורה מאכילת הפסח בטומאה, שהרי לפי רבנן (להלן שם:) בפסח הבא בטומאה, אם זבים עברו ואכלו ממנו פטורים מכרת ואם נכנסו למקדש חייבים, ואם כן יתכן שבפסח הבא בטומאה הותרה לטמאי מתים רק אכילה, אבל ביאת מקדש לא הותרה להם?

ותירץ, שהנה להלן (שם) דנה הגמרא בטמאי מתים שדחקו ונכנסו להיכל בפסח הבא בטומאה, האם חייבים. ומבואר שם, שלפי שיטה אחת למדים מ'וישלחו מן המחנה', שיש חיוב שילוח גם ממקצת מחנה, ואף שאינם משתלחים מהעזרה הרי הם משתלחים מההיכל, ולפי שיטה שניה למדים ממה שנאמר (שם ה ג-ג) 'וישלחו מן המחנה', 'אל מחוץ למחנה תשלחום', שיש חיוב שילוח מההיכל רק כשהם משתלחים אף אל מחוץ לעזרה. ולפי שתי השיטות נמצא, שמפסוקים אלו מוכח שהותרה להם אף ביאת מקדש לכל הפחות לעזרה. אחה"ת 19/06/2018

ציבור בטומאה מ'במועדו', ומשם אפשר רק ללמוד שאין לבטל זאת מחמת טומאה, אך ודאי כל שאפשר לעשותו בטהרה צריך לעשות כן. אבל רבי יהודה סובר (שם) שטומאה הותרה בציבור לגמרי, משום שלומד זאת ממה שנאמר 'וישלחו מן המחנה', יש לך שעה שטמאי מתים לא משתלחים וכו', שמזה מוכח שטומאה הותרה בציבור, משום שבפסוק זה מבואר שיכול להיות במקדש בטומאה, אף שהקרבן כשר גם בלי שיהיה במקדש בשעת ההקרבה, ובהכרח שהטומאה הותרה. וכן לפי דרשת רבי יוחנן (לעיל סו:), שלמדים ממה שכתוב 'איש' (שם ט י), איש נדחה ואין ציבור נדחים, מבואר בזה שאע"פ שיכולים לעשות פסח שני בטהרה, הותר להם לעשותו בראשון בטומאה, ומוכח שהותרה בציבור. **ד. ובן** תמהו הקרני ראם והגנזי יוסף (על המהרש"ל שם). **ה. בהגהות** ברוך טעם (על הגל"ח שם) ובמעיל שמואל (שפתי', ד"ה אלא) דחו קושיא זו, שאף אם לא היה כתוב זב בפסוק, לא היינו יודעים שמותר לו לאכול פסח בטומאה, שהרי ה'דיו' הוא רק לגבי השילוח מהמחנה, שרק זאת היה צריך ללמוד מטמא מת, אבל האיסור לאכול מקדשים כתוב בו מפורש, ולא היה ניתן ללמוד שהותר בזה מטמא מת שקל ממנו. וממילא מה שנכתב זב בפסוק אינה ראיה שהוא לא הותר לאכול בטומאה. **ו. שהרי** רבי אליעזר חולק שם (להלן שם:), וסובר שגם אם הזבים נכנסו למקדש פטורים, ומוכח שתנא קמא פטר דווקא באכילה. **ז. והוסיף**, שאין לומר שאם הם אסורים בביאת מקדש הרי הם נחשבים בדרך רחוקה ופטורים מהפסח, שהרי אין דין דרך רחוקה לטמא, כמבואר להלן (עג:).

אלא שכתב, שלפי זה קשה מה שהקשה ריש לקיש לעיל (סו:) על דרשת רבי יוחנן, 'אימא וכו' ציבור לית להו תקנתא לא בפסח ראשון ולא בפסח שני', שלפי זה כיצד יפרש את הדרשות מהפסוקים הללו. **והרש"ש** (לעיל שם ד"ה ת"ל) תירץ על זה, שהרי **בתוספות** (שם ד"ה אלא) כתבו, שדרשת ריש לקיש מיושבת רק לפי רבי יהודה, והרי דעת רבי יהודה (להלן נה:) שפסח שני נעשה בטומאה, ולכן אי אפשר להקשות על ריש לקיש מפסוקים אלו, שהרי לשיטת רבי יהודה שכמותו הוא נוקט כאן, לא ניתן ללמוד מהם שהותר לטמאים להכנס לעזרה בפסח הבא בטומאה, שהרי יתכן שדרשה זו תדרש על פסח שני שבא בטומאה.

לפי הרמב"ם שטמא מת יותר חמור מזב ומטמא שרץ קשה תירוצו של אביי

אלא אמר אביי לעולם מקרא קמא וכו' לנפש למה לי. רש"י (ד"ה אלא) ביאר בתירוץ אביי, שזה ודאי שהמיעוט שנאמר בתיבת 'לנפש' מלמד להחמיר על זב ומצורע יותר מטמא מת. ולפי זה ביאר את ההוכחה, שלא יתכן לומר שמה שנאמר 'איש איש' בא להחמיר על הציבור, שאם הם טמאי מתים אינם עושים לא את הראשון ולא את השני, משום שאם כן מה תהיה חומרתם של זב ומצורע יותר מזה. וגם אין לומר שחומרתם היא ביחיד שעושה פסח שני, ואילו זב ומצורע חמורים שלא עושים פסח שני, שהרי מפורש במשנה שיחיד שהיה זב ומצורע בראשון עושה את השני. ובהכרח שמ'איש איש' נלמד להקל על הציבור שעושים בראשון בטומאה, ובזה למדים מ'לנפש' להחמיר בזב ומצורע, שאף בציבור הם לא עושים את הראשון.

וביאר הצל"ח (ד"ה לנפש), שכוונת רש"י לבאר שאין לומר ש'לנפש' בא למעט זב ומצורע ולהקל עליהם, שרק טמא מת נדחה לשני אבל זב ומצורע עושים בראשון אפילו יחידים, ולפי זה אכן נוכל לומר שציבור אינם עושים כלל בשום טומאה. כי זה ודאי שהמיעוט מ'לנפש' בא לומר שזב ומצורע חמורים יותר, שהרי טומאתם חמורה שיוצאת מגופם, וממילא יש הכרח להוכיח שציבור עושים בראשון בטומאת מת, כמו שנתבאר. והוסיף שאף שלהלן הגמרא רצתה לומר שיש חומרא בטמא מת שטעון הזאה שלישי ושביעי, זהו רק לפני שידעו את דיני שילוח המחנות, שטמא מת משתלח רק ממחנה שכינה והם משתלחים משתים או משלש מחנות, אבל אחרי שיודעים את דיני שילוח המחנות, בהכרח שטמא מת יותר קל מהם[ח].

אלא שהקשה על **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"כ) שכתב, שטבול יום של טמא מת נדחה לפסח שני, אע"פ שפסק (שם ה"ג) שטבול יום של זב לא נדחה לפסח שני, והרי שסובר שלענין פסח הבא בטומאה טמא מת יותר חמור מזב. ואם כן קשה על דברי אביי מנין שציבור עושים בטומאה, הרי יתכן שציבור אינם עושים כלל, ו'לנפש' בא להחמיר על טמא מת, שדווקא טמא מת נדחה לשני אפילו שהיה טבול יום, אבל זב טבול יום לא נדחה.

ובברכת אברהם (פילה, לעיל סו: ד"ה מסכתן) הקשה כעין קושיא זו, ממה שכתב הרמב"ם (שם ה"ח) לגבי טמא שרץ, שטובל ושוחטים עליו את הפסח ואינו נדחה לשני. ולפי זה הרי חוזרת קושיית הגמרא שנאמר שציבור אין להם תקנה כלל, ו'לנפש' בא למעט, שרק טבול יום של טמא מת נדחה, אבל טבול יום של טמא שרץ לא נדחה.

ותירץ, על פי המבואר **בתוספות** (לעיל סו. ד"ה מה מועדו), שיש תנאים שלמדו שפסח בא בטומאה ממשמעות הכתוב 'במועדו' שנאמר בפסח (במדבר ט ג), כמו שאמרו בברייתא להלן (עז.). ואף שמלימוד זה אי אפשר ללמוד שרק טמאי מתים עושים את הפסח בטומאה אבל לא שאר טמאים, צריך לומר שאף לשיטתם דורשים גם את הפסוק 'איש איש וגו' (שם ט י), איש נדחה ולא ציבור נדחים אלא עושים בראשון בטומאה, אבל רק טמאי מתים עושים בטומאה ולא שאר טמאים, שהרי כתוב בסיום הפסוק 'לנפש'. ולדבריהם פשוט שאין לומר איש נדחה אבל ציבור אין להם תקנה כלל, שהרי מ'במועדו' למדים שעושים אף בטומאה[ט]. ולפי זה יש ליישב, שהרמב"ם סבר שבאמת המקור שפסח בא בטומאה הוא מ'במועדו', וכפי שנתבאר, שלפי זה לא קשה כלל קושיית ריש לקיש, ואין צריך לתירוצו של אביי [שאכן אינו מיושב לשיטת הרמב"ם הנ"ל].

ואילו סוגיית הגמרא כאן סברה שגם טבול יום של טמא מת אינו נדחה לשני, ולפי זה בהכרח לומר ש'לנפש' בא למעט, שרק ציבור טמאי מתים עושים בטומאה ולא שאר טמאים'.

אחת 19/06/2018

כיצד למדים לרבות שכל הטמאים עושים פסח שני

תלמוד לומר איש איש. רש"י (ד"ה ת"ל) ביאר, שהלימוד ממה שכתוב 'איש איש כי יהיה טמא' הוא, שמאחר שלא כתוב 'לנפש' בתחילה'יא, וגם לא כתוב 'איש כי יגע במת', משמע ש'כי יהיה טמא' מתפרש שטמא בכל הטומאות. וממילא עיקר הפסוק שמלמד שטמא עושה פסח שני עוסק גם בשאר טומאות, ורק על מה שמדויק מ'איש איש' למעט שציבור עושים בטומאה, פירטה התורה 'לנפש' שרק ציבור טמאי מתים עושים בטומאה ולא שאר טמאים. **והרש"ש** (ד"ה ת"ל) הקשה, מדוע רש"י לא פירש כפשוטו, שלמדים זאת ממה שכתוב שתי פעמים 'איש', שריבה הפסוק שכל טמא עושה פסח שני, וכמו שמצינו בחולין (יג:), שריבו ממה שנאמר שתי פעמים 'איש'. ואילו לפי פירושו העיקר חסר מן הספר, שאמרו רק 'תלמוד לומר איש איש'. ותירץ, שהנה להלן (נג:) מבואר, שלא רק טמא ומי שהיה בדרך רחוקה עושים פסח שני, אלא גם אם שגג או נאנס או הזיד ולא עשה את הראשון, עושה את השני. ולכאורה קשה מנין דין זה, וכן קשה מדוע התנא של הברייתא כאן לא הזכיר שאף הם עושים פסח שני, שזה חידוש יותר גדול משאר הטמאים. ולכן הוצרך רש"י לפרש, שדרשת התנא של הברייתא היא ממה שנאמר 'טמא', ולכן למד מכך רק לרבות כל הטמאים, ואילו הריבוי של 'איש איש' מלמד על שגג או נאנס או הזיד. וכתב שכן מבואר בירושלמי (פ"ט ה"ח), שממה שכתוב 'טמא' למדים לרבות שכל הטמאים עושים בשני, ומ'איש איש' למדים שאם שגג או נאנס עושה בשני'יב.

מחלוקת רש"י ותוספות בביאור 'הכתוב נתקו לעשה'

מצורע שנכנס לפנים ממחיצתו פטור שנאמר בדד ישב מחוץ למחנה מושבו (בדד ישב לבדו ישב מחוץ למחנה מושבו) הכתוב נתקו לעשה. דין 'לאו הניתק לעשה' שבכל הש"ס, מבואר **ברש"י** להלן (פד. ד"ה נפ, ובעוד מקומות נפ"ם), שכל לאו שנאמר עשה באותו ענין [כגון המובא שם בגמרא 'ולא תותירו ממנו עד בוקר, והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו' (שמות יב י)], אין לוקים עליו, משום שהמשמעות היא שאם יעבור על הלאו, תקנתו תהא לקיים את העשה האמור בסמוך ובכך ינצל ממלקות'ג. וגם כאן פירש רש"י (ד"ה נתקו) בדברי רב חסדא, שהטעם שמצורע שנכנס לפנים ממחיצתו פטור ממלקות, עניינו ככל לאו הניתק לעשה, שאף שנאמר בזה לאו 'ולא יטמאו את מחניהם' (במדבר ה ג), ניתקו הכתוב (ויקרא יג מו) 'בדד ישב' לעשה. אלא שהקשה, שלאו הניתק לעשה הוא רק כשהעשה כתוב אחרי הלאו, שאז הוא מתפרש שהוא תיקון ללאו, אבל כאן העשה כתוב לפני הלאו, ואם כן הוא לא מתפרש שהוא תיקון ללאוי'ד.

ותירץ רש"י בשני אופנים. האחד, שהעשה של 'בדד ישב' מיותר, שהרי כבר יש עשה של 'וישלחו מן המחנה' שהוא עשה לכל הטמאים, ובהכרח שהעשה של 'בדד ישב' בא לנתק את הלאוטו. ובאופן שני פירש רש"י, שהרי כתוב בפסוק זה 'כל ימי אשר הנגע בו בדד ישב', ומפרשים את מה שנאמר 'כל ימי' וגו', שיש עליו עשה כל ימיו, וגם אם עבר ונכנס יש עליו רק עשה לצאת ואין לו עונש אחר. וכתב שכן מצינו במכות (טו.) לענין אונס את הנערה, שהעשה של 'ולו תהיה לאשה' (דברים כב כט) מנתק את הלאו של 'לא יוכל שלחה' (שם), ואם נשאה וגירשה ועבר בכך על הלאו של 'לא יוכל שלחה', לא לוקה, מפני שיש לו עשה של 'ולו תהיה לאשה' לחזור ולישאנה. ואע"פ שיכול לקיים את העשה לפני שמגרשה על ידי שלא יגרשה [ואם כן מנין שהעשה בא לנתק שאם מגרשה ועובר על הלאו יש לו עשה שמתקן את הלאו, הרי יתכן שבא לומר שיש עשה ולאו שלא לשלחה]טז, מכל מקום מאחר שכתוב 'לא יוכל שלחה כל ימיו', נלמד מזה שכל ימיו, ואפילו אחרי שגירשה, יש לו רק עשה להחזירה ואין לו עונש אחריז.

ח. וכעין זה ביאר בחידושי רבינו משה מאימראן (כרס"י שם). אך כתב להקשות על רש"י מדברי התוספות (מגיה ד: ד"ה לפמיכ), שטמאים כמו מצורע וזב שטהרתם תלויה ברפואה, ויתכן שלא יתרפאו לעולם, כשהתחייבו בקרבן, טוב לנו שיביאוהו עתה בלא סמיכה, מאשר שנמתין עד שיתרפאו ויביאוהו עם סמיכה. ולכאורה אף כאן יש לומר ש'לנפש' בא להקל על זב ומצורע, שמאחר שיתכן שלא יתרפאו לעולם חסה התורה עליהם שיעשו את הפסח בטומאה, מה שאין כן טמא מת שטהרתו תלויה בימים, ואף אם לא יעשה את הפסח בשנה זו יוכל לעשותו בשנה אחרת, לא התירה לו התורה לעשותו בטומאה. והסיק, שסברת התוספות שייכת דווקא בטמא שכבר מחויב קרבן, שמאחר שיתכן שלא יתרפא לעולם ולא יוכל לקיים את חיובו, טוב לנו שיביאנו עתה בלא סמיכה, אך אין לומר שמחמת סברא זו תטיל התורה חיוב על טמאים אלה שטומאתם חמורה, ותפטור מחיוב זה טמא מת שטומאתו קלה. **ט. וכתב** ליישב על פי זה גם את קושיית התוספות (לעיל סו: ד"ה מה), שדרשת ריש לקיש אינה מיושבת לדעת רבי שמעון, עיי"ש, שלפי המבואר יש לומר, שלרבי שמעון אכן למדים שפסח בא בטומאה ממשמעות 'במועדו', ואינו צריך לדרשת ריש לקיש, וקושיית הגמרא (לעיל שם) מנין למדים שפסח בא בטומאה, היא רק לסוברים שאי אפשר ללמוד משם, וכמו שכתב רש"י שם (ד"ה דלמא). **י. ולפי** זה מיושבת גם קושיית הצל"ח, שכאמור לפי סוגייתנו אין חילוק בין טבול יום של טמא מת לטבול יום של זב. **יא. דהיינו** שלא כתוב 'כי יהיה לנפש טמא', שאז היה משמע שמדובר רק בטומאת מת. **יב. אמנם** ראה בירושלמי שם, שאמרו שזה רק לרבי עקיבא שסובר שדורשים כפל הלשון שבתורה, אך רבי ישמעאל שסובר 'דיברה תורה כלשון בני אדם' ואין לדרוש מהכפילות [ראה ירושלמי שבת (פי"ט ה"ג)], למד זאת מצד השוה של טמא ומי שהיה בדרך רחוקה, ששניהם לא עשו בראשון ועושים בשני, והוא הדין לכל מי שלא עשה בראשון. וראה בגנזי יוסף (כרס"י שם), שמטעם זה לא נקט רש"י את הלימוד מכפל הלשון, משום שאפשר לומר 'דיברה תורה בלשון בני אדם'. **יג. וכתב** שם טעם נוסף [שמקורו בגמרא (מכות יג:)], משום שלאו כזה אינו דומה ללאו של 'לא תחסום שור בדישו' (דברים כה ד), שבו לא נאמר עשה שמנתקו, וכל שאינו דומה ללאו זה אין לוקים עליו, מפני שבסמוך אליו נאמרה פרשת מלקות. **יד. וכן** מבואר במכות (יד:) שלאו שקדמו עשה לוקים עליו, ופירש הריטב"א (שם ד"ה שמר), שאם העשה קודם ללאו, הלאו לא ניתק לעשה, והגמרא שם (טו.) מוכיחה דין זה, ממה שלוקים על לאו של שילוח מחנות [בשאר טמאים]. אמנם רש"י (שם ד"ה כל) ביאר בלאו שקדמו עשה, שאם חייב בעשה לפני שעבר על הלאו, הלאו לא ניתק לעשה. אמנם ברש"י כאן נראה שלא פירש כן. **טו. וכתב**, שאף שגם בזבים ובטמאי מתים כתוב בתורה עוד עשין על שילוחם, הרי כבר דרשו כל אחד מהם בספרי (נשא פ"ט). **טז. ראה** בריטב"א (מכות יד: ד"ה שמר) שביאר, שגם אם חיוב העשה הוא לפני שעבר על הלאו דינו כלאו שקדמו עשה. **יז. אמנם** רש"י במכות (טו. ד"ה שלח) פירש, שכיון שכתוב 'כל

אמנם התוספות (ד"ה הכתוב) הקשו על פירושו השני של רש"י, שלפי זה הגמרא היתה צריכה להביא את תחילת הפסוק בו כתוב 'כל ימי' וגו', שהרי מזה עיקר ההוכחה שהעשה מנתק את הלאו. ועוד הקשו, שאינו דומה לאונס, משום ששם נאמר 'כל ימיו' על הלאו של 'לא יוכל שלחה', ולמדים מכך שאינו עובר על הלאו אם לא משלחה לכל ימיו, ולכן אם מחזירה לא חייב מלקות"ת, אבל כאן כתוב 'כל ימי' וגו' על העשה של 'בדד ישב', ומנין לדרוש שיש בכך ניתוק ללאו"ת.

ולכן פירשו התוספות, שאין כוונת הגמרא כאן ככל 'לאו הניתק לעשה' שבכל מקום, אלא כוונת הגמרא שבמצורע יש רק עשה ואין כלל לאו, שמאחר שהתורה כללה בלאו של 'ולא יטמאו את מחניהם' את כל הטמאים, ובמצורע פירטה עשה 'בדד ישב', בכך 'נתקו הכתוב לעשה', כלומר שמזה למדים שבמצורע יש רק עשה ואינו בכלל הלאו"ק.

והקשו, שאם כן גם בבעל קרי נאמר שאינו בכלל הלאו, שהרי נאמר בו (דברים כג יא) עשה של 'ויצא אל מחוץ למחנה'. ותירצו, שרק במצורע אומרים כן מפני שבו התורה כפלה את העשה, שכתבה 'בדד ישב' וגם 'מחוץ למחנה מושבו'. **והשפת אמת והרש"ש** (נמוק' שם) הקשו על קושיית התוספות מבעל קרי, שהרי שם נאמר גם לאו של 'לא יבא אל תוך המחנה', ומאחר שהלאו נאמר במיוחד בבעל קרי, בהכרח שיש בו גם את הלאו"א. ותירצו לפי המבואר להלן (שם.), שממה שנאמר בו 'ויצא אל מחוץ למחנה' נלמד לאוסרו במחנה לויה, וממה שנאמר 'לא יבא' וגו' נלמד לאוסרו במחנה שכינה. ולכן הקשו התוספות שנפרש שבבעל קרי יש לאו רק במחנה שכינה, אבל במחנה לויה [שעליו לא נאמר הלאו המיוחד של 'לא יבוא'] יש רק עשה, ואף ש'לא יטמאו את מחניהם' הוא לאו כללי על כל הטמאים ולכל המחנות, אבל הרי הכתוב ניתקו לבעל קרי שיהיה בו רק עשה במחנה לויה, והלאו של 'ולא יטמאו' לא נאמר עליו.

האם ניתק לעשה גם לגבי מחנה שכינה ולויה

שם. התוספות (שם) כתבו, שנראה שדין זה שאמר רב חסדא לגבי מצורע, שהכתוב ניתקו לעשה ועל כן הוא פטור ממלקות, נאמר רק לגבי כניסה למחנה ישראל, שהואיל וניתן לומר שהניתוק נאמר רק לגבי מחנה זה, מסתבר לומר שאכן אם נכנס למחנה לויה הוא כן לוקה, כיון שלא גרע מזב שלוקה כשנכנס למחנה לויה, וכן אם נכנס למחנה שכינה חייב כרת, כיון שלא גרע ממחוסר כפורים שחייב כרת אם נכנס למחנה שכינה.

וכתב השפת אמת (נמוק' שם, נפ"ד והפ"י), שדבריהם הם לשיטתם [הובאה לעיל], שהטעם שמצורע לא לוקה, הוא משום שהכתוב ניתקו מהלאו ויש בו רק עשה, ולכן כתבו שלא מסתבר שגם במחנה שכינה ולויה יש למצורע רק עשה, שהרי לא גרע מזב שיש בו לאו על מחנה לויה וממחוסר כפורים שיש בו כרת במחנה שכינה. אבל לשיטת **רש"י**, שהטעם שמצורע לא לוקה, הוא משום שהלאו שבו ניתק לעשה, דהיינו שהעשה של 'בדד ישב' מתקן את הלאו ופוטרו ממלקות, נראה שגם אם יכנס למחנה שכינה לא ילקה, משום שהעשה בודאי נאמר גם לגבי מחנה שכינה, ונמצא שגם לגבי מחנה שכינה הלאו ניתק לעשה, ועל ידי קיום העשה מתקנים את הלאו ונפטרים ממלקות"ב.

והתוספות הוכיחו כדבריהם מהמבואר בזבחים (נג:), שמצורע הותר להכניס בהונותיו למחנה שכינה בשביל להטהר [שיתנו מדם האשם על בהונותיו], אע"פ שהוא עדיין מחוסר כפורים, ומשום כך אף אם הוא גם בעל קרי הותר להכניס בהונותיו, שמאחר שהותר לצרעתו הותר גם לקריו. ואם נפרש שמצורע ניתק לעשה גם לגבי מחנה שכינה ואין בו כרת ומלקות, כיצד אמרו שהואיל והותר לצרעתו הותר לקריו, הרי מצד צרעתו אינו בכרת ומלקות, ואילו מצד קריו הרי הוא בכרת, ואף שהותר לצרעתו מנין שהותר אף לקריו החמור"ג [ודחו את ההוכחה שיתכן שהסוגיא שם היא כשיטת רבי יהודה להלן, שסובר שמצורע לא ניתק לעשה].

והרש"ש (נמוק' שם, נפ"ד וכ"מ) הקשה על ההוכחה הנ"ל, שהרי גם אם מצורע ניתק לעשה במחנה שכינה, מכל מקום ודאי שעובר איסור אם נכנס לשם. שהרי אפילו לשיטת רש"י שניתק לעשה מתפרש כפשוטו שהוא לאו שאין בו עשה ולא לאו, שודאי שיש בו עשה שלא להכנס למחנה שכינה. ואם כן יתכן שגם במחנה שכינה ניתק לעשה, ואע"פ כן אמרו שם שהואיל והותר לצרעתו הותר לקריו, משום שאע"פ שבעל קרי יותר חמור ממצורע, הלא כבר הוכיח **התורי אבן** (מגילה ג: ד"ה ולמחומתו), שדין זה שהואיל והותר איסור אחד הותר אף איסור אחר, הוא גם כשהאיסור השני יותר חמור, וממילא יתכן שמצורע אכן ניתק אף לגבי מחנה שכינה ואינו בכרת, ואע"פ כן אומרים שהואיל והותר לצרעתו הותר לקריו, על אף שבעל קרי בכרת.

ובשפת אמת (שם) כתב, שלשיטת רש"י יש לדחות את הוכחת התוספות, שמאחר שלגבי הכנסת בהונות הרי באותה שעה הוא נטהר מצרעתו, נמצא שאינו מקיים לאחר מכן את העשה של 'בדד ישב', וממילא אף אם הוא ניתק לעשה גם לגבי מחנה שכינה, הרי אם ביטל את העשה ודאי לוקה על הלאו, ומאחר שהותר למצורע לעבור על הלאו וגם לבטל את העשה, נמצא שהותר לו איסור כרת, לפיכך הותר גם לקריו.

שיטת התוספות בשבועות בענין הנ"ל

בתוספות בשבועות (ד. ד"ה מרחוק) מבואר שסוברים, שמצורע שנכנס למחנה לויה אינו לוקה לפי רב חסדא, כיון שניתק לעשה, אבל אם נכנס למחנה שכינה לוקה. **והחקרי לב** (שו"ת סי' סו) ביאר, שהתוספות בשבועות דעת אחרת היתה להם בביאור סוגייתנו"ד, שסוברים שעל מחנה ישראל לא צריך פסוק ללמד שלא לוקה, שהרי מהשום שהלאו לא נאמר עליו ויש בו רק עשה"ה, ובהכרח שהניתוק לעשה הוא על מחנה לויה שלא ילקה, אבל על מחנה שכינה אין מקור שניתק לעשה ולכן לוקה.

שיטת הראשונים שערי חומה דינן כמחנה ישראל

מצורע שנכנס לפנים ממחיצתו. רש"י (ד"ה לפניס) כתב, שלמצורע אסור להכנס לפנים מחומת כל ערי ישראל [דהיינו לערי חומה], כמו שמבואר להלן, שמצורע משתלח חוץ למחנה ישראל. ומבואר בדבריו, שהטעם שמצורע משתלח גם מערי חומה, הוא משום שגם הן בכלל מחנה ישראל. וכן מבואר **בר"ש וברא"ש** (כלים פ"ו מ"ז) על מה שמבואר במשנה שם דין זה, שעיירות המוקפות חומה יותר קדושות מכל ארץ ישראל לענין שילוח מצורעים, שבספרי (נשא פ"ו ה) מבואר, שהטעם הוא משום שיהושע קידש עיירות אלו בקדושת מחנה ישראל"ג. והוסיפו שלפי זה, מה שמבואר בסנהדרין (מג:) שבית הסקילה היה חוץ לשלש מחנות, הוא לאו דווקא חוץ לירושלים, אלא גם חוץ לכל ערי חומה. **ולענין** מקור דין זה שמצורע משתלח מחוץ לכל ערי חומה, הנה הר"ש (שם) הביא שבתורת כהנים (מצורע פ"ו) למדו ממה שנאמר לגבי אבני בית המנוגע (ויקרא יד מ) 'והשליכו **אתהן** אל מחוץ לעיר', שרק אבנים מנוגעות משליכים חוץ לעיר אפילו שאינה מוקפת חומה, אבל אדם מצורע משתלח רק חוץ לערי חומה. וכתב על כך, שאי אפשר ללמוד מפסוק זה שמצורע משתלח חוץ לערי חומה, משום שהיה אפשר לומר שרק לירושלים יש דין מחנה ישראל, כיון שאין הפסק בינה למחנה שכינה ומחנה לויה.

וביאר דבריו **בקרבן אהרן** (על התורת כהנים שם), שאף שבתורת כהנים דרשו מפסוק זה שמצורע אינו משתלח חוץ לעיירות שאינן מוקפות חומה, עדיין אי אפשר ללמוד מכאן את הדין שהוא משתלח מעיירות המוקפות חומה, ואין לומר שדין זה נלמד מכך שהם נתקדשו על ידי יהושע בקדושת מחנה ישראל, והרי דין המצורע להשתלח משלש מחנות, מפני שהיה אפשר לומר שאין דין שילוח מערי חומה אע"פ שהן מחנה ישראל, משום שיש הפסק בינן לשאר המחנות. ושני טעמים בדבר, או משום שהטעם לשילוח ממחנה שכינה ולויה, וזה שייך רק כשהוא סמוך אליהם, או שהטעם לשילוח ממחנה ישראל הוא רק משום שמא ימשך למחנה לויה ושכינה, וגם טעם זה אינו שייך כאשר אינו סמוך להם"ד.

ימיו', נלמד שיש עשה נוסף אחרי ששלחה, ועשה זה חייב בו רק אחרי שעובר על הלאו. **יח. נראה** שאין כוונת התוספות כפשוטה שלא עובר כלל על הלאו אם מחזירה, שאם כן מדוע צריך ניתוק ללאו, אלא כוונתם שאינו עובר על לאו גמור אם מחזירה, ומזה נלמד שהוא ניתק לעשה אם מחזירה. **יט. וראה** בתוספות במכות (טו. ד"ה כל) שכתבו, שרש"י (שם ד"ה פלגא) פירש, שה'כל ימיו' הוא פירוש ל'לא יוכל שלחה', דהיינו שלא יוכל לשלחה שילוח לכל ימיו. וזה כשיטת התוספות כאן. והוסיפו, שרש"י בקידושין (עח.) פירש, שה'כל ימיו' הוא פירוש ל'ולו תהיה לאשה', שאמור שם לעיל, שכל ימיו הוא מצווה ב'לו תהיה לאשה' [אמנם ברש"י בקידושין לא נמצא פירוש זה, ובהגהות רבי ברוך פרנקל תאומים ורבי זאב וואלף מבאסקוויץ (נמוק' שם) כתבו, שכוונתו לרש"י בסוגייתנו שפירש כך]. ולפירוש זה לא קשה קושיית התוספות, שהרי אף כאן ניתן לדרוש כן, ש'כל ימי אשר הנגע בו' הוא מצווה ב'בדד ישב'. **כ. ובגליון** הש"ס מציין לתוספות בחולין (פ: ד"ה הנח) שמפרשים גם כעין זה, על האמור בגמרא שם 'מחוסר זמן שהכתוב נתקו לעשה', וכתבו, שזה בדומה למה שאמרו בסוגייתנו על מצורע. **כא. כפי** שכתבו התוספות, שרק לגבי הלאו של 'ולא יטמאו את מחניהם' שנאמר בכללות על כל הטמאים, אפשר לומר שהעשה מנתק מלאו זה את מצורע ומלמד שהוא לא נאמר עליו, אבל במקום שנאמר לאו בפרטות על דבר אחד, לא יתכן לומר שאם נאמר בו עשה הרי הוא בא לנתק את הלאו [שאם כן לשם מה נכתב הלאו. מהר"ם (נמוק' שם)], אלא ודאי יש בו עשה ולאו, וכמו כן בלאו זה שנאמר על בעל קרי במיוחד, בהכרח שהעשה אינו מנתקו. **כב. והמגיה** על השפת אמת הוסיף, שכן מוכרח לפי שיטת הרמב"ם (תמורה פ"ב ה"ב), שלאו הניתק לעשה הוא רק כשהעשה נאמר על כל מה שנאסר בלאו וממילא הוא מנתק את כל הלאו, שלפי זה הרי מוכרחים לומר שהעשה מנתק את כל הלאו של מצורע לגבי כל המחנות. **כג. כן** ביאר הרש"ש (נמוק' שם, נפ"ד וכ"מ) את דבריהם. **כד. וכבר** העירו על כך במסורת הש"ס (נמוק' ד"ה הכתוב) ובמנחת חינוך (מנוה שסג אות יט), שדברי התוספות בשבועות סותרים למה שכתבו בסוגיין. **כה. להלן** [בענין 'ביאור מחלוקת הראשונים האם יש לאו במחנה ישראל'] יובאו בהרחבה כל דבריו שם. **כו. לפנינו** הגירסא ברא"ש היא, שיהושע קידש את כל העיירות של ארץ ישראל בקדושת מחנה ישראל. אבל הלחם שמים (שם) הגיה, שקידש את הערי חומה. **כז. אמנם** הצל"ח (להלן ע"ב ד"ה דתניא) ביאר את דברי הר"ש באופן אחר, שסברא זו שיש הפסק, היא סברא שאין להן כלל תורת מחנה ישראל.

ואמנם הר"ש (סס) לא ביאר מהו אכן המקור לדין זה. אך **התוספות** בערכין (לג: ד"ה וקדשו) גם כן הביאו את התורת כהנים הנ"ל, והקשו מה מקור דין זה שמצורע משתלח מעיר חומה, הרי לא כתוב 'בית חומה' לגבי מצורע. ותירצו, שזה נלמד בגזירה שוה, שבמצורע נאמר 'מחוץ למחנה מושבו', ובפרשת בתי ערי חומה נאמר (שם כה כט) 'בית **מושב** עיר חומה', ולמדים 'מושבו' מ'מושב' בגזירה שוה, שמה שנאמר מושבו במצורע בא ללמד שלא ישב בעיר חומה. **ובהגהות הר"ב מרנשבורג** (נתוס' שם) כתב, שקושיית התוספות מובנת על פי דברי הר"ש שביאר, שאי אפשר ללמוד מ'אתהן' המובא בתורת כהנים, משום שהיה אפשר לומר שמצורע לא משתלח מערי חומה, כיון שיש הפסק בינן לירושלים[כח]. ועל זה תירצו התוספות, שיש גזירה שוה ללמד שמצורע משתלח מערי חומה[כט].

שיטת הרמב"ם שערי חומה אינן מחנה ישראל

הרמב"ם (פיאת מקדש פ"ג ה"ח) כתב, 'מצורע שנכנס לירושלים לוקה, אבל אם נכנס לשאר הערים המוקפות חומה, אע"פ שאינו רשאי, לפי שנאמר 'בדד ישב', אינו לוקה'. וביאר **הצל"ח** (להלן ע"ג ד"ה דתניא תמר), שהוא פסק כהחולק על רב חסדא להלן, שלא אומרים שהכתוב ניתקו לעשה, ולפיכך מצורע שנכנס לפנים ממחיצתו לוקה, אלא שהוא סובר שערי חומה אינן בכלל מחנה ישראל [ולא כשיטת רש"י וסייעתו הנ"ל], וממילא לא נכללו בלאו של 'ולא יטמאו את מחניהם', כיון שנאמר שם 'מחניהם', ועיר חומה היא לא מחניהם. והטעם שמשתלח מערי חומה, הוא רק מחמת העשה של 'בדד ישב' שבו לא נאמר לשון 'מחנה'. ולכן סובר שאם נכנס לעיר חומה אינו לוקה, אף שסובר שכשנכנס למחנה ישראל לוקה [וכתב הזכרון שמואל (סי' עט אות ג), שמרש"י מבואר שלפי הסובר שמצורע שנכנס לירושלים לוקה, אף אם נכנס לעיר חומה לוקה, שהרי פירש (ד"ה לפניס) במה שאמר רב חסדא שמצורע שנכנס לפנים ממחיצתו לא לוקה, שהכוונה שנכנס לעיר חומה, ומוכח שסובר שלפי החולק על רב חסדא גם אם נכנס לעיר חומה לוקה. וזה משום שרש"י לשיטתו, שערי חומה יש להן תורת מחנה ישראל, וממילא נכללו בלאו של 'ולא יטמאו את מחניהם'].

והצל"ח (שם) הוסיף, שכשיטת הרמב"ם מדויק מלשונו של רב חסדא[לא], 'בדד ישב לבדו ישב, מחוץ למחנה מושבו הכתוב נתקו לעשה', שמשמע שלמד את הניתוק לעשה רק מ'מחוץ למחנה מושבו' ולא מ'בדד ישב', ויתכן לומר שזהו משום שה'בדד ישב' לא מיותר כלל, משום שאע"פ שכבר למדים שמצורע משתלח ממחנה ישראל, ממה שנאמר 'וישלחו מן המחנה כל צרוע' וגו', כמבואר בגמרא להלן, אבל משם אי אפשר ללמוד שילוח מערי חומה, כיון ששם נאמר 'מן המחנה', וערי חומה אינן מחנה ישראל, ובהכרח צריך את ה'בדד ישב' ללמד שמצורע משתלח מערי חומה. ואם כן הרי אינו מיותר ואי אפשר ללמוד ממנו לנתק את הלאו. ועוד, שבו לא הוזכר לשון מחנה, ואילו הלאו נאמר על 'מחניהם', ולכן למדים את הניתוק לעשה רק ממה שנאמר 'מחוץ למחנה מושבו', שבזה אכן כתוב לשון מחנה. ונמצא שיש מקור בגמרא לשיטת הרמב"ם, לחלק בין ירושלים לשאר ערי חומה, שבהן אין לאו כי אם עשה של 'בדד ישב' לבדו ישב [וזה נכון אפילו להלכה, שלא פוסקים כרב חסדא, וסוברים שמצורע שנכנס לירושלים לוקה][לב].

והאחרונים[לג] הוסיפו, שכן מוכח ממה שכתב הרמב"ם (שם פ"ג ה"ב, ביאת הטמיאה פ"ז ה"ח), שמחנה ישראל הוא מפתח ירושלים ולפנים, ולכן מצורע משתלח מירושלים, והרי שרק ירושלים היא מחנה ישראל, ואילו לשאר ערי חומה אין דין מחנה ישראל, וכן הביא בפירוש המשניות (כלים פ"ח מ"ח), שבספרי (נשא פ"ח) **ובתוספתא** (כלים ב"ק פ"ח ה"י) מבואר, שמפתח ירושלים הוא מחנה ישראל. **וכביאור** זה בשיטת הרמב"ם מבואר גם **במאירי** (ד"ה כל) שכתב, 'מצורע שנשתלח חוץ לשלש מחנות, אם נכנס למחנה ישראל שזהו כל תוך ירושלים לוקה, ומכל מקום, שאר עיירות שבארץ ישראל המוקפות חומה אף הם בשילוח מצורע, אלא שבאלו אם נכנס בהן אינו לוקה, שלא נאמר דין זה בהם אלא דרך סמך מדכתיב בדד ישב'.

לדעת הרמב"ם שילוח מערי חומה הוא מדיני ניהוג המצורע

הובא לעיל **שהרמב"ם** פסק שמצורע שנכנס לירושלים לוקה, אבל אם נכנס לעיר חומה לא לוקה. והובא עוד, שהצל"ח ביאר שהרמב"ם סובר שערי חומה אינן מחנה ישראל, ואין בהן את הלאו ש'לא יטמאו את מחניהם', אלא רק עשה של 'בדד ישב'.

ובכתבי הגר"ח (מו"ק בענין מצורע מיהו משלח קרבנותיו) כתב בדומה לזה, שהנה הרמב"ם (טומאת צרעת פ"י ה"ז) כתב, 'דין המצורע שיהיה לו מושב לבדו חוץ לעיר שנאמר מחוץ למחנה מושבו, ודבר זה בעיירות המוקפות חומה בארץ ישראל בלבד'. ונראה מדבריו שחלוק דין שילוחו מערי חומה משילוחו מהמחנות. שכן שילוחו מהמחנות הוא מדיני טומאתו, שהרי טמאים משתלחים מהמחנות וטומאת מצורע דינה להשתלח מכל המחנות, אבל שילוחו מערי חומה שאינן בכלל המחנות הוא מדיני צרעתו[לד], שהרי מצאנו במצורע ניהוגים מיוחדים כפריעה ופרימה וכדומה, שאין להם שייכות לטומאתו, וכן הוא גם הדין של 'בדד ישב', שמניהוגי המצורע הוא שישב בדד ולא יהיה בעיר מוקפת חומה[לה].

האם מצות שילוח מוטלת על הטמא או על הציבור

הכתוב נתקו לעשה. הגרי"פ פערלא (בילקוט על ספר המצוות לרס"ג עשה קפט מד"ה ומנם נימר) חקר במצות עשה של שילוח טמאים, האם זו מצוה על הטמא שלא להיות במחנה שנאסר עליו, או שהיא מצוה שמוטלת על הציבור והבית דין לשלח את הטמאים. וכתב שמפשטות לשון הפסוקים נראה שזו מצוה שמוטלת על הציבור, שהרי נאמר (נמדבר ה ג-ד) 'צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה וגו', מזכר עד נקבה תשלחו אל מחוץ למחנה תשלחום וגו', ויעשו כן בני ישראל וישלחו אותם' וגו', והרי שהתורה כתבה שהמצוה היא שבני ישראל ישלחו את הטמאים, ואילו על הטמא עצמו לא מצאנו מצוה בתורה[לו]. וכן נראה ממה שמבואר בספרי (נשא פ"ח), שלמדים ממה שנאמר (שם) 'מזכר עד נקבה תשלחו', לרבות שילוח קטנים, ואם היא מצוה שמוטלת על הטמא מדוע הקטן מצווה בשילוח, הרי הוא פטור מכל המצוות, וגם בית דין לא מצווים להפרישו, אלא נראה שזו מצוה שמוטלת על הציבור, ולכן מוטל עליהם לשלח גם קטנים[לז]. וכן נראה ממה **שרבי סעדיה גאון** מנה מצוה זו במנין הפרשיות (פרשה מח), ששם מנה רק מצוות שמוטלות על הציבור, ובהכרח שסובר שגם זו מצוה שמוטלת על הציבור[לח].

ולפי זה כתב עוד, שגם המצוה של 'בדד ישב' היא מצוה על בית דין, שהרי בספרי (שם) מבואר, שבפסוק של 'וישלחו מן המחנה כל צרוע' וגו', משמע שכל הטמאים משתלחים למקום אחד, אלא שמצורע יצא מהכלל בפסוק של

כח. אבל המוצל מאש (נתוס' שם) ביאר בדברי התוספות שלא למדים מ'אתהן', כיון שסברו שהוא לא מיותר, וממילא אי אפשר ללמוד משם. ומה שהתורת כהנים אמר שאדם מצורע משתלח מערי חומה, הוא מסברת עצמו, ולכן התוספות טרחו למצוא מקור. **כט. והמקדש** דוד (סי' לח אות ג ד"ה ומצורעים) הקשה על התוספות מדוע טרחו למצוא מקור, הרי דין המצורע להשתלח משלש מחנות, וערי חומה התקדשו בקדושת מחנה ישראל, כמבואר בספרי הנ"ל [אמנם לדברי הקרבן אהרן הנ"ל בביאור דברי הר"ש, קושיא זו מיושבת]. ותירץ לפי הגירסא הישנה בספרי שהובאה בר"ש [הובאה לעיל בהערה], שכל העיירות שבארץ ישראל התקדשו בקדושת מחנה ישראל, וסברו שכן נראה מהתורת כהנים שאבנים מנוגעות משתלחות מכל העיירות, והיינו משום שדינן להשתלח ממחנה ישראל. ולכן הקשו מה המקור שמצורע משתלח רק מערי חומה ולא משאר עיירות, ועל כך הביאו את הגזירה שוה, שממנה למדים שמצורע לא משתלח מכל מחנה ישראל, אלא רק מערי חומה. **ל. שסבר** כסברא המוזכרת בר"ש הנ"ל [לפי הבנת הצל"ח בדבריו כאן], שרק לירושלים יש תורת מחנה ישראל, משום שאין הפסק בינה למחנה שכינה ומחנה לויה. **לא. לפנינו** מונח בסוגריים [וראה בהגהות וציונים (אות ג)]. **לב. והוסיף** עוד, שאע"פ שמבואר להלן בברייתא שרבי יהודה לומד מ'בדד ישב' שמצורע משתלח חוץ למחנה ישראל, וכן מבואר שם, שרבי שמעון לומד מ'בדד ישב' לנתק לעשה, צריך לומר שלא דייקו בלשונם, ועיקר לימודם הוא ממה שנאמר בהמשך הפסוק 'מחוץ למחנה מושבו'. ורב חסדא שהוא אמורא, דייק בלשונו ללמוד מ'מחוץ למחנה מושבו'. **לג. זכרון** שמואל (שם). **לד. ובעין** זה כתב הגר"מ זמבא (מוסף בצו"ת מנחת פוף סי' ח) בביאור דברי הרמב"ם הנ"ל בהלכות ביאת מקדש, שבירושלים השילוח הוא מצד המקום, שהמצורע מטמא את המחנה על ידי כניסתו, אבל בעיירות המוקפות חומה אין זה חובת המקום שיהיה טהור, אלא איסור וחיוב על האדם שבדד ישב. וראה שם (אות יט) שהביא מה שכתב הקרית ספר (בית הבחירה פ"ז), שקדשים קלים נאכלים בערי חומה [לולי זה שהם נפסלים ביציאתם מחומת ירושלים], וביאר את דבריו, שהוא משום שבזבחים (שם.) למדו שקדשים קלים נאכלים בירושלים, ממה שנאמר (ויקרא י יד) 'תאכלו במקום טהור', ומפרשים שהמקום יהיה טהור ממצורעים, וזה בירושלים שהיא מחנה ישראל שמצורעים משתלחים משם, ולכן סובר הקרית ספר שגם בערי חומה הם נאכלים, כיון שהמצורעים משתלחים גם משם. אבל שוב כתב (שם פוף המימון), שלפי מה שהתבאר יתכן לומר שלא כהקרית ספר, משום שלאכילת קדשים צריך שיהיה מקום כזה שמדיני המקום הוא שיהיה טהור ממצורעים, אבל בערי חומה השילוח הוא לא משום שהמקום צריך להיות טהור, אלא הוא חיוב על האדם להשתלח, וממילא לא נחשב מקום טהור לאכילת קדשים. וראה במנחת חינוך (מצוה קעח אות ז) שהסתפק במצורע שנכנס לירושלים, האם עובר על שני עשים, שהרי ירושלים היא מוקפת חומה מלבד מה שהיא מחנה ישראל, ואם כן עובר גם על 'בדד ישב' וגם על 'וישלחו מן המחנה' [ודבריו מתבארים לפי הנתבאר שהשילוח מהמחנה הוא משום טומאתו, והשילוח מעיר חומה הוא מניהוגיו, ולכן יתכן שבירושלים עובר על שני עשים כיון שהם שני עניינים]. **לה. המשאת** המלך (סי' שצה) כתב, שכן מדויק ממה שהביא הרמב"ם דין זה גם בהלכות טומאת צרעת, ואילו שילוח זבים ממחנה לויה לא הביא בהלכות משכב ומושב, וכן שילוח טמאי מת ממחנה שכינה לא הביא בהלכות טומאת מת, ומשמע שזה משום שדינים אלו אינם מדיני זב וטמא מת אלא מדיני קדושת המחנות, וכבר הביאם בהלכות ביאת מקדש, אבל שילוח מצורע מערי חומה אינו מדיני הטומאה אלא מדיני המצורע. וכן דייק מלשונו 'דין המצורע'. והוסיף שכן מוכח ממה שכתב הרמב"ן (ספר המצוות לרמב"ם, שכחת העשין לדעת הרמב"ן מצוה יד), שהמצוה להתרחק מליהנות מבגד המנוגע אינה נכללת במצות הצרעת, כי הוא דין מיוחד בפני עצמו, וכמו שמצות בדד ישב היא מצוה בפני עצמה ולא נכללה במצות הצרעת. ומבואר מדבריו, ש'בדד ישב' הוא לא מדיני טומאת המקום, משום שאם כן פשוט שלא נכלל במצות צרעת, ואי אפשר להוכיח מזה לאיסור הנאה של בגד המנוגע. אך מאחר שבדד ישב הוא מדיני המצורע ודאי יתכן שיכלל במצות הצרעת, ומכך שלא נכלל אפשר להוכיח אף לגבי בגד המנוגע. **לו. ראה** בחמדת ישראל (נר מצוה, מצוה לח) שכתב, שהמצוה העיקרית היא על הציבור, אבל יש גם עשה על הטמאים. **לז. ראה** בחקרי לב (שו"ת סי' סו נתחילתו) שפירש גם כן, שחיוב שילוח הקטנים הוא משום שזו מצוה שמוטלת על כל ישראל. **לח. בחקרי** לב (שו"ת סי' סו נתחילתו) הוכיח זאת, ממה שנכתב בתורה בלשון 'וישלחו' ולא 'וילכו', משמע שזו מצוה על הבית דין והציבור לשלחם, וטעם הדבר כי כולם חייבים לשמור על טהרת הקודש. ועוד נראה מדבריו, שהוכיח יסוד זה מהמבואר בעירובין (קד:), שאם יש שרץ במקדש צריך להוציאו, והוא נלמד ממה שנאמר 'וישלחו מן המחנה', כמבואר בתוספות (שם קה. ד"ה ממר - הרמשון), והרי שיש מצוה להוציא טומאה מהמקדש, ומוכח שהיא מצוה על הציבור. ואמנם בסוגיא שם מבואר עוד, שהמכניס טמא

אתרוג 19/06/2018

'בדד ישב', ללמד שמשתלח חוץ לשלש מחנות, והוא בא ללמד על הכלל כולו, שכמו שמצורע משתלח חוץ לשלש מחנות משום חומרתו, כך זב משתלח חוץ לשתי מחנות, ואינו כטמא מת שמשתלח חוץ למחנה אחת, משום שהוא יותר חמור מטמא מת. ואם נאמר שהמצוה של 'בדד ישב' היא מצוה על הטמא, כיצד אמרו שב'בדד ישב' יצא מצורע מהכלל, הרי הפסוק 'וישלחו מן המחנה' בו נכללו כולם והפסוק 'בדד ישב' הם שני עניינים, שהרי 'וישלחו מן המחנה' היא מצוה על הציבור והבית דין, ואילו 'בדד ישב' היא מצוה על הטמא, ולא שייך לומר על כך שבזה הוא יצא מן הכלל ללמד, ובהכרח שגם 'בדד ישב' היא מצוה על בית דין[לט].

אמנם כתב, שלכאורה מסוגייתנו מוכח לא כן. שהרי רב חסדא אמר שב'בדד ישב' ניתקו הכתוב לעשה. ואם 'בדד ישב' היא מצוה רק על בית דין, לא יתכן שהוא מנתק את הלאו, שהרי הלאו הוא על הטמא[מ], ואילו העשה הוא על הציבור והבית דין. ומוכח שהיא מצוה על הטמא[מא]. אלא שיתכן שלהלכה שלא פוסקים כרב חסדא [וכמו שפסק הרמב"ם (ניפח מקדש פ"ג ה"ח)], ניתן לפרש שה'בדד ישב' היא מצוה על הציבור והבית דין.

והוסיף, שלכאורה גם במכות (טו.) מוכח שמצות שילוח מוטלת על הטמא. שהרי הוכיחו שם כשיטת רבי יוחנן, שלאו הניתק לעשה שאין לוקים עליו הוא רק כשלא יתכן לקיים את העשה בלי לעבור על הלאו, ממה שלוקים על הלאו של שילוח מחנות, משום שניתן לקיים את העשה אף אם לא עבר ונכנס. ואם מצות שילוח מוטלת על הציבור והבית דין, כיצד הוכיחו משם, הרי העשה מוטל על הציבור, ואילו הלאו מוטל על הטמא, ואינו דומה כלל ללאו הניתק לעשה שהעשה מוטל על העובר על הלאו. אלא שכתב, שהרי מבואר שם בגמרא שרבי יוחנן חזר בו מדבריו, וסובר שגם אם ניתן לקיים את העשה בלי לעבור על הלאו, הוא לאו הניתק לעשה, והקשה **הריטב"א** (סס ד"ה וחניוק), שאם כן קשה מדוע לוקים על שילוח מחנות, הרי הוא ניתק לעשה. ויתכן לומר שאכן סבר רבי יוחנן שאין להוכיח משילוח מחנות, משום שמצות השילוח היא על הציבור והבית דין, ולכן אין זה לאו הניתק לעשה. ונמצא שמשם אף יש הוכחה לשיטת רבי סעדיה גאון שסובר שזו מצוה על הבית דין.

ולפי זה מיישב מדוע השמיט **הרמב"ם** את הספרי הנ"ל שמרבה שילוח קטנים. משום שהרמב"ם פסק כמו שרבי יוחנן סבר בתחילה, שאם ניתן לקיים את העשה אף בלי לעבור על הלאו אין זה לאו הניתק לעשה[מב], וכמו שהגמרא הוכיחה ממה שלוקים על הלאו של שילוח טמאים, ולפי זה בהכרח שהעשה של שילוח טמאים מוטל על הטמא כמו שהתבאר. ומזה מוכרח שהבבלי חולק על הספרי שסובר שמרבים שילוח קטנים, שהרי אם זו מצוה על הטמא לא יתכן שקטן מצווה בו. אבל רבי סעדיה גאון סבר שפוסקים כשיטת הספרי וכמסקנתו של רבי יוחנן[מג]. ו**אמנם** ברמב"ם (ספר המצוות מצוה עשה נח) מבואר, שמצות שילוח מוטלת על הטמאים[מד], והרמב"ם לשיטתו בזה[מה].

האם המכניס זב להר הבית לוקה

זבין וזבות שנכנסו לפנים ממחיצתן בארבעים. **המנחת חינוך** (מצוה שפג אות יח) הסתפק, לפי מה שמבואר בעירובין (קד:), שהמכניס טמא שרץ למקדש חייב [ופירש רש"י (סס ד"ה חייב) שחייב כרת, כמו כשהטמא עצמו נכנס], האם גם המכניס זב להר הבית לוקה ארבעים, כמו כשהזב עצמו נכנס, או שרק המכניס למקדש חייב. וכתב שמלשון **הרמב"ם** (ניפח מקדש פ"ג הט"ז), המכניס אדם טמא למקדש הרי זה חייב כרת שהרי **טימא מקדש** ה' [וכמו שפירש רש"י (סס), שהמכניס חייב משום שנאמר (במדבר יט כ) 'את מקדש ה' טמא'], נראה שדין זה הוא רק במכניס למקדש, שהרי מקדש ה' הוא רק העזרה שבה חייבים כרת, כמו שנאמר שם בפסוק, ולא הר הבית.

והחקרי לב (מו"מ סי' סו) הביא מה שמבואר בספרי (כי תצא פי' רנה), שמיעטו ממה שכתוב בפרשת שילוח בעל קרי (דברים כג יא) 'איש', שקטן לא משתלח. **והזית רענן** (על הספרי שם) פירש, שמיעטו בזה קטן שאינו בן ט' שאינו מטמא בקרי. ומבואר מדבריו, שקטן בן ט' משתלח אפילו ממחנה לויה. ואף שהקטן עצמו לא מצווה בשילוח, צריך לומר שחובת השילוח מוטלת על הציבור, וכמו שהתבאר לעיל (בענין הקודש), במה שריבו בספרי (נשא פי"ח) שילוח קטנים, שהוא משום שהמצות עשה של שילוח מוטלת על הציבור, והם מצווים בשילוח קטנים. ואם כן מבואר בדברי הספרי [לפי פירוש זה], שגם חובת השילוח ממחנה לויה מוטלת על הציבור, שמוטל עליהם להוציא משם טמאים, ולכן מצווים על שילוח קטנים ממחנה לויה. ומזה יש ללמוד שהמכניס טמא למחנה לויה לוקה, כמבואר **בתוספות** בעירובין (קה. ד"ה אמר - הרמתון), שדין השילוח והאיסור להכניס טומאה תלויים זה בזה, וממילא מבואר שגם האיסור שיש על כל אחד שלא להכניס טומאה הוא גם למחנה לויה.

אמנם הביא **שהיראים** (סי' שד, נמדמ"ח סי' שנח) ביאר בדברי הספרי, שמיעט גם קטן שנטמא בקרי[מו], ובא ללמד, שאע"פ שאסור להכניס כלים טמאים מותר להכניס קטן טמא. ותמה עליו, שהרי משמע מדבריו שנתמעט שמותר להכניס קטן טמא גם למחנה שכינה[מז], והרי כבר הובא שבספרי (שם) מפורש, שריבו שילוח קטנים ממחנה שכינה.

והאבני נזר (שו"ת, יו"ד סי' תנב) כתב לבאר בדברי הספרי כדברי היראים, שמיעט גם קטן בן ט', אבל לא כפירושו של היראים, אלא ביאור המיעוט הוא, שרק במחנה שכינה נאסר על כל אחד להכניס טומאה, וגם כל אחד מצווה להוציא טומאה, אבל במחנה לויה היא רק אזהרה על הטמא שלא להכנס לשם, וכן היא רק מצוה על הטמא להשתלח משם [וכפי שצידד המנחת חינוך הנ"ל], ולכן אין איסור להכניס שם קטן, וגם אין מצוה לשלח קטן משם.

אוניברסיטת בר-אילן 19/06/2018

כיצד למדו ממת עצמו והאם מותר להכניס מת למחנה שכינה

וטמא מת מותר ליכנס למחנה לויה ולא טמא מת בלבד אמרו אלא אפילו מת עצמו שנאמר ויקח משה את עצמות יוסף עמו עמו במחיצתו.

רש"י במנחות (נה: ד"ה נפקמ) **ותוספות** (סס ד"ה מין) ביארו, שכוונת הברייתא היא, שהמקור לכך שטמא מת מותר להכנס למחנה לויה, הוא בקל וחומר ממת עצמו שמפורש בתורה שמותר. **והתוספות** (סס) הקשו מהמבואר בעירובין (קד:), ששמואל סובר שאם הכניס שרץ למקדש פטור, משום שאין לשרץ טהרה במקוה[מח], ואם כן כיצד למדו שטמא מת מותר במחנה לויה ממה שמותר להכניס מת לשם, הרי למת אין טהרה במקוה ויתכן שמשום כך מותר להכניסו במחנה לויה[מט]. **ותירצו**, שהתנא של הברייתא סובר כהחולק על שמואל, שאוסר להכניס שרץ למקדש אע"פ שאין לו טהרה במקוה. ובאופן נוסף תירצו, שאף לדעת שמואל אסור להכניס מת כי יש במינו טהרה במקוה, שהרי לאדם חי יש טהרה במקוה[נ]. **והתוספות בסוטה** (כ: ד"ה לא) תירצו באופן אחר, שאין כוונת הברייתא ללמוד זאת ממה שהכנסת המת עצמו מותרת במחנה לויה, אלא כוונתה שמכך שנשאו את ארון יוסף במחנה לויה, למדים שמותר להכנס למחנה לויה גם בעודו נטמא במת, אע"פ שטומאתו יותר חמורה מאדם שנטמא במת ופירש ממנו[נא], וכל שכן שטמא מת שפירש מהמת מותר במחנה לויה[נב].

שרץ למקדש חייב, וברש"י (סס ד"ה חייב) מבואר שחייב כרת, ובתוספות (סס) מבואר שנלמד מ'ולא יטמאו את מחניהם', וכתבו ששני הדינים תלויים זה בזה, דהיינו שכמו שמכניס שרץ [או טמא שרץ] חייב משום שנאמר 'ולא יטמאו' וגו', כך חייב להוציאו משום שנאמר 'וישלחו מן המחנה'. ונמצא שמבואר בזה, שגם הלאו הוא לא רק על הטמא, אלא יש לאו שמוטל על כל אחד שלא להכניס טומאה, ואין חילוק בין העשה ללאו. וזה שלא כמו שכתב הגרי"פ (סס ד"ה ופשוט דנעיקר), שרק העשה הוא על הציבור אבל הלאו הוא על הטמא. וראה בחקרי לב (סס) שכתב, שכמו שמצוה לשלח את הקטן, כמבואר בספרי, כך המכניסו חייב כרת, וכמו שכתבו התוספות ששני הדינים תלויים זה בזה. **לט. ולפי** זה כתב, שגם פריעה ופרימה הן מצוה על בית דין להנהיג כן את המצורעים [על פי מה שמוכיח שם שהן חלק ממצות בדד ישב]. והוסיף, שמטעם זה השמיט רבי סעדיה גאון את מצות בדד ישב ופריעה ופרימה ממנין העשין [שם נתבארו המצוות המוטלות על היחיד], משום שסובר שהכל נכלל במצות שילוח טמאים, שכן הכל היא מצוה על בית דין להבדיל את הטמאים, וגם פריעה ופרימה נעשות בשביל להבדיל את המצורע, כמו שכתב הרמב"ם (ספר המצוות מצוה עשה קיב) [ויש להעיר שזה לא כמו שביאר הגר"ח הנ"ל, שבדד ישב הוא מדיני המצורע ולא מדיני הטומאה, שהרי לפי זה נמצא שלבדד ישב ולפריעה ופרימה, אין שייכות עם דין שילוח טמאים מהמחנות]. **מ. בהערה** לעיל הובא שהקשה הגרי"פ שם, שאם כן קשה מדוע לוקים על שילוח מחנות, הרי הוא ניתק לעשה. ויתכן לומר שאכן סבר רבי יוחנן שאין להוכיח משילוח מחנות, משום שמצות השילוח היא על הציבור והבית דין, ולכן אין זה לאו הניתק לעשה. ונמצא שמשם אף יש הוכחה לשיטת רבי סעדיה גאון שסובר שזו מצוה על הבית דין.

משום שהרמב"ם פסק כמו שרבי יוחנן סבר בתחילה, שאם ניתן לקיים את העשה אף בלי לעבור על הלאו אין זה לאו הניתק לעשה[מג], וכמו שהגמרא הוכיחה ממה שלוקים על הלאו של שילוח טמאים, ולפי זה בהכרח שהעשה של שילוח טמאים מוטל על הטמא כמו שהתבאר. ומזה מוכרח שהבבלי חולק על הספרי שסובר שמרבים שילוח קטנים, שהרי אם זו מצוה על הטמא לא יתכן שקטן מצווה בו. אבל רבי סעדיה גאון סבר שפוסקים כשיטת הספרי וכמסקנתו של רבי יוחנן[מג]. ואמנם ברמב"ם (ספר המצוות מצוה עשה נח) מבואר, שמצות שילוח מוטלת על הטמאים[מד], והרמב"ם לשיטתו בזה[מה].

האם המכניס זב להר הבית לוקה

זבין וזבות שנכנסו לפנים ממחיצתן בארבעים. **המנחת חינוך** (מצוה שפג אות יח) הסתפק, לפי מה שמבואר בעירובין (קד:), שהמכניס טמא שרץ למקדש חייב [ופירש רש"י (סס ד"ה חייב) שחייב כרת, כמו כשהטמא עצמו נכנס], האם גם המכניס זב להר הבית לוקה ארבעים, כמו כשהזב עצמו נכנס, או שרק המכניס למקדש חייב. וכתב שמלשון **הרמב"ם** (ניפח מקדש פ"ג הט"ז), המכניס אדם טמא למקדש הרי זה חייב כרת שהרי **טימא מקדש** ה' [וכמו שפירש רש"י (סס),

וישלחו מן המחנה', ומזה נלמד שהלאו הוא לא רק על הטמא אלא גם על הציבור. **מב. ראה** בלחם משנה (סנהדרין פי"ח ה"ג) שהוכיח שכן פסק הרמב"ם. **מג. וראה** עוד בדברי הגרי"פ פערלא (סס ד"ה ומתניתין לכאורה), שתמה על שיטת רבי סעדיה גאון ממשנה ערוכה בהוריות (ח:), ובהמשך שם (ד"ה אלא) תירץ קושיא זו. **מד. ראה** שם (ד"ה אלא דנעיקר) שכתב, שאין הכרח מהרמב"ם, אבל לפי פשוטו נראה כן מהרמב"ם, ואם כן לפי מה שנתבאר שאכן כן שיטת הרמב"ם, הרי דברי הרמב"ם מתפרשים כפשוטם. **מה. וכן** מפורש בחינוך (סוף מצוה שפב), שאם טמא נכנס למחנה שאסור לו להיות שם, ביטל עשה. **מו. היראים** סובר שגם קטן בן יומו נטמא בקרי, והחקרי לב (שם) תמה עליו בזה. **מז. שהרי** בפרשת שילוח בעל קרי נתרבה גם שילוח ממחנה שכינה וגם שילוח ממחנה לויה [כמבואר להלן (סח.)], ועל זה מיעט קטן, ואם כן משמע שנתמעט גם משילוח מחנה שכינה. **מח. ובתורה** נאמר (במדבר ה ג) 'מזכר עד נקבה תשלחו', שבכלל זה רק מי שיש לו טהרה במקוה כאדם. **מט. והוסיפו**, שאע"פ שאפשר ללמוד זאת ממה שנושאי ארונו של יוסף היו במחנה לויה על אף שלהם יש טהרה, מכל מקום קשה שמלשון הברייתא משמע, שיש יותר חידוש במה שהמת מותר במחנה לויה, ומהאמור בעירובין משמע להיפך. **נ. ראה** במקדש דוד (סי' לח אות ג ד"ה הנה, נפוגרייס) שהסתפק, האם המכניס מת עכו"ם למקדש לוקה, מאחר שלמין אדם יש טהרה בחיים, או שמאחר שלמין של עכו"ם אין טהרה אף בחייו אין איסור להכניסו. וראה בבית האוצר (מערכת ט-ד כלל ז) שהקשה על תוספות מהמבואר בכריתות (ו:), שהסך שמן המשחה על אדם מת פטור, משום שכתוב (שמות ל לב) 'על בשר אדם לא ייסך', ומת לא נקרא אדם [ושם מבואר כן אף לגבי עכו"ם]. **נא. כמבואר** בעבודה זרה (לז:) שטומאה בחיבורים יותר חמורה. **נב. וזה** פירוש הברייתא, 'ולא טמא מת בלבד אמרו' לאחר שפירש מהמת שמותר לו להכנס, 'אלא אפילו מת עצמו', כלומר, מותר אף להכניס בידים את המת עצמו למחנה לויה על אף שכעת נטמא בחיבורים, 'שנאמר ויקח משה' וכו', ששם נשאו את המת בתוך מחנה לויה, ומכך למדים שכל שכן בטמא מת שפירש מהמת. והוסיף שצריך לומר, שמה ששמואל התיר להכניס שרץ למקדש, הוא באופן שלא נוגע בו [ונשיאתו אינה מטמאת, משום ששרץ אינו מטמא במשא], ובזה יש לדון לאסור רק

וכתב הקרן אורה (נמוסי שם), שהנפקא מינה בין תירוצי התוספות היא, שלפי תירוצם בסוטה ותירוצם הראשון במנחות, נמצא שלפי שמואל מותר להכניס מת אף למחנה שכינה, שהרי במי שאין לו טהרה במקוה לא נאמר דין שילוח כלל, אבל לפי תירוצם השני במנחות אסור להכניס מת למחנה שכינה, מפני שיש במינו טהרה במקוה. והקשה על תירוצם של תוספות בסוטה מהסוגיא שם, שהגמרא מקשה, מדוע הוציאו את הסוטה מהר הבית אחרי שהשקוה מי סוטה, הרי גם אם תמות אין איסור במה שנמצאת במחנה לויה, שהרי מותר להכניס מת למחנה לויה, ולפי תירוצם של תוספות שם, מדוע הגמרא לא מקשה, שאפילו במחנה שכינה מותר לה להיות משום שאין למת טהרה במקוה. והתורת **קנאות** (שם ד"ה ת) תירץ, שכוונת הגמרא היא, שאין לומר שהוציאוה מפני שאם תמות יצטרכו אנשים לנושאה ויעברו על איסור שילוח כשיטמאו ממנה, משום שאפילו בשעה שנושאים את המת מותר להם להיות במחנה לויה, ואנשים אלו אכן ודאי אסורים במחנה שכינה.

מדוע אסור להכניס מת לעזרה הרי הוא לא טמא

שם. האמבוהא דספרי (תוקמ יט יח) הקשה על מה שמבואר **בתוספות** (מנחות שם, נמירון הרשמון), שכוונת הגמרא שמותר להכניס מת רק להר הבית, אבל לעזרה אסור להכניס מת, כמו שאסור להכניס שרץ לעזרה [לפי החולק על שמואל], שהרי מבואר בספרי זוטא (שם), שרק הנוגע במת טמא אבל המת עצמו אינו טמא, ואם כן מדוע אסור להכניס מת לעזרה. ותירץ, שכל מת נוגע בעצמו והרי הוא אב הטומאה מחמת הנגיעה בעצמו [ומה שמבואר בספרי זוטא שאינו טמא, הכוונה שלא טמא בטומאת אבי אבות הטומאה].

איך נלמדים חילוקי הדינים שבשילוח מחנות לדעת רבי יהודה

בדד ישב לבדו ישב שלא יהו טמאין אחרים יושבין עמו יכול יהו זבין וטמאי מתים משתלחין למחנה אחת תלמוד לומר ולא יטמאו את מחניהם ליתן מחנה לזה ומחנה לזה דברי רבי יהודהנג. הר"א מזרחי (נמדבר ה ג) הקשה, מנין שטמא מת משתלח חוץ למחנה שכינה וזב משתלח חוץ למחנה לויה, הרי מ'מחניהם' למדנו רק ליתן לכל אחד מהם מחנה אחר, ויתכן שהדין הוא להיפך. ותירץ לפי המבואר לעיל, שממה שכתוב 'ויקח משה את עצמות יוסף עמו', מוכח שאפילו מת עצמו מותר להיות במחנה לויה, ומאחר שמוכח שטמא מת משתלח רק חוץ למחנה שכינה, בהכרח שהזב משתלח חוץ למחנה לויה, שהרי למדנו מ'מחניהם' ליתן מחנה לזה ומחנה לזה.

ובזה תירץ מה שיש להקשות עוד, מדוע מפרשים במה שלמדים מ'בדד ישב' שלא יהיו טמאים אחרים יושבים עמו, שהכוונה היא ששאר טמאים לא צריכים להשתלח מהמחנה שמצורע משתלח [ומזה למדים שהוא החמור מכולם, שהוא משתלח חוץ למחנה ישראל, ושאר טמאים לא משתלחים משם], הרי אפשר לפרש במה שאמרו שלא יהיו אחרים יושבים עמו, שאדרבה שאר טמאים לא יכולים להיות במחנה שהוא נמצא אלא הם יותר חמורים ממנו, ומזה נלמד שהוא משתלח רק חוץ למחנה שכינה, וממה שכתוב 'מחניהם' לתת מחנה לזה ומחנה לזה, נלמד שטמא מת משתלח ממחנה לויה וזב משתלח ממחנה ישראל. אבל לפי המתבאר מיושב, שהרי כבר למדים ממשה שטמא מת משתלח רק ממחנה שכינה, ובהכרח שטמא מת הוא הקל שבכולם, ו'בדד ישב' מתפרש שמצורע הוא החמור מכולם. וככל דברי הר"א מזרחי כבר כתב בקצרה הריב"ן (ד"ה ת"ל, ד"ה שלח)נד.

אבל כתב שעדיין קשה, מדוע לא פירשו ב'בדד ישב' שהמצורע משתלח למחנה ישראל, ושאר טמאים לא משתלחים לשם, ומה שנאמר 'מחניהם' ליתן מחנה לזה ומחנה לזה, יתפרש לתת מחנה אחד למצורע שמשתלח גם ממחנה לויה, ומחנה שני לזב וטמא מת שמשתלחים ממחנה שכינה. וכבר קדמו גם בקושיא זו הריב"ן (ד"ה ת"ל). ותירץ, שבתחילה נאמר 'וישלחו מן המחנה' וכן 'מחוץ למחנה תשלחום', ושתי מחנות אלו ודאי נאמרו על טמא מת ועל זב, שהרי המחנה של מצורע נלמד כבר מ'בדד ישב', וממילא מה שנאמר אחרי כן 'ולא יטמאו את מחניהם', מלמד על המחנות של טמא מת וזב האמורים לפני כן, ליתן מחנה לטמא מת ומחנה לזב. והר"א מזרחי תירץ, שמצאנו במלכים (ג' ז ג) שהארבעה מצורעים היו חוץ לחומת ירושלים**נה**, ומזה יש ללמוד שמצורע משתלח ממחנה ישראל.

והמשנה למלך (הלכות מקדש פ"ג ה"כ) תמה על קושיא זו, שהרי אם נפרש כן קשה לצורך מה כתוב 'מחניהם' ללמדנו ליתן מחנה לזה ומחנה לזה, הלא אף אם היה כתוב 'מחנם', היינו יודעים מ'בדד ישב' שלמצורע יש מחנה אחר מזב וטמא מת. ובהכרח שמצורע משתלח גם ממחנה ישראל, ולכך נכתב 'מחניהם' ללמדנו שזב משתלח ממחנה לויה וטמא מת משתלח ממחנה שכינה**נו**. וגם על מה שתירץ שלמדים מהארבעה מצורעים, הקשה, שדוחק גדול לומר שלמדים דין מדברי קבלה. ועוד, שהרי עדיין אפשר לומר שמצורע אכן משתלח חוץ למחנה ישראל, אך אין חילוק בין זב לטמא מת ושניהם משתלחים רק ממחנה שכינה, ו'מחניהם' יתפרש שהמחנה של מצורע הוא לא כמו המחנה של טמא מת וזב. ובהכרח כמו שהתבאר, שכיון שגם אם היה כתוב 'מחנם' היו יודעים זאת, בהכרח נלמד מ'מחניהם' שזב משתלח חוץ למחנה לויה וטמא מת משתלח חוץ למחנה שכינה**נז**.

אך כתב שעדיין קשה, שאמנם מוכרח שיש שלשה חילוקי דינים, מצורע, זב, וטמא מת, אבל מנין שהמצורע חמור מכולם, הרי יתכן לומר שטמא מת משתלח חוץ למחנה שכינה, ומצורע חוץ למחנה לויה, וזב חוץ למחנה ישראל. ומה שלמדים מ'בדד ישב' שלא יהיו טמאים אחרים יושבים עמו, לא מוכרח להתפרש שהוא החמור מכולם, וכמו שהקשה הר"א מזרחי בתחילה, שאדרבה יתפרש שהוא הקל מכולם. ואמנם הר"א מזרחי תירץ על קושייתו, שלא יתכן שהוא הקל מכולם, משום שלמדים ממשה שטמא מת הוא הקל שבכולם, אבל עדיין אין הוכחה שמצורע הוא החמור בכולם, אלא יתכן שהוא משתלח רק ממחנה לויה, וזב משתלח חוץ למחנה ישראלנח.

ותירץ, שבמה שלמדים מ'בדד ישב' שלא יהיו טמאים אחרים יושבים עמו, יתכן לפרש רק שני פירושים. האחד, שהוא משתלח למקום שטמאים אחרים לא צריכים להשתלח, ולפי פירוש זה הוא החמור מכולם. והשני, שהוא משתלח למקום שלטמאים אחרים אסור להיות שם, ולפי זה הוא הקל שבכולם. אבל זה לא יתכן לפרש שמצורע משתלח רק חוץ למחנה לויה ולא משתלח חוץ למחנה ישראל, משום שאז יושבים עמו טמאים אחרים [היינו אלו שמשתלחים רק ממחנה שכינה]. ומאחר שכבר הוכח שטמא מת הוא הקל שבכולם, בהכרח שהפסוק מתפרש שמצורע הוא החמור שבכולם.

מדוע הביא הרמב"ם דרשת הספרי

שם. הרמב"ם (הלכות מקדש פ"ג ה"ג-ג) כתב, שמ'בדד ישב' למדים שמצורע משתלח מירושלים [והיינו כדברי רבי יהודה שזה לא בא לנתק לעשה]. אמנם מה שזב חלוק מטמא מת לא למד מ'מחניהם'**נט**, אלא שמאחר שמ'בדד ישב' למדים שמצורע שטומאתו חמורה משתלח יותר מכולם שהוא יושב לבדו, למדים מכך שכל שטומאתו חמורה חמור שילוחו משילוח חבירו, ולפיכך מצורע משתלח חוץ לשלש מחנות, מפני שהוא מטמא בביאתו לבית את כל אשר שם, מה שאין כן זב, וזב משתלח חוץ לשתי מחנות, מפני שהוא מטמא משכב ומושב ואפילו כלים המונחים מתחת האבן שהוא יושב עליו, מה שאין כן טמא מת ומת עצמו. וכתב הכסף משנה (שם), שמקורו הוא מהספרי (נשא פ"ו) [הובא לעיל בענין 'האם מצות שילוח מוטלת על הטמא או על הציבור'] שדורש כן.

ובעמק הנצי"ב (נמדבר עמ' ה) ביאר, שהטעם שהרמב"ם נטה מהדרשות של רבי יהודה ורבי שמעון בסוגייתנו ונקט כדרשת הספרי, מבואר בדבריו בפירוש המשניות (כלים פ"ו מ"ח), שזה משום שמהמשנה (שם) נראה שחילוק המחנות תלוי בחומר הטומאה, שאמרו שם שהחיל מקודש יותר מהר הבית שאין טמא מת נכנס לשם, ועזרת נשים מקודשת ממנו שאין טבול יום נכנס לשם וכו'. ואמנם דינים אלו הם מדרבנן, אבל מוכח שחז"ל למדו מהתורה שחילוק המחנות תלוי בחומר הטומאה. והיינו כדרשת הספרי שמלמדת יסוד זה.

משום הכנסת השרץ, ועל כך אמר שהכנסת שרץ מותרת. ומשום כך נקט שמואל מכניס שרץ ולא נקט מכניס נבילה, משום שנבילה מטמאת במשא, ונמצא שיש לאסור משום כניסת האדם שנטמא בעצמו מהנבילה. **נג. רש"י** (ד"ה יכול) ביאר, שכתוב בתורה שתי פעמים מחנה, שכן כתוב 'וישלחו מן המחנה', וגם כתוב 'אל מחוץ למחנה תשלחום', ומאחר שכתוב 'מחניהם' ליתן מחנה לזה ומחנה לזה, מפרשים שבאחד מהם הכוונה למחנה שכינה, ובשני הכוונה למחנה לויה. והחקרי לב (פו"מ פוף פ' פו) הביא, שכן מבואר בספרי זוטא (נשא ה ג), ש'וישלחו מן המחנה' הכוונה למחנה שכינה, ו'אל מחוץ למחנה תשלחום' הכוונה למחנה לויה. וראה שם שהקשה על המבואר ברש"י להלן (לה: ד"ה אל מחוץ, ד"ה ויצאתם), שבאחד מהפסוקים הללו הכוונה להיכל ובשני הכוונה לעזרה, שהרי לפי מה שכתב כאן ומה שכתוב בספרי, מבואר, שריבו מפסוקים אלו מחנה שכינה ומחנה לויה, ואילו עזרה והיכל שניהם במחנה שכינה. **נד. אמנם** על הקושיא הראשונה תירץ עוד שזב חמור מטמא מת, ולכן מפרשים שגם לענין שילוח הוא חמור יותר. **נה. כמו** שנאמר שם 'וארבעה אנשים היו מצורעים פתח השער'. וראה במלבי"ם שם שמפרש, שהיה זה בעיר שומרון, ונשתלחו משם מפני שמצורע משתלח מכל הערים המוקפות חומה מימות יהושע. אמנם בחידושי רבינו משה מאימראן (נמדבר ד"ה יכול) הוכיח, שעיר זו לא היתה כלל בימות יהושע אלא נבנתה לאחר ימיו [כמפורש במלכים (מ' טז כח)], ואם כן מוכרח שמן הדין היו המצורעים יכולים להכנס לעיר, וצריך לומר שמה שלא נכנסו היה מחמת שכל ישראל התרחקו מהם והם התביישו בכך. וקשה שלפי זה הרי אין שום ראיה משם. וכתב ליישב, שאף שמן הדין אכן לא היו אסורים להכנס לעיר, מכל מקום מאחר שהיו אסורים להכנס לירושלים ולשאר הערים המוקפות חומה, לפיכך גדרו אותם מלהכנס לעיר שומרון ונהגו בה כדין עיר חומה. וממילא מוכח שמצורע אסור במחנה ישראל, שלולא זה ודאי לא היו מרחיקים אותם משומרון. **נו. והוסיף**, שאין לומר שכוונת הר"א מזרחי שאכן מה שכתוב 'מחניהם' לא בא ללמד דין, והטעם שכתוב כן הוא משום שבהכרח יש שתי מחנות [שמצורע משתלח ממחנה לויה, ושאר טמאים ממחנה שכינה], שהלא כתוב 'וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב', והרי שכתוב מחנה בלשון יחיד על אף שצרוע משתלח ממחנה שזב לא משתלח, ובהכרח שהכוונה שם היא שישלחו כל אחד ואחד מהמחנה שלו, ואם כן אף אם היה כתוב 'מחנם' היה מתפרש כן, ובהכרח שמה שכתוב 'מחניהם', בא ללמד דין חילוק מחנות שלא היו יודעים אותו בלי זה. **נז. ראה** בחקרי לב (פו"מ סי' פו מפמפע ד"ה ונמ"ם ג"ק) שהאריך ליישב את קושיות המשנה למלך. **נח. וכתב**, שאמנם על זה יועיל תירוצו של הר"א מזרחי, שמהארבעה מצורעים נלמד שמצורע משתלח חוץ למחנה ישראל. **נט. וראה** שם (ה"י) שכתב, שהפסוק של 'ולא יטמאו את

מחלוקת הרמב"ם והר"ש אם מצורע שנכנס להר הבית לוקה שמונים

שם. הרמב"ם (גירסת מקדש פ"ג ה"ח) פסק כשיטת רבי יהודה, שמצורע שנכנס לירושלים לוקה [ולא כרב חסדא שהכתוב ניתקו לעשה]. וכתב עוד (שם ה"ט), שמצורע שנכנס להר הבית לוקה שמונים. וכתב הר"י **קורקוס** (שם והר"ח), שמקורו של הרמב"ם הוא מהתוספתא (כלים ב"ק פ"ח ה"ז), שמבואר שם שמצורעים שנכנסו לפנים מהחומה לוקים ארבעים, זב וזבה שנכנסו להר הבית לוקים ארבעים. וסבר שהתוספתא צריכה פירוש ותיקון, שהרי ודאי אין סיבה שזב וזבה שנכנסו להר הבית ילקו שמונים, ולכן צריך לומר שכוונת התוספתא שאכן גם זב וזבה שנכנסו להר הבית לוקים רק ארבעים, ומה שסיימה שאם נכנסו להר הבית לוקים שמונים, זה נאמר על מצורעים. וזה מקורו של הרמב"ם[ס]. אמנם **הר"ש** (כלים פ"ח מ"ט סוף ד"ה ניתק) הביא את התוספתא, ותמה מדוע לוקים שמונים[סא], וכתב שגירסא זו משובשת, ואם באנו ליישבה, יש לפרש שמדובר במצורע שהוא גם זב. וכתב המקדש דוד (קדשים סי' נח סוף ג), שמבואר מדבריו שחולק על הרמב"ם, וסובר שמצורע שנכנס להר הבית לא לוקה שמונים, ורק מצורע שהוא זב אם נכנס להר הבית לוקה שמונים.

ובביאור שיטת הרמב"ם כתב **הכסף משנה** (שם), שסבר שהלאו של 'ולא יטמאו את מחניהם' הוא לאו נפרד לכל מחנה ומחנה, ולכן כשנכנס המצורע למחנה ישראל חייב מלקות פעם אחת על מה שטימא מחנה ישראל ועבר על 'ולא יטמאו', וכשנכנס גם למחנה לויה חייב עוד מלקות על מה שטימא מחנה לויה ועבר פעם נוספת על 'ולא יטמאו'. וכתב שלפי זה, אם יכנס למחנה שכינה ילקה מאה ועשרים, משום שטימא מחנה שכינה ועבר פעם נוספת על 'ולא יטמאו'[סב]. ובשיטת הר"ש ביאר במקדש דוד (שם), שהוא סובר שב'ולא יטמאו את מחניהם' אין לאו נפרד לכל מחנה ומחנה, אלא הוא לאו נפרד לכל טמא וטמא, ולכן סובר שמצורע שנכנס להר הבית לוקה רק ארבעים, ורק מצורע שהוא זב אם נכנס להר הבית לוקה שמונים.

והרמב"ם בפירוש המשניות (שם מ"ח) כתב, שזב שנכנס לחילס[ג] לוקה שמונים[סד]. ובמקדש דוד (שם) תמה על דבריו, שאמנם אם זב יכנס למחנה שכינה ילקה שמונים, משום שטימא את מחנה לויה ואת מחנה שכינה [וכן כתב מהר"י קורקוס (שם ה"ח) בדעת הרמב"ם], אך מדוע לוקה שמונים אם נכנס לחיל, הרי מה שהחיל יותר קדוש מהר הבית הוא רק מדרבנן, ואיך יתכן שילקה עוד מלקות על כניסתו לחילס[סה]. ותירץ, שאמנם אינו לוקה עוד מחמת הקדושה הנוספת שיש בחיל שהיא אכן רק מדרבנן, אלא הטעם שלוקה עוד, הוא על פי המבואר מדברי **רש"י בזבחים** (פנ. ד"ה הכא), שמקום שיש בו הפסק מחיצה מחניהם' מתפרש על מחנה שכינה. **ס. ובהגהות** הגר"א על התוספתא הגיה כדברים אלו, 'זבין וזבות וכו' שנכנסו להר הבית לוקין ארבעים, מצורע שנכנס להר הבית לוקה שמונים'. **סא. וכתב**, שאי אפשר לומר שיש שני לאוין בזב על מחנה לויה, 'ולא יטמאו את מחניהם', וגם 'לא יבא אל תוך המחנה' (דברים כג יא), שהרי מסקנת הגמרא להלן בסוף הסוגיא (שם.), ש'לא יבא' נאמר על מחנה שכינה. **סב. והרמב"ם** לא כתב זאת, משום שאחר שגילה שבמחנה לויה לוקה שמונים ממילא יש ללמוד זאת. וראה במאירי (ד"ה כל) שכתב, שמצורע שנכנס לעזרה אינו לוקה מאה ועשרים, משום שחייב כרת על מה שנכנס למחנה שכינה, אך אם התרו בו למלקות לוקה. ומשמע מדבריו שאם התרו בו למלקות לוקה מאה ועשרים. אמנם הכסף משנה צידד עוד, שהטעם שאם נכנס להר הבית לוקה שמונים, הוא משום שעל מחנה לויה יש לאו נוסף שנאמר בבעל קרי (דברים כג יא), 'לא יבא אל תוך המחנה' [שכן כתב שם הרמב"ם (ה"ח)], שלאו זה נאמר במחנה לויה, ולא כדברי הר"ש שהובאו בהערה לעיל. ולגבי הראיה שהביא מהסוגיא להלן שזה נאמר על מחנה שכינה, כתב הכסף משנה (שם), שנראה שלא היה כתוב כן בגירסתו]. והאבן האזל (שם ה"ט ד"ה ונמה) כתב, שלפי טעם זה נראה שאם יכנס למחנה שכינה לא ילקה מאה ועשרים [אלא שהעיר שבכסף משנה שם לא משמע כן, שרק אחרי הפירוש השני כתב דין זה]. וראה במהר"ם שיק (מלוה שסד) שהוכיח, שמה שכתב הרמב"ם שמצורע שנכנס להר הבית לוקה שמונים, הוא משום שבמחנה לויה יש לאו נוסף של 'לא יבא', וכביאורו השני של הכסף משנה, משום שאם כביאורו הראשון של הכסף משנה, ש'ולא יטמאו' אוסר כל מחנה ומחנה בפני עצמו, ולכן לוקה על כל מחנה, קשה, שהרי הרמב"ם פסק (פרה"מ פי"ח ה"ג) שהאוכל את הפסח נא ומבושל לא לוקה שתים, משום ששניהם נכללו בלאו אחד, ועל לאו שבכללות לא לוקים שתים, ואם כן מדוע כאן לוקה שתים על 'ולא יטמאו' שכולל את כל המחנות. ובהכרח כביאורו השני של הכסף משנה [והוסיף לבאר בזה, שאע"פ שהלאו של 'לא יבא' נאמר בבעל קרי, אך למדים בקל וחומר שגם מצורע מוזהר בזה [כמבואר להלן (ע"ב) שמצורע חמור מבעל קרי]. ואע"פ שאין עונשים מן הדין, אך כיון שכבר יש במצורע עשה להשתלח ממחנה לויה, אפשר ללמוד אזהרה לזה מן הדין, וכעין מה שכתב המגיד משנה (מלכות תעודות פ"ג ה"ח)]. והאבן האזל (שם מד"ה ועוד) כתב גם כן שנראה כביאורו השני של הכסף משנה, משום שמלבד שקשה על ביאורו הראשון, מדוע לא חידש הרמב"ם בפירוש שאם נכנס למחנה שכינה לוקה מאה ועשרים. עוד קשה, מדוע אם נכנס למחנה לויה לא ילקה מאה ועשרים, שמלבד מה שלוקה פעמיים על 'ולא יטמאו', ילקה גם מחמת 'לא יבא' שהוא לאו נוסף. שהרי הרמב"ם מנאו (ספר המצוות מצוה לו תעשה עח) ללאו בפני עצמו, על אף ששיטתו (שורש ט) שאין למנות שני לאוין כשהתורה כפלה אזהרה אחת, ובהכרח שכאן הוא לא כפילות, ואם כן מדוע שלא ילקה עליו בפני עצמו. ובהכרח שעל 'ולא יטמאו' לא לוקים שתי פעמים משום שזה לאו אחד שכולל את כל המחנות, והטעם שלוקה פעם נוספת הוא על 'לא יבא' [והוסיף לבאר, שהטעם מדוע אכן הלאו של 'לא יבא' נמנה כלאו בפני עצמו, ואינו נחשב כפילות ל'ולא יטמאו', הוא מפני שכאשר שני הלאוין אינם דומים לגמרי הרי הם נמנים כשנים, והרי מבואר ברמב"ם (גירסת מקדש שם ה"י), שהלאו של 'ולא יטמאו' הוא על מחנה שכינה [וכמו שיבואר להלן], ואילו הלאו של 'לא יבא' הרי נדרש על מחנה לויה כנ"ל, ולכן מנה הרמב"ם את ה'לא יבא' ללאו בפני עצמו, שמאחר שהוא לאו שעיקרו למחנה לויה, לפיכך הוא לא כפילות ללאו של 'ולא יטמאו'].

סג. לפנים מחומת הר הבית היה כותל גבוה עשרה טפחים, והוא הנקרא סורג, ולפנים ממנו הוא החיל ברוחב עשר אמות. ר"ש (כלים שם). **סד. והרמב"ם** ביאר כן בתוספתא הנ"ל, שכוונתה לומר שמצורע שנכנס להר הבית וזב שנכנס לחיל לוקים שמונים, ולא כביאור הר"י קורקוס הנ"ל בתוספתא לדעת הרמב"ם. **סה. ראה** ברמב"ם שם בפירוש המשניות שהביא תוספתא (שם), 'החיל ועזרת נשים מעלה יתירה בבית העולמים והטמאים שנכנסו לשם פטורים'. והיינו שאף שהחמירו על מקומות אלו להיותם כמחנה שכינה, אולם אין לוקים עליהם [אמנם הר"י קורקוס (גירסת הכמירה פ"ז הט"ז) כתב, שמדברי הרמב"ם שם משמע שאיסורו מהתורה, אך מכל מקום הוא מסיים שאע"פ כן אין חייבים על כך, כמבואר בתוספתא הנ"ל]. וכן כתב הר"ש (שם) שאיסורו של החיל מדרבנן, ומדאורייתא רק משער ניקנור שבפתח עזרת ישראל הוא מחנה שכינה. וכן כתבו התוספות (יבמות ז: ד"ה וכלפה). **סו. שיעורי רבי דוד** (סוף כג). **סז. ראה** במנחת חינוך (מלוה שסג סוף יז) שכתב, שלכאורה נראה שאם נכנס לעזרה דרך גגות [שפטור משום שלא נכנס דרך ביאה], ואחר כך נכנס משם להיכל דרך הפתח יפטר, כיון שההיכל והעזרה הם מחנה אחד ולא נכנס לשם דרך ביאה. אך כתב, שיתכן שמאחר שיש מחיצה נפרדת להיכל, הרי זה נחשב שנכנס לחלק מקדש אחר בדרך ביאה ויתחייב על כך, ונשאר בצריך עיון. וכתב בשיעורי רבי דוד (סוף כד), שלפי דברי המקדש דוד שאפילו על כניסה בחיל יש חיוב בפני עצמו, אע"פ שמהתורה אין לחיל קדושה יותר גדולה, ודאי שעל כניסה בהיכל שיש לו יותר קדושה יש חיוב בפני עצמו, כמו שצידד המנחת חינוך. **סח. ראה** במנחת חינוך (מלוה שסג סוף ז) שכתב, שלפי זה גם מה שכתב הרמב"ם (שם ה"ח) שהעשה הוא לשלח טמאים מן המקדש, כוונתו למקום מקודש ובכלל זה כל המחנות [אמנם במקום אחר (מלוה תקסה סוף ג) כתב, שברמב"ם משמע שהלאו הוא רק במחנה שכינה, והסתפק אם יש עשה בהר הבית. וצריך עיון]. **סט. חמדת** ישראל (קונטרס נר מלוה, מלוה לח), אבן האזל (שם ה"ט ד"ה והנה בהל'), משאת המלך (סי' שסח). **ע. משאת** המלך (סי' שסח). **עא. וראה** לעיל [בענין 'שיטת הראשונים שערי חומה דינן כמחנה ישראל'] שהובא מה שביאר לפי זה את דברי הר"ש (כלים פ"ח מ"ז), בענין ערי חומה. **עב. אמנם** בעמק הנצי"ב (נמדבר עמ' ה) כתב, שהרמב"ם לשיטתו שפסק (שם ה"ג) כדרשת הספרי שהובאה בכסף משנה (שם) [הובא לעיל בענין 'מדוע הרמב"ם הביא את דרשת הספרי'], ושם מבואר ש'ולא יטמאו את מחניהם' הוא רק על מחנה שכינה. והוסיף, שאע"פ כן פסק הרמב"ם שמצורע שנכנס לירושלים לוקה, שהרי מפורש בסוגייתנו שגם רבי יהודה שפירש ב'ולא יטמאו את מחניהם' ליתן מחנה לזב ומחנה לטמא מת, ואילו את שילוח מצורע מירושלים לומד מ'בדד ישב', אע"פ כן סובר שמצורע שנכנס לירושלים לוקה, ואם כן גם לפי הספרי ש'ולא יטמאו' נאמר רק על מחנה שכינה, אע"פ כן מצורע שנכנס לירושלים לוקה. אך לא ביאר מהו אכן הטעם בזה [וראה להלן מה שתירצו האחרונים על קושיא זו בדברי רבי יהודה עצמו]. והחמדת ישראל (גר מלוה, מלוה לח) כתב, שודאי הלאו שיש על הטמא עצמו להשתלח הוא מכל המחנות, וכוונת הרמב"ם בהלכה זו, היא לענין הלאו שיש על הציבור לשלח את הטמאים, שבזה סבר שהוא רק במחנה שכינה, כי מאחר שסבר שהעשה הוא אכן רק במחנה שכינה, אף הלאו על הציבור הוא רק שם, משום שהוא נלמד מהמשך הפסוק של העשה [כפי שהובא לעיל בהערה בענין 'האם מצות שילוח מוטלת על הטמא או על הציבור' במה שביאר במכילתא]. והאבן האזל (שם) ביאר בדברי הרמב"ם, שודאי נכללו בלאו של 'ולא יטמאו' כל המחנות, אלא שבפשטות הכתוב נאמר על מחנה שכינה, וממה שכתוב 'מחניהם' למדים לרבות שאר מחנות, ולכן כתב הרמב"ם, שהפסוק נאמר על מחנה שכינה משום שזו פשטות הכתוב.

מחנה שכינה[עב].

ביאור דברי הרמב"ם שהלאו של שילוח טמאים הוא ממחנה שכינה

שם. הרמב"ם (גירסת מקדש פ"ג ה"ח-ג) כתב, 'מצות עשה לשלח כל הטמאים מן המקדש, שנאמר וישלחו מן המחנה וגו', זה המחנה האמור כאן הוא מחנה שכינה'. וכתב עוד (שם ה"י), 'וכשם ששילוח טמאים מן המקדש בעשה, כך אם נכנסו עוברים בלא תעשה שנאמר 'ולא יטמאו את מחניהם', זה מחנה שכינה'. **והכסף משנה** (שם) תמה על מה שכתב שהלאו הוא רק על שילוח מהמקדש, שהרי הוא פסק (שם ה"ח-ט) שמצורע שנכנס לירושלים לוקה ארבעים, ואם נכנס להר הבית לוקה שמונים, והרי שהלאו אמור גם על ירושלים והר הבית. ותירץ, שמה שכתב הרמב"ם שהשילוח הוא מהמקדש, כוונתו למקום מקודש, וכל המחנות בכלל זה[סח]. אמנם **האחרונים**[סט] הקשו, שבתירוצו של הכסף משנה לא נתיישב עדיין לשון הרמב"ם בסוף דבריו, 'זה מחנה שכינה'.

ולפיכך ביארו האחרונים[ע] לפי מה שכתב **הקרבן אהרן** (מנורת פ"ד), שיסוד דין שילוח כל הטמאים הוא שלא יטמאו את המקדש, ומה שיש טמאים שמשתלחים גם ממחנה לויה וישראל, הוא רק בכדי להרחיקם מן המקדש שלא יבואו להכנס לשם ולטמאותו[עא]. ובזה מבואר מה שכתב הרמב"ם, ש'וישלחו מן המחנה' וכן 'ולא יטמאו את מחניהם' נאמרו על מחנה שכינה, משום שעיקר דין שילוח הוא ממחנה שכינה, אלא שמחמת כן גזרה התורה שיתרחק משם ולא יכנס לכל המחנות, ולכן כתב הרמב"ם שהלאו הוא שלא לטמאות מחנה שכינה, שהרי אף מה שמשתלח ממחנה ישראל, הוא בכדי שלא יבוא לטמאות

ביאור מחלוקת הראשונים האם יש לאו במחנה ישראל ולענין מה נחלקו אם הכתוב ניתק לעשה

רבי שמעון אומר אינו צריך הרי הוא אומר וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש וכו' למה נאמר זב ליתן לו מחנה שניה וכו' למה נאמר מצורע ליתן לו מחנה שלישית כשהוא אומר בדד ישב הכתוב נתקו לעשה. מדברי הגמרא שאמרה על דברי רב חסדא 'תנאי היא' מבואר, שלרבי שמעון שה'בדד ישב' מיותר, למדים ממנו שמצורע שנכנס לפנים ממחיצתו לא לוקה על הלאו של 'ולא יטמאו את מחניהם', כיון שהכתוב ניתקו לעשה, אבל לרבי יהודה ה'בדד ישב' לא מיותר, משום שממנו למדים שמשתלח חוץ למחנה ישראל, ונמצא שהכתוב לא ניתקו לעשה, ולכן לשיטתו מצורע שנכנס לפנים ממחיצתו לוקה. ומדברי **רש"י** (ד"ה נתקו) **ותוספות** (ד"ה הכתוב) מבואר, שהדברים אמורים לגבי מצורע שנכנס למחנה ישראל, שבזה נחלקו אם לוקה[עג].

והחקרי לב (מו"מ סי' סו) הקשה, מדוע לפי רבי שמעון הטעם שמצורע לא לוקה על מחנה ישראל, הוא רק משום שניתק לעשה, הרי מה שמצורע משתלח ממחנה ישראל נלמד לפי שיטתו מ'וישלחו מן המחנה' וגו', והרי בזה נאמר רק עשה, ואם כן מזה אפשר ללמוד רק שהעשה הוא גם על מחנה ישראל, אבל מנין שיש גם לאו במחנה ישראל שמחמת כן היינו אומרים שילקה לולא שניתקו הכתוב. ואמנם על מה שזב ומצורע[עד] שנכנסים למחנה לויה לוקים, אין להקשות מנין שיש בהם לאו [אע"פ שרבי שמעון לומד גם את זה שהם משתלחים ממחנה לויה מ'וישלחו' וגו' שנאמר בו רק עשה], משום שרבי שמעון מודה לרבי יהודה, שלמדים ממה שנאמר בלאו 'ולא יטמאו את מחניהם' ליתן מחנה לזב ומחנה לטמא מת, שיש בזה גם לאו, והרי זה כולל מחנה שכינה לכל הטמאים ומחנה לויה לזב ומצורע. אבל עדיין קשה, מנין שיש למצורע לאו על מחנה ישראל. ועוד הקשה, מדוע לפי רבי יהודה מצורע שנכנס למחנה ישראל לוקה, הרי בלאו של 'ולא יטמאו את מחניהם' נכללו רק זב וטמא מת, וכמו שפירש שמ'מחניהם' למדים ליתן מחנה לזב ומחנה לטמא מת, ומה שמצורע משתלח חוץ למחנה ישראל נלמד מ'בדד ישב', ונמצא שאין כלל לאו על מחנה ישראל[עה]. ותירץ, שאחרי שלמדים מ'בדד ישב' או מ'וישלחו מן המחנה', שיש עשה במצורע להשתלח חוץ למחנה ישראל, סברא היא לפרש שגם בלאו של 'ולא יטמאו את מחניהם' נכלל מחנה ישראל[עו].

אך כתב שתירוץ זה דוחק, אמנם יש ליישב זאת לדעת התוספות בשבועות (ד"ה מרמות), שלרבי שמעון ורב חסדא הכתוב ניתק לעשה את מחנה לויה ולא ניתק את מחנה שכינה, שלכאורה קשה על דבריהם, שהרי כפי שכתבו התוספות בסוגייתנו (ד"ה הכתוב), מאחר שניתן לומר שהניתוק הוא רק על הכניסה למחנה ישראל, אין מקור לומר כן אף על מחנה לויה, ולפיכך אף לשיטתם אם יכנס למחנה לויה ילקה. אלא שהתוספות בשבועות סוברים, שלא צריך פסוק לנתק את מחנה ישראל, כיון שכלל לא נאמר בה לאו, ואפילו רבי יהודה מודה שלא ילקה על מחנה ישראל, וכמו שהתבאר, שבין לרבי יהודה ובין לרבי שמעון אין מקור שהלאו הוא גם על מחנה ישראל. ומחלוקתם היא רק על מחנה לויה שבה יש לאו [שכאמור מ'ולא יטמאו את מחניהם' נלמד לאו גם למחנה לויה], שלרבי שמעון שב'בדד ישב' ניתקו לעשה לא ילקה על מחנה לויה שבהכרח הניתוק נאמר כלפיה, ולרבי יהודה שאין בו ניתוק ילקה, ורק במחנה שכינה שאין מקור שיש ניתוק, מודה רבי שמעון שמצורע ילקה.

אוצר החכמה 19/06/2018

מדוע פסק הרמב"ם כרבי יהודה

שם. הרמב"ם (הל' מקדש פ"ג ה"ח) פסק, שמצורע שנכנס לירושלים לוקה. וכתב **הכסף משנה** (שם) **בשם הסמ"ג** (לאוין שד), שהטעם שהרמב"ם פסק כרבי יהודה שהכתוב לא ניתקו לעשה ולא כרבי שמעון, הוא משום שמבואר בעירובין (מו:), שבמחלוקות שנחלקו רבי יהודה ורבי שמעון הלכה כרבי יהודה. ואף שרב חסדא אמר שהמצורע לא לוקה, אין זה משום שסבר שכאן הלכה כרבי שמעון, אלא משום שלא ידע מברייתא זו שבה נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון, וראיה לזה מכך שלא נקט בלשון 'הלכה כרבי שמעון', ואכן אילו היה יודע מברייתא זו היה פוסק כרבי יהודה כמו בכל מקום.

אבל הצל"ח (להלן ע"ג ד"ה והוסיף) כתב, שדוחק לומר שרב חסדא לא ידע מברייתא זו. והוסיף עוד, שמה שהוכיח שרב חסדא לא ידע מברייתא זו מכך שלא אמר שהלכה כרבי שמעון, יש לדחות על פי מה שהתבאר לעיל [בענין 'שיטת הרמב"ם שערי חומה אינן מחנה ישראל'] בשיטת הרמב"ם, שממה שנאמר 'בדד ישב' למדים את ההלכה שמצורע משתלח גם מעיירות מוקפות חומה, ומה שרבי שמעון למד מפסוק זה שהכתוב ניתקו לעשה, כוונתו לסוף הפסוק 'מחוץ למחנה מושבו'. וזה התפרש בדברי רב חסדא שאמר, 'בדד ישב לבדו ישב, מחוץ למחנה מושבו הכתוב נתקו לעשה', דהיינו שמ'בדד ישב' למדים שישב לבדו ולא ישב בערי חומה, ומ'מחוץ למחנה מושבו' למדים שניתקו לעשה. ולפי זה הרי יש לומר שמה שרב חסדא לא אמר 'הלכה כרבי שמעון', אין זה משום שלא ידע מהברייתא, אלא משום שבדברי רבי שמעון שנאמרו בקצרה, היה נראה שלמדים מ'בדד ישב' שניתקו לעשה, וממילא הרי אין מקור לכך שמצורע משתלח מערי חומה, ולכן היה צריך רב חסדא לפרש את דברי רבי שמעון, שאת הניתוק לעשה למדים מ'מחוץ למחנה מושבו', ומ'בדד ישב' למדים שמשתלח מערי חומה. ומאחר שמסתבר שרב חסדא ידע מהברייתא ואע"פ כן סבר כרבי שמעון, שוב קשה מדוע פסק הרמב"ם כרבי יהודה, הרי אין אחר הכרעת אמורא כלום, ויש לפסוק כמותו גם נגד הכלל שישנו בכל מקום שפוסקים כרבי יהודה.

ולכן כתב הצל"ח, שמקורו של הרמב"ם לפסוק כרבי יהודה, הוא ממה שמבואר לעיל בתחילת הסוגיא, שריש לקיש לומד ממה שנאמר 'וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב', שפסח בא בטומאה, וכתבו התוספות (לעיל סו: ד"ה אלמא), שדברי ריש לקיש לא יתכנו לפי רבי שמעון שלומד מפסוק זה את דיני חילוקי המחנות. וכיון שמבואר לפי זה שריש לקיש פוסק כרבי יהודה, לפיכך פוסקים כמותו ולא כרב חסדא, משום שרק מאביי ורבא ואילך הכלל הוא שהלכה כהאמוראים האחרונים, אבל באמוראים הקודמים לא דוחים את דברי הראשונים מפני האחרונים, ולכן דברי ריש לקיש לא נדחים מפני דברי רב חסדא. ואע"פ שבעצם הדברים שריש לקיש למד שפסח בא בטומאה מ'וישלחו מן המחנה' וגו', נדחו דבריו בסוגיא לעיל, אבל במה שפוסק כרבי יהודה לא מצאנו שנדחו דבריו.

ובחקרי לב (מו"מ סי' סו ד"ה אלא לימא) הוסיף להכריח כשיטת הרמב"ם, שהרי בזבחים (קטו:-קיז.) נקטו רבה ורבא כדרשת רבי יהודה ומשמע שסברו כמותו, וממילא אף אם רב חסדא ידע מהברייתא ופסק כרבי שמעון, מכל מקום יש לפסוק כרבה ורבא, שהם מהאמוראים האחרונים, וגם הם רבים נגד רב חסדא.

מדוע לא אמרו שזב חמור שמטמא במשכב ומושב

מאי חומריה דזב מטמא מת שכן טומאה יוצאה עליו מגופו. התוספות (ד"ה מאי) כתבו, שהגמרא יכלה לומר שזב חמור מטמא מת בכך שמטמא משכב ומושב, וכלי חרס בהיסט, כמו שאמרו להלן (ע"ב), אלא שהעדיפו לומר כאן חומרא זו שטומאתו יוצאת מגופו, שאותה לא יוכלו לומר להלן כשירצו לפרש את חומרתו של זב ממצורע, שהרי גם מצורע טומאתו יוצאה עליו מגופו. והרש"ש (גמוס' שם) כתב ליישב קושיית התוספות, שהגמרא אמרה חומרא זו מפני שרק היא ישנה גם בזב בראייה ראשונה ובבעל קרי, שהרי הם אינם מטמאים במשכב ומושב ובהיסט, וממילא אם היתה נוקטת את החומרא שמטמא במשכב ומושב ובהיסט, היה אפשר להקשות שאף שאת זב בראייה שניה ושלישית ניתן ללמוד בקל וחומר מטמא מת, אך מכל מקום צריך לכתוב 'וכל זב', כדי ללמד זב בראייה ראשונה ובעל קרי שאין בהם חומרא זו ולא ניתן ללומדם מטמא מת, ואם כן אינו מיותר ללמד שמשתלח ממחנה לויה, ורק מחמת החומרא שטומאתו יוצאת מגופו שישנה גם בהם, וממילא אף אותם היה ניתן ללמוד מטמא מת, לפיכך 'וכל זב' מיותר ליתן לו מחנה שניה.

אף אם לא היה כתוב זב היו מרבים מ'וכל' טמא שרץ משום שהוא טומאת מגע כטמא מת

אמר קרא טמא וכל טמא לרבות טמא שרץ וזב חמור מטמא שרץ וכו'.

הצל"ח (ד"ה אמר) הקשה, שהרי יתכן שלכן התורה כתבה בפירוש זב, משום שאם לא היה כתוב זב, לא היו למדים מהריבוי של 'וכל' את טמא שרץ, אלא היו מרבים ממנו זב שהוא חמור יותר, ואי אפשר ללומדו מטמא מת, כיון שבטמא מת יש חומרא שטעון הזאת שלישי ושביעי, ולכן כתוב בפירוש זב כדי שנרבה טמא שרץ, ושוב קשה מנין שזב משתלח משתי מחנות [ואין לומר שאם כן מדוע התורה צריכה לכתוב זב הרי יכלה לכתוב בפירוש טמא שרץ [ולא טמא לנפש], וממנו נלמד זב וטמא מת. משום שגם עתה שכתוב זב בפירוש, קשה מדוע התורה כתבה טמא מת וצריכה לרבות טמא שרץ, הרי יכלה לכתוב טמא שרץ שמזה נלמד בקל וחומר טמא מת. ובהכרח שהיה טעם לתורה מה כתבה בפירוש ומה ריבתה רק מריבוי]. ותירץ, שאף אם זב לא היה מפורש בתורה, היינו מרבים מ'וכל' טמא שרץ אף שהוא יותר קל, מפני שמסתבר שהריבוי דומה לדבר שמפורש בתורה, וכיון שטמא מת הוא טמא מחמת מגע, מסתבר שריבו ממה שכתוב 'וכל טמא לנפש', טומאת טמא שרץ שהיא טומאת מגע, וממילא היה ניתן ללמוד מטמא שרץ את זב מקל וחומר, ונמצא שהוא מיותר ללמד ליתן לו מחנה שניה.

עג. **לדעת** התוספות נחלקו רק במחנה ישראל, ובשאר מחנות לדעת כולם לוקה. ולרש"י מפורש שדין זה הוא במחנה ישראל, ולגבי שאר המחנות ראה מה שנכתב לעיל בענין זה. עד. **לדעת** התוספות הנ"ל. עה. **ראה** בצל"ח (ד"ה נתקו) שהקשה קושיא זו רק על רבי יהודה, וכתב שלפי רבי שמעון לא קשה, משום שהוא למד מהפסוק של 'וישלחו' את הדין של כל השלש מחנות, ועל זה נאמר שם 'ולא יטמאו את מחניהם', דהיינו את המחנות האמורים ב'וישלחו מן המחנה', אבל לפי רבי יהודה שלא נזכר שם בפרשה כלל שילוח ממחנה ישראל, מנין שיש לאו במחנה ישראל. עו. **וכן** תירץ הצל"ח (ד"ה נתקו).

ריש לקיש שדורש שיש לך שעה וכו' לומד ממה שטמאי שרץ לא משתלחים

שם. הצל"ח (ד"ה ועפ"י) כתב, שלפי המבואר בסוגיא כאן, שאי אפשר ללמוד זב בקל וחומר מטמא מת כי אם מטמא שרץ, צריך לומר שגם מה שריש לקיש למד (לעיל סו:) שפסח דוחה טומאה, ממה שנאמר 'וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש', יאמר טמאי מתים ואל יאמר זבין ומצורעין וכו', מתפרש כמו שהגמרא אמרה כאן, שממה שנאמר 'וכל' טמא לנפש מרבים טמא שרץ, ומזה יש ללמוד קל וחומר לזבים ומצורעים, ולכן למדים מהפסוק שיש לך שעה וכו'.

ארץ הצבי (אתר התכנה 19/06/2018) שאם כן מנין ללמוד מהפסוק שפסח דוחה טומאת מת, הרי יתכן לדרוש יש לך שעה שטמא שרץ אינו משתלח ומת וזב ומצורע משתלחים, ונלמד שהפסח דוחה רק טומאת שרץ שהוא יותר קל, ובזה כבר יהיה מבואר מדוע התורה היתה צריכה לכתוב זב וצרוע, משום שאף שטמא מת משתלח תמיד, לא נלמד ממנו זב ומצורע מאחר שיש בו חומרא שטעון הזאת שלישי ושביעי, וגם אי אפשר ללומדם מטמא שרץ, משום שיש לך שעה שטמאי שרץ לא משתלחים וזבים ומצורעים משתלחים.

וכתב שלכאורה אפשר לתרץ, שריש לקיש סובר ששוחטים וזורקים על יחיד טמא שרץ [כלומר, שיכול לשלוח פסחו על ידי אחרים והוא לא נכנס למקדש], כיון שיכול לטבול ויהיה טהור בלילה[ע], וממילא אף כשהציבור טמאי שרץ לא מסתבר שהתורה תתיר להם להכנס למקדש בטומאה, שהרי הם יכולים לשלוח את פסחיהם וישחטו ויזרקו עליהם, ונמצא שלא יתכן לדרוש שיש לך שעה שטמאי שרץ לא משתלחים, ולכן בהכרח למדים שיש שעה שטמאי מתים לא משתלחים.

אבל כתב שעדיין אין זה מיישב, שגם אם יש שעה שטמאי מתים לא משתלחים, עדיין מיותר מה שכתוב בתורה זב וצרוע, משום שמטמא מת הרי ממילא אי אפשר ללומדם מפני החומרא שיש בו, ורק מטמא שרץ אפשר ללומדם, ומאחר שטמאי שרץ תמיד משתלחים שוב מיותר מה שכתוב זב וצרוע, שהרי אפשר ללומדם מטמא שרץ שתמיד משתלח.

ולכן תירץ, שאדרבה בהכרח שריש לקיש סובר שאין שוחטים וזורקים על יחיד טמא שרץ, וממילא אכן יש לדרוש שיש לך שעה שטמאי שרץ לא משתלחים, דהיינו כשהציבור טמאי שרץ שהפסח דוחה את טומאתם, ולכן צריך לכתוב צרוע וזב ואי אפשר ללומדם מטמאי שרץ, משום שיש לך שעה שטמאי שרץ לא משתלחים והם משתלחים. ואע"פ כן לא קשה מנין שגם טמאי מתים עושים פסח בטומאה, משום שטומאת שרץ הלא התרבתה ממה שנאמר 'וכל טמא לנפש', ועיקר הפסוק הזה הוא בטמא מת, ועל כן דיני השילוח ממחנה שכינה של טמאי מתים ושל טמאי שרץ שוים, ומאחר שלמדנו מפסוק זה שטומאת שרץ נדחית מפני הפסח, ממילא גם טומאת מת נדחית מפני הפסח. ולפי זה אכן עיקר הלימוד שיש לך שעה שטמאים אינם משתלחים הוא לטמא שרץ [משום שבזה מתיישב מדוע כתוב זב ומצורע והם לא נלמדים מטמא שרץ], אלא שמזה למדים שגם טמאי מתים אינם משתלחים.

אלא שכתב, שעדיין קשה על **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ח) שפסק, שאין שוחטים וזורקים פסח על יחיד טמא שרץ קודם שטבל, ואע"פ כן פסק (גיאת מקדש פ"ד ה"ג) שעל ציבור טמאי שרץ לא שוחטים וזורקים, משום שרק טומאת מת נדחית מפני הטומאה. והרי לפי זה קשה על ריש לקיש איך למד שיש לך שעה וכו', הרי לפי הנתבאר בהכרח שהשעה היא בטמאי שרץ, ואילו לפי הרמב"ם טמאי שרץ משתלחים ורק טמאי מתים אינם משתלחים, ואם כן עדיין יהיה קשה מדוע כתוב זב ומצורע, הרי ניתן ללומדם מטמאי שרץ שמשתלחים תמיד. ותירץ, שהרמב"ם מודה שלפי ריש לקיש ציבור טמאי שרץ עושים פסח בטומאה, אלא שלפי מסקנת הגמרא לעיל, שלא סוברים כריש לקיש אלא כשיטת אביי, סובר הרמב"ם, שמאחר שלמדים שציבור לא נדחים לפסח שני מהפסוק של 'איש איש כי יהיה טמא לנפש', מדייקים מ'לנפש' שרק טמאי מתים לא נדחים לשני, אבל טמאי שרץ אף שהם יותר קלים, הרי הם נדחים לשני.

סז:

מדוע לא אמרו שבזב יש קולא שמטמא בכחתימת פי האמה

כי האי גוונא זב נמי טמוי מטמי באונס. תוספות (ד"ה כי) הקשו, שהרי שרץ חמור שמטמא בכעדשה, מה שאין כן בזב שלפי ברייתא זו הוא מטמא רק בשיעור חתימת פי האמה כמבואר בגמרא להלן. ושיעור זה גדול משיעור גריס שהוא שיעורו של נגע צרעת, כמו שמוכח מהגמרא להלן שאמרה שאי אפשר לומר שזב יותר חמור ממצורע בזה שמטמא במשהו, משום שברייתא זו סוברת שזב טמא רק בכחתימת פי האמה, ומוכח ששיעור זה הוא שיעור יותר גדול מגריס שהוא שיעורו של נגע המטמא[א], ואם כן ודאי שהוא יותר גדול מעדשה, ונמצא ששרץ יותר חמור מזב. ור"י תירץ, שאם יפזרו את העדשה יהיה יותר משיעור חתימת פי האמה ומגריס. אבל תוספות כתבו שהוא דוחק[ב], ולכן תירצו שטמא מת יוכיח שמטמא בכזית.

והאבן העוזר (סנהמ כז. נמוס' ד"ה זכן) תירץ על קושיית תוספות, לפי המבואר בנדה (נג:) שזיבה של קטן בן יומו מטמאה, אבל קרי של בן יום אחד לא מטמא עד שיהיה בן ט' שנים ויום אחד. ולפי זה מיושבת קושיית התוספות, משום שכאן דנה הגמרא על זב שהוא יותר חמור משרץ, ולכן אי אפשר להקשות ששרץ יותר חמור שמטמא בכעדשה, משום שזיבה מטמאה גם כשהיא של קטן בן יומו שחתימת פי אמתו יותר קטנה מכעדשה, וכיון שפעמים שגם זב טמא בפחות מכעדשה אי אפשר לומר ששרץ יותר חמור שמטמא בכעדשה, אבל להלן דנה הגמרא על בעל קרי האם הוא יותר חמור ממצורע, ולכן הגמרא אומרת שהוא לא יותר חמור ממצורע, כיון שרק קרי של בן ט' ויום אחד שחתימת פי אמתו יותר גדולה מגריס מטמא, ולכן הוא לא יותר חמור ממצורע.

והנימוקי הגרי"ב (על המהרש"ל נמוס' ד"ה כה"ג) כתב, שתוספות לא תירצו כן כיון שהגמרא דנה רק על זב בראיה ראשונה שהוא טמא אפילו באונס [שאם לא כן טמא שרץ חמור מזב שהוא טמא גם באונס], והרי הדין שזב בראיה ראשונה טמא באונס נלמד בהיקש משכבת זרע, ולכן דינו כשכבת זרע שטמא רק מבן ט', ונמצא שזב נטמא באונס בראיה ראשונה רק אם הוא בן ט' שחתימת פי אמתו גדולה מגריס, ולכן הקשו תוספות שהרי שרץ חמור ממנו שמטמא באונס בכעדשה. **והשפת אמת** (נמוס' שם) תירץ [כעין תירוצו של האבן העוזר], שכחתימת פי האמה שיעורו תלוי בכל אדם לפי מה שהוא, ופעמים שהוא יותר גדול מגריס ופעמים שהוא יותר קטן מכעדשה. ולכן אע"פ שלהלן מבואר שזב לא יותר חמור ממצורע משום שמטמא בכחתימת פי האמה, זהו משום שפעמים שיעורו יותר גדול מגריס, ולכן אי אפשר לומר שהוא יותר חמור ממצורע, אבל גם אי אפשר לומר שהוא יותר קל משרץ כיון שפעמים ששיעורו יותר קטן מכעדשה.

והרש"ש (נמוס' שם) תירץ על קושיית תוספות, לפי מה שכתב **רש"י** (לעיל ע"ח ד"ה לרבות) שגם טומאת נבילה התרבתה מ'וכל טמא' שמשתלח ממחנה שכינה, ונמצא שכבר יודעים שהטמא בטומאת נבילה משלח, והרי נבילה מטמאה בכזית, ולכן אפשר ללמוד דין זב מקל וחומר מנבילה, שהרי נבילה מטמאה רק בכזית ואעפ"כ משתלח חוץ למחנה שכינה.

מדוע לא אמרו שמצורע חמור שמטמא בביאה

שכן טעון פריעה ופרימה. תוספות (ד"ה שכן טעון) הקשו, מדוע לא אמרו שמצורע חמור שמטמא בביאה את כל הבא לאהל. **והשפת אמת** (נמוס' שם) תירץ לפי המבואר במשנה (נגעים פי"ג מ"ז) שמצורע מטמא בביאה רק כשעומד לפוש, ולכן אי אפשר לפרוך ולומר שמצורע חמור משום שמטמא בביאה, כיון שמצורע שנכנס למחנה דרך הילוכו אין בו את החומרא שמטמא בביאה[ג].

מנין שמצורע מוסגר משתלח חוץ לג' מחנות

שם. השפת אמת (ד"ה שכן) הקשה, שהרי מצורע מוסגר לא חייב בפריעה ופרימה ואעפ"כ משתלח חוץ לג' מחנות כמבואר במגילה (ח:). ועוד הקשה מנין שמצורע מוסגר משתלח חוץ לג' מחנות. ואמנם במגילה (שם) למדו דין זה ממה שנאמר (ויקרא יג מו) 'כל ימי', אבל **רש"י** לעיל (ע"ח ד"ה נתקו) הרי ביאר בדעת רב חסדא [הסובר כדעת רבי שמעון], שממה שנאמר 'כל ימי' לומדים שהפסוק 'בדד ישב' נתקו לעשה, וא"כ אי אפשר ללמוד משם שמצורע מוסגר משתלח חוץ לג' מחנות[ד].

האם סוגייתנו סוברת שמצורע בימי חלוטו אסור בתשמיש המטה

ואסור בתשמיש המטה. רש"י (ד"ה ומקור) כתב, שגם לפי השיטה במועד קטן (ז:) שרק בימי ספרו[ה] אסור בתשמיש המטה, אפשר עדיין לפרוך שכל מצורע יותר חמור מזב, משום שבימי ספרו אסור בתשמיש המטה, משא"כ זב שלא נאסר כלל בתשמיש המטה. אבל **תוספות** (ד"ה ומקור) כתבו, שהסוגיא כאן

עז. ראה להלן (ז:) שנחלקו בזה אמוראים. **א. ראה** בנמוקי הגרי"ב (על המהרש"ל נמוס' ד"ה כה"ג) שהעיר על דבריהם שאין הוכחה מהגמרא להלן שחתימת פי האמה יותר גדול מגריס, אלא יתכן שהוא שוה לשיעורו של גריס, וזה כבר מספיק כדי לומר שהוא לא יהיה יותר חמור ממצורע. והוסיף, שהתוספות בשבת (פ. ד"ה זכן) כתבו שמהסוגיא להלן מוכח שחתימת פי האמה היא לא פחות מגריס. **ב. אמנם** תוספות בשבת (פ. ד"ה זכן) כתבו, שמוכח מכאן שעדשה היא לא פחות מגריס וחתימת פי האמה, אלא שהקשו שמהסוגיא בשבת (שם) משמע שעדשה היא פחות מגריס. **ג. והמגיה** על השפת אמת הוסיף, שאפילו לשיטת רש"י (ד"ה ומקור) שהפירכא השניה שמצורע אסור בתשמיש המטה היא גם לפי השיטה שמצורע רק בימי ספרו אסור בתשמיש המטה [משום שמספיק שמצינו חומרא קצת במצורע], אעפ"כ כאן אי אפשר לומר שמספיק שמצינו במצורע שמטמא בביאה אם הוא יעמוד, משום שרק איסור תשמיש המטה הוא חומרא בכל מצורע, כיון שכל מצורע מוחלט צריך לספור, ונמצא שכל מצורע ודאי יאסר בתשמיש המטה ולכן זה חומרא בכל מצורע, משא"כ בביאה לא חייב להיות שיעמוד בבית. **ד. ומדבריו** שם נראה שאפשר לתרץ, שממה שנאמר 'כל' צרוע מרבים שגם מצורע מוסגר משתלח חוץ לג' מחנות, ומה שמבואר להלן שכתוב 'כל' צרוע רק אגב שכתוב 'כל' זב, הוא לפי השיטה שלומדים מ'כל ימי' שמצורע מוסגר משתלח חוץ לג' מחנות. **ה. אחרי** שהמצורע נרפא מצרעתו ומביא ציפורים מתגלח וטובל, סופר ז' ימים ומתגלח וטובל, ומביא קרבנות ביום השמיני, וז' ימים אלו נקראים ימי ספרו.

היא לפי השיטה שגם מצורע בימי חלוטו אסור בתשמיש המטה. **והשפת אמת** (ד"ה שכן) ביאר בדעת רש"י, שכיון שכל מצורע מוחלט צריך לספור לטהרתו נמצא שודאי יאסר בתשמיש, ולכן נחשב שבכל מצורע יש חומרא זו אע"פ שבעודו מוחלט מותר בתשמיש, כיון שסופו להיאסר בימי ספרו.

ובדעת תוספות ביאר הדבר שמואל (נמוק' שם), שסוברים שלא מסתבר שטומאת ימי ספרו יותר חמורה לענין זה שאוסרת בתשמיש, ובהכרח שאיסור תשמיש שבימי ספרו הוא לא מדיני טומאת מצורע וגם לא מדיני ניהוגי המצורע, אלא הוא דין מיוחד מדיני ימי הספירה, ולכן לא יתכן לומר שלמצורע יש חומרא שיאסר בתשמיש בימי ספרו, כיון שאיסור זה הוא לא מדיני המצורע. וכתב עוד הדבר שמואל (תניינא, נמוק' שם), שיתכן שתוספות מיאנו בפירוש רש"י משום שבימי ספרו הוא לא משתלח אפילו ממחנה לויה כמו שכתבו תוספות (ד"ה שכן עושה), וא"כ לא יתכן שמצורע משתלח חוץ לג' מחנות משום חומרת תשמיש המטה שישנה בימי ספרו, שהרי אדרבה בימי ספרו שאסור בתשמיש המטה אינו משתלח חוץ לג' מחנות.

האם מצורע מטמא משכב ומושב כזב

אדרבה זב חמור שכן מטמא משכב ומושב ומטמא כלי חרס בהיסט. רש"י (ד"ה זב) הקשה, **שבתורת כהנים** (מצורע פ"ח) מבואר שגם מצורע מטמא משכב ומושב. ותירץ, שזב מטמא משכב ומושב שיהיו אב הטומאה לטמא אדם וכלים, אבל מצורע מטמא משכב ומושב שיהיו ראשון לטמא רק אוכלים ומשקים[ו]. וכן כתבו **התוספות** (ד"ה שכן עושה)[ז] **ועוד ראשונים**[ח]. **אבל דעת הרב משה מפוטיישא** (יומא ו: תוס' ד"ה שמטמא)[ט], שמצורע מוחלט מטמא משכב ומושב כזב שיהיו כאב הטומאה, וכמו שמבואר בתורת כהנים (שם). והוכיח כן ממה שמבואר בתורת כהנים (זבים פ"ז) שצריך פסוק למעט שמצורעת לא מטמאה את בועלה כנדה שמטמאה את בועלה. ומוכח שלולא לימוד זה שמצורעת לא מטמאה את בועלה היו לומדים מנדה שמטמאה. ואם מצורע לא מטמא משכב ומושב איך היו לומדים מנדה שמצורעת תטמא את בועלה, הרי אפשר לפרוך שנדה חמורה שמטמאה במשכב ומושב ולכן היא מטמאה את בועלה, ובהכרח שגם מצורע מטמא משכב ומושב. ומה שמבואר בסוגייתנו שמצורע לא מטמא במשכב ומושב, מדובר במצורע בימי ספרו שלא מטמא במשכב ומושב כמבואר בתורת כהנים (מצורע שם). אבל תוספות הקשו על שיטתו שהרי כאן מדובר במצורע המשתלח מג' מחנות, ואילו מצורע בימי ספרו דינו כטמא שרץ שמשתלח רק ממחנה שכינה כמבואר במשנה (נגעים פי"ד מ"ג)[י]. ועוד הקשו, שהרי אמרו כאן שמצורע טעון פריעה ופרימה, ואילו מצורע בימי ספרו לא טעון פריעה ופרימה. ולכן כתבו כנ"ל שבהכרח מצורע לא מטמא משכב ומושב שיהיו אבי"א. וכתבו עוד התוספות, שלפי שיטתם [שהיא שיטת רש"י] שמדובר כאן במצורע מוחלט מוכח עוד מסוגייתנו שמצורע לא מטמא בהיסט. ומה שמבואר במשנה בזבים (פ"ה מ"ו) שזב וזבה ומצורע ויולדת דינם שוה, שאחד הנוגע בהם ואחד המסיטם ואחד הנושא אותם ואחד הנישא על גבם נטמא [והרי 'נישא' הכוונה שהמצורע מסיטם], צריך לומר שמה שכתוב 'נישא' לא מוסב על מצורע אלא על השאר. **והריטב"א** בנדה (נה. ד"ה ומי) כתב, שלפי הרב משה שמפרש בסוגייתנו שמדובר בימי ספרו יתכן שמצורע מוחלט מטמא גם בהיסט כמו זב, וכמו שמטמא במשכב ומושב כזב, ולשיטתו לשון המשנה מדוייק.

והרמב"ם (טומאת צרעת פ"י ה"ח) כתב שמצורע מטמא משכב ומושב כזב [כשיטת הרב משה][יא]. **והכסף משנה** (שם) הקשה עליו מהמבואר בסוגייתנו שמצורע לא מטמא משכב ומושב. ותירץ שבסוגייתנו מדובר בימי ספרו [כמו שתירץ הרב משה]. ובאופן נוסף תירץ[יג], שהרמב"ם גרס בסוגייתנו שזב חמור רק משום שמטמא בהיסט. ומבואר בדבריו, שיתכן שהרמב"ם מודה שמצורע לא מטמא בהיסט [ולא כמו שכתב הריטב"א בדעת הרב משה][יד].

ביאור השיטה שמצורע מטמא משכב ומושב שיהיו ראשון

שם. הובאה לעיל שיטת **הרב משה מפוטיישא** שמצורע מטמא משכב ומושב כזב שיהיו אב הטומאה. והרב משה הוכיח כן[טו], שמבואר בנדה (נה.) שמצורע הוקש לזב [לענין שאם מצורע רואה ראיה ראשונה של זב דינו כזב גמור ולא כזב בראיה ראשונה שדינו כבעל קרי], וכיון שאין היקש למחצה יש להקיש מצורע לזב גם לענין שיטמא משכב ומושב[טז].

אבל תוספות (ד"ה שכן עושה) כתבו, שבהכרח מקישים רק לענין ראיה ראשונה של זב, שאם לא כן מדוע הגמרא צריכה לומר שזב לא יותר חמור ממצורע, הרי גם אם הוא יותר חמור, יש להקיש מצורע לזב שישתלח חוץ לשני מחנות, ונמצא שהפסוק 'כל צרוע' מיותר ללמד שמצורע משתלח חוץ לג' מחנות[יז], ובהכרח שלא הוקש לכל דבר, וכיון שלא הוקש לכל דבר אין מקור לכך שיטמא משכב ומושב כזב[יח]. וכן כתבו תוספות ביומא (ו: ד"ה שמטמא) שלא הוקש לכל דבר, אלא שהוקשה להם לפי זה מנין שמצורע מטמא משכב ומושב שיהיו ראשון לטומאה, הרי אם לא הוקש לזב אין מקור גם לזה שמטמא משכב ומושב שיהיו ראשון לטומאה. ותירצו[יט], שהנה בנדה (נד:) מבואר שהיה אפשר ללמוד קל וחומר מזב שאבן המנוגעת תטמא משכב ומושב, משום שאם זב שלא מטמא בביאה מטמא משכב ומושב, אבן המנוגעת שמטמאה בביאה ודאי שמטמאה משכב ומושב, אלא שנלמד ממה שנאמר (ויקרא טו ד) 'הזב' למעט שרק זב מטמא משכב ומושב ולא אבן המנוגעת. ולפי זה גם במצורע היה אפשר ללמוד קל וחומר מזב שיטמא משכב ומושב כזב, שהרי גם מצורע מטמא בביאה, אלא שממה שנאמר 'הזב' ממעטים גם מצורע כמו שממעטים אבן המנוגעת. ולפי זה ממה שנאמר 'הזב' ממעטים רק שמצורע ואבן המנוגעת לא מטמאים משכב ומושב כזב שיהיו אב הטומאה[כ], אבל לא ממעטים שלא יטמאו כלל משכב ומושב גם לענין זה שיהיו ראשון, אלא אדרבה לומדים קל חומר מזב שמצורע ואבן המנוגעת יטמאו משכב ומושב ויעשו ראשון לטומאה[כא].

אבל תוספות (שם) הקשו על זה, שלא יתכן ללמוד קל וחומר מזב, כיון שאפשר לפרוך מה לזב שמטמא משכב ומושב בטומאת אב הטומאה[כב]. ולכן כתבו תוספות (שם), שמההיקש של מצורע לזב לומדים שמצורע מטמא משכב ומושב שיהיו נעשים ראשון. ומה שלא לומדים מההיקש שיהיו נעשים אב, הוא משום שממה שנאמר 'הזב' ממעטים שלא נקישם לגמרי[כג]. וכתב **המרכבת המשנה**

ו. **כן** כתבו תוספות (ד"ה שכן עושה) בשם רש"י. אמנם תוספות ביומא (ו: ד"ה שמטמא) הקשו על רש"י שסותר את עצמו, שהרי ביומא (שם ד"ה לטמא) כתב שמצורע מטמא משכב ומושב שיהיו אב הטומאה, ותוספות (שם) כתבו שרש"י שם חזר בו. אמנם השער המלך (טומאת צרעת פ"י ה"ח) כתב, שלפנינו לשון רש"י כאן הוא שזב מטמא משכב ומושב שיטמאו אדם לטמא בגדים שעליו, ואף על פי שלא נגעו הבגדים במשכב, ואילו מצורע לא מטמא אדם לטמא בגדים, ומשמע שגם מצורע מטמא משכב שיהיה אב אלא שהמשכב לא יטמא אדם לטמא בגדים [דהיינו שאם אדם יגע בו ובעודו נוגע בו יגע בבגדים לא יטמאו הבגדים, ולא כמו בזב שהנוגע במשכבו מטמא בגדים אם נוגע בהם בעודו נוגע במשכבו. וכן מצינו במרכבו של זב ובנבילה שהנוגע בהם נטמא אבל לא מטמא בגדים שנוגע בהם בשעת מגעו וכמבואר ברמב"ם (שאר אבות הטומאות פי"ו ה"ג)]. ולפי זה דברי רש"י כאן מתאימים עם דבריו ביומא, כיון שביומא כתב רש"י רק שמצורע מטמא משכב ומושב שיהיו אב. ז. **וכן** כתבו תוספות ביומא (ו: ד"ה שמטמא) ובמגילה (ח. ד"ה ומה) ובנדה (נד: ד"ה יכול). ח. **רשב"א** (נדה נה. ד"ה ומ"מ), **ריטב"א** (שם ד"ה ורבי"ן). ט. **בתוספות** (ד"ה שכן עושה) לא מפורש שכן שיטתו, אבל בתוספות ביומא (שם) מפורש שכן שיטתו, וכן הביא הריטב"א (שם) בשם הרב משה מפוטיישא. וראה בתוספות הרשב"א (ד"ה שכן עושה) שהביא ג"כ את שיטתו. י. **תוספות** הוסיפו שמה שכתוב שם שנכנס לפנים מן החומה זה לאו דווקא, שהרי בימי ספרו נכנס גם למחנה לויה. והמנחת חינוך (מצוה שסג סוף יט) כתב, שממה שהרמב"ם (טומאת צרעת פי"ח ה"ח) העתיק את לשון המשנה שנכנס לפנים מן החומה ולא פירש, משמע שסובר שלא נכנס למחנה לויה. יא. **ומה** שלמדו בתורת כהנים מפסוק שמצורעת לא מטמאה את בעלה הוא רק אסמכתא, משום שגם בלי פסוק אי אפשר ללמוד מנדה שמצורעת תטמא את בעלה כיון שאפשר לפרוך שנדה חמורה שמטמא משכב ומושב. יב. **וראה** בתוספות רי"ד (מגילה ח. ד"ה והלא) שסובר ג"כ שמצורע מטמא משכב ומושב כזב שיהיו נעשים אב הטומאה. יג. **וכן** כתב בהגהות הגר"א (תוס' ח). יד. **אבל** בפירוש המשניות (זבים שם) נראה שהרמב"ם סובר שכמו שמצורע מטמא משכב ומושב כך הוא מטמא בהיסט. טז. **כן** הביא הריטב"א (נדה שם), וכן נראה מתוספות כאן (ד"ה שכן עושה). טז. **ומזה** נראה שלשיטתו מצורע מטמא גם בהיסט כיון שמקישים לזב לכל דבר. ואמנם הרמב"ם (שם) למד מפסוק אחר שמצורע מטמא משכב ומושב. ויתכן שלכן כתב הכסף משנה שלפי הרמב"ם לא מטמא בהיסט. יז. **כן** ביאר הרש"ש (נמוק' שם, נ"ד) את דבריהם, וכתב שדברי המהרש"א (נמוק' שם) מגומגמים. וראה שם עוד שכתב שיש לתרץ את קושיית תוספות על הרב משה שאם זב היה יותר חמור ממצורע מנין ש'כל צרוע' מיותר [משום שכבר לומדים את מצורע מזב שמשתלח חוץ לב' מחנות], ולומדים מ'כל צרוע' שמצורע משתלח חוץ לג' מחנות, הרי אם זב יותר חמור ממצורע נלמד מ'כל זב' שמשתלח חוץ לג' מחנות, משום שנלמד מ'כל צרוע' שמצורע משתלח חוץ לב' מחנות, ומההיקש של זב למצורע נלמד שגם זב משתלח חוץ לב' מחנות, ונמצא ש'כל זב' מיותר ללמד שהוא משתלח חוץ לג' מחנות. יח. **וכן** כתבו הרשב"א והריטב"א (נדה שם). יט. **וכן** כתב הריטב"א (נדה שם). כ. **ראה** בשפת אמת (נמוק' שם) שתירץ על קושיית הרב משה מדוע צריך פסוק למעט שמצורעת לא מטמאה בועלה, ולא פורכים מה לנדה שמטמאה משכב ומושב, שיש לומר שבלי הפסוק היו לומדים מצורעת קל וחומר מנדה שמטמאה בועלה ומטמאה משכב ומושב, כיון שמצורעת יותר חמורה שמטמאה בביאה, אבל אחרי שיש פסוק למעט שלא מטמאה בועלה, אי אפשר ללמוד שמטמאה במשכב ומושב מקל וחומר, משום שאפשר לפרוך מה לנדה שמטמאה בועלה. כא. **והשער** המלך (טומאת צרעת פ"י ה"ח) הקשה, שהרי בנדה (נד:) מבואר שהיה אפשר ללמוד קל חומר מזב שגם מת יטמא משכב ומושב, שהרי מת חמור ממנו שמטמא באהל, אלא שממה שכתוב 'הזב' ממעטים מת. וא"כ לפי מה שכתבו תוספות, שממעטים מ'הזב' רק שלא מטמא משכב ומושב שיהיו נעשים אב הטומאה, אבל אפשר עדיין ללמוד מהקל וחומר שמטמא משכב ומושב שיהיו ראשון, א"כ נוכל ללמוד גם במת מהקל וחומר שמטמא משכב ומושב שיהיו נעשים ראשון. ותירץ, שיתכן שבאמת מת מטמא משכב ומושב שיהיו נעשים ראשון. אבל כתב שעדיין קשה שבתורת כהנים (פרשתא דזבים פ"ב ה"ח) מבואר שגם בטמא מת היה אפשר ללמוד מקל וחומר מזב שיטמא משכב ומושב, כיון שחמור מזב שטעון הזאת שלישי ושביעי, אלא שממה שנאמר 'הזב' ממעטים אותו, וא"כ לפי המבואר נמצא שטמא מת יטמא משכב ומושב שיהיו נעשים ראשון, כיון שזה אפשר ללמוד מהקל וחומר ואין מיעוט למעטו, והרי מפורש במשנה (זבים פ"ה מ"ו) שלא מטמא משכב ומושב אפילו טומאה קלה. כב. **ותוספות** כתבו, שאמנם על קושיא זו אפשר לתרץ שבועל נדה יוכיח שמטמא משכב ומושב שיהיו נעשים ראשון ולא מטמא אותם כזב שיהיו נעשים אב, אבל עדיין קשה שאפשר לפרוך מה לזב שמטמא בהיסט, ועל זה אי אפשר לומר שבועל נדה יוכיח שהרי הוא מטמא בהיסט. כג. **אמנם** זה לא כשיטת תוספות והרשב"א והריטב"א שההיקש מלמד שראיה ראשונה של מצורע מטמאה כזב. וראה בר"ש (כלים פ"ו מ"ג ד"ה מקבל) שסובר כמסקנת תוספות ביומא, ותירץ בזה מדוע מבואר בתורת כהנים שצריך פסוק שמצורעת לא תטמא בועלה, משום שלולי הפסוק היו לומדים מהיקש מצורעת לנדה שתטמא את בועלה. [אמנם יש להעיר על הר"ש שכתב שם שמצורע לא מטמא בהיסט, מדוע לא נלמד בהיקש לזב שמטמא בהיסט, ובשלמא לשיטת תוספות כאן מובן מדוע לא מטמא בהיסט, משום שאין מקור לזה שיטמא כיון שלא הוקש לזב לכל דבר, אבל אם הוקש לכל דבר מדוע לא יטמא בהיסט, וכמו שהיו לומדים מהיקש שמצורעת מטמאה את בועלה לולי הפסוק].

(טומאת צרעת פי"ג הי"ג), שגם לפי שיטת תוספות ביומא שרק בגלל שמצורע הוקש לזב מטמא משכב ומושב שיהיו ראשון, אעפ"כ גם אבן מנוגעת מטמאה משכב ומושב שיהיו ראשון, משום שכמו שמצורע הוקש לזב גם אבן מנוגעת הוקשה לזב, וממה שנאמר 'הזב' ממעטים רק שלא יטמא משכב ומושב שיהיו אבכד.

אמנם מצאנו שיטה נוספת **בהשגות הראב"ד** (טומאת צרעת פי"ג הי"ג), שאכן מצורע מטמא משכב ומושב שיהיו ראשון, אבל אבן מנוגעת לא מטמאה כלל משכב ומושב, משום שהפסוק 'הזב' ממעט שאין כלל שם משכב לאבן כיון שהאבן לא ראויה למשכב, וממילא האבן לא מטמאה כלל משכב ומושב, אבל מצורע שיש לו משכב ומושב מטמא אותם שיהיו ראשון. והוכיח כן ממה שהגמרא בנדה לא אמרה שמהפסוק 'הזב' ממעטים גם מצורע, ובהכרח שמצורע לא נתמעט מהפסוקכה, וממילא אין מקור למעט שלא יטמא משכב ומושב בטומאת ראשוןכו.

איך הלויים שמשו מיטותיהם במחנה לויה

וכל זב לרבות בעל קרי. התשב"ץ (ח"ג סי' קלז) הקשה לפי המבואר **ברמב"ם** (בית הבחירה פי"ז הי"ח) שבזמן שהיו ישראל במדבר היו ג"כ ג' מחנות, מחנה שכינה היה מפתח חצר אהל מועד, וכן היה מחנה לויה שנאמר (במדבר ה ג) 'וסביב למשכן יחנו', וכן היה מחנה ישראל במקום של ארבעת הדגלים. וא"כ איך הותרו הלויים בתשמיש המטה, הרי בעל קרי אסור במחנה לויה, וכיון שמקום חנייתם היה מחנה לויה היה אסור להם לשמש שם בשביל שלא להיות שם בטומאה. **והמשך חכמה** (במדבר ה ג) תירץ, שהלויים ששמרו על המשכן היו סמוכים למשכן העדות, אבל אהליהם ונשיהם וטפם היו חונים לפני מחנה ישראל, ולכן נאמר (שם) 'המה ישאו את המשכן וגו' וסביב למשכן יחנו', שהרי כמו ש'ישאו את המשכן' מוסב על הגברים, כך מה שסיים הפסוק 'וסביב למשכן יחנו' מוסב על הגברים, שהם יחנו סביב למשכן וישמרו עליו, ולהלן (שם ה נג) כתבה התורה שוב 'והלוים יחנו סביב למשכן העדות' כיון שכאן כוונת התורה לאהליהם נשיהם וטפם שלא היו סמוכים למשכן**כז**. ולפי זה רק סמוך למשכן במקום ששמרו היה לו תורת מחנה לויה, אבל למקום של אהליהם ונשיהם וטפם לא היה תורת מחנה לויה, ושם היו מותרים לשמש. והוסיף שלכן כתוב (שם ג נח) 'והחונים לפני המשכן קדמה וגו' משה ואהרן ובניו', ומבואר במסכת תמיד (כה.) שמשה לא שמר במקום ששמרו אהרן ובניו, משום שהיה לוי והוא שמר במקום חניית הלויים. ולכאורה קשה מדוע נקטה התורה את השמירה שהיתה במחנה לויה על שם משה, הרי היו עוד לויים, ולפי המתבאר נראה שכמו שמשה היה שרוי בלא אשה כך במקום שמירת הלויים היו בלא אשה, כיון שהיה לו דין מחנה לויה, ובעל קרי משתלח ממחנה לויה. ויש **מהאחרונים**כח שכתב, שהנה ברמב"ם (שם פי"ו ה"י) מבואר שאפשר להרחיב את העזרה על פי בית דין רק על הר הבית, ומבואר בזה שהר הבית הוא מקום שראוי לקדושת הבית**כט**. ולפי זה יתכן שהטעם שלהר הבית יש תורת מחנה לויה הוא משום שראוי לקדושת המקדש, ולכן גם במדבר היה תורת מחנה לויה רק למקום שהלויים שמרו על המשכן, משום שתורת מחנה לויה הוא רק במקום שמשמש את מחנה שכינה, ולכן רק למקום השמירה ששימש את מחנה שכינה היה תורת מחנה לויה.

קדושת מחנה לויה וישראל דווקא כשהם סביב למשכן או למקדש

שם. הובאו לעיל דברי **הרמב"ם** שבשעה שהיו ישראל במדבר היו ג' מחנות, מחנה שכינה מחנה לויה ומחנה ישראל. מחנה שכינה היה מפתח חצר אהל מועד, ומחנה לויה היה סביב למשכן, ומחנה ישראל היה במקום של ארבעת הדגלים. ומקור דבריו שהיו ג' מחנות הוא מזבחים (קטו:). ובגמרא (שם פ:) מבואר עוד, שבזמן מסע המחנות שהמשכן היה מפורק, כל הקדשי קדשים נפסלו ביוצא, אבל זבים ומצורעים היו משתלחים חוץ למחנות. ופירש **רש"י** (שם ד"ה קדשים) שזבים לא נכנסו למחנה הלויים נושאי הארון, ומצורעים לא נכנסו לדגלי השבטים, ולהלן (שם פ:) נלמד ממה שנאמר (במדבר ג יז) 'ונסע אהל מועד', אע"פ שנסע אהל מועד הוא, וביארו **תוספות** (שם פ. ד"ה קדשים) שאע"פ שקדשי קדשים נפסלו ביוצא כשאהל מועד היה מפורק, אבל נחשב אהל מועד לענין זה שזבים ומצורעים משתלחים ממחנותם. **והמהרת הקודש** (מנחות נה. ד"ה נפ"ד ו"ל) ביאר, שרק אם יש אהל מועד יש קדושת מחנות למחנה לויה ומחנה ישראל, ולכן היו צריכים ללמוד מפסוק שלמשכן יש תורת אהל מועד גם בזמן שהיה מפורק לענין זה שיש למחנה לויה וישראל קדושת מחנות. והוסיף עוד, שבמשנה בזבחים (קיב:) מבואר שבגלגל אכלו קדשים קלים בכל מקום, ופירש **רש"י** (שם ד"ה קדשים קלים בכל מקום) שבגלגל לא היתה קדושת מחנה ישראל כיון שהיו הולכים בכל הארץ לכבשה, ובטלו הדגלים ולא חנו סביב למשכן, ולכן אכלו קדשים קלים בכל מקום. ומבואר בזה שרק אם ישראל חונים סביב למשכן יש למקום חנייתם תורת מחנה ישראל, ולכן אם בזמן מסע המחנות לא היה למשכן תורת אהל מועד, לא היה גם תורת מחנה ישראל למקום שישראל חנו, כיון שתורת מחנה ישראל הוא רק כשהחניה היא סביב המשכן, ולכן צריך פסוק ללמד שיש למשכן תורת אהל מועד לענין זה שיהיה נחשב שישראל חונים סביב המשכן ויש למחנה שלהם תורת מחנה ישראל, וזבים ומצורעים משתלחים משם. **והדורש לציון** (דרוש ג ד"ה ומזה מבי ליסב) כתב עוד, שלא יתכן שיהיה מחנה לויה וישראל בלי שיהיה מחנה שכינה**לא**, ובזה ביאר מה שכתבו תוספות בשבועות (טז: ד"ה מן) שיתכן שבנוב וגבעון לא היתה קדושת מחנות כיון שהותרו הבמות, שכיון שהיה מותר להקריב בכל מקום לא יתכן לומר שהיה תורת מחנה מפורק לענין זה שיש למחנה לויה וישראל קדושת מחנות. והוסיף עוד, שבמשנה בזבחים (קיב:) מבואר שבגלגל אכלו קדשים קלים בכל מקום, ופירש **רש"י** (שם ד"ה קדשים קלים בכל מקום) שבגלגל לא היתה קדושת מחנה ישראל כיון שהיו הולכים בכל הארץ לכבשה, ובטלו הדגלים ולא חנו סביב למשכן, ולכן אכלו קדשים קלים בכל מקום. ומבואר בזה שרק אם ישראל חונים סביב למשכן יש למקום חנייתם תורת מחנה ישראל, ולכן אם בזמן מסע המחנות לא היה למשכן תורת אהל מועד, לא היה גם תורת מחנה ישראל למקום שישראל חנו, כיון שתורת מחנה ישראל הוא רק כשהחניה היא סביב המשכן**לב**, ולכן צריך פסוק ללמד שיש למשכן תורת אהל מועד לענין זה שיהיה נחשב שישראל חונים סביב המשכן ויש למחנה שלהם תורת מחנה ישראל, וזבים ומצורעים משתלחים משם. **והדורש לציון** (דרוש ג ד"ה ומזה מבי ליסב) כתב עוד, שלא יתכן שיהיה מחנה לויה וישראל בלי שיהיה מחנה שכינה**לא**, ובזה ביאר מה שכתבו תוספות בשבועות (טז: ד"ה מן) שיתכן שבנוב וגבעון לא היתה קדושת מחנות כיון שהותרו הבמות, שכיון שהיה מותר להקריב בכל מקום לא יתכן לומר שהיה תורת מחנה מפורק לענין זה שיש למחנה לויה וישראל קדושת מחנות. והוסיף עוד, שבמשנה בזבחים (קיב:) מבואר שבגלגל אכלו קדשים קלים בכל מקום, ופירש **רש"י** (שם ד"ה קדשים קלים בכל מקום) שבגלגל לא היתה קדושת מחנה ישראל כיון שהיו הולכים בכל הארץ לכבשה, ובטלו הדגלים ולא חנו סביב למשכן, ולכן אכלו קדשים קלים בכל מקום. ומבואר בזה שרק אם ישראל חונים סביב למשכן יש למקום חנייתם תורת מחנה ישראל, ולכן אם בזמן מסע המחנות לא היה למשכן תורת אהל מועד, לא היה גם תורת מחנה ישראל למקום שישראל חנו, כיון שתורת מחנה ישראל הוא רק כשהחניה היא סביב המשכן, ולכן צריך פסוק ללמד שיש למשכן תורת אהל מועד לענין זה שיהיה נחשב שישראל חונים סביב המשכן ויש למחנה שלהם תורת מחנה ישראל, וזבים ומצורעים משתלחים משם. **והדורש לציון** (דרוש ג ד"ה ומזה מבי ליסב) כתב עוד, שלא יתכן שיהיה מחנה לויה וישראל בלי שיהיה מחנה שכינה**לב**.

וכתבו עוד האחרוניםלג, שבזה מבואר מה שכתב **הר"ש** (כלים פי"ח מ"ז) שיתכן שלערי חומה אין תורת מחנה ישראל, ורק לירושלים יש תורת מחנה ישראל כיון שאין הפסק בין ירושלים למחנה לויה ולמחנה שכינה**לד**. ולפי זה דבריו מבוארים שכיון שתורת מחנה לויה וישראל הוא רק כשיש מחנה שכינה, יתכן שצריך שיהיו סמוכים למחנה שכינה, וזו הסיבה שמחנה לויה יותר קדוש

כד. אבל קשה א"כ מדוע מבואר בנדה (נד:) שצריך פסוק למעט שאבן מנוגעת לא תטמא משכב ומושב שיהיו אב, רק משום שלולי זה היו לומדים מקל וחומר שתטמא, ולא אמרו שלולי המיעוט היו לומדים בהיקש. **כה. והראב"ד** כתב שכן מוכח ממה שמבואר בתורת כהנים (זבים פי"ה) שרבי שמעון אומר שזב שמת מטמא משכב ומושב רק מדרבנן, משום שמת לא ראוי לשכיבה. ובדעת הרמב"ם כתב המרכבת המשנה (שם) שהנה בתורת כהנים שם מבואר שממעטים ממה שנאמר 'הזב' שאבן מנוגעת לא מטמאה משכב ומושב ולא נלמד מקל וחומר שתטמא, וכן ממעטים שמת לא מטמא משכב ומושב ולא נלמד מקל וחומר שיטמא, ואח"כ אמר רבי שמעון את דבריו הנ"ל. ונראה לפי זה שרבנן חולקים על רבי שמעון וסוברים שאף שזב מת לא מטמא משכב ומושב מסברא כיון שאין לו משכב, אבל מת עצמו ואבן המנוגעת היו מטמאים מקל וחומר, וגם מהפסוק נתמעט רק שאינם מטמאים טומאת אב. **כו. ולשיטתו** קשה מנין שמצורע לא מטמא משכב ומושב שיהיו אב מקל וחומר מזב, שהרי אין פסוק למעטו. וראה בתוספות רי"ד (מגילה שם) שסובר שזב מטמא משכב ומושב שיהיו אב וכשיטת הרב משה והרמב"ם, וכתב שאף שמיעטו מ'הזב' אבן המנוגעת, המיעוט הוא רק שאין לאבן שם משכב, אבל מצורע לא נתמעט, וממילא הוא מטמא אותם שיהיו אב. **כז. ראה** בחידושי רי"ז הלוי (על התורה שם) שביאר באופן אחר את כפילות הכתובים, שיש שני דינים בחניית הלויים, האחד שמצווים בשמירת המקדש, והשני שמקום החניה שלהם יש לו תורת מחנה לויה. ולכן בתחילה ביאר הכתוב שמצווים בשמירת המקדש, ועל זה אמר הכתוב 'וסביב למשכן יחנו', דהיינו שצריכים לשמור על המשכן, ודבר זה כתוב אחרי מה שאמר הכתוב שהם ישאו את המשכן וכליו, ללמדנו שגם השמירה היא מעבודת הלויים כמו נשיאת המשכן וכליו, ואח"כ אמר הכתוב 'וחנו בני ישראל איש על מחנהו וגו' והלויים יחנו סביב למשכן העדות', דהיינו שיש גם דין שמקום חנייתם יש לו תורת מחנה לויה, ולכן הפסוק 'והלויים יחנו סביב למשכן העדות' נאמר אחרי שנאמר 'וחנו בני ישראל איש על מחנהו', משום שבזה אמרה התורה שישראל יחנו במחנה ישראל והלויים יחנו במחנה לויה סביב למשכן העדות. **כח. חבצלת** השרון (במדבר עמ' יח ד"ה והנלפה). **כט. וראה** באור שמח (שם) שכתב שמקורו של הרמב"ם הוא ממה שלמדו במדרש (שמו"ר פט"ו) שמקום הראוי למקדש הוא ת"ק אמה על ת"ק אמה, ומבואר בתרגום (שמות טו יז) שהר נחלתך הוא הר הבית [ושיעורו ת"ק אמה על ת"ק אמה] הוא מכון לשבתך וראוי למקדש. והחבצלת השרון (שם) הוסיף שהרש"ש (סנהדרין ג. ד"ה אין) כתב שאין להוסיף על הר הבית יותר מת"ק אמה על ת"ק אמה. ולפי מה שנתבאר מבואר היטב, שכיון שמבואר במדרש שרק ת"ק אמה על ת"ק אמה ראוי למקדש, אי אפשר להוסיף על הר הבית יותר משיעור זה, כיון שהר הבית הוא מקום הראוי למקדש. **ל. והוסיף,** שאם לא היתה לו תורת מחנה ישראל היה יוצא מזה הבדל בדין [מלבד זה שלא היו צריכים לשלח את המצורעים], שקדשים קלים שנשחטו כשהמשכן היה בנוי יפסלו ביוצא כשיפרקו את המשכן, משום שמה שקדשים קלים שנשחטו בגלגל נאכלו בכל מקום, הוא רק בקדשים שנשחטו כשלא היה מחנה ישראל, אבל מה שנשחט כשהמשכן היה בנוי, דינו להיאכל במחנה ישראל, ולכן אם היה בטל מחנה ישראל היו הקדשים נפסלים ביוצא. **לא. וראה** שם שביאר בזה מה שכתב **רש"י** (גיטין פ. ד"ה פרשת טומאים) שרק ביום הקמת המשכן נאמרה פרשת שילוח טמאים, משום שלפני כן לא היו מחנות. ולפי זה הוא מבואר היטב, שלפני שהיה משכן לא היה מחנה שכינה, ולכן גם לא היה שם מחנה לויה וישראל. [אמנם יש להעיר, שמשם לא מוכח שרק אם יש קדושת מחנה שכינה יש קדושת שאר המחנות, אלא מוכח רק שאם אין משכן אין למחנות קדושה, וזה כבר הוכחנו ממה שצריך פסוק שבשעת מסע המחנות יש לאהל מועד תורת אהל מועד לענין זה שלמחנות יש קדושת מחנות]. **לב. ולכאורה** מוכח שלא היה שם מחנה ישראל גם ממה שכתב **רש"י** הנ"ל בזבחים, שבגלגל אכלו קדשים קלים בכל מקום משום שלא היה שם מחנה ישראל, שהרי במשנה בזבחים (שם) מבואר שגם בנוב וגבעון אכלו קדשים קלים בכל ערי ישראל, וא"כ מוכח שלא היה שם מחנה ישראל משום שלא היה שם מחנה שכינה. אמנם ממה שרש"י לא כתב שבגלגל לא היה מחנה ישראל משום שלא היה שם מחנה שכינה, נראה שסובר שבגלגל היה מחנה שכינה אף שהותרו הבמות, וגם בנוב וגבעון היה מחנה שכינה, ואעפ"כ לא היה שם מחנה ישראל משום שלא חנו סמוך למשכן, ויתכן שגם תוספות בשבועות כתבו את דבריהם כמסתפקים בדבר, האם היה תורת מחנה שכינה בגלגל ובנוב וגבעון ואעפ"כ לא היה שם מחנה ישראל כשיטת רש"י, או שגם לא היה שם מחנה שכינה. וראה בספר דם זבחים (על זבחים הסמטוח עמ' 11) שדייק מרש"י שם שהיה בגלגל תורת מחנה לויה, וכתב שבתוספות בשבועות מבואר שלא היה שם אפילו מחנה שכינה, ואמנם כבר נתבאר שגם תוספות בשבועות הסתפקו בזה. וראה עוד בעולת שלמה (זבחים קיב. ד"ה נמצא) שנראה שנקט שבגלגל היה מחנה שכינה ומחנה לויה אלא שלא היה מחנה ישראל. **לג. חבצלת** השרון (במדבר עמ' כח). **לד. ראה** לעיל (ע"ח) [בענין 'שיטת הראשונים שעיר חומה דינה כערי ישראל'] שהובא שהצל"ח ביאר כן בדבריו, והצל"ח כתב עוד שבאמת כן מסקנת הר"ש שאין להם תורת מחנה ישראל. [ושם הקשינו על דבריו שבר"ש נראה שנלמד מפסוק שיש להם תורת מחנה ישראל. וראה עוד לעיל שם [בענין 'ביאור דברי הרמב"ם' וכו'] שהובא שיש שפירשו באופן אחר בדברי הר"ש, שגם בלי הפסוק היה להם תורת מחנה ישראל, אלא שלא היה שם דין שילוח, משום שדין שילוח מחנות הוא רק שהטמאים יהיו רחוקים ממחנה שכינה, והמשתלחים ממחנה לויה דינם להשתלח מהמחנה הסמוך למחנה שכינה כדי להתרחק ממחנה שכינה, והמשתלחים ממחנה ישראל דינם להשתלח ממחנה ישראל כדי להתרחק יותר ממחנה שכינה, אבל בערי חומה שיש בינם הפסק למחנה שכינה יתכן שאין דין שילוח. אמנם בדברי הטהרת הקודש והדורש לציון מתבאר יותר שעיקר תורת מחנה ישראל הוא בזה שהוא סמוך למחנה שכינה או עכ"פ למשכן או למקדש, וזה מתאים עם דברי הצל"ח שיתכן שאין לערי חומה תורת מחנה ישראל משום שהם רחוקים ממחנה שכינה].

כיון שהוא סמוך ממש למחנה שכינה, וכמו כן למחנה ישראל יש קדושה משום שהוא סמוך למחנה שכינה, אבל לערי חומה הרחוקים שיש בינם הפסק לשאר המחנות יתכן שאין תורת מחנה ישראל[לה].

בשילה היה קדושת מחנות אבל בנוב וגבעון לא היה קדושת מחנות

שם. בזבחים (קטז:) מבואר שבשילה היה מחנה לויה, משום שאם לא היה שם מחנה לויה נמצא שזבים וטמאי מת משתלחים למקום אחד, והרי נלמד ממה שנאמר (במדבר ה ג) 'ולא יטמאו את מחניהם' תן מחנה לזה ומחנה לזה. וכמו כן מבואר שם (קיז.) שהיה שם מחנה ישראל, משום שאם לא כן נמצא שזבים ומצורעים משתלחים למקום אחד, והרי התורה אמרה (ויקרא יג מו) 'בדד ישב' שלא ישב טמא אחר עמו. והקרן **אורה** (שם קטז: ד"ה בשילה) הקשה, שהרי בנוב וגבעון לא היו שלש מחנות[לו], וא"כ שילחו את כל הטמאים למקום אחד, והרי אסור שכולם ישתלחו למקום אחד. ותירץ, שבזמן היתר הבמות שלא באו עדיין אל המנוחה ואל הנחלה לא היו חייבים בעשיית מחנות, ורק בשילה שנאסרו הבמות התחייבו לעשות מחנות ולשלח הטמאים כדין[לז].

האם בעל קרי טמא משום ראיה או משום מגע

ואיתקש ליה בעל קרי לזב. בנדה (כג.) אמר רב הונא שבעל קרי טמא רק בחתימת פי האמה, והגמרא מוכיחה מזה שרב הונא סובר שטומאת בעל קרי היא משום מגע ולא משום ראיה, דהיינו שאין טומאתו מחמת שראה קרי אלא משום שנגע בקרי ונטמא ממנו. ונחלקו **רש"י** ו**תוספות** בביאור הסוגיא שם, רש"י (שם ד"ה למימרא) ביאר[לח], שרב הונא סובר כשיטת רבי שמעון בסוגייתנו שבעל קרי הוקש לזב, וטמא רק אם ראה שיעור כחתימת פי האמה. והגמרא הוכיחה שסובר שבעל קרי טמא משום מגע ולא משום ראיה, משום שבכל הטומאות שמחמת ראיה [כזב ונדה], גם כל שהוא מטמא, ואם בעל קרי טמא רק בשיעור של כחתימת פי האמה, בהכרח שטומאתו היא מחמת המגע בקרי, ולכן דינו ככל טומאות מגע [כנבילה ושרץ], שמטמאים רק אם יש בהם שיעור[לט]. ותוספות (שם ד"ה אלא) נחלקו על רש"י וכתבו שחידושו של רב הונא הוא שרק אם הקרי נוגע באמה הוא מטמא, ואם יצא על ידי קיסם ולא נגע בפי האמה, זו טומאת בית הסתרים ואינה מטמאה במגע. [וגירסת תוספות שם היא שצריך שיהיה 'ב'חתימת פי האמה, ולא כגירסת רש"י 'כ'חתימת פי האמה]. ומזה הוכיחה הגמרא שסובר שטומאת קרי היא משום מגע, משום שאם מטמא מחמת הראיה לא צריך שיגע באמתו בשביל שיטמא, ולפי זה כתבו תוספות שרב הונא סובר שגם אם ראה כל שהוא נטמא.

ובתוספות בסוגייתנו (ד"ה ומימקם) מבואר כשיטתם שם ולא כשיטת רש"י[מ], כיון שכתבו שסוגייתנו שאמרה שרבי שמעון מקיש בעל קרי לזב סוברת שבעל קרי טמא משום ראיה, ולא כשיטת רב הונא [משום שאם טמא מחמת מגע אי אפשר להקישו לזב שטמא משום ראיה[מא]. והרי לשיטת רש"י אדרבה, מה שרבי שמעון סובר שבעל קרי טמא רק בשיעור כחתימת פי האמה הוא משום שסובר שטמא מחמת מגע, ולכן טמא רק אם יש שיעור ככל טומאות מגע, ובהכרח שתוספות כאן לשיטתם שפירשו את הסוגיא בנדה באופן אחר, ולשיטתם יתכן שטמא רק בחתימת פי האמה ואעפ"כ טמא מחמת ראיה כמו שפירשו בדעת רבי שמעון.

והאור זרוע (הלכות נעל קרי סוף קיח) סובר כרש"י בביאור הסוגיא בנדה (שם), ולפי זה כתב שפוסקים שבעל קרי טמא משום ראייה, כיון שבנדה (מ.) סתמה המשנה שבעל קרי טמא בכל שהוא, ומוכח שפוסקים שטמא משום ראיה, ככל טומאות ראיה שטמאים בכל שהוא. וכן כתב **בהשגות הראב"ד** (סמ"ג הגהות הטומ"ה פ"ה ה"ח), שכיון שפוסקים שבעל קרי טמא בכל שהוא, בהכרח שהוא טמא משום ראיה, והשיג על **הרמב"ם** שפסק שאע"פ שבעל קרי טמא בכל שהוא אבל צריך שהקרי יגע בפי האמה. והכסף משנה תירץ על הרמב"ם, שסובר כתוספות שרב הונא יכול לסבור שבעל קרי טמא בכל שהוא, ואעפ"כ סובר שטומאתו מחמת מגע, וצריך שהקרי יגע באמה, ולכן הרמב"ם פסק כרב הונא שבעל קרי טמא משום מגע וצריך שהקרי יגע באמה, אע"פ שפסק שבעל קרי טמא בכל שהוא. אבל הראב"ד סובר כרש"י שרב הונא סובר שבעל קרי טמא רק בשיעור כחתימת פי האמה, ומזה הוכיחה הגמרא שסובר שטמא משום מגע, וסובר הראב"ד שלהלכה שפוסקים שבעל קרי טמא בכל שהוא, בהכרח סוברים שטמא משום ראייה, וכשיטת האור זרוע.

גם אם בעל קרי טמא משום מגע יש חילוק בין רואה לנוגע

שם. תוספות בנדה (שם ד"ה למימרא) הקשו, לפי השיטה שבעל קרי טמא משום המגע בקרי, מדוע מבואר בנדה (מג:) שיש שני פסוקים, האחד ללמד שבעל קרי טמא והשני שהנוגע בשכבת זרע טמא, ומוכח שפוסקים שטמא משום ראיה, ככל שהנוגע בשכבת זרע טמא, שהרי טומאת בעל קרי היא משום שנוגע בשכבת זרע. ואמנם לפי השיטה בנדה (שם) שרואה קרי טמא בכל שהוא ונוגע בקרי טמא רק בכעדשה לא קשה, משום שצריך פסוק מיוחד לרואה ופסוק מיוחד לנוגע ללמד שטומאת רואה יותר חמורה, שמטמאה בכל שהוא אע"פ שגם היא טומאת מגע [והיינו תוספות לשיטתם שיתכן שבעל קרי טמא משום מגע ואעפ"כ הוא טמא בראיית כל שהוא], אבל לפי השיטה שגם נוגע טמא בכל שהוא קשה מדוע צריך שני פסוקים. ותוספות תירצו לפי המבואר בסוגייתנו שבעל קרי משתלח חוץ לב' מחנות, שצריך פסוק מיוחד לבעל קרי ופסוק מיוחד לנוגע בקרי כדי לחדש שטומאת רואה יותר חמורה ונוכל לרבות שמשתלח חוץ לב' מחנות, ואין דינו כנוגע בקרי שלא משתלח חוץ לב' מחנות. והחזון **איש** (יו"ד סי' רטו לקף כג.) ביאר דבריהם, שאע"פ שבעל קרי טמא משום מגע, אבל טומאתו יותר חמורה מנוגע בשכבת זרע, משום שהתורה החמירה בנגיעה בשעת יציאה[מב].

ותוספות (ד"ה שם) בסוף דבריהם הקשו עוד, שאם בעל קרי טמא משום מגע, כיצד סובר רבי אלעזר ברבי שמעון (שם מג:) שבעל קרי טמא בכל שהוא ונוגע טמא בכעדשה, הרי בעל קרי טמא משום מגע. [**והמהרש"א** ביאר דבריהם, שאע"פ שבתחילה ביארו תוספות שממה שיש פסוק מיוחד לרואה נלמד שטומאתו יותר חמורה לטמא בכל שהוא, אבל אחרי שכתבו שלומדים מפסוק זה שטומאתו יותר חמורה לענין שילוח מב' מחנות, אין מקור שהיא יותר חמורה גם לענין שטמא בכל שהוא]. ותירצו תוספות, שבאמת לשיטת רב הונא שבעל קרי טמא משום מגע לא יתכן שבעל קרי טמא בכל שהוא ונוגע טמא בכעדשה, ורבי אלעזר ברבי שמעון סובר שבעל קרי טמא משום רואה. ובאופן נוסף תירצו, שיש פסוק ללמד שנוגע טמא רק בכעדשה, אע"פ שגם רואה טמא משום מגע וטמא בכל שהוא[מג]. וכתב החזון איש (שם), **שמהרמב"ם** מוכח שסובר כתירוצם

לה. וראה שם (עמ' כ) שהעיר שלפי מה שכתב המשך חכמה הנ"ל שתורת מחנה לויה היתה רק סביב למשכן במקום ששמרו, ולא בכל מקום חניית הלויים, יש לחקור מה היה דינו של מקום חניית הלויים, ולכאורה לפי מה שכתב הר"ש שצריך שלא יהיה הפסק בין המחנות, צריך לומר שהיה לו תורת מחנה ישראל, ולפי זה הקשה על הרמב"ם (שם) שכתב שרק למקום חניית ישראל היה תורת מחנה ישראל. והוסיף עוד, שכמו כן יש להעיר לפי מה שכתב בחידושי רי"ז הלוי (על המורה, במדבר על הפסוק 'וקפץ' וגו') שממה שכתב רש"י בזבחים (ס: ד"ה קדשים) שבזמן מסע המחנות היה תורת מחנה לויה למחנה הלויים נושאי הארון, נראה שרק למקום בני קהת נושאי הארון היה תורת מחנה לויה ולא למקום שהיו בני גרשון ובני מררי [וראה שם שביאר היטב לפי זה את הפסוק שם], וא"כ יש לדון מה היה דינו של מקום בני גרשון ובני מררי, ולפי הר"ש צריך לומר שהיה לו תורת מחנה ישראל, שאל"כ היה הפסק בין המחנות. **לו. אמנם** לעיל בסמוך הובא שתוספות בשבועות (עו: ד"ה לו) כתבו שיתכן שלא היתה שם קדושת מחנות. **לז. ויש** להקשות, לפי הצד בתוספות בשבועות הנ"ל שגם בנוב וגבעון היה מחנה שכינה, מדוע שם לא היה מחנה ישראל והקדשים קלים נאכלו בכל ערי ישראל, ואילו בשילה היה מחנה ישראל. אמנם לפי הצד בתוספות שבנוב וגבעון לא היה מחנה שכינה מובן מדוע חלוק שילה מנוב וגבעון, משום שבשילה היה איסור במות והיה שם מחנה שכינה, וממילא היה שם גם מחנה ישראל, משא"כ בנוב וגבעון שהיה היתר במות ולא היה מחנה שכינה ולכן לא היה מחנה ישראל, אבל גם אם בנוב וגבעון היה מחנה שכינה ואעפ"כ לא היה מחנה ישראל משום שלא חנו סביב המשכן, יש להבין מדוע בשילה היה מחנה ישראל. אמנם האחרונים נחלקו היכן היה מחנה ישראל בשילה, דעת הקרן אורה (שם) והשפת אמת (שם קיז. ד"ה ומ"ש) שבכל הרואה היה תורת מחנה ישראל, וכמבואר במשנה בזבחים (קיב:) שקדשים נאכלו בשילה בכל הרואה, אבל בחידושי רי"ז הלוי (על התורה, ריפ"ה נשמע) הוכיח שלא היה בכל הרואה תורת מחנה ישראל, וכתב שיתכן שלעיר שילה היה תורת מחנה ישראל, [וביאר בזה מה שבירושלמי (מגילה פ"ג ה"ג) הסתפקו האם כל הרואה הכוונה שרואה את משכן שילה או שמספיק שרואה את העיר שילה, שכיון שלעיר היה קדושת מחנה ישראל יתכן שמספיק שרואה את העיר. אלא שכתב שבתוספות בשבועות (עו: ד"ה דקדשה) מבואר שלא היה לעיר שילה קדושת מחנה ישראל, שכתבו שם שאם קידשו את העזרה ועדיין לא קידשו את ירושלים יוכלו לאכול קדשים קלים בכל הרואה, כמו שבשילה אכלו בכל הרואה משום שהעיר לא היתה קדושה, אלא שהגרי"ז הקשה על תוספות, מה מוסיף שלא היה לעיר שילה קדושה, הרי היה בשילה מחנה ישראל. אמנם לפי הקרן אורה דברי התוספות מבוארים, שכוונתם שכיון שלא היה לעיר תורת מחנה ישראל מצד עצמה, לכן חל תורת מחנה ישראל בכל הרואה, וגם אם לא יקדשו את ירושלים יהיה בכל הרואה תורת מחנה ישראל]. ומעתה לפי הגרי"ז אפשר לבאר מדוע בשילה היה תורת מחנה ישראל ובנוב וגבעון לא היה תורת מחנה ישראל, כיון שלעיר שילה היה דין מיוחד כמו לעיר ירושלים, ולכן היה לה תורת מחנה ישראל כמו לירושלים, משא"כ בנוב וגבעון שלא היה לעיר נוב וגבעון דין מיוחד, ממילא לא היה כלל תורת מחנה ישראל. אבל לפי הקרן אורה והשפת אמת שבשילה היה בכל הרואה תורת מחנה ישראל, מדוע בנוב וגבעון לא היה בכל הרואה תורת מחנה ישראל. **לח. ראה** בריטב"א (נדה שם ד"ה והלא) שביאר דברי רש"י כמו שיתבאר. **לט. וראה** ברמב"ן שביאר מדוע זב טמא רק בשיעור כחתימת פי האמה אע"פ שטומאתו היא טומאת ראיה. וראה עוד ברשב"א (שם ד"ה אלא) שציידד לבאר שרב הונא לא סובר כרבי נתן אלא סובר שרק בעל קרי טמא בשיעור זה משום שטומאתו היא מחמת מגע, אבל זב שטמא מחמת ראיה טמא בכל שהוא. אבל הקשה על ביאור זה, שא"כ מדוע בסוגייתנו היו צריכים לומר שרבי שמעון סובר שזב טמא בשיעור כחתימת פי האמה ובעל קרי הוקש לזב, הרי יתכן שסובר שבעל קרי טמא משום מגע ולכן טמא רק אם יש שיעור, אבל זב טמא בכל שהוא. **מ. ראה** במהרש"א (גיטין שם) שמתבאר כן מדבריו. **מא. כן** ביאר המהרש"א (שם). והוסיף עוד שכיון שקרי סותר בזיבה [שאם זב ראה קרי באמצע ספירת ז' נקיים חוזר וסופר מתחילה], מוכח גם כן שבעל קרי טמא משום ראיה, שאם לא כן לא היה סותר את הספירה. והדבר שמואל (תניינא, נמוק' שם) הקשה על המהרש"א, שהרי בנדה (שם) הקשו על רב הונא שסובר שבעל קרי טמא משום מגע מדוע קרי סותר בזיבה, ותירצו שהסתירה היא משום שאי אפשר שלא יהיה בקרי צחצוחי זיבה, והזיבה היא זאת שסותרת, נמצא שאי אפשר להוכיח מהדין שקרי סותר בזיבה שבעל קרי טמא משום ראיה. **מב. ובזה** ביאר מה שמבואר בבכורות (כו.) שטומאת קרי היא טומאה היוצאה מגופו [ולכן אסור לבעל קרי לאכול תרומת חו"ל שאסורה באכילה למי שטמא טומאה היוצאת מגופו], שאע"פ שטומאתו היא משום מגע, אבל החמירו בה משום שהמגע הוא בשעה שהקרי יוצא מגופו, ולכן היא כטומאה היוצאת מגופו. אבל במשנת רבי אהרן (טהרות סי' כו) כתב, שמהסוגיא בבכורות מוכח שפוסקים שטומאת בעל קרי היא מחמת ראיה ולא מחמת מגע. **מג. ראה** בחזון איש (שם) שביאר דבריהם, שאין פסוק שיש שיעור

השני של תוספות, משום שהרמב"ם (שם) פסק שבעל קרי טמא משום מגע כמו שהתבאר לעיל, ואעפ"כ פסק (שם) שבעל קרי טמא בכל שהוא ונוגע טמא בכעדשה.

אמנם תוספות בסוגייתנו (ד"ה ומיתקף) סוברים בפשיטות כתירוצם הראשון בנדה, שהרי כתבו שאם בעל קרי טמא בכל שהוא ונוגע טמא בכעדשה, בהכרח בעל קרי טמא משום ראיה. והוסיפו עוד, שהסובר שבעל קרי טמא בכל שהוא והנוגע טמא בכעדשה, מלבד מה שחולק על רב הונא שסובר שבעל קרי טמא משום מגע, הוא גם חולק על סוגייתנו שסוברת שאם בעל קרי טמא משום ראיה הוא הוקש לזב, וטמא רק אם ראה כחתימת פי האמה. והחזון איש (שם ד"ה והתו') תמה על דבריהם, שהרי יתכן שהסובר שבעל קרי טמא בכל שהוא ונוגע טמא בכעדשה סובר כרבנן שחולקים על רבי נתן וסוברים שגם זב טמא בכל שהוא, ולכן גם אם מקישים בעל קרי לזב טמא בכל שהוא, ומה שאמרו בסוגייתנו שבעל קרי טמא רק אם ראה כחתימת פי האמה, הוא לפי רבי נתן שסובר שזב טמא רק אם ראה כחתימת פי האמה, ולכן גם בעל קרי שהוקש לזב טמא רק אם ראה כחתימת פי האמה.

מדוע השמיט הרמב"ם שבעל קרי משתלח חוץ לב' מחנות

שם. המשנה למלך (גיליון המקדש פ"ג ה"ג) הקשה, מדוע השמיט הרמב"ם את הדין המבואר בסוגייתנו שבעל קרי משתלח חוץ לב' מחנות. אמנם הוסיף (גיליון הגהירה פ"ז הט"ו) שאע"פ שהשמיט דין זה אבל ודאי פוסק כן, שהרי פסק (גיליון המקדש פ"ג ה"ח) שטמא שמשתלח חוץ לב' מחנות שנכנס למחנה לויה לוקה, שנאמר (דברים כג יא) 'לא יבא אל תוך המחנה' זו מחנה לויה, והרי פסוק זה של 19/06/2018 אוצר החכמה 'לא יבא' נאמר בבעל קרי, ובהכרח סובר שבעל קרי משלח ממחנה לויה.

ויש מהאחרונים[מד] שכתב, שהרמב"ם השמיט דין זה משום שלא פסק דין זה, וטעמו, שסובר **כתוספות**[מה] שסוגייתנו סוברת שבעל קרי טמא משום ראיה, שאם לא כן לא היו מקישים אותו לזב, ולכן סוגייתנו סוברת שמשתלח חוץ לב' מחנות כיון שזו טומאה היוצאת מגופו, אבל להלכה שהרמב"ם (שם מחנות הטומאה פ"ה ה"ח) פוסק שבעל קרי טמא משום מגע, אינו משתלח חוץ לב' מחנות, ודינו כנוגע בקרי שלא משתלח חוץ לב' מחנות[מו] [וחולק על תוספות בנדה הנ"ל שכתבו, שאע"פ שטמא משום מגע משתלח חוץ לב' מחנות][מז], ומה שהרמב"ם (תרומות פ"ו ה"ח) פסק שבעל קרי אסור בתרומת חו"ל אע"פ שאסורה רק למי שטומאה יוצאת מגופו, משום שסוף סוף הטומאה יצאה מגופו אע"פ שנטמא מדין מגע[מח].

מדוע הוסיפו שבעל קרי הוקש לזב

שם. המהרש"א (נמוק' ד"ה מ) הקשה, מדוע צריכים לומר שבעל קרי הוקש לזב, הרי גם אם הוא לא הוקש ורק זב טמא בחתימת פי האמה, ממילא כבר אי אפשר להקשות מה לבעל קרי שטמא במשהו, משום שזב יוכיח שטמא בכחתימת פי האמה ואעפ"כ משתלח מב' מחנות[מט]. והנימוקי הגרי"ב (על המהרש"ם שם) תירץ לפי המבואר בנדה (נג:) שזיבה מטמאה גם אם היא של בן יום אחד, אבל קרי מטמא רק אם הוא של בן ט' שנים וים אחד, ולפי זה מיושב, שאי אפשר לומר שזב יוכיח, משום שחתימת פי האמה של בן יום אחד קטנה מגריס, ונמצא שגם זב יותר חמור ממצורע, כיון שפעמים שטמא בפחות מכגריס, ולכן צריכים לומר שגם בעל קרי טמא רק בחתימת פי האמה, וכיון שבעל קרי נטמא רק מבן ט', ויכול להיות שחתימת פי אמתו יותר גדולה מגריס, נמצא א"כ שאינו יותר חמור ממצורע.

ביאור קושיית הגמרא על רבי יהודה

ורבי יהודה שפיר קאמר רבי שמעון. הצל"ח (ד"ה ור"י) הקשה, ע"פ מה שביארנ שגם לפי רבי יהודה אי אפשר ללמוד מ'בדד ישב' שמצורע שנכנס למחנה ישראל לוקה, שהרי 'בדד ישב' זו מצות עשה ואין מלקות במצות עשה, אלא אחרי שגילתה התורה ב'בדד ישב' שמצורע משתלח ממחנה ישראל, מפרשים שהלאו 'ולא יטמאו את מחניהם' כולל גם לאו למצורע שלא יכנס למחנה ישראל ולכן לוקה. והרי זה יתכן רק אם נכלל ב'ולא יטמאו את מחניהם' גם צרוע, שאז אפשר לומר שמ'בדד ישב' נלמד ש'ולא יטמאו את מחניהם' כולל גם לאו למצורע במחנה ישראל, אבל אם לא היה נכלל בפרשה צרוע, לא יתכן שהלאו כולל איסור למצורע. ועוד קשה, שאע"פ שרבי יהודה למד ממה שנאמר 'מחניהם' ליתן מחנה לזה ומחנה לזה, הרי זה רק בגלל שכתוב בפרשה זו זב וטמא לנפש, שאז 'מחניהם' מתפרש לכל האמורים בפרשה, אבל אם זב לא היה כתוב בפרשה, אי אפשר לפרש ש'מחניהם' מוסב על טמא שלא מוזכר בפרשה, ומעתה קשה איך הקשו על רבי יהודה מה ילמד מ'וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב', הרי אם לא היה כתוב 'וכל זב' לא היו לומדים מ'מחניהם' ליתן לו מחנה מיוחד, וכן אם לא היה כתוב 'כל צרוע' לא היה לאו למצורע. ותירץ הצל"ח, שקושיית הגמרא לא מתפרשת ש'כל צרוע וכל זב' מיותר, אלא הקושיא מתפרשת שכיון שבהכרח צריך לכתוב 'וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב', הרי אפשר ללמוד משם את כל דיני חילוק המחנות כמו שרבי שמעון למד, ומדוע למד רבי יהודה מפסוקים אחרים[נא].

איך הרמב"ם פסק כרבי יהודה ולא כרבי אליעזר

ההוא מיבעי ליה לכדתניא רבי אליעזר אומר וכו' אין טמאי מתים משתלחין אין זבין ומצורעין משתלחין. להלן (לה:) מבואר שרבנן חולקים על רבי אליעזר, ורש"י (שם ד"ה ויטלחו - הרמשון) פירש, שרבנן סוברים כרבי שמעון שלומדים מפסוק זה שטמא מת משתלח ממחנה שכינה, וזב משתלח ממחנה לויה, ומצורע משתלח ממחנה ישראל, ולכן אין מקור לחדש שבשעה שטמאי מת לא משתלחין זבין ומצורעין לא משתלחין.

והאחרונים[נב] הקשו על **הרמב"ם** (גיליון מקדש פ"ג ה"ח) שפסק שמצורע שנכנס לירושלים לוקה, וביאר **הכסף משנה** (שם), שפסק כרבי יהודה שלומדים מ'בדד ישב' שמצורע משתלח ממחנה ישראל ולכן לוקה, ואעפ"כ פסק (שם פ"ל ה"ב) כרבנן שזבים ומצורעים משתלחים בפסח הבא בטומאה, והרי מבואר בסוגייתנו שלפי רבי יהודה [שסבר כרבי אליעזר] לומדים מהפסוק 'וישלחו' וגו' שבשעה שטמאי מתים לא משתלחים גם זבים ומצורעים לא משתלחים. ונאמרו באחרונים כמה דרכים בישוב הקושיא:

א. השער המלך (שם פ"ג ה"ח) תירץ[נג], שהרמב"ם פסק כרבי שמעון במה שלמד מ'וישלחו' וגו' שטמאי מתים משתלחים ממחנה שכינה וזב משתלח ממחנה לויה, ואעפ"כ פסק שמצורע שנכנס לירושלים לוקה כשיטת רבי יהודה, משום שרבי שמעון שלמד מ'וישלחו' וגו' גם שמצורע משתלח ממחנה ישראל [ו'בדד ישב' מלמד שנתקו לעשה] סובר כרבי נתן שזב ובעל קרי טמאים רק בשיעור כחתימת פי האמה, ולכן אפשר ללמוד שמצורע משתלח ממחנה לויה ממה שזב משתלח, והפסוק 'כל צרוע' מיותר ללמד שמשתלח ממחנה ישראל [כמו שמבואר בגמרא לעיל], אבל הרמב"ם (שם מחנות הטומאה פ"ה ה"ח, מחוסרי כפרה פ"ג ה"ט) פסק שזב ובעל קרי טמאים בכל שהוא, ולכן אע"פ שפסק כרבי שמעון שאפשר ללמוד מ'וישלחו' וגו' שטמאי מתים משתלחים ממחנה שכינה וזב משתלח ממחנה לויה, אבל אי אפשר ללמוד שמצורע משתלח ממחנה לויה מזב שמשתלח חוץ למחנה לויה, משום שזב חמור שטמא בכל שהוא, ונמצא שהפסוק 'כל צרוע' לא מיותר ללמד שמצורע משתלח ממחנה ישראל, אלא נצרך ללמד שמצורע משתלח ממחנה לויה, ולכן בזה פסק הרמב"ם כרבי יהודה שלומדים מ'בדד ישב' שמצורע שלא השתלח חוץ למחנה ישראל לוקה, ולא נתקו הכתוב לעשה. ובזה מיושב מדוע לא פסק כרבי אליעזר אע"פ שפסק כרבי יהודה, משום שבזה פסק כרבי שמעון שמהפסוק 'וישלחו' וגו' לומדים את חילוקי הדינים שיש בין טמא מת לזב, ונמצא שהפסוק לא מיותר ללמד שבשעה שטמאי מתים לא משתלחים זבים ומצורעים לא משתלחים[נד], ולכן פסק הרמב"ם שזבים ומצורעים משתלחים.

ב. השער המלך (שם) תירץ באופן נוסף לפי המבואר בנדה (לה.) שמצורע שראה ראיה ראשונה של זב דינו כאב הטומאה [וכמו כל זב בראיה שניה], משום שמצורע הוקש לזב, והרמב"ם (משכב ומושב פ"ח ה"י"ג) ביאר שהוקש לזב בפסוק 'וישלחו' וגו', ולפי זה נראה שלכן פסק הרמב"ם כרבנן, אע"פ שפסק כרבי

לטומאה זו אע"פ שהיא טומאת מגע, ורק על נוגע ממש יש פסוק שטמא רק בשיעור, ומה שרואה יותר חמור אע"פ שגם הוא טמא משום מגע, הוא משום שהתורה החמירה במגע זה כמו שהחמירה לענין שמשתלח חוץ לב' מחנות. **מד. חזון יחזקאל** (נמוק' ד"ה ומיתקף). **מה. דבריהם** הובאו בענין הקודם, ושם הרחבנו בזה. **מו. ראה** במי נפתוח (פרפר יו"ט ג) שכתב ג"כ שהרמב"ם השמיט את סוגייתנו משום שלא פוסק כן, אלא שהוא ביאר באופן אחר, ודבריו יובאו להלן בענין 'האם בעל קרי הוא אב הטומאה'. **מז. אמנם** עדיין קשה ממה שכתב הרמב"ם שמ'לא יבא אל תוך המחנה' האמור בבעל קרי נלמד לאוסרו במחנה לויה. וראה בחזון יחזקאל (שם) שהביא שבספרי נחלקו תנאים האם מפסוק זה נלמד לאוסרו במחנה לויה, ולפי זה כתב, שהרמב"ם פסק כמו התנא שלא לומד מפסוק זה לאסור במחנה לויה, אבל דבריו לא התבארו שהרי כבר הובא שהרמב"ם פסק שמ'לא יבא' נלמד לאסור במחנה לויה. **מח. וראה** שם שכתב, שמדויק היטב לשון הפסוקים אם בעל קרי טמא משום מגע, שלענין זב (ויקרא טו ג) כתוב 'טמא הוא', וכן לענין נדה כתוב (שם יט) 'תהיה בנדתה', וכן לענין זבה כתוב (שם כה) 'טמאה היא', ואילו בבעל קרי לא כתוב טמא הוא. ומשום שזב ונדה וזבה טומאתם משום ראיה, ולכן כתוב בהם שהם עצמם טמאים, אבל בבעל קרי שטומאתו היא טומאת מגע לא כתוב שהוא טמא, וככל טמאי מגע שלא כתוב בהם שהם טמאים. **מט. וכמו** שכתבו תוספות (ד"ה מ) שאי אפשר להקשות שאפשר ללמוד שזב משתלח ממחנה שכינה מטמא שרץ, ומה לטמא שרץ שטמא בכעדשה, כיון שטמא מת יוכיח שטמא רק בכזית ואעפ"כ משתלח ממחנה שכינה. **נ. ראה** לעיל (ע"ב) [בענין 'ביאור מחלוקת הראשונים' וכו'] שהובא דבריו והחקרי לב. **נא. אלא** שכתב שלפי זה קשה תירוץ הגמרא. ולהלן (ד"ה ההוא) האריך בזה הצל"ח, הו"ד להלן בענין 'תירוצו השני של הצל"ח'. **נב. שער** המלך (גיליון מקדש פ"ג ה"ח), צל"ח (ד"ה דמגיף), קרן אורה (מנחות לה. ד"ה ורמינהו), **שפת אמת** (ד"ה ור"י). **נג. וכן** תירץ בקצרה השפת אמת (שם). **נד. והשער** המלך הקשה, מדוע לא תירצה הגמרא בדעת רבי יהודה שלומד מ'בדד ישב' שמצורע משתלח חוץ לשלש מחנות משום שסובר שזב ובעל קרי טמאים בכל שהוא. ותירץ, שגם רבי יהודה סובר שאת החילוק בין טמאי מתים לזב לא לומדים מ'וישלחו', ואם כן לשיטתו הפסוק 'וישלחו' מיותר, ובהכרח סובר כרבי אליעזר. והשער המלך הוסיף, שאע"פ שהרמב"ם (גיליון מקדש שם ה"ב) לא למד מ'וישלחו' את החילוק בין טמא מת לזב אלא הביא את הלימוד של הספרי [הובא לעיל (ע"ב) בענין 'מדוע פסק הרמב"ם כשיטת הספרי'], צריך לומר שדרכו של הרמב"ם להביא את

יהודה שלא לומדים מהפסוק 'וישלחו' וגו' את חילוקי הדינים של המחנות, משום שפסוק זה מלמד להקיש מצורע לזב, ואי אפשר ללמוד ממנו גם שבשעה שטמאי מתים לא משתלחים זבים ומצורעים לא משתלחים. ואמנם הגמרא כאן יכלה לתרץ בשיטת רבי יהודה שלומדים מפסוק זה להקיש מצורע לזב, אלא שהגמרא כאן עדיין לא ידעה חידוש זה שמצורע הוקש לזב, ולכן לא תירצה כן.

ג. הצל"ח (ד"ה והנלע"ד) תירץ לפי מה שמבואר במנחות (נה.) שיש ברייתא שסוברת שבשעת מסע המחנות כשטמאי מת לא משתלחים[ני] גם זבים ומצורעים לא משתלחים, ויש ברייתא שלא סוברת כן. והגמרא מפרשת שברייתא אחת סוברת כרבי אליעזר שסובר שלומדים מ'וישלחו' וגו' שבשעה שטמאי מתים לא משתלחים גם זבים ומצורעים לא משתלחים[ניא], ובריתא שניה סוברת כרבנן. ורש"י (שם ד"ה נפקמ) פירש, שהברייתא שסוברת שבשעת מסע המחנות זבים ומצורעים לא משתלחים, סוברת כרבי אליעזר שלומד מ'וישלחו' וגו' שבפסח הבא בטומאה שטמאי מתים לא משתלחים גם זבים ומצורעים לא משתלחים, ולכן סוברת שגם בשעת מסע המחנות זבים ומצורעים לא משתלחים, והברייתא שסוברת שבשעת מסע המחנות זבים ומצורעים משתלחים, סוברת כרבנן שלא סוברים שמ'וישלחו' נלמד שבשעה שטמאי מתים לא משתלחים זבים ומצורעים לא משתלחים, ולכן סוברת שזבים ומצורעים משתלחים גם בשעת מסע המחנות אע"פ שטמאי מתים לא משתלחים. **אמנם** הרמב"ם פירש את הגמרא שלא כפירוש רש"י, משום שהרי גם רבי אליעזר שאמר שבפסח הבא בטומאה זבים ומצורעים לא משתלחים, מודה שלכתחילה אסור להם להכנס, והפסוק ממעטם רק מכרת, וכמו שפירש רש"י (ד"ה אין) שודאי לכתחילה אסור להם להכנס, כיון שלעיל (ע"ב) למדו מפסוק שרק טומאת מת נדחית בציבור, ומה שאמרו שזבים ומצורעים לא משתלחים הכוונה שלא משתלחים את שילוחם הראשון שהוא בכרת, אלא הם פטורים מכרת. ולפי זה מה שרבנן חולקים על רבי אליעזר ולא לומדים מ'וישלחו' שבפסח הבא בטומאה זבים ומצורעים לא משתלחים, הוא משום שמלימוד זה [שבשעה שטמאי מת לא משתלחים זבים ומצורעים לא משתלחים] נלמד שדינם של זבים ומצורעים הוא כדינם של טמאי מת, והרי בפסח הבא בטומאה ודאי אין דינם שוה, שהרי טמאי מת מותרים להכנס לכתחילה וזבים ומצורעים אסורים להכנס לכתחילה, ובהכרח שהפסוק 'וישלחו' לא עוסק בפסח הבא בטומאה, ושם זבים ומצורעים חייבים כרת.

ומעתה תתבאר הסוגיא במנחות [לא כפירוש רש"י שלפי רבי אליעזר בשעת מסע המחנות זבים ומצורעים לא משתלחים ולפי רבנן משתלחים, אלא בהיפוך], שלפי רבי אליעזר שמדין זה שבשעה שטמאי מתים לא משתלחים זבים ומצורעים לא משתלחים גם לפסח הבא בטומאה, בהכרח שהלימוד הוא רק שזבים ומצורעים לא משתלחים בשילוחם הראשון להענש אם יכנסו, וא"כ גם בשעת מסע המחנות אסור לזבים ומצורעים להכנס למחנה לויה וישראל, אלא שהם פטורים ממלקות, [והברייתא שאסרה להם להכנס היא כרבי אליעזר, ואכן הם פטורים ממלקות]. אבל רבנן החולקים על רבי אליעזר סוברים שבשעת מסע המחנות מותר לזבים ומצורעים להכנס, משום שגם הם מודים שלומדים מ'וישלחו' שבשעה שטמאי מתים לא משתלחים זבים ומצורעים לא משתלחים, ואדרבה הם סוברים שמפסוק זה נלמד שבשעה שטמאי מתים לא משתלחים זבים ומצורעים מותרים לכתחילה להכנס, ולכן הם סוברים שבפסח הבא בטומאה אין כלל דין זה, משום ששם בהכרח הם אסורים להכנס וא"כ הם גם נענשים בכרת, אבל בשעת מסע המחנות יש דין זה, שכיון שטמאי מתים לא משתלחים זבים ומצורעים לא משתלחים אלא מותרים להכנס [והברייתא שהתירה בשעת מסע המחנות לזבים ומצורעים להכנס היא כשיטת רבנן].

ובזה מיושבת שיטת הרמב"ם, שאע"פ שפסק כרבי יהודה שלא לומדים מ'וישלחו' וגו' את חילוקי דיני המחנות, מכל מקום לא פוסק כרבי אליעזר אלא כרבנן, משום שגם לפי רבנן לומדים מ'וישלחו' שבשעה שטמאי מתים לא משתלחים זבים ומצורעים לא משתלחים, אלא שהם לומדים משם רק לשעת מסע המחנות[נז].

ד. הצל"ח (ד"ה ההוא) תירץ באופן נוסף, שהנה כבר נתבאר לעילנח שקושיית הגמרא על רבי יהודה לא מתפרשת שלשיטתו הפסוק 'וישלחו מן המחנה כל צרוע' וגו' מיותר, שהרי אם לא היה כתוב 'כל זב' לא היה אפשר ללמוד ממה שנאמר 'מחניהם' שיש לזב מחנה מיוחד, וכמו כן אם לא היה כתוב 'כל צרוע' לא היה מהיכן ללמוד לאו למצורע, ובהכרח שקושיית הגמרא היא שכיון שבהכרח צריך לכתוב 'וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב', אפשר ללמוד משם את דיני חילוק המחנות כמו שרבי שמעון למד, ומדוע צריך רבי יהודה ללמדם מ'בדד ישב' ומ'מחניהם'. אמנם לפי זה קשה מה שתירצה הגמרא שרבי יהודה לומד משם את דינו של רבי אליעזר, הרי לפי מה שהתבאר מה שכתוב 'כל צרוע וכל זב' לא מיותר, וא"כ איך יתכן ללמוד משם את דינו של רבי אליעזר. **ולכן** נראה שאין כוונת הגמרא כפשוטו שרבי יהודה סובר שלומדים משם את דינו של רבי אליעזר, אלא כוונת הגמרא שאם היה כתוב רק 'וישלחו' וגו' כל צרוע וכל זב' היה אפשר לפרש את הפסוק בשני אופנים, האחד שבא ללמד את חילוקי המחנות[נט], והשני שבא ללמד את דינו של רבי אליעזר[ס]. ולכן כתוב 'בדד ישב' וגם 'מחניהם', ללמד את דיני חילוק המחנות, ומעתה אפילו אם נלמד את דינו של רבי אליעזר, יש ללמוד מפסוק זה גם שיש לאו לזב במחנה לויה ולאו למצורע במחנה ישראל, שהרי את הכתוב 'כל זב' מפרשים במה שנאמר 'מחניהם' ליתן מחנה לזה ומחנה לזה, ועל זה יש את הלאו 'ולא יטמאו' וגו'. וכן מהכתוב 'כל צרוע' לומדים ש'ולא יטמאו את מחניהם' כולל גם לאו למצורע במחנה ישראל, ואם כן מעתה כבר אין מקור ללמוד את דינו של רבי אליעזר, כיון שאפילו אם לא נלמד את דינו הפסוק לא מיותר[סא]. ובזה מיושבת שיטת הרמב"ם שפסק כרבי יהודה ולא פסק כדינו של אליעזר, משום שגם רבי יהודה לא סובר כרבי אליעזר.

וכתב הצל"ח (ד"ה דמנ"ל), שאמנם קשה לפי זה מנין למד רבי אליעזר את חילוקי דיני המחנות, הרי נתבאר שגם לפי רבי יהודה שלומדים מ'מחניהם' ומ'בדד ישב' עדיין לא מיותר הפסוק 'כל צרוע וכל זב'. ולכאורה אפשר לתרץ, שרבי אליעזר סובר שאם לומדים מ'מחניהם' ומ'בדד ישב' כבר מיותר הפסוק, כיון שגם אם היה כתוב 'וישלחו וגו' וכל טמא' היה מתפרש לכל מיני הטמאים, טמא מת זב וצרוע, וממילא 'מחניהם' היה מתפרש לתת מחנה מיוחד לטמא מת ומחנה מיוחד לזב, וגם היה נכלל בו לאו למצורע שכבר נלמד מ'בדד ישב' שמשתלח ממחנה ישראל. אמנם עדיין יקשה שלא היו יודעים שבעל קרי דינו כזב לולי שהתרבה ממה שנאמר 'וכל' זב, וכיון שנצרך הכתוב 'וכל זב' כתבה התורה גם 'כל צרוע', כיון שאינו מטבע לשון לכתוב כל טמא וכל זב, שהרי גם זב הוא בכלל טמא, ולכן פירטה התורה טמא לנפש וזב ומצורע. ולכן תירץ, שרבי אליעזר סובר שלומדים שבעל קרי משתלח חוץ לב' מחנות ממה שכתוב בבעל קרי (דברים כג יא) 'ויצא אל מחוץ למחנה לא יבא אל תוך המחנה', וכדרשת רב יצחק בר אבדימי להלן (סח.), ומזה יש ללמוד קל וחומר שזב משתלח חוץ לב' מחנות [ולא סובר כרבי יהודה שנלמד מ'מחניהם' וגם לא סובר כרבי שמעון שנלמד מ'כל זב', ולשיטתו 'כל' זב לא מרבה בעל קרי]. ומעתה נמצא ש'כל צרוע וכל זב' מיותר, כיון שהיה מספיק שיהיה כתוב 'וישלחו כל טמא', וזה כולל את כל מיני הטמאים, והיו לומדים מזה גם לאו למצורע שלמדנו מ'בדד ישב' שמשתלח ממחנה ישראל, ובהכרח נלמד מזה שבשעה שטמאי מתים לא משתלחים זבים ומצורעים לא משתלחים. אבל רבי יהודה לא לומד שבעל קרי משתלח חוץ לב' מחנות מדרשתו של רב יצחק בר אבדימי, שהרי רבי יהודה למד שזב משתלח חוץ לב' מחנות מ'מחניהם', ואם היה סובר כרב יצחק בר אבדימי היה לומד שזב משתלח חוץ לב' מחנות קל וחומר מבעל קרי, ובהכרח לא סובר כרב יצחק בר אבדימי, ומה שבעל קרי משתלח חוץ לב' מחנות נלמד מהריבוי 'כל' זב, ומעתה הפסוק 'וישלחו' וגו' לא מיותר, שהרי בהכרח צריך לכתוב 'כל זב' לרבות בעל קרי, וכיון שצריך להיות כתוב 'כל טמא לנפש' ו'וכל זב' כתוב גם 'כל צרוע', ולכן לשיטתו לא לומדים את דינו של רבי אליעזר, ומיושבת היטב שיטת הרמב"ם שפסק כרבי יהודה ולא פסק כרבי אליעזר.

אלא שהצל"ח חזר בו מתירוץ זה, כיון שהרמב"ם (גירסת מקדש פ"ג ה"ח) למד חילוק מחנות מהדרשה של רב יצחק בר אבדימי, וא"כ לשיטתו הפסוק 'כל צרוע וכל זב' וגו' מיותר.

האם למחילות יש קדושת הר הבית

מחילות לא נתקדשו ובעל קרי משתלח לשתי מחנות. רש"י (ד"ה מחילות) ביאר, שאין שייכות בין שני דינים אלו, אלא רבי יוחנן שמע את שניהם יחד ושנאם יחד, ורש"י הוסיף, שהכוונה למחילות ומערות שתחת העזרה שלא קדושים בקדושת העזרה. אמנם רש"י להלן (פו. ד"ה מי שמרה) כתב, שרבי

לימוד הספרי כיון שאין נפקא מינה להלכה בזה. **נה. כיון** שאין מחנה שכינה כשהמשכן מפורק. **נו. כיון** שמחנה לויה וישראל היה גם בשעת מסע המחנות כמו שלמדו מפסוק במנחות (שם). **נז. ומה** שהגמרא כאן אמרה שרבי יהודה סובר כרבי אליעזר אין כוונתה שסובר כמוהו, אלא כוונתה שסובר כרבי אליעזר שמצינו מפורש שלמד מפסוק זה, אבל לומד מהפסוק רק לשעת מסע המחנות כרבנן. **נח. ראה** לעיל [בענין 'ביאור קושיית הגמרא על רבי יהודה'] שהובאו דבריו. **נט. והפסוק** בא להחמיר, שזב משתלח ממחנה לויה ומצורע משתלח ממחנה ישראל. **ס. והפסוק** בא להקל, שבשעה שטמאי מתים לא משתלחים זבים ומצורעים לא משתלחים. **סא. ולפי** זה הקשה הצל"ח על רבי שמעון, מנין שלומדים מפסוק זה את חילוקי דיני המחנות ולא לומדים את דינו של רבי אליעזר. ותירץ, שהנה קשה על רבי אליעזר, הרי בכל יום מקריבים קרבן תמיד של ציבור, וטומאת מת נדחית בקרבן ציבור אם הכהנים טמאי מת, וא"כ איך יתכן שיש שעה שזבים ומצורעים משתלחים, הרי בכל שעה טמאי מת לא משתלחים. ובהכרח צריך לומר שבקרבן ציבור רק לכהנים הותרה טומאה, וגם לכהנים הותר רק למי שצריך לעבוד, ולכן זה לא נקרא שעה שכל טמאי מת לא משתלחים, ורק בפסח הבא בטומאה שכל ישראל חייבים בו והטומאה נדחית לכולם, נחשב שזו שעה שטמאי מתים לא משתלחים. ולפי זה נראה שרבי שמעון לשיטתו שסובר להלן (סה:) שנשים בפסח ראשון רשות, ומבואר שם שהשבת לא נדחית לנשים, וא"כ גם טומאה לא נדחית לנשים, דהיינו שנשים טמאות לא הותרו להביא פסח בטומאה, ולכן גם זו לא שעה שטמאי מת לא משתלחים, כיון שבפסוק כתוב 'מזכר עד נקבה תשלחו', וממילא רק אם תהיה שעה שגם נשים טמאות מת לא משתלחות, זבים ומצורעים לא משתלחים, אבל לרבי שמעון שאין שעה

יוחנן שנה את שני הדינים יחד, משום שכוונתו לחדש שאע"פ שבעל קרי משתלח חוץ לשני מחנות, מותר לו להכנס למחילות כיון שהם לא התקדשו, וקשה על רש"י מדוע סתר משנתו. **והמהרש"א** (להלן פרק"י סט) תירץ, שלהלן סברה הגמרא שדברי רבי יוחנן נאמרו גם במחילות שפתוחות לעזרה, והגמרא מקשה ממה שמוכח במשנה שמחילות שפתוחות לעזרה דינם כעזרה, ולכן מתרצת שדברי רבי יוחנן נאמרו במחילות שפתוחות להר הבית, ולפי זה יש ליישב, שדברי רש"י כאן נאמרו לפי מה שסברה הגמרא להלן שמדובר במחילות הפתוחות לעזרה, ולכן אי אפשר לפרש שכוונת רבי יוחנן לחדש שבעל קרי יוכל להכנס למחילות, שהרי אם פתוחות לעזרה נמצא שבשביל להכנס לשם צריך להיות קודם בעזרה, והרי בעל קרי אסור להיות בעזרה, ולכן פירש רש"י שאין שייכות בין שני הדינים שאמר רבי יוחנן. אבל רש"י להלן הרי כתב דבריו בתירוץ הגמרא שדברי רבי יוחנן נאמרו במחילות שפתוחות להר הבית, ולפי זה אפשר לבאר שיש שייכות בין שני הדינים שאמר רבי יוחנן, שרבי יוחנן חידש שבמחילות שפתוחות להר הבית יכול בעל קרי להכנס אם הם עומדות בסוף הר הבית לצד ירושלים, כיון שאז בעל קרי שנמצא בירושלים יכול להכנס למחילות אע"פ שהם תחת הר הבית, משום שהם לא נתקדשו. ולפי פירוש המהרש"א מבואר בדברי רש"י שלמחילות אין גם קדושת הר הבית, שהרי ביאר בדברי רש"י להלן (שם) שבעל קרי יכול להכנס לשם[סב].

אבל השער המלך (בית הבחירה פ"ו ה"ט) כתב, שממה שרש"י כאן כתב שהמחילות לא נתקדשו בקדושת העזרה, משמע שרק קדושת עזרה לא היתה להם, אבל קדושת הר הבית היתה להם, ולבעל קרי יהיה אסור להכנס למחילות. אמנם קשה, שברש"י להלן (פו.) מבואר שבעל קרי יכול להכנס שם, ומוכח שאין להם גם קדושת הר הבית[סג]. ותירץ לפי המבואר במשנה בתמיד (כו.) שמי שאירע לו קרי בבית המוקד [ששם ישנו כהני בית אב שישרתו למחרת בביהמ"ק] יוצא והולך במסיבה שתחת הבירה. והגמרא (שם מ:) הוכיחה ממשנה זו שמחילות לא נתקדשו, ולכאורה קשה לפי שיטת רש"י כאן שיש למחילות קדושת הר הבית איך הולך במחילה, הרי בעל קרי אסור במחנה לויה. וצריך לומר, שכיון שנטמא במקום שקדוש בקדושת הר הבית, אי אפשר לאסור עליו ללכת במחילות שקדושות בקדושת הר הבית, כיון שהוא בלאו הכי כבר נמצא במקום שקדוש בקדושה זו, ומה יכול לעשות. אלא שאם למחילות היה קדושת העזרה היו אוסרים עליו ללכת לשם כיון שהוא מקום יותר קדוש, ומזה הוכיחה הגמרא שמחילות לא קדושות בקדושת עזרה, ולכן יכול ללכת לשם. ולפי זה נראה שכוונת רש"י להלן שכיון שמחילות לא נתקדשו בקדושת עזרה, לכן מי שהיה בהר הבית ונטמא שם בטומאת קרי יכול ללכת במחילות, כיון שהם לא קדושות יותר מקדושת הר הבית[סד]. אמנם השער המלך הביא שהמפרש (תמיד כו. ד"ה תמת) כתב שמחילות שבעזרה לא התקדשו אפילו בקדושת הר הבית, וכן כתב המאירי להלן (פו. ד"ה מעתה).

האם שני הדינים שאמר רבי יוחנן שייכים זה לזה

שם. הובא לעיל בסמוך **שרש"י** להלן (פו. ד"ה כי תמרה) כתב שיש שייכות בין שני הדינים שאמר רבי יוחנן, שאע"פ שבעל קרי משתלח חוץ לב' מחנות, אבל מחילות לא נתקדשו, ובעל קרי יכול להכנס שם[סה]. **והתוספות רי"ד** (ד"ה למר) הוסיף עוד, שכיון שרבי יוחנן סובר שבעל קרי משתלח חוץ לב' מחנות, היה מוכרח לחדש שמחילות לא נתקדשו, שאם לא כן היה קשה על המשנה בתמיד (כו.) איך שוהה כל הלילה במחילה[סו], הרי בעל קרי משתלח חוץ לב' מחנות, ובהכרח שמחילות לא נתקדשו[סז]. וכן כתב **המשנה למלך** (כלים מקדש פ"ג ה"ג), והוסיף, שיתכן שאת שני הדינים למד רבי יוחנן מהמשנה שם, משום שאם בעל קרי לא משתלח חוץ למחנה לויה, מדוע צריך ללכת במסיבה, הרי יכול ללכת למעלה בהר הבית, ובהכרח שבעל קרי משתלח חוץ לב' מחנות, וגם שנשים לא משתלחות, לא יתכן דין זה. ואין להקשות מדוע לא לומד מ'וישלחו' שבשעת מסע המחנות שטמאי מת לא משתלחים זבים ומצורעים לא משתלחים כמבואר במנחות (לה:), משום שיתכן שסובר שזה לא נחשב שעה שאין טמאי מת משתלחים, כיון שלא משתלחים משום שאין מחנה שכינה ולא משום שהותר להם להיות שם. אבל רבי יהודה לשיטתו שסובר שנשים בראשון חובה כמבואר להלן (שם), ולכן יכול לסבור כרבי אליעזר. **סב. וראה** בשער המלך (בית הבחירה פ"ו ה"ט) שכתב שלכאורה מוכח בתוספות (יומא ו. ד"ה מניין) שלא כרש"י, שכתבו שמותר לבעל קרי להכנס למחילות של הר הבית, אבל בסוף דבריו דחה שדברי תוספות נאמרו במחילות שלא פתוחות להר הבית, [ויתכן שכוונתו שאם לא פתוחות להר הבית אין להם קדושת הר הבית, כדין לשכות הבנויות בעזרה ופתוחות לחול שדינם כחול וכמבואר להלן (פו.), וגם מחילות אלו שלא פתוחות להר הבית אין להם קדושת הר הבית. אמנם קשה לפי זה על לשון תוספות שכתבו שמחילות לא נתקדשו, שהרי לפי המבואר מה שלא קדושות הוא משום שפתחן לחול. וגם יש להעיר שהמנחת חינוך (מצוה שסג סוף אות ג) הוכיח שמה שפתחן לחול מגרע רק בקדושת העזרה אבל בקדושת הר הבית הוא לא מגרע. וראה עוד במנחת חינוך (שם) שבאמת הוכיח מתוספות שאין למחילות אפילו קדושת הר הבית]. **סג. וכן** הקשה הבאר שבע (תמיד כז: ד"ה מחילות). **סד. וראה** עוד בשער המלך שהביא שהחנוכת הבית תירץ על סתירת דברי רש"י, שכאן כוונתו למחילות העזרה שפתוחות להר הבית ולכן הם קדושות בקדושת הר הבית, אבל מה שכתב רש"י להלן שאין למחילות קדושת הר הבית מדובר כשלא פתוחות להר הבית שהם לא קדושות בקדושת הר הבית כמו שהתבאר להלן, ומה שכתב רש"י שם שהמחילות הם של הר הבית כוונתו שהמחילות היו תחת הר הבית אבל לא היו פתוחות להר הבית. והשער המלך כתב שמרש"י שם לא משמע כן, [ועוד קשה על תירוץ זה, שהרי רש"י פירש שם את דברי רבי יוחנן שאמר שמחילות לא נתקדשו שכוונתו שבעל קרי יכול להכנס לשם, ולכן רבי יוחנן אמר דין זה יחד עם מה שאמר שבעל קרי משתלח חוץ לב' מחנות, הרי בגמרא להלן מפורש שדברי רבי יוחנן נאמרו במחילות שפתוחות להר הבית, וא"כ מוכח שרש"י סובר שגם אם פתוחות להר הבית אינן קדושות בקדושת הר הבית]. **סה. ורש"י** כאן לא ביאר כן, ולעיל [בענין 'האם למחילות יש קדושת הר הבית'] נתבאר מדוע שינה פירושו. **סו. ראה** במשנה בתמיד (שם) שמבואר שאחרי שטבל בא לו אצל אחיו הכהנים, והמפרש (שם ד"ה נמ) ביאר שחזר לבית המוקד, כיון שמהתורה טבול יום מותר במחנה לויה, וכאן לא הטריחוהו חכמים לצאת כיון שהוא לילה. אבל מהתוספות רי"ד נראה שנשאר במחילה כל הלילה. וצריך ביאור איך יפרש מה ששנינו במשנה שבא לו לו אצל אחיו הכהנים. **סז. והתוספות** רי"ד השיג על רש"י כאן שכתב שאין שייכות בין שני דינים אלו, אבל לא הביא שרש"י להלן פירש שיש שייכות בין שני הדינים. **סח. אלא** שהגמרא הסתפקה שמא אין דרך שירות בכך. **סט. ולהלן** [בענין 'איך יתכן שמחילות לא נתקדשו' וכו'] יבוארו בהרחבה דברי תוספות. **ע. והשפת אמת** (מנחות שם) הגיה בדבריהם, שתירוצם הוא שיש חילוק בין מחילות שתחת העזרה למחילות שתחת הר הבית, והוסיף שכן מבואר להלן (פו.). **עא. ונמצא** שהפתיחה להר הבית לא מועילה כלום. **עב. ולעיל** הובא שהשער המלך דייק מרש"י הנ"ל שקדושות בקדושת הר הבית, אבל הקשה מרש"י להלן (פו.) מוכח שמחילות לא נתקדשו, ולכן הלך במסיבה שלא היתה קדושה בקדושת מחנה לויה.

שיטת הבאר שבע והמנחת חינוך שמחילות שתחת העזרה קדושות בקדושת העזרה

שם. תוספות (ד"ה מחילות) הקשו, איך יתכן שמחילות לא נתקדשו, הרי בזבחים (כד.) מבואר שאם נעקרה אבן מרצפת העזרה והכהן עמד במקום זה, יתכן שעבודתו כשרה, משום שדוד קידש את העזרה עד התהום[עג], ומוכח שגם מחילות התקדשו. ותירצו תוספות לפי המבואר להלן (פו.) שדברי רבי יוחנן נאמרו רק במחילות שפתוחות להר הבית, אבל אם הם פתוחות לעזרה הם קדושות כדין לשכות שבנויות בחול ופתוחות לעזרה שהם קודש, ולכן הכהן יכול לעמוד במקום שנעקרה האבן, משום שמקום זה לא גרע ממחילה שפתוחה לעזרה שהיא קודש[עד].

והבאר שבע (תמיד כז: ד"ה מחילות) כתב לתרץ קושיית תוספות, שדברי רבי יוחנן נאמרו רק במחילות שתחת הר הבית שלא התקדשו, ובזה מיושבת הסוגיא בזבחים, שכן שם מדובר על העזרה, ובזה אמרו שדוד קידש את העזרה עד התהום[עה] [וכן כתב **המנחת חינוך** (מצוה שסג אות ג)]. אבל **השער המלך** (בית הבחירה פ"ו ה"ט) הקשה על תירוצו של הבאר שבע מהמבואר בברייתא להלן (פו.) שאפילו מחילות שתחת ההיכל הם חול. והמנחת חינוך (שם) תירץ על קושיא זו לפי המבואר להלן (שם) שמה שמבואר בברייתא שמחילות שתחת ההיכל חול מדובר כשפתוחות לחול. ולפי זה מיושב היטב, שאמנם המחילות של ההיכל התקדשו, אבל כיון שהם פתוחות לחול דינם כחול, כדין לשכות הבנויות בקודש ופתוחות לחול שדינם כחול.

והמנחת חינוך הוסיף, שלכאורה נמצא לפי זה שאין חילוק בין דינם של המחילות שתחת ההיכל והעזרה שהתקדשו, לבין דינם של המחילות של הר הבית שלא התקדשו, אלא תמיד דינם תלוי בפתחם, שאם פתחם בחול דינם כחול אפילו אם התקדשו, כמו שמבואר בגמרא לענין מחילות ההיכל, ואם פתחם בקודש דינם כקודש אפילו שלא התקדשו, כמו שמבואר בגמרא לענין המחילות של הר הבית. אמנם באמת חלוק דין מחילות שתחת העזרה ממחילות שתחת הר הבית, שמחילות הר הבית שלא נתקדשו, גם אם יהיו פתוחות לעזרה שדינם כקודש כדין לשכות שבנויות בחול ופתוחות לקודש, הפתיחה תועיל רק לענין שיוכלו לאכול שם קדשי קדשים, אבל לענין שילוח טמאים אין דינם כעזרה, וכמבואר בזבחים (נו.) שלשכות הבנויות בחול ופתוחות בקודש דינם כעזרה רק לענין אכילת קדשים ולא לענין שילוח טמאים. וכמו כן גם אם הם פתוחות להר הבית, הפתיחה לא תועיל שבעל קרי ישתלח משם, כיון שהפתיחה לא מועילה לשילוח טמאים[עו]. אבל מחילות שתחת העזרה שפתחם בעזרה דינם כעזרה לגמרי גם לענין שילוח טמאים, שהרי הם מצד עצמם קדושות בקדושת העזרה, וכיון שגם פתחם בעזרה אין מה שיגרע את קדושתם, והם נשארים בקדושתם לגמרי גם לענין שילוח טמאים. וכמו כן אם מחילות אלו יהיו פתוחות להר הבית יהיה דינם כהר הבית לשילוח טמאים, שהרי הם מצד עצמם קדושות לגמרי בקדושת העזרה, אלא שפתחם מגרע את קדושתם, והוא יכול רק לגרע שלא יהיו יותר קדושות מהמקום שהם פתוחות לו, אבל הוא לא יכול לגרום שיהיו יותר גרועים מהמקום שהם פתוחות לו, ולכן אם הם פתוחות להר הבית בעל קרי ישתלח משם. וזהו חידושו של רבי יוחנן שמחילות הר הבית לא נתקדשו, וממילא בעל קרי לא משתלח משם אפילו שפתוחות להר הבית, כיון שהפתח להר הבית לא מועיל לדין שילוח טמאים, ורק אם פתוחות לעזרה מועיל הפתח שיוכלו לאכול שם קדשי קדשים.

אמנם ברש"י (ד"ה מחילות) מפורש שמחילות שתחת העזרה לא התקדשו בקדושת העזרה[עז]. [**ובמפרש** (תמיד כו. ד"ה תמת) מבואר שמחילות שתחת העזרה לא קדושות אפילו בקדושת הר הבית]. וכן מוכח מתוספות, שהוקשה להם מהסוגיא

בזבחים שדוד קידש עד התהום אע"פ ששם מדובר בעזרה, ובהכרח שסוברים שלפי רבי יוחנן גם מחילות שתחת העזרה לא נתקדשו.

שיטת המפרש והבאר שבע שמחילות שתחת העזרה קדושות אם פתוחות לעזרה

שם. הובא לעיל **שרש"י ותוספות** סוברים שגם מחילות שתחת העזרה לא התקדשו, אבל **הבאר שבע והמנחת חינוך** סוברים שרק מחילות שתחת הר הבית לא התקדשו אבל מחילות שתחת העזרה התקדשו. אמנם הבאר שבע והמנחת חינוך נחלקו האם מחילות שתחת העזרה התקדשו גם אם הם פתוחות להר הבית או לא. דעת המנחת חינוך (סס) שהתקדשו גם אם הם פתוחות להר הבית, ואמנם לא יהיו קדושות בקדושת העזרה, וכדין לשכות הבנויות בקודש ופתוחות בחול, אבל יהיו קדושות בקדושת הר הבית. והבאר שבע (סס) סובר שמחילות שפתוחות להר הבית לא קדושות אפילו בקדושת הר הבית, ורק אם פתוחות לעזרה קדושות בקדושת העזרה. אמנם מחילות שתחת הר הבית לא קדושות אפילו אם פתוחות לעזרה [ורק לאכילת קדשים הם קדושות בקדושת העזרה, כדין לשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש, אבל לא לענין שילוח טמאים]. וכדברי הבאר שבע כתב גם **המפרש** (תמיד כו. ד"ה תחת, וסס כו: ד"ה נמחילה)[עג]. **והאבני נזר** (יו"ד סי' תג סק"ו, ט) ביאר את דעת המפרש והבאר שבע, שדוד קידש עד התהום תחת העזרה גם את המחילות, ומה שהפתוחות להר הבית לא קדושות אפילו בקדושת הר הבית, משום שפתיחתם להר הבית מבטלת מהם את קדושת העזרה, ואין בהם גם קדושת הר הבית, כיון שמה שתחת העזרה יכול להיות קדוש רק בקדושת העזרה, וכיון שכאן אינן קדושות בקדושת העזרה, גם לא קדושות בקדושת הר הבית[עד]. [ואע"פ שפתיחה למקום קדוש מקדש את המקום, זה רק לאכילת קדשים ולא לשילוח טמאים, ולכן פתיחתם להר הבית לא מקדשת אותם שבעל קרי ישתלח מהם]. אבל מחילות שתחת הר הבית לא קדושות אפילו בקדושת הר הבית ואפילו כשפתוחות לעזרה, משום שדוד קידש רק בעזרה עד התהום אבל תחת הר הבית לא קידש עד התהום, אמנם כשפתוחות לעזרה הפתיחה תקדש אותם בקדושת העזרה לאכילת קדשים, אבל לענין שילוח טמאים שהפתיחה לא מקדשת, לא יהיה להם אפילו קדושת הר הבית.

איך יתכן שמחילות לא התקדשו, הרי דוד קידש עד התהום

שם. הובא לעיל **שתוספות** (ד"ה מחילות) הקשו איך יתכן שמחילות לא התקדשו, הרי מבואר בזבחים (כה.) שאם נעקרה אבן מרצפת העזרה והכהן עומד במקום זה, יתכן שעבודתו כשרה, משום שדוד קידש עד התהום, ומוכח שגם מחילות התקדשו. ותוספות תירצו לפי המבואר להלן (פו.) שמחילות שפתוחות לקודש התקדשו, ולכן הכהן יכול לעמוד במקום שנעקרה האבן משום שמקום זה פתוח לעזרה. **ותוספות הרשב"א** (להלן פו. ד"ה ומר) הקשה על תירוצם של תוספות, מדוע דוד היה צריך לקדש עד התהום, הרי הוא קדוש בגלל שפתוח לקודש. **והר"י קורקוס** (בית הבחירה פ"ו ה"י) הקשה בהיפוך, שאם דוד קידש עד התהום, מדוע מחילות שפתוחות לחול לא קדושות. **והחזון איש** (קדשים, זבחים סי' ה סק"ג, וסס עמ' 352) הקשה עוד, איך יתכן שכהן יוכל לעבוד במקום שנעקרה אבן, אם כל קדושת המקום היא רק משום שהפתח לקודש, הרי לשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש קדושות רק לאכילת קדשים ולא לשחיטת קדשים ושאר עבודות כמבואר בזבחים (עו.).

ותירץ החזון איש, שודאי יש חילוק בין נעקרה אבן מרצפת העזרה למחילות, משום שמחילות הם רשות אחרת, אבל תחת האבן אינה רשות אחרת. ולכן אע"פ שדוד קידש עד התהום, לא קידש את המחילות שהם רשות אחרת, אלא שבקושייתם סברו תוספות שמחילות לא התקדשו משום שהם בעומק, ולכן הקשו שהרי מבואר בזבחים שדוד קידש עד התהום, וממילא גם המחילות יהיו קדושות אפילו פתוחות לחול. ובתירוצם חידשו התוספות, שמחילות לא התקדשו משום שהם רשות אחרת, ולכן דינם חלוק ממקום שנעקרה ממנו אבן שאינו רשות אחרת, וכיון שקדושת הקרקע מצד עצמה ולא משום שפתוחה לקודש, כהן יכול לעבוד שם עבודה, אבל מחילות הם רשות בפני עצמה שדוד לא קידש באופן זה, ולכן קדושות רק כשפתוחות לקודש, וגם זה מקדשם רק לענין אכילת קדשים, ובזה התיישבו קושיות תוספות הרשב"א והר"י קורקוס.

ויש מהאחרונים[עה] שביאר דברי תוספות באופן אחר, שבתירוצם חידשו שדוד קידש עד התהום כל מה שפתוח לקודש ולא מה שפתוח לחול. ולפי ביאור זה מחילות תחת העזרה הפתוחות לחול לא קדושות אפילו בקדושת הר הבית, משום שדוד לא קידש את הפתוחות לחול. וכבר הובא לעיל [בענין הקודם] שכן שיטת המפרש שמחילות תחת העזרה שפתוחות לעזרה קדושות לגמרי, והפתוחות להר הבית לא קדושות אפילו בקדושת הר הבית[עו].

והרדב"ז (בית הבחירה פ"ו ה"י) הקשה בקושיית התוספות, ותירץ בשני אופנים:

א. שבשעה שדוד קידש עד התהום התנה שאם יחפרו שם מחילות ויהיו פתוחות לחול לא יהיו קדושות [כעין ביאור האחרונים בדברי התוספות].

ב. שדוד קידש רק את הקרקע עצמה עד התהום ולא מחילות [כעין ביאור החזון איש שמחילות הם רשות אחרת ואותם לא קידש דוד].

החילוק בין לשכות שפתוחות לחול, למחילות שפתוחות לחול

שם. השער המלך (בית הבחירה פ"ו ה"ט) כתב, **שמשמע מהמפרש** (תמיד כו. ד"ה תחת) שמחילות שיש להם שני פתחים, אחד לחול ואחד לקודש, דינם כמחילות שפתוחות לקודש שהם קודש. והקשה הדרך הקודש על המפרש, א"כ מה החידוש שמחילות לא נתקדשו, הרי אם הם פתוחות רק לחול ודאי שלא קדושות, שהרי אפילו לשכות שבנויות בקודש ופתוחות לחול לא התקדשו, ובהכרח מדובר כשיש למחילות שני פתחים אחד לחול ואחד לקודש ואעפ"כ אינן קדושות. והשער המלך תירץ, שלשכות שבנויות בקודש אם פתוחות להר הבית דינם כהר הבית כמו שכתב **רש"י** להלן (פו. ד"ה תוכן), אבל מחילות שלא נתקדשו אין להם אפילו קדושת הר הבית אע"פ שפתוחות להר הבית[עז].

מה היקש בעל קרי לזב ללמד שמשתלח ממחנה לויה

ובעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות. רש"י (ד"ה ובעל) כתב, שדין זה נלמד ממה שבעל קרי הוקש לזב. **והרש"ש** (נכתב סס) הקשה על רש"י, שהרי לעיל למדו דין זה ממה שכתוב 'וכל' זב ולא מההיקש לזב. ועוד הקשה, שהרי לעיל מבואר שבעל קרי הוקש רק לראיה ראשונה של זב. ותירץ, שממה שנאמר 'וכל' זב מרבים זב בראיה ראשונה, וכיון שבעל קרי הוקש לזב בראיה ראשונה יש ללמוד מזה שגם בעל קרי משתלח ממחנה לויה, ומה שהגמרא לעיל אמרה שלומדים ממה שנאמר 'כל' זב לרבות בעל קרי, הכוונה היא שמהפסוק לומדים זב בראיה ראשונה, וממנו לומדים בעל קרי, ולכן כתב כאן רש"י שמההיקש לזב נלמד שבעל קרי משתלח ממחנה לויה.

בעל קרי אב הטומאה או ראשון לטומאה

בעל קרי כמגע שרץ מאי לאו למחנותם לא לטומאתם וכו' והא קמשמע לן דבעל קרי כמגע שרץ מה מגע שרץ מטמא באונם אף בעל קרי מטמא באונם. האור זרוע (הלכות בעל קרי סי' קיח) הקשה, מדוע לא פירשה הגמרא שדינו כמגע שרץ שהוא רק ראשון ולא אב הטומאה[עח]. **ותוספות** בנדה (כג. ד"ה מלמ מעמה) הביאו משנה זו שבעל קרי כמגע שרץ, ופירשו[עט] שהוא ראשון כנוגע בשרץ[פ], והוסיפו, שגם ממה שלא נמנה במשנה (כלים פ"ח מ"ח) עם אבות הטומאה מוכח שהוא לא אב הטומאה. אלא שהקשו, לפי השיטה שטומאת בעל קרי היא משום ראיה ולא משום מגע בקרי, מדוע הוא ראשון כמו טמאי מגע, הרי כל הטמאים משום ראיה הם אב הטומאה כדין זב ונדה וזבה. ותירצו, ששמא יש איזה לימוד שהוא רק ראשון אע"פ שטמא משום ראיה[פא]. **והאור זרוע** (סס) פירש, שאע"פ שטמא משום ראיה אין דינו כאב, משום שטמא רק כשהקרי יוצא לחוץ, ולכן דינו כטמא מגע שהוא ראשון. ויש **מהאחרונים**[פב] שכתב בדעת **הרמב"ם** (מחוסרי הטומאות פ"ה ה"ח), שסובר שלפי הצד שבעל קרי טמא משום ראיה הרי הוא אב הטומאה, אולם להלכה שפוסק שטמא משום מגע הרי הוא ראשון. ובזה ביאר את לשון הרמב"ם (סס) 'ואחד הנוגע בה ואחד הרואה אותה בבשרו, שניהם ראשון לטומאה דין תורה', שכוונתו שרואה טמא משום מגע, ולכן הוא ראשון לטומאה[פג] כדין נוגע בקרי שהוא רק ראשון[פד].

שמבואר שלא קדושות בקדושת הר הבית, ולעיל בסמוך הרחבנו בזה. **עג. והמפרש** והבאר שבע כתבו שכן מבואר להלן (פו.). **עד. אמנם** קשה לפי זה מדוע לשכות הבנויות בקודש ופתוחות לחול קדושות בקדושת הר הבית כמו שהוכיח השער המלך (בית הבחירה פ"ו ה"ט). **עה. שיעורי** רבי דוד (סי' פג אות ט). **עו. ושם** הובא ביאור האבני נזר בדעת המפרש, אבל לפי זה יתכן לבאר בדעתו כמו שהתבאר בדעת תוספות. ואמנם המפרש חידש עוד שהמחילות שתחת הר הבית לא קדושות כלל אפילו אם פתוחות לעזרה, ובזה יש לבאר כמו שביאר האבני נזר שדוד קידש עד התהום רק תחת העזרה ולא תחת הר הבית, ויתכן שגם תוספות סוברים כן. ולעיל [בענין 'שיטת הבאר שבע והמנחת חינוך' וכו' ובהערה] הובא שהשפת אמת הגיה בדברי התוספות שסוברים כהמפרש שיש חילוק בין מחילות שתחת העזרה למחילות שתחת הר הבית, ותירוצם הוא שרבי יוחנן אמר דבריו על מחילות שתחת הר הבית, ובסוגיא בזבחים מדובר תחת העזרה. **עז. וכבר** הובא לעיל [בענין 'שיטת הבאר שבע והמנחת חינוך' וכו'] שהמנחת חינוך ביאר שלשכות שפתוחות להר הבית קדושות בקדושת הר הבית, כיון שמצד עצמם הם קדושות אפילו בקדושת העזרה, אלא שפתיחתם להר הבית מפקיעה קדושה זו, ולכן הוא לא יכול להפקיע את קדושתם שיהיו פחות מהר הבית שלשם הוא פתוח, אבל מחילות לא התקדשו מצד עצמם, ולכן גם אם הם פתוחות להר הבית הם לא קדושות בקדושת הר הבית, משום שפתיחה לא מקדשת לשילוח טמאים. **עח. והמשנה** למלך (בית הבחירה פ"ג ה"ג) תירץ, שממה שמנו במשנה בכלים (פ"ח מ"ח) את כל אבות הטומאות ולא מנו בעל קרי, מוכח שאינו אב הטומאה וכמו שכתב הר"ש (סס), ולכן אי אפשר לומר שכוונת המשנה שאמרה שהוא כטמא שרץ שהוא ראשון, שהרי כבר מוכח כן במשנה בכלים. **עט. וכן** פירש הרמב"ם בפירוש המשניות (זבים פ"ה מ"ח) על משנה זו. **פ. אמנם** קשה על דבריהם וכן על הרמב"ם הנ"ל, מדוע פירשו לא כסוגייתנו, וכן הקשה המשנה למלך (סס) על הרמב"ם. **פא. והערוך לנר** (נתוס' סס נג"ד) פירש דבריהם שהוא משום שבנדה (מג:) הקישו אותו למגע שרץ. **פב. חזון יחזקאל** (נתוס' ד"ה ומיתקם). **פג. וראה** במי נפתוח (פרפר יו אות כג) שביאר שהרמב"ם פוסק שלא משתלח חוץ לב' מחנות משום שהוא ראשון, ולא מצאנו ראשון שמשתלח חוץ למחנה לויה. וסוגייתנו שאמרה שמשתלח חוץ לב' מחנות סוברת שהוא אב הטומאה. **פד. וכן** מבואר מהר"ש (כלים פ"ח מ"ח סוף

סח.

האם טומאת בועל נדה נחשבת כטומאה היוצאת מגופו

אלא לאו למחנותם. תוספות (יומא ו: ד"ה סיפא, מו"ק טו. ד"ה ונועלי) כתבו שטומאת בועל נדה היא לא טומאה היוצאת מגופו, ולכן אינו משתלח חוץ לב' מחנות[א]. אבל הרדב"ז (תרומות פ"ו ה"ט) הסתפק האם טומאה זו נחשבת כטומאה היוצאת מגופו, כיון שנטמא מנדה שטומאתה יוצאת מגופה, או שהיא כשאר טומאת מגע. ונפקא מינה האם מותר לו לאכול תרומת חו"ל, שאסורה רק למי שטמא בטומאה היוצאת מגופו כמבואר בבכורות (כו.), אם זו טומאה היוצאת מגופו אסור באכילתה, ואם אינה טומאה היוצאת מגופו מותר באכילתה. וסיים **שברמב"ם** (שם) משמע שהיא טומאה היוצאת מגופו, אבל הדבר צריך תלמוד.

ובמשנת רבי אהרן (טהרות פ' כו) כתב **שרש"י** (יומא ז. ד"ה כל) כתב שטומאת בועל נדה דינה כטומאת נדה שאינה נדחית בציבור, משום שטומאות היוצאות מגופו לא נדחות בציבור, ומבואר בדבריו שטומאת בועל נדה נחשבת כטומאה היוצאת מגופו. וכן מבואר ברמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ד) שאם רוב הקהל זבים ומצורעים ובועלי נדות אינם עושים פסח ראשון, ומוכח גם מדבריו שטומאת בועל נדה היא כטומאה היוצאת מגופו ולכן טומאתו לא נדחית[ב]. אמנם קשה על רש"י והרמב"ם מדוע אינו משתלח חוץ לב' מחנות אם זו טומאה היוצאת מגופו.

ותירץ שחלוק דין שילוח מחנות מדין דחיית טומאה בציבור. שדחיית טומאה בציבור תלויה בחומר הטומאה, שאם זו טומאה חמורה שיוצאת מגופו היא לא נדחית, ולכן טומאת בועל נדה לא נדחית בציבור, כיון שמבואר בנדה (נג.) שטומאתו הוקשה לטומאת נדה, שטמא ז' ימים כנדה, ומזה נלמד שטומאתו חמורה כטומאה היוצאת מגופו, אע"פ שבאמת מקבל את טומאתו מהנדה, וטומאתו לא יוצאת מגופו[ג]. אבל שילוח מחנות הוא לא מכח הטומאה [שטומאת זב חמורה לחייב שילוח מב' מחנות], אלא ראיית הזיבה שהיא הגורמת לטומאתו היא גם גורמת לחייבו בשילוח מב' מחנות. וזה גם הטעם מדוע רק בטומאה היוצאת מגופו משתלח חוץ לב' מחנות, משום שיש בו את הסיבה לטומאה, וסיבה זו מחייבת שילוח מב' מחנות. ולכן בועל נדה לא משתלח חוץ לב' מחנות, משום שאין בגופו את הסיבה לטומאה, שהרי את טומאתו קיבל מאחרים. ואע"פ שחומר טומאתו היא כחומרת טומאה היוצאת מגופו, מכל מקום זו לא סיבה לחיוב שילוח מב' מחנות, כיון שחיוב השילוח הוא לא מחמת הטומאה[ד].

ובזה ביאר מה שכתבו תוספות (נדה נג. ד"ה למימרא) שאפילו לצד שטומאת בעל קרי היא מחמת המגע בקרי, הוא משתלח חוץ לב' מחנות, ולא ככל טמאי מגע שמשתלחים רק ממחנה שכינה. משום שאמנם טומאתו היא טומאה קלה ככל טומאת מגע, אבל מהפסוק שמרבה שבעל קרי משתלח חוץ לב' מחנות נלמד שראיית הקרי היא סיבה לחייבו שילוח מב' מחנות, אע"פ שזה לא סיבה לטומאה. משום שכבר התבאר שחובת השילוח הוא לא מחמת הטומאה אלא מחמת הראייה שגורמת לטומאה, ובבעל קרי התחדש שאפילו לצד שראייה זו לא גורמת טומאה אבל היא מחייבת שילוח מב' מחנות. וכן מבואר בזה מה שכתבו תוספות (יבמות ז: ד"ה רבי) שאפילו לפי השיטה שטבול יום של זב חמור כזב וטומאתו לא נדחית בציבור, אבל אינו משתלח חוץ לב' מחנות. משום שאמנם חומר טומאתו כחומר טומאת זב, וזו הסיבה שטומאתו לא נדחית בציבור. אבל חיוב שילוח פקע ממנו, כיון שחיוב זה הוא מחמת ראיית הזיבה כמו שהתבאר, ואחר שטבל, הראייה כבר לא מחייבתו בשילוח. וכן מבואר בזה מה שכתבו תוספות שם בתירוץ השני שאפילו לפי השיטה שטבול יום של זב לא חמור כזב וטומאתו נדחית בציבור, אבל אם היה זב בעל שלש ראיות שהוא גם מחוסר כיפורים, הוא משתלח חוץ לב' מחנות, משום שלמדו כן מפסוק בנזיר (מה.). ולפי מה שהתבאר דבריהם מבוארים שאמנם חומרת הטומאה נקלשה ולכן היא נדחית בציבור, אבל מהפסוק נלמד שיש עדיין חובת שילוח, משום שהראייה עדיין מחייבת שילוח אם הוא טבול יום וגם מחוסר כיפורים.

איך יתכן בועל נדה שלא טמא בטומאת קרי

שם. המשנה למלך (נזירות מקדש פ"ג ה"ג) הקשה, איך יתכן שבועל נדה משתלח רק ממחנה שכינה, הרי כל בועל נדה הוא גם בעל קרי, ובעל קרי משתלח חוץ לב' מחנות. ותירץ לפי המבואר ביבמות (מד.) שבועל נדה טמא גם כשהערה ולא הוציא שכבת זרע, ובאופן זה משתלח רק ממחנה שכינה[ה]. ובאופן נוסף תירץ שמדובר שטבל לקריו ונשאר טמא בטומאת בועל נדה עד ז' ימים, שאז מותר במחנה לויה[ו].

מדוע לא כללה המשנה בעל קרי ובועל נדה יחד

ומדסיפא למחנותם הוי רישא נמי למחנותם. המהרש"א (ד"ה ומדסיפא) הקשה, א"כ מדוע המשנה לא כללה בעל קרי ובועל נדה יחד, ששניהם כטמאי שרץ או שניהם כטמאי מת, שהרי בשניהם כוונת המשנה שמשתלח חוץ למחנה שכינה, וא"כ שניהם כטמאי שרץ או כטמאי מת. ותירץ שכיון שבעל קרי טמא רק טומאת ערב כמגע שרץ, ובועל נדה טמא טומאת ז' כטמא מת, לכן חילקה המשנה שבעל קרי כמגע שרץ ובועל נדה כטמא מת, ואע"פ שהמשנה לא חידשה את דיני הטומאה כיון שאין בזה חידוש, מכל מקום דימתה כל אחת מהטומאות לטומאה ששוה לה בדינה.

והשער המלך (מטמאי משכב ומושב פ"ג ה"ו סוף דבריו) תירץ שמדרבנן אינם שוים למחנותם, לפי המבואר במשנה (כלים פ"ו מ"ח) שהחיל [שהוא עשר אמות לפני חומת העזרה] מקודש מלפנים מחומת הר הבית [שהוא מחנה לויה] שטמאי מת לא נכנסים לשם, ומשמע שדווקא בטמא מת שהוא אב הטומאה החמירו שלא יכנס לחיל, אבל בטמא שרץ לא החמירו [וכן כתבו **תוספות** (מולין ג: ד"ה שמא)], ולכן לא יכלה המשנה לכתוב שבעל קרי ובועל נדה הם כמגע שרץ, משום שא"כ היה משמע שלבועל נדה מותר להכנס לחיל, והרי הוא אב הטומאה ואסור לו להכנס לחיל, וגם לא יכלה לכתוב שהם כטמאי מת, משום שא"כ היה משמע שגם לבעל קרי אסור להכנס לחיל, והרי הוא ראשון לטומאה[ז], ומותר לו להכנס לחילת. אלא שכתב שעדיין קשה על הסוגיא ביומא (ו:) שסברה לפרש המשנה שבועל נדה כטמא מת לענין שטובל ביום, מדוע לא עירבה המשנה בעל קרי עם בועל נדה שהם כמגע שרץ או כטמא מת שטובלים ביום. ועל הסוגיא שם בהכרח צריך לתרץ כתירוצו של המהרש"א.

לענין מה בועל נדה הוקש לנדה

ומדסיפא למחנותם הוי רישא נמי למחנותם מידי איריא הא כדאיתא והא כדאיתא. ביומא (ו.) נחלקו האמוראים האם בועל נדה דינו ככל

ד"ה והשתא וכו'), שכתב שאע"פ שמבואר במשנה שבעל קרי כמגע שרץ, אבל בהכרח אינו לכל דבר, שהרי גם למחנותם אינם שוים, וא"כ יתכן גם שהוא אב ולא כטמא שרץ. והוסיף עוד, שאם הוא טמא משום ראיה הוא אב, ואעפ"כ לא קשה ממשנה זו שאמרה שבעל קרי הוא כטמא שרץ, משום שבהכרח אין כוונת המשנה שהם שוים לכל דבר. ומבואר מדבריו שאם הוא טמא משום ראיה דינו כאב. ולפי שיטה זו מיושבת קושיית האור זרוע מדוע סוגייתנו לא פירשה שבעל קרי כמגע שרץ שהוא ראשון, משום שסוגייתנו סוברת שהוא טמא משום ראיה כמו שכתבו תוספות (ד"ה ומיתקפ). ובזה גם מיושב איך פירש הרמב"ם את המשנה בזבים שלא כסוגייתנו, משום שסובר שסוגייתנו לשיטתה שבעל קרי טמא משום ראיה והוא אב. אבל על תוספות עדיין קשה איך פירשו שלא כסוגייתנו, שהרי הם כתבו שגם אם טמא משום ראיה הוא רק ראשון.

א. התוספות במועד קטן הוסיפו שגם לפי מה שצידדה הגמרא כאן וביומא (ו:) שהוא משתלח חוץ לב' מחנות אבל טומאתו היא לא טומאה היוצאת מגופו. ולהלן יבוארו דבריהם.

ב. ראה שם שכתב שבסוגיא ביומא שם מבואר שטומאת בועל נדה לא הותרה בציבור, ואם כהן בעל נדה אינו יכול להקריב קרבן ציבור, ולכאורה מבואר שזו טומאה היוצאת מגופו. אלא שהביא שהראשונים נחלקו האם כל טומאת מגע הותרה בציבור או שרק טומאת מת הותרה בציבור, דעת הרמב"ם שרק טומאת מת הותרה בציבור, ולפי שיטתו אין להוכיח מהסוגיא ביומא שטומאת בועל נדה היא טומאה היוצאת מגופו, משום שאפילו אם היא כטומאת מגע אינה נדחית בציבור. ואמנם רש"י הנ"ל סובר שרק טומאה היוצאת מגופו לא נדחית בציבור, ולכן פירש שטומאת בועל נדה לא נדחית בציבור משום שהיא טומאה היוצאת מגופו, ולשיטתו מוכח כן מהגמרא שם. אלא שכתב שיש להוכיח שגם הרמב"ם סובר שזו טומאה היוצאת מגופו, משום שגם לפי הרמב"ם שלא הותרו כל טמאי מגע, זהו רק לענין הכהנים, שלא יכולים לעבוד בטומאה אפילו שטמאים רק בטומאת מגע, אבל לענין טומאת הציבור מודה הרמב"ם שבכל טומאת מגע עושים פסח. ולפי זה נראה שאמנם לפי שיטתו אי אפשר להוכיח ממה שמבואר בסוגיא ביומא שכהן שבעל נדה לא יכול להקריב קרבן ציבור, שזו טומאה היוצאת מגופו, משום שטומאת הכהנים לא נדחית גם אם היא טומאת מגע [אלא אם כן זו טומאת מת], אבל יש להוכיח שהרמב"ם סובר שזו טומאה היוצאת מגופו ממה שכתב (קרבן פסח פ"ו ה"ד) שאם רוב הקהל היו זבים ומצורעים ובועלי נדות אינם עושים את הפסח בראשון.

ומבואר בזה שאע"פ שגם לפי שיטתו טומאת הציבור נדחית בכל טומאת מגע, אעפ"כ טומאת בועל נדה של ציבור לא נדחית, ובהכרח שזו טומאה היוצאת מגופו. ובדרך אמונה (מרומות פ"ו ה"ח בי"ל ד"ה שטומאתה) כתב שמקורו של הרמב"ם שטומאת ציבור של בועל נדה לא נדחית הוא מהסוגיא לעיל (סז.) שהוכיחו שם ממה שמבואר בברייתא שגם זבים ומצורעים ובועלי נדות עושים פסח שני, שמה שכתוב בפרשת פסח שני (במדבר ט י) 'איש איש כי יהיה טמא לנפש' לא מתפרש שדווקא טמאי מת עושים פסח שני, אלא הוא מתפרש שרק ציבור טמאי מת עושים בטומאה פסח ראשון, ומשמע מהגמרא שלפי מה שהסיקו, מיעטו בטומאת ציבור גם בועלי נדות שלא יעשו בטומאה בראשון, וכמו שסברו בתחילה שבועלי נדה יחידים לא עושים פסח שני.

ג. אמנם להלן [בענין 'לענין מה בועל נדה הוקש לנדה'] יבואר שמתוספות ביומא שם מוכח שגם לענין חומר הטומאה לא הוקש לנדה.

ד. וראה בדרך אמונה (שם) שהוכיח מהר"ש בפירושו על התורת כהנים (מוריע פ"ו ה"כ) שטומאת בועל נדה היא לא כטומאה היוצאת מגופו. אבל כתב שבר"ש (כלים פ"ו מ"ה) מוכח לא כן, משום שכתב שהמשנה לא מנתה שם בין הטמאים טומאת מת, משום שזו לא טומאה היוצאת מגופו, ואעפ"כ המשנה מונה שם בועל נדה, ומוכח שטומאתו היא טומאה היוצאת מגופו. וכן כתב במשנת רבי אהרן (שם), אלא שהוסיף שהר"ש שם כתב תירוץ נוסף מדוע המשנה לא כתבה שם טמא מת, ונראה שבתירוץ זה סבר שטומאת בועל נדה אינה טומאה היוצאת מגופו. ויתכן שבפירושו על התורת כהנים סבר כתירוץ זה. וכתב שם עוד שיתכן שגם לפי תירוצו הראשון אינה טומאה היוצאת מגופו, אלא שיש לה חומר של טומאה היוצאת מגופו, וכמו שהתבאר בשיטת רש"י והרמב"ם. ולכן אינו משתלח חוץ לב' מחנות וכמו שהתבאר.

ה. וראה שם שתמה על תוספות במועד קטן (טו. ד"ה ונועלי) שכתבו שלא יתכן בועל נדה שאינו בעל קרי. וגם על מה שכתבו שם תוספות שטומאת בועל נדה הוא משום קרי קשה שהרי טמא גם בלי שיוציא קרי.

ו. והוסיף שכן מבואר ברש"י בברכות (כב. ד"ה ונועלי) על המבואר שם שתקנת עזרא שבעל קרי אסור בדברי תורה לא נתקנה על בועלי נדות, שלכאורה קשה הרי כל בועל נדה הוא גם בעל קרי, ויאסר בדברי תורה. ותירץ רש"י שמדובר שטבל לקריו.

ז. ראה לעיל (סו:) [בענין 'בעל קרי אב הטומאה או ראשון לטומאה'] שהובא מחלוקת הראשונים האם בעל קרי ראשון לטומאה או אב הטומאה.

ח. אמנם דבריו צריכים ביאור, שהרי בעל קרי משתלח חוץ לשלש מחנות.

אהח 19/06/2018

הטמאים שטובלים ביום שכלתה טומאתם [כגון טמא שרץ שטובל ביום שנטמא, וכן טמא מת טובל ביום השביעי], וגם בועל נדה טובל ביום השביעי ונטהר בערב. או שדינו כנדה שטובלת רק בליל יום השמיני ולא יכולה לטבול ביום השביעי אע"פ שבערב כלתה טומאתה. דעת רב שימי מנהרדעא שכיון שנאמר בבועל נדה (ויקרא טו כד) 'ותהי נדתה עליו', ומבואר בנדה (נג.) שנלמד משם שדינו כנדה להיות טמא ז' ימים כמוה, נלמד משם שדינו כנדה גם לענין זה שטובל רק בליל יום השמיני. אבל דעת רבי זירא שלענין זה לא הוקש לנדה, ויכול לטבול ביום השביעי. והגמרא מקשה על רב שימי ממשנה זו שבועל נדה כטמא מת, כיון שסברה שכוונת המשנה שדינו כטמא מת שיכול לטבול ביום השביעי. ודוחה הגמרא שכוונת המשנה שהוא כטמא מת לטומאתם, ששניהם טמאים ז' ימים. ומקשה הגמרא שהרי מפורש בתורה ששניהם טמאים טומאת ז' ומה חידשה המשנה. ומתרצת הגמרא, שבאמת אין חידוש במשנה, אלא נכתבה בגלל הסיפא ששם חידשו שבועל נדה יותר חמור מטמא מת שהוא מטמא משכב ומושב [אמנם בסוף הסוגיא מביאה הגמרא ברייתא שמפורש שם שבועל נדה טובל ביום השביעי].

ותוספות (לעיל סז: ד"ה הא) כתבו שבסוגייתנו יכלה הגמרא לתרץ שהמשנה מתפרשת שבועל נדה כטמא מת לענין ששניהם טמאים טומאת ז', ועל מה שהקשו שאין בזה חידוש יכלה לתרץ כמו שתירצה הגמרא ביומא שעיקר חידוש המשנה הוא הסיפא. ותוספות ביומא (סט ד"ה סיפא) תירצו שהגמרא העדיפה לפרש שיש חידוש בגוף הדין מלומר שרק בסיפא יש חידוש.

ובאופן נוסף תירצו תוספות, שהנה שורש המחלוקת ביומא שם האם בועל נדה טובל ביום השביעי או לא הוא, האם בועל נדה הוקש לנדה לכל דבר או שהוקש לנדה רק לדינים שהתפרשו בפסוק [כגון טומאת ז' ימים שהתפרש בפסוק (ויקרא טו כד) 'ותהי נדתה עליו וטמא שבעת ימים'], אבל בדברים שלא התפרש בפסוק שהוקש לנדה דינו כטמא מת, כיון שטומאתו היא לא טומאה היוצאת מגופו כטמא מת. רב שימי סובר שהוקש לכל דבר ולכן סובר שטובל בלילה כמו נדה, אע"פ שלא התפרש בפסוק שהוקש לנדה לענין זה. ורבי זירא סובר שכיון שלא התפרש בפסוק שהוקש לנדה גם לענין זה, לכן לענין זה דינו כטמא מת שטובל ביום הז'. ולפי זה נמצא שבמחלוקת זו יש גם נפקא מינה האם משתלח חוץ לב' מחנות, שאם דינו כנדה לכל דבר הוא משתלח חוץ לב' מחנות כנדה אע"פ שטומאתו אינה כטומאה היוצאת מגופו. אבל אם אין דינו כנדה בדבר שלא התפרש בתורה, אינו משתלח חוץ לב' מחנות, אלא דינו כטמא מת שמשתלח רק ממחנה שכינה[ט]. ולפי זה מיושב מדוע הגמרא כאן לא תירצה שהמשנה מתפרשת שבועל נדה כטמא מת לטומאתם והחידוש של המשנה הוא הסיפא, כיון שמסקנת הסוגיא ביומא היא שבועל נדה טובל ביום [משום שכן מפורש בברייתא], ומזה מוכרח שהוא משתלח רק ממחנה שכינה כמו שהתבאר, וא"כ המשנה מתפרשת שבועל נדה כטמא מת גם למחנותם. ולכן קשה לגמרא שא"כ גם במה שכתוב בתחילת המשנה שבעל קרי כטמא שרץ הכוונה שגם הם שוים למחנותם', וצריכים להדחק שהא כדאיתא והא כדאיתא[י].

ביאור שתי לשונות הקושיא

אכתי לא עיילתיה אפיקתיה לישנא אחרינא אכתי לא אפיקתיה עיילתיה אלא אימא מחוץ למחנה זו מחנה לויה לא יבא אל תוך המחנה

זו מחנה שכינה. **רש"י** (ד"ה אמר) ביאר במה שהקשו 'אכתי לא עיילתיה אפיקתיה', כיון שלמדנו שמה שנאמר 'ויצא אל מחוץ למחנה', הכוונה למחנה שכינה, בהכרח מדובר שנטמא במחנה שכינה והכתוב מצוה עליו לצאת ממחנה שכינה למחנה לויה, וצריך לשלחו גם ממנו, וא"כ איך יתכן ש'לא יבא' וגו' מתפרש שלא יבא למחנה לויה, הרי הלשון 'לא יבא' יתכן רק במי שהוא בעזרת ישראל, שהתורה מזהירה אותו שלא להכנס למחנה לויה, וזהו תמיהתו של רב יצחק בר אבדימי, 'עדיין לא דנת בכניסתו למחנה לויה וכבר אתה דן בו כאילו יצא ממנו'. ובלשון השני ביאר רש"י שזו לא שאלה אחרת, אלא זו השאלה הקודמת בסגנון אחר, שכן מה שאמר 'אכתי לא אפיקתיה עיילתיה' מתפרש שעדיין לא הזהרתו לצאת ממחנה לויה, וכבר אתה מזהירו שלא יכנס, כאילו שכבר יצא משם. ולכן תירצו ש'ויצא' וגו' הכוונה למחנה לויה, ו'לא יבא' וגו' הכוונה למחנה שכינה, ומדובר במי שנטמא במחנה לויה, שהתורה מזהירה אותו לצאת משם ולא להכנס למחנה שכינה, אלא צריך לצאת למחנה ישראל.

אבל הצל"ח והמרומי שדה (ד"ה אמר) כתבו שהלשון השני הוא המשך של הלשון הראשון, והקושיא היא בדרך ממה נפשך, שאם מדובר שנטמא בחוץ שאז מובן מה שנאמר 'לא יבא' וגו' שלא יבא למחנה לויה, יהיה קשה מה שנאמר 'ויצא' וגו' שהכוונה שיצא ממחנה שכינה, שהרי עדיין אינו נמצא שם ואיך יתכן להזהירו שיצא [וזו הכוונה אכתי לא עיילתיה אפיקתיה], ואם מדובר שנטמא בעזרה, שאז מובן מה שנאמר 'ויצא' וגו' שיצא ממחנה שכינה, יהיה קשה מה שנאמר 'לא יבא' וגו' שהכוונה שלא יבא למחנה לויה, שהרי עדיין לא הזהרתו לצאת ממחנה לויה, ואיך אתה מזהירו שלא יבא לשם, כאילו כבר יצא למחנה ישראל [וזו הכוונה אכתי לא אפיקתיה עיילתיה]. ולכן תירצו ש'ויצא' וגו' זו מחנה לויה, ו'לא יבא' וגו' זו מחנה שכינה, ומדובר שנטמא במחנה לויה והתורה מזהירה אותו שיצא משם ולא יכנס למחנה שכינה, אלא יצא למחנה ישראל.

גירסת הרמב"ם שמהפסוק 'לא יבא' וגו' נלמד לאו למחנה לויה

אלא אימא מחוץ למחנה זו מחנה לויה לא יבא אל תוך המחנה זו מחנה שכינה. כן היא גירסת **רש"י** (ד"ה אלא). ולפי זה נמצא שהלאו 'לא יבא' וגו' נאמר על מחנה שכינה, והעשה 'ויצא אל מחוץ למחנה' הוא על מחנה לויה. אבל **הרמב"ם** (פירוש המשניות מקדש פ"ג ה"ח) כתב 'הטמא המשולח מהר הבית אם נכנס עובר בלא תעשה ולוקה, שנאמר 'ויצא אל מחוץ למחנה' זה מחנה שכינה, ו'לא יבא אל תוך המחנה' זה מחנה לויה'. ומבואר מדבריו שיש לאו על כניסה למחנה לויה, וגם מבואר מדבריו ש'ויצא' וגו' מתפרש על מחנה שכינה, ולא יבא' וגו' מתפרש על מחנה לויה.

וכתבו הר"י קורקוס והכסף משנה (שם) שהרמב"ם לא גרס את קושיית הגמרא 'אכתי לא עיילתיה' וכו' ואת התירוץ 'אלא אימא' וכו', והגמרא לא חזרה בה ממה שאמרה בתחילה ש'ויצא' וגו' מתפרש על מחנה שכינה, ו'לא יבא' וגו' מתפרש על מחנה לויה[יב]. וכן מבואר בספר המצוות להרמב"ם (לאוין עמ) שהביא רק את הברייתא של רב יצחק ואת קושיית רבינא להלן, ולא הביא את הקושיא 'אכתי' וכו' ואת התירוץ 'אלא אימא'[יג]. והרמב"ם (שם) כתב ג"כ שהלאו 'לא יבא' הוא על כניסה להר הבית. וכן כתב (שם עשין לח) שהעשה 'ויצא'

ט. **ובזה** מובן מה שכתבו תוספות במועד קטן [הו"ד לעיל בענין 'האם טומאת בועל נדה נחשבת כטומאה היוצאת מגופו'] שגם לפי מה שצידדה הגמרא ביומא שמשתלח חוץ לב' מחנות אבל טומאתו אינה טומאה היוצאת מגופו, שכוונתם לשיטת רב שימי שסובר שהוקש לנדה לכל דבר, שכן לשיטתו הוא גם משתלח חוץ לב' מחנות. וזו כוונת תוספות שהגמרא ביומא צידדה כן, שהרי לכאורה קשה מדוע הגמרא שם לא תירצה שבועל נדה כטמא מת לטומאתם כמו שפירשה הגמרא כאן. ובהכרח שלפי רב שימי הוא לא כטמא מת למחנותם. וזהו מקורם של תוספות שהגמרא ביומא צידדה שמשתלח מב' מחנות. ומה שכתבו שגם לפי שיטה זו טומאת בועל נדה אינה טומאה היוצאת מגופו, משום שגם לפי רב שימי טומאתו היא לא טומאה היוצאת מגופו, ומה שמשתלח חוץ לב' מחנות וטובל בלילה הוא משום שהוקש לנדה לכל דבר. ויש להוסיף שבזה מיושב מדוע הגמרא כאן לא תירצה שהם שוים לענין זה שטובלים ביום, כיון שסוף סוף מזה יהיה ג"כ מוכח שהם שוים למחנותם, וממילא נכלל במשנה גם זה שהם שוים למחנותם [כמו שכתבו שם תוספות שיובא להלן], ושוב קשה שא"כ גם הרישא שבעל קרי כטמא שרץ יתפרש למחנותם. וראה במהרש"א ביומא (נמוק' שם) שהקשה לפי התירוץ הראשון בתוספות מדוע הגמרא כאן לא תירצה שבועל נדה כטמא מת לענין זה שטובל ביום. וכן הקשה מדוע הגמרא ביומא לא תירצה על רב שימי שבועל נדה כטמא מת לענין מחנותם. ותירץ שאין נפקא מינה בין אם הוא כטמא מת למחנותם או שהוא כטמא מת לענין זה שטובל ביום. ותירוצו לא התבאר שהרי אם היו מתרצים כאן שבועל נדה כטמא מת לענין טבילה לא היה קשה מהרישא, שהרי גם ברישא אפשר לפרש שבעל קרי כטמא שרץ שיכול לטבול ביום. וכמו כן אם היו מפרשים בסוגיא ביומא שבועל נדה כטמא מת למחנותם לא היה קשה על רב שימי.

י. **ותוספות** הוסיפו שגם בתחילה כשהגמרא סברה לפרש שבועל נדה כטמא מת לטומאת ז', יכלה הגמרא להקשות שהרי הם גם שוים למחנותם, אלא שהגמרא דחתה באופן יותר פשוט שאין חידוש במה ששניהם טמאים טומאת ז'. ולכן הגמרא בסוגיין לא תירצה שבאמת המשנה מתפרשת שהם שוים לטומאת ז' ועיקר החידוש הוא הסיפא, כיון שעדיין יהיה קשה שודאי נכלל במשנה שהם שוים למחנותם, ושוב קשה מהרישא.

יא. **וראה** בשער המלך (מטמאי משכב ומושב פ"ג ה"ח) שהביא שיש שיטות שבועל נדה לא מטמא אדם לטמא בגדים שעליו כנדה, אלא דינו כטמא מת שאע"פ שמטמא אדם אבל לא מטמא בגדים שעליו. והקשה עליהם א"כ מדוע לא פירשו בסוגייתנו שבועל נדה כטמא מת לענין שלא מטמא אדם לטמא בגדים שעליו. וכן קשה על הסוגיא ביומא שלא פירשה כן. ותירץ לפי סברת תוספות ביומא שאם בועל נדה הוקש לנדה לכל דבר, דינו כנדה שטובל בלילה ומשתלח חוץ לב' מחנות, ואם לא הוקש לנדה לכל דבר, הוא טובל ביום ומשתלח רק ממחנה שכינה. ולפי זה גם הדין שבועל נדה לא מטמא אדם לטמא בגדים שעליו נאמר רק אם לא הוקש לנדה לכל דבר, אבל אם הוקש לנדה לכל דבר, הוא מטמא אדם לטמא בגדים שעליו כמו נדה. ולכן הסוגיא ביומא לא תירצה על רב שימי שהמשנה מתפרשת שבועל נדה כטמא מת לענין שלא מטמא אדם לטמא בגדים שעליו, כיון שלפי רב שימי שבועל נדה טובל בלילה הוא גם מטמא אדם לטמא בגדים שעליו. וכמו כן בסוגייתנו לא תירצו שהמשנה מתפרשת שהוא כטמא מת לענין זה שלא מטמא אדם לטמא בגדים שעליו, משום שסוף סוף יהיה מוכח מזה שהוא כטמא מת גם למחנותם כמו שהתבאר, ונמצא שנכלל במשנה ששוים גם למחנותם, ושוב יקשה א"כ גם הרישא שבעל קרי כטמא שרץ מתפרש שהם שוים למחנותם.

יב. **ראה** בביאור הגרי"פ פערלא (על סה"מ לרס"ג ח"ב ל"ת קנח עמ' רכ) ובאבן האזל (כלים מקדש פ"ג ה"ח) שכתבו שהרמב"ם גרס כרבינו חננאל שבתחילה הגירסא בברייתא היתה שגם 'ויצא' וגו' וגם 'לא יבא' וגו' מתפרש על מחנה שכינה, ועל זה הקשו 'אכתי לא אפיקתיה עיילתיה' וכו', דהיינו שהרי כבר נתרבה ממה שנאמר 'וכל' זב לרבות בעל קרי שמשתלח חוץ לב' מחנות, וא"כ מדוע לא נפרש ש'לא יבא' הוא איסור על מחנה לויה. וזו הכוונה 'אכתי לא אפיקתיה עיילתיה', דהיינו שלפני שחייבת אותו לצאת גם ממחנה לויה אתה אוסרו רק על כניסה למחנה שכינה, והרי צריך לאוסרו גם במחנה לויה, ומסקנת הגמרא ש'לא יבא' הוא איסור שלא לבא ממחנה ישראל למחנה לויה [כן ביאר האבן האזל שם את דברי חננאל, ולא כמו שהגיה המגיה על הרבינו חננאל].

יג. **ראה** בר"י קורקוס שכתב כמו שהתבאר, שהרמב"ם לא גרס את הקושיא והתירוץ שכתובים בגמרא לפי גירסתנו, והביא את כל לשון ספר המצות. אמנם הכסף משנה קיצר וכתב רק שלהרמב"ם היתה גירסא אחרת, וכמו שנראה בספר המצוות (ל"ת עמ). והיה אפשר לפרש שכוונתו שגרס כרבינו חננאל שהובא בהערה הקודמת וכמו שכתבו הגרי"פ פערלא והאבן האזל, אבל ממה שציין לספר המצוות נראה שכוונתו כהר"י קורקוס. והחסדי דוד (כלים פ"ק פ"ח ה"ח אות ג) ביאר בדברי הכסף משנה שהרמב"ם גרס בהיפוך שבתחילה פירשו ש'ויצא' מתפרש על מחנה לויה ו'לא יבא' מתפרש על מחנה שכינה, ועל זה הקשו 'אכתי לא עיילתיה אפיקתיה', דהיינו שלא יתכן שקודם אסר הכתוב מחנה לויה, כיון שעדיין לא עיילתיה, דהיינו שעדיין לא אסרו הכתוב במקום

וגו׳ הוא עשה למחנה שכינה״ז. והר״י קורקוס הוסיף שלפי גירסתנו קשה איך יתכן שבתחילה אמר הכתוב ׳ויצא׳ וגו׳ דהיינו ממחנה לויה, ואח״כ אמר הכתוב ׳לא יבא׳ וגו׳ למחנה שכינה, וכי צריך לאוסרו במחנה שכינה אחרי שאסרתו במחנה לויה [והחסרי דוד (סס ד״ה הפ) הוסיף שאכן רש״י שגרס כגירסתנו כבר הוקשה לו כן, משום שרש״י פירש (ד״ה אלא) שאחרי שהתורה אמרה לו לצאת ממחנה לויה אמרה שלא יבא ממחנה לויה למחנה שכינה אלא יצא למחנה ישראל, ואם לא היה כתוב ׳לא יבא׳ היינו מפרשים ש׳ויצא׳ מתפרש שעומד במחנה שכינה והתורה מצוה עליו לצאת משם, ורק משום שכתוב גם ׳לא יבא׳ מפרשים שמדובר שעומד במחנה לויה, והתורה מצוה עליו לצאת ממחנה לויה, ולא להכנס למחנה שכינה. ונראה שלרש״י הוקשה מדוע צריך את סיום הפסוק שלא יבא למחנה שכינה הרי אם צריך לצאת ממחנה לויה ודאי אסור במחנה שכינה, ולכן כתב שאמנם אין בזה חידוש, אלא שאם לא היה כתוב את סיום הפסוק לא היו מפרשים שתחילת הפסוק מחייבו לצאת ממחנה לויה]. אמנם לפי גירסת הרמב״ם מיושב היטב שבתחילה ציוה הכתוב לצאת ממחנה שכינה ואח״כ אסר עליו להשאר במחנה לויה אלא צריך לצאת גם ממחנה לויה״ט.

שיטת הרמב״ם ש׳לא יבא׳ הוא לאו בפני עצמו למחנה לויה

שם. הובא לעיל שלגירסת הרמב״ם גם למסקנת הגמרא ׳ויצא׳ וגו׳ מתפרש שיצא ממחנה שכינה, ו׳לא יבא׳ וגו׳ מתפרש שלא יבא למחנה לויה. והרמב״ם בספר המצוות (עשין נ) כתב שהעשה ׳ויצא׳ וגו׳ הוא כפילות לעשה של ׳וישלחו מן המחנה׳ וגו׳, כיון שכבר נאמר ב׳וישלחו׳ מצות עשה לשלח טמאים מהמקדש [ולכן לא מנה הרמב״ם את ׳ויצא׳ לעשה נפרד]. אמנם מדבריו (סס לאוין עמ) מבואר שהלאו ׳לא יבא׳ שהוא לאו למחנה לויה נמנה ללאו בפני עצמו, ולכן מנה ב׳ לאוים בשילוח טמאים, האחד (לאוין עז) ׳ולא יטמאו את מחניהם׳, והשני (לאוין עח) ׳לא יבא אל תוך המחנה׳.

והאבן האזל (גירסת מקדש פ״ג ה״ט מד״ה ועוד, ומילך) הקשה, שהרי הרמב״ם (סס לאוין עז) כתב שלא מונה את הלאו [האמור ביולדת] ׳ואל המקדש לא תבא׳ ללאו בפני עצמו, משום שהוא כפילות ללאו ׳ולא יטמאו את מחניהם׳, וא״כ מדוע מונה את הלאו ׳לא יבא׳ הרי הוא כפילות ללאו ׳ולא יטמאו את מחניהם׳. ותירץ שודאי הרמב״ם לא מונה לאוים כפולים, כמו שביאר בשורש ט׳ שאם יש שני לאוים לאזהרה אחת אין למנותם לב׳ לאוים, ולכן לא מונה את הלאו ׳ואל המקדש לא תבא׳, משום שלאו זה הוא אזהרה לכניסה למחנה שכינה, וכבר נאסר בזה בלאו ׳ולא יטמאו׳, אבל בלאו ׳לא יבא׳ שהוא אזהרה למחנה לויה יש תוספת על הלאו ׳ולא יטמאו׳, כיון שהלאו ׳ולא יטמאו׳ הוא אזהרה למחנה שכינה, ונמצא שבלאו ׳לא יבא׳ יש תוספת לאסור מחנה לויה. ואכן הרמב״ם כתב שם (לאוין עז) שהלאו ׳ולא יטמאו׳ בא להזהיר שלא יכנס למחנה שכינה, ולהלן (לאוין עח) כתב שהלאו ׳לא יבא׳ בא להזהיר שלא יכנס למחנה לויה [ולכן את העשה ׳ויצא׳ לא מנה, משום שהוא עשה למחנה שכינה, וכבר נצטוינו בו בעשה ׳וישלחו מן המחנה׳ וכמו שביאר הרמב״ם (סס עשין נ)].

אמנם עדיין קשה הרי הרמב״ם (סס ה״ח) כתב שמצורע שנכנס לירושלים לוקה, מוכח ש׳ולא יטמאו׳ הוא לאו שכולל את כל המחנות״ט, ובהכרח כמו שכתב הכסף משנה (סס ה״י) שמה שכתב הרמב״ם (סס) ׳מן המקדש׳ כוונתו למקום מקודש, ובכלל זה שילוח מכל המחנות, וא״כ שוב קשה שגם הלאו ׳לא יבא׳ הוא כפילות של הלאו ׳ולא יטמאו׳ שכולל שילוח מכל המחנות. אמנם באמת דברי הכסף משנה דחוקים שהרי הרמב״ם כתב שם ש׳מחניהם׳ הכוונה למחנה שכינה, ולשון זה אי אפשר לפרש שהכוונה לכל מקום המקודש. וכן מבואר בספר המצוות (לאוין עז) שאזהרת ׳ולא יטמאו את מחניהם׳ היא אזהרה שלא יכנס משער נקנור ולפנים, הרי שזו אזהרה רק למחנה שכינה״י.

ולכן נראה שעיקר האזהרה ׳ולא יטמאו׳ היא אזהרה למחנה שכינה, כיון שזה פשוטו של מקרא״יא, אלא שלעיל (סז.) נלמד מפסוקים שזב משתלח גם ממחנה לויה, ומצורע משתלח גם ממחנה ישראל, וא״כ אמנם אחרי הריבוי מפרשים שנכלל ב׳ולא יטמאו את מחניהם׳ (נמדבר ה ג) גם שילוח ממחנה לויה וישראל, אבל סוף סוף פשוטו של מקרא שהאיסור הוא על מחנה שכינה, ולכן כתב הרמב״ם שהלאו בשילוח ממחנה שכינה, ובזה מבואר מדוע מנה את הלאו ׳לא יבא׳ בפני עצמו, משום שלאו זה עיקרו לאסור במחנה לויה, ולכן יש בו תוספת לאיסור ׳ולא יטמאו׳״יב.

שני ביאורים בדברי הרמב״ם שמצורע שנכנס להר הבית לוקה פ׳

שם. הרמב״ם (סס ה״ח) כתב שמצורע שנכנס לירושלים לוקה. עוד כתב (סס ה״ט) שמצורע שנכנס להר הבית לוקה פ׳. וכתבו הר״י קורקוס והכסף משנה שמקורו של הרמב״ם שלוקה פ׳ הוא מהמבואר בתוספתא (כלים פ״מ ה״ז) שאם מצורע נכנס לירושלים לוקה מ׳, ואם זב וזבה נכנסים להר הבית לוקים פ׳. ולכאורה תמוה מדוע זב וזבה שנכנסו להר הבית לוקים פ׳, ולכן פירש הרמב״ם שגם זב וזבה לוקים מ׳ אם נכנסו להר הבית, וסיום התוספתא שלוקה פ׳ מוסב על מצורע שנכנס להר הבית, ולוקה פ׳ משום שב׳ולא יטמאו את מחניהם׳ נכלל לאו לכל מחנה ומחנה, ולכן לוקה פ׳, משום שבשעה שנכנס לירושלים התחייב מלקות, וכשנכנס אח״כ עוד להר הבית התחייב עוד מלקות. והר״י קורקוס סיים שלפי זה זב שנכנס למחנה שכינה ילקה פ׳. והכסף משנה כתב עוד לפי זה שמצורע שיכנס למחנה שכינה ילקה ק״כ. ומה שהרמב״ם לא כתב כן משום שהוא מובן מסברא.

אמנם הכסף משנה כתב שיתכן לפרש דברי הרמב״ם באופן אחר, שמצורע שנכנס להר הבית לוקה פ׳ משום שמלבד הלאו ׳ולא יטמאו את מחניהם׳ עבר גם על הלאו ׳לא יבא׳, והרמב״ם לשיטתו (סס ה״מ) ש׳לא יבא׳ הוא לאו למחנה לויה. וכתב **האבן האזל** (סס ה״ט) שלפי זה מצורע שנכנס למחנה שכינה לא ילקה ק״כ״ג [וכן זב שנכנס למחנה שכינה לא ילקה פ׳].

והאבן האזל (סס) הוכיח כפירושו השני של הכסף משנה, שאם לא כן קשה מדוע כתב הרמב״ם שמצורע שנכנס לירושלים לוקה פ׳ ולא כתב שלוקה ק״כ, שמלבד מה שעבר שני פעמים על הלאו ׳ולא יטמאו׳ עבר על הלאו ׳לא יבא׳ וגו׳, והרי לפי שיטת הרמב״ם הוא לאו בפני עצמו, וא״כ מדוע לא ילקה גם עליו, ובהכרח שעל ׳ולא יטמאו׳ לא לוקה ב׳ פעמים, משום שלא נכלל בו לאו לכל מחנה ומחנה, ומה שלוקה פעם נוספת הוא על ׳לא יבא׳. וכן מוכרח שהרי הרמב״ם לא מנה ב׳ לאוים שבאו לאזהרה אחת כמו שכתב בספר המצוות (שורש ט ולאוין קעט), ואם ב׳ולא יטמאו׳ נכלל לאו לכל מחנה ומחנה איך מנה את ׳לא יבא׳ לאו בפני עצמו, הרי הוא בא להזהיר על מחנה לויה, שיש עליו כבר

אחר להכנס במחנה לויה [משום שאי אפשר ללומדו מזב שחמור ממנו], וא״כ איך אמר הכתוב ׳ויצא׳ וגו׳ ממחנה לויה, הרי קודם צריך לאוסרו להכנס לשם ואח״כ מחייבים אותו לצאת משם. וזו הכוונה ׳אפיקתיה׳, דהיינו [לפני שאסר עליו להכנס לשם] לא יתכן שיחייבו לצאת משם. והלישנא אחרינא ׳אכתי לא אפיקתיה עיילתיה׳, מתפרש שהרי עדיין לא אסרו הכתוב אפילו במחנה שכינה, וא״כ איך יתכן שהפסוק הראשון ׳ויצא׳ יתפרש על מחנה לויה, הרי אם עדיין לא נאסר בפסוק אחר במחנה שכינה, יש לפרש את הפסוק הראשון שאוסר, במחנה שכינה שעדיין לא נאסר בו, ורק הפסוק השני מוסיף לאוסרו גם במחנה לויה. וזו הכוונה אכתי ׳לא אפיקתיה עיילתיה׳ דהיינו שעדיין לא הוציאו הכתוב במקום אחר שיהיה דינו להשתלח, ואתה הכנסת אותו בכלל הטמאים כאילו כבר נאסר במקום אחר במחנה שכינה, שאתה מפרש שהפסוק הראשון אסר במחנה לויה. ובמסקנא גרס הרמב״ם ש׳ויצא׳ מתפרש על מחנה שכינה, ו׳לא יבא׳ על מחנה לויה. אמנם כבר נתבאר שממה שהכסף משנה ציין לדברי ספר המצוות נראה שכוונתו כהר״י קורקוס שהרמב״ם לא גרס את הקושיא והתירוץ כלל, אלא גרס רק את הברייתא ש׳ויצא׳ וגו׳ מתפרש על מחנה שכינה ו׳לא יבא׳ וגו׳ מתפרש על מחנה לויה. **יד. וראה** בצל״ח (ד״ה וזה) שהיתה לו גירסא אחרת בספר המצוות ולכן תמה על הכסף משנה. **טו. אמנם** עדיין קשה על גירסת הרמב״ם קושיית הגמרא לפי גירסתנו שכיון שהכתוב עוסק במי שנטמא במחנה שכינה ומצוהו לצאת משם, ועדיין לא אסרו במחנה לויה, איך יתכן שהכתוב ׳לא יבא׳ מתפרש על מחנה לויה, דהיינו שמי שבמחנה ישראל לא יבא למחנה לויה, הרי עדיין לא ציוינו עליו לצאת ממחנה לויה. וראה בר״י קורקוס שם שכתב לתרץ בב׳ אופנים, אבל אח״כ הביא את הרמב״ם בספר המצוות הנ״ל שמשם מבואר שלא כשני האופנים שכתב. ולכן צריך לומר ש׳לא יבא׳ לא מתפרש על האופן שמדובר בו בתחילת הפסוק, אלא מדובר על אדם אחר שנטמא במחנה ישראל, שעליו אסרה התורה שלא יכנס למחנה לויה. וראה בצל״ח (ד״ה וזה) שכתב שהרמב״ם גרס כגירסתנו בגמרא אלא שפירש שקושיית הגמרא היתה שמהלשון ׳מכאן לבעל קרי׳ וכו׳ משמע שלולי פסוק זה לא היו יודעים כלל דין שילוח בעל קרי ממחנה לויה, ואפילו העשה לא היה ידוע, ולכן הקשו איך יתכן לפרש ש׳לא יבא׳ הוא לאו בפני הכוונה למחנה לויה, הרי ׳המחנה׳ בה״א הידיעה, משמע המחנה הידוע, וזה יתכן רק אם ידוע שאסור עכ״פ בעשה במחנה זה, שאז התורה הוסיפה לאוסרו בלאו במחנה הידוע שנאסר כבר בעשה, אבל אם ללא פסוק זה לא ידעו שיש בו אפילו עשה איך יתכן לפרש כן בפסוק, ולכן הפכו את הגירסא. אבל הרמב״ם פסק להלכה כפי הגירסא הראשונה בברייתא, משום שפסק (סס ה״כ) כספרי שהובא בכסף משנה (סס) שממה שנאמר במצורע ׳בדד ישב׳ לאוסרו במחנה ישראל נלמד שכל החמור מחבירו שילוחו חמור משל חבירו, ומזה נלמד שזב שיותר חמור ממצורע משתלח ממחנה לויה, ומזה אפשר ללמוד גם לבעל קרי כיון שהוקש לזב, ונמצא שמשם אפשר ללמוד עשה לכל המחנות, ובזה לא פסק כהברייתא כאן שרק מכאן למדו את עיקר דין שילוח בעל קרי ממחנה לויה, ולכן פסק שפירוש הפסוקים ׳ויצא׳ ו׳לא יבא׳ הוא כמו שאמרו בתחילה, ש׳ויצא׳ זו מחנה שכינה ו׳לא יבא׳ הוא מחנה לויה, כיון שאפשר לומר ׳המחנה׳ בה״א הידיעה על מחנה לויה, משום שכבר נאסר בעשה במחנה לויה, וכאן הוסיפה התורה לאוסרו גם בלאו. טז. **וראה** שם שהקשה גם ממה שכתב הרמב״ם (סס ה״ט) שמצורע שנכנס להר הבית לוקה פ׳. יז. **ראה** במנחת חינוך (מצוה תקסה אות ג) שכתב שמהרמב״ם נראה שאין במחנה לויה ׳לא יטמאו׳ אלא איסור ׳לא יבא׳. ומדבריו נראה שגם במצורע אין איסור ׳לא יטמאו׳ במחנה לויה ובמחנה ישראל, וקשה א״כ מדוע מצורע שנכנס לירושלים לוקה, וכן קשה מדוע מצורע שנכנס להר הבית לוקה פ׳. וראה עוד במנחת חינוך (סס) שכתב שברמב״ם (סס ה״ג) נראה שאף שהלאו הוא רק במחנה שכינה אבל העשה הוא גם במחנה לויה. וכן כתב במצוה שס״ג (אות יח). אבל במצוה שס״ב (אות ז) הסתפק האם העשה גם במחנה לויה, אמנם בכסף משנה (סס ה״י) מפורש שבין העשה ובין הלאו הוא גם בשאר מחנות. וראה בעמק הנצי״ב (בפ עמ׳ ה) שכתב שמלשון הרמב״ם נראה שהלאו הוא רק במחנה שכינה, ועי״ש למה מצורע שנכנס לירושלים לוקה פ׳. **יח. והאבן** האזל הביא שכן מבואר בספרי (בפ פ״ח) שפשוטו של מקרא במחנה שכינה, אלא שריבו מפסוקים גם מחנה לויה. ומה שפשוטו של מקרא הוא במחנה שכינה משום שהפסוק סיים שם ׳אשר אני שוכן בתוכם׳. יט. **ובקונטרס** פני משה [הובא בשיטה מקובצת (לעיל סז.)] הוסיף לבאר לפי מה שכתב הקרבן אהרן (מצורע פ״ד) שגם הטמאים המשתלחים ממחנה לויה ומצורע יסוד חיוב שילוחם הוא ממחנה שכינה, אלא שהם מצווים להתרחק ממחנה שכינה, שלא להיות אפילו במחנה לויה ומחנה ישראל שקרובים למחנה שכינה. ולכן כתב הרמב״ם שחיוב השילוח הוא ממחנה שכינה, כיון שחובת השילוח ממחנה לויה וישראל כדי שלא יטמאו את מחנה שכינה. ולפי זה מובן יותר מדוע ׳לא יבא׳ הוא לאו בפני עצמו, משום שלאו זה אוסר להכנס למחנה לויה מצד עצמו ולא בשביל להרחיקו ממחנה שכינה. כ. **אמנם** כתב שמהכסף משנה לא נראה כן, כיון שאחר שכתב את פירושו השני, כתב שהרמב״ם לא כתב שמצורע שנכנס למחנה שכינה ילקה ק״כ משום שמובן מסברא, ומשמע שגם לפי פירושו השני הוא כן. וראה במאירי (לעיל סז. ד״ה כל) שנראה מדבריו שמצורע שיכנס למחנה שכינה ילקה

לאו בפני עצמו 'ולא יטמאו' שנכלל בו לאו מיוחד למחנה לויה, ובהכרח שב'ולא יטמאו' לא נכלל לאו בפני עצמו למחנה לויה, ואדרבא עיקרו בא לאסור מחנה שכינה, אלא שנתרבה בו גם שילוח ממחנה לויה וישראל, ואילו 'לא יבא' הוא לאו שעיקרו בא לאסור מחנה לויה, ולכן ה'לא יבא' שאוסר מחנה לויה נמנה ללאו בפני עצמו, כיון שאין בו כפילות ללאו 'לא יטמאו' שעיקרו לאסור מחנה שכינה. ולפי זה מוכרח כפירושו השני של הכסף משנה, שמה שכתב הרמב"ם שמצורע שנכנס להר הבית לוקה פ', כוונתו שלוקה מ' על 'ולא יטמאו' ועוד מ' על 'לא יבא', ואם מצורע יכנס למחנה שכינה ילקה רק פ', על 'ולא יטמאו' ועל 'לא יבא'[כא].

מדוע זב שנכנס להר הבית לא לוקה פ'

שם. הובא לעיל שבתוספתא (כלים פ"ק ה"ז) מבואר שזב שנכנס להר הבית לוקה פ', והובא שם שהר"י קורקוס כתב שהרמב"ם פירש בתוספתא שמדובר במצורע שנכנס להר הבית שלוקה פ'. אמנם הר"ש (כלים פ"ק מ"ט בסופו) תמה על התוספתא מדוע זב שנכנס להר הבית לוקה פ'. וכתב שיתכן ליישב שלוקה מ' על 'לא יטמאו את מחניהם', ועוד מ' על 'לא יבא אל תוך המחנה', שהרי זב הוקש לבעל קרי כמבואר לעיל (סז:), וממילא גם בו יש את הלאו 'לא יבא' האמור בבעל קרי. אמנם הר"ש דחה פירוש זה שהרי מסקנת הגמרא כאן ש'לא יבא' הוא לאו למחנה שכינה[כב], ולכן סיים שזו תוספתא משובשת אא"כ נפרשה במצורע שהוא זב. והמקדש דוד (סי' נח סק"ג) כתב שמסוף דבריו מבואר שלא סובר כשיטת הרמב"ם שמצורע שנכנס להר הבית לוקה פ', שהרי כתב שרק מצורע שהוא זב שנכנס להר הבית לוקה פ', ומוכח שמצורע שאינו זב לא לוקה פ', ומשום שסובר שב'ולא יטמאו' לא נכלל לאו לכל מחנה ומחנה [כשיטת הרמב"ם לפי ביאורו הראשון של הכסף משנה שהובא לעיל], וגם לא סובר שיש לאו נוסף 'לא יבא' [כשיטת הרמב"ם לפי ביאורו השני של הכסף משנה], משום שגורס כגירסתנו ש'לא יבא' הוא לאו למחנה שכינה, אלא סובר שב'ולא יטמאו' נכלל לאו לכל טמא וטמא, ולכן מצורע שהוא זב שנכנס להר הבית לוקה פ', כיון שהוא טמא בשתי טומאות[כג].

והחסדי דוד (כלים פ"ק ה"ח אות נ) כתב שלכאורה היה נראה שלפי הרמב"ם שגורס שהלאו 'לא יבא' הוא לאו למחנה לויה, אם זב נכנס להר הבית ילקה פ' כמו שכתב הר"ש בתחילה, ולשיטת הרמב"ם אפשר לפרש כן בתוספתא, אלא שכתב שממה שכתב הרמב"ם שמצורע שנכנס להר הבית לוקה פ', מוכח שסובר שרק במצורע הדין כן אבל זב שנכנס להר הבית לא ילקה פ', ואפילו לפי שיטתו שהלאו 'לא יבא' הוא לאו למחנה לויה.

19/06/2018אהח

ואמנם האבני נזר (יו"ד סי' מג ס"ק יד, סי' מנג סק"ג) הקשה מדוע הרמב"ם סובר שזב שנכנס להר הבית לא ילקה פ' [מ' על 'ולא יטמאו' ומ' על 'לא יבא']. ותירץ שחלוק הלאו 'ולא יטמאו' מהלאו 'לא יבא', שכן הלאו 'לא יטמאו' הוא שלא לטמאות את המחנה, והלאו 'לא יבא' הוא על גוף הכניסה למחנה. ולפי זה כיון שחומרתו של זב שמשתלח חוץ מב' מחנות היא משום שטומאתו יוצאת מגופו, לכן לא נאסר ב'ולא יטמאו' להכנס למחנה לויה, כיון שאיסור זה הוא שלא לטמאות את המחנה, והרי המחנה תמיד לא נטמא בטומאה היוצאת מגופו וגם כשנטמאת מזב, ונמצא שלגבי 'ולא יטמאו' אין לזב יותר חומרא, ורק הלאו 'לא יבא' אוסר עליו להכנס למחנה לויה, ורק מצורע שחומרתו היא לא משום שטומאתו יוצאה מגופו, נאסר ב'ולא יטמאו' להכנס למחנה ישראל ולמחנה לויה, ולכן כשנכנס למחנה לויה לוקה פ', על 'ולא יטמאו' ועל 'לא יבא'.

האם אסור להכניס זב קטן למחנה לויה

שם. המנחת חינוך (מצוה שפג אות ים) חקר לפי המבואר בעירובין (קד:) שהמכניס טמא שרץ למקדש חייב, האם גם במחנה לויה מוזהרים שלא להכניס טמא, או שבמחנה לויה לא נאמר איסור זה[כד]. **והחקרי לב** (מו"ק סי' סו בתחילתו) חקר ג"כ האם אסור להכניס קטן זב למחנה לויה כמו שאסור להכניס טמא שרץ למקדש, או שבמחנה לויה אין איסור זה. והוסיף שבספרי (כי תצא פיסקא רנה) מבואר שממה שנאמר 'איש' [בפרשת שילוח בעל קרי] ממעטים קטן. והיראים (סי' שצא) ביאר בדברי הספרי שהתמעט שמותר להכניס קטן טמא למחנה לויה, והוסיף שאמנם אסור להכניס כלים טמאים כמבואר בעירובין (שם), אבל קטן טמא מותר להכניס והוא גזירת הכתוב. ומבואר מדבריו שאין חילוק בין מחנה שכינה למחנה לויה, אלא שהאיסור להכניס טומאה לא נאמרה כשמכניס קטן, וגם למקדש מותר להכניס קטן טמא. אמנם החקרי לב הקשה על היראים, שהרי מבואר בספרי (נשא פיסקא ו) שחייבים לשלח קטן טמא ממחנה שכינה, ומזה יש ללמוד שאסור להכניס קטן טמא למקדש, שהרי **בתוספות** (עירובין קה. ד"ה אמר) מבואר שהאיסור להכניס טמא שרץ למקדש והחיוב להוציא טמא שרץ מהמקדש הוא דין אחד, וא"כ לפי המבואר בספרי שיש חיוב להוציא קטן טמא ממחנה שכינה יש ללמוד מזה שאסור להכניס קטן טמא. ואמנם **הזית רענן** (על הספרי שם) ביאר שהספרי מיעט רק קטן פחות מבן ט' שקריו לא מטמא אותו, ולכן מותר להכניסו, ולפי זה מבואר בספרי שאם הקטן בן ט' יהיה אסור להכניסו ואע"פ שהוא מחנה לויה, ומזה מוכח שהאיסור להכניס טומאה נאמר גם על מחנה לויה. אבל **האבני נזר** (יו"ד סי' תנג סק"ג) ביאר בדברי הספרי שמדובר גם בקטן בן ט', והתורה מיעטה שרק למחנה שכינה יש איסור להכניס טמא אבל למחנה לויה מותר להכניס, ושורש החילוק התבאר לעיל (בענין הקודם), שבמחנה שכינה שנאסר בלאו 'ולא יטמאו את מחניהם', יסוד האיסור הוא שלא יטמא את המקדש, אבל במחנה לויה שנאסר ב'לא יבא' יסוד האיסור הוא שהכניסה עצמה אסורה, ולכן רק במחנה שכינה יש איסור להכניס טמא כדי שלא לטמאות את המקדש, אבל במחנה לויה האיסור על הטמא שלא יבא, אבל מותר להכניס טמא אחר.

האם טמא הנכנס למחנה לויה שלא כדרך ביאה לוקה

שם. בשבועות (יז:) מבואר שאם טמא נכנס להיכל דרך גגין פטור משום שנאמר (ויקרא יב ד) 'ואל המקדש לא תבא', וממה שנאמר לשון 'ביאה' לומדים שרק דרך ביאה אסרה תורה. **והמנחת חינוך** (מצוה שפג אות ים) כתב שנראה שדווקא הטמאים שמוזהרים רק על מחנה שכינה אינם מוזהרים בכניסה שלא דרך ביאה, אבל טמאים שמוזהרים גם על מחנה לויה מוזהרים אף בכניסה שלא דרך ביאה, משום שהפסוק 'ואל המקדש לא תבא' עוסק רק באיסור כניסה לעזרה, אבל באיסור כניסה להר הבית לא מצאנו שרק דרך ביאה אסרה תורה. והוסיף עוד שגם אם טמאים אלו יכנסו לעזרה שלא בדרך ביאה יעברו איסור, משום שהעזרה לא גרע מהר הבית, אלא שלא יתחייבו כרת, כיון שכרת ישנו רק על כניסה לעזרה, והאיסור המיוחד של כניסה לעזרה הוא רק כשבא דרך ביאה, ורק מלקות יתחייבו. אמנם **המנחת חינוך** (מצוה תקסה אות ג) חזר בו, וכתב שנראה לו שגם הלאו של כניסה למחנה לויה הוא רק בדרך ביאה, שהרי הלאו של מחנה לויה הוא 'לא יבא' [לפי שיטת **הרמב"ם**], וא"כ גם בזה כתוב לשון ביאה, ומזה נלמד שהלאו הוא רק בדרך ביאה[כה]. וכן כתב בפשיטות **האבני נזר** (יו"ד סי' מג ס"ק כה) שכיון שגם בלאו של כניסה להר הבית כתוב לשון ביאה, נלמד מזה שגם בזה לא מוזהר אם לא נכנס בדרך ביאה[כו].

מה הדין אם נטמא בתוך מחנה לויה

שם. המנחת חינוך (מצוה שפג אות ים) הסתפק במי שנטמא בתוך מחנה לויה האם ילקה כשלא יצא. **שהרי בשבועות** (טו:) שאלה הגמרא מנין שהנטמא בעזרה מוזהר לצאת, ופירש **רש"י** (שם ד"ה טומאה) שמהלשון 'ולא יטמאו' נראה שאם נטמא בפנים שכבר טימא את המקדש, לא מוזהר לא לשהות שם, והגמרא מתרצת שיש פסוק מיוחד ללמד שהנטמא בעזרה מוזהר לצאת. ומעתה יש להסתפק האם גם הנטמא במחנה לויה חייב לצאת, שהרי הפסוק שממנו נלמד שהנטמא בעזרה חייב לצאת עוסק במחנה שכינה, ויתכן שלא לומדים ממנו למחנה לויה[כז]. **והמנחת חינוך הוסיף שתוספות** (שם ד"ה מנהו) **ציידדו** לומר שהלשון 'ולא יטמאו' משמע שבא להזהיר גם מי שנטמא בפנים [ולא כשיטת רש"י], כיון שכתוב סמוך לו 'וישלחו מן המחנה' שמשמע שנטמא בפנים, ושאלת הגמרא שם היתה רק מניין שחייב כרת, כיון שבחיוב כרת נאמר (במדבר יט כ) 'ואיש אשר יטמא ולא יתחטא', שמשמע שהיה יכול להטהר לפני שנכנס, דהיינו שנטמא בחוץ, ולכן מקשה הגמרא מניין שגם הנטמא בפנים חייב כרת, ולפי שיטת התוספות נראה שלענין מחנה לויה שיש רק לאו, ודאי גם מי שנטמא בפנים מוזהר לצאת, אבל לפי רש"י יש להסתפק.

[אמנם המרומי שדה (יומא ו. ד"ה מניימו) כתב שלפי גירסת **הרמב"ם** שלמסקנא הלאו של מחנה לויה הוא 'לא יבא', נראה שגם לפי תוספות לא ילקה אם נטמא בפנים, משום שהלשון 'לא יבא' משמע שדווקא אם בא לשם בטומאה עובר איסור, ורק לפי גירסתינו שהלאו של מחנה לויה הוא 'ולא יטמאו', נכלל בזה גם אם נטמא בפנים לפי שיטת תוספות בשבועות].

והמנחת חינוך הוסיף עוד שאם הלאו של מחנה לויה הוא גם כשנטמא בפנים, יש להסתפק האם הלאו הוא רק אם שהה כשיעור השתחואה או לא, שהרי בשבועות (שם) מבואר שהנטמא בעזרה חייב קרבן רק אם שהה כשיעור

ק"כ. **כא. על** 'לא יבא' התחייב כשנכנס למחנה לויה. **כב. כגירסת** רש"י ולא כגירסת הרמב"ם. **כג. ולפי** זה גם זב שהוא טמא מת שיכנס למחנה שכינה ילקה פ'. וראה שם במקדש דוד שכתב ביאור נוסף בשיטת הרמב"ם, ודבריו הובאו לעיל (סז.) בענין 'מחלוקת הרמב"ם והר"ש' וכו'. **כד. ראה** שם שכתב שאמנם כלים טמאים הם תמיד טומאה שלא יוצאת מגופם ואינם משתלחים ממחנה לויה, אבל יש להסתפק במכניס בגד המנוגע למחנה לויה או למחנה ישראל. אמנם אפשר להסתפק ספק זה לענין מי שהכניס זב טמא למקדש. וראה להלן שהובא שהחקרי לב והאבני נזר דנו באופן זה שהכניס זב טמא. **כה. ובאמת** המנחת חינוך במצוה שס"ג (מוס ים) כתב שהלאו 'ולא יטמאו' הוא גם במחנה לויה, ולכן שם כתב שאסור גם שלא כדרך ביאה, אבל במצוה תקס"ה (מוס ג) כתב שאין במחנה לויה איסור 'ולא יטמאו' [כיון שהוא רק על מחנה שכינה] אלא יש בו רק איסור 'לא יבא', ולכן שם כתב שהאיסור הוא רק בדרך ביאה. **כו. והאבני** נזר לשיטתו שכתב שם שהמוזהרים במחנה לויה מוזהרים רק בלאו 'לא יבא' ולא בלאו 'ולא יטמאו', ולכן כתב שרק אם באו דרך ביאה עוברים על הלאו. **כז. אמנם** העשה 'וישלחו' הוא ודאי גם בנטמא בפנים, והספק הוא רק על הלאו 'ולא יטמאו', האם הוא גם כשנטמא בתוך מחנה לויה, ונפקא מינה אם ילקה.

השתחואה, והגמרא הסתפקה האם רק לחיוב קרבן צריך שישהה כשיעור זה אבל חיוב מלקות יש גם אם לא שהה שיעור זה, או שאין חיוב מלקות אם לא שהה שיעור זה. וא"כ יתכן שגם במחנה לויה לא יתחייב מלקות אם לא ישהה כשיעור השתחואה [כמו שבנטמא בעזרה צידדה הגמרא שלא ילקה אם נטמא בפנים ולא שהה כשיעור השתחואה].

אבל האבני נזר (שם) כתב בפשיטות שלפי הצד שאין חיוב מלקות אם נטמא בתוך העזרה ולא שהה, לא יהיה חיוב מלקות גם אם נטמא במחנה לויה ולא שהה, אבל לפי הצד שיש חיוב מלקות אם נטמא בתוך העזרה גם אם לא שהה, גם במחנה לויה ילקה אם נטמא בפנים גם אם לא שהה כשיעור השתחואה. אמנם הקשה לפי זה על מה שנתבאר לעיל שכיון שהלאו למחנה לויה הוא 'לא יבא' [לפי שיטת הרמב"ם] נלמד מזה שרק אם נכנס לשם דרך ביאה חייב[יח], הרי מי שלא בא דרך ביאה לא גרע מהנטמא בפנים שלוקה אם לא יצא מיד לפי צד אחד בגמרא[יט] [ורק לענין מחנה שכינה יש נפקא מינה מהדין שרק הבא כדרך ביאה חייב, שאם לא בא דרך ביאה ולא שהה כדי השתחואה לא חייב כרת. אבל במחנה לויה בלאו הכי אין כרת, וחיוב מלקות יש גם אם נטמא בפנים ולא שהה, וא"כ גם הבא שלא כדרך ביאה יתחייב מלקות].

ותירץ לפי מה שמבואר בשבועות (יז:) שהנכנס לבית המנוגע שלא כדרך ביאה חוץ מחוטמו לא טמא, משום שנלמד ממה שנאמר (ויקרא יד מו) 'והבא אל הבית' שרק בכניסה דרך ביאה נטמא, אבל אם נכנס כולו נטמא, משום שלא גרע מכלים שבבית שטמאים, שנאמר (שם פסוק לו) 'ולא יטמא כל אשר בבית', ותוספות (שם ד"ה ספילו) הקשו שהרי אם נכנס בדרך ביאה טמא גם כשנכנס רובו ולא כולו משום שרובו ככולו, וא"כ מדוע כשלא נכנס דרך ביאה לא טמא כשנכנס רובו, הרי רובו ככולו, וכשכולו נכנס הוא טמא גם כשנכנס שלא כדרך ביאה. ותירצו שכיון שכתוב בתורה 'והבא' אל הבית ללמד שיש חילוק בין כניסה דרך ביאה לכניסה שלא כדרך ביאה, מוכח שהדין של רובו ככולו נאמר רק למי שנטמא מחמת ביאתו, שאז ביאת רובו כביאת כולו, אבל במי שלא נכנס כדרך ביאה, שטומאתו היא מחמת שהייתו בבית, לא נאמר הדין רובו ככולו, ולכן רק אם כולו בבית הוא נטמא.

אהח 19/06/2018 אוצר החכמה

ולפי זה כיון שבמחנה לויה כתוב 'לא יבא', ונלמד מזה שחלוק אם נכנס בדרך ביאה או לא, נלמד מכאן שרק אם נכנס כדרך ביאה, שעובר על הלאו במה שנכנס לעזרה, מספיק שיכנס רובו בשביל שיעבור על האיסור, אבל מי שנכנס שלא כדרך ביאה, שעובר על האיסור רק בזה ששוהה בטומאה, לא נאמר הדין שרובו ככולו, ורק אם כולו יהיה במחנה לויה יעבור איסורל.

ביאור לשון 'שירקא דמעייא'

וחרבות מחים גרים יאכלו מאי משמע כדמתרגם רב יוסף ונכסיהן דרשיעיא צדיקיא יחסנון. רש"י (ד"ה שירקא, ד"ה דשיעא) ביאר שמיחוי הוא לשון של דבר בזוי, וה'שירקא דמעייא' הוא דבר בזוי, וגם הרשעים הם דבר רע ושנוי. אמנם בישעיה (ה יז) פירש רש"י ש'מחים' הכוונה שמנים, כמו שנאמר (תהלים סו טו) 'עולות מחים אעלה לך', והתרגום שם תרגם 'עלון שמנין אסיק קדמך', וה'שירקא דמעייא' הוא שומן הנדבק בדופני המעים, וגם הרשעים נקראים שמנים. וכן ביאר הרד"ק (שם), והוסיף שהרשעים נקראים שמנים משום שהם עושקים את העניים ומשמינים מהגזילה[לא]. **והמהרש"א** (מ"ח ד"ה שירקא) הוסיף עוד ששומן נקרא 'מחים' משום שהוא רך ונמחה. **והערוך** (ערך שרק) **הביא שרב האי גאון** פירש שהשוו את ה'שירקא דמעייא' לרשעים משום שגם הם דוחקים ומשתרגים, ואינם מתפרקים אלא בצער.

האם כבשים הכוונה לישראל או לצדיקים

ורעו כבשים כדברם. רש"י (ד"ה ורעו) פירש שכבשים הכוונה לישראל[לב]. אבל **רש"י** (יסעיה שם) פירש שהכוונה לצדיקים שנמשלו לעדר רחלים[לג]. **והמהרש"א** (מ"ח ד"ה ורעו) כתב ג"כ שהכוונה לצדיקים, אבל ביאר שלהלן פירשו פסוק זה שהצדיקים עתידים להחיות מתים, ובחגיגה (יג.) פירשו במה שנאמר (משלי מ כו) 'כבשים ללבושך', שיש דברים שהם כבשונו של עולם ולא ניתן לגלותם, והרי תחיית המתים הוא ג"כ מהדברים שהם כבשונו של עולם, והם בכלל מה שאמרו בחגיגה (יג:) 'מה לאחור'. ולכן אמר כאן הכתוב ורעו כבשים כדברם, שלעתיד יעשו דברים שהם 'כבשים', דהיינו כבשונו של עולם.

מדוע לא פירשוהו שירעו במקום מרעיתם

כמדובר בם. הריא"ף (על העין יעקב ד"ה מתי לכתיב) כתב שלא פירשו שכוונת הפסוק היא שירעו כמו עדר שרועה במקום מרעיתו וכמו שנאמר (מיכה יג ג) 'כעדר בתוך הדברו', משום שא"כ היה לו לומר 'כבהדברם', ולכן פירשו ש'כדברם' הכוונה לדיבור שדיבר הנביא.

מדוע הוסיף הכתוב 'כדברם'

אמר אביי וחרבות מחים גרים יאכלו. הריא"ף (על העין יעקב ד"ה מתי כמדובר) הקשה שא"כ תיבות 'ורעו כבשים כדברם' מיותרות, והיה די שיאמר 'חרבות מחים יאכלו'. ותירץ שתחילת הפסוק 'ורעו כבשים' מוסב על כל ישראל [כפירוש רש"י הנ"ל], שהם ירעו ויתענגו מנכסי הכנענים, וסיום הפסוק מתפרש שכמו שהבטיח הקב"ה לצדיקים שנקראים 'גרים' שיאכלו את נכסי הרשעים, כך אני מבטיח לכלל ישראל שנקראו 'כבשים' שיאכלו את ממון הכנענים.

מדוע הקדים הפסוק את אלישע לאליהו

וכתיב התם ירעו בשן וגלעד כימי עולם בשן זה אלישע הבא מן הבשן וכו' גלעד זה אליהו. המהרש"א (מ"ח ד"ה ירעו) כתב שהפסוק 'ירעו בשן' וגו' עוסק בימים שלעתיד לבוא, שישובו ישראל לנחלתם לארץ ישראל, ומזה שפירט דווקא את בשן וגלעד, למדו חז"ל שהכוונה שאז יזכו הצדיקים להחיות מתים, כמו אלישע הנקרא בשן ואליהו הנקרא גלעד שהחיו מתים. והקשה מדוע הקדים את אלישע לאליהו שהיה רבו. ותירץ, שאלישע החיה שני אנשים [את בן השונמית כמבואר במלכים (ג' ד' לג-לה), ומסופר עוד במלכים (ג' יג כא), שקם לתחיה אדם שנגעה גופתו בעצמותיו של אלישע], ואילו אליהו החיה רק מת אחד [את בן הצרפתית כמבואר במלכים (ג' יז יז-כב)]. וכן נאמר (מלאכי ג' כ טו) שאלישע ביקש מאליהו שיתן לו פי שנים ברוחו, ולכן הקדים את אלישע לאליהו.

והבן יהוידע (ד"ה נתן) תירץ שאליהו היה מלאך לפני שבא לארץ, ואח"כ חזר בסערה לשמים, וכיון שבתחילתו היה מלאך ובסופו הוא מלאך אין חידוש במה שהחיה מת, ולכן הקדים את אלישע. ובאופן נוסף תירץ בשם בנו, שאצל אליהו יתכן שהחיה בזכות העולם והצדיקים שבדור, שהרי בסנהדרין (קיג.) מבואר שהקב"ה נתן את מפתח הגשמים בידו, ועי"ז אליהו עשה שהגשמים יעצרו, וכשראה הקב"ה שיש צער בעולם סיבב שאליהו יצטרך להחיות מת, ויבקש מהקב"ה את מפתח תחיית המתים, ואז הקב"ה אמר לו כבר יש בידך מפתח גשמים ואם אתן לך גם מפתח תחיית המתים ישאר בידי רק מפתח אחד, ואין משורת הכבוד שלרב יהיה מפתח אחד ולתלמיד יהיו שני מפתחות, ועל כן תחזיר לי מפתח של גשמים, ואתן לך מפתח תחיית המתים, וכן עשה, ועי"ז ירדו גשמים. וא"כ יתכן שהחיה מתים בזכות הרבים והצדיקים כדי שיהיה מטר על פני האדמה, אבל אצל אלישע אי אפשר לומר כן, אלא רק בזכות עצמו החיה, ולכן יש יותר חידוש במה שהחיה מתים.

מדוע קרא הכתוב לאלישע ואליהו על שם מקומם

בשן וגלעד. המהרש"א (שם) ביאר שקרא לאלישע ואליהו על שם מקומם, משום שבשן וגלעד הם מקומות שאינם מעיקר ארץ ישראל [אלא הם בעבר הירדן]. ורמז בזה שגם המתים שבחוצה לארץ יזכו לתחיית המתים, וכמבואר במדרשות [ראה כתובות (קיא:)] שע"י הצדיקים שקבורים מחוץ לארץ ישראל יזכו גם שאר המתים לגלגול מחילות.

מדוע לא מנו גם את יחזקאל שהחיה מתים

בשן זה אלישע וכו' גלעד זה אליהו. העיון יעקב (ד"ה בשן) הקשה מדוע לא מנה הפסוק גם את יחזקאל שהחיה מתים בבקעת דורא. ותירץ, שיתכן שזה נרמז במה שנאמר בסוף הפסוק שם 'כימי עולם', שזה רומז ליחזקאל שראה את העולם העתיד. ובאופן נוסף תירץ, שהגמרא כאן סוברת כשיטה בסנהדרין (צג:) שכל המעשה שנאמר ביחזקאל שהחיה מתים הוא רק משל. **והבן יהוידע**

כח. **אמנם** לעיל הובא שהמרומי שדה כתב שאם הלאו של מחנה לויה הוא 'לא יבא', אין מקור כלל לדין זה שהנטמא בפנים חייב, ולפי דבריו לא קשה קושיית האבני נזר. **כט. וראה** שם שהביא שכעין זה מבואר בשבועות (יח:) שהבא אל בית מנוגע דרך אחוריו חוץ מחוטמו לא נטמא, משום שנאמר 'והבא' אל הבית, ונלמד שרק בדרך ביאה טמא, אבל אם נכנס כולו טמא, משום שלא גרע מכלים שהיו כבר בבית שנטמאים, כמו שמפורש בתורה (ויקרא יד מו) 'ולא יטמא כל אשר בבית'. **ל. וראה** שם שכתב שיש לישב באופן אחר, שאם נכנס דרך ביאה לוקה גם אם נכנס מקצתו, וכמבואר בזבחים (נב:) שעל ביאה במקצת לעזרה לא חייב כרת אבל חייב מלקות, וא"כ גם במחנה לויה לוקה על ביאה במקצת, אבל אם לא נכנס דרך ביאה לא חייב אם נכנס מקצתו, משום שביאה במקצת היא ביאה רק כשנכנס דרך ביאה שעובר על הלאו במה שנכנס לשם, אבל כשלא נכנס לשם כדרך ביאה שעובר על הלאו במה שנמצא שם, אין בזה לאו אא"כ רובו שם. אך כתב שיתכן שבביאה במקצת לא ילקה במחנה לויה אפילו אם יכנס דרך ביאה, כיון שאם במחנה שכינה יש בביאה במקצת קולא שלא חייב כרת, גם במחנה לויה יש קולא שלא ילקה. ולפי זה מוכח כמו שהתבאר שאם לא נכנס דרך ביאה לא ילקה עד שיכנס כולו. **לא. וראה** שם שביאר שזו כוונת הפסוק 'חרבות מחים' וגו' דהיינו הבתים של הרשעים שנגזלו מהעניים, ויהיו חרבות לעתיד לבא, יאכלו אותם שוב העניים הנגזלים. **לב. והבן יהוידע** (ד"ה מ"ד) ביאר שהוא משום שנאמר (ירמיה נ ח) 'שה פזורה ישראל'. **לג. ונראה** שרש"י שם פירש לפי מסקנת הגמרא שהפסוק מתפרש שעתידים הצדיקים שיחיו מתים, שאז 'כבשים' הכוונה לצדיקים, אבל רש"י כאן פירש לפי ההוה אמינא שהכוונה שיאכלו את נכסי הגויים, שזו הבטחה לכל ישראל, וכמו שכתב הריא"ף בפירושו לעין יעקב וכדלהלן.

אוצר החכמה

(ד"ה נתן) תירץ שיחזקאל לא החיה אותם בעצמו, אלא ניבא שה' יחיה, וכמו שנאמר (יחזקאל ל"ז ה) 'כה אמר ה' לעצמות האלה הנני מביא בכם רוח וחייתם'.

האם הקב"ה יחיה מתים או הצדיקים עתידים צדיקים שיחיו מתים. הפנים מאירות (ד"ה עתידין) הקשה, שהרי נאמר (יחזקאל ל"ז יג) 'וידעתם כי אני ה' בפתחי את קבורותיכם', ומשמע שהקב"ה עצמו יחיה מתים. ותירץ, שאע"פ שהצדיקים יחיו מתים, לא יהיה למתים רשות לצאת מהקברים עד שהקב"ה יפתח להם את הקברים, כמו שנאמר 'בפתחי את קבורותיכם'.

והענף יוסף (על העין יעקב ד"ה עתידים) הקשה באופן אחר, שהרי מפתח של תחיית המתים נמצא בידי הקב"ה, ומדוע מבואר כאן שהצדיקים יחיו מתים. ותירץ שהקב"ה יחיה את המתים ע"י הצדיקים, משום שהטל תחיה נולד מריר של תלמידי חכמים שניגר מפיהם כשישנים על הספר, ולכן אמרו חז"ל שעמי הארצות שלא שמשו באור תורה לא יחיו, משום שאין להם זכות לקום לתחיה ע"י טל תחיה זה שנוצר מאור התורה, ורק אם עם הארץ משיא בתו לתלמיד חכם או שמפרנס אותו, יוכל לחיות מטל תחיה זה, ועליו הכתוב אומר (דברים ד' ד) 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום', וזו הכוונה שהצדיקים יחיו מתים, שעל ידם יקומו אחרים לתחייה[לד]. ולכן אמרו להלן על מה שנאמר 'ואיש משענתו בידו' שהכוונה לתחיית המתים, משום שמי שהיה משען לפרנס תלמיד חכם, יחיה בעולם הבא[לה].

מדוע לא פירשו את הפסוק 'עוד ישבו' וגו' כפשוטו שנאמר עוד ישבו זקנים וזקנות ברחבות ירושלים ואיש משענתו בידו מרוב ימים. המהרש"א (ד"ה ומיש) כתב שלפי פשוטו של מקרא קשה כיון שפתח בזקנים וזקנות, מדוע סיים רק 'ואיש משענתו בידו', היה לו לסיים 'ומשענתן בידן'. ועוד קשה, כיון שפתח שישבו איך סיים 'משענתו', הרי רק הולך צריך משענת אבל יושב לא צריך משענת, והיה לו לומר עוד ילכו זקנים וגו' ומשענתן בידן. ולכן דרשו שסוף הפסוק ואיש משענתו וגו' עוסק באיש צדיק [וזו כוונת הפסוק 'איש'], שמשענתו בידו להחיות בו מתים כמו אצל אלישע.

ועל מה שנאמר מרוב ימים כתב **העין יוסף** (על העין יעקב, ד"ה ומיש) שהצדיק נקרא 'מרובה ימים' כמו שנאמר (בראשית כ"ד ו) על אברהם 'בא בימים', וביאר הזוהר (מ"מ ויחי רכ.) שמרוב צדקותו לא יצאו אצלו הימים חינם אלא הוא בא עמם.

איך מוכח שבמשענת מחיים מתים וכתיב ושמת משענתי על פני הנער. רש"י (ד"ה ושמת) פירש שפסוק זה נאמר אצל אלישע שהחיה את בן השונמית. **והריא"ף** (על העין יעקב ד"ה וכתיב) כתב, שלרש"י הוקשה הרי בפסוק הזה אמר אלישע לגיחזי שיחיה את הילד ע"י שיניח עליו משענתו, ובסוף לא החיה אותו ע"י המשענת, אלא אלישע היה צריך ללכת ולהחיותו, וא"כ איך הוכיחו משם שהלשון משענת מתפרש לתחיית המתים. ולכן תירץ רש"י שפסוק זה נאמר אצל אלישע, ואלישע ציוה להחיותו עם המשענת, ומה שבסוף לא החיהו עי"ז משום שגיחזי היה אומר לכל מוצאו שהולך לחיות מתים במשענת שלא כציווי אלישע, אבל לולי זה היה מחיה את המת על ידי המשענת, ולכן אפשר ללמוד משם שבכחה של משענת להחיות מתים, וזו כוונת הפסוק ואיש משענתו בידו, שיחיה מתים במשענתו.

שתי הוכחות מהפסוק שיש שימותו לעתיד לבוא וכתיב כי הנער בן מאה שנה ימותלי. בסנהדרין (נ"ב:) הוסיפה הגמרא 'לא יהיה משם עוד עול ימים'. וכתב **המהרש"א** (ד"ה כי), שלשון הפסוק בישעיה (ס"ה כ) הוא 'לא יהיה משם עוד עול ימים וזקן אשר לא ימלא את ימיו, כי הנער בן מאה שנה ימות', וכוונת הגמרא להוכיח שתי ראיות שימותו. אחת מסוף הפסוק 'כי הנער בן מאה שנה ימות', והשניה מתחילת הפסוק 'לא יהיה משם עוד עול ימים' שמתפרש שלא ימות אדם בעודו צעיר. ומה שהקדימה להוכיח מסוף הפסוק הוא משום ששם יותר מפורש שימותו.

מדוע הגויים ימותו לעתיד לבוא רק בני מאה ומעלה כי הנער בן מאה שנה ימות. רש"י בישעיה (שם) פירש בשם המדרש שכשיהיה בן מאה שנה יהיה בן עונשים להתחייב מיתה על עבירה שיש בה חיוב מיתה. **והמהרש"א** (שם) הוסיף, שבמדרש (ילקוט שמעוני ישעיה רמז תכח) מבואר עוד שלכן קראו נער משום שבהיותו בן מאה נהיה בן עונשים, כמו שהנער שהוא בן עשרים נהיה בן עונשים בעולם הזה[לו]. **והתורת חיים** (סנהדרין נ"ב: ד"ה וכתיב) הוסיף עוד שלפני מתן תורה לא היו ראויים לעונש לפני מאה שנה, כמו שהביא רש"י (בראשית ה' ג) שלכן נח לא הוליד עד שהיה בן חמש מאות שנה כדי שיפת בנו הגדול לא יהיה במבול בן מאה שנה, ולא יהיה ראוי לעונש ולא ימות במבול. וכל אלו שמתו לפני מתן תורה פחות מבני מאה שנה לא מתו מיתת עונש בידי שמים, אלא מיתה טבעית שנגזרה על אדם הראשון עד סוף כל הדורות. אבל לעתיד לבוא בזמן תחיית המתים תתבטל גזירת מיתה שנגזרה על האדם, וכמבואר שם שהצדיקים שיחיו בתחיית המתים לא יחזרו לעפרם, ואפילו עכו"ם שיחזרו לעפרם כמבואר להלן, לא ימותו מיתה טבעית אלא מיתת עונש, ולכן אף אחד מהם לא ימות בפחות מבן מאה שנה, משום שלעתיד לבוא יחזור להיות כמו לפני מתן תורה שרק ממאה שנה נענשים מיתה בידי שמים. והוסיף עוד שרק ישראל שקיבלו את התורה התחדש להם עונש בידי שמים מבן עשרים אחרי מתן תורה, אבל גויים לא נענשו גם אחרי מתן תורה לפני שנהיו בני מאה, משום שלא קיבלו את התורה[לח].

מדוע ישראל לא ימותו לעתיד לבוא לא קשיא כאן בישראל כאן בעובדי כוכבים. המהר"ל (מ"מ ד"ה לא) ביאר, שישראל שהם דבקים בחיים ישארו לחיות לנצח כמו שנאמר (דברים ד' ד) 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום'.

מדוע לא הקשו מהפסוק 'לא יהיה לך עוד השמש לאור' וגו' רב חסדא רמי כתיב וחפרה הלבנה ובושה החמה וכתיב והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים. המהרש"א (סנהדרין נ"ב: ד"ה וחפרה) הקשה, מדוע לא הקשו ממה שנאמר (ישעיה ס' י"ט) 'לא יהיה עוד השמש לאור יומם ולנוגה הירח לא יאיר לך והיה לך ה' לאור עולם', שהרי שם מפורש יותר שהשמש והירח לא יאירו לעתיד לבוא. ותירץ, שבפסוק זה קרא להם שמש וירח ולא כמו שקרא אותם בפסוק 'והיה אור הלבנה כאור החמה', שקרא אותם חמה ולבנה, והעדיפו להקשות מהפסוק 'וחפרה הלבנה ובושה החמה' שקראם חמה ולבנה, שאפילו החמה שבימות המשיח תאיר אור שבעתים אבל בעולם הבא תתבייש להאיר מזיו השכינה[לט].

והעין אליהו (סנהדרין נ"ב ד"ה כתיב) תירץ לפי המבואר במדרש (ילקוט שמעוני שמות רמז תמ) שרשב"י אמר שבארבעים שנה שהיו ישראל במדבר לא נצרך אחד מהם לאור חמה ביום ולאור הלבנה בלילה, אלא ע"י עמוד האש ידעו ששקעה החמה, וע"י עמוד הענן ידעו שזרחה חמה, וזה נלמד ממה שנאמר (שמות מ' ל"ח) 'כי ענן ה' וגו' יומם ואש תהיה לילה בו' וגו', ומבואר שם עוד שגם לעתיד לבוא יהיה כן, ועל זה נאמר (ישעיה ס' כ) 'קומי אורי כי בא אורך וכבוד ה' עליך זרח', ולהלן (שם ס' י"ט) נאמר 'לא יהיה לך עוד השמש לאור יומם ולנוגה הירח לא יאיר לך'. וכמו כן מבואר במדרש (לקח טוב שמות ג' ו) שגם בגאולה העתידה עתידים ישראל לצאת למדבר, ולפי זה נראה שהפסוק של 'לא יהיה לך עוד השמש' וגו' נאמר על זמן זה שיהיו במדבר, וכן נראה מהמדרש שדימה מה שיהיה לעתיד לבוא לארבעים שנה שהיו במדבר, ופירש בזה מה שנאמר 'לא יהיה לך' וגו'. שכן נראה מזה שהפסוק עוסק בזמן שיהיו במדבר שגם אז ידעו מהענן ומעמוד האש מתי זרחה השמש ומתי שקעה, אמנם הפסוק 'והיה אור הלבנה כאור החמה' עוסק בזמן שכבר יחזרו מהמדבר. ובזה מדויקים הפסוקים, שבפסוק 'והיה אור הלבנה כאור החמה' קרא לאור הלבנה 'אור לבנה', ואילו בפסוק 'לא יהיה לך' וגו' קרא לאור הלבנה 'נוגה', משום שבזמן הזה נקרא אור הלבנה נוגה כיון שמקבלת את האור מהשמש, אבל לעתיד לבוא שתאיר כאור החמה ולא תקבל את אורה מהשמש, יקרא אור הלבנה. ולכן בפסוק 'לא יהיה' וגו' קראה נוגה משום ששם מדובר כשיהיו במדבר, שעדיין הלבנה לא תאיר כאור החמה, אלא שלא יצטרכו את האור שלה ושל השמש, כיון שידעו זאת מהענן ועמוד האש, ולכן קרא לאורה נוגה משום שעדיין מקבלת את אורה מהשמש, אבל בפסוק 'והיה אור הלבנה כאור החמה' לא קראה נוגה, משום ששם מדובר כשיחזרו מהמדבר, שאז הלבנה תאיר כאור החמה ולא תקבל את אורה מהשמש. ולכן הגמרא לא מקשה ממה שנאמר 'לא יהיה לך עוד השמש'

לד. וראה בליקוטי בתר ליקוטי שפירש כעין זה ובאופן אחר קצת, שאת הצדיקים הקב"ה יחיה, וכמו שנאמר בפתחי את קברותיכם, אבל את עמי הארצות יחיו הצדיקים, והם יחיו את מי שהחזיק אותם בעולם הזה, ועל זה נאמר 'ואיש משענתו בידו'. **לה. אמנם** להלן יובא שהמהרש"א ביאר שיחיו מתים ע"י משענת כמו שאלישע אמר לגיחזי שיחיה את בן השונמית ע"י משענתו. **לו. ראה** בגליוני הש"ס (ד"ה כמיב) שהביא שבספר הפרדס (עמ' ט"ו.) תירץ את סתירת הפסוקים שמי שיחיה בצדקת עצמו לא ימות לעולם, ומי שלא יחיה בצדקת עצמו אלא שקרובו ילמד עליו זכות ועי"ז יחיה בתחיית המתים, וימשיך בסורו, עליו נאמר 'והחוטא בן מאה שנה יקולל'. **לז. והוסיף** עוד שלפי המסקנא שכוונת הפסוק שיהיו עבדים ושפחות של ישראל, יתכן שקראם נער לומר שגם בזקנותם יהיה להם כח כנערים לעבוד את ישראל. **לח. יש** להעיר על דברי המהרש"א והתורת חיים שבמדרש רבה (כ"ר ט"ו ג) מבואר שרבי חנינא ורבי יהושע בן לוי נחלקו, דעת רבי חנינא כסוגיא כאן שלעתיד לבוא לא ימותו מישראל אבל מהעכו"ם ימותו, ובזה מיישב את הסתירה בפסוקים, אבל דעת רבי יהושע בן לוי שגם עכו"ם לא ימותו, ומה שנאמר שנער בן מאה שנה ימות הכוונה שמבן מאה הם ראויים לעונשים. ולפי זה המדרש שהביא רש"י בישעיה אינו כסוגייתנו, אלא זו דעת רבי יהושע בן לוי, ולשיטתו בין ישראל ובין עכו"ם לא ימותו מיתה טבעית, אבל שניהם ימותו מיתת עונש מבן מאה, אבל לפי סוגייתנו מה שנאמר בן מאה הכוונה היא שהעכו"ם ימותו מיתה טבעית. **לט. כן** הוא לפי התירוץ הראשון בגמרא שהחילוק בין ימות המשיח לעולם הבא,

וגו', כיון ששם מדובר כשיהיו במדבר, והשמש והירח לא יאירו יותר ממה שמאירים כיום אלא שלא יצטרכו אותם, וקושיית הגמרא היא רק ממה שנאמר 'והיה אור הלבנה כאור החמה' ששם שמדובר כשיחזרו מהמדבר, ואור הלבנה יהיה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים, ועל זה קשה ממה שנאמר בפסוק שכשיחזרו מהמדבר יתקיים 'וחפרה הלבנה ובושה החמה'.

ביאור הפסוק 'שבעתים כאור שבעת הימים'

ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים. **רש"י** (ד"ה יהיה) ביאר, ששבעתים הם ארבעים ותשע פעמים יותר מהאור של עכשיו[מ], ולעתיד לבוא האור יהיה ארבעים ותשע פעמים כמו האור של שבעה ימים, ונמצא שיהיה עודף על אור של עכשיו שמ"ג פעמים[מא]. **והמהרש"א** (סנהדרין סה: ד"ה ופירש) ביאר לפי מה שמבואר בחגיגה (יב.) שבאור שברא הקב"ה ביום הראשון היה אדם יכול לצפות מתחילת העולם עד סופו, וגנזו לצדיקים לעתיד לבוא. ולפי זה נראה שכוונת הפסוק הוא שלעתיד לבוא יהיה אור השמש כמו האור שהיה בשבעת ימי בראשית. **והתורת חיים** (סנהדרין סה ד"ה ומוכח) פירש כהמהרש"א, והוסיף שהאור יהיה מ"ט פעמים כמו האור שהיה בשבעת ימי בראשית, משום שבספר הבהיר מבואר שאור החמה של עכשיו הוא שביעית ממה שנברא בשבעת ימי בראשית, ונמצא שלעתיד לבוא השמש תאיר מ"ט פעמים יותר מהאור של שבעת ימי בראשית שהוא שמ"ג פעמים כמו האור של עכשיו [וכמו לפי פירוש רש"י][מב].

מדוע לא תירצו גם לעיל 'כאן לעולם הבא כאן לימות המשיח'

כאן לעולם הבא[מג] כאן לימות המשיח ולשמואל דאמר אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד מאי איכא למימר וכו' כאן במחנה שכינה כאן במחנה צדיקים. **הריא"ף** (על העין יעקב, ד"ה כאן במחנה) הקשה, מדוע כשהקשו לעיל שבפסוק אחד נאמר 'בלע המות לנצח' ובפסוק שני נאמר שנער בן מאה שנה ימות, לא תירצו כאן לעולם הבא וכאן לימות המשיח [ורק לפי שמואל אי אפשר לתרץ כן וצריך לתרץ כמו שתירצו שם]. **והמשחת אהרן** (ד"ה כאן) תירץ, שהגמרא לעיל סוברת כשיטת רבי יוחנן (סנהדרין צט.) שהנביאים נתנבאו רק לימות המשיח, אבל לעולם הבא 'עין לא ראתה אלקים זולתך', ולכן אי אפשר לתרץ שפסוק אחד מתנבא על עולם הבא[מד].

מהו שיעבוד מלכיות

אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות בלבד. **הרמב"ם** (מלכים פי"ב ה"ב) כתב שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג, ולפני מלחמה זו יעמוד נביא ליישר את ישראל ולהכין לבם, שנאמר (מלאכי ג כג) 'הנה אנוכי שולח לכם את אליהו הנביא וגו' והשיב לב אבות על בנים', ויש אומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו. וכתב עוד הרמב"ם (שם ה"ו) שבימות המשיח לא יהיה חידוש במעשה בראשית [כשיטת שמואל], ומה שנאמר בישעיה (יא ו) 'וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ' הוא משל וחידה, וענינו הוא שיהיו ישראל יושבים לבטח עם רשעי עכו"ם המשולים כזאב ונמר, שנאמר 'זאב ערבות ישדדם ונמר שוקד על עריהם', ויחזרו כולם לדת האמת ולא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר בנחת עם ישראל.

ביאור החילוק בין מחנה צדיקים למחנה שכינה

כאן במחנה שכינה כאן במחנה צדיקים. **המהר"ל** (מ"ח, סנהדרין שם ד"ה כאן) ביאר, שבשעה שהצדיקים יבואו למחנה שכינה אז 'וחפרה הלבנה ובושה החמה', משום שהצדיקים יקבלו שם את אור השכינה, וכמו שנאמר[מז] בפסוק להלן שם 'כי מלך ה' צבאות בהר ציון ובירושלים ונגד זקניו כבוד'. **והריא"ף** (על העין יעקב ד"ה כאן) ביאר על פי המדרש (ספרי נשא קיט) באופן אחר, שבמחנה שכינה יהיה וחפרה הלבנה ובושה החמה, אבל במחנה הצדיקים יחלוק כבוד לחמה וללבנה בפני הצדיקים, שיהיה אור הלבנה כאור החמה, והמשך הפסוק 'ונגד זקניו כבוד' מוסב על מחנה הצדיקים, שיכבד בפניהם את השמש והירח ושם הם יאירו, וזו כוונת המדרש שלעתיד לבוא הקב"ה חולק כבוד לזקנים כמו שנאמר 'וחפרה הלבנה ובושה החמה וגו' ונגד זקניו כבוד'.

ביאור דברי רבא

רבא רמי כתיב אני אמית ואחיה וכתיב מחצתי ואני ארפא השתא אחויי מחיי מרפא לא כל שכן אלא אמר הקב"ה מה שאני ממית אני מחיה

ולפי שמואל החילוק הוא בין מחנה צדיקים למחנה שכינה. **מ. כיון** שז' פעמים ז' הוא מ"ט. **מא. כיון** שמ"ט פעמים ז' הוא שמ"ג. **מב. והוסיף** שלפי הספר הבהיר מובן מדוע כתוב (ישעיה ל כו) 'יהי מארת' בלי וי"ו, משום שהאור שיש היום חסר ו' חלקים מהאור שנברא. וגם מובן מדוע נקראים מאורות ולא אורות, כיון שהם רק חלק מהאור הגדול שנברא תחילה, ומאורות מתפרש כמו מן אורות. **מג. הרמב"ם** (משנה פ"י ה"ב-ג, ה"ח) כתב שעולם הבא הכוונה לעולם הנשמות שאחר מיתתו של אדם, שכן נשמת האדם ממשיכה להתקיים אחר מיתת האדם, ובעולם הבא היא מקבלת שכר רוחני על מעשיה בעולם, ולזה קראו חכמים עולם הבא, ולא משום שלא מצוי עכשיו, אלא משום שאותם החיים באים לאדם אחרי חיי העולם הזה, ועולם זה אין בו לא גוף ולא גויה, אלא נפשות הצדיקים בלי גוף וכמלאכי השרת [והאריך בזה עוד בפירוש המשניות (סנהדרין פ"י מ"ח)]. אבל הרמב"ן (שער הגמול פוף קכד) כתב שמסוגייתנו מוכח שעולם הבא הוא העולם שיהיה אחרי ימות המשיח, ולכן פירש שעולם הבא יהיה אחר תחיית המתים. וכן דעת הרע"ב (סנהדרין שם), והוכיח כן. **מד. אמנם** רבי יוחנן חולק על שמואל שסובר שאין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות, כמבואר בסנהדרין (שם). **מה. ובפוף** הסוגיא כאן מובא בברייתא 'דבר אחר בתחילה מה שאני ממית אני מחיה והדר מה שמחצתי ואני ארפא' שברא העיר על השינוי בסוגיות. **מו. ראה** שם שכתב שלפי פירוש רש"י לא התיישב בתירוץ הגמרא מה שדייקו מתחילת הפסוק שלא יתרפאו. ובדעת רש"י צריך לומר שתירוץ הגמרא הוא שבתחילה לא

כמו שמחצתי ואני ארפא. **רש"י** (ד"ה כמיב, ד"ה מיתה) ביאר, שקושיית רבא היתה מה החידוש בסוף הפסוק שירפא, הרי אם יכול להחיות ודאי שיכול לרפאות, ועל זה תירץ שאילו היה כתוב רק את תחילת הפסוק היה אפשר לומר שממית את המתים, ומחיה את החיים דהיינו שזן אותם, ולכן סיים מחצתי ואני ארפא, שכמו ששם לא יתכן לרפאות מי שלא נמחץ, ו'מחצתי ואני ארפא' מתפרש שירפא את מי שמחוץ, כך תחילת הפסוק מתפרש שיחיה את מי שמת. **והריא"ף** (על העין יעקב ד"ה ונפ) הקשה מה חידש רבא, הרי כל דבריו מפורשים בברייתא להלן. ועוד הקשה על הלשון 'רמי' רבא, הרי לשון זה מתאים רק כשיש סתירה בין דבר לחבירו, אבל כאן הרי הקושיא היא רק שבסוף הפסוק אין חידוש. ותירץ, שבדברי רבא נכללו שתי קושיות: א. במה שאמר השתא אחויי מחיי וכו' כוונתו להקשות מה החידוש בסוף הפסוק. ואמנם הברייתא אמרה שכשם שמחצתי ואני ארפא באחד כך אני אמית ואחיה באחד, אבל בזה עדיין לא נתיישב, משום שהיה לו לומר קודם מחצתי ואני ארפא ואח"כ אני אמית ואחיה, כיון שבתחיית המתים יש חידוש יותר גדול מרפואה שישנה אפילו בעולם הזה, וגם מזה היה מובן שסיום הפסוק מתפרש שיחיה את מי שממית. ב. במה שאמר 'רמי' נכללת קושיא נוספת שהרי קיימא לן שהקב"ה לא מייחד שמו על הרעה, וא"כ מדוע במיתה שהיא רעה גדולה ייחד הכתוב את שם הקב"ה לומר 'אני' אמית, ואילו במחץ שהיא רעה קטנה לא ייחד כל כך את שמו לומר 'אני' מחצתי אלא אמר 'מחצתי'. ועל זה תירץ שכיון שהיה אפשר לומר שגם מתי עכו"ם יחיו לעתיד לבוא, לכן אמר 'אני אמית', דהיינו שדווקא מתי ישראל שמתים מיד הקב"ה [שאין אדם מישראל מת עד שרואה פני השכינה כמו שנאמר (שמות לג כ) 'כי לא יראני האדם וחי'], אותם אחיה. אבל במחצתי לא אמר 'אני מחצתי', משום שאין כוונת הפסוק לומר שימחוץ וירפא, שא"כ היה לו לומר 'אמחוץ וארפא', אלא כוונת הפסוק לומר שכמו שכאן בעולם הזה ה' מרפא את מי שמחץ, כך לעתיד לבוא יחיה את מי שהמית, ולכן לא הקדים לומר בתחילת הפסוק 'מחצתי ואני ארפא', כיון שלא בא כלל לומר שימחוץ וירפא, אלא כוונתו רק לומר שימית ויחיה כמו שמרפא את מי שמחץ.

בסוגיא בסנהדרין הקשה רבא קושיא אחרת

שם. בסנהדרין (צג:) הגירסא היא 'רבא רמי כתיב אני אמית ואחיה וכתיב מחצתי ואני ארפא, אמר הקב"ה מה שאני ממית אני מחיה, והדר מה שמחצתי ואני ארפא[מה]. ופירש **רש"י** (שם ד"ה כמיב, ד"ה וכמיב), שרבא הקשה שמתחילת הפסוק 'אני אמית ואחיה' נראה שיחיה אותם כמו שהם, ואם מתו בעלי מומים יחיה אותם כמו שהם ולא ירפא אותם, ואילו מסוף הפסוק 'מחצתי ואני ארפא' משמע שירפא את המומים. ותירץ רבא שבתחילה יחיה אותם כמו שהם ואח"כ ירפא אותם. אבל **המהרש"א** (שם ד"ה ופירש[מו]) פירש שקושיית רבא היתה על שינוי הלשון, שבתחילה אמר אני אמית ואחיה בלשון הווה, ואח"כ אמר 'מחצתי' בלשון עבר ולא אמר אמחוץ בלשון הווה, ועל זה תירץ שלכן שינה את לשונו לומר שמה שכבר מחץ לפני המיתה והתחיה עתיד לרפאות אחרי התחיה, וזו כוונת הפסוק 'אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא', שכן מחצתי מתפרש שמה שמחצתי לפני שאמית ואחיה, אני ארפא, ולכן אמר 'מחצתי' בלשון עבר.

מדוע הקב"ה ירפא רק אחרי שיחיה

מה שאני ממית אני מחיה והדר מה שמחצתי ואני ארפא. במדרש (ב"ר פה ו) מבואר שהקב"ה לא ירפא בתחילה, כדי שיכירו שהם האנשים שמתו, ולא יאמרו שהם אנשים אחרים שברא הקב"ה. **והמהרש"א** (סנהדרין שם ד"ה ר"ל) ביאר, שבאופן זה הנס יותר ניכר, שאותו אדם שהיה בעל מום בעולם הזה, ואף עמד במומו בתחיית המתים, נרפא לאחר מכן.

סח:

מדוע לא יתכן שמקטירים ביום כדי לומר שירה

בא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה שהרי הקטר חלבים ואברים ופדרים כשרים כל הלילה ואין ממתינים להם עד שתחשך. **הטורי אבן** (ר"ה ל: ד"ה עוד הקשו) הקשה מכאן על מה שכתבו התוספות (שם ד"ה ומקלקלו), שאפילו

אוצר החכמה 19/06/2018

שקיימא לן בתמורה (יד.) שאדם יכול להביא קרבנו היום ונסכיו למחר, אבל בקרבן ציבור צריך לכתחילה להביא את הנסכים ביום ההקרבה, משום שבקרבן ציבור יש חיוב שירה שנאמר על הנסכים, ואם ינסכו בלילה [אחרי הקרבת הקרבן] לא יוכלו לומר שירה, משום שאין אומרים שירה בלילה, כמבואר בערכין (יא.), ואם יביאם מחר, הרי יש צד בגמרא בערכין (יב.) שלא אומרים שירה על נסכים הבאים בפני עצמם, וגם אם אומרים שירה על נסכים הבאים בפני עצמם, עדיף לומר שירה על נסכים שבאים עם הזבח, ולכן לכתחילה צריך לנסך ביום ההקרבה, כדי שיוכלו לומר שירה כדין. ועל זה הקשה הטורי אבן, א"כ, איך הוכיח רבי שמעון שחביבה מצוה בשעתה ממה שמקטירים אימורים של קרבן ציבור בשבת ולא ממתינים עד הלילה, הרי יתכן שמקטירים ביום כדי שיוכלו לנסך ביום. שהרי מבואר ביומא (לג.) שאיברים קודמים לנסכים, ואם יקטירו בלילה לא יוכלו לנסך ביום, וכיון שלכתחילה צריך לנסך ביום לכן מקטירים ביום, ולא משום שחביבה מצוה בשעתה. ומכאן הוכיח הטורי אבן שלא כשיטת התוספות, אלא שגם בקרבן ציבור מותר לכתחילה לנסך למחר, ואע"פ שלא יוכלו לומר שירה מחר בכ"ז לא מבטל מצות שירה, כיון שאין אומרים שירה אלא על היין, ונמצא שלפני שמנסך לא חלה כלל חובת שירה, ולכן יכול לנסך למחר ועי"ז לא תחול כלל חובת שירה, ולכן לולי שחביבה מצוה בשעתה היו מקטירים בלילה ומנסכים למחרא.

והאור שמח (קרבן פסח פ"ח ה"ב) כתב שהנה יש לדייק, שלפנינו הגירסא בברייתא 'הקטר חלבים ואיברים ופדרים' וכו', ואילו **בתורת כהנים** (דבורא דמובא פרשה י פי"ט) הגירסא רק 'הקטר חלבים', וקשה על התורת כהנים, שהרי מה שמקטירים בלילה נלמד ממה שנאמר (במדבר כח י) 'עולת שבת בשבתו על עולת התמיד' כמו שכתב רש"י (ד"ה כשירין), והרי בעולה הקטירו גם אברים, וא"כ מדוע לא נקט התורת כהנים גם אברים. אלא נראה שמכל קרבנות ציבור שדוחים שבת אין להוכיח שחביבה מצוה בשעתה, משום שמקטירים ביום כדי שלא תתבטל מצות שירה [כמו שכתב הטורי אבן לפי שיטת תוספות], ולכן הוכיח התורת כהנים רק מקרבן פסח ששם אין נסכים והשירה היא בשעת הקרבתוב, ואעפ"כ מקטירים ביום [אפילו בשבת], ובהכרח משום שחביבה מצוה בשעתה, ונקט התורת כהנים רק חלבים, כיון שבקרבן פסח רק החלבים קריבים. [אמנם עדיין קשה הברייתא שהובאה כאן שהוכיחה מעולות ציבור שיש בהם נסכים, הרי יתכן שמקטירים ביום כדי לקיים מצות שירה].

ובחידושי רבי שמואל (סי' יז אות ג) תירץ את קושיית הטורי אבן שלא יתכן שמקטירים ביום כדי לקיים מצות שירה, שהרי אם יקדימו לנסך לפני ההקטרה יוכלו לומר שירה, וא"כ לא יתכן שבגלל חובת השירה יקטירו ותדחה השבת, שהרי בשביל קיום חובת שירה אפשר להקדים את הנסכים להקטרה ולא תדחה השבת, ועדיף שחובת השירה תדחה את הקדימה של ההקטרה לנסכים לולי שחביבה מצוה בשעתה.

חביבה מצוה בשעתה דוחה שבת רק אם כבר דחתה שחיטה את השבת

שם. במנחות (עג.) סברה הגמרא להוכיח מדברי רבי שמעון, שקצירת העומר דוחה שבת גם אם בדיעבד אפשר לקצור את העומר לפני ט"ז בניסן, משום שדין חביבה מצוה בשעתה דוחה שבת כדברי רבי שמעון. והגמרא דחתה, שרק בהקטרת חלבים ואיברים נדחית השבת משום שחביבה מצוה בשעתה, כיון שכבר דחתה השחיטה את השבת, אבל בעומר שבשעת הקצירה עדיין לא נדחית השבת, אי אפשר לקצור בשבת אם בדיעבד היה אפשר לקצור לפני כן, ואע"פ שחביבה מצוה בשעתה.

ובמה שמבואר בדברי רבי שמעון שמשום שחביבה מצוה בשעתה נדחית השבת, נחלקו האחרונים. **החתם סופר** (שו"ת, או"ח סי' פה) ביאר, שאין כוונת רבי שמעון שלדין חביבה מצוה בשעתה יש כח לדחות את השבת, אלא השבת נדחית משום שההקטרה היא חלק מהקרבן, וכמו שכל הקרבן דוחה שבת כך גם הקטרתו, אלא שלולי שחביבה מצוה בשעתה לא היתה השבת נדחית להקטרה כיון שאפשר להקטיר בלילה, והשבת לא נדחית אם אפשר להקריב בלי לדחות את השבתג, אבל כיון שחביבה מצוה בשעתה הרי זה כמו שאי אפשר להקטיר בלילה, וממילא השבת נדחית, משום שלהקטרה יש כח לדחות את השבת. והוסיף, שלפי מסקנת הסוגיא במנחות (שם ע"ב), היתר זה שחביבה מצוה בשעתה מועיל רק בצירוף לזה שכבר נדחית השבת בשחיטהד.

אבל הפרי יצחק (מ"מ סי' כח עמ' ג) **והדברי יחזקאל** (סי' יג אות ד) ביארו, שלולי דין חביבה מצוה בשעתה לא היה להקטרה כח לדחות את השבתו, ורק משום שחביבה מצוה בשעתה נדחית השבת, משום שהידור מצוה דוחה שבת, וגם להידור זה של חביבה מצוה בשעתה יש כח לדחות את השבת. והוסיפו שכן מבואר במנחות (שם.), שאם שחט בשבת בהמה כחושה לקרבן ציבור אומרים לו שחוט שמנה, ומוכח שהידור מצוה דוחה שבת, וכן מבואר בשבת (קלג:), שבמילה הדוחה שבת גם ציצין שלא מעכבים דוחים שבת, משום שיש הידור מצוה במילתם. והדברי יחזקאל הוסיף לבאר, שהדין של הידור מצוה הוא לא מצוה כללית להדר במצוות, משום שא"כ ודאי שלמצוה זו אין כח לדחות שבת, אלא הידור מצוה הוא מדיני כל מצוה ומצוה שיעשנה בהידור, ולכן הידור מצות קרבן ציבור דוחה שבת, כמו שעיקר הקרבן דוחה שבת, כיון שהידור מצות קרבן ציבור הוא מחלקי מצות הקרבן ודינו כעיקר המצוה שדוחה שבתז, וכן הידור מצות מילה דינו כעיקר מצות מילה שדוחה שבת, כיון שהוא מחלקי מצות מילהח.

והפרי יצחק הוסיף, שלפי מסקנת הסוגיא במנחות אין להידור מצוה כח לדחות את השבת, אלא רק בצירוף זה שהשבת כבר נדחית בשביל עיקר המצוה, ולכן הקטרה דוחה שבת רק בצירוף זה שהשבת נדחית לשחיטה. ובזה מבואר מה ששנינו בשבת (שם) שבמילה השבת נדחית לציצין שלא מעכבים רק אם עדיין לא פירש מלמול, משום שרק אם לא פירש נדחית השבת לציצין בצירוף זה שהשבת נדחתה למילה, אבל אחרי שפירש לא מועיל מה שהשבת כבר נדחתה למילה, ואינה נדחית לציצין, כיון שלבדם אין דוחים את השבתט.

ביאור דין 'חביבה מצוה בשעתה'

חביבה מצוה בשעתה. הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ד ה"ג) כתב שחביבה מצוה בשעתה, שהרי הקטרת חלבים כשירה בלילה ואעפ"כ דוחה שבת. **וכחידושי הגרי"ז** (תמורה יל. ד"ה הרמב"ם) כתב שמסתימת לשון הרמב"ם משמע,

---

יתרפאו וכמשמעות תחילת הפסוק, ואח"כ יתרפאו. **א. ראה** בחידושי רבי שמואל (סי' יז) שהאריך בדברי הטורי אבן, וכתב שיש לחקור האם הדין שאין אומרים שירה על היין הוא משום שרק היין מחייב שירה, או משום שאע"פ שהקרבן מחייב שירה, אבל רק בזמן שמנסכים יין אפשר לומר שירה. ומהטורי אבן מבואר שסבר שהיין הוא המחייב, ולפני הניסוך לא חל חיוב, ולכן יכול לנסך למחר ולא תחול חובת שירה, אבל אם הקרבן מחייב שירה אלא שבלי יין אי אפשר לקיים את חובת השירה, לא יכול לנסך למחר, כיון שכבר התחייב בשירה, וע"י שמנסך מחר גורם שלא יוכלו לקיימו. והתוספות סוברים כצד השני, ולכן סוברים שבקרבן ציבור אסור להקטיר בלילה, כיון שעי"ז יצטרך לנסך למחר ותתבטל מצות שירה. **ב. ראה** שם שהביא שבירושלמי (פ"ה ה"ה) מבואר, שכיון שהדין שלא אומרים שירה בלי יין נאמר דווקא היכן שיש נסכים, לכן כשאין נסכים, כגון בקרבן פסח, אמרו שירה בשעת שחיטתו. **ג. החתם** סופר הוסיף, שאם יום הכפורים יחול במוצאי שבת תדחה הקטרת האימורים את השבת בלי דין חביבה מצוה בשעתה, כיון שאם יקטיר בלילה יעבור על איסור יום הכפורים, ורק אם אפשר להקטיר בלילה בלי דחיית איסור היה צד לומר שזהו כמו שאפשר לקיים שניהם, שהשבת לא נדחית. **ד. ולא** נתבאר היטב מהו צירוף זה, שממה נפשך, אם דין חביבה מצוה בשעתה לא מועיל שיהיה נחשב שאי אפשר להקטירו למחר, מה מועיל שהשבת כבר נדחית בשחיטה, הרי סוף סוף אין סיבה שההקטרה תדחה את השבת. **ה. וכעין** זה כתב הקובץ הערות (סוף סי' ים). **ו. יש** לבאר דבריהם, שגם אם אין יכולים להקטירם בלילה בלי שידחו איסור [כגון שחל יום הכפורים במוצאי שבת], לא היה להקטרה כח לדחות את השבת, משום שאין זמן ההקטרה קבוע בשבת. וראה עוד בקובץ הערות (סי' יג אות ז) שביאר במה שרבי עקיבא אמר לעיל (סו.), שהדין שמכשירין שאפשר לעשותם מערב שבת לא דוחים שבת אינו משום שאם אפשר לקיים שניהם [דהיינו לקיים את המצוה בלי חילול שבת] לא נדחית השבת [כמו שמבואר בשבת (קלג.) שעשה לא דוחה לא תעשה כשאפשר לקיים שניהם], ומשום ששבת הותרה אצל קרבנות ציבור, ואין בזה את הדין שאם אפשר לקיים שניהם לא נדחית השבת [ולא כהחתם סופר הנ"ל], אלא מה שמכשירין לא דוחים שבת כשאפשר לעשותם מערב שבת הוא משום שאין זמנם קבוע בשבת, ואין להם כח לדחות שבת, וכמו שכתב רש"י (שם ד"ה שאין), שמילה שלא בזמנה לא דוחה שבת משום שאין זמנה בשבת. ולפי דבריו, גם אם הקטרה לא היתה דוחה שבת מחמת שאפשר לעשותה במוצאי שבת, הוא לא משום שהוא כמו אי אפשר לקיים שניהם [כהחתם סופר], אלא משום שאין זמנה בשבת ואין לה כח לדחות שבת. וראה בתוספות להלן (סו. ד"ה שם) שדימו את הדין שמכשירין לא דוחים שבת לדין שהקטרה לא היתה דוחה שבת, לולי הדין שחביבה מצוה בשעתה. **ז. ולפי** זה הקטרה דוחה שבת, משום שאם יש הידור מצוה שיקטיר בשבת, נחשב שזמנה קבוע בשבת. **ח. ראה** באמרי בינה (וי"ל דיני שחיטה סי' כב) שהקשה על מה שכתבו הרמב"ן והרשב"א (שבת כד: ד"ה ופליגא) שעשה דוחה לא תעשה גם כשיכול לעשותו למחר בלי לעבור על הלאו ולא נחשב שאפשר לקיים שניהם, שהרי דין חביבה מצוה בשעתה לא דוחה שבת בלי הצירוף שכבר דחתה שחיטה את השבת, ומוכח שנחשב שאפשר לקיים שניהם גם כשאפשר לקיים רק מחר. ואמנם התוספות ביבמות (ה: ד"ה מולה) חולקים על הרמב"ן, וסוברים שאם אפשר לקיים מחר נחשב שאפשר לקיים שניהם, אבל על הרמב"ן והרשב"א קשה. [וקושיא זו קשה רק לפי שיטת החתם סופר, שלשיטתו הנידון כאן הוא אם נחשב שאפשר לקיים שניהם בגלל שיכול להקטיר למחר, וא"כ לפי מה שהסיקו במנחות (שם) שנחשב שאפשר לקיים שניהם, קשה על הרמב"ן והרשב"א. אבל לפי דרכם של הפרי יצחק וסייעתו לא קשה, משום שלשיטתם כאן הנידון הוא האם נחשב שזמנו קבוע שיהיה לו כח לדחות את השבת, ולמסקנת הסוגיא במנחות לא נחשב זמנו קבוע שיהיה לו כח מצד עצמו לדחות שבת. וזה רק כאן שבשביל דחיית השבת צריך שיהיה זמנו קבוע, אבל בעשה דוחה לא תעשה שיש לעשה כח לדחות אלא שדנים אם אפשר לקיים שניהם, בזה סוברים הרמב"ן והרשב"א שלא נחשב שאפשר לקיים שניהם אם אפשר לקיים מחר. וכמו כן נראה בהיפוך בדעת התוספות, שסוברים שנחשב שאפשר לקיים שניהם אם יכול לקיים למחר, שאעפ"כ יש צד לגמרא במנחות שהיות וחביבה מצוה בשעתה זה דוחה, וגם למסקנא מועילה סברא זו כדי שהשבת תדחה אם כבר נדחתה, משום שאע"פ שלפי התוספות נחשב שאפשר לקיים שניהם, אבל כיון שבגלל שחביבה מצוה בשעתה נחשב שזמנו קבוע, ויש לו כח לדחות את השבת אע"פ שאפשר לקיים שניהם, כיון ששבת הותרה גם כשאפשר לקיים שניהם כשזמנו קבוע]. **ט. ומה** שאם שחט כחושה אומרים לו שחוט שמינה, הוא משום שהשבת כבר נדחתה לכחושה. פרי יצחק (שם). אבל קשה, מדוע בהקטרה נדחית השבת מחמת שנדחתה לשחיטה, הרי כבר פירש מהשחיטה. והפרי יצחק (שם עמ' 100) והקובץ הערות (סוף סי' ים) כתבו שמעשה הקטרה נחשב שפירש, אלא שהסוגיא במנחות סוברת כשיטה בשבת (שם) שבמילה גם אם פירש בכ"ז ימול ציצין שאין מעכבים, כיון שגם בזה השבת נדחית משום שנדחית אצל המילה. ובזה כתבו ליישב מה שהקשו על הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ז ה"י) שפסק שקצירת העומר דוחה שבת אע"פ שפסק (שם ה"ז) שהיא כשירה בדיעבד לפני ט"ז ניסן, והרי במנחות (שם) מבואר שאם קצירה כשירה בדיעבד קודם ט"ז, לא נדחית השבת. ולפי הנתבאר מיושב, משום שלהלכה פוסקים שמילת ציצין שאין מעכבים דוחה שבת רק אם לא פירש, וממילא מוכח שהקטרה דוחה שבת גם בלי הסברא שהשחיטה כבר דחתה

19/06/2018 אהח
אוצר החכמה

שבכל הקרבנות צריך לכתחילה להקטיר ביום'. וגם ממה שלא כתב דין זה בהלכות תמידין אלא בהלכות מעשה הקרבנות, משמע שדין זה הוא לא רק בקרבנות ציבור שזמנם קבוע אלא בכל הקרבנות. אבל הקשה, שלכאורה הדין שחביבה מצוה בשעתה הוא רק בקרבן שזמנו קבוע, שבזה נתחדש שגם ההקטרה שלא מעכבת בקרבן צריכה להיעשות בזמנו של הקרבן, אבל בקרבנות שאין להם זמן לא שייך דין זה שחביבה מצוה בשעתה. אמנם מדברי הרמב"ם מוכח שהוא דין בכל המצוות.

וכן יש להוכיח **מהנהות מרדכי** (ביצה רמז תרנג), שהביא **שהראבי"ה** הקשה מדוע הקילו לכסות דם ביו"ט במוקצה, והרי אפשר לכפות כלי על הדם שלא יאבד, ויכסנו במוצאי יו"ט. ותירץ שחביבה מצוה בשעתה, וכמו שאמרו **בירושלמי** (ביצה פ"ב ה"ג) שכיון שהתחיל במצוה אומרים לו מרק [-גמור]. ומבואר בדבריו, שחביבה מצוה בשעתה הוא דין שנאמר גם במצוות שאין זמנם קבוע ככיסוי הדם.

ומדברי המרדכי מבואר עוד, שדין חביבה מצוה בשעתה הוא שגמר המצוה יהיה סמוך לקיום גוף המצוה, שהרי סיים שבירושלמי מבואר שהמתחיל במצוה אומרים לו גמור, ומזה נראה שמה שכתב שיש בכיסוי הדם דין חביבה מצוה בשעתה, הוא רק משום שכיסוי הדם הוא גמר מצות השחיטה, כמו שכתב **הבה"ג** [הו"ד **בראי"ש** (חולין פ"ו סי' ו)], ולכן מדין חביבה מצוה בשעתה צריך לכתחילה לסיים את מצות השחיטה ולכסות את הדם סמוך לשחיטה, והן הן דברי הירושלמי שהמתחיל במצוה אומרים לו גמור. ובזה מבואר מה שכתב הרמב"ם הנ"ל שבכל הקרבנות צריך לכתחילה להקטיר ביום מדין חביבה מצוה בשעתה, שכן ההקטרה היא גמר מצות הקרבן, ולכתחילה היא צריכה להיעשות סמוך להקרבת הקרבן. ונמצא שלפי הרמב"ם והמרדכי דין חביבה מצוה בשעתה נאמר רק כשהוא גמר המצוה, והמתחיל במצוה אומרים לו שיגמור מיד.

והאבני נזר (או"ח סי' נג) כתב לבאר באופן שלישי את הדין שחביבה מצוה בשעתה, שמהכתוב (במדבר כח ד) 'ואת הכבש השני **תעשה** בין הערבים', נלמד שלכתחילה צריך להקטיר בין הערבים, כיון ש'תעשה' מתפרש גם על ההקטרה כמבואר ביומא (לג:). אמנם לולי ההלכה שחביבה מצוה בשעתה לא היתה השבת נדחית בשביל חיוב זה, כיון שחובת הציבור להקטיר היא לא חובה גמורה, שהרי אם האימורים אבדו אין חייבים באחריותם, והחובה של האימורים עצמם מתקיימת גם בלילה. ואם כן השבת לא היתה נדחית, כיון שאינה נדחית בשביל חיוב ההקטרה שעל הציבור שהוא רק לכתחילה, אלא נדחית רק בשביל חובת האימורים, והיא הרי מתקיימת גם בהקטרה בלילה. ומדין חביבה מצוה בשעתה התחדש שהשבת נדחית בשביל החיוב הקטרה של הציבור, אע"פ שהוא רק חיוב לכתחילה. וכן נראה מהמאירי לעיל (סה: ד"ה אמר), שכתב שחביבה מצוה בשעתה ולכתחילה צריך להקטיר ביום, אלא שבדיעבד כשר בלילה, ומשמע שיש דין בהקטרה שרק בדיעבד כשר בלילה"א.

מדוע אסור לחתוך יבלת במקדש

חד אמר אידי ואידי ביד הא בלחה הא ביבשה. לפי שיטה זו נמצא, שאע"פ שאין שבות במקדש, אסור לחתוך יבלת לחה אפילו ביד, ואע"פ שאיסורו מדרבנן. וכמו כן אסור לחתוך יבלת יבשה בכלי [שהרי המשנה בעירובין (קג.) עוסקת ביבלת יבשה ואעפ"כ אסרה לחתוך יבלת יבשה בכלי], וההיתר הוא רק לחתוך יבלת יבשה ביד. **רש"י** (ד"ה הא והא) ביאר שלא הותר כאן שבות במקדש משום שיכול לעשותו מאתמול"ב, והוסיף, שחתיכת יבלת יבשה ביד אין בה כלל שבות, ולכן מותר אפילו במקדש. **אמנם הלחם משנה** (קרבן פסח פ"ו הי"ח) הקשה על רש"י, שהרי במדינה אסור לחתוך יבלת יבשה אפילו ביד, וכן מוכח מהמשנה בעירובין שעוסקת ביבלת יבשה [לפי שיטה זו], ואעפ"כ אסרה לחתוך במדינה, ובהכרח שיש בזה שבות. ותירץ, שאין כוונת רש"י שאין בזה כלל שבות, אלא כוונתו שזה שבות קל שהותר במקדש, והוסיף ששבות קל הותר במקדש אפילו שיכול לעשותו מאתמולג"ב.

שבת, שהרי להלכה אם פירש אין סברא זו, ולכן קצירה דוחה אף שלא שייכת בה הסברא שכבר נדחית השבת. [ולכאורה אפשר לומר, שרק במילה שעיקר מילת ציצין שאין מעכבים הוא הידור, אז אם פירש מהמילה ואח"כ מל את הציצין זו התחלה חדשה, אבל בהקטרת אימורים הרי ההקטרה עצמה אינה הידור, אלא זמנה ביום הוא הידור, וכיון שחייב להקטיר, לכן גם אם פירש מההקרבה ואח"כ מקטיר לא נחשב התחלה חדשה, כיון שהחיוב להקטיר גורם שעדיין לא נגמר מעשה הקרבן עד שמקטיר]. **י. וכן** מבואר בתוספות במנחות (פט. ד"ה אין). **יא. ולפי** המאירי והאבני נזר נראה כמו שכתב הגרי"ז, שרק בקרבנות שזמנם קבוע יש דין חביבה מצוה בשעתה, משום שמה שלומדים מ'תעשה' שלכתחילה מקריב ביום, הוא משום שזמנו של הקרבן קבוע ביום, ולכתחילה צריך גם להקטיר בזמן הקבוע, אבל בקרבנות יחיד אין נפקא מינה מתי יקטיר. **יב. אמנם** המלא הרועים (ד"ה הא) הקשה, מדוע לא תירץ מאן דאמר זה שגם במשנה בעירובין מדובר ביבלת לחה, אלא ששם מדובר שהיבלת נולדה היום, שלא היה יכול לחתכה אתמול. והוסיף עוד, שקשה גם על מה שאמרו להלן שהמאן דאמר השני לא תירץ הא ביבשה והא בלחה משום שיבשה מפרך פריכא, שעדיין קשה עליו מדוע לא תירץ הא והא ביד, וכאן כשהיה יכול לחותכה מאתמול וכאן כשלא היה יכול לחתכה מאתמול. **יג. ראה** בריב"ן (ד"ה לחה) שכתב כרש"י, שהאיסור לחתוך יבלת יבשה בכלי במקדש הוא משום שיכול לעשותו מאתמול, ומה שמותר לחתוך יבלת יבשה ביד, הוא משום שהוא שבות קל שאינו חיבור גמור. וראה שם שכתב עוד, שהאיסור לחתוך יבלת יבשה במדינה הוא גזירה משום יבלת לחה, וכן האיסור לחתוך יבלת ביד הוא גזירה משום חתיכה בכלי. וכן כתב השפת אמת (ד"ה יבשה), והוסיף, שנמצא שהאיסור לחתוך יבלת יבשה ביד הוא גזירה לגזירה, ולכן לא אסרו במקדש לחתוך יבלת יבשה ביד. **יד. ראה** במלא הרועים (נמוק' שם) שהעיר על דבריהם, מדוע כתבו ש'מוכח' כן בעירובין, הרי מפורש שם כן. **טו. ואע"פ** שבסוגיא בעירובין מפורש לא כן, אך רש"י יסבור שכיון שכאן הגמרא לא הוסיפה שמותר לחתוך יבשה בכלי, נראה שכאן כוונת הגמרא רק שהלשון 'חותכין' לא משמע שמדובר בלחה. וכן כתב המגיה על השפת אמת (ד"ה יבשה). וראה במהר"י קורקוס (קרבן פסח פ"ו הי"ח נספוף דנדרים) ובלחם משנה (שם) שכתבו, שברש"י בסוגייתנו מבואר, שלפי מאן דאמר זה אין ביבשה איסור שבות אפילו כשחותך בכלי. **טז. וראה** במגיה על השפת אמת (שם) שכתב, שאם מפרשים שסוגייתנו חולקת על הסוגיא בעירובין, אפשר לפרש שהסוגיא כאן שקיצרה ואמרה שיבשה מפרך פריכא כוונתה שאין לגזור על יבשה ביד אפילו במדינה, כיון שאפילו בכלי הוא רק גזירה משום לחה, וממילא ביד הוא גזירה לגזירה ואין לגזור. וראה בגאון יעקב (עירובין שם ד"ה רבי אלעזר) שכתב גם בסוגיא בעירובין, שלפי מאן דאמר זה מותר לחתוך יבשה ביד אפילו במדינה. **יז. מהר"י** קורקוס (קרבן פסח פ"ו הי"ח), הקרן אורה (עירובין קג. ד"ה ורמינהו) **והאגלי טל** (מלאכת גוזז פ"ו סק"י).

שיטת הרמב"ם שחתיכת יבלת מותרת מן התורה

ואידך הא דקתני כלי הכא פלוגתא דרבי אליעזר ורבי יהושע אתא לאשמועינן. בעירובין (קג.) מקשה הגמרא, איך יתכן שמדובר במשנתנו בכלי, הרי חתיכת יבלתו כתוב במשנה יחד עם הרכבתו והבאתו מחוץ לתחום, שהם אסורים רק מדרבנן, ומשמע שגם בחתיכת יבלת האיסור הוא מדרבנן, ואם מדובר בחתיכת יבלת בכלי, הרי יש בו איסור תורה. והגמרא שם מתרצת שגם הרכבה והבאה מחוץ לתחום הם איסורי תורה, משום שהמשנה סוברת שחי לא נושא את עצמו, ולכן הרכבתו אסורה מן התורה, וכן סוברת שתחומים הם איסור תורה כשיטת רבי עקיבא. אבל רב יוסף הקשה על זה, שהרי במשנה (לעיל סה:) אמר רבי אליעזר שאם שחיטה שהיא איסור תורה דוחה שבת, אלו שהם איסורי שבות ודאי שדוחים שבת, ומוכח שהם איסורי שבות. והגמרא שם לא מתרצת קושיא זו, ומשמע שתירוץ זה [שהם איסורי תורה] נדחה. **ותמהו האחרונים"ז**

אמנם התוספות בעירובין (שם ד"ה הא) ביארו בשיטה זו הסוברת שאסור לחתוך במקדש יבלת לחה אפילו ביד ויבלת יבשה בכלי, שהוא משום ששבות גדול לא התירו במקדש. וכן כתב **הריטב"א** (שם קג. ד"ה נגרר), שהאיסור לחתוך במקדש יבלת אף שהוא שבות, הוא משום שלא הותר שבות במקדש אם הוא שבות גדול שנראה שעובר איסור תורה, או שיש בו חשש שיעבור מחמתו על איסור תורה [והוכיח יסוד זה מעוד מקומות].

ולפי זה נמצא שרש"י ותוספות נחלקו בביאור שיטה זו, שלדעת רש"י שיטה זו סוברת שלא הותר שבות במקדש כשאפשר לעשותו מאתמול, ורק שבות קל הותר גם כשיכול לעשותו מאתמול, ולכן רק חתיכת יבלת יבשה ביד שהוא שבות קל הותר כאן אע"פ שיכול לעשותו מאתמול, ולדעת התוספות [והריטב"א] שיטה זו סוברת ששבות חמור לא הותר במקדש גם אם אי אפשר לעשותו מאתמול, ולכן רק חתיכת יבלת יבשה ביד שהוא לא שבות חמור הותר במקדש.

האם אסור לחתוך יבלת יבשה

ולמאן דאמר הא ביד הא בכלי מאי טעמא לא אמר אידי ואידי ביד ולא קשיא הא בלחה הא ביבשה אמר לך יבשה מפרך פריכא. רש"י (ד"ה מפרך) כתב, שכיון שיבשה מפרך פריכא, אין לקרא לתלישתה בלשון 'חתיכה'. אבל **התוספות** (ד"ה מפרך) כתבו, שכיון שהיבלת יבשה ומפרך פריכא, אין לאסור לחותכה אפילו בכלי, וכן מוכח בעירובין (קג.), שהובאה שם כל הסוגיא, ואמרו שם שהמאן דאמר שתירץ הא ביד והא בכלי לא תירץ 'הא בלחה והא ביבשה' משום שסובר שיבשה מפרך פריכא, ומותר לחותכה אפילו בכלייד. וכתב **המהרש"א** (נמוק' שם), שהתוספות חולקים על רש"י שפירש שקושיית הגמרא כאן היא רק על הלשון 'חותכין', ונראה מדברי המהרש"א, שלשיטת רש"י כוונת הגמרא לומר שמהלשון 'חותכין' לא משמע שמדובר ביבשהטו, ולא כשיטת התוספות שעיקר הדין שאסור לחתוך יבלת יבשה בכלי לא נכון משום שמפרך פריכא.

אמנם כבר הובא שהתוספות כתבו, שבסוגיא בעירובין מוכח שכוונת הגמרא שלפי מאן דאמר זה מותר לחתוך יבלת יבשה אפילו בכלי. והתוספות בעירובין (שם ד"ה יכיפה) הוסיפו לבאר, שלא מסתבר שהחמירו עליו. **והשער הציון** (סי' שם ס"ק יג) כתב, שממה שהגמרא לא אומרת שמאן דאמר זה סובר שמותר לחתוך יבשה ביד אפילו במדינה [ולכן לא פירש את המשנה בעירובין ביבשה], משום שהמשנה אסרה לחתוך במדינה אפילו ביד], מוכח שודאי יש איסור דרבנן לחתוך יבשה אפילו ביד, אלא שמאן דאמר זה סובר שבמקדש הותר לחתוך יבשה אפילו בכלי, ולא נחשב שבות חמור שלא הותר במקדש, ולכן לא יתכן לפרש את המשנה בעירובין ביבלת יבשהטי. וכן מבואר **במחצית השקל** (ממילא סי' שמ), שגם לפי מה שפסק **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ו הי"ח) כשיטה זו שבמקדש מותר לחתוך יבלת יבשה אפילו בכלי, אבל במדינה אסור לחתוך יבלת יבשה אפילו ביד.

על הגמרא בסוגייתנו שלא מקשה קושיות אלו[יח]. וביותר קשה על הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ח) שפסק שמותר לחתוך במקדש יבלת לחה ביד או יבשה אפילו בכלי משום שאין שבות במקדש כלל, ורק חתיכת יבלת לחה בכלי אסורה, ומוכח שפסק כשיטה שתירצה 'הא ביד הא בכלי', שסוברת שיבשה מפרך פריכא, ומותר לחותכה במקדש אפילו בכלי, וכן מותר לחתוך במקדש יבלת לחה ביד.

וקשה איך פסק כן, הרי תירוץ זה נדחה בסוגיא בעירובין[יט].

ותירצו האחרונים[כ], שהרמב"ם סבר שבסוגייתנו לא דחו שיטה זו, ופסק כמותה.

ומה שלא דחו כאן שיטה זו יש לבאר לפי מה שפסק הרמב"ם (שבת פ"ט ה"ח), שגם חתיכת יבלת לחה בכלי הוא איסור דרבנן. **והמגיד משנה** (שם) תמה עליו מהסוגיא בעירובין הנ"ל, שמפורש שחתיכת יבלת לחה בכלי הוא איסור תורה, שהרי הקשו על התרצן שתירץ 'הא ביד הא בכלי', איך אמר רבי אליעזר שהוא רק שבות. אמנם נראה שהרמב"ם סובר, שכיון שבסוגייתנו לא הקשו כן, מוכח שסוגייתנו סוברת שגם חתיכת יבלת לחה בכלי היא רק איסור דרבנן, אלא שהוא שבות יותר חמור שלא הותר במקדש[כא]. ולכן לא הקשו כאן ממה שרבי אליעזר אמר שהוא שבות[כב].

והאגלי טל (מלאכת גוזז ס"ו סק"י) הוסיף לבאר, שיש לחקור באיסור גוזז האם האיסור הוא להבדיל את הגיזה מהעור, או שהאיסור הוא להבדיל את הגיזה מגוף הבהמה, ובזה תלוי האם חתיכת יבלת בכלי יש בו איסור תורה, שהרי יבלת יוצאת מהבשר שתחת העור. ולכן רק אם איסור גוזז הוא מה שמבדילו מהבשר, אז יש לאסור חתיכת יבלת משום גוזז ואע"פ שלא מבדילה מהעור, כיון שמבדילה מהבשר, אבל אם איסור גוזז הוא מה שמפרישו מן העור, אין לאסור חתיכת יבלת, כיון שהיא תחת העור ולא מבדילה מהעור. ובזה נחלקו הסוגיא כאן והסוגיא בעירובין. והרמב"ם פסק כסוגייתנו, משום שמבואר **בירושלמי** (שם פ"ו ה"ג) שהגוזז מעור שהופשט מבהמה מתה חייב, והמגיד משנה (שם פ"ט ה"ז) כתב שכן הוא בתוספתא, ומזה מוכח שאיסור גוזז הוא להבדילו מהעור, וכבר התבאר שלפי שיטה זו אין לאסור מן התורה חתיכת יבלת, כיון שאין בה גזיזה מהעור אלא מהבשר, וכיון שבירושלמי מבואר בפשיטות כשיטה זו, יש להכריע להלכה כסוגיא כאן שסוברת כן, ולא כהסוגיא בעירובין.

והקרן אורה (עירובין שם ד"ה ורמינהו) הוסיף, שלפי הנתבאר מיושב מה שיש להקשות עוד, שהרי בשבת (נד:) מבואר ששיטת רבי אליעזר היא שהגוזז צפרניו חייב חטאת גם כשגוזז ביד ואלא א"כ גוזז לחבירו, וקשה איך פירש מאן דאמר אחד את משנתנו ביבלת לחה, הרי לפי רבי אליעזר אפילו אם חותך ביד זה איסור תורה, ואיך אמר רבי אליעזר במשנתנו שחתיכת יבלת היא שבות. אבל לפי הנתבאר מיושב, כיון שביבלת אין איסור תורה גם אם גוזזה בכלי[כג].

האם הותר שבות במקדש כשאפשר לעשותו מאתמול

שם. הובא לעיל **שהרמב"ם** (קרבן פסח שם) פסק כמאן דאמר שתירץ 'הא ביד הא בכלי', ולכן פסק שמותר לחתוך במקדש יבלת לחה ביד, וכן מותר לחתוך יבלת יבשה אפילו בכלי, משום שאין שבות במקדש כלל, ורק חתיכת יבלת לחה בכלי אסורה. והלחם משנה הקשה, שהרי הרכבתו והבאתו מחוץ לתחום אסורים רק מדרבנן ואעפ"כ לא הותרו במקדש, ובהכרח שהדין שאין שבות במקדש הוא רק כשלא יכול לעשותו מאתמול, וא"כ מדוע חתיכת יבלת לחה ביד או חתיכת יבלת יבשה בכלי מותרת. והוסיף, שיש עוד להוכיח שלא התירו שבות במקדש כשאפשר לעשותו מאתמול, מהמבואר לעיל (סו:) שהתירו להקדיש בשבת ויו"ט רק קרבנות שקבוע להם זמן, ואם אין שבות במקדש גם כשיכול לעשותו מאתמול, מדוע צריך להתיר רק משום שקבוע לו זמן, הרי האיסור להקדיש הוא רק שבות, ואין שבות במקדש. ובהכרח שכיון שהיה יכול להקדיש אתמול אין בזה את הדין שאין שבות במקדש. וכן מוכח ממה שהתירו (שם) להניח את סכין השחיטה על הקרבן פסח ולחמר אחריו משום שהוא מחמר כלאחר יד, ומבואר בגמרא שם שהתירו לעשות כן לצורך מצוה, ומוכח שלולי זה היה אסור אע"פ שהוא שבות ושאין שבות במקדש, ובהכרח שלא הותר שבות במקדש כשהיה יכול לעשותו אתמול. ומעתה קשה, מדוע חתיכת יבלת הותרה במקדש כשיש בחתיכה רק שבות. ותירץ הלחם משנה, שחתיכת יבלת לחה ביד או חתיכת יבלת יבשה בכלי הוא שבות קל, שהתירוהו במקדש גם כשיכול לעשותו מאתמול[כד].

אמנם מהר"י קורקוס (שם) כתב, שממה שהרמב"ם התיר לחתוך במקדש יבלת לחה ביד, מוכח שסובר שאין שבות במקדש אע"פ שהיה יכול לעשותו מאתמול[כה]. והוסיף שכן נראה ממה שפסק הרמב"ם (שם הט"ז) שהתירו שבות במקדש גם בדבר שאין בו צורך עבודה, כגון הדחת העזרה במקדש [וכשיטת חכמים לעיל (סה.), שחולקים על רב נתן שסובר שלא הותר שבות שאין בו צורך עבודה], והרמב"ם ביאר שהוא משום שאיסור שבות במקדש הוא היתר [ולא דיחוי]. ומזה נראה שיש להתיר שבות במקדש אע"פ שהיה יכול לעשותו מאתמול, כיון ששבות במקדש הוא היתר. ומה שכתב הרמב"ם שהרכבתו והבאתו מחוץ לתחום אסור במקדש, הוא משום שהרמב"ם לשיטתו שפסק (שבת פי"ח הט"ז) שבבהמה אין את הדין שחי נושא את עצמו, ונמצא שהרכבתה הוא איסור תורה. וכן פסק (שם פכ"ז ה"ח) שיציאה מתחום י"ב מיל הוא איסור תורה, וגם נראה מלשונו שם שסתם חוץ לתחום הכוונה לי"ב מיל, וא"כ מה שכתב כאן שהבאתו מחוץ לתחום אסור, היינו הבאתו מחוץ לי"ב מיל שהוא איסור תורה ולכן לא הותר. ומה שפסק הרמב"ם שחתיכת יבלת לחה בכלי אסורה גם במקדש אע"פ שלפי הרמב"ם (שם פ"ט ה"ח) איסורו מדרבנן, הוא משום ששבות חמור לא התירו[כו]. אלא שלכאורה קשה, שהרי במשנתנו (סה:) מפורש שדברים אלו אסורים משום שבות, שהרי רבי אליעזר אמר שיש להתירם משום שהם שבות. וכתב, שמדברי **הרמב"ם בפירוש המשניות** (פ"ו מ"ח) נלמד תירוץ לקושיא זו, שכתב שם שהרכבתו הוא איסור תורה משום שחי לא נושא את עצמו [בבהמה], וכן תחומים אסורים מן התורה, לפי רבי עקיבא שסובר שאיסור תחומים דאורייתא כמבואר בשבת (קנג:). ומה שרבי אליעזר אמר שהם שבות, משום שסובר שחי נושא את עצמו [גם בבהמה] כשיטת בן בתירא שסובר כן בשבת (נה.), וכמו כן הוא סובר שתחומים אסורים מדרבנן. ולפי זה מיושב, שהרמב"ם פסק שהרכבתו והבאתו מחוץ לתחום אסורים במקדש כיון שפסק שהם איסורי תורה[כז].

והאחרונים[כח] כתבו ליישב באופן אחר [מדוע הרכבתו והבאתו מחוץ לתחום אסורים אף שאין שבות במקדש גם כשאפשר לעשותו מאתמול], שהוא משום שההרכבה וההבאה מחוץ לתחום נעשים מחוץ למקדש, ואינם בכלל ההיתר של אין שבות במקדש. ובזה מיושב גם מה שהקשה הלחם משנה מדוע לא התירו להקדיש בשבת מחמת שאין שבות במקדש, וכן מדוע התירו לחמר כלאחר יד לסכין השחיטה משום שהוא צורך מצוה ולא התירו מחמת

יח. **הקרן אורה** (שם) צידד לתרץ לפי מה שכתבו התוספות (שבת נד: ד"ה שהחותך), שהחותך ציפורן ולא צריך אותה אינו חייב מן התורה לפי רבי שמעון, כיון שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה, ולפי זה מיושבת הסוגיא כאן, שגם בכלי אין איסור תורה. וראה בילקוט ביאורים למסכת שבת (שם) [בענין 'מחלוקת הראשונים האם הגוזז לצורך יפוי הגוף חייב'] שהובא שהריב"ש חולק על התוספות, וייתכן שכן סוברת הסוגיא בעירובין. יט. **ראה** בהערה בענין הבא את תירוץ מהר"י קורקוס.

כ. **הקרן אורה** והאגלי טל (שם). כא. **כן** כתב בקצרה האגלי טל. וראה במהר"י קורקוס (שם) שכתב, שלפי הרמב"ם שחתיכת יבלת בכלי אסורה רק מדרבנן, צריך לומר שלא הותרה במקדש משום שהוא איסור חמור, וציין את התוספות והריטב"א שהובאו לעיל [בענין 'מדוע אסור לחתוך יבלת במקדש'], שלא התירו שבות חמור במקדש. כב. **ראה** בליקוטי הלכות (זבחים תוספות ד"ה דהוה) שכתב ג"כ שהרמב"ם סובר שכיון שכאן לא הקשו על מאן דאמר זה בהכרח סברו שזו לא קושיא, אלא שהוא ביאר שמה שרבי אליעזר אמר שהם שבות, דבריו מוסבים על 'הרכבתו והבאתו מחוץ לתחום' ולא על יבלתו. וכתב עוד, שכן נראה מפירוש המשניות להרמב"ם (פ"ו מ"ח). וראה שם עוד שכתב, שרש"י (ד"ה הפ - הפני) הביא את קושיית הגמרא בעירובין, ומשמע שסובר שגם לפי סוגייתנו שיטה זו נדחית. ולכן הרע"ב (שם) פירש במשנה כהתרצן שתירץ הא בלחה הא ביבשה, משום שסובר כשיטת רש"י שסוגייתנו לא חולקת על הסוגיא בעירובין, ולכן יש לפסוק כמו התרצן שתירץ 'הא בלחה הא ביבשה'. כג. **אמנם** הקרן אורה הביא, שהירושלמי (פ"ו ה"ח) הקשה איך מבואר במשנתנו שחתיכת יבלת היא שבות, הרי יש בו איסור תורה. והירושלמי ביאר, שהמקשן שהקשה כן סובר שבמשנתנו מדובר כשחותך בכלי, ולכן הקשה שהרי יש בו איסור תורה [ולכן מחק הירושלמי ממשנתנו את התיבות 'חתיכת יבלתו']. והירושלמי הוסיף, שאם היה מדובר שחותך בידו לא היתה קשה קושיא זו אע"פ שרבי אליעזר סובר שגם תלישת ציפורן ביד היא איסור תורה, כיון שאם אדם תולש לחבירו ביד מודה רבי אליעזר שהוא לא איסור תורה [כמבואר בבבלי (שבת שם)], וכיון שכאן מדובר שחותך יבלת לבהמה, הרי זה כחותך לאחר בידו, שרבי אליעזר מודה שהוא אסור מדרבנן. והקרן אורה כתב, שלולי דברי הירושלמי היה נראה שרק אם אדם חותך לחבירו יש בו שינוי, אבל כשחותך לבהמה אין בזה שינוי. ורבי אליעזר אמר שהוא שבות, משום שחתיכת יבלת היא שבות גם אם חותך בכלי לעצמו, וכשיטת הרמב"ם. והוסיף שם, שהקרבן העדה (שם) פירש בירושלמי באופן אחר, ולפי פירושו מתבאר מהירושלמי כשיטת הרמב"ם, שחתיכת יבלת היא שבות אפילו בכלי, וכמו שכתב התוספות רי"ד (ע"ז הימצאמי שם). ויש להעיר על הקרן אורה שכתב שחתיכת יבלת לבהמה היא לא כחתיכת יבלת לאחר [ולפי רבי אליעזר הוא איסור תורה אם חתיכת יבלת היא איסור תורה], שא"כ מדוע הגמרא בעירובין מקשה רק על הסובר שבמשנתנו מדובר בחתיכה בכלי ומקשה מדוע הוא שבות, הרי גם אם מדובר בחתיכה ביד יהיה קשה, שהרי רבי אליעזר סובר שחתיכה ביד אסורה מן התורה. כד. **וראה** שם שביאר כן גם בדעת החולק שסובר שאסור לחתוך במקדש יבלת לחה ביד ויבלת יבשה בכלי, שאעפ"כ מותר לחתוך במקדש יבלת יבשה ביד, אע"פ שבמדינה אסור לחתוך גם יבלת יבשה ביד. משום שהוא סובר שחתיכת יבלת יבשה בכלי או לחה ביד אינו שבות קל, ולא הותר כשאפשר לעשותו מאתמול, אבל חתיכת יבלת יבשה ביד הוא שבות קל, שהותר במקדש גם כשאפשר לעשותו מאתמול. ויש להוסיף, שגם לדעת המתיר, חתיכת יבלת לחה בכלי תהיה אסורה, אע"פ שלפי הרמב"ם הוא איסור דרבנן, ולפי הלחם משנה יתכן שהוא משום שאינו שבות קל ולא הותר כשיכול לעשותו מאתמול. כה. **וראה** בכסף משנה (גיט הנמירה פ"ח ה"ב) שכתב בפשיטות, שלא הותר שבות במקדש כשהיה יכול לעשותו מאתמול. והמשנה למלך הוכיח שם לא כן משתי ראיות. כו. **ויין** את דברי התוספות והריטב"א הנ"ל שכתבו יסוד זה, אבל לפי הלחם משנה הטעם הוא משום שאינו שבות קל, ולא הותר כשאפשר לעשותו מאתמול. כז. **והמהר"י** קורקוס הוסיף, שלפי זה רבי יהושע ורבי עקיבא שהשיבו לרבי אליעזר, השיבוהו לפי שיטתו שאסור מדרבנן, וכן מוכח, שהרי גם רבי עקיבא השיב כן אע"פ שסובר שתחומים אסורים מן התורה. וכתב עוד המהר"י קורקוס, שבזה מיושב מה שקשה על הרמב"ם שפסק כמאן דאמר שתירץ הא ביד והא בכלי, שהרי הסוגיא בעירובין מקשה עליו ממה שהמשנה כללה את חתיכת יבלתו עם הרכבתו והבאתו מחוץ לתחום שהם אסורים מדרבנן, והגמרא אמרה שם שאי אפשר לומר שהרכבתו אסורה מהתורה כבן בתירא ותחומים אסורים מן התורה כשיטת רבי עקיבא, שהרי רבי אליעזר אמר במשנה שהם שבות. והגמרא דחתה בגלל קושיא זו את שיטתו, ואיך פסק הרמב"ם כמוהו. אבל לפי הנתבאר מיושב, שהרמב"ם סבר שכיון שבסוגייתנו לא הקשו קושיא זו נראה שסברו שאפשר לומר שרק רבי אליעזר אמר שהם שבות, אבל תנא קמא שאסר סבר שהם איסורי תורה, ולכן לא הותרו במקדש. וראה לעיל [בענין 'שיטת הרמב"ם שחתיכת יבלת מותרת מן התורה] שהובא שהאגלי טל והקרן אורה תירצו על שיטת הרמב"ם, שלא פסק כהסוגיא בעירובין שדחתה את שיטת המתיר חתיכת יבלת לחה ביד. כח. **רעק"א** בגליון על

שאין שבות במקדש, משום שכל אלו נעשים חוץ למקדש, אבל חתיכת יבלת אחה"19/06/2018 הוא תיקון בגוף הקרבן, ולכן הותר לעשותה גם חוץ למקדשיט.

תירוץ נוסף של רב יוסף, שלא הותר שבות דמקדש במדינה

שם. בסוגיא בעירובין (קג.) מובא שרב יוסף תירץ תירוץ נוסף על קושיית הגמרא [שמשנתנו סותרת למשנה בעירובין שהתירה חתיכת יבלת במקדש], שהתירו רק שבות של מקדש במקדש, אבל לא התירו שבות של מקדש במדינה. ופירש **רש"י** (סח ד"ה מלמ), שבמשנה בעירובין מדובר בקרבנות ציבור שמבקרים אותם במקדש ממומם, ולכן הותר שבות, אבל קרבן פסח כל אחד מבקרו בביתו, ולא התירו לעבור על שבות במדינה אע"פ שהוא צורך מקדש. וכתב **מהר"י קורקוס** (קרבן פסח פ"ו ה"מ), שלהלכה פסק **הרמב"ם** שלא כרב יוסף [והתיר חתיכת יבלת לחה ביד וחתיכת יבלת יבשה אפילו בכלי], משום ששאר האמוראים שלא תירצו כמותו לא סברו כסברתו, וגם נראה מהגמרא שם שרב ספרא ואביי לא הסכימו לסברת רב יוסף. [אמנם לעיל בענין 'האם הותר שבות במקדש כשאפשר לעשותו מאתמול' הובא שהאחרונים תירצו שהרמב"ם פסק שהרכבתו והבאתו מחוץ לתחום אסורים אע"פ שהם שבות משום שנעשים חוץ למקדש, ולא התירו חוץ למקדש גם כשהוא לצורך המקדש].

תירוץ נוסף של רבא, שגם לפי רבי אליעזר צריך לשנות כשאפשר

שם. בסוגיא בעירובין (סח) מובא שרבא תירץ תירוץ נוסף, שהמשנה בעירובין שהתירה חתיכת יבלת היא כשיטת רבי אליעזר שמכשירי מצוה דוחים שבת, ואעפ"כ המשנה שם אוסרת לחתוך בכלי, משום שרבי אליעזר מודה שאם יכול לשנות צריך לשנות, וכיון שכאן יכול לשנות ולחתוך ביד, אסור לו לחתוך בכלי. אבל משנתנו סוברת כרבנן, ולשיטתם אסור לחתוך גם בשינוי. [ומהר"י קורקוס (סח) ביאר, שלפי רבא לא הותר כאן שבות במקדש משום שהיה יכול לעשות מאתמול, ולכן רק לפי רבי אליעזר מותר לחתוך ביד מדין מכשירי מצוה שדוחים שבת, אבל לפי רבנן שמכשירי מצוה לא דוחים שבת, לא הותר אפילו שבות במקדש].

והתוספות (סח ע"ב ד"ה מה) הקשו על תירוצו של רבא, שהרי מבואר בשבת (קנ.) שרבי אליעזר התיר להביא סכין של מילה ברשות הרבים אע"פ שיכלו להביאו דרך גגות וקרפיפות שאיסורם מדרבנן. ותירצו, ששם היה מאריך את הדרך אם היו מביאים דרך גגות, ונמצא שהמילה תתאחר, ולכן לא צריך לשנות, אבל בחתיכת יבלת לא תתאחר הקרבת הקרבן אם יחתוך ביד, ולכן צריך לשנות.

אבל הרמב"ן (חגה סח ד"ה מס) **והריטב"א** (סח ד"ה ונפקמה) כתבו, שלפי רבי אליעזר לא צריך להביא את הסכין דרך גגות, משום שלפי רבי אליעזר מותר לעבור על איסור תורה בשביל מכשירי מצוה גם כשיכול לעשותם בלי לעבור על איסור תורה, משום שכמו שבמילה עצמה לא צריך לעשות את המילה בשינוי, כגון למול בשמאל, כך במכשירי מצוה לפי רבי אליעזר לא צריך לשנות בהבאת האיזמל ולהביאו דרך שערו וכדומה בשביל שיהיה שינוי, ולכן אין צריך להביאו דרך גגות. [**ובחידושים המיוחסים להר"ן** (סח ד"ה רבי) הוסיף, שלגבי מילה השבת הותרה ולא דחויה, ולכן אין דינה כפיקוח נפש, שאע"פ שדוחה שבת, אם יכול לשנות ולעבור רק איסור דרבנן צריך לעשות כן כמבואר בשבת (קמ:), כיון שבפיקוח נפש השבת לא הותרה אלא רק דחויה, אבל במילה השבת הותרה לגמרי, ולכן לא צריך לשנות]. והרמב"ן סיים שכן מבואר בסוגיא בעירובין, שלפי רבי אליעזר מכשירי מצות פסח דוחים שבת גם כשיכול לשנות, וכל שכן מכשירי מילה.

ומבואר מדברי הראשונים שלא פוסקים כשיטת רבא בסוגיא בעירובין, הסובר שגם לפי רבי אליעזר צריך לשנות במכשירי מצוה אם יכול לשנות. ומהרמב"ן נראה עוד, שמסקנת הסוגיא בעירובין אינה כשיטת רבא [ולא כגירסתנו בסוגיא שם שלא דחו את שיטת רבא, אלא אדרבה, רבא הוכיח כדבריו מברייתא והגמרא לא דחתה את ראייתו]. ואמנם מהר"י קורקוס (סח) כתב, שכיון ששאר האמוראים לא תירצו כמו רבא וגם הסוגיא כאן לא תירצה כרבא, אע"פ שתירוצו של רבא [שהמשנה בעירובין כרבי אליעזר] היה נראה תירוץ פשוט, מוכח שסוברים שלפי רבי אליעזר מותר לעבור איסור תורה אע"פ שיכול לעבור רק איסור דרבנן. וכן כתב **רש"י** (ד"ה הא והא), שהגמרא כאן לא תירצה שהמשנה בעירובין היא כשיטת רבי אליעזר, משום שלפי רבי אליעזר מותר לעבור גם על איסור תורה.

אמנם המקדש דוד (סי' כה סק"ג) הוכיח, שאם אפשר למעט באיסור ממעטים גם לפי רבי אליעזר, ממה שמבואר במנחות (סג:) שרבי חנינא סובר שהעומר היה נקצר בשבת ע"י אדם אחד ולא על ידי שלשה אנשים כדי למעט באיסור, ומוכח שאם אפשר למעט באיסור ממעטים אע"פ שקרבנות ציבור הותרו בשבת, וא"כ, גם לפי רבי אליעזר שמכשירין הותרו בשבת צריך למעט באיסור, כשאפשר. אמנם הקשה, מדוע בכל קרבנות ציבור לא צריך ששנים יחד ישחטו את הקרבן כדי שהאיסור יהיה יותר קל, הרי שנים שעשאוהו פטורים. ותירץ, שכיון שמבואר ביומא (מו:) שהשבת הותרה אצל קרבנות ציבור ולא דחויה, לא צריך לטרוח להקל את האיסור, אבל קצירת העומר שהיא רק מכשירי מצוה [ודוחים שבת גם לפי רבנן רק משום שאי אפשר לעשותם לפני שבת], לא הותרה אם יכול להקל את האיסור. וסיים שכן מבואר בעירובין (סח), שגם לפי רבי אליעזר שמכשירי מצוה דוחים שבת, אם יכולים לשנות צריכים לשנות. אמנם כבר נתבאר שבכל הראשונים מבואר, שלא פוסקים כמו הסוגיא בעירובין.

ביאור דברי התוספות שרבי אליעזר אמר קל וחומר לדברי רבנן

אמר רבי אליעזר ומה אם שחיטה וכו'. התוספות (ד"ה ומה) הקשו, איזה קל וחומר הוא זה, הרי בשבת (קנג.) מוכח שרבי אליעזר הסובר שגם מכשירי מילה שאפשר לעשותם מערב שבת דוחים שבת לומד כן מפסוק, ולא לומד זאת ממה שמילה עצמה דוחה שבת, ובהכרח גם הוא מודה שיש לחלק בין דברים שאי אפשר לעשותם מערב שבת לדברים שאפשר לעשותם בערב שבת, וא"כ איך לומד קל וחומר משחיטה ששבות של הרכבתו וכדומה דוחה שבת, הרי שחיטה אי אפשר לעשותה מערב שבת, ושבותים אלו אפשר לעשותם מערב שבת. ותירצו, שרבי אליעזר עצמו סובר שאפילו מכשירים שהם מלאכה מן התורה דוחים שבת, כמו שמוכח להלן (סט.), ואף כשאפשר לעשותם מאתמול, ומה שאמר כאן שיש ללמוד מקל וחומר שמכשירים שהם שבות דוחים שבת, אמר כן לדבריהם של רבנן, שאפילו לדבריהם יש להתיר הרכבתו וכדומה, שמכיון שיש בהם רק שבות, יש להתירם יותר משחיטה עצמה שהיא מלאכה גמורה, אע"פ שאי אפשר לעשותה מערב שבת. וביאר **המהרש"א** (נמוס' סח), שאע"פ שגם רבי אליעזר מחלק בין דברים שאפשר לעשותם מערב שבת לדברים שאי אפשר לעשותם מערב שבת, אעפ"כ אמר לרבנן שיש ללמוד קל וחומר להתיר שבות שאפשר לעשות מערב שבת, משום שלענין שבות יש סברא מיוחדת שחכמים לא יעמידו דבריהם [גם כשאפשר לעשותו מערב שבת] במקום מצוה כזו, שדוחה איסור תורה שאי אפשר לעשותו בערב שבת. ולמד רבי אליעזר מקל וחומר, שאם פסח הוא מצוה חשובה שדוחה איסור תורה שאי אפשר לעשותו מערב שבת, ודאי חכמים לא יעמידו דבריהם גם כשאפשר לעשותם מערב שבתלא. ולפי זה הוקשה למהרש"א, מדוע התוספות היו צריכים לומר שרבי אליעזר אמר כן רק לדברי רבנן, הרי יכול להיות שזו באמת שיטתו של רבי אליעזר, שמכשירין שיש בהם איסור תורה ויכלו לעשותם מערב שבת לא דוחים שבת, ורק אם יש בהם איסור שבות לא העמידו דבריהם. ותירץ, שהתוספות יכלו לומר כן, אלא שכיון שסברו שרבי אליעזר מתיר גם איסור תורה, לכן פירשו שרבי אליעזר אמר את הקל וחומר רק לדבריהם של רבנן.לב

אבל הצל"ח (נמוס' סח) ביאר בדברי התוספות, שלפי רבי אליעזר אין ללמוד מקל וחומר, משום שאפשר לגזור שאם נתיר שבות לצורך מצוה יתירו שבות שלא לצורך מצוה, ומה שלא גוזרים במלאכה שאסורה מן התורה לצורך מצוה שמא יבואו להתיר מלאכה שלא לצורך מצוה, הוא משום שודאי לא יבואו להתיר מלאכה שאסורה מן התורה שלא לצורך מצוה. וגם אין לגזור במלאכה שאסורה מן התורה שמא יבואו להתיר גם במלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת, משום שגם מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת נדחית. אבל לפי רבנן שאוסרים מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת ולא גוזרים לאסור גם במלאכה שאי אפשר לעשותה מערב שבת, יש ללמוד מהיתר זה שגם שבות לצורך מצוה מותר, ולא גוזרים שמא יתירו שבות שלא לצורך מצוהלג.

קושיית התוספות מנין שמכשירי פסח דוחים שבת

שם. הובא לעיל **שהתוספות** כתבו, שרבי אליעזר מתיר במכשירים אפילו לעבור על איסור תורהלד. ומה שרבי אליעזר אמר שלומדים קל וחומר שאם

הלחם משנה (סח) בשם מקראי קודש, וכן כתב הקרן אורה (עירובין סח) בקצרה. **כט. וראה** בשער המלך (חגמ פי"ג ה"ו) שכתב, שמהסוגיא בעירובין מוכח שבדיעבד הותר שבות במקדש גם כשיכול לעשותו מאתמול. **ל. וראה** שם שהוכיח עוד ממה שמבואר במנחות (ג:) שאם היה אפשר לאפות מערב שבת חביתי כהן גדול היו אופים, ובהכרח שמכשירים לא הותרו כשאפשר להקל האיסור. **לא. וראה** ברבינו דוד (ד"ה הרכנמו) שכתב כדברי התוספות וכפירושו של המהרש"א. **לב. והמהרש"ל** (נמוס' סח) הקשה על תירוצם של התוספות, מה נתיישב בדבריהם, הרי עדיין קשה איך למד קל וחומר למכשירין שאפשר לעשותן מערב שבת. ותירץ, שכיון שרבי אליעזר מתיר אפילו מלאכות שאסורות מהתורה, ודאי גם חכמים שחולקים צריכים להודות לו במלאכות שהם רק שבות, מכח הק"ו. והמהר"ם (נמוס' סח) ביאר בדבריהם, שבאמת זה לא קל וחומר גמור, אלא שאמר לרבנן שגם לדבריהם הם צריכים להודות, אף שאינו קל וחומר גמור. וראה במלא הרועים (נמוס' סח) שכתב על דברי המהרש"ל שלא נתבארו היטב, כיון שסוף סוף אי אפשר ללמוד קל וחומר לדברים שאפשר לעשותם מערב שבת, וכן קשה על המהר"ם. **לג. לכאורה** גם לפי הצל"ח יכלו התוספות לומר שרבי אליעזר אוסר מלאכה שאסורה מן התורה כשיכול לעשותה מערב שבת, והקל וחומר הוא לא רק לדבריהם. אלא שבדבריו מיושב מה שהקשה שם על המהרש"א, שכתב שהתוספות אמרו את האמת, ולכאורה אין לזה שייכות לדבריהם כאן. ועל זה ביאר הצל"ח שיש לזה שייכות לדבריהם כאן, כיון שלפי האמת נמצא שכל הקל וחומר הוא רק לדבריהם, אבל לפי רבי אליעזר אין כלל קל וחומר [ולא רק שלא צריך את הקל וחומר כמו שכתב המהרש"א]. **לד. והוכיחו** כן מהגמרא להלן (סט.).

שחיטה דוחה שבת ודאי שהרכבתו והבאתו מחוץ לתחום שהם שבות דוחים שבת, ומשמע שרק שבות נדחה, צריך לומר שרבי אליעזר אמר כן לדברי רבי עקיבא, שעכ"פ בשבות היה לו להתיר, אבל רבי אליעזר עצמו מתיר גם איסורי תורה. אמנם התוספות הקשו, שהרי בשבת (קלג.) מבואר שרבי אליעזר הסובר שמכשירי מילה דוחים שבת לומד מפסוק מיוחד שמכשירים דוחים שבת אע"פ שיש פסוק אחר שמילה עצמה דוחה שבת, ומוכח שגם רבי אליעזר מודה שצריך פסוק מיוחד להתיר מכשירים, וא"כ מנין לרבי אליעזר שמכשירי פסח שיש בהם איסור תורה דוחים שבת, הרי מהפסוק 'במועדו' (במדבר ט ג) שממנו נלמד שפסח דוחה שבת אפשר ללמוד רק שהפסח עצמו דוחה שבת, ואי אפשר ללמוד ממנו מכשירים. ואין לומר שלומד כן מהמצוות שמכשיריהם דוחים שבת [ועליהם יש פסוק כמבואר בשבת (שם)], משום שא"כ מדוע רבי אליעזר אמר במשנתנו שלומדים מ'במועדו' שפסח דוחה שבת, הרי אפשר ללמוד כן מהמצוות שדוחות שבת שמשם לומדים שמכשירים דוחים שבת, ומזה יש ללמוד בכל שכן שפסח עצמו דוחה שבת. והתוספות הוסיפו עוד, שנראה שאי אפשר ללמוד מכל המצוות, משום ששם בשעת הדחייה מקיים את המצוה, אבל בפסח מקיים את מצות אכילת הפסח רק בלילהלה.

והאור שמח (קרבן פסח פ"ו ה"ו בהגהה) כתב שלא מובן מה שכתבו התוספות שאפשר ללמוד משאר המצוות הדוחות שבת שגם פסח דוחה שבת, שהרי לולי הפסוק 'במועדו' שמלמד שגוף הפסח דוחה שבת לא ניתן ללמוד משאר המצוות שדוחה שבת, כיון שאפשר לומר שדווקא בשאר המצוות מכשיריהם דוחים שבת משום שאין בקיום גוף המצוה איסור שבת, וכיון שאפשר לקיימם בשבת, נמצא שחלה על האדם חובה לקיים את המצוה, ולכן אם אירע שצריך לחלל שבת בשביל מכשירי המצוה, דוחים שבת כדי שיוכל לקיים את המצוה שחייב בה. אבל בפסח שיש חילול שבת בגוף המצוה של הקרבת הפסח, יתכן שהשבת לא נדחית, בגלל שמצוה שאין יכול לקיימה בשבת לא חייב לקיימה בשבת, והשבת לא נדחית בשבילה, ולכן צריך את הפסוק 'במועדו' ללמד שגוף הפסח דוחה שבת, ונמצא שחייב להקריב את הפסח בשבת, ומעתה אפשר ללמוד משאר המצוות שגם מכשירים דוחים שבת, כדי שמצות הפסח תוכל להתקיים.

תירוצים לקושיית התוספות הנ"ל

שם. ובעיקר קושיית **תוספות** מנין שמכשירי פסח דוחים שבת תירץ **האור שמח** (שם), שמה שרבי אליעזר סובר שמכשירי כל המצוות דוחים שבת [ולא סובר כסברת רבי עקיבא שאינם דוחים שבת משום שיכול לעשותם בערב שבת], הוא משום שרבי אליעזר סובר שמצוה שקיומה בשבת לא חייב לדאוג מערב שבת שיוכל לקיימה בשבת כיון שעוד לא התחייב במצוה, ולכן אע"פ שיכול להכין את מכשירי המצוה קודם השבת, נדחית השבת משום שלא היה חייב להכינם קודם השבתלי. אבל בפסח אדם חייב לדאוג לפני זמן חיובו שיוכל לקיימו, שהרי טמא פטור מפסח, והרי ברור שאדם צריך להיטהר קודם זמן חיוב הפסח כדי שיוכל לקיימו, ובהכרח שבפסח אדם חייב לדאוג לפני זמן חיובו שיוכל לקיימולי. ומעתה מיושבת קושיית התוספות שמה שגוף הפסח דוחה שבת אפשר ללמוד משאר מצוות, כיון שלא יכול לעשותו קודם השבת, אבל מה שמכשירי פסח דוחים שבת אי אפשר ללמוד משאר מצוות, כיון שיכול לעשותם בערב שבת, ואי אפשר ללמוד משאר המצוות שמכשירים ידחו שבת אע"פ שיכול לעשותם קודם שבת, משום שבפסח חייב לדאוג קודם שיוכל לקיימו ולא כמו בכל המצוות, ואם כן יתכן שמכשיריו לא ידחו את השבת כיון שיכול לעשותם קודם השבת, וגם חייב לדאוג לקיום חובת הפסח לפני שבת. ולכן צריך את הפסוק 'במועדו' ללמד שפסח דוחה שבת, ואם אינו ענין לגוף הפסח שכבר נלמד משאר מצוות, תנהו ענין למכשירי פסח שדוחים שבתלח.

והחתם סופר (שבת קלג. ד"ה גמ') תירץ את קושיית התוספות, שלולי 'במועדו' לא היו לומדים משאר מצוות, משום שמצות אכילת פסח מתקיימת רק במוצאי שבת, אבל אחרי שלומדים מ'במועדו' שפסח דוחה שבת, לומדים שגם מכשירי פסח דוחים שבת, כיון שכל המועדות הוקשו זה לזה, והוקשו לשתי הלחם, וכיון שבשתי הלחם המכשירים דוחים שבת [כמבואר בשבת (שם) שלרבי אליעזר יש לימוד שקצירת העומר דוחה שבת], מקישים לו את הפסח שגם מכשיריו דוחים שבת, ועל היקש לא פורכים.

והמלא הרועים (במועד' שם) כתב, ששתי קושיות התוספות מיושבות זו בזו, משום שאמנם אם לא היה כתוב 'במועדו' אי אפשר היה ללמוד משאר המצוות, שהרי אפשר לפרוך ששאר המצוות מקיימים בשבת משא"כ פסח שנאכל רק בלילה, אבל אחרי שכתוב 'במועדו' אפשר ללמוד שמכשירי פסח דוחים שבת ממכשירי שאר המצוות, משום שאי אפשר לפרוך שרק בשאר מצוות השבת נדחית משום שמקיימים אותם בשבת, משום שפסח יוכיח שדוחה שבת אע"פ שנאכל במוצאי שבת, ואין לפרוך שפסח הוא גוף המצוה ולכן דוחה שבת משא"כ מכשירין, משום שמכשירי שאר המצוות יוכיחו שדוחים שבת.

והשפת אמת (במועד' שם) תירץ, ששאר מצוות לחוד אי אפשר ללמוד, משום שפסח יש לו תשלומים ויתכן שלכן לא דוחה את השבתלט, אבל אחרי שכתוב 'במועדו' ולומדים שפסח דוחה שבת, אפשר ללמוד שגם מכשירי פסח דוחים שבת ממה שמכשירי שאר מצוות דוחים שבת, משום שכבר אי אפשר לפרוך שפסח יש לו תשלומים, משום שגוף הפסח יוכיח שדוחה שבת אע"פ שיש לו תשלומים.

האם לפי רבי יהושע 'חלקהו' הוא בדווקא, והאם לפי רבי אליעזר 'כולו' לה' הוא בדווקא

ר' אליעזר אומר אין לו לאדם בי"ט אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה

ר' יהושע אומר חלקהו חציו לאכילה ושתיה וחציו לבית המדרש.

הב"ח (סי' רמג ס"ק ד"ה ולענין) כתב ש'חלקהו' הוא בדווקא שצריך שיהיה חצי לאכילה ושתיה וחצי לבית המדרש, אבל לא יכול לאכול רוב היום וללמוד מיעוט מהיום, וכן לא יכול ללמוד רוב היום ולאכול מיעוט מהיוסמ. אבל **הפרי מגדים** (שם א"א סק"ה אוצר החכמה) כתב שנראה שחלקהו הוא לאו דווקא, אלא החיוב הוא גם ללמוד וגם לאכול, אבל יכול ללמוד רוב היום ולאכול מיעוט מהיום, או לאכול רוב היום וללמוד מיעוט היום.

וכתב עוד הפרי מגדים שלפי רבי אליעזר יכול ללמוד כל היום ולהתענות, וגם יכול לאכול 'רוב' היום, [אבל לא יכול לאכול כל היום, שהרי חייב בקריאת שמע שהיא מן התורה, ובהכרח ש'כולו' לכם הוא לאו דווקא, ורק 'כולו' לה' הוא בדווקא]. ויסוד מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע הוא האם יכול ללמוד כל היום ולא לאכול. **והשפת אמת** (ביצה טו: ד"ה ר"ח) כתב שאמנם **באחרונים** משמע שלפי רבי אליעזר לא יכול לעשות חציו לה' וחציו לכם, אלא צריך שיהיה דווקא כולו לה' או כולו לכם וכלשון הגמרא להלן, אבל נראה שגם לפי רבי אליעזר יכול לעשות חציו לה' וחציו לכם. ויסוד המחלוקת שלו עם רבי יהושע היא האם חייב לעשות גם 'לכם' ולא יכול לעשות כולו לה', או שלא חייב לעשות גם לכם אלא יכול לעשות כולו לה'. שלפי רבי יהושע חייב לעשות גם 'לכם', ולפי רבי אליעזר יכול לעשות כולו לה'. אבל אם רצה לעשות חציו לה' וחציו לכם רשאימא.

אע"פ ששני הפסוקים נאמרו בשני ימים טובים למדו מהם

כתוב אחד אומר עצרת לה' אלהיך וכתוב אחד אומר עצרת תהיה לכם.

המהרש"א (מ"ק ד"ה כתוב) כתב שאע"פ שהפסוק הראשון נאמר בשביעי של פסח והשני נאמר בשמיני עצרת, אבל לא היה נראה לחז"ל שחלוקים דיני שמחה של שמיני עצרת מדיני שמחה של ז' של פסח, ולכן פירשוהו על כל יו"ט, שחציו לה' וחציו לכם, או שאפשר לעשותו כולו לה' ואפשר לעשותו כולם לכם.

גם לפי רבי אליעזר שמחת יו"ט היא מצוה

ר' אליעזר סבר או כולו לה' או כולו לכם. בעל המאור (ד"ה ורבי) כתב שאע"פ שלשון הגמרא לעיל הוא שרבי יהושע סובר ששמחת יו"ט היא מצוהמב, אבל ודאי שגם לפי רבי אליעזר היא מצוהמג, אלא שלשיטתו יש לה חליפין ותמורה ע"י שיושב ושונהמד. **ורבינו דוד** (ד"ה למניח) ביאר כעין זה שחייב להיות יושב ושונה לקיים 'עצרת תהיה לה' אלהיך', או להיות אוכל ושותה לקיים

לה. ראה במלא הרועים ובשפת אמת (במועד' שם) שהקשו, שהרי יש מצוה בהקרבה לחוד גם אם לא יאכל [אא"כ לא ראוי לאכילה], והרי מצות הקרבה מתקיימת ביום. וראה בכלי חמדה (בהעלותך, מעמ' מג) שהאריך בקושיא זו. וראה לעיל (סו.) [בענין 'האם מכשירין הותרו' וכו'] שהובא מה שהכלי חמדה כתב שם עוד. **לו. וראה** שם שביאר על פי זה את הסוגיא בשבת (קלג.). **לז. ראה** שם שכתב, שיתכן ששלושים יום קודם החג צריך לדאוג שיוכל לקיים את חובת הפסח. וכעין מה שמבואר לעיל (ו.), שאם יוצא מביתו תוך שלושים יום לחג צריך לבדוק חמץ גם אם אין דעתו לחזור. **לח. וראה** שם שכתב שלכן צליית הפסח לא דוחה שבת גם לפי רבי אליעזר אע"פ שהיא מכשירי מצות אכילת הפסח [והרי לפי רבי אליעזר כל המצוות ומכשיריהם דוחים שבת], משום שגם במצות אכילת פסח צריך לדאוג לפני הפסח שיוכל לקיימה, שהרי נאכל רק למנוייו וצריך להימנות לפני הפסח, ולכן אי אפשר ללמוד משאר המצוות שמכשיריו דוחים שבת. ולעיל (סה:) [בענין 'מדוע צלייה לא דוחה שבת אפילו לפי רבי אליעזר] הובא שהאגרות משה כתב, שרבי אליעזר לא לומד משאר המצוות לאכילת פסח, משום שאפשר לפרוך שפסח יותר קל מהם.

לט. והוסיף, שאע"פ שציבור לא עושים פסח שני, אך כיון שליחיד יש תשלומים, זו מצוה יותר קלה, ואין ללמוד אותה משאר מצוות החמורות שאין להם תשלומים. **מ. וכן** כתב השאגת אריה (סו"ס, סי' סט). והב"ח הוסיף שבזה חלוק שבת מיו"ט, שבשבת צריך שרובו יהיה לה', ובמיעוטו יקיים מצות עונג. **מא. ולהלן** בענין 'גם לפי רבי אליעזר שמחת יו"ט היא מצוה' יובא מה שכתב שם עוד. **מב. וראה** בביצה (טו:) שלשון הגמרא הוא שלפי רבי אליעזר שמחת יו"ט היא רשות. **מג. שהרי** בכמה מקומות התירו חז"ל ביו"ט דברים שאם לא יעשו אותם ימנעו משמחת יו"ט. **מד. ראה** במאירי (ד"ה ככר) שכתב שלפי רבי אליעזר יכול להפקיע מצוה זו ע"י שיושב ושונה. וראה במהרש"א (ביצה טו: ד"ה ר"ח) שכתב ג"כ שגם לפי רבי אליעזר יש חיוב של שמחת יו"ט, ומה שאמרו בביצה שם שלשיטתו שמחת יו"ט היא רשות הוא רק ביושב ושונה, שהרי נאמר בפסוק 'עצרת תהיה לכם', ובהכרח שאם לא יושב ושונה חייב לאכול. ובזה ביאר מה שמבואר בביצה שם שרבי אליעזר היה שונה לתלמידיו ביו"ט זמן רב, והיו תלמידים שיצאו באמצע ששנה, וכעס עליהם, משום שהוא לשיטתו ששמחת יו"ט רשות, ומבואר שם עוד שבשעה שסיים ללמוד

'עצרת תהיה לכם'. **והמהרש"א** (מ"ח ד"ה הכא) ביאר שלימוד התורה משמח את האדם, ולכן סובר רבי אליעזר שאו כולו לה' או כולו לכם, משום שיכול לקיים מצות שמחה גם ע"י לימוד תורה. ומה שאמרו להלן (קט.) שאין שמחה אלא בבשר הכוונה היא שאת השמחה של לכם מקיימים רק בבשר[מה].

והענף יוסף (על העין יעקב, ד"ה ר"מ) הוסיף עוד שמאכל ומשתה משמח רק את הגוף והתורה משמחת רק את הנפש, ונחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע במצות שמחה, שרבי אליעזר סובר שהתורה חייבה את האדם לשמוח באחד משני החלקים האלו דהיינו שצריך לשמח את גופו או את נפשו, ולכן סובר שאו כולו לה' או כולו לכם. ורבי יהושע סובר שחייב לשמוח בשני החלקים, ולכן סובר שחייב לקיים חציו לה' וחציו לכם, כדי לשמח גם את גופו וגם את נפשו.

והשפת אמת (כיצה טו: ד"ה ר"מ) כתב ג"כ כדברי המהרש"א. וכתב שלפי זה נראה שלא כמו שנראה **מהאחרונים** שלפי רבי אליעזר צריך לעשות דווקא או כולו לה' או כולו לכם, ולא יכול לעשות חציו לה' וחציו לכם, משום שיסוד דברי רבי אליעזר הוא שמקיים מצות שמחת יו"ט גם בלימוד התורה, ולכן יכול לשמוח ביו"ט או ע"י אכילה או ע"י תלמוד תורה, ובזמן שלא לומד צריך לאכול, ובזמן שלא אוכל צריך ללמוד. ואם רצה ללמוד כל היום רשאי, וכן אם רצה לאכול כל היום רשאי, וכן אם רצה לאכול קצת מהיום וללמוד קצת מהיום רשאי. ורבי יהושע סובר שלא מקיים מצות שמחה בתלמוד תורה לחוד ולכן סובר שחייב גם לאכול. **והשאגת אריה** (שו"ת, סי' פט) כתב עוד שגם מה שרבי יהושע סובר שחציו לה' הוא משום שבתלמוד תורה האדם שמח[מו], אלא שהוא סובר שחייבים לשמוח גם בשמחה של לכם וגם בשמחה של לה', ולכן אמר רבי יהושע שבחציו ישמח ע"י 'לכם'.

מדוע רבי אליעזר לשיטתו

שם. המצפה איתן (כיצה טו: ד"ה ר"מ) הקשה לפי מה שכתב **הבעל המאור** הנ"ל שגם לפי רבי אליעזר מצות שמחת יו"ט היא מצוה, ואם לא יושב ושונה חייב לאכול, איך אמרו כאן שרבי אליעזר שדחה את ההוכחה מיו"ט לפסח הוא לשיטתו ששמחת יו"ט היא לא מצוה, הרי ודאי ששבות אסורה ביו"ט גם למי שלא יושב ושונה [אלא יושב בטל שחייב לאכול], וא"כ עדיין מוכח ממה שאסרו ביו"ט שבות, שגם כשיש מצוה אסרו שבות, וא"כ יתכן שגם בפסח אסרו שבות אע"פ שהוא מצוה. ותירץ שכיון ששמחת יו"ט היא מצוה שאפשר להיפטר ממנה נמצא שהיא מצוה יותר קלה, ואין להוכיח ממנה לפסח שזו מצוה שאי אפשר להפטר ממנה[מז].

אבל השאגת אריה (שו"ת, סי' קנ) **והשפת אמת** (ד"ה ר"י) ביארו בדברי הגמרא שסברת רבי אליעזר היא שכיון שפסח זו מצוה שדוחה שבת לא היו חכמים מעמידים דבריהם במקום מצות פסח. ולכן אמר רבי אליעזר שאין להוכיח מיו"ט, כיון שלשיטתו שאפשר ביו"ט להיות יושב ושונה בהכרח שמה שהותר אוכל נפש ביו"ט הוא לא בגלל מצות שמחת יו"ט, שהרי אוכל נפש הותר גם למי שיושב ושונה שאין לו מצוה לאכול. וכיון שלא מצאנו שמצות שמחת יו"ט דוחה איסור תורה, יתכן שאע"פ שהתורה התירה באוכל נפש איסור תורה, אבל חכמים העמידו דבריהם שלא להתיר שבות גם במקום מצות שמחת יו"ט. ואי אפשר להוכיח מזה לפסח, כיון שמצות פסח היא מצוה שדוחה איסור תורה, ויתכן ששם חכמים לא יעמידו דבריהם אם על ידי זה תידחה מצות פסח. אבל רבי יהושע לשיטתו שבשביל לקיים מצות שמחת יו"ט צריך דווקא לאכול, ומה שהותר אוכל נפש ביו"ט הוא מחמת מצות שמחת יו"ט. ואם מצאנו ביו"ט שחכמים העמידו דבריהם במקום מצות שמחת יו"ט אע"פ שזו מצוה שדוחה איסור תורה, יש להוכיח מזה גם לפסח שחכמים יעמידו דבריהם במקום מצות פסח אע"פ שזו מצוה שדוחה שבת[מח].

האם פוסקים כרבי יהושע

שם. הרמב"ם (יו"ט פ"ו ה"ט) פסק כרבי יהושע שחציו לה' וחציו לכם. וביאר **המגיד משנה** שהוא משום שבמחלוקות שנחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע פוסקים כרבי יהושע[מט]. וכן כתב **הרשב"א** (שו"ת, ח"ד סי' רסג). אבל **הבעל המאור** (ד"ה ורבי) פסק כרבי אליעזר[נ].

איזה תענית אסורה גם בראש חודש ואיזה תענית אסורה רק בשבת ויו"ט

שם. בעל המאור (ד"ה ורבי) כתב שרק ביו"ט יש חיוב לאכול משום שנאמר בו עצרת, וכן בשבת יש חיוב לאכול משום שנאמר בו עונג. אבל בראש חודש וחול המועד שלא נאמר בהם עצרת ולא נאמר בהם עונג אין חיוב לאכול. והוכיח כן ממה שמבואר בברכות (מט:) שאם בשבת ויו"ט שכח להזכיר בברכת המזון מעין המאורע, [בשבת שכח לומר רצה, וביו"ט שכח לומר יעלה ויבוא], חוזר, אבל אם שכח בראש חודש להזכיר יעלה ויבוא בברכת המזון לא חוזר, משום שבשבת ויו"ט חייב לאכול, אבל בראש חודש לא חייב לאכול. ומבואר בזה שבראש חודש אין חיוב לאכול. וכן יש להוכיח שבחול המועד לא חייב לאכול מהמבואר בסוכה (מ.) שחכמים סוברים שאין חיוב לאכול בסוכה כל ימי החג [מלבד בלילה הראשון], ומוכח שבחול המועד אין חיוב לאכול. אבל הבעל המאור הקשה שהרי ראש חודש הוא מהימים שאסורים בתענית והספד כמבואר בתענית (יז:), וכמו כן חול המועד הוא מהימים שאסורים בהספד ותענית ואין יתכן שלא צריך לאכול בהם.

ותירץ הבעל המאור שיש ג' מיני תעניות: **א.** תענית של צער ואבל ובכי, ותענית זו יש לה שם 'תענית', והיא אסורה בכל יום קדוש ואפילו בראש חודש וחול המועד, ועל תענית זו אמרו שראש חודש וחול המועד אסור בתענית. [ולכן סמכוהו לאיסור הספד לומר שמדובר בתענית של בכי כמו הספד]. **ב.** שלא אוכל משום שטרוד בעסקיו, [או שאוכל רק מיני פירות ומיני תרגימא שלא חייבים בברכת המזון ובסוכה] וזה מותר בראש חודש וחול המועד, משום שמניעת אכילתו היא לא משום צער. ואין לו שם תענית לאוסרו בראש חודש וחול המועד. ולכן אמרו בברכות (שם) שאם טעה בברכת המזון של ראש חודש ולא הזכיר מעין המאורע אינו חוזר משום שלא חייב לאכול דברים שמחייבים בברכת המזון. וכמו כן מבואר מדוע אמרו בסוכה (שם) שאין חיוב לשבת בסוכה כל ימי החג משום שיכול לאכול דברים שלא מחייבים סוכה. אבל בשבת ויו"ט האיסור הוא גם כשמניעת האכילה היא לא בגלל צער אלא בגלל שטרוד בעסקיו, וגם לא מספיק שיאכל דברים שלא מברכים עליהם ברכת המזון אלא חייב לקבוע סעודה משום ששם יש חיוב שמחה ועונג. ולכן מי ששכח בשבת ויו"ט לומר בברכת המזון מעין המאורע חוזר משום שחייב לאכול דברים שברכתם ברכת המזון.

ג. תענית שאדם מכוין ליבו לשמים, כגון בקשת רחמים לקרוע גזר דין, כתענית חלום, שהוא מותר אפילו בשבת כמבואר בשבת (יא.)[אור החכמה] משום שאין לו שם תענית לאוסרו אפילו בראש חודש, כיון שהוא לא צם לבכי ולצער, וגם אין לאוסרו בשבת משום חיוב עונג, משום שזהו העונג שלו. וכל שכן שמותר ביו"ט משום שזהו שמחתו. ורק בפורים שפירט הכתוב 'ימי משתה' אסור גם תענית חלום, כיון שפרסום הנס עדיף בכל מקום[נא]. והבעל המאור הוסיף שבכלל זה הוא גם מי שיושב ושונה כל היום ונפשו חשקה בתורה, שדומה קצת לזה [לפי שיטת רבי אליעזר, והבעל המאור פוסק כמותו], אבל זה אסור בשבת ובעצרת ובפורים ובערב יוהכ"פ[נב].

והמאירי (ד"ה והו) הקשה על שיטת הבעל המאור שהרי במגילה (טו.) מבואר שמרדכי עבר על איסור תענית ביו"ט ראשון של פסח אע"פ שעשה כן לקרוע גזר דין. ועוד הקשה שהרי בתענית חלום שהותר לו צריך להתענות פעם נוספת על מה שצם בשבת כמבואר בברכות (ו:), ואילו לדברי הבעל

אמר לתלמידיו לכו אכלו משמנים וכו'. והוקשה לתוספות שם (ד"ה ת) שהרי לשיטתו שמחת יו"ט היא רשות, ומדוע אמר להם לאכול אחרי שסיימו ללמוד. [ותירצו שכל יום היו אוכלים אחרי הדרשה, ומה שאמר להם אכלו משמנים הוא משום שאם יאכלו יש בזה שמחת יו"ט, אבל לא היו חייבים בזה]. אבל לפי מה שנתבאר מיושב קושיית תוספות, שאם לא לומד חייב לאכול גם לפי רבי אליעזר, ולכן כשסיימו ללמוד אמר להם לאכול לקיים מצות שמחת יו"ט. וראה בהערה להלן. [ויש להעיר שא"כ מוכח מהסוגיא שם שלפי רבי יהושע 'חלקהו' הוא בדווקא וכהב"ח הנ"ל, שאל"כ מדוע אמרו שם שרבי אליעזר שכעס על תלמידיו שיצאו באמצע ששנה הוא לשיטתו, הרי גם לפי רבי יהושע יכלו לקיים מצות שמחת יו"ט אחרי שרבי אליעזר גמר ללמוד. ובהכרח שלפי רבי יהושע צריך לאכול חצי יום, וכיון שרבי אליעזר גמר ללמד אחרי חצות היום לא היה כועס עליהם אם היה סובר כרבי יהושע. אך יש לדחות שאפילו אם לפי רבי יהושע לא צריך לאכול חצי יום לא היה לו לכעוס עליהם, משום שהם חששו שלא יגמור ללמד עד סוף היום ולא יקיימו מצות שמחה. ויתכן לומר עוד שכיון שלפי רבי יהושע מקיים מצות שמחה בין באכילה ובין בלימוד לא היה לו לכעוס עליהם שהפסיקו ללמוד, כיון שהלכו לאכול, ובזה מקיימים מצות שמחה כמו בלימוד]. **מה. ויתכן** שזו כוונת הבעל המאור הנ"ל שלפי רבי אליעזר יש למצות שמחת יו"ט חליפין ותמורה ע"י שיושב ושונה, [ובהערה להלן יבואר שכן נראה גם מדברי הבעל המאור להלן שם]. וכמו כן יתכן שזו כוונת רבינו דוד הנ"ל. אבל ממה שהמאירי הנ"ל כתב שיכול להפקיע מצות שמחה ע"י שיושב ושונה משמע שלא מקיים מצות שמחה במה שלומד, אלא שנפטר בזה ממצות שמחה. **מו. אלא** שהשאגת אריה לא כתב שהוא משום שתורה משמחת אלא משום שעוסק במצוה ששקולה כנגד כל המצוות. ולכן כתב שנשים שלא מקיימות מצות תלמוד תורה לא מקיימות מצות שמחה ע"י תלמוד תורה. ולשיטתו נשים לא חייבות בחציו לה'. וכמו כן לפי רבי אליעזר נשים חייבות בכולו לכם. אמנם המנחת שלמה (ד"ה ר') כתב שתורה משמחת [כהמהרש"א], וממילא גם נשים שמתענגות בתורה יכולות לקיים את החציו לה', וכן לפי רבי אליעזר יוכלו לקיים את הכולו לה'. **מז. לכאורה** דבריו מתאימים עם המאירי הנ"ל שלפי רבי אליעזר נפטר ממצות שמחת יו"ט ע"י שיושב ושונה. אבל לפי המהרש"א [ולעיל נתבאר שמשמע כן גם בבעל המאור] שמקיים מצות שמחה בתלמוד תורה אי אפשר לתרץ כן. אמנם יתכן שכיון שיש שני אופני שמחה, והחיוב לקיים מצות שמחה ע"י לכם היא מצוה שיכול להיפטר ממנה ע"י שיקיימנה בעצרת תהיה לה', לכן העצרת תהיה לכם נחשבת מצוה שאפשר להיפטר ממנה. **מח. אמנם** להלן בענין 'קושיית תוספות שנוכיח מעצרת שאסרו שבות אע"פ שחייבים לאכול' יבואר שבתוספות ובבעל המאור מבואר שלא כביאור זה. **מט. והב"ח** (שו"ת סי' רמב ס"ק ד"ה ולכאורה) הוסיף שרבי אליעזר שמותי הוא, ולא פוסקים כמותו וכמבואר במסכת שבת (קנ:). **נ. ולהלן** בענין 'שיטות הראשונים מדוע היה מותר למר בריה דרבינא לצום ביו"ט' יובא מדוע פסק כן. וראה עוד במרדכי בשבת (פ"ק רמז רל) שבתחילה היה סבור לפסוק כרבי אליעזר אבל חזר בו ופסק כרבי יהושע. וכן כתב המרדכי בביצה (פ"ב רמז תרפט). **נא. ראה** במאירי (ד"ה ולקנת) שהביא את דעתו של בעל המאור וכתב שיש ד' מיני תענית, והמין הג' הוא מי שמתענה לבקשת רחמים לקרוע גזר דין או חלום או תשובה. והמין הד' הוא מי שיושב ושונה. אבל לפנינו בבעל המאור כלל את שניהם במין הג' אלא שכתב שיש ביניהם חילוקים. [ויש להעיר שממה שהבעל המאור כללם יחד נראה כמו שכתב המהרש"א הנ"ל שההיתר להיות יושב ושונה ביו"ט לפי רבי אליעזר הוא משום שמקיים בזה שמחה, ולכן הוא דומה לתענית חלום שמותר משום שהוא עונג לו]. **נב. ראה** להלן בענין

המאור הרי לא עשה כלל איסור כיון שזו לא תענית האסורה, וגם היא עונג לו, ומדוע צריך לצום על מה שצמנ"ג. והמאירי סיים שלפי דרכו של הבעל המאור היה נראה לומר שתענית של קריעת גזר דין לצרה המתרגשת היא כתענית של צער ומרירות לב, שיש לה שם תענית, והיא אסורה אפילו בראש חודש וחול המועד, ובכלל זה גם תענית חלום. אלא בשביל שלא יפחד התירו לו לצום תענית חלום אע"פ שבעצמותה היא תענית האסורה, וכיון שזו תענית שבעצמותה אסורה חייב לצום פעם נוספת.

אמנם המאירי (ד"ה כגר) כתב שנראה לתרץ באופן אחר את קושיית הבעל המאור [איך יתכן שבראש חודש וחול המועד לא צריך לאכול הרי הם ימים שאסורים בתענית], שיש חילוק בין אם קיבל על עצמו לצום לבין אם צם משום שהיה טרוד. שאם קיבל על עצמו לצום זה נחשב 'תענית' שאסור אפילו בראש חודש וחול המועד. ובכלל זה גם תענית חלום כיון שמקבל על עצמו תענית, אלא שהתירו לו לצום תענית חלום אפילו בשבת בשביל שלא יפחד כמו שנתבארנ"ד. וכמו כן אסור לקבל תענית בגלל צרה שמתרגשת לבוא, או לתפילה ותשובה. [ולכן מבואר במגילה (טו.) שמרדכי שקיבל על עצמו תענית ביו"ט ראשון של פסח עבר על איסור התענית]. ואם יקבל על עצמו תענית עובר על איסור אפילו אם יקיים כולו לה' ואפילו לפי רבי אליעזר, משום שיש איסור מיוחד של תענית, [ואיסור זה הוא אפילו בראש חודש, והוא לא משום חובת שמחה שהרי בראש חודש אין חיוב שמחה]. אבל אם לא מקבל על עצמו לצום אלא שלא אוכל משום שטרוד בעסקיו או מחמת טרדת משנתו או שבדרך אקראי לא אוכל, לא נחשב תענית, ומותר בראש חודש וחול המועד, וכל שכן שלא צריך לאכול דברים שמחייבים ברכת המזון וסוכה. אבל בשבת ויו"ט יש חיוב שמחה ועונג, ולכן ודאי שאסור לו להימנע מאוכל גם אם הוא מחמת טירדת עסקיו או טירדת משנתו [לפי רבי יהושע]. וגם לא מספיק שיאכל דברים שלא מחייבים ברכת המזון, כיון שרק בזה מקיים חיוב שמחה ועונגנ"ה.

אבל תוספות בברכות (מט: ד"ה אכיל) **והרא"ש** (סס פ"ז סי' מ) בשם רבינו יהודה שביו"ט חייבים לאכול דווקא פת. והרא"ש הוסיף בשם רבינו יהודה שהוא משום שאין שמחה אלא בפת, ולכן בשביל לקיים את החציו לכם צריך לאכול פת. ומה שמבואר בברכות שאם שכח בברכת המזון של יו"ט להזכיר מעין המאורע חוזר, מדובר בכל יו"ט. ומה שמבואר בסוכה שביום הא' של סוכות לא חייב לאכול בסוכה, כוונת הגמרא שמצד מצות סוכה לא חייב לאכול בסוכה, אבל מצד מצות שמחת יו"ט חייב לאכול פת, אלא שכיון שאוכל פת ממילא חייב לאכול בסוכה. ונפקא מינה שאם ירדו גשמים ואכל בבית ואח"כ פסקו, לא חייב לאכול שוב בסוכה משום שכבר קיים מצות שמחת יו"ט. ורק בלילה הראשון שמצות סוכה מחייבתו לאכול בסוכה, בזה אם ירדו גשמים ואכל בבית ופסקו הגשמים חייב לאכול שוב בסוכה כדי לקיים מצות סוכה.

והבעל המאור (ד"ה ורבי) סובר ג"כ שיש חיוב לאכול פת ביו"ט, אלא שעל הסוגיא בסוכה תירץ שבשביל קיום מצות שמחת יו"ט מספיק שאוכל בלילה פת, וביום יאכל דברים שלא חייב לאוכלם בסוכה. ובאופן נוסף תירץ שכמו שמבואר בסוכה (מ.) שרבי אליעזר לומד ממה שנאמר [בסוכה] 'תשבו' (ויקרא כג מב) שהישיבה תהיה כעין דירה, וכמו שבדירה אוכל סעודה אחת בלילה וסעודה אחת ביום כך בסוכה חייב לאכול י"ד סעודות אחת בלילה ואחת ביום, כך חכמים דורשים להקל מ'תשבו', שכמו שבדירה לא חייב לאכול כך בסוכה לא חייב לאכול, ומזה נלמד שמצות שמחת יו"ט בסוכות מתקיימת גם בלי פת. **והמאירי** (ד"ה כגר) דחה את התירוץ הראשון משום שנראה שלא מקיים מצות שמחה במה שאוכל פת בלילה, כיון שגם המתענים ביום רגילים לאכול בלילה. ועל הקושיא מהסוגיא בסוכה תירץ באופן שלישי שבשביל מצות שמחת יו"ט יכול לאכול פחות מכביצה פת עם פרפראות, ובזה עוד לא יתחייב בסוכה. וכעין זה תירץ **הר"ן** (על הרי"ף, סוכה סס ד"ה מתני'), אלא שהוא כתב שלקיום מצות שמחת יו"ט מספיק שאוכל כביצה, ובזה לא יתחייב בסוכה משום שחיוב סוכה הוא רק כשאוכל יותר מכביצה.

נשים פטורות מאכילת סעודות יו"ט משום שחייבות בשמחה ולא בכבוד ועונג

שם. רעק"א (שו"ת מהדו"ק, סי' ו) חידש שנשים ששכחו לומר בברכת המזון של יו"ט מעין המאורע, אינן חוזרות, משום שנראה שנשים פטורות מהמצוה של 'עצרת תהיה לכם', ככל מצוות שהזמן גרמא שהן פטורות מהן ורק בסעודות שבת הן חייבות, משום שבשבת הוקש זכור לשמור, וכמבואר בברכות (כ:) שמהיקש זה נלמד שנשים חייבות בקידוש כמו שחייבות בלאוין של שבת, ומזה יש ללמוד שבכל מצוות שבת הן חייבות כמו אנשים וכמו שכתב הר"ן (על הרי"ף, שבת קיז: ד"ה וכתב). אבל ביו"ט לא מצאנו שהוקשו המצוות עשה שבו ללאוין שבו לחייב בהם נשים. ולכן אע"פ שאסורות במלאכות יו"ט [בגלל הלאו שאוסר במלאכהס], אבל בחיוב של 'עצרת תהיה לכם' שמשם נלמד שחציו לכם, הן לא חייבותסא. וממילא אם טעו בברכת המזון של יו"ט ולא הזכירו מעין המאורע אינן חוזרות, כמו שהטועה בברכת המזון של ראש חודש לא חוזר משום שלא חייב לאכול פת בראש חודש.

ובהשמטות (סס) הוסיף עוד שאפילו לפי השיטות שנשים חייבות בשמחת יו"טסב אעפ"כ אינן חייבות לאכול פת, משום שהחיוב לאכול פת ביו"ט אינו משום שמחה שהרי גם בשבת חייבים לאכול פת אף שאין שם חיוב שמחה, אלא שהחיוב הוא משום שבת, וכמו שבשבת חייבים לאכול פת משום שבת, כך ביו"ט חייבים לאכול פת משום יו"ט. ומה שכתב בשו"ת הר"ן (הנ"ל) שמצות שמחת יו"ט מספיק שאוכל כביצה, היינו משום שבכל יו"ט אינו חייב לאכול פת, אבל אם אוכל פת חייב לשמח בה כמו בשבת.

שם. הדרכי משה (סי' תקכט אות ג) הביא **שמהר"י וייל** כתב שמי שמתענה תענית חלום ביו"ט צריך ללמוד כל היום משום שאם לא מקיים את החציו לכם מודה רבי יהושע שצריך שיהיה כולו לה'. והדרכי משה חולק משני טעמים, האחד שבתענית כבר מקיים את הכולו לה'. והשני שכיון שהתענית היא שמחה לו מקיים בזה את החציו לכמג.

והמגן אברהם (סי' תקנו סק"ו) כתב שיש נפקא מינה בין שני הטעמים לפי השיטות שהובאו **בשולחן ערוך** (סס ס"ג) שמותר להתענות בראש השנה לשם תשובה, האם צריך ללמוד כל היום, שלפי הטעם השני כאן יודה הדרכי משה שחייב ללמוד כיון שהוא לא תענית חלום ואין לו שמחה מתעניתו. אבל לפי הטעם הראשון גם כאן לא צריך ללמוד, כיון שבתענית מקיים את הכולו לה'. **אבל האליה רבה** (סס סק"ד) כתב שגם לפי הטעם השני לא צריך ללמוד בראש השנה אם מתענה לשם תשובה, כיון **שהכל בו** כתב [והובא בבית יוסף (סי' רפח ס"ג ד"ה כתב)] שמותר להתענות בכל יו"ט לשם תשובה, וא"כ כשמתענה בראש השנה לשם תשובה לא צריך ללמוד כיון שמקיים בתענית גם את החציו לכם. וכתב **המשנה ברורה** (סס סק"ג) **והשער הציון** (סס אות ג) שאף שמן הראוי לחוש לדעת המגן אברהם אבל מי שקשה לו יכול לסמוך על האליה רבהנ"ח.

האם חייבים לאכול פת ביו"ט

שם. הראשונים נחלקו **האם** ביו"ט חייבים לאכול פת. **דעת תוספות** בסוכה (מ. ד"ה אי) שיכולים לאכול בשר ופירות ובזה לקיים את החציו לכם. **והוכיחו** שמוכח ממה שחוזר כשטעה בברכת המזון] כתב רבינו יונה (נכרכת מט: ד"ה נכרכת המזון) שהוא משום שאין קידוש אלא במקום סעודה, ואין סעודה בלי פת. ולפי זה כתב שבסעודה שלישית לא חייב לאכול פת. אבל תוספות בברכות (סס ד"ה אי) כתבו שגם בסעודה השלישית חייב באכילת פת משום שלומדים מהמן שאוכלים ג' סעודות, ומזה נלמד שבשלשת הסעודות שוים שחייבים לאכול בהם פת. ומבואר מדברי תוספות שחיוב אכילת פת בשבת הוא לא משום שאין קידוש בלא סעודה אלא משום שחיוב עונג מתקיים רק בפת, וכשיטתם שם שגם ביו"ט חייבים לאכול פת משום שאין שמחה בלא פת, אלא שהיה אפשר לומר שמצות עונג מתקיים בב' סעודות, וממילא את הסעודה הג' יוכל לאכול בלי פת, ועל זה כתבו שכיון ששלשת הסעודות נלמדות מהמן נלמד מזה שקיום עונג שבת הוא בג' סעודות, וממילא גם בשלישית צריך לאכול פת. **ס. וראה** שם שהביא שהראשונים נחלקו האם חייבות בעשה של שביתת מלאכה, כיון שבלאו של שביתה מוזהרות. **סא. רעק"א** (סס) כתב שיכולות להתענות משום שהאיסור להתענות הוא משום חיוב שמחה, ונשים פטורות משמחה. ובהשמטות (סס) כתב שאם נשים חייבות בשמחת יו"ט הן אסורות בתענית, משום שאיסור תענית הוא בגלל חיוב שמחה, ואם הן חייבות בשמחה הן אסורות בתענית וגם חייבות בבשר ויין. אמנם קשה שהרי תענית אסורה אפילו בראש חודש שאין בו חיוב שמחה, ובהכרח 'תענית חלום בשבועות ופורים וערב יוהכ"פ' שהרחבנו בזה. **נג. ראה** בריטב"א (תענית יב: ד"ה אבל) שסובר כהבעל המאור וביאר שאעפ"כ צריך לצום פעם נוספת משום שעוונותיו גרמו לו לבטל עונג שבת. **נד. נראה** מדבריו שרק לפי הבעל המאור שאיסור תענית הוא רק כשצם לבכי יתכן שתענית חלום אין בה איסור כלל, אבל לפי שיטתו שכל תענית שמקבל על עצמו אסורה, בהכרח שבתענית חלום יש איסור אלא שהתירו לו. **נה. ראה** בביאור הלכה (סי' תיח ס"ק ד"ה רפ"ח) שהביא שהמגן אברהם (סס סק"ו) הסתפק האם מותר להתענות תענית שעות בראש חודש. והביאור הלכה סיים שהגאון יעקב (עירובין מ. ד"ה אמר) כתב שאסור להתענות תענית שעות בראש חודש. **נו. וממה** שתוספות לא תירצו כהבעל המאור או כהמאירי נראה שהם סוברים שגם אם מה שלא אוכל הוא בגלל טירדא, הוא בכלל תענית שנאסר גם בראש חודש. **נז. טעמו** השני הוא כשיטת הבעל המאור הנ"ל וטעמו הראשון הוא לפי שיטת המאירי הנ"ל. וראה להלן בענין 'תענית חלום בשבועות ופורים וערב יוהכ"פ' שהרחבנו בזה. **נח. ודברי** האליה רבה לא נתבארו שהרי הבית יוסף שם כתב שמהרשב"א והמרדכי נראה שלא סוברים כהכל בו אלא הם אוסרים לצום כל יו"ט לשם תשובה. וגם האליה רבה שם פסק שלא כהכל בו. ואולי כוונתו שלא פוסקים כהכל בו משום שתמיד זה לא שמחה, אבל בראש השנה הוא שמחה. **נט. ומה** שבשבת חייבים לאכול פת [כמו

19/06/2018אתח

שמחה, אלא הוא מדין כבוד ועונג, שכן כבוד השבת ויו"ט הוא שיקבע סעודה על הלחם[סג], ובחיוב כבוד ועונג נשים פטורות ביו"ט. ויש להוכיח מהרמב"ם שחיוב שמחה וחיוב כבוד ועונג הם שני דינים. משום שכתב (יו"ט פ"ו הט"ז) שכשם שחייב לכבד את השבת ולענגה כך חייב לעשות כן בכל יו"ט שנאמר לקדוש ד' מכובד, וביו"ט נאמר מקרא קודש. ולהלן (הי"ז) כתב ששבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר יו"ט אסורים בהספד ותענית, וחייב להיות בהם שמח וטוב לב. וממה שחילקם הרמב"ם לשתי הלכות מוכח שהם שני דינים, חיוב כבוד ועונג שישנו בשבת ויו"ט, וחיוב שמחה שישנו רק ביו"ט. וממילא יתכן שמשום חיוב שמחה מספיק שיאכל בשר ויין, ומה שחייב לאכול פת הוא משום חיוב כבוד ועונג, שהרי גם בשבת שלא חייב בשמחה חייב באכילת פת. ולכן גם נשים שחייבות בשמחה לא חייבות ביו"ט באכילת פת כיון שאינן חייבות בעונג יו"ט. והוסיף רעק"א להוכיח שחיוב שמחה לא מחייב לאכול פת ממה שאין חיוב לאכול פת בחול המועד, [וכמבואר בשו"ע (או"ח סי' קפח ס"ז) שאם שכח בברכת המזון של חול המועד לומר מעין המאורע לא חוזר], והרי שאע"פ שיש חיוב שמחה בחול המועד, אין בו חיוב אכילת פת. ובהכרח שחיוב אכילת פת ביו"ט הוא לא מדין שמחה אלא משום כבוד ועונג, ובחול המועד שאין חיוב כבוד ועונג אין חיוב אכילת פת[סד]. ומדויק בזה שלענין חיוב כבוד ועונג כתב הרמב"ם שהחיוב הוא ביו"ט, ואילו בחיוב שמחה כתב שהוא בכל ז' ימי הפסח וח' ימי הסוכה. משום שחיוב שמחה הוא גם בחול המועד, אבל חיוב כבוד ועונג הוא רק ביו"ט ולא בחול המועד.

ויש שהקשו על רעק"א[סה] ממה שכתבו **תוספות והרא"ש** [הנ"ל בדיבור הקודם] ששיטת רבינו יהודה שחייבים לאכול פת ביו"ט משום שאין שמחה אלא בפת. ותירצו שאע"פ שפוסקים להלכה כשיטת רבינו יהודה שביו"ט חייבים באכילת פת, אבל לא פוסקים כן מטעמו שאין שמחה אלא בפת, שהרי פוסקים שבחול המועד לא חייבים באכילת פת, אלא מה שפוסקים שחייבים בפת הוא משום חיוב כבוד ועונג[סו].

ויסוד זה [שעונג ושמחה הם שני דינים] כתב ג"כ **הכבור שור** (סוף ספר תפוחות סוכ, מענית ל. ד"ה מ"ש), ותירץ בזה מה שהקשה **הט"ז** (סי' תקנג ס"ק ג) מדוע בערב תשעה באב שחל בשבת אחר חצות מותר לאכול בשר, ואעפ"כ מבואר בשו"ע שם שנהגו שלא ללמוד תורה מחצות משום שהתורה משמחת. ולפי מה שנתבאר מיושב, שכן בשר יש בו קיום מצות עונג, שכן נאמר (ישעיה נה ג) 'ותתענג בדשן', וכיון שבשבת יש חיוב עונג כמו שנאמר וקראת 'לשבת עונג' אין לאסור לאכול בו בשר. אבל לא מצינו שלימוד תורה מענגת אלא מצינו רק שתורה משמחת כמו שנאמר 'פקודי ה' ישרים משמחי לב', וכיון שבשבת אין חיוב שמחה יש לאסור ללמוד תורה בערב תשעה באב שחל בשבת אחרי חצות. ולכן לא מצינו שיש חיוב ללמוד תורה בשבת משום תענוג, אלא רק משום שהוא יום פנוי, ואדרבה מבואר בשו"ע (סי' רל ס"ג) שתלמידי חכמים ימשכו יותר בשבת באכילה ושתיה[סז].

קושיית תוספות שנוכיח מעצרת שאסרו שבות אע"פ שחייבים לאכול

הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מ"ט יום שניתנה בו תורה הוא.

תוספות (ד"ה הכל) כתבו **שריב"א** הקשה שא"כ איך אמר רבי אליעזר במשנתנו שאין להוכיח ממה שאסרו ביו"ט שבות משום ששם הוא רשות, הרי גם בעצרת אסרו שבות אע"פ ששם הוא מצוה גם לשיטתו. ותירצו שמה שחייבים ב'לכם' בעצרת לא נלמד מפסוק אלא הוא סברא. **והחתם סופר** (מי' סוגיות, סוגיית נעצרת כו"ע מודו וכו') ביאר שכוונתם שהוא רק מצוה דרבנן. וכן כתב **הבעל המאור** ביישוב קושיית תוספות שחיוב לכם בעצרת לפי רבי אליעזר הוא רק חיוב דרבנן. והוסיף שאין להקשות עוד על רבי אליעזר שהרי שיטתו (סוכה מ.) שבסוכות חייבים לאכול כל יום ב' סעודות, ואעפ"כ לא הותר שבות ביו"ט סוכות, [וא"כ מוכח שחכמים העמידו דבריהם במקום מצוה אע"פ שאיסור תורה נדחה], משום שבגמרא שם מבואר שרבי אליעזר חזר בו.

אבל השאגת אריה (סו"ס, סי' קנ) הקשה שהרי שיטת רבי אליעזר שבסוכות יש מצוה לאכול כל יום, והוסיף שאין לתרץ שרבי אליעזר חזר בו [כתירוצו של הבעל המאור], משום שתוספות (סה ד"ה מזר) הוכיחו שחזר בו רק ממה שאמר בתחילה שחייב לאכול בסוכה את כל הסעודות, אבל לא חזר בו ממה שאמר שיש חיוב לאכול ב' סעודות בכל יום מימי הסוכות[סח]. ולכן תירץ שדברי רבי אליעזר מתפרשים שכיון שפסח היא מצוה שדוחה שבת לא יתכן שחכמים יעמידו דבריהם במקום מצוה זו. ולכן אמר שאין להוכיח מיו"ט, כיון שלשיטתו שבכל יו"ט חוץ מסוכות יכול להיות יושב ושונה, ומוכח שמה שהותר אוכל נפש ביו"ט הוא לא משום מצות שמחת יו"ט, שהרי הוא הותר בכל יו"ט גם למי שיושב ושונה. וכיון שלא מצינו שמצות שמחת יו"ט דוחה איסור תורה, לכן העמידו חז"ל דבריהם אפילו ביו"ט של סוכות שיש בו מצוה אע"פ שאיסור תורה נדחה. ואין להוכיח מזה לפסח כיון ששם המצוה דוחה שבת, ולכן שם חז"ל לא יעמידו דבריהם במקום מצוה זו. ומעתה לא קשה ממה שביו"ט של סוכות מודה רבי אליעזר שחייב לאכול ואעפ"כ לא הותר שבות, משום שחז"ל העמידו דבריהם גם במקום מצוה אם זו מצוה שלא מצינו שתדחה יו"ט. וגם מיושב בזה קושיית תוספות [שבעצרת מודה רבי אליעזר] משום שאמנם בעצרת יש מצוה לאכול אבל חז"ל העמידו דבריהם גם במקום מצוה אם זו מצוה שלא מצינו שתדחה יו"ט[סט].

פעמים שעצרת לא חל ביום שניתנה תורה ואעפ"כ חייבים ב'לכם'

מ"ט יום שניתנה בו תורה הוא. הצל"ח (ד"ה הכל) הקשה שהרי רב אלעזר בן פדת היה בזמן שמקדשים על פי הראייה[ע], ונמצא שפעמים שעצרת היה בה' סיון ופעמים בו' בסיון ופעמים בז' סיון, וא"כ איך אמר שבעצרת כולם מודים משום שניתנה בו תורה הרי לא תמיד הוא ביום שניתנה בו תורה[עא]. ותירץ שהנה נעשה ונשמע אמרו ישראל בה' בסיון כמו שכתב **רש"י** (שמות כד ז), ומבואר עוד **בתוספות** (ע"ז ג. ד"ה יוסי) **שגם** לפי רבי יוסי (שבת פו:) שהתורה ניתנה בז' סיון אעפ"כ אמרה התורה (בראשית ו ט) 'ויהי ערב ויהי בוקר יום הששי' ללמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית שאם לא יקבלו את התורה ביום 'הששי' יחרב העולם, משום שהתורה היתה ראויה להינתן ביום ו' סיון אלא שהוסיף משה יום אחד מדעתו. ולפי זה נראה ששלשה ימים נקראים זמן מתן תורה. שכן בה' בסיון אמרו נעשה ונשמע, ובו' סיון נתקיים העולם ע"י המחשבה שחשב הקב"ה לתת בו את התורה, ובז' בסיון ניתנה התורה. ולכן אמר רבי אלעזר שבעצרת ודאי צריך שיהיה לכם, ודין זה הוא אם יחול בכל אחד משלשת הימים, כיון ששלשתם הם ימים שנחשבים ימי מתן תורה. ובזה מיושב מה שהקשה **המגן אברהם** (תמילתא סי' תצד) איך אומרים בשבועות בתפילה 'זמן מתן תורתינו' הרי פוסקים שבז' בסיון ניתנה תורה[עב]. ולפי המבואר מיושב. אמנם גירסת **השאילתות** (שמילתא סז) בגמרא להלן היא 'כי הא דמר בריה דרבינא

שיש איסור לצום בימים אלו, וא"כ איך יתכן שנשים יוכלו לצום ביו"ט, הרי באיסורים גם נשים מוזהרות. ונראה שדברי רעק"א נאמרו לפי שיטת הבעל המאור והמאירי שאיסור תענית הוא רק כשצם לבכי [לפי הבעל המאור], או כשמקבל עליו תענית [לפי המאירי], אבל אם לא אוכל בגלל טירדא אין איסור תענית. ולפי זה נראה שדברי רעק"א נאמרו כשלא קיבלו על עצמן תענית ולא צמות לבכי, אלא שלא אוכלות בגלל טירדא, שזה יש לאסור רק משום שמחה, ולכן רק אם חייבות בשמחה אסור להם לצום אפילו מחמת טירדא וחייבות בבשר ויין. **סב. ראה** שם שציין שהלחם משנה (מעשה הקרבנות פי"ד ה"ד) כתב שכן דעת הרמב"ם, ואילו הראב"ד (מחניכה פ"ו ה"ח) סובר שנשים לא חייבות בשמחה. **סג. והוסיף** שיתכן שנלמד ממה שירד מן בשבת שיש חיוב לקבוע סעודה על הלחם שכן המן נקרא לחם. **סד. אלא** שרעק"א הקשה לפי מה שכתב הרמב"ם שחיוב כבוד ועונג ביו"ט נלמד ממה שיו"ט נקרא מקרא קודש, מדוע בחול המועד אין חיוב כבוד ועונג, הרי חול המועד נקרא מקרא קודש כמבואר ברמב"ם (שם פ"ו ה"ח). **סה. שבט** הלוי (שו"ת, ח"ד סי' יח). **סו. ולפי** זה אפשר לומר שהדין של חציו לכם הוא דין שמחת יו"ט כמו שנראה מהגמרא כאן, ומה שחייבים לאכול פת הוא מדין כבוד ועונג ולא מדין חציו לכם שהוא מדין שמחה. ומה שתוספות כתבו בשם רבינו יהודה שהדין של חציו לכם מתקיים רק בפת הוא משום שהוא סובר שאין שמחה אלא בפת, אבל להלכה שיש שמחה בלא פת, ורק משום חיוב כבוד ועונג חייב בפת, באמת חיוב הפת הוא לא מדין חציו לכם, [ולא כמו שכתב רעק"א שחיוב הפת הוא מדין חציו לכם, וחיוב זה הוא לא מדין שמחה שהרי בגמרא משמע לא כן וכנ"ל]. ובאמת הרמב"ם (שם) כתב שחיוב כבוד ועונג נלמד מקדוש ה' מכובד וממקרא קודש, ומבואר מהרמב"ם שלא נלמד מעצרת תהיה לכם. **סז. ראה** להלן בענין 'האם בשבת צריך שיהיה 'חציו' לכם' שיובא שגם הב"ח כתב יסוד זה שבשבת יש רק חיוב עונג ואין בו חיוב שמחה. **סח. וראה** בהשגות הראב"ד (על הנעל המאור) שהקשה עוד על תירוצו של הבעל המאור שהרי בלילה הראשון של סוכות ודאי חייב לאכול, ואעפ"כ לא הותר שבות. [ולכן תירץ הראב"ד שכיון שיש יו"ט שהוא רשות וחז"ל לא התירו, לכן לא פלוג ואסרו גם ביו"ט שיש בו מצוה. ובזה מיושבת גם קושיית תוספות]. והשאגת אריה (שם) כתב שאין להקשות גם מהלילה הראשון של פסח שיש בו מצות מצה ולא הותר שבות, משום שהרי שיטת רבי אליעזר בשבת (קלא.) שמצה ומכשיריה דוחים אפילו שבת, וא"כ לפי מה שרבי אליעזר סבר כאן להתיר שבות בפסח מקל וחומר ממה שדוחה איסור תורה, יש לדון קל וחומר זה גם לענין שיתירו שבות למכשירי המצה ואפילו בשבת מקל וחומר ממה שמצה דוחה איסור תורה של שבת, וכל שכן ביו"ט, וא"כ לא קשה שמפסח נוכיח שאסרו שבות במקום מצוה, משום שבאמת לא אסרו שם שבות. ורק מסוכות אפשר להקשות משום שאע"פ שרבי אליעזר סובר שם שגם סוכה ומכשיריה דוחים שבת, אבל כוונתו בזה רק להתיר את בניית הסוכה, אבל לא הותר לבשל בשבת שחל בו יו"ט ראשון של סוכות בשביל לקיים מצות אכילה בסוכה, ורק ביו"ט של סוכות שלא חל בשבת יש להתיר לבשל משום אוכל נפש, אבל שבות לא התירו כמו שלא התירו בכל יו"ט, שהרי לא מצינו שהתירו בזה בגלל המצוה, ולכן מזה אפשר להקשות שנוכיח משם שאסרו שבות גם במקום מצוה. **סט. וממה** שתוספות והבעל המאור והראב"ד לא תירצו כן מוכח שלא פירשו כן. ולעיל בענין 'מדוע רבי אליעזר לשיטתו' הובא שגם השפת אמת ביאר כהשאגת אריה, וגם נתבאר שלפירושם מיושבת קושיית המצפה איתן [שהרי לא הותר שבות גם למי שלא יושב ושונה]. אמנם לפי הראשונים שוב קשה קושיית המצפה איתן. וצריך לומר כתירוצו. **ע. שהרי** היה תלמידו של רבי יוחנן שבזמנו קידשו על פי הראייה כמבואר בראש השנה (כא.). ובפרט לפי הרמב"ם (קידוש החודש פ"ה ה"ג) שעד אביי ורבא קידשו על פי הראייה. **עא. ראה** שם בתחילת דבריו שכתב שבאמת בזמן שקידשו על פי הראייה לא מודה רבי אליעזר כיון שלא יתכן שפעמים יתחייבו בלכם ופעמים לא יתחייבו. ותירץ בזה קושיית תוספות (ד"ה הכל) מדוע לא אמרו לרבי אליעזר עצרת יוכיח, משום שבזמנם קידשו על פי הראייה, ורבי אליעזר לא מודה. והוסיף שאולי זו כוונת תוספות בתירוצם שלא לומדים מפסוק כיון שלא יתכן שהפסוק יחייב לכם, שהרי קידשו על פי הראייה. אך חזר בו שהרי רב אלעזר בן פדת היה בזמן שקידשו על פי הראייה ואעפ"כ אמר שרבי אליעזר מודה שצריך לקיים בו את הלכם. **עב. ראה** במגן אברהם שתירץ לפי שיטת הרמב"ם שפוסק שהתורה ניתנה בו' סיון. וההעמק שאלה (שמילתא קו סק"ד) הקשה שהרי קושיית המגן אברהם קשה על סוגייתנו, וכאן אי אפשר לתרץ כתירוצו, משום שביומא (ד.) מבואר שרבי אליעזר סובר כרבי יוסי שהתורה ניתנה בז' סיון.

הוה יתיב בתעניתא כולה שתא לבר מן תרי יומי דעצרתא יום שניתנה בו תורה. וביאר ההעמק שאלה (שם) שגם ביו"ט שני של גליות חייבים בלכם, ומה שהחמירו בו הוא משום שיום שניתנה בו תורה הוא ז' סיון, ומה שביו"ט ראשון חייבים בלכם הוא משום שהוא יום שהיה ראוי שתינתן בו תורה, אבל בז' סיון שניתנה בו תורה ממש ודאי חייבים בלכם.

מדוע בשבת שיש מצות עונג מודים כולם שצריך 'לכם'

הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם מ"ט וקראת לשבת עונג. העיני שמואל (ד"ה ר"י) ביאר לפי מה שכתב הכבור שור (סוף ספר תגולות שור, תענית ג. ד"ה מ"ם) שעונג לחוד ושמחה לחוד[עג], והתורה רק משמחת כמו שנאמר 'פקודי ה' ישרים משמחי לב' אבל אין בה עונג. והבכור שור הוסיף עוד שבשבת יש רק חיוב עונג וכמו שנאמר 'וקראת לשבת עונג', אבל אין בו חיוב שמחה[עד]. ולפי זה נראה שרק ביו"ט סובר רבי אליעזר שיכול לעשות כולו לה', כיון שביו"ט יש רק חיוב שמחה, וחיוב זה יכול לקיים בתורה שמשמחת לב אישה[עה], אבל בשבת שנאמר 'עונג' לא יכול ללמוד כל היום, כיון שהלימוד רק משמח ולא מענג[עו].

והנה הטור (או"ח סי' תקנ) הביא **שרב נטרונאי** סובר שאסור להתענות ביו"ט ראשון של ראש השנה, אבל ביו"ט שני ובשבת שובה מותר להתענות, משום שעשרת ימי תשובה משונים מכל השנה. וכתב עוד הטור **שהרא"ש** (ר"ה פ"ד סי' יז) תמה על זה איך יתכן שאסור להתענות ביו"ט ומותר להתענות בשבת. **והב"ח** (שם ס"ק ד"ה ומ"ש הרמ"ק) כתב ליישב דעת רב נטרונאי שביו"ט יש חיוב שמחה, אבל בשבת אין חיוב שמחה, אלא שמדברי קבלה יש חיוב של וקראת לשבת עונג. ולכן בשבת שובה מותר להתענות כיון שהתענית היא עונג לו, אבל ביו"ט שיש חיוב שמחה אסור להתענות אע"פ שהתענית היא עונג לו, כיון שסוף סוף אין לו שמחה בזה[עז]. והוסיף עוד **שהמהרי"ל** (סוף הלכות יו"ט) הביא שיש שסוברים שרק בשבת מתענים תענית חלום ולא ביו"ט. ולפי מה שנתבאר הוא משום שהם סוברים שההיתר להתענות תענית חלום הוא משום שהוא עונג לו[עח], וזה מתיר להתענות רק בשבת שיש בו רק חיוב עונג, ולא ביו"ט שיש בו גם חיוב שמחה, ראע"פ שפוסקים שמותר להתענות תענית חלום גם ביו"ט אוצר החכמה
אבל יש ללמוד משם שיש חילוק בין שבת ליו"ט[עט].

האם ביו"ט יש חיוב עונג

שם. בחידושי רבי שלמה (ס"ק עמ' קעו סי' ד) הקשה מכאן על **הרמב"ם** שכתב (יו"ט פ"ו הט"ז) שגם ביו"ט יש חיוב עונג. שהרי בגמרא כאן מפורש לא כן, כיון שאמרו שרבי אליעזר מודה שבשבת חייב לאכול משום שנאמר בו עונג. ומוכח שביו"ט אין חיוב עונג. ותירץ שהרמב"ם יפרש שרבי אליעזר סובר שמהכתוב 'להי' נלמד שביו"ט אין דין עונג, וה'לקדוש ה' מכובד' יתפרש רק על כבוד של כסות נקיה ולא על עונג. אבל להלכה שפוסקים כרבי יהושע גם ביו"ט יש חיוב עונג[פ].

האם בשבת צריך שיהיה 'חציו' לכם

שם. הב"ח (סי' רמג ס"ק ד"ה ולענין) הביא **שהסמ"ג** (ל"ת עה) **ורבינו ירוחם** (נתיב יג) כתבו שבשבת הכל מודים שצריך שיהיה 'חציו' לכם. וכתב הב"ח שבדבריהם מבואר ששבת דינו כיו"ט שצריך שיהיה 'חציו' לכם[פא]. וטעמם הוא שכיון שבשבת צריך שיהיה לכם, דינו כיו"ט שצריך שיהיה חציו לכם. אבל הוסיף **שברמב"ם** נראה לא כן. שכן הרמב"ם (שבת פ"ל ה"י) כתב 'מנהג הצדיקים הראשונים מתפלל אדם שחרית ומוסף בבית הכנסת, ויבוא לביתו ויסעוד סעודה שניה, וילך לבית הכנסת יקרא וישנה עד המנחה, ויתפלל מנחה, ואח"כ יקבע סעודה שלישית על היין ויאכל וישתה עד מוצאי שבת'. והרי סתם מנחה היא מנחה קטנה[פב]. ואילו לענין יו"ט כתב הרמב"ם (יו"ט פ"ו ה"ג) שאחרי שסועדים סעודה שניה חוזרים לבית הכנסת עד חצי היום, ואח"כ מתפללים מנחה, וחוזרים לבתיהם לאכול ולשתות עד הלילה. והרי שלענין יו"ט כתב שבחצי היום חוזרים מבית הכנסת לאכול ולשתות, ולענין שבת כתב שרק במנחה קטנה חוזרים מבית הכנסת לאכול ולשתות. ומוכח מדבריו שרק לענין יו"ט צריך שיהיה חציו לכם אבל בשבת מספיק שיהיה גם מיעוט לכם. וכן נראה מהירושלמי (שבת פט"ו ה"ג) שר' ברכיה אמר שלא ניתנו שבתות אלא לעסוק בתורה, ומשמע שרוב היום עוסקים בתורה. וכן נראה מלשון הגמרא הכל מודים דבעינן 'נמי' לכם, ולא אמרו דבעינן 'חציו לכם'.

והמגן אברהם (שם סק"ח) הביא שהעולת שבת כתב בהיפוך מהב"ח, שבשבת צריך שהיה כולו לכם [מלבד קריאת שמע ותפילה שחייב בהם]. וכתב שכן משמע בסוגייתנו, משום שאם גם בשבת חיובו הוא רק חציו לה' וחציו לכם, נמצא שבדברי רבא שהכל מודים בשבת וכו' יש חידוש רק לפי שיטת רבי אליעזר [שהוא מודה בשבת], אבל לפי רבי יהושע שהלכה כמותו[פג] אין חידוש בזה, שהרי לשיטתו גם ביו"ט צריך שיהיה חציו לה' וחציו לכם, והרי לא משמע שאין נפקא מינה להלכה בדברי רבא. ומזה נראה שבשבת צריך שיהיה כולו לכם. ולכן יש בזה חידוש גם לרבי יהושע שרק ביו"ט חציו לה' וחציו לכם אבל בשבת צריך שיהיה כולו לכם[פד]. והמגן אברהם תמה עליו שהרי לשון הגמרא הוא דבעינן 'נמי', ומשמע שדינו כמו יו"ט. אלא שהוסיף שמהעולת שבת נראה שלא גרס 'נמי'. והמגן אברהם הוסיף עוד שהרי בשבת כתוב ג"כ 'שבת לה' אלהיך'[פה], וא"כ ודאי שגם בשבת צריך שיהיה חציו לה'[פו]. ואמנם הב"ח (שם ד"ה ולפי) הקשה ג"כ שהרי בדברי רבא אין נפקא מינה להלכה שפוסקים כרבי יהושע. ותירץ שהיה אפשר לומר שרבי יהושע מודה בשבת כיון שלא מפורש בתורה מצות אכילה בשבת, אלא אדרבה שם נאמר 'שבת לה' אלהיך', ולא ניתנה שבת אלא לעסוק בתורה, וחידש רבא שבשבת יש ג"כ מצות עונג, וגם רבי אליעזר מודה בשבת. ומה שכתוב 'שבת לה' אלהיך' הוא משום שרובו צריך שיהיה לה' ורק מקצתו יהיה לכם.

ולאליהו רבה (שם סק"ו) יש שיטה שלישית שלפי רבי יהושע שביו"ט צריך שיהיה חציו לה' וחציו לכם גם בשבת הדין כן, משום שלא מסתבר ששבת גרע מיו"ט, אבל לפי רבי אליעזר שביו"ט או כולו לה' או כולו לכם, מספיק בשבת שיהיה קצת לכם[פז]. ובזה ביאר מה שכתב **המרדכי שהראבי"ה** כתב שאע"פ שאסור להתענות בשבת עד חצות, אבל אם עוסק כל היום בתפילה ולימוד מותר לו להתענות, כיון שפוסקים כרבי אליעזר שאו כולו לה' או כולו לכם. [אלא שהמרדכי סיים שהראבי"ה חזר בו ופסק כרבי יהושע[פח]]. והב"ח (שם ד"ה ולכן) תמה על הראבי"ה שהרי רבי אליעזר מודה בשבת, וא"כ איך כתב שאם פוסקים כרבי אליעזר מותר להתענות עד חצות[פט]. אבל

עג. ראה בבכור שור שכתב שכן משמע בשבת (שם:). **עד. ובזה** תירץ קושיית הט"ז, ודבריו הובאו לעיל בענין 'נשים פטורות מאכילת סעודות יו"ט משום שחייבות בשמחה ולא בכבוד ועונג', ושם הובא שגם רעק"א כתב שעונג ושמחה הם שני דברים, ורעק"א כתב עוד שביו"ט יש חיוב שמחה אבל בשבת אין חיוב שמחה. **עה. וכמו** שכתב השאגת אריה הנ"ל שיכול לעשות כולו לה' כיון שהתורה משמחת. **עו. נראה** שכוונתו היא ששמחה היא גם שמחת הנפש והתורה משמחת את הנפש, אבל עונג הוא מה שהגוף מתענג, ותורה לא מענגת את הגוף. **עז. כן** נראה בביאור דבריו, ולפי זה דבריו הם כדברי הבכור שור ורעק"א. **עח. וכן** כתב הבעל המאור (ד"ה ורבי). **עט. ומה** שלהלכה מתירים גם ביו"ט נראה מהדרכי משה שהובא לעיל בענין 'האם המתענה תענית חלום ביו"ט צריך ללמוד כל היום' שיש לפרשו בב' אופנים, או שבאמת לא מקיים את החציו לכם אלא שהתירו לו בגלל שמפחד, וכן שיטת המהר"י וייל, ולכן כתב שצריך ללמוד כל היום כדי שיהיה עכ"פ כולו לה'. וגם הדרכי משה צידד שצריך לקיים עכ"פ כולו לה', אלא שחלק על המהר"י וייל משום שסובר שבתענית כבר מקיים את הכולו לה'. אך הדרכי משה צידד שבתענית מקיים את החציו לכם כיון שהוא עונג לו. ולפי צד זה צריך לומר שבעונג שיש לו מקיים גם מצות שמחה וכמו שנראה גם מהבעל המאור. **פ. וראה** שם שהשיג על הצל"ח שכתב שאין דין עונג ביו"ט, שהרי ברמב"ם מפורש לא כן. **פא. הב"ח** לשיטתו הנ"ל לעיל בענין 'האם לפי רבי יהושע 'חלקהו' הוא בדווקא, והאם לפי רבי אליעזר 'כולו' לה' הוא בדווקא' שחלקהו חציו לה' וחציו לכם הוא בדווקא שצריך שיהיה חצי לה' וחצי לכם, ולא מספיק שיהיה מיעוטו לה' או מיעוטו לכם. **פב. ראה** שם שכתב שכן מוכח ברמב"ם (תפילה פ"ג ה"ג) שסתם מנחה הוא מנחה קטנה. **פג. לפי** רוב הראשונים שהובאו לעיל בענין 'האם פוסקים כרבי יהושע'. **פד. ראה** במחצית השקל ובפרי מגדים (שם) שביארו שזו הוכחת העולת שבת מסוגייתנו. **פה. ראה** באליה רבה (שם סק"ו) שהשיג על המגן אברהם שאם לומדים מפסוק זה שצריך שיהיה לה' מנין שרבי אליעזר מודה בשבת, הרי יתכן שכיון שיש גם בשבת שני פסוקים, לכן גם שם או כולו לה' או כולו לכם. אמנם לפי העיני שמואל הנ"ל מיושב שכיון שהחיוב הוא עונג אי אפשר לקיימו בתלמוד תורה. וראה במהרש"א (ס"ק ד"ה הכל) שכתב שמסברא צריך גם בשבת שיהיה קצת לה', וכן בפורים ועצרת צריך שיהיה גם לה' אף שלא נאמר בהם בפירוש. **פו. וציין** לסימן ר"צ וביאר המחצית השקל ששם מובא בשם הירושלמי שצריך לעסוק בתורה בשבת. ויש להעיר שהבכור שור (תענית ג. ד"ה מ"ם) הוכיח משם בהיפוך. שכן שם מבואר שפועלים שלא לומדים כל השבוע יעסקו בתורה בשבת, ותלמידי חכמים שלומדים כל השבוע ימשכו יותר באכילה ושתיה. ומזה הוכיח הבכור שור שאין חיוב ללמוד תורה בשבת, שאל"כ מדוע תלמידי חכמים ימשכו יותר באכילה ושתיה. ובהכרח שאין חיוב ללמוד, אלא שכיון שהוא יום פנוי לכן פועלים שלא לומדים כל השבוע צריכים ללמוד בשבת כיון שהוא היום הפנוי שלהם, אבל תלמידי חכמים ימשכו יותר באכילה ושתיה. והבכור שור הוסיף לבאר עוד שהוא משום שתורה רק משמחת ולא מענגת, ובשבת אין חיוב שמחה. ונמצא לפי זה שהמגן אברהם והבכור שור נחלקו בזה, שהמגן אברהם סובר שיש חיוב של חציו לה' בשבת, והבכור שור סובר שאין חיוב של חציו לה' בשבת, כיון שמה שביו"ט יש חיוב חציו לה' הוא משום ששם יש חיוב שמחה, ותורה משמחת, ולכן בשבת שאין חיוב שמחה אלא רק עונג, אין חיוב של חציו לה', כיון שתורה לא מענגת. **פז. ובדעת** הב"ח שסובר שגם לפי רבי יהושע מספיק בשבת שיהיה קצת לכם, נראה לבאר לפי מה שכתבו רעק"א והבכור שור הנ"ל בדיבור הקודם שבשבת יש חיוב עונג ואין חיוב שמחה, וגם הובא שם שכן נראה מהב"ח (סי' תקכט ס"ק ד"ה כמנ), ולכן לפי רבי אליעזר שבת עדיף כיון שחיוב עונג לא מתקיים בתלמוד תורה כמו שכתב הבכור שור, ולכן חייב לאכול, אבל מספיק שיאכל קצת, כיון שלחיוב עונג מספיק שאוכל קצת. אבל לפי רבי יהושע יו"ט עדיף, משום שביו"ט יש חיוב שמחה, וחיוב שמחה הוא כל היום, ולשיטתו קיום המצוה הוא רק ע"י ששמח חציו בלה' וחציו בלכם, אבל בשבת אין חיוב שמחה, אלא רק חיוב עונג, ולחיוב עונג מספיק שאוכל קצת. **פח. כן** ביארו בדבריו הב"ח (שם) והמאמר מרדכי (סי' רפח סק"ג), וראה בדרישה (שם ס"ק ו) שהגיה בדברי המרדכי, אבל המאמר מרדכי השיג עליו. **פט. וראה** בב"ח (שם) שתירץ שכוונת המרדכי היא שאדם שעוסק בתפילה ותשובה, ותעניתו היא עונג לו, מותר לו לצום אפילו בשבת לפי רבי אליעזר. ולכן לפי מה שסבר בתחילה שפוסקים כרבי אליעזר פסק שלאדם זה שהתענית היא עונג מותר להתענות אפילו בשבת כמבואר בסימן רפ"ח, ובסוף חזר בו שפוסקים כרבי יהושע. וביאור דברי הב"ח הוא לפי מה שהובא לעיל בענין 'מדוע בשבת שיש מצות עונג מודים כולם שצריך 'לכם'' שהב"ח כתב שרב נטרונאי התיר לצום בשבת שובה ואסר לצום בראש השנה משום שסברא זו שהתענית של תשובה היא עונג לו מתירה לצום רק בשבת שיש רק חיוב עונג, ולא ביו"ט שיש חיוב שמחה. ולפי זה כוונת הב"ח לבאר בדעת המרדכי שרק לפי רבי אליעזר שהחיוב לאכול בשבת הוא רק מדין עונג [כיון שמצד חיוב שמחה יכול ללמוד כל היום], מותר לו לצום לשם תשובה, אבל לפי רבי יהושע הרי שבת לא גרע מיו"ט שחייב לאכול, [ובזה הוא לא כמו שביאר הב"ח בדעת רב נטרונאי], ונמצא שחייב

לפי מה שנתבאר מיושב שכוונת ראבי"ה שלפי רבי אליעזר מותר להתענות גם עד חצות ומספיק שיאכל בסוף היום[צ].

ממה שנאמר בפורים 'משתה' נלמד שרבי אליעזר מודה בפורים

הכל מודים בפורים דבעינן נמי לכם מאי טעמא ימי משתה ושמחה כתיב. המהרש"א (ח"ב ד"ה הכל) ביאר שהלימוד הוא ממה שנאמר ימי 'משתה', אבל ממה שנאמר 'שמחה' אין להוכיח, שהרי גם ביו"ט נאמר מצות שמחה ואעפ"כ לפי רבי אליעזר יכול לשמוח בתלמוד תורה שמשמח את הלב.

גירסת השאילתות שמר בריה דרבינא אכל בשני ימי הפורים

שם. השאילתות (שאילתא סז) כתב שיום פורים חשוב כיום שניתנה בו תורה שהרי דינו כעצרת שחייבים בו בלכם. וכתב עוד שמר בריה דרבינא אכל בשני ימי הפורים[צא] כיון שהיו בו ניסים. וה**העמק שאלה** (סס סק"ו) הקשה מדוע כתב שמר בריה דרבינא אכל בפורים בגלל הניסים שהיו בו, הרי בגמרא מבואר שבגלל שכתוב 'ימי משתה' חייבים לאכול בפורים. וגם קשה שהרי גם בחנוכה היו ניסים ואעפ"כ מר בריה דרבינא צם בחנוכה. ועוד קשה מדוע כתב שמר בריה דרבינא אכל בשני ימי הפורים הרי כל מצוות הפורים נוהגות רק ביום אחד כמבואר במגילה (ד:).

ותירץ שהנה השאילתות כתב עוד שפורים הוא כיום שניתנה בו תורה שחייבים בו באכילה. וקשה שהרי גם בערב יוהכ"פ כולם מודים שחייבים לאכול, ומדוע השווהו השאילתות דווקא לעצרת. ויש לבאר דבריו לפי המבואר בשבת (פח.), שבזמן מתן תורה קיבלו את התורה מיראה וחזרו וקיבלוה בימי הפורים מאהבה. ולפי זה נראה שלכן מר בריה דרבינא אכל בשני ימי הפורים משום ששניהם היו ימים של קבלת התורה. ולכן החשיבם כמו שבועות שהכל מודים בו משום שניתנה בו תורה. אמנם לולי ששני הימים היו ימים של ניסים שהעולם נוהג להרבות בהם במאכל לא היה מר בריה דרבינא אוכל בשני הימים. וכמו שנתבאר לעיל[צב] שגירסת השאילתות היא שמר בריה דרבינא אכל בשני ימי העצרת, משום שבו' סיון היה ראוי שתינתן התורה ובז' סיון ניתנה התורה, ואעפ"כ רק בחו"ל שנוהג יו"ט שני של גלויות יש בו חיוב של לכם משום שהוא יום שניתנה בו תורה, אבל בארץ ישראל אין בו חיוב זה משום שאינו יו"ט. ולכן גם בפורים אכל בגלל הצירוף של שני הדברים, שהם ימי ניסים וגם ימים שניתנה בהם התורה.

אלא שה**העמק שאלה** (סס) כתב **שמהמרדכי** (מגילה פ"ק רמז תשפט) נראה שגרס בשאילתות שמר בריה דרבינא אכל שני ימים, בעצרת ובפורים.

האם מותר להתענות בראש השנה

הראשונים נחלקו האם מותר להתענות בראש השנה. דעת **הרא"ש** (סוף ר"ה) **והמרדכי** (ר"ה פ"ק רמז תשמ) **בשם רב נחשון גאון** שאסור להתענות בו. אבל **התרומת הדשן** (סו"ס, סי' רמה) **והכל בו** (הו"ד בנית יוסף סי' תקנו ס"ב-ג ד"ה כתב הכל בו) כתבו שיש אומרים שמצוה להתענות בו. **ובהגה"ה במרדכי** שם כתב, **שהר"ר אברהם יצחק** היה מתענה בראש השנה מקל וחומר מתענית חלום שהתירו להתענות בשבת אע"פ ששם יש ספק האם יש בחלומו ממש[צג], כל שכן בראש השנה שברור שנידון, שודאי מותר להתענות[צד]. והוסיף שהר"ר אברהם היה מחייב להתענות בו כדי שלא יהיה שולחנך מלא ושולחן רבך ריקם, שהרי מקריבים בו רק פר אחד. [אלא שהקשה על זה שא"כ גם בשמיני עצרת שמקריבים פר אחד יהיה מצוה להתענות].

והמרדכי שם הביא שרב נחשון גאון ביאר דעתו [שאסור להתענות] כיון שכתוב בו 'מקרא קודש', ולכן חייבים לאכול בו, כיון שבתורת כהנים (אמור יג ד) מבואר שמקרא קודש הכוונה שצריך לקדשו באכילה ושתיה וכסות נקיה. ועוד שהרי ראש השנה נקרא חג שנאמר (מהילים פא ד) 'בכסה ליום חגנו', והוקשו כל החגים זה לזה, וכיון שנאמר 'ושמחת בחגך' נלמד מזה לכל החגים שחייבים בהם בשמחה, וממילא גם בראש השנה שנקרא 'חג' חייבים בשמחה. וכן מפורש בדברי קבלה (נחמיה ח י) 'ויאמר להם לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדונינו'.

והמגן אברהם (סי' תקנז סק"ג) כתב שבלילה של ראש השנה ודאי אסור להתענות כמו בכל יו"ט, ואפילו לפי השיטות שמתירות להתענות בראש השנה[צה]. **ובהגהות חכמת שלמה** (סס ס"ק) כתב שבזה מיושב מה שקשה על שיטות אלו מהמבואר במשנה בחולין (פג.) שבערב ראש השנה היו שוחטים הרבה בהמות[צו], ומוכח שמצוה להרבות באכילה בראש השנה כמו ביו"ט, [ועדיף משבת שאין מצוה להרבות בה באכילה שהרי שבת לא נמנה שם]. אמנם לפי מה שנתבאר מיושב שבלילה ודאי יש חיוב לאכול, ובו מרבים בסעודה, ולכן שחטו בערב ראש השנה הרבה בהמות, וביום יש מצוה להתענות[צז]. אמנם **הגר"א** (סס סק"ח) הקשה עוד מהמבואר עוד במשנה בחולין (סס) שערב ראש השנה הוא אחד מהימים שתיקנו שאם קונה בהמה במעות לא יוכל המוכר לחזור בו, אע"פ שתמיד תיקנו חז"ל שמעות לא קונות, כיון שיש בימים אלו מצוה לאכול בשר, והעמידו חכמים על דין תורה שמעות יקנו. ומוכח שיש מצוה לאכול בראש השנה. **והחכמת שלמה** (סס) כתב שקושיא זו אי אפשר ליישב לפי דברי המגן אברהם הנ"ל שבלילה ודאי יש חיוב לאכול, משום שהרי בשבת לא העמידו חכמים על דין תורה, ורק ביו"ט שיש חיוב מצות שמחה וחייבים לאכול בו בשר העמידו חכמים על דין תורה בקניית בהמות. וא"כ מוכח שגם בראש השנה יש מצות שמחה וחייבים לאכול בו בשר, שאם לא כן מדוע העמידו בו חכמים על דין תורה[צח]. וכיון שדינו כיו"ט בהכרח שגם ביום יש מצוה לאכול בו, וככל יו"ט שגם ביום יש חיוב שמחה[צט].

אמנם הרמב"ם (חנוכה פ"ג ה"ו) כתב על ימי ראש השנה שהם 'לא ימי שמחה יתירה'. ויש **מהאחרונים** שכתב לבאר בשיטת הרמב"ם שיש בהם חיוב שמחה אבל לא ככל יו"ט. **ובזה יבואר מה שכתב הבאר היטב** (סי' תקנז סוף סק"ח) שהמגיד מישרים כתב שלא לאכול בשר ולא לשתות יין בראש השנה. ולכאורה קשה שהרי מצות שמחה מתקיימת רק בבשר ויין כמבואר להלן (קט.). אמנם לפי מה שנתבאר מבואר שאמנם בראש השנה יש חיוב שמחה אבל אין בו חיוב שמחה יתירה של בשר ויין[ק]. אמנם קשה על זה מהמשנה בחולין הנ"ל שמפורש שקנו בהמות לפני ראש השנה, ופירש רש"י בעבודה זרה (ה: ד"ה וכן) שהוא משום שראש השנה הוא יו"ט ואוכלים בו בשר.

והשאגת אריה (סו"ס, סוף סי' קנ) כתב שנראה שבראש השנה יש מצות שמחה ככל יו"ט[קא], מלבד קרבן שלמי שמחה שאין בו כיון שקרבן זה הוא רק בג' רגלים. ומדבריו נראה שיש גם חיוב לאכול בשר בראש השנה וכשיטת החכמת שלמה[קב].

לאכול בו גם משום חיוב שמחה, ולכן לפי רבי יהושע אסור לצום בשבת לשם תשובה, כיון שבתענית לשם תשובה אין שמחה. ולהלן יובא שהבית יוסף הביא שהראשונים נחלקו האם מותר לצום בשבת ויו"ט לשם תשובה כשהתענית עונג לו. **צ. וראה** שם שצידד עוד שכמו שלפי רבי אליעזר יש עדיפות לשבת שצריך שיהיה מקצת לכם, כך לפי רבי יהושע יש עדיפות לשבת שצריך שיהיה כולו לכם וכדעת העולת שבת. וראה בהגהות חכמת שלמה (סס ס"ק) שצידד בדעת העולת שבת שלפי רבי יהושע בשבת צריך שיהיה כולו לכם, ולפי רבי אליעזר צריך שיהיה חציו לכם, משום שלפי שניהם יש עדיפות לשבת על יו"ט, וזה נלמד ממה שכתוב בשבת עונג ואילו ביו"ט לא כתוב עונג. ובזה תירץ מה שהקשו על העולת שבת מלשון הגמרא בעינן 'נמי', שכן דברי הגמרא הם לפי רבי אליעזר שלשיטתו צריך שיהיה בשבת לכם אבל לפי רבי יהושע צריך שיהיה כולו לכם. **צא. גירסת** השאילתות בגמרא להלן היתה שמר בריה דרבינא אכל בשני ימי עצרת ובשני ימי הפורים. ולעיל בענין 'פעמים שעצרת לא חל ביום שניתנה תורה ואעפ"כ חייבים ב'לכם'' נתבארה שיטתו בענין עצרת. **צב. בענין** הנ"ל. **צג. ראה** ברבינו דוד (ד"ה ולפי) שכתב שאסור להתענות בראש השנה ולא דומה לתענית חלום משום שבתענית חלום רק אם צם בו ביום מועיל לקרוע גזר דינו משא"כ בראש השנה. וראה בריטב"א (תענית יב. ד"ה והנה) שכתב ג"כ כהרבינו דוד לענין המנהג לצום בשבת שובה, אלא שכתב שיש לקיים את המנהג לצום בשבת שובה משום שעשרת ימי תשובה הם זמן הדין, והתשובה יפה להם, והיא שעה עוברת. **צד. ראה** לעיל בענין 'האם המתענה תענית חלום ביו"ט צריך ללמוד כל היום' שהובא שהמגן אברהם צידד שאפילו אם המתענה תענית חלום לא צריך ללמוד כל היום, בראש השנה מי שמתענה צריך ללמוד, משום שבתענית חלום התענית עונג לו ומקיים בזה מצות לכם משא"כ כאן. והאליה רבה חולק וסובר שגם בראש השנה התענית הוא עונג כיון שמתענה לתשובה. [ולפי המגן אברהם קשה מנין שמותר להתענות בראש השנה הרי אי אפשר להוכיח זאת מתענית חלום. ואין לומר ששיטות אלו סוברות שאין כלל מצוה לאכול בראש השנה שהרי המגן אברהם כתב שצריך ללמוד כדי שיהיה עכ"פ כולו לה', והרי שדינו כשאר יו"ט שחייב בחציו לה' וחציו לכם, אלא שאם לא מקיים חציו לכם צריך לקיים כולו לה'. וא"כ שוב קשה מנין ההיתר לדחות את החיוב של חציו לכם]. **צה. נראה** שהוא משום שרק ביום נידונים, ולכן רק ביום יש היתר להתענות. **צו. שם** מבואר שערב ראש השנה הוא אחד מהימים שאם מוכר בהמה צריך להודיע לחבירו שהיום מכר את אמה או את בתה, משום שבימים אלו קונים בשביל לשחוט מיד, ואם לא יודיע לו יתכן שיעבור על איסור 'אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד'. וראה ברש"י בעבודה זרה (ה: ד"ה וכן) שביאר שהוא משום שראש השנה הוא יו"ט ואוכלים בו בשר. **צז. וכן** כתב בקצרה הפני יהושע (כתובות ה. נמוס' ד"ה אלא). **צח. ולא** נתבאר מדוע רק מכאן מוכח שיש מצוה לאכול בו בשר, הרי גם ממה שאמרו שערב ראש השנה הוא מהימים שהמוכר צריך להודיע שמכר את האם או הבת מוכח שמצוה לאכול בו בשר כמו שכתב רש"י בעבודה זרה הנ"ל. **צט. לא** נתבאר היטב קושייתו שהרי אין כוונת המגן אברהם שרק בלילה יש חיוב לשמוח אלא כוונתו שההיתר להתענות הוא רק ביום שאז נידונים, אבל בלילה אין היתר. וא"כ לא קשה מהמשנה בחולין, שכן ודאי יש מצות שמחה ככל יו"ט ואעפ"כ ביום שנידונים מותר לצום, ובלילה שלא נידונים אסור לצום. **ק. ולכאורה** אפשר לבאר בדעת הרמב"ם לפי מה שכתב רעק"א (עו"ת מהדו"ק סי' יז) שביו"ט יש שני חיובים האחד כבוד ועונג, וזה מחייב לאכול פת והשני חיוב שמחה וזה מחייב בשר ויין. ולפי זה יתכן שבראש השנה יש רק חיוב מקרא קודש, וכמו שכתב רב נחשון גאון שגם בו נאמר מקרא קודש, אבל חיוב שמחה אין בו. ולכן לא חייבים בו בבשר ויין אבל חייבים בו באכילת פת שהוא מדין כבוד ועונג. אמנם בב"ח (סי' תקנז ס"ק ד"ה ומ"ש) מבואר שבראש השנה יש חיוב שמחה מלבד חיוב עונג, ועדיף משבת שיש בו רק דין עונג, ובזה ביאר שיטת רב נטרונאי [כמו שהובא לעיל בענין 'מדוע בשבת שיש מצות עונג מודים כולם שצריך 'לכם'']. **קא. ראה** שם שהוכיח שיש מצות שמחה בראש השנה לפי מה שהוכיח מסוגייתנו [והובא לעיל בענין 'קושיית תוספות שנוכיח מעצרת שאסרו שבות אע"פ שחייבים לאכול'] שלפי רבי יהושע ההיתר של אוכל נפש ביו"ט הוא משום שיש מצות יו"ט לאכול. ואם בראש השנה אין מצוה לאכול מדוע יש היתר אוכל נפש גם בראש השנה. **קב. וראה** ביראים (סי' קמ) שכתב שבפסח וראש השנה לא נתפרש בתורה חיוב שמחה אלא שהוקשו כל המועדים כמבואר בשבועות (י:), ומשמע מדבריו שיש חיוב לאכול בשר בראש השנה כמו בפסח. וכן נראה מדברי רבי נחשון גאון הנ"ל. אמנם בתוספות בחגיגה (ח. ד"ה ושמחת) כתבו שחיוב שמחה בפסח נלמד ממה שנאמר שמחה בחג השבועות, משום שנאמר להלן שם (דברים טז יג) 'וזכרת כי עבד היית במצרים' וגו', ומזה נלמד שגם בפסח שהוא זכר ליציאת מצרים יש חיוב שמחה. ולפי זה נראה שבראש השנה אין חיוב שמחה.

והמקראי קודש (ימ"ס נורמ"ס סי' ח ענף ג) כתב שמלשון הרמב"ם הנ"ל שהם 'לא ימי שמחה יתירה', משמע שיש בהם חיוב שמחה. והוסיף שגם **בירא"ם** (סי' קכז) מבואר שיש בראש השנה חיוב שמחה, וגם ביום הכפורים היה חיוב שמחה לולא שחייבים לצום בו ואין שמחה בלי אכילה. [וכן מבואר במסכת סופרים (פי"ט ה"י) שלא מזכירים בתפילת יום הכפורים שמחה, משום שאין שמחה בלי אכילה]. וכן כתב **המהרי"ל** שיש חיוב שמחה בימים אלו ולא מתאבלים בהם.

שיטות הראשונים מדוע היה מותר למר בריה דרבינא לצום ביו"ט

מר בריה דרבינא כולה שתא הוה יתיב בתעניתא לבר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכיפורי. הראשונים נחלקו בביאור דברי הגמרא ונאמרו בזה כמה שיטות:

א. שיטת הבעל המאור (ד"ה ורבי) שמר בריה דרבינא פסק כרבי אליעזר שביו"ט צריך שיהיה כולו לה' או כולו לכם[קג]. ומזה הוכיח שרבי אליעזר מודה גם בערב יום כפורים שצריך לאכול, שהרי מר בריה דרבינא פסק כרבי אליעזר ואעפ"כ בערב יום כפורים אכל[קד]. והוסיף עוד שצריך לומר שגם בשבת אכל שהרי רבא אמר שרבי אליעזר מודה שבשבת צריך לאכול[קה], ולא נראה שמר בריה דרבינא חולק[קו]. והבעל המאור כתב שלפי זה נראה שפוסקים כרבי אליעזר, שהרי יש כאן מעשה רב של מר בריה דרבינא שנהג כרבי אליעזר.

ב. שיטת תוספות (נדרים מח: ד"ה ואכיל) שמר בריה דרבינא ישב בתענית חלום[קז], ותענית זו מותרת אפילו בשבת כמבואר בשבת (יח.). וכן כתב הרשב"א (שו"ת ח"ד סי' רמב), והוסיף שכן מוכח, משום שאי אפשר לומר [כהבעל המאור] שמר בריה דרבינא עשה כן משום שפסק כרבי אליעזר, שהרי גם רבי אליעזר מודה שאסור לסגף עצמו אם לא לומד כל היום, שהרי רבי אליעזר אמר שכולו לה' או כולו לכם, ומוכח שרק אם הוא כולו לה' נפטר מכולו לכם. ומטעם נוסף אי אפשר לומר כן שהרי בשבת ודאי שאסור להתענות ואפילו לפי רבי אליעזר, [ולא משמע בגמרא שבשבת לא צם כמו שפירש הבעל המאור][קח]. והוסיף עוד שהרי אפילו בראש חודש חנוכה ופורים אסור להתענות, ורבי אליעזר מודה בזה, וא"כ לא יתכן שמר בריה דרבינא התענה תענית נדבה לצער עצמו[קט]. ובהכרח שהתענה תענית חלום[קי]. ואע"פ שהגמרא הביאה מעשה זה של מר בריה דרבינא סמוך למחלוקת של רבי אליעזר ורבי יהושע אבל אין לזה שייכות למחלוקת[קיא].

ג. המאירי (ד"ה כגר) כתב ג"כ שלא יתכן שמה שמר בריה דרבינא צם גם ביו"ט הוא משום שפסק כרבי אליעזר, משום שהלשון 'יתיב בתעניתא' משמע שקיבל על עצמו תענית, וזה ודאי אסור אפילו לרבי אליעזר[קיב]. ולכן כתב שמר בריה דרבינא קיבל על עצמו בנדר ושבועה שיצום כל השנה, וכיון שכלל בנדרו ובשבועתו את כל ימות השנה, וחלקם מותרים בתענית, חל הנדר והשבועה לאוסרו לאכול גם בימים שאסור לצום ואפילו בשבת[קיג]. ומה שלא צם בעצרת ובפורים ובערב יוהכ"פ הוא משום שפירט בשבועתו שהם לא יאסרו. ומה שפירט הוא משום חיבת רוב השמחה שבהם[קיד].

ד. רבינו דוד (ד"ה אלא) כתב[קטו] שמר בריה דרבינא התענה גם בשבת, וגם סבר כרבי יהושע שאפילו ביו"ט צריך שיהיה חציו לכם, ואעפ"כ התענה, משום שלא קיבל עליו תענית אלא שמרוב חשקו בתורה היה מונע עצמו כל הימים מאכילה בעוד שהיה זמן בית המדרש, ואכל רק בלילה כשהגיע לביתו. ואע"פ שלא היה עליו דין תענית אמרו עליו שהיה יושב בתענית מפני שלא היה אוכל בימים אלא בלילות כדרך תענית. וכיון שמניעת אכילתו היתה בגלל חשקו בתורה לכן היה מותר לו להימנע מאכילה גם בשבת שיש בו חיוב עונג, כיון שהעונג שלו היה לימוד התורה. וכן בכל שאר ימים טובים מנע עצמו מאכילה אע"פ שפוסקים כרבי יהושע משום ששמחתו בתורה היתה שמחה יותר גדולה משמחת אכילה ושתיה. ורק בפורים היה חייב לאכול ולשתות כיון שנאמר בו 'משתה'[קטז]. וכן בשבועות כדי להראות ששמח במתן תורה ורק ע"י אכילה מראה את שמחתו[קיז].

תענית חלום בשבועות ופורים וערב יוהכ"פ

שם. רבינו דוד (ד"ה ולפי) כתב שלכאורה נראה שכיון שאמרו בברכות (נח:) על המתענה תענית חלום בשבת שצריך להתענות פעם נוספת בגלל שהתענה, מוכח שהיתר תענית חלום בשבת הוא לא משום שלא מבטל בזה עונג שבת, משום שאם לא מבטל עונג שבת לא היה צריך לצום על מה שצם. אלא בהכרח שבאמת הוא מבטל עונג שבת, אלא שהתירו לו לבטל עונג שבת כדי שיקרע רוע גזר דינו, משום שצריך לדאוג על עצמו, וידעו שלא יהיה לו עונג שבת כשיאכל, ולכן צריך להתענות פעם נוספת על מה שביטל עונג שבת[קיח]. ולפי זה כתב שמותר להתענות תענית חלום גם בפורים ובשבועות ובערב יוהכ"פ, שהרי גם בשבת מבטל את חיובו ואעפ"כ התירו לו, וא"כ גם בימים אלו יש להתיר לו לבטל חיובו, שהרי מצות ימים אלו לא יותר חמורה ממצות עונג שבת שהתירו לו לבטל. אמנם שוב כתב רבינו דוד שיתכן שמה שהתירו להתענות תענית חלום הוא לא משום שהתירו לבטל איסור, שהרי לא מסתבר שיתירו לו לבטל איסור ואח"כ יאמרו לו שיתכפר בתענית על החטא שעבר. אלא היתר התענית הוא משום שהעונג שלו הוא להתענות, ואדרבה נפשו עגומה עליו כשיאכל[קיט]. ולפי זה נראה שרק בשבת ויו"ט מותר להתענות תענית חלום, אבל בפורים ובשבועות ובערב יוהכ"פ אסור להתענות תענית חלום. שהרי נתבאר [בדיבור הקודם] שחלוק חיובם של ג' ימים אלו מחיובם של שבת ויו"ט, שבשבת ויו"ט מי שחשקה נפשו בתורה ומתענג בתורה וגם שמח בתורה יותר ממאכל ומשתה יכול ללמוד כל היום כמו שעשה מר בריה דרבינא[קכ]. אבל בג'

קג. וכן כתב המרדכי (שבת פ"ק רמז רלג, פיהמ פ"ב רמז תרסט), אלא שהמרדכי כתב שם בשם הראבי"ה שאעפ"כ לא פוסקים כרבי אליעזר. **קד. וראה** במאירי (ד"ה כגר) שכתב ג"כ שרבי אליעזר מודה בערב יוכ"פ, אע"פ שפירש את המעשה של מר בריה דרבינא באופן אחר, ולפירושו אין הוכחה ממר בריה דרבינא שרבי אליעזר מודה בערב יוכ"פ. וכנראה שמסברא כתב שרבי אליעזר מודה בזה. **קה. הבעל** המאור גרס 'רבא', אבל לפנינו הגירסא היא 'רבה'. **קו. ראה** בהשגות הראב"ד על הבעל המאור (שם) שהביא שרב האי גאון פירש שמר בריה דרבינא צם גם בשבת, אלא שבתחילה פירש שהוא משום שסבר שרבי אליעזר חולק גם בשבת ולא כרבא. אך בסוף חזר בו ופירש שמר בריה דרבינא היתה לו שיטה חדשה שהיא לא כרבי אליעזר ולא כרבי יהושע, ולהלן יובא מה שכתב עוד רב האי גאון. אמנם הראב"ד כתב שמר בריה דרבינא קיבל תענית רק בשני וחמישי, ולכן הגמרא לא היתה צריכה לומר שלא צם בשבת כיון שלא קיבל עצמו תענית על שבת, ורק ביו"ט צם, מלבד שבועות, פורים, וערב יוהכ"פ. **קז. המגן** אברהם (סי' תרד סק"ח) ביאר שכל יום בשנה שראה חלום היה מתענה חוץ משלשה ימים אלו. **קח. ונמצא** שתוספות והרשב"א חולקים על הבעל המאור והראב"ד שסוברים שמר בריה דרבינא לא צם בשבת. **קט. נראה** שסובר כהמאירי שהאיסור של תענית הוא כשקיבל על עצמו תענית, וגם לפי רבי אליעזר אם קיבל על עצמו תענית ביו"ט עובר איסור, אפילו אם כולו יהיה לה'. ולכן לא יתכן שמר בריה דרבינא התענה תענית נדבה משום שאפילו אם פוסק כרבי אליעזר אסור לעשות כן. ולהלן יובא שכן כתבו גם רב האי גאון והמאירי. **קי. והוסיף** שאפילו אם נפרש שהתענה תענית סתם אבל הוא חולק על כל התנאים והאמוראים ולא פוסקים כמוהו. וראה עוד בהשגות הראב"ד על הבעל המאור (שם) שהביא שרב האי גאון סבר בתחילה שמר בריה דרבינא פסק כרבי אליעזר, והוא חולק על רבא שאמר שרבי אליעזר מודה בשבת, [ובזה הוא לא כהבעל המאור שכתב שמר בריה דרבינא לא צם בשבת], אבל רב האי גאון חזר בו וכתב שכיון שמר בריה דרבינא קיבל על עצמו תענית בהכרח שדבריו הם לא כרבי אליעזר ולא כרבי יהושע, שהרי תענית אסור אפילו בראש חודש. ודבריו הם כהרשב"א והמאירי. וכן כתב בהלכות הרי"ף גיאות (הל' תשובה) שלא פוסקים כמר בריה דרבינא כיון שהוא עשה שלא כרבי אליעזר ושלא כרבי יהושע. **קיא. וראה** בבית יוסף (או"ח סי' רפח ס"ג ד"ה והגהות) שהביא בשם ההגהות מיימוני (תענית פ"ה הי"ג) שמי שמתענה כל יום והאכילה בשבת היא צער לו משום שהוא שינוי וסת יכול להתענות אפילו בשבת, וכן היה עושה רבי יהודה החסיד, וכן ראינו כמה חסידים ואנשי מעשה שהתענו בשבת מטעם זה. והוסיף שגם מר בריה דרבינא צם משום שהיה לו צער באכילה. וראה שם שהביא עוד שהכלבו כתב שמי שמתענה לתשובה ויש לו עונג מהתענית מותר לו להתענות בשבת. והבית יוסף סיים שמהרשב"א בתשובה שכתב שמר בריה דרבינא צם תענית חלום מוכח שחולק. והדרכי משה (שם הי"ג) הוסיף שגם מהמרדכי (פיהמ פ"ב רמז תרסט) שכתב שמר בריה דרבינא עשה כרבי אליעזר מוכח שחולק. וראה עוד בב"ח (סי' רמג ס"ק ד"ה שביאר בדעת המרדכי (שבת פ"ק רמז רכט-רל) שאם מתענה לתשובה ויש לו עונג מזה, מותרת לו התענית אפילו בשבת. וביאר עוד בדעת המרדכי שגם מר בריה דרבינא התענה לשם תשובה ולכן צם אפילו בשבת, [כיון שהמרדכי הוכיח דינו ממר בריה דרבינא, ולפי ביאורו של הב"ח כוונת המרדכי לפרש שמר בריה דרבינא התענה לתשובה והיה לו עונג מתעניתו]. אלא שלפי פירושו של הב"ח בדעת המרדכי מותר לעשות כן רק לפי רבי אליעזר [כיון שהמרדכי כתב שם שדינו הוא רק לפי רבי אליעזר וזה שלא כהכלבו שפסק כן להלכה]. ולעיל [בענין 'האם בשבת צריך שיהיה 'חציו' לכם', נתבארה דעת הב"ח]. **קיב. כשיטתו** שאם מקבל תענית יש לזה שם תענית שנאסר אפילו בראש חודש, ובזה מודה רבי אליעזר ודבריו בזה הם כרב האי גאון והרשב"א הנ"ל. **קיג. ובזה** סובר כתוספות והרשב"א שסוברים שמר בריה דרבינא צם גם בשבת. **קיד. ויתכן** שזו כוונת הראב"ד הנ"ל שכיון שכלל בנדרו את כל השני וחמישי נאסרו גם שני וחמישי שחל בהם יו"ט. ובזה מובן מה שכתב שם שלכן נאסר בכולם חוץ משלשת ימים אלו משום שפירטם. שכן אם לא היה פורטם היה נאסר גם בשני וחמישי שיחול בהם שבועות ופורים וערב יוכ"פ. אבל לא נתבאר לפי זה מדוע היה צריך לומר שקיבל רק תענית שני וחמישי, [וגם סיים שחס ושלום שהתענו בשבת], הרי יתכן שכמו שכלל את התענית של יו"ט עם של כל השנה [ולכן חל עליו חיוב תענית גם על ימים אלו], כך כלל גם את השבתות עם התעניות של כל השנה, וחל עליו חיוב תענית גם בשבת. ואולי סובר שכיון שחיוב התענית חל על כל יום ויום, לכן אי אפשר לנדור על יום השבת, כיון שהוא תמיד יום שאסור בתענית, ואי אפשר לכוללו עם שאר הימים. ורק כשנודר על שני וחמישי נאסר גם בשני וחמישי שיחול בהם יו"ט. אבל המאירי סובר שכיון שכלל את כל הימים חל עליו חיוב תענית גם בשבת, ולשיטתו מר בריה דרבינא צם גם בשבת. **קטו. וכיון** לזה השפת אמת (ד"ה מר). **קטז. והוסיף** שגם בערב יוהכ"פ חייב לאכול כדי להראות את שמחתו על כפרת עונותיו, ולכן צריך דווקא לאכול. ולהלן [בענין 'טעם מצות אכילת ערב יוהכ"פ'] יבוארו טעמים נוספים למצות אכילת ערב יוהכ"פ. **קיז. ביאור** דבריו הוא שבשבת רבי אליעזר מודה משום ששם חייבים בעונג שהוא עונג הגוף אבל אצל מר בריה דרבינא התורה היתה גם עונג הגוף. וכמו כן מה שרבי יהושע סובר שצריך גם לקיים חציו לכם הוא משום שצריך לשמח את הגוף, אבל אצל מר בריה דרבינא התורה שימחה גם את גופו. אבל בפורים ושבועות חיוב האכילה הוא בגלל שמחה, ולכן היה חייב לאכול. **קיח. ולעיל** [בענין 'איזה תענית אסורה גם בראש חודש ואיזה תענית אסורה רק בשבת ויו"ט'] הובא שכן שיטת המאירי. **קיט. ולעיל** בענין הנ"ל הובא שכן שיטת בעל המאור, והובא שם שהמאירי תמה עליו שא"כ מדוע צריך להתענות פעם נוספת. וראה בריטב"א (תענית יב: ד"ה אבל) שסובר כהבעל המאור ורבינו דוד, וכתב שצריך לצום פעם נוספת כיון שעוונותיו גרמו לו לבטל עונג שבת. **קכ. כן** שיטת רבינו דוד והובא לעיל בדיבור הקודם, ושם נתבאר שכוונתו שמי שחשקה נפשו בתורה והיא משמחת גם את גופו מקיים בזה מצות עונג, וגם מקיים בזה מצות עצרת תהיה לכם. וראה לעיל בענין 'האם המתענה תענית חלום ביו"ט צריך ללמוד כל היום' שהובא שהמהר"י וייל כתב שלא מקיים בתענית חלום מצות 'לכם', והדרכי משה צידד שמקיים. ולכאורה תלוי במחלוקת הבעל המאור ורבינו דוד עם המאירי האם בתענית חלום מבטל עונג או שמקיים בזה מצות עונג.

ימים אלו גם מי שחשקה נפשו בתורה חייב לאכול, שכן בעצרת חייב להראות ששמח במתן תורה וכן בערב יום הכפורים חייב להראות ששמח בכפרת יום הכפורים. וכמו כן בפורים כתוב ימי משתה, וחייב לשתות ולאכול. וא"כ גם תענית חלום אסור לצום בימים אלו אע"פ שאצלו העונג הוא להתענות, כיון שבימים אלו חייבים דווקא לאכול[קכא].

והרמ"א (סי' תרד ס"ח) כתב שבערב יוהכ"פ לא צמים אפילו תענית חלום. וכתב **המגן אברהם** (שם סק"ח) שמקור דבריו הוא **מהמהרי"ל** (ימיס נורלאיס עמ' רסה) שכתב שלפי **הראשונים** שפירשו שמר בריה דרבינא התענה תענית חלום מוכח שבערב יוהכ"פ לא מתענים אפילו תענית חלום, שהרי מר בריה דרבינא לא צם בערב יוהכ"פ. אבל המגן אברהם הקשה שא"כ היה לו לרמ"א לכתוב דין זה גם לענין שבועות שאסור לצום בו תענית חלום, שהרי מר בריה דרבינא לא צם בשבועות. ועוד קשה שהרי בהלכות פורים פסק הרמ"א (סי' תרצה ס"ב) שמתענים תענית חלום[קכב]. והביא המגן אברהם **שהשל"ה** (יומא פרק גר מצוה ד"ה ונפסק) תירץ שבשבועות ופורים פסק הרמ"א שמותר להתענות תענית חלום משום שלפי שאר הראשונים שלא פירשו שמר בריה דרבינא צם תענית חלום אין הוכחה שאסור להתענות בשבועות ופורים תענית חלום, ורק בערב יוהכ"פ אסור לצום תענית חלום, משום שהאכילה בערב יוהכ"פ נחשבת עינוי ולכן אין להתענות בו אפילו תענית חלום.

אבל המגן אברהם הקשה עליו[קכג] שהרי ודאי שהרמ"א לא היה מחדש מסברא שכיון שאכילת ערב יוהכ"פ היא כעינוי אסור להתענות בו תענית חלום, אלא מה שפסק כן הוא עכ"פ בצירוף זה שלפי השיטות שמר בריה דרבינא צם תענית חלום מוכח מהגמרא שאסור לצום בערב יוהכ"פ תענית חלום, וא"כ היה לו להחמיר מספק שלא לצום תענית חלום גם בשבועות, שמא ההלכה כהשיטות שפירשו שמר בריה דרבינא צם תענית חלום, שלשיטתם מוכח בגמרא שאסור לצום תענית חלום בימים אלו.

טעם מצות אכילת ערב יוהכ"פ

וכי בתשעה מתענין והלא בעשירי מתענין אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשעה בו מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי[קכד]. **רש"י** (ד"ה כל) ביאר שחז"ל פירשו את הפסוק שאם יאכל וישתה בתשיעי נחשב כמו שמתענה. ורש"י ביומא (פא: ד"ה כל) הוסיף שהפסוק מתפרש שיאכל בתשיעי כדי שיוכל להתענות בעשירי, וכיון שהכתוב הוציאו בלשון עינוי למדו שהאוכל בתשיעי כאילו התענה בו. ומבואר מדבריו שהטעם שחייבה תורה לאכול בערב יוהכ"פ הוא כדי שיוכל לצום ביוהכ"פ. וכן כתב **הרא"ש** (שם פ"ח סי' כב), והוסיף שהקב"ה הראה בזה חיבתו לישראל, כאדם שיש לו ילד שעשועים וגזר עליו להתענות יום אחד, וציוהו לאכול ולשתות ערב יום התענית כדי שיוכל לאכול, כך הקב"ה ציוה לישראל להתענות רק יום אחד לטובתם לכפר על עוונותיהם, והזהירם לאכול ולשתות ערב התענית.

ורבינו יונה (שערי תשובה שער ד סי' י - י) כתב כמה טעמים למצות אכילת ערב יוהכ"פ: א. להראות שמחתינו בהגיע זמן הכפרה, ותהיה לנו לְעֵד על דאגתו לעוונותינו, [וכן כתב **רבינו דוד** (ד"ה תמר), והוסיף שכן מבואר במדרש (ב"ר יח ד) שחייט אחד קנה בערב יוהכ"פ דג בדמים יקרים, ואמר שיש יום אחד בשנה שהקב"ה מכפר לנו את העוונות ולכן יש לשמוח ולקנות דג גם בדמים יקרים]. ב. שהרי בכל יו"ט קובעים סעודה לשמחת המצוה, וכיון שביוהכ"פ חייבים לצום, נתחייבנו לקבוע סעודה בערב יוהכ"פ על שמחת מצות יוהכ"פ. ג. שהתורה ציותה שיאכלו בערב יוהכ"פ, כדי שיתחזקו ביוהכ"פ להרבות תפילה ותחנונים ולשית עצות בנפשינו על התשובה ועיקריה [וכעין טעמם של רש"י והרא"ש][קכה].

האם מצות אכילת ערב יוהכ"פ היא מן התורה

שם. הכסף משנה (מלכים פ"ג ה"י) כתב שלכאורה נראה שמצות אכילת ערב יוהכ"פ היא רק מדרבנן, והפסוק הוא רק אסמכתא[קכו]. אמנם **מהרמב"ם** (שם) נראה לא כן, משום שהרמב"ם כתב שמי שנשבע להתענות ביום אחד מימות השנה ופגע בו יו"ט או ערב יוהכ"פ חייב לצום, ואין צריך לומר אם פגע בו ראש חודש. אבל אם פגע בו חנוכה ופורים שאיסורם רק מדרבנן עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה וידחה נדרו. ומבואר בזה שמצות אכילת ערב יוהכ"פ היא מן התורה, ולכן לא עשו חיזוק בערב יוהכ"פ וחייב לצום. אלא שהכסף משנה כתב שיתכן שאין כוונת הרמב"ם שחיובו מן התורה, אלא כיון שיש לו סמך מן התורה לכן לא עשו לו חיזוק כיון שלא יבואו לזלזל בו ולא היו צריכים לחזקו. והוסיף שנראה עוד שגם איסור התענית בראש חודש הוא מדרבנן [וכן כתבו **תוספות** (תענית יב. ד"ה ומס)][קכז], ומשום שאף שהוקש בפסוק, שכן נאמר (נחמיה י י) 'ובמועדיכם ובראשי חדשיכם', אבל גם זה רק אסמכתא, ואעפ"כ כתב הרמב"ם שלא עשו בו חיזוק משום שיש לו סמך בתורה, וא"כ גם בערב יוהכ"פ יתכן שהוא רק אסמכתא ואעפ"כ לא עשו בו חיזוק. ומה שכתב הרמב"ם 'ואין צריך לומר בראש חודש' הוא משום שהאסמכתא שלו יותר מפורשת בפסוק, משום שנזכר בתורה עם המועדות. **והשו"ע** (או"ח סי' תקע ס"ג) כתב שנראה שאיסור תענית בערב יוהכ"פ הוא מדרבנן אבל סיים שדעת הרמב"ם שהוא איסור תורה. **והמגן אברהם** (שם סק"ט) תמה על הכסף משנה והשו"ע שצידדו שבערב יוהכ"פ מצות האכילה היא רק מדרבנן שהרי ביומא (פא:) אמרה הגמרא בתחילה שמועיניתם וגו' בתשעה לחודש, נלמד שמוסיפים מן החול על הקודש בערב יוהכ"פ, והגמרא מקשה שלפי השיטה שלומדים תוספת יוהכ"פ מפסוק אחר מה נלמד מפסוק זה, והגמרא תירצה שלומדים ממנו שחייבים לאכול בערב יוהכ"פ[קכח]. ואם לימוד זה הוא רק אסמכתא עדיין קשה מה נלמד מפסוק זה[קכט].

האם נשים חייבות במצות אכילת ערב יוהכ"פ

שם. רעק"א (או"ח מהדו"ק, סי' יז) הסתפק האם נשים פטורות ממצות אכילת ערב יוהכ"פ ככל מצוות שהזמן גרמא, או שכיון שהתורה כתבה את המצוה בפסוק 'ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב' נלמד מזה שכל מי שמצווה בעינוי של העשירי מצווה באכילת תשיעי. **והמנחת חינוך** (מצוה שיג אות טו) כתב שנראה שפטורות שהרי גם תוספת יוהכ"פ נלמד לפי שיטה אחת ביומא (פא:) מועניתם את נפשותיכם, ואעפ"כ מבואר בסוכה (כח:) שנשים היו פטורות בתוספת לולי שהתרבה מפסוק. הרי שאף שהתורה כתבה את מצות תוספת בועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב, אעפ"כ נשים לא היו מצוות לולי הריבוי, וא"כ גם במצות אכילה של ערב יוהכ"פ אין ללמוד לחייב נשים ממה שהמצוה נכתבה בועיניתם וגו'[קל], והרי שם אין ריבוי לחייב נשים[קלא]. אלא שהמנחת חינוך כתב שממה שהפוסקים סתמו ולא כתבו שנשים פטורות היה נראה להוכיח מזה כדעת הכסף משנה הנ"ל שחיוב האכילה הוא מדרבנן, וכיון שהסמיכוהו על ועיניתם וגו' חייבו בזה את כל מי שחייב בעינוי.

והכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' קיב) כתב בתחילת דבריו כהמנחת חינוך שאם מצות האכילה היא מן התורה נשים פטורות ממצוה זו, אבל בסוף דבריו כתב שלפי מה שכתבו **רש"י והרא"ש** הנ"ל שטעם מצות האכילה הוא כדי שיוכל לצום, נראה שכיון שנשים חייבות לצום הן חייבות באכילת ערב יוהכ"פ[קלב],

---

קכא. **אמנם** דעת בעל המאור הנ"ל שמותר לצום תענית חלום בשבועות ובערב יוהכ"פ, ורק בפורים אסור לצום משום פרסום הנס. ואולי סובר שכיון שבשבועות ובערב יוהכ"פ חיובו רק מדרבנן [ראה להלן 'בענין האם מצות אכילת ערב יוהכ"פ היא מן התורה' שיובא ששיטת הכסף משנה שמצות אכילת ערב יוהכ"פ היא דרבנן, וכן מצות אכילה בעצרת היא רק דרבנן כמו שכתב הבעל המאור] לכן מקילים לצום בהם תענית חלום.

קכב. **והחתם סופר** (הגהות על המגן אברהם שם) תירץ שהרמ"א סובר שחיוב האכילה בערב יום הכפורים אינו משום שמחה, אלא הוא גזירת הכתוב, או כדי שיהיה לו כח לצום ביום הכפורים. ולכן גם תענית חלום אסור לצום, משום שאע"פ שיהיה לו צער אם לא יצום, אין לו היתר לצום. ואמנם אם החיוב אכילה הוא כדי לשמוח בביאת היום הקדוש מותר להתענות תענית חלום. וראה בדיבור הבא שיובאו כל השיטות בענין טעם החיוב אכילה.

קכג. **ראה** במחצית השקל שביאר כן בדבריו.

קכד. **ראה** בתוספות במסכת ראש השנה (ט: ד"ה כאילו) שכתבו שהגמרא כאן לא אמרה שהכל מודים שבערב יוהכ"פ צריך לאכול משום שבסוגיא בראש השנה שם מבואר שרבי ישמעאל לומד הלכה אחרת מפסוק זה.

קכה. **והאליה רבה** (סי' תרד סק"ח) הביא שהשבלי הלקט (סי' סז) כתב שטעם המצוה הוא שע"י שאוכל יפה בערב יוהכ"פ קשה לו יותר העינוי של יוהכ"פ.

קכו. **וכן** נראה מרבינו דוד (ד"ה תמר) שכתב שמה שאמרו שבשבועות כולם מודים, הוא מדרבנן כדי להראות ששמחים במתן תורה, כמו שחייבים לאכול בערב יוהכ"פ להראות ששמחים בכפרת עוונות. ומשמע שגם בערב יוהכ"פ הוא מדרבנן. וביותר נראה כן ממה שסיים שבשבת חיוב האכילה הוא מן התורה משום שנלמד מוקראת לשבת עונג, וכן בפורים חיוב האכילה נלמד מימי משתה. ומשמע שבערב יוהכ"פ אין זה חיוב מן התורה.

קכז. **ומה** שמבואר בתענית (ח:) שאיסור תענית בראש חודש הוא מן התורה, הכוונה היא שיש לו אסמכתא בתורה וכמו שיבואר להלן.

קכח. **ראה** ברש"י כאן (ד"ה כל) שכתב שבסוגיא ביומא מבואר שלימוד זה שכל האוכל ושותה וכו' נלמד לפי מי שסובר שלא מוזהרים על תוספת יוהכ"פ. וכן לומדים לימוד זה לפי מי שסובר שאת האזהרה לתוספת יוהכ"פ לומדים מפסוק אחר. והרש"ש (שם) הקשה שבסוגיא ביומא לא מצאנו שיש שיטה שלא מוזהרים על תוספת יוהכ"פ, אלא הגמרא אמרה שמי שלומד תוספת יוהכ"פ מפסוק אחר לומד מפסוק זה שכל האוכל ושותה וכו'.

קכט. **ראה** במגן אברהם שם שכתב שאיסור תענית בראש חודש הוא ודאי מדרבנן. ולא נתבאר לפי זה לשון הרמב"ם 'ואין צריך לומר ראש חודש' הרי אם איסורו רק מדרבנן יש יותר סברא שיעשו בו חיזוק. ואולי כוונת הרמב"ם שראש חודש שהוא דרבנן יותר פשוט שאיסורו נדחה, ואף שבחנוכה ופורים שהם דרבנן עשו חיזוק, אבל בראש חודש היה פשוט לו שלא עשו חיזוק כיון שהסמיכוהו לפסוק, וממילא הוא יותר פשוט מערב יוהכ"פ שאיסורו הוא איסור תורה.

קל. **והכתב סופר** (שו"ת, או"ח סי' קיב) כתב בתחילת דבריו כהמנחת חינוך, והוסיף שהוא קל וחומר, שאם בתוספת שהוא הוספה למצות עינוי לא לומדים שדין התוספת כדין העינוי ונשים חייבות, כל שכן מצות אכילה שאין לה שייכות למצות עינוי, שלא לומדים ממה שכתוב בועניתם שדינה כדין מצות העינוי לחייב נשים.

קלא. **ובדעת** רעק"א יתכן לומר [וכן נראה מלשונו] שרק במצות אכילה שהלימוד הוא שהאכילה היא כמו שמתענה תשיעי 'ועשירי', יש בזה כעין היקש שהמחויב בעינוי העשירי מחויב באכילת התשיעי. ולהלן יובא שכעין זה כתב החכמת שלמה.

קלב. **ראה** ברש"ש (סוכה כה. ד"ה המזרח) שהסתפק האם נשים חייבות במצות אכילת ערב יוהכ"פ משום שנכתבה בלשון עינוי, והוסיף שטעם המצוה הוא כדי שיהיה כח לצום וטעם זה ישנו גם בנשים. והכתב סופר הוכיח כן ממה שכתב במנהגי מהרי"ל (הו"ד בדרכי משה סי' תר ס"ק ד"ה וכן) שאשה שנדרה שלא לאכול בשר חוץ משבת ויו"ט מותרת לאכול בשר בערב יוהכ"פ משום שיוהכ"פ נקרא יו"ט. ומוכח שגם נשים חייבות באכילה. ויש מהאחרונים שדחה הוכחה זו שגם אם אשה לא חייבת באכילה אבל היום נקרא יו"ט לכולם, [ובפרט שבנדרים הלך אחר לשון בני אדם, והמהרי"ל שם הכריע שגם ערב יוהכ"פ נקרא יו"ט בלשון בני אדם, וא"כ גם נשים קוראות לו יו"ט], אע"פ שהן לא חייבות במצות האכילה.

וכעין מה שמבואר בקידושין (לד.) שנשים חייבות במזוזה משום שנאמר במצוה זו (דברים יא כא) 'למען ירבו ימיכם' וגו' והרי גם נשים צריכות חיים[קלג].

והחכמת שלמה (סי' תרד ס"ק) כתב שנראה שמצות אכילת תשיעי הוקשה למצות עינוי, שהרי נאמר 'ועניתם וגו' מערב עד ערב תשבתו שבתכם', ולכן נשים חייבות, שכן כמו שחייבות במצה משום שמצות מצה הוקשה לאיסור חמץ שבו נשים מוזהרות, כך מצות אכילת ערב יוהכ"פ הוקשה למצות עינוי יוהכ"פ שבו נשים מצוות. והוסיף עוד שלכאורה יש לדייק בלשון הגמרא 'כאילו התענה תשיעי ועשירי' הרי היה לו לומר רק שכאילו התענה תשיעי. אמנם נראה שכוונת הגמרא היא שנלמד מההיקש שמי שלא מקיים מצות אכילה בערב יוהכ"פ גם לא מקיים בשלימות את מצות התענית ביוהכ"פ. ולכן גם נשים צריכות לאכול בערב יוהכ"פ שהרי גם הן צמות ביוהכ"פ. ולכן אמרו שכאילו מתענה תשיעי ועשירי, דהיינו שרק ע"י אכילת יוהכ"פ נחשב לו תענית העשירי. והוסיף שיתכן שגם בלי ההיקש יש ללמוד ממה שנאמר 'ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב, מערב עד ערב תשבתו שבתכם', שרק אם יאכלו בערב יוהכ"פ יעלה להם בשלימות מה שיצומו ביוהכ"פ, כיון שכוונת התורה היא שרק אם 'ועניתם' וגו' אז 'מערב עד ערב תשבתו שבתכם'. ואמנם גם לפי זה יש ללמוד מזה שנשים חייבות באכילת ערב יוהכ"פ כיון שגם הן מצוות לצום, ובשביל שיעלה להן הצום בשלימות הן צריכות לאכול קודם.

האם מי שלא צם ביוהכ"פ חייב לאכול בערב יוהכ"פ

שם. הכתב סופר (סק) הסתפק האם מי שלא צם ביוהכ"פ [כגון שהוא חולה] חייב לאכול בערב יוהכ"פ. וכתב שלכאורה לפי **רש"י והרא"ש** הנ"ל שטעם המצוה היא כדי שיוכלו לצום ביוהכ"פ, אין לחייב באכילה את מי שלא צם ביוהכ"פ. אך כתב שקשה להקל לדינא בזה. אמנם הוסיף שודאי שנשים שלא צמות ביוהכ"פ פטורות מלאכול בעיוהכ"פ. משום שלעיל [בדיבור הקודם] נתבאר שיש לחייבן אע"פ שהוא מצוה שהזמן גרמא משום שטעם המצוה הוא כדי שיוכלו לצום ביוהכ"פ, וטעם זה יש גם אצל נשים, וא"כ נשים שלא צמות ממה נפשך פטורות מאכילת ערב יוהכ"פ, משום שאם טעם זה לא נכון הן פטורות גם אם הן צמות ככל מצוה שהזמן גרמא. ואם טעם זה נכון [ולכן הן חייבות במצוה זו], הרי כשלא צמות ביוהכ"פ אין כלל מצוה זו. אמנם **מהט"ז** (סי' רפה סק"ג) נראה שסובר בפשיטות שגם מי שלא צם ביוהכ"פ חייב לאכול בערב יוהכ"פ[קלד].

וההעמק שאלה (שאילתא קמז ס"ק יג) כתב בפשיטות שאם המצוה היא בשביל שיוכל לצום, המצוה היא רק למי שצם ביוהכ"פ. וכתב עוד שלפי שיטה זו האכילה היא לא מצוה אלא רק הכנה למצוה ולכן לא מברכים עליה[קלה]. והוסיף שלפי זה מובן גירסת **השאילתות**[קלו] שמר בריה דרבינא אכל שני ימים בשנה בעצרת ובפורים, ומוכח שבערב יוהכ"פ לא אכל. וקשה שהרי זו מצוה מהתורה. אבל לפי מה שנתבאר מיושב משום שמצוה זו היא הכנה לצום של יוהכ"פ, ולכן מצוה זו היא רק למי שהצום קשה לו, אבל למר בריה דרבינא שצם כל השנה, לא היה קשה לצום. ולכן לא היה חייב לאכול בערב יוהכ"פ.

האם שיעור מצוה זו הוא ככותבת הגסה

שם. המנחת חינוך (מצוה שיג אות טו) כתב שנראה שאף שאכילה של תורה שיעורה הוא כזית, ושיעור סעודת שבת ויו"ט הוא יותר מכביצה, אבל שיעור אכילת ערב יוהכ"פ הוא ככותבת. כיון שהתורה כתבה אותו בלשון עינוי, והרי קיימא לן לענין יוהכ"פ שרק אם אוכל שיעור של כותבת הגסה חייב כרת, משום שבזה מתיישבת דעתו וכמבואר ביומא (עג:). וא"כ גם מצות אכילה של ערב יוהכ"פ מתקיימת רק בככותבת. כיון שכוונת התורה היא שיאכל שיעור כזה שבו העינוי מתבטל, וזה רק אם אוכל ככותבת הגסה. **והמנחת פתים** (סי' יד) כתב **שבט"ז** (סי' תרד סק"ח) משמע שלא כהמנחת חינוך[קלז].

האם בערב יוהכ"פ צריך לאכול דווקא פת

שם. המנחת חינוך (שם) כתב שבערב יוהכ"פ לא צריך לאכול דווקא פת, שהרי לא נאמר בפסוק שצריך לאכול דווקא פת. וכמו שכתב **המגן אברהם** (סי' תרלה סק"ט) לענין פורים שאין מצוה לאכול פת משום שלא נאמר בפסוק שצריך לאכול פת. אבל **השדי חמד** (מערכת יוהכ"פ סי' ו אות ג) כתב שלפי מה שכתבו **רש"י והרא"ש** הנ"ל שטעם מצות האכילה הוא כדי שיוכל לצום ביוהכ"פ נראה שצריך לאכול פת או עכ"פ דברים המזינים, שעי"ז יוכל לצום ביוהכ"פ.

ביאור שאלת הגמרא 'והלא בעשרה מתענין'

וכי בתשעה מתענין והלא בעשרה מתענין. תוספות (נדרים מ: ד"ה כאילו) הקשו שהרי כתוב 'בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות', ומה שנאמר שם 'בערב' מתפרש ליל ט"ו, וא"כ גם כאן אפשר לפרש מה שנאמר (ויקרא כג לב) ועיניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש 'בערב' שהכוונה לליל י'. ותירצו ששם נאמר 'תאכלו' בסוף, ולכן הוא מתפרש שביום י"ד בלילה תאכלו מצות, אבל כאן כתוב 'ועניתם' וגו' לפני 'בערב', ומשמע שכבר בתשיעי יתענו. **והט"ז** (סי' תרד סק"ח) הקשה על לשון הגמרא 'וכי בתשעה מתענין והלא בעשרה מתענין', שמשמע שלא הקשו ממה שנאמר בפסוק שמתענים בי' אלא ממנהגו של עולם להתענות בי'. והרי יתכן שבאמת לא יפה הם עושים. ועוד קשה שהרי יתכן שצריך לצום גם בט' וגם בי'. ותירץ שהיה אפשר לומר שצמים גם בט' וגם בי', אלא שכיון שכתוב 'מערב עד ערב' בהכרח שצמים רק מעת לעת אחד, וזו כוונת הגמרא כאן שאי אפשר לומר שמתענים בט' שהרי בי' ודאי צריך להתענות כיון שכתוב בפסוק 'אך בעשור לחודש תענו' וגו', ואם מתענים גם בט' נמצא שהתענית היא לא מערב עד ערב. וזו כוונת הגמרא 'וכי בתשעה מתענין', שאי אפשר לומר שמתחילים להתענות בתשיעי, כיון שאם כן מתענים יותר מערב עד ערב. ועל זה תירצו שיש תענית גם ביום הט', אלא שתענית זו היא לא כשאר התעניות שצמים בהם, אלא האכילה נחשבת כתענית.

מדוע כתבה התורה מצוה זו בלשון 'עינוי'

כל האוכל ושותה בתשעה בו מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי. הט"ז (שם) הקשה מדוע לא כתבה התורה 'ואכלתם ביום התשיעי'. ותירץ ששכר המתענה יותר גדול משכר האוכל. ולכן אמרה התורה מצוה זו בלשון עינוי, לומר שמקבל שכר גדול כמו המתענה[קלח]. והוסיף שבזה מדויק לשון הגמרא כאילו התענה תשיעי 'ועשירי' שלכאורה הלשון 'ועשירי' לא מובן, שכן היה לו לומר רק שכאילו התענה תשיעי. אמנם נראה שלגמרא הוקשה שהרי גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה, וא"כ מדוע אמרה התורה שמקבל שכר כמו שהתענה, הרי על התענית לא נצטוינו ורק על האכילה נצטוינו. ונמצא שאם יקבל שכר על האכילה שנצטוה בה, שכרו יהיה יותר גדול מאם יקבל שכר על תענית שלא נצטוה בה. ולכן אמרה הגמרא שכאילו התענה תשיעי ועשירי, שהרי בתענית העשירי נצטוה, ואכילת תשיעי חשובה וטפילה לציווי של תענית העשירי, וכשאוכל בתשיעי יקבל שכר כמו שמקבל על תענית העשירי שבה נצטוה[קלט].

ובמנחת פתים (סי' תרד) כתב שמהט"ז מוכח שלא כמו שכתב **המנחת חינוך** (מצוה שיג אות טו) שמצות אכילת עיוהכ"פ שיעורה בככותבת כיון שנכתבה בלשון עינוי, שהרי לפי זה לא קשה כלל מדוע כתבה התורה לשון עינוי.

מצוה להרבות בסעודה בערב יוהכ"פ אבל מספיק שיאכל פעם אחת בסוף היום

שם. רש"י (ר"ה ט. ד"ה כל) כתב שכיון שאכילת ערב יוהכ"פ נחשבת עינוי לכן עדיף להרבות באכילה ושתיה. וכן כתב **השולחן ערוך** (סי' תרד ס"ח) שמצוה להרבות בסעודה בערב יוהכ"פ. **והרא"ש** (יומא פ"ח סי' כז) כתב שנהגו העם להרבות בסעודת ערב יוהכ"פ[קמ]. והוכיח מכמה מקומות שהרבו בסעודה בערב יוהכ"פ. והוסיף שבמדרש מובא מעשה בחייט אחד שקנה בערב יוהכ"פ דג בדמים מרובים.

והמגן אברהם (סי' תרג סק"ח) הביא בשם המהרי"ל שמותר להתענות תענית חלום עד סעודה המפסקת. וביאר המגן אברהם שאפילו אם חיוב האכילה הוא מן התורה אבל לא דומה לשבת משום ששם כתוב 'וקראת לשבת עונג' ולכן אסור להתענות בו אפילו שעה אחת[קמא], אבל לערב יוהכ"פ אין דין יו"ט אלא שיש בו מצות אכילה ולכן מספיק שיאכל פעם אחת.

גירסת השאילתות 'ומתענה בעשירי', ובזה מיושב מדוע לא מברכים על מצוה זו

שם. השאילתות (שאילתא קמז) גרס 'כל האוכל ושותה בתשעה ומתענה בעשירי' וכו'. וביאר **ההעמק שאלה** (שם ס"ק יג) שרק אם מתענה בעשירי מקיים את

קלג. אבל לפי שני הטעמים הנוספים של רבינו יונה שהובאו לעיל בענין 'טעם מצות אכילת ערב יוהכ"פ' לכאורה אין מקור לחייב נשים לפי סברת הכתב סופר, אבל לפי סברת רעק"א יתכן לחייב נשים לפי כל הטעמים. **קלד. ויתכן** שאפילו אם טעם המצוה הוא כדי שיוכלו לצום, אבל התורה לא חילקה וחייבה את כולם. ולפי זה יתכן שאע"פ שמטעם המצוה נלמד לחייב גם נשים, כיון שגם הן צריכות לצום, אבל מעתה כבר יתחייבו גם נשים שלא צמות כמו שאנשים שלא צמים חייבים באכילה אע"פ שטעם המצוה הוא כדי שיוכל לצום]. **קלה. להלן** בענין 'גירסת השאילתות 'ומתענה בעשירי', ובזה מיושב מדוע לא מברכים על מצוה זו' יובאו בהרחבה כל דבריו. **קלו. כפי** שנראה מהמרדכי (מגילה פ"ק רמז תשפט). **קלז. להלן** בענין 'מדוע כתבה התורה מצוה זו בלשון עינוי' יובאו כל דבריו. **קלח. וראה** במהרש"א (ר"ה ד"ה כל) שהקשה כעין קושיית הט"ז מדוע תלתה התורה את מצות האכילה במצות עינוי של יוהכ"פ. ותירץ שהמצוה היא הכנה למצות עינוי [כרש"י והרא"ש הנ"ל]. ובאופן נוסף תירץ ששכר האוכל גדול כשכר המתענה שיש לו שכר יותר גדול [וכתירוצו של הט"ז]. **קלט. ובהגהות** חכמת שלמה (שם) כתב שהגמרא אמרה כאילו התענה תשיעי 'ועשירי' לומר שאם לא אוכל בתשיעי לא מקיים בשלימות את מצות עינוי של יוהכ"פ. וזה נלמד ממה שהוקשו בפסוק זה מצות אכילה בערב יוהכ"פ למצות עינוי של יוהכ"פ, או ממשמעות הפסוק שנאמר 'ועניתם' וגו' [שהוא מתפרש על מצות אכילה בערב יוהכ"פ], 'מערב עד ערב תשבתו שבתכם', שכן הפסוק מתפרש שאם יקיים 'ועניתם' וגו' ויאכל בערב יוהכ"פ, יקיים את מצות 'מערב עד ערב תשבתו שבתכם'. [ולעיל בענין 'האם נשים חייבות במצות אכילת ערב יוהכ"פ' הובאו כל דבריו שם]. **קמ. לכאורה** נראה מלשונו שהוא רק מנהג, ולא כרש"י והשו"ע שכתבו שהוא מצוה. **קמא. דהיינו** אם מקבל על עצמו תענית.

אהח 19/06/2018

מצות האכילה של התשיעי. וכתב עוד ההעמק שאלה שבזה מיושב מדוע לא מברכים על מצות אכילת ערב יוהכ"פ משום שלא גומר לקיים את מצות האכילה עד שמקיים גם את מצות העינוי, ולא מברכים על מצוה שאין עשייתה גמר מצוה. ואפילו אם מברכים על מצוה שעשייתה היא לא גמר מצוה קמב אעפ"כ כאן אין לברך משום שיש לחשוש שיארע אונס ולא ישלים תעניתו ונמצא שבירך לבטלה.

וכתב עוד שלפי מה שכתב **רש"י** (יומא פח: ד"ה כל) שמצות אכילת ערב יוהכ"פ הוא בשביל שיוכל לצום ביוהכ"פ מיושב בפשיטות מדוע לא מברכים על מצוה זו, כיון שזה רק הכנה למצוה אחרת, ואין בה בעצמה מצוה, ועל הכנה למצוה לא מברכים, כמו שלא מברכים כשמטילים ציצית בבגד כיון שזה רק הכנה למצוה, לפי השיטה שציצית היא חובת האדם שמקיימה רק כשלובש את הבגד.

מדוע רב יוסף אכל עגלא תילתא בשבועות

עבדי לי עגלא תילתא. רש"י (ד"ה מילתא) ביאר שהנולד שלישי לבטן הוא מובחר. **והמהרש"א** (מ"ח ד"ה עבדי) ביאר לפי מה שמבואר בשבת (פח.) שהקב"ה נתן 'אוריאן תליתאי', [דהיינו תורה נביאים וכתובים. רש"י (שם ד"ה אוריאן)], 'לעם תליתאי' [דהיינו לכהנים לויים וישראלים. רש"י (שם ד"ה לעם)], על ידי תליתאי, [דהיינו ע"י משה שנולד שלישי לבטן, שהרי נולד אחרי מרים ואהרן. רש"י (שם ד"ה על)], ביום תליתאי [דהיינו ביום השלישי של ההגבלה. רש"י (שם ד"ה ביום)]. ולכן אמר רב יוסף שיעשו לו עגלא תילתא לרמז על שמחתו ביום זה שהחשיבו א[אוצר החכמה]לישי קמג.

מדוע דווקא רב יוסף אמר 'אי לאו האי יומא' וכו'

אי לאו האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא. נאמרו באחרונים שני ביאורים מדוע דווקא רב יוסף אמר דבר זה:

א. העין יעקב (ד"ה מי) ביאר לפי מה שכתב בספר שמנה לחמו שהתורה היתה כנתינת כסף קידושין, שכן הקב"ה קידש אותנו. ואע"פ שמצוה בו יותר משלוחו אעפ"כ הקב"ה נתן את התורה ע"י שלוחו משה, משום שהשכינה דיברה מתוך גרונו של משה [ולכן משה התנבא ב'זה הדבר', כמו שכתב רש"י (נחמדנר ל ג)], והרי זה כמו שהקב"ה קידש אותנו בעצמו. והרי עדיין קשה מדוע לא נתנה הקב"ה לנו בעצמו, שזה עדיף. אמנם נראה לפי המבואר בשבת (פח.) הנ"ל שניתן אוריין תליתאי וכו' על ידי תליתאי ביומא תליתאי, ולכן ניתן ע"י משה שהיה שלישי לבטן. וידוע עוד שאם הקב"ה היה נותן את התורה בעצמו לא היה שכחה בעולם. ולפי זה מבואר היטב מדוע רב יוסף אמר אי לאו וכו', משום שמבואר בהוריות (יג.) שרב יוסף היה סיני, ונמצא שהיתה לו את מעלת הזיכרון. ולכן אמר שמה שהוא יותר חשוב מכולם הוא בגלל האי יומא. דהיינו שרק בגלל שהתורה ניתנה ביומא תליתאי והיו צריכים לתת אותה ע"י משה שהוא תליתאי, לכן הוא חשוב יותר מכולם, משום שבגלל זה שולטת השכחה בכולם, ורק לו יש את מעלת הזכרון קמד.

ב. הקהלת יצחק (נתי נט.) ביאר באופן אחר שאדרבה רב יוסף אמר כן אחרי שחלה ושכח תלמודו כמבואר בנדרים (מ.), והיה נבזה בעיני עצמו. אך כשהתבונן ביום עצרת שניתנו בו הלוחות ואח"כ נשתברו, ואעפ"כ גם שברי לוחות נמצאים בארון, שמח בזה. שכן מזה מוכח שגם למי ששוכח תלמודו יש חשיבות. ולכן אמר שלולי האי יומא כמה יוסף איכא בשוקא, שהרי עכשיו הוא ריק מהתורה כמו כולם, ורק בגלל האי יומא שבו מוכח שיש מעלה גם למי ששכח תלמודו, יש גם לו מעלה יותר מכולם.

איך יתכן שרב יוסף שהיה עניו אמר 'אי לאו האי יומא' וכו'

שם. האחרונים קמה הקשו איך יתכן שרב יוסף יאמר דבר זה, הרי רב יוסף היה גדול במעלת הענוה, וכמבואר בסוטה (מט:) שהיה מי ששנה ברייתא שמשמת רב בטלה ענוה ויראת חטא, ורב יוסף אמר לו שלא ישנה בברייתא ענוה, שהרי הוא עניו. וא"כ איך יתכן שרב יוסף שיבח כאן את עצמו שהוא היפך ממידת הענוה. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. הבאר היטב (סי' תנד סק"ח) תירץ לפי מה שכתב **המהרש"א** (ע"ז ג. ד"ה נמוס' ד"ה יוס הסיפי) שאע"פ שמתן תורה היה ביום הנ"א ליציאת מצרים קבעו את חג השבועות ביום הנ', משום שישראל לא היו ראויים למתן תורה עד שיטהרו מכל טומאות מצרים, וביום הנ' הגיעו למעלת יראת חטא שהיא קודמת לחכמה, ולכן נתן הקב"ה את התורה ביום הנ"א. אבל כל השנים קבעה התורה את חג השבועות ביום הנ' שהוא היום שהושלמה קדושתם להיטהר מטומאות מצרים. ולכן אמר רב יוסף 'אי לאו האי יומא' וכו', שכן רב יוסף היה עניו כנ"ל, וכיון שענוה מביאה ליראת חטא נמצא שהיתה בו גם מעלת יראת חטא. והרי את מעלת יראת חטא אנו רואים ממה שקבעה התורה את מתן תורה ביום הנ' אע"פ שהתורה ניתנה ביום נ"א, שכן מזה מוכח שהתורה ניתנה ביום הנ"א כדי שביום הנ' ישיגו את מעלת היראת חטא כמו שכתב המהרש"א. ונמצא שבגלל האי יומא וכו' יודעים את מעלת יראת חטא שיש בו ברב יוסף. ובזה תירץ מדוע אמר אי לאו האי יומא וכו' ולא אמר אי לאו מתן תורה, וגם קשה שהרי בלי מתן תורה היה העולם חוזר לתוהו ובוהו. אמנם לפי מה שנתבאר נראה שאין כוונת רב יוסף שאם לא ניתנה תורה כמה יוסף איכא בשוקא. אלא כוונתו שאם לא היו קובעים את חג השבועות ביום הנ', כמה יוסף איכא בשוקא קמו.

ב. הענף יוסף (על העין יעקב, ד"ה אמר) תירץ שהנה מצאנו שאברהם אבינו קיים את כל התורה כולה. ומשום שהחומר שלו היה מזוכך עד שבא להתפשטות הגשמיות, והיה דבוק בהשי"ת דביקות גדולה עד שהשיג לדעת כל התורה כולה. וכן פירשו המפרשים מה שאומרים בהגדה של פסח 'אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה דיינו', שכן מבואר בזוהר שבשעה שעמדו לפני הר סיני היו בהזדככות החומר כמו אדם הראשון קודם החטא וכמו מלאכי השרת, ואם היו נשארים במדריגה זו היו יכולים להידבק בהקב"ה בכל עת ובכל רגע בלי נתינת התורה, כי היו משיגים בשכלם הזך את כל המצוות כאברהם אבינו, אלא שהקב"ה ראה שלא יעמדו במדריגה זו, וגם לא כולם יכולים להגיע למדריגה זו, ולכן נתן לנו את התורה כדי שידע כל אדם את הדרך אשר ילך בה. ולכן אמר רב יוסף דרך ענוה שאם היה במדריגה זו להשיג את התורה משכלו ע"י התפשטות הגשמיות לא היה צריך ליום מתן תורה, ולא היה צריך לשמוח ביום נתינת התורה. אבל האמת שלולי מתן תורה לא היה משיג את התורה, כיון שהוא לא במדריגה זו שיכול להשיג משכלו את התורה, ולכן יש לו לשמוח ביום זה. ונמצא שאמר כן בדרך ענוה, שכן האמת היא שלגודל מעלתו בודאי היה תמיד בהתפשטות הגשמיות להשיג התורה.

ג. הישועות יעקב (סי' תנד סק"ג) תירץ לפי מה שמבואר בבבא קמא (פו.) שרב יוסף היה סומא ואמר שאם יאמרו לו שאין הלכה כרב יהודה שסומא פטור מהמצוות, יעשה יו"ט, כיון שגדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה, ותוספות קמז ביארו שלמצווה ועושה יש יצר הרע שמונעו מקיום תורה ומצוות, ולכן שכרו יותר גדול. ולכן אמר כאן רב יוסף לרוב ענותנותו שמה שהוא יותר חשוב מכולם הוא משום שהוא לא מצווה ועושה, ואין לו יצר הרע שימנע אותו מעבודת ה'. ואי לאו האי יומא כמה יוסף איכא בשוקא, דהיינו שלולי מתן תורה שכולם לא היו מצווים, היו כולם שוים לדרגתו.

מדוע חזר על תלמודו כל ל' יום

כל תלתין יומין מהדר ליה תלמודיה. הבן יהוידע (ד"ה ומלי) ביאר שחזר על תלמודו כל ל' יום כמו הלבנה שמתחדשת כל ל' יום, שהרי ישראל נמשלו ללבנה, וגם עתידים להתחדש כמותה.

מדוע רב ששת נשען על הדלת

ותלי וקאי בעיברא דדשא ואמר חדאי נפשאי חדאי נפשאי. הבן יהוידע (ד"ה ומלי) הקשה מדוע תלה עצמו על הדלת. ותירץ לפי מה שאמר שלמה (משלי כו יד) 'הדלת תסוב על צירה והעצל על מטתו', וביארו המפרשים שהדלת כבידה, ואי אפשר להניעה. ורק ע"י שני צירים שעוברים בה למעלה ולמטה,

---

קמב. ראה שם שהביא שנחלקו בזה. **קמג. וכעין** זה כתב הבן יהוידע (ד"ה מי) שבא לרמז לשלשת ימי ההגבלה שקדמו למתן תורה. ולהלן בדיבור הבא יובא מה שביאר שם עוד לפי זה. **קמד. והוסיף** שיש לפרש בדרך הדרוש לפי המבואר בסוטה (יג:) על מה שנאמר (נחמדנר כ יג) 'המה מי מריבה' שהכוונה היא שהאיצטגנינים של פרעה ראו שמושיעם של ישראל ילקה במים וחשבו שילקה ביאור, ולכן גזרו להשליך את הילדים ליאור, אבל הם טעו שכן המים שלקה בהם הם מי מריבה. ור' אחא בר חנינא אמר שהאיצטגנינים ראו שילקה בו' סיון, ומלאכי השרת אמרו לקב"ה מי שעתיד לקבל תורה ביום זה ילקה ביום זה. והמהרש"א (מ"ח שם ד"ה כ"ח) כתב שר' אחא חולק וסובר שהאיצטגנינים לא טעו, אלא שע"ז שמלאכי השרת לימדו על משה סניגוריא, נהפך הדבר למי מריבה. וידוע ג"כ שאלולי שהיכה משה על הסלע לא היו מחלוקות בישראל. וגם ידוע שהשכחה גרמה את המחלוקות. ונמצא שע"י מי מריבה ירדה שכחה לעולם. ולפי זה מובן מדוע אמר רב יוסף אי לאו וכו', דהיינו שאם לא ניתנה התורה ולא היה מה ללמד סניגוריא על משה, היה לוקה ביאור ולא היו מי מריבה ולא היתה שולטת השכחה בעולם, ושוב לא היתה לו מעלה יותר גדולה מכולם בזה שזוכר. וראה עוד בבן יהוידע (ד"ה מי) שהביא ג"כ שהמפרשים פירשו שרב יוסף אמר כן בגלל שהיתה לו את מעלת הזכרון, אלא שהם פירשו שהשכחה שלטה בעולם בגלל שהלוחות הראשונים נשתברו, ומה שהם נשתברו הוא בגלל שניתנו ביום, ואומות העולם ראו, ונתנו בהם עין הרע. ולכן אמר רב יוסף שבגלל האי יומא, דהיינו שבגלל שניתן ביום ולא בלילה, לכן כולם שוכחים, ומעלתו יותר גדולה משל כולם. והוסיף שיש לזה שייכות עם מה שאכל עגלא תילתא, כיון שאכל כן לרמז על שלשת ימי ההגבלה, והרי ידוע שמשה הוסיף יום אחד מדעתו, ואם לא היה מוסיף יום אחד היתה התורה ניתנת בלילה. כיון שהקב"ה אמר לו ביום הרביעי 'וקדשתם היום ומחר' (שמות יט י), והוא מתפרש שהיום יום רביעי ולמחר יום חמישי יתקדשו, ובליל ו' תינתן התורה. אמנם משה הוסיף יום אחד מדעתו, משום שרצה שיתקדשו ג' ימים וג' לילות, ולכן חישב את יום ד' וליל ה' ליום אחד, ואת יום ה' וליל ו' ליום שני, ואת יום ו' וליל שבת ליום שלישי, ובזה נשלם הקידוש שלהם. והתורה ניתנה ביום השבת. ולכן אכל רב יוסף עגלא תילתא לרמז על ג' ימי הגבלה שבגללם ניתנה תורה ביום ועי"ז שלטה השכחה בכולם, ומעלתו יותר גדולה משל כולם. **קמה. באר** היטב (סי' תנד סק"ח), ענף יוסף (על העין יעקב, ד"ה אמר), וישועות יעקב (שם סק"ג). **קמו. ולפי** ביאור העיון יעקב שהובא בדיבור הקודם מבואר ג"כ לשון הגמרא 'אי לאו האי יומא', משום שכוונתו היתה שאם לא ניתנה ביום השלישי לפרישה ועי"ז לא היתה ניתנת ע"י משה אלא הקב"ה היה נותנה בעצמו לא היתה שולטת השכחה. **קמז. כנראה** כוונתו לתוספות במסכת עבודה זרה (ג. ד"ה גדול).

יכול גם ילד קטן להניע אותה. וכן העצל שאינו עוסק בתורה ידמה בעיניו שהוא משא כבד, וכל זה בגלל שאין לו רצון העליון שהוא מצד המוח, ורצון התחתון שהוא מצד הלב. ולכן אמר שלמה שכיון שהדלת תיסוב על צירה, מדוע העצל עדיין על מיטתו, ולא לומד מהדלת שסבה על צירה. ולכן רב ששת שהיה זריז לחזור כל ל' יום את תלמודו נשען על הדלת לעורר את לב השומעים שיקחו מוסר מן הדלת, ויעשו כמוהו להזדרז בעסק התורה**קמח**.

מדוע כפל דבריו לומר 'חדאי נפשאי חדאי נפשאי'

חדאי נפשי חדאי נפשי. המהרש"א (פ"ח ד"ה ומר) ביאר את הכפילות לפי מה שכתב הרמב"ם בשמונה פרקים (פ"ג ופ"ח) שיש באדם ג' נפשות. הטבעית, החיונית, והשכלית. והנפש הטבעית אין לה עסק בתורה, אבל החיונית והשכלית יש להם עסק בתורה. עליהם כפל בלשונו, לומר לך 'קראי' לנפש החיונית שנהנית ממקרא ולך 'תנאי', לנפש השכלית שנהנית ממעלה יתירה של המשנה. **והעיון יעקב** (ד"ה תדמ"י) ביאר את הכפילות, שאחד מהם הוא על תורה שבכתב, וכמו שאמר 'לך קראי', והשני הוא על תורה שבעל פה, וכמו שאמר 'לך תנאי'. ובאופן שני ביאר שיש לו הנאה גם בעולם הזה וגם בעולם הבא וכמו שאמרו חז"ל אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא, ולכן כפל את דבריו.

והבן יהוידע (ד"ה תדמ"י) ביאר כביאורו השני של העיון יעקב. והוסיף לבאר באופן נוסף את הכפילות שאחד מהם הוא על חלק המעשה והשני הוא על חלק הלימוד.

מדוע דווקא רב ששת אמר כן

שם. הבן יהוידע (שם) ביאר שדווקא רב ששת אמר כן משום שהיה סגי נהור, ולא היה גופו נהנה מהכבוד שעושים ההמון לתלמידי חכמים, ולכן אמר שאף שלגופו אין הנאה, אבל לנפשו יש הנאה מהלימוד.

האם שמים וארץ נתקיימו בקבלת התורה או שמתקיימים בכל שעה בלימוד התורה

איני והא"ר אלעזר אילמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי. במסכת אבות (פ"ה מ"ג) נאמר 'על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים', וביאר **הרע"ב** שאלמלא לא קיבלו ישראל את התורה לא נבראו שמים וארץ, שנאמר 'אם לא בריתי' וגו'. **אבל התוי"ט** (שם ד"ה העולם) כתב שכוונת הפסוק שאם לא ילמדו את התורה יחרבו השמים והארץ. **והיפה עינים** (ד"ה שלמלא) כתב שמסוגייתנו מוכח כהתוי"ט. משום שלפי הרע"ב לא מובן איך הקשו מהפסוק על רב ששת, הרי הפסוק אמר רק שקבלת התורה נצרכת לקיום שמים וארץ, אבל רב ששת אמר שלימוד התורה הוא הנאה ללומד. ובהכרח כהתוי"ט שכוונת הפסוק שהלימוד של כל אדם מקיים את השמים והארץ, ולכן מקשה הגמרא על רב ששת שאמר שהלימוד הוא הנאה ללומד, שהרי הוא צורך קיום שמים וארץ.

ביאור תירוץ הגמרא

מעיקרא כי עביד איניש אדעתא דנפשיה קא עביד. הרי"ף (על הע"י יעקב, ד"ה מ) הקשה שהרי רב ששת אמר כן אחרי שגמר ללמוד, וא"כ אמנם בתחילה למד אדעתא דנפשיה, אבל אחרי שלמד היה לו לומר שבגלל שלמד נתקיימו שמים וארץ. ותירץ שרב ששת אמר כן בכל פעם שגמר ללמוד לפני שהתחיל ללמוד פעם נוספת, שבחזרה זו יהיה תוספת לנפשו, משום שלקיום העולם כבר למדתי, ועכשיו אני חוזר ללמוד לשלמות נפשי. **והשמחת אהרן** (ד"ה מעיקרא) תירץ שכוונת הגמרא היא שהאדם לומד לצורך עצמו אע"פ שיודע שהתורה מקיימת את העולם. ולכן אמר רב ששת על מה שכבר למד, שלימודו היה לצורך עצמו אע"פ שידע שלימודו גם מקיים את העולם.

קמח. וראה שם שהוסיף שהאר"י אמר שרב ששת היה גלגול של בבא בן בוטא, ובבא הוא דלת, ולכן נשען על הדלת לרמז על שמו. **א. המהרש"א** (נמוק' שם) כתב שאם מיחוי קרביו הוא שבות [כמו שכתב רש"י (ד"ה דמה)] ודאי מובן קושיית התוספות. ואפילו אם הוא מלאכה [כמו שפירשה הגמרא לעיל (שם.) שמיחוי קרביו הוא 'שירקא דמעיא' שאז הוא מלאכה], אעפ"כ אין לתרץ קושייתם לפי סברת התוספות לעיל (שם: ד"ה ומה) שאפשר ללמוד ממה שפסח דוחה איסור תורה בדבר שאי אפשר לעשותו מערב שבת שדוחה שבות בדבר שאפשר לעשותו בערב שבת, משום שכאן רבי אליעזר לא למד בקל וחומר את איסור שבות מאיסור תורה, אלא למד ממכשירים של אחר שחיטה ממכשירים של קודם שחיטה, ועל זה קשה שהרי הם חלוקים, שכאן אפשר לעשותם בערב שבת ושם אי אפשר לעשותם בערב שבת. **ב. ונפקא** מינה בין רש"י לתוספות, שלפי רש"י רבי אליעזר הוכיח רק שאיסור שבות נדחה גם כשיכול לעשותו בערב שבת, כיון שמיחוי קרביו הוא איסור שבות כמו שכתב רש"י (ד"ה דמה). אבל לפי תוספות שהוכחת רבי אליעזר היתה מהקטרה שיש בה איסור תורה, נמצא שההוכחה היא גם למכשירים שיש בהם איסור תורה שדוחים שבת. וראה בתוספות הרשב"א (ד"ה גם) שכתב כתוספות, וכתב שלפי זה רבי אליעזר למד מהקל וחומר גם למכשירים שיש בהם איסור תורה. **ג. ומה**

מדוע לא תירצו שרב ששת אמר כן משום שסומא פטור ממצוות

שם. הצל"ח (ד"ה רב) כתב שלולי שהגמרא תירצה כן היה אפשר לתרץ באופן אחר לפי המבואר בעבודה זרה (ג.) שהקב"ה התנה במעשה בראשית שהעולם יתקיים רק אם ישראל יקבלו את התורה. ולכאורה קשה מדוע העולם יתקיים רק בקבלת התורה, הרי גם האבות קיימו את כל התורה. וצריך לומר שכיון שגדול המצווה ועושה יותר משאינו מצווה ועושה, לכן לא היה מספיק שהאבות קיימו את התורה, כיון שלא היו מצווים ועושים. ורק אם ישראל יקבלו את התורה ויהיו מצווים ועושים יהיה קיום לעולם. ולכן אמר רב ששת חדאי נפשי וכו', כיון שהוא היה סומא, ולפי רבי יהודה סומא פטור מן המצוות, ונמצא שלימודו לא מקיים את העולם. ומה שהגמרא לא תירצה כן הוא משום שבבבא קמא (פז.) מבואר שרב יוסף שהיה סומא אמר שאם יגידו לו שהלכה שסומא חייב במצוות, יעשה יו"ט, כיון שגדול המצווה ועושה, ולכן לא נראה שרב ששת שמח בהיותו סומא אם הלכה כרבי יהודה.

סט.

מחלוקת רש"י ותוספות מה הם 'מכשירי מצוה לאחר שחיטה'

אמר רבי אלעזר ומה לי אם דחו מכשירי מצוה שלאחר שחיטה את השבת דאיתעביד ליה מצוה לא ידחו מכשירי מצוה שלפני שחיטה את השבת. רש"י (ד"ה שלמחר) ביאר, שרבי אליעזר למד קל וחומר ממה שמיחוי קרביו דוחה את השבת אע"פ שכבר הקריבו את הפסח, שכל שכן, שמכשירים שלפני שחיטה ידחו את השבת. **והתוספות** (ד"ה שם) הקשו על רש"י שהרי מיחוי קרביו אי אפשר לעשותו מאתמול, ואיך נלמד מזה למכשירים שאפשר לעשותם מאתמולא. ולכן פירשו התוספות שרבי אליעזר למד קל וחומר מהקטרת איברים שדוחה שבת אף שאפשר להקטירם במוצאי שבת וכבר הוקרב הקרבן, וכל שכן שמכשירים שלפני שחיטה ידחו את השבת אע"פ שאפשר לעשותם מערב שבתב. **והקובץ שיעורים** (חום' ר') כתב ששורש מחלוקת רש"י ותוספות הוא שרש"י סובר שמה שרבי עקיבא סובר שמכשירים לא דוחים את השבת הוא לא משום שאפשר לעשותם מערב שבת אלא משום שרק גוף הקרבן דוחה את השבתג. וכן מבואר ברש"י לעיל (סו. ד"ה הנח) שהזאה לא דוחה שבת משום שהיא לא גוף הקרבן**ד**. ולכן פירש רש"י שרבי אליעזר הוכיח כשיטתו ממיחוי קרביו שדוחה שבת, משום שמשם מוכח שגם דבר שהוא לא מגוף הקרבן דוחה שבת. אבל התוספות פירשו שמה שרבי עקיבא סובר שמכשירים לא דוחים שבת הוא משום שאפשר לעשותם מערב שבתה. ולכן לא יתכן לפרש שרבי אליעזר הוכיח כשיטתו ממיחוי קרביו, שהרי אי אפשר לעשותם מערב שבת, ולכן פירשו שרבי אליעזר הוכיח כשיטתו מההקטרה שדוחה שבת אע"פ שאפשר להקטיר במוצאי שבת.

הוכחת רבי אליעזר היא מהקטרת אימורי ציבור ולא מאימורי הפסח

שם. הובא לעיל שתוספות פירשו שהוכחת רבי אליעזר היתה ממה שהקטר חלבים דוחה שבת אע"פ שאפשר להקטיר במוצאי שבת. והתוספות הוסיפו שגם **בירושלמי** (שבת פי"ט ה"ח) מבואר שרבי אליעזר אמר לרבי עקיבא שאימורי ציבור יוכיחו שאע"פ שאפשר להמתין למוצאי שבת הם דוחים שבת. ובספר **קרני ראם** (נמוק' שם) כתב שבירושלמי מבואר שהוכחת רבי אליעזר היתה מאימורי ציבור ולא מאימורי הפסח. משום שמאימורי פסח אי אפשר להוכיח שאע"פ שאפשר להקטיר במוצאי שבת הם דוחים שבת, כיון ששם גם במוצאי שבת הוא יו"ט, ונמצא שגם אם יקטירו במוצאי שבת יהיה בזה עבירה, ולכן הם דוחים שבת משום שאי אפשר להקטירם בהיתר במוצאי שבת. ורק מאימורי ציבור אפשר להוכיח שאע"פ שיכול להקטירם בהיתר במוצאי שבת הם דוחים שבת.

שרבי עקיבא אמר לעיל (סו.) 'זה הכלל כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת אינה דוחה את השבת שחיטה שאי אפשר לעשותה מערב שבת דוחה את השבת' הוא כדי לבאר מדוע לא לומדים מכשירים מגוף המצוה, ועל זה אמר שכיון שברוב פעמים אפשר להכין את המכשירים מערב שבת, כבר אי אפשר ללומדם משחיטה, וממילא לא דוחים שבת גם כשאי אפשר לעשותם מערב שבת. וסברא זו מבוארת בתוספות ביבמות (ו. ד"ה שנקן). **ד. וראה** לעיל (סו.) [בענין 'יש שיטה שמכשירים שלא יכלו לעשותם מערב שבת דוחים שבת'] שהובא שהמקדש דוד ביאר באופן אחר דברי רש"י שם. **ה. וכן** מבואר בתוספות ביבמות (ו: ד"ה טעמא) שמכשירין שאי אפשר לעשותן בערב שבת דוחים שבת. וראה בקובץ שיעורים שם שהביא שהירושלמי (פ"ו ה"ג) ביאר שהזאה לא דוחה שבת אע"פ שחל יום הז' בשבת ואי אפשר להזות בערב שבת, משום שמין הזאה אפשר לעשות בערב שבת. ומזה מבואר כשיטת תוספות בסוגייתנו שמה שמכשירים לא דוחים שבת הוא משום שאפשר לעשות מערב שבת, אלא שהירושלמי סובר שמספיק שהוא מין שראוי לעשותו מערב שבת. ואמנם בתוספות ביבמות מבואר שלא כסברת הירושלמי. וראה לעיל (סו.) [בענין 'יש שיטה שמכשירים שלא יכלו לעשותם מערב שבת דוחים שבת'] שהרחבנו בזה.

אהח2018/06/19

שני טעמים שהקטרה דוחה שבת

אמר לו ר' עקיבא דמה לי אם דחו מכשירי מצוה שלאחר שחיטה את השבת שהרי דחתה שחיטה את השבת תאמר ידחו מכשירי מצוה שלפני שחיטה את השבת שלא דחתה שחיטה את השבת[1]. רש"י (ד"ה דמה) ביאר לפי שיטתו שהוכחת רבי אליעזר היתה ממה שמיחוי קרביו דוחה שבת, שרבי עקיבא דחה הוכחה זו שמיחוי קרביו דוחה שבת כיון שכבר דחתה שחיטה את השבת ולכן הקילו בשבות של מיחוי קרביו, אבל אין להוכיח למכשירים שלפני השחיטה אע"פ שהם אסורים רק באיסור שבות, שידחו שבת, שעדיין לא דחתה שחיטה את השבת.

אבל לפי תוספות (ד"ה אם) שהוכחת רבי אליעזר היתה ממה שהקטר חלבים דוחה שבת, צריך לומר שרבי עקיבא דחה הוכחה זו שהקטרה דוחה שבת משום שכבר דחתה שחיטה את השבת, וזו סברא שאפילו הקטרה שיש בה איסור תורה תדחה שבת. אלא **שהשפת אמת** (נמוק' שם) הקשה על תוספות שהרי לעיל (סה:) מבואר שרשב"י אמר שהקטרה דוחה שבת משום שחביבה מצוה בשעתה ולא משום שכבר דחתה שחיטה את השבת. ותירץ שחביבה מצוה בשעתה הכוונה היא שחביבה המצוה שנעשית כבר, דהיינו השחיטה והזריקה שהם עיקר המצוה, ולכן גם המכשירים דוחים שבת[2]. ואמנם במנחות (עג:) סברה הגמרא בתחילה שכמו שאמר רשב"י שהקטרת איברים דוחים שבת משום שחביבה מצוה בשעתה, כך קצירת העומר דוחה שבת אע"פ שבדיעבד אפשר לקצור קודם השבת משום שחביבה מצוה בשעתה. ולפי זה מבואר שחביבה מצוה בשעתה מתפרש כפשוטו ולא משום שכבר דחתה שחיטה את השבת, שהרי הוכיחו מזה שגם קצירת העומר דוחה שבת אע"פ שהקצירה נעשית קודם הקטרת העומר. אמנם מסקנת הגמרא שם היא שרק הקטרה דוחה שבת משום שכבר דחתה שחיטה את השבת אבל קצירת העומר לא דוחה שבת אם אפשר לקצור קודם השבת כיון שעוד לא דחתה הקטרת העומר את השבת. והגמרא ביארה כן בדעת רבי אליעזר ברבי שמעון שסובר שקצירת העומר לא דוחה שבת. ולפי מסקנת הגמרא שם אפשר לפרש שמה שרשב"י אמר שמשום שחביבה מצוה בשעתה ההקטרה דוחה שבת, מתפרש שחביבה המצוה של שחיטה שבגללה גם המכשירים דוחים שבת. וכמו שמוכח מהברייתא כאן שהקטרה דוחה שבת משום שכבר דחתה שחיטה את השבת.

אמנם ברבינו גרשום (מנחות שם ד"ה אמר) מבואר, שסברת חביבה מצוה בשעתה היא לא הסברא שכבר דחתה שחיטה את השבת, אלא שסברת חביבה מצוה בשעתה לא מועילה לדחות את השבת בלי הצירוף של סברת שכבר דחתה שחיטה את השבת, ולכן אמרו במנחות שם שקצירת העומר לא דוחה שבת אף שיש שם סברת חביבה מצוה בשעתה, כיון שאין שם את סברת שכבר דחתה שחיטה את השבת, וסברת חביבה מצוה בשעתה לחוד לא דוחה שבת. אמנם גם לפי זה מיושב קושיית השפת אמת משום שגם כוונת רבי עקיבא היתה שההקטרה דוחה שבת בגלל שדחתה שחיטה את השבת בצירוף עם סברת חביבה מצוה בשעתה.

מדוע לא תירצו תוספות על משנתנו שההוכחה היא מהקטר חלבים

דבר אחר שמא ימצא זבח פסול ונמצא מחלל את השבת למפרע. אי הכי משחט נמי לא נשחט וכו'. **תוספות** (ד"ה שם) הקשו שיתכן ששחיטה דוחה שבת משום שאי אפשר לעשותה בערב שבת אבל מכשירים שאפשר לעשותם בערב שבת לא דוחים שבת. ותירצו שהרי רבי אליעזר הוכיח ממה שהקטר חלביו דוחה שבת שאף על פי שאפשר להקטירם במוצאי שבת דוחים שבת, וא"כ לא יתכן שהחילוק בין שחיטה למכשירים הוא משום ששחיטה אי אפשר לעשות בערב שבת, ומכשירים אפשר לעשות בערב שבת[3].

והמהרש"ל (נמוק' שם) הקשה על תוספות, שהרי התוספות (לעיל שם: ד"ה ומה) הקשו על מה שרבי אליעזר למד במשנתנו בקל וחומר ממה ששחיטה דוחה שבת אע"פ שיש בה איסור תורה, שמכשירים שהם רק שבות דוחים שבת, שהרי שחיטה אי אפשר לעשות בערב שבת ואיך אפשר ללמוד שמכשירים שיכולים לעשותם בערב שבת דוחים שבת. ולפי המבואר בתוספות כאן קשה מדוע לא תירצו התוספות גם שם שמהקטר חלבים כבר הוכיח רבי אליעזר שגם דבר שאפשר לעשותם במוצאי שבת דוחה שבת, ומזה יש ללמוד שגם דברים שאפשר לעשותם בערב שבת דוחים שבת. ותירץ המהרש"ל, ששם הרי רבי אליעזר לא הוכיח מהקטר חלבים אלא משחיטה, ולכן הוקשה לתוספות שמשחיטה אי אפשר להוכיח כיון שאי אפשר לעשותה בערב שבת. והמהרש"א (נמוק' ד"ה שם) הוסיף על דברי המהרש"ל, שאע"פ שבמשנה כתוב גם שהקטר חלבים דוחים שבת אבל אם כוונת רבי אליעזר היתה להוכיח מהקטר חלבים היה לו להזכיר זאת, וכיון שרבי אליעזר אמר שמוכיח משחיטה מוכח שההוכחה שלו היא משחיטה ולא מהקטר חלבים[4].

והצל"ח (נמוק' שם) הקשה על המהרש"ל והמהרש"א, שהרי יתכן שהוכחת רבי אליעזר במשנתנו היא מהקטר חלבים, ומה שהזכיר את השחיטה הוא משום שאם היה מוכיח רק מהקטר חלבים היה אפשר לדחות שמכשירים לא ידחו שבת משום שחוששים שהזבח ימצא פסול, ולכן הזכיר רבי אליעזר גם את שחיטה שמשם מוכח שלא חוששים שהזבח יפסל, ומעתה שוב אפשר להוכיח מהקטר חלבים שגם אם אפשר לעשותו במוצאי שבת הוא דוחה שבת. ואין לומר שגם לענין הסברא שחוששים שמא ימצא הזבח פסול יש לחלק בין דברים שאפשר לעשותם בערב שבת או לא, שרק אם אפשר לעשות מערב שבת גזרו לחשוש שמא ימצא הזבח פסול, ולכן אין להוכיח משחיטה שאי אפשר לעשותה מערב שבת שלא חוששים שהזבח יפסל גם במכשירים שאפשר לעשותם בערב שבת, משום שא"כ איך מבואר בסוגייתנו שרבי אליעזר הוכיח שאין לחשוש שמא ימצא הזבח פסול במכשירים שאפשר לעשותם מערב שבת ממה ששוחטים בשבת ולא חוששים שהזבח ימצא פסול, הרי יתכן שרק בשחיטה שאי אפשר לעשות בערב שבת לא חוששים שהזבח ימצא פסול. ובהכרח שאם חוששים שהזבח ימצא פסול יש לחשוש גם בשחיטה שאי אפשר לעשות בערב שבת.

לפי תירוץ הגמרא שתי הסברות משלימות זו את זו

אי הכי משחט נמי לא נשחט שמא ימצא זבח פסול ונמצא מחלל את השבת למפרע. אלא הא אמר ליה ברישא ופרכיה והדר א"ל הך דמה לי אם דחו. השפת אמת (ד"ה ה"ג) הקשה שעדיין קשה איך סבר בתחילה רבי עקיבא לומר שחוששים שהזבח ימצא פסול, הרי א"כ יהיה אסור גם לשחוט. ותירץ שלפי מסקנת הגמרא שתי הסברות שאמר רבי עקיבא משלימות זו את זו. שכן רבי עקיבא אמר שיש לחלק בין מכשירי מצוה שלאחר שחיטה שכבר דחתה שחיטה את השבת למכשירי מצוה שקודם שחיטה שעדיין לא דחתה שחיטה את השבת. והוסיף על זה שאין לומר שגם מכשירי מצוה שקודם שחיטה ידחו את השבת משום שעתידים לדחות את השבת בשחיטה, משום שאם כל ההיתר של המכשירים יהיה מכח זה שעתידים לדחות את השבת בשחיטה, יש לחשוש שהזבח ימצא פסול ולא תדחה השבת בשחיטה, וא"כ לא יתכן שכל דחיית השבת של המכשירים תהיה מכח מה שעתידים לדחות את השבת בשחיטה. ועל זה לא קשה שא"כ גם לא נשחוט שמא ימצא הזבח פסול, כיון שלשחיטה יש כח מצד עצמה לדחות את השבת, ומה שהגמרא היתה צריכה לומר שבתחילה אמר לו את סברת שמא ימצא זבח פסול, ופרכיה, ואח"כ אמר לו מה לי וכו', הוא משום שלגמרא הוקשה הלשון 'דבר אחר', שמשמע שרבי עקיבא אמר לו שתי סברות נפרדות שלא באות להשלים זו את זו, ולכן היא תירצה שאחת משלימה את חברתה, ובתחילה אמר לו את סברת שמא ימצא הזבח פסול, ורבי אליעזר היה סבור שכוונתו שבגלל סברא זו לחוד לא נדחית השבת, ולכן הקשה לו איך שוחטים, ורבי עקיבא ענה לו שסברת שמא ימצא הזבח פסול היא בצירוף סברת שלא דחתה שחיטה את השבת, שכיון שעוד לא דחתה שחיטה את השבת, אי אפשר לומר שידחה מכח שעתידה שחיטה לדחות את השבת משום שיש לחשוש שהזבח ימצא פסול, והשבת לא תדחה לבסוף.

מתי השיבו 'בשחיטה השבתני'

בשחיטה השבתני. רש"י (ד"ה בשחיטה) ביאר שעל מה שרבי עקיבא אמר שאם השיבו רבי אליעזר 'בשחיטה השבתני' וכו', שהרי ממה שכתוב במועדו נלמד ששחיטה דוחה שבת. **והמהרש"א** (נרש"י שם) הביא שרש"י במסכת עבודה זרה (מו: ד"ה והיינו) ביאר באופן אחר שרבי אליעזר השיב כן כשרבי עקיבא אמר לו 'הבא לי מועד לאלו כמועד לשחיטה', אבל כשרבי עקיבא אמר לו שיש ללמוד ממה שהזאה לא דוחה שבת שגם שחיטה לא דוחה שבת השיבו רבי אליעזר 'עקיבא עקרת מה שכתוב בתורה במועדו'.

---

1. **בירושלמי** (פ"ו ה"ג) מבואר ששלש עשרה שנה למד רבי עקיבא אצל רבי אליעזר, ורבי אליעזר לא הכירו, ותשובה זו שהשיב רבי עקיבא היתה תשובתו הראשונה אחרי יג שנה. ורבי יהושע אמר לרבי אליעזר [אחרי שרבי עקיבא השיבו] 'הלא זה העם אשר מאסת בו צא נא עתה והלחם בו' (שופטים ט נ), דהיינו שאמר לרבי אליעזר שישיב לרבי עקיבא. ורבינו חננאל (ד"ה ירושלמי) הביאו.

2. **והוסיף** שלפי זה מיושב מה שיש להקשות על סברת חביבה מצוה בשעתה שהרי לכאורה שעת ההקטרה היא גם בלילה, ומדוע בגלל חביבות מצוה בשעתה צריך להקטיר ביום. אבל לפי הנתבאר מיושב שאין כוונת הגמרא שם כפשוטו אלא כוונתה לסברא זו שכבר דחתה שחיטה את השבת. וראה לעיל (סה:) [בענין 'ביאור דין חביבה מצוה בשעתה'] שהתבאר בהרחבה סברת חביבה מצוה בשעתה לפי מה שמתפרש כפשוטו.

3. **תוספות** הם לשיטתם שהוכחת רבי אליעזר היתה מהקטר חלבים וההוכחה משם היתה שאע"פ שאפשר להקטירם במוצאי שבת הוא דוחה שבת. ואמנם אפשר להקשות גם לפי רש"י (ד"ה שלאחר) כעין קושיית התוספות שאין להוכיח משחיטה משום ששם הוא גוף המצוה, וגם על זה יש לתרץ שרבי אליעזר כבר הוכיח ממיחוי קרביו שגם דבר שאינו גוף המצוה דוחה שבת.

4. **ולא** נתבאר מה הוקשה למהרש"ל והמהרש"א, הרי אם הוכחת רבי אליעזר במשנתנו היא מהקטר חלבים מדוע הוכיח רק לשבות ולא הוכיח שאפילו איסור תורה נדחה כמו שהוכיח כאן, שהרי מהקטר חלבים שהוא איסור תורה יש להוכיח שגם איסור תורה שאפשר לעשותו בערב שבת נדחה.

מדוע רבי עקיבא מת במסרקות של ברזל הרי רבי אליעזר הענישו רק בשחיטה בשחיטה תהא מיתתו. הערוך לנר (סנהדרין סה. ד"ה מ"ל) הקשה, מדוע מיתת רבי עקיבא היתה במסרקות של ברזל הרי הענישו רק שימות בשחיטה. ותירץ שהנה בסנהדרין (שם) מבואר שרבי אליעזר אמר לחכמים שבאו לפניו להתירו מנידויו, 'תמיה אני אם ימותו מיתת עצמן' משום שלא באו אליו בזמן נידויו. ורבי עקיבא שאלו 'שלי מהו', והשיבו רבי אליעזר 'שלך קשה משלהם'. **ורש"י** (שם ד"ה שלך) פירש שכיון שלרבי עקיבא היה לב פתוח כאולם לכן הענישו יותר. ועדיין קשה מדוע רבי עקיבא שאלו 'שלי מהו', ולכן נראה שכיון שכבר הענישו כאן ששחיטתו תהיה מיתתו', לכן שאלו האם בגלל שלא בא בזמן נידויו ייענש בעונש יותר חמור מעונש שחיטה שהיא רק בסייף, ועל זה השיבו שבאמת שלך גדול משלהם, משום שנוסף עליך גם עוון זה, ולכן בסוף נענש שמת במסרקות של ברזל.

שני ביאורים ב'אל תכפירני בשעת הדין'

אל תכפירני בשעת הדין. רש"י (ד"ה אל) ביאר שאמר לו שלא יכפור [דהיינו שרבי אליעזר לא יכפור] במה שלימד אותו שהזאה לא דוחה שבת. אבל **רבינו חננאל** (ד"ה מניח) ביאר שאמר לו שלא יחשוד אותו שהוא כופר [דהיינו שרבי עקיבא כופר] במה שלימד אותו, כיון שהוא לימד אותו שהזאה לא דוחה שבת.

מחלוקת רש"י ותוספות מהו 'דתרומה גופה לא דחיא שבת'

אמר עולא רבי אליעזר כי אגמריה הזאה דתרומה דתרומה גופה לא דחיא שבת. רש"י (ד"ה הזאה) ביאר במה שאמרו 'דתרומה גופה לא דחיא שבת' שהכוונה שהפרשת תרומה לא דוחה שבת. **והדבר שמואל** (מהדו"ת אוצר החכמה ד"ה דתרומה) הקשה שהרי ממה שהפרשת תרומה לא דוחה שבת מוכח רק שמצות הפרשה לא דוחה שבת אבל אין להוכיח משם שגם מצות אכילת תרומה לא דוחה שבת, שהרי לפני שמפריש תרומה אין מצות אכילת תרומה. וא"כ איך אמרו שהזאה לא דוחה שבת משום שהפרשת תרומה לא דוחה שבת, הרי ההזאה היא מכשירים של מצות אכילת התרומה [כשהתרומה כבר לפנינו], וא"כ יתכן שמצות אכילת תרומה דוחה שבת, וגם מכשיריה דהיינו ההזאה ידחו שבת. **ואמנם בתוספות** (ד"ה דתרומה) מבואר שפירשו בגמרא שמצות אכילת תרומה לא דוחה שבת. שכן הקשו מדוע לא נלמד שתרומה דוחה שבת מכל המצוות שדוחות שבת [כמבואר בשבת (קלג.) שלפי רבי אליעזר מצה וסוכה ולולב דוחים שבת, הם ומכשיריהם]. ותירצו שמצות אכילת תרומה יכול לקיים אחר השבת. ומוכח מתירוצם שפירשו בגמרא שאכילת תרומה לא דוחה שבת, ועל זה פירשו שהיא לא דוחה משום שיכול לאכול אחרי השבת. וכן מבואר **בתוספות הרשב"א** (ד"ה דתרומה) שהקשה מדוע לא ידחה בישול תרומה את השבת. הרי שפירש בגמרא שאכילת תרומה לא דוחה שבת, וכוונת הגמרא שאסור לבשל תרומה בשביל לאוכלה לקיום מצות אכילת תרומה. ועל זה הקשה התוספות הרשב"א [כקושיית התוספות] מדוע לא ידחה. ותירץ כתירוץ התוספות שכיון שיכול לאכול אחרי השבת, לא נדחית השבת.

האם מה שלא מזים לצורך תרומה הוא משום שלא יוכל לאוכלה בשבת

שם. התוספות הרשב"א משאנץ (שם) הקשה, מדוע בהזאת תרומה מודה רבי אליעזר שלא דוחה שבת, הרי בכל המצוות סובר רבי אליעזר שהם ומכשיריהם דוחים שבת כמבואר בשבת (קלג.). ותירץ שכיון שגם אחרי ההזאה לא יוכל לאכול את התרומה בשבת עד שיעריב שמשו [שהרי טבול יום אסור בתרומה] לכן ההזאה לא דוחה שבת. ואח"כ הקשה כקושיית התוספות מדוע מבואר בגמרא שתרומה עצמה לא דוחה שבת, דהיינו שאסור לבשל תרומה בשבת, הרי אם יבשל יוכל לאכול בשבת, ותידחה השבת. ותירץ שאת מצות אכילת תרומה יכול לקיים מחר. ובהגהות זהב שבא על תוספות הרשב"א משאנץ (אות ו) כתב, שלפי תירוצו האחרון של הרשב"א כבר לא צריך לפרש כמו שכתב התוספות הרשב"א בתחילה שהזאה לצורך תרומה לא דוחה שבת משום שלא יוכל לאכול בשבת, אלא הוא משום שגם אם ההזאה היתה מטהרתו לאכול בשבת, לא היתה השבת נדחית, משום שיכול לאכול אחר השבת, כמו שאסור לבשל בשבת מטעם זה אע"פ שע"י הבישול יכול לאוכלו בשבת. וכן נראה מהגמרא שהזאה לא דוחה שבת משום שהתרומה לא דוחה שבת, דהיינו שכמו שאסור לבשל תרומה בשביל לאוכלה משום שיכול לאוכלה מחר, כך ההזאה לא דוחה שבת משום שיכול להזות מחר ולאכול את התרומה מחרתיים.

אבל הצל"ח (ד"ה דתרומה) הקשה על הגמרא מדוע אמרה שהזאה לא דוחה שבת משום שתרומה לא דוחה שבת, הרי יכלה לומר בפשיטות שהיא לא דוחה משום שגם אחרי שיזה לא יוכל לאכול בשבתיא. ותירץ שעולא [שהוא תירץ זה] לשיטתו שסובר להלן (ס:) ששוחטים פסח על טמא שרץ לפני שטבל, משום שבערב יהיה טהור אם יטבול. ולשיטתו בהכרח מה שאמר רבי אליעזר שהזאת פסח דוחה שבת הוא לא לצורך קיום מצות ההקרבה, משום שגם אם לא יזה יוכל להקריב את הפסח, כיון שטומאתו היא טומאה שיש לה טהרה עד הערב אם יזה ויטבול. אלא בהכרח ההזאה היא לצורך קיום מצות האכילה של הערב. ולכן גם בתרומה היתה השבת נדחית לצורך קיום מצות האכילה של מוצאי שבת, לולא שגם תרומה עצמה לא דוחה שבת [ומה שתרומה לא דוחה שבת הוא משום שיכול לאכול מתי שירצה, ולכן גם בהזאה לא נדחית השבת כדי שיוכל לאכול במוצאי שבת, משום שיכול להזות מחר ולאכול את התרומה ביום ב']יב.

אמנם השפת אמת (להלן ע"ב ד"ה אמילא) כתביג, שגם לפי עולא הזאת הפסח היא לצורך קיום מצות ההקרבהיד. משום שאפילו לשיטתו ששוחטים על טמא שרץ זהו רק אם מותר לו לטבול שאז הוא כבר עכשיו ראוי לאכילה בערב שהרי יכול לטבול, אבל אם יהיה אסור לו לטבול עד הלילה לא יקיים את מצות הקרבה כיון שלא ראוי לאכילה בערב. ולכן אם היה אסור להזות על טמא מת בשבת לא היה יכול לקיים מצות הקרבה, משום שאם אסור לו להטהר הוא לא ראוי לאכילה בערב. ונמצא שההזאה היא לצורך קיום מצות הקרבה. וכן מבואר להלן (נט. ובמוס' שם ד"ה אמתי) שאפילו ששוחטים פסח על מחוסר כיפורים זהו רק אם יהיה מותר לו להקריב את קרבנותיו לטהרתו, אבל אם יהיה אסור לו להקריב את קרבנותיו לא יוכלו לשחוט עליו כיון שלא היה ראוי לאכילה בערבטו.

רבי אליעזר ורבי עקיבא נחלקו האם יש לחלק בין הזאת תרומה להזאת פסח

רבי אליעזר כי אגמריה הזאה דתרומה אגמריה דתרומה גופה לא דחיא שבת ר"ע נמי כי אותביה הזאה דתרומה אותביה שהיא מצוה והיא משום שבות והוא סבר הזאה דפסח קא מותיב ליה. רבינו דוד (ד"ה ומפחכ) ביאר שהקל וחומר של רבי אליעזר שאם שחיטה דוחה שבת ודאי ששבות דוחה שבת מתפרש, שחכמים לא יעמידו דבריהם במקום מצוה כזו שפעמים שדוחה איסור תורה. ולכן אם שחיטת פסח דוחה שבת אף שהוא איסור תורה [משום שלא יכול לעשותה בערב שבת], ודאי שמכשירים שיש בהם איסור שבות דוחים שבת [אע"פ שיכול לעשותם בערב שבת], כיון שחכמים לא יעמידו דבריהם. ולכן בהזאה של תרומה שהיא מצוה שלא דוחה איסור תורה של שבת מודה רבי אליעזר, כיון שאמנם איסור הזאה הוא שבות ואכילת תרומה היא מצוה, אבל חכמים העמידו דבריהם במקום מצוה אם זו מצוה שלא דוחה שבת באיסור תורה. אבל רבי עקיבא סבר שאם בתרומה העמידו חכמים דבריהם אפילו שהוא במקום מצוה מוכח שהחמירו בשל דבריהם כמו של תורה. ויש ללמוד מזה גם שיעמידו דבריהם במקום פסחטז, אבל רבי אליעזר שהיה פשוט לו לחלק בין תרומה לפסח הבין שרבי עקיבא הקשה לו מהזאה של פסח ולכן אמר לו 'ועליה אני דן' שבאמת היא דוחה שבת.

מחלוקת רש"י והרמב"ם אם מדובר כשיום השביעי חל בי"ג ניסן או בי"ד ניסן

מתיב רבה השיב רבי עקיבא ואמר הזאת טמא מת תוכיח שחל שביעי שלו להיות בשבת ובערב הפסח שהיא מצוה והיא משום שבות ואינה דוחה את השבת. רש"י (לעיל סה: ד"ה הזאה) ביאר שמדובר בטמא מת שחל שביעי שלו להיות בשבת ערב פסח, שאם לא יזה לא יוכל לעשות פסחו ועל זה אמרו שהזאתו לא דוחה שבת אע"פ שעל ידי זה יבטל מצות פסח. **אבל הרמב"ם בפירוש המשניות** (פ"ו מ"ח) ביאר שמדובר שהיום שביעי שלו חל בשבת של י"ג ניסן. וביאר **התוספות יו"ט** (שם מ"ג ד"ה הזאה) שהרמב"ם לשיטתו שכתב ביד החזקה (קרבן פסח פ"ו ה"ג) שאע"פ ששוחטים וזורקים על טמא שרץ שטבל משום שיהיה ראוי לאכילה בערב, אבל לא שוחטין על טמא מת שחל שביעי שלו בערב פסח אפילו שכבר הזה וטבל, אא"כ נטמא בטומאות שאין הנזיר מגלח עליהם"י, שאז שוחטים וזורקים עליו אחרי שהזה וטבל. ולכן לא

י. **שהרי** המעשה המובא בסנהדרין היה לפני מיתתו, וא"כ הוא היה אחרי המעשה המובא בסוגייתנו. יא. **והצל"ח** הוסיף שאע"פ שהתוספות כתבו לעיל (סה: ד"ה ומה) שגם בפסח השבת נדחית לצורך האכילה שהיא בערב, כוונתם היא רק שאי אפשר ללמוד שפסח דוחה שבת מכל המצוות, משום שבפסח המצוה לא נגמרת בשבת, אבל ודאי שתחילת המצוה של פסח שהיא ההקרבה היא בשבת, וא"כ גם אחרי שנלמד שפסח דוחה שבת זהו רק משום שמקיים את תחילת המצוה בשבת, אבל בתרומה שכל מצות האכילה מקיים לאחר השבת לא נדחית השבת. יב. **ראה** לעיל (סו.) [בענין 'האם מכשירין הותר בשבת שלפני י"ד ניסן'] שהובא שהכלי חמדה חידש שלפי רבי אליעזר מכשירי מצוה דוחים שבת גם כשזמן המצוה הוא מחר ואפילו באיסור תורה. ולכאורה הוא כשיטת הצל"ח. אמנם מהצל"ח (ד"ה ומפחילה) נראה שגם לשיטתו רק שבות הותר לצורך מחר, ולא כהכלי חמדה. וראה להלן [בענין 'לפי הרמב"ם קשה מדוע מקשה הגמרא על רבי אליעזר'] שיובא שגם השער המלך והמרומי שדה נקטו שמכשירים של איסור תורה לא דוחים שבת כשזמן המצוה הוא מחר, ולא כהכלי חמדה. יג. **ראה** שם שכתב כן בביאור הסוגיא להלן (ע"ב). ובזה מבואר גם שיטת עולא. יד. **ולא** כדברי הצל"ח הנ"ל. טו. **ובזה** מיושבת שיטת תוספות הרשב"א שלא דוחים את השבת בשביל מצוה שתתקיים מחר, שלא יקשה עליו משיטת עולא. טז. **משום** שרבי עקיבא סבר שכיון שלענין דברים שאפשר לעשות בערב שבת לא נדחה איסור תורה, נמצא שלגבי דברים אלו אין מעלה לפסח מתרומה, ואם בתרומה העמידו חכמים דבריהם בדברים שאפשר לעשותם בערב שבת, גם בפסח העמידו דבריהם בדברים שאפשר לעשותם בערב שבת. יז. **ראה** בנזיר (נד.) שאם נטמא הנזיר ברובע קב עצמות או ברביעית דם אינו מתגלח, דהיינו שאע"פ שנזיר

פירש הרמב"ם שמדובר במשנה שהיום הז' שלו חל בי"ד ניסן שחל בשבת, משום שבאופן זה גם אם יזו עליו לא יוכל להקריב פסח. אלא מדובר שהיום הז' שלו חל ביום י"ג ניסן שחל בשבת, שאם לא יזו עליו לא יוכל להקריב פסח למחר גם אם יזו עליו מחר, ונמצא שבגלל שלא מזה היום מתבטל מפסח, ואעפ"כ הזאתו לא דוחה שבת[יח]. והתוספות יו"ט הוסיף שלפי זה לשון הברייתא כאן שחל יום הז' שלו 'בערב פסח' הוא לאו דווקא, אלא כוונת הברייתא היא שהזאתו היא לצורך הפסח ולא לצורך התרומה [שעליה דנו לעיל]. וגם יתכן שערב פסח מתפרש ערב יום הקרבת פסח[יט]. וכן כתב **הלחם משנה** (קרבן פסח פ"ח ה"ו) בשיטת הרמב"ם שהלשון 'ערב פסח' הוא לאו דווקא.

והשער המלך (קרבן פסח פ"ו ה"ב) **והצל"ח** (ד"ה ומחילה) הקשו שא"כ איך רבי עקיבא הוכיח ממה שהזאה לא דוחה שבת שגם הרכבתו וכו' לא דוחה שבת, הרי יתכן שרק הזאה של י"ג ניסן לא דוחה שבת משום שההזאה היא לא לצורך השבת אלא לצורך מחר. אבל הרכבתו וכו' שהוא בי"ד ניסן דוחה שבת כיון שהוא לצורך השבת. ותירצו שהנה רבי אליעזר למד בקל וחומר שאם שחיטה דוחה שבת ודאי שמכשירים שאיסורם רק שבות דוחים שבת. **ותוספות** לעיל (סח: ד"ה ומה) ביארו שאע"פ ששחיטה אי אפשר לעשות קודם השבת ומכשירים אפשר לעשות קודם השבת, אבל הקל וחומר שחכמים לא יעמידו דבריהם גם כשאפשר לעשות בערב שבת במקום מצוה כזו שדוחה איסור תורה שאי אפשר לעשות קודם השבת. ולפי זה נראה שמה שרבי עקיבא אמר שהזאה תוכיח אין כוונתו להוכיח משם שגם הרכבתו לא דוחה שבת, שהרי אפשר לחלק ביניהם כמו שהתבאר, אלא כוונתו להוכיח שלא כמו הקל וחומר שאמר רבי אליעזר, משום שאם הקל וחומר נכון אפשר גם לומר קל וחומר שחכמים לא יעמידו דבריהם גם אם הוא לצורך מחר [ויתירו להזות בי"ג ניסן], במקום מצוה כזו שדוחה איסור תורה כשהוא לצורך השבת[כ].

אוצר החכמה

והצל"ח (ד"ה הומילן) כתב ליישב באופן אחר שגם לפי הרמב"ם מה שכתוב בברייתא 'ערב פסח' הוא בדווקא [ולא כהתוספות יו"ט והלחם משנה], וכוונת רבי עקיבא להוכיח מהזאת י"ד של טמא מת בטומאות שנזיר לא מגלח, שיכולים לשחוט עליו אחרי ההזאה גם לפי שיטת הרמב"ם ואעפ"כ ההזאה לא דוחה שבת, ומזה הוכיח ר"ע שמכשירים לא דוחים שבת, שהרי גם בהזאת י"ד כבר הגיע הזמן. וכן כתב **בחידושי רבינו חיים** (קרבן פסח פ"ו ה"ב). **אמנם הברוך טעם** (בהגהותיו על הצל"ח) השיג על הצל"ח שבפירוש המשניות (שם) מבואר כהתוס' יו"ט והלחם משנה שהוכחת רבי עקיבא היתה מהזאת י"ג[כא].

לפי שיטת הרמב"ם קשה סוגיית הגמרא

אלא וודאי הזאה דפסח אגמריה וכי מאחר דאגמריה מ"ט קא פריך ליה ר' אליעזר ר' אליעזר גמריה איתעקר ליה ואתא ר"ע לאדכורי גמריה. הצל"ח (ד"ה ממינ) הקשה לפי שיטת **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ב) שלא שוחטים קרבן פסח על טמא מת שחל יום הז' שלו בערב פסח אפילו שכבר הזה וטבל, אא"כ נטמא בטומאות שנזיר לא מגלח עליהם שאז שוחטים עליו אם כבר הזה וטבל. שא"כ מדוע לא פירשה הגמרא שרבי אליעזר לימד את רבי עקיבא שאם היה טמא בטומאות שנזיר מגלח עליו, וחל יום הז' שלו בי"ג ניסן שחל בשבת, שאם לא יזו עליו היום לא יוכל להקריב מחר פסח גם אם יזו עליו ואעפ"כ לא מזים עליו בשבת כדי שיוכל להקריב מחר, משום שההזאה היא רק לצורך מחר. ורבי עקיבא שאמר הזאה תוכיח כוונתו היתה להזאה זו, אבל רבי אליעזר היה סבור שכוונתו להזאת מי שהיה טמא מת בטומאות שנזיר לא מגלח עליו, וחל יום הז' שלו בי"ד ניסן שחל בשבת, שההזאה היא לצורך תירוצו של רבה אין כלל טעם לאיסור הזאה בשבת, וא"כ מדוע היא מקשה רק שהשבת תדחה מפני הפסח, הרי אין כלל איסור בהזאה. ותירץ לפי מה שכתב **רש"י** (לעיל סה: ד"ה הומה) שהזאה אסורה בשבת משום שנראה שמתקן אדם. ולפי זה נראה שבתחילה סברה הגמרא שאיסור הזאה בשבת הוא משום שנראה כמתקן. ועל זה מקשה הגמרא שכיון שאיסורו רק משום תיקון ולא משום שיש לחשוש שיבא לעבור על איסור תורה, לא היה להם לחכמים להעמיד דבריהם במקום פסח שיש בו כרת כיון שהוא שבות קל. ועל זה תירץ רבה, שיש בהזאה גם חשש שיעבור על איסור תורה, ולכן העמידו דבריהם כיון שהוא שבות חמור[כב]. ולפי זה נמצא, שקושיית הגמרא 'והזאה מאי' וכו' היא גם לפי רבי עקיבא שסובר שמכשירים לא דוחים שבת, משום שבמכשירים שאסורים רק באיסור שבות לא היה להם לחכמים להעמיד דבריהם במקום כרת[כג]. וכן מוכח ממה שהגמרא מקשה אח"כ 'ולרבי אליעזר' וכו', והרי שבתחילה הקשו גם על רבי עקיבא.

והצל"ח הוסיף שמה שלא הקשו גם על כל המנויים במשנה שאסורים משום שבות מדוע העמידו חכמים דבריהם הוא משום שגם הם שבות חמור שיש לגזור בהם שמא יעבור על איסור תורה, שכן בהרכבתו מה שמותר מהתורה הוא משום שחי נושא את עצמו, אבל רבנן גזרו שמא ירכיבנו כשהוא כפות שיש בו איסור תורה, וכן בחוץ לתחום יש לגזור שמא יביאנו חוץ לתחום י"ב מיל שיש בו איסור תורה לפי הרבה **ראשונים**[כה]. **והקהלות יעקב** (סי' נג) תירץ[כו] שבהרכבתו וכדומה שהיה יכול לעשותו מאתמול לא היה קשה לגמרא, משום שלא נחשב שמעמידים דבריהם במקום כרת, כיון שיכול לעשותו מאתמול ולהקריב את הפסח, ורק בהזאה שלא היה יכול לעשותו מאתמול הוקשה לגמרא מדוע העמידו חכמים דבריהם במקום כרת[כז].

אבל העונג יו"ט (סי' יג ד"ה וכזה מיוחס) **והקול הרמ"ז** (על המשניות, סוף פ"ח) כתבו שגם קושיית הגמרא בתחילה היתה לפי רבי אליעזר. שהרי הגמרא מקשה כן רק כשהסיקה שגם רבי אליעזר מודה שהזאה לא דוחה שבת. ומה שהגמרא מקשה על רבי אליעזר הוא[כח] משום שרבי אליעזר הרי אמר לרבי עקיבא שאפילו לדבריו שמכשירים לא דוחים שבת אבל בשבות יש להקל שלא יעמידו דבריהם במקום מצוה, ולכן מקשה הגמרא מדוע בהזאה סובר שהעמידו דבריהם. ועל זה היא תירצה שכאן יש חשש שמא יעבור על איסור תורה. ומה שמקשה אח"כ שוב על רבי אליעזר הוא משום שהרי רבי אליעזר עצמו סובר שאפילו במלאכה שנטמא בטומאת מת סותר את כל הימים שמנה, ומגלח, וחוזר למנות שוב את ימי הנזירות, אבל אם נטמא בטומאות אלו לא סותר את ימי נזירותו ולא מתגלח, אלא ממשיך למנות את ימי הנזירות כשיטהר מטומאתו. **יח. והמהר"י** קורקוס (שם פ"ו סוף ה"ט) והשער המלך (שם) הביאו שבירושלמי (פ"ו ה"ג) נחלקו האמוראים האם רבי עקיבא הוכיח מהזאת י"ד [ולפי זה בהכרח ששוחטים על טמא מת ביום הז' לאחר הזאה], או שהוכיח מהזאת י"ג, ולפי זה בהכרח שלא שוחטים על טמא מת לאחר הזאה וכמו שמפורש שם בירושלמי. והרמב"ם פסק כהשיטה השניה. **יט. וכמו** שנאמר (במדבר ט: ג) 'ממחרת בפסח יצאו בני ישראל' וגו', והכוונה לט"ו ניסן שהוא ממחרת יום הקרבת הפסח. **כ. ראה** שם עוד בצל"ח (שם) שכתב שלכאורה אפשר ליישב לפי שיטת הרמב"ם מה שהקשינו לעיל [בענין 'האם מה שלא מזים לצורך תרומה הוא משום שלא יוכל לאוכלה בשבת'] מדוע הגמרא לעיל לא אמרה שלצורך תרומה לא מזים משום שיהיה ראוי לאכילה רק למחר. משום שהרי לעיל סברה הגמרא שלצורך פסח מזים, ולפי הרמב"ם בהכרח הכוונה שמזים בי"ג ניסן כדי שיוכל להקריב מחר, וא"כ מוכח שגם לצורך מחר נדחה שבות, וא"כ אי אפשר לומר שלצורך תרומה לא מזים משום שהוא לצורך מחר. אבל דחה שאי אפשר לומר כן שהרי לעיל דנו בביאור תירוצו של עולא שפירש שכוונת המשנה להזאה לצורך תרומה, והרי שיטת עולא להלן (נ:) ששוחטים על טמא שרץ אפילו לפני שטבל ולהלן (ע"ב) מבואר שלפי שיטה זו שוחטים וזורקים גם על טמא מת ביום הז' אפילו לפני שהזו עליו. ונמצא שלפי שיטה זו מה שדנו האם הזאה לצורך פסח לא דוחה שבת לא מדובר כשחל יום הז' שלו בי"ג ניסן שחל בשבת, כיון שלפי שיטה זו באופן זה לא צריך להזות בשבת בשביל שיוכל להקריב למחר, שהרי יכול להזות מחר אפילו אחרי הקרבת הפסח, והקרבן פסח שלו יהיה כשר. אלא מדובר כשחל יום הז' שלו ביום י"ד ניסן שחל בשבת. וא"כ אי אפשר לתרץ שמה שלא אמרו לעיל שהזאת תרומה לא דוחה שבת משום שהוא לצורך מחר הוא משום שגם בהזאת פסח מדובר בהזאת י"ג ניסן שהוא לצורך מחר, שהרי לעיל דנו בדברי עולא, ולשיטתו בהזאת פסח מדובר בהזאת י"ד ניסן. ולכן צריך לתרץ כמו שתירצנו לעיל שלפי עולא שיכולים להקריב את הפסח לפני ההזאה, נמצא שההזאה היא רק לצורך אכילת הפסח שהיא למחר, ולכן אי אפשר לומר שמה שהזאת תרומת לא דוחה שבת הוא משום שהוא לצורך מחר, שהרי גם הזאת הפסח היא לצורך האכילה של מחר. **כא. וראה** בשער המלך (קרבן פסח שם) שבתחילה טרח ליישב שגם לפי הרמב"ם ה'ערב פסח' הוא בדווקא, אך חזר בו מכח הפירוש המשניות. וראה בעונג יו"ט (סי' יג) שטרח ג"כ לבאר שלפי הרמב"ם 'ערב פסח' הוא בדווקא. **כב. ודבריו** לא נתבארו שהרי להלן תירצה הגמרא [בתירוץ אחד] שרבי אליעזר סובר שאין שוחטין על טמא שרץ, ואעפ"כ טרחה לבאר את הויכוח של רבי אליעזר ורבי עקיבא. **כג. וראה** בהשגות הראב"ד (קרבן פסח פ"ו ה"ו) שכתב שלכן הזאה לא דוחה שבת והעמידו דבריהם במקום כרת, משום שאיסור ההזאה הוא משום שיש לחשוש שיעבור על איסור תורה שיש בו כרת, ולכן העמידו דבריהם במקום כרת, כיון שאין עדיפות לכרת של פסח מהכרת של שבת, וכיון שיש לחשוש שיעבור על איסור כרת של שבת, העמידו דבריהם שיבטל מצות פסח שהיא בכרת, שהרי גם אם נתירנו יתכן שיבא לידי איסור כרת של שבת. והר"י קורקוס (שם) כתב שהראב"ד פירש כן בסוגייתנו [וכביאור הצל"ח]. **כד. וראה** שם שכתב שבזה מיושב מה שקשה על רש"י שדבריו הם נגד דברי רבה בסוגייתנו שטעם איסור ההזאה הוא משום שמא יעבירנו וכו', אבל להנתבאר מיושב שאדרבה מקור דברי רש"י הוא מהגמרא כאן, שכן רש"י פירש לפי מה שסברה הגמרא בתחילה שאיסור טלטול הוא משום תיקון [וראה לעיל (סה:) שהובא מה שכתב שם הצל"ח באופן נוסף ליישב דברי רש"י, אבל כאן כתב הצל"ח ליישב שיטת רש"י בפשיטות כמו שהתבאר]. **כה. ראה** ברי"ף (עירובין יג:) **ובמלחמות** (שם ד"ה ועוד ובפוף) שהאריכו בזה. **כו. ראה** שם שתירץ את שיטת הרמב"ם בסברתו, אבל בזה מיושב גם סוגיית הגמרא. **כז. ובזה** מבואר מה שלהלן (נב.) אמרו שהזאה הוא דבר שהעמידו בו דבריהם במקום כרת ולא הזכירו גם הרכבתו וכדומה, משום שרק כשלא יכול לעשותו מאתמול נחשב שהעמידו דבריהם. אבל לפי הצל"ח קשה הסוגיא להלן מדוע הזכירו דווקא הזאה. **כח. ראה** בעונג יו"ט שביאר זאת באופן אחר אבל בקול הרמ"ז נראה כמו שיתבאר.

שאסורה מהתורה הותרו מכשירים, ולכן מקשה הגמרא שא"כ לא יתכן לחשוש שיעבירנו שהרי גם אם יעבירנו לא יעבור על איסור תורה[כט]. ולפי ביאור זה לא קשה מה שהצל"ח הקשה לפי פירושו מדוע בהרכבתו וכדומה אסור אפילו שאין חשש שיעבור על איסור תורה, משום שבאמת לפי רבי אליעזר הרכבתו וכדומה מותר.

טעמו של הרמב"ם לדין שהזאה לא דוחה שבת

שם. הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ו) כתב שטמא מת שחל ז' שלו בשבת לא מזים עליו בשבת אלא למחר, ואפילו אם חל ז' שלו ביו"ג ניסן שחל בשבת ידחה ליום הי"ד, ומזים עליו ביו"ד ולא שוחטים עליו את הפסח. ואע"פ שע"י התקנת חכמים שאסרו הזאה יתבטל מפסח שעונשו כרת, אעפ"כ העמידו דבריהם, משום שביום הי"ג אינו זמן הקרבן שחייבים עליו כרת, ולכן העמידו דבריהם אע"פ שהדבר גורם שבעתיד לא יוכל להקריב פסח שעונשו כרת. והר"י קורקוס והכסף משנה (שם) ביארו שהרמב"ם לשיטתו (שם פ"ו ה"ג) שלא מקריבים פסח על טמא מת ביום הז' שלו אפילו אם הזה וטבל, ונמצא שאם הז' שלו חל בי"ד שחל בשבת לא יוכל לעשות את הפסח גם אם יזו עליו, ומה שחידשו בסוגייתנו שהזאה לא דוחה שבת הוא כשהז' שלו חל ביו"ג ניסן שחל בשבת, שאז אם לא יזה היום לא יוכל להקריב את הפסח גם אם יזה מחר, כיון שלא מקריבים על טמא מת ביום הז' אפילו שהזה וטבל. ואעפ"כ הזאתו לא דוחה שבת. ועל זה כתב הרמב"ם שלא נחשב שהעמידו דבריהם במקום כרת כיון שביום י"ג עוד לא חייב את הפסח, ולכן תיקנו שלא יזה, אע"פ שמחר כשיתחייב בפסח לא יוכל להקריב[לא].

ומדברי הרמב"ם (שם פ"ו ה"ה-ו) מתבאר עוד שבזה מובן מה שמבואר להלן (נה.) שבמצורע לא העמידו דבריהם במקום כרת. דהיינו שאם מצורע ראה קרי ביו"ד ניסן שהוא היה יום השמיני שלו, והוא צריך להזות על בהונותיו בשער ניקנור כדי להטהר מצרעתו [שאל"כ לא יוכל להקריב פסחו], התירו לו להכנס לשער ניקנור, אע"פ שמדבריהם אסור לבעל קרי להכנס לעזרת נשים אפילו כשטבל, משום שלא העמידו דבריהם במקום כרת, שהרי אם לא יתירו לו יתבטל מהפסח. ואעפ"כ מבואר שם בגמרא שבהזאה העמידו דבריהם במקום כרת, וכמבואר בסוגייתנו שהזאה לא דוחה שבת. וכמו כן בערל העמידו דבריהם במקום כרת. דהיינו שגוי שמל וטבל לא שוחטים עליו את הפסח, כיון שמדרבנן צריך להזות עליו שלישי ושביעי, והעמידו דבריהם אע"פ שיתבטל מפסח. והרי לכאורה קשה מדוע במצורע לא העמידו דבריהם במקום כרת. ועל זה תירץ הרמב"ם שאם כבר חייב בפסח לא העמידו דבריהם, ולכן במצורע לא העמידו דבריהם במקום פסח שהוא בכרת. ומה שהזאה לא דוחה שבת הוא משום שמדובר ביו"ג שהוא עוד לא זמן הפסח, ולא נחשב שמעמידים דבריהם במקום כרת. וכמו כן בערל שהוא גר, כיון שגר לא מתחייב במצוות עד שימול ויטבול, ואינו טובל עד שיבריא ממילתו, ולפיכך העמידו דבריהם שלא יטבול עד שיבריא ממילתו ולא יבא לידי חיוב כלל, משום שכמו שבהזאה העמידו דבריהם כיון שביו"ג עוד לא חייב בפסח, כך בערל העמידו דבריהם שלא יטבול ועל ידי זה לא יחול עליו חיוב הפסח[לב].

והקהלות יעקב (פי' נג) הקשה על הרמב"ם שהרי להלן (נה.) מבואר שגם באיזמל העמידו דבריהם במקום כרת. דהיינו שאסור להביא סכין של מילה דרך מקום שאסור לטלטל שם רק מדרבנן, אע"פ שעי"ז תתבטל מצות מילה שעונשה כרת. והרי שם לא שייך את הטעמים של הרמב"ם. ותירץ ששם הרי מדובר בתינוק שהוא לא בן מצוות. וגם האב שחייב במילתו לא יענש כרת אם לא ימול אותו, ולכן העמידו דבריהם. ומה שהגמרא אמרה שהעמידו דבריהם במקום כרת הכוונה שהעמידו דבריהם במקום מצוה כזו שיש עליה כרת, אבל באופן זה אין כאן מי שיתחייב כרת על ביטול מצות מילה, ולכן העמידו חכמים דבריהם.

לפי טעמו של הרמב"ם קשה מדוע הרכבתו לא דוחה שבת

העונג יו"ט (פי' יג ד"ה ומה שקשה) הקשה על טעמו של **הרמב"ם** שהזאה לא דוחה שבת משום שביו"ג עוד לא הגיע זמן הפסח, שהרי גם הרכבתו וחתיכת יבלתו לא דוחים שבת אע"פ שמדובר ביו"ד, והם רק איסורים דרבנן, וא"כ מוכח שהעמידו דבריהם במקום כרת גם ביו"ד שכבר הגיע זמן הפסח. ותירץ שהרמב"ם מודה שגם ביו"ד העמידו דבריהם משום שיש חשש שיעבור על איסור תורה [וכמו שכתב **הצל"ח** הנ"ל בענין 'שני ביאורים בקושיית הגמרא מכדי טלטולי בעלמא' שגם בהרכבתו וכדומה יש חשש שיבא לאיסור תורה], אלא שכיון שהרמב"ם עוסק בהזאת י"ג לכן אמר ששם יש טעם פשוט.

והקהלות יעקב (פי' נג) תירץ, שבהרכבתו וחתיכת יבלתו לא הוקשה לרמב"ם איך העמידו דבריהם במקום כרת כיון שיכול לעשות זאת אתמול, ואינו דומה למצורע שלא העמידו דבריהם במקום כרת כיון שלא היה יכול לעשות כן מאתמול, ורק בהזאת טמא מת שלא יכול לעשות זאת אתמול הוקשה לרמב"ם מדוע העמידו דבריהם במקום כרת. ועל זה תירץ שביו"ג ניסן עוד לא חייב בכרת. וכמו כן מה שהוקשה לרמב"ם מדוע בערל העמידו דבריהם הוא משום שגם שם לא שייך לומר שהיה יכול להתגייר אתמול, שהרי בעודו עכו"ם אין עליו חיוב פסח, ואין עליו חיוב להקדים את גירותו כדי שיוכל לעשות את פסחו, ולכן גם בזה קשה מדוע העמידו דבריהם במקום כרת, ועל זה תירץ הרמב"ם שיכול שלא לטבול עד שיבריא ועי"ז לא יתחייב בפסח.

טעמו של הראב"ד לדין שהזאה לא דוחה שבת

הראב"ד (שם פ"ו ה"ו) כתב לבאר באופן אחר מדוע בהזאה העמידו דבריהם במקום כרת ולא במצורע, שכיון שיש לחשוש שיעבירנו ד' אמות ברה"ר, נמצא שיש לחשוש שיעבור על איסור כרת של שבת. וכיון שאין עדיפות לכרת של פסח על הכרת של שבת, לכן העמידו דבריהם במקום כרת, שהרי אם יעמידו דבריהם כדי שלא יבטל מצות פסח שהיא בכרת, יתכן שיענש בכרת של שבת. אבל במצורע שהאיסור דרבנן שטבול יום לא יכנס לעזרה הוא לא משום גזירה שמא יעבור על איסור תורה, העמידו דבריהם במקום כרת. ומה שבערל העמידו דבריהם הוא משום שגם שם מבואר להלן (נה.) שחז"ל חששו שמא בשנה הבאה יטמא הגר ביום י"ד, ויטבול ויאכל לערב, ויאמר אשתקד כך עשיתי שטבלתי [לגירותי] ואכלתי לערב. ונמצא שגם בזה יש לחשוש שיבא לידי איסור של אכילת קדשים בטומאה, ולכן העמידו דבריהם במקום כרת. והראב"ד הוסיף שגם באיזמל של מילה העמידו דבריהם במקום כרת משום שגם שם יש לחשוש שמא יבא להעבירנו במקום שיש בו איסור תורה[לג].

איך יפרש הרמב"ם את סוגייתנו

הובא לעיל שהרמב"ם והראב"ד נחלקו מדוע בהזאה העמידו דבריהם במקום כרת. הרמב"ם סובר שהוא משום שמדובר בהזאת י"ג שעוד לא נתחייב בפסח, והראב"ד כתב שהוא משום שבהזאה יש חשש שיעבור על איסור שבת שיש בו כרת, ולא עדיף כרת של פסח מכרת של שבת. **והאחרונים**[לד] הקשו שהרי בגמרא כאן מבואר שהזאה לא דוחה שבת בגלל שיש גזירה שמא יעבירנו כשיטת הראב"ד[לה].

והקול הרמ"ז (על המצוות סוף פ"ח) תירץ לפי מה שביאר שקושיית הגמרא היתה על רבי אליעזר שסובר ששבות נדחה מפני הפסח, ועל זה תירצה שחוששים שמא יעבירנו[לו]. ולפי זה נראה שלפי רבי עקיבא שסובר ששבות לא נדחה מפני הפסח לא צריך את סברת רבה של שמא יעבירנו, ומה שהשבות של הזאה לא נדחה הוא משום שחכמים העמידו דבריהם, וזה לא נחשב שהעמידו דבריהם במקום כרת אע"פ שלא יכול לעשותו מאתמול משום שעוד לא הגיע הזמן של חיוב הפסח. ורק לפי רבי אליעזר שסובר שכל שבות התירו ואפילו של הרכבתו, אי אפשר לומר שמה שהעמידו דבריהם הוא משום שעוד לא הגיע זמן חיוב הפסח, שהרי בהרכבתו וכדומה התירו אפילו שהיה יכול לעשות מאתמול, ומוכח שמה שלא העמידו דבריהם הוא לא משום שהוא במקום כרת, אלא ששבות נדחה מפני מצוה חשובה של פסח שדוחה איסור תורה שלא יכול לעשותו מאתמול, וכמו שלמד רבי אליעזר בקל וחומר משחיטה, וא"כ גם בהזאה שעוד לא הגיע זמן חיוב הפסח היה להם לרבנן להתיר לולא שיש חשש של שמא יעבירנו[לז]. אבל הראב"ד פירש שקושיית הגמרא היתה גם על רבי עקיבא, משום שהוא לשיטתו שסובר (שם פ"ו ה"כ, ו) שגם על טמא מת מקריבים

כט. **ובזה** נדחה מה שהוכיח הצל"ח כפירושו ממה שהקשו אח"כ לרבי אליעזר [ומזה הוכיח שבתחילה לא הקשו רק על רבי אליעזר], משום שבתחילה הקשו על מה שרבי אליעזר אמר שבשבות ודאי אין לגזור, ואח"כ הקשו ממה שרבי אליעזר חידש שאפילו באיסור תורה נדחית השבת. ל. **ראה** בראב"ד שהשיג שאם לא הזה בשביעי לא יכול להזות בשמיני. והכסף משנה (שם) כתב שהרמב"ם לשיטתו שכתב (פרה פי"ט ה"כ) שאם לא הזה בשביעי יכול להזות בשמיני. לא. **וראה** שם שתמהו על הראב"ד שהשיג שביו"ד הוא זמן הפסח, שהרי הרמב"ם לשיטתו שהזאת י"ד לא תועיל להכשירו לפסח, ורק הזאת י"ג יכולה להכשירו לפסח, ולכן כתב הרמב"ם שביו"ג עוד לא חייב בפסח. ולהלן [בענין 'קושיית הר"י קורקוס על הרמב"ם מדוע הזאת י"ד לא דוחה שבת'] יובא מה שביאר הצל"ח בדברי הראב"ד. לב. **וראה** בהשגת הראב"ד שהשיג על טעמו של הרמב"ם. ודבריו לא נתבארו היטב, וכבר טרחו מפרשי הרמב"ם [הר"י קורקוס, הכסף משנה והלחם משנה] לבאר את השגתו. לג. **ומה** שבהרכבתו וכו' לא נדחית השבת כבר הובא לעיל [בענין 'שני ביאורים בקושיית הגמרא מכדי טלטולי בעלמא'] שהצל"ח כתב שגם יש לחשוש שיעבור על איסור תורה. וגם הובא שהקהלות יעקב כתב ששם יכול לעשותו מאתמול ולכן העמידו דבריהם. לד. **צל"ח** (ד"ה הוסיף), עונג יו"ט (פי' יג). וראה גם בקול הרמ"ז (פסמיס סוף פ"ח). לה. **וראה** בצל"ח (ד"ה הוסיף) שכתב שהרמב"ם נתכוון ג"כ לטעם זה של שמא יעבירנו, ומה שהוסיף שעוד לא הגיע הזמן של חיוב פסח הוא כדי לבאר מדוע גזרו אפילו כשהעם לא טרודים. וכמו שיתבאר להלן בסמוך. לו. **ולעיל** [בענין 'שני ביאורים בקושיית הגמרא מכדי טלטולי בעלמא'] הובא שכן ביאר גם העונג יו"ט. והקול הרמ"ז הקשה על הראב"ד שבגמרא משמע שהקושיא היא על רבי אליעזר ולא על רבי עקיבא, שהרי הקשו כן רק כשהסיקו שגם רבי אליעזר מודה שהזאה לא דוחה שבת. לז. **ואפשר** לבאר באופן אחר קצת לפי מה שביאר הצל"ח [הו"ד בענין 'לפי שיטת הרמב"ם קשה סוגיית הגמרא'] שכיון שרבי אליעזר למד מקל וחומר משחיטה למכשירים שאפשר לעשותם מערב שבת, אפשר ללמוד בקל וחומר משחיטה למכשירים שזמנם רק אחרי השבת. ולכן לפי רבי אליעזר קשה שגם הזאת י"ג ידחה שבת, משום שאפשר ללמוד מקל וחומר ששבות ידחה גם כשעוד לא הגיע זמן החיוב.

פסח אם הזה וטבל, ונמצא שמדובר כאן בהזאת י״ד, וא״כ גם על רבי עקיבא קשה מדוע העמידו דבריהם במקום כרת הרי במצורע לא העמידו, ועל זה תירצו שיש חשש של שמא יעבירנו.

והעונג יו״ט (סי׳ יג) תירץ שהסוגיא כאן עוסקת בהזאת י״ד לפי השיטה ששוחטים על טמא מת אפילו שלא הזה וטבל[לח]. ולכן הוקשה לגמרא מדוע חכמים העמידו דבריהם במקום כרת כיון שכבר הגיע זמנו, והגמרא תירצה שכאן יש חשש שיעבור על איסור תורה של כרת. אבל להלכה הרמב״ם פוסק שלא שוחטים על טמא מת אפילו שהזה וטבל, ונמצא שבהזאת י״ד לא יתכן לדון שידחה שבת, שהרי היא לא תועיל להכשירו לפסח, ורק בהזאת י״ג יש לדון שידחה שבת, ועל זה כתב הרמב״ם שלא דוחה שבת גם בלי החשש של שמא יעבירנו משום שעוד לא הגיע זמן הפסח[לט]. והעונג יו״ט הוסיף עוד, שבזה מיושב מה שהקשה **הצל״ח** (ד״ה הומ״ל) מדוע בכל שלושת המקומות שהגמרא אמרה שיש את גזירת רבה של שמא יעבירנו, אמרה רק שבלולב ושופר ומגילה יש גזירה זו ולא אמרה כן גם על הזאה[מ], משום שלהלכה שרק בהזאת י״ג יש לדון שידחה שבת לא צריך את גזירת שמא יעבירנו. וגם לפי ביאור זה הרמב״ם והראב״ד לשיטתם. שהרמב״ם סובר שלהלכה רק בהזאת י״ג יש לדון שלא ידחה שבת, ולכן לא צריך להלכה את גזירת שמא יעבירנו[מא], אבל הראב״ד לשיטתו שסובר (סס פ״ו ה״ג, ו) שגם על טמא מת בטומאות שהנזיר מגלח מקריבים פסח אם הזה וטבל, ונמצא שגם להלכה יש לדון שהזאת י״ד ידחה שבת, ולכן גם להלכה צריך את גזירת שמא יעבירנו.

קושיית הר״י קורקוס על הרמב״ם מדוע הזאת י״ד לא דוחה שבת

שם. הובא לעיל שהרמב״ם כתב שהזאה לצורך פסח לא דוחה שבת כשיום הז׳ שלו חל בי״ג ניסן שחל בשבת, אע״פ שיתבטל עי״ז מקרבן פסח משום שביום י״ג עוד לא התחייב בפסח, ולפיכך העמידו דבריהם במקומם אע״פ שהדבר גורם בעתיד לביטול הפסח. והתבאר עוד שהרמב״ם לשיטתו (סס פ״ו ה״ג) שלא שוחטים על טמא מת ביום הז׳ שלו אפילו שכבר הזה וטבל, ונמצא שאם יום הז׳ שלו חל בי״ד ניסן לא תועיל ההזאה שיוכל להקריב פסח, ומה שדנו אם הזאה דוחה שבת הוא כשיום הז׳ חל בי״ג ניסן שחל בשבת, שאם לא יזה היום לא יוכל להקריב הפסח אפילו אם יזה מחר, והיה אפשר לומר שהזאתו תדחה שבת כדי שיוכל מחר להקריב פסח. ועל זה אמרו שהזאה לא דוחה שבת והעמידו דבריהם משום שביום י״ג עוד לא הגיע זמן חיוב הפסח. **והר״י** קורקוס (סס) הקשה על הרמב״ם שהרי שיטתו (סס) שאם הטמא מת נטמא בטומאות שהנזיר לא מגלח עליהם, שוחטים עליו ביום הז׳ אם הזה וטבל. ונמצא שבאופן זה אם יום הז׳ שלו יחול בי״ד ניסן שחל בשבת, ונתיר לו להזות, יוכל להקריב פסח, ואם לא נתיר לו לא יוכל להקריב. ואעפ״כ הזאתו לא דוחה שבת שהרי הרמב״ם סתם שהזאה לא דוחה שבת, ומשמע שתמיד לא נדחית השבת בשביל הזאה שהיא צורך פסח, ואפילו באופן זה. וא״כ קשה על הרמב״ם שכתב שהטעם שהזאה לא דוחה שבת הוא משום שבי״ג ניסן עוד לא הגיע זמן הפסח, שהרי באופן זה שהוא כבר י״ד ניסן הגיע זמן הפסח ואעפ״כ השבת לא נדחית[מב]. ונאמרו ביישוב קושיא זו כמה דרכים:

א. הר״י קורקוס (סס) תירץ, שכיון ששבות זו של הזאה לא נדחית כשהוא יום הי״ג, כבר לא פלוג ותמיד החמירו בשבות זו. ומה שכתב הרמב״ם שהעמידו דבריהם בגלל שעוד לא הגיע זמן הפסח כוונתו שלכן שבות זו יותר חמור משאר שבותים, משום שברוב ההזאות לא הגיע זמן הפסח, ולכן העמידו דבריהם תמיד.

ב. הצל״ח (ד״ה הומ״ל) תירץ, שהנה הר״ן (על הרי״ף, ר״ה כט: ד״ה והיינו) הקשה מדוע לא גזרו במילה שלא תדחה שבת, גזירה שמא יעביר את האיזמל או את התינוק ד׳ אמות ברשות הרבים, כמו שגזרו בלולב ושופר. ותירץ שבלולב ושופר כולם חייבים, ונמצא שכולם טרודים במצוה, ואם אחד יטעה להעביר ברה״ר לא יבואו אחרים להזכירו כיון שהם טרודים. אבל במילה רק האב מצווה, ואם יטעה להעביר ברה״ר יזכירוהו אחרים. ולפי זה הקשה הר״ן מדוע מבואר בסוגייתנו שגזרו שלא יזו בשבת גזירה שמא יעבירנו ברה״ר, הרי גם כאן רק הוא טרוד בהזאה. ותירץ שכיון שכולם חייבים בפסח נמצא שהם טרודים, ולכן לא יבואו להזכירו. ולפי זה יישב דברי הרמב״ם שבהזאת י״ד ניסן [של טמא בטומאות שאין הנזיר מגלח] לא היה צריך לבאר מדוע גזרו שלא ימולו בשבת, משום שגזרו שמא יעבירנו ברה״ר כיון שבי״ד ניסן כולם טרודים בפסח, אלא שהוקשה לרמב״ם מדוע החמירו גם בהזאת י״ג ניסן [של טמא בטומאות שהנזיר מגלח], ששם אין לגזור שמא יעבירנו שהרי העם לא טרודים בפסח ויבואו להזכירו [וכמו שבמילה לא גזרו מטעם זה], ועל זה תירץ הרמב״ם שכיון שלא הגיע זמן הפסח גזרו שמא יעבירנו אע״פ שאחרים לא טרודים, ומה שבמילה לא גזרו [מטעם זה שאחרים לא טרודים] הוא משום ששם הגיע זמן החיוב ובאופן זה סמכו שאחרים יזכירוהו[מג]. ומה שהרמב״ם לא הזכיר את הטעם של שמא יעבירנו וכו׳ הוא משום שכבר כתבו בלולב ושופר[מד], ומה שחידש כאן הוא שגזרו שמא יעבירנו גם כשאחרים לא טרודים משום שלא הגיע זמן הפסח[מה].

ולפי זה כתב הצל״ח שגם לפי שיטת הרמב״ם לא צריך לפרש במה שהברייתא אמרה ׳הזאת טמא מת תוכיח שחל שביעי שלו להיות בשבת ובערב הפסח׳, שהלשון ׳ערב פסח׳ הוא לאו דווקא, כמו שכתבו התוספות יו״ט והלחם משנה[מו], אלא כוונת הברייתא לאופן שנטמא בטומאות שנזיר לא מגלח, שבזה אם יזה בי״ד שחל בשבת יוכל להקריב פסח, ועל זה אמרו שהזאתו לא דוחה שבת[מז]. ואין להקשות מנין לרמב״ם שגם הזאת י״ג אינה דוחה שבת[מח], משום שמקורו של הרמב״ם הוא ממה שהגמרא בראש השנה (כט:) אמרה שגזרו שלא יתקעו בשבת בשופר גזירה שמא יעבירנו וכו׳, והגמרא הוסיפה שלכן אסרו גם

לח. כמבואר להלן (ע״ב) שאם שוחטין וזורקין על טמא שרץ שלא טבל, שוחטים וזורקים גם על טמא מת ביום הז׳ שלא הזה וטבל. וראה שם שכתב שרבי אליעזר ורבי עקיבא נחלקו בזה והאריך בזה לפי הסוגיא להלן (ע״ב) ודבריו יובאו שם. וכבר הובא לעיל [בענין ׳לפי שיטת הרמב״ם קשה סוגיית הגמרא׳] שהצל״ח הוכיח ג״כ שסוגייתנו סברו ששוחטים וזורקים על טמא מת אפילו לפני שהזה וטבל, והצל״ח הוסיף שהנידון כאן הוא שההזאה תועיל להכשירו לאכילה שהרי להקרבה הוא כשר בלי ההזאה [ולעיל הוכחנו מהתוספות הרשב״א שההזאה מועילה גם להכשירו להקרבה, משום שאם לא נתירנו להזות נחשב שלא ראוי לאכילה]. **לט. וכבר** הובא לעיל [בענין ׳לפי טעמו של הרמב״ם קשה מדוע הרכבתו לא דוחה שבת׳] שבזה תירץ גם מה שקשה על הרמב״ם מדוע בשאר שבותים העמידו דבריהם משום שהרמב״ם מודה שבשאר שבותים העמידו דבריהם משום שיש בהם חשש איסור תורה, אלא שלענין הזאה סובר הרמב״ם שלהלכה לא צריך טעם זה כמו שהתבאר. **מ. ולהלן** בסמוך יובא מה שהצל״ח תירץ. **מא. ולכאורה** קשה שצריך את הטעם של שמא יעבירנו בהזאת י״ד של טומאות שהנזיר מגלח עליהם. אמנם לפי המהר״י קורקוס והגר״ח שיובאו בענין הבא לא קשה, אבל לפי הצל״ח שיובא שם קשה. **מב. וראה** שם שבתחילת דבריו חידש שבאמת באופן זה יוכלו להזות, והמשנה דיברה רק בהזאת י״ג, וגם הרמב״ם שסתם סמך על דבריו בהלכה ב׳ שטמא מת בטומאות שאין הנזיר מגלח דינו שונה, ומזה מובן שעליו נזה כשיום הז׳ שלו יחול בי״ד ניסן שחל בשבת. אבל בסוף דבריו חזר בו. וראה בצל״ח (ד״ה והומ״ל) שביאר בזה מה שהשיג הראב״ד הנ״ל על הרמב״ם שיום י״ד הוא יום שחיטת הפסח, שלכאורה השגתו אינה מובנת שהרי דברי הרמב״ם נאמרו על הזאה ביום י״ג ניסן, כיון שלשיטתו לא יתכן לדון על הזאה ביום י״ד ניסן, משום שהיא לא תועיל להכשירו לפסח, ובי״ג ניסן עוד לא הגיע זמן חיוב הפסח. ולעיל [בענין ׳טעמו של הרמב״ם לדין שהזאה לא דוחה שבת׳] הובא שכבר תמהו בזה הר״י קורקוס והכסף משנה על הראב״ד. אמנם להנתבאר כוונת הראב״ד להשיג מדוע ההזאה של טמא מת בטומאות שנזיר לא מגלח לא דוחה שבת, הרי היא נעשית ביום י״ד ניסן. וכבר הובא שהעונג יו״ט כתב שהרמב״ם מודה שגם הזאת י״ד לא דוחה שבת, כגון לפי השיטה ששוחטים על טמא מת אפילו שעוד לא טבל, משום שיש חשש של שמא יעבירנו, ולכן גם בהרכבתו שהוא בי״ד לא נדחית השבת, אלא שבהזאת י״ג כתב הרמב״ם טעם פשוט. ולפי זה מובן מדוע הזאת י״ד של טמא מת בטומאות שנזיר לא מגלח לא דוחה שבת. אבל עדיין קשה משום שהרמב״ם שם ביאר שמשום שעוד לא הגיע הזמן של פסח העמידו דבריהם בהזאה, ולא כמו מצורע שלא העמידו דבריהם. ואם גם בי״ד לא נדחית השבת, כגון בטמא מת בטומאות שנזיר לא מגלח, היה לו לבאר שגם בי״ד הוא שונה ממצורע משום החשש של שמא יעבירנו. **מג. וראה** במרומי שדה (ד״ה תמה) שתירץ כעין זה שלהרמב״ם הוקשה שהרי פסח עצמו דוחה שבת ולא גזרו שמא יעבירנו, ובהכרח הוא משום שגזרו רק בצירוף זה שלא בקיאים לדעת מתי החודש התקדש ולא ברור שזה יו״ט שחייב בו בשופר ובלולב וכמו שכתב הרי״ף (מגילה ד.), ולכן בפסח שקרב במקדש ושם יודעים מתי התקדש החודש, לא גזרו. וא״כ מדוע בהזאה לצורך פסח גזרו. ועל זה תירץ שכיון שלא הגיע הזמן גזרו גם כשיודעים מתי התקדש החודש. ומה שמבואר בביצה (יז.) שגזרו שלא לטבול כלים בשבת משום שמא יעבירנו אע״פ שלא שייך שם הסברא שלא יודעים מתי נתקדש החודש צריך לומר שהוא משום ששם יכול לטבול מחר ולכן גזרו תמיד, אבל כאן שע״י ההזאה ידחה הפסח לא היו גוזרים לולא שהוא קודם הזמן. ולפי שאר הראשונים צריך לומר שרק בלולב ושופר שאם השבת לא תדחה כל ישראל לא יקיימו את המצוה, בזה גזרו רק בצירוף שלא יודעים מתי החודש נתקדש. ולכן בפסח לא גזרו, אבל בהזאה וטבילה שרק אדם אחד יתבטל ממצותו גזרו גם כשלא שייך הסברא שלא יודעים מתי התקדש החודש. וראה בקהלות יעקב (פוף סי׳ נג) שהקשה על הרי״ף הנ״ל מדוע גזרו בהזאה, ותירץ ג״כ לפי שיטת הרמב״ם. והוסיף שלפי שאר הראשונים יש ליישב שרק את גוף המצוה לא ביטלו בלי הצירוף של זה שלא יודעים מתי החודש התקדש, אבל בהזאה הוא רק הכשר מצוה, ולכן גזרו גם אם יודעים מתי החודש התקדש כיון שביטול המצוה יהיה ממילא על ידי זה שלא התירו לו לעשות את ההכשר מצוה של ההזאה. **מד. ראה** לעיל [בענין ׳איך יפרש הרמב״ם את סוגייתנו׳] שהובא שני תירוצים נוספים מדוע הרמב״ם לא הביא את הטעם של שמא יעבירנו. **מה. מדברי** הצל״ח מבואר שמה שכתב הרמב״ם סברתו שעוד לא הגיע זמן חיוב הפסח הוא בשביל לבאר שלכן גזרו שמא יעבירנו אפילו שכולם לא טרודים. ומה שהרמב״ם הוסיף שלכן העמידו דבריהם במקום כרת, ועל זה כתב שכאן מדובר בי״ג שעוד לא נתחייב בפסח ולכן העמידו דבריהם, וא״כ מבואר בזה שבי״ד לא העמידו דבריהם]. **מו. דבריהם** הובאו לעיל [בענין ׳מחלוקת רש״י והרמב״ם אם מדובר כשיום השביעי חל בי״ג ניסן או בי״ד ניסן׳]. וטעמם הוא שלפי הרמב״ם אם הוא י״ד ההזאה לא תועיל להכשירו לפסח, ורק הזאת י״ג תועיל להכשירו להקריב מחר את הפסח. **מז. וכן** כתב בחידושי רבינו חיים (קרבן פסח פ״ו ה״ג). אבל ראה לעיל [בענין ׳מחלוקת רש״י והרמב״ם האם מדובר כשיום השביעי חל בי״ג ניסן או בי״ד ניסן׳] שהובא שבפירוש המשניות מבואר לא כן. ובמקדש דוד (קונטרס נעניי קדשים סי׳ ה פק״ה) כתב שאי אפשר לפרש שמדובר בטומאה שאין הנזיר מגלח, משום שלהלן דנה הגמרא שלא יתכן שלפי רבי אליעזר הזאה לא תדחה שבת משום גזירת שמא יעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים, כיון שלפי שיטתו מכשירי מצוה דוחים שבת גם באיסור תורה, ואם כן גם אם יעבירנו לא יעבור איסור. והרי שיטת הרמב״ם (טומאת מת פ״ג ה״ג) שטומאה שאין הנזיר מגלח עליה היא רק דרבנן, ואם כן לא יתכן שיהיה מותר לעבור על איסור תורה בקום ועשה ולהעביר ארבע אמות ברשות הרבים בשביל הזאה על טומאה שהיא דרבנן, ובהכרח מדובר בטומאה שהנזיר מגלח עליה. **מח. שהרי** מסברא אפשר לומר שבזה ההזאה דוחה שבת כיון שכל העם לא טרודים ויבואו להזכירו וכמו במילה. ומנין לרמב״ם חידושו שגם הזאת י״ג לא דוחה שבת [משום שעוד לא הגיע זמן החיוב ולכן גזרו ולא סמכו על זה שיזכירוהו], הרי מסברא אין לחדש כן.

ליטול לולב בשבת ולקרוא במגילה בשבת, ולא הוסיפה שלכן אסרו גם להזות בשבת. וכן הגמרא בסוכה (מג:) אמרה שגזרו שלא יטלו לולב בשבת גזירה שמא יעבירנו וכו, והוסיפה שלכן אסרו גם לתקוע בשופר בשבת ולקרוא במגילה בשבת, ולא הוסיפה שלכן אסרו גם להזות בשבת. וכן הגמרא במגילה (ד.) אמרה שגזרו שלא יקראו במגילה בשבת שמא יעבירנו וכו', והוסיפה שלכן אסרו גם לתקוע בשופר בשבת וליטול לולב בשבת, ולא הוסיפה שלכן אסרו גם להזות בשבת. ומזה נראה שיש חילוק בין הזאה לשלשתם, שבשלשתם כולם חייבים ופשוט שיש לגזור שמא יעבירנו, כיון שכולם טרודים ולא יזכירוהו, אבל בהזאה יש חידוש נוסף שגם בהזאת י"ג שכולם לא טרודים, גזרו שמא יעבירנו וכו'. וזה מקורו של הרמב"ם שגם הזאת י"ג לא דוחה שבת[מט].

ג. בחידושי רבינו חיים (קרבן פסח פ"ו ה"ג) תירץ, שהנה בעיקר שיטת הרמב"ם שעל טמא מת לא מקריבים פסח אפילו שהזה וטבל, נראה שהוא משום שהרמב"ם לשיטתו שכתב (גיאת מקדש פ"ג ה"ג) שבכל הקרבנות לא מקריבים על טמא מת אע"פ שכל הטמאים משלחים קרבנותיהם. ולפי זה נראה שמה שלא מקריבים קרבן פסח על טמא מת הוא משני טעמים. האחד משום הדין המיוחד שיש בפסח שלא מקריבים על כל הטמאים, משום שצריך שבעל הקרבן יהיה ראוי לאכילה בלילה. והשני שקרבן פסח לא גרע מכל הקרבנות שלא מקריבים על טמא מת. ולפי זה נראה שאמנם מחמת הדין המיוחד שיש בפסח שלא מקריבים על כל הטמאים אפשר להקריב על טמא מת שהזה וטבל, כמו שמקריבים על שאר הטמאים שטבלו, משום שלענין זה מספיק שבעל הקרבן יהיה ראוי לאכילה בערב. אבל הרי נתבאר שיש דין נוסף שישנו בכל הקרבנות שלא מקריבים על טמא מת, ודין זה ישנו בקרבן פסח שלא מקריבים אותו על טמא מת, ולענין זה אין חילוק בין אם כבר טבל או לא, שכן כל זמן שהוא בטומאתו אי אפשר להקריב עליו, ולכן אי אפשר להקריב קרבן פסח על טמא מת אפילו שהזה וטבל.

ובזה יבואר גם מה שהרמב"ם סובר שעל טמא מת בטומאות שאין הנזיר מגלח מקריבים קרבן פסח אם הזה וטבל. שהנה מקורו של הרמב"ם הוא ממה שמבואר בנזיר (נג.) שדינו של קרבן פסח הוא כדינו של נזיר, והרמב"ם פירש את דברי הגמרא כפשוטו שעל טומאה שנזיר לא מגלח גם מקריבים קרבן פסח. אמנם קשה שהרי לפי זה היה נראה מדברי הגמרא שיוכלו להקריב קרבן פסח על טומאה זו אפילו לפני שהזה וטבל, כמו שנזיר לא מגלח כלל על טומאה זו. אבל לפי המבואר יתיישב היטב שכוונת הגמרא שבטומאות אלו אין כלל את ההלכה שישנה בכל הקרבנות שלא מקריבים על מי שטמא מת. ובאמת אין את ההלכה הזו גם לפני שהזה וטבל. ומה שהרמב"ם כתב שלא מקריבים פסח גם בטומאות אלו לפני שהזה וטבל הוא משום שיש דין מיוחד בפסח שלא מקריבים על טמא שלא ראוי לאכילה, ודין זה הוא בכל הטומאות, וגם טומאות אלו לא גרע מכל טומאה, וכל דינם הוא רק שאין להם את החומר של טומאת מת לענין הדין הנוסף שיש רק בטמא מת שלא מקריבים עליו כל קרבן, ולכן אם לא הזה וטבל אי אפשר להקריב עליו. אבל אם הזה וטבל אפשר להקריב עליו, כיון שהדין המיוחד שיש בפסח הוא רק לפני הזאה וטבילה וכמו בכל הטומאות. ורק על טמא מת בטומאות שנזיר מגלח לא מקריבים אפילו כשהזה וטבל, בגלל הדין שיש בכל הקרבנות שלא מקריבים על טמא מת גם כשהזה וטבל.

והנה הרמב"ם (קרבן פסח פ"ג ה"ג) פסק שמי ששגג או נאנס ולא הקריב פסח ראשון, ואח"כ הזיד ולא הקריב את השני, חייב כרת, אבל מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא הקריב את הראשון פטור מכרת גם אם הזיד ולא הקריב את השני, משום שכבר נפטר מהראשון. וביאור דבריו הוא שטמא ודרך רחוקה התורה פטרתם מפסח, ונמצא שמה שלא עושים את הפסח הוא לא משום שהם אנוסים אלא אין להם חיוב לעשות הפסח. ולכן לא חייבים כרת אם לא עשו פסח שני, משום שחיוב כרת הוא למי שהיה חייב לעשות את הראשון ולא השלים אותו בשני, אבל מי שלא היה חייב לעשות את הראשון לא חייב כרת על מה שלא הקריב פסח שני לחוד.

אמנם נראה שיסוד זה שטמא פטור מפסח ראשון הוא רק אם מה שטומאתו גורמת שלא יוכל להקריב את הפסח הוא משום הדין המיוחד שיש בפסח שצריך שיהיה ראוי לאכילה, שהרי בפרשה זו ששם נאמר שטמא לא יכול להקריב פסח התחדש שהוא פטור מפסח. אבל בטמא מת בטומאות שהנזיר מגלח שהזה וטבל, שנתבאר לעיל שגם לפי הרמב"ם שלא מקריבים עליו פסח הוא רק משום הדין שיש בכל הקרבנות שלא מקריבים על טמא מת, אין את הדין שהוא פטור מפסח, אלא הוא רק אנוס מפסח, כיון שלא יכולים להקריב עליו, ואם יזיד בשני יתחייב כרת[נא].

ולפי זה מיושבים היטב דברי הרמב"ם, שמה שהזאת י"ד של טמא מת בטומאות שנזיר לא מגלח לא דוחה שבת, הוא משום שכאן לא נחשב שחכמים מעמידים דבריהם במקום כרת. כיון שאחרי שהוא לא מזה והוא נשאר בטומאתו אין עליו כלל חיוב פסח, שהרי נתבאר שמה שלא מקריבים עליו פסח הוא משום הדין המיוחד שיש בפסח שצריך שבעל הקרבן יהיה ראוי לאכילה, ודין זה פוטרו מחיוב פסח, ונמצא שאחרי תקנת חז"ל שלא מזה אין עליו כלל חיוב כרת גם אם יזיד בשני, ולכן לא נחשב שמעמידים דבריהם במקום כרת, אלא גורמים שלא יתחייב בפסח. ומה שהוקשה לרמב"ם הוא רק מהזאת י"ג של טמא מת בטומאות שנזיר מגלח שבזה מה שמחר לא יקריבו עליו [אחרי שיזה ויטבול] אם לא יזה היום הוא רק משום הדין שיש בכל הקרבנות שלא מקריבים על טמא מת, והרי נתבאר שדין זה לא פוטרו מפסח, אלא הוא רק אנוס בפסח, **ובזה נמצא שמעמידים דבריהם במקום כרת, שהרי אחרי שלא מזה הוא חייב את הפסח שעונשו כרת אלא שהוא אנוס. אלא שעל זה תירץ הרמב"ם שביום י"ג עוד לא חייב בפסח, ולכן העמידו דבריהם אע"פ שמחר כשיתחייב יהיה אנוס ולא יוכל לקיים את חיובו[נב].**

מדוע המי חטאת לא נטמאים בטומאת הנושא אותם

גזירה שמא יטלנה ויעבירנה ד' אמות ברשות הרבים. תוספות (ד"ה שמא) הקשו שהרי הנושא מי חטאת נטמא, ונמצא שבשעה שיעביר את המי

מט. והוסיף עוד, שהרי הרמב"ם חידש שני דינים. האחד שעל טמא מת בטומאות שנזיר מגלח לא מקריבים פסח גם אם הזה וטבל, ולא כטמא שרץ. והשני שעל טמא מת בטומאות שנזיר לא מגלח מקריבים פסח אם הזה וטבל. ולפי הנתבאר שניהם מוכרחים מהגמרא, שהרי ממה שלא אמרו בשלושת המקומות שטעמו של רבה הוא גם בהזאה מוכח שגם הזאת י"ג לא דוחה שבת כמו שהתבאר, ומזה מוכח דינו של הרמב"ם שעל טמא מת בטומאות שנזיר מגלח לא מקריבים פסח אפילו אם הזה וטבל, שאם לא כן לא יתכן לדון על הזאת י"ג אם דוחה שבת [לפי שיטת הרמב"ם (פס ה"י) שאפשר להזות על טמא מת גם ביום השמיני], שהרי יכול להזות מחר. ובהכרח שעל טמא מת בטומאות שנזיר מגלח לא מקריבים פסח אפילו כשהזה וטבל, ולכן יש לדון האם הזאת י"ג ידחה שבת, כיון שאם יזה מחר לא יוכלו להקריב עליו. וגם דינו השני מוכח ממה שרבי עקיבא אמר לרבי אליעזר שהזאת טמא מת של י"ד תוכיח [לפי מה שנתבאר ש'ערב פסח' הוא בדווקא], משום שאם על כל טמא מת שהזה וטבל לא מקריבים פסח לא יתכן לדון האם הזאת י"ד דוחה שבת, שהרי ההזאה לא תועיל להכשירו לפסח. ובהכרח שיש טמא מת שאם הזה וטבל מקריבים עליו, ומזה מוכח שעל טמא מת בטומאה קלה שאין הנזיר מגלח מקריבים פסח ביום הז' כשהזה וטבל. אבל כתב שיש לדחות את ההוכחה לדין הראשון משום שיתכן שמה שלא אמרו בשלושת המקומות שטעמו של רבה הוא גם בהזאה [שמזה מוכח שבהזאה יש חידוש שגוזרים גם כשלא כולם טרודים] הוא לא משום הזאת י"ג, אלא בגלל טמא מת שחל שלישי שלו בי' בניסן שחל בשבת, שאז אם לא יזה היום אלא למחרת בי"א ניסן יצטרך להזות בט"ו ניסן [שהרי אם מזים ביום רביעי פעם ראשונה מזים בשמיני פעם שניה], וידחה מהפסח, ובזה היה צריך רבה לחדש שלא יזה אע"פ שכולם לא טרודים משום שעוד לא הגיע זמן הפסח. אבל באמת הזאת י"ג לא יתכן שדוחה שבת, משום שתמיד יכול להזות מחר ועי"ז יוכל להקריב הפסח. ולא כחידוש הראשון של הרמב"ם שיש טמא מת שלא מקריבים עליו גם אחרי שהזה וטבל. **נ. ראה** באבן האזל (גיאת מקדש פ"ד ה"י סק"ט) שהקשה על הגר"ח שא"כ היה לו להרמב"ם לכתוב בהלכות ביאת מקדש לענין הדין שטמא מת לא משלח קרבנות שהוא רק אם טמא בטומאות שנזיר מגלח. ועוד הקשה מדוע בנזיר (פס) אמרו שעושה פסח דינו כנזיר, הרי דין זה שיש חילוק בין טומאות שנזיר מגלח לטומאות שלא מגלח לענין קרבנות הוא לא רק בפסח אלא בכל הקרבנות. וראה באבי עזרי (קרבן פסח פ"ו ה"ג) שתמה על הגר"ח שהרי הרמב"ם כתב שהטמאים שבאו לפני פסח לא יכלו לעשות את הפסח גם אחרי טבילה, משום שגם אחרי טבילה אי אפשר לעשות פסח. והרי לפי הגר"ח מה שלא יכולים להקריב זה לא בגלל הדין המיוחד שיש בפסח אלא משום שטמא מת לא משלח קרבנות, וא"כ מדוע משה רבינו אמר להם פרשה זו של 'איש איש כי יהיה טמא לנפש' וגו' הרי זה לא תשובה לשאלתם, שהרי פרשה זו מחדשת שמי שלא ראוי לאכילה לא עושה פסח, וזה רק סיבה שלא יוכלו לעשות פסח לפני הטבילה. ומה שהם לא יכלו לעשות הפסח הוא מדין אחר שטמא מת לא משלח קרבנות. **נא. אמנם** ראה בשערי יושר (ס"ח פי"ג ד"ה וע"ס) שכתב בהיפוך מהגר"ח, שכן כתב שם שהרמב"ם שסובר שטמא פטור מפסח לשיטתו שטמא מת לא עושה פסח גם אחרי טבילה, שכן מזה מבואר שמה שלא עושה הוא לא רק משום שלא ראוי לאכילה. ובהכרח הוא משום שפטור לגמרי מפסח מחמת טומאתו, ולכן גם אחרי הטבילה לא עושה פסח. אבל טמא מת בטומאות שהנזיר לא מגלח לא פטור מפסח, ומה שלא יכול לעשות הפסח הוא משום שאינו ראוי לאכילה, וזה לא פוטרו מפסח, אלא הוא רק אנוס. וזה בהיפוך מהגר"ח שכתב שרק מה שלא ראוי לאכילה פוטרו מפסח, אבל מה שטמא מת לא מביא פסח גם כשהזה וטבל הוא רק גורם שיהיה אונס. ונפקא מינה בין הגר"ח לשערי יושר הוא בשני דברים: א. בטמא מת בטומאות שנזיר מגלח והזה וטבל, שלפי השערי יושר הוא פטור מפסח ולא חייב כרת אפילו אם יזיד בשני. וראה להלן (ע"ב) [בענין 'מחלוקת האחרונים האם לפי הרמב"ם כל טמא מת פטור לגמרי מהפסח'] שיובא מה שכתבו האחרונים על שיטת הגר"ח. וראה עוד באבן האזל (פס סק"י) שביאר ג"כ בדעת הרמב"ם שהוא דין מיוחד בפסח, שטמא מת בטומאות שנזיר מגלח לא עושה פסח, ולא משום הדין הכללי שיש בכל הקרבנות. **נב. וראה** שם עוד בדברי הגר"ח שכתב שנראה שלפני שהזה וטבל שיש לו שם 'טמא' יפטר גם אם מניעת הקרבתו הוא מהדין שיש בכל הקרבנות שלא מקריבים על טמא מת, ואם יזיד בשני לא יתחייב כרת. ורק טבול יום אין לו שם טמא לענין מה שהתורה פטרה את הטמא בפסח, שהרי טבול יום של שאר טומאות עושה פסח, וממילא גם טבול יום של טמא מת אין לו שם טמא לענין מה שהתורה פטרה את הפסח, ומה שלא עושה את הפסח מחמת שטמא מת לא משלח קרבנות לא פוטרו מפסח אלא הוא רק אנוס, ואם יזיד בשני יתחייב כרת [ויש להעיר שלפי הגר"ח מוכרחים לתרץ על מה שהקשו האחרונים שהובאו לעיל [בענין 'איך יפרש הרמב"ם את סוגייתנו'] על הרמב"ם שפירש שהעמידו דבריהם משום שעוד לא הגיע זמן החיוב ממה שבגמרא מבואר שלא העמידו דבריהם משום גזירת שמא יעבירנו שקושיית הגמרא היא רק לפי רבי אליעזר כמו שתירץ הקול הרמ"ז שהובא שם. משום שלא יתכן לתרץ שהגמרא עוסקת בהזאת י"ד כמו שתירץ העונג יו"ט שהובא שם, משום שלפי הגר"ח סובר הרמב"ם שבהזאת י"ד לא נחשב כלל שהעמידו דבריהם. אלא בהכרח שהגמרא שואלת

חטאת יטמא, ועי"ז המי חטאת יטמאו, ויהיו פסולים להזאה[נג]. ותירצו התוספות שחוששים שיעביר בכלי אבנים או בכלי גללים שלא מקבלים טומאה, ונמצא שאע"פ שהנושא יהיה טמא אבל לא יטמא את המים. והצל"ח (נמוק' שם) הקשה שהרי הרמב"ם (פרה פט"ו ה"ח) כתב שהנושא לצורך הזאה לא נטמא, שאם לא כן כל מזה מי פרה יהיה טמא. וא"כ מדוע הקשו התוספות שהמעביר נטמא הרי הוא מעביר לצורך הזאה. ותירץ שההעברה היא לא לצורך ההזאה משום שהטמא יכול לבוא למקום שיש את המים. אלא שהקשה שא"כ מדוע מקשה הגמרא שלפי רבי אליעזר ההעברה תהיה מותרת ככל מכשירי מצוה, הרי לפי הנתבאר ההעברה היא לא מכשירים, משום שהטמא יכול לבא למקום שיש את המים. **והרבר בעתו** (נמוק' שם) ביאר בדברי תוספות כהצל"ח, והחתם שאעפ"כ נחשב מכשירי מצוה משום שאע"פ שהטמא יכול לבוא למים, אבל כשמביאים את המים לטמא זה נחשב מכשירים שדוחים שבת.

אמנם השפת אמת (נמוק' שם) כתב שתוספות חולקים על הרמב"ם וסוברים שגם אם נושאים את מי החטאת לצורך הזאה הם נטמאים, ומה שהמזה לא נטמא הוא גזירת הכתוב כמבואר ביומא (יז.), והגזירת הכתוב הוא רק שמה שנושא בשעת הזאה לא מטמא אותו, אבל אם נושא לצורך הזאה נטמא. ואמנם אם המזה יעביר את המים למקום שהטמא נמצא הוא יהיה טמא, ורק אם טובל את האזוב במקום שהמים כבר היו, ומזה, הוא לא נטמא, משום שהמשא שבשעת הזאה לא מטמא[נד].

והמשנה אחרונה (פרה פ"ט מ"ח) הוכיח שגם הר"ש חולק על הרמב"ם. משום שהר"ש (שם פ"ח מ"ג) הקשה איך מזים תמיד מהמי חטאת, הרי מי שנושא את הצלוחית של המי חטאת נטמא מהמי חטאת, ואח"כ הוא חוזר ומטמא את המים. ותירץ שהטומאה שנטמא בה הנושא מי חטאת לא נחשבת טומאה לענין לטמאות את המי חטאת, וגם לא מטמא כל דבר שטהור לגמרי גם לענין מי חטאת. ולכן המי חטאת לא חוזרים ונטמאים ממנו. ומבואר מהר"ש שגם אם נשא לצורך הזאה נטמא אלא שלא מטמא את המי חטאת.

והמשנה אחרונה (שם פ"י מ"ו) כתב עוד שבתוספות בסוגיין מבואר כשיטת הר"ש שאפילו אם נושא לצורך הזאה נטמא [וכמו שכתב השפת אמת]. והוסיף שמדבריהם מבואר עוד שהם חולקים על הר"ש שסובר שמי שנטמא בטומאת נושא מי חטאת לא חוזר ומטמא את המי חטאת, שהרי כתבו שאם לא יעביר בכלי גללים יטמא את המי חטאת בגלל שנטמא מכח המי חטאת. אלא שהמשנה אחרונה (שם פ"ט מ"ח) כתב, שבתוספות בזבחים (קה. ד"ה מבואר) כהר"ש[נה]. שכן כתבו שם שהנושא מי חטאת אינו חוזר ומטמא את המי חטאת כיון שטומאתו הוא מהם. ומבואר מדבריהם שגם הם סוברים כעין סברת הר"ש שטומאת נושא מי חטאת לא מטמא את המי חטאת, אלא שהם כתבו שרק את המי חטאת שנטמא מכוחם הוא לא חוזר ומטמא[נו].

ונמצא שיש ג' שיטות. שיטת הרמב"ם שהנושא לצורך הזאה לא נטמא אבל אם נושא שלא לצורך הזאה מטמא את המי חטאת[נז]. שיטת הר"ש ותוספות בזבחים שגם אם נשא לצורך הזאה נטמא אבל לא מטמא את המי חטאת. ושיטת תוספות בסוגיין שאפילו אם נשא לצורך הזאה נטמא וגם מטמא את המי חטאת[נח].

ורעק"א (ד"ה מה) הקשה על תוספות בסוגיין מהמבואר במשנה (פרה פ"י מ"ו) שאם אחז ביד אחת מי חטאת, וביד שניה אחז תרומה, וביד שאחז את התרומה היה נייר שהפריד בין התרומה לידו שניהם טהורים. והר"ש (שם ד"ה שניהם) ביאר שאמנם האדם נטמא מכח המי חטאת, אבל לא מטמא את התרומה, כיון שלא נוגע בתרומה בידו אלא הנייר מפסיק. ומה שלא מטמא את המי חטאת הוא משום שטומאתו היא מכחם ולא חוזר ומטמא אותם [וכסברת תוספות בזבחים]. ומעתה קשה על תוספות בסוגיין איך יתרצו את המשנה בפרה, הרי לשיטתם מי שנטמא מכח המי חטאת חוזר ומטמא את המי חטאת.

אמנם המשנה אחרונה (פרה פ"י מ"ו) כתב שלפי הרמב"ם שמי שנושא מי חטאת מטמא את המי חטאת צריך לפרש במשנה שם שמדובר שנשא את המי חטאת לצורך הזאה ולא נטמא[נט]. וכן כתב הרש"ש (נמוק' שם) שאפשר לפרש במשנה שם שנשא לצורך הזאה ולכן לא נטמא. אלא שזה יתכן רק לפי הצל"ח שפירש שתוספות סוברים כהרמב"ם[ס], אבל לפי השפת אמת והמשנה אחרונה שכתבו שלפי התוספות גם הנושא לצורך הזאה נטמא, קשה איך יפרשו התוספות את המשנה בפרה. ואמנם המשנה אחרונה כתב שם שלפי שיטת התוספות בסוגיין שחולקים בין על הר"ש ובין על הרמב"ם קשה איך יפרשו את המשנה בפרה.

והחזון איש (פרה סי' ו סק"ו) הקשה על המבואר **בתוספות ישנים** (יומא יד. ד"ה רמ"י) בשם רבינו חננאל שהנושא מי חטאת שנטמא חוזר ומטמא את המי חטאת, שהרי תוספות במסכת זבחים הנ"ל כתבו בשם הירושלמי שהנושא לא חוזר ומטמא את המי חטאת [וכן קשה על התוספות בסוגיין]. והקהלות **יעקב** (יומא סי' ו ד"ה ושו"כ) תירץ על קושיית החזון איש שבר"ש (פרה פי"ח מ"ג) מבואר שבתוספתא נחלקו תנאים האם נושא מי חטאת שנטמא חוזר ומטמא. וא"כ יתכן שדברי רבינו חננאל הם לפי התנא שסובר שחוזר ומטמא.

ובאופן נוסף תירץ (סי' ז סק"נ) לפי המבואר במשנה (פרה פ"י מ"ג) שאם מי חטאת היו מונחים על מקום טמא הם נפסלים גם אם לא נטמאו, כגון שהיו מונחים בכלי חרס שלא נטמא מגבו. משום שעל מי חטאת נאמר (נמדבר יט י) 'והניח מחוץ למחנה במקום טהור'. ולפי זה יתכן שכוונת רבינו חננאל היא שאם נושא מי חטאת, נפסלים המי חטאת אע"פ שהוא לא מטמא אותם, משום שהם לא היו מונחים במקום טהור. ולשונו של רבינו חננאל 'שהמים נטמאים' הוא לאו דווקא, וכוונתו שנפסלים. וגם יתכן שיש טעות סופר בלשונו וצריך לגרוס 'שהמים נפסלים' [ובזה מיושבים גם דברי תוספות כאן].

מדוע המי חטאת לא נפסלים בגלל הנחתם במקום טמא

הובא בענין הקודם **שתוספות** הקשו שהרי הנושא נטמא מהמי חטאת וחוזר ומטמא אותם. ותירצו שהעביר אותם בכלי גללים או בכלי אבנים שלא מקבלים טומאה, ולכן המי חטאת לא נטמאו. **והדבר אברהם** (מ"ב סי' ז סק"ק יד) הביא שחכם אחד הקשה על תירוצם של התוספות מהמבואר במשנה (פרה פ"י מ"ג) שאם מי חטאת היו מונחים על מקום טמא הם נפסלים גם אם לא נטמאו, כגון שהיו מונחים בכלי חרס שלא נטמא מגבו, כיון שההנחה במקום טמא פוסלת אותם. וא"כ גם אם הנושא מי חטאת נשא אותם בכלי גללים שהמי חטאת לא נטמאו, אך הם נפסלו משום שהם מונחים על הנושא מי חטאת שהוא טמא, ונמצא שהם מונחים על מקום טמא. ותירץ שיכול לגרור אותם על הקרקע, שאז האדם הוא לא הבסיס של המי חטאת, ואין לפוסלם מחמת שהיו מונחים על מקום טמא. אלא שלהתוספות הוקשה מדוע הנושא לא מטמא את המי חטאת בנגיעה, ועל זה תירצו שהמי חטאת היו מונחים בכלי גללים.

תירוצים נוספים לקושיית תוספות

ובעיקר קושיית התוספות [מדוע הנושא לא נטמא מכח המי חטאת] כתבו האחרונים ליישב בכמה אופנים: א. **הצל"ח** (נמוק' שם) תירץ שאין כוונת רבה שחוששים שיעביר את המים אלא כוונתו שחוששים שיעביר את האזוב[סא]. ב. **השפת אמת** (נמוק' שם) תירץ שכוונת רבה שחוששים שיעביר את המים לפני שהניחו בהם את האפר כדי להניח בהם את האפר, ולכן הם לא מטמאים. ג. **הפרי יהושע** (נמוק' שם) תירץ שכוונת רבה שחוששים שיעביר מים פחות משיעור הזאה שהם לא מטמאים, אבל יש בהעברתם חילול שבת.

האם כוונת הגמרא שהטמא יעביר או שהמזה יעביר

שם. התוספות רי"ד (ד"ה ממיכ) הביא שיש שפירשו שחוששים שהטמא יעביר את המים להביאם לטהור כדי שיזה עליו. ולפי זה הוקשה להם שהרי הטמא מטמא את המי חטאת. ותירצו שיעביר בכלי גללים שלא נטמא[סב]. אבל התוספות רי"ד דחה תירוץ זה משום שטמא מת שנושא מי חטאת פוסל אותם מדרבנן במשא לחוד אפילו שלא נגע בהם וכמבואר במשנה (פרה פי"ח מ"ו), וא"כ

לפי רבי אליעזר ואפילו בהזאת י"ג, משום שלשיטתו לא העמידו דבריהם גם בלי הסברא שהוא במקום כרת, ולכן בזה אין נפקא מינה במה שהוא קודם הפסח, וגם אם מדובר בהזאת י"ד, אבל לפי רבי אליעזר אין את סברת הגר"ח שלא נחשב במקום כרת משום שע"י התקנה נפטר, כיון שלפי רבי אליעזר לא העמידו דבריהם גם בלי הסברא שהוא במקום כרת. ויש להוסיף עוד שבגר"ח שם מבואר שלשון הברייתא 'בערב פסח' הוא בדווקא, ומדובר בטומאות שהנזיר לא מגלח ובהזאת י"ד, ואעפ"כ הגמרא שואלת שלא יעמידו דבריהם, אע"פ שהגר"ח ביאר שבזה לא נחשב שמעמידים דבריהם במקום כרת, משום שקושיית הגמרא היא לרבי אליעזר וכמו שנתבאר]. **נג. ראה** בצל"ח (נמוק' שם) שכתב שכוונתם שלא קיימא לן כרבי אליעזר בן שמוע שסובר שמים טמאים כשרים להזאה כמבואר בזבחים (נג.), משום שחכמים חולקים עליו שם, והלכה כרבים. אלא שסיים שהרמב"ם לא כתב מה דינם של מים טמאים. וראה באור חדש (נמוק' שם) שהקשה על התוספות שהרי כאן דנה הגמרא בשיטת רבי אליעזר והרי הוא סובר שמים טמאים כשרים להזאה. אמנם הצל"ח לשיטתו שביאר שקושיית הגמרא כאן הוא לפי רבי עקיבא וכמו שהתבאר לעיל [בענין 'שני ביאורים בקושיית הגמרא מכדי טלטולי בעלמא']. **נד. ראה** בהגהות ברוך טעם (על הצל"ח) שהעיר על הצל"ח שבתוספות בנדה (ט. ד"ה מפי) מבואר שאם נושא לשם הזאה לא נטמא, ומוכח שתוספות מודים להרמב"ם [אבל לפי השפת אמת יתכן לומר שכוונת התוספות שם שמה שנושא בשעת הזאה לא מטמא אותו, אבל אם נושא לפני ההזאה נטמא]. **נה. וגם** רעק"א בגליון הש"ס ציין על תוספות כאן את התוספות במסכת זבחים. **נו. וראה** בר"ש (שם פ"י מ"ו) שכתב כסברת התוספות. **נז. כן** כתב המשנה אחרונה (שם פ"ט מ"ח). **נח. וראה** להלן [בענין 'האם כוונת הגמרא שהטמא יעביר או שהמזה יעביר'] שהובא שהדברי יחזקאל ביאר שגם תוספות כאן סוברים שמי שנטמא מהמי חטאת לא חוזר ומטמא אותם. **נט. וראה** שם שהוכיח מהרמב"ם בפירוש המשניות (שם) שסובר שבמשנה שם הנושא לא נטמא כלל מהמי חטאת. **ס. וכן** כתבו הרש"ש (נמוק' שם) והדברי יחזקאל (סי' יד ס"ק יז) שלפי הצל"ח מיושבים דברי התוספות. **סא. וראה** שם שתמה על התוספות שלא פירשו כן. **סב. ראה** בחזון איש (פרה סי' ה סק"ק כח) שפירש שזו כוונת תוספות (ד"ה שמא) בקושייתם. וכנראה שכוונתו ליישב בזה כל מה שטרחו האחרונים [הו"ד לעיל בענין 'מדוע המי חטאת לא נטמאים בטומאת הנושא אותם'] בקושייתם של התוספות. אבל התוספות הרשב"א (ד"ה שמא) הביא את קושיית התוספות כהבנת האחרונים ולא כהחזון איש.

גם כשנושא בכלי גללים הוא מטמא אותם[סג]. ולכן פירש שהחשש הוא שהכהן המזה יעביר את המי חטאת להזות על הטמא[סד].

והאחרונים[סה] הקשו על **תוספות** (ד"ה שמא) שתירצו שהחשש הוא שיעביר בכלי גללים ולכן המי חטאת לא נטמאים מטומאת הנושא, שהרי טמא שנושא מי חטאת מטמא אותם גם אם לא נגע בהם, וכיון שהנושא טמא מחמת שנשא מי חטאת, הוא מטמא אותם גם אם העבירם בכלי גללים משום שנשא אותם. **והרבי יחזקאל** (פי' יד פ"ק יח) תירץ שהתוספות סוברים גם כן כשיטת **הירושלמי** שהובא **בתוספות במסכת זבחים** (קה. ד"ה ממוסר) שאם נטמא מהמי חטאת לא חוזר ומטמא את המי חטאת[סו]. אלא שסוברים שאם הוא טימא כלי, הכלי מטמא את המי חטאת, אע"פ שטומאת הכלי באה על ידי טומאת הכלי. ולכן הוקשה לתוספות שהנושא יטמא את הכלי והכלי יטמא את המי חטאת. ועל זה תירצו שישא אותם בכלי גללים שלא נטמאים. ומעתה לא קשה מדוע לא יטמא את המי חטאת במשא משום שטומאת הנושא לא מטמא את המי חטאת.

ביאור קושיית הגמרא 'ולר' אליעזר ניעבריה' וכו'

ולרבי אליעזר ניעבריה דהא א"ר אליעזר מכשירי מצוה דוחין את השבת. השפת אמת (ד"ה ולר"א) הקשה שהרי יש לחשוש שמתוך הטירדה יעביר שלא לצורך ההזאה. ותירץ שסברת הגמרא היא שכיון שלפי רבי אליעזר איסור תורה נדחה בגלל המצוה, ודאי שאין לבטל מצוה בגלל חשש שיבא לעבור על איסור תורה, שהרי חשש זה הוא רק סיבה שיהיה כאן איסור בהזאה [שמא יעבירנו], וכיון שאפילו איסור תורה נדחה לפי רבי אליעזר כל שכן שאיסור זה של החשש שמא יעבירנו שהוא איסור שבות נדחה. אבל סיים שעדיין קשה שא"כ רבי אליעזר חולק על מה שקיימא לן שאין תוקעים בשופר בשבת ואין נוטלים לולב בשבת גזירה שמא יעבירנו, שהרי לשיטתו מכשירים של מצות אלו שיש בהם איסור תורה דוחים שבת כמבואר בשבת (קנ:), וא"כ גם אין לחשוש לשיטתו שמא יעבירנו ד' אמות [כמבואר בגמרא כאן שהזאה צריכה לדחות שבת לשיטתו ואין לחשוש שמא יעבירנו], והרי לא שמענו מעולם שיש תנא שחולק על דינים אלו שאין תוקעים בשופר בשבת ואין נוטלים לולב בשבת.

לפי הרמב"ם קשה מדוע מקשה הגמרא על רבי אליעזר

שם. השער המלך (קרבן פסח פ"ו ה"ב) **והמרומי שדה** (ד"ה לפי') הקשו לפי שיטת **הרמב"ם** [שהובא בענין 'טעמו של הרמב"ם לדין שהזאה לא דוחה שבת'] שהזאת י"ד לא יתכן שתדחה שבת, כיון שהיא לא תועיל להכשירו לפסח, ורק הזאת י"ג יתכן שתדחה שבת, א"כ איך הקשו שלפי רבי אליעזר שמכשירי מצוה דוחים שבת אפילו באיסור תורה לא יעבור איסור אם יעביר בי"ג, הרי רק במצוה שזמנה היא שבת מצאנו שמכשיריה דוחה שבת. אבל לא מצאנו שלפי רבי אליעזר מכשירי המצוה של מחר תדחה השבת[סז], ואם כן הזאת י"ג לא יכולה לדחות שבת כיון שמצות פסח הוא רק למחר[סח]. והמרומי שדה תירץ ששאילת הגמרא היתה מהזאת י"ד של טמא מת בטומאות שאין הנזיר מגלח, שעליו יכולים להקריב אחרי ההזאה, ואם יזה בי"ד יוכל להקריב פסח, ואעפ"כ לא מזים עליו בי"ד. ולכן מקשה הגמרא על רבי אליעזר שהרי לשיטתו מכשירי פסח דוחים שבת בי"ד ניסן גם באיסור תורה, וא"כ אין לחשוש שמא יעבירנו.

איזה נפקא מינה יש במה שלפי רבי עקיבא אין חילוק בין חזי ללא חזי

אמר רבה לדברי ר' אליעזר קטן בריא מחמין לו חמין להברותו ולמולו בשבת דהא חזי ליה קטן חולה אין מחמין לו חמין להברותו ולמולו דהא לא חזי ליה. תוספות (ד"ה קטן) כתבו שלפי רבי עקיבא אין חילוק בין חולה לבריא, שהרי רבי עקיבא הוכיח ממה שהזאה לא דוחה שבת שמכשירים לא דוחים שבת, ולא חילק שדווקא בהזאה שהאדם לא ראוי לפסח לא נדחית השבת, ובהכרח שסובר שגם אם האדם לא ראוי לפסח כבר חל חיוב הפסח, ואם מכשירים דוחים גם הזאה צריכה לדחות שבת. והקשה **השפת אמת** (נמוק' סד) מה הנפקא מינה במה שלפי רבי עקביא אין חילוק בין חזי ללא חזי, הרי לשיטתו מכשירים לא דוחים שבת גם כשהאדם ראוי למצותו, וא"כ לשיטתו במילה אסור לחמם חמין גם לבריא וכל שכן לחולה. ותירץ לפי מה שכתב **הר"ן** (על הרי"ף, שבת קנג: ד"ה וכתב) שחז"ל התירו לרחוץ תינוק לפני המילה בחמין שהוחמו מערב שבת כדי להברותו אע"פ שמדרבנן רחיצה בחמין אסורה. ולפי זה נמצא שאם לשיטת רבי עקיבא היה חילוק בין אם הוא ראוי למצותו או לא היה הדין שאסור לרחוץ תינוק חולה בחמין שהוחמו בערב שבת, כיון שהוא לא חייב במילה. ולכן כתבו התוספות שלפי רבי עקיבא אין חילוק בין אם הוא ראוי או לא, וממילא מותר לרחוץ אפילו תינוק חולה בחמין שהוחמו בערב שבת.

מדוע לא תירצו שנפקא מינה לענין חמין שאחר המילה

אמר רבא ואי בריא הוא למה ליה חמין להברותו. השפת אמת (ד"ה תמר) הקשה לפי שיטת **הרז"ה** [הו"ד **בר"ן** (על הרי"ף, שבת קנג: ד"ה והוא)] שאם לא הכינו מים חמין בשביל לרחוץ את התינוק אחרי המילה, אסור למול, כיון שעי"ז יצטרכו לחלל שבת לרחוץ את התינוק [ואע"פ שהחילול שבת יעשה כדין בגלל שזה יהיה פיקוח נפש, אבל אסור לגרום שיהיה פיקוח נפש שיתיר לחלל שבת]. והרי דין זה הוא רק להלכה שמכשירים לא דוחים שבת, אבל לפי רבי אליעזר שמכשירים דוחים שבת נראה שיהיה מותר לחמם את המים לפני המילה כדי שיוכלו לרחוץ את התינוק אחרי המילה, משום שבלי המים לא יוכלו למול, וא"כ הם כמכשירים שמותר לעשותם בשבת. ומעתה קשה מדוע רבא מקשה שאם הוא בריא מדוע צריך חמין, הרי יתכן שצריך את החמין בשביל לרחוץ את התינוק אחרי המילה, ולפי רבי אליעזר מותר גם לחמם מים כדי לרחוץ את התינוק אחרי המילה, וכמו שהתבאר. ותירץ שלשונו של רבה 'להברותו ולמולו' משמע שצריך את המים בשביל שהתינוק יהיה בריא ויוכלו למולו[סט].

האם חייב למול קודם ו' שעות כדי שיוכל להקריב פסח

ערל שלא מל ענוש כרת. רש"י (ד"ה ענוש) כתב שחייב כרת בגלל שהיה יכול לתקן מו' שעות ולמעלה שהוא זמן שחיטת הפסח, ולא דומה לטמא ודרך רחוקה שפטורים מכרת משום שאחרי שש שעות לא יכולים לתקן, ולפני כן לא חייבים לתקן עצמם משום שעדיין לא חל חיוב הפסח[ע]. **והמנחת חינוך** (מצוה ה ס"ק יג) תמה על רש"י שא"כ לא חייבים לקנות לולב לפני סוכות ולא חייבים לקנות שופר לפני ראש השנה, ומי שלא יקנה לולב ושופר יהיה אנוס, ולא משמע כן. ותירץ שודאי גם לפני הזמן שמתחייב במצוה צריך לדאוג שיוכל לקיים המצוה, וגם לענין קרבן פסח צריך לדאוג כבר לפני ו' שעות שיהיה מהול, אחרי ו' שעות. אלא שאם לא עשה כן לא ענוש כרת. ורק אם אחרי שהתחייב במצוה היה יכול לתקן את עצמו ולא תיקן עצמו חייב כרת. והוסיף עוד שכן נראה ממה שמצינו בפסח שכל מי שהיה בדרך רחוקה ולא עשה פסח לא נענש אלא עושה פסח שני. ואם הדין הוא שלפני המצוה לא חייבים לדאוג לקיים את המצוה, נמצא שרוב ישראל לא חייבים לעשות פסח משום שרוב ישראל נמצאים בדרך רחוקה, והם גם יפטרו מפסח שני משום שרוב הציבור לא עושים פסח שני. ובהכרח כמו שהתבאר שודאי חייבים כבר לפני הפסח לדאוג לקיים את המצוה, וממילא כל ישראל חייבים כבר לפני פסח לדאוג שיוכלו לבא לעזרה להקריב פסח, אלא שאם לא עשו כן לא יענשו בכרת. אמנם המנחת חינוך הביא **שהצל"ח** (לעיל ג: נמוס' ד"ה מלילה) כתב שמי שנמצא בדרך רחוקה לא חייב לפני ו' שעות להתקרב למקום שהוא קרוב לעזרה. והמנחת חינוך תמה עליו שא"כ גם בכל התורה יהיה הדין כן שלא חייב לדאוג ללולב ולשופר לפני יו"ט, ולא משמע כן.

והאור שמח (קרבן פסח פ"ו ה"ג) כתב שבכל המצות לא צריך לדאוג לפני שחל חיוב המצוה שיוכל לקיימה בזמנה, אבל בפסח לא יתכן שיהיה הדין כן, משום שא"כ רוב ישראל שהם בדרך רחוקה לא יתחייבו בפסח. ובהכרח שפסח דינו שונה שחייב לדאוג כבר לפני זמן החיוב שיוכל לקיימה. ולפי זה כתב שאם חל ערב פסח להיות בשבת, והוא ערל, ולא מל קודם השבת [ובשבת לא יכול למול לפי רבי עקיבא שמכשירים לא דוחים שבת] חייב כרת, אע"פ שבשבת לא יכול למול, משום שחייב למול קודם השבת כדי שיוכל להקריב בפסח. ובזה ביאר מה שמבואר להלן (נב.) שאם ערב פסח חל בשבת ולא הביא סכין מערב שבת למול את בנו, אסור לו להביא את האיזמל, משום שמכשירי

סג. והחזון איש (שם) תמה ג"כ לפי פירושו של התוספות בתירוצם שהרי הוא מטמא במשא, ותירץ שכוונת התוספות שהנושא ישכח או שלא ידע שמטמא במשא. **סד. ומדבריו** נראה שלפי פירושו לא צריך לומר שיעביר בכלי גללים ולא כתוספות, משום שסובר כסברת הרמב"ם או כסברת הר"ש שהובאו לעיל (שם). וראה בחידושי הרעק"א (נמוק' שם) שהקשה על תוספות מדוע לא הוקשה להם שהטמא מטמא את המי חטאת. אבל לפי התוספות רי"ד מיושב גם דברי תוספות שלא הוקשה להם כן משום שאפשר ליישב כמו שתירץ התוספות רי"ד שהחשש הוא שהמזה יעביר. **סה. רש"ש** (נמוק' שם), משנה אחרונה (פרה פ"י מ"ו), דברי יחזקאל (פי' יד פ"ק יח). **סו. ולא** כמו שכתבו האחרונים שהובאו לעיל [בענין 'מדוע המי חטאת לא נטמאים בטומאת הנושא אותם']. **סז. ראה** לעיל [בענין 'מחלוקת רש"י והרמב"ם אם מדובר כשיום השביעי חל בי"ג ניסן או בי"ד ניסן'] שהובא שגם הצל"ח נקט שבאיסור תורה לא נדחית השבת אם זמנה היא מחר, ושם הובא שהכלי חמדה לא סובר כן. **סח. ולכאורה** יש ליישב לפי מה שכתב העונג יו"ט (פי' יג) שסוגייתנו סוברת ששוחטין וזורקין על טמא שרץ והנידון הוא על הזאת י"ד. אך עדיין יהיה קשה מדוע להלן כשתירצו שרבי אליעזר סובר שלא שוחטין על טמא שרץ לא פירשו שלכן רבי אליעזר מודה שהזאת י"ג לא דוחה שבת משום שבי"ג לא הגיע זמן החיוב. **סט. והשפת אמת** סיים שעדיין קשה מדוע רבא הסיק שאין חילוק בין חולה לבריא הרי יכול לומר שיש נפקא מינה ביניהם לענין חמין של קודם המילה. וכוונתו שרבא היה יכול לומר שבבריא לא צריך כלל לרחוץ המים לפני המילה, אלא רק אחרי המילה, וממילא יש נפקא מינה בין חולה לבריא, שלחולה שלא ראוי אסור לחמם חמין ולבריא מותר לחמם חמין לצורך רחיצה שאחרי המילה כיון שהוא ראוי. **ע. וכתב** המנחת חינוך (מצוה שפ אות ט) שלפי רש"י נמצא שלמסקנת הגמרא שאם לא שוחטין על טמא שרץ גם הוא יתחייב כרת אם לא טבל, זהו רק אם היה בידו לטבול אחרי ו' שעות, משום שלפני זה לא חייב לתקן עצמו שיהיה ראוי לפסח.

מילה לא דוחים שבת. ואע"פ שלא יוכל לעשות את הפסח [שהרי מילת בניו מעכבתו בפסח], משום שחכמים העמידו דבריהם במקום כרת. ולכאורה קשה מדוע לא יוכל לעשות את הפסח הרי הוא אנוס במה שלא יכול למול את בנו, ומי שאנוס ולא יכול למול את בנו יכול לעשות הפסח כמבואר ביבמות (פב:), ובהכרח שלא נחשב אנוס, משום שהיה עליו להביא את הסכין מערב שבת, וכמו שהתבאר שמי שלא מתקן עצמו לפני הפסח שיהיה ראוי לפסח חייב כרת [אמנם ברש"י בסוגיין מבואר שלא כדברי האור שמח שהרי כתב שרק אם היה יכול למול אחרי ו' שעות ולא מל חייב כרת].

סט:

האם מילה שלא בזמנה מותרת בשבת ערב פסח לפי רבי אליעזר ערילות דאי כוליה ציבור ערלים נינהו אמרינן להו קומו מהולו נפשייכו ועבידי פסחא יחיד נמי אמרינן ליה קום מהול ועביד פסחא. רש"י (ד"ה וכל) פירש, שיחיד ערל חייב למול בחול כדי שיוכל לעשות הפסח. **והמהרש"א** (נרש"י שם) הקשה, מדוע כתב רש"י שרק בחול צריך למול, הרי לפי רבי אליעזר מכשירי פסח דוחים שבת, וכיון שהוא ערל והוא חייב למול עצמו כדי שיוכל לעשות הפסח, נמצא שמילתו היא בכלל מכשירים שדוחים שבת**א**. **והחלקת יואב** (חו"מ סי' יח) תירץ, שהנה יש להקשות, מדוע מבואר ביבמות (ו.)

שבנין בית המקדש לא דוחה שבת [ומשמע שהוא דבר מוסכם], הרי לפי רבי אליעזר מכשירי מצוה דוחים שבת, ואם כן גם בנין בית המקדש ידחה שבת משום שהוא מכשיר למצות קרבנות, שהרי על ידי שיבנו את המקדש יוכלו להקריב קרבנות. וצריך לומר שכיון שבנין בית המקדש נעשה גם בשביל קיום מצות בנין בית המקדש, ומצוה זו לא דוחה שבת, לכן אסור לבנות בשבת אע"פ שהבנין הוא גם מכשירים למצות קרבנות שדוחה שבת. משום שההיתר של מכשירים הוא רק כשעושה אותם לצורך המצוה שדוחה שבת, אבל אם עושה אותם גם בשביל סיבה אחרת שהיא לא דוחה שבת לא נדחית השבת. וכיון שבונים את המקדש גם בשביל קיום מצות בנין המקדש שלא דוחה שבת, אסור לבנות בשבת. ומה שכל מכשירים דוחים שבת אע"פ שעושה אותם גם בשביל צרכיו [כגון עשיית איזמל של מילה, שמותר לפי רבי אליעזר לעשות בשבת אע"פ שעושה זאת גם בשביל להשתמש אחר כך בסכין לצרכיו], זהו משום שאם אדם עושה דבר, ויש בו צורך גבוה וצורך הדיוט, בטל הצורך הדיוט לצורך גבוה, כמבואר **בתוספות** (שבת כד: ד"ה לפי, גיטין מ: ד"ה ועל). ולכן מותר לעשות את האיזמל אע"פ שיש בו גם צורך הדיוט, כיון שהוא בטל לצורך גבוה, ונחשב שעושה לצורך המצוה. אבל אם עושה בשביל שתי מצוות, ואחת מהן לא דוחה שבת, לא נדחית השבת. ובזה מיושבת קושיית המהרש"א שאסור למול מילה שלא בזמנה בשבת של ערב פסח, כיון שמילתו נעשית גם לצורך מצות מילה שלא בזמנה שהיא לא דוחה שבת. ולכן אע"פ שהיא גם מכשירים של פסח, לא נדחית השבת.

האם למסקנא מותר להחם חמין בשבת לתינוק לפני המילה יחיד נמי אמרינן ליה קום מהול. כתבו **האחרונים**ב, שלכאורה נראה שלפי זה יהיה מותר לפי רבי אליעזר להחם חמין לתינוק לפני המילה בשבת, אע"פ שהוא לא ראוי למילה לפני הרחיצה, שהרי כמו שערל חייב למול בשביל שיוכל לעשות פסח, אע"פ שלפני המילה לא ראוי לפסח, כך יש חיוב מילה על התינוק גם לפני הרחיצה, אע"פ שבלי הרחיצה הוא לא ראוי למילה, וממילא מותר להחם חמין בשבת לתינוק לפני המילה. אבל קשה, שמפשטות לשון הגמרא לא נראה שחוזרת בה ממה שאמרה לעיל, שאסור להחם חמין בשבת לתינוק לפני המילה.

האם לפי השיטה שטומאה דחויה בציבור צריכים להזות טומאה דאי כוליה ציבורא טמאין נינהו לא מדינן עלייהו. רש"י (ד"ה וכל) ביאר, שטומאה מותרת בציבור, ולכן הם לא חייבים להזות בשביל להטהר. **והקרני ראם** (ד"ה וכל) כתב, שלכאורה דין זה הוא רק לפי השיטה ביומא (ו:) שטומאה הותרה בציבור, שכן כמו שלפי שיטה זו גם אם יש כהנים טהורים לא צריך לחזר אחריהם אלא הטמאים יכולים לעבוד, כך גם כשהציבור טמאי מת ביום הז', אף שאם הם יזו הפסח יבוא בטהרה, הם לא צריכים להטהר בשביל שהפסח יבוא בטהרה. אבל לפי השיטה ביומא (שם) שטומאה דחויה בציבור, וצריכים לחזר אחרי כהנים טהורים שיעבדו, גם כאן צריכים הציבור להזות כדי שהפסח יבוא בטהרה.

אלא שהקשה, שהרי **התוספות** ביומא (שם ד"ה ממר) כתבו, שבפסח ודאי שהטומאה רק דחויה בציבור. ותירץ לפי המבואר בתוספות שם, שמן התורה אין חילוק בין פסח לשאר הקרבנות. ולפי זה כוונת הגמרא כאן היא, שמן התורה הם לא צריכים להזות, כיון שמן התורה טומאה הותרה גם בפסח. ובאופן נוסף תירץ, שרבה [שהוא התרצן כאן] יסבור שגם בפסח טומאה הותרה בציבור, ודברי התוספות ביומא נאמרו רק בדעת הסוגיא שם.

אבל האבן האזל (גיטין מקדש פ"ד הי"ג) כתב, שסוגייתנו יכולה לסבור שטומאה דחויה בציבור, ואע"פ כן היא סוברת שהציבור לא צריכים להזות, שהרי מי שסובר שלא שוחטים על טמא שרץ, מפרש, שמה שנאמר בתורה שטמא נדחה לפסח שני, מדובר בטמא מת ביום הז', ומכאן נלמד שלא שוחטים על טמא שרץ ועל טמא מת ביום הז', אפילו שיכולים לטבול ולהטהר. והרי בפרשה זו שנאמר שטמא נדחה לפסח שני, נאמר שרק יחיד טמא נדחה ולא ציבור טמאים, וכמבואר לעיל (סז.), שממה שנאמר (במדבר ט י) 'איש איש וגו', נלמד שרק יחיד טמא נדחה ולא ציבור טמאים. ואם כן מפורש בפרשה זו, שרק יחיד טמא מת ביום הז' נדחה לפסח שני, אבל ציבור טמאי מת ביום הז' מקריבים בטומאה ולא צריכים להזות, ומכאן נלמד שגם אם טומאה דחויה בציבור, הציבור לא צריכים להזות ולהטהר.

איך למדים מציבור שיחיד פטור מלהזות טומאה דאי כוליה ציבורא וכו' יחיד נמי פטור. האחרוניםג הקשו, מדוע אם הציבור לא צריכים להזות גם יחיד לא צריך להזות, הרי מה שהציבור לא צריכים להזות, הוא משום שיכולים להקריב בלי להזות, אבל יחיד שלא יכול להקריב בלי להזות יתחייב להזות, ואיך אפשר ללמוד מהציבור שהיחיד פטור מקרבן פסח כשהוא טמא, ולא חייב להזות.

שתי קושיות השער המלך על שיטת הרמב"ם ויישוב הקושיות

שם. השער המלך (קרבן פסח פ"ו ה"ג) הקשה מכאן על שיטת **הרמב"ם** (שם), שלהלכה שלא שוחטים וזורקים על טמא שרץ לפני טבילה, לא שוחטים וזורקים על טמא מת ביום הז' אפילו אחרי הזאה וטבילה. שאם כן, איך אמר רבי עקיבא [בברייתא (לעיל ע"ח)] שממה שרבי אליעזר לימד אותו שהזאת ערב פסח לא דוחה שבת, מוכח שמכשירים לא דוחים שבת, הרי לפי מה שמבואר כאן שרבי אליעזר סובר שאין שוחטים וזורקים על טמא שרץ, נמצא שהזאת י"ד לא תועיל להכשירו לפסח [לפי מה שהרמב"ם סובר שלא שוחטים על טמא מת אפילו אחרי הזאה], ואם כן אי אפשר להוכיח ממה שרבי אליעזר אמר שהזאת י"ד לא דוחה שבת, שמכשירים לא דוחים שבת, כיון שההזאה היא לא מכשירים. ואמנם לפי המסקנא להלן, שרבי אליעזר סובר ששוחטים וזורקים על טמא שרץ מובן, משום שלפי שיטה זו שוחטים וזורקים על טמא מת ביום הז' לפני הזאה, ולכן הוכיח רבי עקיבא ממה שהזאת י"ד לא דוחה שבת, שמכשירים לא דוחים שבת, משום שעל ידי ההזאה יוכל לאכול את הפסחד, ונמצא שההזאה היא מכשירי הפסח, ואם היא לא דוחה שבת מוכח שמכשירים לא דוחים שבת.

אבל לפי ההוה אמינא כאן קשהה.

ותירץ השער המלך, שהנה ברמב"ם שם מבואר, שהמקור של שיטתו שלא שוחטים על טמא מת ביום הז' לאחר הזאה הוא, משום שמבואר להלן (ג:), שמי שסובר שאין שוחטים על טמא שרץ, סובר כרבי יצחק, שאמר שהטמאים שבאו לפני משה ואמרו שלא יכלו לעשות הפסח, היו טמאי מת מצוה שחל שביעי שלהם בערב פסח, שנאמר (במדבר ט ו) 'ולא יכלו לעשות הפסח

א. **ראה** בקרני ראם (על המהרש"א שם) שתירץ, שגם לפי רבי אליעזר רק מכשירים שאסורים באיסור שבות דוחים שבת, אבל מילה יש בה איסור תורה ולא דוחה שבת. והגבעת פנחס (נרש"י שם) תמה עליו, שהרי מפורש לעיל (ע"ח) שלפי רבי אליעזר גם איסור תורה דוחה שבת, וכמו שפירש רש"י לעיל (שם ד"ה דומין) בדברי הגמרא שם. וראה בחתם סופר (שו"ת, ח"ו סי' ה) שתירץ על קושיית המהרש"א, לפי המבואר בתוספות להלן (נד: ד"ה ומין), שלפי אביי טמא יותר חמור מטהור לענין פסח, שכן טהור שנמצא מחוץ לעזרה פטור מפסח משום דרך רחוקה, לפי רבי אליעזר שסובר שמי שמחוץ לעזרה פטור מדין דרך רחוקה, אבל טמא שלא יכול להכנס לעזרה לא נפטר משום דרך רחוקה. ולפי זה נמצא, שגם מה שערל חייב למול עצמו להכשיר עצמו לפסח, אע"פ שאסור לו להכנס לעזרה, כמבואר ביבמות (עב:), והרי הוא בדרך רחוקה, הוא משום שמי שאסור לו להכנס לעזרה לא נפטר במה שהוא חוץ לעזרה. אבל אם ימול עצמו ויהיה מותר לו להכנס לעזרה, לא יתחייב בפסח עד שיכנס לעזרה. ולכן מילתו לא דוחה שבת, משום שיתכן שלא יבוא לעזרה ונמצא שמל שלא לצורך. ומה שמבואר לעיל (ע"ח), שלפי רבי אליעזר מותר להעביר מי חטאת ברשות הרבים בשבת של ערב פסח לצורך הזאת טמא מת, זהו משום שגם כשיזה ישאר טמא שאסור לו להכנס לעזרה, והוא יהיה חייב בפסח גם כשלא יכנס לעזרה, ולכן הוא דוחה שבת משום שודאי שהעברה תהיה לצורך. וראה במים עמוקים (נרש"י שם) שתירץ על קושיית המהרש"א, שרש"י כתב דבריו גם לפי שיטת רבי עקיבא שחולק על רבי אליעזר, ולכן פירש שבחול ודאי חייב למול אפילו לפי רבי עקיבא, אבל בשבת רק לפי רבי אליעזר חייב למול. ובספר דבר בעיתו (נרש"י שם) כתב, שלפי שיטת רבינו תם (הו"ד בתוספות יומטוב ניגמות ע. ד"ה הערל), שמי שלא מל מחמת אונס יכול לאכול פסח, מיושבת קושיית המהרש"א, משום שאם אסור לו למול מחמת השבת לא יהיה ערל ויוכל לעשות פסח, ונמצא שמילתו היא לא מכשירים של הפסח. אלא שכתב שאי אפשר לתרץ כן על רש"י, כיון ששיטתו ביבמות שם (ד"ה הערל), שמי שלא מל מחמת אונס אסור לו לאכול פסח. **ב. דבר** שמואל (ד"ה קומו). **ג. דבר** שמואל (ד"ה לפי). **ד. ואע"פ** שיוכל להקריב בלי הזאה, אבל לא יוכל לאכול. **ה. וכבר** הובא לעיל (ע"ח) [בענין 'מחלוקת רש"י והרמב"ם' וכו'] שהצל"ח והגר"ח ביארו בשיטת הרמב"ם, שהוכחת רבי עקיבא היתה מהזאת י"ד של טמא מת בטומאה שאין הנזיר מגלח, שבזה מודה הרמב"ם שאחרי ההזאה יוכלו להקריב עליו. ושם התבאר, שמהרמב"ם בפירוש המשניות מוכח שלא כדבריהם, וראה בחזון איש (זבחים סי' ד סק"ז) שכתב, שלפי שיטת הרמב"ם צריך לומר,

ביום ההוא', ומשמע שרק ביום ההוא לא יכלו לעשות אבל למחרת יכלו לעשות. ומזה נלמד שלא שוחטים על טמא שרץ ועל טמא מת ביום הז', שהרי בפרשה שם נאמר שלא יכלו לעשות את הפסח, אע"פ שהיו ביום הז' שלהם. ומזה למד הרמב"ם, שלא שוחטים על טמא מת גם אחרי הזאה וטבילה, שאם לא כן מדוע לא יכלו לעשות את הפסח, הרי יכלו להזות ולטבול.

אמנם בסוכה (כה.) מבואר, שרבי עקיבא סובר שהטמאים שבאו לפני משה היו מישאל ואלצפן, שנשאו את נדב ואביהוא אחר מיתתם. ולשיטתו אי אפשר לומר שמה שאין שוחטים וזורקים על טמא מת ביום הז' נלמד מפרשת הטמאים שבאו לפני משה, כיון שלשיטתו בהכרח צריך לומר, שאע"פ שמראש חודש ניסן עד י"ד ניסן היו יכולים להזות שלישי ושביעי ולהטהר, אבל מאיזו סיבה לא נזדמן להם להזות. ואם כן נמצא שבערב פסח היו אפילו לפני ההזאה הראשונה, ולכן לא יכלו לעשות הפסח. ואין ללמוד משם שאין שוחטים וזורקים על טמא מת ביום הז'.

ולפי זה מיושבת היטב סוגייתנו, שרבי עקיבא הוכיח ממה שרבי אליעזר אמר שהזאת י"ד לא דוחה שבת שמכשירים לא דוחים שבת, משום שהוא לשיטתו שאפילו שאין שוחטים וזורקים על טמא שרץ, אבל על טמא מת שהזה שוחטים, ולכן אם מכשירים דוחים שבת גם הזאה תדחה שבת, כיון שאם יזו עליו יוכל להביא את הפסח.

אמנם השער המלך הקשה עוד על הרמב"ם שכתב (סה"ו), שמה שהזאה לא דוחה שבת הוא משום שההזאה יכולה להיות רק בי"ג ניסן [כיון שאם הוא כבר י"ד לא תועיל ההזאה להכשירו, לפי שיטתו שלא שוחטים על טמא מת שהזה], וכיון שהוא רק י"ג לכן העמידו דבריהם, ולא נחשב שמעמידים דבריהם במקום כרת, כיון שבי"ג עוד לא הגיע זמן חיוב הפסח. והרי לפי מה שנתבאר, מבואר בברייתא שגם הזאת י"ד לא דוחה שבת [לפי שיטת רבי עקיבא ששוחטים על טמא מת שהזה], אע"פ שהוא כבר יום שחייב בפסח?.

ותירץ, שהרמב"ם כתב סברתו רק לפי רבא שסובר להלן (נג.) שלא העמידו דבריהם במקום כרת לענין מצורע?, ולכן כתב הרמב"ם, שאע"פ כן בהזאת י"ג העמידו דבריהם, משום שעוד לא הגיע זמן הפסח. אבל סוגייתנו סוברת שהעמידו דבריהם במקום כרת, ולכן סוברת שאפילו הזאת י"ד לא דוחה שבת, אלא שרבא לא פסק כן, והרמב"ם פסק כמותו, ולכן כתב שרק הזאת י"ג לא דוחה שבת.

אמנם השער המלך סיים, שמדברי הרמב"ם **בפירוש המשניות** (פ"ו מ"ג) מבואר שהוכחת רבי עקיבא היתה מהזאת י"ג, ובהכרח מה שרבי עקיבא אמר הזאת 'ערב פסח' הוא לאו דווקא, וכמו שכתב הלחם משנה (סה"ו). ולפי זה לא קשה שתי קושיות הנ"ל.

תירוצו של העונג יו"ט על קושייתו הראשונה של השער המלך

והעונג יו"ט (סו"פ, סי' יג) כתב ליישב את קושייתו הראשונה של השער המלך, שהנה להלן (נ:) אמרה הגמרא, שרב שסובר שאין שוחטים על טמא שרץ, למד כן ממה שנאמר (נמדבר ט י) 'איש איש כי יהיה טמא לנפש' וגו', כיון שמדובר גם כשהוא ביום הז', ועליו אמרה תורה שאם לא עשה פסח פטור מכרת, ובהכרח שלא יכול לעשות פסח. והגמרא מוסיפה, שאי אפשר לומר שמדובר דווקא כשהוא לפני היום הז', כיון שנאמר שם שהטמאים שבאו למשה לא יכלו לעשות הפסח 'ביום ההוא' (סס ט ו), ומשמע שלמחרת יכלו, וכמו שאמר רבי יצחק, שהם היו טמאים למת מצוה שחל יום הז' שלהם בערב פסח, ומזה מוכח שאין שוחטים על טמא שרץ וטמא מת ביום הז'.

ויש לדייק, מדוע הגמרא הביאה בתחילה את הפסוק של 'איש איש' וגו', הרי היתה יכולה להביא רק את הפסוק של 'ולא יכלו לעשות את הפסח **ביום** ההוא', שמזה מוכח שלא יכלו לעשות את הפסח אפילו שהיו ביום הז' שלהם. וכתב שמזה הוכיח הרמב"ם, שרב סובר שלא שוחטים על טמא מת גם אחרי ההזאה, שכן בזה מבואר מדוע אי אפשר ללמוד זאת רק מ'ביום ההוא', משום שיתכן שלטמאים אלו שלא יכלו לעשות פסח ביום ההוא לא היתה אפשרות להזות, ולכן לא יכלו לעשות הפסח. ולכן הביאו גם את הפסוק של 'איש איש' וגו', שמשמע שכל טמא לנפש לא עושה פסח ואפילו אחרי הזאה. אלא שאם לא היה גם את הפסוק של 'ביום ההוא', היה אפשר לומר שהפסוק של 'איש איש' לא עוסק בטמא מת שחל יום הז' שלו בערב פסח, אבל כיון שמ'ביום ההוא' נלמד שהטמאים שבאו למשה היו ביום הז', נראה שגם מה שנאמר אחר כך 'איש איש' וגו' מדובר גם ביום הז'ט, וכיון שהתורה סתמה, משמע שתמיד לא עושה ואפילו אחרי הזאה.

ומעתה מיושבת קושיית השער המלך, שהרי הגמרא בסוגיין חידשה שאם לא שוחטים על טמא מת ביום הז', הוא לא חייב להזות כדי להטהר. ולפי חידוש זה, אין מקור לדינו של הרמב"ם שלא שוחטים על טמא מת אחרי הזאה. שהרי נתבאר שמקורו של הרמב"ם הוא ממה שכתוב 'איש איש' וגו', שבזה מבואר שהתורה פטרה מכרת כל טמא מת. ואם כן לפי מה שחידשה הגמרא שטמא מת לא חייב להזות בשביל להקריב פסח, אין מקור לדינו של הרמב"ם, משום שמה שכתוב 'איש איש' וגו', שממנו נלמד שכל טמא מת פטור מכרת אם לא עשה פסח, הוא לא משום שאין לו אפשרות לעשות את הפסח גם אם יזה, אלא משום שלא חייב להזות ולעשות את הפסח, אבל אם יזה יתכן שיוכל לעשות את הפסח. ולכן רבי עקיבא הוכיח ממה שהזאת י"ד לא דוחה שבת, שמכשירים לא דוחים שבת, משום שההזאה תועיל שיוכל לעשות פסח, ואע"פ כן ההזאה לא דוחה שבת?.

ומה שהרמב"ם פסק להלכה, הוא לפי מסקנת הגמרא להלן, שטמא מת חייב להזות כדי שיוכל לעשות הפסח, שכן לפי זה יש ללמוד ממה שנאמר 'איש איש כי יהיה טמא' וגו', שגם אם יזה לא יוכל לעשות הפסח, משום שאם לא כן מדוע התורה פטרה מכרת גם מי שהיה יכול להזות ולא הזה, הרי אם ההזאה תועיל להכשירו הוא חייב להזות.

תירוץ נוסף על קושייתו השניה של השער המלך

הקהלות יעקב (סי' נג) כתב ליישב באופן אחר את קושייתו השניה של השער המלך [שבברייתא בסוגייתנו מבואר שהזאת י"ד לא דוחה שבת, ומהרמב"ם משמע שרק בהזאת י"ג שעדיין לא הגיע זמן חיוב הפסח העמידו דבריהם], שהרי לפי מה שביארה הגמרא כאן, נמצא שמי שטמא לא חייב כלל בפסח, ואין עליו חיוב להטהר על ידי ההזאה, ואם לא יטהר יהיה פטור מכרת. ולכן לא נחשב שחכמים העמידו דבריהם במקום כרת, כיון שאם לא יזה לא יהיה חייב בפסח, ולא גרע ממה שכתב הרמב"ם שהזאת י"ג לא דוחה שבת, משום שעוד לא הגיע זמן חיוב הפסח, אע"פ שמחר יתחייב בפסח, וכל שכן כאן, שלפי מה שסברה הגמרא גם לא עתיד להתחייב בפסחיא.

קושיית הצל"ח מדוע לא תירצו שהתנאים נחלקו האם טמא חייב להטהר

ערל וטמא שרץ ושאר כל הטמאים מנין תלמוד לומר 'והאיש' וכו'.

התוספות להלן (נג: ד"ה ולו) כתבו, שמקושיית הגמרא מוכח שהיה פשוט לה שאין מי שחולק על ברייתא זו, שאם לא כן אפשר לומר שרבי אליעזר חולק על ברייתא זויב.

והצל"ח (ד"ה ומע"ג) תמה, שהנה במשנה להלן (נג:) מבואר, שלפי רבי אליעזר דרך רחוקה האמור בתורה כולל כל מי שהיה מאיסקופת העזרה ולחוץ, שאע"פ שהיה יכול להכנס לעזרה ולהקריב את הפסח, פטרה אותו התורה. והגמרא להלן (נד:) מקשה על רבי אליעזר, שאמר בברייתא לעיל (ע"ב) שערל שלא מל [בערב פסח ועל ידי זה לא היה יכול להקריב את הפסח] חייב כרת משום שלא מל עצמו, ומוכח שחייב כרת על מה שלא מל עצמו בשביל להיות ראוי להקרבה. והרי לפי שיטתו שכל מי שנמצא חוץ לעזרה פטור מדין דרך

שאכן הגמרא יכלה להקשות שאם אין שוחטין וכו', הזאת י"ד לא תועיל להכשירו לפסח, אמנם למסקנא שרבי אליעזר סובר ששוחטין וכו', מיושב, שהזאת י"ד תועיל להכשירו לאכילת פסח.

ו. ואמנם התוספות להלן (נג. ד"ה רבי) הקשו על המבואר שם, שרבי עקיבא סובר שאין שוחטים וזורקים על טמא שרץ, שהרי לשיטתו שהטמאים שבאו למשה היו מישאל ואלצפן, אין מקור לדין זה. ובהכרח צריך לומר שלרבי עקיבא היה מקור אחר. והשער המלך האריך שם למצוא לזה מקור. **ז. אמנם** העונג יו"ט (סי' יג) כתב, שהרמב"ם מודה שגם הזאת י"ד לא דוחה שבת [גם אם יצויר שאם יזה יוכל להקריב פסח], והעמידו דבריהם במקום כרת, משום שיש בזה חשש של שמא יעבירנו, אלא שלהלכה לא יצויר שהזאת י"ד תוכל לדחות, כיון שהיא לא תועיל להכשירו לפסח, ורק בהזאת י"ג יש לדון שתדחה שבת, ולכן לא הוצרך הרמב"ם לטעם של שמא יעבירנו. ולפי זה מיושבת קושיית השער המלך. וראה עוד לעיל (ע"ב) [בענין 'תירוצו של הגר"ח'] שהובא שהגר"ח כתב, שבהזאת י"ד לא נחשב שמעמידים דבריהם במקום כרת, וגם לפי זה מיושבת קושיית השער המלך. **ח. שם** מדובר במצורע שראה קרי בערב פסח שהיה יום השמיני לספירתו, ועל זה אמרו שם שרבנן לא העמידו דבריהם [שתיקנו שבעל קרי טבול יום לא יכנס לעזרת נשים], כדי שיוכל להכנס לשער נקנור ויוכלו להזות עליו, ועל ידי זה יוכל להביא את הפסח. **ט. שהרי** 'איש איש' וגו', זו תשובת משה לאנשים הטמאים ששאלוהו. **י. ולפי** ביאור זה צריך לומר, שרבי עקיבא מודה לסברת רבי אליעזר שטמא לא חייב להזות ולעשות את הפסח [ולא כמו שכתבו התוספות לעיל (ע"ב ד"ה קטן) שרבי עקיבא חולק על סברא זו], שאם לא כן, איך רבי עקיבא הוכיח ממה שרבי אליעזר אמר שהזאה לא דוחה שבת, שמכשירים לא דוחים שבת, הרי לפי שיטתו שטמא חייב להטהר ולעשות את הפסח, בהכרח שטמא מת לא יכול לעשות את הפסח גם אם הזה, ואם כן זה הטעם שההזאה לא דוחה שבת, משום שהיא לא תועיל להכשירו לפסח, ולא משום שמכשירים לא דוחים שבת. ובהכרח שרבי עקיבא מודה שטמא לא חייב להטהר ולעשות את הפסח. ואע"פ כן רבי עקיבא הוכיח ממה שהזאה לא דוחה שבת, שמכשירים לא דוחים שבת, ולא סבר כסברת רבי אליעזר שאם לא חייב להטהר ולעשות את הפסח, ההזאה לא נחשבת מכשירים שדוחים שבת, אלא סבר שאם מכשירים דוחים שבת, גם ההזאה צריכה לדחות שבת, אע"פ שאין לו חיוב לעשות את הפסח. **יא. וגם** מדברי הקהלות יעקב מוכח, שגם רבי עקיבא סובר את סברת רבי אליעזר שלא חייב בפסח לפני שהזה. ואע"פ כן הקשה על רבי אליעזר שלשיטתו מכשירים ידחו גם כשלא חייב בפסח, אלא שרבי אליעזר חולק וסובר שגם לשיטתו שמכשירים דוחים, אבל כשעוד לא חייב בפסח הם לא דוחים. **יב. התוספות** לשיטתם שכתבו לעיל (ע"ב ד"ה קטן), שרבי עקיבא חולק על מה שרבי אליעזר סובר שטמא לא חייב להטהר ולעשות את הפסח, ולכן הוקשה להם על קושיית הגמרא כאן, שיתכן שהברייתא סוברת כרבי עקיבא אבל רבי אליעזר חולק, ולכן כתבו שלגמרא היה פשוט שאין חולק על הברייתא.

רחוקה, היה לנו ללמוד מהדין של דרך רחוקה, שכמו ששם לא חייב להכנס לעזרה להקריב את הפסח, כך הערל לא חייב למול עצמו להיות ראוי להקרבת פסח.

ותירץ אב"[אוצר התכנה] שדרך רחוקה לטהור ואין דרך רחוקה לטמא. ופירש רש"י (סס ד"ה דרך), שלא למדים מדרך רחוקה למי שלא ראוי לאכילה [דהיינו לערל וטמא ששניהם לא יכולים להקריב פסח מחמת שלא ראויים לאכילה"י]. ולכן אע"פ שהתורה פטרה את מי שבדרך רחוקה מחיוב הפסח, והוא לא חייב להכנס לעזרה, אבל מי שלא ראוי לאכילה לא נפטר מהפסח, אלא שכל זמן שלא ראוי לאכילה הוא לא יכול לעשות הפסח, אבל אם הוא יכול לתקן את עצמו שיהיה ראוי לאכילה חייב לעשות כן, ואם לא יתקן עצמו לכך יהיה חייב כרת, ולכן ערל שלא מל עצמו חייב כרת.

אבל רבא תירץ, שהתנאים נחלקו בשיטת רבי אליעזר, שכן בברייתא מובא שיש תנא שסובר שדעת רבי אליעזר היא שדרך רחוקה כולל כל מי שלא נמצא בעזרה, אבל יש תנא שסובר שדעת רבי אליעזר היא שהוא כולל רק מי שהיה חוץ לירושלים. ואם כן, אמנם לפי התנא שסובר שלפי רבי אליעזר דרך רחוקה כולל כל מי שלא נמצא בעזרה, מוכח שהתורה לא חייבה אותו להכנס לעזרה אע"פ שהוא יכול לבוא לשם, ולשיטתו התורה פטרה גם מי שלא ראוי לאכילה שלא חייב לעשות הפסח [וערל שלא ימול לא יתחייב כרת]. אבל לפי התנא שסובר שלפי רבי אליעזר דרך רחוקה כולל רק מי שלא בירושלים, דהיינו שהוא מחוץ למודיעים ואינו יכול לבוא לעזרה, אין הוכחה שהתורה פטרה את כל מי שהיה בדרך רחוקה שלא חייב להכנס לעזרה, שהרי לשיטה זו מי שבדרך רחוקה לא יכול לבוא לעזרה, ומה שהוא לא נענש כשלא מקריב פסח, הוא משום שהוא אנוס ולא משום שהוא פטור. ולפי זה גם מי שלא ראוי לאכילה לא פטור מהפסח, אלא שאינו יכול להקריב את הפסח, ולכן אם יכול לתקן את עצמו שיהיה ראוי לאכילה הוא חייב לעשות כן, ואם לא יעשה כן יתחייב כרת. ומה שמבואר בברייתא שרבי אליעזר אמר שערל שלא מל ענוש כרת, הוא כשיטת התנא שרבי אליעזר סובר שדרך רחוקה כולל רק מי שחוץ לירושלים.

ומעתה קשה, איך כתבו התוספות שבסוגייתנו מוכח שאין חולק על הברייתא שאמרה שערל וטמא שרץ שלא תיקנו עצמם להיות ראויים לפסח חייבים כרת, שהרי לפי רבא התנא שסובר בדעת רבי אליעזר שדרך רחוקה כולל כל מי שחוץ לעזרה חולק על ברייתא זו, וסובר שערל וטמא שרץ פטורים מכרת אע"פ שהיו יכולים לתקן עצמם. ואין לומר שהגמרא כאן סוברת כשיטת אביי שם, שהרי להלן תירץ רבא על קושיית הגמרא כאן, ועליו ודאי קשה, שהרי לשיטתו להלן, הברייתא כאן היא לא לפי כל התנאים.

והעונג יו"ט (סו"ת, סי' יג ד"ה ומה שנאמרנו) הקשה גם כן כקושיית הצל"ח, והוסיף, שאמנם משנתנו שאמרה שרבי אליעזר אמר שהזאה דוחה שבת, וכן הברייתא שאמרה שרבי עקיבא אמר בשם רבי אליעזר שהזאה לא דוחה שבת, בהכרח סוברים כמו השיטה שדעת רבי אליעזר היא שדרך רחוקה כולל רק מי שלא נמצא בירושלים, משום שאם כל מי שלא נמצא בעזרה נחשב שהוא בדרך רחוקה, לא יתכן שיקריבו פסח על טמא מת ביום הז' אפילו אחרי הזאה, משום שאסור לו להיות בעזרה, ונמצא שהוא תמיד בדרך רחוקה ואי אפשר להקריב עליו, וממילא ההזאה לא תועיל להכשירו לפסח, ולא יתכן שתדחה שבת. אמנם אע"פ כן יתכן שבזה הם סוברים כמו התנא השני, שסובר שאין לערל חיוב לתקן עצמו שיהיה ראוי לפסח, ולכן מבואר בברייתא שרבי אליעזר סבר שהזאה לא דוחה שבת, משום שאין לטמא חיוב לתקן את עצמו"י.

תירוצו של העונג יו"ט על קושיית הצל"ח

העונג יו"ט תירץ על קושיית הצל"ח [הנ"ל], שמה שרבא אמר להלן שהתנאים נחלקו בשיטת רבי אליעזר, האם ערל וטמא חייבים לתקן עצמם שיהיו ראויים לפסח, הוא רק אם אין שוחטים וזורקים על טמא שרץ, שאז נמצא שמה שכתוב בתורה שטמא לא מקריב פסח, מדובר בטמא שיכול לתקן עצמו, ולכן אמר רבא שלפי התנא שרבי אליעזר סובר שדרך רחוקה כולל כל מי שחוץ לעזרה שהתורה פטרתו מלהכנס לעזרה, למדים מזה לפרש גם מה שהתורה אמרה שטמא לא ראוי להקרבה, שהכוונה היא גם כשיכול לתקן עצמו, שפטור מפסח ולא חייב לתקן עצמו. אבל אם שוחטים וזורקים על טמא שרץ, נמצא שהתורה שאמרה שטמא לא מקריב פסח, כוונתה לטמא שלא יכול לתקן עצמו, ואם כן ודאי שאי אפשר ללמוד מדרך רחוקה, שגם מה שהתורה פטרה טמא, כוונתה שפטור מפסח ולא חייב לתקן עצמו, שהרי בתורה מדובר בטמא שלא יכול לתקן עצמו, ובודאי אין כוונת התורה לומר שלא חייב לתקן עצמו, ולכן ודאי שערל שלא יכול להקריב פסח לפני שמלט, חייב למול עצמו לפי כל השיטות.

ובזה מיושבת שיטת רבא, שמה שהוא לא תירץ שהברייתא שאמרה שלפי רבי אליעזר הזאה לא דוחה שבת, סוברת כמו השיטה שרבי אליעזר סובר שערל לא חייב לתקן עצמו, הוא משום שרבא הרי אמר כאן, שברייתא זו סוברת שרבי אליעזר סובר ששוחטים וזורקים על טמא שרץ, ולכן לא יתכן לפרש בברייתא זו שרבי אליעזר סובר שערל לא חייב לתקן עצמו, שהרי נתבאר שאם שוחטין וכו', ודאי חייב לתקן עצמו. ומה שרבא אמר להלן, שהתנאים נחלקו האם רבי אליעזר סובר שערל חייב לתקן עצמו, הוא משום שלהלן יבוארט, שאמנם רבא תירץ כאן שמה שרבי אליעזר אמר שהזאה לא דוחה שבת, הוא משום ששוחטים וזורקים על טמא שרץ, אבל מה שרבי אליעזר חזר בו במשנתנו והוא סובר שהזאה דוחה שבת, הוא משום שחזר בו גם ממה שסבר ששוחטים וזורקים על טמא שרץ. וכיון שמסקנת רבי אליעזר היא שלא שוחטים וזורקים על טמא שרץ, נמצא שמי שסובר שדעת רבי אליעזר היא שערל חייב לתקן עצמו, בהכרח סובר שדעת רבי אליעזר היא שדרך רחוקה כולל רק מי שחוץ לירושלים. אבל אם רבי אליעזר סובר שדרך רחוקה כולל כל מי שלא נמצא בעזרה, נלמד מזה גם שטמא וערל לא חייבים לתקן עצמם"י.

והעונג יו"ט הוסיף עוד, שאביי סובר כשיטת רבה שפירש לעיל שרבי אליעזר לפני חזרתו סבר שאין שוחטין וכו', ואם כן אחרי חזרתו סובר ששוחטין וכו'. ולכן אמר אביי להלן (נד:), שכל התנאים מסכימים שלפי רבי אליעזר ערל חייב לתקן עצמו, כיון שאם שוחטין וכו', לא למדים מדרך רחוקה שערל לא חייב לתקן עצמו. הוא משום שרבא הרי אמר כאן, שברייתא זו סוברת שרבי אליעזר סובר ששוחטים וזורקים על טמא שרץ, ולכן לא יתכן לפרש בברייתא זו שרבי אליעזר סובר שערל לא חייב לתקן עצמו, שהרי נתבאר שאם שוחטין וכו', ודאי חייב לתקן עצמו. ומה שרבא אמר להלן, שהתנאים נחלקו האם רבי אליעזר סובר שערל חייב לתקן עצמו, הוא משום שלהלן יבוארט, שאמנם רבא תירץ כאן שמה שרבי אליעזר אמר שהזאה לא דוחה שבת, הוא משום ששוחטים וזורקים על טמא שרץ, אבל מה שרבי אליעזר חזר בו במשנתנו והוא סובר שהזאה דוחה שבת, הוא משום שחזר בו גם ממה שסבר ששוחטים וזורקים על טמא שרץ. וכיון שמסקנת רבי אליעזר היא שלא שוחטים וזורקים על טמא שרץ, נמצא שמי שסובר שדעת רבי אליעזר היא שערל חייב לתקן עצמו, בהכרח סובר שדעת רבי אליעזר היא שדרך רחוקה כולל רק מי שחוץ לירושלים. אבל אם רבי אליעזר סובר שדרך רחוקה כולל כל מי שלא נמצא בעזרה, נלמד מזה גם שטמא וערל לא חייבים לתקן עצמם"י.

והעונג יו"ט הוסיף עוד, שאביי סובר כשיטת רבה שפירש לעיל שרבי אליעזר לפני חזרתו סבר שאין שוחטין וכו', ואם כן אחרי חזרתו סובר ששוחטין וכו'. ולכן אמר אביי להלן (נד:), שכל התנאים מסכימים שלפי רבי אליעזר ערל חייב לתקן עצמו, כיון שאם שוחטין וכו', לא למדים מדרך רחוקה שערל לא חייב לתקן עצמו. אבל רבא לשיטתו שאדרבה בתחילה רבי אליעזר סבר ששוחטין וכו', ואם כן אחרי חזרתו סבר שאין שוחטין וכו', ולכן לפי מסקנת רבי אליעזר שאין שוחטין וכו', מוכח שהתנאים נחלקו בדעתו, האם ערל וטמא חייבים לתקן עצמם.

איך יתכן שטמא שרץ שלא טבל חייב כרת אם מי שחוץ לעזרה דינו כנמצא בדרך רחוקה

שם. כבר הובא לעיל [בענין 'קושיית הצל"ח מדוע לא תירצו שהתנאים נחלקו האם טמא חייב להטהר'] **שהתוספות** (להלן נג: ד"ה אלו) כתבו, שמהגמרא כאן נראה שברייתא זו מוסכמת על כל התנאים, שאם לא כן לא היו מקשים ממנה, שהרי יתכן שרבי אליעזר חולק על הברייתא. והקשה **הצל"ח** (ד"ה מדקאמר), שהרי רבי אליעזר סובר שדרך רחוקה כולל כל מי שלא היה בעזרה, וכמבואר במשנה להלן (נג:), ואם כן לשיטתו כל טמא לא חייב להקריב את הפסח אפילו שטבל, משום שלא יכול להיות בעזרה והרי הוא בדרך רחוקהי"ח, ונמצא שברייתא זו היא שלא כדברי רבי אליעזר, שהרי לשיטתו טמא שרץ שלא טבל לא חייב כרת, כיון שגם אם יטבול הוא פטור מפסח משום שהוא בדרך רחוקה. ואם כן איך כתבו התוספות שהברייתא מוסכמת על כל התנאים"י.

ותירץ הצל"ח לפי שיטת **הרמב"ם** (גיאת מקדש פ"ד ה"ג), שטומאה הותרה בציבור רק בטמאי מת, ולא בטמאי שרץ וכדומה. שהנה לעיל (סו:) מבואר, שרבי אליעזר סובר שבשעה שאין טמאי מתים משתלחים מהעזרה [כגון שהציבור

יג. **ומה** שאביי נקט 'טמא', הוא משום שלהלן (נג:) נקטו שדרך רחוקה לטהור ולא לטמא, ושם מדובר בטמא. יד. **ולכאורה** יש ליישב, שרק אם דרך רחוקה כולל כל מי שחוץ מהעזרה, יתכן ללמוד משם שגם ערל וטמא לא חייבים לתקן עצמם, אבל אם דרך רחוקה כולל רק מי שחוץ לירושלים, אין מקור שטמא לא חייב לתקן עצמו. וכיון שהברייתא סוברת שרק מי שמחוץ לירושלים הוא בכלל דרך רחוקה, לא יתכן שסוברת שטמא לא חייב לתקן עצמו, ולכן הגמרא מקשה מהברייתא שאמרה שטמא שלא תיקן עצמו חייב כרת, גם לשיטת רבא להלן, כיון שלא מצאנו מי שסובר שדרך רחוקה כולל כל מי שחוץ לירושלים, ואע"פ כן סובר שטמא לא חייב לתקן עצמו. וזו כוונת התוספות להלן (נג:) שהובא בצל"ח הנ"ל. טו. **ואפילו** אם שוחטים וזורקים על טמא שרץ, וכמבואר בתוספות (ד"ה הא). טז. **העונג** יו"ט שם האריך לבאר כן בשיטת הרמב"ם בביאור דעת רבא להלן, ודבריו יובאו להלן בענין 'ביאור שלישי בסוגיא'. יז. **אלא** שהקשה, מדוע רבא לא אמר שהברייתא שאמרה שרבי אליעזר סובר שערל שלא מל חייב כרת, סוברת כמו שרבי אליעזר סבר בתחילה ששוחטים וזורקים על הטמא שרץ. ותירץ, שהגמרא העדיפה לומר שגם הברייתא השניה שבסוגייתנו, שהוסיפה שגם טמא שרץ שלא טבל חייב כרת, היא כדעת רבי אליעזר, אע"פ שברייתא זו סוברת שלא שוחטים וזורקים על טמא שרץ. ולכן אמר רבא שברי אליעזר סובר שדרך רחוקה כולל רק מי שחוץ לירושלים [אמנם דברי העונג יו"ט בעיקר תירוצו לא נתבארו, מדוע רבא היה צריך לתרץ כאן שרבי אליעזר סבר בתחילה ששוחטין וכו', ואחר כך חזר בו, הרי רבא היה יכול לומר כתירוצו הקודם של רבה, שרבי אליעזר סבר גם

טמאים בערב פסח שהותרו להכנס במקדש], גם אם זבים ומצורעים נכנסו למקדש פטורים מכרת, משום שממה שנאמר (נמדבר ה ג) 'כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש', נלמד שבשעה שטמאי מת לא משתלחים גם צרוע וזב לא משתלחים. ורש"י (שם ד"ה אין זבין) כתב, שממה שכתוב בברייתא שזבים ומצורעים לא חייבים כרת, משמע שאסור להם להכנס אלא שפטורים מכרת, משום שההיקש היה רק לענין חיוב כרת, שאין חיוב כרת על כל הטמאים בשעה שטמאי מת לא משתלחים. וקשה שהרי בפסוק שם לא נזכר כרת, ואיך יתכן שהפסוק מלמד רק לענין כרת.

אמנם לולי דברי רש"י נראה, שהרי ההיקש הוא רק על מחנה שכינה, שמשם תמיד טמאי מת משתלחים, והוא הוקש שבשעה שטמאי מת לא משתלחים ממנו, שאר טמאים לא משתלחים, אבל שאר המחנות שלא נאסר בהם כלל טמא מת, לא הוקשו שבשעה שטמאי מת לא משתלח ממחנה שכינה, לא משתלחים שאר טמאים משאר מחנות. ולפי זה נראה שבאמת על מחנה שכינה יש היקש, שזבים ומצורעים מותרים להכנס לשם לכתחילה בשעה שטמאי מת לא משתלחים, אלא שתמיד יעברו איסור, כיון שלפני שנכנסים למחנה שכינה הם צריכים להכנס למחנה לויה, ושם לא הותר להם. ונמצא שאם נכנסים למחנה שכינה בשעה שטמאי מת לא משתלחים, הם עוברים איסור אבל לא נענשים בכרת, כיון שאיסורם הוא רק הכניסה למחנה לויה, ועל איסור זה לא נענשים כרת[כ].

ולפי זה נראה שלשיטת הרמב"ם שטומאת שרץ לא הותרה בציבור, אם יהיה ציבור טמאי מת ואחד יהיה טמא שרץ, יהיה הדין שמי שטמא טומאת שרץ לא יוכל להקריב פסח, משום שטומאתו לא הותרה, אבל יהיה מותר לו להכנס לכתחילה למחנה שכינה, משום שהוא לא נאסר במחנה לויה, והרי במחנה שכינה הותרו כל הטמאים להכנס לכתחילה, בשעה שאין טמאי מתים משתלחים.

ובזה מיושבת הקושיא, משום שלפי מה שנתבאר נמצא שברייתא זו שאמרה שטמא שרץ שלא טבל חייב כרת, תתכן גם לפי רבי אליעזר שסובר שכל מי שהוא חוץ לעזרה פטור מפסח מחמת שהוא בדרך רחוקה, משום שיתכן שיהיה טמא שרץ שיהיה בעזרה, באופן זה שרוב הציבור היו טמאי מתים והוא טמא שרץ שלא טבל, שמותר לו להכנס לכתחילה לעזרה, אבל לא יכול לעשות הפסח עד שיטבול, ועליו אמרה הברייתא שחייב כרת על מה שלא מדל

אהח 19/06/2018

קושיית האחרונים על שיטת הרמב"ם שטומאת שרץ לא הותרה בציבור

מדקא מהדר אטמא שרץ קסבר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ וכו' אלמא אע"ג דלא חזיא רמיא[כא] חיובא עליה ואע"ג דליתיה בציבור איתיה ביחיד. **האחרונים**[כב] תמהו מכאן, על **הרמב"ם** (נימלמ מקדש פ"ד ה"ג) שסובר שציבור טמאי שרץ לא עושים את הפסח בטומאה, שהרי בגמרא כאן מבואר שאם לא שוחטים וזורקים על טמא שרץ, הציבור עושים את הפסח בטומאה כשהם טמאי שרץ ולא צריכים לטבול[כג]. ומוכח שגם טומאת שרץ וכל טמאי מגע הותרו בציבור[כד]. ונאמרו באחרונים כמה דרכים ביישוב הקושיא:

א. **הצל"ח** (ד"ה מדקאמר) תירץ, שהרי ברייתא זו היא גם לפי שיטת רבי אליעזר [וכמו שכתבו התוספות (להלן נג: ד"ה אלו), שמהסוגיא כאן מבואר שברייתא זו מוסכמת], ורבי אליעזר הרי סובר (להלן נג:) שדרך רחוקה כולל כל מי שלא בעזרה, ולשיטתו בהכרח מה שהברייתא מחייבת כרת את הטמא שרץ שלא טבל [אע"פ שגם אחרי הטבילה לא יוכל להיות בעזרה, ויהיה פטור מפסח מחמת שהוא בדרך רחוקה], הוא משום שמדובר בפסח הבא בטומאה, ורוב הציבור היו טמאי מתים, והיה אחד טמא שרץ, שאז מותר לטמא שרץ להכנס לעזרה, וכשיטת רבי אליעזר שבשעה שטמאי מתים לא משתלחים, גם שאר טמאים מותרים להכנס לכתחילה[כה]. אמנם הוא לא יכול לעשות הפסח לפני שטובל. וכשיטת הרמב"ם שטמאי שרץ לא הותרו לעשות בטומאה, ולכן חייב כרת אם לא טבל, משום שהיה בעזרה ולא בדרך רחוקה, ולא יכל לעשות הפסח בגלל שלא טבל, ואם היה טובל היה יכול לעשות הפסח. ולכן הגמרא מקשה, שמברייתא זו מוכח שיחיד חייב אם לא טבל, אע"פ שציבור לא חייבים לטבול, משום שאם הציבור יהיו טמאי שרץ לא יתחייבו לטבול, משום שלציבור טמאי שרץ לא הותר הפסח ואסור להם להכנס לעזרה, וממילא הם בדרך רחוקה ולא חייבים לטבול, ואע"פ כן כשרק יחיד טמא שרץ והציבור טמא מת, חייב היחיד לטבול, ומוכח שיחיד חייב לטבול אע"פ שהציבור לא חייבים לטבול.

ב. **האבן האזל** (נימלמ מקדש שם) תירץ, שמה שהרמב"ם סובר שציבור טמאי שרץ לא עושים בטומאה, הוא לשיטתו שסובר (קרבן פסח פ"ו ה"ג) שטמא מת טבול יום לא עושה פסח, ולכן סובר שמה שמצינו שטומאת מת נדחית בציבור ולא אומרים להם שיזו ויטבלו, הוא משום שגם אם יזו ויטבלו לא יוכלו לעשות הפסח בטהרה, ובהכרח הטומאה נדחית. ולכן אין ללמוד מזה לטמא שרץ שיהיה מותר בציבור, משום שטמא שרץ שטבל עושה את הפסח, וממילא גם בציבור הטומאה לא נדחית, שהרי יכולים לטבול ולעשות את הפסח בטהרה. ולפי זה מיושב מסוגייתנו, שהרי בסוגיא לעיל מבואר שטמא מת שהזה וטבל עושה את הפסח, ולכן לפי סוגיא זו אין לחלק בין טמא מת לטמא שרץ, שהרי אם טומאת מת נדחית בציבור, אע"פ שאם יזו ויטבלו הפסח יעשה בטהרה, מוכח שהטומאה נדחית בציבור אע"פ שהציבור יכולים לתקן עצמם שיעשה בטהרה, ולכן סוגיא זו סוברת שגם ציבור טמאי שרץ עושים בטומאה, אע"פ שיכולים לטבול ולעשות בטהרה. אבל הרמב"ם שפסק שלא כסוגיא זו, אלא פסק שטמא מת שטבל לא עושה פסח[כו], פסק גם שטומאת שרץ לא הותרה בציבור, משום שלשיטתו אין ללמוד ממה שטומאת מת הותרה בציבור שגם טומאת שרץ הותרה, וכמו שהתבאר[כז].

ג. יש מהאחרונים[כח] שכתב, שהרמב"ם שפסק שטומאת שרץ לא הותרה בציבור, הוא לשיטתו שטמא מת לא מקריב אפילו שטבל והזה[כט]. משום שנראה שלפי שיטת הרמב"ם שטמא מת לא מקריב אפילו שטבל והזה, נמצא שחלוק מה שטמא מת לא מקריב פסח ממה שטמא שרץ לא מקריב פסח. שכן טמא שרץ לא מקריב רק משום שלא ראוי לאכילה[ל], ולכן כשהוא טבול יום שיהיה ראוי לאכילה בערב עושה פסח. ונמצא שמה שלא מקריב פסח, הוא לא משום שטומאתו מפקיעתו מהפסח, שהרי גם טבול יום הוא טמא, אלא הוא משום שלא ראוי לאכילה, והטומאה היא רק סיבה שלא יוכל לאכול. אבל טמא מת לא מקריב מחמת טומאתו, ולכן גם כשהוא טבול יום הוא לא מקריב את הפסח, משום שהטומאה פוסלתו לקרבן. ולכן הם חלוקים לענין ציבור, שהרי בציבור הותרה רק טומאה, אבל הפסלות שנהיית מחמת שלא ראוי לאכילה לא הותרה בציבור, שהרי ציבור ערלים לא עושים פסח. ולכן טומאת שרץ לא הותרה בציבור, משום ששם הפסח פסול בגלל שלא ראוי לאכילה, וזה לא הותר בציבור, ורק טומאת מת שהטומאה פוסלתו לפסח הותרה בציבור, משום שטומאה הותרה בציבור[לא].

ומעתה נראה, שסוגייתנו שסברה שטמא מת מקריב פסח כשטבל והזה, כמו שמוכח לעיל [וכמו שכתב האבן האזל], סוברת שגם טומאת שרץ הותרה בציבור, משום שלפי שיטה זו לא יתכן לחלק בין טומאת מת לטומאת שרץ, שהרי גם טמא מת לא מקריב פסח רק בגלל שלא ראוי לאכילה ואע"פ

כ. **ראה** בהגהות ברוך טעם על הצל"ח שכתב, שקשה לומר שאיסור מחנה לויה יותר חמור מאיסור מחנה שכינה. אלא שכתב שאפשר לומר באופן אחר קצת, שכיון שהאיסור להכנס למחנה לויה לא הוקש, ממילא מי שאסור במחנה לויה אסור גם במחנה שכינה, משום שלא גרע ממחנה לויה, אלא שאין בו חיוב כרת, כיון שהאיסור של מחנה שכינה הוא רק משום שלא גרע ממחנה לויה, ועל איסור זה אין חיוב כרת. **כא. על** פי גירסת הב"ח (סוס ג). **כב. שער** המלך (נימלמ מקדש פ"ו ה"ג), צל"ח (ד"ה מדקאמר). **כג. והצל"ח** (ד"ה מדקאמר) הוסיף, שאין לומר שכוונת הגמרא להקשות ממה שהברייתא אמרה 'ושאר כל הטמאים', ששם הכוונה לטמא מת ביום הז' ושם ציבור עושים בטומאה, שהרי יתכן שכוונת הברייתא לשאר טמאי מגע, כמגע נבלה וכמגע בזב וכדומה. וראה בשער המלך (שם פ"ו ה"ג) שהביא, שהקרבן חגיגה הקשה על הרמב"ם מזבחים (נב:), שמפורש גם כן, שאם אין שוחטים וזורקים על טמא שרץ, הציבור עושים בטומאה, והקרבן חגיגה תירץ על הסוגיא שם, והשער המלך השיגו מסוגייתנו, שאי אפשר לתרץ כן. **כד. וראה** במנחת ברוך (סי' כח) ובהקדמת נחלת דוד שתירצו, שהרמב"ם פוסק שמהתורה שוחטים על טמא שרץ לפני טבילה, ורק מדרבנן לא שוחטים עליו שמא לא יטבול, ולכן הציבור לא עושים בטומאה, כיון שמהתורה שוחטים על טמא שרץ. וכן צידד השער המלך (שם פ"ו ה"ג, נפוץ דנריו). אבל החזון איש (זבחים סי' ד סק"ו) והאבן האזל (נימלמ מקדש פ"ד ה"ג סוס ו) הקשו על דבריהם מכמה מקומות שמוכח לא כן. **כה. הצל"ח** האריך שם לבאר, שמותר לטמא שרץ להכנס לכתחילה, ודבריו הובאו בענין הקודם. **כו. ראה** לעיל [בענין 'שתי קושיות של השער המלך' וכו'] שהובא שהשער המלך פירש, שאין ראיה מהסוגיא לעיל, שכן הרמב"ם מפרש שמדובר בהזאת י"ג. אבל שם נתבאר שהשער המלך הקשה על זה. ולכן פירש האבן האזל, שהרמב"ם מודה שסוגייתנו פירשה את דברי רבי אליעזר בהזאת י"ד, אלא שלא פסק כן להלכה. והאבן האזל הביא מה שכתבו האחרונים שלרמב"ם היה מקור לשיטתו, ולפי זה כתב שלכן פסק הרמב"ם שלא כסוגייתנו. **כז. וראה** שם שכתב ליישב מה שקשה על הרמב"ם גם מהמבואר בזבחים (נב:), שאם אין שוחטים על טמא שרץ הציבור עושים בטומאת שרץ, שהסוגיא שם סוברת שטומאה הותרה בציבור [ראה שם שהוכיח כן], וממילא גם בטומאת שרץ שהציבור יכולים לתקן עצמם הם לא צריכים לתקן עצמם, אבל להלכה שטומאה דחויה בציבור, לא נדחית הטומאה אם יכולים לתקן עצמם. אבל אפשר ליישב עוד, שהסוגיא שם סוברת שגם טמא מת יכול לתקן עצמו ואע"פ כן הותר בציבור, ולכן מוכח שלא צריכים לתקן עצמם, ומזה נלמד לטמא שרץ, אבל להלכה שטמא מת לא יכול לתקן עצמו, אין ללמוד ממה שציבור טמאי מת עושים בטומאה, שגם ציבור טמאי שרץ לא צריכים לתקן עצמם, וכמו שתירץ האבן האזל על הסוגיא כאן. **כח. אשר** לשלמה (מועד סי' מו). **כט. דבריו** הם כהאבן האזל הנ"ל בזה, אבל לא מטעמו. **ל. שהרי** כל הקרבנות נשחטים גם אם הבעלים טמא שרץ, ובהכרח שבפסח הדין שונה, משום שצריך שיהיה ראוי לאכילה. **לא. וראה** שם שכתב שלכאורה קשה, שהרי בטומאת מת לפני שטבל הוא פסול לפסח גם משום שלא ראוי לאכילה, ואיך הותר בפסח גם לפני שטבל. ותירץ שהנה הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ח) כתב, שטמאי שרץ אוכלים פסח שקרב כשהציבור טמאים, אע"פ שהטמאים בטומאה היוצאת מגופו לא אוכלים. והקשה הלחם משנה, מדוע בעשיית הפסח לא הותרו טמאי שרץ ובאכילה הותרו [והאבן האזל הנ"ל תירץ לפי דרכו, שטמאי שרץ לא הותרו משום שיכולים לטבול, אבל לא משום שבעיקר דין טומאתם הם חלוקים, ולכן באכילה שלא שייך טעם זה הותרו גם טמאי שרץ, אע"פ שהטמאים בטומאה היוצאת מגופו לא הותרו]. אבל בקונטרס חידושי הגרי"ז (קדוש המודם פ"ד) תירץ, שמה שפסח שקרב בטומאת ציבור מותר לטמאים לאכול, הוא לא משום שיש דין דחייה על האיסור אכילה כמו שיש דחייה על הפסול בהקרבה, אלא משום שפסח הבא בטומאה יש לו דינים אחרים, שנאכל בטומאה, והוא מעיקר דינו. ולענין זה אין חילוק בין טומאת שרץ לטומאת מת, ורק למי שטמא בטומאה היוצא מגופו לא הותר גם פסח הבא בטומאה. ולפי זה נראה, שלכן אם הציבור טמאי מת מביאים פסח בטומאה, משום שאין בזה כלל את הפסלות של מי שאינו ראוי לאכילה, כיון שזה פסח הבא בטומאה שראוי לאכילה לטמאים, אבל אם הציבור טמאי שרץ שאין בקרבן פסלות של טומאה, והוא קרבן שבא בטהרה, הרי זה פסח שלא ראוי לאכילה, וזה לא הותר בציבור.

כן הותר בציבור, אבל הרמב"ם שפסק להלכה שטמא מת לא מקריב פסח גם כשטבל והזה, סובר שלפי זה אין להוכיח ממה שטומאת מת הותרה בציבור שגם טומאת שרץ הותרה בציבור, וכמו שנתבאר.

מחלוקת האחרונים האם לפי הרמב"ם כל טמא מת פטור לגמרי מהפסח

אלמא אע"ג דלא חזיא רמיא חיובא עליה. מבואר בזה, שטמא שרץ שלא טבל חייב כרת. וכן פסק הרמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ד), שטמא שלא טבל דינו כדין מזיד וחייב כרת [אלא ששיטת הרמב"ם שם שגם מי שמזיד בפסח ראשון, אם עשה פסח שני פטור מכרת, ורק אם לא עשה פסח שני אפילו בשגגה חייב כרת, כיון שהזיד בראשון]. אמנם הרמב"ם (שם ה"ג) כתב, שמי שנאנס בפסח ראשון והזיד בפסח שני חייב כרת, אבל מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון, פטור מכרת אע"פ שהזיד בשני, כיון שנפטר מפסח ראשון. ומבואר בזה שטמא פטור לגמרי מהפסח, ולכן לא חייב כרת על הפסח, כיון שנפטר מהראשון, ועל החיוב של פסח שני לחוד לא חייבים כרת. ואינו דומה לאנוס, כיון שאנוס יש לו חיוב לעשות הפסח אלא שהוא אנוס, ולכן אם לא עשה פסח שני בשביל להשלים את חיובו, חייב כרת.

והאחרונים[לג] הקשו על הרמב"ם שסובר שטמא פטור מפסח, מדוע פסק שטמא שרץ חייב לטבול ואם לא טבל חייב כרת, הרי אין לו חיוב לעשות הפסח. והרי כן מבואר בסוגייתנו, שממה שטמא שרץ שלא טבל חייב כרת, מוכח שטמא לא פטור מפסח אלא הוא רק אנוס, ולכן אם יכול לטבול חייב לטבול. ואם כן לפי מה שפסק הרמב"ם שטמא פטור מפסח, מדוע חייב לטבול ואם לא טבל חייב כרת.

ותירצו, שרק טמא מת בטומאות שנזיר מגלח שאינו עושה פסח גם אם יזה ויטבול, כשיטת הרמב"ם (שם פ"ו ה"ג), פטור לגמרי מהפסח, וגם אם יזיד בשני לא יתחייב כרת, אבל טמא שרץ או טמא מת בטומאות שהנזיר מגלח, שאם הם טובלים הם ראויים לעשות הפסח, כמבואר ברמב"ם (שם), אינם פטורים מהפסח גם לפני שטבלו, ולכן אם לא טבלו הם מזידים וחייבים כרת [אם לא יעשו פסח שני]. וכמו כן אם היו אנוסים ולא טבלו, דינם כמי שהיה אנוס בפסח שאם הזיד בשני חייב כרת, משום שטומאתם לא פוטרתם מהפסח, ומה שלא יכלו לטבול הוא רק כמו כל אנוס שאם הזיד בשני חייב כרת[לד]. ואמנם נראה שהרמב"ם שסובר שטמא פטור מהפסח, הוא לשיטתו שטמא מת לא עושה פסח אפילו אחרי הזאה וטבילה[לה]. **והראב"ד** (שם) שחולק על הרמב"ם, וסובר שטמא מת עושה פסח אחרי הזאה וטבילה כטמא שרץ, חולק על הרמב"ם (פ"ה שם) גם בזה, שסובר שטמא לא פטור מפסח אלא שהוא אנוס, וחייב כרת אם הזיד בשני, כיון שלשיטתו אין חילוק בין טמא מת לטמא שרץ.

וכן כתבו **השערי יושר** (ש"ג פי"ג ד"ה ועפ"י) **והצפנת פענח** (תניינא עמ' 96), שרק טמא מת בטומאות שהנזיר מגלח פטור מפסח, ואם יזיד בשני יפטר מכרת. והשערי יושר הוסיף עוד, שמה שהרמב"ם סובר שטמא מת בטומאות שהנזיר מגלח לא עושה פסח גם אם טבל, הוא לשיטתו שסובר שטמא מת פטור מפסח, ופטורו הוא לא משום שאינו ראוי לאכילה, אלא הטומאה פוטרתו מפסח, ולכן גם אם טבל לא עושה פסח, כיון שגם אחרי הזאה והטבילה הוא עדיין טמא. ורק אם הוא טמא שרץ או שהוא טמא מת בטומאות שנזיר לא מגלח, הטומאה לא פוטרתו מפסח, אלא שכיון שאינו ראוי לאכילה לא יכול לעשות הפסח, ולכן אם כבר טבל שיהיה ראוי לאכילה בערב הוא עושה פסח, וכמו כן גם לפני טבילה הוא רק אנוס [גם אם לא יכול לטבול], כיון שמה שלא ראוי לאכילה לא פוטרו אלא רק מדחהו שהוא לא יכול להקריב, והרי הוא רק כאנוס.

אבל בחידושי רבינו חיים (שם פ"ו ה"ג) כתב, שמה שטמא מת לא מקריב פסח גם אם טבל, הוא לא משום שיש דין מיוחד בפסח שטמא מת פטור מפסח, אלא הוא משום שיש דין כללי בכל הקרבנות שטמא מת לא משלח קרבנות, וכמבואר ברמב"ם (גירסת מקדש פ"ג הי"ג). ולכן גם אם טבל לא עושה פסח, משום שמה שלא עושה פסח הוא לא משום שלא ראוי לאכילה, אלא משום שטמא מת לא משלח קרבנות, וגם אחרי הטבילה הוא בכלל טמא מת שלא משלח קרבנות. ודין זה שטמא מת לא משלח קרבנות לא פוטרו מפסח, כיון שהוא לא דין מיוחד בפסח אלא הוא דין כללי שלא משלח קרבנות, וזה רק גורם שיהיה אנוס. ומה שהרמב"ם סובר שטמא פטור מפסח, הוא משום שטמא גם לא ראוי לאכילה, וזה פוטרו מפסח, כיון שהוא דין מיוחד בפסח שמי שלא ראוי לאכילה לא ראוי לפסח, ובדין זה התחדש שפטור מפסח. ומבואר מדבריו בהיפוך מדעת האחרונים הנ"ל [שסוברים שמה שטמא לא ראוי לאכילה לא פוטרו מפסח, ורק טמא מת בטומאות שהנזיר מגלח פטור מפסח, מהדין המיוחד שנאמר בפסח שהוא פטור מפסח], שכן להגר"ח אדרבה, רק מה שטמא לא ראוי לאכילה פוטרו מפסח, אבל טמא מת בטומאות שהנזיר מגלח שלא עושה פסח אחרי שטבל, הוא רק אונס.

ובדברי הגר"ח שם מבואר עוד לפי שיטתו, שטמא מת בטומאות שהנזיר מגלח שטבל ולא עשה פסח, הוא רק אונס, ואם יזיד בשני יתחייב כרת, ומה שכתב הרמב"ם שטמא פטור מפסח, הוא רק בטמא מת שלא טבל, בין אם הוא טמא בטומאות שהנזיר מגלח ובין אם הוא טמא בטומאות שהנזיר לא מגלח, שכיון שהוא לא ראוי לאכילה הוא פטור מפסח. וזה שלא כמו שכתבו האחרונים הנ"ל, שלפי הרמב"ם טמא מת בטומאות שנזיר מגלח פטור מפסח גם אם כבר הזה וטבל, ולא יתחייב כרת אם לא עשה פסח שני גם אם יזיד בו, ואם טמא מת בטומאות שנזיר לא מגלח חייב בפסח אלא שהוא אנוס [אם לא יכול לטבול], ויתחייב כרת אם יזיד בשני. ואמנם האחרונים[לה] תמהו על הגר"ח, ממה שפסק הרמב"ם שטמא שרץ חייב כרת אם לא טבל, שהרי מזה מוכח שמה שלא ראוי לאכילה לא פוטרו, ואם כן מדוע טמא מת שלא טבל פטור מפסח בגלל שלא ראוי לאכילה.

האם כשאסור להזות עליו נחשב שלא ראוי לאכילה

קסבר רבי אליעזר שוחטין וזורקין על טמא שרץ והוא הדין לטמא מת בשביעי שלו הזאה למאי לאכילה אכילת פסחים לא מעכבא. רש"י (ד"ה אכילת) פירש, שאע"פ שנאמר (שמות יב ד) 'איש לפי אכלו', הוא רק למצוה, שצריך לאכול, אבל האכילה לא מעכבת בהכשר הקרבן פסח. אבל התוספות (ד"ה אכילת) כתבו, שמ'איש לפי אכלו' נלמד שאע"פ שאכילת פסחים לא מעכבת, אבל צריך שיהיה ראוי לאכילה, ומה ששוחטים על טמא מת שחל ז' שלו בערב פסח, הוא משום שיכול להזות ועל ידי זה יהיה ראוי לאכילה.

והשפת אמת (ד"ה אכילת) הקשה על התוספות, ממה שמבואר בתוספות לעיל (נט. ד"ה אמר), שמה ששוחטים פסח על מחוסר כפורים, זה רק אם יהיה מותר לו להקריב את הקרבנות של מחוסר כפרה אחרי שהקריב את הפסח, אבל אם יהיה אסור לו להקריב את קרבנותיו נחשב שלא ראוי לאכילה, כיון שאינו יכול לתקן את עצמו שיהיה ראוי לאכילה. ואם כן איך מבואר כאן שההזאה לא דוחה שבת כיון שגם בלי ההזאה יוכל להקריב פסח, הרי אם נאסור עליו להזות יהיה נחשב שלא ראוי לאכילה, ולא יוכל להקריב את הפסח[לו].

ותירץ, שהנה לכאורה קשה לפי מסקנת הגמרא, איך רבי עקיבא הוכיח לרבי אליעזר ממה שהזאה לא דוחה שבת, שכל מכשירים שהם שבות לא דוחים את השבת, הרי מה שרבי אליעזר סובר שהזאה לא דוחה שבת, הוא משום ששוחטים וזורקים על טמא שרץ, ונמצא שההזאה היא לא מכשירים, שהרי גם בלי ההזאה יוכל להקריב פסח, ולכן היא לא דוחה את השבת, ואיך הוכיח מזה שכל מכשירים לא דוחים שבת [וכן קשה מדוע מבואר לעיל (ע"ח) שרבי אליעזר חזר בו וסבר שבאמת הזאה דוחה שבת]. ונראה שהתוספות סוברים שטעמו של רבי עקיבא הוא, שאפילו אם שוחטים וזורקים על טמא מת ביום הז' לפני הזאה, אבל אם יהיה אסור להזות עליו, יהיה נחשב שלא ראוי לאכילה ולא יוכל להקריב פסח, ונמצא שאם אוסרים עליו להזות בשבת לא יוכל להקריב פסח, ולכן הוכיח רבי עקיבא ממה שהזאה לא דוחה שבת שמכשירים לא דוחים שבת [וכן סבר רבי אליעזר אחרי חזרתו, שאם לא נתיר לו להזות לא יוכל להקריב את הפסח, ולכן מותר לו להזות, וכשיטתו שמכשירים דוחים שבת]. ורבי אליעזר לפני חזרתו סבר, שגם אם אסור לו להזות יוכל להקריב את הפסח, ולכן סבר שאסור להזות עליו בשבת, כיון שגם אם לא נתיר לו יוכל להקריב פסח. ומה שכתבו התוספות הנ"ל הוא כשיטת רבי עקיבא [וכן שיטת רבי אליעזר לאחר חזרתו].

שני ביאורים בסוגיא

שם. הובא לעיל **שהשפת אמת** ביאר, שרבי עקיבא שהוכיח ממה שהזאה לא דוחה שבת שמכשירים לא דוחים שבת, סבר שאם לא נתיר לו את ההזאה לא יוכל להקריב פסח, אע"פ ששוחטים וזורקים על טמא מת שחל ז' שלו בערב פסח לפני ההזאה. ולכן ממה שאוסרים להזות מוכח שמכשירים לא דוחים שבת. אבל **השער המלך** (קרבן פסח פ"ו ה"ג) בתחילת דבריו ביאר, שרבי עקיבא שהוכיח ממה שהזאה לא דוחה שבת שמכשירים לא דוחים שבת, סובר שאם מכשירים דוחים שבת צריך להתיר את ההזאה, כדי שיוכל לקיים את מצות

לב. **אבי** עזרי (קרבן פסח פ"ו ה"ג מד"ה גם מה). לג. **ראה** שם שהביא שהמנחת חינוך (מצוה שפ אות טו) כתב כן לדבר פשוט, שאם נאנס בטבילה דינו ככל אונס שחייב כרת אם הזיד בשני. לד. **וכן** כתב האור שמח (קרבן פסח פ"ה ה"ג). לה. **אבי** עזרי (קרבן פסח שם). לו. **וראה** ברש"ש (ד"ה אלמא) שהקשה מסברת עצמו, מדוע נחשב שראוי לאכילה הרי אסור להזות. ותירץ לפי סברת התוספות בחגיגה (ג. ד"ה אלמא), שאם מה שהוא לא ראוי הוא בגלל שהיום אוסר עליו, לא נחשב שלא ראוי. וראה בקהלות יעקב (מנקים, מ"ח סי' כד ד"ה והנה גמה) שכתב, שלא דומה לנידון התוספות בחגיגה, אבל מסברא אפשר לומר שכיון שיש סיבה צדדית שלא יכול לאכול, דהיינו השבת, לא נחשב שלא ראוי לאכילה [אלא שהעיר על זה מהסוגיא להלן (פסח:)]. וראה עוד במנחת ברוך (סי' כד ענף ו) שתירץ, שכיון שרק מדרבנן אסור להזות לא נחשב שלא ראוי לאכילה. וראה באחיעזר (שו"ת, מ"ג סי' עו סק"ג) שדן, במי שלא ראוי לאכילה מדרבנן האם פסול לפסח, וכתב שאין להוכיח מסוגייתנו שכשר, משום שכאן רק היום גורם שלא יוכל להזות, והרי אם עבר והזה יוכל לאכול, ולכן נחשב שראוי לאכילה.

אהח 19/06/2018

האכילה [וכן סבר רבי אליעזר אחרי חזרתוליז], ורבי אליעזר [לפני חזרתו] סבר, שבשביל מצות אכילה שתתקיים רק מחר לא דוחים את השבתלח [וכן ביאר הצל"ח (לעיל ע"ח ד"ה דתרומה) בשיטת עולא לעיל (שם), שסבר בפשיטות, שלפי רבי אליעזר הזאה דוחה שבת, אע"פ שעולא סובר (להלן ג:) ששוחטים וזורקים על טמא שרץ, שהוא משום שסובר שבשביל קיום מצות אכילה של מחר נדחית השבתלט].

והשער המלך תירץ בזהמ מה שהקשה על **הרמב"ם** (שם), שסובר שלא מקריבים על טמא מת ביום הז', אפילו אחרי שהזה וטבל, שאם כן איך אמר רבי עקיבא (לעיל ע"ח) שהזאת 'ערב פסח' תוכיח, הרי לפי הרמב"ם לא יתכן שהזאת ערב פסח תכשיר אותו להקרבה, ואם כן אי אפשר להוכיח מזה שמכשירים דוחים שבת. אמנם לפי המבואר מיושב, משום שלפי המסקנא רבי אליעזר סובר ששוחטים וזורקים על טמא שרץ אפילו לפני הטבילה, ולשיטתו גם שוחטים על טמא מת ביום הז' אפילו לפני הטבילה. ורבי עקיבא סובר גם כן ששוחטים וזורקים על טמא שרץ. אלא שהם חולקים בזה, שרבי אליעזר סובר שאפילו שמכשירים דוחים שבת, אבל לצורך מצות אכילה שתתקיים מחר לא דוחים, ורבי עקיבא חלק עליו בסברא זו.

ולפי זה מיושבת שיטת הרמב"ם, שכן שיטתו היא רק לפי מה שפוסקים שלא שוחטים על טמא שרץ לפני טבילה, שכן לפי זה גם לא שוחטים על טמא מת ביום הז' אפילו אחרי ההזאה. אבל לפי השיטה ששוחטים על טמא שרץ לפני טבילה, גם שוחטים על טמא מת אפילו לפני ההזאה. ולכן רבי עקיבא הוכיח ממה שהזאת י"ד ניסן לא דוחה שבת שמכשירים לא דוחים שבת, משום שלשיטתו ששוחטים וזורקים על טמא שרץ, ההזאה תועיל להכשירו באכילה, שהרי לשיטתו יוכל להקריב לפני ההזאה, ולא יוכל לאכול בלי שיזו עליו. וכיון שההזאה לא דוחה שבת אע"פ שעל ידי זה יתבטל ממצות אכילה, מוכח שמכשירים לא דוחים שבת.

אמנם השער המלך הביא שמדברי **הרמב"ם בפירוש המשניות** (פ"ו מ"ג) מבואר, שראיית רבי עקיבא היתה באמת מהזאת י"ג ניסן [דהיינו שיום הז' שלו חל ביום י"ג ניסן שחל בשבת], וכשיטתו שלא שוחטים על טמא מת ביום הז' אחרי ההזאה, שנמצא שאם לא יזו עליו בי"ג לא יוכל להקריב בי"ד גם אם יזו עליו בי"ד. ובהכרח כמו שכתב **הלחם משנה** (שם ה"ו)מא, שהרמב"ם פירש שה'ערב פסח' האמור בברייתא הוא לאו דווקא.

אוצר החכמה

ביאור שלישי בסוגיא

אלא שהשער המלך הקשה על הרמב"ם, איך יתכן שראייתו של רבי עקיבא היתה מהזאת י"ג ניסן, הרי לפי רבי אליעזר ורבי עקיבא ששוחטים וזורקים על טמא שרץ לפני טבילה, ועל טמא מת ביום הז' לפני הטבילה, נמצא שהזאת י"ג לא נצרכת בשביל שיוכל להקריב ולאכול את הפסח, שהרי יכול להזות מחר ועל ידי זה יוכל להקריב ולאכול מחר, [וכשיטת הרמב"ם (קינן פסח פ"ו ה"ו), שטמא מת שלא הזה בשביעי מזה בשמיני].

והשער המלך (שם) **והעונג יו"ט** (סי' יג) תירצומב, שהרמב"ם ביאר את סוגייתנו באופן שלישי. שרק רבי אליעזר שאמר שהזאה דוחה שבת, סבר ששוחטים וזורקים על טמא שרץ לפני טבילה ועל טמא מת לפני הזאה, אבל רבי עקיבא סבר שלא שוחטים וזורקים על טמא שרץ לפני טבילה, ועל טמא מת אפילו אחרי הזאה וטבילה. ולכן רבי עקיבא הבין שמה שרבי אליעזר אמר לו שהזאה לא דוחה שבת, מדובר בהזאת י"ג ניסן[מג] [ואמנם רבי אליעזר שאמר שהזאה לא דוחה שבת היתה כוונתו להזאת י"ד, שהרי סבר ששוחטים על טמא מת לפני הזאה, אבל רבי עקיבא לא הבין כן]. וכמו כן רבי אליעזר לאחר שחזר בו [שסובר שהזאה דוחה שבת], חזר בו גם ממה שסבר לפני כן ששוחטים וזורקים על טמא שרץ וטמא מת, ולאחר חזרתו הוא סובר שלא שוחטים על טמא שרץ, וכן לא שוחטים על טמא מת אפילו לאחר הזאה, והזאת י"ג ניסן דוחה שבת.

והעונג יו"טמד הוסיף, שבזה מיושב מה שהקשו **התוספות** להלן (ג: ד"ה רבי) על המתבאר בסוגיא שם, שהיה פשוט לה ששיטת רבי עקיבא ששוחטים וזורקים על טמא שרץ, שלכאורה קשה מנין זאת לגמרא. אמנם לפי מה שנתבאר מיושב, שכיון שרבי עקיבא הוכיח ממה שהזאה לא דוחה שבת שמכשירים לא דוחים שבת, מוכח שסובר שלא שוחטים וזורקים על טמא שרץ שלא טבל, ועל טמא מת לפני ההזאה, משום שאם לא כן נמצא שההזאה היא לא צורך הפסח, ואין להוכיח משם שמכשירים לא דוחים שבת, ובהכרח שרבי עקיבא סובר שאין שוחטים וזורקים על טמא שרץ שלא טבל ועל טמא מת שלא הזהמה.

מדוע הזאת י"ד לא דוחה שבת לפי סברת הרמב"ם

שם. הקהלות יעקב (סי' נג) הקשה על מה שכתב **הרמב"ם** (קינן פסח פ"ו ה"ג), שמה שחכמים העמידו דבריהם לאסור הזאה בשבת במקום כרת של פסח, הוא משום שמדובר בהזאת י"ג שעוד לא הגיע זמן הפסח, שהרי לפי מסקנת הגמרא רבי אליעזר סובר ששוחטים וזורקים על טמא שרץ, ולשיטתו שוחטים על טמא מת ביום הז' אפילו לפני הזאה, ואם כן מה שרבי עקיבא הוכיח ממה שרבי אליעזר אסר הזאה בשבת כוונתו היתה להזאת י"ד, שהרי הזאת י"ג לא נצרכת להכשר הפסח, כיון שיכול להזות למחר ולאכול את הפסח בערב, לפי שיטתם ששוחטים על טמא מת אפילו לפני ההזאה. ורק הזאת י"ד נצרכת לפסח, כיון שלא יוכל לאכול את הפסח בלי ההזאהמי. ואם כן מבואר בזה שגם הזאת י"ד לא דוחה שבת, אע"פ שלא שייכת שם סברת הרמב"ם שעוד לא הגיע זמן הפסחמי. ותירץ הקהלות יעקב, שכיון שלפי שיטתם שוחטים על טמא מת לפני ההזאה, נמצא שההזאה נצרכת רק לאכילת הפסחמח, ולכן סובר רבי עקיבא שחכמים העמידו דבריהם, משום שגם כאן יש את סברת הרמב"ם שעוד לא הגיע זמן החיוב, שהרי חיוב האכילה חל רק בט"ו, ונמצא שבי"ד עוד לא חל החיוב, ולכן העמידו דבריהם[מט].

מדוע כתבה התורה שטמא פטור מפסח אם שוחטים על טמא שרץ

שוחטין וזורקין על טמא שרץ. התוספות (לעיל ע"ח ד"ה שוחטין) הקשו לפי שיטה זו ששוחטים על טמא שרץ, מדוע כתבה התורה פרשה זו שטמא פטור מפסח, הרי אפשר ללמוד זאת ממה שנאמר (שמות יג ד) 'לפי אכלו', שמזה נלמד שלא מקריבים פסח על מי שלא ראוי לאכילה. ורק לפי השיטה שלא שוחטים על טמא שרץ יש חידוש בדין זה, שלא שוחטים עליו אפילו שראוי לאכול בערב. אבל אם שוחטים על טמא שרץ, ורק על טמא מת ביום השישי לא שוחטים, אין בזה חידוש, שהרי הטמא מת לא ראוי לאכול בערבנ. ותירצו בשם **הרשב"א**, ששיטה זו סוברת שפסח שני הוא תשלומים של הראשון, וחידוש

לז. וכן נראה קצת מלשון רש"י (ד"ה ימיח) שביאר, שלפי ההוה אמינא אם שוחטים וזורקים על טמא מת בז', הזאה דוחה שבת 'להתירו באכילה', ומשמע שכוונתו שלצורך קיום מצות אכילה נדחית השבת. **לח. ראה** בעונג יו"ט (סי' יג בהגה"ה) שכתב כן בדעת רבי אליעזר, שלא מצינו שמכשירי מצוה של אחר השבת דוחים את השבת. וצריך להוסיף, שאע"פ שכאן הוא רק מכשירים שאסורים באיסור דרבנן, ויתכן שלענין זה רבי אליעזר היה מודה שגם לצורך מחר יתירו שבות, אבל הרי כאן יש חשש של שמא יעבירנו וכו', ונמצא שיש חשש שמא יבוא לאיסור תורה, ואיסור תורה של מכשירים לא התיר רבי אליעזר לצורך מחר. וראה לעיל (ע"ח) [בענין 'לפי הרמב"ם קשה' וכו'] שהובא, שהשער המלך והמרומי שדה נקטו, שלפי רבי אליעזר לא התירו איסור תורה של מכשירים לצורך מחר, אבל באיסור שבות נראה מדבריהם שיתכן שמתירים לצורך מחר לפי רבי אליעזר. **לט. אמנם** לעיל (ע"ח) [בענין 'האם מה שלא מזים' וכו'] הוכחנו שלא כהצל"ח, מהתוספות הרשב"א משאנץ שכתב בפשיטות בדעת עולא, שאפילו אם הזאה שלצורך פסח דוחה שבת, אבל הזאה שלצורך תרומה לא דוחה שבת, משום שיוכל לאכול את התרומה רק למחר, ומוכח שגם לפי עולא בפסח ההזאה מועילה להקרבה, ובהכרח סובר כסברת השפת אמת, שאם לא נתיר את ההזאה לא יוכל להקריב את הפסח. **מ. אמנם** גם לפי ביאורו של השפת אמת, אפשר לומר את דברי השער המלך דלהלן. **מא. וכן** כתב התוספות יו"ט (שם), ודבריו הובאו לעיל (ע"ח) בענין 'מחלוקת רש"י והרמב"ם' וכו'. **מב. וראה** ברש"ש (ד"ה אלא) שכתב כן בקצרה, אלא שלא הביא את דברי הרמב"ם. **מג. כן** מתבאר מדברי העונג יו"ט. וראה בשער המלך שם שהקשה, איך רבי עקיבא הוכיח מהזאת י"ג, הרי מה שרבי אליעזר אמר שהזאה לא דוחה שבת, הוא משום שסבר ששוחטים וכו', ואם שוחטים וכו', ההזאה של י"ג לא נצרכת לפסח. אמנם לפי המבואר מיושב, שרבי עקיבא היה סבור שרבי אליעזר סבר שאין שוחטין וכו', אפילו אחרי ההזאה, ואע"פ כן הזאת י"ג לא דוחה שבת. וראה בעונג יו"ט שביאר, שלשון הברייתא 'ערב פסח' בדווקא [ולא הביא את הפירוש המשניות], משום שרבי אליעזר לפני חזרתו הרי סבר ששוחטין וכו', והזאת י"ד ניסן לא דוחה שבת [ודבריו לא נתבארו, שהרי הברייתא אמרה שרבי עקיבא הוכיח ממה שרבי אליעזר אמר שהזאת ערב פסח לא דוחה שבת, שמכשירים לא דוחים שבת, ובהכרח שרבי עקיבא הבין שרבי אליעזר סובר שאין שוחטין וכו', ושהזאת י"ג לא דוחה שבת, ואם כן איך אמר 'הזאת ערב פסח'. ובהכרח שהוא לאו דווקא, וכדברי הלחם משנה, וכמו שמוכח מהפירוש המשניות]. **מד. וכן** כתב הרש"ש (ד"ה אלא). **מה. אבל** לפי הביאורים הראשונים, שגם רבי עקיבא סובר ששוחטין וזורקין וכו', קשה, שהרי להלן (שם) מבואר לא כן. והשפת אמת (שם) כתב, שמהסוגיא להלן (שם) מתבאר שלא מוכח שכן שיטת רבי עקיבא, ויתכן שכאן הגמרא פירשה בדעתו שסובר ששוחטים. **מו. דברי** הקהלות יעקב הם לא לפי הביאור שכתבו השער המלך והעונג יו"ט בדעת הרמב"ם [ראה בענין הקודם שהובאו דבריהם]. ולפי דבריהם לא קשה קושיית הקהלות יעקב. **מז. אמנם** העונג יו"ט (סי' יג) כתב, שהרמב"ם מודה שאם שוחטים וזורקים על טמא שרץ, צריך לומר שהזאה לא דוחה שבת משום גזירת שמא יעבירנו, וביאר בזה את סוגיית הגמרא לעיל שאמרה את הטעם של שמא יעבירנו, משום ששם סברו ששוחטים על טמא שרץ. אלא שלהלכה הזאת י"ד לא תתכן שתדחה שבת, לפי הרמב"ם שסובר שלא שוחטים על טמא מת ביום הז' אחרי ההזאה, ונמצא שרק על הזאת י"ג יש לדון שתדחה, ולכן סובר הרמב"ם שלהלכה לא צריך את הטעם של שמא יעבירנו, כיון שעוד לא הגיע זמן החיוב. ולפי זה מיושבת קושיית הקהלות יעקב [וכמו כן מיושבת קושייתו לפי דברי הגר"ח שהובאו לעיל (ע"ח) [בענין 'תירוצו של הגר"ח'], שהזאת י"ד ודאי שלא דוחה שבת, ולא נחשב שהעמידו דבריהם במקום כרת, כיון שאם לא יזו עליו הוא יהיה פטור מפסח, ורק בהזאת י"ג היה נחשב שמעמידים דבריהם במקום כרת, לולי סברת הרמב"ם]. **מח. דבריו** הם לא כהשפת אמת שהובא לעיל [בענין 'שני ביאורים בסוגיא'], שרבי עקיבא שהוכיח כן סבר שההזאה נצרכת להכשר הפסח, אלא כהשער המלך שהובא שם שכתב, שאם רבי עקיבא מודה ששוחטין וכו', בהכרח שסבר שאע"פ שההזאה היא רק לצורך האכילה, היא צריכה לדחות שבת, לפי שיטת רבי אליעזר שמכשירים של שבות דוחים שבת. **מט. ובפשוטו** יש ליישב, שלהרמב"ם הוקשה רק איך העמידו דבריהם במקום כרת, אבל הזאת י"ד היא רק צורך אכילה ובה אין כרת. אמנם אם נפרש כהשפת אמת, שלפי רבי עקיבא אם לא נתיר להזות לא יוכל להקריב פסח, אי אפשר לתרץ כן. אלא שלפי דבריו גם אי אפשר לתרץ כתירוצו של הקהלות יעקב. **נ. ראה** באהל דוד (נמוס' שם) שהקשה, מדוע לא הקשו התוספות כן להלן (ג:), ששם הוא מקור המחלוקת האם שוחטים וזורקים וכו'. ותירץ, שהיה אפשר לומר שגם טמא יכול לאכול מהפסח שלא כדרך הנאה, ויצא ידי חובת פסח, ולא יעבור על איסור אכילת קדשים בטומאה [לפי מה שצידד המשנה למלך (יסודי

התורה הוא, שאע"פ שהיה טמא בראשון ולא היה ראוי להקריבו, יש לו תשלומים בשני.

והשאגת אריה (סי' סה) תמה על תירוץ זה מהמבואר בחגיגה (ט.), שלפי השיטה שפסח שני הוא תשלומים של הראשון, למדים משם לחגיגה, שגם אם מה שמקריבים את החגיגה בשאר ימי החג הוא רק בתורת תשלומים ליום הראשון, אע"פ כן אם היה טמא ביום הראשון חייב להקריב בשאר הימים, משום שלמדים מפסח שיש תשלומים גם אם היה דחוי מחמת טומאה. ולפי זה קשה על הרשב"א, שהרי עולא סובר להלן (נו.) ששוחטים וזורקים על טמא שרץ, ולפי הרשב"א בהכרח הוא סובר שפסח שני הוא תשלומים לראשון, ואע"פ כן מבואר להלן (פ.), שעולא סובר שבחגיגה כל הימים הם תשלומים לראשון, ואם היה טמא בראשון לא חייב להביא בשאר הימים, והרי אם סובר שפסח שני תשלומים לראשון, יש ללמוד מזה לחגיגה שגם אם היה טמא בראשון יש לו תשלומים, וכמבואר בחגיגה (סס).

והאפיקי ים (מ"ח סי' ח) **והקהלות יעקב** (סי' נד) תירצו, שיש חילוק ביסוד דינו של טמא בפסח, בין אם שוחטים וזורקים על טמא שרץ לבין אם לא שוחטים עליו. שאם שוחטים עליו, נמצא שמה שלא שוחטים על טמא מת ביום הו' הוא משום שאינו ראוי לאכילה [שהרי לכן שוחטים על טמא שרץ, כיון שהוא ראוי לאכילה אם יטבול]. ונמצא שגם טמא מת לא פטור מפסח אלא הוא רק אנוס, וכמו שזקן וחולה לא מביאים את הפסח, שודאי לא פטורים מפסח, אלא שהוא מדיני הכשר הפסח שצריך שבעל הקרבן יהיה ראוי לאכילה, וכשלא ראוי לאכילה אין לו אפשרות להקריב. וכן הוא בטמא מת ביום הו' שהוא לא ראוי לאכילה, והוא לא יכול להקריב. אבל לפי השיטה שאין שוחטים על טמא שרץ אע"פ שראוי לאכילה, בהכרח שהתורה פטרה את הטמא מפסח. **ולפי** זה נראה, שהסוגיא בחגיגה סוברת שאין שוחטים וכו', ולכן היא סוברת שאם טמא עושה פסח שני, אף אם הוא תשלומים של ראשון, יש ללמוד מזה לחגיגה, משום שאע"פ שבחגיגה ודאי שהטמא פטור מחגיגה [שהרי אין דין בכשרותה של החגיגה שלא תוקרב על טמא, ובהכרח שהתורה פטרתו], אבל ממה שבפסח יש לטמא תשלומים אע"פ שהיה פטור בראשון, יש ללמוד גם לחגיגה שיש תשלומים לטמא אע"פ שהיה פטור. אבל עולא הרי סובר ששוחטים על טמא שרץ, ולשיטתו אין ללמוד ממה שיש תשלומים לטמא בפסח שגם בחגיגה יש לו תשלומים, משום שלשיטתו טמא לא פטור מפסח אלא שהוא אנוס, ולכן יש לו תשלומים, שהרי עיקר דין תשלומים הוא למי שאנוס, אבל בחגיגה שטמא פטור מחגיגה, יתכן שאין לו תשלומים.

אמנם הקהלות יעקב הקשה, שהרי בסוגייתנו מבואר, שגם אם אין שוחטים על טמא שרץ, אם היה יכול לטבול ולא טבל חייב כרת, ומוכח שגם לפי שיטה זו הוא לא פטור מפסח אלא הוא רק אנוס, ולא כמו שנתבאר שלפי שיטה זו טמא פטור מפסח. ולכן כתב לתרץ באופן אחר קצת, שאם שוחטים על טמא שרץ, ומה שטמא מת לא מקריב, הוא משום שלא ראוי לאכילה, נמצא שהוא רק אנוס מלהקריב פסח. אבל אם אין שוחטים על טמא שרץ, בהכרח שהתורה אמרה שאדם טמא מופקע מהקרבת פסח, ואמנם הוא לא פטור, אבל הוא דחוי מהקרבת פסח. ולכן רק אם אין שוחטים על טמא שרץ שנמצא שהטמא מופקע מפסח, יש ללמוד ממה שיש לו תשלומים שגם בחגיגה הדין כן, משום שגם שם הטמא לא פטור אלא שהוא מופקע מהקרבת חגיגה, ואם בפסח יש תשלומים לטמא אע"פ שהיה מופקע מהפסח, יש ללמוד ממנו לחגיגה שיש תשלומים לטמא אע"פ שהיה מופקע מהחגיגה. אבל אם שוחטים על טמא שרץ, נמצא שטמא מת לא מופקע מפסח, אלא שהוא מדיני הכשר הפסח שיוקרב למי שראוי לאכילה, וכשאינו ראוי לאכילה הוא רק אנוס מלהקריב, ולכן אין ללמוד ממה שיש תשלומים לטמא בפסח שגם בחגיגה יש תשלומים לטמא, משום שיתכן שרק בפסח יש לו תשלומים כיון שהוא רק אנוס, והרי עיקר דין תשלומים הוא למי שאנוס, אבל בחגיגה שהיה מופקע מהקרבן, יתכן שאין לו תשלומים.

מדוע משה לא ידע להשיב לטמאים ששאלוהו

שם. הובא לעיל **שהתוספות** הקשו, שאם שוחטים על טמא שרץ, מדוע צריך פסוק לחדש שטמא מת לא עושה פסח, הרי מ'איש לפי אכלו' (שמות יב ד) כבר נלמד שצריך שיהיה ראוי לאכילה. ותירצו בשם **הרשב"א**, שהחידוש של

המורה פ"ח ה"ח יש לחקור), שמקיימים מצוות באכילה שלא כדרך, ורק על איסורי אכילה לא עוברים אם אוכלים שלא כדרך]. ולכן הקשו התוספות כאן קושיא זו, כיון שרבא אמר 'הזאה למאי לאכילה, אכילת פסחים לא מעכבא', ומוכח שלא יכול לאכול ולקיים מצות אכילת פסח בלי שיטהר, ואע"פ כן שוחטים עליו, ולכן הקשו התוספות, שאם כן אין חידוש במה שלא שוחטים על טמא שלא יכול להטהר עד הערב. וראה עוד בשלמי תודה (שמות שם) שכתב, שתוספות הקשו קושיא זו לשיטתם (ד"ה ולפי אכלו') שפירשו, ש'לפי אכלו' מתפרש שצריך שיהיה ראוי לאכילה, אבל לפי רש"י (ד"ה ולפי אכלו') שפירש, ש'לפי אכלו' הוא רק למצוה, לא קשה קושיית התוספות, שכן במה שכתוב שטמא שלא יכול להטהר לא עושה פסח יש חידוש, שהפסח פסול אע"פ שלהכשר הקרבן לא צריך שיהיה ראוי לאכילה. **נא. והמהר"ם** הוסיף, שלפי רש"י מה שמבואר במשנה לעיל (פה.), שאם שחט שלא לאוכליו פסול מתפרש שפסול לכתחילה, והוסיף, שמצינו גם להלן (עז:) וברש"י (שם ד"ה ועוד), שפסול מתפרש שפסול לכתחילה. **נב. והמהרש"ל** הוסיף, שרש"י סובר שאם כשלא ראוי לאכילה היה פסול, לא היה מועיל מה שיכול לתקן את עצמו. **נג. ראה** שם שכתב, שאם לא מביאים קדשים לבית הפסול אסור לשחוט על מנוי אחד, אלא שיתכן שרבי אליעזר סובר שמביאים קדשים לבית הפסול. **נד. דבר** שמואל (ד"ה ולפי אכלו'). **נה. לפי** שיטת רש"י, שגם אם לא ראוי לאכילה לא נפסל בדיעבד, אלא רק לכתחילה לא מקריב. **נו. ואמנם** נראה שגם המחשבה לא תפסול בדיעבד, לפי שיטת רש"י, כיון שכל הדין שצריך שהאדם יהיה ראוי לאכילה הוא רק לכתחילה, וממילא לא יתכן שאם יחשוב ששוחט לאדם כזה יפסל לגמרי. ובהכרח שהלשון פסול שכתוב שם במשנה מתפרש, שלכתחילה לא יקריבוהו, וכמו שכתב המהר"ם. **נז. ולפי** שיטת התוספות מיושבת קושיית היעב"ץ בפשיטות כעין זה, שאע"פ שאם חשב לאוכליו ושלא לאוכליו הפסח כשר, אבל מהמשנה מוכח שמי שלא ראוי לאכילה לא יוצא ידי חובת פסח, שאם לא כן המחשבה לא היתה

הפסוק הוא שאע"פ שפסח שני הוא תשלומים לראשון, אע"פ כן טמא מקריב פסח שני, ולא אומרים שאין תשלומים לטמא שלא היה ראוי לראשון. ובאופן נוסף תירצו, שהחידוש של הפסוק הוא שציבור לא נדחים לפסח שני, שהרי נאמר (במדבר ט י) 'איש איש' וגו', ומשם נלמד לעיל (סו.), שרק איש נדחה לשני, אבל ציבור טמאים עושים את הראשון.

והשאגת אריה (סי' סה) הקשה על שני התירוצים, שאם כן מדוע משה רבינו לא ידע להשיב לטמאים ששאלוהו אם יכולים לעשות פסח, הרי לפי מה שמבואר מהתוספות נמצא, שגם לפני שנאמרה פרשת 'איש איש' וגו' [שזו התשובה שענה להם משה רבינו] כבר היה ידוע שטמאים לא עושים הפסח, שהרי כבר נאמר 'לפי אכלו', ואם כן מדוע משה לא ידע להשיבם [והרי לפי שיטה זו בהכרח שהטמאים אלו היו טמאי מת ביום הו', וזה אפשר ללמוד מ'לפי אכלו' שטמא שלא יכול לאכול בלילה לא עושה פסח]. וגם לפי תירוץ הרשב"א שהתחדש בפרשת 'איש איש' שטמא עושה פסח שני, אבל הרי משה עדיין לא קיבל את מצות פסח שני, ושאלתם היתה רק האם עושים את הראשון, ואם כן מדוע משה לא השיבם שטמא לא עושה פסח, שנאמר 'לפי אכלו'.

ביאור הסוגיא לפי רש"י ולפי תוספות

אם כן נמצא פסח נשחט שלא לאוכליו א"ל שלא לאוכליו לחולה ולזקן דלא חזי אבל האי מיחזא חזי תקוני הוא דלא מתקן. והמהרש"ל (שמות ד"ה ולפי אכלו') כתבו, שלפי שיטת **רש"י** (ד"ה ולפי אכלו'), שרבי אליעזר סובר שגם אם בעל הקרבן לא ראוי לאכילה הפסח כשר, ומה שנאמר (שמות יב ד) 'לפי אכלו' הוא למצוה, צריך לפרש שקושיית הגמרא היא, איך שוחטים את הפסח לכתחילה על הטמא לפני שהזה, הרי למצוה צריך לשחוט על מי שראוי להקרבה[נא]. ותירוץ הגמרא הוא שרק על חולה וזקן לא שוחטים לכתחילה, אבל כאן שהוא יכול לתקן עצמו שיהיה ראוי לאכילה מותר גם לכתחילה לשחוט עליו[נב]. אבל לפי **תוספות** (ד"ה ולפי אכלו'), שגם לפי רבי אליעזר נלמד מ'לפי אכלו' שאם הבעלים לא ראויים לאכילה הפסח פסול, קושיית הגמרא היא, איך שוחטים על טמא לפני שהזה הרי לא ראוי לאכילה, ופסח שנשחט על מי שלא ראוי לאכילה פסול, ועל זה תירץ לו, שכאן ראוי לאכילה, כיון שיכול לתקן את עצמו על ידי שיזו עליו.

והיעב"ץ (ד"ה ולפי אכלו') הקשה על קושיית הגמרא, שהרי במשנה לעיל (פה.) מבואר, שאם נשחט לאוכליו ושלא לאוכליו [דהיינו שיש עוד מנויים שיכולים לאכול] כשר, ואם כן גם כאן יתכן שהיו מנויים על הקרבן גם אחרים שהיו טהורים מלבד הטמא. ותירץ, שהיה משמע לגמרא שמדובר גם כשרק הטמא היה מנוי על הפסח[נג]. ובאופן נוסף תירץ, שרק בדיעבד כשר כששחט לאוכליו ושלא לאוכליו, וקושיית הגמרא היא איך שוחטים לכתחילה על הטמא, הרי גם אם יש מנויים אחרים שיכולים לאכול, לא שוחטים לכתחילה את הפסח.

והאחרונים[נד] כתבו ליישב את קושיית היעב"ץ, שבמשנה לעיל מדובר שהשוחט את הפסח חשב ששוחט בשביל מי שאינו ראוי לאכול, שהמחשבה פוסלת, ועל זה אמרה המשנה שאם שחט בשביל כמה אנשים, וחלקם ראויים לאכול וחלקם לא ראויים לאכול, המחשבה לא פוסלת. ולפי זה נמצא שמה שפירש רש"י (ד"ה נמלט) על קושיית הגמרא לעיל [שנמצא פסח זה נשחט שלא לאוכליו], שכוונת הגמרא להקשות ממשנה זו שהשוחט שלא לאוכליו פסול, כוונתו שכיון שמחשבה זו של שלא לאוכליו פוסלת, מוכח שבשביל שהאדם יקיים את מצות ההקרבה, צריך על כל פנים לכתחילה שיהיה ראוי לאכילה[נה], שאם לא כן המחשבה לא היתה פוסלת[נו]. ולפי זה מיושבת קושיית היעב"ץ, שמה שהמשנה הכשירה כששחט לאוכליו ושלא לאוכליו, הוא רק לענין זה שהמחשבה לא פוסלת את הקרבן, כיון שחשב שישחט גם על מי שראוי לאכילה, אבל ודאי שאדם שלא ראוי לאכול לא קיים את מצותו לכתחילה, גם כשיש עוד מנויים על הפסח שראויים לאכול, כיון שלכתחילה קיום מצות ההקרבה היא רק כשראוי לאכול[נז].

מדוע ערל גרע מטמא שלא מקריב פסחו

א"ל שלא לאוכליו לחולה וזקן דלא חזי אבל האי מיחזא חזי תקוני הוא דלא מתקן. התוספות (ד"ה הא) הקשו, מדוע רבי אליעזר אמר לעיל שערל שלא מל חייב כרת, הרי לשיטתו שטמא שלא הזה יכול להקריב פסח כיון

שיכול להטהר, גם ערל שלא מל יוכל להקריב פסח כיון שיכול למול. ותירצו, שערל מחוסר מעשה בגופו, ולכן נחשב שלא ראוי לאכילה כמו חולה וזקן[נח]. והמהרש"א (נמוק' שם) ביאר בקושייתם, שמה שערל לא משלח את פסחו, הוא משום שלא ראוי לאכילה, ולכן הקשו התוספות, שלפי רבי אליעזר שטמא יכול להקריב פסחו אע"פ שלא יכול לאכול, כיון שיכול להטהר, גם ערל יוכל להקריב פסחו אע"פ שלא יכול לאכול, כיון שיכול למול. ועל זה תירצו שערל גרע, משום שמחוסר תיקון בגופו.

אלא שהמהרש"א הקשה עוד, מדוע הקשו קושיא זו כאן, הרי זה דבר מוסכם שערל לא משלח את פסחו, ואם כן היה להם להקשות קושיא זו בסוגיא להלן (:5), ששם מקור המחלוקת האם שוחטים וזורקים על טמא שרץ, שעל זה קשה מדוע על ערל לא שוחטים פסח, ואילו על טמא שרץ יש שיטה ששוחטים. **ויש** מי שתירץ[נט], שעל הסוגיא להלן היה אפשר לתרץ בפשיטות, שמילת ערל הוא מעשה יותר גדול מהזאה וטבילה על טמא, ולכן אע"פ שטמא נחשב ראוי לאכילה אם ראוי להזות ולטבול, אבל ערל שמחוסר תיקון שיש בו מעשה גדול לא נחשב ראוי לאכילה. אבל על רבי אליעזר קשה לתרץ כן, משום שלפי רבי אליעזר טמא מת שחל יום הז' שלו-ביצה פסח שחל בשבת נחשב ראוי לאכילה, אע"פ שאסור להזות עליו בשבת, ונמצא שאע"פ שתיקונו רחוק הוא נחשב ראוי לאכילה, ולכן הקשו התוספות, שאם כן גם ערל יהיה נחשב ראוי לאכילה אע"פ שצריך תיקון גדול. ועל זה תירצו שערל גרע, משום שמחוסר תיקון בגופו.

ויש מי שתירץ באופן אחר[ס], שהתוספות סוברים כשיטת רש"י (לעיל ס. ד"ה לערלים), שגם ערל שמתו אחיו מחמת מילה אסור בפסח, ולכן על הסוגיא להלן לא היה קשה להם, משום שאפשר לפרש שערל לא משלח פסחו כשהוא לא יכול למול עצמו ולא ראוי לאכילה. ורק כאן הוקשה להם, כיון שרבי אליעזר אמר שערל שלא מל עונשו כרת, ומוכח שאע"פ שיכול למול עצמו לא יכול להקריב פסחו, ולכן הקשו שהרי אם יכול למול עצמו אפשר להקריב עליו, כמו שמקריבים על טמא כשיכול להטהר.

מדוע לא פירשו התוספות שערל לא מקריב פסח כמו שערלת בנו מעכבתו בפסח

ובעיקר קושיית **התוספות** [מדוע ערל לא מקריב פסח הרי יכול לתקן עצמו ולמול] תמהו **האחרונים**[סא], שהרי אפילו מילת בניו ועבדיו מעכבתו בפסח, ומוכח שמה שערלות מעכבת בקרבן פסח, הוא לא רק משום שלא ראוי לאכילה, שהרי כשבנו ועבדו ערלים יכול לאכול[סב], אלא הערלות עצמה מעכבתו, ואם ערלות בנו ועבדו מעכבתו כל שכן שערלות עצמו מעכבתו, ולכן ערל לא יכול להקריב פסח אע"פ שיכול למול ועל ידי זה יהיה ראוי לאכילה. וכן מבואר ביבמות (ע:), שאם ערלות בנו מעכבתו ודאי שערלות עצמו מעכבתו[סג]. **והחזון איש** (או"ח סי' קכד לדף סט:) תירץ, שאם מה שערל פסול בפסח, הוא רק משום שלא גרע מערלות בנו [אבל נחשב ראוי לאכילה], אין חידוש במה שהברייתא אמרה שערל שלא מל חייב כרת. משום שזה פשוט שאם לא מל את בנו ועל ידי זה לא היה יכול לעשות הפסח חייב כרת, שהרי הדין שערלת בנו מעכבתו בפסח, הוא רק כשיכול למול ולא מל, וכמבואר ביבמות (עא:), שאם חבוש בבית האסורים ולא יכול למול את בנו יכולים לשחוט עליו פסח, ובהכרח שערלות בנו מעכבתו בפסח רק משום שחייב למול את בנו ולא מל, וזה ודאי לא מפקיעו מחיוב פסח שיהיה כמו אדם שלא 'חזי לפסח' ויפטר מחיוב הפסח, וממילא ודאי שאם לא מל את בנו ולא יכל לעשות הפסח יתחייב כרת. ומעתה נמצא שאם מה שערל לא מקריב את הפסח, הוא משום שלא גרע מערלת בנו, שנמצא שפסולו בפסח הוא משום שלא קיים את חיוב המילה, ודאי שלא נחשב שלא 'חזי לפסח', ויהיה חייב כרת אם לא ימול, ואין חידוש בברייתא. ובהכרח שפסולו של ערל מפסח הוא גם משום שלא ראוי לאכילה, וגם אם הוא אנוס מלמול לא יוכל להקריב פסח, שאז היה אפשר לומר שנחשב שלא 'חזי לפסח' ופטור מלעשות הפסח, ולא יתחייב כרת אם לא מל. והברייתא חידשה שלא פטור אלא חייב למול. ולכן הקשו התוספות, מדוע ערל נחשב שלא ראוי לאכילה, הרי על טמא שרץ מקריבים פסח משום שיכול לתקן עצמו, ואם כן גם ערל יחשב ראוי לאכילה משום שיכול לתקן עצמו, ונמצא שפסולו בפסח הוא רק משום שלא גרע מערלת בנו, ואם כן ודאי שנחשב שהוא 'חזי לפסח' ואם לא מל יתחייב כרת, ואין חידוש בברייתא. ועל זה תירצו שערל גרע מטמא, משום שתיקונו הוא שינוי בגוף.

בזמן הזה אין חיוב להקריב קרבן פסח והוא לא דוחה שבת

אמר רב יהודה אמר רב הלכה כר"ע. בתוספות (ד"ה הלכה) העירו, מדוע הגמרא לא מקשה שזה הלכתא למשיחא, דהיינו שזו הלכה שאין בה נפקא מינה לזמן הזה, כמו שהקשה רב יוסף בזבחים (מה.)[סד]. **ויש מהאחרונים** שהקשה, שהרי קיימא לן שמקריבים אע"פ שאין בית, ואם כן אפשר להקריב פסח בזמן הזה, ויש נפקא מינה מהלכה זו לזמן הזה שאם יקריבו פסח בשבת, המכשירים לא ידחו שבת. ותירץ לפי מה שכתב החינוך (מצוה תמ), שכשאין בית אין מצוה להקריב אלא ההקרבה היא רשות. ולפי זה נראה שבזמן הזה שאין בית, הפסח לא דוחה שבת, משום שהפסח הוא רק רשות וזה לא דוחה שבת, וכמו שמבואר להלן (פו:), שאם נשים לא חייבות בפסח אלא יש להן רק רשות לעשות אותו לא נדחית להן השבת. ואם כן נמצא שאין נפקא בזמן הזה מדין זה שמכשירים לא דוחים שבת, משום שבזמן הזה אפילו הפסח עצמו לא דוחה שבת.

שני ביאורים בדברי הגמרא שבמילה אין כרת

ואי אשמעינן מילה התם הוא דמכשירי מצוה לא דחו שבת דליכא כרת אבל פסח דאיכא כרת אימא לידחי צריכא. רש"י (ד"ה לידחי) כתב, שבמילה אין כרת גם אם לא ימולו היום, אם ימול אותו למחר. וכתב **בספר קרני ראם** (נרס"י שם) שדברי רש"י הם לא בדווקא, שהרי גם בפסח אם יקריב פסח שני יפטר מכרת, אלא כוונת רש"י שבמילה יכול תמיד לתקן ולמול עצמו ולהפטר מכרת, מה שאין כן בפסח שאם לא יקריב פסח שני יתחייב כרת[סה]. וכן כתב **המאירי** (ד"ה אין), שכוונת הגמרא שבפסח אם לא יקריב גם את הפסח שני יתחייב כרת.

אמנם רש"י בשבת (קלג. ד"ה מילה) ביאר את הגמרא באופן אחר, שמילה דוחה שבת רק בזמנה, והרי התינוק אינו בן עונשים ולא יתחייב כרת על ביטול מצות מילה, וגם האב שמצווה במילת בנו לא חייב כרת על ביטול מצוה זו, ונמצא שמילה זו אין בה חיוב כרת, ומה שאין כן בפסח שיש בביטולה חיוב כרת. **והריטב"א** (שם ד"ה משום) הוסיף לבאר, שאע"פ שבמילת גדול יש חיוב כרת

הוסיף אהח 19/06/2018

פוסלת, וממילא אע"פ שאם חשב לאוכליו ושלא לאוכליו הפסח כשר, אבל מי שלא ראוי לאכילה לא יצא ידי חובת פסח אפילו בדיעבד. **נח. ראה** בדבר שמואל (מהדורה תניינא נמוקים שם) שביאר דבריהם, שבטמא ההזאה לא משנה את גופו אלא רק את דינו, ולכן נחשב ראוי לאכילה כשיכול לתקן עצמו, מה שאין כן בערל שבמילתו הוא משנה את גופו, ולכן נחשב שלא ראוי לאכילה אע"פ שבידו לתקן עצמו. **נט. נר** דוד (נמוק' שם). **ס. נחלת** יהושע (נמוק' שם). **סא. מנחת** ברוך (סי' כד ענף ו), אור שמח (קרבן פסח פ"ג ה"ו ד"ה ונקדיש), חזון איש (או"ח סי' קכד לדף סט:). **סב. כוונתו** שיכול לאכול תרומה, אבל פסח אסור לאכול, כמבואר במסכת יבמות (עא.), שאם היה לו בן ערל בשעת אכילה, לא אוכל את הפסח. **סג. והמנחת** ברוך (סי' כד ענף ו) כתב, שלכאורה קשה כן גם על מה שפירשו רש"י (לעיל סא: ד"ה הוא) ותוספות (לעיל סא. ד"ה לאוכליו) במה שמבואר שם במשנה, שאם שחט פסח וחשב ששוחט בשביל ערלים נפסל הפסח, שהוא משום שערל לא ראוי לאכילה, מדוע לא פירשו שערל פסול לפסח משום שלא גרע מערלת בנו שמעכבתו. אבל כתב ששם אפשר לתרץ, שרק אם חושב לשחוט למי שלא ראוי לאכילה נפסל הקרבן, אבל אם חושב לשחוט למי שבנו ערל לא יפסל הפסח [אמנם החזון איש (זבחים סי' ד סק"כ ד"ה יש) דן האם כששחט לשם מי שבנו ערל נפסל], ולכן פירשו רש"י ותוספות שערל לא ראוי לאכילה, משום שזו הסיבה שמחשבת ערלות פוסלת. ובאופן נוסף תירץ, שרש"י ותוספות חידשו, שגם ערל שמתו אחיו מחמת מילה פסול לפסח, שהרי ערלת בנו לא מעכבתו כשלא יכול למולו, וכמבואר ביבמות (עא:), שאם הוא בבית האסורים ולא יכול למול את בנו יכולים לשחוט עליו פסח, ולכן פירשו רש"י ותוספות, שאע"פ כן ערל פסול לפסח גם כשלא יכול למול, משום שלא ראוי לאכילה. והוסיף עוד, שבאופן זה שלא יכול למול, נחשב שלא ראוי לאכילה, אפילו לפי השיטה ששוחטים על טמא שרץ, משום שכאן לא יכול למול. ואע"פ שמבואר בסוגייתנו שאם שוחטים על טמא מת ביום הז' לפני הזאה, גם בשבת הדין כן, אע"פ שבשבת אי אפשר להזות על טמא, זהו משום שהזאה אסורה רק מדרבנן, ולכן נחשב שראוי לאכילה, אבל אם אסור למול מהתורה ודאי נחשב שלא ראוי לאכילה, ולכן ערל שמתו אחיו מחמת מילה ודאי נחשב שלא ראוי לאכילה [ויש להוסיף, שלפי תירוצם של תוספות כאן, גם ערל שיכול למול לא נחשב ראוי לאכילה, אפילו לפי השיטה ששוחטים על טמא שרץ]. וראה באור שמח (קרבן פסח פ"ב ה"ו ד"ה ונקדיש) שכתב בשיטת הרמב"ם, שמחשבת ערלות פוסלת גם משום שערל פסול לפסח מחמת שלא גרע מערלת בנו, ולא כרש"י

ותוספות שכתבו שמחשבת ערלות פוסלת, משום שפסולו של ערל בפסח הוא משום שלא ראוי לאכילה. **סד. בתוספות** ציינו שבסנהדרין (נח: ד"ה הלכתא) תירצו קושיא זו, ושם כתבו התוספות שלשה תירוצים. האחד, שרק כשאין כלל נפקא מינה להלכה מהפסק לא פוסקים הלכה כמי, אבל אם יש נפקא מינה להלכה אע"פ שהיא נפקא מינה רק לעתיד לבוא פוסקים הלכה כמי. ובאופן נוסף תירצו, שרק אם זה גם הלכה שנפקא מינה ממנה רק לעתיד לבוא, וגם הלכה של דבר שנעשה באיסור, שהוא לא שכיח, לא פוסקים הלכה כמי. ובאופן נוסף תירצו, שרק רב יוסף שהקשה 'הלכתא למשיחא', סובר שלא פוסקים הלכה כשהיא נפקא מינה למשיחא, אבל הש"ס חולק עליו. וראה עוד בתוספות בשבת (קלג. ד"ה ותנן) שתירצו באופן אחר, שכיון שלגבי מילה יש נפקא מינה בפסק זה, לכן פסקו כרבי עקיבא גם בפסח לחזק את הפסק, ולומר שהוא פסק ברור לכל דבר. והמהר"ם (נמוק' שם) הקשה, שאם כן מדוע מקשה הגמרא להלן מדוע היו צריכים לפסוק כרבי עקיבא בין בפסח ובין במילה, הרי עשו כן כדי לחזק את הפסק. ותירץ, שאם אין סברא לחלק ביניהם אין בזה חיזוק הפסק שפוסקים כמותו גם בפסח, ולכן היו צריכים לומר שיש סברא שבפסח לא פוסקים כמותו כיון שיש בו כרת, וממילא כשפוסקים כמותו אפילו בפסח יש בזה חיזוק הפסק. אבל הקשה עוד, מדוע אמרה הגמרא שאם היו פוסקים כמותו רק בפסח, לא היו יודעים שפוסקים כמותו גם במילה, הרי כל מה שפוסקים כמותו בפסח הוא בשביל לחזק את הפסק לענין מילה, וממילא יש ללמוד מזה שפוסקים כמותו גם במילה, וראה שם במה שתירץ. והריטב"א (שם ד"ה ומכשירי) כתב שהיה אפשר לתרץ, שיש נפקא מינה גם בזמן הזה למצוות שנוהגות בזמן הזה, שמכשיריהן לא דוחים שבת. אמנם ישנם מקומות נוספים שפוסקים הלכות שלא נוהגות בזמן הזה, והגמרא לא מקשה שזה הלכתא למשיחא, ולכן צריך לומר, שבכל מקום הגמרא סמכה על מה שתירצה במסכת זבחים (שם) שדרוש וקבל שכר, ולכן פוסקים הלכות גם כשלא נוהגות בזמן הזה. **סה. והקרני** ראם הביא שהבאר אברהם ביאר בדעת רש"י, שבסוגיא כאן מדובר בפסח שני, ולכן כתב רש"י שרק במילה יכול למול מחר, אבל בפסח אין לו תקנה אפילו מחר. ובזה תירץ הבאר אברהם מה שקשה, מדוע הגמרא לא אמרה שמצות מילה יותר קלה, שלא נוהגת בנשים, ולכן מכשיריה לא דוחים שבת, מה שאין כן בפסח שנוהג בנשים. אבל לפי מה שנתבאר מיושב, משום שבפסח שני נשים לא מצוות. אבל הקרני ראם כתב, שלא משמע שמדובר כאן בפסח שני.

[ונמצא שמצות מילה יש בה חיוב כרת], אע"פ כן מילה לא דומה לפסח, כיון שבמילה השבת נדחית בשביל מילה שבה עצמה אין מי שיתחייב כרת, מה שאין כן בפסח שהשבת נדחית בשביל פסח שבו עצמו יש מי שיתחייב כרת על ביטולו.

מדוע שינה התנא בלשונו

אימתי מביא חגיגה עמו בזמן שהוא בא בחול בטהרה ובמועט ובזמן שהוא בא בשבת במרובה ובטומאה אין מביאין עמו חגיגה.

התוספות יו"ט (פ"ו מ"ג) הקשה, מדוע בתחילה אמר התנא שבא 'בטהרה' לפני שאמר שבא 'במועט', ואילו בסוף אמר התנא שלא באה 'בטומאה' אחרי שאמר שלא באה 'במרובה'. **והתפארת ישראל** (סס יכין פ"ו מ"ג) תירץ, שבתחילה אמר התנא שבא בטהרה יחד עם מה שבא בחול ולא בשבת, משום שדינן של שבת וטומאה [שנדחות מפני הפסח] נלמד מ'במועדו', כמבואר לעיל (סו:), ולכן נקטן יחד. ומה שבסוף חילקן, הוא משום שחידש בזה שבמרובה יש איסור להביא חגיגה, שהרי היה אפשר לומר שאע"פ שאין חובה להביא חגיגה במרובה, אבל רשאי להביא, ולכן אמר התנא את הדין שלא באה במרובה בין הדין של שבת וטומאה, ללמדנו שכמו שאסור להביאה בשבת ובטומאה כך אסור להביאה במרובה, משום שחוששים שלא יאכלו אותה ותבוא לידי נותר.

והצל"ח (ד"ה פ"מ) תירץ, שלכאורה קשה על מה שמבואר במשנה שחגיגה לא באה בטומאה, שהרי מה שפסח בא בטומאה רק בציבור ולא ביחיד, הוא משום שנאמר (שמות יב ד) 'לפי אכלו', וטמא לא ראוי לאכילה, אבל בשאר הקרבנות טמא משלח קרבנו, ואם כן גם בחגיגה יהיה הדין שהיא באה בטומאה וכמו בכל הקרבנות, שהרי לפי התנא כאן לא הוקשה חגיגה לפסח שתדחה שבת, וממילא גם לא הוקשה לפסח שטמא לא יוכל לשחוט חגיגה[סו]. ואמנם אם רק יחיד טמא, מובן מדוע לא מקריב חגיגה, שהרי יחיד טמא לא מקריב פסח, ולכן הוא גם[אינו מובן] לא מקריב חגיגה, שהרי התנא כאן סובר שהחגיגה באה כדי שהפסח יהיה נאכל על השובע, וממילא טמא שלא מביא פסח לא מביא חגיגה. אבל כשהציבור טמאים שהפסח קרב מדוע לא יביאו חגיגה, הרי חגיגה דינה ככל הקרבנות שטמא יכול להקריבם. ובהכרח צריך לומר שמדובר בציבור טמאי מת לפני היום הז', שיכולים להקריב פסח אע"פ שלא יהיו טהורים בלילה, כיון שהפסח דוחה את הטומאה, והם אוכלים אותו בלילה בטומאה. ועל זה חידש התנא שאת החגיגה הם לא מביאים, משום שאע"פ שטמא יכול להביא קרבן וגם את החגיגה יכול להביא, אבל הרי לא יוכל לאכול את החגיגה כיון שטומאה לא נדחית מפני החגיגה, וממילא אין תועלת במה שיביא את החגיגה כיון שלא יוכל לאוכלה. ולפי זה נמצא שאם הציבור יהיו טמאי מת ביום הז' יוכלו להביא חגיגה, כיון שטמא מקריב חגיגה, ובלילה יוכלו לאכול את החגיגה בטהרה. ובזה מיושב לשון המשנה, שבתחילה אמר התנא שבאה בטהרה לפני שאמר שבאה במועט, משום שבטהרה היא באה תמיד, ובסיפא אמר שלא באה בטומאה אחרי שאמר שלא באה במרובה, משום שלא תמיד היא לא באה בטומאה, אלא רק כשיהיה טמא בערב.

ובזה תירץ הצל"ח מה שהקשה עוד **התוספות יו"ט** (סס) על **רש"י** (ד"ה בזמן) שכתב, שאע"פ שפסח דוחה שבת וטומאה אבל חגיגה לא דוחה שבת, מדוע לא סיים רש"י שחגיגה לא דוחה גם טומאה, כמו שפתח שפסח דוחה גם טומאה [והתוספות יו"ט תירץ, שאם רש"י היה מסיים כך היה אפשר לטעות שרק שבת וטומאה יחד לא דוחה]. אבל לפי מה שנתבאר מיושב לשון רש"י, משום שפעמים שחגיגה באה בטומאה.

אמנם המקדש דוד (קונטרס קדשים סי' ה אות ד ד"ה ממרינן) כתב, שחגיגה לא באה בטומאה גם אם לא יהיה טמא בערב. משום שמבואר להלן (ע.) שחגיגה באה כדי שהפסח יהיה נאכל על השובע. **ובתוספות** (סס ד"ה אלו) הביאו שבירושלמי מבואר, שפסח נאכל על השובע כדי שלא יבוא לשבור עצם כשיאכל את הפסח ברעבתנות, וירצה לאכול את הבשר שעל העצם. ונמצא שבפסח הבא בטומאה שאין איסור שבירת עצם, כמבואר להלן (פד:), לא צריך לאוכלו על השובע. ולכן כשפסח בא בטומאה לא מביאים חגיגה, כיון שהיא באה רק כשהפסח נאכל על השובע.

האם חגיגת י"ד קריבה בי"ג ניסן כשי"ד ניסן חל בשבת

ובזמן שהוא בא בשבת וכו' אין מביאין עמו חגיגה. הרא"ש להלן (פ"י סי' כה) הביא בשם ה"ר **יעקב מאורלינש** וה"ר יהודה מקורביל, שכשחל י"ד להיות בשבת הביאו את החגיגה בערב שבת, והחגיגה היתה נאכלת בליל פסח, משום שכמו שכל קדשים קלים נאכלים שני ימים ולילה אחד, כך חגיגה זו נאכלת שני לילות ויום אחד, כיון שנותנים שני לילות במקום שני ימים. וכן מצינו להלן (קכ:), שלולי הפסוק היה הפסח נאכל בלילה וביום שלאחריו, כמו שכל הקרבנות שנאכלים ליום ולילה נאכלים ביום ובלילה שלאחריו. ואם כן בחגיגה שאין פסוק היא נאכלת לשני לילות ויום אחד. ולפי זה מה שמבואר כאן במשנה שחגיגה לא באה בשבת, הכוונה שבשבת החגיגה לא באה 'עם' הפסח, וכלשון המשנה אין מביאים 'עמו חגיגה', אבל היא באה לפני כן בי"ג ניסן. אבל הרא"ש דחה דבריהם, שרק בפסח שלא נאכל ביום [משום שכתוב (שמות יב ח) 'בלילה הזה'], היתה הוה אמינא שנאכל ללילה ויום שאחריו, משום שאי אפשר לאוכלו ביום הקרבתו, ולכן יום הקרבתו לא מן המנין, אבל בחגיגה שאפשר לאוכלה ביום הקרבתה, ודאי שיום הקרבתה מן המנין[סז], ואפשר לאוכלה רק שני ימים ולילה אחד[סח].

והצל"ח (פרק"י ד"ה עמו) כתב, שלכאורה נראה שזו כוונת **רש"י** (סס) שפירש על מה שהמשנה אמרה שבחול החגיגה באה 'עמו', שהכוונה היא שקריבה עם הפסח בי"ד ניסן. שהרי לכאורה מה שהוסיף שקריבה בי"ד ניסן מיותר. אמנם לפי מה שנתבאר נראה, שסובר כשיטת ה"ר יעקב מאורלינש, שגם בשבת החגיגה קריבה, ואם כן הוקשה לו על המשנה שאמרה, שבשבת החגיגה לא באה שהרי גם בשבת היא באה, ולכן פירש שכוונת המשנה שאם הוא בחול החגיגה קריבה בי"ד ניסן, אבל אם הוא בשבת החגיגה לא קריבה בי"ד ניסן, אלא היא קריבה קודם.

אך כתב שאפשר לבאר באופן אחר את דברי רש"י, שהנה הפסח קרב אחר התמיד, כמבואר לעיל (נמ.), אבל חגיגת י"ד נראה שקריבה לפני התמיד, שהרי אסור להקריב קרבנות אחרי תמיד מלבד הפסח, וכיון שחגיגה זו חיובה רק מדרבנן לפי תנא זה, כמבואר להלן (ע.), ודאי שחז"ל לא יעקרו דין תורה. ומעתה הוקשה לרש"י, איך אמר התנא שבחול החגיגה קריבה עמו שמשמע שקרב עם הפסח אחרי התמיד, ולכן פירש שכוונת התנא שקריבה בי"ד ניסן, אבל באמת קריבה לפני התמיד[סט].

שני ביאורים מהו 'במרובה'

במרובה. רש"י (ד"ה במרובה) פירש, שהיו קצת מנויים על הפסח, וכל אחד מהמנויים יש לו הרבה בשר לאכול. אבל **הרמב"ם** (פירוש המשניות, פ"ו מ"ג)[ע] פירש, שהיו פסחים מרובים. וביאר **בכתבי הגרי"ז** (מנחות כא: ד"ה גרמנ"ס), שאם יש הרבה פסחים אין זמן לשחוט את החגיגה. ולפי זה כתב, שמוכח מהרמב"ם שהחגיגה קריבה אחרי התמיד עם הפסח, משום שאם קריבה התמיד, מדוע אם יש הרבה פסחים אין זמן להקריב החגיגה, הרי החגיגה לא קריבה בזמן שהפסח קרב[עא].

מה החידוש ב'מן הכבשים ומן העזים'

מן הצאן מן הבקר מן הכבשים ומן העזים. הרש"ש (ד"ה מן) הקשה, מה החידוש שבא מן הכבשים ומן העזים, הרי גם הפסח בא מהם. ותירץ לפי מה שכתבו **תוספות** לעיל (ג: ד"ה מלמה), שרוב פסחיהם היה מטלה. ויתכן שיש בפסח הידור מצוה להביא טלה, משום שמזל מצרים היה טלה ומצרים היו עובדים אותו. ולכן התנא כאן חידש שבחגיגה אין אפילו הידור מצוה להביא דווקא כבש. ובאופן נוסף כתב לתרץ לפי המבואר להלן (ע:), שבן דורתאי לומד את חגיגת י"ד ממה שנאמר (דברים טז ג) 'וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר', 'צאן' זה פסח, 'בקר' זה חגיגה. ואם כן היה אפשר לומר שחגיגה באה רק מבקר כיון שנלמד מ'בקר', ולכן חידש התנא שהיא באה גם מן הצאן.

ביאור לשון הגמרא 'והכי קאמר'

והכי קאמר אימתי מביאין עמו חגיגה וכו'. הצל"ח (ד"ה והכי) הקשה, שלשון זה מיותר, שהרי כבר אמר שהתנא אמר זאת בגלל שאמר לעיל שהרכבתו והבאתו מחוץ לתחום לא דוחות שבת, ולכן התנא אמר שגם חגיגה לא דוחה שבת, ומדוע היה צריך להוסיף ולומר 'והכי קאמר' וכו'. ועוד קשה הלשון 'הכי קאמר', שהרי לא מפרש את המשנה שלא כפשוטו. ועוד קשה על לשון הגמרא 'אימתי מביאין עמו חגיגה', מדוע שינתה מלשון המשנה שאמרה 'אימתי מביאין חגיגה עמו'.

ותירץ, שלכאורה תירוץ הגמרא צריך ביאור, שהרי מה שהרכבתו והבאתו מחוץ לתחום לא דוחות שבת, הוא משום שאפשר לעשותן מערב שבת, ואילו מה שחגיגה לא דוחה שבת הוא משום שהיא לא חובה מהתורה. ויישב לפי שיטת **ה"ר יעקב מאורלינש** [שהובאה לעיל בענין 'האם חגיגת' וכו'], שאם י"ד ניסן חל בשבת החגיגה באה בערב שבת. ולפי זה מובן תירוץ הגמרא, שכמו

סו. והוסיף עוד, שבגמרא להלן (ע.) מבואר, שלפי תנא זה החגיגה היא לא מן התורה, ואם כן ודאי שלא הוקשה. **סז. ראה** באור שמח (מתן ומצה פ"ו ה"ח) ובפנים יפות (ויקרא ז טו) שביארו בשיטת ה"ר יעקב מאורלינש, שהחגיגה קרבה אחרי התמיד, ולכן היום הזה לא עולה. ולהלן (ע.) [בענין 'מתי זמן' וכו'] נרחיב בנידון זה מתי זמן הקרבת החגיגה. **סח. ונפקא** מינה בזמן הזה, האם בליל הסדר צריך שני תבשילים אם י"ד חל בשבת, שלפי הרא"ש לא צריך, משום שאחד מן התבשילים הוא זכר לחגיגה, והרי לשיטתו לא קרבה החגיגה בשנה זו, אבל לפי ה"ר יעקב מאורלינש צריך שני תבשילים גם בשנה זו. **סט. ראה** להלן (ע.) [בענין 'מתי זמן הקרבת' וכו'] שהרחבנו בענין זמן הקרבת החגיגה. **ע. וכן** ביד החזקה (קיצור פסח פ"י ה"ב). **עא. ראה** להלן (ע.) [בענין 'מתי זמן' וכו'] שהרחבנו בנידון זה מתי זמן הקרבת התמיד.

שהרכבתו והבאתו מחוץ לתחום נעשות בערב שבת, כך החגיגה באה בערב שבת. ולפי זה נראה שלכן הוסיפה הגמרא לומר 'והכי קאמר', משום שלפי הנוסחא במשנתנו 'אימתי מביאים חגיגה עמו', נראה שהשאלה היא מתי מביאים חגיגה, ולכן שינתה מלשון המשנה שכוונתה 'אימתי מביאים עמו חגיגה', דהיינו שכוונת התנא לומר מתי החגיגה באה עמו, שכן גם בשבת החגיגה באה, אלא שהיא באה מערב שבת, ולכן היא דומה להרכבתו וכו' שנעשות בערב שבת.

ע.

שיטת תוספות שיש שלש שיטות של תנאים בדין חגיגת י"ד

לאו חובה היא דאי סלקא דעתך חובה היא תיתי בשבת. תוספות (ד"ה לאו) פירשו שמשנתנו סוברת שחגיגת י"ד היא לא חיוב מן התורה, אלא היא מדרבנן. ומה שהגמרא אמרה 'לאו חובה היא' הכוונה היא שהיא לא מדאורייתא אלא היא מדרבנן[א], ומדאורייתא אין כלל חגיגת י"ד, ומדרבנן היא חובה כדי שיהיה פסח נאכל על השובע. והוסיפו, שדין זה שפסח נאכל על השובע מבואר בירושלמי שהוא רק מדרבנן, שגזרו שאם לא יאכלנו על השובע, יבוא לשבור את העצם כשיאכל ברעבונו את הבשר שסביב העצם, והרי בפסח אסור לשבור עצם, ולכן רק מדרבנן שפסח נאכל על השובע, חייב להביא חגיגה, כדי שהפסח יהיה נאכל על השובע[ב]. וכן מבואר בחגיגה (ח.) שרב אשי הוכיח מברייתא שחגיגת י"ד היא לא מן התורה, ומוכח שיש שיטה שהיא לא מן התורה, וזו שיטת משנתנו.

אוצר התכמה

והוכחת הגמרא שמשנתנו סוברת שהיא לא מן התורה היא ממה שמבואר במשנה שחגיגת י"ד לא דוחה שבת. כיון שאם היא מן התורה והיא חובה מן התורה, מדוע היא לא דוחה שבת, הרי כל קרבן שקבוע לו זמן דוחה שבת, ובהכרח שהיא לא מן התורה. וכמו כן מוכח ממה שמבואר במשנתנו שלא בא במרובה ובטומאה שהיא לא מן התורה, משום שאם היא מן התורה היא דוחה טומאה כיון שקבוע לה זמן, וכמו כן היא באה גם במרובה, שהרי אם היא חובה מן התורה היא לא באה בשביל שהפסח יהיה נאכל על השובע, שהרי מן התורה לא צריך לאכול את הפסח על השובע, וא"כ היא באה גם במרובה. ולהלן בגמרא מבואר שבן תימא סובר שחגיגת י"ד נאכלת ביום ולילה כפסח. משום שמפרש במה שנאמר (שמות לד כה) 'ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח', ש'זבח חג' הוא חגיגה ו'הפסח' הוא הפסח, ועל שניהם נאמר 'לא ילין' שנאכלים רק ליום ולילה [ולא כמשנתנו שסוברת שנאכלת לשני ימים ולילה]. ותוספות כתבו לפי פירושם שבן תימא שלומד את חגיגת י"ד מהפסוק של 'לא ילין' וסובר שחגיגת י"ד היא מן התורה, סובר שהיא חובה מן התורה והיא גם דוחה שבת, שהרי בגמרא כאן מבואר [לפי פירושם של תוספות] שאם היא מן התורה היא חובה מן התורה ודוחה שבת, וא"כ לפי בן תימא שהיא מן התורה היא חובה מן התורה, והיא דוחה שבת.

אלא שתוספות הקשו לפי שיטתם, שלהלן (עא.) מבואר בברייתא שממה שנאמר (דברים טז ד) 'ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבוקר' נלמד שחגיגת י"ד נאכלת לשני ימים ולילה אחד [כיון שלבוקר מתפרש לבוקר של היום השני]. ומבואר בברייתא זו שחגיגת י"ד היא מן התורה, שהרי היא מפרשת שהלא ילין מתפרש על חגיגת י"ד, ואעפ"כ סוברת הברייתא שנאכלת לשני ימים ולילה כשיטת משנתנו. וזה שלא כמו שנתבאר שמשנתנו שסוברת שנאכלת לשני ימים ולילה סוברת שהיא רק מדרבנן. ותירצו תוספות, שברייתא זו היא שיטה שלישית, והיא סוברת שחגיגת י"ד היא מן התורה והיא גם חובה מן התורה כבן תימא, אבל היא נאכלת לשני ימים ולילה כמשנתנו. ואמנם לפי ברייתא זו חגיגה דוחה שבת, שהרי מבואר בגמרא כאן שאם היא מן התורה הרי היא חובה מן התורה ודוחה שבת, ובהכרח שגם ברייתא זו סוברת שהיא דוחה שבת כשיטת בן תימא, ורק משנתנו סוברת שהיא מדרבנן ולא דוחה שבת. ואמנם כבר נתבאר שגם בחגיגה (ח.) הוכיחו מברייתא שחגיגת י"ד היא רק מדרבנן, וזו גם שיטת משנתנו.

שתי שיטות בתוספות האם לפי בן תימא חגיגת י"ד דוחה שבת

אמנם תוספות לעיל (נט: ד"ה נמרנעה) כתבו שגם לפי בן תימא חגיגת י"ד לא דוחה שבת, והוסיפו שכן מוכח בסוגייתנו. ולפי זה הקשו שלעיל (שם) מבואר שבפסוק של 'ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח' [שבן תימא פירש שמדובר בו ביו"ט החגיגת י"ד ובין בקרבן פסח], מדובר ביו"ד שחל בשבת, והרי גם לפי בן תימא חגיגה לא דוחה שבת, ותוספות שם נדחקו לתרץ. אבל תוספות כאן חזרו בהם וכתבו שלפי בן תימא היא דוחה שבת, וכתבו שלפי זה מיושבת קושייתם מהסוגיא לעיל (נט.)[ג]. והתוספות להלן (ע"ב ד"ה מאי) כתבו, שלפי פירוש רש"י בסוגיא להלן (ע"ב) מתבאר שם שגם לפי בן תימא חגיגת י"ד לא דוחה שבת, משום שהוקשה לחגיגת ט"ו שנלמד מפסוק שלא דוחה שבת[ד]. אבל תוספות הקשו עליו מסוגייתנו שמבואר שאם חגיגת י"ד היא מן התורה היא חובה מן התורה, ודוחה שבת. וכמו כן הקשו מהמבואר ביומא (נ.) שיש כלל שכל קרבן שקבוע לו זמן דוחה שבת, ולא אמרו שחגיגת י"ד דינה שונה. ולכן פירשו תוספות את הסוגיא להלן (ע"ב) באופן אחר[ה] [אמנם תוספות להלן (קיד: ד"ה מאי) כתבו שוב שחגיגת י"ד לא דוחה שבת אפילו לפי בן תימא[ו]].

שיטת הרמב"ם שחגיגת י"ד היא מן התורה אלא שהיא רשות

הרמב"ם (קרבן פסח פ"י ה"ג) כתב שחגיגת י"ד היא רשות ולא חובה, ונאכלת לשני ימים ולילה אחד, שנאמר 'ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבוקר', מפי השמועה למדו שזו אזהרה למניח בשר חגיגת י"ד ליום ששה עשר. וכתבו הר"י קורקוס (שם) והלחם משנה (חגיגה פ"ג ה"י), שהרמב"ם חולק על תוספות וסובר שגם אם חגיגת י"ד היא מן התורה אבל היא רשות. שהרי הרמב"ם פסק כהברייתא להלן (עא.) שחגיגת י"ד כתובה בפסוק של ולא ילין וגו', ומוכח שפוסק שהיא מן התורה, ואעפ"כ כתב שהיא רשות ולא חובה. ובהכרח שהרמב"ם חולק על תוספות שכתבו שברייתא זו שסוברת שחגיגת י"ד היא מן התורה חולקת על משנתנו שסוברת שהיא מדרבנן, אלא הרמב"ם סובר שמשנתנו והברייתא להלן זו שיטה אחת. משום שפירש במה שהגמרא כאן אמרה שמשנתנו סוברת שהיא לא חובה, שאין כוונת הגמרא שחגיגת י"ד היא מדרבנן כמו שפירשו תוספות [שאז מוכח שהברייתא חולקת על משנתנו], אלא כוונת הגמרא שמשנתנו סוברת שאע"פ שחגיגת י"ד היא מן התורה אבל היא רק רשות, ומה שהתורה אמרה ולא ילין וגו', מתפרש שאם רצה להביא חגיגת י"ד לא ילין, ולכן היא לא דוחה שבת. ומקורו של הרמב"ם הוא ממה שהגמרא להלן שאמרה שמשנתנו היא לא כבן תימא לא אמרה שמשנתנו היא גם לא כהברייתא להלן, ובהכרח שאין כאן שלש שיטות, אלא הברייתא להלן סוברת כשיטת משנתנו. והר"י קורקוס הוסיף, שלפי הרמב"ם משנתנו סוברת שמדרבנן היא חובה כשהפסח בא במועט כדי שהפסח יהיה נאכל על השובע.

והחזון איש (או"ח סי' קכט סק"י ד"ה ומ"ש) הקשה על שיטת הרמב"ם מהסוגיא בחגיגה [שהובא בתוספות] שמפורש שיש שיטה שחגיגת י"ד היא לא מן התורה[ז]. וכתב שאם נפרש שמדרבנן היא חובה [כשיטת הר"י קורקוס] לא קשה, משום שכוונת הגמרא שהחובה היא לא מן התורה, אלא מן התורה היא רק רשות. אלא שכתב שמלשון הרמב"ם נראה שגם מדרבנן אין חיוב. אלא אם כן נפרש שמה שכתב הרמב"ם (שם הי"ג) 'כשמקריבין את הפסח וכו' מקריבין עמו שלמים' וכו', כוונתו שמדרבנן יש חיוב להביא חגיגה עם הפסח[ח].

ובתוספות הרשב"א (ד"ה לאו) כתב גם כן בפירוש אחד שכוונת הגמרא [שאמרה שהחגיגה היא לא חובה], שהיא לא חובה ככל החובות שבאות רק מחולין, שאם לא כן היתה דוחה שבת. אבל ודאי שהיא מן התורה כמו שמבואר בברייתא להלן (עא.)[ט].

לפי הרמב"ם מה החידוש שרשות להביא חגיגת י"ד

המנחת חינוך (מצוה ה אות יט) הקשה על מה שביארו הר"י קורקוס והלחם משנה בדעת **הרמב"ם** שחגיגת י"ד היא רשות מן התורה, שהרי חגיגת י"ד היא כשלמים לפי מה שפוסקים שנאכלת לשני ימים, וא"כ מה החידוש שיש מן התורה רשות להביאה, הרי ודאי שיש רשות להביא שלמים כמה שרוצים. ולכן ביאר המנחת חינוך בשיטת הרמב"ם שחגיגת י"ד היא חובה אלא שהיא לא חובה גמורה, ולכן היא נקראת רשות. ולפי זה כתב שנשים פטורות מחובה זו, כיון שהיא מצוה שהזמן גרמא. אבל **החזון איש** (או"ח סי' קכט סק"י ד"ה ומפמ"ש) ביאר בשיטת הרמב"ם שהיא רשות גמור, אבל לקרבן אין שם שלמים אלא יש לו שם חגיגת י"ד [**והאחרונים**' הוסיפו שלכן פסק הרמב"ם (שם ונספר המצוות ל"ת קיח) שיש לאו מיוחד למי שמותיר מבשר חגיגת י"ד, שנלמד ממה שנאמר ולא

א. **המרומי שדה** (נמוק' שם) הקשה על שיטה זו שחגיגת י"ד היא רק מדרבנן, ממה שמצינו בפסח שעשו אצל המלך יאשיהו שהביאו חגיגה וכמבואר בדברי הימים ב' (לה ז) וברש"י שם. ותירץ, שהנהיגו כן כדי שלא יבואו לשבירת עצם, וכמו שכתבו תוספות שלכן פסח נאכל על השובע כדי שלא יבואו לשבירת עצם. ובזה תירץ מה שקשה על שיטת בן תימא שחגיגת י"ד לא בא מהבקר שהרי בדברי הימים ב' (לג ז) מבואר שהביאו חגיגה מבקר, ובהכרח שהנהיגו להביא בקר מלבד מה שחייבים להביא חגיגה מצאן. ב. **ראה** בתוספות הרשב"א (ד"ה לאו) שכתב שכיון שהדין שנאכל על השובע הוא רק מדרבנן בהכרח שגם חגיגת י"ד היא מדרבנן. וכן ביאר המהרש"א (נמוק' שם) בדברי התוספות. ג. **ראה** במלא הרועים (נמוק' שם) שביאר כן בדבריהם וכתב שכאן חזרו בהם מדבריהם. אבל הוסיף שבירושלמי שמובא בתוספות לעיל מבואר שחגיגה לא דוחה שבת אפילו לפי בן תימא. ד. **ויתכן** שמה שכתבו תוספות לעיל (נט:) הנ"ל שמסוגייתנו מוכח שגם לפי בן תימא לא דוחה שבת כוונתם לסוגיא להלן (ע"ב), משום ששם פירשו כרש"י. אמנם הצל"ח (ד"ה דמ"מ) פירש בשיטתם כשיטת הרמב"ם, ולהלן [בענין 'האם לפי בן תימא' וכו'] יובאו דבריו. ה. **ומה** שביומא (שם) לא אמרו שחגיגת ט"ו דינה שונה ולא דוחה שבת, הוא משום שלא כל כך קבוע לה זמן, שהרי יש לה תשלומים כל שבעה. ו. **וכבר** תמה בזה החקרי לב (או"ח סי' פח), וכתב שיתכן שדברי תוספות להלן (קיד:) לא נאמרו לפי שיטת בן תימא עצמו, אלא רק לפי שיטת המשנה שם שסוברת כבן תימא שנאכלת צלי, ותוספות סוברים שרק לענין צלי סוברת משנתנו כבן תימא. ז. **ראה** במרומי שדה (נמוק' שם) שתירץ קושיא זו. ח. **ולפי** מה שצידד החזון איש שגם מדרבנן אין חיוב להביא חגיגה, צריך לומר שמן התורה יש רשות להביא חגיגה בשביל שהפסח יהיה נאכל על השובע. ט. **והר"י** קורקוס הביא את דברי הרשב"א בשם הריב"א, וכתב שכן שיטת הרמב"ם, וראה עוד בהערה להלן. י. **אבי** עזרי (קרבן פסח פ"י ה"ג).

ילין וגו', משום שיש לקרבן זה שם בפני עצמו]. ולכן יש חידוש שיש רשות להביא חגיגת י"ד אע"פ שאינו חובה, וכשמקריבה מקיים מצוה מיוחדת מלבד מצות שלמים[יא].

האם לפי בן תימא חגיגת י"ד היא חובה לפי שיטת הרמב"ם

הלחם משנה (שם) כתב שלפי שיטת הרמב"ם שלפי משנתנו חגיגת י"ד היא רשות מן התורה יתכן שגם לפי בן תימא היא רשות מן התורה והיא לא דוחה שבת[יב], אלא שלשיטתו יש לה את דיני הפסח, ובזה הוא חולק על משנתנו[יג]. שהרי לפי שיטת הרמב"ם משנתנו סוברת שחגיגת י"ד היא מן התורה אלא שהיא רשות, ואם כן יתכן שגם בן תימא סובר שהיא רשות אע"פ שלפי שיטתו היא ודאי מן התורה. והחזון **איש** (או"ח סי' קכט סק"י) הוסיף שלפי כולם יש לחגיגת י"ד שם בפני עצמו, והיא מן התורה ואין חובה להביאה אלא היא רשות, והמחלוקת היא האם יש לה דיני פסח, שלפי משנתנו אין לה דיני פסח, ולפי בן תימא יש לה דיני פסח. אמנם **הראב"ד** (מגיגה פ"ג ה"י) כתב שלפי בן תימא חגיגת י"ד היא חובה, ויתכן שסובר **כתוספות** שאם היא מן התורה היא חובה, אבל לפי שיטת הרמב"ם שיתכן שהיא מן התורה והיא רשות, יתכן שגם בן תימא סובר כן. וכן כתב בקצרה **הכסף משנה** (חגיגה שם) בשיטת הרמב"ם שיתכן שגם לפי בן תימא חגיגת י"ד היא רשות, אלא שהוא סובר שיש לה את כל דיני הפסח.

וכתב עוד החזון איש (שם), שלפי תוספות שמשנתנו סוברת שחגיגת י"ד היא רק מדרבנן, נראה שאין לקרבן זה שם מיוחד אלא הוא שלמים. ולשיטתם קשה מדוע הגמרא להלן אמרה שמשנתנו לא סוברת כבן תימא רק בגלל שלפי משנתנו היא נאכלת שני ימים ולפי בן תימא היא נאכלת יום אחד, הרי הגמרא היתה צריכה לומר שלפי משנתנו אין כלל קרבן מיוחד של חגיגת י"ד, ואילו לפי בן תימא יש קרבן מיוחד של חגיגת י"ד. אבל לפי הרמב"ם מיושב, שודאי יש קרבן מיוחד של חגיגת י"ד, ומחלוקת התנאים היא רק האם יש לו דיני פסח.

מתי זמן הקרבת חגיגת י"ד

שם. המשנה למלך (כלי המקדש פ"ו ה"ט ד"ה ודע) חקר מתי זמן הקרבת חגיגת י"ד.

וכתב שממה שמבואר בברייתא לעיל (נט.) שאין לך דבר שמתעכב אחרי התמיד חוץ מקטורת נרות ופסח, משמע שחגיגת י"ד לא קרבה אחרי התמיד[יד]. אבל הוסיף שנראה שקרבה אחרי חצות, משום שהרי כתוב 'ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב' וגו' על חגיגת י"ד, ופירש **רש"י** (שם ד"ה שמא) שפירשוהו בחגיגת י"ד שקרבה בי"ד ולא פירשוהו בחגיגת ט"ו שקרבה בט"ו, משום שנאמר כאן אשר תזבח 'בערב' ואילו חגיגת ט"ו קרבה כל היום, ולכן פירשוהו בחגיגת י"ד. ומבואר בזה שחגיגת י"ד קרבה רק בערב אחרי חצות, אלא שאין דינה כפסח שקרב אחרי התמיד משום שאסור להקריב קרבנות אחרי התמיד, ורק בפסח יש גזירת הכתוב שקרב אחרי התמיד, אבל בחגיגה לא מצאנו גזירת הכתוב ולכן היא קרבה לפני התמיד[טו].

אלא שכתב שיש להקשות מדוע להלן כשהגמרא הסתפקה לפי בן תימא האם חגיגת י"ד הוקשה לפסח לכל דיניו, לא הסתפקו גם האם הוקשה לענין שקרבה אחרי התמיד כפסח. ולכאורה היה נראה מזה שהיה פשוט לגמרא שגם לפי רבנן היא קרבה אחרי התמיד, כיון שהיא באה לצורך הפסח כדי שיהיה נאכל על השובע, ולכן זמן הקרבתו הוא כזמן הקרבת הפסח. אבל כבר הוכחנו שלפי רבנן חגיגת י"ד לא קרבה אחרי תמיד, ולפי זה שוב קשה מדוע הגמרא לא הסתפקה האם לפי בן תימא חגיגת י"ד הוקשה לפסח לענין זה שקרבה אחרי התמיד. ותירץ, שאדרבה לגמרא היה פשוט שגם לפי בן תימא היא קרבה קודם התמיד, משום שאם לא כן מדוע התורה היתה צריכה לכתוב 'בערב' ללמד שקרבה אחרי חצות, הרי מההיקש נלמד שזמן הקרבתה היא כזמן הפסח, ובהכרח כוונת התורה לומר שרק לענין זה שהיא קרבה בערב דינה כפסח, אבל לענין זה שהיא קרבה אחרי התמיד לא הוקשה לפסח[טז].

והוסיף עוד, שיתכן שאין ללמוד ממה שהגמרא לא הסתפקה האם לפי בן תימא חגיגה הוקשה לפסח לענין זמן ההקרבה, שהרי כמו כן הגמרא לא הסתפקה האם הוקשה לפסח שיהיה אסור לשוחטה על חמץ[יז].

אמנם התוספות רי"ד (ד"ה ז"מ) כתב, שכיון שכתוב 'בערב' ונלמד מזה שנשחטת אחרי חצות, נלמד מכאן שדינה כפסח לגמרי וקרבה אחרי התמיד [ואפילו לרבנן שחולקים על בן תימא וסוברים שנאכלת לשני ימים ולילה אחד].

והרא"ם בביאורו על הסמ"ג (ל"ת עה) הסתפק מתי זמן הקרבת חגיגת י"ד, וכתב שיתכן שקרבה אחרי התמיד כמו הפסח [כשיטת התוספות רי"ד]. ומה שהברייתא לעיל (נט.) לא אמרה שגם חגיגת י"ד מתעכבת אחרי התמיד, הוא משום שהיא טפילה לפסח, והיא בכלל מה שהברייתא אמרה שהפסח מתעכב אחרי התמיד. אבל יתכן עוד שקרבה לפני התמיד, אבל זמנה אחרי חצות [וזה כשיטת המשנה למלך]. והוסיף שיתכן עוד שהיא קרבה גם בבוקר[יח]. והמשנה **למלך** (שם) תמה על הרא"ם איך צידד שהיא קרבה כל היום, הרי כתוב 'בערב' ורש"י (הוספת לעיל) פירש שקרבה רק בערב.

מתי זמנה של החגיגה אם חיובה רק מדרבנן ומתי זמנה לפי הרמב"ם שהיא רשות

הצל"ח (לעיל נט. ד"ה יפוחכ) הקשה על **המשנה למלך** [הנ"ל שכתב שחגיגת י"ד קרבה רק אחרי חצות וקודם התמיד], שהרי לעיל (נח.) מבואר במשנה שאם ערב פסח חל בערב שבת התמיד נשחט בשש ומחצה, ולדברי המשנה למלך שחגיגת י"ד קרבה אחרי חצות לפני התמיד, מתי יקריבו בשנה זו את החגיגה, הרי לפני שש ומחצה אי אפשר להקריבה משום שעדיין אין זה 'בערב', ואחרי התמיד ג"כ אסור להקריבה. ותירץ, שהתנא של משנתנו הרי סובר שחגיגת י"ד היא דרבנן [לשיטת **תוספות** (ד"ה לוז)], ולשיטה זו היא קרבה כל היום, שהרי רק אם היא מן התורה יש ללמוד ממה שנאמר 'בערב' שקרבה רק אחרי חצות, אבל אם היא מדרבנן אין סיבה שיתקנו שתהיה קרבה אחרי חצות[יט]. ואמנם אם זה דרבנן פשוט גם כן שהיא לא קרבה אחרי התמיד, משום שחז"ל לא יתירו מה שהתורה אסרה להקריב קרבנות אחרי התמיד, אבל אפשר להקריבה מהבוקר. אלא שעדיין קשה מדוע הגמרא מוכיחה רק ממשנתנו שהיא סוברת שחגיגת י"ד היא דרבנן, הרי כבר מוכח כן מהמשנה לעיל (נח.) שאמרה שבערב פסח שחל בערב שבת התמיד קרב בשש ומחצה, שזה יתכן רק אם חיוב החגיגה היא רק מדרבנן, שהיא קרבה גם קודם חצות.

והליקוטי הלכות (כאן) כתב ג"כ שאם חגיגת י"ד היא מדרבנן [כשיטת משנתנו לפי תוספות] יתכן שיכול להקריבה קודם חצות [כהצל"ח], אבל אם היא מן התורה [כשיטת **הרמב"ם** שהובא לעיל בענין 'שיטת הרמב"ם' וכו' שכל התנאים סוברים כן] זמנה אחרי חצות, כיון שכתוב 'בערב' [וכמו שכתב המשנה למלך]. והוסיף עוד, שאם החגיגה היא רשות ולא חובה, נראה שודאי לא קרבה אחרי התמיד אע"פ שבאה מחמת הפסח, משום שלא עוברים על איסור הקרבת קרבנות אחרי התמיד בשביל קרבן שהוא רק רשות. אמנם כבר הובא שהתוספות רי"ד כתב שאם חגיגת י"ד היא מן התורה היא קרבה אחרי התמיד, משום שנאמר 'בערב', ומזה נלמד שזמנה כזמן הפסח, וממילא נלמד מזה גם שזמנה כפסח שקרב אחרי התמיד.

והחקרי לב (או"ח סי' פח) כתב שיש להוכיח כן לפי הרמב"ם שסובר שגם משנתנו סוברת שחגיגת י"ד היא מן התורה, שאם לא כן קשה על שיטתו [קושיית הצל"ח] ממה שמבואר במשנה לעיל (נח.) שבערב פסח שחל בערב שבת

יא. **אבל** בתוספות הרשב"א הנ"ל בענין הקודם משמע כהמנחת חינוך שגם לפי השיטה שהיא רשות היא חובה אלא שהיא לא חובה גמורה, ונפקא מינה שהיא לא צריכה לבוא מן החולין. ובדבריו שם מבואר עוד שלפי ביאור זה היא באה מן התורה כדי שהפסח יהיה נאכל על השובע, כיון שהדין שפסח צריך להאכל על השובע הוא מן התורה כמבואר במכילתא, ולא כהירושלמי שמובא בתוספות שהוא רק מדרבנן. וזה שלא כהר"י קורקוס שכתב בשיטת הרמב"ם שמה שהגמרא אמרה שלפי משנתנו החגיגה באה כדי שהפסח יהיה נאכל על השובע הכוונה היא שרבנן חייבו שיביא חגיגה כדי שהפסח יהיה נאכל על השובע. ולפי זה קשה על הר"י קורקוס שכתב ששיטת הרמב"ם היא כשיטת הרשב"א, שהרי לפי מה שפירש בדעת הרמב"ם היא רשות גמור אלא שרבנן חייבו שיביאו אותה כדי שהפסח יהיה נאכל על השובע, אבל לפי הרשב"א גם מן התורה היא קצת חובה כדי שהפסח יהיה נאכל על השובע. **יב. וראה** בצל"ח (ד"ה ולפי) שכתב שתוספות לעיל (נט:) הנ"ל שכתבו שגם לפי בן תימא החגיגה לא דוחה שבת סוברים כשיטת הרמב"ם שגם לפי בן תימא החגיגה לא חובה, ולא כמו שהתבאר לעיל [בענין 'שיטת תוספות' וכו'], ששיטתם כשיטת רש"י. **יג. והצל"ח** (שם) הוסיף שבפסוק שממנו למדה הברייתא להלן (עח.) את חגיגת י"ד כתוב רק 'אשר תזבח' ולא כתוב 'וזבחת', וגם בפסוק שממנו למד בן תימא את חגיגת י"ד לא כתוב שחייב לזבוח חגיגה, ומזה משמע שלא חייב לזבוח אלא שאם זבח מוזהר שלא ילין. ואמנם בן דורתאי סובר להלן (ע"ב) שחגיגת י"ד נלמדת ממה שנאמר 'וזבחת' [לפי פירוש רש"י שם (ד"ה בן)], ולכן הוא סובר שהיא חובה והיא דוחה שבת. וזו כוונת הגמרא כאן שאם היא חובה ונלמדת מוזבחת היא דוחה שבת, וכיון שבמשנתנו מבואר שהיא לא דוחה שבת בהכרח שהיא נלמדת מפסוקים אחרים ששם לא כתוב שחייב לזבוח, ולכן היא לא דוחה שבת אע"פ שהיא מן התורה.

יד. **אלא** שכתב שמלשון רש"י לעיל (שם: ד"ה עמו) שחגיגה קרבה עם הפסח משמע שקרבה אחרי התמיד עם הפסח. וכן כתב הפני יהושע (ליקוטים לעיל נח. ד"ה ת"ר). אמנם לעיל (שם:) [בענין 'האם חגיגת' וכו'] הובא מה שכתב הצל"ח שאדרבה ממה שרש"י סיים שם שקרב בי"ד ניסן, משמע שכוונתו שרק קרב בי"ד ניסן אבל לא קרב ממש עם הפסח אחרי התמיד. **טו. והוסיף** עוד שמצינו בתוספות (יומא כט. ד"ה אלא, מנחות מט. ד"ה תלמוד) שהסתפקו האם פסח שני קרב אחרי התמיד, וא"כ כל שכן שחגיגה לא קרבה אחרי התמיד. ואפילו אם פסח שני קרב אחרי התמיד זהו משום שבא מכח הראשון ודינו כראשון, אבל בחגיגה אין לימוד שקרבה אחרי התמיד. **טז. ראה** בחקרי לב (או"ח סי' פח) שתמה עליו שהרי בן תימא לא מפרש את ה'ולא ילין וגו' לערב' בחגיגת י"ד, אלא הוא לומד ממה שנאמר (שמות לד כה) 'ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח' את חגיגת י"ד, ושם לא נאמר שנשחט בערב. **יז. ראה** בחקרי לב (שם) שכתב שבפשוטו לבן תימא שהוקשה לפסח דינה כפסח לכל דבר, ומה שהגמרא לא הסתפקה בזה הוא משום שאחרי שהסיקה שם שהוקשה לפסח לכל דבר, ממילא נכלל בזה שקרבה אחרי התמיד, ושוב אין להסתפק בזה. **יח. וראה** שם שכתב שלפי זה צריך לומר שמה שבערב פסח אסור לעשות מלאכה רק מחצות [בגלל שהפסח קרב], ולא אסרו לעשות מלאכה מהבוקר בגלל שהחגיגה קרבה, הוא משום שהחגיגה היא לא קרבן חשוב אלא היא טפלה לפסח. **יט. ראה** בחקרי לב (או"ח סי' פח) שכתב ג"כ שאם חגיגה היא דרבנן זמנה כל היום. וכתב עוד שלכאורה אפשר ליישב בזה מה שהקשה המשנה למלך על הרא"ם שצידד שזמנה כל היום שהרי כתוב 'בערב', שהרא"ם כתב דבריו לפי הצד שחגיגה היא דרבנן. אבל סיים שאי אפשר לומר כן משום שהרא"ם כתב דבריו בדעת הסמ"ג, והרי דעת הסמ"ג כדעת הרמב"ם שחגיגה היא ודאי מן התורה.

הקריבו תמיד בשש ומחצה, שהרי לפי הרמב"ם שגם משנתנו סוברת שחגיגת י"ד היא מן התורה, היא קרבה אחרי חצות, וא"כ מתי הקריבוה בשנה זו [ורק לפי תוספות שמשנתנו סוברת שחגיגת י"ד היא מדרבנן אפשר לתרץ כתירוץ הצל"ח שלפי משנתנו זמנה כל היום, אבל לפי הרמב"ם אי אפשר לתרץ כן].

ובהכרח שלפי הרמב"ם היא קרבה אחרי התמיד.

ובכתבי הגרי"ז (מנחות כפ: ד"ה ונרמב"ם) הוכיח שהרמב"ם סובר שחגיגה קרבה אחרי התמיד ממה שכתב (קרבן פסח פ"י ה"ג) שחגיגה לא קרבה כשיש הרבה פסחים. וכוונתו היא שאם יש הרבה פסחים אין זמן להקריב את החגיגה. ואם החגיגה קרבה לפני התמיד מדוע אם יש הרבה פסחים אין זמן להקריב חגיגה, הרי החגיגה לא קרבה בשעה שהפסח קרב. ובהכרח שהחגיגה קרבה אחרי התמיד עם הפסח.

מהראשונים מוכח שאפשר להקריבה אפילו בי"ג

יש מהאחרונים שכתב שאע"פ **שהתוספות** רי"ד **והמשנה למלך** הנ"ל כתבו בפשיטות שאם חגיגת י"ד היא מן התורה למדים ממה שנאמר בה 'בערב' שזמנה אחרי חצות, אבל **מדברי הרא"ש** נראה לא כן. משום שהרא"ש (להלן פ"י סי' כה) הביא שהר' **יעקב מאורלינ"ש** סובר שאם ערב פסח חל בשבת מביאים חגיגה בערב שבת והיא נאכלת לשתי לילות ויום אחד. והרא"ש חולק וסובר שהיא לא נאכלת לשתי לילות ויום אחד. והרי ממה שדנו האם היא נאכלת לשתי לילות ויום אחד מוכח שסוברים שחגיגה היא מן התורה ויש לקרבן זה שם מיוחד של חגיגת י"ד, ולכן יתכן שיש לה דינים מיוחדים שנאכלת לשתי לילות ויום אחד, אבל אם היא מדרבנן הרי היא ככל קרבן שלמים, ופשוט שלא נאכל לשתי לילות. ומעתה הרי מוכח עוד מדברי הראשונים שאע"פ שחגיגת י"ד היא מן התורה אפשר להקריבה אפילו בי"ג. וגם הרא"ש שסובר שלא מקריבים אותה בי"ג הוא רק משום שלא תוכל להאכל בליל ט"ו, אבל לא משום שזמן הקרבתה הוא בי"ד אחרי חצות. וא"כ גם לשיטתו יוכלו להקריב אותה בי"ד קודם חצות, שהרי באופן זה יוכלו לאכול אותה בליל פסח.

אוצר החכמה

יישוב דברי הגמרא לשיטת הר' יעקב מאורלינ"ש

דאי סלקא דעתך חובה היא תיתי בשבת. השער המלך (חמץ ומצה פ"ו ה"ז)[כ] **והצל"ח** (ד"ה דמי) הקשו לפי שיטת **הר' יעקב מאורלינ"ש** (הובא בהגה"ט להלן פ"י סי' כה) שאם י"ד חל בשבת החגיגה קרבה בי"ג ניסן ונאכלת לשתי לילות ויום אחד, איך הוכיחו כאן שחגיגה היא לא חובה ממה שלא דוחה שבת, הרי יתכן שהיא חובה ואעפ"כ לא דוחה שבת משום שאפשר להקריבה בי"ג. והצל"ח תירץ, שדברי הר' יעקב מאורלינ"ש נאמרו רק אם חגיגת י"ד היא רשות, משום שלפי זה חיובה נלמד ממה שנאמר (דברים טז ד) 'ולא ילין מן הבשר אשר תזבח' וגו' כמבואר להלן (עפ.), ולכן חיובה רק רשות, כיון שבפסוק זה נאמר רק 'אשר תזבח' ולא נאמר 'וזבחת'. וכיון שבפסוק זה אין הוכחה שדינה כדין הפסח לכן היא קרבה אפילו בי"ג ניסן. אבל אם חגיגת י"ד היתה חובה בהכרח שנלמדת ממה שנאמר (שם ג) 'וזבחת פסח' וגו' וכשיטת בן דורתאי להלן (ע"ב)[כא], משום ששם נאמר 'וזבחת' ומזה נלמד שהיא חובה, וכיון שנלמדת משם דינה כפסח לכל דבר כיון שהתורה קראתו 'פסח', וממילא היא נשחטת רק בי"ד. ולכן הגמרא אמרה שאם היא חובה היא דוחה שבת, משום שאז אי אפשר לעשותה מערב שבת[כב].

מדוע פסח נאכל על השובע

חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת תחילה כדי שיהא פסח נאכל על השובע.

תוספות (ד"ה לאו) הביאו שדין זה שפסח נאכל על השובע מבואר **בירושלמי** שהוא רק מדרבנן, שגזרו שאם לא יאכלנו על השובע, יבוא לשבור את העצם כשיאכל ברעבונו את הבשר שסביב העצם, והרי בפסח אסור לשבור עצם. ולפי זה כתבו התוספות, שחגיגת י"ד היא רק מדרבנן לפי משנתנו שהחגיגה באה כדי שהפסח יהיה נאכל על השובע, שהרי כל הדין שפסח נאכל על השובע הוא דרבנן[כג]. אמנם **התוספות הרשב"א** (ד"ה לאו) כתב, שיתכן שגם לפי משנתנו היא מן התורה [אלא שהיא לא חובה גמורה[כד]], משום שפסח נאכל על השובע הוא דין תורה וכמבואר **במכילתא** (נח מס' דפסחא פ"ו) על מה שנאמר 'על מצות ומרורים יאכלוהו', שמכאן אמרו שפסח נאכל על השובע ואין מצות ומרורים נאכלים על השובע. והרי שפסח נאכל על השובע מן התורה.

ורש"י להלן (פו. ד"ה מין) **והרשב"ם** להלן (קיט: ד"ה כגון) כתבו ג"כ שהדין שפסח נאכל על השובע הוא מן התורה, אלא שהם כתבו שהוא דין בכל הקרבנות, ונלמד ממה שנאמר (במדבר יח ח) 'לך נתתים למשחה', משום שבחולין (קלג:) למדו מפסוק זה שאכילת קדשים צריכה להיות בדרך של גדולה וכבוד כדרך שהמלכים אוכלים, ומזה נלמד שהקרבנות צריכים להאכל על השובע כדרך שהמלכים אוכלים.

ובכתבי הגרי"ז (מנחות כפ. ד"ה ילכלו) כתב שהנפקא מינה בין הטעם של רש"י והרשב"ם לטעם של המכילתא והירושלמי הוא האם כל הקרבנות צריכים להאכל על השובע או שהוא דין מיוחד בפסח. שלפי רש"י והרשב"ם כל הקרבנות נאכלים על השובע, שהרי בכולם נאמר למשחה, אבל לפי הירושלמי רק פסח שנאסר בשבירת עצם נאכל על השובע מדרבנן, וכן לפי המכילתא הוא גזירת הכתוב מיוחד שפסח נאכל על השובע. והגרי"ז הוסיף עוד, שלכאורה קשה שהרי במנחות (כפ:) מבואר שלפני אכילת המנחות אכלו חולין ותרומה כדי שהמנחה תאכל על השובע, וא"כ איך ישנם שיטות שסוברות שרק פסח נאכל על השובע[כה]. ותירץ, ששיטות אלו סוברות שרק בקדשים שנאכלים לכהנים ויש מצוה באכילתם יש מצוה מן המובחר לאוכלם על השובע, אבל בקדשים קלים שנאכלים לבעלים אין מצוה באכילתם כמבואר **ברמב"ם** (מעשה הקרבנות פ"י ה"ל, ספר המצוות מ"ע פט), והם לא צריכים להאכל על השובע. ולכן לפי שיטת הירושלמי מה שפסח נאכל על השובע הוא רק מדרבנן, כיון שפסח הוא קדשים קלים שנאכל לבעלים. וכמו כן לפי שיטת המכילתא שיש גזירת הכתוב בפסח שיהיה נאכל על השובע, דין זה הוא רק בפסח, אבל כל הקדשים קלים שנאכלים לבעלים לא נאכלים על השובע. והגזירת הכתוב שיש בפסח הוא משום שגם בפסח יש מצוה לאוכלו, והתחדש שכמו שבמצות אכילת קדשים יש מצוה מן המובחר שיהיה נאכל על השובע, כך במצות אכילת פסח יש מצוה זו. ורש"י והרשב"ם סוברים שכל הקרבנות נאכלים על השובע, משום שרש"י לשיטתו שכתב לעיל (נט. ד"ה נפשחר) שגם בקרבנות הנאכלים לבעלים יש מצוה לאוכלם, ולכן סובר שדינם ככל הקדשים שנאכלים לשובע[כו].

ובכתבי הגרי"ז (שם) כתב עוד שגם מהרמב"ם נראה שסובר כשיטת המכילתא. משום שכתב (קרבן פסח פ"י ה"ג) שמצוה מן המובחר שיאכל את הפסח אכילת שובע. ומבואר מדבריו שהוא דין תורה ולא כהירושלמי, וגם משמע שהוא דין מיוחד בפסח ולא משום שכל הקדשים נאכלים על השובע [כשיטת רש"י והרשב"ם].

והגאון ר' ירוחם פערלא (נספרו על סה"מ לרס"ג ח"ו ע"מ 432) הוכיח כן גם ממה שהרמב"ם **בספר המצוות** (עשה ו) כתב שמצה ומרור הם לא מצוה בפני עצמה אלא הם טפלים לפסח. והוכיח כן ממה שמבואר במכילתא הנ"ל שרק פסח נאכל על השובע ואילו מצה ומרור לא נאכלים על השובע. ואם מה שפסח נאכל על השובע הוא משום גזירת שבירת עצם או משום שפסח דינו ככל הקרבנות שנאכלים על השובע, הרי פשוט שטעמים אלו לא שייכים במצה ומרור, ולכן הם לא נאכלים על השובע, וא"כ אי אפשר להוכיח מזה שהם טפלים לפסח. ובהכרח שהרמב"ם פירש במכילתא שהוא דין מיוחד במצות אכילת פסח שנאכל על השובע, ולכן היה אפשר לומר שכל מצוות אכילת לילה זה דינם להאכל על השובע, וגם מצה ומרור, ולכן הוכיח הרמב"ם ממה שמבואר במכילתא שמצה ומרור לא נאכלים על השובע שהם טפלים לפסח והם לא מצוה בפני עצמה.

מדוע לא צריך שהחגיגה תאכל על השובע

שם. בכתבי הגרי"ז (מנחות כפ. ד"ה ילכלו) הקשה, איך יתכן שאכלו חגיגה כדי שהפסח תהיה נאכלת על השובע, הרי כל הקדשים נאכלים על השובע, וא"כ גם החגיגה צריכה להאכל על השובע. וכתב שלפי **הירושלמי והמכילתא** (הובאו בענין הקודש) שרק פסח נאכל על השובע אבל שאר קדשים קלים לא נאכלים על השובע לא קשה[כז], אבל לפי **רש"י והרשב"ם** שכל הקרבנות נאכלים על השובע קשה[כח].

כ. **ראה** שם שהביא זאת בשם הבתי כהונה. כא. **לפי** שיטת רש"י (שם ד"ה נן). כב. **והשער המלך** (שם) תירץ שדברי הר' יעקב מאורלינ"ש נאמרו רק אם חגיגת י"ד היא דרבנן, אבל אם היא מן התורה כבן תימא וכשיטת הברייתא להלן (עפ.), ודאי נשחטת רק בי"ד אחרי חצות, שהרי לבין תימא דינה כפסח, וגם לפי הברייתא להלן הרי חגיגת י"ד נלמדת ממה שנאמר 'ולא ילין וגו' אשר תזבח בערב', ופירש רש"י שתזבח בבין הערבים של י"ד, וכל שכן שלא יכול להביא לפני י"ד, ולכן הגמרא מוכיחה שחגיגת י"ד היא דרבנן, משום שאם היא מן התורה קבוע לה זמן של י"ד אחרי חצות והיא דוחה שבת. וראה בהערה בענין הקודם שהבאנו שהצל"ח (ד"ה דמי) כתב שדברי הר' יעקב מאורלינ"ש הם לפי השיטה שחגיגת י"ד היא מן התורה. כג. **ותוספות** להלן (קב. ד"ה מין) כתבו שלפי השיטה שם שרק פסח נאכלת על השובע אבל מצה לא נאכלת על השובע, צריך לומר כהירושלמי שמה שפסח נאכל על השובע הוא משום גזירה שמא ישבור עצם, ולכן במצה שאין טעם זה לא צריך לאכול על השובע, אבל לפי השיטה שגם מצה נאכלת על השובע צריך לומר שמצה ופסח נאכלים על השובע כדי שישאר בפיו טעם מצה ופסח. כד. **ראה** לעיל [בענין 'שיטת הרמב"ם' וכו'] שנתבאר שכן שיטת הרמב"ם שחגיגת י"ד היא ודאי מן התורה אלא שהיא לא חובה. כה. **ראה** בתוספות (להלן קב. ד"ה מין) שהביאו את הטעם של הירושלמי, וביארו שלכן מצה לא נאכלת על השובע לפי שיטה אחת, ואח"כ הקשו שהרי מבואר במנחות (שם) שכל הקרבנות נאכלים על השובע, ותירצו ששם הטעם הוא כדי שלא יצא משולחן רבו רעב, וטעם זה לא שייך במצה. ודבריהם לא נתבארו, שא"כ מדוע בפסח צריך את הטעם של גזירת שבירת עצם, הרי גם שם יש את הטעם שלא יצא משולחן רבו רעב. כו. **אבל** קשה מדוע הוצרך רש"י ללמוד מלמשחה שנאכלים על השובע, הרי מה שמנחות נאכלים על השובע נלמד במנחות (שם) ממה שנאמר (ויקרא ז טו) 'יאכלו'. כז. **אמנם** תוספות להלן (קב. ד"ה מין) הקשו לפי בן תימא שגם בחגיגת י"ד אסור לשבור עצם מדוע לא נאכלת על השובע. ותירצו שרק פסח שהוא בן שנתו והוא רך, קל לשבור את העצם, וחששו שישבור, אבל לא בחגיגה. כח. **ראה** בכלי חמדה (פר' נהעלותך עמ' 91) שתירץ

אמנם המרדכי (סדר פסח) הקשה על הירושלמי שאמר שפסח נאכל על השובע כדי שלא ישבור עצם, שהרי מן התורה כל הקרבנות נאכלים על השובע, ותירץ, שלירושלמי הוקשה איך יתכן שהחגיגה נאכלת כדי שהפסח יהיה נאכל על השובע, הרי גם חגיגה צריכה להאכל על השובע, ועל זה תירץ שחז"ל העדיפו שהפסח יאכל על השובע כדי שלא ישברו בו עצם. ואמנם **תוספות ותוספות הרשב"א** (סוגיין הקודם) פירשו בדברי הירושלמי כפשוטו, שכל הדין שפסח נאכל על השובע הוא רק מדרבנן.

איך מקיים דין אכילה על השובע במרובה

שם. בכתבי הגרי"ז (פס) הקשה עוד לפי השיטות הנ"ל שכל הקרבנות נאכלים על השובע, מדוע כשהפסח בא במרובה לא באה עמו חגיגה, הרי אם כל הקרבנות נאכלים על השובע נמצא שכל כזית וכזית מהם צריך להאכל על השובע, וא"כ גם כשבא במרובה צריך להביא עמו חגיגה, שאם לא כן הכזיתים הראשונים שיאכל לא יהיו על השובע[יט]. אמנם מצאנו שהראשונים נחלקו בגדר 'אכילה על השובע'. דעת **תוספות** להלן (קכ. ד"ה אין) **והמאירי** (ד"ה ואמר) שצריך שיהיה שבע אחרי אכילתו. אבל דעת **האור זרוע** (ח"ב הל' פסח סי' רנו) שדרך מלכים לאכול צלי לקינוח סעודה. וקושיית הגרי"ז קשה רק לפי האור זרוע, משום שלשיטתו כל האכילה של הקרבן צריכה להיות כשהוא שבע, שאז זו אכילת קינוח. אבל לפי תוספות והמאירי שאכילת שובע היא אכילה כזו שאחריה יהיה שבע, נמצא שגם אם בתחילת האכילה הוא עדיין רעב, ורק בסוף האכילה הוא שבע, מתקיים בכל האכילה הדין של על השובע, כיון שע"י כל האכילה הוא שבע. ולשיטתם לא קשה קושיית הגרי"ז משום שאם הפסח בא במרובה, ואוכל הרבה מהפסח, מקיים בכל האכילה את הדין של על השובע, כיון שעל ידי כל האכילה הוא שבע. וכן כתב בקצרה **רבינו דוד** להלן (קיט. ד"ה אבל אומר) שהדין של על השובע לא מתפרש שצריך לאכול בסוף הסעודה, אלא הוא מתפרש שצריך שיאכל כשהוא שבע ולא כשהוא רעב, ולכן כשהפסח בא במרובה לא צריך להביא עמו חגיגה.

שיטת הרמב"ם שצריך לאכול מהפסח כביצה שהוא שיעור שביעה

שם. הרמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ג) כתב שמצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח באכילת שובע, לפיכך אם הקריב חגיגה אוכל ממנה תחילה ואח"כ אוכל את הפסח לשבוע ממנו[כ], ואם לא אכל אלא כזית יוצא ידי חובתו. והגאון **ר' ירוחם פערלא** (נספחים על ספר"מ לרס"ג ח"ח עמ' 428) כתב, שמלשון הרמב"ם משמע שבדין זה שפסח נאכל על השובע נאמרו שני דינים. האחד, שצריך שבגמר אכילת הפסח יהיה שבע [וכמו שפירשו הראשונים שהובאו בענין הקודם]. והשני, שצריך שיאכל מהפסח לבד אכילה שיש בה שיעור שביעה. שהרי הרמב"ם סיים שאם אכל כזית מהפסח יצא ידי חובתו, ומשמע שלכתחילה צריך לאכול כביצה שהוא שיעור שביעה כמבואר בברכות (מט:), ורק בדיעבד יוצא בכזית. ולכן הרמב"ם כתב בתחילת דבריו שצריך לאכול אכילת שובע, דהיינו שלא מספיק שבגמר האכילה הוא שבע, אלא צריך לאכול מהפסח לחוד אכילה שיש בה שיעור שביעה. ומקור דבריו הוא מהמבואר **במכילתא** (נח מס' דפסחא פ"ו) שצריך לאכול מהפסח אכילת שובע.

ובזה ביאר מה שכתב **המהרי"ל** (מנהגים פסח) שצריך לאכול מהאפיקומן כביצה, משום שהיא חביבה משאר מצוות ששיעורם הוא כזית, וצריך לאוכלו על השובע וגם צריך לאכול ממנו כדי שביעה. **והמגן אברהם** (סי' תעז סק"ח) הביא **שהב"ח** תמה על המהרי"ל, מנין שמצוה זו שונה מכל מצוות אכילה ששיעורם כזית. אבל לפי מה שהתבאר נראה שכוונת המהרי"ל היא שחז"ל תיקנו לאכול אפיקומן זכר לפסח, והרי התבאר שלכתחילה צריך לאכול מהפסח שיעור שביעה מלבד מה שצריך לאוכלו על השובע [ולכן המהרי"ל כתב שנאכל על השובע וגם צריך לאכול ממנו כדי שביעה], ולכן גם מהאפיקומן צריך לאכול כביצה שהוא שיעור שביעה.

ובזה ביאר גם מה שכתב **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ח ה"ט) שבליל הסדר אוכל בתחילה כזית פסח ואח"כ אוכל את כל הסעודה, ובסוף הסעודה אוכל עוד כזית מהפסח, ואינו טועם אחריו כלום כדי שישאר טעם פסח בפיו[כא]. ולכאורה קשה מדוע צריך לאכול שני כזיתים מהפסח. אמנם לפי מה שהתבאר מיושב, שכיון שצריך לאכול מהפסח כביצה שהוא שיעור שביעה, לכן צריך לאכול שני כזיתים שהוא שיעור כביצה, והוא נקרא אכילת שובע[כב].

האם פסח שני נאכל על השובע

שם. הכלי חמדה (פר' בהעלותך עמ' 91) חקר האם גם פסח שני נאכל על השובע. וכתב שאם מה שפסח נאכל על השובע הוא משום שכל הקרבנות נאכלים על השובע כשיטת **רש"י והרשב"ם** [הובאו לעיל בענין 'מדוע פסח נאכל על השובע'], ודאי שגם פסח שני נאכל על השובע[כד] [וכמו כן אם מה שפסח נאכל על השובע הוא כדי שלא יבוא לשבור עצם כשיטת **הירושלמי** (הובא בענין הנ"ל), ודאי שגם פסח שני נאכל על השובע, שהרי גם הוא אסור בשבירת עצם כמבואר **ברמב"ם** (קרבן פסח פ"י הט"ו)[כה]. אבל אם מה שפסח נאכל על השובע הוא דין מיוחד בפסח כשיטת המכילתא שהובא לעיל, יש להסתפק האם דין זה הוא גם בפסח שני[כו].

והרמב"ם (שם) כתב שלא מביאים חגיגה עם הפסח שני[כז]. וכתבו **הר"י קורקוס** והכסף משנה שכן מפורש **בתוספתא** (פ"ח ה"ג). והר"י קורקוס הוסיף, שהוא משום שפסח שני דינו כפסח ראשון רק לדינים שבגופו, אבל חגיגה הוא חוץ מגופו, ולכן פסח שני לא הוקש לענין זה לראשון. ויש **מהאחרונים**[כח] שהקשה, שכיון שהרמב"ם פסק (שם ה"ג) כרבנן שחולקים על בן תימא וסוברים שחגיגת י"ד אין לה דיני פסח, נמצא שאין לה כלל שייכות לפסח, וא"כ מדוע היתה הוה אמינא שגם בפסח שני יהיה חגיגה[כט].

מדוע לא הוכיחו מהרישא שמשנתנו כבן תימא

ונאכלת לשני ימים וכו' מתני' דלא כבן תימא דתניא בן תימא אומר חגיגה הבאה עם הפסח הרי היא כפסח ואינה נאכלת אלא ליום ולילה. הצל"ח (ד"ה למ"ד, ד"ה ונאכלת) הקשה לפי שיטת **תוספות** (ד"ה לו) שלפי בן באבי עזרי (קרבן פסח פ"י הט"ו) שכתב כן. **לו. ויש** להעיר שהרי פסח שני הוקש לראשון לדינים שבגופו כמבואר להלן (נה.), וא"כ לכאורה הוקש גם לענין הדין של על השובע שהוא דין שבגופו. **לז. ראה** באבי עזרי (שם) שכתב שאע"פ שהחגיגה באה בשביל שלא ישבור עצם בפסח, והרי גם בפסח שני אסור לשבור עצם, אעפ"כ בפסח שני אין קרבן מיוחד ששמו חגיגה, ורק בפסח ראשון יש קרבן מיוחד ששמו חגיגה וכמו שהתבאר לעיל [בענין 'לפי הרמב"ם' וכו']. ויש להעיר על דבריו, שלפי מה שהתבאר בענין 'מדוע פסח נאכל על השובע' הרמב"ם לא סובר שהפסח נאכל על השובע כדי שלא ישבור עצם, אלא סובר שיש בפסח דין מיוחד מן התורה שנאכל על השובע, וא"כ יתכן שבפסח שני אין דין זה וכמו שהסתפק הכלי חמדה, ולכן לא צריך להביא עמו חגיגה [אמנם ממה שהרמב"ם היה צריך לומר שלא מביאים חגיגה עם הפסח שני, משמע שפסח שני נאכל על השובע, משום שאם לא כן אין חידוש במה שלא מביאים חגיגה עם הפסח שני, שהרי החגיגה באה כדי שהפסח יהיה נאכל על השובע. אבל לפי הר"י קורקוס שהובא לעיל [בענין 'שיטת הרמב"ם' וכו'] שמה שיש רשות להביא חגיגה מן התורה הוא גם בלי הדין שפסח נאכל על השובע [ורק מה שרבנן חייבו להביא חגיגה הוא כדי שהפסח יהיה נאכל על השובע], אין הכרח מהרמב"ם שפסח שני נאכל על השובע, כיון שיתכן שכוונת הרמב"ם שבפסח שני אין רשות להביא חגיגה. ולפי זה מיושבת קושיית האבי עזרי כמו שהתבאר, שכן מה שאין בפסח שני את החיוב של חז"ל להביא חגיגה כדי שהפסח יהיה נאכל על השובע, הוא משום שהוא לא צריך להאכל על השובע. אמנם לפי החזון איש (סוגיין הנ"ל) שצידד בדעת הרמב"ם שגם מדרבנן אין חובה להביא חגיגה, ומה שיש רשות מן התורה להביא חגיגה הוא כדי שהפסח יהיה נאכל על השובע, מוכח מהרמב"ם שפסח שני נאכל על השובע, שאם לא כן אין חידוש במה שלא באה עמו חגיגה. אלא שלפי החזון איש כלל לא קשה קושיית האבי עזרי, כיון שלפי דבריו הרמב"ם סובר שאין בכלל חיוב להביא חגיגה בשביל שהפסח יהיה נאכל על השובע, אלא שבפסח ראשון חידשה התורה שיש רשות להביא קרבן מיוחד ששמו חגיגה כדי שהפסח יהיה נאכל על השובע, ובפסח שני לא התחדש קרבן מיוחד זה]. ובעיקר הערת האבי עזרי שאם החגיגה באה בשביל שלא ישבור עצם בפסח מדוע לא מביא חגיגה בפסח שני, ראה בדבר שמואל (ד"ה יש) שתירץ לפי מה שכתב המאירי בפירוש המשנה שבפסח ראשון תיקנו שיביאו חגיגה משום שהרבה פעמים היו הרבה מנויים על הפסח ולא היה נאכל על השובע. ולכן בפסח שני שרק מיעוט הביאו אותו לא תיקנו שיביאו עמו חגיגה, משום שברוב הפעמים היו רק קצת מנויים על הפסח שני. **לח. אבי** עזרי (שם). **לט. אמנם** המשנה למלך (הלי המקדש פ"ו ה"ט ד"ה ודע) הביא בשם הרא"ם שהחגיגה טפילה לפסח גם לפי מה שפוסקים כרבנן, ולכן צידד שנשחטת אחרי התמיד כפסח. וכנראה שסובר שכיון שגם לפי חכמים החגיגה באה רק עם הפסח בהכרח יש לה שייכות לפסח. ובזה מיושבת קושיית האבי עזרי.

שבפסח יש שתי סיבות מדוע נאכל על השובע, האחד שהוא ככל הקדשים שנאכלים על השובע, והשני שכיון שאכילתו מורה על חירות ונאכל צלי כדרך שהמלכים אוכלים, לכן צריך גם לאוכלו על השובע כדרך המלכים. ולכן הוא עדיף מחגיגה שאכילתו על השובע היא רק מטעם אחד שדינו כקדשים שנאכלים על השובע. וראה שם עוד להלן (עמ' 95) שתירץ באופן אחר כעין זה שבפסח יש דין נוסף שצריך להאכל על השובע כדי שישאר טעם פסח בפיו כמבואר ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ט ה"ט), ונמצא שיש בו שני טעמים לאכילה על השובע, האחד שהוא ככל הקדשים שנאכלים על השובע, והשני שצריך שישאר טעמו, ואילו בחגיגה יש טעם אחד שהוא ככל הקדשים שנאכלים על השובע. ולכן עדיף לאכול את הפסח על השובע [וכבר הובא לעיל שתוספות להלן (קכ.) כתבו שלפי השיטה שם שגם מצה נאכלת באחרונה, צריך לומר שפסח ומצה נאכלים על השובע כדי שישאר טעמם בפיו]. והכלי חמדה תירץ בזה מדוע הרמב"ם היה צריך לכתוב שם שצריך לאכול בסוף הסעודה את הפסח כדי שישאר טעמו, הרי גם בלי טעם זה הוא צריך להאכל על השובע, אבל לפי מה שנתבאר מיושב, שרק בגלל שבפסח יש שני טעמים לאכילתו על השובע לכן עדיף מחגיגה.

כט. ראה ברבינו דוד (להלן קיט. ד"ה אומר) שכתב שלפי הסוברים שפסח נאכל על השובע כדי שלא ישבור עצם קשה מדוע כשבא במרובה לא באה עמו חגיגה, הרי יבוא לשבור עצם בתחילת אכילתו. והוכיח מזה שמה שפסח נאכל על השובע הוא משום 'למשחה' לגדולה. ולכאורה קשה שהרי גם אם הוא משום 'למשחה' לגדולה צריך שכל אכילתו תהיה על השובע. וראה להלן. ויש להוסיף שלפי הטעם של המכילתא (הובא בענין הקודם) שהוא דין מיוחד בפסח שנאכל על השובע מן התורה לא קשה, משום שהגרי"ז (מנחות כח. ד"ה יתכן) ביאר בדעת המכילתא שמצות אכילת פסח צריכה שתהיה על השובע. ובשביל זה מספיק שיאכל כזית אחד על השובע, ולא צריך שכל הפסח יהיה נאכל על השובע. ולכן אם הפסח בא במרובה לא צריך להביא עמו חגיגה, כיון שאת הכזית האחרון יאכל על השובע ובו יקיים את מצות אכילת פסח. **ל. כוונתו** היא שצריך להיות שבע מהאכילה. **לא. ראה** במאירי (להלן קיד. ד"ה ונמקדש) שכתב שסדר האכילה הוא שאוכל כזית מהחגיגה ואחר כך כזית מהפסח, וחוזרים ואוכלים מהחגיגה, ובסוף הסעודה אוכלים מהפסח על השובע. **לב. וראה** בכלבו (הלכות פסח סי' נ) ובארחות חיים (הלכות ליל הפסח סי' כח) שכתבו שגם בזמן הזה אוכלים כזית מצה ואח"כ אוכלים את הסעודה, ובסופה אוכלים עוד כזית מצה. **לג. ראה** בכלי חמדה (פר' בהעלותך עמ' 100) שתמה על הכלבו הנ"ל שכיון שאוכל כזית בתחילת הסעודה, איך מקיים את הדין שצריך לאכול את המצה על השובע במה שאוכל כזית מצה בסוף הסעודה, הרי כבר קיים את מצות מצה בכזית שאכל בתחילת הסעודה. אבל לפי הגרי"פ מיושב כיון שמצות המצה היא לאכול כביצה זכר לפסח כמו שכתב המהרי"ל. **לד. ולפי** זה אין להוכיח ממה שהרמב"ם לא כתב שפסח שני נאכל על השובע שהוא לא נאכל על השובע, משום שפשוט שהוא נאכל על השובע ככל הקרבנות. **לה. ראה**

תימא חגיגה דוחה שבת, מדוע הוכיחה הגמרא שמשנתנו לא כבן תימא רק מהסיפא של המשנה שנאכלת לשני ימים וכו', הרי כבר מוכח כן מהרישא של המשנה שלא דוחה שבת. ולכאורה מוכח מכאן כמו השיטות שגם בן תימא מודה שלא דוחה שבת[מ], משום שלשיטתם רק מהסיפא מוכח שהמשנה לא כבן תימא. ולשיטתם מה שהגמרא לעיל אמרה שממה שהמשנה אמרה שלא דוחה שבת מוכח שחגיגה היא לא חובה אין כוונתה שמוכח מהמשנה שלא כבן תימא, משום שגם לפי בן תימא היא רק רשות, ולכן כשהגמרא רוצה להוכיח שמשנתנו היא לא כבן תימא היא מוכיחה רק מהסיפא. אבל לפי תוספות שדעת בן תימא שחגיגת י"ד היא חובה ודוחה שבת, ומה שהגמרא אמרה לעיל שמהמשנה מוכח שחגיגת י"ד היא לא חובה כוונתה שהמשנה היא לא כבן תימא שסובר שהיא חובה ודוחה שבת, קשה מדוע הגמרא כאן לא הוכיחה מהרישא של המשנה שלא סוברת כבן תימא.

ותירץ הצל"ח לפי שיטת הר' יעקב מאורלינ"ש (הובא בגליון הש"ס להלן פ"י סי' כה) שאם י"ד חל בשבת החגיגה קרבה ביום י"ג ונאכלת לשני ימים ויום אחד. ולפי זה נראה שלולי שבן תימא היה סובר שנאכלת רק ליום ולילה לא היתה דוחה שבת אפילו לשיטתו אע"פ שהיא חובה, כיון שאפשר לעשותה מערב שבת, ולכן הגמרא הביאה את דברי בן תימא שנאכלת ליום ולילה, שמזה נלמד שלשיטתו דוחה שבת[מא].

פסח נאכל רק בלילה ואעפ"כ כתוב בברייתא שנאכל ביום ובלילה

הרי היא כפסח ואינה נאכלת אלא ליום ולילה. הצל"ח (ד"ה הרי) הקשה, הרי פסח נאכל רק בלילה ולא ביום, וא"כ גם חגיגת י"ד שהוקשה לפסח [לפי בן תימא] נאכלת רק בלילה, ומדוע הברייתא אמרה שנאכלת ליום ולילה. אלא שכתב שכעין זה מצאנו להלן (פט.) שאמרו שם שפסח נאכל יום ולילה, ובהכרח ששם הוא לאו דווקא, ועיקר כוונת הגמרא שם היא שאחרי יום ולילה לא נאכל [ורק] נראה מתוספות שם (ד"ה דלמא)], וא"כ נראה שגם כאן זו כוונת הברייתא. ואמנם הרמב"ן והריב"ן (עה"פ ויקרא ז טו) כתבו שלפי בן תימא חגיגה נאכלת רק בלילה כמו הפסח.

האם הדין של הברייתא הוא רק לפי חכמים או גם לפי בן תימא

וחגיגת ארבעה עשר יוצא בה משום שמחה ואין יוצא בה משום חגיגה.

הרמב"ם (מגיגה פ"ג ה"י) כתב שחגיגת י"ד היא רשות 'ולפיכך' לא יוצא בה משום חגיגה ויוצא בה משום שמחה. **והראב"ד** השיג, שהרי הברייתא כאן סוברת כבן תימא שחגיגת י"ד היא חובה ואעפ"כ אמרה דין זה. ובביאור השגתו נחלקו הר"י קורקוס והכסף משנה, דעת הר"י קורקוס שהראב"ד פירש את תיבת 'לפיכך' [שכתב הרמב"ם] שמוסב על מה שלא יוצא בה ידי חובת חגיגה, ועל זה השיג הראב"ד שגם לפי בן תימא שחגיגת י"ד היא חובה לא יוצא ידי חובת חגיגת ט"ו כמבואר בברייתא. אבל הכסף משנה פירש שתיבת 'לפיכך' [שכתב הרמב"ם] מוסבת על סיום דבריו שיוצא משום שמחה, והשגת הראב"ד היא שגם אם חגיגת י"ד היא חובה יוצא ידי שמחה כמבואר בברייתא[מב].

איך הסתפקו שהוקש רק ללינה הרי לינה מפורש בפסוק

כי אקשיה רחמנא לפסח ללינה אבל לצלי לא. הצל"ח (ד"ה כי) הקשה, שמלשון הגמרא נראה שמה שלפי בן תימא חגיגה נאכלת ליום ולילה הוא משום שהוקשה לפסח, והרי לשיטתו מפורש כן בפסוק של 'ולא ילין', שהרי הפסוק עוסק בין בפסח ובין בחגיגה, ועל שניהם הוא אומר שלא ילינו. ועוד הקשה שיש לפשוט את הספק מלשונו של בן תימא 'הרי היא כפסח ואינה נאכלת אלא ליום ולילה', משום שאם רק לענין לינה דינה כפסח, מדוע בן תימא היה צריך לומר שהיא כפסח, הרי מפורש בפסוק שחגיגה לא תלין, ולמה לו לתלות דין זה בפסח, ובהכרח שבן תימא סובר שחגיגה הוקשה לפסח גם לדברים אחרים. ותירץ, שלולי שהתורה הקישה את החגיגה לפסח היה אפשר לומר שמה שנאמר בפסוק 'ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח' הכוונה רק לאימורים, ואין הוכחה שגם הבשר נאכל רק ליום ולילה, ורק משום שהוקשה לפסח יודעים שגם הבשר נאכל ליום ולילה. ואמנם אחרי מסקנת הגמרא שלפי בן תימא חגיגה הוקשה לפסח לכל דבר מפרשים שמה שנאמר זבח חג הפסח הכוונה גם לבשר, משום שאם לא כן מדוע לא נאמר 'חלב' וכמו שכתבו תוספות לעיל (נט: ד"ה ולמ). ומה שבן תימא היה צריך לומר שדינה כפסח, הוא בשביל ללמד שדינה כפסח לכל דבר.

הרמב"ם כתב שאומרים 'הלילה הזה כולו צלי' אע"פ שלא פסק כבן תימא

תא שמע הלילה הזה כולו צלי ואמר רב חסדא זו דברי בן תימא שמע מינה. האחרונים[מג] תמהו על **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ח ה"ג) שהביא את המשנה של הלילה הזה כולו צלי, אע"פ שפסק (קרבן פסח פ"י הי"ג) שלא כבן תימא.

ונאמרו באחרונים כמה דרכים ביישוב קושיא זו וכדלהלן:

א. המרכבת המשנה (חמץ ומצה סה) תירץ, שהרמב"ם סובר שכיון שהמשנה להלן סתמה שנאכלת צלי וכאן סתמה שנאכלת לשני ימים ולילה אחד, בהכרח שלענין זה שנאכלת צלי פוסקים כבן תימא, שאם לא כן קשה ששתי המשניות סותרות זו את זו. והוסיף שיתכן שטעמו של דבר הוא משום שמבואר ברמב"ם (קרבן פסח פ"י הי"ד) שבשר חגיגה שעלה על השולחן עם הפסח, וכן כל התבשילים שעולים על השולחן עם הפסח, נאכלים עד חצות כפסח עצמו גזירה מפני התערובת[מד], דהיינו שמא יבוא לאכול גם את הפסח אחרי חצות[מה]. ולכן גם חגיגה שנאכלת על השולחן עם הפסח נאכלת צלי כמו הפסח[מו].

ב. הצל"ח (להלן ע"ג ד"ה ממר) תירץ, לפי מה שכתב הרמב"ם (קרבן פסח פ"י הי"ג) שחגיגת י"ד באה מן הבקר ככל זבחי השלמים, ועל זה נאמר בתורה (דברים טז ג) 'וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר'. ולהלן (סה הי"ג) כתב שנאכלת לשני ימים ולילה אחד שנאמר (סה טז ד) 'ולא ילין מן הבשר' וגו'. וקשה שהרי להלן (ע"ג) מבואר[מז] שבן דורתאי סובר שחגיגה דוחה שבת, ולמד כן ממה שנאמר 'וזבחת פסח' וגו', משום שסובר שפסוק זה עוסק בחגיגת י"ד, וכיון שקראו פסח דינו כפסח שדוחה שבת. ומעתה קשה כיון שהרמב"ם למד ג"כ מפסוק זה את חגיגת י"ד איך פסק שלא דוחה שבת. וצריך לומר שהרמב"ם סובר שגם משנתנו שחולקת על בן דורתאי וסוברת שלא דוחה שבת סוברת שהפסוק של וזבחת פסח עוסק בחגיגת י"ד, אלא שסוברת שאע"פ שנאמר בפסוק זה 'וזבחת' אבל זה רק רשות, משום שהפסוק של 'ולא ילין' וגו' עוסק ג"כ בחגיגת י"ד, ושם כתוב 'אשר תזבח', ומשמע שהוא רק רשות, וממילא לא יתכן שדוחה שבת, שהרי קרבן של רשות לא דוחה שבת. ובהכרח מה שנלמד מ'וזבחת פסח' שהחגיגה דינה כפסח הוא לא לענין זה שדוחה שבת, וגם לא לענין זה שבא מן הצאן [שהרי כבר מפורש בפסוק שם 'צאן ובקר'], אלא בהכרח הוא בא ללמד שדינו כפסח לשאר דינים, שנאכלת צלי ושנשחטת אחרי התמיד.

ולפי זה מיושב היטב מה שכתב הרמב"ם שאומרים 'הלילה הזה כולו צלי' אע"פ שלא פסק כבן תימא, משום שהרמב"ם סובר שגם לפי משנתנו שחולקת על בן תימא החגיגה נאכלת צלי. ומה שרב חסדא אמר זו דברי בן תימא, הוא משום שסובר כהסוגיא להלן (ע"ג) שסוברת שמשנתנו סוברת שחגיגת י"ד לא נלמדת כלל מ'וזבחת פסח', ונמצא שלפי משנתנו אין דינה כלל כפסח ולא נאכלת צלי, אבל הרמב"ם סובר בזה שלא כהסוגיא להלן, ולכן פסק שנאכלת צלי אע"פ שלא פסק כבן תימא. ויתכן עוד, שגם רב חסדא לא התכוין לומר שרק לפי בן תימא נאכלת צלי, אלא כוונתו שאפילו לפי בן תימא נאכלת צלי. משום שהיה אפשר לומר שלשיטתו שהתורה לא קראה לחגיגה פסח אלא רק הקישה אותם, הם הוקשו רק ללינה, ועל זה אמר רב חסדא שגם לפי בן תימא הוקשו לכל דבר. אבל לפי משנתנו שהתורה קראה אותה 'פסח', ומה שבא מבקר הוא משום שנלמד כן מפסוק, ודאי שדינה כפסח ונאכלת צלי.

ומקורו של הרמב"ם הוא ממה שהגמרא לא מקשה שהסתם משנה כאן שחולקת על בן תימא סותרת לסתם משנה להלן שאמרה שאומרים הלילה הזה כולו צלי. ובהכרח שאין כאן סתירה, וגם לפי משנתנו החגיגה נאכלת צלי. ובזה מיושב מה שהקשו תוספות להלן (קטו. ד"ה כולו) מדוע הגמרא להלן על המשנה של 'הלילה הזה כולו צלי' לא הביאה את דברי רב חסדא [ותירצו שכן דרך הגמרא]. ולפי מה שנתבאר מיושב, משום שרב חסדא לא בא לפרש את המשנה, אלא המשנה היא לפי כולם, וחידושו של רב חסדא הוא לפרש את בן תימא, שהוא מקיש אותם לכל דבר, וגם לענין צלי.

ג. החזון איש (או"ח סי' קמד סק"ק ט.) תירץ, שהרמב"ם סובר שכיון שהגמרא להלן (קטו.) לא הביאה את דברי רב חסדא על המשנה נראה שלא סברה כמותו, אלא סברה שהלשון של הלילה הזה כולו צלי יתכן גם לרבנן, משום שהוא מתפרש שכל הכבש של הפסח נאכל צלי, ולא כמו כל השנה, שבשעה ששוחטים כבש, צולים חלקו למי שערב לו צלי, ומבשלים חלקו למי שערב לו מבושל. ולכן הרמב"ם הביא את לשון המשנה שהלילה הזה כולו צלי אע"פ שפסק שחגיגה לא נאכלת צלי.

מ. **לעיל** [בענין 'שיטת תוספות' וכו'] הובא שכן כתבו תוספות לעיל (נט: ד"ה כאחרנא) ולהלן (קד: ד"ה לחמץ זכר). וכמו כן הובא שם שתוספות להלן (ע"ב ד"ה מפי) כתבו שכן דעת רש"י. ולפי רש"י מה שלא דוחה שבת הוא משום שנלמד מחגיגת ט"ו שלא דוחה שבת. ולכאורה זו גם שיטת תוספות לעיל ולהלן. אמנם הצל"ח (שם) ביאר בשיטתם שסוברים כמו שכתבו הכסף משנה והלחם משנה בדעת הרמב"ם שגם לפי בן תימא חגיגת י"ד היא לא חובה, ולכן היא לא דוחה שבת. **מא. דבריו** לא התבארו, שהרי תוספות (ד"ה לחם) כתבו שגם לפי שיטת הברייתא להלן שאף שחגיגת י"ד היא מן התורה אבל היא נאכלת לשני ימים ולילה אחד, היא דוחה שבת. **מב. ולהלן** (שם.) [בענין 'השגת הראב"ד' וכו'] נרחיב ביישוב דברי הרמב"ם. **מג. לחם** משנה (חמץ ומצה פ"ח ה"ג) וצל"ח (להלן ע"ג ד"ה ממר). **מד. הראב"ד** בהשגות הביא שכן הוא בירושלמי (פ"ו ה"ד). **מה. ראה** במאירי (לעיל סט: ד"ה ממר) שפירש כן בדברי הירושלמי, אמנם הר"י קורקוס (שם) ביאר שחוששים שנדבק בחגיגה מהפסח ולכן לא נאכל אחרי חצות. אבל בדברי המרכבת המשנה מוכח שלא ביאר כפירושו של הר"י קורקוס. **מו. לכאורה** נראה שחגיגה שלא נאכלת עם הפסח על השולחן נאכלת גם שלא בצלי, ורק מה שנאכלת עמו על השולחן נאכל צלי, אלא שזה כבר מספיק שיוכלו לומר הלילה הזה כולו צלי. **מז. לפי** פירוש רש"י (שם ד"ה נן).

האם פוסקים כרבנן או כבן תימא

שם. תוספות (להלן קיד: ד"ה שני) כתבו, שכיון שהמשנה להלן (קיד.) שאמרה שבליל הסדר אומרים 'הלילה הזה כולו צלי' סוברת כשיטת בן תימא, מוכח שפוסקים כמותו. אמנם **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"י ה"ג-יג) **והסמ"ג** (לאוין שמט) פסקו כרבנן. **והכסף משנה** (שם) כתב שהרמב"ם פסק כמשנתנו שסתמה כרבנן. וכתב **החקרי לב** (או"ח סי' פח), שנראה שתוספות פסקו כבן תימא רק לענין צלי, שלענין זה סתמה המשנה כבן תימא, אבל לענין שאר הדברים פסקו כמשנתנו שסתמה שלא כבן תימא. ולפי זה יתכן שתוספות לא חולקים עם הרמב"ם, שהרי **המרכבת המשנה** (סוכה נענין הקודם) כתב שגם הרמב"ם סובר שלענין צלי פוסקים כבן תימא, כיון שהמשנה סתמה כמותו לענין זה. **והחקרי לב** הוכיח כן, שהרי **תוספות** (שם ד"ה אמר) כתבו שחגיגה לא דוחה שבת, ולכאורה קשה שהרי לפי בן תימא חגיגה דוחה שבת כמו שכתבו תוספות (ד"ה לאו)[מח]. ובהכרח שלענין שאר דברים לא פוסקים כבן תימא. **אמנם הירא"ם** (סי' מיב) פסק כבן תימא לכל דבר.

מדוע לא הסתפקו האם נאכלת שלא למנוייו

ואינה נאכלת אלא למנויו. הריב"ן (ד"ה נאכלת) הקשה מדוע הגמרא בתחילה לא הסתפקה האם נאכלת אלא למנוייו.

מדוע לא למדו איסור לינה מהיקש

שמע מינה כולהו מילתא בעינן. הצל"ח (ד"ה שם) הקשה, א"כ מדוע מבואר לעיל שרב אמר שלפי בן תימא חגיגה נאכלת רק ליום ולילה משום שנאמר בה ולא ילין, הרי גם בלי זה נאכלת ליום ולילה משום שהוקשה לפסח. ותירץ, שאם לא היה כתוב בפירוש שנאכלת ליום ולילה היו אומרים שחגיגת י"ד לא הוקשה לפסח, משום שעדיף להקיש אותה לחגיגת ט"ו, וכמו שכתבו **תוספות להלן** (ע"ב ד"ה מלמ) שמסתבר שדינם של כל החגיגות שוה. ולכן אמר רב שממה שכתוב ולא ילין למדים שלענין זה שנאכלת ליום ולילה אין דינה כחגיגת ט"ו, וכיון שחילק הכתוב בין החגיגות, מקישים כבר את כל דיני חגיגת י"ד לפסח[מט].

האם חגיגת י"ד נשחטת ונזרקת כשלמים או כפסח

שם. התוספות רי"ד (ד"ה שחיטה) חקר האם הוקשה לפסח גם לענין עבודות השחיטה והזריקה. וכתב שלענין השחיטה, גם לפי מי שחולק על בן תימא, זמנו כמו הפסח שנשחט בין הערבים אחרי התמיד. שהרי להלן (עא.) למדוהו ממה שנאמר ולא ילין מן הבשר אשר תזבח 'בערב', ומוכח שזמנו כפסח שנשחט בין הערבים, וא"כ גם זמנו אחרי התמיד כמו פסח[נ]. אבל הסתפק לענין זריקת דמה, האם דינה כפסח. וסיים שלהלן (קכח:) מבואר שלא דומה לפסח שנשפך בפעם אחת אלא היא כשלמים שנזרק שתים שהן ארבע. אבל **באמבוהא דספרי** (נהעלותך פ"ט פק"ו) כתב, שיתכן שהסוגיא להלן היא כהחולקים על בן תימא שלא מקישים את חגיגה לפסח. ואמנם לשיטת **תוספות** (להלן קיד: ד"ה שני) שפוסקים כבן תימא נראה שהסוגיא להלן היא כשיטת בן תימא, ולפי זה צריך לומר שלענין זריקת הדם לא הוקשה. אבל **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"י ה"ג) פסק כרבנן, ולשיטתו יתכן שהסוגיא שם כרבנן. וכתב עוד שבזבחים (ט.) **פירש רש"י** (ד"ה שלמיס) בדברי הגמרא שם שדינה כשלמים וטעונה סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשלמים[נא], אבל גם שם יתכן שהוא כשיטת רבנן. וגם לפי תוספות שפסקו כבן תימא אין להוכיח מהסוגיא בזבחים, משום שתוספות לשיטתם פירשו (שם ד"ה ושלמיס) שלא מדובר שם בחגיגת י"ד.

מדוע לא הוכיחו שמשנתנו לא כבן תימא מהמציעתא של המשנה

שם. הצל"ח (ד"ה מתן) הקשה מדוע לעיל הוכיחו שהמשנה לא כבן תימא רק מסוף המשנה שנאכלת לשני ימים ולילה, ולא הוכיחו ממה ששנינו לפני כן שבאה מהבקר ומהנקבות. ותירץ שבברייתא כאן לא מפורש שבן תימא הוא הסובר שחגיגה לא באה מבקר ומהנקבה, ולכן לא יכלו להוכיח בבירור שהמשנה לא כבן תימא ממה שכתוב בה שבאה מבקר ונקבות, משום שיתכן שברייתא זו היא שיטה אחרת. ואמנם לגמרא כאן היה יותר מסתבר שהברייתא כאן זו שיטת בן תימא, ואין כאן שלש שיטות. אבל כיון שלא מוכח כן, לכן העדיפו להוכיח שמשנתנו לא כבן תימא ממה שכתוב בסוף המשנה שנאכלת לשני ימים ולילה אחד.

אוצר החכמה 19/06/2018

מדוע הברייתא לא אמרה שחגיגה שוה לפסח לאיסור שבירת עצם

איבעיא להו לבן תימא יש בה משום שבירת עצם או אין בה משום שבירת העצם. הצל"ח (ד"ה מנעיל) הקשה מדוע לא פשטו שאין בה משום שבירת עצם ממה שהברייתא לעיל מנתה את כל הדינים שחגיגת י"ד שוה לפסח לפי בן תימא, ולא מנתה גם שהם שוים לענין איסור שבירת עצם. ומוכח שבחגיגה אין איסור שבירת עצם ובזה היא לא דומה לפסח. ואמנם לפי **תוספות לעיל** (ד"ה לאו) שלפי בן תימא חגיגת י"ד דוחה שבת לא קשה, משום שלשיטתם התנא כבר שייר ששוים לענין שדוחים שבת, וא"כ יתכן ששייר גם שהם שוים לענין זה שאסורים בשבירת עצם. אבל לפי **תוספות לעיל** (נט: ד"ה בי"ד) שלפי בן תימא חגיגת י"ד לא דוחה שבת קשה, שהרי לא יתכן שהתנא שייר רק את זה שחגיגת י"ד שוה לפסח לאיסור שבירת עצם ולא שייר דבר נוסף. וא"כ מזה יש להוכיח שאין איסור שבירת עצם בחגיגת י"ד.

וכתב הצל"ח, שלכאורה אפשר ליישב שאפילו אם יש בחגיגת י"ד איסור שבירת עצם, אבל אין דינה לגמרי כמו הפסח. שהרי להלן (פה.) מבואר שממה שנאמר בפסח שני איסור שבירת עצם, אע"פ שאפשר ללמוד זאת ממה שנאמר בו (במדבר ט יב) 'ככל חוקת הפסח יעשו אותו', נלמד שאסור לשבור עצם אפילו שיש בו מוח ולא אומרים שהעשה של אכילת קדשים [שיש על המוח] ידחה את איסור שבירת עצם. והרי לכאורה קשה מנין שגם בפסח ראשון אסור לשבור עצם שיש בו מוח. וצריך לומר שנלמד ממה שנאמר 'ככל חוקת הפסח יעשו אותו', כיון שבפסוק זה הוקשו שני הפסחים, ומזה נלמד שבשני הפסחים אסור לשבור עצם שיש בו מוח. ולפי זה נראה שגם אם בחגיגת י"ד אסור לשבור עצם אבל מותר לשבור עצם שיש בו מוח, משום שבקדשים לא לומדים בהיקש דין שנלמד בהיקש, ולכן אי אפשר ללמוד ממה שחגיגה הוקשה לפסח שנאסר בה שבירת עצם גם כשיש בו מוח, שהרי בפסח ראשון לומדים איסור זה בהיקש[נב], וממילא אי אפשר ללמוד דין זה בחגיגה מהיקש לפסח. ולכן אי אפשר להוכיח שאין בחגיגה איסור שבירת עצם ממה שהתנא לא אמר ששוים לענין זה, משום שיתכן שיש בה איסור שבירת עצם, ומה שהתנא לא אמר שהם שוים לענין זה הוא משום שאינם שוים לגמרי, שהרי בפסח אסור לשבור גם עצם שיש בו מוח ובחגיגה אסור לשבור רק עצם שאין בו מוח.

אמנם הצל"ח כתב, שמהסוגיא להלן מוכח שאם יש בחגיגת י"ד איסור שבירת עצם אסור לשבור את כל העצמות ואפילו אם יש בהם מוח, ולפי זה שוב קשה [לפי שיטת תוספות לעיל שחגיגת י"ד לא דוחה שבת גם לפי בן תימא], מדוע לא פשטו את הספק ממה שהברייתא לא אמרה שחגיגה שוה לפסח גם לענין זה שיש בו איסור שבירת עצם[נג].

האם מדובר בסכין שנמצא בירושלים

סכין שנמצאת בארבעה עשר שוחט בה מיד בשלשה עשר שונה ומטביל. תוספות (חגיגה כא. ד"ה המוכן) הקשו ממה נפשך, אם נמצא בירושלים הרי בכלים שנמצאים בירושלים לא חוששים שהם טמאים כמבואר בשקלים (פ"א מ"ג), וא"כ גם בי"ג לא צריך להטביל, ואם נמצא חוץ לירושלים גם בי"ד צריך להטביל, משום שהסכין לא עומד לזה שישתמשו בו לקדשים ולא מטבילים אותו[נד]. ותירצו תוספות שמדובר בין חוץ לירושלים ובין בירושלים, וכשנמצא סמוך למקוה, ולכן חוששים שנטמא אע"פ שהוא בירושלים, ובי"ד תולים שטבלוהו אע"פ שהוא חוץ לירושלים כיון שנמצא סמוך למקוה.

והרמב"ם (מאכלות האסורות פי"ג ה"ח) כתב שמדובר שנמצא בירושלים, ואעפ"כ החמירו לענין קדשים לחשוש שנטמא ולכן לא שוחט קדשים בסכין אם לא ידוע שטבלוהו. אבל בי"ד בניסן לא גזרו על הסכינים הנמצאים ביום

מח. אמנם הובא לעיל [בענין 'שתי שיטות בתוספות האם לפי בן תימא חגיגת י"ד דוחה שבת'] שתוספות לעיל (נט: ד"ה נמלינעה) כתבו שגם לפי בן תימא לא דוחה שבת, אך שם נתבאר בשם המלא הרועים שתוספות הנ"ל חזרו בהם כפי שנראה מדבריהם בסוגייתנו (ד"ה לאו), וא"כ לא נראה שלהלן (קיד:) חזרו בהם פעם נוספת. **מט. דבריו** אלו סותרים לדבריו לעיל (ד"ה פי) שכתב שמה שבן תימא אמר שחגיגת י"ד הרי היא כפסח ולכן נאכלת ליום ולילה, ולא אמר שנאכלת ליום ולילה בגלל שמפורש בפסוק ולא ילין, הוא משום שלולי ההיקש היה אפשר לפרש שולא ילין הכוונה לאימורים ולא לבשר, וזה שלא כדבריו כאן [ואולי שם כתב דבריו רק לפי הצד שהוקש רק לענין לינה, שאז בהכרח מה שבן תימא אמר שיש היקש הוא לענין לינה, אבל לפי הצד שהוקש לכל דבר מפרשים מה שבן תימא אמר שחגיגת י"ד הרי היא כפסח שמוסכ על שאר הדינים, אבל מה שנאכלת ליום ולילה מפורש בפסוק. וכנראה שזו כוונת הצל"ח לעיל בסוף דבריו. אמנם עדיין קשה מה שמבואר בצל"ח כאן שמדברי רב נראה שמה שנאכלת ליום ולילה לא צריך ללמוד מההיקש, שא"כ מדוע לא פשטו לעיל את הספק שהסתפקו האם הוקש רק ללינה מדברי רב, שהרי לפי הצד שהוקש רק ללינה בהכרח שאיסור לינה נלמד מהיקש ולא מפורש בפסוק, ואילו בדברי רב מבואר שזה מפורש בפסוק, ויש ללמוד מדבריו שהוקש גם לשאר דינים, שאז אפשר לומר שאיסור לינה מפורש בפסוק]. **נ. ראה** לעיל [בענין 'מתי זמן הקרבת חגיגת י"ד'] שהרחבנו בזה. **נא. ראה** במקדש דוד (קונטרס קדשים סי' ה פוף סק"ד) שכתב שלא יתכן שיש חיוב תנופת חזה ושוק בחגיגה לפי בן תימא, כיון שלשיטתו אינה נאכלת אלא למנוייו ולא לכהנים. ולפי זה צריך לומר שדברי רש"י הם רק לפי רבנן. **נב. ראה** בצל"ח (שם) שהוכיח שככל חוקת הפסח יעשו אותו דינו כהיקש. **נג. ראה** בצל"ח להלן (ד"ה לא) שצידד שדברי תוספות לעיל הם רק לפי הצד שאין בחגיגה איסור שבירת עצם, אבל אם יש בה איסור זה בהכרח שהיא גם דוחה שבת, שאם לא כן מדוע התנא לא אמר שחגיגה שוה לפסח לענין שבירת עצם, ובהכרח שהוא גם שייר את הדין שחגיגה שוה לפסח לדחות את השבת. אך דוחה תירוץ זה שהרי הגמרא לא פשטה את הספק האם יש בחגיגה איסור שבירת עצם לפי בן תימא, וא"כ איך כתבו תוספות בפשיטות שחגיגה לא דוחה שבת אפילו לפי בן תימא. **נד. ראה** במאירי (ד"ה כליס) שכתב שבסכינים חששו שנטמאו גם בירושלים, משום שממה שהם נמצאו ברה"ר נראה שהוליכו אותם לטובלם במקוה. ורק בכלים שנמצאו תולים שנשאו בהם דברים ונאבדו ברה"ר, אבל סכין אין דרך לנושאו ברה"ר, ורק אם הוא טמא מביאים אותו לטובלו, ולכן כשנמצא ברה"ר חוששים שהובא לטבול ועדיין לא נטבל.

הזה. והראב"ד בהשגות (שם) כתב שלכאורה אפשר לפרש שמדובר שנמצא חוץ לירושלים [אבל בירושלים לא חוששים שנטמא גם לקדשים], ואעפ"כ בי"ד תולים שטבלוהו, כיון שברגל כולם מטהרים את סכיניהם. אבל סיים נראה כשיטת הרמב"ם, משום שאם נמצא חוץ לירושלים יש לחשוש שהוא טמא גם כשנמצא בי"ד, כיון שנמצא ברשות הרבים ויש לחשוש שעוברים ושבים טמאים נגעו בו. ורק בירושלים לא חוששים לזה כיון שאין טמאים מצויים שם. ואעפ"כ אם נמצא בי"ג חוששים שנטמא משום שעשו מעלה בקדשים לחשוש שנטמא גם כשנמצא בירושלים וכשיטת הרמב"ם[נה].

מדוע לא חוששים שנפל אתמול

שם. רש"י (ד"ה מחי) ביאר שלא חוששים שנפל אתמול משום שבשעת הרגל יש עם רב, ומיד שנאבד מוצאים אותו, וכיון שנמצא בי"ד בהכרח שנאבד עכשיו ולא אתמול. **והרש"ש** (נרש"י שם) הקשה, שהרי מדובר כאן כשנמצא בירושלים [לשיטת הרמב"ם שהובא בענין הקודם], וא"כ רש"י היה צריך לפרש בפשיטות שלא חוששים שנפל אתמול כיון ששוקי ירושלים עשויים להתכבד בכל יום, וכמבואר לעיל (ז.) שמטעם זה מה שנמצא בירושלים ודאי לא נפל לפני זמן רבינו. ותירץ, שודאי לא כיבדו את ירושלים כל שעה, אלא רק פעם ביום, ונמצא שאם כיבדו בשעה השניה של היום, והוא מצא בי"ד בשעה הראשונה, יתכן שנפל אתמול אחרי השעה השניה שבה כיבדו, ושוב יש לחשוש שלא הטבילהו עדיין. ולכן פירש רש"י שבשעת הרגל שהעם רב מוצאים מיד כשנאבד, ולכן אם מוצאים בי"ד ודאי נאבד בי"ד.

שלשה ביאורים ב'שונה ומטביל'

בשלשה עשר שונה ומטביל. רש"י (ד"ה שונה - הרמתון) ביאר את הלשון 'שונה' שאע"פ שיתכן שכבר הטבילוהו הבעלים, שונה ומטביל מספק שמא עדיין לא הטבילוהו. אבל **תוספות** בחגיגה (כא. ד"ה המוכן) ביארו, שאפילו שיודע שהבעלים הטבילוהו לא יכול לשחוט בו בי"ד, כיון שחוששים שהבעלים לא שמרוה בטהרה משום שידעו שיכולים להטביל פעם נוספת לפני הערב שמש. **והרמב"ם** (מנחות הטומאות פי"ג ה"ו)[נז] פירש שחוששים שמא נטמא טומאת מת וטעון הזאת שלישי ושביעי, ועדיין לא הזו את ההזאה השניה, ולכן צריך להזות פעם נוספת מלבד ההזאה הראשונה שכבר נעשתה, [וזו הכוונה 'שונה'[נח]], ואח"כ מטבילין[נט]. ורק אם מצא בי"ד לא צריך להזות משום שודאי הזו אתמול. **והשפת אמת** (ד"ה ביג"ג) הקשה על רש"י, מדוע לא פירש כהרמב"ם. ותירץ, שהרי להלן מבואר שאם מצא קופיץ שונה ומטביל בין אם מצא בי"ד ובין אם מצא בי"ג. ואם מדובר כאן גם על הזאה נמצא שעל קופיץ שנמצא בי"ג יצטרכו להזות בין בי"ג בין בי"ד, שהרי יש ספק שמא יום י"ג הוא היום השביעי ואז צריך להזות עליו בו ביום, או שיום י"ג הוא היום השישי ואז צריך להזות עליו ביום י"ד. ורש"י לשיטתו שכתב (קידושין סג. ד"ה ה"ג) שהזאת יום השביעי צריכה להיות דווקא ביום השביעי, ולא יכולה להיות בימים שאחרי יום השביעי, ולכן לא מספיק שיזה ביום י"ד, כיון שיתכן שיום י"ג הוא היום השביעי, ואז לא יכול להזות ביום י"ד שהוא היום השמיני. וכיון שמשמע במשנה שבקופיץ אין חילוק בין אם נמצא בי"ג לבין אם נמצא בי"ד, מוכח שבמשנתנו לא מדובר לענין הזאה. אבל הרמב"ם לשיטתו שכתב (פרה פי"ט ה"ג) שאפשר להזות גם בשמיני, ולכן סובר שאפשר לפרש שמדובר במשנה גם לענין הזאה, ומה שבקופיץ מספיק שיזה פעם אחת אפילו כשנמצא בי"ג הוא משום שאפילו אם יום י"ג הוא היום השביעי יכול להזות ביום י"ד שהוא היום השמיני.

והראב"ד (שם) השיג על הרמב"ם ופירש כרש"י[ס]. וכתב הכסף משנה שהראב"ד סובר[סא] שלא חוששים שמא הוא טמא מת, משום שהוא ספק ספיקא, ספק שמא הוא טהור, ואפילו אם הוא טמא שמא הוא טמא בשאר טומאות ולא בטומאת מת, ולכן לא צריך להזות עליו. **והמקדש דוד** (סי' מט סק"ג) הביא **שהבעל המאור** (לעיל יט: ד"ה אמר) כתב שבכלים הנמצאים לא חוששים לטומאת מת[סב]. אלא שהמקדש דוד תמה מהמבואר **בתוספתא** (טהרות פ"ט ה"ג) שחבר שמת כל כליו טמאים טומאת מת, והרי כליו של חבר לא יותר גרועים מכלים הנמצאים, ואם בהם חוששים לטומאת מת ודאי שיש לחשוש בכלים הנמצאים לטומאת מת.

והמקדש דוד (סי' מז סק"כ) הקשה על הרמב"ם, ממה שמבואר לעיל (יט:) שאם מצאו כלים בדרך עליה מבית הטבילה לא חוששים שהם טמאים משום שודאי טבלו אותם. שהרי מבואר בתוספות (מגילה כ. ד"ה ולמ) שטמא מת טובל גם לפני ההזאה וגם אחרי ההזאה. ואם בכלים הנמצאים חוששים לטומאת מת כשיטת הרמב"ם, מדוע אם מצאו כלים בדרך עליה מבית הטבילה לא חוששים שהם טמאים, הרי יתכן שטבילה זו היתה לפני ההזאה, ועדיין הם טמאים. ותירץ שהרמב"ם לשיטתו שכתב (פרה פי"ח ה"מ) שטמא מת טובל רק אחרי ההזאה. ולכן אע"פ שחוששים בכלים הנמצאים שהם טמאי מת אם מצאו אותם בדרך עליה מבית הטבילה אין לחשוש שהם טמאים, משום שלא טובלים טמא מת עד אחרי ההזאה.

מדוע לא צריך את הקופיץ בשביל חתיכת בשר החגיגה

קופיץ בין בזה ובין בזה שונה ומטביל מני אילימא רבנן מאי שנא סכין דמטביל דחזיא לפסח קופיץ נמי הא חזי לחגיגה אלא לאו דבן תימא היא ושמע מינה יש בה משום שבירת העצם. רש"י (ד"ה קופיץ) פירש, שרובם של הקופיץ לא עשויים לשחיטה אלא לחתוך בשר ולשבירת עצמות. **והרש"ש** (נרש"י שם) הקשה, שאם קופיץ עשוי לחתיכת בשר מדוע אם מצאו קופיץ חוששים שלא טבלוהו לפי בן תימא שאוסר לשבור עצמות בחגיגה, הרי הבעלים צריכים אותו בשביל לחתוך בו בשר, כיון שאת החגיגה לא צולים שלם, [שהרי מה שצולים את הפסח שלם הוא רק למצוה, כמבואר בתוספות (להלן עה. ד"ה מחתך), אבל בחגיגה לא מצינו שצולים אותו שלם], וא"כ צריך את הקופיץ בשביל לחתוך את הבשר לפני הצליה. ואפילו אם צולים אותו שלם אבל צריך את הקופיץ בשביל לחתוך את הבשר אחרי הצליה. ותירץ הרש"ש שגם בסכין אפשר לחתוך בשר כמבואר במשנה בתמיד (פ"ד מ"ג), וכוונת רש"י היא שהבעלים מטבילים את הקופיץ רק אם הם צריכים אותו בשביל שני דברים, חתיכת בשר ושבירת עצמות, אבל בשביל חתיכת בשר לחוד הוא לא מטביל את הקופיץ, כיון שיכול לחתוך בסכין שאותו מטביל בשביל לשחוט את הפסח. ולכן אם מצא קופיץ חוששים שהבעלים לא הטבילוהו לפי בן תימא שאוסר לשבור עצמות בחגיגה, כיון שאם לא יכול לשבור עצמות לא מטביל את הקופיץ, משום שאת חתיכת הבשר יכול לעשות בסכין.

מכאן מוכח שאסור לשבור גם עצם שיש בו מוח של חגיגה

שם. הצל"ח (לעיל ד"ה מיבעיא) הוכיח מכאן שאם בחגיגה יש איסור שבירת עצם, אסור לשבור בו אפילו עצם שיש בו מוח כמו בפסח[סג], [אע"פ שעל ידי זה תתבטל מצות אכילת קדשים מהמוח שבתוך העצם]. משום שאם לא כן מדוע חוששים שלא הטביל את הקופיץ, הרי צריך להטבילו בשביל לשבור את העצמות שיש בהם מוח. ובהכרח שגם את העצמות האלו אסור לשבור.

ביאורו של הצל"ח בסוגיא לפי הר' יעקב מאורלינש

וכגון שבא בשבת. רש"י (ד"ה שנמצא) פירש, שבברייתא מדובר שי"ד חל בשבת, שנמצא שהחגיגה לא באה ביום זה, ולכן חוששים שלא הטבילו את הקופיץ משום שהבעלים לא היו צריכים אותו לשבירת עצמות החגיגה. **והצל"ח** (שם) הביא שרבים[סד] תמהו מכאן על שיטת **הר' יעקב מאורלינש** [הו"ד **בראש** (להלן פי"ט סי' כה)], שגם אם י"ד חל בשבת מביאים חגיגה בי"ג בניסן והיא נאכלת שני ימים ולילה אחד, שא"כ איך תירצו כאן שי"ד חל בשבת, הרי גם באופן זה מביאים חגיגה בי"ג ניסן, ונמצא שצריך את הקופיץ בי"ד לשבירת עצמות, ושוב קשה מדוע אם מוצא קופיץ בי"ד חושש שמא הוא לא טבול.

וכתב הצל"ח (ד"ה ונדחקתי) שהר' יעקב מאורלינש יפרש בתירוץ הגמרא שלא כרש"י, אלא כוונת הגמרא שכיון שי"ד חל בשבת ודאי הקופיץ נפל אתמול משום שקופיץ הוא מוקצה בשבת, וכמבואר ברש"י (שבת קכג: ד"ה ומקיניא) שסכין של קצבים שחותכים בו בשר הוא מוקצה. וא"כ ודאי שהיום לא טלטלוהו הבעלים אלא הוא נאבד אתמול. ולכן אפילו אם אין בחגיגה איסור שבירת עצם צריך להטביל את הקופיץ, משום שנאבד אתמול, ויתכן שנאבד לפני הטבילה[סה].

נה. אבל בהשגותיו על הבעל המאור (לעיל יט: סק"ב) כתב הראב"ד שמדובר אפילו חוץ לירושלים משום שהכל מטהרים כליהם. וכן שיטת תוספות בזבחים (לט. ד"ה טבול). וראה במאירי (ד"ה זו) שדחה שיטה זו כמו שדחה הראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם שחוץ לירושלים גם בי"ד יש לחשוש שהעוברים ושבים טמאו אותו. **נו. והוסיף** שאין לתרץ שרש"י הוצרך לטעמו בגלל שבהר הבית לא מכבדים, משום שבהר הבית גם בשעת הרגל חוששים שנאבד לפני זמן רב כמו שמוכח לעיל (ז.). וראה בשושנים לדוד (סקליס פי"ז מ"ג) שתירץ שלא כיבדו את כל ירושלים אלא רק במקום שהלכו אנשים, ואילו כאן כתוב שבכל מקום שנמצא תולים שנפל היום, ולכן הוצרך רש"י לטעמו. **נז. וכן** פירש הרמב"ם בפירוש המשניות (סקליס פי"ח מ"ג). **נח. ראה** בכסף משנה (שם) שביאר שהרמב"ם פירש כן במה שכתוב 'שונה'. **נט. והכסף** משנה (שם) הוסיף שמספיק שיזה פעם אחת ולא חוששים שלא הזה אפילו פעם אחת, שהרי צריך את הסכין בשביל הפסח ובודאי הזה פעם אחת. **ס. יש** להוסיף שהראב"ד לשיטתו שחולק ג"כ בהשגותיו (פרה שם) על הרמב"ם וסובר שאי אפשר להזות אחרי היום השביעי. וכעין זה כתב הצל"ח (להלן ע"ב ד"ה לח). ומה שכתב עוד הראב"ד, שיתכן לפרש כעין שיטת הרמב"ם ש'שונה' הכוונה שמזה לא התבאר היטב כמו שכתב הכסף משנה. וראה בהשגות הראב"ד על הבעל המאור (לעיל יט: סק"ב) שפירש כרש"י. **סא. ולכאורה** צריך לומר כן גם בדעת רש"י. **סב. אלא** שהבעל המאור פירש במשנה כשיטת הרמב"ם, וכתב שמשום מעלת קודש החמירו להצריכו הזאה. והראב"ד בהשגותיו על הבעל המאור השיגו כמו שהשיג על הרמב"ם ופירש כרש"י. וראה במקדש דוד (סי' מז סק"ג) שכתב שגם בתוספות (לעיל יט: ד"ה אין) מוכח שלא גזרו לחשוש לטומאת מת בכלים הנמצאים. **סג. הצל"ח** בתחילת דבריו ציידד לא כן, ודבריו הובאו לעיל [בענין 'מדוע הברייתא לא אמרה' וכו'], אבל בסוף דבריו הוכיח מהסוגיא כאן שאסור לשבור אפילו עצמות שיש בהם מוח. **סד. ראה** בשבות יעקב (מ"ח סי' יח), ובשער המלך (תו"מ פי"ח ה"ז), ובהגהות משנת רב (מסמיות שקליס פי"ח מ"ג), ובשו"ת שואל ומשיב (קמא מ"ג סי' קעט) שתמהו כן. **סה. ומה** שבסכין שנמצא בי"ד לא חוששים שנאבד אתמול הוא מהטעם שפירש רש"י (ד"ה מחי) שברגל העם רב, ומוצאים את הדבר האבוד מיד כשנאבד, ואם הסכין נמצא בשבת בהכרח שנאבד בשבת.

קושיות על פירושו של רש"י בסוגיא

לעולם רבנן וכגון שבא בשבת והא מדקתני סיפא חל י"ד להיות בשבת שוחט בה מיד וכו' מכלל דרישא לאו בשבת עסקינן. הובא לעיל [בענין הסמוך] **שרש"י** פירש שבשבת לא מביאים חגיגה. **והצל"ח** (ד"ה גם) הקשה שא"כ מדוע הגמרא מקשה שממה שכתוב בסיפא 'חל י"ד להיות בשבת' משמע שברישא לא מדובר שי"ד חל בשבת, הרי היה לה להקשות יותר שבסיפא מבואר שאם י"ד חל בשבת לא חוששים שלא הטביל את הקופיץ, וא"כ איך יתכן שמה שכתוב ברישא שחוששים שלא הטביל את הקופיץ מדובר כשי"ד חל בשבת, הרי בסיפא מבואר שבאופן זה לא חוששים שלא הטביל. ואמנם מלשון רש"י (ד"ה שוחט) נראה שזו כוונת קושיית הגמרא, אבל מלשון הגמרא לא משמע כן.

ועוד הקשה הצל"ח, מדוע כשהגמרא תירצה היא אמרה 'לעולם רבנן', הרי אם מדובר שי"ד חל בשבת שלא מביאים בו חגיגה, אפשר לפרש את המשנה גם לפי בן תימא, משום שאפילו אם גם לפי בן תימא אין איסור שבירת עצם בחגיגה, אבל הרי בשבת לא מביאים חגיגה, ולכן חוששים שהקופיץ לא טבול. ואמנם לשיטת **תוספות** (ד"ה שלפי) שלפי בן תימא חגיגה דוחה שבת לא קשה, משום שלפי מה שהגמרא רצתה לומר שלפי בן תימא אין איסור שבירת עצם בחגיגה אי אפשר לתרץ את הברייתא שהיא סוברת כבן תימא [ואעפ"כ חוששים שהבעלים לא הטבילו את הקופיץ לשבירת עצמות החגיגה משום שי"ד חל בשבת], כיון שלפי בן תימא חגיגה דוחה שבת, ולכן הגמרא תירצה שהברייתא היא דווקא כרבנן. אבל לפי שיטת תוספות לעיל (נט: ד"ה ני"ד) שגם לפי בן תימא חגיגה לא דוחה שבת, קשה מדוע היו צריכים לומר שהברייתא היא דווקא כרבנן ולא כבן תימא[סו].

ביאור קושיית הגמרא לשיטת רש"י ותוספות

והא מדקתני סיפא חל י"ד להיות בשבת שוחט בה מיד ובט"ו שוחט בה מיד נמצאת קופיץ קשורה לסכין הרי היא כסכין מכלל דרישא לאו בשבת עסקינן. **רש"י** (ד"ה מכלל) פירש את הסיפא שאם י"ד חל בשבת מותר לשחוט בקופיץ את הפסח משום שאסור להטביל כלים בשבת, וא"כ ודאי הטבילוהו בי"ג כדי שיוכלו להשתמש בו ביו"ט. **ותוספות** (ד"ה והא) הקשו מדוע הגמרא לא מקשה גם בלי הסיפא, שהרי אסור להטביל בשבת, וא"כ לא יתכן שמדובר ברישא שי"ד חל בשבת, שהרי ברישא כתוב שמטביל את הקופיץ, והרי אסור להטביל בשבת. ותירצו, שעל זה אפשר לתרץ שרק מצא בי"ד ניסן, אבל הטבילה תהיה אחרי יו"ט.

והמהרש"א (נמוק' שם) כתב שעדיין קשה שהגמרא היתה צריכה להקשות מסברא שכיון שאסור להטביל בשבת ודאי שהטבילו את הקופיץ לפני שבת, וא"כ מדוע כתוב ברישא ששונה ומטביל [אם מדובר שם כשי"ד חל בשבת]. ותירץ, שלגמרא היה עדיף להקשות מהסיפא שמפורש סברא זו שאם י"ד חל בשבת לא צריך להטביל את הקופיץ, בגלל שאסור להטביל בשבת, וברור שהבעלים הטבילו אותו אתמול[סז]. [והמהרש"א הוסיף, שהגמרא לא יכלה להקשות מדוע התנא חילק בין סכין לקופיץ, ולא חילק בקופיץ עצמו שאם חל י"ד בשבת צריך להטבילו ואם הוא חל בחול לא צריך להטבילו, משום שעל זה אפשר לתרץ שהיה עדיף לתנא לומר שבי"ד שחל בשבת עצמו יש חילוק בין אם מצא סכין לבין אם מצא קופיץ].

ביאורו של הצל"ח בקושיית הגמרא לפי הר' יעקב מאורלינש

וכתב הצל"ח (ד"ה ונדחק) שפירושו של **רש"י** בסיפא של המשנה [שאם י"ד חל בשבת שוחט בקופיץ מיד משום שאסור להטביל בשבת], יתכן רק לשיטתו שפירש בתירוץ הגמרא שאם י"ד חל בשבת צריך להטביל את הקופיץ משום שלא מביאים חגיגה כשי"ד חל בשבת, כיון שלפי זה יתכן לפרש בסיפא כפירושו של רש"י שאם י"ד חל בשבת לא צריך להטביל את הקופיץ, משום שאע"פ שלא מביאים חגיגה בשבת אבל ודאי הטבילוהו אתמול משום שלא מטבילים בשבת, [ולא כמו שהתרצן תירץ שאם י"ד חל בשבת צריך להטביל את הקופיץ משום שהחגיגה לא באה בשבת]. אבל הרי לעיל בסמוך נתבאר שלפי שיטת **הר' יעקב מאורלינש** [שסובר שגם אם י"ד חל בשבת מביאים חגיגה], בהכרח תירוץ הגמרא מתפרש שאם י"ד חל בשבת צריך להטביל את הקופיץ משום שהוא מוקצה, וברור שהבעלים לא טלטלוהו היום אלא הוא נאבד אתמול. ואם כן אי אפשר לפרש בסיפא שלא צריך להטביל את הקופיץ משום שאסור להטביל בשבת וברור שהטבילוהו אתמול, שהרי סוף סוף ודאי שנאבד אתמול, ויתכן שעדיין לא הטבילוהו[סח].

וכתב הצל"ח שבהכרח הר' יעקב מאורלינש פירש את הסיפא שלא כרש"י, אלא מדובר שם בסכין שנמצא בי"ג, ועל זה אמר התנא שאם י"ד חל בשבת, לא צריך להטביל את הסכין גם אם נמצא בי"ג. משום שבשנה זו מקריבים את החגיגה בי"ג, ולכן כולם מטבילים את הסכין כבר בי"ב כדי שיוכלו להשתמש בו בי"ג לצורך שחיטת החגיגה[סט].

ולפי פירוש זה מיושב מה שיש להקשות לפי פירוש רש"י מדוע הגמרא לא מקשה שלא יתכן לפרש ברישא שמדובר כשי"ד חל בשבת ולכן מטביל את הקופיץ, משום שבסיפא מפורש שאדרבה אם י"ד חל בשבת לא צריך להטביל את הקופיץ[ע]. אבל לפי הנתבאר מיושב, משום שברישא מדובר בקופיץ, ואילו בסיפא מדובר בסכין. והמשנה מתפרשת כך, שאם מצא סכין בי"ד, תמיד לא צריך להטבילו ואפילו אם חל י"ד בשבת, משום שהוא לא מוקצה, שהרי עומד לשחיטת הפסח, ונמצא שנפל היום, וכיון שברור שהטבילוהו אתמול, לכן לא צריך שוב להטבילו[עא]. אבל אם נמצא סכין בי"ג יש פעמים שצריך להטבילו ויש פעמים שלא צריך להטבילו. שאם י"ד לא חל בשבת, צריך להטבילו, שמא לא הטבילוהו עדיין. ואם י"ד חל בשבת לא צריך להטבילו, משום שודאי הטבילוהו בי"ב, כדי שיוכלו לשחוט בו את החגיגה בי"ג. אבל אם מצא קופיץ, גם אם מצא בי"ד יש פעמים שצריך להטבילו, משום שאם י"ד חל בשבת לא יתכן שנפל היום, כיון שהוא מוקצה בשבת, ובודאי נפל בי"ג, וכיון שאת הקופיץ לא צריך בי"ג ניסן אפילו אם החגיגה קרבה בי"ג, לכן חוששים שעדיין לא הטבילוהו בשעה שנפל. ומה שהגמרא מקשה מהסיפא יבואר להלן[עב].

ולפי פירוש זה מיושב גם מה שקשה לפי פירוש רש"י[עג] מדוע התרצן תירץ שהברייתא היא כרבנן ומדובר בי"ד שחל בשבת, הרי גם לפי בן תימא אפשר לתרץ כן, שהרי גם אם לפי שיטתו מותר לשבור עצם בחגיגה, אבל חגיגה לא דוחה שבת גם לשיטתו [לפי **תוספות** לעיל (נט: ד"ה ני"ד)], ולכן צריך להטביל את הקופיץ כיון שהבעלים לא היו צריכים להשתמש בו בי"ד ולא הטבילוהו אתמול. אבל לפי הנתבאר בשיטת הר"י מאורלינש מיושב משום שלפי בן תימא אי אפשר לפרש בסיפא שמדובר בסכין שנמצא בי"ג ואעפ"כ לא צריך להטבילו [משום שי"ד חל בשבת ומביאים את החגיגה בי"ג ונמצא שודאי הטבילו את הסכין בי"ב], כיון שלפי בן תימא שחגיגה נאכלת ליום ולילה אי אפשר להביא את החגיגה בי"ג שהרי לא יוכלו לאכלו בפסח, ובהכרח שמדובר בסיפא בקופיץ שנמצא בי"ד שלא צריך להטבילו כשי"ד חל בשבת, וא"כ אי אפשר לפרש שברישא מדובר כשי"ד חל בשבת ולכן לא צריך להטביל את הקופיץ, משום שא"כ הסיפא סותרת לרישא, שהרי בסיפא מפורש שאם י"ד חל בשבת ומצא את הקופיץ בי"ד לא צריך להטבילו. ולכן התרצן תירץ שהברייתא דווקא לפי רבנן שלשיטתם אפשר לפרש שברישא מדובר בי"ד שחל בשבת, ולכן צריך להטביל את הקופיץ משום שודאי נאבד אתמול, ובסיפא מדובר בסכין שנמצא בי"ג, וי"ד חל בשבת[עד].

סו. **וראה** שם שהוסיף עוד, שלפי מה שמבואר במהרש"א (נמוק' ד"ה והם) שהתרצן סבר שמותר להטביל בשבת קשה גם לפי תוספות כאן מדוע לא אמרו שהברייתא היא כבן תימא, ומדובר שי"ד חל בשבת, ולכן חוששים שמא לא הטביל מערב שבת את הקופיץ אפילו אם חגיגה דוחה שבת, משום שגם אם חגיגה דוחה שבת, אבל הרי אסור להכין משבת ליו"ט, וכיון שלפי בן תימא החגיגה דינה כפסח ונאכלת רק בלילה, נמצא שאסור לו לשבור את העצמות של החגיגה, שהרי השבירה היא לצורך האכילה של הלילה, והרי אסור להכין משבת ליו"ט [ואיסור זה לא נדחה]. סז. **ראה** בצל"ח (ד"ה גם) שביאר דבריו שהתרצן היה סבור שמותר להטביל בשבת. ורק על המקשן שסובר שאסור להטביל בשבת היה קשה למהרש"א מדוע לא הקשה עליו מסברא, ועל זה תירץ שהיה עדיף לו להקשות מהסיפא. סח. **ואמנם** לשיטת הר' יעקב מאורלינש מיושב מה שהקשה המהרש"א [שהובא לעיל בסמוך] מדוע לא הקשו על התרצן שאם י"ד חל בשבת ודאי הטבילוהו בי"ג [כיון שאסור להטביל בשבת], שהרי לפי הנתבאר בשיטה זו מה שצריכים להטבילו אם נמצא בשבת הוא משום שנאבד אתמול. אמנם עדיין קשה הסיפא לשיטה זו וכמו שנתבאר. סט. **והצל"ח** הוסיף שלפי פירוש זה מדויק הלשון 'שוחט' שכתוב בסיפא, שהרי לא מצאנו בכל הש"ס לשון 'שוחט' על 'קופיץ'. אבל לפי פירוש זה שמדובר בסכין מובן לשון המשנה 'שוחט'. [ויש להעיר על דבריו שלפי מה שסברו בתחילה שברייתא זו כבן תימא, ומה שמבואר ברישא שבקופיץ שונה ומטביל הוא משום שיש בחגיגה איסור שבירת עצם, אי אפשר לפרש שבסיפא מדובר בסכין וכמו שכתב הצל"ח שיובא להלן, ובהכרח שפירשו בתחילה את הסיפא בקופיץ, ומוכח שאפשר לפרש את הלשון 'שוחט' על קופיץ]. ע. **כבר** הובא לעיל קושיא זו [בענין 'קושיות על פירושו של רש"י' וכו'], ושם הובא שרש"י נדחק לפרש שאכן זו קושיית הגמרא, אלא שהצל"ח כתב שלא משמע כן בגמרא. עא. **ולכאורה** אפשר לומר שאפילו אם היה מוקצה ונפל בי"ג, אבל הרי מטבילים את הסכין בי"ב כשי"ד חל בשבת כדי שיוכלו לשחוט בו את החגיגה בי"ג. אמנם ראה בצל"ח בסוף דבריו שכתב שאם לא נאבד היום יתכן שנאבד לפני כמה ימים ויתכן שנאבד בי"ב. ולכן הצל"ח היה צריך להוסיף שסכין הוא לא מוקצה. עב. **ראה** בצל"ח (שם) שכתב שבראב"ד (מנחת השלמות פי"ג ה"ה) מבואר כפירוש זה. משום שהראב"ד כתב שפירוש המשנה הוא שאם חל י"ד בשבת אז בי"ג שוחט מיד. וכוונתו היא שאם חל י"ד בשבת לא מטביל את הסכין אפילו שמצאו בי"ג. [ודבריו צריכים ביאור שהרי הראב"ד סיים שהוא משום שלא מטבילים כלים בשבת ולכן הטבילם בי"ג. ואילו לפי הצל"ח לא מספיק לומר שהטבילו בי"ג, אלא צריך לומר שהטבילו בי"ב]. וראה בברוך טעם (הגהות על הגל"ח שם) שכתב שלפנינו הגירסא בראב"ד היא שאם חל י"ד בשבת 'או' בי"ג [ולא גורסים 'אז' כמו שגרס הצל"ח], וכוונתו לפרש כרש"י שמדובר בסיפא על הקופיץ, שאם חל י"ד בשבת לא צריך להטבילו, משום שאסור להטביל בשבת וברור שהטבילו בי"ג לצורך יו"ט. ומה שהוסיף 'או' בי"ג כוונתו שגם אם חל י"ג בשבת ומצא סכין, לא צריך להטבילו, משום שודאי הטבילו בי"ב, כיון שאי אפשר להטבילו בשבת, והרי הוא צריך את הסכין בי"ד יש פעמים שצריך להטבילו בשביל לשחוט את הפסח. עג. **וכבר** הובאה קושיא זו לעיל [בענין 'קושיות על רש"י' וכו']. עד. **ועדיין** קשה קצת שהרי המקשן שפירש את הברייתא כבן תימא פירש את הסיפא בקופיץ, וא"כ בהכרח לא סבר שכיון שי"ד חל בשבת בהכרח נאבד אתמול משום שהוא מוקצה, ואילו התרצן שפירש ברישא שמדובר בי"ד שחל בשבת ולכן מטביל את הקופיץ כיון שודאי נאבד אתמול, חולק על המקשן בסברא זו, ונמצא שיש ביניהם מחלוקת נוספת שלא נתבארה בגמרא, ולא משמע כן בגמרא.

אמנם לפי פירוש זה קשה מה שהגמרא מקשה מהסיפא. וכתב הצל"ח שיש לדייק עוד בקושיית הגמרא שהביאה את הסיפא דסיפא שאם הקופיץ קשורה לסכין לא מטבילים את הקופיץ. ולפירוש רש"י לא מובן מדוע האריכו להביא גם את הסיפא דסיפא. אמנם לפי מה שנתבאר נראה שעיקר קושיית הגמרא היא שכיון שנתבאר שרק אם י"ד חל בשבת צריך להטביל את הקופיץ משום שהוא מוקצה ובודאי נאבד בי"ג, א"כ איך מבואר בסיפא דסיפא שאם נמצא קשור עם סכין לא מטבילו אפילו אם י"ד חל בשבת, הרי אדרבה מה שהקופיץ קשור עם הסכין זו הוכחה שגם הסכין לא נאבד היום, שהרי הקופיץ הוא מוקצה ולא יתכן שנאבד היום. ואע"פ שאם י"ד חל בשבת כולם מטבילין את הסכין בי"ב כדי שיוכלו לשחוט את החגיגה בי"ג, אבל אם יש הוכחה שהסכין לא נאבד היום, יתכן שנאבד לפני כמה ימים, וא"כ יתכן ששניהם נאבדו בי"ב לפני שהטבילו אותם[עה].

ביאור נוסף בסוגיא לפי הר' יעקב מאורלינש

הובא לעילע שהאחרונים תמהו על הר' יעקב מאורלינש שסובר שאם י"ד חל בשבת מקריבים את החגיגה בי"ג, שא"כ איך יפרש את תירוץ הגמרא כאן כגון שבא בשבת, הרי גם כשבא בשבת החגיגה קרבה בי"ג, וצריך את הקופיץ בי"ד לחתיכת עצמות החגיגה. [והובא לעיל מה שכתב הצל"ח שהר"י מאורלינש פירש את הסוגיא באופן אחר].

ובהגהות משנת רב (על המשניות, סקליס פ"ח מ"ג) תירץ, שהנה **תוספות** בחגיגה (כא. ד"ה המוען) הקשו מדוע אם מצא סכין בי"ד שוחט מיד הרי יתכן שנטמא בולד הטומאה שלא צריך הערב שמש, והבעלים לא הטבילוהו בי"ג, משום שידעו שיכולים להטבילו בי"ד ויוכלו להשתמש בו מיד. ותירצו שלא חוששים שנטמא בטומאות דרבנן. ובאופן נוסף תירצו שהבעלים לא ממתינים להטביל בי"ד, כיון שבי"ד הם טרודים. אמנם יתכן לפי שיטת הר"י מאורלינש שהתרצן שתירץ כגון שבא בשבת חידש שחוששים שנטמא בולד הטומאה וגם חוששים שהבעלים המתינו להטבילו בי"ד. ומה שבסכין שוחט מיד הוא משום שמדובר בי"ד שחל בשבת, וכיון שבשבת אסור להטביל לכן ודאי שהטבילוהו בי"ג אפילו אם היה טמא רק בולד הטומאה.

ולכן דינו של קופיץ שונה מסכין כשי"ד חל בשבת. משום שמבואר בביצה (יח.) שכלי שנטמא בולד הטומאה שטומאתו רק מדרבנן מותר להטבילו ביו"ט כיון שטומאתו רק מדרבנן, ואין זה תיקון גמור. וכבר תמה **הטורי אבן** (חגיגה כו. ד"ה ענר) שא"כ מדוע מבואר **ברש"י** (סה ד"ה אף) שאין מטבילים כלי שרת בשבת, הרי הטבילה שלהם היא רק חומרא דרבנן, וטבילה כזו שמטהרת רק טומאה דרבנן מותרת בשבת. וצריך לומר שהחילוק בין טומאה דרבנן לטומאה של תורה היא רק בחולין שאפשר להשתמש גם כשהכלי בטומאתו למי שלא אוכל חולין בטהרה או לאדם טמא, ונמצא שטבילתו היא לא תיקון גמור, ומה שאסור לטובלו הוא רק משום שנראה כמתקן, ולכן בטומאה דרבנן הקילו. אבל בכלי שרת שאי אפשר להשתמש בהם בטומאה, האיסור של הטבילה הוא משום שהוא מתקן גמור, ולכן גם בטומאה דרבנן אסרו.

ולכן חלוק סכין מקופיץ, שהרי שיטת תוספות לעיל (סו. ד"ה מוחכ) שאי אפשר לשחוט קרבן בסכין שהוא לא כלי שרת. ונמצא שכל סכין שנמצא בי"ד שחל בשבת תולים שהוא גם קדוש, שהרי כל ישראל צריכים לשחוט פסח בסכין קדוש, והרי אסור להקדיש בשבת, וממילא תולים שכבר הוקדש. אבל קופיץ שנמצא בי"ד שחל בשבת לא תולים שהוא קדוש. משום שאע"פ שהכינוהו לשבירת עצמות [לפי הר' יעקב מאורלינש שמביאים חגיגה גם כשי"ד חל בשבת], אבל בשביל שבירת עצמות לא צריך להקדישו. ולכן אם מוצאים קופיץ בי"ד שחל בשבת, צריך להטבילו, משום שחוששים שנטמא בולד הטומאה, והבעלים המתינו להטבילו בי"ד, משום שמותר להטביל בשבת מטומאת ולד אם אינו כלי שרת, והרי הקופיץ הוא לא כלי שרת. אבל אם מוצאים סכין בי"ד שחל בשבת לא צריך להטבילו, משום שגם אם נטמא בטומאת ולד כבר הטבילוהו, כיון שהוא כלי שרת ואסור להטבילו בשבת אפילו מטומאת ולד, ובודאי הטבילוהו לפני השבת[עז].

והוסיף שלפי פירוש זה מיושבת קושיית תוספות (ד"ה והא) איך תירצו שמדובר שי"ד חל בשבת הרי במשנה כתוב שיטבילו והרי אסור להטביל בשבת. אמנם לפי הנתבאר מיושב שגם בקופיץ לא חוששים שנטמא בטומאה של תורה, שהרי אסור לטבול בשבת מטומאה של תורה, ובודאי הטבילו בי"ג כדי שיוכל להשתמש בו בי"ד, וכל החשש הוא רק שנטמא מולד הטומאה, משום שמותר לטבול בשבת מטומאה זו, וחוששים שהבעלים המתינו להטבילו בי"ד, ולכן כתוב במשנה שמותר למוצא לטבול, משום שמטומאת ולד מותר לטבול בשבת. וגם מיושב מה שהקשה **המהרש"א** מדוע הגמרא לא מקשה על התרצן שאם י"ד חל בשבת ודאי שהבעלים הטבילוהו בי"ג שהרי אסור לטבול בשבת. ולפי הנתבאר לא קשה משום שחוששים שהיה טמא בטומאת ולד, ומטומאה זו מותר לטבול בשבת, והבעלים המתינו עד שבת. ולכן הגמרא מקשה רק מהסיפא שמבואר שאם י"ד חל בשבת מותר להשתמש גם בקופיץ שמשם מוכח כסברת תוספות בחגיגה [שלא חוששים שנטמא בולד הטומאה, או שלא תולים שהבעלים המתינו להטבילו בי"ד, משום שבי"ד הם טרודים].

קושיית תוספות[אחרונים 19.06.2018] איך מטבילים בשבת

שם. תוספות (ד"ה והא) הקשו על התרצן שתירץ שמדובר שי"ד חל בשבת שא"כ איך כתוב במשנה 'שונה ומטביל' הרי לא מזים ולא טובלים בשבת[עח].

והאחרונים[עט] הקשו על קושייתם שהרי מבואר בביצה (יח.) שכלי שנטמא בולד הטומאה מותר להטבילו ביו"ט, והרי **ברמב"ם** (מנחות הטומאה פי"ג ה"ה) מבואר שלא גזרו על כלים שנמצאים בירושלים שמא נטמאו, [חוץ מסכין שנמצא בי"ד ניסן שלא חוששים שנטמא], ונמצא שטבילת הקופיץ כאן היא רק חומרא דרבנן, ומותר להטבילו בשבת, וא"כ מדוע הקשו תוספות שאסור להטביל בשבת[פ] ויש שתירצו[פא] שרק אם הטומאה עצמה היא מדרבנן לא גזרו לאסור את הטבילה, אבל כאן החשש הוא שנטמא טומאה של תורה, אלא שהחשש הוא רק מדרבנן, ובזה לא התירו לטבול בשבת[פב].

תירוצים על קושיות תוספות והמהרש"א

תוספות (שם) תירצו על קושייתם שכוונת המשנה שיטבול אחרי יו"ט. **והמהרש"א** (נמוק' שם) כתב שעדיין קשה מדוע התרצן לא הקשה מסברא שכיון שאסור לטבול בשבת ודאי הטבילו את הקופיץ אתמול כדי שיוכלו להשתמש בו ביו"ט. ותירץ שהעדיפו להקשות ממה שמפורש בסיפא שאם י"ד חל בשבת מותר להשתמש בקופיץ[פג]. **והשבות יעקב** (ח"ב סי' יח) **והצל"ח** (נמוק'. שם) תירצו את קושיות תוספות והמהרש"א, שודאי התרצן ידע שאסור להטביל בשבת, אלא שכוונתו היתה שיש לחשוש שהקופיץ נטמא מולד הטומאה שמותר להטבילו בשבת ויו"ט כמבואר **ברמב"ם** (יום טוב פ"ד הי"ח), והבעלים המתינו להטבילו בי"ד אע"פ שהוא שבת. ובזה מיושבת קושיית המהרש"א. וכן מיושבת קושיית תוספות, כיון שמותר למוצא להטבילו בשבת ממה נפשך, שאם הוא נטמא מאב הטומאה ודאי שהבעלים כבר הטבילוהו אתמול, ואם היה טמא רק מולד הטומאה הרי מותר להטבילו בשבת[פד]. והשבות יעקב כתב שתוספות לא תירצו כן משום שהם סוברים שאם נטמא מולד הטומאה לא צריך הערב שמש כמסקנתם בביצה (יח. ד"ה כלי), ואם חוששים שנטמא מולד הטומאה מדוע בסכין לא חוששים שהמתין להטבילו עד י"ד, הרי יוכל להשתמש בו מיד אחרי הטבילה. אבל לפי מה שכתבו תוספות בביצה (שם) בשם רש"י שגם אם נטמא בולד הטומאה צריך הערב שמש אפשר לפרש בסוגיא כמו שהתבאר.

והרש"ש (נמוק' ד"ה והא) תירץ על קושיית המהרש"א שכיון שבשבת אסור להוציא לרשות הרבים ולכרמלית[פה], ודאי שהקופיץ נאבד בי"ג, ולכן חוששים שעוד לא הטבילוהו. ומה שבסכין לא חוששים לזה, הוא משום שאת הסכין אפשר לתחוב בצמר הטלה או בין קרני הגדי[פו], אבל קופיץ אי אפשר להוציא

עה. וראה שם שפירש מה שבירושלמי (סקליס פ"ח ה"ח) הובא על משנה זו של 'בקופיץ בין בזה ובין בזה שונה ומטביל' דברי הברייתא שאם נמצאת קשורה לסכין הרי היא כמותה. ולכאורה קשה שהרי מפורש כן בסיפא דסיפא של המשנה. אבל לפי הנתבאר מיושב שכוונת הברייתא שדין הסכין כדין הקופיץ, ואינו סותר למשנה שאמרה שבאופן זה דין הקופיץ כדין הסכין, משום שבמשנה מדובר שי"ד חל בחול, שאז אם הם קשורים תולים שטבל גם את הקופיץ אע"פ שלא היה צריך אותו בי"ד, אבל אם י"ד חל בשבת שהקופיץ מוקצה, ותולים שלא נאבד היום, אז כששניהם קשורים תולים ששניהם לא נאבדו היום, ועדיין לא הטבילו אותם. **עו. בענין** 'ביאורו של הצל"ח בסוגיא' וכו'. **עז. וראה** בשבות יעקב (ח"ב סי' יח) ובשער המלך (ממץ ומצה פ"ח ה"ז) שכתבו ג"כ ליישב שיטת הר' יעקב מאורלינש שחוששים שנטמא בולד הטומאה, וגם הם כתבו שלפי זה מיושב קושיית תוספות וקושיית המהרש"א כמו שכתב המשנת רב שיובא להלן [וראה שם מה שכתבו כל אחד לפי דרכו], אבל לא ביארו החילוק בין קופיץ לסכין. ודבריהם סתומים וחתומים. **עח. וראה** בשו"ת שואל ומשיב (קמא ח"ג סי' קעט) שכתב שממה שהוסיפו שלא מזים נראה שמפרשים כהרמב"ם ש'שונה' הכוונה שמזה שנית, ולכן הקשו גם איך מותר להזות בשבת. וראה שם במה שכתב עוד בזה. **עט. רש"ש** (נמוק' שם), אבני מלואים (סו"ס, סי' ח). **פ. והאבני מילואים** כתב שנראה מתוספות שבשבת אסור להטביל גם מטומאה דרבנן ולא כמו שכתב הרמב"ם (יום טוב פ"ד הי"ח). **פא. דבר שמואל** (נמוק' שם). **פב. אמנם** יתכן שתוספות לשיטתם בחגיגה (כא. ד"ה המוען) שכתבו שכאן מדובר חוץ לירושלים, או בירושלים במקום שתמיד גזרו על ספק כלים, ולכן חוששים שהוא טמא. ולפי זה הוא חשש גמור מהתורה. וראה בהשגות הראב"ד (שם) שצידד כתוספות, אבל הסיק לא כן. אבל בהשגותיו על הבעל המאור (לעיל יט: מק"ג) כתב כתוספות בחגיגה. **פג. ראה** לעיל [בענין 'ביאורו של הצל"ח בקושיית הגמרא'] שהובא מה שתירץ הצל"ח על קושיית המהרש"א לפי ביאורו בסוגיא שלא כפירוש רש"י. **פד. והשבות** יעקב תירץ בזה את שיטת הר' יעקב מאורלינש, אבל דבריו סתומים וחתומים. אמנם כבר הובא בענין הקודם שהמשנת רב (סקליס שם) תירץ גם כן כדבריהם, והוסיף שלפי הר' יעקב מאורלינש אפשר לבאר את תירוץ הגמרא שגם בסכין שנמצא מותר להשתמש מיד רק אם י"ד חל בשבת, משום שאם מצא בחול חוששים שנטמא בולד הטומאה שאינו צריך הערב שמש, והבעלים המתינו להטבילו בי"ד. ורק אם י"ד חל בשבת ודאי לא המתינו לשבת, משום שסכין הוא כלי שרת ואסור להטבילו בשבת, משא"כ קופיץ שהוא לא כלי שרת ומותר להטבילו בשבת. **פה. ראה** שם שציין שגם לירושלים אסור להוציא, כמבואר לעיל (סו: ונמוק' שם ד"ה מוחכ). **פו. יש** להעיר שלעיל (סו:) מבואר שאם מחמר על טלה שסכין תחוב בו עובר על איסור דרבנן של מחמר כלאחר יד. ואולי כוונת הרש"ש שיוציאו את הסכין לצורך שחיטת הפסח, וזה מותר כמבואר לעיל שם.

אוצר החכמה

כך[פז]. וקושיית הגמרא היא שבסיפא מבואר שאם י"ד חל בשבת לא חוששים שלא נטבל, ובהכרח שאע"פ שלא נפל בשבת אבל נפל ברגע האחרון של י"ג, כיון שאם היה נאבד קודם היו מוצאים אותו, ונמצא שודאי הטבילוהו, שהרי יודע שאי אפשר לטבול בשבת[פח].

פירוש נוסף של הרמב"ם במשנה

חל ארבעה עשר להיות בשבת שוחט בה מיד. רש"י (ד"ה מג) פירש ששוחט בקופין כיון שודאי הטבילוהו בי"ג משום שבשבת אסור לטבול[פט]. אבל **הרמב"ם בפירוש המשניות** (מקלים פ"ח מ"ג)[צ] פירש שגם בסיפא מדובר בסכין שנמצא בי"ד, וכוונת המשנה לומר שאפילו אם חל י"ד בשבת מותר להשתמש בסכין. משום שהיה אפשר לומר שבשבת לא יתירו משום שאם הסכין נטמא נמצא שמלבד שהקרבן פסול הוא גם חילל שבת, וחידשה המשנה שאעפ"כ לא חוששים לזה. ולפירושו מיושב מה שהקשה **הצל"ח** (ד"ה מג) מדוע המקשן לא הקשה על התרצן שבסיפא מפורש שאם י"ד חל בשבת שוחט בקופין ולא כמו שתירץ התרצן שאם י"ד חל בשבת לא שוחט בקופין, משום שלפי שיטת הרמב"ם מדובר בסיפא בסכין, ואין הוכחה שגם בקופין מותר לשחוט אם י"ד חל בשבת. ולכן הגמרא מקשה רק שכיון שבסיפא מדובר כשי"ד חל בשבת, משמע שברישא מדובר כשי"ד חל בחול[צא].

אחח19/06/2018

איך שוחט בקופין שלא קדוש

שם. השואל ומשיב (קמץ מ"מ סי' קעט) הקשה לפי פירוש רש"י שמדובר בקופין ועל זה אמרה המשנה שיכול לשחוט, הרי לפי שיטת **תוספות** (יבמות סו. ד"ה מומר) אי אפשר לשחוט בסכין שהוא לא כלי שרת [ולא כשיטתם בזבחים (מז. ד"ה מיזמן)], וא"כ איך יכול לשחוט בקופין הרי הבעלים לא הקדישוהו, כיון שלא רגילים לשחוט בקופין, וגם המוצא לא יכול להקדישו כיון שבשבת אסור להקדיש, וא"כ איך יכול לשחוט בו[צב]. ותירץ השואל ומשיב לפי מה שכתב **הבית יוסף** (או"ח סי' סו) שהאיסור להקדיש בשבת הוא רק כשיוצא מרשות המקדיש לגמרי אבל אין איסור לנדור עטרה לבית הכנסת כיון שנשאר לנודר בעלות בעטרה, ולכן מותר להקדיש את הקופין כיון שנשאר לו זכות בקופין לצורך שחיטת קרבנות[צג].

לפי הרמב"ם קשה סיום המשנה

ובחמשה עשר שוחט בה מיד. התום' יו"ט (מקלים פ"ח מ"ג) כתב שלפי פירוש רש"י [שמה שכתוב קודם 'חל י"ד להיות בשבת שוחט בה מיד' מדובר בקופין. והמשנה שם חידשה שאע"פ שאם חל י"ד בחול ומצא קופין שונה ומטביל, אבל אם חל בשבת לא צריך להטביל], מובן מה שהמשנה סיימה שבט"ו שוחט בה מיד, שבזה היא חידשה שאם נמצא בט"ו תמיד לא צריך להטביל, משום שצריך את הקופין בשביל שבירת העצמות של חגיגת ט"ו, ומטבילו בי"ד.

ביאור סיום המשנה

נמצאת קופין קשורה לסכין הרי היא כסכין. במשניות הגירסא היא 'נמצאת קשורה לסכין' **והרע"ב** שם פירש שהקופין נמצאת קשורה לסכין. אבל כתב **שהרמב"ם** בפירוש המשניות (שם) פירש שאם סכין שלא ידוע אם טמא או לא, נמצא עם סכין שידוע מה דינו, דין של הסכין המסופק כדין של הסכין הידוע[צד].

פז. יש להעיר שזה שלא כפירושו של רש"י שמה שבשבת חוששים שלא הטבילו עדיין את הקופין הוא משום שלא מביאים חגיגה בשבת. וראה לעיל [בענין 'ביאורו של הצל"ח בסוגיא' וכו', ובענין 'ביאורו של הצל"ח בקושיית' וכו'] שהובא שהצל"ח ביאר כעין ביאורו של הרש"ש לפי שיטת הראשונים שחגיגה קרבה בי"ג כשי"ד ניסן חל בשבת. אלא שהוא ביאר שהקופין הוא מוקצה, וכמו כן הוא ביאר את קושיית הגמרא להלן באופן אחר ממה שביאר הרש"ש שיובא להלן. **פח. אבל** הצל"ח [הובא בענין הנ"ל] כתב שאם נמצא בשבת וידוע שלא נפל בשבת כבר אפשר לומר שנפל לפני זמן רב, כיון שבהכרח לא מצאו אותו מיד כשנאבד, וא"כ כבר יתכן שנאבד לפני זמן רב ואעפ"כ לא מצאו אותו. אבל הרש"ש סובר שכיון שמסתמא היו מוצאים מיד כשנאבד, לכן אע"פ שכאן לא מצאו מיד כיון שלא נאבד בשבת, אבל לא מסתפקים שמא נפל הרבה זמן לפני השבת, כיון שאין הכרח לומר כן, וממילא לא חוששים שהיה הרבה זמן שלא מצאו, ותולים שרק קצת זמן לא מצאו אותו. **פט. ראה** לעיל [בענין 'ביאורו של הצל"ח בסוגיא'] שהובא מה שפירש הצל"ח בסיפא לפי שיטת הר' יעקב מאורלינש, וגם כתב שכן פירש הראב"ד בהשגות. **צ. וכן** נראה ממה שכתב הרמב"ם בהלכותיו (מעשה הקרבנות פי"ג ה"ו). **צא. ויתכן** שזה מקורו של הרמב"ם לפרש כן. וראה בענין הבא מקור נוסף לביאורו של הרמב"ם. **צב. ראה** בשואל ומשיב שהביא שחכם אחד תירץ שכמו שמותר להקדיש פסח בשבת כך מותר להקדיש בשבת סכין לצורך הפסח, והשואל ומשיב דחה שמכשירים לא הותר להקדיש. וראה לעיל (סו:) [בענין 'האם מותר להקדיש סכין בשבת בקרבנות שקבוע להם זמן'] שהובא שכבר נחלקו בזה האחרונים, דעת הנימוקי הגרי"ב שמותר להקדיש בשבת סכין לפסח, ודעת הדבר בעיתו שאסור להקדיש. וראה עוד בשו"ת תורת מרדכי (סי' קעט) שתירץ שנתנו למופלא הסמוך לאיש להקדיש. וראה עוד לעיל (סו.) [בענין 'האם הקדישו את הסכין בשבת'] שהובא שהצל"ח ביאר כן בסוגיא לעיל, אבל דן שם שיהיה בזה איסור ספיה, אא"כ נסבור כהרשב"א שסופים לקטן איסור דרבנן ושם הרחבנו בזה. **צג. וראה** במשנת רב (על המשניות מקלים פ"ח מ"ג) שכתב שלכן הרמב"ם לא פירש כרש"י משום שהוקשה לו קושיא זו איך הקדיש את הקופין, והרמב"ם לשיטתו שכתב (מעשה הקרבנות פ"ד ה"ו) שלכתחילה לא ישחוט קרבן בסכין שהוא לא כלי שרת. **צד. ונראה** שהרמב"ם לשיטתו שמפרש את הסיפא בסכין וכמו שנתבאר בענינים הקודמים, ולכן פירש כן גם את סיום המשנה. **א. ראה** באור שמח (משנה פ"ג ה"ח ונ"מ) שכתב שמכאן מוכח שההיתר להיטמאות למת מצוה הוא לא בשביל שתתקיים מצות קבורה, שהרי טעם זה לא שייך בנשיא שיש לו קוברים. אלא ההיתר הוא משום כבוד הבריות, ולכן התירו גם בנשיא שאם לא יטמאו לו הכל, יהיה לו בזיון. **ב. בגמרא** שם אמרו שבטלה קדושה, ותוספות (שם ד"ה מומחם) פירשו בתחילה שרבי נקרא קדוש, אבל הוסיפו שרבינו חיים כהן פירש שכשמת רבי היה מותר לכהן להיטמא לו, ובטלה קדושת כהונה. ולכן רבינו חיים כהן אמר על עצמו שאם היה בשעה שנפטר רבינו תם היה מיטמא לו [וכפירוש זה פירש הכסף משנה שכתב שדברי הגמרא בכתובות הם מקור לדברי הרמב"ם]. אבל תוספות חולקים וסוברים שלא הותרה טומאה לכהן. ומה שמבואר בירושלמי שמותר לכהן להטמאות לנשיא הוא רק בטומאת בית הפרס שהיא טומאה דרבנן. ובהגהות מיימוניות (משנה פ"ג מומ ד) הסתפק האם גדול הדור דינו כנשיא לענין זה. וכתב הרדב"ז (שם ה"י) שרבינו חיים כהן סבר שגדול הדור דינו כנשיא, ולכן אמר שהיה מיטמא לרבינו תם. **ג. וראה** שם שהקשה שהרי אין אנינות ביו"ט. ותירץ, שאונן אסור באכילת קדשים ברגל משום שטרוד, ואי אפשר לאכול קדשים כשטרודים. ולכן לא הקריבו כשדוד נפטר, משום שעל ידי זה היו ממעטים את זמן אכילתם, כיון שלא יוכלו לאכול אותם כשהם אוננים. והמקור ברוך (מ"מ סי' ד ד"ה והנה) העיר, שאמנם רש"י כתב שאונן אסור באכילת קדשים ביו"ט, אבל התוספות רי"ד (מו"ק יד: ד"ה כהן) חולק. **ד. ויש** להעיר שממה שכתב הרמב"ם הנ"ל שכהן מיטמא לנשיא משמע שגם טומאה שהיא מן התורה מותר לו להטמאות, א"כ מוכח שהחיוב להטמאות לנשיא הוא מן התורה. ואמנם לפי דעת תוספות הנ"ל שמותר לו להטמאות רק טומאה דרבנן יתכן שכל החיוב להטמאות לנשיא הוא רק מדרבנן.

ע:

כל ישראל חייבים להיטמאות לנשיא שמת

דמית נשיא. רש"י (ד"ה דמית) ביאר שכל ישראל מצווים להתעסק בו. וכן מבואר **ברמב"ם** (מלכים פ"ג ה"י) שנשיא שמת, כל ישראל מיטמאים לו ואפילו כהנים, משום שעשאוהו כמת מצוה, כיון שהכל חייבים בכבודו[א]. **והכסף משנה** כתב שמקורו של הרמב"ם הוא מסוגייתנו. וכן מהמבואר **בירושלמי** (נזיר פ"ז ה"ב) שגם כהנים נטמאים למת מצוה. והוסיף עוד שכן מבואר עוד בכתובות (קג:) שכשמת רבי בטלה כהונה[ב].

והמשנה למלך (שם) הביא שבירושלמי (מגילה פ"ג ה"ג) מבואר שדוד מת בעצרת, והקריבו את החגיגה למחר. והקשה המשנה למלך שהרי דוד שהיה מלך לא גרע מנשיא, ונמצא שכולם נטמאו לו והיו טמאים טומאת מת, וא"כ איך הקריבו מחר, הרי טומאת מת היא שבעה ימים. ואין לומר שמה שמבואר שם שהקריבו מחר הוא לאו דווקא, והכוונה היא שהקריבו ביום השביעי אחרי הזאה וטבילה [כיון שיש לה תשלומים שבעה ימים], ואכלו בערב, שהרי **תוספות** לעיל (סב. ד"ה ערל) כתבו שטמא לא משלח קרבנותיו כיון שלא יכול להכנס לעזרה ולסמוך. וביותר קשה לפי שיטת הרמב"ם (הלכות מקדש פ"ג ה"י) שטמא מת לא משלח קרבנותיו אפילו שהזה וטבל. ותירץ המשנה למלך, שכיון שכבר חלה עליהם מצות ראייה חגיגה ושמחה, היה אסור להם להטמאות, כיון שעי"ז יתבטלו מחיובים אלו שכבר חלו עליהם. ומה שלא הקריבו באותו יום הוא לא משום שנטמאו לו אלא משום שהיו אוננים עליו, וכמבואר ברמב"ם (שם) שכל ישראל אוננים על הנשיא שמת, וכיון שאונן לא משלח קרבנותיו לכן לא יכלו להקריב באותו יום[ג].

והשער המלך (מעשה הקרבנות פ"ג ה"ג) הביא שבחכם אחד הקשה מהמבואר בסוגייתנו שאם נשיא מת בי"ד ניסן כולם מיטמאים לו ומתבטלים ממצות פסח. ותירץ, שודאי מותר להיטמאות לנשיא אע"פ שעי"ז יתבטל מהפסח. ודברי המשנה למלך נאמרו רק לענין דוד שמת בעצרת אחרי שחלו כבר חיובי ראייה חגיגה ושמחה, ועל זה כתב שאסור להיטמאות ולבטל חיוב שכבר חל. וכן מדויק ממה שכתב המשנה למלך בלשונו שכיון שכבר חל החיוב היה אסור להם להיטמאות. **והשואל ומשיב** (סו"ת, קמץ מ"ג סי' קעט) כתב שאע"פ שבמסכת סוכה (כה:) מבואר שמותר להטמאות למת מצוה אע"פ שיתבטל ממצוה שכבר חלה, אבל זה רק במת מצוה גמור שחייבים להטמאות לו מן התורה, אבל החיוב להטמאות לנשיא הוא רק מדרבנן[ד]. ובזה לא התירו להטמאות כשיתבטל ממצוה שכבר חלה.

רש"י והרמב"ם לשיטתם האם טמא מת יכול להזות בשמיני

קופין דתרי ספיקי לא מטביל לה. רש"י (ד"ה מטביל) פירש שיש בזה שני ספיקות. האחד שמא הנשיא ימות ולא יביאו חגיגת י"ד וחגיגת ט"ו, והשני שאף אם לא ימות שמא הפסח יבוא במרובה ולא יביאו חגיגת י"ד אלא רק חגיגת ט"ו, ובשבילה מספיק שיטביל בי"ד, ולכן חוששים שלא הטבילו בי"ג. **והצל"ח** (ד"ה מג) **והשפת אמת** (על ע"מ ד"ה בי"ג) הקשו לפי שיטת **הרמב"ם** (מנחות הטומאות פי"ג ה"ו) שמה שמבואר במשנה שבקופין שונה ומטביל הכוונה שמזה [פעם שניה, מלבד מה שהבעלים הזו בשלישי] ומטביל, הרי באופן שהנשיא היה גוסס ביום י"ג לכאורה לא צריך להזות שוב, כיון שאם הקופין היה טמא מת ודאי שהזו עליו פעם ראשונה בט' ניסן, כדי שבי"ג ניסן יזו עליו פעם שניה, שהרי לא ידעו שהנשיא יהיה גוסס וחשבו שיהיו צריכים להביא חגיגה בי"ד, והקופין יצטרך להיות טהור כבר בי"ג כדי שיהיה לו הערב שמש.

וכיון שהזו עליו פעם ראשונה בט׳ ניסן בהכרח שגם אחרי שבי״ג ניסן הנשיא נהיה גוסס, הבעלים הזו עליו בי״ג, משום שאע״פ שעכשיו יש שני ספיקות שמא לא יצטרכו להביא חגיגת י״ד, אבל הרי על חגיגת ט״ו יש רק ספק אחד שמא לא יצטרך להביא, ובשביל חגיגת ט״ו צריך להזות בי״ג, כיון שההזאה צריכה להיות בשביעי ולא בשמיני, וכיון שהזה פעם ראשונה בט׳ ניסן בהכרח שהזה פעם שניה בי״ג ניסן. וא״כ מדוע שונה ומזה. ותירצו, שהרמב״ם לשיטתו שסובר (פרה פי״ט ה״ג) שאפשר להזות גם בשמיני. ורש״י שלא פירש כפירוש הרמב״ם לשיטתו בקידושין (סג. ד״ה ה״ג) שצריכים להזות דווקא בשביעי[ה].

מדוע לא מטביל את הקופיץ אם הנשיא מת

שם. רש״י (ד״ה ונגע) פירש שבקופיץ יש שני ספיקות. האחד שמא הנשיא ימות ולא יביאו חגיגת י״ד וט״ו, והשני שמא הפסח יבוא במרובה ולא יביאו חגיגת י״ד. והרש״ש (נדרים שם) הקשה, שהרי להלן (פד:) מבואר שבפסח שבא בטומאה מותר לשבור עצמות. וא״כ מדוע אם הנשיא ימות לא מטבילים את הקופיץ, הרי אפילו אם חגיגת י״ד וט״ו לא באים בטומאה אבל הפסח בא בטומאה, ונמצא שצריך את הקופיץ לשבור את עצמות הפסח. ותירץ, שמדרבנן יש איסור לשבור את העצמות של פסח שבא בטומאה. שהרי המשנה שם אמרה ׳שאינו לוקה׳ ומשמע שיש איסור[ו]. והוסיף שבאמת רש״י פירש כן [שלא יביאו חגיגת י״ד וט״ו] לרווחא דמילתא, שהרי גם אם יביאו אותם בטומאה לא צריך לטבול את הקופיץ לשבור עצמותיו, משום שאם הם באים בטומאה אפשר לשבור עצמות בקופיץ טמא[ז].

שיטת רש״י שלפי בן דורתאי חגיגת י״ד דוחה שבת

יהודה בן דורתאי וכו׳ והלך וישב לו בדרום אמר אם יבוא אליהו ויאמר להם לישראל מפני מה לא חגגתם חגיגה בשבת מה הן אומרים לו. ולהלן אמר רב שבן דורתאי למד שחגיגה דוחה שבת ממה שנאמר (דברים טז ג) ׳וזבחת פסח לה׳ אלקיך צאן ובקר׳, והרי פסח לא בא מבקר, ובהכרח שבקר זו חגיגה, וקראו הכתוב פסח לומר שדינו כפסח שדוחה שבת. ושיטת רש״י (ד״ה בן דורתאי) שלפי בן דורתאי חגיגת י״ד דוחה שבת. ומפרש שמה שנאמר בפסוק של וזבחת פסח ׳בקר׳, מוסב על חגיגת י״ד, ומכאן נלמד שחגיגת י״ד דוחה שבת, כיון שקראו הכתוב פסח. ורש״י (ד״ה ויזבח) כתב עוד, שבן דורתאי סובר שחגיגת י״ד היא חובה וגם במרובה, ולכן היה צריך ללכת לדרום כדי להיפטר מחגיגה.

וכתבו תוספות (ד״ה מאי), שלפי רש״י צריך לומר שלפי בן תימא שחגיגת י״ד היא חובה, וכן לפי הברייתא להלן (עמ.) שלומדת חגיגת י״ד מ׳לא ילין׳ וסוברת שחגיגת י״ד היא חובה, היא לא דוחה שבת. ורק בן דורתאי סובר שהיא חובה וגם דוחה שבת. שאם לא כן מדוע רב אשי אמר להלן שלא צריך לפרש את טעמו של בן דורתאי משום שהוא מהפרושים, הרי גם בן תימא והברייתא להלן סוברים שחגיגת י״ד דוחה שבת. ובהכרח שרק בן דורתאי סובר כן. ומה שלפי בן תימא והברייתא להלן היא לא דוחה שבת, הוא משום שלהלן למדו מפסוק שחגיגת ט״ו לא דוחה שבת אע״פ שהיא קרבן ציבור, ומסברא יש להשוות כל החגיגות. ורק בן דורתאי למד מפסוק זה של ׳וזבחת׳ שהיא דוחה שבת משום שהתורה קראה לחגיגה ׳פסח׳ לענין זביחה, מזה נלמד שלענין זביחה בשבת דינו כפסח שהשבת נדחית. ולכן בן דורתאי לא למד שחגיגה דוחה שבת מההיקש שהקיש בן תימא את חגיגת י״ד לפסח, משום שבהיקש של בן תימא לא מפורש שהוקשה גם לענין שדוחה שבת, והרי כן באמת סובר בן תימא, שאע״פ שהוקשה לפסח ודינה כפסח לכל דבר אעפ״כ לא דוחה שבת, ולכן בן דורתאי היה צריך ללמוד מפסוק מיוחד שדינה כפסח לענין זה שהשבת נדחית ואין דינה כחגיגת ט״ו שלא דוחה שבת[ח].

יישוב קושיות תוספות על רש״י

אלא שתוספות הקשו על רש״י, שא״כ איך הגמרא לעיל (ע״ב) אמרה שממה שהמשנה אמרה שחגיגת י״ד לא דוחה שבת מוכח שסוברת שהיא לא חובה, הרי לפי רש״י יש תנאים שסוברים שהיא חובה והיא לא דוחה שבת[ט]. ועוד הקשו, שהרי ביומא (נ.) מבואר שיש כלל שכל קרבן שקבוע לו זמן דוחה שבת, ולשיטת רש״י הרי חגיגת י״ד לא דוחה שבת אע״פ שקבוע לה זמן׳. **והמגיני שלמה** (נמוק׳ שם) תירץ את שתי קושיות התוספות. שודאי גם לפי בן תימא והברייתא להלן חגיגת י״ד דוחה שבת, ומה שרב אשי אמר להלן שלא צריך לפרש את טעמו של בן דורתאי משום שהוא מהפרושים אע״פ שגם בן תימא והברייתא להלן סוברים שחגיגת י״ד דוחה שבת, הוא משום שממה שרב פירש שטעמו של בן דורתאי הוא משום שלומד כן מוזבחת וגו׳, ולא פירש שסובר כבן תימא שלומד דינו מולא ילין וגו׳ או כהברייתא להלן שלומדת את דין חגיגת י״ד מלא ילין וגו׳, מוכח שאי אפשר לפרש כן בדעת בן דורתאי. ומשום שמלשונו של בן דורתאי נראה שכל חגיגה דוחה שבת בין חגיגת י״ד ובין חגיגת ט״ו[יא], שהרי אמר שחגיגה דוחה שבת ומשמע שכל חגיגה דוחה שבת, וזה יתכן רק אם בן דורתאי לומד מוזבחת שחגיגת י״ד דוחה שבת, שאז אפשר לומר שאע״פ ש׳וזבחת׳ עוסק רק בחגיגת י״ד אבל כל החגיגות הושוו. אבל אם טעמו של בן דורתאי הוא שסובר כבן תימא שחגיגה הוקשה לפסח בפסוק של ולא ילין וגו׳, הרי בפסוק זה היא הוקשה לפסח גם לענין זה שנאכלת ליום ולילה [שבזה עוסק הפסוק של ולא ילין], וא״כ בהכרח שלא הושוו החגיגות, שהרי חגיגת ט״ו ודאי נאכלת לשני ימים, וכיון שכן מוכח שלא הוקשו זה לזה גם לענין שידחו שבת. וכן לא יתכן שטעמו של בן דורתאי הוא שסובר כהברייתא להלן שלמדה את דין חגיגת י״ד מלא ילין וגו׳, משום שלפי בן דורתאי משוה כל החגיגות, וכיון שחגיגת ט״ו נאכלת לשני ימים ודאי גם חגיגת י״ד נאכלת לשני ימים, וא״כ מדוע התורה היתה צריכה לכתוב את הפסוק של לא ילין ללמד שחגיגת י״ד נאכלת לשני ימים. ובהכרח שבן דורתאי לומד מהפסוק של ׳וזבחת׳ שחגיגת י״ד דוחה שבת, שכן לפי זה אפשר להשוות את כל החגיגות שידחו שבת. ולכן רק אשי אמר שלא צריך לפרש את טעמו של בן דורתאי שהוא מהפרושים, כיון שבמה שבן דורתאי השוה את החגיגות הוא יחיד, שהרי גם בן תימא והברייתא להלן לא סוברים כמוהו בזה.

והצל״ח (נמוק׳ שם) תירץ, שרש״י סובר שגם לפי בן תימא וגם לפי הברייתא להלן (עמ.) חגיגת י״ד היא מן התורה אבל היא רשות ולא חובה[יב]. ורק בן דורתאי שסובר שהיא דוחה שבת סובר שהיא חובה. וכן משמע גם ממה שנאמר בפסוק זה ׳וזבחת׳ שמשמע שחייב לזבוח[יג]. ובזה מיושבת קושיית תוספות [הראשונה], שאמנם לפי בן תימא והברייתא להלן חגיגה לא דוחה שבת אבל זה משום שהיא לא חובה. וא״כ לא קשה מהסוגיא לעיל (ע״ב) שאמרה שמשנתנו סוברת שהיא רשות, שכן אין כוונת הגמרא לומר שמשנתנו לא כבן תימא והברייתא להלן, שהרי יתכן שהמשנה סוברת גם כבן תימא או כהברייתא להלן שגם לשיטתם היא רשות ולא חובה, אלא כוונת הגמרא שם שמשנתנו לא סוברת כבן דורתאי שסובר שהיא חובה ודוחה שבת[יד].

ויש מהאחרונים[טו] שתירץ על קושיית תוספות, שלפי בן תימא שחגיגה הוקשה לפסח לכל דבר נראה שהחגיגה היא לא חובה בפני עצמה, אלא היא מחובות הפסח, שבחיוב הפסח נכלל להביא עמו חגיגה. אבל לפי בן דורתאי אין דינה כפסח, שהרי בפסוק זה של ׳וזבחת׳ נאמר שחגיגה באה מבקר ולא

ה. **וגם** הראב״ד בהשגות (שם) שסובר כרש״י, לשיטתו (פרה שם) שצריך להזות בשביעי. ואף שהראב״ד כאן צידד לבאר בשונה ומטביל כהרמב״ם כוונתו שיתכן לפרש כן לפי שיטת הרמב״ם עצמו שאפשר להזות בשמיני. וראה בשפת אמת שכתב שמטעם נוסף רש״י והרמב״ם לשיטתם. ודבריו הובאו לעיל (ע״ב) בענין ׳שלשה ביאורים בשונה ומטביל׳. ו. **והוסיף** שבמשנה שם הוא כתוב יחד עם זה שהמותיר אינו לוקה, ושם ודאי שיש איסור להותיר ואפילו מן התורה, אלא שאינו לוקה משום שאין בו מעשה או שהוא התראת ספק. וראה במנחת חינוך (מצוה טז אות ג) שבתחילה סבר כן, והוסיף שיתכן שיש בו איסור תורה אלא שאינו לוקה. אבל מסקנתו שאין בזה אפילו איסור דרבנן. וכן דעת האור שמח (קרבן פסח פי״ט ה״ב), והוסיף שאם יש בו מוח חייב לשבור את העצם כדי לקיים מצות אכילה במוח. ז. **וכן** מפורש ברש״י (לעיל ד״ה שגגת) שגם אם הציבור טמאים ומיעוט טהורים שהציבור לא עושה חגיגת ט״ו, אבל המיעוט עושים חגיגה, וכשהם עושים הם מוזהרים מלשבר את עצמות החגיגה בטומאה משום שהוא לא בא בטומאה. והרי שאם בא בטומאה מותר לשבור עצמותיו בטומאה [ולכאורה אפשר לפרש בגמרא כאן בפשיטות שאם בסוף הנשיא ימות לא צריך להטביל את הקופיץ משום שבלאו הכי הקופיץ יטמא שוב. וכן פירש רש״י לעיל (ד״ה סכין) שאם ידעו בי״ג שהנשיא ימות לא מטבילים את הסכין אפילו ששוחטים פסח בטומאה משום שבלאו הכי הסכין יטמא שוב]. ח. **והמהרש״א** (נמוק׳ שם) כתב שתוספות היו יכולים להוכיח שבן תימא סובר שלא דוחה שבת ממה שהגמרא לא אמרה שבן דורתאי למד דינו מההיקש של בן תימא. ט. **ראה** בתוספות לעיל (עט: ד״ה פי״ד) שכתבו שלפי בן תימא חגיגת י״ד לא דוחה שבת, וזה כשיטת רש״י. אבל כאן וכן לעיל (ע״ב ד״ה חזרו) חזרו בהם. אמנם להלן (קיד: ד״ה אמר) נראה שסוברים שוב שלפי בן תימא לא דוחה שבת. אמנם ראה לעיל (ע״ב) [בענין ׳שתי שיטות בתוספות׳ וכו׳] שהובא שיש שביארו דברי תוספות שם באופן אחר. י. **והמהרש״א** (נמוק׳ שם) הוסיף שדוחק לומר שהסוגיא שם סוברת כבן דורתאי. והוסיף עוד שלפי תוספות שסוברים להלן שגם לפי בן תימא חגיגת י״ד דוחה שבת מיושבת הסוגיא שם משום שהסוגיא שם סוברת כבן תימא. ומשמע מדבריו שלא סוברת כרבנן. אבל לכאורה אפשר לומר שהסוגיא שם סוברת גם כרבנן, ומה שלשיטתם לא דוחה שבת הוא משום שהיא לא חובה, והכלל שאמרו שם הוא רק על קרבנות חובה. יא. **וראה** שם שהוכיח כן גם מהסוגיא להלן, ודבריו יובאו להלן [בענין ׳ביאור הסוגיא׳ וכו׳]. אבל בתוספות מבואר שלפי רש״י בן דורתאי סובר שאין להשוות החגיגות, והרי שביארו שלפי שיטתו בן דורתאי מודה שחגיגת ט״ו לא דוחה שבת. ומה שרש״י ביאר שבן דורתאי הלך לדרום בגלל שסובר שחגיגת י״ד דוחה שבת ולא ביאר שהלך לדרום בגלל שחגיגת ט״ו דוחה שבת, הוא משום שחגיגת ט״ו יש לה תשלומים ולא היה הולך לדרום בגללה. יב. **אמנם** תוספות לשיטתם שכתבו לעיל (ע״ב ד״ה שלא) שלא יתכן שהיא מן התורה והיא רשות, ולכן לא פירשו כן בשיטת רש״י, אבל כבר כתבו הלחם משנה (מגיד פ״ב ה״י) והר״י קורקוס (קרבן פסח פי״ט ה״ג) שהרמב״ם סובר שחגיגת י״ד היא מן התורה והיא רשות. ובכסף משנה (מגיד שם) מבואר עוד לפי זה שיתכן שגם לפי בן תימא היא רשות. יג. **אבל** בפסוקים שמהם למדו בן תימא והברייתא להלן שחגיגת י״ד היא מן התורה כתוב רק ׳לא ילין׳ וגו׳ וזה יכול להתפרש שאם מביא חגיגה לא ילין, אבל אין הוכחה מזה שחובה להביאה. יד. **ולפי** זה אפשר ליישב גם את קושיית תוספות השניה. שמה שהגמרא במסכת יומא אמרה שכל קרבן שקבוע לו זמן דוחה שבת אף שחגיגת י״ד לא דוחה שבת לפי בן תימא, זהו משום שהיא לא חובה, ועל קרבן שאינו חובה אין את הכלל שדוחה שבת אם קבוע לו זמן, ולכן לא אמרו שם שחגיגת י״ד שונה. טו. **דברי** אליעזר (פסחים סו׳ ב תוס׳ ו).

19/06/2018 הדפסה

כשיטת בן תימא, וגם בהמשך פסוק זה נאמר לא ילין וגו׳ דהיינו שנאכלת לשני ימים כמו שפירשה הברייתא להלן ואין דינה כפסח. וא״כ לשיטת בן דורתאי החגיגה היא חובה בפני עצמה. ולפי זה נראה שמה שלפי בן תימא חגיגה לא דוחה שבת הוא משום שהיא נחשבת קרבן שלא קבוע לו זמן, כיון שחיוב החגיגה הוא לא חיוב שחייבים בי״ד ניסן, אלא הפסח מחייבו, ונמצא שחיובו הוא לא בגלל הזמן, ולכן היא לא דוחה שבת. ורק בן דורתאי שסובר שהיא חובה מצד עצמה סובר שהיא דוחה שבת כיון שקבוע לה זמן. ולפי זה מיושבת קושיית התוספות שמה שהגמרא לעיל הוכיחה שמשנתנו סוברת שחגיגת י״ד היא רשות הכוונה שהיא לא חובה מצד עצמה, אבל יתכן שמשנתנו סוברת שהיא מחובת הפסח, ולכן לא דוחה שבת וכשיטת בן תימא[טז].

שיטת תוספות שלפי בן דורתאי חגיגת ט״ו דוחה שבת

שיטת תוספות (ד״ה מלין) שבן דורתאי אמר דינו על חגיגת ט״ו שהיא דוחה שבת. ותוספות הוכיחו כן ממה שהגמרא להלן שאלה על חכמים מדוע סוברים שלא דוחה שבת, והגמרא מתרצת שלמדים מ׳חגותם אותו חג לה׳ שבעת ימים׳ שהשבת לא נדחית, שאם לא כן יש שמונה ימים שחוגגים בהם. והרי פסוק זה עוסק בחגיגת ט״ו, ובהכרח שרבנן ובן דורתאי נחלקו על חגיגת ט״ו האם דוחה שבת. ולכן הגמרא שאלה מדוע חכמים סוברים שהיא לא דוחה שבת, ומה שהגמרא ביומא אמרה שכל קרבן שקבוע לו זמן דוחה שבת אע״פ שחגיגת ט״ו לא דוחה שבת לפי רבנן זהו משום שיש לה תשלומים, והרי זה כקרבן שלא קבוע לו זמן. ואעפ״כ הגמרא להלן מקשה מה טעמם של רבנן, משום שמסברא נחשב קרבן שקבוע לו זמן כיון שאחרי החג לא יכול להביאו, אלא שמהפסוק נלמד שכיון שיש לו תשלומים נחשב כקרבן שלא קבוע לו זמן שלא דוחה שבת, ולכן הגמרא ביומא לא אמרה שחגיגה דינה שונה מכל קרבנות שקבוע להם זמן שהיא לא דוחה שבת. כיון שחגיגה נחשבת קרבן שלא קבוע לו זמן לענין שלא דוחה שבת[יז]. והוסיפו עוד, שבן דורתאי סובר שכיון שחגיגה הוקשה לפסח אין לה תשלומים, שאם לא כן מדוע בן דורתאי הלך לדרום, הרי היה יכול להביא את החגיגה בחוליי, ובהכרח שלשיטתו אין תשלומים לחגיגה[יח]. **ותוספות** סיימו שלפי שיטתם צריך לומר שבן דורתאי פירש את הפסוק של ׳וזבחת׳ בחגיגת ט״ו ולא בחגיגת י״ד משום שסובר שחגיגת י״ד היא לא מן התורה. **והמהרש״א** (גמוס׳ שם) הקשה, שאמנם אי אפשר לומר שסובר כהתנא של הברייתא להלן שלומד (עח.) מלא ילין חגיגת י״ד, משום שלא ילין הוא המשך של הפסוק ׳וזבחת׳, וא״כ לא יתכן לפרש שוזבחת מוסב על חגיגת ט״ו, ולא ילין מוסב על חגיגת י״ד. אבל עדיין יתכן שבן דורתאי סובר כבן תימא, ולומד את חגיגת י״ד מהפסוק של ׳ולא ילין׳, ולכן לא יכול לפרש את וזבחת על חגיגת י״ד, כיון שכבר למדנו שחגיגת י״ד היא חובה מהפסוק של ולא ילין, ולכן פירש בן דורתאי את הפסוק של וזבחת על חגיגת ט״ו, ומנין לתוספות שבן דורתאי סובר שחגיגת י״ד היא לא מן התורה. ותירץ, שאם סובר כבן תימא נמצא שחגיגת י״ד לא באה מבקר, שהרי הוקשה לפסח וכמבואר לעיל (ע״ח), וא״כ איך פירש בן דורתאי את הפסוק של וזבחת וגו׳ בקר על חגיגה. והקרני ראם יחמד על תירוצו, שרק חגיגת י״ד הוקשה לפסח שלא באה מבקר, אבל חגיגת ט״ו לא הוקשה לפסח ולכן באה מבקר.

אוצר התכמה 19/06/2018

והצל״ח (גמוס׳ שם) הקשה על תוספות, מנין שבן דורתאי הלך לדרום בגלל שסבר שחגיגת ט״ו דוחה שבת, הרי יתכן שסבר כבן תימא, והלך לדרום בגלל שלפי בן תימא חגיגת י״ד דוחה שבת [לפי תוספות שלדעת בן תימא חגיגת י״ד דוחה שבת]. ותירץ, שלפי בן תימא שחגיגת י״ד הוקשה לפסח, יש בה ג״כ את הדין שמי שבדרך רחוקה פטור כמו בפסח. וא״כ מדוע בן דורתאי היה צריך ללכת לדרום, הרי היה יכול ללכת מחוץ למודיעים ולהיפטר מהחגיגה כדין מי שהוא בדרך רחוקה. ולכן מוכרח שהלך לדרום משום שסובר שחגיגת ט״ו דוחה שבת, ולכן היה צריך ללכת לדרום אע״פ שחגיגת ט״ו הוקשה לפסח, משום שאל״כ היה חייב לעלות לרגל בט״ו לקיים מצות ראייה. ועי״ז היה חייב בחגיגה, ולכן הלך לדרום שהוא חוצה לארץ, שעי״ז נפטר מראייה כמו שיבואר להלן [בענין ׳מדוע בן דורתאי׳ וכו׳][כ].

אלא שהצל״ח כתב שעדיין קשה על מה שכתבו תוספות שבן דורתאי הלך לדרום משום שסבר שחגיגת ט״ו דינה כפסח שאין לה תשלומים, הרי גם בפסח מי שבדרך רחוקה יש לו תשלומים של פסח שני, וא״כ גם בחגיגת ט״ו יהיה תשלומים למי שבדרך רחוקה, ושוב קשה מדוע הלך לדרום, הרי היה מספיק שילך חוץ למודיעים ויהיה בדרך רחוקה, ויהיה לו תשלומים. ותירץ, שבן דורתאי סבר כשיטת רבי להלן (נג.) שפסח שני הוא רגל בפני עצמו ולא תשלומים של הראשון.

האם בן דורתאי היה מין

יהודה בן דורתאי פירש וכו׳. רש״י (ד״ה נן) ביאר שפירש מן החכמים. אבל **הריב״ן** (ד״ה נן דורתאי) ביאר שפירש מן החכמים והשוה דעתו עם המינים. וכן כתב **הספר הדורות** (ערך בן דורתאי) שבן דורתאי היה צדוקי. **ובחיים שאל** (שו״ת, מ״ח סי׳ פד) תמה על הסדר הדורות, שהרי רב פירש דבריו ואיך יתכן שהיה מין. ומה שרב אשי אמר להלן על דברי רב ׳טעמא דפרושים ניקו ונפרש׳, כוונתו שלא עשה כהוגן לחלוק על החכמים, אבל אין כוונתו שהיה מין. ואע״פ שחלק על כל החכמים לא נעשה עי״ז מין.

מדוע בן דורתאי נפטר מפסח וראייה כשהלך לדרום

יהודה בן דורתאי פירש הוא ודורתאי בנו והלך וישב לו בדרום. רש״י (ד״ה וישב) ביאר שישב רחוק מירושלים כדי שלא יצטרך לעלות לרגל ולהתחייב בפסח ובראייה. **והרש״ש** (גרסיי שם) הקשה. שבשביל להיפטר מפסח מספיק שיהיה חוץ מהמודיעים, ונפטר מפסח בדין מי שהיה בדרך רחוקה כמבואר להלן (נג:). ובשביל להיפטר מראייה לכאורה לא מועיל שיישב בדרום, שהרי דרך רחוקה לא פוטרת מראייה[כא].

אמנם המנחת חינוך (מצוה ה סוס יג) הוכיח מכאן כמו שכתבו **תוספות** לעיל (ג: ד״ה מצוה) שרבי יהודה בן בתירא היה דר בנציבין ולא עלה לרגל בפסח משום שנציבין הוא חוצה לארץ, וכבר תמה **המשנה למלך** (קרבן פסח פ״ח ה״ח) מנין לתוספות שמי שדר בחוצה לארץ פטור מראייה. אמנם נראה שמסוגייתנו הוא מקור דבריהם, משום שתוספות פירשו שדרום הוא חוץ לארץ, ובן דורתאי הלך לשם כדי להיפטר מראייה, כיון שמי שדר בחו״ל נפטר מראייה. ואמנם קשה על הגמרא מנין לה דין זה, אבל עכ״פ זה ודאי מוכח מהגמרא שמי שבחוצה לארץ פטור מראייה. והמנחת חינוך הוסיף עוד, שגם בשביל להיפטר מפסח היה צריך בן דורתאי להיות בחו״ל. משום שאמנם מי שבדרך רחוקה לא יכול לעשות את הפסח, אבל ודאי שכל אדם שגר חוץ מהמודיעים חייב להתקרב לפני י״ד ניסן ולהיות בדרך קרובה[כב], וכמו שמי שאין לו לולב חייב לפני סוכות להכין לולב. וא״כ לא יתכן שמה שבן דורתאי לא עשה פסח הוא משום שהיה בדרך רחוקה, משום שאסור לאדם להיות בדרך רחוקה, ובהכרח שמה שלא עשה פסח הוא משום שהיה בחו״ל, ומי שהוא בחו״ל פטור מפסח ומראייה ולא צריך להתקרב לפני פסח כדי שיוכל להקריב פסח ולקיים מצות ראייה[כג]. וגם בן בתירא שדר בנציבין ולא התקרב לפני פסח כדי שלא יהיה בדרך רחוקה ויוכל לעשות הפסח, הוא משום שהיה בחוצה לארץ ונפטר מפסח[כד].

טז. **ובזה** מיושבת גם קושיית תוספות השניה שמה שבסוגיא אמרה שכל קרבן שקבוע לו זמן דוחה שבת אף שחגיגת י״ד לא דוחה שבת לפי בן תימא, זהו משום שלשיטתו נחשב שלא קבוע לו זמן. יז. **המהרש״א** (גמוס׳ שם) כתב שהיה אפשר ליישב באופן אחר, שהגמרא להלן הרי מקשה מדוע לא דוחה הרי הוא קרבן ציבור. ותוספות (ד״ה הא) פירשו שהגמרא להלן מקשה כן לפי השיטה בתמורה (יד.) שהשבת נדחית לכל קרבן ציבור, ואין חילוק בין אם קבוע לו זמן או לא. וא״כ אפשר לומר שהסוגיא ביומא הרי סוברת שהשבת נדחית דווקא לקרבן שקבוע לו זמן. ולפי שיטה זו באמת לא צריך פסוק למעט שחגיגת י״ד לא דוחה שבת משום שיש לה תשלומים ולא קבוע לה זמן. ומה שהסוגיא כאן אמרה שצריך פסוק שלא דוחה שבת הוא לשיטתה שאם הוא קרבן ציבור השבת נדחית, ולכן לולי הפסוק היה דוחה שבת כיון שהוא קרבן ציבור אע״פ שלא קבוע לו זמן. ומה שתוספות לא תירצו כן הוא משום שביומא שם מבואר שלהלכה השבת נדחית רק לקרבן שקבוע לו זמן. וא״כ לא מסתבר שהגמרא להלן שאמרה שצריך פסוק למעט שלא דוחה שבת היא לא להלכה, ובהכרח שאמנם לשון הגמרא להלן בקושיא שחגיגה היא קרבן ציבור הוא לפי השיטה שהשבת נדחית לכל קרבן ציבור, אבל עיקר הקושיא היא גם להלכה שהשבת נדחית רק לקרבן שקבוע לו זמן, ולכן פירשו תוספות שמסברא חגיגה הוא קרבן שקבוע לו זמן. יח. **ולפי** זה שורש המחלוקת שלו עם רבנן הוא האם יש תשלומים לחגיגה, שלשיטתו אין לה תשלומים ולכן דוחה שבת כיון שקבוע לחגיגה זמן. ולפי רבנן יש תשלומים לחגיגה, ולכן לא דוחה שבת כיון שנחשבת קרבן שאין לו זמן קבוע. יט. **וראה** בנימוקי הגרי״ב (גמוס׳ שם) שכתב ליישב באופן אחר לפי מה שכתב הרמב״ם (חגיגה פ״ג ה״ה) שמצוה להביא חגיגה ביום ראשון והמאחר הרי הוא מגונה, ולכן בן דורתאי הלך לדרום משום שלפי שיטתו אפשר להקריב ביום הראשון, ולא רצה להיות מהמאחרים. והמהרא״ל צינץ (גמוס׳ שם) תירץ לפי המבואר בחגיגה (כ.) שיש שיטה שכל הימים הם תשלומים ליום הראשון, ומי שפטור ביום הראשון לא מביא בשאר הימים, ונמצא שלפי רבנן שאי אפשר להביא בשבת גם אי אפשר להביא בשאר הימים. אמנם תוספות (חגיגה ב. ד״ה מיהו) כתבו שרק אם האדם לא ראוי להביא את החגיגה ביום הראשון לא מביא בשאר הימים, אבל אם האדם ראוי אלא שבגלל השבת לא מביא יכול להביא בשאר הימים, אבל בן דורתאי לא סבר כן, ולכן הלך לדרום. כ. **הצל״ח** לשיטתו שכתב לעיל (ג: גמוס׳ ד״ה מלין) שמי שבדרך רחוקה לא צריך להתקרב לירושלים לפני פסח, ולכן כתב שכן דורתאי הלך לדרום רק בשביל להיפטר מראייה. ולהלן [בענין ׳מדוע בן דורתאי נפטר׳ וכו׳] יובא שהשאילת יעבץ והמנחת חינוך חולקים על הצל״ח. כא. **ראה** במהרא״ל צינץ (גמוס׳ ד״ה מלין) שכתב ליישב שבאמת לא נפטר אפילו מפסח. ומה שלא נשאר במקומו אע״פ שהיה אנוס מלהקריב את החגיגה, הוא משום שתוספות (שם) פירשו שלפי שיטת בן דורתאי אין תשלומים לחגיגת ט״ו, ואילו רבנן סוברים שיש תשלומים, ונמצא שאם היה נשאר במקומו היו כופים אותו להקריב את החגיגה בחול המועד, והרי לפי דעתו לא מקריבים חגיגה בחול המועד, ולכן העדיף להיות בדרום כדי שלא יכפוהו להקריב חגיגה בחול המועד, ואע״פ שעי״ז ביטל את הפסח ואת הראייה. והחזון איש (או״ח סי׳ קכד לדף ע:) כתב שאע״פ שבן דורתאי ביטל מצות ראייה ושמחה אעפ״כ עשה כן כדי להעמיד הדת על תילו. כב. **אלא** שמי שעבר ולא התקרב עושה פסח שני. כג. **וצריך** להוסיף שגם מחגיגת י״ד נפטר כשנמצא בחו״ל. ויתכן שהוא משום שהוקשה לפסח לפי בן דורתאי שהכתוב קראו פסח, ואע״פ שהוא בא מן הבקר כמו שמפורש בפסוק, אבל לענין שאר הדינים הוקשה לפסח וכמו שכתב הצל״ח (ד״ה ממר), וא״כ הוקשה לו גם לענין זה שאם הוא בחוצה לארץ הוא פטור מחגיגה כמו שפטור מהפסח. כד. **והמנחת** חינוך הביא שהצל״ח (לעיל ג: גמוס׳ שם) לא כתב כן, אלא כתב שבן בתירא לא היה חייב בפסח משום שהיה בדרך רחוקה. ובזה ביאר הצל״ח את תירוצם הראשון של תוספות שם שלרבי יהודה בן בתירא לא היה קרקע או שהיה חיגר באחד מרגליו ולכן נפטר מראייה ופסח, שלכאורה תמוה היכן מצינו שמי שאין לו קרקע או שהוא חיגר פטור מפסח, הרי מצינו רק שפטור

והשאילת יעבץ (שו"ת, ח"ב סי' קכז) כתב, שלולי דברי תוספות לעיל היה נראה שגם מי שבחוצה לארץ חייב בפסח וראייה. אלא שמי שגר רחוק מירושלים מרחק כזה שאי אפשר ללכת אותו בשלשים יום פטור מפסח וראייה, משום שרק שלשים יום לפני החג חייבים לדאוג לקיים את מצוות החג[יב], ולכן מי שגר רחוק מירושלים מרחק כזה שצריך ללכת אותו יותר משלשים יום, לא חייב להתחיל ללכת לפני שלשים יום שלפני החג. ולכן רבי יהודה בן בתירא לא עלה להקריב פסח ולקיים מצות ראייה, משום שנציבין היה רחוק מירושלים מרחק כזה שצריך ללכת אותו יותר משלשים יום. וכן בן דורתאי הלך לדרום במקום שרחוק מירושלים מרחק שצריך ללכת אותו יותר משלשים יום, ועי"ז נפטר מפסח וראייה.

איך פסק הרמב"ם שמוזבחת וגו' נלמד דין חגיגת י"ד

מרי טעמא דבן דורתאי דכתיב וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר וכו' אמר רב אשי ואנן טעמא דפרושים ניקו ונפרוש. הרמב"ם (קרבן פסח פ"י ה"ג) כתב שמקריבים חגיגה בי"ד ניסן, ועל זה נאמר וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר וגו'. **ותמה הצל"ח** (ד"ה אמר), שהרי רק בן דורתאי סובר שפסוק זה מוסב על חגיגת י"ד[יג], אבל להלכה שפוסקים שחגיגת י"ד לא דוחה שבת, בהכרח שהפסוק של וזבחת לא מוסב על חגיגת י"ד, וכמו שאמר רב אשי שרק בן דורתאי פירש כן בפסוק, אבל להלכה נלמד מפסוק זה דין מותר הפסח. ועוד הקשה, שאם הרמב"ם פירש שפסוק זה מוסב על חגיגת י"ד, בהכרח שהכתוב קראה פסח לחדש שדוחה שבת, שאם לא כן מדוע קראה פסח. שהרי אי אפשר לומר שקראה פסח לומר שבאה רק מן הצאן, שהרי מפורש בפסוק שבאה מבקר. וגם אי אפשר לומר שקראה פסח לומר שנאכלת ליום ולילה, שהרי בהמשך הפסוק נאמר לא ילין וגו' שמשם נלמד שנאכלת לשני ימים, ובהכרח שקראה פסח לומר שדוחה שבת, וא"כ איך פוסק הרמב"ם (שם) שלא דוחה שבת.

ותירץ הצל"ח, שהכתוב קראה פסח לענין שאר דיני פסח, כגון לענין זה שנאכלת צלי ושתישחט אחרי תמיד של בין הערביים, אבל לא לענין שבת[יד]. ורק בן דורתאי למד מפסוק זה גם שדוחה שבת אבל בזה לא פוסקים כמוהו [ובזה מיושבת הקושיא הראשונה].

ומה שהחכמים חלקו על בן דורתאי וסברו שלענין שבת לא הוקשה לפסח, כתב הצל"ח שמתחילה היה נראה לו שדין זה תלוי במה שנחלקו התנאים האם מה שפסח דוחה שבת נלמד מהמשמעות של 'במועדו' או שנלמד בגזירה שוה של 'במועדו במועדו' מתמידין[טו]. שאם בפסח למדים מגזירה שוה, אי אפשר ללמוד ממנו לחגיגה בהיקש, כיון שבקדשים לא למדים בהיקש דין שנלמד במלמד מגזירה שוה. אבל אם בפסח נלמד מהמשמעות של במועדו אפשר ללמוד ממנו בהיקש לחגיגה. ובזה נחלקו בן דורתאי והחולקים עליו, שבן דורתאי סובר שבפסח נלמד מהמשמעות של במועדו, ולכן לומד מזה לחגיגה, ולהלכה סוברים שבפסח נלמד מגזירה שוה ואי אפשר ללמוד ממנו לחגיגה. אך הצל"ח חזר בו, משום שבזבחים (נ.) מבואר שיתכן שאפשר ללמוד בהיקש דבר שנלמד בגזירה שוה. ולפי זה אפשר ללמוד בהיקש לחגיגה גם אם בפסח למדים מגזירה שוה. ועוד קשה על ביאור זה, שכיון שלמדים בהיקש דינים אחרים [שנאכלת צלי וכדומה], אפשר ללמוד גם דינים שנלמדים בגזירה שוה כמבואר ביומא (מ.). ועוד הקשה, מדוע להלכה לא למדים בהיקש שטומאה נדחית בחגיגה כמו בפסח, הרי מה שפסח דוחה טומאה לא נלמד בגזירה שוה אלא הוא נלמד מפסוק שנאמר בפסח כמבואר לעיל (סו:).

ולכן כתב הצל"ח שצריך לומר בהיפוך שלהלכה סוברים שלמדים מהמשמעות של במועדו שפסח דוחה שבת וטומאה, ולפי זה מוכח שלא למדים מפסח שחגיגת י"ד דוחה שבת, משום שא"כ מדוע צריך להיות כתוב במועדו בתמיד ללמד שדוחה שבת וטומאה, הרי אפשר ללומדו מפסח, שהרי אי אפשר לפרוך שפסח יש בו כרת, כיון שחגיגת י"ד תוכיח שאין בה כרת ודוחה שבת וטומאה[טז]. אבל בן דורתאי סבר שלמדים מגזירה שוה של פסח לתמיד שדוחה שבת, ולכן אפשר לומר שחגיגת י"ד הוקשה לפסח, ומה שצריך להיות כתוב במועדו בתמיד ובפסח הוא כדי שנוכל ללמוד את פסח מתמיד.

ובזה מיושבת היטב שיטת הרמב"ם שפסק שלמדים מוזבחת וגו' לחגיגת י"ד ואעפ"כ היא לא דוחה שבת, ולא קשה עליו [הקושיא השניה הנ"ל] ממה שרב אשי אמר שרק הפרושים למדים מפסוק זה לחגיגת י"ד. משום שכוונת רב אשי היתה שלא יתכן שכל הסוברים שלמדים שפסח דוחה שבת מגזירה שוה יסברו שחגיגת י"ד דוחה שבת, שהרי רק בן דורתאי סובר כן, ובהכרח אפשר לפרש את הפסוק שמדובר במותר הפסח. אבל ודאי שמי שסובר שלמדים שפסח דוחה שבת וטומאה מהמשמעות של במועדו יכול ללמוד מוזבחת את חגיגת י"ד ואעפ"כ לא דוחה שבת כמו שהתבאר. וממה שלא דוחה שבת נלמד בהכרח שחגיגת י"ד היא רשות, שאם לא כן היה דוחה שבת. ומה שנאמר 'וזבחת' לא מתפרש שיש ציווי להקריב חגיגה, אלא כוונת הפסוק שהקרבן שנזבח לחגיגת י"ד דינו כפסח שנאכל צלי וקרב אחר התמידל.

ביאור נוסף בשיטת רש"י והרמב"ם

השפת אמת (ד"ה אמר) הקשה על רש"י (דברים טו ג) שפירש את הפסוק של 'וזבחת' על חגיגת י"ד, שהרי זה לא להלכה שסוברים שחגיגת י"ד לא דוחה שבת [וכבר הובא בענין הקודם שהצל"ח הקשה כן על הרמב"ם שפסק שוזבחת מוסב על חגיגת י"ד ואעפ"כ פסק שלא דוחה שבת]. והשפת אמת תירץ, שלהלן מבואר שרבנן שחולקים על בן דורתאי סוברים שנלמד מפסוק שחגיגת ט"ו לא דוחה שבת, ומזה נלמד שגם חגיגת י"ד לא דוחה שבת כיון שכל החגיגות הושוו זה לזה. ולפי זה יתכן שגם להלכה שלא פוסקים כבן דורתאי, מפרשים את הפסוק של 'וזבחת' כבן דורתאי שמדובר בחגיגת י"ד, ואעפ"כ לא דוחה שבת משום שיש לימוד שלא דוחה שבת. ובזה יתיישב מדוע רב פירש לעיל את דעת בן דורתאי אף שלא פוסקים כמותו, משום שפוסקים כמותו ש'וזבחת' מדובר בחגיגת י"ד, אף שלא פוסקים כמותו שחגיגה דוחה שבת.

מהיכן למדים שמותר הפסח קרב שלמים

אלא קרא לכדרב נחמן הוא דאתא דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה מניין למותר הפסח שקרב שלמים שנאמר וזבחת פסח וכו'. הצל"ח (ד"ה אמר) הקשה על **הרמב"ם** שפסק (קרבן פסח פ"י ה"ג) שהפסוק 'וזבחת' מוסב על חגיגת י"ד, ואעפ"כ פסק (שם פ"ד ה"ז) שמותר הפסח קרב שלמים, והרי אם וזבחת מוסב על חגיגת י"ד אין מקור שמותר הפסח קרב שלמים.

ותירץ, שהנה בזבחים (ט.) מבואר שיש עוד שני פסוקים שמלמדים שמותר הפסח קרב שלמים. ומבואר בגמרא שם שמפסוק אחד נלמד שאם עבר זמנו [דהיינו י"ד ניסן] ושנתו קרב שלמים, ומפסוק שני נלמד שאפילו אם עבר זמנו ולא שנתו קרב שלמים, ומפסוק שלישי נלמד שאפילו אם לא עבר זמנו קרב שלמים. **ורש"י** (שם ד"ה לא) פירש במה שאמרו שצריך פסוק נוסף שאפילו לא עבר זמנו קרב שלמים שאפילו קודם שהגיע הפסח י"ד לא דוחה שבת כיון שכל החגיגות במנחות (פג: ד"ה לא) פירש שצריך פסוק שבי"ד קודם חצות הוא קרב שלמים. ונראה שהרמב"ם פירש כרש"י במנחות, משום שסובר שלא צריך פסוק ללמד שקודם הפסח קרב שלמים, משום שכמו שאחרי הפסח קרב שלמים אע"פ שראוי לפסח שני כך קודם הפסח קרב שלמים אע"פ שראוי לפסח. ורק לי"ד ניסן קודם חצות צריך פסוק שאע"פ שאין מחוסר זמן בו ביום כמבואר בזבחים (יג.), ונחשב שכבר הגיע זמן הקרבתו, אעפ"כ קרב שלמים. אמנם כבר נחלקו התנאים בזבחים (שם) האם פסח שקרב בי"ד קודם חצות כשר לשלמים, והרמב"ם (פסולי המוקדשין פט"ו ה"ח) פסק שלא כשר. ולפי זה נמצא שלהלכה לא צריך שלשה פסוקים אלא רק שני פסוקים, וא"כ אפשר לפרש שהפסוק של וזבחת מוסב על חגיגת י"ד ולא צריך ללמוד ממנו מותר הפסח, כיון שהוא כבר נלמד משני הפסוקים האחרים.

ובזה תירץ הצל"ח מה שקשה על הרמב"ם שהשמיט מה שמבואר להלן (פט.) שמותר הפסח נאכל ליום ולילה. משום שהרמב"ם סובר שהסוגיא להלן סוברת כהסוגיא בזבחים שלמדים מ'וזבחת' את מותר הפסח, וכיון שהפסוק קראו פסח נלמד מזה שנאכל ליום ולילה כפסח. אבל להלכה שלמדים משני הפסוקים האחרים, אין מקור שדינו כפסח, שהרי אדרבה שני הפסוקים האחרים כתובים בפרשת שלמים, ומשמע שדינו כשלמים שנאכל לשני ימים.

והאבן האזל (קרבן פסח פ"ד ה"ח) ביאר בדעת הרמב"ם, שסובר שמה שרב אשי אמר שמהפסוק של וזבחת וגו' נלמד מותר הפסח, אין כוונתו שכל הפסוק מוסב על זה, אלא ודאי עיקר הפסוק מוסב על חגיגת י"ד, אלא שעל מה שבן דורתאי אמר שממה שנאמר וזבחת 'פסח' נלמד שחגיגת י"ד דינה כפסח אמר רב אשי שרק בן דורתאי סובר כן, אבל להלכה למדים מוזבחת פסח שמותר הפסח קרב שלמים ולא למדים ממנו שחגיגת י"ד דינה כפסח. ולכן אף שהרמב"ם פוסק שמוזבחת נלמד חגיגת י"ד, אבל למד מפסוק זה גם שמותר הפסח קרב שלמים משום שמהפסוק נלמד את שני הדינים.

מראייה [וכבר תמה בזה המשנה למלך שם]. אבל לפי מה שנתבאר מיושב, שעל פסח לא הוקשה לתוספות כיון שהיה בדרך רחוקה, ורק על ראייה תירצו תוספות שנפטר בגלל שלא היה לו קרקע או שהיה חיגר. וראה עוד בצל"ח בסוגייתנו (בתוס' ד"ה מפני) שכתב לפי שיטתו שבן דורתאי לא היה צריך ללכת לדרום בגלל הפסח והחגיגה אלא רק בגלל חיוב ראייה, אבל המנחת חינוך תמה על דבריו. וראה גם בשאילת יעבץ (שו"ת, ח"ב סי' קכז) שכתב שלא שמענו שמי שדר בדרך רחוקה פטור מהפסח.

כה. וכמו שמבואר בפסחים (ו.) ששואלין בהלכות החג שלשים יום קודם החג. וכן מצינו במועד קטן (ח.) שלא מספידים מת שלשים יום קודם החג. **כו. לפי** שיטת רש"י (ד"ה נן). **כז. ובזה** תירץ מה שכתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ג) שבליל הסדר אומרים 'הלילה הזה כולו צלי', שהוא משום שפוסק שחגיגה נאכלת צלי. ומה שהרמב"ם לא הזכיר מפורש שחגיגת י"ד דינה כפסח שנאכלת צלי וקרבה אחרי התמיד הוא משום שהרמב"ם לא כותב דברים שלא מפורשים בגמרא. וראה לעיל (ע"ב) ['תירוצו של הצל"ח'] שהובא מה שהרחיב שם הצל"ח בשיטת הרמב"ם שחגיגת י"ד נאכלת צלי.

כח. ראה בתוספות לעיל (סו. ד"ה מה) שביארו שהתנאים נחלקו בזה. **כט. והצל"ח** הוכיח שאפשר לעשות בקדשים יוכיח מדבר הלמד בהיקש. **ל. ומה** שקשה עוד איך פסק הרמב"ם שמותר הפסח קרב שלמים לפי מה שפסק שוזבחת מוסב על חגיגת י"ד, יבואר להלן בענין 'מהיכן למדים' וכו'.

ביאור הסוגיא לפי רש"י ולפי תוספות האם שאלת הגמרא היא על חגיגת י"ד או על חגיגת ט"ו

ורבנן מאי טעמא לא דחי שבת הא ודאי קרבן ציבור הוא וכו' אמר קרא וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים וכו'. רש"י (ד"ה ממאי) פירש ששאלת הגמרא היתה מדוע חגיגת ט"ו לא דוחה שבת. **ותוספות** (ד"ה ממאי) הוכיחו מכאן כשיטתם שמחלוקת בן דורתאי וחכמים היתה האם חגיגת ט"ו דוחה שבת, שאם לא כן מנין שלפי רבנן חגיגת ט"ו לא דוחה שבת. וקשה על רש"י שפירש לעיל (ד"ה נן) שהמחלוקת של בן דורתאי וחכמים היא האם חגיגת י"ד דוחה שבת, איך יפרש את קושיית הגמרא כאן[לא].

והמגיני שלמה (נמוק' שם) תירץ, שרש"י סובר שכיון שבן דורתאי למד מוחגותם וגו' שחגיגה דוחה שבת נלמד מכאן שכל החגיגות דוחות שבת. ואע"פ שבפסוק מדובר בחגיגת י"ד, אבל יש לנו להשוות כל החגיגות וכמו שכתבו תוספות (שם). והגמרא הבינה שחכמים שחולקים עליו סוברים שאפילו חגיגת ט"ו לא דוחה שבת, ולכן הם לא רצו ללמוד מוזבחת שחגיגת י"ד דוחה שבת משום שרצו להשוות את כל החגיגות, ולכן הגמרא מקשה שהרי חגיגת ט"ו היא קרבן ציבור ותדחה שבת. ותירצה הגמרא שלמדים מוחגותם וגו' שלא דוחה שבת, ולכן לא למדים מוזבחת שחגיגת י"ד דוחה שבת כדי להשוות את החגיגות, אבל בן דורתאי סובר שלא למדים מוחגותם שחגיגת ט"ו לא דוחה שבת, ואדרבה מוזבחת נלמד שאפילו חגיגת י"ד דוחה שבת, וכיון שיש לנו להשוות כל החגיגות לא למדים מוזבחת שחגיגת ט"ו לא דוחה שבת[לב].

מדוע חגיגת ט"ו לא דוחה שבת

אלא מכאן לחגיגה שאינה דוחה את השבת. תוספות (ד"ה ממאי) הקשו על המבואר במסכת יומא (נ.) שכל קרבן שקבוע לו זמן לא דוחה שבת, מדוע לא אמרו שם שחגיגת ט"ו דינה שונה שלא דוחה שבת, אפילו שזמנה קבוע. ותירצו שחגיגת ט"ו יש לה תשלומים, ונחשב שאין לה זמן קבוע. ומה שצריך פסוק שלא דוחה שבת, הוא משום שבלי הפסוק היו אומרים שהיא נחשבת שקבוע לה זמן אע"פ שיש לה תשלומים. וכמבואר בביצה (כ:) שבית הלל סוברים שעולת ראייה קרבה ביו"ט משום שזמנה קבוע אע"פ שיש לה תשלומים, ומוכח שמסברא נחשבת שיש לה זמן קבוע גם כשיש לה תשלומים. ולכן צריך את הפסוק של 'וחגותם' וגו' ללמד שחגיגה לא דוחה שבת משום שיש לה תשלומים, ולענין זה נחשבת שאין לה זמן קבוע. ומבואר בדבריהם שהביאור בפסוק הוא שחגיגת ט"ו אין לה זמן קבוע ולכן לא דוחה שבת. ואמנם להלן (עו:) מבואר בגמרא שחגיגת ט"ו לא דוחה שבת כיון שיש לה תשלומים. אלא שתוספות (שם ד"ה קמ) מחקו גירסא זו מהגמרא שם, משום שבסוגייתנו מפורש שנלמד מפסוק שלא דוחה שבת. אבל רש"י (שם ד"ה תשלומיס) **ורבינו חננאל** (שם ד"ה ותמרינן) גרסו כגירסתנו בגמרא. וגם **ברמב"ם** (חגיגה פ"ג ה"ח) מבואר שחגיגת ט"ו לא דוחה שבת משום שיש לה תשלומים. וביאר **הלחם משנה** (שם) בשיטתם שמפרשים כמו שכתבו תוספות כאן[לג] שמהפסוק נלמד שכיון שיש לה תשלומים נחשב שאין לה זמן קבוע[לד].

והוסיף הלחם משנה, שבזה מיושבת קושיית תוספות הנ"ל על גירסת רש"י וסייעתו מדוע הגמרא להלן (שם) אמרה שבגלל שיש לה תשלומים לא דוחה, ואילו כאן הגמרא אמרה שהוא נלמד מפסוק. משום שלולי הפסוק לא היו אומרים מסברא שכיון שיש לה תשלומים לא דוחה שבת, ובפסוק התחדש שנחשב שאין לה זמן קבוע. ומה שהגמרא שם היתה צריכה לבאר את הפסוק שמשום שיש לה תשלומים לא דוחה שבת, הוא משום שלא מסתבר שהוא גזירת הכתוב בלי טעם, ולכן ביארה הגמרא שהביאור בגזירת הכתוב הוא שכיון שיש לה תשלומים היא לא דוחה שבת[לה]. **והוסיף** שבזה מיושב גם מה שהקשו תוספות להלן (שם) מדוע פסח דוחה שבת הרי יש לו תשלומים[לו], משום ששם אין פסוק למעט שלא ידחה שבת בגלל שיש לו תשלומים[לז]. **והוסיף** עוד, שיש להוכיח כשיטתם מהמבואר במסכת יומא (נ.) שחגיגה לא דוחה שבת משום שלא קבוע לה זמן ובהכרח שהוא גזירת הכתוב שנחשבת שלא קבוע לה זמן לענין זה שלא דוחה שבת. וסיים שיש להקשות על תוספות להלן שלא סוברים כן מה יענו על הסוגיא ביומא.

ובחידושי רבי אריה לייב (מ"ק סי' נג) כתב לבאר [בדעת הסוברים שמשום שיש לה תשלומים לא דוחה שבת] כעין דרכו של הלחם משנה ובאופן אחר קצת [ובדבריו יבוארו גם דברי התוספות כאן]. שהנה יש לחקור במה שקרבן שקבוע לו זמן דוחה שבת, האם הוא משום שאם לא ידחה את השבת לא יוכל לקיים חיובו. או שהוא גזירת הכתוב שקרבן שהזמן מחייבו דוחה את השבת, כיון שמה שדוחה שבת נלמד להלן (עז.) מבמועדו, ומזה נלמד שכל קרבן שהזמן מחייבו דוחה שבת. ואם נפרש כהצד השני יבואר היטב מדוע לולי הפסוק היתה החגיגה נחשבת קרבן שקבוע לה זמן אף שיש לה תשלומים. כיון שאע"פ שיש לה תשלומים, אבל המחייב של הקרבן הוא היום הראשון, אלא שגם שאר הימים מחייבים ויכול להקריב בהם, וכיון שהיו"ט ראשון מחייב הרי הוא קרבן שקבוע לו זמן שדוחה שבת אע"פ שאם לא יקיימו ביום הראשון יוכל לקיימו לאחר זמן. ולפי זה נראה שמה שכתבו הראשונים לפי גירסתם בגמרא להלן שמשום שיש לה תשלומים נחשבת קרבן שלא קבוע לו זמן, כוונתם שמהפסוק נלמד שכיון שיש לה תשלומים נחשבת קרבן שלא קבוע לו זמן. ומשום שאע"פ שהדין שקרבן שקבוע לו זמן דוחה שבת הוא לא משום שאם לא יוכל לקיים חיובו היום לא יוכל לקיימו לאחר זמן, אבל הפסוק גילה שמה שיש לו תשלומים הוא משום שזה לא קרבן שהיו"ט ראשון מחייב, אלא כל החג מחייב, ולכן יש לו תשלומים[לח]. וזהו הטעם שלא דוחה שבת[לט]. ובזה מבואר היטב מדוע פסח דוחה שבת אע"פ שיש לו תשלומים, הוא משום ששם אין פסוק ללמד שמה שיש לו תשלומים הוא משום שהוא לא חיוב שהזמן של י"ד ניסן מחייבו, ולכן מפרשים כפי הסברא הפשוטה שהוא חיוב שהזמן של י"ד ניסן מחייב, אלא שיש לו תשלומים, וזהו הטעם שדוחה שבת[מ].

ולפי זה נראה ליישב גם שיטת התוספות להלן שגם הם סוברים שהגזירת הכתוב היה שלא דוחה שבת משום שנחשב קרבן שלא קבוע לו זמן, כיון שהפסוק גילה שהוא לא חיוב שהזמן מחייב[מא]. ובזה מיושב היטב מה שהקשה הלחם משנה על שיטתם מהמבואר ביומא (נ.) שחגיגה לא דוחה שבת משום שלא קבוע לה זמן, כיון שגם לפי שיטתם זה הטעם שלא דוחה שבת.

מדוע עולת ראייה לא דוחה שבת

התוי"ט (חגיגה פ"ג מ"ד) כתב שלכאורה יש להוכיח כשיטת רוב הראשונים שחגיגה לא דוחה שבת משום שיש לה תשלומים, משום שאם כשיטת **תוספות** להלן שמה שחגיגה לא דוחה שבת הוא גזירת הכתוב מדוע עולת ראייה לא

לא. ומהתוספות רי"ד (ד"ה וכנן) נראה שביאר שאע"פ שהם נחלקו בחגיגת י"ד, אבל הגמרא מקשה שאמנם מה שרבנן חולקים על בן דורתאי בחגיגת י"ד הוא משום שהם סוברים שהיא רשות, אבל בחגיגת ט"ו הרי גם הם מודים שהיא חובה, וא"כ כמו שלפי בן דורתאי חגיגת י"ד דוחה שבת משום שהיא חובה, כך חגיגת ט"ו תדחה שבת גם לפי רבנן. **לב. אבל** בתוספות שם מבואר שלפי רש"י בן דורתאי מודה שחגיגת ט"ו לא דוחה שבת. **לג. הלחם** משנה לא הביא את התוספות אלא כיון מדעתו לסברתם. **לד. ובחידושי** רבי אריה לייב (מ"ק סי' נג) הוסיף, שכן מוכח שהגדר בגזירת הכתוב הוא שכיון שיש לה תשלומים נחשב שאין זמנה קבוע. משום שאם לא כן איך מבואר להלן (עו:) שלמדים ממה שחגיגה לא דוחה שבת שלא דוחה טומאה, הרי יתכן שרק שבת שהיא חמורה שהיא בסקילה לא נדחית. ובהכרח שהגדר בגזירת הכתוב הוא שנחשב שאין זמנו קבוע, ומזה יש ללמוד שלא דוחה טומאה משום שדבר שאין זמנו קבוע לא דוחה טומאה. וכן כתב בקצרה הרש"ש (להלן עו: נמוק' שם). והוסיף עוד, שמשם יש להוכיח שגם לפי גירסת רש"י וסייעתו מה שחגיגה היא כקרבן שזמנה לא קבוע הוא לא סברא אלא גזירת הכתוב. שהרי הגמרא שם אמרה שכיון שלא דוחה שבת גם לא דוחה טומאה. ואם זו סברא מדוע היו צריכים ללמוד ממה שלא דוחה שבת שלא דוחה טומאה, אלא בהכרח שהוא גזירת הכתוב שכתוב לענין שבת, אלא שמזה נלמד שנחשב שאין זמנו קבוע וממילא גם לא דוחה טומאה. **לה. והלחם** משנה הוסיף, שלכן לענין יו"ט שאין פסוק שעולת ראייה לא דוחה יו"ט, היא דוחה יו"ט אף שיש לה תשלומים. והחקרי לב (פו"מ סי' קכט ד"ה ולפ"ז, ד"ה וכדי) הקשה על דבריו, שא"כ מנין שעולת ראייה לא דוחה שבת. ותירץ, לפי מה שכתבו תוספות (ד"ה הפ) שצריך פסוק בכל קרבן שדוחה שבת. ומה שחגיגה היתה דוחה שבת לולי פסוק, הוא משום שחגיגה כתובה בפרשת פנחס עם המועדות, והמועדו שכתוב בכל הרגלים מוסב גם על החגיגה. ולפי זה נראה שלכן עולת ראייה לא דוחה שבת משום שאין פסוק שדוחה שבת. והחקרי לב הוסיף עוד, שלפי זה מה שעולת ראייה דוחה יו"ט הוא לא משום שאין פסוק למעט [כמו שכתב הלחם משנה], שהרי נתבאר שאדרבה צריך פסוק לרבות שדוחה שבת, וממילא צריך גם פסוק לרבות שדוחה יו"ט. אלא מה שדוחה יו"ט הוא משום שלמדים ממה שנאמר 'להי', וכמו שמבואר בביצה (כ:) שבית הלל למדים ש'כל דלה', דהיינו שכל קרבן דוחה יו"ט אפילו עולה ראייה. ואמנם מהסוגיא בביצה מוכח שצריך פסוק שדוחה יו"ט ולא כמו שכתב התוי"ט שדוחה משום שאין פסוק למעט שלא דוחה [וראה שם שכתב שלפי זה נדחה כל ישובו של הלחם משנה. ולא נתבאר מדוע נדחים בזה כל דבריו]. **לו. ראה** ברש"ש (נמוק' שם) שתמה על קושייתם שהרי רק ציבור טמאים עושים פסח, וציבור לא עושים פסח שני גם כשלא עשו את הראשון, כגון שהיו טמאי זב. **לז. החקרי לב** (שם ד"ה והנה פי קן) הקשה על דבריו, שהרי לעיל (סו.) מבואר שצריך פסוק ללמד שפסח דוחה שבת, ובני בתירא שלא ידעו מהפסוק הסתפקו האם פסח דוחה שבת. ותירץ, שלולי הפסוק לא היה דוחה שבת, משום שכבר הובא שבתוספות מבואר שצריך פסוק על כל קרבן שדוחה שבת. וראה בתוי"ט (חגיגה פ"ג מ"ד ד"ה ומודיס) שתירץ על שתי קושיות התוספות, שלולי הפסוק של וחגותם היו למדים מפסח שאע"פ שיש לו תשלומים דוחה שבת וטומאה שהרי יש פסוק שמלמד שפסח דוחה שבת, ולכן כתוב וחגותם ללמד שחגיגה לא דוחה שבת משום שיש לה תשלומים. **לח. אמנם** בחגיגה (ג.) נחלקו האם כשהיה פטור ביום ראשון חייב להקריב בשאר הימים כיון שכל יום ויום מחייב בפני עצמו, או שפטור משום שכולם תשלומים של הראשון, ואם היה פטור בראשון אין לו תשלומים. ולפי מה שנתבאר צריך לומר שלולי הפסוק היו אומרים שגם לפי השיטה שכל הימים הם תשלומים לראשון, אבל זה לא משום שהיו"ט ראשון מחייב, אלא שרק מי שהיה חייב בראשון חל עליו החיוב. **לט. ומזה** נלמד שגם לא דוחה טומאה. **מ. ובזה** מתיישב מה שקשה לפי דרכו של הלחם משנה שכיון שפסח דוחה שבת אף שיש לו תשלומים, הרי שגם לענין דחיית שבת נחשב זמנו קבוע גם כשיש לו תשלומים, וא"כ מדוע חגיגה לא דוחה שבת מחמת שיש לה תשלומים. אבל לפי ביאורו של רבי אריה לייב מיושב, שבחגיגה התורה גילתה שמה שיש לה תשלומים הוא משום שהיא לא קרבן שהזמן של היו"ט ראשון מחייב, ולכן נחשבת שזמנה לא קבוע. אבל בפסח אין גילוי לזה, וממילא נחשב זמנו קבוע כיון שהזמן מחייבו, והוא דוחה שבת אע"פ שיש לו תשלומים. **מא. ויש** להוסיף שגם לפי תוספות הפסוק גילה שמה שיש לה תשלומים הוא משום שזה לא חיוב שהיו"ט ראשון מחייב אלא הוא חיוב שכל החג מחייב, וכמו שהתבאר בשיטת שאר הראשונים, אלא שתוספות הבינו בגירסתנו להלן שהכוונה היא שמסברא נחשב שלא קבוע זמן מחמת שיש תשלומים, משום שמה שקרבן שקבוע לו זמן דוחה שבת הוא משום שלא יוכל לקיימו לאחר זמן. ועל זה הקשו מסוגייתנו שמפורש שנלמד מפסוק, וגם הקשו מפסח שדוחה שבת אף שיש לו תשלומים.

דוחה שבת, ובהכרח שכל דבר שיש לו תשלומים לא דוחה שבת, ולכן גם עולת ראייה לא דוחה שבת כיון שיש לה תשלומים. אלא שכתב שיש לתרץ את שיטת תוספות להלן שעולת ראייה לא דוחה שבת משום שבחגיגה (ז.) למדו שראייה היא עולה מחגיגה[מב], ולכן דינה כחגיגה שלא דוחה שבת.

והחקרי לב (חו"מ סי' קכט) כתב שגם לפי רוב הראשונים קשה, שהרי הלחם משנה ביאר שגם לשיטתם מסברא חגיגה נחשבת קרבן שזמנו קבוע אף שיש לה תשלומים, אלא שנלמד מפסוק שנחשבת קרבן שאין זמנו קבוע בגלל שיש לה תשלומים. וא"כ קשה מדוע עולת ראייה לא דוחה שבת, הרי אין שם פסוק שנחשבת קרבן שזמנו לא קבוע[מג]. וגם על מה שתירץ התוי"ט שמה שראייה לא דוחה שבת הוא משום שנלמדת מחגיגה, ולכן דינה לכל דבר כחגיגה, השיג החקרי לב שזה תלוי במחלוקת התנאים בבבא קמא (מ:) אם כשלמדים דין מחבירו למדים ממנו את כל דיניו או לא.

ולכן כתב החקרי לב שמה שעולת ראייה לא דוחה שבת הוא משום שמבואר בתוספות (ד"ה הא) שצריך פסוק על כל קרבן וקרבן שדוחה שבת. וא"כ נראה שלכן ראייה לא דוחה שבת משום שאין שם פסוק שדוחה שבת.

הוכחת תוספות שהשבת לא נדחית מגזירת הכתוב

התוספות להלן (שם) הוכיחו כשיטתם שמה שחגיגה לא דוחה שבת הוא גזירת הכתוב ממה שמבואר בגמרא שם שכיון שלא דוחה שבת לא דוחה טומאה, ואם מה שלא דוחה שבת הוא משום שיש לו תשלומים, איך נלמד משם לטומאה, הרי מי שטמא ולא הביא חגיגה אין לו תשלומים לפי שיטה אחת להלן (פ.)[מד]. וקשה מה יענו החולקים שסוברים שהשבת לא נדחית משום שיש תשלומים לחגיגה[מה].

והתוי"ט (חגיגה פ"ב מ"ד) תירץ, שמה שאם יש לו תשלומים הוא לא דוחה את השבת, הוא לא משום שגם אם לא ידחה את השבת יוכל לקיים את חיובו, אלא כל דבר שיש לו תשלומים לא נחשב קרבן שקבוע לו זמן, ולכן הוא לא דוחה את השבת[מו]. ולכן גם טומאה לא נדחית אע"פ שאם היא לא תדחה אין לה תשלומים, משום שסוף סוף הוא קרבן שלא קבוע לו זמן[מז].

והקהלות יעקב (סי' נה) תירץ, שהנה כשהאדם טמא הוא פטור מחגיגה, משום שמי שלא יכול לקיים מצות ראייה פטור מחגיגה, וכמבואר במסכת חגיגה (ד:). ולפי זה נראה שמה שהטומאה לא נדחית בחגיגה כשהציבור טמאים, הוא לא משום שאין לה תשלומים אלא משום שהטומאה לא נדחית בשביל קיום מצות ראייה, שהרי רק 'קרבן' ציבור דוחה אבל לא 'מצוות' של ציבור, וכיון שהציבור לא יכולים לקיים מצות ראייה, הם לא חייבים להביא חגיגה. ומה שהגמרא אמרה שכיון שהשבת לא נדחית גם טומאה לא נדחית, לא מדובר כשהציבור טמאים, שהרי בזה לא צריך לומר שמה שהטומאה לא נדחית נלמד ממה שהשבת לא נדחית. אלא מדובר שם שהכהנים טמאים או שהכלי שרת טמאים, שבאופן זה יש להם מצות ראייה ומצות חגיגה, אלא שהם לא יכולים להקריב חגיגה בטומאה, ובזה היה אפשר לומר שהטומאה תדחה. ולפי זה מיושבת קושיית תוספות, שהרי באופן זה אם לא יוכלו להקריב ביום הראשון יוכלו להקריב בשאר הימים כשיטהרו, משום שרק אם האדם טמא שהוא פטור מראייה אין לו תשלומים, משום שתשלומים ישנם רק למי שהיה מחויב ולא קיים חיובו. אבל כשהכהנים או הכלי שרת טמאים אין לאדם פטור ממצות חגיגה אלא שהוא אנוס, והרי זה דומה ליו"ט ראשון שחל בשבת שיש תשלומים לחגיגה, כיון שלא היה פטור אלא היה אנוס, וכמו שכתבו תוספות בחגיגה (ב. ד"ה מיהו)[מח], ובזה מבוארים היטב דברי הגמרא כאן, שכמו שהשבת לא נדחית כיון שיש לו תשלומים, כך אם הכהנים או הכלי שרת טמאים שיש לו תשלומים לא נדחית הטומאה[מט].

ולכן גרסו שם שנלמד מפסוק, והביאור בפסוק הוא שמה שיש לו תשלומים הוא משום שהוא לא חיוב שהזמן מחייב. ולכן לא קשה מפסח כיון ששם אין פסוק שהוא לא חיוב שבא מחמת הזמן, ויתיישב בזה שהתוספות שם לא סותרים לתוספות כאן. ואמנם לפי זה אין כלל מחלוקת בראשונים. וראה בתוספות חדשים (על המשניות חגיגה פ"ב מ"ד) בסוף דבריו שנראה שביאר ג"כ שאין מחלוקת בין תוספות כאן לתוספות להלן. **מב. הגמרא** שם למדה שכמו שחגיגה האמורה להדיוט היא שלמים שנאכלים להדיוט, כך ראייה שהיא לגבוה היא עולה שכולה לגבוה. **מג. ויש** להוסיף שהרי הלחם משנה כתב שפסח דוחה שבת אף שיש לו תשלומים משום שאין פסוק ללמד שנחשב קרבן שזמנו לא קבוע, וא"כ גם עולת ראייה שאין בה פסוק, תדחה שבת. **מד. שמי** שלא מביא בשבת יכול להביא בשאר הימים כמו שביארו תוספות (חגיגה ב. ד"ה מיהו) שהוא משום שהאדם ראוי לחגיגה אלא שהיום מעכבו [ויתכן שכוונת תוספות בחגיגה שם היא שבשבת הוא לא פטור מחגיגה אלא הוא רק אנוס מלהקריבם. וכן כתב הקהלות יעקב (סי' נה). וראה בטורי אבן (שם ע. ד"ה ניין) שהשיג על תוספות וכתב מסברת עצמו שכיון שבדיעבד אם עבר והקריב כשר לכן יש לו תשלומים. וכוונתו שבשבת הוא רק אנוס. ולפי מה שנתבאר יתכן שזו כוונת תוספות]. **מה. ראה** בתוי"ט (חגיגה פ"ב מ"ד) שתירץ בתירוץ אחד שקיימא לן שמי שטמא בראשון יש לו תשלומים. והתוספות חדשים (שם) והחקרי לב (חו"מ סי' קכט ד"ה ופשוטממני) הקשו שהרמב"ם (חגיגה פ"ג ה"ה) פסק לא כן. והחקרי לב תמה עוד ממה שמפורש להלן שגם אם טמא אין לו תשלומים לא נדחית בטומאה בקרבן חגיגה. **מו. וביאור** דבריו הוא כמו שכתב בחידושי רבי אריה לייב שהובא לעיל [בענין 'מדוע חגיגת ט"ו לא דוחה שבת'] שהוא גזירת הכתוב שמה שיש לו תשלומים הוא משום שהוא לא קרבן שהזמן מחייבו. **מז. וראה** בחקרי לב (שם) שהשיגו שא"כ איך למדו להלן ממה שלא דוחה שבת שלא דוחה טומאה, הרי יתכן שמה שהשבת לא נדחית הוא משום שבפועל יוכל להשלים, משא"כ בטומאה. **מח. תוספות** שם כתבו שכיון שהאדם ראוי לחגיגה אלא בגלל היום לא יכול להביא לכן יש לו תשלומים. ומהקהלות יעקב נראה שכוונתם שהוא רק אנוס וראה עוד בהערה לעיל שהטורי אבן לא הבין כן בדבריהם. **מט. ראה** במנחת חינוך (מצוה פח סוף ד) שמסברת עצמו הקשה כקושיית תוספות להלן (עו:). וכתב שמכאן מוכח שההלכה שקרבן שאין זמנו קבוע לא דוחה שבת היא לא משום שאין צורך לדחות כיון שיכול להשלים, אלא הוא גזירת הכתוב שכל קרבן שאין זמנו קבוע לא דוחה. ולכן גם כאן אע"פ שאם לא תדחה הטומאה אין לו תשלומים, הטומאה לא נדחית [וצידד שזו כוונת כל הראשונים שכתבו שכיון שיש לו תשלומים לא דוחה. וכבר הובא לעיל שכן כתב התוי"ט]. והמנחת חינוך השיג לפי זה על הטורי אבן (חגיגה ט. ד"ה מיין) שצידד שמה שיש תשלומים גם כשיו"ט ראשון חל בשבת [אע"פ שלפי שיטה אחת מי שפטור בראשון אין לו תשלומים], הוא משום שאם לא יהיה תשלומים תדחה השבת. שהרי לפי מה שנתבאר מוכח לא כן מטומאה, משום שלדבריו יהיה תשלומים גם לטומאה, משום שאם לא יהיה תשלומים תדחה הטומאה. ובהכרח שכל שזמנו לא קבוע לא דוחה שבת וטומאה [וכן הקשה הרש"ש (להלן עו: בתוס' שם) על הטורי אבן]. אמנם בדעת הטורי אבן צריך לומר כמו שכתב הקהלות יעקב בדעת כל הראשונים שכתבו שכיון שיש לחגיגה תשלומים היא לא דוחה את השבת שמה שלא דוחה טומאת הגוף הוא לא משום שיש לו תשלומים, אלא משום שלא שייך דחייה למצות ראייה וממילא פטורים מחגיגה. **נ. ולא** כהמגיני שלמה (בתוס' שם) שכתב בדעת רש"י שלפי בן דורתאי גם חגיגת ט"ו דוחה שבת. אלא כדעת תוספות (שם) שבן דורתאי מודה שחגיגת ט"ו לא דוחה שבת.

ובאמת קשה על תוספות שהוכיחו כשיטתם, שהרי נראה שפירשו שדברי הגמרא מוסבים על טומאת הציבור, והרי לכאורה באופן זה לא יתכן שהטומאה תידחה, כיון שסוף סוף הם לא יכולים לקיים מצות ראייה כמו שהתבאר. וצריך לומר שתוספות סוברים שכיון שאם לא יוכלו לקיים מצות ראייה יהיו פטורים מקרבן חגיגה, יש בכח הקרבן חגיגה לגרום שהטומאה תידחה גם לקיום מצות ראייה [שיוכלו להתראות במקדש], כדי שיוכלו להקריב את החגיגה. כיון שההלכה שקרבן ציבור דוחה טומאה, היא גם כשהטומאה מעכבת את הדברים שגורמים להקרבה, ולא רק כשהטומאה מונעת את ההקרבה עצמה. ויש להוכיח כן שהרי מבואר להלן (עו:) שכשטומאה נדחית בציבור בקרבן פסח, מותר להם לאכול את הפסח. והרי מצות אכילת הפסח לא דוחה את הטומאה, שהרי אם נטמאו אחרי שהקריבו את הקרבן אסורים באכילה כמבואר להלן (עח:). ורק כשהציבור היו טמאים בשעת ההקרבה, שאם לא נתיר להם לאכול לא יוכלו להקריב, מותר להם גם לאכול. ומוכח מזה שיש בכח הקרבן פסח לדחות את הטומאה גם לענין להתירו באכילה כדי שהקרבן יהיה כשר. וא"כ גם בחגיגה יש בכח הקרבן חגיגה לדחות את הטומאה גם לענין המצות ראייה כדי שיוכלו להביא קרבן חגיגה, ולכן הקשו תוספות מנין שהטומאה לא נדחית הרי אם לא תדחה אין לו תשלומים.

אבל הראשונים שחולקים סוברים שאין לדמות לפסח שדוחה את הטומאה גם לענין האכילה, משום שבפסח גם טמא חייב בפסח אלא שלא יכול להביא משום שלא ראוי לאכילה, ולכן הטומאה נדחית גם לענין להתירו באכילה כדי שיוכל להביא. אבל בחגיגה הטמא פטור מחגיגה אם לא יכול להתראות, ולכן החגיגה אין לה כח לדחות את הטומאה לענין הראייה כדי שחובת החגיגה תחול, והרי הראייה עצמה אין לה כח לדחות את הטומאה כמו שהתבאר, ולכן הטומאה לא נדחית. וכל מה שהגמרא דנה שהטומאה תידחה בחגיגה הוא רק כשהכהנים או הכלי שרת טמאים, ועל זה הרי אפשר לומר שכמו שהשבת לא נדחית משום שיש לו תשלומים, כך הטומאה לא נדחית משום שיש לו תשלומים.

איך יפרש בן דורתאי את הפסוק 'וחגותם' וגו'

אלא מכאן לחגיגה שאינה דוחה את השבת. האור חדש (ד"ה ק"ק) הקשה איך יפרש בן דורתאי פסוק זה. וכתב שלפי רש"י לא קשה משום שלשיטתו בן דורתאי נחלק עם חכמים בחגיגת י"ד, אבל בחגיגת ט"ו מודה שלא דוחה שבת כמו שכתבו **תוספות** (ד"ה מפיק)[נ]. אבל לפי תוספות שבן דורתאי נחלק עם חכמים בחגיגת ט"ו קשה איך יפרש בן דורתאי את הפסוק. ותירץ לפי מה שכתבו תוספות (שם) שלפי בן דורתאי שחגיגת ט"ו הוקשה לפסח, אין לה תשלומים כפסח. ולפי זה מה שנאמר 'וחגותם וגו' שבעת ימים' בהכרח מתפרש על חגיגת סוכות. ולכן לא קשה על בן דורתאי, כיון שגם לשיטתו חגיגת סוכות לא דוחה שבת כיון שלא הוקשה לפסח, שהרי יש לה תשלומים ולא כפסח שאין לו תשלומים.

מדוע אמר 'אבין תכלא'

אמר אביי אבין תכלא. רש"י (ד"ה מבין) פירש שהיה קובר את בניו. **ובהגהות מהרש"ם** (ד"ה מבין) ביאר לפי מה שמבואר בסנהדרין (נט.) שהמשכח תלמודו קובר בניו. ולכן אמר לו שמדבריו נראה שמשכח תלמודו ולכן קובר את בניו. **והמקור חסד** (על ספר חסידים) פירש לפי המבואר **בספר חסידים** (סי' שמז) על הפסוק (ישעיה ו ה) 'ונתתי לכם בביתי ובחומותי יד ושם טוב מבנים ובנות' שישנם צדיקים שלא צריכים לשתי עולמות, שיהיו להם גם בנים זכרים וגם יאמרו דברי תורה ויזכירו אותם על שמם, ולכן ישנם צדיקים שאין להם בנים זכרים ויש להם רק המעלה שדברי תורה נאמרים בשמם. ולכן שאל את רב אבין שכיון

שקובר בניו היה לו לפחות לזכות שיאמר דברי תורה טובים ויזכירו אותם על שמו.

מחלוקת הראשונים האם יוצא ידי חובת חגיגת ט"ו כששחטה בערב יו"ט

שלמים ששחטן מערב יום טוב אינו יוצא בהן לא משום שמחה ולא משום חגיגה. משום שמחה דכתיב וזבחת ושמחת בעינן זביחה בשעת שמחה וליכא. משום חגיגה הוי דבר שבחובה וכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין. תוספות (ד"ה שלמים) ביארו במה שלא יוצא משום חגיגה שמדובר שהקדישם לשם חגיגה, שאם לא כן לא היה יוצא בהם ידי חגיגה גם אם שחטם ביו"ט שהרי דבר שבחובה לא בא אלא מהחולין. ובהכרח מדובר שהקדישם לשם חגיגה. ואעפ"כ לא יוצא ידי חובה אם שחטם מערב יו"ט, משום שזמן הקרבת החגיגה הוא ט"ו. ומה שהגמרא אמרה שלא יוצא ידי חובה משום שדבר שבחובה לא בא מהחולין, הכוונה היא שכיון שבא רק מהחולין וצריך להקדישו לשם חגיגה מסתבר שצריך להקריבו בשעה הראויה לחגיגה. וכן דעת **התוספות** רי"ד (ד"ה שמא) שאם שחט חגיגה מערב יו"ט לא יוצא ידי חובתו גם אם הוקדש לשם חגיגה [ואפילו אם כשר לאכילה אבל לא עלתה לבעלים לשם חובה]. אלא שהוא פירש את הגמרא[נא] שמה שאמרו שלא יוצא משום חגיגה משום שדבר שבחובה בא רק מחולין, לא מדובר דווקא כששחט מערב יו"ט אלא גם כששחט ביו"ט, ומדובר כשלא הקדיש את הבהמה לחגיגה, שאז לא יוצא משום חגיגה גם אם שחט ביו"ט משום שאין דבר שבחובה בא אלא מהחולין. אבל אם שחט בערב יו"ט לא יוצא ידי חובה גם כשהקדיש לשם חגיגה. ודברי הגמרא מתפרשים שאם שחטם מערב יו"ט לא יוצא משום שמחה, ואם נשארו לחג והקריבם לשם חגיגה לא יוצא משום חגיגה כיון שדבר שבחובה לא בא אלא מהחולין.

אהחת 19/06/2018

והלחם משנה (חגיגה פ"ג ה"י) כתב, **שהראב"ד** (שם) חולק וסובר שאם הקדיש לשם חגיגה והקריב בערב יו"ט יוצא משום חגיגה. משום שהראב"ד כתב שאם התנה על חגיגת י"ד שיוכל לצאת בה משום חגיגת ט"ו ושחטה בי"ד יוצא בה משום חגיגת ט"ו. אבל הר"י **קורקוס** (שם ה"ו) כתב שיש טעות סופר בראב"ד וצריך לומר ושחטה 'בט"ו'. אלא שכתב **שמהרמב"ם** נראה שחולק על תוספות וסובר שיכול להקריב חגיגת ט"ו בי"ד. משום שהרמב"ם (שם ה"ו) כתב שאם היו לו שלמי נדר או נדבה ושחטם בערב יו"ט, אע"פ שאכלם ביו"ט לא יוצא בהם ידי חובת חגיגה משום שדבר שבחובה בא רק מהחולין. ומבואר מדבריו שרק אם הקריב בי"ד שלמי נדר או נדבה לא יוצא ידי חובתו, משום שדבר שבחובה בא רק מהחולין, אבל אם יקדיש לשם חגיגה ויקריב בי"ד יוצא ידי חובתו[נב].

והשפת אמת (ד"ה שלמים) הקשה על תוספות מה החידוש במה שלא יוצא ידי חגיגה כששוחט בערב יו"ט, הרי עיקר מצותה היא ההקרבה, וא"כ ודאי שצריך להקריבה בזמנה שהוא יו"ט. ואמנם לענין שמחה שעיקר מצותה היא האכילה, יש חידוש שאע"פ שאכל ביו"ט לא קיים מצותו אם אכל זבח שנזבח שלא בשעת שמחה. אבל בחגיגה שמצותה היא ההקרבה ודאי שלא יוצא אם הקריבה לפני זמנה. וביותר קשה על הרמב"ם והראב"ד שסוברים שבאמת יוצא ידי חובתו בחגיגת ט"ו ששחטה בי"ד.

אוצר החכמה

אמנם הטורי אבן (מגילה ה. ד"ה חגיגה) כתב מסברת עצמו שיוצאים ידי חובה בחגיגת ט"ו ששחטה בי"ד[נג]. והקשה על זה מהמבואר במגילה (שם) שאם יו"ט ראשון חל בשבת אי אפשר להקדים ולשחוט חגיגה מערב יו"ט. ומוכח שצריך להקריבה ביו"ט. ותירץ, שרק אם יו"ט ראשון חל בחול יכול לשחוט בערב יו"ט כיון שיוכל להקטיר את האימורים בלילה. ואף שעולת חול לא קרבה ביו"ט, אבל כאן שמקריב חגיגה שדוחה יו"ט, יכול להקטיר את האימורים ביו"ט. וכיון שמקטיר ביו"ט יוצא ידי חובתו אע"פ שהשחיטה והזריקה לא היו בזמנה כיון שמספיק שמקטיר בזמנה. אבל אם יו"ט ראשון חל בשבת לא יכול לשחוט בערב יו"ט, כיון שאם ישחט בערב יו"ט לא יוכל להקטיר את האימורים בליל שבת, משום שעולת חול לא קרבה בשבת, וחגיגה לא דוחה שבת. ולכן לא יוצא ידי חובתו בשחיטת ערב יו"ט כיון שאפילו את ההקטרה לא יוכל לעשות ביו"ט. ומבואר מדבריו שמה שיוצא ידי חובתו כשהקריב חגיגה מערב יו"ט הוא משום שאת ההקטרה עושה בזמן חיובה.

והאבני נזר (סו"ס, סו"ס סי' תכב) ביאר ג"כ בשיטת הסוברים שאפשר לשחוט חגיגת ט"ו בערב יו"ט שהוא משום שאת ההקטרה עושה בזמן חיובו [וכסברת הטורי אבן], והוסיף עוד שעיקרו של הקרבן חגיגה הוא בשביל השתי אכילות שיש בקרבן, אכילת מזבח ואכילת בשר, וכלשון הגמרא בחגיגה (ו.) שבחגיגה יש שתי אכילות. וכן מבואר בגמרא בחגיגה (ח:) שקרבן חגיגה 'שמו אכילה', ומוכח שעיקרו בא לאכילה**[ני]**, ולכן מספיק שהאכילה נעשית בזמן חיובה**[ניה]**.

ובזה ביאר האבני נזר מה שכתבו תוספות [לפי שיטתם שמדובר כאן כשהקדישו לשם חגיגה] שמה שהגמרא אמרה שלא יוצא ידי חובה כששחטו בערב יו"ט משום שדבר שבא בחובה בא רק מהחולין, הכוונה שכיון שבא רק מחולין צריך להקריבו ביו"ט שהוא שעה הראויה לחגיגה. וכבר תמה הטורי אבן (שם) מה השייכות בין זה לזה, הרי יתכן שצריך שיקדישנה לשם חגיגה ואעפ"כ יכול להקריבה בערב יו"ט. אמנם לפי המבואר נראה שגם תוספות סוברים שהיה אפשר לומר שיצא ידי חובה כששחטה בערב יו"ט אם מקטירה ביו"ט, אלא שהם סוברים שכיון שהשחיטה והזריקה נעשים שלא בזמנה של החגיגה, הרי זה דומה לפסח ששחטו שלא בזמנו שפסול אע"פ שעיקרו לאכילה שנעשית בלילה, כיון שהוקרב שלא בזמנו, וגם כאן שהשחיטה והזריקה נעשים שלא בזמנה של חגיגה לא יתכן שתהיה כשרה אע"פ שעיקרה בשביל ההקטרה והאכילה שיהיו בלילה. אלא שעדיין היה אפשר לומר שאם שחט וזרק בי"ד הקרבן יהיה כשר בתורת נדבה. וכמו שמבואר במנחות (מח.) שכבשי עצרת שנשחטו שלא בזמנם הדם יזרק והבשר יאכל, ובהכרח הוא משום ששלמים בא בנדבה. וגם כאן שהחגיגה היא שלמים שבאים בנדבה היא יכולה להיות כשרה בתורת נדבה אע"פ שנשחטה שלא בזמנה. אלא שא"כ לא יכול לצאת בה ידי חגיגה, משום שלא יכול לצאת ידי חובת חגיגה בקרבן שהוא נדבה כדין דבר שבחובה שבא רק מהחולין. וזו כוונת תוספות שכיון שבא רק מהחולין לא יתכן שישחוט קודם זמנה משום שאז תהיה נדבה, ובנדבה לא יכול לצאת ידי חגיגה**[ניו]**.

ויש מהאחרונים[נז] שביאר במה שכתבו תוספות שכיון שדבר שבחובה בא מהחולין צריך להקריבו בזמנו, שכוונתם היא שמה שדבר שבחובה בא רק מחולין הוא משום שדבר שחייב צריך לפרוע משלו ולא משל הקדש. וא"כ מטעם זה דבר שחייב צריך לקיימו כשכבר חל החיוב, ולכן לא יכול להקריב לפני הזמן כיון שעוד לא חל החיוב, ולא פורע בזה את חיובו שעוד לא חייב בו.

הוכחת תוספות כשיטתם ממה שכתוב וחגותם וגו' שבעת ימים ולא שמונת ימים

תוספות (שם) הוכיחו כשיטתם שצריך לשחוט את החגיגה בט"ו ולא בערב יו"ט, ממה שמבואר לעיל שמה שכתוב 'וחגותם וגו' שבעת ימים' [ולא שמונת ימים] אע"פ שגם בשמיני עצרת יש לו תשלומים, הוא משום שחגיגה לא דוחה שבת. ואם אפשר לשוחטה בערב יו"ט שוב נמצא שאפשר לשוחטה שמונה ימים. **והרש"ש** (נמוק' שם) ביאר את ההוכחה בפשיטות שאם אפשר לשחוט בערב יו"ט נמצא שיש יום נוסף שבו אפשר להקריבו, וא"כ יש שמונה ימים שאפשר לשוחטה.

נא. **וראה** בחזון איש (סו"ס סי' קכט עמ' 446 לקף ע:) ובליקוטי הלכות (וצפ מוקה מגיגה ס: ד"ה ופיטו) שכיוונו לפירוש זה. וראה עוד בטורי אבן (מגילה ה. ד"ה חגיגה) שכיון גם כן לפירוש זה, אלא שהוא סובר שאם מקדיש לשם חגיגה, כשר גם אם הקריב בערב יו"ט. ולהלן יבואר.

נב. **אבל** הצל"ח (נמוק' ד"ה שלמים) כתב שגם הרמב"ם סובר שצריך לשחוט את החגיגה ביו"ט. ומה שכתב הרמב"ם שאם שחט שלמי נדר או נדבה בערב יו"ט לא יצא ידי חובת חגיגה, אין כוונתו שדווקא אם שחט שלמי נדר או נדבה לא יוצא, אלא גם אם הקדישם לשם חגיגה לא יצא משום ששחט בערב יו"ט. ומה שכתב דינו בשלמי נדר, הוא משום שכתב שם שיוצא ידי חובת שמחה, ובזה יש חידוש שגם בשלמי נדר או נדבה יוצא ידי חובת שמחה. ואף שכבר כתב כן בהלכה הקודמת, אבל כאן חידש שיוצא ידי חובת שמחה גם בשלמי נדר או נדבה ששחטם בערב יו"ט, שיש בהם גם את החסרון שלא נזבחו בשעת שמחה. ומה שסיים הרמב"ם שלא יוצא ידי חובת חגיגה משום שדבר שבחובה בא רק מהחולין כוונתו כמו שביארו תוספות בדברי הגמרא שכיון שבא רק מחולין מסתבר שצריך לשחוט בשעה הראויה לחגיגה. וכן כתב בקצרה החזון איש (סו"ס סי' קכט עמ' 446 ד"ה והר"מ). **וראה במים חיים** (הו"ד בספר הליקוטים על הרמב"ם שם מהדו' פרנקל) שכתב שדעת הרמב"ם שלא צריך לשחוט חגיגה בט"ו, אבל כתב שגם תוספות מודים שלהלכה שפוסקים שלא צריך זביחה בשעת שמחה גם לא צריך לזבוח שלמי חגיגה בט"ו. והימי שלמה (הו"ד בספר הליקוטים) הביא שהשמחת עולם הוכיח לא כן, שהרי תוספות הוכיחו כשיטתם מהסוגיא לעיל, ומוכח שהם סוברים כן להלכה [והימי שלמה דחה קושיא זו, ולא נתבארו דבריו]. והימי שלמה כתב עוד, שהצל"ח להלן (עמ' ד"ה כי) דייק שלפי תוספות כולם סוברים שחגיגה צריכה להשחט בט"ו [ולא כהמים חיים], ממה שמבואר להלן שרבין סובר שלא צריך זביחה בשעת שמחה, ורבין הוסיף שידי חגיגה הוא יצא. ולכאורה קשה מדוע הוסיף זאת הרי בזה כולם מודים, ובהכרח שכוונתו לומר שרק על שמחה חולק וסובר שלא צריך זביחה בשעת שמחה, אבל חגיגה ודאי שצריכה להשחט בט"ו.

נג. **ראה** שם שהביא שתוספות לא כתבו כן, ותמה עליהם, וזכה לכוין לדעת הרמב"ם והראב"ד הנ"ל. וראה שם שפירש מה שאמרו כאן שלא יוצא ידי חובתו שמדובר כשלא הקדישו לשם חגיגה, ואפילו אם שחטן ביו"ט לא יוצא ידי חובתו, ומה שאמרו ששחטן בערב יו"ט הוא רק לענין שאין יוצא ידי חובת שמחה, שזה רק כששחטן בערב יו"ט. ואדרבה ממה שאמרו 'שלמים' ששחטן משמע שאם שחט חגיגה מערב יו"ט יוצא ידי חובתו.

נד. **וראה** עוד באבני נזר (סו"ס, סו"ס סי' תכג) שחידש שכמו שבפסח יש מצוה על הבעלים לאכול מהפסח כיון שעיקרו בא לאכילה, כך בחגיגה יש מצוה על הבעלים לאוכלה כיון שבאה לאכילה.

נה. **וכן** כתב בקצרה הפני יהושע (מגילה ה. ד"ה לחכון), שכיון שעיקרה של חגיגה היא לאכילה לכן מספיק שאוכל בט"ו. וראה בשפת אמת (מגילה שם ד"ה חגיגה) שכתב שבפשוטו היה נראה שהתורה ציותה לחגוג בזריקה. אך כתב שיתכן שהמצוה היא גם בזריקה וגם באכילה. ולפי זה כתב ליישב באופן אחר מה שמבואר בסוגייתנו שאם שחט בערב יו"ט לא יוצא משום דבר שבחובה וכו' ולא אמרו שלא יוצא משום ששחט בערב יו"ט. משום שלולי הדין של דבר שבחובה וכו' היה יוצא עכ"פ במצות אכילה שהיא נעשתה ביו"ט, ורק משום דבר שבחובה וכו' לא יוצא אפילו במצות אכילה, אבל במצות ההקרבה ודאי לא יוצא אפילו אם הקדישו לשם חגיגה אם ההקרבה היתה בי"ד.

נו. **נראה** שביאור דבריו הוא שחובת האדם הוא רק ההקטרה והאכילה בזמנה, וגם כשנשחט ונזרק קודם זמנה קיים חיובו כשהוקטר ונאכל בזמנה. אמנם כשרותה של החגיגה היא רק כשכל מעשיה נעשים בט"ו, ולכן כששוחט וזורק שלא בזמנה, בהכרח החגיגה נעשית נדבה ושוב לא יכול לצאת בה ידי חגיגה משום שדבר שבחובה בא מחולין ולא מנדבה.

נז. **שיעורי** רבי דוד (פ"ק פנ).

אהח19/06/2018

אבל בצל"ח (נמוק' שם) מבואר שאי אפשר לפרש את דברי תוספות כפשוטו, משום שגם אם אפשר לשחוט את החגיגה בערב יו"ט אבל את חובת החגיגה הוא מקיים רק ביו"ט, שאז מקיים את חובתו בחגיגה ששחט בערב יו"ט, וא"כ אין כאן יום נוסף לקיום חובת החגיגה. ולכן ביאר שם בתחילת דבריו שכוונת תוספות היא שאם יו"ט ראשון חל בשבת יכול לקיים את חובתו בשבת, שהרי אם ישחוט בערב יו"ט, יקיים את חובתו בשבת בחגיגה ששחט בערב יו"ט. ונמצא שבשנה זו יש שמונה ימים שבהם אפשר לקיים את חובת החגיגה[נ]. ואמנם לא הוקשה לתוספות מכל שנה שאמצע החג חל בשבת, משום שאם יקריב בערב שבת כבר יצא ידי חובתו בערב שבת, ונמצא שבשבת לא יכול לקיים את חובת החגיגה[נא].

אלא שכתב שחכם אחד הקשה לו, שהרי בשנה זו שיו"ט ראשון חל בשבת גם יו"ט אחרון חל בשבת, וא"כ גם בשנה זו אין שמונה ימים שיכול להקריב חגיגה, שהרי ביום השמיני שהוא שבת לא יכול להקריב, ואם יקריב בערב שבת לפני יום השמיני כבר יצא ידי חובת חגיגה מיד ביום שהקריב, וא"כ בשבת של היום השמיני לא יכול לצאת ידי חובת חגיגה. ואמנם אפשר לדחוק ולפרש שהוכחת תוספות היא ממה שהגמרא מקשה לעיל שאם יו"ט ראשון חל בשבת יש רק ששה ימים שיכול להקריב חגיגה [כיון שבין יו"ט ראשון ובין יו"ט אחרון חלים בשבת], ומזה הוכיחו תוספות דבריהם, כיון שאם יכול לצאת ידי חגיגה כששוחט בערב יו"ט, נמצא שבשנה זו שחל יו"ט ראשון בשבת יכול לחגוג שבעה ימים ולא רק ששה ימים, משום שאם ישחוט בערב יו"ט יצא ידי חובתו בשבת של יו"ט ראשון. ורק ביו"ט אחרון לא יכול לקיים מצות חגיגה. אבל לא משמע כן מלשונם של תוספות שכתבו שאם אפשר לשחוט בערב יו"ט, נמצא שיש שמונה ימים שיכול לקיים בהם חובתו, שהרי לפי המבואר היה להם לומר שיש שבעה ימים ולא ששה ימים[נב].

ולכן ביאר הצל"ח באופן אחר קצת את הוכחת תוספות לפי המבואר במסכת חגיגה (ד:) שטמא פטור מחגיגה. ולפי זה נראה שאם אפשר להקריב חגיגה בערב יו"ט וקיום חובת החגיגה יהיה ביו"ט, גם מי שטמא יכול להקריב חגיגה, ואת חיובו יקיים מחר אחרי שנטהר אתמול בהערב שמש. ומעתה נראה שהוכחת תוספות היא שאם אפשר להקריב בערב יו"ט נמצא שכל שנה אפשר לקיים חובת חגיגה שמונה ימים ואפילו כשאמצע החג חל בשבת, משום שאם היה טמא בערב שבת והקריב את החגיגה, יצא ידי חובתו בשבת כשנטהר, ונמצא שכל שנה אפשר לחגוג שמונה ימים. ומזה מוכח שאי אפשר להקריב חגיגה בערב יו"ט לפני זמן החיוב, וממילא גם טמא לא יכול להקריב חגיגה.

מדוע הגמרא לא למדה דין זה מהפסוק

ובעיקר הוכחת **התוספות** הקשה **הצל"ח** (שם) שא"כ איך פירשו תוספות את מה שהגמרא אמרה שלא יוצא ידי חובה בחגיגה ששחט מערב יו"ט מחמת שדבר שבחובה בא רק מחולין, שכוונתה היא שכיון שדבר שבחובה בא רק מחולין מסתבר שצריך להקריב בשעה הראויה לחגיגה, הרי הגמרא היתה יכולה ללמוד זאת מהפסוק של וחגותם וגו' שבעת ימים, שהרי תוספות כתבו שמהפסוק מוכח שאי אפשר להקריב בערב יו"ט [שאל"כ אפשר לחגוג שמונה ימים], ומדוע הגמרא אמרה דין זה רק מסברא[נג]. ותירץ הצל"ח, שמה שהגמרא פירשה לעיל במה שנאמר 'וחגותם וגו' שבעת ימים' שהוא משום שחגיגה לא דוחה שבת הוא לא מוסכם, שהרי במסכת חגיגה (ט.) יש שיטה שמה שכתוב שבעת ימים הכוונה לשבעת ימי הסוכות חוץ משמיני עצרת, ומפסוק נוסף למדים שגם בשמיני עצרת אפשר להקריב חגיגה. ומה שהוכיחו תוספות לעיל כדבריהם ממה שכתוב וחגותם וגו' שבעת ימים, הוא רק לפי הסוגיא לעיל שפירשה שמה שנאמר שבעת ימים הוא משום שחגיגה לא דוחה שבת, אבל לפי השיטה השניה הנ"ל אין הוכחה זו. ולכן הגמרא כאן אמרה שדין זה [שצריך לשחוט בזמן הראוי לחגיגה] הוא סברא, כדי לומר שדין זה מוסכם לפי כל השיטות ואפילו לפי השיטה שאין הוכחה לדין זה מהפסוק.

מה יענו החולקים על תוספות לראיית התוספות

הר"י קורקום **והלחם משנה** (שם) הקשו מה יענו החולקים על **תוספות** לראיית התוספות. **ותירצו**[נד], שודאי לכתחילה מצוה להקריב את החגיגה ביו"ט, ולכן לא נחשב שיש שמונה ימים להקרבת חגיגה. והר"י קורקוס תירץ עוד, שגם כשמקריב בערב יו"ט יוצא ידי חובתו רק ביו"ט, ונמצא שאין כאן יום נוסף להקרבה[נה]. **והטורי אבן** (מגילה ה. ד"ה מגיגה) תירץ, שכיון שאת חיובו מקיים כשמקטיר בלילה לכן לא נחשב שיש כאן יום נוסף לקיום חובת הקטרה, כיון שאת חיובו יוצא בלילה שהוא כבר יו"ט. **והליקוטי הלכות** (זבח תודה מגיגה ח: ד"ה ומיהו) תירץ, שבתורה כתוב 'וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים', והרי בחג אפשר לחגוג רק שבעה ימים.

מדוע חגיגה דוחה יו"ט לפי השיטות שאפשר לשוחטה בערב יו"ט

האור שמח (חגיגה שם) הקשה[נו] על הסוברים שאפשר לשחוט חגיגה בערב יו"ט, שהרי מבואר בביצה (כ:) שאפיית שתי הלחם לא דוחה יו"ט משום שאפשר לאפותם קודם יו"ט, וא"כ מדוע חגיגה דוחה יו"ט, הרי אפשר לשוחטה קודם יו"ט. ותירץ לפי המבואר **בתוספות** (שבת נה. ד"ה והרודה) שאע"פ שמכשירי אוכל נפש לא הותרו ביו"ט אם יכול לעשותם מערב יו"ט, אבל אוכל נפש עצמו מותר גם אם יכול לעשותו מערב יו"ט. ולפי זה נראה שגם במה שהותרו ביו"ט קרבנות של חובת היום, יש חילוק בין גוף חובת היום לבין מכשיריו, שחובת היום הותר גם אם אפשר לעשותו מערב יו"ט, ורק מכשיריו לא הותרו כשאפשר לעשותם מערב יו"ט. ולכן שחיטת החגיגה שהיא חובת היום הותרה אף שאפשר לעשותה מערב יו"ט, אבל אפיית השתי הלחם שהוא רק מכשירים של חובת היום, לא הותרה אם אפשר לעשותה בערב יו"ט[נז].

איך למדים מהר עיבל שצריך לזבוח בשעת שמחה

דכתיב וזבחת ושמחת בעינן זביחה בשעת שמחה. תוספות (סוף ד"ה שלמיס) כתבו **שהריב"א** הקשה שהרי הפסוק של וזבחת ושמחת נאמר בהר עיבל, ואיך למדו ממנו ליו"ט. **ותירצו**, שמהפסוק נלמד לכל מקום, שצריך זביחה בשעת שמחה. **והמנחת ברוך** (סי' עט) תירץ, שהרי עיקר הדין שצריך לאכול שלמי שמחה בשביל לקיים מצות שמחת החג נלמד מהפסוק של וזבחת שלמים וכמבואר להלן (קט.) **ובתוספות** (שם ד"ה וזבחת), וכיון שנלמד משם את החיוב של אכילת קרבנות בשביל קיום מצות שמחת יו"ט, לכן למדים את כל ההלכות שנאמרו שם גם לכאן, שכמו ששם הזביחה היתה בשעת שמחה כך כאן צריך שהזביחה תהיה בשעת שמחה.

עא.

מחלוקת רש"י ותוספות האם יש חיוב שמחה ביום של שמיני עצרת

והיית אך שמח לרבות לילי י"ט האחרון לשמחה אתה אומר לילי י"ט האחרון או אינו אלא לילי יום טוב הראשון תלמוד לומר אך חלק.

רש"י (ד"ה לרבות) כתב, שהיום של יו"ט האחרון לא התרבה, משום שמצות שמחה שנלמד מ'ושמחת בחגך' (דברים טז יד) כתובה אחרי 'חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים' (שם פסוק יג), ואם כן מוכח שרק ז' ימים מצווים בשמחה. וגם בהמשך (שם פסוק טו) נאמר 'שבעת ימים תחוג וגו' והיית אך שמח', הרי שהתורה כפלה וכתבה שמצות שמחה היא רק ז' ימים. ובהכרח שהריבוי הוא רק ללילי יו"ט האחרון. **אבל התוספות** (ד"ה לילי) כתבו **שהריב"א** חולק על רש"י, וסובר שגם שהוא יו"ט האחרון שבו מתחייב, יוצא ידי חובת חגיגה בחגיגה שהקריב בערב שבת. ובהכרח שאי אפשר להקריב חגיגה לפני שהגיע זמן החיוב. אבל כתב שעדיין קשה לשון התוספות שכתבו שההוכחה היא ממה שהגמרא לעיל 'שבעה שמונה הוי אלא מכאן לחגיגה' וכו', שהרי שם מדובר כשהיו"ט ראשון לא חל בשבת [משום שאם יו"ט ראשון חל בשבת מבואר שם שיש רק ששה ימים, ובהכרח דברי הגמרא הם כשאמצע החג חל בשבת], וא"כ משמע שהוכחת תוספות היא גם מאופן זה שאמצע החג חל בשבת. והוסיף שמלבד זה לא משמע שתוספות כאן סוברים כהריטב"א, כיון שבכמה מקומות בש"ס הם חולקים על הריטב"א. **סא. וראה בטורי אבן** (מגילה ה. ד"ה המגיגה) שתמה ג"כ על תוספות מדוע הגמרא לא למדה דין זה מהפסוק. **סב. וכן** תירץ הפני יהושע (מגילה ה. ד"ה ומיהו). **סג. מדבריו** נראה שהבין את הוכחת תוספות כהרש"ש שהובא לעיל [בענין 'הוכחת תוספות' וכו']. אבל לפי ביאורו של הצל"ח בהוכחת תוספות [שהובא שם] אי אפשר לתרץ כן. **סד. וראה** שם שהביא שכן הקשה מהר"ם ברבי. **וראה** באבני נזר (או"ח, או"ח סוף סי' תכב) שהקשה ג"כ קושיא זו. **סה. וראה** שם שהוסיף שרק השחיטה שמקדשת את הקרבן נחשבת חובת היום, משא"כ האפיה שלא מקדשת. ולפי זה כתב שהרמב"ם שסובר (תמידין ומוספין פ"ח ה"ז וה"ח) שהאפיה מקדשת בהכרח סובר שאי אפשר לשחוט חגיגה מערב יו"ט. **וראה** שם שביאר שממה שהראב"ד השיג כאן (ה"י) שאפשר לשחוט חגיגה בערב יו"ט נראה שהרמב"ם חולק על זה, ומשום שהרמב"ם לשיטתו כמו שהתבאר. ודבריו לא נתבארו היכן מצא שהרמב"ם חולק על הראב"ד בדין זה של חגיגה שנשחטה בי"ד. **ואדרבה** בר"י קורקוס (שם) כתב שרק הרמב"ם סובר שיוצא בחגיגה שנשחטה בי"ד וכמו שהובא לעיל בענין 'מחלוקת הראשונים' וכו'.

נח. דבריו הם לא כהטורי אבן (שהובא בענין הקודם) שאם יו"ט ראשון חל בשבת ודאי לא יכול לשחוט בערב יו"ט. **ובביאור** דברי הצל"ח יתכן לומר שמספיק שאוכל בשבת משום שעיקרו של חגיגה לאכילה. **וראה** בפני יהושע (מגילה ה. ד"ה מיהו) שכתב ג"כ שאם אפשר לשחוט בערב יו"ט אפשר לשחוט כן גם אם יו"ט ראשון חל בשבת. **ואדרבה** אם יו"ט ראשון חל בשבת מותר אפילו לכתחילה לעשות כן, כיון שלא יכול לשחוט בשבת. **והפני יהושע** ביאר שם שהוא משום שעיקרו לאכילה. **וכנראה** שלכן סובר שגם אם יו"ט ראשון חל בשבת יכול לשחוט בערב יו"ט, כיון שיכול לאכול בשבת. **נט. וכן** מוכח משום שאם הוקשה לתוספות מכל שנה שאמצע החג חל בשבת שיכול לשחוט בערב שבת, לא הועילו בתירוצם, שהרי בערב שבת הוא כבר יו"ט, **ובודאי** אפשר להקריב בו חגיגה, **ובהכרח** שהוקשה להם רק משנה שיו"ט ראשון חל בשבת, שאז אם ישחט בערב יו"ט יצא ידי חובתו רק בשבת, ונמצא שבשנה זו יש שמונה ימים שיכול להקריב חגיגה. **ומזה** הוכיחו תוספות שאי אפשר לשחוט חגיגה בערב יו"ט. **צל"ח** (שם). **ס. וראה** שם שכתב שאפשר לתרץ לפי שיטת הריטב"א (סוכה מז: ד"ה ויש) שגם מי שהיה טמא ביום הראשון שלא יכול לחגוג בשאר הימים [כיון שהם תשלומים לראשון, ומי שהיה פטור בראשון לא יכול להשלים בשאר הימים], אבל בשמיני עצרת חייב להקריב כיון שחיובו החגיגה שלו הוא לא רק בתורת תשלומים. ולפי זה מיושב שאם אפשר לשחוט בערב יו"ט נמצא שבשנה זו שחל יו"ט ראשון בשבת אפשר להקריב את החגיגה שמונה ימים. שהרי בשבת הראשונה של החג אפשר לקיים את חובת החגיגה אם ישחטו בערב שבת. **ובשבת** האחרונה יתכן לקיים את חיוב החגיגה במי שהיה טמא בראשון והוא יקריב בערב שבת, שלא יצא ידי חובתו בערב שבת כיון שפטור מחגיגה בערב שבת, ורק בשבת

ביום של יו"ט האחרון חייבים בשמחה, ומה שאמרו לרבות לילי יו"ט האחרון הוא לאו דווקא, והוא הדין ביום חייב.

והתוספות (ד"ה לרבות) כתבו עוד בשם הריב"א, שצריך לרבות גם את כל הלילות של יו"ט. משום שמהפסוק של 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים' (ויקרא כג מ), שממנו מרבים חיוב שלמי שמחה ביו"ט, נלמד גם שבמקדש חייבים ליטול לולב ז' ימים[א], והרי החיוב של לולב הוא רק ביום ולא בלילה, וזה נלמד ממה שנאמר 'ימים', ואם כן גם בחיוב שמחה שנלמד מפסוק זה ממה שנאמר 'ימים' יש למעט לילות. ובהכרח שמרבים מפסוק את כל הלילות, שיש בהם חיוב שמחה. ומה שהברייתא אמרה שמרבים לילי יו"ט האחרון, הוא משום שבליל יו"ט האחרון יש חידוש יותר גדול, שהרי שמיני הוא רגל בפני עצמו, ואם כן היה אפשר לומר, שאפילו אם בשאר הלילות יש חיוב שמחה, אבל בלילה זה לא יהיה חיוב שמחה, כיון שלא חייב לזבוח ביום השביעי לצורך שמיני שהוא רגל אחר, כמו שלא חייב לזבוח בערב יו"ט לצורך הלילה. וחידשה הברייתא, שגם בליל שמיני[ב] חיוב שמחה.

ביאור שיטת התוספות

והשפת אמת (ד"ה מה) ביאר בדברי התוספות, שאין כוונתם שמ'והיית אך שמח' מרבים גם כל לילות החג וגם ליל יו"ט האחרון, שהרי לפי מה שכתבו התוספות שבליל יו"ט האחרון יש יותר חידוש, צריך פסוק לרבותו. ובהכרח כוונתם שיש איזה ריבוי לרבות את כל הלילות, ומ'והיית אך שמח' מרבים ליל יו"ט האחרון[ב].

אבל החזון איש (או"ח סי' קכד לקף עמ.) ביאר בדברי התוספות, שמ'והיית אך שמח' מרבים כל מה שיש לרבות. ומרבים ממנו ג' דברים: א. כל הלילות. ב. יום שמיני עצרת נתרבה שיש בו חיוב שמחה אף שהוא רגל בפני עצמו. ג. ליל שמיני עצרת נתרבה, שחייב לזבוח בשביעי לצורך שמיני אף שהוא רגל בפני עצמו. והברייתא נקטה לרבות לילי יו"ט האחרון שיש בו החידוש היותר גדול, שהוא לילה והוא רגל בפני עצמו, וגם אי אפשר לזבוח בו אלא רק בשביעי שהוא רגל אחר. ואמנם לולי שנאמר 'אך' היו מרבים גם ליל יו"ט הראשון[ג], אלא שכיון שנאמר 'אך' ממעטים ליל יו"ט הראשון[ד].

והחזון איש הוסיף עוד לבאר מה שכתבו התוספות, שבליל יו"ט האחרון יש יותר חידוש, שכוונתם היא שכיון שבליל יו"ט האחרון לא יכול לזבוח, וצריך לאכול ממה שנזבח בשביעי, הרי זה כמו שאוכל ממה שנזבח שלא בשעת שמחה, שהרי החיוב שמחה של שמיני עצרת הוא חיוב אחר מהחיוב שמחה של סוכות [כיון שהם שני רגלים], ונמצא שאם אוכל בשמיני עצרת ממה שזבח בסוכות, הוא לא אוכל ממה שנזבח בשעת שמחת שמיני עצרת. אלא שהתורה ריבתה לילי יו"ט האחרון. ואמנם לולי שהיה כתוב 'אך' היו מרבים גם ליל יו"ט הראשון, והיו אומרים שכמו שיש חיוב שמחה בליל יו"ט האחרון, אע"פ שאוכל דבר שלא נזבח בשעת שמחת שמיני עצרת, כך יש חיוב שמחה בליל יו"ט הראשון אע"פ שאוכל דבר שלא נזבח בשעת שמחה. אלא שכיון שכתוב 'אך' נלמד למעט ליל יו"ט הראשון. ומה שחלוק מליל יו"ט האחרון, הוא משום שבליל יו"ט האחרון יש שמחה לפניו [וכמבואר ברייתא להלן], שהרי בסוכות חייב לשמוח, ולכן כשאוכל בשמיני עצרת ממה שנזבח בסוכות, נחשב שאוכל ממה שנזבח בשעת שמחה, אע"פ שנזבח בשעת שמחה של סוכות, משום שלא צריך שיהיה נזבח בשעת שמחה של שמיני עצרת אלא מספיק שנזבח בשעת שמחה. אבל בליל יו"ט הראשון שאי אפשר לאכול ממה שנזבח בשעת שמחה, לא חייב בשמחה[ה].

סתירת דברי רש"י

המהרש"א (סוכה מג: נמוס' ד"ה והשמחה) הקשה על **רש"י** שסותר עצמו, שבסוגיין (ד"ה לרבות) כתב שאין חיוב שמחה ביום של שמיני עצרת. ואילו בסוכה (מח. ד"ה לרבות) כתב, שאחרי שמרבים שיש חיוב שמחה בלילי יו"ט האחרון שהוא טפל, קל וחומר שביומו חייבים בשמחה, שהרי היום יותר עיקר מהלילה[ו] [ורש"י שם הוסיף, שעל שאר הלילות לא צריך פסוק, כיון שימים משמע גם לילות, ורק על ליל יו"ט האחרון צריך פסוק, כיון שהוא לא בכלל ז' ימים, ומהפסוק מרבים את הלילה הסמוך לז' ימים, והתורה חידשה שבזבח שנזבח בסוכות ישמח בליל שמיני עצרת, וכל שכן שביום שהוא עיקר, חייב בשמחה][ז].

וביישוב קושיא זו נאמרו באחרונים כמה דרכים, וכדלהלן:

תירוצו של הצל"ח

א. הצל"ח (ד"ה נימוק ונרס"י ד"ה לרגום) תירץ, שרש"י כאן כתב דבריו לפי השיטה שצריך לשמוח במה שנזבח בשעת שמחה [שהרי כאן הסוגיא עוסקת בשיטה זו], ודבריו בסוכה הם להלכה שלא צריך זביחה בשעת שמחה. ומשום שלכאורה קשה על רש"י בסוכה, שאם מרבים גם את היום של שמיני עצרת, מדוע התורה לא כתבה בפירוש ושמחתם שמונת ימים, ולא היו צריכים לרבות את שמיני עצרת [שהרי רש"י שם סובר שלא צריך ריבוי על שאר לילות, אלא רק על שמיני עצרת, ונמצא שאם היה כתוב ושמחתם שמונת ימים לא היו צריכים ריבוי]. וצריך לומר שגם אם היה כתוב ושמחתם שמונת ימים היו צריכים את הריבוי, משום שהרי צריך לכתוב 'אך' למעט ליל יו"ט הראשון, ואם לא היה גם ריבוי, היו ממעטים ממה שכתוב 'אך' את כל הלילות, ולכן כתוב ריבוי לומר שהמיעוט הוא רק על ליל יו"ט הראשון. וכיון שכבר כתוב ריבוי לומר שהמיעוט הוא רק על ליל יו"ט הראשון, לא כתבה התורה בפירוש שיש מצות שמחה בכל הח' ימים, אלא מהריבוי נלמד גם שיש חיוב שמחה בשמיני עצרת, מלבד מה שנלמד ממנו שיש חיוב שמחה בכל הלילות חוץ מליל יו"ט הראשון[ח].

אמנם נראה שכל זה רק להלכה שלא צריך זביחה בשעת שמחה, אבל לפי השיטה שצריך זביחה בשעת שמחה אי אפשר לומר כן, כיון שלפי שיטה זו מסברא התמעט רק ליל יו"ט הראשון, כיון שאי אפשר לשמוח בו במה שנזבח בשעת שמחה, ומה שצריך פסוק למעטו הוא רק כדי שלא נרבה אותו מהריבוי של 'והיית'[ט]. ואם כן לשיטה זו אי אפשר לומר שצריך בלאו הכי לכתוב את הריבוי כדי שלא נמעט את כל הלילות מהמיעוט של 'אך', שהרי לשיטה זו אם אין ריבוי בתורה לא צריך כלל מיעוט, כיון שמסברא ליל יו"ט הראשון התמעט, ונמצא שאם היה כתוב ושמחתם שמונת ימים לא היו צריכים ריבוי ומיעוט, אלא לילי יו"ט הראשון היה ממועט מסברא, ויו"ט האחרון כתוב מפורש בפסוק שחייב בשמחה[י]. ולכן לפי שיטה זו מוכרח ממה שלא כתוב ושמחתם שמונת ימים, שהתורה מיעטה בזה שאין חיוב שמחה ביום של שמיני עצרת, ורק לילי יו"ט האחרון התרבה. ומה שכתב רש"י בסוכה, הוא להלכה שאפשר לשמוח במה שנזבח שלא בשעת שמחה. משום שלפי זה צריך את המיעוט למעט ליל יו"ט הראשון, וכיון שצריך את המיעוט של 'אך', מוכרחים גם לכתוב את הריבוי, כדי שלא נמעט מה'אך' את כל הלילות, וכיון שצריך

א. **ראה** במנחת ברוך (סי' פ) שתמה על תוספות, שהרי החיוב של שלמי שמחה לא נלמד מ'ושמחת' וגו', ומהפסוק של 'ושמחתם' לומדים רק שבמקדש נוטלים לולב כל ז', וכמבואר להלן (קט.), שלמדים את החיוב של שמחה מ'ושמחת בחגיך' (דברים טז יד), ואת החיוב של שלמי שמחה, ממה שנאמר (שם טז ז) 'וזבחת שלמים' וגו'. ב. **וראה** במנחת ברוך (סי' פ) שתמה על תוספות, איך לומדים מהריבוי לרבות גם את כל הלילות וגם את ליל שמיני עצרת. ג. **ראה** במנחת ברוך (סי' פ) שהביא שיש גירסא, או אינו אלא לרבות 'אף' ליל יו"ט הראשון. אמנם בתוספות (ד"ה לו) מבואר, שהיו מרבים רק לילי יו"ט הראשון, ולא היו מרבים ליל יו"ט אחרון, ולא כדברי המנחת ברוך והחזון איש. והדבר שמואל (נמוס' שם) הקשה על תוספות, שהרי מה שליל יו"ט האחרון גרע משאר הלילות, הוא משום שאי אפשר לזבוח בו בשעת שמחת שמיני עצרת, כמו שביארו התוספות, ואם כן איך יתכן שהוא יותר גרוע מליל יו"ט הראשון, הרי אם ליל יו"ט הראשון התרבה, אף שאי אפשר לזבוח בו בשעת שמחה, כל שכן ליל יו"ט האחרון. ד. **ובזה** מיושב מה שהקשו השפת אמת (שם) והמנחת ברוך (סי' פ), שכיון שיש סברא להעדיף לרבות ליל יו"ט האחרון מלרבות ליל יו"ט הראשון, מדוע צריך לכתוב 'אך' למעט ליל יו"ט הראשון, הרי מספיק שיהיה רק את הריבוי 'והיית שמח', ומסברא נפרש שהריבוי הוא רק על ליל יו"ט האחרון. אבל לדברי החזון איש מיושב, משום שהריבוי מרבה הכל, ולכן בלי שיהיה כתוב 'אך' היו מרבים גם ליל יו"ט הראשון וגם ליל יו"ט האחרון. ורק אחרי שכתוב 'אך' מעדיפים לומר שהריבוי הוא על ליל יו"ט האחרון, והמיעוט הוא על ליל יו"ט הראשון. אלא שכבר כתבנו בהערה הקודמת, שבתוספות (ד"ה לו) מבואר, שאם היו מרבים ליל יו"ט ראשון לא היו מרבים ליל יו"ט האחרון, ולפי זה שוב קשה קושיית השפת אמת והמנחת ברוך. אמנם עיקר קושיית השפת אמת והמנחת ברוך הוא רק לפי הצל"ח [שיובא להלן בענין 'איך עולא יפרש את הברייתא'], שמסברא לא חייבים בשמחה בליל ראשון, כיון שאי אפשר לאכול בו ממה שנזבח בשעת שמחה, אלא שלולי המיעוט היו מרבים אותו מהריבוי של 'והיית' וגו' [והמנחת ברוך כתב שם כן בפשיטות]. ולכן קשה מדוע צריך את הפסוק למעט, הרי מסברא צריך לפרש שהריבוי הוא על ליל יו"ט האחרון ולא על ליל יו"ט הראשון. אבל לפי מה שפירש המהרש"א [שיובא להלן (שם)], שמסברא חייב בשמחה בליל יו"ט הראשון, אלא שמהפסוק נלמד למעטו, לא קשה קושיית השפת אמת. ה. **וכן** כתב היעב"ץ (נמוס' שם), שמספיק שנזבח בשעת שמחה, ולא צריך שיהיה נזבח בשעת שמחת שמיני עצרת. והאבני נזר (או"ח סי' תכג) העיר על מה שכתבו התוספות בלשונם, שהיו אומרים שלא חייב לזבוח בשביעי בשביל שמיני, כמו שלא חייב לזבוח בערב יו"ט בשביל ליל יו"ט ראשון, שלכאורה היה להם לכתוב שלא יכול לקיים מצות שמחה בליל שמיני עצרת במה שנזבח בשביעי, כמו שלא יכול לקיים מצות שמחה בליל יו"ט הראשון במה שנזבח בערב יו"ט. ותירץ, שהתוספות ביארו בזה את הברייתא גם לפי השיטה שיכול לקיים מצות שמחה במה שנזבח שלא בשעת שמחה, ולכן כתבו שאע"פ כן היה אפשר לומר שבליל יו"ט אחרון לא חייב לקיים מצות שמחה, משום שלא חייב לזבוח בשביעי בשביל שמיני שהוא רגל אחר, כמו שלא חייב לזבוח בערב יו"ט לצורך ליל יו"ט הראשון. ומכאן הוכיח האבני נזר, שלפי השיטה שאפשר לקיים מצות שמחה במה שנזבח בערב יו"ט, מה שלא חייבים בשמחה בלילה הראשון, משום שלא חייב לזבוח מערב יו"ט לצורך יו"ט. ו. **וגם** המהר"ם (נמוס' שם) העיר, שרש"י כאן לא סובר כשיטתו שם. ז. **ראה** בחתם סופר (סוכה מח. ד"ה לגמרי עמ) שתירץ, שבחיוב שמחה יש ב' חלקים, חיוב אכילת קרבן, וחיוב שמחה בכסות נקיה. ולפי זה נראה, שהחיוב של אכילת בשר קרבן ישנו רק בליל יו"ט האחרון, כיון שבקדשים הלילה הולך אחר היום, ואין ללמוד מזה שגם ביום חייב, אבל לענין חיוב שמחה של כסות נקיה, אין לחלק בין הלילה ליום, כיון שלענין חולין הלילה לא הולך אחרי היום, ואם חייב בלילה יש ללמוד מזה שחייב גם ביום. ובזה מיושבת סתירת דברי רש"י, שדבריו כאן הם לענין חיוב שלמי שמחה, שחיוב זה הוא רק בלילה, ולכן נאמר שבעת ימים, ודבריו בסוכה הם לענין כסות נקיה, שלענין זה יש ללמוד בקל וחומר מהלילה, כיון שלא יתכן שהחיוב של הלילה הוא משום שהולך אחרי היום, ולכן אם חייב בלילה, ודאי שחייב גם ביומו. ח. **דבריו** הם כדברי החזון איש בשיטת התוספות [שהובאו לעיל בענין 'ביאור שיטת התוספות'], שמהריבוי נלמד גם לרבות לילות וגם לרבות שמיני עצרת. ט. **ראה** להלן [בענין 'איך עולא יפרש את הברייתא'] שהובא, שהצל"ח צידד לפרש כן בדברי התוספות (ד"ה לו). י. **וצריך** לומר שרש"י לא סבר כסברת התוספות, שמסברא גם לילי יו"ט האחרון דומה לליל יו"ט הראשון, שאי אפשר לשמוח בו במה שנזבח בשעת שמחת שמיני עצרת, אלא רק במה שנזבח בשעת שמחת סוכות.

את הריבוי אפשר לרבות מזה גם את יום שמיני עצרת, ולכן התורה לא כתבה שיש חיוב שמחה בשמונת ימים. ובזה תירץ הצל"ח, מדוע רש"י כתב כאן דין זה שביום של שמיני עצרת אין חיוב שמחה, משום שלפי מה שמבואר כאן שצריך לשמוח בדבר שנזבח בשעת שמחה, מוכח שאין חיוב שמחה ביום של שמיני עצרת.

תירוצו של הערוך לנר

ב. הערוך לנר (סוכה שם נרס"י שם) כתב, שאין כלל סתירה בדברי רש"י. שהנה יש להקשות על רש"י בסוכה, שהרי מפורש בתורה שחיוב שמחה הוא שבעת ימים, ואם כן איך יתכן שגם ביום של שמיני עצרת יש חיוב שמחה. ובהכרח שיש חילוק בין חיוב שמחה של הז' ימים, לחיוב שמחה של שמיני עצרת. שבכל הז' ימים אם אין לו בשר שלמים לשמוח בו, חייב להקריב שלמים כדי לשמוח בו, אבל בשמיני עצרת אם אין לו בשר שלמים, לא חייב לשמוח בו, אלא רק אם נשאר לו מהזבחים שזבח ביום השביעי, חייב לאוכלו בליל יו"ט האחרון, וממילא גם החיוב שמחה של היום, הוא רק שאם נשאר לו בשר מהיום הז' חייב לאוכלו. וכן מוכרח, שהרי רש"י שם כתב שעיקר הריבוי הוא לליל יו"ט האחרון שהוא סמוך לז' ימים, והרי בלילה לא יכול לזבוח, ובהכרח שעיקר הריבוי הוא, שאם נשאר לו בשר שלמים מהיום הז' חייב לאוכלו, שהרי הוא נלמד מהחיוב של הלילה, ודיו לבא מן הדין להיות כנידון. וכן מדויק ברש"י בסוכה שם שכתב, שהפסוק מרבה שיזבח שלמים בשביעי כדי לאוכלו בליל שמיני, הרי שכל חיובו בשמיני הוא לאכול ממה שנשאר לו בשביעי[יא]. ולפי זה אין סתירה בדברי רש"י, שכן מה שכתב רש"י כאן, שממה שכתוב שבעת ימים נלמד שאין חיוב שמחה ביום הח', כוונתו שלא חייב לזבוח ביום הח', אבל הוא מודה שיש חיוב שמחה גם ביום של שמיני עצרת, שחייב לאכול ממה שזבח בשביעי, שהרי היום לא גרע מהלילה[יב].

תירוץ נוסף על סתירת דברי רש"י

ג. יש **מהאחרונים**[יג] שכתב ליישב סתירת דברי רש"י, שדבריו כאן הם לפי השיטה שצריך לשמוח במה שנזבח בשעת שמחה, ודבריו שם הם להלכה שלא צריך לשמוח דווקא במה שנזבח בשעת שמחה [וכהצל"ח, אבל מטעם אחר]. שהנה יש לחקור במה שהתורה ריבתה חיוב שמחה בליל יו"ט אחרון, האם התרבה שהחיוב שמחה של סוכות נמשך גם לליל יו"ט האחרון שהוא טפל לסוכות, או שהתרבה בזה שיש חיוב שמחה מיוחד של שמיני עצרת. ונראה שבזה תלוי, האם אפשר ללמוד שגם ביום של שמיני עצרת יש חיוב שמחה מקל וחומר מהחיוב של הלילה, שאם הוא חיוב מיוחד של שמיני עצרת, יש ללמוד בקל וחומר, שאם יש חיוב שמחה בליל שמיני עצרת, כל שכן שיש חיוב ביום שהוא עיקר. אבל אם החיוב הוא משום שטפל לסוכות, יתכן שרק הלילה הסמוך לסוכות טפל לסוכות אבל היום לא טפל לסוכות. ונראה שזה תלוי במה שנחלקו האמוראים, האם צריך זביחה בשעת שמחה. שאם צריך זביחה בשעת שמחה אי אפשר לומר שהוא חיוב מיוחד של שמיני עצרת, משום שבליל שמיני עצרת יכול לאכול רק ממה שנזבח בסוכות, והרי נמצא שאוכל בשביל החיוב המיוחד של שמחת שמיני עצרת ממה שנזבח בשעת שמחת סוכות. ובהכרח שזה לא חיוב מיוחד של שמחת שמיני עצרת, אלא הוא המשך מהחיוב של סוכות. אבל אם לא צריך זביחה בשעת שמחה, אפשר לומר שהוא חיוב שמחה מיוחד של שמיני עצרת.

ולפי זה נראה, שלכן רש"י כאן כתב שאין חיוב שמחה ביום של שמיני עצרת, משום שכאן הגמרא דנה לפי השיטה שצריך זביחה בשעת שמחה, ולשיטתו מוכח שחיוב שמחת לילי יו"ט האחרון הוא המשך של חיוב שמחת סוכות, ואם כן אי אפשר ללמוד ממה שחייבים בו בליל שמיני עצרת שגם ביומו חייבים, שהרי יתכן שרק הלילה שהוא סמוך לסוכות טפל לסוכות אבל היום לא טפל. אבל רש"י בסוכה כתב דבריו להלכה שלא צריך זביחה בשעת שמחה, שאז מפרשים שהחיוב שמחה של שמיני עצרת הוא חיוב מיוחד, והוא לא המשך של חיוב שמחת סוכות, ולכן כתב רש"י, שאם בלילה יש חיוב זה, כל שכן שביום שהוא יותר עיקר יש חיוב זה[יד].

קושיות התוספות על שיטת רש"י

התוספות (ד"ה לילי) הקשו על **רש"י** [שסובר שאין חיוב שמחה ביום של שמיני עצרת] שלש קושיות: א. שהרי מבואר במשנה בסוכה (מג:) שההלל והשמחה שמונה. ואי אפשר לומר שהכוונה היא לשמונה לילות, שהרי בליל יו"ט הראשון אין חיוב שמחה. ב. שהרי המשנה כללה שמחה עם הלל, ואם כן משמע שכמו שהלל עיקרו ביום כך חיוב השמחה הוא גם ביום [וכתב הצל"ח (ד"ה לימח), שגם בקושייתם הראשונה סמכו התוספות על מה שהמשנה כללה שמחה עם הלל, שאם לא כן אפשר לפרש במשנה שיש חיוב שמחה בשמונת ימי החג, וביום הראשון החיוב הוא ביום ובליל האחרון החיוב הוא בלילה, אלא שכיון שהמשנה כללה שמחה עם הלל, משמע שכמו שבהלל כל שמונת הימים נאמר ההלל בזמן אחד, כך בשמחה כל השמונת ימים החיוב הוא בזמן אחד, ובקושייתם השניה הוסיפו להקשות, שאפילו אם היה חיוב שמחה בליל יו"ט הראשון, אי אפשר לפרש שהכוונה היא שמונה לילות, כיון שהמשנה כללה שמחה עם הלל, והרי הלל עיקרו ביום, ואם כן משמע שגם החיוב שמחה של ח' ימים הוא ביום[טו]. ג. שלהלן הקשו ממה שמבואר במשנה שיש חיוב שמחה שמונה ימים, שהרי ביו"ט ראשון שחל בשבת אי אפשר לקיים מצות שמחה, כיון שלא יכול לזבוח בשבת, ובמה שנזבח בערב שבת לא יכול לקיים מצות שמחה. ולפי רש"י קושיא זו קשה גם אם אפשר לקיים שמחה במה שנזבח שלא בשעת שמחה, שהרי אם יו"ט האחרון יחול ביום א' לא יוכלו לקיים חובת שמחה של ליל יו"ט האחרון, כיון שבשבת אסור לזבוח ובלילה אי אפשר לזבוח. ומה ששחט ביום ו' כבר נפסל במוצאי שבת. וביום של שמיני עצרת כבר אין חיוב שמחה[טז].

והצל"ח (ד"ה ממיכ) תירץ על קושייתם השלישית של תוספות, שאדרבה מהסוגיא להלן מוכח כרש"י. שהרי **המהרש"א** (ד"ה זימנין) הקשה על הסוגיא להלן, מדוע מקשה הגמרא מהמשנה של 'השמחה שמונה' על השיטה שצריך זביחה בשעת שמחה [שאם יום טוב ראשון חל בשבת אי אפשר לקיים מצות שמחה ביום הראשון], הרי יתכן שכוונת המשנה היא שברוב השנים חיוב שמחה הוא שמונה ימים, שהרי רק כשיו"ט הראשון חל בשבת אי אפשר לשמוח ח' ימים [וכן תירצו גם לעיל (ע:) על מה שכתוב בתורה (ויקרא כג מ) 'וחגותם אותו וגו' שבעת ימים', שכוונת התורה שברוב השנים חוגגים ז' ימים]. אמנם נראה שלכן בגמרא להלן דייקה בקושיא, ואמרה ש'זימנין סגיאין דלא משכחת לה אלא שבעה' [ולא כמו שהגמרא אמרה לעיל (ע:), 'פעמים' שאי אתה מוצא אלא ששה]. משום שכוונת הגמרא היא, שבין אם יו"ט ראשון חל בשבת ובין אם יו"ט אחרון חל במוצאי שבת, אי אפשר לקיים מצות שמחה ח' ימים. שהרי אם יו"ט אחרון חל במוצאי שבת אי אפשר לקיים מצות שמחה ביום הח', כיון שביום של יו"ט אחרון אין חיוב שמחה [כשיטת רש"י], ובלילה של מוצאי שבת אי אפשר לאכול שלמי שמחה [וזה אפילו אם לא צריך לזבוח בשעת שמחה], ואם יו"ט ראשון חל בשבת אי אפשר לקיים מצות שמחה ביו"ט ראשון אם צריך זביחה בשעת שמחה. ולכן הגמרא אמרה 'זימנין סגיאין', כיון שיש הרבה שנים שאין שמחה שמונה ימים. וממילא אי אפשר לתרץ שכוונת המשנה היא שברוב השנים השמחה היא ח' ימים, כיון שיש הרבה פעמים שהיא לא שמונה ימים [ורק לעיל תירצו שכוונת התורה שברוב השנים היא ז' ימים, משום ששם רק אם יו"ט ראשון חל בשבת היא רק ו' ימים, ונמצא שרק מיעוט קטן מאד של שנים חוגגים רק ו' ימים, ולכן אפשר לומר שהתורה אמרה לחוג ז' ימים, כיון שרק במיעוט קטן של שנים חוגגים רק ו' ימים[יז].

ובזה מיושבת קושיית התוספות על רש"י, שמה שהגמרא להלן מקשה רק לפי השיטה שצריך זביחה בשעת שמחה, הוא משום שאם לא צריך זביחה

יא. וגם מדויק שרש"י בסוכה (מג: ד"ה והשמחה) פירש על המשנה שאמרה שיש חיוב שמחה בשמונה ימים, שהכוונה היא שחייב לאכול שלמי שמחה, ולא פירש שחייב לזבוח. משום שביום הח' לא חייב לזבוח, אלא רק אם יש לו שלמים מהיום הז' חייב לאוכלו ביום הח'. **יב. וראה** שם בתחילת דבריו שכתב לתרץ באופן אחר, שלכאורה קשה על הגמרא כאן שסברה להוכיח מהברייתא, שאי אפשר לקיים חיוב שמחה במה שנזבח שלא בשעת שמחה, שהרי ודאי ידעו גם מהסיפא של הברייתא, והרי שם מבואר, שהמיעוט של ליל יו"ט ראשון הוא משום שאין שמחה לפניו. ובהכרח שהגמרא סברה שזו כוונת הברייתא, שכיון שאין שמחה לפניו נמצא שמה שיאכל יהיה זבח שלא נזבח בשעת שמחה. אמנם עדיין קשה, מדוע לא פירשו את הברייתא כפשוטה. וצריך לומר שלגמרא הוקשה מה העדיפות בזה שיש שמחה לפניו, הרי כמו כן יש מעלה לזה שיש שמחה לאחריו, ואם כן אדרבה יתכן שעדיף לרבות לילי יו"ט ראשון שיש שמחה לאחריו, ולכן לא פירשה את הברייתא כפשוטה. ולפי זה נראה, שלכן פירש רש"י שהגמרא כאן סברה שרק ליל יו"ט האחרון התרבה, משום שאם גם היום התרבה, שוב קשה מדוע לא פירשו כפשוטה, שריבוי ליל יו"ט אחרון הוא משום שיש שמחה לפניו, שהרי בליל יו"ט ראשון יש רק שמחה לאחריו ואין שמחה לפניו, ואילו ליל יו"ט האחרון יש גם שמחה לפניו וגם שמחה לאחריו, שהרי גם יומו נתרבה. ובהכרח שמרבים רק ליל יו"ט האחרון. ולכן היה קשה לגמרא מה העדיפות של ליל יו"ט אחרון, הרי יש בו גם חסרון שאין שמחה לאחריו. אמנם למסקנת הגמרא שמפרשים את הברייתא כפשוטה, מוכח שמרבים גם את היום של יו"ט אחרון. ולכן רש"י בסוכה פירש שמרבים גם את היום של יו"ט האחרון, כיון שלמסקנא כאן מפרשים את הברייתא כפשוטה. **יג. בד** קודש (פסחים סי' נו). **יד. וראה** במאיר לעולם (מ"ק סי' יח) שתירץ גם כן, שדברי רש"י כאן הם רק לפי השיטה שצריך זביחה בשעת שמחה, אלא שהוא ביאר שהוא משום שלשיטה זו אין מקור שהיום יותר חשוב מהלילה. משום שמה שבליל יו"ט ראשון אין חיוב שמחה, הוא משום שאין לו קרבן שנשחט בשעת שמחה, אבל להלכה שלא צריך זביחה בשעת שמחה, מה שפטור בליל יו"ט הראשון, הוא משום שהיום יותר חשוב, ולכן אפשר ללמוד שיש חיוב שמחה ביום של שמיני עצרת, מקל וחומר ממה שיש חיוב שמחה בלילה. **טו. בצל"ח** מבואר שהן שתי קושיות על רש"י. אבל לכאורה יש כאן רק קושיא אחת על רש"י, ממה שנאמר במשנה שיש חיוב שמחה שמונה ימים, אלא שעל מה שהתוספות רצו לתרץ שהכוונה לשמונה לילות, כתבו התוספות, שמשני טעמים אי אפשר לפרש כן: א. שביו"ט ראשון אין חיוב שמחה בלילה. ב. שחיוב הלל הוא ביום, ואם כן משמע ששמונה הכוונה שמונה ימים. **טז. והמאיר** לעולם (מ"ק סי' יז) תירץ לפי מה שכתב שם [הובא לעיל בענין הקודם], שרש"י מודה שאם לא צריך זביחה בשעת שמחה יש חיוב שמחה ביום של שמיני עצרת, ולכן הגמרא מקשה רק לפי השיטה שצריך זביחה בשעת שמחה. **יז. ולכן** שם הגמרא אמרה 'פעמים' שהיא ו' ימים, משום שרק פעמים מועטות היא לא ז' ימים, דהיינו כשיו"ט ראשון חל בשבת.

בשעת שמחה, נמצא שרק אם יו"ט אחרון חל במוצאי שבת אי אפשר לקיים שמחה ח' ימים. ונמצא שיש רק מיעוט קטן מאד של שנים שאי אפשר לקיים שמחה ח' ימים, ועל זה אפשר לתרץ שהמשנה אמרה ששמחה היא ח' ימים, משום שכן הוא ברוב השנים. אבל אם צריך זביחה בשעת שמחה, שנמצא שגם אם יו"ט ראשון חל בשבת אי אפשר לקיים מצות שמחה, נמצא שיש הרבה שנים שלא מקיימים שמחה ח' ימים. ולכן אי אפשר לתרץ שכוונת המשנה שברוב השנים השמחה היא ח' ימים. ולפי זה נמצא שאדרבה מהסוגיא מוכח כרש"י, משום שלפי התוספות קשה קושיית המהרש"א, שהרי רק אם יו"ט ראשון חל בשבת אי אפשר לקיים מצות שמחה ח' ימים, ואם כן אפשר לתרץ, שכוונת המשנה שברוב השנים שמחה היא ח' ימים.

יישוב סתירת דברי התוספות

התוספות במסכת סוכה (מג: ד"ה נוטג) הקשו [את קושייתם השלישית הנ"ל] על המשנה שם שאמרה שההלל והשמחה שמונה, שהרי אם יו"ט אחרון יחול ביום ראשון אי אפשר לקיים מצות שמחה ביו"ט האחרון, כיון שאי אפשר לזבוח בשבת, וגם אי אפשר לזבוח בלילה של מוצאי שבת. ותירצו, שיכול לקיים מצות שמחה בכסות נקיה ויין ישן.

וביארו המהרש"א והמהר"ם (נמוק' סס), שהתוספות שם סוברים שאין חיוב שמחה ביום של יו"ט האחרון [כשיטת רש"י כאן הו"ל אוצר החכמה] שאם לא כן מדוע התוספות הקשו רק שאם יו"ט אחרון חל ביום ראשון אי אפשר לקיים מצות שמחה בליל יו"ט האחרון, הרי תמיד לא יתכן שיקיים ח' ימים שמחה, שהרי תמיד יש מוצאי שבת באמצע החג, ובו אי אפשר לקיים מצות שמחה, כיון שבשבת אסור לזבוח, ובלילה אי אפשר לזבוח. ובהכרח שזה לא קשה, כיון שיכול לקיים שמחה ביום ראשון, ורק כשיו"ט אחרון חל ביום ראשון הוקשה להם שלא יכול לקיים מצות שמחה ח' ימים, כיון שביו"ט אחרון אין חיוב שמחה ביום אלא רק בלילה, והרי בלילה של מוצאי שבת אי אפשר לאכול שלמי שמחה"ת. והתוספות תירצו, שכמו שרב פפא תירץ להלן [על מה שהקשו על השיטה שצריך זביחה בשעת שמחה מהמשנה של 'השמחה שמונה', שאם יו"ט ראשון חל בשבת אי אפשר לקיים מצות שמחה ביום ראשון], שכוונת המשנה ששמח בכסות נקיה ויין ישן, כך אפשר לתרץ על קושיא זו, שאם יו"ט אחרון חל ביום ראשון יקיימו מצות שמחה במוצאי שבת של יו"ט אחרון בכסות נקיה וביין ישן.

וכתב הצל"ח (ד"ה ליתא), שהתוספות כאן לא תירצו על קושייתם השלישית על רש"י כמו שתירצו שם, משום שקושייתם כאן היא על מה שהגמרא להלן מקשה על השיטה שצריך זביחה בשעת שמחה, מהמשנה של השמחה שמונה, שכיון שלא ידעה שאפשר לפרש שכוונת המשנה היא ששמח בכסות נקיה ויין ישן, אם כן קשה על המשנה לפי כל השיטות, שאם יו"ט אחרון חל במוצאי שבת, אי אפשר לקיים מצות שמחה ביום האחרון לפי רש"י.

אמנם לפי זה קשה על התוספות בסוכה איך תירצו כן על קושייתם, הרי עדיין קשה מה שהקשו על רש"י, מהסוגיא כאן, שלא ידעה בתחילה שאפשר לפרש במשנה שהכוונה ששמח בכסות נקיה, מדוע לא מקשה לפי כל השיטות. ועוד קשה על תוספות שם, שאפילו אם נתרץ על קושייתם מה שתירצו, עדיין קשה [על מה שסוברים שם כשיטת רש"י] שתי הקושיות הראשונות שהקשו כאן על רש"י [וכמו שהובא בענין הקודם]. ועוד קשה על תוספות, מה שהקשה המהרש"א (שם), שהתוספות סותרים עצמם לדבריהם כאן שחולקים על רש"י"ט. **ותירץ הצל"ח**, שהנה **המהרש"א** (ד"ה זימנין) הקשה על הסוגיא להלן, מדוע לא תירצו שכוונת המשנה שברוב הפעמים שמחה היא ח' ימים [וכעין מה שתירצו לעיל (ע:) על מה שנאמר (ויקרא כג מ) 'וחגותם וגו' שבעת ימים', שהכוונה היא שברוב פעמים היא ז' ימים]. וצריך לומר שכיון שהמשנה כללה שמחה עם הלל, והלל הוא תמיד ח' ימים, משמע שגם חיוב שמחה הוא תמיד ח' ימים. ולפי זה נראה, שאחרי שהגמרא מתרצת שכוונת המשנה היא שמשמחו בכסות נקיה וכו', מה שהמשנה כללה שמחה עם הלל, הוא רק בשביל לומר שכמו שהלל הוא תמיד ח' ימים, כך שמחה היא תמיד ח' ימים, וגם כשלא יכול לקיימה בשלמי שמחה, כגון כשיו"ט ראשון חל בשבת, או כשיו"ט אחרון חל ביום ראשון [לפי רש"י], חייב בשמחה של כסות נקיה ויין ישן, שהרי לפי התירוץ נמצא ששמחה לא דומה לגמרי להלל, שהרי הלל בכל הח' ימים דינו שוה, ואילו בשמחה פעמים שחלק מהח' ימים הוא שמח רק בכסות נקיה. ובהכרח שכוונת התרצן היא, שהמשנה כללה אותם יחד רק בשביל לומר שבשניהם החיוב הוא תמיד ח' ימים, אבל יש חילוק ביניהם כמו שהתבאר.

ולפי זה מיושבת היטב שיטת התוספות. שאמנם גם הם מסכימים להלכה לשיטת רש"י, שאין חיוב שמחה ביום של יו"ט האחרון, אלא שסוברים שלפי המקשן להלן, בהכרח שיש חיוב שמחה גם ביום של יו"ט אחרון, שאם לא כן היה לו להקשות לפי כל השיטות, שלא יתכן שתמיד יהיה חיוב שמחה ח' ימים [לפי מה שלא ידע לפרש שמשמחו בכסות נקיה], כיון שאם יו"ט אחרון יחול ביום ראשון, לא יוכל לקיים בו מצות שמחה. וגם משום שממה שהמשנה כללה שמחה עם הלל, נראה שכמו שבהלל השמונה ימים הם תמיד בזמן אחד מהיום ח' ימים. ולפי זה נראה, שאחרי שהגמרא מתרצת שכוונת המשנה היא שמשמחו בכסות נקיה וכו', מה שהמשנה כללה שמחה עם הלל, הוא רק בשביל לומר שכמו שהלל הוא תמיד ח' ימים, כך שמחה היא תמיד ח' ימים, וגם כשלא יכול לקיימה בשלמי שמחה, כגון כשיו"ט ראשון חל בשבת, או כשיו"ט אחרון חל ביום ראשון [לפי רש"י], חייב בשמחה של כסות נקיה ויין ישן, שהרי לפי התירוץ נמצא ששמחה לא דומה לגמרי להלל, שהרי הלל בכל הח' ימים דינו שוה, ואילו בשמחה פעמים שחלק מהח' ימים הוא שמח רק בכסות נקיה. ובהכרח שכוונת התרצן היא, שהמשנה כללה אותם יחד רק בשביל לומר שבשניהם החיוב הוא תמיד ח' ימים, אבל יש חילוק ביניהם כמו שהתבאר.

ולפי זה מיושבת היטב שיטת התוספות. שאמנם גם הם מסכימים להלכה לשיטת רש"י, שאין חיוב שמחה ביום של יו"ט האחרון, אלא שסוברים שלפי המקשן להלן, בהכרח שיש חיוב שמחה גם ביום של יו"ט אחרון, שאם לא כן היה לו להקשות לפי כל השיטות, שלא יתכן שתמיד יהיה חיוב שמחה ח' ימים [לפי מה שלא ידע לפרש שמשמחו בכסות נקיה], כיון שאם יו"ט אחרון יחול ביום ראשון, לא יוכל לקיים בו מצות שמחה. וגם משום שממה שהמשנה כללה שמחה עם הלל, נראה שכמו שבהלל השמונה ימים הם תמיד בזמן אחד מהיום [דהיינו ביום ולא בלילה], כך בשמחה השמונה ימים הם תמיד בזמן אחד מהיום, ואילו לפי רש"י ביום הראשון השמחה היא ביום, וביום האחרון השמחה היא בלילה [וכקושייתם הראשונה של התוספות כאן, לפי שנתבאר בענין הקודם]. וגם משום שממה שהמשנה כללה שמחה עם הלל, נראה שכמו שההלל נאמר ביום כך השמחה היא ביום [וכקושייתם השניה של התוספות כאן].

ולכן התוספות כאן תמהו על רש"י שפירש כבר בתחילת הסוגיא, שאין חיוב שמחה ביום של יו"ט האחרון. אבל לפי מה שהגמרא תירצה שכוונת המשנה שיש שמחה ח' ימים בכסות נקיה ויין ישן, אפשר לסבור כשיטת רש"י, ולא קשה שלשת הקושיות. כיון שכבר נתבאר שלפי התרצן מה שהמשנה כללה שמחה עם הלל, הוא לא בשביל לדמותם לגמרי, שהרי הם חלוקים, שבהלל בכל הח' ימים דינו שוה, ואילו בשמחה פעמים שחלק מהח' ימים הוא שמח רק בכסות נקיה. אלא בהכרח היא כללה אותם יחד, רק בשביל לחדש שכמו שבהלל יש תמיד חיוב שמחה ח' ימים, כך הוא בשמחה. וגם כשלא יכול לשמוח בשלמי שמחה, כגון כשיו"ט ראשון חל בשבת [לפי השיטה שצריך זביחה בשעת שמחה], או כשיו"ט אחרון חל ביום ראשון לכל השיטות [לפי מה שסוברים התוספות להלכה, שאין חיוב שמחה ביום של יו"ט אחרון], חייבים לשמוח בכסות נקיה ויין ישן. וכן נפקא מינה לזמן הזה, שאע"פ שאין שלמי שמחה, חייב לשמוח בכסות נקיה ויין ישן, וכמו שכתב **הרמב"ם** (יום טוב פ"ו ה"י)[כא].

ומעתה לא קשה שלשת קושיות התוספות. כיון שמה שהתוספות הקשו בשתי הקושיות הראשונות, שממה שהמשנה כללה שמחה עם הלל, נראה שחיוב שמחה ביו"ט האחרון הוא גם ביום, לא קשה לפי מסקנת הגמרא שהמשנה כללה שמחה עם הלל, רק בשביל לומר שבשניהם החיוב של ח' ימים הוא תמיד, כיון שלפי זה אין הכרח שחיוב שמחה של הח' ימים הוא באותו זמן של היום כמו בהלל, וגם אין הכרח שהוא ביום כמו בהלל, אלא אפשר לומר שהחיוב שמחה של הח' ימים, חלקו הוא ביום כגון ביו"ט ראשון, וחלקו בלילה כגון ביו"ט אחרון. וגם לא קשה הקושיא השלישית, שאם יו"ט אחרון חל ביום ראשון לא יכול לקיים מצות שמחה ביו"ט אחרון, כיון שיכול לקיים שמחה בכסות נקיה. והם הם דברי התוספות בסוכה, שכתבו, שאע"פ שאם יו"ט אחרון חל ביום א' לא יכול לקיים מצות שמחה ביו"ט האחרון בשלמי שמחה, אבל יכול לקיימה בכסות נקיה וביין ישן[כב].

יח. **אמנם** המהרש"ל (נמוק' סס) ביאר בתוספות, שרק מיו"ט אחרון הוקשה להם, כיון שרק לילי יו"ט האחרון התרבה ולא שאר לילות. אבל המהרש"א תמה עליו, שהרי מה שלילי יו"ט האחרון התרבה הוא משום שיש שמחה לפניו, ואם כן גם כל הלילות נתרבו, שהרי יש שמחה לפניהם. ועוד הקשה, שאם שאר לילות לא התרבו, בהכרח מה שהמשנה אמרה שההלל שמונה הכוונה לח' ימים ולא לילות, ואם כן גם לא קשה מה שהתוספות הקשו, שהרי ביום של יו"ט האחרון יוכל לקיים מצות שמחה. ובהכרח שהתוספות סוברים שאי אפשר לקיים חיוב שמחה ביום של יו"ט האחרון. ואם כן מיושב בפשוטו מה שהתוספות הקשו רק מאופן זה שיו"ט האחרון חל ביום ראשון, משום שאם ביום ראשון בשבוע היה שאר ימי החג, יכול לקיים מצות שמחה ביום, ורק אם ביום ראשון היה יו"ט האחרון לא יוכל לקיים מצות שמחה ביום זה. והמהרש"א הוסיף, שכדבריו מבואר בתוספות בסוגייתנו שהקשו על רש"י שסובר שאין חיוב שמחה ביום של יו"ט אחרון, שאם כן כשיו"ט אחרון חל במוצאי שבת אי אפשר לשמוח ח' ימים, ומוכח שלולי שיטת רש"י לא קשה, ובהכרח הוא משום שלולי שיטת רש"י אפשר לקיים מצות שמחה ביום של יו"ט אחרון גם כשהוא חל ביום ראשון. ורק לפי רש"י קשה. ולכן התוספות בסוכה שסוברים כרש"י הקשו קושיא זו, שאם יו"ט אחרון חל ביום א' אי אפשר לקיים חיוב שמחה ביום הח', אבל כששאר הימים יחולו ביום ראשון אפשר לקיים מצות שמחה כשיהיה יום. וראה שם במהרש"א שכתב עוד, שלפי מה שנתבאר מיושב מה שקשה על תוספות בסוכה, מדוע לא פירשו שהשמחה שמונה הכוונה לח' ימים ולא לילות [שהרי בלאו הכי בליל יו"ט הראשון אין חיוב שמחה, ובהכרח ששמונה הכוונה לשמונה ימים ולא לילות, וכן נראה ממה שהמשנה כללה שמחה עם הלל שהוא נאמר ביום]. אבל לפי הנתבאר מיושב, שכיון שהתוספות סוברים שאין חיוב שמחה ביום של יו"ט האחרון, מוכרח שמה שהמשנה אמרה ששמחה היא שמונה ימים, לא מתפרש דווקא ימים או דווקא לילות, אלא חלק מהשמונה הוא ימים וחלק הוא לילות, שהרי ביו"ט ראשון יש חיוב שמחה רק ביום, וביו"ט אחרון יש חיוב שמחה רק בלילה. ולכן הוקשה לתוספות, שאם יום טוב אחרון יחול ביום ראשון לא יתכן לקיים שמחה שמונה ימים, כיון שבמוצאי שבת אין שלמי שמחה, וביום אין חיוב שמחה. **יט. וזה** בהיפוך מרש"י, שבמסכת סוכה נראה שסובר כתוספות, ולא כשיטתו בסוגיין, וכמו שהתבאר בעניינים הקודמים. ואילו התוספות בסוכה סובר כשיטת רש"י בסוגיין, ובסוגיין סוברים התוספות כשיטת רש"י בסוכה. **כ. וראה** בהערה בענין הקודם מה שהצל"ח תירץ על קושיא זו לפי שיטת רש"י. ויש להעיר שהתוספות בסוכה כשהקשו את קושייתם, שאם יו"ט אחרון חל ביום ראשון אין שמחה ביום הח', הוסיפו, שכמו שהמשנה שם אמרה שלולב וערבה ו' וז', והמשנה שם מפרשת שאם יו"ט ראשון חל בשבת לולב הוא שבעה ובשאר השנים הוא ששה, כך בשמחה היה למשנה לומר ששמחה היא ז' וח', שהרי אם יו"ט האחרון חל במוצאי שבת הוא ז'. ולפי זה אפשר לפרש שזו גם כוונת הגמרא להלן, שהמשנה היה לה לכתוב ששמחה היא ז' וח', שהרי אם יו"ט ראשון חל בשבת השמחה היא ז' ימים. וראה בחכם צבי (סי' קנד) ובצל"ח (נמוק' ד"ה לתו) שתירצו גם כן על קושיית המהרש"א, שכמו שבלולב וערבה שנינו במשנה שהם ששה ושבעה, אף ששבעה הם רק במיעוט שנים, כך היה למשנה לכתוב ששמחה היא לפעמים ז' ימים, אע"פ שהיא רק במיעוט שנים. **כא. ולהלן** [בענין 'מחלוקת הראשונים האם חיוב שמחה' וכו'] יבואר שיש חולקים על הרמב"ם, וסוברים שבזמן הזה חיוב שמחה הוא רק מדרבנן. **כב. אמנם** לעיל [בענין 'סתירת דברי רש"י' ואילך] הובא מה שכתבו האחרונים ביישוב סתירת דברי רש"י, שאדרבה גם רש"י מודה שלהלכה יש חיוב שמחה ביום של יו"ט האחרון, וגם הצל"ח

פירושו של המנחת ברוך בברייתא

שם. המנחת ברוך (פי' פ) כתב, שלולי דברי רש"י **ותוספות**, היה נראה שלא צריך לימוד שיש חיוב שמחה בשמיני עצרת. משום שהתוספות (חגיגה ח. ד"ה ושמחת) הביאו, שבספרי (רמה פיסקא קנט) מבואר שחיוב שמחה נאמר בחג השבועות, משום שנאמר (דברים טז י-יא) 'ועשית חג שבועות וגו' ושמחת לפני ה' אלהיך', אלא שכיון שנאמר (שם פסוק יב) 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים', נלמד מזה שגם בפסח ובסוכות שהם זכר ליציאת מצרים יש חיוב שמחה[כג]. ומה שהתורה כתבה שוב בחג הסוכות 'ושמחת בחגיך' (שם פסוק יד) [אע"פ שכבר למדנו חיוב שמחה בסוכות משבועות], הוא בשביל ללמד דינים אחרים. ולפי זה נראה שגם בשמיני עצרת לומדים חיוב שמחה מחג השבועות, שהרי חיוב ראייה וחגיגה ישנו גם בשמיני עצרת, והרי שדינו כסוכות[כד]. וגם מצינו בסוטה (מא.), שחג הסוכות הוא שם שכולל גם את שמיני עצרת. וכן נראה מלשון הספרי (שם) שכל שנוהג בעצרת נוהג בפסח ובחג, והרי הלשון 'חג' כולל בכל מקום גם שמיני עצרת, ואם כן משמע שגם חיוב שמחה של שמיני עצרת נלמד משבועות.

ומה שצריך לרבות לילי יו"ט האחרון, הוא משום שמסברא גם בלילי יו"ט ראשון וגם בלילי יו"ט האחרון אין חיוב שמחה, כיון שצריך לזבוח בשעת שמחה, ובלילי יו"ט ראשון אי אפשר לאכול מה שנזבח בשעת שמחה, וגם בלילי יו"ט אחרון אי אפשר לאכול מה שנזבח בשעת שמחת שמיני עצרת, אלא רק מה שנזבח בשעת שמחת סוכות [וגם לפי השיטה שלא צריך לזבוח בשעת שמחה, אבל מסברא לא צריך לזבוח לפני שמגיע זמן חיוב שמחה, ולכן מסברא לא חייב בשמחה בליל יו"ט ראשון, כיון שלא חייב לזבוח בערב יו"ט לצורך יו"ט. וכמו כן מסברא לא חייב בשמחה בליל שמיני עצרת, משום שלא חייב לזבוח בסוכות לצורך שמיני עצרת, שהוא רגל בפני עצמו[כה]], ולכן צריך לרבות את לילי יו"ט האחרון. ואחרי שריבו אותו צריך למעט את לילי יו"ט הראשון, כיון שאם לא כן היה מתרבה גם לילי יו"ט הראשון, כמו שנתרבה לילי יו"ט האחרון, שהרי שניהם שוים שאי אפשר לזבוח בשעת שמחה[כו], ולכן צריך למעטו ממה שנאמר 'אך'[כז]. ובזה מיושב היטב לשון הברייתא לרבות 'לילי' יו"ט האחרון, שהרי לפי תוספות (ד"ה לרבות, ד"ה לילי) קשה, מדוע לא אמרו שמרבים את כל הלילות וגם מרבים את היום של יו"ט האחרון. וגם לפי רש"י בסוכה (מח. ד"ה לרבות), שסובר שלא צריך לרבות את כל הלילות, קשה, מדוע לא אמרו שמרבים גם את היום של יו"ט האחרון[כח]. אבל לפי הנתבאר מיושב, שמרבים רק את לילי יו"ט האחרון, אבל ליום של יו"ט האחרון לא צריך לימוד, וגם לשאר הלילות לא צריך לימוד.

איך מרבים ממה שנאמר 'אך' הרי 'אך' ממעט בכל התורה

והיית אך שמח לרבות לילי יו"ט האחרון. המכתם (סוכה מח. ד"ה והשמחתם) כתב, שאין להקשות מדוע בכל התורה ממעטים מ'אך', ואילו כאן מרבים מה'אך' את הלילי יו"ט אחרון. משום שהריבוי הוא ממה שנאמר 'והיית שמח', וממה שנאמר 'אך', ממעטים לילי יו"ט הראשון. **והמהרי"ץ חיות** (שם ד"ה והייתם) הביא, שהרבה תמהו שבכל התורה 'אך' ממעט ולא מרבה[כט]. והביא **שהגר"א** תירץ, שבסוכות יש גם מצות סוכה וד' מינים, ו'אך' ממעט שביום הח' אין מצוות אלו, אלא יש רק מצות שמחה[ל].

והחתם סופר (שם ד"ה והייתם) תירץ, שאם בליל יו"ט האחרון לא היתה מצות שמחה, נמצא שמצות שמחה של היום של שמיני עצרת, היא לא המשך של מצות סוכות, וממילא לא היה יכול לצאת בו ידי חובת שמחה בקרבנות שהקריב בערב יו"ט האחרון, כיון שהם לא קרבו בזמן שמחת שמיני עצרת, וכיון שצריך לשחוט קרבן שלמים בשמיני עצרת, נמצא שישאר לו בשר גם אחרי יו"ט, שהרי שלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד. אבל אחרי שריבו גם ליל יו"ט האחרון, בהכרח שאפשר לקיים בשמיני עצרת מצות שמחה בקרבנות שהקריבו בסוכות, שאם לא כן איך יקיימו מצות שמחה בליל שמיני עצרת[לא], ונמצא שלא ישאר לו בשר אחרי שמיני עצרת. ולכן ממה שנאמר 'אך' ריבו לילי יו"ט האחרון אע"פ שתמיד 'אך' ממעט, משום שממה שהתרבה לילי יו"ט האחרון, נתמעט שלא צריך לשחוט בשר בשמיני עצרת שאז ישאר לו גם אחרי החג, אלא יכול לצאת ידי חובת שמחת שמיני עצרת בקרבנות שהקריב בסוכות, ולא ישאר לו בשר אחרי שמיני עצרת.

האם צריך לאכול פעם בלילה ופעם ביום

שם. החזון איש (או"ח סי' קכד לקף עא.) הסתפק, האם צריך לאכול שלמים שתי פעמים ביום, אחת בלילה ואחת ביום, והריבוי של לילות הוא שחייב לאכול גם בלילה, או שיוצא באכילה אחת, והריבוי הוא שיכול לצאת ידי חובתו גם באכילה של הלילה, ולא צריך לאכול ביום פעם נוספת.

מדוע צריך שני פסוקים

מ"ט לאו משום דאין לו במה ישמח לא כדתני טעמא מה ראית לרבות לילי יום טוב האחרון ולהוציא לילי יום טוב ראשון מרבה אני לילי יום טוב האחרון שיש שמחה לפניו ומוציא אני לילי יום טוב ראשון שאין שמחה לפניו. התוספות (ד"ה לאו) הקשו, לפי מה שסברה הגמרא להוכיח ממה שהתמעט לילי יום טוב הראשון, כשיטת עולא שצריך שתהיה זביחה בשעת שמחה, מדוע צריך פסוק למעט לילי יום טוב הראשון, הרי לפי עולא לומדים ממה שנאמר (דברים טז ז) 'וזבחת וגו' ושמחת', שצריך שתהיה זביחה בשעת שמחה. ותירצו, שאם לא היה פסוק נוסף למעט לילי יום טוב הראשון, היו אומרים שרק בחיוב שמחה של היום[לב], שיכול לשחוט בו ביום צריך שיזבח בשעת שמחה, אבל בשמחה של הלילה שאי אפשר לזבוח בשעת שמחה, יכול לקיים חיובו גם אם לא זובח בשעת שמחה, ולכן צריך פסוק למעט. **והמהרש"א** (שם) הוסיף, שאין להקשות שאחרי שממעטים מפסוק את ליל יום טוב הראשון, כבר יודעים משם שצריך לזבוח בשעת שמחה, ומדוע צריך גם את הפסוק של 'וזבחת ושמחת' ללמד שצריך לזבוח בשעת שמחה, משום שלולי הפסוק של 'וזבחת ושמחת', היו אומרים שלילי יום טוב הראשון התמעט מטעם אחר, ולא משום שצריך לזבוח בשעת שמחה[לג].

והצל"ח (שם) תירץ על קושיית המהרש"א, שיש גם סברא להיפך, שרק בליל יו"ט ראשון לא מקיים מצות שמחה מחמת שלא נזבח בשעת שמחה, אבל תמיד יכול לקיים מצות שמחה גם אם לא נזבח בשעת שמחה. כיון שמבואר במנחות (יח:), שאע"פ שבְּלִילָה לא מעכבת במנחה, אבל צריך שהמנחה תהיה ראויה לבילה, אבל אם היא לא ראויה לבילה, בילה מעכבת בה. ואם כן גם כאן אפשר לומר, שרק בליל יו"ט ראשון שאי אפשר לשמוח במה שנזבח בשעת שמחה, לא יכול לקיים מצות שמחה במה שנזבח שלא בשעת שמחה, אבל אם הוא יום שיכול לשמוח במה שנזבח בשעת שמחה, יכול לקיים מצות שמחה גם במה שנזבח שלא בשעת שמחה, ולכן צריך פסוק נוסף למעט, שתמיד לא יכול לקיים מצות שמחה במה שנזבח שלא בשעת שמחה.

איך עולא יפרש את הברייתא

וכתב עוד המהרש"א (שם), שלפי תירוצם של התוספות מיושב מה שיש להקשות עוד על שיטת עולא, מהברייתא שהביא התרצן, שבה מפורש שלילי יו"ט הראשון התמעט בגלל שאין שמחה לפניו, ומדוע לא אמרה שהתמעט בגלל שצריך לזבוח בשעת שמחה. אבל לפי תירוצם של התוספות מיושבת גם קושיא

כתב כן כמו שהובא שם. וזה בהיפוך ממה שכתב הצל"ח כאן, שהתוספות מודים שלהלכה אין חיוב שמחה ביום של יו"ט האחרון.

כג. והיראים (סי' רכ) כתב, שבמסכת שבועות (י.) מבואר, שכל המועדים הוקשו זה לזה, וכיון שבחג השבועות יש חיוב שמחה, נלמד מכאן לפסח ולסוכות. והמרדכי (ר"ה פ"ק רמז תשז) כתב, שמהיקש זה נלמד שגם בראש השנה יש חיוב שמחה כיון שנקרא חג, ונכלל בהיקש.

כד. ואע"פ שהוא רק תשלומים למי שלא הביא בחג, אבל הרי גם כל ימי החג הם תשלומים לראשון, ואע"פ כן לומדים משבועות שיש בהם חיוב שמחה.

כה. דבריו הם כדברי הצל"ח שהובא לעיל [בענין 'תירוצו של הצל"ח'], שמסברא ממעטים לילי יו"ט הראשון, אלא שהצל"ח כתב כן, רק אם צריך זביחה בשעת שמחה, והמנחת ברוך כתב כן, גם אם לא צריך זביחה בשעת שמחה. ויש עוד להעיר, שעיקר סברתו שליל שמיני עצרת דומה לליל יו"ט הראשון, כבר מבואר בתוספות (ד"ה לרבות), וכפי שביארו החזון איש והאבני נזר בדבריהם [הובאו לעיל בענין 'ביאור שיטת התוספות']. ומהתוספות שם נראה עוד כדבריו, שאפילו לפי השיטה שלא צריך זביחה בשעת שמחה, מסברא התמעט בין לילי יום טוב הראשון ובין לילי יו"ט האחרון.

כו. ראה שם שכתב שיש גירסא, או אינו אלא 'אף' לרבות לילי יו"ט הראשון, ולפי הנתבאר גירסא זו מבוארת היטב. ולעיל [בענין 'ביאור שיטת התוספות'] הובא, שהחזון איש ביאר בתוספות, שמהריבוי מרבים כל דבר, בין לילות, ובין שמיני עצרת, ובין ליל יו"ט האחרון. ולפי זה ביאר גם כן, שהיו מרבים מזה גם לילי יו"ט הראשון לולי המיעוט. אמנם בתוספות (ד"ה לו) מבואר, שהיו מרבים רק לילי יו"ט הראשון ולא לילי יו"ט האחרון.

כז. ראה שם שכתב שבזה מיושב מה שקשה [ולעיל בענין ביאור שיטת התוספות' הובא שכן הקשה השפת אמת], שכיון שמסברא התמעט לילי יו"ט הראשון, מדוע צריך פסוק נוסף למעטו, הרי מהריבוי אפשר לרבות רק את לילי יו"ט האחרון שיש שמחה לפניו. אבל להנתבאר מיושב, שמסברא אין לחלק בין לילי יו"ט האחרון ללילי יו"ט האחרון, ולכן צריך פסוק נוסף למעט, ואחרי שיש פסוק למעט ופסוק לרבות, מעדיפים לרבות לילי שמיני עצרת שיש שמחה לפניו. ולעיל (שם) הובא, שהחזון איש ביאר במה שאמרו שיש שמחה לפניו, שמה שאוכל בשמיני עצרת נחשב זביחה בשעת שמחה, אע"פ שלא נזבח בשעת שמחת שמיני עצרת, כיון שמספיק שנזבח בשעת שמחת סוכות. אמנם סברא זו נלמדת רק ממה שכתוב 'אך' למעט לילי יו"ט הראשון, שמזה נלמד שמה שריבו לילי יו"ט האחרון, הוא רק משום שיש שמחה לפניו, ומספיק שנזבח בשעת שמחת סוכות.

כח. אבל מרש"י שם משמע, שאי אפשר לרבות את היום, כיון שכתוב שם שבעת 'ימים'. ורק את הלילה של יו"ט האחרון שסמוך לשבעת ימים אפשר לרבות, ומקל וחומר נלמד גם את יומו.

כט. וראה בדברי דוד (דברים טז טז) שתמה על קושיא זו, שהרי הריבוי הוא מ'והיית שמח', וממה שכתוב 'אך' ממעטים לילי יו"ט הראשון [וכדברי המכתם]. **ל. וראה** במאירי (שם ד"ה המשמח) שכתב, שאף שתמיד 'אך' ממעט, אבל גם כאן הוא ממעט כל דבר חוץ משמחה [ואולי כוונתו כהגר"א]. והמאירי הוסיף, שכיון שהורגל כל החג בשלמי שמחה, אם יפסיק בשמיני הוא מרבה את העיצבון, ואמרה התורה 'אך' למעט עצבון זה. ובסוף דבריו תירץ כהמכתם.

לא. יתכן שכוונתו היא, שהתורה גילתה שיוצא ידי חובת שמחת שמיני עצרת במה שקרב בזמן שמחת סוכות, כמו שכתב החזון איש [הובא לעיל בענין 'ביאור שיטת התוספות' וכו']. אך יותר נראה שכוונתו היא, שכיון שהתרבה שיש חיוב שמחה בליל שמיני עצרת, נלמד מזה שהחיוב שמחה של שמיני עצרת, הוא המשך של חיוב שמחה של סוכות, שאם לא כן מדוע יש חיוב שמחה בליל יו"ט האחרון, ואין דינו כליל יו"ט הראשון שאין בו חיוב שמחה. וכיון שהתרבה שזה חיוב שמחה אחד, לכן יוצא ידי שמחה של שמיני עצרת במה שהקריב בסוכות.

לב. לשון התוספות הוא, 'בחגיגה' של יום טוב. אבל החזון איש (או"ח סי' קכד לקף עא.) הגיה 'שמחה' של יום טוב.

לג. לכאורה כוונתו לסברת הברייתא להלן, שבליל יו"ט הראשון אין שמחה לפניו.

זו. שכיון שבליל יו"ט הראשון אי אפשר לקיים מצות שמחה במה שנזבח בשעת שמחה, אפשר לקיים בו מצות שמחה אע"פ שלא נזבח בשעת שמחה, ולכן הברייתא אמרה שאין בו חיוב שמחה רק משום שאין שמחה לפניו. אלא שהמהרש"א הקשה לפי זה ממה שמבואר להלן, שאם יו"ט ראשון חל בשבת אי אפשר לשמוח בו בשלמי שמחה לפי עולא, כיון שבשבת אסור לשחוט שלמי שמחה, ובזבח שנזבח אתמול אי אפשר לקיים מצות שמחה. והרי לפי הנתבאר מוכח בברייתא, שאם זה יום שאי אפשר לקיים בו שמחה במה שנזבח בשעת שמחה, אפשר לקיים בו מצות שמחה גם במה שנזבח שלא בשעת שמחה, ואם כן גם כשיו"ט ראשון חל בשבת שאי אפשר לקיים מצות שמחה במה שנזבח בשעת שמחה, יוכלו לקיים במה שנזבח שלא בשעת שמחה.

אמנם החזון **איש** (או"ח סי' קכד נדף עמ'.) כתב ליישב מה שהקשה המהרש"א על עולא מהברייתא, שעולא יפרש שכוונת הברייתא היא, שלילי יו"ט ראשון התמעט בגלל שאין שמחה לפניו, ואי אפשר לשמוח בו בזבח שנזבח בשעת שמחה[לד]. ואע"פ שלולי הפסוק שמיעט לילי יו"ט הראשון, היו אומרים שכיון שאי אפשר לשמוח בו במה שנזבח בשעת שמחה, אפשר לקיים בו מצות שמחה, אבל הפסוק מיעט שגם כשאי אפשר לקיים מצות שמחה במה שנזבח בשעת שמחה, לא מקיימים מצות שמחה במה שלא נזבח בשעת שמחה[לה]. ולפי זה לא קשה מדוע אם יו"ט ראשון חל בשבת אי אפשר לקיים מצות אכילת שלמי שמחה במה שנזבחו בערב שבת, משום שאע"פ שאי אפשר לקיים בו מצות שמחה במה שנזבח בשעת שמחה, אבל הרי הפסוק שמיעט לילי יו"ט הראשון, מיעט שגם אם אי אפשר לקיים מצות שמחה במה שנזבח בשעת שמחה, לא מקיימים מצות שמחה במה שנזבח שלא בשעת שמחה, ומזה נלמד שגם אם יו"ט ראשון חל בשבת שאי אפשר לקיים בו מצות שמחה במה שנזבח בשעת שמחה, לא מקיימים מצות שמחה במה שנזבח שלא בשעת שמחה.

והצל"ח (נמוק' שם) כתב לתרץ מה שהקשה המהרש"א[לו] [מדוע אם יו"ט הראשון חל בשבת לא מקיימים מצות שמחה במה שנזבח שלא בשעת שמחה, אף שאי אפשר לקיים בו מצות שמחה במה שנזבח בשעת שמחה], שאין כוונת התוספות שמסברא בליל יו"ט ראשון אפשר לקיים מצות שמחה במה שנזבח שלא בשעת שמחה, מחמת שאי אפשר לקיים בו מצות שמחה במה שנזבח בשעת שמחה, אלא כוונת התוספות, שכיון ש'והיית אך שמח' מרבה, היה אפשר לומר שהפסוק מרבה ליל יו"ט הראשון, משום שאי אפשר לקיים בו מצות שמחה במה שנזבח בשעת שמחה, ולכן צריך פסוק נוסף למעט[לז]. ובזה מיושבת קושיית המהרש"א, משום שעל יו"ט ראשון שחל בשבת לא מצאנו ריבוי שיוכלו לקיים בו מצות שמחה במה שנזבח שלא בשעת שמחה, בגלל שאי אפשר לקיים בו מצות שמחה בדבר שנזבח בשעת שמחה[לח].

והקרני ראם (על המהרש"ל שם אות ג) תירץ על קושיית המהרש"א[לט], שרק בלילי יו"ט הראשון שאי אפשר לקיים בשום פעם מצות שמחה בדבר שנזבח בשעת שמחה, היה יכול לקיים בו מצות שמחה במה שנזבח שלא בשעת שמחה [לולי שהתורה מיעטה שאין בו חיוב שמחה], אבל ביום של יום טוב הראשון הרי אפשר לקיים מצות שמחה במה שנזבח בשעת שמחה אם היה חל בחול, ולכן אף שאירע שחל בשבת ולא יכול לקיים בו מצות שמחה במה שנזבח בשעת שמחה, לא יכול לקיים במה שנזבח שלא בשעת שמחה.

אבל החזון איש (שם) ביאר במה שכתבו התוספות, שאם לילי יו"ט ראשון לא היה מתמעט היה חייב בו בשמחה, אע"פ שלא יכול לקיים חיוב זה במה שנזבח בשעת שמחה, משום שלא יכול לקיים בו את המצוה במה שנזבח בשעת שמחה, שכוונתם שהלכה זו שצריך לקיים מצות שמחה במה שנזבח [illegible]

שמחה לא מעכבת. ולפי זה כתב, שאם סברא זו היתה נכונה, היה חייב באכילת שלמי שמחה גם אם יו"ט ראשון חל בשבת, שלא יכול לקיים מצות שמחה במה שנזבח בשעת שמחה [ולא כהקרני ראם], משום שההלכה שצריך לקיים מצוה זו במה שנזבח בשעת שמחה לא מעכבת. ומה שמבואר להלן, שאם יו"ט ראשון חל בשבת לא יכול לקיים מצות שמחה של שלמי שמחה, הוא משום שלפי עולא מה שהפסוק מיעט ליל יו"ט הראשון, הוא משום שאי אפשר לקיים בו מצות שמחה במה שנזבח בשעת שמחה, והפסוק חידש בזה שאע"פ שלא יכול לקיים בו מצות שמחה במה שנזבח בשעת שמחה, לא יכול לקיים במה שלא נזבח בשעת שמחה, משום שההלכה שצריך לשמוח במה שנזבח בשעת שמחה מעכבת. ומזה נלמד גם שאם יו"ט ראשון חל בשבת לא יכול לקיים מצות שמחה, משום שצריך לשמוח במה שנזבח בשעת שמחה, ואע"פ שלא יכול לקיים מצות שמחה במה שנזבח בשעת שמחה, לא יכול לשמוח במה שנזבח שלא בשעת שמחה, כיון שההלכה שצריך לשמוח במה שנזבח בשעת שמחה מעכבת.

תירוץ נוסף לקושיית התוספות

ובעיקר קושיית **התוספות**, מדוע צריך פסוק למעט לילי יו"ט ראשון אם אי אפשר לשמוח במה שנזבח שלא בשעת שמחה, כתב **המנחת ברוך** (סי' פ) ליישב, שבאמת לא צריך פסוק למעטו, אלא כיון ש'והיית אך שמח' מרבה, היה אפשר לומר שהוא מרבה את לילי יו"ט הראשון, ומזה היה נלמד שלא צריך לשמוח במה שנזבח בשעת שמחה. שהרי הפסוק של 'וזבחת ושמחת' נאמר בהר גריזים והר עיבל, אלא שכיון שבמצות שמחת יו"ט נאמר 'ושמחת', וגם בהר גריזים והר עיבל נאמר 'ושמחת', נלמד משם שצריך לשמוח במה שנזבח בשעת שמחה, כמו שלומדים משם את עיקר הדין שאין שמחה אלא בבשר שלמים. אבל אם היו מרבים מ'והיית אך שמח' את לילי יו"ט הראשון, היו לומדים משם שלומדים מהר גריזים רק שצריך לשמוח בבשר שלמים, אבל לא לומדים משם גם שצריך לשמוח במה שנזבח בשעת שמחה[מא].

ביאור החילוק בין אם יש שמחה לפניו או לא

מרבה אני לילי יום טוב האחרון שיש שמחה לפניו ומוציא אני לילי יום טוב ראשון שאין שמחה לפניו. **החזון איש** (או"ח סי' קכד נדף עמ'.) ביאר את הברייתא לפי שיטת התוספות (ד"ה לילי), שביום שמיני עצרת חייב בשמחה. שהרי לפי זה נמצא שאם היו ממעטים ליל יו"ט האחרון היתה הפסקה במצות שמחה, שעד ליל יו"ט האחרון יש חיוב שמחה וגם ביומו יש חיוב שמחה, ורק בלילה אין חיוב זה, ולא מסתבר לומר כן. ולכן עדיף למעט ליל יו"ט הראשון, שאז נמצא שחיוב שמחה מתחיל רק ביום של יו"ט הראשון.

אבל האבני נזר (או"ח סי' תכג) כתב, **שמהתוספות** (ד"ה ורבנות) מבואר שכוונת הברייתא היא, שמסתבר למעט ליל יו"ט הראשון, משום שאם יתחייב לשמוח בו יצטרך לזבוח מערב יו"ט לפני שחל החיוב שמחה, ולכן מסתבר לומר שהתורה מיעטה אותו שלא חייב לשמוח בו, כיון שלא חייב להכין את השלמים לפני החג. מה שאין כן בשמיני עצרת, שאף שהוא רגל בפני עצמו, אבל כיון שגם סוכות הוא זמן שמחה, חייבה התורה להכין בסוכות את הזבח שבו יקיים מצות שמחה בליל שמיני עצרת[מב].

והאבני נזר חידש עוד לפי זה, שלפי מה שפוסקים שלא צריך לזבוח בשעת שמחה, אם יש לו קדשים מערב יו"ט, חייב לאכול אותם בלילה הראשון לקיום מצות שמחה, שהרי המיעוט של הלילה הראשון, הוא רק שלא חייב להכין קרבן מערב יו"ט, אבל אם יש לו קרבן מערב יו"ט חייב לאוכלו.

לד. וראה בשאגת אריה (סי' פה) שכתב גם כן שיתכן לפרש כן בברייתא. וראה שם עוד שצידד לתרץ קושיית המהרש"א באופן אחר, שגם לפי עולא צריך את הטעם שאין שמחה לפניו, משום שאם לא כן היה חייב בשמחה של כסות נקיה ויין ישן [לפי הסוברים שהוא חיוב של תורה]. אמנם ראה להלן [בענין 'האם בלילה הראשון' וכו'] שיבואר שהאבני נזר והמנחת ברוך כתבו, שבאמת יש חיוב של כסות נקיה ויין ישן בליל יו"ט ראשון, והם פירשו בברייתא כהחזון איש, ולכן כתבו שבאמת בכסות נקיה ויין ישן חייבים גם בליל יו"ט ראשון, כיון שאין סיבה לפוטרו.

לה. וכבר הובא לעיל [בענין 'ביאור שיטת התוספות' וכו'] שהחזון איש הוסיף לבאר בברייתא, שבשמיני עצרת יש חיוב שמחה, אע"פ שהוא רגל בפני עצמו, וכשאוכל בלילו את מה שנזבח בסוכות אוכל דבר שלא נזבח בשעת שמחת שמיני עצרת, אע"פ כן התורה ריבתה שמספיק ששוחט בשעת שמחת סוכות. וזו כוונת הברייתא שיש שמחה לפניו. ומה שאין כן ליל יו"ט הראשון שאין כלל שמחה לפניו, וכשאוכל בו שלמי שמחה אוכל ממה שלא נזבח בשעת שמחה, ולכן פטור.

לו. לפי שיטתו, שמהברייתא מוכח שעולא מודה שכשאי אפשר לקיים מצות שמחה במה שנזבח בשעת שמחה, מקיימים מצות שמחה במה שנזבח שלא בשעת שמחה. **לז. ראה** לעיל [בענין 'תירוצו של הצל"ח'] שהובא שהצל"ח פירש כן בדעת רש"י. ויש להעיר שכן משמע גם ממה שכתבו התוספות (ד"ה נהנות), שצריך ריבוי מיוחד לליל שמיני עצרת, כיון שאי אפשר לזבוח בלילה, והרי זה כמו לילי יו"ט ראשון. ומשמע שמסברא בין בלילי יו"ט הראשון ובין בלילי יו"ט האחרון, פטור. אמנם הצל"ח כתב כן רק לפי השיטה שצריך זביחה בשעת שמחה. אבל המנחת ברוך (סי' פ) כתב כן גם לפי השיטה שלא צריך זביחה בשעת שמחה, שמסברא התמעטו לילי יו"ט ראשון וליל יו"ט אחרון, כיון שמסברא לא צריך לזבוח לפני שמגיע זמן שמחת סוכות וזמן שמחת שמיני עצרת. ויש עוד להעיר, שמלשון הברייתא נראה גם כן שמסברא התמעט לילי יו"ט הראשון, כיון שהברייתא אמרה 'או אינו אלא לרבות לילי יו"ט הראשון', ומשמע שצריך לזה ריבוי. ובהכרח שמסברא אין בו חיוב שמחה, אלא שאחרי שיש ריבוי צריך פסוק שלא נרבה ממנו לילי יו"ט ראשון. **לח. לא** נתבארו היטב דבריו, שהרי לפי מה שכתב, שמסברא אין לחלק בין אם אפשר לקיים בו מצות שמחה בדבר שנזבח בשעת שמחה, לבין אם אי אפשר [אלא שאם לא היה מיעוט לליל יו"ט ראשון היו מרבים אותו מ'והיית אך שמח', והיו מחלקים בין אם אפשר לקיים מצות שמחה בדבר שלא נזבח בשעת שמחה או לא]. אם כן אחרי שהתורה מיעטה לילי יו"ט ראשון, אין הכרח שיש חילוק ביניהם. ושוב קשה מדוע הברייתא לא אמרה שעדיף למעט לילי יו"ט הראשון, משום שאי אפשר לקיים בו מצות שמחה בדבר שנזבח בשעת שמחה. **לט. מדוע** אם יו"ט ראשון חל בשבת אי אפשר לקיים מצות שמחה במה שנזבח שלא בשעת שמחה, הרי אי אפשר לקיים בו מצות שמחה בדבר שנזבח בשעת שמחה. **מ. אבל** הקרני ראם כנראה פירש בתוספות, שביום שאי אפשר לקיים מצות שמחה במה שנזבח בשעת שמחה, חייבה התורה רק לשמוח במה שנזבח שלא בשעת שמחה. ולכן כתב שזה רק בליל יו"ט הראשון, שאם היה בו חיוב שמחה נמצא שחיובו של יום זה לא יכול להתקיים במה שנזבח בשעת שמחה, ולכן בהכרח התורה לא חייבה ביום זה לשמוח במה שנזבח בשעת שמחה, אבל השמחה של היום שיכולה להתקיים במה שנזבח בשעת שמחה, חיובה הוא לשמוח במה שנזבח בשעת שמחה, גם אם אירע שיו"ט ראשון חל בשבת, שאי אפשר לשמוח בו במה שנזבח בשעת שמחה. **מא. וכמו** שמבואר בחגיגה (ו.), שלמדים מ'ושמחת בחגיך' שאפשר לצאת ידי חובת שמחה גם בחטאת ועוף, אע"פ שבהר גריזים היה שלמים, כיון שמ'ושמחת בחגיך' נלמד, שלא לומדים מהר גריזים גם את זה שצריך לשמוח דווקא בשלמים. מנחת ברוך (שם). **מב. ראה** לעיל [בענין 'ביאור שיטת התוספות'] שהובא שהאבני נזר דייק כן מלשון התוספות שם, שאדם לא חייב לזבוח מערב יו"ט לצורך ליל יו"ט. שמשמע שכתבו דבריהם לפי השיטה שיכול לקיים מצות שמחה במה שנזבח שלא בשעת שמחה. ואע"פ כן נתמעט ליל ראשון משום שלא חייב להכין מערב יו"ט לצורך הלילה.

ובזה מיושב מה שכתב הרמב"ם (מגיגה פ"ג ה"ג), שאם הביא תודה בערב פסח יוצא בה ידי חובת שמחה. ותמהו הר"י קורקוס והלחם משנה (שם), שהרי בהכרח מדובר שאוכל אותה בליל פסח, שהרי תודה נאכלת ליום ולילה, ואם כן איך יוצא ידי חובתו בתודה, הרי בלילה הראשון אין חיוב שמחה. אבל לפי הנתבאר מיושב, שכן גם בלילה הראשון חייב לאכול אם יש לו קרבן מערב יו"ט. ולכן כתב הרמב"ם שאם יש לו תודה מערב פסח, יוצא בה ידי חובת שמחה, משום שהוא חייב לאכול מקרבן זה שנשאר מערב פסח[מג].

האם בלילה הראשון של יו"ט יש חיוב שמחה של כסות נקיה ויין ישן

ומוציא אני לילי יום טוב ראשון שאין שמחה לפניו. במועד קטן (יד:) מבואר, שאם מת לו מת קודם הרגל לא נוהג אבילות ברגל, משום שהעשה של שמחה הוא עשה של רבים, והוא דוחה עשה של אבילות שהוא של יחיד. וכתבו התוספות (שם ד"ה עשה), שאע"פ שאבילות הוא חיוב דרבנן, הוא היה דוחה את העשה של שמחה, לולי ששמחה היא עשה של רבים, כיון שגם חיוב שמחה בזמן הזה הוא רק מדרבנן, שהרי מהתורה חיוב שמחה הוא רק בשלמי שמחה[מד]. אבל הרי"ף (נרכות טו:) כתב, שחיוב אבילות בלילה הראשון הוא מהתורה, לפי השיטה שאנינות של לילה היא מהתורה. ולכן לולי ששמחה היא עשה של רבים, היתה נדחית מפני חיוב אבילות שהוא מהתורה.

והשאגת אריה (סוף סי' סה) כתב, שמדברי הרי"ף מבואר, שחיוב שמחה של תורה הוא גם בכסות נקיה ויין ישן [אם אין לו בשר קרבנות], ולא כשיטת התוספות. שאם לא כן איך חיוב שמחה דרבנן דוחה חיוב אבילות של תורה. אבל כתב (סי' סמ) שיש להקשות על הרי"ף, שהרי מבואר בסוגייתנו שבלילה הראשון של יו"ט אין חיוב שמחה, ואם כן מדוע אם מת לו מת בערב יו"ט לא חייב לנהוג אבילות בליל יו"ט הראשון, הרי חיוב האבילות של לילה זה הוא מהתורה, וחיוב השמחה של לילה זה הוא רק מדרבנן[מה] [והשאגת אריה הוסיף, שאע"פ שמהתורה אין חיוב שמחה בלילה הראשון, אבל מדרבנן יש חיוב שמחה, שהרי בכמה מקומות התירו לעשות דברים בגלל שמחת יו"ט, ומשמע שהתירו לעשות כן גם בלילה הראשון. וכן מוכח מהרשב"ם (להלן קמ: ד"ה ידי - הסליקו) ותוספות (שם ד"ה ידי) שכתבו, שבד' כוסות יוצא ידי חובת שמחת יו"ט, אף שד' כוסות שותים בלילה הראשון של יו"ט, ובהכרח שמדרבנן יש חיוב שמחה בלילה הראשון].

והאבני נזר (או"ח סי' תכג) **והמנחת ברוך** (סי' עמ) תירצו על קושיית השאגת אריה, שלילי יו"ט ראשון התמעט רק מהחיוב של אכילת בשר קרבנות, אבל החיוב שמחה של כסות נקיה ויין ישן ישנו גם בליל יו"ט הראשון[מו]. שהרי לפי שיטת עולא שצריך זביחה בשעת שמחה, מה שהתמעט לילי יו"ט הראשון מחיוב שמחה, הוא משום שאי אפשר לזבוח בו בשעת שמחה[מז]. והרי סברא זו היא רק לענין חיוב אכילת שלמי שמחה, אבל לענין החיוב של כסות נקיה לא שייכת סברא זו, ולכן חיוב זה ישנו גם בליל יו"ט הראשון[מח]. ואפילו לפי השיטה שלא צריך לזבוח בשעת שמחה, אבל הרי בברייתא מבואר שמה שנתמעט לילי יו"ט הראשון, הוא מחמת שאין שמחה לפניו, והביאור בזה הוא שהתורה לא חייבה להביא קרבן לפני שהתחייב בשמחה, ולכן לא חייב בשמחה בליל יו"ט הראשון, כי"ק שלא חייב לזבוח לפני יו"ט לצורך יו"ט[מט]. והרי גם סברא זו היא רק לענין חיוב אכילת קרבן ולא לענין החיוב של כסות נקיה ויין ישן, ולכן חיוב זה ישנו גם בלילה הראשון. ובזה מיושבת שיטת הרי"ף, שכיון שיש חיוב שמחה של כסות נקיה גם בלילה הראשון, נדחית אפילו אבילות של תורה[נ].

והמנחת ברוך (שם) הוכיח כדבריו, ממה שכתב **המגן אברהם** (סי' תקמו סק"ד), שלא נושאים נשים מהתורה גם בליל יו"ט ראשון, משום שאין מערבים שמחה בשמחה, ומוכח שמהתורה יש בלילה הראשון חיוב שמחה של כסות נקיה ויין ישן[נא]. ואמנם **השער הציון** (שם ס"ק טו) הביא שהחמד משה השיג על המגן אברהם, שאין חיוב שמחה בלילה הראשון. והשער הציון כתב שבשולחן ערוך (שם ס"ג) משמע שלא כהמגן אברהם, וטעמו הוא שאין חיוב שמחה בלילה הראשון.

מסוגייתנו מוכח שאפשר לשחוט בי"ד חגיגת ט"ו

מתיב רב יוסף חגיגת ארבעה עשר יוצא בה משום שמחה ואין יוצא בה משום חגיגה אמאי הא בעינן זביחה בשעת שמחה וליכא. המטרי **אבן** (מגילה ה. ד"ה מגיגה) כתב, שממה שהמקשן סבר שמדובר בברייתא ששחט את החגיגת י"ד בערב יו"ט, מוכח כהשיטות שסוברות שיוצאים ידי חגיגת ט"ו גם כשנשחט בערב יו"ט[נב]. שאם לא כן איך יתכן שמדובר בברייתא ששחט בי"ד, הרי בברייתא משמע שרק בבהמה שהקדישה לחגיגת י"ד לא יוצא ידי חובת חגיגת ט"ו, אבל אם הקדישוה לשם חגיגת ט"ו יוצא ידי חובתו, והרי אם שוחט בי"ד לא יוצא ידי חובת חגיגת ט"ו גם כשהקדישוה לשם חגיגת ט"ו. ובהכרח שאם הקדישוה לשם חגיגת ט"ו יוצא ידי חובתו גם כששחטה בי"ד, ורק משום שהקדישה לשם חגיגת י"ד לא יוצא ידי חובת חגיגת ט"ו, כיון שדבר שבא בחובה לא בא אלא מהחולין.

19/06/2018 אהת

ואמנם הרמב"ם (מגיגה פ"ג ה"י) כתב, שאדם לא יוצא בחגיגת י"ד ידי חובת חגיגת ט"ו, אבל יוצא בה ידי חובת שמחה. והר"י קורקוס (שם והי"ח) כתב, שמשמע ברמב"ם ששחט אותה בי"ד, ומשום שהרמב"ם לא פסק כבן תימא, וגם פסק שלא צריך זביחה בשעת שמחה, ולכן הביא את הברייתא כששחטה בי"ד ויוצא בה ידי חובת שמחה בט"ו. ולפי זה כתבו[נג], שממה שהרמב"ם כתב שבחגיגת י"ד ששחט בי"ד לא יוצא ידי חובת חגיגת ט"ו, משמע שאם הקדישה לשם חגיגת ט"ו יוצא ידי חובתו גם כשישחטנה בי"ד[נד].

השגת הראב"ד על הלשון 'לפיכך' שכתב הרמב"ם

אמר רב אידי בר אבין שעיכב ושחטה וכו' הכי נמי מסתברא וכו' מאן קתני לה בן תימא וכו'. הרמב"ם (מגיגה פ"ג ה"י) כתב, חגיגת י"ד היא רשות, לפיכך אין אדם יוצא בה ידי חובת חגיגת ט"ו, אבל יוצא בה ידי חובת שמחה. והראב"ד השיג על הלשון של 'לפיכך' שכתב הרמב"ם, שהרי הברייתא כאן היא כבן תימא שסובר שחגיגת י"ד היא חבה, ואע"פ כן היא אמרה שלא יוצא בה משום חגיגה ויוצא בה משום שמחה. ואדרבה לרבנן שהיא רשות יוצא בה גם משום חגיגה, אם התנה עליה לצאת בה ושחטה בי"ד. ובביאור השגתו נחלקו הר"י קורקוס והכסף משנה. הר"י קורקוס ביאר, שהראב"ד הבין שכוונת הרמב"ם שבגלל שחגיגת י"ד היא רשות, לכן לא יוצא בה משום חגיגה, ועל זה תמה שהרי הברייתא סוברת כבן תימא, ואע"פ כן היא סוברת שלא יוצא בה משום חגיגה. ואדרבה לפי רבנן שהיא רשות, אם התנה שיצא בה ידי חגיגת ט"ו, יוצא בה ידי חובה אם שחטה בי"ד[נה].

מג. **ובשיעורי** רבי דוד (סוף פו) ביאר בדברי הרמב"ם, שיוצא ידי חובת שמחה של יין ישן שישנו גם בלילה הראשון, לפי חלק מהאחרונים שיובאו בענין הבא. מד. **להלן** [בענין 'מחלוקת הראשונים שיובאו בענין הבא. מד. **להלן** [בענין 'מחלוקת הראשונים האם חיוב שמחה' וכו'] נרחיב בחידושם של התוספות, שמהתורה מקיימים מצות שמחה רק בבשר של קרבנות. מה. **השאגת** אריה הוסיף, שהרי לפי הרי"ף מה שהגמרא שם היתה צריכה לומר ששמחה היא עשה של רבים, הוא רק לאופן זה שמת לו מת בערב יו"ט, שאז האבילות של הלילה הראשון הוא מהתורה, ואם כן קשה מדוע נדחה חיוב האבילות של תורה בגלל מצות שמחה, הרי בליל יו"ט ראשון אין חיוב שמחה. מו. **וכן** דעת החתם סופר (סוכה מח. ד"ה והיית אך שמח) תירץ בזה מה שהקשה המנחת חינוך (מצוה תפח סוף ה) על הרמב"ם, שהשמיט את הדין שאין חיוב שמחה בלילה הראשון, שהוא משום שבזה שהרמב"ם לא כתב שצריך לזבוח לפני יו"ט, נכלל שאין חיוב שמחה בלילה הראשון. ובשמחה של בשר ויין באמת חייב גם בלילה הראשון. מז. **מדבריהם** מבואר כמו שכתב החזון איש [הובא לעיל בענין 'איך עולא יפרש את הברייתא'], שלפי שיטה זו מה שהברייתא אמרה שממעטים ליל יו"ט הראשון משום שאין שמחה לפניו, הכוונה היא שאי אפשר לזבוח בו בשעת שמחה. ואמנם החזון איש שם כתב גם כן, שלפי שיטה זו ודאי שיש חיוב של כסות נקיה בליל יו"ט ראשון. מח. **וראה** בשאגת אריה (סי' סה) שהקשה על מה שהגמרא לעיל סברה להוכיח, שלא מקיימים מצות שמחה במה שנזבח שלא בשעת שמחה, ממה שבליל יו"ט ראשון אין חיוב שמחה, והרי עדיין יכול לקיים מצות שמחה בליל יו"ט ראשון בכסות נקיה. ואמנם לפי שיטת התוספות שכסות נקיה ויין ישן הוא רק חיוב דרבנן, לא קשה, אבל להחולקים קשה. ותירץ, שהגמרא לא ידעה עדיין מהחיוב של כסות נקיה, ורק להלן חידש כן רב פפא. והמנחת ברוך (שם) תמה עליו, שהרי החיוב של כסות נקיה ויין ישן מפורש בברייתא להלן (קנ.). ומה שלהלן רק רב פפא חידש כן, הוא משום ששם המקשן הקשה מהמשנה של 'השמחה שמונה' על הסובר שצריך זביחה בשעת שמחה, שאם כן כשיו"ט ראשון חל בשבת אי אפשר לקיים שמחה ביו"ט הראשון, ועל זה תירץ רב פפא שכוונת המשנה לשמחה של כסות נקיה. ואם כן נראה שודאי גם המקשן ידע שיש חיוב של כסות נקיה, אלא שסבר שכיון שבמשנה כתוב שמחה עם הלל, משמע שכמו שבהלל החיוב של כל הח' ימים שוה, כן בשמחה החיוב שוה בכל הח' ימים, וכמו שבכל הימים החיוב הוא בבשר, כך ביו"ט ראשון החיוב הוא בבשר, ולכן הקשה על הסובר שצריך זביחה בשעת שמחה. ורב פפא חידש שאפשר לפרש במשנה שהחיוב שמחה של חלק מהח' ימים הוא בכסות נקיה. ומעתה שוב קשה, איך פירשו שבליל יו"ט ראשון אין חיוב שמחה, משום שצריך לזבוח בשעת שמחה, הרי לפי הנתבאר כבר ידעו שיש חיוב שמחה של כסות נקיה, ומדוע לא יהיה חיוב זה בליל יו"ט ראשון. ומזה הוכיח המנחת ברוך כשיטתו, שבאמת החיוב של כסות נקיה הוא גם בליל יו"ט הראשון, ורק החיוב של אכילת בשר קרבן לא חל בליל יו"ט ראשון. מט. **וכבר** הובא בענין הקודם שהאבני נזר כתב, שכן מבואר בתוספות (ד"ה לרבנן). נ. **והחזון איש** (או"ח סי' קכד נקף עת.) כתב, שלפי השיטה שלא צריך זביחה בשעת שמחה, יש לדון, האם נתמעט גם החיוב של כסות נקיה [והחזון איש לשיטתו שפירש שם, שלפי שיטה זו, מה שאין חיוב שמחה בלילי יו"ט הראשון מחמת שאין שמחה לפניו, הוא רק סברא להעדיף למעטו מלמעט ליל יו"ט האחרון]. אמנם החזון איש כתב, שכיון שלפי החולק יש חיוב שמחה של כסות נקיה בלילה הראשון, נראה שכולם סוברים כן, כיון שלא מצאנו מי שחולק בזה. והוסיף, שכן מוכח מהרשב"ם (להלן קמ: ד"ה ידי - הסליקו) והתוספות (שם ד"ה ידי) שכתבו, שבד' כוסות יוצאים ידי חובת שמחת יו"ט. אמנם כבר הובא, שהשאגת אריה ביאר בדברי הרשב"ם ותוספות, שמדרבנן יש חיוב שמחה בלילה הראשון. נא. **ראה** בחתם סופר (סוכה מח. ד"ה והיית נהגה"ה סוף מג) שגם הוא הוכיח כן מהמגן אברהם, והחתם סופר הוסיף, שכדברי המגן אברהם מוכח גם בתוספות (כתובות מז. ד"ה דמסקר). נב. **התוספות** לעיל (ע: ד"ה שלמים) סוברים לא כן. וראה לעיל (שם) [בענין 'מחלוקת הראשונים' וכו'] שהובא שיש חולקים על התוספות. נג. **וכן** כתב הפני יהושע (מגילה ה. ד"ה מחסרו). נד. **וכן** כתב המנחת חינוך (מצוה פפ סוף ג) בדעת הרמב"ם. ולעיל (ע:) [בענין 'מחלוקת הראשונים' וכו'] נתבאר, שהר"י קורקוס הוכיח כן גם מדברי הרמב"ם (שם ה"ח). אבל שם הובא שהחזון איש כתב, שגם הרמב"ם סובר כתוספות שאי אפשר לשחוט חגיגה בי"ד. ואמנם החזון איש פירש בדברי הרמב"ם, שמדובר ששחט בט"ו. נה. **הלחם** משנה (שם) כתב, שמבואר מהראב"ד, שאפשר לשחוט בי"ד חגיגת ט"ו. אמנם הר"י קורקוס כתב, שצריך לגרוס בראב"ד 'בט"ו', ולא כמו שכתוב לפנינו אם שחטה 'בי"ד'. משום שהרי גם הרמב"ם כתב דבריו כששחטה בי"ד, ואם כן מדוע הוסיף הראב"ד לומר מתי שחטה. ובהכרח שמשיג על הרמב"ם שתי השגות. האחת, שלפי רבנן יכול להתנות שיצא ידי חגיגת ט"ו.

אבל הכסף משנה ביאר, שתיבת 'לפיכך' ודאי לא מוסבת על מה שלא יוצא בה משום חגיגה, שהרי אדרבה אם היא חובה ודאי שלא יוצא בה משום חגיגה. אלא תיבת 'לפיכך' מוסבת על מה שיוצא בה משום שמחה[נ], וכוונת הרמב"ם שרק משום שחגיגת י"ד היא רשות יוצא בה משום שמחה. והשגת הראב"ד היא, שהרי ברייתא זו סוברת כבן תימא ואע"פ כן היא סוברת שיוצא בה ידי חובת שמחה[נא]. וביישוב השגת הראב"ד נאמרו באחרונים כמה דרכים[נב], וכדלהלן:

תירוצו של הצל"ח

א. הצל"ח (לעיל ע: בתוס' ד"ה שלמים) תירץ את ה[ציור החכמה]**ראב"ד**, שלשון **הרמב"ם** 'לפיכך' מוסב על מה שלא יוצא בה משום חגיגה. ומה שלא יוצא בה משום חגיגה, הוא משום שמדובר ששחט בי"ד, וגם אם היה מקדישה לשם חגיגת ט"ו לא היה יוצא בה ידי חובה[נג]. ועל זה כתב הרמב"ם, שדין זה הוא רק משום שחגיגת י"ד היא רשות, כיון שאם היא חובה היה אפשר לשחוט חגיגת ט"ו בי"ד ניסן, משום שהיא שעה שראויה לחגיגת י"ד[נד]. ורק משום שחגיגת י"ד היא רשות, אי אפשר לשחוט בי"ד ניסן חגיגת ט"ו, כיון שהיא שעה שאינה ראויה לחגיגת ט"ו, ומה שהיא ראויה לחגיגת י"ד לא מספיק, כיון שהיא רשות[נה]. ולכן לא קשה מה שהראב"ד הקשה מהברייתא, שאמרה שלא יוצא משום חגיגה אפילו לפי בן תימא, כיון שבברייתא מדובר ששוחט בט"ו, ומה שלא יוצא משום חגיגה, הוא כשלא הקדישה לשם חגיגת ט"ו אלא לשם חגיגת י"ד, ולכן לא יוצא אפילו לפי בן תימא, משום שדבר שבחובה לא בא אלא מהחולין. אבל הרמב"ם כתב דינו כששחט בי"ד, ואפילו כשהקדישוה לשם חגיגת ט"ו, ומה שלא יוצא הוא משום שהוא שחט בערב יו"ט, ודין זה הוא רק אם חגיגת י"ד היא רשות[נו].

תירוצו של האור שמח

ב. האור שמח (שם) ביאר בדברי הרמב"ם, שמה שכתב 'לפיכך' מוסב על דבריו שיוצא משום שמחה, שדין זה הוא רק משום שחגיגת י"ד היא רשות, כיון שאם היא חובה אי אפשר לצאת בה ידי חגיגת ט"ו. ואע"פ שיוצאים ידי שלמי שמחה גם בקרבנות שלמים של נדר או נדבה, ואין בהם את הדין שדבר שבחובה בא רק מחולין, אבל הרי מבואר ברמב"ם (שם פ"ו ה"ו), שבחגיגת ט"ו לא יוצאים ידי חובת שלמי שמחה, ובהכרח הוא משום שבתורה כתוב שצריך להביא גם חגיגה וגם שלמי שמחה, ובזה גילתה התורה שלא יוצאים ידי חובת שמחה בחגיגה[נז]. ולכן בחגיגת י"ד היה הדין כן, שהרי בתורה כתוב (דברים טז טו) 'שבעת ימים תחוג וגו' והיית אך שמח', ובמכילתא (נח פ"ז) מבואר שזה מוסב גם על פסח[נח], ונמצא שלפי בן תימא שחגיגת י"ד היא חובה, מפורש בתורה שבפסח חייב להביא את חגיגת י"ד וגם שלמי שמחה, ובזה גילתה התורה שגם בחגיגת י"ד לא יוצא ידי חובת שמחה. ולכן כתב הרמב"ם שרק משום שחגיגת י"ד היא רשות, יוצא בה ידי חובת שמחה, שכן לפי זה לא גילתה התורה שלא יוצא בחגיגת י"ד ידי חובת שמחה.

והאחרונים[סה] הקשו, שעדיין יהיה קשה על הרמב"ם מה שהשיג הראב"ד [לפירושו של הכסף משנה], ממה שהברייתא כאן אמרה שיוצא ידי חובת שמחה בחגיגת י"ד, אע"פ שהברייתא סוברת כבן תימא. ותירצו, שהרמב"ם יסבור כמו שכתב הכסף משנה שם, שגם לפי בן תימא חגיגת י"ד היא רשות, והמחלוקת שלו עם חכמים היא רק, האם דינה כפסח שנאכלת יום ולילה או לא.

תירוצו של החזון איש

ג. החזון איש (או"ח עמ' רכג מד"ה ומגיגת י"ד) תירץ את השגת **הראב"ד**, שלשון הרמב"ם 'לפיכך' מוסב על מה שלא יוצא בה משום חגיגה, ומדובר כששחטה בט"ו ואע"פ כן לא יוצא משום חגיגה, משום שדבר שבחובה אין בא אלא מן החולין. ומה שכתב הרמב"ם שרק משום שחגיגת י"ד היא רשות לא יוצא בה ידי חובת חגיגת ט"ו, אע"פ שדבר שבחובה לא בא אלא מחולין, הוא משום שגם לחגיגת י"ד וגם לחגיגת ט"ו יש שם חגיגה, ואם שניהם היו חובה נמצא ששניהם הם חיוב אחד להביא חגיגה, אלא שזה חיובו בי"ד וזה בט"ו, ולכן היה יוצא בחגיגת י"ד ידי חגיגת ט"ו, כמו שיוצא בחגיגה שהפריש לפסח אם יביאה בסוכות[סי]. ומה שמבואר בברייתא, שלפי בן תימא לא יוצא בחגיגת י"ד ידי חגיגת ט"ו, הוא משום שלפי בן תימא חגיגת י"ד נאכלת ליום ולילה, וחגיגת ט"ו נאכלת לשני ימים ולילה אחד, ובהכרח שהם שני קרבנות נפרדים לגמרי, וגם שני חיובים נפרדים, וממילא יש בזה את הדין של דבר שבחובה אינו בא אלא מחולין, ולא יוצא בחגיגת י"ד ידי חובת חגיגת ט"ו [ולכן הברייתא כתבה בתחילה שחגיגת י"ד נאכלת ליום ולילה, וחגיגת ט"ו נאכלת לשני ימים ולילה אחד, כדי לבאר את סוף הברייתא שבחגיגת י"ד לא יוצא ידי חגיגת ט"ו[סי]]. **אבל** להלכה שגם חגיגת י"ד נאכלת לשני ימים ולילה אחד, אם שתי החגיגות היו חובה, היה יכול לצאת בחגיגת י"ד ידי חובת חגיגת ט"ו, כיון שלשתיהן יש שם חגיגה והן חיוב אחד. ולכן כתב הרמב"ם שאע"פ כן לא יוצא, כיון שלפי רבנן חגיגת י"ד היא רשות, ולכן אי אפשר לצאת בחגיגת י"ד שהיא רשות ידי חובת חגיגת ט"ו שהיא חובה, כמו שאינו יוצא ידי חובת חגיגה בשלמי נדבה[סח]. ומיושבת לפי זה השגת הראב"ד, משום שאע"פ שגם לפי בן תימא לא יוצא ידי חובה, אבל זה משום שלשיטתו חגיגת י"ד נאכלת ליום ולילה וחגיגת ט"ו נאכלת לב' ימים ולילה אחד, אבל לפי רבנן אין טעם זה, ולכן לפי רבנן מה שלא יוצא ידי חובה, הוא רק משום שחגיגת י"ד היא רשות[סט].

תירוץ נוסף בביאור דברי הרמב"ם

ד. והאבי עזרי (שם פ"ג ה"י) תירץ, שמה שכתב הרמב"ם 'לפיכך', מוסב על מה שסיים שיוצא בה ידי חובת שמחה, שרק משום שחגיגת י"ד היא רשות יוצאים בה ידי חובת שמחה. וביאור דבריו הוא שבחובת שמחה יש ב' דינים[ע]. האחד, חובת הקרבת קרבן שלמי שמחה, ככל קרבנות שחייב בהם, וחיוב זה הוא רק פעם אחת בחג כמו חגיגה, ובחיוב זה יש את הדין של דבר שבחובה אינו בא אלא מהחולין. והשני, חובת אכילת שלמי שמחה, שזה חייב כל הז'

והשניה, שבערב יו"ט אי אפשר לשחוט חגיגת ט"ו גם אם הקדישה לשם חגיגת ט"ו. וראה בחזון איש (או"ח עמ' רכג ד"ה ובר"מ) שכתב גם כן שצריך לגרוס בראב"ד 'ביו"ט', ולא כמו שכתוב לפנינו 'בי"ד', אלא שהוא פירש גם ברמב"ם שמדובר ששחטה בט"ו. **נו. וגם** הר"י קורקוס (שם) כתב, שיתכן לפרש שה'לפיכך' מוסב על הסיפא. **נז. והכסף** משנה הוסיף, שמה שכתב הראב"ד שלפי בן תימא היא חובה לא מוכרח. וראה לעיל (ע.) [בענין 'שיטת הרמב"ם שחגיגת י"ד' וכו'] שנתבאר ענין זה בהרחבה. ויש להעיר, שלפי הכסף משנה לא מובן סיום השגת הראב"ד, שלפי רבנן יוצא בחגיגת י"ד ידי חגיגה אם התנה, שהרי נתבאר שהשגת הראב"ד היא על מה שכתב הרמב"ם שיוצא משום שמחה, ולא על מה שכתב שלא יוצא משום חגיגה, ולא משמע שיש כאן השגה נפרדת. **נח. ראה** בר"י קורקוס שהאריך הרבה בכמה יישובים בדברי הרמב"ם, אבל לא העלה דבר ברור. וראה במים חיים (על הרמב"ם שם, הובא בספר הליקוטים מהגר' פרנקל) שכתב, שכוונת הרמב"ם ששחט את החגיגה בי"ד, ואם היתה חובה היתה נפסלת בלינה כבן תימא, ולא היה יכול לצאת בה ידי שמחה, ורק משום שהיא רשות לא נפסלת בלינה, ויכול לצאת בה ידי שמחה. וכן צידד הר"י קורקוס (שם). **נט. כן** שיטת הצל"ח בדעת הרמב"ם, ולא כהר"י קורקוס שהובא לעיל בענין 'מסוגייתנו מוכח' וכו'. **ס. ראה** בשיעורי רבי דוד (חום פו) שהעיר, שיתכן שגם אם היא רשות נחשבת שעה הראויה לחגיגה, שהרי שיטת הרמב"ם שחגיגת י"ד היא מהתורה אלא שהיא רשות, ונמצא שיש לה שם חגיגה, כמו שנתבאר לעיל (ע.) [בענין 'שיטת הרמב"ם' וכו'], ואם כן י"ד נחשב שעה הראויה לחגיגה גם אם היא רשות. **סא. וכן** הוא בקצרה בשפת אמת (מגילה ה. ד"ה חגיגה). **סב. בשיעורי** רבי דוד (חום פב) כתב, שלפי מה שביאר שם, שמה שאי אפשר להקריב לפני ט"ו, הוא משום שעוד לא חל החיוב, ואי אפשר לפרוע חיוב לפני שחייב, קשה לומר כדברי הצל"ח. כיון שגם אם חגיגת י"ד היא חובה, אבל זה חיוב אחר מחיוב חגיגת ט"ו, וכיון שהחיוב של חגיגת ט"ו לא חל, איך יכול לקיים חיובו בי"ד. **סג. ראה** להלן [בענין 'מדוע לפי בן תימא' וכו'], שהובאו שני ביאורים נוספים בדברי הרמב"ם שם. **סד. אמנם** התוספות (חגיגה ח. ד"ה ושמחת) הביאו שבספרי (רמה פיסקא קלט) למדו, שיש חיוב שמחה בפסח ממה שיש חיוב שמחה בשבועות, כיון שכתוב (דברים טז יב) 'וזכרת כי עבד היית במצרים', ונלמד מזה לכל החגים שיש בהם חיוב שמחה, כיון שכולם הם זכר ליציאת מצרים. **סה. אבי עזרי** (שם פ"ג ה"י). **סו. כמו** שמבואר בשבועות (ג.), ששעירי הרגלים שהופרשו להקריבם בפסח יכול להביאם בסוכות. **סז. החזון איש** (שם) הוסיף, שאע"פ שלפי בן תימא חגיגת י"ד קריבה בשאר ימות השנה, כדין פסח שהוא שלמים בשאר ימות השנה, אבל אי אפשר לצאת בה ידי חגיגת ט"ו, כיון שדבר שבחובה בא רק מחולין. וביאור דבריו הוא, שלולי הדין של דבר שבחובה וכו' היה יוצא, אע"פ שלפי בן תימא קדושת חגיגת י"ד וקדושת חגיגת ט"ו הן שתי קדושות, שהרי חגיגת י"ד נאכלת לשיטתו ליום ולילה וחגיגת ט"ו נאכלת לשני ימים ולילה אחד, אבל גם לשיטתו כשחגיגת י"ד נשחטת בט"ו היא ככל שלמים, וכדין פסח שנשחט בשאר ימות השנה. אלא שכיון שדבר שבחובה אינו בא אלא מחולין, לא יוצא, כיון שלפי בן תימא שקדושתם של שני קרבנות אלו שונה, בהכרח שגם חיובם של י"ד ושל ט"ו הם שני חיובים, ולכן חזר הדין להיות כמו תמיד שדבר שבחובה לא בא אלא מחולין, ולא יכול לצאת ידי חובת חגיגת ט"ו במה שהפריש לחובת חגיגת י"ד. **סח. והחזון איש** (שם) כתב שהיה אפשר לומר, שגם אם היא רשות אבל יש לה שם חגיגה, משום שהיא מהתורה אלא שאינה חובה, והתורה חידשה שיש שם של קרבן חגיגת י"ד אלא שאין חובה להביאה. ולפי זה יתכן שיוצא בה ידי חגיגת ט"ו, משום שגם לחגיגת י"ד יש שם חגיגה, אבל ברמב"ם מוכח לא כן. ואע"פ שגם הרמב"ם סובר שהיא מהתורה אף שהיא רשות, כמו שהתבאר לעיל (ע.) [בענין 'שיטת הרמב"ם' וכו'], והרי שיש שם קרבן מיוחד של חגיגת י"ד, אע"פ כן סובר שכיון שחגיגת י"ד היא רשות, לכן נחשב קרבן אחר מחגיגת ט"ו. וראה לעיל (שם) [בענין 'לפי הרמב"ם מה החידוש' וכו'] שהרחבנו בנידון זה, אם חגיגת י"ד יש לה שם בפני עצמה אם היא רשות [ודברי השפת אמת והחזון איש לא נתבארו היטב, שהרי מי שנדר שלמים לא יכול לצאת ידי חובה בקרבן שלמים שכבר נדב, אף שגם לנדבה יש שם שלמים, ובהכרח שלא יכול לצאת ידי חובת נדר במה שנתן בתורת נדבה, ואם כן גם אם חגיגת י"ד יש לה שם חגיגה כחגיגת ט"ו, אבל כיון שהיא רשות, לא יכול לצאת ידי חובת חגיגת ט"ו שהיא חובה, במה שהקדיש לחגיגת י"ד שהיא רשות והיא כנדבה. **סט. ראה** בדברי אליעזר (פמחיס סי' ט מסק"ו) שתירץ כהחזון איש ובאופן אחר קצת. שלפי בן תימא החגיגה היא חובה, אבל היא באה לחובת הפסח שהרי נאכלת ליום ולילה, אבל לפי בן דורתאי [לשיטת רש"י (לעיל ע: ד"ה בן), שבן דורתאי סובר שחגיגת י"ד דוחה שבת] היא חובה בפני עצמה. ולפי זה יתבארו דברי הרמב"ם, שלפי בן דורתאי שהיא חובה בפני עצמה היה יוצא בה ידי חגיגת ט"ו, כיון ששתיהן הן חובת חגיגה. ומה שלפי בן תימא לא יוצא בחגיגת י"ד ידי חגיגת ט"ו, כמבואר בברייתא, הוא משום שלפי בן תימא חגיגת י"ד באה לחובת הפסח, ולכן לא יכול לצאת בה ידי חגיגת ט"ו שהיא חובה בפני עצמה. ומה שכתב הרמב"ם 'לפיכך', כוונתו שאם היתה חובה בפני עצמה היה יוצא בה ידי חגיגת י"ד, אבל כיון שהיא רשות לא יוצא בה ידי חובת חגיגת ט"ו. **ע. ראה** שם שכתב שכן נראה מהרמב"ם (שם פ"ו ה"ט) והאריך בזה. ודבריו יובאו בהרחבה להלן [בענין 'באיזו שמחה חייב כל שמונה'].

ימים, וזה יוצא גם כשאוכל מנדרים ונדבות שיש לו. ומה שכתב הרמב"ם שיוצא בחגיגת י"ד ידי חובת שמחה משום שהיא רשות, כוונתו שיוצא בה גם ידי חובת ההקרבה, אע"פ שחובה זו לא יוצא בנדרים ונדבות, משום שמדובר שהתנה כשהקדיש את החגיגת י"ד, שיוכל לצאת בה ידי חובת הקרבת שלמי שמחה. והתנאתו מועילה כיון שחגיגת י"ד היא רשות, אבל אם היא היתה חובה לא יכול להתנות, כיון שהוא כבר חייב בקרבן זה לחיוב אחר, ואין בכוחו להתנות שיצא בו גם חיוב אחר.

ובזה מיושב מה שהשיג **הראב"ד**, שבברייתא מפורש שגם לפי בן תימא יוצא ידי חובת שמחה, משום שבברייתא מדובר לענין חובת אכילת שלמי שמחה, ואילו ברמב"ם מדובר לענין לצאת ידי חובת הקרבת שלמי שמחה. ובזה יבואר מה שסיים הראב"ד, שלפי רבנן שחגיגת י"ד היא רשות, יוצא בחגיגת י"ד גם ידי חגיגת ט"ו כשהתנה. שלכאורה קשה שהרי הרמב"ם לא כתב דינו כשהתנה, ואיך השיג הראב"ד שאם התנה יוצא גם משום חגיגה. אמנם לפי הנתבאר נראה שסיום דברי הראב"ד מתפרש, שאם נפרש דברי הרמב"ם שכוונתו שיוצא ידי חובת הקרבת שלמי שמחה, ובאופן שהתנה שיצא בה ידי חובת שמחה, ודין זה הוא רק אם חגיגת י"ד היא רשות, אם כן גם ידי חגיגה יצא ידי חובה, אם יתנה שיצא בה ידי חובת חגיגה.

ואמנם ביישוב השגה זו כתב, שהנה בחגיגה (ח.) מבואר שלומדים ממה שנאמר (דברים טז י) 'מסת', שיכול לצאת ידי חובת חגיגה רק אם מביא מהחולין. **והתוספות** (סה ד"ה מלמד) הקשו, שהרי בכל הקרבנות צריך להביא מהחולין, וזה נלמד מפסוק אחר, ומדוע צריך פסוק מיוחד בחגיגה. ונראה שהרמב"ם סובר, שבחגיגה יש דין מיוחד, שגם אם התנה על חגיגת י"ד שהיא רשות שיצא בה ידי חובת חגיגה, לא יועיל תנאו, וזה נלמד מהפסוק הנוסף שיש בחגיגה. ולכן כתב הרמב"ם שלא יכול לצאת ידי חובת חגיגה בחגיגת י"ד, גם כשהתנה שיוכל לצאת בה משום חגיגה. ורק ידי חובת שמחה יוצא אף שיש חיוב הקרבת קרבן שמחה, משום שקרבן שמחה דינו ככל הקרבנות שאין בהם את הדין הנוסף שיש בחגיגה, ולכן מועיל מה שהתנה בשעה שהפריש את חגיגת י"ד שיצא בה ידי חובת שמחה[עא].

ויש להוסיף שהרמב"ם והראב"ד לשיטתם. שכן הרמב"ם (סה ה"ד) כתב, שאם אמר הרי עלי תודה שאצא בה ידי חובת חגיגה לא יוצא בה ידי חגיגה, והראב"ד חולק. ואם כן הראב"ד לשיטתו השיג על הרמב"ם, שאם מדובר כשהתנה יוצא גם משום חגיגה כשיטתו (סה). אבל הרמב"ם לשיטתו שבחגיגה לא מועילה התנאתו, ולכן כתב שרק אם התנה לצאת בחגיגה ידי חובת שמחה יוצא ידי חובתו, אבל אם התנה לצאת ידי חובת חגיגה לא יוצא ידי חובתו[עב].

מדוע לפי בן תימא אי אפשר לקיים מצות שמחה בחגיגת י"ד בליל ט"ו

הכי נמי מסתברא דאי לא תימא הכי הא מתניתא מאן קתני לה בן תימא וכו' הא פסלה לה בלינה ש"מ. **החזון איש** (או"ח עמ' רכג ד"ה וכן"מ) ביאר, שלפי בן תימא מה שחגיגת י"ד שלא קריבה ביו"ד קריבה לאחר זמן, הוא משום שדינה כפסח שבשאר ימות השנה הוא שלמים.

והשאגת אריה (סי' קמ) הוכיח מכאן, שאין בלילה הראשון של יו"ט חיוב שמחה כלל [וגם לא החיוב של כסות נקיה ויין ישן]. שאם לא כן מדוע לא יתכן שמדובר ששחט ביו"ד את החגיגת י"ד, וכוונת הברייתא היא שיוצא בה ידי חובת שמחה שיש בלילה הראשון, שהרי אם יש בלילה זה חיוב של כסות נקיה ויין ישן, יכול לצאת בה ידי חיוב זה בחגיגת י"ד. ובהכרח שבלילה הראשון אין כלל חיוב שמחה[עג]. אמנם כבר הובא לעיל [בענין 'האם בלילה הראשון' וכו'] **שהאבני נזר** והמנחת ברוך כתבו, שיש בלילה הראשון חיוב שמחה של כסות נקיה ויין ישן. והאבני נזר (או"ח סי' תכג) כתב, שלפי זה קשה קושיית השאגת אריה מסוגייתנו[עד].

ותירץ האבני נזר, שהנה כבר הובא [בענין 'ביאור החילוק' וכו'] **שהרמב"ם** (חגיגה פ"ב ה"ג) כתב, שבליל פסח יוצא ידי חובת שמחה בתודה שהקריב בערב פסח. ונתבאר שם שאע"פ שבלילה הראשון לא חייב בשמחה, כיון שלא חייב לטרוח מערב יו"ט להכין קרבנות, אבל אם יש לו קרבן מערב יו"ט חייב לאוכלו אפילו בלילה הראשון. ולכן כשנשאר לו תודה בליל פסח חייב לאוכלה לקיים מצות שמחה. אמנם קשה על הרמב"ם, שהרי בליל פסח יכול לצאת ידי חובת שמחה בקרבן פסח שאוכל, ומדוע צריך לאכול גם את התודה. וצריך לומר שכיון שחייב לאכול את הפסח משום מצות פסח, לא יכול לצאת בו ידי חובת שמחה[עה]. ומה שהכהנים יוצאים ידי חובת שמחה בשעירי הרגלים, כמבואר להלן, זהו משום ששם אין לכל כהן חיוב לאכול את שעירי הרגלים, אלא המצוה היא שהשעיר יֵאָכֵל על ידי איזה כהן, ולכן כשכהן אוכלם ביו"ט מקיים בו מצות שמחה. אבל את הפסח הבעלים חייבים לאכול, ולכן לא יכול לקיים בו מצות שמחה. ורק בתודה יכול לצאת ידי חובת שמחה, משום שלא חייב לאוכלה, אלא יש רק חיוב שהתודה תאכל, ומצוה זו תתקיים על ידי כל אדם, ולכן כשאוכלה מקיים מצות שמחה.

וכן מוכח ממה שמבואר ברמב"ם (סה פ"ו ה"ו), שצריך להביא שלמי שמחה חוץ מהחגיגה. ולכאורה קשה מדוע לא יוצא בחגיגה ידי חובת שלמי שמחה, ובהכרח שחגיגת ט"ו דינה שונה כיון שעיקרה לאכילה, כמו שמוכח ממה שמבואר בגמרא בחגיגה (ח:), שקרבן חגיגה שמו 'אכילה'[עו]. וממילא כמו שבפסח שעיקרו לאכילה יש מצוה על הבעלים לאוכלו, כך בחגיגה יש מצוה על הבעלים לאוכלו. ולכן לא יכול לקיים בו מצות שמחה כיון שבלאו הכי חייב לאוכלו, כמו שלא יוצא ידי חובת שמחה בפסח כיון שבלאו הכי חייב לאוכלו[עז].

ולפי זה נראה, שלפי בן תימא אי אפשר לצאת ידי חובת שמחה בליל יו"ט ראשון בחגיגת י"ד, כיון שלשיטתו חגיגת י"ד הוקשה לפסח, דינה שהבעלים חייבים לאוכלה כמו את הפסח, ולכן לא יכול לקיים בה מצות שמחה. אלא שאם היה הדין שלא נפסלת בלינה, היה יכול לקיים בה מצות שמחה ביום של יו"ט הראשון, כיון שביום כבר לא חייב לאוכלה שהרי כבר עבר זמן הפסח. אבל כיון שלפי בן תימא היא נפסלת בלינה, נמצא שגם ביום לא יכול לקיים בה מצות שמחה, ולכן בהכרח מדובר בחגיגת ט"ו.

האם בליל יו"ט ראשון של פסח חייב בשמחה והאם יוצא בקרבן פסח שם. **הצל"ח** (ד"ה וכן תימא) כתב על דברי הגמרא כאן שהוכיחה שמדובר שעבר ושחטה בט"ו, ממה שלפי בן תימא החגיגה נפסלת בלינה, שאי אפשר לדחות שכוונת הברייתא שיוצא בה ידי חובת שמחה בליל יו"ט הראשון, משום שמלבד שלא שמענו תנא שחולק על הברייתא לעיל, וסובר שיש חובת שמחה בלילה הראשון, גם לא יתכן לפרש כן משום שבלילה הראשון יוצא ידי חובת שמחה בקרבן פסח, ולא צריך לצאת בחגיגת י"ד. ומבואר בדבריו שסובר, שאפשר לצאת בפסח ידי חובת חגיגה, ולא כהאבני נזר שהובא בענין הקודם[עח]. **והחזון איש** (או"ח עמ' 446 לדף עמ.) כתב, שיש להעיר על מה שהגמרא אמרה 'הכי נמי מסתברא', שלכאורה הגמרא היתה צריכה לתמוה על המקשן שלא ביאר כן. ותירץ, שלפי השיטה שלא צריך זביחה בשעת שמחה, חייב בשמחה בליל יו"ט ראשון של פסח, משום שלפי שיטה זו מה שליל יו"ט ראשון התמעט משמחה, הוא משום שאין שמחה לפניו. ואם כן בליל יו"ט ראשון של פסח שבלאו הכי יש לכל אחד קרבן פסח ויכול לשמוח בו, אין סברא למעטו. ולפי זה נראה, שמי שאין לו קרבן פסח חייב לאכול שלמים בליל יו"ט ראשון של

עא. **וראה** שם שהוסיף, שברמב"ם (מעשה הקרבנות פט"ז ה"ז) מבואר, שבכל הקרבנות נלמד ממה שנאמר (במדבר טו ו) 'והקריב המקריב קרבנו', שצריך שיהיה משלו ולא יביא מנדר או נדבה. ולכן בכל הקרבנות יכול להתנות כשמפריש קרבן של רשות, שיוכל לצאת בו ידי חובה של קרבן אחר, כיון שאם התנה נחשב שהביא משלו.

עב. **ראה** במים חיים (הוספת נספר הליקוטים סה פ"ג) שכתב, שהרמב"ם מודה שתנאו מועיל שיצא ידי חגיגה [וכן כתב הליקוטי הלכות (זבח מודה חגיגה ח: ד"ה ומיהו)]. והימי שלמה (הוספת נספר הליקוטים סה) הביא שהשמחת עולם תמה על המים חיים, שהרי הרמב"ם (סה ה"ד) כתב, שלענין תודה לא מועיל תנאו שיצא ידי חגיגה. וראה בחזון איש (סה) שביאר במה שכתב הרמב"ם שתנאי מועיל [לפי מה שפירש שמדובר ששחט בט"ו], שהתנאי היה שאם לא ישחוט ביו"ד הרי הוא מפרישו לשם חגיגת ט"ו. והחזון איש הוסיף, שתנאי זה מועיל גם לפי הסובר שחגיגת י"ד חובה. ונראה עוד שבתנאי זה ודאי גם הרמב"ם מודה [ואולי המים חיים פירש כהחזון איש, ולכן כתב שהרמב"ם מודה לזה]. אבל השמחת עולם פירש, שהתנאי היה שאף שמפריש לחגיגת י"ד יצא בזה גם ידי חגיגת ט"ו, וזה מועיל רק משום שחגיגת י"ד היא רשות, ועל תנאי זה חולק הרמב"ם.

עג. **לא** נתבארו דבריו, שהרי אם אפשר לפרש שיוצא בה ידי חובת שמחה של כסות נקיה ויין ישן, מדוע הקשו מברייתא זו על הסובר שצריך זביחה בשעת שמחה, הרי יתכן שכוונת הברייתא שיוצא בה ידי חובת שמחה של כסות נקיה ויין ישן, ובהכרח שהגמרא הבינה שיוצא בה ידי חובת שמחה של אכילת בשר קרבן. וראה שם עוד בשאגת אריה שהוסיף, שאין להקשות גם לפי דבריו, שהרי מדרבנן יש חיוב שמחה בלילה הראשון, ואם כן מדוע לא יתכן לפרש בברייתא, שיוצא בחגיגת י"ד את החיוב שמחה דרבנן של ליל יו"ט ראשון, משום שמסתבר שגם אם לא צריך זביחה בשעת שמחה, אבל חז"ל לא תיקנו חיוב שמחה של קרבן בלילה הראשון, כיון שמהתורה לא חייבים להביא קרבן מערב יו"ט, ורבנן לא חידשו הבאת קרבן שלא חייבים בה מהתורה.

עד. **וביותר** קשה לפי מה שכתב האבני נזר [הובא לעיל בענין 'ביאור החילוק' וכו', שאם יש לו קרבן מוכן, חיב לאוכלו בלילה לקיום מצות שמחה], הרי אפשר לומר שכוונת הברייתא, שיוצא בחגיגת י"ד את החיוב שמחה של הלילה הראשון, שהרי חייב לאכול בלילה אם יש לו קרבן מוכן, וכיון שיש לו חגיגת י"ד חייב לאוכלה בלילה ויוצא בה ידי חובת שמחה. ואמנם רק להלכה שיוצאים ידי חובת שמחה במה שנזבח שלא בשעת שמחה, חייב לאכול בלילה הראשון מקרבן שיש לו, אבל הרי הגמרא אמרה הכי נמי מסתברא שמדובר בחגיגת ט"ו, הרי שגם אם לא צריך זביחה בשעת שמחה, אי אפשר לומר שמדובר בחגיגת י"ד, משום שנפסלת בלינה, והרי אם לא צריך זביחה בשעת שמחה, אפשר לומר שיוצא בה ידי חובת שמחה בלילה הראשון.

עה. **ובענין** הבא יובא שהצל"ח והחזון איש כתבו, שיוצאים בפסח ידי חובת שמחה. ושם יובא מה שביאר החזון איש בדברי הרמב"ם הנ"ל לענין תודה.

עו. **וראה** שם שהוסיף, שכן מוכח מהשיטות שסוברות שאפשר להקריב חגיגה בערב יו"ט, שזה בהכרח משום שעיקרה בא לאכילה והקטרה, ומספיק שהאכילה וההקטרה נעשות ביו"ט. וראה לעיל (ט:) [בענין 'מחלוקת הראשונים' וכו'] שהתבאר דבר זה בהרחבה.

עז. **וראה** לעיל [בענין 'תירוצו של האור שמח'] שהובא שהאור שמח ביאר בדברי הרמב"ם, שיש גזירת הכתוב שלא יוצא ידי חובת שמחה בחגיגה. וראה עוד בחזון איש (או"ח עמ' 446 ד"ה ר"מ פ"ו ה"ו) שכתב, שאין כוונת הרמב"ם שם שלא יוצא בחגיגה ידי חובת שמחה, אלא כוונתו שהן שתי מצוות נפרדות.

עח. **אבל** לפי דבריו מיושבת גם קושיית השאגת אריה שהובאה שם, משום שאי אפשר לפרש שכוונת הברייתא שיוצא ידי חובת שמחה בחגיגה בליל ט"ו, משום שבליל ט"ו כבר יוצא בפסח ידי חובת שמחה.

פסח, כדי לצאת ידי חובת שמחה[עט]. ובזה מובן איך המקשן פירש בברייתא שמדובר כששחטה בי״ד, משום שכוונת הברייתא שיוצא בה ידי חובת שמחה בליל יו״ט הראשון כשעדיין לא נפסלת בלינה, ומדובר במי שאין לו קרבן פסח, שהוא יוצא בחגיגת י״ד את חובת השמחה. ולכן המקשן הוכיח מהברייתא כהשיטה שלא צריך זביחה בשעת שמחה. אלא שהגמרא אמרה הכי נמי מסתברא וכו׳, כיון שלא מסתבר שמדובר במי שאין לו קרבן פסח.

ולפי הנתבאר נמצא שדעת הצל״ח היא, שאין חובת שמחה בליל יו״ט הראשון של פסח, אבל אם היתה חובת שמחה היה יוצא בקרבן פסח. ודעת האבני נזר, שבקרבן פסח לא יוצאים ידי חובת שמחה. ודעת החזון איש, שיש חובת שמחה בליל יו״ט הראשון של פסח [אם לא צריך זביחה בשעת שמחה], ויוצא בקרבן פסח, ואם אין לו קרבן פסח חייב לאכול בשר שלמים.

מדוע לא תירצו שברוב השנים השמחה היא בשמונה ימים

ואי אמרת בעינן זביחה בשעת שמחה הא זמנין סגיאין דלא משכחת לה אלא שבעה כגון שחל י״ט הראשון להיות בשבת. **המהרש״א** (ד״ה זימנין) הקשה, שהרי אפשר לתרץ שכוונת המשנה שברוב השנים השמחה היא בשמונה ימים, וכמו שתירצו לעיל (ע.) על מה שנאמר (ויקרא כג מא) ׳וחגותם וגו׳ שבעת ימים׳, שאע״פ שאם יו״ט ראשון חל בשבת חוגגים רק ו׳ ימים, אבל ברוב השנים חוגגים ז׳ ימים. **והצל״ח** (ד״ה ממיכ) כתב, שלפי שיטת רש״י מיושבת קושיא זו, משום **שרש״י** (ד״ה לרבות) סובר, שאין חיוב שמחה ביום של שמיני עצרת. ולפי זה נמצא, שגם אם שמיני עצרת חל ביום א׳ אי אפשר לחגוג ח׳ ימים, כיון שמה שמקריבים ביום שישי כבר נפסל בלינה במוצאי שבת, ובמוצאי שבת אי אפשר לזבוח, וביום ראשון כבר אין חיוב שמחה, ואם כן בשנה זו לא מקיימים שמחה בשמיני עצרת. ולפי זה קושיית הגמרא כאן היא, שאם צריך לזבוח בשעת שמחה, נמצא שבין אם יו״ט ראשון חל בשבת, ובין אם יו״ט אחרון חל ביום ראשון לא מקיימים שמחה ח׳ ימים, ואם כן כבר אי אפשר לומר שהתנא נקט שהשמחה שמונה ימים מחמת שברוב השנים היא ח׳ ימים, כיון שישנן הרבה שנים שלא מקיימים שמחה ח׳ ימים. ומדויק היטב לשון הגמרא ׳זימנין סגיאין׳[פ], כיון שרמז בזה שיש הרבה פעמים שלא מקיימים שמונה ימים שמחה[פא].

ובזה תירץ את קושיית **התוספות** (ד״ה ליליו) על רש״י, מדוע הגמרא לא מקשה גם על הסובר שלא צריך זביחה בשעת שמחה, שבשנה שחל יו״ט האחרון ביום א׳ אי אפשר לקיים מצות שמחה ח׳ ימים. אמנם לפי הנתבאר מיושב היטב, שאם לא צריך זביחה בשעת שמחה לא קשה, כיון שאז נמצא שרק אם יו״ט האחרון חל ביום א׳ לא מקיימים מצות שמחה ח׳ ימים, וכיון שרק במיעוט שנים לא מקיימים מצות שמחה ח׳ ימים, לכן נקט התנא ששמחה היא ח׳ ימים. ורק אם צריך זביחה בשעת שמחה, שנמצא שגם אם יו״ט ראשון חל בשבת לא מקיימים מצות שמחה ח׳ ימים, קשה מדוע נקט התנא שמחה ח׳ ימים. ואדרבה מהסוגיא מוכח כרש״י, כיון שלפי תוספות קשה, מדוע הגמרא לא תירצה שהתנא נקט ששמחה היא ח׳ ימים, כיון שרק במיעוט שנים אי אפשר לקיים שמחה בח׳ ימים. שהרי לשיטת התוספות גם לפי השיטה שצריך זביחה בשעת שמחה, רק אם יו״ט ראשון חל בשבת אי אפשר לקיים מצות שמחה ח׳ ימים.

ובאופן נוסף תירץ הצל״ח (במוס׳ ד״ה לולי), שכיון שהתנא כלל שמחה עם הלל, משמע שכמו שהלל הוא תמיד ח׳ ימים, כך שמחה היא תמיד ח׳ ימים. ובאופן נוסף תירץ[פב], שכיון שבמשנה שם כתוב גם שלולב ניטל ששה ושבעה, והמשנה מבארת שניטל שבעה כשיו״ט ראשון חל בשבת, מוכח שהמשנה מבארת גם מה הדין במיעוט שנים שחל יו״ט הראשון בשבת. ואם כן היה לה לומר גם שהשמחה שבעה ושמונה, משום שבמיעוט שנים שיו״ט ראשון חל בשבת השמחה היא רק שבעה ימים[פג].

האם מקיימים מצות אכילת קדשים בבשר חי

דשעירי הרגלים חי נאכלין צלי אין נאכלין ושמחה בחי ליכא. **המנחת חינוך** (מצוה ז אות ג) כתב, שמכאן מוכח שמקיימים מצות אכילת קדשים בבשר חי, אלא שאין בזה שמחה. וכן מוכח ממה שמבואר במשנה במנחות (לט:), שאת השעיר של יום הכפורים שחל בערב שבת אכלו הבבליים חי בשבת, ומוכח שמקיימים מצות אכילת קדשים בחי. ואף שמבואר לעיל (כד:), שהאוכל חלב חי אינו לוקה, משום שהוא שלא כדרך אכילה, והרי **המשנה למלך** (יסודי התורה פ״ה ה״ח) צידד, שגם מצוות של אכילה לא מקיימים כשאוכלים שלא כדרך אכילה[פד]. צריך לומר שרק אכילת חלב חי היא שלא כדרך אכילה, אבל אכילת בשר חי היא כדרך אכילה. ולא כמו שכתב **הפלתי** (סי׳ נג סק״ג), שאכילת בשר חי היא אכילה שלא כדרך[פה]. אמנם **הבית הלוי** (ח״ג סי׳ נח אות ד) הוכיח מהמשנה במנחות הנ״ל, שבקדשים לא צריך לאכול כדרך אכילה[פו], אפילו אם בכל מצוות אכילה צריך לאכול כדרך[פז].

והדברי יחזקאל (סי׳ טו אות יד) כתב, שמהמשנה במנחות אין להוכיח כלל שמקיימים מצות אכילת קדשים בבשר חי, שהרי יתכן שאכלו זאת רק כדי שלא יבואו לידי נותר, כיון שבסוף הלילה מסתיים זמן האכילה. וכן נראה **מתוספות** (סס ק. ד״ה שמונתן) שכתבו, שהבבליים עשו מצוה שעל ידי זה לא בא לידי נותר, ומוכח מדבריהם שבאמת לא מקיימים מצות אכילת קדשים בבשר חי, ואכילתם היא כדי שלא יבוא לידי נותר. אלא שכתב, שממה שהתוספות סיימו שהזכירו את הבבליים לגנאי, משום שהרגילו עצמם על ידי זה לאכול חי בכל השנים וזה נראה כרעבתנות, ולא כתבו שהזכירו אותם לגנאי משום שביטלו מצות אכילת קדשים, מוכח שמקיימים מצות אכילת קדשים בבשר חי, כשיטת המנחת חינוך והבית הלוי[פח]. ואמנם כבר הובא שהמנחת חינוך הוכיח גם מסוגייתנו, שמקיימים מצות אכילת קדשים בבשר חי [ובסוגייתנו אי אפשר לדחות כדחיית הדברי יחזקאל על ההוכחה מהמשנה במנחות].

אלא שברבינו חננאל בסוגיין (ד״ה ודמה) מבואר, שכוונת הגמרא כאן, שאוכלים את השעירי רגלים נא[פט]. וביאר **האמבוהא דספרי** (פנחס אות לז) ש׳נא׳ הוא בישול פחות ממאכל בן דרוסאי, שאיסור בישולו הוא רק מדרבנן, והתירו לצורך אכילת קרבן. ולפי זה יתכן שלא מקיימים מצות אכילת קדשים בבשר חי, ורק אם אוכלים נא מקיימים מצוה זו[צ].

והקרן אורה (מנחות סג: במוס׳ ד״ה מפקיע) כתב, שמותר לבשל בשבת קרבנות שקרבים לחובת היום, משום שכמו שהקטר חלבים שלהם דוחה שבת, כך בישולם דוחה שבת, כדי שיקיימו מצות אכילה בשעתה[צא]. ומבואר מדבריו, שלא מקיימים מצות אכילת קדשים בבשר חי, אלא שמותר לבשל בשבת כדי לקיים מצוה זו. אבל החלקת **יואב** (קנא דקדיימא קוסית ג) תמה עליו מסוגייתנו, שמפורש שאכלו את שעירי החטאת כשהם חיים[צב].

מדוע המקשן לא פירש את המשנה בכסות נקיה

אלא א״ר פפא משמחו בכסות נקיה ויין ישן. **המנחת ברוך** (סי׳ עמ) כתב, שודאי גם המקשן ידע מחיוב זה של כסות נקיה ויין ישן, שהרי מפורש כן בברייתא להלן (קמ.), אלא שסבר שכיון שהמשנה כללה שמחה עם הלל, משמע שכמו שבהלל חיוב ההלל של כל הח׳ ימים שוה בכל השנים, כך בשמחה חיוב השמחה של כל הח׳ ימים שוה בכל השנים, וכמו שאם חל יו״ט ראשון בשאר הימים יכול לשמוח בבשר של שלמי שמחה כל הח׳ ימים, כך ביו״ט ראשון שחל בשבת יכול לשמוח בשלמי שמחה כל הח׳ ימים.

עט. והחזון איש כתב, שבזה מיושבים דברי הרמב״ם (מגילה פ״ב ה״ג), שיוצאים ידי חובת שמחה בתודה ששחט בערב פסח, וכבר תמה הר״י קורקוס, שהרי בליל יו״ט הראשון אין חובת שמחה. ולפי מה שהתבאר מיושב, שבליל יו״ט ראשון של פסח יש חיוב שמחה. ולעיל [בענין ׳ביאור החילוק׳ וכו׳] הובא שהאבני נזר ביאר בדברי הרמב״ם, שאע״פ שאין חיוב שמחה בלילה הראשון, אבל אם יש לו קרבן מערב יו״ט ונשאר לו בלילה, חייב לאוכלו בלילה לקיום מצות שמחה, אם לא צריך לשמוח במה שנזבח בשעת שמחה. ובזה מבוארים דברי הרמב״ם, שאם שחט תודה בערב יו״ט חייב לאכול אותה בלילה הראשון. **פ. ולא** אמרו כמו שאמרו לעיל (ע:), ׳פעמים׳ שאי אתה מוצא אלא ו׳. **פא. ולכן** רק לעיל תירצו שהפסוק נקט ז׳ ימים, כיון שרק במיעוט קטן של שנים חל יו״ט הראשון בשבת, ואז חוגגים רק ו׳ ימים. **פב. וכן** תירץ החכם צבי (סי׳ קנד). **פג. וראה** בתוספות (סוכה מב: ד״ה ולא) שהקשו קושיא זו, שאם יו״ט אחרון חל ביום ראשון לא יכול לקיים מצות שמחה ביום הח׳, והוסיפו, שהמשנה היתה צריכה לכתוב שהשמחה שבעה ושמונה. **פד. והמעשה** חושב (על הסמך סס) כתב, שאפילו אם בכל המצוות של אכילה אפשר לאכול שלא כדרך אכילה, אבל בקדשים שצריך לאכול בדרך גדולה כדרך מלכים [כמבואר בחולין (קלג:), שנלמד זאת מ׳למשחה׳ (במדבר יח ח)], צריך לאכול כדרך אכילה. **פה. והמהר״י** אסאד (יו״ד סי׳ קכ) כתב, שבתוספות לעיל (כד: ד״ה פרט) מבואר כהפלתי, שהרי כתבו שרק אכילת עוף חי שהוא רך היא כדרך אכילה. וכן העיר הדברי יחזקאל (סי׳ טו אות יד בהגה״ה). אמנם במהר״ם חלאוה (לעיל כד: ד״ה שמס) מבואר, שכל בשר חי אכילתו היא כדרך. **פו. כיון** שדוחק לחלק בין חלב חי לבשר חי. **פז. ראה** שם שהוכיח שלא צריך לאכול כזית בשביל קיום מצות אכילת קדשים, ולכן גם לא צריך לאכול כדרך. אבל האבי עזרי (מעשה הקרבנות פ״י ה״ח אות ג) תמה עליו, שמה שלא צריך לאכול כזית, הוא משום שלא צריך שהאדם יאכל אלא מספיק שהקרבן נאכל, וכשכמה אנשים אוכלים כזית נחשב שהקרבן נאכל, וכמו שביאר הבית הלוי שם. אבל כשאוכלים שלא כדרך אכילה, לא נחשב שהקרבן נאכל. וראה במקדש דוד (קונטרס קדשים סי׳ ה אות ו) שהוכיח, שלא מקיימים מצות אכילת קדשים באכילה שלא כדרך, משום שאפילו בשביעית אסור לאכול פרי כשהוא חי אם רגילים לאוכלו מבושל, משום שנחשב שמפסידו, כמבואר ברמב״ם (שמיטה ויובל פ״ה ה״ג), ואם כן ודאי שבקדשים הדין כן, ואדרבה אסור לאוכלו שלא כדרך משום שהוא הפסד. **פח. אבל** הרש״ש (במוס׳ שם) כתב, שממה שכתבו התוספות שאכלו כדי שלא יבוא לידי נותר, מוכח שלא מקיימים מצוה באכילת קדשים בחי, ונפשט ספקו של המשנה למלך, שלא מקיימים מצות אכילה באכילה שלא כדרך. ומה שסיימו התוספות שהזכירו אותם לגנאי משום שנראה כרעבתנות, הוא לאו דווקא, משום שהזכירו אותם לגנאי גם בגלל ביטול מצות אכילת קדשים. **פט. אבל** בחמדת ישראל (מ״ח נמפקמות והוספות) הביא מכתב מהאמרי יושר שכתב שהיא טעות סופר ברבינו חננאל, וצריך לומר ׳חי׳, ולא כמו שכתוב לפנינו ׳נא׳. **צ. אמנם** אם נבאר בתוספות במנחות כהרש״ש, שלא מקיימים מצות אכילת קדשים בחי, והבבליים לא קיימו מצוה זו, יהיה קשה עליהם מסוגייתנו. משום שממה נפשך אם הביאור בסוגייתנו כרבינו חננאל, מדוע הבבליים לא בישלו עד כמאכל בן דרוסאי, ואם הביאור בסוגייתנו שמקיימים מצות אכילת קדשים בבשר חי, איך כתבו תוספות לא כן. **צא. וראה** ברמב״ן (ויקרא ז נח) שכתב, שלכתחילה מצוה לאכול את בשר הקרבן ביום שנשחט. **צב. ראה** בחזון נחום (פרפר פ) שכתב, שבירושלמי (ר״ה פ״ק ה״ח) מבואר, שמה שהמשנה אמרה ששמחה שמונה, הוא משום שקיימו את המצוה בשעירי הרגלים, ולא כהבבלי, ומוכח מהירושלמי שסובר שמותר לבשל בשבת שעירי הרגלים, כהקרן אורה, שאם לא כן הרי אין שמחה בחי. אמנם לכאורה אפשר לומר, שהירושלמי סובר שיש שמחה בבשר חי, שהרי רש״י (ד״ה ופוד) ביאר בקושיא השניה של הגמרא כאן, שאפילו אם יש שמחה בבשר חי אבל מה יאכלו ישראל. והרי שהבבלי הסתפק האם יש שמחה בבשר חי. ויתכן שלירושלמי היה פשוט שיש שמחה בבשר חי.

מחלוקת הראשונים האם חיוב שמחה של יין ישן הוא מהתורה

שם. התוספות (מו"ק יד: ד"ה עשה) כתבו, שמהתורה חיוב שמחה הוא רק בבשר קרבנות, אלא שרבנן תיקנו שמי שאין לו בשר קרבן, וכן בזמן הזה, חייב לשמוח גם בכסות נקיה ויין ישן[צג]. **והשאגת אריה** (סי' קה) כתב **שברמב"ם** (יוסד טוב פ"ו ה"ז, וספר המצוות מ"ע נד) מבואר, שמהתורה מי שאין לו בשר קרבן או בזמן הזה, חייב לשמוח בכסות נקיה ויין ישן. וכן כתבו **הריטב"א והר"ן** (על הרי"ף, סוכה מג: ד"ה ההלל), שרק מצוה מהמובחר לאכול בשר קרבן, אבל זה לא מעכב. **והשאגת אריה** כתב שכן מוכח ברי"ף (ברכות טז:) שכתב, שאבילות של לילה ראשונה היא מהתורה אם אנינות לילה מהתורה, ואע"פ כן מצות שמחה של רבים דוחה אבילות של יחיד. ואם בזמן הזה חיוב שמחה הוא מדרבנן, איך מצוה דרבנן דוחה מצוה של תורה. ובהכרח שמהתורה חייב בזמן הזה בשמחה של כסות נקיה ויין ישן.

והשאגת אריה כתב עוד, שלכאורה יש להוכיח כתוספות, ממה שהגמרא סברה לעיל שאין חיוב שמחה בליל יו"ט ראשון, משום שצריך לזבוח בשעת שמחה, ואם חייב מהתורה בכסות נקיה ויין ישן, מדוע לא יתחייב בזה בלילה הראשון, ומוכח כתוספות שמהתורה חייב רק באכילת בשר קרבן. אך דחה, שהרי רק כאן חידשה הסוגיא את החיוב של כסות נקיה ויין ישן, ואם כן לעיל גם כן לא סברו עדיין מחיוב זה, ולכן פירשו שבלילה ראשון אין חיוב שמחה, משום שצריך לזבוח בשעת שמחה. ולפי האמת שיש חיוב זה יתכן שהוא חיוב מהתורה, ומה שלא חייב בשמחה בלילה הראשון, הוא כמו שהברייתא לעיל פירשה, שכיון שאין שמחה לפניו הוא נתמעט. ואמנם גם אין להוכיח מהברייתא כשיטת החולקים על תוספות [שאם לא חייב מהתורה בכסות נקיה ויין ישן, מדוע הברייתא לא פירשה שפטור משמחה בלילה הראשון משום שצריך לזבוח בשעת שמחה], משום שיתכן שזו כוונת הברייתא, שכיון שאין שמחה לפניו אי אפשר לקיים מצות שמחה בלילה הראשון, כיון שבלילה אי אפשר לזבוח, ובערב יו"ט היא לא שעת שמחה, וגם בו אי אפשר לזבוח ולקיים בו מצות שמחה בלילה[צד].

והמנחת ברוך (סי' עמ) השיג על מה שכתב השאגת אריה שלעיל הגמרא לא ידעה מהחיוב של כסות נקיה, שהרי חיוב זה מפורש בברייתא להלן (קמ.). ומה שהקשה השאגת אריה על החולקים על תוספות, איך סברה הגמרא לעיל שמה שאין חיוב שמחה בלילה הראשון, הוא משום שצריך זביחה בשעת שמחה אע"פ שיכול לשמוח בכסות נקיה. תירץ המנחת ברוך, שבאמת בכסות נקיה ויין ישן חייב לשמוח גם בלילה הראשון, ומה שאמרו שאין חיוב שמחה בלילה הראשון, הוא רק באכילת בשר קרבנות[צה].

אהח19/06/2018

באיזו שמחה חייב כל שמונה

שם. התוספות (יומא ג. ד"ה פז"ר) הקשו, מה החידוש שצריך ללון בירושלים כל הח' ימים של סוכות[צו], הרי חייב להביא שלמי שמחה ח' ימים, וכל המביא קרבן טעון לינה בירושלים. ותירצו, שאם הביא שלמים ביום הראשון, לא צריך להביא שוב למחרת, כיון שיכול לאכול ממנו ב' ימים. ולכן יש חידוש שחייב ללון גם ביום השני, אע"פ שלא הקריב בו קרבן. ובאופן נוסף תירצו, שאפשר לקיים שמחה גם בכסות נקיה ויין ישן, וכמבואר בסוגייתנו, שאם יו"ט ראשון חל בשבת לא יכול לקיים שמחה בשבת בקרבן, אלא רק בכסות נקיה ויין ישן. **והשפת אמת** (נמוק' שם) הקשה על תירוצם השני, שהרי ודאי לכתחילה צריך לאכול בשר קרבן, ואם כן עדיין קשה מה החידוש במה שצריך ללון, הרי לכתחילה צריך להביא קרבן כל יום, וממילא צריך ללון מחמתו כל הימים בירושלים. ולא משמע שכוונתם שמי שאין לו קרבן יכול לשמוח בשאר דברים, ועליו נתחדש שאע"פ כן חייב ללון בירושלים. ותירץ, שלכאורה קשה על סוגייתנו מדוע הגמרא תירצה שמשמחו בכסות נקיה, הרי יכול לצאת גם בקרבן שלא נזבח בשעת שמחה, שהרי הוא לא גרע מרחנת נקיה. ולכן נראה שעיקר חידוש הגמרא הוא, שאין חיוב לאכול בשר קרבן ח' ימים, ורק בשר ויין חייב לאכול ח' ימים. וזו כוונת הגמרא שאמרה בכסות נקיה וכו', משום שהגמרא חידשה בתירוץ שרק חיוב זה הוא ח' ימים, וממילא לא קשה שביו"ט ראשון שחל בשבת לא יכול לאכול בשר קרבן, שהרי לא חייב לאכול בשר קרבן כל יום. ובזה מבוארים דברי התוספות, שכוונתם שרק כסות נקיה חייב ח' ימים, וממילא יש חידוש שחייב ללון ח' ימים, אע"פ שלא מקריב קרבן כל הח' ימים.

והשפת אמת הוסיף, שכן נראה **מהרמב"ם** (חגיגה פ"ו ה"ו) שכתב, שמקריב שלמי שמחה מלבד החגיגה. ומשמע שכמו שחגיגה מקריב רק פעם אחת, כך שלמי שמחה מקריב פעם אחת. ורק בהלכות יום טוב (פ"ו ה"ז) כתב, שמצוה לשמוח כל הח' ימים. ומשום שמצות שמחה של שאר דברים היא בכל הח' ימים[צז]. ובזה יבוארו דברי התוספתא שהובאו בתוספות (מגיגה ו: ד"ה ימים), שיש תשלומים כל ז' לשמחה, שלכאורה תמוה הרי חייב כל יום ויום לשמוח [וכבר תמה בזה הטורי אבן (שם ז. ד"ה ימים)]. אמנם להנתבאר מובן, שהחיוב של אכילת בשר קרבן הוא רק יום אחד ויש לו תשלומים. אלא שסיים שברש"י ובתוספות (סוכה מג: ד"ה והשמחה) מפורש, שחייב לאכול ח' ימים מבשר קרבן. ובהגהות ברוך טעם (על הטורי אבן שם) כתב גם כן לבאר בדברי התוספתא כהשפת אמת[צח].

אמנם כתב, שמדברי הרמב"ם (חגיגה שם וספר המצוות מ"ע נד) **והחינוך** (מצוה תנח) נראה לבאר באופן אחר. משום שמדבריהם נראה, שסוברים שאע"פ שמבואר בחגיגה (שם.) שכהנים יוצאים ידי חובת שמחה באכילת קרבנות של אחרים, שמזה מבואר שאין חיוב הקרבת קרבן שלמי שמחה, אלא מספיק שאוכל בשר קרבן, אבל יש חיוב להקריב פעם אחת קרבן של שלמי שמחה, גם אם יש לו קרבנות אחרים[צט]. משום שהרמב"ם (חגיגה שם) כתב, שצריך 'להקריב' שלמים יתר על שלמי חגיגה. וכן כתב (ספר המצוות שם) שצריך להקריב שלמים על כל פנים[ק]. ולפי זה נראה, שמה שהרמב"ם לא כתב בהלכות חגיגה שחיוב שמחה הוא כל ח' ימים, ורק בהלכות יו"ט כתב כן, הוא לא משום שמצות שמחה של אכילת בשר קרבן היא רק פעם אחת בחג, אלא הוא משום שבהלכות חגיגה שכתב את חיוב הקרבה, לא כתב שחייב כל ח' ימים, משום שחיוב זה הוא רק פעם אחת בחג, ועל חיוב זה אמרה התוספתא הנ"ל שיש לו תשלומים. אבל חיוב שמחה הוא כל הח' ימים, וזה בין בשמחה של כסות נקיה ובין בשמחה של אכילת בשר קרבנות, והם הם דברי הרמב"ם בהלכות יו"ט.

מדוע רבין היה צריך לומר גם שידי חגיגה לא יוצא כי אתא רבין וכו' שלמים ששחטן מערב יום טוב יוצא בהן משום שמחה ואין יוצא בהן משום חגיגה. **הצל"ח** (ד"ה כי) הקשה, מדוע היה צריך להוסיף שלא יוצא משום חגיגה, הרי דין זה גם עולא סובר. ותירץ לפי מה שכתבו התוספות (לעיל ע: ד"ה שלמים), שמה שעולא אמר שלא יוצא משום חגיגה, הוא משום שהקריב בערב יו"ט וצריך שתהיה קריבה בשעה שראויה לחגיגה. ולפי זה היה אפשר לומר, שעולא סובר כן רק משום שסובר שבשמחה צריך שתהיה זביחה בשעת שמחה, שמוכח שסובר שיש מעלה לשעה הראויה. ולכן סובר שגם החגיגה צריכה להיות קריבה בשעה הראויה לחגיגה. אבל לפי רבין שסובר ששלמי שמחה יכולים להיות קרבים גם שלא בשעה הראויה לשמחה, היה אפשר לומר שגם בחגיגה לא צריכה להיות הקרבה בשעה הראויה לחגיגה, ואם יקדישה לשם חגיגת ט"ו יוכל לזבוח בערב יו"ט, וחידש רבין שבחגיגה מודה שצריך שתהיה זביחה בשעה הראויה לחגיגה[קא].

צג. וראה בתוספות (ר"ה ו: ד"ה שם, קידושין לד: ד"ה שם) שכתבו, שרק בזמן המקדש חיוב שמחה הוא מהתורה. ובברכת אברהם (להלן קט. בענין 'מצות שמחת יו"ט' מספ"ד) כתב, ששם שיטתם שבזמן המקדש חייב מהתורה לשמוח גם בכסות נקיה, אם אין לו בשר קרבן, ורק בזמן הזה שאין לו קרבן לא חייב כלל לשמוח. ולא כשיטתם במועד קטן, שאפילו בזמן המקדש חייב מהתורה רק באכילת קרבנות. **צד. וכן** כתב החזון איש (או"ח סי' קכד סק"ח ד"ה עת), ודבריו הובאו לעיל בענין 'איך עולא יפרש את הברייתא'. **צה. והשאגת** אריה לשיטתו (סי' קמ), שבלילה הראשון אין גם חיוב שמחה של כסות נקיה ויין ישן. וראה לעיל [בענין 'האם בלילה הראשון' וכו'] שהרחבנו בנידון זה, אם בלילה הראשון יש חיוב שמחה של כסות נקיה ויין ישן. **צו. התוספות** הביאו שרבינו תם פירש בדברי הגמרא שם, שחידשה שיש חיוב ללון בשמיני עצרת ולא רק בכל הסוכות. **צז. ראה** במאירי (ד"ה כגון) שהביא שיש שיטה, שחיוב שלמי שמחה הוא רק ביום הראשון, ואם לא הקריב ביום הראשון לא חייב להקריב בשאר הימים, אלא הוא רק רשות, וכל הסוגיא היא לא להלכה. וכנראה ששיטה זו סוברת, שמה שנאמר במשנה שהשמחה היא ח' ימים, הוא על יין ישן, וכשיטת השפת אמת. אמנם המאירי שם לא פוסק כשיטה זו. **צח. אלא** שכתב שבסוגייתנו מוכח לא כן. שהרי הקשו על הסובר שצריך זביחה בשעת שמחה, איך יתכן שמחה שמונה, וגם בתירוץ אמרו רק, שאם יו"ט ראשון חל בשבת בהכרח מקיים שמחה בשבת בכסות נקיה. ומשמע שתמיד חייב כל ח' באכילת בשר קרבנות. אמנם כבר הובא שהשפת אמת פירש, שכוונת התרצן היתה, שרק בכסות נקיה חייב כל ח'. **צט. והאבי עזרי** (חגיגה פ"ג ה"י) כיון לדבריו. אמנם בסוף הספר הובא מכתבו של החזון איש, שהרחיק מאוד שיטה זו שיש חיוב הקרבה פעם אחת [וכן נקטו בפשיטות הטורי אבן (ר"ה ו. ד"ה ודנהיטו) והערוך לנר (סוכה מח. ד"ה ההלל)]. וראה שם באבי עזרי שהוכיח כן ממה שכתבו התוספות (חגיגה ח. ד"ה מפוס), שנדרים ונדבות לא קרבים ביו"ט, אף שיכול לצאת בהם ידי שמחה, משום שלא יוצא ידי שמחה אם לא מקריבם לשם שמחה. והטורי אבן (שם) תמה על דבריהם, שהרי המצוה היא לאכול בשר קרבן, ומה הנפקא מינה לשם מה הקריבם, הרי גם באכילת שעירי הרגלים יוצא ידי חובת שמחה. אמנם נראה שבשביל קיום מצות שמחה של אכילת בשר קרבן אין להתיר להקריב, כיון שההקרבה היא לא חובת היום, והרי זה כנדרים ונדבות. ורק אם בהקרבה מקיים מצות הקרבת שלמי שמחה נדחה יו"ט, אלא שבשביל קיום חיוב זה צריך שיקדישם לשם שלמי שמחה, וכיון שלא הקדישם לשם שלמי שמחה, לא יכול לשוחטם ביו"ט. ואמנם לשון התוספות אינו מדוקדק, כיון שהיה להם לכתוב, שאם לא מקדישם לשם שמחה לא יוצא ידי חובתו. וראה בהערה להלן. **ק. וראה** שם שכתב שברש"י לא משמע כן. משום שרש"י בביצה (יט: ד"ה ויצא) כתב, שיוצא ידי חובת שמחה בקרבן שהביא לחובתו, אף שדבר שבחובה לא בא אלא מהחולין, משום שלא כתוב בתורה להביא קרבן, אלא כתוב רק לאכול בשר. אבל יש להעיר שרש"י לעיל (ע. ד"ה יוצא) כתב, שלומדים ממה שנאמר 'ושמחת בחגך' שאף ששלמי שמחה הוא חובה יוצא בו גם אם הוא לא מהחולין. ומשמע מדבריו שהוא חובה להביאו אלא שיוצא בו גם אם הוא אינו מהחולין. אמנם האבי עזרי (חגיגה פ"ג ה"י) כתב בדעת הרמב"ם, שבאמת על החיוב הקרבה לא יוצא אם לא בא מחולין. אבל יתכן לבאר בדעת התוספות הנ"ל בהערה, שכתבו שלא יוצא ידי שמחה אם לא הקריב לשם שמחה [לפי ביאור האבי עזרי, שכוונתם שלא יוצא ידי חובת הקרבה], שהם סוברים כמו שנראה מרש"י, שבחיוב הקרבת שלמי שמחה לא צריך שיבוא מחולין. ובזה יתיישב מה שהאבי עזרי העיר, שהיה להם לכתוב שצריך שיקדיש לשם שלמי שמחה, בשביל שיצא בו ידי חובת הקרבת קרבן שמחה. משום שלפי הנתבאר, התוספות סוברים שלא צריך שיקדיש לשם שלמי שמחה, ולכן כתבו רק שצריך שיקריב לשם שלמי שמחה, בשביל לצאת ידי חובת ההקרבה. **קא. אמנם** המים חיים (על הרמב"ם חגיגה פ"ג ה"י) כתב, שהתוספות מודים להלכה שכמו שלא צריך זביחה בשעת שמחה, גם לא צריך זביחה בשעת חגיגה.

אהח19/06/2018

צריך פסוק רק לאימורי קדשים קלים

אמר רב כהנא מנין לאימורי חגיגת חמשה עשר שנפסלין בלינה שנאמר ולא ילין חלב חגי עד בקר ובמיך ליה ראשית למימרא דהאי בקר בקר ראשון. **התוספות** (ד"ה מנין) כתבו, שמכאן נלמד שכל האימורים נפסלים בלינה ביום הראשון. **והמשנה למלך** (פסח פ"ו ה"ז) ביאר דבריהם, שאע"פ שכבר כתוב (שמות לד כה) 'ולא ילין לבקר זבח חג הפסח', ומבואר לעיל (נט:) שמכאן נלמד, שהאימורים של הפסח נפסלים בלינה, היה אפשר לומר שרק אימורים של קדשי קדשים ושל פסח נפסלים בלינת לילה אחד, כיון שהבשר שלהם נאכל רק עד סוף הלילה. אבל בחגיגת ט"ו ובכל קדשים קלים שבשרם נאכל לב' ימים ולילה אחד, היה אפשר לומר שגם האימורים שלהם יפסלו רק אחרי ב' ימים ולילה אחד, כדי שלא לחלק בין דין האימורים לדין הבשר [וכמו שבקדשי קדשים אין דינם חלוק], ורק מפסוק זה של 'ולא ילין חלב חגי' נלמד, שגם אימורי קדשים קלים נפסלים בלילה אחד, ודינם חלוק מבשרם[קב]. וכן מבואר בקצרה ברש"י (ד"ה לאימורי), שהחידוש כאן הוא, שאע"פ שבשר החגיגה נאכל ב' ימים ולילה, אבל אימורים נפסלים אחרי יום ולילה[קג].

מדוע פירש את הפסוק בחגיגת ט"ו

שם. הפני יהושע (ד"ה אמר) כתב, שרב כהנא פירש את הפסוק בחגיגה ולא בפסח, אע"פ שהוא כתוב סמוך ל'לא תזבח על חמץ דם זבחי' (שמות כג יח) שמדובר בו בפסח, משום שמהלשון 'חגי' משמע שמדובר בחגיגה. ומה שלא פירשו בחגיגת י"ד, הוא משום שלעיל (נט:) הקשו על הפסוק של 'ולא ילין לבקר זבח חג הפסח' (שם לד כה), שמשמע שבלילה ילין, והרי אסור להקטיר קרבן של חול ביו"ט, ותירצו שמדובר שי"ד חל בשבת. ואם בפסוק של 'ולא ילין חלב חגי' מדובר בחגיגת י"ד, הרי קשה גם על זה, איך ילין בלילה הרי אסור להקריב קרבן חול ביו"ט, ובזה אי אפשר לתרץ שמדובר כשי"ד חל בשבת, שהרי חגיגת י"ד לא דוחה שבת, ובהכרח מדובר בחגיגת ט"ו, שאז לא קשה איך מקטיר בלילה, כיון שבלילה הוא חול[קד].

שיטת הרמב"ם שהפסוק מדבר באימורי פסח

שם. הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ז) כתב, שאם הניח מאימורי הפסח עד הבוקר והם נפסלו, עובר בלא תעשה של 'ולא ילין חלב חגי עד בוקר'. ומבואר בדבריו, שהפסוק של 'ולא ילין חלב חגי' מדבר בפסח. וכן כתב הרמב"ם בספר המצוות (מצות לא תעשה קטז). ושם הוסיף שכן מבואר במכילתא. **והמשנה למלך** (שם) תמה, איך פסק כהמכילתא, הרי בסוגייתנו מפורש שבפסוק זה מדובר בחגיגת ט"ו ולא בפסח. והוסיף שכן מבואר גם ממה שרב כהנא הקשה לעיל (נט:) על פסוק זה, שמשמע שבלילה יכול להקטיר, והרי כבר הקריבו את התמיד של בין הערבים, ואסור להקריב את שאר הקרבנות אחרי הקרבת התמיד. ואם בפסוק זה מדובר בפסח לא קשה קושיא זו, שהרי בפסח יש גזירת הכתוב שנשחט אחרי תמיד, כמבואר לעיל (נח.), ולכן גם נקטר אחרי התמיד. ובהכרח שרב כהנא לשיטתו שמפרש כאן את הפסוק בחגיגת ט"ו[קה]. וכן מוכח גם ממה שרב ספרא הקשה לעיל (נט:) על הפסוק של 'ולא ילין לבקר זבח חג הפסח' (שמות לד כה), שמשמע שבלילה יכול להקטיר [ורק בבוקר לא יכול להקטיר], והרי קרבן של חול לא קרב ביו"ט. וממה שהקשה כן על פסוק זה, ולא על הפסוק של 'ולא ילין חלב חגי' שכתוב לפני כן, מוכח שעל 'ולא ילין חלב חגי' לא קשה, משום ששם מדובר בחגיגת ט"ו שקריבה ביו"ט ולכן מקטירים גם בלילה שהוא חול. ורק על 'ולא ילין לבקר זבח חג הפסח' שעוסק באימורי פסח, קשה, איך מקטירים את אימורי הפסח בלילה שהוא יו"ט, הרי הוא קרבן של חול. ונמצא שמכל הסוגיא שם מבואר כסוגייתנו, ש'ולא ילין חלב חגי' מדובר בחגיגת ט"ו ולא בפסח[קו].

ותירץ המשנה למלך, שהנה הסמ"ג (לאוין שמח) כתב כהרמב"ם, והסמ"ג כתב שם עוד, שלעיל (שם) מקשה הגמרא על הפסוק של 'ולא ילין חלב חגי', איך מותר להקטירו בלילה, הרי אסור להקטיר קרבן חול ביו"ט. ומוכח שגרס בסוגיא לעיל, שרב ספרא הקשה באמת על הפסוק של 'ולא ילין חלב חגי', ולא על הפסוק של 'ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח', ומשום שחלק על רב כהנא שסבר בסוגייתנו וכן בסוגיא שם, שבפסוק של 'ולא ילין חלב חגי' מדובר בחגיגת ט"ו, וסובר שמדובר בפסח. והרמב"ם פסק כמותו[קז], משום שבסוגיא שם מוכח שעוד אמוראים הסכימו לקושיית רב ספרא, ומשמע שסברו כמותו שפסוק זה מדבר בפסח, וגם במכילתא מפורש כן, ולכן פסק כן הרמב"ם[קח].

והמשנה למלך הוסיף עוד, שלפי גירסת הרמב"ם והסמ"ג מיושבת קושיית התוספות (לעיל נט: ד"ה ולא) על מה שמוכח מהסוגיא שם לפי גירסתינו, שהפסוק של 'ולא ילין לבקר זבח חג הפסח' עוסק באימורי הפסח, שהרי לעיל (סג:) מבואר בגמרא, שכיון ש'ולא ילין לבקר זבח חג הפסח' נכתב סמוך ל'לא תשחט על חמץ דם זבחי', נלמד שגם אם שחט פסח והיה לבני החבורה חמץ עובר על הלאו, משום שמהסמיכות נלמד שגם אם יש חמץ לבני החבורה שמוזהרים ב'לא ילין', עוברים ב'לא תשחט'. ומוכח ש'לא ילין' היא אזהרה למותיר את בשר הפסח, ולא כהסוגיא לעיל (נט:) שסוברת שהפסוק מזהיר שלא להלין את אימורי הפסח[קט]. אבל לפי גירסת הרמב"ם והסמ"ג מיושב, שבפסוק של 'ולא ילין חלב חגי' מדובר באימורי הפסח, ובפסוק של 'ולא ילין לבקר זבח חג הפסח' מדובר בבשר הפסח[קי], ולכן הגמרא שם לומדת ממה ש'לא תשחט' וגו' סמוך ל'ולא ילין' וגו', שגם אם יש חמץ אצל בני החבורה, עוברים ב'לא תשחט'[קיא].

והפני יהושע (ד"ה אמר) כתב ליישב שיטת הרמב"ם, שסובר שכיון שהפסוק של 'ולא ילין חלב חגי' נכתב סמוך ל'לא תזבח' נראה שמדובר בו בפסח[קיב]. ומה שרב כהנא פירשו בחגיגת ט"ו, הוא משום שרב כהנא למד ממה שהוא סמוך ל'ראשית', שהפסוק מלמד שנפסל בבקר ראשון, ומוכח שבלי הפסוק לא היה נפסל בבוקר ראשון, וזה יתכן רק אם מדובר בחגיגת ט"ו, שבשרה נפסל רק אחרי ב' ימים ולילה, שאז היה אפשר לומר שגם האימורים יפסלו רק אחרי ב' ימים, והפסוק חידש שדין האימורים שונה. אבל אם מדובר בפסח, לא צריך פסוק שאימוריו נפסלים בבוקר ראשון, שהרי גם הבשר נאכל יום ולילה, ואם כן ודאי שגם האימורים נפסלים בסוף הלילה הראשון. ובהכרח מדובר בחגיגת ט"ו. אבל להלכה שלא פוסקים כרב כהנא, וכמבואר להלן שסתם בוקר הוא בוקר ראשון, אפשר לפרש את הפסוק באימורי פסח וכפשוטו, שהרי כתוב סמוך ל'לא תזבח' שמדובר בו בפסח[קיג].

שני ביאורים בקושיית הגמרא

מי איכא מידי דבשר איפסיל ליה מאורתא ואמורין עד צפרא. האור שמח (חמץ ומצה פ"ו ה"ח) כתב, שלכאורה ביאור קושיית הגמרא הוא, שהאימורים יותר קדושים מהבשר, שהרי הם עולים למזבח, ולכן לא מסתבר שדינם יהיה

קב. **ראה** בשיטה מקובצת (תמורה יד. הגהות ופיוסים מוהר"ט) שכתב, שאת האימורים של כל הקרבנות צריך להעלות על המזבח לפני שקיעת החמה, כדי שלא יפסלו בלינה. ודבריו צריכים ביאור, שהרי אימורים נפסלים רק בלינת כל הלילה. קג. **וראה** בתוספות רי"ד (ד"ה מנין) שביאר גם כן, שעל קדשי קדשים יש פסוק שהאימורים נפסלים בבוקר הראשון, משום שבעולה נאמר (ויקרא ו ב) 'עד הבוקר', ובפסח נאמר 'ולא ילין' וגו', ורק בקדשים קלים שהבשר נפסל רק אחרי ב' ימים ולילה, צריך פסוק נוסף שהאימורים נפסלים אחרי יום ולילה. ומה שהגמרא אמרה מנין לאימורי חגיגת ט"ו, הוא משום שהפסוק שהביאו עוסק בחגיגת ט"ו, אבל מזה נלמד לאימורים של כל קדשים קלים. קד. **אמנם התוספות** (לעיל נט: ד"ה נמלכנעה) הביאו שהירושלמי (פ"ו ה"ח) פירשו בחגיגת י"ד, והקשה איך ילין בלילה, הרי אי אפשר לתרץ שי"ד חל בשבת, כיון שחגיגה לא דוחה שבת. והירושלמי נדחק שכוונת הפסוק שיקטיר ביום, כיון שאם לא יעשה כן בהכרח ילין עד הבוקר, שהרי אסור לשרוף קדשים בלילה. קה. **ראה** בצל"ח (לעיל נט: ד"ה רב) שתירץ, שגם אם בפסוק מדובר בפסח, קשה, משום שאם מפסוק זה מוכח שפסח נשחט אחרי התמיד, מדוע צריך פסוק נוסף ללמד זאת, כמבואר לעיל (נט.). וראה בשפת אמת (שם ד"ה ר"ל) שהשיג עליו, שלולי הפסוק הנוסף, היה אפשר לפרש את הפסוק כשלא שחט את הפסח לפני התמיד, שהעשה של פסח שיש בו כרת, דוחה את האיסור להקריב אחרי התמיד. קו. **ראה** במהר"ם שיק (תרי"ג מצוה מצוה ג) שתירץ, שהרמב"ם סובר, שהפסוק 'ולא ילין חלב חגי' מדבר בין בפסח ובין בחגיגה. ומה שהגמרא לעיל (נט:) לא מקשה על פסוק זה, הוא משום שעל זה אפשר לתרץ כעין תירוץ הירושלמי הנ"ל בהערה, שכוונת הפסוק שיקטיר ביום, כיון שאם לא יקטיר ביום הוא ילין עד הבוקר, משום שלא יוכלו להקטיר בלילה. ורק על 'ולא ילין לבקר זבח חג הפסח' אי אפשר לתרץ כן, כיון שפסוק זה עוסק בין בבשר הפסח ובין באימוריו, והרי לענין הבשר הפסוק מתפרש כפשוטו שיאכלנו עד הבוקר [לפי שיטת רבי עקיבא (נדרים ט.), שפסח נאכל כל הלילה]. ואם כן משמע שגם לענין האימורים הוא מתפרש כפשוטו, שיקטיר כל הלילה, ולכן הגמרא מקשה איך אפשר להקטיר כל הלילה. אמנם הפסוק 'ולא ילין חלב חגי' מדבר רק באימורים, ולכן שם אפשר לפרש שיקטיר ביום כדי שלא ילין עד הבוקר. קז. **וראה** שם שכתב, שבתוספות (לעיל נט: ד"ה נמלכנעה) מבואר, שלירושלמי (פ"ו ה"ח) יש שיטה שלישית, שמדובר בפסוק בחגיגת י"ד. קח. **אלא** שכתב שבסוגיא בחגיגה (י.) מפורש, ש'ולא ילין חלב חגי' עוסק בחגיגה ולא בפסח. ודוחק לומר שהסוגיא שם היא כשיטת רב כהנא, ולא כמו שפוסקים להלכה. קט. **והתוספות** נדחקו, שהפסוק עוסק גם במותיר בשר וגם במותיר אימורים, כיון שממה שלא כתוב יחד עם מצות אכילה, משמע שמדובר גם באימורים. וממה שלא כתוב שלא ילין 'חלב', כמו שכתוב בפסוק של 'ולא ילין חלב חגי', משמע שמדובר גם בבשר. קי. **אלא** שכתב, שברמב"ם בספר המצוות (שם) מבואר לא כן. משום שכתב שם, שבפסוק של 'ולא ילין לבקר זבח חג הפסח' מדובר גם כן באימורי הפסח, והוא כפילות ללאו של 'ולא ילין חלב חגי'. והוקשה לו מהסוגיא לעיל (סג:), שמשמע ש'ולא ילין לבקר' אוסר הלנת בשר. והרי לפי הנתבאר, היה לו לרמב"ם לפרש שבאמת 'ולא ילין לבקר זבח חג הפסח' עוסק בהלנת בשר, ובזה תתיישב הסוגיא לעיל (שם). ואע"פ שלפי גירסתינו לעיל (נט:) מפורש שם, שב'ולא ילין לבקר זבח חג הפסח' מדובר בהלנת אימורים, אבל הרי נתבאר שהרמב"ם לא גרס שם כן, אלא גרס כגירסת הסמ"ג. קיא. **והוסיף** שכן נראה מרש"י. שעל מה שמבואר לעיל (סג:) בגמרא, שגם המקטיר אימורי פסח על החמץ עובר בלאו, משום שישנו בלאו של הלנת האימורים, פירש רש"י (שם ד"ה הוסיף), שהאיסור של הלנת אימורים נלמד מ'ולא ילין חלב חגי'. הרי שסובר כשיטת הרמב"ם, שהסוגיא שם סוברת, שב'ולא ילין לבקר זבח חג הפסח' מדובר בבשר הפסח ולא באימורים, משום שסוברת שב'ולא ילין חלב חגי' מדובר באימורי הפסח. והוסיף עוד, שאין להקשות לפי הנתבאר שב'ולא ילין לבקר זבח חג הפסח' מדובר בהלנת בשר, הרי כבר נאסר זאת ב'ולא תותירו ממנו עד בוקר' (שמות יב י), משום שב'לא תותירו' מדובר בפסח מצרים. וכן מבואר ברש"י (דברים טז ד), שפירש במה שנאמר (שם) 'ולא ילין מן הבשר' וגו', שמדובר בבשר הפסח, שאע"פ שכבר נאמר 'ולא תותירו' וגו', אבל שם מדובר בפסח מצרים. ורש"י לשיטתו, שבפירושו על התורה (שמות לד כה) פירש ב'ולא ילין לבקר זבח חג הפסח', שמדובר באימורי הפסח, וכגירסתינו (לעיל נט:), ולכן פירש שב'ולא ילין מן הבשר' וגו' מדובר בבשר הפסח. ובאופן נוסף ביאר המשנה למלך, שהתורה כתבה 'ולא ילין לבקר זבח חג הפסח' לאסור הלנת בשר, אף שכבר נאסר ב'לא תותירו', כדי לכותבו סמוך ל'לא תשחט', וללמד שגם אם יש לבני החבורה חמץ עוברים בלא תשחט, כמו שמבואר לעיל (סג:). קיב. **וכן** כתב הצל"ח (לעיל סג. בהגה"ה ד"ה המוסיף), ודייק כן גם מלשון רש"י שם. קיג. **אלא** שהקשה, מדוע הקשו על רב כהנא שגם בלי 'ראשית' יודעים שבוקר הוא בוקר ראשון, הרי בלי 'ראשית' היו מפרשים את הפסוק בפסח, ולכן כתוב 'ראשית' ללמד שמדובר בחגיגת ט"ו.

אוצר החכמה

יותר קל מהבשר, שהוא יהיה נאכל רק ב׳ ימים ולילה אחד, והם יהיו מוקטרים ב׳ ימים וב׳ לילות. אבל כתב שקשה על פירוש זה, שאם כן איך הגמרא להלן דוחה קושיא זו, ממה שפסח נאכל עד חצות וזמן הקטרתו הוא כל הלילה, הרי יתכן לחלק בין פסח לחגיגה, לפי המבואר להלן (עו:) שפסח עיקרו לאכילה, ונפקא מינה שאם נאבדו האימורים זורק את הדם, אבל אם נאבד הבשר לא זורק את הדם. ואם כן יתכן שבפסח הבשר יותר חמור והוא נפסל לפני האימורים, אבל בחגיגה שהוא ככל הקרבנות, אדרבה האימורים יותר חמורים מהבשר, משום שהם עולים לגבוה. ושם לא מסתבר שהם לא יפסלו בזמן שהבשר כבר נפסל.

ולכן ביאר האור שמח שכוונת הגמרא היא, שכיון שאסור לאכול את הבשר לפני ההקטרה, כמבואר לעיל (עט:), לכן לא מסתבר שזמן ההקטרה יהיה יותר מאוחר מזמן האכילה. כיון שאם זמן ההקטרה יהיה יותר מאוחר מזמן האכילה, נמצא שפעמים שההקטרה לא מתירה את הבשר, וזה לא מסתבר.

לפי שיטת הר״י מאורלינש קשה שיתכן שמדובר כשנשחט בסוף היום

שם. האור שמח (חמץ ומצה פ״ו ה״ח) הקשה על **הר״י מאורלינש** [הו״ד ברא״ש (להלן פ״י סי׳ כג)], שסובר שחגיגת י״ד קריבה בערב שבת כשערב פסח חל בשבת, והיא נאכלת לב׳ לילות ויום אחד [משום שכמו שכל שלמים נאכלים ב׳ ימים ולילה אחד, כך היא נאכלת ב׳ לילות ויום אחד]. ואם כן מדוע מקשה הגמרא שלא יתכן שיקטירו את האימורים עד הבוקר של י״ז ואת הבשר יאכלו רק עד ליל י״ז [ולכן לא צריך פסוק ללמד שלא מקטירים את האימורים עד הבוקר של י״ז], הרי יתכן שצריך את הפסוק באופן ששחט את החגיגת ט״ו סמוך לסוף היום, שהיא נאכלת ב׳ לילות ויום אחד, ובזה היה אפשר לומר שגם את האימורים יקטירו ב׳ לילות ויום אחד[קיד].

וכתב האור שמח שהיה אפשר לתרץ, שסברת הר״י מאורלינש היא רק לענין הבשר, שכיון שלא נאכל עד אחרי ההקטרה, לכן כשהקרבן נזרק סמוך לחשיכה נחשב שאי אפשר לאכול ביום, משום שעד שיקטירו כבר יחשיך, והרי זה כמו שלא היה אפשר לאוכלו ביום, ולכן נאכל ב׳ לילות. אבל לענין ההקטרה אין סברא שאם נזרק סמוך לחשיכה נחשב שאי אפשר להקטירו ביום, ויתנו לו ב׳ לילות, כיון שיכול להקטיר מיד. ולכן גם באופן זה פשוט שיכול להקטיר רק ב׳ ימים ולילה אחד.

אבל כתב עוד שיש ליישב באופן נוסף, לפי מה שהתבאר לעיל [בענין הקודם] שאין כוונת הגמרא כפשוטה, שכיון שהאימורים יותר חמורים מהבשר, לא מסתבר שהבשר יפסל לפני שהאימורים נפסלים, אלא כוונת הגמרא שכיון שאי אפשר לאכול לפני ההקטרה, לא מסתבר שהתורה תאמר שיכול להקטירו אחרי שהסתיים זמן אכילת הבשר. ולפי זה נראה, שגם אם הקריב את החגיגה בסוף היום לא מסתבר שיוכל להקטירו ב׳ לילות, משום שעיקר כוונת התורה היא שיקריבו את החגיגה בתחילת היום, ויאכלוהו רק ב׳ ימים ולילה אחד, ואם כן מסתבר שהתורה תקבע תמיד שזמן הקטרה לא יהיה יותר מאוחר מב׳ ימים ולילה אחד.

מדוע לא פירשו שיאכל עד סוף היום ב׳ כדי שלא ישאר לבוקר

שם. הרש״ש (ד״ה מתקיף) הקשה, שהנה **התוספות** (נזכות ט. ד״ה ר׳) הקשו לפי רבי אלעזר בן עזריה שפסח נאכל עד חצות, מדוע כתוב (שמות יב י) ׳ולא תותירו ממנו עד בוקר׳. ותירצו שבלילה אי אפשר לשרוף. ולפי דברי התוספות נמצא שכוונת התורה שלא יותירו עד חצות שאז בהכרח ישאר עד הבוקר. ולפי זה קשה מדוע הקשו כאן שלא יתכן שהאימורים יפסלו רק בבוקר, הרי יתכן שכוונת התורה שלא יותיר עד סוף היום הב׳, שאז בהכרח ישאר עד הבוקר משום שלא יוכל לשורפו בלילה.

האם מוכח מסוגייתנו שהפסח נפסל אחרי חצות אלמה לא והרי פסח לרבי אלעזר בן עזריה דבשר איפסיל ליה מחצות ואמורין עד צפרא. בברכות (ט.) מבואר, שרבי אלעזר בן עזריה מפרש את הפסוק של ׳בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים׳ (דברים טז ו), שבערב אתה זובח, וכבוא השמש [דהיינו עד חצות] אתה אוכל, ובמועד צאתך ממצרים [שהוא הבוקר] אתה שורף. ופירש **רש״י** (שם ד״ה שם), שאחרי חצות לא יכול לאכול, אבל גם לא יכול לשרוף עד הבוקר, כיון שלא שורפים נותר בלילה. **וכן** מבואר **בתוספות** (שם ד״ה ר׳), שהקשו על רבי אלעזר בן עזריה ממה שנאמר (שמות יג י) ׳ולא תותירו ממנו עד בוקר׳. ותירצו, שכוונת הפסוק שאחרי חצות לא יכול לאכול, אבל גם לא יכול לשרוף משום שאין שורפים נותר בלילה, ולכן התורה מזהירה שיאכל קודם חצות, כיון שאם לא יאכל יהיה מוכרח להישאר עד הבוקר. ומבואר בדברי רש״י ותוספות, שנעשה נותר בחצות, אלא שאי אפשר לשורפו בלילה עד הבוקר.

אבל האור שמח (חמץ ומצה פ״ו ה״ח) הקשה על רש״י ותוספות, שהרי גם בבוקר לא יכול לשרוף, כיון שכמו שאין שורפים בלילה כך אין שורפים ביו״ט, ואם כן איך אפשר לפרש מה שנאמר שבמועד צאתך ממצרים אתה שורף, הכוונה היא שאע״פ שכבר נעשה נותר בחצות לא יכול לשורפו עד הבוקר, שהרי גם בבוקר לא יכול לשורפו. וכן קשה, איך אפשר לפרש ב׳ולא תותירו ממנו עד בוקר׳, שלא יותירו בחצות, משום שיהיה מוכרח להישאר עד בוקר, הרי גם בבוקר לא יכול לשרוף.

וכתב האור שמח, שלולי דברי רש״י ותוספות, היה נראה שבפסח יש ב׳ דינים.

האחד, מצות אכילת פסח, שהיא שונה ממצות אכילה בכל הקרבנות, משום שבכל הקרבנות אין מצוה על הבעלים לאכול, אלא צריך רק לדאוג שלא יהיה נותר ויכול לתת לאחרים לאכול, מה שאין כן בפסח שיש מצוה על הבעלים לאכול ממנו, וגם צריך לאכול על מצות ומרורים. והשני, מצות אכילת קדשים ככל הקרבנות. ולפי זה נראה, שרבי אלעזר בן עזריה שאמר שפסח נאכל עד חצות, כוונתו שהמצוה המיוחדת של אכילת פסח שמוטלת על הבעלים היא עד חצות, אבל אם לא אכל עד חצות עדיין יש מצות אכילת קדשים עד הבוקר, אלא שמצוה זו יכול כל אחד לקיים, ולא צריך לאכול עמו מצה ומרור. ובזה יבואר מה שנאמר בתורה שנשרף בבוקר, שכוונת התורה שרק בבוקר נעשה נותר, ולפני כן יש עליו מצות אכילת קדשים. וכמו כן מובן מה שנאמר בתורה ׳ולא תותירו ממנו עד בוקר׳, משום שרק בבוקר נעשה נותר[קטז].

ובזה יש ליישב מה שמבואר בתוספתא (פ״ה ה״י), שפסח נאכל עד חצות אבל לא חייבים כרת על אכילתו עד הבוקר, וכן מי ששחט פסח על מנת לאוכלו אחר חצות לא פיגל, ורק אם חשב שיאכלנו בבוקר פיגל. וכבר הקשה **האור זרוע** (מ״ג סי׳ רלח), שהרי ממה שמבואר בתוספתא שנאכל עד חצות, מוכרח שהיא סוברת כרבי אלעזר בן עזריה, ואם כן מדוע לא חייבים עליו כרת אחרי חצות[קטז], ומדוע אם חשב שיאכלנו אחרי חצות לא פיגל. אבל לפי הנתבאר מיושב, שמה שהתוספתא אמרה שנאכל עד חצות, הכוונה שמצות אכילת פסח מקיימים רק עד חצות, אבל עדיין לא נעשה נותר עד הבוקר, ולכן לא חייב כרת אם אכל אחרי חצות[קיז]. וכמו כן אם בשעת שחיטה חשב שיאכלנו אחרי חצות לא פיגל, משום שפיגול הוא רק אם חשב שיאכלנו חוץ לזמן מצות אכילת קדשים, אבל אחרי חצות הוא עדיין זמן קיום מצות אכילת קדשים, ולכן לא פיגל.

אבל הקשה על זה מסוגייתנו, שאמרו שבפסח הבשר נפסל בחצות והאימורים נפסלים רק בבוקר. ותירץ, שהנה להלן (עו.) אמר אביי, שממה שרב יוסף שנה ברייתא שבפסח מצרים היו רק ג׳ מזבחות, משקוף וב׳ מזוזות, מוכח שלא הקטירו שם על המזבח. ולפי זה נראה, שלפסח מצרים לא היה דין של קרבן ככל הקרבנות, שתהיה בו מצות אכילת קדשים, כיון שלא מצינו קרבן שאין בו מצות הקטרה. ומה שדינו שונה מכל הקרבנות, הוא משום שעיקרו לאכילה. ולכן אין בו דין הקטרה, וממילא גם אין בו מצות אכילת קדשים. ולפי שיטה זו, מה שנאמר בפסח מצרים ׳ולא תותירו ממנו עד בוקר׳, בהכרח מתפרש בדוחק כפירוש התוספות הנ״ל, שיאכלו עד חצות כדי שלא ישאר עד הבקר. וממילא גם אין הכרח לחדש, שבכל פסח שהקריבו אחרי פסח מצרים, יש עדיין מצות אכילת קדשים אחרי חצות, אלא גם מה שנאמר שבמועד צאתך ממצרים הוא נשרף, מתפרש שאם יותיר עד חצות בהכרח ישרף בבוקר. ולכן אביי כאן הקשה על רב יוסף, שלשיטתו שסובר שבפסח מצרים לא היתה הקטרה, נמצא שבכל פסח הבשר נפסל בחצות והאימורים נפסלים בבוקר. אבל התוספתא הנ״ל סוברת לא כן.

ובזה מיושב מה שהגמרא דנה להלן (עו.), היכן הקטירו בפסח מצרים, שלכאורה תמוה מה הנפקא מינה בספק זה [וכעין מה שהקשו בחגיגה (ו: ובמוקפות שם ד״ה מתקיף)]. אבל להנתבאר מיושב, שנפקא מינה לפסח בזמן הזה, שאם בפסח מצרים היתה הקטרה וגם היתה בו מצות אכילת קדשים, אפשר לפרש ב׳ולא תותירו ממנו עד בוקר׳, שעד הבוקר יכול לקיים מצות אכילת קדשים בכל פסח, מה שאין כן אם לא היתה שם הקטרה אי אפשר לפרש כן, ואז נמצא שבכל פסח לא יכול לקיים מצות אכילת קדשים אחרי חצות.

וכתב עוד האור שמח, שהנה כבר התבאר [הו״ד לעיל בענין ׳שני ביאורים׳ וכו׳], שלכאורה היה נראה שביאור קושיית הגמרא [מי איכא מידי דבשר איפסיל ליה מאורתא ואימורים עד צפרא] הוא, שאימורים יותר קדושים מהבשר שהרי הם עולים לגבוה, ולכן לא מסתבר שהם יהיו יותר קלים מהבשר, שהוא

קיד. וראה שם שכתב, שאפילו אם נפרש שמה שבחגיגת י״ד היא נאכלת לב׳ לילות, הוא משום שקרבה אחרי תמיד של בין הערבים [כמו שצידד המשנה למלך (כלי המקדש פ״ו ה״מ)]. אך עדיין קשה, שיתכן שצריך את הפסוק באופן שעבר ושחט את החגיגת ט״ו אחרי התמיד, שהוא בשר כשר, כמו שכתבו התוספות (יומא כט. ד״ה אלא), שאם עבר ושחט קרבן אחרי התמיד של בין הערבים, הוא כשר. **קטו. ומה** שמבואר להלן (קכ:), שמטמא את הידים אחר חצות כדין נותר, הוא משום שמדרבנן הרי אסור לאכול אחרי חצות את כל הקרבנות, אלא שבכל הקרבנות לא גזרו שיטמא את הידים, אבל כאן שאחרי חצות פקעה מצות אכילת פסח מהתורה, גזרו שיטמא את הידים. **קטז. והאור** זרוע הוסיף, שהרי אחרי חצות מטמא את הידים, ובהכרח שהוא נותר. **קיז. ומה** שמטמא את הידים אחרי חצות נתבאר לעיל בהערה.

יהיה נאכל ב׳ ימים ולילה אחד, והאימורים יהיו נקטרים ב׳ ימים וב׳ לילות. אבל לפי זה קשה, איך הוכיחו לא כן ממה שפסח נפסל בחצות לפי רבי אלעזר בן עזריה, הרי יתכן לחלק בזה בין פסח לחגיגה, שפסח עיקרו לאכילה, כמבואר להלן (עו:), וכן מבואר במשנה להלן (פח:), שאם אין אימורים יכול לזרוק את הדם, ואילו אם אין בשר לא יכול לזרוק את הדם, ולכן בו בשר יותר חמור והוא נפסל לפני האימורים, אבל בחגיגה שהיא ככל הקרבנות, אדרבה האימורים יותר חמורים מהבשר, משום שהם עולים לגבוה, ולכן לא מסתבר שבחגיגה האימורים יפסלו בזמן יותר מאוחר מהבשר. ולכן נתבאר שכוונת הגמרא היא, שכיון שאסור לאכול את הבשר לפני שמקטירים את האימורים, כמבואר לעיל (נט:), לא מסתבר שזמן ההקטרה יהיה יותר מאוחר מזמן האכילה.

ולפי זה כתב האור שמח, שיש ליישב באופן נוסף, מה שקשה על מה שהתבאר לעיל שפסח נאכל אחרי חצות מחמת מצות אכילת קדשים, מסוגייתנו שמבואר שפסח נפסל לאחר חצות. משום שלפי הנתבאר נראה שכוונת הגמרא היא, שאם כדברי המקשן שלא יתכן שזמן ההקטרה יהיה יותר מאוחר מזמן האכילה, מדוע בפסח זמן הקטרתו עד הבוקר, הרי עיקר הקרבן פסח בא בשביל קיום מצות אכילת פסח שזמנו עד חצות, ולדברי המקשן היה צריך להיות, שלא יוכלו להקטירו אחרי הזמן שאפשר לקיים בו מצות אכילת פסח, כיון שהתורה רוצה שיקיימו בו מצות אכילת פסח, והרי בשביל לאכול צריך קודם להקטיר, ואם כן התורה היתה צריכה לומר, שאפשר להקטירו רק בזמן שאפשר לקיים את מצות אכילת פסח שהוא עיקר הקרבן[קיח]. וכיון שקיימא לן שמקטירים את הפסח עד הבוקר, מוכח שהתורה נתנה זמן להקטרה גם כשהוא זמן שכבר אי אפשר לאכול את הבשר.

ביאור קושיית רב יוסף

אמר רבא רב יוסף הכי קא קשיא ליה מי איכא מידי דאלו תנא לבשר לא בעי ראשית ורב כהנא לאימורין בעי ראשית. הצל״ח (ד״ה אמר רבא) תמה, שהרי רב יוסף הקשה קושיא אחרת, שלא יתכן שהבשר יפסל לפני האימורים, ואיך יתכן שהתכוין לקושיא אחרת. ואמנם רש״י (ד״ה הכי) הוקשה לו קושיא זו, וכתב שאע״פ כן זו היתה כוונת רב יוסף. אבל תמוה איך יתכן שזו היתה כוונתו.

ותירץ הצל״ח, שעיקר קושייתו היה כמו שפירש רבא, שאם לענין בשר מפרשים בסתם שבוקר הכוונה בוקר ראשון, כל שכן באימורים, אלא שעל זה היה אפשר לתרץ, שכיון שנלמד מפסוק שבשר חגיגת ט״ו נפסל רק אחרי ב׳ ימים, כמבואר להלן (ע״ב), אם כן מסברא גם האימורים לא נפסלים לפני ב׳ ימים, משום שכמו שבקדשי קדשים אין חילוק בין הבשר לאימורים, ושניהם נפסלים אחרי יום ולילה, כך בקדשים קלים אין חילוק ביניהם, ואם הבשר נפסל רק אחרי ב׳ ימים, גם האימורים לא נפסלים לפני כן, ולכן יש לנו לפרש ש׳ולא ילין חלב חגי עד בוקר׳ הכוונה לבוקר שני. ולכן הוסיף רב יוסף בדבריו, שהרי הבשר נפסל אחרי ב׳ ימים ולילה אחד, ולא יתכן שהאימורים יפסלו רק אחרי שני לילות. ואין כוונתו שלא יתכן שהאימורים יותר קלים מהבשר, שהרי לפי רבי אלעזר בן עזריה הבשר של הפסח נפסל בחצות והאימורים נפסלים בבוקר, אלא כוונתו שגם אם נאמר ש׳בוקר׳ הכוונה בוקר שני, יהיה חילוק בין האימורים לבשר, שהרי הבשר נפסל אחרי ב׳ ימים ולילה אחד, והאימורים יפסלו אחרי ב׳ לילות, ואם כן כבר אין מקור להוציא את תיבת ׳בוקר׳ מידי פשוטו ולפרשה בוקר שני, שהרי מה שהיה אפשר להוציא מידי פשוטו, הוא כדי להשוות את האימורים לבשר, אבל כיון שגם אם נפרש כן יהיו חלוקים, שוב אין מקור להוציאו מפשוטו[קיט].

עא:

יישוב שיטת רש״י שלומדים מ׳שלמיו׳ שחגיגת י״ד נאכלת ליום ולילה

לימד על חגיגת י״ד שנאכלת לשני ימים ולילה אחד. תוספות (ד״ה לימד) כתבו, שבזבחים (נו.) למדה הברייתא ממה שנאמר [בפרשת תודה] בשר זבח תודת ׳שלמיו׳, לרבות שלמי נזיר ושלמי פסח שנאכלים ליום ולילה כתודה.

ורש״י (שם ד״ה ושלמי) פירש ששלמי פסח הכוונה לחגיגת י״ד שנאכלת ליום ולילה. ותוספות הקשו על רש״י שממה נפשך, אם הברייתא שם סוברת כרבנן שחולקים על בן תימא וסוברים שחגיגת י״ד לא הוקשה לפסח, הרי הם סוברים שנאכלת לשני ימים ולילה אחד כמבואר בברייתא כאן, ואם היא סוברת כבן תימא הרי לשיטתו שחגיגה הוקשה לפסח לא צריך פסוק ללמד שנאכלת ליום ולילה, אלא ממה שהוקשה חגיגה לפסח נלמד שנאכלת ליום ולילה כפסח, כמו שלומדים מההיקש שיש בחגיגה את כל דיני פסח כמבואר לעיל (ע.)[א].

והמגיני שלמה (נמוק׳ שם) תירץ על רש״י, לפי מה שכתבו תוספות בראש השנה (ה: ד״ה שלמי) שפעמים שהברייתא לומדת מפסוק אחד שני דינים, ואחד מהם הוא דין פשוט שלא צריך ללומדו מפסוק זה, והתנא נוקט אותו אגב הדין הראשון. וא״כ אפשר ליישב שהברייתא שם סוברת כבן תימא, ומהפסוק של שלמיו נלמד רק שלמי נזיר, ומה שהתנא נקט את שלמי פסח הוא אגב שנקט את שלמי נזיר, אבל באמת את שלמי פסח לא צריך ללמוד מפסוק זה[ב].

והפני יהושע (נמוק׳ שם) תירץ, שהברייתא שם סוברת כבן תימא, והיא סוברת גם כשיטת רבי אלעזר בן עזריה שפסח נאכל עד חצות. ולולי הפסוק של שלמיו, היו לומדים מההיקש לפסח שגם חגיגה נאכלת עד חצות, ולכן צריך את הפסוק של שלמיו ללמד שנאכלת כל הלילה כמו תודה. ומה שבן תימא למד מההיקש לחוד שנאכלת ליום ולילה כמבואר לעיל (ע.), הוא משום שסבר כרבי עקיבא שגם פסח נאכל כל הלילה, ולכן לא צריך ללמוד מפסוק נוסף שחגיגה נאכלת כל הלילה, אבל הברייתא סוברת כרבי אלעזר בן עזריה. [אמנם **הרמב״ן** על התורה (ויקרא ז טו) כתב שלפי בן תימא חגיגת י״ד נאכלת רק עד חצות].

והטהרת הקודש (זבחים ע. נמוק׳ ד״ה ושלמיס) תירץ שלולי הפסוק של שלמיו לא היו לומדים מההיקש לפסח שדינה כפסח לכל דבר. ולכן צריך את הפסוק של שלמיו ללמד שדינה כפסח לכל דבר. [ומה שמבואר לעיל (ע.) שדינה כפסח לכל דבר הוא רק אחרי הפסוק של שלמיו].

והפנים יפות (ויקרא ז טו) תירץ, שהברייתא שם היא כבן תימא, ומה שצריך פסוק נוסף ללמד שנאכלת ליום ולילה הוא משום שפסח נאכל רק בלילה ולא ביום, ואם היה רק את ההיקש, גם חגיגת י״ד היתה נאכלת רק בלילה, ולכן צריך את הפסוק של שלמיו לרבות שנאכלת גם ביום. וכן נראה מלשון הברייתא לעיל (ע.) שבן תימא אמר שחגיגה נאכלת ליום ולילה, ומוכח שנאכלת גם ביום. אמנם הרמב״ן (שם) כתב שלפי בן תימא חגיגת י״ד לא נאכלת ביום. ולשיטתו צריך לומר שמה שהברייתא לעיל אמרה שנאכלת ליום ולילה, הכוונה שאחרי היום והלילה אי אפשר לאכול אותה, אבל גם ביום אי אפשר לאוכלה. וכמו שצריך לפרש כן במה שמבואר להלן (פט.) שפסח נאכל ליום ולילה. אבל רש״י יסבור שהברייתא היא כפשוטה שנאכלת ליום ולילה, וזה נלמד ממה שנאמר ׳שלמיו׳[ג].

והראש המזבח (זבחים שם נמוק׳ שם) תירץ לפי מה שכתב הר״ן (נדרים ג. ד״ה לגמור) שכמו שלפעמים התורה טורחת לכתוב דבר שאפשר ללמוד מקל וחומר, כך התורה טורחת לפעמים לכתוב דבר שנלמד מהיקש. ולכן התורה כתבה ׳שלמיו׳ ללמד שחגיגת י״ד נאכלת יום ולילה אע״פ שכבר נלמד מהיקש.

לפי שיטת רש״י מנין שמותר הפסח נאכל יום ולילה

תוספות (ד״ה לימד) פירשו, במה שמבואר בזבחים (נו.) שמרבים מ׳שלמיו׳ ששלמי פסח נאכלים ליום ולילה שהכוונה למותר הפסח, שמבואר להלן (פט.) שנאכל ליום ולילה. **והמגיני שלמה** (נמוק׳ שם) הקשה לפי **רש״י** שמשלמיו מרבים חגיגת י״ד מנין שמותר הפסח נאכל ליום ולילה. ותירץ, שלעיל (ע:) למדו את הדין שמותר הפסח קרב שלמים ממה שנאמר ׳וזבחת פסח לה׳ אלקיך צאן ובקר׳. וא״כ ממה שהתורה קראו פסח אפשר ללמוד שדינו כפסח שנאכל ליום ולילה[ד]. שהרי בזבחים (ע.) למדו שדינו כשלמים ממה שדינו נכתב בפרשת שלמים, ומשמע שדינו כשלמים, ואילו בפסוק כאן הוקש לפסח[ה], ובהכרח שלענין דיני ההקרבה הוא כשלמים ולענין זמן האכילה הוא כפסח. ואין להקשות מדוע לא נפרש בהיפוך שלענין ההקרבה הוא כפסח ולענין האכילה הוא כשלמים, משום שבפרשת שלמים שכתוב את דין מותר הפסח כתוב רק את

קיח. **ולשון** הגמרא ׳איפסיל׳, מתפרש שבאמת הוא פסול, כיון שרבנן פסלוהו ככל קרבן שנפסל עד חצות. אבל עיקר קושיית הגמרא הוא, שגם כלפי דין תורה כבר לא יכול לקיים את מצות אכילת פסח אחרי חצות, ואם כן מסתבר שכבר לא יכול להקטיר. קיט. **ולהלן** (ע״ב) [בענין ׳יישובו של המהרש״א על קושיית תוספות׳] יובא מה שתירץ עוד הצל״ח על קושיא זו.

א. **ובן** הקשה הרמב״ן (ויקרא ז טו) על רש״י (שם) שפירש ג״כ ש׳משלמיו׳ נלמד שחגיגת י״ד נאכלת ליום ולילה. ותמה עוד עליו, שהרי רש״י על התורה להלן (דברים טז ד) פירש שחגיגת י״ד נאכלת לב׳ ימים ולילה, וכהברייתא כאן שלמדה כן מאשר תזבח ביום הראשון לבקר.

ב. **ובן** תירץ היפה עיניים (ד״ה לימד), ותמה על תוספות שהקשו על רש״י שהרי גם לשיטתם מוכרח לפרש כן בסוגיא בזבחים (ע.) כמו שכתבו תוספות בראש השנה (שם).

ג. **להלן** [בענין ׳מדוע לא לומדים מהפסוק׳ וכו׳] יובא תירוץ נוסף של הפנים יפות.

ד. **שהרי** בן דורתאי למד מפסוק זה את דין חגיגת י״ד, וממה שקראו פסח למד שדינו כפסח שדוחה שבת. וראה עוד בצל״ח (לעיל ע: ד״ה ועי״פ) שכתב ג״כ בשיטת הרמב״ם שמפסוק זה נלמד שמותר הפסח נאכל ליום ולילה. וראה שם שכתב ליישב בזה מדוע הרמב״ם לא כתב דין זה שמותר פסח נאכל ליום ולילה, משום שהרמב״ם פוסק שהפסוק של ׳וזבחת׳ לא עוסק במותר הפסח אלא בחגיגת י״ד, וא״כ אין מקור שמותר הפסח נאכל יום ולילה. [וראה עוד בצל״ח (להלן פט. ד״ה ועימי) מה שכתב עוד בזה]. והקרן אורה (זבחים ט. ד״ה על כן) הוסיף שהרמב״ם סובר כרש״י שמשלמיו נלמד לחגיגת י״ד ולא למותר הפסח. ולכן גם משם לא לומדים שמותר הפסח נאכל יום ולילה. וראה עוד במנחת חינוך (מנוה קמט אות י) שהוכיח ששיטת הרמב״ם שמותר הפסח נאכל שני ימים. וראה ברש״י להלן (פט. ד״ה ועימי) שהביא שבתוספתא מבואר שמותר הפסח נאכל יום ולילה. והצל״ח (לעיל ע: ד״ה ועי״פ) תמה עליו שהרי לשון התוספתא (זבחים פ״ח ה״ג) הוא ששלמים הבאים מחמת הפסח נאכלים יום ולילה, והרי רש״י בזבחים הנ״ל פירש ששלמים הבאים מחמת הפסח הכוונה לחגיגת י״ד, וא״כ אי אפשר ללמוד משם למותר הפסח.

ה. **שם** מבואר שיש ג׳ פסוקים ללמד על מותר הפסח וצריך את שלשתם, ושניים מהפסוקים כתובים בפרשת שלמים, ונלמד מזה שדינו כשלמים.

דיני הקרבתו, ובהכרח שמותר הפסח הוקש לשלמים לדיני הקרבתו, ומה שהוקש כאן לפסח הוא לענין אכילתו׳.

ביאור דברי הגמרא ׳או אינו אלא בשתי חגיגות׳ וכו׳

או אינו אלא בשתי חגיגות הכתוב מדבר אחת חגיגת י״ד ואחת חגיגת ט״ו וזו לבוקרה וזו לבוקרה. רש״י (ד״ה הכי) פירש, שהגמרא רצתה לפרש שרק תחילת הפסוק של ׳לא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב׳ מתפרש על חגיגת י״ד, וכיון שסתם לינה הוא לילה אחד, נלמד מכאן שנאכלת ליום ולילה. וסוף הפסוק ׳ביום הראשון לבוקר׳ מתפרש שגם הנזבח ביום הראשון, דהיינו חגיגת ט״ו, לא ילין לבוקר, דהיינו שגם היא נאכלת רק יום ולילה. אבל **הרש״ש** (נדרים סה) כתב שלולי דברי רש״י היה נראה לפרש שכוונת הגמרא לפרש שהלבוקר מוסב בין על חגיגת י״ד ובין על חגיגת ט״ו. והפסוק מתפרש שלא ילין את החגיגה שנזבחת בערב, דהיינו חגיגת י״ד, וכן מה שנזבח ׳ביום הראשון׳, דהיינו חגיגת ט״ו, ׳לבוקר׳, דהיינו שאת שניהם לא ילין לבקר, אלא נאכלים ליום ולילה. וכן נשמע מלשון הגמרא ׳זו לבוקרה וזו לבוקרה׳, דהיינו שהלבוקר מוסב על שניהם, אלא שזו לבוקרה, דהיינו חגיגת י״ד לבוקרה שהוא בוקר של ט״ו, וזו לבוקרה, דהיינו חגיגת ט״ו לבוקרה שהוא בוקר של ט״ז.

אוצר החכמה

מדוע צריך פסוק שחגיגת ט״ו נאכלת ב׳ ימים

א״כ אם נדר או נדבה במאי אי חגיגת י״ד הא כתיב בה יום ולילה אי חגיגת ט״ו הא כתיב בה יום ולילה אלא האי לחגיגת ט״ו. הצל״ח (ד״ה אלא) הקשה, מדוע צריך פסוק שחגיגת ט״ו נאכלת לב׳ ימים, הרי כמו ששלמי נדבה נאכלים לב׳ ימים כך שלמי חובה. ואמנם על חגיגת י״ד צריך פסוק שנאכלת יום ולילה משום שבאה לצורך הפסח, והיה אפשר לומר שדינה כפסח, אבל א״כ הפסוק של לא ילין מיותר, כיון שגם אם יהיה כתוב רק ׳אם נדר׳ נדע ללמוד ממנו חגיגת י״ד, משום שלחגיגת ט״ו לא צריך פסוק.

ותירץ, שאם לא היו שני פסוקים היה אפשר לומר שממה שחגיגת י״ד נאכלת ליום ולילה נלמד שכל שלמי חובה נאכלים יום ולילה. ולכן מאם נדר מרבים שחגיגת ט״ו נאכלת ב׳ ימים, ומלא ילין נלמד שגם חגיגת י״ד נאכלת ב׳ ימים. ובאופן נוסף תירץ שהיה אפשר לומר שכיון שכתוב ׳לא ילין חלב חגי׳, ונלמד מזה שהאימורים נקטרים רק עד סוף הלילה הראשון, נלמד מזה שגם הבשר של שלמי חובה נאכל רק יום ולילה, משום שמסברא יש לנו להשוות את הבשר לאימורים, וא״כ מסברא היו מפרשים שמה שנאמר ׳לא ילין חלב חגי׳ לא מתפרש שגם אימורי שלמי נדבה נקטרים רק עד סוף הלילה הראשון, שהרי בשרם נאכל ב׳ ימים ולילה אחד, אלא הוא מתפרש שאימורי שלמי חובה נקטרים יום ולילה, וגם בשרם נאכל יום ולילה, [ודינם של שלמי חובה היה חלוק משלמי נדבה בין לענין הבשר ובין לענין האימורים, שבנדבה הבשר נאכל ב׳ ימים ולילה אחד וגם האימורים נקטרים ב׳ ימים ולילה אחד, ובחובה הבשר נאכל יום ולילה והאימורים נקטרים יום ולילה]. ולכן צריך את הפסוק של ׳אם נדר׳ לרבות שאפילו בשר של שלמי חובה נאכל שני ימים. ומוכרח מזה שבשלמי חובה דין הבשר חלוק מדין האימורים. ומעתה אפשר ללמוד ממה שנאמר ׳לא ילין חלב חגי׳ גם לשלמי נדבה שהאימורים נקטרים רק יום ולילה כמו שכתבו **תוספות** (לעיל ע״ב ד״ה ממין), כיון שאין לנו הכרח לחלק בין שלמי נדבה לשלמי חובה.

מדוע לא לומדים מהפסוק שחגיגת י״ד נאכלת ב׳ ימים וב׳ לילות

והאיך כוליה קרא לחגיגת י״ד. תוספות (ד״ה והאיך) הקשו, שאם כל הפסוק של לא ילין מן הבשר אשר תזבח ביום הראשון לבוקר מוסב על חגיגת י״ד, יהיה מותר לאוכלו עד הבוקר של ט״ז, שהרי הבוקר מתפרש בוקר שני. **ותירץ המגיני שלמה** (נמוק״ס), שאם יהיה מותר לאכלו עד בוקר שני היה לה לתורה לכתוב שלא ילין עד יום השלישי או עד הבוקר השני, ומדוע התורה כתבה ׳עד יום הראשון׳, הרי מזה משמע שרק ביום הראשון שהוא יו״ט מותר לאכול ואח״כ אסור לאכול, ומזה מוכח שכוונת התורה שיאכלנה רק עד סוף היום הראשון דהיינו יו״ט, ואח״כ אסור לאכול, ומה שכתוב עד בוקר הוא משום שאסור לשרוף בלילה, ובהכרח ישאר עד הבוקר[ז]. וכעין זה מבואר לעיל (ג.) שאם היה נאמר בשלמים ׳והנותר וגו׳ ביום השלישי ישרף׳ היו מפרשים שנאכל ב׳ ימים וב׳ לילות, אבל כיון שכתוב ׳ביום זבחכם יאכל וממחרת, והנותר עד יום׳ מפרשים שרק בעוד יום של היום השני נאכל, ומה שנאמר בתורה שנשרף ביום השלישי הוא משום שאי אפשר לשרוף בלילה.

ובאופן נוסף תירץ, שלא משמע שבחגיגת י״ד יש דין שלא מצאנו בכל הקרבנות, שהרי אין קרבן שנאכל ב׳ ימים וב׳ לילות. ומה שהיתה הוה אמינא להלן (קכ:) שפסח נאכל לב׳ לילות ויום אחד, הוא משום שלא נאכל ביום, ולכן היה אפשר לומר שכמו שכל שלמים נאכלים ב׳ ימים ולילה אחד, כן הוא נאכל ב׳ לילות ויום אחד, אבל אין הוה אמינא שקרבן יהיה נאכל ב׳ ימים וב׳ לילות.

והפני יהושע (נמוק״ס) תירץ, שהתנא של הברייתא יסבור שבפסוק של לא ילין חלב חגי מדובר בחגיגת י״ד כמו שפירש הירושלמי (הו״ד בתוספות לעיל נט: ד״ה בתרנגה). והרי לפי זה מוכח מהפסוק שחגיגת י״ד בא בשבת, שהרי על פסוק זה הקשו לעיל (נט:) שמשמע מהפסוק שבלילה מקטירים אותו והרי קרבן של חול לא קרב ביו״ט, ותירצו שמדובר שי״ד חל בשבת, שאז הקרבן פסח של שבת קרב ביו״ט. ונמצא שאם בפסוק זה מדובר בחגיגת י״ד מוכח שהוא בא בשבת[ח]. ולכן בהכרח שלא נאכל ב׳ ימים וב׳ לילות, משום שא״כ מדוע בא בשבת הרי יכול להקריבו בי״ג ויאכלנו בליל פסח, וכל דבר שאפשר לעשותו בערב שבת אסור לעשותו בשבת. ובהכרח שנאכל רק ב׳ ימים ולילה אחד, ולכן בא בשבת, כיון שאם יקריבנו בי״ג לא יוכל לאוכלו בי״ד עם הפסח. אלא שהפני יהושע כתב שלפי מה שביאר **רש״י** לעיל (ע״ב ד״ה אשר) שמה שנאמר בפסוק זה ׳אשר תזבח בערב׳ מתפרש ששוחטו בין הערביים עם הפסח, אי אפשר לומר כן, משום שלפי זה נלמד מהפסוק שזמנו דווקא בי״ד אחרי חצות[ט]. **והצל״ח** (נמוק״ס) תירץ, שמסברא אין לחלק בין שלמי נדבה לשלמי חובה, ומה שצריך פסוקים לחגיגת י״ד וחגיגת ט״ו שנאכלים לב׳ ימים הוא משום שחגיגת י״ד באה לצורך פסח והיה אפשר לומר שדינה כפסח, ומזה היו לומדים לכל שלמי חובה שנאכלים יום ולילה. אבל אחרי שיש פסוק לחגיגת ט״ו שנאכלת ב׳ ימים, שמזה נלמד שאין חילוק בין שלמי חובה לשלמי נדבה, אין סברא שחגיגת י״ד תאכל ב׳ ימים וב׳ לילות, שהרי כל מה שצריך פסוק נוסף לחגיגת י״ד הוא רק בשביל שלא נאמר שדינה כפסח, אבל אחרי שיש פסוק שאין דינה כפסח שוב דינה ככל שלמי נדבה וחובה שנאכלים ב׳ ימים ולילה אחד׳.

והפנים יפות (ויקרא ז טו) כתב, שהיה אפשר ליישב לפי שיטת **הרב יעקב מאורלינש** (הו״ד בתוס׳ הרא״ש להלן פ״י סי׳ כה) שאם ערב פסח חל בשבת מביא חגיגת י״ד בערב שבת ונאכלת ב׳ לילות ויום אחד. ולפי זה אפשר לומר שמה שכתוב בפסוק שנאכלת עד הבוקר של יום ג׳ מדובר כשהביאו אותה אחר התמיד, שאז היום הראשון לא עולה לחשבון ולכן היא נאכלת ב׳ לילות ויום אחד. ומה שכתוב בברייתא שנאכלת ב׳ ימים ולילה אחד הוא באופן שהביאו אותה לפני התמיד שאז אותו היום עולה לחשבון.

אלא שכתב שזה דוחק משום שמהברייתא משמע שתמיד נאכלת ב׳ ימים ולילה אחד. ולכן תירץ באופן אחר, שהנה **תוספות** (ד״ה ליתי) הביאו **שרש״י** (זבחים נו.) פירש במה שלמדו שם מ׳שלמיו׳ ששלמי פסח נאכלים יום ולילה שמדובר בחגיגת י״ד. ותוספות תמהו על רש״י שהרי היא נאכלת ב׳ ימים ולילה אחד כמבואר בברייתא כאן. אמנם נראה ליישב שיטת רש״י שגם לפי הברייתא כאן מה שנאכלת ב׳ ימים ולילה אחד הוא לא משום שזמנה ב׳ ימים ולילה אחד, שהרי ממה שנאמר שלמיו למדנו שזמנו יום ולילה, אלא הוא משום שחגיגת י״ד קרבה אחרי התמיד, ולכן היום הראשון לא עולה לחשבון, [כסברת הרב יעקב מאורלינש], וממילא היא נאכלת בלילה וביום שלאחריו, שכן כמו שתודה נאכלת ביום ובלילה, כך היא נאכלת בלילה וביום. ומה שהברייתא כאן אמרה שנאכלת לב׳ ימים ולילה לא מתפרש שזמנה ב׳ ימים, אלא כמו שמבואר להלן (פט.) שפסח זמנו יום ולילה והוא מתפרש שנאכל עד סוף הלילה [שהרי ביום הוא לא נאכל], כך כאן הוא מתפרש שנאכלת עד סוף היום השני. ולכן צריך גם את הפסוק של ׳אשר תזבח׳ וגם את הפסוק של ׳שלמיו׳. משום שמהפסוק של אשר תזבח לחוד היו לומדים שנאכלת ב׳ ימים וב׳ לילות, ולכן כתוב ׳שלמיו׳ ללמד שזמנה יום ולילה. ואם היה רק את הפסוק של שלמיו היו אומרים שיום ההקרבה עולה והיא תאכל יום ולילה כמו תודה, ולכן כתוב אשר תזבח וגו׳ ללמד שיום ההקרבה לא עולה, וממילא היא נאכלת ב׳ ימים ולילה אחד׳א.

ו. **וראה** שם שהוסיף שיתכן עוד שדינו של מותר הפסח נלמד מחגיגת י״ד, שאם חגיגת י״ד שבאה לצורך פסח נאכלת ליום ולילה כפסח כל שכן מותר הפסח, שהוא עצמו היה פסח, שודאי נאכל ליום ולילה כפסח, אבל קשה על תירוץ זה שא״כ לפי רבנן שלחגיגת י״ד נאכלת לב׳ ימים ולילה אחד אין מקור שמותר הפסח נאכל ליום ולילה. ז. **ראה** בשפת אמת (לעיל ע״ב ד״ה מתקיף) שפירש שמה שכתוב ׳עד בקר׳ מתפרש שאת הלאו עובר רק בבוקר אבל נפסל כבר בלילה. אבל במגיני שלמה מבואר שגם את הלאו עובר בלילה. וראה בשפת אמת שם שהקשה על מה שהגמרא מקשה לעיל (ע״ב) על רב כהנא מדוע היה צריך ללמוד מפסוק שהאימורים של חגיגת ט״ו נפסלים בבוקר של ט״ו ולא בבוקר של ט״ז הרי לא יתכן שהאימורים יפסלו אחרי הזמן שהבשר נפסל, מדוע הגמרא לא תירצה שגם שם כוונת התורה שיפסל כבר בלילה אלא שאת הלאו יעבור רק בבוקר.

ותירץ שפירוש זה דחוק, ולכן עדיף לפרש שהכוונה לבוקר של ט״ו. ואמנם קושיית השפת אמת קשה גם לפי המגיני שלמה שגם שם נפרש שנפסל בלילה, ומה שכתוב בקר הוא משום שלא שורפים בלילה ובהכרח ישאר עד הבקר. ח. **ואמנם** ראה בתוספות (שם) שהביאו שהירושלמי הקשה שחגיגה לא דוחה שבת, ונדחק שכוונת הפסוק שלא ילין עד הערב כיון שהוא לא קרב ביו״ט ויהיה מוכרח להישאר עד הבוקר. ט. **אמנם** הרא״ש (להלן פ״י סי׳ כה) הביא את שיטת הרב יעקב מאורלינש שחגיגת י״ד קריבה בי״ג ונאכלת לב׳ לילות ויום אחד אם ערב פסח חל בשבת. י. **תירוץ** זה הוא כעין תירוצו השני של המגיני שלמה. יא. **ולפי** זה הברייתא בזבחים הוא כרבנן שחולקים על בן תימא [ולא ככל התירוצים שהובאו לעיל בענין ׳ישוב שיטת רש״י׳ וכו׳, ליישב שיטת רש״י שהברייתא היא כבן תימא].

מדוע הקשו על רב כהנא מחגיגת ט"ז

טעמא דכתיב ביום הראשון לבקר דמאי בקר בקר שני הא כל היכא דכתיב בקר סתמא בקר ראשון ואע"ג דלא כתב ביה ראשית. הפני יהושע (ד"ה טעמא) הקשה, שהרי **רש"י** (לעיל ע"ח ד"ה לאימורי) ביאר בדברי רב כהנא שמה שצריך פסוק שאימורי חגיגת ט"ו נפסלים בלילה אחד הוא משום שבשרה נאכל ב' ימים, וא"כ יתכן שרק שם היו מפרשים שבוקר הוא בוקר שני כדי שלא לחלק בין הבשר לאימורים. ועוד הקשה שיתכן שמה בחגיגת י"ד היו מפרשים שהבוקר הוא בוקר ראשון לולי הלימוד, הוא משום שהוקש לפסח שנאכלת רק יום ולילה, ולכן שם היו מפרשים שבוקר הוא בוקר ראשון, ולכן צריך פסוק שנאכלת ב' ימים. ועוד הקשה שהנה **תוספות** (לעיל ע. ד"ה לאו) כתבו שמשנתנו לעיל (סט:) והברייתא בחגיגה (ח.) חולקים על ברייתא זו וסוברים שחגיגת י"ד היא לא מהתורה. ולפי שיטה זו הפסוק של 'לא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבקר' מדובר בפסח, והרי פסח נאכל רק ליום ולילה, ואעפ"כ התורה היתה צריכה לכתוב ביום הראשון, ובהכרח הוא משום שאדרבה סתם לבוקר הוא בוקר שני, ולכן כתבה התורה ביום הראשון כדי שהפסוק יתפרש שלא ילין לבוקר שני. וא"כ נמצא שלהלכה סוברים שסתם בוקר הוא בוקר שני, ומדוע הקשו על רב כהנא, הרי יתכן שהוא אמר דבריו להלכה ולכן היה צריך ללמוד מראשית שהוא בוקר ראשון.

יישובו של המהרש"א על קושיית תוספות

כל היכא דכתיב בקר סתמא בקר ראשון הוא. תוספות (ד"ה כל) תמהו מהמבואר להלן (קכ:) שסתם בקר הוא בקר שני. **והמהרש"א** (נמוק' שם) כתב שמסקנת הגמרא שם היא שסתם בקר הוא בקר ראשון. **והצל"ח** (נמוק' שם) תמה על המהרש"א שהנה בסוגיא שם נחלקו רבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא האם פסח נאכל עד חצות או עד הבקר. ורבי אלעזר בן עזריה למד בגזירה שוה ממה שנאמר כאן 'בלילה הזה' ונאמר להלן 'ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה', שכמו שמה שנאמר שה' עבר בלילה הזה מתפרש שעבר בחצות, כך מה שכתוב שיאכלו את הבשר בלילה הזה מתפרש שיאכלו עד חצות. ורבי עקיבא למד ממה שנאמר 'בלילה' שלא יאכלו ביום. וממה שנאמר 'הזה' לומד שלא אומרים שכמו ששלמים נאכלים ב' ימים ולילה אחד, כך פסח נאכל ב' לילות ויום אחד, [ואע"פ שנאמר 'לא תותירו עד בקר' אבל הוא מתפרש לבקר שני], ולכן כתוב הלילה 'הזה', ללמד שלא נאכל אחרי הלילה הראשון. והגמרא מסיימת שרבי אלעזר בן עזריה סובר שסתם בקר הוא בקר ראשון, וממילא ממה שנאמר לא תותירו עד בקר כבר נלמד שנאכל רק בלילה הראשון, ומה שכתוב 'הזה' בהכרח בא בשביל ללמוד מגזירה שוה שנאכל רק עד חצות. ומעתה קשה על מה שכתב המהרש"א ליישב קושיית תוספות שמסקנת הסוגיא להלן היא שסתם בקר הוא בקר שני, שהרי בסוגיא שם אמרו כן רק לפי רבי אלעזר בן עזריה, אבל רבי עקיבא סובר שסתם בקר הוא בקר שני, וא"כ עדיין קשה קושיית תוספות מדוע הקשו על רב כהנא מהברייתא שסוברת שסתם בקר הוא בקר ראשון, הרי יתכן שהברייתא סוברת כרבי אלעזר בן עזריה, ורב כהנא אמר דבריו לפי רבי עקיבא. **ותירץ הצל"ח**[יב] שהנה לעיל (ע"ח) הקשה רב יוסף על רב כהנא איך יתכן שבלי שהיה כתוב ראשית לא היו האימורים נפסלים עד הבקר השני, הרי לא יתכן שהאימורים יפסלו רק בבקר שני והבשר יפסל כבר בלילה. ואביי תירץ קושייתו שהרי מצאנו בפסח שלפי רבי אלעזר בן עזריה הבשר נפסל בחצות והאימורים נפסלים בבקר. ולפי זה נמצא שדברי רב כהנא יתכנו רק לפי רבי אלעזר בן עזריה, משום שלפי רבי עקיבא לא מצאנו שהאימורים יפסלו בזמן יותר מאוחר מהבשר. ובזה מבואר מה שתירץ המהרש"א על קושיית תוספות, שכיון שדברי רב כהנא יתכנו רק לפי רבי אלעזר בן עזריה לכן הגמרא מקשה מהברייתא שסוברת שסתם בקר הוא בקר ראשון, ואי אפשר לתרץ שרב כהנא אמר דבריו לפי רבי עקיבא שסובר שסתם בקר הוא בקר שני[יג].

ובזה אפשר לבאר מה שהגמרא לעיל (ע"ח) אמרה על רב יוסף שהקשה שלא יתכן שהאימורים יפסלו בזמן יותר מאוחר בפסח, שאמנם זה לא קשה כיון שמצינו בפסח שלפי רבי אלעזר בן עזריה הבשר נפסל בחצות והאימורים נפסלים רק בבקר, אלא רב יוסף הקשה שסתם בקר הוא בקר ראשון כמו שמוכח מהברייתא. ותמוה איך נכללת קושיא זו בדברי רב יוסף[יד]. אמנם לפי הנתבאר נראה שכוונת הגמרא היא שודאי רב יוסף הקשה שלא יתכן שהבשר יפסל לפני הזמן שהאימורים נפסלים. ואין לתרץ על זה שלפי שיטת רבי אלעזר בן עזריה מצאנו בפסח שהבשר נפסל לפני האימורים, משום שלפי רבי אלעזר בן עזריה סתם בקר הוא בקר ראשון כמו שמוכח בברייתא כאן. ובהכרח רב כהנא אמר דבריו לפי רבי עקיבא, וא"כ שוב קשה שלשיטתו לא מצאנו שהבשר יפסל לפני האימורים.

יישוב נוסף לקושיית תוספות

המגיני שלמה (נמוק' שם) כתב לתרץ באופן נוסף קושיית תוספות שודאי סתם בקר מתפרש הבקר של הזמן שהתורה דברה עליו לפני כן, וכגון בלא ילין מן הבשר אשר תזבח מן הראשון לבקר, שאם לא היה כתוב מן הראשון, היה מתפרש בקר ראשון, כיון שהזביחה היא בי"ד, וממילא הבקר מתפרש הבקר של אחרי יום הזביחה. וכן בלא ילין חלב חגי עד בקר הוא מתפרש הבקר של אחרי יום הזביחה שעליו מדובר כאן, שהרי התורה הזהירה שאם זובחים חגיגה לא ילינו עד הבקר של אחרי יום הזביחה. ומה שרבי עקיבא פירש להלן שסתם בקר הוא בקר שני הוא משום שאם לא היה כתוב ואכלו את הבשר בלילה, היו מפרשים שנאכל ב' לילות ויום אחד, ומה שכתוב בלילה היה מתפרש שנאכל רק בלילה ולא ביום, וגם ביום ט"ו לא נאכל אלא נאכל רק בליל ט"ו ובליל ט"זטו, וכיון שבלילה מתפרש גם ליל ט"ז, א"כ מה שכתוב אח"כ שלא יותירו לבקר מתפרש לבקר של ט"זטז.

מדוע נקטה המשנה את דין הפסח ששחטו שלא לשמו רק לענין פסח ולא לענין קרבנות ציבור

הפסח ששחטו שלא לשמו בשבת חייב עליו חטאת. דין זה הוא לדברי הכל, ואע"פ שלגבי שאר כל הזבחים ששחטן לשם פסח [באופן שהם ראויים לקרבן פסח], מביאה המשנה להלן בסמוך מחלוקת אם חייב, שרבי אליעזר מחייב חטאת ורבי יהושע פוטר, ומבאר שם **רש"י** (ד"ה ור') שרבי יהושע פוטר משום שטעה בדבר מצוה פטור. מכל מקום בפסח ששחטו שלא לשמו חייב חטאת גם לפי רבי יהושע, וכפי שמבואר במשנה להלן שהוא משום ששינהו לדבר האסור, דהיינו שכיון שהתכוין לשוחטו לשם דבר שאסור לשוחטו בשבת, לכן לא נפטר מדין טעה בדבר מצוה. **והצל"ח** (ד"ה הפסח) כתב שלפי זה מה שהמשנה כתבה שפסח ששחטו שלא לשמו חייב חטאת, כוונתה לחדש שבזה מודה רבי יהושע שלא נפטר מדין טעה בדבר מצוה. ובזה תירץ מדוע המשנה נקטה דווקא פסח ששחטו שלא לשמו בשבת, ולא כתבה דין זה בכל קרבנות ציבור ששחטם בשבת שלא לשמם שחייב חטאת[יז], משום שלהרי להלן מבואר שהדין של הסיפא שכל הזבחים ששחטם לשם פסח פטור מחטאת לפי רבי יהושע, הוא רק כששחטם לשם פסח ולא כששחטם לשם קרבנות ציבור, וכיון שהדין של הסיפא נאמר רק בפסח שאם שחט שאר הקרבנות לשם פסח חייב חטאת, לכן כתבה המשנה גם את הדין של הרישא לענין פסח, לומר שאע"פ שאם שחט בשבת את כל הזבחים לשם פסח פטור, אבל אם שחט בשבת פסח לשם שאר זבחים חייב[יח].

השוחט קרבנות ציבור שלא לשמם האם חייב חטאת גם כשהם כשרים

הפסח ששחטו שלא לשמו בשבת וכו'. התוספות הרשב"א (ד"ה ומאי) הסתפק במי ששחט בשבת תמיד לשם פסח, האם חייב חטאת אע"פ שהקרבן כשר כיון שלא עלה לשם חובה, או שכיון שהוא כשר והוא קרבן שדוחה שבת, פטור. אמנם **הרמב"ם** (שגגות פ"ג ה"ג) כתב שמי ששחט קרבנות ציבור שלא לשמן חייב חטאת ויקטיר האימורים לערב. וכתבו **האחרונים**[יט] שסיום דברי הרמב"ם שיקטיר האימורים לערב בהכרח לא מדובר בחטאת ציבור, שהרי היא פסולה כשנשחטה שלא לשמה[כ], וממילא ודאי שלא יקטירו האימורים לערב, אלא מדובר בעולות או בשלמי ציבור שכשרים גם כשנשחטו שלא לשמם אלא שלא עלו לשם חובה[כא], ולכן מקטיר את האימורים לערב. ומבואר לפי זה שתחילת דברי הרמב"ם שהשוחט קרבנות ציבור שלא לשמן חייב חטאת מדובר גם בעולות ציבור שכשרים אלא שלא עלו לשם חובה[כב], ואם כן מוכח שהרמב"ם סובר שחייבים חטאת על השחיטה שלא לשמה אע"פ שהיא כשירה כיון שלא עלתה לשם חובה, ולא כהתוספות הרשב"א שהסתפק בזה.

הכסף משנה (שם) כתב שמקור דברי הרמב"ם הוא מהמבואר **בתוספתא** (פ"ה ה"ו) שאם שחט חטאת ציבור שלא לשמה חייב חטאת. ותמה **הצל"ח** (ד"ה אך) שהרי בתוספתא מדובר בחטאת שפסולה שלא לשמה, ואיך למד משם הרמב"ם שכתב שאפשר ליישב קושיית תוספות שאפילו לפי רבי עקיבא אחרי שכתוב בפסח 'הזה' בהכרח שבקר מתפרש בכל מקום בקר ראשון, וזה גם המקור של הברייתא כאן. ולכן מקשים על רב כהנא.

יב. **וראה** במגיני שלמה (נמוק' שם) בישובו השלישי שכתב ככל דברי הצל"ח ביישוב קושיית תוספות.
יג. **והמגיני** שלמה הוסיף שאע"פ שהיה אפשר לומר שרבי עקיבא מודה לרבי אלעזר בן עזריה שיתכן שהבשר יפסל לפני הזמן שהאימורים יפסלו, אבל הגמרא הבינה שאם אין הוכחה שיתכן שהבשר יפסל לפני האימורים לא אומרים כן, ולכן לפי רבי עקיבא שאין הוכחה מפסח שהבשר נפסל לפני שהאימורים נפסלים, אי אפשר לומר שבשר יפסל לפני שהאימורים יפסלו. וראה שם שהוסיף עוד שהגמרא כאן לא מקשה מרבי אלעזר בן עזריה כיון שלא אמר כן בפירוש, ורק בברייתא כאן מפורש שסתם בקר הוא בקר ראשון.
יד. **וראה** לעיל (ע"ח) [בענין 'ביאור קושיית רב יוסף'] שהובא מה שכתב הצל"ח לבאר באופן נוסף קושיא זו.
טו. **ומה** שהגמרא פירשה שפסח היה נאכל ב' לילות ויום אחד מתפרש עד אחרי ב' לילות ויום אחד.
טז. **וראה** שם שכתב שאפשר ליישב קושיית תוספות שאפילו לפי רבי עקיבא אחרי שכתוב בפסח 'הזה' בהכרח מתפרש בכל מקום בקר ראשון, וזה גם המקור של הברייתא כאן. ולכן מקשים על רב כהנא.
יז. **כמבואר** ברמב"ם (שגגות פ"ג ה"ג). ולהלן בסמוך יבואר דין זה בהרחבה.
יח. **כן** נראה כוונת הצל"ח. וראה בצל"ח שם תירוץ נוסף.
יט. **צל"ח** (ד"ה אמר) ומרכבת המשנה (שגגות פ"ג ה"ג).
כ. **כמבואר** במשנה לעיל (סג.) ובזבחים (ג.).
כא. **כמבואר** במשנה לעיל (שם).
כב. **אמנם** הרמב"ם בפירוש המשניות (זבחים פ"ח מ"ח) כתב שקרבנות ציבור שנשחטו שלא לשמם עלו לשם חובה, והקשה השפת אמת (זבחים ג. ד"ה והנה הרמב"ם) שהרמב"ם סתר משנתו, שבדבריו ביד החזקה כאן מפורש שגם עולות ציבור שנשחטו שלא לשמם לא עלו לשם חובה, וראה שם במה שכתב ליישב בזה.

שגם אם שחט עולת ציבור שלא לשמה חייב חטאת אע"פ שכשירה. ותירץ שבדברי התוספתא צריך ביאור מה שסיימה שיקטיר את האימורים לערב, שהרי החטאת פסולה ואיך יכול להקטיר את האימורים[כג]. והיה אפשר לומר שמדובר בחטאת ששחט לשם חולין שהיא כשירה ולא עלתה לשם חובה כמבואר בזבחים (מו:). אבל אם כן קשה מדוע נקטה התוספתא 'חטאת', הרי להלן (פ"ה ה"ו) מבואר בתוספתא שחטאת ועולת יחיד שנשחטו לשמן בשבת חייב, והרי שרק שם נקטה התוספתא גם עולה, אבל כאן נקטה בדווקא רק חטאת, ומזה משמע שרק בחטאת הדין כן, והרי אם מדובר כששחטה לשם חולין אין חילוק בין חטאת לעולה.

ולכן כתב הצל"ח שהנה הכסף משנה הביא שלשון התוספתא הוא ששחטה שלא לשמה, אבל לפנינו הגירסא היא 'שלא לשמן'. ולפי זה יתכן לפרש שכוונת התוספתא ששחטה במחשבת שינוי בעלים. ואע"פ שמבואר לעיל (פח.) שמחשבת שינוי בעלים בקרבן ציבור לא פוסלת אפילו בחטאת כיון שכל ישראל בעלים, וגם אם יחשוב על גוי לא יפסל משום שמחשבה על מי שלא מחויב כפרה אינו פוסל את הקרבן, אבל מהרמב"ם (פסולי המוקדשין פט"ו ה"ח-ט, יד) משמע שבחטאת שחשב בה שיתכפר מי שאינו מחויב כפרה, החטאת כשירה אבל לא עלתה לשם חובה, ובעולה אם חשב כן היא כשירה ועלתה לשם חובה. משום שבעולה שמחשבת שינוי בעלים גורמת רק שלא תעלה לשם חובה, נתמעט שאם חשב על מי שאינו מחויב כפרה כמותו העולה תעלה לשם חובה, אבל בחטאת שמחשבת שינוי בעלים פוסלת לגמרי, נתמעט רק שאם חשב על מי שאינו מחויב כפרה החטאת תהיה כשירה אבל לא נתמעט שתעלה לשם חובה. ולפי זה במחשבת שינוי בעלים בקרבן ציבור [כשיחשוב על גוי], יהיה הדין שבחטאת היא תהיה כשירה ולא תעלה לשם חובה, ובעולה היא תהיה כשירה ותעלה לשם חובה. ולפי זה מבואר היטב התוספתא שמדובר בשינוי בעלים, ודווקא בחטאת שלא עלתה לשם חובה חייב חטאת כששחט בשבת [ואעפ"כ יקטיר את האימורים כיון שהיא כשירה], אבל בעולה שעלתה לשם חובה פטור מחטאת.

ובזה יתבארו דברי הכסף משנה שממה שמבואר בתוספתא שאם שחט חטאת ציבור במחשבת שינוי בעלים חייב חטאת אע"פ שהיא כשירה כיון שלא עלתה לשם חובה, נלמד שאם שחט עולת ציבור שלא לשמה חייב חטאת אע"פ שהיא כשירה כיון שלא עלתה לשם חובה. והרמב"ם שינה מלשון התוספתא, ולא כתב ששחט חטאת, אלא כתב ששחט קרבנות ציבור, משום שהוא כתב דינו במחשבת שלא לשמו, ובזה חייב חטאת בכל הקרבנות ציבור. ומה שסיים שיקטיר אימורים מדובר רק בעולות ציבור.

אמנם הר"י קורקוס (סס) כתב שמקורו של הרמב"ם שגם אם שחט עולות ציבור בשבת חייב חטאת הוא מהתוספתא (פ"ה ה"ה) שהשוחט תמיד בשבת חייב חטאת, ומוכח שאף שכשירה חייב חטאת כיון שלא עלתה לשם חובה[כד]. **והזהב שבא** (נספוף ספר מוספות הרמצ"ח על דנריו נעיל) תמה על התוספות הרשב"א שהסתפק האם שוחט תמיד בשבת חייב חטאת, שהרי מפורש בתוספתא שחייב חטאת. ותירץ שהתוספות הרשב"א סבר שהתוספתא משובשת, כיון שהיא סיימה על השוחט חטאת ציבור בשבת שיקטיר אימורים לערב, והרי חטאת פסולה שנשחטה שלא לשמה, ובהכרח שכל התוספתא משובשת [אמנם לעיל הובא שהצל"ח ביאר את סיום התוספתא שמקטיר בערב את האימורים].

השוחט בשבת קרבן ציבור שלא לשמו לא יזרוק הדם

ועל מה שמבואר ברמב"ם (סס) שאם שחט קרבן ציבור שלא לשמו יקטיר אימורים לערב. הקשו **האחרונים**[כה] שהרי הרמב"ם (פסולי המוקדשין פט"ו ה"ט) פסק שאם שחט בשבת כבשי עצרת שלא לשמם לא יזרוק את הדם, ורק אם עבר וזרק מקטיר את האימורים, ואם כן איך כתב הרמב"ם שמקטיר את האימורים[כו]. ותירצו שכוונת הרמב"ם שאם עבר וזרק מקטיר את האימורים[כז].

במה שגג בפסח ששחטו שלא לשמו

שם. רש"י (ד"ה הפסח) פירש שהיה סבור שכשם שמותר לשחוט לשמו כך מותר לשחוט שלא לשמו. וביאר **המהרש"א** (נרש"י סס) שרש"י לא פירש שהיה סבור שהקרבן הוא לא פסח אלא תמיד [ולכן שחט אותו בשבת], משום שהגמרא להלן (עג.) פירשה שמדובר כשידע שהוא פסח, ואעפ"כ שחטו לשם קרבן אחר, ולכן הוקשה לרש"י שאם כן הוא מזיד ולא שוגג ומדוע חייב חטאת, ועל זה תירץ שהיה סבור שכשם שמותר לשחוט פסח לשמו כך מותר לשחוט פסח שלא לשמו[כח].

עוד הקשה המהרש"א מדוע לא פירש רש"י שנעלמה ממנו השבת, כמו שפירש רש"י (ד"ה פסח) במה שהמשנה אמרה להלן שאם שחט שאר זבחים לשם פסח והם אינם ראויים לפסח חייב, שמדובר שנעלמה ממנו השבת [או שהיה סבור שמותר לשחוט שאר זבחים לשם פסח בשבת]. **והאור חדש** (ד"ה הפסח) תירץ שמהמשנה להלן נראה שהחידוש ברישא הוא שלא נפטר מדין טעה בדבר מצוה [וכן נראה מהגמרא להלן (עג.) שהרישא נכתבה בשביל לחדש שבאופן זה לא נחלקו רבי יהושע ורבי אליעזר], ואם מדובר שידע שפסח שנשחט שלא לשמו נפסל, אלא שלא ידע שהוא שבת, ודאי שאין לפוטרו מדין טעה בדבר מצוה, שהרי לא היה סבור לעשות מצוה, ולכן פירש רש"י שהיה סבור שמותר לשחוט פסח שלא לשמו והוא כשר לשם פסח, ובזה היתה הוה אמינא שיפטר מדין טעה בדבר מצוה[כט].

והצל"ח (ד"ה ועוד) כתב גם כן כדברי האור חדש, ולפי זה כתב שאין כוונת רש"י שהיה סבור שאין בזה איסור שבת, אלא כוונת רש"י שהיה סבור שהוא כשר לשם פסח ואין בזה איסור של 'לא יחשב'[ל], אבל אם ידע שהוא עובר על האיסור של 'לא יחשב', והוא לא כשר לשם פסח, נמצא שהוא לא טעה בדבר מצוה ואין חידוש בזה שחייב. ובזה ביאר הצל"ח מדוע שינה רש"י פירושו, שבסיפא של המשנה המדברת לגבי השוחט שאר זבחים לשם פסח שחייב כשאינם ראויים, ביאר רש"י (ד"ה פסח) שמדובר שנעלמה ממנו השבת, או שהיה סבור שמותר לשחוט 'בשבת' שאר זבחים לשם פסח [ולא כמו שפירש כאן שהיה סבור שמותר לשחוט פסח שלא לשמו, ולא הוסיף שמותר בשבת]. משום ששם הרי פירש רש"י גם שמדובר שנעלמה ממנו השבת, והרי שגם בזה יש חידוש שחייב חטאת אע"פ שודאי שלא טעה בדבר מצוה[לא], ומה שפירש רש"י שנעלמה ממנו השבת הוא כדי לבאר מדוע הוא שוגג באיסור שבת ולא מזיד[לב], ולכן הוסיף רש"י לבאר שיש אופן נוסף שהוא שוגג באיסור שבת, שהיה סבור שמותר לשחוט קרבנות אחרים לשם פסח בשבת ואין בזה איסור שבת[לג].

אוצר החכמה

במה שגג בשאר הזבחים כאשר אינם ראויים

ושאר כל הזבחים ששחטן לשם פסח אם אינן ראויין חייב. רש"י (ד"ה פסח) פירש במה שהמשנה אמרה שאם אינם ראויים חייב, שמדובר שנעלמה

כג. וכן תמהו בזה המרכבת המשנה (שבועות פ"ב ה"ג) והחסדי דוד (על המוספתא סס ד"ה מטעם). וראה בחסדי דוד (מנחות פ"ה ה"ב וגס) שתירץ שמדובר ששחטו מוסף של ראש חודש לשם מוסף של שבת, ולפי שיטת רבא בזבחים (ג:) שחטאת חלב ששחטה לשם דם כשירה ולא עלתה לשם חובה גם כאן יהיה הדין כך. ולכן יקטיר את האימורים לערב. אמנם להלכה פוסקים כהחולק על רבא, ומה שהגמרא לא שואלת מברייתא זו על רבא הוא משום שהברייתא לא נשנית ע"י תלמידי רבי חייא שסידרו את הברייתות. **כד. בתחילת** דבריו כתב שמקורו של הרמב"ם הוא ממה שמבואר במשנה שאימורי ציבור מותרים לשמם, ומשמע שאם ישחוט אותם שלא לשמם יתחייב חטאת, ודבריו צריכים ביאור. **כה. צל"ח** ומרכבת המשנה (סס), וכתב המרכבת המשנה שהמשנה למלך רמז לקושיא זו. **כו. והמרכבת** המשנה הוסיף שלכאורה יש להקשות גם ממה שכתב הרמב"ם (סס פט"ו ה"ד) שאם שחט קרבנות יחיד בשבת לא יזרוק הדם. אך על זה היה אפשר לתרץ שרק בקרבנות יחיד שלא ניתנה שבת להדחות אצלם אסרו רבנן לזרוק, משא"כ בקרבנות ציבור שניתנה שבת להדחות אצלם לא גזרו חכמים, וגם אם שחט שלא לשמם שלא עלו לשם חובה. אבל מדברי הרמב"ם הלכות פסולי המוקדשין הנ"ל לגבי כבשי עצרת [שמקורם מביצה (כ:)] קשה על הרמב"ם שהרי שם מדובר בקרבנות ציבור, ולכן המשנה למלך מהרמב"ם הלכות פסולי המוקדשים. וכן כתב הצל"ח (סס). ובאבי עזרי (יו"ט פ"ג ה"ג) תירץ שבאמת חלוקים קרבנות יחיד מקרבנות ציבור, שבקרבנות ציבור שדינם להישחט בשבת, גם אם שחטם שלא לשמם ולא עלו לשם חובה, מכל מקום שמם נשאר עליהם, שהרי כל קרבן שנשחט שלא לשמו אסור לזרוק דמו שלא לשמו, ומוכח ששמו נשאר עליו, ואם כן כששחט קרבנות ציבור שלא לשמם נשאר עליהם שם קרבן ציבור, ולכן זורק לשמם, כיון שהשבת נדחית אצל קרבן ציבור. ואע"פ שחייב חטאת על השחיטה זהו משום שלא עלה לחובה והשחיטה היתה שלא לצורך, אבל הזריקה לא נאסרה כיון שהיא זריקה של קרבן ציבור [ונראה שכוונתו שהאיסור תורה של שחיטה הוא גם בקרבן ציבור שזמנו קבוע אם הוא לא עולה לחובת ציבור, אבל האיסור דרבנן של זריקה לא נאמר בזריקת קרבן ציבור שזמנו קבוע גם אם הוא שלא לצורך], אבל בכבשי עצרת שנשחטו שלא לשמם בהכרח שפקע מהם שם כבשי עצרת, שהרי הדין הוא שאם אבד הלחם יאבדו הכבשים, וכיון שהלחם מעכב את הכבשים אם שוחט לא לשמם אין עליהם שם כבשי עצרת, שהרי אינו יכול להניף עליהם את הלחם, אלא יש עליהם שם שלמים, ומשום כך מבואר ברש"י (מנחות מח. ד"ה הלסס) שזורק שלא לשמם, ומוכח שאין דינם ככל קרבן שנשחט שלא לשמו שצריך לזרוק דמו לשמו, משום שכאן פקע שמם כשנשחטו שלא לשמם. וכעין זה כתב האור שמח (שגגות פ"ג ה"ז). **כז. והצל"ח** (בילה כ: בסוס' ד"ה ובעפקו) תירץ שסיום דברי הרמב"ם שיקטיר אימורים מדובר בשלמי ציבור, ושם יכול לזרוק את הדם בשביל לאכול את הבשר ביום [ומה שכתב בהלכות פסולי המוקדשין שלא יזרוק מוסב רק על האופן הנוסף שכתב שם ששחטם לפני זמנם]. ורק בעולת ציבור שהבשר לא נאכל, אסור לזרוק את הדם בשביל להקטיר את האימורים בערב. ובזה מדויקת לשון הרמב"ם שמקטיר אימורים, שהרי לכאורה קשה מדוע נקט אימורים הרי בעולה גם הבשר מוקטר, אבל לפי הנתבאר הוא מדויק היטב שמדובר רק בשלמים שרק האימורים נקטרים. ועיין שם שדן בהרחבה לגבי זריקת הדם האם יש בזה איסור מוקצה. **כח. וראה** בצל"ח (ד"ה ועוד) שהקשה כקושיית המהרש"א מדוע לא פירש רש"י שהיה סבור שהיה תמיד. והזרע אברהם (סי' ו סוס כ) תירץ שבאופן זה הוא מתעסק. אמנם ראה להלן (עג.) [בענין 'מדוע לא פטור מדין מתעסק' וכו'] שיובא מה שכתבו חלק מהאחרונים שרק אם התעסק בפעולה שיש לה שם אחר, והיא מותרת, נחשב מתעסק, ולפי זה כאן לא נחשב מתעסק. ועיקר קושיית הצל"ח אינה מובנת שהרי בגמרא להלן מפורש שמדובר שידע שהוא פסח וכמו שכתב המהרש"א. וכן כתב האור חדש (ד"ה הפסח) שאמנם הגמרא בהוה אמינא סברה שמדובר שלא ידע שהוא פסח, ולפי זה אפשר לפרש במשנה שהיה סבור שהוא תמיד. אבל מסקנת הגמרא היא שאם עקירה בטעות אינה עקירה [דהיינו שאם שחט פסח לשם קרבן אחר משום שלא ידע שהוא פסח הקרבן כשר], בהכרח כוונת המשנה שידע שהוא פסח ואעפ"כ שחט לשם קרבן אחר. וכיון שפוסקים שעקירה בטעות אינה עקירה כמבואר ברמב"ם (פסולי המוקדשין פט"ו ה"ח) לכן פירש רש"י שמדובר במשנה שידע שהוא פסח, כיון שרצה לפרש את המשנה כפי שהיא מתפרשת להלכה. **כט. ומה** שבסיפא יש חידוש שחייב גם כשנעלמה ממנו השבת, הוא משום ששם עשה מצוה, והיה צד לפוטרו בגלל זה. **ל. במסכת** זבחים (כט:) מבואר שממה שנאמר (ויקרא ז יח) 'לא יחשב' נלמד שאסור לחשוב מחשבה פסולה בקדשים. **לא. וכבר** הובא שבאור חדש (נרש"י ד"ה הפסח) ביאר שבסיפא יש חידוש גם כשנעלמה שבת, משום שהיה אפשר לפוטרו מחמת שעשה מצוה. **לב. כן** נראה כוונת הצל"ח. **לג. אבל** האור חדש (סס) ביאר שמה שהוסיף רש"י שיש אופן נוסף שהיה

ממנו השבת או שהיה סבור שמותר לשחוט בשבת שאר קרבנות לשם פסח. **והמהרש"א** (נרש"י ד"ה הפסח) הקשה[לד], שהרי בגמרא להלן (עג.) מבואר שמדובר שטעה והיה סבור שהוא פסח, ואם כן היה לו לרש"י לבאר שלכן היה שוגג משום שהיה סבור שהוא פסח. וכמו שפירש להלן (ד"ה ופסח) במה שהמשנה אמרה שאם ראויים רבי אליעזר מחייב חטאת ורבי יהושע פוטר, שהיה שוגג משום שהיה סבור שהוא פסח. אמנם **הנימוקי הגרי"ב** (להלן עג. על המהרש"ל סס ד"ה ליפטר) פירש בגמרא להלן[לה] שרק מה שהמשנה אמרה שבראויים חייב מדובר שטעה, אבל מה שהמשנה חייבה באינם ראויים מדובר כשלא טעה, ואדרבה לכן חייב משום שהוא לא טעה וחשב שהוא פסח[לו].

גם לפי רבי אליעזר עשה מצוה כששחט שאר זבחים לשם פסח

ואם ראויין הן רבי אליעזר מחייב חטאת ורבי יהושע פוטר. להלן בגמרא (עג.) מובא שבמשנה בשבת (קלו.) מבואר שרבי יהושע פוטר בטעה בדבר מצוה רק כשעשה מצוה. ובגמרא בשבת (סס) מבואר שזו דעת רבי שמעון בן אלעזר שרבי יהושע פוטר רק אם עשה מצוה. אבל דעת רבי מאיר היא שרבי יהושע פוטר גם אם לא עשה מצוה, ואם עשה מצוה גם רבי אליעזר פוטר. **ורש"י** כאן (ד"ה ור' יהושע) ביאר את משנתנו כשיטת רבי שמעון בן אלעזר, ולכן פירש שרבי יהושע פטר כאן רק משום שעשה מצוה, כיון שכל הקרבנות שנשחטו שלא לשמם כשרים גם אם שחטם לשם פסח. ובדברי רבי אליעזר כתב רש"י (ד"ה ר' אליעזר) שהוא מחייב משום שסובר שטעה בדבר מצוה חייב.

19/06/2018אהח

והמהרש"א (נרש"י ד"ה ר' אליעזר) הקשה, שהרי רבי אליעזר סובר שכל הקרבנות ששחטם לשם פסח פסולים כמבואר לעיל (סג:), ואם כן רש"י היה יכול לבאר שרבי אליעזר מחייב כאן משום שלשיטתו לא עשה מצוה. ותירץ, שלהלן (עג.) מבואר בגמרא שבאופן זה מדובר שטעה והיה סבור שהקרבן ששוחט הוא פסח, וגם מבואר שיתכן שעקירה בטעות לא שמה עקירה[לז] [דהיינו שאם שחט פסח שלא לשמו משום שטעה וחשב שהוא קרבן אחר לא נפסל]. ואם כן נמצא שבסיפא שטעה והיה סבור שהוא פסח, יתכן שהקרבן לא נפסל אפילו לפי רבי אליעזר. ולכן בהכרח שמה שרבי אליעזר מחייב הוא משום שסובר שטעה בדבר מצוה חייב אפילו אם עשה מצוה, כמו שמבואר להלן שלפי רבי אליעזר אם היו לו שני תינוקות, אחד למול קודם שבת ואחד למול בשבת, ומל את של קודם השבת בשבת חייב אע"פ שעשה מצוה [שהרי מילה בתשיעי היא מצוה אלא שלא דוחה שבת].

מהו יסוד פטורו של טעה בדבר מצוה

שם. בשבת (קלו.) מבואר שטעמו של רבי יהושע שפוטר בטעה בדבר מצוה, הוא משום שכל החטאות הוקשו לחטאת עבודה זרה, שנאמר בפרשת עבודה זרה (במדבר טו כט) 'תורה אחת יהיה לכם', ומזה נלמד שכמו שבעבודה זרה לא מדובר כשטעה בדבר מצוה ועשה מצוה, כך בכל החטאות לא חייב כשטעה בדבר מצוה ועשה מצוה. ולפי רבי מאיר, שרבי יהושע פוטר גם כשלא עשה מצוה, הלימוד מעבודה זרה הוא שכמו ששם לא חייב כשטרוד במצוה, כך בכל החטאות לא חייב כשטרוד במצוה.

וכתבו הרבה **מהאחרונים**[לח] שיסוד פטורו של טעה בדבר מצוה הוא משום שהוא אנוס בגלל טרדתו במצוה. ויש מהאחרונים[לט] שהוסיפו, שאע"פ שהדין של טעה בדבר מצוה הוא גזירת הכתוב, מכל מקום יסוד פטורו הוא משום אונס[מ].

אבל הערוך לנר (סוכה מג. ד"ה היינו) כתב שפטורו הוא משום שהוא מתעסק כיון שנחשב שעשה זאת בלי כוונה. ולפי זה הקשה על המבואר בסוכה (מג.) שאם אכל עולת העוף משום שהיה סבור שהוא חטאת העוף פטור משום שטעה בדבר מצוה, והרי באיסורי אכילה לא נפטרים מדין מתעסק כמבואר בסנהדרין (סג:)[מא].

ויש מהאחרונים[מב] שכתב **שמהרמב"ם** (שגגות פ"ג ה"ח, י) נראה שטעה בדבר מצוה נחשב שוגג ואעפ"כ פטור. והוסיף עוד שלכאורה היה נראה שזה תלוי במחלוקת התנאים האם פטורו של טעה בדבר מצוה הוא רק כשעשה מצוה. שאם פטור אפילו אם לא עשה מצוה משום שטרוד במצוה כלשון הגמרא בשבת, פטורו הוא משום שאנוס ולכן פטור גם כשלא עשה מצוה, אבל אם פטור רק אם עשה מצוה פטורו הוא מגזירת הכתוב, שאם לא כן מדוע פטור רק כשעשה מצוה[מג]. אבל כתב שיש שפירשו בדעת הרמב"ם שפוסק שפטור גם אם לא עשה מצוה[מד], ואם כן מוכח שגם לפי שיטה זו פטורו הוא לא משום שאנוס, אלא אם טירדת המצוה גרמה לעבירה פטור מגזירת הכתוב.

מדוע טעה בדבר מצוה פטור גם מאשם מעילות ומתשלומי תרומה

שם. הובא לעיל שבשבת (קלו.) מבואר שפטורו של טעה בדבר מצוה נלמד ממה שהוקשו כל החטאות לעבודה זרה, וכמו שבעבודה זרה פטור בטעה בדבר מצוה [לכל הפחות כשעשה מצוה] כך בכל החטאות פטור בטעה בדבר מצוה. **והבן פורת** (מ"ל סי' ז אות ה) **והאחיעזר** (מ"ג סי' פג אות ג) הקשו שהרי מבואר בסוכה (מג.) שאם טעה והיה סבור שבשר זה הוא של חטאת העוף ואכלו, והתברר שהוא עולת העוף פטור משום שטעה בדבר מצוה. ומוכח שטעה בדבר מצוה פטור גם מאשם מעילות אף שאשם לא הוקש לחטאת עבודה זרה[מה]. ועוד הקשו מהמבואר להלן (עג:) שרבי יהושע פוטר מי שאכל תרומה והתברר שהוא חלל משום שטעה בדבר מצוה. ומוכח שפטור גם מתשלומי חומש של האוכל תרומה אף שלא הוקש לחטאת. ותירץ האחיעזר שאחרי שלומדים מעבודה זרה, נלמד שטעה בדבר מצוה אין דינו כשוגג אלא כקרוב לאונס, וזה גילוי מילתא על כל החיובים שחייבים על שגגה, שלא חייבים אותם בטעה בדבר מצוה משום שלא נחשבים שוגג[מו].

אלא שהאחיעזר הביא **שהרמב"ן** על התורה (ויקרא ה ז) כתב שהתורה הקילה בטומאת מקדש וקדשיו שחייב רק קרבן עולה ויורד ולא חטאת קבועה משום שהוא טועה בדבר מצוה, כיון שהכהן שאוכל קדשים או הישראל שבא למקדש להשתחוות או להקריב קרבן עוסק במצוה ודעתו לשמים, ולכן פטור מחטאת וחייב רק קרבן עולה ויורד. ומבואר ברמב"ן שפטורו של טעה בדבר מצוה לא נאמר לגבי קרבן עולה ויורד[מז]. וקשה שהרי נתבאר שפטורו של טעה בדבר מצוה הוא לא רק בחטאת[מח]. אמנם **הקהלות יעקב** (נדרים סי' טז אות ד) כתב שאין כוונת הרמב"ן להלכה של טעה בדבר מצוה, שהרי הרמב"ן כתב שפטור משום שדעתו לשמים, ואילו פטורו של טעה בדבר מצוה הוא משום שטרוד וכמבואר בשבת (קלו.), אלא בהכרח כוונת הרמב"ן שכאן יש טעם מיוחד לפוטרו מחטאת, כיון שדעתו לשמים[מט]. ואף שבכל התורה לא מצינו שפטור כשדעתו לשמים, שהרי טעה בדבר מצוה פטור משום שטרוד, ולפי שיטה אחת להלן (עג:) פטור רק כשזמנו בהול [וכמו כן מבואר להלן (עג.) שלפי שיטה אחת פטור רק כשעשה מצוה, ולא פוטרים משום שדעתו לשמים], צריך לומר שכוונת הרמב"ן היא שהתורה הקילה בטומאת מקדש וקדשיו, כיון שזו עבירה שע"פ רוב נעשית באופן שדעתו לשמים, ולכן זו עבירה יותר קלה. ובזה מיושב מה שיש להקשות על הרמב"ן שחייב קרבן עולה ויורד גם כשנעלם ממנו הקודש והמקדש [ולא רק כשנעלמה ממנו הטומאה], אף שבזה לא טעה בדבר מצוה ואין דעתו לשמים[נ], ובהכרח שכוונת הרמב"ן שהתורה הקילה בעבירה זו כיון שעל פי רוב דעתו לשמים, והרי על פי רוב נעלמה ממנו הטומאה ולא נעלם ממנו הקודש והמקדש, וכמבואר לעיל (ו.) שאנשים רגילים להבדל מקודש.

והדבר שמואל (ד"ה ומקור) כתב שיש להוכיח שפטורו משום אונס מרש"י (ד"ה שיפס) שכתב על המבואר להלן שאם טעה וסבר על קרבן יחיד שהוא קרבן ציבור שדוחה שבת חייב, שהוא משום שלא היה טרוד לשחוט אחרי שהתמיד נשחט, ואינו טועה אלא שוגג שלא היה לו לטעות. ומשמע שכל טועה בדבר מצוה הוא לא שוגג אלא אנוס משום שהיה לו לטעות [אמנם גם בדברי רש"י אפשר לפרש שמהפסוק נלמד שהוא אונס כדברי האחיעזר והחלקת יואב]. **מא. וראה** באור שמח (שבת פ"ח ה"ח) שהקשה באופן אחר שכמו שמתעסק חייב באיסורי אכילה משום שנהנה, כך טעה בדבר מצוה באיסורי אכילה יתחייב משום שנהנה. **מב. שבט** הלוי (שו"ת מ"ח סי' קפ). **מג. וכתב** שכן כתב השפת אמת (סוכה מג. ד"ה מדמגפיה). **מד. ראה** להלן (עג.) [בענין 'מחלוקת האחרונים בשיטת הרמב"ם'] שיבואר בהרחבה דעת הרמב"ם. **מה. ובשבט** הלוי (שו"ת מ"ח סי' קפ אות ו) הוסיף עוד, שהרי לעיל (לג.) מבואר שמתעסק חייב אשם מעילות, והרי שלא הוקש לחטאת לפטור במתעסק. **מו. וראה** בבן פורת (מ"ל סי' ז אות ה) שתירץ שלפי האמת פטורו של טעה בדבר מצוה הוא מסברא משום שהוא אנוס, ולא נלמד מפסוק. וראה שם ביישוב נוסף. **מז. וראה** באחיעזר שם שתירץ בזה קושיית המחנה לוי (שבועות כה. נמוק' ד"ה מה) מדוע צריך פסוק לפטור מקרבן מי שנשבע לבטל את המצוה, הרי כששכח את השבועה וקיים את המצוה הוא טעה בדבר מצוה. ולדבריו מיושב שבעולה ויורד לא נפטרים בטעה בדבר מצוה. **מח. וכן** הקשה הפנים יפות (ויקרא ה ג). **מט. וראה** בפירוש הטור (על התורה סס) שהבין ברמב"ן כפשוטו שפטורו משום טעה בדבר מצוה, והקשה שהרי לא עשה מצוה, ולפי שיטה אחת אין לפטור בטעה בדבר מצוה כשלא עשה מצוה. **נ. וכן** הקשה הפנים יפות (ויקרא ה ג).

אוצר החכמה

האם בטעה בדבר מצוה דרבנן פטור

שם. המעם המלך (על השער המלך, שופר פ"ג ה"ו, נועם פ"ח ה"ח בסוף דבריו) כתב, שהטועה בדבר מצוה דרבנן חייב. **והאחיעזר** (מ"ג סי' פג אות ג-ג) כתב, שכן מתבאר **מהאשכול** (הל' חנוכה סי' ז) שהביא **שהרי"ץ גיאות** כתב שגזרו שלא ליטול שופר ולולב בשבת שמא יעבירנו וכו' משום שלא בקיאים מתי קידשו את החודש. וביאר האשכול שאם היו בקיאים לא היו גוזרים משום שגם אם יעבירנו הרי הוא טעה בדבר מצוה ופטור, ורק משום שלא בקיאים מתי קידשו את החודש גזרו. ומוכח שאף שרבנן גזרו לעשות שני ימים כשלא יודעים מתי קידשו את החודש, שנמצא שהוא טועה בדבר מצוה דרבנן, אעפ"כ לא נפטר מדין טעה בדבר מצוה[נא]. [ועוד מוכח מדבריו שטועה בספק מצוה של תורה לא נפטר מדין טעה בדבר מצוה, שהרי כשלא ידעו מתי נתקדש החודש היו חייבים מספק לקיים מצות שופר של תורה][נב].

אך האחיעזר הקשה מהמבואר להלן (עג:) שאם בא על אשתו נדה בשוגג שלא בשעת עונתה היה נחשב טועה בדבר מצוה [לולא שהיה לו לשואלה], משום שחייב לשמח את אשתו אפילו שלא בשעת עונתה, אף שבפשוטו הוא רק חיוב דרבנן לשמחה שלא בשעת עונתה[נג].

ולכן כתב האחיעזר בדעת האשכול שיש שני דינים בטעה בדבר מצוה, האחד שפטור מגזירת הכתוב שנלמד מעבודה זרה, ודין זה הוא גם כשטעה בהכשר מצוה, אך דין זה הוא רק בטעה בדבר מצוה מהתורה, כיון שלא מצינו גזירת הכתוב לפטור גם כשטעה במצוה דרבנן. והשני שפטור מסברא כיון שקרוב לאונס, וזה גם בטעה בדבר מצוה דרבנן, אך זה רק כשטעה במעשה מצוה, ולא כשטעה בהכשר מצוה[נד]. ולפי זה מיושב שכן בסוגיא להלן שהיה סבור שמקיים מצוה במה שבא על אשתו ביאת עבירה, יש לפוטרו מסברא, ולכן יש לפוטרו אף שטעה בדבר מצוה דרבנן. אבל אם מוציא לרשות הרבים שופר בשביל לקיים את המצוה הרי ההוצאה היא רק הכשר מצוה, ויש לפוטרו רק משום הגזירת הכתוב של טעה בדבר מצוה, ולכן כתב האשכול שאם טעה בדבר מצוה דרבנן אין לפוטרו בזה. ולא כהטעם המלך שכתב שכל טועה בדבר מצוה דרבנן חייב.

האם בטעה בדבר מצוה לא עבר על איסור

שם. רוב **האחרונים**[נה] כתבו שבטעה בדבר מצוה לא עבר על איסור כלל.

אמנם **הערוך לנר** (סוכה מג. ד"ה ויעבירנו) כתב בפשיטות, שגם בטעה בדבר מצוה יש איסור תורה[נו]. **והאחיעזר** (מ"ג סי' פג אות ג-ג) **והחלקת יואב** (מו"מ סי' ז ד"ה הן) כתבו להוכיח שלא עובר איסור, ממה שכתב **האשכול** (הל' חנוכה סי' ז) שלא היו גוזרים בשופר שמא יעבירנו וכו' [לולא שלא ידוע מתי נתקדש החודש], משום שגם אם יעבירנו וכו' הוא טועה בדבר מצוה. ומוכח שלא עובר איסור כלל, שאם לא כן יש לגזור שמא יעבירנו אע"פ שהוא טועה בדבר מצוה כיון שעובר איסור[נז]. אך האחיעזר (שם) הקשה שהרי פטורו של טעה בדבר מצוה נלמד מחטאת של עבודה זרה, ואם כן יתכן שנתמעט רק מחיוב קרבן, ומגוף האיסור לא נתמעט. ואפילו אם פטורו משום שאנוס, אבל זה רק גזירת הכתוב לדונו כאנוס, ויתכן שהגזירת הכתוב היא רק לפוטרו מחיוב קרבן כדין אונס. אמנם החלקת יואב (שם) ביאר בדעת הסוברים שלא עובר איסור שכיון שרוב האחרונים סוברים שיסוד הפטור הוא מדין אונס [הובא בהרחבה לעיל בענין 'מהו יסוד פטורו של טעה בדבר מצוה'], פשוט הוא שלא עבר כלל על איסור ודינו כאונס גמור. והחלקת יואב הוסיף שאע"פ **שרבי עקיבא איגר** (שו"ת מהדו"ק סי' ח) כתב שבמתעסק עובר איסור, אלא שפטור מקרבן, משום שנתמעט מהפסוק של 'אשר חטא' שאמור בפרשת קרבנות, ונתמעט רק מקרבן, אבל בטעה בדבר מצוה יתכן שאין איסור, אף שפטורו נלמד גם כן מפרשת קרבן, משום שמשם נלמד שטעה בדבר מצוה הוא אנוס, ולכן אין גם איסור[נח].

האם מותר לזרוק את הדם כדי להיפטר מחטאת

ורבי יהושע פוטר. רש"י (ד"ה ור' יהושע) ביאר שפטור משום שטעה בדבר מצוה ועשה מצוה, שהרי כל הקרבנות שנשחטו שלא לשמם כשרים. **והקשה הצל"ח** (ד"ה ור' יהושע) שהרי מבואר בביצה (כ:) שאם שחט בשבת קרבן באיסור לא יזרוק את הדם, ואם כן גם כאן אסור לו לזרוק את הדם, ונמצא שלא עשה מצוה. ותירץ שמדובר שעבר וזרק.

אלא שהוסיף עוד שיתכן שמותר לשוחט לעבור על האיסור דרבנן של זריקה בשבת [אם הוא כהן] כדי שיפטר מחטאת. כמו שמצינו בשבת (ד.) שמי שהדביק פת בתנור מותר לו לרדות לפני שנאפה ולעבור על איסור דרבנן, כדי להינצל מאיסור תורה של אפיה [שהרי אם תאפה הפת יעבור על איסור תורה, ואם ירדנה לפני שתאפה לא יעבור על איסור תורה]. ואם כן גם כאן יתכן שיהיה מותר לו לזרוק כדי להפטר מחטאת. **אך הבנין ציון** (שו"ת, מ"מ סי' קכט) הוכיח[נט] שאסור לזרוק, ממה שמבואר ביבמות (ל:) שאם שחט ככשי עצרת שלא לשמם לא יזרוק הדם, אע"פ שאם יזרוק יפטר מחטאת, שהרי ע"י הזריקה יהיה דינו כטעה בדבר מצוה ועשה מצוה. ומוכח שלא התירוהו אע"פ שעי"ז יפטר מחטאת. **והמהר"ם שיק** (שו"ת חו"מ סי' נג) הביא בשם חכם אחד שמי שהוציא לולב בזמן הזה בשבת לרשות הרבים מותר לו ליטול את הלולב כדי שעל ידי זה יהיה טעה בדבר מצוה, ומנתר[ס] לו לעבור על איסור דרבנן של טלטול הלולב, כדי שלא יעבור על איסור כרת [והמהר"ם שיק חולק עליו מסברא שונה[סא]].

מחלוקת רש"י והרמב"ם מהי ההוכחה מאימורי ציבור

א"ל ר"א אימורי ציבור יוכיחו שהן מותרין לשמן והשוחט לשמן חייב א"ל ר' יהושע לא אם אמרת באימורי ציבור שיש להן קצבה תאמר בפסח שאין לו קצבה. רש"י (ד"ה אימורי, ד"ה שם) פירש שההוכחה מאימורי ציבור היא מכך שאם שחט בשבת שאר זבחים לשם קרבנות ציבור, כגון שהיה סבור שהם תמידים או מוספים, חייב עליהם. אבל **הרמב"ם בפירוש המשניות** ביאר שהשאלה מאימורי ציבור היא מכך שאם שחט פסח לשם קרבנות ציבור שחייב[סב].

והמרכבת המשנה (שבועות פ"ג ה"ח) **והצל"ח** (להלן עב. ד"ה לרבי) ביארו שלפי שיטת הרמב"ם אם ישחט שאר זבחים לשם קרבנות ציבור פטור אף שיש להם קצבה, משום שטעה בדבר מצוה ועשה מצוה [כיון שהשוחט עולה שלא לשמה העולה כשירה ולא עלתה לשם חובה]. ורק אם שחט פסח לשם קרבנות ציבור חייב אע"פ ששינהו לדבר המותר, משום שטעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה [כיון שפסח ששחטו שלא לשמו פסול][סג]. ואמנם רבי יהושע היה יכול להשיבו ששם חייב משום שלא עשה מצוה, אלא שהשיב לדבריו של רבי אליעזר, שגם לפי דבריו שאין לחלק בין אם עשה מצוה או לא, אבל עדיין יש לחלק בין אם טעה בדבר שיש לו קצבה לבין אם טעה בדבר שאין לו קצבה אם לא עשה מצוה.

והמרכבת המשנה (שם) כתב שהרמב"ם פירש כן משום שהוקשה לו מנין לרבי אליעזר שרבי יהושע מודה באימורי ציבור. ולכן פירש כפירושו, שאז מובן שרבי אליעזר הבין כן ממה שרבי יהושע אמר שהשוחט פסח שלא לשמו חייב, שמשמע מזה שגם כששחט לשם קרבנות ציבור חייב.

נא. **וראה** בערוך לנר (סוכה מג. ד"ה ויעבירנו) שהקשה מדוע גזרו שמא יעבירנו הרי טעה בדבר מצוה פטור, ותירץ שמשום חומר איסור שבת גזרו אף שטועה בדבר מצוה פטור. וראה להלן [בענין 'האם בטעה בדבר מצוה לא עבר על איסור'] שרוב האחרונים סוברים שבטעה בדבר מצוה אין איסור כלל. **נב. אבל** השבט הלוי (שו"ת ח"ו סי' קפ בהגהה) ביאר כוונת האשכול שטעה בדבר מצוה פוטר רק מחטאת ולא מפקיע את עיקר האיסור, אלא שאם היו יודעים מתי נתקדש החודש לא היו מבטלים מצוה ודאית משום חשש של איסור קלוש שאין עליו חיוב קרבן, אבל עכשיו שהוא רק ספק, ביטלו מצוה של ספק שמא יעבור איסור כיון שגם בטעה בדבר מצוה יש איסור. ולדבריו יתכן שהאשכול סובר שטעה בדבר מצוה דרבנן, או עכ"פ בספק מצוה של תורה פטור. **נג. וראה** שם שכתב שבספר בעלי הנפש (להרמב"ן, שער הקדושה ד"ה והמליטים) נראה שאף שאין בזה חיוב מהתורה אבל אם עשה כן קיים מצוה של תורה. ויתכן שבזה כבר נחשב טעה בדבר מצוה של תורה. **נד. אך** מבואר בדבריו שגם סברא זו נלמדת מעבודה זרה. ולא נתבאר היטב. **נה. טעם המלך** (לולא פ"ח ה"ח בסוף דבריו), **באר יצחק** (מהגע"ז סי' ג ענף ג), **חלקת יואב** (מו"מ סי' ז ד"ה הן) **והאחיעזר** (מ"ג סי' פג). וכן כתב **התורת חסד** (מו"מ סי' נח) בקצרה בתוך דבריו. **נו. וראה** לעיל בענין הקודם שביאר על פי דבריו מדוע גזרו שמא יעבירנו וכו' משום שאף אם יהיה טעה בדבר מצוה, מכל מקום יש לגזור כיון שיש בזה איסור תורה. **נז. אך** לעיל בענין הקודם, הובא שהשבט הלוי ביאר בדעת האשכול שיש איסור בטעה בדבר מצוה. **נח. והמנחת** אריאל (שבת קנ. אות ח) כתב שלפי דברי האחיעזר הנ"ל [הובא בענין הקודם] שיש שני דינים בטעה בדבר מצוה, האחד שפטור מקרבן מגזירת הכתוב, והשני שפטור מסברא שהוא אנוס, יתכן שיש נפקא מינה ביניהם, שהפטור מגזירת הכתוב הוא רק מקרבן, והפטור מסברא הוא גם מעיקר האיסור. אבל לפי מה שביאר האחיעזר שבטעה בהכשר מצוה יש רק את הגזירת הכתוב, יש להוכיח מהאשכול שגם הגזירת הכתוב היא שאין את עיקר האיסור. שהרי האשכול כתב שלא היו גוזרים שמא יעבירנו [לולא שלא יודעים מתי נתקדש החודש], משום שהוא טעה בדבר מצוה אף שטעה בהכשר מצוה, והרי שגם בזה שפטורו רק מגזירת הכתוב אין איסור. אמנם לביאורו של השבט הלוי בדברי האשכול שהובא בענין הקודם אין להוכיח כן מהאשכול. **נט. כן** מתבאר מתוך דבריו שם. **ס. המהר"ם** שיק כתב שנראה שכיון שחז"ל גזרו שלא יטלו בשבת לא נחשב טעה בדבר מצוה, כיון שבאמת לא היתה מוטלת עליו המצוה. **סא. ויש** להעיר שלפי הרמב"ם מדובר ג"כ שטעה וחשב שהפסח קרבן ציבור, משום שאם מדובר כאן כמו ברישא [של השוחט פסח שלא לשמו], שידע שהוא פסח ושחטו שלא לשמו, כמו שפירשה הגמרא להלן (עב.) את הרישא, מה החילוק בין אם שינהו לדבר שיש לו קצבה לשינהו לדבר שאין לו קצבה. אלא בהכרח מדובר כאן שטעה, וכמו שמדובר בבבא האמצעית של המשנה [של השוחט שאר זבחים לשם פסח], וכמבואר להלן (עב.) ששם מדובר כשטעה והיה סבור שהוא לא קרבן סתם אלא פסח, וגם כאן מדובר שטעה והיה סבור שהוא לא פסח, ולכן יש חילוק בין אם שינהו לדבר שיש לו קצבה או לא, שכן אין לו לטעות ולהחליף בדבר שיש לו קצבה וכמו שפירש רש"י לשיטתו. **סב. יתכן** לבאר שאם עשה מצוה פטור מגזירת הכתוב גם כשאין לו טירדה, ולכן פטור גם כשטעה וחשב שעדיין לא נשחט התמיד. אבל אם לא עשה מצוה פטור רק משום שהוא אנוס, וזה רק כשיש לו טירדה, ולכן כשטעה וחשב שכבר נשחט התמיד חייב, משום שלא היה צריך להיות טרוד. אמנם דעת רש"י היא שרבי יהושע פוטר רק באופן שעשה מצוה ואין לו טירדה, שהרי כתב (ד"ה ור' יהושע) שרבי יהושע פוטר בגלל שטעה בדבר מצוה ועשה מצוה כל דהו, ומוכח שסובר שגם אם עשה מצוה פטור רק אם אין לו קצבה.

בדברי הרמב"ם שהשוחט בשבת יתר על חובת היום חייב

שם. הרמב"ם (סגגות פ"ג ה"ג) כתב שאם שחט בשבת יתר על חובת היום [כגון ששחט שני תמידים], חייב חטאת על התוספת. וכתב הכסף משנה שמקורו מהמבואר במשנתנו שאם שחט לשם אימורי ציבור בשבת חייב, והכסף משנה סיים שדינו של הרמב"ם מפורש גם **בתוספתא** (פ"ה ה"ז). והקשה עליו **הצל"ח** (להלן עב. ד"ה נרכי) שהרי המשנה חידשה חידוש דין יותר גדול, שגם אם שחט שאר זבחים שאסור לשוחטם בשבת, והתכוין לשחוט לשם קרבן ציבור חייב, והרמב"ם היה צריך לכתוב דין זה, וממילא היינו יודעים מכל שכן שגם אם שחט קרבן שהוקדש לשם תמיד שמותר לשחוט בשבת, חייב אם כבר שחטו קרבן אחר לשם תמיד. ובהכרח צריך לומר כמו שהתבאר [בענין הקודם] ששיטת הרמב"ם היא שאם שחט שאר זבחים לשם קרבן ציבור, פטור אע"פ שטעה בדבר שיש לו קצבה, משום שעשה מצוה, שהרי כל הזבחים שנזבחו שלא לשמם כשרים, ולכן פטור אע"פ שטעה בדבר שיש לו קצבה, ומשום כך לא היה יכול הרמב"ם לכתוב שבאופן זה חייב, שהרי לדבריו באופן זה הוא פטור. אך כל זה בשוחט שאר זבחים, אבל כששחט שני תמידים, התמיד השני פסול[סג], וכיון שהתמיד השני פסול נמצא שלא עשה מצוה, ולכן אין לפוטרו, משום שטעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה חייב. ודין זה כתב הרמב"ם בהלכה זו. ואמנם מקורו של הרמב"ם הוא לא ממשנתנו אלא מהתוספתא שהביא הכסף משנה[סד].

מדוע לא יפסל משום שלא נשחט בשליחות הבעלים

תאמר בפסח שאין לו קצבה. רש"י (ד"ה תאמר) ביאר שנחשב טעה בדבר מצוה אפילו אם כבר שחט את פסחו, כיון שבשעה שמצא קרבן זה היה סבור שהוא פסח, ושחטו לשם מי שהוא. **והזרע אברהם** (סי' ו אות ז) הקשה שהרי מבואר בקידושין (מב:) ששחיטת פסח צריכה להיות בשליחות הבעלים. וכתב שלכאורה מוכח מכאן כדברי **האור זרוע** (הל' פסחים סי' רכד) שלפי מסקנת הסוגיא בקידושין (מב.) שזכין לאדם שלא בפניו, אפשר לשחוט פסח בלי שליחות מדין זכין וכו'. וכתב (שם אות ח) שיתכן ליישב עוד על פי מה שכתב הר"ן (נדרים נו. ד"ה גופא) שאם קרבן נאבד, דעת בעליו שכל כהן שירצה יקריב. וכיון שמדובר כאן בקרבן שנאבד כמו שמשמע ברש"י, נמצא שגם כאן דעת בעליו שמי שירצה ישחטנו, ואם כן השוחט הוא שלוחו של בעל הקרבן. **והקובץ הערות** (סי' עו אות ז) הוכיח מכאן שהפסח כשר גם אם לא נשחט בשליחות הבעלים, אלא שהבעלים לא מקיימים את המצוה אם לא נשחט בשליחותם.

האם פסח שלא מבוקר פסול בדיעבד

שחטו ונמצא בעל מום חייב. רש"י (ד"ה שחטו ונמצא) ביאר, שהוא שוגג ולא אנוס משום שהיה לו לבקר. **והאור זרוע** (הל' פסחים אות רכח) כתב שלכאורה מוכח מכאן שאע"פ שמבואר להלן (עג.) שיש חיוב לבקר את הפסח ארבעה ימים לפני שחיטתו, מכל מקום אין זה פוסל בדיעבד, שאם לא כן מדוע חייב רק אם נמצא בעל מום, הרי גם אם נמצא תם חייב משום שלא בקרו והוא פסול. אך דחה שיתכן שביקרוהו אבל לא ביקרוהו היטב. ואע"פ שמסברא היה נראה שאם לא ביקרוהו היטב אינו נחשב ביקור, מכל מקום יתכן שביקור זה נחשב ביקור, ולכן רק אם נמצא בעל מום חייב חטאת. אלא שכתב שעדיין קשה שאם ביקור מעכב בדיעבד, מדוע לא כתבה המשנה שאם שחטו בלא ביקור חייב חטאת אפילו אם נמצא תם[סה].

אמנם תוספות בסוכה (מג. ד"ה שחיטו) כתבו שביקור מעכב בדיעבד. ומדבריהם נראה שהוכיחו כן ממה שאמר שם רבי יוסי שאם שחט בשבת תמיד שאינו מבוקר כהלכתו[סו], חייב חטאת, ומשמע שחייב חטאת משום שלא מבוקר ולא משום שנמצא בעל מום[סז]. וכן דעת **הראב"ד** והר"ש (על תו"כ ויקרא פ"ו יג) שביקור מעכב בדיעבד. **אמנם המלבי"ם** (ויקרא ו כג) **והתורת חסד** (שו"ת אות סי' כג אות ג) כתבו שממה שהרמב"ם לא הביא את דינו של רבי יוסי, מוכח שסובר שחכמים [שנחלקו **בתורת כהנים** (שם) על רבי יוסי בדרשת הפסוק] חולקים על דינו של רבי יוסי [המובא גם בתורת כהנים], וסוברים שביקור לא מעכב[סח], והרמב"ם פסק כחכמים[סט].

האם חייבים על חבלת טריפה בשבת

שחטו ונמצא טריפה בסתר פטור[ע]. הגמרא להלן דייקה מהמשנה שאם נמצא טריפה בגלוי חייב חטאת. **והראשונים**[עא] הוכיחו מכאן שחבלה בטריפה בשבת יש בה איסור אע"פ שבטריפה אין חיות גמורה. שהרי שוחט אסור משום נטילת נשמה [כשיטת שמואל בשבת (עה.)], ואם שוחט טריפה חייב בהכרח שחובל [שאיסורו משום נטילת נשמה] חייב גם כשחובל טריפה. אבל **התוספות רי"ד** (שבת קנו. ד"ה ומר) הביא **שהריב"ם** סובר שחובל בשבת בטריפה פטור, כיון שמצינו שההורג טריפה פטור, ובהכרח הטעם הוא שטריפה נחשב כמת, ואם כן גם החובל בו בשבת הוא כחובל במת שפטור. אבל התוספות רי"ד השיג עליו מכמה מקומות שטריפה הוא כחי לכל דבר, שהרי גיטו גט כמבואר בגיטין (ע:). וגם חייב במצוות, כמבואר במנחות (לו.) שמי שיש לו שני ראשים חייב בפדיון הבן אע"פ שהוא טריפה, ובהכרח שאע"פ שסופו למות דינו כחי כיון שיכול לחיות עד י"ב חודש. ומה שהרוצחו פטור הוא משום שכתוב שם 'כל' נפש, ולטריפה יש רק מקצת נפש כיון שעתיד למות וכמבואר בסנהדרין (עח.).

אבל החובל בו בשבת חייב כיון שהוא כחי.

והמנחת חינוך (מוסך השבת מלאכת שוחט אות ג) הסתפק גם כן האם חובל בטריפה בשבת חייב. והביא **שהפרי מגדים** (פתיחה להל' שבת ד"ה ידוע) כתב שהחובל בשבת במפרכסת חייב, והפרי מגדים הוכיח כן ממה שהאוכל מבהמה מפרכסת עובר על איסור אבר מן החי, שכן מזה מוכח שדינו כחי, ואם כן גם החובל בו בשבת חייב. והמנחת חינוך דחה ראייתו שיתכן שאע"פ שדינו כחי, ויש בו איסור אבר מן החי, לא חייבים על חבלתו בשבת, כיון שאין בו חיות גמורה, שהרי טריפה יש בה איסור אבר מן החי, ואעפ"כ ההורג אדם טריפה פטור משום שאין בו חיות גמורה. ואם כן יתכן שגם לענין חבלה בשבת מי שאין בו חיות גמורה לא חייבים על חבלתו, וגם על חבלה בטריפה ובמפרכסת לא יתחייבו.

והאחיעזר (ח"ג סי' לג אות ג) **והפרדס יוסף** (שמות כלי כח) תמהו על השיטה שפוטרת חובל טריפה, ממשנתנו שמפורש בה שהשוחט טריפה חייב[עב]. ויש **מהאחרונים**[עג] שתירץ את שיטת הריב"ם על פי המבואר **בכתבי הגרי"ז** (מנחות ו. ד"ה וטריפה וכו' וקמלקין) **שמהרמב"ם** מוכח שחלוק דין טריפה לענין איסורה לאכילה ולמזבח, מדין טריפה לענין שההורגו פטור עליו. שכן הרמב"ם (רוצח פ"ג ה"ח) כתב שרק מי שהרופאים אמרו שאין תרופה למכתו, והוא ודאי ימות, דינו כטריפה לענין זה שההורגו פטור. אבל לענין איסור אכילה כתב הרמב"ם (שחיטה פ"י ה"ג) שכל הטריפות שמנו חז"ל אסורים באכילה אע"פ שבדרכי הרפואה שבידינו מקצת אינם ממיתים. ולענין איסור מזבח כתב הרמב"ם (מעשי הקרבנות פ"ב ה"י) בהמה שנולד בה אחת מן הטרפות האוסרות אותה באכילה אסורה לגבי המזבח. ולפי זה אפשר לומר שהריב"ם סובר שבמשנתנו מדובר בבהמה שלפי הרופאים יש תרופה למכתה, אלא שהיא טריפה שמנו חז"ל, ונמצא שהיא אסורה למזבח, אבל חייבים על חבלתה בשבת כמו שחייבים על רציחת טריפה זו. ולכן השוחט חייב חטאת, כיון שהבהמה אסורה למזבח, והוא עבר על איסור חבלה בשבת. ומה שהריב"ם סובר שהחובל בטריפה בשבת פטור הוא בטריפה שאין תרופה למכתו, שההורגו פטור.

מחלוקת הראשונים מדוע פטור אם נמצא טריפה או שנודע שמשכו הבעלים את ידם

שחטו ונמצא טריפה בסתר פטור שחטו ונודע שמשכו הבעלים את ידם או שמתו או שנטמאו פטור מפני ששחט ברשות. רש"י (ד"ה פטור) ביאר על סיום המשנה שפטור משום שהוא אנוס כיון שלא היה לו לבדוק על כך. אבל **הריטב"א** (אוצר החכמה) להלן (שבת קלו. ד"ה שחטו) כתבו על מה שמבואר במשנה שאם נמצא טריפה בסתר פטור, שאי אפשר לומר שהוא משום שאנוס, שהרי להלן (עג:) מבואר שמה שהמשנה פטרה בנודע שמשכו הבעלים את ידם הוא רק לפי רבי יהושע שפטר בטעה בדבר מצוה ולא לרבי אליעזר, ומוכח שפטורו הוא רק משום שטעה בדבר מצוה[עד]. אלא שתוספות הקשו שהרי להלן (עג.) מבואר שמשנתנו סוברת שרבי יהושע פטר רק אם עשה מצוה, והרי כאן לא עשה מצוה. ותירצו בשם **ר"י** שהסיפא היא המשך של דברי רבי מאיר, ורבי מאיר הרי פוטר גם אם לא עשה מצוה. **והתוספות הרשב"א** (להלן עג. ד"ה שחטו) תירץ

הדין של משנתנו שאם שחט פסח ונמצא בעל מום חייב חטאת. אבל הערוך לנר (שם) צידד לבאר שהרמב"ם סובר שדינו של רבי יוסי לא להלכה וכמו שכתבו המלבי"ם והתורת חסד [ויש להוסיף שלפי זה יתכן שמשנתנו כחכמים, ולכן חייבה חטאת רק משום שנמצא בעל מום]. **ע. ראה** ברמב"ם שגגות (פ"ג ה"י) שביאר שנמצא טריפה בריאה או בבני מעיים. וכריב"ש (שו"ת סי' קסג) הובא שהשואל הוכיח מכאן שגם בקרבנות צריך לבדוק האם יש בהם סירכא בריאה, כמו שבודקים בחולין. והריב"ש דחה שאין להוכיח מכאן שצריך לבדוק, משום שכאן מבואר רק שטריפה פסולה לקרבן, אבל יתכן שלא צריך לחשוש לזה. אך כתב שעיקר הדין נכון שצריך לבדוק בקרבנות כמו בחולין. **עא. רמב"ן** (שבת קלה: ד"ה הא), **רשב"א** (שבת קלו. ד"ה הא), **ריטב"א** (שם ד"ה תמר) **ור"ן** (שם ד"ה תמר). **עב. והפרדס יוסף** (שם) הביא שהבית יצחק שאל זאת לבעל המנחת חינוך, והשיבו שנעלמה ממנו משנה זו. **עג. מנחת** אריאל (שבת קלו. אות יח). **עד. ראה** במלאכת שלמה (פ"ו מ"ו) שכתב בדעת תוספות שרק בנמצא טריפה לא נפטר מדין אונס, אבל כשנודע שהבעלים משכו ידם פטור מדין אונס. וביאר בזה מדוע המשנה חילקה לשתי בבות וכתבה בתחילה שבנמצא טריפה פטור,

---

סג. ואינו דומה לעולה שנשחטה שלא לשמה שכשירה, כיון ששם יש לה שם עולה גם כשלא עלתה לשם חובה, אבל תמיד שקדוש לחובת היום לא יתכן שיהיה כשר אם כבר קרב חובת היום.
סד. וכעין זה כתב המרכבת המשנה (שגגות פ"ח ה"ח). **סה. והזרע** אברהם (סי' ו אות כ) תירץ שבמשנתנו מדובר בפסח שני שלא טעון ביקור כמבואר להלן (עג.). **סו. גם** בתמיד יש חיוב ביקור, כמבואר להלן (עג:). **סז. ראה** בתורת חסד (שו"ת אות סי' כג) שביאר כן את ראייתם. והוסיף שכן משמע גם ממה שרבי יוסי אמר שצריך להביא תמיד אחר, ואם נמצא בעל מום ודאי חייב להביא קרבן אחר. אבל האור זרוע (שם) הביא את הוכחת תוספות, וביאר שההוכחה היא ממה שלא כתוב שם שנמצא בעל מום. וכן ביאר הכפות תמרים (נמוסי שם). **סח. ראה** בתורת כהנים (ויקרא ו יג) שנחלקו רבי יוסי וחכמים בדרשת הפסוק 'תמים יקריבנו', שחכמים דורשים תמים יקדישנו ורבי יוסי דורש תמים יבקרנו ויקריבנו, והרמב"ם פירש שנחלקו בדין קרבן שאינו מבוקר. **סט. וראה** בכפות תמרים (סוכה מג. נמוסי ד"ה שחיטו) שתמה גם כן על הרמב"ם שהשמיט את דינו של רבי יוסי, וכתב שיתכן שמפרש בדברי רבי יוסי שנמצא בעל מום, ולכן לא הביאו, משום שכבר כתב (שגגות פ"ג ה"ח) את

על קושיית תוספות על פי דבריו להלן (עב. ד"ה נרצי) שרק בשני תינוקות שמל את מי שלא נתנה השבת להדחות אצלו לא נפטר אם לא עשה מצוה, אבל באופן ששחט בהמה שהשבת היתה עומדת להדחות אצלה נפטר גם אם לא עשה מצוה[עה]. ולכן אע"פ שמשנתנו פוטרת בטעה בדבר מצוה רק אם עשה מצוה, מכל מקום כאן נפטר אע"פ שלא עשה מצוה[עו].

והלחם משנה (סגגות פ"ג ה"י) הקשה על **הרמב"ם** שפסק (שם) שאם נמצא טריפה בסתר או שנודע שמשכו הבעלים את ידם פטור, שהרי בגמרא מוכח שהמשנה פטרה מדין טעה בדבר מצוה, ואם כן הדין של משנתנו יתכן רק אם טעה בדבר מצוה פטור גם כשלא עשה מצוה, וכמו שכתבו תוספות שמשנתנו כרבי מאיר שפוטר גם אם לא עשה מצוה, ואם כן איך פסק הרמב"ם כמשנתנו, הרי פסק שם (פ"ג הט"ז) שטעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה חייב[עז].

והלחם משנה הוסיף שעל מה שהרמב"ם פסק שאם נודע שהבעלים משכו ידם פטור, אפשר לתרץ שפטור משום שבאופן זה הוא מותר הפסח שדינו שקרב שלמים, וכשהקריבו לשם פסח הוא כשר ולא עלו לבעלים לשם חובה [לפי מה שפוסקים להלכה שכל הקרבנות שנזבחו לשם פסח כשרים], ונמצא שעשה מצוה, ולכן פטור כדין טעה בדבר מצוה ועשה מצוה שפטור[עח]. אבל על מה שפסק הרמב"ם שאם נמצא טריפה בסתר פטור קשה[עט]. ובהכרח שהרמב"ם סובר כרש"י שפטורו משום שהוא אונס[פ], אלא שקשה מהמבואר להלן (עג:) שלפי רבי אליעזר חייב[פא].

החמדת שלמה (סו"ס יו"ד סי' ס אות יז) תירץ שנידון זה האם במשנתנו יש לפטור מחמת אונס, תלוי במחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע ביבמות (לד.) באשת כהן שאכלה תרומה ואמרו לה שמת בעלה או גירשה, שרבי אליעזר מחייב ולא פוטר מחמת אונס, ורבי יהושע פוטר מחמת אונס. וכן מבואר **בירושלמי** (תרומות פ"ח ה"ח) שהטעם של רבי יהושע הוא משום שאכלה בהוראת בית דין. וביאור דברי הירושלמי הוא שכיון שבית דין היו מתירים לה לאכול לפני שנודע שמת בעלה, דינה כאונס, ולכן לא חייבת חומש. אמנם מהבבלי היה נראה שמשמע שלא סבר כן שהרי להלן (עב:) הובא מה ששנינו במשנה בתרומות (פ"ח מ"ח) שאם כהן אכל תרומה והתברר שהוא חלל, רבי אליעזר מחייב חומש ורבי יהושע פוטר. ומבואר בגמרא שם שני ביאורים בדעת רבי יהושע, האחד שפטור מדין טעה בדבר מצוה, ורבי אליעזר מחייב משום שהוא לשיטתו שטעה בדבר מצוה חייב. והשני שכמו שכהן שעבד ונמצא חלל עבודתו כשירה, כך כהן שאכל תרומה ונמצא חלל אכילתו כשירה ולא משלם חומש, משום שאכילת תרומה נקראת עבודה[פב]. ומכך שהגמרא לא ביארה שנחלקו האם אופן זה נחשב לאונס, היה משמע לכאורה שלפי כל הדעות אין זה נחשב לאונס.

אמנם נראה שגם הבבלי סובר שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו האם נחשב אונס. משום **שהכסף משנה** (תרומות פ"י ה"ג) הקשה [על שיטת הבבלי] שהרי במשנה (שם) שנינו שגם אם אשת כהן אכלה תרומה ואמרו לה שמת בעלה ואחר כך כתבה שבנודע שמשכו הבעלים ידם פטור, ובזה הוסיפה שהוא משום ששחט ברשות. כיון שרק בנודע שמשכו הבעלים ידם פטור מדין אונס. אבל דבריו לא נתבארו שהרי תוספות הוכיחו מהגמרא להלן (עג:) ששם מדובר בנודע שמשכו הבעלים ידם, והרי שגם שם פטור רק מדין טעה בדבר מצוה. וכן כתבו הלחם משנה (סגגות פ"ג ה"י), רבי עקיבא איגר (על המשניות שם כט) והחמדת שלמה (סו"ס יו"ד סי' ס) שלפי תוספות בנודע שמשכו הבעלים ידם פטור רק מדין טעה בדבר מצוה. ואדרבה החמדת שלמה צידד שבנמצא טריפה מודים תוספות שפטור מדין אונס. **עה. התוספות** הרשב"א כתב יסוד זה [בתירוץ האחרון] על הרישא, שאם שחט פסח לשם קרבן אחר היה פטור אם היה משנהו לדבר המותר [כגון שהיה סבור שהוא תמיד], אע"פ שנפסל ולא עשה מצוה, משום שהשבת ניתנה להדחות אצלו. והתוספות הרשב"א כתב את דבריו לפי דברי תוספות אלו. וראה בתוספות להלן (עב. ד"ה נרצי) שגם כן תירץ כן, וצריך ביאור על תוספות שלא כתבו כן. **עו. ביאור** הדברים הוא שמה שאם לא עשה מצוה פטור הוא רק בשני גופים, כמו בשני תינוקות שאחד מהם היה ראוי למול בשבת והשני לא היה ראוי למול בשבת, ששם הרי לא היה טרוד למול את התינוק שמל, ולכן אין בזה דין טעה בדבר מצוה, אלא אם כן מל את התינוק שהיה ראוי למול קודם השבת, שנמצא שכבר התחייב במילתו, ובזה אפשר לומר שמחמת טירדת המצוה למול את התינוק שראוי למול היום, החליף בתינוק שהיה טרוד אתמול במילתו. משא"כ כשמל את התינוק שהיה ראוי למול אחר שבת, אין סיבה שיטעה לחשוב שהוא התינוק שראוי למול בשבת, כיון שעוד לא התחייב במילתו, ולא היה טרוד אפילו אתמול במילתו. אבל כאן ששחט את הבהמה שהיה טרוד לשחוט, פטור תמיד אם טעה ולא ידע שהיא לא ראויה למצוה ואע"פ שלא עשה מצוה. וכן ברישא ששחט את הפסח שהיה טרוד לשחוט, פטור אם שחטו לשם תמיד אע"פ שלא עשה מצוה, כיון שמחמת טרדתו לשחוט אותה היום, טעה וסבר שצריך לשחוט אותה בגלל שהיא תמיד ולא בגלל שהיא פסח. ויש להעיר שלפי זה גם בשני תינוקות שצריך שיעשה מצוה, לא צריך שבפועל יעשה מצוה, אלא מספיק שהיה אתמול מצוה למולו. אמנם ברש"י לעיל (ד"ה ור"י) לא משמע כן. משום שרש"י שם כתב שאם טעה ושחט בשבת שאר קרבנות, משום שהיה סבור שהם פסח, פטור משום שעשה מצוה, כיון שכל הקרבנות שנשחטו לשם פסח כשרים. והרי אם כמו שנתבאר שלא צריך שיעשה בפועל מצוה, אלא מספיק שהיה מצווה אתמול לשחוט את הקרבנות, לא צריך להוסיף שכל הזבחים שנשחטו שלא לשמם כשרים. ואמנם רש"י סובר כתוספות להלן (עג.) הנ"ל שסוברים שצריך שיעשה בפועל מצוה תמיד, משום שכך היא גזירת הכתוב שאם טעה בדבר מצוה ועשה מצוה פטור. **עז. כן** דעת הלחם משנה בדעת הרמב"ם, ולהלן (עב.) [בענין 'מחלוקת האחרונים בדעת הרמב"ם'] יבואר שאין זה מוסכם. **עח. הלחם** משנה הוסיף שמה שמבואר בגמרא להלן שרבי אליעזר מחייב, הוא משום ששיטתו שם שכל הקרבנות שנשחטו לשם פסח פסולים ונמצא שלא עשה מצוה. וכוונת הלחם משנה שאפילו אם רבי אליעזר מודה כשעשה מצוה כדעת רבי מאיר, אבל שם לשיטתו לא עשה מצוה. **עט. ראה** בגליון הגרעק"א על הרמב"ם שהשיג על דבריו שהרי שיטת הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ד הט"ו) שמותר הפסח דינו כשלמים רק אם עקר אותו מתורת פסח ע"י ששחטו לשלמים, וכאן שלא עקר לא נעשה שלמים, והרי הוא כפסח שנשחט שלא למנוייו שפסול ולא עשה מצוה. ועוד הקשה שהרי הרמב"ם כתב שם שגם אם נטמאו הבעלים פטור, והרי שם לא נעשה מותר הפסח בלי עקירה לפי כל השיטות, כיון שראוי לו לפסח שני כמבואר להלן (עג:). ובחמדת שלמה (סו"ס יו"ד סי' ס אותיות ה, ו) הביא את דברי הלחם משנה וכתב שלפי דבריו שקשה רק על מה שכתב הרמב"ם שאם נמצא טריפה בסתר, אפשר ליישב קושייתו שבטריפה פטורו מדין אונס, ומה שמבואר להלן (עג:) שמשנתנו היא לא כרבי אליעזר הוא רק על האופן שנודע שמשכו הבעלים ידם או נטמאו או מתו, משום ששם היה יכול לברר ואינו אנוס. אחת19/06/2018 אבל בנמצא טריפה בסתר לא היה יכול לברר ולכן הוא אנוס. אלא שכתב שמה שכתב הלחם משנה שלא קשה על מה שכתב הרמב"ם שאם נודע שמשכו הבעלים ידם פטור, משום שנעשה מותר הפסח, קשה שמדברי הרמב"ם (קרבן פסח פ"ד ה"ג) משמע שפוסק שרק אם עקרו נעשה מותר הפסח [וכמו שהשיג רבי עקיבא איגר]. וראה בזרע אברהם (סי' ו אות כ) שהקשה על הלחם משנה שכתב שבמשכו הבעלים את ידם כשר משום שנעשה שלמים, שהרי הקריבו אחר התמיד והוא פסול. ותירץ לפי מה שכתב שם שבמשנתנו מדובר בפסח שני [והוכיח כן, ודבריו הובאו לעיל בענין 'האם פסח שאינו מבוקר פסול' בהערה], וכבר כתבו תוספות (יומא כט. ד"ה אלמא) שפסח שני קרב קודם התמיד. **פ. ובשבט** הלוי (סו"ס סי' קפ) כתב ליישב דעת הרמב"ם על פי דברי התוספות הרשב"א הנ"ל, שכן לפי זה יש לפוטרו בזה אע"פ שלא עשה מצוה, ולהלן (עב.) [בענין 'ביאור נוסף בדעת הרמב"ם'] יובא שגם במשנת רבי אהרון כתב תירוץ זה בדעת הרמב"ם [אלא שלא הביא את התוספות הרשב"א], ולפי זה תירץ עוד קושיות בדעת הרמב"ם. ושם יובאו דבריו. **פא. וכבר** הובא שהחמדת שלמה תירץ לפי דרכו של הלחם משנה שבטריפה הוא אונס כי לא היה יכול לברר, ובנודע שמשכו הבעלים פטור מדין טעה בדבר מצוה. וראה בזרע אברהם (סי' ו אות כ) שכתב לתרץ באופן אחר [לדרכו של הלחם משנה] לפי דברי הריטב"א (יבמות לד. ד"ה והרי) שהלשון 'נודע' משמע שהיה קול כבר לפני כן שאסור לו לעשות כן. ואם כן גם כאן שכתוב 'ונודע' שמשכו הבעלים את ידם, משמע שהיה קול לפני כן שמשכו הבעלים את ידם, ולכן לא נפטר מדין אונס, אבל בטריפה לא כתוב במשנה 'ונודע', אלא ונמצא, ואם כן שם מדובר שלא היה קול, ולכן שם נפטר מדין אונס [אמנם יש להעיר שהרמב"ם שם כתב גם על טריפה שנודע]. ובאופן נוסף תירץ הזרע אברהם שבנמצא טריפה יש לפוטרו מדין מתעסק. **פב. ורבי** אליעזר סובר שאכילת תרומה לא נקראת עבודה, או שסובר שגם עבודתו פסולה. **פג. וראה** בכסף משנה מה שתירץ, והחמדת שלמה השיג עליו. **פד. ראה** בנודע בשערים (סו"ס סי' סא) שכתב לדחות ראייתו, שבמשנתנו לא יכול לבדוק את הטריפה לפני השחיטה, אבל שם היה יכול לבדוק לפני שאכל. אבל עדיין יש להוכיח ממה שפטור גם כשנודע שהבעלים משכו את ידם, ששם היה יכול לבדוק, וראה בזה להלן.

או גירשה, נחלקו רבי יהושע ורבי אליעזר האם פטור. והרי שם לא יתכן לבאר את הביאור השני [שביאר הבבלי], משום שרק בחלל יש גזירת הכתוב להכשיר את עבודתו, אבל לא באשה שהתגרשה או מת בעלה[פג]. ולכן נראה שגם הבבלי סובר שמחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע במי שאמרו לה שמת בעלה או גרשה הוא האם יש לפוטרה משום אונס, אלא שהבבלי סובר שטעם זה נכון רק באשת כהן שאכלה תרומה ונודע שמת בעלה, כיון שלפני שמת בעלה היה מותר לה באמת לאכול, ולכן אע"פ שבשעה שאכלה היה גלוי כלפי שמים שאסור לה לאכול, מכל מקום היא נחשבת אנוסה, ולכן בזה פשוט מדוע רבי יהושע פוטר. משא"כ בכהן שאכל תרומה והתברר שהוא חלל, שהתברר שמעולם לא היה כהן, לא נחשב אונס אע"פ שגם שם בית דין היו מתירים לו לאכול לפני שנודע שהוא חלל, ולכן שם הוצרכה הגמרא לומר שפטרו אותו משום שכהן שנמצא חלל עבודתו כשירה. ולפי זה מוכח מהמבואר במשנה שם שרבי אליעזר מחייב גם אם אשת כהן אכלה תרומה והתברר שמת בעלה, שרבי אליעזר סובר שאע"פ שבית דין היו מתירים לה לאכול היא לא נחשבת אנוסה.

ולפי זה מיושבת היטב שיטת רש"י והרמב"ם שסוברים שמשנתנו פטרה כשנמצא טריפה או כשנודע שמשכו הבעלים את ידם משום שהוא אנוס, כיון שבית דין היו מתירים לו לשחוט לפני שנודע, וכמו שמבואר בירושלמי שאם עשה על פי רשות בית דין נחשב אונס ופטור מקרבן. ומה שמבואר בגמרא שלפי רבי אליעזר הוא חייב כיון שמחייב בטעה בדבר מצוה, היינו משום שמלבד זה שלפי רבי אליעזר אי אפשר לפוטרו מדין טעה בדבר מצוה, גם אי אפשר לפוטרו מחמת שהוא אנוס, כיון שלשיטתו לא נחשב אונס גם אם עשה על פי רשות בית דין [שהרי מוכח כן מכך שמחייב באשת כהן שאכלה תרומה]. אבל להלכה יש לפוטרו מדין אונס, ולכן פטור אע"פ שלא עשה מצוה.

מי שאכל עוף ונמצא טריפה דינו כשוגג או כאונס

שם. הפנים מאירות (סו"ס סי' יט) נשאל, במי שאכל עוף ואחר כך מצאו בו אחד מי"ח טריפות, האם צריך כפרה כדין שוגג שצריך כפרה, או שהוא אנוס ואין צריך כפרה, משום שהיה לו מותר לאכול בלי לבדוק. וכתב שיש להוכיח ממשנתנו שפטרה מי ששחט פסח בשבת ונמצא טריפה בסתר, והרי שנחשב אונס משום שלא היה לו לבדוק[פד]. וכתב עוד (סי' סי' מח) שכן מוכח **מהתוספות** (נידה כה: ד"ה אורחא), שעל מה שמבואר בגמרא שם שזה לא דרך ארץ לאכול מבהמה לפני הפשט וניתוח, ביארו תוספות שמעיקר הדין מותר לאכול, כיון שמהדין לא חוששים לטריפה, אבל אם ימצאו טריפה ייענש כדין שוגג ולא כאונס, משום שלא היה לו למהר כל כך. ומשמע שאם אכל אחרי הפשט וניתוח נחשב אונס ולא צריך כפרה. והוסיף עוד שדינו כמו אם בא על אשתו ופירסה נדה בשעת ביאה שאינו צריך כפרה כמבואר **ברמ"א** (יו"ד סי' קפה ס"ד) משום שהוא אנוס.

והחמדת שלמה (שו"ת יו"ד סי' ח) השיג על דבריו במה שהוכיח ממשנתנו. שהרי הראשונים נחלקו בביאור משנתנו. דעת רש"י **והרמב"ם**[פה] שהמשנה פטרה משום שהוא אנוס. ולשיטתם אכן מוכח ממשנתנו כהפנים מאירות. אבל דעת תוספות שהמשנה פטרה רק משום שטעה בדבר מצוה[פו], ומוכח מדבריהם שלא נחשב אונס אע"פ שמהדין לא היה לו לחשוש שהוא טריפה. ויש להוכיח כדעת תוספות מהמבואר ביבמות (נא.) שאם באו עדים על אשת איש שמת בעלה ונישאת, ואחר כך בא בעלה, חייבת קרבן אע"פ שהיה מותר לה מן הדין שלא לחשוש לזה. ובדעת רש"י והרמב"ם צריך לומר שרק באשת איש שהיתה אסורה לפני כן, לא נחשבת אונס אע"פ שבאו עדים והתירו לה להנשא, משא"כ כאן שאדרבא בתחילה לפני שמשכו הבעלים את ידם ודאי היה מותר לו לשחוט, וכן בנמצא טריפה שבתחילה אין לו לחשוש לטריפה. ולכן כל זמן שמן הדין אין לו לחשוש שנאסר נחשב כאונס. ואמנם לשיטתם מוכח כהפנים מאירות[פז]. **אבל** כתב שיש להקשות על תוספות ממה שכתבו ביבמות (לה: ד"ה ונמצאת) שאם יבמה התיבמה אחרי שלשה חדשים ונמצאה מעוברת פטורה מחטאת, כיון שרוב נשים עוברן ניכר לשליש. והוכיחו כן מהמבואר בשבועות (יח.) שמי שבא על אשתו ופירסה נדה בשעת הביאה, פטור מקרבן משום שהוא אנוס. ומבואר דדברי תוספות שרק בעדים שהעידו על אשת איש שבעלה מת לא נחשב אונס, משום שהיה אפשר לברר, אבל ביבמה שלא יכול לברר אם היא מעוברת, וכן בבא על אשתו שלא יכול לברר אם תפרוס נדה בשעת הביאה הרי הוא אונס.

אוצר החכמה

ואם כן איך כתבו תוספות כאן שאם נמצא טריפה הוא לא אונס[פח].

וכתב עוד שיש להוכיח שלא כתוספות, מהמבואר **בירושלמי** [הובא לעיל בסמוך] על המשנה (תרומות פ"ח מ"ח) שאומרת שאם אשת כהן אכלה תרומה ונודע שבעלה מת פטורה מחומש, שהטעם הוא משום שהיא אנוסה, ומוכח שכיון שמהדין לא היה לה לחשוש שמת בעלה דינה כאנוסה. ולא דומה לאשת איש שבאו עדים שבעלה מת ונשאת לשוק ואח"כ בא בעלה שחייבת קרבן, כיון ששם היתה בתחילה אסורה, ולכן גם כשבאו עדים והתירוה לא נחשבת אנוסה, משא"כ באשת איש שאכלה תרומה שבתחילה היתה מותרת בתרומה, ולכן כל זמן שמהדין לא צריכה לחשוש שהיא לא אשת איש דינה כאנוסה. ומזה יש להוכיח שגם אם שחט פסח בשבת ונודע שמשכו הבעלים את ידיהם או שנמצא טריפה נחשב אונס, כיון שבתחילה היה מותר לו לשחוט, ולכן כל זמן שמהדין לא צריך לחשוש שנאסר נחשב אונס[פט].

והריטב"א (יבמות נה. ד"ה והרי) הקשה מדוע הגמרא להלן (עג:)[צ] טרחה לבאר את מה שמבואר במשנה בתרומות (פ"ח מ"ח) שכהן שאכל תרומה ונמצא חלל פטור מחומש, הרי אפשר לפרש בפשיטות שפטור בגלל שהוא אנוס. ותירץ שלשון המשנה שם הוא ש'נודע לו', וממה שלא כתוב 'ונמצא', משמע שלפני שאכל כבר היה קול שהוא חלל, ולכן הוא לא אונס. ומבואר מדבריו שכיון שלא היה לו לחשוש מהדין שהוא לא כהן הרי הוא אונס וכשיטת רש"י[צא].

עב.

הוכחת הגמרא שעקירה בטעות שמה עקירה

שמעת מינה עקירה בטעות הויא עקירה. התוספות (ד"ה שמעת) כתבו, שבנידון זה נחלקו במנחות (מט.) לענין כבשי עצרת ששחטם לשם אילים, שרב חסדא סובר שאם עקר בטעות הקרבן פסול, כיון שעקירה בטעות היא עקירה, ורבה נחלק עליו וסובר שעקירה בטעות אינה עקירה והקרבן כשר. וביאר **הצל"ח** (ד"ה שמעת), שכוונת התוספות שלכן אמרו כאן 'שמעת מינה' וכו', משום שכוונת הגמרא להקשות על הסובר שאין שמה עקירה.

אלא שהצל"ח הקשה, שהרי במנחות שם מדובר בשוחט כבשים וסבור שהם אילים, שאין סופם של הכבשים להיות אילים, או בשוחט חטאת לשם שלמים, שאין סופה של החטאת להיות שלמים, ולכן יתכן שלא שמה עקירה. אבל כאן הרי מדובר בפסח שסופו להיות שלמים, אם לא ישחטנו בזמנו [כיון שמותר הפסח קרב שלמים], ולכן גם אם היה סבור שהוא שלמים יש בזה עקירה. ותירץ, שלגמרא היה משמע שמדובר גם כשהיה סבור שהוא חטאת או אשם, ולכן הגמרא הוכיחה מכאן שעקירה בטעות שמה עקירה, גם כשעוקר לדבר שלא עומד לכך, שהרי גם כאן לא עומד להיות חטאת או אשם.

ביאור המחלוקת האם עקירה בטעות שמה עקירה

שם. האבן האזל (מעשה הקרבנות פ"ד ה"י ד"ה ובעיקר מילתא) **והדברי אליעזר** (ח"ב סי' ט אות ז) ביארו, ששורש המחלוקת אם עקירה בטעות שמה עקירה הוא, שסברת רב חסדא ששמה עקירה היא, שהדין שמחשבת שלא לשמה פוסלת, הוא משום שכל קרבן צריך להיקרב לשמו. ומה שאם שחט בסתם כשר, הוא משום שהוא כמו שחשב לשמו, אבל אם חשב שיקרב שלא לשמו, שאי אפשר לומר שהוא כמו שחשב לשמו, הוא פסול משום שלא הוקרב לשמו. ולכן גם אם חשב בטעות שלא לשמו פסול, משום שגם באופן זה אי אפשר לומר שהוא כמו שחשב לשמו, ולכן הקרבן פסול. ואינו דומה לכל דבר שנעשה בטעות שלא חל [כגון הקדש שנעשה בטעות או מקח שנעשה בטעות], משום שפסולו הוא לא משום שחשב שלא לשמו, אלא משום שלא חשב לשמו, ולכן גם אם בטעות לא חשב לשמו, אבל סוף סוף הוא לא חשב לשמו. אבל רבה סובר שהדין שאם שחט בסתם כשר, הוא משום שלא צריך כלל להקריבו לשמו, ומה שמחשבת שלא לשמו פוסלת, הוא משום שיש למחשבה כח לפסול כמו שמחשבת פיגול פוסלת, ולכן כשחשב בטעות היא לא פוסלת, כמו בכל התורה שדבר שנעשה בטעות לא חל.

אבל יש **מהאחרונים** שהקשה על זה[א] ממה שמבואר במנחות (מט.), שלפי הסובר שעקירה בטעות לא שמה עקירה, גם מחשבת פיגול בטעות לא פוסלת. והרי שם ודאי שהפוסל הוא המחשבה, ואע"פ כן יש שיטה שמחשבה בטעות פוסלת. ולכן צריך לומר ששיטה זו סוברת שההלכה שמעשה בטעות לא חל, היא רק בחלות שנעשה על ידי האדם, כמו מקח והקדש, שהאדם מקנה ומקדיש, והחלות חלה על ידי דעתו, ולכן כשדעתו היתה בטעות שנחשב שנעשה בלי דעת, החלות לא חלה. אבל במחשבת שלא לשמה ומחשבת פיגול, הוא דין תורה שהמחשבה עצמה פוסלת, ולא צריך שיהיה לו דעת שיפסל, אלא הפסלות חלה ממילא על ידי המחשבה עצמה, ולכן אם חשב הקרבן נפסל גם אם מחשבתו היתה בטעות.

והרמ"ע מפאנו (שו"ת, סי' קה) **ובהגהות הגרא"מ הורוויץ** (ד"ה וסיפא) כתבו, שלפי רבי אליעזר (ערכין כג.) שסובר שהקדש בטעות הוא הקדש, גם עקירה בטעות היא עקירה. ובזה ביארו את הסוגיא להלן[ב].

אע"פ שחשב לעבור עבירה אינו חייב

שם. רש"י (ד"ה שמעת) ביאר שראיית הגמרא היא, שאם עקירה בטעות לא שמה עקירה, היה פטור משום שהקרבן כשר. **וכתב הרש"ש** (ד"ה ס"מ), שאע"פ שהאדם התכוין לעשות מעשה עבירה, שהרי לפי דעתו הוא לא קרבן פסח, אע"פ כן כיון שבאמת לא היה כאן מעשה עבירה, אינו חייב. ואפילו לשיטת **רבא** (מנחות סד.), שאם שמע שתינוק טבע בים, ופרש מצודה בשביל דגים והעלה גם את התינוק, חייב, כיון שמחשבתו היתה להעלות דגים, מכל מקום כאן אין לחייבו מחמת מחשבתו שהיתה לאיסור, ואינו דומה לסוגיא במנחות, משום ששם ההיתר לא היה ברור לשום אדם בשעה שעשה, שהרי אין מי שיודע שיעלה תינוק, ולכן חייב אם מחשבתו היתה לאיסור. אבל כאן היו אנשים שידעו שהוא פסח, והרי הוא כמו נזירה ששתתה יין ולא ידעה שבעלה היפר לה, שלא עברה עבירה, וכמבואר בנזיר (כג.).

אוצר החכמה 19/06/2018

השוחט זבחים שאינם ראויים חייב גם כשסבור שמקיים את מצות הפסח

אלא בעוקר אימא סיפא ושאר כל הזבחים ששחטן לשום הפסח אם אינן ראויין חייב אם ראויין הן ר' אליעזר מחייב חטאת ור' יהושע פוטר ואי בעוקר מה לי ראויין מה לי שאינן ראויין. רש"י (ד"ה מה) ביאר, שאם בסיפא מדובר בעוקר, אם כן גם כשראויים לא יפטר שהרי אינו טועה בדבר מצוה, כיון שיודע שהוא לא פסח. וביאר **המהרש"א** (גרסת"י שם), שאע"פ שודאי מהמבואר בשבועות שאם אשתו פירסה נדה בשעת ביאה הוא אונס. משום שגם אם נפרש שהחילוק בין דין זה לדין המבואר ביבמות (נא.) שאם העידו על אשת איש שמת בעלה לא נחשב אונס הוא משום שאשת איש היתה בתחילה אסורה, משא"כ באשתו שפירסה נדה שאדרבה היתה מותרת, עדיין קשה מדוע במשנתנו הוא לא אונס, הרי בתחילה היה ודאי מותר לשחוט עכ"פ בנודע שמשכו הבעלים את ידם. ואמנם אם נפרש שתוספות כאן מודים שבטריפה פטור מדין אונס לא היה קשה עליהם מהסוגיא בשבועות, משום שאפשר לומר שהם פירשו שבפירסה אשתו נדה פטור משום שלא היה יכול לברר, ולכן בנודע שמשכו הבעלים את ידם שהיה יכול לברר הוא לא אנוס.

פה. כפי שנתבאר בהרחבה בענין הקודם. **פו. ראה** שם (פוס ג-ד) שכתב שהיה אפשר לפרש את דברי תוספות להלן (עג.) שכוונתם רק על נודע שמשכו הבעלים ידם, ששם פטור רק מדין טעה בדבר מצוה ולא מדין אונס משום שהיה יכול לברר, אבל בנמצא טריפה מודים שפטור מדין אונס כיון שלא היה יכול לברר. אבל כתב שלא נראה לפרש כן כיון שתוספות העמידו דבריהם על מה שהמשנה פטרה בנמצא טריפה. **פז. אמנם** יתכן לדחות את הוכחת הפנים מאירות גם לפי שיטת רש"י, שרק בנודע שמשכו הבעלים ידם נחשב אנוס מחמת שבתחילה היה מותר לו, אבל בטריפה התברר שתמיד היה באמת אסור. ומה שנחשב אונס הוא משום שלא היתה לו אפשרות לברר, אבל באופן של הפנים מאירות שהיתה לו אפשרות לברר לא נחשב אונס. וכבר הובא שהברית יעקב והנודע בשערים חילקו כן, אלא שבדברינו התבאר מדוע אי אפשר להוכיח כהפנים מאירות מנודע שמשכו הבעלים את ידם. וראה בחמדת שלמה שצידד עוד לבאר בדעת רש"י והרמב"ם שנחשב אונס משום שבערב פסח זמנו בהול כמבואר להלן (עג:), וגם לפי זה אין להוכיח כהפנים מאירות. **פח. ואמנם** אם תוספות כאן מודים שבנמצא טריפה פטורו מדין אונס, לא קשה. אבל כבר נתבאר שלא נראה כן מדבריהם. אמנם יתכן שתוספות כאן חולקים על תוספות ביבמות, שהרי בלאו הכי דבריהם כאן הם לא כתוספות בביצה שהוכיח מהם הפנים מאירות שהוא אונס. אך עדיין קשה

פט. אלא שהוכיח שם שרבי אליעזר סובר שאין דינה כאנוסה. ודבריו הובאו בענין הקודם. **צ. הריטב"א** שואל על הגמרא ביבמות שם, שהיא העתקה של הסוגיא להלן (עג:). **צא. ולא** דומה לעדים שאמרו לאשת איש שבעלה מת ובא בעלה, כיון ששם היה אסור לה להנשא לפני כן, ולכן אע"פ שבאו עדים והתירוה לא נחשב אונס. אמנם החמדת שלמה (שם) כתב שם שיש לחלק בין כהן שנודע שהוא חלל שיתכן שמעולם היה חלל, לאשת איש שבעלה מת שהיתה מותרת לפני כן. **א. ראה** באבן האזל (שם השמטות עמ' קכג ד"ה נמצ"כ נד"ה ונ"ל). **ב. דבריהם** יובאו להלן בענין 'דעת רבי אליעזר' וכו'.

שגם אם מדובר בעוקר, מדובר באופן שסבור שמותר לשחוט אחרים לשם פסח[ג], שאם לא כן הרי הוא מזיד ולא שוגג, מכל מקום אין זה נחשב טועה בדבר מצוה[ד], כיון שטועה בדבר מצוה הוא רק כשהיה סבור שהדבר הזה הוא הפסח שמצווה עליו, ובאמת הוא לא הפסח, וכמו בשני תינוקות שאחד ראוי למול בשבת והשני ראוי למול בערב שבת, שבו פטר רבי יהושע להלן מדין טעה בדבר מצוה, שכן שם היה סבור שמל את מי שמצווה למול. אבל כאן אם מדובר שיודע שהוא לא הפסח, אלא שסבור שאם מקריב קרבן אחר לשם פסח השבת נדחית, לא נחשב טועה בדבר מצוה, משום שלא סבר שזה הדבר שמצווה עליו, אלא טעה בדין וסבר שבזה מקיים מצוה שדוחה שבת[ה].

וכן כתב העונג יו"ט (פ' כפ ד"ה ומה), שאם היו לו ב' תינוקות, אחד ראוי למול בשבת והשני ראוי למול קודם השבת, ומל את שניהם, משום שהיה סבור שמותר למול בשבת מילה שלא בזמנה, לא נפטר מדין טעה בדבר מצוה, משום שטעה בדבר מצוה פטור, הוא רק כשטעה במציאות וחשב שיש לפניו דבר שמצווה עליו בשבת, כגון שטעה והיה סבור ששניהם נולדו בשבת[ו], אבל אם טעה והיה סבור שמותר למול בשבת מילה שלא בזמנה, לא נחשב טעה בדבר מצוה, משום שמה שטרוד במצותו, היא לא סיבה שיטעה בדין ויחשוב שיש דבר נוסף שמצווה עליו[ז].

19/06/2018אהח

ביאור קושיית הגמרא מדוע לא השיבו שעוקר אינו טועה

ואם איתא הא לא דמי דרישא בעוקר וסיפא בטועה. האור חדש (ד"ה נמוק) ביאר, שאם גם ברישא מדובר בטועה, מובן מדוע רבי יהושע היה צריך להשיב שברישא שינהו לדבר האסור, משום שאם טעה וחשב שהוא דבר המותר, כגון שטעה וסבר שהוא תמיד ושחטו, היה נפטר מדין טעה בדבר מצוה, כיון שטעה בדבר מצוה של תמיד, והיה סבור שזה התמיד שמצוה לשחוט בשבת. אבל אם ברישא מדובר בעוקר, מדוע היה צריך להשיב שברישא שינהו לדבר האסור, הרי גם אם היה עוקרו לדבר המותר היה חייב, משום שגם אם היה עוקר את התמיד, והיה סבור שכמו שאם שוחטים תמיד נדחית השבת, כך אם שוחטים שאר קרבנות לשם תמיד השבת נדחית, היה חייב. וכמו שביאר **המהרש"א** (נדרים ד"ה מה), [הו"ד בענין 'השוחט זבחים שאינם ראויים'], שטועה בדבר מצוה הוא רק כשטועה וסבור שזה הדבר שבאמת חייב במצותו, ולא כשטועה בדין וסבור שגם כשעושה באופן זה מקיים מצוה שדוחה שבת. ולכן גם אם שוחט את הפסח לשם תמיד, וסבור שמקיים מצוה שדוחה שבת, לא נפטר מדין טעה בדבר מצוה, משום שלא טעה וחשב שהוא תמיד, אלא טעה בדין וחשב שכמו שאם שוחטים תמיד השבת נדחית, כך אם שוחטים לשם תמיד השבת נדחית, וזה לא נחשב טעה בדבר מצוה[ח]. ומשום כך הקשתה הגמרא, מדוע רבי יהושע היה צריך להשיב שברישא שינהו לדבר האסור[ט].

והאור חדש הקשה, שגם אם מדובר בטועה, קשה, מדוע רבי יהושע לא השיבו שמה שברישא חייב, הוא משום שאע"פ שטעה אבל אינו טועה בדבר מצוה, שהרי לא היה סבור שמקיים מצוה שדוחה שבת, אלא היה סבור שמקריב שלמים. ותירץ, שזו כוונת רבי יהושע שאמר שברישא שינהו לדבר האסור, שאמנם הוא טועה אבל הוא לא טועה בדבר מצוה, כיון שלא היה סבור שמקיים מצוה שדוחה שבת, אלא טעה וחשב שהוא שלמים שלא דוחה שבת, אבל אם היה טועה והיה סבור שהוא תמיד שדוחה שבת, היה נפטר מדין טעה בדבר מצוה.

קושיית הגמרא היא על תשובת רבי יהושע שם. התוספות (ד"ה הפ) כתבו', שקושיית הגמרא היתה, מדוע רבי יהושע השיבו שברישא שינהו לדבר המותר, הרי היה לו להשיבו שברישא הוא עוקר ולא טועה, וגם אם היה משנה שמו לדבר המותר היה חייב. **והמהר"ם** (נמוק' סם) כתב, שהתוספות לא ביארו שקושיית הגמרא היתה על רבי אליעזר, איך שאל את רבי יהושע, הרי ברישא הוא עוקר, משום שבלאו הכי יש לחלק שברישא הוא לא טועה בדבר מצוה [כמו שענהו רבי יהושע ששם שינהו בדבר האסור], ולכן פירשו שקושיית הגמרא היא על רבי יהושע, שהיה לו להשיב שברישא הוא עוקר[י].

אותר החכמה

מנין שלפי רבי יהושע עוקר חלוק מטועה

לר' יהושע דשני ליה לישני ליה הכי. המהרש"ל (ד"ה ליפני) הקשה, מנין לגמרא שרבי יהושע מחלק בין טועה לעוקר, הרי יתכן שגם הוא לא מחלק, ומה שברישא מחייב רבי יהושע, הוא לא משום שיש חילוק בין טועה לעוקר, אלא הוא משום שהוא שינהו לדבר האסור, וגם אם היה טועה היה חייב [אלא שהדין שם לא יתכן בטועה, כיון שעקירה בטעות אינה עקירה][יא].

ותירץ המהרש"א (ד"ה ליפני), שכיון שרבי יהושע אמר להלן את דינו לענין שני תינוקות, שאחד ראוי למול בשבת ואחד בערב שבת, וטעה ומל את של ערב שבת בשבת, משמע שדינו נאמר רק בטועה, שהיה סבור שעשה את הפעולה שבה הצטווה, כמו בתינוקות, או כשטעה וחשב שהקרבן ששוחט הוא פסח ובאמת הוא לא פסח. אבל אם ידע ששוחט קרבן פסח ושחטו לשם תמיד, משום שסבור שגם אז מקיים מצוה שדוחה שבת, לא נפטר. ואם כן, מדוע רבי יהושע לא השיבו, שברישא שידע שהוא קרבן פסח ושחטו לשם קרבן אחר פטור, גם אם שחטו לשם תמיד שהוא דבר המותר[יב].

הנימוקי הגרי"ב (על המהרש"ל סם) תירץ על קושיית המהרש"ל, שממה שרבי יהושע מחייב בסיפא כששחט שאר זבחים לשם פסח אם אינם ראויים לפסח, מוכח שרבי יהושע פוטר רק בטועה ולא בעוקר. שהרי מה שמחייב שם, הוא משום שכיון שאינם ראויים לפסח בהכרח לא חשב שהם פסח, אלא חשב שמותר לשחוט בשבת שאר קרבנות לשם פסח, ולכן חייב. משום שטעה בדבר מצוה פטור רק כשטעה וחשב שזה הדבר שבאמת מצווה עליו, ולא כשטעה בדין וחשב שגם מה שהוא עושה היא מצוה שדוחה שבת. ומזה יש ללמוד שאם שחט פסח וידע שהוא פסח, אלא ששחטו לשם קרבן אחר, משום שחשב שהפסח כשר גם אם מקריבו לשם קרבן אחר, לא נפטר מדין טעה בדבר מצוה[יג].

וכן כתב **האור חדש** (ד"ה גר"י), והקשה על המהרש"א שלא כתב כן[יד].

ביאור קושיית התוספות

הכי קאמר ליה לדידי לא דמי וכו' לדידך לא אם אמרת בפסח וכו'.

התוספות (ד"ה גרסי) הקשו על המקשן, שהרי גם אם ברישא מדובר שטועה, מוכרח שתשובת רבי יהושע היתה לדבריו של רבי אליעזר, משום שרבי יהושע הרי פוטר בטעה בדבר מצוה רק אם עשה מצוה, ואם כן היה יכול להשיבו שברישא חייב, משום שפסח שנשחט שלא לשמו פסול ונמצא שלא עשה מצוה. ומוכרחים לומר שמה שלא השיבו כן, הוא משום שהשיבו לדבריו של רבי אליעזר, שסובר שכל הזבחים שנשחטו לשם פסח פסולים, שלדבריו גם בסיפא לא עשה מצוה, ואם כן לדבריו אי אפשר לחלק שברישא לא עשה מצוה, משום שלדבריו גם בסיפא לא עשה מצוה.

והמהרש"ל (נמוק' סם) הקשה על התוספות, שהרי בגמרא מבואר שבסיפא מדובר כשטעה וחשב שהוא פסח, ואם כן גם לפי רבי אליעזר הקרבן כשר בסיפא, שהרי הגמרא אמרה כן לפי הצד שעקירה בטעות אינה עקירה. ואם כן איך כתבו התוספות, שרבי יהושע השיב לדבריו של רבי אליעזר שפוסל זבחים שנשחטו לשם פסח, הרי גם לשיטתו כאן הקרבן כשר, משום ששחט לשם פסח בטעות.

ג. **נראה** שכוונת המהרש"א, שסבור שמקיים בזה מצות פסח שדוחה שבת. ד. **בדבריו** מבואר כהאור חדש שהובא לעיל (ע"ב:) [בענין 'ביאור דברי רש"י' וכו'] שפירש ברש"י לעיל שם, שבאינם ראויים חייב, אע"פ שהיה סבור שאם שוחט זבחים לשם פסח נדחית השבת, כמו כששוחטים פסח. ה. **וראה** במשנת רבי אהרן (קדשים סוגיות סי' ה סוס י) שהביא שבירושלמי (פ"ו ה"ה) מבואר, שגם אם ידע שהוא לא פסח, ושחט לשם פסח משום שחשב שאם שוחט לשם פסח נדחית השבת, דינו כטעה בדבר מצוה. וראה שם שביאר, שאע"פ שהאמוראים נחלקו שם, אבל בזה כולם מודים שנחשב טעה בדבר מצוה, אע"פ שטעה בדין. ו. **ראה** בגמרא להלן שמבואר, שגם אם מל את שניהם פטור, אלא אם כן מל תחילה את מי שראוי למול בשבת שאז חייב לפי תנא קמא, ומוכרח שגם אם טעה וסבר ששניהם נולדו בשבת פטור. והעונג יו"ט ביאר, שהוא משום שהיה טרוד במילת תינוק, ולכן טעה שמצווה למול גם תינוק זה. ז. **ראה** שם שהוסיף, שודאי אם יש לו חולה שמצוה להצילו בשבת, וטעה בגלל זה ומל גם מילה שלא בזמנה, לא יפטר. ח. **ראה** להלן [בענין 'ביאור נוסף בדעת הרמב"ם'] שיובא מה שביאר החזון יחזקאל לפי זה בדעת הרמב"ם. ט. **אמנם** קשה במה שהגמרא השיבה, שרבי יהושע השיב לדבריו של רבי אליעזר, שלדבריו שאין לחלק בין טועה לעיקר, יש עדיין לחלק בין שינהו לדבר המותר לשינהו בדבר האסור, והרי אם גם בעוקר אפשר לפטור מדין טעה בדבר מצוה כששינה לדבר המותר, הרי זה בהכרח משום שגם אם טועה בדין, וחושב שמקיים את מצות התמיד שדוחה שבת, דינו כטעה בדבר מצוה, ואם כן גם כששינהו לדבר האסור, משום שהיה סבור שמקיים את מצות פסח שדוחה שבת גם כששוחט שלא לשמו, יפטר מדין טעה בדבר מצוה. וראה להלן [בענין 'דעת רבי אליעזר' וכו'] שיובא מה שביארו הרמ"ע מפאנו והגרא"מ הורוויץ בתירוץ הגמרא. ולפי דבריהם לא קשה כמו שיבואר שם. י. **כן** ביאר המהר"ם (נמוק' סם) בדבריהם. יא. **אבל** במהרש"א (ד"ה ליפני) מבואר שפירש, שדבריהם מוסבים על קושיית הגמרא להלן 'ור' יהושע דשני ליה לישני ליה' וכו'. אמנם ראה בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה הפ) שפירש בקושיית הגמרא בתחילה 'ואם איתא' וכו', שהקושיא על רבי יהושע ולא על רבי אליעזר, וכמו שפירש המהר"ם בדברי התוספות. יב. **ראה** להלן בהערה [בענין 'דעת רבי אליעזר בעקירה בטעות'], שעל פי דברי הגהות הרא"מ הורוויץ מיושבת קושיית המהרש"ל. יג. **והוסיף**, שבזה מבואר מה שכתבו התוספות (ד"ה הפ) על קושיית הגמרא 'הא לא דמי רישא בעוקר', שהקושיא היא שגם אם שינה לדבר המותר יתחייב ברישא, כיון שהוא עוקר. ומבואר בזה, שהתוספות לא פירשו, שקושיית הגמרא היא, מדוע לא השיבו רבי יהושע שבטועה פטור תמיד, אפילו אם שינהו לדבר האסור, ובעוקר חייב תמיד אפילו אם שינהו לדבר המותר, משום שבתינוקות הוא כמו שינהו לדבר המותר, ואם כן ודאי שבשינהו לדבר האסור חייב אפילו בטועה. ולכן פירשו התוספות, שקושיית הגמרא היא רק, מדוע לא השיבו שברישא שמדובר בעוקר חייב, אפילו אם שינהו לדבר המותר. יד. **והוסיף**, שאין להקשות מדוע לא תירצה הגמרא, שרבי יהושע רצה לחדש, שאם שינהו לדבר האסור חייב אפילו אם הוא טועה, משום שאם עקירה בטעות היא לא עקירה, לא יתכן שיתחייב אם טעה כיון שהפסח יהיה כשר, וכיון שבהכרח מדובר בעוקר, היה לו לרבי יהושע להשיבו שכיון שהוא עוקר לכן הוא חייב, ואפילו אם שינהו לדבר המותר. טו. **אמנם** נראה שהמהרש"א לשיטתו, שנראה מדבריו (לעיל עמ': גרסי' ד"ה הפסח) שפירש במה שבאינם ראויים חייב, שגם בזה מדובר שטעה וחשב שהם פסח, ומה שחייב הוא משום שלא היה לו לטעות בזה. ולפי זה אין להוכיח משם שיש חילוק בין עוקר לטועה. אמנם ברש"י (שם ד"ה ופסח) נראה, שמדובר שם שלא טעה וחשב שהם פסח, אלא חשב שאם שוחט קרבן לשם פסח נדחית השבת. ולפי זה מוכח ממה שחייב שם, שיש חילוק בין עוקר לטועה, ולכן כתבו הנימוקי הגרי"ב והאור חדש, שמשם יש ללמוד לחלק בין עוקר לטועה.

ותירץ המהרש"ל, שדברי התוספות הרי נאמרו לפי דעת המקשן [שגם לדבריו בהכרח רבי יהושע השיב לדבריו של רבי אליעזר]. והרי המקשן רצה להוכיח מהמשנה שעקירה בטעות היא עקירה, ולכן הקשו התוספות, שגם לשיטתו מה שרבי יהושע לא השיב לרבי אליעזר שברישא עשה מצוה ובסיפא לא עשה מצוה, הוא משום שלדבריו של רבי אליעזר שכל הקרבנות שנשחטו לשם פסח פסולים, גם בסיפא הקרבן פסול ולא עשה מצוה, ואף על פי שעקר בטעות, מכל מקום עקירה בטעות היא עקירה לפי דעת המקשן. ואמנם לפי האמת שעקירה בטעות אינה עקירה, נמצא שגם לפי רבי אליעזר הוא לא עשה מצוה, ואין להקשות מדוע רבי יהושע לא השיבו שברישא עשה מצוה, שהרי לפי האמת שעקירה בטעות היא לא עקירה, ומדובר ברישא בעוקר, נמצא שלא היה שם כלל טעות בדבר מצוה, ואם כן לא יתכן לחלק שברישא עשה מצוה. אלא שהגמרא מקשה, מדוע לא השיבו שברישא שמדובר בעוקר הוא לא טעה בדבר מצוה.

תירוצים לקושיית התוספות

התוספות (סז) תירצו על קושייתם, שאכן הגמרא יכלה לומר שבהכרח צריך לומר שרבי יהושע אמר לדבריו של רבי אליעזר, ואין להקשות שהגמרא היתה צריכה לומר כן, כיון שכבמה מקומות הגמרא יכלה לומר כן ולא אמרה 'ולטעמיך'. ובאופן נוסף תירצו, שהדין שטעה בדבר מצוה אינו פטור אלא רק בעשה מצוה, הואיל ובתינוקות, שאם מל תינוק שהשבת לא היתה ראויה להדחות אצלו, לא נפטר אם לא עשה מצוה, אבל ברישא של משנתנו, ששחט פסח שהיה ראוי שהשבת תידחה אצלו אם היה שוחט לשמו, היה נפטר מדין טעה בדבר מצוה אפילו אם לא עשה מצוה, אילו היה משנה לדבר המותר [כגון שהיה שוחטו לשם קרבנות ציבור שדוחים שבת. **מהרש"ל** (סז)][טז].

והשפת אמת (נמוק' סז) תירץ קושיית התוספות, שגם לפי רבי אליעזר שפסח ששחטו שלא לשמו פסול, אם עלה למזבח לא ירד. ואם כן יתכן שמדובר ברישא שעלה על המזבח, והתברר שעשה מצוה בשחיטתו, שהרי הועילה שיוכלו להקטיר את האימורים אחרי שעלו על המזבח. וכן מבואר להלן (עג.), ששחיטת פסח שלא לשמו לא נחשבת קלקול [שיפטר עליה בשבת], כיון שהועילה שאם עלה לא ירד, וכל שכן שאם בסוף עלה נחשב שעשה מצוה[יז]. **והישועות יעקב** (מו"מ סי' שטז סוס"ק ו) כתב, שיתכן לתרץ קושייתם לפי מה שמבואר בזבחים (מו:), שחטאת ופסח שנשחטו לשם חולין כשרים, אלא שלא עלו לשם חובה. ולפי זה נראה, שכיון שבמה שמבואר במשנה שפסח ששחטו שלא לשמו חייב, נכלל גם אם שחטו לשם חולין, אי אפשר לומר שמה שחייב שם הוא משום שלא עשה מצוה, כיון שבפסח ששחטו לשם חולין עשה מצוה שהרי הוא כשרי[יח].

דעת רבי אליעזר בעקירה בטעות וטעמו

שם. הרמ"ע מפאנו (סו"ת, סי' קה ד"ה ברם) **ובהגהות הגרא"מ הורוויץ** (ד"ה בטועה) ביארו, שרבי אליעזר לשיטתו (ערכין כג.) שסובר שהקדש בטעות חל, ולכן סובר שעקירה בטעות היא עקירה, וברישא מדובר שטועה, ולדבריו אין לומר שברישא חייב משום שהוא עוקר, כיון שלשיטתו גם שם מדובר בטועה. ולכן רבי יהושע השיב, שאפילו לדבריו יש חילוק בין הרישא לסיפא, שברישא שינהו לדבר האסור ובסיפא שינהו לדבר המותר[יט].

ובהגהות הגרא"מ הורוויץ (סז) תירץ בזה מה שהקשו התוספות (ד"ה לרבי), שגם אם עקירה בטעות היא עקירה וברישא מדובר שטועה, מוכח שרבי יהושע השיב לדבריו של רבי אליעזר [כיון שהיה יכול להשיבו שברישא לא עשה מצוה ובסיפא עשה מצוה, ורק לדבריו של רבי אליעזר שפוסל קרבנות שנשחטו לשם פסח אי אפשר להשיב כן]. אבל לפי מה שהתבאר מיושב, שהגמרא ידעה שאפשר לתרץ שרבי יהושע השיב לדבריו של רבי אליעזר. ואף על פי כן הגמרא מקשה, שאם ברישא מדובר בעוקר, מדוע רבי יהושע היה צריך לחדש שגם בטועה יהיה חייב בגלל ששינהו לדבר האסור, הרי אין אופן שיהיה טועה ויהיה חייב אם עקירה בטעות לא שמה עקירה. והתרצן תירץ, שרבי יהושע ענה לו שאפילו לדבריו שעקירה בטעות היא עקירה, ויש אופן שטועה והקרבן פסול, מכל מקום הוא יהיה חייב משום ששינהו לדבר האסור[כ].

קושיית התוספות על תירוץ הגמרא

לדידך לא אם אמרת בפסח ששינה את שמו לדבר האסור. התוספות (ד"ה לדידך) הקשו, מה השיבו רבי יהושע, הרי לפי דברי רבי אליעזר אין חילוק בין עוקר לטועה, וכיון שבעוקר לדבר המותר גם רבי יהושע מודה שחייב, ממילא גם בטועה לדבר המותר יתחייב לפי רבי אליעזר שלא מחלק בין עוקר לטועה. ותירצו, שרבי יהושע השיבו שגם אם לא מחלקים בין עוקר לטועה, אבל יש חילוק בין הרישא שיש בו שני חסרונות, שהוא גם עוקר וגם עוקר לדבר האסור, לבין הסיפא שיש בו שתי מעלות, שהוא גם טועה וגם טועה לדבר המותר.

והנימוקי הגרי"ב (על המהרש"ל ד"ה ליתני) תמה על קושיית התוספות, שהרי בפשוטו רבי יהושע השיב לו שלשיטתו כל עוקר חייב, וגם לדבריו של רבי אליעזר שאין לחלק בין עוקר לטועה, ואם טעה פטור גם עוקר פטור, אבל אם עוקר לדבר האסור חייב, כמו שטועה לדבר האסור חייב.

מדוע לא פטור מדין מתעסק

מי שהיו לו שני תינוקות אחד למולו אחר השבת ואחד למולו בשבת ושכח ומל את של אחר השבת בשבת חייב. אחד למולו בערב שבת ואחד למול בשבת ושכח ומל את של ערב שבת בשבת רבי אליעזר מחייב חטאת[כא] ורבי יהושע פוטר. בכריתות (יט:) אמר שמואל שמתעסק פטור בשבת, משום שרק מלאכת מחשבת אסרה תורה. והגמרא מקשה עליו מהמבואר במשנה זו, שרבי אליעזר מחייב כשמל בשבת את של קודם השבת או את של אחר השבת, אפילו שהוא מתעסק, וגם רבי יהושע שפוטר בסיפא, הוא רק משום שטעה בדבר מצוה. ופירש **רש"י** (סז ד"ה מינוקות), שבמשנה של תינוקות מדובר שהיה סבור למול את זה ומל את זה, ונמצא שהוא מתעסק[כב]. ותירצה הגמרא, שכיון שמקלקל בחבורה חייב [אף שהוא לא מלאכת מחשבת], גם מתעסק בחבורה חייב [אף שהיא לא מלאכת מחשבת].

והתוספות בשבת (ענ: ד"ה נתכוין) כתבו שיש שני דינים במתעסק. האחד, שהתכוין לפעולה מותרת ונעשית פעולה אסורה, וכגון שהתכוין לחתוך בשבת את התלוש והתברר שהוא מחובר, שפטור[כג]. ודין זה הוא בכל התורה, ונלמד

טז. ראה לעיל (עא:) [בענין 'מחלוקת הראשונים מדוע' וכו'] שהובא מה שכתב התוספות הרשב"א משאנץ לפי דבריהם, ושם התבארו דברי התוספות. וראה עוד להלן [בענין 'ביאור נוסף בשיטת הרמב"ם'] שיובא, שיש שביארו בדעת הרמב"ם שסובר כסברת התוספות והתוספות הרשב"א משאנץ.

יז. וראה להלן [בענין 'דעת רבי אליעזר' וכו'] שיובא תירוץ נוסף של הגרא"מ הורוויץ לקושיית התוספות.

יח. ומבואר מדבריו שם, שהתוספות לא תירצו כן, משום שאם מדובר ברישא בטועה [כמו שסובר המקשן], אי אפשר לומר שמדובר שם גם כששחטו לשם חולין, משום שאם טעה וחשב שהוא חולין, הרי הוא מתעסק ולא חייב חטאת. ובזה תירץ את קושיית המהרש"ל הנ"ל [שלפי האמת שעקירה בטעות אינה עקירה, מדוע לא השיבו רבי יהושע שברישא לא עשה מצוה ובסיפא עשה מצוה, הרי לפי האמת אי אפשר לומר שהשיב לדבריו של רבי אליעזר, שפוסל כל הקרבנות שנשחטו לשם פסח, שנמצא שגם בסיפא לא עשה מצוה, כיון שמדובר שם בטועה, וכיון שעקירה בטעות אינה עקירה, הקרבן לא נפסל אפילו לפי רבי אליעזר], כיון שלפי האמת שברישא מדובר בעוקר, אפשר לתרץ שרבי יהושע לא השיבו שברישא לא עשה מצוה, משום שמדובר שם גם כששחט לשם חולין שעשה מצוה. ורק לפי המקשן שמדובר ברישא בטועה, הוקשה לתוספות, כיון שאם מדובר שם בטועה, לא יתכן שמדובר שם גם אם שחט לשם חולין, כיון שאם טעה וחשב שהוא חולין, הרי הוא מתעסק.

יט. אבל בתוספות (ד"ה לדידך) מבואר, שפירשו שלפי רבי אליעזר אין חילוק בין טועה לעוקר לענין טעה בדבר מצוה, אך גם רבי אליעזר סובר שעקירה בטעות נחשבת עקירה. וכן נראה מלשון הגמרא ש'רבי אליעזר לא שני ליה'. ואמנם לפי תוספות קשה, שאם לפי רבי אליעזר אין חילוק בין עוקר לטועה לענין טעה בדבר מצוה, מדוע בעוקר יש לחלק בין אם שינהו לדבר המותר לשינהו לדבר האסור, הרי רק בטעות יש לחלק שבטעה בדבר האסור הוא לא טעה בדבר מצוה, אבל בעוקר לא מובן החילוק, משום שאם בעוקר לדבר המותר נחשב טעה בדבר מצוה, בהכרח שגם אם טעה בדין וחשב שעשה מצוה שדוחה שבת נחשב טעה בדבר מצוה, ואם כן גם אם עקר את הפסח לדבר האסור יהיה פטור, משום שחשב שגם אם שוחט פסח שלא לשמו כשר, ונמצא שחשב שעושה מצוה שדוחה שבת.

כ. מדבריו מבואר, שסברת רבי יהושע לחלק בין שינהו לדבר האסור לשינהו לדבר המותר, היא רק בטועה, אבל בעוקר תמיד חייב. וגם רבי אליעזר מודה שיש לחלק בין עוקר לטועה לענין טעה בדבר מצוה, אלא שרבי אליעזר שאל על רבי יהושע, שלשיטתו שעקירה בטעות היא עקירה, נמצא שמדובר ברישא גם בטועה, ומדוע בזה יתחייב. ועל זה השיבו רבי יהושע שגם טועה פטור רק אם שינהו לדבר המותר. וראה שם שכתב עוד, שלפי זה מיושבת קושיית המהרש"ל הנ"ל [מנין שרבי יהושע חולק על רבי אליעזר ומחלק בין עוקר לטועה]. משום שלפי ביאורו כולם מודים שיש חילוק בין עוקר לטועה.

כא. ראה בחתם סופר (סו"ת, יו"ד סי' רנח) שהובא, שהשואל הקשה לפי דברי רב אשי בשבת (קנג.), שמילה שלא בזמנה אינה דוחה יו"ט, הוא משום שיו"ט הוא עשה ולא תעשה, ואין עשה דוחה עשה ולא תעשה. אם כן מדוע רבי אליעזר מחייב חטאת, הרי שיטת הריב"א (הו"ד נמוק' מוכין קמא. ד"ה לא) שעשה דוחה לא תעשה גם אם יש עשה עם הלא תעשה, אלא שהעשה לא נדחה, ונפקא מינה שלא ילקה משום שהלא תעשה נדחה. ולפי שיטתו נמצא שאם יש מילה שלא בזמנה בשבת, הלאו נדחה אלא שהעשה לא נדחה. ואם כן מדוע חייב חטאת כשמל מילה שלא בזמנה בשבת, הרי חיוב חטאת הוא רק על דבר שזדונו כרת, וכיון שכאן הלאו נדחה אין כאן כרת, ומדוע יתחייב חטאת. והחתם סופר תירץ, שהכרת של שבת הוא גם על העשה שבו. ומה שאמרו בכריתות (כ.) שאין כרת על עשה חוץ מפסח ומילה, הכוונה היא שאין כרת על עשה שאין עמו לאו חוץ מפסח ומילה. וכן מוכח ממה שמבואר בשבועות (יד:), שיש כרת על העשה של מי שנטמא במקדש ושהה כדי השתחוואה, וכן יש כרת על העשה של מי שבא על אשתו ופרסה נדה בשעת ביאה, ובהכרח שיש הרבה פעמים כרת על עשה אם יש עמו לאו. וכיון שבשבת יש כרת גם על העשה, לכן אם מל מילה שלא בזמנה בשבת חייב כרת במזיד וחטאת בשוגג, אף על פי שהלאו נדחה, כיון שעל העשה לבד יש כרת וחטאת. ובעיקר קושיית השואל, ראה במהר"י אסאד (סו"ת, סי' קד) שהובא שהשואל הוסיף, שקושייתו היא לפי הרמב"ם (פירוש המשניות שבת פי"ט מ"ה), שגם מה שבשבת לא מלים מילה שלא בזמנה, הוא משום שאין עשה דוחה עשה ולא תעשה, אבל אם בשבת לא מלים משום שהלאו שבו יש בו כרת, ואין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת, לא קשה, משום שלפי זה ודאי שגם הלאו לא נדחה ולכן יש בו כרת וחטאת. וראה עוד בתורת חסד (סו"ת, מו"ת סי' נד אות ח) שכתב גם כן, שלפי שיטת התוספות (זבחים לז: ד"ה ומיתי), שעשה לא דוחה לא תעשה שיש בו כרת, לא קשה קושיית השואל.

כב. אמנם השיטה מקובצת (בם הבמטות ד"ה אמר - הרמב"ן) כתב, שמדובר שרצה למול תינוק זה אלא שהיה סבור שנולד בשבת, ועיין בהערה להלן מה שהקשה מחמת כן.

כג. כן היא שיטת רבא, אך אביי סובר שבאופן זה חייב, ומתעסק שפטור הוא רק אם נתכוין להגביה את התלוש וחתך את המחובר.

בכריתות (שם.) מ׳אשר חטא בה׳ (ויקרא ד כג), פרט למתעסק[כד]. והשני, שרצה לעשות מלאכה אסורה בדבר אחד ועשה את המלאכה האסורה בדבר אחר, וכגון שנתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר, שבזה פטורו רק בשבת, והוא משום שבשבת רק מלאכת מחשבת אסרה התורה [והוא מדברי שמואל בכריתות (שם)[כה]].

והקשה השיטה מקובצת (כריתות יט: הגהות ד״ה אמר - הרמתון)[כו], שלפי זה נמצא שמה שאמרו בכריתות שם, שבחבורה שמקלקל חייב גם מתעסק חייב, זהו רק בדין השני של מתעסק, שפטורו רק בשבת משום מלאכת מחשבת, ובזה חבורה שונה כיון שמקלקל בחבורה חייב, אף שהיא לא מלאכת מחשבת. אבל הדין הראשון של מתעסק שישנו בכל התורה, ודאי ישנו גם בחבורה. ומעתה קשה, שהרי במשנה של תינוקות אפשר לפוטרו משום הדין הראשון של מתעסק של כל התורה, שהרי התכוין למול תינוק שזמנו בשבת שמותר למולו, ונמצא שנתכוין להיתר, ואם כן איך תירצו שחייב משום שמתעסק בחבורה חייב, הרי המתעסק שפטור בכל התורה פטור גם בחבורה[כז].

ותירץ, שמילה היא מלאכה גם כשמל את של שבת, אלא שהותרה, ולכן גם אם התכוין למול את של שבת לא נחשב שנתכוין להיתר[כח]. **והחזון איש** (הוריות סי׳ טו סק״ט) הוסיף לבאר, שרק אם עוסק במלאכת היתר אין לו לחוש לאיסור, אבל כשעוסק במלאכת איסור אלא שהותרה, היה לו לחוש לאיסור, ונחשב שוגג ולא מתעסק. אבל **הגרעק״א** (שבת פי״ט סוף קסח) כתב, שדוחק לומר שכיון שהיא מלאכה אלא שהותרה, לא נחשב מתעסק.

והמנחת ברוך (סי׳ י) כתב ליישב באופן אחר, שרק אם התכוין למעשה אחר שאין בו איסור כלל נחשב מתעסק, כגון במתכוין לחתוך תלוש וחתך מחובר, שחתיכת תלוש היא רק חתיכה, ואילו חתיכת מחובר היא הפסקת יניקתו מהקרקע. וכן נתכוין לאכול שומן ואכל חלב, שכיון שטעמם שונה, הרי זה כמתכוין לעשות מעשה אחר. אבל כאן שלא התכוין למעשה אחר, אלא שחשב שהוא עושה כן בדבר שאין בו איסור, לא נחשב מתעסק[כט].

והחלקת יואב (סוף סי׳ ז) כתב כהמנחת ברוך ובאופן אחר קצת, שרק אם טעה בשני שמות, כגון שסבור שהוא תלוש ונמצא מחובר [שכן תלוש ומחובר הם שני שמות], וכן השוחט בהמה בחוץ וסבור שהיא חולין, ונמצא שהיא קדשים [שכן חולין וקדשים הם שני שמות, כמבואר במכות (כג.)], וכן אם סבור שהוא שומן ונמצא חלב [משום שגם אם הם מין אחד משום שיש להם טעם אחד, אבל הם שני שמות]. אבל כאן שסבור שתינוק זה נולד בשבת ונמצא שלא נולד בשבת, אין כאן טעות בשמות, שהרי אין חילוק בשמו של התינוק, בין אם נולד בשבת או שלא נולד בשבת, ולכן לא נחשב מתעסק.

שיטת הרמב״ם שמילה תוך זמנה לא נחשב קלקול

שם. הרמב״ם בפירוש המשניות (שבת פי״ט מ״ד) כתב, שבמילה שלא בזמנה בשבת חייב [לפי רבי אליעזר], כיון שמילה נחשבת תיקון. **והגרעק״א** (על המשניות, שם סוף קסח) הקשה, מדוע הוצרך הרמב״ם לפרש כן, הרי בכריתות (יט:) פירשו במשנה במסכת שבת [שרבי יהושע מחייב כשהתחלפו לו התינוקות ומל בשבת את מי שאין זמנו בשבת], שחייב אף שהוא מתעסק, משום שהמשנה סוברת שמקלקל ומתעסק בחבורה חייב, ואם כן גם אם הוא קלקול חייב. **והשאגת אריה** (סוף סי׳ נב) הוכיח גם מהרמב״ם ביד החזקה, שנחשב שנעשה כאן תיקון.

שכן הרמב״ם (שגגות פ״ג ה״ח) פסק, שהדין שאם היו לו שני תינוקות ואחד מהם היה ראוי למול בשבת, פטור גם אם מל את התינוק שלא ראוי למול בשבת, הוא רק אם היו לו שני תינוקות שאחד מהם ראוי למול בשבת, אבל אם היה לו רק תינוק שלא ראוי למול בשבת חייב. וקשה, שהרי הרמב״ם (שבת פ״ו ה״ז) פוסק, שמקלקל בחבורה פטור, ואם כן איך פסק כאן שחייב אם היה לו רק תינוק שלא ראוי למול בשבת[לא], ובהכרח שנחשב תיקון [כמו שכתב הרמב״ם בפירוש המשניות].

אלא שהשאגת אריה הקשה, שברמב״ם שם משמע שחייב בין אם מל תינוק שזמנו למול בערב שבת, ובין אם מל תינוק שזמנו למול לאחר השבת. ואם כן קשה, שאמנם אם מל את של ערב שבת בשבת נחשב תיקון, משום שקיים מצוה אף שהיא שלא בזמנה, אבל כשמל של לאחר שבת בשבת, הרי לא קיים מצוה, ומדוע נחשב תיקון[לב]. ותירץ[לג], שכיון שלא צריך למול פעם נוספת נחשב תיקון, משום שאינו צריך למולו עכשיו[לד].

מסוגייתנו קשה לשיטת הרא״ש שמקיים מצוה במילה קודם זמנה אחד למולו אחר השבת ואחד למולו בשבת ושכח ומל את של אחר השבת בשבת חייב. הרא״ש (שבת פי״ט סי׳ ה) כתב, שאם מל תוך ח׳ לא צריך להטיף דם ברית. וביאר **הש״ך** (יו״ד סי׳ רסג סק״ג), שסובר שגם המל תוך ח׳ יצא ידי חובת המצוה[לה]. והקשה **הצל״ח** (להלן ע״ג ד״ה ת״ל)[לו] מהמבואר במסכת שבת (קלו.), שאם מל את של לאחר השבת בשבת, דינו כטעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה וחייב, והרי שנחשב שלא עשה מצוה[לז]. ותירץ, שודאי אם מל תוך ח׳ לא קיים מצוה בזמן עשיית המילה, אלא שכשמגיע היום השמיני יוצא ידי חובתו. ולכן נחשב שלא עשה מצוה [ולא נפטר מדין טעה בדבר מצוה], כיון שבשביל שיהיה נחשב שטעה בדבר מצוה ועשה מצוה, צריך שיעשה מצוה בשבת, כשעובר את העבירה שטעה בה בדבר מצוה.

הבית הלוי (ח״ג סי׳ מז סוף ג) הוסיף לבאר, שבמילה יש שתי מצוות. מצוה אחת היא מעשה המילה שמקיים בזמן מעשה המילה. ומצוה נוספת שמצווה שיהיה מהול, ומצוה זו מקיים כל רגע שנימול. ולפי זה נראה, שאת מצות מעשה המילה לא קיים כשמל קודם זמנו, משום שלא קיימה בזמנה. אבל את המצוה שיהיה מהול מקיים בזמנה, כיון שמצוה זו מקיים כל רגע שנימול, וגם כשנימול קודם זמנו, אך כשמגיע היום השמיני מקיים את המצוה, כיון שעכשיו נימול. ולכן נחשב שטעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה, משום שבשבת לא קיים מצוה.

והאחרונים[לח] תירצו, שגם אם מקיים מצוה כשמל לפני הזמן, אבל אסור למול לפני הזמן, משום שלכתחילה מצוה למול ביום השמיני, ונמצא שלא עושה את המצוה כתיקונה, ולכן לא נחשב שעשה מצוה לענין זה, שיפטר מדין טעה בדבר מצוה ועשה מצוה, משום שזו מצוה שלא היתה מוטלת עליו לעשות.

האם מוכח מכאן שאם מל בשבת מילה שלא בזמנה מילתו כשירה אחד למולו בערב שבת ואחד למול בשבת ושכח ומל את של ערב שבת בשבת וכו׳ ורבי יהושע פוטר. במסכת שבת (קלו.) מבואר, שהוא משום שטעה בדבר מצוה ועשה מצוה. **והגרעק״א** (שו״ת, קמא סי׳ קעד) דן, האם מי שמל

כד. **בדין** מתעסק זה, נחלקו רש״י ותוספות (שם). שיטת רש״י (שם, הובאה במוספות שם ד״ה נתכוין), שמתעסק פטור רק אם טעה בשני גופים. אך התוספות חולקים, וסוברים שגם אם טעה בגוף אחד, כגון שטעה וסבר שהוא דבר המותר, פטור. כה. **רש״י** ותוספות נחלקו, האם דין זה הוא רק לדעת שמואל, שמתוספות (שם) מבואר שגם אביי ורבא סוברים כן, אך מדברי רש״י שם מבואר, שסובר שאביי ורבא אינם סוברים את דין מתעסק זה, ולדבריהם אינו פטור אלא רק אם טעה מדבר המותר לדבר האסור. עונג יו״ט (סי׳ כג). כו. **וכן** הקשה הגאון רבי עקיבא איגר (על המשניות, שבת פי״ט סוף קסח), וכן הוא בקצרה במגיני שלמה (שבת עב: ד״ה ולע״ד). כז. **והשיטה** מקובצת הקשה עוד, ששם כלל לא שייך לפוטרו מדין מלאכת מחשבת, שהרי רצה למול תינוק זה אלא שהיה סבור שנולד בשבת. וראה במגיני שלמה (שבת עב: ד״ה ולע״ד) שהקשה גם כן קושיא זו, והוסיף שרש״י בסוגייתנו (ד״ה סח) ביאר כן, שרצה למול תינוק זה אלא שהיה סבור שנולד בשבת. אבל יש להעיר, שרש״י בכריתות (שם ד״ה מיעוקת) ביאר, שרצה למול את זה ומל אחר. ואמנם מהגרעק״א (שבת פי״ט סוף קסח) נראה שלא הוקשה לו קושיא זו, משום שיתכן שהגמרא שם פירשה שרצה למול את זה ומל את זה. וכן כתב העונג יו״ט (סי׳ כח), שהסוגיא בכריתות סוברת שמדובר שם שנתכוין למול את זה ומל את זה. והעונג יו״ט (שם) תירץ בזה מה שקשה על הרמב״ם (שגגות פ״ג ה״ח), שפסק בדין של תינוקות שפטור רק משום שטעה בדבר מצוה, מדוע לא פטר מטעם מתעסק, הרי הרמב״ם (שבת פ״ח ה״ו) פסק שמקלקל בחבורה פטור, וממילא יש לפטור גם מתעסק בחבורה. אבל לפי מה שהתבאר מיושב, משום שהרמב״ם לא הביא דין זה באופן שרצה למול את זה ומל את זה, אלא הביא דין זה באופן שהיה סבור שתינוק זה נולד בשבת והוא לא נולד בשבת, וסובר הרמב״ם כשיטת רש״י, ולכך באופן זה אין לפוטרו משום מתעסק [וראה בשו״ת חמדת שלמה (או״ח סי׳ כ יו״ד סי׳ ח) שכתב גם כן ביאור זה בדעת הרמב״ם. וראה עוד באחיעזר (מ״ג סי׳ נו) ובעמודי אור (שו״ת, סי׳ כ) במה שכתבו בשיטת הרמב״ם]. אלא שהעונג יו״ט כתב שעדיין קשה, מדוע לא נפטור מדין מתעסק של כל התורה שהרי נתכוין להיתר [וראה בעונג יו״ט במה שתירץ לפי שיטת רש״י]. אמנם קושיא זו כבר קשה על הגמרא וכנ״ל, ולהלן יובאו כמה תירוצים על הגמרא, ובזה תתיישב גם שיטת הרמב״ם. כח. **ראה** בעמודי אור (שו״ת סי׳ כ סוף ג) שכתב, שסברא זו היא רק אם מילה דחויה בשבת ולא הותרה. ואכן בשיטה מקובצת שם הביא פעם נוספת תירוץ זה, והוסיף שמילה בשבת אינה היתר גמור. אבל כשהביא בתחילה תירוץ זה, משמע מלשונו שאף שהותרה לא נחשב

שנתכוין להיתר. וכן כתב האחיעזר (מ״ג סי׳ נו סוף ג), שאפילו אם מילה הותרה בשבת יש סברא זו. וראה בחלקת יואב (או״ח סי׳ ז) שכתב, שקושיית השיטה מקובצת יש להקשות גם על המבואר במשנה לעיל (עב.), שאם שחט פסח בשבת ונמצא טריפה בסתר פטור, ולשיטת התוספות (להלן עג. ד״ה שחטו) הוא משום שטעה בדבר מצוה. ומשמע שאם נמצא טריפה בגלוי חייב, ומדוע לא נפטרנו מדין מתעסק. ובאחיעזר (שם) הקשה כעין זה, וכתב, שבהכרח צריך לומר גם בזה כתירוץ השיטה מקובצת. והוכיח מזה עוד לדבריו שם, שגם בהותרה יש סברא זו, שהרי קרבנות בשבת הותרו, כמבואר ביומא (מו:). כט. **ראה** בחזון איש (שם) שהשיג, שאין טעם זה מספיק כלל. וגם שהרי חלב ושומן נחשבים מין במינו, וגם קרוב הדבר שלא חלוקים בטעמם. ל. **והוכיח** כן ממה שמבואר בשבת (נב:), שאף לפי מה שסברו שאם נתכוין להוציא בשבת לאחוריו והוציא לאחוריו פטור, אך אם נתכוין להוציא לאחוריו והוציא לפניו חייב, והרי לכאורה קשה מדוע לא יפטר מדין מתעסק שהרי היה סבור להוציא הוצאה המותרת [וכבר הקשה כן הגרעק״א (שם ד״ה המתכוין)]. אבל להנתבאר מיושב, שהרי הוצאה לאחריו ולפניו הן לא שני שמות. וכן מיושב מה שקשה על המבואר בבה״ג (הובא במגיד משנה שבת סוף פי״ח), שיש איסור ׳אותו ואת בנו׳ (ויקרא כב כח) גם כשלא ידע שאמה נשחטה ביום, ומדוע לא יפטר מדין מתעסק, שהרי סבור שהוא היתר, אך להנתבאר מיושב, משום שאין לבהמה שם אחר כשאמה נשחטה היום. לא. **וראה** בעמודי אור (שו״ת, סי׳ כ) שהקשה כן. וראה שם במה שכתב בזה. לב. **השאגת** אריה האריך שם להוכיח שלא מקיים מצוה בתוך ח׳, ולא כמו שהבין הש״ך (יו״ד סי׳ רסג סק״ג) בדעת הרא״ש (שבת פי״ט סי׳ ה). וראה עוד להלן בענין זה. לג. **וכן** כתב בקצרה הגרעק״א (שם). לד. **יתכן** שכוונתו שתיקן אותו שכבר אינו ערל. והרמב״ם יסבור, שלא צריך שיהיה בזה מצוה בשביל שיהיה נחשב תיקון, אלא מספיק שמתקנו שאינו ערל. וראה ברמב״ן (שבת קו. ד״ה והא) שדן, האם התיקון הוא המצוה, או שהתיקון הוא שאינו ערל. לה. **וראה** בפנים יפות (ויקרא ה ג) שכתב גם בדעת הרמב״ן, שאם מל לפני הזמן קיים מצוה. לו. **וכן** הקשה השאגת אריה (סי׳ נג). לז. **וראה** שם שכתב, שנראה שגם הרא״ש מודה שלא יצא ידי חובת מצוה, אלא שסובר שהוא מעוות שלא יוכל לתקן. וכן כתב השאגת אריה (סי׳ נג). אך הצל״ח (שם) והשאגת אריה (סוף סי׳ נג) כתבו, שמלשון הרמ״א (שם ס״ו) נראה שפירש ברא״ש, שיצא ידי חובת המצוה. לח. **כתב** סופר (שו״ת, או״ח סי׳ לה נספח דנכרין), משנת רבי אהרן (קדושים קונטרס סי׳ ה סוף י).

אוצר החכמה

אהח19/06/2018

בשבת לאחר זמנו לא יצא ידי חובתו וצריך לחזור ולהטיף דם ברית, לפי שיטת רבא בתמורה (ד:), שכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני. ובתחילת דבריו כתב, שאין להוכיח ממה שמבואר בחולין (יז.) שהשוחט בשבת שחיטתו כשירה, שאין בזה את הדין של אי עביד לא מהני. כיון שמה ששם השחיטה כשירה, הוא משום שהדין של אי עביד לא מהני הוא רק כשהאיסור יתוקן אם לא יחול, וכיון שגם אם השחיטה לא תהיה כשירה יעבור על איסור שבת, נמצא שהאיסור לא יתוקן אם יהיה הדין שאי עביד לא מהני, ולכן אין בזה את הדין של אי עביד לא מהני, והשחיטה כשירה[לט]. אבל במילה הרי פוסקים שמקלקל בחבורה פטור, ואם כן האיסור יתוקן אם יהיה הדין שאי עביד לא מהני, כיון שלהלכה מה שמילה נחשבת תיקון, הוא רק בגלל שמקיים מצוה במילה, ואם לא יקיים את המצוה יהיה נחשב קלקול ולא יעבור איסור. ונמצא שאם המילה לא תהיה כשירה לא יעבור איסור, ולכן יש בזה את הדין שאי עביד לא מהני, והמילה כשירה וצריך לחזור ולהטיף דם ברית. אך סיים, שלהלכה נראה שהמילה חלה ואין צריך להטיף דם ברית, כיון שגם אם המילה אינה כשירה, הרי הוא מתקן בכך שלא יצטרך למול יותר, ותספיק רק הטפת דם ברית, ונמצא שכשרות המילה אינה גורמת לאיסור תורה, ואין את הדין של אי עביד לא מהני[מ].

והפתחי תשובה (יו"ד סי' רפו סק"ח) כתב, שיש להוכיח מהסוגיא בשבת הנ"ל שהמילה כשירה. שהרי מבואר בסוגיא שם, שאם מל את של ערב שבת בשבת עשה מצוה, ואם כן מוכח שהמילה כשירה[מא]. אמנם **האחרונים**[מב] כתבו, שמהסוגיא שם אין ראיה, שהרי המשנה סוברת שמקלקל בחבורה חייב [וכמו שמבואר בכריתות (יט:), שממה שמבואר במשנתנו שחייב אף שמתעסק, מוכרח שסוברת שמקלקל ומתעסק בחבורה חייב]. ולשיטה זו ברור שלא יתוקן האיסור אם לא יצא ידי חובתו, ולכן ביארה הסוגיא בשבת בדעת המשנה, שאם מל לאחר זמנו קיים מצוה, אבל להלכה שמקלקל בחבורה פטור, יתכן שהמילה לא תהיה כשירה, משום שאם לא תהיה כשירה יתוקן האיסור.

מחלוקת האחרונים בביאור שיטת הרמב"ם

שם. במסכת שבת (קלז.) מבואר, שהמשנה שאומרת שמחלוקתם היא רק באופן שמל תינוק שזמנו היה בערב שבת, היא כדעת רבי שמעון בן אלעזר שסובר שרבי יהושע פוטר רק אם עשה מצוה, אבל דעת רבי מאיר היא שרבי יהושע פוטר אפילו אם מל את של אחר השבת בשבת שלא עשה מצוה [ורבי אליעזר חולק רק כשלא עשה מצוה, אבל אם עשה מצוה גם רבי אליעזר פוטר]. **והרמב"ם** (שגגות פ"ג ה"ח) פסק, שמי שהיו לו שני תינוקות, אחד למול בשבת, ואחד למול בערב שבת או אחר השבת, ושכח ומל שניהם בשבת, פטור מחטאת, שהרי יש לזה רשות למול אחד מהם בשבת, ושבת דחויה היא אצלו, ומצוה עשה. ונחלקו האחרונים בשיטת הרמב"ם, וכדלהלן.

דעת הכסף משנה בביאור שיטת הרמב"ם

א. דעת **הכסף משנה** (שם) **שהרמב"ם** פסק כרבי מאיר, שסובר שרבי יהושע פוטר גם אם מל את של אחר השבת בשבת, משום שמהסוגיא בשבת (שם) נראה שפוסקים כן. ובמה שכתב הרמב"ם שדווקא אם מל שניהם פטור, ביאר הכסף משנה, שדבריו מוסבים על האופן שהיו לו שני תינוקות, אחד למול בשבת ואחד למול בערב שבת, שבזה אם טעותו היתה שנתחלפו לו התינוקות, והוא מל את של שבת בערב שבת ואת של ערב שבת בשבת, לא היה נפטר. כיון שבשבת כבר אין לפניו תינוק שמוטל עליו למול היום [אע"פ שהוא טועה וסבור שיש לו תינוק שמוטל עליו למולו היום], ולכן אין דינו כטעה בדבר מצוה, וכמו שמבואר בגמרא להלן. ולכן כתב הרמב"ם, שדווקא אם בערב שבת לא מל את של השבת, וטעותו היתה שהיה סבור ששניהם נולדו בשבת ומל את שניהם, פטור מדין טעה בדבר מצוה. אבל באופן שהיו לו שני תינוקות, אחד למול בשבת ואחד למול לאחר השבת, גם אם טעותו היתה שנתחלפו לו התינוקות, והוא מל בשבת רק את של אחר השבת, ואחרי השבת מל את של השבת, פטור[מג].

טו. וכן כתב המהרי"ט (שו"ת, ח"ב סי' סט). **מ. וכן** כתב המנחת חינוך (מצוה ג אות טז). וכסברא זו כתב השאגת אריה (סי' נב) [הובא לעיל בענין 'שיטת הרמב"ם במילה תוך זמנה'], שגם אם מל את של לאחר השבת בשבת לא נחשב מקלקל, משום שסוף סוף לא צריך למול יותר. אמנם ראה עוד במנחת חינוך (שם) שצידד שלא יצא ידי חובתו, מדין מצוה הבאה בעבירה, אמנם הגרעק"א (שם) דחה סברא זו. **מא. והוסיף**, שהקושיא היא לפי מה שכתב הנודע ביהודה (שו"ת, תנינא יו"ד סי' ט), שגם בשוגג אי עביד לא מהני, שהרי כאן מדובר שעשה בשוגג. וראה בכתב סופר (שו"ת, או"ח סוף סי' לה) שתירץ באופן אחד, שכיון שטעה בדבר מצוה לא עשה איסור, ומילתו כשירה. ויש להעיר בדבריו, שהרי לולי הדין של טעה בדבר מצוה היה עובר איסור, ומילתו לא היתה כשירה, ואם כן איך אפשר לפוטרו מדין טעה בדבר מצוה. וגם על דברי המנחת חינוך [הובא בהערה לעיל] שלא יצא מדין מצוה הבאה בעבירה, קשה מסוגייתנו. וכן כתב התורת חסד (שו"ת, סי' נח), שמסוגייתנו מוכח שהמילה לא נפסלת מדין מצוה הבאה בעבירה. וראה להלן (ע"ב) שנרחיב עוד בענין זה. **מב. ערוך לנר** (יבמות לד. ד"ה טעה), כתב סופר (שו"ת, או"ח סוף סי' לה), תורת חסד (שו"ת, סי' נח). **מג. ראה** בעונג יו"ט (שו"ת, סי' כא) ובחמדת שלמה (שו"ת, יו"ד סי' ח) שביארו מה שכתב הרמב"ם שמל את שניהם, שכיון שפוסק שמתעסק פטור, בהכרח לא מדובר כאן שהתחלפו לו התינוקות, אלא טעותו היתה שהיה סבור ששניהם נולדו בשבת, ולכן כתב הרמב"ם שמל את שניהם, וראה בקרית ספר (שם) שדעתו כדעת הכסף משנה, שהרמב"ם פוסק שאפילו אם לא עשה מצוה פטור, אך במה שכתב הרמב"ם שמל שניהם, ביאר, שכוונת הרמב"ם שאפילו שמל את שניהם, והיה ראוי למול רק אחד מהם, פטור, וכל שכן אם מל רק אחד. **מד. וראה** להלן [בענין 'ביאור שיטת הכסף משנה'] שיובאו דברי המשנת רבי אהרן בביאור דברי הכסף משנה. **מה. ולהלן** (ע"ב) [בענין 'מדוע פטר הרמב"ם מחומש כל השנה'] נרחיב בשיטת הרמב"ם, בדין כהן שאכל תרומה ונמצא חלל, ושם יובא תירוץ לקושיית הגרעק"א. **מו. ראה** בדבריו שם שלא כתב כן בדעת הלחם משנה, אבל בזת מתיישבת שיטת הלחם משנה. **מז. וראה** במשנת רבי אהרן (קדשים סי' ה אות ג) שדייק כן, ממה שהמשנה כתבה שם שטעם הפטור הוא משום ששחט ברשות, והרי שדווקא משום ששחט ברשות הדין כן. אך הביא שהרמב"ם (שגגות פ"ג ה"ח) כתב טעם זה בכל טועה בדבר מצוה. **מח. וראה** בחמדת שלמה (שו"ת, יו"ד סי' ח) שכתב גם כן את יסוד הדברים בדעת רש"י והרמב"ם. וראה עוד לעיל (עמ':) [בענין 'מחלוקת הראשונים מדוע' וכו'] שהרחבנו בענין זה. **מט. הגמרא**

דעת הלחם משנה בביאור שיטת הרמב"ם

ב. הלחם משנה (שם) הקשה על ביאור **הכסף משנה**, שמתחילת דברי **הרמב"ם** שכתב שכל העושה מצוה ובכלל עשייתה נעשית עבירה, פטור, משמע שפטור רק אם עשה מצוה, וכן משמע ממה שסיים הרמב"ם, שבשני תינוקות שנתחלפו פטור משום שעשה מצוה. והוסיף עוד, שדוחק לפרש שדברי הרמב"ם ש'מל את שניהם', מוסבים על תחילת דבריו, שאחד מהתינוקות היה ראוי למול בערב השבת, ולא על סוף דבריו, שאחד מהתינוקות היה ראוי למול לאחר שבת[מד].

ולכן כתב הלחם משנה, שנראה שהרמב"ם פסק כרבי שמעון בן אלעזר, שרבי יהושע פוטר רק בטעה בדבר מצוה ועשה מצוה, כיון שהמשנה בשבת סוברת כשיטה זו. ומה שכתב הרמב"ם, שגם אם היו לו שני תינוקות אחד למול בשבת ואחד למול אחר השבת פטור, הוא רק באופן שמל את שניהם, שנמצא שהוא טעה בדבר מצוה ועשה מצוה, שהרי מל גם את של שבת בשבת, ולכן פטור גם על מה שמל את של אחר השבת. ולפי זה מה שכתב הרמב"ם שמדובר שמל את שניהם, מוסב רק על סיום דבריו שהיו לו שני תינוקות אחד למול בשבת ואחד למול אחר השבת [ובהיפוך מהכסף משנה]. והלחם משנה סיים שזה דוחק. וביאר **המרכבת המשנה** (שם) שהוא דוחק, משום שאין סברא שבגלל שעשה מצוה בתינוק שראוי למול בשבת, יפטר על מה שמל את התינוק שלא ראוי למול בשבת.

והלחם משנה (שם ס"י) הקשה עוד על ביאורו בדעת הרמב"ם, ממה שהרמב"ם פסק (שם) **שאם** שחט פסח בשבת, ואחר כך נודע שהבעלים משכו ידיהם ממנו פטור, והרי להלן (עג:) מבואר, שפטורו הוא משום שטעה בדבר מצוה, וכיון שהרמב"ם פסק שבטעה בדבר מצוה פטור רק אם עשה מצוה, מדוע פסק הרמב"ם שפטור בזה אף שלא עשה מצוה. והגרעק"א בגליון הרמב"ם (שם) הקשה עוד על הלחם משנה, ממה שכתב הרמב"ם (תרומות פ"י ה"ג), שאם אכל תרומה ונמצא שהוא חלל פטור, משום שטעה בדבר מצוה, והרי שפטור אף שלא עשה מצוה, שהרי אם הוא חלל לא קיים מצוה[מה].

והמרכבת המשנה (שגגות שם ס"ק) תירץ[מו], שבכהן שאכל תרומה ונמצא חלל, או בפסח ששחטו ונודע שמשכו הבעלים את ידם, פטור גם בלי הדין של טעה בדבר מצוה, משום שהיה מותר לו לעשות את המצוה, ולא היה לו לחשוש שהוא חלל, או שמשכו הבעלים את ידם, והרי הוא כאונס ולכן פטור[מז]. וכן היא שיטת **רש"י** לעיל (עמ': ד"ה פטור), שבפסח שנודע שמשכו הבעלים ידם, פטור מדין אונס. **אמנם התוספות** (עג. ד"ה שמטו) הקשו על רש"י, שהרי להלן (עג:) מבואר, שלגמרא היה פשוט שרבי אליעזר מחייב בפסח שנודע שמשכו הבעלים ידם, ואם רבי יהושע פוטר מדין אונס, מנין שרבי אליעזר חולק. ובהכרח שרבי יהושע פוטר מדין טעה בדבר מצוה, ולא כרש"י, ולכן פשוט לגמרא שרבי אליעזר חולק, כיון שהוא מחייב בטעה בדבר מצוה. אך לפי הנתבאר מיושבת שיטת רש"י, שהרי גם בכהן שאכל תרומה רבי יהושע פוטר מדין אונס, ואע"פ כן רבי אליעזר מחייב, כמבואר במשנה (תרומות פ"ח מ"ח), ובהכרח שרבי אליעזר סובר שאף על פי שלא היה צריך לחשוש שהוא חלל, אינו נחשב אונס. ואם כן גם בפסח שנודע שמשכו הבעלים ידם, רבי אליעזר מחייב[מח].

דעת המרכבת המשנה בביאור שיטת הרמב"ם

ג. המרכבת המשנה (שם) הקשה על ביאור **הכסף משנה**, ממה שכתב הרמב"ם (שם הט"ז), שאם נתחלף לו שפוד של נותר בשפוד של צלי של פסח, ושגג ואכל את הנותר חייב, משום שלא עשה מצוה, וכבר כתב הכסף משנה (שם) שמקורו מהסוגיא להלן (ע"ב), שריש לקיש מחייב בזה משום שלא עשה מצוה[מט], ומוכח שהרמב"ם פוסק שאם לא עשה מצוה פטור.

ותירץ, שודאי הרמב"ם פסק כרבי מאיר שגם אם לא עשה מצוה פטור, משום שכן נראה מהסוגיא בשבת, וכמו שכתב הכסף משנה, גם אם טעותו היתה שנתחלפו לו אחד למול בשבת ואחד למול לאחר השבת, ואחרי השבת מל את של השבת, פטור[מג].

את שניהם, שכיון שפוסק שמתעסק פטור, בהכרח לא מדובר כאן שהתחלפו לו התינוקות, אלא טעותו היתה שהיה סבור ששניהם נולדו בשבת, ולכן כתב הרמב"ם שמל את שניהם, וראה בקרית ספר (שם) שדעתו כדעת הכסף משנה, שהרמב"ם פוסק שאפילו אם לא עשה מצוה פטור, אך במה שכתב הרמב"ם שמל שניהם, ביאר, שכוונת הרמב"ם שאפילו שמל את שניהם, והיה ראוי למול רק אחד מהם, פטור, וכל שכן אם מל רק אחד. **מד. וראה** להלן [בענין 'ביאור שיטת הכסף משנה'] שיובאו דברי המשנת רבי אהרן בביאור דברי הכסף משנה. **מה. ולהלן** (ע"ב) [בענין 'מדוע פטר הרמב"ם מחומש כל השנה'] נרחיב בשיטת הרמב"ם, בדין כהן שאכל תרומה ונמצא חלל, ושם יובא תירוץ לקושיית הגרעק"א. **מו. ראה** בדבריו שם שלא כתב כן בדעת הלחם משנה, אבל בזת מתיישבת שיטת הלחם משנה. **מז. וראה** במשנת רבי אהרן (קדשים סי' ה אות ג) שדייק כן, ממה שהמשנה כתבה שם שטעם הפטור הוא משום ששחט ברשות, והרי שדווקא משום ששחט ברשות הדין כן. אך הביא שהרמב"ם (שגגות פ"ג ה"ח) כתב טעם זה בכל טועה בדבר מצוה. **מח. וראה** בחמדת שלמה (שו"ת, יו"ד סי' ח) שכתב גם כן את יסוד הדברים בדעת רש"י והרמב"ם. וראה עוד לעיל (עמ':) [בענין 'מחלוקת הראשונים מדוע' וכו'] שהרחבנו בענין זה. **מט. הגמרא**

שכן נראה מהסוגיא בשבת, וכמו שכתב הכסף משנה, גם אם טעותו היתה שנתחלפו לו התינוקות, שמהסוגיא להלן (שם) נראה, שבנתחלף לו שפוד של נותר בשל צלי חייב, משום שלא עשה מצוה, ומוכח שפוסקים שאם לא עשה מצוה חייב. ולכן

ביאר הרמב"ם, שריש לקיש מחייב בשפוד גם להלכה שפוטרים בתינוקות אפילו כשמל את של אחר השבת, כיון שגם להלכה טעה בדבר מצוה פטור רק כשעשה מצוה, אלא שלהלכה לא צריך שיעשה מצוה בפעולת העבירה [כשיטת רבי שמעון בן אלעזר], אלא מספיק שעשה את המצוה שהיה טרוד בה, ובגלל טירדה זו טעה ועשה פעולה נוספת שהיא אסורה. ולכן פטור גם כשמל את של אחר השבת, כיון שהיה טרוד במילת התינוק שזמנו למול בשבת והוא מל אותו. אבל בשפוד גם להלכה חייב, משום שטירדתו היתה באכילת הצלי, ואותו לא אכל אלא אכל את הנותר. וזו כוונת הגמרא שם שאמרה שחייב כיון שלא עשה מצוה, משום שאפילו אם בטעה בדבר מצוה פטור גם אם לא עשה מצוה, זה רק אם עשה את המצוה שהיה טרוד בה, אלא שבפעולת העבירה לא היתה מצוה, מה שאין כן כאן שלא עשה כלל את המצוה שבה היה טרוד, ולכן חייב.

ובזה יתבארו דברי הרמב"ם. שכתב בתחילת דבריו שטעה בדבר מצוה פטור כשעשה מצוה, שכן אין כוונת הרמב"ם לפטור דווקא כשבעבירה שעשה קיים מצוה, אלא כוונתו שדווקא אם עשה את פעולת המצוה שבה היה טרוד, פטור אם בגללה עשה פעולה נוספת שהיא עבירה. ולכן הרמב"ם כתב מיד אחרי שכתב שטעה בדבר מצוה פטור, שאם בא על יבמתו נדה פטור, שכן זהו האופן הפשוט של טעה בדבר מצוה, שעשה את פעולת המצוה שבה היה טרוד, ובה עבר את העבירה, ואחר כך הוסיף הרמב"ם, שגם אם היו לו שני תינוקות וכו', ומל שניהם ועשה מצוה פטור, אע"פ שהם שני גופים, וכוונתו שאע"פ שהם שני גופים, ונמצא שלא עשה מצוה בפעולת העבירה, אלא עשה מצוה בגוף אחד ועבר עבירה בגוף שני, אע"פ כן פטורי. וכמו כן מה שכתב הרמב"ם (סס הט"ז), שבנתחלפו השפודים חייב משום שלא עשה מצוה, כוונתו שבזה לא עשה כלל מצוה, ולכן חייבנא.

ביאור שיטת הכסף משנה בדעת הרמב"ם

במשנת רבי אהרן (קדמיס קונטרס סי' ה אות ח) כתב לבאר את שיטת הכסף משנה בדעת הרמב"ם, לפי המבואר בירושלמי (פסחים פ"ו ה"ה), שרבי יוחנן אמר שאם היו שני שפודים אחד של שחוטה קודש ואחד נבילה, והתחלף לו השחוטה בנבילה חייב, ולא נפטר מדין טעה בדבר מצוה, כיון שלא עשה מצוה. והירושלמי הקשה, ממה שרבי מאיר אמר, שלפי רבי יהושע פטור בשני תינוקות, כשתינוק אחד היה ראוי למול אחר השבת והוא מל אותו, אע"פ שלא עשה מצוה. ותירץ הירושלמי, שבתינוקות יש למחר בעשייתו מצוה. ומבואר בזה, שגם לרבי מאיר שרבי יהושע פטר גם כשלא עשה מצוה, זהו רק אם רק מחר מצווה לעשות מה שעשה עכשיו, כגון שמל תינוק שראוי למול אחר השבת, שכיון שיש עליו חיוב למולו למחר, לכן הוא טרוד גם היום במילתו, ועל ידי זה נתחלף לו ומל תינוק זה בשבת. אבל בשפודים שלא היה מצווה כלל באכילת השפוד שאכל, ולא היה טרוד בה, פטור. ובזה מיושבת שיטת הרמב"ם לפי דרכו של הכסף משנה. שודאי פוסק כשיטת רבי מאיר, שאפילו אם לא עשה מצוה פטור, מכל מקום סובר שזה רק אם היה חייב לעשות לאחר זמן את מה שעשה בשבת. ולכן בתינוקות פטור אפילו כשמל את התינוק שראוי למולו אחר השבת שלא עשה מצוה, משום שמצווה למחר, אבל בשפודים חייב משום ששם לא מצווה כלל לאכול את השפוד שאכלנב.

ומה שכתב הרמב"ם (תרומות שם), שמי שאכל תרומה והתברר שהוא חלל פטור אע"פ שלא עשה מצוה, וגם באמת לא מוטלת עליו עשיית המצוה [שהרי הוא חלל], זהו משום שרק אם לא עשה את הפעולה שבה היה טרוד, אלא שנתחלפו לו הגופים, כגון בתינוקות ובשפודים, בזה צריך שיהיה מצווה לעשות על כל פנים לאחר זמן מצוה בגוף שטעה בו, ועל ידי זה נתחלף לו, אבל בתרומה שעשה את הפעולה שבה היה טרוד, פטור אף שלא עשה מצוה וגם לא היתה מוטלת עליו המצוהנג. ובזה מבואר גם כן מדוע פסק הרמב"ם, שבפסח שנודע שמשכו בעליו ידם ממנו פטור, אע"פ שגם למחר לא יהיה מצווה בזה, משום ששם שחט את הפסח שבו היה טרוד.

ובמשנת רבי אהרן (שם אות ג) הוסיף, שיתכן לתרץ גם לשיטת הלחם משנה [שהרמב"ם פוטר רק אם עשה מצוה], שהרמב"ם סובר שרק אם לא עשה את הפעולה שבה היה טרוד, צריך שיעשה מצוה, אבל אם לא כן, פטור גם אם לא עשה מצוה. ולכן אם אכל תרומה והתברר שהוא חלל, או ששחט פסח והתברר שהבעלים משכו ידם, פסק הרמב"ם שפטור אף שלא עשה מצוה, כיון שעשה את הפעולה שבה היה טרוד. **והשבט הלוי** (שו"ת, מ"ק סי' קפ אות ד) ביאר כן בדעת הרמב"ם, וכתב שיסוד הדברים כבר כתב התוספות הרשב"א **משאנץ** (ד"ה לר', עג. ד"ה שחטו)נד.

מחלוקת בבלי וירושלמי מהו דבר שאין לו קצבה

א"ר אמי הכא במאי עסקינן וכו'. בירושלמי (שבת פי"ט ה"ד) נחלקו, האם תינוקות יש להם קצבה או לא. רבי ירמיה סובר שמה שפסח אין לו קצבה, הוא משום שלא נתנה תורה קצבה כמה פסחים ידחו שבת, ולפי זה גם מילה אין לה קצבה, שהרי לא נתנה תורה קצבה כמה מילות ידחו שבת. ורבי יוסי סובר שמה שפסח אין לו קצבה, הוא משום שאין אתה יכול לעמוד על מניינם, ולפי זה מילה נחשבת דבר שיש לו קצבה. ומבואר שם עוד בירושלמי, שהסובר שמילה נחשבת דבר שיש לו קצבה חזר בו, משום שאם לא כן מדוע בתינוקות פטור. וזה שלא כשיטת הבבלי שגם מילה יש לה קצבה, ומה שבתינוקות פטור, הוא רק אם לא מל את של שבת לפני שמל את של ערב שבת.

טעה בדבר מצוה כשכבר עשה את המצוה

הכא במאי עסקינן כגון שקדם ומל את של ערב שבת בשבת דאיכא הך דשבת דטריד ביה הכא כגון שקדם ושחטינהו לאימורי ציבור ברישא אי הכי רבי מאיר אומר אף השוחט לשם אימורי ציבור פטור אע"ג דקדים ושחטינהו לאימורי ציבור ברישא. רש"י (ד"ה הכא, ד"ה אמרי) ביאר, שלפי תנא קמא טעה בדבר מצוה פטור, רק אם התינוק שהיה ראוי למול בשבת לא נימול עדיין בשעה שמל את התינוק שלא ראוי למול בשבת, ונמצא שהיה עדיין טרוד למול את התינוק שראוי למול בשבת, ומחמת טירדתו החליף את התינוקות. אבל אם כבר מל לפני כן את התינוק שראוי למול בשבת ואחר כך מל גם את השני, חייב, כיון שבשעת מילת השני כבר לא היה טרוד. וכן אם שחט זבחים לשם קרבנות ציבור אחרי ששחטו קרבנות ציבור, חייב, ואע"פ ששכח שהקריבו אותם, כיון שבאמת לא היה לו להיות טרוד. ורבי מאיר סובר, שאם שכח שהקריבו את הקרבנות ציבור ושחט קרבנות אחרים לשם הקרבנות ציבור, פטור, וכן אם מל קודם את של שבת ואחר כך מל את של קודם השבת, פטורנה.

בסוכה (מג.) מבואר, שרבי יוסי אמר שאם שכח והוציא בשבת את הלולב לרשות הרבים כדי לקיים בו מצות לולב, פטור משום שטעה בדבר מצוה. ומבואר שם, שאביי אמר שרק אם לא יצא בו פטור, אבל אם יצא בו חייב. והגמרא מקשה, שהרי משהגביהו יצא, ואם כן איך יתכן שהוציאו לפני שיצא ידי חובתו. ותירצה הגמרא, שמדובר שהוציאו שלא כדרך גדילתו או שהוציאו בכלי, שלא יצא עדיין ידי חובתו. **והכפות תמרים** (סס ד"ה אמר) ביאר בדברי הגמרא שם, על פי מה שמבואר בסוגייתנו, שלפי תנא קמא אם מל קודם את של שבת, ואחר כך מל את של ערב שבת חייב, משום שבשעה שמל את השני כבר לא היה צריך להיות לו טירדת מצוה, שהרי כבר מל את של שבת. וכן אם כבר שחטו את הקרבנות ציבור והוא שכח ששחטו, ושחט קרבן אחר שהיה

שם הסתפקה האם רבי יוחנן חולק עליו בזה, וכיון שלא ברור שרבי יוחנן חולק, פוסקים כהלשון שרבי יוחנן אינו חולק, וסובר כריש לקיש שחייב. **נ. והוסיף** שרבי מאיר פוטר גם כשלא מל שניהם, שהרי מבואר לעיל (פה:), שרבי מאיר פוטר בשוחט בשבת קרבן לשם תמיד או מוסף, והרי שאף שטירדתו היא להקריב את התמיד והמוסף, והוא לא הקריבם, אלא הקריב קרבן אחר בגלל שטעה, פטור, אך הרמב"ם לא פסק כמותו בזה. ודבריו לא נתבארו, שאם כן מנין לרמב"ם סברתו, שהרי גם החולק על רבי מאיר, טעמו הוא שאחרי שהקריבו את התמיד והפסח, כבר אין טירדה, וכמו שמבואר להלן, שלפי החולק על רבי מאיר, אם היו לו ב' תינוקות חייב אם מלו את של שבת לפני שמלו את התינוק שלא נולד בשבת. ואם כן משמע שגם לפי שיטה זו, אם לא מלו את של שבת קודם, פטור גם אם מלו רק את התינוק שלא נולד בשבת. ומנין לרמב"ם לפסוק לא כן. **נא. ומה** שהרמב"ם פוטר בכהן שאכל תרומה ונמצא חלל, וכן בשוחט פסח ונודע שמשכו הבעלים את ידם, הוא מדין אונס, וכמו שהתבאר בענין הקודם. **נב. אבל** כתב שלפי זה דחוק קצת לשון הבבלי במסכת שבת (קלו.), שלפי רבי שמעון בן אלעזר טעמו של רבי יהושע הוא, שאינו דומה לעבודה זרה משום שעשה מצוה, ולפי רבי מאיר טעמו של רבי יהושע הוא שטרוד במצוה, שמזה משמע, שלפי רבי מאיר רבי יהושע פוטר תמיד כשלא עשה מצוה. ויש להעיר שבבבלי להלן (ע"ב) מבואר, שלפי רבי מאיר גם אם שחט חולין לשם פסח פטור, אף על פי שלא עשה מצוה ולא היה טרוד בה. ואם כן הבבלי לשיטתו פירש, שטעמו של רבי מאיר הוא שכל טעה בדבר מצוה פטור, אפילו אם לא עשה מצוה. וראה עוד בהערה הבאה. **נג. ביאור** הדברים הוא, שכל מה שצריך שתהיה מצוה על כל פנים לאחר זמן, הוא רק כאשר בגלל טירדת המצוה נתחלפו לו הגופים, שזה פוטר רק אם יש מצוה גם בגוף השני, שאז מחמת מצותו טעה להחליפו. ולפי זה אפשר ליישב מה שהקשה המשנת רבי אהרן על ביאור זה [והובא בהערה הקודמת] מלשון הגמרא, שלפי רבי מאיר פוטר רבי יהושע גם אם לא עשה מצוה, משום שלא צריך שיעשה מצוה, אלא צריך רק שיהיה מצווה על מה שעשה, על כל פנים לאחר זמן. **נד. ומקורו** של הרמב"ם הוא משום שהוקשה להם קושיית התוספות (להלן עג. ד"ה שחטו), על מה שהמשנה פטרה מי ששחט פסח ונמצא טריפה, שהרי לא עשה מצוה. ומזה הוכיח הרמב"ם, שאם עשה את מה שהיה טרוד, פטור גם אם לא עשה מצוה. וכן כתב התוספות הרשב"א משאנץ (שם ד"ה שחטו) ביישוב קושיית התוספות. ויתכן לבאר שיטה זו, שהוא משום שכל מה שצריך שיעשה מצוה, הוא רק כדי שיהיה טרוד בגוף השני להחליף בו, אבל אם עשה מה שטרוד לא צריך שיעשה מצוה. אמנם לפי הדרך הקודמת של המשנת רבי אהרן נמצא, שרק לפי מה שפוסקים שלא צריך שיעשה מצוה, חלוקים ב' גופים מגוף אחד, שבב' גופים צריך שיהיה לו מצוה בגוף השני, אבל לפי ביאור זה נמצא, שגם אם טעה בדבר מצוה פטור רק אם עשה מצוה, זהו רק בב' גופים. וגם התוספות הרשב"א משאנץ כתב דבריו, לפי הסובר שטעה בדבר מצוה פטור רק אם עשה מצוה. **נה. רש"י** להלן (ע"ב ד"ה הפ') פירש שטעמו של רבי מאיר הוא, שכיון שהיה טרוד בזבח זה בימים שעברו, נבהל ושכח שכבר נשחטו אימורי ציבור. ולפי זה גם בשני תינוקות, טעמו הוא, שכיון שהיה טרוד בימים שעברו בתינוק שראוי למול בערב שבת, לכן בשבת טעה לומר שגם הוא זמנו בשבת. ולפי זה נראה, שבשני תינוקות שאחד ראוי למול אחר השבת ואחד ראוי למול בשבת, ומל את של שבת ואחר כך מל את של לאחר השבת, יודה רבי מאיר, כיון שכאן לא היה טרוד בשל אחר שבת. אבל מסתימת לשון הרמב"ם (שגגות פ"ג ה"ח) מבואר, שגם באופן זה פטור. וראה להלן [בענין 'ביאור דברי התוספות'] שהובא, שהמרכבת המשנה כתב בדעת התוספות, כמו שנתבאר בדעת רש"י.

סבור שהוא קרבן ציבור, חייב, משום שכבר לא היה צריך להיות לו טירדת מצוה. ואע"פ שהוא טעה וחשב שעדיין המצוה עליו, אע"פ כן חייב. ולכן גם אם הוציא לולב אחרי שיצא כבר ידי חובת לולב, חייב, משום שבשעה שהוציא כבר לא היה צריך להיות לו טירדת מצוה, ואע"פ שהוא טעה ולא ידע שכבר קיים את המצוה.

ויש מהאחרוניםנ שכתב, שמדברי המקשן שם שהקשה שהרי בכל אופן כבר יצא ידי חובת הלולב, נראה שהוא סובר שדעת רבי יוסי היא, שגם אם כבר יצא ידי חובת לולב פטור, אם כשהוציא היה סבור שעדין לא קיים מצות לולבנ. וכן מובא בירושלמי (שבת פי"ט סוף ה"ד), שרב אדא בר אהבא אמר, שרבי יוסי פוטר אפילו בדבר שאין בעשייתו מצוה, אם עשהו לשם מצוה. ונראה שכוונתו, שרבי יוסי פוטר כשהוציא לולב אע"פ שכבר יצא ידי חובת המצוה, אם היה סבור שעדיין לא קיים מצות לולב.

והוסיף, שיתכן ששורש המחלוקת הוא, מהו פטורו של טעה בדבר מצוה, האם היא גזירת הכתוב, או שהוא משום שנחשב שהוא אנוסנ, שהסובר שחייב אם באמת לא היה לו להיות טרוד, סובר שהיא גזירת הכתוב, והגזירת הכתוב היתה רק אם באמת היה חייב במצוה. והסובר שפטור סובר שפטורו הוא משום שנחשב שאנוס, ולכן סובר שמספיק שהיה סבור שמוטלת עליו מצוה בשביל שיפטריס, כיון שאם סבור כן הוא אנוסס.

ובזה ביאר את הסוגיא בסוכה (שם), שרב הונא אמר שרבי יוסי פטר גם כשאכל עולת עוף מחמת שהיה סבור שהיא חטאת העוף, והגמרא מקשה מה חידושו של רב הונא. ומתרצת, שחידש שרבי יוסי פוטר בטעה בדבר מצוה אפילו כשלא עשה מצוה. וקשה מה סבר המקשן, וכי לא ידע מחילוק זה. אבל לפי הנתבאר נראה, שהמקשן סבר שרבי יוסי פוטר גם כשכבר יצא ידי חובת הלולב, כמו שסבר המקשן בתחילת הסוגיא, ולכן הוא סבר שמזה מוכח שרבי יוסי פוטר גם כשלא עשה מצוה, כיון שאם פטור גם כשכבר יצא ידי חובת המצוה, מוכח שפטורו הוא משום אונס, ואם כן אין נפקא מינה אם עשה מצוה או לא, ולכן הקשה מה חידש רב הונא, הרי מדברי רבי יוסי מוכח שפוטר גם כשלא עשה מצוה. ותירץ התרצן, שהיה אפשר לפרש שרבי יוסי פוטר רק אם עדיין לא יצא ידי חובת לולב, ופטורו של טעה בדבר מצוה הוא מגזירת הכתוב, ורק כשעשה מצוה. ואמנם רב הונא חידש, שרבי יוסי פוטר גם כשיצא ידי חובת לולב, משום שפטורו הוא מגזירת הכתוב, ומזה נלמד שפוטר גם כשלא עשה מצוה. ובזה יבואר מדוע נקט רב הונא את האופן של עולת העוף, ולא נקט את האופן של שני תינוקות שאחד ראוי למול אחר השבת, שלא עשה מצוה. משום שבזה רמז שפטורו של טעה בדבר מצוה הוא מסברא, משום שאם היא גזירת הכתוב, ונלמד מהיקש של כל החטאות לחטאת עבודה זרה, כמבואר בשבת (קלג.), מנין שגם באשם פטורים בטעה בדבר מצוה, ובהכרח שפטורו הוא משום אונס, וכמו שכתב **האחיעזר** (ח"ג סי' פג אות ג), שלכן פטור גם מאשמסא.

מדוע לא יתכן לפרש כפירושו של ההוה אמינא

ותסברא מה התם דלא עביד מצוה פטר רבי יהושע היכא דקא עביד מצוה מחייב. הרש"ש (ד"ה ומסברא) הקשה, מדוע אי אפשר לפרש את הברייתא כהבנת המקשנסב, שבריש הטעות היתה שהיה סבור ששניהם נולדו בשבת, וקדם ומל את של שבת תחילה, ולכן חייב על מילת התינוק השני אע"פ שעשה מצוה, כיון שבזמן מילת השני כבר לא היה טרוד במילת התינוק שחייב למול בשבת. אבל בסיפא שאחד מהתינוקות נולד לאחר שבת, לא טעה לומר ששניהם נולדו בשבת, כיון שלא היה טועה לחשוב על תינוק שעוד לא הגיע זמן חיובו, שכבר הגיע זמן חיובו, אלא טעותו היתה שהתחלפו לו התינוקות, ונמצא שבשעת מילת התינוק היה טרוד במצות מילה של התינוק שחייב למולו בשבת, ולכן פטור אע"פ שלא עשה מצוהסג.

ביאור דברי התוספות

אמרי דבי רבי ינאי רישא כגון שקדם ומל של שבת בערב שבת שלא נתנה שבת לדחות וסיפא נתנה שבת לדחות אצלו הכא הרי נתנה שבת לדחות אצלו רש"י (ד"ה שמרי) ביאר, שלפי דבי רבי ינאי גם ברישא מדובר שהתחלפו התינוקותסד, ומל את של שבת בערב שבת ואת של ערב שבת בשבת, ובזה מודה רבי מאיר שחייב משום שלא ניתנה שבת להדחות אצלו [ורש"י במסכת שבת (קלג. ד"ה לא) הוסיף לבאר, שכיון שהיום לא היה טרוד במצוה, שהרי לא היה מוטל עליו היום למול, לא היה לו לטעות], ולכן חייב אף על פי שעשה מצוה. ובסיפא שהתחלפו לו התינוקות ומל את של אחר השבת בשבת, ועדין לא מל את של שבת, פטור אפילו שלא עשה מצוה, כיון שהשבת ניתנה להדחות אצלו.

והתוספות (ד"ה שקדם) הקשו, שאם כן מדוע הברייתא היתה צריכה לחלק בין אם אחד היה ראוי למול בערב שבת, לבין אם אחד היה ראוי למול אחר השבת, הרי יכלה לחלק בין אם קדם למול את של שבת לפני שבת לבין אם לא קדם למול את של שבת לפני שבת. ותירצו, שברישא חידשה הברייתא, שאפילו אם אחד היה ראוי למול בערב שבת, שנמצא שעשה מצוה, אע"פ כן אם מל את של שבת לפני השבת, חייב. ובסיפא חידשה הברייתא, שאפילו אם אחד היה ראוי למול אחר השבת, שנמצא שלא עשה מצוה, אע"פ כן פטור אם לא מל את שבת לפני שבת, כיון שניתנה שבת להדחות אצלו.

והמהרש"א (בחוס' שם) הקשה על דבריהם, מדוע הוצרכו לומר שברישא חידשה הברייתא, שגם אם אחד היה ראוי למול קודם השבת שעשה מצוה, חייב כשלא ניתנה שבת להדחות, הרי רק כשאחד היה ראוי למול קודם השבת, יתכן שיטעה בטעות זו למול את של שבת קודם השבת, כיון שהתינוקות התחלפו לו, והיה סבור שהנולד בשבת נולד בערב שבת. אבל אם אחד נולד אחר השבת, לא היה טועה לחשוב ששל שבת נולד קודם השבת. וכל מה שיש להקשות הוא רק על הסיפא, מדוע הברייתא אמרה שם שפטור כשאחד ראוי למול אחר השבת, הרי יכלה לומר שפטור באופן של הרישא, שאחד נולד קודם השבת, ולא מל את של שבת קודם השבת, ועל זה מספיק לתרץ, שבסיפא חידשה הברייתא שבזה פטור גם כשלא עשה מצוה.

והלחם משנה (הגהות פ"ג ה"ח) הקשה גם על מה שהוקשה לתוספות, שבסיפא יכלה הברייתא לומר שאם אחד ראוי למול קודם השבת [כמו ברישא] פטור, אם לא מל את של שבת קודם השבת, שהרי בשבת (קלג.) מבואר, שרבי מאיר סובר שאם אחד ראוי למול קודם השבת, גם רבי אליעזר מודה שפטור כיון שעשה מצוה, ולכן רבי מאיר אמר בברייתא זו בסיפא, שהמחלוקת של רבי אליעזר ורבי יהושע היא, באופן שאחד ראוי למול אחר השבת, שלא עשה מצוה.

והמרכבת המשנה (שם) תירץ, שהתוספות סוברים שעדיף שלא יהיה מחלוקת רחוקה בין התנאים. ולכן כיון שמבואר בסוגייתנו, שלפי תנא קמא של רבי מאיר המחלוקת של רבי אליעזר ורבי יהושע, היא רק אם עשה מצוה ועדיין טרוד בטירדת המצוה, אבל אם כבר לא טרוד גם רבי יהושע מחייב, נראה שרבי מאיר יורד בדרגה אחת, ולשיטתו אם עשה מצוה נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע כשלא טרוד בטירדת המצוה [אם עדיין ניתנה השבת להדחות], אבל אם לא עשה מצוה דינו כמו לפי תנא קמא, שמחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע היא רק כשעדיין טרוד בטירדת המצוה, אבל כשלא טרוד חייב גם לרבי יהושעסה.

ולפי זה מיושבת קושיית הלחם משנה, משום שלתוספות הוקשה מדוע הברייתא אמרה בסיפא שהמחלוקת של רבי אליעזר ורבי יהושע היא כשלא עשה מצוה, וכשהיה טרוד בטירדת המצוה, הרי יכלה לומר שחולקים כשעשה מצוה ולא היה טרוד בטירדת המצוה, ורבי מאיר מחדש שבאופן שעשה מצוה פוטר רבי יהושע גם כשלא טרוד בטירדת המצוה. ועל זה תירצו התוספות, שהברייתא חידשה שרבי יהושע פוטר גם כשלא עשה מצוה, אם טרוד בטירדת המצוה.

וכמו כן מיושבת קושיית המהרש"א, משום שלתוספות הוקשה מדוע הברייתא אמרה בריש שלפי כולם חייב אם עשה מצוה, כשלא ניתנה שבת להדחות, הרי יכלה לומר שלפי כולם חייב אם לא עשה מצוה כשכבר לא טרוד בטירדת המצוה [דהיינו כשהיה סבור שהגיע הזמן של שניהם בשבת ומל קודם את של שבת], ועל זה תירצו התוספות, שיש יותר חידוש שאפילו אם עשה מצוה חייב אם לא ניתנה שבת להדחות אצלו.

נו. שבט הלוי (סו"ת, ח"ו סי' קפ). **נז. ולכאורה** זה יתכן רק לשיטת רבי מאיר. וכן כתב הכפות תמרים (שם), שהרמב"ם פסק כשיטת המקשן, משום שפסק שאפילו אם כבר עשה את המצוה פטור. אלא שהקשה מדוע פסק כן, הרי זו רק שיטת רבי מאיר. אמנם לשיטת רש"י הנ"ל, לא יתכן דין זה גם לרבי מאיר, כיון שלפי רש"י, דינו של רבי מאיר הוא רק כשהיה טרוד בימים שעברו במה שעשה, וסברא זו לא שייכת כאן, אבל לשיטת הרמב"ם הנ"ל שחולק על רש"י, יתכן שלפי רבי מאיר יהיה פטור גם שם, אפילו שכבר הוציא את הלולב. ואמנם הרמב"ם לשיטתו לא פסק כהסוגיא בסוכה. **נח. ראה** לעיל (עא:) [בענין 'מהו פטורו של טעה בדבר מצוה'] שהרחבנו בחקירה זו. **נט. אמנם** אין זה מוכרח, משום שיתכן לפרש שגם אם פטורו משום אונס, אין לפוטרו אם לא היה צריך להיות טרוד, אלא שמחמת טעות היה טרוד. **ס. והשבט** הלוי הוסיף, שיש עוד שיטה בירושלמי (סוכה פ"ג ה"ו), שטעמו של רבי יוסי הוא משום שהיה מנהג בירושלים לאחוז את הלולב גם אחרי שנטלו את הלולב. ונראה שגם שיטה זו סוברת שרבי יוסי פוטר גם כשכבר יצא ידי חובת לולב, אבל מטעם אחר, שגם אחרי שיצא יש הידור מצוה באחיזת הלולב. ויתכן שגם סברת שיטה זו היא משום שטעה בדבר מצוה פטור משום אונס, וממילא מספיק שטעה בדבר מצוה של הידור, וכמו שהובא לעיל (עא:) [בענין 'האם טעה בדבר מצוה דרבנן פטור'] שהאחיעזר כתב, שטעה בדבר מצוה דרבנן פטור אם פטורו משום אונס. ובזה יבואר היטב הירושלמי שם, שיש חולקים וסוברים שטעמו של רבי יוסי הוא משום עשה דוחה לא תעשה, וביאר הערוך לנר (סוכה מג: ד"ה מפני), ששיטה זו סוברת שרק אם חייב במצוה פטור. ולהנתבאר נראה ששיטה זו סוברת שטעה בדבר מצוה פטור מגזירת הכתוב, ולכן אם טעה במצוה של הידור לא נפטר. **סא. ראה** לעיל (עא:) [בענין 'מהו יסוד פטורו של טעה בדבר מצוה'] שהרחבנו בדברי האחיעזר. **סב. כפי** שביארו רש"י (ד"ה עלן). **סג. ראה** בתוספות רי"ד (ד"ה ומסברא) שנראה שהוקשה לו קושיא זו, וכתב שהגמרא אמרה 'ותסברא' רק להרחיב את התירוץ ולומר, שאין זו סברתו של רבי מאיר כמו שאתה סובר, אלא כמו שפירשו דבי רבי ינאי להלן. ודבריו צריכים ביאור. **סד. ולא** כהבנת הגמרא בהוה אמינא, שברישא לא התחלפו אלא חשב ששניהם נולדו בשבת, ורק בסיפא התחלפו. **סה. ראה** לעיל [בענין 'טעה בדבר מצוה כשכבר עשה את המצוה'] שהתבאר בדעת רש"י, שבמל את של אחר השבת בשבת, מודה רבי מאיר, וכמו שביאר המרכבת המשנה בדעת התוספות. אבל שם התבאר, שברמב"ם (שם) מבואר, שגם אם מל את של אחר השבת בשבת, חולק רבי מאיר.

קושיית הלחם משנה על הרמב"ם בדין טעה בדבר מצוה שיש לו קצבה

שם. בסוגייתנו מבואר, שהחילוק לפי תנא קמא בדעת רבי יהושע, בין השוחט שאר זבחים לשם קרבנות ציבור שחייב, להשוחט שאר זבחים לשם פסח שפטור, הוא משום שהשוחט לשם קרבנות ציבור טעה בדבר שיש לו קצבה, והשוחט לשם פסח טעה בדבר שאין לו קצבה. והחילוק בין שוחט לשם קרבנות ציבור שחייב משום שטעה בדבר שיש לו קצבה, לשני תינוקות שפטור אף שיש להם קצבה, הוא משום שבשני תינוקות מדובר שמל את התינוק שלא ראוי למול בשבת לפני שמל את מי שראוי למול בשבת, אבל בשוחט לשם קרבנות ציבור, מדובר שכבר שחטו את הקרבנות ציבור. ומבואר עוד בסוגיא, שלפי רבי מאיר שהשוחט לשם קרבנות ציבור פטור, אע"פ שכבר שחטו את הקרבנות ציבור, גם בתינוקות פטור, אפילו אם מל את מי שלא ראוי למול בשבת אחרי שמלו את מי שראוי למול בשבת.

והלחם משנה (שגגות פ"ג ה"ח) הקשה על **הרמב"ם** (שם), שפסק שבשני תינוקות פטור, ורק אם היה לו תינוק אחד והוא לא היה ראוי למול בשבת ומלו בשבת חייב, ומשמע שבשני תינוקות פטור אפילו שמל תחילה את מי שראוי למול בשבת, וכשיטת רבי מאיר, ואילו בהמשך (שם הי"ג-יג) כתב הרמב"ם, שאם שחט זבחים לשם פסח פטור, ואם הקריב קרבנות ציבור יתר על חובת היום חייב, וביאר **הכסף משנה** (שם הי"ג), שמקורו של הרמב"ם שמחייב כשהקריב קרבנות ציבור יתר על חובת היום, הוא ממה שתנא קמא מחייב כששחט שאר קרבנות לשם קרבנות ציבור, אע"פ שפוטר כששחט שאר קרבנות לשם פסח. ומוכח שהרמב"ם פסק כתנא קמא, שאם טעה בדבר שיש לו קצבה חייב. וזה שלא כמו שמתבאר ממה שפסק שבשני תינוקות פטור, אע"פ שיש להם קצבה [ואע"פ שמל בתחילה את מי שראוי למול בשבת], שמזה מוכח שפסק כרבי מאיר. ונאמרו **באחרונים** כמה דרכים ביישוב שיטת הרמב"ם, וכדלהלן.

ביאור הצל"ח והמרכבת המשנה בדעת הרמב"ם

א. הצל"ח (ד"ה לר"י)[סו] **והמרכבת המשנה** (שם ה"ח) תירצו, שמה **שהרמב"ם** (שם הי"ג) כתב שאם שחט יתר על חובת היום חייב, הוא לא משום שטעה בדבר שיש לו קצבה, אלא משום שהרי לא מדובר כאן שטעה ושחט שאר זבחים לשם קרבנות ציבור, אלא מדובר ששחט שני תמידים, משום שהיה סבור שצריך לשחוט שני תמידים [וכן נראה ממה שהרמב"ם לא כתב ששחט זבחים לשם קרבנות ציבור, כמו שכתב (שם הי"ג) ששחט זבחים לשם פסח]. ולכן חייב משום שטעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה, שהרי התמיד השני פסולים. ובזה מיושבת שיטת הרמב"ם, שודאי פוסק כשיטת רבי מאיר שגם אם טעה בדבר מצוה שיש לו קצבה חייב, ולכן הרמב"ם פסק שבשני תינוקות פטור, גם כשמל קודם את מי שראוי למול בשבת. ומה שמחייב כששחט יתר על חובת היום, הוא משום שלא עשה מצוה[סח].

אמנם הצל"ח והמרכבת משנה נחלקו בדעת הרמב"ם. שהצל"ח כתב, שממה שהרמב"ם השמיט את הדין של משנתנו שבשוחט לשם קרבן ציבור האם חייב או פטור [ולא כתב דין זה אפילו לענין פסח ששחט לשם קרבן ציבור, שלפי פירושו בזה נחלקו תנא קמא ורבי מאיר], נראה שסמך על מה שפסק לענין תינוקות כרבי מאיר, שפטור אפילו כשמל תחילה את מי שראוי למול בשבת ואחר כך מל את של לאחר השבת, ומזה מובן שגם אם שוחט פסח לשם קרבן ציבור פטור, אע"פ שכבר שחט את הקרבן ציבור, ואע"פ שלא עשה מצוה[סט].

אבל המרכבת המשנה כתב, שכיון שהרמב"ם (שם הי"ו) כתב, שהשוחט פסח שלא לשמו משום שטעה וסבר שהוא לא פסח, פטור, משום שעקירה בטעות שמה עקירה, משמע שאם לא טעה חייב, אפילו אם שחט לשם קרבנות ציבור. ומה שהרמב"ם סובר שחייב, הוא לא משום שלא עשה מצוה או משום שטעה בדבר שיש לו קצבה, שהרי הרמב"ם פסק בשני תינוקות כרבי מאיר, שמחייב גם אם לא עשה מצוה וטעה בדבר שיש לו קצבה. אלא משום שכבר התבארע, שדעת הרמב"ם היא, שבשני תינוקות חייב רק אם מל את שני התינוקות, משום שפטורו של טעה בדבר מצוה, הוא רק אם עשה את הפעולה שבה היה טרוד, ובגלל זה טעה ועשה גם דבר אחר שלא היה מצווה, ולכן רק אם מל גם את התינוק שהיה ראוי למול בשבת, פטור גם על מילת התינוק שלא היה ראוי למול בשבת, ולכן אם שחט פסח או שאר קרבנות לשם קרבנות ציבור, חייב, משום שלא שחט את הקרבנות ציבור ולא קיים מצוה בטירדתו, אלא שחט רק את הקרבן שטעה, והיה סבור שהוא קרבן ציבורעא.

ביאורו של המשנת רבי אהרן בשיטת הרמב"ם

ב. והמשנת רבי אהרן (קדשים סוגיות סי' ה אות טז) כתב לתרץ שיטת **הרמב"ם** באופן אחר, לפי המבואר בסוגיא בסוכה (מג.), שרב הונא אמר שרבי יוסי שפוטר את מי שטעה והוציא בשבת לולב לרשות הרבים מדין טעה בדבר מצוה, סובר שגם אם היתה עולת העוף והוא סבר שהיא חטאת העוף ואכלה, פטור. והגמרא מקשה מה חידש רב הונא. ובתירוץ הגמרא שם הביאו התוספות (שם ד"ה מהו), שיש שגורסים שהיה אפשר לומר שטעה בדבר מצוה פטור רק במצוה שמוטלת דווקא עליו כמו בלולב, ולא באכילת קדשים שמוטלת על כל הכהנים. ולפי זה יתכן, שאע"פ שרב הונא חידש שגם במצוה שלא מוטלת עליו פטור אם טעה בדבר מצוה, אבל יש חילוק בין מצוה שמוטלת עליו לבין מצוה שלא מוטלת עליו, שבמצוה שמוטלת עליו יש יותר סיבה לפטור.

ולכן פוסק הרמב"ם, שבמילה שמוטלת עליו פטור אע"פ שקדם ומל את שבת תחילה, אבל בקרבנות ציבור שלא מוטל עליו, פסק הרמב"ם שחייב אם טעה והקריב לשם קרבן ציבור אחרי שהקריבוהו [ולשיטתו מתבאר, שהדין שטעה בדבר מצוה פטור רק באין לו קצבה, נאמר רק באופן שהמצוה אינה מוטלת עליו]. ויש להוסיף עוד, שגם מה שהגמרא אמרה שהיתה הוה אמינא לחלק בין מצוה שמוטלת עליו למצוה שלא מוטלת עליו, אין כוונתה שבמצוה שלא מוטלת עליו אין כלל דין טעה בדבר מצוה, שהרי המשנה (לעיל עא:) שפוטרת שוחט זבחים לשם פסח, ודאי מדברת גם אם אחרי שהקריב את פסחו מצא קרבן, והיה סבור שהוא קרבן פסח שלא הקריבוהו בעליו, ומבואר שפטור אע"פ שזו מצוה שלא מוטלת עליו. ובהכרח כוונת הגמרא, שהיה אפשר לומר שבמצוה שמוטלת עליו פטור יותר מאם לא מוטלת עליו, לענין שאם מוטלת עליו פטור גם אם לא עשה מצוה, ואם לא מוטלת עליו פטור רק כשעשה מצוה, ולכן אם הקריב קרבן לשם פסח פטור אף שלא מוטל עליו, משום שעשה מצוה, אבל אם אכל עולת העוף וכסבור שהיא חטאת העוף שאין בו מצוה חייב, כיון שמצות אכילת קדשים לא מוטלת עליו, ורב הונא חידש, שלפי רבי יוסי גם אם לא מוטל עליו פטור אף שלא עשה מצוה. ואם כן יתכן שגם אחרי חידושו של רב הונא יש חילוק ביניהם באופן זה, שכבר עשו את המצוה שהיו צריכים לעשות, וכמו שהתבאר.

אלא שעל ביאור זה קשה, שהרי מסוגיין משמע שאינה סוברת חילוק זה, כיון שדימתה את תינוקות שלא נימולו והתחלפו, למי שהקריב קרבן לשם קרבן ציבור, ועל כרחך צריך לומר שהסוגיות כאן ובסוכה נחלקו בזה, וקשה מדוע הרמב"ם הכריע כהסוגיא בסוכה.

ובאופן נוסף תירץ במשנת רבי אהרן, לפי מה שנחלקו בירושלמי (שבת פי"ט ה"ד), האם תינוקות יש להם קצבה או לא. שרבי ירמיה סובר שמה שפסח אין לו קצבה, הוא משום שלא נתנה תורה קצבה כמה פסחים ידחו שבת, ולפי זה גם מילה אין לה קצבה, שהרי לא נתנה תורה קצבה כמה מילות ידחו שבת. ורבי יוסי סובר שמה שפסח אין לו קצבה, הוא משום שאין אתה יכול לעמוד על מניינם, ולפי זה מילה נחשבת דבר שיש לו קצבה. ומבואר שם עוד בירושלמי, שרבי יוסי חזר בו משום שאם לא כן מדוע בתינוקות פטור. והרי שהירושלמי סובר שבתינוקות פטור גם אם מל את של שבת בתחילה, ונחשב כדבר שאין לו קצבה כמו בפסח, ולא כהבבלי. והרמב"ם פסק כהירושלמיעב.

ביאור נוסף בשיטת הרמב"ם

ג. החזון יחזקאל (פ"ה ה"ז) תירץ, שכיון שבדברי הרמב"ם לא מדובר שטעה והיה סבור על קרבן אחר שהוא קרבן תמיד, אלא מדובר שהקרבן ששחט היה קרבן תמיד, והוא ידע שכבר שחטו את התמיד, אלא שהיה סבור שצריך לשחוט שני תמידים, לכן אין לפטור בזה משום טעה בדבר מצוה, כיון שטעותו היתה בדין, שהיה סבור שהוא עושה דבר שיש בו מצוה שדוחה שבת. ואין זה נחשב

סו. הצל"ח לא הביא את הלחם משנה, אבל בדבריו מתיישבת קושיית הלחם משנה. **סז. ואינו** דומה לעולה שנשחטה שלא לשמה שהיא כשירה, אע"פ שלא עלתה לשם חובה, כיון ששם היא עולה ולכן היא כשירה בתורת עולה, גם אם לא עלתה לשם חובה, אבל כאן שהוא קרבן שקדוש לחובת היום, לא יתכן שיהיה כשר אם כבר קרבה חובת היום. וכיון שלא עשה מצוה פטור. ומקורו של הרמב"ם הוא לא ממשנתנו, כמו שכתב הכסף משנה, אלא מקורו הוא מהתוספתא (פ"ב ה"ז), כמו שסיים הכסף משנה. **סח. והוסיפו** עוד, שבלאו הכי לא יתכן שמקורו של הרמב"ם הוא ממשנתנו. שהרי הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ו מ"ה) פירש במשנתנו, שמדובר כששוחט פסח לשם קרבן ציבור. ונראה שהוא סובר, שגם לפי תנא קמא אם שוחט שאר קרבנות לשם קרבנות ציבור פטור, אע"פ שטעה בדבר שיש לו קצבה. ורק בשוחט פסח לשם קרבן ציבור נחלקו תנא קמא ורבי מאיר, שתנא קמא סובר שאפילו אם תמיד טעה בדבר מצוה פטור גם כשלא עשה מצוה, מכל מקום זה רק בטעה בדבר שיש לו קצבה, ורבי מאיר סובר שאפילו כשלא עשה מצוה וטעה בדבר שיש לו קצבה פטור [כן כתב הצל"ח, אמנם המרכבת המשנה כתב, שתנא קמא השיבו שאפילו אם היה עושה מצוה, היה חייב משום שיש לו קצבה]. ואם כן לא יתכן שמקורו של הרמב"ם שהשוחט יתר על חובת היום הוא ממשנתנו, שהרי משנתנו עוסקת בפסח שנשחט לשם קרבנות ציבור, ולא בשאר קרבנות שנשחטו לשם קרבן ציבור. ובהכרח שמקורו של הרמב"ם הוא מהתוספתא, ומה שחייב הוא משום שלא עשה מצוה. **סט. ומתבאר** לפי זה שהרמב"ם פוסק שגם אם לא עשה מצוה פטור, וקשה, שאם כן איך כתב הצל"ח שהרמב"ם מחייב בשוחט יתר על חובת היום, משום שלא עשה מצוה, הרי הרמב"ם פוטר גם כשלא עשה מצוה, ואפילו כשטעה בדבר שיש לו קצבה. **ע. ראה** לעיל [בענין 'דעת המרכבת המשנה בשיטת הרמב"ם'] שהובאו דבריו. **עא. והוסיף**, שאמנם רבי מאיר פוטר גם בזה, אבל הרמב"ם לא פסק כמותו בזה, אלא פסק כמותו רק במה שפוטר גם כשטעה בדבר שיש לו קצבה. ודבריו לא נתבארו, שהרי מה שתנא קמא חולק על רבי מאיר, הוא רק האם כשהטעות היא בדבר שיש לו קצבה חייב, אבל לא מצאנו שחולק עליו בזה שלא צריך שיעשה את המצוה שבה טרוד. **עב. וראה** שם במה שהקשה על ביאור זה.

לטעות בדבר מצוה, כיון שרק כשטעה במציאות והיה סבור שהדבר שעושה הוא באמת דבר שמצווה עליו, נחשב טעה בדבר מצוה, אך אם טעותו היתה בדבר הלכה, אין זה נחשב לטעה בדבר מצוה. וכן ביאר **המהרש"א** (נדרים ד"ה מה), שאם שחט קרבן לשם פסח, וידע שהוא לא פסח, אלא היה סבור שגם אם שוחטים קרבן לשם פסח היא מצוה שדוחה שבת, לא נפטר מדין טעה בדבר מצוה. וכן כתב **העונג יו"ט** (סי' כפ ד"ה ומ"מ), שאם היו לו ב' תינוקות, אחד שראוי למול בשבת ואחד שראוי למול אחר שבת, ומל את שניהם, משום שהיה סבור שמותר למול גם מילה שלא בזמנה בשבת, לא נפטר מדין טעה בדבר מצוה.

שיטת הרמב"ם שגם אם יצא ידי מצות לולב דינו כטועה בדבר מצוה

בסוכה (מג.) מבואר, שדינו של רבי יוסי שאם טעה והוציא לולב לרשות הרבים פטור משום שטעה בדבר מצוה, הוא רק כשההוצאה היתה כשעדיין לא יצא ידי חובת לולב, שאז טרוד במצוה. והגמרא מקשה שהרי משהגביהו יצא בו, ותירצה הגמרא שמדובר כשהפכו, או שהוציאו בכלי, שעדיין לא יצא ידי חובת המצוה. והובא לעיל **שהכפות תמרים** (שם נמוס' ד"ה מתר) ביאר בדברי הגמרא שם, שכמו שמבואר בסוגייתנו שאם מל את של שבת לפני שמל את התינוק שלא נולד בשבת חייב, כיון שבשעה שעבר את העבירה כבר יצא ידי חובת המצוה והוא לא טרוד, כך שם אם הוציא אחרי שיצא ידי חובת לולב, חייב. ולפי זה תירץ, מדוע **הרמב"ם** (סגגות פ"ב ה"ו) **הביא** את הדין שהמוציא לולב ברשות הרבים פטור, ולא כתב שדווקא אם הפכו או הוציאו בכלי שעדיין לא יצא ידי חובת המצוה, פטור. משום שהרמב"ם לשיטתו שפוסק שבמילה פטור גם אם מל את שבת תחילה, ולכן פסק שגם בלולב פטור, אע"פ שהוציאו אחרי שכבר יצא בו.

ובמשנת רבי אהרן (קדושים סוגיות סי' ה אות ים) כתב, שתירוץ זה תלוי בשני הביאורים שנתבארו לעיל [בענין 'ביאורו של המשנת רבי אהרן' וכו'], מדוע פסק הרמב"ם שבמילה פטור גם אם מל את שבת תחילה. שאם הוא משום שמילה אין לה קצבה, אי אפשר לתרץ כהכפות תמרים, כיון שלולב ודאי יש לו קצבה. ורק לפי התירוץ השני, שהרמב"ם פסק כן משום שמילה זו מצוה שמוטלת עליו, אפשר לתרץ כן, משום שגם בלולב שהיא מצוה המוטלת עליו, יש לפטור אע"פ שכבר עשה את המצוה.

עב:

מדוע חייב כשלא נתנה שבת להדחות, ומדוע בעל הבית שנתן צדקה חייב שלא נתנה שבת לדחות. הרע"ב (שבת פ"ו מ"ו) ביאר במה ששנינו במשנה שם שבעל הבית שעמד בפנים ופשט את ידו, ונתן לידו של העני שנמצא בחוץ, חייב, שמדובר כשקיים בזה מצות צדקה והחידוש הוא שאעפ"כ חייב. **והתוספות יו"ט** (שם) הקשה מדוע לא יפטר מדין טעה בדבר מצוה. ותירץ שרק במילה או בלולב[א] נתנה שבת להדחות, משא"כ כאן שלא נתנה שבת להדחות, וכמבואר בסוגייתנו שאם לא נתנה שבת להדחות חייב. **והגרעק"א** (על המשניות שם פוס ג) תמה שהרי גם בלולב לא נתנה שבת להדחות, שהרי טלטול לולב אין בו עבירה וההעברה באמת אסורה[אוצר החכמה] ואין להקשות מדוע באמת פטור בלולב מדין טעה בדבר מצוה הרי לא נתנה שבת להדחות, משום שיסוד הדין של לא נתנה שבת להדחות הוא שטעה בדבר מצוה פטור רק כשבאמת היתה לו טירדת מצוה ביום זה, ולכן אם כבר מלו את של שבת, שנמצא שבאמת לא היתה לו טירדת מצוה, אלא שהוא טעה וחשב שיש לו מצוה, אין בזה את הפטור של טעה בדבר מצוה, ולכן בלולב שהיה חייב בלולב והיתה לו טירדת מצוה פטור[ב]. ומעתה שוב קשה קושיית התוי"ט שהרי שם היה חייב במצות צדקה והיתה לו טירדת מצוה, ומדוע לא יפטר מדין טעה בדבר מצוה.

וכן כתב המהר"ם שיק (שו"ת או"ח סי' נג) שיסוד דברי הגמרא כאן הוא שאם לא היתה לו טירדת מצוה, אלא שהוא טעה וחשב שיש לו מצוה לא נפטר[ג]. וביאר בזה את דברי **תוספות ביבמות** (לד. ד"ה טעה) שהקשו על מה שהגמרא דנה שם שאם אדם החליף את אשתו באשת חבירו יפטר מדין טעה בדבר מצוה, שהרי בסוגייתנו מבואר שרק אם נתנה שבת להדחות פטור, וא"כ איך יתכן שיפטר שם הרי לא ניתנה ערוה להדחות. ותירצו תוספות שאין כוונת הגמרא שתלוי אם העבירה הותרה לו, אלא כוונת הגמרא שרק אם טרוד בתינוק שיש לו למול בשבת פטור, וא"כ גם שם הוא טרוד באשתו. **והמהדורא בתרא** (נמוס' שם) הקשה שהרי לשון הגמרא כאן הוא שחייב משום שלא נתנה להדחות. אמנם נראה[ד] שלפי תירוצם של תוספות כוונת הגמרא היא כמו שנתבאר שרק אם באמת היתה לו טירדת מצוה פטור, ולא כשטעה וחשב שיש לו מצוה. ולכן כשהחליף את אשתו באשת חבירו יש לפוטרו כיון שטרוד בטירדת ביאה על אשתו[ה].

ועל קושיית התוס' יו"ט תירץ המהר"ם שיק (שם) שאין מצות צדקה כשצריך לעשות לשם כך עבירה, ולכן אף שטעה וחשב שיש לו מצוה לא נפטר מדין טעה בדבר מצוה כמו שהתבאר.

והחמדת שלמה (שו"ת יו"ד סי' ו סק"י) תירץ לפי המבואר להלן שרק אם זמנו בהול כמו בפסח ומילה פטור מדין טעה בדבר מצוה, ולכן בצדקה שיכול לקיימה למחר ואין זמנו בהול לא נפטר. ואין לומר שכיון שמצווה בצדקה בכל שעה נחשב שזמנו בהול, שהרי ביבמות (שם) מבואר שמצות פריה ורביה נחשבת מצוה שאין זמנה בהול אע"פ שהיא מצוה תמידית!.

ובאופן אחר כתב החמדת שלמה (סק"ט) ליישב שבשעה שגמר בלבו לתת לעני כבר קיים את המצוה, כיון שהעני זכה בו מיד כשגמר בלבו, ולכן לא נפטר על מה שנתן לו מדין טעה בדבר מצוה. וכמו שמבואר בסוכה (מג.) שאם כבר קיים מצות לולב והוציאו לרשות הרבים לא נפטר. אלא שזה יתכן רק לשיטת תנא קמא שאם מל בשבת את התינוק שראוי למול בשבת ואח"כ מל את השני לא נפטר על השני. אבל לפי שיטת רבי מאיר שרק אם מל בערב שבת את התינוק שראוי למול בשבת לא נפטר על מה שמל בשבת, אבל אם מל בשבת קודם את של שבת פטור על מילת השני, אין לתרץ כן[ז].

והאחיעזר (ח"ג סי' פג סק"ג) תירץ לפי מה שצידדו תוספות (שבת ג. ד"ה נבא) שמדובר במשנה שם בעני גוי. והרי מצות צדקה לעני גוי היא רק מדרבנן ולכן אין לפוטרו מדין טעה בדבר מצוה שהרי כבר התבארו[ח] שאם טעה בדבר מצוה דרבנן, ועבר את העבירה רק בזמן שעשה את ההכשר מצוה, חייב. ולכן גם שם לא נפטר, משום שהיה יכול להכניס את העני לביתו ולתת לו, ונמצא שההוצאה היא רק הכשר מצוה, ולכן אין לפטור מדין טעה בדבר מצוה כשהמצוה היא רק מדרבנן.

האם מוכח מכאן שהנימול קודם זמנו לא צריך הטפת דם ברית

שם. הרא"ש (שבת פ"ט סי' ה) הוכיח מכאן שאם נימול קודם זמנו לא צריך הטפת דם ברית, משום שאם לא כן נתנה שבת לידחות אצלו כיון שחייב להטיף דם ברית לתינוק שנימול בערב שבת. **והריטב"א** (שם קלו. ד"ה ריפא) דחה ראיה זו שהרי כשמלו לא ידעו שהתינוקות התחלפו, ונמצא שלא ידעו שחייבים להטיף דם ברית לתינוק שנימול בערב שבת, וממילא לא היו טרודים במילתו. ובאופן נוסף דחה שהטפת דם ברית לא דוחה שבת. **והש"ך** (יו"ד סי' רסג סק"ג) דחה ג"כ את ראיית הרא"ש כהאופן השני שהטפת דם ברית לא דוחה שבת. אך **השאגת אריה** (סי' נד) כתב שאין לדחות כן משום שמה שמבואר במסכת שבת (קלה.) שהטפת דם ברית לא דוחה שבת הוא לפי הצד שחיוב הטפת דם ברית הוא רק בנולד מהול משום ערלה כבושה, שאז יש שיטה שסוברת שזה רק ספק אם יש ערלה כבושה, ומספק לא מחללים שבת, אבל אם נימול קודם זמנו חייבים להטיף דם ברית והרי זה חיוב ודאי, ומדוע לא יחללו שבת על זה.

ביאור השקלא וטריא האם מספיק שהותר בתינוקות אחרים

הכא נמי הרי נתנה שבת לדחות אצל תינוקות דעלמא א"ל לגבי דהאי גברא מיהת לא אתיהיב. הערוך לנר (יבמות לד. נמוס' ד"ה טעה) ביאר שהמקשן סבר שכיון שמותר לו למול תינוקות אחרים בשבת נמצא שהשבת נתנה לדחות אצלו. והתרצן תירץ שרק אם המצוה מוטלת עליו והוא טרוד בה נפטר, אבל כאן שמל את שלו לפני השבת, כבר לא טרוד במצות מילה. כיון שלא מוטל עליו מילת אחרים, ולא טרוד בהם[ט]. וכתב עוד שמכאן מוכח כמו

א. **כוונתו** לדברי רבי יוסי בסוכה (שם:) שאם טעה והוציא לולב לרשות הרבים פטור. ב. **וראה** בחמדת שלמה (יו"ד סי' ו סק"ט) שתמה גם כן על התוי"ט מדוע הוא שונה מלולב. אמנם מדברי התוי"ט נראה שביאר כהחזון איש (או"ח סי' קכד נקף עב:) שיסוד הדין של לא נתנה שבת להדחות הוא שכיון שלא היה לו היתר על איסור שבת אין בזה אין את הדין של טעה בדבר מצוה. ואמנם החזון איש הקשה לפי ביאורו מדוע בלולב פטור. והחזון איש תירץ שבלולב שכח שהוא שבת ולכן יש בזה את הפטור של טעה בדבר מצוה כיון שמחמת מצותו שכח שהיום שבת, ורק בתינוקות שידע שהיום שבת אלא שטעה שתינוק זה מותר למול בשבת אין את הפטור של טעה בדבר מצוה. אלא שלפי זה שוב קשה קושיית התוי"ט שהרי גם בבעל הבית ועני הוא שכח ששבת, וא"כ יפטר כמו בלולב. ג. **ויש** להעיר שכן מבואר גם ברש"י (שבת קלו. ד"ה לגבי) שיסוד דברי הגמרא הוא שכיון שהיום לא היה טרוד במצוה חייב. ד. **וראה** עוד להלן [בענין 'ביאור השקלא וטריא' וכו'] שיובא מה שכתב בזה הערוך לנר. ה. **ולפי** זה כתב שבזמן הזה מי שמוציא לולב בשבת חייב כיון שחז"ל עקרו מצות לולב בשבת, ונמצא שלא חייב במצוה. ואע"פ שחשב שמצווה, אבל זה לא מספיק לפוטרו כמו שהתבאר. ו. **אמנם** בסוגיא להלן מבואר שלא ברור שאכן רק אם זמנו בהול פטור מדין טעה בדבר מצוה. ז. **וראה** שם שהאריך בשיטת הרמב"ם אם פוסק כרבי מאיר או לא. וכבר הארכנו בזה (לעיל ע"ח) [בענין 'קושיית הלחם משנה' וכו']. וראה עוד לעיל (שם) [בענין 'שיטת הרמב"ם'] וכו' שהובא שהכפות תמרים כתב שהסוגיא בסוכה היא רק לשיטת תנא קמא ולא לשיטת רבי מאיר. ח. **ראה** לעיל (עח:) בענין 'האם טעה בדבר מצוה דרבנן' וכו'. ט. **ולכאורה** קשה מדוע תנא קמא מודה בשוחט זבחים לשם פסח משום שאין לפסח קצבה, [ופירש רש"י לעיל (ע"ח ד"ה נפסח) שאף שכבר שחט פסחו אבל הוא שחט לשם אחרים], הרי הוא לא טרוד במצות אחרים. וצריך לומר ששם הרי שחט לשם אחרים, ולכן נפטר משום שגם בשל אחרים טרוד, אבל כאן הרי לא מל את של אחרים, אלא היה סבור שלו יש תינוק שצריך למולו בשבת, וכיון שלא היה צריך להיות טרוד בשלו לא נפטר. ואמנם לעיל (ע"ח) [בענין 'מחלוקת בבלי וירושלמי' וכו'] הובא שהירושלמי סובר שגם לתינוקות אין קצבה משום שלא נתנה תורה קצבה כמה מילות ידחו שבת. ויתכן ששיטה זו סוברת שמספיק שיש תינוקות אחרים שצריכים למולם בשבת.

שתירצו **תוספות** במסכת יבמות (לד. ד"ה טעה) שמה שהגמרא אמרה שכשלא נתנה שבת להדחות לא נפטר אין כוונתה שאם השבת לא הותרה לו לא נפטר, אלא כוונת הגמרא שאם לא מוטל עליו למול בשבת לא נפטר. שהרי לפי מסקנת הגמרא גם אם הותרה לו השבת למילת אחרים לא נפטר משום שלא מצווה למולם, ואינו טרוד במצותם, ובהכרח שיסוד דברי הגמרא הוא שרק אם טרוד במצוה שדוחה שבת נפטר מדין טעה בדבר מצוה'.

הרמב"ם פסק בדין אחד כרבי מאיר ובדין שני כרבי שמעון

אחד הזבחים הראויין ואחד זבחים שאינם ראויין. וכן השוחט לשם אימורי ציבור פטור דברי רבי מאיר אמר רבי שמעון לא נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע על שאינן ראויין שחייב על מה נחלקו על הראויין וכו'. הרמב"ם (סגגות פ"ג ה"ב) פסק כרבי שמעון שרק בראויין פטור ולא כרבי מאיר, ואעפ"כ נראה שפסק כרבי מאיר לענין זה שהשוחט לשם אימורי ציבור פטור. שהרי פסק (שם ה"ם) שבשני תינוקות פטור גם אם מל תחילה את של שבת, וזה רק לפי שיטת רבי מאיר שהשוחט לשם אימורי ציבור פטור (ע"ש). **והכסף משנה** (שם ה"ב) הביא **שרבי אברהם בנו של הרמב"ם** נשאל שהרי רבי מאיר אמר בברייתא זו את שני הדינים יחד, [שפטור גם כשלא ראויין וגם ששוחט לשם אימורי ציבור פטור], ואיך פסק הרמב"ם בדין אחד כמותו ובדין שני כרבי שמעון. ותירץ[א] שאין שייכות בין שני הדינים, ולענין שוחט לשם הבנות ציבור פסק כרבי מאיר משום שהאמוראים טרחו לעיל לבאר את שיטתו, אבל לענין אינם ראויין פסק כרבי שמעון כיון שהמשנה לעיל (עא:) סתמה כשיטתו בזה.

מדוע לא תירצו שבבעלי מומין לא עשה מצוה

והאמר רבי יוחנן מודה היה רבי מאיר בבעלי מומין. הצל"ח (ד"ה ס"ל) הביא שתלמיד אחד הקשה מדוע לא תירצו שמודה בבעלי מומין כיון שלא עשה מצוה. ואין לתרץ שלא תירצו כן משום שרבי מאיר פטר לעיל בשני תינוקות גם אם מל את של אחר השבת בשבת, שהרי שיטת הרמ"א (יו"ד סי' רסג ס"ו) שאם מל לפני זמנו קיים מצוה, ונמצא שקיים מצוה במה שמל בשבת את של אחרי השבת. ומה שרבי שמעון בן אלעזר סובר שרבי יהושע מחייב כשמל את של אחר השבת בשבת משום שלא עשה מצוה, כבר נתבאר לעיל[ב] שהוא משום שלא קיים מצוה בשבת, אלא רק אחר השבת כשהגיע היום השמיני. אבל בדעת רבי מאיר יתכן שחולק רק משום שסובר שלא צריך שיקיים מצוה מיד, אבל בשחיטת בעלי מומין שלא קיים כלל מצוה יתכן שמודה. והצל"ח סיים שלשיטת הרמב"ם **בפירוש המשניות** (כלאים) שרבי מאיר פוטר בשוחט פסח לשם קרבנות ציבור מוכח שפוטר גם כשלא עשה מצוה כלל, שהרי השוחט פסח שלא לשמו פסול. ולשיטתו מיושבת הסוגיא כאן.

והשפת אמת (ע"ז נמוק' ד"ה לר"י) תירץ שבמנחות (עט.) מבואר שרבי מאיר סובר כרבי עקיבא שבעלי מומין בדוקין שבעין אם עלו לא ירדו[ג]. ולשיטתו גם שחיטת בעלי מומין נחשבת קיום מצוה עכ"פ אם בסוף עלו האימורים[ד]. אלא שהשפת אמת כתב שעיקר קושיית הצל"ח תמוהה שהרי להלן מבואר שרבי מאיר פטר אפילו אם שחט חולין לשם פסח אע"פ שלא קיים כלל מצוה.

ביאור שני הלשונות בדעת רבי יוחנן

איכא דאמרי כל שכן בההיא דמחייב דלא עשה מצוה אית דאמרי בההיא פטור מאי טעמא התם הוא דהוה ליה לשיולי אבל הכא דלא הוה ליה לשיולי לא. הריב"ן (ד"ה מייב) כתב בדעת רבי שמעון בן לקיש שמחייב בשפוד. וכן בדעת הלשון הראשון הסובר שרבי יוחנן מודה שבשפוד חייב, שהם סוברים שפוסקים כרבי שמעון בן אלעזר שסובר שגם רבי יהושע מודה שאם טעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה חייב. והחזון **איש** (סי' קכד לקף עב:) **נראה** מדבריו שהמקשן באמת הבין שמספיק שהשבת הותרה לו, וכמו שסברו תוספות ביבמות בקושייתם שכוונת הגמרא היא שצריך שהשבת תהיה מותרת לו. אבל בתירוצם כתבו תוספות כפי מסקנת הגמרא כאן. וראה שם שהביא שהמהדורא בתרא הקשה על תוספות שם שלשון הגמרא לא נתנה שבת להדחות לא משמע כתירוצם, ועל זה כתב הערוך לנר שאדרבה בתירוץ הגמרא כאן מוכח כתירוצם של תוספות. **יא. ראה** בספר הליקוטים (מהדו' פרנקל שם) שהובא כל לשונו. **יב. ראה** לעיל (ע"ש) [בענין 'האם מקיים מצוה כשמל תוך ח'] שהתבארו בהרחבה דברי הצל"ח בזה. **יג. ולהלן** (עג.) מבואר שהבעלי מומים האמורים במשנתנו הם בעלי מומים בדוקין שבעין, שאם עלו לא ירדו לרבי עקיבא. וא"כ יתכן שגם הבעלי מומים האמורים כאן הם בדוקין שבעין. **יד. השפת** אמת תירץ בזה את קושיית תוספות שם, והדברים הובאו במקומם. **טו. אמנם** ראה לעיל (ע"ש) [בענין 'מחלוקת האחרונים בביאור שיטת הרמב"ם'] שהתבאר באריכות בשיטת הרמב"ם שיש שפירשו שהוא פוטר גם בלא עשה מצוה, ואעפ"כ פסק שבשפוד חייב. ושם הבאנו כמה ביאורים בזה. **טז. הדברים** יבוארו בהרחבה בהמשך הסוגיא. **יז. וכן** כתב הלחם משנה (סגגות פ"ג ה"ח). **יח. והנודע** בשערים (שבועות יגמות כ.) כתב שלפי זה קשה לשון הגמרא בלשון הראשון 'שאם באשתו חייב כל שכן בשפוד' שהרי גם באשתו חייב משום שלא עשה מצוה. ואמנם רש"י פירש שבאשתו קיים מצוה בנדתה ואעפ"כ חייב. [ובענין הבא יבואר שרש"י חולק על תוספות וסובר שגם באשתו מקיים מצוה בנדתה]. ולשיטתו לשון הגמרא מובן שאם באשתו חייב אע"פ שעשה מצוה כל שכן שבשפוד שלא עשה מצוה חייב. **יט. ראה** בחזון איש (סי' קכד לקף עב:) שכתב שמסברא נראה שמצות פרו ורבו מקיים גם בנדתה ורק מצות עונה ומצות שמחת אשתו אין בנדתה. אבל מלשון תוספות נראה שגם מצות פרו ורבו אין

עב: ד"ה שם) הוסיף שהלשון השני סובר שרב יוחנן פוסק כרבי מאיר שרבי יהושע פוטר גם בטעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה[ט]. והחזון איש הוסיף עוד לבאר את שורש מחלוקת הלשונות. לפי שיטת **תוספות** (ד"ה נמצאו) שבאשתו לא מקיים מצוה אם בא עליה בנדתה, וביבמתו מקיים מצוה אם בא עליה בנדתה אע"פ שאסור לו לבוא עליה[ט]. ולפי זה נראה[י] שהלשון הראשון סובר שטעם החילוק בין אשתו ליבמתו הוא שבאשתו הוא טעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה ולכן חייב, וביבמתו הוא טעה בדבר מצוה ועשה מצוה. ומזה נלמד שרבי יוחנן מודה לרבי שמעון בן לקיש שאם לא עשה מצוה חייב[יא]. אבל הלשון השני סובר שכיון שרבי יוחנן אמר את דינו באשתו ולא אמר את דינו בכל מי שלא עשה מצוה, נראה שאין טעמו משום שלא עשה מצוה אלא משום שהיה לו לשואלה, ואם כן משמע שאדרבה גם אם לא עשה מצוה פטור, ורק באשתו חייב משום שהיה לו לשואלה.

מחלוקת הראשונים אם מקיים מצוה בנדתה

ורבי יוחנן מאי שנא יבמתו דקא עביד מצוה אשתו נמי קא עביד מצוה. רש"י (ד"ה נמצאו) פירש שבאשתו יש ג"כ מצות 'פרו ורבו'. ולהלן מקשה עוד הגמרא שבאשתו יש מצות עונה. **ותוספות** (ד"ה נמצאו) הקשו שהרי היא נדה, ובנדה אין מצות פרו ורבו וגם לא מצות עונה. ותירצו תוספות שקושיית הגמרא היא לפי הלשון השני לעיל שרבי יוחנן פוטר גם בשפוד אע"פ שלא עשה מצוה, ולכן מקשה הגמרא כאן שגם באשתו הוא טעה בדבר מצוה של פרו ורבו או של עונה אע"פ שלא עשה מצוה[יב]. וכתב **הלחם משנה** (סגגות פ"ג ה"ח) שלפי זה נמצא, שלפי הלשון הראשון שרבי יוחנן מחייב כשלא עשה מצוה, החילוק בין יבמתו לאשתו הוא שביבמתו עשה מצוה גם כשהיא נדה כמו שיבואר להלן, ולכן פטור, ובאשתו שלא עשה מצוה חייב. ולא צריך לומר את תירוץ הגמרא להלן שהחילוק בין יבמתו לאשתו הוא שביבמתו בוש לשואלה ובאשתו לא בוש לשואלה. ולפי זה הקשה על **הרמב"ם** שפסק (שם) שרק אם עשה מצוה פטור[יג], ואעפ"כ כתב (שם) שהחילוק בין יבמתו לאשתו הוא שביבמתו בוש לשואלה ובאשתו לא בוש, ומדוע לא כתב שהחילוק ביניהם הוא שביבמתו עשה מצוה ובאשתו לא עשה מצוה. ותירץ שהרמב"ם חולק על תוספות וסובר שקושיית הגמרא היא גם לפי הלשון הראשון שרבי יוחנן פוטר רק אם עשה מצוה, משום שסובר שגם באשתו מקיים מצוה בנדתה[יד]. ונמצא שגם לפי הלשון הזה קשה שגם באשתו יפטר, וצריך לתרץ שבאשתו היה לו לשואלה, ולכן כתב הרמב"ם שבאשתו חייב משום שהיה לו לשואלה.

והפרי יצחק (מ"ש סי' מג) כתב שגם ברש"י מבואר כשיטת הרמב"ם. משום שרש"י (ד"ה דמחייב) ביאר, במה שהגמרא אמרה לעיל בלשון הראשון שאם באשתו חייב כל שכן שבשפוד חייב משום שלא עשה מצוה, שכוונת הגמרא שבאשתו חייב אע"פ שעשה מצוה, שהרי גם במעוברת שאין מצות פרו ורבו יש מצות שמחת עונה, כל שכן שבשפוד שלא עשה מצוה חייב. ומבואר ברש"י שבאשתו מקיים מצוה גם בנדתה, ואם היא לא מעוברת מקיים מצות פרו ורבו, ואם היא מעוברת מקיים מצות שמחת עונה[טו]. וכתב עוד הפרי יצחק שכן מבואר גם בתוספות במסכת יבמות (ב. ד"ה ומתוך). שהוכיחו ממה שהגמרא מקשה שכמו שביבמתו יש מצוה כך באשתו יש מצוה, שיבם שבא על יבמתו בנדתה קנאה. ומוכח שלא פירשו כמו שפירשו כאן שכוונת הגמרא שכמו שביבמתו הוא טעה בדבר מצוה ופטור כך באשתו הוא טעה בדבר מצוה ויפטר, אלא כוונת הגמרא שכמו שביבמתו עשה מצוה, כך באשתו עשה מצוה ומזה הוכיחו שקנה את יבמתו גם אם בא עליה בנדתה[טז].

ביאור מחלוקת הראשונים

ובביאור מחלוקת הראשונים כתב **הפרי יצחק** (שם) **שתוספות** כאן סוברים שאם בא על אשתו בנדתה ונולד בן לא מקיים בו מצות פרו ורבו משום

אתר 19/06/2018

שהיא מצוה הבאה בעבירה[יד]. ולכן כתבו תוספות שבנדתה לא מקיים מצוה. ותוספות ביבמות וכן רש"י כאן סוברים שמקיימים מצות פרו ורבו גם בביאת עבירה[טו].

ובביאור שיטת רש"י ותוספות ביבמות כתב הפרי יצחק בשני אופנים. האחד[טז] שקיום המצוה של פרו ורבו הוא במה שיש לו בנים על ידי ביאתו, שהרי אם נולדו לו בנים ומתו מתחייב שוב בפרו ורבו כמבואר ביבמות (סג.), והרי שקיום המצוה הוא במה שיש לו בנים, והביאה היא רק הכשר למצוה. ולכן אף שבמעשה הביאה היה עבירה, מקיים מצוה. וכן מוכרח ממה שלא מצינו שלא יקיים מצות פרו ורבו בלי כוונה לפי השיטה שמצות צריכות כוונה, ובהכרח שכיון שקיום המצוה הוא במה שיש לו בנים לא צריך כוונה. והשני[יז] שמצוה הבאה בעבירה היא רק במצוה שהעשיה עצמה היא עיקרה של המצוה, כגון במצה ובלולב, אבל בפרו ורבו תכלית המצוה היא שיהיו לו בנים, וכיון שסוף סוף נולדו בנים לא נגרע מהמצוה בזה שנעשתה בעבירה[יח].

אמנם עדיין קשה מדוע ביבמתו מקיים מצות יבום גם אם בא עליה בנדתה וכמו שמוכח מסוגייתנו[יט], הרי היא מצוה הבאה בעבירה, שהרי שם לא שייך שתי הסברות הנ"ל.

אמנם בחידושי רבי שמעון (יבמות סי' ג אות ה) כתב, שגם שם שייך הסברא השניה משום שמצות יבום היא לקנות את היבמה, ונמצא שעיקר מצותה הוא לא מעשה הביאה אלא התוצאה שנקנית, ולכן לא שייך בזה דין מצוה הבאה בעבירה משום שסוף סוף נקניתל. והפרי יצחק כתב באופן אחר קצת שעיקר מצות היבום הוא להקים שם לאחיו, ונמצא שעיקרה של מצות יבום הוא לא המעשה ביאה אלא ההקמת שם, ולכן לא שייך בזה דין מצוה הבאה בעבירה, וכמו שנתבאר שאם עיקרה של המצוה הוא התוצאה שבאה מהמעשה לא שייך בזה דין מצוה הבאה בעבירה[לא].

מדוע במל בשבת מילה שלא בזמנה נחשב שעשה מצוה הרי היא מצוה הבאה בעבירה

הובא לעיל שהפרי יצחק ביאר בדעת תוספות כאן שבבא על אשתו נדה אין לפוטרו מדין טעה בדבר מצוה אם פטורו של טעה בדבר מצוה הוא רק אם עשה מצוה, כיון שלא מקיים מצות פרו ורבו כשבא על אשתו בנדתה משום שהיא מצוה הבאה בעבירה. אמנם האחרונים[לב] הקשו על המבואר לעיל (ע"ב) שאם מל בשבת את התינוק שראוי למול לפני השבת פטור משום שטעה בדבר מצוה ועשה מצוה, הרי זו מצוה הבאה בעבירה. ונאמרו באחרונים כמה תירוצים: א. **החמדת שלמה** (סו"ס, סו"ס סי' כח) כתב שיסוד מצות מילה היא לעשות שיהיה מהול, ובכל מצוה שעיקרה היא לא גוף המעשה, אלא עיקרה היא התוצאה של המעשה, אין את הדין של מצוה הבאה בעבירה כמו שהתבאר בענין הקודם. ב. **החכמת חסד** (סו"ס סו"ס סי' נח) תירץ לפי דברי **המרדכי** (סוכה רמז תשמז) שאם האיסור הוא מחמת היום אין דין מצוה הבאה בעבירה, ולכן במילה בשבת שהאיסור הוא מחמת יום השבת אין דין מצוה הבאה בעבירה[לג]. ג. התורת חסד תירץ באופן נוסף שכיון שטעה בדבר מצוה פטור מחמת אונס לכן לא נחשב כאן מצוה הבאה בעבירה כיון שהעבירה נעשית באונס[לד], וכשהעבירה נעשית באונס אין דין מצוה הבאה בעבירה[לה] כמו שכתב **המהרי"ט אלגזי** (נכורות אות סה)[לו].

אמנם לפי דעת תוספות כאן שבאשתו נדה אי אפשר לפטור מדין טעה בדבר מצוה אם צריך שיעשה מצוה, כיון שלא מקיים מצוה בנדתה משום שהיא מצוה הבאה בעבירה, מוכרחים לתרץ [על הקושיא מדוע במילה בשבת נחשב שעשה מצוה] כמו התירוץ השני[לז].

מדוע לא חייב על הגמר ביאה

שם. האחרונים[לח] הקשו לשיטת **תוספות** (יבמות כ: ד"ה אלמא) שלא מקיים מצות יבום בגמר ביאה אלא רק בתחילת ביאה מדוע הבא על יבמתו בנדתה פטור הרי אפשר לחייבו על הסוף ביאה לחוד שבו לא עשה מצוה[לט], שהרי מבואר בסוכה (מג.) שאם הוציא בשבת לולב לרה"ר פטור מדין טעה בדבר מצוה רק אם עוד לא קיים המצוה, וגם כאן שכבר קיים את המצוה בתחילת הביאה לא יפטר על הסוף ביאה[מ].

מדוע לא תירצו שמדובר שיש לו בנים

באשתו מעוברת. הפרי יצחק (סי' מג) הקשה, מדוע לא תירצו שמדובר שיש לו בנים וכבר קיים מצות פרו ורבו. ותירץ שגם אם קיים מצות פרו ורבו אבל יש לו מצוה של 'ולערב אל תנח ידך' (קהלת יא ו) כמבואר ביבמות (סג:). והוסיף שלפי זה מוכח מכאן כמו שפירש **רש"י** (ד"ה ומסתמא) שקושיית הגמרא היתה שבאשתו יפטר משום שיש בה מצות פרו ורבו, משום שאם כוונת הגמרא שיפטר משום 'לא תהו בראה לשבת יצרה' (ישעיה מה יח), היה אפשר לתרץ שיש לו בנים, שהרי 'לערב אל תנח ידך' הוא רק פרט במצות פרו ורבו ולא במצות לשבת יצרה[מא]. ובהכרח שקושיית הגמרא היתה שיש מצות פרו ורבו, והיא ישנה גם כשיש לו בנים, משום לערב אל תנח ידך. **והכלי חמדה** (מכתבי תורה סי' י) תירץ שגם אם יש בנים שאין חיוב של מצות פרו ורבו, אבל אם מוליד עוד

כד. וכן כתב **המהרי"ט אלגזי** (הל' נכורות אות סה הרמצעון ד"ה ומוסף לפי) **בשם תשובת הרדב"ז** (ח"ז סי' ו) שאדם שנולד לו בן מביאה אסורה לא מקיים מצות פרו ורבו משום שהיא מצוה הבאה בעבירה. ומה שמבואר בירושלמי שהובא בבית יוסף (אהע"ז סי' ו ד"ה גרסינן) שמקיים פרו ורבו בבן ממזר אפילו כשהוא ממזר מביאת איסור, מדובר שבא על האשה באונס שאין בזה מצוה הבאה בעבירה. **כה. וכפשטות** הירושלמי הנ"ל. וראה ברמ"א (אהע"ז סי' ו ס"י) שהביא את הירושלמי הנ"ל. וכתב התורת חסד (סו"ס סו"ס סי' לה) שנראה מדבריו שלא כהרדב"ז הנ"ל, ומשום שסתם דבריו, ומשמע שגם כשלא בא על האשה באונס מקיים מצות פרו ורבו. והפרי יצחק הוסיף שבדעת תוספות ביבמות היה אפשר לומר שמודים שפרו ורבו לא מקיים בנדתה, אלא שסוברים שמקיימים מצות 'לשבת יצרה' בנדתה. אבל כתב שמהסוגיא להלן מוכח שכוונת הגמרא כאן למצות פרו ורבו וכמו שכתב **רש"י** (ד"ה ומסתמא), וא"כ מוכח שתוספות סוברים שגם מצות פרו ורבו מקיימים כשהאשה נדה. **כו. וכן** כתבו המנחת חינוך (מצוה ו אות ח) והתורת חסד (שם) בדעת הרמ"א הנ"ל. **כז. ראה** שם שקיצר בזה, אבל התורת חסד הרחיב בסברא זו בדעת הרמ"א הנ"ל כמו שיתבאר. **כח. ויש** להעיר שמלבד זה נחלקו הראשונים גם אם מקיים מצות שמחת עונה בנדתה. שהרי תוספות כאן כתבו שלא מקיים, אבל **רש"י** כתב שמקיים גם מצות עונה בנדתה. וכן מבואר בתוספות **רי"ד** (ד"ה ומסתמא). וכן כתב **הלחם משנה** (שגגות פ"ג ה"ח) בדעת **הרמב"ם**. ואמנם **הבאר יצחק** (סו"ס אהע"ז סי' ג ענף ג) **השיג** על **הלחם משנה** שבשעת נדתה אין מצות עונה משום שהוא כמו שלא בשעת עונתה, ולכן פירש בדעת **הרמב"ם** שרק פרו ורבו מקיים בנדתה. אבל **ברש"י ובתוספות רי"ד** מפורש לא כן. והרי שם לא שייך שתי הסברות שכתבו האחרונים לענין פרו ורבו. ואולי אפשר לומר שהטעם השני שייך גם בזה משום שעיקר המצוה הוא התוצאה שמשמחה. ומדויק בזה לשון הגמרא 'שמחת עונה'. ובענין הקודם הובא שגם החזון איש כתב כסברת הבאר יצחק שיש חילוק בין מצות פרו ורבו למצות עונה [וגם נתבאר שכן נראה בתוספות הרשב"א], אבל בחזון איש נראה שסברת החילוק הוא שבפרו ורבו המצוה היא התוצאה שיהיו לו בנים והרי זה דומה ליבום, משא"כ בעונה. **כט. בענין** הקודם הובא שהגרעק"א כתב שכן מוכח לפי כל השיטות שהרי רבי יוחנן פטר ביבמתו אע"פ שלפי שיטה אחת רב יוחנן פוטר רק אם עשה מצוה. **ל. ראה** שם שכתב בביאור דברי תוספות ביבמות הנ"ל. **לא. אמנם** עדיין קשה לפי השיטות שלא מקיים מצות פרו ורבו בעבירה מדוע מצות יבום שונה, הרי אם במצות פרו ורבו יש דין מצוה הבאה בעבירה אע"פ שודאי שעיקר מצותה היא עשיית התוצאה שיהיו לו ילדים, מדוע ביבמתו לא נחשב מצוה הבאה בעבירה. וראה בחזון איש (סי' קכד לדף עג: ד"ה שם) שכתב ג"כ שבפשטות נראה שכמו שביבום מקיים מצוה משום שסוף סוף קנאה כך בפרו ורבו מקיים מצוה משום שסוף סוף נולדו ילדים. **לב. חתם** סופר (השגס, סוכה ג. ד"ה הא), **מהר"ם שיק** (סו"ס סו"ס סי' לכה), **חמדת שלמה** (סו"ס סו"ס סי' כח), **תורת חסד** (סו"ס סו"ס סי' נח). **לג. וציין** שם שגם **הגרעק"א** (סו"ס קמץ סי' קעד) כתב שבמילה בשבת אין דין מצוה הבאה בעבירה משום שמבואר בירושלמי (שבת פי"ג ה"ג) שאם הוציא מצה מרשות הרבים לרשות היחיד או שקרע על מתו בשבת אין דין מצוה הבאה בעבירה, משום שאין גופה עבירה. ומדברי הגרעק"א לא נראה שפירש בירושלמי שהוא משום שאיסור שמחמת היום לא גורם שיהיה מצוה הבאה בעבירה, אלא הוא משום שרק כשגוף החפץ הוא של עבירה יש דין מצוה הבאה בעבירה, משא"כ בשבת שהמעשה אסור אבל לא גוף החפץ. ולפי דבריו גם איסור שנוהג תמיד והוא לא מחמת הזמן, אלא שהאיסור הוא לא על החפץ אלא על המעשה, אין בו דין מצוה הבאה בעבירה. אבל המהר"ם שיק (סו"ס סו"ס סי' לכה) פירש בירושלמי שאיסור שמחמת הזמן לא גורם דין מצוה הבאה בעבירה, וכתב שלכן במילה בשבת אין דין מצוה הבאה בעבירה. **לד. ובזה** יש ליישב מה שצידד המנחת חינוך (מצוה ג אות טז) שבכל מילה שלא בזמנה צריך הטפת דם ברית כיון שהיא מצוה הבאה בעבירה, שלכאורה קשה שהרי מבואר בסוגייתנו (לעיל ע"ב) שנחשב עשה מצוה. אבל לפי תירוץ זה לא קשה משום שרק כשיש את הדין של טעה בדבר מצוה ועשה מצוה אין כאן מצוה הבאה בעבירה. ואמנם לא התבאר מה שהתורת חסד הסיק שמוכח מהגמרא לעיל (ע"ב) שהמל בשבת מילה שלא בזמנה לא צריך הטפת דם ברית מדין מצוה הבאה בעבירה, שהרי לפי תירוצו השני של התורת חסד אין להוכיח כן, כיון שרק אם ההוא טעה בדבר מצוה אין כאן מצוה הבאה בעבירה. **לה. ואע"פ** שהיה אפשר לומר שאי אפשר לפוטרו מדין טעה בדבר מצוה ועשה מצוה, משום שלפני שפוטרים אותו לא נחשב שעשה מצוה כיון שלא דנים אותו כאונס, אבל יותר מסתבר שאין לפסול המצוה, כיון שאם לא נפסלנה לא יהיה סיבה לפוסלה, שהרי אם לא נפסלנה יהיה נחשב שהוא אנוס ואין כאן מצוה הבאה בעבירה. [תורת חסד שם]. **לו. וראה** בחתם סופר (השגס, סוכה ג. ד"ה הא) שהביא מרבינו תם בספר הישר שבשוגג אין דין מצוה הבאה בעבירה. ובזה תירץ מדוע בכל טעה בדבר מצוה ועשה מצוה נחשב שעשה מצוה הרי זן מצוה הבאה בעבירה, משום שהרי מדובר בשוגג [כיון שדנים לחייבו חטאת], ובשוגג אין דין מצוה הבאה בעבירה. אמנם המהרי"ט אלגזי (נכורות אות סה) הוכיח מתוספות (סוכה ג. ד"ה מסוס) שבשוגג יש דין מצוה הבאה בעבירה. אבל החתם סופר כתב שאין ביניהם מחלוקת, [ראה שם בדבריו]. ויש להעיר שהמהרי"ט אלגזי כתב שאפילו אם בשוגג יש דין מצוה הבאה בעבירה אבל באונס אין דין מצוה הבאה בעבירה, ויתכן לפי זה שדברי רבינו תם נאמרו רק באונס. שהרי כתב שם שאם גזל קרקע שמהדין לא היה לו לחשוש שהיא גזולה אין דין מצוה הבאה בעבירה, ויתכן שזה כאונס. **לז. כיון** שאם כהתירוץ השלישי גם באשתו נדה לא יחשב מצוה הבאה בעבירה משום שהוא טעה בדבר מצוה והוא אונס ואין כאן מצוה הבאה בעבירה, וגם אם כהתירוץ הראשון שמצוה שעיקרה עשיית התוצאה אין בה דין מצוה הבאה בעבירה מדוע בפרו ורבו יש דין מצוה הבאה בעבירה, הרי גם שם המצוה היא התוצאה וכמו שהתבאר. **לח. פרי** יצחק (סי' מג), חלקת יואב (קצג דקציימג קוסיג נד). **לט. אמנם** הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א (יבמות שם) כתבו שגם בגמר ביאה מקיים מצוה. ולשיטתם מיושבת היטב הסוגיא. **מ. והפרי** יצחק הוסיף שלכאורה גם לפי שאר הראשונים שסוברים שמקיים מצוה בגמר ביאה קשה לפי מה שנתבאר לעיל [בענין 'ביאור מחלוקת הראשונים'] באופן אחד שביבמתו נחשב שעשה מצוה ולא נחשב מצוה הבאה בעבירה רק משום שהמצוה היא לקנות, שהרי הקנין חל בתחילת ביאה, וא"כ אפילו אם יש מצוה בסוף ביאה אבל קיום המצוה בזה הוא לא במה שקנאה, שהרי כבר קנאה בתחילת ביאה, וא"כ היא מצוה הבאה בעבירה. אמנם לפי שיטת שאר הראשונים אפשר ליישב אם נפרש כהאופן השני שהתבאר לעיל שמה שביבום הוא לא מצוה הבאה בעבירה הוא משום שהמצוה היא הקמת השם, וזה ישנו גם בגמר ביאה אם יש מצוה בסוף ביאה. **מא. ראה** שם שהוכיח כן.

אהח 19/06/2018

בנים יש לו קיום מצות פרו ורבו, ולכן נחשב טעה בדבר מצוה גם אם יש לו בנים משום שגם אם טעה בדבר מצוה קיומית פטור[מב].

כשמוחלת לא חייב בעונה אבל טוב לקיימה

באשתו מעוברת והא איכא שמחת עונה. **המגן אברהם** (ריש סי' רמ) כתב בשם **האר"י** שאע"פ שמבואר כאן שגם במעוברת יש מצות עונה, אבל אם האשה מוחלת פטור. אלא שמכל מקום טוב לקיימה גם כשמוחלת[מג].

אוצר החכמה

האם החיוב לשמח אשתו שלא בשעת עונתה הוא מהתורה

והאמר רב חייב אדם לשמח את אשתו בדבר מצוה[מד]. **הריב"ן** (ד"ה לשמח) כתב שהוא חיוב דרבנן. **ובשו"ת אחיעזר** (ס"ג סי' פג) הובא שהשואל היה פשוט לו כהריב"ן, והוכיח מכאן שטעה בדבר מצוה דרבנן נפטר. אבל **המעם המלך** (פרק י"ג ה"ג, גולג פ"ח ה"ח) כתב שטעה בדבר מצוה דרבנן חייב[מה]. וכתב **האחיעזר** (שם) שלדבריו צריך לומר שהחיוב לשמחה שלא בשעת עונתה הוא מהתורה[מו]. וכן מבואר **בעלי הנפש להראב"ד** (שער הקדושה ד"ה והשלישים). אמנם מהראב"ד שם נראה שהיא לא מצוה חיובית[מז] כיון שכתב שיש על זה קיבול שכר[מח]. אך יתכן שגם טעה בדבר מצוה קיומית נחשב טעה בדבר מצוה[מט].

מחלוקת הראשונים בביאור תירוץ הגמרא 'סמוך לווסתה'

סמוך לווסתה אי הכי אפילו יבמתו נמי יבמתו בזיז מינה אשתו לא בזיז מינה. **רש"י** (ד"ה שמעו) כתב שגם למסקנא מדובר במעוברת, אלא שבשביל שלא יהיה קשה שגם במעוברת יש מצות עונה תירצה הגמרא שהיה סמוך לוסתה. והקשה **הסדרי טהרה** (סי' קפד ס"ק יד) שא"כ מדוע מקשה הגמרא אי הכי ביבמתו נמי, הרי כמו שבאשתו פטור אם היא לא מעוברת גם בשעת וסתה, משום שיש מצות פרו ורבו, כך ביבמה פטור גם בשעת וסתה משום שיש שם מצות יבום, אלא בהכרח שסמוך לוסתה חייב גם כשמוטלת עליו מצוה, וא"כ גם באשתו יתחייב סמוך לוסתה גם כשלא מעוברת שחייב בפרו ורבו. והסדרי טהרה הוסיף **שברא"ש** (נדה פ"ח סי' ד) מפורש שלא כרש"י. משום שהרא"ש כתב שמעוברת היא מסולקת דמים ואין איסור לבוא עליה סמוך לוסתה. והרא"ש הוסיף שלפי זה מה שתירצו בגמרא שמדובר סמוך לוסתה לא מדובר במעוברת כמו שהגמרא סברה בתחילה, משום שמעוברת לא חוששת לוסתה, אלא במסקנא חזרה בה הגמרא שאפילו אם לא מעוברת חייב כשהוא סמוך לוסתה. וזה שלא כשיטת רש"י. ולשיטתו מיושב מה שהגמרא מקשה שגם ביבמתו יתחייב[נ].

אמנם התוספות רי"ד (ד"ה סמוך) פירש כרש"י שגם למסקנא מדובר במעוברת, והוסיף לבאר שתירוץ הגמרא שמדובר סמוך לוסתה מתפרש שבשעה זו אין מצות עונה[נא], ולכן מוכרח שגם למסקנא מדובר במעוברת, משום שמצות פרו ורבו יש גם סמוך לוסתה, ורק מצות עונה אין סמוך לוסתה. ולכן רק אם היא מעוברת שלא מצווה בפרו ורבו, והוא גם סמוך לוסתה שלא מצווה בעונה, חייב[נב]. וזהו טעם החילוק בין אשתו ליבמתו שבאשתו לא מקיים מצוה כשהיא מעוברת והוא סמוך לוסתה ולכן חייב, אבל ביבמתו שיש חיוב יבום גם סמוך לוסתה פטור. ואמנם התוספות רי"ד (ד"ה יבמתו) כתב שאין לגרוס 'אי הכי יבמתו נמי' משום שביבמתו יש מצוה גם סמוך לוסתה [וכמו שהקשה הסדרי טהרה על רש"י]. והתוספות רי"ד הוסיף, שאמנם רש"י (ד"ה מי הכי) ביאר בקושיית הגמרא 'אי הכי' וכו' שכיון שסמוך לוסתה אסור לבוא עליה לא חייב לקיים את מצות יבום [אע"פ שאם יעשנה יקיים], ולכן הגמרא מקשה שיתחייב, אבל דברי רש"י קשים משום שזה לא סיבה שלא יהיה נחשב טעה בדבר מצוה ועשה מצוה, שהרי גם כשמל את של ערב שבת בשבת לא חייב לקיים את המצוה בשבת ואעפ"כ אם שגג ומל נחשב שעשה מצוה ופטור. ולכן גרס התוספות רי"ד (ד"ה סמוך) שהגמרא מקשה 'ולישייליה', דהיינו שסוף סוף היה לו לשואלה אם הוא סמוך לוסתה. והגמרא תירצה שיבמתו בזיז מינה. והתוספות רי"ד (ד"ה יבמתו) הוסיף שגם מה שכתוב בגירסתינו בתירוץ הגמרא 'אשתו לא בזיז מינה' מיותר משום שטעם החיוב באשתו הוא משום שלא קיים מצוה[נג].

מדובר שלא ידע שהיא סמוך לוסתה

תוספות (ד"ה סמוך) כתבו שלפי תירוץ הגמרא שמדובר סמוך לוסתה צריך לומר שמדובר שלא ידע שהיא סמוך לוסתה, משום שאם ידע שהיא סמוך לוסתה גם ביבמתו לא יפטר מדין טעה בדבר מצוה, כיון שידע שעובר על איסור תורה של ביאה סמוך לוסתה. אלא מדובר שלא ידע שהיא סמוך לוסתה, ולכן ביבמתו פטור. ורק באשתו חייב משום שהיה לו לשואלה כל זמן שלא ידע שהיא לא סמוך לוסתה. ותוספות הוסיפו, שהגמרא יכלה לתרץ שגם אם היא לא סמוך לוסתה חייב באשתו כיון שהיה לו לשואלה שמא היא נדה. אלא שהגמרא חידשה שגם כשידע שהיא לא נדה, [והיא פרסה נדה בשעת הבעילה. **תוספות רי"ד** (ד"ה סמוך)[נד], אעפ"כ אם הוא לא ידע שהיא לא שעת וסתה חייב [בבא על אשתו], משום שהיה לו לשואלה שמא היא סמוך לוסתה. אלא שתוספות הקשו[נה] שעדיף לחדש קולא, וא"כ הגמרא היתה צריכה לתרץ שמדובר כשפרסה נדה לפני כן והוא לא ידע מזה, [ומדובר גם אם היא לא סמוך לוסתה, שבאשתו חייב משום שהיה לו לשואלה האם היא נדה], שכן בזה יש חידוש שפטור ביבמתו אפילו שלא ידע שהיא לא נדה. **והשפת אמת** (נמוק' שם) הקשה על תוספות איך אפשר לתרץ שמדובר גם אם היא לא סמוך לוסתה, הרי אם היא לא סמוך לוסתה לא צריך לחשוש שהיא נדה, וא"כ ודאי יפטר אפילו באשתו, משום שלא היה לו לשואלה שמא היא נדה, ובהכרח מדובר שאינו יודע בודאי שאינה סמוך לוסתה, שבזה צריך לשואלה שמא היא סמוך לוסתה.

איך תתפרש הסוגיא לפי השיטה שוסתות דרבנן

שם. הובא לעיל **שתוספות** כתבו שאם ידע שהיא סמוך לוסתה חייב גם ביבמתו משום שאסור לבוא עליה כשהיא סמוך לוסתה, אלא מדובר שלא ידע שהיא סמוך לוסתה, שבאשתו חייב משום שהיה לו לשואלה שמא היא סמוך לוסתה, וביבמתו שבזיז מינה פטור. **והחכמת אדם** (בינת אדם כלל קמ ס"ק) הקשה שהרי בנדה (עו:) יש שיטה שהחיוב לפרוש סמוך לוסת הוא מדרבנן. ולשיטה זו אי אפשר לחייבו קרבן מחמת שלא ידע שהיא סמוך לוסתה א"כ מדוע באשתו חייב מחמת שלא שאל אותה אם היא סמוך לוסתה, וכן מדוע ביבמתו חייב כשידע כשהיא סמוך לוסתה[נו]. ותירץ שרק סמוך לוסת הוא איסור דרבנן, אבל בשעת הוסת ממש [כגון שרואה בבוקר או בערב, שאז שעת ראייתה היא שעת הוסת], היא אסורה מהתורה. ולכן כאן חייב שעת הוסת.

אבל הליקוטי הלכות (זבח תודה ד"ה ומסיק) כתב **שהרמב"ם** השמיט את האוקימתא של סמוך לוסתה משום שפוסק שוסתות דרבנן, ולכן אם יודע שהיא לא נדה פטור גם באשתו אפילו שזה היה בשעת וסתה, משום שמהתורה לא היה לו לחשוש לוסת. אלא מדובר שפירסה נדה לפני כן, והוא לא ידע האם היא נדה או לא, ולכן באשתו חייב משום שהיה לו לשואלה שמא היא נדה[נז], ואעפ"כ ביבמתו פטור.

מב. אבל האחיעזר (ס"ג סי' פג) הביא שהעמק יהושע הקשה מדוע היוצא בטלית שאינה מצויצת חייב חטאת הרי הוא טעה בדבר מצוה. והאחיעזר תירץ שציצית היא מצוה קיומית, שהרי לא חייב ללבוש בגד עם ד' כנפות, ויתכן שאין בזה דין של טעה בדבר מצוה. אמנם ראה שם שצידד שגם טעה במצוה קיומית פטור. **מג. ויש** מהאחרונים שכתב שממה שלא תירצו כאן שמדובר כשמוחלת מוכח שגם כשמוחלת טוב לקיימה, וכדברי האר"י. וצריך להוסיף שגם טעה במצוה קיומית נחשב טעה בדבר מצוה כמו שכתב הכלי חמדה שהובא בענין הקודם. **מד. האחיעזר** (ס"ג סי' פג) הקשה על הרמב"ם שהשמיט דין זה. **מה. ולעיל** (עמ':) בענין 'האם טעה בדבר מצוה דרבנן' וכו' הרחבנו בזה. **מו. וראה** שם שהביא שכן כתב השאילת שמואל (שו"ת סי' ח) שמסוגייתנו מוכח שבשלא בשעת עונתה מקיים מצות עונה מהתורה, משום שאם לא כן לא היה נפטר מדין טעה בדבר מצוה. וראה בדעת תורה (שו"ת סי' מרפח ס"ק) שכתב ג"כ שטעה בדבר מצוה דרבנן חייב, והחיוב לשמחה שלא בשעת עונה הוא מהתורה. **מז. ויתכן** לפי זה שהריב"ן לא חולק עם הראב"ד, כיון שיתכן שהריב"ן מודה שמדאורייתא היא מצוה אך לא חיובית, ורק רבנן חייבוהו. **מח. ובזה** מבואר מה שכתב הראב"ד שם על המבואר במסכת יבמות (סב:) שרבי יהושע בן לוי אמר שכל היודע באשתו שהיא יראת שמים ולא פוקדה נקרא חוטא, שמדובר שלא בשעת עונתה. ולכאורה קשה שהרי מדבריו אלו נראה שהוא רק חיוב דרבנן. אבל להנתבאר מיושב שמהתורה היא רק מצוה קיומית אבל רבנן חייבו אותו. וראה שם באחיעזר שבתחילה צידד שכיון שרש"י (ד"ה לשמח) כתב שמדובר שהאשה מתאוית יש בזה חיוב עונה מהתורה, משום שאם מתאוית זוהי עונתה. אבל כתב שממה שהשולחן ערוך לא הביאו בהלכות עונה (אהע"ז סי' עו) אלא בשולחן ערוך או"ח (סי' רמ) נראה לא כן. אבל האגרות משה (אהע"ז ח"ג סי' כ) כתב שהוא חיוב גמור מהתורה, כיון שעיקר מצות עונה הוא לשמח את אשתו שמתאוית לו. וראה שם שפירש כן בדעת הראב"ד. **מט. לעיל** [בענין 'מדוע לא תירצו' וכו'] נתבאר שהאחיעזר דן האם טעה במצות קיומית פטור, וגם הובא שהכלי חמדה כתב שפטור. **נ. והוסיף** שגם ברשב"א (תורת הבית ב"ז ש"ג, יב:) מבואר שלמסקנא לא צריך לומר שמדובר במעוברת, אלא שכתב שגם מעוברת בג' חדשים הראשונים חוששת לוסתה, וממילא אפשר לומר שמדובר במסקנא גם במעוברת ובג' חדשים הראשונים.

נא. וכן כתב רש"י (ד"ה שמעו) שתירוץ הגמרא הוא שאם הוא סמוך לוסתה אין מצוה. ורש"י לשיטתו שפירש שם שמדובר דווקא במעוברת, משום שאם לא כן יש מצוה גם סמוך לוסתה. **נב. וכבר** התבאר [בענין 'מחלוקת הראשונים' וכו' ובענין 'ביאור מחלוקת הראשונים' וכו'], שהראשונים נחלקו האם יש מצות פרו ורבו ומצות עונה בזמן נדתה, ונתבאר עוד שברש"י (ד"ה דמסייג) מבואר שיש מצוה, וכן מבואר מהתוספות רי"ד כאן. ואמנם רש"י והתוספות רי"ד פירשו לשיטתם בתירוץ הגמרא שסמוך לוסתה אין מצוה משום שרק באופן זה אין מצות עונה בנדתה. **נג. אמנם** קשה לפי הלשון השני שרבי יוחנן פוטר בשפוד אע"פ שלא עשה מצוה מדוע באשתו חייב. וצריך לומר שלפי הלשון הזה מה שחייב באשתו הוא משום שהיה לו לשואלה. ומה שכתב התוספות רי"ד שחייב גם בלי הסברא שהיה לו לשואלה הוא לפי הלשון הראשון. ומשום שמפרש שקושיית הגמרא בתחילה 'מאי שנא יבמתו' וכו' הוא לפי הלשון הראשון ולא לפי הלשון השני, ולכן כתב שלפי לשון זה טעם החיוב באשתו הוא משום שבאשתו לא עשה מצוה כשהיא מעוברת והיא שעת וסתה. אבל קשה שאם מה שהיה לו לשואלה מחייב מדוע באשתו לא מעוברת פטור הרי היה לו לשואלה. וצריך לומר שבאמת לפי הלשון השני שבאשתו חייב משום שהיה לו לשואלה חייב גם אם היא לא מעוברת. ומה שכתבו רש"י ותוספות רי"ד שרק במעוברת חייב, הוא לפי הלשון הראשון שהחילוק בין אשתו ליבמתו הוא משום שבאשתו לא עשה מצוה, וזה רק במעוברת וסמוך לוסתה. ועדיין קשה שהרי גם לפי הלשון הראשון מקשה הגמרא שיתחייב משום שהיה לו לשואלה, והגמרא תירצה שבזיז מינה, וא"כ באשתו שלא בזיז יתחייב גם כשהיא לא מעוברת. **נד. ובזה** מיושבת קושיית השפת אמת (נמוק' שם) איך יתכן שידע שהיא לא נדה אם באמת היתה נדה. אמנם לפי התוספות רי"ד מיושב משום שרק בשעת הביאה פרסה נדה. **נה. ראה** בתוספות הרשב"א (ד"ה סמוך) שהביא כך את דברי התוספות. **נו. ראה** בנודע ביהודה (מנינ"ו יו"ד סי' פד) שהשואל הקשה שבסוגייתנו רבי יוחנן הוא בעל המימרא, והרי שיטתו בנדה (עו:) שוסתות דרבנן. ותירץ, שעיקר האיסור של סמוך לוסתה הוא מהתורה גם לרבי יוחנן, ומה שאמר שם שהוא דרבנן הוא לענין אחר. **נז. וכמבואר** בתוספות. וכבר הובא שהשפת אמת הקשה מדוע יתחייב הרי לא צריך לחשוש שהיא נדה.

ובשו"ת בנין עולם (יו"ד סי' נ) כתב, שאפילו אם וסתות דרבנן לא נחשב טעה בדבר מצוה בשעת וסתה, משום שאם צריך לחשוש מדרבנן לוסת כבר אינו טרוד בדבר מצוה, ולכן אם ידע שהיא שעת וסתה חייב אפילו ביבמתו, וכן אם לא ידע האם היא סמוך לוסתה חייב באשתו משום שהיה לו לשואלה שמא היא סמוך לוסתה.

אהח 19/06/2018

קושיית האחרונים על הרמב"ם שכתב שפטור רק משום שזמנו בהול

ואלא כרבי יהושע דתינוקות התם נמי זמנו בהול. הרמב"ם (שגגות פ"ב ה"ח) הביא את דינו של רבי יוחנן שאם בא על יבמתו ונמצאה נדה פטור, ואח"כ הביא את דינו של רבי יהושע, ופסק שבין אם מל את של לפני השבת בשבת ובין אם מל את של לאחר השבת בשבת פטור, והוסיף שכיון שזמנו בהול פטור. והקשה הלחם משנה, שאמנם מבואר בגמרא כאן שמדינו של רבי יהושע בסוגייתנו אי אפשר ללמוד את דינו של רבי יוחנן שאם בא על יבמתו נדה פטור משום שיתכן שרק אם זמנו בהול פטור, אבל רבי יוחנן שסובר שגם אם בא על יבמתו נדה פטור בהכרח סובר שאפילו אם אין זמנו בהול פטור, וכיון שהרמב"ם הביא את דינו של רבי יוחנן מדוע כתב שבדינו של רבי יהושע בסוגייתנו פטור רק משום שזמנו בהול.

ותירץ הלחם משנה, שהרמב"ם סבר שכיון שהסוגיא ביבמות (לה.) סתמה שטעה בדבר מצוה פטור רק כשזמנו בהול, נראה שפוסקים כן. וזה הכריחו להרמב"ם לפרש שגם רבי יוחנן סובר כן, אלא שסובר שכיון שמבואר בסוגייתנו שרבי יוחנן פוטר רק בבא על יבמתו נדה ולא על בבא על אשתו נדה [אע"פ שגם בזה טועה בדבר מצוה של פרו ורבו או של עונה], משום שהיה לו לשאול את אשתו האם היא נדה, ומשא"כ ביבמתו שבוש ממנה לשואלה, לכן ביבמתו הוא כמו שזמנו בהול, כיון שבוש ממנה לשואלה ואינו מדקדק. ומה שמבואר בסוגייתנו שרבי יוחנן לא יכול ללמוד דינו מדברי רבי יהושע כיון ששם זמנו בהול, כוונת הגמרא שאין ללמוד משם שביבמתו שבוש ממנה הוא כמו שזמנו בהול, אבל רבי יוחנן חידש שדינו כזמנו בהול, והרמב"ם פסק כמותו. **והמרכבת המשנה** (שם) תמה על תירוץ זה שהרי מה שבוש מיבמתו הוא רק סיבה שלא יכול לשאול אותה, אבל הוא לא סיבה שהיה כמו שזמנו בהול.

דעת האחרונים שרק בשני גופים פוסק הרמב"ם שצריך שזמנו יהיה בהול

והאחרונים[נח] תירצו את קושיית הלחם משנה. שהנה לשון **הרמב"ם** (שם) הוא, שאע"פ שבאופן שהיו לו שני תינוקות הרי הם שני גופים, אעפ"כ הואיל וזמנו בהול אינו מדקדק. ולפי זה נראה שרק בתינוקות שהם שני גופים צריך שיהיה זמנו בהול, אבל ביבמתו שהוא גוף אחד לא צריך שיהיה זמנו בהול. ומדויק היטב דברי הרמב"ם שבתחילה כתב את הדין שביבמתו נדה פטור, ואח"כ כתב שבשני תינוקות פטור אע"פ שהם שני גופים משום שזמנו בהול, משום שרק בתינוקות שהם שני גופים צריך שיהיה זמנו בהול[נט]. ובביאור הדברים נאמרו באחרונים כמה דרכים:

א. המרכבת המשנה (שם) ביאר לפי דרכו בשיטת הרמב"ם שדין טעה בדבר מצוה הוא רק כשבסוף עשה את הפעולה שהיה טרוד לעשותה מחמת המצוה, כגון ביבמתו. ומה שפטור בתינוקות אף שלא היה טרוד במילת התינוק שלא ראוי למול בשבת, [שהרי היה טרוד במילת התינוק שראוי למול בשבת והוא מל את של לאחר השבת], זהו משום שמדובר שמל את שניהם וכמו שכתב הרמב"ם (שם), ונמצא שבסוף עשה את הפעולה שהיה טרוד לעשותה, ועל ידי זה טעה והיה סבור שגם את השני חייב למול. ומעתה סובר הרמב"ם שרק בתינוקות שפטורו על התינוק שלא ראוי למול בשבת הוא מחמת שמל את התינוק שראוי למול בשבת [שעל ידי זה טעה והיה סבור שצריך למול שניהם], בזה צריך שיהיה זמנו בהול כדי שעל ידי זה יטעה ויהיה סבור שצריך למול שני תינוקות. אבל ביבמתו נדה שהיה טרוד בביאת יבמה זו, ובסוף בא עליה באיסור, פטור אע"פ שאין זמנו בהול, משום שכאן לא טעה לחשוב שצריך לעשות עוד מעשה, אלא טעה ביבמה עצמה שבה היה טרוד, ובטעות זו פטור אפילו שאין זמנו בהול. ומבואר לפי זה היטב דברי הרמב"ם שם, שבתחילה כתב שביבמתו פטור, משום שבזה הוא בעל את היבמה שהיה טרוד בה, ובזה פטור תמיד. ואח"כ הוסיף שגם בתינוקות שהם שני גופים, שנמצא שלא היה טרוד במילת התינוק שלא ראוי למול בשבת, אף על פי כן אם מל את שניהם ובגלל מילת התינוק שראוי למול בשבת טעה לחשוב שצריך למול את שניהם, גם טעות זו פוטרת, ואע"פ שזו טעות בשני גופים, אבל כיון שזמנו בהול גם בטעות זו פטור.

ב. המשנת רבי אהרן (קדמיס סוגיות סי' ה סק"ז) ביאר כעין זה, אבל הוא ביאר גם אם נפרש כדעת **הכסף משנה** (שם) שהרמב"ם פוטר אפילו אם לא מל את שניהם, משום שרק ביבמתו שעשה את הפעולה שהיה טרוד בה פטור אפילו שאין זמנו בהול, אבל בתינוקות הרי לא עשה את הפעולה שהיה טרוד, וטעותו היתה שנתחלפו לו התינוקות, ולכן טעות זו פוטרת רק כשהיה זמנו בהול, שעל ידי זה נתחלפו לו התינוקות. וזו כוונת הרמב"ם שאע"פ שבתינוקות הטעות היא בשני גופים, שנתחלפו לו התינוקות, אעפ"כ כיון שזמנו בהול פטור, אבל אם אין זמנו בהול חייב כשהטעות היתה שנתחלפו לו התינוקות.

ג. התורת זרעים (תרומות פ"ח מ"ח) ביאר לפי מה שכתב הלחם משנה (שם) שהרמב"ם סובר שרק אם עשה מצוה פטור, ומה שפוטר בתינוקות גם כשמל את התינוק שראוי למול אחר השבת הוא משום שמל את שניהם שנמצא שעשה מצוה. ומעתה סובר הרמב"ם שכיון שלא עשה מצוה בתינוק שבו עבר את העבירה אלא בתינוק השני, לכן פטורו בזה הוא רק כשזמנו בהול[ס], שאז שני הגופים נחשבים כגוף אחד, וכאילו נתקיימה המצוה בגוף שבו עבר את העבירה, כיון שזמנו בהול ואינו מדקדק בין הגופים[סא].

תירוץ נוסף בשיטת הרמב"ם

יש מהאחרונים[סב] שכתבו ליישב את קושיית הלחם משנה, **שהרמב"ם** סובר שאם טעה בדבר מצוה ועשה מצוה פטור גם אם אין זמנו בהול, ורק אם לא עשה מצוה פטור רק אם זמנו בהול. ולכן אע"פ שביבמתו פטר רבי יוחנן אף שאין זמנו בהול, אבל בתינוקות שפטור גם כשמל בשבת את של אחר השבת שלא עשה מצוה, הוצרך הרמב"ם להוסיף שהוא משום שזמנו בהול. ויש מהאחרונים שהוסיף עוד[סג] לפי זה שהרמב"ם פירש את סוגיית הגמרא שאמרה 'ורבי יוחנן כמאן' שלא מוסב על מה שרבי יוחנן פטר ביבמתו, אלא על מה שרבי יוחנן פטר בשפוד לפי הלשון השני, שכן בזה לא עשה מצוה, ועל זה מקשה גמרא מניין לו שפטור גם כשלא עשה מצוה, ועל זה אמרה בתחילה שלמד כן מרבי יוסי שפטר כשהוציא לולב, שהרי שם נחשב כמו שלא עשה מצוה כיון שבשעת ההוצאה לא קיים מצוה. ועל זה דוחה הגמרא שכשלא עשה מצוה יתכן שפטור רק כשזמנו בהול[סד]. אמנם הרמב"ם פסק (שם הט"ז) שבשפוד חייב, ולפי מה שנתבאר נראה שאין טעמו משום שפוסק שאם לא עשה מצוה חייב, שהרי פסק (שם ה"ח) לענין תינוקות שפטור גם כשמל בשבת את של אחר השבת. אלא טעמו הוא משום שסובר שאם לא עשה מצוה צריך שיהיה זמנו בהול וכסוגיית הגמרא כאן. ולכן בתינוקות כתב שפטור רק משום שזמנו בהול משום שפטר שם גם כשמל את של אחר השבת שלא עשה מצוה, ובזה פטור רק כשזמנו בהול. ומשא"כ בשפוד שלא עשה מצוה ואין זמנו בהול ולכן חייב[סה]. אבל ביבמתו שעשה מצוה פטור אע"פ שאין זמנו בהול. ויש מהאחרונים[סו] שהוסיף עוד שהרמב"ם פוסק שמה שטעה בדבר מצוה ועשה מצוה פטור הוא מגזירת הכתוב, ומה שפטור גם אם לא עשה מצוה הוא מסברא משום שאנוס[סז]. ולכן אם עשה מצוה פטור גם כשאין זמנו בהול אע"פ שלא אנוס, אבל אם לא עשה מצוה שפטורו משום אונס, פטור רק אם זמנו בהול שאז הוא אנוס.

אוצר החכמה

מדוע לא נפטר מדין אונס

דתנן היה אוכל בתרומה ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה רבי אליעזר מחייב קרן וחומש רבי יהושע פוטר. הריטב"א (יבמות לד. ד"ה והרי) הקשה איך יתכן שחייב הרי הוא אנוס, כיון שלא היה לו להעלות על דעתו שהוא חלל[סח]. ותירץ שלשון המשנה 'ונודע' משמע שלפני שאכל כבר היה קול שהוא חלל. שאם לא כן המשנה היתה צריכה לכתוב 'שנמצא', ובהכרח שהיה קול לפני כן, ואחרי שאכל באו עדים ולכן אינו אנוס. אמנם **בירושלמי** (תרומות פ"ח ה"ח) מבואר שטעמו של רבי יהושע שפוטר הוא משום שהוא אנוס, כיון שאם היה בא לבית דין לשאול אם מותר לו לאכול, היו מתירים לו[סט]. ולפי זה מוכח שלא היה קול, ואעפ"כ לפי רבי אליעזר חייב. ולפי זה קשה קושיית הריטב"א. **והחמדת שלמה** (שו"ת יו"ד סי' ו ס"ק יח) כתב ליישב שרבי אליעזר

נח. מרכבת המשנה (שם), שפת אמת (ד"ה וכ"י), תורת זרעים (תרומות פ"ח ה"ח), משנת רבי אהרן (קדמיס סוגיות סי' ה סק"ז). **נט. ומקורו** של הרמב"ם לחלק בין ב' גופים לגוף אחד נראה שהוא מהסוגיא ביבמות (לה.) וכמו שכתב הלחם משנה לפי דרכו. שכן שם מבואר שרק אם זמנו בהול פטור, ולכן פירש הרמב"ם שדווקא שם שהם שני גופים [שהחליף את אשתו באשת חבירו] לא נפטר משום שאין זמנו בהול. **ס. ולפי** זה רק כשמל תינוק שראוי למול לאחר השבת צריך שיהיה זמנו בהול, אבל אם מל תינוק שראוי למול קודם השבת שעשה מצוה ופטור גם כשלא מל את שניהם פטור גם אם לא יהיה זמנו בהול. **סא. ולפי** כל הפירושים קשה מסוגייתנו בפסחים שמקשה על רבי יוחנן שפוטר ביבמתו שמנין לו דין זה הרי אין להוכיח מתינוקות שזמנו בהול, ומוכח שאם סוברים כרבי יוחנן לא צריך שיהיה זמנו בהול בתינוקות. וצריך לומר כמו שכתב הלחם משנה לפי דרכו שכוונת הגמרא שיתכן שתמיד צריך זמנו בהול ואפילו בגוף אחד וכמו שבשני גופים צריך שיהיה זמנו בהול. **סב. תוספות** אנשי שם (תרומות פ"ח ה"ח), בית יצחק (שו"ת מו"ח סי' נג סק"ו), ליקוטי הלכות (זבח מודה ד"ה ומפיק). **סג. תוספות** אנשי שם (שם). **סד. וקשה** לפי זה מה שאמרו עוד ואלא רבי יהושע דזבחים וכו', ואלא כרבי יהושע דתינוקות וכו', והרי בשניהם עשה מצוה. **סה. אמנם** התוספות אנשי שם והליקוטי הלכות (שם) הקשו מדוע בשפוד אין זמנו בהול, הרי מדובר בשפוד של פסח שזמן אכילתו הוא רק בלילה. **סו. בית יצחק** (שם). **סז. ולא** כהמבואר בשבת (קנ:) שגם מי שפוטר אפילו כשלא עשה מצוה לומד זאת מההיקש של חטאת לעבודה זרה. וראה שם שביאר מדוע הרמב"ם לא פסק כהסוגיא שם. **סח. והמשנה** ראשונה (תרומות פ"ח מ"ח ד"ה וכ') תירץ שמדרבנן גם אונס חייב. **סט. כן** ביארו השנות אליהו (תרומות שם) והחמדת שלמה (שו"ת יו"ד סי' ו ס"ק יט) את דברי הירושלמי.

סובר שגם אם לא היה לו לחשוש שהוא חלל לא נחשב שהוא אנוס, וכמו שמצאנו ביבמות (פג.) שאם עדים העידו על אשת איש שבעלה מת ונשאת לשוק, ואח"כ בא בעלה חייבת קרבן, אע"פ שבית דין היו מתירים לה להנשא, ולא נחשבת שהיא אנוסה[ע].

מדוע פטור הרי לא עשה מצוה

רבי יהושע פוטר. בגמרא כאן מבואר שהוא משום שטעה בדבר מצוה. והקשה **הגרעק"א** (על משניות תרומות פ"ח מ"ח) שהרי סתם משנה במסכת שבת (קלז.) סוברת שרבי יהושע פטר בטעה בדבר מצוה רק אם עשה מצוה, ואילו כאן לא עשה מצוה. **והמשנה ראשונה והתפארת יעקב** (תרומות שם) כתבו שלפי מה שתירצו להלן שמדובר בתרומת חמץ בערב פסח לא קשה משום שעשה מצות ביעור חמץ. אבל **החמדת שלמה** (שו"ת יו"ד סי' ח ס"ק כח) כתב שאי אפשר לומר שעשה מצות ביעור חמץ, כיון שהתברר שהוא לא כהן, וממילא התרומת חמץ לא שלו, ולא חייב בהשבתתו, אלא בעליו חייבים, והם היו יכולים להשביתו קודם זמן איסורו.

מדוע פטור הרי התברר שבאמת לא היה חייב במצוה

שם. השפת אמת (ד"ה יבמו) **והתוספות אנשי שם** (תרומות פ"ח מ"ח) הקשו, שהרי לעיל (ע"ח) מבואר שאפילו לפי רבי מאיר אם מל את של שבת בערב שבת, ובשבת מל את של ערב שבת חייב, כיון שבשבת לא היתה מוטלת עליו מצות מילה. ואע"פ שהוא טעה וחשב שהיא מוטלת עליו אבל כיון שבאמת לא היתה מוטלת עליו חייב. וא"כ גם כאן הרי באמת לא היתה מוטלת עליו מצות אכילת תרומה כיון שהתברר שהוא זר, ומדוע נפטר[עא]. **והשפת אמת** תירץ שלפי ההוה אמינא כאן סברה הגמרא שרבי יהושע פוטר גם אם באמת לא היתה מוטלת עליו המצוה, אם טעה וחשב שמוטלת עליו[עב]. והתוספות אנשי שם כתב שלפי תירוץ הגמרא שמדובר בתרומת חמץ בערב פסח מיושב גם זה, כיון שהיה טרוד במצות ביעור חמץ[עג]. והשפת אמת הקשה עוד, איך פטר רבי יוחנן ביבמתו שנמצאה נדה, הרי התברר שלא היתה מוטלת עליו מצות יבום בשעה זו שהיא נדה. ותירץ שרבי יוחנן פוסק שפטור גם כשלא היתה מוטלת עליו המצוה. אבל קשה מדוע כשהגמרא אמרה שיתכן שרבי יוחנן למד דינו מרבי יהושע של זבחים, ורבי יוסי של לולב, לא דחתה ששם היתה מוטלת עליו באמת המצוה[עד].

מדוע רבי יהושע פטר באשת כהן שנודע שמת בעלה

דתנן היה אוכל בתרומה ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה רבי אלעזר מחייב קרן וחומש רבי יהושע פוטר דילמא וכו' בתרומה בערב הפסח דזמנה בהולה[עה] אי נמי שאני תרומה דאיקרי עבודה ועבודה רחמנא אכשר. **הגרעק"א** (על המשניות, תרומות פ"ח מ"ח וקו"א קמח סי' עה) הקשה מדוע לא הביאה הגמרא את הרישא של המשנה, שרבי יהושע סובר שאשת כהן שאכלה תרומה ונודע שמת בעלה או גירשה, וכן עבד של כהן שאכל תרומה ונודע שהאדון מת או מכרו לישראל פטור מחומש. וביותר קשה שהרי על זה אי אפשר לדחות את הדחיה השניה, משום שרק חלל שעבד לפני שנודע שהוא חלל עבודתו כשירה, אבל אשת כהן או עבד כהן שאכלו תרומה לפני שנודע שהבעל והאדון מתו לא תהיה אכילתם כשירה[עו]. וכתב[עז] שצריך לתרץ בדוחק שהדחיה השניה של הגמרא היא רק על הסיפא. ועל הרישא צריך לדחות כמו הדחיה הראשונה שמדובר בערב פסח[עח]. ומה שהגמרא אמרה גם את הדחיה השניה הוא כדי לחדש שבסיפא פוטר רבי יהושע גם כל השנה[עט].

והאחרונים[פ] תירצו לפי המבואר במשנה בתרומות (פ"ז מ"ג) שאם בת כהן נשאת לישראל ואכלה תרומה פטורה מחומש, כיון שלא היתה זרה בתחילתה. ובכריתות (ו.) מבואר שמטעם זה גם אם מלך או כהן גדול סכו שמן המשחה הם לא עוברים על האיסור של 'ואשר יתן ממנו על זר' (שמות ל נג), משום שכמו שבת כהן שנשאת לישראל שאכלה תרומה לא משלמת חומש משום שהיא לא היתה זרה מתחילה, כך כאן הם לא עוברים על האיסור כיון שלא היו זרים מתחילתם ועד סופם, שהרי בשעה שהתמנו למלך וכהן גדול נמשחו. ומבואר בדברי הגמרא שגם אם היה זר בתחילתו, אלא שאח"כ לא היה זר, ועכשיו נעשה שוב זר, לא נחשב זר גמור משום שצריך שיהיה זר מתחילתו ועד סופו. ולפי זה נראה שלכן רבי יהושע פוטר אשת כהן שאכלה ונודע שמת בעלה, משום שלא היתה זרה בזמן שבעלה חי. ואע"פ שלפני שנשאת היתה זרה, אבל כיון שבשעה שנשאת לא היתה זרה, אלא שעכשיו שוב נעשית זרה, פטורה מחומש, משום שהיא לא זרה מתחילתה ועד סופה. ולכן הגמרא כאן לא הביאה את הרישא של המשנה, כיון ששם פטורו הוא לא מדין טעה בדבר מצוה[פא]. **והמנחת חינוך** (מצוה רפ תוס' לה) הוסיף שמה שרבי אליעזר חולק הוא משום שסובר שאשת כהן או עבד כהן אוכלים רק משום שהם קנין כספו של כהן ולא משום שהם כהנים, ולכן אין לפוטרם כשהפסיקו להיות קנין כספו מחמת שהיה זמן שלא היו זרים, כיון שתמיד היו זרים וגם כשהיו קנין כספו של כהן, אלא שיכלו לאכול בגלל שהם היו קנין כספו, וזה לא סיבה לפוטרם כשהפסיקו להיות קנין כספו של כהן[פב].

והחמדת שלמה (שו"ת יו"ד סי' ח מס"ק יח) תירץ לפי המבואר **בירושלמי** (תרומות פ"ח מ"ח) שטעמו של רבי יהושע שפוטר הוא משום שהוא אנוס, כיון שאם האשת כהן או הכהן היו שואלים את בית דין האם מותר להם לאכול היו מתירים להם, ולכן דינם כאנוס. ולפי זה נראה שאע"פ שהבבלי לא סובר כהירושלמי, אבל זה רק בכהן שנמצא חלל, כיון שהתברר שמעולם היה אסור, ולכן לא נחשב אנוס אע"פ שבית דין היו מתירים לו לאכול לפני שנודע שהוא חלל. ולכן שם בהכרח פטורם הוא מטעם אחר. אבל אשת כהן ועבד כהן שהיו מותרים בתחילה באכילה, אלא שעכשיו נאסרו, בזה מודה הבבלי שנחשבים אנוסים, משום שבית דין היו מתירים להם לאכול. ולכן הגמרא לא מקשה מהרישא כיון ששם פטורם הוא משום שהם אנוסים. ומה שרבי אליעזר מחייב שם הוא משום שסובר שגם כשהיו מתירים לו לאכול לא נחשב אנוס[פג].

והערוך לנר (יבמות לב. נמוק' ד"ה נערכ) תירץ שהנה בגמרא כאן מבואר שהדין של כהן שעבד ונמצא חלל עבודתו כשירה נלמד מ'ברך ה' חילו' וגו' (דברים לג יא). ולפי זה פשוט שרק אם נמצא חלל כשר, ולא באשת כהן שהתברר שמת בעלה. משום שהפסוק של 'ברך ה' חילו' נאמר ללוי וממנו נלמד רק שכל שהוא מזרעו של לוי כשר גם אם התחלל [כל זמן שלא נודע שהתחלל], אבל באשת כהן ובעבד שהם לא מזרעו של לוי לא נאמר דין זה שגם אם נודע שהבעל או האדון מתו אכילתם כשירה. [וכן מבואר בירושלמי (תרומות פ"ח ה"ח) שרב לומד מפסוק זה של 'ברך ה' חילו' שכל שהוא מזרעו של לוי כשר, והרי שההכשר הוא משום שהוא מזרעו של לוי] אמנם בקידושין (סו:) מבואר שיש שיטה שלומדת דין זה שעבודתו כשירה ממה שנאמר (שם כו ג) 'אל הכהן אשר יהיה בימים ההם'. ולפי זה יתכן שגם באשת כהן ובעבד כהן שהתברר שמת הבעל והאדון אכילתם כשירה, משום שהיו כהנים בזמן האכילה, כיון שהיו סבורים שהם קנין כספו. ומצינו עוד בירושלמי (שם) שרבי יוחנן סובר שדין זה נלמד מ'אל הכהן אשר יהיה בימים ההם'. ולפי זה נראה שהגמרא כאן שאמרה שדין זה נלמד מ'ברך ה' חילו' הוא לאו דווקא, שהרי הסוגיא

ע. וראה לעיל (עח:) [בענין 'מי שאכל עודף' וכו'] שהרחבנו בנידון זה אם נחשב אנוס כשבית דין היו מתירים לו. **עא. וראה** לעיל (ע"ח) [בענין 'מתי נאמרה הלכה' וכו'] שהובא מה שתירצו המשנת רבי אהרן והחזון איש על קושיא זו. **עב. ואע"פ** שבמשנתנו מפורש שרבי יהושע מחייב כשהקריב קרבנות לשם קרבנות ציבור אחרי שהקריבו את הקרבנות ציבור, כיון שכבר לא היתה מוטלת עליו מצות קרבנות ציבור, צריך לומר שהמשנה בתרומות סוברת שרבי יהושע פוטר גם בזה. **עג. אבל** לפי החמדת שלמה הנ"ל אי אפשר לומר כן שהרי התברר שלא היה מצווה בביעור חמץ. **עד. וראה** לעיל (שם) שהובא תירוצם של המשנת רבי אהרן והחזון איש גם לקושיא זו. **עה. התוספות** אנשי שם (תרומות פ"ו מ"ח) כתב שלפי זה ישראל שאכל תרומת חמץ משום שחשב שהוא חולין פטור משום שהוא טרוד בדבר מצוה של ביעור חמץ. והתוספות אנשי שם לשיטתו שפירש שם שגם בכהן שאכל תרומת חמץ והתברר שהוא חלל, פטורו משום שטרוד במצות ביעור חמץ ולא משום שטרוד במצות אכילת תרומה, כיון שבאמת לא חייב במצות אכילת תרומה. וכן הובא לעיל [בענין 'מדוע פטור הרי לא עשה מצוה'], שהמשנה ראשונה פירש שפטור כאן גם אם צריך שיעשה מצוה בשביל להפטר, משום שעשה מצות ביעור חמץ. אמנם לעיל (שם) הובא שהחמדת שלמה כתב שאין לפוטרו משום שעשה מצות ביעור חמץ כיון שהתברר שהתרומה לא שלו שהרי הוא לא כהן. ולפי זה ודאי שישראל שאכל תרומת חמץ לא יפטר, משום שהחמץ לא שלו ולא מצווה בהשבתתו. **עו. וראה** בצמח דוד (על שו"ת הגרעק"א) במה שתירץ. **עז. תירוץ** זה כתב רק בשו"ת שם. **עח. וראה** בנימוקי הגרי"ב (ד"ה ח"ל) שהקשה על זה מתוספות במסכת יבמות (לב. ד"ה נערכ). שהוקשה להם על הסוגיא שם שרצתה להוכיח מהמשנה בתרומות שטעה בדבר מצוה פטור גם כשזמנו לא בהול, והיא דוחה שמדובר בתרומת חמץ בערב פסח. והוקשה לתוספות מדוע לא הביאו שם את התירוץ השני שהגמרא אמרה כאן שאכילת תרומה נקראת עבודה. ולדברי הגרעק"א לא קשה כיון שתירוץ זה לא מיישב גם את הרישא של המשנה, ולכן הגמרא שם מביאה רק את התירוץ הראשון שבזה מתיישבת גם הרישא. **עט. ומה** שבתחילה הביאה הגמרא את הסיפא הוא משום שלשון המשנה שם הוא שאם אשת כהן אכלה תרומה ונודע שמת בעלה וכו', וכן עבד כהן שאכל תרומה ונודע שמת האדון וכו', וכן כהן שאכל תרומה ונמצא חלל רבי יהושע פוטר, ולכן הביאו רק את הסיפא כיון שרצו להביא את לשונו של רבי יהושע שכתוב רק בסוף המשנה, וכיון שלא רצו להאריך ולהביא את כל המשנה הביאו רק את הסיפא. **פ. נימוקי** הגרי"ב (ד"ה ומ"ש), **רש"ש** (תרומות פ"ח מ"ח), **מנחת חינוך** (מצוה רפ תוס' לה), **באר יצחק** (מו"ח סי' כה). **פא. והנימוקי** הגרי"ב (שם) כתב שלפי זה גם אם אכלה אחרי שידעה שמת בעלה פטור, ומה שהתנא נקט שנודע אח"כ הוא בשביל לחדש שגם באופן זה רבי אליעזר מחייב. **והרש"ש** (שם) הוסיף שלשיטת הרמב"ם (גיאת מקדש פ"ו ה"י) שגם כהן שעבד אחרי שנמצא חלל עבודתו כשירה, נמצא שגם הדין של הסיפא שכהן שנמצא חלל ואכל פטור מחומש, הוא גם כשאכל אחרי שנודע, לפי התירוץ השני של הגמרא שפטורו הוא משום שתרומה נקראת עבודה, ואעפ"כ התנא נקט את דינו כשאכל לפני שנודע, וא"כ גם ברישא הוא כן. **פב. וראה** שם שכתב שאין לומר שרבי אליעזר סובר כרבי מאיר שסובר (תרומות פ"ו מ"כ) שבת כהן שנשאת לישראל חייבת חומש אע"פ שלא היתה זרה מתחילתה, כיון שכאן עדיף משום שיכולה לחזור להכשרה ע"י שתנשא שוב לכהן. **פג. וראה** בתפארת ישראל (תרומות שם נטועז סק"ח) שכתב שהוא השיב להגרעק"א שברישא פטור משום אונס, והגרעק"א השיבו שא"כ מדוע רבי אליעזר מחייב, ודוחק לומר שנחלקו האם נחשב אונס. אבל יש להעיר שלפי הירושלמי מוכח שרבי יהושע ורבי אליעזר נחלקו אם דינם כאונס. וכן כתב החמדת שלמה (שם). וכן כתב גם המרכבת המשנה (שגגות פ"ח ה"כ). וראה לעיל (עח:) [בענין 'מחלוקת הראשונים מדוע פטור אם נמצא טריפה' וכו'] שהובא מה שתירץ החמדת שלמה לפי זה.

נאמרה בשיטת רבי יוחנן, ולשיטתו לא נלמד משם, אלא מ׳אל הכהן׳ וכו׳, ולכן בזה מתיישב גם מדוע מבואר ברישא שאשת כהן ועבד כהן שהתברר שהבעל והאדון מתו פטורים מחומש, משום שגם בהם יש את הגזירת הכתוב שאכילתם כשירה[פד].

שיטת הרמב״ם שמקרן פטור רק בערב פסח, וכל השנה פטור גם מחומש

שם. הרמב״ם (תרומות פ״י ה״ג) כתב שכהן שאכל תרומה ונמצא חלל פטור אם אכל תרומת חמץ בערב פסח. **והלחם משנה** (סגגות פ״ג ה״ח) הקשה שהרי מה שהגמרא כאן אמרה בתירוץ הראשון שרק בתרומת חמץ בערב פסח פטור הוא רק אם לא סוברים כרבי יוחנן, אלא סוברים שרק אם זמנו בהול פטור, ולכן בהכרח שרק בתרומת חמץ בערב פסח שזמנו בהול פטור. אבל הרמב״ם הרי פסק (סגגות שם) כרבי יוחנן שפטר גם ביבמתו שנמצאת נדה, שמזה מוכרח שגם אם אין זמנו בהול פטור, וא״כ מדוע פטר רק אם אכל תרומת חמץ בערב פסח. **והלחם משנה** תירץ לפי דרכו[פה] שהרמב״ם סובר שגם לפי רבי יוחנן צריך שיהיה זמנו בהול, אלא שרבי יוחנן חידש שכיון שבוש לשאול את היבמה הרי זה כמו שזמנו בהול. [ולכן פסק הרמב״ם שבתינוקות שמל בשבת את מי שלא ראוי למול בשבת פטור רק משם שזמנו בהול]. ולכן פסק הרמב״ם שבתרומה לא נפטר אם הוא בשאר ימות השנה שאין זמנו בהול. **אמנם כבר הובא לעיל שהמרכבת המשנה** (שם) הקשה על עיקר יסודו של הלחם משנה שהרי מה שבוש לשאול אותה הוא רק סיבה שלא צריך לשאול, אבל הוא לא סיבה שיהיה כמו שזמנו בהול.

ויש מהאחרונים[פו] שתירצו לפי דרכם[פז] בשיטת הרמב״ם שרק אם עשה מצוה אוצר החכמה פטור גם כשאין זמנו בהול [כגון ביבמתו], אבל אם לא עשה מצוה פטור רק כשזמנו בהול [כגון בשפוד]. ומטעם זה פסק הרמב״ם שבתינוקות כשמל בשבת את של אחר השבת פטור רק משום שזמנו בהול שלא עשה מצוה. ולכן פסק הרמב״ם שרק בתרומת חמץ בערב פסח שזמנו בהול פטור, משום שלא עשה מצוה, ובזה אין לפוטרו אם אין זמנו בהול.

אמנם לפי דרכם של האחרונים שפירשו שמה שהרמב״ם פטר בתינוקות רק משום שזמנו בהול הוא משום שהם שני גופים קשה מדוע כאן פסק שפטור רק אם זמנו בהול, הרי הוא גוף אחד.

אמנם האחרונים[פח] כתבו שמתוך דברי הרמב״ם (תרומות שם) יתבאר שעיקר הקושיא לא קשה. משום שברמב״ם שם מבואר שגם כל השנה פטור מחומש, ורק בקרן חייב כל השנה, חוץ מערב פסח שזמנו בהול ששם פטור גם מקרן. וא״כ אדרבה מדברי הרמב״ם האלו נראה כדרכם של האחרונים שהרמב״ם פוטר גם כשאין זמנו בהול ואפילו כשלא עשה מצוה [אם הוא גוף אחד], ולכן פטר מחומש אפילו כל השנה[פט]. ומה שלא פטר מקרן כל השנה, הוא מהטעם שביאר **התוספות אנשי שם** (תרומות פ״ח מ״ח) שהדין של טעה בדבר מצוה הוא גזירת הכתוב שנלמד מחטאת עבודה זרה וכמבואר בשבת (קמ.), ומשם נלמד רק שאין חיוב כפרה בטעה בדבר מצוה [שהרי הקרבן כפרה], ולכן אפשר ללמוד משם רק שגם חומש שהוא תשלום של כפרה לא חייבים בטעה בדבר מצוה, אבל מקרן שחייב מדין גזילה לא נפטר בטעה בדבר מצוה. ומה שפטור בערב פסח גם מקרן הוא מדין אונס כמו שכתב **הר״י קורקוס** (תרומות שם)[צ]. **והתורת זרעים** (תרומות פ״ח מ״ח) הוסיף שבערב פסח הזמן בהול יותר מכל מקום, כיון שהזמן קצר מאוד, ולכן בזה פטור מדין אונס, ולא ככל זמנו בהול המבואר בסוגייתנו שנפטר רק מדין טעה בדבר מצוה.

מדוע פטר הרמב״ם מחומש כל השנה

הובא לעיל שהרמב״ם פסק שכהן שאכל תרומה ונמצא חלל פטור מחומש תמיד, אבל בקרן חייב, אלא אם כן אכל תרומת חמץ בערב פסח שזמנו בהול שאז פטור גם מקרן. ולעיל נתבאר שמחומש פטור תמיד מדין טעה בדבר מצוה, ואע״פ שלא עשה מצוה וגם זמנו לא בהול פטור. אבל עדיין קשה לפי שיטת **הלחם משנה** (סגגות פ״ג ה״ח) שהרמב״ם פוסק שבטעה בדבר מצוה פטור רק אם הזמן בהול מדוע פטר כאן מחומש גם אם אכל כל השנה[צא]. וכן קשה לפי דרכם של **האחרונים**[צב] שהרמב״ם פוסק שאם לא עשה מצוה פטור רק כשזמנו בהול, מדוע פטר כאן מחומש כל השנה, הרי לא עשה מצוה ואין זמנו בהול. אמנם **הר״י קורקוס והכסף משנה** (תרומות שם) ביארו בדעת הרמב״ם שפסק גם כהתירוץ השני שבגמרא כאן שיש לפטור כהן שנמצא חלל משום שתרומה היא כעבודה, וכהן שנמצא חלל עבודתו כשירה. אלא שזה פוטר רק מחומש ולא מקרן, שהרי מצינו שבת כהן שנשאת לישראל או שנפסלה, ואכלה תרומה, חייבת קרן ולא חומש, משום שאינה זרה גמורה, ולחיוב חומש צריך שיהיה זר גמור. אבל לחיוב קרן מספיק שהוא לא כהן גמור. וא״כ גם כהן שנמצא חלל אינו זר גמור, וזה סיבה רק לפטור מחומש, אבל קרן חייב כיון שהוא לא כהן גמור. ורק בתרומת חמץ בערב פסח שזמנו בהול הרי הוא אנוס לפטור גם מקרן[צג]. והוסיפו עוד שהרמב״ם סובר ששתי הלשונות בגמרא כאן לא נחלקו אלא זה משלים את זה. שהלשון הראשון פירש שמדובר בתרומת חמץ בערב פסח שזמנו בהול שפטור אפילו מקרן, והלשון השני הוסיף שמחומש פטור תמיד משום שאכילת תרומה נקראת עבודה[צד]. ולפי זה מיושבת היטב שיטת הרמב״ם שאע״פ שטעה בדבר מצוה פטור רק כשזמנו בהול עכ״פ כשלא עשה מצוה, אבל כאן פטור מחומש מטעם אחר שאכילת תרומה נקראת עבודה.

ויש מהאחרונים[צה] שתירץ שהרמב״ם פסק כהירושלמי (תרומות פ״ח ה״ח) שטעמו של רבי יהושע הוא משום שהוא אנוס, כיון שבית דין היו מתירים לו לאכול. וכן נראה מלשון הרמב״ם, שהרי כתב שם שמאותו טעם שאשת כהן שאכלה תרומה והתברר שמת בעלה פטורה, גם כהן שאכל תרומה ונמצא חלל פטור. והרי באשת כהן שהתברר שמת בעלה נתבאר לעיל[צו] שגם הבבלי סובר שרבי יהושע פוטר משום שהיא אנוסה, וכיון שהרמב״ם כתב ששני הדינים הם מאותו טעם נראה שפסק כהבבלי שגם בכהן שנמצא חלל פטורו הוא משום אונס. אלא שכיון שזה לא אונס גמור פטור רק מחומש ולא מקרן וכמבואר בירושלמי (שם פ״ז ה״ג)[צז]. ורק בתרומת חמץ בערב פסח שהוא אונס גמור פטור גם מקרן.

מדוע בסוגיא ביבמות לא הובא התירוץ השני

אי נמי שאני תרומה דאיקרי עבודה. ביבמות (לה.) מבואר שרק אם זמנו בהול פטור כשטעה בדבר מצוה, והגמרא מקשה ממה שרבי יהושע פוטר בכהן שאכל תרומה ונמצא חלל אף שאין זמנו בהול, והגמרא מתרצת שמדובר שם בתרומת חמץ בערב פסח שזמנו בהול. **ותוספות** (שם ד״ה נערב) כתבו שהגמרא יכלה לתרץ גם את התירוץ השני שאמרה כאן שתרומה נקראת עבודה. אבל **החמדת שלמה** (שו״ת יו״ד סי׳ ו מסק״כ) תירץ שהסוגיא ביבמות נאמרה לבאר את דעת רב, **והרי בירושלמי** (תרומות פ״ח ה״ח) מבואר שרב סובר שהתורה הכשירה חלל רק לקדשי מקדש ולא לקדשי הגבול, וא״כ לשיטתו אי אפשר לומר שרבי יהושע פטר משום שתרומה נקראת עבודה שהרי היא קדשי הגבול. אבל הסוגיא כאן נאמרה לבאר את דעת רבי יוחנן, והרי שיטתו בירושלמי שם שגם בקדשי

פד. ובזה תירץ קושיית תוספות ביבמות (לה. ד״ה טעה) על הסוגיא שם שהביאה את המשנה בתרומות, ומקשה שהרי אין זמנו בהול, ומתרצת רק את התירוץ הראשון שמדובר בתרומת חמץ בערב פסח ומדוע לא הובא שם התירוץ הראשון. משום ששם הסוגיא נאמרה בשיטת רב, ובירושלמי (שם) מבואר שרב למד שעבודתו כשירה מ׳ברך ה׳ חילו׳. ולשיטתו אי אפשר לתרץ את הרישא של המשנה כמו התירוץ השני, ולכן שם הגמרא מביאה רק את התירוץ הראשון. וראה עוד להלן בענין ׳מדוע בסוגיא ביבמות׳ וכו׳. **פה. שהובאה** לעיל בענין ׳קושיית האחרונים על הרמב״ם׳ וכו׳. **פו. תוספות** אנשי שם (תרומות פ״ח מ״ח) בית יצחק (או״ח סי׳ נג סק״ו), ליקוטי הלכות (זבח תודה ד״ה ומקיק). **פז. שהובאה** בענין הנ״ל. **פח. שפת אמת** (ד״ה ור״י), שיעורי רבי שמואל (יבמות פ״ג אות שלז). **פט. והשפת אמת** הוסיף שהרמב״ם פירש שדברי רב ביבי בר אביי הם גם להלכה שפוסקים כרבי יוחנן, משום שרצה לפרש שהמשנה פוטרת גם מקרן. אלא שהגמרא כאן אמרה שלפי דבריו אין להוכיח מהמשנה כרבי יוחנן, משום שאם מדובר במשנה בתרומת חמץ בערב פסח, יתכן שבשאר השנה יתחייב אפילו בחומש. אבל להלכה שפוסקים כרבי יוחנן יש חילוק בין הקרן לחומש, ודברי רב ביבי הם רק בשביל לפרש את המשנה גם לענין קרן. וראה שם שכתב שלפי זה לא צריך לדוחק שכתב הכסף משנה (שם) בדעת הרמב״ם ששני התירוצים בגמרא לא נחלקו [ראה להלן בענין הבא שיובאו כל דברי הכסף משנה]. **צ. אמנם** התוספות אנשי שם (שם) כתב שמה שהרמב״ם פוטר מקרן בערב פסח הוא מדין טעה בדבר מצוה, ולכן הוקשה לו שם איך יתכן שזה פוטר מקרן. וראה עוד בבאר יצחק (יו״ד סי׳ כה) ובתורת זרעים (תרומות פ״ח מ״ח) שכתבו ג״כ שטעמו של הרמב״ם הוא שבערב פסח הוא אנוס. וראה בחמדת שלמה (יו״ד סי׳ ו סק״ק כח) שכתב שטעמו של הרמב״ם הוא שבערב פסח החמץ עומד להפסד ולא הפסידו כלום. **צא. וראה** בחמדת שלמה (שו״ת יו״ד סי׳ ו סק״ק) שהקשה על הלחם משנה שם שכתב שהרמב״ם פוטר רק בתרומת חמץ בערב פסח משום שפוסק שצריך שיהיה זמנו בהול, שהרי אדרבה הרמב״ם פסק שמחומש פטור כל השנה. וכן הקשה השפת אמת (ד״ה ור״י). **צב. שהובאה** לעיל בענין ׳קושיית האחרונים׳ וכו׳. **צג. ראה** בדברי יחזקאל (סי׳ כג סק״י) שהביא שבתשובות רבי אליעזר (סי׳ טו) הקשה שהרי כאן התורה הכשירתו, והרי הוא ככהן גמור, ומנין שחייב קרן. ואינו דומה לבת כהן שנשאת לישראל שהיא רק לא זר גמור, וזה רק סיבה לפטור מחיוב חומש, כיון שחיוב חומש הוא רק לזר גמור, אבל קרן חייבת כיון שאסורה באכילה זו, משא״כ כאן שהתורה הכשירה חלל שלא נודע לאכילת תרומה. ותירץ הדברי יחזקאל לפי מה שכתב רש״י בסנהדרין (נא. ד״ה מצלמת) שגם מה שבת כהן שנשאת לישראל משלמת קרן הוא רק משום חיוב גזילה, אבל לא משום החיוב המיוחד של תשלומי תרומה. ומשום שאע״פ שהיא לא זרה לענין אכילת תרומה, אבל לענין הזכיה בתרומה היא כזר, והיא לא זכתה בתרומה, ונמצא שאכלה תרומה של השבט וחייבת קרן מדין גזילה. ולפי זה נראה שלכן גם מי שאכל ונמצא חלל חייב קרן. משום שאע״פ שהתורה הכשירתו לאכילת תרומה, אבל לענין הזכיה בתרומה הוא לא כהן, ונמצא שאכל תרומה של השבט, ולכן חייב קרן מדין גזילה. ובאמת בירושלמי (תרומות פ״ז ה״ג) מבואר שכמו שבת כהן שנשאת לישראל משלמת קרן כך כהן שנמצא חלל חייב קרן. ומבואר מהירושלמי כדברי הכסף משנה שיש לדמותם לענין זה שחייב קרן. **צד. ולפי** זה מיושב מה שהקשה הגרעק״א (גיליון הרמב״ם סגגות פ״ג ה״ח) על שיטת הלחם משנה שם שהרמב״ם פוסק שרק אם עשה מצוה פטור, שא״כ מדוע פטר בכהן שאכל תרומה ונמצא חלל. משום שלפי הנתבאר הרמב״ם פוטר משום שאכילת תרומה נקראת עבודה. אמנם שיטת הכסף משנה (סגגות שם) שהרמב״ם פוסק שבטעה בדבר מצוה פטור גם אם לא עשה מצוה, ואעפ״כ כתב שהרמב״ם פוטר בכהן שנמצא חלל רק משום שאכילת תרומה נקראת עבודה. וכנראה הוא משום שסובר שהרמב״ם פוסק שצריך שיהיה זמנו בהול עכ״פ כשלא עשה מצוה. **צה. דרך** אמונה (תרומות שם בביאור ההלכה ד״ה וכן). **צו. ראה** [בענין ׳מדוע פטר׳ וכו׳] שהובא שכן כתב החמדת שלמה. **צז. וכנראה** הוא משום שבאופן זה הוא לא שוגג אבל גם לא אונס, ולכן פטור מקרבן וחומש שהוא כפרה רק בשגגה. אבל קרן שהוא חיוב גזילה חייב תמיד, אלא אם כן הוא אנוס.

הגבול הכשירה התורה חלל, ולכן לשיטתו אפשר לפרש שרבי יהושע פטר משום שאכילת תרומה נקראת עבודה[צח].

קושיא על הרמב"ן שסובר שרק אם נודע שהוא ספק חלל עבודתו כשירה

היה עומד ומקריב ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה כל הקרבנות כולן שהקריב על גבי המזבח פסולין ורבי יהושע מכשיר. דעת הרמב"ם (גיאת מקדש פ"ו ה"י) שאפילו אם התברר שהוא ודאי חלל עבודתו כשירה[צט]. אבל הרמב"ן (קידושין סו: ד"ה מימה) כתב, שרק אם נמצא ספק חלל עבודתו כשירה, אבל אם נמצא שהוא ודאי חלל עבודתו פסולה. והשער המלך (גיאת מקדש שם) הקשה על הרמב"ן שהרי לפי דבריו נמצא שלפי מה שפירשה הגמרא כאן שמה שפטר רבי יהושע בכהן שאכל תרומה ונמצא חלל הוא משום שתרומה נקראת עבודה, בהכרח מדובר שנמצא רק ספק חלל, שאם לא כן מדוע פטור מחומש הרי אם עבד ונמצא ודאי חלל עבודתו פסולה. ומעתה קשה איך רבי אליעזר מחייבו קרן וחומש, הרי אם אדם שהוא ספק כהן אכל תרומה הוא פטור מלשלם קרן וחומש משום שהמוציא מחבירו עליו הראיה וכמבואר ביבמות (פט:), וכיון שכאן הוא ספק חלל מדוע חייב קרן וחומש[ק]. ותירץ לפי מה שכתבו התוספות (יבמות שם ד"ה ואם) שאע"פ שספק כהן לא חייב לשלם קרן וחומש אבל צריך להפריש קרן וחומש משום שהפרשת תשלומי תרומה היא כפרה וחייבים בה מספק, ורק התשלומים לכהן הם חיוב ממון, ומזה פטורים מספק מדין המוציא מחבירו עליו הראיה. ומעתה יתכן לפרש לפי הרמב"ן שרבי אליעזר שמחייב קרן וחומש כוונתו שחייב להפרישם, אבל באמת לא חייב ליתנם לכהן. והשער המלך סיים שזה דוחק[קא].

לפי הרמב"ם קשה מדוע חלל שאכל תרומה לא פטור כמו שחלל שעבד עבודתו בשירה

שם. הרמב"ם (גיאת מקדש פ"ו ה"י) כתב שגם אם עבד אחרי שנודע שהוא חלל עבודתו כשירה. אבל **תוספות** (כתובות כג. ד"ה עדי, קידושין יב. ד"ה שם) כתבו שאם עבד אחרי שנודע עבודתו פסולה[קב]. **והשער המלך** (גיאת מקדש שם) הקשה לפי מה שכתב **הכסף משנה** (תרומות פ"י ה"ג) שהרמב"ם פוסק גם כהתירוץ השני שבגמרא כאן, שמה שכתוב במשנה שפטור מקרן וחומש הוא משום שתרומה נקראת עבודה, מדוע כתוב במשנה רק שאם אחרי שאכל נודע שהוא בן גרושה פטור הרי גם אם אכל אחרי שנודע שהוא בן גרושה פטור. שהרי כמו שאם עבד אחרי שהתברר שהוא חלל עבודתו כשירה, כך אם אכל אחרי שהתברר שהוא חלל עבודתו כשירה. וכן קשה על הרמב"ם שם שפטר מחומש מי שאכל ואח"כ התברר שהוא חלל מדוע לא פטר גם אם אכל אחרי שנודע שהוא חלל[קג].

והדברי יחזקאל (סי' כג ס"ק טו) תירץ, שהנה לכאורה קשה על מה שמבואר בגמרא שתרומה נקראת עבודה שא"כ איך היתה הוה אמינא בזבחים (טו.) שזר לא יחלל עבודה הרי א"כ גם אכילת תרומה של זר תהיה כשירה בדיעבד ומדוע חייב קרן וחומש, ובהכרח שאע"פ שאכילת תרומה נקראת עבודה אבל היא חלוקה מעבודה, שבעבודה העבודה עצמה יש לה שם עבודה וגם אם אין מצוה לעבוד, אבל באכילת תרומה רק אכילה שיש בה מצות אכילת תרומה היא עבודה. ולכן זר שאין לו מצוה לאכול אכילתו אינה עבודה, וממילא גם אם זר לא מחלל עבודה אבל זר שאוכל תרומה חייב קרן וחומש, כיון שאין מצוה באכילתו, וממילא אין לאכילתו תורת עבודה. ובזה מיושבת קושיית השער המלך שאם חלל אוכל חייב קרן וחומש משום שאין באכילתו מצוה ואדרבה אסור לו לאכול, וממילא אין לאכילתו דין של עבודה ולא הכשירתו תורה. ורק בכהן שאכל ונמצא חלל אכילתו כשירה משום שבשעה שאכל לא ידע שהוא חלל והיה מצווה באכילתו, ולכן היה לזה תורת עבודה שהכשירה אותה התורה גם אם חלל עבד.

רבי טרפון לשיטתו שמעשה קודם לתלמוד

אמר לו עבודה עבדתי. **ההעמק שאלה** (שמילמפ ס אות ד) הקשה, שהרי תלמוד תורה דוחה כל מצוה שאינה עוברת, משום שהיא כמו מצוה שיכולה להעשות ע"י אחרים שנדחית מפני תלמוד תורה כמבואר במועד קטן (ט.). וא"כ מדוע רב טרפון ביטל תלמוד תורה מפני מצות אכילת תרומה שאינה עוברת[קד]. ותירץ שרבי טרפון לשיטתו שסובר (קידושין מ:) שמעשה קודם לתלמוד, ולשיטתו תלמוד תורה נדחה גם משום מצוה שאינה עוברת או שיכולה להעשות ע"י אחרים. וכן מבואר **בירושלמי** (פ"ג ה"ז) שכיון שנמנו וגמרו שתלמוד קודם למעשה לכן תלמוד תורה דוחה מצוה שיכולה להעשות ע"י אחרים. אבל **העיון יעקב** (ד"ה ת"ל) כתב שלכן רב טרפון אמר לו עבודה עבדתי, משום שעבודה דוחה תלמוד תורה של יחיד כמבואר במגילה (ג.).

ביאור הלשון 'כל דבריך אינן אלא דברי תימה'

כל דבריך אינן אלא דברי תימה וכי עבודה בזמן הזה מנין. הבן יהוידע (ד"ה כל) כתב שבתיבת 'כל' רמז לו שמלבד ששאלו שאין עבודה בזמן הזה עוד שאלו איך עבד בלילה הרי אין עבודה בלילה[קה]. ובמה שאמר שהם דברי תימה ביאר הבן יהוידע שכוונתו היתה שאפילו אם כוונתך לדבר בדרך חכמה ורמז, עדיין קשה עליך שאין ראוי לתפוס דבר חכמה ורמז אם יתכן שתצא תקלה. וכמו שאמרו לעיל (נג.) שתודוס איש רומי הנהיג את בני רומי לאכול גדיים מקולסים בלילי פסחים, ושלחו לו שאלמלא תודוס אתה, היו גוזרים עליך נידוי, משום שתצא תקלה שיאמרו שאוכלים קדשים בחוץ, וגם כאן יכולה לצאת תקלה מדבריו שיאמרו שיש עבודה בזמן הזה בבמה או במקום המקדש אפילו שחרב. ונמצא שדבריך אינן אלא תימה, שלא תוכל ליישבם כלל.

רק פסח הקריבו אחרי החורבן

שם. היעב"ץ (ד"ה וכי) הקשה שהרי רבן גמליאל עשה פסח כמבואר להלן (עה.). **ובשו"ת שאלת יעבץ** (מ"ח סי' פט) כתב, שרק פסח הקריבו אבל לא שאר קרבנות, וכיון שכאן לא היה פסח לכן שאלו שאין עבודה בזמן הזה[קו].

עג.

מדוע לא הקשו על הרישא שהשוחט שלא לשמו חייב שחטו שלא לאוכליו פשיטא כיון דהתם פסול הכא חייב. המהרש"א (ד"ה שחטו) כתב שהגמרא לא מקשה כן על המבואר ברישא שבפסח ששחטו שלא לשמו בשבת חייב, כיון ששם החידוש הוא שגם רבי יהושע שפוטר בטעה בדבר מצוה, [כגון בשוחט בשבת זבח לשם קרבנות ציבור], מודה שכאן חייב משום ששינהו לדבר האסור וכמבואר במשנה לעיל (עא:), ולכן הגמרא מקשה רק על המבואר בסיפא שאם שחטו שלא לאוכליו חייב, שהוא פשוט.

מה הדין בשוחט בשבת קרבן לשם פסח במחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו והא נמי פשיטא משום דהתם כשר הכא פטור. השפת אמת (לעיל עא: ד"ה שחטו) הקשה שהגמרא היתה צריכה להקשות שהסיפא יותר פשוט, שהרי קיים מצות פסח שדוחה שבת, ולא יתכן לחייבו. וכתב שלכאורה היה אפשר לפרש שמה שכתוב בסיפא ששחטו לאוכליו חייב ושחטו לאוכליו ושלא לאוכליו פטור, מוסב על הבבא הקודמת של המשנה, שמבואר שם שאם שחט בשבת זבח לשם פסח [משום שטעה וחשב שהוא פסח] פטור, שטעה בדבר מצוה, ועל זה אמרה המשנה בסיפא שאם שחט בשבת זבח לשם פסח וחשב שלא לאוכליו חייב, משום שגם לפי טעותו שהקרבן הוא פסח הקרבן לא כשר, ונמצא שלא טעה בדבר מצוה ולכן חייב. ואם חשב לאוכליו ושלא לאוכליו פטור,

אהח 19/06/2018

צח. וכן תירץ הערוך לנר (יבמות לד. ד"ה טעמא), והוסיף שהנה בירושלמי שם מבואר שרב סובר שהדין שמי שעבד ונמצא חלל עבודתו כשירה נלמד מ'ברך ה' חילו ופועל ידיו תרצה', ולכן סובר שרק בקדשי מקדש הדין כן כיון שרק הם נחשבים פועל ידיו. ורבי יוחנן סובר שנלמד ממה שנאמר 'אל הכהן אשר יהיה בימים ההם', ולכן סובר שגם קדשי הגבול בכלל. ולפי זה צריך לומר שמה שהגמרא כאן הביאה את הלימוד של 'ברך ה' חילו' הוא לאו דווקא, שהרי לפי לימוד זה בתרומה אין דין זה. וכבר הובא לעיל [בענין 'מדוע רבי יהושע פטר' וכו'], מה שכתב עוד הערוך לנר ליישב קושיית תוספות כעין הדרך הראשונה שהסוגיא ביבמות שנאמרה לדעת רב לא יכלה לתרץ את התירוץ השני. משום שלפי רב שנלמד מ'ברך ה' חילו' דין זה הוא רק בחלל ולא באשת כהן שנתברר שמת בעלה. וא"כ עדיין יהיה קשה הרישא שרבי יהושע פטר באשת כהן שהתברר שמת בעלה. ורק סוגייתנו שנאמרה בדעת רבי יוחנן שלומד מ'אל הכהן אשר יהיה בימים ההם' יכולה לתרץ כן, כיון שלשיטה זו גם אשת כהן שנתברר שמת בעלה פטורה מחומש. **צט. וכן דעת הריטב"א** (מכות יפ: ד"ה ליתפ). **ק. ראה בדבר אברהם** (מ"ח סי' כו סק"ז) שכתב שהרמב"ן אמר דבריו רק לשיטת רבי טרפון בקידושין (שם) ולא לדעת רבי עקיבא שחולק שם. וא"כ יתכן שהמשנה כאן היא כשיטת רבי עקיבא. **קא. והטעם** המלך (על שער המלך שם) כתב שזה לא דוחק משום שגם אם מדובר כשהוא ודאי חלל לא חייב לשלם את הקרן לכהן, כיון שאחרי שנמצא שהוא לא כהן נמצא שתרומה זו לא הגיעה לידי כהן אלא היא של כל השבט, והרי אין חיוב מזיק וגזילה בתרומה שלא הגיעה לידי כהן כמבואר בחולין (קנ:), ונמצא שלא צריך לשלם אותם לכהן אלא מספיק שיפרישם, וכיון שבלאו הכי מוכרח שכוונת המשנה שיפריש יתכן לפרש שמדובר בספק חלל וחיובו

צח. וכן תירץ הערוך לנר (יבמות לד. ד"ה טעמא), והוסיף שהנה בירושלמי שם מבואר שרב סובר שהדין שמי שעבד ונמצא חלל עבודתו כשירה נלמד מ'ברך ה' חילו ופועל ידיו תרצה', ולכן סובר שרק בקדשי מקדש הדין כן כיון שרק הם נחשבים פועל ידיו. ורבי יוחנן סובר שנלמד ממה שנאמר 'אל הכהן אשר יהיה בימים ההם', ולכן סובר שגם קדשי הגבול בכלל. ולפי זה צריך לומר שמה שהגמרא כאן הביאה את הלימוד של 'ברך ה' חילו' הוא לאו דווקא, שהרי לפי לימוד זה בתרומה אין דין זה. וכבר הובא לעיל [בענין 'מדוע רבי יהושע פטר' וכו'], מה שכתב עוד הערוך לנר ליישב קושיית תוספות כעין הדרך הראשונה שהסוגיא ביבמות שנאמרה לדעת רב לא יכלה לתרץ את התירוץ השני. משום שלפי רב שנלמד מ'ברך ה' חילו' דין זה הוא רק בחלל ולא באשת כהן שנתברר שמת בעלה. וא"כ עדיין יהיה קשה הרישא שרבי יהושע פטר באשת כהן שהתברר שמת בעלה. ורק סוגייתנו שנאמרה בדעת רבי יוחנן שלומד מ'אל הכהן אשר יהיה בימים ההם' יכולה לתרץ כן, כיון שלשיטה זו גם אשת כהן שנתברר שמת בעלה פטורה מחומש. **צט. וכן דעת הריטב"א** (מכות יפ: ד"ה ליתפ). **ק. ראה בדבר אברהם** (מ"ח סי' כו סק"ז) שכתב שהרמב"ן אמר דבריו רק לשיטת רבי טרפון בקידושין (שם) ולא לדעת רבי עקיבא שחולק שם. וא"כ יתכן שהמשנה כאן היא כשיטת רבי עקיבא. **קא. והטעם** המלך (על שער המלך שם) כתב שזה לא דוחק משום שגם אם מדובר כשהוא ודאי חלל לא חייב לשלם את הקרן לכהן, כיון שאחרי שנמצא שהוא לא כהן נמצא שתרומה זו לא הגיעה לידי כהן אלא היא של כל השבט, והרי אין חיוב מזיק וגזילה בתרומה שלא הגיעה לידי כהן כמבואר בחולין (קנ:), ונמצא שלא צריך לשלם אותם לכהן אלא מספיק שיפרישם, וכיון שבלאו הכי מוכרח שכוונת המשנה שיפריש יתכן לפרש שמדובר בספק חלל וחיובו הוא רק להפרישם. וראה שם עוד במה שכתב. וראה בדברי יחזקאל (סי' כג ס"ק טו), והוסיף שהנה בירושלמי שם מבואר שרב סובר שהדין שמי שעבד ונמצא חלל עבודתו כשירה נלמד מ'ברך ה' חילו ופועל ידיו תרצה', ולכן סובר שרק בקדשי מקדש הדין כן כיון שרק הם נחשבים פועל ידיו. ורבי יוחנן סובר שנלמד ממה שנאמר 'אל הכהן אשר יהיה בימים ההם', ולכן סובר שגם קדשי הגבול בכלל. ולפי זה צריך לומר שמה שהגמרא כאן הביאה את הלימוד של 'ברך ה' חילו' הוא לאו דווקא, שהרי לפי לימוד זה בתרומה אין דין זה. וכבר הובא לעיל [בענין 'מדוע רבי יהושע פטר' וכו'], מה שכתב עוד הערוך לנר ליישב קושיית תוספות כעין הדרך הראשונה שהסוגיא ביבמות שנאמרה לדעת רב לא יכלה לתרץ את התירוץ השני. משום שלפי רב שנלמד מ'ברך ה' חילו' דין זה הוא רק בחלל ולא באשת כהן שנתברר שמת בעלה. וא"כ עדיין יהיה קשה הרישא שרבי יהושע פטר באשת כהן שהתברר שמת בעלה. ורק סוגייתנו שנאמרה בדעת רבי יוחנן שלומד מ'אל הכהן אשר יהיה בימים ההם' יכולה לתרץ כן, כיון שלשיטה זו גם אשת כהן שנתברר שמת בעלה פטורה מחומש. **צט. וכן דעת הריטב"א** (מכות יפ: ד"ה ליתפ). **ק. ראה בדבר אברהם** (מ"ח סי' כו סק"ז) שכתב שהרמב"ן אמר דבריו רק לשיטת רבי טרפון בקידושין (שם) ולא לדעת רבי עקיבא שחולק שם. וא"כ יתכן שהמשנה כאן היא כשיטת רבי עקיבא. **קא. והטעם** המלך (על שער המלך שם) כתב שזה לא דוחק משום שגם אם מדובר כשהוא ודאי חלל לא חייב לשלם את הקרן לכהן, כיון שאחרי שנמצא שהוא לא כהן נמצא שתרומה זו לא הגיעה לידי כהן אלא היא של כל השבט, והרי אין חיוב מזיק וגזילה בתרומה שלא הגיעה לידי כהן כמבואר בחולין (קנ:), ונמצא שלא צריך לשלם אותם לכהן אלא מספיק שיפרישם, וכיון שבלאו הכי מוכרח שכוונת המשנה שיפריש יתכן לפרש שמדובר בספק חלל וחיובו הוא רק להפרישם. וראה שם עוד במה שכתב. **קב. והשער** המלך (גיאת מקדש שם) כתב שבתוספות (תענית יז: ד"ה דגר) מוכח שסוברים כהרמב"ם. **קג. והרש"ש** (תרומות פ"ח מ"ח) כתב שלפי הרמב"ם צריך לומר שמה שכתוב במשנה בתרומות שאחרי שאכל התברר שהוא חלל הוא לאו דווקא, ובאמת פטור גם אם אכל אחרי שהתברר שהוא חלל פטור. וראה במנחת חינוך (מצוה רפ אות לה) שכתב שהרמב"ם בפירוש המשניות הביא רק את התירוץ הראשון של הגמרא, משום שלשיטתו שגם אם עבד אחרי שנודע שהוא חלל עבודתו כשירה אי אפשר לתרץ כהתירוץ השני, משום שא"כ יפטר גם אם אכל אחרי שהתברר שהוא חלל, ובהכרח שתרומה לא נקרא עבודה. והוסיף שהרמב"ם סבר שגם הסוגיא ביבמות (לד.) שלא הביאה את התירוץ השני סברה שתרומה לא נקראת עבודה ולא כהתוספות (שם ד"ה טעמא). אבל דברי המנחת חינוך הם שלא כדברי הכסף משנה שכתב שהרמב"ם פסק אם כהתירוץ השני. **קד. וראה** בקונטרס עטרת זקנים (נדפ"מ מהר"ם ענגיל סוף ח"ו עמ' ו) שהוכיח מכאן שחייב לאכול תרומה מיד כשמקבלה. וראה עוד בשו"ת מהר"ש ענגיל (ח"ג סי' פח) שכתב ג"כ שחייב לאכול תרומה מיד כשמקבלה. **קה. ראה** ברש"י (ד"ה חמש) שפירש שרבי טרפון לא בא בערב לבית המדרש. ועל פי זה פירש הבן יהוידע ששאלו גם שאין עבודה בלילה. **קו. אמנם** בשו"ת מהרי"ץ חיות (סי' ג אות ה ונקו"ח שם עטרת המקדש סי' עו פ"ג) הוכיח שהקריבו בזמן התנאים גם שאר קרבנות.

משום שלפי מחשבתו הקרבן כשר והרי הוא טועה בדבר מצוה ופטור. ולכן הגמרא לא מקשה על הסיפא של לאוכליו ושלא לאוכליו שהוא יותר פשוט, כיון שפטורו הוא רק מדין טעה בדבר מצוה, אלא שהגמרא מקשה רק שהוא פשוט, כיון שהמשנה כבר חידשה שאם שחט קרבן לשם פסח פטור מדין טעה בדבר מצוה, וא"כ פשוט שאפילו אם חשב לאוכליו ושלא לאוכליו הוא עדיין טועה בדבר מצוה והוא פטור.

אלא שהשפת אמת כתב שבגמרא להלן מוכח שלא פירשה כן. משום שהגמרא מקשה מדוע חייב כששחט שלא לאוכליו הרי הוא מקלקל. ואם מדובר כששחט קרבן אחר לשם פסח מדוע הוא מקלקל, הרי כל הקרבנות ששחטם לשם פסח כשרים, וא"כ הוא מתקן. ובהכרח שהגמרא פירשה את הסיפא כפשוטו שמדובר ששחט פסח במחשבת שלא לאוכליו. ולשון הגמרא כאן 'סיפא נמי פשיטא' הוא לאו דווקא, כיון שהגמרא יכלה להקשות שהסיפא יותר פשוט.

אמנם השפת אמת הקשה, מדוע הגמרא לא פירשה את הסיפא כפירוש זה. ותירץ שיתכן שאם חשב בשעת הקרבת הפסח לאוכליו ושלא לאוכליו עובר איסור אלא שהפסח כשר. ולכן סברה הגמרא שאם שחט קרבן לשם פסח במחשבת לאוכליו ושלא לאוכליו חייב, ולא נחשב טעה בדבר מצוה, משום שגם לפי טעותו שהוא פסח אסור לו לשחוט במחשבה זו, אע"פ שלפי טעותו הקרבן כשר. אלא שסיים שצריך עיון להלכה בדין זה, משום שמסברא נראה שגם באופן זה נחשב טעה בדבר מצוה.

האם קושיית הגמרא היא לרבי יהודה או לרבי שמעון

לדברי האומר מקלקל בחבורה פטור שחטו שלא לאוכליו חייב מה תיקן.

תוספות (ד"ה לרבי) הקשו שבמסכת כריתות (יט:) מבואר שאם היו לו שני תינוקות למול, אחד למול בשבת ואחד למול לאחר השבת, וטעה ומל את של אחר השבת בשבת, פטור לפי רבי יהודה שסובר שמקלקל בחבורה פטור. משום שכמו שמקלקל בחבורה פטור כיון שהוא לא מלאכת מחשבת, כך מתעסק בחבורה פטור כיון שהוא לא מלאכת מחשבת, וכיון שרצה למול את של שבת ומל את של אחר השבת הרי הוא מתעסק ופטור. ורק לפי רבי שמעון שסובר שמקלקל בחבורה חייב אע"פ שהוא לא מלאכת מחשבת, גם מתעסק בחבורה חייב אע"פ שהוא לא מלאכת מחשבת. ולפי זה נמצא שמשנתנו שסוברת שאם טעה ושחט בשבת קרבן שאינו ראוי לפסח לשם פסח חייב אע"פ שהוא מתעסק, סוברת כרבי שמעון שמתעסק בחבורה חייב. וא"כ מדוע מקשה הגמרא על משנתנו שבשחטו שלא לאוכליו יפטר משום שהוא מקלקל, הרי אם משנתנו סוברת שמתעסק בחבורה חייב, היא גם סוברת שמקלקל בחבורה חייב כמבואר בסוגיא בכריתות הנ"ל.

ותירצו תוספות שבמסכת שבת (קו.) נחלקו רבי יוחנן ורב אבהו לפי שיטת רבי שמעון שמקלקל בחבורה חייב, שרבי יוחנן סובר שגם לשיטת רבי שמעון צריך שיהיה קצת תיקון, כגון שיחבול לצורך כלבו [דהיינו ליטול את הדם לצורך כלבו], שהוא תיקון מועט. אבל אם לא יהיה כלל תיקון יפטר. ורב אבהו סובר שלפי רבי שמעון גם אם לא יהיה כלל תיקון חייב. ולפי זה נראה שהגמרא כאן לא מקשה לפי רבי יהודה שפוטר לגמרי מקלקל בחבורה, אלא היא מקשה על רבי יוחנן שסובר שגם לפי רבי שמעון פטור אם אין תיקון כלל, שהרי בשחטו שלא לאוכליו אין תיקון כלל[א]. אלא שתוספות הקשו שגם לפי רב אבהו קשה כיון שגם לפי רבי שמעון אם אין לו כלל צורך בחבורה פטור, משום שרבי שמעון פוטר במלאכה שאינה צריכה לגופה וגם בחבורה. וא"כ גם לפי רב אבהו קשה על משנתנו [לפי מה שהגמרא סברה שאין כאן כלל תיקון], מדוע חייב הרי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה כיון שאין לו כלל צורך בחבורה. **והמהרש"א** (נמוס' סס) הקשה על קושייתם[ב] שהרי קושיא זו יש להקשות על דברי רב אבהו איך סובר שרבי שמעון מחייב גם כשאין כלל תיקון הרי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה. וכבר הקשו כן תוספות במסכת שבת (קו. ד"ה נמוכל), ותירצו שכוונת רב אבהו היא שחייב כשהחובל טעה והיה סבור שיש כאן תיקון, כגון אם היה חובל ומבעיר באיסורי הנאה, והוא היה סבור שיוכל לתת לכלבו ולבשל בו קדירה, שאין כאן תיקון כלל, כיון שלפי האמת לא יכול ליהנות, אבל נחשב מלאכה הצריכה לגופה כיון שלפי טעותו יש לו צורך במלאכתו. וא"כ גם משנתנו לא קשה לפי רב אבהו, כיון שהשוחט טעה וחשב שגם אם שוחט שלא לאוכליו עבודתו כשירה, ולכן נחשב מלאכה הצריכה לגופה, כמו שכתבו תוספות הנ"ל שבשביל שיהיה נחשב מלאכה הצריכה לגופה מספיק שלפי טעותו יש לו צורך במלאכה[ג].

ובעיקר קושיית תוספות כתב **הרמב"ן** (שבת קו. ד"ה והפ) לתרץ בשלשה אופנים[ד]:

א. שאע"פ שהרישא היא כרבי שמעון, אבל הגמרא שואלת על הסיפא כיון שלא מצינו מי שחולק על הסיפא. ב. שכוונת הגמרא לשאול האם הדין של הסיפא נכון לפי מי שפוטר במקלקל בחבורה. ג. שאין להוכיח מהרישא שהמשנה היא כרבי שמעון, כיון שיש חילוק גדול בין שני תינוקות שטעה למול את של אחר השבת בשבת ששם נחשב כמתעסק, לשוחט זבח לשם פסח ששם לא נחשב למתעסק. [וא"כ הדין של הרישא הוא גם לפי רבי יהודה שפוטר במתעסק ובמקלקל בחבורה, ולכן מקשה על הסיפא מדוע חייב לפי רבי יהודה][ה]. **והעונג יו"ט** (סי' כפ) הוכיח **מהרמב"ם** שסובר [כתירוצו השלישי של הרמב"ן] שגם אם מתעסק בחבורה פטור אעפ"כ השוחט קרבן לשם פסח חייב, משום שהרמב"ם (שגגות פ"ג ה"ג) כתב שהשוחט בשבת זבחים לשם פסח אם אינם ראויים לפסח חייב, אע"פ שהרמב"ם פוסק (שבת פ"ו ה"ז) כרבי יהודה שמקלקל ומתעסק בחבורה פטור, ומוכח שסובר שבשוחט קרבן לשם קרבן אחר לא נחשב מתעסק[ו].

והרשב"א (ב"ק לד: ד"ה תניא) כתב בתחילה כשיטת הרמב"ן שקושיית הגמרא היא לפי רבי יהודה, והקשה לפי זה מדוע לא הקשו גם לפי רבי שמעון, שהרי שיטת רבי יוחנן שגם לפי רבי שמעון צריך שיהיה תיקון קצת[ז]. ותירץ שהגמרא ידעה מהסברא שתירץ התרצן להלן שיש כאן תיקון שהבהמה יצאה מידי נבילה בשחיטתו, אלא שהגמרא סברה שזה רק תיקון קצת, ולכן לפי רבי שמעון שמוכר שמספיק תיקון קצת בשביל להתחייב לא קשה, אבל לפי רבי יהודה שסובר שצריך שיהיה תיקון גדול קשה. והגמרא מתרצת שמה מוציאו מידי נבילה הוא תיקון גדול[ח]. ובאופן נוסף כתב הרשב"א שהגמרא כאן סברה כרב אבהו שסבר שלפי רבי שמעון חייב גם אם לא מתקן כלל, ולכן לא מקשה לפי רבי שמעון.

דעת המהרש"א שבשחטו שלא לשמו תיקון שיהיה נותר רק בב' ימים ולילה אחד

שחטו שלא לאוכליו חייב מה תיקן. המהרש"א (ד"ה שחטו) הקשה[ט], מדוע לא הקשו קושיא זו על המבואר ברישא שאם שחטו שלא לשמו חייב, מה תיקן. [אמנם **רבינו חננאל** (ד"ה נעו) גרס בגמרא שהקושיא היא על הרישא, אבל לפי גירסתנו קשה[י]. ותירץ שעל הרישא לא קשה כיון שיתכן שמדובר ששחטו

א. **ויש** להעיר שכן משמע ברש"י (ד"ה מקלקל) שפירש שאם חובל וצריך לכלבו חייב, ומוכח שפירש שמקשה לפי רבי יוחנן שסובר שגם לפי רבי שמעון מקלקל גמור פטור, ורק אם יש קצת תיקון כגון שחובל וצריך לכלבו חייב. ב. **ראה** בקרני ראם על המהרש"א (שם) שביאר כן את דברי המהרש"א. ג. **וראה** במגיני שלמה ובשפת אמת (נמוס' שם) שכתבו ג"כ ליישב קושיית תוספות שכיון שלפי טעותו עבודתו כשירה נחשב מלאכה הצריכה לגופה כמו שמוכח בתוספות בשבת הנ"ל. וראה ברמב"ן (שבת קו. ד"ה והפ) שכתב סברא זו שבענייננו נחשב מלאכה הצריכה לגופה כיון שלפי טעותו יש לו צורך בשחיטה זו. ד. **ראה** ברמב"ן שם שחולק על תירוצם של תוספות, כיון שסובר שם שגם רבי יוחנן מודה לרבי אבהו שלפי רבי שמעון חייב גם אם אין תיקון, אלא שצריך שתהיה מלאכה שצריכה לגופה. [וראה שם במה שביאר לפי זה במה נחלקו רבי יוחנן ורב אבהו], ולפי זה כתב שלא יתכן שהגמרא מקשה על רבי יוחנן, כיון שבענייננו הוא מלאכה הצריכה לגופה, משום שלפי טעותו הקרבן פסח כשר [וכסברת הקרני ראם והשפת אמת הנ"ל]. והרמב"ן כתב עוד שמטעם נוסף לא נראה לפרש כתוספות, כיון שבכל מקום שהגמרא אומרת 'לדברי האומר מקלקל בחבורה פטור' כוונתה לרבי יהודה. ה. **בפשוטו** כוונתו שבתינוקות מדובר שטעותו היתה שרצה למול את התינוק שנולד בשבת וטעה ומל את התינוק השני שלא נולד בשבת, ונמצא שלא מל את מי שרצה למול, ולכן הוא מתעסק, אבל כאן רצה לשחוט את הבהמה ששחט אלא שחשב שהיא פסח, וזה לא נחשב מתעסק, וכעין זה כתב העונג יו"ט (סי' כפ) ביישוב שיטת הרמב"ם שפסק (שגגות פ"ג ה"ח) שאם היה לו תינוק אחד שנולד בערב שבת וטעה וחשב שהוא נולד בשבת חייב, שלכאורה קשה מדוע לא יפטר מדין מתעסק, הרי הרמב"ם פסק (שבת פ"ו ה"ז) שמקלקל בחבורה פטור, ואם מקלקל בחבורה פטור גם מתעסק בחבורה פטור. ועל זה תירץ העונג יו"ט שבגמרא בכריתות מדובר שהתחלפו התינוקות, ולכן נחשב מתעסק כיון שרצה למול את זה ומל את חבירו, אבל ברמב"ם הרי מדובר שרצה למול תינוק זה, אלא שחשב שהוא של שבת ובאמת לא היה של שבת, ולכן לא נחשב מתעסק. ו. **ראה** שם בעונג יו"ט שהאריך לבאר מדוע הוא לא מתעסק, ותוכן דבריו הוא שלא נחשב מתעסק כיון שמשעה שהקדיש את הקרבן ששחט, חל עליו חיובו לשוחטו, וגם השחיטה ששחט בשבת היא כשירה ועולה לבעלים לשם חובה, כיון שעקירה בטעות היא לא עקירה, [שהרי טעה כשחשב מחשבת שלא לשמה, ומחשבת שלא לשמה שהיא בטעות לא פוסלת], ולכן לא נחשב מתעסק. ורק כשהיה סבור לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר פטור, כיון שעכשיו לא היה צריך כלל לחתוך את מה שחתך אע"פ שיתכן שלאחר זמן יצטרך לחותכו. והוסיף עוד שבזה מדויק הסוגיא בכריתות הנ"ל שהביאה את הברייתא שהובאה במסכת שבת (קו.) שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו בשני תינוקות, שאחד ראוי למול לאחר השבת ואחד ראוי למול בשבת, ומל בשבת את זה של לאחר השבת, שלפי רבי אליעזר חייב ולפי רבי יהושע פטור, והגמרא שואלת מדוע רבי יהושע פוטר רק משום טעה בדבר מצוה ולא פוטר משום שהוא מתעסק. והגמרא מתרצת שברייתא זו סוברת שמקלקל ומתעסק בחבורה חייב. והרי לכאורה קשה מדוע הגמרא לא מקשה מהרישא של הברייתא שם, שאם אחד מהתינוקות היה ראוי למול בערב שבת ומל אותו בשבת פטור לפי כולם משום שטעה בדבר מצוה ועשה מצוה, מדוע לא יפטר מדין מתעסק. [ובלשונו של העונג יו"ט יש שם טעות סופר]. אבל לפי הנתבאר מובן משום שאם מל את זה של אחר השבת לא נחשב מתעסק שהרי כבר היה מוטל עליו למולו, ומילתו כשירה. ורק אם מל את של אחר השבת שלא היה חייב עדיין במילתו, וכשמל אותו לפני זמנו לא הועילה המילה וצריך להטיף דם ברית, נחשב מתעסק. ולא נתבאר מדוע העונג יו"ט לא ביאר בפשוטו שלא נחשב מתעסק כיון שרצה לשחוט קרבן זה אלא שטעה וחשב שהוא לא פסח, וכמו שתירץ העונג יו"ט הנ"ל את מה שפסק הרמב"ם שאם מל תינוק שחשב שנולד בשבת חייב. ז. **וכבר** התבאר שהרמב"ן (שם) כתב שאין להקשות כן כיון שגם לפי רבי יוחנן לא צריך שיהיה תיקון אלא צריך רק שתהיה מלאכה הצריכה לגופה, והרי כאן היא צריכה לגופה כיון שלפי טעותו הקרבן כשר. ח. **ראה** שם שביאר שבחובל וצריך לכלבו סובר רבי יהודה שפטור משום שהוא לא תיקון בגוף הדבר, וכשלא מתקן בגוף הדבר צריך שיהיה תיקון חשוב, וזה לא תיקון חשוב, אבל התיקון שמוציא מידי נבילה הוא תיקון בגוף הדבר, ולכן אף שהוא תיקון קל נחשב תיקון. ולכן לפי רבי שמעון לא היה קשה לגמרא כיון שלפי רבי שמעון חייב בחובל וצריך לכלבו אע"פ שהוא תיקון קל, וא"כ ודאי שגם כאן שמוציאו מידי נבילה חייב. ורק לפי רבי יהודה סבר המקשן שאין חילוק בין תיקון בגוף הדבר לתיקון שלא בגוף הדבר, ותמיד צריך שיהיה תיקון גדול. ט. **וכן** הקשה התוספות יו"ט (פ"ו מ"ה). י. **ובנימוקי** הגרי"ב [על המהרש"א (שם)] תירץ שבשלא לשמו ידעה הגמרא שתיקן שאם עלה לא ירד, ורק בשלא לאכליו סברה שהוא יותר חמור כיון שרק בפסח

לשם שלמים, והרי פסח נעקר ונעשה שלמים אם חושב לשוחטו לשם שלמים, ונמצא שהועיל בשחיטתו, שאם לא היה שוחט לשם שלמים אלא לשם פסח היה נעשה נותר ביום ולילה כדין פסח, ועל ידי שחיטתו לשם שלמים הוא יהיה נותר רק בשני ימים ולילה אחד כדין שלמים[יא].

והחכם צבי (מ"מ סי' קנט)[יב] הקשה על המהרש"א שהרי בקרבן פסול אין איסור נותר כמבואר במשנה (מעילה ו:), וא"כ איך כתב המהרש"א שעל ידי שחיטתו לשם שלמים יהיה נותר בשני ימים ולילה אחד, הרי הוא נפסל ואין בו כלל דין נותר. **והשפת אמת** (ד"ה שמטו) תירץ שבמשנה שם מבואר רק שאם אכל נותר של קרבן פסול לא חייב כרת, אבל יש איסור להותיר גם קרבן פסול, [דהיינו שמחויבים לשורפו לפני שנהיה נותר][יג], ונמצא שהועיל בשחיטתו שלא יהיה איסור להותיר אחרי יום ולילה.

והצל"ח (ד"ה שמטו) הביא את דברי החכם צבי והשיג עליו, שמדבריו נראה שבא לסתור את תירוץ המהרש"א, ולחזק את קושייתו [מדוע הגמרא לא מקשה על המבואר ברישא שהשוחט פסח שלא לשמו חייב, מה תיקן], והרי אדרבה לפי מה שכתב החכם צבי שבקרבן פסול אין איסור נותר לא קשה קושיית הגמרא בין על הרישא ובין על הסיפא, משום ששחיטתו הועילה שלא יהיה איסור נותר בקרבן זה כיון שהוא נפסל, ואין איסור נותר בקרבן זה[יד]. אלא שהצל"ח הוסיף שעיקר תירוצו של המהרש"א קשה, שכן בדבריו מבואר שכיון שמחשבתו הועילה שהקרבן יהיה שלמים ולא יהיה בו איסור נותר לאחר יום ולילה נחשב תיקון, אבל בפשוטו נראה שלענין חיוב שבת צריך שיהיה בגוף המלאכה תיקון, אבל כאן אין בשחיטה תיקון כלל, ורק במחשבתו יש תיקון לענין נותר, ובזה עדיין לא נחשב שיש במלאכה תיקון, וא"כ אי אפשר לתרץ כתירוצו של המהרש"א[טו]. **והשפת אמת** (ד"ה שמטו) תירץ על השגת הצל"ח שהנה להלן מבואר שאם שחטו בשבת ונמצא טריפה נחשב שהוא מתקן [וחייב] משום שהוציאה מידי נבילה, ומוכח שאע"פ שגם בלי השחיטה לא היתה נבילה, נחשב תיקון כיון שבלי השחיטה היתה יכולה להתנבל על ידי שתמות מאליה בלי שחיטה, ועל ידי שחיטה זו לא תוכל להיות נבילה. וכן הוא גם כאן, שכיון שבלי שחיטה זו היה אפשר לשוחטו לשם פסח והיה נהיה נותר בבוקר, ועל ידי שחיטתו שלא לשמו לא יוכל להיות נותר בבוקר נחשב תיקון בגוף השחיטה[טז]. ולכן הגמרא לא מקשה על הרישא מדוע חייב כששחט שלא לשמו משום ששם שחיטתו תיקנה שלא יהיה נותר ביום ולילה[יז].

והמרומי שדה (ד"ה שמטו) **והמקדש דוד** (קדושין סי' יט סק"ו) הקשו עוד על תירוץ המהרש"א שהרי מותר הפסח נאכל ליום ולילה כמבואר להלן (פט.), וא"כ גם אם עוקר אותו לשם שלמים נעשה נותר ביום ולילה. והמקדש דוד תירץ שרק אם הקרבן כשר, כגון ששחטו שלא בזמנו לשם שלמים, אינו נאכל אלא ליום ולילה, שכן הפסוק שממנו נלמד שנאכל ליום ולילה עוסק בקרבן כשר, אבל בשוחטו בזמנו לשם שלמים שהקרבן פסול לא למדנו מהפסוק שיהיה נותר ביום ולילה, וכיון שנעשה שלמים דינו כשלמים שנעשה נותר לב' ימים ולילה אחדי"ח. **והחזון איש** (סי' קכד לקף עג.) הקשה עוד על תירוץ המהרש"א שהדין שאפשר לעקור פסח לשלמים הוא כששוחטו שלא בזמנו או כשמתו הבעלים או משכו את ידם, אבל כשהבעלים קיימים והם טהורים ושחטו בזמנו הרי הקרבן פסול כמבואר במשנה לעיל (נט:)[יט], וא"כ בהכרח שבזמנו אי אפשר לעקור אותו לשלמים[כ].

גם כשהתיקון הוא באופן שיעבור איסור נחשב תיקון

תיקן אם עלו לא ירדו. הכאר יצחק (שו"ת, סי' יט) כתב שמכאן מוכח שאע"פ שאסור מהתורה להעלות קרבן פסול על המזבח, אעפ"כ נחשב תיקון, כיון שהועיל שאם יעברו על האיסור ויעלהו על המזבח לא ירד[כא].

האם קושיית הגמרא היא גם לרבי שמעון

תיקן להוציא מידי נבילה. הרשב"א (ד"ה שמטו) כתב שגם המקשן ידע מסברא זו אלא שהוא סבר שזה לא תיקון חשוב. ובזה תירץ הרשב"א מדוע הקשה המקשן רק לפי רבי יהודה שסובר שמקלקל בחבורה פטור, הרי גם לפי רבי שמעון שמחייב צריך שיהיה תיקון קל[כב]. משום שהמקשן ידע את הסברא שמטהר מידי נבילה, אלא שסבר שזה לא תיקון חשוב, ולכן לפי רבי שמעון לא קשה משום שלשיטתו מספיק תיקון קל בשביל שיתחייב. ורק לפי רבי יהודה שמחייב רק בתיקון חשוב הוקשה לו, שהרי תיקון זה שמוציא מידי נבילה הוא לא תיקון חשוב. והגמרא מתרצת שכיון שתיקון זה הוא בגוף הדבר, לכן הוא מספיק בשביל לחייבו אע"פ שהוא תיקון קל. ורק בחובל וצריך לכל בו פוטר רבי יהודה כיון שהוא לא תיקון בגוף הדבר והוא לא תיקון חשוב. אך הרשב"א הוסיף שיתכן שהגמרא כאן סוברת כרב אבהו שסובר (ב"ק סה) שלפי רבי שמעון חייב גם אם לא מתקן כלל, ולכן הגמרא לא הקשתה לפי רבי שמעון.

גם אם לא תיקן דבר אסור אלא שתיקן שלא יוכל להאסר נחשב תיקון

שם. השפת אמת (ד"ה שמטו) כתב, שמוכח מתירוץ הגמרא שאע"פ שגם לפני השחיטה לא היתה טמאה בטומאת נבילה, נחשב תיקון. משום שבשביל שיהיה תיקון מספיק שלולי השחיטה היתה יכולה לטמאות טומאת נבילה, [שהרי היתה יכולה למות ולטמאות טומאת נבילה], ועל ידי ששוחט כבר לא יכולה לטמאות טומאת נבילה, ולכן נחשב שמתקן[כג].

מדוע רק בשחטו ונמצא טריפה תירצו שתיקנו להוציא מידי נבילה

שם. הצל"ח (ד"ה שמטו) הקשה מדוע לא תירצו תירוץ זה בתחילה כשהקשו על שחטו שלא לאוכליו מה תיקן, שתיקנו להוציאו מידי נבילה. וכמו כן היה מיושב בזה מה שהקשו על שחטו ונמצא בעל מום מה תיקן, שהרי גם בזה תיקן להוציאו מידי נבילה. ותירץ שהנה שיטת רבא במסכת תמורה (ד:) שכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני [דהיינו שמעשה שנעשה באיסור לא חל][כד]. ולפי זה נראה שבבהמות שהתורה אסרה אותם למזבח ושחיטתם לשם קרבן אסורה, יהיה הדין שהשחיטה לא תועיל והבהמה תהיה נבילה ותטמא טומאת נבילה, שהרי עבר על איסור בשחיטה, ולפי רבא מעשה שנעשה באיסור לא חל, ולכן השחיטה לא מועילה. אמנם ישנם הרבה בהמות שפסולות למזבח, אבל אין איסור בשחיטתם, אלא שאם הקריבם הם פסולים ולא עלו לרצון. כגון נוגח ונעבד שלא נאמר עליהם איסור בהקרבתם, אלא שאם הקריבם הם פסולים. ובהם יהיה הדין שאם שחטם לא יטמאו טומאת נבילה כיון ששחיטתם לא אסורה, והיא מועילה לטהרם מידי טומאת נבילה[כה]. אבל בבהמות שנפסלו למזבח, וגם אסור להקריבם, כגון בעל מום שמבואר בחולין (פ:) שיש לאו על שחיטתם [מלבד זה שהם פסולים למזבח], יהיה הדין ששחיטתם לא תועיל לטהר מידי טומאת נבילה.

אוצר החכמה

אהרון 19/06/2018

פסול, וממילא אם עלה ירד. ולהלן [בענין 'מדוע רק בשוחטו ונמצא טריפה' וכו'] יובא מה שתירץ הצל"ח על קושיית המהרש"א. **יא. והצל"ח** (ד"ה שמטו) כתב שעדיין קשה מדוע לא הקשו ממה שמבואר בתחילת המשנה שאם שחט זבחים לשם פסח רבי אליעזר מחייב, שהרי שיטת רבי אליעזר לעיל (פב:) שכל הזבחים שנזבחו לשם פסח פסולים, וא"כ מה תיקן. ותירץ, שיתכן שרבי אליעזר סובר שמקלקל בחבורה חייב. ויש להעיר על תירוצו שתוספות (ד"ה לרבי) כתבו שקושיית הגמרא היא לפי רבי יוחנן שסובר שגם אם מקלקל בחבורה חייב צריך שיהיה תיקון קצת, וא"כ קשה על רבי אליעזר גם אם סובר שמקלקל בחבורה חייב. ובעיקר קושיית הצל"ח יש ליישב שהרי שם מדובר שטועה וחושב שהוא פסח, והרי זה עקירה בטעות שאינה עקירה, ונמצא שלא נפסל גם לפי רבי אליעזר. ורק ברישא שמדובר כשלא טועה [כמבואר לעיל (עב.)], יש להקשות שכיון שנפסל מה תיקן. **יב. וכן** הקשה בקצרה המרומי שדה (ד"ה שמטו). **יג. כן** כתב הצל"ח (לעיל כח. ד"ה ולכן). וראה במהרש"ם (שו"ת, ח"ו סי' מח) שנשאל על הצל"ח מדברי החכם צבי שאין איסור נותר בקרבן פסול, ותירץ שדברי החכם צבי נאמרו רק על איסור אכילת נותר, שאיסור זה הוא רק בקרבן כשר ולא בפסול, אבל האיסור להותיר ישנו גם בקרבן פסול. וראה בנודע ביהודה (שו"ת תנינא יו"ד סי' נג) שנשאל על מה שכתב בצל"ח ממה שמבואר בכריתות (יד.) שאין נותר בקרבן פסול ותירץ שבכריתות מדובר על איסור אכילת נותר, ולא על האיסור שלא להותיר. **יד. וכעין** זה השיג הנימוקי הגרי"ב (על המהרש"א שם). **טו. והנימוקי** הגרי"ב (שם) כתב באופן אחר שרק אם מתקן איסור שהיה לפני כן נחשב תיקון, אבל איסור נותר לא היה לפני כן. אבל קשה על דבריו ממה שמבואר להלן שבשחטו ונמצא טריפה נחשב תיקון משום שהוציאו מידי נבילה, והרי קודם לא היה בו טומאת נבילה. **טז. דבריו** לא נתבארו היטב שהרי השגת הצל"ח היא שהתיקון נעשה במחשבה ולא בשחיטה, ועל זה אי אפשר להוכיח מהגמרא להלן, שכן שם גוף השחיטה תיקנה שלא תוכל להיות נבילה. **יז. אמנם** לפי זה קשה מה שהשיג עוד הצל"ח על החכם צבי שאם בזבח פסול אין נותר מדוע מקשה הגמרא שבשלא לאוכליו לא תיקן, הרי תיקן במחשבתו שנפסל ולא יהיה נותר. ויש להוסיף שקושיא זו קשה גם על המהרש"א, שהרי כבר הובא שהשפת אמת ביאר בדעת המהרש"א [שלא יקשה עליו קושיית החכם צבי] שגם בקרבן פסול יש איסור להותיר, אבל ודאי שאין איסור אכילת נותר בקרבן פסול. וא"כ קשה מדוע הגמרא מקשה שבשלא לאוכליו הוא קלקול, הרי הוא מתקן שלא יהיה אסור אכילת נותר בקרבן זה. **יח. ראה** ברש"ש (ד"ה שמטו) שכתב בתחילת דבריו שלפי המהרש"א שנעשה שלמים נראה שהוא כשר. ולפי זה לא יתכן לומר כהמקדש דוד. אלא שהרש"ש בסוף דבריו כתב שיתכן שגם לפי המהרש"א פסול, כיון שנשחט אחרי התמיד [ולהלן יובאו כל דברי הרש"ש], ולפי זה יתכן לומר כהמקדש דוד. **יט. שהרי** לפי בן בתירא (זבחים יג:) גם אם שוחט קרבן פסח בי"ד ניסן לפני חצות לשם שלמים הקרבן פסול, וגם לפי רבי יהושע שחולק עליו, אך אם שוחט אחרי חצות לשם שלמים ודאי פסול. **כ. אבל** הרש"ש (ד"ה שמטו) צידד בדעת המהרש"א שגם בזמנו נעקר להיות שלמים, ומה שפסח ששחטו שלא לשמו פסול הכוונה שפסול לפסח, אבל הוא נעשה שלמים והוא כשר. [אלא שיתכן שפסול מטעם אחר כיון שהוקרב אחרי תמיד של בין הערביים וזה פוסל בדיעבד. אמנם תוספות (יומא כט. ד"ה אלא) כתבו בשם ר"י שקרבן שקרב אחרי התמיד לא נפסל בדיעבד]. והוסיף שבתוספות (לעיל עב. ד"ה לרבי) מבואר שפסול, שכן כתבו שאם שחט פסח שלא לשמו הוא טעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה. ואמנם לפי מה שנתבאר שלא כדבריהם תתיישב קושייתם שם. והוסיף עוד שגם ברש"י (לעיל עג. ד"ה ושלמו) מבואר שהוא פסול. אמנם החזון איש (שם) הוכיח כדבריו שאי אפשר לעקור פסח בזמנו ממה שבן בתירא סובר (זבחים יג:) שגם אם שחט פסח בי"ד ניסן לפני חצות הוא פסול. והרי שם בלאו הכי הוא לא כשר לפסח ואפילו אם ישחט לשם פסח, ובהכרח חידושו של בן בתירא הוא שהקרבן פסול גם לשלמים, משום שגם קודם חצות כבר נחשב פסח בזמנו לענין זה שאי אפשר לעוקרו לשלמים. **כא. אבל** המלא הרועים (נחום' ד"ה מיקן) והבית שערים (שו"ת, יו"ד סי' קיג) כתבו שלא נחשב תיקון אם התיקון הוא לאופן שיעבור בו איסור. [ודבריהם יובאו להלן בענין 'מדוע אם שוחט לעבודה זרה' וכו']. ועל דבריהם קשה מדברי הגמרא כאן. **כב. לשיטת** רבי יוחנן בבבא קמא (שם). וראה בתוספות (ד"ה לרבי) שכתבו שבאמת קושיית הגמרא היא לפי רבי שמעון, כיון שגם לפי שיטתו חייבים רק אם יש תיקון קצת לשיטת רבי יוחנן. וראה לעיל [בענין 'האם קושיית הגמרא היא' וכו'] שהרחבנו בשיטות הראשונים בזה. **כג. ויתכן** שלכן כתב הרשב"א [שהובא בענין הקודם] שנחשב תיקון לא חשוב. **כד. ואביי** שם נחלק, אבל הצל"ח כתב שפוסקים כרבא שהלכה כמותו כשנחלק עם אביי. **כה. וגם** איסור נבילה לא יהיה בזה, אלא שאסור לאוכלם משום שהם קדשים פסולים.

ובזה מיושב מדוע לא תירצו על שחטו שלא לאוכליו שתיקן לטהרו מידי טומאת נבילה, משום שנראה שבשלא לאוכליו יש איסור לשחוט במחשבה זו, שהרי מבואר לעיל (פח.) שפסולו של פסח שנשחט שלא לאוכליו נלמד ממה שנאמר (שמות יב ד) איש לפי אכלו 'תכוסו', והתכוסו מתפרש 'תשחטו', וכיון שהתורה אמרה לשוחט שישחט לאוכליו ולא ישחט שלא לאוכליו, נלמד מזה שיש איסור לשחוט שלא לאוכליו. ונמצא שאם שחט שלא לאוכליו לא טיהרה השחיטה מידי טומאת נבילה, ולכן הגמרא לא תירצה שתיקן לטהר מידי טומאת נבילה, אלא תירצה שתיקן שאם עלה לא ירד. ואמנם נראה שכיון שיש לימוד שפסולים שפסלם בקודש לא ירדו נלמד מזה שהשחיטה הועילה לטהר מידי נבילה, משום שנבילה שעלתה תרד. ומה שהגמרא לא תירצה שהועיל לטהר מידי נבילה הוא משום שדין זה נלמד ממה שאם עלה לא ירד, ולכן הגמרא תירצה שתיקן שאם עלה לא ירד משום שמזה נלמד שגם טיהר מידי טומאת נבילה, ובאמת נמצא שגם תיקן לטהר מידי נבילה. ואח"כ הקשו משחטו ונמצא בעל מום שגם שחיטתו אסורה ולא הועילה לטהר מידי נבילה[כו]. והגמרא מתרצת שלפי רבי עקיבא אם עלה לא ירד בדוקין שבעין [וגם בזה נלמד ממה שאם עלה לא ירד שטיהר מידי נבילה]. ואח"כ הקשו מדוע אם נמצא טריפה חייב. והגמרא מתרצת שתיקן לטהר מידי טומאת נבילה, כיון שאין איסור בשחיטת קרבן טריפה.

ובזה מיושבת קושיית **המהרש"א** (ד"ה שחטו) מדוע הגמרא לא מקשה על הרישא שפסח ששחטו בשבת שלא לשמו חייב מה תיקן. ולפי מה שנתבאר מיושב שכן על זה אפשר לתרץ שתיקן לטהר מידי טומאת נבילה, משום שאין איסור בשחיטה במחשבת שלא לשמו. ואינו דומה לשוחט במחשבת שלא לאוכליו שהשחיטה אסורה, משום שבמחשבת שלא לאוכליו כתוב 'תכוסו', ונמצא שהתורה אסרה בזה לשחוט שלא לאוכליו, אבל מה שבמחשבת שלא לשמו פוסלת בפסח נלמד בזבחים (ז:) ממה שנאמר (שמות יב כז) 'ואמרתם זבח פסח הוא', בהוייתו יהא, ובזה התורה לא דיברה לשוחט, אלא דיברה על הקרבן שהוא פסול כששחט שלא לשמו, וכיון שאין איסור במחשבת שלא לשמו השחיטה תטהר מידי נבילה, ולכן יש בזה תיקון[כז].

ומה שהגמרא מקשה משחטו ונמצא טריפה אע"פ שהגמרא ידעה שתיקון להוציא מידי נבילה נחשב תיקון [שהרי לכן לא הקשתה ממה שבשחטו שלא לשמו חייב] הוא משום שמבואר במסכת חולין (עג:) שטריפה של מוקדשין שנשחטה טמאה טומאת נבילה, והמקשן סבר שהוא דין תורה, ולכן הוקשה לו מה תיקן כיון שטריפה זו שנשחטה טמאה בטומאת נבילה, ותירוץ הגמרא הוא שמהתורה גם שחיטת טריפה של מוקדשין מטהרת מידי נבילה וכמבואר בחולין (שם), ונמצא שהועיל לטהרה מידי טומאת נבילה.

אחה"צ 19/06/2018

מדוע בשוחט לעבודה זרה לא תיקן להוציא מידי נבילה

הא דתניא השוחט חטאת בשבת בחוץ לע"ז חייב עליה ג' חטאות מה תיקן. רש"י (ד"ה מה) ביאר שכאן אי אפשר לפרש שתיקן לטהרו מטומאת נבילה משום שתקרובת עבודה זרה מטמאה באוהל. ורבינו **חננאל** (ד"ה והמקפה) הוסיף, שאפילו לפי השיטה (חולין יג:) שתקרובת עבודה זרה לא מטמאה באוהל, אבל היא מטמאה במגע ומשא, ונמצא שטומאתה לא יותר קלה מטומאת נבילה, ואם כן לא תיקן כלום שהרי גם עכשיו היא מטמאה במגע ומשא. **ותוספות** (ד"ה תיקן) כתבו שלכאורה מוכח מכאן שטומאת תקרובת עבודה זרה היא מהתורה, שאם לא כן תיקנו שלא יתחייב על טומאתו כשיכנס למקדש. אך כתבו שאין להוכיח כן משום שכוונת הגמרא לדון האם אפשר להוכיח מכאן שטומאת תקרובת עבודה זרה היא מהתורה[כח]. אבל **המאירי** (ד"ה השוחט) כתב שגם אם טומאת תקרובת עבודה זרה היא דרבנן לא נחשב שתיקן כיון שסוף סוף גם עכשיו יש בה טומאה דרבנן.

והצל"ח (ד"ה שחטו) הקשה שהרי במסכת חולין (מ:) מבואר שבברייתא זו מדובר בחטאת העוף, והרי נבלת עוף טהור מטמאה בבית הבליעה, וא"כ עדיין תיקנו שלא יטמא בבית הבליעה כשלא נגע בו ולא נשאו[כט]. ולכן כתב שלולי פירוש רש"י ותוספות נראה שמה שכאן לא תיקנו להוציא מידי נבילה הוא משום שגם אחרי שחיטתו היא נבילה. שהרי נתבאר לעיל [בענין הקודם] שכל שחיטה שאסורה בקדשים לא מטהרת מידי נבילה. וכיון שיש איסור לשחוט בחוץ כמבואר במסכת זבחים (קנ.) נמצא ששחיטה זו לא טיהרה מידי נבילה. ולכן מקשה הגמרא מה תיקנו. ולפי ביאור זה לא קשה שהרי תיקנו שלא יטמא בבית הבליעה, כיון שגם אחרי השחיטה הוא יטמא בבית הבליעה. וכמו כן נמצא שלפי ביאור זה אי אפשר להוכיח מכאן שתקרובת עבודה זרה היא מהתורה [כמו שדנו התוספות] כיון שכוונת הגמרא היא שלא תיקנו כיון שהיא נשארת נבילה, ולא משום שבלאו הכי טמאה בתקרובת עבודה זרה[ל].

והבית שערים (סוי"ת, יו"ד סי' קיג) **והמלא הרועים** (פמוס' שם) תירצו את קושיית הצל"ח על פירושם של רש"י ותוספות [שהרי תיקן לטהר מידי טומאת בית הבליעה], שכיון שאסור לאכול את הנבילה, לכן מה שהועיל שאם יאכלוהו לא יקבלו טומאה לא נחשב תיקון, כיון שבלאו הכי אסור לאוכלו[לא]. והבית שערים הוסיף עוד שלפי זה צריך לומר שמה שרש"י ותוספות היו צריכים לפרש שכאן אי אפשר לתרץ שתיקן לטהר מידי טומאת נבילה משום שבלאו הכי יש בו טומאת תקרובת עבודה זרה הוא רק לפי ההוה אמינא במסכת חולין (מ:) שמדובר בברייתא זו בחטאת בהמה. אבל לפי המסקנא שם שמדובר בחטאת העוף פשוט שלא תיקן להוציא מידי נבילה, כיון שנבלת עוף מטמא רק בבית הבליעה, וכיון שאסור לאכול לא נחשב תיקון.

והבאר יצחק (סי' יט) תירץ על קושיית הצל"ח שאם תקרובת עבודה זרה מטמאה מהתורה נמצא שבשחיטתו הוא גרם שעכשיו הוא יטמא במגע ומשא, וא"כ אי אפשר לומר שמתקן שלא יטמא בבית הבליעה, שהרי כמו כן הוא קלקל שיטמא במגע ומשא, וכיון שתיקונו הוא לא יותר מקלקולו, לכן לא נחשב שמתקן.

שני ביאורים בתירוץ הגמרא 'שמוציאו מידי אבר מן החי'

שמוציאו מידי אבר מן החי. רש"י (ד"ה מידי שנפל) ביאר, שלבן נח אסור לאכול אבר מן החי ואם אכל נהרג, ולכן שחיטה זו נחשבת תיקון כיון שהועילה להתיר לבני נח לאכול מבהמה זו, שהרי קודם היתה אסורה להם באיסור אבר מן החי[לב]. אבל **רבינו חננאל** (ד"ה ומפני) ביאר שיש בזה תיקון גם לישראל, כיון שעל איסור אבר מן החי לוקים גם אם אוכלים כזית מבשר גידים ועצמות, אבל בשאר איסורי אכילה לוקים רק אם אוכלים כזית מבשר. ונמצא שבשחיטה זו תיקן גם לישראל, כיון שאחרי השחיטה אין איסור אבר מן החי, אלא רק איסור אכילת שחוטי חוץ ואיסור אכילת תקרובת עבודה זרה, ועל איסורים אלו לוקים רק אם אוכלים כזית בשר[לג].

והפלתי (סי' סג סק"נ) כתב שבדעת **הרמב"ם** מוכרח שפירש כהרבינו חננאל[לד]. משום ששיטת הרמב"ם (מלכים פ"ט ה"ח) שבן נח לא מוזהר על אבר מן החי של העוף. והרי בחולין (מ:) מבואר שבברייתא זו מדובר בחטאת העוף, וא"כ לשיטתו אי אפשר לפרש כפירוש רש"י שתיקן לבן נח, כיון שלשיטתו אין לבן נח איסור אבר מן החי בעוף. ובהכרח שפירש כפירושו של רבינו חננאל שתיקן גם לישראל[לה]. והפלתי הוסיף שרש"י לא פירש כפירושו של רבינו חננאל כיון שסובר כשיטת **תוספות** (ד"ה לדנרי) שקושיית הגמרא היא לשיטת רבי שמעון, והרי רבי שמעון סובר במסכת מכות (יג.) שבכל האיסורים לוקים בכל שהוא, וא"כ אי אפשר לפרש שתיקן לישראל שלא ילקה על כזית של בשר גידים ועצמות, כיון שגם עכשיו לוקה על כל שהוא מהבשר. אבל הרבינו חננאל והרמב"ם יפרשו שקושיית הגמרא היא לשיטת רבי יהודה [ולא כתוספות[לו]], וא"כ אפשר לפרש שתיקן לישראל שלא ילקה על כזית של בשר גידים ועצמות. **אבל הגרי"פ פרעלא** בביאורו על הרס"ג (מ"ג מילואים סי' ח עמ' 500) כתב שאי אפשר לפרש כן בשיטת הרמב"ם, שהרי שיטתו (מלכות מאכורות פי"ח ה"ח) שעל בזה ההלכה של כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני [שמחמתה השחיטה לא תועיל כמו שכתב הצל"ח], משום שמצינו שהמוכר בשבת המקח חל ולא אומרים שאי עביד לא מהני, כיון שהזמן גרם את האיסור. והביאור בזה הוא שבמכירה בשבת, חלות המכירה הוא לא דבר האסור אלא מעשה המכירה אסור, ולכן אין בזה את הדין של אי עביד לא מהני שהוא רק כשהחלות אסור. וא"כ גם בשחוטי חוץ שהמקום גורם איסור, נמצא שחלות השחיטה לא נאסר אלא מעשה השחיטה במקום זה אסור, ולכן אין בזה דין אי עביד לא מהני. ולכאורה בזה נדחה גם מה שכתב הצל"ח שם שבשחיטת בעל מום בקדשים ובשחיטת פסח שלא לאוכליו לא חלה השחיטה, משום שגם שם ההיתר שחיטה הוא לא הדבר האסור אלא מעשה ההקרבה אסור, וא"כ אין בזה דין אי עביד לא מהני. **לא. אמנם** כבר הובא לעיל [בענין 'גם כשהתיקון הוא באופן שיעבור' וכו'] שהבאר יצחק (סי' יט) הוכיח ממה שאמרו לעיל שתיקן שאם עלה לא ירד, שגם כשהתיקון הוא באופן שיעבור בו איסור נחשב תיקון. **לב. אבל** לישראל לא תיקן כיון שגם עכשיו אסור לאוכלו מחמת איסור קדשים ואיסור תקרובת עבודה זרה. **לג. וראה** במאירי (ד"ה השוחט) שהביא את שני הפירושים. [ומה שכתב שם בפירוש השני שבישראל טומאתו ואיסורו בכל שהוא, כוונתו לאבר שיש בו בשר גידים ועצמות]. **לד. הפלתי** לא הביא את הרבינו חננאל אלא כיוון מדעתו לפירושו. **לה. וראה** בענין הקודם בהערה שהובאה מה שביאר התשובה מאהבה בדעת הרמב"ם. **לו. ראה** לעיל [בענין 'האם קושיית הגמרא' וכו'] שהובא שכן שיטת הרמב"ן (שבת קו. ד"ה והא), וגם הרשב"א בבבא קמא (נד: ד"ה מני) צידד לבאר כן.

כו. אבל במאירי (ד"ה כל) מבואר שאחרי שהגמרא תירצה שתיקנו להוציאו מידי נבילה מיושב בזה גם מדוע בשחטו ונמצא בעל מום שחייב, משום שגם שם תיקנו להוציאו מידי נבילה. **כז. אבל** בענין הקודם הובא שהרשב"א צידד שהמקשן סבר שההוצאה מידי נבילה הוא לא תיקון חשוב והוא לא מחייב. ולפי זה שוב קשה קושיית המהרש"א. **כח. והמלא** הרועים (פמוס' שם) כתב שיש ליישב עוד שהגמרא רצתה לפרש את הברייתא גם לפי רבי יהודה בן בתירא שודאי סובר שטומאת תקרובת היא מהתורה כמבואר בתוספות (חולין יג: ד"ה תקרובת). **כט. והבאר** יצחק (סוי"ת, סי' יט) הביא שהנחלת יעקב תירץ שגם תקרובת עבודה זרה מטמא בבית הבליעה מדין משא. והבאר יצחק תמה עליו שהרי תוספות בנדה (מג: ד"ה ימים) כתבו שאם חבירו תחב לו נבלת בהמה, והבית הבליעה שלו היה רחב, והוא לא הסיט את הנבילה לא נטמא, ואילו בנבלת עוף טהור גם באופן זה יקבל טומאה, וא"כ עדיין תיקן שלא יהיה טמא מהנבילה כשהבית הבליעה שלו יהיה רחב ולא יסיטו. והתשובה מאהבה (סוי"ת, מ"ג סי' ז) כתב ליישב שסוגייתנו סברה שמדובר בברייתא זו בחטאת בהמה כמו שסברה בהוה אמינא במסכת חולין (מ:). אבל לפי האמת שמדובר בחטאת העוף באמת אפשר ליישב שתיקנו להוציאו מידי נבילה. ובזה תירץ מה שהקשו על הרמב"ם שפסק (מלכים פ"ט ה"ח) שבן נח לא מוזהר על אבר מן החי בעוף, שהרי הגמרא כאן תירצה שתיקנו להוציא מאבר מן החי אף שמדובר בעוף [ולהלן בענין הבא נאריך בקושיא זו]. אבל להנתבאר מיושב שהרמב"ם פירש שסוגייתנו סברה שמדובר בבהמה, אבל אם מדובר בעוף לא קשה כלל קושיית הגמרא כיון שתיקנו לטהר מידי טומאת בית הבליעה. **ל. אבל** הבית שערים (סוי"ת, יו"ד סי' קיג) כתב שנראה שלא שייך

תקרובת עבודה זרה לוקה בכל שהוא. וא"כ לא תיקן לישראל, כיון שגם עכשיו ילקה על אכילת בשר כל שהואלז. **ובבית שערים** (יו"ד סי' קיג) הקשה השואל קושיא זו על הפלתי, והבית שערים תירץ שעל גידים ועצמות של תקרובת עבודה זרה לא לוקה, כיון שאין מהם הנאה, וגם אם יאכל בשר גידים ועצמות מתקרובת לא ילקה כיון שהבשר בטל לגידים ועצמות, וא"כ נמצא שתיקן לישראל שאם יאכל אבר של בשר גידים ועצמות לא ילקה משום אבר מן החי, כיון שעל תקרובת עבודה זרה לא לוקה כשאוכל בשר גידים ועצמות.

אמנם המלא הרועים (חולין מ: ד"ה מר"פ) כתב שגם הרמב"ם מפרש כרש"י משום שגם לשיטתו לבן נח אסור לאכול אבר מן החי מעוף, אלא שלא נהרג, ונמצא שתיקן לבן נח שיהיה מותר לו לאכוללח.

והגאון רבי ירוחם פערלא (שם) הקשה גם על רש"י שפירש שתיקן לבני נח שהרי לפי מה שכתב הפלתי רש"י סובר כתוספות שקושיית הגמרא היא לפי רבי שמעון, והרי לפי רבי שמעון לא מועיל מה שתיקן לאדם אחר, וכמבואר בשבת (קג.) שאם תלש עולשין בקרקע שלו חייב בכל שהוא כיון שתיקן את הקרקע שלו, ואם תלש בשל חבירו פטור לפי רבי שמעון. ופירשו תוספות (שם ד"ה מ) שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה, כיון שלא צריך את היפוי של קרקע חבירו, וא"כ לא יתכן לפרש שתיקן לבני נח, כיון שלפי רבי שמעון לא חייב על מה שמתקן לאחרלט.

וכתב הגרי"פמ שאפשר לפרש את תירוץ הגמרא באופן שלישימא לפי מה שכתב **הב"ח** (יו"ד סי' סג אות ו) שאע"פ שאבר שאסור באיסור אבר מן החי נחשב בריה ולא בטל אפילו באלף, אבל אבר מן החי מבהמה טמאה לא נחשב בריה, כיון שרק לענין איסור אבר מן החי, שהאיסור נאמר על האבר, נחשב האבר בריה, אבל לענין איסור בהמה טמאה שהאיסור נאמר על כל הבהמה לא נחשב האבר בריה, אלא רק כל הבהמה יחד נחשבת בריה. ולפי זה נראה לפרש תירוץ הגמרא שתיקנו להוציא מידי אבר מן החי גם לישראל אם אבר ממנה יתערב ברובמב, שאם היתה אסורה באיסור אבר מן החי לא היתה בטלה ברוב כיון שהיא בריה, אבל עכשיו שאסורה רק באיסור קדשים ובאיסור של תקרובת עבודה זרה היא בטלה ברובמג, ולכן יש כאן תיקון גם לישראלמד.

מדוע לא פירש רש"י שתיקנו שאם יתרו בו רק משום אבר מן החי לא ילקה

שם. הובא לעיל שרש"י פירש שתיקנו לבן נח שלא יעבור על איסור אבר מן החי כשיאכל. **והצל"ח** (ד"ה שמטו) הקשה מדוע לא פירש רש"י שתיקנו לישראל שאם יתרו בו רק משום אבר מן החי ולא משום קדשים או תקרובת עבודה זרה לא ילקה. **ותירץ שהרמב"ם** (מאכלות אסורות פ"י ה"ה) פסק שבהמה בחייה לא עומדת לאברים [דהיינו שאיסור אבר מן החי חל רק כשתולש את האבר מהבהמה]. ולפי זה נמצא שגם בחיי הבהמה לא היה עליה איסור אבר מן החי לישראל גם אם היו תולשים ממנה אבר, כיון שלפני שתלשו כבר היתה אסורה באיסור קדשים, ואין איסור אבר מן החי חל על איסור קדשים, ולכן פירש רש"י שתיקנו לבן נח שעליו היה איסור אבר מן החי בחיי הבהמה. **והבית שערים** (שו"ת, יו"ד סי' קיג) השיג על תירוץ זה שהרי איסור אבר מן החי הוא איסור מוסיף כיון שנוסף בו איסור גם לבן נח, והוא חל על איסור קדשים. ולכן תירץ שהראשונים לא פירשו כן משום שזה לא נחשב תיקון כיון שהתיקון הוא רק לאופן כזה שיעבור איסור [שאז הוא מתקן שלא יעבור עוד איסור], וזה לא נחשב תיקון, כיון שלא שכיח שיעבור איסורמה. **והבאר יצחק** (סי' יט) תירץ שכיון שע"י שחיטתו לעבודה זרה נאסר שגם אם לא יתרו על אבר מן החי אלא על איסור תקרובת עבודה זרה ילקה, נמצא שלא תיקן, משום שכמו שתיקן שאם יתרוהו רק על איסור אבר מן החי לא ילקה, גם קלקל שאם יתרוהו רק על איסור תקרובת עבודה זרה ילקה, שהרי קודם לכן לא היה לוקה אם היו מתרים בו כן. וכיון שתיקונו לא יותר מקלקולו לא נחשב שמתקן.

האם למסקנא שחטו ונמצא בעל מום חייב בכל המומים

שם. הלחם משנה (סנהדרין פ"ג ה"י) הקשה על **הרמב"ם** שפסק (שם) שאם שחט בשבת פסח ונמצא בעל מום חייב, שהרי הגמרא לעיל פירשה שמדובר דווקא במום שבדוקין שבעין שאם עלה לא ירד, וא"כ מדוע סתם הרמב"ם ולא פירש שדווקא במום זה חייב. ותירץ שלפי מה שתירצה הגמרא כאן שתיקנו להוציא מידי אבר מן החי אפשר ליישב שלכן בשחטו ונמצא בעל מום חייב משום שתיקן להוציא מידי אבר מן החי, ולא צריך לפרש שבמשנה מדובר דווקא במום של דוקין שבעין. ולכן הרמב"ם סתם שבכל מום חייבמו. **אבל הצל"ח** (ד"ה שמטו) כתב שיש להקשות מדוע לא תירצה הגמרא על כל הקושיות הקודמות שתיקן להוציא מידי אבר מן החי. וצריך לומר שבכל הקושיות הקודמות שהיו על משנתנו שעוסקת בשוחט פסח אי אפשר לתרץ כן, כיון שבפסח יש לאו שבן נכר לא יאכל, וכמו שנאמר (שמות יב מג) 'כל בן נכר לא יאכל בו', וא"כ לא תיקן בשחיטתו להתיר איסור אבר מן החי לבן נח, כיון שהבן נח אסור גם עכשיו באכילת הפסחמז. ואין לומר שנפקא מינה שאם לא יתרו בו משום אכילת פסח אלא משום אבר מן החי לא יענש, כיון שבן נח נענש בלי התראה. וגם אין לומר שנפקא מינה שלא יענש בעונש נוסף על אבר מן החי, כיון שבן נח נענש במיתה על כל איסור שעובר, וא"כ אין חילוק בין אם עובר איסור אחד או שנים, ולכן אי אפשר לתרץ שתיקנו להוציא מידי אבר מן החי, כיון ששם מדובר בקדשים שאין בו איסור

לז. **ראה** בטורי אבן (מגילה יג. ד"ה ומיהו) שכתב שאי אפשר לפרש בסוגייתנו שתיקן לישראל שלא ילקה על כזית בשר גידים ועצמות, משום שעל תקרובת עבודה זרה לוקה בכל שהוא, כיון שאיסורו של תקרובת עבודה זרה נלמד ממה שנאמר (דברים יג יח) 'לא ידבק בידך מאומה', וכיון שלא כתוב שם לשון אכילה לוקה גם בכל שהוא. [וכן כתב האור חדש (ד"ה והנה)]. אמנם ברבינו חננאל הרי מפורש כביאור זה שתיקן לישראל, וכתב הגרי"פ (שם) שרבינו חננאל יסבור כשיטת הרמב"ן (ספ"מ נאו קנד) שהאיסור של תקרובת עבודה זרה נלמד ממה שנאמר (שמות ל"ד טו) 'וקרא לך ואכלת מזבחו', וכיון שכתוב שם לשון אכילה חייב רק על כזית בשר. והרמב"ם לשיטתו שכתב (שם ה"ג) שהאיסור של תקרובת עבודה זרה נלמד מלא ידבק, ולכן סובר שחייב בכל שהוא כיון שלא כתוב שם לשון אכילה. ונמצא שהרמב"ם לא יכול לפרש כפירוש זה. ויש להוסיף שלפי זה יתכן שרש"י לשיטתו חננאל כיון שסובר כהרמב"ם שעל תקרובת עבודה זרה לוקים בכל שהוא ולא משום שסובר כתוספות שקושיית הגמרא היא לרבי שמעון. **לח. וכן** תירץ הבאר יצחק (סוף סי' יט), והביא שהכסף משנה (מלכים פ"י ה"י) כתב שגם לפי הרמב"ם יש איסור לבן נח באבר מן החי של עוף אלא שלא נהרג. וראה במשך חכמה (דברים יג יג) שהוכיח כהכסף משנה. וראה בחתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' ט) שכתב שהיה אפשר ליישב באופן נוסף בשיטת הרמב"ם שרק על איסור אבר מן החי לא מוזהר בן נח בעוף, אבל באיסור בשר מן החי מוזהר גם בן נח אפילו בעוף, ונמצא שתיקן שלא יהיה לבן נח איסור בשר מן החי. אלא שכתב שאין מקור לחלק ביניהם. והוסיף עוד ששמע מרבו הגר"נ אדלר שהשאגת אריה הקשה על הרמב"ם שכתב (מלכים פ"ט הי"ג) שעכו"ם מוזהר בין באיסור אבר מן החי ובין באיסור בשר מן החי, שהרי בן נח מוזהר באיסורי אכילה גם בכל שהוא, וא"כ מה הנפקא מינה במה שמוזהר גם באבר מן החי, הרי החידוש של איסור אבר מן החי הוא שיש איסור אכילה גם בכזית של בשר גידים ועצמות מן החי, שהרי אם היה רק איסור בשר מן החי לא היה לוקה על זה כיון שאין בו כזית בשר. ואם כן בבן נח שנהרג בכל איסורי אכילה גם כשאוכל כל שהוא, אין נפקא מינה במה שמוזהר גם באבר מן החי, משום שאם יאכל חתיכת בשר גידים ועצמות יהרג מצד איסור בשר מן החי, כיון שיש בו כל שהוא בשר. וצריך לומר שהנפקא מינה היא שאם יאכל בשר גידים ועצמות מאבר שלם יעבור על ב' איסורים, של בשר מן החי ושל אבר מן החי. ונפקא מינה שאם צריך לאכול לרפואתו בשר מן החי ויש לפניו חתיכת בשר מן החי וחתיכת בשר גידים ועצמות מאבר שלם, אסור לו לאכול את הבשר גידים ועצמות משום שיעבור עליו ב' איסורים. ומעתה אי אפשר לתרץ שכוונת הרמב"ם שרק איסור אבר מן החי אין לבן נח בעוף אבל באיסור בשר מן החי מוזהר גם בן נח בעוף, משום שא"כ נמצא שמה שכתב הרמב"ם שלא מוזהר על אבר מן החי בעוף יהיה מזה נפקא מינה רק לבן נח מסוכן, שיוכל לאכול אבר מן החי גם כשיש לפניו בשר מן החי, ולא משמע כן. **לט. ואמנם** בשיטת רש"י אפשר לתרץ שסובר שקושיית הגמרא היא לפי שיטת רבי יהודה ומה שלא פירש כרבינו חננאל הוא משום שסובר כהרמב"ם שעל תקרובת עבודה זרה לוקים בכל שהוא. אבל עדיין קשה על תוספות שפירשו שקושיית הגמרא היא לפי שיטת רבי שמעון, שהרי לפי זה בהכרח תירוץ הגמרא כאן מתפרש כרש"י שתיקן לבן נח, והרי לרבי שמעון אם מתקן לאחר לא נחשב תיקון. **מ. וכעין** זה כתב הבאר יצחק (סי' יט). **מא. ובזה** תתישב שיטת הרמב"ם. **מב. הבאר** יצחק שם כתב שאף שאסור לבטל ברוב נחשב תיקון כמו שהגמרא אמרה לעיל שתיקן שאם עלה לא ירד אע"פ שאסור לעלות. **מג. ואע"פ** שמבואר במסכת עבודה זרה (עד.) שתקרובת עבודה זרה לא בטלה ברוב זהו רק מדרבנן, אבל מה שבריה לא בטלה הוא מהתורה, וכמבואר בשאילת יעבץ (שו"ת, סי' קמח) שכן שיטת תוספות. וראה בשו"ת באר יצחק (סי' יט) שביאר בדברי הגמרא כהגרי"פ, אך כתב שאפילו אם מה שבריה לא בטל הוא רק מדרבנן נחשב תיקון כיון שהועיל שגם מדרבנן יתבטל וזה מספיק בשביל שיחשב תיקון. **מד. ולפי** זה יתכן שתוספות שפירשו שקושיית הגמרא היא לפי רבי שמעון פירשו בתירוץ הגמרא כפירוש זה, ורש"י שלא פירש כן סובר שקושיית הגמרא היא לפי רבי יהודה שלשיטתו מספיק שמתקן לאחר. **מה. וכבר** הובא לעיל [בענין 'גם כשהתיקון הוא באופן שיעבור' וכו'] שהבאר יצחק (סי' יט) הוכיח ממה שאמרו לעיל שתיקן שאם עלה לא ירד שגם כשהתיקון הוא לאופן שיעבור בו איסור נחשב תיקון. [ויש להעיר עוד שלפי הבית שערים מיושב גם מדוע רש"י לא פירש כהרבינו חננאל, משום שחצי שיעור אסור מהתורה, וא"כ מה שמתקן שאם יאכל בשר גידים ועצמות לא ילקה על איסור אבר מן החי לא נחשב תיקון, כיון שעדיין אסור לאכול את הבשר מחמת איסור קדשים ותקרובת עבודה זרה אע"פ שהוא חצי שיעור. ויש להוסיף עוד שלפי זה עדיין יהיה קשה על רבינו חננאל שלפי פירושו מוכח שנחשב תיקון גם אם התיקון הוא לאופן שיעבור איסור, מדוע לא פירש כפירוש זה שהנפקא מינה היא כשלא התרו בו לאיסור אבר מן החי]. **מו. וראה** במאירי (ד"ה כל) שכתב שאף שלהלכה גם במומים של דוקין שבעין אם עלה ירד, אבל חייב על שחיטת בעל מום משום שתיקנו להוציא מידי נבילה. ובזה מיושבת שיטת הרמב"ם באופן אחר. ומהמאירי מוכח שלא כהצל"ח שהובא לעיל [בענין 'מדוע רק בשחטו ונמצא טריפה' וכו'] שכתב שבבעל מום לא טיהרו מידי נבילה. **מז. וראה** שם שביאר בזה מה שכתב הרמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ז) שהמאכיל פסח את הגוי לא לוקה אלא עובר בלא תעשה. שהוא משום שהמאכיל לא עובר על איסור אכילה לגוי, כיון שהאיסור נאמר לגוי, והישראל שמאכיל עובר רק בלפני עור, כמו שהמושיט אבר מן החי לגוי עובר בלפני עור כמבואר לעיל (כב:), ולכן כתב הרמב"ם שאף שעובר בלאו, דהיינו בלפני עור, אבל לא לוקה, משום שעל לפני עור לא לוקים. [ויש להוסיף שהכסף משנה שם נדחק ביישוב דברי הרמב"ם משום שסובר שאין לגוי איסור אכילה, והאיסור נאמר לישראל המאכיל, אבל בסמ"ג (ל שמד) מבואר שהאיסור הוא על הנכרי וכדברי הצל"ח], וראה בצל"ח שהקשה לפי שיטתו מדוע לא נמנה איסור זה עם ז' מצות בני נח. ותירץ שכיון שנוהג רק בפסח לא מנוהו. אבל לפי הכסף משנה לא קשה. וראה שם שכתב שצריך להוסיף שגם בפסח פסול יש לגוי איסור לאכול שאם לא כן תיקנו להוציאו מידי אבר מן החי שהרי הפסח פסול. והוסיף שלהלן (פה.) מבואר שלומדים ממה שנאמר (שמות יג מו) ועצם לא תשברו 'בו', למעט שאין איסור שבירת עצם של פסח בפסח פסול, ובהכרח שבלי מיעוט היה איסור, וא"כ באיסור אכילת נכרי שאין מיעוט, יש את האיסור גם כשהפסח פסול.

אכילה לבן נח. [ואמנם ודאי שאסור לישראל להאכילו קדשים, כיון שהוא אסור בהנאה וכשנותן מתנה לגוי הוא נהנה, אבל לבן נח אין איסור אכילת קדשים], ולכן שם תיקנו בשחיטתו שלא יהיה איסור אבר מן החי ויהיה מותר לגוי.

איסורי הנאה חלוקים ממלאכת שבת

שם. תוספות במסכת חולין (ח. ד"ה מומר) הקשו על המבואר בגמרא שם שאם שחט בסכין של עבודה זרה מותר לאכול משחיטה זו, ולא נחשב שנהנה מהשחיטה כיון ששחיטת בהמה היא קלקול[מח], שהרי בסוגייתנו מבואר ששחיטת בהמה נחשבת תיקון משום שהוציאה מידי איסור אבר מן החי. ותירצו שלענין שבת צריך רק שיהיה מלאכת מחשבת, וכיון שיש קצת תיקון נחשב מלאכת מחשבת אע"פ שקלקולו יותר על תיקונו, כיון שלכן נתכוין, אבל לענין איסורי הנאה מעבודה זרה האיסור הוא רק כשנהנה, וכיון שבשחיטה הקלקול יותר גדול מהתיקון לא נחשב שנהנה[מט]. וכן כתב **הרמב"ן** (שם ד"ה מומר), והוסיף שבשביל שיהיה מלאכת מחשבת מספיק שיש כאן תיקון בגופה של בהמה לענין איזה דבר, אע"פ שיש בו גם קלקול, אבל בשביל שיעבור על איסור הנאה צריך שלאדם תהיה הנאה[נ], וכיון שהאדם הפסיד יותר ממה שהרויח לא נחשב שנהנה[נא].

האם ניתוק הוא דין תורה

אלמא קסבר לא בעי עקירה א"ה כי לא ניתק נמי גזירה לאחר כפרה אטו לפני כפרה. תוספות (ד"ה שם) ביארו את קושיית הגמרא שאם היו צריכים עקירה לא היה קשה מדוע דווקא בניתק כשר, משום שגזרו שלפני שניתק יהיה פסול לשוחטו אפילו עם עקירה שמא ישכח לעוקרו, ורק אחרי שניתק לא גזרו משום שעל ידי הניתוק יזכור לעוקרו. אבל אם לא צריך עקירה מדוע רק אם ניתק כשר. והתרצן חידש שלפני שניתק פסול משום שגזרו שמא יבאו לטעות שגם לפני שהתכפר אפשר לשוחטו לשם עולה. ותוספות הוסיפו שגם אחרי שניתק אסור לכתחילה לשחוט, [שהרי במשנה במסכת תמורה (כח:) מבואר שאשם שמתו בעליו או שנתכפרו בעליו ירעה, ובהכרח שלכתחילה ירעה, וכן נראה גם מלשונו של רב הונא 'ושחטו סתם' כשר, שמשמע שרק בדיעבד כשר]. ומשום שגם אחרי שניתק גזרו שמא יבאו לטעות שגם לפני כפרה אפשר לשוחטו לשם עולה, אלא שגזירה זו [של לאחר ניתוק] יותר קלה, כיון שהחשש שיבאו לטעות גם אחרי הניתוק יותר רחוק, ולכן לא החמירו בזה לפסול בדיעבד, אבל לפני הניתוק שהחשש שיבאו לטעות להכשיר גם קודם כפרה יותר קרוב, החמירו לפסול בדיעבד[נב]. ובזה ביארו תוספות מה שהגמרא להלן הוכיחה שגוזרים שיבאו לטעות להכשיר קודם כפרה ממה שמבואר במשנה הנ"ל שאשם שמתו בעליו או שנתכפרו בעליו ירעה ודמיו יפלו לנדבה. משום שלפי המקשן שפירש שמה שפסלו קודם ניתוק הוא משום שגזרו שמא ישכח לעקור, לא מובן מדוע אחרי הניתוק אי אפשר עדיין לשחוט לכתחילה, הרי אחרי הניתוק ודאי יזכור לעוקרו, ואין לחשוש כלל שישכח לעקור. ובהכרח שגזרו שמא יבאו לטעות להכשיר קודם כפרה וחשש זה יש גם אחרי הניתוק, אלא שאחרי הניתוק הוא חשש רחוק וגזרו רק שלכתחילה לא ישחוט. אבל קודם הניתוק הוא חשש יותר קרוב ופסלו גם בדיעבד. ותוספות סיימו שלפי זה מבואר מסוגייתנו שמהתורה כשר גם לפני הניתוק, ורק מדרבנן פסלו עד שינתק, וגם הוסיפו להחמיר שלכתחילה לא ישחוט גם אחרי הניתוק אלא ירעה ודמיו יפלו לנדבה. וכן דעת תוספות במסכת זבחים (ה: ד"ה הנהו ניתק) ובמסכת מנחות (ד. ד"ה שם) שמהתורה כשר גם לפני הניתוק.

אמנם תוספות במנחות (שם) כתבו **שמרש"י** (שם ד"ה שניתק) מבואר שמהתורה כשר לשוחטו רק אחרי הניתוק. ותוספות הקשו עליו ממה שמפורש בסוגייתנו שהוא גזירה דרבנן. אלא שתוספות הביאו **שרבינו שמואל** לא גרס בסוגייתנו 'אי הכי אפילו לא ניתק נמי', אלא גרס 'אי הכי לכתחילה נמי'. וביאור שאלת הגמרא היא מדוע אמר רב הונא שדווקא אם שחטו כשר, שמשמע שרק בדיעבד כשר, הרי רק אם היו צריכים עקירה מובן מדוע לכתחילה לא ישחוט גם אחרי הניתוק, משום שגם אחרי הניתוק יש לגזור שמא ישכח לעקור, ולכן גזרו רבנן שלכתחילה לא ישחוט גם אחרי ניתוק אלא ירעה ויפלו דמיו לנדבה[נג]. אבל אם לא צריך עקירה מדוע אחרי הניתוק לא יוכלו לשוחטו לכתחילה. והגמרא תירצה שגזרו שמא יבאו לטעות שגם לפני הכפרה אפשר לשוחטו לשם עולה[נד]. אמנם תוספות הקשו על גירסא זו מדוע לא תירצו שגזרו שלא ישחוט אחרי ניתוק שמא ישכח לנתק, שהרי הניתוק הוא דין תורה.

האם לפי השיטות שניתוק הוא דין תורה יש מחלוקת הסוגיות

שם. הובא לעיל [בענין הקודם] **שתוספות** (ד"ה שם) סוברים שמהתורה אפשר לשחוט אשם שנתכפרו בעליו גם לפני הניתוק. והוכיחו כן ממה שמבואר בסוגייתנו שלפני ניתוק פסול רק משום שחוששים שישכח לעקור [אם צריך עקירה], או משום שחוששים שיבאו לטעות שגם לפני כפרה אפשר לשחוט אשם לשם עולה. אבל תוספות במנחות (ד. ד"ה שם) כתבו **שמרש"י** (שם ד"ה שניתק) מבואר שמהתורה אי אפשר לשוחטו לפני ניתוק. ותוספות הביאו שרבינו שמואל גרס בסוגייתנו שלא כגירסתנו, ולפי גירסא זו לא מבואר בגמרא שרק מדרבנן צריך לנתק. אמנם רש"י בסוגייתנו גרס כגירסתנו. ולפי זה קשה עליו איך כתב שניתוק הוא דין תורה הרי בסוגייתנו מבואר לפי גירסא זו שהוא רק גזירה דרבנן.

והרמב"ן (שבועות יב. ד"ה ומ"מ) כתב בדעת רש"י[נה] שסובר שהוא מחלוקת הסוגיות. משום שבמסכת זבחים (ה:) ובמסכת מנחות (ד:) הביאה הגמרא את דברי רב הונא והוסיפה 'ניתק אין לא ניתק לא, אמר קרא הוא בהוייתו יהא' ומבואר בזה שלומדים מהפסוק שדווקא אם ניתק כשרי[נו], ולפי זה נראה שהסוגיות הנ"ל חולקות עם סוגייתנו וסוברות שניתוק הוא דין תורה, ומה שכתב רש"י במסכת מנחות (שם) שהוא דין תורה הוא משום שפירש כן את הסוגיא שם שסוברת שהניתוק הוא דין תורה[נז].

ויש מהאחרונים[נח] שכתב לבאר דעת רש"י באופן אחר שהנה רש"י (מנחות ד. ד"ה שניתק, ד"ה גמ) **ביארו[נט]** שעל ידי הניתוק פקע ממנו שם אשם וחל עליו שם עולה ויכול לשוחטו בלי עקירה, אבל בלי ניתוק עדיין שם עולה עליו וצריך לעוקרו לשם עולה. ומבואר מדבריו שדין ניתוק הוא רק אם צריך עקירה, שאז הניתוק מועיל שלא צריך עקירה. וגם מבואר מדבריו שאם עוקר כשר בלי ניתוק. ולפי זה מיושבת היטב שיטת רש"י. שסוגייתנו הרי סברה בתחילה שרב הונא סובר שלא צריך עקירה. ולכן לא יתכן שדין ניתוק הוא דין תורה, כיון שרק

מח. **ראה** ברש"י (שם ד"ה מקלקל) שביאר שבחייה היתה ראויה גם לחרישה ולעשות ולדות, ועכשיו לא ראויה לדברים אלו. מט. **ראה** בתוספות במסכת שבת (קו. ד"ה מוך) שכתבו שדווקא לענין עבודה זרה שנאמר בו (דברים יג יח) 'ולא ידבק בידך מאומה מהחרם' לא נחשב הנאה כשקלקולו יותר על תיקונו. והט"ז (יו"ד סי' רכג ס"ק מג) כתב שמזה יש ללמוד שאם מודר הנאה מחבירו אסור לחבירו לשחוט לו בהמה, כיון שתוספות כתבו שרק בעבודה זרה שכתוב ולא ידבק וכו' לא נחשב הנאה. והוסיף שאע"פ שבתוספות בחולין נראה לא כן שהרי שם כתבו שאדרבה רק בשבת שמספיק מלאכת מחשבת חייב, אבל גם לדבריהם נראה שבנדרים אסור כיון שבנדרים הלך אחר לשון בני אדם, ובלשונם נכלל גם הנאה זו. והשיג על הרמ"א (שם סי"ג) שהתיר לנודר הנאה מחבירו ליהנות משחיטת חבירו, אבל הש"ך בנקודות הכסף (שם) כתב שגם תוספות בשבת לא התכוונו שזהו דין מיוחד בעבודה זרה אלא כוונתם ששם הוא איסור הנאה וזה לא נחשב הנאה, אבל בשבת לא צריך שיהנה אלא צריך רק שיהיה תיקון. ולפי זה כתב שבנדרים שהאיסור הוא הנאה אין לאסור וכדעת הרמ"א. ואע"פ שהולכים בנדרים אחר לשון בני אדם אבל אם זה לא הנאה אין לאסור. נ. **והש"ך** (שם) כתב כעין זה שבשבת לא צריך שיהנה אלא צריך רק שיהיה תיקון, ולכן אם יש תיקון חייב אף שקלקולו רב על תיקונו ולא נהנה. נא. **והרמב"ן** (מולין ח. ד"ה מומר) הביא שהראב"ד תירץ שבשבת הולכים אחרי מעשה האדם, והמעשה שלו הוא תיקון, שהרי אם נשחטה מעצמה היתה נבילה, אבל באיסור עבודה זרה הולכים אחרי מעשה הסכין, והשחיטה עצמה היא קלקול שהרי בהמה בחייה שוה יותר. והרמב"ן הקשה שהרי לענין איסור אבר מן החי אין הנאה ממעשה האדם אלא רק ממעשה הסכין שהיא השחיטה עצמה ואעפ"כ הוא נחשב תיקון. וביאור הדברים הוא שלראב"ד הוקשה ממה שמבואר לעיל שתיקנו להוציא מידי נבילה מדוע בסכין של עבודה זרה לא נחשב הנאה במה שתיקנו להוציא מידי נבילה, ועל זה תירץ שלענין שבת אם צריך את מעשה האדם נחשב מלאכה, ולכן כיון שבלי מעשיו הבהמה היתה מתה והיתה מטמאה נמצא שמעשה האדם נצרך, משא"כ בעבודה זרה שהאיסור הוא רק כשנהנה מהעבודה זרה שהוא הסכין, והרי הסכין קלקל יותר ממה שתיקן. ועל זה הקשה הרמב"ן מסיום דברי הגמרא כאן שתיקנו להוציא מידי אבר מן החי, שהרי כאן לא נצרך את מעשה האדם כיון שגם אם תמות לא יהיה בה איסור זה, ונמצא שרק השחיטה נצרכת, והרי השחיטה קלקלה. נב. **ראה** בדבר שמואל (נמוק' שם) שביאר כן בדבריהם. נג. **ולא** כמו שכתבו תוספות לפי גירסתנו שאחרי ניתוק אין לגזור שישכח לעקור. נד. **ולא** נתבאר איך יפרש רבינו שמואל את המשך הגמרא 'מנא תימרא' וכו' ובאורח מישור (מיל כה: ד"ה כתב הרמב"ם) נראה שפירש שהגמרא שם מוכיחה שגם אם צריך עקירה בהכרח מה שלכתחילה לא ישחוט הוא לא משום שחוששים שלא יעקור, אלא משום שחוששים שיטעו שגם לפני הכפרה אפשר להקריב לשם עולה. [אך לא נתבאר שם היטב איך הגמרא הוכיחה זאת]. וראה שם במה שתירץ בזה את הרמב"ם (פסולי המוקדשים פ"ד הט"ו) שכתב שלכתחילה לא יקריב גם אחרי הניתוק גזירה שמא יטעו שגם קודם כפרה אפשר להקריב לשם עולה, והלחם משנה (שם) כתב שמשמע ממנו שגרס כהרבינו שמואל שרק מה שלכתחילה לא ישחוט גם אחרי ניתוק הוא משום הגזירה, אבל מה שצריך ניתוק הוא מהתורה, ולפי זה הקשה הלחם משנה שהרי מהרמב"ם משמע שם שפוסק שצריך עקירה, ולפי רבינו שמואל הרי מתבאר בגמרא שאם צריך עקירה, לא צריך לומר שמה שלכתחילה לא ישחוט אחרי הניתוק הוא משום גזירה לשם עולה לפני הכפרה, אלא הוא משום שחוששים שישכח לעקור, ומדוע כתב הרמב"ם שלכתחילה לא ישחוט אחרי הניתוק משום לפני כפרה. אבל להנתבאר מיושב שהרי הגמרא חזרה בה בסוף הסוגיא, וסוברת שגם אם צריך עקירה מה שלכתחילה לא ישחוט אחרי הניתוק הוא משום גזירה לפני כפרה. [וראה שם שכתב שנראה עוד שהרמב"ם לא סובר כשיטת רבינו שמואל אלא שצריך ניתוק מדין תורה]. וראה באבן האזל (פסולי המוקדשין פ"ד הט"ו) שתירץ על קושיית הלחם משנה שאחרי שהגמרא חידשה שגוזרים שמא ישחוט לפני כפרה לשם עולה נראה שגם אם צריך עקירה מה שלכתחילה לא ישחוט הוא משום גזירה זו, כיון שהחשש שישכח לעקור הוא חשש רחוק, משום שהעקירה נעשית ע"י השוחט וכהנים זריזים הם, [ואפילו בשחיטה שכשירה בזר מבואר לעיל (ט.) שסומכים על זה שהשוחטים זריזים]. וא"כ מסתבר שלפי כולם הגזירה היא משום לפני כפרה, שזה טעות של הבעלים שיחשבו שאפשר להקריב אשם לשם עולה וישחטנו בפירוש לשם עולה. ומקורו של הרמב"ם הוא ממה שמבואר בשבועות (יב:) שלכתחילה לא ישחוט אלא רועה משום גזירת לפני כפרה, ולא נראה שהגמרא שם היא לא לפי ההלכה שפוסקים שצריך עקירה. ומזה למד הרמב"ם שלמסקנא גם אם צריך עקירה מה שלכתחילה לא ישחוט הוא משום גזירת לפני כפרה. נה. **הרמב"ן** שם פירש כן גם בדעת רש"י במסכת זבחים (ה: ד"ה ניתק) שהניתוק הוא דין תורה. נו. **ולהלן** [בענין 'ביאור הסוגיא במנחות' וכו'] יובא מה שכתבו תוספות לפי שיטתם בביאור הסוגיות בזבחים ובמנחות. נז. **וכן** רש"י במסכת זבחים פירש כן בדעת הסוגיא שם שסוברת כן. נח. **אבי עזרי** (מעשה הקרבנות פ"י ה"ז ד"ה והנה מה שכתב הלחם משנה). נט. **וכן** הוא בקצרה ברש"י במסכת זבחים (ה: ד"ה ניתק).

אם צריך עקירה יתכן שמהתורה צריך ניתוק בשביל שעל ידי זה יעקר שם אשם ממנו. אבל אם לא צריך עקירה בהכרח הניתוק הוא רק דין דרבנן. ולכן הגמרא כאן ביארה שהניתוק הוא רק מדרבנן[ס]. אבל הסוגיות בזבחים ובמנחות סוברות כמו שצידדה הגמרא להלן (ע"ב) שרב הונא סובר שצריך עקירה, ולכן הגמרא מפרשת שהניתוק הוא דין תורה שעל ידו לא צריך עקירה[סא].

ביאור דין ניתוק לפי השיטות שהוא דין תורה

שם. הובא לעיל [בענין הקודם] ששיטת **תוספות** שרק מדרבנן צריך לנתק. אבל **שיטת רש"י** (זבחים ה: ד"ה שניתק, מנחות ד. ד"ה שניתק, ד"ה לא) שהוא דין תורה. וברש"י מבואר עוד שיסוד דין ניתוק הוא שכיון שניתק לרעיה עומד ליפול בו מום ודמיו יפלו לנדבה, וכיון שעומד לזה שדמיו יקרבו עולה, פקע ממנו שם אשם וחל עליו שם עולה, ולכן אפשר לשוחטו בלי עקירה. ולפי זה כתב רש"י שיצא ויקר ושוחט לשם עולה יכול לשוחטו בלי ניתוק. [וכמו כן נמצא עוד לפי זה שאם לא צריך עקירה לא צריך לנתק]. והתוספות במסכת מנחות (ד. ד"ה אסם) כתבו שתימה גדולה היא לומר שמהתורה ע"י ניתוק חל שם עולה. ואמנם **השיטה מקובצת** (בשם ריצב"ה אוסף ט) כתב שדין ניתוק הוא מהתורה גם אם עקר ושחט לשם עולה [ולשיטתו דין ניתוק מהתורה הוא גם אם לא צריך עקירה[סב]. אבל גם לשיטתו קשה מהו דין ניתוק מהתורה.

וביאר הגרי"ז[סג], שיש קרבן שקדוש בקדושת הגוף אבל אין לו קדושת הקרבה. וכמו שמצינו להלן (לז:) שהמפריש נקבה לפסחו תרעה עד שתסתאב, ובגמרא שם מבואר שהיא קדושה בקדושת דמים. והרי לכאורה קשה שאם היא קדושה בקדושת דמים מדוע צריך שיפול בה מום כדי לפדותה. ובהכרח שהיא קדושה קדושת הגוף, אלא שאין בה קדושת הקרבה, כיון שלא עומדת להקרבה. [ומה שהגמרא שם אמרה שקדושה בקדושת דמים הכוונה שאין בה קדושת הקרבה, ועומדת לזה שדמיה יקרבו]. ולכן צריך שיפול בה מום כדי שיוכלו לפדותה. ומבואר עוד **בפירוש המשניות** (בשם) שהמפריש נקבה לפסחו דמיה יפלו לנדבה. ונראה שהוא משום שנאמרה הלכה שכל מי שאין לו קדושת הקרבה דמיו נופלים לנדבה. ויסוד זה נראה גם מרש"י בסוגיין (ד"ה בשם), שכתב שיש הלכה למשה מסיני שכל שבחטאת מתה באשם רועה, וכל הרועים דמיהם יפלו לנדבה. ומשמע מדבריו שנאמרה הלכה שכל הרועים שלא עומדים להקרבה, אין להם קדושת הקרבה, דמיהם יפלו לנדבה. ולפי זה נראה לבאר דין ניתוק מהתורה, שעל ידי הניתוק לרעיה היא אינה עומדת להקרבה ופקע ממנה קדושת הקרבה, ועל ידי זה חל בה הדין שדמיה נופלים לנדבה[סד].

ביאור הסוגיא במנחות לפי השיטות שדין ניתוק הוא מדרבנן

שם. הובא לעיל [בענין הקודם] **שתוספות** (ד"ה בשם) כתבו שמהתורה אשם שנתכפרו בעליו קרב לעולה בלי ניתוק. ותוספות הקשו על שיטתם ממה שבמסכת מנחות (ד.) הביאו את דברי רב הונא וסיימו 'ניתק אין לא ניתק לא מאי טעמא הוא בהוייתו יהא'. ומבואר בזה שמהתורה רק אחרי ניתוק קרב לעולה[סה]. וכתבו תוספות שר"י פירש בסוגיא שם שהפסוק של 'הוא' שנלמד ממנו שבהוויתו יהא מלמד שלפני כפרה אי אפשר לשוחטו לשם עולה, ולכן גם אחרי כפרה גזרו רבנן שלא ישחטנו לעולה עד שינתק, גזירה שמא יטעו לומר שגם לפני כפרה אפשר לשוחטו לעולה. **והשפת אמת** (זבחים ה: בתוס' ד"ה ניתק) הקשה[סו] מדוע צריך פסוק שלפני כפרה לא יכול לשוחטו לשם עולה, הרי בכל הזבחים פשוט שאי אפשר לשנותם לעולה[סז].

ותוספות הוסיפו **שרבינו תם** תירץ באופן אחר שמה שאמרו שם 'מאי טעמא ניתק אין לא ניתק לא' הכוונה שלפני שניתק גזרו רבנן שלא ישחוט לעולה גזירה שמא יטעו להקריב אשם לעולה גם לפני כפרה. ומה שהגמרא מוסיפה 'מאי טעמא אמר קרא' וכו' הוא לא פירוש לדין זה שדווקא אם ניתק כשר, אלא לגמרא הוקשה איך יתכן שקרב לעולה הרי היתה הלכה למשה מסיני שירעה, ועל זה עונה הגמרא שנלמד ממה שנאמר 'הוא' שבהוייתו יהא, דהיינו שיהיה בהוייתו שבסוף. וכוונת הגמרא שכיון שעומד להסתאב ודמיו יפלו לנדבה, לכן הוא עצמו קרב עולה. והפסוק מפרש את ההלכה שגם היא עצמה קרבה עולה. ומה שצריך את ההלכה הוא כדי שלא נפרש את הפסוק של 'הוא' שאדרבה ישאר בהוייתו שבתחילה, דהיינו שישאר אשם כמו שהיה ולא יקרב עולה. ורק אחרי ההלכה מפרשים את הפסוק שאדרבה בהוייתו שבסוף יהיה. ותוספות הוסיפו לבאר בשלשה אופנים איך תתפרש ההלכה למשה מסיני אחרי שנלמד מהפסוק שהוא עצמו קרב עולה: א. שלא נאמרה כלל הלכה שרועה אלא נאמרה הלכה שקרב עולה. ומהפסוק נלמד שכך נאמר בהלכה. ב. שההלכה שרועה מתפרשת שלכתחילה רועה אבל זה לא מעכב, וזה נלמד מהפסוק. ג. שבהלכה נאמר שקרב עולה, ולא נתפרש בה אם הוא עצמו קרב עולה או דמיו, והפסוק מפרש שהוא עצמו קרב עולה. **והקרן אורה** (מיר כה: בתוס' ד"ה ניתק) הקשה על הפירוש השני [שנאמר בהלכה שלכתחילה רועה] שהרי בגמרא להלן מבואר שמה שלכתחילה ירעה הוא משום גזירה שיטעו שגם קודם כפרה אפשר להקריב אשם לשם עולה.

ותוספות במסכת נזיר (כה: ד"ה ניתק) הביאו בשם רבינו תם שביאר באופן אחר קצת לפי המבואר להלן (ע"ב) שאם מותר האשם קרב עולה רק ע"י עקירה, [דהיינו שדווקא אם חושב בשעת שחיטה שיהיה עולה הוא כשר] צריך לומר שהגירסא בדברי רב הונא היא שאם שחטו לשם עולה כשר. ולפי זה מה שהגמרא שאלה במנחות (בשם) 'מאי טעמא', מתפרש מדוע צריך עקירה הרי סופו להיות רועה ודמיו יקרבו לעולה. והגמרא תירצה שלומדים ממה שנאמר 'הוא' בהוייתו יהא, שבלי עקירה לא נהיה עולה אלא הוא נשאר בהוייתו של אשם. ותוספות הוסיפו עוד שלפי הצד בגמרא להלן שקרב לעולה בלי עקירה [והגירסא בדברי רב הונא היא שאם שחטו סתם כשר], צריך לומר שקושיית הגמרא היא מדוע לא צריך עקירה הרי לפני כן היה אשם, והגמרא תירצה שלומדים ממה שנאמר 'הוא' שבהוייתו יהא, דהיינו שיהיה בהוייתו שלאחר מכן, שכיון שסופו לרעות ודמיו יהיו עולה נעשה הוא עצמו עולה בלי עקירה. וכתב הקרן אורה (מיר כה: בתוס' בשם) שמתבאר לפי פירוש זה שלפי הצד שצריך עקירה, מסברא לא צריך עקירה, והפסוק חידש שצריך עקירה, ולפי הצד שלא צריך עקירה, מסברא צריך עקירה, והפסוק חידש שלא צריך עקירה. אבל הקשה מהגמרא להלן שמקשה על רב הונא [לפי הצד שלא צריך עקירה] מדוע במותר הפסח שקרב שלמים צריך עקירה. ולפי המבואר בדברי תוספות קשה שיתכן שרק באשם נלמד מפסוק שלא צריך עקירה, אבל בפסח שאין פסוק צריך עקירה כמו שהוא מהסברא. ותירץ שלומדים מאשם לכל המותרות שלא צריך עקירה.

הוכחת הגמרא היא לפי רבי יהושע

ומנא תימרא דתנן אשם שמתו בעליו וכו' ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה וכו' ר' יהושע אומר ימכר ויביא בדמיו עולה בדמיו אין אבל גופו לא דגזר לאחר כפרה אטו לפני כפרה. רש"י (ד"ה נדמיו) כתב שראיית הגמרא היא ממה שמקריב לעולה רק את דמיו ולא את גופו. וכתב **חרש"ש** (בגרס"י בשם) שמשמע מדבריו שראיית הגמרא היא רק לפי רבי יהושע שקרב לעצמו. וביאר שהוא משום שלפי תנא קמא שקרב לקיץ המזבח לא יתכן שגופו יהיה קרב, משום שאין קרבן יחיד משתנה לקרבן ציבור [כמבואר במסכת שקלים (פ"ד מ"ח) **ובערכ"ב ותוי"ט** (בשם)]. ולכן לפי שיטה זו אי אפשר להוכיח ממה שגופו לא קרב שגזרו משום לפני כפרה. ורק לפי רבי יהושע שקרב לעצמו מוכח ממה שגופו לא קרב שגזרו משום לפני כפרה. ואמנם **התוספות רי"ד** (ד"ה נדמיו) כתב גם כן שהוכחת הגמרא היא רק לפי רבי יהושע, משום שאם קרב לקרבן ציבור לא יתכן שקרבן יחיד ישתנה לקרבן ציבור.

עג:

ביאור הדין שפסח קרב שלמים בשאר ימות השנה

אי אמרת בשלמא בעי עקירה וכו' אמטו להכי ישרף מיד. מבואר בזה שאם אשם שמתו בעליו צריך עקירה כדי שיהיה כשר לעולה, גם פסח שמתו בעליו צריך עקירה כדי שיהיה כשר לשלמים, ואם באשם לא צריך עקירה

ס. **ובזה** מיושב מה שהוקשה לתוספות בסוגיין (ד"ה בשם) מדוע הגמרא מקשה רק לפי השיטה שלא צריך עקירה שיהיה כשר גם בלי ניתוק. משום שאם צריך עקירה צריך את הניתוק כדי שלא יצטרכו עקירה. סא. **אבל** האבן האזל (פסולי המוקדשין פ"ד הט"ו) כתב שבהכרח לפי רש"י הוא מחלוקת הסוגיות וכמו שכתב הרמב"ן הנ"ל. ומשום שלכאורה קשה לפי מה שביאר רש"י במסכת מנחות (בשם) שעל ידי הניתוק לא צריך עקירה, איך הוכיחה הגמרא כאן מדברי רב הונא שלא צריך עקירה, הרי יתכן שרק כשמנתק לא צריך לעקור, וכיון שרב הונא אמר דינו כשניתק לכן הכשיר בלי עקירה. ובהכרח שהסוגיא כאן חולקת וסוברת שלא יתכן שבגלל הניתוק לא צריך עקירה ולא כהסוגיא במנחות. ושורש המחלוקת הוא שהסוגיא במנחות סוברת שהניתוק הוא דין תורה, ובהכרח הוא משום שעל ידי זה לא צריך עקירה, אבל הסוגיא כאן סברה שלא יתכן שעל ידי הניתוק לא צריך עקירה, ומה שרב הונא הכשיר בלי עקירה הוא משום שכלל לא צריך עקירה, ובהכרח הניתוק הוא דין דרבנן. ונמצא שמוכח בדעת רש"י כמו שכתב הרמב"ן בדעתו שהסוגיות נחלקו האם הניתוק הוא דין תורה או שהוא דין דרבנן. סב. **ולשיטתו** אי אפשר לתרץ מה שהקשו תוספות על שיטה זו מסוגייתנו כתירוצם של האחרונים שהובא בענין הקודם שסוגייתנו סוברת שדין ניתוק מדרבנן משום שסוברת שלא צריך עקירה, כיון שלפי השיטה מקובצת גם אם לא צריך עקירה צריך ניתוק. ובהכרח צריך לומר שגרס כגירסת רבינו שמואל שהובא לעיל [בענין 'האם ניתוק הוא דין תורה'] או שסובר שהוא מחלוקת הסוגיות כמו שכתב הרמב"ן [שהובא בענין הקודם] בדעת רש"י. סג. **דבריו** הובאו במנחת אברהם (ממחות עמ' כט ד"ה בתוס'). סד. **ומהתורה** היא עצמה קרבה לעולה. סה. **ובענינים** הקודמים הובא שרש"י סובר שדין ניתוק מהתורה, ומקורו מהסוגיא שם. סו. **קושייתו** היא על תוספות בזבחים שכתבו כמו שכתבו תוספות כאן. סז. **אמנם** ראה בתוספות במסכת מנחות (ד. ד"ה בשם) שהוסיפו שבמסכת יומא (סד.) נחלקו רב ורבי יוחנן כשהפריש אשם אחד ונאבד והפריש אחר, ואח"כ נמצא הראשון לפני שהקריבו את השני, האם מצוה בראשון או בשני. ובאופן זה היה אפשר לומר שיוכל להקריב אחד מהם לעולה לפני שהקריבו את חבירו, כיון שעומד להיקרב לעולה. ונראה שהוסיפו כן כדי שלא יהיה קשה קושיית השפת אמת מה ההוה אמינא שיוכלו להקריב אשם לעולה לפני כפרה.

גם בפסח לא צריך עקירה[א]. והקשו **האחרונים**[ב], **שהרמב"ם** (פסולי המוקדשין פ"ד הט"ו) כתב שאשם שמתו בעליו והקריבוהו לעולה כשר, וכתבו הכסף משנה והלחם משנה שהרמב"ם פסק שאשם שמתו בעליו צריך עקירה כדי שיהיה כשר לעולה, ולכן כתב ש'הקריבוהו לעולה'. ומבואר בזה שרק אם חשב לשם עולה יש בזה עקירה. ואילו לענין קרבן פסח מבואר בזבחים (מ:) שכשר לשלמים גם אם לא חשב להקריב לשם שלמים אלא חשב להקריב לשם קרבן אחר [מלבד פסח]. וכן מבואר ברמב"ם (פסולי המוקדשין פט"ו ה"ט) שפסח ששחטו שלא בזמנו שלא לשמו כשר. והרי שלא כתב שאם שחטו לשם שלמים כשר, אלא כתב שאם שחטו שלא לשם פסח כשר, ומוכח שגם אם ישחטנו לשם קרבן אחר כשר אם הוא שלא בזמנו. ותירצו לפי המבואר להלן שרב חייא בר גמדא אמר שהנידון בסוגייתנו האם פסח קרב לשלמים רק עם עקירה הוא רק בפסח שלא ראוי להקרב לפסח, כגון שהבעלים מתו. אבל אם הפסח ראוי להקרב לפסח, כגון שהבעלים נטמאו והם חייבים פסח שני ודאי שהוא קרב לשלמים רק עם עקירה. וכמו כן כתבו **תוספות** בזבחים (מ: ד"ה הגה"ה) שפסח לפני זמנו ודאי צריך עקירה כדי שיוכלו להקריבו לשלמים, כיון שהוא ראוי לפסח, ורק בפסח לאחר זמנו כשהבעלים לא חייב פסח שני יתכן שלא צריך עקירה.

ונראה לבאר הדברים שישנם שני דינים בפסח שקרב שלמים. האחד מה ששנינו במסכת שקלים (פ"ג מ"ה) שמותר הפסח קרב שלמים, ודין זה נשנה עם כל דיני המותרות של קרבנות, ושם נשנה גם דין מותר האשם שקרב עולה [שהוא הדין המבואר בסוגייתנו שאשם שמתו בעליו קרב לעולה]. ויסוד דין זה הוא שקרבנות שנהיו מותרות ולא ראויים לדינם, נהפכים להיות קרבן אחר. ומותר האשם נעשה עולה ומותר פסח נעשה שלמים, וכן כל המותרות המנויים שם. ובדין זה דנה סוגייתנו האם מה שמותרות נהפכים לקרבן אחר הוא ממילא וגם בלי עקירה, כיון שהם לא ראויים לדינם, או שצריך עקירה כדי להופכם לקרבן אחר. ולכן הגמרא מדמה את דין מותר הפסח למותר האשם, כיון שניהם הוא מדיני מותרות שנהפכים לקרבן אחר. והדין השני הוא דין מיוחד בפסח שגם כשראוי להקרב לפסח כגון לפני זמנו, אפשר להקריבו לשלמים. ודין זה הוא לא מדין מותרות שהרי הוא ראוי לפסח והוא לא מותרות, אלא בהכרח התחדש שכל פסח יש בתחילת הקדשו גם קדושת שלמים, שאם יקרב שלא בזמנו תהיה זו הקרבה של שלמים. ולכן בדין זה פשוט שצריך עקירה, כיון שודאי לא פקע ממנו שם פסח, שהרי הוא ראוי לפסח, אלא שגם כשיש עליו תורת פסח אפשר להקריבו בתורת שלמים, ולכן רק אם הקריבו שלא לשם פסח הרי זו הקרבה של שלמים, אבל אם הקריבו בסתם או לשם פסח הרי זו הקרבת פסח שלא בזמנו ופסול. ואמנם בזבחים (מ:) מבואר שיש שני פסוקים, האחד שפסח לאחר זמנו קרב שלמים, והשני שלפני זמנו קרב שלמים. ולפי מה שהתבאר הם שני דינים מיוחדים, ויתכן שיש גם נפקא מינה ביניהם לענין דין עקירה[ג].

ולפי זה נראה ליישב שיטת הרמב"ם הנ"ל שסובר שגם אם במותר האשם צריך עקירה אבל הוא חלוק מהדין עקירה של פסח בשאר ימות השנה, משום שאם במותר האשם צריך עקירה הרי זה משום שבשביל שיתהפך לעולה צריך עקירה, ולכן כתב הרמב"ם שצריך דווקא להקריבו לעולה, משום שעל ידי זה הוא מתהפך לעולה. אבל בפסח לפני זמנו הרי העקירה לא נצרכת בשביל להפוך אותו לשלמים, שהרי הוא לא נהפך לשלמים, אלא מתחילת הקדשו יש בו גם קדושת שלמים שיוכל להקרב הקרבת שלמים. ומה שצריך עקירה הוא רק משום שאם לא עוקר הרי זה ממילא הקרבת פסח שלא בזמנו, ולכן בשביל העקירה די בכך שחושב לשם קרבן אחר שאז מעשה ההקרבה לא מתפרש שהוא הקרבת פסח, ואז ממילא הוא הקרבת שלמים, כיון שיש בו גם קדושת שלמים[ד]. ולפי זה מה שכתב הרמב"ם שבפסח מספיק שחשב לשם קרבן אחר הוא רק בפסח לפני זמנו, אבל בפסח לאחר זמנו שצריך להפוך אותו לשלמים, צריך להקריבו לשם שלמים כדי להפוך אותו לשלמים.

הדין שפסח לאחר זמנו צריך עקירה נלמד ממה שלפני זמנו צריך עקירה

אמנם השיטה מקובצת (זבחים ט. ד"ה אלא) כתב, שלפי הצד שפסח לאחר זמנו צריך עקירה הוא נלמד ממה שלפני זמנו צריך עקירה. וכתבו **האחרונים**[ה] שלפי הנתבאר דבריו צריכים ביאור שהרי לפני זמנו העקירה לא הופכת אותו לקרבן אחר, אלא העקירה היא רק בשביל שההקרבה לא תהיה הקרבת פסח, ואז ממילא היא הקרבת שלמים, אבל לאחר זמנו העקירה היא בשביל להפוך אותו לקרבן שלמים. וגם דינם חלוק, שלפני זמנו מספיק שחושב לשם קרבן אחר ולא צריך לחשוב לשם קרבן שלמים, ואילו לאחר זמנו צריך לחשוב לשם שלמים להפוך אותו לקרבן שלמים, ואיך אפשר ללמוד זה מזה.

וכתבו האחרונים[ו] שהשיטה מקובצת סובר שגם מה שפסח לאחר זמנו קרב שלמים הוא לא מדין מותר, שהרי מותר הוא מי שלא ראוי להקרב לשם מה שהוקדש, אבל בפסח הרי כלול בקדושתו קדושת שלמים שיוכל להקרב בתורת שלמים, וא"כ גם לאחר זמנו הוא לא מותר, שהרי הוא יכול להקרב בתורת שלמים. ומה שהוא קרב לאחר זמנו לשלמים הוא מאותו הדין שהוא קרב קודם זמנו לשלמים, כיון שכלול בקדושתו קדושת שלמים. [ודין מותר הפסח הוא רק בפסח בזמנו כמו שיבואר להלן]. ומה שיש צד בגמרא שלאחר זמנו לא צריך עקירה אע"פ שקודם זמנו צריך עקירה, הוא לא כמו שנתבאר שלאחר זמנו הוא מותר ולכן הוא מתהפך מאליו לקדושה אחרת, אלא הוא משום שאם הוא לא ראוי להקרב לפסח, סתמו הקרבתו היא לא הקרבת פסח אלא הקרבת שלמים, ורק קודם זמנו שראוי להקרב פסח צריך לעוקרו שהקרבתו לא תהיה הקרבת פסח. ולכן כתב השיטה מקובצת שלפי הצד שצריך עקירה הוא נלמד ממה שפסח לפני זמנו צריך עקירה, משום שכמו שלפני זמנו צריך לעקור כדי שהקרבתו לא תהיה הקרבת פסח, כך גם לאחר זמנו צריך לעקור כדי שהקרבתו לא תהיה הקרבת פסח. ולא סוברים מהסברא הנ"ל שכיון שכבר לא ראוי לפסח סתמו הוא הקרבת פסח[ז].

ומה ששנינו במשנה במסכת שקלים (פ"ג מ"ה) שמותר הפסח קרב שלמים שמזה נראה שהוא מדין 'מותר' וככל המותרות, מדובר בפסח בזמנו [שמתו בעליו ואינו ראוי לפסח], וכמו שמדובר בסוגייתנו. ומשום שבזמנו הפסח לא יכול להקרב בתורת שלמים כל זמן שיש לו שם פסח[ח], ונמצא שקרבן זה שלא ראוי לפסח לא ראוי כלל להקרבה בזמנו, שהרי גם לשלמים הוא לא ראוי בזמנו, ולכן בזמנו הוא נעשה מותר והוא מתהפך להיות שלמים. ואמנם גם בזה דנה הגמרא אם צריך עקירה או לא, משום שיתכן שכיון שסתמו עומד לשלמים הוא מתהפך מאליו להיות שלמים ולא צריך עקירה, אבל יתכן ג"כ שאע"פ שסתמו עומד לשלמים הוא לא מתהפך להיות שלמים עד שיעקרנו לשם שלמים. ונידון זה הוא גם במותר האשם שהוא ודאי מתהפך להיות עולה, וגם בו דנה הגמרא האם צריך עקירה כדי שיתהפך להיות עולה או לא. ולכן הגמרא דימתה בסוגייתנו את מותר הפסח למותר האשם, שבשניהם יש לדון אם מתהפך מאליו להיות עולה או שלמים או לא. ובזה תלוי ג"כ האם צריך עקירה בפסח לאחר זמנו שהוא לא מותר[ט], משום שאם במותר לא צריך עקירה משום שסתמו עומד

א. **ראה** בצל"ח (ד"ה ותני) שהקשה שאולי דווקא בפסח ששוחטו אחרי תמיד של בין הערבים, שהוא רק זמן פסח ולא זמן שאר קרבנות, צריך עקירה, אבל במותר האשם ששוחטו בזמן שראוי לעולה לא צריך עקירה. ולכאורה כוונתו שיתכן שתמיד לא צריך עקירה, משום שההקרבה מתפרשת מצד עצמה שהיא לעולה ולא לאשם, וכן לשלמים ולא לפסח, כיון שראוי רק לשלמים ורק לעולה, ורק בפסח ששוחטו אחרי תמיד של בין הערבים שהוא רק זמן הפסח, לא מתפרשת ההקרבה מצד עצמה שהיא לשם שלמים, כיון שהוא לא זמן שלמים. ב. **בד** קודש (מ"ם סי' מ).

ג. **וראה** בחידושי רבי אריה ליב (מ"ג סי' ו) שכתב ג"כ שבפשוטו נראה כן, אלא שהביא שבשיטה מקובצת מוכח לא כן, ודבריו יובאו להלן בסמוך. ד. **והוסיף** עוד להוכיח יסוד זה שהנה לעיל (פ:) הסתפקה הגמרא האם כמו שפסח ששחטו שלא בזמנו שלא לשמו כשר כך אם שחטו במחשבת שינוי בעלים [דהיינו שלא לשם בעליו] כשר, או שרק מחשבת שלא לשמו, שבפסח בזמנו פסולו חמור, הוא מכשיר שלא בזמנו, אבל מחשבת שינוי בעלים, שבפסח בזמנו הוא לא פסול כל כך חמור, הוא לא מכשיר שלא בזמנו. ולכאורה קשה שהרי בפשוטו הטעם שאם נשחט שלא לשמו הוא כשר בשאר ימות השנה, הוא לא משום שמחשבת שלא לשמו פוסלת בזמנו, אלא משם שעל ידי המחשבה לשם קרבן אחר הוא נעקר משם פסח, וא"כ ודאי שאין לדמות לזה שגם במחשבת שינוי בעלים יעקר משם פסח. ומוכח משם שאכן מה שנעקר על ידי מחשבת שלא לשמו הוא לא משום שעל ידי שחושב לשם קרבן אחר הוא נעקר משם פסח, אלא הוא משום שזו מחשבה הפוסלת בפסח בזמנו. וזה מבואר היטב לפי מה שנתבאר שהעקירה בפסח היא רק בשביל שזו לא תהיה הקרבת פסח, וממילא כשחושב שלא לשמה שזו מחשבה שפוסלת בפסח, מעשה ההקרבה לא מתפרש שהוא הקרבת פסח. ולכן הגמרא דנה שאפילו מחשבת שינוי בעלים יהיה עקירה, כיון שגם מחשבה זו פוסלת בפסח, ויתכן שגם בזה יש עקירה. אלא שהגמרא דנה שאולי הוא לא פסול גדול שעל ידי זה יעקר ממנו תורת הקרבת פסח. אמנם עדיין קשה שהרי במותר האשם העקירה היא ע"י מחשבת שלא לשמו אע"פ שמחשבת שלא לשמו לא פוסלת באשם. ומוכרח כמו שהתבאר שהעקירה במותר האשם היא עקירה אחרת, שעוקר את השם של הקרבן והופך אותו לעולה, והעקירה היא על ידי שחושב שיהיה עולה, ולכן בזה לא צריך שזו תהיה מחשבה הפוסלת, אלא כיון שחשב שיהיה עולה מתהפך לעולה. וראה שם שהוסיף שהדברים מדויקים היטב בדברי הרמב"ם. שהביא את הדין של פסח לפני זמנו שקרב שלמים, בהלכות פסולי המוקדשין (פט"ו ה"ט) ששם עוסק בדיני פסולי מחשבה. ולכאורה היה לו להביאו בהלכות קרבן פסח או בהלכות מותרות. אבל לפי מה שהתבאר מיושב שכיון שהעקירה היא ע"י מחשבה הפוסלת, כתב זאת הרמב"ם עם דיני פסולי מחשבה. וראה עוד בבד קודש (שם) שביאר שבירושלמי (פ"ה ה"ג) נחלקו האמוראים בפסח שנשחט לפני זמנו האם צריך דווקא לשחוט לשם שלמים או שגם אם שחט לשם קרבן אחר כשר, והאריך לבאר המחלוקת, ודבריו יובאו להלן [בענין 'שיטת הרמב"ם שאם שחט בחוץ' וכו']. ה. **חידושי** רבי אריה ליב (מ"ג סי' ו). ו. **חידושי** רבי אריה ליב (שם). ז. **ואמנם** לפי זה גם בפסח לאחר זמנו העקירה לא צריכה להיות על ידי שיחשוב לשם שלמים אלא מספיק שיחשוב לשם קרבן אחר וכמו לפני זמנו. ולא כמו שנתבאר בענין הקודם. ואמנם יש לדייק כן גם מהרמב"ם שכתב (פסולי המוקדשים פט"ו ה"ט) שפסח שלא בזמנו שנשחט שלא לשמו כשר, ולא חילק שלפני זמנו מספיק שיחשוב לשם קרבן אחר, ולאחר זמנו צריך לחשוב לשם שלמים. ח. **שהרי** פסח בזמנו שלא לשמו פסול ולא קרב בתורת שלמים, ואע"פ שכאן לא ראוי לפסח, אעפ"כ בזמנו אי אפשר להקריבו לשלמים. וראה שם שביאר בזה את סוגיית הגמרא להלן (עו:). ותורף דבריו הוא שבסוגיא שם מתבאר שכל קרבן פסח חל עליו בחצות של י"ד ניסן דין שיהיה קרב רק בתורת פסח ולא בתורת שלמים. ולפי זה נמצא שכל קרבן פסח שהיה קדוש לפסח בחצות ולא הקריבוהו נעשה מותר בסיום היום, כיון שכבר לא יכולים להקריבו כמו שהוא, שהרי לא ראוי גם לשלמים כמו שהוא, [ולפי שיטה אחת בגמרא שם גם קרבן שהופרש אחר חצות נקבע עליו בזמנו דין זה שלא יוכל להקרב לשלמים]. ט. **שהרי** הגמרא להלן הביאה את דברי רב חייא בר גמדא שאמר שפסח לאחר זמנו לא צריך עקירה, והוכיחה מזה שסובר גם במותר הפסח ואשם שלא צריך עקירה, ומוכח שתלוי זה בזה.

לקרבן אחר ונהפך מאליו לקרבן אחר, גם לאחר זמנו שהוא לא מותר לא צריך עקירה, אלא סתם הקרבתו היא הקרבת שלמים'. ואם במותר צריך עקירה ולא אומרים שסתמו עומד לקרבן אחר, גם אם לא נעשה מותר צריך עקירה[יא] כדי שהקרבתו לא תהיה הקרבת פסח[יב].

מסוגייתנו קשה על רש"י שסובר שאם שחט לשם פסח ודאי פסול

אלא אי אמרת לא בעי עקירה מרישא הוי ליה שלמים וכו'. הראשונים נחלקו לפי הצד שפסח לאחר זמנו קרב שלמים בלי עקירה, האם גם כששחט לשם פסח יהיה כשר בתורת שלמים והוא כשוחט שלמים לשם פסח שכשר, או שרק אם שחט בסתם כשר אבל אם שחט לשם פסח פסול כדין שוחט פסח שלא בזמנו. דעת **רש"י** (לעיל סד. ד"ה הפ) שאם שחט לשם פסח פסול[יג]. וכן דעת **המאירי** (לעיל ס: ד"ה פסח). אבל דעת **תוספות** (לעיל סד. ד"ה טעמא, זבחים ס: ד"ה הגה"ה) שגם אם שחט לשם פסח כשר. ובביאור המחלוקת כתבו **האחרונים**[יד] שרש"י והמאירי סוברים שגם אם לא צריך עקירה הוא רק משום שבסתמו הוא כמו שיש כאן עקירה, משום שבסתמו הוא הקרבה לשם שלמים כיון שלא ראוי לפסח, ולכן אם מקריב לשם פסח הוא פסול משום שאין כאן עקירה[טו]. אבל תוספות סוברים שגם אם צריך כלל עקירה משום שנעקר מאליו, ולכן גם אם שחט לשם פסח הוא כשר, והרי הוא כשוחט שלמים לשם פסח.

והאחרונים[טז] הקשו על רש"י והמאירי מסוגייתנו שהגמרא מקשה שאם לא צריך עקירה מדוע אם שחט פסח ונודע שמתו הבעלים לא צריך עיבור צורה הרי הוא נעקר מאליו ונעשה שלמים, ונמצא שפסולו מחמת דבר אחר, שנשחט אחרי תמיד של בין הערבים. ולפי שיטת רש"י קשה שהרי בפשוטו מדובר ששחט לשם פסח שהרי לא ידע שמתו הבעלים[יז], וא"כ מדוע מקשה הגמרא שאם לא צריך עקירה הוא נעקר מאליו ונעשה שלמים, הרי לפי שיטת רש"י אם שחט לשם פסח לא נעקר, והרי הוא פסח שנשחט שלא למנויו שהוא פסולו בגופו.

ותירצו האחרונים[יח] לפי מה שהתבאר לעיל בסמוך בדעת השיטה מקובצת שמה שפסח לאחר זמנו קרב שלמים הוא לא משום שהוא 'מותר' הפסח, אלא כמו שלפני זמנו קרב שלמים אע"פ שהוא לא מותר, משום שבכל פסח יש בתחילת קדושתו גם קדושת שלמים ויכול להקרב בתורת שלמים, כך לאחר זמנו הוא קרב בתורת שלמים משום שיש בקדושתו גם קדושת שלמים. ורק בפסח בזמנו [שמתו בעליו ולא ראוי לפסח] חל עליו תורת מותר, משום שלא ראוי בזמנו להקרבת שלמים כל זמן שיש לו שם פסח, ונמצא שבזמנו הוא לא ראוי כלל להקרבה, ולכן חל עליו תורת מותר, והוא מתהפך מקרבן פסח לקרבן שלמים. ונתבאר עוד שבין בפסח לאחר זמנו שלא קרב בתורת מותר, ובין בפסח בזמנו שקרב לשלמים בתורת מותר דנה הגמרא האם צריך עקירה, אבל הם חלוקים, שבפסח בזמנו שקרב שלמים מדין מותר, העקירה הופכת אותו לשלמים, אבל בפסח שלאחר זמנו שלא קרב מדין מותר, העקירה היא רק בשביל שההקרבה לא תהיה הקרבת פסח.

ונראה שגם רש"י סובר כן, ורש"י סובר עוד שלפי הצד שלא צריך עקירה יש חילוק בין פסח בזמנו שקרב לשלמים בתורת מותר, לפסח לאחר זמנו שקרב לשלמים שלא בתורת מותר. שאם לא צריך עקירה במותר משום שסתמו עומד לשלמים הוא מתהפך מאליו לשלמים ולא צריך כלל עקירה [ובזה מודה רש"י לתוספות]. אבל בפסח לאחר זמנו שקרב לשלמים שלא בתורת מותר, סובר רש"י שגם אם לא צריך עקירה זהו משום שיש תמיד עקירה כיון שסתמו עומד לשלמים, ולכן סתם הקרבתו היא לא הקרבת פסח, אבל לולי זה הוא פסול, כיון שנשאר עליו שם פסח. ונפקא מינה אם יחשוב לשם פסח. שאם הוא קרב בתורת מותר מודה רש"י לתוספות שאם לא צריך עקירה יהיה כשר, כיון שהוא נעקר מאליו. וכשחשב לשם פסח הוא כשוחט שלמים לשם פסח. אבל אם הוא לא קרב בתורת מותר חולק רש"י על תוספות וסובר שגם אם לא צריך עקירה זהו משום שסתמו קרב לשלמים ויש כאן עקירה, אבל אם מקריב לשם פסח אין כאן עקירה. ובזה מיושבת היטב סוגייתנו גם לשיטת רש"י. שהגמרא מוכיחה שצריך עקירה ממה שמבואר בברייתא שאם שחט בזמנו פסח שמתו בעליו ישרף מיד, כיון שפסח בזמנו שלא ראוי להקרב לפסח הוא מותר, ואם לא צריך עקירה הוא כשר גם אם שחטו לשם פסח [לולי שקרב אחרי התמיד, וא"כ פסולו מחמת דבר אחר]. ומה שכתב רש"י שגם אם לא צריך עקירה אם שחטו לשם פסח הוא פסול מדובר לאחר זמנויט, שהוא לא קרב מדין מותר[כ].

האם מותר האשם שהקריבו לשם אשם כשר

הקרן אורה (זבחים ס: ד"ה ונהמ"ל) הקשה על שיטת **תוספות** (לעיל סד. ד"ה טעמא) שאם פסח שלא בזמנו לא צריך עקירה, גם אם שחטו לשם פסח כשר, שהרי בסוגייתנו מבואר שאם מותר הפסח לא צריך עקירה גם מותר האשם לא צריך עקירה, והרי לענין אשם משמע מהגמרא לעיל (ע"ב) שאפילו אם לא צריך עקירה הוא כשר רק אם שחטו סתם, וכלשונו של רב הונא 'שחטו סתם', ומשמע שאם שחטו לשם אשם פסול[כא], וא"כ מדוע מותר הפסח דינו שונה, הרי הגמרא דימתה אותם זה לזה. אמנם **השיטה מקובצת** (תמורה יח. הסמטוח ד"ה ל"ע) כתב, שגם אם שחט מותר אשם לשם אשם כשר, והוא כעולה שנשחטה שלא לשמו. ומבואר בדבריו שלשיטת תוספות שמותר פסח כשר לשלמים גם כששחט לשם פסח, גם במותר האשם הדין כן, ולשונו של רב הונא 'שחטו בסתם' הוא לאו דווקא.

שיטת הרמב"ם שאם שחט בחוץ פסח בשאר ימות השנה חייב אפילו שצריך עקירה שם. במסכת יומא (פג.) נחלקו האמוראים במי ששחט בחוץ פסח בשאר ימות השנה, האם פטור משום שלא ראוי לפתח אהל מועד, או שחייב משום שראוי להקרב בתורת שלמים. ויש בזה ג' שיטות:

א. דעת רב חסדא שאם שחטו בחוץ לשמו פטור ואם שחטו שלא לשמו חייב. משום שפסח בימות השנה כשר רק עם עקירה, ולכן אם שחטו בחוץ לשמו שאין בזה עקירה פטור, משום שבלי עקירה הוא לא ראוי לפתח אהל מועד, אבל אם שחטו שלא לשמו שיש בזה עקירה הוא חייב, משום שעם עקירה הוא ראוי לפתח אהל מועד. ב. דעת רב דימי שאפילו אם שחטו בחוץ שלא לשמו פטור משום שעקירת חוץ הוא לא עקירה. ג. דעת רבין שאפילו אם שחטו בחוץ לשמו חייב. והגמרא מקשה על רבין ממה שאמר רב חלקיה בר טובי שאם שחט בפנים אשם של מצורע לפני שהגיע זמן טהרתוכב שלא לשמו כשרכג, ואעפ"כ מפורש במשנה במסכת זבחים (קיג:) שאם שחט בחוץ אשם מצורע לפני שהגיע זמן טהרתו פטור משום שלא ראוי לפתח אהל מועד, והרי שאע"פ שראוי לפתח אהל מועד אם ישחטנו לשם עולה פטור משום שכמו שהוא הוא לא ראוי, ומדוע בפסח ששחטו בחוץ בשאר ימות השנה חייב, הרי כמו שהוא הוא לא ראוי לפתח אהל מועד. ותירצה הגמרא 'התם בעי עקירה הכא פסח בשאר ימות השנה שלמים'. ופירש רש"י (ד"ה שלמים) שרבין סובר כמו הסובר כאן שפסח

י. **ויש** להוסיף שאם לא צריך עקירה ובזמנו היה מותר כבר נהפך לשלמים, וממילא גם אחרי הפסח הוא קרב מדין מותר, ורק אם בזמנו לא היה מותר, כגון שהיה ראוי לפסח ולא הקריבוהו, בזה הוא קרב לאחר הפסח שלא מדין מותר. יא. **ולפי** צד זה שצריך עקירה, נמצא שגם אם היה מותר בזמנו, אבל לא נתהפך לשלמים אם לא שחטוהו, וממילא לאחר זמנו שהוא כבר לא מותר הוא קרב שלא מדין מותר. יב. **ונמצא** שעיקר נידון הסוגיא היה במותרות האם צריך עקירה, ומזה למדה הגמרא גם לפסח שקרב שלמים לאחר זמנו, שלא קרב מדין מותר, האם צריך עקירה כדי שהקרבתו תהיה הקרבת שלמים. יג. **הגמרא** שם דנה בדברי רבי שמעון שסובר שאם שחט בפסח שאר קרבנות על החמץ חייב, וכמו כן אמר רבי שמעון שאם שחט בחול המועד של פסח קרבן פסח לשמו על החמץ פטור כיון שהוא פסול, ואם שחט פסח לשמו חייב כיון שהוא קרבן כשר. וגירסת רש"י בגמרא שם היא 'טעמא דשלא לשמו הא סתמא פטור שמעת מינה פסח בשאר ימות השנה בעי עקירה' דהיינו שהגמרא מוכיחה ממה שמדויק מהסיפא שאם שחט בסתם פטור שגם בסתם הקרבן פסול כיון שצריך עקירה. אבל תוספות (שם ד"ה טעמא) גרסו 'לשמו אמאי פטור, שלמים לשם פסח קשחיט, שמעת מינה' וכו'. דהיינו שהוכחת הגמרא היא מהרישא, כיון שאם לא צריך עקירה גם אם שחט לשמו יתחייב, כיון שהוא שלמים גם בלי עקירה, והוא כשר גם אם שחטו לשם פסח. וממה שרש"י לא גרס כן אלא גרס שההוכחה היא רק מהסיפא, מוכח שסובר שגם אם לא צריך עקירה יפסל אם שחט לשם פסח, ולכן אין להוכיח מהרישא. יד. **בד** קודש (ח"ו סי' מח). טו. **וכן** נראה מלשון המאירי (לעיל ס: ד"ה פסח) שלא צריך עקירה כיון שסתמו שלמים הוא. טז. **חשק** שלמה (זבחים מ: בתוס' ד"ה הגה"ה), אבן האזל (הוספות פסולי המוקדשין פ"ד הט"ו ד"ה והנה לדעת), חידושי רבי אריה ליב (ח"ג סי' ו), בד קודש (שם). יז. **האבן** האזל, החידושי רבי אריה ליב והבד קודש הוסיפו, שכן מוכח ממה שתירצו להלן שהוא פסולו בגופו משום שהברייתא סוברת כרבי אליעזר ששלמים ששחטם לשם פסח פסול. ופירש רש"י (ד"ה אלא - הפסיק) שכאן מדובר ששחט לשם פסח. וא"כ מוכח שמדובר ששחט לשם פסח. אמנם להלן [בענין 'האם כששוחט בסתם' וכו'] יובא שהמהרש"א (גרסי" שם) כתב שאפשר לפרש שלא כרש"י. אלא שגם לפי המהרש"א לא התיישבה הקושיא שהרי רש"י פירש שמדובר ששחט לשם פסח, וא"כ קשה איך כתב לעיל (סד.) שאם שוחט לשם פסח ודאי פסול, הרי בסוגייתנו מוכח לפי פירושו כאן שאם לא צריך עקירה כשר גם אם שחט לשם פסח. ויש עוד להוסיף שלפי מה שיובא להלן (שם) שהחזון איש ביאר בדעת המהרש"א שגם אם שוחט בסתם הוא כשוחט לשם פסח משום שטועה וחושב שהוא פסח, קשה גם לפי שיטתו, שהרי אם גם בסתם נחשב ששוחט לשם פסח מוכח מכאן שגם כששוחט לשם פסח כשר אם לא צריך עקירה. וראה בשפת אמת (ד"ה אלא בשפת) שהקשה גם כן שהרי בסתם הוא כשוחט לשם פסח, וא"כ יפסל גם אם לא צריך עקירה לפי שיטת רש"י. יח. **חידושי** רבי אריה ליב (ח"ג סי' ו). יט. **שהרי** בסוגיא לעיל (סד.) ששם פירש רש"י כן, מדובר לאחר זמנו. כ. **אמנם** צריך להוסיף שמדובר שם כשבזמנו היה ראוי לפסח אלא שלא הקריבוהו, משום שאם לא היה ראוי לפסח כבר נעשה מותר, ואם לא צריך עקירה כבר נתהפך להיות שלמים, ומעתה גם לאחר הפסח הוא קרב מדין מותר, ולא יפסל גם אם ישחטנו לשם פסח. וצריך עוד להוסיף שלעיל מדובר שלא נקבע לפסח בזמנו. כגון שהפרישוהו אחר חצות וכהשיטה שרק חצות קובע, ולכן לאחר זמנו הוא לא קרב מדין מותר. כא. **וכן** כתב השפת אמת (תמורה יח. ד"ה דמ"ל) שאם שחט מותר אשם לשם אשם ודאי פסול. כב. **שאינם** ראוי להקרבת האשם. כג. **ראה** בקרן אורה (זבחים קיד: ד"ה הוסיף) שכתב שלכאורה כוונת רב חלקיה היא שקרב לעולה מדין מותר אשם שקרב עולה, אך הקשה שהרי רק מותר האשם קרב לעולה, אבל כאן הוא לא מותר שהרי ראוי להקרבה כשיגיע זמנו. ותירץ שאין כוונת רב חלקיה שכשר מדין מותר האשם, אלא כוונתו שאם הקריבו שלא לשמו הוא כשר בתורת אשם גם קודם זמנו. ובמשנת רבי אהרן (זבחים סי' יח אות ו) ביאר שכל הקרבנות ששחטם שלא לשמם כשרים ולא עלו לבעלים לשם חובה. ונמצא שאשם שנשחט שלא לשמו קרב בתורת נדבה, והרי בתורת נדבה הוא קרב גם לפני זמנו. אבל החזון איש (קדשים, ליקוטים מחילת סי' ה) ביאר שכשר מדין מותר, כיון שבשעה שנשחט כבר לא ראוי לאשם, וממילא נעשה מותר והוא קרב עולה. ומה שהוא כשר רק אם שחטו שלא לשמו אע"פ שבמותר האשם יש צד בגמרא שנעשה עולה גם בלי עקירה, זהו משום שכאן נעשה מותר רק בשעת השחיטה, ובזה צריך עקירה מפורשת.

בשאר ימות השנה כשר לשלמים בלי עקירה, ולכן חייב אם שחטו בחוץ, כיון שראוי כמו שהוא לאוהל מועד. אבל אשם לפני זמנו לא כשר לעולה אם לא יעקרנו לעולה כיון שהוא עדיין ראוי לאשם. ומתבאר בזה שהאמוראים שם נחלקו האם פסח בשאר ימות השנה צריך עקירה או לא. והאחרונים[כד] תמהו על הרמב"ם שפסק (פקולי המוקדמין פ"ד הט"ו) שמותר האשם צריך עקירה[כה], והלחם משנה (שם) כתב שלפי זה גם פסח בשאר ימות השנה צריך עקירה, שהרי הגמרא כאן דימתה אותם[כו]. ואעפ"כ פסק (מעשה הקרבנות פי"ח ה"ג) כדעת רבין שאם שחט בחוץ פסח בשאר ימות השנה חייב אפילו בלי עקירה, והרי מהסוגיא ביומא הנ"ל מתבאר שרבין סובר שפסח בימות השנה כשר גם בלי עקירה, ואילו הרמב"ם הרי פוסק שכשר רק עם עקירה.

והקרן אורה (זבחים סז: ד"ה ונפלמו) תירץ שלרמב"ם הוקשה הסוגיא ביומא שהרי בסוגייתנו מבואר שאפילו אם פסח כשר לשלמים בלי עקירה זהו רק אם לא ראוי לפסח, אבל אם הבעלים נטמאו וראויים לפסח שני ועדיין לא עבר פסח שני ודאי שצריך עקירה. ולפי זה הרי כל שכן שפסח קודם זמנו כשר לשלמים רק עם עקירה שהרי הוא ראוי לפסח[כז]. וא"כ איך רבין אמר בסתם שאם שחט בשאר ימות השנה פסח בחוץ חייב, הרי דין זה הוא רק לאחר זמנו שלא צריך עקירה, אבל אם שחט קודם זמנו שצריך עקירה לא חייב[כח]. ולכן פירש הרמב"ם שלא כפירוש רש"י הנ"ל, אלא כוונת הגמרא שאשם עומד להקרב לאשם גם כשלא הגיע זמן הטהרה, כיון שעומד להקרב לטהרתו, ולכן נחשב שלא ראוי לפתח אהל מועד, משום שעומד להקרב אשם ועכשיו אי אפשר להקריבו לאשם. אבל פסח עומד להקרב לשלמים גם לפני זמנו, ולכן נחשב שראוי לפתח אהל מועד גם לפני זמנו אפילו שצריך לעוקרו, כיון שראוי לאהל מועד ע"י עקירה, וכיון שעומד לזה שיעקר נחשב שראוי לפתח אהל מועד. ולכן הרמב"ם פסק כרבין אע"פ שפסק שאפילו לאחר הפסח צריך עקירה, כיון שלשיטת רבין אפילו קודם הפסח שודאי צריך עקירה נחשב שראוי לאהל מועד, כיון שראוי לאהל מועד ע"י עקירה.

ויש מהאחרונים[כט] שכתבו ליישב לפי מה שהתבאר בעניינים הקודמים שפסח קרב שלמים אפילו לפני זמנו משום שכלול בהקדשו גם קדושת שלמים. ומה שצריך עקירה הוא בשביל שההקרבה לא תהיה הקרבת פסח. ולפי זה נראה שהרמב"ם פירש בסוגיא ביומא שלא כפירוש רש"י שלפי רבין פסח בשאר ימות השנה לא צריך עקירה, אלא כוונת הגמרא שאע"פ שבין באשם ובין בפסח צריך עקירה, אבל הם חלוקים, שבאשם צריך עקירה בשביל להפוך אותו לקרבן אחר[ל], ולכן אם שחטו בחוץ פטור משום שלפני שנהפך לקרבן אחר הוא לא כשר לאהל מועד, אבל בפסח יש בתחילת הקדשו קדושת שלמים, ומה שצריך עקירה הוא כדי שההקרבה לא תהיה הקרבת פסח, ולכן נחשב ראוי לפתח אהל מועד גם בלי עקירה, כיון שיש בו עכשיו קדושת שלמים, אלא שצורת הקרבתו צריכה להיות שיחשבו בו שלא לשמה ועי"ז תהיה הקרבת שלמים. ובזה מדויק לשון הגמרא שם שלא אמרה 'התם בעי עקירה הכא לא בעי עקירה'[לא], אלא אמרה 'התם בעי עקירה הכא פסח בשאר ימות השנה שלמים הוא', ומשום שגם בפסח צריך עקירה, אלא שכיון שכבר עכשיו הוא שלמים לכן נחשב שראוי לפתח אהל מועד[לב].

הוכחות שבכל פסח כלול קדושת שלמים

שם. בענינים הקודמים התבאר שיש בפסח דין מיוחד [שלא מצאנו כן בשאר קרבנות] שיש בתחילת הקדשו גם קדושת שלמים, ואפשר להקריבו לשם שלמים שלא בזמנו אם שוחט לשם קרבן אחר. ויסוד זה כתבו הרבה אחרונים[לג] והביאו לזה כמה ראיות[לד]:

א. החזון איש (ממורה סי' לד סק"ח) הוכיח מהמבואר במסכת זבחים (יב.) שלפי בן בתירא שפסח פסול בי"ד ניסן לפני חצות גם אם שחטו שלא לשמו, נמצא שכל קרבן פסח שהופרש קודם חצות יש לו להפסל משום דיחוי, כיון שבשחרית לא ראוי להקרב כלל. וכתבו התוספות (שם ד"ה הגה"ה) שאינו דומה למחוסרי כפרה שהפרישו קרבנותיהם לפני שהגיע זמן טהרתם, שלא נפסלים משום דיחוי אע"פ שלא ראויים להקרב לפני הזמן, משום שלפני הזמן לא נחשב שנדחה, אבל פסח בי"ד שחרית נדחה כיון שהוא זמן שלמים, והוא נדחה מלהקריב לשלמים. ולכאורה קשה שהרי כל זמן שלא נעקר מפסח הוא לא שלמים, ומדוע יפסל מחמת שנדחה משלמים. ומוכח שכל פסח יש בהקדשו גם קדושת שלמים, ולכן כשנדחה משלמים הרי הוא דחוי.

ב הגרי"זלה הוכיח כן מהמבואר **בשיטה מקובצת** (ממורה יט. הסמטות ד"ה והא הכא דליכא) שכיון שפסח לאחר זמנו קרב שלמים נמצא שבתחילת הקדשו הוקדש לשלמים. וכן כתב השיטה מקובצת (שם נמוס' ד"ה אי) שמתחילה הופרש הפסח לשלמים, ופסח ושלמים הם 'חד ביקתא'.

ג. בכתבי הגרי"ז (ממורה יג: ד"ה ומכפר) הוכיח מהמבואר בתמורה (ט.) שאין ממירים בקרבן אחד יותר מפעם אחת. והגמרא מסתפקת באשם שהמירו בו, ואח"כ נעשה מותר ונעקר לעולה, האם חוזרים וממירים בו משום שהיא קדושה חדשה, או שאין חוזרים וממירים בו, משום שבגוף אחד לא ממירים יותר מפעם אחת. ומהגמרא משמע שהסתפקה רק במותר האשם ולא במותר הפסח. ומוכח שדווקא באשם שכשנעשה מותר מתהפך לקדושה אחרת יתכן שחוזרים וממירים בו, כיון שבקדושה החדשה עדיין לא המירו. אבל בפסח כבר מתחילת הקדשו יש בו קדושת שלמים, וכיון שכבר המירו בקדושה זו שוב לא חוזרים וממירים בו.

ד. המשנת רבי אהרן (זבחים סי' ח) הוכיח מהמבואר בתמורה (ט:) שבפדיון הקדש לא מוסיפים הבעלים חומש בהקדש שני. כגון שהפרישו קרבן והומם וחיללוהו על אחר וגם הוא הומם, לא מוסיפים הבעלים חומש בפדיון הקרבן השני. והסתפקה הגמרא באשם שהומם וחיללוהו על אחר, והשני נעשה מותר אשם שדינו להקרב עולה, וגם הוא הומם, האם גם בו לא מוסיפים חומש, או שכיון שזו קדושה אחרת הרי זה כהקדש ראשון ומוסיפים חומש. ומשמע שבפסח לא הסתפקו ספק זה, ואם יומם וחיללוהו על אחר ונעשה מותר שדינו להקרב שלמים, הרי הוא הקדש שני ולא יוסיפו חומש על פדיונו[לה]. ומזה מוכח כמו שנתבאר שרק באשם שנהפך לעולה יתכן שכיון שזו קדושה חדשה הוא נחשב הקדש ראשון ומוסיף חומש, אבל בפסח הקדושת שלמים היא לא קדושה חדשה, אלא בתחילת הקדשו יש בו קדושת שלמים, ולכן ודאי שלא יוסיף חומש כיון שזו לא קדושה חדשה והקדשו הוא הקדש שני.

ה. המשנת רבי אהרן (שם) הוכיח עוד מהמבואר בתמורה (כ.) שהמקדיש נקיבה לעולתו ולפסחו ולאשמו [שבאים רק מזכרים], עושה תמורה, ורבי שמעון חולק שרק במקדיש נקיבה לעולתו עושה תמורה כיון שהיא קדושה בקדושת הגוף והיא נפדית רק במום, אבל במקדיש נקיבה לפסחו ואשמו שהיא קדושה רק בקדושת דמים לא עושה תמורה[לו]. ואמר רבי 'אין אני רואה את דברי רבי שמעון בפסח הואיל ומותר הפסח קרב שלמים'. ופירש רש"י (שם ד"ה הואיל) שכיון ששלמים שייכים בפסח והם באים גם מנקיבה, לכן היא מתקדשת בקדושת הגוף. ומוכח שבכל פסח נכלל קדושת שלמים, ולכן כשמקדיש נקיבה לפסח חל בה קדושת הגוף, כיון שכלול בה קדושת שלמים שבאה מנקיבה.

ו. המשנת רבי אהרן (שם) הוכיח עוד מהמבואר **בירושלמי** (רפ"ק מהגה פ"ח ה"ח) שעוברים על קרבן פסח בבל תאחר מיד כשעבר זמנו ולא לאחר ג' רגלים ככל הקרבנות. והירושלמי מקשה שהוא פשוט שהרי לא יכול להקריבו לאחר זמנו. ותירץ שכיון שאם אבד והקריבו הבעלים תחתיו, ואחר כך הוא נמצא,

---

כד. קרן אורה (זבחים ס: ד"ה ובירושלמי, מזר כה: ד"ה ויש לדקדק), משנת רבי אהרן (זבחים סי' יח אות ג), חזון יחזקאל (פסחים פ"ט ה"ג). **כה. כן** ביארו הכסף משנה והלחם משנה (שם) בדעתו, אבל להלן [בענין 'האם הרמב"ם פוסק' וכו'] יבואר שיש שביארו שיטתו באופן אחר. **כו. והוכיח** כן גם ממה שכתב הרמב"ם (קרבן פסח פ"ד ה"ג), ודבריו יובאו להלן (בענין הנ"ל). **כז. וכן** כתבו תוספות (זבחים ח: ד"ה הגה"ה). **כח. ולהלן** (בענין הנ"ל) יובא שהצל"ח (לעיל ס: ד"ה מאי) כתב בשיטת הרמב"ם שרבין סובר שגם קודם זמנו לא צריך עקירה. **כט. חזון** יחזקאל (שם), בד קודש (מ"ח סי' מח). **ל. הבד** קודש הוסיף שלפי ביאורו של החזון איש הנ"ל ודאי שבאשם צריך עקירה הוא כדי להפוך אותו לעולה, אמנם גם לפי ביאורו של הקרן אורה צריך את המחשבת שלא לשמו כדי להפוך אותו לאשם נדבה. **לא. כלשון** הגמרא לעיל כשתירצה על קושיא אחרת. **לב. והבד** קודש הוסיף עוד שהחולקים על רבין סוברים שגם מה שפסח לפני זמנו קרב שלמים הוא משום שבפסח התחדש שיכול להפוך אותו לשלמים ע"י עקירה, ולכן כל זמן שלא עקר לא נחשב שראוי לפתח אהל מועד כמו באשם לפני זמנו. והוסיף עוד שהנה במסכת זבחים (מ:) מבואר שגם אם שחט פסח בשאר ימות השנה לשם עולה או קרבן אחר כשר, ולא צריך לשוחטו לשם שלמים. אמנם בירושלמי (פ"ה ה"ג) נראה שנחלקו בזה האמוראים. ונראה שגם הם חולקים בזה שאם מה שכשר לשלמים הוא משום שכלול בקדושתו קדושת שלמים, והעקירה היא רק כדי שההקרבה לא תהיה הקרבת פסח, מספיק ששחט לשם קרבן אחר ולא לשם פסח, אבל אם צריך להפוך אותו לשלמים ע"י עקירה צריך לעקור לשם שלמים, וכמו שבמותר האשם שכשר לעולה צריך לחשוב לשם עולה אם צריך עקירה כמו שמשמע ברמב"ם (פקולי המוקדמין פ"ד הט"ו). והוסיף עוד שהנה כבר התבאר לעיל [בענין 'שני דינים' וכו'] שממה שהגמרא לעיל (ס:) דנה שגם אם שחט בשאר ימות השנה פסח בשינוי בעלים יש בזה עקירה, מוכח שהעקירה נעשית על ידי שחשב מחשבה הפוסלת לפסח. וגם מוכח שהעקירה היא לא בשביל להפוך אותו לשלמים, אלא בשביל שההקרבה לא תהיה הקרבת פסח, משום שלזה די שחושב מחשבה הפוסלת בפסח. אמנם בסוגיא לעיל (שם) הסתפקה הגמרא האם כששחט בשאר ימות השנה פסח לשמו ושלא לשמו יש בזה עקירה. ואם העקירה היא ע"י שחשב מחשבה הפוסלת בפסח לא מובן מה הספק, הרי מחשבת לשמו ושלא לשמו פוסל בפסח. אמנם נראה ששם סברה הגמרא כהשיטה שבעקירה עוקר אותו מקדושת פסח והופך אותו לשלמים, ולכן יש לדון שבשביל להפוך אותו לשלמים צריך לחשוב רק מחשבת שלמים. ובזה יתורץ מה שהקשה הצל"ח (לעיל ס: ד"ה מאי) על הרמב"ם שהשמיט את הספק האם במחשבת לשמו ושלא לשמו יש עקירה. אבל להנתבאר מיושב שהרמב"ם לשיטתו שפסק ששחוטו בחוץ פסח בשאר ימות השנה חייב, שמזה מוכח שהעקירה לא הופכת אותו לשלמים, אלא יש בקדושת פסח קדושת שלמים, והעקירה היא רק כדי שההקרבה לא תהיה הקרבת פסח. ולשיטה זו ודאי שמחשבת לשמו ושלא לשמו היא עקירה, כיון שהעקירה היא על ידי שחושב מחשבה הפוסלת בפסח, והרי גם זו מחשבה הפוסלת. ויתכן עוד שהרמב"ם לא השמיט זאת אלא כיון שכתב (שם פט"ו ה"ג) שאם שחטו בזמנו שלא לשמו פסול ואם שחטו שלא בזמנו שלא לשמו כשר, משמע שכל שחשב מחשבה הפוסלת בזמנו הוא כשר שלא בזמנו. **לג. חזון איש** (ממורה סי' לד סק"ח), כתבי הגרי"ז (ממורה יג: ד"ה ומכפר), משנת רבי אהרן (זבחים סי' ח). **לד. אמנם** מחלק מהראיות יש להוכיח שתמיד פסח קרב שלמים מחמת שכלול בהקדשו קדושת שלמים, ולא כמו שהתבאר לעיל [בענין 'ביאור הדין' וכו'] שמותר הפסח נהפך לשלמים כמו שמותר האשם נהפך לעולה. **לה. דבריו** הובאו במנחת אברהם (זבחים מ"ח מעמ' קז). **לו. אמנם** בירושלמי (מעשר שני פ"ג ה"ב) שיוסיפו חומש. **לז. ומה** שבמקדיש נקיבה לעולה חל בה קדושת הגוף הוא משום שנקיבה ראויה לעולת העוף כמבואר בתמורה (שם).

הוא קרב שלמים, היה אפשר לומר שדינו כשלמים לעבור עליו בבל תאחר רק אחרי ג׳ רגלים. ומזה מוכח שכלול בקדושת פסח גם קדושת שלמים, ולכן היתה הוה אמינא שדינו כשלמים לעבור עליו בבל תאחר רק לאחר ג׳ רגלים[לח].

ז. עוד הוכיח המשנת רבי אהרן (סס) מהמבואר במסכת זבחים (ט.) שפסח שנעקר לשלמים טעון סמיכה כשלמים. ולכאורה קשה שהרי הסמיכה היא קודם השחיטה ואילו העקירה היא בשעת שחיטה, ואיך יתכן לסמוך בו לפני שנעשה שלמים. ומוכח שגם לפני העקירה כלול בקדושתו תורת שלמים[לט].

ח. הקהילות יעקב (סי׳ נח) הוכיח מהמבואר בירושלמי (מגילה פ״ח ה״ח) ששלמים הבאים מחמת פסח כשרים בבמה אע״פ שפסח לא קרב בבמה, כיון ששלמים קרב בבמה. אבל מותר אשם שקרב עולה לא קרב בבמה, אף על פי שעולה קרבה בבמה, משום שדינו כאשם שלא קרב בבמה. וכבר הקשה הקרן אורה (זבחים קיח. ד״ה ותו) מדוע מותר אשם דינו כאשם ולא קרב בבמה ומותר פסח דינו כשלמים וכשר בבמה. ומוכח שחלוק דין מותר הפסח ממותר האשם, שבפסח כלול בקדושתו קדושת שלמים, ונמצא שכבר מתחילת קדושתו יש בו קדושה שקרבה בבמה ולכן מותר הפסח קרב בבמה, אבל באשם לא כלול קדושת עולה, אלא שהמותר מתהפך לעולה, וכיון שבתחילת קדושתו היה קדוש בקדושת אשם שלא קרבה בבמה, לכן גם קדושת עולה שחלה אחר כך לא קרבה בבמה, כיון שדינה כקדושת האשם שבאה מכוחה שלא קרבה בבמה.

ט. יש מהאחרונים[מ] שהוכיח מהמבואר בתוספות לעיל (סג: ד״ה ורבי) שאפילו אם בפסח בשאר ימות השנה צריך עקירה אבל אם עברה שנתו ודאי שהוא קרב לשלמים בלי עקירה משום שזו היא עקירתו. וקשה מדוע לא מצאנו שגם באשם שעבר זמנו של הקרבן לא צריך עקירה לפי כולם. אמנם לפי הנתבאר מיושב שבאשם שאין קדושת עולה, והעקירה נצרכת להפוך אותו לעולה, לא מספיק שעבר זמנו. אבל בפסח שיש בו קדושת שלמים, והעקירה נצרכת רק בשביל שזו לא תהיה הקרבת פסח, מועיל מה שעברה שנתו שמצד עצמו לא נחשב הקרבת פסח.

האם הרמב״ם פוסק שפסח בשאר ימות השנה צריך עקירה

שם. הרמב״ם (קרבן פסח פ״ד ה״ג) פסק שאם שחט את הפסח בזמנו אחרי שנודע שמשכו הבעלים את ידם מהפסח ישרף מיד. **והלחם משנה** (פסולי המוקדשין פ״ד הט״ו) כתב שמכאן מוכח שהרמב״ם פסק שמותר הפסח צריך עקירה, שהרי בסוגייתנו מבואר שרק אם צריך עקירה ישרף מיד משום שהוא לא עקר והוא כפסח שנשחט שלא למנוייו, אבל אם לא צריך עקירה תעובר צורתו, משום שאף על פי שהוא לא עקר הוא נעשה שלמים, ופסולו רק משום ששחט אחרי התמיד, והרי זה לא פסולו בגופו ולכן תעובר צורתו, וכיון שהרמב״ם פסק שישרף מיד מוכח שפוסק שצריך עקירה. וכתב עוד שכן נראה עוד ממה שכתב הרמב״ם (סס) שמותר האשם ששחטו לעולה כשר, ומשמע שרק אם שחטו לעולה כשר, אבל בסתם פסול משום שצריך עקירה[מא] ואמנם הגמרא דימתה את מותר האשם למותר הפסח לענין דין עקירה, והרמב״ם לשיטתו שפסק שמותר הפסח צריך עקירה, ולכן פסק שגם מותר האשם צריך עקירה.

אב״ח (אוצר החכמה) (לעיל ס: ד״ה מאי) כתב שכיון שהרמב״ם (פסולי המוקדשין פט״ו הי״ב) כתב שפסח ששחטו לשמו בי״ד קודם חצות פסול, ולא כתב שגם אם שחטו לשמו בשאר ימות השנה פסול, מוכח שפוסק שפסח בשאר ימות השנה כשר לשלמים גם בלי עקירה. וגם מבואר מדברי הרמב״ם שאפילו לפני זמנו לא צריך עקירה [ולא כשיטת תוספות (זבחים ס: ד״ה הגה״ה)], ורק בזמנו לא יכול להקריב לשלמים ואפילו עם עקירה. אך הקשה שהרי מבואר בסוגייתנו להלן שרבי חייא בר גמדא אמר שאם הבעלים נטמאו והם ראויים לפסח שני צריך עקירה אפילו לאחר זמנו לפי כל השיטות, וא״כ כל שכן שלפני זמנו שהוא ראוי לפסח צריך עקירה לפי כולם. ותירץ שהרמב״ם לא פסק כרבי חייא בר גמדא משום שבמסכת יומא (סג.) אמר רבין שאם שחט בחוץ פסח בשאר ימות השנה חייב משום שראוי לאהל מועד בלי עקירה, ומשמע שגם לפני זמנו הדין כן, ומוכרח שהוא סובר שגם לפני זמנו לא צריך עקירה ולא כרבי חייא בר גמדא[מב]. והרמב״ם פסק כרבין וכמבואר בדבריו (מעשה הקרבנות פי״ח הי״ב), ולכן פסק שגם לפני הפסח לא צריך עקירה[מג].

והמרכבת המשנה (ח״ח פסולי המוקדשין פט״ו הי״ב) כתב ג״כ ששיטת הרמב״ם שאפילו לפני זמנו לא צריך עקירה[מד], אלא שהוא ביאר שדינו של רב חייא בר גמדא לא נדחה, משום ששם מדובר שעבר עליו הפסח וכבר נקבע לפסח, וכיון שהוא ראוי לפסח שני הוא צריך עקירה, אבל קודם זמנו שלא נקבע לפסח לא צריך עקירה.

והאבן האזל (פסולי המוקדשין פט״ו הי״ח ד״ה והנה הגל״ח) הקשה לפי דרכם של הצל״ח והמרכבת המשנה שהרמב״ם פוסק שפסח לא צריך עקירה מדוע פסק הרמב״ם (קרבן פסח שם) שאם שחט הפסח אחרי שנודע שמשכו הבעלים את ידם ישרף מיד, הרי בסוגייתנו מבואר שדין זה הוא רק אם צריך עקירה, [וכן הוכיח הלחם משנה הנ״ל משם שהרמב״ם פוסק שצריך עקירה, אבל לפי הצל״ח והמרכבת המשנה שהרמב״ם פוסק שלא צריך עקירה קשה]. ועוד קשה שהרי הרמב״ם פסק שמותר האשם צריך עקירה וכנ״ל, ובסוגייתנו מבואר שאם מותר האשם צריך עקירה גם מותר הפסח צריך עקירה, ואם כן מדוע פסק הרמב״ם שמותר הפסח לא צריך עקירה הרי פסק שמותר האשם צריך עקירה.

ותירץ האבן האזל לפי מה שהוסיף הצל״ח (כפן ד״ה ונהיומי) לבאר בשיטת הרמב״ם שאף על פי שסובר שפסח בשאר ימות השנה כשר בלי עקירה, בין לפני זמנו ובין לאחר זמנו, אבל בזמנו הוא פסול [כשמתו בעליו] אם לא יחשוב לשם שלמים. משום שבזמנו שהוא זמן הראוי לפסח סתמו כפירושו שהוא שוחט לפסח, [ואף על פי שמתו הבעלים או משכו ידיו, אבל הקרבן ראוי לפסח, ורק בעליו לא ראויים לפסח, ולכן גם בזה סתמו כפירושו שהוא שוחט לפסח], וכיון שנחשב ששחט לשם פסח הרי הוא כמו שעקרו משלמים והוא פסול[מה]. והצל״ח הוסיף עוד שלכן גם במותר האשם צריך עקירה משום שהאשם ראוי מצד עצמו בכל זמן לאשם, [וגם כשלא הגיע זמן טהרת המצורע זהו רק חיסרון בבעל הקרבן ולא בקרבן עצמו], ולכן גם בזה סתמו כפירושו שהוא שחטו לשם אשם, והרי הוא עוקרו מעולה והוא פסול[מו]. ובזה מיושב היטב מה שפסק הרמב״ם שאם שחט בזמנו אחרי שנודע שמשכו הבעלים את ידם ישרף מיד, משום שבזמנו פסול אם לא שחט לשם שלמים. וכמו כן מיושב מדוע פסק שמותר האשם צריך עקירה משום שגם מותר האשם דומה לפסח בזמנו שפסול בלי עקירה.

ויש מהאחרונים[מז] שכתב בדעת הרמב״ם שפוסק כפי הצד בסוגייתנו שמותרות לא צריך עקירה, ובין במותר הפסח ובין במותר האשם לא צריך עקירה, ומה שכתב הרמב״ם (פסולי המוקדשין פ״ד הט״ו) שמותר האשם כשר אם שחטו לעולה הוא לאו דווקא, וגם אם שחט סתם כשר[מח]. אמנם הרמב״ם סובר כשיטת תוספות (זבחים מ: ד״ה הגה״ה) שלפני זמנו ודאי צריך עקירה[מט]. ומה שפסק הרמב״ם (קרבן פסח פ״ד ה״ג) שאם שחט פסח בזמנו אחרי שנודע שמשכו הבעלים את ידם ישרף מיד, נראה שאדרבה מדברי הרמב״ם שם משמע שלא כתב כן בכל אופן. שהרי כתב שם ׳שאם נודע שמשכו הבעלים את ידם או שמתו או שנטמאו ונדחו לפסח שני ישרף מיד׳. ולכאורה קשה מדוע הוסיף בסוף דבריו שנדחו לפסח שני. אמנם נראה שהרמב״ם דייק לכתוב שדווקא באופן זה ישרף מיד, משום שבאופן זה שהוא עדיין ראוי לפסח שני הוא צריך עקירה אפילו אם פסח בימות השנה לא צריך עקירה, וכדברי רבי חייא בר גמדא בסוגייתנו שבאופן זה שראוי לפסח שני צריך עקירה [וכל שכן לפני זמנו שצריך עקירה]. ולפי זה צריך להוסיף שמה שכתב הרמב״ם שנדחו לפסח שני מוסב על שלושת האופנים שכתב הרמב״ם, דהיינו על משכו הבעלים את ידם ועל מתו ועל נטמאו. ובנטמאו הוא מבואר בפשיטות שראויים לפסח שני. וגם במשכו הבעלים את ידם מדובר שלא הקריבו בראשון ונדחו לשני. וגם במתו צריך לומר שראוי לפסח שני ליורשים, וכמו שפסק הרמב״ם (סס ה״ה) שאם הפריש פסחו ומת ובנו היה ממונה עם אביו על הפסח, ומת אביו קודם חצות הרי זה נדחה לפסח שני מפני שהוא אונן ויביא פסחו זה בשני. ובאופן זה הפסח ראוי להקרב לפסח שני. ולכן צריך עקירה אם רוצה לשחטו לשלמים לפני פסח שני[נ].

מדוע פסק הרמב״ם שרק אם נודע לפני שחיטה ישרף מיד

שם. הרמב״ם (קרבן פסח פ״ד ה״ג) כתב שאם שחט את הפסח אחרי שנודע שהבעלים משכו ידם ישרף מיד. **והצל״ח** (ד״ה ונהיומי) הקשה מדוע כתב

לח. ולכאורה אפשר לומר שגם אם צריך להתהפך לשלמים לא יעבור בבל תאחר קודם ג׳ רגלים כיון שיכול להקריבו לאחר פסח על ידי שיתהפך לשלמים. **לט. אמנם** הקרן אורה (זבחים ס. ד״ה ותימה) הוכיח משם שאפשר לעקור בפה לפני השחיטה ואחרי זה סומך. אלא שהקשה על זה מהסוגיא לעיל (ם.) וכן מתוספות (זבחים ט. ד״ה נמלי) שכתבו שאי אפשר לעקור קודם שחיטה. וראה בשפת אמת (זבחים ט. ד״ה מ׳ נמי). **מ. מנחת אברהם** (סס). **מא. וכן** כתב הכסף משנה (סס). אבל המאירי (לעיל ע״ח ד״ה כגון) כתב שלא נתברר ברמב״ם מה דינו בסתם. **מב. אמנם** ראה לעיל [בענין ׳שיטת הרמב״ם שאם שחט בחוץ׳ וכו׳] שהובא מה שכתבו הקרן אורה והחזון יחזקאל שהרמב״ם פירש שרבין סובר שאפילו אם צריך עקירה נחשב שראוי לפתח אהל מועד, ולכן חייב גם לפני זמנו. **מג. וראה** שם שהקשה שהרי לעיל (סג.) מבואר שרבי חייא בר גמדא פירש כן בדעת רבי שמעון במשנה שם, ואיך יתכן לפסוק שלא כרבי שמעון. וראה שם במה שתירץ. **מד. אבל** המרכבת המשנה בחלק ב׳ הסיק כהלחם משנה ששיטת הרמב״ם שאפילו לאחר זמנו צריך עקירה.

מה. נראה מדבריו שאף על פי שלא צריך עקירה אבל זה רק משום שהשחיטה מצד עצמה מתפרשת שהיא שחיטה לשם שלמים ועל ידי זה הוא מתהפך לשלמים, ולכן זה רק שלא בזמנו שהוא לא זמן הראוי לפסח, אבל בזמנו שהוא זמן הראוי לפסח, סתמו כמו שפירשו שהוא שחיטת פסח, וממילא השחיטה לא מתפרשת שהיא לשם שלמים. **מו. אבל** לא נתבאר לפי זה מנין לרמב״ם סברא זו הרי בסוגייתנו מבואר שרק אם צריך עקירה פסול כששחט מותר אשם בסתם. **מז. אבי** עזרי (מעשה הקרבנות פ״י ה״ז). **מח. וכבר** הובא שהמאירי כתב שלא נתברר ברמב״ם מה דינו בסתם. **מט. ובהיפוך** מדרכו של המרכבת המשנה שהרמב״ם סובר שלפני זמנו לא צריך עקירה, ואחר זמנו צריך עקירה אם נקבע בזמנו לפסח. **נ. ומה** שהגמרא לא תירצה כאן שמדובר בברייתא באופן זה ולכן ישרף מיד הוא משום שהברייתא סתמה, ומשמע שגם אם משכו ידם ולא ראויים לפסח שני, וכן במתו הבעלים ולא ראויים לפסח שני ישרף מיד. אבל הרמב״ם דייק לכתוב שדווקא משום שנדחו לפסח שני ישרף מיד, ובזה רמז שמדובר בכל שלושת האופנים כשנדחו לפסח שני.

הרמב"ם שאם שחט אחרי שנודע שהבעלים משכו ידם ישרף מיד, שמשמע שאם נודע אחרי השחיטה לא ישרף מידנא, הרי בסוגייתנו מבואר שהברייתא שאמרה שאם שחט ונודע שהבעלים משכו ידם ישרף מיד, מוסבת על משנתנו שאמרה שאם שחט בשבת ונודע שמשכו הבעלים ידם פטור, והרי במשנתנו מדובר שנודע אחרי ששחט, שהרי המשנה סיימה 'מפני ששחט ברשות', ובהכרח שנודע רק אחרי השחיטה, ועל זה אמרה הברייתא שבחול ישרף מיד, ומוכח שאף על פי שנודע אחרי שמשכו הבעלים את ידם ישרף מיד. ומדוע כתב הרמב"ם שרק אם נודע לפני ששחט ישרף מיד.

ותירץ לפי מה שנתבארנג ששיטת הרמב"ם שלהלכה פסח בשאר ימות השנה לא צריך עקירה, ומה שפסק כאן שישרף מידנג הוא משום שמדובר כאן בפסח בזמנו שסתמו כפירושו ששוחט לפסח, כיון שהוא שוחט בזמן שראוי לפסח [ורק בעליו לא ראויים לפסח], והרי הוא כעוקרו משלמים. ולכן בזה כשר רק אם חשב לשם שלמים. ואם לא חשב לשם שלמים הרי הוא כשוחט לשם פסח. והרי הוא כפסח שנשחט שלא למנוייו וישרף מיד. ולפי זה נראה שלכן כתב הרמב"ם שדין זה הוא רק כשידע לפני ששחט שהבעלים משכו ידם, משום שאם לא נודע עד אחרי שחיטה לא נעקר משלמים, משום שאף שסתמו כפירושו ששוחט לשם פסח, אבל זו עקירה בטעות שלא שמה עקירה, וממילא לא נעקר משלמים, ופסולו רק משום שנשחט אחרי התמיד ותעובר צורתו. ורק אם נודע לפני שחיטה, שהעקירה היא לא בטעות נעקר משם שלמים, והרי הוא פסח שנשחט שלא למנוייו וישרף מיד. ומה שהברייתא אמרה שישרף מיד גם אם נודע אחרי שחיטה הוא משום שהברייתא סוברת שגם בשאר ימות השנה צריך עקירה, ולכן אף על פי שלא ידע שמשכו הבעלים את ידיו ישרף מיד משום שסוף סוף לא עקר.

אהח 19/06/2018

מדוע קרבן שקרב אחר התמיד לא ראוי להקטרה ומדוע פסולו לא בגופו

דקא שחיט ליה אחר תמיד של בין הערבים. תוספות (יומא כט. ד"ה אלא, מנחות מט. ד"ה תלמוד) כתבו שיתכן שגם אם עבר ושחט אחרי התמיד לא נפסל הקרבן. והקשו על זה ממה שמפורש בסוגייתנו שקרבן שנשחט אחרי התמיד נפסל. ותירצו בשני אופנים. א. שאמנם הקרבן לא נפסל אבל כיון שאסור להקטיר אחרי התמיד נמצא שהאימורים לא יהיו ראויים לעולם להקטרה, שהרי הם יפסלו בלינהנד. ומה שהבשר לא נאכל הוא משום שבשר קדשים לא ניתר באכילה לפני שמקטירים את האימורים, וכיון שכאן אסור להקטיר את האימורים לכן גם אי אפשר לאכול את הבשרנה. ב. שרבנן אסרו לזרוק את הדם אחרי התמיד, שמא יבוא גם להקטיר את האימורים, וכיון שהדם לא נזרק הקרבן פסול.

והתוספות ביומא (סט) כתבו לפי התירוץ השני שאף על פי שרבנן אסרו לזרוק אבל אם זרק הורצה אלא שהבשר לא הותר באכילה. וחקהילות יעקב (סי' מו) כתב שלפי זה מובן מדוע מבואר בסוגייתנו שאם הקריבו אחרי תמיד של בין הערביים לא נחשב שפסולו בגופו ותעובר צורתו, משום שהקרבן לא פסול אלא שלא הותר להקטרה ולאכילהנו. ויש מהאחרונינז שכתב שעדיין קשה לפי תוספות במנחות (סט) שכתבו שלפי התירוץ השני שכתבו שרבנן אסרו לזרוק, יהיה פסול גם בדיעבד, שאם כן מדוע אין פסולו בגופונח. ולכן תירץ שלא נחשב פסולו בגופו כיון שרק מדרבנן פסול, ואף על פי שתוספות (זבחים טו. ד"ה ולד) כתבו שבטומאות דרבנן נחשב פסולו בגופו, אבל בפסולים דרבנן לא נחשב פסולו בגופו. אבל כתב שעדיין קשה לפי מה שכתב הריטב"א (יומא כט. ד"ה ועוד) בתירוץ אחד שכל קרבן שקרב אחר התמיד פסול מהתורה, מדוע לא נחשב פסולו בגופו. ותירץ לפי מה שכתב הקהלות יעקב (סי' מו) בשיטת הריטב"א שפסולו של קרבן שקרב אחר התמיד הוא משום שעברו על האיסור להקריב אחרי התמיד, ולכן ההקרבה פסולה כשיטת רבא במסכת תמורה (ד:)

שאם עובר על איסור מעשיו לא חלים. ולכן זה לא פסולו בגופו משום שאין כאן פסלות אלא שההקרבה לא יכולה לחולנט.

האם כל פסח שאין לו בעלים בשעת שחיטה פסולו בגופו

בדם ובבעלים תעובר צורתו. רש"י (ד"ה נדס) פירש מה שאמרו 'ובבעלים', שנטמאו אחרי זריקה, שהפסח כשר אלא שאין לו אוכלים. וביארו **תוספות** (ד"ה נדס) שלרש"י הוקשה שהרי בסוגייתנו מבואר שאם משכו הבעלים ידם ישרף מיד, ואילו בברייתא זו מבואר שאם פסולו בבעלים תעובר צורתו. ולכן פירש רש"י שבסוגייתנו מדובר שמשכו ידם לפני הזריקה, שהפסח פסול כדין פסח שנשחט שלא למנוייו [כמו שכתב רש"י (ד"ה ח)], ולכן פסולו בגופו וישרף מיד. אבל בברייתא זו מדובר שמשכו ידם אחרי הזריקה שהפסח לא פסול, אלא שאין לו אוכלים, ולכן תעובר צורתו. אלא שתוספות הקשו על רש"י מהמבואר להלן (פג.) שבברייתא מדובר שמשכו ידם קודם הזריקה כמו ש'בדם' האמור בברייתא מדובר לפני זריקה. ולכן פירשו תוספות שבברייתא מדובר שמשכו ידם קודם הזריקה, ולכן תעובר צורתו משום שאין בפסח פסלות, אלא שאי אפשר לזרוק את הדם. אבל בסוגייתנו מדובר שמשכו ידם קודם שחיטה שאז הוא כמו ששחטו שלא לאוכליוס, ופסולו בגופו וישרף מיד.

וכתב המקדש דוד (קונטרס קדשים סי' ד סק"ג) שמרש"י ותוספות מוכח שפסולו של פסח שנשחט שלא למנוייו הוא לא רק כשחושב לשחוט לשם מי שלא מנוי, שהמחשבה פוסלת, אלא גם אם לא שחט לשם מי שלא מנוי, אלא שלקרבן אין בעלים, נפסל מדין פסח שנשחט שלא למנוייו. משום שאם פסולו של פסח שנשחט שלא למנוייו הוא רק כשיש מחשבה לשחוט לשם מי שלא מנוי שהמחשבה פוסלתסא איך כתבו רש"י ותוספות שמה שמבואר בסוגייתנו שישרף מיד הוא משום שנשחט שלא למנוייו, הרי לא מדובר כאן שחשב לשחוט לשם מי שלא מנוי, אלא מדובר שלא היה בעלים, ומדוע יפסל. ובהכרח שאם הפסח נשחט בלי בעלים נפסל.

אמנם המקדש דוד (סס סק"ד ד"ה כתב) כתב **שהרמב"ם** חולק על זה. משום שהרמב"ם (קרבן פסח פ"ד ה"ג) כתב שרק אם נודע קודם שחיטה שמשכו הבעלים ידם ישרף מיד. ונראה שהרמב"ם סובר שפסולו של פסח שנשחט שלא למנוייו הוא משום שמחשבה לשם מי שלא מנוי פוסל. ולכן סובר שרק אם יודע בשעת שחיטה שהבעלים משכו ידם יש כאן מחשבה הפוסלת, משום שחשב לשם מי שלא מנוי, אבל אם לא ידע שהבעלים משכו ידם לא נפסל מדין שלא למנוייו כיון שלא חשב לשחוט לשם מי שלא מנוייסב, וכל פסולו הוא משום שאין לו בעלים, וזה רק פסולו מחמת דבר אחרסג.

שלש שיטות מהו עיבור צורה

תעובר צורתו. רש"י (ד"ה תעובר) ביאר שימתין עד שתעובר ממנו צורת בשר, ועיבור צורה הוא פסול לינה שהוא פסולו בגופו. ורש"י לעיל (לג. ד"ה ותעובר) הוסיף לבאר שבלילה אחד עובר צורת מראית הבשר, וכיון שלן בלילה, נעשה נותר וטעון שריפה. **והמקדש דוד** (קדשים סי' יז סק"ד) ביאר שיטת רש"י שהוא סובר לשיטתו שכתב (שבועות יג. ד"ה הוחיל) על מה שמבואר שם שקטורת לא נפסלת בלינה משום שצורתה כל השנה, שהכוונה היא שצורתה לא משתנית ולכן לא נפסלת בלינה. ומבואר בזה שסובר שפסול לינה הוא רק בצירוף זה שעברה צורתו, ולכן פירש גם כאן במה שאמרו תעובר צורתו שהכוונה שיפסל בפסול לינה, ופסול לינה הוא בצירוף זה שצורת הבשר משתנית בלילה אחד. אבל **תוספות** (לעיל טו. ד"ה ולד) כתבו שיתכן שבשביל ש'תעובר צורתו' מספיק שהיה לינה ולא צריך שיפסל בפסול נותרסד.

ורבינו חננאל (להלן ד"ה רב) כתב שתעובר צורתו הכוונה שישאר ימים עד שיבאיש ולא ישאר עליו אדמומית, אלא תעשה צורתו כעין ירקרוקת. ורבינו שמבואר בסוגייתנו שפסולו לא מגופו. ולכאורה אפשר ליישב באופן אחר שלא נחשב פסולו בגופו משום שאפילו אם פסול מהתורה אבל אין כאן דבר הפוסל, אלא שהשחיטה וההקרבה לא נעשו כהלכתם, וכיון שאין כאן פסלות לכן לא נחשב פסולו בגופו. **ס. לא** נתבאר מדוע תוספות כתבו שהוא כשחטו שלא לאוכליו, ולא כתבו שהוא כשחטו שלא למנוייו כמו שכתב רש"י. **סא. כמו** שבכל הקרבנות שמחשבת שינוי בעלים [שחושב לשחוט לשם בעלים אחר] פוסלת, ששם המחשבה פוסלת. **סב. ואף** על פי שבאמת הוא לא היה מנוי אבל צריך שהחושב יידע שחושב לשחוט לשם מי שלא מנוי. וראה בחזון יחזקאל (להלן פג: ד"ה אלא) שביאר כהמקדש דוד שהרמב"ם סובר שרק מחשבת שלא למנוייו פוסלת, אלא שהוא ביאר שמה שבאופן שלא ידע שהבעלים משכו ידם אין כאן מחשבה הפוסלת הוא משום שעקירה בטעות היא לא עקירה. **סג. אמנם** הצל"ח (ד"ה ונסיומי) הקשה על הרמב"ם שהרי הברייתא לעיל שאמרה שאם נודע שמשכו הבעלים ידם ישרף מיד מוסבת על המשנה שהיא עוסקת במי שנודע לו אחר שחיטה שמשכו הבעלים ידם. וראה שם בצל"ח במה שתירץ בדעת הרמב"ם [ודבריו הובאו לעיל בענין 'מדוע פסק הרמב"ם' וכו'], אבל לפי ביאורו של המקדש דוד קשה. **סד. ראה** ברש"י לעיל (יג: ד"ה כשירות) שכתב לענין חלות של תודה שלא נשחט עליהם התודה, שאם אי אפשר לשחוט עליהם תודה תעובר צורתן. והקשה הרש"ש (נזיר שם) שהרי הם לא קדשו בקדושת הגוף ולא נפסלים בלינה. ותירץ לפי מה שכתבו תוספות שבשביל עיבור צורה מספיק שלן ולא צריך שיפסל. וקשה שהרי רש"י כאן ולעיל (לג. ד"ה ותעובר) כתב שצריך שיפסל.

אוצר החכמה

נא. ראה בחזון יחזקאל (ליקוטי הש"ס, להלן פג: ד"ה אלא) שכתב שדבר זה מפורש ברמב"ם. שהרי כתב שם בתחילה שפסח שמשכו הבעלים ידם תעובר צורתו, והרי אי אפשר להמשך אחרי שחיטה, ואף על פי כן כתב שתעובר צורתו, והרי זה סותר לסוף דבריו שישרף מיד, ובהכרח שבתחילה כתב דבריו כשנודע אחרי שחיטה שמשך. **נב. ראה** בענין הקודם שהובאו דברי הצל"ח בהרחבה בביאור שיטת הרמב"ם בדין עקירה. **נג. אף** על פי שמבואר בגמרא שאם לא צריך עקירה ונודע שמשכו הבעלים ידם תעובר צורתו, משום שהוא כשלמים ששחטו לשם פסח שהוא כשר לולי שנשחט אחרי התמיד. **נד. ותוספות** הוסיפו שהגמרא כאן סוברת שגם אם מעלה לראש המזבח נפסל בלינה וכשיטה אחת במסכת זבחים (פו.). **נה. ותוספות** הוסיפו שאף על פי שאם אבדו האימורים ניתר הבשר באכילה, והרי גם כאן הוא כמו שאבדו שהרי אי אפשר להקטירם, אך כיון שכאן מעולם לא הותרו האימורים להקטרה לכן לא ניתר הבשר אף על פי שאי אפשר להקטיר את האימורים. וראה בתוספות ביומא (סט) שהוסיפו ליישב מהסוגיא לעיל (נט:). **נו. ולפי** האופן הראשון שכתבו תוספות מבואר בפשיטות מדוע אין פסולו בגופו משום שלא נפסל, אלא שאי אפשר להקטיר וגם הבשר לא הותר לפני הקטרה. **נז. דבר** שמואל (ד"ה והנה). **נח. אמנם** העולת שלמה (נמוס' מנחות שם) כתב שגם לפי שיטת תוספות במנחות אם זרק הורצה אלא שהבשר לא הותר באכילה. ולפי זה לא קשה. **נט. אבל** קשה שהרי הקהילות יעקב (שם) ביאר בדעת תוספות במנחות שכשסברו בתחילה שקרבן שקרב אחרי התמיד פסול מהתורה לא סברו כהריטב"א שמחמת האיסור נפסל. ואם כן עדיין קשה מדוע לא הוכיחו שלא יתכן שנפסל מהתורה ממה

חננאל לעיל (לד: ד"ה נדס) כתב כעין זה שתעובר צורתו הכוונה שיסריח וישתנה מצורת בשר שאי אפשר להאכל כלל. וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ז מ"ט) שתיובבה צורתו הכוונה שישאר עד שיתעפש ויפסידסה.

והרע"ב (מקלים פ"ז מ"ג) כתב שבדברים הנאכלים לשני ימים ולילה אחד העיבור צורה הוא רק אחרי ב' ימים וב' לילות. והמקדש דוד (שם) ביאר כן גם בדברי תוספות מנחות (נ: ד"ה אפילו) שביארו במה שהגמרא שם אמרה שרבה בר אבוה סובר שאפילו פיגול טעון עיבור צורה שהוא משום שנלמד מגזירה שוה מנותר, שנשרף אחרי עיבור צורה, ותוספות הוסיפו שמה שנותר נשרף תמיד אחרי עיבור צורה הוא משום שלא שורפים נותר בלילה כמבואר לעיל (ג.). והרי מה שהגמרא אמרה לעיל שלא שורפים נותר בלילה מדובר בדברים שנאכלים ב' ימים ולילה אחד, שנפסל בסוף היום השני, ועל זה חידשה הגמרא שאף על פי כן לא נשרף בלילה, אבל מה שנאכל יום ולילה ודאי לא נשרף בלילה לפני שנעשה נותר. ומוכח מתוספות שאם נותר של דברים הנאכלים ב' ימים ולילה אחד היה נשרף בלילה השני היה נחשב שנשרף לפני שתעובר צורתו. ומוכח לפי זה בתוספות כדברי הרע"ב שדברים הנאכלים ב' ימים ולילה שדינם שתעובר צורתם צריך להמתין עד היום השלישי.

אלא שהמקדש דוד כתב שלפי שיטת רש"י שתעובר צורתו הכוונה שנפסל בפסול נותר, לא מובנים דברי תוספות [והרע"ב]. משום שבדברים הנאכלים לב' ימים ולילה הפסול נותר חל בסוף היום השני אלא שנשרפים רק למחרת, ואם כן נחשב שעברה צורתו בסוף היום השני. וגם לפי מה שהוסיף רש"י שבלילה עובר צורתו, הרי ודאי שכמו שבדברים הנאכלים ליום ולילה אחד עובר צורתו בלילה אחד, כך גם בדברים הנאכלים ב' ימים ולילה עובר צורתו בלילה אחד, אלא שהפסול נותר לא חל עד סוף היום השני, ואם כן אחרי שני ימים ולילה אחד שיש כאן גם פסלות של נותר וגם צורתו עברה, כבר נתקיים הדין של תעובר צורתו.

ולכן כתב שתוספות סוברים כשיטת רבינו חננאל, אלא שסוברים שמספיק שנשתנה קצת מראיתו אף על פי שעדיין ראוי לאכילה, והם גם סוברים שצריך שישתנה מראיתו כשהוא פסול. ולכן בנותר של דברים הנאכלים לב' ימים ולילה אחד, העיבור צורה הוא רק ביום השלישי, כיון ששינוי המראה נהיה תמיד בסוף הלילה, וכיון שבסוף לילה הראשון הוא עדיין כשר, צריך להמתין לסוף הלילה השני שאז נשתנה מראיתו בפסלותסי.

האיסור לשרוף בלי עיבור צורה הוא רק מדרבנן

שם. רש"י (ד"ה מעובר) כתב שכיון שפסולו לא חמור לא שורפים קדשים בבזיון, אלא ממתינים עד שיפסל בפסול לינה שהוא פסולו בגופוסז. **והמנחת חינוך** (מצוה קמב אות ג) כתב שנראה מרש"י שהוא איסור דרבנן שלא לשורפם בבזיון. והוסיף עוד (שם אות ד) שודאי קדשים שראויים למצותם אסור לשורפם מהתורה, שהרי השורף עצי הקדש עובר ב'לא תעשון כן לה' אלהיכם' (דברים יב ד), כמבואר במסכת מכות (כג.). אלא שכאן הרי מדובר שהקדשים לא ראויים למצותם, ולכן איסור שריפתם הוא רק מדרבנן.

וכתב עוד המנחת חינוך (שם אות ג) שמדברי רש"י יש להוכיח שלא כהצל"ח (לעיל כח. ברש"י ד"ה אפילו) שכתב שאסור להותיר קרבן שנפסל וחייב לשורפו ביומו, משום שאם כן איך מותר להותיר קרבן שאין פסולו בגופו עד שתעובר צורתו כדי שלא לבזות קדשים, הרי עובר בזה איסור תורה שמותיר ולא שורף ביומו, ואיך הותר לו לעבור על איסור תורה בגלל שיש איסור דרבנן שלא לשרוף. ובהכרח שאין איסור תורה שלא להותיר קרבן שאי אפשר לאוכלו. אך כתב שיש לדחות שכיון שבפועל לא יכול לשרוף בגלל האיסור דרבנן לא נחשב שהוא המותיר ולא עובר על איסורסח.

איזו קביעות חלה בחצות

ונדחה וכו'. רש"י (ד"ה מלמ, ד"ה וממו) ביאר שאם הפרישו קודם חצות נקבע בחצות שהוא עומד לפסח, וכשמתו הבעלים, נדחה הקרבן ונפסל בפסול דיחוי.

סה. ראה במקדש דוד (שם סי' יז סק"ד) שתירץ בזה מה שכתב הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ג) שפרים הנשרפים שיש ספק אם נפסלו נשרפים ולא צריכים עיבור צורה, כיון שדינם בשריפה אם הם כשרים. וכבר תמה המנחת חינוך (מצוה קמג אות ו) מדוע צריך טעם זה הרי בזבחים (קד:) הסתפקה הגמרא אם לינה פוסלת בפרים הנשרפים, וא"כ מה יועיל שתעובר צורתו, הרי גם כשתעובר צורתו יהיה ספק אם נפסל. אבל לפי מה שהתבאר מיושבים דברי הרמב"ם משום שהרמב"ם לשיטתו שלעיבור צורה מספיק שמתעפש וגם אם לא נפסל בלינה, ולכן היה אפשר לומר שתעובר צורתו אף אם לא נפסל בלינה. ויש להוסיף שגם אם הרמב"ם היה סובר כתוספות שמספיק שלן ולא צריך שיפסל מיושבת קושיית המנחת חינוך. **סו. ויתכן** להוסיף שתוספות במנחות סוברים כשיטתם לעיל (טו. ד"ה ולד) שבלינת לילה אחד עברה צורתו. אלא שהתוספות במנחות הוסיפו שצריך שתעובר צורתו בפסלות. אבל לשיטת רש"י אי אפשר לומר כן שהרי נתבאר ששיטתו שפסול נותר חל רק כשצורתו עברה, וא"כ מוכח שבדברים הנאכלים שני ימים ולילה אחד כבר עברה צורתו לפני סוף היום השני. **סז. ורבינו** חננאל (לעיל לד: ד"ה נדס) כתב שתעובר צורתו עד שלא יהיה ראוי לאכילה משום שחוששים שאליהו יבא ויתירנו. והמקדש דוד (קדשים סי' יז סק"ח) תמה שהרי פסולו בדם ובבעלים הוא פסול ודאי ואיך יתכן שאליהו יתירנו. **סח. והוסיף** שכעין זה כתב המגן אברהם (סי' תמו סק"ח) שלא עובר על בל יראה אם לא יכול לשרוף מחמת איסור דרבנן. **סט. ומה** שכתב רש"י כאן שמותר הפסח קרב שלמים הוא רק כשנאבד קודם חצות ונמצא אחרי שחיטת הפסח, צריך לומר שכתב כן לפי השיטה שגם אחרי חצות קובע, כיון שאם רק חצות קובע גם אם נמצא קודם שחיטת הפסח כשר אם נמצא אחרי חצות. ויש להעיר שמלשון הגמרא כאן כגון שהפרישו קודם חצות נראה שסוברת שרק חצות קובע, שאם לא כן גם אם הפריש אחרי חצות נקבע לפסח, ונפסל אם הבעלים ומתו. **ע. ולפי** שיטה אחת להלן (עו:) כל רגע של זמן שחיטת הפסח קובע דין זה. **עא. והוסיף** שבמנחות (מט.) מבואר שדעת רב היא שאם שחט כבשים וחשב שהם אילים ושחטם לשם כבשים כשרים משום שהם באמת כבשים, אבל אם חשב שהם אילים ושחטם לשם אילים פסול משום שעקירה בטעות היא עקירה. ולפי דעת החכם צבי נראה שאם חשב שהם אילים ושחטם בסתם כשרים, ולשיטתו נמצא שבסיפא הוא בדווקא, שרק אם שחטם לשם אילים פסול. אבל לפי המהרש"א נראה שאם חשב שהם אילים ושחטם בסתם פסול, ואם כן נמצא שהרישא הוא בדווקא שרק אם שחטם לשם כבשים כשר. **עב. ראה** להלן [בענין 'מחלוקת רש"י ותוספות' וכו'] שיבואר שבחקירה זו נחלקו רש"י ותוספות, אמנם שם יבואר שרש"י סובר שמה שבסתם כשר הוא משום שבסתם הוא כמו שחושב לשמו. וזה סותר להתבאר כאן בדעת רש"י. **עג. הדברים** מבוארים

ומה שקיימא לן שמותר הפסח קרב שלמים מדובר שנאבד לפני חצות ונמצא אחרי שחיטת הפסח, שהחצות לא קבעו לפסח ולא נראה מעולם לשחיטת הפסח. וכן מבואר להלן (עו:) שאם נאבד הפסח קודם חצות והפרישו אחר, והראשון נמצא לפני חצות, והקריבו את השני, נדחה הראשון ונפסל בפסול דיחוי ולא קרב לפסח, כיון שחצות קבעו לפסח, וכשהקריבו את השני נדחה. ומבואר שם עוד שלפי שיטה אחת אם נאבד קודם חצות והפרישו אחר ונמצא הראשון אחר חצות, לא נדחה אפילו שנמצא לפני שחיטת הראשון, כיון שרק חצות קובע לפסח. אבל יש שיטה שגם אם נמצא אחר חצות לפני שחיטת השני נקבע לפסח, כיון שכל רגע שאחרי חצות הוא זמן שחיטה וקובע לפסח, וכשמקריב את השני נפסל הראשון בפסול דיחוישט.

ובחידושי רבי אריה ליב (מ"ב סי' ו) ביאר לפי מה שהתבאר לעיל [בענין 'שני דינים בהלכה' וכו'] שיש שני דינים בפסח בשאר ימות השנה. האחד שבתחילת קדושתו כלול בו קדושת שלמים ויכול להקרב בתורת שלמים, והשני שמותרו מתהפך להיות שלמים. ולפי זה נראה שכל קרבן פסח נקבע דינו בחצות שכל זמן ששם פסח עליו לא יכול להקריבו בתורת שלמים. כיון שבזמנו אי אפשר להקריבו בתורת שלמים כל זמן ששם פסח עליו, ולכן בחצות נקבע שדינו תמיד להקרב בתורת פסח ולא בתורת שלמים כל זמן ששם פסח עליו. ורק אם יתהפך לשלמים מדין מותר הפסח יוכל להקרב לשלמים. ובזה מבואר מדוע הפסלות של דיחוי הוא רק אם נקבע דינו שהוא לפסח, משום שאם לא נקבע דינו, שנמצא שיכול להקרב בתורת שלמים, אין כאן דיחוי כלל בזה שמקריבים אחר או שמתו בעליו כיון שהוא ראוי עדיין לשלמים, ורק אם נקבע דינו שיכול להקרב רק בתורת פסח יש כאן דיחוי, כיון שנדחה מלהקריבו לפסח. אמנם אם לא היה נפסל מדין דיחוי היה אפשר להקריבו לשלמים מדין מותר, כיון שהיה מתהפך לשלמים, אלא שכיון שנפסל מדין דיחוי נפסל לעולם, ולא יכול להקרב גם מדין מותר הפסח.

הגמרא לא רצתה לתרץ שחולקים בשני דינים

מידי הוא טעמא אלא לרב הא אמר רב בעלי חיים אינם נדחים. רש"י (ד"ה מידי) ביאר שמה שתירצו כן הוא כדי לבאר את שיטת רב שלא צריך עקירה, והרי רב סובר שבעלי חיים לא נדחים. **והמהרש"א** (נדה"י שם) הקשה מדוע הגמרא לא תירצה שרב סובר שצריך עקירה, ולשיטתו לא קשה מהברייתא שישרף מיד וכמו שסברו לתרץ בתחילה, ורבי חייא בר גמדא שסובר שלא צריך עקירה יסבור שבעלי חיים נדחים, ויתרץ את הברייתא שישרף מיד משום דיחוי. ותירץ שהגמרא לא רצתה לפרש שרב ורבי חייא בר גמדא חולקים בשני דברים, בדין עקירה ובדין דיחוי, ולכן הגמרא לא תירצה כן.

האם כששוחט בסתם וטועה שהוא פסח הקרבן כשר

הא מני ר' אליעזר היא דאמר וכן השוחט אחרים לשם פסח פסול. רש"י (ד"ה מלמ) ביאר שמדובר ששחטו בפירוש לשם פסח ולכן נפסל, משום שלפי רבי אליעזר שלמים ששוחטו לשם פסח פסול. **והמהרש"א** (נדה"י שם) כתב שלשונו של רש"י מגומגם שהרי ודאי שחטו לשם פסח כיון שלא נודע לו בשעת שחיטה שהבעלים משכו ידם. **והחכם צבי** (סי' קמו) תירץ שאם שחט בסתמא לא היה נפסל משום שלא חשב שישחט לשם פסח, ואף על פי שהיה סבור שהוא פסח אבל לא חשב בפירוש לשם פסח. ולכן פירש רש"י שמדובר שחשב בפירוש שישחט לשם פסח ולכן נפסל. **והחזון איש** (או"ח סי' קמד לקף עג: ד"ה שם) כתב בדעת המהרש"א שמה שבכל הזבחים אם שחט בסתם הם כשרים הוא משום שבסתמא חושב לשם מה שהקדישו, ולכן כאן שטועה וחושב שהקרבן הוא פסח הרי זה כמו שחשב ששוחט לשם פסח, ולכן הוא פסול גם בסתם[עא]. אלא שהחזון איש הוסיף שצריך לומר בדעת רש"י [וזו גם דעת החכם צבי] שמה שאם שוחט סתם כשר הוא לא משום שבסתמא חושב לשם מה שהקדישו, אלא בסתם אין כאן מחשבה כלל, וגם כשאין מחשבה כלל התורה הכשירה, ורק כשיש מחשבת שלא לשמה הקרבן נפסל[עב]. ולכן גם כאן שטעה וחשב שהוא פסח לא נפסל כיון שאין כאן מחשבה כלל ואין כאן מה שיפסול[עג].

איך נפסל אם עקירה בטעות היא לא עקירה

שם. הצל"ח והגרעק"א (ד"ה הא) הקשו מדוע נפסל אם חשב לשם פסח הרי מה שחשב כן הוא משום שטעה וחשב שהוא פסח, אבל באמת הוא שלמים כיון שלא צריך עקירה, ואם כן מדוע נפסל הרי מחשבת שלא לשמה בטעות לא פוסלת כמבואר לעיל (עב.) שעקירה בטעות היא לא עקירה. והצל"ח תירץ שתירוץ הגמרא הוא הרי לשיטת רב, ורב סובר במנחות (מט.) שעקירה בטעות היא עקירה. ובזה תירץ הצל"ח מה שהקשה **הלחם משנה** (פסולי המוקדשין פ"ד הט"ו) על **הרמב"ם** שפסק שפסח שאר ימות השנה כשר לשלמים רק עם עקירה**עד**, שהרי מסקנת הגמרא כאן שלא צריך עקירה, ומה שכתוב בברייתא שישרף מיד הוא כשיטת רבי אליעזר שהשוחט שלמים לשם פסח פסול. אבל לפי הנתבאר מיושב שרק לפי שיטת רב שעקירה בטעות היא עקירה אפשר לתרץ כן את הברייתא, אבל להלכה שהרמב"ם פסק (שם פט"ו הט"ו) שעקירה בטעות היא לא עקירה אי אפשר לתרץ את הברייתא כן. ובהכרח צריך לפרש בברייתא שפסח כשר לשלמים רק עם עקירה, ולכן ישרף מיד**עה**.

והשפת אמת (ד"ה הא) כתב ליישב [מדוע מבואר בגמרא כאן שנפסל לפי רבי אליעזר הרי הוא עקירה בטעות], שעקירה בטעות הוא רק כשהיו ב' בהמות לפניו וטעה בין זו לזו, שבזה היה לו לדקדק שלא לבא לידי טעות, וזו לא עקירה, אבל כאן לא היה לו לחשוב שהקרבן נפסל, שהרי מטעם זה מבואר במשנה (לעיל עא:) שאם שחט בשבת פטור משום שלא היה לו לדקדק. ולכן לא נחשב עקירה בטעות אלא הוא כעקירה מדעת. ובאופן נוסף כתב ליישב שמלשון הגמרא 'עקירה בטעות היא לא עקירה' משמע שהוא משום שמה שמחשבת שלא לשמו פוסלת הוא משום שיש בזה עקירה לשמו של הקרבן, ואם העקירה היא בטעות לא נעקר. ולפי זה נראה שדין זה הוא רק בכל מחשבת שלא לשמו, אבל מה שרבי אליעזר פוסל כשחושב לשם פסח הוא לא משום שהעקירה פוסלת, שהרי לענין העקירה אין חילוק בין אם חושב לשם פסח או לשם קרבן אחר [והרי אם שוחט לשם קרבן אחר לא פוסל], אלא המחשבה עצמה פוסלת מגזירת הכתוב, ולכן בזה גם מחשבה בטעות פוסלת. אלא שכתב שעדיין קשה שלהלן מבואר שאפשר לפרש את הברייתא גם כשיטת יוסף בן חונאי שכל הקרבנות שנשחטו לשם פסח ולשם חטאת פסולים. והרי במסכת זבחים (יט.) מבואר שטעמו הוא שלמדים מקל וחומר שאם פסח וחטאת שנשחטו שלא לשמם פסולים ודאי שאחרים שנשחטו לשם פסח או חטאת פסולים. ולפי טעם זה היה נראה שאם שחט בטעות לשם פסח וחטאת לא יפסל, משום שדיו לבא מהדין להיות כנידון, וכמו שפסח וחטאת שנשחטו בטעות שלא לשמם בטעות לא נפסלים כן אחרים שנשחטו לשם פסח וחטאת לא יפסלו.

מחלוקת רש"י ותוספות האם פסול 'שלא לשמה' הוא פסולו בגופו דהוה ליה פסולו בגופו. בחידושי מרן רי"ז הלוי (פסולי המוקדשין עמ' 94) הקשה מכאן על מה שכתב **רש"י** (מנחות מח: ד"ה תעוכר) על המבואר במנחות (שם) שכבשי עצרת שנשחטו שלא לשמם ונפסלו [כיון שהוקשו לחטאת שנפסל במחשבת שלא לשמו], תעובר צורתם, שהוא משום שפסולו שלא בגופו. והרי בסוגייתנו מבואר שאם נפסל במחשבת שלא לשמה הוא פסולו בגופו וישרף מיד**עו**. ואמנם **תוספות** (שם ד"ה תעוכר) כתבו שמחשבת שלא לשמה פסולו בגופו וישרף מיד [ורק לפי השיטה שאפילו בפיגול שפסולו בגופו תעובר צורתו, גם במחשבת שלא לשמה תעובר צורתו]. ולכאורה מוכח כשיטתם מסוגייתנו.

ויש מהאחרוניםעז שתירץ בדעת רש"י שהנה בעיקר מחלוקת רש"י ותוספות אם במחשבת שלא לשמה תעובר צורתו או לא נראה שנחלקו מהו יסוד פסולו של מחשבת שלא לשמה. האם הוא משום שכל קרבן צריך להשחט לשמו, אלא שבסתם הוא כמו שחשב לשחוט לשמו, אבל כששחט שלא לשמו, שאי אפשר לומר שהוא כמו ששחטו לשמו, נפסל משום שלא נשחט לשמו, או שמה שבסתם הוא כשר הוא משום שהקרבן קרב מצד עצמו לשמו, וגם כשחשב שלא לשמו הקרבן קרב למה שהוא, ומה שנפסל כשחשב שלא לשמו הוא משום שזו מחשבה הפוסלת כמו שמחשבת פיגול פוסלת. וכבר האריך בחקירה זו בחידושי מרן רי"ז הלוי (מעשה הקרבנות פ"ד הי"ח). ובזה יבואר מחלוקת רש"י ותוספות האם במחשבת שלא לשמה תעובר צורתו או שהוא פסולו בגופו וישרף מיד. שרש"י סובר שפסולו של מחשבת שלא לשמו הוא משום שלא נשחט לשמו, ולכן סובר שהוא לא פסולו בגופו, כיון שאין כאן דבר הפוסל אלא שלא נשחט כהלכתו. אבל תוספות סוברים שמחשבת שלא לשמו היא מחשבה הפוסלת ולכן פסולו בגופו כמו בפיגול.

ונראה עוד שרש"י ותוספות לשיטתם. משום שרש"י במסכת חולין (יג: ד"ה קטן) פירש במה שהגמרא דנה שם האם לקטן יש מחשבה, שהנפקא מינה היא לענין קטן ששחט קדשים, האם כשחושב לשמו הקרבן כשר. אבל תוספות (שם ד"ה קטן) הקשו על רש"י שהרי גם אם הקרבן קרב בסתם הוא כשר כמבואר במסכת זבחים (ג:), ואם כן גם אם קטן חשב לשמו הקרבן כשר אפילו אם מחשבתו לא מחשבה, משום שלא גרע מאם לא חשב כלל. אמנם נראה שרש"י סובר שמה שקרבן שקרב בסתם כשר הוא משום שבסתם הוא כמו שהמקריב חשב לשמו, ולכן אם לקטן אין מחשבה, הקרבן לא יהיה כשר, משום שצריך שתהיה כאן מחשבת לשמו. אבל תוספות סוברים שמה שקרבן שקרב בסתם כשר הוא משום שהקרבן קרב מצד עצמו לשמו, ולכן גם אם לקטן אין מחשבה הקרבן יהיה כשר משום שלא צריך את מחשבת הקטן להכשר הקרבן. ומעתה נראה שרש"י שסובר שמחשבת שלא לשמו פסולו לא בגופו, לשיטתו שמה שכשר בסתם הוא משום שהוא כאילו שהשוחט חשב לשמו, כיון שלפי זה נמצא שפסולו של מחשבת שלא לשמו הוא משום שלא נשחט לשמו, כיון שאם חשב שלא לשמו אי אפשר לומר שהוא כמו שחשב לשמו, ולכן זה לא פסולו בגופו. אבל תוספות שסוברים שמחשבת שלא לשמו פסולו בגופו לשיטתם שמה שבסתם כשר הוא משום שהקרבן קרב מצד עצמו לשמו, משום שלפי זה בהכרח שפסולו של מחשבת שלא לשמו הוא משום שהיא מחשבת הפוסלת, ולכן דינו כמחשבת פיגול שפסולו בגופו.

אמנם לכאורה קשה על רש"י שהרי רבי אליעזר סובר שכל הנשחטים לשם פסח פסולים, ובזה אי אפשר לומר שפסולו הוא משום שלא נשחט לשמו, משום שאם כן אין נפקא מינה אם נשחט לשם פסח או לשם קרבן אחר, ובהכרח שפסולו הוא משום שהיא מחשבה הפוסלת כשיטת תוספות, ולכן יתכן שרק אם חושב לשם פסח זו מחשבה הפוסלת. וביותר קשה משיטת יוסף בן חונאי שהובא בגמרא להלן שכל הנשחטים לשם פסח וחטאת פסולים, ובמסכת זבחים (יט.) מבואר שלומד זאת מקל וחומר, שאם פסח וחטאת נפסלים במחשבת שלא לשמו ודאי שכל הנשחטים לשמם פסולים. ואם כשיטת רש"י שמה שפסח וחטאת נפסלים במחשבת שלא לשמו הוא משום שלא נשחט לשמו איך אפשר ללמוד משם שכל הקרבנות שנשחטו לשם פסח וחטאת פסולים, הרי ממה נפשך אם גם בכל הקרבנות צריך שישחטו לשמו לא יתכן שיהיה חילוק בין אם נשחטו לשם פסח וחטאת או אם נשחטו לשם קרבן אחר. ואם בכל הקרבנות לא צריך שישחטו לשמו, ומה שנפסלים כשחשב בהם לשם פסח וחטאת הוא משום שזו מחשבה הפוסלת, איך אפשר ללמוד זאת ממה שפסח וחטאת פסולים במחשבת שלא לשמה שהוא משום שלא נשחטו לשמה.

ונראה לומר שרש"י סובר שבפסולו של שלא לשמו כלול שני דינים: א. שצריך שישחוט לשמו, ולכן כשנשחט שלא לשמו פסול משום שלא נשחט לשמו. ב. שמחשבת שלא לשמו היא מחשבת הפוסלת. אמנם נראה שכיון שפסח וחטאת שנשחטו שלא לשמו פסולים מחמת שלא נשחטו לשמו, שוב לא יצוייר בהם שיפסלו גם מחמת זה שמחשבת שלא לשמה היא מחשבה הפוסלת. משום שבמסכת זבחים (כו:) מבואר שמחשבה של מי שלא ראוי לעבודה לא פוסלת, [כגון זר שקיבל וחשב מחשבת פיגול לא פוסל], ואם כן כשחשב שלא לשמה בפסח וחטאת לא יתכן שהמחשבה תפסול, כיון שהמחשבה היתה בעבודה שלא נעשתה כהלכתה, שהרי היא צריכה להעשות לשמה, וכשלא נעשתה לשמה היא לא נעשתה כהלכתה, והמחשבה לא יכולה לפסול. ולכן רש"י סובר שפסח וחטאת וכבשי עצרת שנשחטו שלא לשמו תעובר צורתם, כיון שנפסלו רק בגלל שלא נשחטו כהלכתם. ובזה מיניישר אהחח 19/06/2018 היטב מה שהקשינו על רש"י משיטת רבי אליעזר ויוסי בן חונאי שכל הקרבנות שנשחטו לשם פסח [או לשם חטאת לפי יוסי בן חונאי] נפסלים שמוכח שמחשבת שלא לשמו היא מחשבה הפוסלת. משום שגם רש"י מודה שמחשבת שלא לשמו היא מחשבה הפוסלת, אלא שסובר שבפסח וחטאת שנשחטו שלא לשמו לא יצוייר שהמחשבה תפסול, כיון שתמיד המחשבה נעשית בעבודה שלא נעשית כהלכתה, כיון שהיא צריכה להעשות לשמו. אבל בשאר קרבנות הרי רבי אליעזר ויוסף בן חונאי מודים שהם לא צריכים להשחט לשמם, משום שאם לא כן היו תמיד פסולים במחשבת שלא לשמו וגם כשלא חשב לשם פסח וחטאת, ונמצא שבכל הקרבנות יצוייר שמחשבת שלא לשמו תפסול, ומעתה הם סוברים שבכל הקרבנות אם חשב לשם פסח זו מחשבה הפוסלת. ומעתה לא קשה מה שהקשינו לעיל איך יוסף בן חונאי למד דינו ממה שפסח וחטאת שנשחטו שלא לשמו נפסלים, כיון שלפי הנתבאר גם בפסח וחטאת זו מחשבה הפוסלת אלא שלא יצוייר שם שיפסלו, אבל אפשר ללמוד מהם לשאר קרבנות שבהם לא מעכב שיעשו לשמו, שמחשבת לשם פסח וחטאת היא מחשבה הפוסלת.

ובזה מיושבת גם קושיית הגרי"ז, משום שלפי הנתבאר רש"י מודה שלפי רבי אליעזר ולפי יוסף בן חונאי אם חשב בכל הקרבנות לשם פסח פסולו בגופו וישרף מיד שהרי בהכרח מה שהם פוסלים בכל הקרבנות אם חשב לשם פסח הוא משום שזו מחשבה הפוסלת, וגרע מפסח וחטאת שנשחטו שלא לשמם,

---

לפי מה שכתב בחידושי מרן רי"ז הלוי (מעשה הקרבנות פ"ד הי"ח ד"ה והנראה) שמה שזבחים שנשחטו בסתם כשרים הוא לא משום שהוא כאילו שחשב לשמה, אלא גם אם חשב שלא לשמה, הקרבן קרב מצד עצמו למה שהוא, אלא שמחשבת שלא לשמה פוסלת. ולכן גם כאן שטעה וחשב שהוא פסח, אף על פי כן בסתם הוא כשר משום שהקרבן קרב מצד עצמו למה שהוא, וכיון שלא צריך עקירה והוא שלמים, הוא קרב מאליו לשלמים. **עד. ראה** לעיל [בענין 'האם הרמב"ם פוסק' וכו'] שהובא ראיית הלחם משנה שכן פסק הרמב"ם, ושם הרחבנו בשיטת הרמב"ם. **עה. וכן** כתב החזון איש (או"ח סי' קכד לדף עג: ד"ה שם). **עו. וראה** שם בחידושי מרן רי"ז שהאריך לתרץ הקושיא. **עז. בד קודש** (ח"ג סי' מה).

ששם לא יתכן שמחשבת שלא לשמם תפסול כמו שהתבאר, ולכן שם תעובר צורתם, אבל בכל הקרבנות יתכן שמחשבת שלא לשמו תפסול, ולכן אם חשב לשם פסח המחשבה פוסלת וישרף מיד. ולכן מבואר בסוגייתנו שלפי רבי אליעזר ויוסף בן חונאי אם חשב בכל הקרבנות לשם פסח ישרף מיד.

לפי שיטת רש"י קשה מנין שרבי אליעזר מחייב הרי הוא אנוס

ואי רבי אליעזר היא חטאת נמי מחייב דהא לית ליה לר"א טועה בדבר מצוה. **תוספות** (לעיל ע"ב ד"ה שחטו) הוכיחו מכאן שהמשנה פטרה כששחט בשבת ונודע שהבעלים משכו ידם הוא משום שטעה בדבר מצוה, משום שאם פטורו משום שאנוס מדוע לפי רבי אליעזר חייב הרי גם רבי אליעזר מודה שבאונס פטור. ובהכרח שלא נחשב אונס, ופטורו רק משום שטעה בדבר מצוה. ולכן לפי רבי אליעזר חייב כיון שהוא מחייב בטעה בדבר מצוה. אבל **רש"י** לעיל (עא: ד"ה פטור) כתב שהמשנה פטרה בגלל שאנוס. וקשה על שיטתו מהמבואר בגמרא כאן שרבי אליעזר מחייב.

ולפי זה מוכח ממה שרבי אליעזר מחייב שסובר שגם אם עשה דבר שבית דין היו מתירים לו לעשותו, והתברר שהוא עבירה, לא נחשב שהוא אנוס. ולפי זה מיושבת שיטת רש"י. משום שמה שביאר רש"י שאם שחט ונודע שמשכו הבעלים את ידם הוא אנוס הוא משום שאם היה שואל את בית דין היו מתירים לו לשחוט, והרי לפי הנתבאר רבי אליעזר חולק על סברא זו וסובר שגם באופן זה לא נחשב אנוס. ולכן הגמרא אומרת שרבי אליעזר חולק על דין זה, משום שמדין טעה בדבר מצוה אי אפשר לפוטרו לשיטתו שטעה בדבר מצוה חייב, ומדין אונס אי אפשר לפוטרו לשיטתו שלא נחשב אונס גם כשעשה דבר שבית דין היו מתירים לו לעשות[עח].

קושיות על ראיית הגמרא מנטמאו

דאי לא תימא הכי נטמאו בעלים מאי איכא למימר הא ודאי בעי עקירה.

רש"י (ד"ה לפי) פירש שאם נטמאו הבעלים צריך עקירה משום שסתמו עומד לפסח שני. **והשפת אמת** (ד"ה לפי) הקשה שהרי יתכן שמדובר בשוחט פסח שני ונודע שנטמאו הבעלים, ולכן תעובר צורתו כיון שלא צריך עקירה ונעשה שלמים. ודוחק לומר שמותר פסח שני לא קרב שלמים, שהרי בפסוקים שלמדו מהם במסכת זבחים (ט.) שמותר הפסח קרב שלמים לא נראה שהוא דין מיוחד בפסח ראשון. ועוד הקשה שיתכן שקרבן זה היה בסוף שנתו, שהוא לא ראוי לפסח שני, ולכן גם אם נטמאו הבעלים הוא לא עומד לפסח שני ולא צריך עקירה[עט].

פרק שביעי - כיצד צולין

עד.

האם יש להוכיח ממשנתנו שאין איסור 'בל תשחית' במקום מצוה

כיצד צולין את הפסח מביאין שפוד של רמון. בפנים יפות (דנרי"ס כ יט) הוכיח ממשנתנו שאין איסור 'בל תשחית' במקום מצוה, שאם לא כן כיצד מותר לחתוך שפוד של רמון כדי לצלות עליו את הפסח, שהרי דוחק לומר שמדובר בשפוד של רמון של אילן זקן שאינו מוציא פירות[א].

כיצד צולה את הפסח

ותוחבו לתוך פיו עד בית נקובתו. מבואר במשנתנו שדרך צליית הפסח היא על ידי שתוחב שפוד של רמון לתוך פיו עד בית נקובתו. וכתבו **התוספות** (ד"ה ותוחבו) שהטעם שתוחבו דרך פיו משום שנותן הצד העבה שבשפוד למטה כדי שלא יפול הפסח, ואז מקום בית השחיטה מונח כלפי מטה ונוזל הדם דרך שם, והיינו שפי הקרבן לצד האש כלפי מטה. אולם **בירושלמי** (פ"ז ה"ח) הביא דעה החולקת, שצולה הפסח על ידי שתוחב השפוד של רמון מבית נקובתו עד שהוא מגיע לפיו, דהיינו שפי הקרבן כלפי מעלה. ומבואר בירושלמי שלדעת הסובר שתוחבים את השפוד של רמון מבית נקובתו עד שהוא מגיע לפיו, צריך לחזור ולהפוך את הקרבן כלפי מטה בסוף צלייתו.

ובטעם הדבר שצריך לחזור ולהפוך את הקרבן כלפי מטה, פירש הקרבן העדה (שם ד"ה חוזר) כדי שיהא הקרבן נצלה היטב מכל צדדיו, ולכך צריך להפוך את החלק העליון כלפי מטה שאף הוא יהא סמוך לאש ויצלה היטב. ובגליון הש"ס על הירושלמי (שם) תמה על פירושו, שלפי טעם זה אף לתנא של משנתנו הסובר שתוחב את השפוד של רמון לתוך פיו עד בית נקובתו גם כן יהא צריך לחזור ולהפכו לקראת סוף צלייתו כדי שיהא נצלה היטב מכל צדדיו. ומשום כך פירש, שלתנא של משנתנו שתוחב את השפוד לתוך פיו עד בית נקובתו, נמצא שבית השחיטה מונח כלפי מטה והדם נוזל דרך שם ואינו נבלע בפסח [וכמו שכתבו התוספות (ד"ה ותוחבו)], ולכך אינו צריך לחזור ולהפכו, אבל לתנא הסובר שתוחב את השפוד של רמון מבית נקובתו עד שמגיע לפיו, נמצא אם כן שבית השחיטה מונח כלפי מעלה ודם הקרבן נוזל על הצלי ואוסרו, ולכך צריך לחזור ולהפוך את הקרבן כדי שיצא הדם דרך בית השחיטה לחוץ.

והחתם סופר (ד"ה כיצד) פירש, שלתנא של משנתנו שתוחב את השפוד לתוך פיו, נמצא אם כן שראש הקרבן סמוך לאש, שמכיון שלצד הראש יש את הכתף והעורף ועצמות מרובות צריך יותר אש לצלותו, אבל ממתניו עד בית נקובתו שאין שם עצמות קשות אלא בשר ועצמות רכים נצלים הם היטב בלהב העולה מהאש, ולכך אינו צריך להפכו. אבל לתנא הסובר שתוחב את השפוד לתוך פיו עד בית נקובתו, נמצא שבית השחיטה למעלה והדם נוזל דרך בית נקובתו אל הקרקע, ולכך צריך להפכו כדי שלא יתבשל הדם בתוך הבשר. ואם כן בפסח שאי אפשר ליתנו ברותחין שהרי צריך להיות צלי אש, צריך ליתנו כשבית השחיטה כלפי מטה כדי שיזוב דמו ממנו.

ביאור מחלוקת רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא

ונותן את כרעיו ואת בני מעיו לתוכו דברי רבי יוסי הגלילי רבי עקיבא אומר כמין בישול הוא זה אלא תולין חוצה לו. **בירושלמי** (פ"ז ה"ח) משמע שרבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא נחלקו בביאור הפסוק (שמות יב ט) 'כי אם צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבו', ונחלקו בפירוש תיבת 'על', שרבי יוסי הגלילי סבר ש'על' פירושו מעל, והיינו שהראש יהא על הכרעיים והקרביים שבתוכו[ב], ורבי עקיבא סבר ש'על' פירושו 'סמוך', והיינו שראשו יהא מונח ליד כרעיו וקרביו מבחוץ. וכתב **בתוספות הרשב"א** (ד"ה ונותן), שממשנתנו לא משמע שנחלקו בכך, שהרי מפורש במשנה שטעמו של רבי עקיבא החולק על רבי יוסי הגלילי הוא משום שכשכרעיו בתוכו הרי זה דרך בישול ולא דרך צלי.

בנתינת הכרעיים לתוכו אין זה חשוב צלי מחמת דבר אחר שם. כתב **בתוספות רי"ד** (ד"ה ונותן), שכשנותן את הכרעיים והבני מעיים לתוכו והכרעיים והבני מעיים נצלים מחמת חום הבשר, שאם כן אין לדבר סוף, ואף בבשר עצמו שהצד החיצון ממהר להצלות מהצד הפנימי, ונאמר שהצד הפנימי נצלה מחמת חום הבשר החיצון והרי זה צלי מחמת דבר אחר, ודאי שאין לומר כן, והוא הדין בנתינת כרעיים לתוכו אין זה חשוב צלי מחמת דבר אחר והרי

עח. **וראה** שם במה שהוסיף לבאר מדוע הגמרא לא הוסיפה לומר שרבי אליעזר מחייב באונס. וראה עוד לעיל (עא:) [בענין 'מחלוקת הראשונים מדוע אם נמצא טריפה' וכו'] בענין זה בהרחבה.

עט. **וראה** במלא הרועים (ד"ה נטמאו) שהקשה גם כן שיש אופנים שנטמאו ולא ראויים לפסח שני, והביא שם כמה אופנים.

א. **ובן** כתב בספר באר שבע (תמיד פט: ד"ה רב פפא), שבמקום מצוה גדולה אין איסור 'בל תשחית', והוכיח כן ממה ששנינו (תמיד פט.) שהיו רגילים לקצוץ מורביות של תאנה ושל אגוז ושל עץ שמן לצורך עצי המערכה. וקשה, כיצד היה מותר לקצוץ מאילנות מאכל מורביות לצורך עצי המערכה, הרי עובר בכך משום איסור 'בל תשחית'. וצריך לומר שלצורך מצוה גדולה מותר ואין בזה משום בל תשחית. ובדובב מישרים (סו"ס, מ"ב סי' מב) רצה לומר שכיון שהאזהרה של קוצץ אילן מאכל נלמד ממה שנאמר (דנרי"ס כ יט) 'לא תשחית את עצה וגו' ואתו לא תכרת', אם כן יש לומר שכל האיסור הוא רק בכורת כל האילן ולא חלק ממנו, וכמשמעות לשון הכתוב 'לא תשחית את עצה', ובמקצת מהאילן אינו משחית את עצה, ואם כן אין להוכיח שלצורך מצוה אין איסור בל תשחית, אלא שכל שקוצץ רק מקצת מהעץ אין בזה משום לא תשחית את עצה. וכן כתב סברא זו המשנה למלך (מיקורי מזמן פ"ז ה"ג), שאיסור בל תשחית הוא רק כשקוצץ כל האילן משורשו, אבל בקציצת ענפים וחריות אין בזה משום בל תשחית. אולם הדובב מישרים כתב להוכיח שאף בקוצץ מקצת העץ אסור מדין חצי שיעור.

ב. **והיינו** לדעה המובאת בירושלמי (פ"ז ה"ח) הסובר שפיו היה למעלה ובית נקובתו היה למטה לצד האש.

זה כחתיכה עבה, ואין חשוב צלי מחמת דבר אחר אלא כשנוגע הבשר בשפוד של מתכת או בחרס של תנור.

בהסרת הכרעיים אינו עובר משום שבירת עצם

שם. כתב **המאירי** (ד"ה ומחר), שבזה שמסיר את הכרעיים אינו עובר בכך משום 'ועצם לא תשברו בו' (שמות יב מו), כיון שאין בזה אלא פירוק וחיתוך הגידים, והמחתך בגידים אין בו משום שבירת עצם, כמבואר להלן (פד:).

מדוע נתינת הכרעיים לתוכו חשובה בישול

רבי עקיבא אומר כמין בישול הוא זה. הקשו **האחרונים**[ג], הרי לעיל בגמרא (מח.) נחלקו רבי וחכמים גבי פסח שעשאו צלי קדר, דהיינו פסח שבושל בקדרה בלי מים, האם מותר באכילה או לא, שחכמים מתירים לפי שבישול הוא במים וכל שנותנו בקדרה ללא מים אין זה בישול, ורבי אוסר שאף בלא מים חשוב בישול. ואם כן קשה, שהרי אף אם נותן את קרבו וכרעיו בתוכו הרי זה בישול בלי מים והרי זה כצלי קדר שחכמים מתירים, ולא הוזכר בשום מקום בגמרא שרבי עקיבא סבר כרבי ולא כחכמים.

ותירץ הצל"ח (ד"ה ופסח ויומח), שרבי עקיבא שאמר 'כמין בישול הוא זה' אין כוונתו שמבשל את הכרעיים ואינו צולה אותם, שהרי אף אם נותן קרבו וכרעיו בתוכו אין זה בישול כיון שזה בלי מים, והרי זה כצלי קדרה שלדעת חכמים לעיל (לעיל מח.) מותר לצלות את הפסח בצלי קדר, אלא כוונת רבי עקיבא שאמר 'כמין בישול הוא זה', שכיון שאין האש שולטת בבני מעיים אין הדם נפלט מהם, ואסורים הכרעיים באכילה משום הדם שלא נפלט מהם[ד].

ובאור חדש (ד"ה ר"ע) כתב, שאפשר משום כך פסק **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ח ה"ח) שפסח שעשאו צלי קדרה ואכלו חייב, כדעת רבי החולק על חכמים, שכיון שסבר רבי עקיבא במשנתנו שנתינת כרעיים לתוך הקרבן הרי זה דרך בישול אף שאין זה אלא צלי קדר, וידוע שהלכה כרבי עקיבא מחבירו, משום כך פסק הרמב"ם שצלי קדר חשוב דרך בישול כרבי, משום שרבי עקיבא סבר כמותו והלכה כמותו. ומכל מקום כתב ליישב לפי מה שכתבו **התוספות** (פסח ד"ה ויכול) שמה שאמרו בגמרא שלחכמים צלי קדר מותר אין הכוונה שמותר לגמרי, שהרי סוף סוף אין זה צלי אש אלא צלי מחמת קדרה, ורק נחלקו לענין מלקות, שלחכמים אינו לוקה על כך ולרבי לוקה על כך, אבל לדברי שניהם פסול הקרבן ועובר בזה משום 'כי אם צלי אש', ואם כן יש לומר שכוונת רבי עקיבא שאמר 'כמין בישול הוא זה' היינו שעל כל פנים אסור מן התורה, שאין זה צלי אש אלא מחמת חום הפסח.

ובחתם סופר (ד"ה כמין בישול) כתב ליישב, שנתינת הכרעיים לתוך הקרבן חשובה יותר בישול מצלי קדר, שבצלי קדר אין הבשר מתבשל אלא בשומן של עצמו ומיטגן בו, לכך סברו חכמים שאין זה דרך בישול ומותר, אבל כאן האיברים הפנימיים האלו מתבשלים בשומן המתקבץ מכל הטלה וחשוב יותר בישול, לכך סבר רבי עקיבא שזהו דרך בישול אפילו לחכמים שמתירים צלי קדר.

אמנם המאירי (ד"ה ומחר) כתב, שמה שאמר רבי עקיבא שדרך בישול הוא זה, אין כוונתו שמבשל את הפסח בכך, אלא שזה נראה כעין בישול, שכשנותן את הכרעיים לתוך גופו הרי זה דומה כמי שנותנם בתוך קדרה להתבשל בתוכה. ולדבריו אין מקום לקושיית אחרונים אלו.

היכן נותן הכרעיים והבני מעיים לרבי עקיבא

אלא תולין חוצה לו. פירש **רש"י** (ד"ה תולין), שתולה הכרעיים והבני מעיים בשפוד למעלה מפיו של טלה[ה]. אולם **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ח ה"י) כתב, 'תוחבו מתוך פיו עד בית נקובתו בשפוד של עץ, ותולה אותו לתוך התנור והאש למטה, ותולה כרעיו ובני מעיו בתנור חוצה לו'. וממה שכתב הרמב"ם ש'תולה כרעיו ובני מעיו בתנור חוצה לו' דייק **המהר"י קורקוס**, שהרמב"ם חולק על רש"י וסובר שאינו נותן הכרעיים והבני מעיים על השפוד אלא בחלל התנור סמוך לקרבן, משום ש'על' האמור בתורה היינו סמוך.

כמו מי נפסק להלכה

שם. כתב **הרמב"ם** (שם), 'כיצד צולין אותו, תוחבו מתוך פיו עד בית נקובתו בשפוד של עץ, ותולה אותו לתוך התנור והאש למטה, ותולה כרעיו ובני מעיו בתנור חוצה לו, ולא יתנם בתוכו שזה כמין בישול הוא'. וביאר **הכסף משנה**, שפסק הרמב"ם הלכה כרבי עקיבא משום שידוע הוא שהלכה כרבי עקיבא מחבירו (עירובין מו:). **אולם רש"י** בפירושו על התורה (שמות יב ט) כתב, 'צולהו כולו כאחד עם ראשו ועם כרעיו ועם קרבו, ובני מעיו נותן לתוכו אחר הדחתן', וזה כדעת רבי יוסי הגלילי. **ותמה** עליו **המזרחי** בפירושו על התורה (שם ד"ה ואל תבשל) שהרי מפורש בגמרא (לעיל עד.) שרבי יוסי הגלילי והניח דברי רבי עקיבא שהלכה כמותו לגבי חבירו.

ובהגהות ברוך טעם על הצל"ח (אות ג) תירץ, שרש"י פסק הלכה כרבי יוסי הגלילי, משום שסבר שרבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא נחלקו במחלוקת חכמים ורבי (לעיל מח.) האם צלי קדר בפסח נחשב כבישול או לא, שחכמים סוברים שאינו חשוב בישול, ורבי סובר שחשוב כבישול. ולפי זה רבי עקיבא שסבר שלהכניס הכרעיים לתוכו חשוב דרך בישול, היינו משום שסבר כרבי (שם) שאסר צלי קדר בפסח משום בישול, וכיון שהלכה כחכמים שצלי קדר בפסח מותר, לכך נקט רש"י כרבי יוסי הגלילי.

ובשפת אמת (ד"ה רע"ק) תירץ, שאף רבי עקיבא לא אמר אלא שרק נראה כבישול ואסור מדרבנן[ז], אולם מן התורה אין זה דרך בישול אלא צלי, וכיון שמן התורה אף רבי עקיבא מודה לרבי יוסי הגלילי שאין זה דרך בישול, לכך נקט רש"י כדעת רבי יוסי הגלילי.

החילוק בין שפוד של מתכת לשפוד של שאר עצים

אין צולין את הפסח לא על השפוד ולא על האסכלא. הקשה **באור חדש** (ד"ה אין צולין), הרי כיון שאמר התנא בתחילת המשנה 'מביאין שפוד של רמון', משמע שצולין דווקא בשפוד של רמון ולא בשפוד של מתכת, ומדוע הוצרך התנא להוסיף שאין צולין בשפוד של מתכת. **ותירץ**, שכיון שהוצרך לומר שאין צולין באסכלא, והוצרך לחלק בין אסכלא מנוקבת שצולין בה לאסכלא שאינה מנוקבת שאין צולין בה, כמבואר בגמרא (להלן עה.), הזכיר אף שאין צולין בשפוד של מתכת שזהו דבר וטעם אחד עם שפוד של אסכלה שהרי זה צלי מחמת דבר אחר. **ועוד תירץ**, שמה שכתב התנא שמביאין שפוד של רמון אין זה אלא לכתחילה, אבל בדיעבד אם הביא עצים אחרים וצלה בהם הפסח יצא ידי חובתו, מה שאין כן בשפוד של מתכת שאף בדיעבד אם צלה עליו הפסח לא יצא ידי חובתו, ולכך הוצרך התנא לכתוב שאין צולין על שפוד של מתכת, ואינו יוצא ידי חובתו אפילו בדיעבד[ח].

האם הקריבו קרבן פסח אחר חורבן הבית

מעשה ברבן גמליאל שאמר לטבי עבדו צא וצלה לנו את הפסח על האסכלה. **המהר"ץ חיות** (שו"ת סי' ג, ובקונטרס עבודת המקדש סי' ג) הוכיח מכאן שנהגו התנאים להקריב קרבן פסח אף אחר חורבן הבית, שהרי רבן גמליאל אדונו של טבי היה אחר חורבן הבית ואף על פי כן הקריב קרבן פסח[ט]. **אולם הרש"ש** (ד"ה מעשה) כתב, שרבן גמליאל לא היה מקריב קרבן פסח אחר חורבן הבית, אלא לפי שאמרו במסכת ביצה (כב:) עושין גדי מקולס בלילי פסחים, ופירש **רש"י** שם (ד"ה מקולס) שהיו עושים כן זכר למקדש, לכך מחמת חביבותו היה קורה לזה פסח, ואף שבגמרא לעיל (נג.) הובאו דברי רב שאסר לומר בשר זה לפסח, רבן גמליאל לא חשש לכך.

שאר אילנות אף בנות שנתן יש בהן קשרים

ואיבעית אימא בנבגא בר שתא דלית ביה קיטרי. הקשה **השפת אמת** (ד"ה אבעי"ל), אם כן היו יכולים להביא אף שפוד של אלון וחרוב ושקמה בנות שנתן שאין בהן קשרים. **ותירץ**, שאפשר שבשאר אילנות גם אילנות בנות שנתן יש בהן קשרים.

ביאור השמטת הרמב"ם שראש השפוד יהא לחוץ

והא איכא בי פסקיה דמפיק לבי פסקיה לבר. **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ח ה"י) כתב, 'כיצד צולין אותו, תוחבו מתוך פיו עד בית נקובתו בשפוד של עץ ותולה אותו לתוך התנור והאש למטה, ותולה כרעיו ובני מעיו בתנור חוצה לו, ולא יתנם בתוכו שזה כמין בישול הוא, ושפוד של רמון היו בוררין לצלייתו כדי שלא יזרוק את מימיו ויבשלו'. **והשמיט** דין זה שמקום חיתוך השפוד יהא מחוץ לקרבן. **וכתב הכסף משנה**, שהרמב"ם השמיט דין זה מכיון שממילא דרך העולם להוציא ראש השפוד לחוץ, לכך לא הזכיר שצריך שראש השפוד יהא לחוץ. **והוסיף**, שאפשר שזהו כוונת הגמרא במה שאמרה שמוציא ראש השפוד לחוץ, כלומר שכך הוא מנהג העולם.

האם איסור אכילת גדי מקולס תלוי במנהג

תנו רבנן איזהו גדי מקולס דאסור לאכול בלילי פסח בזמן הזה. פירש **רש"י** (ד"ה מיזה), שהאיסור לאכול גדי מקולס תלוי במנהג, וכמו שאמרו במשנה לעיל (נג.) 'מקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים אוכלין, מקום שנהגו שלא לאכול אין אוכלין'. **ושאלת** הגמרא איזהו גדי מקולס שאסור לאכול בזמן הזה היינו במקום שנהגו שלא לאכול גדי מקולס. **ותמה** עליו **הצל"ח** (ברכות ד"ה מיזה), הרי

ג. **צל"ח** (ד"ה ופסח ויומח), **אור חדש** (ד"ה כמין בישול). ד. **והוסיף**, שרבי יוסי הגלילי אינו חושש לכך שהדם לא נפלט, והיינו משום שמדמה דין זה ל'מולייתא' המבואר בגמרא בסמוך שמותר. ה. **ואף** שהראש היה מונח כלפי מטה, מכל מקום אם אם מסתכלים על הבהמה כדרכה כשראשה למעלה, הרי הכרעיים ובני המעיים הם מעל לראש. ו. **ועיין** מה שנתבאר לעיל בענין 'מדוע נתינת הכרעיים לתוכו חשובה בישול' בענין זה. ז. **וכמו** שכתב המאירי (ד"ה ומחר). ח. **וכן** כתב במלאכת שלמה (על המצוות, פ"ו מ"ח ד"ה מניחין), ששפוד הנעשה משאר עצים כשר בדיעבד, ואילו הצולה בשפוד העשוי ממתכת אינו יוצא ידי חובתו. ט. **וכתב**, שמצא בפירוש התשב"ץ על הגדה של פסח (על הפיסקא 'פסח שהיו מנחתינו מוכנים' עמ' מה'), שרבן גמליאל זה היה נוהג להקריב קרבן

האיסור לאכול גדי מקולס אינו תלוי במנהג כלל, אלא בכל המקומות הוא אסור משום שנראה כאוכל קדשים בחוץ [כמבואר ברש"י לעיל (נג. ד"ה שלא)], ואין תלוי במנהג אלא האיסור לאכול בשר צלי בליל פסח, שבמקום שנהגו שלא לאכול אין אוכלים ובמקום שנהגו לאכול אוכלים, אבל גדי מקולס אסור בכל מקום'.

וכן מפורש ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ח) שכתב, 'מקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים אוכלים, מקום שנהגו שלא לאכול אין אוכלין גזירה שמא יאמרו בשר הפסח הוא, ובכל מקום אסור לאכול שה צלוי כולו כאחד בליל זה מפני שנראה כאוכל קדשים בחוץ'. אולם **באור זרוע** (פסחים סי' רל) כתב כדעת רש"י, שהאיסור לאכול גדי מקולס תלוי במנהג.

ביאור שאלת הגמרא 'איזהו גדי מקולס'

תנו רבנן איזהו גדי מקולס דאסור לאכול בלילי פסח בזמן הזה. הקשו **החתם סופר** (ד"ה איזהו) **והמנחת חינוך** (מצוה ז אות טו), מדוע נקט התנא איזהו גדי מקולס לענין הזמן הזה, ולא נקט איזהו גדי מקולס בזמן הבית לענין קיום המצוה שצריך לצלות הפסח כולו כאחד, וממילא נדע שכל שהוא מקולס בזמן הבית לענין קיום המצוה אסור לעשות כן בזמן הזה, וכל שאינו מקולס לענין קיום המצוה מותר לעשות כן בזמן הזה. עוד הקשה המנחת חינוך, מה הוקשה לגמרא איזהו גדי מקולס, הרי מבואר במשנתנו שתוחב הגדי בשפוד של רמון לתוך פיו עד בית נקובתו, ונותן את כרעיו ואת בני מעיו מחוצה לו, ועל זה אמרו בגמרא שרבי טרפון היה קורהו גדי מקולס, אם כן דין הפסח המבואר במשנה זהו גדי מקולס, ואין מקום לשאול מהו גדי מקולס. וביאר המנחת חינוך, שבאופן זה שתולה את הפסח בשפוד של רמון וכרעיו תלויים לו מבחוץ, ודאי שנקרא מקולס ואסור לעשות כן בזמן הזה, ושאלת הגמרא איזהו גדי מקולס היינו אף באופן שאינו עושה לגמרי כמבואר במשנה, אלא רק צולהו כולו כאחד בלי לתלות הכרעיים מבחוץ על ראשו, ועל זה אמר שכל שצולהו כולו כאחד הרי זה מקולס ואסור בזמן הזה[19/06/2018 אה"ח] לענין קיום המצוה לכתחילה צריך לתלות את כרעיו מבחוץ על ראשו.

אולם כתב המנחת חינוך, שמדברי **רש"י** לעיל (נג. ד"ה מקולסין) שכתב גבי תודוס איש רומי שהנהיג את בני רומי לאכול גדיים מקולסין בלילי פסחים, ופירש שהנהיג אותם לאכול גדיים צלויין ראשו על כרעיו ועל קרבו כצליית הפסח, וקורהו מקולס לפי שתולה כרעיו חוצה לו בצדו כנושא כלי זיינו בצדו, ומשמע מדברי רש"י שאף בזמן הזה דווקא גדי מקולס לגמרי דהיינו שראשו על כרעיו תלוי לו מבחוץ שדומה כמין כובע על ראשו אסור, אבל כל שאינו עושה כן אפילו אם צולהו כולו כאחד מותר.

והחתם סופר (ד"ה איזהו) כתב, שעיקר שאלת הגמרא היא באיזה אופן מותר לצלות הפסח בזמן הזה שלא יהא נחשב מקולס, ועל זה השיבה הגמרא שכל שנחתך או נשלק ממנו אבר אינו חשוב מקולס ומותר.

הטעם שנקט דווקא 'בזמן הזה'

שם. דקדק **הצל"ח** (ד"ה מ"ר), מדוע נקט התנא דווקא 'בזמן הזה', הרי אף בזמן הבית היה אסור לאכול גדי מקולס חוץ לירושלים משום שנראה כאוכל קדשים בחוץ. ותירץ, שבזמן הבית פשוט שאין לאכול גדי מקולס מטעם שנראה כאוכל קדשים בחוץ, אולם בא להתנא להשמיענו שאפילו בזמן הזה שהיה מקום לומר שכיון שחרב הבית אינו נראה כאוכל קדשים בחוץ, אף על פי כן אסור משום שנראה כאוכל קדשים בחוץ.

והחתם סופר (ד"ה שמקור) כתב היפך דבריו, שדווקא בזמן הזה אסור לאכול גדי מקולס משום שנראה כאוכל קדשים בחוץ, אבל בזמן הבית מי שהיה טמא או בדרך רחוקה מותר לו לעשות גדי מקולס, לפי שכולם היו יודעים שאין זה קדשים, כיון שאם היה זה פסח היה עולה לירושלים ומקריבו.

מנין שצריך לצלות הפסח כולו כאחד

כל שצלאו כולו כאחד. הקשה **החתם סופר** (ד"ה כל), היכן מרומז בתורה דין זה שצריך לצלות הפסח כולו כאחד. והביא את דברי **רש"י** (שמות יב טו) שלמד כן ממה שנאמר 'על קרבו ועל כרעיו', כלומר עם כרעיו וקרבו דהיינו שלם[יא].

האם מקולס מעכב בקרבן בפסח

נחתך ממנו אבר נשלק ממנו אבר אין זה גדי מקולס. מבואר בגמרא שמצות הקרבת קרבן פסח מעיקר הדין הוא כשצולוהו כולו כאחד דהיינו מקולס.

ונחלקו הראשונים אם קילוס הפסח מעכב או לא, דהיינו אם צלה לפסח כשהוא מחותך ואינו שלם אם יצא ידי חובתו או לא. **התוספות ותוספות הרשב"א** (ד"ה מחתך) הביאו את דברי **הריב"א** הסובר שקילוס הפסח הוא רק למצוה אבל אינו מעכב. והביא הריב"א ראיה לדבריו ממה שאמרו בגמרא להלן (פח:) גבי חמשה שנתערבו עורות פסחיהם זה בזה אחר זריקה ונמצאה יבלת באחד מהם, כולם נזרקים לבית השריפה ופטורים מלעשות פסח שני. והוקשה לגמרא, הרי אותו אחד שהיה קרבנו בעל מום לא יצא ידי חובתו, ומדוע נפטרים כולם מלעשות פסח שני, ותירצה הגמרא, משום שאין שייך שיביאו פסח שני, שהרי אף אם יביא כל אחד מהם קרבן ויתנה 'אם שלי היה בעל מום הרי זה פסח, ואם שלי היה תמים הרי זה שלמים' עדיין אי אפשר לעשות כן, משום שבכל קרבן שלמים יש חזה ושוק הנאכלים לכהנים, ואי אפשר לתתם לכהן שמא באמת אותו קרבן פסח הוא ונמצא שמאכיל כהן מבשר פסח שלא נמנה עליו. והוקשה לגמרא, שיביא כל אחד מהם כהן שישתתף עמו ויתנה 'אם שלי היה בעל מום הרי זה פסח, ואם שלי היה תמים הרי זה שלמים', ויתן לכהן את החזה ושוק או בתורת בשר פסח שהרי נמנה עמו הכהן, או בתורת חזה ושוק המגיע לו מבשר השלמים. ולכאורה קשה, שהרי חזה ושוק אסורים באכילה לזרים, ואם כן לפי הצד שקרבן זה הוא שלמים לא ניתן לצלותם יחד עם שאר חלקי הקרבן משום שנותנים טעם בכל הקרבן, ואם כן צריך לחותכם ולצלותם בפני עצמם, ואם באמת מקולס מעכב בקרבן פסח, מה הוקשה לגמרא שכל אחד יביא עמו כהן ויתן לו את החזה ושוק, הרי לא שייך להתנות על הקרבן שיהיה או שלמים או פסח, כי אם הוא שלמים אסור לצלות עמו חזה ושוק, ואם הוא פסח חייבים לצלות עמו את החזה ושוק. אלא מכאן מוכח שמקולס אינו אלא למצוה ולא מעכב.

והקשו האחרונים[יב] על ראיית התוספות, הרי אפשר לצלות את הקרבן יחד עם החזה ושוק, שהרי צלי אינו אוסר אלא כדי נטילה, ויתן החזה ושוק יחד עם כדי נטילה לכהן ואת המותר יאכל הבעלים. ותירצו **הצל"ח** (נמוס' ד"ה מחתך) **והמנחת חינוך** (מצוה ז אות טו), שכיון שהקרבן פסח שמן הוא שאסור להביא קרבן כחוש משום 'הקריבהו נא לפחתך' (מלאכי א ח)[יג], ובבשר שמן נאסר כולו גם בצלי ולא רק בכדי נטילה. **והחתם סופר** (נמוס' ד"ה מחתך) הוסיף על דברי הצל"ח, שכיון שצריך להביא עמו כהן שישתתף עמו בפסח, אינו יכול לומר לו שיתמנה עמו על קרבן כחוש כדי לתקן ספיקו שלו, ועל כרחך צריך ליקח קרבן שמן שמפעפע בכולו[יד].

ובאור חדש (נמוס' ד"ה מחתך) הקשה על ראיית התוספות, שלעולם יש לומר שקילוס הפסח מעכב, ומה שהוקשה לגמרא להלן שיביא הישראל כהן שימנה עמו על הפסח אף שצריך להביא לו החזה ושוק שמפעפע בכולו, מכל מקום יש לומר שיכול הכהן לאכול כל הגדי והישראל יאכל כזית מן הכבד, וזה לפי מה שכתבו התוספות בסמוך (ע"ב ד"ה שמני) שהכבד אינו בולע, ואם כן אינו בולע טעם החזה והשוק. ותירץ לפי מה שכתבו התוספות בסמוך (ד"ה כנולעו) בתירוצם השני, שהיו מולחין את הכבד מתחילה מליחה גמורה, ואם כן הרי הכבד בולע השמנונית של החזה ושוק כיון ששוב אינו טרוד לפלוט. **ובספר משיב נפש** (נמוס' ד"ה מחתך) כתב ליישב, שאם נאמר שדין 'למשחה' מעכב (סוטה טו. זבחים כח.), דהיינו שצריך לאכול כל הקרבנות דרך חשיבות וגדולה, ומבואר בגמרא (מדרש נד:) שהאוכל קרביים אינו בכלל אדם, והכבד הרי הוא גם כן בכלל בני מעיים, אם כן יש לומר שאסור לישראל להמנות על הכבד כל שיכול לאכול בשר אחר, משום שאין זה 'למשחה'[טו].

עוד הוכיח הריב"א שקילוס הפסח הוא רק למצוה ואינו מעכב, ממה ששנינו להלן (עה.) בברייתא שאם חתכו לפסח ונתנו על גבי גחלים 'רבי אומר אני שזה צלי אש', ומשמע שאף אם חתך הפסח לגמרי ונתנו על גבי גחלים יצא ידי חובת קרבן פסח, ומוכח שקילוס הפסח אינו מעכב.

ובתוספות הרשב"א הביא עוד ראיה שקילוס הפסח אינו מעכב, ששנינו להלן (עה:) שאם נגע הפסח בחרסו של התנור, יקלוף מן הפסח המקום שנגע בתנור ויאכל את השאר, משום שאותו מקום אין זה צלי אש, הרי שאינו צריך להיות שלם בשעת צלייתו.

וכן היא דעת **הרמב"ם** שקילוס הפסח אינו מעכב, שכתב (קרבן פסח פ"י ה"ח) 'שאין מנקין אותו כשאר הבשר ואין מחתכין אותו אלא צולין אותו שלם, ואם חתכו חתיכות חתיכות כשר והוא שלא יחסר אבר'. ומפורש בדבריו שאם חתך הפסח וצלאו כשרו[טז].

אולם דעת **רש"י** (להלן עה. ד"ה מחתכו) שמקולס מעכב בקרבן פסח, ואם לא צלאו כשהוא שלם לא יצא ידי חובתו, שפירש גבי מה שאמרו בגמרא להלן

פסח אף אחר חורבן הבית, ומשום כך אמר שכל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו. ועיין שם בדבריו שהאריך להוכיח מכמה מקומות בש"ס, שמצינו לתנאים שהיו מקריבים קרבן פסח אחר חורבן הבית. **י. וכן** הקשה **המנחת חינוך** (מצוה ז אות טו). **יא. וכן** כתב רש"י בברכות (יט. ד"ה בגליל). **יב. פלתי** (סי' קה ס"ק יח), **צל"ח** (נמוס' ד"ה מחתך בפ"ר), **מנחת חינוך** (מצוה ז אות טו). **יג. והוסיף** הצל"ח, שהרי אפילו בשבת היכן שכבר עבר ושחט קרבן כחוש מביא קרבן אחר ושוחט כמבואר במסכת מנחות (סד.), ומוכח אם כן שמדקדקים מאד שלא להביא קרבן כחוש. **יד. אולם** הקשה **המנחת חינוך** (שם), שאף שצריך ליקח קרבן שמן שמפעפע בכולו, מכל מקום מן התורה מין במינו בטל ברוב, ובטל טעם החזה ושוק ברוב הקרבן ומותר לישראל לאכול את הקרבן, ואין ידחה ספק איסור כרת של ביטול הקרבת קרבן פסח בשביל איסור דרבנן שאוכל קרבן שבלוע בו טעם של חזה ושוק. וכתב, שאפשר שאסור לעשות איסור דרבנן בידים אף אם יעבור בכך בספק איסור כרת, והניח בצריך עיון. **טו. כמבואר** ברשב"ם (להלן קיט: ד"ה קנון). **טז. והמנחת חינוך** (מצוה ז אות טו) כתב להוכיח שדעת הרמב"ם שקילוס הפסח

(עה.) שאם חתכו לפסח ונתנו על גבי גחלים ׳רבי אומר אומר אני שזה צלי אש׳, שחתכו היינו באופן שלא הבדילו ונחלק לשנים, אלא חתכו בשנים ושלשה מקומות כדי למהר צלייתו, ומשמע שאם היה חותכו לגמרי היה מעכב, וכן כתב בדעתו תוספות הרשב״א (שם).

אם קילוס הפסח אינו מעכב מה הוקשה לגמרא מנשלק

שם. הקשה **הצל״ח** (כמוס׳ ד״ה נחתך), לפי שיטת **ריב״א בתוספות** (שם) שקילוס הפסח אינו מעכב והוא רק למצוה, אם כן כשהוקשה לגמרא שאם נחתך חשוב אינו מקולס כל שכן שנשלק אינו חשוב מקולס, ותירצה, שבאה הברייתא להשמיענו שאף היכן ששלק את האבר במחובר אין זה חשוב מקולס. עדיין יש להקשות, ומה אם נחתך ממנו אבר שאינו מעכב בדיעבד בפסח, מועיל להתירו בזמן הזה שלא יהיה חשוב מקולס ויהא נראה כאוכל קדשים בחוץ, נשלק ממנו אבר שבודאי מעכב בפסח שאין כולו צלי אש, ודאי שמועיל להתירו בזמן הזה שלא יהא חשוב מקולס.

באיזה אופן התיר רבה לצלות המולייתא

אמר רבה האי מולייתא שריא. מולייתא היינו בשר כתוש שממלאים אותו בעוף או בגדי. ופירש רש״י (ד״ה והא), ששאלת אביי ׳והא קא בלע דמא׳, היינו שבולע הטלה דם היוצא מן הבשר הכנוס בתוכו, ועל זה השיב לו רבה כבולעה כך פולטה, ומשמע מדבריו שגם לדעת אביי החשש הוא רק שמא יבלע הבשר החיצון מדם הבשר הפנימי, ולא חוששים שהבשר הפנימי יבלע מדם החיצון׳.

אולם רבינו דוד (ד״ה אמר) פירש, ששאלת אביי ׳והא קא בלע דמא׳ היא בין על כך שהבשר החיצון בולע מדם הפנימי, ובין על כך שהבשר הפנימי בולע מדם החיצון, ועל כך השיב לו רבה, שגם אם יבלע הבשר הפנימי מדם החיצון או שיבלע החיצון מדם הפנימי אין לחשוש, שהרי כבולעו כך פולטו. וכתב רבינו דוד, שנראה שרש״י שפירש את שאלת הגמרא שהבשר החיצון יבלע מדם הפנימי דווקא סובר שעל הבשר הפנימי אין אומרים כבולעו כך פולטו, כיון שאינו רואה את פני האש׳.

וכשיטת רש״י כן היא שיטת **הרא״ש** במסכת חולין (פ״ז סי׳ יג) שכתב, שאפילו אם נמלח בשר החיצון ושהה כדי מליחה ובשר הפנימי לא נמלח מותר לצלותם יחד. וממה שכתב הרא״ש ׳אפילו אם נמלח בשר החיצון׳ דייק **הב״ח** (יו״ד סי׳ עו סוף ס), שכל שכן אם נמלח בשר הפנימי ולא נמלח בשר החיצון שמותר לצלותם יחד, כיון שהבשר הפנימי אינו בולע כלל דם בשר החיצון, משום שהאש מושכת אצלה את כל דם החיצון ואינה מניחה לדם בשר החיצון ליבלע בבשר הפנימי.

פסק ההלכה

ולענין הלכה כתב **השלחן ערוך** (יו״ד סי׳ עו ס״ב), ׳עופות או גדיים שממלאים אותם בשר שלא נמלח, אם לצלי מותר אפילו פיהם למעלה, ואפילו אם נמלח החיצון, שכמו שבולע דם המילואים כך פולטו׳. **והוסיף הרמ״א**, שכל שכן אם נמלח הבשר הפנימי ולא נמלח הבשר החיצון שמותר, משום שהאש שואבת דם הבשר החיצון ואינו נבלע בבשר הפנימי. אכן כתב הרמ״א שכל דין זה הוא בדיעבד, אבל לכתחילה אין לעשות שום מולייתא אלא אם כן נמלחו שניהם. אוצר החכמה

מבואר מדברי השלחן ערוך, שהתיר כל שלא נמלחו שניהם או באופן שנמלח הבשר החיצון ולא נמלח הבשר הפנימי, ודעת הרמ״א שאפילו אם נמלח הבשר הפנימי ולא נמלח הבשר החיצון מותר.

אולם הש״ך (שם סק״ג) חלק על הרמ״א וכתב, שכל שנמלח הפנימי ולא נמלח החיצון נאסר הפנימי, משום שלגבי הבשר הפנימי אין שייך הסברא של כבולעו כך פולטו משום שאין לו דם בעצמו לפלוט.

האם צלי צריך מליחה

שם. פירש רש״י (ד״ה שריפ), שאפילו אם מלח את הבשר הפנימי רק כדי מליחת צלי גם כן מותר. ודייקו **התוספות** (ד״ה המ׳) מדברי רש״י שצריך מליחה קצת לצלי״ט. אולם התוספות האריכו להוכיח שצלי אינו צריך מליחה כלל, ומה שאמרו במסכת ביצה (יפ.) ׳ושוין שמולחין עליו בשר לצלי׳, ומשמע מזה שמולחים צלי, אין זה משום שצלי צריך מליחה, אלא שכך היה המנהג למלוח אף בשר העומד לצליה, אולם מעיקר הדין צלי אינו צריך מליחה.

וכתב הצל״ח (כמוס׳ ד״ה שריפ), שאפשר שאף דעת רש״י שאין חיוב מליחה בצלי, אלא כוונתו שכך הוא הדרך למלוח מעט בשר העומד לצליה, וכמו שכתבו התוספות שכך היה המנהג. ומה שהוצרך לפרש שמלחו את הבשר מעט היינו דווקא בפסח, משום שרבי עקיבא סובר שאינו נותן כרעיו ובני מעיו לתוכו, שמאחר שאסור למלוח בשר הפסח אין האש שולטת בבשר הפנימי כל שלא מלחו תחילה מעט, אבל כל שמלח לבשר הפנימי תחילה מעט, על ידי אותה מליחה מתעורר הדם ומתחיל לצאת ושוב עושה חום האש פעולה להפליט הדם שבו אף שבשר החיצון מפסיק בין האש לבשר הפנימי, ולזה הוצרך רש״י לפרש שמלח מעט בשר הפנימי, משום שבאופן זה אף רבי עקיבא מודה שמותר לתת מולייתא.

ועל פי זה כתב ליישב מה שיש להקשות על מה שרצתה הגמרא להוכיח ממשנתנו שמולייתא שרי, ממה ששנינו שנותן כרעיו ובני מעיו לתוכו, הרי שאומרים כבולעו כך פולטו. ולכאורה קשה, הרי רבי עקיבא חולק וסובר שנותן כרעיו מבחוץ, וטעמו הוא משום שאין האש שולטת בכרעיים והבני מעיים ואין הדם נפלט מהם, ורבי יוסי הגלילי שמתיר היינו משום שמשוה דין זה למולייתא שמותר, ואם כן קשה כיצד הוכיחה הגמרא שאומרים כבולעו כך פולטו מדברי רבי יוסי הגלילי, הרי רבי עקיבא חולק עליו והלכה כמותו. לכך הוצרך רש״י לפרש שדווקא בפסח סבר כן רבי עקיבא שאסור למלוח בשר הפסח, וכיון שכן אין האש שולטת בבשר הפנימי כל שלא מלחו תחילה מעט, אבל כל שמלח לבשר הפנימי תחילה מעט, על ידי אותה מליחה מתעורר הדם ומתחיל לצאת ושוב עושה חום האש פעולה להפליט הדם שבו אף שבשר החיצון מפסיק בין האש לבשר הפנימי, לזה הוצרך רש״י לפרש שמלח מעט בשר הפנימי.

ביאור שיטת הסמ״ג בדין מליחה לצלי

כתב הסמ״ג (לאוין קלז), שאף שצלי אינו צריך מליחה כלל, היינו משום שדם האיברים כל זמן שלא פירש מותר לגמרי, והדם שפירש נופל לארץ, ואם כן כשבא לצלות תרנגולת או אווז חלולים שאז הדם פורש מלמעלה למטה לתוך החלל, והרי זה כדם שפירש מחתיכה לחתיכה, ולפעמים האווז או התרנגולת נצלים יפה מצד אחד ופלטו כל הדם שמאותו הצד, אולם מצד אחר לא נצלו היטב ולא פלטו את כל הדם הבא להם מלמעלה, ואם כן הבא לצלות עוף שלם צריך למלחו מבחוץ ומבפנים וישהה כשיעור מליחה, ואחר כך ידיחנו ויצלה אותו. אהחח 19/06/2018

ובקהילות יעקב (סי׳ ט) הקשה עליו, שהרי הסמ״ג עצמו בהמשך דבריו פסק שמולייתא מותר מטעם שכבולעו כך פולטו, והרי מולייתא הוא בשר חלול שממולא בשר כתוש, ואין חוששים שמא לא נצלה כל צרכו במקום אחד וכשם שלא פלט כל דמו שלו כך לא פלט הדם שנבלע בו, ונמצא שהסמ״ג סותר דברי עצמו. וכתב, שאפשר שעוף או גדי הממולא בבשר כתוש שלא נמלח עדיף יותר מעוף חלול שמצריך בזה הסמ״ג מליחה, והיינו משום שעוף ממולא בשר שלא נמלח בתוכו בודאי צולהו כל כך עד שהבשר שבפנים יהא נצלה באופן שיהא ראוי לאכילה, ואז ודאי שהבשר החיצון נצלה יפה מכל צדדיו ופולט כל מה שבלע, מה שאין כן בעופות חלולים שאינו צולה אותם אלא כדי לתקן הבשר שסביבות החלל, ואז יתכן שעדיין לא נצלה לגמרי במקום אחד, ולכך החמיר בזה. אמנם כתב הקהילות יעקב שדוחק לחלק בכך, שמנין לו לסמ״ג לחדש דין זה. ועוד הקשה, שהרי הגמרא רצתה להביא ראיה לדברי רבה שהתיר מולייתא ממה ששנינו במשנתנו שנותן את כרעיו ובני מעיו של הפסח לתוכו, והיינו משום שכבולעו כך פולטו. ולכאורה קשה לפי סברת הסמ״ג, הרי לשיטת רבי עקיבא הסובר שנותן כרעיו ובני מעיו מבחוץ נמצא שצולה את הפסח כשהוא חלול, והרי בבשר חלול סבר הסמ״ג שאין אומרים כבולעו כך פולטו, וכיצד אם כן מותר לצלות הפסח?.

וכתב הקהילות יעקב לבאר, שודאי אף הסמ״ג סבר שאין לחלק בין עופות ממולאים לחלולים ובכל אופן אומרים כבולעו כך פולטו, אלא שסבר הסמ״ג שמה שאמרו בגמרא ׳מולייתא שרי׳ היינו בדיעבד היכן ששכח למלוח בשר הפנימי ונתנו לתוך בשר שנמלח מותר הבשר באכילה ולא נאסר, אבל לכתחילה ודאי שצריך למלוח שניהם, וכל מה שהחמיר הסמ״ג גבי עופות חלולים היינו גם כן דווקא לכתחילה, וכמו שכתב ׳לפי זה נכון למי שרוצה לצלות וכו׳ שימלחנו׳, ומשמע מלשונו שאין זה אלא לכתחילה ואינו מעכב בדיעבד, והיינו משום שאין זה אלא חשש בעלמא שמא לא נצלה יפה במקום אחד. והוסיף, שהרי זה ספק ספיקא, שמא לא פירש מצד העליון למטה, ואפילו אם פירש שמא נצלה כהוגן ופלט כולו, וכיון שדם שבישלו איסורו רק מדרבנן,

אינו מעכב, ממה שלא הזכיר הרמב״ם בהלכותיו (קרבן פסח פ״ח ה״י) שקילוס הפסח מעכב. יז. **ובהבנת** דברי רש״י כתב הפרי חדש (יו״ד סי׳ עו סק״ג), שהבשר הפנימי אינו בולע כלל מהבשר החיצון, משום שהאש מושכת אצלה את כל הדם החיצון, ואינה מניחה לדם החיצון להיבלע בפנימי, וסברא זו פסק הרמ״א (יו״ד סי׳ עו ס״ב). והרשב״א (נמוקי הגיה המרדכי בית שליבי שער שליבי) גם כן פירש את שאלת הגמרא ׳והא קא בלע דמא׳ כדעת רש״י, שהבשר החיצון בולע דם הפנימי ולא להיפך. יח. **ולדבריו** שיטת רש״י צריכה ביאור, שהרי כיון שלא מלחו את הבשר הפנימי אלא כדי מליחת הצלי כמו שכתב רש״י (ד״ה שריפ), אם כן הבשר הפנימי צריך להיאסר שהרי אינו רואה פני האור ואין אומרים בו כבולעו כך פולטו, ואם כן הוא לא יפלוט את כל דמו. אמנם לפי מה שהבאנו לעיל בהערה את דברי הפרי חדש (יו״ד סי׳ עו סק״ג) אפשר לומר שגם לדעת רש״י הבשר הפנימי מפליט ואפשר לומר בו כבולעו כך פולטו, אלא שרש״י סובר שחום האש מושך את כל דם החיצון ואינו מניח לו ליבלע בפנימי. וראה להלן שיטת ההגהות מיימוניות בזה. יט. **וכן** כתב רש״י במסכת חולין (נג: ד״ה מליחה), שצלי צריך מליחה מועטת. כ. **וכן** הוכיח הפרי חדש (יו״ד סי׳ עו סק״י).

מקילים בדיעבד בספיקו[כא]. ולפי זה מבואר מדוע גבי פסח התיר רבי עקיבא לכתחילה לצלותו בלא מליחה אף שהוא חלול, משום שכיון שאי אפשר למלוח את הפסח קודם צלייתו הרי זה כבדיעבד שמותר, שהרי לא החמיר הסמ"ג אלא לכתחילה. ואף שדעת **התוספות** (ד"ה כגולעו) שאפשר למלוח הפסח קודם צלייתו, מכל מקום הצל"ח (ד"ה אין צולין) דן לאסור מליחת הפסח קודם צלייתו משום שמליח כרותח והרי זה כצלי מחמת דבר אחר ואין זה צלי אש.

ביאור שאלת אביי ותשובת רבה

אמר ליה אביי והא קא בלע דמא אמר ליה כבולעה כך פולטה. בחידושי רבינו דוד (ד"ה אמר) ביאר שאלת אביי ותשובת רבה, שאביי סבר שאף שכל בשר שצולים אותו אינו צריך מליחה משום שהאש מפלטת את הדם שבבשר, ומכשירה אותו הכשר גמור כמו מליחה לקדירה, אולם במולייתא אין הדין כן, משום שהדם היוצא מן הצלי נבלע במולייתא ואין בכח האש להפליט את כל הדם שנבלע במולייתא. וכשם שמצינו לגבי מליחה שדם שנפלט מבשר אחד ונבלע בבשר אחר אין בכח המליחה להוציא את הדם הבלוע בבשר מהבשר האחר, משום שאין בכח המליחה להפליט אלא את הדם שעתיד לפרוש מן הבשר גם ללא המליחה, שדם זה הוא אסור לאכילה אחר שיפרוש. אמנם דם שאינו עתיד לפרוש אינו אסור כלל, ואין בכח המליחה להפרישו. אבל אם נפלט הדם מבשר אחד ונבלע בבשר אחר, כיון שהוא כבר דם שפירש הוא אסור, ואין בכח המליחה להפליט דם זה. וסבר אביי שכשם שאין בכח המליחה להפליט כל הדם הבלו[אוצר החכמה]ר ואסור, כך אין בכח האש להפליט את הדם שנבלע במולייתא ולכך אסורה המולייתא באכילה, ועל זה השיב לו רבה שגדול כח האש מכח המליחה, ובכח האש להפליט כל הדם הבלוע בבשר ואף דם שנבלע מבשר אחר ולכך מותר.

ובעוד אופן כתב לבאר, שאף רבה סבר שאין בכח האש להפליט אלא דם הבלוע בבשר שלו, אבל דם הבלוע בבשר מבשר אחר אין בכח האש להפליט, אלא שכאן שצולה אותם יחד כח האש מונע את הבשר הפנימי מלבלוע דם הבשר החיצון, וכמו שנבלע כך הוא יוצא.

האם יש להתיר צליית כבד על גבי בשר מדין 'כבולעו כך פולטו'

כבולעה כך פולטה. במסכת חולין (קיא.) נחלקו אם מותר לצלות כבד מעל גבי בשר, שעל ידי זה דם הכבד נוזל על הבשר המונח תחתיו, דעת המתיר משום שהדם 'משרק שריק' כלומר מחליק מעל גבי הבשר ואינו נבלע בו, ודעת האוסר מפני שאיסור דם הוא מן התורה ויש לחוש שמא הדם שנוזל מן הכבד נבלע בבשר שתחתיו. וכתבו **תוספות** (ד"ה כגולעו), שלדעת המתיר לצלות כבד מעל גבי בשר הוצרך לומר שטעם ההיתר משום שהדם 'משרק שריק', ולא התיר מטעם שכבולעו כך פולטו כמו שאמרו בסוגייתנו גבי מולייתא, מפני שכשצולה הכבד מעל גבי הבשר הדם נופל מבחוץ ואינו נבלע כלל בבשר שתחתיו, ואם כן לא שייך שם הטעם של כבולעו כך פולטו.

והתוספות במסכת חולין (קיא. ד"ה דמא) אכן הקשו, מדוע הוצרך המתיר לצלות כבד על בשר את הטעם של 'מישרק שריק', ולא אמר את הטעם של כבולעו כך פולטו[כב]. ותירצו, שמחמת ריבוי הדם שבכבד אין אומרים בו כבולעו כך פולטו, ורק משום שהדם משרק שריק מותר. וביד יהודה (סי' עג סק"ז) ביאר, שלא היה נזקק לתוספות לומר שאכן מתירים גם מטעם כבולעו כך פולטו אלא שאין סומכים על זה לכתחילה, שהרי בסוגייתנו מבואר שמותר לצלות לכתחילה מולייתא מטעם שכבולעו כך פולטו, ואם כן מסתבר שאם שייך בכבד גם כן הסברא של כבולעו כך פולטו היה הדין שמותר אף לכתחילה, שהרי רוב הדם אינו נבלע בבשר כלל ואף מה שנבלע חוזר ונפלט, אלא על כרחך שאין שייך לומר בכבד הסברא של כבולעו כך פולטו.

ויש מן הראשונים[כג] שכתבו, שכל ההיתר של 'דם משרק שריק' הוא מחמת הדין של 'כבולעו כך פולטו', והיינו שאין הכוונה שלא נבלע הדם בבשר כלל, אלא שמאחר שאינו נדבק ונסרך בבשר לכך אף מה שנבלע חוזר האש ושואבו לחוץ, אלא שמכל מקום אין סומכים על זה לכתחילה בכבד משום שיש בו ריבוי דם. **ובספר המכריע** (נרי"ד, סי' עג) כתב, שהטעם שאין סומכים על טעם זה לכתחילה בכבד, משום שדין כבולעו כך פולטו שייך רק בזמן שהבשר פולט דם או ציר של עצמו, ומכיון שהכבד פולט אף לאחר שהבשר גומר פליטתו, נמצא שדם הכבד נבלע בבשר ושוב אינו יוצא על ידי האש. ובאמת מעיקר הדין יש לאסור אף בדיעבד, אלא מכיון שדם הבשר איסורו רק מדרבנן לא החמירו בזה בדיעבד.

כיצד מותר לצלות את הפסח עם הכבד

שם. הקשו **התוספות** (ד"ה כגולעו), הרי במסכת חולין (קיא.) מבואר שאין לצלות לכתחילה כבד על גבי בשר, ואין לסמוך על טעם זה ש'כבולעו כך פולטו' ו'דם משרק שריק' גבי כבד לכתחילה, וכיצד אם כן צלו את הפסח יחד עם כבידו. ותירצו, שכיון שאמרה תורה בפירוש (שמות יב ט) 'ראשו על כרעיו ועל קרבו' לא החמירו בזה רבנן לכתחילה[כד]. והוסיפו לבאר, שאף לדעת הסוברים שאסור לצלות כבד על גבי בשר אפילו בדיעבד, איסורו אינו אלא מדרבנן ולא העמידו חכמים דבריהם בפסח שאמרה תורה בפירוש 'ראשו על כרעיו ועל קרבו'[כה]. עוד תירצו, שהיו מולחים את הכבד של קרבן הפסח מליחה גמורה, שהרי לשיטת רבינו תם מליחה גמורה מועילה לכבד אפילו לקדירה, ואפילו לפי מנהג העולם שאין מבשלים כבד על ידי מליחה, מכל מקום על ידי המליחה נתמעט דמו ושוב אינו אוסר את הבשר שתחתיו יותר משאר בשר, שהרי כל בשר על גבי בשר מותר לכתחילה מהטעם שכבולעו כך פולטו.

והראב"ד (תמיס דמיס, סי' י) **והמאירי** (ד"ה למדת) תירצו, שהטעם שהחמירו גבי כבד מפני שהוא שוהה לפלוט אף אחר שכלתה פליטת הבשר, ובפסח כיון שבני חבורה זריזים הם, מיד כשרואים שהגיע הבשר לסוף פליטתו היו מוציאים את הכבד לחוץ. עוד כתבו, שהיו מניחים את הפסח באופן שיהיה הכבד כלפי חוץ ולא יהיה נוטף על הבשר.

אפילו אם מלח הכרעיים לא מלחם מליחה גמורה

נימא מסייע ליה נותן את כרעיו ואת בני מעיו לתוכו. הקשה הרשב"א (תורת הבית הארוך בית ג שער ג), מה הביאה הגמרא ראיה ממה שנותן כרעיו ובני מעיו לתוכו למולייתא, הרי יש לומר שמלח כרעיו ובני מעיו קודם שנתנם לתוכו. ותירץ, שאפילו אם מלח הכרעיים והבני מעיים קודם לכן, מכל מקום אין הדרך למלוח לצלי כשם שמולחים לקדרה להוציא את כל הדם מהבשר[כו], אלא רק כדרך שאמרו במסכת מנחות (כא.) גבי איברי קדשים שמולחו והופכו מולחו ומעלהו, דהיינו מליחה מועטת ולא מליחה גמורה[כז].

ביאור הוכחת הגמרא מקרבן פסח למולייתא

נימא מסייע ליה נותן את כרעיו ואת בני מעיו לתוכו מאי טעמא לאו משום דאמרינן כבולעו כך פולטו. כתב רבינו דוד (ד"ה נימא), שלשיטת **רש"י** (ד"ה והא) שפירש שאלת אביי 'והא קא בלע דמא', שבולע הטלה דם היוצא מן הבשר הכנוס בתוכו, ועל זה השיב לו רבה כבולעה כך פולטה, הוכחת הגמרא מפסח שנותן לתוכו את כרעיו ובני מעיו, היינו שאין הקרבן נאסר מחמת דם הכרעיים והבני מעיים שנותן לתוכו, מפני שאומרים בו כבולעו כך פולטו,

19/06/2018אהח

כא. **והנה** מה שכתב הקהילות יעקב בדעת הסמ"ג, שהצריך למלוח עוף חלול שבא לצלותו, שאין זה אלא לכתחילה אבל בדיעבד אינו מעכב. המהרי"ק (שו"ת, שורש לט) הביא בשם חכם אחד שכתב כבר לדייק כן מלשון הסמ"ג, ודחה המהרי"ק סברתו, שהסמ"ג אסר עוף חלול שצלאו ולא מלחו אף בדיעבד, ומה שכתב הלשון 'שנכון לצלות' שמשמעו לכתחילה ולא בדיעבד, משום שלא היה פשוט לו כל כך שהדם שנוזל לתוך החלל יחשב דם איברים שפירש, ואפילו אם חשוב כדם שפירש, מכל מקום יש סברא לומר שכבולעו כך פולטו, אבל לענין הלכה כוונת הסמ"ג להחמיר אף בדיעבד.

כב. **וכתבו** שאין לומר שהמתיר הוצרך לטעם זה אפילו לאביי החולק וסובר שאין אומרים כבולעו כך פולטו, משום שעדיין יקשה שמסקנת הגמרא בסוגייתנו שמותר לכתחילה לצלות מולייתא מטעם שכבולעו כך פולטו, ואילו מסקנת הגמרא במסכת חולין שם שאין להתיר לכתחילה לצלות כבד על גבי בשר. כג. **הראב"ד** (תמיס דעיס, סי' ט), הרמב"ן וחידושי הר"ן (חולין קיב: ד"ה ודגיס). כד. **ובביאור** דבריהם כתב בספר משיב נפש (נמוס' ד"ה כגולעו) על פי מה שכתב הט"ז (יו"ד סי' קיז סק"ח) שכל דבר שמפורש בתורה להיתר אין כח ביד חכמים לאוסרו, ואין כוחם לאסור אלא במקום שלא פירשה התורה דבר לא לאיסור ולא להיתר. ואם כן כאן שהתירה התורה בפירוש ליתן כרעיו ובני מעיו בתוכו, לכך לא יכלו חכמים לאסור ליתן את הכרעיים והבני מעיים בתוכו. כה. **והקשה** המהרש"א (נמוס' ד"ה כגולעו), שאם כן מה הביאה הגמרא ראיה מפסח למולייתא, הרי יש לומר שדווקא בפסח התירו ליתן הכרעיים והבני מעיים בתוכו משום שבפירוש אמרה תורה (שמות יב ט) 'ראשו על כרעיו ועל קרבו', ואפילו ליתן הכבד בתוכו התירו, אבל במולייתא לא התירו. ותירץ, שכיון שבפסח התירו ליתן אפילו הכבד בתוכו, אם כן מסברא אין להחמיר בבשר בחולין. ובמשיב נפש (נמוס' ד"ה כגולעו) כתב ליישב קושיית המהרש"א, שמתחילה סברה הגמרא שלכך מותר ליתן בפסח הבני מעיים בתוכו משום שכבולעו כך פולטו, ומטעם זה התירה התורה בפסח, ואם כן הרי זה כמו שכתבה התורה היתר זה של כבולעו כך פולטו בפירוש, ושוב אין כח ביד חכמים להחמיר בזה, וכמו שכתב הט"ז (יו"ד סי' קיז סק"ח) שכל דבר שמפורש בתורה להיתר אין כח ביד חכמים לאוסרו, ואם כן אין מקום לחלק בין פסח לשאר דברים. ודחתה הגמרא, שיש לומר שטעם ההיתר בפסח הוא משום שהדם מחלחל דרך מקום בית השחיטה, ולא מטעם שכבולעו כך פולטו, ונמצא שלא כתבה התורה בפירוש היתר זה של כבולעו כך פולטו, ואם כן אין ראיה להתיר אף במולייתא. כו. **ובדבר** שמואל (נמוס' ד"ה כגולעו) הקשה, מכיון שכתבו התוספות (שם) שמלחו לבני מעיים מחמת הכבד שבו, שהרי לכתחילה אסור לצלות כבד יחד עם הבשר, אם כן מה הביאה הגמרא ראיה ממה שנותן כרעיו ובני מעיו לתוכו, הרי על כרחך מלח הכבד והבני מעיים קודם לכן, שאם לא כן אסור לצלות את הבשר יחד עם הכבד, וכמו שכתבו התוספות. כז. **ומדברי** הרשב"א משמע שמותר למלוח הפסח ואין אומרים שמליח הרי הוא כרותח והרי זה כצלי מחמת דבר אחר ואין זה 'צלי אש', וכן משמע מדברי התוספות (ד"ה כגולעו) שכתבו שמלח הבני מעיים קודם שנתנם לתוכו, שמותר למלוח הפסח קודם צלייתו. אולם הצל"ח (ד"ה ואמרתי) כתב, שלולא דברי רבותינו חקרי לב בעלי התוספות שהיה פשוט להם להתיר המליחה בגדי של פסח, יש מקום להסתפק בזה, שכיון שמליח הרי הוא כרותח, אם כן כל שמולח לפסח קודם צלייתו הרי זה צלי מחמת דבר אחר ואין זה צלי אש, ואף שלענין שבת אין איסור בישול במליחה, היינו משום שבשבת למדים איסור מלאכה ממלאכת המשכן וצריך שהבישול יהא מתולדות האור, ואפילו בחמה מותר לבשל בשבת, ורק בתולדות חמה גזרו שמא יבוא לבשל בתולדות האור כמבואר במסכת שבת (לט.), אבל לענין פסח שמלחו קודם צלייתו כיון שמליח הרי הוא כרותח הרי זה צלי מחמת דבר אחר ואין זה צלי אש. ובנודע ביהודה (שו"ת, יו"ד תנינא סי' מג) הביא ראיה מדברי הר"ן (עבודה זרה עד: ד"ה והרמב"ן - הסגי) שכתב שהמולח בשבת חייב משום מבשל, ואם כן הוא הדין גבי פסח אם מולחו עובר על 'כי אם צלי אש' שהרי זה צלי מחמת דבר אחר.

לפי שחום האש מפליט בליעת הדם לחוץ. והוקשה לרבינו דוד, אם כן מה דחתה הגמרא הראיה מפסח, שכיון שנתלה הפסח בתנור ופי בית שחיטתו למטה הדם יוצא דרך חלל הצואר ושותת דרך בית השחיטה, הרי אף במולייתא יש בית השחיטה שדרכו זב הדם ואם כן יש ראיה להתיר אף מולייתא[כח].

ומשום כך ביאר לפי שיטתו לעיל (ד"ה ממר), ששאלת אביי לרבה 'והא קא בלע דמא', היינו שהדם היוצא מן הצלי נבלע במולייתא, ועל זה השיב לו רבה שכבולעה כך פולטה. והוכיחה הגמרא סברא זו מקרבן פסח שמצינו שנותן כרעיו ובני מעיו לתוכו ואין הטלה נאסר מחמת פליטת הדם של הבני מעיים, ואף הבני מעיים לא נאסרים מחמת דם הטלה, משום סברא זו שכבולעו כך פולטו. ודחתה הגמרא ראיה זו, שטעם ההיתר בקרבן פסח אינו משום שכבולעו כך פולטו, אלא משום שמקום בית השחיטה מחלחל ונוח לדם לצאת דרך מקום בית השחיטה שהוא רחב ואינו נבלע כלל בכרעיו ובני מעיו, וכן הדם היוצא מהכרעיים והבני מעיים יוצא דרך בית השחיטה ואינו נבלע בטלה, מה שאין כן במולייתא כיון שנותן בשר כתוש בתוך עוף או גדי חלול הדם נבלע בבשר הכתוש, ואי אפשר להתירו אלא מטעם שכבולעו כך פולטו. והיינו שדווקא במולייתא שהבשר הכתוש ממלא וסותם את כל חלל הבשר, אין מקום לדם לחלחל ולצאת דרך מקום בית השחיטה, משא"כ כשנותן את הכרעיים והבני מעיים לתוך חלל הטלה אינם סותמים לגמרי את מקום חלל בית השחיטה, ויש מקום לדם לצאת דרך מקום בית השחיטה ולכך מותר, וכתב לפי זה, שכשאמרו במשנתנו שנותן כרעיו ובני מעיו לתוכו היינו דווקא אם נותנם שלמים כמות שהן אבל לא שיעשה מהם מולייתא, משום שכשעושה אותם מולייתא, כלומר שהם כתושים עד שסותמים לגמרי את חלל בית השחיטה, אין מקום לדם לצאת ואסור.

אהחח 19/06/2018

מסוגיית הגמרא מוכח שדם שבישלו אסור מן התורה

שם. כתב החתם סופר (ד"ה נימא), שיש להוכיח מכאן כדעת הסובר (מנחות כא.) שדם שבישלו אסור מן התורה, שאם נאמר שדם שבישלו איסורו רק מדרבנן, מה הוכיחה הגמרא מקרבן פסח למולייתא שאומרים כבולעו כך פולטו, הרי כיון שדם שבישלו הוא יש לומר שאיסורו רק מדרבנן ואין כח ביד חכמים לעקור מצות עשה מן התורה של הקרבת פסח שאמרה תורה 'ראשו על כרעיו ועל קרבו' ולכך מותר, אבל בעלמא אסור ואין אומרים כבולעו כך פולטו, אלא על כרחך שדם שבישלו אסור מן התורה, וממה שנותן כרעיו ובני מעיו לתוכו מוכח שאומרים כבולעו כך פולטו[כט].

עד:

ביאור הוכחת הגמרא מלב לדין כבולעו כך פולטו

נימא מסייע ליה הלב קורעו ומוציא את דמו לא קרעו קורעו לאחר בישולו ומותר מאי טעמא לאו משום דאמרינן כבולעו כך פולטו.

הגמרא רצתה להוכיח שאומרים 'כבולעו כך פולטו' ממה שמצינו גבי לב שאם לא קרעו קודם בישולו מותר. והקשה **השפת אמת** (ד"ה נימא), הרי אדרבה במשנה מבואר שאין לסמוך לכתחילה על דין 'כבולעו כך פולטו' אלא צריך לקרוע את הלב ולהוציא את דמו, ורק בדיעבד אם לא קרע הלב קודם בישולו מותר מדין כבולעו כך פולטו. ואיך רבה התיר לכתחילה לצלות מולייתא מדין 'כבולעו כך פולטו'. ותירץ, שהוכחת הגמרא היא שכיון שמצינו גבי לב שהדם שם בעין וכנוס בתוכו יש לסמוך בדיעבד על 'כבולעו כך פולטו', ממילא בדם פליטה יש להתיר אפילו לכתחילה, וסיים שזה דוחק. עוד תירץ, שמכיון שידעה הגמרא שאביי אוסר אף בדיעבד, הוכיחה הגמרא שעל כל פנים בדיעבד יש לסמוך על 'כבולעו כך פולטו', ודלא כאביי שאסר אפילו בדיעבד. ועוד תירץ, שיתכן לומר שאף רבה סובר שלכתחילה אין לסמוך על 'כבולעו כך פולטו', אמנם בפסח התיר רבה לסמוך על זה אף לכתחילה, משום שאין לחוש שמא לא יצלנו כל צרכו, משום שאם כן הרי זה 'נא' שלא יצא בזה ידי חובה.

עוד הקשה. הרי כל מה שיש לסמוך על 'כבולעו כך פולטו' היינו דווקא היכן שנצלה כל צרכו שאז יש לתלות שודאי נפלט הכל, אבל כל שלא נצלה כל צרכו אין לסמוך על כך, לפי שיש לחוש שמא בלע הבשר דם ועדיין לא פלטו. ועדיין קשה, שכן גבי לב כיון שצריך לקורעו על כל פנים אחר בישולו, ומוכח שיש בו עדיין דם אפילו לאחר הצלייה, אם כן איך יש לסמוך על זה שכבולעו כך פולטו, הרי יש לחוש שמא נשאר בו עדיין דם שלא נפלט. וכתב ליישב, ששמא יש שני מיני דמים בלב, וזה שדרכו ליבלע כבר נפלט, והשאר לא נבלע כלל. וסיים בצריך עיון.

כלפי מה אומרים לסברא 'שאני לב דשיע'

שאני לב דשיע. כתבו **התוספות** (ד"ה שמני) בשם **ריב"א**, שדווקא גבי דם אומרים לסברא זו שהלב חלק ואינו בולע, אבל אם נתבשל הלב עם שמנונית איסור כיון שהוא שמן ומפעפע נאסר ואין אומרים שהלב חלק ואינו בולע[א]. והוכיח כן ממה שלא אמרו במשנה 'הלב אוסר ואינו נאסר' כשם שאמרו גבי כבד (תרומות פ"י מ"ח) 'הכבד אוסר ואינו נאסר'[ב], ומוכח שאף הלב נאסר כל שנתבשל עם שמנונית איסור, ואין אומרים בזה שהלב חלק ואינו בולע. והטעם שהכבד אינו נאסר אין זה משום שהוא חלק אלא מכיון שהוא טרוד לפלוט דם שיש בו, אינו בולע.

אולם הרשב"א (חולין קט: ד"ה נימא) נסתפק גבי לב שנתבשל עם נבילה אם נאסר מחמת השמנונית, שאף גבי שמנונית של איסור יש מקום לומר שהלב חלק ואינו בולע.

האם למסקנת הגמרא אומרים לסברא 'שאני לב דשיע'

שם. נחלקו הראשונים האם למסקנת הגמרא אומרים 'שאני לב דשיע' לגבי בישול, ואם בישלו בלא שקרעו תחילה מותר או לא.

התוספות (ד"ה שמני) כתבו בשם **רבינו תם**, שכל מה שאמרו בגמרא 'שאני לב דשיע' ואינו בולע דם שנתבשל עמו היינו רק דיחוי בעלמא, אבל למסקנת הגמרא שאומרים כבולעו כך פולטו שוב אין לומר שהלב חלק ואינו בולע, ומה שאמרו במשנה שקורעו אחר בישולו מותר היינו דווקא בצלי משום שכבולעו כך פולטו אבל לא בבישול[ג].

וכן היא דעת רבינו דוד (ד"ה נימא) שלמסקנת הגמרא לב שבישלו בקדרה אסור, אולם מטעם אחר, שהוא סובר שכל מה שאמרו בגמרא 'שאני לב דשיע' היינו מכיון שהלב הוא חלק ואינו נוח לבלוע הדם, לכך כשצולאו באש מותר משום שנוטף ממנו הדם ואינו בולע, וכעין מה שאמרו קודם לכן גבי קרבן פסח, שכיון שבית השחיטה מונח כלפי מטה והדם זב משם לכך אינו בולע דמו. אבל כל שנתבשל בקדירה אין מועיל מה שהוא חלק למנוע ממנו הבליעה, וכל שכן אם נתבשל עם נבילה שאין 'שיעותו' מונעת אותו מבליעת שומן. וכוונת הגמרא לומר שטעם ההיתר בלב שלא קרעו שמותר הוא לא משום שכבולעו כך פולטו, אלא משום שהוא חלק ולכך בצלי אינו בולע.

וכן היא דעת הרמב"ן (חולין קט: ד"ה וז) שכתב, שאף שלמסקנת הגמרא אומרים שהלב חלק ואינו בולע, אולם דין זה נאמר דווקא בצלי ולא בבישול, שהרי הלב חלול ופתוח בכמה מקומות להכניס ולהוציא דם, וכיצד לא יאסור עצמו וכל המתבשלים עמו בקדירה. ואין לומר שהלב חלק בין מבפנים ובין מבחוץ ואינו בולע כלום, שאם כן אף לב שנתבשל עם נבילה יהא מותר באכילה, ועל כרחך צריך לומר שהלב חלק רק מבפנים ולא מבחוץ, ולכך בנתבשל בקדירה עם דם אין מועיל מה שהלב חלק מבפנים, מהטעם הראשון שהוא חלול ומקבל הדם מבחוץ, ורק בצלי אין הלב נאסר כיון שהלב חלק מבפנים ואין הדם נבלע בו[ד].

והרשב"א (חולין קח ד"ה נימא) דחה דברי הרמב"ן, שבאמת יש לומר שהלב חלק אף מבחוץ וממילא לא נאסר אף אם נתבשל עם דמו, ומה שהוקשה לרמב"ן מלב שנתבשל עם נבילה שנאסר, יש לומר באמת שאף אם נתבשל עם נבילה לא נאסר. או שסברא זו שהלב חלק ואינו בולע נאמרה דווקא גבי דם, ולא לגבי שמנונית של איסור שמפעפעת.

ובעל המאור (לעיל ע"ח ד"ה ממר רבא) כתב, שאף למסקנת הגמרא אומרים 'שאני לב דשיע' לגבי בישול, שעינינו רואות שהלב חלק ואינו בולע. ועוד, שמפשטות הברייתא בחולין (קט:) 'הלב קורעו ומוציא את דמו, לא קרעו קורעו לאחר בישולו ומותר', משמע שמדובר בבישול ולא בצלי ואין לנו להוציא משמעות הברייתא מפשטה ולהעמידה בדווקא בצלי ולא בבישול.

וכן היא דעת רש"י (חולין קט. ד"ה הלב) **והרמב"ם** (מאכלות אסורות פ"י ה"ו) **ועוד ראשונים**[ה], שהלב שבישלו בלא שקרע והוציא דמו תחילה מותר באכילה, משום שהלב חלק ואינו בולעו.

כח. וכתב, שיש לומר שבמולייתא תופרים את העוף או את הטלה ואין משיירים את פי בית השחיטה כשהוא רחב ואין לדם מקום לצאת משם. אמנם הוא דחה סברא זו, משום שאין תופרים מקום בית השחיטה אלא כשבא לבשלה בקדרה, אבל בצלי אין הדרך לתפור מקום בית השחיטה מפני שהוא צריך למקום זה לתחוב בו השפוד. **כט. ועל** פי זה כתב לבאר מדוע לא הקשתה הגמרא לאביי הסובר שאין אומרים כבולעו כך פולטו, ממשנתנו שנותן כרעיו ובני מעיו לתוכו, שהרי לאביי אסור משום שהבשר הפנימי בולע דם החיצון, שיש לומר שאביי סבר שדם שבישלו אינו עובר עליו ולכך התירו משום קרבן פסח, אבל בעלמא אסור. אבל רבא הסובר שדם שבישלו אסור מן התורה הוכיח ממשנתנו שאומרים כבולעו כך פולטו. **א. באור** זרוע (הל' פסח נמלג סי' תסד) ביאר הסברא בזה, משום שטעם זה שהלב חלק ואינו בולע שייך דווקא גבי דם שהוא סמיך, מה שאין כן לגבי שמנונית שהוא קלוש ומפעפע אין מועיל מה שהוא חלק כדי שלא יבלע. והוכיח שיש לחלק בין דם לשמנונית, שהרי בשמנונית של איסור אסור בצלי לכל הפחות כדי קליפה, ואילו גבי דם בצלי אומרים כבולעו כך פולטו. **ב. כלומר,** כבד של טריפה שנתבשל עם היתר אוסר את המתבשל עמו, אולם כבד של היתר שהתבשל עם איסור אינו נאסר. **ג. וכן** כתבו התוספות במסכת חולין (קט. ד"ה הלב), וכן היא דעת הראב"ד בהשגותיו על הבעל המאור (לעיל ע"ח מוס' ה), ובהשגותיו על הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"י ה"ו). **ד. הים** של שלמה (חולין פ"ח סי' מח) כתב גם לחלק בין בישול לצלי, אף אם נאמר שהלב חלק בין מבפנים ובין מבחוץ, משום שרק בצלי יש לומר שהלב חלק ואינו בולע, אבל בבישול כח הרתיחה עם הרוטב גורם שמלחלח ומחלחל דרך שיעתו. **ה. בעל** המאור בסוגיין, ראב"ן (סי' כ, רעח), הרוקח (סי' תמח), והמאירי (ד"ה ולענין). **ו. אמנם** לענין לאסור הקדירה דעת הרוקח שהקדירה אסורה.

אהרון 19/06/2018

ולענין הלכה פסק השלחן ערוך (יו"ד סי' עג ס"ג), כדעת התוספות והראב"ד שלב שבישלו בלא קריעה אסור, ודווקא אם צלאו ולא קרעו ואם קורעו לאחר צלייתו מותר ודלא כבעל המאור והרמב"ם.

האם כלי זכוכית אינם בולעים משום שהם חלקים

שם. מבואר בגמרא שלכך לב שלא קרעו ובישלו אינו נאסר מחמת פליטת דמו, משום שהוא חלק ואינו בולע. ויש מן הראשונים[ז] שרצו ללמוד מכך שכלי זכוכית שנשתמש בהם בחמץ כל השנה, אינם צריכים שום הכשר ומותר להשתמש בהם בפסח, מטעם שכלי זכוכית הם חלקים ואינם בולעים, כמו שאמרו לגבי לב שהוא חלק ואינו בולע. והוכיחו **הראבי"ה** (סי' תסד סוף יח) **והרשב"א** (שו"ת, ח"ו סי' לג) כן **מאבות דרבי נתן** (פמ"ו ה"ו) שמבואר שם 'שלשה דברים נאמרו בכלי חרס ושלשה בכלי זכוכית, כלי חרס בולע ומפליט ומשמר מה שבתוכו מה שאין כן בכלי זכוכית'. ומבואר שכלי זכוכית אינו בולע. אולם יש מן הראשונים[ח] שכתבו שלפי מה שכתבו **התוספות** (ד"ה שמני) **בשם רבינו תם** שלמסקנת הגמרא שלכך לב שהוא חלק ואינו בולע, אין לומר שהלב חלק ואינו בולע, אלא מטעם 'שכבולעו כך פולטו', אבל היכן שהמוהל היוצא אינו צלול אלא יש בו מראה דם לא הוקשה לגמרא שיהא מותר מטעם שכבולעו כך פולטו.

ההלכה בזה

והילכתא דסמידא בין אסמיק בין לא אסמיק שריא דחיורתא אי זיג כזוזא חיורא שריא אי לא אסיר דשאר קמחים אסמיק אסור לא אסמיק שרי. הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ו ה"ט) פסק כן להלכה שכתב, 'עופות שטפלן בבצק וצלאן בין שלמים בין מחותכין אם טפלן בסולת גסה אפילו הסמיקה הטפלה אוכל את הטפילה מפני שסלת גסה מתפררת ויוצא הדם, ואם טפלן בקמח חטים שלתתן אם היתה הטפלה לבנה כמו הכסף מותר לאכול ממנה ואם לאו אסורה, טפלן בשאר קמחין אם האדימו אסורין ואם לא האדימו מותרין'. וכן פסק **הטור** (יו"ד סי' עח)[י]. אולם **הרי"ף והרא"ש** השמיטו דין זה, ותמה **הבית יוסף** (שם) מדוע השמיטוהו הרי"ף והרא"ש. וכתב, שאפשר שהם למדו ש'טפליה' היינו כמו שהביא **התוספות** שהיו טחים הבשר בבלילה רכה, וכיון שבזמנם לא היו נוהגים לעשות כן, לפיכך לא חשו לכותבו. ועוד כתב לפי מה שכתב **בשבלי הלקט** (ח"ג סי' יג) שאין אנו בקיאים היום מהו סמידא ומהו לבן ומהו אינו לבן, לכך יש לאסור בכל אופן, ויש לומר שמטעם זה השמיטוהו הרי"ף והרא"ש.

וכן פסק **השלחן ערוך** (שם ס"ח), שכיון שאין אנו בקיאין בסוגי הקמחים, יש לאסור לטפול בצק בעוף שלא נמלח.

וכתב הפרי חדש (סי' עח סק"ח), שהבשר או העוף שבתוך הפשטיד"א או בתוך העיסה רכה מותר, משום שלא נאמרו כל החילוקים בש"ס גבי סמידא ושאר קמחים אלא לענין לאסור הבצק, אבל הבשר בכל אופן מותר, ואם כן אף בקמחים שלנו המילוי שבפנים מותר. ואף שהבצק אסור היינו לפי שנדבק בו הרבה דם ובולע ואינו פולט, וכיון שאינו פולט לחוץ כל שכן שאינו פולט מבפנים, שהרי טבע האש למשוך הדם אליו ומפליטו מהבצק ושואבו, אבל אין טבעו להפליטו מהבצק ולהבליעו במילויו.

ביאור טעם האוסר מולייתא אפילו אם הפה מונח כלפי מטה

האי מולייתא מאן דאסר אפילו פומא לתחת. הקשו התוספות ותוספות **הרשב"א** (ד"ה מאן), הרי לעיל בגמרא (נע"ב) אמרו שאף ללא הסברא של 'כבולעו כך פולטו', מכל מקום הצולה פסח שכרעיו ובני מעיו בתוכו אינו בולע דמו, משום שבית השחיטה חלול ופונה כלפי מטה נוזל כל הדם דרכו החוצה. ואם כן קשה, מה טעמו של האוסר מולייתא אף שפיה כלפי מטה, הרי הדם נוזל כלפי מטה ואינו נבלע בבשר. ותירצו, שדווקא גבי פסח שהחלל רחב ביותר יש להתיר מטעם זה שבית השחיטה מונח כלפי מטה והדם נוזל ממנו, מה שאין כן במולייתא שאין החלל רחב כל כך אין לסמוך ולהתיר מטעם זה.

והצל"ח (ד"ה המ) תירץ קושיית התוספות, שכל מה שהתירו לסמוך על טעם זה שבית השחיטה מונח כלפי מטה והדם נוזל ממנו, היינו מכיון שדם שבישלו, איסורו רק מדרבנן לכך בפסח לא החמירו לחוש שמא לא יפלוט כל מה שבולע. אבל בשאר מולייתא אסרו לכתחילה שמא לא יפלוט כל מה שבולע.

והוסיף, שאפשר שבדיעבד אף האוסר מתיר מטעם ספיקא דרבנן לקולא.

והחתם סופר (ד"ה מאן) תירץ, על פי מה שהקשה **הרשב"א** (בחורת הבית המלוך בית ג שער ג), מה הביאה הגמרא ראיה (לעיל ע"ב) ממה שנותן כרעיו ובני מעיו לתוכו למולייתא שאומרים כבולעו כך פולטו, הרי יש לומר שמלח כרעיו ובני מעיו קודם שנתנם לתוכו. ויש לתרץ, שהוכחת הגמרא היא מכבד הנמצא בבני מעיים שאין מועילה לו מליחה כלל, ועל כרחך מה שמותר הוא מטעם כבולעו כך פולטו. ולכך הוצרכה הגמרא לדחות ולומר שאין להוכיח מפסח שכבולעו כך פולטו, אלא יש לומר שטעם ההיתר הוא משום שבית השחיטה

מה הוקשה לגמרא מרבא על רבה

והא רבא איקלע לבי ריש גלותא וטפלו ליה בר אווזא. ביאר **השפת אמת** (ד"ה והא), שקושיית הגמרא על סברת רבה ממה שמצינו שרבא אינו סובר כן, כי מסתמא לא יחלוק רבא על רבה בדין זה. והקשה, שהרי כשם שאביי רצה לחלוק על רבה, כן יש לומר שרבא חולק על רבה בדין זה. ומשום כך גרס לעיל 'רבא', שרבא הוא שאמר לסברא של 'כבולעו כך פולטו', והוקשה לגמרא סתירת דברי רבא.

ובפירוש רבינו חננאל (ד"ה והא) גרס כאן 'רב' איקלע, והקשה השפת אמת שאם כן אף בלא דברי רבה יקשה סתירה בדברי רב, שקודם לכן אמר 'הב לי ואיכול', ואילו כאן אמר 'אי לאו דחזיתיה דזיג כזוזא דחיורא לא אכלי מיניה'.

ביאור קושיית הגמרא שאף כשהמוהל אינו צלול יהא מותר

ואי סלקא דעתך כבולעו כך פולטו מאי איריא כי זיג אפילו כי לא זיג נמי. הקשה **השפת אמת** (ד"ה והא), הרי יש לומר שכל שאינו צלול ויש בו מראה דם מוכח שנשאר בו עוד דם שלא נפלט ולכך אסור. ואף לפי מה שפירש **רש"י** (ד"ה בין) לגבי המוהל שבתוך הלחם, שאף שנראה כדם אין זה דם, מכל מקום כיון שאנו רואים שהמוהל הזב מהבשר אינו צלול יש לחוש שמא נשאר

ז. **הראבי"ה** (סי' תסד סוף יח), **הרשב"א** (שו"ת, ח"ו סי' לג), **והר"ן** (פסחים ל: ד"ה אבל הרמב"ם). ח. **סמ"ג** (לאוין עמ), **מרדכי** (פסחים פ"ב רמז תקעד) בשם רבינו יחיאל מפריש, וכשיטה זו הכריע בתרומת הדשן (ח"ו סי' קלב). ט. **ובמנחת** יצחק (שו"ת, ח"ו סי' פו) העיר שרבינו תם עצמו אף שסובר שלמסקנת הגמרא אין אומרים שהלב חלק ואינו בולע, מכל מקום סובר שכלי זכוכית אינם בולעים וכמו שכתבו התוספות בעבודה זרה (לג: ד"ה קונין). י. **מדברי** המגן אברהם משמע שבכל האיסורים יש להחמיר גבי כלי זכוכית, חוץ מיין נסך שהקילו בו. אולם בזרע אמת (שו"ת, ח"ב יו"ד סי' מג) כתב להוכיח מדברי הרמ"א בשו"ע (יו"ד סי' קלה ס"ח) שדווקא גבי חמץ החמיר הרמ"א משום חומרא דחמץ, אבל בשאר איסורים הקיל הרמ"א שכלי זכוכית אינם בולעים ואינם צריכים הכשר. יא. **וכן** פירשו הערוך (ערך טפל ג) הדביק הגוזל בין שתי בצקות, והמאירי (ד"ה עוף). יב. **ובאור** זרוע (הל' שבת נחלג סי' תסד) כתב ליישב דעת רש"י, שיש לומר שאף שאנו רואים מקום הפשטיד"א בתנור שהוא יבש, מכל מקום יש לומר שבאמת הפשטיד"א פולטת, אך מה שפלטה נבלע בתנור ונשרף ואינו ניכר, ומשום כך מקומו יבש. יג. **החתם סופר** (ד"ה טפלו) כתב שלא כדברי תוספות, ולשיטתו אין הדבר תלוי בבצק עבה או בבלילה רכה, אלא שלמעשה טפליה הוא בלילה רכה, אולם הכל תלוי אם הוא תלוי באויר בשפוד ויש מקום לדם לזוב שאז מותר אפילו בבצק עבה, לבין בצק שיושב על קרקע התנור ואין מקום לדם לזוב. וכתב שכן פירש האגודה בסוגייתנו. יד. **בטור** שלפנינו נראה שכתב שלא כהרמב"ם, אמנם בבית יוסף (שם ד"ה ומ"ש) כתב שהוא טעות סופר. טו. **וכתב** אף לדייק כן מדברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ו ה"ט) שכתב, 'עופות שטפלן בבצק וצלאן בין שלמים בין מחותכין אם טפלן בסולת גסה אפילו הסמיקה הטפלה אוכל את הטפילה מפני שסלת גסה מתפררת ויוצא הדם, ואם טפלן בקמח חטים שלתתן אם היתה הטפלה לבנה כמו הכסף מותר לאכול ממנה ואם לאו אסורה', מבואר מדברי הרמב"ם שכל הנידון לגבי האיסור והיתר בטופל בצק בעוף הוא דווקא לגבי הבצק אבל העופות עצמם בכל אופן מותרים. והפרי מגדים (יו"ד סי' עח משב"ז סק"ב) דחה ראייתו מדברי הרמב"ם, שהרמב"ם שהתיר העופות היינו בבלילה רכה, ולכך העוף מותר משום שפולט ואינו בולע, והקמח אינו מעכב את הדם מלצאת ולכך רק הקמח אסור והעוף מותר, אבל בפשטיד"א שבלילתו עבה ומעכב הבצק את הדם מלזוב החוצה אף העוף אסור.

רחב וחלול וכיון שהוא פונה כלפי מטה נוזל ממנו כל הדם. ואם כן יש לומר שאביי שסבר שמולייתא אסורה הרי סובר (חולין קי:) שדם הכבד אינו אוסר כלל, ואם כן אין להוכיח מקרבן פסח שכבולעו כך פולטו, לפי שיש לומר שמלח הקרבן קודם, ואין צריך כלל דחיית הגמרא שבית השחיטה רחב וחלול ופונה כלפי מטה, ואם כן כשאמרה הגמרא שהאוסר סובר שמולייתא אסורה אף שפיה כלפי מטה היינו לדעת אביי הסובר שאין אומרים כבולעו כך פולטו, ולשיטתו באמת אפילו אם הפה מונח כלפי מטה אסור, כיון שאין צריך לתירוץ הגמרא שבפסח הפה מונח כלפי מטה ונוזל ממנו כל הדם[טז].

מדוע לא אמר בקיצור 'הלכה כדברי המיקל'

אומצא ביעי ומיזרקי פליגי בה רב אחא ורבינא וכו'. בתרומת הדשן (שו"ת, ס"ג סי' קי"ח) הקשה, מדוע לא אמרה הגמרא בקיצור הלכה כדברי המיקל, ולשם מה צריך לומר מי מביניהם הוא המיקל. ותירץ, שלשם כך הוצרך לומר שבכל מקום רב אחא לחומרא ורבינא לקולא, לענין להקשות סתירת דבריו, וכמו שמצינו במסכת שבת (קנז.) לענין מוקצה מחמת מיאוס שנחלקו בזה ורב אחא אסר ורבינא התיר, ואם מצינו בשום מקום שסבר אחד מהם להיפך נוכל להקשות סתירת דבריהם.

ובחוות יאיר (שו"ת, סי' נ"ד) הביא את קושיית התרומת הדשן והוסיף להקשות, מדוע לא אמרה הגמרא בכל מקום מי הוא המיקל ומי הוא המחמיר. ותירץ, שאותם אמוראים שסדרו הש"ס בימי רבינא ורב אשי ידעו שנחלקו בדבר, אולם לא ידעו בבירור דעת כל אחד, ולכך אמרו כלל שקיבלו מרבותיהם שבכל מקום שנחלקו רב אחא ורבינא, רב אחא הוא המחמיר ורבינא הוא המיקל והלכה כרבינא[יז].

האדים הבשר שלא מחמת מכה

שם. בטוב טעם ודעת (שו"ת, תלמ"י סי' קיט) נסתפק, אם האדים הבשר שלא מחמת מכה גם כן נאסר הבשר, או דווקא אם האדים מחמת מכה נאסר הבשר. **ובשבט הלוי** (שו"ת, מ"ג סי' קמ) כתב **שבמאירי** בסוגייתנו (ד"ה תומצח) מפורש, שכל דם שנצרר בין מחמת מכה או מחמת סיבה אחרת באיזה מקום שיהיה בבשר נקרא בלשון הגמרא 'אומצא דאסמיק', וצריך חתיכה ומליחה לקדירה.

הטעם ש'אומצא דאסמיק' אסור אף שדם איברים שלא פירש הוא

שם. בתוספות הרא"ש (חולין נ"ג: ד"ה תומצח) הקשה, מדוע 'אומצא דאסמיק' צריך לחתכו ולמלחו קודם אם רוצה לבשלו בקדרה, הרי זה דם איברים שלא פירש שמותר. ותירץ, שכיון שהאדים הבשר וניכר שנאסף בו רוב דם מן הוורידים לכך אסור. אולם **הריטב"א** (חולין ס"ח ה"א) כתב, ש'אומצא דאסמיק' אסור משום שדם האברים שפירש הוא ואסור.

מהו 'אומצא דאסמיק'

האי אומצא דאסמיק. פירש **רש"י** (ד"ה תומצח) ועוד **ראשונים**[יח], שאומצא דאסמיק היינו חתיכת בשר שהאדימה, **והרמב"ן** (חולין נ"ג: ד"ה תומצח) כתב בשם רוב המפרשים, שאומצא היינו חתיכת בשר שנצרר בה דם מחמת מכה והאדימה. אולם **הבה"ג** (הלכות דס סי' ס"ה) פירש, שמדובר בחתיכת בשר שהניחה בתוך חומץ, והדין הוא שאם הוציאה מיד רשאי לאוכלה, אבל אם השהה אותה בתוך החומץ עד שהאדימה נאסרו הבשר והחומץ באכילה, שכיון שהבשר האדים מוכח שיצא מן הדם לחוץ. אמנם אם רוצה לצלותה יניחנה על גבי שפוד בתוך התנור והדם יזוב מעצמו, ואם רוצה לבשלה צריך לחותכה להרבה חתיכות ולמולחה. **והרמב"ן** (שם) תמה על דברי הבה"ג, מדוע על ידי חתיכה ומליחה החתיכה מותרת, הרי החומץ הפליט את הדם לחוץ וחזרה החתיכה ובלעתו, ונמצא שיש דם בלוע בתוך הבשר. ותירץ, שסבר הבה"ג שאין לחומץ תכונת בישול אלא שבכוחו להפליט חלק מן הדם לחוץ, והחלק האחר נשאר בלוע בתוך החתיכה ונצרר בה, ולכך על ידי חתיכה ומליחה ניתן להוציא כולו לחוץ. ומה שאמרו בגמרא שכבוש הרי הוא כמבושל שהיה הבשר צריך להיאסר לעולם, כיון שהוא התבשל בדם שיצא ממנו, היינו באופן שכבש בחומץ ותבלין אבל שרייה בחומץ לבד אינה כבישול. אולם כתב שאין הדברים מתקבלים על הלביט.

האם צריך לחותכה להרבה חתיכות

חתכיה ומלחיה אפילו לקדרה שרי. רש"י במסכת חולין (נ"ג: ד"ה תמכיה) פירש, שחתך את אותה חתיכה להרבה חתיכות. מבואר מדבריו שכשנצרר דם בחתיכה צריך לחותכה להרבה חתיכות כדי שיזוב דמה היטב. אולם **בדרכי תשובה** (סי' סז ס"ק ל) **הביא בשם הבנין עולם** (שו"ת, יו"ד סי' ה ד"ה וגס) שהשואל שם רצה לומר שכשנצרר הדם באיזה מקום אין מועיל שיחתוך את החתיכה לשתים אלא צריך לחותכה להרבה חתיכות דקות, והשיב לו הבנין עולם, שמדברי הגמרא בחולין (שם) משמע שדי אם חותך פעם אחת במקום שנצרר הדם, ואם נצרר בכמה מקומות צריך לחתוך בכל מקום שנצרר הדם חתך אחד. [ולכאורה מדברי רש"י נראה כדעת השואל שחתיכה שנצרר בה הדם צריך לחותכה להרבה חתיכות][כ].

כשחותך צריך להניח מקום החתך למטה

אוצר החכמה

שם. כתב הטור (יו"ד סי' סו), 'יש מהגאונים שכתבו שצריך שיניח מקום החתך למטה בשעת המליחה כדי שיזוב הדם, וכן בכל מקום שצריך לחתוך, כגון בהמה ועוף שלא נשחטו הווידין שצריך לחותכן קודם מליחה'[כא].

האם לצלי צריך חתיכה

שפדיה בשפודא שרי מידב דייב. רש"י במסכת חולין (נ"ג: ד"ה תליה) פירש, שתלה את החתיכה בלא שחתכה ומלחה קודם. ומשמע מדברי רש"י שלצלי אין צריך חתיכה כלל. אולם כתבו **התוספות** (חולין נ"ג. ד"ה תמכיה), שאין כוונת רש"י לומר שלצלי אין צריך חתיכה כלל, אלא כוונתו לומר שלא יעשה גם חתיכה וגם מליחה אלא יעשה חתיכה לבד. וכן נקט **הריב"ש** (שו"ת, סי' קסד) בדעת רש"י שצלי צריך חתיכה, וכתב, שכן מפורש בדברי רש"י במקום אחר (חולין קי"ח. ד"ה ותמוכח) שאף לצלי צריך חתיכה, וכן היא דעת מקצת מן הגאונים שאף לצלי צריך חתיכה. **וכתב הרשב"א** (בחורת הבית הארוך בית ג שער ג) שראוי לחוש לדבריהם[כב]. **אולם** דעת **הריב"ש** (שם) ועוד **ראשונים**[כג] שצלי אינו צריך חתיכה כלל, וכתב הריב"ש שכן משמע בסוגייתנו[כד].

ובשפת אמת (ד"ה תומצח) הסתפק לדעת הראשונים הסוברים שלצלי אין צריך חתיכה קודם, מדוע באמת אם בא לצלותו אין צריך לחתכו קודם, האם משום שבצלי כח האש מפליט את כל הדם לגמרי ולכך אין צריך לחתכו קודם, או שאין בכח האש להפליט כל הדם לגמרי, אלא שכל הדם שיכול לצאת יוצא על ידי האש, והדם שלא יצא הרי הוא דם איברים שלא פירש ומותר. ונפקא מינה אם אחר שצלה הבשר יכול לבשלו אחר כך, שאם הטעם שצלי אינו צריך חתיכה משום שכח האש מפליט כל הדם לגמרי, אם כן יכול לחזור ולבשלו אחר כך, שהרי כבר פלט כל הדם שבו. אבל אם הטעם הוא משום שכח האש הוציא כל הדם שיכול לצאת, ושאר הדם הרי הוא דם איברים שלא פירש, אסור לחזור ולבשלו בלא שיחתכו וימלחו קודם, משום דם הנשאר בו. וכתב, שמלשון הגמרא 'מידב דייב' משמע שכל הדם נפלט לגמרי על ידי כח האש, ויכול אחר כך לבשלו.

באיזה אופן צולה את הבשר

שם. גירסת הגמרא כאן היא 'שפדיה בשפודא שרי', אולם גירסת הגמרא בחולין (נ"ג:) היא 'תלייה נמי בשפודא', וכתב **הרי"ף** (שם) שתליית הבשר צריכה להיות באופן שבית השחיטה לכיוון מטה, כדי שיוכל הדם לזוב ממנו, ולא כשתולה הבשר לרוחבו על השפוד שאז מתכנס הדם ואינו יוצא. וכתב **הר"ן** (שם ד"ה תלייהו), שהרי"ף דייק כן מלשון הגמרא (בחולין שם) 'תלייה בשפודא' שההיתר הוא רק באופן שהחתיכה תלויה מלמעלה למטה שאם לא כן אין זו דרך תלייה[כה]. **ובשלטי הגבורים** (חולין שם מדפי הרי"ף) כתב ששאר המפרשים לא כתבו כדברי הרי"ף, ומשמע מדבריהם שבכל צורה שצולה את החתיכה על גבי שפוד היא מותרת[כו].

טז. והוסיף, שכשם שכתבו התוספות (ד"ה שפיר) בשם ר"ת גבי הסברא שאני לב דשיע שאינו אלא דיחוי בעלמא ואינו למסקנא, כך מה שאמרו בגמרא שבית השחיטה חלול ופונה כלפי מטה ונוזל כל הדם דרכו החוצה, ומועיל אפילו אם אין אומרים 'כבולעו כך פולטו', אינו למסקנת הגמרא.

יז. ועדיין הקשה שהוא תמוה שבכל מקום לא כיון המחמיר להלכה, עיין שם שהוסיף להקשות.

יח. רבינו גרשום (חולין נ"ג: ד"ה תומצח), **הראב"ד** (מאכלות אסורות מהדורת 'פרנקל' פ"ו ה"י"ג), **הרמב"ן** (חולין נ"ג: ד"ה תומצח) בשם רוב המפרשים. **יט. ובדעת** הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ו ה"י"ג) נחלקו המפרשים, דעת המגיד משנה והמגדל עוז שסובר כהבה"ג, ודעת הכסף משנה שסובר כהרמב"ן ורוב המפרשים.

כ. בטוב טעם ודעת (שו"ת, תלמ"י סי' קיט) העיר, מדוע לא הזכירו הפוסקים דין זה שצריך לחתוך להרבה חתיכות, אחר שלא מצינו מי שחולק בזה על רש"י בפירוש. **כא. וכתב** הבית יוסף (ס"ד) שהמגיד משנה (מאכלות אסורות פ"ו ה"י"ג) גם כן הזכיר סברא זו שכל מקום שצריך חתיכה מקום החתך יהא למטה. וכן כתב הרשב"א (חולין נ"ג. ד"ה ובשעת, ובחורת הבית הארוך בית ג שער ג). **כב. אולם** הבית יוסף (יו"ד סי' סו ס"ד) נקט בדעת רש"י שלצלי אין צריך חתיכה כלל. **כג. הרמב"ם** (מאכלות אסורות פ"ו ה"י"ג), **הרמב"ן** (הוצ' רייכמן, חולין ק: ד"ה בגמרא), **והטור** (יו"ד סי' סז). **כד. שהרי** גבי אומצא דאסמיק מבואר בגמרא שלקדרה צריך חתיכה, ואם צלאה בשפוד מותר כיון שהדם זב ממנה, וממה שלא הזכירה גבי צלאה בשפוד שצריך חתיכה משמע שלצלי אין צריך חתיכה כלל.

כה. הכנסת הגדולה (יו"ד סי' סו הגה"ט יט) כתב שלגירסת הגמרא כאן אין לדייק כן. וציין הכנסת הגדולה לדברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ו ה"י"ג) שכתב, 'בשר שהאדים וכן ביצי בהמה וחיה בקליפה שעליהן, וכן העורף שבו המזרקים שהן מלאים דם, אם חתכן ומלחן כדת מותר לבשלן, ואם לא חתכן וצלאן בשפוד וצלה העורף ופיו למטה או שצלאן כולן על הגחלים הרי אלו מותרין'. ודייק מדברי הרמב"ם שאף הוא הצריך שהצלייה תהא באופן שפיו למטה, אולם רק במזרקים סבר כן הרמב"ם ולא באומצא דאסמיק ובביעי. ולפי זה רצה לומר שאף הרי"ף לא הצריך שהצלייה תהא באופן שהחתיכה תלויה מלמעלה למטה אלא במזרקי ולא באומצא דאסמיק ובביעי. אולם כתב שהרמב"ם הצריך שהעורף עצמו כשצולה אותו בשפוד יהא פיו למטה ולא למעלה אף כשצולה אותו דרך תלייה. **כו. וכתב** שם השלטי הגבורים, שהיכן שצלה החוטין שבעוף בשפוד כתב הרי"ף שצריך שיתלה השפוד למטה. והקשה הכנסת הגדולה (יו"ד סי' סו הגה"ט יט), מדוע נקט 'חוטין שבעוף' יותר מבהמה.

ביאור החילוק בין תלה הבשר בשפוד להניחו על גבי גחלים

אחתיה אגומרי פליגי בה רב אחא ורבינא חד אסר וחד שרי מאן דאסר מצמית צמית ומאן דשרי מישאב שאיב. מבואר מדברי הגמרא שבשר שנצרר בו הדם היכן שצלאו בשפוד לכולי עלמא מותר בלא חתיכה ומליחה, אולם היכן שהניחו על גבי גחלים נחלקו רב אחא ורבינא אם מותר הבשר בלא חתיכה ומליחה או אסורכז. ונחלקו הראשונים בביאור החילוק גבי בשר שנצרר בו הדם בין היכן שתלאו בשפוד לבין היכן שצלאו על גבי גחלים. מדברי רש"י במסכת חולין (נג: ד"ה דלמיב) משמע, שהטעם שאם צלאו בשפוד מותר אף בלא חתיכה ומליחה, משום שכיון שהבשר תלוי נוזל ממנו הדם ויתר הדם שנשתייר בו שואב האש, מה שאין כן היכן שהניח הבשר על גבי גחלים כיון שאין הבשר תלוי נבלע הדם בחתיכה ואינו יוצא. אולם הכ"ח (יו"ד סי' סז ס"ק כ) כתב, שמדברי המרדכי (חולין פ"ק רמז תרלג) מבואר, שהחילוק הוא שכשתולה הבשר בשפוד כיון שתוחב השפוד בתוך הבשר נקיבת השפוד חשובה כחתיכה, מה שאין כן כשמניח הבשר על גבי גחלים שאין שם אפילו נקיבה לכך סבר רבינא שאסור.

ממה האדימו הביצים

וכן ביצי. פירש רש"י (ד"ה מומלח) דהיינו ביצי זכר שהאדימו, ואם רוצה לבשלם צריך לחותכן ולמולחן קודם. וכן פירש **רבינו גרשום** (חולין נג: ד"ה וכן ביצי) 'ביצים של בהמה שיש בהם חוטים אדומים', דהיינו אוצר החכמה באופן שיש בהם חוטים אדומים אז הקרום אסור משום דם וצריך להסירו או לחתכו ולמלחו, אבל אם אין בהם חוטים אדומים אין צריך להסירו. אולם **רבינו חננאל** (ד"ה ביצי) פירש, שמדובר בביצי זכר עם הקרומים שעליהם שבכדי לבשלם צריך לחותכן ולמולחן.

וכתבו התוספות (ד"ה וכן), שבחינם פירש רש"י כמו שפירש, והעיקר כפירוש רבינו חננאל, שהרי מבואר במסכת חולין (נג.) שהקרום שעל ביצי הזכר אסור משום דם, ומשום כך אם רוצה לבשלם בקדירה צריך לחתוך את הקרום ולמולחו, ואין צריך לפרש דווקא בביצי זכר שהאדימו.

וכתב השפת אמת (ד"ה וכן), שכנראה סבר רש"י שהקרום שעל הביצים אסור משום דם לגמרי, ולא יועיל לו חיתוך ומליחה, רק צריך לקלפו ולהשליכו, ולכך פירש שהגמרא מדברת בביצים עצמם שהאדימו. אולם התוספות ורבינו חננאל סברו שגם לקרום עצמו מועיל חיתוך ומליחה, ולכך פירשו את הגמרא לעניין קרוםכח.

ובספר אור הישר (חולין נג: ד"ה וכן) כתב, שהטעם שפירש רש"י שמדובר בביצי זכר שהאדימו ולא בקרום שעליהם, משום שמבואר במסכת חולין (נג:) שביצי זכר עד שלושים יום משנולד אפילו יש בהם חוטים של דם אין צריך לקלוף הקרום שעליהם, ולאחר שלושים יום משנולד אם יש בהם זרע צריך לקלוף הקרום שעליהם משום שידוע שיש בו דם, ואם אין בהם זרע אין צריך לקלוף הקרום, ונתנה הגמרא סימן לדבר [אם יש בהם זרע או לא], שאם יש בקרום כעין חוטים אדומים בידוע שיש זרע בביצים, והדם הוא דם גמור וצריך לקלוף הקרום, ואם אין בקרום חוטים אדומים בידוע שאין זרע בביצים ואין צריך לקלוף הקרום. לכך פירש רש"י שמדובר בביצי זכר שהאדימו כדי להשמיענו שרק באופן שעברו שלושים יום משנולד ויש בקרומים חוטים אדומים צריך לקלפן או לחותכן ולמולחן, אבל קודם שלושים יום או אפילו אחר שלושים יום ולא האדימו אין צריך לחותכן ולמלחן.

מה הם מיזרקי

וכן מיזרקי. פירש רש"י (ד"ה מומלח) דהיינו 'חוטין גסין שהן ורידין שבבית השחיטה'. וכן פירש **רבינו גרשום** (חולין נג: ד"ה וכן מיזרקי) שהם הגידים הגדולים שבצואר שהם מלאים דם.

ובספר המאורות (חולין נג: ד"ה מומלח) פירש, שמיזרקי הן חוטי הצואר שיש בהם קצת דם. **והריטב"א** (חולין נג: ד"ה מתניתין) כתב, שמיזרקי אינם ורידים, אלא חוטי הצוארכט. אולם **בספר התרומה** (סי' מד) כתב, שמיזרקי הם הורידים שנמצאים בכתף ובלחיים אצל הלשון.

אף להסובר 'מצמית צמית' הרי זה דם איברים שלא פירש

והלכתא מישאב שאיב. הקשה **הרשב"א** (חולין נג: ד"ה והלכתא), אף להסובר שהגחלים 'מצמית צמית' והדם נבלע בחתיכה ואינו יוצא, מדוע אסר הרי זה דם איברים שלא פירש שמותר. ותירץ, שכיון שהדם כנוס בתוך החוטים חשוב כאילו הוא בעין ולכך אסור.

והשפת אמת (ד"ה מומלח) כתב, שרב אחא ורבינא נחלקו בבשר שהאדים מחמת מכה וצלאו על גבי גחלים אם מותר לאכלו כמות שהוא או לא, ורבינא שאסר היינו משום שכיון שנצרר הדם בבשר ואינו יוצא על ידי האש שוב פורש ממקום למקום ונאסר הבשר משום דם שפירש שיש בו, אבל סתם בשר שלא האדים, כל דם שמתחיל לזוב ממנו יוצא לגמרי לחוץ.

מהו 'אומצא דאסמיק דחלייה'

האי אומצא דאסמיק חלייה אסיר לא אסמיק חלייה שרי. נחלקו הראשונים בפירוש סוגיית הגמרא, ומצינו בזה כמה שיטות ונבארם:

א. רש"י (ד"ה חלייה) בפירושו הראשון פירש, שרב אחא התיר לאכול חתיכת בשר שהאדימה אם צלאה על גבי גחלים, מכל מקום 'חלייה' - כלומר 'המוהל' היוצא מאותו בשר אסור. אולם בשר שלא האדים שצלאו על גבי גחלים המוהל היוצא מאותו בשר מותר.

ב. רש"י (שם) בפירושו השני פירש, שרב אחא התיר לאכול חתיכת בשר שהאדימה אם צלאה על גבי גחלים, אם אחר שצלה את הבשר על גבי גחלים שרה אותו בחומץ כדי להוציא שאריות הדם, נאסר החומץ באכילה אף שהבשר מותר. ו'חלייה' פירושו החומץ שלו שהשרה בו את הבשר. אולם בשר שלא האדים שצלאו על גבי גחלים והשרה אותו בחומץ אותו חומץ מותר.

ג. בתוספות (ד"ה אסמיק) **ותוספות הרשב"א** (ד"ה אסמיק) פירשו בשם **ריב"אל**, שמדובר בחתיכת בשר חי [שלא האדימה קודם לכן] שנתנוה בחומץ, ואם השתהה הבשר בחומץ רק מעט זמן, הדם נצמת בבשר ואינו מפליט, ומשום כך החומץ והבשר מותרים באכילה, משום שלא פירש הדם. אמנם אם השתהה הבשר בתוך החומץ הרבה זמן, עד שנהיה אדום זהו סימן שנעקר הדם ממקומו, והחומץ והבשר נאסרים באכילה, ואין לו היתר לקדירה אלא בחתיכה ומליחה, או לצלי אף בלא חתיכה ומליחהלא.

ד. הר"ן במסכת חולין (נג: ד"ה המ) פירש כדעת התוספות, שרגילים היו לתת בשר חי לתוך חומץ כדי שיצמית דמו, ואם האדים הבשר בתוך החומץ, הבשר והחומץ אסורים, לפי שאנו רואים את הדם כאילו הוא בעין ואינו כשאר בשר שדמו מובלע בתוכו. אולם סבר הר"ן שכל שהאדים הבשר בתוך החומץ נאסר הבשר לעולם ואין מועיל לו אפילו חתיכה ומליחה או צלייהלב.

ה. בתוספות רי"ד (ד"ה מומלח) פירש, לפי שדרך בני אדם כשרוצים למלוח בשר שיתקיים לזמן מרובה, מכניסים אותו לתוך מים ומלח והבשר שואב לתוכו המליחות ועל ידי כך מתקיים לזמן מרובה, אולם אסור לעשות כן משום שאין מולחין את הבשר אלא על גבי כלי מנוקב, כדי שכל הדם היוצא מחמת המליחה יצא ולא יחזור ויבלע בו, וזה שרוצה להניחו בתוך מי מלח אם יניחנו בתוך כלי נקוב יצאו כל המים, ואם יניחנו בכלי שאינו נקוב יאסר הבשר לפי שיפלוט הדם ויחזור ויבלענו, לכך צומת אותו בחומץ עם מלח והחומץ צומתו ואינו מניח דמו לצאת, ואז אף שאין הכלי מנוקב מותר, משום שהבשר אינו מוציא דם כלל מפני שהחומץ צומתו. וחתיכת בשר ששרה אותה בחומץ והאדימה, היא והחומץ אסורים, שאף שהחומץ מצמית את הדם, מכל מקום כיון שהבשר האדים, נראה שמפני רוב הדם לא היה בכח החומץ לצומתו שלא יצא הדם, וכיון שאין הכלי מנוקב חוזר ונבלע בו, ולכך הבשר והחומץ אסורים. וכיון שבלע הבשר את דמו שנפלט נאסר, ושוב אינו ניתר אפילו על ידי צלי שאין לך דבר שנאסר שיחזור להיתר. אולם אם לא האדים הבשר, הבשר והחומץ מותרים משום שיש בכח החומץ להצמית הדם שלא יצא, וכיון שלא פירש מותר.

ביאור שיטת רש"י בפירושו הראשון

רש"י (ד"ה חלייה) בפירושו הראשון פירש, שאף שרב אחא שהתיר חתיכת בשר שהאדימה שצלאה על גבי גחלים באכילה, מכל מקום 'חלייה' כלומר 'המוהל' היוצא מאותו בשר אסור. והקשו עליו **התוספות** (ד"ה אסמיק), ממה נפשך אם נצלה הבשר כל צרכו מדוע המוהל אסור, הרי זה לא גרע ממה שאמרו בגמרא קודם לכן שחתיכת בשר שהאדימה אם חתכה ומלחה מותרת אפילו לקדירה, והיינו שאפילו המוהל היוצא ממנה מותרלג. ואם לא נצלה הבשר כל צרכו מדוע הבשר מותר, הרי דם איברים אף שלא פירש מכל מקום כל שהאדים

כז. **כן** ביארו הרשב"א (חולין נג: ד"ה מחליקין), והריטב"א (חולין שם ד"ה מתניתין). כח. **אולם** הקשה השפת אמת (ד"ה וכן) לפירושו של רש"י, מה אם כן נתחדש בביצי זכר שהאדימו, הרי כבר שנינו שאם נצרר הדם בבשר צריך לחתכו ולמולחו והוא הדין לביצי הזכר, ומדוע יהא שונה דין הביצים מדין הבשר. כט. **וכתב** שכן פירש רש"י, אמנם ברש"י בסוגייתנו נראה שהוא למד שמיזרקי היינו ורידים. ל. **וכן** פירשו הרא"ש (חולין פ"ז סי' יג), והטור (יו"ד סי' סז). לא. **בתוספות** שלפנינו לא נזכר שאם נתאדם הבשר בתוך החומץ מועיל לו חתיכה ומליחה לקדירה, או לצלי אף בלא חתיכה ומליחה, אולם בתוספות הרשב"א (ד"ה אסמיק) כתב בשם הבה"ג שאם נתאדם הבשר בתוך החומץ מועיל לו חתיכה ומליחה לקדירה ולצלי אף בלא חתיכה ומליחה. וכן הרא"ש במסכת חולין (פ"ז סי' יג) כתב שמועיל לו חתיכה ומליחה לקדירה או צלייה. וכתב השפת אמת (נמוס' ד"ה אסמיק נפ"ד ועוד) שדוחק לעשות מחלוקת בין תוספות לרא"ש בדעת הריב"א. לב. **כן** דייק השפת אמת (נמוס' ד"ה אסמיק נפ"ד ועוד) בדעתו. לג. **ובתוספות הרשב"א** (ד"ה אסמיק) הוסיף, שאין לומר שדווקא גבי חתיכה ומליחה מוהל היוצא מן הבשר מותר, אבל בצלי מוהל היוצא מן הבשר אסור לפי שאינו מפליט את הדם כמו המלח, כי הרי מליחה אינה עדיפה מצלי. ובשפת אמת (נמוס' ד"ה אסמיק) הקשה, שהרי רש"י פירש דברי הגמרא לענין חתיכת בשר שהאדימה והניחה על גבי גחלים שנחלקו בזה רב אחא ורבינא, ורב אחא התיר ורבינא אסר, ואם כן מוכח שחתיכת בשר שהאדימה והניחה על גבי גחלים גרועה יותר מסתם חתיכת בשר שהאדימה וחתכה ומלחה או שצלאה, שהרי בזה כולם

אסורלי. ועוד הקשו, על מה שאמרו בגמרא בסמוך ׳האי חלא דחליט׳ שמדובר לענין חומץ, משמע שאף קודם לכן מדובר מענין חומץ ממש ולא מענין מוהל היוצא מן הבשר.

וביד יהודה (סי׳ סז נפיה״פ ס״ק טו) ביאר, שרש״י סבר שמדובר בבשר שלא נצלה כל צרכו ויש בו עדיין דם, ובאמת אין כוונת רש״י שלא גרס ׳הוא וחלייה אסור׳ לומר שהבשר מותר באכילה כמות שהוא, שהרי אינו צלוי לגמרי, אלא הלשון ׳אסור׳ משמעו שאסור לגמרי ואין לו תקנה עוד, והאמת שיש לבשר תקנה על ידי שימשיך לצלותו עד שיהא צלוי כל צרכו ויצא ממנו כל דמו ויהא מותר. אמנם משום כך רבינא הסובר שמצמית צמית נאסר ואין לו עוד תקנה, חולק על דין זה וסובר שגם הבשר אסור.

ביאור שיטת רש״י בפירושו השני

רש״י (ד״ה חלייה) בפירושו השני פירש, שלרב אחא המתיר לאכול חתיכת בשר שהאדימה וצלאה על גבי גחלים, אם אחר שצלה את הבשר על גבי גחלים שרה אותו בחומץ כדי להוציא שאריות הדם, נאסר החומץ באכילה אף שהבשר מותר. ו׳חלייה׳ פירושו החומץ שלו ששרה בו את הבשר. אולם בשר שלא האדים שצלאו על גבי גחלים ושרה אותו בחומץ אותו חומץ מותר. והקשו **תוספות** (ד״ה חמימק) על פירוש זה, שאם החומץ ששרה בו את הבשר אסור באכילה, אף הבשר צריך להיות אסור באכילה, וכמו שמבואר במסכת חולין (קיח.) גבי כבד שחלטוהו בחומץ, שאם החומץ אסור משום דם הנפלט מהכבד, הכבד עצמו גם כן אסור משום שהכבד חוזר ובולע את אותו דם שנפלט ממנו בגמר החליטה. ועוד הקשו, שמדבריו משמע שהחומץ מפליט הדם מהבשר, ואילו במסכת חולין (שם) משמע להיפך שהחומץ מצמית את הדם בבשר ואינו מפליט.

וביד יהודה (סי׳ סז נפיה״פ ס״ק טו) ביאר סברת רש״י, שסבר שטבעו של החומץ להפליט הדם מבשר צלי כשם שמלח טבעו להפליט דם מכל בשר, ומה שאמרו במסכת חולין (שם) שטבע החומץ להצמית הדם בכבד, משום ששונה דם הכבד מדם הבשר, ודווקא בכבד טבעו להצמית הדם אבל בבשר צלי אדרבה טבעו להפליט, וכמו שמצינו שרש״י סובר (חולין קי: ד״ה כנדפ)ל״ה שלא מועיל מליחה בכבד, משום ששונה דם הכבד משאר דם הבשר. וכיון שכן אין להקשות שאם החומץ אסור אף הבשר צריך להיות אסור, כיון שדווקא בכבד משום שטבעו של החומץ להצמית הדם בכבד, אם כן כל שנפלט הדם מהכבד לתוך החומץ, החומץ חוזר מבליע הדם שבתוכו לכבד. אבל גבי בשר צלי, אדרבה החומץ טבעו להפליט הדם ולמושכו אליו כמו מלח, ואפילו אם יש בו דם אינו חוזר ומבליע הדם שבו לתוך הבשר.

ביאור שיטת הרמב״ם בחתיכת בשר שהאדימה בתוך החומץ

כתב הרמב״ם (מאכלות אסורות פ״ו ה״ג), ׳וחתיכה שהאדימה בתוך החומץ, היא והחומץ אסורין עד שימלח אותה יפה יפה ויצלה׳. וממה שכתב הרמב״ם שאם האדים הבשר מולחו יפה יפה ׳ויצלה׳ ולא הזכיר שיחתוך וימלח ויבשלנו בקדירה, דייק **הבית יוסף** (יו״ד סי׳ סו ס״ה) שסבר הרמב״ם ש׳אומצא דאסמיק׳ היינו כפירוש התוספות שהוא חתיכת בשר שהאדימה בתוך החומץ, וכל שהאדים הבשר בתוך החומץ אין לו תקנה לבשלו בקדירה אפילו בחתיכה ומליחה, ורק הוא מותר, והיינו דווקא אם מלחו יפה יפה תחילה. וכן נקט **הב״ח** (שם ס״ח) בדעת הרמב״ם, וביאר טעמו, שכיון שחלט הבשר בחומץ והאדים אין כל דמו יוצא ממנו על ידי מליחה, כיון שנצמת מקצת מן הדם בתוכו, ויוצא בבישול לכך אין לו תקנה אלא בצלי.

והרא״ד (שם) חלק על הרמב״ם ופירש, שמדובר בחתיכת בשר שנצרר בה הדם מחמת מכה, ואותו דם אינו יוצא אלא על ידי חתיכה ומליחה, ומכיון שאין זה דם האיברים אלא דם הנפש אין מועיל לו חליטה, ולכך אם חלטו בחומץ הבשר והחומץ אסורים.

אולם המגיד משנה נקט בדעת הרמב״ם וכן כתב הש״ך (שם ס״ק יג), שאף לקדירה מותר על ידי חתיכה ומליחה.

דין בשר שנתנוהו בחומץ ולא האדים

שם. כתב **הטור** (יו״ד סי׳ סז), ׳בשר שנתנוהו בחומץ כדי להצמית דמו בתוכו וכו׳ לא נתאדם הבשר, בידוע שלא נעקר הדם ממקומו, והחומץ מותר וגם הבשר מותר לאכלו חי׳. וכן כתב **השלחן ערוך** (שם ס״ה). ודייק **הב״ח** (ס״ח) מדבריהם, שאם לא התאדם הבשר מותר רק לאכלו חי, אבל לבשלו בקדירה אסור אלא אם כן חתכו ומלחו. ותמה שהרי מדברי **התוספות** (ד״ה חמימק) **והרא״ש** (חולין פ״ז סי׳ יג) משמע שהחומץ מצמית את הדם בתוך הבשר ושוב אינו פולטו, ומותר לבשלו אף בלא חתיכה ומליחה קודם לכן, ואין צריך חתיכה ומליחה אלא בסתם בשר שחלטוהו ונתאדם, או כשנתאדם קודם שנתנוהו לתוך החומץ, אבל בשר שלא התאדם ונתנוהו לתוך החומץ, כיון שהחומץ צומתו משמע שמותר לקדירה אף בלא חתיכה ומליחה.

והט״ז (יו״ד סי׳ סו סק״ד) כתב ליישב, שאין כוונת הטור והשלחן ערוך במה שכתבו שמותר ׳לאכלו חי׳ למעט שבקדירה מותר דווקא על ידי חתיכה ומליחה, אלא לפי שכתבו קודם לכן גבי בשר שנתנוהו בחומץ ונתאדם הבשר שאסור לאכלו חי ואין לו היתר בקדרה אלא על ידי חתיכה ומליחה או בצלי, כתבו כאן שאם לא נתאדם מותר לאכלו חי, ונדע שגם לקדירה מותר אף בלא חתיכה ומליחה שהרי כבר השוה אותם לאיסור לענין בשר שהאדים.

ובאופן נוסף כתב ליישב, שיש שלשה חילוקים בדין זה: א. אם השהה הבשר בתוך החומץ והאדים הבשר, בין החומץ ובין הבשר אסורים. ב. אם נתן הבשר בחומץ ולא שהה הבשר כלל בתוך החומץ, הרי זה כאילו לא ניתן הבשר כלל בתוך החומץ וצריך חתיכה ומליחה לקדירה, ומותר לאכלו חי אף בלא מליחה. ג. אם נתן הבשר לתוך החומץ, ושהה הבשר בתוך החומץ שיעור כדי להצמית הדם שבתוכו ולא האדים, אז מותר הבשר אפילו לקדירה בלא חתיכה ומליחה. ולפי שאין שיעור השהייה בתוך החומץ פסוק ומפורש, הזכירו הטור והשלחן ערוך שמותר לאכלו חי, אבל באמת כל ששהה שיעור כדי להצמית הדם בתוכו מותר אף לקדירה בלא חתיכה ומליחה.

אולם בערוך השולחן (יו״ד סי׳ סז סי״ח) כתב, שבדווקא כתבו הטור והשלחן ערוך שאם נתן הבשר בתוך החומץ ולא האדים שמותר ׳לאכלו חי׳, משום שלבישול אף אם ימלח את הבשר לא יועיל, שכיון שצמת החומץ את הדם אין בכח המלח להפליט הדם מהבשר, אולם על ידי הבישול יפלוט הבשר את הדם ויחזור ויבלע בבשר ואסור.

הטעם שחומץ שחלט בו פעם אחת לא יחלוט בו פעם שניה

האי חלא דחליט ביה חדא זימנא תו לא תאני חליט ביה. הטעם שחומץ שחלט בו פעם אחת לא יחלוט בו פעם אחרת, כתב **הר״ן** (חולין נג: ד״ה לפ חליט), לפי שכבר תשש כח החומץ על ידי הצמתה ראשונה, ואין בו עוד כח להצמית הדם בתוך הבשר, והדם יוצא מן הבשר בשריית החומץ, וחוזר ונבלע בתוכו, ונאסר החומץ והבשר אף על פי שלא נתאדם הבשר. וביאר **הלבוש** (יו״ד סי׳ סו ס״ו) שמלשון הגמרא משמע שיש איסור בדבר להצמית בחומץ פעם נוספת. ולכאורה איזה חשש איסור יש בחומץ אם יצמית הדם פעם נוספת, הרי זה לא גרע מאילו לא הצמית הבשר כלל, שהרי מותר לאכול בשר חי בלא מליחה ובלא חליטה. ומביא, אבל חומץ שחלש מטבעו גם כן יהיה אסור להצמית בו. ומסיים שמכיון שאין אנו בקיאין בחליטה זו, נוהגים שאין מצמיתים שום בשר קודם מליחה. לכך צריך לפרש שהחומץ נאסר ואוסר הבשר.

אולם ביד יהודה (סי׳ סו נפיה״פ ס״ק ים) כתב לדייק מדברי הרי״ף (חולין נג:) שכתב ׳שכיון שחלט בו נעשה חומץ רפוי ואינו ראוי לחלוט בו שהוא חשוב כמים׳, ומשמע מדבריו שרק אינו ראוי לחלוט בו פעם נוספת, ואם צמת בו פעם נוספת לא נאסר החומץ ואף הבשר לא נאסר, וכן ממה שכתב שהוא חשוב כמים משמע שלא נאסרו החומץ והבשר, שהרי מים ודאי אינם אוסרים. וכן כתב **הרא״ש** (חולין פ״ז סי׳ יג), שהטעם שלא יחלוט בו פעם נוספת לפי שתשש כוחו וחשוב כמים, ומשמע שהרי זה כאילו לא חלט הבשר ולא נאסרו החומץ והבשר.

עה.

מהו החידוש שבאסכלא מנוקבת מותר לעלות את הפסח ואם אסכלא מנוקבת מותר. פירש **רש״י** (ד״ה מנוקבת), שאסכלא מנוקבת זוהי אסכלא שעשויה כבריחים, ובין בריח לבריח יש חלל גדול, ונותן את השפוד שבו משופד הפסח לרוחבה, באופן שכל הטלה נצלה באויר שבין שני בריחים, ואין בשרו נוגע בברזל. ולכאורה, אם אין בשר הפסח נוגע בברזל אין חידוש בכך שבאסכלא מנוקבת מותר, כי הרי זו כצלייה רגילה על האש. וכתב **המאירי** (לעיל עד. ד״ה כיצד), שבאה המשנה להשמיענו שאין גוזרים על אסכלא מנוקבת משום אסכלא שאינה מנוקבת. וכן כתב **המהר״י קורקוס** (קרבן פסח פ״ח ה״ט), והוסיף, שבאה המשנה להשמיענו שאין חוששין שמא יגע הקרבן באסכלא ולא ישים לב לכך.

מודים שהיא מותרת, ואילו לענין אם הניחה על גבי גחלים נחלקו, ואם כן יש לומר שרב אחא שהתיר היינו דווקא את הבשר ולא את המוהל היוצא ממנו, ומה הוקשה לתוספות שזה לא גרע מחתכה ומלחה שהתירה הגמרא אפילו לקדירה, הרי ודאי גרע. אמנם כתב, שיש להקשות על פירוש רש״י מדוע הוא מתיר את גוף הבשר אחר שהמוהל היוצא ממנו אסור, וכמו שהקשו התוספות על פירושו השני של רש״י שמבואר במסכת חולין (קיח.) שכל שהמוהל היוצא מן הבשר אסור הבשר עצמו גם כן אסור. **לד. בשפת** אמת (זמוס׳ ד״ה חמימק) הקשה על ספיקו של התוספות, שהרי בפירוש כתב רש״י שמדובר בבשר שלא נצלה כל צרכו, שהרי פירש שרב אחא שהתיר בשר שהאדים ונצלה על גבי גחלים אסר את המוהל היוצא ממנו, וודאי שלא אסר רב אחא את המוהל אם כבר נצלה כל צרכו. **לה. כן** הבין הרא״ש (חולין פ״ח סי׳ כו) בדעת רש״י.

והחתם סופר (לעיל עה. ד"ה כמין) כתב, שבאה המשנה להשמיענו שבאסכלא מנוקבת מותר לצלות את קרבן הפסח אפילו על גבי שפוד של ברזל, שהרי לשון רש"י הוא 'ונותן השפוד לרחבו', וסתם שפוד הוא של מתכת, כפשטות המשנה לעיל (עה.) 'אין צולין הפסח לא על השפוד', ופירש רש"י (שם ד"ה לא) 'לא על השפוד של ברזל'. אבל **התוספות יום טוב** (פ"ז מ"ג) חולק וכתב שכוונת רש"י לשפוד של רמון. אמנם, כתב החתם סופר שיש לפרש דברי רש"י בפשיטות שכוונתו לשפוד של מתכת, וזאת על פי מה שכתב **הרשב"א** (מנחת חינוך מצוה ג"ג ס"ד) שממה שאמרה הגמרא לעיל (עה.) שהטעם שאין צולים בשפוד של מתכת הוא משום שחם מקצתו חם כולו, ולא משום שחמימות הברזל המכוסה בבשר צולהו, והרי זה צלי מחמת דבר אחר, משמע שהיה פשוט לגמרא שהחלק הפנימי של שפוד המתכת שבשר הצלי חופה עליו אינו צולה את הפסח מחמת חומו העצמי, שאינו מגיע לידי חום שיכול לצלות, אלא שמחמת החלק החיצון של השפוד שאינו מחופה בבשר, שמתחמם על ידי האש, מתחמם גם הפנימי ומגיע לחום שיכול לצלות את הקרבן. ולפי זה כתב החתם סופר, שזהו חידושה של אסכלא מנוקבת לפי שיטת רש"י, שמותר לצלות קרבן פסח בשפוד של ברזל כשתולה את השפוד על גבי אסכלא מנוקבת, באופן שאין קצות השפוד שאינם מחופים בבשר רואים את פני האש, באופן שאין חום השפוד במקום שמחופה בבשר מגיע לידי כך שיכול לצלות את הבשר[א].

האם מותר באסכלא מנוקבת שהבשר יגע בברזל

שם. פירש רש"י (ד"ה מנוקבת), שההיתר לצלות באסכלא מנוקבת הוא משום שאז אין הבשר נוגע בברזל. וכן כתב **המאירי** (לעיל עה. ד"ה ומ"ש). אמנם **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ח ה"ט) כתב, 'אין צולין את הפסח על גבי כלי אבן או כלי מתכות, שנאמר צלי אש לא צלי דבר אחר, לפיכך אם היה כלי מנוקב כדי שתשלוט בו האור צולין עליו, ואין צולין אותו בשפוד של מתכת שהרי השפוד חם כולו וצולה מקומו'. וממה שכתב הרמב"ם שאם היה הכלי מנוקב 'צולין עליו', משמע שאפילו אם הבשר נוגע בברזל צולה עליו, כיון ששולט בו האור. והשיגו **הראב"ד**, וכתב שההיתר לצלות בכלי מנוקב הוא דווקא באופן שאינו נוגע בכלי, והוכיח כן ממה שאמרו (להלן ע"ג) שאם נגע הפסח בחרסו של תנור יקלוף, משום שאין זה צלי אש אלא צלי מחמת דבר אחר, והוא הדין אם נוגע הבשר באסכלא מנוקבת. וכתב **הכסף משנה** ליישב דעת הרמב"ם, שאם ההיתר לצלות על גבי אסכלא מנוקבת הוא דווקא באופן שאין הבשר נוגע בכלי, היה לגמרא לומר כן בפירוש, וממה שלא אמרה כן, מוכח שבאסכלא מנוקבת מותר לצלות אף באופן שהבשר נוגע באסכלא, ושונה מחרסו של תנור, ששם אין חום האש שולט בו כל כך כמו באסכלא. והוסיף, שאם מדובר דווקא באופן שאין הבשר נוגע באסכלא, פשיטא שמותר. עוד כתב, שאפשר שאף הרמב"ם לא התיר לצלות באופן שנוגע הבשר בכלי, אלא שנקט לשון הגמרא[ב]. וכן כתב **המהר"י קורקוס**, שודאי דעת הרמב"ם כדעת הראב"ד שכל ההיתר לצלות על גבי אסכלא מנוקבת הוא באופן שאין הבשר נוגע בכלי[ג].

אמנם השפת אמת (ד"ה ומס) נקט בדעת הרמב"ם, שעל גבי אסכלא מנוקבת מותר אף אם הבשר נוגע בכלי, שאם דווקא כשאין הבשר נוגע בכלי מותר, אין שום חילוק בין אסכלא מנוקבת לאינה מנוקבת, שבשניהם אם נוגע הבשר בכלי אסור ואם אין נוגע הבשר בכלי מותר[ד]. ואף **שהצל"ח** (לעיל עה. ד"ה מיהו) כתב, שבאסכלא שאינה מנוקבת אפילו אם אין הבשר נוגע בכלי אסור, משום שנצלה הבשר מחמת חום האסכלא שמפסקת בין הבשר לאש והרי זה צלי מחמת דבר אחר. אין דבריו מסתברים, וכי מה בכך שהאסכלא מפסקת בין הבשר לאש, שהרי לא הצריכה התורה נגיעה באש דווקא, אלא כל שנצלה הבשר מחמת האש אף אם האסכלא מפסקת בין הבשר לאש נחשב ל'צלי אש'. ועל כורחך שדעת הרמב"ם להתיר על גבי אסכלא מנוקבת אף אם הבשר נוגע בכלי.

והסברא לחלק בין אסכלא מנוקבת, שמותר, לבין נגע בחרסו של תנור שאסור, וצריך לקלוף מקומו, הוא שבאסכלא מנוקבת כיון שהאש שולטת בשוה בכל הבשר, אף שהבשר נוגע באסכלא מכל מקום האש שעוברת דרך הנקבים גוברת על החום של האסכלא, כיון שכל החום של האסכלא נעשה באותה אש ששולטת בבשר, ואם כן טפל החום של האסכלא לחום האש. מה שאין כן בנגע בחרסו של תנור שמכניס את הקרבן לתנור רק אחרי שהתנור כבר חם, ונמצא שמקום החרס כבר התחמם והבשר עדיין צונן, ונוסף חום לבשר על ידי החרס ולכן אסור, שהרי זה צלי מחמת דבר אחר. אמנם לפי זה, אם יניח את הפסח בתנור בעודו צונן, ורק אחרי כן יחממו, יהיה מותר. ומוסיף שאף אם אין דין זה אמת, מכל מקום יש לחלק בין חרסו של תנור לאסכלה, שבחרסו של תנור אין במקום של החרס אש, אבל באסכלא שגם עתה האש מחממת את האסכלא, נחשבת כמו תנור שאינו גרוף. אמנם באסכלא שאינה מנוקבת, כיון שהאסכלא מתחממת מקודם וצלית הבשר רבי"א רק על ידי הנגיעה באסכלא הרותחת, בזה נחשבת האסכלא לעיקר, בעוד שבאסכלא מנוקבת האש מחממת את הקרבן דרך הנקבים.

מדוע הסתפק רב חיננא בר אידי בתנור גרוף, והלא אפילו על גבי גחלים מותר תנור שהסיקו בקליפי ערלה וגרפו ואפה בו את הפת לדברי האוסר מהו.

הקשו **התוספות והתוספות שאנץ** (ד"ה וגרפו), הרי מפורש בברייתא לעיל (כו:) שאם אפה את הפת לאחר שהקליפות נשרפו ונעשו גחלים, לכולי עלמא מותר ליהנות מהפת, כיון שהאיסור התבטל מן העולם ואין בפת שבח איסורי הנאה. ואם כן, כל שכן שיש להתיר כשאפה את פת בתנור שגרפו מקליפי הערלה ולא נשאר בו אלא חום איסורי ההנאה הבלוע בחרס התנור, ולא מובן מה שאל רב חיננא בר אידי. ותירצו, שיש צד שתנור שגרפו חמור יותר מאשר באפה על גבי גחלים, משום שהגחלים יש להם חום עצמי, ואם כן כשאופה את הפת משתמש בחום הגחלים לצורך האפייה אלא שכבר כלה האיסור והתבטל, ונמצא שאינו אופה באיסורי הנאה, אבל תנור שגרפו, החום שבו הוא מחמת השלהבת שנוצרה משריפת הקליפות האסורות שהיו בו לפני שנגרף, והיא איסור גמור, ואם כן יש צד שאף שגרף את הקליפות מהתנור, הפת אסורה[ה].

בתוספות רי"ד (ד"ה תנור) כתב, שמה שנקט רב חיננא ספיקו דווקא באופן שגרף את התנור, אף על פי שפשוט הוא, שהרי אפילו אפה על גבי גחלים מותר, כמבואר לעיל (כו:), היינו משום שרצה להקשות מתנור גרוף שלא נאסר בקרבן פסח משום שנאמר בו 'צלי אש' שתי פעמים, אבל בלא זה אף תנור גרוף נחשב לצלי אש.

ברש"י לעיל (כו: ד"ה ביתא) כתב, 'בישלה על גבי גחלים דברי הכל הפת מותרת וכו', וכל שכן בתנור גרוף ואין אבוקה כנגדו'. והקשה **המהרש"א** (גמוס' ד"ה וגרפו) שלדבריו לא מובן במה הסתפקה הגמרא ב'גרפו'. ותירץ, על פי מה שמבואר לעיל (מ.), שנחלקו אמוראים בפירוש הברייתא 'בישלה על גבי גחלים', האם מה שמותר לדברי הכל מדובר בגחלים עוממות או בגחלים לוחשות. ולפי זה יש לומר, שכל מה שכתב רש"י 'וכל שכן בתנור גרוף', היינו דווקא למי שסובר שהפת מותרת אף בגחלים לוחשות ואילו ספקה של הגמרא בסוגייתנו היא לפי מי שסובר שלא התירו ב'בישלה על גבי גחלים' אלא בגחלים עוממות. **השפת אמת** (גמוס' שם) כתב ליישב את קושיית התוספות, שיש לומר שרב חיננא בר אידי הסתפק משום שחשב שמה שמבואר בברייתא לעיל (כו:) שאם אפה את הפת לאחר שהקליפות נשרפו ונעשו גחלים לכולי עלמא הפת מותרת, היינו באופן שהגחלים הצטננו, אלא שחזר והבעירם, ואז מותר אף שהם מעצי ערלה שכן הם כמו אפר, אבל בעוד שהגחלים בוערות באמת אסור, ולכן יש מקום להסתפק ב'גרפו'.

עוד הקשו התוספות והתוספות שאנץ, הרי לעיל בגמרא (כו.) מבואר, שרבי אסר פת שאפה בתנור שהסיקו בקליפי ערלה כשאבוקה של אש נמצאת כנגד פי התנור במשך כל זמן האפיה, משום שחום האבוקה אסור, ואם כן אף כשגרפו את התנור מהגחלים ואפה בו את הפת יש לאסור, כיון שנאפית מחמת חום אבוקה של איסור שנבלע בתנור. וביארו **המהרש"ל והמהרש"א** (גמוס' שם) את קושייתם, לפי מה שכתבו התוספות קודם לכן שחום התנור בא מחמת חום לצלי מחמת דבר אחר ואסור, וקמ"ל, שכל שלא נגע בהם הבשר מותר. ועיין בסמוך מה שכתב במעשה רוקח. **ג. וכן** כתב במעשה רוקח (מסעוד מי רוקח, קרבן פסח פ"ח ה"ט), שודאי אף דעת הרמב"ם שאין היתר לצלות באסכלא מנוקבת כשנוגע הבשר באסכלא, אלא שהוסיף הרמב"ם שאף באופן שאין הבשר נוגע באסכלא צריך שתשלוט בו האור, שאם לא כן הרי זה צלי מחמת דבר אחר, דהיינו מחום הכלי, והרי זה כמו תנור שגרפו שמבואר בגמרא בסמוך שאין לצלות בו אף כשאינו נוגע בדפנות התנור, משום שנצלה מחמת חום התנור והרי זה צלי מחמת דבר אחר. **ד. וכן** כתב בספר מחנה ישראל (קרבן פסח פ"ח ה"ט). **ה. וכן** כתב המאירי (ד"ה ובלבד). וביתר ביאור כתב השפת אמת (גמוס' ד"ה וגרפו), שהגחלים כיון שבטבעם נאחז בהם האש כמו בעצים, אם כן מה שהם בוערים אחר כלות העצים החום שבהם מצד עצמם, מה שאין כן חום התנור שבעצמותו אין האש נאחזת בו וכל החום שלו הוא רק ממה שקיבל מעצי האיסור. והרדב"ז (מלכות מאכורות פט"ז הכ"ג) הקשה כקושיית התוספות על הרמב"ם, שפסק (שם) שאם גרף את כל האש ואחר כך בישל או אפה בחומו של תנור הרי זה מותר, והרי אם כשבישלה על גבי גחלים הפת מותרת, כל שכן אם גרף את העצים ואחר כך אפה בו שהפת מותרת. ותירץ, שהיה מקום לומר כיון שהבלו מרובה נחשב כאילו עדיין עצי האיסור נמצאים בו, ואין זה דומה לגחלים שאין הבלם מרובה כל כך, קמ"ל שכיון שגרף את העצים, הפת מותרת.

א. **אמנם** כתב החתם סופר, שבירושלמי (פ"ו ה"ג) מבואר שרבן גמליאל לא הניח פסחו על גבי אסכלא מנוקבת אלא על האסכלא שאינה מנוקבת. ובטעם הדבר נחלקו אמוראים, יש שפירשו שרבן גמליאל סבר ש'צלי אש' האמור בתורה אינו נוהג אלא בפסח מצרים, אבל בפסח דורות אף צלי מחמת דבר אחר מותר. ויש שפירשו שלעולם סבר רבן גמליאל ש'צלי אש' נוהג אף בפסח דורות, אלא סבר שתולדות האש הרי זה כאש ומותר לצלות בו. ואף על פי כן, אסר בשפוד של ברזל כיון שנחשב לתולדה של תולדה של אש, שהרי הברזל הפנימי המחופה בבשר, מתחמם מחום הברזל החיצוני שאינו מחופה שהתחמם מהאש, ואינו נחשב כאש, ולכן אסור. וכתב החתם סופר, שהטעם שהקפיד רבן גמליאל לצלות פסחו דווקא על אסכלא ולא על שפוד של רמון, משום שסבר שמשום ישוב ארץ ישראל אין להפסיד אילני רמונים, שמטעם זה לא הדליקו על המזבח אלא עצי תאנה ולא עצי זית וגפן כמבואר בתמיד (פט:). [ועיין לעיל (עה.) בענין 'האם יש להוכיח ממשנתנו שאין איסור בל תשחית במקום מצוה']. ולפי זה כתב, שמוכח כפירוש רש"י שצלה פסחו על שפוד של מתכת, ולא על שפוד של רמון כמו שכתב התוספות יום טוב (פ"ז מ"ג). **ב. במלבי** בקודש (קרבן פסח פ"ח ה"ט) כתב, שלפי אופן זה בכסף משנה, יקשה מה שהקשה בעצמו, מה החידוש, ויש לומר שהחידוש הוא שאין אומרים שכתלי האסכלא דהיינו הבריחים הקרובים לבשר מסייעים לצליית הבשר, ואף שאין נוגעים בבשר מכל מקום הרי זה כתנור שגרפו שמבואר בגמרא בסמוך שנחשב

אתחת 19/06/2018

השלהבת של קליפי הערלה שהסיק בהם, והיינו שאין הפת נאפית כששלהבת האש בתוך התנור, והפת לא נמצאת בתוך השלהבת ממש, אלא השלהבת עומדת בפתח התנור מרחוק, וחום השלהבת הוא שגורם את אפייתה, אם כן אף בתנור שגרפו, הפת נאפית מחום שלהבת עצי האיסור שחיממו את התנור, ומה החילוק בין אבוקה כנגדו, לבין חום התנור. והקשה המהרש"ל, הרי מבואר שם בגמרא שלא אסר רבי את הפת אלא כשאבוקה כנגדו, אבל חום האש לבד כשאין אבוקה כנגדו מותר, ואם כן בתנור שגרפו שאין אבוקה כנגדו מה הוקשה לתוספות שיהא אסור. ותירץ המהרש"א, שמה שהעמידה הגמרא דווקא כשאבוקה כנגדו היינו באבוקה בלא תנור, ואם כן הוא הדין בחום התנור שהרי הוא כחום השלהבת. ותירצו התוספות, שאף באבוקה כנגדו לא אסר רבי אלא מדרבנן.

האם מדובר שהפסח נמצא על קרקע התנור או שהוא תלוי באויר התנור

תנור שהסיקו וגרפו וצלה בו את הפסח אין זה צלי אש שנאמר צלי אש צלי אש שתי פעמים. כתב המאירי (ד"ה תנור), שדין זה נאמר כשתלה את הפסח באויר התנור בשפוד וצלאו, שאם הניחו על גבי קרקע התנור אין צריך למעטו, משום שאין זה 'צלי אש', שהרי זה צלי מחמת דבר אחר שנצלה מחום קרקע התנור, וכמו שאמרו בגמרא להלן (ע"ב) שאם נגע בחרסו של תנור יקלוף מקומו שאין זה צלי אש אלא צלי מחמת דבר אחר.

הרי 'צלי אש צלי אש' נצרך לדרשה אחרת

שם. בגמרא מבואר שממה שאמרה התורה 'צלי אש צלי אש' לומדים שאין לצלות את הפסח בתנור שהסיקו וגרפו. והקשה הצל"ח (ד"ה מי), שלעיל (מח:) לומדים מ'צלי אש צלי אש', שאם אכל את הפסח מבעוד יום כשהוא נא, שאינו לוקה עליו, כי דווקא בשעה שישנו בקום אכול צלי ישנו באל תאכל ממנו נא, ולא מבעוד יום. וכיון ש'צלי אש צלי אש' תפוס לדרשה אחרת, אי אפשר ללמוד ממנו לאסור תנור שגרפו וצלה בו את הפסח.

אמנם כתב הצל"ח, שבהמשך הגמרא שם מבואר שרבי חולק וסובר שאם אכלו נא מבעוד יום לוקה, [כמו שביאר המהרש"א שם (גרס"י ד"ה מיתין)], ואם כן לרבי 'צלי אש צלי אש' מיותר ללמוד ממנו שאם צלאו לפסח בחומו של תנור אין זה צלי אש, ורבי יוחנן סבר כרבי.

וכיון שכן, הקשה סתירה **ברמב"ם**, שמצד אחד פסק (קרבן פסח פ"ח ה"ד), ש'אם אכל ממנו נא או מבושל, מבעוד יום אינו לוקה, שנאמר כי אם צלי אש, בשעה שמצוה לאכלו צלי חייב על אכילת נא ומבושל, אבל מבעוד יום פטור'. ומאידך פסק (שם פ"ח ה"י), 'הסיק את התנור וגרף את כל האש ותלהו בתנור וצלהו הרי זה אסור, שאין זה צלי אש'. והרי מכיון שלמד מ'צלי אש צלי אש' שאם אכל ממנו נא מבעוד יום אינו לוקה, כיצד למד מזה שאם צלאו בחום התנור אינו לוקה.

ותירץ, על פי מה שיש לדקדק בדברי הרמב"ם שכתב, שאם הסיק את התנור וגרף את כל האש ותלהו בתנור וצלהו הרי זה אסור 'שאין זה צלי אש', ולא הזכיר שזהו משום שאמרה תורה שתי פעמים 'צלי אש', ומשמע מדבריו שהיה פשוט לו מסברא שאין זה צלי אש. ונראה שהוקשתה לרמב"ם קושיית התוספות (ד"ה נקוה), שהקשו, כיון שלגבי גפסיס וסיד רותח מבואר בגמרא שמסברא יודעים שאינם נחשבים לאש ואין צריך מיעוט לכך, ואדרבה צריך פסוק מיוחד לרבות שנוהגת בהם צרעת המכוה, אם כן, אף בחום התנור יש ללמוד מסברא שאינו צלי אש, ולשם מה צריך למעט שחום התנור אינו נחשב לאש מ'צלי אש צלי אש', ומשמע שלולא מיעוט זה היה נחשב לאש, ומה בין חום התנור לגפסיס וסיד רותח, שבאמת גחלים אינם נחשבים לאש ורק לכן הוצרכו בצרעת המכוה לרבות שסיד וגפסיס רותח נחשבים לאש, שלא נלמד מתנור של פסח שאינם נחשבים לאש.

כיון שגחלים אינם נחשבים לאש מדוע הוצרכה הברייתא למעט חומו של תנור שלא יחשב לאש

טעמא דרבי רחמנא מכוה מכוה הא לא רבי רחמנא מכוה מכוה גחלים לאו אש נינהו. הקשה **באור חדש** (ד"ה טעמא), לפי מה שכתב המהרש"א (גמוס' ד"ה וגרפו) שגחלים לוחשות נחשבים יותר לאש מחומו של תנור, אם כן כיון שמוכח מהברייתא שגחלים לוחשות אינם נחשבים לאש ולכן הוצרכו לרבות גחלים לגבי מכות אש מ'מכוה מכוה', כל שכן שחומו של תנור אינו נחשב לאש, ומדוע הוצרכה הברייתא לעיל למעט חומו של תנור מ'צלי אש צלי אש', הרי כיון שגחלים לוחשות אינם נחשבים לאש, כל שכן שחומו של תנור אינו נחשב לאש. ועל כרחך צריך לומר, שבאמת גחלים אינם נחשבים לאש ורק לענין קרבן פסח נחשבים לאש, ולפי זה לא מובנת קושיית הגמרא.

מדוע אין אומרים שגילתה התורה בצרעת המכוה שגחלים נחשבים לאש ומשם לומדים לקרבן פסח

שם. הקשו התוספות והתוספות שאנץ (ד"ה הא), כיון שגילתה התורה בצרעת המכוה שגחלים נחשבים לאש, אם כן למה לא נאמר שמשם למד רבי שגחלים נחשבים לאש גם לענין קרבן הפסח, ולא נצטרך להגיע לתירוצים אחרים, וכמו שאמרה הגמרא לעיל לגבי תנור שגרפו, שאומרים 'גלי רחמנא התם וילפינן מינה'. ותירץ הצל"ח (ד"ה מי) על פי מה שהקשו התוספות (ד"ה נקוה), שכיון שלגבי גפסיס וסיד רותח מבואר בגמרא שמסברא אנו יודעים שאינם נחשבים לאש ואין צריך מיעוט לכך, ואדרבה לגבי מכוה צריך לרבות שנוהגת בהם צרעת המכוה, אם כן אף חום התנור יש ללמוד מסברא שאינו צלי אש, ולשם מה צריך למעט שאינו נחשב לאש מ'צלי אש צלי אש', ומשמע שלולא מיעוט זה היה נחשב לאש, ומה בין חום התנור לגפסיס וסיד רותח. ויש ליישב קושיית התוספות, שלכך צריך 'צלי אש צלי אש' למעט את חום התנור שאינו נחשב לאש, כדי שלא נלמד מצרעת המכוה לקרבן הפסח, שגם חום התנור נחשב לאש. ושתי קושיות התוספות מתורצות זו בזו. הריבוי של 'צלי אש צלי אש' הוצרך כדי שלא נלמד מצרעת המכוה שגחלים וחום התנור וגפסיס וסיד רותח נחשבים לאש אף לענין קרבן פסח, ובאמת אין חילוק בין חום התנור לסיד רותח, והמיעוט של 'צלי אש' הוא רק כדי שלא נלמד מצרעת המכוה שחום התנור נחשב לאשח.

ועל פי זה כתב ליישב לשון הגמרא 'מי אמר רבי גחלים אש נינהו', והרי רבי תנא הוא ויכול לחלוק על הברייתא, ובברייתא לא הוזכר שרבי הוא זה שאמר כן, ואם כוונת הגמרא להקשות שלא מסתבר שרבי חולק על הברייתא, אם כן לא היה לגמרא לומר 'מי אמר רבי', אלא סתם 'למימרא דגחלים אש נינהו' וכו'. אולם לפי מה שהתבאר מיושב, משום שבסתם לא הוקשה לגמרא שמוכח מצרעת המכוה שגחלים אינם נחשבים לאש, שאדרבה יש לומר שגילתה התורה בצרעת המכוה שגחלים נחשבים לאש ומשם לומדים אף לענין קרבן פסח, אבל לרבי קשה, שאין לומר שגילתה התורה בצרעת המכוה שגחלים נחשבים לאש ומשם למד רבי אף לגבי קרבן הפסח, שהרי מיעטה התורה לגבי

מדוע הוצרכו לרבות בצרעת המכוה שסיד וגפסיס נחשבים לאש

אין לי אלא שנכוה באש נכוה בגחלת ברמץ בסיד רותח וכו' מניין תלמוד לומר מכוה מכוה ריבה. הקשו התוספות (ד"ה נקוה), כיון שלגבי גפסיס וסיד רותח מבואר בגמרא שמסברא אנו יודעים שאינם נחשבים לאש ואין צריך מיעוט לכך, ואדרבה צריך ריבוי שנוהגת בהם צרעת המכוה, אם כן אף חום התנור יש ללמוד מסברא שאינו צלי אש, ולשם מה צריך למעט שחומו של תנור אינו נחשב לאש מ'צלי אש צלי אש', ומשמע שלולא מיעוט זה היה נחשב לאש, ומה בין חום התנור לגפסיס וסיד רותח. ותירץ המהרש"א (גמוס' סה), שלפי מה שתירצה הגמרא לפני כן, בתירוץ הראשון 'גלי רחמנא התם וילפינן מינה', כלומר, שגילתה התורה לגבי קרבן הפסח שחרסו של תנור אינו נחשב לאש ומשם לומדים לתנור שהסיקו בקליפי ערלה, שאינו נחשב לאש, לכן הוצרכו בצרעת המכוה לרבות שסיד וגפסיס רותח נחשבים לאש, שלא נלמד מתנור של פסח שאינם נחשבים לאש.

כיון שגחלים אינם נחשבים לאש מדוע הוצרכה הברייתא למעט חומו של תנור שלא יחשב לאש

טעמא דרבי רחמנא מכוה מכוה הא לא רבי רחמנא מכוה מכוה גחלים לאו אש נינהו. הקשה **באור חדש** (ד"ה טעמא), לפי מה שכתב המהרש"א (גמוס' ד"ה וגרפו) שגחלים לוחשות נחשבים יותר לאש מחומו של תנור, אם כן כיון שמוכח מהברייתא שגחלים לוחשות אינם נחשבים לאש ולכן הוצרכו לרבות גחלים לגבי מכות אש מ'מכוה מכוה', כל שכן שחומו של תנור אינו נחשב לאש, ומדוע הוצרכה הברייתא לעיל למעט חומו של תנור מ'צלי אש צלי אש', הרי כיון שגחלים לוחשות אינם נחשבים לאש, כל שכן שחומו של תנור אינו נחשב לאש. ועל כרחך צריך לומר, שבאמת גחלים אינם נחשבים לאש ורק לענין קרבן פסח נחשבים לאש, ולפי זה לא מובנת קושיית הגמרא.

מדוע אין אומרים שגילתה התורה בצרעת המכוה שגחלים נחשבים לאש ומשם לומדים לקרבן פסח

שם. הקשו התוספות והתוספות שאנץ (ד"ה הא), כיון שגילתה התורה בצרעת המכוה שגחלים נחשבים לאש, אם כן למה לא נאמר שמשם למד רבי שגחלים נחשבים לאש גם לענין קרבן הפסח, ולא נצטרך להגיע לתירוצים אחרים, וכמו שאמרה הגמרא לעיל לגבי תנור שגרפו, שאומרים 'גלי רחמנא התם וילפינן מינה'. ותירץ הצל"ח (ד"ה מי) על פי מה שהקשו התוספות (ד"ה נקוה), שכיון שלגבי גפסיס וסיד רותח מבואר בגמרא שמסברא אנו יודעים שאינם נחשבים לאש ואין צריך מיעוט לכך, ואדרבה לגבי מכוה צריך לרבות שנוהגת בהם צרעת המכוה, אם כן אף חום התנור יש ללמוד מסברא שאינו צלי אש, ולשם מה צריך למעט שאינו נחשב לאש מ'צלי אש צלי אש', ומשמע שלולא מיעוט זה היה נחשב לאש, ומה בין חום התנור לגפסיס וסיד רותח. ויש ליישב קושיית התוספות, שלכך צריך 'צלי אש צלי אש' למעט את חום התנור שאינו נחשב לאש, כדי שלא נלמד מצרעת המכוה לקרבן הפסח, שגם חום התנור נחשב לאש. ושתי קושיות התוספות מתורצות זו בזו. הריבוי של 'צלי אש צלי אש' הוצרך כדי שלא נלמד מצרעת המכוה שגחלים וחום התנור וגפסיס וסיד רותח נחשבים לאש אף לענין קרבן פסח, ובאמת אין חילוק בין חום התנור לסיד רותח, והמיעוט של 'צלי אש' הוא רק כדי שלא נלמד מצרעת המכוה שחום התנור נחשב לאשח.

ועל פי זה כתב ליישב לשון הגמרא 'מי אמר רבי גחלים אש נינהו', והרי רבי תנא הוא ויכול לחלוק על הברייתא, ובברייתא לא הוזכר שרבי הוא זה שאמר כן, ואם כוונת הגמרא להקשות שלא מסתבר שרבי חולק על הברייתא, אם כן לא היה לגמרא לומר 'מי אמר רבי', אלא סתם 'למימרא דגחלים אש נינהו' וכו'. אולם לפי מה שהתבאר מיושב, משום שבסתם לא הוקשה לגמרא שמוכח מצרעת המכוה שגחלים אינם נחשבים לאש, שאדרבה יש לומר שגילתה התורה בצרעת המכוה שגחלים נחשבים לאש ומשם לומדים אף לענין קרבן פסח, אבל לרבי קשה, שאין לומר שגילתה התורה בצרעת המכוה שגחלים נחשבים לאש ומשם למד רבי אף לגבי קרבן הפסח, שהרי מיעטה התורה לגבי

מדוע נקט רבי לשון 'אומר אני'

חתכו ונתנו על גבי גחלים רבי אומר אומר אני שזה צלי אש. בספר **בית האוצר** (מערכה ו כלל ג) כתב, שדרכו של רבי היתה לומר בלשון 'אומר אני', משום שהיה זה בדרך ענוה ורבי היה עמוד הענוה [כמבואר בסוטה (מט.)],

ו. **ואם** כן אפשר לומר, שדווקא כשהאבוקה ממש כנגדו אסרו, אבל כאשר מדובר באבוקה הבלועה בדופני התנור בזה לא גזרו, וראה שם שהקשו על תירוצם. ז. **והוסיף** שלא מצאנו בשום מקום בש"ס לאחד מן החכמים שהיה אומר לשון זה 'אומר אני' חוץ מרבי, וכן בכל המקרא לא מצאנו לשון זו 'אומר אני' חוץ מפעם אחת בספר תהלים (מה ג), 'רחש לבי דבר טוב אומר אני מעשי למלך לשוני עט סופר מהיר'. וכתב האבן עזרא בפירושו על ספר תהלים, שספר תהלים נכתב ברוח הקודש על עניינים עתידים, ולפי זה יש לומר שפסוק זה רומז ברוח הקודש על רבי וחיבור המשנה שלו, שהרי דברים בעל פה אי אתה רשאי לאומרם בכתב, ורבי חיבר את המשנה משום 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', והפסוק מדבר בשם רבי עצמו 'רחש לבי דבר טוב, אומר אני מעשי למלך', כלומר כל מה שאני עושה הוא עבור המלך העליון, לשוני היינו מה שצריך להיאמר בלשון, כלומר דברים שבעל פה, אני רוצה לתקן שיהיה בעט סופר מהיר, ולכן נאמר 'אומר אני', שכך היתה דרכו של רבי, לומר דבריו בלשון 'אומר אני'. ח. **ובחידושי** רבי עקיבא איגר (גמוס' ד"ה הא), כתב זאת כקושיא על קושיית התוספות, שכיון שלומדים מ'צלי אש' שתי פעמים שצריך אש ממש, ומשום כך חום התנור והוא הדין סיד וגפסיס אינם מועילים, אם כן אף שגילתה התורה בצרעת המכוה שגחלים נחשבים לאש, כיון שמסברא לא היינו יודעים שגחלת נחשבת לאש, אם כן אין ללמוד מצרעת המכוה שגחלים נחשבים לאש לקרבן פסח, שהרי נתמעט מ'צלי אש צלי אש' שכל דבר שאינו אש ממש אינו ראוי לקרבן פסח.

חום תנור 'צלי אש' שלא נלמד מצרעת המכוה לפסח, ואם כן עיקר קושיית הגמרא היא מכח מה שלומדים מ'צלי אש צלי אש' לרבות שלא נלמד מצרעת המכוה לפסח שגחלים וחום התנור נחשבים לאש, והיינו רק לרבי ולרבי יוחנן, אבל בעלמא אין זה קשה, משום שיש לומר שלומדים ממכוה שגחלים נחשבים לאש אף לענין קרבן הפסח. ובחידושי רבי עקיבא איגר (נמוק' סס) תמה בעיקר קושיית התוספות, כיצד רצו התוספות ללמוד מצרעת המכוה לענין קרבן פסח שגחלת נחשבת לאש, הרי אף במכוה אין לומדים שגחלת נחשבת לאש ממש, אלא שהיא בכלל 'דבר הבא מן האש' כמו סיד וחרסית, ואם כן בפסח שנתמעטו סיד וחרסית מ'צלי אש צלי אש', ממילא יש לומר שאף גחלת נתמעטה[ט].

מדוע לא חילקה הגמרא בין גחלים לוחשות לגחלים עוממות

שם. הקשו התוספות והתוספות שאנץ (ד"ה הפ), מדוע לא תירצה הגמרא שרבי שאמר שאם צלה את הפסח על גחלים הרי זה צלי אש, היינו בגחלים לוחשות, ואילו הברייתא של צרעת המכוה שריבתה שגחלים נחשבים לאש, דיברה בגחלים עוממות. ותירצו התוספות, שאף שגחלת המוזכרת בתורה היא גחלים עוממות, מכל מקום סתם גחלת המוזכרת במשנה או בברייתא היא גחלים לוחשות, ואם כן אין להעמיד את הברייתא בגחלים עוממות.

והקשה המהרש"ל (נמוק' סס), הרי לעיל (כו:) בגמרא לגבי תנור שהסיקוהו בקליפי ערלה מבואר שאם בישלה על גבי גחלים לכולי עלמא הפת מותרת, ואף על פי כן נחלקו שם בגמרא (כז.) האם המדובר בגחלים עוממות או אף בגחלים לוחשות, הרי, שאף את הברייתא ניתן להעמיד בגחלים עוממות. והוסיף, שאין לומר שסוגיית הגמרא כאן היא דווקא לשיטת מי שסובר שהברייתא לעיל (כו:) מדברת בגחלים לוחשות, כי לפי זה נמצא שעלה על הדעת שתנור גרוף יותר חמור מגחלים לוחשות, שהרי בגחלים לוחשות היה פשוט לגמרא שלדברי הכל מותר להסיק בתנור שהסיקוהו בקליפי ערלה, ולגבי תנור גרוף הסתפקה כאן הגמרא, ואילו לגבי קרבן פסח מצינו להיפך, שחום התנור שגרפו אינו מועיל לגבי קרבן הפסח, שהרי נתמעט מ'צלי אש צלי אש', ואילו בגחלים לוחשות מתיר רבי לצלות על גביהם.

והמהרש"א (נמוק' סס) כתב ליישב קושיית המהרש"ל, שבאמת רב אחדבוי בר אמי שהקשה על רבי מהברייתא של 'מכות אש' סבר, שסתם גחלים המוזכרים בברייתא היינו גחלים לוחשות, וסוגיית הגמרא כאן היא למי שסובר לעיל (מ.) שהברייתא מדברת בגחלים לוחשות, אלא שרב חיננא סבא שהסתפק לעיל האם תנור שהסיקוהו בקליפי ערלה וגרפוהו מותר לאפות בו את הפת, לא סבר כן, אלא סבר שהברייתא לעיל (כו:) שהתירה בבישלה על גבי גחלים היינו דווקא בגחלים עוממות, ולכך הסתפק בתנור שגרפו.

מה החילוק שבין גחלת של מתכת לבין גחלת של עץ

אוצר החכמה

כי איצטריך קרא לגחלת של מתכת. כתב השפת אמת (ד"ה כי) שלכאורה היה מקום לפרש שמדובר בגחלת של מתכת שכבתה ממנה עיקר האש, ובמתכת אף שאין האש בוערת בה, עדיין יש בה חום כדי לגרום לכויה, אבל אין לומר שמדובר בגחלת של מתכת בשעה שהאש בוערת בה כי אז נחשבת כאש ממש, ואינה שונה מגחלת של עץ שנחשבת כאש. אמנם כתב, שממה שהוקשה לגמרא מפתילה של אבר מוכח, שאף כשהאש בוערת בגחלת של מתכת אינה נחשבת כאש ממש ואינה כגחלת של עץ. והחילוק בין גחלת של מתכת לגחלת של עץ הוא, שגחלת של עץ כיון שמתחילתה היתה אש ממש, לכך אף כשנעשית גחלת והיא לוחשת נחשבת כאש, אבל גחלת של מתכת אף שנהפכת לאש, מכל מקום כיון שהאש לא נאחזה בה מעולם, לכך אינה נחשבת כאש.

מדוע לא חילק הרמב"ם בין גחלת של מתכת לגחלת של עץ

שם. כתב **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ח ה"י), 'חתכו ותלהו על גבי גחלים הרי זה צלי אש'. ולא חילק הרמב"ם בין גחלים של מתכת לגחלים של עץ, ומשמע שאף אם נתנו על גחלים של מתכת הרי זה צלי אש. **ובחידושי רבי עקיבא איגר** (ד"ה חתכו) העיר, שבסוגייתנו מבואר שדווקא גחלת של עץ נחשבת לאש אבל גחלת של מתכת אינה נחשבת לאש, ומדוע לא חילק בזה הרמב"ם. וכתב, שאפשר שסבר הרמב"ם שלמסקנת הגמרא לקמן (ע"ג) לפי רבינא שאמר 'כרוך ותני', שגחלת מתרבה ממשמעות לשון 'אש', אין לחלק בין גחלת של עץ לגחלת של מתכת, ואף גחלת של מתכת נחשבת לאש'.

מדוע לא הקשו על רב מתנה שנשרוף אותה על ידי חבילי זמורות

וכל שכן אש עצמה ונקיף לה חבילי זמורות ונקלה. הקשה הצל"ח (ד"ה וכ"ש), מדוע הוקשה לגמרא שנשרפנה על ידי חבילי זמורות רק אחרי שדרשו מ'באש תשרף' לרבות כל מיני שריפות, הרי אף ללא דרשה זו יכלה הגמרא להקשות על רב מתנה שאמר ששורפין אותה על ידי פתילה של אבר, שנשרפנה על ידי חבילי זמורות, שהרי 'באש תשרף' האמור בתורה אש ממש הוא[יב]. ותירץ, שהמקשן היה סבור שגחלים של מתכת נחשבים יותר לאש מגחלת של עץ, ולכן לא הוקשה לו על רב מתנה שנשרפנה על ידי חבילי זמורות, והיינו משום שהיה יכול לתרץ שמה שאין שורפים בחבילי זמורות משום שחוששים שמא לא תשלוט השלהבת בכל גופה, ויסייעו הגחלים בשריפתה וגחלים של עץ אינם נחשבים לאש, ולכך עושים פתילה של אבר שהיא אש. אבל אחרי שתירצה הגמרא שגחלים של עץ נחשבים יותר לאש מגחלים של מתכת, הוקשה לגמרא שנקיף אותה בחבילי זמורות ונשרפנה.

כיצד ממיתים אותה על ידי חמי האור

ונעביד לה חמי האור. בפירוש **הריב"ן** (ד"ה פתילה) כתב, שישליכו עליה רותחין עד שתפרח נשמתה, שאף בזה יש שריפת נשמה וגוף קיים. עוד כתב שיש אופן אחר, שיזרקו מים רותחים לתוך פיה, וכך כתב גם ביהודה יעלה (שו"ת, יו"ד ח"ו סי' עמ).

כיצד מרבים מ'באש תשרף' כל שריפות הבאות מן האש

שאני התם דאמר קרא באש תשרף תשרף לרבות כל שריפות הבאות מן האש. ברש"י (ד"ה תשרף) משמע שהלימוד הוא מיתור תיבת 'תשרף', שהרי כתב שהדרשה היא 'מדלא כתיב באש, ונשתוק'. אבל **המשחת אהרן** (נרש"י סס) תמה על דבריו, שהרי צריך הפסוק לפרש מה יש לעשות לה עם האש, ואין המילה מיותרת. ופירש שכוונת רש"י היא, כדברי רבי זירא להלן, וכמו שפירש **רבינו חננאל** (ד"ה מ"ר), שאם כוונת הפסוק היא שצריך לשורפה דווקא באש, היה לו לומר בסדר הפוך 'תשרף באש', ומשמע ששרפתה דווקא באש, וממה שלא כתב הפסוק כן, אלא כתב 'באש תשרף', משמע שאפשר לשורפה אף בשאר דברים. ומה שכתב רש"י 'באש ונשתוק' כוונתו שתיבת 'באש' תכתב בסוף הפסוק, דהיינו שאחרי 'באש' תבוא שתיקה, אבל לפניו יש מילה אחרת. **ובמנחם משיב נפש** (נרש"י סס) כתב, שנראה שכוונת רש"י היא כמו שפירשו **התוספות** (ד"ה נפקי), שלא היה לפסוק לכתוב 'תשרף', אלא היה לו לכתוב באש תמות[יא], וכוונתו שיכתוב 'באש' וישתוק מ'תשרף'. ובמשחת אהרן (סס), תמה על פירוש התוספות, מנין לנו לומר שהיה לפסוק לומר 'באש תמות', מאחר שלא מצאנו לשון זו בתורה.

מדוע לא הקשו על רב מתנה שנשרוף אותה על ידי חבילי זמורות

וכל שכן אש עצמה ונקיף לה חבילי זמורות ונקלה. הקשה הצל"ח (ד"ה וכ"ש), מדוע הוקשה לגמרא שנשרפנה על ידי חבילי זמורות רק אחרי שדרשו מ'באש תשרף' לרבות כל מיני שריפות, הרי אף ללא דרשה זו יכלה הגמרא להקשות על רב מתנה שאמר ששורפין אותה על ידי פתילה של אבר, שנשרפנה על ידי חבילי זמורות, שהרי 'באש תשרף' האמור בתורה אש ממש הוא[יב]. ותירץ, שהמקשן היה סבור שגחלים של מתכת נחשבים יותר לאש מגחלת של עץ, ולכן לא הוקשה לו על רב מתנה שנשרפנה על ידי חבילי זמורות, והיינו משום שהיה יכול לתרץ שמה שאין שורפים בחבילי זמורות משום שחוששים שמא לא תשלוט השלהבת בכל גופה, ויסייעו הגחלים בשריפתה וגחלים של עץ אינם נחשבים לאש, ולכך עושים פתילה של אבר שהיא אש. אבל אחרי שתירצה הגמרא שגחלים של עץ נחשבים יותר לאש מגחלים של מתכת, הוקשה לגמרא שנקיף אותה בחבילי זמורות ונשרפנה.

כיצד ממיתים אותה על ידי חמי האור

ונעביד לה חמי האור. בפירוש **הריב"ן** (ד"ה פתילה) כתב, שישליכו עליה רותחין עד שתפרח נשמתה, שאף בזה יש שריפת נשמה וגוף קיים. עוד כתב שיש אופן אחר, שיזרקו מים רותחים לתוך פיה, וכך כתב גם ביהודה יעלה (שו"ת, יו"ד ח"ו סי' עמ).

האם ניתן למעט שריפה בחבילי זמורות מהגזירה שוה 'שריפה שריפה'

ואי משום דרב נחמן ניפוש לה חבילי זמורות טובא כי היכי דתמות בעגלא קא משמע לן. מפשטות דברי **רש"י** (ד"ה קא) משמע, שמהגזירה שוה אנו לומדים שגם שריפת נשמה וגוף קיים נחשבת לשריפה, ומה ששריפת בת כהן היא דווקא על ידי פתילה של אבר ולא על ידי חבילות של ענפים כהונה (ד"ה והא), שהרי כתבו התוספות (סס), שהדרשה היא ממה שנאמר ב'אש תשרף' ולא 'באש תמות', ולפי זה לא שייכת קושיית רבי ירמיה כאן, שהרי הפסוק של 'ושרף אותו על עצים באש' נאמר אחר שחיטת הפר, ולא ניתן לכתוב דבר אחר מלבד שריפה. ותירץ, שהתוספות כתבו כן רק לפי ההוה אמינא שסברה הגמרא שהדרשה היא ממה שלא נאמר ב'אש תמות', אבל אחרי שאמרה הגמרא שדורשים גזירה שוה 'שריפה שריפה מבני אהרן', ידעה הגמרא שלא ניתן לכתוב באש תמות, שהרי הוצרכה התורה לכתוב תשרף כדי שנוכל לדרוש גזירה שוה, ואם כן ודאי מה שדרשו מ'תשרף' לרבות כל מיני שריפות, אינו מיתור, אלא ממשמעות הפסוק, ומשום כך הקשתה הגמרא שאף מ'ושרף' יש לרבות כל מיני שריפות. **יב. וכן** הקשה השפת אמת (ד"ה וכ"ש).

ט. **וכן** הקשה השפת אמת (נמוק' ד"ה הפ). **י. בשפת** אמת (ד"ה כי) ציין לדברי הרמב"ם בהלכות שבת (פי"ג ה"ו) שכתב, 'המחמם את הברזל כדי לצרפו במים הרי זה תולדת מבעיר וחייב'. וכיון שכתב הרמב"ם שאין זה אלא 'תולדת מבעיר', אם כן בפסח שתולדת האש אינו כאש ממש, יהיה אסור לצלות בגחלים של מתכת. ואילו מסתימת לשון הרמב"ם כאן, משמע שאף אם צלה בגחלים של מתכת הרי זה צלי אש. **יא. הקשה** הצל"ח (נמוק' ד"ה נפקי), שלפי זה לא מובן מה הוקשה לגמרא בסמוך מפרים הנשרפים שנאמר בהם 'ושרף אותו על עצים באש' שממעטים שאר מיני שריפות, הרי שם אין שייך לשון אחר חוץ משריפה, ולכך ממעטים שאר מיני שריפות, אבל כאן ששייך לומר באש תמות ונאמר 'באש תשרף' מרבים אף שאר מיני שריפות. והקשה המשמרות

ולא על ידי רותחים, הוא משום הדרשה של רב נחמן 'ברור לו מיתה יפה', ועל ידי פתילה של אבר זוהי מיתה יפה כיון שמתה מהר יותר מאשר על ידי חבילי זמורות או רותחים. ותמה **המהרש"ל** (נרמז"י שם), שהרי לעיל הקשתה הגמרא מדוע בת כהן שזינתה אינה נשרפת על ידי חבילי זמורות, ותירצה שדבר זה נלמד בגזירה שוה מבני אהרן, ושם עדיין לא הביאה הגמרא את דברי רב נחמן, ומשמע שאף בלא דברי רב נחמן אנו יודעים מהגזירה שוה שאין בת כהן נשרפת על ידי חבילי זמורות, ומוכח שהגזירה שוה מלמדת ששריפת בת כהן היא דווקא באופן של שריפת נשמה וגוף קיים. ולכן פירש שמהגזרה שוה אכן לומדים למעט חבילי זמורות, ומרב נחמן לומדים שאין להמיתה ברותחים, כי אין זו מיתה יפה. **ובהגהות הב"ח כתב**, שכך היתה גם כוונתו של רש"י, שלומדים מרב נחמן ומהגזירה שוה ביחד שאין לשורפה בחבילי זמורות וברותחים, מהגזירה שוה לומדים ששריפתה היא דווקא בשריפת נשמה וגוף קיים, ומרב נחמן שאין להמיתה ברותחים.

אך המהרש"א (נרמז"י שם) כתב בישוב קושיית המהרש"ל, שצריך לומר, שמי שתירץ לעיל שבת כהן נשרפת בפתילה של אבר מגזירה שוה, סבר שידע המקשן שאמר 'ונקיף לה חבילי זמורות' את הדרשה של רב נחמן, ושאלתו היתה רק מנין שאף שריפת נשמה וגוף קיים נחשבת לשריפה, ועל זה השיב לו שדבר זה נלמד מהגזירה שוה. [ומה שהקשתה הגמרא אחרי זה שימיתוה ברותחין, ולא הקשתה מנין לנו שממיתים אותה דווקא בפתילה של אבר, ושאי אפשר להמיתה בחבילי זמורות, הוא משום שהיה עדיף לגמרא להקשות מתוך מה שתירצה, שיש להמיתה בשריפת נשמה וגוף קיים, שמיתה ברותחין אף היא שריפת נשמה וגוף קיים]. ובדברי רש"י בסנהדרין (נג. ד"ה קמ"ל) מבואר כפירוש המהרש"א.

ובמשיב נפש (נרמז"י ד"ה קמ"ל) כתב ביישוב דברי רש"י, שרש"י הוכרח לפרש כן משום שהוקשה לו לשון הגמרא 'וכי מאחר דאיכא רב נחמן גזירה שוה למה לי, אמרי אי לאו גזירה שוה הוה אמינא שריפת נשמה וגוף קיים לאו שריפה היא, ואי משום דרב נחמן ניפוש לה חבילי זמורות טובא כי היכי דתמות בעגלא, קא משמע לן'. ולפירוש המהרש"ל קשה, מדוע הוצרכה הגמרא לומר שלולא הגזירה שוה היינו חושבים ש'שריפת נשמה וגוף קיים לאו שריפה היא', והרי אפילו אם שריפת נשמה וגוף קיים נחשבת לשריפה, מכל מקום יכלו לומר שלולא הגזירה שוה היינו חושבים שאף שריפה על ידי חבילי זמורות נחשבת לשריפה, ואם משום שצריך לברור לו מיתה יפה, ירבה בחבילי זמורות. ועל כרחך צריך לומר שמהגזירה שוה למדנו דבר אחד ששריפת נשמה וגוף קיים נחשבת לשריפה, וממילא יש לנו למעט שריפה על ידי חבילי זמורות משום דרב נחמן, שמיתה על ידי פתילת אבר היא מיתה יותר יפה משריפה על ידי חבילי זמורות, אפילו אם מרבה בחבילי זמורות, אלא שלולא הגזירה שוה לא ידענו ששריפת נשמה וגוף קיים נחשבת לשריפה, ואחרי שידענו מחמת הגזירה שוה ששריפת נשמה וגוף קיים נחשבת לשריפה, ממילא ידענו מסברא שאין שורפין בחבילי זמורות כיון שאין זה מיתה יפה כמו פתילת אבר.

ומה שהקשה המהרש"ל, שאם כן כשהוקשה לגמרא קודם לכן שנשרוף בחבילי זמורת, מה תירצה שלמדנו בגזירה שוה משריפת בני אהרן שצריך שריפת נשמה וגוף קיים, הרי מכל מקום אף בחבילי זמורות אפשר לשרוף, שמהגזירה שוה לא למדנו אלא 'שאף' שריפת נשמה וגוף קיים נחשבת שריפה, ולא למעט שריפה ממש בחבילי זמורות. יש לומר, שמתחילה סברה הגמרא שאף שריפת נשמה וגוף קיים נחשבת לשריפה, ואם כן לא באה הגזירה שוה אלא למעט חבילי זמורות, אבל למסקנת הגמרא שלולא הגזירה שוה היה מקום לומר ששריפת נשמה וגוף קיים אינה נחשבת לשריפה, אם כן הגזירה שוה לא באה אלא לרבות ששריפת נשמה וגוף קיים נחשבת לשריפה, אבל שאין שורפים בחבילי זמורות לומדים מרב נחמן.

ברש"ש (נרמז"י שם) כתב, שרש"י למד לפרש שאף חבילי זמורות נחשב לשריפה ולא כפירוש המהרש"ל, מדברי **המדרש** (ג"ר סה כג), שיקום איש צרורות קיים בעצמו ארבע מיתות בית דין, ושריפה קיים על ידי שנפל לאש שהצית בעצים, ואם היינו לומדים מהגזירה שוה ששריפה היא דווקא באופן של שריפת נשמה וגוף קיים, לא היה מקיים בזה מיתת בית דין של שריפה, ומוכח שלומדים מהגזירה שוה שגם שריפת נשמה וגוף קיים נחשבת לשריפה.

ובשפת אמת (ד"ה שמיני) ביאר סברת רש"י בזה, משום שאין ללמוד מהגזירה שוה שמצות שריפה היא דווקא באופן של שריפת נשמה וגוף קיים, משום שבמיתת בני אהרן מיתתם היתה מן השמים ונשרפה נשמתם ולא נשרף מן הגוף כלל, אבל בשריפה בידי אדם, אף בפתילה של אבר אי אפשר שלא ישרוף משהו מהגוף במקום נטיפת האבר, ולכך אין לומדים מהגזירה שוה אלא שגם כשהגוף קיים ויש שריפת נשמה נחשבת לשריפה, ומה ששורפין בפתילה של אבר היינו משום דרב נחמן שאמר ברור לו מיתה יפה.

מבואר אם כן שלדעת רש"י וכן הסכימו המהרש"א ועוד אחרונים, ששריפה על ידי חבילי זמורת אין ממעטים מהגזירה שוה של שריפת בני אהרן, אלא רק משום דרב נחמן שאמר ברור לו מיתה יפה, ולדעת המהרש"ל שריפה על ידי חבילי זמורות ממעטים מהגזירה שוה של שריפת בני אהרן. ויסוד המחלוקת הוא, האם מהגזירה שוה של שריפת בני אהרן לומדים ש'אף' שריפת נשמה וגוף קיים נחשבת שריפה וכל שכן שריפה ממש, ואין למעט שריפה על ידי חבילי זמורות אלא משום שאין זו מיתה יפה, או שמהגזירה שוה לומדים שהצריכה התורה דווקא שריפת נשמה וגוף קיים.

כשאין לו פתילה האם יכול לשרוף בחבילי זמורות

כתב המנחת חינוך (מצוה רסג), שכיון שמבואר בגמרא שכל מיני שריפות נחשבות שריפה, ומה ששורפים על ידי פתילת אבר היינו משום דרב נחמן שאמר ברור לו מיתה יפה, אם כן כשאין לו פתילה אפשר לקיים את המצוה אף על ידי חבילי זמורות, ואין מעכבים את הדין להמתין עד שימצאו פתילת אבר, וכתב שכן נראה לו ברור"י. [ונראה שסבר כדעת רש"י **והמהרש"א** הנ"ל, שמהגזירה שוה לא למדנו אלא שאף שריפת נשמה וגוף קיים נחשבת לשריפה, ושריפה על ידי חבילי זמורות לא נתמעטה אלא משום ברור לו מיתה יפה, ואם כן כל שאין לו פתילה, מתקיימת המצוה אף בחבילי זמורות. אבל לדעת **המהרש"ל** שמהגזירה שוה למדנו שמצות שריפה מתקיימת דווקא באופן של שריפת נשמה וגוף קיים, אף כשאין לו פתילת אבר אין מקיימים המצוה בחבילי זמורות כיון שאין הגוף קיים, ולמדנו בגזירה שוה שצריך דווקא שריפת נשמה וגוף קיים].

מדוע צריך למעט אבר מעיקרו

ואלא באש למה לי לאפוקי אבר מעיקרו. הקשו **התוספות** (ד"ה למעוטי) **והתוספות שאנץ** (ד"ה ומלא) בשם ר' **יעקב מאורלינ"ש**, מדוע הוצרכו למעט אבר מעיקרו מ'באש' תשרף, הרי ממה שמיעטו (יבמות ו:) מ'לא תבערו אש בכל מושבתיכם' שאין שריפת בת כהן דוחה שבת, יש ללמוד שאין יכול לשורפה באבר מעיקרו, כי אם היה יכול לשורפה באיבר מעיקרו פשיטא שאין שריפת בת כהן דוחה שבת, ולא צריך ללמוד זאת מ'לא תבערו' כיון שיכול לקיים בה מצות שריפה אף בלא דחייה על ידי אבר מעיקרו[ט]. ותירצו בשם ר"י, שמ'לא תבערו' לומדים ששריפתה אינה דוחה שבת כשאין לו אבר מעיקרו. והוכיחו כן, שאם לא כן לשם מה נצרך המיעוט שאין שריפת בת כהן דוחה שבת, הרי לעולם אפשר גם בלי דחייה, שהרי יכול להרתיח פתילה של אבר מערב שבת, ועל כורחך שהמיעוט בא ללמדנו שכשאין לו אבר מעיקרו אין שריפתה דוחה שבת.

ובשאגת אריה (שו"ת, סי' נו ד"ה עוד עלה) רצה לומר, שדין עשה דוחה לא תעשה, נוהג דווקא באופן שאי אפשר לקיים העשה בלא דחיית הלא תעשה, כגון כלאים בציצית, שאי אפשר לקיים מצות עשה של תכלת בבגד של פשתן בשום אופן אלא אם כן העשה של ציצית דוחה את הלא תעשה של כלאים, שהרי התכלת צמר הוא, וכן מילה בצרעת שאי אפשר לקיים מצות מילה בלא דחיית הלא תעשה של הצרעת, אבל כשאפשר לקיים את העשה בלא דחיית הלא תעשה, אלא שלא נזדמן לו קיום העשה אלא על ידי דחיית הלא תעשה, אין עשה דוחה לא תעשה, כיון שבעלמא אפשר לקיים מצוה זו אף בלא דחיית הלא תעשה[טי].

אמנם כתב השאגת אריה, שמדברי התוספות הנ"ל מוכח שעשה דוחה לא תעשה אף שבעלמא אפשר לקיים העשה בלא דחיית הלא תעשה, וכל מקום שנזדמן לו קיום העשה רק על ידי דחיית הלא תעשה, עשה דוחה לא תעשה,

---

יג. הצל"ח (ד"ה קמ"ל) תמה על דברי המהרש"א שכתב שהמקשן ידע את סברת רב נחמן, והרי המקשן הקשה שנשרוף בחמי האור, ואם היה יודע מסברת רב נחמן 'ברור לו מיתה יפה', מדוע הקשה שנשרוף בחמי האור ולא הקשה שנשרוף בחבילי זמורות. והמהרש"א הרגיש בזה, וכתב שהוא הדין היה יכול להקשות משם. **יד. ובן** כתב בחידושי מהר"ם שיק (סנהדרין נג. ד"ה ממיתין), שאף שמצות שריפה היא שריפת נשמה וגוף קיים, מכל מקום מסתבר שאם בית דין שרפו את גופו של הנדון קיימו בזה מצות שריפה. והביא ראיה לדבריו, מדברי התוספות במסכת כתובות (סז: ד"ה דכתיב) שכתבו על הנאמר בפרשת תמר (בראשית לח כה) 'היא מוצאת והיא שלחה אל חמיה', שלשון מוצאת הוא לשון אש, כמו שנאמר (מיכה ד י) 'ויצת אש בציון', והיינו שיהודה דן את תמר בשריפה ממש כיון שהיתה בת כהן, הרי שגם בשריפה ממש יוצאים ידי חובת שריפה. אלא שהקשה על זה, כיון שמבואר בגמרא שצריך להמיתה במיתה יפה משום 'ואהבת לרעך כמוך' נמצא שכששורפים בית דין את הנדון עוברים על מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך, והרי זה מצוה הבאה בעבירה וכיצד דן יהודה את תמר בשריפה ממש, ונשאר בצריך עיון. ולדברי המנחת חינוך יש לומר, שלא היה לו פתילה ומשום כך רצה לקיים המצוה על ידי שריפה ממש כדי שלא לענות את הדין. **טז. וכתב** באור חדש (נמוס' ד"ה למעוטי), שאף שמ'לא תבערו' לומדים שכל מיתת בית דין אינה דוחה שבת כמבואר במסכת יבמות (ו:), ואם כן ממילא נצרך 'לא תבערו' לשאר מיתות בית דין. מכל מקום הוקשה לתוספות, שלגבי שריפת בת כהן שלומדים שאין שריפתה דוחה שבת מ'לא תבערו', אינו נצרך כיון שיכול לקיים מצות שריפה אף בלא דחייה. **טז. ויסוד** דבריו של השאגת אריה נזכר כבר בדברי הבית יוסף (או"ח סי' יח), שכתב בשם רבינו ירוחם שדין כלאים בציצית שמותר היינו דווקא כשאינו מוצא ממינו, כלומר שחוטים של פשתן פוטרים בבגד של צמר, דווקא אם אין לו חוטים של צמר, אבל אם יש לו חוטים של צמר אסור לו להטיל חוטים של פשתן בבגד של צמר, שכל מקום שיכול לקיים שניהם אין עשה דוחה לא תעשה. וחלק עליו הבית יוסף וכתב, שאף כשאין לו חוטים של צמר אסור לו להטיל חוטים של פשתן בבגד של צמר, שכיון שיכול

שהרי כתבו התוספות שאף שבעלמא אפשר לקיים מצות שריפת בת כהן בלא חילול שבת על ידי אבר מעיקרו, או על ידי שירתיח פתילה של אבר מערב שבת, מכל מקום כשלא נזדמן לו אבר מעיקרו או שלא נזדמנה לו פתילה של אבר להדליקה בערב שבת, לולא המיעוט של 'לא תבערו אש בכל מושבתיכם' היתה שריפת בת כהן דוחה שבת, אף שיכול לקיים העשה בעלמא שלא על ידי חילול שבת, מכל מקום כיון שלא נזדמן לו קיום העשה בלא דחיית הלא תעשה יכול לקיים העשה על ידי דחיית הלא תעשה'.

האם למסקנת הגמרא מרבים פתילה של אבר מ'באש תשרף'

וכל היכא דכתיב באש תשרף לרבות כל שריפות הבאות מחמת אש הוא. כתב **באור חדש** (ד"ה וכל), שמדברי הגמרא משמע שאף למסקנת הגמרא מרבים פתילה של אבר מ'באש תשרף'. וקשה שהרי אף בלא ריבוי של 'באש תשרף' יש ללמוד, ששריפת בת כהן הוא על ידי פתילה של אבר, כיון שלומדים בגזירה שוה ממיתת בני אהרן שצריך שריפת נשמה וגוף קיים, ולומדים מרב נחמן שצריך לברור מיתה יפה, אם כן בעל כרחך ממיתים אותה בפתילה של אבר. עוד קשה, מה מקשה מפרים הנשרפים והרי בהם אין הכרח לדרוש מ'באש תשרף' לרבות שאר שריפות הבאות מחמת האש.

מדוע כתב הרמב"ם בפרים הנשרפים שסיד וגפסיס מתמעטים מ'עצים' ולא מ'באש'

והא גבי פרים הנשרפים דכתיב בהו ושרף אותו על עצים באש ותניא באש ולא בסיד רותח ולא בגפסים רותח וכו' הכא כתיב ושרף אותו על עצים באש לבסוף אש למימרא דאש אין מידי אחרינא לא. מדברי הגמרא מבואר ששריפת פרים הנשרפים אסורה על ידי סיד וגפסיס משום שאין זה 'אש', ולומדים כן ממה שנאמר 'ושרף אותו על עצים באש'. והרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ז ה"ה) כתב, 'וכל הנשרפין חוץ לעזרה כל העצים כשרין לשריפתן אפילו בקש ובגבבא, שנאמר על עצים באש, אש מכל מקום, ולמה נאמר עצים להוציא את הסיד ואת הרמץ'. מבואר מדברי הרמב"ם שהמיעוט של סיד ורמץ נלמד מ'עצים' ולא מ'באש' כמבואר בגמרא"ת. ותמה הלחם משנה, שהרי בסוגייתנו מבואר שסיד וגפסיס נתמעטו מ'באש' ולא מ'עצים', וכיצד כתב הרמב"ם שלומדים מ'עצים' ולא מ'באש'. וביותר שמהרמב"ם משמע להיפך ש'באש' בא לרבות כל דבר אפילו סיד וגפסיס, ורק משום שנאמר 'עצים' ממעטים סיד וגפסיס, ואילו בסוגייתנו מבואר שסיד וגפסיס אינם בכלל אש. ועוד הקשה, שהרמב"ם עצמו לגבי קרבן פסח כתב (קרבן פסח פ"ח ה"י) 'צלהו על גבי סיד או חרסית או חמי טבריה, הרי זה אסור שאין זה צלי אש'. הרי שמיעט סיד וגפסיס מ'אש' שאין זה בכלל אש, ואילו לגבי פרים הנשרפים, משמע מדבריו שסיד וגפסיס הרי זה בכלל אש אלא שאין זה בכלל עצים.

וכתב לתרץ בדוחק, שלולא המיעוט של 'עצים' אף שנאמר 'אש' לא היינו ממעטים סיד וגפסיס, אלא אדרבה היינו מרבים כל שרפות הבאות מחמת האש, כשם שמרבים בשריפת בת כהן, כיון שגם לגבי פרים הנשרפים נאמר 'על שפך הדשן ישרף', דהיינו 'ישרף' אחרי 'אש', כמובא בהמשך הגמרא, ולא היינו דורשים מילים אלו ל'אף על פי שאין שם דשן' כלשון הגמרא, אבל כיון שנאמר 'עצים' לומדים שיש לדרוש מ'ישרף' לענין 'שאין שם דשן', ומב'אש' לומדים שאין שורפים בסיד וגפסיס, ומכל מקום אילולא 'עצים' היינו דורשים מ'אש' לרבות סיד וגפסיס.

ובמעשה רוקח (מעשה הקרבנות פ"ז ה"ה) כתב, על פי מה שכתב הכסף משנה (פסולי המוקדשין פ"ג ה"ח), שדרכו של הרמב"ם לסמוך על הדבר שנראה לו יותר מהפסוק שמביאה הגמרא.

כיצד לומדים בפרים הנשרפים למעט סיד וגפסיס ממשמעות 'באש' ולא צריך ריבוי מיוחד

והא גבי פרים הנשרפים דכתיב בהו ושרף אתו על עצים באש ותניא באש ולא בסיד רותח ולא בגפסים רותח. הקשה **המהרש"א** (גמוס' ד"ה שמבואר כאן בגמרא שממעטים מ'באש' סיד וגפסיס רותח שאינם נחשבים לאש, ומשמע שממשמעות הכתוב ממעטים כן ולא מרבוי הכתוב, ואילו לגבי תנור שגרפו וצלה בו את הפסח צריך ריבוי מיוחד של 'צלי אש צלי אש' שאין זה נחשב לאש, ולולא הריבוי מסברא היינו אומרים שתנור נחשב לאש. וכעין קושיית **התוספות** (ד"ה נכוה). ותירץ לפי מה שתירצה הגמרא [בתירוץ הראשון], שגילתה התורה לגבי קרבן פסח שתנור אינו נחשב לאש ומשם לומדים לכל מקום שתנור אינו נחשב לאש, אם כן מה שממעטים שסיד וגפסיס רותח אינם נחשבים לאש מלשון 'באש' בפרים הנשרפים, הוא רק אחרי שלומדים מתנור של פסח שהם אינם נחשבים לאש. אולם הקשה לפי זה, מדוע באמת לומדים פרים הנשרפים מתנור של פסח שסיד וגפסיס אינם נחשבים לאש, ואין לומדים מצרעת המכוה שסיד וגפסיס כן נחשבים לאש. **ובשלמי תודה** (גמוס' ד"ה נכוה) תירץ, שהיה עדיף לגמרא ללמוד קדשים מקדשים ולא קדשים מצרעת.

עה:

כיצד לומדים מ'ישרף', שגם אם אין שם דשן ישרפנו

ישרף אף על פי שאין שם דשן. משמע **ברש"י** (ד"ה שמיתור לשון 'ישרף' לומדים ששורפים את הפר בבית הדשן אף על פי שאין שם דשן. וביאר **המלבי"ם** (ויקרא ד יג), שכיון שכבר נזכר קודם לכן 'ושרף אותו', לא היה הכתוב צריך לומר 'ישרף', ומדוע חזר ושנה 'ישרף', כדי לרבות שישרף אף על פי שאין שם דשן. כי כל מקום שציוה הכתוב לעשות דבר והטיל בו תנאים, וחזר ושנה את אותו ציווי בסתם, בלא תנאים, בא ללמד שבדיעבד אין צריך תנאים אלו.

אמנם רש"י (ויקרא שם) כתב"א, שהלימוד הוא ממה שנאמר 'על שפך הדשן ישרף', כלומר, מארבע תיבות אלו לומדים ששורפים את הפר בבית הדשן אף על פי שאין שם דשן. כיון שבתחילת הכתוב נאמר 'אל שפך הדשן ושרף אותו', לא היה לו לחזור ולכתוב 'על שפך הדשן ישרף', אלא שבא ללמדנו שישרף אף על פי שאין שם דשן. ותמה **המזרחי** (שם) על פירושו, שהרי רש"י כתב שמקורו בתורת כהנים (ויקרא דיבורא דמתחלתא פ"ה ה"ו), ובתורת כהנים מבואר שהלימוד הוא מיתור לשון 'ישרף', כי למדו שלשון 'על שפך הדשן' מתייחס למה שנאמר לעיל ממנו, וכך יש לקרוא את הפסוק 'והוציא את כל הפר אל מחוץ למחנה אל מקום טהור אל שפך הדשן ושרף אותו על עצים על שפך הדשן', ונמצא שתיבת 'ישרף' מיותרת לדרשה. והוסיף, שאף שבתורת כהנים מבואר שמלשון 'אל שפך הדשן' לומדים שצריך להוציא את הפר אל מקום שיש שם דשן, ואם כן גם לשון 'על שפך הדשן' מלמד שצריך לשרוף את הפר במקום שיש שם דשן, יש לומר, שאין זה אלא למצוה ולא לעיכובא. עוד הוסיף, שאם נאמר שכל ארבע התיבות 'על שפך הדשן ישרף' מיותרות, כפירוש רש"י, אם כן יש ללמוד מזה, לא שאין הדשן מעכב אלא אדרבה להיפך, ששנה עליו הכתוב לעכב, וכמו שאמרו חז"ל בכל מקום (יומא נא: זבחים כג:), ואם אין שם דשן, פסול. ועוד הקשה, כיצד משמע מ'על שפך הדשן ישרף' שישרף אף שאין שם דשן. **ובפירוש ר' עובדיה מברטנורא** (ויקרא שם) ביאר שכוונת רש"י, שכיון שחזר הכתוב ושנה על שפך הדשן ישרף, הרי זה מיעוט אחר מיעוט, ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות (יומא מג.), שאפילו אם אין שם דשן, ישרף.

האם דין 'ישרף אף על פי שאין שם דשן' שנוי במחלוקת

שם. מבואר בסוגייתנו שפרים הנשרפים, נשרפים בבית הדשן אף על פי שאין שם דשן. אמנם במסכת זבחים (קו.) מובא בברייתא 'על שפך הדשן ישרף, שיהא שם דשן'. והיא דעת רבי יוסי הגלילי בגמרא שם. ולכאורה, ברייתא זו חולקת על הברייתא בסוגייתנו שדורשת 'ישרף, אף על פי שאין שם דשן'. אולם כתב **השפת אמת** (שם ד"ה שיהא), שאפשר שהברייתא במסכת זבחים אינה חולקת על הברייתא בסוגייתנו, ומה שאמרו שם 'שיהא שם דשן' אין הכוונה שבשעת שריפה צריך שיהא שם דשן, אלא די שיהיה שם דשן קודם לכן, וכבר נקרא שם המקום 'בית הדשן' אף שניטל הדשן משם אחר כך, והוסיף שכך מוכח קצת מדברי **רש"י** (שם ד"ה שכתב 'צריך שיקדים לשם דשן המזבח שיהא נקרא קודם לכן מקום שפך הדשן'. אמנם כתב, שמלשון הברייתא שם 'שיהא שם דשן' משמע שלרבי יוסי הגלילי צריך שבשעת שריפה יהא שם דשן, והברייתא שם חולקת על הברייתא בסוגייתנו.

לקיים מצות ציצית בבגד של צמר אף בלא דחיית הלא תעשה, אם היה מצוי לו חוטים של צמר, אף שעכשיו אין לו אלא חוטים של פשתן אין העשה דוחה לא תעשה, כיון שבעלמא יכול לקיים מצוה זו אף בלא דחיית לא תעשה. ובבית אפרים (סו"ת, סו"ס סי' ה) ביאר סברת הבית יוסף בזה, שלכאורה צריך ביאור מה איכפת לנו אם בעלמא יכול לקיים ה'עשה' אף בלא דחיית ה'לא תעשה', מכל מקום כיון שעכשיו אינו יכול לקיים ה'עשה' בלא דחיית ה'לא תעשה', יבוא ה'עשה' וידחה ה'לא תעשה'. והביאור בזה הוא, שסבר הבית יוסף שהטעם ש'עשה' דוחה 'לא תעשה' אף על פי שה'לא תעשה' חמור ממנו, היינו משום שבמקום שיש 'עשה' ה'לא תעשה' לא נאמר כלל [ולא שנאמר אלא שנדחה], ומשום כך במקום שאפשר לקיים שניהם אין ה'עשה' דוחה את ה'לא תעשה', משום שאז לא נדחה חלות ה'לא תעשה' ממקומה, וכיון שלא נדחה חלות ה'לא תעשה' אזי אף שעל ידי דחיית ה'לא תעשה' מקיים את ה'עשה' אין זה מועיל, שכיון שבעלמא אפשר לקיים ה'עשה' אף בלא דחיית ה'לא תעשה', ה'לא תעשה' במקומו עומד ואין העשה דוחהו. **יז. וכן** יש להוכיח מדברי הרשב"א (יבמות ד: ד"ה ומוטי), שכתב שלא התירה התורה להטיל חוטי פשתים בבגד צמר אלא במקום שאין לו חוטי צמר ויש לו רק חוטי פשתים, אבל במקום שיש לו חוטי צמר אסור לו להטיל חוטי פשתים. מבואר מדבריו, שאף שיכול לקיים העשה אף בלא דחיית הלא תעשה כגון שיטיל חוטי צמר לבגד צמר, מכל מקום כל שאין לו חוטי צמר אלא רק חוטי פשתים יכול להטיל חוטי פשתים. **יח. וכתב** המנחת חינוך (מצוה קמג), שלדברי הרמב"ם שפרים הנשרפים אינם נשרפים בסיד וגפסיס משום שאין זה בכלל עצים, אם כן דווקא קדשים הנשרפים חוץ לעזרה שנאמר בהם עצים אינם נשרפים בסיד וגפסיס, אבל פסולי המוקדשים הנשרפים בעזרה כגון קדשי קדשים וכן פסולי המוקדשים הנשרפים חוץ לעזרה כגון קדשים קלים שלא נאמר בהם עצים, אלא 'והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף' (ויקרא ז יז), נשרפים אפילו בסיד ורמץ כיון שלא נאמר בהם עצים, ומה שנאמר 'באש' היינו למעט אבר מעיקרו. ולפי זה תמה על הרמב"ם שלא הזכיר גבי שריפת פסולי המוקדשין, שתולדות האור כגון סיד וגפסיס כשרים לשרוף בהם. אולם לפי המבואר בסוגייתנו שסיד וגפסיס נתמעטו מ'באש', אם כן אף שאר קדשי קדשים וקדשים קלים אין נשרפים בסיד וגפסיס. **א. וכן** פירש הסמ"ג (עשין ריג).

עד כמה צריך להתעסק בשריפת הפר

ישרף אף על פי שהציית האור ברובו. כלומר, שצריך לשרוף את הפר עד שישרף לגמרי. והקשה **המקדש דוד** (סי' כג סק"ג ד"ה והנה בתוספתא), שהרי מבואר בתוספתא (זבחים פי"ח הי"ח) שדי שיצית את האש ברובו. ותירץ, שמצאנו לגבי גחלת שפקעה מעל גבי המזבח שכבר נעשית מצותה אף על פי שעדיין לא נעשתה לאפר, ואילו גחלת שלא פקעה לא נתקיימה מצותה עד שתיעשה אפר, וכמבואר **בתוספות** (זבחים נג: ד"ה המוריד). ואם כן יתכן שגם כאן אם כבתה האש אחרי שהוצתה האש ברובו אינו חייב לחזור ולהדליקה, אבל אם לא כבתה חייב לגמור השריפה עד שיותך הבשר או יעשה אפר.

לדברי רבינא אף גחלת של מתכת נחשבת ל'אש'

רבינא אמר כרוך ותני מכות אש אין לי אלא שנכוה באש ובגחלת וכו'. לתירוצו של רבינא שגחלת היא בכלל אש, שוב אין צריך לחלק בין גחלת של מתכת לגחלת של עץ, ואף גחלת של מתכת היא בכלל אש. ועל פי זה כתב **בחידושי רבי עקיבא איגר** (לעיל ע"ח ד"ה מתכו) ליישב דברי **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ח ה"י) שכתב, 'חתכו וצלהו על גבי גחלים הרי זה צלי אש'. ולא חילק בין גחלים של מתכת לגחלים של עץ, ומשמע שאף אם נתנו את הפסח על גבי גחלים של מתכת הרי זה צלי אש. והרי מבואר (לעיל ע"ח) שדווקא גחלת של עץ נחשבת לצלי אש, אבל גחלת של מתכת אינה נחשבת לצלי אש, ומדוע לא חילק בזה הרמב"ם. אולם לפי מסקנת הגמרא לפי תירוצו של רבינא שאין לחלק בין גחלת של עץ לגחלת של מתכת, ואף גחלת של מתכת נחשבת לצלי אש, מובנים דברי הרמב"ם שלא חילק.

למסקנת הגמרא, האם מותר לצלות את הפסח גם על גחלים עוממות או דווקא על לוחשות

הא כיצד מביא מן הלוחשות. מבואר בגמרא שדווקא גחלים לוחשות נחשבים לאש אבל גחלים עוממות אינם נחשבים לאש. **והרמב"ם** (קרבן פסח פ"ח ה"י) כתב, 'חתכו וצלהו על גבי גחלים הרי זה צלי אש', ולא חילק בין גחלים עוממות לגחלים לוחשות, ומשמע שסובר שאף בגחלים עוממות יכול לצלות את הפסח. **ובמלבי בקודש** הביא גירסא ברמב"ם שהיה כתוב שם 'חתכו ותלהו על גבי גחלים', והיינו שהצריך הרמב"ם שיתלה את הבשר על גבי הגחלים ולא יניח את הבשר ממש על הגחלים, משום שאם יניח את הבשר ממש על גבי הגחלים, הגחלים נעשים עוממות, אבל כשאינו מניח את הבשר ממש על גבי הגחלים אלא תולה את הבשר מעליהם, אין הגחלים כבות, אלא נשארות לוחשות, ומזה שכתב הרמב"ם, שתולה הבשר על גבי הגחלים, משמע שהתכוון לומר שדווקא בגחלים לוחשות יכול לצלות את הפסח ולא בגחלים עוממות.

וביד דוד (ד"ה גחליס) ביאר, שסבר הרמב"ם כמסקנת הגמרא בדברי רבא, שאף גחלים עוממות הם בכלל אש, ולמד שכוונת הגמרא בשאלתה 'גחלי, יכול עוממות' שיביא דווקא גחלים עוממות, שאף שהם בכלל 'אש', מכל מקום הם נקראים גם 'גחלים', אבל לא גחלים לוחשות כי אינם נקראים 'גחלים', אלא 'אש', ומשיבה הגמרא 'אש', דהיינו שיכול להביא בין עוממות ובין לוחשות, כי שניהם בכלל 'אש'. ועדיין יש לשאול, שיביא מחצה גחלת ומחצה שלהבת, ומשיבה הגמרא 'גחלי' דהיינו שיביא דווקא גחלים ולא שלהבת. ומכל מקום, יכול להביא גם עוממות שהם בכלל 'אש'.

מדוע אין לפרש בדברי אביי ש'שלהבת' היינו עצים שאחזה האש ברובם

אמר אביי תריץ הכי גחלי יכול עוממות ולא לוחשות תלמוד לומר אש אי אש יכול רצה שלהבת יביא רצה גחלת יביא תלמוד לומר גחלי הא כיצד מביא מן הלוחשות. פירש **רש"י** (ד"ה אמר אביי), שאם היה נאמר רק 'אש' היה יכול להביא או גחלים לוחשות או שלהבת בלא גחלים, לכך נאמר 'גחלי אש' למעט שלהבת בלא גחלים.

ותמה המהרש"א (גרסת"י סמ) על הגמרא, והלא יש לומר שאף אביי סבר ש'גחלי' באה למעט שלא יכניס עצים שאחזה האש ברובם, ולא שלהבת בלא גחלים, ולא תקשה עליו קושייתו של רבא, שאף לפני מלך בשר ודם אין עושים כן.

ותירץ, שאם זו היתה כוונת אביי, לא היה צריך אביי להגיה ולהוסיף בברייתא 'רצה גחלת יביא', שהרי בעץ שאחז האש ברובו, נכללים בין שלהבת ובין גחלת, ואין הברייתא צריכה לומר שוב בפירוש 'רצה גחלת', ויכלה לומר רק 'אי אש, יכול שלהבת', ועל כורחך שכוונתו לומר שבא הכתוב למעט שלא יביא שלהבת בלא גחלים כלל.

מדוע הקשה רבא על אביי ולא על רב ששת

שלהבת בלא גחלת היכי משכחת לה כגון דשפייה למנא משחא ואתלי ביה נורא ההוא למה לי קרא למעוטי השתא לפני מלך בשר ודם אין עושין כן וכו'. הקשה **השפת אמת** (ד"ה אמר רבא), מדוע הקשה כן רבא רק על דברי אביי שאמר 'אי אש יכול רצה שלהבת יביא רצה גחלת יביא', ולא הקשה כן אף על דברי רב ששת שאמר לפני כן שכוונת הברייתא 'יכול יביא שלהבת', שאין להביא אלא שלהבת. ופירש, שלדעת רב ששת היה מקום לפרש שכך הוא ציווי התורה כשאמרה 'אש', להביא שלהבת, ועל זה אין להקשות שאין זה מדרך הכבוד. אמנם על מה שפירש אביי שאם היה נאמר רק 'אש', היינו אומרים שיכול להביא מה שירצה, בין שלהבת ובין גחלת, על כן יש להקשות שודאי צריך להביא גחלת ולא שלהבת, שהרי להביא שלהבת אין זה דרך כבוד.

מוכח מסוגייתנו שאיסור הבא מחמת סברא חשוב כאיסור תורה

השתא לפני מלך בשר ודם אין עושין כן לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא לא כל שכן. בבית האוצר (מערכה ו כלל קלח) הוכיח מכאן, שאיסור שבא מכח סברא דהיינו שהסברא נותנת שאין לעשות כן חשוב כאיסור תורה. וציין למה שכתב **רש"י** (ויקרא ו ד) על הפסוק 'ופשט את בגדיו' שאין זו חובה אלא דרך ארץ, שלא ילכלך בהוצאת הדשן בגדים שהוא משמש בהם תמיד, שבגדים שבישל בהם קדירה לרבו אל ימזוג בהם כוס לרבו. ותמה עליו **הרמב"ן** (שם) מדוע כתב שאין זו חובה. ותירץ המזרחי, שסבר רש"י שאין שום מצוה שתחשב חובה שבאה מחמת כבוד בלבד דרך מוסר העבד לרבו. וכתב בבית האוצר, שמסוגייתנו לכאורה מוכח שגם איסור הבא מכח סברא שהוא על דרך המוסר חשוב חובה ואיסור תורה, ממה שאמרה הגמרא שאין צריך לכתוב מיעוט, וסיים, שלא כל ענייני הכבוד שוים, ואם כן אין להקשות מפסחים לנאמר בויקרא.

האם נחלקו אביי ורבא בסברת 'השתא לפני מלך בשר ודם אין עושין כן' וכו' שם. במשכיל לאיתן (ד"ה אמר רבא) ביאר שמודים אביי ורבא בסברת 'השתא לפני מלך בשר ודם אין עושין כן' וכו', אלא שבסוגייתנו הולך אביי לשיטתו בשבת (קלג:) שדבר הנלמד בקל וחומר טרחה התורה וכתבתו בפסוק, אף במקום שיש לדרוש את הפסוק לדרשה אחרת, כפי שמבארים **התוספות** (שם קלג. ד"ה ומני), ואם כן אף כאן יש לומר ש'גחלי' בא למעט שלא יביא שלהבת בלא גחלים, אף שיש ללמוד כן בקל וחומר, שאם לפני מלך בשר ודם אין עושים כן, קל וחומר לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה, ואף שאפשר לומר שהפסוק ממעט שלא יביא 'מחצה גחלת ומחצה שלהבת'. אבל רבא שהקשה עליו הולך לשיטתו שסובר (שם קלג:) שדבר הנלמד מקל וחומר לא טרח וכתב ליה קרא, כשאפשר לדרוש את הפסוק לדרשה אחרת, וכיון שכאן אפשר למעט מהפסוק של מתכת אינה נחשבת לאש, ומה שמחויבי שריפה באש עושים להם פתילה של אבר ונותנים לתוך פיהם, היינו משום שנאמר (ויקרא כא ט) 'באש תשרף' לרבות כל שריפות הבאות מחמת האש, ולכן אפילו שתמיד דווקא גחלת של עץ נחשבת לאש ולא גחלת של מתכת, ולכך אינו חייב בגחלת של מתכת אלא אם כן נתכוין לצרף. אבל בהבערה של בית דין שנתרבה מ'באש' כל דבר הבא מחמת האש חייב אפילו אם לא נתכוין לצרף. על כל פנים מבואר מדברי האבני נזר שהרמב"ם התכוין לפסוק כהתירוץ הראשון בגמרא, שדווקא גחלת של עץ נחשבת לאש ולא גחלת של מתכת, ושלא כרבינא. ולשיטתו תקשה קושיית רבי עקיבא איגר הנ"ל, מדוע סתם הרמב"ם וכתב 'חתכו וצלהו על גבי גחלים הרי זה צלי אש', ולא חילק בין גחלים של עץ לגחלים של מתכת, וצ"ע. בשפת אמת (לעיל ע"ח ד"ה כי) הקשה, לפי מה שכתב הרמב"ם בהלכות שבת (פי"ג ה"ח), 'המחמם את הברזל כדי לצרפו במים הרי זה תולדת מבעיר', ואם כן בפסח שתולדת האש אינו כאש ממש אסור לצלות בגחלים של מתכת. ואילו מסתימת לשון הרמב"ם כאן משמע שאף אם צלה בגחלים של מתכת הרי זה צלי אש.

ג. כתב הרמב"ם (שבת פי"ג ה"ח - ט) 'המחמם את הברזל כדי לצרפו במים הרי זה תולדת מבעיר וחייב. המכבה כל שהוא חייב, אחד המכבה את הנר ואחד המכבה את הגחלת של עץ, אבל המכבה גחלת של מתכת פטור, ואם נתכוין לצרף חייב, שכן לוטשי הברזל עושים מחמים את הברזל עד שיעשה גחלת ומכבין אותו במים כדי לחסמו, וזהו לצרף שהעושה אותו חייב והוא תולדת מכבה'. ומדברי המגיד משנה שם מבואר, שסבר הרמב"ם שאין חיוב מבעיר ומכבה בגחלת של מתכת, אלא כשכוונתו לצרף. אמנם דעת הלחם משנה ורוב גדולי האחרונים [עיין מנחת שלמה (סוי"ת, ח"ו סי' יב) וציץ אליעזר (סוי"ת, ח"ג סי' ח) שהאריכו בדבר זה והביאו דעת רוב גדולי האחרונים בזה], שדעת הרמב"ם לחייב משום מבעיר בגחלת של מתכת אף כשאין כוונתו לצרף. ובביאור דברי הרמב"ם כתב באבני נזר (סוי"ת, ח"ו סי' רכט), על פי דברי היראים (סי' רעד) שהטעם שאין כיבוי בגחלת של מתכת, הוא כמבואר במסכת שבת (מג.) 'מכבין גחלת של מתכת ברשות הרבים, אבל לא גחלת של עץ', מפני שלא היה כיבוי של גחלת של מתכת במשכן, והבערה היתה בצורפי זהב וכסף, וכיון שהבערה היתה רק בצורפים, על כן אין חייב משום הבערה במתכת אלא אם נתכוין לצרף. וכיון שכן, הקשה האבני נזר לשיטת הרמב"ם שאין הבערה במתכת אלא אם כן נתכוין לצרף, מהבערה שאסרה התורה במחויבי שריפה בבית דין שהוא על ידי פתילה של אבר שמתיכים אותה, והרי לדעת הרמב"ם אינו חייב אלא אם כן מתכוין לצרף, ואם כן בהבערה של בית דין כיון שאינו מתכוין לצרף איך יתחייב משום מבעיר. ותירץ, שהרמב"ם סבר כתירוץ הראשון בגמרא (לעיל ע"ח) שדווקא גחלת של עץ נחשבת לאש אבל גחלת של מתכת אינה נחשבת לאש, ומה שמחויבי שריפה באש עושים להם פתילה של אבר ונותנים לתוך פיהם, היינו משום שנאמר (ויקרא כא ט) 'באש תשרף' לרבות כל שריפות הבאות מחמת האש, ולכן אפילו שתמיד דווקא גחלת של עץ נחשבת לאש ולא גחלת של מתכת, ולכך אינו חייב בגחלת של מתכת אלא אם כן נתכוין לצרף. אבל בהבערה של בית דין שנתרבה מ'באש' כל דבר הבא מחמת האש חייב אפילו אם לא נתכוין לצרף. על כל פנים מבואר מדברי האבני נזר שהרמב"ם התכוין לפסוק כהתירוץ הראשון בגמרא, שדווקא גחלת של עץ נחשבת לאש ולא גחלת של מתכת, ושלא כרבינא. ולשיטתו תקשה קושיית רבי עקיבא איגר הנ"ל, מדוע סתם הרמב"ם וכתב 'חתכו וצלהו על גבי גחלים הרי זה צלי אש', ולא חילק בין גחלים של עץ לגחלים של מתכת, וצ"ע. בשפת אמת (לעיל ע"ח ד"ה כי) הקשה, לפי מה שכתב הרמב"ם בהלכות שבת (פי"ג ה"ח), 'המחמם את הברזל כדי לצרפו במים הרי זה תולדת מבעיר וחייב'. ומשמע מלשון הרמב"ם שאין זה אלא 'תולדת מבעיר', ואם כן בפסח שתולדת האש אינו כאש ממש אסור לצלות בגחלים של מתכת. ואילו מסתימת לשון הרמב"ם כאן משמע שאף אם צלה בגחלים של מתכת הרי זה צלי אש.

ג. ובן כתב השפת אמת (ד"ה אמר), שעל כרחך רבי התיר לצלות הפסח אף על גחלים עוממות, שאם לא כן איך אפשר שיהיה הבשר מונח על הגחלים כל משך צלייתו ולא יתעממו. ובשלמא לגבי מכוה יש לחלק בין גחלים לוחשות לעוממות, משום שברגע הראשון נעשית מכות אש כשהיו הגחלים לוחשות, אבל בפסח שצריך להיות כל הצליה על אש על כרחך התיר רבי אפילו בעוממות.

שלא יביא 'מחצה גחלת ומחצה שלהבת', על כרחך יש למעט שלהבת בלא גחלים מקל וחומר.

האם בשעת נתינת הקטורת על האש הגחלים צריכים להיות לוחשות

משעת לקיחה ניהוי גחלים. הקשה **השפת אמת** (ד"ה ת"ל), כיון שמשעת לקיחה צריך שיהיו גחלים לוחשות, אם כן עד שיכנס לקודש הקדשים הם יהיו עוממות. ותירץ, שאפשר שדווקא בשעת לקיחה צריכים הגחלים להיות לוחשות, אבל בשעת נתינת הקטורת אפילו אם נתעממו כשר, ואף שנאמר (ויקרא טז יג) 'ונתן הקטורת על האש', יש לומר שאפילו גחלים עוממות נקראים אש, אלא ש'גחלי אש' היינו גחלים לוחשות. אולם כתב **שהתוספות** (לעיל ע"ח ד"ה הא) נקטו בתור דבר פשוט שגחלים עוממות אינם נחשבים לאש. ולשיטתם צריך לומר שצריך הכהן גדול להבעיר את הגחלים שלא יתעממו עד שיניח עליהם את הקטורת.

על מי נאמר משל ה'ארז' בנבואת יחזקאל

איבעיא להו אוממות או עוממות אמר רבי יצחק ארזים לא עממהו בגן אלהים. פירש **רש"י** (ד"ה ארזים) שאותו ארז שנראה בנבואה היה משל לחירם מלך צור. ותמה **הרש"ש** (כרש"י שם), שהרי נבואה זו נאמרה למצרים, ומדברת על אשור, וכמפורש בתחילת אותה נבואה (יחזקאל לא ג) 'אשור ארז בלבנון'. וכתב, שאפשר שבגירסת הגמרא שהיתה לפני רש"י הובא הפסוק (שם כא ג) 'כל סתום לא עממוך' שזה נאמר על מלך צור, אך אם כן צריך להגיה בדברי רש"י, שהרי הפסוק שם אינו עוסק באילנות.

מהו שיעור קליפה

נגע בחרסו של תנור יקלוף את מקומו. כתב **הרשב"א** (מורת הבית המלוכן, בית ד שער ח, כא.) ששיעור קליפה [פ"י רפה] הוא שיעור קליפה [פ"י דגושה] דקה. וכתב **הבית יוסף** (יו"ד סי' נו ס"ה ד"ה ומס) שהקליפה צריכה שתהא גסה קצת כדי שתוכל להינטל כולה כאחד.

אוצר החכמה

מדוע כשנגע בחרסו של תנור אין צריך נטילה

שם. הקשו **התוספות** (ד"ה יטול) **והתוספות שאנץ** (ד"ה נטף), מדוע כשנגע בחרסו של תנור די בקליפה, הרי הרוטב שבמקום הנגיעה נבלע בפסח עד כדי שיעור נטילה, וכמו שאמרו במשנה לגבי נטף מרוטבו על החרס וחזר אליו, שצריך נטילה, משום שהרוטב נבלע בכדי שיעור נטילה[ד]. ותירצו, שמדוברה באופן שאין אלא מעט רוטב, ומעט רוטב אינו אוסר כדי שיעור נטילה אלא כדי קליפה, וכמו שאמרו בגמרא להלן (עו.), לגבי סכו בשמן של תרומה שדי בקליפה, משום שסכים בשמן מועט, ואינו נבלע בבשר כל כך.

ובפני שלמה (נמוק' שם) תירץ את קושיית התוספות, על פי מה שכתב הר"ן (חולין קיב. ד"ה וכתב הרמ"ה), שמה שאמרו במשנה נטף מרוטבו על החרס וחזר אליו יטול את מקומו, ואין אותו רוטב אוסר כולו, הוא משום שיש בבשר שישים כנגד אותו הרוטב, ומה שצריך נטילה היינו משום שנפל למקום ידוע לכך אותו מקום צריך נטילה. ונראה שאותה נטילה אינה אלא מדרבנן, שמן התורה כיון שיש בו שישים בטל. וכיון שכן יש לומר שלא הצריכו חכמים נטילה אלא במקום שיש איסור ברור לפנינו, כמו בנטף מרוטבו על החרס וחזר אליו, שכיון שראינו בעינינו שנבלע בו רוטב איסור, נחשב כמקום ידוע וצריך נטילה אף שיש בבשר שישים, ובטל מדאורייתא, אבל בנגע בחרסו של תנור שלא נצלה מן החרס אלא כדי קליפה, אף שיש באותה קליפה רוטב, מכל מקום לא ראינו שרוטב זה נבלע במקום אחר, ואין זה נחשב כל כך כמקום ידוע, וכיון שיש שישים בבשר כנגדו, ובטל מדאורייתא, לא הצריכו חכמים נטילה.

ובהגהות יד אברהם (שו"ע יו"ד סי' צג ס"ד) תירץ את קושיית התוספות, על פי מה שכתבו תוספות (להלן עו. ד"ה תניח) בשם **ר"ת** שאם נפל בשר רותח לתוך חלב צונן, הבשר צריך קליפה, אבל החלב מותר כולו בלי שום תיקון, כיון שבנוזל לא שייך קליפה ובדבר שלא שייך קליפה אין לאסור, ולכן אף הרוטב מאותה קליפה שלא שייך בו קליפה אינו אסור וממילא אינו אוסר[ו].

מה דינה של הקליפה

שם. מבואר **בירושלמי** (ה"ג) שאם נגע הפסח בחרסו של תנור דינו שיקלוף את מקומו, ואותה קליפה נשרפת מיד ואינה צריכה עיבור צורה משום שפסול הגוף היא. **ובפירוש הר"י פערלא על הרמ"ג** (עמ' קטו) כתב שעל כרחך היינו ביום י"ד, שהרי בליל ט"ו אי אפשר לשרוף שאין קדשים פסולים נשרפים ביום טוב.

האם בשר חם של איסור שנגע בבשר חם של היתר צריך קליפה כמו נגע הפסח בחרסו של תנור

שם. בחידושי המאירי (חולין נז. ד"ה וכיוצא) הביא מה שנחלקו **הראשונים** לגבי בשר חם של איסור שנגע בבשר חם של היתר אחר שהוסרו מעל האש, שיש אומרים שדי בשיעור קליפה, והביאו ראיה לדבריהם מהאמור במשנתנו לגבי נגע הפסח בחרסו של תנור שקולף את מקומו, ואם כן הוא הדין בבשר חם של איסור שנגע בבשר חם של היתר די לו בקליפה. אולם יש אומרים שצריך נטילה, ואין זה דומה לנגע הפסח בחרסו של תנור, משום שחרס התנור אין בו איסור מצד עצמו, אלא הוא אוסר את הפסח כדי קליפה מצד שעושהו צלי מחמת דבר אחר, ואין זה צלי אש, ונתברר לחכמים שחרסו של תנור אינו צולה במגעו אלא בכדי קליפה, אבל בשר חם של איסור שנגע בבשר חם של היתר, אי אפשר לבשר חם בלא רוטב, והרוטב נכנס בעומק אף בנגיעה, ואין זה דומה אלא למה שאמרו שם נטף מרוטבו על החרס וחזר ונגע בפסח שדינו שיטול את מקומו.

מדוע אין הכדי קליפה אוסרת את הקליפה הסמוכה לה

שם. תמה הברתי ופלתי (פלתי סי' קה ס"ק יח), שכיון שהכדי קליפה שנצלתה על ידי חרס התנור, היא איסור גמור, ונבילה גמורה, מדוע אינה חוזרת ואוסרת את הבשר הסמוך לה כדי קליפה, ויהיה הדין שצריך לקלוף שתי פעמים. וכתב שדחוק לפרש שמה שאמרה המשנה יקלוף, היינו עוד קליפה מלבד הקליפה שנגעה בחרס התנור. וכן הקשה **הפרי מגדים** (יו"ד סי' נד משב"ז ס"ק יג ד"ה קצת), והוסיף להקשות על פי מה שהקשו **התוספות** במסכת חולין (לו: ד"ה אפילו) שבכל מקום שאוסרים כדי קליפה מדוע אין אותה כדי קליפה חוזרת ואוסרת מה שאצלה, וכך יאסר הכל. ותירצו, שאין טעם האיסור עובר יותר מכדי קליפה. ולפי זה הקשה שהרי לגבי נגע הפסח בחרסו של תנור, הכדי קליפה היא האיסור בעצמו, שכן נצלית מחמת דבר אחר, ולא שנבלע בה איסור, ומדוע אין אותה קליפה חוזרת ואוסרת את הכדי קליפה הסמוכה לה, ואף שהקליפה השניה אין בה כח לאסור קליפה שלישית, כיון שאיסורה משום בלוע, ואין בלוע יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב, מכל מקום נצטרך שתי קליפות, ונשאר בצריך עיון[ח].

ובבנין דוד (נמוק' ד"ה יטול) תירץ[ט], על פי דברי הגמרא במסכת זבחים (נז:) שהקשתה לגבי בשר קדשים שבלע מקדשים פסולים שאסורים אותם קדשים באכילה, שיבוא העשה של אכילת קדשים וידחה את הלאו של אכילת קדשים פסולים. ותירץ רב אשי, שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה. ואם כן יש להקשות שבסוגייתנו יבוא העשה של אכילת קרבן פסח וידחה את הלאו של צלי מחמת דבר אחר, ולא נצטרך כדי קליפה כלל, שהרי ידחה העשה של אכילתה את הלאו. ודחה, שאי אפשר לומר כן, שכן דווקא בבשר קדשים שנתערבה בו בליעת קדשים פסולים הוקשה לגמרא שיבוא העשה של אכילת קדשים וידחה את הלאו של אכילת קדשים פסולים המעורבים בחתיכת היתר, שהרי אי אפשר להפריד ביניהם, וכדי לאכול את בשר הקדשים הכשרים צריך לאכול גם את הפסולים, אבל בסוגייתנו שהכדי קליפה פסולה מצד עצמה משום שנצלתה מחמת דבר אחר, ואין שום מצוה באכילתה, לא שייך לומר שידחה העשה של אכילתה את הלא תעשה. אמנם זה דווקא בקליפה הראשונה, אבל הכדי קליפה השניה שנאסרה מבליעת הכדי קליפה הראשונה, בזה שייך לומר שיבוא העשה של אכילת קרבן פסח וידחה את הלא תעשה של בליעת קדשים פסולים, שהרי מעורבים הם זה בזה, וכאן אין על הקליפה השניה עשה ולא תעשה, ומותר לאוכלה ואין צריך קליפה שניה.

מדוע אין חלק הבשר הנוגע בשפוד נחשב לצלי מחמת דבר אחר

שם. בהאלף לך שלמה (שו"ת, יו"ד סי' קמז) הקשה, כיצד מותר קרבן הפסח באכילה, הרי הצד הפנימי של הבשר נוגע בשפוד שבתוך חלל הפסח, והרי חלק זה של השפוד לא התחמם מן האש אלא מחמת חלקו שמחוץ לפסח שרואה את פני האש, ואם כן זה צלי מחמת דבר אחר.

ותירץ, שדווקא חרסו של תנור שחומם תחילה ורק אחר כך נגע בו הפסח, נחשב לצלי מחמת דבר אחר, אבל לגבי השפוד שנמצא בתוך הפסח, כיון שמיד שהתחמם השפוד נגע בו הפסח, הרי זה כאילו שהאש הולכת אל הפסח מיד, דרך חלקו שמחוץ לפסח, ואין זה נחשב לצלי מחמת דבר אחר.

ד. **וכן** הקשו שכל דבר הנאסר בצלי שאינו נאסר אלא כדי קליפה, צריך לאסור מחמת הרוטב שבו כדי שיעור נטילה, כמו בנטף מרוטבו על החרס וחזר אליו שנוטל את מקומו. ה. **לשון** התוספות הוא 'ואיכא לאוקמא בשאין רוטב כי אם מעט'. ובדבר שמואל (נמוק' שם) הקשה, מהו הלשון 'ואיכא לאוקמא', הרי תמיד הוא כך שהרוטב שבלוע בקליפה אינו אלא מעט. ו. **וכן** תירץ במשמרות כהונה (נמוק' שם). ז. **וכתב** רבי עקיבא איגר (ד"ה נגע) שמכח הקושיא הגדולה הזו, יש לדחוק ולפרש כמו שהציע הכרתי ופלתי, שמה שאמרה המשנה ש'יקלוף', היינו קליפה נוספת מלבד הקליפה של מה שנגע בתנור. ח. **בעונג** יום טוב (שו"ת, סי' פ ד"ה ובמורה) רצה לחדש, שבאמת אם לא קילף נאסר הפסח כולו, והתנא השמיענו שצריך לקלוף מיד, וכשקולף מיד אין אומרים אפשר לסוחטו אסור כיון שסילק הקליפה מיד. ובראבי"ה (מצוות ועיטורי סוגיות סי' מלף קו) כתב, שמה שאין אומרים שהבלוע יאסור בצידו ושוב יאסר אותו שבצידו וכן כולם, משום שמסוף גמר הפיעפוע ואילך שוב אין משהו של האיסור כלל, וכל שאין משהו של האיסור קיים אין אומרים שיעשה ההיתר איסור. ט. **וכן** תירץ בישועות יעקב (או"ח סי' תמז סק"ג). י. **ועיין** בתוספות רי"ד (לעיל עד.

מהו טעם האיסור בנטף מרוטבו על החרס

נטף מרוטבו על החרס וחזר אליו יטול את מקומו. פירש רש"י (ד"ה נטף מרוטבו), משום שאותו רוטב נתבשל מחמת החרס והרי זה צלי מחמת דבר אחר. אמנם **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ח ה"ג) כתב, 'נטף מרוטבו על החרס וחזר עליו יטול את מקומו, שכל המרק והליחה שתפרוש ממנו כשיצלה אסורה שהרי אינה בשר צלי'. וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות (מ"ג) שכשנטף מרוטבו על הסולת יסיר אותה הסולת, לפי שאסור לאכול מקרבן הפסח אלא מה שנשאר מחובר בגופו, אבל מה שנטף ממנו הרי הוא כמרק. ותמה **המהר"י קורקוס**, שהרי **רגמרא** (להלן עו.) מבואר שיש ליטול את מקומו או לקמוץ את המקום שבו נטף הרוטב מפני שאותו רוטב שנטף לתנור נצלה מחמת התנור או מחמת הסולת, והרי זה צלי מחמת דבר אחר, ומדוע נטה הרמב"ם מדברי הגמרא. ועוד שבגמרא מוכח שאותו רוטב נחשב כבשר ואינו אסור אלא משום שהוא צלי מחמת דבר אחר.

וביותר הקשה המהר"י קורקוס, שיש נפקא מינה בדבר, שלפי הטעם המבואר בגמרא שזה צלי מחמת דבר אחר, כל שנגמרה צלייתו קודם שנטף מרוטבו על החרס או על הסולת, מותר, כיון שאין זה נחשב צלי מחמת דבר אחר. ואילו לטעמו של הרמב"ם אפילו אם היה צלוי כל צרכו, אסור, כיון שכל שאינו מחובר לבשר אינו נחשב בשר צלי אלא מרק.

וביד יהודה (סי' קס סק"כ בפירוש המרוך) ביאר סברת הרמב"ם, על פי מה שכתבו **התוספות** (להלן עו. ד"ה מלמ) בשם **רבינו תם**, שכל דבר שנצלה כל צרכו שוב אינו נאסר משום צלי מחמת דבר אחר, ואם כן רוטב זה שנטף על החרס כיון שכבר נתבשל כל צרכו בהיותו בתוך הפסח שוב אינו נאסר משום צלי מחמת דבר אחר. לכך הוצרך הרמב"ם לומר טעם אחר לאיסורו, שכל שהרוטב פירש מן הבשר שוב אינו בכלל צלי אש, אלא הוא כמרק, ואיסורו משום שנתבשל מחמת החרס או הסולת [ולא משום שנצלה].

במקראי קודש (פסח מ"מ סי' כג) כתב בשם **הגרא"ז מלצר** לבאר את שיטת הרמב"ם, שהנה לעיל (כד:) מבואר בגמרא הטעם שאינו לוקה על 'יוצא' מן האיסור, משום שכל יוצא אינו חשוב דרך אכילה, אולם במסכת חולין (קכג:) מבואר הטעם שאין לוקים על יוצא מן האיסור משום ש'יוצא' אין לו אותו דין של מה שפירש ממנו ואם כן סוגייתנו נקטה שאיסור יוצא הוא משום שאינו כדרך אכילה, ואם כן כל שחזר אליו שוב הרי זה דרך אכילה, ולכך ביארה הגמרא שכל האיסור של נטף מרוטבו על החרס הוא משום שאינו צלי אש אלא צלי מחמת דבר אחר, אבל הרמב"ם פסק שכל איסור אינו חשוב כמוהו, ואם כן הרוטב שנטף מהבשר אין עליו דין בשר כלל, ואף כשחזר אליו איסורו מחמת עצמו כיון שנעשה כמרק.

בשבט הלוי (שו"ת, מ"י סי' קכג) ביאר סברת הרמב"ם, על פי מה שכתב **המבי"ט** בקרית ספר (קרבן פסח סה) שהפסול של הרוטב שפירש מן הפסח משום שאינו צלי אש, הוא משום שלא נצלה על האש אלא על ידי קרבן הפסח עצמו. והביאור בזה, שדבר נוזל ולח אי אפשר לצלותו על האש, וכל רוטבו של הפסח הנצלה הוא על ידי שבשר הפסח נצלה באש, וממילא הליחה והרוטב שבתוך בשר הפסח נצלים על ידי חמימות הבשר ולא על ידי האש ממש, אלא שכל זמן שהרוטב בתוך הקרבן אין בזה פסול של צלי מחמת דבר אחר, כיון שכך היא דרך צלייתו, שהרי לולא היתר זה לא היה אפשר לאכול את בשר הפסח כלל, אבל ברגע שפירש הרוטב מהבשר מיד חל עליו פסול של צלי מחמת דבר אחר ולא מחמת האש. וזו היא כוונת הרמב"ם במה שכתב שמיד כשפירש מהבשר אינו בשר אלא כמרק, משום שכיון שפירש מהבשר ודינו כמרק משום כך חל עליו הפסול של צלי מחמת דבר אחר, אבל כל זמן שלא פירש מהבשר אף שהוא רוטב ואינו נצלה מחמת האש אלא מחמת חמימות הבשר, אין בו הפסול של צלי מחמת דבר אחר.

ובעיקר טעמו של הרמב"ם שכיון שפירש הרוטב מהבשר הרי הוא כמרק ואינו בשר צלי, חקר **באמרי בינה** (מהר"ם מ"ש, הוספת נשמ"ת שנט הלוי מ"ה סי' נח), האם איסורו מפני שהתורה אמרה לאכול מן הפסח 'בשר' והמרק אינו בכלל בשר, או מפני שהמרק אינו בכלל 'צלי אש'. ופשט ספיקו מהמבואר במסכת חולין (קכ:) שמשקים היוצאים מהקדש הם כמותם, וכן פסק הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"י הכ"ג) 'הטבל והחדש וההקדש וספיחי שביעית והכלאים והערלה משקין היוצאין מפירותיהן אסורים כמותן ואין לוקין עליהן'. והביא שלדעת הלחם משנה (סס) יש בדין זה מחלוקת סוגיות, האם המשקים היוצאים מהם הם כמותם או אינם כמותם, וכתב, שאם בהקדש משקים היוצאים מהם אינם כמותם, אין לאסור הרוטב מפני שאינו בשר צלי, שאף שאינו צלי כיון שאינו נחשב כבשר כלל אין צריך לאוסרו משום שאינו צלי, אולם לפי מה שכתב הרמב"ם שמשקים היוצאים מהקדש הם כמותם, ואם כן דין הרוטב הוא כדין הבשר, על כרחך שהאיסור הוא משום שהמרק אינו בכלל 'צלי אש'.

והסמ"ג (לאוין סג - סגמ) כתב, שהטעם שבנטף מרוטבו על החרס וחזר על הבשר יקלוף את מקומו"א, משום שזה כעין בישול. **ובקהילות יעקב** (סי' נו) תמה עליו, שהרי בגמרא מבואר שהטעם הוא משום שהרי זה צלי מחמת דבר אחר.

מדוע 'נטף מרוטבו על החרס וחזר אליו' צריך ליטול את מקומו, והלא אינו אלא כצלי קדר

שם. הקשה **הראב"ן** (שו"ת מנוף הספר ד"ה נשיתהי), הרי לעיל בגמרא (מג.) נחלקו רבי וחכמים לגבי פסח שעשאו צלי קדר, דהיינו פסח שבושל בקדירה בלי תוספת מים, אלא במים הנפלטים משמנו, האם מותר באכילה או לא. חכמים מתירים שאין זה נחשב לבישול, לפי שבישול הוא במים וכל שנותנו בקדירה ללא מים אין זה בישול, ורבי אוסר, שאף בלא תוספת מים נחשב לבישול. והרי בנטף מרוטבו על החרס וחזר אליו אין זה אלא צלי קדר שלחכמים מותר, ומדוע אמרו יטול את מקומו.

ותירץ, שסוברים חכמים שאף שצלי קדר אינו נחשב לבישול, מכל מקום אינו נחשב לצלי אש, ולכן האוכלו עובר משום 'כי אם צלי אש', אף שאינו עובר משום 'אל תאכלו ממנו מבושל'יב. ואילו לרבי, צלי קדר בכלל בישול הוא, ולכן האוכלו עובר גם משום 'כי אם צלי אש', וגם משום 'אל תאכלו ממנו מבושל'.

מהו שיעור הנטילה

שם. כתב **הרא"ש** (חולין פ"ז סי' כד), ששיעור נטילה הוא כעובי אצבע. **והר"ן** (על הרי"ף, חולין קיח: ד"ה גמון) כתב, ששיעור נטילה היא מעט יותר מקליפה. אולם **בספר המכריע** (בנעל המוספות רי"ד, סי' עג) כתב, שיטול את כל מקום השומן סביב סביב וגם בפנים כל מה שיש לומר שפשט טעמו, צריך ליטול.

מדוע צריך נטילה אף שיש שישים בבשר כנגד הרוטב

שם. כתב **הרשב"א** (מורת הבית המרוך, בית ד שער ח, כא.), שהרוטב מפעפע בכל הבשר וכדי לבטלו צריך שיהא שישים בבשר כנגדו, וכאן כיון שהרוטב שחזר אל קרבן הפסח הוא דבר מועט ודאי יש שישים כנגדו ובטל הרוטב בשישים. אולם אף שבטל הרוטב בשישים צריך נטילת מקום, שכל דבר שיש לו פעפוע ונפל במקום ידוע צריך ליטול את מקומו אף שיש שישים כנגד האיסור, משום שבמקום שנפל בליעתו מרובה יותר משאר מקומות ולכך צריך נטילה'ג. **והרא"ה** (נדק הבית סס) הקשה עליו וכתב, שכל דבר שיש שישים כנגדו אין צריך בו לא נטילת מקום ולא קליפה כיון שהאיסור בטל, ומה שאמרו במשנתנו שאם נטף מרוטבו על החרס יטול את מקומו אף שמסתמא יש שישים כנגד הרוטב, משום שמדובר בצלי, שאין בו דין שישים, שכן דין שישים נאמר רק בדבר שנבלע ונבלל בשוה, ולכן במשנתנו צריך נטילה.

ובים של שלמה (חולין פ"ח סי' ע) כתב, שמה שאמרו כאן שצריך נטילה אף שמסתמא יש שישים בבשר כנגד הרוטב שנפל, הוא משום שבפסח גזירת הכתוב היא 'צלי אש' ולא צלי מחמת דבר אחר, וכיון שאותו מקום נצלה מחמת דבר אחר, אין שייך ביטול בשישים כנגדו, לכך יטול אותו מקום, מה שאין כן בבליעת איסור, כל שיש שישים כנגד האיסור אין צריך אף נטילת מקום.

ובאור שמח (מאכלות אסורות פט"ו הל"ג) תמה על הרשב"א, שהרי בגמרא להלן (עו.) נחלקו רב ושמואל אם עילאה גבר או תתאה גבר, והקשתה הגמרא ממה שמבואר במשנתנו שכשסך את קרבן הפסח בשמן של תרומה, אם צלי הוא קולף את החלק החיצון של הבשר. ובשלמא לרב הסובר שעילאה גבר, לכך די בקליפה, כיון שהשמן שהוא עילאה, צונן, אבל לשמואל הסובר שתתאה גבר, כיון שהבשר רותח הוא מדוע די בקליפה, יש לאסור את כולו. ולדעת הרשב"א קשה, מה הוקשה לגמרא לשמואל מדוע די בקליפה, ואינו נאסר כולו, הרי יש

ד"ה ונוקמן) שכתב, שאין אומרים בבשר עצמו שהצד החיצון ממהר להיצלות מהצד הפנימי, והצד הפנימי נצלה מחמת חום הבשר החיצון, והרי זה צלי מחמת דבר אחר, משום שאם כן אין לדבר סוף. וראה ברשב"א (משמרת הבית, בית ד שער ד) שכתב הסבר אחר בנידון זה. **יא. במשנה** מבואר ש'יטול את מקומו', וצ"ע. **יב. וכן** כתבו התוספות (לעיל מג. ד"ה מלמ), שמה שאמרו בגמרא שלחכמים צלי קדר מותר, אין הכוונה שמותר לגמרי, שהרי סוף סוף אין זה צלי אש אלא צלי מחמת קדירה, אלא שנחלקו לענין מלקות, לחכמים אינו לוקה על כך משום שאינו נחשב מבושל, ולרבי לוקה משום שנחשב למבושל, אבל לדברי שניהם פסול הקרבן והאוכלו עובר משום 'כי אם צלי אש'. **יג. והרשב"א** (משמרת הבית סס) הוסיף לבאר טעמו והוכיח כדבריו, שהרי בגדי מקולס בזמן שצולהו מפעפע שומנו של גיד הנשה מתוכו ונוטף מעליו. ובשבט הלוי (שו"ת, מ"י סי' קכג) תמה, כיצד כתב הרשב"א שמפעפע עד שישים מכח נטיפת שמנו של גיד, הרי במסכת חולין (עו:) אמרו על המבואר במשנה שם, ירך שנתבשל בה גיד הנשה, אם יש בה בנותן טעם הרי זו אסורה, שהיינו דווקא בנתבשל אבל בשר שנצלה עם גיד הנשה קולף ואוכל עד שמגיע לגיד, והקשתה הגמרא מגדי שצלאו בחלבו שאסור לאוכלו כולו מפני שמפעפע, ותירצה, שדווקא חלב מפעפע ולא גיד הנשה. והקשו התוספות שם (עו. ד"ה שמע) שאף בגיד הנשה יש שומן שמפעפע, ותירצו בשם ר"ת ששומן הגיד אינו מפעפע, או שלא גזרו על שומן הגיד במקום שאין איסור בגיד עצמו. והרשב"א בחידושיו למסכת חולין (עו. ד"ה הא) הסכים לדעת ר"ת ששומן הגיד אינו מפעפע, וכיצד אם כן הוכיח שיטתו שצריך נטילת מקום אף כשיש שישים משומן הגיד של הפסח שמפעפע, וצ"ע.

לומר שהיה שישים בפסח נגד השמן ובטל בשישים, ואף על פי כן צריך קליפה, ולא היה לגמרא אלא להקשות, מדוע די בקליפה ואין צריך נטילה, אבל לא שיאסר הפסח לגמרי. ומזה מוכח כדעת הרא"ה, שבכל מקום שיש שישים שוב לא צריך קליפה, או שמוכח שלא מועיל שישים בצלי אף שמפעפע כיון שאינו נבלל בשוה, ולכן הקשתה על שמואל שיאסר כולו ולא די בקליפה.

ובשולחן ערוך (יו"ד סי' קה ס"ה) פסק כדעת הרשב"א, שכל דבר שיש לו פעפוע שנפל למקום ידוע מהחתיכה בצלי, אף על פי שיש בחתיכה שישים לבטל האיסור, צריך נטילת מקום.

ובביאור מחלוקת הרשב"א והרא"ה, כתב **בשבט הלוי** (שו"ת, ח"י סי' קכג), שהרא"ה סבר שסתם רוטב אינו שמן ואינו מפעפע, ונוטל כדי נטילה ככל צלי כחוש, והרא"ה בזה לשיטתו שסובר שצלי שמפעפע כשהוא שמן אינו בטל אף בשישים, כיון שבצלי אין הבליעה מתחלקת בשוה שיוכל להתבטל בשישים, וחמור בזה מאיסור הבלוע בקדירה משום שעל ידי הבישול מתחלק הטעם בשוה, מה שאין כן בצלי, ואם כן רוטב של קרבן פסח על כרחך אינו נידון כדבר שמן המפעפע, שאם היה שמן לא היה מותר אף בנטילת מקום כי מפעפע בכולו וביטול לא מועיל. אולם הרשב"א סבר שאף בצלי מועיל ביטול בשישים, ואם כן הרוטב של הקרבן פסח הוא שמן ומפעפע ומועיל לו ביטול בשישים, ומכל מקום צריך גם נטילה משום שעיקר הבליעה היא במקום הידוע שנבלע[יד]. **והתוספות** במסכת חולין (צ. ד"ה שמני) כתבו, שהטעם שבנטף מרוטבו על החרס די בנטילה ואינו אוסר כולו, משום שרוטב אינו מפעפע כל כך, שציר בעלמא הוא ולא שומן. ומשמע מדברי התוספות שאין בבשר שישים כנגד הרוטב, כי אם היה שישים ודאי שאינו אוסר כולו. אלא מה שאינו אוסר כולו הוא משום שאינו מפעפע וכדעת הרא"ה[טו].

מדוע נטף מרוטבו על החרס וחזר אליו נחשב כצלי מחמת דבר אחר, והלא כלי שני אינו מבשל

שם. הקשה החזון **איש** (פסחים סי' קכד להלן עו. נתוס' ד"ה בשלמא), הרי כשחוזר הרוטב אל הבשר נעשה הרוטב ככלי שני, וכלי שני אין בכוחו לבשל או לצלות. ותירץ, שאף שכאשר הונח הרוטב בכלי שני הוא נעשה ככלי שני, מכל מקום כאן אין הרוטב נחשב שהונח בכלי שני, אלא כשב מן האויר, ובאויר עדיין הוא כלי ראשון, והרי זה כצלי שהוסר מעל האש ועדיין הוא באויר שדינו ככלי ראשון, ומשום כך יכול הפסח להיצלות מחמת הרוטב.

ובשבט הלוי (שו"ת, ח"י סי' מ) ביאר, שאין כוונת הגמרא לומר שהרוטב שנצלה מחמת חום החרס חוזר וצולה את הפסח, והרי זה צלי מחמת דבר אחר, שהרי חום זה הוא ככלי שני שאין בכוחו לצלות. אלא, שהרוטב שנטף על החרס ונצלה מחמתו נפסל, וכשחוזר שוב לפסח שעל האש, והפסח חוזר ומחמם רוטב זה, נמצא שנצלה הפסח כדי נטילה מחמת הרוטב הסמוך לו. ואין זה ככל רוטב המונח מתחילה על הפסח שנצלה עם הפסח, שאז כיון שנצלה הרוטב עם הפסח כאחד אין זה צלי מחמת דבר אחר, אבל רוטב זה שנפל על החרס ושוב חזר אליו, כיון שחוזר ומתחמם מחמת הפסח, וחוזר וצולה את הפסח הסמוך לו כדי נטילה, הרי זה צלי מחמת דבר אחר.

מה הדין כשנטף מרוטבו על החרס בכמה מקומות

כתב בשבט הלוי (שם), שאף על פי שבין לדעת הרשב"א ובין לדעת התוספות והרא"ה די בנטילה בחזר מרוטבו אליו, מכל מקום יש נפקא מינא ביניהם כשנטף מרוטבו על החרס החם בכמה מקומות, לדעת התוספות והרא"ה שאין הרוטב מפעפע אף בזה תועיל נטילה, אבל לדעת הרשב"א שצריך בנוסף לנטילה גם ביטול בשישים, יתכן שבצירוף כל הנטיפות אין שישים בגדי כנגד הרוטב, ואסור.

מה דינם של הכדי קליפה והכדי נטילה והקמיצה לאחר הסרתם

שם. בירושלמי (ה"ג) מבואר, שאם נטף מרוטבו על החרס וחזר אליו צריך נטילה, ואותה נטילה פסולה מכשירה היא וטעונה עיבור צורה, ואחר כך שריפה. ורש"י במשנתנו לגבי נגע בחרסו של תנור שצריך קליפה, ולגבי נטף מרוטבו על החרס שצריך נטילה לא הזכיר מה דין הקליפה והנטילה, אולם לגבי נטף מרוטבו על הסולת שצריך לקמוץ את מקומו, כתב (ד"ה נטף מרוטבו), שישרוף את אותו קומץ כשאר קדשים פסולים. וכתב **הצל"ח** (נגעים סס), שלגבי נגע בחרסו של תנור ונטף מרוטבו על החרס וחזר אליו, היה פשוט לרש"י שטעונים שריפה כדין כל קדשים פסולים, משום שהפסול הוא בגוף הפסח משום שהבשר או הרוטב נגעו בחרס, ולכך לא הוצרך לפרש שטעונים שריפה, אולם לגבי נטף מרוטבו על הסולת הוצרך לחדש שאף שם אותו קומץ טעון שריפה, כיון שהסולת היא של חולין אלא שנבלע בה רוטב של קדשים, והיה מקום לומר שאין אותה סולת טעונה שריפה, לכן הוצרך רש"י להשמיענו שאותה קמיצה טעונה שריפה[טז].

והרמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ג) כתב, 'נטף מרוטבו על החרס וחזר עליו יטול את מקומו', ולא הזכיר מה דין אותה נטילה. וגבי נטף מרוטבו על הסולת כתב, 'נטף מרוטבו על הסולת יקלוף את מקומו וישליכנו', ומשמע שישליך לאשפה ואין אותה קמיצה טעונה שריפה. וכתב המהר"י **קורקוס** שהרמב"ם בזה לשיטתו, שפירש טעם האיסור מפני 'שכל המרק והליחה שתפרוש ממנו כשיצלה אסורה שהרי אינה בשר צלי'. וכיון שהרוטב אינו בכלל בשר צלי ואינו מן הקדשים, אינו טעון שריפה.

מדוע אין העשה של אכילת פסח דוחה את הלא תעשה של צלי מחמת דבר אחר

שם. בבית שערים (שו"ת, יו"ד סי' רז) הקשה, מדוע נטף מרוטבו על החרס וחזר אליו יטול את מקומו, הלא יש לומר שיבוא העשה של אכילת קרבן פסח וידחה את הלא תעשה של צלי מחמת דבר אחר. וכמו שהוקשה לגמרא במסכת זבחים (צ:) לגבי קדשים שבלעו טעם של קדשים פסולים, שיבוא עשה של אכילת קדשים וידחה את הלא תעשה של אכילת קדשים פסולים. ותירץ שם רבא, שאין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש, ורב אשי תירץ שם שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה. ואם כן לגבי פסח שבלע רוטב של צלי מחמת דבר אחר שאין שייך תירוצים אלו, שאין כאן עשה ולא תעשה וכן אין זה לא תעשה שבמקדש, צריך העשה של אכילת קרבן פסח לדחות את הלא תעשה של צלי מחמת דבר אחר.

ותירץ, על פי מה שכתב **הרמב"ם בפירוש המשניות** (פ"ז מ"ג) 'אסור לצלות בשפוד של ברזל מפני שהוא מתחמם וצולה את הבשר, ואנחנו צריכים שיצלה בחום האש בלי אמצעי, שהרי אמר ה' 'צלי אש' ולא צלי ודבר אחר', ואם כן כל שנבלע בבשר רוטב של צלי מחמת דבר אחר, אין שייך לומר שיבוא עשה של אכילת קרבן פסח וידחה לא תעשה של צלי מחמת דבר אחר, כיון שבפירוש אסרה תורה לאכול אפילו צלי אש כל שנבלע בו צלי מחמת דבר אחר[יז].

מדוע אין העשה של אכילת פסח דוחה את הלא תעשה של אכילת תרומה שנטמאת בשמן תרומה וכו' אם של ישראל אם חי הוא ידיחנו ואם צלי הוא יקלוף את החיצון. בבאר יצחק (שו"ת, או"ח סי' ט) הקשה, שיבוא העשה של אכילת קרבן פסח וידחה את הלא תעשה של אכילת תרומה לזר. וכמו שהוקשה לגמרא במסכת זבחים (צ:) לגבי קדשים שבלעו טעם של קדשים פסולים, שיבוא עשה של אכילת קדשים וידחה את הלא תעשה של אכילת קדשים פסולים. ותירץ רבא שאין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש, ורב אשי תירץ שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה. ואם כן לגבי פסח שבלע שמן של תרומה שאין שייך לתרץ כן, שהרי אין בו לא תעשה שבמקדש, וכן אין בו לא תעשה ועשה, יבוא העשה של אכילת פסח וידחה את הלא תעשה של אכילת תרומה לזר.

והוסיף, שאין לומר שכיון שתרומה לזר היא במיתה, לכן אין העשה דוחה את הלא תעשה, כי אינו דוחה את הלא תעשה שבמיתה, שהרי ודאי לא נבלע בכזית של פסח כזית של תרומה אלא רק חצי שיעור, ובחצי שיעור אין מיתה. ותירץ, שכיון שכל קרבן צריך להיות מדבר המותר לישראל כמבואר במנחות (ו.), וכן אמרו במסכת זבחים (פח.) שאין מביאים מנחות ונסכים מן המדומע, משום שצריך שיהא מן המותר לישראל. אם כן, כשם שבקרבן צריך שיהא מן המותר לישראל, כך באכילת קדשים צריך שיהא מן המותר לישראל, שכשם שבנסכים שאין בהם אלא אכילת מזבח בלבד הקפידה תורה שיהיה מן המותר לישראל, כך באכילת אדם צריך שיהיה מן המותר לישראל, שהרי הוקשה אכילת מזבח לאכילת אדם (זבחים כח:)[יח]. וכיון שעצם התרומה אין זה מן המותר לישראל רק מחמת דחיית העשה, אין זה מן המותר לישראל לכך אין מועיל בזה עשה דוחה לא תעשה.

יד. **כתב** בשבט הלוי (שו"ת, ח"ה סי' מ) להקשות, לדעת רב ושמואל הסוברים (לעיל נט:) שכל איסורים שבתורה מין במינו במשהו, אם כן לא שייך כאן ביטול בשישים, שהרי משהו על כל פנים יש כאן, ובשלמא לדעת הרא"ה שאין צריך לדין ביטול מיושב, אבל לדעת הרשב"א שצריך לדין ביטול בשישים כיון שמין במינו במשהו, כיצד מועיל הביטול. ובשלמא לדעת רבא הסובר (ע"ז סו:) שלגבי מין במינו הולכים אחרי השם, יש לומר שרוטב ובשר נחשבים לשני שמות, והרי זה מין בשאינו מינו שבטל בשישים, אבל לאביי הסובר שהולכים אחר הטעם הרי זה מין במינו. ויש ליישב שסוגייתנו היא כפי פסק ההלכה, וכרבא, שהולכים אחר השם ונחשב למין בשאינו מינו ובטל בשישים. ועיין שם מה שכתב עוד ליישב. טו. **כתב** בשבט הלוי (שו"ת, ח"י סי' קכג), שבין לדעת התוספות ובין לדעת הרשב"א ובין לדעת הרא"ה, מה שצריך נטילת מקום הוא מחמת בליעת רוטב איסור, ולא מחמת צליה בדבר אחר, שהרוטב החם צלה כדי נטילה, שהרי כולם הוכיחו מכאן שבליעת צלי היא כדי נטילה לכל צלי שבעולם, ואין זה דין מיוחד בקרבן פסח, משום צלי מחמת דבר אחר. טז. **וכן** כתב בתוספות יום טוב (מ"ג), שלגבי נגע בחרסו של תנור ונטף מרוטבו על החרס לא הוצרך רש"י להשמיענו שטעון שריפה, כיון שאין בהם תערובת חולין, ופשוט שטעונים שריפה, אבל נטף מרוטבו על הסולת שיש שם תערובת חולין הוצרך להשמיענו שאותו קומץ טעון שריפה. יז. **ראה** לעיל בענין 'מדוע אין הכדי קליפה אוסרת את הקליפה הסמוכה לה' שהובא בשם הבנין דוד תירוץ אחר לקושיא זו. יח. **ועל** פי זה כתב ליישב מה שהקשה בשאגת אריה (שו"ת, סי' ע), על המבואר בחולין (פט.) שגיד הנשה נוהג במוקדשים, והקשה השאגת אריה שיבוא העשה של אכילת קדשים וידחה את הלא תעשה של גיד הנשה. ולפי מה שנתבאר מיושב, שכיון שאכילת קדשים צריכה להיות מדבר המותר לישראל, לכך אסור.

מדוע חייב לקלוף והלא השמן נותן בבשר טעם לפגם

שם. במקראי קודש (פסח מ"ח סי' כה) הקשה, מדוע חייב לקלוף את המקום שנבלע בו שמן התרומה, והרי מבואר **בשולחן ערוך** (יו"ד סי' קג ס"ד) שהבשר פוגם את השמן, ונמצא שהשמן נותן בבשר טעם לפגם, שמותר. וצידד לומר, שאפשר שהשמן לא נפגם אלא בבשר מבושל אך לא בבשר צלי.

ביאור שיטת הרמב"ם בנטף מרוטבו על הסולת

נטף מרוטבו על הסולת יקמוץ את מקומו. כתב הרמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ג), 'נטף מרוטבו על הסולת יקלוף את מקומו וישליכנו'. **ותמה הכסף משנה** (שם ה"ג), שבמשנה מבואר ש'יקמוץ את מקומו' ומדוע שינה הרמב"ם ונקט 'יקלוף מקומו'. וכתב, שנראה שטעות סופר היא ברמב"ם, שהרי לא שייך בסולת קליפה אלא קמיצה.

ובחק נתן (שם ה"ג) כתב ליישב, שמה שכתב הרמב"ם 'יקלוף את מקומו', ולא 'יקמוץ את מקומו' כלשון המשנה, הוא משום שהמשנה מדברת בסולת רותחת כמבואר בגמרא (להלן עו.), ולכך צריך קמיצה, אבל הרמב"ם דיבר בסתם סולת שהיא צוננת, ולכך אינה צריכה אלא קליפה"ט.

עוד הקשו האחרונים על דברי הרמב"ם, מדוע כתב 'יקלוף את מקומו וישליכנו', הרי קדשים שנפסלו טעונים שריפה, ומפורש בירושלמי (ה"ג) שנטף מרוטבו על החרס פסול מכשיר הוא וטעון עיבור צורה ושריפה לאחר מכן. עוד הקשו האחרונים, מדוע דווקא לגבי נטף מרוטבו על הסולת כתב הרמב"ם 'יקלוף את הסולת וישליכנו', ואילו לגבי נגע בחרסו של תנור ונטף מרוטבו על החרס לא כתב שישרוף או ישליך את הקליפה או את הנטילה.

ובחסד לאברהם (קרבן פסח שם) כתב לבאר, על פי מה שחידש, שדין טעם כעיקר נאמר רק לענין איסור לאו, אבל לא לענין קיום מצות עשה, שאינו יוצא ידי חובה בדבר שיש בו טעמו ולא ממשו מדין טעם כעיקר. ומה ששנינו (חלה פ"ג מ"ז) שהעושה עיסה מהחיטים ומהאורז אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה, ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח, [ומשמע שטעם כעיקר שייך גם בקיום מצות עשה], היינו כיון שטבל איסורו מן התורה לענין איסור, וחייב עליו משום טבל עד שיפריש חלתו מהעיסה, וכן לענין מצה כיון שדרשו בגמרא שכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, לכן, כיון שטעם כעיקר דאורייתא לענין חמץ, ממילא יוצא בזה ידי חובתו במצה, מה שאין כן בכל מצוות עשה אינו יוצא ידי חובתו עד שיאכל מן העיקר ממש, ואין אומרים בהם טעם כעיקר. **ולכן**, דווקא בנטף מרוטבו על החרס וחזר אליו יטול מקומו וצריך שריפה, כיון שכדי נטילה מהפסח נצלה על ידי חמימות החרס, וכל שהוא צלי מחמת דבר אחר, פסול, וטעון שריפה כדין קדשים פסולים [שכיון שבשר הפסח שנצלה מחמת חום החרס הוא בשר ממש ולא טעם כעיקר בלבד לכן חלה עליו מצות עשה של שריפת קדשים פסולים], אבל בנטף מרוטבו על הסולת, שאין איסור בסולת אלא רק מה שנבלע בה רוטב הפסח שנצלה מחמת דבר אחר, ואם כן יש בה רק טעם כעיקר של האיסור, לכן לא חלה עליה מצות עשה של שריפת קדשים פסולים, ולכן כתב הרמב"ם שישליך אותו קומץ לאשפה ואינו טעון שריפה. ומה שלגבי נגע בחרסו של תנור ובנטף מרוטבו על החרס לא הזכיר הרמב"ם שצריכים שריפה, הוא משום שפשוט שצריך לשורפם כדין כל הקדשים הפסולים.

מדוע לא יעשנו דמים על בני החבורה

סכו בשמן של מעשר שני לא יעשנו דמים על בני חבורה שאין פודין מעשר שני בירושלים. בטעם הדבר שלא יעשנו דמים על בני החבורה נאמרו כמה טעמים **בראשונים. רש"י** (ד"ה אין) פירש, משום שלא הותר לפדות מעשר שני אלא חוץ לירושלים כמו שאמרה התורה (דברים יד כו - כו) 'וכי ירבה ממך הדרך וגו' ונתתה בכסף', אבל בירושלים אסור לפדות מעשר שני. **והקשו עליו התוספות** (ד"ה לפי), שדין זה נאמר דווקא בפדיון שמוציא הפירות מקדושתם שמחללם על כסף, ובזה לא התירה התורה אלא חוץ לירושלים ולא בירושלים, אבל במשנתנו שאינו מוציאו מקדושתו אלא מוכרו, לא אסרה התורה אף בירושלים. **ומשום כך פירשו בשם ר"י**, שאסרו חכמים למכור מעשר שני בירושלים משום גזירה שמא יבוא לפדותו, שדבר זה אסור מן התורה. **ובשם הרשב"א** [**משאנץ**] כתבו התוספות, שאסרו חכמים מכירת מעשר שני בירושלים משום ביזוי מצוה, וכמו שאמרו במסכת מעשר שני (פ"ח מ"ח) שמעשר שני אין מוכרים אותו, והיינו משום ביזוי מצוה[יט].

ובימי שלמה (קרבן פסח שם) תמה עליו, שזה עצמו קשה מדוע דיבר הרמב"ם בסולת צוננת ונקט קליפה, ולא הזכיר דין סולת רותחת וקמיצה כלשון המשנה, והרי ידוע שדרכו של הרמב"ם לנקוט לשון התלמוד, ולכן כתב שהעיקר כפי שכתב הכסף משנה שטעות סופר היא ברמב"ם וצריך לגרוס 'יקמוץ את מקומו' כלשון המשנה. **כ. ובדבר שמואל** (נתוס' שם) הקשה, שאם הטעם הוא משום ביזוי מצוה, יהיה אסור למוכרו אף מחוץ לירושלים, ומדוע נקטה המשנה שאין מוכרים מעשר שני 'בירושלים'. **א. בערוך השולחן** (יו"ד סי' נה ס"ח) הקשה כקושיית הנודע ביהודה, וכתב, שלשיטת רש"י שמביא הטור (יו"ד סי' נה) שטעימת קפילא אינה מועילה אלא ביותר מששים, אבל בפחות מששים, אף אם אין טעם איסור, אסור, לא קשה, כי יש לומר שנחלקו רב ושמואל כשאין ששים. אבל לשיטת הר"י והרא"ש שהביא שם הטור שאף בפחות מששים מועילה טעימת קפילא, קשה. **ב. הפלתי** (סי' נה סק"ג) תירץ, שטעם הנבלע בחתיכה הוא טעם קלוש ביותר, ולכך אף אם יאמר הגוי שאין בה טעם יש לחוש שקיבלה טעם מהאיסור, אלא שאינו מורגש כל כך.

ובפירוש הר"ש (מעשר שני שם) כתב, שלדעת משנתנו אין מוכרים מעשר שני בירושלים, משום שמשנתנו היא בשיטת רבי מאיר שסובר שמעשר שני ממון גבוה הוא. **ובתוספות שאנץ** (ד"ה לפי) ביאר סברא זו, שלכך אין מוכרין אותו אפילו לאוכלו בקדושתו, שמא יבוא לעשות מכירה גמורה כגון לקדש בו את האשה או לקנות קרבן בדמים אלו, וכיון שממון גבוה הוא אין לו בהם קנין כלל. אמנם הקשה על פירוש זה, שאם כן מדוע במסכת קדושין (נד:) דחקה הגמרא למצוא סתם משנה כרבי מאיר שסובר שמעשר שני ממון גבוה הוא, ולא הביאה ראיה ממשנתנו שהיא כרבי מאיר, שלכך לא יעשנו דמים משום שמעשר שני ממון גבוה הוא.

האם פירעון חוב נחשב למכירה

שם. כתב המאירי (לעיל עד. ד"ה סכו), שלא רק שאסור לבעל השמן לתבוע את דמי השמן מבני חבורתו, מפני שבכך הוא מוכר את השמן של מעשר שני, אלא אף אסור לו לומר לבני החבורה שהשמן שסך בו את הקרבן הוא כנגד הדמים שחייב להם עבור חלקו בפסח, כיון שגם פירעון חוב נחשב למכירה, ואין לו במעשר שני אלא הנאת אכילה, אבל לא רשות למוכרו.

עו.

אהח19/06/2018

מדוע אין בודקים על ידי קפילא האם עילאה גבר או תתאה גבר

רב אמר עילאה גבר ושמואל אמר תתאה גבר. הביא הנודע ביהודה (סו"ת, יו"ד מהדו"ק סי' כח), את קושיית האלוף הרבני מו"ה זעליגמאן, איך שייכת מחלוקת רב ושמואל האם עילאה גבר או תתאה גבר, והרי אפשר לבדוק את הדבר על ידי שיטעמנו קפילא, דהיינו נחתום גוי, ונראה אם העילאה גבר או התתאה גבר[א]. ותירץ, שנחלקו במין במינו שאי אפשר לברר על ידי קפילא אם נתן טעם או לא, או אף במין שאינו מינו ובאופן שאין קפילא שיטעם. ואין להקשות במין בשאינו מינו, שניקח מין בשאינו מינו של היתר האחד חם והשני צונן ונטעמנו ונראה אם נותן טעם או לא, וכך נדע האם עילאה גבר או תתאה גבר. כיון שדין זה של עילאה גבר או תתאה גבר אינו מופת חותך, שפעמים שפולט ופעמים שאינו פולט, ואין להכריח ממקרה אחד שתמיד הוא כן, ומה שנחלקו רב ושמואל הוא ברוב המקרים, האם התחתון גובר או העליון, ובאמת בכל מקרה שיש קפילא ואומר שאין בו טעם, מותר[ב].

ובערוך השולחן (יו"ד סי' נה ס"ט) תירץ, שכל נאמנות הקפילא היא דווקא כשיש בודאי איסור לפי קבלת חכמים, והקפילא טועם ומברר לנו האם נתן האיסור טעם בהיתר, אבל במקום שאין איסור לפי הקבלה אינו נאמן לומר שיש כאן איסור, והרי זה דומה לכלי שלישי שלכל הפוסקים אינו מפליט ומבליע, ואם יבוא הקפילא ויאמר שיש בזה טעם איסור, שלא נשגיח בו, שכלל הוא בידינו שאין הגוי נאמן לא להתיר ולא לאסור. ולכן כאן, אם למשל התחתון צונן לא נשגיח כלל באמירת הקפילא אם יאמר שיש בזה טעם איסור, כיון שקיימא לן ש'תתאה גבר'.

האם יש חילוק בין אם התחתון חם או התחתון צונן

שם. כתב החוות דעת (סי' נה סק"ה) בתחילה, שלשמואל אף שתתאה גבר, מכל מקום יש חילוק אם התחתון חם או התחתון צונן. כשהתחתון חם והעליון צונן אין התחתון גובר על העליון אלא לענין להבליע בו ולהפליט ממנו, כלומר, שמחשיב את העליון לחם לענין שיבליע או יפלוט, אבל אינו עושה את העליון שיחשב לרותח, לענין שאם היו שתי חתיכות של היתר התחתונה חמה והעליונה קרה, ונפלה על החתיכה העליונה חתיכה אחרת של איסור קר, אין אומרים שתיאסר העליונה כיון שחיממה את החתיכה שעליה וגרמה לה להפליט מאיסורה, כי אין החתיכה העליונה נחשבת לרותחת לענין זה, כל זמן שהיא קרה ואין היד סולדת בה. וכן מוכח במסכת שבת (מח.), שמבואר שם בגמרא שמותר ליתן לתוך מיחם שיש בו מים רותחים, מים קרים מרובים כדי להפשיר אותם, ואין אומרים שהמיחם התחתון שהוא חם גובר ומבשל את העליון הקר כל זמן שאינו רותח. אבל כשהתחתון קר והעליון חם לכאורה התחתון מקרר את העליון, והעליון נחשב קר אף שעדיין לא פסק ממנו כח החמימות והיד סולדת בו, שהרי מטעם זה כלי שני אינו מבליע ומפליט מאחר שנתקרר מהתתאה. ונמצא אם כן שיש חילוק גדול ביניהם, שכשהתחתון רותח אין העליון נחשב רותח עד שנעשה רותח בפועל, וכשהתחתון קר נעשה העליון קר אף על פי שעדיין הוא רותח.

אמנם כתב, שלאחר העיון נראה להשוות את הדינים, בין אם העליון חם או העליון קר, שאף כשהתחתון קר והעליון חם אין העליון נחשב לקר כל זמן שהוא רותח. שהרי, אף שתתאה גבר מכל מקום כלי ראשון ודאי שאינו מתקרר מתתאה, שהרי כלי ראשון אף שהוסר מהאש והעמידו במקום קר יש לו דין כלי ראשון כל זמן שהיד סולדת בו, והטעם כתבו **התוספות** (שבת מ: ד"ה וס"מ) שמתוך שעומד על גבי האש דפנותיו חמים, ודופן חם שהוחם באש אינו מתקרר מתתאה, וכן דבר גוש שיש לו דין כלי ראשון, שאם הניח דבר גוש רותח על תתאה קר אין התתאה הצונן מקרר העליון, ואם יניח דבר היתר על אותו דבר גוש איסור המונח על תתאה צונן תיאסר אותה חתיכה, אלא שלענין בליעה ופליטה התתאה גובר.

האם דיני 'עילאה גבר' ו'תתאה גבר' שייכים דווקא כשהעליון והתחתון שוים בכמות

שם. הקשה **בערוך השולחן** (יו"ד סי' צא סי"ח), כיצד נתנו חכמים כלל בדין זה לומר שתתאה גבר, שנמצא לפי זה כשנפל הרבה חלב רותח על מעט בשר צונן, נצטרך לומר שתתאה גבר ומקרר הבשר התחתון את החלב העליון, ותמוה לומר כן, שהרי עינינו הרואות שהחלב נשאר ברתיחתו וגם מעט הבשר נעשה רותח, וכן להיפך אם נפל הרבה חלב צונן על מעט בשר רותח, כיצד נאמר תתאה גבר ויאסר החלב כשאין ששים, הרי עינינו הרואות שהחלב צונן לגמרי, ואדרבה גם הבשר נצטנן. ודבר זה ברור לעינים כשדבר אחד מרובה על חבירו ארבעה או חמשה פעמים, בהכרח שהדבר המרובה יותר פועל על השני שיהיה כמותו. ואם נאמר שבאמת יש בזה איזה שיעור, מדוע לא נתנו חכמים שיעור בזה.

ומיישב, שנראה ברור שכל דין תתאה גבר הוא דווקא כשהעליון והתחתון שוים בכמות, ולפי ערך החלב כך היא גם כמות הבשר, ונחלקו רב ושמואל איכותו של מי גוברת, איכות העליון או התחתון, ונפסקה הלכה שאיכות התחתון גוברת. והוכיח כן, ממה שנאמר במסכת שבת (מג.) 'נותן אדם חמין לתוך הצונן ולא הצונן לתוך החמין'. ופירש **רש"י** שם (ד"ה חמין) משום שתתאה גבר. והקשו עליו **התוספות** (שם ד"ה נותן), שאם כן יקשה מכאן למי שסובר עילאה גבר. ועוד, שגם למאן דאמר תתאה גבר הלא מתבשל כדי קליפה. ולכן פירש רבינו תם שנותן אדם חמין לתוך צונן היינו כשהצונן מרובה, ומה שאין אדם נותן צונן לתוך חמין היינו כשהחמים מרובים, ואין דין זה שייך לענין תתאה גבר. מבואר לפי שיטת **רבינו תם**, שכל דין עילאה גבר ותתאה גבר הוא דווקא כשהם שוים בכמות, אבל אם העליון או התחתון מרובה על השני בכמות אין זה בכלל המחלוקת של עילאה גבר או תתאה גבר.

האם אומרים תתאה גבר כשאין החתיכות שוות בשטחן

שם. כתב **המרדכי** (חולין רמז תרלה), שכל דין תתאה גבר היינו דווקא כשהחתיכות שוות ברוחבן [כלומר, בשטחן], ומונחות זו על זו, כך שחתיכת האיסור כולה נוגעת בהיתר ואוסרתה, אולם אם היתה חתיכת האיסור קטנה ועליה מונחת חתיכת היתר גדולה, אף שאין בחתיכת ההיתר ששים נגד חתיכת האיסור הקטנה, די בנטילת מקום כל שאין בה שומן. אמנם כתב לאסור מצד שיש לחוש שמא יש שם שומן שמפעפע ולא שם לבו לכך.

אולם באיסור והיתר (כלל כט סי' ח) כתב בשם הסמ"ק, שאפילו אם חתיכת האיסור התחתונה החמה קצרה [כלומר, צרה], ואינה רחבה כל כך כמו חתיכת ההיתר העליונה הצוננת, אף על פי כן נאסרת כל חתיכת ההיתר, ואין די בנטילת מקום, ואפילו שאין בחתיכת האיסור שומן כלל, שכיון שתתאה גבר הרי זה נחשב כחם לתוך חם שצריך ששים בחתיכת ההיתר נגד כל חתיכת האיסור.

מדוע לא הקשתה הגמרא על שמואל מ'נגע בחרסו של תנור'

תנן נטף מרוטבו על החרס וחזר אליו יטול את מקומו וכו'. הקשו **התוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה נטף), מדוע לא הקשתה הגמרא על שמואל מהרישא של המשנה, 'נגע בחרסו של תנור יקלוף את מקומו', ולשמואל, כיון שתתאה גבר והחרס, לפי ההוה אמינא, צונן, אינו מובן מדוע יקלוף את מקומו. ותירצו בשלש דרכים:

ג. הרמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ח) כתב, 'נגע הבשר בחרסו של תנור יקלוף את מקומו מפני שהוא צלי החרס'. ותמה הלחם משנה, מדוע לא הזכיר הרמב"ם שמדובר שנגע בחרס התחתון של התנור, שהרי קיימא לן כשמואל הסובר תתאה גבר. ולשיטת הרשב"א והש"ך הסוברים שגדר עילאה ותתאה אינו תלוי לפי מקום החתיכות עכשיו, אלא כל דבר שעומד במקומו נחשב תתאה וכל הנופל ונכנס לתוכו דינו כעילאה, מיושב, לפי שבין אם נגע בחרס העליון ובין אם נגע בחרס התחתון, התנור נחשב תתאה כיון שעומד במקומו. **ד. באור חדש** (נמוס' ד"ה נשלמה) הקשה, מדוע הוקשה לתוספות שהשפוד יאסור את הפסח כדי נטילה, ולא בכדי קליפה כמו בנגע בחרסו של תנור. ותירץ, שבנגע בחרסו של תנור יש רק מעט רוטב ולכך די בקליפה, מה שאין כן השפוד שהוא תחוב בתוך הפסח יש בו הרבה רוטב לכך הוקשה לתוספות שיצטרכו כדי נטילה. עוד כתב שאין להקשות על התוספות מדוע שאלו שיצטרך להסיר כדי נטילה מסביב לשיפוד, שמא באמת כך הדין שצריך להסיר כדי נטילה סביב לשפוד. ותירץ, שמלבד שדוחק לומר כן, עוד מוכח שלא אומרים כן מהמשנה (לעיל עה.), שאמרה שאין צולין את הפסח בשפוד של ברזל משום שחם מקצתו חם כולו והרי זה צלי מחמת דבר אחר, ולכאורה יצלה בשפוד של ברזל ויטול כדי נטילה סביב לשפוד, אלא על כורחך שאין אומרים שיחתוך כדי נטילה, ולכן רק בשפוד של עץ מותר, שבשפוד של עץ אין צריך להסיר דבר. **ה. באור חדש** (נמוס' ד"ה נשלמה) תמה, מדוע לא הקשה המהרש"א בפשיטות שאף לשמואל הסובר שתתאה גבר, אם כן גם כשהפסח נמצא מעל השפוד מכל מקום יאסר הפסח כדי קליפה, ואם כן יצטרך ליטול כדי קליפה מסביב כל השפוד. ותירץ, שעל כדי קליפה לא הוקשה לו, ששמא באמת צריך ליטול כדי קליפה סביב כל השפוד, ומכל מקום אין צולין בשפוד של ברזל משום שאוסר כדי נטילה. **ו. ביד יהודה** (פירוש המלוה, סי' קה ס"ק טז) תירץ, על פי מה שכתב לבאר שכל שמונחים זה אצל זה, לשמואל הסובר תתאה גבר יש לזה דין תתאה צונן, כיון ששמואל הסובר שתתאה גבר סובר שדרך החום לילך רק למעלה, והוא הדין שאינו מתפשט לצדדים. אבל רב הסובר שעילאה גבר יש לומר שכשם שהחום יורד למטה כמו כן מתפשט לצדדים, ואם כן כיון שהפסח מונח בצדו של השפוד הרי הוא נצלה מחמת השפוד, לכך לא הקשו התוספות אלא לרב הסובר שעילאה גבר שכיון שמונחים זה אצל זה יש לזה דין עילאה גבר, אבל לשמואל הסובר שתתאה גבר כל שמונחים זה אצל זה הרי זה כתתאה צונן, ולכך לא הקשו התוספות אלא לרב, ולא לשמואל.

א. מבואר בגמרא בסמוך, שאף ששמואל סובר שתתאה גבר, מודה הוא שאם העליון רותח בולעים הם זה מזה בעובי קליפה, וכמו כן בחרס שנגע בו הפסח, אף שהחרס צונן ותתאה גבר, מכל מקום הוא מתחמם באופן שיכול לצלות את הפסח בעובי קליפה, ומשום כך לא הקשתה הגמרא אלא מ'נטף מרוטבו על החרס', שהדין הוא שנוטל את מקומו. **ב.** כשנגע בחרסו של תנור, לא מוכח שהיה זה באופן שהחרס היה תחתון, ויתכן שמדובר שהחרס היה עליון, ומשום כך הקשתה הגמרא רק מ'נטף מרוטבו', שנטף משמע שהיה הפסח למעלה והחרס למטה, ונטף הרוטב על החרס. **ג.** ב'נגע בחרסו של תנור', אמרה המשנה במפורש שנגע בחרס התנור, וחרס התנור ודאי חם הוא, ומה שסברה הגמרא שהחרס האמור במשנה הוא חרס צונן, הוא רק החרס האמור בדין של נטף מרוטבו על החרס, שלא הוזכר במשנה שהוא חרס התנור. אך תמהו התוספות על תירוץ זה, שממה שאמרה המשנה 'החרס' משמע שנטף על אותו חרס שדיברו בו קודם, שהוא חרס התנור.

הרשב"א (תורת הבית, ב"ד בית ד' דף ג:) כתב, שגדר עילאה ותתאה אינו תלוי לפי מיקום החתיכות עכשיו, אלא דבר שעומד במקומו נחשב תתאה וכל הנופל ונכנס לתוכו דינו כעילאה. וכן כתב **הש"ך** (יו"ד סי' צב ס"ק לו). **ובהאלף לך שלמה** (סו"ת, יו"ד סי' קסח) כתב, שמדברי התוספות כאן בתירוצם השני שחילקו בין אם נגע הבשר בחלק העליון של התנור לנגע בחלקו התחתון, מוכח שאין סוברים כן, ואף שהתנור עומד במקומו, כל שנגע הבשר בחלקו התחתון של התנור יש לזה דין עילאה גברי.

מדוע אין הפסח נאסר מחמת השפוד

בשלמא לרב דאמר עילאה גבר משום הכי יטול את מקומו וכו'. הקשו **התוספות** (ד"ה בשלמא), לרב הסובר שעילאה גבר קשה מדוע אין הפסח נאסר מחמת השפוד התחוב בתוכו, ויהא צריך ליטול את מקומו סביב לשפוד. ותירצו, ששפוד של עץ אינו קולט חום כל כך כמו חרס וסולת ואינו חוזר ואוסר את הפסח. ועוד תירצו, שאין הפסח רותח מבפנים כמו מבחוץ.

והקשה המהרש"א (נמוס' שם), מדוע הקשו התוספות קושייתם דווקא לרב הסובר שעילאה גבר, הרי אף לשמואל הסובר שתתאה גבר יש להקשות כן, כיון שהשפוד נמצא בתוך הבשר באמצעו ובשר הפסח נמצא בין מעל השפוד ובין מתחת השפוד, ואם כן אף לשמואל הסובר תתאה גבר יקשה מדוע אין הפסח נאסר מחמת השפוד. ונאמרו בזה כמה תירוצים באחרונים:

א. בנמוקי הגרי"ב על המהרש"א תירץ, שהפסח היה מונח בתנור מלמעלה למטה [דהיינו, במאונך, ראשו כלפי מטה וזנבו כלפי מעלה] ולא לאורכו [דהיינו במאוזן], כמבואר במשנה (לעיל עה. ונמוס' שם ד"ה כילה), והשפוד היה תחוב בו לאורכו, וכיון שכן אין כאן לא עילאה ולא תתאה, אלא הם מונחים זה אצל זה, הפסח בצדו של השפוד, וכל שהם מונחים זה אצל זה, מבואר **בשלחן ערוך** (יו"ד סי' קה ס"ג) שאין האחד גובר על השני. וקושיית התוספות היא רק ממה שהפסח מונח על החלק העבה שבשפוד, כדי שלא יפול ממנו, וזה קשה רק למי שסובר עילאה גבר, כיון שמדובר שהפסח שהוא עילאה מחמם את השפוד וחוזר השפוד וצולה את הפסח. וסיים שמכאן מוכח שבמונחים זה אצל זה אין האחד גובר על השניו.

ב. הצל"ח (נמוס' שם) תירץ, שכל דין עילאה גבר ותתאה גבר, היינו שהאחד מחמם את השני, אבל אינו מחממו כל כך שיוכל לבשל אחרים, ומה שאמרו בגמרא שלרב החרס מתחמם מחמת הרוטב וחוזר החרס ומחמם את הרוטב, היינו דווקא לרב הסובר עילאה גבר ומפרש את המשנה בחרס צונן, ולשיטתו על כרחך צריך לומר שעילאה גבר, היינו שמחמם את התחתון עד שיוכל לחזור ולבשל, אבל לשמואל הסובר שתתאה גבר ומפרש את המשנה בחרס רותח, אין הכרח לומר שתתאה גבר שמחמם את העליון עד כדי כך שיוכל לחזור ולבשל, אלא רק מחממו בלבד. ולכך לא הקשו התוספות אלא לרב הסובר עילאה גבר, שכיון שהפסח מחמם את השפוד חוזר השפוד ומחמם את הפסח והרי זה צלי מחמת דבר אחר, וכמו שאמרו בגמרא שהרוטב מחמם את החרס, וחוזר החרס ומחמם את הרוטב, אבל לשמואל הסובר תתאה גבר אין בכח התחתון אלא

אהח 19/06/2018

לחמם את העליון, אבל לא שיוכל העליון לחזור ולבשל את התחתון, ואם כן אין בכח השפוד שנתחמם מהפסח לחזור ולבשל את הפסח.

ג. בחידושי החתם סופר (ד"ה ובזה נגוף) כתב ליישב קושיית המהרש"א, בהקדם מה שיש לתמוה על קושיית התוספות, שהנה לקמן (פה.) מבואר בגמרא שלכך חזרה התורה שתי פעמים על האזהרה של 'ועצם לא תשברו בו' (שמות יב מו, נמדבר ט יב), לעצם שיש בה מוח שלא ישבור העצם כדי לאכול את המוח שבתוכה, ולא נאמר שיבוא העשה של אכילת קרבן פסח וידחה את הלא תעשה של ועצם לא תשברו בו. ולכאורה קשה, הרי המוח הנמצא בתוך העצם הרי הוא כמי שנתבשל בקדרה ואין זה צלי אש, וכיצד היה צד לגמרא שיוצא ידי חובה באכילת המוח שבתוך העצם, וגדולה מזה אמרו לעיל (עד.) שכשנותן כרעיו ובני מעיו לתוכו הרי זה כמין בישול. על כרחך צריך לומר, שכיון שאמרה תורה לצלות הפסח כולו כאחד על האש, כל מה שבתוכו נחשב צלי אש כיון שאי אפשר בענין אחר.

וכיון שכן, קשה, מה הוקשה לתוספות שכשתוחב הפסח בשפוד של רימון הרי זה צלי מחמת דבר אחר, הרי כיון שאי אפשר לצלותו בענין אחר זהו 'צלי אש' שאמרה תורה, וכמו לגבי מוח הנמצא בעצמות שנחשב צלי אש. ויש לומר, שמכל מקום היה לו לצלות הפסח קודם מצדו האחד על גבי גחלים, עד שיהא צלוי כל צרכו כעובי אצבע כל כמה שכח הגחלים שולטות, ואחר כך יתחוב בו השפוד ויתלנו על האש ויצלנו כולו ואז אינו נאסר מחמת השפוד, שהבשר המונח מתחת השפוד אינו נאסר כיון שהשפוד הוא עילאה ואינו אוסר, והבשר שלמעלה מהשפוד שהשפוד הוא תתאה כבר נצלה כל צרכו ואינו נאסר, וכיון שאפשר לעשות כן מדוע אין עושין כן. אמנם כל זה דווקא למי שסובר עילאה גבר, אבל למי שסובר תתאה גבר אי אפשר בענין אחר, שאי אפשר ליתן הצד שנצלה כבר על הגחלים אצל האש שאם כן ישרף ויחרך, ולכך הקשו התוספות רק למי שסובר עילאה גבר.

אוצר החכמה

ד. במלא הרועים (נמוסי שם) כתב ליישב קושיית התוספות, על פי מה שכתבו התוספות (לעיל עה. ד"ה וגרפו) בשם הירושלמי, שחום האש נוצח כח התנור, ואם כן אף כאן, כיון שהפסח עומד אצל האש, חום האש מנצח את כח השפוד, מה שאין כן בנטף מרוטבו על החרס והסולת שפסק כח האש, שהרי כשנטף על החרס או על הסולת התרחק מן האש, ממילא נצלה הרוטב מחמת החרס או הסולת. ואף כשמסירים את הפסח מהאש אין השפוד אוסר את הפסח, כיון שבשעה שמסירים אותו מהאש כבר נצלה כל צרכו, וכל שנצלה כל צרכו שוב אינו נאסר משום צלי מחמת דבר אחר.

מדוע אין הפסח נאסר משום שבלע רוטב איסור

וכי הדר רוטב אפסח קא מטוי פסח מחמת חמימותא דחרס ורחמנא אמר צלי אש ולא צלי מחמת דבר אחר. הקשו התוספות (ד"ה נמלמח), מדוע הוצרכה הגמרא לטעם זה שחוזר הרוטב לבשר ונצלה הבשר מחמימות החרס ונחשב לצלי מחמת דבר אחר, והרי כיון שהרוטב אסור, נמצא שנבלע בפסח רוטב איסור, ולכך אסורז. ותירצו, שמה שאמרו בגמרא 'קא מטוי פסח מחמת חמימותא דחרס', אין הכוונה לבשר הפסח, אלא לרוטב שנטף מהפסח, אבל הקרבן עצמו אסור מחמת רוטב אסור שנבלע בו. **וביד יהודה** (פירוש המשנה, סי' קה סק"כ) הביא דעת הסמ"ג (לאוין קלח) שפירש, שטעם הנטילה היא משום שהרוטב נתחמם מהחרס, וחוזר הרוטב ומבשל את הפסח והתורה אמרה צלי אש ולא צלי מחמת דבר אחר.

ובהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה וכי) כתב, שהגמרא נקטה שנאסר הפסח בכדי נטילה בגלל שהרוטב חוזר וצולהו, והרי זה צלי מחמת דבר אחר, ולא משום שמעורב בו רוטב אסור, כי אם כבר נצלה הפסח כל צרכו אף אם נבלע בו רוטב שנצלה מחמת החרס, יבוא העשה של אכילת קרבן פסח וידחה את הלא תעשה של צלי מחמת דבר אחר, וכמבואר בזבחים (נז:) לגבי קדשים שבלעו טעם של קדשים פסולים, שהוקשה לגמרא שם שיבוא העשה של אכילת קדשים וידחה לא תעשה של אכילת קדשים פסולים. ותירץ שם רבא שאין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש, ורב אשי תירץ שם שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה. וכאן שלא שייכים תירוצים אלו, היה צריך להדחות הלא תעשה של צלי מחמת דבר אחר, ולכך הוצרכה הגמרא לטעם שהרוטב חוזר וצולה את הפסח ואין זה צלי אש.

והצל"ח (לעיל עה: ד"ה ולדבריהם) תירץ, שבכוונה נקטה הגמרא את הטעם שנצלה הבשר מחמת החרס, שאם טעם האיסור הוא משום רוטב איסור שבלוע בו, אם כן אין הפסול בגופו של פסח, אלא משום האיסור הבלוע בו, ולא היה יכול לשורפו מיד, אלא היה צריך עיבור צורה קודם לכן, ונמצא, שדין נגע בחרסו של תנור שיקלוף את מקומו, ודין נטף מרוטבו על החרס שיטול את מקומו אינם שוים, שבנגע בחרסו של תנור פסולו בגופו וטעון שריפה מיד, אבל בנטף מרוטבו על החרס, אין פסולו בגופו וטעון עיבור צורה קודם לכן. לכך ביארה הגמרא שטעם האיסור משום שהרוטב חוזר וצולה את הפסח, והרי זה צלי מחמת דבר אחר, כדי להשוות את שני הדינים, ששניהם פסולם בגופם וטעונים שריפה מיד.

האם אומרים 'עילאה גבר' ו'תתאה גבר' בכלים

אלא לשמואל דאמר תתאה גבר חרם כיון דצונן הוא אקורי מיקר ליה לרוטב אמאי יטול את מקומו. כתב בים של שלמה (חולין פ"ז סי' מה), שאין שייך דין 'עילאה גבר' ו'תתאה גבר' אלא בשני מיני אוכלים, שטבעם להיות חם וקר, מה שאין כן בכלים שאין טבעם בכך, אלא כל חם שאצלו מפליט ובולע, ואפילו כשהכלי צונן ונתן עליו אוכל חם הוא אוסר את האוכל שעליו. **והש"ך** (יו"ד סי' קה סק"י) תמה עליו מהמבואר בסוגייתנו, שהקשתה הגמרא לשמואל הסובר שתתאה גבר, ממה ששנינו במשנה 'נטף מרוטבו על החרס וחזר אליו יטול את מקומו', וסברה הגמרא בתחילה שמדובר בחרס צונן, ואם כן לשמואל מדוע יטול את מקומו, הרי כיון שהחרס צונן הוא מצנן את הרוטב שנטף עליו, ואין הרוטב מחמם אותו, וכיון שנשאר החרס צונן, אינו צולה את הרוטב, ומותר הרוטב באכילה, ואינו אוסר את הפסח ומדוע אמרה המשנה שיטול את מקומו. ולשיטת הים של שלמה שבכלים אין נוהג דין 'עילאה גבר' ו'תתאה גבר', מה הוקשה לגמרא על שמואל, והרי בכלים כל חם שאצלו מפליט ובולע ואפילו כשהתתאה צונן. אלא, מוכח שאף בכלים נוהג דין 'עילאה גבר' ו'תתאה גבר'.

והפלתי (סי' קה סק"ז) כתב ליישב סברת הים של שלמה, שמה שכתב שבכלים אין דין 'עילאה גבר' ו'תתאה גבר', היינו דווקא לעניין בליעה ופליטה, כיון שכלי אין לו פליטה מגופו אין שייך בו דין 'עילאה גבר' ו'תתאה גבר', משום שקל הוא לפלוט ולבלוע, אבל לענין שיהיה גוף הכלי מקבל חום ממה שנפל עליו עד שיהא חומו ככלי ראשון ויחזור ויצלה את הדבר שנפל עליו, בזה אין חילוק בין כלים לאוכלים, שאף שכלי אין לו פליטה מעצמו מכל מקום מקבל הוא את חום הדבר שנפל עליו. ואם כן בסוגייתנו, שקושיית הגמרא מ'נטף מרוטבו על החרס' שיהא התנור מקבל חום מהרוטב שנטף עליו, ויחזור ויצלה את הרוטב, בזה אין הבדל בין כלים לאוכלים, ולכך הוקשה לגמרא על שמואל הסובר שתתאה גברח.

והרמ"א (שו"ע יו"ד סי' קה ס"ג) כתב 'איסור שהניחו בכלי היתר או להיפך, אומרים בזה גם כן דין תתאה גבר'. **ובחוות דעת** (שם ניתוקים סק"ט) כתב בשם **האיסור והיתר** (כלל ו דין ה), שהיינו דווקא אם נתן איסור רותח לתוך קערה צוננת, שהקערה אסורה רק כדי קליפה, אבל בענין אחר אין שייך דין 'תתאה גבר' בכלים. ואם למשל, נתן קערה צוננת על מאכל רותח, אין שייך לומר 'תתאה גבר' להצריך ששים נגד כל הכלי ושיאסר כל הכלי, שהרי אפילו אם תחב כף לתבשיל חם אין צריך ששים רק נגד מה שנתחב, שכן בכלי לא אומרים חם מקצתו חם כולו, כמו בחתיכה. וכן, אם נתן איסור צונן לתוך קערה רותחת, לא שייך דין 'תתאה גבר' שהרי אם הכלי רותח מחמת שהוחמו בו חמין, מיד כשהריק ממנו את החמין יש לו דין כלי שני [כמבואר בט"ז (סי' נב סק"ו)] וכלי שני אינו מבשל, ואין בכחו לחמם את המאכל הצונן שהוכנס לתוכו.

מדוע הוצרכה הגמרא לומר שהחרס מקרר את הרוטב

שם. הקשה **הפני שלמה** (ד"ה ועוד קשה), מדוע הוצרכה הגמרא לומר שהחרס מקרר את הרוטב, הרי אפילו אם הרוטב נשאר בחמימותו, כיון שהחרס נשאר צונן אין כאן שום איסורט.

מדוע קבע שמואל את דבריו בסולת ולא בחרס

כדאמר רבי ירמיה אמר שמואל בסולת רותחת הכא נמי בחרס רותח. הקשה **הצל"ח** (ד"ה כדאמר), מדוע קבע שמואל את דבריו על סולת ואמר שמדובר בסולת רותחת, ולא קבע דבריו על חרס ואמר שמדובר בחרס רותח. ותירץ, שב'נטף מרוטבו על החרס' לא הוצרך שמואל להעמיד בחרס רותח כיון שלשיטתו לא הוקשה לו מחרס, משום שאף שתתאה גבר מכל מקום הרוטב נאסר בכדי קליפה, ושמואל סובר (לעיל כט:) שמין במינו אינו בטל, וכדי קליפה מהרוטב אוסרת את כל הרוטב שנפל עליו כיון שהוא מין במינו, וחוזר הרוטב

ז. **בשפת** אמת (נמוסי ד"ה נמלמח) תמה, מה הוקשה לתוספות שיאסר הפסח מחמת בליעת רוטב איסור, הרי מסתמא יש ששים בבשר נגד אותו רוטב. ותירץ, שקושיית התוספות כאן היא אליבא דרב הסובר (לעיל כט:) שמין מין במינו אינו בטל, והרוטב שנטף מהבשר נחשב מין במינו עם הבשר.

ח. **וכדבריו** מפורש בדברי התוספות רי"ד (ד"ה אלא), שכתב לבאר קושיית הגמרא שאין כח בחרס הצונן להתחמם מן הרוטב ולחזור ולבשל את הרוטב, אבל לענין בליעת איסור אף על פי שהקערה צוננת, אם ישים בתוכה דבר חם הרי הוא מבליע ופולט מן האיסור, שלא אמר שמואל 'תתאה גבר' אלא באוכלים ולא בכלים.

ט. **לכאורה**, התירוץ לקושייתו פשוט, שאילולא שהיה החרס מצנן את הרוטב הרי בסופו של דבר היה הרוטב מחמם את החרס, שהרי מבואר בהמשך שאפילו למאן דאמר תתאה גבר, מכל מקום כשהעליון חם והתחתון צונן נאסר בכדי קליפה, שעד שהתחתון מקרר את העליון, אי אפשר שלא בולע קצת. ולכן, הוצרכה הגמרא לומר שהחרס מצנן את הרוטב, כי בלא זה היה הרוטב מחמם בסופו של דבר את החרס, גם לשמואל.

ונבלע בבשר כדי נטילה ולכך אסור כדי נטילה. אבל מנטף מרוטבו על הסולת קשה אף לשמואל מדוע יקמוץ, הרי בטל הרוטב בסולת שהוא מין בשאינו מינו.

ובפני שלמה (ד"ה קס"ד) הקשה כקושיית הצל"ח, אך הקדים לה קושיא אחרת, מדוע סברה הגמרא מתחילה שמדובר בחרס צונן, אחרי שסתם תנור שנצלה בתוכו הפסח רותח הוא. אלא כיון שהטעם שחרסו של תנור אוסר משום שאין זה צלי אש אלא צלי מחמת דבר אחר, ואם כן אם מדובר בחרס רותח אין הפסח נאסר מחמת החרס, שכיון שיש אש בתנור האש מנצחת את חום התנור, וכמו שכתבו **התוספות** לעיל (עא. ד"ה גרפו), והרי זה צלי אש, ואם כן אף בחרס רותח אינו נאסר, לכך סברה הגמרא מתחילה שמדובר בחרס צונן, ולכן שמואל העמיד דבריו דווקא בסולת ולא בחרס.

ובהר המוריה (קונטרס פסח פ"ח ה"ג) תירץ, שלשמואל לא הוקשה כלל מנטף מרוטבו על החרס, כיון שסתם חרס של תנור רותח הוא, והיה פשוט לו שמדובר בחרס רותח ולא בחרס צונן, ודווקא על סולת שסתם סולת צוננת היא הוצרך לתרץ שמדובר בסולת רותחת.

האם קושיית הגמרא לשמואל היא שצריך על כל פנים כדי נטילה

אלא לשמואל דאמר תתאה גבר סולת כיון דצוננת היא אקורי קא מיקר ליה למה לי יקמוץ את מקומו. כתב רש"י (ד"ה ומקמץ), שאין לגרוס בגמרא 'ביטול את מקומו סגי'. וביארו **התוספות** (ד"ה מלמ), משום שהוקשה לו שכיון שהסולת מקררת את הרוטב, אם כן הרוטב לא נאסר כלל, ואין צריך להסיר כלום מהסולת'. אמנם כתבו התוספות שבפירוש **רבינו חננאל** גרס 'ביטול את מקומו סגי' ומדוע צריך לקמוץ, כלומר שהרוטב אכן אסור, ויש להסיר מהסולת כדי קליפה. וביארו התוספות בשם רבינו תם את גירסת רבינו חננאל, שהרי במשנה שמדובר בהכרח ברוטב שלא נצלה כל צרכו, שכן אם נצלה כבר כל צרכו, שוב אינו נאסר אם מוסיף להתחמם מהסולת"א, משום שאין צליה אחר צליה"ב, והוא אסור משום 'אל תאכלו ממנו נא', דהיינו בשר שלא נצלה כל צרכו, ולכן הוא אוסר את הסולת כדי קליפה, ולא בכדי שיקמוץ, כיון שהסולת מצננת אותו. וכך מקשה הגמרא, מדוע צריך 'לקמוץ' את הסולת ולהסיר אף את הסולת שסביב לרוטב, הרי כיון שהסולת צוננת ומקררת את הרוטב אין הרוטב אוסר את הסולת, ודי 'שיטול' את מקום הרוטב שאסור משום 'נא'. אולם לשיטת רב הסובר שעילאה גבר, הרוטב מרתיח את הסולת ומבליע טעמו בסולת, ולכך צריך 'לקמוץ' את הסולת ולהסיר את המקומות הבלועים מהרוטב.

ובחידושי רבי עקיבא איגר (ד"ה תמה) תמה על דברי התוספות, שאם קושיית הגמרא שלשמואל די בנטילה ולא בקמיצה, אם כן מדוע מבואר בגמרא שלרב מובן מדוע בנטף מרוטבו על הסולת צריך קמיצה. שאם בנטף על הסולת צריך קמיצה מדוע לגבי נטף מרוטבו על החרס וחזר לפסח די בכדי נטילה, ואין הרוטב אוסר כשיעור קמיצה, ומדוע בסולת אוסר הרוטב יותר משיעור נטילה. ואין לומר שיש בפסח ששים נגד הרוטב לכך אינו אוסר כולו, אלא שמכל מקום צריך נטילה כדעת **הרשב"א** (תורת הבית בית ד שער ו דף כא.), ובסולת אין ששים ולכך צריך קמיצה, שאם אין בסולת ששים מדוע די בקמיצה ואין הרוטב אוסר כל הסולת. וזה מה שהכרחו לרש"י לפרש שהאיסור של הרוטב אינו משום 'נא' אלא משום צלי מחמת דבר אחר, ולכך בנטף מרוטבו על הסולת פירש קושיית הגמרא שאין הרוטב אוסר כלום את הסולת, ואין צריך לקמוץ מהסולת כלום.

והצל"ח (לעיל עה: ד"ה ולפי"ז) כתב ליישב גירסת הגמרא 'ביטול את מקומו סגי', שלפי מה שכתבו התוספות שאיסור הרוטב הוא משום 'נא', אם כן אין על הרוטב שם 'פסול' אלא אינו מותר באכילה, ואם היה אפשר לגמור צלייתו היה מותר באכילה, אלא שאי אפשר לחזור ולאפותו יחד עם הסולת משום שאז אף הסולת יתחמם, והרוטב יצלה אף מחמת הסולת כמו שכתבו התוספות, וכיון שאין אותו רוטב פסול אין דינו בשריפה, שמה שעדיין אינו ראוי לאכילה ולא אירע בו שום פסול לא בדם ולא בבעלים אינו טעון שריפה. וקושיית הגמרא היא, בשלמא לרב הסובר עילאה גבר משום הכי יקמוץ את מקומו, כלומר, שלכך נקט התנא לשון 'קמיצה' שטעון שריפה כדין קומץ שנפסל, כיון שהרוטב מרתיח את הסולת וחוזר הסולת ומרתיח את הרוטב והרי זה צלי מחמת דבר אחר, וקודש פסול טעון שריפה, ולכך שייך הלשון קמיצה, אבל לשמואל הסובר שתתאה גבר, אם כן אין הרוטב נאסר כלל ואין עליו שם פסול אלא שאינו ראוי לאכילה ואינו טעון שריפה, ואם כן מדוע טעון 'קמיצה' כלומר שטעון שריפה, די שיטול את מקומו וישליכנו לאשפה. שהחילוק בין נטילה לקמיצה אינו בענין העומק, כלומר ש'יקמוץ' מורה יותר בעומק מ'יטול'. ועל זה תירצה הגמרא שמדובר בסולת רותחת, והרוטב נפסל משום צלי מחמת דבר אחר, ולכך טעון שריפה.

מה קשה על שמואל, והרי יתכן שהרוטב עשה גומא בתוך הסולת ונעשה תתאה שם. הקשה **רבי עקיבא איגר** (ד"ה תנן), שלכאורה לא קשה על שמואל, שהרי יש להעמיד המשנה באופן שהרוטב ירד עד קרקעית הכלי ועשה כמין גומא בתוך הסולת, והסולת נפלה אחר כך על הרוטב כך שהרוטב הוא תתאה והסולת עילאה, ולכך יקמוץ את מקומו. ותירץ, שהלשון נטף מרוטבו 'על הסולת' לא משמע כן, אלא משמע שהרוטב מעל הסולת, שאם כן היה לו לומר נפל מרוטבו 'בתוך הסולת'. עוד תירץ, שאף אם נפל הרוטב בתוך הסולת ועשה גומא והסולת נפלה עליו, נחשבת הסולת לתתאה והרוטב לעילאה, כיון שהסולת מונחת במקומה והרוטב הוא שנפל עליה, וכל דבר שעומד במקומו נחשב לתתאה, וכל הנכנס לגבולו ונופל לתוכו דינו כעילאה, כמבואר **ברשב"א** (תורת הבית בית ד שער ו דף כא.).

מדוע לא הזכיר הרמב"ם שמדובר בחרס רותח וסולת רותחת

אמר רבי ירמיה אמר שמואל בסולת רותחת. כתב **הרמב"ם** (קונטרס פסח פ"ח ה"ג-ו"ג), 'נטף מרוטבו על החרס וחזר עליו יטול את מקומו, שכל המרק והליחה שתפרוש ממנו כשיצלה אסורה שהרי אינה בשר צלי. נטף מרוטבו על הסולת יקלוף את מקומו וישליכנו'. ותמה **הלחם משנה**, הרי מבואר בגמרא שלשמואל הסובר תתאה גבר אין החרס והסולת אוסרים את הפסח אלא בחרס רותח ובסולת רותחת, וכיון שפסק הרמב"ם (מלכות מאכלות אסורות פ"ט ה"ז) כשמואל שתתאה גבר, מדוע לא הזכיר שמדובר בחרס רותח ובסולת רותחת.

וכתב בהר המוריה (קונטרס פסח פ"ח ה"ג) ליישב, שכיון שכתב הרמב"ם נטף מרוטבו על החרס משמע על החרס של תנור, וסתם תנור רותח הוא, כמו שכתבו **התוספות** (ד"ה תנן)"ג.

ולגבי מדוע לא הזכיר הרמב"ם שמדובר בסולת רותחת, כתב **במרכבת המשנה** (מלכות מאכלות אסורות פ"ט ה"ז) ליישב, שהרמב"ם סבר כדעת רבינו תם שהביאו **התוספות** (ד"ה מלמ), שהרוטב הנוטף מהבשר כיון שלא נתבשל כל צרכו אסור משום 'נא', ואם כן אפילו אם נטף על סולת צוננת נאסרה הסולת משום תערובת נא, אלא שקושיית הגמרא היא מדוע יקמוץ את מקומו הרי די בנטילה וכגירסת **רבינו חננאל**, ועל כך תירצה הגמרא שמדובר בסולת רותחת ולכך יקמוץ את מקומו. והרמב"ם שכתב בנטף מרוטבו על הסולת ש'יקלוף את מקומו', לא הוצרך להזכיר שמדובר בסולת רותחת.

ועל פי זה כתב ליישב מה שתמה הכסף משנה, מדוע כתב הרמב"ם בנטף מרוטבו על הסולת 'יקלוף את מקומו', ולא יקמוץ את מקומו כמבואר במשנה, וכתב הכסף משנה שנראה שטעות סופר הוא, אולם לפי מה שהתבאר, יש לומר שכיון שלא הזכיר הרמב"ם שמדובר בסולת רותחת אלא אף בסולת צוננת ומשום איסור נא, לכך כתב הרמב"ם שדי שיקלוף את מקומו ואין צריך קמיצה. וכתב שמצא בכמה ספרים שהגירסא בדברי הרמב"ם נטף מרוטבו על הסולת 'יטול את מקומו'.

הרי אף לרב שייך שהשמן תתאה והבשר עילאה

תנן סכו בשמן של תרומה וכו' בשלמא לרב דאמר עילאה גבר אמטו להכי סגי ליה בקליפה משום דעילאה צונן הוא. בחידושי חתם סופר (ד"ה ולפע"ד) הקשה, שאף שבשעת הסיכה הקר הוא העליון והחם הוא התחתון, מכל מקום אחר כך שגמר לסוך את הפסח מכל צדדיו, נמצא שיש חלק שהבשר החם הוא העליון והשמן הקר הוא התחתון ומדוע די בקליפה. ותירץ, על פי דברי **הרשב"א** (תורת הבית בית ד שער ו דף כא.) שכתב, שגדר עילאה ותתאה אינו תלוי לפי מיקום החתיכות עכשיו, אלא דבר שעומד במקומו נחשב תתאה וכל הנופל ונכנס לתחומו דינו כעילאה, וכיון שהפסח עומד במקומו והשמן הוא שבא עליו, לעולם נחשב הפסח לתתאה והשמן לעילאה"ד.

י. **והקשה** המהרש"א (גמוס' שם), שהרי התוספות לעיל (ד"ה תנן) כתבו, שאף לשמואל הסובר שתתאה גבר, מכל מקום מודה הוא שאם העליון רותח, בולע התחתון מהעליון כדי קליפה, ואם כן גם בנטף מרוטבו על הסולת הרי הוא אוסרה בכדי קליפה. ותירץ, שברוטב שהוא דבר לח אין שייך בו קליפה, כמו שכתבו התוספות להלן (ד"ה תניא). ובשלמי תודה (גמוס' שם) תמה על המהרש"א, שכל מה שכתבו התוספות שבדבר לח אין שייך קליפה היינו דווקא בחלב שאין שייך ליטול קליפה, אבל כאן הרי שייך ליטול קליפה בסולת, ונשאר בצריך עיון.

יא. **ובשפת** אמת (גמוס' שם) הקשה, שיש להעמיד המשנה באופן שנצלה הפסח כבר כל צרכו, ואף שאין צליה אחר צליה מכל מקום הרוטב שנטף מהבשר דין משקה יש לו, והרי זה בישול, ובבישול כתבו התוספות בפירוש שיש בישול אחר צליה בפסח.

יב. **והוסיפו** התוספות לבאר, שמה שבצלאו ואחר כך בישלו אסור, היינו דווקא במים, משום שיש שם ריבוי מיוחד של 'ובשל מבושל' מכל מקום, כמבואר לעיל (מג.), אבל בדבר אחר לא. וכתב בבית הלוי (שו"ת, ח"ו סי' נג) שכוונת התוספות לומר שרק בבישלו אחר שצלאו אסור, משא"כ האיסור של צלי מחמת דבר אחר אינו שייך כל שנצלה כבר כל צרכו, אבל ודאי שאם בישלו אף בשאר משקין אסור אף אם צלאו קודם. וציין לדברי הצל"ח (לעיל מג. ד"ה וחכו) שכתב, שכל שנצלה כל צרכו אין איסור לבשלו אלא במים, אבל בשאר משקים כל שנצלה כבר כל צרכו אין איסור בדבר. ותמה עליו, שאין סברא לחלק בין מים לשאר משקים, ואף בשאר משקים אם בישל הפסח אחר שצלאו אסור.

יג. **וכן** כתב באהל יצחק (מלכות מאכלות אסורות פ"ט ה"ז).

יד. **וכעין** זה כתב החוות דעת (סי' צג ס"ק כד).

המקשן שלא ידע לחלק בין מעט למרובה כיצד יתרץ שב'נגע בחרסו של תנור' די בקליפה

שם. הקשה **האור חדש** (ד"ה מנן), כיון שהמקשן לא ידע לחלק בין סיכה שהיא מועטת לרוטב שהוא מרובה, אם כן תקשה לרב קושיית **התוספות** לעיל (עה: ד"ה יטול), מדוע בנגע בחרסו של תנור די בקליפה, הרי יש שם רוטב שנכנס בעובי נטילה, ומה שתירצו התוספות שם שבנגע בחרסו של תנור יש רק מעט רוטב שאינו נבלע כדי נטילה, אינו שייך כאן, כיון שהמקשן לא ידע מחילוק זה שיש לחלק בין מעט להרבה. ודוחק לומר שהמקשן ידע שיש לחלק בין רוטב מרובה למועט, ורק בשמן לא ידע שבסיכה סכין רק משהו. ותירץ, שרב יתרץ המשנה באופן שהחרס צונן ונגע הבשר בחרס התנור העליון, ואף שעילאה גבר מכל מקום אוסר כדי קליפה כמבואר בתוספות (ד"ה מנן), ולכך די בקליפה. ומה שתירצו התוספות לעיל (עה: ד"ה יטול) שמדובר במעט רוטב, היינו לפי המסקנא שיש לחלק בין רוטב מרובה לרוטב מועט, ובין סיכה מועטת לסיכה מרובה. ועוד כתב, לפי מה שכתב מהר"ם זכות שסתם רוטב שבצלי הוא מועט, אם כן יש לומר שדווקא לגבי רוטב ידע המקשן שיש לחלק בכך, משום שסתם רוטב שבצלי הרי הוא מועט, מה שאין כן בסיכה סבר שהסיכה היא מרובה.

מתי סך את הפסח

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה משום), שמדובר שסך את הפסח אחר גמר צלייתו, ולא נשתהה הפסח בתנור אחר סיכתו כלל, שאם נשתהה הפסח בתנור אחר סיכתו, היה השמן נבלע בפסח אף לרב הסובר עילאה גבר מחמת רתיחת התנור. וכתב **הצל"ח** (משום' שם), שהתוספות יכלו להוכיח כדבריהם שלא נשתהה הפסח בתנור אחר סיכתו כלל, שאם כן מדוע מותר לחבורת כהנים לאוכלו, והרי השמן היה מתחמם מהתנור וחוזר ומבשל הפסח והרי זה צלי מחמת דבר אחר[טו]. **ובמשיב נפש** (משום' שם) כתב לדחות דברי הצל"ח, שהרי התוספות כתבו קודם לכן (ד"ה אלא) שכל שנצלה כל צרכו שוב אינו נאסר משום צלי מחמת דבר אחר, ואם כן יש לומר שכל שסכו בשמן של תרומה אף אם נשתהה בתנור אחר סיכתו, מותר לחבורת כהנים לאוכלו, ואין הפסח נאסר משום צלי מחמת דבר אחר, כיון שכבר נצלה כל צרכו, ורק לחבורת ישראל אסור לאוכלו אם נשתהה הפסח בתנור משום שהשמן של תרומה נבלע בפסח.

עוד כתב הצל"ח, שסיכה משהו אף שהיא נבלעת כדי קליפה מכל מקום אינה מבשלת כלל, שאם כן כיצד אמרו (לעיל מ:) שסכין את הפסח במי פירות בשעת צלייתו, הרי היה נאסר כדי קליפה משום בישול, אלא ודאי שסיכה משהו אין בה כח לבשל כלל אפילו כדי קליפה.

האם שמן נחשב לדבר חריף

שם. בשבות יעקב (שו"ת, ח"ו סי' טו) הקשה, על שיטת **התוספות** במסכת עבודה זרה (לה: ד"ה זליפתן) ששמן נחשב לדבר חריף שמפליט ומבליע בצונן כברותח[טז], מסוגיית הגמרא כאן שלרב שאמר עילאה גבר מובן מדוע בסכו בשמן של תרומה די בקליפה, כיון שהשמן שהוא עילאה צונן, ואם שמן נחשב דבר חריף הרי הוא מבליע אף בצונן וצריך לאסור את הפסח אף לרב. **ובחידושי החתם סופר** (לעיל עה: ד"ה סכו) תירץ, שרק שמן חדש אחר כבישתו נחשב דבר חריף משום שיש בו עדיין שמרים, אבל שמן ישן איבד חריפותו, והמשנה עוסקת בשמן ישן שהדרך לסוך בו ואינו חריף. **ובפני שלמה** (ד"ה מנן) תירץ, שנידון זה האם שמן נחשב לדבר חריף או לא תלוי במחלוקת רב ושמואל (ע"ז שם) מדוע גזרו על השמן, ורק לשמואל שם אמרו ששמן נחשב לדבר חריף, אבל לרב שמן אינו נחשב לדבר חריף, ומשום כך אמרה הגמרא שלרב הסובר ששמן אינו חריף מובן מדוע אסור רק כדי קליפה. ובאמת לשמואל יכלה הגמרא להקשות מדוע די בקליפה הרי שמן דבר חריף הוא, אלא העדיפה הגמרא להקשות על סברתו שתתאה גבר.

במה נחלקו המקשן והתרצן לגבי סכו בשמן

שאני סיכה דמשהו בעלמא הוא דעבידא. כתב הצל"ח (ד"ה שאני), שהתרצן בא לחדש שהסיכה היא מועטת, ואילו המקשן היה סבור שהסיכה היא מרובה. שאם אף המקשה היה סבור שהסיכה היא מועטת, אלא שאף שהיא מועטת מכל מקום אף סיכה משהו נבלעת כדי נטילה, והתרצן חידש לו שסיכה משהו אינה נבלעת אלא כדי קליפה, אם כן עיקר התירוץ חסר מן הספר, שהיה לו לומר שסיכה משהו נבלעת כדי קליפה. אלא על כרחך צריך לומר שהמקשן היה סבור שהסיכה היא מרובה, והתרצן חידש לו שהסיכה היא מועטת. **ובפני שלמה** (ד"ה מנן) תמה, שדוחק לומר שהמקשן והתרצן נחלקו במציאות אם הדרך לסוך הרבה או מעט. וכתב שבספר מנחת אהרן כתב, שאף המקשן ידע שהסיכה היא מועטת אלא שהיה סבור שאף סיכה מועטת אוסרת כדי נטילה, והתרצן חידש לו שסיכה משהו אינה אוסרת יותר מכדי קליפה. אולם כתב שלפי זה יקשה מה שהקשה הצל"ח, שאם סבר המקשן שאף סיכה משהו אוסרת כדי נטילה מדוע לא הוקשה לו מהרישא של המשנה בנגע בחרסו של תנור שאוסר כדי קליפה, מדוע אין הרוטב שנאסר אוסר כדי נטילה וכמו שהקשו **התוספות** (לעיל עה: ד"ה יטול). ותירץ, שהמקשן ידע שרוטב משהו אינו אוסר יותר מכדי קליפה, ולכך לא הוקשה לו מנגע בחרסו של תנור, אולם דווקא לגבי סכו בשמן היה סבור המקשן ששמן שדבר שמן הוא אף משהו מפעפע ומתפשט ואוסר כדי נטילה, ועל זה השיב לו התרצן שאף שמן בסיכה משהו אינו אוסר יותר מכדי קליפה.

האם יש ששים בפסח נגד שמן הסיכה

שם. כתב **הב"ח** (יו"ד סי' נד ס"ק ח), שמדובר אף שאין ששים בפסח נגד השמן, ואף על פי כן די בקליפה, כיון שהשמנונית שעל הבשר הוא דבר מועט שאינו ניכר, אינו מתפשט בכל החתיכה ואינו נכנס יותר מכדי קליפה. **והט"ז** (שם ס"ק יג) תמה עליו, שאם אין בבשר ששים נגד השמן צריך להיאסר כולו אף שהאיסור הוא מועט, אלא ודאי יש בבשר ששים נגד השמן, ומה שצריך קליפה אף שיש ששים בבשר נגד השמן, היינו משום שכל דבר שיש לו פעפוע שנפל למקום ידוע מהחתיכה, אף שיש ששים כנגדו לבטל האיסור צריך לקלוף מקומו. **ובפרי חדש** (יו"ד סי' נד ס"ק כה) תמה על הט"ז, שאם מדובר שיש ששים בבשר נגד השמן, מה הוקשה לגמרא לשמואל הסובר תתאה גבר יאסר כולו, הרי כיון שיש ששים בבשר נגד השמן בטל השמן בששים ודי בנטילה, אלא ודאי מוכח שאין בבשר ששים נגד השמן ואף על פי כן תירצה הגמרא שכיון שהסיכה היא משהו אינה מתפשטת יותר מכדי קליפה.

והחזון איש (יו"ד סי' כג סק"ה) הוכיח מדברי **הרשב"א** (חולין קיח: ד"ה תקור) שכתב שהטעם שבסיכה משהו די בקליפה, הוא משום שבשר שסכים אותו בשמן הוא בשר יבש בלא רוטב, וכיון שהבשר הוא יבש, לא נבלע בו איסור לח, רק בשיעור של כדי קליפה ולא יותר, שנכנס השמן בבשר רק עד עובי של קליפה, ומתייבש שם, ואינו נכנס לתוך עובי הבשר. ולדברי הרשב"א, דין זה הוא אף אם אין בפסח שיעור ששים כנגד השמן מכל מקום די בקליפה, ודלא כהט"ז.

גדר ההדחה

ונתקנח[יז] לתוך צונן מדיח. כתב **החוות דעת** (סי' נא סק"ח), שהדחה זו היא במים לבד בלא שפשוף. והוסיף החוות דעת שאפילו היתר שנגע באיסור שמן די בהדחה בעלמא בלא שפשוף, וכן בדוחקא דסכינא די בהדחה בלא שפשוף, ורק במקום שיש דוחקא דסכינא וגם דבר שמן צריך הדחה עם שפשוף. אולם דעת **הפרי מגדים** (יו"ד סי' נא משב"ז סק"ח) שכל היתר שנגע באיסור שמן טעון הדחה עם שפשוף.

מתי צריך הדחה

שם. כתב **הב"ח** (שם סי' נא ס"ח) שדווקא כשאחד מהם לח, אבל בשני דברים יבשים אין צריך הדחה כלל. וכתבו האחרונים[יז] שבדבר מלוח או חריף אף כששניהם יבשים טעון הדחה שדבר חריף אפילו יבש הרי הוא כלח.

עבר ובישל בלא הדחה

שם. נחלקו **האחרונים** לגבי בשר רותח שנפל לתוך חלב צונן שצריך הדחה, ועבר ובישלו בלא הדחה מה דינו. דעת **המנחת יעקב** (כללי כג ס"ק טו), שאם לא הדיח הבשר ובישלו צריך ששים נגד כל הבשר. אולם דעת **הפרי מגדים** (שם סי' קה משב"ז סק"ג), שאין צריך ששים נגד כל הבשר אלא די בששים נגד טיחת החלב שעל הבשר. וכתב **בהגהות רבי עקיבא איגר** על השלחן ערוך (שם סי' נא ס"ק יג) שמסתבר כדברי הפרי מגדים.

האם צריך ששים כנגד הקליפה בדבר לח שאין שייך בו קליפה

תניא אידך בשר רותח שנפל לתוך חלב רותח וכו'. הקשו **התוספות** (ד"ה תניא), מדוע הוצרכה הגמרא להביא ברייתא נוספת כדעת שמואל, ואין די בברייתא הראשונה. ותירצו בשם רבינו תם, שבאה הברייתא להשמיענו שאף שחם שנפל לתוך צונן טעון קליפה, מכל מקום בבשר חם שנפל לתוך חלב קר, כיון שלא שייכת בו קליפה, החלב מותר לגמרי, בלי שום תיקון. והוכיח כן ממה שלא אמרו בגמרא שום איסור לגבי החלב כמו שאמרו לגבי הבשר. והיינו, כיון שאת הברייתא הראשונה היה אפשר להעמיד בשני דברים מוצקים, שאפשר לקולפם, לכן הביאה הגמרא ברייתא נוספת העוסקת בבשר שנפל לתוך חלב, להשמיענו שצריך לקלוף את הבשר, אבל החלב לא צריך שום תיקון. והביאו

טו. **והוסיף** שאף ששנינו לעיל (מ:) שסכין ומטבילין את הפסח, ופירש רש"י שם דהיינו בשעת צלייתו, היינו דווקא למסקנת הגמרא כאן שסיכה היא משהו בעלמא.

טז. **וכן** כתוב בפסקי תוספות (ע"ז סי' עד) בפירוש, 'שמן זית עז וחריף ומפליט כמו רותחין ואפילו צונן'.

יז. **פרי** מגדים (שם סי' נא ס"ד סק"ח), הגהות רעק"א על השלחן ערוך (שם סוס' ח) וחוות דעת (שם סק"כ).

התוספות את דברי הריב"א שחולק, ומצריך תיקון גם בחלב ושיהיה ששים בחלב כנגד הכדי קליפה.

בחידושי רבי עקיבא איגר (ד"ה תנן) הקשה, על יסוד ראיית רבינו תם שכל דבר שצריך קליפה אם בישלוהו בלא קליפה מותר, מדוע הוצרכה הגמרא להביא ברייתא נוספת כדעת שמואל. הרי יש לומר שדווקא כאן לענין בשר בחלב שאין בזה חשש דאורייתא כיון שאין זה דרך בישול אלא דרך בליעה, מותר בדיעבד בלא קליפה, אבל בשאר איסורי תורה מנין שאין צריך ששים נגד הקליפה.

והצל"ח (ד"ה תניא) הקשה על ראייתו של רבינו תם, שהרי אפשר שבאה הברייתא השניה להשמיענו שאף בבשר חם שנפל לתוך חלב צונן צריך להסיר כדי קליפה מהבשר, לפי שהיה מקום לומר שבבשר בחלב שאסור מן התורה דרך בישול, שמא בחתיכת בשר שנפלה לחלב, שאיסורם משום בליעה, ואינו אלא מדרבנן, לא חשו חכמים לחומרא זו של 'אדמיקר ליה בלע' ואין צריך כלל קליפה, לכן באה הברייתא להשמיענו שאף באיסור דרבנן אומרים 'אדמיקר ליה בלע' וצריך קליפה. וכתב, שרבינו תם דחה סברא זו משום שמוכח בגמרא שאין סברא לחלק בין דאורייתא לדרבנן לענין 'אדמיקר ליה בלע', שהרי המקשן של הבריתא השניה שאל מדוע די בהדחה הרי 'אדמיקר ליה בלע', ומוכח שסובר שאין לחלק בין דאורייתא לדרבנן כי אם היה סובר שיש לחלק לא היה מקשה.

כיצד נפסקה ההלכה בדין בשר שנפל לתוך חלב

בשלחן ערוך (סי' צה ס"ד) פסק כדעת **רבינו תם**, שחלב רותח שנפל על בשר צונן, או בשר רותח שנפל לתוך חלב צונן, קולף את הבשר, ושאר הבשר מותר וכן החלב מותר בולע[אוצר החכמה], ומשמע שסובר שאין החלב צריך שום תיקון, ואף לא ששים כנגד הקליפה. ובמקום שהבשר צריך קליפה, אם לא קילפוהו ובישלוהו כך מותר בדיעבד.

ודט"ז (סק קק"ז) **והש"ך** (סק קק"ח) הקשו סתירת דברי השלחן ערוך, שפסק כאן כדעת רבינו תם שבדבר לח אין צריך ששים כנגד הקליפה, שהרי כתבו **התוספות** (חולין נו: ד"ה אם) שירך שנמלח בגיד ואחר כך נתבשל צריך ששים אפילו כנגד הקליפה הנאסרת במליחה. וכן פסק השלחן ערוך (סי' צה ס"ד) שכלי הנאסר במליחה צריך ששים כנגד הקליפה. והט"ז הקשה סתירת דברי **האיסור והיתר**, שבכלל כ"ט (סי' ג) פסק כדעת רבינו תם שבכל מקום שהצריכו חכמים קליפה ובישלוהו בלא קליפה, אפילו אם אין ששים נגד הקליפה מותר לכתחילה, שכל הקליפה אינה אלא חומרא בעלמא. ומאידך בכלל ל"ו (סי' נ) כתב שקערה הנאסרת כדי קליפה אוסרת עד ששים כנגד הקליפה. ובביאור דעת השלחן ערוך נאמרו כמה ביאורים:

א. המגן אברהם (סי' תמז ס"ק לג) כתב, שדווקא לגבי חם לתוך צונן שמעיקר הדין כיון שהתאה הוא צונן אינו צריך אפילו קליפה, וחומרא בעלמא היא להצריך קליפה, לכך בדבר שאין שייך בו קליפה לא הצריכו חכמים קליפה, וכן אם בדיעבד עבר ובישל הבשר בלא קליפה לא נאסר, אבל היכן שמעיקר הדין טעון קליפה צריך ששים כנגד הקליפה, ואם עבר ובישל בלא קליפה ואין ששים נאסר התבשיל[יח]. ואם כן כל מה שפסק השלחן ערוך שאם עבר ובישל בלא קליפה התבשיל מותר, היינו דווקא בעילאה חם ותתאה צונן שהקליפה היא חומרא בעלמא, ומה שפסק שצריך ששים נגד הקליפה היינו היכן שהקליפה היא מעיקר הדין[יט].

ב. הש"ך (סס) כתב, שדווקא במקום שהקליפה נימוחה ונבללת עם שאר התבשיל עד שאינה ניכרת שלא שייך ליטול ממנו קליפה, כתב השלחן ערוך שבדיעבד מותר אף שאין ששים נגד הקליפה, אבל כל שנתבשלה הקליפה ועדיין היא ניכרת ששייך ליטול הקליפה, אז אף השלחן ערוך מודה שצריך ששים נגד הקליפה, ולכך לגבי כלי שנאסר במליחה פסק השלחן ערוך שצריך ששים כנגד הקליפה כיון שהקליפה ניכרת ויכול להסירה.

ג. בהגהות רבי עקיבא איגר על השלחן ערוך (סי' צה ס"ד חום' ים) כתב ליישב, שדווקא לגבי איסור בשר בחלב כאן שאין איסורו מן התורה אלא רק מדרבנן, שבשר בחלב אסור מן התורה רק דרך בישול וכאן שאין זה בישול אלא בליעה מועטת איסורו רק מדרבנן, לכך מקיל הרמ"א שאם לא קילפוהו אין צריך ששים נגד הקליפה, אבל בשאר איסורי תורה באמת צריך ששים נגד הקליפה. אמנם כתב **שבאיסור והיתר** (כלל כט דין ג) משמע שבכל מקום שהצריכו חכמים קליפה אם בישלו בלא קליפה מותר[כ].

באיזה משקים אומרים כבוש הרי הוא כמבושל

כבוש הרי הוא כמבושל. פירש **רש"י** (ד"ה כבוש) שכבוש היינו בחומץ[כא]. אמנם דעת שאר **הראשונים והאחרונים** שכבישה היא אף בשאר משקים.

המרדכי (בילה רמז תרעד) תמה על שיטת רש"י, ממשנה ערוכה (סנהדרין פ"ז מ"ז) 'ורד ישן שכבשו בשמן חדש חייב בביעור', הרי שאף כבוש בשמן הוא כמבושל ולאו דווקא בחומץ. **והבית יוסף** (סס סי' קה ס"ק) הוכיח, מסוגיית הגמרא לעיל (מד:) שאמרו שבשר בחלב חידוש הוא, שאם שרו בשר בתוך חלב כל היום כולו אינו נאסר משום שאין זה דרך בישול, ומשמע שבשאר איסורים אם ישרה איסור עם היתר כל היום כולו יאסר, ואף בשאר משקים שאינם חומץ. **ובביאור הגר"א** (סס סי' קה סק"ג) הקשה על רש"י, מסוגיית הגמרא בעבודה זרה (סח:), שעכבר שנפל לחבית שכר ושהה שם יום שלם אוסר כל החבית מדין כבוש כמבושל, הרי שאף כבוש בשכר נחשב לכבושה[כב]. וביישוב שיטת רש"י נאמרו כמה תירוצים באחרונים:

א. הב"ח (סס סי' קה ס"ק) **כתב ליישב** שיטת רש"י, שאף רש"י מודה שאף בשאר משקים כבוש הרי הוא כמבושל, אלא שבשאר משקים שיעור הכבישה הוא מעת לעת, מה שאין כן בחומץ ותבלין שיעור הכבישה הוא כדי שיתננו על האש וירתיח ויתחיל להתבשל, וכמו שכתב השלחן ערוך (סס סי' קה ס"ק) שסתם כבוש בצונן שיעור הכבישה הוא מעת לעת, אבל אם שהה בתוך חומץ, שיעור הכבישה הוא כדי שיתננו על האור וירתיח ויתחיל להתבשל.

ב. החתם סופר (ע"ז סח: ד"ה ודכ') כתב לתרץ בשם ספר כנפי יונה, שאין כוונת רש"י שכבישה היא דווקא בחומץ, אלא שהכבישה עצמה היא חימוץ, כי כשכובשים ירק במים נעשים המים חומץ, והירק מתרכך בתוך החומץ ההוא, וכך לגבי עכבר שנפל לשכר כיון שהעכבר שהה בשכר כשיעור כבישה מתחמץ השכר על ידו.

ג. עוד כתב החתם סופר (שו"ת, או"ח סי' קכט ד"ה מיבעי) **ליישב** שיטת **רש"י**, מסוגיית הגמרא לעיל (מד:) שאף בחלב אומרים כבוש כמבושל, שאף שם זהו מטעם חומץ, שדרכו של חלב שאם שוהה דבר [חוץ מבשר] בתוכו יום שלם מתחמץ ונקפה, והרי זה ככבוש בחומץ[כג].

ד. בערוך השולחן (סס סי' קה ס"ט) כתב ליישב, שבבשר מודה רש"י שכבישתו היא אף במים ושאר משקים, אבל לגבי שאר דברים כבוש כמבושל הוא רק בחומץ[כד].

ה. המהרש"ם (שו"ת, או"ח סי' רה) כתב ליישב שיטת רש"י, כיון שבכבישה בשאר דברים שיעור הפליטה הוא מעט מעט, ובכל רגע ורגע הוא פולט מעט, אם כן יש לומר קמא קמא בטיל, מה שאין כן בחומץ וציר שפולט מיד כשיעור שיתחיל להרתיח, אז פולט בפעם אחת כשיעור האוסר, לכך אסור.

כמה זמן הוא משך הכבישה

שם. כתב **הרא"ש** (ע"ז פ"ה סי' יח), שבגמרא לא הוזכר כמה זמן צריך האיסור לשרות בתוך ההיתר כדי לאוסרו מדין כבוש כמבושל. אולם שמע בשם הריצב"א ששיעור הכבישה הוא מעת לעת. והביא ראיה לדבריו, ממה שאמרו בגמרא לעיל (מד:) שבשר בחלב חידוש הוא, שאם שרו בשר בתוך חלב כל היום כולו אינו נאסר משום שאין זה דרך בישול, ולכאורה קשה מה חידוש הוא, הרי אף שאר איסורי תורה ששראם צונן בצונן אינם נאסרים שאינם בולעים זה מזה, אלא ודאי החידוש הוא שכל איסורים שבתורה אם שראום יום שלם נאסרו מטעם כבוש כמבושל, ובבשר בחלב חידוש הוא שאינו נאסר אלא דרך בישול.

אולם המרדכי (ע"ז רמז תתנד) כתב בשם **רבינו תם**, ששיעור כבישה הוא שלשה ימים, והביא ראיה לדבריו מסוגיית הגמרא בעבודה זרה (נג:), שאמרו שם לגבי קנקנים של גוים שתשמישם בצונן, הכשירם על ידי שממלאם מים שלשה ימים מעת לעת ומערן. ואם כן הדין נותן, שכבולעו כך פולטו, וכשם שלהפליט

יח. וכדבריו מבואר באיסור והיתר (שער כט סי' ג) שכתב, שכל מה שהצריכו חכמים קליפה כאן אינו מעיקר הדין אלא חומרא בעלמא, ואין זה אלא לכתחילה במקום שאפשר, אבל בדבר לח שאי אפשר לקלוף לא הצריכו חכמים קליפה. **יט. והפלתי** (סי' צה סק"ג) תמה על המגן אברהם, שהקליפה בעילאה חם ותתאה צונן אינה חומרא בעלמא אלא מעיקר הדין, שהרי כתבו התוספות (ד"ה תנן) לגבי נגע בחרסו של תנור שקולף משום שאף שעילאה חם ותתאה צונן מכל מקום עד שמקרר בלע מועט ולכך טעון קליפה, ואם הקליפה היא רק חומרא בעלמא כיצד החמירו חכמים ליטול קליפה ולהביא בכך קדשים לבית הפסול, אלא מוכח שהקליפה היא מעיקר הדין. **כ. ובחידושי** רבי עקיבא איגר על הש"ס (ד"ה ונפלמת) כתב, שאף בדעת הרמ"א אי אפשר לומר כן, שהרי כתב הרמ"א 'ובמקום שהבשר צריך קליפה אם לא קילפוהו ובשלו כך מותר בדיעבד', ובשלמא אם אוכל הבשר שנפל לתוך החלב כך בלא בישול איסורו רק מדרבנן, לכך בדיעבד אינו טעון קליפה כיון שאיסורו רק מדרבנן, אבל כל שחזר ובישלו אחר כך איסורו מן התורה שהחלב שנבלע בבשר כדי קליפה חוזר ומתבשל בו ואסור מן התורה, ואף על פי כן כתב הרמ"א שמותר בדיעבד, ומוכח שאף באיסור תורה דבר שטעון קליפה אם עבר ובישלו בלא קליפה מותר. **כא. וכן** פירש לעיל (נט. ד"ה כבושין), **ובחולין** (לז: ד"ה כבוש) פירש שכבוש היינו בחומץ ותבלין. וכן היא דעת הרשב"א בתשובותיו (מ"מ סי' תקיד). והמאירי (לעיל נט. ד"ה חומץ). **כב. בגמרא** שם לא הוזכר בפירוש שזהו מדין כבוש כמבושל, אולם כן פירש שם הרא"ש (פ"ה סי' יח). **כג. ולדבריו** מה שאמרה הגמרא לעיל (מד:) שבשר בחלב חידוש הוא, הכוונה שהחידוש הוא לגבי החלב, שאף על פי ששרו בו בשר, אין הבשר נחשב למבושל, מכל מקום אם שרו בו שאר דברים נחשבים למבושלים. **כד. ולדבריו** מה שאמרה הגמרא לעיל (סס) שבשר בחלב חידוש הוא, הכוונה שהחידוש הוא לגבי הבשר, שאם שורהו כל היום בחלב אינו נחשב כמבושל בעוד שאם שורהו כל היום בשאר משקים נחשב למבושל. ועדיין יש ליישב לשיטת רש"י את קושיית המרדכי מורד ישן שכבשו בשמן חדש שחייב בביעור.

האיסור צריך כבישה שלשה ימים מעת לעת, כך להבליע האיסור צריך כבישה שלשה ימים מעת לעת.

ולענין הלכה פסק **השלחן ערוך** (סס סי׳ קה ס״ח), שאיסור שנשרה עם היתר מעת לעת נחשב כבוש והרי הוא כמבושל[יה], ובפחות משיעור זה די בהדחה, ואם הוא כבוש בתוך ציר או חומץ שיעור הכבישה הוא כדי שיתננו על האש וירתיח ויתחיל להתבשל, ובפחות משיעור זה די בקליפה. **והש״ך** (סס סק״ג) האריך להוכיח, שאף בחומץ שיעור הכבישה הוא מעת לעת ובפחות מזה די בהדחה, ורק בציר שיעור הכבישה הוא כדי שיתננו על אש וירתיח.

וכתבו האחרונים[יו] ששיעור הכבישה צריך להיות ברצף, אבל אם נטל הדבר הנשרה מתוך המשקה שהוא שרוי בו אף לזמן מועט וחזר ושרה אותו, מותר, כל שלא נשרה מעת לעת בפעם אחת בלי הפסק, אף שהיה מעת לעת בצירוף. וכתב **הפרי מגדים** (סי׳ קה משב״ז סק״ח) שאין להתיר באופן זה אלא בהפסד מרובה.

מהו שיעור ׳שלא נאכל מחמת מלחו׳

אמר רבא הא דאמר שמואל מליח הרי הוא כרותח לא אמרן אלא שלא נאכל מחמת מלחו אבל נאכל מחמת מלחו לא. מצינו כמה שיטות **בראשונים** בביאור מהו השיעור של ׳לא נאכל מחמת מלחו׳:

א. רש״י (ד״ה שאין) פירש, שאינו נאכל מחמת מלחו היינו שמלחו הרבה עד שהקדיח טעמו קצת ואינו ראוי לאכלו אלא אם מדיחו קודם לכן. והוסיף לבאר, שאינו נאכל מחמת מלחו אין הכוונה שאין שום אדם יכול לאכלו, אלא כיון שנתקלקל טעמו נחשב שאינו נאכל מחמת מלחו[יז].

ב. בחולין (קיג. ד״ה דמינו) **פירש רש״י**, שאינו נאכל מחמת מלחו היינו שאינו נוח ליאכל מרוב מלח שבו עד ששורין ומדיחין אותו במים כעין מליחת בשר להצניע. וביאר **הריטב״א** (סס ד״ה כי) דבריו, היינו שאפילו אחר שהדיחוהו יפה אינו נוח לאכלו מחמת רוב מלחו עד ששורין אותו במים.

ג. התוספות בחולין (סס ד״ה הני) כתבו בשם **הר״ר יעקב ישראל** שפירש, שאינו נאכל מחמת מלחו היינו שיעור שמולחים לדרך, שהיא מליחה מרובה כעין עיבוד, אבל מליחה סתם אין זה נחשב שאינו נאכל מחמת מלחו[יח].

ד. הראשונים[יט] הביאו שיטת רבינו תם שפירש שאינו נאכל מחמת מלחו היינו שיעור מליחה לקדירה, כלומר שיעור מליחה שעושים כדי להכשיר הבשר. וכתב **הריטב״א** (ד״ה כי), שלשיטת רבינו תם אינו נאכל מחמת מלחו היינו שבלא הדחה אינו נאכל מחמת מלחו, להוציא מליחה שעושים לצלי שאין זה אלא נתינת טעם, ואף קודם הדחה נאכל מחמת מלחו.

ה. הראב״ד (תמיס דעיס סי׳ ה, וע״פ הרמב״ד סי׳ ג) פירש, שאינו נאכל מחמת מלחו היינו שנתקלקל המאכל מחמת מליחותו אף אחר שהסיר ממנו את המלח, אבל אם אחר שהדיחו אותו מהמלח לא נתקלקל טעמו מחמת המלח אינו נחשב כרותח.

ביאור שיטת רבינו תם ב׳אינו נאכל מחמת מלחו׳

הריטב״א (סס) הביא קושיית **הראב״ד** על שיטת רבינו תם, שממה שאמרו בגמרא אינו נאכל ׳מחמת׳ מלחו, משמע שאין המלח עליו, רק אינו נאכל מחמת שקודם לכן היה מלוח, בעוד שלדעת רבינו תם נחשב לאינו נאכל מחמת מלחו כל עוד המלח עליו, ולדבריו היתה הגמרא צריכה לומר אינו נאכל ׳עם מלחו׳. עוד הקשה הריטב״א על שיטת רבינו תם, שאם אינו נאכל מחמת מלחו היינו כל עוד המלח עליו, הרי ממילא הוא אסור באכילה קודם הדחה, בגלל הדם, ולא רק משום שמליח כרותח. וקושיא זו כתב **הש״ך** (סס סי׳ סט ס״ק יח), ויישב, שמדובר שכבר נמלח הבשר והודח כדינו ושוב נמלח שנית שאז אין איסורו משום דם.

להלכה מהו שיעור ׳אינו נאכל מחמת מלחו׳

להלכה פסק **השלחן ערוך** (סס סי׳ סט ס״ה) כדעת **רבינו תם**, שכל מליחה לקדירה נחשבת ל׳אינו נאכל מחמת מלחו׳, ואם מלח כשיעור מליחה לדרך, נחשב ל׳אינו נאכל מחמת מלחו׳ אפילו לאחר שהדיחו והסיר את המלח מעל החתיכה.

בכח המליחה להפליט ולא לבלוע

שם. בחולין (קיג.) מבואר שבכח המלח רק להפליט ולא לבלוע, ולכך דווקא אם האיסור וההיתר שניהם מלוחים, או שהאיסור מלוח וההיתר תפל אוסר, אבל אם האיסור תפל וההיתר מלוח אין האיסור אוסר את ההיתר, לפי שאין כח במלח אלא להפליט מה שבתוכו ולא לבלוע מה שבחבירו. וכך פסק **בשולחן ערוך** (יו״ד סי׳ סט ס״ה), ולכך בשר וגבינה שנגעו זה בזה אם שניהם מלוחים צריך לקלוף שניהם במקום נגיעתם, אבל אם היה אחד מהם מלוח והשני תפל, המלוח מותר בהדחה בעלמא כיון שלא בלע מחבירו התפל, ואילו התפל צריך קליפה כיון שבלע מחבירו המלוח. אמנם כתב **הרמ״א**, שדין זה שטהור מלוח וטמא תפל מותר, היינו דווקא שהטמא יבש, אבל אם הטמא הוא מאכל צלול הרי הוא נבלע במאכל הטהור ואוסרו. אמנם זה דווקא אם הטהור לח במקצת, אבל אם הוא יבש לגמרי, שאין בו לחלוחית, אזי אינו בולע גם ממאכל צלול שנגע בו.

וכתב הטור (יו״ד סי׳ סט) בשם **ספר התרומה** (סי׳ סג), שאין בכח המליח להפליט מה שבתוכו דווקא כששניהם לחים מחמת המליחה, משום שכשהם לחים מחמת המלח קרוי רותח המפליט לחלוחיתו, אבל כששניהם יבשים אפילו הם מלוחים אינם אוסרים זה את זה, ואפילו הם לחים אבל לא מחמת המלח אינם אוסרים זה את זה.

עד כמה אוסרת המליחה

נחלקו הראשונים בכמה אוסרת המליחה, ומצינו שלש שיטות בדין זה:

א. דעת **הרמב״ם** (מאכלות אסורות פט״ו הל״ד) **והרמב״ן** (חולין קיג: ד״ה ורבינו שלמה) שהמליחה אוסרת את כולו. **ב.** דעת **הרא״ש** (חולין פ״ח סי׳ כד) **והרשב״א** (תורת הבית ב״ד ש״ח) וכן פסק **הטור** (יו״ד סי׳ סט) שהמליחה אוסרת רק כדי קליפה. **ג.** ודעת **הרא״ה** (הביאו הבית יוסף סי׳ סט סס) שהמליחה אוסרת כדי נטילה.

וכתב הבית יוסף (סס סי׳ סט ס״ה) שאף הסוברים שמליחה אינה אוסרת את כולו, היינו דווקא כשאין אחד מהם שמן, אבל אם אחד מהם שמן אוסרת את כולו, לפי שהשומן מפעפע בכולו.

ולענין הלכה פסק **השולחן ערוך** (סס סי׳ סט ס״ה) שמליחה אוסרת כדי קליפה וכדעת הרא״ש והרשב״א. וכשהבשר שמן פסק **השולחן ערוך** (סס סי׳ קה ס״ט) שצריך ששים, וליטול מקום שנגע בו כדי נטילה, וכתב שם **הרמ״א** שלפי שאין אנו בקיאים בין בשר כחוש לשמן נוהגים לשער בכל מליחה בששים.

מי הוא המלוח הכותח או הגוזל

ההוא בר גוזלא דנפל לכדא דכמכא וכו׳ האי נאכל מחמת מלחו. פירש **רש״י** (חולין קיג. ד״ה שרייה) שהכותח מלוח הוא. ומשמע שהכותח הוא המלוח אבל הגוזל אינו מלוח, וכן כתב **הרמב״ן** (חולין סס ד״ה והתוס׳). ולפי דבריהם כשאמרו בגמרא ׳האי נאכל מחמת מלחו׳, היינו שהכותח הוא הנאכל מחמת מלחו. וכן משמע **ברמב״ם** (מאכלות אסורות פ״ט ה״ח) שדבר הנאכל כמות שהוא כמו הכותח, אינו כרותח.

והראב״ד השיג על דברי הרמב״ם, שמה שאמרו בגמרא שנאכל מחמת מלחו, היינו בר הגוזלא, אבל הכותח אינו נאכל מחמת מלחו. וכמו שאמרו בגמרא לעיל (מד.) שהכותח אין אוכלים אותו כמות שהוא אלא רק על ידי דבר אחר, משום שהוא שליש מלח.

וכתב הכסף משנה ליישב דעת הרמב״ם, שמה שאמרו שהאוכל כותח בפני עצמו בטלה דעתו אצל כל אדם, אין זה מחמת המלח שבו, שמחמת מלחו יכול להיאכל, אלא מחמת עיפוש הפת שבו. וכן כתב הלחם משנה, שמה שאמרו שבטלה דעתו אצל כל אדם היינו משום שאין דרך בני אדם לאכלו, אבל מכל מקום יכול אדם לאכלו ואין המלח מונעו ממנו לאכלו.

והרשב״א (תורת הבית ב״ד ש״ח ג:) כתב ליישב, שמה שאמרו שהאוכל כותח בפני עצמו בטלה דעתו, היינו בכותח שלא עירבו בו דברים אחרים, אבל

צדקה (סי׳ לה). **כז. וכתב** הרמב״ן (חולין קיג. ד״ה ובה״ג) שאפשר שכוונת רש״י כאן היא כדעת רבינו תם שאינו נאכל מחמת מלחו היינו מליחה לקדירה, כלומר שיעור מליחה שעושים כדי להכשיר את הבשר. **כח. ומדברי** התוספות שם מבואר שאין כוונתו לחלוק על פירוש רש״י שם, אלא נקט השיעור בלשון אחר ושניהם לשיעור אחד נתכוונו. אמנם בטור (סי׳ סט) משמע שיש חילוק ביניהם ואינם דעה אחת. וכתב המעדני יום טוב (חולין סי׳ ג אות ד) שאף התוספות לא נתכוונו לומר שהם דעה אחת, אלא שלגבי רבינו תם שניהם שוים שאינם סוברים כמותו. **כט. תוספות** (חולין קיג. ד״ה הני), **רמב״ן** (סס ד״ה ופי׳), **הרשב״א** (תורת הבית ב״ד ש״ח ג.) **והרא״ש** (חולין פ״ח סי׳ נג). **ל. והר״ן** על הרי״ף בחולין (סס ד״ה ההוא) פירש, שישנם שני אופנים שאינו נאכל מחמת מלחו, האחד כמו שפירש רבינו תם שהוא שיעור מליחה לקדירה, והשני הוא כמו שפירש רש״י, שהוא כמו שמולחים בשר שיעמוד ימים רבים, אך אין שני שיעורים אלו שוים בדינם, שמליחה לקדירה, אם הדיח את המאכל במים, אינו נחשב עוד כרותח, ובמליחת בשר שיעמוד ימים רבים, אף אם הדיח את המאכל במים, עדיין הוא נחשב כרותח.

כה. ובפרי מגדים (סי׳ קה משב״ז סק״ח) כתב בשם מהרלנ״ח (סי׳ קנח) שמה שאוסרים כבוש מעת לעת משום שזה ספיקא דאורייתא לחומרא, ומחמירים כדעת הפוסקים ששיעור כבישה הוא במעת לעת. ותמה הפרי מגדים, שאם כן בספק כבוש מעת לעת יש להתיר מדין ספק ספיקא, שמא לא שהה מעת לעת, ואפילו אם שהה מעת לעת שמא הלכה כדעת הפוסקים ששיעור כבישה הוא שלשה ימים. ומדוע פסק הרמ״א (סס ס״ח) שספק כבוש אסור, אלא ודאי כיון שהשלחן ערוך הכריע ששיעור כבישה הוא מעת לעת, אין נכנס בגדר ספק כלל הצד ששיעור כבישה הוא בשלשה ימים. ובבדי השולחן (סי׳ קה ס״ח פיסקים ד״ה מעת לעת) הקשה על הפרי מגדים, מה הוקשה לפרי מגדים שספק כבוש יהא מותר מדין ספק ספיקא, הרי שני הספיקות הם משם אחד האם הוא כבוש או לא, ושני ספיקות משם אחד אין זה נחשב ספק ספיקא. ותירץ, שהספק שמא שיעור כבישה הוא שלשה ימים מתיר יותר מהספק שמא לא נכבש מעת לעת, כיון שספק זה מתיר לו להניחו בכבישה לעוד שעות כל שבטוח שאינו מונח שם שלשה ימים, וכל שספק אחד מתיר יותר מחבירו אין זה ספק ספיקא משם אחד. **כו. מנחת** יעקב (כללי כל אות ג), **הש״ך** (נקודות הכסף סי׳ קלה, על הט״ז סי״ק טו), **שו״ת** מעיל

אחרי שמערבים בכותח נסיובי דחלבא ושאר דברים שממתקים את טעמו ראוי הוא לאכילה.

אמנם רבינו גרשום (חולין שם ד"ה ההוא) פירש, שהבר יונה היה מלוח, אלא שלא היה מלוח כל כך והיה נאכל מחמת מלחו, וכן נראה שהיא דעת הראב"ד הנ"ל.

מהו 'חי' ו'צלי' האמורים בסוגיין

והני מילי חי אבל צלי בעי קליפה. נחלקו **הראשונים** מהו 'חי' ו'צלי' האמורים בסוגיין, יש מהראשונים[לא] שפירשו, שחי היינו שלא התבשל ולא נצלה כלל מעולם, ובזה אמרו בגמרא שכיון שנפל בר גוזלא לכותח שנאכל מחמת מלחו לא נאסר ומותר באכילה, אבל צלי היינו שנצלה כבר אף שעכשיו הוא צונן צריך קליפה, והיינו משום שהוא רך ולכך אף כשהוא צונן בולע כדי קליפה. וכתב **הרשב"א** (חולין עו: ד"ה ומיכח לעיוני) שיש להסתפק האם דווקא בר הגוזלא נחשב בשר רך, וכמו שאמרו שם בגמרא שבר הגוזלא רכיך, ולכך הוא בולע אף כשהוא צונן, או שהוא הדין בשאר עופות. וכתב, שמפירוש רבינו חננאל משמע שכל העופות נחשבים רכים ובולעים אף בצונן, אבל בשר בהמה לא. אולם **בספר התרומה** (סי' סג) כתב, שכל בשר צונן שנצלה ונפל לחלב צריך קליפה.

וכתב בהגהות מיימוניות (מאכלות אסורות פט"ו אות ח), שלשיטת הראשונים שצלי היינו כל דבר שנצלה כבר ואפילו הוא צונן צריך קליפה, אם כן בשר רותח שנפל לחלב צריך כדי נטילה. וביאר **בים של שלמה** (חולין פ"ח סי' סט), שכיון שצלי צונן נאסר בשיעור של כדי קליפה, צלי רותח נאסר בשיעור של כדי נטילה. **ובפרי חדש** (יו"ד סי' צא ס"ק כג) תמה על דברי ההגהות מיימוניות, שהרי הגמרא אמרה סתם שבשר צלי צריך קליפה, ומשמע בין צונן ובין רותח, ועוד שהרי מבואר לעיל שלדעת שמואל בשר רותח שנפל לתוך חלב צונן, אינו נאסר אלא כדי קליפה.

אולם יש מהראשונים[לב] שפירשו, שחי היינו צונן וצלי היינו רותח, וגוזל אף שנצלה כבר כל שהוא צונן אינו נאסר, ורק אם הוא רותח צריך קליפה.

מדוע אין הגוזל נחשב כתתאה ואוסר כולו

שם. הקשה **הרשב"א** (תורת הבית ב"ד ש"ר ג:), מדוע אין הגוזל נאסר אלא כדי קליפה, הרי כיון שהגוזל חם ושוקע בתוך הכותח והכותח צף מעליו, נמצא שהגוזל הוא התתאה והכותח הוא העילאה ובולע בכולו. ותירץ, שגדר עילאה ותתאה אינו תלוי לפי מיקום החתיכות עכשיו, אלא כל דבר שעומד במקומו נחשב לתתאה, וכל הנופל ונכנס לתוכו דינו כעילאה, ולכך הגוזל שנפל לתוך הכותח אף שהוא שוקע בתוכו והכותח צף מעליו, הכותח נחשב לתתאה והגוזל לעילאה.

האם הצלי צריך קליפה דווקא בגלל שהוא מלוח

שם. כתב **בעל העיטור** (מ"ב דף טז.), שכל מה שאמרו שצלי צריך קליפה, היינו דווקא משום שהיה כאן קצת מלח, ואף שנאכל מחמת מלחו כיון שהוא גם צלי בולע כדי קליפה, אבל אם לא היה מלוח כלל אינו נאסר אפילו כדי קליפה[לג]. אמנם **הש"ך** (סי' צא ס"ק כב-כג) כתב שלדעת הראשונים הנ"ל שמדובר כאן בצלי חם, אם כן ודאי שאפילו בלא מלח כלל נאסר כדי קליפה, כדין כל דבר חם שנפל לתוך צונן שנאסר כדי קליפה.

האם בשר שיש בו בקעים נאסר כולו

ולא אמרן אלא דלית ביה פילי אבל אית ביה פילי אסור. פירש **רש"י** (ד"ה ולא) שבשר צלי שהיו בו בקעים נבלע הכותח בכולו ונאסר כולו. ולפי מה שפירש **רש"י** (ד"ה ומיכח) שמדובר בגוזל צונן, משמע שאף אם הגוזל הצלוי היה צונן, כל שיש בו בקעים נבלע הכותח בכולו ונאסר בכולו. אולם לדעת הראשונים הנ"ל שצלי צונן אינו נאסר כלל ורק צלי חם צריך קליפה, אם כן אף צלי שיש בו בקעים אינו נאסר כולו אלא אם כן היה חם.

ודעת ספר התרומה (סי' סג) שצלי שיש בו בקעים אף אם הוא חי שלא נצלה כלל נאסר כולו. וכן היא דעת **הטור** (יו"ד סי' צא).

האם מועיל ששים כשיש בקעים בבשר

שם. כתבו **הפרי חדש** (סי' צא ס"ק יח) **והחוות דעת** (שם ס"ק יד) שבשר צלי שיש בו בקעים שנאסר כולו, היינו אפילו אם יש ששים בבשר כנגד החלב שנבלע בו, משום שאין האיסור מתפשט בשוה בכל החתיכה אלא רק בבקעים, ושייך שיהיה במקום הבקעים טעם איסור. אולם **ביד יהודה** (שם ס"ק לד) כתב, שלא נראה לומר כן, שמעולם לא שמענו להחמיר בצלי שנפל עליו איסור לאסור ביותר מששים. והוסיף, שאף לדעת הפרי חדש נראה שאם היה מאה ועשרים כנגד האיסור, מותר, משום שאף אם נחשוש שלא התפשט האיסור בששים אלא בפחות, כשיש מאה ועשרים נגד האיסור הרי ודאי יהיה רוב היתר שאין בו טעם איסור, ויתבטל האיסור ברוב.

האם תבלין אוסר את הבשר כולו

ואי מתובל בתבלי אסור. רש"י בחולין (קיב. ד"ה ומי) פירש, שתבלין שאוסר את הגוזל כולו היינו תבלין שנתבשל עם הבשר, לפי שמרכך אותו ונוח לבלוע את הכותח. אולם דעת **רבינו ירוחם** (נתי"ו מ"ה מות כח) שאף בשר חי כל שיש בו תבלין נאסר כולו. וכן פסק **המור** (יו"ד סי' צא ס"ז)[לד].

מדוע תבלין אוסר את כל הבשר ולא די בקליפה

שם. ברש"י (חולין קיב. ד"ה ומי) מבואר, שהטעם שהתבלין אוסר את כל הבשר הוא משום שהתבלין שהתבשל עם הבשר מרככו וגורם לו לבלוע את הכותח בכולו. אולם **הר"ן** (על הרי"ף, שם ד"ה ומי) פירש, שהטעם שהתבלין אוסר את כולו משום שהתבלין הרי הוא כרותח, ומושך את הכותח ומבליע אותו בכולו, והיינו משום שהחריפות הרי הוא כרותח ויש בו כח להבליע בכולו.

מהו שיעור התבלין שאוסר אל כל הבשר

שם. כתב **בבית לחם יהודה** (סי' צא סק"כ)[לה], שתבלין האוסר הוא בשיעור שאינו נאכל מחמת טיבולו. וכתב **ביד יהודה** (שם ס"ק לה) שמדברי **רש"י** לא משמע כן, שהרי כתב **רש"י** שאם נתבשל עם התבלין נתרכך מחמת בישולו, משמע שמדובר בתבלין שהדרך לבשל בו, וזה ודאי נאכל אף בטיבולו. וגם מצד הסברא נראה שאין זה בשיעור גדול כל כך, שכל מה שאמרו שיעור שאינו נאכל מחמת מלחו היינו דווקא לגבי מלח, אבל בתבלין אפילו כשהוא חריף הרי הוא ראוי לאכילה.

האם להלכה הצלי נאסר כולו גם כשהוא צונן או דווקא כשהוא רותח

שם. לענין הלכה כתב **השולחן ערוך** (יו"ד סי' צא ס"ו), שצלי שיש בו בקעים או שהוא מתובל בתבלין והוא צלי רותח כולו אסור. ומשמע שבין לענין בשר שיש בו בקעים ובין לענין בשר שיש בו תבלין אינו אסור בכולו אלא אם כן הוא צלי ורותח. אולם **הרמ"א** הביא דעת היש אומרים שאף אם הם צוננים אוסרים את כולו וכתב שכן יש לנהוג, וכתב שיש להקל בהפסד מרובה.

עו:

כיצד האיסור אוסר את ההיתר על ידי ריחא

אמר רב בשר שחוטה שמן שצלאו עם בשר נבילה כחוש אסור מאי טעמא מפטמי מהדדי. פירש **רש"י** (ד"ה נמצר), שריח בשר ההיתר השמן נכנס לבשר האיסור הכחוש ומפטמו, וחוזר בשר האיסור ומוציא אף הוא ריח, וריח בשר האיסור נבלע בבשר ההיתר. אמנם **בתרומת הדשן** (הנהגות לשערי דורא סי' לה סק"ה) ביאר, שאף אחר שנתבשם הבשר הכחוש האסור מריח הבשר השמן אין ריחו נודף, אלא שריחו מתערב עם ריח הבשר השמן המותר שנכנס בו, ונאסר ריח הבשר השמן משום שנתערב בו ריח הבשר האסור, וריח זה נכנס בבשר השמן. וביאר, שאף שכל חתיכה של היתר שנתערב בה טעם איסור אינה אוסרת חתיכה אחרת, אלא באופן שטעם האיסור הבלוע בה יכול מצד עצמו להיבלע בחתיכה השניה, אבל אם אינו יכול להיבלע בה רק על ידי טעם החתיכה הראשונה אינו אוסר, אין זה אלא בטעם של איסור, אבל ריח של איסור, אף שאינו יכול להידבק במאכל של היתר מעצמו אלא רק על ידי העירוב בריח המותר גם כן אסור.

שתי חתיכות כחושות

שם. כתב **הרשב"א** (תורת הבית ב"ד ש"ר יג:), שדווקא באחד שמן ואחד כחוש סבר רב ריחא מילתא, לפי שהשמן מפטם לאיסור ומוליך טעמו, אבל בשניהם כחושים אף רב מודה שריחא לאו מילתא. וכתב **הש"ך** (יו"ד סי' קז סק"ח), שכן מוכח מדברי רב שאמר בשר שחוטה שמן שצלאו עם בשר נבילה כחוש, ומשמע שנקט דווקא שהיה אחד מהם שמן, שאם אף בשניהם כחושים אוסר רב, היה לו לומר חידוש יותר גדול שאפילו בשר שחוטה כחוש שצלאו עם בשר נבילה כחוש אסורים. ועוד, ממה שנקט רב הטעם שאסור משום ש'מפטמי אהדדי', משמע שדווקא כשאחד מהם שמן ומפטם את חבירו אסור, אבל בשניהם כחושים מודה רב שמותר[א]. וכתב **הש"ך** להוכיח כן אף מדברי הרוקח (סי' לג) **והמרדכי** (פסחים רמז תקע) **והראבי"ה** (פסחים סי' תקז) שכתבו בשם **רבינו תם** להתיר חמץ ומצה שנאפו יחד, משום שלא מצינו ריחא אלא בקטורת, ובשר נבילה, ובת תיהא, וריח כמון, וריח פת חמה בחבית פתוחה, אבל ריח פת היתר בפת איסור לא

לא. רש"י (ד"ה ומי), תוספות (חולין עו: ד"ה עד), **רא"ש** (שם פ"ח סי' לג) וספר התרומה (סי' סג). **לב. רמב"ן** (חולין קיב. ד"ה ופירוש), **ריטב"א** (שם ד"ה אמנם) **ור"ן** (על הרי"ף, שם ד"ה ומי). **לג. וכן** דייק **הב"ח** (יו"ד סי' צא ס"ג) מדברי **הטור** (שם). **לד. ועיין** פרי חדש (סי' צא ס"ק יח) שתמה על דברי ספר התרומה מדוע השמיט דין בשר שיש בו תבלין שאסור. **לה. הביאו** החוות דעת (סי' צא ס"ק טו). ונסתפק החוות דעת אם מלח ושאר דברים חריפים כגון שומים ובצלים הרי הם כתבלין או שצריך דווקא תבלין. וכתב שמסברא נראה שכל הדברים החריפים דינם כתבלין ואוסרים בצלי. **א. והפרי** חדש (שם ס"ג).

שמענו לא מן התורה ולא מדברי סופרים, והיינו משום שאין ריחא אלא בדבר שמן ולא בדבר כחוש[ב].

האם בשניהם כחושים מותר לצלותם אפילו לכתחילה

כתבו הט"ז (יו"ד סי' קה סק"ח) **והש"ך** (שם סק"ח), שבשניהם כחושים מותר לצלותם אפילו לכתחילה. וכתב הש"ך, שאף לרב הסובר ריחא מילתא מותר בשניהם כחושים לכתחילה[ג]. **ותמהו** על **התורת חטאת** (כלל לה דין ג) שהחמיר לכתחילה בשניהם כחושים. אמנם **בהגהות חתם סופר** על השלחן ערוך (שם) חולק, וסובר שדווקא ללוי הסובר שריחא לאו מילתא ואסור לכתחילה ומותר בדיעבד, בשניהם כחושים מותר לכתחילה, אבל לרב הסובר ריחא מילתא אפילו בדיעבד, בשניהם כחושים אסור לכתחילה ומותר רק בדיעבד.

והבית מאיר (בהגהות לשלחן ערוך שם) כתב להוכיח מדברי הרי"ף (חולין נג:) **שבשניהם** כחושים אסור לכתחילה אפילו ללוי, שהרי פסק שם הרי"ף כלוי, וכתב שמה שאמרו בסוגייתנו שאסר רב כהנא לאכול פת שאפאה עם צלי בכותח, משום שאף לוי לא התיר ריחא אלא לכתחילה, וכיון שיכול לאוכלה בלא כותח הרי זה כלכתחילה. ומוכח שאף בשניהם כחושים אסור לכתחילה, שהרי אסר רב כהנא לאכול פת שאפאה עם צלי עם כותח בכל אופן, אף כשהבשר היה כחוש, שהרי לא הזכיר שאסור דווקא כשהבשר היה שמן[ד].

וכן כתב ביד יהודה (סי' קה סק"ג) להוכיח מדברי **הרמב"ם** שבשניהם כחושים אסור לכתחילה אף לדעת לוי, **שכתב הרמב"ם** (מאכלות אסורות פט"ו הל"ג) 'אין צולין בשר שחוטה עם בשר נבלה או בהמה טמאה בתנור אחד, ואף על פי שאין נוגעין זה בזה, ואם צלאן ה"ז מותר, ואפילו היתה האסורה שמנה הרבה והמותרת רזה, שהריח אינו אוסר ואינו אוסר אלא טעמו של איסור'. **והנה** מתחילה כתב הרמב"ם בסתם אין צולין בשר שחוטה עם נבילה, ולא הזכיר שהיינו דווקא באחד מהם שמן, משום שלענין לכתחילה אף בשניהם כחושים אסור, אולם לענין דיעבד כתב הרמב"ם שאפילו היה האיסור שמן מותר. ומזה שלענין לכתחילה לא הזכיר שהיה אחד מהם שמן, ולענין דיעבד הזכיר אפילו היה אחד מהם שמן, משמע שלענין לכתחילה אפילו שניהם כחושים אסור[ה].

והפלתי (סי' קה סק"ג) תמה על הט"ז והש"ך שהתירו אף לכתחילה, מאחר שפסק **הרמ"א** (שו"ת סי' תמו ס"ק) שבאיסור משהו יש להחמיר בריחא מילתא, כיון שריחא חשוב משהו, וכיון שסוברים שריחא חשוב משהו ולכך בחמץ שאיסורו במשהו יש לאסור ריחא, אם כן ודאי אף בכחוש כיון שמשהו ריחא יש כאן אסור לכתחילה, כיון שאסור לבטל איסור לכתחילה.

ומבואר מדברי האחרונים הנ"ל שבשניהם כחושים לכולי עלמא מותר על כל פנים בדיעבד ואפילו לרב. **והקשה הצל"ח** (ד"ה נמצר), לפי מה שכתבו **התוספות** (ע"ז סו: ד"ה רבא) שאף בשניהם כחושים יש משהו ריח, ואם כן רב הסובר שמין במינו אינו בטל יש לו לאסור אף בשניהם כחושים. **ותירץ**, שבאמת לרב אף בשניהם כחושים ריחא מילתא, כיון שאף בשניהם כחושים יש על כל פנים משהו איסור ומין במינו אינו בטל, ומה שאמר רב בשר שחוטה שמן שצלאו עם בשר נבילה כחוש, ולא אמר חידוש גדול יותר שאפילו בשניהם כחושים אסור, הוא על פי מה שכתב **הבית יוסף** (יו"ד סי' צה ס"ג ד"ה מצאתי כתוב) שבשר שור כבש ואיל חשובים כשלשה מינים, ואם כן יש לומר שרב דיבר בנבילה של בשר שור ובשחוטה של בשר כבש, שהרי זה מין בשאינו מינו, ולכך צריך שיהא אחד מהם שמן. ומה שלא נקט רב דבריו במין אחד ואפילו שניהם כחושים, משום שבא להשמיענו שבאחד מהם שמן ריחא מילתא ויש בזה נתינת טעם גמור ואסור אפילו בשאינו מינו.

ועוד תירץ (נמוק' ד"ה אמרה), שאף לרב הסובר ריחא מילתא, אינו אוסר יותר מאשר אילו נגעו זה בזה, ובשניהם כחושים שמגע אוסר רק כדי נטילה [כמבואר **בשלחן ערוך** (יו"ד סי' קה ס"ד ס"ה)], אין ריחא אוסר רק כדי נטילה מכל צד.

לסיכום מצינו ד' שיטות בדין שניהם כחושים: א. דעת הש"ך שבשניהם כחושים מותר לכתחילה אפילו לרב, וכל שכן ללוי. ב. דעת החתם סופר שבשניהם כחושים ללוי מותר לכתחילה ולרב רק בדיעבד. ג. דעת הבית מאיר והיד יהודה שבשניהם כחושים אסור לכתחילה אפילו ללוי. ד. דעת הצל"ח (בתירוצו הראשון) שבשניהם כחושים אסור לרב אפילו בדיעבד.

שניהם כחושים באיסור דאורייתא

כתב הש"ך (שם), שבשניהם כחושים מותר לצלותם יחד אפילו באיסור דאורייתא. **ותמה** על **האיסור והיתר** (כלל לט דין מד) שכתב שמותר לאפות החלה שאסורה לזרים יחד עם הפת בתנור אחד משום שחלה שלנו היא דרבנן, ומשמע שבאיסור דאורייתא כחוש אסור לכתחילה. וזה אינו, שאף באיסור דאורייתא בשניהם כחושים מותר לכתחילה[ו]. **וכתב הבית מאיר** (בהגהות לשלחן ערוך סי' קה ס"ק) שיש לומר שמטעם ריחא אף האיסור והיתר התיר אפילו לכתחילה לאפות פת היתר עם פת איסור, ואפילו באיסור דאורייתא כיון ששניהם כחושים, ומה שאסר לכתחילה באיסור דאורייתא היינו משום תערובת גופים שלא יבוא להחליף ביניהם. אמנם כתב לדחות סברא זו, שאם יש לחוש לתערובת גופים, מדוע באיסור דרבנן מותר לכתחילה.

גדר ריחא מילתא

שם. חקרו **האחרונים**[ז] לרב הסובר ריחא מילתא, מהו גדר ריחא שאסור, האם האיסור הוא על הרגשת הריח, או שבכל ריח יש בו מעט מגוף האיסור שממנו הריח, ובאיסור ריחא נתחדש שחלקים דקים אלו אסורים כממשו של איסור. ונחלקו הראשונים בדין זה אם ריחא חשוב כאיסור משהו, או שאינו חשוב אפילו כאיסור משהו.

כתב הרי"ף (חולין נג:), שרב הסובר ריחא מילתא היינו לשיטתו (ע"ז עג:) שסובר כרבי יהודה שמין במינו אינו בטל, שאילו לחכמים הסוברים שמין במינו בטל בששים, בטל הריחא ואינו אוסר. ומבואר מדבריו שריחא חשוב כאיסור משהו[ח]. עוד כתב הרי"ף שם, שאף שהלכה כלוי שריחא לאו מילתא, מכל מקום פת או דג שנצלו עם בשר ויש בהם ריח בשר, אסור לכתחילה לאוכלם עם כותח, משום שחשוב כדבר שיש לו מתירים שיכול לאוכלם בפני עצמם או עם בשר, ודבר שיש לו מתירים אפילו באלף אינו בטל. מבואר מדבריו שריחא חשוב כאיסור משהו ולכך אסור כשיש לו מתירים.

וכתב בביאור הגר"א (יו"ד סי' קה סק"ט, כ), שהרי"ף לשיטתו שסובר שרב שאסר ריחא מילתא משום שמין במינו אינו בטל, וריחא חשוב איסור משהו, ולכך בדבר שיש מתירים אינו בטל אף ללוי.

בשער המלך (מאכלות אסורות פי"ו ה"ג) כתב, שכן נראה אף דעת **הבעל המאור** בסוגייתנו (ד"ה אמר) **והר"ן** (חולין שם ד"ה והא), שהקשו על הרי"ף שאין זה חשוב דבר שיש לו מתירים מכל מיני טעמים, משמע שבעיקר הדין שריחא חשוב איסור משהו לא חלקו עליו. וכן כתב להוכיח מדברי **התוספות** (ע"ז סו: ד"ה רבא) **והסמ"ק** (מצוה ריט הגה ג) שכתבו שבאיסור משהו כגון חמץ בפסח יש לאסור בריחא, ואף שריחא לאו מילתא מכל מקום באיסור משהו יש להחמיר, משום שריחא חשוב כאיסור משהו. מבואר מדבריהם שריחא חשוב כאיסור משהו. ומבואר אם כן שדעת הרי"ף, הבעל המאור, והר"ן שריחא חשוב כאיסור משהו.

אמנם הרמב"ן (מלחמות ה', ד"ה אמר הכופה) הקשה על הרי"ף, שאם ריחא חשוב כאיסור משהו, מדוע התיר רבא (ע"ז סו:) להריח חבית של יין נסך, והרי

שאינה משומרת לשם מצה אינו יוצא בה ידי חובה. וממילא כיון שלגבי מצה עשירה השמן חשוב מועט ואינו נחשב כמצה עשירה, נאמר שהוא הדין לגבי פיטום כיון שהשמן הוא מועט הרי זה כשניהם כחושים, משום שדווקא לענין מצה עשירה כיון שבכל חלה יש מעט שמן אין זה חשוב מצה עשירה, אבל לענין ריחא כל השמן שבכל החלות מצטרף ובכולם יחד יש רביעית שמן שמפטם. ואם כן אין להוכיח משם שאין אומרים ריחא מילתא בפת משום ששניהם כחושים, אלא שאין אומרים ריחא מילתא אף בדבר שמן וכדעת לוי. אמנם בפרי מגדים (סי' קה משב"ז סק"ח) כתב שיש לחלק בין שמן לשומן, ששמן אינו מפטם ואף חלות המשוחות בשמן חשוב כשניהם כחושים, ורק שומן מפטם. **ג. שהרי** הוכיח מדברי רב שבכחושים ריחא לאו מילתא. **ד. ובן** הוכיח היד יהודה (סי' קה סק"ג). **ה. ובן** כתב לדייק (בפירוש הקצר סק"ח) מדברי השולחן ערוך (סי' קה ס"ח) שהביא לשון הרמב"ם, ומשמע שלענין לכתחילה אפילו שניהם כחושים אסור. **ו. והנה** הש"ך שכתב שבשניהם כחושים מותר לכתחילה אפילו באיסור דאורייתא, יש לומר שהיינו לדידן שפסק השלחן ערוך (סי' קה ס"ח) הלכה כלוי שריחא לאו מילתא, לכך בשניהם כחושים מותר לכתחילה אפילו באיסור דאורייתא. אבל האיסור והיתר פסק (כלל לט דין ח) כדעת רב שריחא מילתא, ואם כן יש לומר שבשניהם כחושים לא התיר אלא באיסור דרבנן ולא באיסור דאורייתא. ומדברי האיסור והיתר מבואר שאף שפסק ריחא מילתא, היינו דווקא באיסור דאורייתא אבל באיסור דרבנן ריחא לאו מילתא. ובפרי מגדים (סי' קה משב"ז סק"ח) הקשה על האיסור והיתר, שהרי מבואר בעבודה זרה (סו:) שיש לאסור פת שאפאה בתנור שהוסק בכמון של תרומה משום ריחא מילתא, אף שתרומת כמון אינה אלא מדרבנן, הרי שאף באיסור דרבנן גזרו על ריחא מילתא. **ז. עיין** שער המלך (מאכלות אסורות פי"ו ה"ג), אבני נזר (שו"ת יו"ד סי' ג), קהילות יעקב (סי' נז). **ח. ובהמשך** יבוארו דברי הרי"ף.

והפרי מגדים (שם שפתי דעת סק"ח) תמהו על ראיה זו, שיש לומר שבשניהם כחושים סבר רב שאסור לכתחילה ורק בדיעבד מותר, ולכך נקט אחד שמינה ואחד כחושה שאז אפילו בדיעבד אסור. מיהו בעיקר הדין מודה הפרי חדש לש"ך שבשניהם כחושים מותר אפילו לכתחילה. **ב. והנה** הראבי"ה (שם) הביא ראיה לשיטת רבינו תם שבפת ריחא לאו מילתא, ממה שמצינו גבי לחמי תודה שהיו חלקם חמץ וחלקם מצה והחמץ והמצה היו נאפות יחד, ואם ריחא מילתא היה להם לאסור זה את זה, ואף לא מצינו בשום מקום שהחמץ והמצה היו נאפים כל אחד לבדו. והוכיח שהיו אופים את כל הלחמים בתנור אחד, שגבי לחם הפנים אמרו במסכת מנחות (נד.) שממה שאמרה תורה (ויקרא כד ו) 'ושמת אותם שתים' דרשו שהיו אופים שתי לחמים יחד, ו'אותם' דרשו מיעוט גבי שתי הלחם שאין הדין כן, אלא אופים כל לחם בנפרד, וממה שלא דרשו מיעוט זה גבי לחמי תודה, משמע שהלחמי תודה היו נאפים יחד, ומוכח שבפת אין שייך איסור ריחא. והפרי חדש (או"ח סי' תפח ס"ה ד"ה נראה) דחה ראייתו, שיתכן שהטעם שלא דרשו מ'אותם' למעט לחמי תודה שאינם נאפים יחד, מפני שאין צריך לימוד מיוחד לדין זה, שכיון שריחא מילתא ודאי שהיו אופים את המצה לחוד ואת החמץ לחוד, ויש ללמוד דין זה מסברא, ומשום כך העמידה הגמרא מיעוט זה דווקא גבי שתי הלחם. **והפלתי** (סי' קה סק"ז) תמה על ראייתו של הראבי"ה, שהרי מבואר ברמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ט ה"כ) שהחלות מצות שבתודה היו נילושות בשמן, וכיון שהיו נילושות בשמן יש כאן פיטום, ומדוע אין אוסרים זה את זה. **והוסיף**, שאין לומר על פי המבואר בגמרא (לעיל לח:) שהטעם שאין יוצאים בחלות תודה בפסח משום שאין זה מצה המשומרת לשם מצה, והקשתה הגמרא הרי כיון שנילושות בשמן הרי זה מצה עשירה ואין יוצא בה ידי חובה, ומדוע צריך לטעם זה שאינה משומרת לשם מצה, ותירצה הגמרא שהשמן הוא מועט ואין בזה משום מצה עשירה, ורק משום שאסור לכתחילה ורק בדיעבד מותר, ולכך נקט אחד שמינה ואחד כחושה שאז אפילו בדיעבד אסור.

כיון שריחא חשוב כאיסור משהו וריח זה אינו בתערובת, אם כן ודאי שאפילו משהו איסור אסור כשאינו בתערובת. והוכיח השער המלך (פסח) מדבריו, שסובר שריחא אינו חשוב אפילו כאיסור משהוט. וכן כתב **המרדכי** (פסחים רמז תקע), גבי מעשה שהשליך גוי עוגת חמץ לתנור שאפו בו מצות ונאפו יחד, והתיר כל שלא נגעו זה בזה, משום שריחא לאו מילתא'. מפורש בדבריו שריחא לאו מילתא אפילו באיסור משהו. וכן מפורש **במהרי"ל** (סו"ס, סי' קפו), שלדעת הסובר ריחא לאו מילתא אפילו באיסור משהו אין לאסוריא.

אחה 19/06/2018

אימתי החמיר הרי"ף שריחא חשוב כאיסור משהו

כתב האור שמח (מכלות מסורות פי"ף ה"ג), שאף הרי"ף הסובר שריחא חשוב כאיסור משהו, היינו דווקא כשהריח בא על ידי פיטום התנור שנתמעט הבשר בצלייתו על ידי הצלייה ועלה בתמרות עשן, והן הנותנות ריח בדבר הנצלה עמם, אבל במקום שאין פיטום ועשן, אין ריחא נחשב אפילו לאיסור משהו. ועל פי זה כתב ליישב קושיית **הרמב"ן**, מדוע התיר רבא להריח יין נסך אם ריחא חשוב כאיסור משהו, משום שבהרחת יין אין היין מתמעט ואינו נחשב אפילו משהו. וכתב על פי זה, שאף חמץ ומצה שנאפו יחד אין לאסור אף להרי"ף, כיון שאין שם פיטום והתמעטות ואין שם אפילו משהו ואין לאסור.

האם ריחא אסור מן התורה או מדרבנן

שם. דנו האחרונים לשיטת רב הסובר ריחא מילתא, האם איסור זה מן התורה או מדרבנן. **ובשדי חמד** (כללים, מערכת הרי"ף כלל ה) כתב שנחלקו בנדון זה הראשונים, שמדברי **הראב"ה** (פסחים סי' תקז) מוכח שאיסור זה מן התורה, שדן גבי מצה שנאפתה עם פת בתנור אחד, האם הפת אוסרת את המצה מדין ריחא מילתא או לא. וכתב שלא מצינו דין ריחא בפת, והוכיח כן ממה שמצינו גבי לחמי תודה שעשרה לחמים הם חמץ ושאר הלחמים הם מצה, והיו אופים את כל הלחמים יחד בתנור אחד, ומבואר שאין החמץ אוסר את המצה מדין ריחא מילתא. והוכיח שהיו אופים את כל הלחמים בתנור אחד, שגבי לחם הפנים אמרו במסכת מנחות (נד.) שממה שאמרה תורה (ויקרא כד ו) 'ושמת אותם שתים' דרשו שהיו אופים שתי לחמים יחד, ו'אותם' דרשו מיעוט גבי שתי הלחם שאין הדין כן, אלא אופים כל לחם בנפרד, וממה שלא דרשו מיעוט זה גבי לחמי תודה משמע שהלחמי תודה היו נאפים יחד, ומוכח שבפת אין שייך איסור ריחא.

ומוכח מדברי הראבי"ה שלרב איסור ריחא הוא מן התורה, שאם נאמר שלרב הסובר ריחא מילתא איסורו מדרבנן, אבל מן התורה ריחא לאו מילתא, אם כן אין להוכיח כלל שריחא לאו מילתא ממה שמצינו שלחמי תודה היו נאפים חמץ ומצה יחד, כיון שמן התורה ריחא לאו מילתא, אבל מדרבנן יש לומר שריחא מילתא אף בפת, ומוכח מדבריו שסובר שלרב הסובר ריחא מילתא היינו מדאורייתאיב.

ט. **ובשולחן** ערוך (או"ח סי' תמז ס"ח) כתב הרמ"א לגבי ריחא מילתא לענין תבשיל שיש בו חמץ עם שאר תבשילין, שיש מקילין במקום שהיה מותר בשאר איסורים, ויש מחמירין דמשהו מיהו איכא, ודווקא במקום ששייך בו ריחא. וכתב המגן אברהם (סס סק"ד), שלא מצינו מי שיתיר איסור משהו בריחא אלא המרדכי, ואף הוא לא התיר אלא בתנור גדול. [ואת ראייתו של המהרי"ל האריך לדחות]. ויש לתמוה, מדוע לא הביא דעת הרמב"ן שלסובר ריחא לאו מילתא אפילו באיסור משהו אין לאסור. י. **בדרכי** משה (יו"ד סי' קנ סוס"ס) כתב לדייק כן מדברי המרדכי שסובר שריחא לאו מילתא אפילו באיסור משהו. אמנם הש"ך (יו"ד סי' קנ ס"ק טו) תמה עליו, שלא מצינו כן מפורש במרדכי, ולא התיר המרדכי אלא מטעם שלא מצינו ריח פת בפת, אבל לגבי הסברא שבאיסור משהו ריחא מילתא לא מצינו שנחלק עם התוספות, ואם היה תבשיל שמן של חמץ בתנור יתכן שמודה המרדכי שאוסר דבר שנאפה עמו. ובפרי מגדים (שפתי דעת סס ס"ק טו) הביא בשם האליה רבה (או"ח סי' תמז סוס"ס ז) ליישב, שהמרדכי כתב להתיר מחמת שני דברים א. משום שריחא לאו מילתא. ב. אף להסוברים ריחא מילתא מכל מקום לא מצינו ריח פת בפת. אמנם נסתפק הפרי מגדים שמא אף מה שכתב המרדכי שריחא לאו מילתא היינו דווקא בתנור גדול ופתוח, אבל בתנור רגיל אפשר שיסבור המרדכי שבאיסור משהו ריחא מילתא, שכן נקט המגן אברהם (או"ח סי' תמז סק"ד) בדעת המרדכי. יא. **הנה** לשון המהרי"ל בתשובותיו (סי' קפו), 'כמדומה שנסתפקת כיון דחמץ בפסח במשהו אי ריחא מילתא כו'. ונראה דאין חילוק למאן דאמר לאו מילתא, וראיה דלוי שרי בשר שחוטה עם בשר נבילה בכל ענין אפילו שניהם מין אחד, אפילו למאן דאמר מין במינו במשהו. וכן מוכח התם פרק כיצד צולין דפריך למאן דאמר משום תערובת טעמים מה לי גדי וגדי ומה לי גדי וטלה, נימא דלא מבעיא גדי וגדי דהוי מין במינו ולר' יודא ולרבי כו' מין במינו במשהו, אלא אפילו גדי וטלה דמין בשאינו מינו, ורב נמי סבירא ליה מין במינו במשהו' עכ"ל. וביאור דבריו כתב במחצית השקל (או"ח סי' תמז סק"ד), שהנה בסוגייתנו הקשתה הגמרא על לוי הסובר ריחא לאו מילתא מהברייתא של אין צולין שני פסחים כאחד מפני התערובת, והבינה הגמרא שמדובר בתערובת טעמים, ומוכח שריחא מילתא וקשה ללוי. ודחתה הגמרא, שטעם האיסור הוא מפני תערובת גופים, והוכיחה הגמרא כן ממה שמבואר בברייתא שאין צולין יחד אפילו גדי וטלה, ואם החשש הוא מפני תערובת גופים, מובן החידוש של הברייתא שאמרה אפילו גדי וטלה, אבל אם החשש הוא מפני תערובת טעמים, מה החידוש בגדי וטלה יותר מגדי וגדי. והקשתה הגמרא, שאם החשש הוא מפני תערובת גופים אבל תערובת טעמים מותר, יקשה לרב הסובר ריחא מילתא. ודייק המהרי"ל מהוכחת הגמרא שמדובר בתערובת גופים, שאם החשש הוא מפני תערובת טעמים, מה החידוש בגדי וטלה יותר מגדי וגדי. ואם נאמר שאף ללוי הסובר שריחא לאו מילתא מכל מקום בחמץ שאיסורו במשהו מודה שריחא מילתא, והיינו שאף לוי סובר שריחא הוא משהו אלא רב סובר שריחא הוא טעם גמור, אם כן ודאי שיש חידוש בגדי וטלה יותר מאשר גדי וגדי, וכוונת הברייתא לומר שלא מבעיא לרבי יוחנן הסובר שמין במינו במשהו, וא"כ אסור לצלות גדי עם גדי אפילו אם ריחא לאו מילתא משום שמשהו יש על כל פנים, אלא אפילו גדי וטלה שהוא מין בשאינו מינו אסור משום שיש כאן טעם גמור. ואם כן יש להעמיד הברייתא בתערובת טעמים ויש חידוש בגדי וטלה יותר מאשר בגדי וגדי, ומה הוקשה לגמרא מברייתא זו על רב הסובר שריחא מילתא שמוכח שתערובת טעמים מותר. והמוכח מדברי הגמרא, שסברה שאם ריחא מילתא חשוב טעם גמור, ואם ריחא לאו מלתא אפילו טעם משהו אין כאן. אלא שהקשה על דבריו, שיש לומר שאפילו לוי הסובר שריחא לאו מילתא מכל מקום מודה שחשוב כאיסור משהו, ומכל מקום הוקשה לגמרא שאם החשש הוא מפני תערובת טעמים, מה החידוש בגדי וטלה יותר מגדי וגדי. ואף שגדי הוא מין במינו ולרבי יוחנן שמין במינו אסור במשהו פשיטא שאסור, מכל מקום הרי הברייתא מדברת לענין לכתחילה, שהרי כתוב 'אין צולין שני פסחים כאחד' והיינו לכתחילה, ולענין לכתחילה אין חילוק בין מינו לאינו מינו, שכל מה שאסור במינו בדיעבד משום שאוסר במשהו, באינו מינו אסור לכתחילה, שהרי אין מבטלין איסור לכתחילה. ותירץ, שסבר המהרי"ל שלוי הסובר ריחא לאו מילתא היינו אפילו לכתחילה. יב. **וכן** יש להוכיח מדברי הפרי חדש (או"ח סי' תסח ס"ה ד"ה ולפ"ז) שדן בדברי הראבי"ה, ודחה ראייתו, שיתכן שהטעם שלא דרשו מ'אותם' למעט לחמי תודה שאינם נאפים יחד, מפני שאין צריך לימוד מיוחד לדין זה, שכיון שריחא מילתא ודאי שהיו אופים את המצה לחוד ואת החמץ לחוד ויש ללמוד דין זה מסברא, ומשום כך העמידה הגמרא מיעוט זה דווקא גבי שתי הלחם. ומבואר שאף לפרי חדש היה פשוט שריחא מילתא מדאורייתא, ולכך לא הוצרכה התורה למעט דין זה שאין אופים לחמי תודה כאחד. יג. **וכיוצא** בזה כתב הפלתי (סי' קנ סק"ו) להוכיח מדברי האיסור והיתר (כללים נט דין כד) שכתב שחלה שנאפית עם הפת בתנור אחד אינה אוסרתה משום ריחא מילתא, כיון שחלה שלנו אסורה רק מדרבנן. ומשמע שסובר שאיסור ריחא הוא רק מדרבנן ולכן אין להחמיר בו באיסורים דרבנן אלא רק באיסורים דאורייתא. אולם הקשה על כך, שמצינו איסור ריחא אף באיסורים דרבנן גבי תנור שהסיקו בכמון של תרומה, אף שכמון של תרומה הוא רק מדרבנן, שמן התורה תרומה נוהגת רק בדגן תירוש ויצהר, ועיין בדבריו מה שכתב ליישב. יד. **והפיף** לבאר, שאין לומר שטעמו של רב משום שסובר שמין במינו במשהו [וכמו שכתב באמת הרי"ף (חולין נג:)], שהרי בגמרא העמידו את מחלוקת רב ולוי במחלוקת רבי יהודה ורבי מאיר גבי פת המונחת על גבי חבית יין של תרומה, שלדעת רבי מאיר הפת נאסרת על ידי ריח היין, ולדעת רבי יהודה אין הפת נאסרת, וביארו שרב כרבי מאיר שריחא מילתא, ולוי כרבי יהודה שריחא לאו מילתא, ואם כן לא יתכן לומר שטעמו של רב האוסר ריחא הוא כרבי יהודה הסובר מין במינו במשהו, שאדרבה מבואר בגמרא שרב כרבי מאיר ולא כרבי יהודה. טו. **כן** כתב בחידושי רבי עקיבא איגר (ד"ה ומ"ש בחי') בשם אחיו בכוונת דברי הרשב"א. אולם דחה רבי עקיבא איגר דבריו, וכתב שאין זה כוונת הרשב"א, אלא שהוקשה לרשב"א מדוע ריח אסור במין במינו, הרי הוא בטל ברוב, שריח לגבי גוף הבשר הוא מיעוטא דמיעוטא ואינו אפילו אחד מאלף. ועל זה תירץ הרשב"א, שכיון שבשאינו מינו מורגש הריח והטעם הרי זה כאילו נתערב

מדוע אין הריח בטל בששים לרב

שם. הקשה **הרשב"א** (תורת הבית ב"ד ש"ו טו:), מה טעמו של רב האוסר ריחא מילתא במין במינו, הרי כיון שהאיסור עצמו בטל מן התורה חד בתרי, כל שכן ריחו, שבטל בהרבה יותר'. ותירץ, שכיון שבשאינו מינו אין הריח בטל אפילו באלף משום משום שניכר ונרגש, וכל שניכר האיסור אינו בטל אפילו באלף, מטעם זה יש לאסור אף במין במינו גזירה אטו שאינו מינוט.

ביאור מחלוקת רב ולוי

ולוי אמר אפילו בשר שחוטה כחוש שצלאו עם בשר נבילה שמן מותר מאי טעמא ריחא בעלמא הוא וריחא לאו מילתא היא. כתב הרי"ף (חולין נג:), שרב האוסר ריחא לשיטתו שסובר כרבי יהודה שמין במינו אינו בטל,

שאילו לחכמים הסוברים שמין במינו בטל בששים, בטל הריח ואינו אוסר. עוד כתב שם הרי"ף, שאף ללוי הסובר ריחא לאו מילתא, מכל מקום פת או דג שנצלו עם בשר ויש בהם ריח בשר, אסור לכתחילה לאוכלם עם כותח, משום שחשוב כדבר שיש לו מתירים שיכול לאוכלם בפני עצמם או עם בשר, ודבר שיש לו מתירים אפילו באלף אינו בטל. מבואר מדבריו שאף ללוי ריחא חשוב כאיסור משהו אלא שהוא בטל, ובדבר שיש לו מתירים באמת אינו בטל. מבואר מדברי הרי"ף שבין לרב ובין ללוי ריחא חשוב כאיסור משהו, אלא נחלקו אם אותו איסור משהו בטל או לא, שלרב הסובר מין במינו אינו בטל לכך ריחא מילתא, ולוי הסובר כחכמים שמין במינו בטל בששים לכך ריחא לאו מילתא, ובאמת בדבר שיש לו מתירים אף לוי מודה שריחא מילתא, כיון שאיסור משהו אינו בטל בדבר שיש לו מתירים.

ונמצא לפי דברי הרי"ף, שמחלוקת רב ולוי אינה האם ריחא 'מילתא' או 'לאו מילתא', שלדברי שניהם ריחא חשוב איסור משהו, ורק נחלקו אם איסור משהו בטל או לא. ותמוה לומר כן, שמדברי הגמרא משמע שנחלקו האם ריחא 'מילתא' או 'לאו מילתא', ועמד בזה **האבני נזר** (סו"ס, יו"ד סי' ג).

והראשונים הרבו לתמוה על דברי הרי"ף: א. **הבעל המאור** (ד"ה ויש עליהם) **והר"ן** (חולין נג: ד"ה והא) הקשו, כיצד אפשר לפרש טעמו של רב האוסר ריחא מילתא משום שמין במינו אינו בטל, הרי הגמרא רצתה להעמיד מחלוקת רב ולוי במחלוקת תנאים גבי נתן פת חמה על גבי חבית יין של תרומה שהרי זה מין בשאינו מינו. ב. עוד הקשה הר"ן (שם), הרי אף אביי סובר כרב שריחא מילתא (ע"ז סו:), והוא סובר שכל איסורים שבתורה אפילו מין במינו בששים.

יישוב דברי הרי"ף

בשער המלך (מלכות מסורת פי"ח ה"ג)[טז] כתב ליישב דברי הרי"ף, שאין כוונת הרי"ף לומר שלא נחלקו רב ולוי אלא במין במינו אם בטל בששים או שאינו בטל, שודאי נחלקו אם ריחא מילתא אף במין בשאינו מינו, כמבואר בגמרא שרצתה להעמיד פלוגתתם במחלוקת תנאים גבי פת חמה שנתנה על חבית יין של תרומה שזהו מין בשאינו מינו. אלא גבי מה שאמר רב שבשר שחוטה שמן שצלאו עם בשר נבילה כחושה אסור משום ריחא מילתא, בזה כתב הרי"ף שזה שייך דווקא לרב לשיטתו הסובר שמין במינו אינו בטל, והיינו משום שבשלמא במין בשאינו מינו יש לומר שסבר רב ריחא מילתא וחשוב כגופו של איסור ולכך אסור, ואף שאין בריח אלא משהו, מכל מקום קיימא לן שאיסור הניכר אפילו באלף אינו בטל, ולכך כיון שניכר הריח אינו בטל, אמנם במין במינו אף אם ריחא מילתא וחשוב כגופו של איסור, מכל מקום קשה מדוע אינו בטל בששים, ואין שייך לומר שחשוב כאיסור הניכר כיון שהוא מין במינו ואינו ניכר, לזה כתב הרי"ף שרב לשיטתו הסובר שמין במינו במשהו ולכך אסור, אמנם ודאי שלרב ריחא מילתא אף במין בשאינו מינו ואסור מטעם שחשוב כאיסור הניכר.

ומה שהעמידה הגמרא פלוגתת רב ולוי במחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה, היינו לרבי מאיר הסובר שבמין בשאינו מינו ריחא מילתא, וחשוב הריח כגופו של איסור, הוא הדין במין במינו לרב הסובר שמין במינו במשהו אסור, כיון שיש כאן משהו איסור וחשוב כגופו של איסור, אבל לרבי יהודה הסובר שמין בשאינו מינו ריחא לאו מילתא היא, ואפילו שמריח ריח איסור והרי זה כאיסור ניכר, אף על פי כן כיון שאין כאן ממשות של איסור אין זה חשוב איסור כלל ומותר, אם כן אף במין במינו ואף שאיסורו במשהו מכל מקום אין כאן אפילו משהו של איסור ומותר.

האם לוי התיר ריחא אף לכתחילה

שם. נחלקו הראשונים האם לוי הסובר ריחא לאו מילתא התיר ריחא אף לכתחילה, או שלכתחילה אף לוי מודה שריחא אסור, ורק בדיעבד סובר שריחא לאו מילתא. יש מ**הראשונים**[יז] שנקטו שלא התיר לוי ריחא לכתחילה, ויש מהראשונים[יח] שנקטו שלוי התיר ריחא אף לכתחילה.

הבה"ג (הל' דס סי' סה) הוכיח שלוי לא התיר ריחא לכתחילה, שהרי בגמרא העמידו את מחלוקת רב ולוי בבשר שחוטה שמן שצלאו עם בשר נבילה כחוש, ומשמע שלא התיר לוי אלא בדיעבד שכבר צלאם יחד, שאין השחוטה נאסרת מחמת הנבילה, אך לכתחילה אינו מתיר לצלותם יחד. וכן כתבו **התוספות** (ד"ה מאי) בדעת **רש"י** שלא התיר לוי ריחא לכתחילה. וביאר **המהרש"א** (בתוס' ד"ה מאי) כוונתם, שבמעשה שעשה לוי כדבריו בגדי שנצלה עם דבר אחר, כתב רש"י שהמעשה היה שנצלו יחד והתירם, ומשמע שאין זה אלא בדיעבד. וכן דייק **האור זרוע** (סי' רנו) בדברי רש"י.

ביאור שיטות הראשונים הסוברים שלא התיר לוי ריחא לכתחילה

התוספות (ד"ה מאי) **והבעל המאור** (ד"ה ויש עליהם) הקשו על דעה זו, שהגמרא הביאה ראיה לדעת רב הסובר ריחא מילתא מהברייתא שאמרו 'אין צולין שני פסחים כאחד מפני התערובת', ומשמע מברייתא זו כדעת רב שכל פסח אוסר את חבירו בריחו. ואם אף לוי לא התיר ריחא לכתחילה אין הוכחה מברייתא זו לדעת לוי, כיון שבברייתא מבואר שאסור לצלות שני פסחים כאחד לכתחילה ובזה אף לוי מודה שריחא אסור לכתחילה, אולם לא נתבאר בברייתא שאם נצלו יחד אסורים שאז משמע שריחא אוסר. והמוכח שלוי התיר ריחא אף לכתחילה. ונאמרו בקושיא זו כמה יישובים:

א. הראב"ד (בהשגותיו על בעל המאור שם ג) כתב ליישב, שיש לומר שרק באיסור והיתר שצלאם יחד סובר לוי שריחא אסור לכתחילה, אבל בהיתר הנצלה יחד עם היתר סובר לוי שריחא מותר לכתחילה, ואם כן לשיטת לוי ראוי להתיר לכתחילה לצלות שני פסחים כאחד כיון שתערובת היתר בהיתר הוא.

ב. הרמב"ן (מלחמות ה' שם) כתב לדחות ראיה זו, שקושיית הגמרא היתה מלשון הברייתא שאמרו שאין לצלותם יחד 'מפני התערובת', ומשמע שיש בצליה תערובת גמורה של טעמים, והמוכח שריחא מילתא ונחשב כטעם גמור. אבל לשיטת לוי אף שריחא אסור לכתחילה מכל מקום אין לזה גדר של 'תערובת', כיון שאין לריח דין טעם, אלא היה ראוי לומר שדבר זה אסור 'מפני הריח', ומשום כך הביאו ראיה מברייתא זו שריחא מילתא.

ג. החתם סופר (בתוס' ד"ה מאי) **והאור חדש** (ד"ה ומה שהקשו) **והאור שמח** (קרבן פסח פ"ח הי"ד) כתבו ליישב, בהקדם מה שהקשו עוד התוספות (ד"ה מאי) על מה שדחתה הגמרא ש'מפני התערובת' היינו תערובת גופים, ומשמע מזה שתערובת טעמים מותרת ואם כן קשה על רב הסובר שריחא מילתא, שהרי יש לומר שמדובר בשניהם כחושים שאין בזה ריחא ורק מפני תערובת גופים אסור. וכתבו האחרונים, שקושיית הגמרא מהברייתא שאין צולין שני פסחים כאחד מפני התערובת, והבינה הגמרא בתחילה שהיינו תערובת טעמים, ומשמע שבכל אופן אסור אפילו אם היו שניהם כחושים, שהרי לא חילקה הגמרא בזה, ואם כן ללוי הסובר ריחא לאו מילתא, ובדיעבד מותר באחד שמן ואחד כחוש, אם כן כל ששניהם כחושים יהא מותר אפילו לכתחילה, ואילו בברייתא מבואר שאפילו בשניהם כחושים אסור לכתחילה. ועל כך תירצה הגמרא שהיינו מפני תערובת גופים שלא יחליפו זה בזה.

ד. במלא הרועים (ערך ריחא אות ט ד"ה ריחא) כתב ליישב, בהקדם מה שכתב לבאר טעמו של לוי האוסר ריחא לכתחילה, משום שאף לוי מודה לרב שיש בריחא איסור משהו, ולכך אסור לכתחילה משום אין מבטלין איסור לכתחילה. ואם כן יש לומר שכל האיסור לבטל איסור לכתחילה הוא דווקא בדבר שאיסורו מחמת עצמו שהאיסור הוא בחפצא, אבל בדבר שאינו אסור מחמת עצמו אלא איסור גברא הוא, שאסור לאדם פלוני לאכול חפץ מסוים, אבל החפץ עצמו היתר גמור הוא, בזה אין שייך הדין של אין מבטלין איסור לכתחילה. ואם כן איסור תערובת טעמים של שני פסחים אינו מצד הקרבן פסח עצמו, שאין חלות איסור בפסח מחמת הטעם של הפסח השני, אלא האיסור הוא רק על הבעלים, שאסור להם לאכול את הטעם של הפסח השני כיון שאינם מנויים על אותו פסח, וכיון שאין דין איסור על הפסח עצמו אם כן הפסח נחשב כהיתר גמור, ולא שייך בזה אין מבטלין איסור לכתחילה, ולכך לשיטת לוי הסובר ריחא לאו מילתא ראוי להתיר לצלות אף לכתחילה שני פסחים כאחד.

עוד הקשו **הראשונים**[יט], ממה שהתיר רבא (ע"ז סו:) להריח יין נסך אף לכתחילה משום שסבר ריחא לאו מילתא. ואם לכתחילה אף לוי מודה שריחא מילתא, היה ראוי לאסור לכתחילה להריח יין נסך.

וכתב **הראב"ד** (שם) ליישב, שרק הנאת ריח שבאה לידי אכילה אסר לוי לכתחילה, כגון ריח נבילה שנבלע בבשר שחוטה, אבל הנאה שאינה באה לידי אכילה כגון שמריח את היין ואין הריח נכנס לתוך מעיו, בזה התיר לוי ריחא אפילו לכתחילה.

הטעם שריחא אסור לכתחילה

בטעמם של הראשונים האוסרים ריחא לכתחילה נאמרו כמה ביאורים:

א. הבית מאיר (או"ח סי' תמז ס"ק ס) כתב, שטעמו של הרי"ף שלוי אוסר ריחא לכתחילה, משום שאף לוי מודה לרב שבריחא יש איסור משהו, ולכך אסור לערבו לכתחילה בהיתר, משום שאין מבטלין איסור לכתחילה[כ].

ב. בחידושי רבי עקיבא איגר (בתערוכה סוף כג) כתב, שלכתחילה אף לוי חושש לסוברים שריחא מילתא ויש בו יותר ממשהו ואינו בטל, ולכך לכתחילה ראוי להימנע מלהתיר ריחא, אולם אין בזה משום אין מבטלין איסור לכתחילה.

בפחות משששים, והיינו שאף שבמינו הרי זה מיעוטא דמיעוטא, מכל מקום כיון שבשאינו מינו מורגש הריח והרי זה כמו פחות משששים ממילא אסור במינו, כיון שכנגדו באינו מינו אסור.

טז. ובעין זה כתב לתרץ באבני נזר (סו"ס, יו"ד סי' ג). ויסוד הדברים מוזכרים כבר בדברי **הראב"ד** בהשגותיו על **הבעל המאור**.

יז. הבה"ג (הל' דס סי' סה), הרי"ף (חולין נג:), רש"י (ד"ה עבד) [וכמו שהוכיחו התוספות (ד"ה מאי) מדבריו וכמו שביאר המהרש"א שם], הרמב"ם (מלכות מסורת פט"ו הל"ג).

יח. התוספות (ד"ה מאי), **הבעל המאור** (ד"ה ויש עליהם), **הרמב"ן** (במלחמות ה' ד"ה ומה).

יט. הבעל המאור (ד"ה ויש עליהם) **הרא"ה** (בדק הבית ב"ד ש"ס טו.), **והר"ן** (חולין נג: ד"ה והא).

כ. וכתב בקהילות יעקב (סי' ג אות ג), שאין לומר שאיסור זה הוא ממש מדין אין מבטלין איסור לכתחילה, שאם כן היה צריך להיות אסור אפילו בדיעבד, והיינו שהמבטל איסור במתכוין התערובת נאסרה עליו, ובדין ריחא משמע שרק לכתחילה יש איסור, ואף היכן שנתכוין לבטל במזיד הריח לא נאסר התבשיל בדיעבד,

ג. **החתם סופר** (נרס"י ד"ה עבד) כתב, שהטעם שפירש רש"י שאף לוי מודה שריחא אסור לכתחילה, משום שלא מסתבר לומר שרב ולוי נחלקו מן הקצה אל הקצה, שלרב ריחא חשוב טעם גמור, וללוי ריחא אינו חשוב אפילו כמשהו איסור, אלא אף לוי מודה שריחא חשוב כמשהו איסור, ואסור לכתחילה משום שאין מבטלין איסור לכתחילה.

ד. **השפת אמת** (ד"ה ולוי) כתב, שהטעם שריחא אסור לכתחילה אף ללוי, משום חשש שמא יגעו האיסור וההיתר זה בזה, או משום חשש מראית עין, שמי שירגיש ריח בשר דבר אחר בבשר שחוטה יהא סבור שיש בו אף טעם דבר אחר[כא].

אוצר החכמה

ביאור שיטות הראשונים שלוי התיר ריחא אף לכתחילה

הרמב"ן (מלחמות ס', ד"ה ומה שטענו) הוכיח שלוי התיר ריחא אפילו לכתחילה, מדברי **הירושלמי** (תרומות פ"י ה"ג) שמבואר שם, 'מהו לצלות שני שפודין אחת של בשר שחוטה ואחת של בשר נבילה בתנור אחד רב ירמיה בשם רב אסיר ושמואל בשם לוי אמר מותר'. מפורש בדברי הירושלמי שהתיר לוי אפילו לכתחילה לצלות בשר נבילה עם בשר שחוטה. והאחרונים כתבו ליישב ראיה זו בכמה דרכים:

א. **הפרי חדש** (סי' קמ סק"ג) כתב, שאף שהסתפק הירושלמי אם מותר לצלות לכתחילה, אמנם פשט הירושלמי שלרב אסור אפילו בדיעבד, וללוי מותר כלומר בדיעבד, להוציא מדעת רב שאסר אפילו בדיעבד.

ב. עוד כתב הפרי חדש, שאף שמדברי הירושלמי מוכח שלוי התיר ריחא אפילו לכתחילה, מכל מקום כיון שבבבלי מוכח שלא התיר לוי ריחא לכתחילה אלא בדיעבד, אין מתירים ריחא לכתחילה.

ג. **החתם סופר** (נמוק' ד"ה מלי) כתב לדחות, שבירושלמי לא הוזכר שמדובר בבשר אחד שמן ואחד כחוש, אלא סתם בשר נבילה ובשר שחוטה, ומסתמא מדובר בשניהם כחושים, שהרי מימרא זו הולכת על המשנה של תנור שהסיקוהו בכמון של תרומה ואפה בו את הפת ששניהם כחושים, ובשניהם כחושים מתיר לוי אפילו לכתחילה, אבל באחד שמן ואחד כחוש אף לוי אסר לכתחילה.

האופנים שלכולי עלמא ריחא אסור לכתחילה

כתב הרמב"ן (שם), שאף שבכל איסורים שבתורה ריחא מותר אפילו לכתחילה, מכל מקום בבשר בחלב אסור לכתחילה לאכול פת שנאפתה עם בשר ויש בה ריח בשר עם חלב. והטעם בזה ביאר בשני דרכים. א. משום שניכר ריח הבשר בפת, ונראה כאוכל בשר בחלב, ואם לא היה יודע שאין זה אלא ריח בעלמא היה סבור שיש בפת טעם בשר, משא"כ בשאר איסורים שבתורה אין ניכר על ידי הריח שמין איסור הוא, ורק על ידי ששואל מאיזה מין נתערב ואומרים לו שמריח איסור הוא ואין בזה ממש. ב. שמצינו שגזרו חכמים גבי איסור בשר בחלב יותר משאר איסורים שבתורה, והחמירו שלא יהיו עולים על שולחן אחד, והטעם משום שאין בדילים מהם כיון ששניהם היתר, ולכך החמירו בזה אף לענין ריחא לכתחילה.

האופנים שלכולי עלמא ריחא אסור אף בדיעבד

אף שלדעת לוי ריחא מותר על כל פנים בדיעבד, מכל מקום מצינו בכמה דברים שכתבו הפוסקים שאף לוי מודה שריחא אסור ואפילו בדיעבד.

בערוך השולחן (יו"ד סי' קמ ס"ק) כתב, שכל שהדבר המותר היה מונח ממש על הדבר האסור שיש בו ריח והיו דבוקים זה לזה, אוסר אף בלא נתינת טעם, משום שמעביר ריח[כב].

ריחא בדבר חריף

כתבו המרדכי (חולין רמז תרסו) **והאיסור והיתר** (כלל לט דין כ), שריח של דבר חריף בין שהאיסור הוא חריף ובין שההיתר חריף אסור אף ללוי. והביא האיסור וההיתר ראיה לדין זה, ממה שאמר רבא במסכת עבודה זרה (סו:) שריחא לאו מילתא, והביא ראיה לדבריו מתנור שהסיקו בכמון של תרומה ואפה בו את הפת שהפת מותרת לפי שאין טעם כמון אלא ריח כמון, הרי שריחא לאו מילתא, ודחה אביי, שאין להוכיח משם שריחא לאו מילתא משום שבשעה שמסיק את התנור בכמון הרי הוא נשרף וכלה מן העולם. ומשמע שהכמון לולא זה שהוא כלה ונשרף מן העולם היה אוסר בריחו, והיינו משום שהוא דבר חריף.

וכבר תמה **הפרי חדש** (סי' קמ סק"ח), שהרי אביי הסובר שריחא מילתא הוא שאמר סברא זו שכמון כלה ונשרף מן העולם ולכך מותר, אבל לרבא הסובר ריחא לאו מילתא, אף אם אינו כלה ונשרף מן העולם היה מותר אף שהוא דבר חריף, ואדרבה יש להוכיח משם להיפך שאף בדבר חריף ריחא לאו מילתא. **וכתב הפלתי** (סי' קמ סק"ו), שהיה לפרי חדש להקשות יותר, מנין לנו לחדש חילוק בין דבר חריף לדבר שאינו חריף, ואביי שהוצרך לחלק שהכמון נשרף וכלה מן העולם, היינו משום שסבר שבכל דבר ריחא מילתא, אבל לדידן שריחא לאו מילתא אין צריך לטעם זה, ובכל אופן מותר אף שכמון הוא דבר חריף. ועוד, שאם אף לדידן שריחא לאו מילתא נאמר שבדבר חריף ריחא מילתא, אם כן כיצד הוכיח רבא סברתו שריחא לאו מילתא מתנור שהסיקוהו בכמון של תרומה ואפה בו את הפת שמותרת, הרי בכמון שהוא דבר חריף לכולי עלמא ריחא מילתא.

וכתב הפלתי ליישב על פי מה שכתבו התוספות במסכת עבודה זרה (סו: ד"ה רבא) שאביי שאסר להריח יין נסך היינו לפי שמריח גוף האיסור, ורבא שהתיר להריח יין נסך משום שהריח מזיקו. ועל פי זה יש לומר, שדבר חריף הרי זה נחשב כאילו הוא מריח את גוף האיסור כיון שטעמו מורגש מאד, ובזה אף רבא מודה שאסור כיון שהוא מריח את גופו של האיסור ואין הריח מזיקו, אלא מכל מקום התיר רבא משום שלרבא איסור ריח כשאין הריח מזיקו אינו אלא מדרבנן, וכיון שריח כמון הוא תרי דרבנן, שגם איסור הריח דרבנן, וגם שתרומת כמון היא מדרבנן, לכך מותר, אבל בדבר חריף שאין הריח מזיקו ואינו תרי דרבנן, אף רבא מודה שאסור.

האם בגדי וטלה שייך תערובת גופים

אבל תערובת טעמים שרי לימא תיהוי תיובתיה דרב. הקשה **המהרש"א** (ד"ה אלא), מה הוקשה לגמרא על רב, הרי יש לפרש כוונת הברייתא שאין צולין שני פסחים כאחד משום תערובת גופין, ואילו גדי וטלה שאין בהם תערובת גופין אסור משום תערובת טעמים. ותירץ, שהיה פשוט לגמרא שאף בגדי וטלה שייך תערובת גופים. ותמה **הפני שלמה** (ד"ה ולייסנ), כיצד שייך לומר ששייך תערובת גופים בגדי וטלה, הרי מטלה מקריבים את האליה לגבוה מה שאין כן בגדי. ובאמת אף על דברי הגמרא יש לתמוה, מדוע אסרו לצלות גדי וטלה יחד אחר שיש כאן היכר גדול, שהגדי צולין אותו עם האליה משא"כ הטלה. וכתב, שהנה **בתוספתא** (פ"ה מ"י) מבואר שמה שאין צולין גדי וטלה יחד הוא משום 'הרגל', ומשמע שבאמת גדי וטלה אין שייך תערובת גופים אלא אסור משום הרגל, שאם נתיר גדי וטלה יתירו אף גדי וגדי.

ועל פי זה כתב ליישב קושיית **התוספות** (ד"ה ניתק) שהקשו, שלכך אסרה הברייתא לצלות גדי וטלה משום תערובת גופין, משום שמדובר שבשניהם כחושים ואין שייך בזה תערובת טעמים. אולם לפי הנתבאר יש לומר, שלמקשן היה פשוט שאף שבגדי וטלה שלא שייך תערובת גופין גזרו משום חשש גדי וגדי, אם כן יש לאסור לרב אף בשניהם כחושים משום הרגל שמא יבואו להתיר אף בשניהם שמנים.

מדוע אין להעמיד הברייתא בשניהם כחושים

שם. הקשו **התוספות** (ד"ה ניתק), מה הוקשה לגמרא על רב שמוכח שתערובת טעמים מותר, הרי יש לומר שלכך אסרה הברייתא לצלות גדי וטלה רק משום תערובת גופין ולא משום תערובת טעמים, משום שמדובר בשניהם כחושים שאין שייך בזה תערובת טעמים. ותירץ **הצל"ח** (נמוק' ד"ה ניתק), שאין להעמיד הברייתא בשניהם כחושים, כיון שמדובר בקרבן פסח ואין מביאים אותם כחושים משום הקריבהו נא לפחתך (מלאכי א ח)[כג].

והפלתי (סי' קמ סק"ג) כתב ליישב על פי דברי **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"י ה"ח) שהיו צולין את הפסח כשהוא שלם, ולא היו מסירים ממנו קודם את גיד הנשה ושומנו של גיד, ושומנו של גיד אינו כחוש [כמבואר בתוספות (חולין ט: ד"ה שומני)] ששומן הגיד מפעפע, ואם כן אי אפשר למצוא שני פסחים כחושים. וכתב, שהתוספות שהקשו כן היינו משום שסוברים כדעת הראב"ד שם שחולק וסובר שהיו מוציאים ממנו גיד הנשה קודם לכן.

הטעם שאין להעמיד הברייתא בקדירות ממש כחכמים המתירים צלי קידר בשתי קדירות סלקא דעתך אלא אימא כעין שתי קדירות. הקשה המנחת

חינוך (מצוה ז חומ ה), הרי לעיל בגמרא (מח.) נחלקו רבי וחכמים גבי פסח שעשאו צלי קדר, דהיינו פסח שבושל בקדרה בלי מים, אם מותר באכילה או לא, שחכמים מתירים שאין זה חשוב בישול, לפי שבישול הוא במים וכל שנתנו בקדרה ללא מים אין זה בישול, ורבי אוסר שאף בלא מים חשוב בישול. ואם כן מה הוקשה לגמרא שאסור לצלות את הפסח בקדרה, שמא הברייתא היא כדעת חכמים המתירים לצלות את הפסח בקדרה בלא מים. ותירץ, שמה שאמרו שם בגמרא שלחכמים צלי קדר מותר, אין הכוונה שמותר לגמרי, שהרי סוף סוף אין זה צלי אש אלא צלי מחמת קדרה, ורק נחלקו לענין מלקות, אם לוקה משום מבושל, שלחכמים אין זה חשוב מבושל ולרבי חשוב מבושל, אבל לדברי שניהם פסול הקרבן משום שאין זה צלי אש.

ובהכרח שאין זה ממש מדין אין מבטלין איסור לכתחילה, אלא מעין דין זה וקל ממנו שאין בו איסור בדיעבד. **כא. אמנם** כתב שבריח נבילה ושחוטה שטעמם שוה אין שייך טעם זה, אלא הטעם משום שמא יגעו זה בזה. **כב. וכתב** שמקור הדברים מירושלמי (תרומות פ"י ה"ג). **כג. ועיין** לעיל בענין 'האם בגדי וטלה שייך תערובת גופים' מה שתירץ הפני שלמה את קושיית התוספות.

דין ריחא בתנור

כתבו התוספות (ד"ה ואפרה) ובמסכת עבודה זרה (סו: ד"ה רבא), שבתנורים גדולים שלנו אפילו רב הסובר ריחא מילתא אין לחוש לריחא, ומותר לאפות פשטיד"א של בשר עם פשטיד"א של גבינה בתנור אחד, ובלבד שלא יגעו זה בזה[יד], כיון שיש אויר מרובה בתנור וההבל מתפשט[טו]. והתוספות במסכת עבודה זרה (שם) הוסיפו, שהיינו דווקא כשאין פי התנור סתום[טז].

והקשה הפלתי (פ' קמ סק"ד), אם בתנור גדול מודה רב שאין לחוש לריחא, אם כן מה הוקשה לגמרא על דעת רב מהברייתא של אין צולין שני פסחים כאחד משום תערובת גופין, ומשמע שמשום תערובת טעמים מותר, הרי יש לומר שמדובר בתנור גדול שאין שייך בזה תערובת טעמים, ומכל מקום אסור משום תערובת גופים. וכתב ליישב בדוחק, שצריך לומר שלא היה שכיח לצלות הפסח בתנור גדול כל כך, שהרי צריך להגעילו אחר כך, וקשה להגעיל תנור גדול כל כך[יז].

והנה התוספות שכתבו כן היינו לשיטתם שפסקו הלכה כרב שריחא מילתא, והוצרכו לחדש שבתנור גדול אין לחוש לריחא. ואף לדידן שפוסקים הלכה כלוי וריחא לאו מילתא יש חידוש בתנור גדול, כיון שלכתחילה אף לוי מודה שריחא מילתא ואין לאפות לכתחילה בשר נבילה עם שחוטה, אולם בתנור גדול מותר אף לכתחילה לאפות בשר נבילה עם שחוטה כיון שריחא לאו מילתא. וכן פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' קמ ס"ח), שמותר לכתחילה לצלות בשר נבילה עם בשר שחוטה בתנור גדול שפיו פתוח ואין לחוש לריחא. אולם הרמ"א כתב להחמיר לכתחילה אפילו בתנור גדול. וכתב הש"ך (שם סק"ג), שאף הרמ"א לא החמיר אלא בתנור גדול ופתוח קצת, אבל בתנור גדול ופתוח לגמרי אף הרמ"א מודה שמותר לכתחילה[יח].

אוצר החכמה

הטעם שלא הקשתה הגמרא על רב מתנור שהסיקוהו בכמון של תרומה

במסכת עבודה זרה (סו:) נחלקו אביי ורבא אם מותר להריח חבית של יין נסך, אביי אסר משום שריחא מילתא ורבא התיר משום שריחא לאו מילתא. והוכיח רבא כדבריו שריחא לאו מילתא ממה ששנינו (תרומות פ"י מ"ד) 'תנור שהסיקו בכמון של תרומה ואפה בו את הפת הפת מותרת, לפי שאין טעם כמון אלא ריח כמון'. ודחה אביי סברתו. והקשו שם התוספות (ד"ה רבא), מדוע כאן בסוגייתנו שנחלקו רב ולוי אם ריחא מילתא או לא, לא הביאה הגמרא ראיה מתנור שהסיקו בכמון של תרומה לדעת לוי שריחא לאו מילתא, ורב יתרץ כמו שדחה שם אביי. ותירצו, שבריח כמון אף רב מודה שריחא לאו מילתא, שדווקא בריח של פיטום כגון בבשר נבילה ובשר שחוטה סובר רב שריחא מילתא, אבל בריח של כמון בתנור שהוא מעשה תנור, כלומר שאין כאן מעשה פיטום אלא רק נאפו יחד, מודה רב שריחא לאו מילתא.

טעמו של רבי יוסי שמחלק בין חיטים לשעורים

ורבי יוסי מתיר בשל חיטין ואוסר בשל שעורים מפני שהשעורים שואבות. נחלקו הראשונים בדעת רבי יוסי שחילק בין חיטים לשעורים, האם טעמו של רבי יוסי משום שסובר ריחא מילתא, אלא סובר שרק בשעורים יש ריח ולא בחיטים, או שרבי יוסי סבר שריחא לאו מילתא, ומה שאוסר בשעורים מפני ששואבות לחלוחית היין ולכן נאסרו.

רש"י (ד"ה נלוי) פירש, שרבי יוסי סובר ריחא מילתא. ולפי זה צריך לומר שסבר רבי יוסי שרק בשעורים שייך ריח ולא בחיטים. אמנם **הרי"ף** (חולין נג:) כתב, שטעמו של רבי יוסי הוא מפני שהשעורים שואבות את גוף היין ולכן נאסרו, אבל רבי יוסי סובר שריחא לאו מילתא[יט].

והפרי חדש (סי' קמ ס"ק יח) תמה על שיטת רש"י, שאם טעמו של רבי יוסי משום שסובר ריחא מילתא אלא שהחיטים אין בהם ריח, אם כן החיטים הם שיצאו מן הכלל שאינם מקבלות ריח, שהרי שאר דברים כן מקבלים ריח, ואם כן היה למשנה לומר 'רבי יוסי אוסר בשל שעורים ומתיר בשל חיטים מפני שאינן שואבות', שהחידוש הוא בחיטים שאינן נאסרות ולא בשעורים, ומלשון המשנה משמע שהחידוש הוא בשעורים ששואבות. ועוד הקשה, שהלשון 'שאיבה' משמעו ששואב ממשות הדבר, שעל הריח שייך יותר הלשון 'קליטה', ואם כוונת רבי יוסי שהשעורים שואבות את הריח, היה לו לומר 'מפני שהשעורים קולטות'.

ואף על פירושו של הרי"ף תמה הפרי חדש, שאם טעמו של רבי יוסי משום שהשעורים שואבות לחלוחית היין, מנין שרבי מאיר שאוסר אף בחיטים היינו משום שסבר ריחא מילתא, שמא אף רבי מאיר סובר שריחא לאו מילתא, אלא סבר שאף החיטים שואבות מלחלוחית היין.

ביאור המשנה במסכת מכשירין

במסכת מכשירין (פ"ג מ"ג) מבואר, 'הרודה פת חמה ונתנה על פי חבית של יין, רבי מאיר מטמא ורבי יהודה מטהר, רבי יוסי מטהר בשל חטים ומטמא בשל שעורים, מפני שהשעורים שואבות'. וכתבו שם **הרמב"ם** והר"ש והרע"ב לבאר משנה זו בשני דרכים: א. שמדובר בפת טהורה ויין טמא והנידון הוא אם נטמאה הפת על ידי היין שבלעה. ב. בפת שלא הוכשרה לקבל טומאה כגון שנילושה במי פירות, והנידון הוא אם הוכשרה לקבל טומאה על ידי היין שבלעה. והנה אוכלין שצריכים להיות מוכשרים לקבל טומאה, ודאי שצריכים ממשות יין ואין די בריחא בעלמא. ולענין טומאה נחלקו האחרונים אם צריך ממשות יין או שדי בריחא, שדעת **הפרי חדש** (סי' קמ ס"ק יח) שדי בריחא בעלמא כדי שהיין הטמא יטמא את הפת, ודעת **הבית מאיר** (שם) שצריך ממשות היין, שהרי אפילו טעם כעיקר אינו מטמא וכל שכן ריחא בעלמא. וכיון שכן הקשו האחרונים, מאחר שמוכח מהמשנה במסכת מכשירין שמדובר בממשות יין, כיצד פירש רש"י שטעמו של רבי יוסי הוא משום ריח בעלמא, וכן כיצד מוכח שטעמו של רבי מאיר שאסור גבי תרומה הוא משום ריחא, הרי יש לומר שטעמו משום שממשות היין נבלעת בפת. ונאמרו בזה כמה תירוצים באחרונים:

א. בשער המלך (מלכות ממורות פי"ח ה"ג) כתב ליישב, שהמשנה במסכת תרומות והמשנה במסכת מכשירין שתי מחלוקות נפרדות הם, שבמסכת תרומות נחלקו גבי שאיבת הריח, אם הפת שואבת ריח או לא, ואילו במסכת מכשירין נחלקו אם הפת שואבת לחלוחית. וצריך לומר שבמסכת תרומות מדובר באופן שודאי לא שאבה הפת את הלחלוחית, כגון שמיד כשסילק הפת מהחבית ראו

כד. וכתב הפלתי (סי' קמ סק"ה), שמה שכתבו התוספות שלא יהיו נוגעים זה בזה, אין כוונתם שאם נוגעים זה בזה אזי אסור במקום הנגיעה כדי נטילה, שמה באו להשמיענו בזה ופשוט שהדין כן אלא כוונתם לומר שאם נגעו זה בזה אלים כחם ששואבים ריח איסור, ואסור אפילו בתנור גדול. וכן כתב המרדכי (פסחים רמז תקצ) שגוי שהשליך לחם חמץ לתוך התנור מצות, אם נגע אסור, שהרי זה כפת חמה וחבית פתוחה שאסור. ופת חמה וחבית פתוחה לא נאסר מחמת נגיעה, אלא ששואבת וקולטת הריח ביותר ואסור מחמת ריחא, והוא הדין איסור והיתר הנוגעים זה בזה קולטים ושואבים הריח ביותר, ובזה לכולי עלמא ריחא מילתא אפילו בתנור גדול. **כה. ויש** לעיין בדעת התוספות שכתבו שאף לרב בתנור גדול אין ריחא, האם התירו לאפות בתנור גדול אפילו לכתחילה איסור והיתר יחד, כיון שאין בזה ריחא כלל, או שלא התירו אלא בדיעבד, והיינו אף שסובר רב ריחא מילתא ואוסר בדיעבד איסור והיתר שנאפו יחד, מכל מקום בתנור גדול מודה שריחא לאו מילתא ומותר בדיעבד, אבל לכתחילה אף בתנור גדול אסור. ומלשון התוספות (ד"ה ואפרה) שכתבו 'ובתנורים גדולים שלנו נראה דמותר לאפות לחם עם אותו פשטיד"א הואיל ומכוסות היטב' משמע שאפילו לכתחילה מותר. אולם מלשון התוספות במסכת עבודה זרה (סו: ד"ה רבא) שכתבו 'אבל בתנורים גדולים שלנו אין לחוש לריחא, ובלבד שלא יהא פי התנור סתום, ואין לחוש אם אפו פשטיד"א של בשר עם טריט"א של גבינה בתנור אחד רק שלא יגעו זה בזה', משמע שרק בדיעבד מותר אבל לכתחילה אסור, שהרי כתבו 'ואין לחוש עם אפו'. ובביאור הגר"א (יו"ד סי' קמ סק"ו) כתב, שהרמ"א שהחמיר לכתחילה לאפות איסור והיתר יחד אפילו בתנור גדול, ומקורו מהאיסור והיתר (כלל לט דין ג), משום שסבר שמה שכתבו התוספות לחלק בין תנור גדול לקטן היינו דווקא בדיעבד ואליבא דרב, אבל לדידן דקיימא לן כלוי שריחא לאו מילתא ולכתחילה אסור, אין לחלק בין תנור גדול לקטן ולכתחילה אסור אפילו בתנור גדול. **כו. ויש** לעיין בדברי התוספות בסוגייתנו שלא הזכירו דין זה שלא יהא פי התנור סתום, האם חולקים וסוברים שבתנור גדול מותר אפילו אם התנור סתום או לא. וביד יהודה (סי' קמ סק"ה) כתב שאף בעל המאור (ד"ה ועוד) והיראים (סי' סג) והרוקח (סי' לנב) והסמ"ג (לאוין קמ) והסמ"ק (סי' ריג) והרשב"א (בתורת הבית ב"ד ב"ח טו.) כתבו רק תנור גדול ולא הזכירו שיהא פי התנור פתוח, ורק התוספות בעבודה זרה כתבו שצריך שיהא גדול ופתוח. וכתב לדייק בדברי הרא"ש (ע"ז פ"ה סי' ח) שכתב 'ודווקא בתנורים קטנים שלהם שהיו מכסים פיהם כדמוכח פ"ק דשבת (דף יח:), ולכך נכנס ריח של זה בזה. אבל בתנורים שלנו ופיהם פתוח אין לחוש'. שהנה מתחילה כתב הרא"ש שדווקא בתנור 'קטן וסתום' הריח אוסר, ומשמע שאם היה קטן ופתוח או גדול וסתום מותר, ובהמשך דבריו כתב 'שתנורים שלנו ופיהם פתוח' אין לחוש, ומשמע שצריך גם תנור גדול וגם פתוח. וביאר, שבתנור גדול וסתום או קטן ופתוח לא התיר הרא"ש לרב אלא בדיעבד, אבל בתנור גדול ופתוח התיר אפילו לכתחילה. אמנם כתב שהאיסור והיתר (כלל לט דין יא) כתב בדעת הרא"ש שהתיר 'בדיעבד' בתנור גדול ופתוח. והנה הטור בהלכות בשר בחלב (יו"ד סי' פז) כתב, שאף לרבינו תם שפסק ריחא מילתא, מכל מקום בתנורים גדולים שלנו מותר, ולא הזכיר שהיינו דווקא כשהתנור פתוח. אולם בהלכות ריחא (בפי' קמ) כתב הטור שאף לרבינו תם שריחא מילתא, בתנורים גדולים שלנו ופיהם פתוח אין לחוש. ותמה הדרכי משה (סק"ד) מדוע בהלכות ריחא כתב הטור שצריך גם תנור גדול וגם פיהם פתוח, ובהלכות בשר בחלב לא הזכיר אלא שבתנורים גדולים שלנו אין לחוש לריח ולא הזכיר פיהם פתוח. וכתב, שיש לחלק בין איסור בשר בחלב לשאר איסורים, שבבשר בחלב די בתנור גדול ואפילו אם אין פיו פתוח, ובשאר איסורים צריך גם שיהא תנור גדול וגם פיו פתוח. והביאור בזה משום שבשאר איסורים כיון שהאיסור נבלע בהיתר, בכדי שלא יהא ריח צריך גם תנור גדול וגם פיו פתוח, אבל גבי בשר בחלב דיבר הטור גבי פת שאפאה עם בשר אם מותר לאכלה בחלב, וכשנבלע ריח הבשר בפת לא נבלע בה טעם איסור, לכך בכדי שיוכל לאוכלה עם חלב די בתנור גדול. ולפי זה יש לומר שאין מחלוקת בין בעלי התוספות, שהתוספות בסוגייתנו דיברו גבי פת שאפאה עם בשר אם מותר לאוכלה בחלב, וכתבו שבתנור גדול מותר, ולא הזכירו שצריך שיהא פי התנור פתוח, אולם התוספות במסכת עבודה זרה דברו אם מותר לאפות בשר נבילה עם בשר שחוטה, לכך הזכירו שצריך שיהא אף פי התנור פתוח. **כז. ולפי** מה שכתב בביאור הגר"א (יו"ד סי' קמ סק"ו) שאף בתנור גדול לא התיר רב אלא בדיעבד, אבל לכתחילה אף בתנור גדול אסור, יש לומר שקושיית הגמרא היא, שבברייתא מבואר שכל הטעם שאין צולין שני פסחים כאחד הוא משום תערובת גופין, וכל שאין לחוש לתערובת גופין אלא לתערובת טעמים מותר, ואין לחוש לריחא כלל, ומותר אפילו לכתחילה, וכיון שכן אין לתרץ שמדובר בתנור גדול, שכן אף בתנור גדול אסור לכתחילה ומותר רק בדיעבד, ואילו בברייתא מבואר שמותר אפילו לכתחילה. **כח. כן** ביאר הפרי מגדים שם בדעתו. אולם ביד יהודה (סי' קמ סק"ז) נקט בדעת הרמ"א שהחמיר לכתחילה אפילו בתנור גדול ופתוח לגמרי. **כט. וכן** פירש הרע"ב (תרומות פי"א מ"ג) טעמו של רבי יוסי משום שהשעורים שואבות מלחלוחית היין. ופירש התוספות יום טוב (שם) דבריו, שהיין נמשך בפת ולכך אסור אף שריחא לאו מילתא. וכן היא דעת הרמב"ם (תרומות פט"ו הי"ג), שאף שפסק שריחא לאו מילתא, מכל מקום פסק 'הרודה פת חמה ונתנה על פי חבית של יין תרומה, אם היתה פת חטים ה"ז מותרת, ושל שעורים אסורים מפני ששואבות'. והיינו מפני שהשעורים שואבות גוף היין.

שאין עליה לחלוחית, ואילו במסכת מכשירין מדובר שסילקו את הפת ולא ראוה עד לאחר זמן, ואין ידוע אם היתה עליה לחלוחית או לא, ונחלקו אם תולים שהיתה שם לחלוחית או לא. ועל פי זה כתב ליישב מה שהקשו, שמדוע אין לומר שטעמו של רבי מאיר האוסר במסכת תרומות הוא משום שהפת שואבת את ממשות היין ולא משום ריח, שאם כן מדוע הוצרכו רבי מאיר ורבי יהודה לחלוק פעמיים באותה מחלוקת אם הפת שואבת לחלוחית או לא, ועל כרחך שרבי מאיר שאסר במסכת מכשירין היינו משום שהפת שאבה לחלוחית היין, ובמסכת תרומות אסר אף כשודאי אין לחלוחית ומשום שהפת שואבת ריח היין. וזה גם מה שהכריחו לרש"י לפרש בסוגייתנו שטעמו של רבי יוסי הוא משום ריחא מילתא, אלא שהשעורים שואבות ריח והחיטים לא, משום שאם לא כן מדוע הוצרך לחלוק פעמיים.

ב. הפלתי (סי' קמ סק"י) כתב ליישב, שרבי מאיר ורבי יהודה נחלקו במסכת מכשירין אם הפת שואבת לחלוחית היין או לא, ואילו במסכת תרומות נחלקו אם ריחא מילתא או לא. ומכל מקום אין להקשות שמאחר שסובר רבי מאיר שהפת שואבת לחלוחית היין, ומכשיר היין את הפת לקבל טומאה, מנין שסובר שריחא מילתא, שמא אף מה שאסר בתרומה הוא משום ממשות היין שנבלעה בו, והוא משום שלחלוחית היין הנשאבת על ידי הפת אינה אלא משהו בעלמא, ולגבי הכשר מכשירה את הפת, שהרי די במשהו לחלוחית כדי להכשיר את הפת, אולם גבי איסור תרומה כיון שהלחלוחית מועטת כל כך הרי היא בטילה ואינה אוסרת, ואין לאסור את הפת אלא משום ריחא מילתא.

האם לוי מודה בפת חמה וחבית פתוחה

אמר רבה בר בר חנה אמר ריש לקיש בפת חמה וחבית פתוחה דברי הכל אסור. נחלקו הראשונים האם בפת חמה וחבית פתוחה מודה לוי שריחא מילתא או לא. דעת **התוספות** (ע"ז סו: ד"ה רבא) **והרא"ש** (ע"ז פ"ה סי' ח) **ובעל המאור** (ד"ה ממר רב) וכן פסק **הטור** (יו"ד סי' קמ), שבפת חמה וחבית פתוחה לכולי עלמא ריחא מילתא ואף לוי מודה בזה. אולם דעת **הרי"ף** (מועד קטן יג:) **הרמב"ם** (תרומות פט"ו ה"ג) **הראב"ד** (בהשגותיו לספר המאור שם) **והרמב"ן** (במלחמות ד"ה ממר הכותב), **והרשב"א** (תורת הבית ב"ד ש"ה טו:) **והמאירי** (ד"ה בשר) שלוי הסובר ריחא לאו מילתא אף בפת חמה וחבית פתוחה סובר כן. ונימוקם עמם שאי אפשר שיהיה בפת חמה וחבית פתוחה יותר ריחא מאשר בפת שנאפתה עם כמון, וכיון שבפת שנאפתה בכמון של תרומה סובר רבא ואף לוי שריחא לאו מילתא, אף בפת חמה וחבית פתוחה סובר כן, שהרי גבי תנור שהסיקוהו בכמון של תרומה הוכיח שריחא לאו מילתא.

וכתב הבית יוסף (יו"ד סי' קמ), שאף הטור שאסר בפת חמה וחבית פתוחה, ובפת חמה וחבית סתומה או פת צוננת וחבית סתומה התיר היינו דווקא בפת חיטים, אבל בפת שעורים אפילו בפת חמה וחבית סתומה אסור כדעת רבי יוסי משום שהשעורים שואבות. ותמה עליו **הב"ח**, שהרי בטור לא הוזכר חילוק זה בין פת חיטים לפת שעורים ומשמע שנתכוון לפסוק הלכה כרבי יהודה ולא כרבי יוסי. ואף שקיימא לן הלכה כרבי יוסי לגבי רבי מאיר ורבי יהודה, היינו דווקא כשנחלק עם כל אחד לבדו, אבל כאן שגם רבי מאיר וגם רבי יהודה שניהם סוברים שאין חילוק בין פת חיטים לפת שעורים אין הלכה כרבי יוסי. **ובפרי חדש** (סי' קמ ס"ק יח) תמה על הב"ח, שאדרבה מטעם זה היה לו לפסק כרבי יוסי, שבחיטים רבי יהודה ורבי יוסי שניהם סוברים דלא כרבי מאיר, ובשעורים רבי מאיר ורבי יוסי שניהם סוברים דלא כרבי יהודה, ובכל מה שפסק רבי יוסי יש לו תנא המסייעו. והוסיף, שהטור שלא חילק בין פת חיטים לפת שעורים, היינו משום שסבר כשיטת רש"י שטעמו של רבי יוסי אינו משום שהשעורים שואבות לחלוחית היין, אלא מפני שריחא מילתא, וכיון שפסק ריחא לאו מילתא לא הזכיר חילוק זה[לא].

ולענין הלכה בשולחן ערוך (יו"ד סי' קמ ס"ד) פסק, שפת חמה המונחת על גבי חבית פתוחה של יין נסך אסורה, אף שפסק השולחן ערוך (שם ס"ח) הלכה כלוי שריחא לאו מילתא, וכדעת התוספות והרא"ש שבפת חמה וחבית פתוחה אף לוי מודה שריחא מילתא. **והפרי חדש** (סי' קמ ס"ק יח) כתב שמאחר שהרי"ף והרמב"ם והרשב"א פסקו שאף בפת חמה וחבית פתוחה אין להחמיר בזה, וודאי אילו ידע המחבר שפסקו כן אף היה פוסק כן להקל.

ההלכה בפת שעורים

כתב הרמב"ם (תרומות פט"ו ה"ג) אף שריחא לאו מילתא אפילו בפת חמה וחבית פתוחה, מכל מקום בפת שעורים חמה וחבית פתוחה אסור, משום שהשעורים שואבות[לב].

ובשולחן ערוך (שם) פסק, שאם היה פת שעורים אסור אם הפת חמה אפילו חבית מגופה. וכתב **הש"ך** (ס"ק כג) שהוא הדין בחבית פתוחה ופת צוננת אסור בפת שעורים. אולם **בפרי חדש** (סי' קמ ס"ק כ) כתב, שריש לקיש הסובר שריחא מילתא לשיטתו בפת שעורים אסור אפילו בפת צוננת וחבית פתוחה, אבל לפי מה דקיימא לן ריחא לאו מילתא, וכל החומרא בפת שעורים משום ששואבת לחלוחית היין, יש לומר שהיינו דווקא בפת חמה ואפילו אם החבית מגופה, שדרך החום לשאוב הלחלוחית, אבל פת צוננת אפילו אם החבית פתוחה מותר, שכיון שהפת צוננת אין היא שואבת לחלוחית היין, ואין בזה אלא ריחא, וריחא לאו מילתא.

האם אף צלי כחוש אוסר את הפת

פת שאפאה עם צלי בתנור אסור לאכלה בכותחא. הקשה **השפת אמת** (ד"ה פת), שמלשון הגמרא משמע שכל פת שנאפתה עם הצלי אסור לאוכלה עם כותח, אף אם הצלי היה כחוש, שהרי לא חילקה הגמרא בכך. ולדעת הש"ך (סי' קמ סק"ח) הסובר שבשניהם כחושים מותר לכתחילה אף לרב, מדוע אסור לאכול פת שנאפתה עם צלי כחוש בכותח. וכתב, שאפשר שדווקא בבשר כשר שנצלה עם בשר אסור ושניהם כחושים אינם אוסרים זה את זה, שבשר אינו מקבל ריח רק כשאחד מהם שמן, אבל פת מקבל ריח אפילו כששניהם כחושים. וצ"ע.

מדוע אין לאסור פת שאפאה עם הצלי לאוכלה לבדה

שם. מבואר בגמרא שפת שאפאה עם צלי אסור לאוכלה עם כותח. ומשמע שלאוכלה לבדה בלא כותח מותר. והנה לעיל בגמרא (נ.) מבואר שפת שטח אותה בשומן של בשר אסור לאוכלה אפילו לבדה, שמא יבוא לאוכלה עם כותח. והקשו **התוספות** (שם ד"ה אפילו), מדוע אם כן פת שאפאה עם צלי בתנור אחד אסור לאוכלה רק עם כותח אבל לבדה מותר לאוכלה, ובמה זה שונה מפת שטח אותה בשומן של בשר שאסור לאוכלה אפילו לבדה. ותירצו, שדווקא פת שיש בה טעם בשר גזרו חכמים שלא לאכולה אפילו לבדה, מה שאין כן פת שיש בה רק ריח של בשר לא גזרו חכמים אלא לאכולה עם כותח אבל לבדה התירו.

ובשולחן ערוך (יו"ד סי' קמ ס"ח) כתב **הרמ"א** 'והוא הדין אם אפו בכי האי גוונא פת עם בשר אסור לאוכלו בחלב'. וכתב שם **הש"ך** (ס"ק יח), שהיינו דווקא בפת מועט או שיש היכר בפת, אבל בפת מרובה ואין היכר אסור לאוכלו אפילו לבדו גזירה שמא יבוא לאוכלו בחלב. ותמה **הפרי חדש** (סי' קמ סק"י), שבגמרא משמע שדווקא לאוכלה עם כותח אסור אבל לאוכלה לבדה מותר. והיינו משום שריחא לאו מילתא, וריחא אסור רק לכתחילה וודאי שמותר לאוכלה לבדה, ואף להסובר ריחא מילתא לא גזרו בדבר שקיבל ריח בשר אלא לאוכלו עם כותח, אבל לאוכלו לבדו לא גזרו[לג].

ההלכה בריחא מילתא

נחלקו הראשונים אם להלכה ריחא מילתא כרב או ריחא לאו מילתא כלוי, ומצינו בזה כמה שיטות בראשונים.

רש"י (ד"ה ממר) פסק הלכה כלוי שריחא לאו מילתא, והיינו משום שבמסכת עבודה זרה (סו:) נחלקו אביי ורבא אם מותר להריח חבית של יין נסך, רבא סבר שמותר משום שריחא לאו מילתא, ואביי סבר שאסור משום שריחא מילתא, וכיון שלוי שאמר ריחא לאו מילתא סבר כרבא, וקיימא לן רבא ואביי הלכה כרבא, הלכך להלכה ריחא לאו מילתא. וכן היא דעת **הרי"ף** (מועד קטן יג:), **והרמב"ם** (מלכות עבודת כוכבים פט"ו הל"ג), **והראב"ד** (בהשגותיו על בעל המאור שם), **והרמב"ן** (במלחמות בסוגייתנו) **והרשב"א** (תורת הבית ב"ד ש"ה טו:).

אולם התוספות (ד"ה אפילו) בשם **רבינו תם**, **ורבינו חננאל** (ד"ה וקיימא לן), **ובעל המאור** (ד"ה ממר רב), **והרא"שלד**, **והתוספות רי"ד** (ע"ז סו: ד"ה רבא) פסקו הלכה כרב שריחא מילתא. והיינו משום שבגמרא מוכח שהלכה כרב, שהרי אמר רב כהנא שפת שאפאה עם צלי בתנור אסור לאוכלה בכותח והיינו כרב, וכן דג שנאפה עם בשר בתנור אסר רבא לאוכלו בכותח והיינו כרב. ומוכח בגמרא שהלכה כרב.

וכתב הרי"ף (שם), שאין להוכיח מפת ודג שאפאם עם צלי שאסור לאוכלם בכותח שהלכה כרב, משום שאף לוי שאמר ריחא לאו מילתא היינו דווקא בדיעבד אבל לכתחילה אסור, וכיון שיכול לאכול הפת או הדג אף ללא כותח, אם בא לאוכלם בכותח הרי זה כלכתחילה שאסור. ועוד כתב, שכיון שיכול לאכול הפת או הדג ללא כותח, חשוב כדבר שיש לו מתירים, ואם יאכל

ל. **כן** ביארו הכסף משנה והמהר"י קורקוס בדעתו שהרי לא חילק בזה. **לא. ובשער** המלך (מלכות תמורות פי"ח ה"ג) כתב, שהטעם שלא פסק הטור כרבי יוסי, משום שרבי יוסי הכרעה שלישית הוא, ואין הכרעה שלישית מכרעת. ואדרבה תמה על הרמב"ם מדוע פסק כרבי יוסי כיון שהכרעה שלישית הוא. וכתב ליישב, שהוא סבר פירוש אחר מהו 'הכרעה שלישית'. **לב. וכן** פסק המאירי (ד"ה בשר). **לג. ותמוה** מדוע לא הזכיר שכבר כתבו כן התוספות בפסחים (נ. ד"ה ואפילו). **לד. כן** כתב הטור (יו"ד סי' קמ) שאביו הרא"ש פסק הלכה כרב שריחא מילתא. והבית יוסף (יו"ד סי' קי ס"ג) תמה עליו שלא ידע מנין לו כן, שהרא"ש (ע"ז פ"ה סי' ח) הביא דברי רש"י ודברי רבינו תם ולא הכריע ביניהם. וכתב, שאפשר משום שהביא הרא"ש דברי רבינו תם לבסוף נתכוון לפסוק כמותו.

אותם עם כותח אין ריח הבשר שבפת מתבטל, שכל דבר שיש לו מתירים אינו בטל אפילו במשהו.

והר"ן (חולין שם ד"ה והפ) הרבה לתמוה על הרי"ף: א. שהרי רבא התיר להריח יין נסך אף כשאינו מעורב, מטעם ריחא לאו מילתא, וכיצד יתכן שכשהוא בפני עצמו הוא מותר וכשנתערב בדבר שיש לו מתירין יאסור תערובתו. ב. שדבר שיש לו מתירין שאינו בטל היינו דווקא במינו אבל בשאינו מינו בטל בששים כשאר איסורים, וכאן לגבי איסור בשר בחלב הרי הם כמין באינו במינו. ג. שזה שיכול לאכול הפת או הדג לבדם בלא כותח אין זה חשוב כדבר שיש לו מתירים, שהרי במסכת חולין (קיג:) מבואר שדגים שעלו בקערה שנתבשל בה בשר, מותר לאכול הדגים בכותח משום שזהו נ"ט בר נ"ט, ואין אוסרים לאכול הדג בכותח משום דבר שיש לו מתירים, כיון שיכול לאכול הדגים בלא כותח, שאין חשוב דבר שיש מתירים אלא כשיש היתר לאיסורו כמו בביצה שנולדה ביום טוב, ולא באופן שיכול לאוכלו לבדו.

ובחידושי אנשי שם (חולין שם) כתב ליישב תמיהות הר"ן על הרי"ף, שאין כוונת הרי"ף לדבר שיש לו מתירין ממש, אלא שכשם שבדבר שיש לו מתירין אומרים לו שימתין עד שיאכלנו באיסור יאכלנו בהיתר, אף שאין האיסור אלא אחד מאלף, כך גם בפת או דג שנאפו עם בשר אומרים לו שעד שתאכלנה עם בשר אכול אותה בפני עצמה, אף שהריח אינו אלא כאחד מאלף. וכן מה שהקשה מדגים שעלו בקערה שמותר לאכולם בכותח ואין אומרים שחשוב דבר שיש לו מתירים, כתב ליישב, שדגים שעלו בקערה אין בהם לא ממשות ולא ריח ולכך אינם אסורים בכותח, משא"כ פת ודג שאפאם עם בשר שיש בהם על כל פנים ריח.

והר"ן כתב ליישב מה שהוקשה לרי"ף מפת ודג שאפאם עם צלי שאסור לאוכלם בכותח, שמוכח מזה שהלכה כרב בכמה דרכים: א. שלוי תנא הוא וחולק וסובר שמותר לאוכלם בכותח, ואף שרבא מפרזיקא עשה מעשה להחמיר, אין להשגיח בזה אחר שרבא שהוא מריה דתלמודא סובר ריחא לאו מילתא. ב. שאף לוי מודה שפת ודג שאפאם עם צלי אסור לאוכלם בכותח, שכיון שריח הבשר נרגש בהם, הטועם אותם יהא סבור שממשו של בשר נבלע בהם, ואם יאכלם בכותח הרי זה נראה כבשר בחלב ומשום כך אסור, מה שאין כן בבשר שחוטה שצלאו עם בשר נבלה שאין הריח והטעם של הנבלה נרגש בבשר השחוטה כלל. ג. שמצינו שהחמירו חכמים באיסור בשר בחלב יותר משאר איסורים, שהחמירו שלא להעלות בשר וחלב על שולחן אחד, משא"כ בשאר איסורים שאם אוכל עם העובד כוכבים על השלחן מעלה עליו יין נסך ושאר איסורים, והיינו משום שאין אנשים בדלים מאיסור בשר בחלב, כיון שכל אחד בפני עצמו היתר הוא, הלכך בפת שאפאה עם הצלי גזרו בו גם כן שלא לאכולו עם כותח, הואיל ויש בו ריח בשר, אבל לא משום שריחא מילתא.

והראב"ד (בהשגותיו על בעל המאור חולין פ) כתב, שכיון שאנו פוסקים הלכה כשמואל שדגים שעלו בקערה מותר לאכולם בכותח ואין אומרים שחשוב דבר (חולין קיג:), ממילא אף פת ודג שנצלו עם בשר מותר לאוכלם בכותח.

ובשולחן ערוך (יו"ד סי' קה ס"ה) פסק, שריחא לאו מילתא, מיהו היינו דווקא בדיעבד אבל לכתחילה אסור לצלות בשר נבילה עם בשר שחוטה, ובדיעבד אם צלאם מותר. וכן פסק (שם ס"ה) שמותר לשאוף בפיו ריח יין נסך דרך נקב שבחבית, לידע אם הוא טוב. והיינו משום שריחא לאו מילתא. וכתב **הפלתי** (שם סק"ה י"ה) שאף שפסק השולחן ערוך שלכתחילה ריחא מילתא, מכל מקום התיר לכתחילה להריח יין נסך, משום שריח זה מזיקו, וכמו שכתבו התוספות (ע"ז סו: ד"ה מניין)[לה].

האם בקרבן ציבור שבא בטומאה מקטירים את האימורים

חמשה דברים באין בטומאה ואינן נאכלין בטומאה. במסכת יומא (מו.) מבואר שרב חסדא סובר שסופו של קרבן ציבור אינו דוחה את הטומאה, ורבה סובר שגם סופו דוחה טומאה. וביאר **רש"י** (שם ד"ה מפי) ש'סופו' הכוונה להקטר חלבים ואימורים שאינו דוחה את הטומאה לפי שיטת רב חסדא. **והתוספות** (שם ד"ה מחילתו) הקשו שממשנתנו שאמרה שאינם נאכלים בטומאה משמע, שהקטרתם דוחה טומאה. שאם לא כן, המשנה היתה צריכה לומר שגם הקטרתם אינה דוחה טומאה. ועוד הקשו שהרי מפורש במשנה שעומר קרב בטומאה, והרי בעומר יש רק הקטרה. ותירצו התוספות שהקטרת קומץ במנחה היא כזריקת דם בקרבנות, ולכן הקטרת עומר דוחה טומאה, אבל הקטרת אימורים אינה דוחה טומאה. ולכן המשנה לא נקטה שאין מקטירים בטומאה משום שביניהם יש קרבן [העומר] שמקטירים בטומאה, אבל אין בחמשה הקרבנות מי שנאכל בטומאה. אמנם התוספות (שם) הקשו עוד קושיות על רש"י, ולכן פירשו שודאי הקטרת חלבים ואימורים דוחה טומאה, ו'סופו' הכוונה לסוף ההקטרה, שאם הקטיר בטומאה ונשארו איברים שלא הקטיר, אין נדחית הטומאה לפי רב חסדא[לו].

והתוספות ישנים (יומא שם ד"ה מחילתו) הקשו על שיטת רש"י איך זורקים את הדם בקרבן ציבור שבא בטומאה, הרי שיטת רבי יהושע להלן (עו.) שאין זורקים את הדם כשלא נשארו אימורים להקטרה או בשר לאכילה, וכיון שאסור להקטיר בטומאה ולאכול בטומאה איך זורקים את הדם בטומאה. ותירצו, שודאי אם נטמא קודם זריקה, גם הקטרתו דוחה טומאה, ומה שכתב רש"י שההקטרה אינה דוחה טומאה, מדובר שנטמאו אחרי הזריקה.

האם קרבן ציבור שבא בטומאה ולא נטמא נאכל

ואינן נאכלין בטומאה. האחרונים[לז] חקרו מדוע אינם נאכלים בטומאה, האם הוא משום שהבשר נטמא כשהקריבו את הקרבן בטומאה, ואסור לאכול קדשים בטומאה [ואע"פ שההקרבה הותרה בטומאה, אבל האכילה בטומאה לא הותרה] ולפי זה אם הבשר לא נטמא, כגון שזר טהור שחט וכהן טמא זרק את הדם, יהיה מותר לאכול את הקרבן, כיון שהבשר לא נטמא. או שכל קרבן שקרב בטומאה אסור באכילה, משום שההיתר של קרבן ציבור הבא בטומאה הוא רק לענין זה שהקרבן כשר ועולה לבעליו, אבל אין להקרבה זו כח להתיר את הבשר באכילה. ולפי זה אפילו אם זר טהור שחט, וכהן טמא זרק את הדם, שהקרבן אינו נטמא, אסור לאוכלו משום שנשאר על הבשר איסור קודשלח.

ובחידושי רי"ז הלוי (בהעלותך עמ' לה) ביאר שנחלקו בזה **התוספות והשיטה מקובצת**. שבמסכת זבחים (טז:) אמר רבא שעבודת אונן הותרה בציבור מקל וחומר מטומאה שהותרה בציבור. וכתבו התוספות (שם ד"ה מצנן) שכיון שדינו של אונן נלמד מטומאה, אין נאכל קרבן שקרב באנינות כמו שקרבן שבא בטומאה אינו נאכל. אבל השיטה מקובצת (שם ד"ה מצנן) השיג על דבריהם שמה שאינו נאכל כשקרב בטומאה הוא משום שהקרבן נטמא ואסור לאכול בשר קדשים טמא, אבל באנינות אין סיבה שלא יאכל. ונראה שנחלקו בחקירה זו, שהתוספות סוברים כהצד השני שהטעם שקרבן שקרב בטומאה אינו נאכל, אינו משום שנטמא, אלא משום שאע"פ שההקרבה הותרה, מ"מ אין לה כח להתיר את הבשר באכילה. ולכן כתבו שגם באונן שהותר בציבור בקל וחומר מטומאה, לא יוכלו לאכול את הקרבן, משום שדינו כדין טומאה שאין כח להקרבה להתיר את הבשר באכילה. אבל השיטה מקובצת סובר כהצד הראשון שהטעם שקרבן שקרב בטומאה אינו נאכל, הוא משום שהקרבן נטמא, ולכן כתב שבאונן שהקריב אין סיבה שהקרבן לא יאכל.

והטהרת הקודש (זבחים טז: נמוס' ד"ה מצנן, נפ"ד ו"ל) כתב ג"כ שמהתוספות הנ"ל מוכח שמה שקרבן שקרב בטומאה אינו נאכל הוא גם כשהקרבן לא נטמא, משום שלהקרבה זו אין כח להתיר את הבשר. והוסיף שכן מבואר בתוספות במסכת יומא (ז. ד"ה דס) שגם אם הבשר לא נטמא אינו נאכל. ובתוספות (שם) מבואר עוד שזה רק לפי השיטה שטומאה דחויה בציבור שאז אין כח להקרבה זו להתיר את הבשר. אבל אם טומאה הותרה בציבור, מותר לאכול את הבשר אם לא נטמא, כיון שלענין ההקרבה נחשב כמו שאין כאן טומאה, וההקרבה מתירה את הבשר. והטהרת הקודש הוסיף עוד, שגם **מהרמב"ם** נראה שאפילו אם הבשר לא נטמא הוא אינו נאכל. שהרי כתב (פיפ"מ מקדש פ"ד ה"י"ח) שקרבן שקרב בטומאה אינו נאכל, ולא כתב כלשון המשנה שאינו נאכל 'בטומאה', ומשמע שאע"פ שהקרבן אינו טמא הוא אינו נאכללט. והרמב"ם לשיטתו שפסק (שם הט"ו) שטומאה דחויה בציבור. אבל **הגרי"ז** (סטנסיל, מנחות טו. ד"ה והנה נעיקר) כתב שמסיום דברי הרמב"ם (פיפ"מ מקדש שם) שהבשר נשרף כדין קדשים שנטמאו משמע שמדובר שהבשר נטמא. וכן מוכח ממה שכתב הרמב"ם (כלי המקדש פ"ד ה"ט) שאם כל הכהנים היו טמאים והקריבו קרבן, הבשר אינו מתחלק לכהנים הטמאים [לאוכלו בערב], אלא נותנו לבעלי מומים שבאותו משמר. ומוכח מדבריו שאע"פ שכל הכהנים היו טמאים, הבשר נאכל. ובהכרח מדובר שהבשר לא נטמא, והרמב"ם סובר שאם הבשר לא נטמא הקרבן נאכל ולא כמו שכתב הטהרת הקודש בדעת הרמב"ם[מ].

והגרי"ז הוסיף לבאר שהתוספות והרמב"ם לשיטתם. שהתוספות (להלן עז. ד"ה דלמ) סוברים שטומאת הגוף דחויה בציבור בלי ריצוי ציץ, ולכן הם סוברים שתמיד הקרבן אינו נאכל, משום שאין בכח הקרבה זו להתיר באכילה. אבל

לה. אולם לפי זה הקשה על הרי"ף שפסק (חולין נג:) ריחא לאו מילתא, והוכיח כן ממה שהתיר רבא להריח יין נסך, וקשה הרי לכתחילה אף הרי"ף פוסק שאסור, וכיצד התיר רבא להריח אפילו לכתחילה, וצריך לומר ששאני יין נסך שמותר אפילו לכתחילה משום שהריח מזיקו, וכמו שכתבו התוספות. וכיון שכן קשה מנין לו אם כן שהלכה כלוי, הרי יש לומר שאף רב הסובר ריחא מילתא מתיר להריח יין נסך משום שהריח מזיקו. וצריך לומר, שסבר הרי"ף שאם ריחא מילתא והריח חשוב כממשות של איסור, לא היו מתירים להריח משום שהריח מזיקו, ורק אם ריחא לאו מילתא ואין בזה שום איסור, ורק לכתחילה אסרו חכמים שלא יבוא ליהנות מגופו של איסור, במקום שהריח מזיקו לא גזרו, כיון שאין זה שכיח. **לו. ורש"י** שם הביא שכן פירשו רבותיו, אך סיים שלא נראה כפירושם. **לז. טהרת** הקודש (זבחים טז: נמוס' ד"ה מצנן, נפ"ד ו"ל), **שפת אמת** (זבחים נט. ד"ה טמא), אחיעזר (מ"ג סי' נד), מקדש דוד (סי' מו פק"נ), **אבן האזל** (כלי המקדש פ"ד ה"ט), הגרי"ז (סטנסיל, מנחות טו. ד"ה נמוס'). **לח. וראה** בחידושי רבינו מאיר שמחה (נ"ק קי. ד"ה מימ) ובמקדש דוד (שם) שהביאו שהירושלמי (פ"ז ה"ה) הסתפק בזה, ומסקנתו שאם הבשר לא נטמא הוא נאכל. וראה באבן האזל (שם) שכתב שמדברי הרא"ש שהובאו בשיטה מקובצת (נ"ק קי. ד"ה מניין) מוכח שגם אם הבשר לא נטמא הוא אינו נאכל. **לט. וכן** כתב הגרעק"א בגליון הרמב"ם (שם), והוסיף שכן מבואר בתוספות במסכת יומא (שם). **מ. אבל** האבן האזל (כלי המקדש שם) ביאר דברי הרמב"ם באופן אחר, וכתב שלפי פירושו אין הוכחה שסובר שאם הבשר לא נטמא, הקרבן נאכל, ושוב יתכן שדעתו שאינו

הרמב"ם (גיסת המקדש פ"ד ה"ז) סובר שטומאת הגוף דחויה בציבור רק בצירוף ריצוי ציץ, ולכן סובר שהקרבן נאכל אם לא נטמא, כיון שהציץ מרצה על הקרבה זו שתתיר באכילה, וכמו שבטומאת דם [שציץ מרצה גם ביחיד אם עברו וזרקו], ההקרבה מתירה באכילה.

קושיית הירושלמי מדוע כתוב במשנה גם שתי הלחם וגם כבשי עצרת

העומר ושתי הלחם ולחם הפנים וזבחי שלמי ציבור. רש"י (ד"ה זבחי) ביאר שזבחי שלמי ציבור הם כבשי עצרת שבאים עם שתי הלחם, שהרי אין שלמים אחרים בציבור. **והירושלמי** (פ"ז ה"ד) הקשה 'בין למאן דאמר הלחם עיקר ובין למאן דאמר הכבשים עיקר ארבעה הוי'. והירושלמי מתרץ שהתנא חש לשניהם. **והאור חדש** (ד"ה ממשה) כתב, שלכאורה ביאור קושיית הירושלמי הוא, שבמשנה במסכת מנחות (מה:) נחלקו התנאים [לענין שתי הלחם והכבשים הבאים עמם], האם הלחם עיקר והכבשים אינם מעכבים, [דהיינו שהלחם בא גם אם אין כבשים, אבל הכבשים אינם קרבים אם אין לחם], או שאדרבה הכבשים עיקר, והלחם אינו מעכב. והירושלמי הקשה על המשנה שאם היא סוברת שהלחם עיקר נמצא שהכבשים אינם דוחים טומאה [שאם אינם מעכבים, מסתבר שאינם דוחים טומאה], ואם כן איך כתבה המשנה שיש ה' דברים שדוחים טומאה ובכללם זבחי שלמי ציבור. ואם היא סוברת שהכבשים עיקר נמצא שהלחם אינו דוחה טומאה, ואם כן איך כתבה המשנה שיש ה' דברים שדוחים טומאה ובכללם שתי הלחם. ועל זה תירץ הירושלמי שהמשנה סוברת ששניהם מעכבים, ולכן שניהם דוחים טומאה. אבל כתב שדוחק לפרש כן שהרי לא מצאנו שיש שיטה שלישית ששניהם מעכבים. ולכן ביאר שקושיית הירושלמי היא שאם המשנה סוברת שהלחם עיקר, מספיק שיהיה כתוב שהכבשים דוחים טומאה, ומזה נלמד שגם הלחם דוחה טומאה, שאם הלחם אינו בא בטומאה, הכבשים אינם קרבים שהרי הלחם מעכבם. ולהיפך אם הכבשים עיקר מספיק שיהיה כתוב שהלחם דוחה טומאה, ומזה נלמד שגם הכבשים דוחים טומאה, כיון שאם הכבשים אינם באים בטומאה גם הלחם אינו באמא. ועל זה תירץ הירושלמי שהמשנה כתבה את שניהם משום שבמה שלחם דוחה טומאה יש חידוש לפי השיטה שהכבשים עיקר [שלפיה אי אפשר ללמוד ממה שהכבשים באים בטומאה שגם הלחם בא בטומאה]. ובמה שהכבשים דוחים טומאה יש חידוש לפי השיטה שלחם עיקר, [שלפיה אי אפשר ללמוד ממה שהלחם דוחה טומאה שגם הכבשים באים בטומאה].

אלא שהאור חדש הקשה, שהרי בירושלמי (שם) מבואר שעיקר החידוש של המשנה הוא שאין נאכלים בטומאה, וא"כ יתכן שהמשנה סוברת שהלחם עיקר, ואעפ"כ המשנה כתבה את דינו של הלחם לחדש שאפילו שמעכב, אינו נאכל. וכן יתכן שהמשנה סוברת שהכבשים עיקר, ואעפ"כ המשנה כתבה את דינם של הכבשים לחדש שאפילו שהם עיקר, אינם נאכלים. ולכן ביאר שקושיית הירושלמי היא שאם לחם עיקר מספיק שיהיה כתוב שהוא אינו נאכל אפילו שהוא העיקר, ומזה נדע שכל שכן שהכבשים אינם נאכלים. ואם כבשים עיקר מספיק שיהיה כתוב שהם אינם נאכלים אע"פ שהם העיקר, ומזה נדע שכל שכן שהלחם אינו נאכל. והירושלמי תירץ שהמשנה כתבה את שניהם משום שלפי השיטה שלחם עיקר יש חידוש שגם הוא אינו נאכל, ולפי השיטה שכבשים עיקר יש חידוש שגם הם אינם נאכלים[מב].

וכתב עוד האור חדש, שיתכן שהבבלי לא חשש לקושיית הירושלמי, משום שלהלן (עו:) מבואר שיש חידוש בשתי הלחם, שאע"פ שכולו עומד לאכילה וכאן אסור לאוכלו, אפשר להביאו. וא"כ יתכן שהמשנה סוברת עיקר, ואעפ"כ המשנה היתה צריכה לכתוב גם שתי הלחם, לחדש שאע"פ שכולו עומד לאכילה וכאן הוא לא נאכל, אפשר להביאו ולהניף אותו.

ביאור הסדר של המשנה

ושתי הלחם ולחם הפנים. הקול הרמ"ז (פ"ז מ"ד) הקשה, מדוע המשנה לא הקדימה את לחם הפנים לפני עומר ושתי הלחם, הרי לחם הפנים הוא תדיר [שהוא בא בכל שבת]. ותירץ שכיון שבפרשת אמור הקדימה התורה את דינם של עומר ושתי הלחם לפני לחם הפנים, לכן גם התנא הקדימם.

והאור חדש (ד"ה ושתי) תירץ, שלהלן (עו.) למדו מפסוק אחד שעומר ושתי הלחם דוחים טומאה. ולכן כתבה המשנה את שתי הלחם סמוך לעומר, ואח"כ כתבה את לחם הפנים. ומה שלא כתבה את לחם הפנים לפני העומר הוא משום שרצתה לכתוב את לחם הפנים יחד עם שתי הלחם כיון ששניהם עומדים רק לאכילה ואין בהם הקטרה כלל.

והצל"ח (ד"ה ממשה) תירץ שהתנא הקדים את העומר משום שהוא מקודש יותר מלחם הפנים, שהרי מקטירים ממנו קומץ לגבוה. ואע"פ שגם שתי הלחם עומד כולו לאכילה, אעפ"כ לא הקדים התנא לכתוב את לחם הפנים לפני שתי הלחם, כיון שהתנא העדיף לכתוב את שתי הלחם סמוך לעומר, משום ששניהם באים להתיר את החדש [אלא שהעומר מתיר בגבולין ושתי הלחם מתיר במקדש].

והצל"ח (שם) הוסיף, שהמשנה כתבה את זבחי שלמי עצרת לפני שעירי ראשי חדשים אע"פ ששעירי ראשי חדשים יותר תדירים, משום שרצתה לסמוך את זבחי שלמי עצרת לשתי הלחם כיון שהם באים יחד, אלא שכיון שלא רצתה להפסיק במנחות, לכן כתבה את לחם הפנים אחרי שתי הלחם, ומיד אח"כ כתבה זבחי שלמי ציבור. ומה שהקדימה מנחות לזבחים הוא משום שרצתה לסיים שפסח דינו שונה שנאכל בטומאה, ופסח הוא זבח.

בפסח הבא בטומאה הותר לאכול רק כזית

הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה שלא בא מתחילתו אלא לאכילה.

השפת אמת (ד"ה הפסח) כתב שנראה שצריך למנות הרבה בני אדם על הפסח, כדי שכל אחד יאכל רק כזית. כיון שמסתבר שהתורה התירה לאכול רק כזית שהוא הנצרך להכשרו של הקרבן. ואמנם מבואר להלן (פה:) שבפסח הבא בטומאה שאכלו ממנו זבים וזבות הם אינם נענשים כרת אע"פ שלא הותר להם להביא פסח בטומאה, אבל ודאי שאסור להם לאכול אלא שאם אכלו אינם נענשים כרת, וא"כ יתכן שגם למי שהותר לאכול הותרה לו רק אכילת כזית[מג].

גם בפסח הבא בטומאה מי שלא עשה פסח נענש כרת

שם. הזרע אברהם (סי' ג סק"י) הביא שבעל **האור שמח** דן האם בפסח הבא בטומאה יש חיוב כרת למי שלא עשה את הפסח, או שכיון שבפרשת כרת של פסח נאמר (במדבר ט יג) 'והאיש אשר הוא טהור' נלמד מזה שאיש טמא שלא עשה פסח לא נענש בכרת, אע"פ שרוב הציבור היו טמאים והיה יכול לעשות פסח. וכתב שיש להוכיח שנענש בכרת מהמבואר במסכת ברכות (יט:) שלומדים מפסוק שאם הלך למול את בנו, ושמע שמת לו מת, לא יטמא לו, אלא אם כן הוא מת מצוה. ופירש רש"י (ד"ה ממרמ) בפירוש אחד שמדובר בערב פסח, והיה לו בן שלא נימול, ואם לא ימול אותו לא יוכל לעשות את הפסח, כיון שמילת בנו מעכבתו בפסח, ואם היה אסור לו להטמא ולא היה מל את בנו היה נענש בכרת על מה שלא עשה פסח[מד]. ובהכרח צריך לומר שמדובר שרוב הציבור טמאים, ונמצא שגם אם יהיה טמא יוכל להקריב פסח, ורק משום שלא ימול את בנו לא יוכל לעשות את הפסח[מה]. ומוכח מכאן שגם בפסח הבא בטומאה מי שלא הקריב פסחו נענש כרת. וכן כתב בפשיטות במשך חכמה (במדבר ט יג) שבפסח הבא בטומאה יש חיוב כרת אם לא עשה פסח.

התנאים נחלקו איזה קרבנות דוחים טומאה

דסלקא דעתך אמינא כיון דקרבן ציבור הוא וקביעא ליה מועד תדחי טומאה. המרומי שדה (ד"ה ממשה) ביאר לפי מה שכתבו התוספות לעיל (ע: ד"ה הפ) שהתנאים נחלקו איזה קרבנות דוחים שבת וטומאה. דעת המשנה במסכת תמורה (יד.) שקרבנות ציבור דוחים שבת וטומאה גם אם אין להם קביעות זמן. ודעת הברייתא במסכת יומא (נ:) שכל קרבנות שקבוע להם זמן דוחים שבת וטומאה אפילו אם הם קרבן יחיד. ולפי זה נראה שכוונת הגמרא כאן היא שלפי שתי השיטות, היה הוה אמינא שחגיגה תדחה טומאה, שהרי היא גם קרבן ציבור וגם קבוע לה זמן.

נאכל וכדעת הרעק"א והטהרת הקודש שפירשו כן בדעת הרמב"ם (גיסת מקדש שם). וראה עוד במסכת זבחים (לט.) שהגמרא הסתפקה האם בקרבן ציבור שמותר להקריבו בטומאה, הטמא חולק בשר לאכול לערב, [ובמסקנא אמרו שאינו חולק, וכמו שפסק הרמב"ם (כלי המקדש שם)]. ורש"י (שם ד"ה מהו, ד"ה לו) ביאר שמדובר שהקריבוהו טהורים, שאם לא כן אינו נאכל אפילו לטהורים כמבואר במשנתנו. וכתבו השפת אמת (שם ד"ה טמא) והמקדש דוד (סי' כו פוף סק"ג) והאבן האזל (כלי המקדש פ"ד ה"ט) והגרי"ז (סטנסיל מצות טו. ד"ה נמוספים), שממה שרש"י לא פירש שמדובר שהבשר לא נטמא נראה שסובר שגם באופן זה אינו נאכל. ואמנם בדעת הרמב"ם (כלי המקדש פ"ד ה"ע, מעשה הקרבנות פ"י הכ"ג) שלא כתב שהטהורים הקריבוהו, ואדרבה בהלכות כלי המקדש כתב שכל הכהנים היו טמאים, ביארו השפת אמת (שם) והאחיעזר (ח"ג סי' נד) ובכתבי הגרי"ז (שם) שסובר שאם לא נטמא נאכל. אבל לפי הטהרת קודש והגרעק"א צריך לבאר דברי הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות ובהלכות כלי המקדש כדברי האבן האזל. **מא. ראה** בצל"ח (להלן עו. נמוס' ד"ה שעירי) שכתב שגם אם הכבשים עיקר אפשר ללמוד שלחם בא בטומאה ממה שהכבשים באים בטומאה, משום שמבואר במסכת מנחות (מו:) שכבשים שבאים בלי לחם אינם נאכלים, וא"כ ממה שהמשנה כתבה שכבשים הבאים בטומאה אינם נאכלים רק בגלל שטמאים מוכח שהם באים עם לחם, שאם לא כן הם אינם נאכלים משום שבאים בלי לחם. וראה שם שכתב שצריך לתרץ שחידוש המשנה הוא שהלחם אינו נאכל, וביאר בזה דברי רש"י להלן (ד"ה הפ), ודבריו יובאו להלן (עו.) בענין 'יישוב קושיית התוספות' וכו'. **מב. אלא** שכתב שבבבלי להלן מבואר שהמשנה כתבה את שעירי ראשי חדשים בשביל לחדש שקרבים בטומאה, ולא כהירושלמי שמפרש שהחידוש של המשנה הוא שאין נאכלים בטומאה. **מג. והמגיה** על השפת אמת כתב שאפילו לפי מה שכתב הגבורת ארי (יומא מה. ד"ה נגלל) שאם קרבן דוחה שבת אין לו שיעור למעלה, ויכול להוסיף במלאכה אע"פ שגם בלי זה הקרבן יהיה כשר, יתכן שזה רק בשבת שהותרה בקרבן ציבור כמבואר במסכת יומא (שם), אבל טומאה דחויה בציבור לפי שיטה אחת במסכת יומא (ו:), וא"כ יתכן שהדחיה היא רק למה שנצרך להכשר הקרבן. **מד. ברייתא** שם משמע שיענש כרת על מה שלא מל את בנו, ולכן פירש רש"י כן. **מה. וכן** ביאר הצל"ח (ברכות שם ורש"י שם).

שתי גירסאות בגמרא מדוע חגיגה אינה דוחה שבת

קא משמע לן כיון דאית ליה תשלומין כל שבעה לא דחיא שבת ומדשבת לא דחיא לא דחיא טומאה. כן היא גירסת **רש"י** (ד"ה תשלומין). אבל **התוספות** (ד"ה קמ) כתבו שגורסים רק 'קא משמע לן כיון דלא דחיא שבת לא דחיא טומאה'. כיון שמבואר לעיל (ע:) שמה שחגיגה אינה דוחה שבת נלמד מהפסוק ולא משום שיש לה תשלומין ואין זמנה קבוע[מו]. והתוספות הקשו עוד על גירסת רש"י שהרי פסח יש לו תשלומין בפסח שני ואעפ"כ דוחה טומאה[מז]. אמנם **הרמב"ם** (חגיגה פ"ב ה"ח) כתב שחגיגה אינה דוחה שבת משום שאין לה זמן קבוע, שאם לא הקריב ביום הראשון מקריב כל הרגל. וכתב **הלחם משנה** (שם) שהרמב"ם גרס כגירסת רש"י. והוסיף שיש לתמוה על התוספות מהמבואר במסכת יומא (נ.) שחגיגה אינה דוחה שבת משום שזמנה אינו קבוע[מח]. ואמנם הסוגיא ביומא היא המקור לשיטת רש"י והרמב"ם.

אלא שעדיין קשה על רש"י והרמב"ם קושיית התוספות מהמבואר לעיל (ע:) שלומדים מהפסוק שחגיגה אינה דוחה שבת. וכן קשה עליהם קושיית התוספות השניה מדוע פסח דוחה שבת הרי יש לו תשלומין[מט]. והלחם משנה הקשה עוד מהמבואר במסכת ביצה (כ:) שבית שמאי סוברים שעולת ראייה אינה דוחה יו"ט משום שאין זמנה קבוע שהרי יש לה תשלומין, ובית הלל חולקים וסוברים שדוחה יו"ט משום שאם עבר הרגל אין יכול להקריב את העולה. ומבואר בזה שלפי בית הלל אע"פ שעולת ראייה יש לה תשלומין, היא נחשבת קרבן שזמנו קבוע, ולא כשיטת רש"י והרמב"ם שחגיגה נחשבת קרבן שאין זמנו קבוע משום שיש לה תשלומין.

אהח 19/06/2018

ותירץ הלחם משנה, שודאי מסברא גם אם יש תשלומין דינו כקרבן שזמנו קבוע, כיון שאם עבר הרגל אין יכול להקריבו, אלא שמהפסוק שממנו למדו לעיל (ע:) שחגיגה אינה דוחה שבת, נלמד שחגיגה דינה כקרבן שאין זמנו קבוע ולא דוחה שבת. ובזה מיושבת קושיית התוספות הראשונה על גירסת רש"י [והרמב"ם], שמהסברא לחוד לא היו אומרים שחגיגה דינה כקרבן שאין זמנו קבוע, ורק מהפסוק נלמד שדינה כקרבן שאין זמנו קבוע. ומה שפירשו שהפסוק מלמד שחגיגה דינה כקרבן שאין זמנו קבוע, ולא פירשו שזו גזירת הכתוב שאינה דוחה שבת, הוא משום שלא מסתבר שהגזירת הכתוב היא שאף שזמנה קבוע אינה דוחה שבת, ודינה שונה מכל הקרבנות שזמנם קבוע. ולכן פירשו שהפסוק מלמד שחגיגה דינה כקרבן שאין זמנו קבוע ולכן אינה דוחה שבת. ובזה מיושב ג"כ מדוע עולת ראייה דוחה יו"ט לפי בית הלל, משום שלענין יו"ט אין פסוק ללמד שדינה כקרבן שאין זמנו קבוע, ולכן היא דוחה יו"ט[נ]. ובזה מיושבת גם קושייתם השניה של התוספות על גירסת רש"י והרמב"ם ממה שפסח דוחה שבת אף שיש לו תשלומין, כיון שלפי הנתבאר הרי מצד הסברא גם כשיש תשלומין דינו כקרבן שזמנו קבוע, אלא שיש פסוק בחגיגה שדינה כקרבן שאין זמנו קבוע, אבל בפסח שאין פסוק נשאר דינו כמו הסברא הפשוטה שהוא כקרבן שזמנו קבוע ודוחה שבת[נא].

ואמנם עיקר דברי הלחם משנה כבר מבוארים בתוספות לעיל (ע: ד"ה מתי) שכתבו שבמסכת יומא (נ.) אמרו שכל קרבן שקבוע לו זמן דוחה שבת, ולא אמרו שחגיגת ט"ו דינה שונה שאף שקבוע לה זמן אינה דוחה שבת, משום שמה שאינה דוחה שבת הוא משום שיש לה תשלומין ודינה כמו שאין קבוע לה זמן. והתוספות הוסיפו שמה שהגמרא לעיל (שם) היתה צריכה ללמוד מפסוק שחגיגת ט"ו אינה דוחה שבת הוא משום שמסברא נחשבת כמו שיש לה זמן קבוע, כיון שאחרי הרגל לא יכול להקריב, וכמו שבית הלל סוברים במסכת ביצה (כ:) שעולת ראייה דוחה יו"ט משום שאם עבר הרגל אין יכול להקריבה. ומבואר בזה ככל דברי הלחם משנה[נב].

והרש"ש (גמוס' ד"ה קמ) הוכיח כגירסת רש"י וסייעתו [וכפירושו של הלחם משנה], משום שאם כשיטת התוספות כאן שזו גזירת הכתוב שחגיגה אינה דוחה שבת, איך מבואר בגמרא שלמדו ממה שחגיגה אינה דוחה שבת שאינה דוחה טומאה, הרי יתכן שרק השבת אינה נדחית משום שהיא חמורה שיש בה סקילה משא"כ טומאה שיש בה רק לאו. ובהכרח שמה שאין דוחה שבת הוא משום שלומדים מהפסוק שדינה כקרבן שאין זמנו קבוע, ומזה נלמד שגם אינה דוחה טומאה, משום שרק קרבן שזמנו קבוע דוחה טומאה. **ובחדושי רבי אריה לייב** (שם) הוסיף עוד להוכיח שגם לפי גירסת רש"י וסייעתו, זו אינה סברא פשוטה שחגיגה אין זמנה קבוע אלא מהפסוק נלמד שדינה כקרבן שאין זמנו קבוע. משום שאם לא כן מדוע מבואר בגמרא כאן שממה שחגיגה אינה דוחה שבת נלמד שגם אינה דוחה טומאה, הרי כמו שחגיגה אינה דוחה שבת בגלל הסברא שאין זמנה קבוע כך חגיגה אינה דוחה טומאה בגלל סברא זו, ומדוע צריך ללמוד זאת ממה שחגיגה אינה דוחה שבת. ובהכרח שרק בגלל שיש פסוק שחגיגה אינה דוחה שבת היא אינה דוחה טומאה, וכמו שהתבאר שהטעם למה שנלמד מהפסוק שאינה דוחה שבת הוא משום שדינה כקרבן שאין זמנו קבוע, ומזה יש ללמוד שדינה כקרבן שאין זמנו קבוע לענין זה שלא תדחה טומאה.

ביאור נוסף בשיטת רש"י וסייעתו

ובחידושי רבי אריה לייב (שם) כתב לבאר את גירסת רש"י וסייעתו כעין דרכו של הלחם משנה ובאופן אחר קצת. שהנה יש לחקור במה שקרבן שקבוע לו זמן דוחה שבת, האם הוא משום שאם לא ידחה את השבת לא יוכל לקיים חיובו, או שזו גזירת הכתוב שקרבן שהזמן מחייבו דוחה את השבת, כיון שמה שדוחה שבת נלמד להלן (עז.) ממה שנאמר 'במועדו', ומזה נלמד שקרבן שהזמן מחייבו דוחה שבת[נג]. ואם נפרש כהצד הב' יבואר היטב מדוע לולי הפסוק היתה החגיגה נחשבת קרבן שזמנו קבוע אף שיש לה תשלומין. משום שאע"פ שיש לה תשלומין, וגם אם לא יקריבה בשבת יוכל להקריבה לאחר זמן, מכל מקום היא קרבן שהיום הראשון מחייבה [אלא שגם שאר הימים מחייבים ויכול להקריב בהם], ולכן היתה דוחה שבת, אע"פ שאם לא יקריבוה ביום הראשון יוכלו להקריבה לאחר זמן, כיון שזה קרבן שהיו"ט ראשון מחייבו. אמנם מהפסוק נלמד שמה שיש לה תשלומין הוא משום שכל החג מחייב ולא רק היו"ט הראשון, וממילא חגיגה אינה כקרבן שזמנו קבוע ואינה דוחה שבת וטומאה[נד]. ובזה מיושבת קושיית התוספות על שיטה זו ממה שמצינו שפסח דוחה שבת אע"פ שיש לו תשלומין בשני. משום ששם אין פסוק ללמד שמה שיש לו תשלומין הוא משום שאינו חיוב שהזמן של י"ד ניסן מחייבו, ולכן מפרשים כפי הסברא הפשוטה שהוא חיוב שהזמן של י"ד ניסן מחייבו, אלא שיש לו תשלומין, ולכן הוא דוחה שבת.

והוסיף עוד בחידושי רבי אריה לייב שלפי זה נראה שאין מחלוקת בין הגירסאות. וגם לפי גירסת התוספות כאן מה שחגיגה אינה דוחה שבת הוא משום שמהפסוק נלמד שכיון שיש לה תשלומין דינה כקרבן שאין זמנו קבוע[נה]. ומה שהתוספות לא פירשו כן בגירסתינו, הוא משום שהבינו שלפי גירסתינו מה שאינה דוחה שבת הוא משום שדחיית שבת היא רק אם כשלא יקריבוהו בשבת לא יוכלו להקריב אחר השבת, ונמצא שחגיגה שיש לה תשלומין אינה דוחה שבת מסברא. ולכן הקשו שהרי לעיל למדו מפסוק שלא דוחה שבת, וכן הקשו מדוע פסח דוחה שבת הרי יש לו תשלומין. ולכן גרסו כגירסתם שלומדים מפסוק שחגיגה אינה דוחה שבת. ומשום שמה שקרבן שזמנו קבוע דוחה שבת הוא לא משום שאם השבת לא תידחה לא יוכלו להקריב את הקרבן,

---

מו. **ראה** במרומי שדה (ד"ה ממקום, ד"ה ומוסיף) שתירץ שלעיל (ע:) מבואר בגמרא שלולי הפסוק היו אומרים שחגיגה דוחה שבת משום שהיא קרבן ציבור. וביארו התוספות (שם ד"ה הא) שכוונת הגמרא שם היא שלפי השיטה שדחיית שבת תלויה אם הוא קרבן ציבור או לא, גם חגיגה היתה דוחה שבת לולי הפסוק כיון שהיא קרבן ציבור. ולפי זה נראה, שבאמת רק לפי שיטה זו צריך פסוק ללמד שאינה דוחה, אבל לפי השיטה שדחיית שבת תלויה אם הוא קרבן שקבוע לו זמן, אין צריך פסוק ללמד שחגיגה אינה דוחה שבת, אלא די בסברא שיש לה תשלומין ואין זמנה קבוע. ובזה מיושבת קושיית התוספות שכוונת הגמרא כאן היא שלפי השיטה שרק מי שזמנו קבוע דוחה שבת, חגיגה אינה דוחה שבת משום שיש לה תשלומין, אבל לפי השיטה שכל קרבן ציבור דוחה שבת, מה שחגיגה אינה דוחה שבת הוא משום שנלמד כך מהפסוק.

מז. **התוספות** הקשו קושיא נוספת, ולהלן [בענין 'קושיית התוספות וכו' מדוע חגיגה' וכו'] נרחיב בקושיא זו.

מח. **ובענין** הבא יובא תירוץ לקושיא זו.

מט. **ראה** בתוס' יו"ט (חגיגה פ"ב ד"ה מתי) שתירץ את שתי הקושיות, שפסח דוחה שבת אף שיש לו תשלומין משום שנלמד (לעיל סו.) מפסוק שדוחה שבת, וזו גזירת הכתוב שדוחה שבת אף שיש לו תשלומין. ולכן צריך פסוק שחגיגה אינה דוחה שבת כדי שלא נלמד מפסח שכל הקרבנות שיש להם תשלומין דוחים שבת, אבל אחרי שיש פסוק שמלמד שאינה דוחה שבת, מפרשים שהוא משום שיש לה תשלומין, ורק בפסח יש גזירת הכתוב שדוחה שבת אע"פ שיש לו תשלומין.

נ. **החקרי לב** (מו"ק פ' קכט ד"ה אלא) הקשה שא"כ מנין שעולת ראייה אינה דוחה שבת, הרי אין פסוק שעולת ראייה דינה כקרבן שאין זמנו קבוע. ותירץ לפי המבואר בתוספות לעיל (ע: ד"ה הא) שגם בקרבן שזמנו קבוע צריך פסוק ללמד שדוחה שבת. ומה שחגיגה היתה דוחה שבת לולי הפסוק הוא משום שכתובה עם המועדות, וה'מועדו' שכתוב בכל הרגלים, שממנו נלמד שמוספי הרגלים דוחים שבת, מוסב גם על חגיגה. ולפי זה מבואר מדוע עולת ראייה אינה דוחה שבת שהרי אין דרשה שמלמדת שתדחה. אמנם לפי זה נראה שמה שעולת ראייה דוחה יו"ט אין זה משום שאין פסוק למעט שלא ידחה יו"ט כמו שכתב הלחם משנה, שהרי כמו שצריך פסוק לרבות שדוחה שבת כך צריך פסוק לרבות שדוחה יו"ט, אלא שבית הלל לומדים שעולת ראייה דוחה יו"ט ממה שנאמר (ויקרא כג מה) 'וחגותם אותו חג לה'', וכמבואר במסכת ביצה (כ:) שהם מפרשים 'כל דלה'', וגם עולת ראייה בכלל.

נא. **החקרי לב** (שם ד"ה והנה כי קן) הקשה שהרי לעיל (סו.) מפורש שצריך פסוק ללמד שפסח דוחה שבת, ולכן בני בתירא שלא ידעו מהפסוק הסתפקו האם דוחה שבת. ובהכרח כמו שנתבאר לעיל שצריך פסוק על כל קרבן שדוחה שבת, ואפילו אם זמנו קבוע, ולכן צריך פסוק שפסח דוחה שבת.

נב. **והוא** סותר לדבריהם כאן, וראה להלן בענין הבא.

נג. **ולהלן** [בענין 'קושיית התוספות על רש"י מדוע חגיגה' וכו'] יובא שיסוד הדברים כבר כתבו התוס' יו"ט (מגיגה פ"ב מ"ד) והמנחת חינוך (מצוה פפ תום ז).

נד. **אמנם** במסכת חגיגה (ב.) נחלקו האם מי שהיה פטור ביום ראשון חייב להקריב בשאר הימים, משום שכל יום מחייב בפני עצמו, או מי שהיה פטור בראשון פטור בשאר הימים, משום שכולם תשלומין של הראשון, ומי שפטור בראשון לא מתחייב בשאר הימים. ולפי הנתבאר צריך לומר שגם לפי השיטה שמי שפטור בראשון פטור בשאר הימים אין זה משום שרק היום הראשון מחייב, אלא אע"פ שכל החג מחייב הדין הוא שמי שהיה פטור בראשון אינו מתחייב בשאר הימים.

נה. **ובזה** יתורץ מה שהקשינו בענין הקודם שהתוספות כאן סותרים לדבריהם לעיל (ע:), משום שלפי מה שהתבאר, גם התוספות כאן סוברים שמה שחגיגה לא דוחה שבת הוא משום שיש לה תשלומין. וראה בתוספות חדשים (על המשניות, חגיגה פ"ב מ"ד) בסוף דבריו שנראה גם כן שביאר שאין מחלוקת בין התוספות כאן לתוספות לעיל.

אלא כל קרבן שזמנו קבוע דוחה שבת, ולכן מסברא חגיגה דוחה שבת. אמנם גם לשיטת התוספות, מהפסוק נלמד שחגיגה אינה קרבן שהיום טוב ראשון מחייבו ולכן אינה דוחה שבת וכמו שהתבאר לפי גירסת רש"י. אבל בפסח שאין פסוק שהוא אינו קרבן שיום י"ד ניסן מחייב, הוא דוחה שבת אף שיש לו תשלומין. ובזה מיושבת קושיית הלחם משנה (חגיגה פ"ב ה"ח) על התוספות ממה שמבואר ביומא (נ.) שמה שחגיגה אינה דוחה שבת הוא משום שאין קבוע לה זמן, כיון שלפי מה שהתבאר גם לפי שיטת התוספות זה הטעם שחגיגה אינה דוחה שבת[יו].

מדוע עולת ראייה אינה דוחה שבת

התוספות יו"ט (חגיגה פ"ב מ"ד) כתב שלכאורה יש להוכיח כגירסת רש"י וסייעתו [שהובאה בענינים הקודמים] שחגיגה אינה דוחה שבת כיון שיש לה תשלומין. משום שאם כשיטת התוספות כאן שמה שחגיגה אינה דוחה שבת הוא משום שכך נלמד מהפסוק, מדוע עולת ראייה אינה דוחה שבת. ובהכרח שכל דבר שיש לו תשלומין אינו דוחה שבת, ולכן גם עולת ראייה אינה דוחה שבת משום שיש לה תשלומין. אלא שכתב שיש לתרץ את שיטת התוספות כאן שעולת ראייה אינה דוחה שבת משום שבמסכת חגיגה (ו.) למדו מחגיגה שראייה היא עולה[יז], ולכן דינה כחגיגה שלא דוחה שבת. והחקרי לב (חו"מ סי' קכט ד"ה ולפמ"ש) כתב שגם לפי שאר הראשונים קשה מדוע עולת ראייה אינה דוחה שבת. שהרי כבר הובא לעיל שהלחם משנה ביאר בשיטת שאר הראשונים שגם הם סוברים שמסברא חגיגה דוחה שבת אף שיש לה תשלומין, אלא שהם סוברים שמהפסוק נלמד שבגלל שיש לה תשלומין נחשבת קרבן שזמנו לא קבוע ולכן לא דוחה שבת, וא"כ קשה מדוע עולת ראייה אינה דוחה שבת הרי שם אין פסוק שנחשב קרבן שזמנו אינו קבוע[יח]. וגם על מה שתירץ התוס' יו"ט שכיון שראייה נלמדת מחגיגה דינה כמוה, השיג החקרי לב (שם ד"ה עוד נלמ"ד) שזה תלוי במחלוקת התנאים במסכת בבא קמא (כה:) אם כשלומדים בהיקש או בגזירה שוה מהלכה אחת לגבי חבירתה צריך ללמוד ממנה את כל דיניה. ולכן כתב החקרי לב (שם ד"ה ולפמ"ש) שהטעם שעולת ראייה אינה דוחה שבת הוא על פי המבואר בתוספות (לעיל ע: ד"ה הא) שגם קרבן שזמנו קבוע אינו דוחה שבת אם אין פסוק שמלמד שדוחה שבת. ולכן עולת ראייה אינה דוחה שבת כיון שאין פסוק שמלמד שדוחה שבת.

קושיית התוספות על רש"י מדוע עולת ראייה אינה דוחה שבת הרי יש לו תשלומין

התוספות (ד"ה קל) הוכיחו כשיטתם שמה שחגיגה אינה דוחה טומאה אין זה משום שיש לה תשלומין אלא משום שנלמד מפסוק, שהרי פסח דוחה טומאה אע"פ שיש לו תשלומין בשני[יט]. והרש"ש (נמוק' שם) הקשה על התוספות שהרי פסח דוחה טומאה רק כשרוב הציבור טמאים, והרי רוב ציבור אינם עושים פסח שני [כגון אם היו רוב ציבור טמאי זבים שטומאתם אינה נדחית, אינם עושים פסח שני], משא"כ בחגיגה שגם לציבור יש תשלומין. **והשפת אמת** (נמוק' שם) כתב שיש לחלק עוד בין חגיגה לפסח, שבפסח אסור לכתחילה להמתין לפסח שני ולכן נחשב שזמנו קבוע, משא"כ בחגיגה שלכתחילה יכול להמתין ולהביא כל החג, ולכן נחשבת קרבן שזמנו אינו קבוע.

קושיית התוספות על רש"י מדוע חגיגה אינה דוחה טומאה אם אין תשלומין לטמא

התוספות (שם) הקשו על הסוברים שהטעם שחגיגה אינה דוחה טומאה הוא משום שיש לה תשלומין, שהרי להלן (פ.) מבואר שיש מי שסובר שאם הבעלים היו טמאים ביום ט"ו, אין לה תשלומין. וא"כ מדוע חגיגה אינה דוחה טומאה ביום הראשון הרי אם הטומאה לא תידחה, לא יהיה לה תשלומין[כ]. **והתוספות יו"ט** (חגיגה פ"ב מ"ד) כתב ליישב[כא] שהחולקים על התוספות סוברים שהטעם שקרבן שיש לו תשלומין אינו דוחה טומאה אינו משום שגם אם לא ידחה את הטומאה יוכל להקריבו אח"כ, אלא הגדר הוא שקרבן שיש לו תשלומין אין לו כח לדחות טומאה, כיון שהוא קרבן שאין קבוע לו זמן. ולכן חגיגה אינה דוחה טומאה שכיון שיש לה תשלומין נחשבת קרבן שאין קבוע לו זמן, ואע"פ שאם לא תדחה הטומאה לא יוכל להקריבה אח"כ[כב]. **והקהלות יעקב** (סי' נה) תירץ שמה שטמא פטור מחגיגה הוא משום שמי שאינו יכול לקיים מצות ראייה פטור מחגיגה כמבואר במסכת חגיגה (ד:). ולפי זה נראה שמה שטומאה אינה נדחית בחגיגה כשהציבור טמאים אין זה משום שיש לה תשלומין, אלא משום שלא יתכן שתידחה, כיון שזה ודאי שהטומאה אינה נדחית בשביל קיום מצות ראייה, שהרי רק 'קרבן' ציבור דוחה אבל לא 'מצוות' של ציבור. וכיון שהציבור אינם יכולים לקיים מצות ראייה, הם אינם חייבים בחגיגה. ומה שמבואר בגמרא שהטומאה אינה נדחית מפני החגיגה משום שיש לה תשלומין, מדובר כשהכהנים טמאים או שהכלי שרת נטמאו, שבאופן זה הציבור חייבים בראייה, וגם בחגיגה הם חייבים, אלא שאין להם אפשרות להקריב אותה, ובזה היה אפשר לומר שהטומאה תידחה, ורק משום שיש לה תשלומין, הטומאה אינה נדחית. ולפי זה מיושבת קושיית התוספות, שהרי באופן זה אם לא יוכלו להקריב היום, יוכלו להקריב בשאר הימים כשיטהרו, משום שרק אם האדם טמא שהוא פטור מחגיגה אין לו תשלומין, כיון שדין תשלומין הוא רק למי שהיה חייב ולא היה יכול לקיים חיובו, אבל טמא שאינו חייב בחגיגה אין לו תשלומין. אבל כשהכהנים או הכלי שרת טמאים, האדם אינו פטור ממצות חגיגה אלא שהוא אנוס, ולכן יש לו תשלומין, שהרי עיקר דין תשלומין הוא למי שאנוס ולא היה יכול לקיים חיובו[כג]. ובזה מיושבת קושיית התוספות[כד].

והקהלות יעקב הקשה על התוספות שהקשו את קושייתם שטומאת הגוף תדחה כיון שאין לה תשלומין, איך יתכן שטומאת הגוף תדחה, הרי מצות ראייה אינה דוחה טומאה וממילא הציבור פטורים גם מחגיגה, וכמו שהתבאר. ותירץ שהתוספות סוברים שכיון שבשביל חיוב קרבן חגיגה צריך שיהיו ראויים לראייה, יש בכח הקרבן חגיגה לדחות את הטומאה גם בשביל קיום מצות ראייה [שיוכלו להראות בעזרה בטומאה], שבכלל ההלכה שקרבן ציבור דוחה טומאה נכללת גם דחיית טומאה המונעת את התנאי לחלות חיוב ההקרבה, ולא רק כשהטומאה מונעת את ההקרבה עצמה. וכן מוכח מהמבואר במשנתנו שכשהטומאה נדחית בקרבן פסח, מותר לאכול את הפסח בטומאה משום שעיקרו לאכילה. והרי מצות אכילת פסח לא דוחה טומאה כמבואר להלן (עמ:) שאם הציבור נטמאו אחרי שהקריבו את קרבן פסח לא נדחית הטומאה בשביל קיום מצות האכילה. ורק כשנטמאו לפני שהקריבו נדחית הטומאה גם באכילת הקרבן, משום שאם לא יוכלו לאכול לא יוכלו לקיים מצות הקרבת פסח שמתקיימת

נו. וגם מיושבת קושיית הרש"ש על התוספות (שהובאה בענין הקודם) איך למדו שאינה דוחה טומאה ממה שאינה דוחה שבת, הרי שבת יותר חמורה מטומאה. אבל לפי מה שהתבאר, מיושב, שמהפסוק נלמד שהוא אינו קרבן שהזמן שיו"ט ראשון מחייב, וממילא הוא גם אינו דוחה טומאה. **נז. הגמרא** שם למדה שכמו שחגיגה האמורה להדיוט היא שלמים שנאכלים להדיוט כך ראייה שהיא לגבוה היא עולה שכולה לגבוה. **נח. ויש** להוסיף שהרי הלחם משנה כתב שפסח דוחה שבת אף שיש לו תשלומין משום שאין פסוק ללמד שנחשב קרבן שזמנו אינו קבוע, וא"כ גם עולת ראייה שאין בה פסוק ללמד שזמנה אינו קבוע, דוחה שבת. **נט. ראה** בענין ['שתי גירסאות' וכו'] שהובא מה שכתב הלחם משנה ליישב שיטת החולקים על התוספות, ובהערה שם הובא יישוב נוסף של התוספות יו"ט. **ס. ראה** בתוספות יו"ט (חגיגה פ"ב מ"ד) שתירץ בתירוץ אחד, שפוסקים כהשיטה שגם אם נטמא ביום ראשון יש לו תשלומין. והתוספות חדשים (חגיגה שם) והחקרי לב (חו"מ סי' קכט ד"ה ולפמ"ש) השיגו עליו שאדרבה, הרמב"ם (חגיגה פ"ב ה"ה) פסק לא כן. והחקרי לב תמה עוד שלהלן (פ:) מבואר שגם לפי הסובר שאם נטמא בראשון אין לו תשלומין, לא נדחית הטומאה בחגיגה. **סא. ראה** במנחת חינוך (מצוה פח אות ז) שביאר דברי התוספות יו"ט כמו שיתבאר. **סב. ראה** לעיל [בענין 'ביאור נוסף' וכו'] שהובא מה שביאר בחידושי רבי אריה לייב (מ"ק סי' נג) שהטעם שקרבן שאין קבוע לו זמן אינו דוחה שבת הוא משום שיום השבת אינו המחייב של הקרבן, וזה מתאים עם דברי התוס' יו"ט. וראה בחקרי לב (שם) שהקשה איך למדו ממה שחגיגה אינה דוחה שבת שאינה דוחה טומאה הרי יתכן שמה שאינה דוחה שבת הוא משום שבפועל יוכל להשלים גם אם לא יקריב היום [וכמו שכתבו התוספות במסכת חגיגה (ב. ד"ה מחכו) שגם אם חל יום טוב ראשון בשבת שלא יכול להקריב יש לו תשלומין, ואינו דומה למי שנטמא בראשון שאין לו תשלומין] ולכן לא דוחה שבת כיון שבפועל יוכל להשלים, אבל בטומאה שאם לא תדחה לא יוכל להשלים יתכן שהטומאה נדחית. **סג. הקהלות** יעקב הוסיף שלכן אם יו"ט ראשון חל בשבת יש לו תשלומין אע"פ שאי אפשר להקריב בשבת, משום שבשבת הוא רק אנוס מלהקריב אך אינו פטור מחגיגה. וראה בתוספות (חגיגה ב. ד"ה מחכו) שכתבו שאם יו"ט ראשון חל בשבת יש לו תשלומין אע"פ שלא היה יכול להקריב בשבת משום שהאדם ראוי לחגיגה אלא היום מעכבו. ויתכן שכוונת התוספות שכיון שהיום גורם הוא רק אנוס, אך האדם ראוי לקרבן, ולכן יש לו תשלומין. וראה עוד בשפת אמת (נמוק' ד"ה דקל) שכתב, שהתוספות כאן לא הקשו ממה שחגיגה אינה דוחה שבת, משום ששם גם אם לא תדחה יש לה תשלומין, ורק מטומאה הוקשה לתוספות כיון שאם לא תדחה אין לה תשלומין. **סד. ראה** באפיקי ים (מ"ק פ"ק) שכתב בקצרה כסברת הקהלות יעקב, שבטומאת בעלים לא שייך שהטומאה תידחה כיון שלגבי הראייה הטומאה לא נדחית, והוסיף שגם תוספות לא נתכוונו להקשות שבטומאת בעלים הטומאה תדחה, אלא כוונתם שלפי השיטה שבטומאת בעלים אין תשלומין אם נטמא בראשון, גם בטומאת כהנים הדין כן, ולכן קשה על רש"י מדוע טומאת כהנים לא נדחית הרי אין בזה תשלומין. אלא שכתב שלולי התוספות היה נראה שבטומאת כהנים, הבעלים רק אנוס ויש לו תשלומין. וראה במנחת חינוך (מצוה פח אות ז) שתירץ על קושיית התוספות כתירוצו של התוס' יו"ט, והשיג לפי זה על הטורי אבן (שם) שהביא מה שהקשו התוספות (חגיגה שם) מדוע כשיו"ט ראשון חל בשבת יש תשלומין הרי לא היה יכול להקריב ביו"ט ראשון [וראה לעיל שהובא מה שתירצו התוספות]. והטורי אבן כתב ליישב [באופן אחד] שכיון שאם לא יהיה תשלומין כשיו"ט ראשון חל בשבת, שוב השבת תדחה [לפי שיטת הראשונים שמה שלא דוחה שבת הוא משום שיש תשלומין], ואם היא תדחה יהיה לה תשלומין, נמצא שהוא גלגל חוזר, ולכן כל דבר נשאר כדינו, שהשבת לא נדחית ויש לה תשלומין. ועל זה השיג המנחת חינוך ממה שחגיגה אינה דוחה טומאה משום שיש לה תשלומין, שהרי לפי הטורי אבן גם בטומאה יהיה לה תשלומין משום שאם לא יהיה לה תשלומין תידחה הטומאה. ובהכרח כמו שהתבאר, שמה שהטומאה אינה נדחית אין זה משום שבפועל אם לא תידחה הטומאה יהיה תשלומין, אלא כיון שחגיגה יש לה תשלומין היא לא נחשבת קרבן שזמנו קבוע שיכול לדחות טומאה. וא"כ גם לענין שבת יהיה הדין שלא יהיה לה תשלומין, כיון שגם אם לא יהיה תשלומין השבת לא תדחה. [וכן השיג הרש"ש (נמוק' ד"ה קל) על הטורי אבן]. אמנם לפי תירוצו של הקהלות יעקב, שמה שחגיגה אינה דוחה טומאת הגוף הוא לא משום שיש לה תשלומין, ומה שאינה דוחה טומאת כהנים או כלים הוא משום שבפועל יהיה תשלומין כשהכהנים או הכלי שרת טמאים, יתכן לומר כדברי הטורי אבן. וראה באפיקי ים (שם) שתירץ כעין זה על שיטת הטורי אבן. וראה עוד ברש"ש (שם) שכתב שיש ליישב קושיית התוספות כאן, שכיון שאם הטומאה תידחה, יש לה תשלומין, לכן הטומאה אינה נדחית. ולא כמו סברת הטורי אבן שאדרבה כיון שאם לא יהיה לה תשלומין, השבת תדחה, לכן יש לה תשלומין.

רק כשבעל הקרבן ראוי לאכילה. ומוכח מזה שהקרבת הפסח דוחה את הטומאה גם לענין להתירו באכילה כדי שעי״ז ההקרבה תהיה כשרה. וא״כ גם בחגיגה יש בכוחה לדחות את הטומאה גם לענין ראייה כדי שיוכלו להקריב קרבן חגיגה. ובהכרח שמה שאינה דוחה טומאה הוא משום שיש לה תשלומין [לפי גרסת רש״י]. ולכן הקשו התוספות שהרי אם נטמא לא יהיה לו תשלומין. אבל הראשונים שחולקים סוברים שאין לדמות לפסח שדוחה את הטומאה גם לענין האכילה. משום שבפסח גם טמא חייב בפסח, אלא שאין יכול להקריבו כיון שלא ראוי לאכילה, ולכן הטומאה נדחית גם לענין להתירו באכילה כדי שיוכל להקריב את הפסח. אבל בחגיגה טמא פטור מחגיגה כל זמן שלא יכול להראות הֵימֶנּוּ, ולכן אין לחגיגה כח לדחות את הטומאה לענין הראייה, שהרי טרם חלה חובת החגיגה, ולפני שהחיוב חל, הוא אינו יכול לדחות את הדברים שגורמים שהחיוב לא יחול. וגם אי אפשר לומר שהראיה עצמה תדחה את הטומאה כיון שהיא רק מצוה ולא קרבן, ולכן הטומאה אינה נדחית.

עז.

יישוב קושיית התוספות מדוע כתוב במשנה זבחי שלמי ציבור שעירי ראשי חדשים איצטריכא ליה.

התוספות (ד״ה שעירי) הקשו, שהתנא של המשנה היה לו לשנות רק שעירי ראשי חדשים. וכתב הצל״ח (נמוס׳ סס), שזה ודאי לא הוקשה לתוספות שנדע מהם גם עומר ושתי הלחם, שהרי הם באים להתיר ולא לכפר, ואי אפשר ללמוד אותם ממה ששעירי ראשי חדשים באים בטומאה, וכמבואר בגמרא להלן. וגם לחם הפנים אי אפשר ללמוד משעירי ראשי חדשים, כיון שלחם הפנים נאכל, ואינו קדוש כל כך כשעירי ראשי חדשים. וקושייתם היא רק שלא יהיה כתוב זבחי שלמי ציבור. ולפי זה נראה שיש ליישב קושייתם, שיש חידוש בזבחי שלמי ציבור, שאף שיש להם שם ׳שלמים׳, והשם שלמים הוא משום שעושים שלום בין המזבח והכהנים והבעלים[א], ולכן היה אפשר לומר שיאכלו אותם בטומאה, כיון שעיקר שמו של הקרבן הוא על שם אכילתו, וחידשה המשנה שאף על פי כן אינם נאכלים בטומאה[ב]. ובזה מבואר מה שכתב רש״י (לעיל עו: ד״ה הפ) במה שהגמרא מקשה שכבר שנינו במשנה זבחי שלמי ציבור, שכוונתה שכבר כתוב שאינם נאכלים, והוא הדין שאר מיני דמים, והרי לכאורה קשה, מדוע לא פירש שהקושיא היא שכבר כתוב שהם באים בטומאה, והוא הדין שאר מיני דמים[ג]. אבל להנתבאר נראה, שרש״י רמז בזה לתרץ קושיית התוספות, שבזבחי שלמי ציבור יש חידוש שאינם נאכלים. **והצל״ח** הוסיף שיש ליישב דברי רש״י באופן אחר, שסובר שבהכרח החידוש של זבחי שלמי ציבור הוא שאינם נאכלים, משום שבמה שבאים אין חידוש, שהרי אם הכבשים עיקר[ד], אפשר ללמוד שהכבשים באים בטומאה ממה שהלחם בא בטומאה, כיון שאם הכבשים אינם באים אי אפשר להביא את הלחם. וגם אם הלחם עיקר[ה], הרי מבואר במסכת מנחות (מו:), שאם הלחם בא בלי כבשים הוא אינו נאכל, ואם כן ממה ששנינו במשנה שהלחם אינו נאכל רק בגלל שבא בטומאה, מוכח שהוא בא עם הכבשים. ובהכרח שהחידוש בזבחי שלמי ציבור הוא שאינם נאכלים בטומאה[ו].

איך נלמד ששעיר ראש חודש דוחה טומאה

סלקא דעתך אמינא הא לא כתיב בהו מועד קמ״ל דראש חודש איקרי מועד וכו׳ דכתיב קרא עלי מועד לשבור בחורי. התוספות (ד״ה סלקא) כתבו, שאע״פ שמבואר להלן, שממה שנאמר (נמדבר כט לט) ׳אלה תעשו לה׳ במועדיכם׳, נלמד ששעירי הרגלים האמורים בפרשה זו דוחים טומאה, אע״פ כן אי אפשר ללמוד משם שגם שעיר ראש חודש דוחה שבת וטומאה, משום שאע״פ שבתחילת פרשה זו כתוב גם שעיר ראש חודש, אבל הפסוק של ׳אלה תעשו לה׳ במועדיכם׳ מוסב רק על ימים טובים שנקראו רגל, ולא על ראש חודש שלא נקרא רגל.

והמהרש״א (נמוס׳ סס) כתב שעדיין קשה, שהרי בגמרא להלן מבואר, שמה שצריך פסוק נוסף ללמד שעומר ושתי הלחם דוחים טומאה, ואין לומדים אותם במה מצינו משעירי הרגלים, הוא משום שאפשר לפרוך מה לשעירי הרגלים שבאים לכפר, תאמר בעומר ושתי הלחם שבאים להתיר, ואם כן מדוע לא נלמד ששעיר ראש חודש דוחה טומאה במה מצינו משעירי הרגלים, שהרי גם הוא בא לכפר. ועוד הקשה, איך לומדים ששעיר ראש חודש דוחה טומאה ממה שנאמר ׳קרא עלי מועד׳, הרי פסוק זה נאמר במגילת איכה (ה טו), והרי אין לומדים הלכות מדברי קבלה.

ותירץ, שמה שכתבו התוספות, שהפסוק של ׳במועדיכם׳ מוסב רק על רגלים ולא על ראש חודש, כוונתם שהרגלים זמנם קבוע ולכן הם נכללים בפסוק של ׳במועדיכם׳, אבל ראש חודש אין זמנו קבוע, שהרי פעמים שחל ביום הל׳ ופעמים שחל ביום הל״א, ולא נחשב מועד, ולכן לא נכלל בפסוק של ׳מועדיכם׳. ובזה מיושב מדוע אין לומדים ששעיר ראש חודש דוחה טומאה במה מצינו, ממה ששעירי רגלים דוחים טומאה, משום שאפשר לפרוך מה לשעירי הרגלים שזמנם קבוע, תאמר בשעיר ראש חודש שאין זמנו קבוע. וכמו כן מיושב איך למדו מ׳קרא עלי מועד׳ ששעיר ראש חודש דוחה טומאה, הרי אי אפשר ללמוד מדברי קבלה, משום שאין לומדים משם את הדין שדוחה טומאה, אלא הפסוק שם הוא גילוי מילתא שראש חודש נקרא מועד, ונחשב זמנו קבוע. ומעתה הוא נכלל בפסוק של ׳במועדיכם׳, ואפשר ללמוד משם שדוחה טומאה. וכמו כן אפשר ללמוד במה מצינו משעירי הרגלים שדוחה טומאה, ואי אפשר לפרוך ששעירי הרגלים זמנם קבוע, כיון שגם ראש חודש זמנו קבוע.

והאור חדש (ד״ה שעירי) הקשה, שאם כן איך מבואר להלן, שממה שנאמר (ויקרא כג מד) ׳וידבר משה את מועדי ה״, נלמד שגם עומר ושתי הלחם דוחים טומאה, הרי יתכן שמפסוק זה נלמד ששעיר ראש חודש דוחה טומאה, כיון שבתורה לא מצאנו גילוי לזה שראש חודש נקרא מועד, והתורה כתבה גם לימוד שניתן ללומדו מדברי קבלה, ולכן ריבתה שגם הוא נחשב מועד ודוחה טומאה. ותירץ, שהפסוק של ׳וידבר משה את מועדי ה״ מוסב רק על רגלים, שהרי למדו ממנו במסכת מגילה (לג.), ששואלים ודורשים הלכות חג בחג׳. וכיון שהפסוק של ׳וידבר׳ וגו׳ מוסב על רגלים, אי אפשר ללמוד ממנו את דינו של שעיר ראש חודש, אלא רק את דינם של עומר ושתי הלחם שקרבים ברגלים.

והמרומי שדה (ד״ה סד״ה) תירץ על קושייתו הראשונה של המהרש״א, שאי אפשר ללמוד שעיר ראש חודש משעירי הרגלים, משום שהרגלים קדושים וגם יש בהם קרבנות ראייה וחגיגה, מה שאין כן ראש חודש. ועל קושייתו השניה של המהרש״א כתב המרומי שדה, שצריך לומר כתירוצו של המהרש״א שהפסוק ׳קרא עלי מועד׳ הוא רק גילוי שנכלל במועדיכם. אבל לא כמו שכתב המהרש״א, שהטעם שלולי הפסוק לא היה נכלל במועדיכם, הוא משום שאין זמנו קבוע, אלא שלולי הפסוק ׳קרא עלי מועד׳ לא היו יודעים שראש חודש נקרא מועד, ולכן לא היה נכלל במועדיכם, אבל אחרי שמצאנו בפסוק ׳קרא עלי מועד׳ שנקרא מועד, הוא נכלל במועדיכם, ומשם נלמד שדוחה טומאה.

צריך פסוק שפסח דוחה שבת אף שאין זמנו קבוע

הובא לעיל [בענין הקודם] **שהתוספות** כתבו, שאי אפשר לומר שלומדים מ׳אלה תעשו לה׳ במועדיכם׳ ששעיר ראש חודש דוחה שבת וטומאה, כיון שפסוק זה מוסב רק על שעירי ימים טובים שנקראים רגל, ולא על שעיר ראש חודש שאינו נקרא רגל. והתוספות הוסיפו להוכיח כן, שהרי להלן למדו מפסוק גם על קרבנות שבת ותמיד, אף על פי שגם הם כתובים שם בתחילת הפרשה, ובהכרח ש׳אלה תעשו לה׳ במועדיכם׳ לא מוסב עליהם כיון שהם אינם רגלים. **והמהרש״א** (נמוס׳ סס) הקשה על מה שכתבו התוספות, שלהלן למדו מפסוק שקרבנות שבת דוחים, שהרי מפורש בפסוק (נמדבר כח ט) שצריך להקריב מוסף שבת בשבת, ואין צריך פסוק לרבותו. ולכן כתב המהרש״א, שצריך להגיה בתוספות ׳פסח׳ [ולא שבת]. משום שלהלן למדו מפסוק שפסח דוחה שבת וטומאה. והוכחת התוספות משם היא, שאף על פי שגם פסח כתוב בתחילת הפרשה של ׳אלה תעשו לה׳ במועדיכם׳, אף על פי כן צריך פסוק לרבותו, ובהכרח שהפסוק אינו מוסב על פסח שאינו רגל. והמהרש״א הוסיף לבאר, שהפסוק של ׳במועדיכם׳ מוסב רק על דברים שזמנם קבוע שיש להם שם ׳מועד׳, ולא על פסח שזמנו אינו קבוע כל כך, שהרי טמאים עושים פסח שני, ולכן צריך פסוק נוסף שפסח דוחה שבת וטומאה. ומזה הוכיחו התוספות שגם לשעיר ראש חודש צריך פסוק, כיון שזמנו אינו קבוע, שהרי פעמים שחל בל׳ ופעמים בל״א. ולכן הוא לא היה נכלל בשם מועד לולי הפסוק ׳קרא עלי מועד׳, שבו יש גילוי שנקרא מועד, וכמו שהתבאר לעיל.

והאור חדש (נמוס׳ סס) כתב, שמה שהקשה המהרש״א על גירסתינו, שאין צריך פסוק לרבות שמוספי שבת דוחים שבת, משום שהוא מפורש בפסוק.

א. **כמבואר** ברש״י (ויקרא ג ו), ומקורו מהתורת כהנים (ויקרא דבורא דנדבה פרשה יג פט״ז), ושם מבואר שהכל שלום בהם, הדם והאימורים למזבח, החזה והשוק לכהנים, והבשר והעור לבעלים. ב. **וראה** באור חדש (נמוס׳ סס) שתירץ על קושיית התוספות, שיש חידוש בכבשי עצרת, שאף על פי שהם טפלים [לפי השיטה במנחות (מה:) שהלחם עיקר, והרמב״ם (תמידין ומוספין פ״ח הט״ו) פסק כן], אף על פי כן באים בטומאה. והתוספות חדשים (פ״ז מ״ד) תירץ לפי מה שמבואר להלן (עח.), שאילו לא היה כתוב זבחי שלמי ציבור, היו מפרשים ששתי הלחם הכוונה לכבשים שקרבים עמם, ושתי הלחם אינם באים בטומאה כשיטת רבי יוסי. ואם כן מיושב שלכן המשנה כתבה זבחי שלמי ציבור, שאז בהכרח שתי הלחם הכוונה לשתי הלחם, ומוכח מהמשנה שגם שתי הלחם באים בטומאה, ולא כרבי יוסי. ובהגהות הגרא״מ הורוויץ (נמוס׳ סס) תירץ, שיש חידוש בזבחי שלמי ציבור, שאף על פי שאינם באים לכפר כמו שעירי הרגלים, וגם אינם באים להתיר כעומר ושתי הלחם, הם דוחים טומאה. ג. **וכמו** שלמסקנת הגמרא, מה שהמשנה כתבה שעירי ראשי חדשים, הוא לחדש שבאים בטומאה. ד. **דהיינו** לפי השיטה במנחות (מה:) שהלחם בא בלי כבשים, והכבשים אינם באים בלי לחם. ה. **דהיינו** לפי השיטה במנחות (סס) שהלחם בא רק אם יש כבשים, והכבשים באים בלי הלחם. ו. **וראה** לעיל (עו:) [בענין ׳קושיית הירושלמי מדוע כתוב במשנה גם שתי הלחם וגם כבשי עצרת׳] במה שהובאה קושיית הירושלמי, וביאור האור חדש בענין זה. ז. **ואף** על פי שמפסוק זה כבר למדו לרבות שעומר ושתי הלחם דוחים טומאה, צריך לומר שאם הפסוק בא לרבות רק אותם, היה לו לומר ׳במועדו׳ בפרשת עומר ושתי הלחם, ולא היו צריכים לרבותם מ׳וידבר׳ וגו׳.

יש לתרץ, שכוונת התוספות שצריך פסוק שמוספי שבת דוחים טומאה[ח]. אמנם מטעם אחר נראה כגירסת מהרש"א, משום שבגמרא להלן לא למדו כלל מפסוק שמוספי שבת דוחים[ט]. ובהכרח הגירסא הנכונה בתוספות היא, שלהלן למדו מפסוק שפסח דוחה.

ועל מה שביאר המהרש"א בדברי התוספות, שצריך פסוק לרבות ראש חודש ופסח אף על פי שכתובים בפרשה, משום שזמנם אינו קבוע ואינם נכללים בשם מועד, הקשה האור חדש (סס), שאם כן מדוע צריך פסוק לרבות תמיד, הרי זמנו קבוע ואין לו תשלומים, ומדוע בפסוק של במועדיכם אינו נכלל 'תמיד' שכתוב בתחילת הפרשה, וזמנו קבוע'.

ממה שיש חידוש ששעירי ראשי חדשים באים בטומאה מוכח שהלימוד הוא מ'במועדיכם'

למימרא דכולהו ממועד אתו. המרומי שדה (ד"ה למימרא) ביאר לפי מה שכתבו התוספות לעיל (ע: ד"ה הא), שהתנאים נחלקו האם הדין שקרבנות דוחים שבת וטומאה הוא רק בקרבנות ציבור, או שכל קרבן שקבוע לו זמן דוחה שבת וטומאה, ואפילו אם הוא קרבן יחיד. ולפי זה נראה שמה שהגמרא אמרה שיש חידוש ששעיר ראש חודש דוחה שבת וטומאה, משום שהיה אפשר לומר שראש חודש אינו נקרא מועד, יתכן רק אם דחיית שבת וטומאה תלויה במה שהוא קרבן שקבוע לו זמן, שאז לומדים את הדין ששבת וטומאה נדחות ממה שכתוב בהם 'במועדיכם', וכמו שמבואר להלן, ולכן היה אפשר לומר ששעיר ראש חודש אינו דוחה שבת וטומאה, משום שאין כתוב בו מועד. אבל אם דחיית שבת וטומאה תלויה במה שהוא קרבן ציבור, הוא אינו נלמד ממועד, ואין חידוש במה ששעיר ראש חודש דוחה. ולכן הגמרא אמרה 'למימרא דכולהו ממועד אתו', דהיינו שממה שהמשנה היתה צריכה לחדש ששעיר ראש חודש דוחה, מוכח שסוברת שדחיית שבת וטומאה נלמדת ממועד, והיא תלויה במה שהוא קרבן שקבוע לו זמן. אוצר החכמה

התנאים נחלקו האם לומדים ממשמעותו של 'במועדו'

לפי שלא למדנו אלא לתמיד ופסח שנאמר בהו במועדו במועדו ואפילו בשבת במועדו ואפילו בטומאה. לעיל (סו.) מבואר בברייתא, שבקרבן תמיד מפורש בפסוק שדוחה שבת, שכן נאמר (במדבר כח י) 'עולת שבת בשבתו'. ומה שפסח דוחה שבת, הוא משום שבין בתמיד ובין בפסח נאמר 'במועדו', ולומדים בגזירה שוה שכמו שתמיד דוחה שבת כך פסח דוחה שבת. וכמו כן מבואר (סס ע"ב) שבפסח יש פסוק שדוחה טומאה[י], ומגזירה שוה של 'במועדו' שנאמר בתמיד ובפסח, לומדים שכמו שפסח דוחה טומאה כך תמיד דוחה טומאה.

וכתבו התוספות (סס ע"ב ד"ה מה מועדו), שלפי שיטת הברייתא שם אי אפשר ללמוד מהמשמעות של 'במועדו' שדוחה שבת וטומאה, אלא לומדים בגזירה שוה של 'במועדו' שדוחים שבת וטומאה. אבל הוסיפו, שמלשון הברייתא כאן משמע שחולקת, וסוברת שלומדים מהמשמעות של 'במועדו' שדוחה שבת וטומאה. וכן מוכח ממה שהגמרא להלן שואלת, מדוע צריך לכתוב 'במועדו' בין בתמיד ובין בפסח ואין לומדים אחד מהשני, ואם אין לומדים מהמשמעות של 'במועדו' שדוחים שבת וטומאה, הרי צריך את ה'במועדו' האמור בתמיד ללמוד בגזירה שוה מפסח שדוחה טומאה, ואת ה'במועדו' האמור בפסח ללמוד בגזירה שוה מתמיד שדוחה שבת. ובהכרח שהברייתא כאן חולקת, וסוברת שמהמשמעות של 'במועדו' לומדים שדוחים שבת וטומאה, ולכן מספיק שיהיה כתוב באחד מהם ונלמד לחבירו.

והמהרש"א (נמוס' סס) הקשה [על מה שכתבו התוספות שממה שהגמרא להלן מקשה שאין צריך לכתוב 'במועדו' בשניהם, מוכח שהברייתא כאן סוברת שמהמשמעות של 'במועדו' נלמד שדוחים שבת וטומאה] שהרי גם אם אין לומדים מהמשמעות של 'במועדו' אלא מהגזירה שוה, יש להקשות שלא יהיה כתוב 'במועדו' בין בתמיד ובין בפסח, ונלמד שתמיד דוחה טומאה במה מצינו מפסח [שיש שם פסוק שדוחה טומאה], וכן נלמד שפסח דוחה שבת במה מצינו מתמיד [שיש שם פסוק שדוחה שבת], ולכן הגמרא היתה צריכה לבאר מדוע אי אפשר ללמוד אחד מהשני.

והמהר"ם (נמוס' סס) תירץ, שכוונת התוספות היא שאם לומדים מגזירה שוה, לא היתה הגמרא צריכה לומר שתי צריכותות, דהיינו שאי אפשר ללמוד תמיד מפסח וגם אי אפשר ללמוד פסח מתמיד, אלא מספיקה צריכותא אחת. שהרי אם אי אפשר ללמוד תמיד מפסח בהכרח צריך את הגזירה שוה, ובשביל הגזירה שוה צריך שיהיה כתוב 'במועדו' בשניהם, אפילו אם אפשר ללמוד פסח מתמיד. וכן אם אי אפשר ללמוד פסח מתמיד בהכרח צריך את הגזירה שוה, ובשביל הגזירה שוה צריך שיהיה כתוב 'במועדו' בשניהם, אפילו אם אפשר ללמוד תמיד מפסח. **והאור חדש** (ד"ה דף"ר) כתב שהמהרש"א לא תירץ כן, משום שיתכן שלגמרא הוקשה מדוע התורה לא כתבה בפירוש בתמיד או בפסח שדוחה שבת וטומאה, ונלמד את חבירו ממנו.

איך נלמד שמוספי עצרת דוחים אף על פי שאין זמנם קבוע

שאר קרבנות ציבור מניין שנאמר אלה תעשו לה' במועדיכם. המהרש"א (נמוס' ד"ה קלקל) כתב, שעל מוספי פסח וסוכות אין צריך לימוד שדוחים שבת, שהרי מפורש בתורה (ויקרא כג ח) שמקריבים מוספים של פסח ז' ימים, וכן מפורש (סס לו) שמקריבים מוספים של סוכות ז' ימים, ואחד מהז' ימים הוא תמיד שבת, ונמצא שמפורש בתורה שדוחים שבת. ואת הלימוד צריך רק על מוספי שבועות ויום הכפורים. וכן משמע **ברש"י** לעיל (סו. ד"ה וכי). **והאור חדש** (ד"ה שעירי) כתב, שלפי זה מיושב מה שיש להקשות, איך לומדים מ'במועדיכם' שמוספי עצרת דוחים שבת, לפי שיטת רב שמעיה (ר"ה ו:), שפעמים שעצרת חלה בה' סיון ופעמים שחלה בו' ופעמים שחלה בז', הרי לפי זה יתכן ש'במועדיכם' מוסב רק על מוספי פסח וסוכות ויום הכפורים שזמנם קבוע ונקראים מועד, אבל לא על עצרת שזמנה אינו קבוע [וכמו שפירש המהרש"א (סס), שהפסוק אינו מוסב על ראש חודש, כיון שזמנו אינו קבוע שפעמים שחל בל' ופעמים שחל בל"א]. אבל לפי המהרש"א מיושב, שעל פסח וסוכות אין צריך לימוד, ואם כן בהכרח נכלל בפסוק גם עצרת, משום שאי אפשר לומר ש'במועדיכם' נכלל רק יום הכפורים שהרי הוא כתוב בלשון רבים, ובהכרח נכלל בו גם עצרת. אוחה 19/06/2018

אלא שכתב שעדיין קשה, שהרי גם על פסח וסוכות צריך פסוק שדוחים טומאה, ואם כן יתכן שבפסוק נכללים רק פסח וסוכות ויום הכפורים שזמנם קבועי"ב. ותירץ לפי מה שכתב **הצאן קדשים** (מנחות נ: נמוס' ד"ה תעשה), שיותר מסתבר שדוחה טומאה ממה שדוחה שבת, שהרי טומאה הותרה בציבורי"ג. וכיון שמפורש בפסוק שמוספי פסח וסוכות דוחים שבת, כל שכן שדוחים טומאה, ולכן אין צריך כלל פסוק למוספי פסח וסוכות, ומ'במועדיכם' נלמד מוספי עצרת ויום הכפורים.

אלא שהקשה, שהרי רבי יוסי סובר להלן (עמ.) שטומאה דחויה בציבור, ולשיטתו לא מצאנו שיותר קל לדחות טומאה מלדחות שבת. ושוב קשה לשיטתו מנין שמוספי עצרת דוחים טומאה ושבת, הרי יתכן שמהפסוק של במועדיכם נלמד שמוספי פסח וסוכות דוחים טומאהי"ד. ותירץ, שרבי יוסי יסבור כשיטת הברייתא לעיל (סו.), שאין לומדים מהמשמעות של 'במועדו' ו'במועדיכם' שדוחים שבת וטומאה, אלא לומדים בגזירה שוה מפסח שדוחה טומאה, ובגזירה שוה מתמיד שדוחה שבת. ולפי שיטה זו נראה שאין צריך פסוק מיוחד לעצרת, כיון שבפשטות הפסוק של 'במועדיכם' [שממנו לומדים בגזירה שוה] מוסב על כל הנאמר בפרשה וגם על עצרת [אף על פי שאין זמנה קבוע]. ורק אם לומדים מהמשמעות של 'במועדיכם', מפרשים את תיבת 'במועדיכם' שמוסבת רק על מה שזמנו קבוע ששמו מועד. ואמנם הברייתא כאן שסוברת שלומדים מהמשמעות של 'במועדיכם' בהכרח סוברת שטומאה הותרה בציבור, ואז אין צריך פסוק שמוספי פסח וסוכות דוחים שבת וטומאה, וממילא נלמד ממה שנאמר 'במועדיכם' שמוספי עצרת ויום הכפורים דוחים שבת.

מדוע לא למדו מ'אלה מועדי ה''

שנאמר אלה תעשו לה' במועדיכם. השפת אמת (ד"ה דף"ר) הקשה, מדוע למדו מפסוק זה שנאמר בחומש במדבר, ולא למדו ממה שנאמר (ויקרא כג ד) 'אלה מועדי ה'', שהוא כתוב בחומש ויקרא שקודם לחומש במדבר. ותירץ, שב'אלה תעשו' וגו' נאמר לשון עשייה, ואילו ב'אלה מועדי ה'' לא נאמר לשון עשייה. והגמרא העדיפה ללמוד מפסוק שנאמר בו לשון עשייה, שממנו יש ללמוד שמקריבים בשבת ובטומאה. אבל הקשה, מדוע להלן כשלמדו שעומר ושתי הלחם דוחים, למדו ממה שנאמר 'וידבר משה' וגו', ולא למדו ממה שנאמר בתחילת פרשה זו 'אלה מועדי ה'', שהרי גם ב'וידבר משה' וגו' אין כתוב לשון עשייה. ולכן תירץ, ש'אלה מועדי ה'' אינו מיותר, כיון שהתורה באה לפרש שהם המועדים, ולכן אי אפשר ללמוד משם.

ח. וכן הקשה [על המהרש"א] הרש"ש (נמוס' סס), והוסיף עוד, שהרי התוספות הוכיחו גם מתמיד, והמהרש"א ביאר, שגם לתמיד לא צריך פסוק לרבות שדוחה שבת, שהרי מפורש בפסוק 'עולת שבת בשבתו' (במדבר כח י), אלא שצריך פסוק לרבות שדוחה טומאה. ואם כן כמו שמה שכתבו התוספות שצריך פסוק לרבות תמיד, כוונתם שצריך פסוק שדוחה טומאה, כן אפשר לפרש במה שכתבו שצריך פסוק לרבות שבת, שכוונתם שצריך פסוק שדוחה טומאה. **ט. וכן** הקשה הרש"ש. והוסיף שצריך לומר, שלומדים שמוספי שבת דוחים טומאה מבמה הצד ממוספי יו"ט, כיון שזמנם קבוע, או שלומדים זאת ממה שנאמר בו 'בשבתו', שהוא כמו שנאמר בו 'במועדו'. **י. אמנם** המרומי שדה (ד"ה קל"ל) ביאר בדברי התוספות, שראש חודש לא היה נכלל במועדיכם משום שאינו נקרא מועד, ורק ממה שכתוב 'קרא עלי מועד', נלמד שהוא מועד וכלול במועדיכם, אבל פסח ותמיד לא מצאנו שנקראו מועד, ולכן אינם נכללים במועדיכם. **יא. ממה** שנאמר (במדבר ט י) 'איש איש כי יהיה טמא לנפש', למדו ש'איש' נדחה ואין ציבור נדחים. **יב. וראה** ברש"ש (נמוס' סס), שהעיר גם כן על המהרש"א שכתב שאין צריך פסוק לפסח וסוכות, שהרי צריך פסוק שדוחים טומאה. **יג. לא** נתבארו דבריו, שהרי גם שבת הותרה, כמבואר במסכת יומא (מו:). **יד. והוסיף,** שהרי רבי יוסי סובר במסכת שבת (פז:) כשיטת רב שמעיה, ונמצא שלשיטתו עצרת אין זמנה קבוע, וצריך פסוק מיוחד שדוחה שבת.

איזה איסור שבת יש בלחם הפנים ומנין שדוחה שבת

אתח19/06/2018

מניין לרבות עומר והקרב עמו שתי הלחם והקרב עמם וכו'. התוספות

(ד"ה זכן) הקשו מנין שלחם הפנים דוחה שבת[ט]. ותירצו, שנלמד ממה שנאמר (ויקרא כד ח) 'יערכנו לפני ה' תמיד', שמשמע אפילו בשבת, וכמו שלמדו **בתורת כהנים** (ממור פי"ג)[ט], שקרבן תמיד דוחה שבת ממה שנאמר בו 'תמיד'[י]. **והמהרש"א** (גמוס' שם) הקשה, מה צריך לימוד שלחם הפנים דוחה שבת, הרי מפורש בתורה (שם) 'ביום השבת יערכנו'. ועוד הקשה, איזה איסור שבת יש בעריכתם. ותירץ, שצריך פסוק שהקטרת בזיכי הלחם הפנים דוחה שבת. שלולי הפסוק היו אומרים שיקטירו אותם בערב שבת, כמו שאפיית הלחם נעשית בערב שבת[יא]. אלא שהמהרש"א הקשה, איך נלמד מתיבת 'תמיד' שדוחה שבת, הרי רק בקרבן תמיד אפשר ללמוד ממה שנאמר בו 'תמיד' שדוחה שבת, משום ששם תיבת 'תמיד' מתפרשת כל יום, ולכן נלמד מזה שדוחה שבת, משום שאם הוא קרב כל יום כלול בזה גם שקרב בשבת, אבל בלחם הפנים מקטירים את הבזיכים רק פעם אחת בשבוע, ותיבת 'תמיד' מתפרשת כל שבוע, ואם כן מנין שהכוונה שיקטירו בכל שבת, הרי יתכן שהכוונה שיקטירו בכל יום ו'יט.

והמצפה איתן (גמוס' שם) תירץ את קושייתו הראשונה של המהרש"א, לפי המבואר במסכת מנחות (עג:), שמה שהברייתא אמרה ששתי הלחם דוחים שבת הכוונה לאפייתם, כיון שהברייתא סוברת שתנור מקדש את הלחם, ואם יאפו אותם בערב שבת יפסלו בלינה, ולכן אפייתם דוחה שבת. ולפי זה מיושב מה שדנו התוספות, מנין שלחם הפנים דוחה שבת. שהרי במסכת מנחות (פה:) מבואר, שאם תנור מקדש, גם אפיית לחם הפנים דוחה שבת, כדי שלא יפסלו בלינה. ולכן צריך פסוק לומר שאפייתם דוחה שבת, משום שלולי הפסוק היו אומרים שיאפה בערב שבת בתנור של חול, והפסוק חידש שאופים בתנור של קודש, וצריך לאפות בשבת, והיא דוחה שבת[יב]. ולפי זה תירץ גם את הקושיא השניה של המהרש"א [איך נלמד מתיבת 'תמיד' שדוחה שבת], משום שאם אינו דוחה שבת, נמצא שאם יארע שלא יאפו בערב שבת, לא יוכלו לערוך בשבוע זה לחם הפנים, וכיון שכתוב 'תמיד' משמע שבכל שבוע יהיה לחם הפנים, ומזה נלמד שאפייתם דוחה שבת.

אבל האמבוהא דספרי (בהעלותך תוס' ח דף קיד:) הביא **שבירושלמי** (סנהדרין פ"י ה"ג) מפורש, שסידור לחם הפנים דוחה שבת, ומוכח שיש בסידור איסור שבת אלא שהוא נדחה. והוסיף **שהפנים יפות** (ממור ד"ה ושמח) כתב, שבסידור יש איסור של עשיית אוהל[יג], כיון שבכל לחם היו שתי דפנות שגבוהות יותר מטפח, וכשמניחו על השולחן נעשה אהל טפח על השולחן[יב]. אלא שסידורו דוחה שבת. ובזה מבוארים דברי התוספות שצריך פסוק שהעריכה דוחה שבת[יג]. והוסיף עוד, שיתכן שיש בעריכה גם איסור של מתקן, כיון שהשולחן מקדש את הלחם, כמבואר במסכת מנחות (פה:), וקידוש זה אסור משום תיקון, לולי שהוא דוחה שבת.

איך נלמד מ'וידבר' וגו' גם ששואלים ודורשים הלכות חג בחג

תלמוד לומר וידבר משה את מועדי ה' וכו'. האור חדש (ד"ה שעירי) הקשה על המבואר במסכת מגילה (לג.), שמפסוק זה של 'וידבר' וגו' נלמד ששואלים ודורשים הלכות חג בחג, שהרי לומדים מכאן שעומר ושתי הלחם דוחים שבת וטומאה. ותירץ, שכיון שהתורה לא כתבה 'במועדו' בעומר ושתי הלחם, מוכח שלומדים מפסוק זה גם ששואלים ודורשים הלכות חג בחג, שאם לא כן התורה לא היתה מוסיפה פסוק שלם של 'וידבר' וגו', אלא היתה כותבת רק 'במועדו', ובהכרח שמכאן לומדים גם ששואלים ודורשים וכו'.

והברכת אברהם (פילג, ד"ה מ"ל) תירץ באופן אחר, **שבילקוט שמעוני** (ויקהל רמז תמ) מבואר, שלומדים ממה שנאמר (שמות לה ג) 'ויקהל משה' וגו', ששואלים ודורשים הלכות חג בחג. וקשה שהרי כבר נלמד מ'וידבר משה' וגו'. וצריך לומר לפי המבואר **במכילתא** (ויקהל פ"ו ג), שלומדים ממה שנאמר 'ויקהל', שבנין המקדש אינו דוחה שבת, משום שלולי הפסוק היו לומדים בקל וחומר, שאם קרבנות ציבור דוחים שבת, כל שכן שבנין המקדש, שעל ידו אפשר להקריב, דוחה שבת. אמנם הרי להלן מבואר, שמה שצריך את הפסוקים של 'במועדיכם' ושל 'וידבר משה' וגו' ללמד ששאר קרבנות ציבור דוחים שבת, ואין לומדים מצד השוה מפסח ותמיד שדוחים שבת, הוא משום שיש בהם צד חמור. ופירשו **התוספות** (ד"ה זכן), שפסח ותמיד קרבו לפני מתן תורה, שכן פסח קרב ביציאת מצרים, ותמיד קרב במדבר, לפי השיטה (חגיגה ו.) שהעולה שהקריבו ישראל במדבר[יד] היתה עולת תמיד. ונמצא שממה שצריך את הפסוק של 'וידבר משה' ללמד שקרבנות ציבור דוחים שבת, יש ללמוד שהתמיד קרב לפני שנבנה המשכן[טו].

ולפי זה נראה, שאת הדין ששואלים ודורשים וכו' לומדים מ'ויקהל' וגו', כמבואר בילקוט שמעוני, ומה שמבואר במסכת מגילה (שם) שנלמד מ'וידבר' וגו', הכוונה היא שבגלל מה שנאמר 'וידבר' וגו' אפשר ללמוד מ'ויקהל' ששואלים ודורשים וכו', כיון שלולי הפסוק של 'וידבר', היו צריכים ללמוד מ'ויקהל' שבנין המקדש אינו דוחה שבת ולא נלמד מקל וחומר. אבל כיון שכתוב 'וידבר' וגו', שממנו נלמד שקרבנות ציבור דוחים שבת, ואין לומדים מפסח ותמיד, מוכח שאפשר להקריב קרבנות בלי המשכן, נמצא שאין צריך את הפסוק של 'ויקהל' ללמד שבנין המקדש אינו דוחה שבת, כיון שבלאו הכי אי אפשר ללמוד שדוחה שבת מקל וחומר, שאם קרבנות ציבור דוחים שבת, כל שכן בנין המקדש שהוא מכשיר לקרבנות, דוחה שבת, כיון שמ'וידבר' נלמד שאפשר להקריב בלי המשכן, ונמצא שבנין המקדש הוא אינו מכשיר לעבודה. וכיון שאי אפשר ללמוד בקל וחומר שבנין המקדש דוחה שבת, לא צריך את הפסוק של 'ויקהל' ללמד שבנין המקדש אינו דוחה שבת, אלא נלמד ממנו ששואלים ודורשים הלכות חג בחג.

מדוע לא פרכו שבתמיד טומאה הותרה וכן שתמיד יותר קרבן ציבור מפסח

דאי כתב רחמנא תמיד הוה אמינא תמיד שכן תדיר וכליל. האור חדש (ד"ה דמ"ל) הקשה, לפי מה שכתבו **התוספות** (יומא ו: ד"ה ממר), שאפילו אם טומאה הותרה בציבור, אבל בפסח היא רק דחויה, כיון שהוא אינו כל כך קרבן ציבור. אם כן מדוע לא אמרה הגמרא שאי אפשר ללמוד פסח מתמיד, כיון שבתמיד הטומאה הותרה, ואילו בפסח הרי ודאי שלא הותרה, ואם כן גם אי אפשר ללמוד מתמיד שבפסח היא דחויה, משום שיתכן שכמו שלא הותרה בפסח כך היא אינה דחויה בפסח. ואין לתרץ שהגמרא רצתה לומר צריכותא, גם אם טומאה דחויה בציבור אפילו בתמיד, משום שעדיין קשה, שהגמרא יכלה לומר שאי אפשר ללמוד פסח מתמיד, משום שפסח הוא אינו כל כך קרבן ציבור. ועוד הקשה, לפי מה שכתב **המהרש"א** (גמוס' ד"ה קלקל), שאי אפשר ללמוד שפסח דוחה שבת מ'במועדיכם' משום שאין זמנו קבוע כל כך, כיון שיש לו תשלומים בפסח שני, אם כן מדוע הגמרא לא אמרה שאי אפשר ללמוד פסח מתמיד, משום שתמיד זמנו קבוע ואילו פסח זמנו אינו קבוע כל כך[טז].

ותירץ האור חדש [על שתי הקושיות], שהגמרא היתה צריכה לומר פירכא זו, כיון שלהלן אמרו שאי אפשר ללמוד קרבנות ציבור מתמיד ופסח, כיון שתמיד הוא תדיר וכליל, ופסח עונשו כרת. ושם הגמרא לא יכלה לפרוך שתמיד זמנו קבוע, כיון שגם קרבנות ציבור זמנם קבוע, וכמו כן הגמרא לא יכלה לומר שתמיד הוא קרבן ציבור וטומאה הותרה בו, שהרי כל קרבנות ציבור הם קרבנות ציבור שטומאה הותרה בהם.

מדוע אין לומדים מפסח שני

ואי כתב רחמנא פסח פסח שהוא ענוש כרת וכו'. האור חדש (ד"ה ומ"ל) הקשה, מדוע לא נלמד מפסח שני שגם בו כתוב 'במועדו' ודוחה שבת, וכמבואר להלן (לה:) **וברש"י** שם (ד"ה דוחה), ועליו אין נענשים כרת, לפי שיטה אחת להלן (לג:). ותירץ, שפסח שני אינו דוחה טומאה, ואי אפשר ללמוד ממנו שתמיד דוחה טומאה. ובאופן נוסף תירץ, שבאמת אפשר לתרץ שאין לומדים מפסח כיון שקרב לפני הדיבור[יז], ומה שלא תירצו כן, הוא משום שעדיין יהיה קשה על רבי עקיבא, שסובר (מנחות ו.) שגם קרבן תמיד קרב לפני הדיבור, כיון

טו. ראה בתוספות יו"ט (פ"ז מ"ד) שכתב, שלחם הפנים נלמד ממה שנאמר (ויקרא כד ח) 'ביום השבת ביום השבת', ומאחד מהם נלמד שדוחה שבת, ומהשני נלמד שדוחה טומאה. ובאופן נוסף כתב, שנלמד מצד השוה משאר קרבנות. והבית דוד (שם) והתוספות רעק"א (שם משנה ג) העירו עליו, שהתוספות לא כתבו כן. **טז. יש** להעיר שלפנינו בתורת כהנים מדובר לענין הדלקת המנורה, ולעיל (שם פרק פי"ב) למדו שקרבן תמיד דוחה שבת מ'במועדו'. **יז. האור חדש** (גמוס' שם) הקשה, שהרי מפורש בפסוק שקרבן תמיד קרב בשבת, וכמו שמבואר לעיל (קו.), שנלמד ממה שנאמר (במדבר כח י) 'עולת שבת בשבתו'. ותירץ, שבמסכת יומא (מו.) יש שיטה שרק תחילתו של תמיד דוחה שבת ולא סופו [ראה ברש"י שם (ד"ה תחילתו, ד"ה סופו) שפירש, שהקטרתו אינה דוחה שבת, ורק שחיטתו וזריקתו דוחות שבת, וראה בתוספות (שם ד"ה תחילתו) שדנו בדברי רש"י], ויתכן שהתורת כהנים סובר שגם סופו דוחה, ולומד מפסוק נוסף שסופו דוחה. **יח. וראה** בהגהות הגאון רבי אלעזר משה הורוויץ (גמוס' שם), שנראה שפירש בדברי התוספות, שלולי הפסוק היו מקטירים את הבזיכים ביום א', וצריך לימוד שמקטירים אותם בשבת. ולכן הקשה על התוספות, שהרי נפסלים בלינה אחרי שהורידו אותם מהשולחן, ואם כן לא צריך פסוק שהקטרתם דוחה שבת. **יט. וראה** באור חדש (גמוס' שם) שתירץ, שמתיבת 'תמיד' נלמד שדוחה טומאה, משום שמשמע שתמיד הוא בא וגם בטומאה, ומזה נלמד שדוחה שבת. אך הקשה לפי הצאן קדשים (מנחות נ: גמוס' ד"ה תעשה), ששבת יותר חמורה מטומאה לענין דחייתה, שאם כן אין ללמוד ממה שטומאה נדחית שגם שבת נדחית. **כ. וציין** שם, שגם לענין שתי הלחם כתבו התוספות (מנחות נג. ד"ה ומפי), שהפסוק שמלמד שדוחים שבת מלמד שאופים בתנור של קודש, וממילא צריך לאפות בשבת והאפייה דוחה שבת. **כא. הפנים** יפות הוכיח כן מהתורת כהנים (שם פי"ג), שיש בסידור איסור שבת. **כב. וכעין** מה שמבואר במסכת ביצה (לב:), שביו"ט אסור לעשות מדורה אם בונים אותה על ידי שמניחים עצים על כתליה, אע"פ שאין כוונתו לאהל. **כג. ועדיין** קשה מה שהקשה המהרש"א, שהרי מפורש בפסוק ש'ביום השבת יערכנו'. **כד. כמו** שנאמר (שמות כד ה) 'וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות'. **כה. שהרי** העולה שקרבה בזמן מתן תורה, היתה לפני שנבנה המשכן. **כו. וראה** שם שכתב שעל קושיא זו אפשר לתרץ, שלפי המהרש"א בהכרח גם תמיד נחשב שאין זמנו קבוע, שהרי לפירושו מוכח שגם מה שאין לומדים שתמיד דוחה מ'במועדיכם', הוא משום שאין זמנו קבוע [ואמנם קשה מדוע תמיד נחשב שזמנו אינו קבוע, אבל כן מוכרח לפירושו], ולכן הגמרא לא אמרה שאין לומדים פסח מתמיד משום שפסח אין זמנו קבוע, כיון שגם תמיד אין זמנו קבוע. **כז. שהרי** קרב בזמן יציאת מצרים שלא ניתנה תורה עדיין.

שסובר שהעולה שקרבה במדבר היתה עולת תמידכח. ולשיטתו הרי אפשר לפרוך שבפסח ענוש כרת, כיון שהוא סובר שגם על פסח שני ענוש כרת, כמבואר במסכת כריתות (ז:)כט.

שתי גירסאות מהו הצד חמור

הני הוא יש בהן צד חמור תמיד תדיר וכליל פסח שהוא ענוש כרת.

התוספות (ד"ה שכן) הביאו **שרבינו תם** פירש, שפסח ותמיד קרבו לפני הדיבור. שהרי פסח קרב ביציאת מצרים, וגם תמיד קרב לפני מתן תורה, לפי השיטה במסכת חגיגה (ו.), שעולה שהקריבו ישראל לפני מתן תורה היתה עולת תמיד. וכתב **הרש"ש** (ד"ה תמיד), שנראה שהתוספות לא גרסו 'תמיד תדיר' וכו', אלא גרסו רק 'הני יש בהם צד חמור'ל. וכן כתב **השפת אמת** (נמוק' שם), והוסיף, שהתוספות סברו שאי אפשר לפרוך שיש בהם צד חמור שתמיד תדיר וכליל ובפסח ענוש כרת, כיון שלכל אחד יש חומרא אחרת שאין בחבירו, ולכן אי אפשר לפרוך שלתמיד יש חומרא שתדיר וכליל, שהרי פסח יוכיח, שאין בו חומרא זו ואף על פי כן דוחה שבת וטומאה. וכן אי אפשר לפרוך שבפסח יש חומרא שענוש כרת, כיון שתמיד יוכיח שאין בו חומרא זו, ואף על פי כן דוחה שבת וטומאה, הצד השוה שבהם שזמנם קבוע ודוחים שבת וטומאה, ומזה אפשר ללמוד לקרבנות ציבור, וכמו שאמרו כן בהרבה מקומות בש"ס. ולכן פירשו התוספות, שיש חומרא אחת בשניהם שישנם לפני הדיבורלא. ובזה מובן מה שהתוספות סיימו, שיש להקשות מדוע אין כתוב רק תמיד וקרבנות ציבור, ומזה נלמד לפסח, או שיהיה כתוב רק פסח וקרבנות ציבור, ומזה נלמד לקרבן תמידלב, שהרי לכאורה קשה איך אפשר ללמוד משנים הרי בכל שנים יש צד חמור, אמנם להנתבאר מיושב, שהתוספות לשיטתם שאם אין בשניהם חומרא אחת אפשר ללמוד מהם. ולכן רק מפסח ותמיד אי אפשר ללמוד, כיון שיש להם חומרא אחת, שקרבו לפני מתן תורה, אבל מקרבנות ציבור ותמיד או מקרבנות ציבור ופסח אפשר ללמוד, משום שאין בהם חומרא אחת.

אמנם התוספות במסכת כתובות (נב. ד"ה שכן) גרסו כגירסתינו, והוקשה להם איך אפשר לפרוך כשלכל אחד יש חומרא אחרת, הרי בכל הש"ס מבואר שאי אפשר לפרוך כן, משום שכל אחד מוכיח שהחומרא שיש בחבירו היא אינה הדבר הגורם לדין זה, כיון שבו אין חומרא זו, ואם כן גם כאן אפשר ללמוד מהצד השוה שבהם שזמנם קבוע ודוחים שבת וטומאה, שגם קרבנות ציבור דוחים שבת וטומאה. והתוספות תירצו, שכנראה הגמרא ידעה שאי אפשר ללמוד מהצד השוה כיון שאפשר לפורכו, והגמרא לא חשה לפרש את הפירכאלג. **והאור** חדש (נמוק' שם) הקשה על גירסת רבינו תם, שאם כן קשה לפי השיטה במסכת חגיגה (ו.), שהעולה שהקריבו ישראל לא היתה עולת ראיה [שאי אפשר לפרוך מה לתמיד ופסח שיש בהם צד חמור], מדוע צריך את הפסוק של 'במועדיכם' ללמד שקרבנות ציבור דוחים שבת וטומאה, הרי לשיטתו אפשר ללומדם מתמיד ופסח. ותירץ, ששיטה זו סוברת כהתנא לעיל (סו.), שסובר שאי אפשר ללמוד מהמשמעות של 'במועדו' שדוחה שבת וטומאה, ומה שתמיד דוחה טומאה נלמד מגזירה שוה של 'במועדו במועדו', מה 'במועדו' האמור בפסח שיש בו פסוק שממנו נלמד שדוחה טומאה, כך תמיד שנאמר בו 'במועדו' דוחה טומאה. ומה שפסח דוחה שבת נלמד מגזירה שוה של 'במועדו במועדו', מה 'במועדו' האמור בתמיד ששם יש פסוק שדוחה שבת, וכמו שביארו התוספות לעיל (סו. ד"ה מה), כך פסח שנאמר בו 'במועדו' דוחה שבת. ולכן צריך פסוק נוסף ללמד שקרבנות ציבור דוחים שבת, כיון שאי אפשר ללמוד מתמיד ופסח יחד, משום שבקדשים דבר שנלמד בגזירה שוה אינו חוזר ומלמד בצד השוה, וממילא אי אפשר ללמוד מפסח שדוחה שבת, כיון שמה שפסח דוחה שבת נלמד בגזירה שוה, וכן אי אפשר ללמוד מתמיד שדוחה טומאה, כיון שמה שתמיד דוחה טומאה נלמד בגזירה שוה. ובאופן נוסף תירץ, ששיטה זו סוברת כשיטת רב שמעיה במסכת ראש השנה (ו:), שעצרת פעמים שחלה בה' ופעמים בו' ופעמים בז', וכיון שאין זמנה קבוע אי אפשר ללמוד את מוספי עצרת מתמיד ופסח כיון שזמנם קבוע, וצריך פסוק מיוחד ללמד שגם הם דינם כמו שזמנם קבוע.

כח. ולשאר התנאים שסוברים כן בחגיגה (שם), יש לתרץ שסוברים שאין לומדים ממשמעות של 'במועדו' שדוחה שבת וטומאה. אלא רק מגזירה שוה, וכשיטת הברייתא לעיל (סו.), ולשיטה זו לא קשה שנלמד תמיד מפסח, כמו שכתבו התוספות (שם ד"ה מה). אבל רבי עקיבא סובר שלומדים ממשמעותו של 'במועדו', כמו שמשמע במשנה לעיל (שם), ולשיטתו קשה שנלמד תמיד מפסח. **כט. שם** מבואר שסובר שמברך הוא מגדף את השם, ולהלן (ג:) מבואר, שמי שסובר כן סובר שעל פסח שני יש כרת. **ל. וראה** ברבינו חננאל (ד"ה ומ', ד"ה פי) שגרס בגמרא, שכן ישנן לפני הדיבור, אי נמי שיש בהם צד חמור, תמיד תדיר וכליל, פסח שהוא ענוש כרת. **לא. וראה** באור חדש (ד"ה ת"ל) שכתב, שלפי רבינו תם שוב קשה מה שהקשה לעיל [הובאה בענין 'מדוע לא פרכו שבתמיד טומאה הותרה וכן שתמיד יותר קרבן ציבור מפסח'], מדוע הגמרא לא אמרה לעיל, שאי אפשר ללמוד פסח מתמיד משום שבתמיד טומאה הותרה, וכן שתמיד הוא קרבן ציבור. וכן מה שהקשה לעיל, מדוע הגמרא לא אמרה שתמיד זמנו קבוע, משום שרק לפי גירסתינו אפשר לתרץ כמו שתירצנו לעיל, שהגמרא אמרה את הפירכא שתמיד תדיר וכליל, משום שהיתה צריכה לומר כן כאן, כדי שלא נלמד קרבנות ציבור מתמיד ופסח, אבל לפי רבינו תם אי אפשר לתרץ כן.

והאור חדש הוסיף, שנראה שצריך לומר את שני התירוצים יחד, כיון שבמשנה לעיל (סו.) אמר רבי אליעזר שממה שנאמר בפסח 'במועדו' נלמד שפסח דוחה שבת. ונראה מזה שסובר שנלמד מהמשמעות של 'במועדו', וכמו שכתבו התוספות (שם), שממה שהברייתא כאן אמרה שלומדים מ'במועדו', נראה שנלמד מהמשמעות של 'במועדו'. והרי רבי אליעזר סובר (חגיגה ו.), שעולה שהקריבו ישראל במדבר לא היתה עולת תמיד, ונמצא שעל שיטתו קשה הקושיא הנ"ל, מדוע אין לומדים שקרבנות ציבור דוחים שבת וטומאה מפסח ותמיד, ועליו אי אפשר לתרץ את התירוץ הראשון, שהרי הוא סובר שלומדים מהמשמעות של 'במועדו' שדוחה שבת וטומאה. ובהכרח צריך לומר בשיטת רבי אליעזר את התירוץ השני. אמנם גם התירוץ השני לחוד אינו מספיק, כיון שגם רבי ישמעאל סובר (שם) שעולה שהקריבו ישראל במדבר לא היתה עולת תמיד, והוא אינו סובר כשיטת רב שמעיה שעצרת אין זמנה קבוע, וכמבואר בתוספות (שבת קיז. ד"ה חלבי), ובהכרח צריך לומר בשיטת רבי ישמעאל את התירוץ הראשון.

וכתב עוד האור חדש (ד"ה דמ"ל), שלפי גירסתינו צריך לומר, שמה שהגמרא לא פרכה שתמיד ופסח יש בהם צד חמור ששניהם קרבו לפני הדיבור, הוא משום שפירשה שהברייתא סוברת שהעולה שהקריבו ישראל במדבר לא היתה קרבן תמיד. אמנם לפי זה קשה, מדוע כשהגמרא שאלה לעיל שנלמד תמיד מפסח, לא תירצה שאפשר לפרוך שפסח ישנו לפני הדיבור מה שאין כן תמיד. ואין לומר שהגמרא רצתה ליישב גם לפי השיטה שהעולה שהקריבו ישראל במדבר היתה עולת תמיד, משום שיתכן ששיטה זו סוברת כמו הברייתא לעיל (סו.), שאין לומדים מהמשמעות של 'במועדו' שדוחה שבת וטומאה אלא מגזירה שוה, שלשיטתה כלל לא קשה מדוע לא נלמד תמיד מפסח, כמו שכתבו התוספות לעיל (שם ד"ה מה). ותירץ, שבמשנה לעיל (סו.) נראה שרבי עקיבא סובר שלומדים מהמשמעות של 'במועדו' שדוחה שבת וטומאהלד, ורבי עקיבא סובר (חגיגה ו.), שהעולה שהקריבו ישראל במדבר היתה עולת תמיד, ונמצא שלשיטתו קשה מדוע אין לומדים תמיד מפסח, שהרי גם תמיד קרב לפני הדיבור, ולכן היו צריכים לתרץ שבפסח ענוש כרת.

מדוע לא נלמד ממוספי עולה

הוה אמינא שאר קרבנות ציבור הבאין לכפר. רש"י (ד"ה שאר) כתב, שאפילו העולות של המוספים מכפרות, שהרי עולה מכפרת על עשה ועל לא תעשה הניתק לעשה. **ובהגהות הגרא"מ** הורוויץ (נרס"י שם) הקשה, שאם כן נלמד תמיד מקרבנות ציבור, שהרי גם הוא עולה ומכפרלה. וכתב, שלולי דברי רש"י נראה לפרש, שאף שעולות אינן מכפרות כפרה גמורה, אף על פי כן היו אומרים שמוספי הרגלים דוחים, כיון שיש בהם חטאת שמכפרת, ולכן כל המוספים דוחים. וכן צריך לבאר במה שהגמרא אמרה להלן, שאי אפשר ללמוד מעומר ושתי הלחם כיון שבאים להתיר, והרי הקרב עמם אינו מתיר ואף על פי כן גם הוא קרב, ובהכרח שכיון שהעומר ושתי הלחם שמתירים דוחים שבת וטומאה, לכן כל הקרב עמם קרב.

בדברי הגמרא שעומר ושתי הלחם מתירים

אדרבה עומר ושתי הלחם דאלימי דבאין להתיר. המצפה איתן (ד"ה אדרבה) כתב, שזה יתכן רק לפי השיטה במסכת מנחות (סח.), שבזמן הזה שהעומר אינו קרב אסור כל היום [של ט"ז] לאכול חדש, שאז נמצא שהעומר מתיר שיוכלו לאכול לפני סוף היום. אבל לפי השיטה (שם), שבזמן הזה שהעומר אינו קרב, מותר לאכול חדש בבוקר [של ט"ז], נמצא שהעומר בא לאסור ולא להתיר.

ובהגהות מהרש"ם (ד"ה דאלימי) הקשה ממה שכתבו התוספות (מנחות סח: ד"ה כבשי), ששתי הלחם אינם נחשבים מתירים, משום שבדיעבד אם הביא קרבן מהחדש לפני הקרבת שתי הלחם כשר, ואם כן, איך אמרו כאן שאי אפשר ללמוד משתי הלחם כיון שמתיריםלו.

מדוע אין די לכתוב בשנים מהם

שם. התוספות (ד"ה שכן) הקשו, מדוע אין די לכתוב שנים מהם [דהיינו תמיד וקרבנות ציבור או פסח וקרבנות ציבור, או תמיד ועומר]. ותירצו, שכנראה

לג. השפת אמת (נמוק' שם) ביאר, שמקרבנות ציבור אי אפשר ללמוד לתמיד ופסח משום שבאים במועד, אבל אפשר ללמוד מתמיד וקרבנות ציבור יחד או מפסח וקרבנות ציבור יחד, משום שאם נפרוך שקרבנות ציבור באים במועד, פסח או תמיד יוכיח, ואם נפרוך שתמיד תדיר וכליל, קרבנות ציבור יוכיחו, וכן אם נפרוך שבפסח ענוש כרת, קרבנות ציבור יוכיחו. **לג. וראה** עוד בתוספות במסכת סנהדרין (עג: ד"ה מסוס) שגרסו גם כן כגירסתינו, והוקשה להם מדוע לא אמרו על כל אחת מהחומרות 'יוכיח', וכתבו שבאמת הגמרא יכלה לומר כן. ולא נתבארו דבריהם, משום שאם כן קשה מדוע צריך את הפסוק של 'במועדיכם', שממנו נלמד שקרבנות ציבור דוחים שבת וטומאה. **לד. כיון** שגם הוא אמר שם מ'במועדו' נלמד שדוחה שבת וטומאה, ונראה שלומד כן מהמשמעות של 'במועדו'. **לה. וכן** מבואר במדרש (במדב"ר כפ יט), שמעולם לא לן אדם בירושלים ובידו עון, כיון שהתמיד כיפר לו. **לו. המהרש"ם** סיים שיש ליישב. ויתכן שכוונתו שנחשב קצת מתיר [כיון שמתיר לענין לכתחילה], לפיכך אין יכולים ללמוד ממנו דבר שאינו מתיר כלל, ומה שכתבו התוספות שם, הוא רק לענין זה, שגם לפי רב שסובר (מנחות ד.) שעומר שקרב שלא לשמה פסול, כיון שבא להתיר ולא התיר,

יש פירכא על זה. וביאר **המהרש"א** (נמוסי שם), שכיון שצריך ללמוד משנים מהצד השוה אפשר לפרוך פירכא קלה, ולכן הגמרא לא טרחה לבארה, ומה שהגמרא ביארה, הוא רק מדוע אי אפשר ללמוד את כולם מאחד מהם, שבזה צריך פירכא גמורה.

מדוע אין לומדים מלחם הפנים

שם. המהרש"א (נמוסי ד"ה שכן) הקשה, מדוע אין לומדים מלחם הפנים שנלמד מפסוק שדנחה שבת, כמבואר **בתוספות** (שם). ותירץ לפי מה שהתבאר[יז], שהפסוק מלמד שהקטרת הבזיכים דוחה שבת. ולכן מזה אי אפשר ללמוד לכל הקרבנות, כיון שהם מתירים את לחם הפנים לכהנים.

מחלוקת הראשונים האם צריך שהציץ יהיה בשעת הטומאה

ציץ בין שישנו על מצחו ובין שאינו על מצחו מרצה דברי ר"ש ר' יהודה אומר עודיהו על מצחו מרצה אין עודיהו על מצחו אינו מרצה. רש"י (ד"ה ציץ) פירש בדברי רבי שמעון, שבין אם הציץ על מצחו בשעת הטומאה, ובין שאינו על מצחו בשעת הטומאה, מרצה[יח]. ומבואר בדבריו, שהציץ צריך להיות בשעת הטומאה, אלא שלפי רבי יהודה הוא צריך להיות על מצחו בשעת הטומאה, ולפי רבי שמעון אין צריך להיות על מצחו, אלא צריך רק שיהיה קיים בשעת הטומאה. **וחיד רמ"ה** (סנהדרין יג: ד"ה אמר מר ר') חולק על רש"י, וסובר שכיון שהריצוי הוא בשעת ההקרבה ולא בשעת הטומאה, צריך שיהיה בשעת ההקרבה, ואינו צריך להיות בשעת הטומאה. **והגבורת ארי** (יומא ז: ד"ה ציץ) הביא גם כן דברי רש"י, וכתב, שמדבריו נראה שאם בשעת הטומאה הציץ היה [לפי רבי יהודה הוא היה על מצחו, ולפי רבי שמעון הוא היה קיים], הוא מרצה אף על פי שבשעת ההקרבה הוא אינו קיים, ואם בשעת הטומאה הוא אינו, הוא אינו מרצה אפילו שבשעת הקרבה הוא היה על מצחו. והגבורת ארי תמה, שהרי ריצוי הציץ הוא בשעת ההקרבה, ומדוע מספיק שהיה בשעת הטומאה, וכן מדוע אין מספיק שהיה בשעת ההקרבה[יט].

ובשם הגרי"ז כתבו[כ], שודאי גם לפי רש"י הציץ צריך להיות בשעת ההקרבה, אלא שסובר שמלבד זה הוא צריך להיות בשעת הטומאה. משום שרש"י סובר, שמהתורה מותר גם לכתחילה לזרוק את הדם הטמא בגלל ריצוי הציץ, אפילו בקרבן יחיד, וכשיטת **התוספות** להלן (עמ' ב ד"ה הא)[כא]. ולכן סובר רש"י, שהציץ צריך להיות בשעת הטומאה, משום שבשביל שיהיה ריצוי ציץ, צריך שיחול בדם דין שצריך לזורקו זריקה שתרצה עם הציץ, ודין זה חל בדם רק אם הציץ קיים שהוא יכול לרצות עכשיו, אבל אם הכהן גדול אינו לבוש בציץ, או שצריך לעשות את הציץ, שהציץ אינו יכול לרצות עכשיו, אין חל דין זה בדם, כיון שלא צריך ללבוש את הציץ או לעשות ציץ, כדי שיוכלו לזרוק את הדם, וממילא לא חל בדם דין שצריך לזורקו. ולכן אם הציץ לא היה בשעת הטומאה הוא אינו מרצה, אף על פי שאחר כך עשו ציץ או שהכהן גדול לבש את הציץ, כיון שהדין שחל בדם שדינו להזרק זריקה שתרצה עם ציץ, צריך לחול בשעת הטומאה, וכיון שבשעת הטומאה הוא לא היה קיים ולא חל בדם דין זה, הוא אינו חל בו אחר כך.

ובזה מבוארים דברי התוספות במסכת זבחים (נב. ד"ה שהקשו) שהקשו, מדוע אם דם חטאת נטמא וניתז על הבגד אין צריך לכבס את הבגד [משום שהדם לא ראוי להזאה[כב], הרי מהתורה זורקים דם טמא לכתחילה בגלל ריצוי ציץ. ותירצו, שמדובר שהכהן גדול לא לבש את הציץ [לפי רבי יהודה] או שהציץ נשבר [לפי רבי שמעון]. ולכאורה קשה מדוע התוספות בקושייתם הוסיפו שלכתחילה זורקים את הדם, הרי אפילו אם זרק בדיעבד אם זרק הורצה, נחשב אבל בשתי הלחם אינם מתירים כל כך, כיון שבדיעבד אם הביא לפני השתי הלחם כשר, וכיון שאינם מתירים כל כך, דינם ככל הקרבנות שקרבו שלא לשמם שכשרים. וראה בהגהות המוציא לאור (על המהרש"ס שם) שכתב סברא זו.

יז. המהרש"א ביאר כן בתוספות שם, ודבריו הובאו לעיל בענין 'איזה איסור שבת יש בלחם הפנים ומנין שדוחה שבת'.

יח. וכן פירש רש"י במסכת יומא (ז: ד"ה ציץ) ובמסכת סנהדרין (יב: ד"ה ציץ).

יט. ראה באבני נזר (סי' ה אות ג) שהוכיח כרש"י מהמבואר בירושלמי (מגילה פ"ג ה"ד), שהכהן גדול לבש כליו כל יום כדי לרצות על הטומאה [להשיטה שרק בעודו על מצחו מרצה]. ואם מספיק שהציץ יהיה בשעת ההקרבה, מדוע צריך ללבוש כל יום, הרי מספיק שילבש אם תארע טומאה, שאז הציץ ירצה בשעת הקרבה. ובהכרח שמרצה רק כשהיה בשעה שאירעה הטומאה, ולכן לבש תמיד שמא תארע טומאה.

כ. כתבי הגרי"ז (מיל מג. בענין ריצוי ציץ).

כא. אלא שרבנן גזרו שלא יזרוק לכתחילה, ורק בדיעבד הציץ מרצה, ובציבור לא גזרו ויכול לזרוק לכתחילה.

כב. אם דם חטאת ניתז על הבגד צריך לכבסו, אם הדם ראוי להזאה, ומבואר שם שדם טמא נחשב אינו ראוי להזאה, ואם ניתז על הבגד אין צריך לכבסו.

כג. ובשם הגרי"ז הוסיפו, שנראה שהתוספות סוברים, שאם אחר כך יעשו ציץ והכהן גדול ילבש אותו, יחול עכשיו דין בדם שצריך לזורקו זריקה שתרצה עם ציץ [ולא כשיטת רש"י בזה, אלא סוברים כשיטת היד רמ"ה]. שהרי התוספות כתבו שם, שנשבר הציץ או שהכהן גדול אינו לובש אותו, ומשמע שמדובר שגם עכשיו הציץ עדיין אינו יכול לרצות, אבל אם עכשיו הוא יכול לרצות, והדם ניתז על הבגד, הבגד יהיה טעון כיבוס, אף על פי שבשעת הטומאה הציץ לא היה יכול לרצות. ומשום שתוספות סוברים, שגם אחרי הטומאה יכול לחול על הדם דין שצריך לזורקו [ולא כרש"י שסובר שהוא צריך לחול בשעת טומאה], ולכן הם סוברים שגם אם בשעת הטומאה הציץ אינו יכול לרצות, ואחר כך הוא יכול לרצות, זורקים את הדם, משום שעכשיו חל בו דין שצריך לזורקו, ואם ינתז על בגד הוא טעון כיבוס. אמנם האבני נזר (סי' ה) כתב שיש להוכיח כשיטת רש"י, ממה שבדם טמא שניתז על בגד, הבגד אינו טעון כיבוס, שהרי התוספות ביארו שמדובר דווקא שנשבר הציץ. ואם מספיק שיהיה ציץ בשעת ההקרבה, מדוע אם נשבר הציץ נחשב שהדם אינו ראוי להזאה, הרי הוא ראוי להזאה אם יהיה ציץ בשעת הקרבה. ויתכן שכוונת האבני נזר שרש"י סובר כן, אבל בדעת התוספות יתכן לפרש כמו שפירשו בשם הגרי"ז, שגם אם מספיק שיש ציץ בשעת ההקרבה, אינו נחשב שראוי להזאה, משום שרק כשיש את הציץ חל על הדם דין שצריך לזורקו. ומה שהציץ מרצה כשהוא קיים בשעת הקרבה, אע"פ שלא היה קיים בשעת הטומאה, הוא משום שבשעה שעשו את הציץ, חל על הדם דין שצריך לזורקו זריקה שתרצה עם ציץ. ועל זה חולק רש"י וסובר, שאם בשעת הטומאה אין חל על הדם דין שצריך לזורקו, הוא אינו חל אחר כך.

כד. המקדש דוד ביאר שם (ד"ה נזכחים) בשיטת התוספות (זבחים יט. ד"ה תפילין), שאם לובש תפילין אין זה יתור בגדים, משום שהם של עור ואינם נחשבים בגד, ומזה למד שגם אם לובש את הציץ של זהב, אין בכך משום יתור בגדים.

כה. והוסיף עוד, שמותר ללבוש ציץ שלא בשעת עבודה, כמבואר בתוספות (קידושין סו. ד"ה הקס), שנלמד ממה שנאמר (שמות כח לח) 'והיה על מצחו תמיד', שמותר ללובשו שלא בשעת עבודה, וממילא יכול ללובשו גם כשעובד לפני ולפנים, אף על פי שזו עבודה שיכולה להיעשות בלי הציץ.

כו. ובזה מיושבת קושיית הגרעק"א על רש"י. שרש"י רמז בדבריו ליישב מדוע לא ילבש את הציץ, ולכן כתב שהרי מה שאינו עובד בפנים בבגדי זהב, הוא משום שאין קטיגור נעשה סניגור, ולכן אינו יכול ללבוש ציץ כשהוא עובד בפנים.

כז. מדובר בקרבן פסח שהקרבן פסול כשהבעלים טמאים, וגם מדובר שלא היו רוב הציבור טמאים, שאין בזה את הדין שטומאה דחויה או הותרה בציבור.

כח. וכן כתב התוספות רי"ד (להלן ע"ב ד"ה ליתא) בשם הריב"ם.

כט. ולהלן [בענין 'שיטת הרמב"ם שבציבור הציץ מרצה על טומאת הגוף'] תבואר שיטת הרמב"ם.

ל. וכן כתבו התוספות במנחות (טו. ד"ה והכתי).

אוצר החכמה
אהח19/06/2018

גם בלי הציץ. ולכן רק בטומאת הקרבן שהציץ יכול לרצות, אין נדחית הטומאה גם בציבור בלי הריצוי ציץ [כגון שהציץ אינו על מצחו], אבל בטומאת הגוף שהציץ אינו מרצה, נדחית הטומאה בציבור בלי הציץ[נא]. **והמקדש דוד** (קדושים פ' כו פוסק ח ד"ה והנה מלמעלן) ביאר דברי התוספות לפי מה שמבואר במסכת יומא (ו:), שאם טומאה דחויה בציבור צריך לחזר אחרי כהנים טהורים אפילו מבית אב אחר, ומוכח שהטומאה אינה נדחית כשאין צורך לדחותה. ולכן בטומאת הקרבן שהציץ יכול לרצות, אין נדחית הטומאה בלי ריצוי ציץ, אבל בטומאת הגוף שהציץ אינו יכול לרצות, הטומאה נדחית בלי ריצוי ציץ[נב].

אלא שהתוספות הקשו לפי זה, איך הוכיח רבי שמעון כשיטתו [שציץ מרצה גם כשהוא אינו על מצחו] מקרבנות יום הכפורים שקרבים כשהציץ אינו על מצחו, הרי יתכן שכיון ששם לא יתכן שהציץ ירצה, נדחית הטומאה בלי ריצוי הציץ, וכמו שטומאת הגוף נדחית בלי ריצוי הציץ. ותירצו, שהוכחת רבי שמעון היא ממה שבקרבנות יום הכפורים גם אם יש לפניו קרבן אחר, אין אומרים לו הבא אחר תחתיו. ואם הציץ מרצה רק כשעודנו על מצחו [אלא שאם לא יתכן שהציץ ירצה הטומאה נדחית בלי הציץ], מדוע לא יביא אחר תחתיו, הרי חייבים לחזר על כך שהטומאה לא תידחה בלי הציץ, ואם כן צריך להביא קרבן אחר[נג]. ובהכרח שציץ מרצה גם כשהוא אינו על מצחו, וכיון שיש גם ריצוי ציץ וגם הוא קרבן ציבור, אין צריך להביא קרבן אחר[נד].

ביאורם של האחרונים במה שטומאת הגוף דחויה בציבור בלי ריצוי ציץ

האחרונים[נה] כתבו ביישוב קושיית התוספות הנ"ל [איך טומאת הגוף נדחית בציבור בלי ריצוי ציץ], שלכאורה קשה מדוע אם טומאה דחויה בציבור צריך גם את הריצוי ציץ. ונראה לומר שבכל קרבן טמא יש שני דינים. האחד, שהקרבן פסול להקרבה כיון שהוא טמא. והשני, שיש איסור להקריב קרבן טמא. ולפי זה נראה, שלכן אם טומאה דחויה בציבור צריך גם את הריצוי ציץ, משום שאם טומאה דחויה ולא הותרה, הרי זה רק דחייה על האיסור להקריב קרבן טמא, אבל הקרבן יהיה עדיין פסול, כיון שדחייה אינה מכשירה פסולים[נו]. ולכן צריך את הריצוי ציץ בשביל שיכשיר את הקרבן, וכלשון הגמרא להלן (עמ.) שהציץ 'משוי ליה כטהור', דהיינו שהוא כמו שהקרבן טהור [ורק אם טומאה הותרה בציבור נתחדש בזה שבקרבן ציבור אין כלל פסלות של טומאה, והוא כמו שהקרבן טהור, ולכן הטומאה הותרה בלי ריצוי ציץ][נז].

ולפי זה מיושבת היטב קושיית התוספות, כיון שמה שאם כהן טמא מקריב קרבן הקרבן נפסל הוא כתוצאה מהאיסור, שכיון שאסור לטמא להקריב לכן הקרבן נפסל[נח], ולכן שם אין צריך את ריצוי הציץ כיון שבציבור האיסור נדחה, וממילא הקרבן אינו נפסל. ורק בטומאת הקרבן צריך את ריצוי הציץ, משום ששם לא יתכן לומר שהפסלות של הקרבן היא כתוצאה מהאיסור, שהרי לא מצינו בתורה איסור להקריב קרבן טמא, אלא יסוד הדין הוא שקרבן טמא פסול להקרבה, ואדרבה האיסור הוא כתוצאה מהפסלות, שאסור להקריב קרבן פסול, ולכן בלי ריצוי ציץ לא מספיק שתהיה דחייה על האיסור, כיון שהקרבן יהיה עדיין פסול, ורק הציץ מרצה ומכשיר את הפסלות[נט]. ולפי זה נמצא, שבטומאת הקרבן לא יתכן שהקרבן יהיה כשר בלי ריצוי ציץ, וגם כשלא יתכן ריצוי ציץ, ולא כמו שכתבו התוספות ביומא הנ"ל [בענין הקודם], ולכן רבי שמעון הוכיח כשיטתו [שהציץ מרצה גם כשהוא אינו על מצחו] מקרבנות יום הכפורים, משום שאף על פי שלא יתכן שהציץ ירצה שם, אבל הקרבנות לא יהיו כשרים בלי ריצוי הציץ[ס].

והמקדש דוד (קדושים פ' כו פוסק ח ד"ה הנה עמ"ש) כתב, שממה שהתוספות ביומא סוברים שגם אם טומאה דחויה בציבור, הטומאה נדחית בלי הריצוי ציץ אם לא יתכן ריצוי ציץ, אפילו בטומאת קרבן, מוכח שסוברים שגם אם טומאה רק דחויה בציבור, הדחייה היא אינה רק על האיסור אלא גם על הפסלות, ומשום שבדין של טומאה דחויה התחדש שהקרבן מרצה אף שיש פסלות[סא].

ובזה תירץ מה שהקשה **הגבורת ארי** (יומא ז. ד"ה אמר) על שיטת התוספות, ממה שמבואר בסוגייתנו להלן (ע"ב), שאם טומאה דחויה בציבור וציץ אינו מרצה על האכילות[סב], לא יתכן שטומאה דחויה בציבור בקרבן העומר שבו השיריים נאכלים ואינם מוקטרים [לפי רבי יהושע שסובר שאי אפשר להקטיר קומץ אם אין שיריים], וכיון שאם טומאה דחויה בציבור הטומאה אינה נדחית בלי הריצוי ציץ, והרי אין ריצוי ציץ באכילות[סג]. והרי לפי תוספות כשהציץ אינו מרצה, הטומאה נדחית בלעדיו, ואם כן באכילות שהציץ אינו מרצה, הטומאה תידחה בלעדיו.

אמנם לפי הנתבאר מיושב, משום שנראה שאמנם התוספות סוברים שבטומאה דחויה התחדש שיש דחייה על הפסלות, אבל הדחייה על הפסלות היא רק בדבר שעושים בו את העבודה, כגון כשנטמא הדם, שכיון שעושים בו את העבודה, דוחה העבודה את הטומאה שבדם, שהוא יהיה כשר לעבודה, וכן בטומאת הגוף, שבשעה שהכהן עובד, דוחה העבודה את הטומאה של הכהן שלא יהיה פסול לעבודה. אבל באכילות הרי אין נעשית עבודה, אלא שאי אפשר להקטיר את הקומץ של העומר בלי שיש שיריים, וכיון שאין עבודה בשיריים אין כלל דין טומאה בקרבן ציבור, וכמו כן אם יש ריצוי ציץ באכילות, מרצה

נא. והמקדש דוד (קדושים פ' כו פוסק ח) הוכיח כן מהמבואר בירושלמי (פ"ז ה"ז), שהציץ מרצה על טומאת הדם רק בעבודת הזריקה ולא בעבודת קבלה. וקשה, שאם כן איך מבואר להלן (עמ.) שבקרבן ציבור מקריבים גם כשהכלי שרת טמאים, הרי הדם נטמא מחמת הכלים, ונמצא שנתקבל בטומאה. ובהכרח שכיון שהציץ אינו יכול לרצות בקבלה, נדחית הטומאה בלי ריצוי ציץ. **נב. והגבורת** ארי (יומא ז. ד"ה אמר) כתב, שלפי זה כל הנפקא מינה ממה שצריך ריצוי ציץ, הוא לענין זה שאם יש לו קרבן אחר צריך להביאו אם הציץ אינו קיים, כדי שהטומאה לא תידחה בלי הציץ, אבל אם אין לו קרבן אחר יכול להביאו גם אם אין ציץ, כיון שהטומאה נדחית גם בלי ריצוי ציץ, אם כשלא תידחה תתבטל הבאת הקרבן. ורק לפי השיטה שצריך שהציץ יהיה על מצחו בשביל שירצה, יש נפקא מינה ממה שצריך ריצוי ציץ גם כשאין קרבן אחר, שאי אפשר להקריב את הקרבן עד שהכהן גדול ילבש את הציץ, ולפי זה מוכח עוד, שאם יש ציץ אין צריך להביא קרבן אחר. וכן מבואר בתוספות שם, וכמו שיבואר. אלא שהגבורת ארי כתב, שבסוגיא ביומא משמע שגם אם יש ציץ צריך להביא קרבן אחר אם יש לו. ולפי זה מוכח שאם אין ציץ הטומאה אינה נדחית גם כשאין לו קרבן אחר, ולא כשיטת התוספות. ולהלן תבואר שיטת הגבורת ארי. **נג. שהרי** כמו שאם הציץ אינו על מצחו, הטומאה אינה נדחית, משום שהטומאה אינה נדחית בלי ריצוי ציץ אם יתכן שהציץ ירצה, כך הטומאה אינה נדחית בלי ריצוי ציץ אם אפשר להביא קרבן אחר, שהרי אם יקריבו קרבן אחר, לא יצטרכו לדחות את הטומאה בלי ריצוי ציץ. **נד. החתם סופר** (יומא שם ד"ה דמציץ) ביאר, שעם הציץ הוא כמו הותרה. ולפי זה מה שאם טומאה דחויה בציבור צריך לחזר אחרי כהן אחר, זהו משום שבטומאת הגוף הטומאה נדחית בלי ריצוי ציץ, ולכן צריך לחזר אחרי כהן אחר כדי שהטומאה לא תידחה בלי ריצוי ציץ. אבל בטומאת הקרבן, אם יש ריצוי ציץ לא צריך לחזר אחרי קרבן אחר, כיון שעם הדין של טומאה דחויה בציבור יש גם את ריצוי הציץ. והמקדש דוד (שם ד"ה אך) העיר על מה שכתבו התוספות, שכיון שיש גם ריצוי ציץ וגם דין טומאה דחויה בציבור אין צריך להביא קרבן אחר, מדוע אין מספיק שיש ריצוי ציץ, הרי מדובר שכבר שחט קרבן אחד ואחרי השחיטה נטמא הדם [אבל מחיים הקרבן אינו מקבל טומאה], והנידון הוא שישחוט פעם נוספת קרבן, ואם כן לכאורה גם בלי הדין של טומאה דחויה בציבור, אסור לחלל פעם נוספת יום הכפורים כשיש ריצוי ציץ על הקרבן הראשון, כיון שהתוספות כתבו להלן (עמ. ד"ה לא), שמהתורה אפילו בקרבן יחיד מותר לכתחילה להקריב קרבן טמא בגלל הריצוי ציץ, ורק מדרבנן אסור להקריב לכתחילה גם כשיש ריצוי ציץ. ואם כן גם אם לא היה את הדין של טומאה דחויה בציבור, אי אפשר להתיר לשחוט עוד קרבן, כיון שלא יתכן שבגלל איסור דרבנן ישחוט קרבן נוסף ויחלל פעם נוספת יום הכפורים. והרי כן מבואר במסכת יבמות (ה.), שמה שקיימא לן (לעיל טז:) שאם עבר וזרק במזיד דם שנטמא בקרבן יחיד לא הורצה מדרבנן, שהוא רק לענין שהבשר לא ניתר באכילה מדרבנן, אבל אינו מביא קרבן אחר, כיון שאין כח ביד חכמים לעקור דבר מהתורה בקום ועשה, שיביא דבר שהוא חולין בעזרה מהתורה, ואם כן גם כאן רבנן אינם יכולים לעקור דבר מן התורה שיחלל יום הכפורים. ותירץ לפי המבואר במסכת מנחות (פה.), שאם שחט קרבן ציבור בשבת ונמצא כחוש אומרים לו הבא שמנה, ומוכח שאפילו בשביל הידור מצוה מחלל שבת אם עדיין לא נזרק הדם. וכל שכן שיכול לחלל שבת ולהביא קרבן נוסף כל זמן שהקרבן הראשון לא נזרק, אם מדרבנן הקרבן פסול, ואין כאן עקירת דבר מהתורה, כיון שגם מהתורה מותר לחלל שבת כדי שלא יהיה

נה. כובץ שיעורים (פוסק קפ), משנת רבי אהרן (קדושים קונטרס מחילת פ' ז). **נו. כמו** שכתבו התוספות (מנחות מט. ד"ה מלמוד), שאם קרבן נשחט אחרי תמיד של בין הערבים, הוא כשר אלא שעבר איסור, והוכיחו כן ממה שמבואר לעיל (נט.), שאם בערב פסח היה צריך להקריב קרבן לטהרתו כדי שיוכל להקריב את הפסח, ולא הקריבו לפני הקרבת התמיד, יכול להקריבו אחרי התמיד, משום שהעשה של פסח שיש בו כרת דוחה את העשה שאוסר להקריב אחרי התמיד. ואם קרבן שנשחט אחרי התמיד פסול, לא יועיל שהעשה דוחה את האיסור, משום שהדחייה דוחה רק את האיסור, אבל עדיין נשאר פסול. **נז. וראה** באבן האזל (הלכות מקדש פ"ד ה"ז) שכתב גם כן שבטומאה דחויה צריך את ריצוי הציץ, משום שהדחייה היא רק על האיסור ולא על הפסלות. **נח. במשנת** רבי אהרן (קדושים קונטרס מחילת פ' ז) כתב, שכן נראה מהסוגיא במסכת זבחים (סח:). **נט. והקובץ** שיעורים (פוסק קפ) הוסיף, שבאמת גם בקרבן יחיד מהתורה מותר גם לכתחילה להקריב בטומאת הקרבן, כמו שכתבו התוספות (להלן עמ. ד"ה והא), משום שהציץ מרצה על הפסלות וממילא אין כאן איסור להקריב, וגם לכתחילה מותר להקריב. ויש להוסיף, שלפי זה החילוק בין קרבן ציבור לקרבן יחיד בטומאת קרבן הוא, שבקרבן יחיד רבנן אסרו לכתחילה להקריב גם עם ריצוי ציץ, משום שרבנן אסרו להקריב קרבן טמא גם כשאין פסלות, וכיון שהריצוי ציץ רק מכשיר פסלות ולא מתיר איסורים, לכן אסור מדרבנן להקריב קרבן טמא אף על פי שיש ריצוי ציץ [וזה הטעם שלכתחילה לא יזרוק ובדיעבד הורצה, משום שמדרבנן יש איסור להקריב קרבן טמא, ועל האיסור לא מועיל ריצוי ציץ, אבל בדיעבד הורצה, כיון שעל הפסלות מועיל ריצוי ציץ]. אבל בציבור מותר גם לכתחילה לזרוק, כיון שבציבור יש דחייה על האיסור, ולכן גם אחרי שרבנן אסרו להקריב קרבן טמא, אבל בציבור אין איסור זה כיון שהאיסור נדחה, והוא גם כשר מחמת הריצוי ציץ. **ס. וראה** בגבורת ארי (יומא ז. ד"ה אמר) שהשיג על שיטת התוספות ביומא, וכתב שנראה שבטומאת הגוף טומאה דחויה בלי ריצוי ציץ, ובטומאת הקרבן טומאה דחויה רק עם ציץ. ולא ביאר טעמו של דבר. ולפי דברי הקובץ שיעורים הדברים מובנים. וראה שם בגבורת ארי שכתב, שלפי דרכו אין הכרח לחידושם של התוספות, שבטומאת הקרבן אם יש ריצוי ציץ אין צריך לחזר אחר קרבן אחר [וגם כתב שם שבגמרא לא משמע כן]. אלא גם באופן שיש ריצוי ציץ צריך לחזר אחרי קרבן אחר. וגם נמצא שלא כמו שכתבו התוספות, שכל מה שצריך את ריצוי הציץ בטומאת הקרבן, הוא רק לענין זה שאם יש לו קרבן אחר צריך להקריבו, אלא בלי ריצוי ציץ הקרבן פסול גם בדיעבד. **סא. ולפי** זה מה שכתבו התוספות, שאם הציץ יכול לרצות, הטומאה אינה נדחית בלי ריצוי ציץ, הוא משום שאם אין צורך שהדחייה תהיה גם על הפסלות, אין נדחית הפסלות. וכמו כן מה שכתבו התוספות, שאם יש ריצוי ציץ אין צריך לחזר אחרי קרבן אחר, הוא משום שרק כשצריך שהטומאה תדחה את הפסלות, היא אינה דוחה כשהפסלות יכולה להיות מוכשרת בלי הדחייה, אבל אם צריך את הדחייה רק בשביל האיסור, יש דחייה גם אם אפשר להקריב בלי הדחייה על האיסור. **סב. דהיינו** שהציץ אינו מרצה על דברים הנאכלים, ורק על דברים הקרבים על המזבח הוא מרצה. **סג. כיון** שאם הציץ אינו מרצה על האכילות, נמצא שעל שיירי הקומץ שנאכלים אין הציץ מרצה, וממילא אי אפשר להקטיר את הקומץ, משום שהוא כמו שאין שיריים, כיון שהציץ אינו מרצה עליהם.

הציץ על הקרבן גם בחלק שלא נעשה בו עבודה, אבל הדין של טומאה דחויה בציבור הוא, שכיון שצריך לעשות את העבודה נדחית הפסלות בדבר שעובד או במי שעובד, אבל בשיריים שאינו עובד אין דחייה, והם נשארים פסולים][סד].

שיטת הרמב"ם שבציבור הציץ מרצה על טומאת הגוף

הובא בעניינים הקודמים ששיטת **רש"י ותוספות**, שבטומאת הגוף טומאה דחויה בציבור בלי ריצוי ציץ. ורק בטומאת הקרבן טומאה דחויה בציבור רק עם ריצוי ציץ. אמנם **הרמב"ם** (הל' מקדש פ"ד ה"ו) כתב, שאף על פי כן שציץ אינו מרצה על טומאת הגוף, אבל בציבור הציץ מרצה גם על טומאת הגוף. וכתבו **השער המלך** (שם) **והגבורת ארי** (יומא ז. ד"ה ממ"נ), שהרמב"ם חולק על רש"י ותוספות, וסובר שגם בטומאת הגוף טומאה אינה דחויה בציבור בלי ריצוי ציץ[סה]. ואף על פי שבקרבן יחיד הציץ אינו מרצה על טומאת הגוף, אבל בקרבן ציבור הציץ מרצה גם בטומאת הגוף[סו]. אמנם צריכה ביאור שיטת הרמב"ם, מדוע קרבן ציבור חלוק מקרבן יחיד לענין זה, שהציץ מרצה בו גם בטומאת הגוף.

והגר"ח[סז] ביאר בשיטת הרמב"ם, שהטעם מציץ אינו מרצה על טומאת הגוף, אתחת 19/06/2018
אינו משום שבטומאת הגוף אין שייך ריצוי ציץ, אלא הוא משום שאינו מספיק ריצוי ציץ על טומאת הגוף. ולכן בציבור שהטומאה דחויה, מרצה הציץ בצירוף הדחייה של טומאה בציבור.

והאבן האזל (שם) ביאר באופן אחר, שבטמא שמקריב יש שני דינים. האחד, שהוא פסול להקרבה. והשני, שאסור להקריב, וגם האיסור גורם שהקרבה תהיה פסולה[סח]. ונראה שיש ביניהם חילוק לענין הציץ. שהרי מה שציץ מרצה על טומאת הקרבן ולא על טומאת הגוף, נלמד במסכת זבחים (כג:) ממה שנאמר לענין הציץ (שמות כח לח), 'ונשא אהרן את עון הקדשים'. וממה שנאמר 'עון הקדשים', נלמד שרק את עון הקדשים הוא נושא, ולא את עון המקדישים. ולפי זה נראה, שמה שציץ מרצה רק בטומאת הקרבן ולא בטומאת הגוף, הוא רק לענין מה שהציץ מרצה על האיסור, וכלשון התורה 'ונשא אהרן את עון הקדשים', שבזה נתמעט שמרצה רק על האיסור של טומאת הקרבן ולא על האיסור של טומאת הגוף[סט], אבל במה שהציץ מרצה על הפסול שנלמד ממה שנאמר (שם) 'והיה על מצחו תמיד לרצון לפני ה'', אין חילוק בין טומאת הקרבן לטומאת הגוף. ומה שבטומאת הגוף הציץ אינו מועיל כלל, הוא משום שהאיסור לבד גורם שהקרבן יפסל. ולפי זה מבואר היטב מה שהרמב"ם סובר, שבטומאה בציבור הציץ מרצה גם בטומאת הגוף, משום שכבר נתבאר בענין הקודם, שמה שבטומאה בציבור צריך את הריצוי ציץ, הוא משום שהדחייה היא רק על האיסור ולא על הפסלות, ובשביל לרצות על הפסלות צריך את ריצוי הציץ. ולכן בטומאה בציבור הציץ מרצה גם בטומאת הגוף, משום שעל הפסלות הציץ מרצה גם בטומאת הגוף, אלא שעל האיסור הוא אינו מרצה בטומאת הגוף, והרי בטומאה בציבור אין צריך את הציץ לרצות על האיסור, כיון שהאיסור נדחה, ולכן הוא יכול לרצות על הפסלות[ע].

אבל יש **מהאחרונים**[עא] שביארו, שגם הרמב"ם סובר כרש"י ותוספות, שאין חילוק בין קרבן יחיד לקרבן ציבור, ובשניהם הציץ אינו מרצה בטומאת הגוף [ומה שטומאה דחויה בציבור גם בטומאת הגוף אף שהציץ אינו מרצה בו, הוא משום שבטומאת הגוף טומאה דחויה בלי ציץ, ורק בטומאת הקרבן הטומאה דחויה רק עם ציץ]. ומה שכתב הרמב"ם שבציבור הציץ מרצה בטומאת הגוף, הוא משום שבכל טמא שמקריב יש שני דינים. האחד, שעבודתו פסולה. והשני, שהקרבן נפסל, משום שעבודת פסולים היא סיבה שתחול פסלות על הקרבן, מלבד מה שהיא עבודה שאינה מרצה. ולפי זה נראה שאמנם הטומאה דחויה בציבור, אבל זה רק מועיל שהעבודה תרצה, אבל זה אינו מועיל להכשיר את הפסלות של הקרבן. ואם כן נמצא שאם טמא קיבל את הדם חלה בקרבן ציבור פסלות על הקרבן [ואע"פ שמדין טומאה דחויה העבודה מרצה, אבל זו עבודה פסולה שמרצה ולכן חלה פסלות על הקרבן]. ומעתה לא תועיל זריקה בקרבן זה, משום שהקרבן נפסל ואין זריקה מועלת לקרבן שחלה בו פסלות. ולכן הוסיף הרמב"ם שהציץ מרצה, משום שאף על פי שהציץ אינו מרצה על טומאת הגוף, אבל כאן דינו כטומאת הקרבן, משום שאין דנים כאן שהציץ ירצה על פסלות הגוף, אלא על הפסלות של הקרבן, ועל זה הציץ יכול לרצות אף על פי שהפסלות חלה על ידי טומאת הגוף. ומה שכתב הרמב"ם שרק ביחיד ציץ אינו מרצה על טומאת הגוף, אבל בציבור הוא מרצה, כוונתו היא שביחיד לא יצויר שירצה על הפסלות של הקרבן שחלה על ידי הטומאת הגוף, כיון שאין מה שירצה על הפסלות של הגוף, ואין כאן עבודה שמרצה. אבל בציבור שהטומאה דחויה והעבודה מרצה, יצויר שהציץ ירצה להכשיר את הפסלות של הקרבן שחלה על ידי טומאת הגוף[עב].

אוצר החכמה

תוספות והרמב"ם לשיטתם במה שנחלקו בקרבן ציבור הבא בטומאה האם נאכל

הובא בענין הקודם ששיטת הרמב"ם [לפי ביאורם של רוב האחרונים], שרק בקרבן יחיד ציץ אינו מרצה על טומאת הגוף, אבל בציבור שטומאה דחויה הציץ מרצה על טומאת הגוף, ולא כשיטת **רש"י** (יומא ז. ד"ה בין בציבור) **ותוספות** (שם ע"ב ד"ה מכלל), שגם בציבור הציץ אינו מרצה על טומאת הגוף, ומה שטומאה דחויה בציבור בטומאת הגוף, הוא בלי ריצוי ציץ. **ובשם הגרי"ז** כתבו[עג], שתוספות והרמב"ם לשיטתם. שהנה שיטת התוספות (זבחים טו: ד"ה מכלל)[עד], שקרבן ציבור שקרב בטומאת הגוף אינו נאכל גם אם הבשר לא נטמא, משום שאף על פי שהוא בא בטומאה, מכל מקום עבודות הקרבן רק מרצות, אבל אינן מתירות את הבשר באכילה, משום שלענין אכילה הוא כמו שקרב בפסלות שאין לו כח להתיר באכילה. אבל ברמב"ם (הל' מקדש פ"ד ה"ח) מוכח[עה], שרק אם הבשר נטמא אסור באכילה. משום שהרמב"ם סובר שקרבן ציבור שבא בטומאה, יש להקרבה כח להתיר את האכילה, ורק אם הבשר טמא אסור לאוכלו, משום שאיסור אכילה בטומאה לא הותר. אמנם במסכת יבמות (ל.) מבואר, שבקרבן יחיד שציץ מרצה על טומאת הדם, הותר הבשר באכילה מהתורה. ומוכח שציץ מועיל גם לענין זה שההקרבה תתיר באכילה, משום שהציץ יש לו כח לעשות שהקרבן יהיה נחשב כמו שהוא טהור, וכלשון הגמרא להלן (עמ.). ומה שתוספות סוברים שבטומאת הגוף בקרבן ציבור לא הותר הקרבן באכילה, הוא משום שסוברים שטומאה דחויה בציבור חלוק מריצוי ציץ, ואין לה כח להתיר באכילה. **ולפי** זה נראה שהראשונים לשיטתם. שהתוספות לשיטתם שבטומאת הגוף בציבור אינו מועיל ריצוי ציץ, ומה שמקריבים הוא רק משום שטומאה דחויה, ולכן הם סוברים שאינו מותר באכילה, משום שדין טומאה דחויה אינו מועיל להתיר באכילה. אבל הרמב"ם לשיטתו שבטומאת הגוף בציבור הציץ מרצה, ולכן סובר שגם בזה מותר באכילה, כיון שריצוי ציץ מועיל להתיר באכילה.

קושיא על הרמב"ם שפסק שטומאה דחויה בציבור וציץ מרצה רק כשהוא על מצחו

שם. הרמב"ם (הל' מקדש פ"ד ה"ח) פסק כרבי יהודה, שהציץ מרצה רק כשהוא על מצחו. והקשו **הרדב"ז** והר"י **קורקוס** (שם), שהרי בברייתא כאן מבואר שרבי יהודה סובר שטומאה הותרה בציבור, שאם לא כן קשה עליו קושיית רבי שמעון, 'כהן גדול ביום הכיפורים יוכיח' וכו'. וכיון שהרמב"ם פסק (שם הט"ו), שטומאה דחויה בציבור וצריכה ריצוי ציץ [כשיטת רבי שמעון בזה], איך פסק כרבי יהודה שהציץ מרצה רק כשהוא על מצחו[עו]. ונאמרו באחרונים כמה דרכים ביישוב קושיא זו.

סד. **והמקדש** דוד הוסיף, שלכאורה קשה לפי מה שהתבאר, מדוע לא תירצו התוספות [על מה שהקשו מהוכחת רבי שמעון מקרבנות יום הכפורים], שההוכחה של רבי שמעון היתה ממה שזורקים את הדם ביום הכפורים כשהאימורים טמאים, שהרי בזה אין דחייה על טומאת האימורים, כמו שהתבאר, ואי אפשר לזרוק את הדם, כיון שאם אין אימורים כשרים אי אפשר לזרוק את הדם. ותירץ, שבשעה שיקטירו את האימורים הכהן גדול כבר ילבש את הציץ, ואז הציץ ירצה על טומאת האימורים, ואף על פי שבשעת זריקה אין ציץ שירצה, אבל בשביל שיוכלו לזרוק, מספיק שיש כאן אימורים, שאחר כך יהיה אפשר להקטירם על ידי הציץ שהכהן גדול ילבש אחר כך. ודברי המקדש דוד לא נתבארו, שהרי בשעת הקטרת האימורים כבר תהיה דחייה גם על הפסלות שלהם מחמת דין טומאה דחויה בציבור, ואם כן היה לו לתרץ בפשיטות שיכול לזרוק את הדם, כיון שיכול להקטיר את האימורים על ידי הדחייה שתחול על פסלותם כשיקטירו אותם. סה. **והשער** המלך כתב, שלרמב"ם הוקשה קושיית התוספות, שאם בטומאת הגוף טומאה דחויה בלי ציץ, מדוע בטומאת הקרבן טומאה דחויה רק עם ציץ. סו. **וכן** כתבו בשיטת הרמב"ם המרומי שדה (יומא ז: ד"ה והנה הרמב"ם), המנחת ברוך (סי' קח), האור שמח (שם ה"ח) והאבן האזל (שם פ"ג ה"ז). סז. **דבריו** הובאו במנחת אברהם (מנחות עמ' קפט). סח. **בענין** הקודם הובא, מה שכתבו הקובץ שיעורים והמשנת רבי אהרן בדעת הסוברים שבטומאת הגוף לא צריך ריצוי ציץ כשהטומאה דחויה, שהוא משום שבטומאת הגוף הפסלות היא כתוצאה מהאיסור, וכשהאיסור נדחה אין פסלות. אמנם הרמב"ם שסובר שגם בטומאת הגוף צריך ריצוי ציץ, סובר שיש גם פסלות מלבד האיסור. סט. **ולפי** זה משמע, שבטומאת הקרבן האיסור הוא אינו כתוצאה מהפסלות, כמו שכתבו הקובץ שיעורים והמשנת רבי אהרן [שהובאו בענין הקודם], משום שאם כן לא היו צריכים שהציץ ירצה את עון הקדשים, שהרי הוא כבר מרצה על הפסלות.

ע. **ובזה** תירץ מה שהקשה הגבורת ארי (יומא ז. ד"ה ממ"נ) על הרמב"ם, מהמבואר במסכת שבועות (ט:), שרבי שמעון לומד ששעיר של ראש חודש מכפר על טהור שאכל את הטמא, משום שלומדים בגזירה שוה 'עון עון' ממה שנאמר עון בציץ, שמדובר בטומאת הקרבן, כיון שציץ מרצה רק על טומאת הקרבן. ולפי הרמב"ם שבציבור הציץ מרצה גם על עון טומאת הגוף, הרי אפשר ללמוד בגזירה שוה ששעיר ראש חודש יכפר גם על טמא שעבד במקדש. אבל להנתבאר מיושב, שלענין העון הציץ לא מרצה בטומאת הגוף אפילו בציבור, ולכן לומדים מגזירה שוה של עון שמדובר רק על עון של טומאת הקרבן. עא. **מקדש** דוד (קדמיס סי' כו אות ג ד"ה ונעתיק), חידושי רבי אריה ליב (פ"ג סי' ט). עב. **ולכאורה** קשה, מדוע צריך שהציץ ירצה על פסלות הקרבן, הרי לענין הפסלות של האדם הטומאה נדחית בלי ריצוי ציץ, ומדוע על הפסלות של הקרבן צריך ריצוי. וצריך לומר, שהרמב"ם סובר כתוספות ביומא [הובאו לעיל בענין 'שיטת התוספות שטומאת הגוף דחויה בציבור בלי ריצוי ציץ'], שמה שצריך בטומאה דחויה את הציץ [בטומאת הקרבן], הוא משום שאם הציץ יכול לרצות הטומאה אינה נדחית בלי ריצוי הציץ. ולכן כתב הרמב"ם, שגם בטומאת הגוף הציץ מרצה על הפסלות של הקרבן, משום שאמנם לענין הפסלות של האדם, הטומאה נדחית בלי הציץ, זהו משום ששם הציץ אינו יכול לרצות, אבל לענין הפסלות של הקרבן שהציץ יכול לרצות, הטומאה אינה נדחית בלי ריצוי הציץ. עג. **מנחת** אברהם (מנחות עמ' רכ). עד. **ראה** לעיל (עו:) [בענין 'האם בקרבן ציבור שבא בטומאה מקטירים את האימורים'] שנתבארה ראיה זו מדברי התוספות, ושם הרחבנו בנידון זה. עה. **ראה** בענין הנ"ל שהבאנו שהאחרונים נחלקו בדעת הרמב"ם. עו. **ראה** במאירי (ד"ה כגון) שכתב שפוסקים שטומאה דחויה, ושציץ מרצה רק על מצחו, וביום הכפורים שאין ציץ, הטומאה לא תידחה. והוסיף שיש

תירוצו של הרדב"ז

א. הרדב"ז[עז] תירץ לפי מה שהקשו התוספות במסכת יומא (ז: ד"ה מכלל), על המבואר בברייתא שאם טומאה דחויה[19/06/2018 אהח] הציבור, קשה, שכהן גדול ביום הכפורים יוכיח, הרי יתכן שגם אם טומאה דחויה, היא יכולה להידחות גם בלי הריצוי ציץ, אלא שאם יתכן שיהיה כאן ריצוי ציץ, הטומאה אינה נדחית בלי הריצוי ציץ, אבל ביום הכפורים שלא יתכן שיהיה ריצוי ציץ, הטומאה נדחית בלי ריצוי ציץ[עח]. ולפי זה נראה שהרמב"ם סובר שבאמת אפשר לתרץ כן, ומה שרבי יהודה השיב לרבי שמעון [על קושייתו 'כהן גדול ביום הכפורים יוכיח'] שטומאה הותרה בציבור, הוא משום שרבי יהודה סבר כן בלי ההוכחה מכהן גדול ביום הכפורים, ולכן השיבו שלשיטתו לא קשה. אבל באמת גם אם טומאה דחויה אפשר לתרץ קושיא זו. ולכן הרמב"ם פסק שציץ מרצה רק כשהוא על מצחו, אף על פי שפסק שטומאה דחויה בציבור, משום שגם אם טומאה דחויה בציבור, וציץ מרצה רק כשהוא על מצחו, לא קשה מכהן גדול ביום הכפורים, כמו שהתבארעט. ומה שפסק כרבי יהודה לענין זה שהציץ מרצה רק כשהוא על מצחו, וכרבי שמעון לענין זה שטומאה דחויה, הוא משום שמבואר במסכת עירובין (מו:), שבמחלוקות של רבי יהודה עם רבי שמעון פוסקים כרבי יהודה, ולכן פסק כמותו שציץ מרצה רק כשהוא על מצחו. ואף על פי כן פסק כרבי שמעון שטומאה דחויה בציבור, משום שבסוגייתנו אמרו 'סברוה דלכולי עלמא טומאה דחויה בציבור', ומשמע שכן פוסקים להלכהפ.

תירוצם של המרכבת המשנה והאור שמח

ב. **המרכבת המשנה והאור שמח** (כיאמ מקדש פ"ד ה"ח) תירצו לפי מה שכתב **הרמב"ם** (סס ה"ז), שאף על פי שציץ אינו מרצה על טומאת הגוף, אבל בקרבן ציבור שהטומאה דחויה, הציץ מרצה על טומאת הגוף. ולפי זה נראה שהרמב"ם סובר, שגם מה שציץ אינו מרצה כשהוא אינו על מצחו הוא רק בקרבן יחיד, אבל בציבור שהטומאה דחויה, הציץ מרצה גם כשהוא אינו על מצחו. ולכן לא קשה מכהן גדול ביום הכפורים, כיון ששם הוא קרבן ציבור שהציץ מרצה גם כשהוא אינו על מצחופא. ואמנם רבי יהודה היה יכול להשיב כן לרבי שמעון, אלא שרבי יהודה סבר שטומאה הותרה בציבור בלי ההוכחה מכהן גדול ביום הכפורים. אבל באמת אפשר לסבור שטומאה דחויה בציבור וציץ מרצה רק כשהוא על מצחו, ואף על פי כן לא קשה מכהן גדול ביום הכפורים[פב].

תירוצו של החתם סופר

ג. **החתם סופר** (יומא ז: ד"ה דמניח) כתב, **שלרמב"ם** הוקשה קושיית **התוספות** במסכת **יומא** (ז: ד"ה מכלל) הנ"ל, על מה שרבי שמעון אמר 'כהן גדול ביום הכפורים יוכיח', שהרי יתכן שרק אם ציץ יכול לרצות אין נדחית הטומאה בלי ריצוי הציץ, אבל ביום הכפורים שהציץ אינו יכול לרצות, נדחית הטומאה בלי ריצוי הציץ. ולכן פירש את שאלת רבי שמעון באופן אחר. לפי מה שהגמרא במסכת יומא (ו:) מקשה, מדוע מפרישים את הכהן גדול לפני יום הכפורים רק מטומאת ביתו [דהיינו שמפרישים אותו מאשתו כדי שלא יטמא], ולא מפרישים אותו מטומאת מת [דהיינו שיפרישו אותו מכל אדם שמא ימות מת עליו. רש"י (סס ד"ה ועד)]. והגמרא מתרצת בשני אופנים. האחד, שטומאה הותרה בציבור, ולכן אין מפרישים אותו מטומאת מת, משום שגם אם יטמא ממת יוכל לעבוד, אבל אם טומאה דחויה צריך לחזר אחרי טהרה, והיו צריכים להפריש אותו מטומאת מת. והשני, שטומאת מת אינה שכיחה ולכן אין חוששים לזה.

ולפי זה נראה, שרבי שמעון שאמר כהן גדול ביום הכפורים יוכיח, כוונתו להוכיח ממה שאין מפרישים אותו מטומאת מתפג, כיון שלשיטתו שטומאה דחויה בציבור היו צריכים לחשוש למת [ורבי שמעון אינו סובר שטומאת מת אינה שכיחה]. ומזה הוכיח שהציץ מרצה גם כשהוא אינו על מצחו, ולכן אין צריך להפרישו מטומאת מת, משום שאם מלבד הטומאה דחויה יש גם ריצוי ציץפד, אין צריך לחזר אחרי הטהרהפה. ולפי זה נראה שרבי יהודה היה יכול לתרץ שטומאת מת אינה שכיחה, אלא שרבי יהודה לשיטתו שסובר (יומא ג.) שמיתה שכיחהפו. ולכן רבי יהודה היה צריך להשיב שטומאה הותרה בציבורפז. אבל להלכה שנוקטים שמיתה אינה שכיחה, אפשר לסבור שטומאה דחויה בציבור, ואף על פי כן הציץ מרצה רק כשהוא על מצחו, ולא קשה מכהן גדול ביום הכפורים, כיון שמה שאין מפרישים אותו מטומאת מת, הוא משום שמיתה אינה שכיחהפח.

תירוצו של העמודי אור

ד. **העמודי אור** (פי' ג) תירץ, שהנה הכהן גדול נכנס לפני ולפנים בדם הפר והשעיר והקטורת. ואם כן לכאורה קשה מה שרבי שמעון אמר 'כהן גדול ביום הכפורים יוכיח', שהרי **הרמב"ם** (פסולי המוקדשין פ"ו הל"ו) פסק, שדם קדשים אינו מקבל טומאה, וכמו כן מבואר בזבחים (מו:) שקטורת אינה מקבלת טומאה מהתורהפט, ואם כן אין להקשות מכהן גדול ביום הכפורים, שהרי בדם ובקטורת שמכניס לא יתכן שתהיה טומאה מהתורה. וצריך לומר לפי המבואר לעיל (יז.), שיש שיטה שמשקים של בית מטבחיא [דהיינו של בית המקדש] אינם נטמאים, ויש שיטה שנטמאים אלא שאין מטמאים אחרים. והצל"ח (סס פומ קו) כתב, שלפי השיטה שכל המשקים אינם מטמאים אחרים מהתורה, בהכרח שמשקים של בית מטבחיא אינם נטמאים, שהרי היתה הלכה שמשקים של בית מטבחיא חלוקים מכל משקים, ואם כל המשקים אינם מטמאים אחרים מהתורה, לא יתכן שההלכה היתה ששל בית מטבחיא לא מטמאים אחרים, שהרי כל המשקים אינם מטמאים אחרים מהתורה, ובהכרח שההלכה היתה שאין נטמאים. אבל אם כל משקים אומרים, שכיון שאי אפשר שיהיה ציץ ביום הכפורים, הטומאה נדחית בלי ציץ. ולהלן יובא שכן כתב הרדב"ז בשיטת הרמב"ם. **עז.** **וכן** תירץ החק נתן (סס) [הובא בספר הליקוטים על הרמב"ם מהדו' פרנקל], וראה בר"י קורקוס (סס) שתירץ כעין זה. **עח.** **ראה** לעיל [בענין 'שיטת התוספות אוצר החכמה שטומאת הגוף דחויה בציבור בלי ריצוי ציץ'] שהתבארו דבריהם בהרחבה. ויש להוסיף שהתוספות שם הוכיחו כסברתם, ממה שטומאה דחויה גם בטומאת הגוף, אף שציץ אינו מרצה בטומאת הגוף. אמנם לשיטת הרמב"ם שהובאה לעיל [בענין 'שיטת הרמב"ם שבציבור הציץ מרצה על טומאת הגוף'], שבציבור ציץ מרצה בטומאת הגוף, אי אפשר להוכיח כן [אך לפי פירושו של החידושי רבי אריה ליב בדעת הרמב"ם שהובא שם, יש להוכיח כן גם לפי הרמב"ם]. וראה בחתם סופר (יומא ז: ד"ה דמניח) שכתב גם כן, שאפילו לשיטת הרמב"ם שבטומאה דחויה בציבור ציץ מרצה על טומאת הגוף, יש להקשות על הקושיא מכהן גדול ביום הכפורים ששם טומאה דחויה בלי ציץ, כיון שלא יתכן שיהיה ציץ. משום שאף על פי שלשיטתו אין להוכיח כן מטומאת הגוף, כמו שהוכיחו התוספות, אבל מסברא טומאה דחויה בלי ציץ, אלא שעל ידי הציץ הוא כעין הותרה. והקהלות יעקב (יומא סי' ג) כתב, שגם לפי הרמב"ם יש להוכיח יסוד זה, כמו שהוכיח המקדש דוד (קדשים סי' כו פומ ס), והדברים הובאו בהערה לעיל [בענין 'שיטת התוספות שטומאת הגוף דחויה בציבור בלי ריצוי ציץ']. אמנם יש להקשות, שאם הרמב"ם סובר שהציץ מרצה בטומאת הגוף של ציבור, מדוע בקרבן ציבור כשהכהנים טמאים צריך לחזר אחרי כהנים טהורים אם טומאה דחויה, הרי ציץ מרצה בטומאת הגוף בציבור, וכשציץ מרצה בטומאה בציבור אין צריך לחזר אחרי טהרה לפי שיטת התוספות, וכמו שהתבאר לעיל (סס). **עט.** **ולכאורה** קשה, שהרי רבי שמעון שהקשה מכהן גדול ביום הכפורים, סבר שאי אפשר לתרץ כן, ומנין שרבי יהודה חולק עליו בזה. ומהר"י קורקוס (סס) נראה שתירץ קושיא זו, לפי מה שתירצו התוספות (יומא ז: ד"ה מכלל), שקושיית רבי שמעון היתה מדוע אם נטמא הקרבן ביום הכפורים ויש לו קרבן אחר, אין צריך לשחוט קרבן אחר כדי שהטומאה לא תידחה בלי ציץ. ולפי זה יתכן שאפשר לתרץ על קושיא זו, שבאמת יהיה הדין שאם יהיה קרבן אחר צריך לשחוט קרבן אחר, ורבי יהודה לא השיבו כן משום שסבר שטומאה הותרה, אבל אפשר לסבור שטומאה דחויה ובאמת צריך להביא קרבן אחר. וראה עוד בשער המלך (כיאמ מקדש פ"ד ה"ח) שתירץ על קושיית הרדב"ז והר"י קורקוס, לפי מה שכתבו התוספות במסכת יומא (סס), שיש תנא שסובר שאף אם טומאה דחויה בציבור, הציץ מרצה רק כשהוא על מצחו. ואם כן יתכן שהרמב"ם פסק כמותו. וכן כתב השיח יצחק (יומא ז: ד"ה הנמ), והשיח יצחק צידד עוד לפרש בשיטת הרמב"ם, שפירש בדעת התנא שסובר שטומאה דחויה בציבור וציץ מרצה רק כשהוא על מצחו, שהוא סובר שבכהן גדול ביום הכפורים שהציץ אינו יכול לרצות, אין צריך להקריב קרבן אחר. אך לא ביאר הטעם. ומה שהוכיח שם ממה שאם נטמאו הכהנים מקריבים בלי ריצוי ציץ, לא נתבאר, שהרי באמת אם נטמאו הכהנים ויש כהנים טהורים, אסור לטמאים להקריב אם טומאה דחויה, כמבואר במסכת יומא (ו:), ואם כן גם כשיש קרבן אחר יקריבו קרבן אחר. **פ.** **אמנם** התוספות (ד"ה לא) הקשו שהרי פוסקים כרבי יהודה במקום רבי שמעון. ותירצו, שלהלן (עת.) מבואר שרבי יוסי שנימוקו עמו סובר שטומאה דחויה בציבור. **פא.** **ראה** באור שמח (סס) שביאר את תירוצו, שמפרשים בפסוק 'והיה על מצח אהרן ונשא את עון הקדשים' (שמות כח לח), שאם מרצה רק על עון הקדשים צריך שיהיה על מצחו, אבל בציבור שמרצה גם על עון מקדישים, מרצה גם כשהוא אינו על מצחו. ויש לבאר באופן אחר, לפי מה שהובא לעיל [בענין 'שיטת הרמב"ם שבציבור הציץ מרצה על טומאת הגוף'], שהאבן האזל כתב בביאור שיטת הרמב"ם [הסובר שבציבור ציץ מרצה על טומאת הגוף], שיש בציץ שני דינים. האחד, שמרצה על עוון טומאה. והשני, שמרצה על פסלות של טומאה. ומה שציץ אינו מרצה על טומאת הגוף הוא רק על האיסור, משום שרק במה שנאמר 'ונשא אהרן את עון הקדשים', שממנו נלמד ריצוי על העון, נתמעטה טומאת הגוף, כיון שנאמר 'עון הקדשים'. אבל במה שמרצה על הפסלות שנלמד ממה שנאמר (סס) 'והיה על מצחו תמיד לרצון לפני ה'', אין חילוק בין טומאת הגוף לטומאת הקרבן. ולכן בטומאה בציבור שהאיסור נדחה, והציץ נצרך רק לרצות על הפסלות, הוא מרצה גם על טומאת הגוף. ולפי זה אפשר לבאר את תירוצם של המרכבת המשנה והאור שמח, שגם מה שצריך יהיה על מצחו הוא רק בריצוי ציץ של העון ולא בריצוי על הפסלות, שהרי במסכת יומא (ז:) מבואר, שרבי יהודה למד שמרצה רק על מצחו, ממה שנאמר 'והיה על מצח אהרן ונשא אהרן את עון הקדשים', והרי מפסוק זה נלמד ריצוי העון, ואם כן יתכן שרק בריצוי הציץ שהציץ יהיה על מצחו. ולכן בטומאה בציבור שהאיסור נדחה, והציץ נצרך רק לרצות על הפסלות, הוא מרצה גם כשהוא אינו על מצחו. **פב.** **[כן** ביאר המרכבת המשנה, וראה באור שמח במה שכתב בזה]. ועדיין קשה, שהרי רבי שמעון שאמר 'כהן גדול ביום הכפורים יוכיח' לא סבר סברא זו, ומנין שרבי יהודה חולק עליו בזה. אמנם אפשר לומר כדרכם של השער המלך והשיח יצחק הנ"ל [בענין 'תירוצו של הרדב"ז'], שהרמב"ם פסק כהתנא ביומא (ו:) שסובר שטומאה דחויה, וציץ מרצה גם כשאינו על מצחו, וטעמו הוא שבציבור ציץ מרצה גם כשאינו על מצחו, ולכן לא קשה מכהן גדול ביום הכפורים. **פג.** **החתם** סופר הוסיף, שזה מעשה בכל שנה ושנה מימות הנביאים, שאין מפרישים אותו מטומאת מת, ולכן הוכיח מזה רבי שמעון. **פד.** **צריך** להוסיף, שהרמב"ם לשיטתו שסובר (כיאמ מקדש פ"ד ה"ח), שבטומאה דחויה בציבור הציץ מרצה גם על טומאת הגוף. **פה.** **החתם** סופר ביאר שאז הוא כמו הותרה. ועיקר יסוד זה שאין צריך לחזר אחרי הטהרה כשיש ריצוי ציץ עם הטומאה דחויה, כבר מפורש בתוספות ביומא (סס). אמנם כבר הקשינו על זה [הובאה לעיל בהערה בענין 'תירוצו של הרדב"ז'], שאם כן מדוע מבואר ביומא (ו:) שאם טומאה דחויה בציבור והכהנים טמאים צריך לחזר אחרי כהנים טהורים, הרי יש ריצוי ציץ גם כשהכהנים טמאים, לפי שיטת הרמב"ם. **פו.** **ולכן** סובר שמתקינים לכהן גדול אשה אחרת שמא תמות אשתו. **פז.** **והחתם** סופר הוסיף, שאף על פי שהיה אפשר לומר שאפילו אם מיתה שכיחה, אבל אינו שכיח שימות עליו פתאום שיהיה טמא ממנו, אבל רבי יהודה לא חילק בזה. **פח.** **ראה** במהר"צ חיות (יומא ז: ד"ה הנמ) שהביא ששמע תירוץ זה, והוסיף שהוא תירוץ אמיתי. **פט.** **כיון** שאינה אוכל, והדין של חיבת הקודש [שבקדשים גם דבר שאינו אוכל מקבל טומאה] הוא רק מדרבנן.

מטמאים מהתורה, מפרשים שההלכה היתה ששל בית מטבחיא אינם מטמאים אחרים. ולפי זה נראה שרבי יהודה ורבי שמעון לשיטתם שסוברים לעיל (יז:) שכל המשקים מטמאים מהתורה, ולשיטתם דם קדשים מקבל טומאה אף שהוא משקה של בית מטבחיא, כיון שגם משקים של בית מטבחיא נטמאים אלא שאינם מטמאים אחרים, ולכן לשיטתם אפשר לומר 'כהן גדול ביום הכפורים יוכיח', כיון שהדם שמכניס יכול לקבל טומאה. ורבי יהודה היה צריך להשיב לו שטומאה הותרה בציבור. אבל להלכה שפוסקים שדם קדשים אינו מקבל טומאה, לא קשה מכהן גדול ביום הכפורים, כיון שלא יתכן שיכנס בדם טמא, ולכן אפשר לסבור שטומאה דחויה בציבור וציץ מרצה רק על מצחו.

והעמודי אור הוסיף, שגם לשיטת רבי שמעון אין להקשות כן, כיון ששיטת רבי שמעון (חולין לה:) שדם קדשים אינו משקה, ואם כן גם אם סובר שמשקים של בית מטבחיא טמאים אבל דם קדשים אינו נטמא, ואם כן לשיטתו אי אפשר לומר 'כהן גדול ביום הכפורים יוכיח'. ומה שרבי שמעון אמר כן, הוא לשיטתו של רבי יהודה (שם) שדם קדשים הוא משקה. ובזה מיושב מדוע הסוגיא ביומא (ז:) טרחה לבאר, מנין לרבי שמעון שציץ מרצה כשהוא אינו על מצחו, ולא אמרה שהוכיח כן מכהן גדול ביום הכפורים. אבל להנתבאר מיושב, משום שלשיטת רבי שמעון שדם קדשים אינו מקבל טומאה, אין להוכיח כן מכהן גדול ביום הכפורים. אלא שרבי שמעון הקשה על רבי יהודה, שלשיטתו שדם קדשים מקבל טומאה, איך יתרץ על כהן גדול ביום הכפורים. ולכן להלכה שהרמב"ם פסק שדם קדשים אינו מקבל טומאה, אין הוכחה מכהן גדול ביום הכפורים, ואפשר לפסוק שטומאה דחויה, וציץ מרצה רק על מצחו.

והארצות החיים (מרכז יהודה סי' יח ס"ק יח) כתב בקצרה כיישוב זה. אבל הקשה שהרי אפשר לומר 'כהן גדול ביום הכפורים יוכיח', גם אם דם וקטורת אינם מקבלים טומאה, כיון שיתכן שהבשר והאימורים יהיו טמאים, ולפי רבי יהושע אם אין בשר ואימורים [ראויים להקטרה ואכילה] אין דם [דהיינו שאי אפשר לזרוק הדם], וכמבואר להלן, ואם כן הכהן גדול לא יוכל לזרוק הדם כיון שהציץ אינו על מצחו, ואינו יכול לרצות על הבשר והאימורים. ותירץ לפי המבואר לעיל (כ.), שמשקים של בית מטבחיא אינם מכשירים, ונמצא שלא יתכן שהבשר והאימורים יקבלו טומאה, כיון שאין משקה שיכשירם לקבל טומאה[צ]. **והמקדש דוד** (קדושין סי' כו אות ח) תירץ באופן אחר, שכיון שאת האימורים מקטירים בשעה שהכהן גדול לובש את הציץ, לכן הכהן יכול לזרוק את הדם אף על פי שאין ציץ על מצחו, כיון שבשביל שיהיה נחשב שיש אימורים ובשר, מספיק שאחר כך יהיה ציץ על מצחו ויוכלו להקטיר את האימורים[צא].

והעמודי אור הקשה עוד על ביאור זה בשיטת הרמב"ם, שהרי שיטתו (שם ה"ז) שבציבור הציץ מרצה, ומבואר בשיטתו שגם טומאת הגוף בציבור אינה נדחית בלי ריצוי ציץ. ואם כן הרי אפשר להוכיח מכהן גדול ביום הכפורים גם אם הדם והקטורת אינם נטמאים, שהרי יתכן שהכהן גדול יטמא, ולא יוכל לעבוד כיון שהציץ אינו על מצחו[צב]. ותירץ, שמזה אי אפשר להוכיח, כיון שטומאת האדם אינה שכיחה.

והקהלות יעקב (יומא סי' ג) תירץ, שהרמב"ם סובר כשיטת **התוספות** (יומא ז: ד"ה מכלל), שמה שצריך את ריצוי הציץ בטומאה דחויה, הוא רק כשיתכן שהציץ ירצה, שאז הטומאה אינה נדחית בלי ריצוי ציץ, אבל אם הציץ אינו יכול לרצות, הטומאה נדחית בלי ריצוי ציץ. ומה שרבי שמעון אמר כהן גדול ביום הכפורים יוכיח, כוונתו להוכיח ממה שגם אם יש קרבן אחר שלא נטמא, אין צריך להקריבו, אף על פי שעל ידי זה לא תידחה טומאה בלי ציץ. ולפי זה נראה שהוכחה זו היא רק אם הקרבן יכול להיטמאות, שאז מוכח ממה שאין מביאים קרבן אחר, שציץ מרצה תמיד. אבל אין להוכיח ממה שאם הכהן גדול נטמא הטומאה נדחית, שהרי באמת מבואר במשנה במסכת יומא (ג.), שמתקינים כהן גדול אחר שמא הכהן גדול יהיה טמא. וכיון שלהלכה לא יתכן שתהיה טומאה בקרבן, אי אפשר להוכיח מכהן גדול ביום הכפורים[צג].

האם לפי השיטה שהציץ מרצה על אכילות מותר לאכול את הבשר הטמא

הציץ מרצה על אכילות. רבינו חננאל (להלן עמ': ד"ה אימת) כתב, שגם אם הציץ מרצה על אכילות, אבל אסור לאכול את הבשר, שהרי מפורש במשנה לעיל (עו:), שרק פסח הבא בטומאה נאכל בטומאה. וכן כתב **המהרש"ל** (ד"ה הציץ), והוסיף, שהציץ מועיל רק להכשיר את הבשר לענין זה שיכולים לזרוק את הדם. ונפקא מינה לרבי יהושע שסובר להלן שאם אין בשר אין דם [דהיינו שאי אפשר לזרוק את הדם אם אין בשר או שהוא פסול], ועל זה מועיל ריצוי הציץ, שנחשב שהבשר אינו טמא לענין זה שיכולים לזרוק את הדם.

אמנם המאירי (יומא ג. ד"ה שם) כתב, שמהתורה אם הבשר טמא, והדם נזרק עליו, מותר לאוכלו[צד]. וכן כתב **התשב"ץ** (מ"ג סי' ג), והוסיף שמה ששנינו במשנה שרק פסח הבא בטומאה נאכל, מדובר שהבעלים או הכהנים היו טמאים, ולכן הקרבן אינו נאכל [חוץ מפסח][צה], אבל אם הבשר טמא, הציץ מרצה שיהיה מותר לאוכלו. **והמנחת ברוך** (סי' קמ נמוקו ד"ה והנה) הביא את **התשב"ץ**, וכתב **שברש"י ותוספות** (מנחות טו. ד"ה רבנן) מבואר, שגם אם ציץ מרצה על אכילות, אסור מהתורה לאוכלו, והציץ מועיל רק שהזריקה תחול על הבשר [ונפקא מינה לפי רבי יהושע שאי אפשר לזרוק אם אין בשר, וגם ואפשר מינה שהבשר יוצא 19/06/2018 מידי מעילה, כיון שהזריקה חלה עליו][צו].

והקובץ שיעורים (חולין קנט) ביאר את השיטות הסוברות שגם אם ציץ מרצה על אכילות אסור לאכול את הבשר, שריצוי ציץ יכול רק להכשיר פסולים, ואינו יכול להתיר איסורים, ולכן הציץ מועיל רק שהזריקה תחול על הבשר, משום שאם הבשר כשר, הזריקה חלה עליו, אבל מה שאסור לאכול את הבשר, הוא אינו בגלל הפסלות, אלא בגלל שאסור לאכול בשר טמא, וכיון שריצוי ציץ אינו מתיר איסורים, לכן הבשר אסור באכילה[צז].

והחזון איש (קדשים קמא סי' כו סק"ה) ביאר באופן אחר, שציץ מרצה רק על הקרבת הקרבן שהוא עיקרו של הקרבן, ולא על אכילתו, ולכן אסור לאכול בשר טמא, כיון שהציץ לא מרצה על אכילתו.

על הדם והקומץ ציץ ודאי מרצה

נימא מתניתין דלא כרבי יהושע וכו' רבי יהושע אומר אם אין דם אין בשר אם אין בשר אין דם. התוספות (ד"ה נימא מתני') הקשו, שגם אם אין סוברים כרבי יהושע, קשה על המשנה, לפי מה שהגמרא סברה שטומאה דחויה בציבור וציץ אינו מרצה על האכילות. שהרי שתי הלחם יש בהם רק אכילה, וכיון שאין ציץ מרצה על אכילות, לא יתכן שטומאה דחויה בהם, שהרי טומאה אינה דחויה בלי ציץ. וכתב **המהרש"א** (גמוסי' שם), שמהעומר לא קשה כיון שיש בו גם הקטרת קומץ שהיא במקום זריקת דם, כמו שכתב **רש"י** להלן (ע"ג ד"ה עומר)[צח], ולכן לפי השיטה שיש דם אף על פי שאין בשר, ויש קומץ אף על פי שאין שיריים, לא קשה איך טומאה דחויה בעומר, כיון שהציץ מרצה על הקטרת העומר שהוא במקום דם, כמו שציץ מרצה על דם, ולכן אפשר להקטיר את הקומץ. אלא שהמהרש"א הקשה, שכיון שהתבאר שעל הדם ודאי שהציץ מרצה, איך אמרו להלן שאם אין דם אין בשר, הרי ציץ מרצה על דם. ותירץ, שהדין של אם אין דם אין בשר הוא כשנשפך הדם, אבל אם הוא נטמא הציץ מרצה[צט].

צ. **והקהלות** יעקב (יומא סי' ג) הקשה, שהרי לעיל (כ.) מבואר, שיתכן שיהיו מוכשרים, אם העביר את הבהמה בנהר, והמשקה נשאר טופח לאחר שחיטה. צא. **אלא** שהוסיף, שתירוץ זה הוא רק לפי השיטות [שהובאו לעיל בענין 'מחלוקת הראשונים האם צריך שהציץ יהיה בשעת הטומאה'] שבשביל ריצוי הציץ מספיק שיהיה בשעת ההקרבה, ואין צריך שיהיה בשעת הטומאה. וראה בחזון איש (או"ח סי' קמו סק"ל ד"ה נלפ"ד) שהקשה על מה שרבי שמעון אמר 'כהן גדול ביום הכפורים יוכיח', שהרי דם וקטורת אינם נטמאים. ותירץ, שמדובר שהבשר והאימורים נטמאים, ואף שההקטרה תהיה בזמן שמשמש בציץ, אבל בשביל שיזרקו הדם צריך שהציץ ירצה עכשיו על האימורים, ואין מספיק שאחר כך ירצה. ולפי זה כתב, שאם נשבר הציץ אינו זורק הדם, אף על פי שיכול לתקן הציץ וירצה על האימורים, משום שצריך שבשעת זריקה יהיה ריצוי על האימורים. וזה אינו כהמקדש דוד. צב. **הקהלות** יעקב (יומא סי' ג) הביא כן בשם העמודי אור. אמנם בספר עמודי אור שלפנינו הקשה, שהרי מבואר במסכת יומא (סו:), שאם המשלח את השעיר נטמא, הוא נכנס לעזרה ומשלחו, אף על פי שהכהן גדול אינו לובש את הציץ. צג. **ויש** להוסיף שגם קושיית העמודי אור כפי שנמצאת לפנינו [והובאה בהערה לעיל] מתיישבת בתירוץ זה, שהרי בהכרח אי אפשר לשלוח על ידי אחר, משום שאם לא כן מדוע אין שולחים על ידי אחר, הרי בכל טומאה דחויה בציבור מחזרים אחרי טהורים. ובהכרח שאי אפשר לשלוח על ידי אחר, כיון שצריך להזמינו מערב יום הכפורים כמו שנאמר (ויקרא טז כא) 'איש עתי'. וממילא אי אפשר להוכיח משם שציץ מרצה שלא על מצחו, כיון שאם אי אפשר על ידי אחר, הטומאה נדחית בלי ריצוי ציץ. צד. **ורק** מדרבנן אסור לאוכלו. ויתכן שהוא משום שכמו שגזרו בקרבן יחיד שלא יזרוק את הדם [כמו שכתבו התוספות להלן (עמ' ד"ה הפ), שמהתורה יזרוק ורק רבנן גזרו שלא יזרוק], כך גזרו שלא יאכל את הבשר. וראה ברבינו חננאל (ד"ה וקפוץ) שכתב, שציץ מרצה על אכילות, הכוונה שאכל קודש בטומאה, ונראה ששיטתו כהמאירי. צה. **יתכן** שהוא משום שציץ אינו מרצה על טומאת הגוף. צו. **וכן** מפורש ברש"י להלן (עמ' ד"ה ומפרי), שגם אם ציץ מרצה על אכילות אסור לאכול את הבשר, והציץ מועיל רק שהזריקה תחול עליו. וברש"י שם מבואר [על פי הגמרא שם], שנפקא מינה גם שאם יפגלו בקרבן, הבשר יתפגל, והאוכלו יענש כרת כדין האוכל פיגול, משום שאם הזריקה לא היתה חלה עליו לא היה מתפגל, כיון שפיגול חל רק בדבר שנעשו בו כל העבודות, ורק בגלל הריצוי ציץ שהועיל שהזריקה חלה על הבשר, הוא מתפגל. וראה עוד בלחם משנה (קרבן פסח פ"ד ה"ג) שהביא שגם רש"י לעיל (טז: ד"ה על) כתב, שאפילו אם ציץ מרצה על אכילות אסור לאכול את הבשר, והלחם משנה הוכיח כן מהסוגיא להלן (עמ'). וראה עוד בשער המלך (גירסת מקדש פ"ד ה"ז) שהוכיח כן גם מהסוגיא במנחות (טו.). צז. **וכן** מבואר בקצרה ברש"י (לעיל טז: ד"ה על, ומנחות טו. ד"ה רבנן), שציץ לא מרצה על האכילות, משום שציץ לא מתיר איסור אכילת בשר טמא. ולעיל [בענין 'ביאורם של האחרונים במה שטומאת הגוף דחויה בציבור בלי ריצוי ציץ'] הובא שהקובץ שיעורים כתב, שבטומאת כהן הטומאה גורמת רק איסור להקריב, והאיסור גורם את הפסלות שלו להקרבה. ובטומאת דם הוא בהיפוך שהטומאה גורמת פסלות, והאיסור לזרוק הוא כתוצאה מהפסלות. אמנם לענין טומאת בשר מבואר מהקובץ שיעורים כאן, שיש שני דינים נפרדים, פסלות, ואיסור, והציץ מרצה על הפסלות, אבל לא על האיסור. אמנם לעיל [בענין 'שיטת הרמב"ם שבציבור הציץ מרצה על טומאת הגוף'] הובא שהאבן האזל כתב בשיטת הרמב"ם, שציץ מרצה גם על איסור. ולפי זה קשה מדוע הציץ אינו מתיר את האיסור אכילה בבשר שנטמא. וצריך לומר, שהרמב"ם יבאר כביאורו של החזון איש שיובא להלן. צח. **כיון** שהקטרת הקומץ במנחה מכפרת, כמו שזריקת דם מכפרת בקרבן בהמה. צט. **אלא** שהקשה על התוספות (להלן ע"ג ד"ה קפנכ), שהקשו על מה שהגמרא אמרה להלן, שרבי יהושע סובר שציץ מרצה על הקטרת אימורים, שאם כן איך יתכן הדין של אם אין בשר אין דם הרי הציץ מרצה על הבשר. ותירצו, שהדין של אם אין בשר אין דם, הוא כשהבשר נאבד או נשרף, אבל בנטמא הציץ מרצה. והרי להנתבאר התוספות היו צריכים

במשנה להלן מפורש כרבי יהושע

שם. התוספות (ד"ה ניתמ דלמ) הקשו, שהגמרא היתה צריכה להקשות שמשנתנו בהכרח סוברת כרבי יהושע. שהרי להלן (עמ:) מפורש, שבקרבן יחיד אם נטמא רק הבשר ולא האימורים, יכול לזרוק הדם, ומשמע שאם נטמאו גם האימורים אינו זורק הדם. ומוכח שהמשנה סוברת כרבי יהושע, ואם כן איך סברה הגמרא לומר שהמשנה היא לא כרבי יהושע. ותירצו, שזו כוונת הגמרא שלא יתכן שמשנתנו שלא כרבי יהושע, כיון שבמשנה להלן מפורש שסוברת כרבי יהושע. **והמהרש"א** (נמוס' שם) הקשה לפי זה, מדוע הגמרא היתה צריכה להביא את דברי רבי יהושע, הרי היה לה להקשות ששתי המשניות סותרות זו את זו, שבמשנה להלן מפורש שאם נטמאו הבשר והאימורים אינו זורק הדם, ובמשנה כאן מפורש שזורק הדם. ואף על פי שבמשנה להלן מדובר בקרבן יחיד ובמשנה כאן מדובר בקרבן ציבור, אבל הרי גם בקרבן ציבור הטומאה רק דחויה, והיא דחויה רק עם ציץ, ואם המשנה כאן מתירה לזרוק הדם כשהבשר והאימורים נטמאו, בהכרח שהציץ מרצה. ואם כן מדוע בקרבן יחיד לא יזרוק הדם, הרי ציץ מרצה גם ביחיד. ואמנם לפי מסקנת הגמרא להלן (עמ.) מיושבת קושיא זו, משום שהגמרא שם מתרצת שבקרבן יחיד ציץ אינו מרצה לכתחילה, ובציבור הציץ מרצה לכתחילה. ובזה מיושבת גם סתירת המשניות, שבמשנה כאן שמדובר בציבור, זורק הדם לכתחילה בגלל ריצוי הציץ, ובמשנה להלן שמדובר ביחיד, אינו זורק הדם, כיון שציץ אינו מרצה לכתחילה.

ביאור הפסוקים לשיטת רבי יהושע ולשיטת רבי אליעזר

ועשית עולותיך הבשר והדם רבי יהושע אומר אם אין דם אין בשר אם אין בשר אין דם וכו'. ברייתא זו שנויה גם **בספרי** (ראה פע"ח), אלא שלפנינו הגירסא היא, 'מקיש דם לבשר רבי יהושע אומר' וכו'. ומבואר בזה שרבי יהושע למד דינו ממה שהבשר והדם כתובים סמוך זה לזה, והוקשו זה לזה. אבל **הגר"א** בהגהותיו לספרי מחק את התיבות 'מקיש דם לבשר', וגרס בספרי כגירסת הגמרא בברייתא זו.

והמלבי"ם (דברים יג מ) ביאר, שלפי גירסת הגמרא בברייתא זו, רבי יהושע למד את דינו ממה שהפסוק הקדים את הבשר לדם, אף על פי שעבודת הדם נעשית לפני הקטרת הבשר, ומזה למד רבי יהושע שאם אין בשר אין דם, ולכן הקדים הפסוק הבשר לדם, לומר שאם אין בשר אין דם. ובזה ביאר מה שמבואר להלן, שרבי אליעזר שחלק על רבי יהושע למד דינו מסיום הפסוק 'ודם זבחיך ישפך', משום ששם התורה הקדימה את זריקת הדם לאכילת בשר, שהרי כתוב שם 'ודם זבחיך ישפך והבשר תאכל', ומזה נלמד שאפשר לזרוק גם כשאין בשר. אבל רבי יהושע סובר, שכיון שגם שם נאמר 'והבשר תאכל', מפרשים גם שם שכוונת התורה שאם אין בשר אין דם, וכמו שמבואר להלן, ולשיטתו הפסוק שם מתפרש שהבשר הוא תנאי לזריקת הדם. ולכן אמרה התורה 'ודם זבחיך ישפך והבשר תאכל', דהיינו אימתי דם זבחיך ישפך, אם הבשר תאכל. ומה שהתורה לא הקדימה גם שם את הבשר לדם, הוא משום שאגב שהתורה סיימה ברישא של הפסוק בדם [שהרי ברישא נאמר הבשר והדם], המשיכה התורה לעסוק בדם, ואמרה 'ודם זבחיך ישפך' וגו'ק.

שני ביאורים בדין אם אין בשר אין דם

שם. רש"י (להלן עמ: ד"ה ובמוקדשין) ביאר, שאם אין בשר אין דם, משום שצריך שהדם יתיר אימורים למזבח או בשר לאכילת אדם. ולכן כשאין בשר או חלב, שהדם אינו מתיר כלום, אי אפשר לזרוק אותו. וכן כתב רש"י במנחות (ט. ד"ה כמצי). אבל בשם הגרי"ז כתבוקא, שלולא דברי רש"י היה נראה, שהוא משום שאין קרבן בלי אימורים או בשר. והוכיח כן מהמבואר להלן (עט.), שצריך לימוד מיוחד ללמד שמספיק שנשאר יותרת או שתי כליות, בשביל שיוכלו לזרוק את הדם, ולא צריך שישאר חלב. ואם כדברי רש"י מדוע צריך לימוד, הרי גם יותרת ושתי הכליות ניתרים למזבח על ידי הדם, ואם כן ודאי שמספיק שהם נשארו, כיון שהזריקה מתירה אותם. ובהכרח שאין קרבן בלי אימורים, ולכן היה אפשר לומר שצריך שישאר דווקא חלב ולא מספיק שישאר יותרת או שתי כליות, משום שרק אם יש חלב יש לו תורת קרבן. אלא שיש לימוד, שגם אם יש רק יותרת או שתי כליות, יש לו תורת קרבן.

מנין לרבי אליעזר שגם בעולה יש דם אף על פי שאין בשר

רבי אליעזר אומר דם אף על פי שאין בשר שנאמר ודם זבחיך ישפך.
התוספות (ד"ה דס) הקשו, שהרי 'זבחיך' הוא שלמים, כמבואר להלן (ע"ג), ואם כן מנין לרבי אליעזר שגם בעולה יש דם אף על פי שאין בשר, הרי יתכן שעולה יותר חמורה כיון שכולה כליל [וכמו שמבואר להלן (שם), שרבי יהושע לומד מפסוק נוסף שגם בשלמים אם אין בשר אין דם, משום שאין ללמוד דין זה ממה שנאמר בעולה שאם אין בשר אין דם [לפי רבי יהושע], כיון שעולה כולה כליל]. **והמלבי"ם** (דברים יג מ) **תירץ, שבתורת כהנים** (ויקרא פ"ד ג) למד רבי אליעזר, ממה שנכפלה זריקת הדם בעולת צאן, שגם בעולה יש דם אף על פי שאין בשר.

והמרומי שדה (נמוס' שם) תירץ, ש'זבחיך' כולל עולות ושלמים, משום שכל הקרבנות נקראים זבחים, ולכן אפשר ללמוד לכל הקרבנות שיש דם אף על פי שאין בשר. ומה שמבואר להלן, שלפי רבי יהושע שמפרש בפסוק של 'דם זבחיך ישפך והבשר תאכל', שאם אין בשר אין דם, אי אפשר ללמוד ממנו גם לעולה, משום שזבחיך הוא שלמים [ואין ללמוד משלמים שיש בהם שתי אכילות, לעולה שיש בה אכילה אחת], זהו משום שרבי יהושע לומד את דינו מכל הפסוק של 'ודם זבחיך ישפך והבשר תאכל', והוא מפרש בפסוק שאפשר לזרוק את הדם רק אם יש בשר הנאכל, ונמצא שלשיטתו 'והבשר תאכל' הוא המשך ל'ודם זבחיך ישפך', ואם כן בהכרח שזבחיך מתפרש רק בשלמים שבהם הבשר נאכל, וכסיום הפסוק 'והבשר תאכל'. אבל רבי אליעזר שלומד מ'ודם זבחיך ישפך' שיש דם אף על פי שאין בשר, דורש את ה'ודם זבחיך ישפך' בפני עצמו, ולכן לשיטתו ה'זבחיך' כולל גם עולותקב.

מחלוקת רש"י והרמב"ם האם זורק מהכבש למערכה או שזורק מהכבש למזבח

ומה אני מקיים ועשית עולותיך הבשר והדם לומר לך מה דם בזריקה אף בשר בזריקה הוי אומר לול קטן יש בין כבש למזבח. במסכת זבחים (סג:) מבואר, שרבי יוסי אומר שכיון שנלמד 'מה דם בזריקה אף בשר בזריקה', לומדים מזה שהיה לול בין כבש למזבח. אבל רבי שמעון בן יוסי אומר שאין ללמוד מכאן שהיה לול, משום שיכול לקיים מצות זריקה על ידי שיעמוד בצד המערכה ויזרוק. ורבי יוסי השיבו, שהרי למערכה דלוקה הוא זורק ואי אפשר בלא זריקה. ופירש **רש"י** (ד"ה ממר ו), שרבי שמעון בן יוסי השיבו, שלא יתכן שכוונת הפסוק שיעמוד בראש המזבח ויזרוק, משום שלזה אין צריך פסוק, שהרי ודאי שאין יכול להניח על גבי האש, כיון שיכול להישרף מהאש, אלא צריך לזרוק לאש, ומדוע צריך פסוק שיש מצות זריקה. ובהכרח שהפסוק מחדש שיש לול בין הכבש למזבח, ועומד בכבש וזורק משם למזבח.

והרמב"ם (גירס הקרבנות פס"ג הי"ג) כתב, שהיה אויר בין הכבש למזבח כדי לתת את האברים בזריקה. אבל בהלכות מעשה הקרבנות (פ"ו ה"ד) כתב, שמעלה את האברים לראש המזבח, ואחר כך זורק אותם על האש, משום שנאמר 'הבשר והדם', מה דם בזריקה אף בשר בזריקה. והקשה המשנה למלך (שם) שהרמב"ם סותר את עצמו, שבהלכות בית הבחירה פסק כרבי יוסי שזורק מהכבש למזבח, ואילו בהלכות מעשה הקרבנות פסק כרבי שמעון בן יוסי שבתחילה מעלה למזבח, ואחר כך זורק על המערכה. ותירץ, שמה שכתב הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות שמעלה לראש המזבח, כוונתו שמעלה לסוף הכבש שהוא קרוב לראש המזבח, והרמב"ם סמך על מה שכתב בהלכות בית הבחירה.

אלא שהקשה, שהרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ו ה"ג) כתב, שמעלים אברי מוספי ראש חודש על המזבח במקום הילוך רגלי הכהנים, ואחר כך מקטירים אותם, ומקורו **מהירושלמי** (שקלים פ"ח ה"ד). והרי זה סותר למה שפסק שמצות זריקה שבהקטרה היא, שיזרוק מהכבש למערכה. ומה שמבואר בירושלמי שמניח על המזבח ואחר כך מקטיר, יתכן שהוא משום שפוסק כרבי שמעון בן יוסי, אבל הרמב"ם הרי פסק כרבי יוסי, ואיך פסק כהירושלמי. ואמנם **רש"י** (סוכה נד: ד"ה ושל) כתב, שמניחים את אברי מוספי ראש החודש על החצי העליון של הכבש.

אבל שיטת הרמב"ם צריכה ביאור.

והאבן האזל (מעשה הקרבנות שם) כתב לבאר דעת הרמב"ם. שמה שכתב בהלכות מעשה הקרבנות שמעלה לראש המזבח, כוונתו כפשוטה, ולא כפירושו של המשנה למלך שמעלה לסוף הכבש. ומה שהקשה המשנה למלך שהרמב"ם פסק בהלכות בית הבחירה, שצריך לזרוק מהכבש, נראה שהרמב"ם סובר שלפי שיטת רבי יוסי יש שני דיני זריקה. האחד, בהעלאה על המזבח שצריכה להיעשות בזריקה, דהיינו שיזרוק מהכבש למזבח. ודין שני בהקטרה שצריכה להיעשות בזריקה, שיעמוד על המזבח ויזרוק למערכה. ומשום שהרמב"ם מפרש, שרבי יוסי אינו חולק על רבי שמעון בן יוסי, שאמר שממה שנאמר 'הבשר והדם' נלמד שעומד על המזבח וזורק על המערכה, אלא שסובר שלא יתכן שהפסוק חידש רק דין זה, כיון שאי אפשר להקטיר בלי זריקה. ואמנם יש נפקא מינה בדין זה שצריך להקטיר בזריקה, באופן שהקרבן היה פר

להקשות קושיא זו בתחילת הסוגיא, שכיון שפשוט שציץ מרצה על הדם, איך יתכן שאם אין דם אין בשר, ועל זה היו מתרצים שהדין של אם אין דם אין בשר, הוא כשהדם נשפך. ק. **וראה** בצל"ח (ד"ה והנה) שכתב גם כן, שרבי יהושע למד דינו מההקדמה של בשר לדם, אבל הוא כתב כן רק למסקנת הסוגיא, ודבריו יובאו להלן (ע"ג) בענין 'למסקנא גם רבי יהושע דייק את הקדמת בשר לדם ודם לבשר'. קא. **מנחת** אברהם (זבחים ח"ג עמ' קנט, קנו). קב. **וראה** שם שהוסיף, שאמנם מבואר להלן (ע"ג), שרבי אליעזר לומד מ'ודם זבחיך ישפך והבשר תאכל', גם שהדם מתיר את הבשר לאכילה, ולענין זה מתפרש ה'ודם זבחיך ישפך' רק בשלמים, כיון שלענין זה ה'ודם זבחיך ישפך' אינו דבר בפני עצמו, אלא הוא מוסב על 'והבשר תאכל' ובהכרח הוא עוסק רק בשלמים, אבל מלבד זה רבי אליעזר לומד מ'ודם זבחיך ישפך' לחוד, שיש דם אף על פי שאין בשר, ולענין זה ה'ודם זבחיך ישפך' הוא דבר בפני עצמו, ואין לו שייכות להמשך הפסוק של 'והבשר תאכל', ולכן לענין זה ה'זבחיך' מתפרש על כל הזבחים. וכן מצינו כמה פעמים במשנה תורה, שיש תיבה אחת שגם לפי פשוטה יש לה שתי משמעויות.

גדול והיו בו הרבה אברים, וכבר זרק על המערכה חלק מהאברים של הקרבן, והאברים היו מונחים בגובה זה על זה, והאש לא היתה גבוהה, שנמצא שעכשיו יכול להניח את האברים על האש בלי זריקה, ורק בגלל שיש מצות זריקה בהקטרה צריך לזורקם. אבל אין מסתבר שהפסוק חידש רק דין זה, כיון שמשמע שהפסוק חידש דין זריקה בכל האברים, והרי לענין ההקטרה אין חידוש על כל האברים שצריכים להזרק. ולכן מוכח שהפסוק חידש דין נוסף, שגם ההעלאה צריכה להיות בזריקה, דהיינו שיהיה הפסק בין הכבש למזבח ויזרוק מהכבש למזבח. ואין להקשות מנין ללמוד שגם ההקטרה צריכה להיעשות בזריקה, משום שהפסוק הקיש בשר לדם, וכמו שבדם הכל נעשה בדרך זריקה, כך הוא בהקטרה שבין ההעלאה ובין ההקטרה צריכות להיות בדרך זריקה[קג]. ובזה מיושבים גם דברי הרמב"ם בהלכות תמידין, שכוונתו שם שיעלה בזריקה על המזבח, ואחר כך יעלה על המערכה בזריקה[קד].

והערוך השלחן (העתיק, קדשים סי' עד סט"ו) כתב גם כן בשיטת הרמב"ם, שסובר שיש שני דיני זריקה, זריקה מהכבש למזבח, וזריקה למערכה. והוסיף שהרמב"ם פירש כן, משום שהוקשה לו איך למד רבי יוסי שיש הפסק בין הכבש למזבח, הרי רבי יוסי אמר שגם בלי הפסוק היו יודעים שאינו מניח על האש, כיון שאינו יכול להניח עליה, אלא צריך לזרוק למערכה, ואם כן יתכן שהפסוק חידש רק שאין מספיק שעומד על המזבח וזורק משם למערכה, אלא צריך לעמוד על הכבש ולזרוק משם למערכה, ומנין שצריך שיהיה הפסק בין הכבש למזבח[קה]. ובהכרח שרבי יוסי סובר שמהפסוק נלמד, שמלבד זה שההקטרה צריכה להיות בזריקה, גם ההעלאה על המזבח צריכה להיות בזריקה, ולכן בהכרח שהיה הפסק בין הכבש למזבח[קו].

ובשם הגרי"ז (סטנסיל, זבחים פו: ד"ה מויר) כתבו, שביאר בשיטת הרמב"ם, שסובר שמצות זריקה היא רק בהקטרה, ומצוה זו מתקיימת על ידי שעומד בראש המזבח וזורק. אמנם ממה שנאמר 'הבשר והדם' נלמד דין נוסף, שתבנית המזבח היא שהכבש יהיה רחוק ממנו. משום שנלמד מהפסוק שהעלאת הבשר תהיה בזריקה, ומזה נלמד שהכבש יהיה רחוק מהמזבח, שאז בהכרח צריך לזרוק את הבשר למזבח בשעת העלאה. ולכן הרמב"ם חילק את שני הדינים וכתבם בשני מקומות. שבהלכות בית הבחירה כתב שהיה ריוח בין כבש למזבח, משום שזה דין בבית הבחירה שצריך להיות הפסק בין הכבש למזבח, אלא שממילא צריך לזרוק את הבשר. ובהלכות מעשה הקרבנות כתב דין נוסף שמהלכות ההקטרה, שיזרוק את הבשר על המערכה. אלא שהגרי"ז הקשה לפי זה על מה שכתב הרמב"ם בהלכות בית הבחירה, שיש הפסק בין הכבש למזבח כדי ליתן האברים בזריקה, שהרי לפי הנתבאר, מה שיש הפסק בין הכבש למזבח אינו כדי לקיים מצות זריקה, אלא משום שכן הוא דין תבנית המזבח.

בדברי התוספות שעשו ריוח בין כבש למזבח כדי שיזכור לזרוק

הוי אומר לול קטן יש בין הכבש למזבח. התוספות (ד"ה מויר) כתבו, שגם אם לא היה אויר היה יכול לקיים מצות זריקה, ומה שהיה אויר הוא כדי שעל ידי זה יזכור לזרוק. ומשמע מדבריהם שמהפסוק נלמד רק שצריך לזרוק, ומה שיש אויר הוא בשביל שיהיה היכר שצריך לזרוק[קז]. **והחכם צבי** (שו"ת, סי' קנג) הקשה[קח] על התוספות מהגמרא במסכת זבחים (פג:), שביארה את מה שלמדו מההיקש של בשר לדם שיש אויר בין כבש למזבח, שאי אפשר לומר שאת מצות זריקה יקיים על ידי זה שיעמוד על המזבח, משום שאם כן לא צריך פסוק שצריך לזרוק את הבשר, שהרי בלאו הכי אינו יכול להניח על האש ומוכרח לזרוק את הבשר, ובהכרח שיש אויר בין הכבש למזבח, וזורק מהכבש למזבח. ורב פפא ביאר שם באופן אחר, שאי אפשר לומר שיעמוד על המזבח ויזרוק, משום שכמו שבזריקת הדם הרצפה מפסיקה בין הזורק למזבח, כך בזריקת הבשר הרצפה מפסיקה בין הזורק למזבח[קט]. ונמצא שלפי שני הביאורים בסוגיא שם, נלמד מהפסוק שצריך שיהיה הפסק של אויר בין הכבש למזבח, ולא כמו שכתבו התוספות שהאויר נעשה רק בשביל שיזכור לזרוק.

והחזון איש (זבחים סי' יז סק"ה) תירץ, שאדרבה מהסוגיא בזבחים מוכח שהאויר הוא רק בשביל שיזכור לזרוק. שהרי לפי הביאור הראשון בגמרא נמצא, שמה שאין מפרשים שעומד על המזבח וזורק למערכה, הוא משום שבזה אין חידוש. והרי מזה מוכח רק שאין מספיק שעומד על המזבח, אלא הזריקה צריכה להיות מחוץ למזבח, אבל אין הוכחה שצריך שיהיה הפסק של אויר בין הכבש למזבח, אלא גם אם לא יהיה הפסק של אויר יקיים מצות זריקה על ידי שיזרוק מהכבש למערכה[קי]. וגם לפי רב פפא שפירש, שלומדים שכמו שבדם יש הפסק של קרקע בינו למזבח, כך בבשר יש הפסק של קרקע בינו למזבח, אבל כבר כתבו התוספות (זבחים סג: ד"ה מויר) שהלשון 'קרקע' הוא לאו דווקא, שהרי מסביב המזבח היה יסוד וסובב, ונמצא שגם אם היה אויר בין הכבש למזבח האויר הוא אינו אויר רצפה, אלא כוונת רב פפא היא, שכמו שבזריקה אינו עומד על המזבח וזורק אלא עומד מחוץ למזבח וזורק, כך בהקטרה. ואם כן הרי גם אם לא היה כלל אויר, היה יכול לקיים מצות זריקה על ידי שיעמוד על הכבש ויזרוק. ולכן כתבו התוספות שהאויר הוא רק בשביל שיזכור לזרוק. ולפי זה אין כוונת התוספות שמהדין יכול לעמוד על המזבח ולזרוק, אלא כוונתם שמהדין יכול לזרוק מהכבש למזבח גם אם הכבש אינו רחוק מהמזבח, ובשביל שיהיה היכר עשו ריוח[קיא].

והחזון איש הוסיף לתרץ עוד[קיב], שהתוספות (זבחים סג: ד"ה מויר) כתבו, שגם בלי הפסוק היה צריך שיהיה אויר של משהו בין הכבש למזבח, וכמבואר בסוגיא במסכת זבחים (סה), שלומדים זאת ממה שנאמר (ויקרא ו ה) 'סביב'[קיג], והחידוש של הפסוק כאן הוא שצריך שיהיה אויר גדול, כדי שיהיה ניכר שהוא לצורך אויר. וקשה שהרי ממה שמקיש בשר לדם נלמד רק שיש מצות זריקה בבשר, ובשביל קיום מצות זריקה אין צריך שיהיה הפסק של אויר גדול, שהרי אפילו בזריקת דם אין שיעור לקרקע שמפסיקה. ונראה שקושיא זו הוקשה לתוספות כאן, ולכן כתבו שעשו אויר גדול כדי שיזכור לזרוק. וזו גם כוונת התוספות במסכת זבחים, שכתבו שצריך שיהיה אויר גדול שיהיה ניכר שהוא לצורך אויר, משום שעל ידי שיהיה ניכר שהוא לצורך אויר יזכרו לזרוק. ודברי התוספות כאן ובזבחים משלימים זה את זה. ובזה מיושבת באופן נוסף קושיית החכם צבי. משום שכוונת התוספות שמהפסוק נלמד רק שצריך לזרוק מהכבש למזבח, ומה שצריך אויר גדול, הוא כדי שיהיה היכר שצריך לזרוק מהכבש למזבח.

מחלוקת הראשונים כמה אויר היה בין הכבש למזבח

שם. התוספות (ד"ה מויר) כתבו, שהאויר שהיה בין כבש למזבח היה רק כדי שיהיה היכר שצריך לזרוק. וכתב **החסדי דוד** (קרבנות פ"ח ה"ד ד"ה ונהפ), שנראה מדבריהם שהוא רק דרבנן. ונתבאר לעילקיד, שהתוספות סוברים שמהתורה מספיק שיהיה רק קצת אויר ביניהם, וזה נלמד במסכת זבחים (פג:), ומה שאמרו כאן שצריך שיהיה אויר, הכוונה שמדרבנן צריך שיהיה אויר גדול כדי שיזכרו לקיים מצות זריקה. והחסדי דוד הוסיף, **שמרש"י** (ד"ה לול) נראה שחולק, משום שכתב שיש אויר מעט בין הכבש למזבח לקיים מצות זריקה. ומשמע שסובר שהיה רק אויר מעט, וגם סובר שהוא מהתורה כדי לקיים מצות זריקה[קטו]. וכן נראה **מהרמב"ם** (בית הבחירה פ"ג ה"ג) שכתב, שצריך שיהיה אויר מעט בין הכבש למזבח כדי לקיים מצות זריקה. **ובחידושי רי"ז הלוי** (על התורה סי מסח ד"ה וזבחיס) הקשה על תוספות ממה שמפורש **בילקוט שמעוני** (פקודי רמז מיט), שהיה רק ריוח של משהו בין הכבש למזבח.

האם רק בעולה יש דין זריקה בהקטרה

שם. התפארת ישראל (פתיחה לקדשים תומר נקודם פ"ו ס"ו) כתב, שרק בעולה צריך לזרוק את האימורים והבשר, אבל בשאר קרבנות אין צריך לזורקם, משום שהפסוק של 'הבשר והדם' נאמר בעולה. אמנם **מהמנחת חינוך** (מצוה קטו אות מ ד"ה ולמחר) נראה לא כן. משום שכתב שכיון שבעולת העוף אין זורקים את הדם, אלא עומדים על המזבח וממצים את דם העוף על קיר המזבח, לכן אין צריך להקטיר שם בזריקה. כיון שהדין שצריך להקטיר בזריקה נלמד מהיקש לדם, וכיון שדמו אינו נזרק גם הקטרתו אינה צריכה להיעשות בזריקה. ומשמע מדבריו שבקרבנות שדמם בזריקה, כגון שלמים ואשם, לומדים מעולה שהקטרתם נעשית בזריקה, שאם לא כן פשוט שבעולת העוף שאין היקש אין צריך להקטיר בזריקה.

והחזון איש (זבחים סי' יז סק"ו) הסתפק, האם רק בעולה מקטירים בזריקה, או שגם כל הנקטרים צריכים להזרק. והוכיח שרק בעולה יש דין זה, מהמבואר במנחות (כא:), שהניחו מלח על הכבש ששם מולחים אברים, ומלבד זה הניחו מלח על המזבח, ששם מולחים קומץ, לבונה, קטורת, מנחת כהנים ועולת העוף.

קג. **ראה** באבן האזל (הסמטות עמ' קמ ד"ה נפ"ו) שהוסיף הוספה זו. קד. **וכן** כתב המרכבת המשנה (שם), שכוונת הרמב"ם בהלכות תמידין שיעלה על המזבח בזריקה. וכנראה שפירש בדעת הרמב"ם כהאבן האזל, שיש שני דינים בזריקה. קה. **ובענין** הבא יובא שהחזון איש (זבחים סי' יז סק"ה) כתב, שלכן כתבו התוספות (ד"ה מויר) שהאויר נעשה רק בשביל שיזכור לזרוק, משום שלולי זה יכול לקיים מצות זריקה גם בלי אויר, על ידי שיעמוד בכבש ויזרוק על המזבח. קו. **אלא** שהערוך השלחן ביאר שם את הסוגיא באופן אחר, לפי דעת הרמב"ם. קז. **ראה** בחסדי דוד (קרבנות פ"ח ה"ח ד"ה ונהפ) שכתב, שנראה מדבריהם שרק מדרבנן צריך שיהיה אויר. קח. **וכן** הקשה החסדי דוד (קרבנות פ"ד ה"ח ד"ה ונהפ). קט. **ראה** בפירוש הראב"ד (על תו"כ ויקרא פ"ד) שביאר לפי מה שמבואר בתורת כהנים שם, ש'הדם על גבי המזבח ואין הזורק על גבי המזבח', דהיינו שצריך שהזורק יעמוד חוץ למזבח ויזרוק, משום שמצות זריקה היא רק כשעומד חוץ למזבח וזורק למזבח. קי. **וכבר** הובא בענין הקודם שהערוך השולחן כתב, שלרמב"ם הוקשה לו קושיא זו, ולכן פירש שיש שני דיני זריקה, האחד בהעלאה שצריכה להיות בזריקה על המזבח, ומזה מוכח שיש אויר בין הכבש למזבח, משום שאם לא כן יכול להניח סמוך אליו, ודין שני בזריקה, שעומד על המזבח וזורק. קיא. **אמנם** התוספות במסכת זבחים (פז: ד"ה מויר) סוברים, שצריך שיהיה אויר רצפה מפסיק, והכבש היה רחוק מהמזבח יותר מאמה, כדי שיהיה אויר רצפה מפסיק, ולפי שיטה זו אי אפשר לתרץ כתירוץ זה של החזון איש. וראה עוד בענין הקודם במה שהובא מהערוך השולחן. קיב. **וכן** תירץ החסדי דוד (קרבנות פ"ח ה"ח ד"ה ונהפ). קיג. **רש"י** (שם ד"ה משום) פירש, שאם היו מחוברים אי אפשר להקיף את המזבח אפילו בחוט, ובהכרח שהיה הפסק של משהו. קיד. **ראה** בענין הקודם שהובא שכן ביאר החסדי דוד (שם), וכן ביאר החזון איש בביאורו השני. קטו. **וראה** שם שביאר שרש"י מפרש, שאין כוונת הסוגיא בזבחים (פג:) ללמוד מפסוק שצריך שיהיה אויר, אלא רק מהפסוק כאן נלמד שיהיה אויר מעט.

ומשמע שבשאר הנקטרים אין זורקים בהקטרה. משום שאם לא כן גם בקומץ ולבונה ועולת העוף היו עומדים על הכבש וזורקים, ואם כן היו צריכים להניח את המלח על הכבש גם בשבילם[קיז].

שיטת הרמב"ם שרבי יהושע למד שני דינים מ'הבשר והדם'

הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ו ה"ד) כתב, שלומדים ממה שנאמר 'הבשר והדם', שכמו שדם בזריקה כך בשר בזריקה. והקשה הלחם משנה (שם), שהרי בגמרא כאן פירשו כן בדעת רבי אליעזר שאינו לומד מפסוק זה שאם אין בשר אין דם, ולכן בהכרח לומד מפסוק זה שבשר בזריקה, אבל הרמב"ם הרי פסק (פסולי המוקדשין פ"ח הל"ד) כרבי יהושע, שלומד מפסוק זה שאם אין בשר אין דם, ואם כן איך פסק שלומדים מפסוק זה שהבשר בזריקה. ותירץ, שגם רבי יהושע לומד מפסוק זה שבשר בזריקה, כיון שסובר שאפשר ללמוד את שני הדינים מהפסוק[קיז]. וכן מוכח מהמבואר בברייתא במסכת זבחים (שם:), שהתנאים למדו מפסוק זה שבשר בזריקה, ומשמע שהוא מוסכם[קיח]. והצל"ח (להלן ע"ב ד"ה והנה) תירץ, שאת הדין של אם אין בשר אין דם למד רבי יהושע ממה שהתורה הקדימה בשר לדם[קיט], ואת הדין של בשר בזריקה למד בהיקש לדם[קכ].

עז:

אוצר החכמה

קושיית תוספות מנין שגם בעולה הבשר אינו ניתר עד הזריקה

שאין הבשר מותר באכילה עד שיזרק הדם. תוספות (ד"ה שמין) הקשו שהרי הפסוק עוסק בשלמים, שיש בהם שתי אכילות, ומנין שגם בעולה שיש בה רק אכילה אחת אין ניתר הבשר עד אחרי זריקת הדם, הרי יתכן שכמו שאין בעולה מעילה אחרי הזריקה כמבואר במשנה במסכת מעילה (ט.), כך לא תהיה בה מעילה אפילו לפני הזריקה. ותירצו שרבי אליעזר סובר שמה שיש בשלמים שתי אכילות אינה חומרא [ולא כרבי יהושע שסובר שזו חומרא וכמבואר לעיל]. ובאופן נוסף תירצו שלהלן מבואר שאמנם אפשר ללמוד מקל וחומר שהבשר אינו ניתר עד הזריקה[א], אך התורה טרחה לכתוב זאת מפורש. וא"כ יתכן שבעולה נלמד בקל וחומר, ובשלמים התורה טרחה לכתוב אף שאפשר ללמוד בקל וחומר.

והאחרונים[ג] תמהו על קושיית תוספות שהרי אדרבה במשנה במעילה (שם) מבואר שבעולה מועלים עד שיקטירו אותה, ותצא לבית הדשן, משום שאין בה היתר לכהנים, וכל דבר שאין בו היתר לכהנים אינו יוצא מידי מעילה [ורק אחרי שיצא לבית הדשן אין מועלים בה משום שנעשית מצותה]. ותירצו[ג] שכוונת תוספות היא שבעורה שניתן לכהנים אין מועלים אחרי הזריקה משום שיש בה היתר לכהנים כמבואר במשנה שם[ד], ובזה קשה מנין שעד הזריקה מועלים, הרי יתכן שיש בה היתר לכהנים גם קודם זריקה, וממילא לא ימעלו בה גם קודם זריקה[ה]. והנימוקי הגרי"ב (נמוס' שם) תירץ שבמשנה שם משמע שמה שאין מועלים בעולה שהוציאוה לבית הדשן הוא רק אם הקטירוה אחרי הזריקה, שאז נעשית מצותה, אך אם הקטירוה קודם זריקה אינה יוצאת מידי מעילה, כיון שלא נעשית מצותה, שהרי מצותה היא להקטירה אחרי הזריקה. ועל זה הוקשה לתוספות מניין שמועלים אם הקטירוה לפני זריקת הדם, הרי יתכן שהבשר והאימורים ניתרים להקטרה לפני זריקה, וממילא גם אם יקטירו אותם לפני זריקה לא ימעלו כשיצאו לבית הדשן. שהרי כמו שבשלמים צריך פסוק שהבשר אינו ניתר לאכילת אדם עד שיזרק הדם כך בעולה צריך פסוק שהבשר והאימורים אינם ניתרים לאכילת מזבח עד שיזרק הדם. **והשפת אמת** (נמוס' שם) תירץ שצריך להגיה בדבריהם שהוקשה להם מנין שבחטאת העוף מועלים קודם זריקה, הרי במשנה במעילה (שם) מפורש שאחרי שהוזה דמה אין מועלים בה משום שיש לה היתר לכהנים, ומנין שקודם זריקה מועלים בה הרי יש בה רק אכילה אחת לכהנים [שהרי אין למזבח אלא דמה]ו.

מדוע לא למדו לאסור מלא תאכלו על הדם ומלא תוכל לאכול בשעריך

שם. השפת אמת (ד"ה שמין) הקשה, שהרי בסנהדרין (סג.) למדו ממה שנאמר (ויקרא יט כו) 'לא תאכלו על הדם' שאסור לאכול לפני זריקה. ותירץ שהסוגיא כאן חולקת על הסוגיא שם. וכן כתב **המצפה איתן** (שם ד"ה לא) שהסוגיא שם חולקת על הסוגיא כאן. והוסיף שבמסכת מכות (יז.) מבואר שרבי שמעון לומד ממה שנאמר (דברים יב יז) 'לא תוכל לאכול בשעריך' שאסור לאכול קדשים לפני זריקה. ולכאורה קשה מדוע בסנהדרין (שם) היו צריכים ללמוד לאסור מלא תאכלו על הדם הרי כבר נלמד מלא תוכל לאכול בשעריך. וצריך לומר שיש תנא שחולק על רבי שמעון וסובר שאי אפשר ללמוד מלא תוכל לאכול בשעריך, וכמותו סוברת הסוגיא בסנהדרין. ובזה מיושב גם מה שקשה על הסוגיא כאן שלא למדה לאסור מלא תוכל לאכול בשעריך[ז], משום שגם הסוגיא כאן סוברת כהסוגיא בסנהדרין שאין לומדים מלא תוכל לאכול בשעריך לאסור, אלא שהסוגיא כאן סוברת שגם אין לומדים מלא תאכלו על הדם ובזה חולקת על הסוגיא בסנהדרין[ח].

למסקנא גם רבי יהושע דייק את הקדמת בשר לדם ודם לבשר

אמר לך אם כן נכתוב רחמנא הבשר תאכל והדר ודם זבחיך ישפך כדכתיב ברישא ועשית עולותיך הבשר והדם. הצל"ח (ד"ה והנה) כתב, שלכאורה נראה שרבי יהושע לא דייק את מה שהפסוק הקדים בסיפא דם לבשר ולא כמו בתחילת הפסוק שהקדים בשר לדם, שאם לא כן יהיה קשה לשיטתו מדוע בסיפא הקדים דם לבשר. ולפי זה מה שרבי יהושע למד מהרישא של הפסוק שאם אין בשר אין דם אין זה משום שהפסוק הקדים דם לבשר שהרי רבי יהושע לא דייק זאת. אלא למד זאת מהיקש של בשר לדם, שכמו שאם אין דם אין בשר כך אם אין בשר אין דם. אבל כתב שלפי מסקנת הסוגיא להלן שרבי יהושע סובר שציץ מרצה על אכילות, יתכן שגם רבי יהושע דייק את מה שבסיפא הקדים דם לבשר, וסובר שמה שבסיפא הקדים דם לבשר הוא משום שפעמים יש דם אף על פי שאין בשר, כגון שנטמא הבשר שהציץ מרצה על אכילות ואם זרק הורצה. ולפי זה יתכן שמה שרבי יהושע למד מהרישא של הפסוק שאם אין בשר אין דם למד כן מהקדמת בשר לדם[ט].

מדוע צריך ללמוד מקל וחומר שאסור לאכול קודם זריקה

קל וחומר הוא ומה אימורין דכי ליתנהו לא מעכבי כי איתנהו מעכבי דם דכי ליתיה מעכב כי איתיה לא כל שכן דמעכב. רש"י (ד"ה דם) ביאר שודאי אם אין דם אסור לאכול הבשר, כיון שבתחילת הקדשו נאסר, והכפרה היא רק על ידי הדם, וכהנים משלחן גבוה קא זכי, ולכן אם אין דם אין מה שיתיר את הבשר. **והשפת אמת** (נמוס' ד"ה שמין) הקשה שאם כשאין דם פשוט שאסור משום שאין מה שיתיר את הבשר, מדוע כשיש דם צריך ללמוד מקל וחומר שאסור לאכול קודם זריקה. ותירץ שהיה אפשר לומר שאסור להזרק הוא כזרוק', ולכן אף על פי שאם אין דם אסור לאכול את הבשר כיון שאינו עומד להזרק, אבל אם יש דם ועומד להזרק היה אפשר לומר שיהיה מותר משום שעומד להזרק ונחשב כזרוק[יא].

קטז. **אבל** לפי המנחת חינוך אין להוכיח כן, משום שרק בקומץ ולבונה ועולת העוף שאין שם דם שנזרק, לא צריך להקטירם בזריקה, אבל בנקטרים שדמם נזרק, גם הקטרתם נעשית בזריקה.

קיז. **ראה** בחסדי דוד (קרבנות פ"ד ה"ח) שכתב, שהדין שבשר בזריקה נלמד מעיקר התיבות של 'בשר' ו'דם', והדין של אם אין בשר אין דם נלמד ממה שכתוב ה'א בבשר ודם, שהרי נאמר 'הבשר והדם', ומשמע שיש בזה היקש ללמד דין נוסף.

קיח. **ראה** באור חדש (להלן עמ. ד"ה קמ"ד) שהוסיף, ששם רבי יוסי למד כן מהפסוק, והרי להלן (עמ.) דנה הגמרא האם רבי יוסי לומד מפסוק זה שאם אין בשר אין דם, ומשמע שיתכן ללמוד את שני הדינים מהפסוק.

קיט. **ראה** לעיל [בענין 'ביאור הפסוקים לשיטת רבי יהושע ולשיטת רבי אליעזר'] שהובא שכן כתב המלבי"ם.

קכ. **וראה** שם שהרחיב עוד, ודבריו יובאו להלן (פ"ג) בענין 'למסקנא גם רבי יהושע דייק את הקדמת בשר לדם ודם לבשר'.

א. **שאם** קודם הקטרת אימורים אסור לאכול הבשר אף על פי שאם נאבדו מותר לאכול הבשר, כל שכן שאסור לאכול הבשר לפני זריקת הדם, שהרי הדם חמור מאימורים, שאם נשפך הדם אסור לאכול הבשר.

ב. **רעק"א**, מלא הרועים, מצפה איתן, רש"ש, מראה כהן, נימוקי הגרי"ב, שפת אמת (נמוס' שם).

ג. **מלא** הרועים, מצפה איתן, רש"ש ומראה כהן (שם).

ד. **והמצפה** איתן והמראה כהן הגיהו בתוספות 'דלית בעורה מעילה'.

ה. **והשפת** אמת (נמוס' שם) הקשה על תירוץ זה שאם כן איך תירצו תוספות בתירוץ השני שבעולה גם רבי אליעזר מודה שלומדים בקל וחומר מאימורים שלפני זריקה אסור לאכול הבשר, הרי בעור מותר להשתמש קודם הקטרת אימורים גם כשיש את האימורים כמו שמשמע במשנה במעילה (שם). ואם כן אי אפשר ללמוד בקל וחומר מאימורים שמועלים בעור קודם זריקה.

ו. **ולהלן** [בענין 'מדוע צריך ללמוד מקל וחומר שאסור לאכול קודם זריקה'] יובא מה שכתב שם שיש לדון בתירוץ זה.

ז. **וכן** הקשה השפת אמת (שם).

ח. **והוסיף** שהיה אפשר לומר שבסוגיא בסנהדרין מדובר שכבר נזרק הדם אלא שלא נשפכו השיריים, ובזה אי אפשר ללמוד מלא תוכל לאכול בשעריך שהבשר עדיין אסור ורק מלא תאכלו על הדם נלמד לאסור. אך כיון שגם בסוגייתנו נראה שאין לומדים מלא תוכל לאכול וגו' אפשר לומר בפשיטות שגם הסוגיא בסנהדרין אינה סוברת כן.

ט. **והצל"ח** תירץ בזה את שיטת הרמב"ם כמו שהובא לעיל (ע"ב) [בענין 'שיטת הרמב"ם שרבי יהושע למד שני דינים מהבשר והדם']. ויראה עוד לעיל (שם) [בענין 'ביאור הפסוקים לשיטת רבי יהושע ולשיטת רבי אליעזר'] שהמלבי"ם ביאר גם כן שרבי יהושע למד דינו מההקדמה, אבל הוא כתב שגם לפי ההוה אמינא רבי יהושע סבר שמדייקים את ההקדמה, ומה שבסוף הפסוק התורה הקדימה דם לבשר הוא אגב שעסקה קודם בדם.

י. **ראה** במשך חכמה (דברים יג מ) שכתב שצריך פסוק לאסור אכילה קודם זריקה משום שהיה אפשר לומר שכל העומד להזרק הוא כזרוק, וכמו שמבואר לעיל (יג:) שיש שיטה שכל העומד להזרק הוא כזרוק לענין לחמי תודה שמתקדשים בקדושת הגוף על ידי שחיטה לחוד כיון שהדם עומד להזרק. והפסוק חידש שלענין היתר הבשר אין אומרים שהוא כזרוק, וכמו שכתב רש"י לעיל (שם ד"ה מרוק) שלענין זה אין אומרים שהוא כזרוק. אמנם המשך חכמה לא הביא את סוגייתנו, אלא כתב שלפי דבריו מיושב מדוע צריך פסוק לאסור אכילת בשר קודם זריקה ולא לומדים מקל וחומר מאימורים, משום שלולא הפסוק היו אומרים שכל העומד להזרק הוא כזרוק. ויש להעיר על דבריו שממה שמבואר בגמרא כאן שאפשר ללמוד בקל וחומר מוכח שאע"פ שכל העומד להזרק כזרוק אפשר ללמוד בקל וחומר.

יא. **ולכאורה** קשה איך יתכן שיהיה אסור כשאין דם הרי מיד בשעת שחיטה כבר ניתר משום שעמד להזרק, ואין סיבה שאיסורו יתחדש כשהדם נשפך. וצריך לומר לפי מה שמשמע במסכת תמורה (כב:) שרק אחרי קבלה נחשב שעומד להזרק והוא כזרוק. ואם כן כוונת הגמרא שאם אין דם כגון שנשפך קודם קבלה ודאי אסור, והנידון הוא כשנתקבל שאז יהיה מותר כיון שכבר עמד להזרק]. וראה בשפת אמת (שם) שכתב שלפי מה שנתבאר שכוונת הגמרא כאן שצריך פסוק שלא נתירנו מחמת שעומד להזרק אי אפשר לבאר בתוספות (ד"ה שמין) כמו שנתבאר לעיל [בענין 'קושיית תוספות מנין שגם בעולה הבשר אינו ניתר עד הזריקה'] שכוונתם להקשות

אוצר החכמה

מדוע לא תירצו שצריך פסוק לחטאת אחרי מתנה אחת

שם. השפת אמת (ד"ה ק"ו) הקשה, שהרי עדיין צריך פסוק לאסור לאכול את הבשר, בחטאת, שיש בה ארבע מתנות אבל רק מתנה אחת מעכבת כמבואר במסכת זבחים (לח:), ואם נתן מתנה אחת ונשפך הדם מותר הבשר באכילה כמבואר **ברש"י** (סס לח: ד"ה לא), ובזה צריך פסוק לאסור לאכול את הבשר אחרי מתנה אחת אם הדם קיים, שהרי אי אפשר ללמוד בקל וחומר מאימורים שאין מעכבים את היתר הבשר כשהם נאבדו כיון שגם קודם ג' המתנות מותר לאכול את הבשר כשהם נשפכו. ונמצא שהם אינם יותר חמורים מאימורים, ורק מדם זבחיך ישפך נלמד לאסור לאכול קודם שנתן את כל המתנות. ותירץ שגם קודם ג' המתנות אפשר ללמוד מקל וחומר, כיון שיש חומר בדם שזריקה ראשונה מעכבת את היתר הבשר גם כשהדם נשפך, ואם כן ודאי שגם זריקה שניה חמורה כמו האימורים, שיהיה אסור לאכול את הבשר לפני שניתנו כל המתנות, כל זמן שהדם קיים[יב].

מכאן מוכח שגם אכילת בעלים אסורה קודם ההקטרה

שם. הצל"ח (בילה כ: ד"ה ומסתבר) הסתפק האם מה שאסורה אכילת הבשר קודם הקטרת אימורים הוא רק בחלק הכהנים, כיון שמקור הדין שאכילת הבשר אסורה קודם הקטרת אימורים הוא ממה שנאמר (ויקרא ז לא) 'והקטיר הכהן וגו' והיה החזה לאהרן ולבניו', וכיון שהפסוק עוסק באכילת הכהנים אין ללמוד מזה לאכילת בעלים, או שאין לחלק ביניהם, וגם אכילת חלק הבעלים אסורה קודם הקטרת אימורים[יג]. **והמשיב נפש** (ד"ה ומה) כתב שמכאן מוכח שגם בחלק הבעלים אסור, שאם לא כן איך אפשר ללמוד משם שגם קודם זריקה אסור לאכול הבשר, הרי דיו לבא מן הדין להיות כנידון, שאם קודם הקטרת אימורים נאסרה רק אכילת כהנים, הרי גם קודם זריקה אפשר לאסור רק אכילת כהנים, ולכן צריך פסוק לאסור גם אכילת בעלים קודם זריקה, ובהכרח שקודם הקטרת אימורים אסורה גם אכילת בעלים.

מדוע לא פירשו שרבי יהושע סובר שכל הפסוק נכתב ללמד לאסור בשר קודם זריקה

ורבי אליעזר מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא. המהרש"א (ד"ה ה"ק) הקשה מדוע היו צריכים לפרש לעיל בשיטת רבי יהושע שסובר שצריך שני לימודים שאם אין בשר אין דם, אחד לעולה ואחד לשלמים, ומ'ועשית עולותיך הבשר והדם' לומדים לעולה, ומהסיפא של 'ודם זבחיך ישפך והבשר תאכל' לומדים לשלמים, הרי יתכן שגם הוא סובר שמספיק פסוק אחד ללמד לעולה ומזה נלמד לשלמים[יד]. ומהפסוק של דם זבחיך ישפך והבשר תאכל לומדים שאין הבשר ניתר עד שיזרק הדם, וסובר שכל הפסוק הזה נכתב ללמד דין זה[טו]. ואף על פי שאפשר ללמוד מקל וחומר שבשר ניתר רק בזריקה אבל הפסוק טרח וכתב זאת כמו שרבי אליעזר סובר.

והצל"ח (ד"ה וי"ל) תירץ שרק אם אין מה ללמוד מהפסוק מפרשים שטרח לכתוב דבר שנלמד מקל וחומר. ומה שפירשו בדעת רבי אליעזר שמפרש שהתורה טרחה לכתוב דבר שנלמד מקל וחומר אף על פי שאפשר ללמוד מפסוק זה שאם אין בשר אין דם [ועדיף לפרש כן, מלפרש שהפסוק טרח לכתוב דבר שנלמד בקל וחומר], זהו משום שלפי רבי אליעזר התורה היתה צריכה לכתוב 'ודם זבחיך ישפך' בשביל ללמד שיש דם אף על פי שאין בשר, וממילא התורה כבר סיימה 'והבשר תאכל' אף על פי שבסיפא של הפסוק התורה כתבה דבר שנלמד בקל וחומר[טז]. אבל בדעת רבי יהושע אי אפשר לפרש שכל הפסוק של 'ודם זבחיך ישפך והבשר תאכל' מלמד דבר שאפשר ללמוד מקל וחומר, כיון שעדיף לפרש שמלמד שאם אין בשר אין דם. ולכן פירשה הגמרא שרבי יהושע סובר שפסוק זה מלמד שגם בשלמים אם אין בשר אין דם[יז].

הגמרא הקדימה שגם בשלמים אם אין בשר אין דם

השתא לימא מתני' דלא כרבי יהושע וכו'. האור חדש (ד"ה השתא) הקשה מדוע האריכה הגמרא לבאר את טעמם של רבי יהושע ורבי אליעזר, הרי גם בלי זה קשה שמשנתנו אינה כרבי יהושע. ועוד העיר מהו הלשון 'השתא'. ותירץ שהיה אפשר לומר שכיון שרבי יהושע למד דינו מ'ועשית עולותיך הבשר והדם', לכן דין זה הוא רק בעולה שכולה כליל, ואז לא היה קשה ממשנתנו שעוסקת בקרבנות הנאכלים, ולכן האריכה הגמרא לבאר את טעמו של רבי יהושע שסובר שיש פסוק נוסף ללמד שאם אין בשר אין דם, ושם מדובר בשלמים, ולכן קשה ממשנתנו שהרי אפילו בקרבנות הנאכלים סובר רבי יהושע שאם אין בשר אין דם.

מדוע לא תירצו שבמשנתנו מדובר בטומאת הגוף

שם. התוספות רי"ד (ד"ה לימא) הקשה מדוע לא תירצו שבמשנה מדובר בטומאת הגוף [של הכהנים] ולא בטומאת הקרבן[יח]. והביא שהריב"ם תירץ שלגמרא היה משמע שמדובר במשנה בין בטומאת הגוף ובין בטומאת הקרבן. והתוספות רי"ד דחה תירוץ זה משום שהגמרא כן היתה צריכה לתרץ שמדובר בטומאת הגוף. ולכן תירץ שגם אם מדובר בטומאת הגוף הוקשה לגמרא כיון שאם ציץ אינו מרצה על העולים אי אפשר להקטיר את האימורים, ונמצא שאין בשר, ואם כן איך אפשר לזרוק את הדם[יט].

איך תתפרש הסוגיא לשיטת תוספות שטומאה דחויה בלי ציץ כשאינו יכול לרצות

דכיון דאמר בעינן תרתי וציץ אכילות לא מרצה היכי אתי בטומאה.

הגבורת ארי (יומא ז. ד"ה אמר) הקשה על מה שכתבו **תוספות** (סס ז: ד"ה מכלל) שמה שטומאה דחויה בציבור גם כשהכהנים טמאים אף על פי שהציץ אינו מרצה על טומאת הגוף הוא משום שגם אם טומאה דחויה בציבור היא יכולה להדחות בלי ציץ, אלא שאם הציץ יכול לרצות, הטומאה אינה נדחית בלי הציץ, כיון שעדיף שלא תדחה בלי הציץ, אבל בטומאת הגוף שהציץ אינו מרצה, נדחית הטומאה בלי הציץ. ואם כן מדוע מבואר כאן שאם הציץ אינו מרצה על אכילות הטומאה אינה דחויה בציבור לפי רבי יהושע שאין בשר אין דם, הרי גם בזה יש לומר שהטומאה תדחה בלי הציץ כיון שהציץ אינו יכול לרצות.

ותירץ המקדש דוד (קדמיס סי' כו סק"ו ד"ה הנה עמ"ס) שאם הבשר והאימורים טמאים הטומאה צריכה לדחות את הפסלות של הבשר והאימורים כדי שיוכלו לזרוק את הדם. והדחיה על הפסלות היא רק בשעה שנעשית ההקרבה בדבר הטמא, כגון כשנטמא הדם, שבשעת זריקת הדם נדחית הפסלות שלו[כ], אבל בבשר ובאימורים הרי אין נעשית בהם עבודה בשעת זריקת הדם, אלא שיש תנאי בזריקת הדם שהיא כשרה רק אם יש בשר ואימורים, וכיון שלא נעשית בבשר ובאימורים עבודה בשעת זריקה, אין כאן מה שידחה את פסלותם, ורק אם ציץ מרצה על אכילות הוא מרצה גם בדבר שלא נעשה בו עבודה, וכן אם טומאה הותרה בציבור הטומאה הותרה לגמרי וגם בדבר שלא נעשה עבודה.

איך תתפרש הסוגיא לשיטת הרמב"ם שהציץ מרצה בציבור על טומאת הגוף

המרומי שדה (לעיל ע"ב בתוס' ד"ה לא) **והמנחת ברוך** (סי' קח ענף ג) הקשו על שיטת **הרמב"ם** (גירסת מקדש פ"ד ה"ז) שאף על פי שהציץ אינו מרצה על טומאת הגוף, אבל בציבור הציץ מרצה על טומאת הגוף [ולכן טומאה דחויה בציבור גם בטומאת הגוף ולא כשיטת תוספות הנ"ל בענין הקודם שבטומאת הגוף טומאה דחויה בציבור גם בלי ריצוי ציץ], שאם כן מדוע הגמרא מקשה כאן שאם הציץ אינו מרצה על האכילות טומאה אינה יכולה להדחות בציבור מניין שבחטאת העוף אסור לאכול קודם זריקה, כיון שבחטאת העוף אין מקבלים הדם, ואם כן אין שייך לומר שם שכל העומד להזרק כזרוק. אבל המגיה על השפת אמת כתב שאפשר לבאר בדברי תוספות שכוונתם לחטאת העוף משום שתוספות (ז"ק עו: ד"ה כל) כתבו שהטעם שקודם קבלה אין אומרים שכל העומד להזרק כזרוק הוא משום שאינו עומד להזרק לפני קבלה, כיון שמצוה להמתין מלזרוק עד קבלת כל דם הנפש, ואם כן בחטאת העוף שאין צריך לקבל נחשב שעומד להזרק מיד בשעת מליקה. **יב. והמגיה** על השפת אמת הוסיף שלפי זה גם אפשר ללמוד בקל וחומר מאימורים גם לאסור קודם שפיכת שיריים. משום שסוף סוף דם חמור שזריקה ראשונה מעכבת בהיתר הבשר גם כשהדם נשפך, ואם כן כל שכן ששיריים דינם כאימורים שמעכבים את היתר הבשר כל זמן שהם קיימים. **יג. הצל"ח** (סס כתב שבתוספות (סס ד"ה מלא ניתיהו) מפורש שגם אכילת בעלים אסורה קודם הקטרה. אלא שהצל"ח כתב שדבר זה אינו ברור. **יד. המהרש"א** הוסיף שכן היא שיטת רבי אליעזר. ויתכן שכוונתו שכיון שרבי אליעזר למד מודם זבחיך ישפך שיש דם אף על פי שאין בשר, ולומד מזה לעולה, משמע שאינו סובר שיש לחלק בין עולה לשלמים. ואמנם תוספות לעיל (ע"ב ד"ה דם) הקשו מדוע לא חילק, אך כן מוכרח בשיטתו שאינו מחלק. **טו. ולא** כרבי אליעזר שלומד ממה שכתוב ודם זבחיך ישפך שיש דם אף על פי שאין בשר, כיון שרבי יהושע אינו סובר שבגלל שבסיפא של הפסוק הקדים דם לבשר זו הוכחה שבא ללמד שיש דם אף על פי שאין בשר. **טז. לכאורה** אפשר לפרש בפשיטות שכיון שמדם זבחיך ישפך נלמד שיש דם אף על פי שאין בשר [כיון שאם לא כן מדוע התורה הקדימה לכתוב דם לפני בשר ולא כמו

הגמרא הקדימה שגם בשלמים אם אין בשר אין דם

השתא לימא מתני' דלא כרבי יהושע וכו'. האור חדש (ד"ה השתא) הקשה מדוע האריכה הגמרא לבאר את טעמם של רבי יהושע ורבי אליעזר, הרי גם בלי זה קשה שמשנתנו אינה כרבי יהושע. ועוד העיר מהו הלשון 'השתא'. ותירץ שהיה אפשר לומר שכיון שרבי יהושע למד דינו מ'ועשית עולותיך הבשר והדם', לכן דין זה הוא רק בעולה שכולה כליל, ואז לא היה קשה ממשנתנו שעוסקת בקרבנות הנאכלים, ולכן האריכה הגמרא לבאר את טעמו של רבי יהושע שסובר שיש פסוק נוסף ללמד שאם אין בשר אין דם, ושם מדובר בשלמים, ולכן קשה ממשנתנו שהרי אפילו בקרבנות הנאכלים סובר רבי יהושע שאם אין בשר אין דם.

מדוע לא תירצו שבמשנתנו מדובר בטומאת הגוף

שם. התוספות רי"ד (ד"ה לימא) הקשה מדוע לא תירצו שבמשנה מדובר בטומאת הגוף [של הכהנים] ולא בטומאת הקרבן[יח]. והביא שהריב"ם תירץ שלגמרא היה משמע שמדובר במשנה בין בטומאת הגוף ובין בטומאת הקרבן. והתוספות רי"ד דחה תירוץ זה משום שהגמרא כן היתה צריכה לתרץ שמדובר בטומאת הגוף. ולכן תירץ שגם אם מדובר בטומאת הגוף הוקשה לגמרא כיון שאם ציץ אינו מרצה על העולים אי אפשר להקטיר את האימורים, ונמצא שאין בשר, ואם כן איך אפשר לזרוק את הדם[יט].

איך תתפרש הסוגיא לשיטת תוספות שטומאה דחויה בלי ציץ כשאינו יכול לרצות

דכיון דאמר בעינן תרתי וציץ אכילות לא מרצה היכי אתי בטומאה.

הגבורת ארי (יומא ז. ד"ה אמר) הקשה על מה שכתבו **תוספות** (סס ז: ד"ה מכלל) שמה שטומאה דחויה בציבור גם כשהכהנים טמאים אף על פי שהציץ אינו מרצה על טומאת הגוף הוא משום שגם אם טומאה דחויה בציבור היא יכולה להדחות בלי ציץ, אלא שאם הציץ יכול לרצות, הטומאה אינה נדחית בלי הציץ, כיון שעדיף שלא תדחה בלי הציץ, אבל בטומאת הגוף שהציץ אינו מרצה, נדחית הטומאה בלי הציץ. ואם כן מדוע מבואר כאן שאם הציץ אינו מרצה על אכילות הטומאה אינה דחויה בציבור לפי רבי יהושע שאין בשר אין דם, הרי גם בזה יש לומר שהטומאה תדחה בלי הציץ כיון שהציץ אינו יכול לרצות.

ותירץ המקדש דוד (קדמיס סי' כו סק"ו ד"ה הנה עמ"ס) שאם הבשר והאימורים טמאים הטומאה צריכה לדחות את הפסלות של הבשר והאימורים כדי שיוכלו לזרוק את הדם. והדחיה על הפסלות היא רק בשעה שנעשית ההקרבה בדבר הטמא, כגון כשנטמא הדם, שבשעת זריקת הדם נדחית הפסלות שלו[כ], אבל בבשר ובאימורים הרי אין נעשית בהם עבודה בשעת זריקת הדם, אלא שיש תנאי בזריקת הדם שהיא כשרה רק אם יש בשר ואימורים, וכיון שלא נעשית בבשר ובאימורים עבודה בשעת זריקה, אין כאן מה שידחה את פסלותם, ורק אם ציץ מרצה על אכילות הוא מרצה גם בדבר שלא נעשה בו עבודה, וכן אם טומאה הותרה בציבור הטומאה הותרה לגמרי וגם בדבר שלא נעשה עבודה.

איך תתפרש הסוגיא לשיטת הרמב"ם שהציץ מרצה בציבור על טומאת הגוף

המרומי שדה (לעיל ע"ב בתוס' ד"ה לא) **והמנחת ברוך** (סי' קח ענף ג) הקשו על שיטת **הרמב"ם** (גירסת מקדש פ"ד ה"ז) שאף על פי שהציץ אינו מרצה על טומאת הגוף, אבל בציבור הציץ מרצה על טומאת הגוף [ולכן טומאה דחויה בציבור גם בטומאת הגוף ולא כשיטת תוספות הנ"ל בענין הקודם שבטומאת הגוף טומאה דחויה בציבור גם בלי ריצוי ציץ], שאם כן מדוע הגמרא מקשה כאן שאם הציץ אינו מרצה על האכילות טומאה אינה יכולה להדחות בציבור מניין שבחטאת העוף אסור לאכול קודם זריקה, כיון שבחטאת העוף אין מקבלים הדם, ואם כן אין שייך לומר שם שכל העומד להזרק כזרוק. אבל המגיה על השפת אמת כתב שאפשר לבאר בדברי תוספות שכוונתם לחטאת העוף משום שתוספות (ז"ק עו: ד"ה כל) כתבו שהטעם שקודם קבלה אין אומרים שכל העומד להזרק כזרוק הוא משום שאינו עומד להזרק לפני קבלה, כיון שמצוה להמתין מלזרוק עד קבלת כל דם הנפש, ואם כן בחטאת העוף שאין צריך לקבל נחשב שעומד להזרק מיד בשעת מליקה. **יב. והמגיה** על השפת אמת הוסיף שלפי זה גם אפשר ללמוד בקל וחומר מאימורים גם לאסור קודם שפיכת שיריים. משום שסוף סוף דם חמור שזריקה ראשונה מעכבת בהיתר הבשר גם כשהדם נשפך, ואם כן כל שכן ששיריים דינם כאימורים שמעכבים את היתר הבשר כל זמן שהם קיימים. **יג. הצל"ח** (סס כתב שבתוספות (סס ד"ה מלא ניתיהו) מפורש שגם אכילת בעלים אסורה קודם הקטרה. אלא שהצל"ח כתב שדבר זה אינו ברור. **יד. המהרש"א** הוסיף שכן היא שיטת רבי אליעזר. ויתכן שכוונתו שכיון שרבי אליעזר למד מודם זבחיך ישפך שיש דם אף על פי שאין בשר, ולומד מזה לעולה, משמע שאינו סובר שיש לחלק בין עולה לשלמים. ואמנם תוספות לעיל (ע"ב ד"ה דם) הקשו מדוע לא חילק, אך כן מוכרח בשיטתו שאינו מחלק. **טו. ולא** כרבי אליעזר שלומד ממה שכתוב ודם זבחיך ישפך שיש דם אף על פי שאין בשר, כיון שרבי יהושע אינו סובר שבגלל שבסיפא של הפסוק הקדים דם לבשר זו הוכחה שבא ללמד שיש דם אף על פי שאין בשר. **טז. לכאורה** אפשר לפרש בפשיטות שכיון שמדם זבחיך ישפך נלמד שיש דם אף על פי שאין בשר [כיון שאם לא כן מדוע התורה הקדימה לכתוב דם לפני בשר ולא כמו

מכאן מוכח שגם אכילת בעלים אסורה קודם ההקטרה

שם. הצל"ח (בילה כ: ד"ה ומסתבר) הסתפק האם מה שאסורה אכילת הבשר קודם הקטרת אימורים הוא רק בחלק הכהנים, כיון שמקור הדין שאכילת הבשר אסורה קודם הקטרת אימורים הוא ממה שנאמר (ויקרא ז לא) 'והקטיר הכהן וגו' והיה החזה לאהרן ולבניו', וכיון שהפסוק עוסק באכילת הכהנים אין ללמוד מזה לאכילת בעלים, או שאין לחלק ביניהם, וגם אכילת חלק הבעלים אסורה קודם הקטרת אימורים[יג]. **והמשיב נפש** (ד"ה ומה) כתב שמכאן מוכח שגם בחלק הבעלים אסור, שאם לא כן איך אפשר ללמוד משם שגם קודם זריקה אסור לאכול הבשר, הרי דיו לבא מן הדין להיות כנידון, שאם קודם הקטרת אימורים נאסרה רק אכילת כהנים, הרי גם קודם זריקה אפשר לאסור רק אכילת כהנים, ולכן צריך פסוק לאסור גם אכילת בעלים קודם זריקה, ובהכרח שקודם הקטרת אימורים אסורה גם אכילת בעלים.

מדוע לא פירשו שרבי יהושע סובר שכל הפסוק נכתב ללמד לאסור בשר קודם זריקה

ורבי אליעזר מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא. המהרש"א (ד"ה ה"ק) הקשה מדוע היו צריכים לפרש לעיל בשיטת רבי יהושע שסובר שצריך שני לימודים שאם אין בשר אין דם, אחד לעולה ואחד לשלמים, ומ'ועשית עולותיך הבשר והדם' לומדים לעולה, ומהסיפא של 'ודם זבחיך ישפך והבשר תאכל' לומדים לשלמים, הרי יתכן שגם הוא סובר שמספיק פסוק אחד ללמד לעולה ומזה נלמד לשלמים[יד]. ומהפסוק של דם זבחיך ישפך והבשר תאכל לומדים שאין הבשר ניתר עד שיזרק הדם, וסובר שכל הפסוק הזה נכתב ללמד דין זה[טו]. ואף על פי שאפשר ללמוד מקל וחומר שבשר ניתר רק בזריקה אבל הפסוק טרח וכתב זאת כמו שרבי אליעזר סובר.

והצל"ח (ד"ה וי"ל) תירץ שרק אם אין מה ללמוד מהפסוק מפרשים שטרח לכתוב דבר שנלמד מקל וחומר. ומה שפירשו בדעת רבי אליעזר שמפרש שהתורה טרחה לכתוב דבר שנלמד מקל וחומר אף על פי שאפשר ללמוד מפסוק זה שאם אין בשר אין דם [ועדיף לפרש כן, מלפרש שהפסוק טרח לכתוב דבר שנלמד בקל וחומר], זהו משום שלפי רבי אליעזר התורה היתה צריכה לכתוב 'ודם זבחיך ישפך' בשביל ללמד שיש דם אף על פי שאין בשר, וממילא התורה כבר סיימה 'והבשר תאכל' אף על פי שבסיפא של הפסוק התורה כתבה דבר שנלמד בקל וחומר[טז]. אבל בדעת רבי יהושע אי אפשר לפרש שכל הפסוק של 'ודם זבחיך ישפך והבשר תאכל' מלמד דבר שאפשר ללמוד מקל וחומר, כיון שעדיף לפרש שמלמד שאם אין בשר אין דם. ולכן פירשה הגמרא שרבי יהושע סובר שפסוק זה מלמד שגם בשלמים אם אין בשר אין דם[יז].

כשהבשר והאימורים נטמאים, הרי יתכן שבציבור הציץ מרצה על אכילות אף על פי שביחיד הציץ אינו מרצה על אכילות[כא], ולכן קרבן העומר בא בטומאה[כב]. והמרומי שדה תירץ שהרמב"ם סובר שהסוגיא כאן סוברת שאם הציץ אינו מרצה ביחיד הוא גם אינו מרצה בציבור, ומה שטומאה דחויה בציבור בטומאת הגוף הוא משום שמה שהציץ אינו מרצה בטומאת הגוף הוא רק בטומאת בעלים ולא בטומאת כהן[כג]. ולכן טומאה דחויה בציבור גם בטומאת הגוף, משום שבכל הקרבנות חוץ מפסח בלאו הכי טומאת בעלים אינה פוסלת הקרבן, ורק טומאת כהנים פוסלת הקרבן, ועל זה הציץ מרצה[כד], ולכן מקשה הגמרא איך טומאה נדחית בציבור אם הציץ אינו מרצה על אכילות, כיון שאם ביחיד הציץ אינו מרצה על האכילות גם בציבור הוא אינו מרצה. אבל בסוגיא להלן (פ:) מוכח שגם על טומאת כהן הציץ אינו מרצה[כה], והרמב"ם פסק כן להלכה (גיליון מקדש פ"ד ה"ז), ולכן כתב הרמב"ם שבהכרח שבציבור הציץ מרצה גם על טומאת הגוף אף על פי שביחיד הוא אינו מרצה, שאם לא כן איך קרבן ציבור בא בטומאה. ובאמת להלכה ציץ מרצה בציבור על האכילות ולא כהסוגיא כאן[כו].

והגר"ח[כז] תירץ שמה שהציץ אינו מרצה בטומאת הגוף ביחיד היא גזירת הכתוב שנלמדת בזבחים (כג:) ממה שנאמר (שמות לח כח) 'ונשא אהרן את עון הקדשים' ולא עון מקדישים. והגזירת הכתוב היא שריצוי ציץ אינו מספיק בעון מקדישים, ולכן בצירוף שהטומאה דחויה הוא מרצה. אבל מה שהציץ אינו מרצה על אכילות זו סברא, והסברא היא שאין לציץ שייכות כלל לריצוי אכילות, ולכן גם צירוף מה שטומאה דחויה בציבור אינו מועיל שירצה על אכילות.

ויש מהאחרונים[כח] שתירצו כעין זה לפי מה שכתב **האבן האזל** (גיליון מקדש מקדש פ"ד ה"ז) בביאור שיטת הרמב"ם, שהציץ צריך לרצות על שני דברים, האחד על האיסור לזרוק ולהקטיר דבר טמא, והשני על הפסלות שיש בדבר טמא. ומה שנתמעט שאינו מרצה על טומאת הגוף הוא רק לענין ריצוי האיסור, משום שנאמר (שם) 'ונשא אהרן את עון הקדשים' ונלמד שריצוי העון הוא רק על הקדשים, אבל מה שהציץ מרצה על הפסלות נלמד מהמשך הפסוק (שם) 'והיה על מצחו תמיד לרצון' ובזה לא נתמעט שאינו מרצה על הפסלות בטומאת הגוף. ולכן סובר הרמב"ם שבציבור הציץ מרצה על טומאת הגוף, כיון שהאיסור נדחה בציבור בלי ציץ, ומה שצריך את הציץ הוא משום שהפסלות אינה נדחית, ורק הציץ מרצה על הפסלות, וכיון שבציבור צריך את הציץ רק לריצוי הפסלות הוא מרצה גם בטומאת הגוף, כיון שציץ מרצה על הפסלות גם בטומאת הגוף. ובזה מיושבת קושיית המנחת ברוך משום שמה שהציץ אינו מרצה על האכילות הוא מסברא, והסברא היא גם על הריצוי של הפסלות, שהציץ אינו מרצה זאת על האכילות, ולכן גם בציבור הציץ אינו מרצה על האכילות, שאמנם בציבור צריך את ריצוי הציץ רק בשביל ריצוי הפסלות, אבל על האכילות הציץ לא מרצה כלל, וגם את הפסלות הוא אינו מרצה על האכילות.

האם כשהציץ מרצה על העולים מקטירים את האימורים

אלא קסבר רבי יהושע הציץ מרצה על העולין. המקדש דוד (סי' כו סק"ג) והחזון **איש** (או"ח סי' קכו סק"ג) הסתפקו האם ריצוי הציץ מועיל שיוכלו להקטיר את האימורים[כט] שהציץ אינו מועיל שיוכלו להקטיר את האימורים, אלא הוא מועיל שיהיה נחשב שהאימורים כשרים לענין שיוכלו לזרוק את הדם. וכמו שכתב **רש"י** להלן (עמ. ד"ה ומצוי) שגם אם הציץ מרצה על אכילות מכל מקום אסור לאכול את הבשר הטמא, אלא שהציץ מועיל שיהיה נחשב שהבשר כשר לענין שיוכלו לזרוק הדם. וכתבו **שבתוספות** לעיל (נט: ד"ה עשמוס) מבואר שאם ציץ מרצה על העולים מותר להקטיר האימורים[ל]. והחזון איש (קדשים קמץ סי' נט סק"ז) כתב שכן נראה מהרמב"ם, משום שכתב (פסולי המוקדשים פ"ח הל"ד) שאימורים שנטמאו והקטירם הציץ מרצה[לא]. אמנם המקדש דוד כתב שברש"י לעיל (טז: ד"ה לא) מוכח שסובר שריצוי הציץ לא מועיל לענין הקטרת אימורים, ומשום שסובר שריצוי ציץ מועיל רק על הכפרה[לב]. **והמאירי** (ד"ה הלין) כתב שאם נטמאו האימורים מקטירם וכשיטת התוספות[לג].

ובמסכת יומא (מו.) נחלקו רש"י ותוספות בטומאה שדחויה בציבור האם מקטירים אימורים. דעת רש"י (ד"ה מצוי) שאין מקטירים, ודעת תוספות (ד"ה תמילתו) שמקטירים. והמקדש דוד (שם) ביאר שרש"י לשיטתו שריצוי ציץ אינו מועיל שיוכלו להקטיר, ולכן סובר שגם בטומאה דחויה בציבור אין מקטירים אימורים, כיון שטומאה דחויה רק בצירוף ריצוי הציץ והרי ריצוי ציץ אינו מועיל שיקטירו לכתחילה[לד]. אבל החזון איש (או"ח סי' קכו סק"ל) כתב שיתכן שרש"י סובר שריצוי ציץ מועיל שיוכלו להקטיר[לה], אלא ששם מדובר בטומאת כהנים שהטומאה דחויה בלי ריצוי ציץ כשיטת תוספות ביומא (ו: ד"ה מכלל), ולכן אינו מקטיר אימורים כיון שטומאה דחויה רק במה שמעכב הכפרה, אבל בטומאת הדם והאימורים שהטומאה דחויה עם ריצוי ציץ יתכן שרש"י מודה שיקטירו אימורים, כיון שריצוי ציץ מועיל גם שיוכלו להקטיר אימורים. והחזון איש הוסיף עוד שגם ממה שהתוספות סובר שבטומאה דחויה מקטיר את האימורים אין הוכחה שסוברים שריצוי ציץ מועיל שיוכלו להקטיר אימורים, כיון שיתכן ששם מדובר בטומאת כהנים שהטומאה נדחית גם בלי ריצוי ציץ, ולכן היא דחויה גם להקטרת אימורים, אבל בטומאת דם ואימורים שהטומאה דחויה רק בצירוף עם הציץ, יתכן שהציץ אינו מרצה לענין שיוכלו להקטיר אימורים [ובהיפוך ממה שהתבאר בשיטת רש"י שריצוי ציץ עדיף][לו]. **והתוספות ישנים** (יומא מו. ד"ה תמילתו) כתבו שאפילו אם מקטירים אימורים זהו רק אם נטמאו קודם זריקה שהציץ היה צריך לרצות על הדם ואז הוא מרצה גם על האימורים, אבל אם נטמאו אחרי הזריקה הציץ אינו מרצה על אימורים לחוד כיון שאינם מעכבים את הכפרה[לז].

האם טומאה דחויה או הותרה בשריפת פרים

תוספות במסכת מעילה (ח. ד"ה הוכשרו) כתבו שאם נטמאו הפרים הנשרפים[לח] הם אינם נשרפים חוץ לג' מחנות כדין שריפת פרים הנשרפים, אלא נשרפים בהר הבית כפסולי פרים הנשרפים. אמנם **רעק"א** (גליון הש"ס זבחים קד: ד"ה לא) כתב שדין זה תלוי במחלוקת התנאים האם טומאה הותרה בציבור או דחויה בציבור, שאם טומאה הותרה בציבור היא הותרה גם לענין פרים הנשרפים, שיהיה דינם כקרבן כשר שנשרף חוץ לג' מחנות. ואם טומאה רק דחויה בציבור

כא. וראה בלחם משנה (פסולי המוקדשין פ"ח הל"ד) שפירש בדעת הרמב"ם שבציבור הציץ מרצה על אכילות אף על פי שביחיד אינו מרצה. ופירש כן במסקנת הגמרא להלן (עמ.). אמנם גם לפי שיטתו רבי יוסי סובר שגם בציבור אינו מרצה על אכילות, ולשיטה זו קשה מדוע לענין טומאת הגוף יש חילוק בין ציבור ליחיד, ולענין אכילות אין חילוק. **כב. ראה** בתוספות במנחות (טו. ד"ה והא) שכתבו שאפילו אם הציץ אינו מרצה על העולים אבל בציבור מרצה על העולים, ורק על אכילות אינו מרצה בציבור. והרש"ש (להלן עמ. על רש"י ד"ה כשמא) הקשה מסוגייתנו שמבואר שאין לחלק בין צבור ליחיד גם לענין עולים, שהרי בתחילה כשסברו שציץ אינו מרצה על העולים לא תירצו שבציבור ציץ מרצה. **כג. מקור** הדין שאינו מרצה על טומאת הגוף הוא המשנה להלן (פ:), ושם מדובר בטומאת בעלים. **כד. ומה** שקרבן פסח בא גם בטומאת הגוף של הבעלים הוא משום ששם אינו שייך ריצוי ציץ כלל [מרומי שדה שם]. ודבריו צריכים ביאור שהרי הרמב"ם אינו סובר כתוספות שאם הציץ אינו יכול לרצות, הטומאה נדחית בלי ציץ. ואם כן איך הטומאה נדחית בפסח בלי הציץ. **כה. ראה** במרומי שדה (שם) שהוכיח כן מהסוגיא שם. **כו. ראה** בלחם משנה (פסולי המוקדשין פ"ח הל"ד) שכתב בשיטת הרמב"ם שמפרש בתירוץ הגמרא להלן שבציבור ציץ מרצה על האכילות. **כז. דבריו** הובאו במנחת אברהם (מנחות יג: בענין בדעת הרמב"ם שם ציץ מרצה על המילואים'). **כח. מנחת** אברהם (שם). **כט. והספק** הוא גם בקרבן יחיד, כיון שמהתורה הציץ מועיל גם בקרבן יחיד שיוכלו לזרוק דם טמא כמבואר בתוספות להלן (עמ. ד"ה הא), ואם כן יתכן שהוא גם יועיל שמהתורה יוכלו להקטיר את האימורים. **ל. בגמרא** שם מבואר שאם נטמאו האימורים יכול לאכול הבשר, משום שכשאי אפשר להקטירם הם אינם מעכבים את היתר אכילת הבשר. ועל זה הקשו התוספות שהרי הציץ מרצה. ותירצו שכוונת הגמרא שם לפי השיטה שציץ אינו מרצה על העולים. ומוכח שסוברים שאם הציץ מרצה על העולים יכול להקטירם. ולהלן יובא שהמקדש דוד (שם) כתב שמרש"י מוכח שחולק על תוספות, והמקדש דוד כתב שלפי רש"י לא קשה קושיית התוספות משום שאפילו אם הציץ מרצה על העולים אי אפשר להקטירם. **לא. החזון** איש לא ציין היכן הרמב"ם, אבל כנראה שזו כוונתו. אמנם ראה בצל"ח (גיליון כ: ד"ה והנה מ"ש) שכתב ששיטת הרמב"ם אינה לגמרי כתוספות, שהרי בתוספות מבואר שמקטיר לכתחילה, וברמב"ם משמע שרק בדיעבד אם הקטירם הקטרתם כשרה אבל לכתחילה לא יקטיר. וכן כתב החזון איש (מנחות סי' לג ס"ק לח) שמהרמב"ם נראה שלכתחילה לא יקטיר. וטעמו של הרמב"ם הוא שכמו שבנטמא הדם לא יזרוק לכתחילה אף שהציץ מרצה כמבואר לעיל (טז:) כך אם נטמאו האימורים לכתחילה לא יקטיר. וראה עוד בחזון איש (מנחות סי' לג ס"ק לג) שצידד שגם בתוספות להלן (פ: ד"ה וזרק) מוכח שמקטיר את האימורים לכתחילה. וראה בחזון איש (או"ח סי' קכד לקף פ: נמוס' שם) שכתב בפשיטות שבתוספות (שם) מוכח שמקטיר לכתחילה. **לב. רש"י** שם כתב שלפי רבי יהושע שאם אין בשר אין דם יש נפקא מינה מריצוי הציץ של הבשר והאימורים שאם נטמאו יכול לזרוק הדם. והוקשה למקדש דוד שהרי גם לרבי אליעזר יש נפקא מינה שיוכלו להקטיר את האימורים הטמאים, ובהכרח שריצוי ציץ אינו מועיל לענין זה שיוכלו להקטיר את האימורים. **לג. וכן** נראה מלשון רבינו חננאל (ד"ה ומתרגמינן) שכתב שאם ריצוי ציץ מועיל על העולים הם עולים אפילו טמאים. אמנם יש להעיר ששיטת רבינו חננאל והמאירי היא שגם אם ציץ מרצה על אכילות מותר לאכול וכמו שהובא לעיל (ע"ב) [בענין 'האם לפי השיטה שהציץ מרצה על אכילות מותר לאכול את הבשר הטמא']. וראה בדבר שמואל (תניינא, מד"ה הנה, ומלבד) שכתב שהסוברים שציץ מרצה שיוכלו להקטיר סוברים שרק על האכילה הוא אינו מרצה [אפילו אם ציץ מרצה על האכילות], משום שהיא אינה מעבודות הקרבן משא"כ בהקטרה שהיא מעבודות הקרבן. אבל לפי המתבאר לא מצאנו שיטה שמחלקת בין הקטרה לאכילה לפי השיטה שציץ מרצה גם על אכילות. אמנם הגר"ח [הו"ד בנחת אברהם (מנחות יג: בענין 'בדעת הרמב"ם שם ציץ מרצה על המילואים')] והחזון איש (מנחות סי' לג ס"ק לה) ביארו בדברי הרמב"ם שפוסק שציץ מרצה על אכילות אבל אינו מתיר באכילה. ולפי זה נמצא שהרמב"ם מחלק שלענין הקטרה מרצה שיוכלו להקטיר וכנ"ל אבל אינו מתיר באכילה. **לד. ויתכן** להוסיף שגם התוספות לשיטתם (לעיל נט: ד"ה עשמוס) [הו"ד לעיל בסמוך] שציץ מרצה על הקטרת אימורים, ולכן סוברים שגם טומאה דחויה בציבור גם בהקטרת אימורים. **לה. החזון** איש לא הביא את דברי רש"י לעיל, שמשם הוכיח המקדש דוד ששיטת רש"י שריצוי ציץ אינו מועיל שיקטירו, ולכן דן איך שיטת רש"י. **לו. ובחזון** איש (זבחים סי' ו סק"ו) ביאר בדברי תוספות במעילה (ח. ד"ה הוכשרו - הגני) שמקטיר אימורים לפי השיטה שטומאה הותרה, וכן ריצוי ציץ מועיל שיקטיר אימורים. ומשמע מדבריו שאפילו אם לסוברים טומאה דחויה אינו מקטיר כשיטת רש"י אבל אם הותרה מקטיר כמו שהציץ מרצה שיוכלו להקטיר. ומהחזון איש שם נראה עוד שאין חילוק בין ריצוי ציץ לטומאה הותרה, ואם בטומאה הותרה מקטיר, גם ריצוי ציץ מועיל שיקטיר. **לז. וכן** כתב החזון איש (זבחים סי' ו סק"ו). והוסיף שגם אם טומאה הותרה בציבור להקטרה זהו רק אם נטמא קודם זריקה. ויש להעיר על מה שכתבו שגם ריצוי ציץ על אימורים הוא רק כשנטמאו קודם זריקה, שהרי להלן (עמ.) מבואר שגם לפי רבי אליעזר שיש דם אע"פ שאין בשר, מועיל ריצוי ציץ על אכילות [לשיטתו שציץ מרצה על אכילות] להוציאו מידי מעילה. והרי שריצוי ציץ מועיל גם אם בלעדיו הקרבן ירצה. ואמנם הטהרת הקודש (מנחות טו. נמוס' ד"ה ורבי) כתב שגם אם טומאה הותרה בציבור אין בכך להכשיר הבשר להקטרה לפי השיטה שיש דם אע"פ שאין בשר. **לח. חטאות** פנימיות אינם נאכלות אלא בשרם נשרף חוץ לג' מחנות.

היא אינה נדחית לענין מקום שריפת הפרים הנשרפים, ונשרפים בהר הבית ככל פסולי פרים הנשרפים.

והעולת שלמה (זבחים קד: ד"ה ולפ) כתב שלפי רעק"א דברי התוספות במעילה הם לפי השיטה שטומאה דחויה בציבורלט. ובביאור דברי רעק"א כתב העולת שלמה שהרי בסוגייתנו מבואר שאם טומאה דחויה בציבור היא אינה נדחית בלי ריצוי ציץ, וגם מבואר בסוגייתנו שיש שיטה שציץ מרצה על העולים ולא על אכילות. ולפי זה נראה שלכן טומאה אינה דחויה לענין שריפת הפרים משום ששריפתם היא אינה בכלל 'עולים', ונמצא שציץ אינו מרצה לענין שריפתם, ולכן הטומאה אינה נדחית כיון שבלי ריצוי ציץ היא אינה נחשבת כאכילות, שהרי מה שציץ מרצה על אכילות הוא משום שאכילת אדם ואכילת מזבח הוקשו זה לזה לענין פיגול וכמבואר במסכת זבחים[מ], ולכן הם הוקשו גם לענין זה שציץ ירצה עליהם. אבל שריפת פרים אינה כאכילת מזבח כמו שמוכח ממה שאין מפגלים בשריפת פרים[מא], ולכן אין הציץ מרצה עליהם. לפיכך טומאה אינה דחויה בשריפתם. אבל אם טומאה הותרה בציבור היא הותרה גם לגבי שריפת פרים, כיון שהותרה בלי ריצוי ציץ.

אבל החזון איש (זבחים סי' ו סק"ו) כתב שמתוספות הנ"ל במעילה נראה שאפילו אם טומאה הותרה בציבור היא לא הותרה לענין שריפת הפרים. וביאר שהדין של ריצוי ציץ או של טומאה הותרה בציבור הוא רק על מה שהוא עיקר בהקרבת הקרבן, אבל שריפת פרים אינה עיקר בהקרבה. והחזון איש הוסיף שמתוספות נראה שאמנם בהקטרת אימורים טומאה הותרה וציץ ירצה [אם מרצה על העולים][מב], מכל מקום לענין ששריפת הפרים הציץ אינו מרצה וטומאה לא הותרה, וכמו שהתבאר שהקטרת אימורים היא עיקר בקרבן, אבל שריפת הפרים אינה עיקר בהקרבת הקרבן.

והחזון איש הביא שהירושלמי (פ"ו ה"ו) הסתפק האם שורפים כמצותם פרים שנטמאו. **אבל המקדש דוד** (סי' כג סק"ג) פירש בירושלמי שפשוט לו שנשרפים. והמקדש דוד הוסיף שהירושלמי סובר שאפילו אם טומאה דחויה בציבור וצריך שהציץ ירצה אבל ציץ מרצה על שריפת פרים, משום שהנשרפים יש להם דין כמו עולים שהציץ מרצה עליהם. ואמנם לפי זה מבואר מהירושלמי שלא כתוספות במעילה. אבל **האחרונים** כתבו שלפי דברי רעק"א הנ"ל יתכן שלא קשה מהירושלמי על תוספות במעילה שפשוט להם שאין שורפים פרים טמאים מחוץ לג' מחנות, משום שיתכן שדברי הירושלמי הם לפי השיטה שטומאה הותרה בציבור[מג].

האם אפשר לזרוק הדם כשהציץ נשבר אך יוכלו לתקנו בשעת ההקטרה

שם. החזון איש (או"ח סי' קכו סק"ג) הסתפק לפי המבואר כאן שציץ מרצה על העולים ויכול לזרוק הדם גם אם האימורים טמאים, האם כשהדם טהור והאימורים טמאים יכול לזרוק הדם גם אם הציץ נשבר, משום שמספיק שיכולים לתקן את הציץ ולהקטיר את האימורים ובזה כבר נחשב שיש בשר, או שמא בשביל שיהיה נחשב שיש בשר שיוכלו לזרוק הדם צריך שהציץ ירצה על האימורים בשעת זריקת הדם. וכתב שיש להוכיח ממה שמבואר לעיל (ע"ב) שרבי שמעון הוכיח שציץ מרצה גם כשהוא אינו על מצחו מכהן גדול ביום הכיפורים, שהציץ אינו על מצחו כשהוא עובד בפנים ואעפ"כ אם הקרבנות נטמאו יכול להקריבם. ולכאורה קשה שהרי בפנים היו רק זריקת דם והקטרת קטורת, והרי דם וקטורת אינם מקבלים טומאה[מד], ואם כן לא יתכן שתהיה טומאה כשהכהן בפנים. ובהכרח שרבי שמעון דן היכן שהבשר או האימורים נטמאו, וכיון שאם אין בשר אין דם צריך שהציץ ירצה על הטומאה כדי שהכהן יוכל לזרוק הדם בפנים. ולפי זה מוכח משם שבשביל שיוכלו לזרוק הדם כשהאימורים טמאים צריך שהציץ ירצה בשעת הזריקה על האימורים. שאם לא כן איך הוכיח רבי שמעון משם שציץ מרצה כשהוא אינו על מצחו הרי אפשר לזרוק הדם אף על פי שהציץ אינו מרצה כשהוא אינו על מצחו, כיון שבשעת הקטרה הוא משמש בח' בגדים והציץ ירצה שיוכלו להקטיר. ובהכרח שצריך שהציץ ירצה בשעת זריקה על האימורים בשביל שיזרקו את הדם.

אמנם המקדש דוד (סי' כו סק"ו) כתב בשיטת **הרמב"ם** שפסק (גיסת מקדש פ"ד ה"ח) שציץ אינו מרצה כשהוא אינו על מצחו אף על פי שפסק (שם הט"ו) שטומאה דחויה בציבור. וכבר תמה **הר"י קורקוס** שהרי מבואר לעיל (ע"ב) שרבי יהודה שסובר שציץ מרצה רק כשהוא על מצחו סובר שטומאה הותרה בציבור, שאם לא כן תקשה עליו שאלת רבי שמעון, כהן גדול ביום הכיפורים יוכיח [איך מקריבים בפנים בטומאה כשהציץ אינו על מצחו]. וכיון שהרמב"ם פסק שטומאה דחויה בציבור איך פסק שהציץ מרצה רק כשהוא על מצחו. ותירץ המקדש דוד שהרמב"ם סובר שלהלכה יתכן שטומאה דחויה בציבור ובכל זאת הציץ מרצה רק כשהוא על מצחו, וזאת כיון שפוסקים להלכה שדם וקטורת אינם מקבלים טומאה כך שבדברים הנעשים בפנים ביום כיפור אין מקום שיטמאו וממילא אין צריך עליהם ריצוי ציץ. ואמנם יתכן שתהיה טומאה בבשר או באימורים, אבל כדי לרצות עליהם אין צורך שהציץ יהיה על מצחו בשעת הזריקה, אלא מספיק שיהיה על מצחו בשעת ההקטרה, וכיון שאפשר לרצות עליהם בעת ההקטרה הרי גם בשעת הזריקה כבר נחשב כיש בשר[מה]. ומה שרבי שמעון הוכיח מכהן גדול ביום הכיפורים הוא משום שסובר שיש טומאה בדם והדם נטמא. אבל להלכה שאין טומאה בדם אין להוכיח כן[מו]. אלא שהמקדש דוד הוסיף שלפי זה מוכח שהרמב"ם סובר כשיטת **תוספות** (יומא מו. ד"ה ממלמו) שאם טומאה דחויה בציבור אפשר להקטיר את האימורים[מז].

מהמשנה להלן מוכח שרבי יהושע סובר שציץ לא מרצה על העולים

שם. רעק"א (דרוש ומידות, לעיל ע"ב במוס' ד"ה ניחא לה) הקשה לפי מה שכתבו **תוספות** לעיל (שם) שממה שמבואר במשנה להלן (פ:) שאם נטמא בשר וחלב קיים זורקים הדם משמע שאם נטמאו שניהם אין זורקים וכשיטת רבי יהושע שציץ אין חלב ובשר אינו זורק את הדם, איך תירצו כאן שרבי יהושע סובר שציץ מרצה על העולים, הרי אם כן אפשר לזרוק הדם כשנטמאו החלב והבשר, כיון שהציץ מרצה על החלב, ובשביל לזרוק הדם מספיק שיש חלב[מח].

מדוע לא קשה על האמור במשנה 'שתי הלחם'

עומר ושתי הלחם דליכא עולין מאי איכא למימר. תוספות (ד"ה עומר) הקשו, איך שייך לומר על שתי הלחם שבאים בטומאה, הרי הם אינם קרבים כלל. ותירצו שיש בהם תנופה, ובאים בטומאה היינו שמניפים אותם גם כשנטמאו[מט]. **והאור חדש והמלא הרועים** (נמוק' שם) הקשו מדוע לא הקשו התוספות כן מיד על המשנה שאמרה ששתי הלחם באים בטומאה ואינם נאכלים, שהרי אינם קרבים כלל. והאור חדש תירץ, שבמשנה היה אפשר לפרש שכוונתה לכבשים שבאים עם השתי הלחם שהם באים בטומאה, ואף על פי שמבואר במשנה שיש חמשה דברים שבאים בטומאה ואין נאכלים בטומאה, והמשנה מונה בין החמשה, את הכבשים מלבד שתי הלחם, אך יתכן שכוונת המשנה היא שיש חמשה דברים שאין נאכלים בטומאה, ולענין זה הלחם והכבשים נמנים לשנים ששניהם אינם נאכלים, ולכן הקשו התוספות קושייתם רק כאן כשהגמרא שאלה על שתי הלחם מדוע באים בטומאה, שמזה מוכח שפירשה שכוונת המשנה ששתי הלחם באים בטומאה, ואם כן קשה שהרי אינם קרבים כלל.

לט. **אמנם** השיטה מקובצת (מעילה שם סוף ה) פירש בתוספות שדבריהם לפי השיטה שטומאה הותרה בציבור. וכן גירסת המלאכת שלמה (מעילה פ"ג מ"ג) בתוספות שם. **מ. משם** נלמד שבין אם חשב בשעת שחיטה לאכול חוץ לזמנו ובין אם חשב בשעת שחיטה להקטיר חוץ לזמנו הקרבן מתפגל. **מא. דהינו** שאם זרק את דמם על מנת שישרוף אותם חוץ לזמנם הם לא מתפגלים. **מב. ראה** בחזון איש (שם) שכתב שמתוספות שם מוכח שאת אימורי הפרים הנשרפים מקטירים בטומאה, ורק בשר הפרים אינן נשרף בטומאה חוץ לשלש מחנות. ונראה מהחזון איש שביאר בדבריהם שאפילו אם סוברים שאם טומאה דחויה אין מקטירים אימורים כשיטת רש"י (יומא מו. ד"ה מחלמו) אבל אם הותרה מקטירים, וכן ציץ מרצה שיוכלו להקטיר. ואעפ"כ אין שורפים את הפרים חוץ לשלש מחנות, משום שגם אם טומאה הותרה בקרבנות, לא הותרה לענין השריפה שהיא לא עיקר בקרבן [ומהחזון איש מוכח שאם טומאה הותרה מועיל שיוכל להקטיר, גם ריצוי ציץ מועיל שיקטיר, שאם לא כן איך הוכיח מתוספות על ריצוי ציץ, הרי בתוספות שם הנידון הוא על טומאה בציבור, ובהכרח שאם בציבור הותרה טומאה גם להקטרה, גם הציץ מרצה על הקטרה]. ויש להוסיף שלפי החזון איש יתכן לבאר דברי הגרעק"א באופן אחר שרק אם טומאה דחויה היא דחויה רק לעבודות הקרבן ולא לשריפת פרים אבל אם טומאה הותרה היא הותרה גם לשריפה. **מג. ובפני** משה (שם) פירש בירושלמי שרק אם הקרבן נטמא קודם זריקה נשרף כמצותו. וזה מבואר לפי מה שכתבו התוספות ישנים יומא (מו. ד"ה ממלמו) שאפילו אם בטומאה דחויה בציבור מקטירים אימורים, זהו רק אם נטמאו קודם זריקה, שהטומאה נדחית לצורך זריקה שהיא עיקר הכפרה. אבל אם נטמאו אח"כ אין נדחית הטומאה בשביל ההקטרה לחוד כיון שאינה עיקר הכפרה. ובענין הקודם הובא שהחזון איש כתב שגם אם טומאה הותרה הדין כן, שאפילו אם הותרה הקטרת אימורים זהו רק אם היה צריך להתיר הזריקה, אבל אם נטמאו אחרי זריקה אינה מותרת ההקטרה לחוד. ולפי זה מבוארים היטב דברי הירושלמי לפירושו של הפני משה גם אם הירושלמי הוא כהשיטה שטומאה הותרה, שלא הותרה טומאה שאחרי הזריקה. **מד. ראה** ברמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ג ה"י) שפסק שאין טומאה בדם, וכן פסק הרמב"ם (מיסורי המזבח פ"י ה"ח) שמהתורה אין טומאה בקטורת. **מה. לעיל** (ע"ב) [בענין 'תירוצו של העמודי אור'] הובא שהארצות החיים והעמודי אור כתבו עיקר תירוץ זה שלהלכה שאין טומאה בדם ובקטורת לא קשה מכהן גדול ביום הכיפורים, אלא שהארצות החיים הקשה שהרי יתכן טומאה בבשר ואימורים, ועל זה תירץ המקדש דוד שאין צריך שהציץ יהיה על מצחו בשעת זריקה. **מו. לעיל** (ע"ב שם) הובא שהעמודי אור ביאר שהנידון אם דם קדשים מקבל טומאה תלוי במחלוקת תנאים אם יש טומאת משקים מהתורה. **מז. מדבריו** מבואר שלפי רש"י ביומא (שם ד"ה ממלמו) שטומאה אינה דחויה לענין הקטרת אימורים אין זה רק בטומאת הגוף אלא גם בטומאת אימורים, אף שהטומאה דחויה בצירוף הציץ, וזאת משום שגם הציץ אינו מרצה שיקטירו אימורים. ומה שכתב שלפי רש"י שאי אפשר להקטיר לא יתכן שמספיק שיהיה הציץ בראשו בשעת ההקטרה הוא משום שלפי רש"י מה שנחשב שיש אימורים ויכולים לזרוק הדם אף על פי שאין יכולים להקטיר הוא משום שהציץ מרצה שהאימורים יהיו כשרים לענין זה שיוכלו לזרוק הדם, וכיון שהריצוי הוא לענין הזריקה צריך את הריצוי בשעת הזריקה. ורק לפי תוספות שהריצוי מועיל על ההקטרה עצמה, יתכן שמספיק שיהיה ריצוי בשעת ההקטרה לענין ההקטרה, ועל ידי זה יכולים לזרוק הדם, כיון שאחר כך יוכלו להקטיר. **מח. ולמסקנת** הגמרא להלן (עמ.) לא קשה קושיא זו משום שהתוספות (שם ד"ה הפ) ביארו שלכתחילה אין זורקין הדם גם כשיש ריצוי ציץ. **מט. ראה** בגליוני הש"ס (נמוק' שם) שציין לתוספות (מנחות עמ: ד"ה ולפ) שכתבו שתנופת שתי הלחם היא כעין הקרבה.

מדוע לפי רבי אליעזר לא קשה

שם. רש"י (ד"ה עומר) כתב שמעומר קשה משום שאף על פי שהקומץ שלו נקטר אבל אם אין שיריים אין קומץ, וכיון שעל השיריים הציץ אינו מרצה כיון שהם אכילות אי אפשר להקטיר את הקומץ וכמו שאין מקטירים כשאין שיריים. ומשתי הלחם קשה יותר משום שגם אם יש קומץ בלי שיריים מכל מקום הרי בשתי הלחם הכל נאכל, ונמצא שאין כלל ריצוי ציץ עליהם, ואם כן איך הם באים בטומאה. ורש"י סיים שלפי רבי אליעזר שהציץ מרצה על אכילות לא קשה משום שלשיטתו הוא מרצה גם על השיריים, וכן מרצה על שתי הלחם אף על פי שכולו נאכל. וכתב **המהרש"א** (גרסת"י שם) שגם אם רבי אליעזר היה סובר שציץ אינו מרצה על אכילות לא היה קשה לשיטתו מעומר משום שסובר שיש דם אף על פי שאין בשר, אלא שרש"י כתב את האמת שגם אם היה סובר שאם אין בשר אין דם לא היה קשה כיון שלשיטתו ציץ מרצה על האכילות. ובאופן נוסף כתב המהרש"א שכוונת רש"י שלפי רבי אליעזר לא קשה אפילו משתי הלחם, שבלי ריצוי ציץ לא היה בא גם לשיטתו שיש קומץ בלי שיריים, כיון שכולו נאכל ואין כאן ריצוי ציץ כלל, ועל זה כתב רש"י שאף על פי כן לפי רבי אליעזר לא קשה משום שלשיטתו ציץ מרצה על אכילות.

קושיית תוספות מדוע לא תירצו שהיא לא לגמרי כמדת רבי יהושע

אלא פשיטא לרבי יהושע וקתני פסולה. תוספות (ד"ה מלמ) כתבו **שהרשב"א** תמה מדוע לא תירצו כעין מה שתירצו לעיל שכוונת המשנה שכמדת רבי יהושע שאם אין שיריים אין קומץ, אבל לא כמדתו שסובר שציץ מרצה על האכילות. וביאר **המהרש"א** (גמוס' שם) שאם היו אומרים כך לא היה מקום להקשות כמו שהקשו לעיל מיהו התנא שסובר שלא כרבי יהושע בדין ציץ מרצה על האכילות, שהרי רבי יוסי סובר שציץ אינו מרצה על האכילות, ואם כן אפשר לפרש שכוונת המשנה שאם סוברים כרבי יהושע לענין זה שאם אין שירים אין קומץ, וסוברים כרבי יוסי לענין זה שציץ אינו מרצה על אכילות, אי אפשר להקטיר את הקומץ גם כשרק השיריים נטמאו.

האם ציץ מרצה גם לענין לכתחילה

ועוד תניא רבי יהושע אומר כל זבחים שבתורה וכו' זורק את הדם אבל נטמאו תרווייהו לא. החזון איש (קדשים קמא סי' כו סק"ו) כתב שמכאן מוכח שריצוי הציץ מועיל שיוכל לזרוק לכתחילה. שהרי הגמרא מוכיחה ממה שאם נטמאו הבשר והאימורים אינו זורק לכתחילה, שהציץ אינו מרצה על העולים ועל האכילות, ומוכח שאם הציץ היה מרצה היה יכול לזרוק לכתחילה. ואמנם **תוספות** (להלן עח. ד"ה מלמ) כתבו שלפי מסקנת הגמרא הציץ אינו מועיל שיוכלו לזרוק לכתחילה. ובזה תירצה הגמרא את קושייתה שאמנם ציץ מרצה על העולים ועל האכילות, ואף על פי כן מבואר בברייתא שאם נטמאו שניהם לא זורק, משום שהציץ אינו מועיל שיוכלו לזרוק לכתחילה. ואמנם התוספות כתבו שם שהוא רק מדרבנן, אבל מהתורה, הציץ מרצה שיוכלו לזרוק לכתחילה. ובזה ביארו התוספות לפי המסקנא מדוע בציבור זורק גם לכתחילה שכיון שגם ביחיד אם זרק הורצה לכן בציבור זורק גם לכתחילה. והחזון איש (שם סק"ה) הוסיף לבאר במסקנת הגמרא[ג] שכמו שבנטמא הדם שודאי הציץ מרצה, אף על פי כן לכתחילה לא יזרוק בקרבן יחיד כמבואר לעיל (טז:) ובציבור זורק לכתחילה, כך הוא בנטמאו הבשר והאימורים אם ציץ מרצה, שביחיד לכתחילה לא יזרוק ובציבור זורק לכתחילה.

מנין שמדובר שיש ציץ שירצה

אלא פשיטא לרבי יהושע וקתני פסולה ועוד תניא רבי יהושע אומר כל זבחים שבתורה וכו' אבל נטמאו תרווייהו לא אלמא קסבר רבי יהושע אין הציץ מרצה על העולין ולא על האכילות. השלמי תודה (ד"ה מלמ) הקשה על הקושיא הראשונה שהרי יתכן שכוונת המשנה שם שאם נשבר הציץ המנחה פסולה משום שאין ציץ שירצה. וכן קשה על הקושיא השניה שיתכן שכוונת הברייתא שם שאם הציץ נשבר ונטמאו החלב והדם אינו זורק הדם כיון שאין ציץ שירצה.

האם כולם מודים שהציץ מרצה על העולים

שם. רש"י (מנחות כה: ד"ה דמרלה) כתב שלפי כל השיטות ציץ מרצה על העולים. והוכיח כן מהמבואר בתורת כהנים (ויקרא פ"ד) שהיה אפשר לומר שציץ מרצה רק על הדם, כיון שעל הציץ נאמר (שמות כח לח) 'והיה על מצחו תמיד לרצון להם', וגם בדם נאמר (ויקרא ו ד) 'ונרצה לו לכפר עליו' [והוא מוסב על הדם המכפר], אבל ממה שנאמר על ריצוי הציץ (שמות כח לח) 'לכל מתנות קדשיהם' נלמד שציץ מרצה גם על עולים. **ותוספות** (שם ד"ה דמרלה) השיגו על דבריו מסוגייתנו שמבואר שגם על עולים סובר רבי יהושע שאינו מרצה. וכתבו **הצאן קדשים והעולת שלמה** (גמוס' שם) שרש"י סובר שאמנם בתחילה סברה הגמרא שממה שרבי יהושע אמר שאם נטמאו החלב והבשר אינו זורק את הדם מוכח שסובר שציץ אינו מרצה אפילו על העולים, אך לפי מה שתירצה הגמרא להלן שציץ מרצה רק בדיעבד אין הוכחה שסובר שציץ אינו מרצה על העולים, משום שגם אם מרצה אין לזרוק את הדם לכתחילה.

עח.

שני ביאורים בתירוץ הגמרא

אלא לא קשיא כאן ביחיד כאן בציבור. רש"י (ד"ה ביחיד) ביאר שביחיד לכתחילה לא יזרוק ואם זרק הורצה, אבל בציבור הוא קרב לכתחילה, משום שטומאת ציבור הוא בהיתר. **ותוספות** (ד"ה הא) פירשו בדברי רש"י שטומאה הותרה בציבור, ונמצא שגם בלי ריצוי ציץ הותרה, ולכן אף על פי שציץ לא מרצה על העולים ועל האכילות, מקריבים קרבן ציבור בטומאה. ותוספות הקשו על רש"י שאם כן מדוע לשון הגמרא הוא 'כאן ביחיד כאן בציבור', שמשמע שחידשה כאן חילוק מחודש בין יחיד לציבור, הרי עיקר התירוץ הוא שרבי יהושע סובר כהשיטה שטומאה הותרה בציבור[א]. ועוד הקשו תוספות על רש"י, מדוע הגמרא מקשה להלן שמשנתנו היא לא כרבי יוסי הסובר שציץ לא מרצה על אכילות, הרי כמו שמשנתנו היא כרבי יהושע אף על פי שסובר שציץ לא מרצה על האכילות משום שסובר שטומאה הותרה בציבור, כך יתכן שרבי יוסי סובר כן, [וכמו שהגמרא להלן מתרצת כן[ב]].

ולכן פירשו תוספות שבתירוץ זה הגמרא מפרשת שרבי יהושע סובר שציץ מרצה על העולים ועל האכילות, ומה שמבואר במשנה שהובאה לעיל (עז.) שאם נטמאו שיריה פסולה הוא משום שאף על פי שציץ מרצה אבל לכתחילה אסור להקטיר גם כשיש ריצוי ציץ. אבל אם זרק הורצה משום שהציץ מרצה בדיעבד. אמנם דין זה [שלכתחילה לא יקטיר גם כשיש ריצוי ציץ] הוא דרבנן[ג], ובקרבן ציבור לא גזרו גזירה זו[ד]. ולכן מבואר במשנתנו שחמשה דברים באים בטומאה בציבור לכתחילה.

והחזון איש (קדשים קמא סי' כו ס"ק ה-ו) ביאר לפי שיטת תוספות[ה], שבתחילה סברה הגמרא שאף על פי שאם נטמא הדם, לא יזרוק לכתחילה בקרבן יחיד, אבל אם נטמאו הבשר והאימורים יזרוק לכתחילה אם ציץ מרצה על עולים ואכילות, כיון שלא זורק דם פסול אלא שצריך את הבשר והאימורים כתנאי לזריקת הדם, ולכן בזה מועיל הריצוי ציץ שיש על הבשר והאימורים שיזרוק לכתחילה. אבל במסקנא חידשה הגמרא שכמו שבנטמא הדם לא מועיל הציץ להתיר הזריקה לכתחילה כך גם בנטמאו הבשר והאימורים, כיון שלולי ריצוי הציץ הזריקה פסולה, וריצוי ציץ לא מכשיר את הזריקה לכתחילה[ו]. ובציבור זורק לכתחילה כמו שאם נטמא הדם זורק בציבור לכתחילה.

ביאורו של המהרש"א בדעת רש"י לפי מה שפירשוהו התוספות

והמהרש"א (גמוס' שם) כתב שלפי מה שפירשו תוספות בדברי רש"י שגם במסקנא ציץ לא מרצה על עולים ואכילות, [ומה שבציבור קרב בטומאה הוא משום שטומאה הותרה בציבור], צריך לומר שמה שביחיד אם זרק [כמו שפירש רש"י גם לשיטתו] הוא משום שהדין של אם אין בשר אין דם הוא רק לכתחילה ולא בדיעבד וכמו שתירצה הגמרא בתירוץ הקודם. וגם אם נשרפו הבשר והאימורים אם זרק הורצה. [ולא כמו שסוברים תוספות שלמסקנא הדין של אם אין בשר אין דם הוא גם בדיעבד, ואם נשרפו הבשר והאימורים אם זרק לא הורצה, ורק אם נטמאו אם זרק הורצה בגלל הריצוי של הציץ]. ולפי

ג. **החזון** איש ביאר כן בשיטת הרמב"ם שהיא כשיטת תוספות. א. **שהרי** בתחילת הסוגיא כבר דנו האם רבי יהושע סובר שטומאה בציבור הותרה או דחויה, אלא שסברו ששיטתו היא שהיא דחויה, ואם כן התירוץ כאן הוא שרבי יהושע סובר כהשיטה שטומאה הותרה, והיה לה לגמרא לומר רק שרבי יהושע סובר שטומאה הותרה, ולא כמו שסברו ששיטתו שטומאה דחויה. וכמו שלעיל (עז:) אמרה הגמרא באחד התירוצים 'אלא קסבר רבי יהושע ציץ מרצה על העולים ועל האכילות', וכוונתה בתירוץ זה לומר שלא כמו שסברו בתחילה שרבי יהושע סובר שציץ לא מרצה על עולים ואכילות, אלא סובר שמרצה עליהם. ב. **אלא** שמוכיחה שרבי יוסי סובר שטומאה דחויה בציבור. ג. **ראה** בתוספות בזבחים (קד. ד"ה מלמ) שכתבו שרבנן גזרו שמא יטעו להכשיר זריקה גם כשנאבדו הבשר והאימורים. ד. **ראה** בתוספות רי"ד (לעיל עז: ד"ה לימלא) שפירש כתוספות שלמסקנא ציץ מרצה על אכילות בדיעבד, אבל במה שבציבור זורק לכתחילה פירש שהוא משום שטומאה הותרה בציבור. ה. **החזון** איש כתב כן בשיטת הרמב"ם, לפי מה שפירש בשיטתו שסובר כתוספות. ו. **אמנם** לפי תוספות כאן ובזבחים (שם) הוא רק מדרבנן. וראה בתוספות בזבחים (נג. ד"ה שלנה) שכתבו שגם בנטמא הדם מהתורה זורק לכתחילה. והמנחת ברוך (סי' קו ענף ג) הוכיח מהירושלמי שבנטמא הדם לא זורק לכתחילה מהתורה. וכתב עוד (סי' קז ענף ג) שלפי זה גם אם נטמאו הבשר והאימורים לא זורק לכתחילה מהתורה. וראה במשנת רבי אהרן (קדשים סוגיות סי' ז סק"ו) שכתב שמלשון רש"י (לעיל לד: ד"ה מלמ"ד) נראה שסובר שגם מהתורה ציץ לא מרצה לכתחילה, ואפילו אם נטמאו האימורים. ולהלן [בענין 'ביאורם של האחרונים' וכו'] יובא שהמרומי שדה ביאר כן בדברי רש"י כאן (ד"ה ביחיד).

רש"י נמצא שמה שבקרבן יחיד לכתחילה לא יזרוק הוא מהתורה משום שלכתחילה אם אין בשר אין דם, אלא שהוא לא מעכב[ז]. ומה שבציבור הוא קרב גם לכתחילה אף על פי שביחיד לא קרב לכתחילה מהתורה, הוא משום שטומאה הותרה בציבור בלי ריצוי ציץ, וזה מתיר גם לכתחילה[ח].

והמהרש"א (נרש"י שם) הוסיף עוד, שמה שרש"י היה צריך להוסיף שגם ביחיד רק לכתחילה לא יזרוק אבל בדיעבד הורצה, הוא משום שהגמרא לעיל (עז:) הביאה ברייתא שמפורש בה שרבי יהושע סובר שאם נטמא הבשר לא יזרוק ואם זרק הורצה, ולכן פירש רש"י שאף על פי שביחיד לכתחילה לא יזרוק משום שציץ לא מרצה על עולים ואכילות, אבל בדיעבד הורצה, משום שבדיעבד יש דם בלי בשר.

קושיות האחרונים על פירושם של תוספות בדעת רש"י לפי ביאורו של המהרש"א

המנחת ברוך (סי' קמ ענף ג) הקשה [על פירושם של תוספות בדעת רש"י כפי שביאר המהרש"א], שהרי מפורש להלן (ע"ב) שרבי יהושע סובר שהדין של אם אין בשר אין דם הוא גם בדיעבד, ואם נאבד או נשרף הבשר וזרק לא הורצה. ועוד הקשה **המרומי שדה** (נרש"י ד"ה ניחיד) [על פירושם של תוספות בדעת רש"י], מדוע רש"י היה צריך לפרש כאן שבדיעבד אם זרק הורצה גם ביחיד, הרי אין לזה שייכות לתירוץ הגמרא, שהרי עיקר תירוץ הגמרא הוא שטומאה הותרה בציבור, ולכן חלוק ציבור מיחיד. ומה שגם ביחיד בדיעבד הורצה זה כבר מפורש בברייתא לעיל, ולא צריך לחזור ולפרשו בתירוץ הגמרא.

ביאורם של האחרונים בדעת רש"י שלא כמו שפירשוהו תוספות

ולכן כתבו האחרונים[ט] שלולי דברי **תוספות** נראה שגם **רש"י** לא פירש בתירוץ הגמרא שטומאה הותרה בציבור, שהרי רש"י לא כתב שטומאה הותרה בציבור אלא **כתב** שבציבור הוא בהיתר. ונראה שגם הוא פירש כשיטת תוספות שגם למסקנא רבי יהושע לא סובר שטומאה הותרה בציבור, אלא תירוץ הגמרא הוא שרבי יהושע סובר שציץ מרצה על העולים והאכילות, והחילוק בין ציבור ליחיד הוא שביחיד הציץ לא מרצה לכתחילה, ובציבור הציץ מרצה לכתחילה. וזו כוונת רש"י שבציבור הוא בהיתר, דהיינו שבציבור הציץ מרצה גם לכתחילה, כיון שהתורה התירה בציבור שיקריבו לכתחילה[י]. ובזה מיושבות שתי קושיות תוספות על רש"י. ואמנם לפי זה נמצא שגם לפי רש"י מסקנת הגמרא היא שלפי רבי יהושע הדין של אם אין בשר אין דם הוא גם בדיעבד, ומה שאם נטמאו הבשר והחלב **אם** זרק הורצה הוא משום ריצוי ציץ, ואם הבשר והאימורים ישרפו אם זרק לא הורצה וכמו שהתבאר לפי תוספות.

והמרומי שדה (שם) הוסיף שרש"י חולק על תוספות במה שבקרבן יחיד לא יזרוק לכתחילה, משום שמלשונו נראה שמה שהציץ לא מרצה לכתחילה הוא מהתורה ולא כתוספות[יב]. [וכן נראה קצת מסוגיית הגמרא שכמו שבתירוץ הקודם שחילקו בין לכתחילה לבדיעבד לענין הדין של אם אין בשר אין דם שהוא לא מעכב בדיעבד, ודאי שלכתחילה אסור מהתורה, שהרי הדין של אם אין בשר אין דם נלמד לעיל (עז:) מפסוקים, כך למסקנא שמה שאסור לכתחילה הוא משום שהציץ לא מרצה לכתחילה הוא מהתורה]. **והמנחת ברוך** (סי' קמ ענף ג) הביא **שבירושלמי** (פ"ו ה"ה) מבואר שציץ לא מרצה לכתחילה מהתורה[יג]. והוסיף שבסוגייתנו כאן אין הכרח לפרש שחולקת על הירושלמי [כפי שביארו התוספות], משום שגם לפי הירושלמי יתכן שכיון שנלמד מפסוק שטומאה דחויה בציבור לכתחילה, נלמד בזה שבציבור ציץ מרצה גם לכתחילה[יד].

קושיית המהרש"א איך התיישבה קושיית הגמרא שפסולה משמע דיעבד

הובא לעיל **שהמהרש"א** (נרש"י ד"ה ניחיד) כתב, שלפי מה שביארו **תוספות** בדעת רש"י נמצא שגם למסקנא סובר רבי יהושע שהדין של אם אין דם אין בשר הוא רק לכתחילה. וזו כוונת רש"י (שם) שכתב שגם ביחיד אם זרק הורצה. ומקורו של רש"י הוא ממה שמבואר בברייתא לעיל (עז:) שרבי יהושע מודה שאם נטמאו הבשר והחלב וזרק הורצה בדיעבד. והמהרש"א הוסיף שלפי זה צריך לומר שאף על פי שלעיל (שם) מקשה הגמרא שהלשון פסולה [האמור במשנה של 'נטמאו שיריה'] משמע בדיעבד, אבל הגמרא לא חשה לקושיא זו, [ועיקר הקושיא של הגמרא על הפירוש הקודם היא הקושיא השניה שלשון המשנה שבאים בציבור בטומאה משמע גם לכתחילה]. שהרי גם למסקנא בהכרח הלשון פסולה מתפרש לכתחילה, וכמו שפירש רש"י שגם למסקנא אפילו ביחיד בדיעבד הורצה. וכבר נתבאר שכן מוכרח, שהרי מפורש בברייתא שרבי יהושע מודה שאם זרק הורצה, ואם כן בהכרח שהלשון פסולה משמע לכתחילה.

וכתבו האחרונים[טו], שלפי פירושם של תוספות מיושבת היטב הסוגיא ולא קשה קושיית המהרש"א. משום שבתחילה כשתירצו 'הא לכתחילה הא בדיעבד' סברו שהדין של אם אין בשר אין דם הוא רק לכתחילה. ודין זה הוא בין אם נטמא הבשר ובין אם נאבד הבשר, שבדיעבד אם זרק הורצה כיון שבדיעבד יש דם אף על פי שאין בשר. ולענין זה אין חילוק בין יחיד לציבור, כיון שדין זה הוא נפקא מינה גם לנאבד הבשר והחלב, ולענין זה אין חילוק בין יחיד לציבור[טז]. ובהכרח מה שמבואר במשנתנו שבציבור בא בטומאה הוא רק בדיעבד. ולכן מקשה הגמרא [בקושיא השניה] שהלשון באים בטומאה האמור במשנתנו לענין קרבן ציבור משמע לכתחילה. וכמו כן מקשה הגמרא בקושיא הראשונה שהלשון פסולה [האמור במשנה של 'נטמאו שיריה'] משמע שפסולה בדיעבד.

אבל בתירוץ כאן חידשו שאמנם הדין של אם אין בשר אין דם הוא גם בדיעבד אבל ציץ מרצה על עולים ואכילות. ודין זה הוא רק בטומאה, ולכן לענין זה יש לחלק בין יחיד לציבור, שביחיד ציץ מרצה רק בדיעבד ובציבור מרצה לכתחילה[יז]. ובזה מתיישבת הקושיא השניה. ומלבד זה גם מתיישבת הקושיא הראשונה שמה שכתוב במשנה פסולה מוסב על מה שכתוב שם במשנה גם 'אבדו שיריה', ששם הציץ לא מרצה, ושם הוא פסול בדיעבד לפי רבי יהושע. אבל בנטמאו שיריה כשרה בדיעבד כמו שמפורש בברייתא. ומה שהמשנה כתבה שם גם נטמאו שיריה הוא בשביל לחדש שגם שם לכתחילה לא יקטירו[יח].

וכתבו עוד האחרונים[יט] שלפי מה שהתבאר לעיל [בענין הקודם] שגם רש"י מפרש כתוספות מיושבת הסוגיא גם לשיטתו, ולא קשה גם לשיטתו קושיות המהרש"א. וכמו כן התבאר לעיל [שם] שיש להוכיח שגם רש"י מודה לתוספות, שהרי מפורש להלן (ע"ב) שלפי רבי יהושע רק אם נטמא החלב והבשר אם זרק הורצה אבל אם אבדו אם זרק לא הורצה, ומוכח שלפי רבי יהושע אם אין בשר אין דם מעכב גם בדיעבד, ורק בנטמאו הבשר והחלב שהציץ מרצה על אכילות אם זרק הורצה בדיעבד.

ביאורו של הרש"ש בדעת רש"י לפי פירושם של תוספות

הרש"ש (לעיל עז: נרש"י ד"ה אלא) כתב לבאר בשיטת **רש"י** [לפי פירושם של **תוספות** בדעת רש"י שבציבור זורק לכתחילה משום שטומאה הותרה בציבור], שלא כמו שפירש **המהרש"א** [שהובא בענין הקודם] שלפי זה מה שביחיד אם זרק הורצה הוא משום שהדין של אם אין בשר אין דם הוא רק לכתחילה, [שהרי מפורש להלן (ע"ב) שאם נשרף או נאבד הבשר והאימורים אם זרק לא הורצה, ורק אם נטמאו אם זרק הורצה[כ]. אלא ביאור דברי רש"י הוא שהדין של אם אין בשר אין דם שמעכב בדיעבד הוא רק כשהבשר לא קיים כלל, אבל אם הוא רק נטמא שהוא קיים אלא שהוא פסול, הוא לא מעכב בדיעבד ואם זרק הורצה, ורק לכתחילה לא יזרוק. ומה שבציבור יזרוק לכתחילה הוא משום שטומאה הותרה בציבור. וכן מבואר ברש"י (להלן ע"ב ד"ה אלא), שמה שמבואר להלן (שם) שאם נשרף הבשר אם זרק לא הורצה ואילו אם נטמא אם זרק הורצה, הוא משום שאם נטמא הוא קיים אלא שהוא פסול.

ז. **והמהרש"א** הוסיף שכן צריך לומר גם בשיטת רבי יוסי הסובר שהדין של אם אין בשר אין דם הוא רק לכתחילה וכמבואר לקמן (ע"ב), שמדין תורה רק לכתחילה אם אין בשר אין דם. ח. **ואמנם** החילוק בין ציבור ליחיד הוא רק בטומאה אבל אם נאבדו שיריה גם בציבור לא קרב לכתחילה. ט. **מרומי שדה** (שם), מנחת ברוך (סי' קמ ענף ג, ובהשמטות שם). י. **ולכן** רש"י היה צריך לפרש שביחיד יש חילוק בין לכתחילה לדיעבד, משום שהוקשה לו שהרי גם ביחיד ציץ מרצה, ועל זה תירץ שביחיד ציץ מרצה רק בדיעבד. יא. **ראה** בכסף משנה (פסולי המוקדשין פ"ח הל"ד) שהעתיק לשון רש"י שטומאה דחויה בציבור, ותמה הלחם משנה (שם) שהרי רש"י פירש שטומאה הותרה, ולכן כתב שיש טעות סופר בכסף משנה. אמנם יתכן שהכסף משנה פירש ברש"י כמו שהתבאר, ולא כמו שפירשו תוספות בדעת רש"י. וכעין זה כתב המשנת רבי אהרן (קדשים סוגיות פ' ז קק"ו). יב. **והמשנת** רבי אהרן (שם קק"ז) דייק כן מלשון רש"י (לעיל לד: ד"ה אפ"ג) שכתב שריצוי ציץ מועיל רק לדיעבד. יג. **ראה** במנחת ברוך (שם) שהרחיב בראייתו מהירושלמי. יד. **ובזה** תירץ מה שיש להקשות לפי מה שהתבאר, שגם אם ביחיד אסור מהתורה לזרוק לכתחילה אבל בציבור הדין שונה גם בדין תורה שיכול לזרוק לכתחילה, מדוע לא תירצו שאף על פי שביחיד ציץ לא מרצה על אכילות אבל בציבור ציץ מרצה על אכילות. אבל לפי מה שהתבאר מיושב, משום שעל זה אין מקור לחלק בין ציבור ליחיד. ורק במה שציץ לא מרצה ביחיד לכתחילה יש מקור מהפסוק שבציבור מרצה לכתחילה, שהרי מפורש בפסוק שבציבור מקריבים לכתחילה בטומאה. וכן כתב המרומי שדה (שם), שלכאורה קשה לפי רש"י שיש חילוק בין יחיד לציבור לענין דין תורה, מדוע הקשו להלן על רבי יוסי שסובר שציץ לא מרצה על אכילות איך בציבור קרב בטומאה, ולא תירצו שאף על פי שציץ לא מרצה על אכילות ביחיד אבל בציבור מרצה. ותירץ שאם ציץ לא מרצה על אכילות בדיעבד אין מקור לומר שבציבור הדין שונה, ורק במה שציץ מרצה בדיעבד אלא שלא מרצה לכתחילה מהתורה, בזה יש מקור לחלק בין ציבור ליחיד, שבציבור מפורש בתורה שציץ מרצה לכתחילה. טו. **רעק"א** (על המשניות, פ"ו משנה ג), רש"ש (לעיל עז: רש"י ד"ה אלא), מרומי שדה (נרש"י ד"ה ניחיד). טז. **כן** כתב במרומי שדה. וראה ברע"א (שם) שכתב באופן אחר שהדין של אם אין בשר אין דם הוא דין תורה, ואין לחלק בו בין ציבור ליחיד. מה שאין כן למסקנא שמה שציץ לא מרצה לכתחילה הוא דרבנן, בזה חלוק יחיד מציבור, שבציבור לא גזרו. אבל המרומי שדה לא פירש כן משום שכתב דבריו גם בשיטת רש"י [וכמו שיבואר להלן], והרי לפי רש"י מה שציץ לא מרצה לכתחילה למסקנא הוא גם כן דין תורה, וכמו שהתבאר בענין הקודם. יז. **תוספות** פירשו שגם ביחיד ציץ מרצה לכתחילה, אלא שרבנן גזרו ביחיד אבל בציבור לא גזרו. ובענין הקודם הובא שהמרומי שדה והמנחת ברוך כתבו, שגם אם ביחיד לא מרצה מהתורה לכתחילה, אבל בציבור שנלמד מפסוק שמקריבים לכתחילה נלמד מזה שהציץ מרצה לכתחילה. יח. **והרע"א** והרש"ש (שם) הוסיפו שיתכן ליישב עוד, שהמשנה שם היא כשיטת רבי יהושע שאם אין בשר אין דם מעכב בדיעבד, אבל לא כשיטתו שציץ מרצה על אכילות. ולא נתבאר דבריהם, שהרי מהסוגיא לעיל (עז:) נראה שלא רצתה לפרש כן, וכמו שמתבאר מתוספות (שם ד"ה אלא). ואמנם תוספות הקשו מדוע לא פירשו כן, אבל על כל פנים כן נראה מהגמרא. יט. **מרומי** שדה (נרש"י ד"ה ניחיד), מנחת ברוך (סי' קמ ענף ג, ובהשמטות שם). כ. **הרש"ש** לא הוכיח משם, אך ראה במשנת רבי אהרן (קדשים סי' ז סק"ג) שפירש כהרש"ש, והוסיף שפירוש זה מוכח מהסוגיא להלן (ע"ב). וכבר הובא לעיל [בענין

ולפי זה נמצא שאף על פי שבין לפי רש"י ובין לפי תוספות רק אם נטמא הבשר הורצה בדיעבד, אבל הם נחלקו מהו הטעם שבנטמא הורצה בדיעבד. שלרש"י הוא משום שאם הבשר בעין הורצה בדיעבד, ולפי תוספות הוא משום שבנטמא יש ריצוי ציץ. [ותוספות לשיטתם כתבו להלן (ע"ג ד"ה מ) שמה שיש חילוק בין נטמא לנשרף הוא משום שבנטמא הציץ מרצה]. ולפי זה מיושב מה שהקשה המהרש"א (נרש"י ד"ה ניחיד, הו"ד לעיל), לפי שיטת רש"י איך התיישבה קושיית הגמרא לעיל (ע"ח) שפסולה משמע דיעבד, משום שלפי הנתבאר גם לפי רש"י אם נשרף פסול דיעבד, ואם כן אפשר אוצר החכמה כמו שהתבאר בענין הקודם לפי שיטת תוספות שלמסקנא לא קשה הלשון פסולה, כיון שהוא מוסב על נשרפו שיריה, שהרי לפי הנתבאר גם לפי רש"י אם אבדו שיריה פסולה דיעבד, ולכן גם לפי שיטתו אפשר לומר שהפסולה מוסב על אבדו שיריה.

ובמשנת רבי אהרן (קדשים קונטרס סי' ז סק"ה) כתב, שגם לפי ביאור זה אפשר לבאר שאין כוונת רש"י שבציבור זורק לכתחילה משום שטומאה הותרה [כמו שהבינו תוספות בשיטת רש"י], אלא יתכן שכוונת רש"י שאפילו אם טומאה דחויה בציבור יכול לזרוק לכתחילה בציבור[כא]. משום שגם ביחיד אם זרק הורצה אלא שלכתחילה לא יזרוק, ולכן בציבור שטומאה דחויה זורק לכתחילה[כב]. ואף על פי שביחיד לא זורק לכתחילה מהתורה אבל בציבור זורק לכתחילה[כג].

וביאור הדברים הוא, שמה שבטומאה דחויה בציבור צריך את ריצוי הציץ הוא משום שהדחיה היא רק על האיסור להקריב בטומאה, ולא על הפסלות שיש בדבר טמא, ורק הריצוי ציץ מכשיר את הפסלות[כד]. ולכן כשנטמא הבשר הטומאה דחויה בציבור בלי הריצוי ציץ, משום שאם גם ביחיד בדיעבד הורצה מוכח שאין כאן פסלות מחמת הטומאה, ומה שלכתחילה לא יזרוק הוא רק איסור לזרוק כשהבשר טמא, והרי על האיסור מספיק הדין שטומאה דחויה בציבור בלי הריצוי ציץ, ולכן בציבור אם נטמא הבשר זורק לכתחילה.

והמשנת רבי אהרן (שם סק"ג) הוסיף עוד, שגם לפי ביאור זה רש"י סובר שביחיד לכתחילה לא יזרוק מהתורה[כה] [ולא כתוספות שסוברים שרק מדרבנן לא יזרוק כיון שציץ מרצה גם ביחיד], שהרי לפי רש"י ציץ לא מרצה, ולכן לכתחילה לא יזרוק מהתורה משום שאם אין בשר אין דם לכתחילה גם כשהבשר קיים אלא שהוא פסול. **והמאירי** (לעיל עז: ד"ה הציץ) כתב שאם נטמא וזרק הורצה אפילו שציץ לא מרצה על אכילות, משום שהבשר בעין ואין דינו כנאבד ונשרף שהבשר לא בעין ואם זרק לא הורצה. ושיטתו היא כשיטת רש"י לפירושו של הרש"ש.

ביאור שיטת רש"י לפי ביאורו של הרש"ש

ובמשנת רבי אהרן (שם) כתב לבאר שיטת רש"י לפי ביאורו של הרש"ש[כו], שיש שני דינים בהלכה של אם אין בשר אין דם. האחד, שהזריקה צריכה להתיר בשר לאכילה או אימורים להקטרה, ולכן אם אין בשר ואימורים שהזריקה לא מתירה היא לא כשרה[כז]. והשני, שרק אם יש דם ובשר יש לקרבן תורת קרבן[כח]. ויש חילוק בין הדינים שהדין שזריקה צריכה להתיר הוא רק דין שלכתחילה הזריקה צריכה להתיר, אבל בדיעבד הורצה גם אם היא לא מתירה, והדין השני שרק אם יש דם ובשר יש לקרבן תורת קרבן מעכב בדיעבד.

ומעתה סובר רש"י שאם יש בשר אלא שהוא פסול נחשב שיש כאן בשר לענין שיש לו תורת קרבן, אלא שאין כאן מתיר, שהרי הזריקה לא מועילה להתיר את הבשר הפסול להוציאו מידי מעילה. ולכן לכתחילה לא יזרוק משום שלכתחילה הזריקה צריכה להתיר, אבל בדיעבד הורצה משום שמה שהזריקה לא מתירה לא מעכב. ומה שתמיד מעכב כשאין בשר הוא משום שבלי בשר אין כאן קרבן, אבל כאן שיש בשר נחשב שיש קרבן אף על פי שהוא פסול ולכן בדיעבד הורצה.

והוסיף עוד (שם סק"ג), שיתכן שהמקור של שני הדינים הוא מהשני פסוקים שהובאו לעיל (ע:) ללמוד מהם שאם אין בשר אין דם. ואמנם הגמרא לעיל אמרה שמפסוק אחד נלמד לעולה ומפסוק שני נלמד לשלמים, אבל אחרי שהגמרא כאן חידשה שאם הבשר בעין הורצה בדיעבד, סוברת הגמרא שמהפסוק הראשון של 'הבשר והדם', שנלמד שבשר דומה לדם, וכמו שאם אין דם אין בשר כך אם אין בשר אין דם, נלמד שרק אם יש דם ובשר יש לו תורת קרבן, וכמו שבלי דם אין לו תורת קרבן כך אם אין בשר אין לו תורת קרבן. אבל מהפסוק השני נלמד שצריך שהזריקה תתיר, שהרי מפסוק זה למד שם רבי אליעזר שהזריקה מתרת לאכילה, ואם כן גם רבי יהושע סובר שנלמד שצריך שהזריקה תתיר, והדין השני הוא רק לכתחילה אבל לא מעכב.

והמשנת רבי אהרן (מנחות סי' ה סק"נ) ביאר גם כן בדברי רש"י כפירושו של הרש"ש, שמה שביחיד אם זרק הורצה הוא משום שהבשר בעין, והוסיף עוד לבאר ששורש המחלוקת של **רש"י ותוספות** האם מה שבנטמא הורצה בדיעבד הוא משום שציץ מרצה או משום שהבשר בעין, הוא במה שמבואר בברייתא לעיל (עז:) שבין אם נטמא הבשר ובין אם נפסל הבשר ובין אם יצא הבשר חוץ לקלעים מודה רבי יהושע שאם זרק הורצה. שהרי לכאורה קשה לפי מה שהתבאר [בין לרש"י ובין לתוספות] שאם נאבד הבשר אם זרק לא הורצה ורק בנטמא מודה רבי יהושע שאם זרק הורצה, מדוע גם אם יצא חוץ לקלעים מודה רבי יהושע שאם זרק הורצה.

אמנם נראה שרש"י סובר, שמזה מוכח שמה שאם נטמא מודה רבי יהושע, הוא לא משום ריצוי הציץ שהרי ציץ לא מרצה על פסול יוצא, אלא הוא משום שאם הבשר בעין מודה רבי יהושע שבדיעבד הורצה אף על פי שהבשר פסול, ולכן גם ביוצא מודה רבי יהושע. אבל תוספות (לעיל לד: ד"ה שמא) הקשו באמת מדוע ביוצא מודה רבי יהושע הרי ציץ לא מרצה על היוצא[כט]. ותירצו שרבי יהושע סובר כשיטת רבי עקיבא (מנחות יג.) שזריקה מועלת ליוצא להוציאו מידי מעילה, הרי שהזריקה מתירה את הבשר, וכל שכן שנחשב שיש בשר לענין זה שהזריקה תרצה. וכן ביאר **האחיעזר** (ח"ג סי' מג).

אמנם תוספות במנחות (יג. ד"ה ה"מ) הקשו, שהרי בגמרא שם מבואר שגם לפי רבי עקיבא זריקה מועלת ליוצא רק אם יצא מקצתו ולא אם יצא כולו, ואם כן איך אמר רבי יהושע שאם זרק הורצה גם כשהבשר יצא, הרי בהכרח מדובר שכולו יצא שאם לא כן זורק אפילו לכתחילה, [שהרי אם נשאר כזית כבר נחשב שיש בשר ויכול לזרוק], ואם כן איך אמר רבי יהושע שאם זרק הורצה, הרי אם כולו יצא, זריקה לא מועלת ליוצא. ותירצו בתירוץ הראשון שרבי יהושע סובר שאפילו אם יצא כולו זריקה מועלת ליוצא ולא כרבי עקיבא. ובאופן נוסף תירצו לפי המבואר בסוגייתנו שיש חילוק בין לכתחילה לבדיעבד. ולכן גם אם יצא וזרק, הורצה בדיעבד אף על פי שהזריקה לא תועיל להוציא את הבשר מידי מעילה.

וביאר במשנת רבי אהרן (שם), שבתירוץ הראשון פירשו בסוגייתנו כשיטתם כאן שמה שבדיעבד הורצה הוא משום ריצוי ציץ, ולפי זה בהכרח שמה שביוצא הורצה בדיעבד הוא משום שזריקה מועלת ליוצא וכשיטתם לעיל (לד: הנ"ל). ולכן חידשו שרבי יהושע סובר שזריקה מועלת ליוצא גם אם יצא כולו. אבל בתירוץ השני פירשו בסוגייתנו כשיטת רש"י שמה שבדיעבד הורצה הוא משום שאם הבשר בעין נחשב שיש בשר אף על פי שהוא פסול, ולכן אף על פי שזריקה לא מועלת ליוצא להוציאו מידי מעילה, אבל אם זרק הורצה כיון שנחשב שיש בשר[ל].

והמשנת רבי אהרן והאחיעזר הוסיפו עוד, שכפירוש זה בדעת רש"י מפורש ברש"י בזבחים (קד. ד"ה מידי). משום שרש"י שם הקשה מדוע ביוצא אם זרק הורצה בדיעבד, הרי ביוצא אין ריצוי ציץ. ותירץ שלרבי יהושע היה קל בדרשה זו של אם אין בשר אין דם, שאם הבשר רק פסול הורצה בדיעבד. ובזה ביאר רש"י מה שמבואר בגמרא שם, שגם אם הבשר נאבד שהזריקה לא מרצה אבל העור הותר לכהנים, שכיון שקל היה לו לרבי יהושע בדין של אם אין בשר אין דם שאם הבשר בעין אלא שהוא פסול הורצה בדיעבד, לכן גם אם נאבד או נשרף שהזריקה לא מרצה אבל היא מתירה את העור. ומבואר בזה שרש"י סובר שלפי רבי יהושע יש קולא בדין של אם אין בשר אין דם שאם הבשר פסול וזרק הורצה[לא]. והמשנת רבי אהרן הוסיף, שלכן תוספות בזבחים (שם ד"ה מאן) פירשו את הסוגיא באופן אחר, משום שהם לשיטתם בסוגייתנו וכן

'קושיות האחרונים' וכו'] שהמנחת ברוך (סי' קמ ענף ג) הקשה קושיא זו על רש"י, ולכן פירש שרש"י לא חולק על תוספות. **כא. וכמו** שביארו המרומי שדה והמנחת ברוך בדעת רש"י [והובא לעיל בענין 'ביאורם של האחרונים' וכו']. **כב. וכתב** עוד, שלפי פירוש זה מיושבת קושיית תוספות על רש"י, מדוע הגמרא להלן מקשה על רבי יוסי הסובר שאין ציץ מרצה על אכילות, משום שבדעת רבי יוסי אי אפשר לומר שאם נטמא הבשר אם זרק הורצה בלי ריצוי ציץ, שהרי הגמרא שם מוכיחה ממה שרבי יוסי אמר שציץ לא מרצה על אכילות, שסובר שאם אין בשר אין דם משום שאם לא כן לא צריך את הציץ על אכילות, ואם כן מזה מוכח שלולי הציץ גם בדיעבד לא הורצה, משום שאם גם בלי הציץ, בדיעבד הורצה, מה מועיל הציץ, הרי הוא לא מועיל שיוכלו לזרוק לכתחילה על כל פנים מדרבנן, ובהכרח שבלי הציץ גם בדיעבד לא הורצה, ולכן לשיטתו קשה מדוע בציבור זורק לכתחילה. **כג. ולעיל** [בענין הנ"ל] הובא שהמרומי שדה והמנחת ברוך כתבו גם לפי דרכם בדעת רש"י [שסובר כתוספות שביחיד אם זרק הורצה בדיעבד בגלל הריצוי ציץ] שגם אם ביחיד לא זורק לכתחילה מהתורה [בגלל שמהתורה ציץ לא מרצה לכתחילה], אבל בציבור זורק לכתחילה, משום שבציבור יש גזירת הכתוב שבטומאה מקריבים לכתחילה בצירוף עם הריצוי ציץ, ובזה גילתה התורה שבציבור ציץ מרצה לכתחילה. אבל לפי דרכו של הרש"ש אי אפשר לומר כן, משום שלא מצאנו בפירוש בתורה שבציבור טומאה דחויה גם כשהקרבן נטמא שבזה לכתחילה לא זורקים הדם בגלל שאין בשר. **כד. ראה** לעיל (עז.) [בענין 'ביאורם של האחרונים' וכו'] שנתבאר כן בהרחבה. **כה. כמו** שפירש המרומי שדה הנ"ל לפי דרכו בשיטת רש"י. ובמשנת רבי אהרן שם הוכיח שכן שיטת רש"י שמהתורה לא יזרוק לכתחילה [גם לפי מה שהתבאר בשיטת רש"י שרק בנטמא הדין כן]. ובענין הבא בהערה יובאו דבריו. **כו. וכן** הוא בקצרה בקהלות יעקב (סי' נח ד"ה מאן). **כז. וכן** כתב רש"י (להלן עח: ד"ה ומקודשין), ובמנחות (ע. ד"ה כמאן), שהדין של אם אין בשר אין דם הוא שהזריקה צריכה להתיר. **כח. לעיל** (עז.) [בענין 'שני ביאורים בדין של אם אין בשר אין דם'] הובא שהגרי"ז ביאר כצד זה, והוסיף שלשונו של רבי יהושע הוא שאם אין דם אין בשר ואם אין בשר אין דם, וכמו שאם אין דם אין קרבן כך אם אין בשר אין קרבן. ושם הובא שהגרי"ז הוכיח עוד כצד זה. **כט. ולכאורה** תוספות לשיטתם כאן הקשו שם קושייתם. וראה עוד להלן. **ל. ובהערה** בענין הבא יובא שהאבן האזל (הלכות מקדשים פ"ח ה"ל) והאחיעזר (ח"ג סי' מג) ביארו דבריהם באופן אחר. **לא. ומכאן** הוכיח במשנת רבי

לעיל (לד.), שרק אם נטמא [שהציץ מרצה] או שיצא [שזריקה מועלת ליוצא] אם זרק הורצה.

לפי רש"י הסוגיא כאן חולקת על הסוגיא לעיל בדעת רבי יהושע

אלא שהאחיעזר (סס) תמה על רש"י מהסוגיא לעיל (לד:), שמקשה על מה שמבואר בברייתא כאן, שגם אם נפסל הבשר אם זרק הורצה, שהרי נפסל הכוונה שנפסל בהיסח הדעת, ואם כן אמנם לפי השיטה שהיסח הדעת פוסל משום שחוששים שנטמא מובן, שכמו שאם נטמא אם זרק הורצה משום ריצוי ציץ כך אם נפסל בהיסח הדעת שפסולו משום חשש טומאה הציץ מרצה, אבל לפי השיטה שפסולו של היסח הדעת הוא לא משום חשש טומאה, אלא היסח הדעת עצמו פוסל, מדוע אם זרק הורצה הרי ציץ לא מרצה על פסולים אחרים. [והגמרא מתרצת שנפסל הכוונה שנפסל על ידי נגיעת טבול יום שפוסל ולא מטמא[לב]. והרי מפורש בגמרא כשיטת תוספות שרק משום ריצוי ציץ אם זרק הורצה.

ותירץ האחיעזר, שלרש"י הוקשה קושיית תוספות במנחות (יג. ד"ה ה"מ) שלפי המבואר בגמרא (סס) שגם לפי רבי עקיבא שזריקה מועלת ליוצא, אבל אם יצא כולו זריקה לא מועלת ליוצא מדוע אם זרק הורצה. ולכן סובר רש"י שלפי הסוגיא במנחות בהכרח שטעמו של רבי יהושע הוא שאם הבשר בעין אם זרק הורצה גם בלי ריצוי ציץ. וגם בהיסח הדעת אם זרק הורצה אפילו לפי השיטה שפסולו הוא לא משום חשש טומאה. וכן סוברת הסוגיא בזבחים (קד.) הנ"ל. והסוגיא לעיל (לד:) סוברת שרבי עקיבא סובר שזריקה מועלת גם ביצא כולו. ולכן היא סוברת שמה שבנטמא אם זרק הורצה הוא רק משום ריצוי ציץ, ובהיסח הדעת אם זרק הורצה רק אם פסולו הוא משום חשש טומאה, ומה שביוצא אם זרק הורצה הוא משום שזריקה מועלת ליוצא.

והוסיף עוד שרש"י סובר שגם סוגייתנו חולקת על הסוגיא לעיל, כיון שרש"י פירש בסוגייתנו שגם במסקנא רבי יהושע סובר שציץ לא מרצה על אכילות. ובהכרח מה שאם זרק הורצה הוא משום שהבשר בעין וכשיטת הסוגיא בזבחים (קד.) ובמנחות (יג.)[לג]. ורק הסוגיא לעיל (לד:) סוברת שבנטמא אם זרק הורצה משום שציץ מרצה על האכילות[לד].

קושיית הלחם משנה על הרמב"ם

שם. הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ג הל"ד) כתב, שכל הזבחים של יחיד בין אם נטמא הבשר והחלב קיים, ובין אם נטמא החלב והבשר קיים זורק את הדם, אבל אם נטמאו שניהם לא יזרוק, ואם זרק הורצה כיון שציץ מרצה על הטמא. וכן אם האימורים נטמאו או שאיברי עולה נטמאו והקטירם הציץ מרצה. ובקרבנות ציבור גם אם נטמאו הבשר והחלב הרי זה זורק את הדם לכתחילה. **והלחם משנה** (סס ד"ה וכן) הקשה, שדברי הרמב"ם נסתרים מסוגייתנו בין לפירוש רש"י בין לפירוש **תוספות**. שהרי לפירוש רש"י [כפי שפירשוהו התוספות] נמצא שמה שבקרבן ציבור אם נטמאו הבשר והחלב זורק את הדם הוא משום שטומאה הותרה בציבור, ואילו הרמב"ם (ניחמ מקדש פ"ד הט"ו) פסק שטומאה דחויה בציבור, ואם כן איך פסק שבציבור אם נטמאו הבשר והחלב זורק את הדם. וכמו כן תוספות פירשו שמה שבקרבן ציבור אם נטמאו הבשר והחלב זורק את הדם הוא משום שציץ מרצה על אכילות, והרי הרמב"ם (סס ה"ז) פסק שציץ לא מרצה על אכילות, ואם כן איך פסק שבציבור אם נטמאו הבשר והחלב זורק את הדם**לה**. וביישוב שיטת הרמב"ם נאמרו באחרונים כמה דרכים:

דעת הלחם משנה בביאור שיטת הרמב"ם

א. הלחם משנה (פסולי המוקדשין סס) תירץ, **שהרמב"ם** פירש את סוגייתנו באופן אחר, שביחיד ציץ לא מרצה על אכילות ובציבור ציץ מרצה על אכילות. ואמנם הרמב"ם (ניחמ מקדש פ"ד ה"ז) כתב שציץ לא מרצה על אכילות, וכן לא מרצה על טומאת הגוף חוץ מטומאה דחויה בציבור שהציץ מרצה. ולפי הנתבאר סיום דברי הרמב"ם הם לא רק על טומאת הגוף, שבציבור הציץ מרצה, אלא הם מוסבים גם על תחילת דבריו שציץ לא מרצה אכילות, שבציבור ציץ מרצה על אכילות. ומה שהגמרא להלן מקשה על רבי יוסי שסובר שציץ לא מרצה על אכילות מדוע קרבן ציבור בא בטומאה, ולא תירצה שבציבור ציץ מרצה על אכילות, הוא משום שמלשונו של רבי יוסי שציץ לא מרצה על אכילות משמע שסובר שגם בציבור ציץ לא מרצה על אכילות**לו**. וכתב החזון **איש** (קדשים קמץ סי' כו סק"ד), שלפי זה מה שכתב הרמב"ם שגם ביחיד אם נטמאו הבשר והחלב וזרק הורצה, הוא משום שציץ מרצה על העולים.

דעת התוספות יום טוב בביאור שיטת הרמב"ם

ב. התוספות יום טוב (פ"ז מ"ז) כתב בדעת **הרמב"ם** שמפרש בסוגייתנו כשיטת **תוספות**, שבציבור זורק לכתחילה בגלל שציץ מרצה על האכילות, וביחיד לכתחילה לא יזרוק ואם זרק הורצה, משום שביחיד ציץ לא מרצה לכתחילה, וכיון שגם ביחיד אם זרק הורצה, לכן בציבור זורק לכתחילה משום שבציבור הציץ מרצה לכתחילה. והרמב"ם פוסק גם כן שציץ מרצה על אכילות בדיעבד. ומה שכתב **הרמב"ם** (ניחמ מקדש פ"ד ה"ז) שציץ לא מרצה על אכילות, הכוונה שלכתחילה הוא לא מרצה על האכילות אבל בדיעבד הוא מרצה, ולכן בציבור זורק לכתחילה משום שבציבור הציץ מרצה לכתחילה**לז**. וכן כתב **הלחם משנה** (קרבן פסח פ"ד ה"ג) שדעת הרמב"ם כתוספות שמפרשים בסוגייתנו שבדיעבד ציץ מרצה על אכילות. **והשער המלך** (ניחמ מקדש סס) כתב שהלחם משנה חזר בו מדבריו בהלכות פסולי המוקדשין הנ"ל.

והשער המלך תמה על פירוש זה שהרי הרמב"ם (ניחמ מקדש סס) כתב שציץ מרצה על העולים ולא על הנאכלים, והרי ציץ לא מרצה גם על העולים לכתחילה, שהרי ברמב"ם (פסולי המוקדשים סס) מבואר שאם נטמאו הבשר והאימורים לא יזרוק, ואם ציץ מרצה על העולים לכתחילה מדוע לא יזרוק, הרי בשביל שיוכלו לזרוק מספיק שיש כזית חלב, ובהכרח שציץ לא מרצה על העולים לכתחילה. ואם הרמב"ם פוסק שגם על האכילות ציץ מרצה בדיעבד, נמצא שאין

אהרן שלפי רש"י לא יזרוק לכתחילה מהתורה, כיון שרש"י בזבחים כתב שלפי רבי יהושע יש קולא בדין של אם אין בשר אין דם שאם הבשר בעין אלא שפסול אם זרק לא הורצה. והרי שלא כתב שיש קולא שמהתורה יזרוק לכתחילה, ומוכח שלא יזרוק לכתחילה מהתורה. [אמנם קשה לפי ביאורו של המשנת אהרן (קדשים פ"ו ז סק"ג) בדעת רש"י שהובא לעיל, שיש שני דינים באם אין בשר אין דם, האחד שהזריקה תתיר, והשני שבלי בשר אין כאן קרבן, וכשהבשר לא בעין אין כאן קרבן, אבל כשהוא בעין יש כאן קרבן אלא שהזריקה לא מתירה, והם חלוקים לענין דיעבד, שאם אין בשר, שאין קרבן, פסול בדיעבד, אבל אם הבשר קיים אלא שפסול, שיש קרבן אלא שהזריקה לא התירה אותו, הורצה בדיעבד. ואם כן קשה מה שכתב רש"י שממה שבנפסל הורצה בדיעבד נלמד שהדין של אם אין בשר אין דם קל גם כשנאבד הבשר ולכן הוא מתיר את העור, הרי הם שני דינים, ובדין שאם אין בשר אין קרבן לא מצאנו קולא, ומה שאם הבשר פסול הורצה בדיעבד הוא משום ששם לא שייך כלל הדין שאין כאן קרבן, כיון שיש בשר אלא שהוא פסול].

לב. מי שנוגע בטבול יום נטמא ולא מטמא אחרים, ולכן נקרא פסול ולא טמא.

לג. והאחיעזר כתב עוד שרש"י (לעיל לד: ד"ה מי) פירש שביוצא אם זרק הורצה משום שפסולו של יוצא הוא מחמת דבר אחר שאין מחיצות. והרי שלא פירש כמו שפירש בזבחים (קד.) שלפי רבי יהושע יש קולא בדין של אם אין בשר אין דם שאם הבשר רק פסול לא נפסל בדיעבד. ומשום שדברי רש"י שם הם על הסוגיא שם שסוברת שבנטמא אם זרק הורצה רק משום ריצוי ציץ ולא משום שאם הבשר פסול אם זרק הורצה, ולכן רש"י ביאר שביוצא אם זרק הורצה משום שפסול מחמת דבר אחר. ובביאור דברי רש"י שם כתב האחיעזר לפי מה שמבואר במנחות (יג.) שרב הונא אמר שזריקה מועלת רק לפסול יוצא שפסולו מחמת דבר אחר. ולפי זה נמצא שרש"י שם פירש כתוספות שביוצא אם זרק הורצה משום שזריקה מועלת ליוצא. אבל האבן האזל (פסולי המוקדשים פ"ג הל"ח) כתב, שממה שרש"י הוצרך להוסיף שפסולו מחמת דבר אחר, נראה שאין כוונתו לדין זריקה מועלת ליוצא, ומשום שלרש"י הוקשה קושיית תוספות במנחות שביצא כולו זריקה לא מועלת, ולכן פירש רש"י שמה שביוצא אם זרק הורצה הוא משום שפסולו מחמת דבר אחר. וכוונת רש"י שכמו שמצאנו שזריקה מועלת ליוצא להוציאו מידי מעילה כשלא יצא כולו משום שביוצא פסולו מחמת דבר אחר, כך גם ביצא כולו שזריקה לא מתרת אותו, אבל נחשב שיש בשר לענין זה שהזריקה תרצה כיון שפסול יוצא הוא פסול קל. [והוסיף עוד שגם בתוספות (לעיל לד: ד"ה שפס) מבואר שאם זריקה מועלת ליוצא כל שכן שביוצא אם זרק הורצה, ומשמע מדבריו שיש יותר סברא לומר שאם זרק הורצה מלומר שמועלת להוציאו ממעילה. ואם כן יתכן שגם ביצא כולו שלא מוציאו מידי מעילה אבל אם זרק הורצה]. אמנם גם לפי האבן האזל רש"י פירש כן רק בסוגיא שם, שסוברת שבנטמא אם זרק הורצה רק משום ריצוי ציץ, אבל בסוגיא בזבחים פירש רש"י שרק בנאבד או נשרף לא הורצה בדיעבד, ולשיטתו שם בכל הפסולים אם זרק הורצה. וכן פירש רש"י גם בסוגייתנו שסוברת שרבי יהושע סובר שציץ לא מרצה על אכילות.

לד. ולפי זה מה שתוספות הקשו לעיל (לד: ד"ה שפס) מדוע ביוצא אם זרק הורצה הרי אין שם ריצוי ציץ, הוא לא רק לשיטתם שבנטמא אם זרק הורצה בגלל ריצוי ציץ, שהרי הסוגיא לעיל (סס) ודאי סוברת שמה שבנטמא אם זרק הורצה הוא רק משום ריצוי ציץ, ולכן הוקשה להם מדוע ביוצא אם זרק הורצה. ואמנם לפי זה קשה על מה שהמשנת רבי אהרן ביאר בתוספות במנחות (יג. ד"ה ה"מ) שבתירוצם השני שכתבו שביוצא אם זרק הורצה גם אם זריקה לא מועלת ליוצא סוברים כרש"י [וכמו שהובא בענין הקודם], שהרי תוספות שם הביאו את דברי הגמרא בסוגיין ואיך יתכן שפירשו בסוגיא שם כשיטת רש"י, הרי גם רש"י מודה שהסוגיא שם סוברת שבנטמא אם זרק הורצה רק משום ריצוי ציץ. ואמנם ראה באבן האזל (סס) שביאר שתוספות בתירוצם השני במנחות (יג. ד"ה ה"מ) כוונתם כמו שנתבאר בדברי רש"י לעיל (סס) שאפילו אם זריקה לא מועלת ליוצא אם יצא כולו, אבל לענין זה שהזריקה תרצה יש קולא בפסול יוצא, שנחשב שיש בשר לענין זה שבדיעבד אם זרק הורצה אבל בשאר פסולים לא הורצה, ומה שבנטמא הורצה הוא משום ריצוי הציץ. וראה באחיעזר (סס פק"ד) שביאר גם כן בדברי תוספות במנחות בתירוץ השני שרק ביוצא הורצה, והוכיח שכן כוונת תוספות במנחות, שהרי התוספות שם הביאו דברי הגמרא בסוגיין, והסוגיא שם ודאי לא סוברת שבכל הפסולים אם זרק הורצה, אלא שהאחיעזר הקשה מדוע רק ביוצא הורצה, אבל לפי ביאורו של האבן האזל בדברי רש"י בסוגיין מיושב.

לה. ראה בגליון רע"א (על הרמנ"ס פסולי המוקדשין סס) שכתב שיש ליישב בפשוטו, שכיון שציץ מרצה על העולים כמבואר ברמב"ם (ניחמ מקדש פ"ד ה"ז), לכן גם אם נטמאו הבשר והחלב זורק לכתחילה בציבור, משום שמספיק שהציץ מרצה על החלב בשביל שיזרוק את הדם. [וראה בקרן אורה (מנחות כו. ד"ה והוא), ובמנחת ברוך (סי' קס ענף ח) שתמהו על הלחם משנה שלא תירץ כן. והמנחת ברוך הוסיף, שאין להקשות איך עומר בא בטומאה אף על פי ששם אין עולים, משום שהרמב"ם לשיטתו (פסולי המוקדשין פי"ח ה"כ) שבמנחות יש קומץ בלי שיריים בדיעבד, וכן כתב האבן האזל (פסולי המוקדשים פ"ג הל"ח). אבל הגרעק"א כתב שעדיין קשה איך שתי הלחם בא בטומאה הרי כולו אכילות, וכיון שטומאה דחויה בציבור וציץ לא מרצה על אכילות איך הוא בא בטומאה.

לו. ראה לעיל (עז:) [בענין 'איך תתפרש הסוגיא' וכו'] שהובא מה שביארו האחרונים, מדוע לענין טומאת הגוף יש חילוק בין ציבור ליחיד לפי שיטת הרמב"ם (סס), ואילו לענין אכילות אין חילוק [על כל פנים לפי רבי יוסי].

לז. ולפי זה ביחיד גם אם נאבדו האימורים והבשר נטמא הורצה בדיעבד.

חילוק להלכה בין עולים לאכילות, ואם כן איך כתב ברמב"ם שציץ מרצה על העולים ולא על האכילות.

ביאורם של האחיעזר והמשנת רבי אהרן בדעת הרמב"ם

ג. האחיעזר (מ"ב סי' מג סק"ו) **והמשנת רבי אהרן** (קדשים סוגיות סי' ז סק"ג) ביארו, **שהרמב"ם** סובר כשיטת רש"י [שהתבארה בעניינים הקודמים לפי פירושו של הרש"ש], שבנטמא אם זרק הורצה בדיעבד גם בלי ריצוי ציץ, משום שאם הבשר קיים הורצה בדיעבד אף על פי שהבשר פסולל"ח. ולכן בציבור זורק לכתחילה אף על פי שציץ לא מרצה על האכילות[לט], וכמו שהתבאר לעיל [בענין 'ביאורו של הרש"ש' וכו'] שאם ביחיד הורצה בדיעבד, יכול לזרוק לכתחילה בקרבן ציבור[מ]. ומה שכתב הרמב"ם (פסולי המוקדשים פ"ח הל"ד) שאם נטמאו הבשר והאימורים וזרק הורצה משום שציץ מרצה על הטמא, ביאר במשנת רבי אהרן (שם סק"ז), שאין כוונתו שרק בגלל הריצוי ציץ הורצה, אלא כוונתו שיש גם ריצוי ציץ בטומאה, ונפקא מינה שלולי הריצוי ציץ היה הדין שאמנם אם זרק הורצה, אך כשיקטירו את האימורים הקטרתם תהיה פסולה, ובגלל ריצוי ציץ אם הקטירם הציץ מרצה שהקטרתם תהיה כשירה.

והאחיעזר (שם) ביאר גם כן, שאין כוונת הרמב"ם שרק בגלל ריצוי ציץ הורצה, אלא כוונתו שיש גם ריצוי ציץ. אלא שהוא כתב שהנפקא מינה היא שהאימורים יקבעו בפיגול, וכמו שמבואר בגמרא להלן שאם ציץ מרצה על הטמא, הוא מועיל גם שהדבר הטמא יקבע בפיגול, [דהיינו שאם חשב מחשבת פיגול יפסל הדבר הטמא בפסול פיגול להתחייב כרת].

ביאורו של החזון איש בדעת הרמב"ם

ד. החזון איש (מנחות סי' נג ס"ק נה) כתב, שהרמב"ם פוסק שציץ מרצה על האכילות אפילו בקרבן יחיד, ומה שכתב (גיסת מקדש פ"ד ה"ז) שלא מרצה, הכוונה שלא מרצה שיוכלו לאוכלו, וכמו שכתב רש"י (להלן ד"ה ומשוי) שגם אם ציץ מרצה על אכילות אסור לאוכלו[מא].

מדוע לפי רבי יוסי אי אפשר לתרץ 'הא ביחיד הא בציבור'

נימא השתא מתניתין דלא כרבי יוסי. הלחם משנה (פסולי המוקדשין פ"ח הל"ד) הקשה, לפי מה שפירש בדעת הרמב"ם שתירוץ הגמרא לעיל 'הא ביחיד הא בציבור' מתפרש שבציבור ציץ מרצה על אכילות, מדוע הקשו כאן על רבי יוסי, הרי יתכן שגם הוא סובר שרק ביחיד ציץ לא מרצה על אכילות[מב]. ותירץ שמלשונו של רבי יוסי שציץ לא מרצה על אכילות משמע שגם בציבור לא מרצה על אכילות.

והמשנת רבי אהרן (קדשים סוגיות סי' ז סק"ה) הקשה, לפי מה שפירש בדעת רש"י (ד"ה ניתיר איצטריך) תירוץ הגמרא לעיל הוא שאף על פי שציץ לא מרצה של אכילות, אבל ביחיד אם זרק הורצה ובציבור זורק לכתחילה, משום שאף על פי שאם אין בשר אין דם אבל אם הבשר בעין אלא שהוא פסול אם זרק הורצה, ורק לכתחילה לא יזרוק, ולכן בציבור גם לכתחילה יזרוק[מג]. ולפי זה קשה מדוע הקשו כאן על רבי יוסי, הרי יתכן שגם הוא סובר כן, ולכן אף שהוא סובר שציץ לא מרצה על אכילות, אבל בציבור יזרוק לכתחילה משום שהבשר בעין, וגם ביחיד אם זרק הורצה, ולכן בציבור זורק לכתחילה.

ותירץ שהגמרא כאן הרי מוכיחה שרבי יוסי סובר שאם אין בשר אין דם ממה שאמר שציץ לא מרצה על אכילות, משום שאם יש דם אף על פי שאין בשר לא צריך ריצוי ציץ על אכילות. ומזה הרי יש להוכיח שגם אם הבשר טמא אם זרק לא הורצה, משום שאם לא כן שוב קשה מה הנפקא מינה ממה שציץ לא מרצה, הרי גם ריצוי הציץ לא מועיל שיוכלו לכתחילה לזרוק, ובשביל שיהיה הדין שאם זרק הורצה לא צריך את ריצוי הציץ. ובהכרח שרבי יוסי סובר שבלי ריצוי ציץ אם זרק לא הורצה, ולכן לשיטתו קשה שכיון שהוא סובר שציץ לא מרצה על אכילות איך קרבן ציבור בא בטומאה.

לח. המשנת רבי אהרן הוכיח כן ממה שפסק הרמב"ם (שם הל"ח) שאם יצא וזרק הורצה, אף על פי שפסק (מעילה פ"ג ה"ח) שזריקה לא מועלת ליוצא כשיצא כולו. [אמנם ראיה זו יש לדחות לפי דברי האחיעזר והאבן האזל שהובאו לעיל [בענין 'לפי רש"י' וכו']. והאחיעזר הוכיח שכן שיטת הרמב"ם מלשונו (שם) שאם יצא ונפסל וזרק הורצה, והרי נפסל מתפרש שנפסל בטבול יום או בהיסח הדעת שפסולו משום חשש טומאה. ומוכח שאם נפסל וזרק הורצה גם בלי ריצוי ציץ, וגם בפסולים אחרים [מלבד יוצא] שזריקה לא מועילה עליהם. שהרי לענין יוצא אין ריצוי ציץ, ואם זרק הורצה גם כשנשבר הציץ, ואם כן משמע שגם בנפסל הורצה אפילו בלי ריצוי ציץ. **לט. ובזה** תירץ המשנת רבי אהרן (שם סק"ה), מה שתמהו הרדב"ז והר"י קורקוס (גיסת מקדש פ"ד ה"ח), על הרמב"ם (שם) שפסק שציץ מרצה רק על מצחו אף שפסק שטומאה דחויה בציבור, שהרי לפי זה קשה כהן גדול ביום הכפורים יוכיח וכמו שהובא לעיל (עז.) [בענין 'קושיא על הרמב"ם' וכו']. ועל זה תירץ לפי דרכם של הארצות החיים והעמודי אור [שהובא שם בענין 'תירוצו של העמודי אור'], שלהלכה שדם לא נטמא וקטורת לא נטמא לא קשה מכהן גדול ביום הכפורים, כיון שבפנים רק זורק דם ומקטיר קטורת, והם לא נטמאים. אלא שהרי קשה על תירוץ זה, שיתכן שהבשר והאימורים יטמאו, והכהן גדול לא יוכל לזרוק את הדם [ושם הובא מה שתירץ המקדש דוד]. אך במשנת רבי אהרן תירץ לפי דרכו, שהרמב"ם סובר כרש"י שאפילו אם טומאה דחויה בציבור לא צריך את ריצוי הציץ כשהבשר והאימורים נטמאו בשביל שיזרוק את הדם. **מ. משום** שגם ביחיד יש רק איסור לזרוק ובציבור האיסור נדחה בלי הריצוי ציץ. **מא. והמנחת אברהם** (מנחות עמ' קפט) הביא שגם הגר"ח אמר כן, והוסיף שמה שהרמב"ם כתב שעל עולים ציץ מרצה ורק על נאכלים לא מרצה, כוונתו שמרצה על העולים שיוכלו להקטירם וכשיטתו (פסולי המוקדשין פ"ח הל"ד), ורק בנאכלים לא מתיר שיוכלו לאכול. **מב. וכעין** מה שהקשו תוספות (ד"ה הא) על רש"י שפירש בתירוץ הגמרא לעיל שטומאה הותרה בציבור, מדוע הקשו על רבי יוסי הרי יתכן שגם הוא סובר שטומאה הותרה בציבור. **מג. ראה** לעיל [בענין 'ביאורו של הרש"ש' וכו'] שדבריו הובאו בהרחבה. **מד. וראה** עוד מה שהתבאר בזה לעיל (עז.) בענין 'האם לפי השיטה' וכו'. **מה. ראה** בתוספות רבינו פרץ (לעיל עז: ד"ה על) שביאר כן. **מו. והשער** המלך (גיסת מקדש פ"ד ה"ז) כתב, שיתכן שרק ציץ עושהו כטהור לקבוע בפיגול ולהוציא ממעילה, אבל טומאה הותרה בציבור לא מועיל על זה. אך כתב שבתוספות (לעיל עז: ד"ה על) מוכח שדינו כציץ. ודבריו יובאו להלן [בענין 'האם בטומאה הותרה בציבור שודאי לא הותר בקרבן פסול יתכן שלא

האם כשציץ מרצה על אכילות הותר לאכול הבשר

רבי אלעזר סבר מרצה ציץ עילויה ומשוי ליה כטהור. רש"י (ד"ה ומשוי) כתב שודאי אסור לאכול את הבשר הטמא, אבל הציץ מועיל שהבשר יהיה נחשב כטהור לענין זה שהזריקה עולה על הבשר. ונפקא מינה לקובעו בפיגול ולהוציאו מידי מעילה כמו שמבואר להלן, משום שלענין עבודות הקרבן דנים את הבשר כטהור על ידי ריצוי הציץ, והזריקה עולה עליו. וכן כתב רש"י (לעיל עז: ד"ה על) שציץ לא מתיר באכילה משום שציץ לא מטהר ודוחה לא תעשה של אכילת קדשים טמאים.

והלחם משנה (קרבן פסח פ"ד ה"ג) הוכיח כדברי רש"י שציץ לא מתיר באכילה, משום שאם לא כן מדוע הגמרא כאן לא אמרה שהנפקא מינה מריצוי הציץ הוא שיהיה מותר לאוכלו. אבל **המאירי** (יבמות ג. ד"ה דם) כתב שציץ מתיר באכילה[מד].

והקובץ שיעורים (חומ קנט) ביאר בדעת רש"י שציץ רק מכשיר פסולים אבל לא מתיר איסורים, ולכן הבשר לא הותר באכילה משום שהאיסור אכילה הוא לא תוצאה מפסלותו של הבשר, אלא הוא תוצאה מטומאתו, והרי ציץ לא מטהר ולכן הוא נשאר באיסורו, ומה שהזריקה עולה על הבשר הוא משום שבשביל זה מספיק שדנים את הבשר ככשר לקרבן, שאז הזריקה יכולה לעלות עליו. אמנם החזון **איש** (קדשים קמח סי' כו סק"ה) ביאר באופן אחר, שריצוי הציץ מועיל רק לענין עבודות הקרבן, וכמו שנאמר (שמות כח לח) 'ונשא אהרן את עון הקדשים', אבל לא על אכילה. ולכן הציץ מועיל רק לענין עבודת הזריקה שתעלה על הבשר, אבל הוא לא מועיל להתיר אכילה.

האם בטומאה הותרה בציבור חייבים משום פיגול

וקבע ליה בפיגול. רש"י (ד"ה למיקבעיניהו) ביאר שבשביל שקרבן יתפגל להתחייב כרת על אכילתו צריך שייעשו בו כל העבודות בהכשר, שנמצא שרק פיגולו גרם לפוסלו, אבל אם בלי הפיגול הקרבן לא היה כשר הוא לא מתפגל. ולכן רק אם הציץ מרצה על האכילות הבשר הטמא מתפגל, משום שריצוי הציץ גורם שעבודת הזריקה תעלה גם לבשר הטמא, וכיון שנעשו בבשר כל עבודות הקרבן הוא מתפגל[מה]. אבל אם ציץ לא מרצה על אכילות שנמצא שהזריקה לא עולה לבשר הטמא הוא לא מתפגל.

והחזון איש (זבחים סי' ח סק"ח) הסתפק בקרבן ציבור הבא בטומאה האם חייבים עליו משום פיגול. ושורש הספק הוא, שהרי טומאה הותרה רק לצורך קיום המצוה, אבל כשנתפגל שהקרבן פסול לא הותרה הטומאה, ונמצא שגם לולי הפיגול, הקרבן היה פסול בגלל הטומאה. ולכן יתכן שקרבן זה לא מתפגל, כדין קרבן שהיה פסול גם בלי הפיגול שלא מתפגל. אלא שיתכן לומר שכיון שלולי הפיגול היתה הטומאה מותרת, נחשב שרק הפיגול גרם לפוסלו והוא מתפגל[מו].

וכתב החזון איש, שלכאורה יש להוכיח מהמבואר בסוגייתנו שאם ציץ מרצה על האכילות הבשר מתפגל. והרי לכאורה ציץ מרצה רק בקרבן כשר, שפסולו הוא רק הטומאה, אבל לא בקרבן שפסול גם מחמת הפיגול. ואם כן לכאורה קשה מדוע הציץ קובעו בפיגול, הרי בקרבן שיש בו פסול של פיגול אין ריצוי ציץ. ומוכח מכאן שאף על פי שבקרבן מפוגל אין ריצוי ציץ, אף על פי כן הקרבן מתפגל משום שסוף סוף לולי הפיגול היה ריצוי ציץ ולא היה בו פסול אחר, ולכן נחשב שפיגולו גרם לפוסלו. ומזה יש להוכיח גם לטומאה שהותרה בציבור שיהיו חייבים עליו משום פיגול, אף על פי שבקרבן פיגול לא הותרה הטומאה, משום שסוף סוף לולי הפיגול לא היה בו פסול של טומאה.

אלא שכתב שיש לדחות שציץ מרצה גם על הפסולים, שלא יהיה בהם פסלות של טומאה, וכל פסולם יהיה הפסול הנוסף שיש בהם, ולכן הציץ קובעו בפיגול משום שהוא מרצה עכשיו על הפסלות של טומאה, וכל פסולו הוא רק פיגולו. אבל בטומאה הותרה בציבור שודאי לא הותר בקרבן פסול יתכן שלא

יקבע בפיגול, אף על פי שלולי הפיגול היתה הטומאה ניתרת, כיון שסוף סוף עכשיו הטומאה לא ניתרת. והוסיף שלכאורה יש להוכיח כן מלשון הגמרא 'ומשוי ליה כטהור וקבע ליה בפיגול' שמשמע שיש ריצוי ציץ בקרבן הטמא. אך יש לדחות שהגמרא נקטה לשון זה של 'ומשוי ליה כטהור' בגלל הנפקא מינה הנוספת של 'להוציאו מידי מעילה' ששם הציץ מרצה בקרבן זה שיהיה כטהור לצאת מידי מעילה, אבל באמת בקרבן פיגול אין ריצוי ציץ, ואף על פי כן הוא קובעו בפיגול. וסיים שצריך עיון.

הציץ מוציאו מידי מעילה אף על פי שאסור באכילה

ומפיק ליה מידי מעילה. רש"י (ד"ה ומפיק) ביאר, שכל הקדשים שיש להם היתר לכהנים אחרי זריקה יוצאים מידי מעילה, ולכן אם ציץ מרצה על האכילות שהזריקה עולה על הבשר הטמא, הוא יוצא מידי מעילה[מז]. והריב"ן (ד"ה ומפיק) הוסיף, שאף על פי שהציץ לא מתיר באכילה, אף על פי כן לענין כל הדברים הבשר נידון כטהור ונחשב שיש בו היתר לכהנים כיון שהזריקה התירה אותו, אלא שיש עליו איסור אחר של טומאה שמחמתו הוא אסור באכילה, ולכן לא נחשב קדשי ה' ויוצא מידי מעילה.

ובשם הגרי"ז כתבו[מח], שכשיש ריצוי ציץ לא חל כלל על הבשר ההיתר של הזריקה, ומי שאוכל את הבשר עובר על איסור אכילת קדשים קודם זריקה[מט]. אמנם מרש"י (מנחות טו. ד"ה רבנן) שכתב שגם אם ציץ מרצה אסור באכילה משום שיש איסור אכילת קדשים טמאים, משמע שאין בו איסור אכילת קדשים קודם זריקה[נ]. וכן מפורש בדברי הריב"ן הנ"ל.

האם בטומאה הותרה בציבור הזריקה קובעו בפיגול ומוציאו מידי מעילה

שם. השער המלך (גירסת מקדם פ"ד ה"ז) כתב, שלכאורה היה נראה שאף על פי שריצוי ציץ מועיל לקובעו בפיגול ולהוציאו מידי מעילה, אבל טומאה הותרה בציבור לא מועיל לקובעו בפיגול ולהוציאו מידי מעילה. שהרי **תוספות** ביומא (ז. ד"ה דס) כתבו שאף על פי שטומאה הותרה בציבור אבל הבשר לא הותר באכילה, ואם כן נראה שגם לא נקבע בפיגול ולא יוצא מידי מעילה[נא]. **אמנם** כתב שמתוספות (לעיל עז: ד"ה על) לא משמע כן. משום שתוספות פירשו במה שמבואר בברייתא [שהובאה בגמרא שם] שציץ מרצה על חלב ובשר שהנפקא מינה מהריצוי ציץ הוא לקובעו בפיגול ולהוציאו מידי מעילה, ולכאורה קשה על תוספות מהסוגיא ביומא (ז.) שמקשה על ברייתא זו שאם טומאה הותרה בציבור לא צריך ריצוי ציץ, ומדוע לא תירצה הגמרא שהנפקא מינה מהריצוי ציץ הוא לקובעו בפיגול ולהוציאו מידי מעילה. אלא נראה מתוספות שבטומאה הותרה בציבור הוא נקבע בפיגול ויוצא מידי מעילה בלי ריצוי ציץ. אך סיים שהדבר צריך תלמודנב.

והטהרת הקודש (מנחות טו. נמוסי' ד"ה ורבי) ביאר בדברי תוספות (שם), שלפי השיטה שיש דם אף על פי שאין בשר, לא יועיל הדין של טומאה הותרה בציבור להכשיר את הבשר [כגון לקובעו בפיגול ולהוציאו ממעילה], כיון שטומאה הותרה רק לצורך זה שהקרבן ירצה, אבל אם הקרבן ירצה גם בלי ההיתר, אין בזה דין טומאה הותרה בציבור. וכיון שלשיטה זו גם בלי הכשר הבשר הדם ירצה, לא נאמר בזה דין טומאה הותרה להכשיר הבשרנג. אבל ריצוי ציץ מועיל גם אם בלעדיו הדם ירצה כמו שמבואר בסוגייתנו. ולפי זה מוכח שריצוי ציץ עדיף מטומאה הותרה.

מדוע לא פירש רש"י בברייתא לעיל שהנפקא מינה הוא לקובעו בפיגול

שם. לעיל (עז:) הובא בגמרא מה ששנינו בברייתא שהציץ מרצה על הדם ועל הבשר ועל החלב שנטמאו. **ורש"י** (שם ד"ה על) פירש שבין אם נטמא הדם ובין אם נטמא הבשר ובין שנטמא החלב הציץ מרצה. ואף על פי שהבשר הטמא לא נאכל משום שציץ לא מתיר לאו של אכילת בשר טמא, אבל יש נפקא מינה מריצוי הציץ לפי רבי יהושע שאם אין בשר אין דם, שלשיטתו אם הבשר אבד הזריקה פסולה, אבל אם הבשר נטמא הציץ מרצה להתיר הדם לזריקהנד. **ותוספות** (שם ד"ה על) כתבו שלא צריך לפרש כרש"י, אלא הברייתא שם היא גם כרבי אליעזר שיש דם אף על פי שאין בשר, והנפקא מינה מריצוי הציץ הוא שהבשר שנטמא יקבע בפיגול ויצא מידי מעילה כמבואר בסוגייתנו. **ובדעת** רש"י שלא פירש כן כתב **השער המלך** (גירסת מקדם פ"ד ה"ז), שהיה משמע לו שכמו שבטומאת הדם הנפקא מינה מריצוי הציץ היא לענין הרצאה, שהזריקה תרצה, כך בבשר שנטמא הנפקא מינה מריצוי הציץ הוא לענין הרצאה, ולכן פירש רש"י שהנפקא מינה מריצוי הציץ היא לפי רבי יהושע שלשיטתו בלי ריצוי ציץ זרק לא הורצה.

האם רבי יוסי סובר שציץ לא מרצה על העולים

בשלמא זבחים איכא דם עומר נמי איכא קומץ לחם הפנים נמי איכא בזיכין. רש"י (ד"ה בשלמא) פירש שבזבחים יש גם דם וגם עולים שציץ מרצה עליהם, ונמצא שאפילו אם רבי יוסי היה סובר שאם אין בשר אין דם מובן מדוע מקריבים קרבנות ציבור בטומאה, משום שיש גם דם וגם אימורים שכשרים על ידי ריצוי ציץ. ומבואר מרש"י שפירש שרבי יוסי סובר שציץ מרצה על העולים אלא שלא מרצה על אכילות. וכמו כן מבואר עוד ברש"י (ד"ה ונלחם) שמה שהגמרא אמרה שבלחם הפנים נמי איכא בזיכין, כוונת הגמרא שהציץ מרצה על הבזיכים משום שהם עולים.

והרש"ש (גירסת ד"ה בשלמא) פירש לפי זה, שרש"י פירש גם במה שהגמרא אמרה 'עומר נמי איכא קומץ' שהוא משום שהקומץ הוא עולים וציץ מרצה על העולים. [ואף שציץ לא מרצה על השיריים שהרי הם נאכלים, אבל הרי רבי יוסי סובר שגם אם אין שיריים יש קומץ]. אלא שהרש"ש כתב שמלשון הגמרא 'בשלמא זבחים הא איכא דם' משמע שלפי רבי יוסי ציץ לא מרצה אפילו על העולים, וכמו שסברה הגמרא לעיל (עז:) בדעת רבי יהושענה. ומה שהגמרא אמרה 'בשלמא זבחים איכא דם' כוונתה שמספיק שהציץ מרצה על הדם, משום שרבי יוסי הרי סובר שיש דם אף על פי שאין בשר. ומה שהגמרא אמרה 'עומר נמי איכא קומץ' הוא משום שהקומץ הוא כמו הדם בקרבן כיון שהוא המכפר, וכמו שכתב רש"י (לעיל עז: ד"ה עומר), ולכן הציץ מרצה עליו כמו שמרצה על הדמנו. וכן מה שהגמרא אמרה 'לחם הפנים נמי איכא בזיכין' הוא משום שהבזיכים הם כמו הקומץ, ודינם כדם שהציץ מרצה עליהם.

ביאור דברי הגמרא 'וכ"ת לקרב עמהן'

וכי תימא לקרב עמהן היינו שלמי ציבור אם כן הוו להו ארבעה ואנן חמשה תנן. רש"י (ד"ה וכי) ביאר במה שאמרו 'וכי תימא' וכו', שכוונת הגמרא ששתי הלחם האמור במשנה לא מתפרש שתי הלחם שבאים בפני עצמם [כגון שלא היו להם כבשים], משום שהם באמת לא באים בטומאה. אלא מדובר בבאים עם הכבשים, ששחיטת הכבשים מקדשת את הלחם, וזריקת דמם מתרת את הלחם באכילה, ועליהם אמרה המשנה שבאים בטומאה בגלל ריצוי הציץ. **והחזון איש** (מנחות סי' לג ס"ק לד) כתב, שלכאורה כוונת הגמרא [כשאמרה 'וכי תימא' וכו'] היא שגם בשתי הלחם האמור במשנה מדובר שבאו עם הכבשים, אלא שבזבחי שלמי ציבור האמור במשנה מדובר שהכבשים היו טמאים, ובשתי הלחם האמור במשנה מדובר שהלחם היה טמא, וכיון שהלחם בא עם הכבשים הוא בא בטומאה. ומה שהגמרא מקשה על זה שאם כן הוא ארבעה ולא חמשה, הוא משום שבזבחי שלמי ציבור האמור במשנה נכלל גם כשהלחם היה טמא, ובהכרח מדובר במשנה שהלחם בא בפני עצמו ואף על פי כן הוא בא בטומאה. **אבל** החזון איש דחה פירוש זה, שכיון שטומאה דחויה בציבור וציץ לא מרצה על אכילות, לא יתכן שלחם טמא יבוא גם אם הוא בא עם הכבשים. משום שגם אם יש דם אף על פי שאין בשר זהו רק לענין זה שהדם יכול להזרק והקרבן כשר בלי דם, אבל הבשר עצמו פסול. ואם כן גם אם הלחם בא עם הכבשים, אבל אם הלחם טמא הוא לא יכול לבוא. ולפי רבי עקיבא צריכה להדחות בשביל להכשיר הזריקה ולכן היא נדחית גם שיוכלו להקטיר, אבל אם ההיתר לא נצרך כלל לצורך הריצוי לא חל ההיתר. **נד. ראה** בשער המלך (גירסת מקדם פ"ד ה"ז) שכתב, שלפי זה מה ששנינו בברייתא 'על הבשר ועל החלב שנטמא' מדובר ששניהם נטמאו, משום שאם רק אחד נטמא אפשר לזרוק בלי ריצוי ציץ, וכמבואר לעיל (עז:) שאפילו אם אחד נאבד והשני קיים זורק לכתחילה. ובהכרח שכאן מדובר ששניהם נטמאו ובגלל הציץ הזריקה כשרה. והשער המלך הוסיף, שלפי המבואר בסוגייתנו גם אם יש ריצוי ציץ אי אפשר לזרוק לכתחילה ורק בדיעבד הורצה [וכוונתו לפי תוספות (ד"ה הם) שביארו כן בתירוץ הגמרא לעיל]. ולפי זה כוונת רש"י לעיל היא שהציץ יועיל להכשיר את הזריקה בדיעבד. אבל הקשה שרש"י כתב שם שאם הבשר יצא שאין ריצוי ציץ לא הותר הזריקה, והרי גם ביוצא מודה רבי יהושע שאם זרק הורצה בדיעבד. **נה. אמנם** ראה ברש"י (מנחות כה: ד"ה דמרלה) שכתב שכולם מודים שציץ מרצה על העולים. ותוספות (שם ד"ה דמרלה) הקשו, שהרי בסוגייתנו לעיל (עז:) מבואר שיתכן שציץ לא מרצה על העולים. והצאן קדשים והעולת שלמה (במוסי' שם) כתבו, שלמסקנת הגמרא לעיל כולם מסכימים לזה [ודבריהם הובאו לעיל (עז:) בענין 'האם כולם מודים שציץ מרצה על העולים']. ולפי זה יתכן שרש"י כאן לשיטתו שם. **נו. והרש"ש** הוסיף שממה שרש"י כתב שם שהציץ מרצה על הקומץ משום שהוא כדם, משמע שאין דינו כעולים אלא דינו כדם שודאי שהציץ מרצה עליו.

מז. ראה בתוספות רבינו פרץ (לעיל עז: ד"ה על) שביאר כן. **מח. מנחת אברהם** (מנחות עמ' רכה). **מט. ראה** שם שהוכיח כן. אבל לא נתבאר לפי זה מדוע אין בו מעילה הרי הזריקה לא התירה לכהנים. **נ. כן** כתב בכתבי הגרי"ז (מנחות טו. ד"ה ורבנן). **נא. דבריו** לא נתבארו, שהרי גם ציץ לא מתיר באכילה כמו שכתב רש"י (ד"ה ומשוי) ואף על פי כן קובע בפיגול ומוציא ממעילה. ועוד קשה על דבריו, שהרי לפי רבי יהושע אם אין בשר אין דם, ורש"י (להלן עח: ד"ה וכמוקדשין) פירש שהוא משום שצריך שהזריקה תתיר, ואם כשטומאה הותרה בציבור יכול לזרוק בהכרח שהזריקה מתירה ומוציאה מידי מעילה. ואמנם להלן יובא שהטהרת הקודש כתב, שאם יש דם אף על פי שאין בשר לא יועיל הדין של טומאה הותרה בציבור לקובעו בפיגול ולהוציאו מידי מעילה אף על פי שריצוי ציץ יועיל. אבל בשער המלך שם מוכח שכתב דבריו גם לפי רבי יהושע שאם אין בשר אין דם. **נב. ומהחזון איש** (זבחים סי' ח ס"ק ח) שהובא לעיל [בענין 'האם בטומאה הותרת בציבור חייבים משום פיגול'] נראה שסובר בפשיטות שבטומאה הותרה בציבור יוצא מידי מעילה, משום שנסתפק האם קובעו בפיגול או שכיון שלא הותר בקרבן פסול לא קובעו, והרי שלולי טעם זה היה קובעו בפיגול, ואם כן נראה מדבריו שיוצא מידי מעילה. **נג. וצריך** להוסיף שאף על פי שתוספות (יומא מו. ד"ה תמילמו) סוברים שבטומאה הותרה בציבור מקטירים את האימורים אף על פי שלא מעכב הכפרה, אבל כבר כתב החזון איש (זבחים סי' ו ס"ק ו) שזה רק אם הם נטמאו לפני הזריקה, [ולפי השיטה שאם אין בשר אין דם], שנמצא שהטומאה היתה

19/06/2018 אוצר החכמה

במנחות (מה:) שהלחם מעכב הכבשים [שאם אין לחם אין כבשים], לא יוכלו להביא כבשים כשהלחם טמא וגם לפי בן ננס שסובר במנחות (שם) שלחם לא מעכב הכבשים, ויוכלו להביא כבשים גם כשהלחם טמא, אבל את הלחם לא יוכלו להביא.

ולכן ביאר החזון איש שכוונת הגמרא [במה שאמרה 'וכי תימא' וכו'], שמה שכתוב שתי הלחם הכוונה לכבשי עצרת שבאים עם הלחם, ומדובר שהלחם טהור ונאכל, ורק הכבשים היו טמאים, ואף על פי שכבר כתוב במשנה זבחי שלמי עצרת, אבל שם מדובר בכבשי עצרת שבאים בלי הלחם, וכבן ננס שסובר שלחם לא מעכב בכבשים, ומה שכתוב במשנה שתי הלחם הכוונה לכבשים שבאים עם הלחם. ומה שהגמרא מקשה שאם כן הם ארבעה, הוא משום שאין נפקא מינה בין אם הכבשים באים עם הלחם או לא, ואם ציץ מרצה על הכבשים שבאים בלי לחם, הוא גם מרצה על הכבשים הבאים עם לחם. ובהכרח מה שאמור במשנה 'שתי הלחם' הכוונה שהם טמאים.

והחזון איש סיים שכן משמע ברש"י (שם) שפירש במה שאמרו 'וכי תימא' וכו' שמדובר בלחם שבא עם הכבשים שזריקת דמם מתרת אותם, והם באים בטומאה בגלל ריצוי הציץ. ומשמע מדבריו שהכבשים באים בטומאה כהפירוש השני, ולא כהפירוש הראשון שאם הלחם בא עם כבשים גם הוא בא בטומאה.

אבל מהגהות רא"מ הורוויץ לעיל (עז: בתוס' ד"ה כי) נראה שביאר כהאופן הראשון. משום שכתב ליישב קושיית **תוספות** (שם), איך סברה הגמרא לעיל (שם) לתרץ שמשנתנו כרבי יהושע משום שהוא סובר שיש קומץ בלי שיריים, הרי עדיין קשה משתי הלחם שכולו אכילה. ועל זה תירץ ששם לא הוקשה לגמרא משתי הלחם, כיון שאפשר לומר שרבי יהושע סובר כבן ננס שסובר (מנחות שם) שכבשי עצרת באים בלי לחם, ובזבחי שלמי ציבור האמור במשנה מדובר בכבשים הבאים בפני עצמם, ובשתי הלחם האמור במשנה מדובר בכבשים הבאים עם הלחם, ובשניהם מדובר שהכבשים היו טמאים. ועל זה אין להקשות שאם כן הוא ארבעה, כיון שמדובר בשני אופנים, האחד בכבשים הבאים בפני עצמם והשני שבאים עם לחם. ומה שהגמרא כאן מקשה על רבי יוסי, הוא משום שהיה תלמידו של רבי עקיבא ומסתמא סובר כמותו שהכבשים לא באים בפני עצמם.

ומבואר בדבריו שפירש בדברי הגמרא כהאופן הראשון שכתב החזון איש [בביאור דברי הגמרא 'וכי תימא' וכו'], שגם בשתי הלחם האמור במשנה מדובר שבאו עם הכבשים, אלא שבזה מדובר שהלחם נטמא, והחידוש הוא שבא בטומאה. ועל זה הגמרא מקשה שאם כן הם ארבעה משום שאם כבשים לא באים בלי לחם, נכלל במה שהמשנה אמרה כבשי עצרת שגם אם הלחם שבא עמם טמא הוא בא בטומאה.

מדוע לא אמרו שהנפקא מינה בריצוי ציץ של אכילות לענין שתי הלחם

שם. תוספות (ד"ה מכלל) הקשו, מדוע הגמרא מקשה לעיל שאם יש דם אף על פי שאין בשר אין נפקא מינה מהדין של ציץ מרצה על אכילות, הרי יש נפקא מינה לשתי הלחם, וכמבואר בגמרא כאן שאפילו אם יש דם אף על פי שאין בשר, אבל שתי הלחם לא באים בטומאה אם ציץ לא מרצה על אכילות, כיון שכולו אכילה.

והצל"ח (נמוס' שם) תירץ, שהגמרא לעיל סברה ששתי הלחם שבאים בפני עצמם נשרפים כשיטה אחת במנחות (מו:), ולכן אי אפשר לומר שהנפקא מינה בדין של ריצוי ציץ על אכילה הוא לענין שתי הלחם, כיון ששתי הלחם שבאים בפני עצמם נשרפים ולא נחשב 'אכילות'.

והרש"ש (נמוס' שם) הוסיף על דבריו, שמה שהגמרא כאן מקשה מדוע שתי הלחם באים בטומאה אם ציץ לא מרצה על אכילות הוא משום שבגמרא כאן מבואר שכיון שהמשנה מנתה את שתי הלחם ואת כבשי עצרת לשניים, מוכח שבשתי הלחם האמור במשנה מדובר שבאים בפני עצמם, ואם כן מוכרח שהמשנה סוברת שלא נשרפים, שהרי במשנה מבואר שלא נאכלים בטומאה, ומשמע שלולי הטומאה היו נאכלים, וכיון שהמשנה סוברת שנאכלים לכן מקשה הגמרא שהרי דינם כאכילות ואין ציץ מרצה על אכילות.

אלא שהרש"ש הקשה על עיקר תירוצו של הצל"ח, שעדיין קשה מדוע לא אמרו לעיל שנפקא מינה בריצוי ציץ, בלחם שבאים עם הכבשים שהם נאכלים, ודינם כאכילות, ורק משום שציץ מרצה על אכילות הם באים ומניפים אותם[נז].

ובהגהות רא"מ הורביץ (נמוס' שם) תירץ קושיית תוספות, שהגמרא סברה בתחילה שהדין של ציץ לא מרצה על אכילות הוא רק לענין זה שלא נחשב שיש כאן בשר הנאכל שיוכלו לזרוק את הדם [לפי השיטה שאם אין בשר אין דם][נח]. אבל לענין שתי הלחם שדנים אם אפשר להניף, מועיל ציץ לרצות עליו אף על פי שהוא דבר הנאכל. אבל אחרי שהגמרא אמרה שאם ציץ לא מרצה על אכילות הוא לא קובעו בפיגול ולא מוציאו מידי מעילה, מוכח שלשיטה זו ציץ לא מרצה על דבר הנאכל, ולכן הגמרא מקשה כאן איך מרצה על שתי הלחם שניפוהו הרי הוא דבר הנאכל[נט].

אם טומאה הותרה בציבור לא צריך לחשוש לספק טומאה

ואי סלקא דעתך קסבר רבי יוסי טומאה הותרה בציבור למה לי הזאה כלל. השפת אמת (ד"ה ומ"ש) כתב, שאפילו לפי השיטה ביומא (ו:) שאפילו אם טומאה הותרה בציבור, אם יש כהנים טהורים בבית אב צריך לתת להם להקריב, אבל זה רק כשהכהנים האחרים ודאי טמאים, אבל כאן שהוא רק ספק שמא הוא טמא, לא צריך לחשוש לטומאה אם טומאה הותרה בציבור.

מדוע לא פירשו שרבי יוסי מחלק בין עולה לשלמים

ורבי יוסי שטרא מזכי לבי תרי וכו'. המים עמוקים (ד"ה ורבי) הקשה, מדוע לא פירשו את דברי רבי יוסי שנראים דברי רבי אליעזר בזבחים הכוונה לשלמים, שנאמר בהם (דברים יב כז) 'ודם זבחיך ישפך', וכמו שמבואר לעיל (עז:) שפסוק זה נכתב על שלמים, ומפסוק זה אפשר ללמוד שבשלמים יש דם אף על פי שאין בשר, ונראים דברי רבי יהושע בעולה שנאמר בה (שם) 'ועשית עולותיך הבשר והדם'. ומה שדינה של עולה חלוק משל שלמים הוא משום שכולה כלילס. וגם הסיפא של דברי רבי יוסי יתפרש שנראים דברי רבי יהושע במנחות שכולם כליל, כגון מנחת חוטא של כהנים לשיטת רבי שמעון (מנחות עג:) שסובר שהיא נקמצת, והקומץ נקטר בפני עצמו והשיריים קרבים בעצמם, ובזה נראים דברי רבי יהושע שאם אין שיריים אין קומץ כיון שכולה כליל ודינה כעולה, ונראים דברי רבי אליעזר במנחות שבהם רק הקומץ נקטר, שבזה יש קומץ בלי שיריים, כמו בשלמים שדינו שיש דם בלי בשר כיון שלא כולו קרב למזבח.

איך מתפרש הרישא והסיפא

מסתברא קאמר כי קאי בזבחים אמר מסתברא כי היכי דפליגי בזבחים במנחות פליגי נמי במנחות קאי במנחות אמר מסתברא כי היכי דפליגי בזבחים. התוספות רי"ד (ד"ה קאי) ביאר שכוונת הגמרא שברישא שרבי יוסי אמר שרואה את דבריהם בזבחים, כוונתו שכמו שנחלקו במנחות כך נחלקו בזבחים. ובסיפא שאמר שרואה את דבריהם במנחות, כוונתו שכמו שנחלקו בזבחים כך נחלקו במנחותסא. **והלחם משנה** (פסולי המוקדשין פ"ו הל"ד) כתב גם כן שבפשוטו זו כוונת הגמרא, והוסיף שאף על פי שלפי זה נמצא שהגמרא שהתחילה לומר 'כי קאי בזבחים' וכו' הקדימה לבאר את הסיפא לפני הרישא, אבל בלשון הברייתא מחוור יותר לפרש שברישא חידש שנחלקו גם בזבחים ובסיפא חידש שנחלקו גם במנחות. אמנם בדעת **הרמב"ם** (שם) פירש הלחם משנה, שברישא חידש רבי יוסי שנחלקו גם במנחות ובסיפא חידש שנחלקו גם בזבחים, ואף שלשון הברייתא לא מחוור, אבל לשון הגמרא מדוייק יותר שפירשו את הברייתא כסדר, ובתחילה פירשו את הרישא ואחר כך פירשו את הסיפא.

ביאור שיטת ריש לקיש שבמנחה שחסרו שיריה לא מקטירים קומץ

התינח כי קאי בזבחים אמר מסתברא כי היכי דפליגי בזבחים פליגי נמי במנחות דעיקר קראי כי כתיבי בזבחים כתיבי אלא כי קאי במנחות ואמר מסתברא כי היכי דפליגי במנחות פליגי נמי בזבחים והא עיקר קראי בזבחים הוא דכתיבי. תוספות (ד"ה והא) הקשו, שבמנחות (ט.) נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בשיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה שלפי רבי יוחנן מקטיר קומץ על השיריים שנשארו ולפי ריש לקיש לא מקטיר. ומבואר

נז. **מכאן** מוכח שסובר כפירושו השני של החזון איש שהובא בענין הקודם, שגם אם הלחם בא עם הכבשים הוא לא בא בטומאה אם ציץ לא מרצה על אכילות. ואמנם בדעת הצל"ח נראה שסובר כפירושו הראשון של החזון איש, ובזה תתיישב קושיית הרש"ש עליו. נח. **יתכן** שכוונתו שאפילו שציץ מרצה על דבר הנאכל אבל הרי אסור לאוכלו, ואם כן לא נחשב שיש כאן בשר הנאכל שיוכלו לזרוק הדם. נט. **והוסיף** (לעיל עז: בתוס' ד"ה קסבר) שבזה מיושבת קושיית תוספות (לעיל שם) על מה שהגמרא שם סברה לתרץ שרבי יהושע מודה שיש קומץ בלי שיריים ולכן עומר בא בטומאה שעדיין קשה משתי הלחם. אמנם לפי הנתבאר מיושב שכיון שיש קומץ בלי שיריים ממילא ציץ מרצה על שתי הלחם אף על פי שהוא דבר הנאכל, כיון שציץ מרצה גם על דבר הנאכל, אלא שלא מרצה שיהיה נחשב דבר הנאכל. ויש להוסיף שמיושב בזה גם מה שהקשו תוספות (לעיל עז. ד"ה ימפ), מדוע הגמרא מקשה על משנתנו רק לפי רבי יהושע שאם אין בשר אין דם, הרי לפי כולם קשה משתי הלחם, ולפי הנתבאר מיושב. ס. **וכמבואר** לעיל (עז:) שלפי רבי יהושע צריך פסוק נוסף שבשלמים אם אין בשר אין דם, משום שהיה אפשר לומר שרק בעולה שכולה כליל אם אין בשר אין דם. וראה בתוספות (לעיל עז. ד"ה דס) שהקשו על רבי אליעזר שלמד מ'דם זבחיך ישפך' שיש דם אף על פי שאין בשר מנין שגם בעולה הדין כן, הרי יתכן שבעולה שכולה כליל אם אין בשר אין דם. סא. **וראה** בתוספות רי"ד (שם) שהוסיף, שאת הרישא אמר כשראה שחלקו במנחות ואת הסיפא אמר כשראה שחלקו בזבחים, ולא אמר יחד את שני הדברים אלא התנא חיבר דבריו יחד ושנאם זה אצל זה. וראה בחזון איש (מנחות סי' פג ס"ק יח) שכתב, שהגמרא יכלה להקשות שממה נפשך, אם שמע את מחלוקתם בזבחים לא יתכן לומר שחידש שכמו שנחלקו במנחות נחלקו גם בזבחים, ואם שמע את מחלוקתם במנחות לא יתכן לומר שחידש שכמו שנחלקו בזבחים כך נחלקו במנחות. ומה שהגמרא לא מקשה כן הוא משום שהעדיפה להקשות שעיקר המחלוקת היא בזבחים שמשם נלמדת ההלכה שאם אין בשר אין דם.

שם בגמרא שלפי רבי אליעזר שיש קומץ אף על פי שאין שיריים ודאי שכל שכן שאם חסרו השיריים מקטיר קומץ. והמחלוקת היא לפי רבי יהושע שסובר שאם אין שיריים אין קומץ, שרבי יוחנן סובר שכמו שבזבחים מספיק שנשתייר כזית בשר בשביל שיוכלו לזרוק הדם, כך במנחה מספיק שנשאר כזית מהשיריים בשביל שיוכלו להקטיר את הקומץ. וריש לקיש סובר שממה שכתוב (ויקרא ג ט) והרים הכהן מן 'המנחה', נלמד שצריך שכל המנחה תהיה קיימת בשעת הקטרת הקומץ.

ולפי זה הקשו תוספות על סוגייתנו, שהרי ריש לקיש סובר שיש פסוק מיוחד במנחה שאם אין קומץ אין שיריים, כיון ששיטתו היא שממה שנאמר 'מן המנחה' נלמד שצריך שכל המנחה תהיה קיימת, ונמצא שיש ללמוד מפסוק זה את הדין שאם אין שיריים אין קומץ, ומדוע אמרו כאן שהדין של אם אין שיריים אין קומץ נלמד מזבחים. ורק לפי רבי יוחנן שלא לומד מהפסוק של 'מן המנחה' מובן מה שאמרו בסוגייתנו שהמקור לדין שאם אין שיריים אין קומץ הוא ממה שנאמר בזבחים שאם אין בשר אין דם[סב].

והשיטה מקובצת מנחות (השמטות, ט: ד"ה עד דלימא) הקשה על ריש לקיש, מנין שרבי יהושע לומד מהפסוק של 'מן המנחה' שצריך שכולה תהיה קיימת, הרי רבי אליעזר ודאי לא לומד כן, ומנין שרבי יהושע חולק עליו בזה. ותירץ שריש לקיש סובר שלא יתכן שמה שרבי יהושע סובר שאם אין שיריים אין קומץ הוא בגלל שנלמד מזבחים, כיון שאפשר לפרוך מה לזבחים שהם מיני דמים. אלא בהכרח לומד ממה שנאמר 'מן המנחה', ומשם יש ללמוד גם שצריך שכולה תהיה קיימת. ורבי אליעזר לא לומד מהפסוק של מן המנחה.

ומה שהמשנה במנחות (שם) אמרה, שלפי מידת רבי יהושע שאם אין בשר אין דם גם אם אין קומץ אין שיריים, אין כוונתה שהדין של אם אין קומץ אין שיריים נלמד מזבחים, אלא כוונתה היא שאם בזבחים לא היה מפורש שאם אין בשר אין דם, לא היו לומדים ממה שנאמר מן המנחה שצריך שתהא כולה קיימת, ולכן רבי אליעזר שסובר שיש דם אף על פי שאין בשר, לא לומד ממה שנאמר מן המנחה שצריך שתהא כולה קיימת. אבל לפי רבי יהושע שאם אין בשר אין דם לומדים ממה שנאמר מן המנחה שצריך שתהיה כולה קיימת. אבל רבי יוחנן סובר שכיון שהמשנה אמרה שכמדת רבי יהושע שאם אין בשר אין דם גם אם אין שיריים אין קומץ, משמע שאפשר ללמוד ממה שאין בשר אין דם שאם אין שיריים אין קומץ, ולא פורכים שזבחים הם מיני דמים, כיון שהוא רק גילוי מילתא. ולכן סובר שמנחות שוה לזבחים, וכמו שבזבחים אם נשתייר כזית זורק הדם גם במנחה שנשתייר כזית.

ונמצא לפי זה, שגם לפי ריש לקיש הדין של אם אין שיריים אין קומץ הוא מאותה סיבה שאם אין בשר אין דם, אלא שלולי שהיה פסוק מיוחד במנחות היו אומרים שרק בזבחים ישנו דין זה ולא במנחות. ולפי זה מיושבת קושיית תוספות בסוגייתנו, כיון שגם לפי ריש לקיש לא יתכן שרבי יוסי חידש שכמו שבמנחות אם אין שיריים אין קומץ כך בזבחים אם אין בשר אין דם, [אף על פי שלשיטתו יש פסוק מיוחד במנחה שאם אין שיריים אין קומץ], כיון שלולי הפסוק שכתוב בזבחים לא היו דורשים את הפסוק שכתוב במנחה[סג].

והקרן אורה (מנחות שם ד"ה מלן דפסל) כתב גם כן, שגם לפי ריש לקיש מה שרבי יהושע סובר שאם אין שיריים אין קומץ הוא מאותה סיבה שאם אין בשר אין דם [וכדברי השיטמ"ק]. והוסיף לבאר שמה שלפי ריש לקיש זבחים ומנחות חלוקים זה מזה לענין זה שבזבחים מספיק שישאר כזית ולענין מנחות צריך שכולה תהיה קיימת, הוא משום שבזבחים אין שיעור כמה בשר יהיה בזבח, ולכן מספיק שנשאר כזית. אבל לענין מנחות שיש לה שיעור, שהרי צריך שיביא עשרון, צריך שכולה תהיה קיימת בשעת ההקטרה [ודין זה נלמד ממה שנאמר 'מן המנחה'[סד]].

ובשם הגרי"ז כתבו[סה] שגם הוא ביאר שודאי המחלוקת של רבי יהושע ורבי אליעזר במנחות ובזבחים היא מחלוקת אחת ותלויה זו בזו, וכמו שביארו השיטמ"ק והקרן אורה. ויסוד המחלוקת היא, שהרי בהקטרת קומץ יש שני דינים. האחד שמרצה ומכפר, והשני שמתרת את השיריים. וגם בזריקת הדם יש שני דינים. האחד שמרצה ומכפר, והשני שמתיר את הבשר והאימורים. ומחלוקת רבי יהושע ורבי אליעזר היא בין בזבחים ובין במנחות, האם אפשר לזרוק את הדם ולהקטיר את הקומץ כשהם רק מרצים ומכפרים ולא מתירים, או שאי אפשר לזרוק את הדם ולהקטיר את הקומץ לריצוי וכפרה בלי שיתירו.

ומה שלפי ריש לקיש רבי יהושע למד ממה שנאמר מן המנחה שצריך שתהיה כולה קיימת ורבי אליעזר לא למד כן, היא לא מחלוקת נוספת, אלא היא תלויה במחלוקת הראשונה, משום שהפסוק של 'מן המנחה' מלמד רק שהקטרת הקומץ לא מתירה את השיריים אם השיריים חסרו. ואם כן רק לפי רבי יהושע שאם הקומץ לא מתיר את השיריים אי אפשר להקטירו, יש נפקא מינה מדין זה גם לענין זה שלא יכולים להקטיר קומץ כשהשיריים חסרו, משום שאם ההקטרה לא מתירה את השיריים כשהם חסרים אי אפשר להקטיר, אבל לפי רבי אליעזר שאפשר להקטיר קומץ גם כשהוא לא מתיר, אין נפקא מינה מהדין של 'מן המנחה' לענין זה שלא יוכלו להקטיר כשהשיריים חסרו, כיון שאף על פי שנלמד מהפסוק שקומץ לא מתיר שיריים שחסרו, אבל אפשר להקטיר גם כשהקומץ לא מתיר[סו].

לפי ההוה אמינא רבי יוסי סובר שציץ מרצה שיזרקו לכתחילה

רואה אני את דברי רבי אליעזר בנטמא ודברי רבי יהושע באבוד ושרוף.

החזון איש (קדשים קמא סי' כו סק"ח) כתב, שבהכרח מה שסובר כרבי אליעזר בנטמא הוא גם לענין שיוכל לכתחילה לזרוק, שהרי גם רבי יהושע מודה שבדיעבד יכול לזרוק את הדם בנטמא. ולפי זה צריך לומר שלפי מה שסברו שרבי יוסי סובר שציץ מרצה על אכילות חוֹבר רבי יוסי שציץ מרצה גם לענין שיזרוק לכתחילה[סז].

עח:

מחלוקת רש"י ותוספות מדוע בנטמא אם זרק הורצה

כי קתני מודה רבי יהושע שאם זרק הורצה בנטמא אבל באבוד ושרוף

לא. רש"י (ד"ה אלא) ביאר שאם נטמא הורצה בדיעבד משום שהבשר בעין, אבל אם נאבד או נשרף הבשר לא בעין, ולכן בדיעבד לא הורצה. אבל **תוספות** (ד"ה כי) כתבו שאם נטמא הציץ מרצה ולכן בדיעבד הורצה. **והרש"ש** (לעיל עז: ד"ה אלא) כתב שרש"י חולק על תוספות וסובר שלפי רבי יהושע ציץ לא מרצה על אכילות, ואעפ"כ כיון שהבשר בעין הורצה בדיעבד[א]. **ורעק"א** (גמוס' שם) הקשה על תוספות שהרי בברייתא לעיל (עז:) מבואר שלפי רבי יהושע גם אם נפסל או יצא חוץ לקלעים וזרק הורצה, אע"פ שאין שם ריצוי ציץ.

שיטת הרמב"ם שאם אין בשר אין דם אבל יש קומץ בלי שירים בדיעבד

כי קאמר רבי יוסי רואה אני את דברי ר"א בדיעבד באבוד ושרוף.

הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ח ה"כ) פסק שאם אבדו שיריה של המנחה לא יקטיר ואם הקטיר הורצה. **והלחם משנה** (שם פ"ח הל"ד) כתב שנראה שפסק כרבי יוסי שבדיעבד הורצה. אבל הקשה שהרי לענין זבחים פסק הרמב"ם (שם הל"ח) שאם אבדו הבשר והאימורים וזרק לא הורצה, כשיטת רבי יהושע.

ותירץ הלחם משנה שהרמב"ם סובר שהגמרא לא חזרה בה לגמרי ממה שפירשה לעיל (ע"ח) בדברי רבי יוסי שכוונתו לומר שכמו שנחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע בזבחים כך נחלקו במנחות, אלא שבתחילה הגמרא פירשה כן גם ברישא, [שרבי יוסי אמר רואה אני את דברי רבי אליעזר בזבחים ואת דברי רבי יהושע בזבחים, שכוונתו שכמו שנחלקו בזבחים כך נחלקו במנחות], וגם בסיפא, [שרבי יוסי אמר שנראה דברי רבי אליעזר במנחות ודברי רבי יהושע במנחות, שכוונתו שכמו שנחלקו במנחות כך נחלקו בזבחים]. אבל אחרי שהגמרא שאלה שבסיפא של רבי יוסי לא יתכן לומר שכמו שנחלקו במנחות כהשיטמ"ק, שלולא שהיה פסוק בזבחים שאם אין בשר אין דם לא היו לומדים ממה שנאמר 'מן המנחה' שצריך שתהיה כולה קיימת, שאם לא כן קשה מדוע לפי רבי אליעזר לא לומדים ממה שנאמר 'מן המנחה'. ובהכרח שמפסוק זה לבד לא לומדים שצריך שתהיה כולה קיימת.

סא. מנחת אברהם (שם). **סב. וראה** בתוספות במנחות (ט. ד"ה מלן) שכתבו שסוגייתנו היא כדעת רבי יוחנן. **סג. וראה** בעולת שלמה (מנחות ט: ד"ה שמני) ובחזון איש (מנחות סי' כג ס"ק יח) שכתבו כדברי השיטמ"ק, שמחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש היא, האם רבי יהושע למד דינו במנחות מזבחים. אמנם הם כתבו שלפי ריש לקיש המחלוקת של רבי אליעזר ורבי יהושע במנחות אין לה שייכות כלל למחלוקתם בזבחים, וגם רבי אליעזר היה יכול לסבור שבמנחות צריך שיהיה שיריים, אלא שהתנא ידע שיש מחלוקת נוספת בין רבי אליעזר לרבי יהושע במנחות. והלשון 'כמדת' שאמרה המשנה לא מתפרש ששתי המחלוקות תלויות זו בזו, אלא הוא מתפרש שכמו שרבי אליעזר סובר שיש דם אף על פי שאין בשר כך סובר שיש קומץ אף על פי שאין שיריים. וכמו שרבי יהושע סובר שאין דם אם אין בשר כך סובר שאין קומץ אם אין שיריים. והמחלוקת בזבחים היא אם לומדים מהפסוק של 'ועשית עולותיך הבשר והדם' שאין דם בלי בשר, והמחלוקת במנחות היא אם לומדים מהפסוק של 'מן המנחה' שאם אין שיריים אין קומץ. ולכאורה תוספות בסוגייתנו [שהקשו על מה שמבואר בסוגייתנו שלא יתכן שרבי יוסי אמר שכמו שחולקים במנחות כך חולקים בזבחים, משום שדינם של מנחות נלמד מזבחים, שלפי ריש לקיש דינם של מנחות לא נלמד מזבחים], פירשו כהעולת שלמה והחזון איש, ששתי המחלוקות לא תלויות זו בזו ולכן הקשו קושייתם. **סד. ראה** במנחת אברהם (מנחות עמ' קלו) שביאר כן בדברי הקרן אורה. ולפי דברי הקרן אורה צריך לומר גם כן

סה. מנחת אברהם (שם). **סו. ולכאורה** גם לפי רבי אליעזר יש נפקא מינה מהפסוק שאם יקטירו קומץ כשהשיריים חסרו השיריים לא יהיו מותרים באכילה, ובזה יש לתרץ קושיית השיטמ"ק כיון שמהפסוק של מן המנחה אי אפשר ללמוד שלא מקטירים קומץ כשהשיריים חסרו, אלא לומדים רק שאם מקטירים קומץ כשהשיריים חסרו השיריים לא מותרים. ולכן לפי רבי אליעזר שבזבחים יש דם בלי בשר גם יש קומץ בלי שיריים, ואי אפשר ללמוד מהפסוק של 'מן המנחה' שאין קומץ בלי שיריים, כיון שבפסוק לא כתוב שלא מקטירים קומץ אם המנחה לא קיימת, ורק לפי רבי יהושע שאין דם בלי בשר ומזה נלמד שאין קומץ בלי שיריים, אפשר ללמוד ממה שכתוב ב'מן המנחה' שקומץ לא מתיר שיריים שחסרו, שלא מקטירים קומץ אם השיריים חסרו, כיון שלשיטתו לא מקטירים קומץ שלא מתיר. **סז. אבל** רבי יהושע סובר שציץ מרצה רק לענין דיעבד לפי תוספות (ד"ה הא). ולפי רש"י (ד"ה פיסיד) יתכן שגם רבי יהושע מודה שציץ מרצה לענין שיזרוק לכתחילה אלא שסובר שציץ לא מרצה על אכילות. **א. ולעיל** (ע"ח) [בענין ביאורו של הרש"ש וכו'] הרחבנו בשיטת רש"י.

כך נחלקו בזבחים משום שאדרבה מהפסוקים שכתובים בזבחים נלמד למנחות, חזרה בה הגמרא ממה שפירשה בסיפא, וסוברת שאמנם ברישא כוונת רבי יוסי שכמו שנחלקו בזבחים כך נחלקו במנחות, כמו שסברו בתחילה [כיון שעל זה לא היה קשה], אבל בסיפא כוונתו לומר שנראים דברי רבי אליעזר במנחות שבדיעבד הורצה אם נאבד או נשרף, ודברי רבי יהושע במנחות שלכתחילה לא יקטירג. אבל בזבחים סובר שבדיעבד לא הורצה, משום שהפסוקים נכתבו לענין זבחים, ולבד מזה מחמירים יותר שגם בדיעבד לא הורצה. ובזה מבואר מה שהרמב"ם פסק שבמנחות בדיעבד הורצה ובזבחים גם בדיעבד לא הורצה.

והמרומי שדה (נרמ"י ד"ה אלא) כתב שכן נראה מרש"י (ד"ה אלא) שכתב שרבי יוסי סובר שאפילו נשרפו שיריה אם הקטיר קומצה כשרה, ומשמע שרק לענין מנחות סובר רבי יוסי שבדיעבד הורצהג.

והחזון איש (קדשים קמא סי' כו ס"ק יד) כתב שזה דחוק בפירוש סוגייתנו. וגם אין סברא לחלק בין מנחות לזבחים, שהרי דינם של מנחות נלמד מזבחים. ועוד קשה מדוע פסק כרבי יוסי הרי אין הכרעת תלמיד מכרעת. ועוד הקשה שכיון שרבי יוסי לא קיבל מרבותיו שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו במנחות אלא מסברא אמר שנחלקו במנחות, אם כן מנין לו שרבי יהושע חולק במנחות ופוסל גם בדיעבד, הרי יתכן שגם רבי יהושע מחלק בין מנחות לזבחים, ולא פוסל בדיעבד במנחות. ולכן הגיה החזון איש (מנחות סי' לג ס"ק לח) בדברי הרמב"ם לענין מנחות, שאם נאבדו או נשרפו שיריה אם הקטיר לא הורצה. וכן כתב **הליקוטי הלכות** (מנחות כו. ד"ה ומסיק) שצריך להגיה בדברי הרמב"ם.

ביאור שיטת הרמב"ם שמנחות חלוקות מזבחים

ובעיקר דברי הרמב"ם שחילק בין מנחות לזבחים ביאר **האבן האזל** (פסולי המוקדשים פ"ו הל"ד) לפי מה שכתב הרמב"ם (פירוש המשניות, מנחות פ"ו מ"ג) שהקומץ במנחות הוא כמו הדם והאימורים מהזבח. ומבואר בזה שבהקטרת הקומץ יש שני דינים, האחד שהוא במקום זריקת הדם, והשני שהוא במקום האימורים. ולכן רק בזבחים אם אין בשר אין דם, אבל במנחה גם אם לא נשתייר שירים הורצה בדיעבד, משום שבהקטרת הקומץ יש גם קיום דין של הקטרת אימורים, והרי זה כמו שיש דם ואימורים, אלא שהרמב"ם סובר שלכתחילה לא יזרוקד. **והאחרונים**ה הוסיפו לבאר שהרמב"ם סובר שבדין של אם אין בשר אין דם יש שני דינים. האחד שצריך שהזריקה תתיר אימורים וכלשון רש"י להלן (ד"ה ונמוקדשין). והשני שתורת קרבן הוא רק כשיש דם ובשר. ויש חילוק ביניהם שהדין הראשון הוא רק דין לכתחילה, אבל לא מעכב, אבל הדין השני גם מעכבו. ולפי זה נראה שלכן במנחה בדיעבד הורצה, משום שסברא זו שיש בהקטרת קומץ גם קיום דין הקטרת אימורים מועיל רק על הדין השני, שכיון שיש לקומץ דין אימורים יש לו לחוד תורת קרבן, אבל על הדין הנוסף שצריך שהקומץ יתיר לא מועיל מה שיש לקומץ דין של אימורים, כיון שודאי הקטרתו לא מתירה את עצמו אלא הוא מותר לפני כן. ולכן לכתחילה לא יקטיר בלי שירים, כיון שהוא לא מתיר, אבל בדיעבד הורצה כיון שהדין שצריך שיתיר לא מעכב. והדין השני שבשביל תורת קרבן צריך שיהיה דם ובשר [גם בדיעבד], לא שייך במנחה, משום שלקומץ לחוד יש תורת קרבן.

ויש שהוסיף עודח שבזה יבואר עוד מה שכתב הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ו ה"כ) שאם נשאר 'מעט' מן השירים יקטיר הקומץ. וכבר תמהו בזה' שהרי בזבחים צריך שישתייר כזית ומדוע במנחות מספיק שישתייר מעטיא. ולפי המבואר נראה שהוא משום שבשביל שהזריקה תתיר לא צריך שישאר כזית, שהרי גם אם נשאר משהו חל היתר על המשהויב, ומה שצריך בזבחים שישתייר כזית הוא רק משום שתורת קרבן הוא רק אם נשתייר כזית. ולפי זה נראה שהרמב"ם לשיטתו שנתבאר שסובר שבמנחה יש תורת קרבן לקומץ לחוד, ומה שצריך את השירים בשביל שיוכלו להקטיר לכתחילה הוא משום שלכתחילה צריך שהקומץ יתיר, ולכן מספיק שנשאר משהו משום שגם אם נשאר משהו כבר יש לקומץ מה להתיר.

אם רק פסח של יחיד נטמא הוא לא בא בטומאה

נטמא בשר וחלב קיים אינו זורק את הדם. רש"י (ד"ה נטמא) ביאר שאפילו לפי רבי אליעזר שסובר שיש דם אע"פ שאין בשר, אבל בפסח הוא מודה שהבשר צריך להיות ראוי לאכילה, משום שעיקרו בא לאכילה. וכתב **המאירי** (ד"ה תמר) שאע"פ שמבואר במשנה לעיל (עו:) שפסח בא בטומאה ונאכל בטומאה זהו רק אם רוב הציבור או הכהנים או הכלי שרת טמאים, אבל כאן מדובר ששאר הפסחים טהורים ורק שלו טמא, ולכן לא בא בטומאה כיון שהוא לא נאכל בטומאה.

איך יתכן שהבשר נטמא והחלב לא נטמא

שם. התפארת ישראל (פ"ז מ"ה ימין אות מ) כתב שלכאורה קשה איך יתכן שהבשר נטמא קודם זריקה והחלב לא נטמא, הרי הדם נזרק לפני שפותחים את בטן הבהמה, ונמצא שכל הבהמה מחוברת קודם הזריקה, וכשנטמא חלק ממנה כולה טמאה. ותירץ, שמדובר שלא זרקו את הדם מיד לאחר השחיטה, כגון שהפסח נשחט קודם שחיטת התמיד, שמבואר לעיל (סה.) שצריך למרס בדם עד אחרי זריקת התמיד, ואירע שבזמן זה שמירסו בדם הפשיטו את הבהמה והוציאו אימוריה, והבשר הופרש מהחלב, ונגע שרץ בבשר, והוא נטמא והחלב לא נטמא.

אם הקרבן לא ראוי לאכילה פסול גם אם נפסל בין שחיטה לזריקה

ולעכב לא והתניא במכסת וכו'. תוספות (ד"ה ולעכב) הקשו, שהרי מבואר (לעיל סה:) שאם חשב בשעת זריקה מחשבת שלא לאוכליו לא נפסל, ורק אם חשב בשחיטה נפסל. ואם כן איך מוכיחה הגמרא ממה שצריך שיהיה ראוי לאכילה בשעת שחיטה שגם אם נטמא אחרי השחיטה לפני הזריקה פסול, הרי יתכן שבשעת זריקה לא צריך שיהיה ראוי לאכילה. ותירצו שרק לענין מחשבת שלא לאוכליו יש לחלק בין שחיטה לזריקה, שבשעת זריקה לא פוסלת מחשבת שלא לאוכליו. אבל אם אינו ראוי כלל לאכילה, כגון שהבשר נטמא, יותר מסתבר לפסול אם בשעת זריקה לא ראוי לאכילה, כיון שהזריקה היא עיקר העבודה. וכוונת הגמרא שאם מחשבת שלא לאוכליו פוסלת בשעת שחיטה, אפילו שבאמת ראוי לאכילה, ודאי שאם באמת אינו ראוי לאכילה פסול גם אם רק בשעת זריקה אינו ראוי לאכילה.

והתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה והא) הביא את קושיית התוספות, ובתחילה תירץ שכיון שהבשר נטמא קודם זריקה והחלב לא נטמא, הרי הדם נזרק לפני שפותחים את בטן הבהמה, ונמצא שכל הבהמה מחוברת קודם הזריקה, וכשנטמא חלק ממנה כולה טמאה. ותירץ, שמדובר שלא זרקו את הדם מיד לאחר השחיטה, כגון שהפסח נשחט קודם שחיטת התמיד, שמבואר לעיל (סה.) שצריך למרס בדם עד אחרי זריקת התמיד, ואירע שבזמן זה שמירסו בדם הפשיטו את הבהמה והוציאו אימוריה, והבשר הופרש מהחלב, ונגע שרץ בבשר, והוא נטמא והחלב לא נטמא. שכיון שהבשר נטמא אחרי השחיטה התברר שבשעת שחיטה לא היה עומד לזה שיוכל לאכול בלילה, והרי זה כמו שנשחט שלא לאוכליו. אך דחה תירוץ זה שלעיל (סט.) משמע שאם שוחטים קרבן פסח על טמא שרץ, הקרבן כשר אפילו אם לא טבל. ולא אומרים שאם לא טבל התברר שלא היה עומד להיות ראוי לאכילה בלילה. ובהכרח שכיון שביום היה יכול לטבול, נחשב שהיה עומד להיות ראוי לאכילה בלילה כיון שהיה יכול לטבול. ואם כן גם אם הבשר נטמא אחרי השחיטה, נחשב שהיה עומד לזה שיהיה ראוי לאכול בלילה, כיון שהיה יכול לשמור על הקרבן שלא יקבל טומאה. ולכן תירץ כתירוצם של תוספות.

אם היה ראוי לאכילה בשעת הקרבה ולא אכל, אינו חייב פסח שני, אבל לא יצא ידי חובת הקרבה

אלא רב דאמר כרבי נתן דאמר אכילת פסחים לא מעכבא. התוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה רב) כתב שהמחלוקת של רבנן עם רבי נתן היא רק האם צריך שהקרבן יהיה ראוי לאכילה בשעת הקרבתו. אבל אם היה ראוי לאכילה בשעת הקרבתו, ודאי שלא חייב להביא פסח שני גם אם בסוף

א. **והלחם** משנה הוסיף פירש את הגמרא לעיל שהרישא מתפרש שרבי יוסי חידש שנחלקו גם במנחות ובסיפא חידש שנחלקו גם בזבחים, אע"פ שלשון הברייתא לא מחוור לפי זה, [וראה לעיל (ע"ח) בענין 'איך מתפרש הרישא והסיפא' שהובא מה שכתב שם הלחם משנה שלפי פשוטו הגמרא שם לא מתפרשת כן, אבל הרמב"ם לא פירש כן]. משום שרק אם הגמרא מתפרשת שלא כפשוטו נמצא שהקושיא היתה רק על הסיפא, וממילא בתירוץ הגמרא חזרה בה רק מהפירוש בסיפא שעליו היה קשה, ובסיפא היא מפרשת שבמנחות סובר רבי יוסי כרבי אליעזר לענין דיעבד, וכרבי יהושע לענין לכתחילה. ג. **והוסיף** עוד שמה שכתב רש"י שבנטמא הורצה בדיעבד משום שהבשר בעין לא כתב כן לפי שיטת רבי יהושע כמו שכתב הרש"ש שהובא בענין הקודם, משום שלפי רבי יהושע ציץ מרצה על אכילות כשיטת תוספות שהובא שם, ולא צריך סברא זו שהבשר בעין. אלא רש"י כתב כן לפי שיטת רבי יוסי משום שלשיטתו רבי יוסי סובר רק במנחות שאם נאבד הורצה, והיה משמע לרש"י שבמה שרבי יהושע סובר שגם בזבחים אם נטמא הורצה מודה רבי יוסי, והוקשה לו שהרי רבי יוסי סובר שציץ לא מרצה על אכילות, ועל זה תירץ שרבי יוסי סובר שכיון שהבשר בעין הורצה. אבל בדעת רבי יהושע לא יתכן לומר כן משום שא"כ גם בציבור לכתחילה לא יקטיר. ובהכרח שרבי יהושע סובר שציץ מרצה על אכילות ובציבור מרצה לכתחילה כמו שביארו תוספות (לעיל ע"ח ד"ה הא). ובאמת רבי יוסי סובר שבציבור לא יקטיר וכמו שהגמרא אמרה לעיל (ע"ח) שמשנתנו שלא כרבי יוסי כיון שלשיטתו ציץ לא מרצה על אכילות. ד. **ראה** באור שמח (מעילה פ"ג ה"ג) שכתב בקצרה שהרמב"ם סובר שכיון שבהקטרת הקומץ יש אכילת מזבח לכן אם זרק הורצה. וכעין זה כתב האחיעזר (ח"ג סי' מא אות ט). ה. **קהלות** יעקב (סי' נח), מנחת אברהם (מנחות עמ' קלח ד"ה אלא) בשם הגרי"ד הלוי. ו. **וראה** לעיל (עז.) [בענין 'שני באורים בדין אם אין בשר אין דם'] שהבאנו שהגרי"ז הוכיח שהדין של אם אין בשר אין דם הוא לא רק בגלל שצריך שיתיר אלא גם בגלל שרק לבשר ודם יחד יש תורת קרבן. ז. **ויש** להוסיף שבמשנת רבי אהרן (קדשים סוגיות סי' ז סק"ג) כתב שלעיל (עז:) מובא שיש שני פסוקים לדין של אם אין בשר אין דם, ויתכן שמשני הפסוקים נלמדים שני הדינים. ואמנם לעיל (סה) אמרו שצריך את שניהם ללמד שבין בעולה ובין בשלמים אם אין בשר אין דם, אבל יתכן שלמסקנא שרש"י (ד"ה אלא) פירש בדעת רבי יהושע שאם הבשר בעין בדיעבד הורצה, סוברת הגמרא שמפסוק אחד נלמד שצריך שיתיר, וזה רק לכתחילה. ומפסוק שני לומדים שתורת קרבן הוא רק אם יש בשר ודם, ודין זה מעכב בדיעבד. ולכן רבי יהושע סובר שאם הבשר בעין אלא שפסול, שיש לו תורת קרבן אלא שאין כאן מתיר, אם זרק הורצה. ולפי זה מובן גם דעת רבי יוסי שסובר שלמנחה יש תורת קרבן בלי שירים בגלל שלקומץ יש תורת אימורים, ולכן בדיעבד הורצה משום שמה שצריך שיתיר לא מעכב בדיעבד. ח. **מנחת** אברהם (סה). ט. **וכן** הוא לשון הרמב"ם (פירוש המשניות מנחות פ"ג מ"ד) שאם נשאר 'שום דבר' יקמוץ. י. **כתבי** הגרי"ז (מנחות ט. ד"ה הרמב"ם), חזון איש (מנחות סי' לג ס"ק לח), חזון יחזקאל (על התוספתא, מנחות פ"ד ה"ג). יא. **והחזון** איש (סה) כתב שכוונת הרמב"ם היא כזית וסמך על מה שכתב (סה פ"ו ה"ל-לח) לענין זבחים שצריך שישתייר כזית. אבל הגרי"ז והחזון יחזקאל (סה) כתבו שהרמב"ם סובר שבמנחה מספיק שנשאר קצת, וראה שם במה שכתבו בזה. יב. **ואע"פ** שהאיסור של הקטרה קודם זריקה הוא רק בכזית [לפי השיטה שאין הקטרה פחות מכזית], מכל מקום יש נפקא מינה בהיתר זה שאם הוא יצטרף לעוד חצי זית של קרבן אחר שלא נזרק דמו לא יצטרפו שיהיה בהם

אוצר החכמה 19/06/2018

לא אכל את הפסח, כמו שמבואר במשניות בפרק האשה"ג ובפרק מי שהיה טמא"ד.

והגרי"פ פערלא בביאורו לרס"ג (ח"ו עמ' מז עמ' ריב) הקשה, שבסוגיא בזבחים (ק:) מבואר שאם נעשה אונן אחרי ששחטו וזרקו עליו את הפסח, התירו לו לאכול בלילה [אע"פ שמדרבנן הוא אונן בלילה], משום שאם לא יתירו לו, לא ייצא ידי חובת קרבן פסח כיון שאכילת פסחים מעכבת. [**וברש"י** (שם ד"ה לילה) מבואר שאם לא נתיר לו הוא יבטל עשה של פסח שיש בו כרת]. והרי שם היה ראוי לאכילה בשעת הקרבת הפסח, ואם כן מדוע לא יקיים מצות הקרבת הפסח [שיש בה כרת], אם לא יאכל את הפסח. ותירץ שבאמת אכילת הפסח בפועל מעכבת שלא יוצא ידי מצות הקרבת הפסח. אלא שלא חייב להביא פסח שני אם היה ראוי לאכילה בשעת הקרבה, כיון שהקרבן היה כשר, ואין להביא שני פסחים.

מדוע לא יתכן שכל הקהל שוחטין

וכי כל הקהל שוחטין. **הר"ן** (על הרי"ף, קידושין מ: ד"ה תניא) ביאר שמבואר במסכת חולין (כט.) שבקדשים לא ישחטו שנים, וא"כ לא יתכן שהפסוק כאן מתפרש כפשוטו שכולם יעשו את מעשה השחיטה. **אבל הפני יהושע** (קידושין מ: ד"ה והא) ביאר באופן אחר שלא יתכן במציאות שכל ישראל יעשו את מעשה השחיטה. ובזה תירץ מה שקשה על מה שמבואר בקידושין (שם) שלרבי יהושע בן קרחה הוקשה ג"כ על מה שנאמר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל וכי כל הקהל שוחטים, ולכן הוא למד מכאן שיכולים למנות שליח לשחיטת הפסח, וכוונת הפסוק שאחד ישחוט בשליחות כל ישראל ונחשב שכולם שוחטים. ולכאורה קשה מדוע לא למד שאפשר למנות שליח לשחיטת הפסח ממה שנאמר (שמות יג ז) 'ולקח הוא ושכנו הקרוב אל ביתו' וגו', שהרי אם אי אפשר למנות שליח על הפסח בהכרח שכל המנויים צריכים לעשות את מעשה השחיטה, והרי בקדשים צריך שרק אחד יעשה את מעשה השחיטה[טו]. ובהכרח שרבי יהושע בן קרחה לא למד זאת משם כיון שאפשר לומר שבפסח יש גזירת הכתוב ששנים שוחטים, ומה שאמר רבי יהושע בן קרחה 'וכי כל הקהל שוחטים כאחד' מתפרש שלא יתכן במציאות שכולם יעשו את מעשה השחיטה.

איך יתכן שיהיה כזית לכל אחד

דילמא שאני התם דאי ממשכי הני חזי להני ואי ממשכי הני חזי להני. **רש"י** (ד"ה ומי) ביאר, שלכן נחשב שראוי לכל אחד ואחד מהם, כיון שכלפי כל אחד מהם יתכן שיהיה ראוי לו אם אחרים ימשכו[טז]. **ותוספות** (ד"ה שמע) הקשו שהרי בשעת זריקה כבר לא יכולים להמשך. ותירצו שרבי נתן סובר כרבי שמעון שסובר להלן (פט.) שנמנין ומושכים ידיהם עד זריקת הדם[יז]. ובאופן נוסף תירצו תוספות שיתכן שמקצתם ימותו או יטמאו ולנשארים יהיה כזית לכל אחד. **והשפת אמת** (נמוק' שם) הקשה על תירוצם השני שהרי אם נטמאו או מתו מקצתם אחרי שחיטה, זכו הנשארים בחלקם רק אחרי שחיטה, והרי זה כמו שנמנו מחיים על פחות מכזית, ואחרי שחיטה נמנו על השלמת השיעור שודאי לא יועיל[יח].

והחזון איש (או"ח סי' קכד נקף עמ':) כתב שבתירוצם השני של תוספות מוכח שאע"פ שמבואר בהוריות (ו.) שחטאת של שותפים שמת אחד מהם דינה כחטאת שמתה בעליה והיא לא קרבה, אבל בפסח של שותפים שאחד מת לא נחשב שחלק מהפסח אין לו מנויים ולא יוכלו להקריבו [כדין פסח שחלקו בלי מנויים], ומשום שכן הוא דין שותפות הפסח שהוא שייך כולו לנשארים[יט]. והוכיח כן עוד ממה שמבואר להלן (צח.) שאם הפריש פסחו ומת לא יביאנו בנו אחריו, אבל אם גם בנו היה מנוי מקריב את הפסח. ולכאורה קשה איך בנו מקריב את הפסח אם היה מנוי מחיים, הרי חלק מהפסח הוא של אביו, והרי זה כמו שחלק מהפסח קרב בלי מנויים. ואין לומר שהוא יורש את חלק האב, שהרי ממה שמבואר שם שאם הבן לא היה מנוי לא יכול להביאו מוכח שיורש לא נחשב מנוי[כ], וא"כ מדוע כשהבן היה מנוי יכול להביאו הרי על חלק האב הוא לא מנוי, ובהכרח שכן הוא דין שותפות הפסח שהוא שייך כולו לנשארים[כא].

אם הבשר לא ראוי לאכילה לא חל המינוי

נמנו עליו חבורה אחת וחזרו ונמנו עליו חבורה אחרת ראשונים שיש להם כזית אוכלין ופטורין מלעשות פסח שני אחרונים שאין להם כזית אין אוכלין וחייבין לעשות פסח שניים[כב] רבי נתן אומר אלו ואלו פטורין מלעשות פסח שני שכבר נזרק הדם. בחידושי רבינו חיים הלוי (קונטרס פסחים פ"ב ה"ו - הנסמן, ד"ה והנה בהך דינא) ביאר, במה שרבנן סוברים שהאחרונים לא יאכלו שהוא משום שמי שלא ראוי לאכילה אין לו תורת מנוי, שהרי דין מינוי נלמד ממה שנאמר (שמות יג ד) 'לפי אכלו תכוסו' [משום שתכוסו הוא לשון מינוי], ובפסוק זה נאמר גם שצריך שיהיה ראוי לאכילה, ולכן נלמד מזה שמי שלא ראוי לאכילה לא יכול להיות מנוי. ולכן החבורה האחרונה לא יכולה לאכול מהפסח, כיון שלא נשאר כזית לכל אחד מהם, ואינם ראויים לאכילת כזית, ונמצא שאין להם תורת מנוי, ולכן אסור להם לאכול, כיון שפסח לא נאכל למי שלא מנוי. ויש **מהאחרונים**[כג] שכתב שלפי זה צריך לומר שמה שלפי רבי נתן האחרונים יוצאים ידי חובת הפסח [אע"פ שגם הוא מודה שרק מי שמנוי יוצא ידי חובת הפסח], הוא משום שלפי שיטתו שלא צריך שהפסח יהיה ראוי לאכילה יש תורת מנוי גם אם הפסח לא ראוי לאכילה[כד], ולכן סובר שאע"פ שלאחרונים לא נשאר כזית, הם מנויים, ויוצאים ידי חובת פסח. ומטעם זה סובר שאפילו אם הפסח טמא, שאינו ראוי לאכילה כלל, יוצאים המנויים ידי חובתם, משום שלשיטתו גם אם הפסח לא ראוי לאכילה יש להם תורת מנוי ויוצאים בו ידי חובת פסח.

והמקדש דוד (קדושין קו"פ סי' ד סק"פ ד"ה אך) כתב ג"כ בפשיטות שמי שלא יכול לאכול לא יכול להתמנות[כה], וביאר שהוא משום שמי שלא ראוי לאכילה לא יכול להתכפר בפסח, ולכן לא יכול להיות מנוי[כו].

אמנם בחידושי רבינו חיים הלוי (קונטרס פסחים פ"ב ה"ו ד"ה והנה בנר) כתב שאין להוכיח ממה שהאחרונים אסורים לאכול שלא חל עליהם תורת מנוי, משום שהאיסור אכילה לשלא למנוייו הוא לא רק למי שלא מנוי אלא גם למי שמנוי אלא שהקרבן לא עולה לו, ולכן גם אם מינוי האחרונים חל אבל אסור להם לאכול. ואעפ"כ כתב הגר"ח מסברא שמי שלא יכול לאכול לא חל עליו תורת מנוי. [אבל להלן בסמוך יובא שהחזון איש הסתפק האם מי שלא ראוי לאכילה יכול להתמנות]. אמנם כתב שאם בשעת שחיטה היה יכול לאכול ולפני הזריקה נהיה חולה לא פקע ממנו תורת מנוי, אלא שהקרבן לא עולה לו כמבואר בסוגייתנו, ואעפ"כ אסור לו לאכול מהפסח משום שכבר נתבאר שגם מי שמנוי אלא שהקרבן לא עולה לו אסור לו לאכול מהפסח[כז].

מי שנתמנה ונהיה חולה ושוב הבריא האם צריך להתמנות שוב

הובא לעיל בסמוך שבחידושי רבינו חיים הלוי כתב שמי שלא ראוי לאכילה לא יכול להתמנות לפסח. אמנם הגר"ח שם כתב שאם נתמנה כשהיה בריא ואחרי שחיטה נהיה חולה לא פקע מינויו אע"פ שלא נזרק הדם, משום שכבר נקבע בשעת שחיטה שהוא המנוי, אלא שלא ייצא ידי חובתו משום שצריך שבשעת זריקה יהיה ראוי לאכילה. והוסיף עוד שאם נתמנה כשהיה בריא ונהיה

את האיסור של הקטרה לפני זריקה. ולענין בשר שישתייר יתכן שבחצי זית לחוד יש נפקא מינה מההיתר לפי מה שכתב הבית הלוי (ח"ו סי' ג אות ז) שמקיימים מצות אכילת קדשים בפחות מכזית, שאז מההיתר יש נפקא מינה שיקיימו בו כבר מצות אכילת קדשים. **יג. כוונתו** למשנה להלן (נח:). **טו. וראה** בפני יהושע שם שכתב שדין זה שבקדשים צריך שרק אחד ישחט הוא לא מוסכם, והוא רק דעת רבי אליעזר ברבי שמעון, אבל רבנן חולקים. והוסיף עוד שאמנם תוספות ביומא (ח.) כתבו שלפי רבי אלעזר ברבי שמעון אם שנים שחטו השחיטה פסולה [ולפנינו לא נמצא שם בתוספות], אבל תוספות בחולין (כט: ד"ה תרי) כתבו שרק לכתחילה לא ישחטו שנים. והוסיף עוד שהרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ג ה"ד) פסק כחכמים. ויש להעיר שהרמב"ם שם כתב שלכתחילה לא ישחטו שנים, והכסף משנה (שם) כתב שפסק כחכמים וגם לשיטתם לכתחילה לא ישחוט. וכנראה שסובר כתוספות ביומא שלפי רבי אליעזר ברבי שמעון שחיטתם פסולה. **טז. אבל** ראה בתוספות רי"ד (ד"ה דילמא) שביאר שאם שחטו לשם כולם פסול כיון שאין לכל אחד כזית, ומה שמבואר כאן שכשר הוא משום שיכול לשחוט לשם אותם הראויים לאכול כזית, והוא לא ייחד למי שוחט, וכל אחד יכול לומר ששחט לו. ודבריו צריכים ביאור. **יז. ראה** בדבר שמואל (מנינת, נמוק' שם) שהקשה שהרי רש"י להלן (פט. ד"ה מהוימיה) ביאר בדעת רבי שמעון שסובר שיכול להמשך קודם גמר עבודותיו, ונמצא שבשעת זריקה עצמה כבר לא יכול להמשך, וא"כ מדוע כשר כשבשעת זריקה כל ישראל מנויים, הרי בשעת זריקה כבר לא יכולים להמשך. **יח. ולכאורה** יש להקשות כן על מה שפירשה הגמרא שטעמו של רבי נתן שאכילה לא מעכבת, שהרי ודאי שגם אם אכילה לא מעכבת צריך להיות מנוי על כזית [שהרי מפורש בתורה שצריך להיות מנוי, ולא מסתבר שמספיק שמנוי על משהו], והרי הוא לא מנוי על כזית. וראה בהערה להלן. **יט. ולכאורה** מוכרח כן מהגמרא שאמרה שכיון שיתכן שחלקם משכו לכן נחשב שהפסח ראוי לאכילה לכל אחד, שלכאורה קשה שהרי כשחלקם ימשכו ישאר חלקם בלי שמקצתם ימכרו את חלקם לאחרים, וזה יתכן רק לפי רבי שמעון. **כ. החזון** איש שם הרחיב לבאר מדוע יורש לא נחשב מנוי. **כא. ובזה** מיושב מה שהקשינו בהערה לעיל על מה שפירשה הגמרא שרבי נתן סובר שאכילה לא מעכבת, שהרי לא מנוי על כזית, אבל להנתבאר מיושב שנחשב שמנוי על כזית כיון שיכול לזכות בכזית אם חבירו ימשוך ידו, אלא שסברא זו לא מועילה שיהיה נחשב שראוי לאכילה, ועל זה מועיל מה שרבי נתן סובר שלא צריך שיהיה ראוי לאכילה. **כב. ראה** בערוך השלחן (העמיק, קדושים סי' קפה אות יח) שכתב שאע"פ שמבואר כאן שאם נמנים בזה אחר זה, הראשונים שיש להם כזית לכל אחד יוצאים ידי חובתם והאחרונים לא יוצאים ידי חובתם, אבל אם חבורה שלימה נמנית, ולכולם יחד אין כזית, כולם לא יוצאים ידי חובה אע"פ שאם רק חלקם היו מנויים היה לכל אחד כזית, כיון שנמנו כולם יחד, ולכולם יחד אין כזית, וכן מה שכתוב בברייתא שהחבורה השניה לא יצאו ידי חובה הוא גם כשלחציים לחוד היה כזית לכל אחד, כיון שכל החבורה השניה נמנית יחד ולכולה אין כזית לכל אחד. **כג. דבר** שמואל (ד"ה וכמו"כ). **כד. משום** שרק לפי רבנן שלומדים מלפי אכלו שצריך שהבשר יהיה ראוי לאכילה למנוי, נלמד מפסוק זה שלא יכול להיות מנוי אם הבשר לא ראוי לו לאכילה, אבל לפי רבי נתן שלא צריך שהפסח יהיה ראוי לו לאכילה לא נלמד מהפסוק שלא נהיה מנוי אם לא ראוי לו לאכילה. ורק אם האדם לא ראוי לאכילה לא יכול להיות מנוי. **כה. והמקדש** דוד לא הביא את הברייתא כאן אלא כתב כן מסברא. **כו. ולפי** זה פשוט שלרבי נתן גם מי שלא ראוי לאכילה יכול להיות מנוי משום שלשיטתו הוא יכול להתכפר. **כז. דבריו** יובאו בהרחבה להלן [בענין 'ביאור שיטת רבינו חננאל'].

חולה לפני שחיטה יש להסתפק האם פקע המינוי או שכיון שנתמנה לא פקע המינוי[כח]. אך כתב שגם אם פקע המינוי אבל אם יחזור ויבריא לפני השחיטה יחול שוב המינוי כיון שמעשה המינוי נשאר קיים.

אבל החזון איש (זבחים סי' ד סק"כ בסופו) הסתפק האם חולה לא יכול להתמנות, ונפקא מינה שאם יבריא לפני שחיטה ייצא ידי חובתו[כט]. והוסיף שיש להסתפק במי שהיה בריא בשעת מינוי ונהיה חולה ושוב הבריא האם צריך שוב להתמנות או שמעשה המינוי קיים. [וזה שלא כהגר"ח שפשוט לו שלא צריך להתמנות שוב].

לפי רבנן צריך שהפסח יהיה ראוי לאכילה לאדם זה שיוצא בו ידי חובתו

שם. המקדש דוד (קדושין קו"פ סי' ה סק"פ ד"ה ונעיקר חילוק) כתב שמברייתא זו מוכח שלפי שיטת רבנן לא מספיק שהקרבן ראוי לאכילה, שהרי כאן הקרבן ראוי לאכילה לחבורה הראשונה, ובהכרח שלפי שיטת רבנן בשביל שהאדם ייצא ידי חובת פסח צריך שהקרבן יהיה ראוי לו לאכילה, ולכן אע"פ שהקרבן ראוי לאכילה לחבורה הראשונה, אבל החבורה השניה לא יוצאים ידי חובה משום שלהם הוא לא ראוי לאכילה.

ביאור קושיית הגמרא 'מאי דוחקיה דרב' וכו'

מאי דוחקיה דרב דמוקים לה מתני' לכתחלה ורבי נתן וכו'. הכסף משנה (קרבן פסח פ"ד ה"ג) הוכיח מכאן שלא פוסקים כרבי נתן, שאם לא כן מדוע לא אמרו שרב פירש את המשנה כרבי נתן משום שפוסקים כמותו, ובהכרח שלא פוסקים כמותו. וזהו מקורו של **הרמב"ם** (שם) שפסק שלא כרבי נתן. [והוסיף עוד שהרמב"ם לא פסק כרבי נתן משום שרבים חולקים עליו]. **והצל"ח** (ד"ה מתני') הקשה על מה שכתב הכסף משנה שקושיית הגמרא על רב היא משום שלא פוסקים כרבי נתן, מנין לגמרא שרב לא פוסק כרבי נתן. ולכן כתב לבאר את קושיית הגמרא באופן אחר שהנה במשנה להלן (פ:) מבואר שציץ מרצה על טומאת הדם בפסח אם לא נודע שנטמא עד שזרקו, ומשמע שאם נודע לפני שזרקו לא הורצה. אמנם לפי שיטת רב שדם קדשים לא מקבל קדשים[ל], לכאורה צריך לומר שהמשנה שם מתפרשת שהבשר נטמא, [ולשון המשנה 'טומאת דם' מתפרש שמרצה על זריקת הדם בטומאת בשר]. אבל קשה לפי מה שרב פירש את משנתנו שאם נטמא הבשר וזרק הורצה שא"כ שתי המשניות סותרות זו את זו, שהרי ממשנתנו משמע שאם זרק הורצה גם אם נודע קודם זריקה. ובהכרח צריך לומר שרב פירש את המשנה להלן בטומאת דם ולא כהלכה. ולכן מקשה הגמרא כאן על רב שאפילו אם פוסק כרבי נתן מדוע העמיד את המשנה כאן כהלכה וכשיטת רבי נתן, הרי לפי זה המשנה להלן היא לא להלכה שפוסקים שדם קדשים לא מקבל טומאה, וא"כ מדוע לא פירש את המשנה כאן כרבנן שאם זרק לא הורצה אף שהוא לא כהלכה, והמשנה להלן תתפרש בטומאת בשר וכמו שפוסקים שדם לא מקבל טומאה.

מדוע לא פירשו שהתנא שנה את הרישא בגלל הסיפא

מתני' קשיתיה אמאי תני אין זורק את הדם ליתני פסול. הצל"ח (ד"ה מתניתין) הקשה מדוע אי אפשר לומר שהתנא שנה שאין זורק את הדם אגב הסיפא שבקדשים זורק אפילו לכתחילה, וכעין מה שאמרו להלן (פ:). ותירץ שרב חולק על הסוגיא להלן וסובר שלא מפרשים שהתנא שנה את הרישא אגב הסיפא. ועוד תירץ שכאן הרישא הוא חומרא והסיפא הוא קולא, ולא מסתבר שהתנא לא שנה בסיפא חומרא יותר גדולה כדי שיוכל לשנות בסיפא קולא יותר גדולה. אבל להלן הרישא הוא קולא והסיפא הוא חומרא, ולכן אפשר לומר שהתנא לא שנה ברישא קולא יותר גדולה כדי שיוכל לשנות בסיפא חומרא יותר גדולה.

האם לפי רבי נתן ורב לא זורקין לכתחילה מהתורה כשהבשר טמא

ולר' נתן איש לפי אכלו למה לי דבעינן גברא דחזי לאכילה. תוספות (להלן פ: ד"ה מזרק) כתבו שמה שכתוב במשנה שלכתחילה לא יזרוק הוא מדרבנן, משום שגם לפי רבי נתן מדרבנן לא יזרוק. **והצל"ח** (נמוס' ד"ה ולר"נ) ביאר בדבריהם שאע"פ שלפי מה שהגמרא סברה בתחילה שלפי רבי נתן מה שנאמר 'לפי אכלו' הוא למצוה, מתפרשת המשנה שלא יזרוק מהתורה, אבל לפי המסקנא שרבי נתן לומד מלפי אכלו שצריך שהאדם יהיה ראוי לאכילה וזה מעכב, אין מקור לומר שאם הבשר לא ראוי לאכילה לא יזרוק לכתחילה מהתורה, ולכן פירשו תוספות שרק מדרבנן לא יזרוק[לא].

והצל"ח הוסיף שלולי דברי התוספות היה אפשר לומר שגם למסקנא לא יזרוק מהתורה, משום שגם רבי נתן מודה שמלפי אכלו נלמד שצריך גם שהבשר יהיה ראוי לאכילה, אלא שכיון שרבי נתן לומד מהפסוק של 'ושחטו אותו כל עדת בני ישראל' שכל ישראל שוחטים פסח אחד אע"פ שהבשר לא ראוי לאכילה, נלמד משם שההיקש של אוכלים למנויים שמעכב בדיעבד, הוא רק לענין אדם שלא ראוי לאכילה, אבל לענין בשר שלא ראוי לאכילה לא הוקש שיעכב בדיעבד[לב]. אבל לכתחילה לא יזרוק כיון שמאיש לפי אכלו נלמד גם שלכתחילה צריך שהבשר יהיה ראוי לאכילה.

אלא שהצל"ח סיים שמלשון הגמרא נראה כשיטת תוספות. כיון שהגמרא לעיל אמרה 'אלא' רב דאמר כרבי נתן, ואם כמו שנתבאר לא מובן מדוע הגמרא אמרה 'אלא' הרי הגמרא לא חזרה בה ממה שאמרה לפני כן, אלא שעל מה שהקשתה מהברייתא שאמרה שהוקשו אוכלים למנויים היא מתרצת שרב סובר כרבי נתן שסובר שאמנם צריך שהאדם יהיה ראוי לאכילה אבל לא צריך שהבשר יהיה ראוי לאכילה. ובהכרח שכשהגמרא תירצה שרב סובר כרבי נתן חזרה בה הגמרא ממה שאמרה שרב סובר שלפי אכלו הוא למצוה, כיון שלמסקנא רב מודה שמההיקש של אוכלים למנויים נלמד שהדין של לפי אכלו [שממנו נלמד שצריך שיהיה ראוי לאכילה] מעכב בדיעבד, שהרי גם רבי נתן מודה שאם האדם לא ראוי לאכילה הקרבן פסול בדיעבד מכח ההיקש של אוכלים למנויים, אלא שרבי נתן ורב סוברים שלומדים משם רק שהאדם יהיה ראוי לאכילה ולא לומדים משם שצריך שגם הבשר יהיה ראוי לאכילה, ולכן סוברת הגמרא שבהכרח לפי שיטתם לא נלמד כלל מלפי אכלו שצריך שהבשר יהיה ראוי לאכילה ואפילו לכתחילה, משום שאם נלמד משם שצריך שגם הבשר יהיה ראוי לאכילה, היו לומדים מההיקש של אוכלים למנויים שגם הדין שהבשר צריך להיות ראוי מעכב בדיעבד. ולכן אמרה הגמרא 'אלא' משום שלמסקנא הלפי אכלו מלמד שאכילה מעכבת, אלא שרק האדם צריך להיות ראוי לאכילה, אבל הבשר לא צריך להיות ראוי לאכילה אפילו לכתחילה. ולכן כתבו תוספות שבהכרח למסקנא מה שכתוב במשנה שלא יזרוק הוא רק מדרבנן.

אבל המהרש"ל (נמוס' ד"ה ולרבי) כתב בדעת תוספות (שם) שסוברים שלא יזרוק מהתורה. כיון שתוספות (שם) כתבו שלפי מה שרב פירש שמשנתנו סוברת כרבי נתן ואעפ"כ היא אמרה שלא יזרוק לכתחילה צריך לומר שמה שרבי נתן אמר שכל ישראל יוצאים בפסח אחד הוא רק בדיעבד. וביאר המהרש"ל שתוספות כאן סוברים שלא יזרוק מהתורה, ולכן כתבו שמה שרבי נתן למד מהפסוק שיוצאים בפסח אחד הוא רק בדיעבד[לג].

ובזה ביאר המהרש"ל את דברי תוספות (שם). שבתחילה הקשו מדוע לא תירצה הגמרא שרבי נתן סובר שלפי אכלו הוא רק למצוה [כמו שהגמרא אמרה בתחילת הסוגיא], והוא חולק על הברייתא שמקישה אוכלים למנויים. ותוספות תירצו שהגמרא ידעה שכל התנאים [מלבד זקני דרום (זבחים כג.)] סוברים שמקישים אוכלים למנויים. ואח"כ סיימו תוספות שמה שרבי נתן אמר שכל ישראל יוצאים בפסח אחד הוא רק בדיעבד. ולכאורה לא מובן מה השייכות של סוף דברי תוספות לתחילתם. אמנם לפי הנתבאר נראה שכוונתם שלכאורה היה אפשר לתרץ שהגמרא לא תירצה שרבי נתן סובר שלפי אכלו הוא רק למצוה, משום שאם כן יהיה קשה מדוע אמר שכולם יוצאים בפסח אחד שמשמע שגם לכתחילה יוצאים, ולכן פירשה הגמרא שלפי רבי נתן לומדים מלפי אכלו שצריך שהאדם יהיה ראוי לאכילה, אבל הבשר לא צריך להיות ראוי לאכילה אפילו לכתחילה, ולכן כל ישראל יוצאים בפסח אחד אפילו לכתחילה, ומה שכתוב במשנה שלא יזרוק הוא רק מדרבנן. אך תוספות לא תירצו כן משום שסברו שגם לפי מה שהגמרא פירשה בדעת רבי נתן שמלפי אכלו נלמד שהאדם

כח. **ראה** שם שכתב בדעת הרמב"ם שפקע המינוי ובדעת רבינו חננאל צידד שלא פקע המינוי. ודבריו יובאו להלן בענין 'ביאור שיטת הרמב"ם' וכו' ובענין 'ביאור שיטת רבינו חננאל'. והמקדש דוד (קדושין קו"פ סי' ד סק"פ ד"ה אך) הביא דברי רש"י לעיל (פא. ד"ה כמי) שכתב שאם חשב שלא לאוכליו לא נחשב שינוי בעלים משום שהוא בעלים, והקשה שהרי מי שאינו יכול לאכול לא יכול להיות בעלים, אמנם יתכן שסובר כרבינו חננאל שלא פקע המינוי, ודבריו נאמרו כשהיה בריא בשעת מינוי. כט. **ולפי** הצד שהמינוי חל צריך לומר שמה שמבואר בברייתא שלחבורה האחרונה אסור לאכול הוא משום שאף שהם מנויים אבל מי שלא יוצא ידי חובה אסור באכילה וכסברת הגר"ח שהובא בענין הקודם. ויש להוסיף שלפי הצד שהמינוי חל מבואר בפשיטות דברי רש"י הנ"ל.

ל. **הצל"ח** ציין שבסוגיית רבי חנינא סגן הכהנים לעיל סוף פרק ראשון (פו ב) האריך להוכיח שכן שיטת רב. לא. **אבל** הריב"ן (ד"ה גנבת) כתב שלפי רבי נתן זורק לכתחילה ולכן לא אמרו שלשיטתו לפי אכלו למצוה, אבל משנתנו סוברת כמותו רק לענין דיעבד. ומשמע מדבריו שלפי משנתנו הלפי אכלו הוא גם למצוה, ומהתורה צריך לכתחילה שיהיה ראוי לאכילה, ולפי רבי נתן גם מדרבנן לא צריך לכתחילה שיהיה ראוי לאכילה. לב. **והצל"ח** הוסיף שאע"פ שבגמרא מבואר שיתכן שכל ישראל יוצאים בפסח אחד גם אם צריך שהבשר יהיה ראוי לאכילה משום שחלק יכולים להמשך, זהו רק לפי מה שסברו בתחילה שרבי נתן מודה שצריך שהבשר יהיה ראוי לאכילה, אבל למסקנא שסובר שלא צריך שיהיה ראוי לאכילה חזרה בה הגמרא מסברא זו, ואדרבה רבי נתן לא סובר סברא זו שבגלל שחלקם יכולים להמשך נחשב שהבשר ראוי לאכילה, ולכן לומד ממה שנאמר בתורה שכולם שוחטים פסח אחד שלא צריך שהבשר יהיה ראוי לאכילה. והוסיף עוד שהרי תוספות (ד"ה שמע) כתבו בתירוץ אחד שסברא זו שחלקם יכולים להמשך תתכן רק לרבי שמעון שאפשר להמשך אחרי שחיטה, וא"כ אמנם בתחילה אמרה הגמרא שאין ללמוד מדברי רבי נתן שלא צריך שהבשר יהיה ראוי לאכילה משום שיתכן שסובר כרבי שמעון ואז נחשב שהבשר ראוי לאכילה כיון שיכולים להמשך, אבל למסקנא שרבי נתן סובר שלא צריך שהבשר יהיה ראוי לאכילה, מפרשים שלא סובר כרבי שמעון, ולכן יכול ללמוד ממה שכל ישראל יוצאים בפסח אחד שלא צריך שהבשר יהיה ראוי לאכילה. לג. **אבל** הצל"ח (נמוס' שם) ביאר בתחילת דברי תוספות שם שסוברים שלא יזרוק מדרבנן וכשיטתם להלן (פ:). ולדבריו צריך לומר שמה שכתבו תוספות שכל ישראל יוצאים בפסח אחד רק בדיעבד כוונתם שמדרבנן לא יעשו כן לכתחילה.

צריך להיות ראוי לאכילה לא מעכב, אבל לכתחילה צריך שהבשר יהיה ראוי לאכילה גם מהתורה. ומה שרבי נתן אמר שכל ישראל יוצאים בפסח אחד הוא רק דיעבד וכמו שסיימו התוספות. ולכן הוקשה לתוספות שכיון שבלאו הכי צריך לומר שלפי רבי נתן מהתורה לא יזרוק, ורק בדיעבד כל ישראל יוצאים בפסח אחד, מדוע לא תירצה הגמרא שלפי רבי נתן הלפי אכלו הוא רק למצוה, וגם אם האדם לא ראוי לאכילה הוא לא מעכב בדיעבד. ועל זה תירצו שהגמרא ידעה שכל התנאים סוברים מההיקש של אוכלים למנויים, ובהכרח שגם לפי רב ורבי נתן צריך שהאדם יהיה ראוי לאכילה וזה מעכב בדיעבד.

אלא שהמהרש"ל לא ביאר לפי תוספות כאן מנין שמהתורה צריך לכתחילה שהבשר יהיה ראוי לאכילה[לי]. אבל **החזון איש** (או"ח סי' קמ לדף פ: ד"ה נפו"ד) כתב שמסברא נראה שמהתורה צריך שהבשר יהיה ראוי לאכילה משום שצריך לקיים מצות אכילת הפסח, ואם הבשר לא יהיה ראוי לאכילה לא יוכל לקיים מצות אכילה, וכמו שמבואר במסכת יומא (ז.) שבקרבן ציבור שבא בטומאה אם יכול להביא קרבן אחר מביא כדי שיוכלו לאכול את הקרבן, והרי שאע"פ שהאכילה לא מעכבת בשאר קרבנות, אבל לכתחילה צריך להביא קרבן שנאכל שיוכלו לקיים מצות אכילת קדשים. וכל שכן בפסח שיש חיוב על כל אחד לאכול שודאי לכתחילה צריך להביא קרבן שיוכל לאוכלו ולקיים מצות אכילת פסח.

מדוע תוספות לא תירצו שרבי נתן לומד דינו ממה שכל ישראל יוצאים בפסח אחד

שם. תוספות (ד"ה ולרבי) הקשו שלפי מה שמבואר בגמרא שגם רבי נתן מודה לברייתא שהובאה לעיל שמקישים אוכלים למנויים, אלא שסובר שרק האדם צריך להיות ראוי לאכילה אבל הבשר לא צריך להיות ראוי לאכילה, מדוע הגמרא היתה צריכה לומר שרב סובר כרבי נתן, הרי יתכן שגם רבנן מודים לרבי נתן שהבשר לא צריך להיות ראוי לאכילה. ותירצו שכיון שמבואר בברייתא לעיל שחכמים סוברים שאם נמנו על הפסח חבורה אחת ואח"כ נמנו חבורה אחרת, ולשניה אין כזית לכל אחד, לא יוצאים השניים ידי חובת פסח, מוכח שרבנן סוברים שצריך שגם הבשר יהיה ראוי לאכילה.

והצל"ח (נמוק' שם) כתב שהיה אפשר לתרץ שבהכרח רבנן חולקים על רבי נתן. שהרי גם רבי נתן מודה שלכתחילה לא יזרוק, שהרי רב פירש את המשנה כשיטתו ואעפ"כ מפורש במשנה שלכתחילה לא יזרוק, והרי לכאורה קשה שממה נפשך אם מלפי אכלו ממעטים גם שצריך שהבשר יהיה ראוי לאכילה, מדוע לא מעכב בדיעבד הרי אוכלים הוקשו למנויים, וכמו שאם האדם לא ראוי לאכילה הקרבן פסול בדיעבד, כך אם הבשר לא ראוי לאכילה יפסל בדיעבד. ואם לפי אכלו לא ממעט שצריך שהבשר יהיה ראוי לזריקה מנין שלכתחילה לא יזרוק, הרי בכל הקרבנות אם הבשר לא ראוי לאכילה זורק לכתחילה כמו שמפורש במשנה. ובהכרח צריך לומר שבאמת מלפי אכלו נלמד שצריך שגם הבשר יהיה ראוי לאכילה, אלא שכיון שרבי נתן לומד מפסוק שכל ישראל יוצאים בפסח אחד נלמד מזה שההיקש של אוכלים למנויים שמלמד שאכילה מעכבת בדיעבד לא מוסב על זה שהבשר צריך להיות ראוי לאכילה. אבל לכתחילה צריך שהבשר יהיה ראוי לאכילה, כיון שהלפי אכלו מלמד שגם הבשר צריך להיות ראוי לאכילה, אלא שלא מעכב בדיעבד כיון שלומדים ממה שהפסוק חידש שכל ישראל יוצאים בפסח אחד, שההיקש שפוסל בדיעבד לא מלמד שגם אם הבשר לא ראוי לאכילה הקרבן פסול. ובזה מיושב קושיית תוספות שכיון שלפי רבנן לא לומדים מהפסוק של 'ושחטו' וגו' שכל ישראל יוצאים בפסח אחד אין להם מקור לומר שאם הבשר לא ראוי לאכילה הקרבן לא פסול, כיון שהלפי אכלו ממעט גם אם הבשר לא ראוי לאכילה, וממילא ההיקש של אוכלים למנויים מוסב גם על זה שאם הבשר לא ראוי לאכילה הוא פסול בדיעבד.

והצל"ח הוסיף שתוספות שלא תירצו כן לשיטתם להלן (פ: ד"ה מזרק) שלפי רבי נתן רק מדרבנן לא יזרוק לכתחילה[לה], ומשום שרבי נתן סובר מסברא שהלפי אכלו ממעט רק שהאדם יהיה ראוי לאכילה, ולכן הקשו מנין שרבנן חולקים על רבי נתן, ולכן הקשו שלפי מה שמבואר בגמרא שגם רבי נתן מודה לברייתא שהובאה לעיל שמקישים אוכלים למנויים, אלא שסובר שרק האדם צריך להיות ראוי לאכילה אבל הבשר לא צריך להיות ראוי לאכילה, מדוע הגמרא היתה צריכה לומר שרב סובר כרבי נתן, הרי יתכן שגם רבנן מודים לרבי נתן שהבשר לא צריך להיות ראוי לאכילה. ותירצו שכיון שמבואר בברייתא לעיל שחכמים סוברים שאם נמנו על הפסח חבורה אחת ואח"כ נמנו חבורה אחרת, ולשניה אין כזית לכל אחד, לא יוצאים השניים ידי חובת פסח, מוכח שרבנן סוברים שצריך שגם הבשר יהיה ראוי לאכילה.

והצל"ח (נמוק' שם) כתב שהיה אפשר לתרץ שבהכרח רבנן חולקים על רבי נתן. שהרי גם רבי נתן מודה שלכתחילה לא יזרוק, שהרי רב פירש את המשנה כשיטתו ואעפ"כ מפורש במשנה שלכתחילה לא יזרוק, והרי לכאורה קשה שממה נפשך אם מלפי אכלו ממעטים גם שצריך שהבשר יהיה ראוי לאכילה, מדוע לא מעכב בדיעבד הרי אוכלים הוקשו למנויים, וכמו שאם האדם לא ראוי לאכילה הקרבן פסול בדיעבד, כך אם הבשר לא ראוי לאכילה יפסל בדיעבד. ואם לפי אכלו לא ממעט שצריך שהבשר יהיה ראוי לזריקה מנין שלכתחילה לא יזרוק, הרי בכל הקרבנות אם הבשר לא ראוי לאכילה זורק לכתחילה כמו שמפורש במשנה. ובהכרח צריך לומר שבאמת מלפי אכלו נלמד שצריך שגם הבשר יהיה ראוי לאכילה, אלא שכיון שרבי נתן לומד מפסוק שכל ישראל יוצאים בפסח אחד נלמד מזה שההיקש של אוכלים למנויים שמלמד שאכילה מעכבת בדיעבד לא מוסב על זה שהבשר צריך להיות ראוי לאכילה. אבל לכתחילה צריך שהבשר יהיה ראוי לאכילה, כיון שהלפי אכלו מלמד שגם הבשר צריך להיות ראוי לאכילה, אלא שלא מעכב בדיעבד כיון שלומדים ממה שהפסוק חידש שכל ישראל יוצאים בפסח אחד, שההיקש שפוסל בדיעבד לא מלמד שגם אם הבשר לא ראוי לאכילה הקרבן פסול. ובזה מיושב קושיית תוספות שכיון שלפי רבנן לא לומדים מהפסוק של 'ושחטו' וגו' שכל ישראל יוצאים בפסח אחד אין להם מקור לומר שאם הבשר לא ראוי לאכילה הקרבן לא פסול, כיון שהלפי אכלו ממעט גם אם הבשר לא ראוי לאכילה, וממילא ההיקש של אוכלים למנויים מוסב גם על זה שאם הבשר לא ראוי לאכילה הוא פסול בדיעבד.

והצל"ח הוסיף שתוספות שלא תירצו כן לשיטתם להלן (פ: ד"ה מזרק) שלפי רבי נתן רק מדרבנן לא יזרוק לכתחילה[לה], ומשום שרבי נתן סובר מסברא שהלפי אכלו ממעט רק שהאדם יהיה ראוי לאכילה, ולכן הקשו מנין שרבנן חולקים.

האם הגמרא חזרה בה מסברת 'דאי ממשכי הני' וכו'

שם. תוספות (ד"ה ולרבי) כתבו שלפי מה שפירש רב את המשנה כרבי נתן מוכח שגם לפי רבי נתן לכתחילה צריך שהבשר יהיה ראוי לאכילה, ומה שרבי נתן אמר שכל ישראל יוצאים בפסח אחד הוא רק בדיעבד. **והשפת אמת** (ד"ה נטמא) כתב שלולי דבריהם היה אפשר לומר שגם לכתחילה יוצאים כל ישראל בפסח אחד בגלל הסברא שנתבארה בגמרא לעיל שיתכן שחלק ימשכו והקרבן יהיה ראוי לאכילה לאחרים. ומה שתוספות לא תירצו כן הוא משום שפירשו שלפי המסקנא הגמרא חזרה בה מסברא זו[לי]. **והצל"ח** (נמוק' שם) הוכיח **מרש"י** שהגמרא חזרה בה מסברא זו, כיון שרש"י (קידושין מג. ד"ה נפסח) כתב על מה שמבואר שם שכל ישראל יוצאים בפסח אחד שהוא משום שאכילה לא מעכבת, והרי שלא כתב שהוא משום שחלק יכולים להמשך, ובהכרח שסובר שלמסקנא הגמרא חזרה בה מסברא זו[לי].

והמלא הרועים (נמוק' שם) כתב שיש להוכיח שלמסקנא הגמרא חזרה בה מסברא זו, כיון שרבי נתן אמר [בברייתא השניה] שאם חבורה נמנו על הפסח ואח"כ נמנו חבורה שניה שלהם כבר אין כזית, יוצאים גם השניים ידי פסח בגלל שנזרק הדם, ובגמרא לעיל מבואר שכיון שרבי נתן אמר סברא זו שנזרק הדם מוכח שסברתו היא שאכילה לא מעכבת. וא"כ יש להוכיח ממה שלא אמר שכשר בגלל שהראשונים יכולים להמשך, שלא סובר סברא זו. אלא שהמלא הרועים כתב שעדיין קשה על תוספות כיון שנראה שאמנם למסקנא סברא זו לא היתה מועילה אם האכילה היתה מעכבת בדיעבד, אבל יתכן שעל מה שרבי נתן סובר שלכתחילה צריך שהבשר יהיה ראוי לאכילה מועילה סברא זו שהואיל וחלקם יכולים להמשך הוא כשר לכתחילה. ומה שרבי נתן לא אמר בברייתא הנ"ל סברא זו, הוא משום שדבריו מוסבים על מה שרבנן פסלו בדיעבד, ועל זה אמר שבדיעבד כשר בגלל שאכילה לא מעכבת בדיעבד, ומה שגם לכתחילה אפשר להקריב קרבן זה הוא בגלל סברא זו שחלקם יכולים להמשך.

נטמא מקצת מהבשר האם זורק את הדם

שם. השפת אמת (ד"ה נטמא) כתב שיש להסתפק אם נטמא מקצת מהבשר האם כולם יוצאים ידי חובה אע"פ שאין לכל אחד כזית במה שנשאר טהור. וכתב שאם הגמרא לא חזרה בה מהסברא שמספיק שחלקם יכולים להמשך[לט], גם כאן יוצאים ידי חובתם לכתחילה[מ], כיון שגם כאן אם חלקם ימשכו ישאר לנשארים כזית לכל אחד.

אמנם בתוספתא (פ"ו ה"ד) מבואר שבכל הקרבנות אם נטמאו האימורים ונשאר כזית בשר הקרבן כשר, אבל בפסח אם נטמאו האימורים והבשר קיים אם יש כזית לכל אחד כשר. וכתב **הכסף משנה** (קרבן פסח פ"ד ה"ג) שהסיפא של התוספתא מתפרש שנטמאו האימורים וגם נטמא מקצת הבשר. ובזה מבואר מה שהתוספתא סיימה שצריך שישאר כזית בשר לכל אחד[מא]. ומתבאר לפי זה מהתוספתא שפסח שונה מכל הקרבנות, שבכל הקרבנות מספיק שנשתייר כזית בשר אבל בפסח צריך שישתייר כזית בשר לכל אחד. **והשפת אמת** (הל' קרבן פסח פ"ד ה"ג) כתב שמוכח מהתוספתא שלא מספיק שיתכן שחלקם ימשכו וישאר כזית לכל אחד[מב].

ובעיקר דברי התוספתא ביאר **החמדי דוד** (קרבנות פ"ד ה"ג) שגם אם האימורים קיימים ולא נטמאו צריך שישאר בבשר כזית לכל אחד, כיון שעיקרו של פסח לאכילה, ופוסקים כרבנן שצריך שהבשר יהיה ראוי לאכילה. **והחזון יחזקאל** (ליקוטי הש"ס, להלן עט: ד"ה נטמא) הוסיף לבאר שאפילו אם יקדים אחד מהם ויאכל כזית שלם לא יצא ידי חובתו משום שאוכל יותר ממה שמגיע לו, ולכן נחשב שהפסח לא ראוי לאכילה[מג]. והוסיף עוד שגם מלשון משנתנו נראה כן משום שברישא כתוב נטמא 'בשר' ולא כתוב 'הבשר' כמו בסיפא. ומזה נראה

הגמרא חזרה בה מסברא זו[לי].

לז. **ולא** משמע שסובר כמו שסבר הצל"ח בתחילה. וראה עוד בהערה בסמוך. לה. **והצל"ח** שם ביאר מדוע פירשו תוספות כן ולא פירשו שמהתורה לא יזרוק לכתחילה. ובענין הקודם הובאו דבריו. לו. **אבל** המהרש"ל (נמוק' שם) פירש בסוף דברי התוספות שסוברים שגם לפי רבי נתן לא יזרוק מהתורה לכתחילה, ולכאורה קשה לפי זה קושיית הצל"ח מדוע לא תירצו תוספות את קושייתם כמו שתירץ הצל"ח. אמנם יתכן שלפי המהרש"ל מה שתוספות סוברים שלא יזרוק מהתורה הוא לא משום שלפי אכלו ממעט שהבשר צריך להיות ראוי לאכילה ורק למצוה, אלא הוא מסברא שצריך לקיים מצות אכילת פסח וכמו שכתב החזון איש שהובא בסוף הענין הקודם, ולכן אי אפשר לתרץ כהצל"ח כיון שלפי זה מה שרבי נתן סובר שממעטים רק שהאדם יהיה ראוי לאכילה הוא מסברא שהלפי אכלו ממעט רק שהאדם יהיה ראוי לאכילה, ולכן קשה מנין שרבנן חולקים. לז. **ולכאורה** מוכרח כן, שהרי רבנן שחולקים על רבי נתן ופוסלים בשני חבורות שנמנו זה אחר זה ולשניה אין כזית לכל אחד ודאי לא סוברים שמספיק שחלקם יכולים להמשך, ומה שרבי נתן חולק עליהם הוא משום שסובר שאכילה לא מעכבת. ואם כן מנין שרבי נתן חולק על רבנן בדבר נוסף וסובר שאם חלקם יכולים להמשך נחשב שהבשר ראוי לאכילה. לח. **והצל"ח** הוסיף שלפי מה שכתבו תוספות (ד"ה שמנו) בתירוצם הראשון שרק לפי רבי שמעון שיכולים להמשך אחר שחיטה יש סברא זו שחלקם יכולים להמשך, נמצא שלמסקנא שאין הכרח שרבי נתן סובר כרבי שמעון לא סובר רבי נתן סברא זו כיון שלא סובר כרבי שמעון. ונראה מדבריו שלפי תירוצם השני של תוספות שם שבתחילה סברה הגמרא שבגלל שיתכן שמקצתם יטמאו או ימותו לכן נחשב שראוי לאכילה צריך לומר שלמסקנא חזרה בה הגמרא מעיקר הסברא שמספיק שיתכן שיהיה אח"כ ראוי לאכילה, וסוברת שצריך שעכשיו יהיה ראוי לאכילה וכמו שסוברים רבנן שחולקים על רבי נתן. אמנם ראה בדבר שמואל (ד"ה ג"מ) שכתב שיתכן שגם רבנן סוברים שמספיק שיתכן שיהיה אח"כ ראוי לאכילה, ומה שפוסלים הוא משום שסוברים שאי אפשר להמשך אחרי שחיטה, וטומאה או מיתה לא שכיח. וכתב שם שלפי צד זה אם אחר שחיטה נטמאו או מתו מקצתם, הפסח יהיה כשר וגם לפי רבנן, כיון שבשעת שחיטה היו ראויים לאכילה ע"י שחלקם ימשכו, ובשעת זריקה כבר ראויים לאכילה. לט. **ראה** בענין הקודם שהובא מה שדנו בזה האחרונים. מ. **לכאורה** כוונתו רק לשיטת רבי נתן, אבל לפי רבנן לא יוצאים ידי חובתם אפילו בדיעבד כמו שסוברים בשתי חבורות שנמנו זה אחר זה שהחבורה השניה לא יצאו ידי חובה, אבל בשפת אמת (הל' קרבן פסח פ"ד ה"ג) דן שגם להלכה יהיה הדין כן. ולא נתבארו דבריו. מא. **ראה** בכסף משנה שסיים שזה דוחק, והחסדי דוד (קרבנות פ"ד ה"ג) הקשה שהרי פירוש זה מוכרח בדברי התוספתא. מב. **אמנם** דבריו צריכים ביאור שהרי להלכה פוסקים כרבנן שצריך שבשעת שחיטה יהיה לכל אחד כזית ולא מספיק שחלקם יכולים להמשך, ולשיטתם ודאי שצריך שגם בשעת זריקה יהיה לכל אחד כזית, כיון שגם בשעת זריקה צריך שהפסח יהיה ראוי לאכילה וכמו שהוכיחו תוספות (ד"ה ושעכב). אבל לשיטת רבי נתן יתכן שמועיל מה שחלקם יכולים להמשך שיזרוק לכתחילה. מג. **וראה** בשפת

שברישא גם אם נטמא מקצת בשר והחלב קיים לא יזרוק הדם אם לא נשאר כזית לכל אחד בבשר הטהור. ובסיפא כתוב שאם נטמא 'החלב', 'והבשר' קיים, כשר, דהיינו שאם כל הבשר קיים זורק את הדם אפילו שכל החלב נטמאמי.

והחסדי דוד (שם) כתב **שהרמב"ם** השמיט דין זה משום שסמך על מה שפסק (שם פ"ג ה"ד) שצריך שלכל אחד מהמנויים יהיה כזית, ומזה נלמד שגם בשעת זריקה צריך שלכל אחד יהיה כזית בבשר הטהור. והחזון יחזקאל (שם) כתב שהרמב"ם (שם פ"ד ה"ג) כתב כלשון משנתנו 'בשר הפסח שנטמא וכו' לא יזרוק הדם' שמשמע שאפילו אם מקצתו נטמא לא יזרוק, וסיים כלשון משנתנו שאם נטמאו האימורים 'והבשר' קיים יזרוק, דהיינו שאם כל הבשר קיים זורק הדם אפילו שכל האימורים נטמאומה.

מדוע לפי רבי נתן פסח הבא בטומאה נאכל בטומאה

שם. החזון איש (או"ח סי' קכד לדף עח:) הקשה לפי רבי נתן שאכילת פסחים לא מעכבת מדוע פסח הבא בטומאה נאכל בטומאה כמבואר במשנה לעיל (עו:), הרי במשנה שם מבואר שמה שפסח חלוק מכל הקרבנות שלא נאכלים בטומאה הוא משום שפסח עיקרו לאכילה, ואם לא יוכל להאכל בטומאה יפסל, ואם כן לפי רבי נתן שגם אם לא יוכל להאכל בטומאה יהיה כשר, צריך להיות דינו כשאר קרבנות שבאים בטומאה שלא נאכלים בטומאה. ותירץ שרבי נתן הרי מודה שאם האדם טמא ולא ראוי לאכילה הפסח פסול. ונמצא שאם הציבור טמאים גם לרבי נתן הפסח נאכל בטומאה, שאם לא כן הפסח יפסל. ואם כן כל שכן שאם הבשר נטמא שמותר באכילה כשנטמאו רוב קרבנות הציבור, כיון שהלאו של אכילת בשר טמא יותר קל מהלאו של טמא שאוכל קדשים, שהרי טמא שאכל עונשו במיתה, וטהור שאכל בשר טמא לוקהמו.

מדוע רק לפי רבי נתן יתכן שבזריקה לא צריך שיהיה ראוי לאכילה

כמאן נימא רבי נתן היא ולא רבנן. אפילו תימא רבנן אין מחשבת אוכלין בזריקה. תוספות (ד"ה ליתא) הקשו איך סברו שהברייתא כרבי נתן הרי גם הוא מודה שהאדם צריך שיהיה ראוי לאכילה. ועוד הקשו שהרי לרבי נתן שאכילה לא מעכבת היא גם לא מעכבת בשחיטה, ומדוע כתוב בברייתא שרק אם שחט לאוכליו כשר. ועוד הקשו איך סברו בתחילה שלפי רבנן יש מחשבת אוכלין בזריקה, הרי הוא פשוט בכמה מקומות בש"ס שאין מחשבת אוכלין בזריקה. ותירצו, שבתחילה סברו שלא מדובר במחשבה שלא לאוכליו, אלא מדובר שהאדם לא היה ראוי לאכילה בשעת זריקה, כגון שנעשה חולה בין שחיטה לזריקה. ולכן סברו שלפי רבנן הקרבן פסול, כיון שאע"פ שאין מחשבת אוכלין בזריקה, אבל אם האדם לא ראוי לאכול בשעת זריקה הקרבן פסול לפי רבנן. ומה שסברו שלפי רבי נתן הקרבן כשר אע"פ שגם לפי שיטתו האדם צריך להיות ראוי לאכילה, הוא משום שרבי נתן הרי מיקל שהבשר לא צריך כלל להיות ראוי לאכילה, ולכן נראה שמיקל גם כשהאדם לא ראוי לאכילה, שאם בשעת שחיטה היה ראוי לאכילה, הקרבן יהיה כשר גם כשבשעת זריקה הוא לא ראוי לאכילה. ורק לפי רבנן שמחמירים שצריך שגם הבשר יהיה ראוי לאכילה, צריך שהאדם יהיה ראוי לאכילה גם בשעת זריקה.

והמהרש"א (גמוס' ד"ה ולענ"ד) הקשה שתוספות (שם) ביארו שפשוט לגמרא בכל הסוגיא שלפי רבנן אכילה מעכבת גם בשעת זריקה אע"פ שאין מחשבת אוכלין בזריקה, משום שאם אין לו אוכלין גם בשעת זריקה הוא סברא שיפסל כיון שהוא עיקר עבודה, ואם בשעת שחיטה הקפיד הכתוב אפילו על מחשבה כל שכן שהקפיד שבשעת זריקה שהוא עיקר עבודה יהיו לו אוכלין. וקשה שהרי תוספות כאן כתבו שלפי רבי נתן שצריך שהאדם יהיה ראוי לאכילה מספיק שראוי בשעת שחיטה, והרי ששחיטה יותר חמורה מזריקה לענין זה שאע"פ שזריקה היא עיקר עבודה, וא"כ מנין שלרבנן צריך שגם בשעת זריקה יהיה ראוי לאכילה.

ותירצו המשיב נפש (נמוס' שם) **והחזון איש** (או"ח סי' קכד לדף עח:) שלפי רבי נתן אין תנאי בעיקר הקרבן שיהיה ראוי לאכילה, שהרי לא צריך שהבשר יהיה ראוי לאכילה, ומה שצריך שהאדם יהיה ראוי לאכילה הוא גזירת הכתוב שהאדם פסול לקרבן פסח אם הוא לא ראוי לאכילה, וגם אם חשב לשם אדם כזה פסול. ולכן כמו שמחשבה פוסלת רק בשעת שחיטה כך מספיק שהאדם יהיה ראוי לאכילה בשעת שחיטה. אבל לפי רבנן אכילת פסחים הוא תנאי בעיקר הקרבן, שהוא בא לאכילה, ולכן פשוט שצריך שיהיה ראוי לאכילה עד גמר העבודות שהוא הזריקה, כיון שהקרבן בא בשביל האכילה, ולא יתכן שיקריבוהו אם לא ראוי לאכילה.

יישוב גירסת רבינו חננאל 'לזרוק דמו'

אין מחשבת אוכלין בזריקה. לעיל (שם:) נחלקו רב חסדא ורבה בשחטו למולין על מנת שיתכפרו בו ערלים, לרב חסדא פסול, ולרבה כשר משום שאין מחשבת ערלים בזריקה. **והתוספות** (לעיל שם. ד"ה שחטו) כתבו שלפי רב חסדא אם שחטו לאוכליו על מנת שיתכפרו שלא לאוכליו [כגון חולה] פסול. ואע"פ שבכל הש"ס פשוט שאין מחשבת אוכלים בזריקה זהו רק אם חשב בשעת זריקה, אבל אם חשב בשעת שחיטה על מנת שיתכפרו שלא לאוכליו פסול לרב חסדא. וכתבו התוספות שלפי זה גורסים בסוגייתנו בברייתא [כגירסתנו] 'שחטו לאוכליו וזרק דמו שלא לאוכליו' ולא גורסים 'שחטו לאוכליו לזרוק דמו שלא לאוכליו' משום שבאופן זה יפסל לפי רב חסדא. אבל **רבינו חננאל** (ד"ה והכ) גורס 'לזרוק דמו' וכו', **והרש"ש** (גרסי' ד"ה פסק) כתב שגם **מרש"י** נראה שגורס כן, משום שכתב על קושיית הגמרא שהגמרא סברה שכשר לזרוק דמו ולהקטיר חלבו, ואם גורסים 'וזרק דמו' לא מובן מה שכתב שכשר לזרוק דמו. ובהכרח גרס 'לזרוק דמו', ומדובר שעוד לא נזרק דמו, ועל זה שנינו בברייתא שכשר לזרוק דמומז.

והשפת אמת (לעיל שם. גמוס' ד"ה שחטו) כתב ליישב מה שהקשו תוספות על גירסת 'לזרוק' [איך יפרש רב חסדא ברייתא זו], שרב חסדא יפרש ברייתא זו כמו שסברה הגמרא כאן בתחילה לפרש שהברייתא היא כרבי נתן שאכילה לא מעכבת. ואדרבה לגירסא זו יתיישב מה שהקשו תוספות (ד"ה ליתא) מה סבר המקשן הרי בכל מקום פשוט לש"ס שאין מחשבת אוכלים בזריקה. אבל לפי גירסא זו מיושב שהמקשן סבר כרב חסדא שאם חשב בשחיטה לזרוק דמו שלא לאוכליו נפסל, ולכן מוכיח שהברייתא כרבי נתן שאכילה לא מעכבת, וממילא גם מחשבה זו לא פוסלת, ומה שהגמרא סיימה שהברייתא יכולה להתפרש כרבנן משום שאין מחשבת אוכלים בזריקה הוא כשיטת רבה.

ביאור שיטת הרמב"ם שאם שחטו לאוכליו לזרוק דמו שלא לאוכליו כשר ולא יוצא ידי חובתו

שם. הרמב"ם (קרבן פסח פ"ג ה"ו) פסק שאם שחט לאוכליו לזרוק דמו שלא לאוכליו הפסח כשר ולא יוצא ידי חובתו, לפי שאין מחשבת אוכלים בזריקה. והקרן **אורה** (זבחים פתיחה, ד"ה ומפשטא) תמה מהמפורש בברייתא כאן שכיון שאין מחשבת אוכלים בזריקה יוצא ידי חובתו. ואין לומר שהרמב"ם גרס בברייתא שלא יוצא ידי חובתו, משום שא"כ איך סברה הגמרא לפרש שהברייתא היא כרבי נתן הרי לשיטתו אכילה לא מעכבת ויוצא ידי חובתו. וכתב שאולי יש טעות סופר בדברי הרמב"ם וצריך לומר שיוצא ידי חובתו. **והאור שמח** (שם) כתב בפשיטות שיש טעות סופר בדברי הרמב"ם, והביא שכן מפורש בירושלמי (פ"ה ה"ג) שיוצא ידי חובתו. **והשפת אמת** (לעיל שם. גמוס' ד"ה שחטו) הקשה ג"כ על הרמב"ם מסוגיתנו, אמת (שם) שהקשה על התוספתא מדוע לא יזרוק הדם כדי שאחד מהמנויים יאכל והשאר ישחטו פסח אחר. והוסיף שיתכן שהרמב"ם שהשמיט את התוספתא סובר כסברא זו. [ודבריו לא נתבארו שהרי לפי שיטת רבנן אם אין לכל אחד כזית בשעת שחיטה, אפילו אחד מהם לא יוצא ידי חובתו, וא"כ גם אם בשעת זריקה אין לכל אחד כזית, אפילו אחד מהם לא יוצא ידי חובה]. והשפת אמת בסוגייתנו (ד"ה ונמצא) דן לפי שיטת רבי נתן, כשנטמא מקצת מהבשר האם יזרוק את הדם לכתחילה כיון שלחלק הוא ראוי לאכילה, והאחרים ייצאו בדיעבד, או שעדיף שלא יזרוק את הדם כדי שכולם ייצאו לכתחילה בפסח אחר, [שהרי אם יזרוק לא יוכלו להתמנות עוד על פסח אחר כיון שכולם כבר יצאו בדיעבד]. והוכיח ממה שרבי נתן אמר שבשתי חבורות שנמנו בזו אחר זו כולם יצאו ידי חובה משום שנזרק הדם, ומשמע שלא יזרוק הדם לכתחילה אע"פ שהראשונים יוצאים לכתחילה. ובהכרח שכיון שחלק ייצאו רק בדיעבד, עדיף שלא לזרוק כדי שכולם ייצאו לכתחילה בפסח אחר. אבל הקשה שא"כ איך הוכיחה הגמרא שמשנתנו כרבי נתן ממה שלא כתוב במשנה שהזבח פסול הרי יתכן שמדובר שרק קצת מהבשר נטמא, ולכתחילה לא יזרוק כיון שחלק לא יוצאים ידי חובה, ובדיעבד הזבח כשר ומרצה לחלק מהמנויים. אך דחה שיתכן שמלשון המשנה משמע שנטמא כל הבשר. אמנם סיים שבתוספתא מבואר שאם נטמא מקצת מהבשר לא זורק הדם. [ודבריו לא נתבארו שהרי לשיטת רבנן שחלק לא יוצאים ידי חובה אפילו בדיעבד, ודאי שיזרוק לכתחילה אם חלק יוצאים ידי חובה, כיון שגם כשיזרוק, חלקם יוכלו להביא קרבן אחר. ואמנם ממה שמבואר בתוספתא שגם לרבנן לא יזרוק מוכח שגם חלק לא יוצאים ידי חובה וכמו שהתבאר]. **מד. וראה** שם עוד שכתב שלכאורה קשה ממה שכתב רש"י לעיל (שם. ד"ה ולינעית) שמספיק שישאר כזית. ותירץ שדברי רש"י נאמרו כשיש מנוי אחד על הפסח וכהשיטה להלן (שם.) ששוחטים פסח על היחיד.

מה. **אמנם** הרמב"ם שם כתב עוד שאם נטמאו מקצת מהאיברים שורף את הטמאים ואוכל את הטהורים. והכסף משנה כתב שמקורו מהתוספתא הנ"ל, וכוונת הרמב"ם שנטמא הבשר. והקשה הערוך השולחן העתיד (סי' קפז סוס ח ואילך) מדוע השמיט מה שמבואר בתוספתא שצריך שישאר כזית לכל אחד. ולכן כתב שיש לדייק מדוע התוספתא כתבה דין זה כשנטמאו גם האימורים. ויתכן לומר שרק באופן זה שגם האימורים נטמאו צריך שישאר בבשר כזית לכל אחד, אבל אם האימורים לא נטמאו מספיק שישאר כזית בשר, משום שמחמירים בפסח יותר משאר קרבנות רק חומרא אחת, ולכן אם נטמאו האימורים שבשאר קרבנות צריך שישאר בשר אלא שמספיק שישאר כזית, מחמירים בפסח שישאר כזית לכל אחד, אבל אם לא נטמאו האימורים, שבשאר קרבנות לא צריך כלל שישאר בשר, מחמירים בפסח שצריך שישאר בשר, אבל לא צריך שישאר כזית לכל אחד. ובזה תירץ מדוע הרמב"ם השמיט את סיום התוספתא משום שדברי הרמב"ם מתפרשים שרק הבשר נטמא ולכן שם לא צריך שישאר כזית לכל אחד. ולא כהכסף משנה שדברי הרמב"ם מקורם בתוספתא. ובדבריו מבואר שלא כהחסדי דוד והחזון יחזקאל שכתבו שאפילו אם האימורים קיימים צריך שישאר כזית לכל אחד. אמנם סברת הערוך השולחן העתיד לא התבארה איך יתכן שלא צריך שישאר כזית לכל אחד אם האימורים קיימים הרי כמו שבשעת שחיטה צריך שיהיה לכל אחד כזית בבשר כך צריך שבשעת זריקה יהיה לכל אחד כזית. **מו. דבריו** לא נתבארו שהרי אם הבשר טמא סובר רבי נתן שאם זרק הורצה גם אם נטמא רק קרבן אחד, ובאופן זה שרק אחד טמא ודאי שלא נאכל, וא"כ גם כשרוב הקרבנות היו טמאים לא נחשב פסח הבא בטומאה, ומדוע יהיה נאכל. **מז. ובתחילה** הגיה הרש"ש ברש"י 'זריקת דמו' וכוונת רש"י שזריקת דמו כשר, אך בסוף כתב שאם גורס בגמרא 'לזרוק דמו' לא צריך להגיה בדבריו.

וגם תמה על סברת הרמב"ם שאם הפסח כשר מדוע לא יוצא ידי חובה, וסיים שאולי הוא טעות סופר[מח].

ובחידושי אוצר החכמה **רבינו חיים הלוי** (קרקן פסח פ"ג ה"ו - הנמי) כתב[מט] שהרמב"ם גרס בברייתא כגירסתנו שזרק דמו שלא לאוכליו, והרמב"ם סובר שאם שחט לאוכליו וזרק שלא לאוכליו יוצא ידי חובתו, אבל אם שחטו לאוכליו לזרוק דמו שלא לאוכליו הפסח כשר ולא יוצא ידי חובתו. ובביאור דברי הרמב"ם כתב הגר"ח שהנה מבואר לעיל בברייתא שאם נמנו חבורה אחת ואח"כ נמנו חבורה נוספת, ולחבורה השניה אין כזית לכל אחד מהם, אסור לחבורה השניה לאכול מהפסח. ומבואר בזה שמי שלא ראוי לאכילה לא יכול להתמנות, ולכן החבורה השניה אסורה לאכול מהפסח משום שפסח נאכל רק למנוייו. ולפי זה הרי יש להקשות מדוע אין מחשבת אוכלים בזריקה, הרי כל מי שלא ראוי לאכילה הוא לא מנוי, ומי שלא מנוי אין לו תורת בעלים על הפסח, וא"כ כשחושב עליו בשעת זריקה יפסל מדין מחשבת שינוי בעלים [שהרי פסח ששחטו במחשבת שינוי בעלים, דהיינו לשם מי שהוא לא בעליו, פסול]. וצריך לומר לפי המבואר לעיל (סג.) שרבה סובר שאם חשב בפסח שיתכפרו בו ערלים שלא מנויים לא נפסל מדין שינוי בעלים, משום ששינוי בעלים פוסל רק כשחושב שהשחיטה היא לשם מי שראוי להתכפר בקרבן ואילו ערלים לא יכולים להתכפר בפסח, ורב חסדא חולק וסובר שכיון שערל יכול לתקן עצמו נחשב שראוי להתכפר בפסח, וכשחשב עליו נפסל מדין שינוי בעלים. ולפי זה נראה שבחולה וזקן שלא יכולים לתקן עצמם גם רב חסדא מודה שדינם כדין מי שלא ראוי להתכפר בקרבן. ובזה מיושב מה שאין מחשבת אוכלים בזריקה ולא נפסל מדין שינוי בעלים, כיון שחשב לשם מי שלא ראוי להתכפר בקרבן. ומדין מחשבת שלא לאוכליו אין לפוסלו בזריקה.

ולפי זה מבואר היטב מה שפסק הרמב"ם שאם שחט על מנת שיתכפר בו מי שלא ראוי לאכילה כשר ולא יוצא ידי חובתו, משום שהרמב"ם לשיטתו שפסק (פסולי המוקדשין פט"ו ה"ח) שאם שחט חטאת על מי שמחוייב עולה כשר ולא יוצא ידי חובתו, וכן פסק (שם ה"ט) שאם שחט לשם מת כשר ולא יוצא ידי חובתו. ומבואר בזה שאע"פ שלא נפסל מדין שינוי בעלים משום ששחט לשם מי שלא ראוי להתכפר בחטאת כמבואר בזבחים (ז.), אעפ"כ הבעלים לא יוצאים ידי חובה. ולכן גם פסח ששחטו על מנת שיתכפר בו מי שלא ראוי לאכילה לא עלה לשם חובה, משום שאע"פ שאין מחשבת אוכלים בזריקה, אבל לא עלה לשם חובה מדין מחשבת שינוי בעלים, שהרי שינוי בעלים פוסל גם כששחט על מנת שיתכפר בו מי שלא בעלים, אלא שכאן לא נפסל משום ששחט על מנת שיתכפר מי שלא ראוי לכפרה, אבל לא יוצא ידי חובה, משום שבמחשבת שינוי בעלים למי שלא ראוי להתכפר לא יוצא ידי חובה.

ובזה מיושב גם מדוע אם זורק שלא לאוכליו יוצא ידי חובתו כמבואר בברייתא כאן, משום שדין זה שמי שלא ראוי לאכילה לא יכול להתמנות הוא רק עד השחיטה, אבל אם בשעת השחיטה היה ראוי לאכילה וחל המינוי, ואחרי השחיטה נהיה חולה לא פקע מינויו אחרי השחיטה. שהרי מה שאין מחשבת אוכלים בזריקה הוא משום שלומדים ממה שנאמר (שמות יב ד) 'תכוסו' שרק בשחיטה פוסלת המחשבה. וא"כ גם בדין זה שמי שלא ראוי לאכילה לא מתמנה שלומדים ממה שנאמר (שם) לפי אכלו תכוסו, לומדים רק שעד השחיטה צריך להיות ראוי לאכילה בשביל שיהיה מנוי. ואע"פ שלומדים מפסוק זה גם שבשביל שייצא ידי חובה צריך להיות ראוי לאכילה, ובזה הדין הוא שצריך להיות ראוי לאכילה עד הזריקה כמבואר בסוגייתנו, אעפ"כ כמו שמצאנו שלענין פסול המחשבה לומדים מתכוסו שרק בשחיטה המחשבה פוסלת, כך הוא לענין דין המינוי שלומדים מתכוסו שרק עד השחיטה צריך להיות ראוי לאכילה בשביל להיות מנוי. וגם יתכן שמסברא הוא כן משום שכמו שלא נמנים ומושכים ידיהם אחרי שחיטה, כך לא יכול להפקע המינוי אחרי השחיטה. וגם מסתבר שאחרי שהקרבן הוקבע לבעליו בשחיטה לא יתכן שיופקע דין בעלים שלו. ולפי זה מיושב היטב הברייתא כאן משום שמדובר שזרקו שלא לאוכליו למי שנעשה חולה אחרי השחיטה, שבזה אין במחשבה זו שינוי בעלים כיון שהחולה נשאר מנוי, ולכן יוצא ידי חובה, משום שגם אין מחשבת אוכלים בזריקה. ורק אם שחטו על מנת שיתכפר שלא לאוכליו שבהכרח כבר היה חולה בשעת שחיטה יש בזה מחשבת שינוי בעלים ולכן לא יוצא ידי חובה.

מח. והחזון איש (זבחים סי' ד סק"כ) כתב שכיון שהכסף משנה והלחם משנה לא העירו על דברי הרמב"ם נראה שגרסו ברמב"ם שיוצא ידי חובתו. **מט. וכן** כתב בקצרה המקדש דוד (קדשים קו"פ סי' ד סק"פ ד"ה אך יש). **נ. הגר"ח** ביאר שממה שלמדו לעיל מפסוק שצריך מינוי בפסח מוכח שלא מספיק שיהיה בעלים ככל הקרבנות אלא צריך גם שיתמנה, ובשביל שיהיה לו תורת בעלים של כל הקרבנות מספיק שמעשה המינוי קיים. **נא. שהרי** מחשבת שינוי בעלים הוא דין בכל הקרבנות, ולכן רק אם חשב לשם מי שאין לו תורת בעלים בכל הקרבנות נחשב שינוי בעלים. **נב. וראה** במקדש דוד (קדשים קו"פ סי' ד סק"פ ד"ה אך) שתמה על רש"י לעיל (סג. ד"ה כמי) שכתב שמחשבת שלא לאוכליו היא לא מחשבת שינוי בעלים, שהרי מי שלא ראוי לאכילה לא נחשב בעלים. אמנם יתכן שסובר כרבינו חננאל, ומדובר באופן שהיה ראוי לאכילה בשעת מינוי. **נג. והוסיף** שלכאורה מוכח שרבי אלעזר כלל לא מדייק דיוק זה שממה שלא כתוב שפסול מוכרח שבדיעבד כשר, [וגם כשלא יתכן לומר שנקט כן אגב סיפא]. שהרי רש"י (ד"ה ורבי) כתב שרבי אלעזר מפרש את הברייתא הקודמת כרבנן, וגם שם קשה מדוע לא כתוב שפסול, ובהכרח שרבי אלעזר לא מדייק דיוק זה. אך כתב שאין להוכיח משם, כיון שאם כן יהיה קשה לפי רב שרבי נתן מודה שצריך שהאדם יהיה ראוי לאכילה, וזה מעכב בדיעבד, [שהרי לשיטתו לכתחילה צריך גם שהבשר יהיה ראוי לאכילה ואפילו לרבי נתן, ובהכרח שהחומרא שיש לאדם שצריך שיהיה ראוי לאכילה הוא שזה מעכב בדיעבד] וא"כ לשיטתו איך תתפרש הברייתא הקודמת שאמרה שלא שוחטים אם לא ראוי לאכילה, שמשמע שרק לכתחילה צריך שיהיה ראוי לאכילה, והרי רב מדייק דיוק זה שאם לא כתוב שפסול משמע שלא פסול בדיעבד. ובהכרח שאין לדייק שם כן, משום ששם אם לא זורק את הדם לא יכול להקריב קרבן אחר כיון שהוא חולה, וא"כ במה שכתוב לא יזרוק נכלל שפסול גם בדיעבד, משום שאם רק לכתחילה צריך שיהיה ראוי לאכילה היו זורקים את הדם, כיון שאם

ביאור שיטת רבינו חננאל שאם שחט לאוכליו לזרוק דמו שלא לאוכליו יוצא ידי חובתו

אמנם כבר הובא בענין הקודם שרבינו חננאל גורס בברייתא כאן ששחטו לזרוק דמו שלא לאוכליו ואעפ"כ יוצא ידי חובתו. וביאר הגר"ח (שם ד"ה והנה כנר) שנראה שאם היה בריא בשעת המינוי ואח"כ נהיה חולה ושוב הבריא לא צריך להתמנות, משום שמעשה המינוי קיים גם כשנהיה חולה, והוא חל שוב כשמבריא. ולפי זה נראה עוד שגם בשעה שנהיה חולה שפקע מינויו אבל יש לו תורת בעלים כיון שבשביל שיהיה נחשב בעלים מספיק שמעשה המינוי קיים[נ]. ולפי זה נראה שדינו של הרבינו חננאל הוא כשחשב לזרוק דמו למי שהיה בריא בשעת מינוי ואח"כ נהיה חולה, ולכן אין בזה מחשבת שינוי בעלים, משום שיש לחולה זה תורת בעלים[נא]. אלא שיש בזה רק מחשבת שלא לאוכליו, ולכן יוצא ידי חובתו, כיון שאין מחשבת אוכלים בזריקה. ועל זה חולק הרמב"ם וסובר שמי שהיה חולה בשעת שחיטה פקע ממנו דין בעלים לגמרי וכשחשב שאדם זה יתכפר יש בזה מחשבת שינוי בעלים[נב].

והגר"ח הוסיף עוד, שיתכן שרבינו חננאל סובר שאם נתמנה בשעה שהיה ראוי לאכילה לא פקע ממנו המינוי כלל, אלא שבזמן שלא ראוי לאכילה לא יוצא ידי חובתו. וכן נראה ממה שמבואר במשנה לעיל (סג.) שמחשבת שלא לאוכליו פוסלת ומחשבת שלא למנוייו פוסלת, ומשמע שמחשבת שלא לאוכליו היא לא מחשבת שלא למנוייו, משום שאם נתמנה כדין לא פקע המינוי. ולכן סובר רבינו חננאל שאם שחט לזרוק דמו למי שהיה בריא בשעת מינוי אין בזה מחשבת שינוי בעלים. והרמב"ם חולק וסובר שהמינוי פוקע עד השחיטה וגם לא נחשב בעלים, ולכן אם חשב בשחיטה שהוא יתכפר יש כאן שינוי בעלים.

אם חלה בין שחיטה לזריקה והבריא נפסל משום דחוי

עד שיהא חלים משעת שחיטה עד שעת זריקה. החזון יחזקאל (ד"ה עד) כתב שמלשון הברייתא נראה שגם אם נהיה חולה בין שחיטה לזריקה והבריא לפני הזריקה פסול, משום שנדחה מלזרוק הפסח, ודיחוי פוסל בקרבנות. ואינו דומה למבואר בזבחים (לד:) שאם אחרי קבלת הדם נתן בכלי חול לא נפסל משום דיחוי, כיון ששם בידו להניחו שוב בכלי קודש, ולא נחשב שנדחה כמבואר בגמרא שם, אבל כאן שאין בידו להבריא נפסל מדין דיחוי.

מחלוקת רש"י ותוספות בשיטת רבי אלעזר

מאן תנא להא דתנו רבנן שחטו בטהרה ואח"כ נטמאו הבעלים יזרק הדם בטהרה ואל יאכל בשר בטומאה כמאן אמר רבי אלעזר במחלוקת שנויה ורבי נתן היא. רש"י (ד"ה ורבי) כתב שרבי אלעזר סובר שלפי רבי נתן לא צריך שהאדם יהיה ראוי לאכילה [ולא כשיטת רב שרבי נתן מודה שצריך שהאדם יהיה ראוי לאכילה]. ולשיטת רבי אלעזר הברייתא הקודמת שאמרה שצריך שהאדם יהיה בריא משעת שחיטה עד שעת זריקה היא כרבנן, ולא כמו שהגמרא אמרה לעיל שהיא גם כרבי נתן משום שמודה שהאדם צריך להיות ראוי לאכילה. **והריב"ן** (ד"ה ורבי) כתב כשיטת רש"י, והוסיף שלפי רבי אלעזר סובר רבי נתן שמה שנאמר 'לפי אכלו' הוא למצוה. שהרי אי אפשר לומר כמו שרב פירש שלפי רבי נתן לפי אכלו ממעט שאדם שלא ראוי לאכילה לא יכול להקריב קרבן פסח, כיון שלשיטתו סובר רבי נתן שלא צריך שהאדם יהיה ראוי לאכילה, ובהכרח שלפי אכלו הוא למצוה. אבל **תוספות** (ד"ה ליתא - נמוק) כתבו שרבי אלעזר מודה שגם לפי רבי נתן צריך שהאדם יהיה ראוי לאכילה, אלא שסובר כמו שהגמרא סברה לעיל שלפי שיטתו מספיק שראוי לאכילה בשעת שחיטה.

וכתב הצל"ח (ד"ה ר"פ), שלפי רבי אלעזר מוכח ממה שכתוב בברייתא שהדם יזרק בטהרה שלפי רבי נתן גם לכתחילה לא צריך שהאדם יהיה ראוי לאכילה בזריקה, וכל שכן שלא צריך לכתחילה שהבשר יהיה ראוי לאכילה בזריקה. ולפי זה כתב שלפי רבי אלעזר משנתנו [שסוברת שאם נטמא בשר לא יזרוק הדם] היא כרבנן ולא כרבי נתן, שהרי לשיטתו זורק את הדם לכתחילה. ובהכרח משנתנו היא כרבנן וגם אם יזרוק יפסל בדיעבד. ורבי אלעזר סובר שאין לדייק ממה שהמשנה לא אמרה שפסול שרק לכתחילה לא יזרוק, כיון שמה שהמשנה לא כתבה שפסול הוא אגב שבסיפא כתבה שבמוקדשין יזרוק לכתחילה, ולכן כתבה ברישא שבפסח לא יזרוק[נג].

אמנם החזון **איש** (או"ח סי' קמד לדף עח:) כתב, שודאי גם לפי רבי אלעזר סובר רבי נתן שלכתחילה צריך שיהיה ראוי לאכילה בזריקה, שהרי משנתנו סוברת כרבי נתן ואעפ"כ אמרה שלכתחילה לא יזרוק הדם, אלא שזה רק אם אפשר להקריב קרבן אחר שיהיה ראוי לאכילה, כגון כשהבשר טמא שיכול להקריב קרבן אחר, שאז מוציאים את הפסח הראשון לבית הפסול בשביל לקיים מצות אכילה. אבל כאן שהבעלים נטמאו אחרי שחיטה הרי גם כשיביא קרבן אחר הוא לא יהיה ראוי לאכילתו, ולכן זורק את הדם כדי לקיים מצות פסח. ולא דוחים אותו לפסח שני כיון שיכול לקיים את עיקר מצות הפסח הראשון[נד]. והחזון איש הוכיח כסברתו, ממה שהגמרא לעיל סברה לפרש את הברייתא הקודמת שאמרה שלא שוחטים וזורקים עד שהבעלים יהיה בריא משעת שחיטה ועד שעת זריקה, שהיא סוברת כרבנן ולא כרבי נתן, ולכאורה קשה שהרי גם לרבי נתן לכתחילה לא יזרוק, ובהכרח שאם הבעלים לא ראוי לאכילה מודה רבי נתן שזורקים לכתחילה ולא דוחים אותו לפסח שני.

מדוע זורקים בטהרה

הכא במאי עסקינן בציבור דאפילו בטומאה נמי עבדי. אי בציבור אמאי אין הבשר נאכל בטומאה גזירה שמא יטמאו הבעלים לאחר זריקה.

החזון **איש** (או"ח סי' קמד לדף עח: ד"ה גזירה) כתב שגם מה שיזרק הדם בטהרה הוא מדרבנן, שהרי בפסח הבא בטומאה גם כהן טמא יכול לזרוק את הדם כמפורש להלן (עט.), אלא שכיון שכאן גזרו שלא יאכלו בטומאה, גזרו גם שיזרק בטהרה שמא יבאו לאכול את הבשר.

אמנם הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ט) השמיט מה שמבואר בברייתא שיזרוק בטהרה, **והשירי קרבן** (על הירושלמי מט. ד"ה שחטו) כתב שכיון שהרמב"ם שם כתב את דינו כשרק רוב הציבור טמאים מובן מסברא שיזרוק בטהרה ע"י כהנים טהורים כיון שאם אפשר לעשות בטהרה אז צריך לעשות[נה]. אבל החזון יחזקאל (על הש"ס ד"ה שחטו) הוכיח שהרמב"ם סובר שלא צריך להיזרק בטהרה כיון שטומאה דחויה בציבור. וגם **בתוספתא** (פ"ו ה"ח) מבואר שאם שחטו בטהרה ונטמאו הציבור יזרק בטומאה.

שיטת הרמב"ם שאם נזרק בטומאה נאכל בטומאה

שם. הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ח) כתב שהדין שפסח הבא בטומאה נאכל בטומאה הוא רק כשהציבור נטמאו קודם זריקת הדם אבל אם נטמאו אחרי הזריקה לא יאכל. עוד כתב (שם פ"ו ה"ט) שאם שחטוהו בטהרה ונטמאו רוב הציבור קודם זריקה, זורק את הדם והפסח לא יאכל, גזירה שמא יטמאו אחר זריקה בשנה הבאה ויאכלוהו בטומאה. **והכסף משנה** (שם) הקשה שהרמב"ם סותר עצמו שבתחילה כתב שאם נטמאו קודם זריקה יאכל, ובסוף כתב שלא יאכל. ותירץ, שכוונתו שמעיקר הדין יאכל ומשום גזירה לא יאכל. **והשירי קרבן** (על הירושלמי, מט. ד"ה שחטו) ביאר דברי הרמב"ם באופן אחר שהרמב"ם סובר שהגזירה היתה רק אם זרקו את הדם בטהרה על ידי כהנים טהורים, שאז יתכן ששנה הבאה יטעו לומר שגם אם הציבור נטמאו אחרי זריקה מותר להם לאכול, אבל אם כל הציבור נטמאו וגם הכהנים, שאז הדם נזרק בטומאה, לא יבאו לטעות שנה הבאה, כיון שראו שהפסח נזרק בטומאה, ולכן בזה הוא גם נאכל בטומאה. ובזה מבוארים דברי הרמב"ם שבתחילה כתב שאם נטמאו הציבור קודם זריקה נאכל, וכוונתו כשכל הציבור נטמאו וגם הכהנים. אבל אח"כ כתב שאם נטמאו 'רוב' הציבור לא יאכל, והרי שדייק לכתוב שנטמאו רוב הציבור, ולכן שם לא יאכל כיון שטהורים זרקוהו, ויבאו לטעות שנזרק בטהרה ולא ידעו שבגלל שהציבור היה טמא בשעת זריקה הוא נאכל[נו].

האם כשאסור באכילה מדרבנן יוצא ידי חובתו מהתורה

גזירה שמא יטמאו הבעלים לאחר זריקה. האחיעזר (ח"ג סי' מג ס"ק ג) כתב, שמכאן מוכח שאע"פ שמדרבנן אסור באכילה אעפ"כ יוצא ידי חובת פסח, משום שמספיק שראוי לאכילה מהתורה. אלא שהקשה (שם ס"ק ד) מהמבואר להלן (עג:) שאם הלך בבית הפרס שלא ניפחו בו אסור לו לעשות הפסח[נז]. והרי לא יזרקו לא יוכל להביא קרבן אחר. אך הקשה שהרי יתכן שעד פסח שני יבריא, וא"כ גם אם רק לכתחילה צריך שיהיה ראוי לאכילה לא זורקים את הדם ודוחים אותו לפסח שני. ויש להעיר על הצל"ח שלפי מה שכתב שאם כשלא יזרקו את הדם לא יוכל להביא קרבן אחר זורקים את הדם אם רק לכתחילה צריך שיהיה ראוי לאכילה, א"כ איך הוכיח שרבי אלעזר סובר שלפי רבי נתן גם לכתחילה לא צריך שיהיה ראוי לאכילה, ממה שכתוב בברייתא שיזרק בטהרה, הרי יתכן שהוא משום שאם לא יזרוק לא יוכל להביא קרבן אחר. ולהלן יובא שאכן כך כתב החזון איש. **נד. מהחזון** איש נראה שמה שלכתחילה צריך שיהיה ראוי לאכילה הוא בשביל לקיים מצות אכילה ולא משום שיש חסרון בקרבן פסח כשלא ראוי לאכילה. **נה. דבריו** לא נתבארו שהרי מפורש להלן (עט.) שפסח הבא בטומאה נעשה בטומאה גם כשיש כהן טהור. **נו. ובזה** יש ליישב מה שמבואר בתוספתא (פ"ו ה"ח) שאם נטמאו הציבור אחרי השחיטה יזרק בטומאה, וקשה שהרי בסוגייתנו מבואר לא כן [ובענין הקודם הובא שהחזון יחזקאל כתב שהרמב"ם השמיט את המבואר כאן שיזרק בטהרה מכח התוספתא]. אבל לפי השיירי קרבן מיושב שבתוספתא מדובר שכל הציבור נטמאו ואז זורקים בטומאה, ורק אם יש כהנים טהורים זורקים בטהרה. **נז. בית** הפרס הוא שדה שנחרש בה קבר, ורבנן גזרו שמא נשאר עצם כשעורה. ואם מנפח בפיו מותר לו לעשות הפסח, משום שלענין פסח בית הפרס מטמא רק מדרבנן, וא"כ מדוע לא יעשה הפסח, הרי מהתורה הוא ראוי לאכילה. ואף שיהיה אסור לאכל בגלל האיסור דרבנן, אבל הפסח יהיה כשר. ותירץ ששם הגזירה היתה לחשוש שמא יש כאן דבר שמטמא מהתורה, ובזה הוא יותר חמור ונחשב שאינו ראוי לאכילה מהתורה, אבל כאן שהוא איסור מחודש של חכמים לאכול את הפסח לא נחשב שלא ראוי לאכילה מהתורה[נח].

אמנם להלן (פח:) מבואר שבחמשה שנתערבו עורות פסחיהם זה בזה ונמצאת יבלת באחד מהם, אם נתערבו קודם זריקה חייבים לעשות פסח שני משום שבשעת זריקה לא היה ראוי לאכילה [כיון שיש ספק על כל קרבן שמא הוא הפסול]. **והחוות דעת** (סי' קפ סק"ה) כתב שמה שהפסול לא מתבטל ברוב הוא משום שכבש שלם הוא חתיכה הראויה להתכבד שלא בטלה. ובאחיעזר (ח"ג סי' טו סק"ח) הובא שחכם אחד הקשה שהרי מהתורה חתיכה הראויה להתכבד בטלה, וא"כ מהתורה הוא ראוי לאכילה ומדוע חייבים לעשות פסח שני. **והאחיעזר** (שם סק"ג) תירץ שאע"פ שרק מדרבנן לא ראוי לאכילה אבל לא עדיף מחולה וזקן שלא יוצאים ידי חובת פסח משום שבפועל לא יכולים לאכול, וגם כאן כיון שמדרבנן אסור באכילה נמצא שבפועל לא יכול לאכול ולא יוצא ידי חובתו מהתורה. **ובהשמטות** (שם) כתב שאע"פ שבסוגייתנו מבואר שאם מהתורה ראוי לאכילה יוצא ידי חובתו[ס], זהו משום שבסוגייתנו מדובר שהבעלים טמאים, ולכן בזה מספיק שמהתורה מותרים באכילה, אבל אם הבשר לא ראוי לאכילה, כמו בחמשה שנתערבו פסחיהם זה בזה, מספיק שאסור מדרבנן בשביל שיהיה דינו כמו שאינו ראוי לאכילה[סא].

עט.

האם יתכן שגם אם אכילת פסחים מעכבת הציץ ירצה על בשר הפסח שנטמא

ואיבעית אימא רב דאמר כרבי יהושע דתניא רבי יהושע אומר וכו' נטמא בשר וחלב קיים אין זורק את הדם ואם זרק הורצה.

רש"י (ד"ה כרבי) ביאר, שרבי יהושע סובר שאכילת פסחים לא מעכבת, ולכן סובר שאם זרק הורצה. **אמנם התוספות רי"ד** (לעיל עמ: ד"ה ומפי, ד"ה רבי) ביאר שרבי יהושע סובר שאפילו שאכילת פסחים מעכבת אם זרק הורצה משום שציץ מרצה על אכילות. ואע"פ שריצוי הציץ לא מועיל להתירו באכילה [כמו שכתב רש"י לעיל (עמ. ד"ה ומקוי)], אבל ריצוי הציץ מועיל להכשיר את הפסח כאילו הבשר טהור וראוי לאכילה[סב]. ולפי מסקנת הגמרא לא מצאנו תנא שסובר שאם זרק לא הורצה, ולא כמו שהגמרא סברה בתחילה שרק לפי רבי נתן שאכילת פסחים לא מעכבת אם זרק הורצה. והתוספות רי"ד הוסיף שכן מוכח ממה שמבואר במשנה להלן (פ:) שאם נטמא הפסח הציץ מרצה ואם זרק הורצה. והרי מדובר שם בין אם נטמא הדם ובין אם נטמא הבשר [משום שאם רק כשנטמא הדם מועיל ריצוי הציץ, מדוע המשנה סיימה שם שאם נטמא הגוף הציץ לא מרצה ולא סיימה שאפילו אם נטמא הבשר הציץ לא מרצה]. ובהכרח שאפילו אם אכילת פסחים מעכבת הציץ מרצה והקרבן כשר. ואמנם הגמרא שאמרה לעיל (עמ:) שרב פירש במשנתנו שאם זרק הורצה משום שדייק כן מלשון המשנה כאן, היתה יכולה לומר שכן מפורש במשנה להלן, אלא שהגמרא העדיפה לומר שגם במשנתנו [שעליה אמר רב דבריו] מדויק כן.

אמנם התוספות (להלן פ: ד"ה מזרק) ביארו במשנה להלן [לפי מה שפירש רש"י (שם ד"ה הפסח) שמדובר גם אם הבשר נטמא] שהמשנה סוברת כרבי נתן שאכילת פסחים לא מעכבת[סג]. ולפי שיטתם צריך לומר שגם רבי יהושע סובר שאכילת פסחים לא מעכבת. **והאחרונים**[סד] כתבו **שברמב"ם** (קרבן פסח פ"ד ה"ג) מבואר כשיטת התוספות רי"ד. משום שהרמב"ם פסק שם שאם נטמא הבשר הציץ מרצה, אע"פ שפסק (שם פ"ג ה"ד) שאכילת פסחים מעכבת, ובהכרח שסובר שכיון שציץ מרצה על האכילות הפסח כשר אע"פ שאסור באכילה. **וביאור** מחלוקת הראשונים כתב **החזון איש** (מנחות סי' לג ס"ק לו-לז)[סה], **שהרמב"ם והתוספות רי"ד סוברים שכיון שמבואר לעיל** (עז:) **שבשאר הקרבנות**

הקילו לתלות שאם היה עצם גדול כשעורה היה רואה בשעה שמנפח, אבל אם לא ניפח אסור לו לעשות הפסח. **נח. וראה** בגליון החזון איש על האחיעזר (הוצאת בית מדרש תורת חיים ח"ד סי' פה סק"ג ד"ה שם) שתירץ באופן אחר שאין לדמות גזירות חכמים זה לזה. **נט. ולכאורה** יש לתרץ ששם מדרבנן לא בטל ברוב יש כאן ספק שמא עובר על איסור תורה, וזה דומה לבית הפרס שנחשב שלא ראוי מהתורה כיון שמדרבנן צריך לחוש לאיסור תורה. **ס. והחזון איש** (שם) כתב על חילוק זה שאינו מוכרח. וראה עוד באחיעזר בהשמטות שם שהביא שגם בתוספות להלן (פ: ד"ה מזרק) נראה שאם האדם לא ראוי לאכילה רק מדרבנן לא נחשב שאינו ראוי לאכילה. אבל כתב שאין להוכיח משם כיון שדבריהם נאמרו בשיטת רבי נתן שאכילת פסחים לא מעכבת אלא שצריך שהאדם יהיה ראוי לאכילה, ולכן יתכן שרק אם לא ראוי מהתורה לא מביא פסח. אבל להלכה שאכילת פסחים מעכבת יתכן שצריך שבפועל יוכל לאכול, ואם לא ראוי לאכול מדרבנן כבר לא ראוי בפועל לאכילה, ולא כשר גם מהתורה להבאת הפסח. **א. וראה** באבן האזל (גיליון מקדש פ"ד ה"ו סק"ה) שכיון לדברי התוספות רי"ד. **ב. וראה** שם בתוספות שהקשו על פירוש רש"י. **ג. מקדש דוד** (קדשים קו"ח סי' ה סק"ג ד"ה כתב הרמב"ם), ליקוטי הלכות (זבח תודה להלן פ: ד"ה ומפי"כ), חזון איש (מנחות סי' לג ס"ק לו), אבן האזל (גיליון מקדש פ"ד ה"ו סק"ד). **ד. ולהלן** (פ:) [בענין 'שיטת הרמב"ם' וכו'] יבוארו הדברים בהרחבה.

אם נטמאו הבשר והחלב וזרק הורצה [אם ציץ מרצה על אכילות], אע״פ שאם אין בשר אין דם, מוכח שאע״פ שהציץ לא מתירו באכילה, הוא מועיל להחשיב את הבשר כאילו הוא טהור לענין הכשר הקרבן, ואם כן גם בפסח הדין כן, שאע״פ שאכילת פסחים מעכבת והציץ לא מתירו באכילה, אך הציץ מועיל שיהיה נחשב שהפסח ראוי לאכילה לענין שהפסח יהיה כשרה. אבל התוספות סוברים שרק בשאר הקרבנות שהטומאה פוסלת את הקרבן רק משום שאם אין בשר אין דם, מועיל ריצוי הציץ אף שלא מתיר באכילה, משום שהציץ מועיל להחשיב את הבשר שהוא כשר לענין זה שהזריקה מתירה אותה, וממילא נחשב שיש בשר, כיון שמספיק שהזריקה מתירה את הבשר בשביל שיהיה נחשב שיש בשר. אבל בפסח צריך שהפסח יהיה ראוי לאכילה, וכיון שהציץ לא מועיל להתירו באכילה הפסח פסולו.

מדוע בתחילה לא תירצו שרב סובר כרבי יהושע

שם. **הצל״ח** (ד״ה ומיבעית) הקשה, מדוע בתחילת הסוגיא נדחקה הגמרא לפרש את דברי רב כרבי נתן שלא אמר בפירוש שאם זרק הורצה, ולא אמרה כמו שאמרה כאן שרב סובר כרבי יהושע שאמר בפירוש שאם זרק הורצה. ותירץ, שבתחילה סברה הגמרא כמו שסברה בתחילת הסוגיא לעיל (עו.), שהמשנה לעיל (עו:) שאמרה שקרבנות ציבור באים בטומאה היא לא כרבי יהושע שסובר שאם אין בשר אין דם, ולכן היא לא פירשה שרב שפירש במשנתנו שאם זרק הורצה פירש את משנתנו כרבי יהושע, כיון שלא מסתבר שמשנה זו היא כרבי יהושע, והמשנה לעיל היא לא כרבי יהושע. אמנם כאן סוברת הגמרא כמסקנת הסוגיא לעיל (עמ.) שהמשנה לעיל סוברת גם כרבי יהושע. וא״כ אפשר לומר שגם מה שרב פירש במשנתנו שאם זרק הורצה הוא כרבי יהושע.

מה החילוק בין שני התירוצים

שם. **החזון איש** (מו״ק סי׳ קמד לגף עמ: ד״ה ומיבעית) **והאבן האזל** (גיטת מקדש פ״ד ה״ו סק״ה) הקשו, מה הנפקא מינה אם רב סובר כרבי נתן או כרבי יהושע, הרי בין רבי נתן ובין רבי יהושע סוברים שאכילת פסחים לא מעכבת ולכן אם זרק הורצה. וא״כ מדוע הגמרא אמרה ׳ואיבעית אימא׳ שמשמע שהוא תירוץ אחר. והאבן האזל כתב שקושיא זו קשה רק לפי **תוספות** (להלן פ: ד״ה ומזרק) שסוברים שלא יתכן שאכילת פסחים מעכבת ואם זרק הורצה. אבל לפי הסוברים[ז] שרבי יהושע סובר שאפילו שאכילת פסחים מעכבת אם זרק הורצה בגלל שציץ מרצה, מיושב היטב שבתירוץ זה חידשה הגמרא שגם אם אכילת פסחים מעכבת אם זרק הורצה.

ביאור שיטת רש״י שבנזיר אם נטמא הבשר לכתחילה לא יזרוק

נזיר ועושה פסח וכו׳. **רש״י** (ד״ה שלמי) ביאר שבנזיר יש מצוה לשלח את שערו תחת הדוד שבו מבשלים השלמים, וכן יש לו מצוה להניף את הזרוע בשלה. ולכן שלמי נזיר דינם שונה מכל הקרבנות, כיון שלכתחילה צריכים להיות ראויים לקיים את מצות שילוח השער תחת הדוד ותנופת זרוע בשלה, ואם הבשר טמא אי אפשר לקיים מצוות אלו. ורש״י הוסיף להלן (ד״ה ומס) שבדיעבד אם זרק הורצה משום שמצוות אלו לא מעכבות, וגם אם מתחילה לא היה ראוי לקיימם לא נפסל. אבל **תוספות** (ד״ה מזה) כתבו שיש למחוק תיבת ׳נזיר׳, משום שמצות שילוח השער תחת הדוד לא מעכבת, וגם מצות תנופה לא מעכבת[ח], ולכן לכתחילה יכול לזרוק הדם גם כשהבשר טמא. ותוספות הוסיפו שהרי זה ודאי שבכל שלמים זורק את הדם לכתחילה כשהבשר טמא אע״פ שגם בכל שלמים יש מצות תנופה, ובהכרח שכיון שמצות תנופה לא מעכבת, יכול לזרוק הדם לכתחילה אפילו שהבשר טמא והוא לא ראוי לתנופת חזה ושוק, וא״כ גם בשלמי נזיר הדין כן.

ובחידושי מרן רי״ז הלוי (מזרוע פ״ח ה״ח) כתב ביישוב שיטת רש״י שודאי מצות שילוח השער תחת הדוד ומצות תנופת זרוע בשלה לא מעכבות, שהרי רש״י ביאר שלכן בדיעבד אם זרק הורצה. אלא שרש״י סובר שלכתחילה צריך שבשעת הזריקה יהיה ראוי לקיום מצוות אלו. ומה שבכל שלמים זורק את הדם לכתחילה כשהבשר טמא אף שלא ראוי לתנופת חזה ושוק, זהו משום ששם התנופה היא ממצות הקרבן, וא״כ אין סיבה שלא נזרוק את הדם, כיון שמה שלא נזרוק את הדם לא יועיל שיוכל להתקיים בקרבן מצות תנופה. וכן מוכח ממה שאם נטמאו האימורים זורקים את הדם, אע״פ שלכתחילה יש מצות הקטרה. ובהכרח שכיון שמצות הקטרה היא ממצות הקרבן אין סיבה שלא נזרוק את הדם, שהרי מה שלא נזרוק לא יועיל שיתקיים בקרבן מצות הקטרה. אבל בנזיר המצות שילוח השער ותנופת זרוע בשלה הם ממצות תגלחת הנזירט, ואף שלא מעכבות, אבל לכתחילה כך הוא מצותו, ולכן לכתחילה לא יזרוק את הדם כדי שיוכל להביא קרבן אחר ואז הנזיר יקיים את מצות התגלחת כהלכתה עם שילוח השער ותנופת הזרוע בשלה.

ובזה מיושב מה שקשה על רש״י מדוע אם נטמאו האימורים זורק לכתחילה

גם בשלמי נזיר הרי גם האימורים טעונים תנופה. אמנם נראה לומר שגם בשלמי נזיר התנופה של האימורים והחזה והשוק היא רק ממצות הקרבן ככל שלמים', ורק תנופת הזרוע בשלה היא גם ממצות הנזיר. ולכן אם האימורים נטמאו יכול לזרוק לכתחילה ככל שלמים שאם נטמאו האימורים זורק הדם, כיון שהתנופה היא רק ממצות הקרבן, ומה שלא יזרוק לא יועיל שיוכל לקיים את מצות הקרבן. אבל אם נטמא הזרוע בשלה לא זורק, כיון שתנופה זו היא גם ממצות תגלחת הנזיר, ולכן לכתחילה לא יזרוק כדי שיביא קרבן אחר ויקיים את מצות התגלחת כהלכתה. ובזה מדויק לשון רש״י (ד״ה שלמי) שכתב שצריך שיהיה ראוי לקיים מצות תנופת הזרוע, ולא הזכיר גם את תנופת חזה ושוק, משום שתנופה זו היא רק ממצות הקרבן, ואם רק החזה ושוק טמאים יוכל לזרוק הדם, ורק אם הזרוע בשלה נטמא לא זורק את הדם, כיון שתנופתה היא ממצות תגלחת הנזיר.

האם מוכח מהפסוק שהנסכים הם צורך הדם

מנחת נסכים. להלן מבואר שנלמד מפסוק שלא זורקים דם אם נשאר מנחה.

והחזון איש (מנחות סי׳ כז סק״ח) כתב שמכאן יש לפשוט מה שהגמרא במסכת מנחות (כ.) דנה האם הנסכים הם צורך הקטרת האימורים, כיון שהקטרתם היא אכילת מזבח, והנסכים הם שתיית המזבח, או שהנסכים הם צורך זריקת הדם, כיון שהדם הוא מכפר, ועל ידי זה המתכפר שמח, ולכן מנסכים יין שמשמח [שבתחילה סברה הגמרא שם שהם באים לצורך האימורים, ובסוף היא דוחה שיתכן שהם באים לצורך הדם]. ומסוגייתנו יש לפשוט שהנסכים הם צורך הדם, משום שאם הנסכים באים לצורך האימורים נמצא שאם אין אימורים לא באים הנסכים. וא״כ מדוע צריך פסוק שלא זורקים הדם כשהבשר והחלב אבדו ויש רק נסכים, הרי אם החלב אבד, הנסכים לא באים. ובהכרח שהנסכים באים לצורך הדם, וגם כשאין אימורים הנסכים באים [ומה שהגמרא במנחות דוחה שהנסכים באים לצורך הדם אין כוונתה רק לדחייה, אלא כוונתה שכן הוא מוכרע]. אך כתב שאפשר לדחות שאין להוכיח כן מהפסוק. משום שיתכן שהפסוק בא למעט שלא זורקים את הדם בתודה ובכבשי עצרת כשנשארו רק הלחמי תודה והשתי הלחם[י]. ואמנם הסוגיא כאן שמיעטה מהפסוק נסכים סברה בפשיטות שהנסכים באים בשביל הדם. אבל בדעת הסוגיא במנחות יתכן לומר שהסתפקה האם נסכים באים בשביל הדם, משום שיתכן שהפסוק ממעט לחמי תודה ושתי הלחם.

והחזון איש (קדשים עמ׳ 344 ד״ה ומיהו) כתב שלפי שיטת רבי אליעזר (לעיל עז:) גם כשאין בשר ואימורים יש נפקא מינה בנידון זה [האם הנסכים באים לצורך האימורים או לצורך הדם], האם יביאו נסכים כשאין בשר ואימורים. שאם הם צורך הדם יביאו אותם, ואם הם צורך האימורים לא יביאו אותם משום שאין אימורים. אבל לפי רבי יהושע שסובר שאם אין בשר אין דם אין נפקא מינה בספק זה כשנאבדו הבשר והחלב, כיון שלא יזרקו את הדם כשיש רק נסכים, וא״כ ודאי שלא יוכלו להקריב את המנחה. אך גם לשיטתו יש נפקא מינה כשנאבדו האימורים ונשתייר כזית בשר [שבזה גם לפי רבי יהושע אפשר לזרוק את הדם], שאם הנסכים הם צורך הדם מביאים נסכים, ואם הם צורך האימורים לא מביאים נסכים כיון שאין אימורים. וכן נפקא מינה בקרבן שנזרק דמו שלא במקומו שהוא כשר אך הבשר לא ניתר לאכילה והאימורים לא ניתרים להקטרה כמבואר בזבחים (סו:), שאם הנסכים הם צורך הדם יביאו אותם, ואם הם צורך האימורים לא יביאו אותם.

מדוע לא פירשו שהכוונה לשתי הלחם

שם. **השפת אמת** (ד״ה מנחה) הקשה מדוע לא פירשה הגמרא שכוונת הברייתא שלא זורקים את דם התודה או את דם כבשי עצרת אם נשארו רק הלחמי תודה והשתי הלחם[יב]. ותירץ שהגמרא סוברת שזורקים את הדם על השתי הלחם כיון שניתרים על ידי דם הכבשים, וסיים שצריך עיון. והמהדיר על השפת אמת כתב **שבתוספות** (קט. ד״ה עולה) מבואר שלא זורקים דם התודה אם נשארו רק

ה. **והמקדש** דוד (שם) ביאר ג״כ בשיטת הרמב״ם כביאור זה, והוסיף שציץ מרצה על כל הפסולים שנובעים בגלל הטומאה, ולכן כמו שהוא מרצה על הפסול של אם אין בשר אין דם, כך הוא מרצה על הפסול של פסח שאינו ראוי לאכילה כשהפסול הוא מחמת טומאה. ו. **והחזון איש** (קדשים קמט סי׳ כו סק״ו) הוסיף, שבפסח צריך שיהיה ראוי לאכילה בערב, ואם יהיה ידוע בשעת זריקה שהפסח יקבל טומאה אחרי הזריקה יהיה פסול. ולכן גם אם הציץ יועיל שנחשב שהוא טהור בשעת זריקה, אבל הרי הפסח יהיה אסור באכילה בערב, והרי זה כמו שידוע שאחרי הזריקה יקבל טומאה. וצריך להוסיף, שתוספות סוברים שציץ לא מרצה על הפסולים שנובעים בגלל הטומאה כמו שביאר המקדש דוד בדעת הרמב״ם, אלא סובר שציץ מרצה רק על הטומאה עצמה, ולכן בפסח הוא לא מועיל, כיון שסוף סוף הוא לא ראוי לאכילה. ז. **ראה** שם שפירש כן בשיטת הרמב״ם (קרבן פסח פ״ד ה״ג) וכמו שפירשו עוד אחרונים [שהובאו לעיל בענין ׳האם יתכן׳ וכו׳]. וראה לעיל בענין הנ״ל שהובא שכן פירש התוספות רי״ד (לעיל עמ: ד״ה ומתי). ח. **ורק** רבי אליעזר סובר (מזיר מו.) שתנופה מעכבת בנזיר. ט. **ראה** שם שהרחיב הרבה בזה. י. **ראה** שם שהרחיב גם בזה. יא. **אך** בכתבי הגרי״ז (מנחות ט: ד״ה ממר) כתב שלא צריך פסוק למעט שלא זורקים על לחמי תודה ושתי הלחם משום שאינם מוקטרים. וראה עוד בענין הבא שיובא מה שכתב השפת אמת בדין לחמי תודה ושתי הלחם. ושם יובא שבתוספות (זבחים קט. ד״ה עולה) מבואר שלא זורקים את דם התודה כשנשאר רק לחמי תודה. יב. **והוסיף** שאמנם מה שהגמרא לא פירשה שהכוונה ללחמי

לחמי תודה, ומזה נלמד שלא זורקים דם כבשי עצרת אם נשארו רק שתי הלחם. **ובכתבי הגרי"ז** (מנחות ט: ד"ה ממר) תירץ על קושיית השפת אמת שכיון שהלחמים לא מוקטרים לא צריך למעט שלא זורקים עליהם הדם. ורק במנחת נסכים שמוקטרת היתה הוה אמינא שיזרקו עליה הדם"ג. **והחזון איש** (מנחות סי' כו סק"ח) כתב, שהגמרא היתה יכולה באמת לומר שכוונת הברייתא למעט שתי הלחם.

האם לפי רבנן שדם לא מתיר נסכים צריך למעט נסכים

סלקא דעתך אמינא כיון דקא אתיא מכח זבח כגופיה דזבח דמי. **החזון איש** (קדשים עמ' 344 ד"ה ומיהו) כתב, שדברי הגמרא כאן הם לשיטת רבי מאיר (מנחות טו:) שהדם מתיר את הנסכים [ואם פיגל בקרבן נפסלו הנסכים כדין דבר שיש לו מתיר שמתפגל. **רש"י** (שם ד"ה שדמם)], ולכן היתה הוה אמינא שיוכל לזרוק את הדם כשיש רק נסכים כיון שהוא מתירם, אבל לפי רבנן שסוברים שהדם לא מתיר את הנסכים לא היתה הוה אמינא שיוכל לזרוק את הדם כשיש רק נסכים. אך בהמשך דבריו (שם ד"ה נהפוך) כתב, שיתכן שגם לרבנן היתה הוה אמינא שיוכל לזרוק את הדם כשיש רק נסכים, משום שגם לשיטתם זמן הקרבת הנסכים היא אחרי הזריקה, ונמצא שבלי הזריקה לא יוכל להקריבם, ולכן היתה הוה אמינא שיוכל לזרוק כשיש רק נסכים כיון שהזריקה מועילה שיוכל להקטיר את הנסכים. וסיים שבזה נרויח שסוגייתנו היא גם להלכה שפוסקים כרבנן"ד.

מדוע צריך פסוק לרבות יותרת הכבד ושתי הכליות

יותרת הכבד ושתי הכליות מנא לן. **הרשב"א** (מנחות כו: ד"ה יותרת) הקשה מדוע צריך ריבוי, הרי ממה נפשך אם הם כבשר דינם כבשר שאפשר לזרוק עליו דם, ואם הם כחלב דינם כחלב שאפשר לזרוק עליו דם. ותירץ, שהיה אפשר לומר שאינם כבשר כיון שאינם עומדים לאכילה, וגם אינם כחלב כיון שהם לא חלב. ולכן צריך פסוק לרבותם.

מכאן מוכח שבלי בשר אין לו תורת קרבן

שם. רש"י (נעיל עמ: ד"ה ונמוקדמין) כתב, שההלכה שאם אין בשר אין דם היא משום שהזריקה באה להתיר, ולכן צריך שתתיר בשר או אימורים, ואם אין בשר ואימורים, שהיא לא באה להתיר, אי אפשר לזרוק הדם. וכן כתב רש"י במנחות (ט. ד"ה כמצי). **והגרי"ז**[ט] הקשה שא"כ מדוע צריך פסוק שזורקים כשיש רק יותרת הכבד ושתי הכליות, הרי הזריקה מתירה אותם, וא"כ פשוט שאפשר לזרוק את הדם עליהם. והוסיף הגרי"ז שלולא דברי רש"י היה נראה לפרש שההלכה שאם אין בשר אין דם היא שרק כשיש בשר או אימורים יש לו תורת קרבן, ולכן אם אין בשר אין דם כיון שאין כאן קרבן. ולכן היה אפשר לומר שלא זורקים אם נשאר רק יותרת הכבד ושתי הכליות, משום שאם רק הם נשארו אין לו תורת קרבן, וחידש הפסוק שגם אם הם לבד נשארו יש לו שם קרבן.

האם בכל הקרבנות הטומאה נדחית כשרוב הקהל טמאי מת

נטמא קהל או רובו וכו'. **הרמב"ם** (גירסת מקדש פ"ד הי"ב, פירוש המשניות פ"ו מ"ד) כתב, שאם הגיע זמנו של קרבן והיו רוב הקהל שמקריבים אותו טמאים למת וכו' הרי זה יעשה בטומאה ויתעסקו בו הטמאים והטהורים כאחד [דהיינו שגם כהנים טמאים עובדים בקרבן זה] ויכנסו כולם לעזרה. והקשו **הגבורת ארי** (יומא

ו: ד"ה טומאת) **והרש"ש** (תמורה יז. ד"ה שקה"נ) שהרי רק בקרבן פסח צריכה הטומאה להדחות כשרוב הקהל טמאים, כיון שפסח לא קרב כשהבעלים טמאים משום שלא ראויים לאכילה, ואם הטומאה לא תדחה לא יוכלו להקריב, וכיון שהטומאה נדחית היא נדחית לגמרי ויכנסו כולם לעזרה וכן יתעסקו הטמאים בעבודת הקרבן. אבל בשאר הקרבנות הרי טומאת הבעלים לא מעכבת בהקרבת הקרבן, שהרי טמא משלח קרבנותיו גם בקרבן יחיד, ואם היא לא נדחית לא יוכלו הטמאים להכנס לעזרה ולעבוד בקרבן, וא"כ מדוע סתם הרמב"ם וכתב שאם רוב הקהל טמאים והגיע זמנו של קרבן נדחית הטומאה ומותר לטמאים להכנס לעזרה ולהתעסק בקרבן, שמשמע שבכל הקרבנות הדין כן. **והערוך השולחן** (העתיד, סי' מ סוס ים) **והחזון איש** (זבחים סי' ד סק"ק יב) כתבו, שכוונת הרמב"ם רק לקרבן פסח, ששם הטומאה נדחית. והחזון איש הוסיף שהרמב"ם רמז כן במה שכתב שמקריבים 'אותו' בלשון יחיד, שכוונתו רק לקרבן פסח.

אמנם יש אחרונים[ט] שכתבו שהרמב"ם לשיטתו שסובר (שם פ"ג הי"ג) שטמא מת לא משלח קרבנותיו, ולכן סתם הרמב"ם, כיון שלשיטתו בכל קרבנות ציבור שרוב הקהל טמאים טומאת מת הטומאה צריכה להדחות, כיון שהציבור הם בעליו של הקרבן[י], ואם הטומאה לא תדחה לא יעלה הקרבן על הטמאים, וכיון שהטומאה נדחית, היא נדחית לגמרי והטמאים נכנסים למקדש ומתעסקים בעבודת הקרבן[יא].

מדוע אם רוב הכהנים טמאים הטומאה נדחית

שם. הרמב"ם (גירסת מקדש פ"ד הי"ד-טו) כתב, שאם מקצת בית אב טמאים ומקצתם טהורים, אע"פ שרובם טמאים יקריבו הטהורים, ואם היו כל הבית אב טמאים יביאו כהנים מבית אב אחר, היתה כל המשמרת טמאים מחזרים על משמרת אחרת, ואם היו רוב הכהנים הנמצאים בירושלים בזמן הקבוע טמאים, יעשו בטומאה, ומפני מה מחזרים על הטהורים שבבית אב אחר, מפני שהטומאה לא הותרה בציבור אלא באיסורה עומדת ודחויה היא וכו'. **והרדב"ז** (שם) כתב, שגם אם היו כהנים טהורים סמוך לירושלים, שיכולים לבא לפני שיעבור זמן הקרבן, הרי הם מצטרפים[יב]. אלא שכתב שבעיקר דברי הרמב"ם שאם רוב הכהנים טמאים יעשו בטומאה קשה שהרי טומאה דחויה בציבור, ומדוע לא יעשו המיעוט אם הם לחוד יכולים להקריב את הקרבן[יג]. **והגבורת ארי** (יומא ו: ד"ה טומאת) **והרש"ש** (תמורה יז. ד"ה שקה"נ) תמהו ג"כ על הרמב"ם, והוסיפו שאע"פ ששנינו במשנתנו לענין פסח שאם רוב הקהל טמאים נדחית הטומאה, זהו משום שנלמד לעיל (סו.) ממה שנאמר (במדבר ט י) 'איש איש כי יהיה טמא', ומזה נלמד שרק יחיד טמא נדחה לפסח שני ולא ציבור. אבל לענין טומאת הכהנים אין חילוק בין רוב למיעוט. וכן מדויק מלשון משנתנו 'נטמא קהל או רובו או שהיו הכהנים טמאים', והרי שרק לענין הקהל חידשה המשנה שמספיק שרובו טמא, אבל לענין כהנים לא חידשה כן המשנה, ומשמע שרק אם כל הכהנים טמאים נדחית הטומאה.

והרדב"ז (שם) תירץ שכיון שרובו ככולו, לכן נחשב שכל הכהנים טמאים והטומאה נדחית[יא]. **והאבן האזל** (השמטות לגירסת מקדש עמ' מח) תירץ, לפי מה שהקשה עוד על לשון הרמב"ם שם, שאם כל הבית אב טמאים 'יביאו' כהנים מבית אב אחר, ואם כל המשמר טמאים 'מחזרים' על משמרת אחרת, מדוע בתחילה כתב 'יביאו' ובסוף כתב 'יחזרו'. ותירץ, שחובת העבודה מוטלת על כל המשמר, שאע"פ שמחלקים את המשמר לבתי אב, אך חובת העבודה

אוצר התכמה
19/06/2018 אהח

תודה יש ליישב שהם לא נקראים מנחה כמבואר במנחות (מו:), אבל עדיין קשה מדוע לא פירשה שהכוונה לשתי הלחם שנקראים מנחה כמו שנאמר (במדבר כח כו) 'בהקריבם מנחה חדשה'. והוסיף עוד שלהלן הוכיחה הגמרא שאפשר לזרוק על יותרת הכבד והכליות ממה שהברייתא מיעטה רק שעל מנחה לא זורקים. והרי הוכחה זו היא רק אם כוונת הברייתא למעט מנחת נסכים שעולה על המזבח. שאז משמע שאע"פ שהמנחה היא לא חלב היה אפשר לזרוק עליה את הדם לולא שאינה חלק מהזבח, ומזה נלמד שעל יותרת הכבד ושתי הכליות זורקים את הדם אע"פ שאינם חלב, כיון שהם גוף הזבח. אך אם כוונת הברייתא לשתי הלחם יתכן שרק עליהם היה אפשר לזרוק הדם לולא שאינם מגוף הזבח משום שנאכלים, והרי הם כבשר, אבל על יותרת הכבד ושתי הכליות לא זורקים כיון שלא נאכלים והם לא חלב. וא"כ מנין לגמרא שכוונת הברייתא למעט מנחת נסכים שעולה על המזבח, שאז משמע שאע"פ שאינה חלב היה אפשר לזרוק עליה את הדם לולא שאינה חלק מהזבח, ומזה נלמד שעל יותרת הכבד ושתי הכליות זורקים את הדם אע"פ שאינם חלב כיון שהם גוף הזבח. הרי אפשר לומר שכוונת הברייתא לשתי הלחם, ורק עליהם היה אפשר לזרוק הדם לולא שאינם מגוף הזבח משום שנאכלים והרי הם כבשר, אבל על יותרת הכבד ושתי הכליות לא זורקים כיון שלא נאכלים והם לא חלב. **יג. וזה** בהיפוך מסברת השפת אמת שהובא בהערה לעיל שבלחמים שנאכלים יש יותר הוה אמינא שיזרקו עליהם את הדם כיון שהם כבשר הנאכל. **יד. וראה** בכתבי הגרי"ז (זבחים מג. ד"ה והנפסים) שביאר, שהתנאים נחלקו בשיטת רבנן האם הנסכים הם כלל לא חלק מהזבח ויכול לשנותם לזבח אחר, או שהם חלק מהזבח ולא יכול לשנותם, אלא שהדם לא מתירם. ולכאורה לפי השיטה שהם לא חלק מהזבח ודאי שלא היתה הוה אמינא שיוכלו לזרוק את הדם אם יש רק נסכים. **טו. הובא** במנחת אברהם (זבחים מ"ג עמ' קנט, קנו). **טז. אור שמח** (שם), אבן האזל (השמטות שם עמ' מח), כתבי הגרי"ז (מזיר מו. ד"ה וכן נ"מ לי"ת). **יז. ראה** באבן האזל (שם) שהביא מה שכתב הרמב"ם (כלי המקדש פ"ו ה"ח) שלכן תיקנו מעמדות כיון שבקרבנות ציבור הציבור הם הבעלים והם צריכים לעמוד על קרבנם, ככל קרבן שבעליו צריכים לעמוד על גביו, ולכן תקנו מעמדות שהם יהיו שלוחים של ישראל לעמוד על קרבנם. **יח. ובזה** תירץ האבן האזל מה שהקשה עוד הגבורת ארי (שם), שאם כשרוב הציבור טמאי מת מקילים שהכהנים הטמאים יוכלו לעבוד, הרי מוכח שטומאת הציבור היתה מעכבת לולא שנדחית, וא"כ כשרוב הציבור יהיו זבים שהטומאה לא נדחית [כמבואר לעיל (סו.)], לא יוכלו להקריב קרבן ציבור, וזו לא שמענו. אמנם לפי הנתבאר מיושב שרק טומאת מת של הבעלים מעכבת, ולכן רק כשרוב הציבור טמאי מת הטומאה צריכה להדחות, משום שאם לא כן הקרבן יוכל להקרב רק על המיעוט, והרי מהפסוק נלמד שאין רוב ציבור נדחים. אבל אם רוב הציבור טמאי זבים, הקרבן יוכל להקרב גם אם הטומאה לא תדחה כיון שטומאת זב של בעלים לא מעכבת בקרבן. וראה באבי עזרי (שם) שהקשה, שהרי מבואר בתמורה (טו.) שאם רוב הציבור מתו מקריבים את הקרבן על המיעוט, וא"כ גם כשרוב הציבור טמאי מת לא תדחה הטומאה, כיון שהקרבן יהיה קרב על המיעוט. אמנם מהאבן האזל (שם) נראה ליישב קושיא זו שסוף סוף רוב הציבור לא יהיה להם קרבן, וטומאה נדחית כדי שלרוב הציבור יהיה קרבן. **יט. ראה** ברש"ש (תמורה יז. ד"ה שקה"נ) שהעיר על הרמב"ם מנין שתלוי בכהנים שבירושלים וראה שם במה שכתב. אמנם לפי הרדב"ז מיושב שכוונת הרמב"ם שתלוי ברוב הכהנים שנמצאים בירושלים וסביבותיה שיכולים להקריב. **כ. ראה** בליקוטי הלכות (זבח תודה ד"ה הרי) שכתב שגם במה שמבואר בגמרא שאם הכלי שרת טמאים נדחית הטומאה מדובר שרובם טמאים. ולכאורה מקורו ממה שכתב הרמב"ם לענין כהנים שאם רובם טמאים הטומאה נדחית. וגם על זה קשה מדוע לא יחזרו אחרי הטהרה ויעבדו בכלי שרת טהורים. **כא. ויש** להוסיף שלפי זה נראה שגם בכלי שרת אם רובם טמאים הטומאה נדחית כמו שכתב הזבח תודה הנ"ל]. וראה באבי עזרי (שם) שכתב ביישוב קושיית הגבורת ארי והרש"ש שהדין של טומאה דחויה בציבור הוא לא כדין דחיית עשה ללא תעשה שאם אפשר לקיים את העשה בלי לעבור על הלאו לא נדחה. אלא שאם אין כלל צורך בדחייה [כגון שרובם טהורים], בזה לא נאמר הדין של דחייה, אבל כשרובם טמאים שיש צורך בדחייה כדי שלא יצטרכו לחזר אחרי מיעוט, כבר חל הדין דחייה, וכשהוא חל אין צריך לחזר אחרי הטהורים כדי שלא יצטרכו לדחות את הטומאה, כיון שהיא נדחית. ובדבריו מבוארים קצת דברי הרדב"ז. וראה להלן [בענין 'כשהותרה טומאת הקהל או הכהנים הותרה לגמרי הטומאה'] שהובא שגם האבן האזל כתב שדין טומאה דחויה בציבור לא דומה לדין עשה דוחה לא תעשה, ופעמים שאפשר לעבוד בלי דחיית הטומאה ואעפ"כ הטומאה דחויה.

של כל השבוע מוטלת כל השבוע על כל המשמר, שהרי כל המשמר נמצא בירושלים כל השבוע כמבואר ברמב"ם (כלי המקדש פ"ד ה"ג), וזה בהכרח משום שכל השבוע כל המשמר חייב בעבודת המקדש, שאם יטמאו הבית אב יעבדו שאר בני המשמר, אבל משמרות אחרות לא חייבות בעבודה ולא נמצאות בירושלים. ולכן כשנטמא בית אב כתב הרמב"ם שיביאו מבית אב אחר, כיון שהם בירושלים ואפשר להביאם בקל, אבל כשכל המשמרת נטמאת, כתב הרמב"ם שיחזרו על שאר משמרות, כיון שהם מפוזרים בכל הארץ לקבל תרומות ומעשרות ושאר קדשי הגבול, ולכן צריך לחזור אחרי הנמצאים בירושלים.

ולפי זה נראה עוד, שלכן רק אם יש טהורים מהמשמר הטומאה לא נדחית אע"פ שרוב המשמר טמאים, כיון שבני המשמר הטהורים חייבים לעבוד כששאר בני המשמר טמאים, ולכן גם אם הטהורים הם מיעוט אין לחשוש שלא יבואו לעבוד כיון שהם חייבים לעבוד, ולכן הטומאה לא נדחית. אבל כשכל המשמר טמא ורק מיעוט מהכהנים שנמצאים בירושלים טהורים אי אפשר לסמוך עליהם שיבואו לעבוד, כיון שהם לא חייבים לעבוד, ויתכן שיתרשלו ולא יבואו לעבוד, אלא כל אחד יסמוך על חבירו שיבוא לעבוד, ולכן הטומאה נדחית, ורק אם רובם טהורים אין לחשוש שלא יעבדו. ומקורו של הרמב"ם הוא מהמבואר בסוגיא ביומא (ו:), שאם יש כהנים מבית אב אחר שהם טהורים הטומאה לא נדחית, וקשה, מדוע לא הגמרא לא חידשה עוד שאפילו אם יש כהנים טהורים במשמר אחר הטומאה נדחית. ומזה הוכיח הרמב"ם שרק אם יש כהנים טהורים בבית אב אחר הטומאה לא נדחית גם כשמקצתם טהורים, אבל כשיש כהנים טהורים רק במשמר אחר הטומאה נדחית, אלא אם כן רובם טהורים[כב].

ובזה תירץ עוד מה שהקשו הגבורת ארי והרש"ש ממשנתנו שכתבה דין זה שאם רובם טמאים רק כשרוב הקהל טמאים ולא כשרוב הכהנים טמאים, שמשמע שרק אם כל הכהנים טמאים הטומאה נדחית. אמנם לפי מה שהתבאר מיושב כיון שלענין קרבן פסח אין חילוק משמרות [וכמו שבקרבנות הרגלים אין חילוק משמרות כמבואר ברמב"ם (שם ה"ד)]. ונמצא שכל הכהנים חייבים בהקרבתו, ולכן הטומאה לא נדחית גם כשמקצתם טהורים ואפילו אם הם ממשמר אחר[כג].

והקהלות יעקב (יומא סי' ג) ביאר בדעת הרמב"ם, שכמו שאם רוב הציבור טמא הותרה הטומאה כדי שרוב הציבור יקיים חובתו, כך אם רוב הכהנים טמאים הותרה הטומאה כדי שרוב הכהנים יקיימו את חובתם לעבוד במקדש.

כשהותרה טומאת הקהל או הכהנים הותרה לגמרי הטומאה

או שהיו הכהנים טמאים וכו' יעשו בטומאה. רש"י (ד"ה יעשו) ביאר, שאם הכהנים טמאים יכולים גם להקריב קרבן שבעליו טמאים אע"פ שבעליו הוא רק מיעוט, כיון שכל הקרבנות שמקריבים ביום זה באים בטומאה, ולכן הותרה לגמרי הטומאה בכל הקרבנות, ומביאים אותם גם אם בעליהם טמאים[כד]. **והרמב"ם** (גיסת מקדש פ"ד ה"ג) כתב עוד, שאם רוב הקהל טמא [שהותרה הטומאה], מותר לכהנים הטמאים להקריב אע"פ שיש כהנים טהורים, וכן מותר לישראלים הטמאים להכנס לעזרה, כיון שכל הקרבנות שמקריבים ביום באים בטומאה ולכן הותרה לגמרי הטומאה, ומותר לכהנים הטמאים לעבוד ולישראלים הטמאים להכנס למקדש. **והרדב"ז** (שם) כתב על מה שכתב הרמב"ם שהישראלים הטמאים יכנסו לעזרה שכוונתו שיכנסו בשביל סמיכה ותנופה [כיון שהרמב"ם כתב דבריו על כל הקרבנות ולא רק על פסח, וכוונתו היא שבקרבנות שיש סמיכה ותנופה יכנסו לסמוך ולהניף], אבל שלא לצורך אסור להם להכנס לעזרה[כה]. ועל מה שכתב הרמב"ם שהכהנים הטמאים יכולים להקריב אע"פ שיש כהנים טהורים הקשה **האבן האזל** (השמטות שם עמ' מח), מדוע הותר להם להקריב, הרי הרמב"ם פוסק (שם ה"ד) שטומאה דחויה בציבור, ואם יש כהנים טהורים אסור לטמאים להקריב, ומדוע כאן הותר להם להקריב גם כשיש כהנים טהורים. ותירץ, שההלכה שצריך לחזור אחרי כהנים טהורים היא באופן שעי"ז לא יצטרכו להתיר את הטומאה בקרבן, אבל כאן הרי מ"מ הטומאה נדחית בגלל שהציבור טמאים, וכיון שהקרבן בא בטומאה חל בו דין שהטומאה דחויה בו לגמרי, ולכן הותר לכהן טמא לעבוד. והוסיף, שהדין של טומאה דחויה הוא לא כדין עשה דוחה לא תעשה, שבדחיית עשה ללא תעשה, אם אפשר לקיים שניהם, דהיינו שהמצוה יכולה להתקיים בלי לעבור על הלאו לא נדחה הלאו. אבל בטומאה דחויה בציבור הטומאה נדחית לגמרי, אלא שאם יש אפשרות להקריב את הקרבן בלי שהטומאה תדחה, לא חל כלל הדין של הדחייה, אבל אם היא כבר נדחית, היא דחויה לגמרי. ולכן הכהן הטמא יכול לעבוד גם כשיש כהן טהור שיכול לעבוד[כו].

ביאור דברי תוספות שהכהן הטמא יכול לגעת בבשר

שם. תוספות (ד"ה לו) ביארו [במה שמבואר במשנה שאם הכהנים טמאים יעשו בטומאה] שאע"פ שיכולים להזהר שלא יגעו בבשר[כז], אך כיון שטומאת בשר הותרה טומאת אימורים[כח]. ומדברי **רבי עקיבא איגר** (גליון הש"ס) מבואר[כט] שתוספות ביארו במה שמבואר במשנה שיעשו בטומאה שהכוונה היא שהטומאה צריכה להדחות משום שהכהנים נוגעים בבשר ומטמאים אותו, ועל ידי זה הבעלים צריכים לאכול בשר טמא. ועל זה הוקשה לתוספות שהרי הכהנים יכולים להזהר שלא לגעת בבשר, ונמצא שהטומאה לא צריכה בהכרח להדחות, וא"כ יהיה אסור להם לגעת בשר ולטמאותו כדי שהטומאה לא תהיה צריכה להדחות. ועל זה תירצו תוספות שכיון שבשעת הקטרת האימורים, הם יקבלו טומאה[לא], וטומאת האימורים תהיה מותרת, לכן הותרה בקרבן זה גם טומאת בשר, כיון שטומאת בשר ואימורים הוקשו זה לזה, שאם אחד לא נוהג גם השני לא נוהג, ולכן מותר לכהנים גם לגעת בבשר ולטמאותו, כיון שטומאת בשר הותרה בקרבן זה. ולכן הקשה רבי עקיבא איגר, מדוע לא פירשו תוספות שמה שמבואר במשנה שאם הכהנים טמאים הקרבן קרב בטומאה, מתפרש שמותר לכהנים הטמאים להכנס למקדש, אע"פ שטמא שנכנס למקדש עונשו בכרת[לב] [ולאו זה של כניסה למקדש בטומאה יותר חמור מאכילת בשר טמא, שהרי האוכל בשר קודש טמא עובר רק לאו, ואילו טמא שנכנס למקדש עונשו בכרת, ולאו זה הותר כשכהן טמא]. והיתר זה נצרך גם כשהכהן לא יגע בבשר, וגם כשזר טהור ישחוט והכהן הטמא רק יזרוק את הדם, שאז ודאי שלא נוגע בבשר, משום שגם באופנים אלו צריך עדיין להתיר את הלאו של ביאה למקדש בטומאה.

והחזון איש (או"ח סי' קכד לדף עט.) תירץ, שאין כוונת תוספות להקשות מדוע מותר לכהנים לגעת בבשר, אלא כוונת תוספות לפרש את המשנה שמה שאמרה 'יעשו בטומאה' הכוונה היא שאם הכהנים טמאים, שהטומאה צריכה להדחות בשביל שהכהנים הטמאים יוכלו לעבוד במקדש, הותרה טומאה לגמרי בקרבן זה, וגם אם הבעלים יהיו טמאים יהיה מותר להקריב את הפסח שלהם, אע"פ שהוא רק מיעוט מהציבור [וכן פירש **רש"י** (ד"ה יעשו)[לג]], וכן אם הבשר של אחד מהציבור יהיה טמא יוכלו להקריבו אע"פ שהוא רק מיעוט מהציבור. וכמו כן רשאים הבעלים להיטמא לכתחילה ולהקריב את הפסח, וגם מותר לכתחילה לטמאות את הבשר. וכמו כן אם הבעלים נטמאו לאחר זריקה יוכלו לאכול את פסחם. והתחדש בזה שלא נפרש שהטומאה הותרה רק במה שמוכרחים להתיר, ואז הכהנים יצטרכו להזהר שלא לגעת בבשר, וגם יהיה הדין שאם הבעלים טמאים או שכבר נטמא הבשר של אחד מהם לא יוכלו להקריב את קרבנו. אלא כיון שהותרה טומאה של הציבור הותרה לגמרי הטומאה. ומה שכתבו תוספות שהוא משום שכיון שהותרה טומאת אימורים הותרה טומאת הבשר הוא לאו דווקא, שהרי הותרה גם טומאת הבעלים, אלא כוונתם שכיון שהותרה טומאה בקרבן זה, שהכהנים זורקים את דמו ומקטירים את אימוריו[לד], צריכים להזהר שלא לגעת בבשר. ודבריו יובאו להלן (ע"ב) בענין 'מיתור הלשון במשנה נלמד שהכהנים הטמאים לא צריכים להזהר שלא לגעת בבשר'. **כט. ראה** ברש"ש (נמוס' שם) ובחזון איש (או"ח סי' קכד לדף עט ס"ק ו) שנראה מדבריהם שביארו כן את דברי רעק"א. וראה בהערה בענין הבא. **ל. אך** הצל"ח הנ"ל שטרח למצוא מקור לדינם של תוספות לא פירש כן בדבריהם, ולהלן בענין הבא יובא איך פירש את דבריהם. **לא. כיון** שכהן צריך להקטיר, ובשעת ההקטרה נוגע באימורים. אמנם החזון איש (זבחים סי' ד ס"ק י) הקשה שהרי ההפשט והניתוח יכול להעשות על ידי בעלי מומים וזרים שאינם טמאים, וההקטרה יכולה להיות בכלי כמבואר במנחות (כו.), והכהנים הטמאים לא יגעו באימורים ולא יטמאוהו. ובהמשך (פ"ק י"ח) כתב החזון איש שרק אם הכהנים טמאי מת, האימורים יקבלו טומאה, כיון שהכלי יהיה ראשון לטומאה, והאימורים יקבלו ממנו טומאה ויהיו שני לטומאה. **לב. ראה** ברש"ש (נמוס' שם) שכתב שמלשון רבי עקיבא איגר נראה שעבודה בטומאה עונשה בכרת, אך זה לא מדויק, אלא רק כניסה למקדש בטומאה עונשה כרת. אך קשה מדוע הוצרך רעק"א לומר שהותרה הכניסה שהיא בכרת, הרי אפשר לפרש במשנה שהותרה העבודה בטומאה, ואמנם אין על זה כרת אך הרי יש על זה איסור, וזה הותר. **לג. וכמו** שמוכח ג"כ בגמרא להלן שמה ששנינו בברייתא שאם כלי שרת טמאים 'יעשו בטומאה', הכוונה היא שגם אם הבעלים טמאים אפשר להקריב וכמו שפירש רש"י שם (ד"ה לו שנו). **לד. ומה** שכתבו תוספות 'טומאת אימורים' אין כוונתם שהאימורים נטמאו, אלא כוונתם שהכהן מקטירם כשהוא טמא. ותוספות יכלו ג"כ לומר שהותרה טומאה בזריקת הדם, שהכהן זורק הדם כשהוא טמא. וראה בחזון

כב. אמנם דעת הסמ"ג (לאוין שם) והמאירי (ב"ק ד"ה היה) שאם אין כהנים טהורים במשמרת זו, יכולים הטמאים לעבוד אע"פ שיש טהורים במשמרת אחרת. **כג. ויש** לדון אם גם לפי ביאור זה גם בכלי שרת הטומאה נדחית כשרוב הכלי שרת טמאים כדברי הזבח תודה הנ"ל. **כד. ראה** בחזון איש (או"ח סי' קכד, לדף עט ס) שכתב על פי דברי התוספות (ד"ה לו), שגם אם הבשר טמא יוכלו להקריב את הפסח, וגם יוכלו לטמאות לכתחילה את הבשר ואת הבעלים, וכן אם הבעלים יטמאו לאחר זריקה יוכלו לאכול את הבשר. **כה. וראה** בגבורת ארי (יומא ו: ד"ה עומאת) שהקשה על הרמב"ם איזה צורך יש לציבור להכנס, אמנם לפי הרדב"ז מיושב. וראה באמבוהא דספרי (נמדבר עמ' קכג) שתירץ שנכנסים לקיים מצות מעמדות. והאבן האזל (השמטות שם עמ' מח בסוף ההלכה) כתב, שכיון שהוא קרבן של הציבור יש להם מצוה לעזור בעבודת הקרבן, ולכן הותר להם להכנס, ולפי דבריו הותר לציבור להכנס גם שלא לצורך סמיכה ותנופה. **כו. ואמנם** לא הותר כשאין כלל צורך בזה, אבל כאן יש צורך כיון שלכל כהן יש מצוה לעבוד. ומטעם זה הותר לציבור להכנס למקדש, משום שיש להם צורך להכנס בשביל לסייע בעבודת הקרבן, וכיון שהותרה הטומאה הותרה לגמרי אם יש איזה צורך. והוסיף, שלכן לא מצאנו שאם יש אפשרות שכהן אחד יעבוד הכל לא יעבדו שנים כדי שלא יצטרכו לדחות טומאה של שנים, משום שכיון שהטומאה נדחית היא נדחית לגמרי אם יש צורך, וכיון שכל כהן מצווה לעבוד יש כאן צורך שיעבוד, ולכן מותר לו לעבוד. **כז. המהרש"א** (נמוס' שם) פירש שזר טהור ישחוט, והזריקה תיעשה על ידי כהן טמא שיזהר שלא יגע בבשר. **כח. ראה** בצל"ח להלן (ע"ב ד"ה וכן) שהביא מקור לדינם של תוספות שהכהנים לא

הותרה לגמרי טומאה בקרבן זה וגם טומאת בשר וטומאת בעלים. ומה שהביאו תוספות מלהלן (לו.) הוא לא ראיה גמורה שהרי שם מבואר שהוקשו טומאת אימורים וטומאת בשר משום שנלמדים מפסוק אחד, ואילו כאן תוספות חידשו שהותרה לגמרי טומאה בקרבן זה, אלא כוונת תוספות שכמו ששם מצינו שאם הותרה טומאה לדבר אחד הותרה גם לדבר שני, כן נראה שאין לחלק כלל בקרבן אחד, ואם הותרה טומאה לדבר אחד הותרה לגמרי טומאה בקרבן זה[לה].

ביאור נוסף בדברי התוספות

אמנם מדברי **רבי עקיבא איגר** (על המשניות, שם לד) מבואר שביאר דברי **תוספות** באופן אחר [ולפי זה הקשה את קושייתו על תוספות באופן אחר]. שזה ודאי שיעשו בטומאה מתפרש שאם הכהנים טמאים אפשר להקריב קרבן פסח גם כשהבעלים טמאים[לו] [אע"פ שרק מיעוט מהציבור טמאים], שכיון שהותרה טומאה בקרבן זה הותרה לגמרי הטומאה. אלא שהוקשה לתוספות מדוע כשהכהנים טמאים הותרה גם טומאת בעלים, הרי כשהכהנים טמאים לא מוכרח שהטומאה תדחה, שהרי יכולים להזהר שלא לגעת בבשר, וא"כ מדוע טומאת הבעלים נדחית. ועל זה תירצו תוספות שאם הכהנים טמאים מותר להם לגעת בבשר ולטמאותו, כיון שהאימורים יהיו טמאים כשהכהנים הטמאים יקטירו אותם, וכשהותרה טומאת אימורים הותרה טומאת בשר. וכיון שהותרה טומאת בשר בקרבן זה [שאפשר לאוכלו אע"פ שהוא טמא], לכן הותרה גם טומאת הבעלים.

ועל זה הקשה רבי עקיבא איגר מהמבואר בגמרא ששיטת רב חסדא שרק אם הכלי שרת טמאים בטומאת אב הטומאה והם מטמאים את הכהנים, אפשר להקריב את הקרבן גם כשהבעלים טמאים, כיון שהותרה טומאת הגוף של הכהנים שהיא בכרת [שהרי ביאה למקדש עונשה כרת], ועי"ז הותרה גם טומאת הגוף של הבעלים [שיהיה מותר להם לאכול אע"פ שהם טמאים, ועי"ז יוכלו להקריב את הקרבן אע"פ שהם טמאים]. אבל אם הכלי שרת טמאים רק בטומאת ראשון, שהם לא מטמאים את הכהנים אלא רק את הבשר, לא הותר לבעלים הטמאים להקריב ולאכול את הקרבן, משום שטומאת בשר [כשאוכל בשר טמא] היא רק לאו, ואילו טומאת הגוף [דהיינו טמא שאכל בשר] היא בכרת, ומה שהותרה טומאה קלה לא מתיר טומאה חמורה. וא"כ בהכרח שמה ששנינו במשנה שאם הכהנים טמאים יעשו בטומאה הוא לא משום שהותרה טומאת בשר כמו שכתבו תוספות, שהרי זו לא סיבה להתיר את טומאת הבעלים שהיא בכרת. אלא הוא משום שהותרה טומאת הגוף של הכהן [שהותר לו להכנס למקדש בטומאה] שעונשו כרת, וזה מתיר לבעלים הטמא לאכול אע"פ שטמא שאכל עונשו כרת. ועוד הקשה איך יתכן שמה שאם הכהנים טמאים יעשו בטומאה הוא משום שהותרה טומאת הבשר והיא הותרה בגלל שהותרה טומאת האימורים, הרי בגמרא מבואר שאם הסכין טמא בטומאת אב הטומאה יעשו בטומאה, משום שהסכין מטמא את הכהן השוחט, והרי בזה האימורים לא יהיו מוקטרים בטומאה, שהרי רק השוחט בסכין נטמא, אבל הזורק והמקטיר יכולים להיות כהנים טהורים[לז], וא"כ לא יתכן שמה שאם הכהנים טמאים יעשו בטומאה הוא משום שע"י ההיתר של טומאת אימורים הותרה גם טומאת הבשר, שהרי כאן לא הותרה טומאת האימורים, ובהכרח שמה שאם הכהן טמא יעשו בטומאה הוא משום שהכהן השוחט היה צריך להכנס למקדש בטומאת הגוף, ולכן הותרה גם טומאת הבעלים.

והצל"ח (פסוס' שם) הקשה ג"כ קושיא זו, מדוע היו תוספות צריכים לומר שבגלל שהותרה טומאת בשר הותרה טומאת הגוף של הבעלים, ולא פירשו שבגלל שהותרה טומאת הגוף של הכהן הותרה טומאת הגוף של הבעלים, וכשיטת רב חסדא. והוסיף, שגם מה שכתבו תוספות שבגלל שהותרה טומאת אימורים הותרה טומאת הבשר קשה, שהרי ההיקש הוא רק לענין אכילתם, שאכילת אימורים בטומאה ואכילת בשר בטומאה הוקשו זה לזה[לח], אבל לא הוקש אכילת בשר בטומאה להקרבת אימורים בטומאה[לט]. **והצמח דוד** (ד"ה והנה) הקשה עוד, שהרי מהתורה ציץ מרצה על טומאת האימורים גם בקרבן יחיד אפילו לענין זה שיוכלו להקטירם לכתחילה כמבואר בתוספות לעיל (עמ. ד"ה הא),

איש (זבחים סי' ד סק"י) שכתב על פירוש זה שבזה מיושב מה שהקשה מדוע הותרה טומאת אימורים הרי יכולים להקטיר בכלי, אך להנ"ל מיושב שכוונת תוספות לטומאת המקטיר את האימורים. אך כתב שפירוש זה סתום מאוד בלשון התוספות. **לה. וראה** ברש"ש (שם) שכתב בקצרה שתוספות לא הקשו בזה קושיא, אלא כתבו את האמת שמותר לכהנים לגעת בבשר אע"פ שיכולים להזהר שלא לגעת, ובזה תירץ את קושיית רעק"א. **לו. וכמו** שמוכח בגמרא להלן שהלשון 'יעשו בטומאה' מתפרש שגם אם הבעלים טמאים מקריבים את הפסח, וכמו שפירש רש"י שם (ד"ה שנו). **לז. כוונתו** שהשוחט יזהר שלא יגע בבשר, והזורק והמקטיר יהיו טהורים, ונמצא שהאימורים לא יהיו טמאים. **לח. כיון** שהאיסור לאכול אימורים בטומאה נלמד מהפסוק שאוסר אכילת קדשים בטומאה כמבואר להלן (לו:). **לט. וראה** עוד בצל"ח (ד"ה וכזה) שכתב, שלפי מה שמבואר בגמרא שיעשו בטומאה רק משום שהותרה ביאת מקדש בטומאה, נמצא שרק אם הכהנים טמאים טומאת אב שהם חייבים על ביאת מקדש יעשה בטומאה, אבל לפי סברת תוספות שמשום שהותרה טומאת אימורים ובשר יעשו בטומאה, גם אם הכהנים טמאים טומאת ראשון יעשו בטומאה כיון שמטמאים את האימורים והבשר. **מ. וראה** בחזון איש (זבחים סי' ד סק"י) שתירץ כעין זה. **מא. וראה** שם שכתב שהברייתא להלן אמרה טעם לדין של 'יעשו בטומאה' שאין קרבן ציבור חלוק, וטעם זה ונמצא שאין חילוק בין קרבן ציבור לקרבן יחיד מהתורה בטומאת אימורים, שהרי גם בציבור הטומאה דחויה רק בצירוף הריצוי ציץ כמבואר לעיל (עמ.), וא"כ איך אפשר לומר שבגלל שהותרה טומאת אימורים מדין טומאה דחויה בציבור הותרה גם טומאת בשר, הרי טומאת אימורים הותרה גם בלי הדין שטומאה דחויה בציבור.

והתפארת ירושלים (על תוספות רעק"א שם) תירץ על קושיית רעק"א הראשונה[מ], שתוספות סברו שבשביל שלקהל יהיה מותר הטומאת הגוף שיוכלו לאכול בשר טמא, לא מספיק שלכהנים הותרה טומאת הגוף [שיכולים להכנס למקדש], אלא צריך שמלבד זה יהיה היתר לקהל לאכול את הבשר הטמא, ואז הותר להם גם לאוכלו בטומאת הגוף[מא].

והצמח דוד (שם) תירץ, שגם תוספות פירשו שההיתר לעשות את הפסח גם כשהבעלים טמאים הוא משום שהותרה טומאת הגוף של הכהן וכמו שמפורש בגמרא, אלא שתוספות חידשו שמלבד שהותר לעשות את הפסח בטומאת בעלים, מותר גם לטמאות את הבשר, ודין זה הוא רק משום שהותרה טומאת אימורים, משום שמה שהותרה טומאה בקרבן זה לא מתיר לטמאות את הקרבן, כיון שהאיסור לטמאות קרבן הוא משום שנאמר (במדבר יח ח) 'משמרת תרומותי' וכמו שכתב **רש"י** (חולין ג: ד"ה ובמוקדשין), ואיסור זה הוא לא רק כשמטמא את הקודש אלא גם כשפוסל את הקודש בפסול אחר, כגון לינה וכמבואר ברש"י (זבחים כח: ד"ה מיכף). ונמצא שאיסור זה הוא לא איסור של טומאה, ואין להתירו משום שהותרה טומאה בקרבן זה[מב]. ואעפ"כ חידשו תוספות שמותר לגעת בבשר, משום שבשעה שיקטירו את האימורים יהיו צריכים לטמאותם, וכיון שהוקשו טומאת אימורים וטומאת בשר זה לזה, לכן אם הותר לטמאות את האימורים הותר לטמאות את הבשר. ובזה מיושב מה שהקשינו שטומאת אימורים הותרה גם ביחיד, כיון שביחיד אסור לטמאות את האימורים לכתחילה, ורק בציבור הותר, וכיון שהותר בציבור לטמאות האימורים הותר לטמאות גם את הבשר. וכעין זה כתב **המשיב נפש** (נמוס' שם), והוסיף שבזה מיושבת גם קושיית הצל"ח [שלא הוקש אכילת בשר להקרבת אימורים], כיון שכוונת תוספות שהוקשו זה לזה לענין האיסור לטמאות הקודש, שאם מותר לטמאות אחד מהם מותר לטמאות את חבירו[מג].

הירושלמי הסתפק האם כשכהנים טמאים הותר ליחידים לאכול בטומאה

שם. החזון איש (זבחים סי' ד ס"ק יח) הביא, שהירושלמי (פ"ז ה"ה) הסתפק[מד] באופן שהכהנים נטמאו והבשר לא נטמא[מה], האם הותר לטמאים לאכול מבשר הקרבן. והירושלמי הביא שנחלקו בזה אמוראים, דעת רב הילא שכיון שלא הותרה הטומאה לקהל [אלא רק לכהנים], לא הותרה טומאה ליחידים, ורב זעירא סובר שכיון שהותרה טומאה לכהנים הותרה טומאה ליחידים שיאכלו בטומאה. וביאר החזון איש, שרב הילא סבר כקושיית **תוספות** שכיון שהכהנים יכולים להזהר שלא לגעת בבשר, נמצא שרק לכהנים הותרה הטומאה, אך לקהל לא הותרה[מו], ולכן אין להתיר ליחידים מהציבור לאכול בטומאת הגוף אא"כ הבשר נטמא שאז הותרה לקהל הטומאה. אמנם רב זעירא סובר שגם אם לא הותרה לקהל טומאת בשר הותרה טומאת הגוף לקהל[מז].

מדוע אין קרבן ציבור חלוק

יעשו בטומאה שאין קרבן ציבור חלוק. רש"י (ד"ה שאין) ביאר, שכיון שרובם מביאים בטומאה, גם היחיד עושה בטומאה. **והמאירי** (ד"ה ומה) ביאר שהיחידים מתעסקים עם הטמאים ונטמאים עמם. וטעם דין זה ביאר רש"י להלן (פ. ד"ה הא), שהוא משום שאם היחידים היו צריכים להזהר מהטמאים היה בזה גנאי[מח]. **והפסקי הרי"ד** (ד"ה ונטמא) הוסיף לבאר, שאם היחידים היו צריכים להזהר מטומאה היה נראה כאילו הטמאים המקריבים בטומאה עוברים על איסור כרת. וכתב עוד, שגם מה שאם הכהנים נטמאו הותרו כל הציבור לעשות בטומאה הוא משום שאם לא כן יצטרכו הציבור להזהר שלא לגעת בכהנים הטמאים, והכהנים לא ירצו להכנס למקדש כדי שהציבור לא יגעו בהם.

הוא רק כשהותר לקהל לאוכלו טמא, אך מה שהותרה הטומאה לכהנים לא מתיר טומאה לקהל. ויש להעיר שהפסקי רי"ד (ד"ה ונטמא) ביאר באין קרבן ציבור חלוק שכיון שהותרה טומאה לכהנים הותרה טומאה לקהל. וראה בענין הבא במה שהובא מהירושלמי. **מב. ואע"פ** שהוא פסח הבא בטומאה אבל טומאתו נחשב פסלות בקרבן, וכמו שמבואר להלן (פד:) שנחשב קרבן פסול. **מג. לא** נתבאר היטב איך נתיישבה קושיית הצל"ח שהרי קושייתו הוא שרק לאכילה הוקשו כיון שנלמדים מפסוק אחד, וא"כ גם לענין לטמאותם לא הוקשו. **מד. כן** ביאר החזון איש בדברי הירושלמי. **מה. כגון** שבעל מום או זר שחטו, והקבלה והזריקה נעשתה ע"י כהנים טמאים שלא נגעו בבשר. **מו. וכביאורו** של התפארת ירושלים בתוספות שהובא בענין הקודם. **מז. ולא** כתירוצם של תוספות שהטומאה הותרה ליחידים רק בגלל שמותר לכהנים לטמאות את הבשר, שאז נמצא שהותרה טומאת בשר. וראה בפסקי הרי"ד (ד"ה ונטמא) שביאר בברייתא להלן שבשביל שיהיה מותר ליחידים לאכול בטומאת הגוף מספיק שהותרה טומאה לכהנים, וזה כדעת רב זעירא בירושלמי. **מח. ראה** במהרש"א (שם בתוס' ד"ה מצמיס) שכתב על דברי רש"י שהוא דין דרבנן. וראה בנודע ביהודה (תניינא סו"ס סי' פו) שהקשה על רש"י, **וכתב שברמב"ם** (פירוש המשניות, מנחות פ"ג מ"ג) מבואר שהדין של אין קרבן ציבור חלוק הוא דין תורה ובלי טעם.

האם סכין שחיטה צריך להיות כלי שרת

לא שנו אלא שנטמא הסכין בטמא מת. **המאירי** (ד"ה ירמה) כתב, שנראה מסוגיא זו שהסכין של שחיטת קדשים צריך להיות כלי שרת, שהרי רב חסדא פירש במה שהברייתא אמרה שכלי שרת טמאים שהכוונה לסכין שנטמא. והמאירי סיים ששיטת **הרמב"ם** (מעשה הקרבנות פ"ד ה"ז) שבכל הקדשים לכתחילה צריך לשחוט בכלי שרת, ובדיעבד כשר בסכין חולין[מט]. **והבית יצחק** (שו"ת, יו"ד ח"ב סי' ו סי"ק יג) כתב **שבתוספות** (ד"ה נטומאת) נראה ג"כ שהסכין צריך להיות כלי שרת, כיון שהקשו מדוע רב חסדא אמר שאם הסכין נטמא מטמא מת יעשו בטומאה [משום שהכהן נטמא מהסכין וצריך להחיר לו איסור ביאת מקדש שהוא בכרת], הרי הכהן יכול לגעת בסכין בפשוטי כלי עץ ולא יטמא ממנו. ומכאן מוכח שתוספות סוברים שהסכין צריך להיות כלי שרת, שאם לא כן מדוע לא הקשו תוספות שישחוט בפשוטי כלי עץ שלא מקבלים טומאה, ובהכרח שסוברים שצריך כלי שרת לשחיטה, ולכן צריך שהסכין יהיה כלי ולא פשוטי כלי עץ[נ].

גם כשהמזרק נטמא הותרה הטומאה

שם. הפסקי הרי"ד (ד"ה ת"ר) כתב שגם אם המזרקות נטמאו מטמא מת הדין כן. וגם **הצל"ח** (פסחים ד"ה אלא) כתב כן, והוסיף שרב חסדא נקט סכין, בגלל סוף דבריו שאם נטמא סכין בטמא שרץ לא הותר, שבזה החידוש הוא רק בסכין שנוגע בבשר, והיה אפשר לומר שגם כשנטמא בטמא שרץ הותרה טומאת הגוף כיון שהותרה טומאת בשר, וחידש רב חסדא שההיתר של טומאת בשר לא מספיק בשביל להתיר גם את טומאת הגוף[נא]. **והחזון איש** (זבחים סי' ד סק"ט) כתב שרב חסדא נקט סכין משום שבסכין רק שוחטים, והרי אין לטמא איסור לשחוט, ומה שצריך שהטומאה תהיה מותרת הוא רק בשביל שהשוחט יוכל להכנס למקדש בטומאה כמו שביארו **תוספות** (ד"ה נטומאת), וחידש רב חסדא שבשביל שיעשו בטומאה מספיק שהיו צריכים להתיר את הכניסה למקדש אע"פ שלא היו צריכים להתיר את העבודה במקדש בטומאה. וכל שכן כשהמזרק נטמא שצריך להתיר גם את העבודה בטומאה, ובזה ודאי שבגלל זה הותרה כל טומאה.

שני ביאורים איזה טומאת הגוף שעונשה כרת הותרה

וקא מטמא לגברא דמעיקרא כי מיתעביד בטומאת הגוף דכרת קא מיתעביד. **תוספות** (ד"ה נטומאת) הקשו, שהרי יכול לשחוט בסכין ארוכה ולא יצטרך להכנס לעזרה. **והמהרש"א** (פסחים שם) ביאר דבריהם שאין איסור לשחוט בטומאה[נב], והזריקה וההקטרה יכולים להעשות על ידי כהנים טהורים [כיון שרק הסכין היה טמא ושאר הכלי שרת היו טהורים, וממילא הכהן הזורק והמקטיר יהיה טהור], ונמצא שרק הכניסה למקדש של הכהן הטמא ששוחט בסכין הותרה, ולכן הקשו תוספות שהרי יכול לשחוט בסכין ארוכה, ולא יכנס למקדש [ותוספות הוסיפו להקשות עוד שהרי יכול לאחוז את הסכין בפשוטי כלי עץ ולא יטמא[נג]. ותירצו שאין פנאי לשחוט את כל הפסחים בענין זה, וגם אין פנאי להביא סכינים אחרים].

ומבואר לפי זה בדברי תוספות שמה שמבואר בגמרא שהותרה טומאת הגוף של כרת הכוונה שהותר איסור כניסה למקדש בטומאה שעונשה כרת[נג]. וכן כתב **הר"ש** (מהלות פ"ו מ"ג)[נה], ולפי זה הקשה על הסוברים[נו] שרק מי שנגע במת עצמו חייב כרת על ביאת מקדש, שהרי כאן מפורש בגמרא שאם כהן נטמא בכלי שטמא טומאת מת יש עליו עונש כרת אם יכנס למקדש להקריב פסח לולא שטומאה דחויה בציבור[נז]. ותירץ, שטעמם של שיטות אלו הוא משום שמבואר במשנה במסכת נזיר (נו.) שעל טומאה שנזיר לא מגלח לא חייבים על ביאת מקדש, וכשנזיר נטמא מכלי שנטמא בטומאת מת הוא לא מגלח, ולכן לא חייבים בטומאה זו על ביאת מקדש. והרי במשנה שם מבואר שרבי מאיר חולק וסובר שחייבים על ביאת מקדש גם על טומאה שנזיר לא מגלח, וא"כ סוגייתנו היא כשיטת רבי מאיר, שלשיטתו חייבים על ביאת מקדש גם כשנטמאים מכלי שטמא טומאת מת[נח].

אמנם המאירי (ד"ה זה) ביאר בדברי הגמרא כאן שאם הכהן נטמא מחמת הסכין הוא יאכל את הפסח בטומאת הגוף שהוא בכרת, ולכן הותר לכולם לעשות בטומאה, **והעבודת הלוי** [הו"ד **בשיטה מקובצת** (ד"ה לא)] כתב, שלפי פירושו של המאירי מיושבת קושיית הר"ש. אלא שכתב שעיקר פירושו של המאירי קשה שהרי אפשר לצמצם שרק קצת כהנים ישחטו פסחים הרבה, והם יהיו רק מיעוט מהקהל, וידחו לפסח שני ככל מיעוט ציבור טמאים שנדחים לפסח שני.

וכתב עוד העבודת לוי (שם) שהמאירי לשיטתו מוכרח לסבור כפירושו בסוגייתנו, משום ששיטתו במסכת עירובין (קד: ד"ה כל) שאפילו אם מכניס כלי שנטמא משרץ למקדש חייב כרת, וא"כ אי אפשר לפרש כפירושם של תוספות, משום שא"כ מדוע אם הסכין נטמא משרץ לא הותרה טומאת בעלים שהיא בכרת, הרי הכנסת הסכין הטמא למקדש הוא לאו שיש בו כרת, וכשהותר להכניסו הותרה טומאה שעונשה בכרת, וממילא יהיה מותר גם טומאת הבעלים שהיא בכרת, ובהכרח שמה שהותרה ביאת מקדש הוא לא סיבה שהטומאה תהיה מותרת לגמרי.

והבית יצחק (שו"ת, יו"ד ח"ב סי' ו סי"ק יג) כתב, שמתוספות מוכרח שסוברים שאין חיוב כרת על הכנסת כלי טמא וכשיטת **הרמב"ם** (הלכות מקדש פ"ג הט"ז), שהרי הקשו מדוע לא יחזיק את הסכין בפשוטי כלי עץ, ואם חייב כרת על הכנסת כלי טמא לא יועיל שיחזיק את הסכין בפשוטי כלי עץ, ובהכרח שסוברים שלא חייב כרת על הכנסת כלי טמא[נט]. ואע"פ שגם לפי שיטתם חייב מלקות על הכנסת כלי טמא כמבואר ברמב"ם (שם), אך זה לא מתיר שיוכלו להקריב גם בטומאת הגוף[ס], שהרי מבואר בגמרא שאם הכלי נטמא משרץ לא הותר לעשות את הפסח בטומאת בעלים, אע"פ שגם לפי תוספות והרמב"ם חייב מלקות על הכנסת כלי שנטמא משרץ כמבואר **במשנה למלך** (הלכות מקדש פ"ג הי"ז), ובהכרח שכיון שהותר רק איסור שיש בו לאו בלי כרת לא הותרה לגמרי הטומאה, ולכן הקשו תוספות שיכול לשחוט בסכין ארוכה, שאז הוא לא יכנס למקדש אלא רק הסכין, ואיסורו הוא רק לאו שיש בו מלקות ולא כרת.

מט. וראה בתוספות (זבחים מז. ד"ה לחטאו, חולין ג. ד"ה כנגן) שדנו אם צריך כלי שרת בשחיטה. **נ. אמנם** בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה נטומאת) הביא קושיית תוספות, והוסיף שיכול לשחוט בקרומית של קנה. וראה בבית יצחק (שם) שחידש בשיטת תוספות כאן שבפסח ודאי צריך כלי שרת לשחיטה, וראה שם שהרחיב בזה. וראה עוד בדורש לציון (בנספח לדרוש ה מכון המאגר ד"ה ודע) שכתב ג"כ שממה שתוספות לא הקשו שישחוט בפשוטי כלי עץ משמע שסוברים שצריך כלי שרת, אלא שהקשה שא"כ איך הקשו שיגע בפשוטי כלי עץ הרי אם צריך כלי שרת צריך שלא יחצוץ בינו לכלי שרת. וראה בהערה להלן [בענין 'שני ביאורים איזה טומאת הגוף שעונשה כרת הותרה']. **נא. ראה** בחזון איש (זבחים סי' ד סק"ט) שכתב ג"כ [בסוף דבריו] כהצל"ח שאם רק המזרק טמא לא צריך להתיר אפילו את טומאת הקרבן, והוסיף שאף שהמזרק נוגע בדם אך הדם לא מקבל טומאה. וגם אם מקבל טומאה אך הרי הציץ מרצה על טומאת הדם, ונמצא שלא צריך שהטומאה תהיה נדחית בשביל שיזרקו את הדם הטמא. אך כתב שבירושלמי (פ"ז ה"ה) מבואר שגם באופן זה חולק רבא. וכתב שיתכן שהוא משום שקבלה בכלי טמא פסולה. אך הקשה שסוף סוף לא צריך להתיר איסור בזה, ומנין שעל ידי זה יהיה ניתר טומאת הגוף שיש בה איסור. ויש להוסיף עוד שסברת רבא היא שטומאת הגוף הוקשה לטומאת בשר [דהיינו שאיסור אכילה בטומאת הגוף הוקש לאיסור אכילת בשר טמא], אך לא הוקשה לאיסור עבודה בדם טמא. **נב. לא** נתבאר מדוע הוסיף זאת הרי אפילו אם היה איסור לעבוד בטומאה הרי אין עונשו בכרת. **נג. ראה** בדורש לציון (סוף דרוש ה) שהקשה שהרי יש כאן חציצה. ואין לומר שהסכין לא צריך להיות כלי שרת וממילא חציצה לא פוסלת בזה, שהרי ממה שתוספות לא הקשו שישחוט בפשוטי כלי עץ נראה שסוברים שצריך לשחוט בכלי שרת, וא"כ צריך שלא יהיה חציצה בינו לכלי שרת, ואע"פ ששחיטה כשרה בזר, מכל מקום אם צריך שהסכין יהיה כלי שרת חציצה פוסלת. אמנם בצל"ח (ד"ה ונעל) מבואר שהבין בדברי תוספות שבשחיטה חציצה לא פוסלת. וראה בהגהות מהרש"ם (פסחים שם) שתירץ ג"כ על קושיית הדורש לציון שבשחיטה חציצה לא פוסלת, אלא שהוסיף לבאר שהוא משום שתוספות כתבו במסכת יומא (נח. ד"ה מין) שאם עושהו כעין בית יד הוא לא חציצה, ורק בכלי שרת שנאמר בהם (ויקרא ד ה) 'ולקח הכהן' וכו' צריך שתהיה לקיחה בעצמו של כהן, וגם כשעשאו בית יד חוצץ, וא"כ בשחיטה שלא צריך כהן, אם עשאו כמין בית יד לא חוצץ. והמהרש"ם תירץ באופן נוסף, שכיון שלא יכול לקיים המצוה בלי זה אינו חוצץ, כמו שכתבו תוספות במסכת סוכה (לו. ד"ה דנפיק) שאם הוא דרך כבוד לא חוצץ. אמנם המשיב נפש (פסחים שם) כתב שכיון ששחיטה כשרה בזר נלמד מזה ששחיטה היא לא עבודה, ולכן החציצה לא פוסלת בה כלל. ואע"פ שצריך לשחוט בכלי שרת, זהו משום ששחיטת קדשים יש לה דינים אחרים משחיטת חולין, ולכן בשחיטה זו יש דין שתהיה בכלי שרת, אבל דין חציצה הרי הוא דין באחיזת העובד את הכלי, שלא יחצוץ בינו לכלי, ולכן דין זה הוא רק כשהוא עבודה, ויש דינים איך העובד יעבוד, ובזה נאמר שהעבודה תהיה באופן שלא יחצוץ בינו לכלי, אבל בשחיטה שהיא לא עבודה, ואין דינים איך העובד יעבוד, גם אין דין שלא יחצוץ בינו לסכין. **נד. ראה** ברש"ש (פסחים ד"ה מן) שכתב שכן מתבאר מתוספות. וראה במהרש"א (פסחים ד"ה אלא ובתוספות כאן) שכתב ג"כ שהכרת האמור בגמרא הוא על כניסה למקדש בטומאה. **נה. וראה** בצל"ח (ד"ה ובזה) שכתב שמה שהברייתא לא חידשה שאפילו אם הכהנים טמאים והכלי שרת לא טמאים יעשו בטומאה, הוא משום שרק אם טמאים בטומאת אב הטומאה חייבים כרת על ביאת מקדש, וכיון שרב חסדא ביאר שיעשו בטומאה משום שהותרה טומאת הגוף לביאת מקדש מוכרח שמדובר שהכהנים טמאים בטומאת אב. וא"כ בהכרח הם מטמאים את הכלי שרת, ולכן הברייתא לא חידשה שגם כשהכלי שרת לא טמאים יעשו בטומאה, משום שלא יתכן שהכלי שרת לא יהיו טמאים. ואמנם לפי תוספות שיעשו בטומאה משום שהותרה טומאת אימורים ועל ידי זה הותרה טומאת בשר נמצא שגם אם הכהנים טמאים בטומאת ראשון יעשו בטומאה, אך כבר נתבאר [והובא לעיל בענין 'ביאור נוסף בתוספות'] שדברי התוספות צריכים ביאור. וראה שם בצל"ח שהוכיח שרק אם נכנס למקדש בטומאת אב הטומאה חייב כרת. טעם על הצל"ח כתב שמסוגייתנו מוכח לא כן, שהרי מבואר כאן שאם הכהן נטמא מסכין שהיה טמא בטומאת אב הטומאה יתחייב כרת אם יכנס למקדש, אע"פ שהכהן נטמא רק בטומאת ראשון לטומאה. **נו. הר"ש** סובר כן בפשיטות, וכן שיטת הראב"ד (גיליון מקדש פ"ג ה"ג), אבל הרמב"ם (שם) חולק. **נז. ראה** ברש"ש (שם) שכתב שגם לפי הרמב"ם קשה שהרי גם לשיטתו אם נוגע בכלי שנוגע באדם שנגע במת לא חייב על ביאת המקדש. ותירץ שהרמב"ם יגרוס כאן שהכלי נגע במת ולא כגירסתנו שנגע בטמא מת. **נח. ראה** ברש"ש (שם) שהקשה לפי זה על הראב"ד שלא השיג על הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ח) שהביא את סוגייתנו, שהרי הרמב"ם כתב כן רק לשיטתו שחייבים על ביאת המקדש גם אם לא נוגעים במת, שנמצא לפי זה שסוגייתנו היא גם להלכה, אבל הראב"ד לשיטתו היה לו להשיגו שסוגייתנו היא לא להלכה. **נט. ומה** שלא הוכיח שכן שיטת תוספות מהמבואר בגמרא שאם הסכין נטמא משרץ לא הותרה טומאת בעלים הוא משום שעל זה היה אפשר לומר שרק על הכנסת כלי שטמא משרץ לא חייבים כרת אבל על הכנסת כלי שטמא ממת חייבים כרת. ורק המאירי הנ"ל כתב שאפילו על הכנסת כלי שטמא משרץ חייבים כרת. **ס. הבית** יצחק כתב שהוא משום שהיתר הכנסת הכלי הוא משום שעשה של פסח דוחה לא תעשה, ולכאורה אפשר לומר באופן אחר שמה שהותר לאו שאין בו כרת לא מתיר טומאת הגוף שיש בו כרת לפי רב חסדא.

קושיית תוספות שאין חילוק בין הדין של הסיפא לדין של הרישא

שם. תוספות (ד"ה אלא) הקשו, לפי רב חסדא שאם הכלי שרת טמאים יעשו בטומאה רק משום שהכהנים נטמאים מהכלי שרת, מדוע כתבה הברייתא 'ואפילו וכו' וכלי שרת טמאים', הרי כשהכלי שרת טמאים הכהנים טמאים, וא"כ הוא ממש הדין הקודם של הברייתא שאם הכהנים וכלי שרת טמאים יעשו בטומאה. **והמהרש"א** (חום' סס) הקשה, שהרי בתוספות (ד"ה נטומאת) מבואר שמדובר כאן בסכין של שחיטה, והרי שחיטה כשרה בזר, ונמצא שגם אם הסכין טימא את השוחט הישראל אין כאן כהן טמא, וא"כ הוא לא כמו הדין הקודם של הברייתא שיש כהנים טמאים. ותירץ, שההיתר שישנו בכהנים טמאים הוא משום שהותרה להם כניסה למקדש כשעובדים בטומאה, ולכן הותרה טומאה בקרבן זה. והרי גם כשהשוחט הוא זר והוא טמא צריך להתיר את כניסתו למקדש בטומאה, וא"כ גם בזה יש להתיר טומאה בקרבן זה כיון שהותרה כניסה למקדש בטומאה בקרבן זה, ואין נפקא מינה אם הותר לכהן או שהותר לישראל, וסיים שזה דוחק.

ורבי עקיבא איגר (גליון הש"ס) הקשה על קושיית תוספות, שהרי תוספות (שם) הקשו מדוע כשהכלי שרת טמאים יעשו בטומאה, הרי יכולים לשחוט בסכין ארוכה או לגעת בסכין בפשוטי כלי עץ, ותירצו שאין פנאי לשחוט כן, וא"כ הרי זה החידוש בסיפא שאפילו שרק הכלי שרת טמאים יעשו בטומאה אע"פ שאפשר לשחוט בסכין ארוכה או לגעת בו בפשוטי כלי עץ[סא].

והצל"ח (חום' שם) הקשה על קושיית תוספות שהרי אפשר לומר שהחידוש בסיפא הוא שחייבים על ביאת מקדש כשנטמאים מכלי שנטמא מטמא מת, שהרי התבאר בענין הקודם שיש שסוברים שדין זה הוא רק לפי שיטת רבי מאיר, וא"כ הברייתא חידשה שסוברת כרבי מאיר.

והחזון איש (זבחים סי' ד סק"י) הקשה על קושיית תוספות שאם הכהנים טמאים נמצא שמלבד שהותרה כניסה למקדש בטומאה הותרה גם עבודה בטומאה, אבל אם רק הסכין טמא והוא טימא רק את השוחט, הרי לא צריך להתיר עבודה בטומאה, שהרי שחיטת טמא מותרת [ואת הקבלה והזריקה יעשו טהורים], ונמצא שצריך להתיר רק את הכניסה למקדש, וא"כ יש חידוש בסיפא שאע"פ שהותרה רק כניסה למקדש הותרה גם טומאת בעלים.

מדוע המשנה לא חידשה שגם אם הכלי שרת טמאים יעשו בטומאה

שם. האור חדש (ד"ה נטמא) **והצל"ח** (חום' ד"ה אלא) הקשו, מדוע המשנה לא כתבה חידוש זה שגם אם הכלי שרת בלבד טמאים יעשו בטומאה[סב]. והצל"ח תירץ שלפי רב חסדא אפשר לומר שמשנתנו סוברת שלא חייבים על ביאת מקדש כשנטמאים מכלי, שהרי הר"ש (מהלות פ"ח מ"ג) כתב[סג] שרב חסדא שפירש בברייתא שכיון שהסכין מטמא את השוחט, והותרה טומאת הגוף שעונשה בכרת, הותר גם לבעלים לאכול בטומאה, מפרש את הברייתא כשיטת רבי מאיר (זבי"ם ו.) שמי שנטמא מכלי שנטמא בטמא מת חייב על ביאת מקדש, שאם לא כן לא הותרה כאן טומאת הגוף של כרת, כיון שהשוחט נטמא רק מכלי. וא"כ אפשר לומר שמשנתנו סוברת כהשיטה (שם) שמי שנטמא מכלי שנטמא מטמא מת לא חייב על ביאת מקדש, שהרי לפי זה כשהכלי שרת טמא לא הותרה ביאת מקדש בטומאה ולא יעשו בטומאה. אבל עדיין קשה לפי שיטת רבא להלן שאפילו אם הסכין נטמא משרץ יעשו בטומאה, משום שהסכין טימא את הבשר והותרה טומאת הבשר [וכיון שהותרה טומאת בשר הותרה טומאת הבעלים], מדוע לא כתבה המשנה חידוש זה שאפילו אם הכלי שרת טמאים יעשו בטומאה, שהרי אין חולק על זה שהכלי מטמא את הבשר.

ותירץ לפי שיטת הרמב"ם (טומאת מוכלים פ"י ה"ז) שגם בשר קודש לא נטמא מהתורה בלי הכשר מים, ורק מדרבנן נטמא בלי הכשר מים מדין חיבת הקודש. וא"כ מיושב גם לפי שיטת רבא מדוע המשנה לא כתבה שאם הכלי שרת טמאים משרץ יעשו בטומאה, משום שיכולים להזהר שלא יפול מים על הבשר ולא יקבל טומאה מהתורה[סד] [וגם באופן שהכלי שרת טמאים בטומאת

סא. והאור חדש (ד"ה נטמא) כתב גם כן שיש ליישב קושיית תוספות שהחידוש בברייתא הוא שלא צריך לשחוט בסכין ארוכה. והוסיף שיש ליישב עוד, שהחידוש הוא שאע"פ שהשוחט הוא ישראל ולא כהן, אעפ"כ כיון שהותרה ביאה למקדש יעשו בטומאה. והוסיף שיתכן שלכן המשנה לא כתבה חידוש זה שאם הכלי שרת טמאים יעשו בטומאה, משום שסברה שפשוט שגם אם הותרה לזר ביאת מקדש בטומאה יעשו בטומאה. **סב. והאור** חדש תירץ שמשנתנו סוברת שאם הכלי שרת טמאים לא יעשו בטומאה כיון שיכול לשחוט בסכין ארוכה או לגעת בסכין בפשוטי כלי עץ. שהרי רב אמר לעיל (עח:) שהמשנה סוברת שאכילת פסחים לא מעכבת, ולפי שיטה זו אי אפשר לומר כסברת תוספות (ד"ה נטומאת) שכיון שיש פסחים הרבה אין פנאי לשחוט בסכין ארוכה או ע"י נגיעה בפשוטי כלי עץ, כיון שאפשר לשחוט פסח אחד לכל ישראל אף שלכל אחד לא יהיה כזית. אך הקשה לפי שיטת רבא להלן שאפילו אם הכלי נטמא בשרץ ולא מטמא את הכהן יעשו בטומאה, משום שהבשר נטמא, וכיון שהותרה טומאת בשר הותר לבעלים הטמאים לאכול, מדוע לא כתבה המשנה חידוש זה. ותירץ שחידושו של רבא שאם הותרה טומאת בשר הותר לבעלים לאכול כשהם טמאים הוא רק אם אכילת פסחים מעכבת, כיון שצריך לאוכלו והותר לטמאים לאכול, אבל לפי המשנה שסוברת שאכילת פסחים לא מעכבת לא הותר לטמא לאכול, כיון שגם אם לא יאכל יוצא ידי חובת מצות הקרבת קרבן פסח. **סג. דבריו** הובאו בהרחבה לעיל בענין 'שני ביאורים איזה טומאת הגוף אב הטומאה סוברת המשנה שלא יעשו בטומאה, אע"פ שבזה הכלי מטמא את השוחט, משום שסוברת שלא חייבים על ביאת מקדש כשנטמאים מכלי וכנ"ל]. **אלא** שכתב, שעדיין קשה לפי שיטת הרמב"ם (גזילה מקדש פ"ג ה"ג) שמי שנטמא מכלי שנטמא ממת חייב על ביאת המקדש [לפי כל התנאים], מדוע המשנה לא כתבה שאם הכלי שרת טמאים ממת יעשו בטומאה משום שהכלי שרת מטמאים את השוחט, והותרה טומאת הגוף של ביאת מקדש. ותירץ לפי מה שכתבו **תוספות** (ד"ה לו) שהוקש אכילת בשר קודש טמא להקטרת אימורים טמאים, שאם הותר אחד מהם הותר חבירו[סה], ולפי זה נראה שהוקש גם אכילת בשר על ידי טמא להקטרת אימורים על ידי טמא, שאם הותר אחד מהם הותר חבירו. ומעתה נראה שהמשנה נקטה שאם הכהנים טמאים יעשו בטומאה ולא חידשה שגם אם הכלי שרת טמאים יעשו בטומאה, משום שחידשה שאפילו אם הכהנים נטמאו בטומאה שלא חייבים עליה על ביאת מקדש[סו], שנמצא שלא הותרה טומאת הגוף בכרת של ביאת מקדש, אעפ"כ יעשו בטומאה, משום שהותרה הקטרת אימורים ע"י טמא, ולכן הותרה גם אכילת בשר ע"י טמא, וממילא יעשו בטומאה. ודין זה הוא רק אם הכהנים טמאים, אבל אם הסכין נטמא בטומאת מת, שהנטמא ממנו לא יהיה חייב על ביאת מקדש, לא יעשו בטומאה, משום שלא הותרה טומאת הגוף של ביאת מקדש של השוחט שנטמא בכלי, כיון שהוא נטמא בטומאה שלא חייבים על ביאת מקדש, וגם לא הותרה הקטרת אימורים בטומאה, כיון שהמשנה סוברת שחיבת הקודש הוא רק מדרבנן, ונמצא שהאימורים נטמאו רק מדרבנן. והברייתא חידשה שפעמים שגם אם הכלי שרת טמאים יעשו בטומאה אע"פ שלא הותרה בזה הקטרת אימורים בטומאה, וכגון שנטמאו בטומאה שחייבים עליה על ביאת מקדש, שנמצא שהותרה כאן טומאת הגוף של ביאת מקדש שהוא בכרת, ולכן יעשו בטומאה[סז].

לשיטת הרמב"ם שטומאת שרץ לא הותרה קשה מסוגייתנו

אבל נטמא הסכין מטומאת שרץ. הצל"ח (ד"ה אבל) הקשה, לפי שיטת הרמב"ם (גזילה מקדש פ"ד ה"ג) שבקרבן ציבור הותרה רק טומאת מת ולא טומאת שרץ, ואם כהן נטמא משרץ חייב על הכניסה למקדש בטומאה ועל העבודה בטומאה, איך הותר להכניס את הסכין הטמא, הרי אסור להכניס כלי טמא למקדש, וטומאת שרץ לא הותרה. ואע"פ ששיטת הרמב"ם (שם הט"ז) שעל הכנסת כלי טמא חייבים רק מלקות, אך לא מסתבר שאיסור מלקות שונה שהותרה בציבור גם טומאת שרץ. ותירץ, שהרמב"ם לשיטתו (שם הי"ז) שעל הכנסת כלי שטמא טומאת ראשון אין איסור תורה אלא רק איסור דרבנן, ולכן הותר להכניס סכין שטמא טומאת שרץ כדי לקיים מצות פסח, ולא העמידו דבריהם במקום כרת[סח]. אך הקשה איך הותר לאכול את הקרבן שנטמא בטומאת שרץ. ותירץ שברמב"ם (קרבן פסח פ"ז ה"ח) מבואר שרק לטמאים בטומאה היוצאה מגופם אסור לאכול פסח הבא בטומאה, ומשמע שלטמאי מגע הותר ואפילו לטמאי טומאת שרץ [ואין דינו ככניסה למקדש ועבודה שלא הותרה לטמאי שרץ], ולכן הותר גם לאכול את הקרבן שנטמא בטומאת שרץ[סט].

מדוע לא יזהרו שהבשר לא יהיה מוכשר

ורבא אמר אפילו טמאין נמי עבדי מאי טעמא דכתיב והבשר אשר יגע בכל טמא וכו'. הצל"ח (ד"ה מוטב) הקשה, לפי שיטת **הרמב"ם** (טומאת מוכלים פ"י ה"ז) שבשר קודש לא נטמא בלי הכשר מים [ורק מדרבנן לא צריך הכשר משום חיבת הקודש], מדוע יעשו בטומאה הרי יכולים להזהר שהבשר לא יהיה מוכשר ולא יקבל טומאה מהתורה, וא"כ איך הותר לעשות בטומאה ולעבור על לאו של תורה.

האם רבא סובר שטומאה דחויה בציבור

שם. השאגת אריה (סי' נח) כתב שמכאן מוכח שגם רבא סובר שטומאה דחויה בציבור, משום שאם סובר שהותרה לא היה צריך ללמוד מהיקש להתיר, שהרי בגמרא לעיל מוכח שאם טומאה הותרה בציבור, ודאי שאם הותרה טומאת

סד. ומה שהברייתא סוברת שהבשר נטמא בלי הכשר מים יבואר להלן [בענין 'מדוע לא יזהרו' וכו']. **סה. וכבר** הובא לעיל [בענין 'ביאור נוסף בתוספות'] שהצל"ח תמה שלא מצאנו שהוקשו אכילת בשר טמא להקטרת אימורים טמאים, אלא מצאנו שהוקשו אכילת בשר בטומאה עם אכילת אימורים בטומאה. **סו. כגון** שנטמאו בטומאה שנזיר לא מגלח עליה שלא חייבים עליה על ביאת מקדש כמבואר במסכת נזיר (מ.). **סז. ולפי** זה נמצא שלפי רב חסדא אין מחלוקת בין המשנה לברייתא, אלא שהמשנה חידשה שמה שהותרה הקטרת אימורים בטומאה מתיר גם אכילת בשר בטומאה, וזה יתכן רק כשהכהנים טמאים. והברייתא חידשה שמה שהותרה טומאת הגוף של ביאת מקדש מתיר לטמא לאכול, וזה יתכן גם בכלי שרת טמא. אבל לפי רבא הברייתא חולקת על המשנה, משום שלפי רבא הברייתא סוברת שבשר קודש נטמא בלי הכשר, ולכן תמיד כשהכלי שרת טמאים יעשו בטומאה, משום שאם הותרה טומאת בשר הותר לטמא לאכול, אבל המשנה חולקת על הברייתא וסוברת שבשר קודש לא נטמא בלי הכשר, ולכן לא יתכן שבכלי שרת יעשו בטומאה אם הכלי לא נטמא בטומאת מת שחייבים עליה על ביאת מקדש. **סח. והוסיף** שמכאן מקורו של הרמב"ם שאין איסור תורה בהכנסת כלי שטמא טומאת ראשון. **סט. אך** כתב שלפי מה שכתב לעיל (סז:) שרק אם הפסח כבר בא בטומאה ע"י רוב ציבור שטמאים טומאת מת הותר גם לטמאי שרץ לאכול קשה, שהרי כאן יש רק בשר שטמא טומאת שרץ, ואעפ"כ הותר

בשר הותרה טומאת הגוף, שאם לא כן איך הוכיחו שרב חסדא [שאמר שאם הותרה טומאת בשר שהיא בלאו לא הותרה טומאת הגוף שהוא בכרת] סובר שטומאה דחויה בציבורע. וכן כתבו **התוספות** ביומא (ו: ד"ה ממר) שמהסוגיא במסכת זבחים (לג.) מוכח שרבא סובר שטומאה דחויה בציבור, וא"כ רבא לשיטתו.

אמנם השער המלך (גיאת מקדש פ"ד ה"ד) כתב, שבתוספות ביומא (סט) הקשו שבסוגיא ביומא נראה שרבא סובר שטומאה הותרה בציבור, ותוספות הביאו שר"י פירש בסוגיא ביומא שאין כוונת רבא לומר שהוא סובר שטומאה הותרה בציבור. אמנם בתירוץ שני כתבו שרבא סובר שבכל הקרבנות טומאה הותרה, אבל בפסח שהוא לא קרבן ציבור ממש אלא הוא קרבן שכולם מביאים יחד, לא הותרה הטומאה אלא דחויה, ובסוגיא בזבחים מדובר בפסח. ובתוספות שם מוכח שכוונתם שמדרבנן בפסח הטומאה רק דחויה [ונפקא מינה שצריך להחמיר ולחזר אחרי כהנים טהורים], אבל מהתורה אין חילוק בין פסח לשאר קרבנותעא. ומעתה קשה לפי שיטה זו של תוספות שרבא סובר שמהתורה טומאה הותרה בכל הקרבנות אפילו בפסח, מדוע רבא היה צריך לומר שבגלל ההיקש של טומאת הגוף לטומאת בשר נדחית הטומאת הגוף, הרי גם בלי טעם זה יש להתיר כיון שטומאה הותרה בציבור, ואם היא הותרה ודאי שאם הותרה טומאת בשר הותרה גם טומאת הגוף כמו שהוכחנו לעילעב. ועוד הקשה איך רבא אמר שגם טומאת הגוף נדחית בגלל ההיקש, הרי יתכן שמה שמהתורה מותר הוא משום שמהתורה הטומאה הותרה, אך מדרבנן שהטומאה דחויה יש לאסור את הטומאת הגוף. והשער המלך סיים שעל הקושיא השניה יש לתרץ שהחומרא דרבנן היתה רק לענין זה שיחזרו אחרי כהנים טהורים, אך כאן שאם נחמיר לא יוכלו הטמאים להקריב פסח ראשון לא גזרו רבנן לבטל מצוה מהתורה בזמנה.

ורבי עקיבא איגר (גליון השער המלך) תירץ על קושיות השער המלך שאין כוונת הגמרא שהפסוק נכתב ללמדנו שכאן הותרה טומאת הגוף, שהרי מהתורה טומאה הותרה בציבור, ולא צריך פסוק שכאן הותר הכל. אלא כוונת הגמרא שכיון שמהפסוק נלמד שאין איסור טומאת הגוף כשיש טומאת בשר, ממילא גם אחרי שחז"ל גזרו שטומאה דחויה בציבור בפסח, אי אפשר לאסור גם טומאת הגוף, כיון שאין איסור טומאת הגוף כשאין איסור טומאת בשר. והוסיף שיתכן שיש גם נפקא מינה מהתורה בההיקש לענינינו שמותר לכתחילה לטמאות גופו, משום שיתכן שגם אם טומאה הותרה בציבור אסור לכתחילה לטמאות עצמו בטומאת הגוף שיותר חמורה מטומאת בשר, ורק מהפסוק נלמד שאין כלל איסור טומאת הגוף כשאין איסור טומאת בשר, ומותר לטמאות עצמו, וממילא גם מדרבנן אין לאסור.

והפתח הבית (להלן פ. תוס׳ סח) תירץ ג"כ קושיות השער המלך כעין תירוצו של רבי עקיבא איגר, אלא שהוסיף שיש נפקא מינה בהיקש של רבא [גם לפי דין תורה שטומאה הותרה בפסח] לענין פסח שנעשה בטומאת בשר [מדין טומאה הותרה בציבור], ואחרי השחיטה והזריקה נטמא אחד מהציבור בטומאת זב וכדומה שלא נדחית בציבור, שלולי ההיקש היה אסור לו לאכול כיון שטומאה זו לא הותרה בציבור, אך כיון שמההיקש נלמד שאין איסור טומאת הגוף כשאין איסור טומאת בשר יהיה מותר לו לאכולעג.

יש חילוק בין שאר קרבנות לקרבן פסח לענין טומאת כלי שרת

שם. הגבורת ארי (יומא ו: ד"ה טומאת) כתב, שלפי רבא אם נטמא הסכין בטומאת שרץ שהותרה טומאת הבשר והגוף, הותר גם לכהנים להקריב בטומאה, כיון שאחרי שהותרה טומאת הגוף שהיא בכרת הותר גם לכהנים להכנס למקדש אע"פ שהוא בכרתעד. אך כתב שבשאר קרבנות ציבור אם נטמא הסכין בטומאת שרץ לא הותר לכהנים טמאים לעבוד אם יש כהנים טהוריםעה, כיון שבשאר קרבנות שהאכילה לא מעכבת לא הותרה טומאת בשר, וכיון שלא הותרה הטומאה, לא הותר לכהנים הטמאים לעבוד כשיש כהנים טהורים. והוסיף שיתכן שגם אם נטמא הסכין מטמא מת [שגם לפי רב חסדא הותרה טומאת הגוף של הכהנים כיון שהם נטמאים מהסכין], יש חילוק בין פסח לשאר קרבנות. כיון **שתוספות** (ד"ה נטומאת) הקשו מדוע כשהסכין נטמא מטמא מת הותרה טומאת הכהנים, הרי זר יכול לשחוט בסכין ארוכה ולא יכנס למקדש בטומאה, ואת שאר העבודות יעשו הכהנים הטהורים, וכמו כן הכהנים יכולים לאחוז בסכין הטמא בפשוטי כלי עץ ולא יקבלו טומאה. ותירצו שאין פנאי לכל הפסחים לשחוט כך. וא"כ יתכן שבשאר קרבנות ציבור שהוא רק קרבן אחד, לא תדחה טומאת הכהנים אלא זר ישחוט בסכין ארוכה, או שהכהן יאחוז בסכין בפשוטי כלי עץ, כיון שיש פנאי לשחוט כך.

אם טומאת בשר הותרה אפשר להקריב על טמא מת ביום השביעי אחרי הטבילה

שם. הפתח הבית (להלן פ. תוס׳ סט) כתב, שגם לפי רב חסדא שחולק על רבא וסובר שאם נטמא הבשר לא הותרה טומאת הגוף שהיא בכרת, אך אם היה טמא בטומאת מת ביום השביעי שלו אחרי הזאה וטבילה, יוכל להקריב את הפסח, אם טומאת הבשר הותרה מדין טומאה דחויה בציבור [גם לשיטת **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ג) שעל טמא מת לא מקריבים פסח אפילו ביום השביעי שלו אחרי הזאה וטבילה]. כיון שסברת רב חסדא היא שאכילה בטומאת הגוף היא בכרת והיא לא הותרה כיון שבקרבן זה הותרה רק טומאת בשר שאין עונשה כרת. ולכן טמא מת ביום השביעי אחרי הזאה וטבילה יכול להביא פסח, כיון שמ"מ יכול לאכול בלילה, ומה שפסול לפסח הוא לא מחמת שלא יכול לאכול בלילה, אלא הוא דין מיוחד שטמא מת מופקע מפסח, ודין זה הוא לא בכרת, וכיון שהותרה טומאת בשר הותרה כל טומאה שאינה בכרת, וממילא יכול להביא פסח.

לענין מה מקישים טומאת הגוף וטומאת בשר זה לזה

שם. המשיב נפש (ד"ה ורבא) הקשה על **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ז ה"ט) שלא פסק כרבא, שהרי במסכת זבחים (לג.) מבואר שרבא אמר שאם נטמא הבשר לפני זריקה לא לוקה על אכילתו, משום שבפסוק זה הוקש טומאת בשר לטומאת הגוף, שאם אין כרת על טומאת הגוף לא מוזהר על טומאת בשר, וכיון שאין עונש כרת לטמא שאכל קודש לפני זריקה, אין איסור לאכול בשר טמא לפני זריקה. ובפשוטו רבא לשיטתו כאן שמקיש בפסוק זה את טומאת הגוף וטומאת בשר זה לזה. וכיון שהרמב"ם כאן לא פסק כרבא, מדוע פסק (פסולי המוקדשין פי"ח ה"ג) כרבא במסכת זבחים. והביא שהעטרת חכמים תירץ, שדרך הפסוק שהסיפא מפרש את הרישא כמו שכתבו **תוספות** לעיל (מג: ד"ה קלקלן), ולכן הרמב"ם פסק רק כדברי רבא במסכת זבחים שאם אין כרת לטומאת הגוף אין לאו על טומאת בשר, כיון שהסיפא של הפסוק עוסק בטומאת הגוף, והוא מפרש את הרישא שבו נאמר טומאת בשר, שאם אין איסור טומאת הגוף אין איסור טומאת בשר. אבל בסוגייתנו שרבא חידש שאם אין איסור בטומאת בשר אין איסור בטומאת הגוף, התחדש שגם הרישא של הפסוק מפרש את הסיפא, ובזה לא פסק הרמב"ם כמותו. אמנם המשיב נפש הקשה עליו, שהרי להלן (פה:) מבואר שבפסח הבא בטומאה [של טומאת מת], אם זבים אכלו ממנו לא חייבים כרת, משום שלומדים ממה שנאמר (ויקרא ז יט-כ) 'כל טהור יאכל בשר והנפש אשר תאכל וכו' וטומאתו עליו ונכרתה' שרק אם נאכל לטהורים חייבים עליו משום טומאה, אבל כאן שנאכל לטמאים [דהיינו טמאי מת], לא חייבים עליו משום טומאה [גם זבים], ומוכח שגם הרישא מפרש את הסיפא.

ביאור דינם של מחצה על מחצה

רב אמר מחצה על מחצה כרוב. הגרי"פ פרעלא בביאורו לרס"ג (מ"ע עשה ז עמ' 494) ביאר, שכלפי כל מחצה דנים שהוא הרוב והמחצה השני הוא המיעוט. משום שלא יתכן שיש שני רובעי, ובהכרח שכלפי כל מחצה דנים שהמחצה השני הוא המיעוט. וכן לפי שיטת רב כהנא שמחצה נידון כמיעוט, דנים כלפי כל מחצה שהוא המיעוט והמחצה השני הוא הרוב.

עט:

מחלוקת רש"י ותוספות מדוע לפי הלשון השני הטמאים לא עושים את הראשון

וטמאין אין עושין לא את הראשון ולא השני. רש"י (ד"ה וטמאין) ביאר, שכיון שאינם כרוב לא עושים את הראשון, וגם בשני לא עושים כיון שהם לא מיעוטא. אמנם **התוספות** (ד"ה וטמאין) הביאו **שריב"א** הקשה שהרי לעיל (סו:) למדו ממה שנאמר (במדבר ט י) 'איש כי יהיה טמא לנפש' וגו' שרק יחיד טמא

ע. **וכן** כתב בגבורת ארי (יומא ו: סוף ד"ה זאת). והוסיף שדוחק לומר שרבא אמר כן לפי השיטה שטומאה דחויה, והוא לא סובר כן, אלא סובר שאת ההיקש של טומאת בשר וטומאת הגוף צריך לדין אחר שרבא עצמו למד ממנו במסכת זבחים (לד.). **עא. ראה** שם שהוכיח כן, וגם השאגת אריה (סח) הוכיח כן. **עב. אמנם** מהשפת אמת (ד"ה ורבא) נראה שביאר בתוספות ביומא שמהתורה בפסח הטומאה דחויה, ולפי זה כתב שגם לפי שיטה זו רבא לשיטתו שבפסח הטומאה דחויה, וגם מה שהגמרא אמרה לעיל שרב חסדא סובר שטומאה דחויה יתפרש שעכ"פ בפסח הטומאה דחויה. **עג. והוסיף** שיתכן שיש נפקא מינה גם אם נטמא בטומאת מת אחרי זריקה, שהרי מבואר לעיל (עה:) שלא הותרה הטומאה כשנטמא אחרי הזריקה. אך כתב שיש לדחות שאם כבר נדחית הטומאה מחמת הטומאת בשר ממילא הותרה כל טומאה שיש כאן ואפילו טומאה שנהייתה אחרי הזריקה. וראה בחזון איש (או"ח סי' קכד לקף עט ח) שכתב בפשיטות שאם הכהנים טמאים והותרה הטומאה, והבעלים נטמאו אחרי זריקה, מותר להם לאכול כיון שהותרה כל טומאה שיש כאן. **עד. וראה** בחזון איש (קדשים סי' לג סק"מ) שמוכח גם מדבריו שלפי רבא הכהנים יוכלו להכנס למקדש ולעבוד בטומאה. **עה. מדבריו** מבואר שבפסח שהותרה טומאת הגוף הותר לכהנים טמאים לעבוד גם כשיש טהורים. וכבר נתבאר לעיל [בענין 'כשהותרה טומאת הקהל או הכהנים הותרה לגמרי הטומאה'] שכן מבואר ברמב"ם שאם הקהל טמא הותר לכהנים טמאים לעבוד אע"פ שיש טהורים, ושם נתבאר טעמו של דבר. **עו. וכן** מבואר בחולין (כח:) שלא יתכן שיש שני רוב בדבר אחד. **א. הגרי"פ** פערלא בביאורו לרס"ג (מ"ע עשה ז עמ' 494 ד"ה ולפ"ז) הביא שבדקדוקי סופרים לא גרסו בגמרא 'בראשון לא עבדי דלא הוי רובא, בשני לא עבדי דלא הוי מיעוטא', וכתב שכן נראה מרש"י שהאריך לבאר. וראה שם במה שכתב בשיטת הרמב"ם. ודבריו יובאו להלן (פ:) בענין 'ביאור דין מחצה על מחצה לשיטת הרמב"ם'.

נדחה לשני ולא ציבור. וא"כ ממה נפשך אם מחצה נכלל בשם 'איש' יעשו את השני, ואם לא נכלל בשם 'איש' יעשו את הראשון. ואין לומר שרב כהנא הסתפק אם הם בכלל איש או לא, משום שא"כ היה צריך לטמא את אחד מהטהורים כדי שהטמאים לא יתבטלו מפסח, ובהכרח שהטמאים פטורים מן הדין מפסח, ולכן לא צריך לטמא את הטהורים בשביל שהטמאים יתחייבו בפסח.

ולכן ביארו התוספות, שרב כהנא סובר [לפי הלשון השני] שמחצה לא נכלל בשם איש, ולכן המחצה טמאים לא עושים את השני. ומה שלא עושים את הראשון הוא משום שאין קרבן ציבור חלוק, ולא יתכן שמקצתם יעשו בטומאה ומקצתם בטהרה. והרי כאן הטהורים לא יכולים לעשות בטומאה, כיון שאין כאן רוב טמאים שיגרור את הטהורים שיעשו בטומאה, וכיון שהטהורים עושים בטהרה הכרח הטמאים לא עושים את הראשון בטומאה, כיון שאין קרבן ציבור חלוק. אוצר החכמה

והצל"ח (נמוק' סס) הקשה שא"כ מדוע רב כהנא אמר שמחצה אינם כרוב הרי מה שהטמאים לא עושים לא את הראשון ולא את השני הוא משום שאין קרבן ציבור חלוק, וטעם זה לא נזכר בדבריו. ותירץ שאם מחצה היה כרוב, גם הטהורים היו עושים בטומאה בגלל המחצה הטמאים, ולא היה כאן קרבן ציבור חלוק אלא כולם היו עושים בטומאה. ורק משום שמחצה אינו כרוב, ואין בכוחו לגרור את הטהורים שיעשו בטומאה, לכן הטמאים לא עושים את הראשון בטומאה כדי שלא יהיה קרבן ציבור חלוק. ומה שהגמרא לא ביארה בדעת רב הסובר שמחצה כרוב שגם הטהורים יעשו בטומאה הוא משום שלהלן ביאר רב את משנתנו לפי דעתו שבמחצה על מחצה הללו עושים לעצמם והללו עושים לעצמם, ובהכרח שרב סובר שאע"פ שמחצה כרוב אינו גורר את הטהורים לעשות בטומאה[ב].

והחזון איש (זבחים סי' ד ס"ק טז ד"ה כל) כתב שלולא דברי התוספות נראה לבאר דעת רב כהנא שבמה שנלמד מ'איש' ולא ציבור, נלמד שרק 'איש' נדחה לשני ורק 'ציבור' עושים בטומאה. אך מחצה על מחצה אינם בכלל 'איש' וגם אינם בכלל 'ציבור'. ולכן לא נאמר בהם דין דחיה לשני, וגם לא נאמר בהם הדין שעושים בטומאה. ולכן אינם עושים לא את הראשון ולא את השני[ג].

שתי הלשונות נחלקו האם מחצה הוא כמיעוט או שהוא לא כמיעוט ולא כרוב

שם. רבי ירוחם פרעלא (נקפרו על ספר המצות לרס"ג ח"ו עקה ג עמ' 494) ביאר ששתי הלשונות נחלקו בדעת רב כהנא הסובר שמחצה הוא לא כרוב. שהלשון הראשון סובר שהוא כמיעוט, ולכן הטמאים לא עושים את הראשון ועושים את השני, כיון שמיעוט טמאים לא עושה את הראשון ועושה את השני. והלשון השני סובר שמחצה הוא לא כרוב ולא כמיעוט. ולכן לא עושה את השני כיון שרק מיעוט עושה את השני. וכן לא עושה את הראשון, [לפי רש"י משום שרק רוב טמאים עושה את הראשון, ולפי תוספות משום שרק רוב טמאים גורר את הטהורים שיעשו בטומאה, אבל מיעוט לא גורר, וכיון שאין קרבן ציבור חלוק, הטמאים לא עושים את הראשון[ד].

מדוע לא פירשו שבמחצה על מחצה נעשו כמו במיעוט טמאים

הכי נמי מסתברא דקתני סיפא וכו' מיעוט הוא דעבדי בשני אבל פלגא ופלגא לא ועבדי בראשון. הנר דוד (ד"ה קמ"ח) והישמח לב (ד"ה ס"ג) הקשו איך הוכיחו מהסיפא כשיטת רב, הרי מבואר בקידושין (ה:) ובעוד מקומות שאם הדיוק של הסיפא סותר לדיוק של הרישא, מפרשים שהדיוק של הרישא נכון. ודווקא באופן של הרישא, הדין כן, אבל באופן אחר 'נעשה' כמו האופן של הסיפא ששם ודאי הדין שונה. וא"כ גם כאן אין להוכיח כרב ממה שהדיוק של הסיפא סותר לדיוק של הרישא, משום שאדרבה כיון שהדיוקים סותרים יש לפרש שהדיוק של הרישא נכון, שמחצה על מחצה הדין שונה והטמאים לא עושים את הראשון, ודינם כמו האופן של הסיפא שהמיעוט טמאים נדחים לשני. והנר דוד תירץ שכאן יש הפסק במשנה בין הדין של הרישא לדין של הסיפא, שהרי יש ביניהם את הדין של נטמאו הכהנים, ולכן בזה אין לפרש שדינו של האופן המדוייק מהרישא הוא כדינו של האופן השנוי בסיפא.

מה נלמד ממה ששנינו במשנה 'נטמא הקהל'

אבל פלגא ופלגא לא ועבדי בראשון והללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן. הצל"ח (ד"ה ס"ג) כתב, שלפי זה קשה מדוע התנא שנה ברישא 'נטמא הקהל או רובו', הרי אם כשרובו טמא נדחית הטומאה, כל שכן כשכולו טמא. ואמנם לולא פירושו של רב בסוגייתנו היה אפשר ליישב בפשיטות שהתנא רמז בזה שאם רובו טמא גם המיעוט עושה בטומאה, ולכן כלל את רובו טמא עם כולו טמא, לומר שכמו שאם כולו טמא כולם עושים בטומאה כך אם רובו טמא כולם עושים בטומאה. אך לפי מה שפירש רב שבסיפא שנה התנא דווקא מיעוט, משום שבמחצה על מחצה הללו עושים לעצמם והללו עושים לעצמם, הרי מזה כבר יש ללמוד שאם רובם טמאים, כולם עושים בטומאה, שאם לא כן מדוע שנה התנא ברישא שאם רובם טמאים עושים בטומאה, הרי גם במחצה על מחצה הללו עושים לעצמם והללו עושים לעצמם. ומעתה שוב קשה מדוע הוצרך התנא לשנות גם נטמא הקהל וגם רובו.

ותירץ, שמהייתור נלמד שכמו שאם נטמא הקהל, נאכל הבשר בטומאת בשר, שהרי הבעלים מטמאים את הבשר, כך מה ששנינו עוד במשנה שאם הכהנים טמאים יעשו בטומאה הכוונה היא שהותרה גם טומאת בשר, והכהנים לא צריכים להזהר מלגעת בבשר. ובזה יבואר מה שכתבו התוספות לעיל (ע"ב ד"ה לו) שאם הכהנים טמאים הם לא צריכים להזהר שלא לגעת בבשר. ולכאורה קשה מנין לתוספות דין זה. אך לפי הנתבאר מיושב שמייתור הלשון במשנה נלמד כן. ואמנם אם התנא היה שונה רק נטמא רובו של קהל היו אומרים שאע"פ שבנטמא רובו הותרה טומאת בשר, אך מה ששנינו במשנה שבנטמאו הכהנים הותרה טומאה, הכוונה שטומאת הגוף של הכהנים הותרה, והכהנים צריכים להזהר שלא לגעת בבשר, כיון שאין הכרח ממה ששנאם התנא יחד שדינם שוה. אלא שכיון שהתנא הוסיף גם נטמא הקהל שהוא מיותר, רמז בזה שגם מה ששנינו במשנה 'נטמאו הכהנים' דינו כמו אם נטמא הקהל, וגם אם נטמאו כהנים הותרה טומאת בשר כמו אם נטמאו הקהל.

בתוספות מוכח שמיעוט טמאים עושים את השני גם אם בראשון היו מחצה על מחצה

לרב וללישנא בתרא דרב כהנא הא דתנא וכו' כגון שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין ונשים משלימות לטמאים וקסבר נשים בראשון רשות. תוספות (ד"ה קסבר) כתבו שרק לפי רב שבמחצה על מחצה הטמאים עושים את הראשון, מוכרחים לומר שהברייתא סוברת שנשים בראשון רשות, שאם לא כן, היה דינם כמחצה על מחצה שעושים את הראשון, אבל לפי רב כהנא [בלשון השני] שבמחצה על מחצה הטמאים אינם עושים לא את הראשון ולא את השני, אפשר לומר שהברייתא סוברת שנשים בראשון חובה ובשני רשות, ומה שהטמאים לא עושים את הראשון אע"פ שנשים בראשון חובה הוא משום שבמחצה על מחצה הטמאים לא עושים את הראשון. ומה שעושים את השני אע"פ שבמחצה על מחצה הטמאים לא עושים את השני הוא משום שנשים בשני רשות, ולכן דינם כמו מיעוט טמאים שעושים את השני. **והשפת אמת** (נמוק' סס) כתב שלולא דברי התוספות היה אפשר לומר שבשביל להיות נדחה לשני צריך שיהיו יחידים גם בראשון וגם בשני. כיון שנלמד ממה שנאמר 'איש' שרק איש נדחה, ומזה יש ללמוד שמי שהיה 'איש' בראשון נדחה לשני. וא"כ באופן זה שנשים משלימות למחצה טמאים, לא יוכלו הטמאים לעשות את השני אם נשים בראשון חובה אע"פ שבשני הם רשות. משום שאמנם בשני הטמאים הם מיעוט ויש להם תורת 'איש', אבל הרי בראשון הם היו כמחצה על מחצה ולא היה להם תורת איש להדחות לשני. ולכן הגמרא אמרה שנשים בראשון רשות [גם לפי רב כהנא], משום שרק לפי זה גם בראשון הטמאים היו מיעוט והיה להם תורת 'איש' להדחות לשני. אמנם בתוספות מוכח שבשביל שיוכלו לעשות את השני מספיק שהם מיעוט בשני אע"פ שבראשון הם לא היו מיעוט[ה].

אם הברייתא סוברת שנשים בראשון חובה מובן מדוע דין זה הוא רק במחצה על מחצה

שם. הובא לעיל **שתוספות** כתבו, שלפי רב כהנא הגמרא יכלה לומר שנשים בראשון חובה ורק בשני הם רשות, ואעפ"כ הטמאים לא עושים את הראשון, כיון שלשיטתו מחצה טמאים לא עושים את הראשון. ומה שעושים את השני הוא משום שבשני נשים רשות, וממילא הטמאים הם מיעוט ויכולים לעשות את השני. וכתב **הצל"ח** (נמוק' סס) שאם הגמרא היתה מפרשת לפי רב כהנא שהברייתא סוברת שנשים בראשון חובה, היה מיושב מה שהוקשה **לתוספות** (ד"ה נשים) על תירוץ זה של הגמרא מדוע הברייתא לא אמרה דין זה גם כשרוב טמאים, באופן שע"י הנשים יש רוב טמאים, ובלי הנשים יש רק מיעוט טמאים, וכיון שנשים בראשון רשות דינם כמיעוט טמאים שעושים את השני. וקושיא זו לא היתה קשה אם הברייתא סוברת שנשים בראשון חובה, שאז לא יתכן דין זה שהטמאים לא עושים את הראשון אם ע"י הנשים הם רוב טמאים, משום שאז היו עושים את הראשון, כדין רוב טמאים שעושים את הראשון. ואעפ"כ העדיפה הגמרא לומר גם לפי רב כהנא שהברייתא סוברת שנשים בראשון רשות, כדי שהברייתא תתפרש לפי רב כהנא כמו לפי רב [שהרי לפי רב בהכרח הברייתא סוברת שנשים בראשון רשות]. וזה עדיף מלפרש את הברייתא לפי רב כהנא שלא כפי שמתפרשת לפי רב, אע"פ שלפי פירוש זה לא יהיה קשה על הברייתא קושיית התוספות, כיון שקושיא זו הרי תהיה קשה

ב. **ולפי** זה רב כהנא נחלק עם רב בשני דברים. האחד שלרב, מחצה כרוב ולרב כהנא מחצה לא כרוב. והשני שלרב, גם אם מחצה כרוב, הטמאים לא גוררים את הטהורים לעשות בטומאה, ולרב כהנא אם היו כרוב היו גוררים את הטהורים.

ג. **ולכאורה** זו דעת רש"י בביאור דעת רב כהנא.

ד. **ראה** בענין הקודם שהתבארה מחלוקת זו של רש"י ותוספות.

ה. **ולהלן** [בענין 'האם מנין טמאים' וכו'] יובא שיטת המנחת חינוך בזה.

על רב, שהרי לשיטתו בהכרח הברייתא סוברת שנשים בראשון רשות. וכיון שלשיטתו בהכרח שמה שהברייתא אמרה דין זה במחצה הוא לאו דווקא, עדיף לפרש גם לרב כהנא כן, כדי שלשיטתו הברייתא לא תתפרש באופן שונה ממה שמתפרשת לפי רב.

קטן לא נמנה עם הטמאים ולא עם הטהורים

דל נשים מטמאין. **המנחת חינוך** (מצוה שפ אות יג) כתב, שחרש ושוטה וקטן לא נמנים במנין הטהורים וגם לא במנין הטמאים, משום שלא חייבים בפסח כלל. ואף שדעת **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ה ה"ז) שאם שחטו על הקטן בראשון, והגדיל בין הראשון לשני, נפטר מהשני, מכל מקום אינו בן חיוב, ולכן לא נמנה במנין הטהורים או הטמאים, משום שרק בני חיוב נמנים!.

דינם של נשים לענין פסח הבא בטומאה תלוי אם הם חייבות בפסח

שם. **הצל"ח** (לעיל סו: ד"ה ומעתה) כתב שאם נשים בראשון רשות, ויש רוב ציבור טמאים [בלי הנשים], הנשים לא מקריבות בטומאה אע"פ ששאר הציבור עושים בטומאה[ז]. שהרי מבואר להלן (פה:) שאם נשים בראשון רשות, קרבנם לא דוחה שבת, ומזה יש ללמוד שקרבנם לא דוחה טומאה[ח].

וכתב עוד הצל"ח (בתוס' ד"ה קסבר)[ט] שאם נשים בראשון חובה ורוב הציבור טמאים, הפסח בא בטומאה גם אם לולא הנשים לא היה רוב טמא, שכיון שהם חובה קרבנם דוחה טומאה, ולכן הן מצטרפות שיהיה נחשב שיש רוב ציבור טמא, ויוכלו לעשות בטומאה. **והמאיר לעולם** (מ"ק סי' כו עמ' נו ד"ה אבל) כתב שמסוגייתנו מוכח [כדינו של הצל"ח] שאם נשים בראשון חובה הטמאים עושים את הראשון גם אם רק בצירוף הנשים יש רוב. שהרי בגמרא כאן מבואר שאם נשים בראשון חובה, היו הטמאים עושים את הראשון [לפי רב שבמחצה על מחצה הטמאים עושים את הראשון]. אע"פ שרק בצירוף הנשים יש מחצה טמאים. והוסיף שמכאן מוכח עוד שמה שציבור עושים בטומאה הוא גם אם כשלא יעשו בטומאה יהיה להם תשלומים בשני. שהרי בענינו אם נשים בשני רשות, יוכלו הטמאים לעשות את השני כיון שבשני הם יהיו מיעוט אע"פ שבראשון הם לא היו נידונים כמיעוט'. ואעפ"כ [לפי שיטת רב] אם נשים בראשון חובה, היו הטמאים עושים את הראשון משום שהם כמחצה על מחצה שעושים את הראשון. ומוכח שהטומאה נדחית גם כשיש לה תשלומים[י].

מדוע לא פירשו את הברייתא שנשים חובה בין בראשון ובין בשני

שם. **המהרש"א** (ד"ה כגון) הקשה, מדוע לא פירשה הגמרא שהיו ישראל מחצה טהורים ומחצה טמאים, ובצירוף הנשים יש רוב טהורים, והתנא סובר שנשים חובה בראשון ובשני כשיטת רבי יוסי להלן (פה:)[יב], ולכן דינם כמו שיש מיעוט טמאים שלא עושים את הראשון אלא עושים את השני. ותירצו הקרני **ראם** (על המהרש"ל סה) **והאור חדש** (ד"ה כגון), שאם נשים בראשון ובשני חובה, לא היה התנא שונה דינו בלשון זה שהיו מחצה טהורים ומחצה טמאים. שהרי בצירוף עם הנשים [שהם חובה] יש רק מיעוט טמאים בין בראשון ובין בשני.

במה טעה חזקיהו המלך

שם. בסנהדרין (יג:) מבואר שרבי שמעון סובר שמה שחזקיהו המלך ביקש רחמים על עצמו הוא משום שאמר לבני ישראל לעשות פסח שני, וזה היה שלא כדין. והגמרא שם ביארה שבזמן פסח ראשון היו בישראל טמאים וטהורים, ובצירוף הנשים היו רוב טהורים, ובלעדם היו רוב טמאים. וחזקיהו סבר בתחילה שנשים בראשון חובה, ונמצא שדינם כמו רוב טהורים, שהטמאים עושים את השני ולכן אמר לטמאים שלא יעשו את הראשון אלא את השני[יג]. ואח"כ חזר בו וסבר שנשים בראשון רשות, ונמצא שהטמאים הם רוב, ואינם יכולים לעשות פסח שני. ונמצא שבגלל חזקיהו עשו פסח שני שלא כדין, ולכן ביקש רחמים על עצמו.

וכתבו התוספות (ד"ה קסבר) שלשיטת רב והלשון השני של רב כהנא שבמחצה על מחצה הטמאים לא יכולים לעשות את השני, לא היו צריכים לומר שבלעדי הנשים היו רובם טמאים, אלא היה מספיק לומר שבלעדי הנשים היו מחצה על מחצה, ולכן אחרי שחזר בו וסבר שנשים הן רשות ולא מצטרפות, לא היו הטמאים יכולים לעשות את השני אע"פ שהם מחצה על מחצה. וכמו כן לשיטת הלשון הראשון של רב כהנא שבמחצה על מחצה, הטמאים עושים את השני, לא היו צריכים לומר שבצירוף הנשים היו רוב טהורים, אלא היה מספיק לומר שבצירוף הנשים היו מחצה על מחצה, ולכן לפני שחזר בו, כשסבר שנשים בפסח הם חובה ומצטרפות, סבר שאי אפשר לעשות את הראשון אלא רק את השני, כיון שבמחצה על מחצה הטמאים עושים את השני. ולפי מה שחזר בו שנשים הם רשות ולא מצטרפות, דינם כרוב טמאים שלא עושים את השני. ולכן ביקש רחמים על עצמו, כיון שאמר להם לעשות פסח שני שלא כדין. ומה שהגמרא שם פירשה שבלעדי הנשים היו רוב טמאים ועם הנשים היו רוב טהורים הוא משום שבזה מיושב לפי כל השיטות מדוע נהג שלא כדין. **והתוספות** הוסיפו שהגמרא יכלה לומר שבסוף סבר חזקיהו שנשים בראשון חובה ובשני רשות. משום שאם בשני הם רשות, הם לא מצטרפות בשני, ונמצא שבפסח שני הטמאים הם רוב ולא יכולים לעשות אותו. ומה שהגמרא לא אמרה כן הוא משום שמפרשת שם את דברי רבי שמעון, ולהלן (פו:) מבואר שדעתו היא שנשים בראשון רשות. ובאופן נוסף תירצו התוספות שהגמרא העדיפה לומר שבסוף חזר בו וסבר שנשים רשות גם בראשון, משום שלפי זה נמצא שגם מה שלא עשו את הראשון היה שלא כדין, כיון שאם הם רשות גם בראשון, הטמאים היו רוב בראשון, והיו צריכים לעשות את הראשון. וכתב **המהרש"א** (בתוס' סה) שלפי תירוצם השני מיושב מה שהקשו תוספות לעיל שלפי הלשון השני של רב כהנא היה מספיק לומר שבלעדי הנשים היה מחצה על מחצה. משום שלפי זה נמצא שמה שלא עשו בראשון היה כדין, שהרי לפי לשון זה של רב כהנא במחצה על מחצה הטמאים אינם עושים לא את הראשון ולא את השני, ולכן אמרה הגמרא שבלעדי הנשים היה רוב טמאים, שאז נמצא שגם מה שלא עשו את הראשון היה שלא כדין[יד].

אלא שהמהרש"א הקשה על תירוץ זה מדוע היו צריכים לומר שחזקיהו נהג שלא כדין במה שלא עשה את הראשון, הרי אפשר לומר שנהג שלא כדין במה שעשו את השני ועל זה ביקש כפרה. ותירץ שהגמרא סברה שחזקיהו נזכר בין פסח ראשון לשני, ונמצא שלא עשו את השני, [ורק בתחילה סבר שיעשו את השני], ובהכרח שביקש כפרה על עצמו על מה שלא עשו את הראשון. **והגנזי יוסף** (על המהרש"ל סה) הקשה שהרי מפורש בדברי הימים (ב' ל טו) שהקריב את הפסח שני, ואם נזכר לפני שעשו את הפסח שני איך הקריבו אותו שלא כדין.

האם מנין הטמאים והטהורים נמדד בזמן פסח שני

רב מתריץ לה כגון שהיו ישראל מחצה טמאין ומחצה טהורין ונשים עודפות על הטהורים וכו' ולרב כהנא דאמר פלגא נמי עבדי בשני הכי מתריץ לה כגון שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין ונשים משלימות לטהורין. **המנחת חינוך** (מצוה שפ אות יג) כתב, שאם בראשון היו מיעוט טמאים ולא עשו את הראשון, ובין שני הפסחים התגיירו הרבה גרים או שגדלו הרבה קטנים, ועכשיו יש רוב טמאים, עושים את השני, כיון שהיו מיעוט בראשון ונדחו לשני. וכן בהיפוך אם בראשון היו הטמאים רוב, שאינם נדחים לשני, ובין שני הפסחים נתמעטו, כגון שחלקם נטהרו, לא עושים את השני, כיון שהיו רוב בראשון ולא חלה עליהם חובת פסח שני. וכללו של דבר הוא שחשבון הרוב והמיעוט תלוי בפסח ראשון, שאם היו רוב בראשון לא עושים את השני אע"פ שעכשיו הם מיעוט, ואם היו מיעוט בראשון עושים את השני אע"פ שעכשיו הם רוב. אמנם **כהר המוריה** (קרבן פסח פ"ה אות יד) כתב שאם היו מיעוט טמאים, ובין שני הפסחים הגדילו קטנים ונתגיירו גרים, ויש רוב טמאים, לא עושים את השני.

והאבי עזרי (קרבן פסח פ"ז ה"ל אות ג) הקשה [על מה שכתב המנחת חינוך שאם הטמאים היו מיעוט בראשון עושים את השני אע"פ שבשני הם רוב] מהמבואר בסוגייתנו שלפי שיטת רב שבמחצה על מחצה, הטמאים עושים את הראשון ולא את השני. אם בראשון הטמאים היו מיעוט ולא עשו את הראשון, ובשני נהיו מחצה על מחצה, כגון שהיו מחצה על מחצה, ובצירוף הנשים יש רוב טהורים, ונשים בראשון חובה ובשני רשות, שנמצא שבראשון היה רוב טהורים ומיעוט טמאים, ובשני היה מחצה על מחצה, הדין הוא שלא עושים

ו. **נראה** שהוכיח כן ממה שנשים לא מצטרפות למנין אם הם רשות, ומוכח שאף שיש רשות לשחוט עליהם, אינן נמנות משום שהם לא בני חיוב. ז. **ראה** שם שכתב שאע"פ שאם פסח בא בטומאה מותר לטמאים להכנס למקדש, אבל לנשים אסור להכנס אם הם רשות. ח. **ובזה** מובן מדוע מבואר בגמרא כאן שאם נשים רשות, הן לא מצטרפות למנין הטמאים שיוכלו לעשות בטומאה, כיון שהם לא יוכלו לעשות בטומאה. ט. **וכן** כתב המנחת חינוך (מצוה שפ אות יג). י. **כמו** שכתבו התוספות (ד"ה קסבר) שלפי רב כהנא שמחצה טמאים לא עושים את הראשון, אם נשים בראשון חובה ובשני רשות, עושים הטמאים את השני כיון שבשני הם מיעוט, אע"פ שבראשון הם לא היו מיעוט. [וראה לעיל בענין 'בתוספות מוכח' וכו', במה שהובא מהשפת אמת]. יא. **ובזה** ביאר מה שהוכיחו התוספות (לעיל עו: ד"ה ה"ג) ממה שפסח דוחה טומאה אע"פ שיכול להשלים בפסח שני, שדחיית טומאה היא גם כשיש תשלומים, שלכאורה קשה שהרי דחיית טומאה היא רק לציבור, ולציבור אין תשלומים בפסח שני, [וכבר הקשה כן הרש"ש (בתוס' סה)]. אבל להנתבאר מיושב שמסוגייתנו מוכח שפסח דוחה טומאה גם כשיש לו תשלומים. יב. **המהרש"א** ציין שתוספות להלן (פה. ד"ה לפ) כתבו כן בדעת רבי יוסי. וראה בגנזי יוסף (על המהרש"ל) שכתב שהרמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ח פ"ז ה"ג) חולק על תוספות. ויש להעיר שלכאורה מפורש בגמרא להלן (פג.) 'הא רבי יוסי' ובפירוש רש"י שם (ד"ה הא) שרבי יוסי סובר שנשים בשני חובה. ומה שכתב הגנזי יוסף שכן דעת הרמב"ם ראה להלן (פה:) [בענין 'שיטת הרמב"ם' וכו'] שיובא שכל האחרונים לא פירשו כן בדעת הרמב"ם. יג. **ראה** במהרש"א (ד"ה כגון) שכתב, שחזקיהו סבר בתחילה שנשים בראשון ובשני חובה, ולכן גם בשני הנשים מצטרפות, והטמאים הם רק מיעוט ועושים את השני. יד. **אמנם** מה שתוספות הקשו שם קושיא זו לפי רב, קשה גם לפי תירוץ זה, כיון שלשיטתו במחצה על מחצה הטמאים עושים את הראשון. וא"כ נמצא שגם אם היו אומרים שבלעדי הנשים היו מחצה על מחצה, מה שלא עשו את הראשון היה שלא כדין.

את השני. ומוכח שאע"פ שבראשון היה מיעוט טמאים ונדחו לפסח שני, אעפ"כ לא עושים את השני כיון שבשני הם לא מיעוטו.

והוסיף שגם מסברא נראה שהרוב והמיעוט נמדד לפי מה שהם בשני [וכמו שמוכח בגמרא]. משום שחיובו של פסח שני לא חל בראשון, שהרי **הרמב"ם** פסק (קרבן פסח פ"ה ה"ז) שאפילו אם קטן הגדיל בין שני הפסחים, או גר התגייר בין שני הפסחים, הם חייבים בשני, משום שהוא רגל בפני עצמו [וכשיטת רבי להלן (נג.)]. וא"כ לא יתכן לומר שאם בראשון היו רוב ולא נדחו לשני לא חל עליהם חובת פסח שני, כיון שחובת פסח שני חלה בשני, והרי בשני הם מיעוט. וכן אם בראשון היו מיעוט ונתרבו בשני, לא יתכן לומר שכבר חלה עליהם בראשון חובת פסח שני, כיון שחובת פסח שני חלה בשני, והרי בשני, הטמאים הם רובט.

והשפת אמת (נמוק' ד"ה קסנר) הוכיח שאם בראשון היו רוב טמאים ולא נדחו לשני, ואח"כ התמעטו, עושים את השני [ולא כדינו השני של המנחת חינוך], ממה שמבואר **בתוספות** (סס) שלפי רב כהנא [בלשון השני] שבמחצה על מחצה הטמאים לא עושים את הראשון ולא את השני, אם היו מחצה על מחצה בצירוף הנשים, ובלעדם היו מיעוט טמאים, ונשים בראשון חובה ובשני רשות, הטמאים לא עושים את הראשון, כיון שאע"פ שעם הנשים הם מחצה על מחצה, אך במחצה על מחצה הטמאים לא עושים את הראשון. אך את השני הם עושים, כיון שנשים בשני רשות, ובזכרים יש רק מיעוט טמאים שדינם לעשות את השני. ומוכח שאע"פ שבראשון היה דינם כמחצה על מחצה ולא היה דינם של הטמאים להדחות לשני, אעפ"כ כיון שבשני הטמאים הם מיעוט, הם עושים את השניי.

מדוע לא פירשו כמו בברייתא הקודמת ונשים בראשון רשות ובשני חובה

שם. המהרש"א (ד"ה כגון) הקשה מדוע לא פירשה הגמרא שהנשים היו משלימות לטמאים [כמו שפירשה את הברייתא הקודמת], והברייתא סוברת שנשים בראשון רשות ובשני חובה. ולכן הטמאים לא עושים את הראשון, משום שבראשון הנשים לא מצטרפות, והטמאים הם מיעוט, ואת השני הם לא עושים, משום שבשני הנשים מצטרפות, והטמאים הם מחצה על מחצהיא. ותירץ שבסוגיא להלן (סס:) מבואר שאין שיטה הסוברת שנשים בראשון רשות ובשני חובה, אלא אם בראשון הם רשות כל שכן שבשני הם רשות. **והאור חדש** (ד"ה כגון) כתב ליישב לפי מה שכתב הזרע יצחק שאם היו מיעוט מהציבור טמאי מת והיו גם זבים, והטמאי מת עם הזבים יחד היו מחצה על מחצה, הטמאי מת לא עושים את הראשון, כיון שרק טומאת מת נדחית, והטמאי מת הם רק מיעוט, אלא הם עושים את השני. ואע"פ שבפסח שני יטהרו הזבים, והטמאי מת עם הזבים הם מחצה, והרי לשיטת רב מחצה לא עושים את השני, אעפ"כ כאן הם עושים את השני. משום שרק אם היו בראשון מחצה הם לא נדחים לשני, אבל כאן הם היו בראשון מיעוט, אלא שאח"כ נתרבו ונצטרפו הזבים, ולכן הם עושים את השני, כיון שמספיק שהיו מיעוט בראשון בשביל שיידחו לשנייי. ולפי זה מיושבת קושיית המהרש"א משום שגם כאן הרי בראשון הטמאים היו מיעוט, כיון שהנשים לא הצטרפו, וממילא הטמאים עושים את השני אע"פ שבשני הם נתרבו [משום שבשני הנשים מצטרפות], כיון שמספיק שבראשון היו מיעוט בשביל שיידחו לשני. אמנם האור חדש הוכיח שלא כדינו של הזרע יצחק מהמבואר להלן (פ:) שאם היו שליש זבים שליש טמאי מת ושליש טהורים, הטמאי מת לא עושים את הראשון, משום שהם רק מיעוט. וגם לא עושים את השני, משום שהזבים נטהרו בשני, והטמאי מת עם הזבים הם רוב טמאים שלא עושים את השני. ומזה יש ללמוד גם לפי שיטת רב שאם יחד עם הזבים הם מחצה שדינם כרוב לפי רב, והם לא עושים את השני.

מדוע הברייתא כתבה דין זה במחצה על מחצה

ולרב כהנא דאמר פלגא נמי עבדי בשני הכי מתריץ לה כגון שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין ונשים משלימות לטהורין וכו'.

התוספות (ד"ה ורבנן) כתבו שהברייתא יכלה לחדש שאפילו אם יש רוב טהורים בצירוף הנשים, הטמאים לא עושים את השני, כיון שנשים בשני רשות, ובלי הנשים יש רוב טמאים. ומה שהברייתא כתבה דין זה באופן שהנשים רק משלימות למחצה על מחצה הוא כדי לחדש שהטמאים לא עושים את הראשון אע"פ שגם בצירוף הנשים יש רק מחצה על מחצה, משום שמחצה על מחצה אינו כרוב.

והצל"ח (ד"ה ולרב - הסני) כתב שלפי רב ודאי לא קשה מדוע לא חידשה הברייתא שאפילו אם בלי הנשים היו רוב טמאים, הטמאים לא עושים את הראשון [משום שנשים בראשון חובה, והם מצטרפות למנין שיהיה נחשב שיש רק מיעוט טמאים שלא עושים את הראשון], כיון שהברייתא חידשה שאפילו שללא הנשים יש רק מחצה טמאים, הטמאים לא עושים את השני, כיון שמחצה על מחצה דינו כרובי.

מדוע לא פירשו שהיו גם זבים

שם. הצל"ח (ד"ה ולרב - הסני) הקשה מדוע לא פירשו את הברייתא באוקימתא אחת שתתרץ בין את שיטת רב ובין את שיטת רב כהנא. שנפרש שהמחצה טמאים האמור בברייתא הכוונה לטמאי מתים לחוד, שהם היו שוים במספרם עם הטהורים, אלא שהיו גם זבים, והטהורים יחד עם הזבים היו רוב הציבור. ולכן הטמאי מתים אינם עושים לא את הראשון ולא את השני, משום שאם נצרף את הטהורים יחד עם הזבים [שטומאתם לא נדחית], יהיו הטמאי מתים רק מיעוט, ולכן הטמאי מתים לא עושים את הראשון. אמנם גם את השני לא יכולים הטמאי מתים לעשות, משום שהטמאי מתים יחד עם הזבים שנטהרו בשני, הם רוב הציבור, [והרי שניהם לא עשו את הראשון], ורוב הציבור לא עושה את השניכא.

ותירץ, שאם היו מפרשים כן היה קשה מדוע כתבה הברייתא שהיו מחצה על מחצה, הרי אפילו אם היו יותר טמאי מת מטהורים, הזבים מצטרפים בראשון עם הטהורים, שהטמאי מת יהיו נחשבים רק מיעוט ולא יעשו את הראשון. וכמו כן גם אם היו רוב טהורים ומיעוט טמאי מת, הזבים מצטרפים בשני עם הטמאי מת שלא לעשות את השניכב. ורק לפי מה שפירשה הגמרא מובן מדוע נקטה הברייתא מחצה על מחצה, כמו שהתבאר בענין הקודמכג.

מדוע נשים לא השלימו במדבר

שם. התוספות (קידושין לז: ד"ה הואיל) כתבו, שישראל עשו פסח במדבר רק פעם אחת משום שרובם היו ערלים. והקשה **האמבוהא דספרי** (נהעלותך פוס יז) שהרי הנשים לא היו ערלים, ולפי המבואר כאן שאם נשים בפסח חובה הם נמנים, היו צריכים למנות אותם עם האנשים לענין זה שלא יהיה נחשב שרובם ערלים, וממילא מי שלא ערל יוכל לעשות הפסח. ותירץ לפי המבואר בתוספות לעיל (ג: ד"ה מאליה) שמי שאין לו קרקע פטור מפסח, שהרי לפי זה מה שעשו פעם אחת פסח במדבר הוא משום שארץ ישראל מוחזקת להם מאבותם. אבל נשים הרי אין להם חלק בארץ, ונמצא שהיו פטורות מפסח, ולכן לא נמנו במנין. ומה שאמרו כאן שנשים בפסח חובה הוא באשה שקנתה קרקע.

ביאור סדר הקושיות בסוגיא

ולרב כהנא הא דתניא וכו' הללו עושים לעצמן והללו עושים לעצמן היכי מתריץ לה אמר לך רב כהנא תנאי היא. הצל"ח (ד"ה ולרב - הרמזון) הקשה על סדר הסוגיא, מדוע לא סידרו את הקושיות לפי סדר הברייתות, שבתחילה היו צריכים להקשות מהברייתא הראשונה שהללו עושים לעצמם והללו עושים לעצמם. ואח"כ היו צריכים להקשות מהברייתא השניה שהטהורים עושים את הראשון והטמאים עושים את השני. ואח"כ היו צריכים להקשות מהברייתא השלישית שהטמאים לא עושים את הראשון ולא את השני. או שהיו מסדרים את הקושיות לפי סדר המימרות של האמוראים, שבתחילה היו מקשים

אוצר החכמה 19/06/2018

טו. **וכן** מוכח ממה שמבואר בסוגייתנו שלפי רב כהנא [בלשון הראשון] שבמחצה על מחצה הטמאים עושים את השני, אם בראשון היו מחצה על מחצה, ובשני היו רוב טמאים [כגון שעם הנשים היו מחצה על מחצה, ובלעדם היו רוב טמאים, שלפי השיטה שנשים בראשון חובה ובשני רשות, נמצא שבראשון היו מחצה על מחצה, ובשני היו רוב טמאים], הטמאים לא עושים את השני. והרי שאף שבראשון היו מחצה על מחצה שדינם להדחות לשני, אעפ"כ כיון שבשני הם רוב טמאים, הם לא עושים את השני. טז. **וראה** שם שכתב שיתכן ליישב את הקושיא מסוגייתנו לפי מה שנראה מהמנחת חינוך שסברתו היא שחובת פסח שני חלה בראשון, ולכן תלוי אם הם היו בראשון מיעוט או רוב. ולכן בסוגייתנו הדין שונה, כיון שהיה ידוע בראשון שהטמאים יתרבו, שהרי רק בגלל הנשים היו פחות טמאים, ורק בראשון הם חובה ולא בשני, וכיון שהיה ידוע שיתרבו הטמאים, לא חל על הטמאים בראשון חובת פסח שני. אך כתב שעיקר סברתו לא נראה כיון שהחיוב של פסח שני לא חל בראשון אלא בשני. יז. **והשפת** אמת כתב שלולא התוספות היה נראה שבשביל לעשות את השני צריך שיהיו מיעוט בין בראשון ובין בשני, [וזו שיטה שלישית]. וראה לעיל [בענין 'בתוספות מוכח' וכו'] שהובאו כל דברי השפת אמת. יח. **לפנינו** הגירסא במהרש"א שקושייתו היא שיפרשו כן לפי רב כהנא. אמנם הדבש לתמר (על המהרש"ל) הגיה שקושייתו היא שיפרשו כן לפי רב. וראה באור חדש (ד"ה כגון) שהביא ג"כ שהמהרש"א הקשה שיפרשו כן לפי רב. יט. **לכאורה** סובר כהמנחת חינוך שהובא בענין הקודם שאם היו מיעוט בראשון ונתרבו, עושים את השני. וראה שם שהובא מה שקשה על שיטה זו מסוגייתנו. וראה באור חדש שם שהביא שהזרע יצחק הקשה לפי שיטתו מדוע לא פירשו את הברייתא הקודמת באופן זה שעם הזבים היו מחצה, ולכן לא עושים את הראשון ועושים את השני. כ. **ועדיין** קשה מדוע תוספות הקשו רק לפי רב כהנא, הרי מה שתירץ הצל"ח לפי רב שהחידוש במחצה על מחצה הוא שמחצה על מחצה הוא כרוב ולא עושים את השני, כן תירצו תוספות לפי רב כהנא שהחידוש של הברייתא הוא שמחצה על מחצה אינו כרוב ולא עושים את הראשון, וא"כ לפי מה שהתוספות הקשו ולא ידעו מתירוצם היה להם להקשות גם על רב. כא. **וכמו** שמבואר להלן (פ:) שאם היו שליש טמאי מת, שליש זבים, ושליש טהורים, הטמאי מת אינם עושים את הראשון ולא את השני. כיון שהטמאי מת לחוד [שלהם נדחית הטומאה] הם מיעוט, ומיעוט לא עושים את הראשון. ובשני מצרפים את הזבים שנטהרו יחד עם הטמאי מת, [כיון ששניהם לא עשו את הראשון], ונמצא שהם רוב שלא עושים את השני. כב. **כוונת** הצל"ח שבמה שהטמאי מת והטהורים הם מחצה על מחצה אין שום נפקא מינה, כיון שבלאו הכי בראשון הזבים מצטרפים עם הטהורים, ובשני הזבים מצטרפים עם הטמאי מת. והדין תלוי בראשון אם הטמאי מת הוא רוב [או מחצה על מחצה לפי רב] נגד הטהורים והזבים, בשביל שיוכלו לעשות את הראשון. וכן בשני צריך לדון אם הטמאי מת עם הזבים יחד הם מיעוט [או מחצה על מחצה לפי הלשון הראשון של רב כהנא] בשביל שיוכלו לעשות את השני. כג. **וראה** שם עוד שהאריך בזה.

על רב איך יפרש שתי ברייתות שסותרות לשיטתו, ואח"כ היו מקשים על הלשון הראשון של רב כהנא איך יפרש שתי ברייתות שסותרות את שיטתו, ואח"כ היו מקשים על הלשון השני של רב כהנא איך יפרש את שתי הברייתות שסותרות את שיטתו. ותירץ שהעדיפו להקשות תחילה מהברייתא הסוברת שהטמאים עושים את השני שעל זה יש תירוץ אחד בין לרב ובין לרב כהנא, ואח"כ הקשו מהברייתא הסוברת שהטמאים לא עושים את הראשון ולא את השני שבזה אפשר לתרץ בין לפי רב ובין לפי הלשון הראשון של רב כהנא, אע"פ שכל אחד צריך לתרץ באופן שונה. ואח"כ הקשו מהברייתא שסוברת שהללו עושים לעצמם והללו עושים לעצמם, שבזה אי אפשר לתרץ לפי שיטתו של רב כהנא, ובהכרח רב כהנא יאמר ששיטתו היא לא כברייתא זו.

איך יתרץ הלשון השני של רב כהנא את הברייתות

תנאי היא איכא למ"ד מחצה על מחצה כרוב ואיכא למ"ד מחצה על מחצה אינו כרוב. הצל"ח (נמוס' ד"ה וטמאין) הקשה מכאן על מה שביארו התוספות (שם) בדעת הלשון השני של רב כהנא שמה שסובר שהטמאים לא עושים את הראשון הוא משום שאין קרבן ציבור חלוק. שהרי לפי זה מוכח שמה שרב כהנא אמר שסברתו היא שמחצה על מחצה אינם כרוב הוא משום שסובר שאם היו כרוב היו גם הטהורים עושים בטומאה, [ולא כרב שסובר שגם אם מחצה על מחצה הם כרוב, המועטים לא עושים בטומאה][כד]. וא"כ איך תירצו כאן שרב כהנא יפרש את הברייתא שסוברת שהללו עושים לעצמם והללו עושים לעצמם שהיא סוברת שמחצה על מחצה כרוב, הרי לפי רב כהנא אם הם כרוב, גם הטהורים עושים בטומאה. ותירץ, שלפי הלשון השני של רב כהנא בהכרח צריך לומר שהברייתות נחלקו האם קרבן ציבור חלוק. שהסובר שהללו עושים לעצמם והללו עושים לעצמם סובר שאע"פ שמחצה על מחצה אינם כרוב, והטהורים עושים בטהרה, מ"מ הטמאים עושים בטומאה את הראשון. והחולק סובר שאין קרבן ציבור חלוק, ולכן הטמאים לא עושים את הראשון ולא את השני. אמנם תירוץ זה הוא רק לפי הלשון השני של רב כהנא, משום שמה שהלשון הראשון של רב כהנא סובר שהטמאים עושים את השני הוא לא משום שאין קרבן ציבור חלוק, שהרי זו רק סיבה שהטמאים לא יוכלו לעשות את הראשון, אבל איך הם עושים את השני. ובהכרח שטעמו של לשון זה הוא שסובר שמחצה הוא כמיעוט, ולכן הטמאים עושים את השני. ולכן לפי שיטתו בהכרח צריך לומר שהברייתא שסוברת שהללו עושים לעצמם והללו עושים לעצמם חולקת בזה וסוברת שמחצה הוא לא כמיעוט. ומה שהגמרא פירשה כאן שלפי רב כהנא הברייתות נחלקו אם מחצה כרוב או לא הוא לפי הלשון הראשון של רב כהנא. ומה שהגמרא לא פירשה שלפי הלשון השני של רב כהנא הברייתות נחלקו אם קרבן ציבור חלוק, הוא משום שזה פשוט, כיון שבברייתא זו של הללו עושים לעצמם והללו עושים לעצמם נחלקו התנאים האם קרבן ציבור חלוק וכמבואר להלן (פ.), וא"כ פשוט שבזה נחלקו הברייתות.

אם ההפרש נהיה על ידי שאחד מהטהורים נטמא, הוא מכריע

אין היחיד מכריע את הציבור לטומאה. רבינו חננאל (להלן פ. ד"ה אמר) כתב שדין זה הוא רק באופן שהיו ק' טמאים וצ"ט טהורים, שהכרעת היחיד אינה הכרעה שיוכלו כולם לעשות בטומאה. אך אם היו ק' טמאים וק' טהורים, ונטמא אחד מהטהורים, ועכשיו יש ק"א טמאים וצ"ט טהורים, לא נחשב הכרעת יחיד, כיון שיש הפרש של שנים ביניהם אע"פ שההפרש נהיה ע"י שיחיד נטמא.

האם יחיד מכריע לטהרה

שם. הגור אריה (ג'רמון, ד"ה אין) כתב, שכשם שיחיד לא מכריע לטומאה כך הוא לא מכריע לטהרה. שאם היו נ' טהורים ומ"ט טמאים, לא נחשב שיש רוב טהורים, אלא דינו כמחצה על מחצה שהטמאים עושים את הראשון. וכן כתב הקרני ראם (קונטר, ד"ה ב"מ), והוסיף שבפסוק (דברים טז ה) 'לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך' שממנו נלמד שיחיד לא מכריע, לא מוזכר טומאה, וא"כ אין מקור לחלק בין הכרעת טומאה להכרעת טהרה. אמנם העמק הנצי"ב (רמה פע"ט ד"ה רמנ"מ) כתב שב'שעריך' מתפרש טומאה, כמו שמבואר ביבמות (עג:) על הנאמר (דברים טז כג) 'בשעריך תאכלנו' שהכוונה לאכילה בטומאה, ולכן גם כאן ה'שעריך' מתפרש טומאה, ולכן נלמד מכאן שיחיד לא מכריע לטומאה. ונראה מהנצי"ב שרק לטומאה הוא לא מכריע אבל לטהרה הוא מכריע.

בספרי הגירסא היא שיחיד לא מכריע את העולם

שם. בספריכה הגירסא היא שיחיד לא מכריע את כל העולם. וכתב התשב"ץ (סו"ס ח"ג סי' קכ) שלשון הספרי 'העולם' הוא גוזמא. אמנם הגליוני הש"ס (ד"ה אין) כתב שכוונת הספרי לבאר שיחיד לא מכריע את הציבור משום שלא יכול להכריע את כל העולם. והוסיף שמבואר בסנהדרין (ג.) שבדיני נפשות לא דנים על פי הכרעה של יחיד, [כגון שנחלקו הדיינים האם חייב, והדיינים שמחייבים הם יותר הרבה מהפוטרים באחד, לא מחייבים אותו]. ויתכן שהוא משום שמבואר בסנהדרין (ו.) שמי שמאבד נפש אחת מישראל כאילו איבד עולם מלא. ולכן לא דנים על פי הכרעה של אחד משום שנמצא שעל פיו מוכרע כל העולם, שהרי איבוד נפש הוא איבוד של עולם.

פ.

לענין מה שבט אחד נקרא קהל

מאי טעמא דרבי שמעון קסבר שבט אחד איקרי קהל רבי יהודה אומר אפילו שבט אחד טמא וכו' יעשו בטומאה שאין קרבן ציבור חלוק. ומבואר להלן שרבי יהודה ורבי שמעון סוברים ששבט אחד נקרא קהל, אלא שרבי שמעון סובר ששבט אחד לא גורר את כל הציבור לעשות בטומאה, ורבי יהודה סובר שאין קרבן ציבור חלוק, ולכן כל הציבור עושה בטומאה. ובהוריות (ה:) מבואר שרבי יהודה ורבי שמעון סוברים ששבט אחד נקרא קהל גם לענין זה שאם שבט אחד חטא בהוראת בית דין, הם מביאים פר העלם דבר של ציבור, אלא שנחלקו בזה, שרבי יהודה סובר שכל הציבור מביא את הפר, ורבי שמעון סובר שרק השבט שחטא מביא את הפר. אמנם שיטת רבי מאיר ששבט אחד לא נקרא קהל, ואם רק הוא חטא, הוא לא מביא פר העלם דבר של ציבור. **ובירושלמי** (הוריות פ"ק ה"ו) מבואר שכדרך שנחלקו [רבי יהודה ורבי שמעון] בפר העלם דבר של ציבור כך נחלקו בפסח, האם ככשבט אחד טמא כולם עושים בטומאה, שלפי רבי יהודה כולם עושים בטומאה, ולפי רבי שמעון רק השבט הטמא עושה בטומאה.

והרמב"ם (שגגות פי"ג ה"ח) פסק לענין פר העלם דבר כשיטת רבי יהודה ששבט אחד נקרא קהל. והקשה **המגן אברהם** (סו"ס סי' רים סק"ג) מדוע לענין קרבן פסח כתב הרמב"ם (קרבן פסח פ"ז ה"ח) שרק אם נטמאו רוב הקהל עושים בטומאה, ולא פסק שאפילו אם שבט אחד נטמא הם עושים בטומאה, הרי לפי רבי יהודה גם לענין פסח שבט אחד נקרא קהל, ואם נטמא עושה בטומאה. וכתב שם עוד, שהב"ח הקשה גם על המבואר **בשולחן ערוך** (סס ס"ג) שרק על נס שנעשה לרוב ישראל מברכים במקום הנס 'שעשה ניסים לאבותינו במקום הזה', ומשמע שעל נס של שבט אחד לא מברכים[א], והרי **בירושלמי** (ברכות פ"ט ה"ח) מבואר שלפי הסובר ששבט אחד נקרא קהל מברכים גם על נס של שבט אחד, וא"כ מדוע לא פסק השו"ע שגם על נס של שבט אחד מברכים[ב].

והמגן אברהם (סס) תירץ שדווקא לענין פר העלם דבר שנאמר בתורה 'קהל' (ויקרא ד יג), פוסקים כרבי יהודה, כיון שחיובו תלוי בקהל, וכיון ששבט אחד נקרא קהל הוא חייב, אבל בפסח לא נאמר 'קהל', ולכן אע"פ ששבט נקרא קהל אינו עושה בטומאה, משום שלעשיית פסח בטומאה צריך שציבור יהיה טמא, ושבט לא נקרא ציבור. וכן לענין ברכה על נס לא מספיק שנעשה נס לקהל, אלא צריך שהנס יהיה נעשה לציבור, ואילו השבט נקרא קהל אבל לא נקרא ציבור. ולכן לא מברכים על נס של שבט. **והקרן אורה** (הוריות ד: ד"ה והנה) כתב גם כן שפוסקים כרבי יהודה רק לענין פר העלם דבר[ג], והוסיף שרבי יהודה עצמו סובר שגם לענין פסח אם שבט אחד נטמא הוא עושה בטומאה, כיון שסובר שאם שבט נקרא קהל הוא לא נקרא איש, ונתמעט מאיש כי יהיה טמא, אבל בזה לא פוסקים כמותו. ואמנם ממה שהירושלמי הנ"ל דימה את פסח לפר העלם דבר של ציבור נראה שלא סובר כן, אבל הבבלי חולק עליו בזה[ד], והרמב"ם פסק כהבבלי שאפשר לחלק בין העניינים. ולכן אע"פ שרבי יהודה עצמו סובר גם לענין פסח שאם שבט אחד טמא עושים בטומאה, לא פוסקים בזה כמותו[ה].

והערוך השולחן (סו"ס סי' רים ס"ד) כתב לבאר באופן אחר את החילוק בין פר העלם דבר לשאר הדינים, שכיון שהיה לכל שבט סנהדרין לעצמו, לכן

כד. **ראה** לעיל [בענין 'מחלוקת רש"י ותוספות' וכו'] שהובאו בהרחבה דברי הצל"ח בביאור דברי תוספות. כה. **לפנינו** לא נמצא כן בספרי, אמנם כן גרס התשב"ץ שיובא להלן. א. **וכלשון** השו"ע כן הוא לשון רבינו יונה (ברכות נד. ד"ה ומיסתפי). וראה בדברי חמודות (סס פ"ט סי' ו אות ו) שכתב שאף שיתכן שכוונתו שבאופן שלא היה שבט שלם צריך שהנס יהיה לרוב ישראל, אך ממה שסתם ולא כתב שגם על נס של שבט אחד מברכים, משמע שסובר שלא מברכים. ב. **ראה** בדברי חמודות (סס) שפירש בדברי הרא"ש שם שכיון שנחלקו התנאים האם שבט אחד נקרא קהל, ספק ברכות להקל, ולא מברכים על נס של שבט אחד. ועל זה הקשה [כקושיית הב"ח על השולחן ערוך] שהרי פוסקים כרבי יהודה. והתפארת שמואל (סס אות ו) הקשה כן על הרמב"ם (ברכות פ"י ה"ט) שסתם וכתב שמברכים על נס שנעשה לרבים, ולא כתב שגם על נס של שבט אחד מברכים. וראה בתפארת שמואל שם שהקשה קושיא זו מכח הכלל המבואר בעירובין (מו:) שפוסקים כרבי יהודה כשנחלק על רבי מאיר, והוסיף שכן פסק הרמב"ם לענין פר העלם דבר של ציבור. אך הדברי חמודות (סס) כתב שממה שפוסקים תמיד כרבי יהודה לא קשה, משום שהמהרי"ק כתב שכלל זה שפוסקים כרבי יהודה במחלוקת עם רבי מאיר זה רק בדינים שנוהגים בזמן הזה, וא"כ יתכן שאע"פ שיש נפקא מינה במחלוקת זו [בדין שבט אחד] גם לדיני ברכות שנוהגים בזמן הזה, אך כיון שהמחלוקת נאמרה לענין קרבן אין בזה את הכלל שפוסקים כרבי יהודה. אך הוסיף שעדיין קשה מהרמב"ם (סס) שפסק לענין פר העלם דבר כרבי יהודה. והוסיף שגם נראה שיש לפסוק כן משום שרבי יהודה ורבי שמעון הם רבים לגבי רבי מאיר. ג. **וראה** שם במה שביאר בזה. ד. **וראה** שם במה שביאר לפי דרכו מהו המקור שהבבלי חולק. ה. **וראה** ביד אהרן (סו"ס סס ד"ה ע"ב) ובהורה גבר (הוריות ה: ד"ה ומידי) שהקשו על המגן אברהם מהמבואר בירושלמי הנ"ל שגם לענין ברכה נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון. וההורה גבר תירץ שלא פוסקים לגמרי כרבי יהודה. ודבריו צריכים

לענין שגגת הוראה, כל שבט נחשב ציבור, אבל לענין כל התורה פוסקים ששבט אחד לא נקרא קהל.

ויש מהאחרוניםו שתירצו, שגם לענין פר העלם דבר של ציבור לא פסק הרמב"ם שאם שבט אחד חטא הוא חייב פר העלם דבר של ציבור. שהרי כתב (שגגות פי"ג ה"ח) שרק אם רוב הציבור או רוב השבטים חטאו מביאים פר העלם דבר, אבל אם שבט אחד חטא לא מביא קרבן, אלא אם כן הוא רוב הקהל. אלא שפסק שאם כל הציבור חטאו מביא כל שבט ושבט קרבן, משום שכל שבט ושבט נקרא קהל. ואמנם רבי יהודה סובר שמלבד זה שאם כל הציבור חטאו מביא כל שבט קרבן, גם אם שבט אחד חטא חייב קרבן וכמבואר בהוריות (שם), אבל לא פוסקים כמותו בזה שאם שבט אחד חטא הוא חייב. ולכן פסק הרמב"ם לענין קרבן פסח שאם רק שבט אחד טמא לא עושים בטומאה. וכן פסק השו"ע שאם נעשה נס לשבט אחד לא מברכים. ומה שמבואר בסוגייתנו שלפי רבי יהודה אם שבט אחד טמא מביאים קרבן פסח בטומאה, הוא משום שרבי יהודה לשיטתו שאם שבט אחד חטא חייב פר העלם דבר של ציבור. וכן מה שמבואר בירושלמי (נרכות הנ"ל) שלפי רבי יהודה אם נעשה נס לשבט אחד מברכים עליו, הוא משום שרבי יהודה סובר שאם שבט אחד חטא הוא חייב פר העלם דבר, אבל להלכה שפוסקים שאם שבט אחד חטא לא חייב העלם דבר, פוסק השולחן ערוך שלא מברכים על נס של שבט אחד.

האם פסח בא בטומאה כשרוב השבטים טמאים

שם. הקרן אורה (הוריות ד: ד"ה ויש להסתפק) הסתפק האם כמו שפסק **הרמב"ם** (שגגות פי"ג ה"ח) שבפר העלם דבר של ציבור אם רוב השבטים חטאו חייבים קרבן [אפילו אם הם לא רוב ישראל], כך בפסח הבא בטומאה אם רוב השבטים טמאים יעשו בטומאה. וכתב שמסתימת סוגייתנו נראה שגם אם רוב השבטים טמאים לא יעשו בטומאה. אמנם **המראה הפנים** (ירושלמי נרכות פ"ט ה"ח ד"ה ומפי) כתב שגם בפסח הבא בטומאה אם רוב השבטים טמאים, עושים בטומאה, וגם לענין ברכת הנס, אם נעשה נס לרוב השבטים מברכים[ז].

האם רק הטמאים נדחים מהפסח או שגם הטהורים נדחים מהפסח

אי איכא תנא דסבר לה כתנא קמא דאמר פלגא ופלגא לא עבדי כולהו בטומאה וסבר לה כרבי יהודה דאמר אין קרבן ציבור חלוק וכו'.

הצל"ח (בסוף ד"ה מתלמין) ביארח שאם סוברים שבמחצה על מחצה הטהורים לא יכולים לעשות בטומאה, וגם סוברים שאין קרבן ציבור חלוק, נמצא שאמנם הטהורים יוכלו לעשות בטהרה, אך הטמאים לא יוכלו לעשות לא בראשון ולא בשני. שהרי בראשון אי אפשר להתירם לעשות בטומאה כיון שהקרבן ציבור יהיה חלוק, שמחציתם מביאים בטומאה, ומחציתם מביאים בטהרה. וגם בשני לא יוכלו לעשות כיון שמחצה דינם כרוב שלא עושים את השני [שהרי כן שיטת רב לעילט]. ולכן צריך למצוא תקנה לטמאים שלא יתבטלו לגמרי מהפסח, אבל לטהורים לא צריך למצוא תקנה כיון שהם יכולים לעשות בטהרה. והחזון איש (זבחים סי' ד ס"ק טז ד"ה כל) כתב שכן נראה **מתוספות** (לעיל עט: ד"ה וטמאים), שביארו בלשון השני של רב כהנא הסובר שבמחצה על מחצה הטהורים עושים את הראשון והטמאים אינם עושים לא את הראשון ולא את השני, שסובר שבמחצה על מחצה הטהורים לא יכולים לעשות בטומאה, וגם סובר שאין קרבן ציבור חלוק, ולכן הטהורים עושים את הראשון והטמאים נדחים לגמרי מפסח. ומבואר מדבריהם שאם המחצה הטהורים לא נגררים אחרי המחצה טמאים, וגם אין קרבן ציבור חלוק, הטהורים עושים את הראשון והטמאים נדחים לגמרי. וא"כ גם מה שרב אמר שאם יש תנא שסובר שהמחצה טהורים לא נגררים אחרי הטמאים לעשות בטומאה, וגם סובר שאין קרבן ציבור חלוק, צריך למצוא תקנה, כוונתו שלפי תנא זה צריך למצוא תקנה לטמאים, אבל לטהורים לא צריך למצוא תקנה כיון שהם יכולים לעשות את הראשון בטהרה'.

אלא שהחזון איש (שם, לעיל ד"ה שם פ"ה) כתב שלולא דברי תוספות היה אפשר לפרש שאם המחצה טהורים לא נגררים אחרי הטמאים לעשות בטומאה, וגם אין קרבן ציבור חלוק, יהיה הדין שבין הטהורים ובין הטמאים לא יוכלו לעשות בין בראשון ובין בשניא. משום**יב** שהדין של אין קרבן ציבור חלוק, לא מתפרש שלא חל על הטמאים הדין שטומאתם נדחית אם דין זה לא יחול גם על הטהורים [שכן אז ודאי היה הדין שהטהורים עושים את הראשון בטהרה, והטמאים אינם עושים לא את הראשון ולא את השני, כיון שכאן הטמאים לא גוררים את הטמאים שיוכלו לעשות בטומאה, וממילא טומאת הטמאים לא נדחית והטהורים עושים בטהרה], אלא הדין של אין קרבן ציבור חלוק הוא שלא יתכן שחלק מהציבור יקריבו בפועל בטהרה וחלק יקריבו בפועל בטומאה, ונמצא שהטמאים יכולים לעשות את הפסח אם הטהורים לא יעשו, וגם הטהורים יכולים לעשות רק אם הטמאים לא יעשו. וכיון ששקולים הם, לכן כולם מעוכבים מעשיית הפסח, ולכן צריך למצוא תקנה כדי שבין הטהורים ובין הטמאים יוכלו להקריביג.

האם לפי רבי יהודה צריך שהטהורים יעשו בפועל בטומאה

שם. רש"י (ד"ה שלא) ביאר שאם יש תנא שסובר כמו תנא קמא שהמחצה טהורים לא נגרר אחרי הטמאים לעשות בטומאה. וגם סובר כרבי יהודה שאין קרבן ציבור חלוק, דהיינו שאם הטמאים עושים בטומאה לא יכולים הטהורים לעשות בטהרה, כיון שאם הטהורים יעשו בטהרה יהיה גנאי לטמאים, שאנשים יאמרו שלא עושים כדין. והרבה **מהאחרונים**ד פירשו בדבריו שכדי שלא יהיה גנאי צריך שהטהורים יטמאו את עצמם ויעשו בטומאהטי, ולא מספיק שנתיר להם לעשות בטומאה. ולפי זה הקשו על רש"י, שסותר את עצמו למה שפירש לעיל (ד"ה יעשו) בדברי רבי יהודה [הסובר שכולם עושים בטומאה מטעם זה שאין קרבן ציבור חלוק], שהוא סובר שהטהורים יעשו בטומאה 'אם ירצו' כדי שקרבן ציבור לא יהיה חלוק, שהרי מבואר מדבריו שם שמספיק שמתירים לטהורים לעשות בטומאה, ולא צריך שיעשו בפועל בטומאה, ולא כדבריו בסוגייתנו. והוסיפו עוד שכדברי רש"י בסוגייתנו מוכח מגוף הסוגיא. משום שאם בשביל שלא יהיה גנאי מספיק שמתירים לטהורים לעשות בטומאה, מדוע טרח רב למצוא תקנה לפי התנא שסובר שהטהורים לא יכולים לעשות בטומאה וגם סובר שאין קרבן ציבור חלוק, הרי גם אם אין קרבן ציבור חלוק מותר לטהורים לעשות בטהרה. ובהכרח שבשביל שלא יהיה חלוק צריך שהטהורים יעשו בפועל בטומאה, וכיון שהם לא יכולים להקריב בטומאה הם לא יכולים להקריב כלליטז.

אמנם הפתח הבית (מות טו) **והעולת שלמה** (מנחות טו. ד"ה שנט) כתבו שגם כוונת רש"י בסוגייתנו היא שאם לא מתירים להם לעשות בטומאה יש גנאי כיון שצריכים להזהר מטומאה, אך אם מתירים להם לעשות בטומאה כבר אין גנאי כיון שלא צריכים להזהר מטומאה. ולפי זה כתבו שדברי רש"י בסוגייתנו לא סותרים לדבריו לעיל.

והבכור שור (מידושי פסחים פ. ד"ה שלא) כתב ביישוב סתירת דברי רש"י [לפי מה שסובר שכוונת רש"י כאן היא שרק אם הטהורים יעשו בטומאה לא יהיה גנאי]. שלכאורה קשה עוד מה שרב אמר שאם יש תנא שסובר שהמחצה טהורים לא עושים בטומאה וגם סובר שאין קרבן ציבור חלוק יש למצוא להם תקנה, הרי לא מצאנו תנא שסובר שתי חומרות אלו יחד, ומדוע צריך לדון אם יהיה תנא שסובר כן. ונראה שקושיא זו הוקשתה לרש"י, ולכן ביאר שבאמת אפשר לפרש בשני אופנים את דברי תנא קמא [שסובר שבמחצה על מחצה

ביאור, שהרי מהירושלמי נראה שאין לחלק בין העניינים. ואמנם היד אהרן תירץ שהבבלי חולק על הירושלמי [וכמו שכתב הקרן אורה לענין פסח, שהירושלמי סובר שאין לחלק בין פסח לפר העלם דבר של ציבור, אבל לא פוסקים כמותו]. ולפי זה נראה שלפי הבבלי אפילו רבי יהודה עצמו לא סובר שמברכים על נס של שבט, כיון שלא מצאנו שסובר שנקרא ציבור. וראה ביד אהרן (שם) שהקשה עוד על המגן אברהם שהרי גם בפסח נאמר (שמות יב ו) 'קהל'. **ו. חמד משה** (או"ח סי' ריח ד"ה לכן), **ישועות יעקב** (שם סק"ג) **ומהר"ם שיק** (על מדרש מלוה מלוה קכא אות ג). **ז. ראה** שם שתירץ על קושיית המגן אברהם [שהובאה בענין הקודם] מדוע דינו של פסח הבא בטומאה ושל ברכת הנס, שונה מפר העלם דבר של ציבור לענין שבט שנטמא או שנעשה לו נס. ועל זה תירץ שהרמב"ם פוסק להלכה גם בפר העלם דבר של ציבור שאם שבט אחד חטא לא מביא קרבן [וכתירוצם של החמד משה וסייעתו שהובא בסוף הענין הקודם]. ועל זה כתב שבאמת לפי מה שפסק הרמב"ם לענין פר העלם דבר של ציבור שאם רוב השבטים חטאו מביאים פר העלם דבר של ציבור, גם לענין פסח הבא בטומאה ולענין ברכת הנס יהיה הדין כן, כיון שדינם שוים, ולא כהמגן אברהם שחילק בין פסח הבא בטומאה וברכת הנס לפר העלם דבר של ציבור. **ח. וכן** נראה מקושיית רעק"א בגליון הש"ס (נמוסי ד"ה מתלמין). **ט. וראה** שם שהוסיף שגם עולא שטרח למצוא תקנה לאופן זה שישלחו לדרך רחוקה, סובר כרב שמחצה כרוב, אך גם יתכן שסובר כהלשון השני של רב כהנא (לעיל עט:) שמחצה הוא לא כרוב, אבל גם לא עושים את השני. **י. וראה** באור חדש (נמוסי שם) שכתב שמקושיית המהרש"א (נמוסי שם) מוכח גם כן שפירש שהטהורים יוכלו לעשות בראשון, והטמאים ידחו לגמרי. וכוונתו שהמהרש"א (שם) הקשה לפי מה שכתבו תוספות לעיל (עט: ד"ה וטמאים) שלפי הלשון השני של רב כהנא לא צריך למצוא תקנה לטמאים שיוכלו להביא [אע"פ שלא יכולים לעשות בין בראשון ובין בשני], כיון שהם פטורים מהדין, מדוע רב טרח למצוא תקנה לטמאים אף שהם פטורים מהדין. ונראה מהמהרש"א שגם מה שרב אמר שאם יש תנא שסובר שהטהורים לא עושים בטומאה, וגם סובר שאין קרבן ציבור חלוק צריך למצוא תקנה, הוא כשיטת רב כהנא שהטהורים עושים את הראשון ורק הטמאים נדחים לגמרי, ולכן הקשה מדוע רב כהנא סובר שלא צריך למצוא תקנה לטמאים כיון שפטורים, ורב סובר שצריך למצוא להם תקנה [ומה שהאור חדש לא הוכיח מהתוספות כהוכחת החזון איש הוא משום שבתוספות לא מפורש שגם כוונת רב היא שהטהורים יוכלו לעשות ורק הטמאים לא יוכלו לעשות]. והאור חדש סיים שבספר אור יקרות פירש בדברי רב שגם הטהורים ידחו מהראשון והשני. וראה להלן. **יא. ולפי** זה מה שרב טרח למצוא תקנה הוא רק משום שכל ישראל לא יוכלו להביא את הפסח. אבל לפי השיטה הקודמת מה שרב טרח למצוא תקנה הוא משום שהטמאים אינם עושים לא את הראשון ולא את השני. **יב. כן** נראה כוונת החזון איש. וראה בחידושים וביאורים (ד"ה ה"ק) שביאר בקצרה כמו שיתבאר. **יג. וכבר** הובא שהאור חדש הביא שהאור יקרות סובר שכוונת הגמרא שגם הטהורים היו נדחים. ולהלן יבואר שגם מהבכור שור והנודע ביהודה והחתם סופר נראה כביאור זה [אך לפי זה הנודע ביהודה סתר משנתו לדבריו בצל"ח הנ"ל שרק הטמאים לא יוכלו לעשות]. **יד. בכור שור** (מידושי פסחים פ. ד"ה שלא), נודע ביהודה (או"ח מהדו"ת סי' פו) וחתם סופר (סנהדרין יג: ד"ה שלא). **טו. וכיון** שאי אפשר להתירם לעשות בטומאה, משום שהמחצה טמאים אין להם כח לגרור את הטמאים, לכן לא יתכן שהטמאים יעשו בטומאה. **טז. ראה** בהערה הבאה שדבריהם יתבארו שם.

הללו עושין לעצמם והללו עושים לעצמם]: א. שסובר שאסור לטהורים לעשות בטומאה ולא סובר שאין קרבן ציבור חלוק. ב. שגם לשיטתו מותר לטהורים לעשות בטומאה משום שמודה שאין קרבן ציבור חלוק, אלא שסובר שבשביל שלא יהיה נחשב שקרבן ציבור חלוק לא צריך שבפועל יעשו בטומאה, אלא מספיק שמתירים להם לעשות בטומאה[יז]. וגם בדברי רבי יהודה אפשר לפרש בשני אופנים: א. שסובר שצריך שהטהורים יעשו בטומאה בפועל בשביל שלא יהיה נחשב שקרבן ציבור חלוק. ב. שסובר שמספיק שהטהורים יכולים לעשות בטומאה בשביל שלא יהיה נחשב שקרבן ציבור חלוק. ונראה שרב חידש בדבריו שתנא קמא אוסר לטהורים לעשות בטומאה ורבי יהודה סובר שהטהורים צריכים בפועל לעשות בטומאה. וזה נרמז בדבריו שאמר שאם יש תנא שסובר כתנא קמא שהללו עושים לעצמם והללו עושים לעצמם, וגם סובר כרבי יהודה שאין קרבן ציבור חלוק, צריך למצוא תקנה. שהרי זה יתכן רק אם לפי תנא קמא אסור לטהורים לעשות בטומאה ולפי רבי יהודה הטהורים חייבים לעשות בטומאה, אך אם לפי אחד מהם הטהורים רשאים לעשות בטומאה, לא צריך למצוא תקנה כמו שהתבאר לעיל. ובזה מיושבת סתירת דברי רש"י. שבסוגייתנו פירש לפי האמת שכוונת רבי יהודה שהטהורים צריכים לעשות בטומאה. ומה שפירש לעיל לא כן, כוונתו שהיה אפשר לפרש לא כן בדברי רבי יהודה, וכוונתו בזה לבאר שלכן רב היה צריך לומר דבריו כדי שלא נפרש כפירוש זה וכמו שהתבאר.

האם אין קרבן ציבור חלוק הוא דין תורה

שם. הובא בענין הקודם **שרש"י** כתב שלפי רבי יהודה אין קרבן ציבור חלוק כדי שלא יהיה גנאי לטמאים, ולכן לא יתכן שהטהורים לא יעשו בטומאה. **והמהרש"א** (נמוק' ד"ה משלחין) ביאר בדברי רש"י שהוא רק דין דרבנן, שלא יתכן שהטהורים לא יעשו בטומאה והטמאים יעשו בטומאה, משום שאם יעשו כן יהיה גנאי. **והנודע ביהודה** (סו"ת מהדו"ת סו"ס סי' פו) הקשה על המהרש"א מהמבואר במנחות (טו.) שמשום שרבי יהודה סובר שאין קרבן ציבור חלוק, לכן סובר שאם נטמאת אחת מן החלות [של השתי הלחם] ייצאו שתיהם לבית השריפה. שהרי שם אין סיבה שרבנן יאמרו ששתיהם ייצאו לבית השריפה. והוסיף שגם על עיקר טעמו של רש"י קשה מהסוגיא במנחות, שהרי שם לא שייך טעמו של רש"י. ולכן כתב שנראה כמו שכתב **הרמב"ם בפירוש המשניות** (מנחות פ"ג מ"ג) שרבי יהודה קיבל מרבותיו שאין קרבן ציבור חלוק, ולא מצא דין זה בפסוק וגם לא למד זאת מפסוקים. ומבואר בדבריו שהוא דין תורה שקיבל מרבותיו איש מפי איש, וגם הוא בלי טעם אלא זו הלכה[יח]. **והמשיב נפש** (נמוק' ד"ה משלחין) הביא שהאור יקרות הקשה עוד על המהרש"א, איך יתכן שהוא דין דרבנן, הרי רבי יהודה סובר שבגלל שאין קרבן ציבור חלוק כל הקהל עושה בטומאה, ונכנס למקדש בטומאה, והרי לא יתכן שרבנן יתירו איסור כרת. ובהכרח שהוא דין תורה.

מדוע רב כהנא לא טרח למצוא תקנה לטמאים

שם. הובא בענין הקודם **שהמהרש"א** ביאר בדברי **רש"י** שהדין של אין קרבן ציבור חלוק הוא רק מדרבנן כדי שלא יהיה גנאי לטמאים. והמהרש"א כתב שבזה מיושב מה שקשה על מה שכתבו **תוספות** (נעיל עט: ד"ה וטמאים) שבהכרח מה שרב כהנא סובר שם [לפי הלשון השני] שבמחצה על מחצה הטמאים אינם עושים לא את הראשון ולא את השני, הוא לא משום שמסופק אם דינם לעשות את הראשון או שדינם לעשות השני, ומספק לא יכולים כלל לעשות, משום שא"כ היו צריכים למצוא להם תקנה שיטמאו את אחד מהטהורים ועל ידי זה הטמאים יוכלו לעשות. ובהכרח שרב כהנא סובר שמעיקר הדין הטמאים לא עושים את הראשון ולא את השני, כיון שסובר שלמחצה אין דין של יחיד, וממילא אינם יכולים לעשות את השני. ואעפ"כ לא יכולים לעשות את הראשון משום שסובר שהמחצה טמאים לא גוררים את המחצה טהורים

יז. **והוסיף** שאע"פ שגם תנא קמא מודה כשמיעוט טהורים ורוב טמאים שאין קרבן ציבור חלוק ואסור לטהורים לעשות בטהרה, צריך לומר שכך קיבל מרבותיו שאין קרבן ציבור חלוק רק כשמיעוט טהורים [וכמו שרבי יהודה קיבל מרבותיו שאפילו במחצה על מחצה אין קרבן ציבור חלוק כמבואר במנחות (טו.)]. וגם יתכן שמסברא רק כשמיעוט טהורים אין קרבן ציבור חלוק כיון שאמרו שרוב הציבור שהם עיקרו לא עשו כדין, מה שאין כן כשמחצה טהורים, שגם אם יאמרו שמחצה לא עשו כדין הרי יש מחצה שעשו כדין, ולמחצה יש חשיבות. [וצריך ביאור מנין לו שגם לפי תנא קמא אם רובם טמאים אסור לטהורים לעשות בטהרה]. **יח. והפתח** הבית (פתח ג) תירץ שגם לפי המהרש"א רבי יהודה סובר שהוא דין תורה, שהרי המהרש"א ביאר גם בדעת רב כהנא שסובר שמדין תורה אין קרבן ציבור חלוק וכמו שיבואר בענין הבא, ורק מה שרב אמר שאם יש תנא שסובר כן, כוונתו שאם יש תנא שסובר שיש דין דרבנן, משום שרב אמר שאם יש תנא שמחמיר גם כתנא קמא וגם כרבי יהודה, וכוונתו שרבנן החמירו בזה. **יט. שיטתו** שם שגם רב אמר שאם יש תנא שסובר שאין קרבן ציבור חלוק מהתורה. **כ. והאור חדש** (נמוק' ד"ה משלחין) כתב שמהמהרש"א מוכח שפירש בסוגייתנו שרק הטמאים היו נדחים מעשיית הפסח, אבל הטהורים לא היו נדחים. וראה לעיל [בענין 'האם רק הטמאים' וכו'] שהובא שגם הצל"ח ביאר בסוגייתנו שרק הטמאים היו נדחים. וגם הובא שם שהחזון איש כתב שבתוספות הנ"ל שכתבו בדעת רב כהנא שטעמו הוא משום שאין קרבן ציבור חלוק, מוכח שסוברים שבגלל שאין קרבן ציבור חלוק רק הטמאים לא יכולים לעשות את הפסח. **כא. ראה** בפתח הבית (פתח נע.) שהקשה, לפי שיטתו שהדין של אין קרבן ציבור חלוק הוא שרשאים לעשות בטומאה אך לא חייבים לעשות בטומאה, א"כ גם כשישלחו את הטהור יוכלו הטהורים לעשות בטהרה. ותירץ שעדיף שיהיו צריכים להזהר מטומאה, ולכן עדיף שרובם יהיו טהורים, שאז הטהורים יצטרכו להזהר בטומאה. **כב. ראה** לעיל [בענין 'האם אין קרבן ציבור חלוק הוא דין תורה'] בהרחבה בזה, והובא שם שהאחרונים תמהו עליו. **כג. והוסיף** שאם אחד מהטמאים לא ירצה ללכת לדרך רחוקה ישלחו אחד מהטהורים לדרך רחוקה, וע"י זה הטמאים יעשו בטומאה. **כד. ויש** להוסיף שלפי מה שצידד החזון איש שם שבגלל שאין ציבור חלוק גם הטהורים מעוכבים מלעשות את הפסח, לא קשה קושיית המהרש"א. משום שלפי זה אין חילוק בין הטהורים לטמאים, כיון שהטהורים יכולים לעשות רק אם הטמאים לא יעשו, והטמאים יכולים לעשות אם הטהורים לא יעשו. ואם הדרך רחוקה פוטרת את הטהורים, אף שבפועל הם מעוכבים מלעשות, משום שמצד עצמם הם ראויים לפסח אלא שהם מעוכבים על ידי הטמאים, היא גם פוטרת את הטמאים, כיון שגם הם ראויים מצד עצמם לפסח אלא שהם מעוכבים על ידי הטהורים. **כה. רעק"א** (גליון הש"ס), אור חדש בשם הזרע יצחק ומלא הרועים (נמוק' סס). וראה בצל"ח (נמוק' סס) שכתב גם כן עיקר דבריהם אלא שלא כתב זאת כקושיא על תוספות.

ביאור שיטת ר"י שדרך רחוקה פוטרת כאן טמאים

משלחין אחד מהן לדרך רחוקה. בחידושי מהרי"ט (קידושין לז: ד"ה והם דכתבו) ביאר שהוא משום שמי שבדרך רחוקה לא נמנה במנין כיון שאינו יכול לעשות את הראשון כמבואר להלן (נד:), ולכן הטמאים הם רוב. **ותוספות** (ד"ה משלחין) ביארו שמשלחים את אחד מהטהורים, ועל ידי זה הטמאים הם רוב, וכולם עושים בטומאה. ותוספות כתבו שכן משמע מקושיית הגמרא 'ויטמאנו בשרץ', ומוכח שעולא אמר שישלחו טהור, ועל זה מקשה הגמרא שיטמאו את הטהור. אלא שכתבו **שריב"א** הקשה מדוע לא ישלחו אחד מהטמאים, ועל ידי זה הטהורים יהיו הרוב, והרי עדיף לעשות כן כדי שיעשו פסח בטהרה[כא]. וריב"א תירץ לפי המבואר להלן (נג:) שעולא עצמו סובר שדרך רחוקה לא פוטרת טמא, כיון שגם אם היה בירושלים לא היה יכול לעשות את הפסח בעצמו, ולכן אם ישלחו אחד מהטמאים לא יועיל כלום, והוא יצטרף למנין. אך **ר"י** דחה את סברת הריב"א כיון שמה שדרך רחוקה לא פוטר טמא הוא משום שבלאו הכי לא יכול לעשות את הפסח בעצמו. אך כאן הרי המחצה טמאים היו יכולים לעשות בעצמם את הפסח אם היו בירושלים, וא"כ הדרך רחוקה תפטור אותם. ולכן פירש ר"י שמעדיפים לשלוח את אחד מהטהורים כדי שכל ישראל יעשו בראשון אע"פ שיעשוהו בטומאה, מה שאין כן אם ישלחו את אחד מהטמאים רק הטהורים יעשו את הראשון.

והמהרש"א (נמוק' סס) הקשה על הר"י שהרי בגמרא מבואר שבגלל שאין קרבן ציבור חלוק לא יכולים הטמאים לעשות פסח, וא"כ איך סובר ר"י שהדרך רחוקה פוטר את הטמאים מחמת שאם לא היו רחוקים היו יכולים לבוא לירושלים ולעשות את הפסח. והמהרש"א הוכיח מכאן שהדין של אין קרבן ציבור חלוק הוא רק מדרבנן, וכמו שכתב רש"י שהוא משום שיהיה גנאי לטמאים[כב], וכיון שמהתורה הטמאים יכולים לעשות את הראשון, לכן הדרך רחוקה פוטרתם.

והאור חדש (נמוק' סס) תירץ על קושיית המהרש"א, שכיון שאם את ישלחו אחד מהטהורים לדרך רחוקה יוכלו הטמאים לעשות בטומאה, נחשב שהם יכולים לעשות את הפסח[כג], והדרך רחוקה פוטרתם, כיון שהיא פוטרתם לעשות גם אם ישלחו אחד מהטהורים לדרך רחוקה.

והחזון איש (זבחים סי' ד ס"ק טו ד"ה סס פ"ה) תירץ שהטמאים מצד עצמם ראויים להקרבה, אלא שלפי שאין קרבן ציבור חלוק הם לא יכולים לעשות, ולכן נחשבים שראויים להקרבה, ודרך רחוקה פוטרתם[כד].

מה יועיל שישלחו אחד מהטמאים לדרך רחוקה

שם. הובא בענין הקודם **שתוספות** הקשו מדוע לא משלחים אחד מהטמאים לדרך רחוקה. **והאחרונים**[כה] הקשו על תוספות, שהרי מה שטורחים למצוא

תקנה הוא משום ששיטה זו סוברת שהטמאים נדחים בין מפסח ראשון ובין מפסח שניכו, והרי אם ישלחו את אחד מהטמאים לדרך רחוקה לא יועילו כלום, כיון שאת הפסח הראשון לא יעשו הטמאים, ובשני יצטרף לטמאים מי שהיה בדרך רחוקה, ושוב לא יוכלו לעשות את השני, כיון שרוב הציבור לא עושים פסח שני. **והזרע יצחק** (הו"ד בלוח מדפ נמוקפות שם) תירץ שכיון שמי שהיה בדרך רחוקה לא נמנה כשהביאו את הפסח ראשון, נמצא שהטמאים היו בראשון פחות ממחצה, והיה דינם לעשות את השני, ולכן הם עושים את השני אע"פ שבשני הצטרף להם מי שהיה בראשון בדרך רחוקה. והזרע יצחק כתב שנראה שכן יהיה הדין גם אם יהיו מחצה טמאים, והזבים משלימים למחצהכז, שנמצא שהטמאי מת לא עושים את הראשון [כיון שהם מיעוט], ואעפ"כ הם יוכלו לעשות את השני אפילו אם מחצה לא עושים את השני. משום שאע"פ שאת השני גם הזבים רוצים לעשות [כיון שנטהרו], ועם הזבים הם מחצה, אך כיון שבראשון הטמאי מתים היו רק מיעוט שדינם להדחות לשני, לכן הם עושים את השני. אמנם **האור חדש** (שם) השיג על סוף דבריוכח מהמבואר להלן (ע"נ) שאם שליש היו זבים ושליש טמאי מת ושליש טהורים, הטמאי מת לא עושים את הראשון, כיון שהם מיעוט. וגם לא עושים את השני כיון שגם הזבים רוצים לעשות את השני, ועם הזבים הם רוב. ומוכח שאע"פ שבראשון הטמאי מת היו מיעוט ולכן לא עשו בטומאה, אעפ"כ הם לא עושים את השני כיון שבשני הם רוב. וא"כ גם אם בשני נהיו מחצה, לא יוכלו לעשות את השני לפי רב שמחצה לא עושים את השני. ולפי זה כתב עוד האור חדש שנראה לכאורה שגם בענייננו לא יוכלו הטמאים לעשות את השני אע"פ שבראשון הם היו רק מיעוט, כיון שבשני הם כבר מחצה יחד עם מי שהיה בדרך רחוקה.

אלא שהאור חדש כתב שיש לחלק בין אם בראשון היו זבים עם הטמאי מת לבין אם אחד מהטמאים היה בדרך רחוקה. שאם בראשון היו זבים עם הטמאי מת, הרי הזבים נמנים במנין כמו הטמאי מת, אלא שלא יכולים לעשות בטומאה, ונמצא שהטמאי מת לא היו מיעוט אפילו בראשון, כיון שהם עם הזבים יחד הם מחצה או רוב, וממילא כבר בראשון לא היה דינם שיעשו את השני. אבל מי שבדרך רחוקה לא נמנה כלל במנין, ושאר הטמאים היו מיעוט שדינם לעשות פסח שני, ולכן הם יכולים לעשות פסח שני אע"פ שבשני הצטרף להם גם מי שהיה בדרך רחוקה. ולפי זה מיושבת קושיית האחרונים.

ודרש"ש (נמוק' שם) כתב ליישב באופן אחר קצת, שההלכה שרוב לא עושים פסח שני היא רק כשרובם לא עשו מחמת טומאה, אך אם רק מיעוט היו טמאים, והשאר לא עשו בגלל סיבות אחרות, יוכלו כולם לעשות פסח שני גם כשהם רוב. כיון שההלכה שציבור לא עושה פסח שני נלמד ממה שנאמר (נמדבר ט י) 'איש כי יהיה טמא', ומזה נלמד שרק כשאיש טמא עושה פסח שני ולא כשציבור טמאים, אבל כשמיעוט טמאים ויש עמהם עוד אנשים שלא עשו פסח ראשון, עושים כולם את השני אע"פ שהם רוב.

האם דרך רחוקה פוטרת אחרי חצות, והאם מותר לכתחילה ללכת אחרי חצות לדרך רחוקה

שם. האור חדש (ד"ה ועוד) הביא **שרש"י והרמב"ם** נחלקו בדין דרך רחוקה. דעת רש"י להלן (פג: ד"ה ממשמה) שאם היה בדרך רחוקה בחצות, פטור אע"פ שבשחרית לא היה בדרך רחוקה. והרמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ט) חולק וסובר שרק אם היה בשחרית בדרך רחוקה פטור. וקשה על הרמב"ם מסוגייתנו שמשמע שמדובר שמנו את ישראל בי"ד ניסן, ואעפ"כ מבואר שאם ישלחו עכשיו אחד לדרך רחוקה יפטר, ומוכח שגם אם לא היה בשחרית בדרך רחוקה נפטר אם אח"כ היה בדרך רחוקה. וכתב שצריך לומר בדוחק שמדובר שמנו בי"ג ניסן, ושולחים אותו בי"ג ניסן לדרך רחוקה.

אמנם החזון איש (זבחים סי' ד ס"ק טז) כתב שמהגמרא נראה שמדובר אפילו כשמנו אחרי חצות שהוא זמן המנין כמו שכתב הרמב"ם (פ"ז ה"ו)כט. ולפי זה מוכח שדרך רחוקה פוטר גם אם התרחק אחרי חצות. ומה שכתב הרמב"ם שדרך רחוקה פוטרת רק כשהיה בשחרית בדרך רחוקה כוונתו שאם לא היה בשחרית בדרך רחוקה אסור לו ללכת לדרך רחוקה ולהיפטר, אבל אם עבר והתרחק נפטרל. והוסיף שאמנם מהירושלמי משמע שאם התרחק אחרי חצות חייב כרתלא, אך צריך לומר שהבבלי חולק על הירושלמי.

כו. **כן** הוא לשון רעק"א, ומדבריו נראה כהשיטות שהובאו לעיל [בענין 'האם רק הטמאים' וכו'] שרק הטמאים נדחים מהפסח ולא הטהורים. כז. **דהיינו** שרק בצירוף הזבים יש מחצה טמאים. כח. **ראה** באור חדש (לעיל ענ: ד"ה ומימה). כט. **והוסיף** עוד שאם כשמנו אחרי חצות אין תקנת דרך רחוקה, הגמרא היתה צריכה לבאר מה תהיה התקנה באופן זה. ל. **ויתכן** שלפי זה מה שכתב רש"י הנ"ל כוונתו שאחרי חצות אסור לו להתרחק, ובזה חולק על הרמב"ם הסובר שכבר משחרית אסור לו להתרחק. וראה עוד להלן. לא. **כיון** שבירושלמי מבואר שאם התרחק קודם חצות פטור מכרת, ומשמע שאם התרחק אחרי חצות חייב כרת. לב. **והקשה** שם על הרמב"ם שאוסר ללכת כבר בשחרית לדרך רחוקה, מדוע מותר להיטמא קודם חצות. ולעיל בנידון זה בהערה, נתבאר שיתכן שדעת רש"י שרק מחצות אסור ללכת לדרך רחוקה. לג. **ולא** כתוספות (ד"ה מצלמין). והוסיף שמה שהוכיחו תוספות כפירושם מלשון הגמרא 'ויטמאנו בשרץ' לא מוכרח, כיון שכוונת הגמרא שיטמאו את הטהור שאותו באים לתקן. לד. **ראה** לעיל [בענין 'האם רק הטמאים נדחים' וכו'] שהרחבנו בזה. לה. **והוסיף** שאין לקשות מה תהיה תקנתם לפי רבי עקיבא שסובר (סוטה מ:) שתחומים הוא איסור תורה, משום שרבי עקיבא סובר להלן (פג.) שלא שוחטים על טמא שרץ, וא"כ לשיטתו תקנתם היא שיטמאו אחד בשרץ. לו. **ולהלן** [בענין 'מדוע לא תירצו' וכו'] יובאו כל דבריו שם. לז. **ואע"פ** שע"י טומאת אחד נהיה כאן רוב טמאים לא נחשב שיחיד מכריע, כיון שעכשיו יש שני טמאים יותר מטהורים. וכן כתב רבינו חננאל (ד"ה מימר) שבזה מודה רבי אליעזר בן מתיא. לח. **והוסיף** שרב הונא סובר כרב שהיה רבו. לט. **וראה** בהגהות הב"ח (שם ס) שבתחילה כתב שעולא סבר שיש פסח שני כשהראשון בא בטומאה. אך בסוף כתב שיתכן שסובר שמה שאין פסח שני קרב כשהפסח בא בטומאה, הוא רק בזבים שלא עשו את הראשון כמו שמדובר להלן, אך מי שהיה בדרך רחוקה עושה את השני גם כשהראשון בא בטומאה. וראה להלן [בענין 'האם מי שהיה בדרך רחוקה' וכו'] בזה בהרחבה.

אך ישלחו לדרך רחוקה כשערב פסח יחול בשבת

שם. האור חדש (ד"ה ועוד) הקשה איזה תקנה תהיה להם כשערב פסח יחול בשבת, הרי עולא עצמו סובר להלן (פג:) שרק מי שרחוק ט"ו מילים נפטר מדין דרך רחוקה, ונמצא שבשנה זו לא יוכלו לשלח לדרך רחוקה כיון שאסור לצאת חוץ לתחום. ותירץ שתחומים הוא איסור דרבנן ולא העמידו את דבריהם במקום מצוה של רבים, ומוטב שיעבור על איסור דרבנן, מלדחות את מצות פסחמ. אלא שכתב שעדיין קשה לשיטת **הרמב"ם** (שבת פכ"ז ה"ג) שיציאה חוץ מי"ב מילים הוא איסור תורה. אך כתב שהרמב"ם לשיטתו, כיון שנתבאר [בענין הקודם] שלפי שיטתו בהכרח כוונת עולא שישלחו בי"ג, וא"כ גם בשנה זו אפשר לשלח, אמנם **הצל"ח** (ד"ה דעביד) כתב שבאמת כשערב פסח חל בשבת אין תקנת דרך רחוקהמי.

מדוע רב לא אמר שישלחו אחד לדרך רחוקה

שם. האור חדש (ד"ה מימר) ביאר בשלשה אופנים מדוע רב לא סבר כעולא שיש תקנה על ידי שישלחו אחד לדרך רחוקה: א. שעדיף למצוא תקנה שכולם יוכלו לעשות את הראשון, ולכן רב לא אמר שישלחו אחד לדרך רחוקה, כיון שאז הוא לא יכול לעשות את הראשון, ורק אם יטמאו אחד בשרץ גם הוא יוכל לעשות את הראשון. ולכן הגמרא מקשה להלן על עולא מדוע לא סובר את תקנתו של רב, כיון שתקנתו של רב עדיפה. ב. שרב סובר שיחיד לא מכריע, ולכן אם ישלחו אחד לדרך רחוקה, עדיין לא יוכלו לעשות את הפסח, כיון שיהיה רק טמא אחד יותר מהטהורים, ודינם כמחצה על מחצה שלא יכולים לעשות את הפסח. ורק אם יטמאו אחד בשרץ שיהיו שני טמאים יותר מטהורים, יוכלו כולם לעשות בטומאהמא. ג. שלהלן נחלקו רב הונא ורב אדא בר אהבא האם כשפסח בא בטומאה יש דין פסח שני או לא. שרב הונא סובר שאין פסח שני קרב כשהראשון בא בטומאה, ורב אדא בר אהבא חולק. וא"כ יתכן שרב סובר שאין פסח שני קרב כשהראשון בא בטומאהמב. ונמצא שאם ישלחו לדרך רחוקה לא יוכל לעשות אפילו את השני כיון שהראשון בא בטומאה, ולכן אמר רב שיטמאו אחד בשרץ וכולם יעשו את הראשוןמג.

מדוע לא אמרו שאחד מהטהורים יפקיר את הקרקע שלו

שם. המשיב נפש (ד"ה ונפלמת) הקשה לפי מה שכתבו **תוספות** (לעיל ג: ד"ה מאליה) שמי שאין לו קרקע פטור מפסח כמו שפטור מראייה, מדוע לא אמרו שאחד מהטהורים יפקיר את קרקעו ויפטר מהפסח, ונמצא שיהיו רוב טמאים. ותירץ לפי מה שכתב האור חדש שלפי הסובר שנשים בראשון חובה, גם מי שאין לו קרקע חייב בפסח. שהרי לשיטתו נשים חייבות בפסח אע"פ שפטורות מראייה, ובהכרח שסובר שגם מי שפטור מראייה חייב בפסח, ולכן לשיטתו גם מי שאין לו קרקע חייב בפסח אע"פ שפטור מראייה. ולכן הגמרא לא אמרה תירוץ זה, משום שהרי טרחה למצוא תקנה אם יהיה תנא שיסבור כרבי יהודה שאין קרבן ציבור חלוק, וא"כ תנא זה יסבור כרבי יהודה גם במה שסובר שנשים בראשון חובה כמבואר להלן (פג:), ולכן לשיטתו אין תקנה זו שיפקיר קרקעו, כיון שלשיטתו גם מי שאין לו קרקע חייב בפסח.

מדוע טמא מת לא יכול להביא חגיגה

מדחהו אתה מחגיגתו. תוספות (ד"ה אמה) הקשו מדוע מדחהו מחגיגתו, הרי מבואר לעיל (סג.) שטמא משלח קרבנותיו. ותירצו בשם **הריב"א** שכיון שחגיגה היא מחובות הרגל דינה כעולת ראייה שהטמא פטור ממנה, וכמבואר בחגיגה (ד:) שנלמד ממה שנאמר (דברים יג ה-ו) 'ובאת שמה' 'והבאתם שמה' שטמא שאינו בביאה [שלא יכול להכנס למקדש] אינו בהבאה [של עולת ראייה]. וכן מבואר בירושלמי שחגיגה הוקשה לראייה[מ] [ותוספות במסכת חגיגה (ג: ד"ה זומע) כתבו שדווקא טמא פטור מחגיגה, אבל מי שאינו שומע וכדומה שנמנו במשנה בחגיגה (ג.) שפטורים מראייה, אינם פטורים מחגיגה. אך **הרמב"ם** (חגיגה פ"ג ה"ד) כתב שכולם פטורים מחגיגה. וביאר **החזון איש** (או"ח סי' קכד לדף פ ס"ק ד"ה דעת) שהרמב"ם סובר שהפסוק 'ובאתם שמה' 'והבאתם שמה' מתפרש שמי 'שחייב' בביאה דהיינו שחייב בראייה, חייב בכל חיובי הבאת קרבנות הרגל, ולכן סובר שכל הפטורים מראייה פטורים מחגיגה. אך תוספות מפרשים את הפסוק שמי 'שיכול לבוא למקדש' חייב בכל חיובי הבאת קרבנות הרגל, ולכן סוברים שרק טמא שלא יכול לבוא למקדש פטור מקרבנות הרגל, אבל שאר הפטורים מראייה, שראויים לביאה אלא פטורים ממנו, חייבים בקרבנות הרגל].

ובעיקר קושיית תוספות בסוגייתנו כתב **המשיב נפש** (נמוק' ד"ה אמה)[מא] שלפי הרמב"ם (גירסת מקדש פ"ג ה"ג) שטמא מת לא משלח את כל הקרבנות ורק שאר טמאים משלחים, לא קשה קושיית תוספות, כיון שאם יטמאוהו טומאת מת לא יוכל לשלח חגיגה כמו שלא יכול לשלח שאר קרבנות. **והאור חדש** (נמוק' סוף) תירץ את קושיית תוספות באופן אחר לפי מה שכתבו תוספות לעיל (סג. ד"ה ערלן) שטמא משלח קרבנותיו רק כשלא טעון סמיכה [כגון בעוף או בבכור ומעשר שלא טעונים סמיכה, או בקרבן נשים], שאם לא כן מתבטלת מצות סמיכה כיון שטמא לא יכול להיכנס למקדש לסמוך. ולפי זה לא קשה קושיית תוספות משום שלחגיגה צריך להביא בהמה שטעונה סמיכה, וא"כ הטמא לא יוכל לשלח חגיגתו, כיון שמצות סמיכה תתבטל[מב].

מדוע מי שבדרך רחוקה לא נדחה מהחגיגה

שם. תוספות (ד"ה אמה) הקשו שגם כשמשלחים אותו לדרך רחוקה לא יוכל להביא חגיגה, כיון שביו"ט יהיה חוץ לתחום של הבית המקדש ולא יוכל לבוא למקדש, וממילא לא יוכל להביא חגיגה גם בשאר הימים, שהרי מבואר להלן שעולא סובר שכל הימים הם תשלומים לראשון, ומי שפטור מחגיגה בראשון לא מביא חגיגה גם בשאר הימים. **והמהרש"א** (נמוק' סוף) הקשה על קושייתם שהרי יכול לשלוח את קרבן החגיגה בערב יו"ט, ושלוחו שיהיה בתחום יביאו ביו"ט. ותירץ לפי המבואר בתוספות בתחילת דבריהם שטמא שלא ראוי לבוא למקדש פטור מחגיגה. שהרי לפי זה גם מי שבדרך רחוקה ולא ראוי לבוא למקדש פטור מחגיגה[מג].

ותוספות תירצו על קושייתם שמהתורה אין איסור לצאת חוץ לתחום, ונמצא שמהתורה ראוי לבוא ביום הראשון. **והמלא הרועים** (נמוק' סוף) ביאר בדבריהם שאע"פ שאתה מדחהו מחגיגתו ביום הראשון, כיון שמדרבנן לא יכול לבוא לירושלים, אך בשאר הימים יוכל להביא חגיגה, כיון שרק אם מהתורה לא היה ראוי להביא ביראשון לא מביא בשאר הימים, מה שאין כן כאן שמהתורה היה ראוי להביא בראשון, ולכן מביא בשאר הימים.

ובאופן נוסף תירצו תוספות שיכול לבוא תוך התחום ויכנס למחר. וביאר **הברכת אברהם** (נמוק' סוף) שתוספות הוסיפו תירוץ זה לפי השיטות[מד] שתחום של י"ב מילים הוא מהתורה. שכן לפי זה אי אפשר לתרץ כתירוצם הראשון, משום שדרך רחוקה היא ט"ו מילים [לשיטת עולא להלן (נג:)], ויש בזה איסור תחומים מהתורה. ולכן הוסיפו לתרץ שיכול לבוא לתוך התחום. וכוונתם היא שכיון שהדם נפסל בשקיעת החמה, ואי אפשר לשחוט אחרי השקיעה, נמצא שיכול להתקרב אחרי השקיעה. והרי מהשקיעה עד צאת הכוכבים יכול ללכת ה' מילים כמבואר להלן (נג:), וא"כ הוא כבר בתוך תחום של י"ב מיל ומותר לו מהתורה להיכנס, ומה שמדרבנן אסור לו להיכנס לא מגרע כמו שכתבו תוספות בתירוצם הראשון.

מדוע יש תשלומים לחגיגה כשיו"ט ראשון חל בשבת

תוספות תירצו על קושייתם הנ"ל באופן נוסף שרק מי שלא ראוי בגופו בראשון פטור בשני, אבל כאן הוא ראוי לחגיגה בגופו ביום הראשון, אלא שאיסור שבת מונעו שלא יכול להביאו, ולכן לא נחשב שלא ראוי בראשון. והרי זה דומה ליו"ט ראשון שחל בשבת שאע"פ שלא יכול להביא חגיגה בשבת, מביא בשאר הימים וכמבואר לעיל (ע:). ובהכרח שכיון שמצד עצמו ראוי להביא חגיגה גם ביום הראשון, אלא שהיום גורם שלא יוכל להביא, לא נחשב שלא ראוי לחגיגה ביום הראשון, ומביא בשאר הימים[מה], וא"כ גם כאן נחשב שראוי לחגיגה ביום הראשון, כיון שרק מחמת איסור שבת לא יכול להביאה ביום הראשון, ולכן מביאה בשאר הימים[מו].

והטורי אבן (חגיגה ט. ד"ה פיון) כתב לבאר באופן אחר, מדוע כשיו"ט ראשון חל בשבת מביא חגיגה בשאר הימים אע"פ שביום הראשון לא יכול להביא[מז]. שכיון שאם יביאנה בשבת באיסור, הקרבן יהיה כשר כמבואר בביצה (יט:), נמצא שגם ביום הראשון הוא ראוי לחגיגה אלא שיש לו איסור להביאה, ולכן נחשב שראוי בראשון לחגיגה, ומביאה בשאר הימים.

ובאופן אחר ביאר הטורי אבן, שמה שחגיגה לא דוחה שבת אע"פ שקרבן שקבוע לו זמן דוחה שבת כמבואר ביומא (נ.), הוא משום שיש לה תשלומים בשאר הימים [וכן כתב **רש"י** לעיל (עו: ד"ה משלומין)[מח]. ונמצא שאם לא יהיה לה תשלומים היא תדחה שבת. ולכן אי אפשר לומר שכיון שלא דוחה שבת לא יהיה לה תשלומים, כיון שאם לא יהיה לה תשלומים היא תדחה שבת, ואם תדחה שבת שוב יהיה לה תשלומים, והרי הוא גלגל החוזר, ולכן כל דבר נשאר כדינו, שהחגיגה לא דוחה שבת, ויש לה תשלומים[מט].

דעת הבכור שור שלמסקנא משלחים אחד מהטמאים לדרך רחוקה

שם. הובא לעיל [בעניינים הקודמים] **שתוספות** הקשו שגם אם משלחו לדרך רחוקה הוא מדחהו מחגיגתו, כיון שלא ראוי לבוא לירושלים ביום הראשון, וממילא אין לו תשלומים. **והבכור שור** (נמוק' ד"ה אמה) תירץ שכוונת עולא היתה שמשלחים אחד מהטמאים לדרך רחוקה. ואע"פ שתוספות (ד"ה משלחין) הוכיחו ממה שהגמרא לעיל מקשה 'ויטמאנו בשרץ' שמשלחים אחד מהטהורים, אך נראה שאחרי שהגמרא פירשה שעולא סובר ששוחטים על טמא שרץ, בהכרח שהגמרא חזרה בה ופירשה בדברי עולא שמשלחים אחד מהטמאים. משום שאם ישלחו אחד מהטהורים יש לחשוש שיטמא בשרץ, והרי אין דרך רחוקה לטמא, ונמצא ששוב יהיו מחצה על מחצה, ובהכרח משלחים אחד מהטמאים. ולפי זה לא קשה קושיית תוספות שמדחים מחגיגה את המשולח לדרך רחוקה, משום שבלאו הכי היה דחוי, כיון שהיה טמא מת.

והמשיב נפש (נמוק' ד"ה אמה) כתב שתוספות שהקשו את קושייתם סברו שאי אפשר לפרש שלפי המסקנא משלחים אחד מהטמאים. משום שא"כ הגמרא לא היתה מקשה שנטמא אחד מהטהורים במת, כיון שאם משלחים אחד מהטמאים, נמצא שיהיו רוב טהורים, והטהורים יעשו בטהרה. ואילו אם יטמאו את אחד מהטהורים במת יהיו רוב טמאים וכולם יעשו בטומאה. וא"כ ודאי עדיף לשלח אחד מהטמאים, כיון שאם רובם טמאים וכולם עושים בטומאה, חגיגת י"ד לא קרבה כמבואר לעיל (סט:), ואילו אם רוב טהורים, שהטהורים עושים בטהרה, חגיגת י"ד קרבה. ובהכרח שגם למסקנא משלחים אחד מהטהורים, ונמצא שגם אם משלחים יש רוב טמאים וחגיגת י"ד לא קרבה, ולכן מקשה הגמרא שא"כ עדיף לטמאות במת אחד מהטהורים.

מדוע לא יטמאו אשה במת הרי היא פטורה מחגיגה

שם. הצל"ח (ד"ה אמר) כתב שצריך לומר שבמחצה טהורים היו רק אנשים, משום שאם היו נשים מדוע לא יטמאו אשה בטומאת מת, הרי היא פטורה מחגיגה[נ]. אמנם **המשיב נפש** (ד"ה ונגל"ח) כתב שעולא לא אמר שיטמאו אשה בטומאת מת, משום שתקנה זו היא לא תקנה תמידית, כיון שאם פסח שני יחול בשבת לא יוכלו הנשים להביא פסח שני, וכמו שפסק **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ה ה"ח) שפסח שני של נשים לא דוחה שבת. וא"כ בשנה זו אי אפשר לטמאות

מ. **החזון איש** (או"ח סי' קכד לדף פ. נמוק' ד"ה אמה) כתב שכוונתם לירושלמי (חגיגה פ"ג ה"ג), ושם לא מבואר שהוקש לעולת ראייה, אלא מבואר שפטור מחגיגה, וכוונת תוספות שבירושלמי מבואר שחגיגה דינה כעולת ראייה שטמא פטור מחגיגה. **מא. ראה** שם שהביא שכן בשם הנר תמיד. **מב. והוסיף** שעולא לשיטתו בזבחים (לג:) שביאה במקצת אסורה, וא"כ לא יכול גם להכניס ידיו לעזרה ולסמוך. **מג. וראה** שקושיית תוספות היא רק לשיטתם במסכת חגיגה (ג:) שהובאה בענין הקודם שמה שטמא פטור מחגיגה הוא לא משום שפטור מראיה, אלא משום שלא ראוי בפועל לבוא למקדש, ולכן הקשו שגם מי שבדרך רחוקה שלא יכול לבוא למקדש בפועל בגלל איסור תחומים יפטר מחגיגה. **מד. כן** שיטת הרי"ף (עירובין יח:) והרמב"ם (שבת פכ"ז ה"ג). **מה. ראה** בתוספות (חגיגה ג. ד"ה אחתו) שביארו כן, שכיון שרק היום גורם לא נחשב שלא ראוי בראשון. **מו. ראה** באפיקי ים (מ"ק סי' ו סק"ז) ובקהלות יעקב (סי' נג) שביארו את דברי תוספות שבשבת הוא חייב קרבן חגיגה אלא שהוא אנוס מלהקריבו, ולכן יש לו תשלומים, כיון שעיקר דין תשלומים ניתן למי שהיה אנוס. וראה בהפלאה (נמוק' ד"ה עקר) שהביא מה שכתבו תוספות (להלן נג. ד"ה אלא) בשם הרשב"א [ליישב מה שהקשו תוספות מה החידוש שדרך רחוקה פוטרת, לפי הסובר שרק מי שנמצא בדרך רחוקה כזו שלא יכול להגיע גם בשעת אכילה פטור, הרי ודאי שפטור כיון שלא ראוי לאכול, ועל זה תירץ הרשב"א] שבמה שנאמר בפסוק שמי שבדרך רחוקה עושה את השני, התחדש שאע"פ שלא היה ראוי בראשון עושה את השני. וכתב ההפלאה שלפי זה אי אפשר לתרץ כתירוצם השלישי של תוספות בסוגייתנו שאם מה שלא היה ראוי הוא משום שלא היה יכול לבא לא נחשב שלא ראוי ויש לו תשלומים, שהרי הרשב"א סובר שמי שלא ראוי לפסח בגלל שלא יכול לבוא היה נחשב שלא ראוי בראשון, והיה פטור מהשני לולא שהתחדש בפסוק שיש לו תשלומים. **מז. ראה** שם שהקשה על דברי תוספות ולכן ביאר באופן אחר. **מח. אמנם** תוספות (סס ד"ה ה"ג) נחלקו על רש"י, וכתבו שהיא גזירת הכתוב. והטורי אבן לא הזכיר בדבריו את דברי רש"י ותוספות. **מט. וראה** להלן [בענין 'מדוע בחגיגה טומאה לא נדחית' וכו'] שיובא מה שהשיגו המנחת חינוך והרש"ש על הטורי אבן. **נ. וראה** באור חדש (נמוק' ד"ה עקר) שכתב שצריך לומר שעולא סובר כרבי שמעון שסובר להלן (סה:) שנשים בראשון רשות.

אהח 19/06/2018

אשה, כיון שעל ידי זה תדחה גם מפסח שני, ולכן אמר עולא תקנת דרך רחוקה שהיא תקנה בכל השנים, וכמו שכתב האור חדשנא שגם אם ערב פסח חל בשבת אפשר לשלח בדרך רחוקה אף שיעבור על איסור תחומים, משום שרבנן לא העמידו דבריהם במקום מצוה של רבים[נב].

מדוע לא יוכל לעשות בששי של פסח

במת נמי אפשר דעביד בשביעי. הצל"ח (ד"ה נמת) הקשה מדוע לא הקשתה הגמרא שיכול לעשות אפילו בששי של פסח, שהרי לפי עולא שוחטים וזורקים על טמא שרץ, וכן על טמא מת בשביעי שלו, וא"כ יוכל להקריב בששי של פסח שהוא שביעי שלו. ותירץ על פי מה שכתבו **תוספות** (ד"ה שמה) שמה שטמא פטור מחגיגה הוא משום שלא ראוי לביאת מקדש. ולפי זה נראה שאפילו לפי עולא שאפשר לשחוט פסח על טמא מת בששי שלו, אבל קרבן חגיגה אי אפשר להקריב עליו בששי שלו, כיון שלא ראוי לביאת מקדש. ואפילו אם טבל לא יוכלו להקריב עליו, כיון שטבול יום אסור בביאת מקדש, ולכן מקשה הגמרא שבשביעי שלו יוכל להקריב חגיגה.

מדוע לא תירצו שתקנת טומאת מת היא לא תקנה תמידית

שם. הצל"ח (ד"ה לעניך) הקשה מדוע לא תירצה הגמרא שתקנה זו של טומאת מת היא לא תקנה תמידית, כיון שאם שביעי של פסח יחול בשבת לא יוכל להקריב חגיגה בשביעי של פסח, ולכן אמר עולא שישלחו לדרך רחוקה, כיון שזו תקנה תמידית. ותירץ שקושיית הגמרא היא משום שעולא עצמו סובר להלן (נג:) שרק מי שרחוק ט"ו מילים נפטר מהפסח מדין דרך רחוקה. ונמצא שגם תקנת דרך רחוקה היא לא תקנה כששביעי של פסח חל בשבת, משום שבשנה זו גם ערב פסח חל בשבת, וא"כ לא יכולים לשלח לדרך רחוקה בשנה זו, כיון שאם ילך בשבת של ערב פסח לדרך רחוקה שהיא ט"ו מילים יעבור על איסור תחומים. ולכן מקשה הגמרא שכיון שגם תקנת דרך רחוקה היא לא תקנה כשערב פסח חל בשבת, מדוע לא יטמאנו במת[נג].

אלא שכתב שעדיין קשה מדוע לא תירצה הגמרא שתקנת טומאת מת היא לא תקנה כשפסח חל בערב שבת, שאז כשיטמאו אותו בערב פסח לא יוכל להזות בשלישי שלו שהוא שבת, כיון שהזאה אסורה בשבת, ויצטרכו להזות עליו ברביעי שלו ובשמיני שלו, ונמצא שלא יוכל להביא חגיגה, ולכן אמר עולא את תקנת דרך רחוקה שהיא תקנה גם בשנה זו. וכתב שנראה לחדש שרק הזאת שביעי אסורה בשבת, אבל הזאת שלישי מותרת, כיון שלאיסור הזאה בשבת יש שני טעמים: א. שהוא כמתקן את הטמא כמבואר ברש"י (לעיל סה: ד"ה הזמה). ב. גזירה שמא יעבירנו ד' אמות ברשות הרבים כמבואר לעיל (סט.). וגזירת שמא יעבירנו אין גם בהזאת שביעי לפי מה שכתב הר"ן (כ"ה כט: ד"ה והיינו) שגזירת שמא יעבירנו הוא רק במקום שהכל טרודים במצוה, שאז אין מי שיזכירנו. וא"כ בהזאה לצורך חגיגה שלא טרודים בה הכל [שהרי יש שמביא ביום זה ויש שמביא ביום אחר], אין לגזור שמא יעבירנו, משום שאחר יזכירנו. ונמצא שיש לדון לאסור רק משום שהוא כמתקן. וא"כ נראה שרק בהזאת שביעי שנטהר הרי הוא כמתקן. ואע"פ שלפני הטבילה אינו טהור, אך ההזאה מועילה שיוכל מיד לטבול [ואז יהיה מותר במעשר, וכמו כן לא מטמא תרומה אלא פוסל אותהנד, כדין טבול יום שפוסל ולא מטמא]. מה שאין כן בהזאת שלישי שהזאתו לא מועילה להיום כלל, ונמצא שאין בה תיקון, ולכן מותר להזות הזאת שלישי בשבת. ולפי זה מיושבת קושייתנו שתקנת טמא מת היא תקנה גם כשערב פסח חל בערב שבת, כיון שיוכל להזות הזאת שלישי בשבת.

אלא שכתב שעדיין קשה מדוע לא תירצה הגמרא שתקנת טומאת מת היא לא תקנה כשפסח חל ביום שני, שאז יום השביעי שלו יחול בשבת ולא יוכל להזות בו, וממילא לא יוכל להביא חגיגה בשמיני, ולכן אמר עולא את תקנת דרך רחוקה שהיא גם בשנה זונה. ואמנם לשיטת **תוספות** (לעיל מ: ד"ה כמילו) שגם בזמן המקדש נזהרו שלא יחול פסח בימי בד"ו לא קשה [וכן הקושיא הקודמת לא קשה]. אבל לפי רש"י (שם ד"ה נממי) שסובר שבזמן שקידשו על פי הראייה לא דקדקו בזה קשהנו.

ולכן כתב שאם שביעי של פסח יחול בשבת יש לו תקנת טומאת מת [ולא כמו שהתבאר לעיל], משום שיוכל להביא בששי של פסח אע"פ שהוא טמא, וכשיגיע שביעי של פסח ייצא ידי חובתו בחגיגה זו כיון שעכשיו הוא טהור, ונמצא שבשנה זו אין לו תקנת דרך רחוקה [וכמו שהתבאר לעיל שלא יכול לצאת חוץ לתחום בערב פסח של שנה זו כיון שהוא שבת], אך יש לו תקנת טומאת מת. ואילו בשנה שפסח חל ביום ב' יש לו תקנת דרך רחוקה ואין לו תקנת טומאת מת. ולכן מקשה הגמרא מדוע לא אמר עולא תקנת טומאת מת, שהרי בשתי התקנות יש שנה אחת שאי אפשר לתקן בתקנה זו, וא"כ אין חילוק ביניהם[נז].

והמשיב נפש (ד"ה ועולא) תירץ את קושייתו הראשונה של הצל"ח [מדוע הגמרא לא תירצה שתקנת טומאת מת לא קיימת כששביעי של פסח חל בשבת], שהרי התבאר לעיל [בענין 'מדוע לא יטמאו אשה' וכו'] שעולא לא אמר שיטמאו אשה במת אע"פ שפטורה מחגיגה, משום שאם פסח שני יחול בשבת תדחה האשה גם מהשני, כיון שפסח שני שלה לא דוחה שבת. ולפי זה מובן מדוע הגמרא לא תירצה שתקנת טומאת מת לא קיימת כשערב פסח חל בשבת, שהרי בשנה זו לא יחול פסח שני בשבת, וא"כ יוכלו בשנה זו לטמאות אשה במת. ולכן היו צריכים לתרץ שעולא סובר שכל הימים הם תשלומים של ראשון. ולכן אע"פ שבשנים שפסח שני לא חל בשבת יכולים לטמאות אשה, אבל בשנים שפסח שני יחול בשבת לא יוכלו לטמאות אשה, וגם לא יוכלו לטמאות איש כיון שידחה לגמרי מחגיגה, ולכן אמר עולא את תקנת דרך רחוקה שהיא תקנה בכל השנים.

מדוע בחגיגה טומאה לא נדחית הרי לא יהיה לה תשלומים

וכל היכא דלא חזי בראשון לא חזי בכולהו. שיטת רש"י (לעיל עו: ד"ה תשלומים) שחגיגה לא דוחה טומאה אע"פ שהיא קרבן ציבור וקבוע לה זמן, משום שיש לה תשלומים כל שבעה, ודינה כמו שאין זמנה קבוע. **ותוספות** (שם ד"ה ה"ג) הקשו שא"כ מדוע אם נטמא ביום הראשון לא נדחית הטומאהנח, הרי מבואר בסוגייתנו שלפי שיטה אחת אם היה טמא ביום הראשון אין לו תשלומים, וא"כ באופן זה תדחה הטומאה. ולכן כתבו תוספות שמה שחגיגה לא דוחה טומאה זו גזירת הכתובנט.

והמנחת חינוך (מצוה פח אות ז) כתב ביישוב קושיית תוספות על רש"י, שמה שקרבן שיש לו תשלומים לא דוחה טומאה הוא לא משום שגם אם הטומאה לא תדחה יוכל להקריב, אלא הוא גזירת הכתוב שרק קרבן שזמנו קבוע ואין לו תשלומים, יש לו כח לדחות טומאה, אבל קרבן שיתכן שיוכלו להשלימו בזמן אחר אין לו כח לדחות טומאה, גם אם כשהטומאה לא תדחה לא יוכל להשלים. ולכן בחגיגה הטומאה לא נדחית גם אם היה טמא ביום ראשון של יו"ט, כיון שיש לה תשלומים אם לא יהיה טמא, וממילא אין לה כח לדחות טומאה.

והרש"ש (נמוק' שם) כתב ליישב באופן אחר שכיון שאם הטומאה תדחה שוב יהיו לו תשלומים, לא יתכן שהטומאה תדחה, כיון שהטומאה נדחית רק משום שאין לו תשלומים, אך כאן שאם הטומאה תדחה יהיו לו תשלומים, הטומאה לא נדחית.

והמנחת חינוך והרש"ש כתבו לפי דרכם שמוכח לפי זה מסוגייתנו שלא כמו שכתב **המטורי אבן** (מגיגה ט. ד"ה כיון) שמה שיש תשלומים לחגיגה גם כשיו"ט ראשון חל בשבת אע"פ שלא יכול להביאו בראשון [ולפי שיטה אחת קושיית הצל"ח מדוע לא תירצה שעדיף לומר תקנת דרך רחוקה שהיא תקנה תמידית.

נא. דברי האור חדש הובאו לעיל בענין 'איך ישלחו לדרך רחוקה' וכו'. **נב. והוסיף** שעדיין קשה לפי מה שכתבו תוספות לעיל (סט. ד"ה שומטין) שעולא שסובר ששוחטים על טמא שרץ סובר שפסח שני הוא תשלומים לראשון, שהרי רש"י להלן (נה: ד"ה דומה) כתב שהדין שפסח שני דוחה שבת נלמד ממה שנאמר בו 'במועדו' (במדבר ט יג), והאהל דוד כתב בשם מהר"ם ברבי שלפי זה רק לפי השיטה ששני רגל בפני עצמו, פסח שני דוחה שבת, כיון שרק לשיטתו מה שנאמר (שם) 'קרבן ה' במועדו' מוסב על פסח שני כמבואר להלן (נג.). וא"כ נמצא שעולא סובר שפסח שני לא דוחה שבת גם לאנשים, כיון שפוסק ששני לא רגל בפני עצמו. ומעתה אי אפשר לתרץ שעולא לא אמר שיטמאו אשה כיון שאם פסח שני יחול בשבת תדחה מהשני, מפני שלפי הנתבאר בשנה זו לא תועיל גם תקנת דרך רחוקה, כיון שהוא ידחה מהשני אע"פ שהוא איש. אלא שכתב שלפי מה שכתבו תוספות (יומא נא. ד"ה דומה) שמה שפסח שני דוחה שבת נלמד ממה שנאמר 'ככל חוקת הפסח', נמצא שגם אם השני הוא תשלומים של ראשון הוא דוחה שבת. אבל לפי רש"י קשה. אלא אם כן רש"י לא יסבור כתוספות לעיל (סט. ד"ה שומטין) הנ"ל ויסבור שעולא סובר שפסח שני רגל בפני עצמו [וציין שם שהשאגת אריה (סוף סי' פה) כתב שכן דעת עולא ולא כתוספות]. **נג. ראה** לעיל [בענין 'איך ישלחו לדרך רחוקה כשערב פסח שיחול בשבת'] שהובא שהאור חדש הקשה איך ישלחו כשערב פסח יחול בשבת. ותירץ שאיסור תחומים הוא דרבנן ולא העמידו דבריהם במקום מצוה של רבים. ולפי שיטת הרמב"ם שתחום של י"ב מיל הוא מהתורה, כתב ליישב שמשלחים לדרך רחוקה בי"ג, והוכיח שם ששיטת הרמב"ם שצריך לשלח בי"ג. וראה במשיב נפש (נמוק' ד"ה תמה) שהקשה על האור חדש שא"כ תהיה קשה קושיית הצל"ח מדוע לא תירצה הגמרא שתקנת דרך רחוקה שהיא תקנה תמידית. **נד. דהיינו** שהתרומה נהיית שלישי, והיא פסולה ולא מטמאה אחרים. **נה. וראה** שם שכתב שהיה אפשר ליישב שהזאה אסורה רק בשבת ולא ביו"ט [ראה שם שהרחיב בזה], וממילא גם בשנה זו יכול להיטהר בשביעי של פסח. משום שברמב"ם (פרה פי"ח ה"ג) מבואר שאפשר לטבול לפני הזאה, וא"כ יוכל לטבול בשבת שהיא ששי של פסח [כיון שטבילה מותרת בשבת], ויזו עליו בשביעי של פסח ויטהר מיד, ואין דינו כטבול יום כיון שכבר טבל אתמול. אך כתב שאי אפשר לומר כן כיון שברמב"ם (קרבן פסח פי"ו ה"ו) מוכח שאם טובל ביום השביעי ומזה ביום השמיני לא נטהר מיד אחרי ההזאה [וביאר זאת בשני אופנים: א. שגם אחרי הזאה צריך הערב שמש. ב. שרק אם ההזאה היא ביום של הטבילה יכול לטבול לפני ההזאה]. ולפי זה אי אפשר לתרץ כנ"ל. **נו. והאור חדש** (ד"ה ועולא) כתב שלפי מה שביאר בשיטת הרמב"ם שמשלחים בי"ג לא קשה כיון שבשנה זו שפסח חל ביום ב', אי אפשר לשלוח בי"ג כיון שהוא שבת. **נז. והוסיף** שבחידושיו לעיל (ע: נמוק' ד"ה מ"ע, נח"ד) ביאר בשיטת תוספות שטמא שהביא חגיגה בערב שבת לא ייצא ידי חובתו בשבת כשיטהר. אך הרי לפי תוספות לא קשה על סוגייתנו שאי אפשר לתקן בטומאת מת כשפסח חל ביום ב', כיון שלשיטתם נזהרו שלא יחול פסח בימי בד"ו, ורק לרש"י קשה, וא"כ יתכן שהוא סובר שטמא מביא חגיגתו בערב שבת ויוצא בה ידי חובתו בשבת כשהוא טהור. **נח. כמבואר** בסוגייתנו. **נט. מחלוקת** רש"י ותוספות היא איך לגרוס בסוגיא שם, שרש"י גורס שכיון שיש לה תשלומים לא דוחה טומאה, ותוספות לא גרסו כן.

אין תשלומים כשלא היה ראוי בראשון], הוא משום שמה שחגיגה לא דוחה שבת הוא משום שיש לו תשלומים וכמבואר ברש"י (שם)[ס], והרי אם לא יהיו לו תשלומים כשיו"ט ראשון יחול בשבת, שוב השבת תדחה, ואם השבת תדחה שוב יהיו לו תשלומים, והשבת לא תוכל להדחות, ונמצא שהוא גלגל החוזר. ולכן כל אחד נשאר כדינו שחגיגה לא דוחה שבת ויש לו תשלומים. אמנם לפי המבואר קשה על הטורי אבן מסוגייתנו, שהרי לפי דבריו מדוע מבואר בסוגייתנו שכיון שחגיגה לא דוחה טומאה, אין לו תשלומים אם היה טמא ביום הראשון, הרי לדבריו גם בזה צריך להיות הדין שיהיו לו תשלומים, משום שהוא גלגל החוזר, שאם אין לו תשלומים הטומאה צריכה להדחות, ואם נדחית יש לו תשלומים ושוב לא נדחית, וממילא יש לו תשלומים. ומוכח בסוגייתנו שלא כסברת הטורי אבן אלא כמו שנתבאר [ולפי המנחת חינוך הוא משום שגם אם לא יהיו לו תשלומים כשהוא טמא ביום הראשון, הטומאה לא יכולה להדחות, וא"כ אף בשבת, גם אם לא יהיו לו תשלומים השבת לא יכולה להדחות. ולפי הרש"ש הוא משום שאם הטומאה תדחה יהיו לו תשלומים, וזה מספיק בשביל שהטומאה לא יכולה להדחות. וא"כ גם בשבת הרי אם היא תדחה יהיו לו תשלומים, וזה מספיק בשביל שהשבת לא יכולה להדחות. ובהיפוך מסברת הטורי אבן שבגלל שאם לא יהיו לו תשלומים השבת תדחה לכן יש לו תשלומים].

והקהלות יעקב (סי' נה) תירץ את קושיית תוספות[סא] לפי המבואר בתוספות (ד"ה אמה) שמה שטמא פטור מחגיגה הוא משום שלא יכול לבא למקדש להיראות, ומי שפטור מראייה פטור מקרבן חגיגה [כמו שפטור מקרבן ראייה]. ולפי זה נראה שמה שטומאת הבעלים בחגיגה לא נדחית זה לא משום שיש לה תשלומים, אלא משום שלענין מצות ראייה לא יתכן שהטומאה תדחה [שיוכל להכנס למקדש], כיון שמצאנו שטומאה נדחית רק לצורך קרבנות ולא לצורך מצות, וכיון שפטור מראייה פטור מחגיגה. ולכן הטומאה לא נדחית גם כשיו"ט ראשון חל בשבת שאין לו תשלומים, משום שהטומאה לא נדחית גם אם אין לו תשלומים. ומה שכתב רש"י שהטומאה לא נדחית בחגיגה משום שיש לו תשלומים, זה באופן שהכהנים או הכלי שרת היו טמאים [שגם בזה טומאה דחויה בציבור כמבואר לעיל (ע"א)], ובזה לולא שיש לו תשלומים היתה נדחית הטומאה, כיון שהציבור לא טמאים וחייבים בראייה ובחגיגה, אלא שהקרבת החגיגה לא יכולה להיות בטהרה, ולכן הטומאה היתה נדחית, אלא שכיון שיש לו תשלומים לא נדחית הטומאה. ובזה אי אפשר להקשות שבאופן שהכהנים היו טמאים ביום הראשון שאין לחגיגה תשלומים תדחה הטומאה, משום שגם אם הכהנים והכלי שרת היו טמאים אך כל ישראל היו ראויים לחגיגה גם ביום הראשון אלא שלא היתה להם אפשרות הקרבה ביום הראשון, ונמצא שיהיה להם תשלומים[סב], ולכן הטומאה לא נדחית[סג].

האם יש ללמוד לכל התורה שלטמא יש תשלומים ממה שיש לו תשלומים בפסח שם. תוספות (לעיל סע. ד"ה שוחטין) הקשו לפי הסובר ששוחטים על טמא שרץ מדוע התורה היתה צריכה לכתוב שטמא פטור מפסח, הרי לפי שיטה זו רק טמא מת בששי שלו לא עושה פסח, ודין זה אפשר ללמוד ממה שנאמר (שמות יב ד) 'לפי אכלו' [שמזה נלמד שרק מי שראוי לאכילה עושה פסח], שהרי טמא זה לא יוכל לאכול בלילה. ותירצו בשם **הרשב"א** ששיטה זו סוברת שפסח שני הוא תשלומים של ראשון, ולכן כתבה התורה שטמא לא עושה את הראשון אלא עושה את השני, לחדש שטמא יש לו תשלומים בשני. משום שהיה אפשר לומר שכיון שהשני הוא תשלומים לא יהיה תשלומים לטמא שלא היה ראוי בראשון, וכמו שמבואר בסוגייתנו לענין חגיגה, שאם כל ימי החג הם תשלומים של הראשון אין תשלומים למי שלא היה ראוי בראשון, וחידשה התורה שאעפ"כ יש לטמא תשלומים.

והשאגת אריה (סי' סה) הקשה מסוגייתנו על הרשב"א שהרי במסכת חגיגה (ט.) מבואר שלפי הסובר שפסח שני תשלומים של ראשון, יש ללמוד ממה שטמא עושה פסח שני אע"פ שלא היה ראוי בראשון, שבכל התורה יש תשלומים לטמא כמו שבפסח יש תשלומים לטמא. ונמצא לפי זה שמי שסובר שפסח שני תשלומים של ראשון, גם בחגיגה מי שהיה טמא בראשון יש לו תשלומים אפילו אם בחגיגה כל הימים הם תשלומים של ראשון. וא"כ קשה איך מבואר בסוגייתנו שעולא סובר שמי שהיה טמא ביום הראשון לא מביא חגיגה בשאר הימים, הרי מבואר לעיל שעולא סובר ששוחטים על טמא שרץ, ולפי הרשב"א מי שסובר כן סובר שפסח שני תשלומים של ראשון, ונמצא שלשיטתו לא יתכן לסבור שמי שהיה טמא ביום הראשון לא מביא חגיגה בשאר הימים, וא"כ איך מבואר כאן שעולא סובר שמי שהיה טמא ביום הראשון לא מביא חגיגה בשאר הימים. והשאגת אריה סיים שמוכח מסוגייתנו שלא כהרשב"א, אלא שעולא סובר שפסח שני הוא לא תשלומים של ראשון [אע"פ ששוחטים על טמא שרץ ולא כהרשב"א[סד]. ואע"פ שלענין חגיגה סובר עולא שכל הימים הם תשלומים של ראשון[סה].

והמשיב נפש (נתעתד ד"ה עקר נפ"ד ו"ל) תירץ שכוונת הרשב"א היא שלולא הפסוק היו אומרים שפסח שני תשלומים של ראשון ואין תשלומים לטמא, אך אחרי שהתחדש שטמא מקריב פסח שני יתכן שהתחדש שהשני הוא לא תשלומים של ראשון. וא"כ יתכן שבאמת עולא סובר כן, שאחרי שהתחדש שיש לטמא פסח שני, התחדש שפסח שני לא תשלומים של ראשון. והוסיף שכן מוכח ממה שכתבו תוספות (ד"ה עקר) בדעת רב נחמן שסובר לענין חגיגה שכל ימי החג הם לא תשלומים של ראשון. והרי רב נחמן סובר ששוחטים וזורקים על טמא שרץ כמבואר (להלן נג.), וא"כ קשה לפי מה שכתב הרשב"א שאם שוחטים וזורקים על טמא שרץ מוכח שפסח שני הוא תשלומים של ראשון, מדוע פסח שני הוא תשלומים של ראשון, ואילו לענין חגיגה כל הימים הם לא תשלומים של ראשון. ובהכרח כמו שהתבאר, שיתכן שגם הסובר ששוחטים על טמא שרץ, סובר שהפסוק שחידש שלטמא יש פסח שני, חידש שפסח שני הוא לא תשלומים של ראשון.

והאפיקי ים (מ"ס סי' ס) תירץ [על קושיית השאגת אריה], שמה שמבואר בגמרא שאם פסח שני הוא תשלומים יש ללמוד ממה שטמא מביא פסח שני שיש תשלומים לטמא, הוא רק אם לא שוחטים על טמא שרץ, שאז נמצא שמה שלא מביא פסח הוא לא בגלל שלא ראוי לאכילה, שהרי טמא שרץ יהיה ראוי לאכילה בערב, אלא הוא משום שטומאתו פוטרתו מהפסח, ולכן יש ללמוד מפסח שני שלטמא יש תשלומים. אך אם שוחטים על טמא שרץ, נמצא שמה שטמא מת ביום הששי לא ראוי לפסח, הוא לא משום טומאתו אלא משום שלא ראוי לאכילה, והרי הוא כזקן שלא ראוי לאכילה ולא מביא פסח, וא"כ אין ללמוד משם שלטמא יש תשלומים, כיון שמה שלא היה ראוי לפסח הוא לא משום הטומאה. ולפי זה לא קשה קושיית השאגת אריה כיון שעולא הרי סובר ששוחטים על טמא שרץ, ולכן אע"פ שסובר שפסח שני הוא תשלומים של ראשון, הוא סובר שבחגיגה אין לטמא תשלומים, משום שבחגיגה הטומאה פוטרתו ביום הראשון, ואין ללמוד שיהיו לו תשלומים ממה שיש לטמא תשלומים בפסח, משום שמה שבפסח הטמא לא היה ראוי לראשון הוא לא בגלל טומאתו.

וכתב עוד שיש לבאר באופן אחר מדוע רק אם אין שוחטים על טמא שרץ יש ללמוד מפסח שני שיש לטמא תשלומים. משום שרק אם לא שוחטים על טמא שרץ, פטורו של טמא הוא לא משום שלא ראוי לאכילה, אלא הוא משום שהתורה פוטרתו מפסח, ולכן יש ללמוד מכאן שאע"פ שבכל התורה אין תשלומים למי שהיה פטור בתחילה, אך לטמא יש תשלומים, שהרי הטמא היה פטור מפסח ראשון ואעפ"כ יש לו תשלומים בפסח שני. אבל אם שוחטים על טמא שרץ, ורק על טמא מת ביום הששי לא שוחטים משום שלא ראוי לאכילה, נמצא שטמא לא היה פטור מפסח ראשון, אלא שהיה אנוס ולא היתה לו אפשרות להביא את הפסח, משום שפסח לא ראוי לבוא כשבעליו לא ראויים לאכילה. ולכן אין ללמוד ממנו לכל התורה שלטמא יש תשלומים, משום שמה

ס. **כן** שיטת רש"י שם שחגיגה לא דוחה שבת וטומאה משום שיש לה תשלומים, ותוספות חולקים וסוברים שמה שלא דוחה שבת וטומאה זו גזירת הכתוב. סא. **ובן** כתב בקצרה האפיקי ים (מ"ס סי' ס סק"ט- י). סב. **הקהלות** יעקב כתב שדומה ליו"ט ראשון שחל בשבת שיש תשלומים אע"פ שלא יכולים להקריב בראשון, משום שרק היום של השבת גורם שלא יוכלו להקריב. וכוונתו, שכיון שהיה חייב בחגיגה אלא שלא היה יכול להקריב בשבת, לכן יש לו תשלומים. סג. **והאפיקי ים** (שם) כתב שלפי זה לא קשה מסוגייתנו על הטורי אבן, משום שמה שטומאת בעלים לא נדחית בחגיגה אין זה משום שיש לה תשלומים. וראה באפיקי ים ובקהלות יעקב שהקשו על תוספות, שנראה שסוברים שלפי רש"י שטומאה לא נדחית משום שיש לחגיגה תשלומים, גם מה שטומאת בעלים לא נדחית בחגיגה הוא משום שיש לה תשלומים. והקהלות יעקב ביאר שתוספות סוברים שאם היה לחגיגה כח לדחות את הטומאה היא היתה דוחה את הטומאה גם לענין חיוב ראיה, כיון שבלי דחייה זו לא יוכל לקיים מצות חגיגה. וכמו שמבואר לעיל (ט:) שפסח הבא בטומאה נאכל בטומאה, משום שאם לא נתיר את האכילה הקרבן לא יהיה כשר [ולכאורה אפשר לבאר באופן אחר שתוספות לשיטתם שכתבו (חגיגה ג: ד"ה שומע) שרק טמא פטור מחגיגה אבל שאר הפטורים מראייה חייבים בחגיגה, וביאר החזון איש (או"ח סי' קכד לקף פ ה ד"ה דעת) שסוברים שמה שנלמד ממה שנאמר (דברים יג ה-ו) 'ובאת שמה והבאתם שמה' שטמא פטור מראייה, לא מתפרש שמי שפטור מחובת ראייה פטור מחובת הבאת קרבנות הרגל, אלא מתפרש שמי שלא יכול לבא למקדש פטור מחובת הבאת קרבנות הרגל, ולכן רק טמא שלא יכול לבא למקדש פטור מראייה. ולכן תוספות סוברים שאם לטומאת בעלים לא היה תשלומים היתה נדחית [לפי רש"י], משום שהטומאה היתה נדחית גם לענין זה שיוכל לבוא למקדש ככל טומאה דחויה בציבור שיכולים לבא למקדש. אמנם בשיטת רש"י אפשר לומר שסובר כשיטת הרמב"ם (חגיגה פ"ג ה"ד) שכל הפטורים מראייה פטורים מחגיגה, וכבר ביאר החזון איש (שם) ששיטתו ש'ובאת שמה, והבאתם שמה' מתפרשת שרק מי שחייב בראייה חייב בחגיגה. ולכן הוא סובר שבטומאת בעלים הטומאה לא נדחית גם לולא שיש לה תשלומים, כיון שסוף סוף פטור מראייה וכמו שכתבו האפיקי ים והקהלות יעקב]. סד. **ועל** מה שהקשו תוספות לעיל צריך לתרץ כתירוצם הנוסף של תוספות. וראה בשאגת אריה שכתב תירוץ נוסף. סה. **והשאגת** אריה הוכיח גם מהסוגיא בחגיגה (ט.) שיתכן לסבור שפסח שני לא תשלומים של ראשון, ואילו בחגיגה כל הימים הם תשלומים של ראשון. וראה בטורי אבן (חגיגה ט: ד"ה אלא) שהוכיח גם כן מהסוגיא בחגיגה הוכחה זו. וביאר שהחילוק בין חגיגה לפסח הוא שבחגיגה כל ימי החג רצופים, ולכן יותר מסתבר שהם תשלומים, מה שאין כן פסח שני שאינו סמוך לראשון, ולכן יותר נראה שאינו תשלומים של ראשון. והוסיף שבירושלמי (חגיגה פ"ב ה"ב) מבואר שאם פסח שני תשלומים של ראשון גם בחגיגה שאר הימים הם תשלומים. ולפי הנתבאר הוא לא חולק עם הבבלי. משום שאם פסח שני הוא תשלומים אף שלא רצוף, כל שכן שבחגיגה שהימים רצופים, הם תשלומים. ומה שמבואר בבבלי שהם חלוקים הוא רק לענין זה שאם פסח שני לא תשלומים, יתכן שבחגיגה הם תשלומים.

שבטמא בפסח יש לו תשלומים הוא משום שלא היה פטור בראשון אלא היה אנוס, והרי עיקר דין פסח שני נאמר למי ששגג או נאנס ולא עשה את הראשון, וממילא אין ללמוד מכאן לכל התורה שלטמא יש תשלומים גם כשטומאתו פוטרתו, כגון בחגיגה[סי]. וגם לפי זה מיושבת היטב קושיית השאגת אריה, שכיון שעולא סובר ששוחטים על טמא שרץ, יכול לסבור שבחגיגה אין תשלומים לטמא אע"פ שסובר שפסח שני תשלומים של ראשון, משום שלשיטתו מה שטמא מביא פסח שני הוא משום שהיה חייב בראשון אלא שהיה אנוס, מה שאין כן בחגיגה שטמא פטור, ולכן אין לו תשלומים[סי].

מדוע לא תירצו שאם יטמא במת יבטל מצות שמחה

שם. השאגת אריה (סי' סה) הקשה מדוע לא תירצה הגמרא שעולא לא אמר שיטמא במת, משום שעל ידי זה לא יוכל לקיים מצות שלמי שמחה, שמצותה היא בכל יום ויום מימי החג. וכתב שמכאן מוכח כשיטת **הרמב"ם** (יו"ט פ"ו ה"ז-יט) שמצות שמחה מתקיימת גם בכל מיני שמחות, כגון בשר [חולין] ויין, אלא שיש מצוה מן המובחר שיאכל שלמי שמחה [ולא כשיטת **תוספות** (מו"ק יד: ד"ה עשה) שמצות שמחה מתקיימת רק בשלמי שמחה, ובזמן הזה שאין שלמי שמחה אין חיוב שמחה מהתורה, ורק מדרבנן חייב בשאר שמחות]. משום שלפי הרמב"ם מיושבת היטב סוגייתנו, שלכן לא תירצה הגמרא שיתבטל משמחה, כיון שאת עיקר מצות שמחה בשאר שמחות יוכלו לקיים גם כשטמא, ואע"פ שיתבטל ממצוה מהמובחר של שלמי שמחה, אך תקנה זו עדיפה מתקנת דרך רחוקה[סח].

והנימוקי הגרי"ב (ד"ה היו) תירץ לפי מה שכתבו **תוספות** (חגיגה ח. ד"ה ושמחת) שחיוב שמחה של פסח נלמד מחיוב שמחה של עצרת. ולפי שיטה זו נראה שרק בסוכות שמפורש בתורה 'ושמחת בחגך' (דברים טז יד), יש חיוב שמחה בכל יום ויום מהחג, אך בפסח שהחיוב שמחה נלמד מעצרת, יש חיוב שמחה רק ביום הראשון, כמו בעצרת שיש רק יום אחד יו"ט. אלא שיש תשלומים לחיוב שמחה בכל ימי הפסח כמו שיש תשלומים לחגיגה[סט]. ולפי זה מיושבת קושיית השאגת אריה כיון שלפי המבואר נמצא שחיוב שמחה של פסח שוה לחיוב חגיגה, ואם בחיוב חגיגה גם מי שלא היה ראוי בראשון היה חייב להביא בשאר הימים, גם בחיוב שמחה של פסח היה הדין כן. ואם עולא היה סובר כן נמצא שאם היו מטמאים אחד במת לא היה מתבטל ממצות שמחה, כיון שהיה יכול לקיימו ביום השביעי. אמנם במה שהגמרא הסיקה שעולא לא אמר שיטמאו במת משום שסובר שמי שטמא ביום הראשון לא יכול להקריב חגיגה בשאר הימים, נכלל שגם לא יוכל לקיים מצות שמחה בשאר הימים, ואם כן מה שעולא לא אמר שיטמאו במת הוא גם בגלל שיתבטל ממצות שמחה.

איזו תקנה יעשו לפי רב נחמן

אמר להו רב נחמן זילו ואמרו ליה לעולא מאן ציית דעקר סיכיה ומשכניה ורהיט. תוספות (ד"ה עקר) הקשו איזו תקנה רוצה רב נחמן שיעשו, הרי גם הוא סובר להלן (נג.) ששוחטים וזורקים על טמא שרץ, ואי אפשר לטמאות אחד בשרץ[ע]. ותירץ שסובר שלענין חגיגה כל ימי החג אינם תשלומים של הראשון. ונמצא שיכולים לטמאות אחד במת[עא]. **וההפלאה** (ד"ה ממר) הקשה שבתוספות משמע שאם רב נחמן לא היה מוצא תקנה אחרת, היה מודה לעולא שמשלחים אחד לדרך רחוקה. וא"כ בהכרח ששאלתו היתה רק לפי שיטתו שאפשר לטמאות במת, וא"כ מדוע היה צריך לומר 'מאן ציית' וכו', הרי היה לו לשאול כמו שהגמרא שאלה לעיל שיטמאו אחד במת, כיון שהוא סובר שזו תקנה טובה. ותירץ שיש לדייק בלשון רב נחמן שהוסיף 'ורהיט', מדוע היה צריך להוסיף זאת[עב]. ונראה שהיה אפשר לומר שאין עדיפות לתקנה זו של טומאת מת, משום שאע"פ שאם יטמאו אחד במת יוכל גם הוא לעשות פסח ראשון [ואילו כשמשלחים אחד לדרך רחוקה הוא לא יוכל לעשות פסח ראשון], אך הרי גם מי שמשלחים לדרך רחוקה יכול לחזור ע"י סוסים ופרדים לירושלים אחרי שכל ישראל ישחטו בטומאה, ויעשה את הפסח ראשון. ולכן הוסיף רב נחמן 'ורהיט', דהיינו שאפילו אם יסכים לעקור משכנו, אך לא יסכים לחזור ולרוץ ע"י סוסים ופרדים ולעשות את הראשון, ולכן עדיף שנטמא אחד במת שאז יוכל לעשות את הראשון, כיון ששיטתו שהטמא מת יוכל לעשות חגיגה בשאר הימים [משום שלענין חגיגה כל הימים הם לא תשלומים של הראשון].

ובעיקר קושיית תוספות כתב **האור חדש** (נמוק' שם) שיש ליישב באופן נוסף, שרב נחמן סובר שיש תקנה לטמאות נשים במת שהרי הם פטורות מחגיגה. ומה שעולא לא סובר כן הוא משום שסובר שנשים בראשון רשות, ונמצא שהם לא נמנים במנין, וטומאתם לא מעלה ולא מורידה. אבל רב נחמן סובר שנשים בראשון חובה, ולכן יש תקנה זו לטמאות נשים[עג]. **והמשיב נפש** (נמוק' שם) תירץ כעין זה, ובאופן אחר, שמה שעולא סובר שלא מטמאים נשים הוא משום שהם יתבטלו ממצות שמחה. ומה שהיו מטמאים אנשים לולא שהיו מתבטלים ממצות חגיגה, הוא משום שכדי שאחרים יקיימו מצות פסח מותר להם לבטל חיוב שמחה. אבל לנשים שאין חיוב ערבות לשיטת **הרא"ש** (נרכות פ"ג סי' יג), אסור להטמאות ולבטל מצות שמחה בשביל שאחרים יקיימו מצות פסח. ומעתה יתכן שרב נחמן סובר כאביי (קידושין לד:) שנשים לא מצוות בשמחה, וא"כ לשיטתו אפשר לטמאות נשים[עד].

והאור חדש (שם) תירץ באופן נוסף, שאע"פ שעולא אמר שישלחו אחד מהטהורים לדרך רחוקה וכולם עושים בטומאה, אבל אם לא תהיה ברירה ישלחו אחד מהטמאים ורק הטהורים יעשו את הראשון. ולפי זה נראה שכוונת רב נחמן היתה שטהור לא יסכים ללכת לדרך רחוקה, כיון שהטהורים לא זקוקים לתקנה, שהרי גם במחצה על מחצה הטהורים עושים את הראשון[עה], וא"כ הוא לא יסכים ללכת לדרך רחוקה בשביל שלטמאים תהיה תקנה. ולכן בהכרח משלחים אחד מהטמאים לדרך רחוקה, והוא יסכים, כיון שאם לא יסכים, לא יוכל לעשות את הפסח בין בראשון ובין בשני, ולכן יסכים ללכת לדרך רחוקה כדי שיוכל לעשות על כל פנים את הפסח שני.

רב חידש שגם אם הזבים לא נטהרו בשני הטמאי מת לא עושים את השני

כל היכא דעבדי ציבור בראשון עביד יחיד בשני וכו'. האחרונים[עו] הקשו מדוע רב היה צריך לטעם זה, הרי גם בלי טעם זה לא יתכן שהטמאי מת יעשו את השני, כיון שגם הזבים וגם הטמאי מתים לא עשו את הראשון, ונמצא שציבור יעשו את השני, והרי אין ציבור עושים את השני. וכן מבואר להלן (ע"ב) שאם היו שליש זבים ושליש טמאי מתים ושליש טהורים, הטמאי מתים לא עושים את הראשון ולא את השני, משום שבראשון הם רק מיעוט [כיון שזבים לא מקריבים בטומאה], ומיעוט לא מקריב בטומאה. וגם את השני הם לא עושים, כיון שגם הזבים וגם הטמאי מתים לא עשו את הראשון, ונמצא שציבור יעשו את השני, והרי אין ציבור עושים את השני. וא"כ גם בענייננו הטמאי מתים לא יכולים לעשות את השני כיון שיחד עם הזבים הם ציבור שלא עושה את השני. ותירצו ששם מדובר שהזבים נטהרו בשני, ורוצים לעשות אותו עם הטמאי מתים וכמו שפירש **רש"י** (שם ד"ה נטמאו), ולכן הטמאי מתים לא

סו. וראה שם שביאר שבזה מיושב מדוע חולה מביא פסח שני אם הבריא כמו שמוכח במשנה להלן (נג.), שהרי לכאורה קשה לפי השיטה שהשני תשלומים של ראשון, מדוע חייב בשני הרי לא היה ראוי בראשון. ואין לומר שנלמד ממה שטמא יש לו תשלומים, שהרי מבואר בחגיגה (ט.) שאין ללמוד ממה שטמא יש לו תשלומים בפסח, שיש תשלומים גם למי שהיה פטור בראשון מסיבות אחרות. אמנם לפי הנתבאר מיושב היטב שהרי החולה היה חייב בראשון, אלא שהיה אנוס מלהקריב בראשון כיון שלא היה ראוי לאכילה. ולכן ודאי שיש לו תשלומים. ואינו דומה לחגיגה שמי שהיה חולה ביו"ט ראשון אין לו תשלומים, משום שבחגיגה מי שחולה פטור מלעלות לרגל, שהרי גם אם יש לו אפשרות לבא בסוסים ופרדים פטור משום שלא יכול לעלות ברגליו, וא"כ מה שלא עשה את הראשון הוא לא משום שהיה אנוס אלא משום שהיה פטור, ולכן אין לו תשלומים. **סז. אלא** שכתב שלפי התירוץ הראשון והשני בתוספות (ד"ה שמא) שגם אם לא היה ראוי להביא חגיגה מחמת איסור תחומים, נחשב שלא היה ראוי בראשון ואין לו תשלומים, לא יתכן לומר כן, משום שלפי זה נמצא שגם אם לא היה פטור, אלא היה אנוס בגלל איסור, נחשב שלא ראוי. וא"כ שוב יש ללמוד ממה שיש לטמא תשלומים בפסח שיש תשלומים לטמא בחגיגה, אע"פ שמה שטמא לא מביא פסח הוא משום שאיסורו מונעו מלאכול. ורק לפי תירוצם השלישי של תוספות שכיון שהיום גרם שלא היה יכול להביא בראשון יש לו תשלומים, יתכן שגם מה שיש לטמא תשלומים בפסח שני הוא משום שהיה חייב בראשון אלא היה אנוס. ואע"פ שבטמא לא גרם היום אלא טומאתו גרמה, יתכן שעיקר סברת התוספות היא שאם הוא רק אונס יש לו תשלומים. **סח. ראה** שם שהוסיף שתקנת דרך רחוקה היא לא תקנה טובה, כמו שאמר רב נחמן להלן שמי ישמע לנו להתרחק. וראה לעיל [בענין 'מדוע רב אמר' וכו'] שהובא שהאור חדש ביאר בג' אופנים מדוע תקנה זו תקנת טובה מתקנת טומאה. **סט. ובזה** ביאר מה שהביאו תוספות (חגיגה ו: ד"ה יש נשמחה) שבתוספתא מבואר שלשמחה יש תשלומים, ולפי מה שהתבאר כוונת התוספתא לחיוב שמחה של פסח. **ע. ראה** באור חדש (ד"ה והנה) שהקשה על קושיית תוספות, שהרי תוספות ביארו שקושיית רב נחמן היתה רק משום שעולא סובר שדרך רחוקה היא ט"ו מילים, וא"כ יתכן שרב נחמן סובר שאם הוא מחוץ לאיסקופת העזרה כבר נחשב דרך רחוקה, ולכן לשיטתו יש תקנה זו לשלח אחד חוץ לאיסקופת העזרה. והמשיב נפש (נמוק' שם נסוף לנריו) תירץ שרב נחמן הוכיח להלן (נג:) כשיטתו שאם זרק על מי שהיה בדרך רחוקה הורצה, ממה ששנינו במשנה שם שמי שהיה בדרך רחוקה 'ולא עשה את הראשון' עושה את השני, שהרי משמע שיכול לעשות אלא שלא עשה. ואם סובר שמי שמחוץ לאיסקופת עזרה נחשב בדרך רחוקה אין לדייק כן מהמשנה, כיון שמה שמשמע מהמשנה שיכול לעשות הוא משום שיכול להכנס לעזרה, אך אם הוא ישאר חוץ לעזרה יתכן שאם זרקו עליו לא הורצה. ובהכרח שרב נחמן סובר שרק מי שחוץ לט"ו מילים נחשב שהוא בדרך רחוקה, ולכן הקשו תוספות איזו תקנה יעשו לפי רב נחמן. **עא. ראה** באור חדש (נמוק' שם) שהקשה איזה תקנה יעשו לשיטתו כששביעי של פסח יחול בשבת שלא יוכל להקריב חגיגה [וקושייתו צריכה ביאור, שהרי הגמרא לעיל כבר מקשה מדוע לא יטמאו אחד במת ויעשה את החגיגה בשביעי, ולא תירצה שלא נוכל לעשות תקנה זו כששביעי של פסח שחל בשבת. וכבר הובא לעיל [בענין 'מדוע לא תירצו' וכו'] מה שביארו האחרונים שם. וא"כ זו שיטת רב נחמן שמטמאים במת]. **עב. ראה** באור חדש (נמוק' ד"ה עקר) שביאר שכוונת רב נחמן שבשביל להתרחק ט"ו מילים ביום י"ד עד חצות צריך סוסים ופרדים, ומי ישמע לנו להתרחק בסוסים ופרדים. **עג. דבריו** צריכים ביאור שהרי אם לפי עולא נשים בראשון רשות והנשים לא נמנות למנין, בהכרח שהיו מחצה טהורים מהאנשים בלי הנשים [ולכן לא יועיל שנטמא נשים], וא"כ גם אם נשים בראשון חובה לא יועיל שנטמא אשה, שהרי יש מחצה טהורים בלי האשה שנטמאה. **עד. וצריך** ביאור במה שכתב שמה שמטמאים אנשים אע"פ שמבטלים מצות שמחה הוא כדי שאחרים יקיימו מצות פסח, שא"כ איך תירצה הגמרא שלפי עולא לא מטמאים משום שיתבטל ממצות חגיגה, הרי גם בזה נתיר לו לבטל כדי שאחרים יקיימו מצות פסח. **עה. ראה** לעיל [בענין 'האם רק הטמאים' וכו'] שהרחבנו בזה. והובא שיש מהאחרונים שפירשו שגם הטהורים צריכים תקנה.

עו. צל"ח (להלן ע"ב ד"ה נטמו), **רבי עקיבא איגר** (להלן ע"ב ד"ה נטמאו) **וחזון איש** (או"ח סי' קכד לקח פ ס).

19/06/2018 אוצר החכמה

יכולים להקריב את השני, כיון שביחד עם הזבים הם ציבור שלא עושה את השני. אבל כאן חידש רב שאפילו אם הזבים לא נטהרו בשני, ורק הטמאי מתים יכולים לעשות את השני, אעפ"כ לא יכולים לעשות את השני[עז], כיון שלא עושים את השני אם לא עשו את הראשון[עח].

ויש מהאחרונים[עט] שכתב, שמכאן מוכח שלא כדברי **המנחת חינוך** (מצוה שפ אות יג) שמנין הרוב והמיעוט לענין פסח שני נמדד לפי מנינם בראשון. וכגון שבראשון היו רוב טמאים, ובשני נטהרו חלק מהם, לא עושים את השני אע"פ שבשני הטמאים הם מיעוט, כיון שבראשון היו רוב ולא היה דינם להדחות לשני. שהרי לפי הנתבאר מוכח לא כן. משום שאם מנין הרוב והמיעוט נמדד לפי מנינם בראשון, שוב קשה מדוע רב היה צריך לטעמו, הרי גם אם הזבים לא נטהרו בשני, ורק הטמאי מתים נטהרו בשני, לא יוכלו הטמאי מתים לעשות את השני, כיון שבראשון הזבים והטמאי מתים היו רוב טמאים ולא היה דינם להדחות לשני. ובהכרח שכיון שבשני נטהרו רק הטמאי מתים, ועכשיו הם מיעוט, הם עושים את השני[פ].

שני ביאורים בדעת שמואל

אמר להו שמואל זילו אמרו ליה לאבא ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו. האחרונים נחלקו בביאור סברת שמואל. יש **מהאחרונים**[פא] שביארו ששמואל סובר שהלכה זו שמיעוט טמאים לא עושים בטומאה היא רק כשיש טהורים שיעשו את הפסח, אבל כאן שאין טהורים שיעשו את הפסח, גם מיעוט טמאים עושים בטומאה, כדי שלא תתבטל מצות פסח בראשון[פב]. אמנם יש מהאחרונים[פג] שביארו שסברת שמואל היא שכיון שזבים לא יכולים להביא את הפסח אינם נמנים במנין הציבור, ונמצא שרק הטמאי מת נמנים, והרי הם כל הציבור, ולכן נדחית הטומאה.

האם מיעוט מהציבור עושים את הראשון

שם. המאירי (ד"ה כגון) כתב שאם היו רובם זבים ומיעוטם טהורים, הטהורים עושים את הראשון. ומבואר מדבריו שטהורים עושים פסח ראשון אע"פ שהם מיעוט[פד]. **והאבני נזר** (או"ח סי' תקלח אות ד) כתב שכן מבואר ממה שכתבו **תוספות** (יומא נג. ד"ה דומה) שאם היו רובם זבים ומיעוטם טהורים, הטהורים מקריבים את הראשון אפילו בשבת, ואע"פ שהם מיעוט. וכן מוכח ממה ששמואל סובר שאם רובם זבים ומיעוטם טמאי מתים הטמאי מתים עושים את הראשון, ומוכח שאע"פ שהטמאי מתים הם מועטים, הם מקריבים את הראשון. וגם מדברי רב יש להוכיח כן שהרי רב אמר את דינו רק אם מיעוטם טמאי מתים, ומשמע שאם מיעוטם טהורים הם יעשו את הראשון, שאם לא כן היה לו לרב לחדש שאפילו אם מיעוטם טהורים לא עושים את הראשון כיון שהם מיעוט, וגם לא עושים את השני, כיון שהציבור לא עשה את השני[פה]. אלא שהאבני נזר הביא שתוספות (קידושין לז: ד"ה הוחיל) כתבו שישראל הקריבו במדבר רק פסח אחד משום שרובם היו ערלים. ומבואר מדבריהם שכיון שרובם ערלים, גם המולים לא מקריבים, משום שמיעוט לא עושים פסח ראשון. אלא שקשה שהרי בסוגייתנו מוכח שמיעוט מקריבים פסח ראשון[פו] [ואמנם **הריטב"א** (יבמות עב. ד"ה ומ"מ) כתב שבאמת המיעוט שאינם ערלים עשו את הפסח במדבר].

ותירץ האבני נזר שלכאורה קשה מדוע מיעוט מביא פסח ראשון, הרי פסח הוא קרבן ציבור ומיעוט אין לו תורת ציבור[פז]. וצריך לומר שכיון שכל ישראל ערבים זה לזה, נמצא שכל ישראל מצווים שהיחיד יקריב, ולכן נחשב קרבן ציבור. ומה שכל קרבן יחיד לא נחשב קרבן ציבור מחמת הערבות, הוא משום שחיוב ערבות הוא רק במצוה שחייב בה, שאז חייב גם שכל ישראל יקיימוה. ולכן בקרבן שיחיד חייב אין חיוב ערבות על כל ישראל, משום שאינם מצווים בחיוב זה[פח]. אבל בקרבן פסח שכל ישראל מחויבים, יש עליהם גם חיוב ערבות שכל יחיד ויחיד יקריב, וכשיחיד מקריב מתקיים בזה חובת הציבור שהם ערבים לקיום החיוב, ולכן הוא קרבן ציבור[פט]. ובזה מיושבים דברי תוספות בקידושין שבמדבר לא הקריבו פסח מחמת שרובם ערלים, שהרי רק בערבות מואב התחייבו בערבות, אבל במדבר לא היה עליהם חיוב ערבות, ולכן במדבר לא יכלו המיעוט להקריב את הפסח, משום שאם אין חיוב ערבות, הקרבן יהיה קרבן יחיד, והרי פסח קרב רק בתורת קרבן ציבור ולא בתורת קרבן יחיד.

ביאור מחלוקת האמוראים האם יש תשלומים לפסח הבא בטומאה

נימא בהא קמיפלגי וכו'. תוספות (ד"ה לימא) ביארו שבתחילה היה פשוט לגמרא שכיון שנאמר (במדבר ט י) 'איש כי יהיה טמא', נלמד משם שדווקא אם היחיד היה טמא והציבור היו טהורים יכול היחיד לעשות את השני. אבל אם גם הציבור היו טמאים לא יכול היחיד לעשות פסח שני. ולכן סברה הגמרא שמי שסובר שיש תשלומים לפסח הבא בטומאה בהכרח סובר שטומאה הותרה בציבור, שאז נמצא שהוא כמו שהציבור היו טהורים [כמו שכתב **רש"י** (ד"ה וכן מודה)], ולכן הזבים עושים את השני. והחולק סובר שטומאה דחויה בציבור, ונחשב שהציבור היו טמאים בראשון, ולכן הזבים לא עושים את השני. והגמרא דחתה שכולם סוברים שטומאה דחויה בציבור, אלא שהסובר שיש תשלומים לפסח הבא בטומאה סובר שלא לומדים מ'איש כי יהיה טמא' שדווקא אם הציבור היו טהורים יכול היחיד לעשות את השני, אלא לומדים שדווקא יחיד נדחה לשני ולא ציבור [אלא הציבור עושים את הראשון אפילו בטומאה], ולכן אע"פ שטומאה דחויה בציבור, והציבור היה טמא בראשון, אעפ"כ הזבים עושים את השני.

והצל"ח (פסחים סה) הקשה על הסובר שאין תשלומים לפסח הבא בטומאה, שהרי ודאי שממה שנאמר 'איש כי יהיה טמא' נלמד שאיש נדחה ולא ציבור, וכמבואר לעיל (סו:), שאם לא כן מנין נלמד דין זה. וא"כ איך הוא סובר שנלמד מפסוק זה שרק עם שאר הציבור היו טהורים יכול היחיד לעשות את השני. ותירץ לפי מה שכתבו תוספות לעיל (סו. ד"ה מה) שהתנאים נחלקו מהיכן נלמד שציבור עושה בטומאה, שיש תנא שלומד מ'איש' וגו', ויש תנא שלומד ממה שנאמר (פסחים ט יג) 'במועדו'. וא"כ יתכן שהאמוראים בסוגייתנו נחלקו במחלוקת זו, והסובר שאין תשלומין לפסח הבא בטומאה יסבור שמ'במועדו' לומדים שציבור עושים בטומאה, ומ'איש' נלמד שרק אם שאר הציבור טהורים עושה היחיד את השני.

אלא שכתב שמדברי **הרמב"ם** נראה שתירץ קושיא זו באופן אחר. משום שהרמב"ם (גיליון מקדש פ"ד הט"ז) כתב שלומדים שפסח בא בטומאה ממה שנאמר (פסחים יג ו) 'ויהי אנשים אשר היו טמאים' וגו', מפי השמועה למדו שרק

עז. **הצל"ח** כתב שאפילו אם הזבים לא עלו לירושלים לא יוכלו הטמאי מתים לעשות את השני.

עח. **ומה** שלהלן לא אמרו שהטמאי מתים לא עושים את השני כיון שהציבור לא עשו את הראשון [ויהיה הדין שלא יעשו גם את הזבים לא נטהרו] הוא משום ששם היו טהורים שעשו את הראשון [רעק"א וחזון איש שם]. ולהלן (ע"ב) [בענין 'האם כשהזבים לא נטהרו' וכו'] נרחיב בזה.

עט. **אבי עזרי** (קידושין פמח פ"ו ה"ד אות ה). פ. **והאבי** עזרי תמה על המנחת חינוך, שלעיל (אות יב) הביא את דברי האחרונים הנ"ל בביאור דברי רב, ואעפ"כ כתב כאן בפשיטות שנמדד לפי מנינם בראשון. וראה לעיל (עט:) [בענין 'האם מנין הטמאים והטהורים' וכו'] שהובא שההר המוריה (קידושין פמח פ"ה אות יד) חולק על המנחת חינוך. ושם הובאה הוכחה נוספת שלא כהמנחת חינוך מהסוגיא לעיל (עט:).

פא. **מהרש"ל**, מהרש"א (להלן ע"ב נמוק' ד"ה נראין) וליקוטי הלכות. פב. **ולהלן** (ע"ב) [בענין 'לפי שמואל' וכו'] יובא מה שכתבו עוד המהרש"ל והמהרש"א בביאור דברי תוספות שם. פג. **חידושי מהרי"ט** (קידושין לז: ד"ה והא לכתפו), **צל"ח** (לעיל עט: ד"ה ולפ"ז), **רש"ש** (להלן ע"ב נמוק' ד"ה נראין) **ושפת אמת** (ד"ה ודלמ). פד. **וראה** במנחת חינוך (מצוה שפ אות יב ד"ה היו הכרוך וציש) שכתב כן בפשיטות, והוסיף שהזבים לא יעשו את השני משום שרוב לא עושה את השני. והוסיף שיש טעם נוסף שהזבים לא עושים את השני, שכיון שרק מיעוט עשו את הראשון, לא עושים השאר את השני. ודבריו הם לשיטת הרמב"ם שיובא להלן (ע"ב) בענין 'רש"י והרמב"ם נחלקו' וכו'. פה. **וכתב** שאמנם יש לדחות הוכחה זו שנקט שמיעוטם טמאי מתים, כדי לחדש ששמואל סובר שאפילו שיש מיעוט טמאים הם עושים את הראשון, אך יש להוכיח ממה שמוכח להלן (ע"ב) שאם שליש זבים ושליש טמאי מתים ושליש טהורים, הטהורים עושים את הראשון. משום שמבואר שם שהטמאי מתים לא עושים כיון שהם מיעוט. ואם גם המיעוט טהורים לא עושים נמצא שבגלל הטומאה של הטמאים נדחים רוב הציבור, שהרי בגללם גם המיעוט טהורים לא עושה, וא"כ צריך להיות הדין שאדרבה בין הטהורים ובין הטמאי מתים יעשו. ובהכרח שגם אם הטמאי מתים לא עושים אך הטהורים עושים אע"פ שהם מיעוט. פו. **וראה** בחידושי מהרי"ט (קידושין לז: ד"ה והא) שהקשה על תוספות בקידושין ממה ששמואל אמר כאן שהטמאי מתים עושים את הראשון אף שהם מיעוט. והמהרי"ט תירץ שמה שהטמאי מתים עושים את הראשון הוא משום שהזבים לא נמנים כלל במנין הציבור, ונמצא שהטמאי מתים הם כל הציבור, ולכן עושים את הראשון. אבל במדבר לא היו רובם ערלים, אלא רק חלק מרוב הציבור היה ערל, וחלק היה מעוכב מהפסח בגלל שבנו היה ערל, ומי שהיה מעוכב רק בגלל בנו נמנה במנין, כיון שלא מעוכב מצד עצמו [וראה בחוסן יוסף (על המהרי"ט אות קמה) שכתב שלפי זה כל שכן שאם רוב הציבור עבריינים ולא עושים פסח לא יכולים המיעוט לעשות פסח]. והאבני נזר השיג על המהרי"ט שסברתו [שזבים לא נמנים] היא רק לפי שיטת שמואל שסובר שהטמאי מתים עושים את הראשון [וכמו שנתבאר לעיל שהמהרי"ט סובר שסברת שמואל היא שהזבים לא נמנים במנין], אבל רב שחולק וסובר שהטמאי מת לא עושים את הראשון, סובר שהזבים נמנים למנין, ואעפ"כ גם רב מודה שרק משום שהמיעוט הם טמאי מתים הם לא עושים את הראשון, אבל אם היו מועטים טהורים היו עושים את הראשון. ומוכח שאפילו לפי רב שזבים נמנים למנין, המועטים עושים את הראשון [וכן מבואר בתוספות ביומא הנ"ל ובמאירי הנ"ל]. ועוד קשה על מה שכתב המהרי"ט שבמדבר היו מעוכבים בגלל ערלות בניהם, שהרי ביבמות (עא:) מבואר שאם הבן חולה ואי אפשר למולו האב לא מעוכב מעשיית הפסח, וא"כ מדוע היו מעוכבים במדבר בגלל ערלת בניהם, הרי במדבר לא היו יכולים למול [ויש להוסיף שהריטב"א ביבמות הנ"ל כתב שהמיעוט שאינם ערלים עשו את הפסח, והוסיף שגם מי שבניו ערלים עשו את הפסח כיון שהיו אנוסים במילת הבנים]. פז. **והוסיף** להקשות עוד שהרי רבי מאיר סובר ששיר מעכב את הקרבן, והרי קרבן פסח טעון שירה כמבואר בתוספתא (פ"ד ה"ט) המובאת בתוספות לעיל (סד. ד"ה קרבן), ונמצא שאם מיעוט יעשו פסח הוא יהיה קרבן יחיד ולא יוכלו לקיים בו מצות שירה ויפסל. ויתכן שגם לרבנן יפסל משום שגם לשיטתם ששיר לא מעכב, אך צריך שיהיה ראוי לשיר, וכאן לא ראוי לשיר כיון שהוא קרבן יחיד. פח. **והוכיח** כן ממה שמבואר בראש השנה (כט.) שרק מי שמחויב במצוה יכול להוציא את חבירו, והרי ברש"י (סוכה ד"ה מוץ) מבואר שמי שמחויב בדבר יכול להוציא את חבירו אע"פ שכבר יצא משום שיש עליו חיוב ערבות שחבירו יקיים את המצוה. ואעפ"כ אם לא מחויב בדבר לא מוציא אחר. ובהכרח שבמה שלא מחויב אין לו חיוב ערבות. פט. **ראה** שם שכתב שכן מוכח מהמבואר במסכת מועד קטן (יד:) שברגל לא נוהג אבילות, משום שרגל הוא מצוה של רבים ודוחה מצות אבילות שהיא של יחיד, והרי לכאורה קשה שגם אם האבל ינהג אבילות, יבטל רק את מצות שמחה שלו ולא של אחרים, ומדוע נחשב שנדחית מצוה של רבים. ובהכרח שכיון שכל ישראל מחויבים מדין ערבות שיקיים מצות שמחה, לכן כשמתבטלת המצוה, נחשב שמצוה של רבים מתבטלת, ורק אבילות היא מצוה של יחיד, משום שזו מצוה שרק הוא חייב, ולכן אין על הציבור חיוב ערבות בזה.

יחידים נדחים לשני, אבל ציבור עושים בטומאה. **והכסף משנה** (סס) כתב שמקורו **מהספרי**. והרי לכאורה קשה מדוע הביא את דרשת הספרי ולא הביא את הלימוד המבואר בבבלי לעיל (סו:) שממה שנאמר 'איש' וגו' נלמד שציבור עושים בטומאה. אמנם נראה שלרמב"ם היה קשה על סוגייתנו איך רב הונא סובר שאין תשלומים לפסח הבא בטומאה, הרי ממה שנאמר 'איש' לומדים שציבור לא נדחים, ואיך אפשר ללמוד מכאן שאם הציבור טמאים בראשון לא עושה היחיד את השני. ולכן תירץ הרמב"ם שרב הונא סובר כהספרי שלומדים שציבור עושים בטומאה ממה שנאמר 'ויהיו אנשים' וגו', ולכן לומד מ'איש' שאין תשלומין לפסח הבא בטומאה, וכיון שהרמב"ם פסק (קרבן פסח פ"ז ה"ה) כרב הונא, לכן הביא את הלימוד של הספרי שממה שנאמר 'ויהיו אנשים' לומדים שציבור עושים בטומאה[צ].

מחלוקת הראשונים האם דברי רב הונא הם לפי השיטה שהשני הוא תשלומים לראשון

שם. רבינו חננאל (ד"ה אימתי - הכני) ביאר בדעת רב הונא, שסובר כרבי נתן (להלן נג.) שהשני הוא תשלומים לראשון, ומי שהיה פטור מהראשון, כגון גר שהתגייר וקטן שהגדיל בין שני[אוצר החכמה] הפסחים, פטורים מהשני. ולכן גם הזבים שלא עשו את הראשון לא עושים את השני. ואמנם אם הפסח הראשון היה בא בטהרה, התרבה מפסוק (להלן נג.) שהזבים עושים את השני, אבל אם הפסח הראשון לא בא בטהרה לא התרבה מהפסוק שהשני יעשה את הראשון. **והגרי"פ פערלא** בביאורו לרס"ג (מ"מ עשה ו עמ' 489 ד"ה ומדלנה) ביאר שלרבינו חננאל הוקשה מדוע רב הונא אמר דבריו רק במיעוטם זבים, הרי לפי דבריו שאין תשלומים לפסח הבא בטומאה, נמצא שאם הפסח בא בטומאה, גם מי שהיה בדרך רחוקה או מי שהזיד או שגג או נאנס בראשון לא יוכל לעשות את השני. ולכן ביאר רבינו חננאל שדברי רב הונא הם רק לפי שיטת רבי נתן שהשני תשלומים של ראשון, שלשיטתו היה אפשר לומר שכיון שהזבים היו טמאים ולא היו ראויים לראשון לא חייבים בשני. ואע"פ שבטמא מת מפורש בפסוק שעושה את השני, אך יתכן שזבים יותר חמורים ולא יעשו את השני. אלא שיש פסוק[אוצר החכמה] שמרבה שזבים עושים את השני כמבואר בברייתא להלן (נג.). והברייתא סוברת כרבי נתן, משום שלפי רבי שסובר להלן (סס) ששני הוא רגל בפני עצמו, ואפילו גר שהתגייר בין שני פסחים חייב בשני, לא צריך פסוק לרבות שזבים חייבים את השני, שהרי הם לא גרועים מגר שהתגייר. ורק לפי רבי נתן שסובר שמי שלא היה ראוי לראשון פטור מהשני צריך פסוק לרבות שזבים עושים את השני אע"פ שלא היו ראויים בראשון. ולפי זה ביאר רבינו חננאל שדינו של רב הונא הוא רק לפי רבי נתן שמה שזבים עושים את השני הוא חידוש שחידשה תורה, ולשיטתו סובר רב הונא שהחידוש של הפסוק הוא רק כשהראשון בא בטהרה ולא בטומאה[צא].

אך כתב **שברמב"ם** מוכח שחולק על רבינו חננאל, כיון שפוסק (קרבן פסח פ"ז ה"ה) כרב הונא אע"פ שפוסק (סס פ"ה ה"ח) כרבי שהשני הוא רגל בפני עצמו.

האם מי שהיה בדרך רחוקה עושה את השני כשהראשון בא בטומאה

שם. מבואר לעיל שלפי עולא שאם היו מחצה טהורים ומחצה טמאי מת משלחים לדרך רחוקה אחד מהטהורים[צב] [לפי השיטה שהטמאים לא עושים את הראשון ולא את השני], והטמאי מתים עושים את הראשון, יהיה הדין שמי שהיה בדרך רחוקה יעשה את השני. **ובהגהות הב"ח** (סוס ס) הקשה שהרי כאן מבואר שלפי רב הונא אין תשלומים לפסח הבא בטומאה, וא"כ מדוע מי שהיה בדרך רחוקה עושה את השני הרי הפסח ראשון בא בטומאה[צג]. ותירץ שעולא סובר שיש תשלומים לפסח הבא בטומאה[צד]. ובאופן שני כתב שרק מי שהיה זב בראשון לא עושה את השני כשהפסח בא בטומאה, אבל מי שהיה בדרך רחוקה בראשון, עושה את השני גם בפסח הבא בטומאה. **והרש"ש** (נמוס' ד"ה ליתמך) ביאר את תירוצו השני של הב"ח, לפי מה שכתבו **תוספות** (סס) שטעמו של רב הונא הסובר שאין תשלומין לפסח הבא בטומאה, הוא משום שלומדים ממה שנאמר 'איש כי יהיה טמא', שרק אם יחיד טמא והציבור טהורים עושה היחיד את השני, אבל אם גם הציבור היו טמאים לא עושה היחיד את השני. ולפי זה נראה שלכן אם היה בדרך רחוקה עושה את השני גם אם הציבור עשו בטומאה את הראשון, משום שאמנם נאמר 'איש כי יהיה וגו' או בדרך רחוקה', ויש ללמוד משם שרק אם היחיד בדרך רחוקה והציבור לא בדרך רחוקה עושה היחיד את השני, אך הרי גם כאן הציבור לא היו בדרך רחוקה, ולכן עושה היחיד את השני.

והגרי"פ פערלא בביאורו לרס"ג (מ"מ עשה ו עמ' 490) ביאר לפי מה שכתב **רבינו חננאל** [שהובא בענין הקודם] שטעמו של רב הונא הוא משום שסובר כרבי נתן ששני תשלומים של ראשון, ולולא שהיה פסוק שמרבה שזבים עושים את השני, הם לא היו יכולים לעשות את השני, כיון שלא היו ראויים לראשון, אלא שהתרבה מפסוק שעושים את השני. וחידוש זה הוא רק כשהראשון בא בטהרה. ולכן אם היחיד היה בדרך רחוקה הוא עושה את השני גם אם הציבור עשו את הראשון בטומאה, משום שהוא היה ראוי לראשון, ולא צריך פסוק לרבות שיכול לעשות פסח שני, ולכן הוא עושה את השני גם אם הציבור עשו את הראשון בטומאה. אלא שכתב שלפי **הרמב"ם** שחולק על רבינו חננאל וסובר שדברי רב הונא הם גם אם שני הוא רגל בפני עצמו, וכמו שמוכח ממה שפוסק (קרבן פסח פ"ז ה"ה) כרב הונא אע"פ שפוסק (סס פ"ה ה"ח) ששני הוא רגל בפני עצמו, נראה שגם אם היחיד היה בדרך רחוקה לא יעשה את השני אם הראשון בא בטומאה. **ורעק"א** (על הרמב"ם, קרבן פסח פ"ז ה"ח) כתב **שמהפנים מאירות** (זמיס י: נמוס' ד"ה קסבר) מבואר שאם שגג ולא עשה פסח ראשון, עושה את השני אפילו כשהראשון בא בטומאה.

פ:

לפי שמואל הטמאי מתים עושים את הראשון

בראשון לא עבדי הגדילו זבין על הטהורים דלא עבדי בטומאה הוה ליה טמאי מתים מיעוטא ומיעוטא לא עבדי בראשון. תוספות (ד"ה גרמשון) כתבו, שרב מני סובר כרב שסובר (לעיל ע"ח) שאם היו רובם זבים ומיעוטם טמאי מתים לא עושים הטמאי מתים את הראשון. אבל לפי שמואל שסובר שם שכיון שנאמר (במדבר ט ג) 'ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו' עושים הטמאי מתים את הראשון אע"פ שהם מיעוט, גם כאן יעשו הטמאי מתים את הראשון, כיון שאין רוב טהורים שיעשו את הראשון[א].

והקשו המהרש"ל והמהרש"א (נמוס' סס), שהרי טעמו של שמואל הוא שאם הפסח ראשון יתבטל לא נדחים הטמאים לשני אפילו שהם מיעוט, וטעם זה שייך רק שם שרובם זבים והטמאי מתים מיעוט, שאם הטמאי מתים לא יעשו, יתבטל לגמרי הפסח, כיון שזבים לא עושים פסח בטומאה. אבל כאן שיש מיעוט טהורים שעושים את הראשון, הפסח לא יתבטל, ובזה מודה שמואל שמיעוט טמאי מתים לא יעשו את הפסח הראשון בטומאה. והמהרש"ל תירץ[ב], שתוספות סברו מסברא שאין חילוק בזה, כיון שסברת שמואל היא שההלכה שרק אם רוב טמאים עושים בטומאה, היא משום שהטומאה נדחית לצורך זה שרוב הציבור יעשה פסח, ולכן רק אם רובם טהורים, שנמצא שגם אם הטומאה לא תידחה הציבור יעשה פסח, לא נדחית הטומאה, אבל אם כשהטומאה לא תידחה לא יעשו הציבור את הפסח, הטומאה נדחית. ולכן סובר שמואל שאם רובם זבים ומיעוטם טמאי מתים נדחית הטומאה [של הטמאי מתים], משום שאם הם לא יעשו, הציבור לא יעשו את הפסח, כיון שהזבים לא עושים פסח. וא"כ גם כששליש טהורים ושליש זבים ושליש טמאי מתים נדחית הטומאה [של הטמאי מתים], משום שאם הם לא יעשו, הציבור לא יעשו את הפסח, כיון שרק המיעוט טהורים יעשו, ומיעוט הוא לא ציבור[ג].

והצל"ח (לעיל עט: ד"ה ולפי"ז) **והרש"ש** (נמוס' סס) תירצו שהתוספות סוברים שטעמו של שמואל הוא שכיון שהזבים אינם בני עשיית הפסח הם לא עולים למנין. ולכן סובר שמואל שאם רובם זבים ומיעוטם טמאי מתים לא נדחים הטמאי מתים לשני, כיון שהוא כמו שרק הטמאי מתים הם הציבור, ודינו כמו שכל הקהל נטמא טומאת מת שעושה את הראשון. ולכן כתבו התוספות שגם כאן הטמאי מתים יעשו את הראשון לפי שמואל, כיון שלשיטתו הזבים לא עולים למנין, ורק הטהורים, והטמאי מת [שעושים בטומאה אם הם יהיו רוב

צ. והוסיף שאין לומר שאדרבה 'מאיש' נלמד שציבור עושים בטומאה, ומ'ויהי אנשים' נלמד שדווקא אם רק יחידים טמאים עושים את השני, אבל אם גם הציבור היו טמאים היחיד לא עושה את השני, משום שבפסוק 'ויהיו אנשים' לא מדובר על פסח שני אלא רק על פסח ראשון, וא"כ אפשר ללמוד משם רק כדרשת הספרי שציבור עושים פסח ראשון גם בטומאה. ורק מ'איש' אפשר ללמוד דיני פסח שני, משום ששם נאמר דיני פסח שני, ואפשר ללמוד משם שרק אם היחיד טמא והצבור טהורים, עושה היחיד את השני. **צא. ראה** להלן בסמוך שיובא מה שדנו האחרונים האם מי שהיה בדרך רחוקה עושה את השני כשהפסח ראשון בא בטומאה. **צב. כן** ביארו תוספות (ד"ה מצלמין). **צג. וראה** בדבר בעתו (סוס סד) שכתב שרק אם הפסח בא רק בטומאה אין לו תשלומים, אבל כאן הרי מלבד הטמאי מתים שעשו בטומאה, גם הטהורים עשו בטהרה, ונמצא שהפסח בא גם בטהרה, ולכן מי שהיה בדרך רחוקה עושה את השני. וכן כתב השפת אמת (להלן ע"ב נמוס' ד"ה נרמשון) שאם יש גם אנשים שעשו בטהרה יש לו תשלומים אע"פ שגם טמאים הקריבו. **צד. ראה** בצל"ח (נמוס' ד"ה מצלמין) שכתב כן בפשיטות, ולפי זה הקשה על הרמב"ם שפסק (קרבן פסח פ"ז ה"ה) שאין תשלומים לפסח הבא בטומאה, שהרי יש רבים שסוברים שיש תשלומים, שהרי עולא סובר כרב אדא בר אהבא שיש תשלומים. וא"כ הרמב"ם היה לו לפסוק כרבים. וראה בביאור הגרי"פ פערלא לרס"ג (מ"מ עשה ו עמ' 490 ד"ה ומדלנה) שהקשה על תירוץ זה של הב"ח שהגמרא היתה צריכה לפרש שעולא סובר כן, כמו שפירשה שסובר שכל ימי החג הם תשלומים לראשון. **א. השפת אמת** (נמוס' סס) כתב, שהדעת נוטה שלפי שמואל הזבים יעשו את השני אפילו אם אין תשלומים לפסח הבא בטומאה, משום שהיו גם אנשים שעשו בטהרה. ויש להעיר על דבריו שבהגהות הב"ח (לעיל ע"ח סוס ס) ובצל"ח (סס נמוס' ד"ה מצלמין) מבואר שלא כדבריו. משום שכתבו שאם היו מחצה על מחצה, ושלחו אחד מהטהורים לדרך רחוקה, והטמאים עושים בטומאה, לא יוכל מי שהיה בדרך רחוקה לעשות את השני אם אין תשלומים לפסח הבא בטומאה, [והב"ח צידד שיוכל לעשות את השני מטעם אחר]. והרי שם מיעוט עשו בטהרה, ואעפ"כ הם כתבו שאין תשלומים. וראה עוד בהערה להלן בסמוך. **ב. כן** נראה כוונתו. **ג. המהרש"א** תירץ, שכמו שברובם זבים הטמאי מתים לא נדחים לשני, כך כאן המיעוט זבים מצטרפים למיעוט טהורים, והרי הוא כאילו שרובם זבים, והטמאי מתים לא נדחים לשני. והרש"ש (נמוס' סס) כתב שדבריו מגומגמים.

הציבור], עולים למנין הציבור. ונמצא שבציבור שעולה למנין יש מחצה טהורים ומחצה טמאי מתים, ולכן דינם שהללו עושים לעצמם והללו עושים לעצמם כשיטת רב לעיל (עט.).

רש"י והרמב"ם נחלקו האם כשהזבים לא נטהרו עושים הטמאי מתים את השני

בשני לא עבדי נצרפו זבין עם טמאי מתים דלא עבדי בראשון הוו להו רובא ורובא לא מדחו לפסח שני. רש"י (ד"ה נצרפו) כתב שכיון שהזבים נטהרו, נמצא שעכשיו רוב הציבור צריכים לעשות פסח שני, ורוב ציבור לא עושה את השני. וכתבו **רבי עקיבא איגר** (ד"ה נצרפו) **והחזון איש** (או"ח סי' קכד סק"ק פ.) שנראה מרש"י שאם הזבים לא נטהרו, ורק מיעוט הטמאי מתים יבואו לעשות פסח שני, הם יוכלו לעשות פסח שני. ובזה מיושב מדוע רב אמר (לעיל ע"פ) שאם רובם זבים ומיעוטם טמאי מתים לא עושים הטמאי מתים את השני, משום שאין היחיד עושה את השני אם הציבור לא עשו את הראשון. ולכאורה קשה מדוע לא אמר רב גם שם שהטמאי מתים לא עושים את השני, משום שבשני מצטרפים הזבים עם הטמאי מתים, והרי הם רוב, ורוב לא עושה את השני. אמנם לפי הנתבאר מיושב שרב חידש שאפילו אם הזבים לא נטהרו, ורק הטמאי מתים יבאו לעשות את השני, לא יוכלו לעשות, משום שהציבור לא עשה את הראשון[ד]. ומה שרב מני לא אמר כאן את טעמו של רב שבגלל שהציבור לא עשה את הראשון לא עושים את השני, הוא משום שרק לעיל שייך טעם זה שאפילו אם מיעוט לא עשו את הראשון, לא עושים את השני, אבל כאן שמיעוט עשו את הראשון, היו הטמאי מתים יכולים לעשות בטומאה, לולא שהם רוב יחד עם הזבים. ולכן אם הזבים לא יטהרו יוכלו הטמאי מתים לעשות את השני. ולפי זה מה שרב אמר שאם בראשון היו מיעוטם טמאי מתים ורובם זבים, הטמאי מתים לא עושים את השני משום 'שהציבור' לא עשו את הראשון, הוא לאו דווקא, אלא כוונתו שכיון שכלל לא עשו את הראשון, לא עושים הטמאי מתים את השני, אבל אם היה אחד טהור שעשה את הראשון, יעשו הטמאי מתים את השני אם הזבים לא נטהרו.

אמנם הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ו) **הביא את סוגייתנו וכתב** שהמיעוט טמאי מתים לא עושים את השני משום שמיעוט עשה את הראשון והוסיף 'כמו שביארנו'. וכתבו **רבי עקיבא איגר** (שם) **והגרי"פ פערלא** בביאורו לרס"ג (מ"ע עשה ז עמ' 494) שנראה מדבריו שפירש בסוגייתנו שמה שלא עושים את השני הוא לא משום שהם רוב, אלא משום שרק מיעוט עשו את הראשון. ומשום שפירש שמה שרב אמר אם שרק 'ציבור' עשו את הראשון, עושים הטמאים את השני, הוא בדווקא, שדווקא אם הראשון נעשה ע"י רוב הקהל עושים המיעוט את השני. ולכן גם כאן שרק מיעוט עשה את הראשון, לא עושים הטמאי מתים את השני. וזו כוונת הרמב"ם 'כמו שביארנו' שכוונתו לדבריו לעיל (ה"ד) שהביא את דינו של רב. ולשיטתו גם אם הזבים לא יטהרו לא יוכלו הטמאי מתים לעשות את השני. ומלשון הגמרא כאן מתפרש שהזבים והטמאי מתים מצטרפים, שהם לא עשו את הראשון, ונמצא שיש רוב שלא עשה את הראשון[ה]. אלא שכתב שלשון הגמרא 'ורובא לא מדחו לפסח שני' לא משמע כן[ו]. והגרי"פ פערלא (שם) הוסיף שיש להוכיח כהרמב"ם מהמבואר לעיל (פט:) שפסח קרב רק אם ציבור מקריבים אותו, והגמרא מקשה מפסח שני שמיעוט מקריבים אותו. ותירצה שהציבור כבר עשו את הראשון. ומכאן מוכח כהרמב"ם, משום שאם השני קרב גם כשיחידים הקריבו את הראשון, שוב קשה שמצינו פסח שקרב בלי שציבור יקריבוהו. ומוכח שפסח שני קרב רק כשהציבור הקריבוהו בראשון.

ביאור דין מחצה על מחצה לשיטת הרמב"ם

שם. בענין הקודם התבאר ששיטת הרמב"ם שמה שמבואר בסוגייתנו שאם היו שליש זבים שליש טמאי מתים ושליש טהורים, לא עושים הטמאי מתים את השני, הוא משום שלא עושים פסח שני אם את הראשון לא הקריבו רוב הציבור, וכיון שכאן רק המיעוט טהורים הקריבו, לכן הטמאי מתים לא עושים את השני. והגרי"פ **פערלא** בביאורו לרס"ג (מ"ע עשה ז עמ' 494 ד"ה ולכאורה) הקשה מהמבואר לעיל (עט.) ששיטת רב שאם מחצה טהורים ומחצה טמאים דינם כרוב, והללו עושים לעצמם והללו עושים לעצמם. ופירש **רש"י** (שם ד"ה טהורים, ד"ה ומטמאים) שהמחצה טהורים נידונים כרוב, ולכן הם לא נגררים לעשות בטומאה אחרי המחצה טמאים. וגם המחצה טמאים נידונים כרוב ולא נדחים לשני. ומבואר בדברי רש"י שהמחצה טמאים עושים את הראשון משום שהם לא יוכלו לעשות את השני, כיון שדינם כרוב שלא עושה את השני. ולפי הרמב"ם קשה שהרי לשיטתו מה שרוב טמאים לא נדחה לשני הוא משום שהראשון קרב רק על ידי מיעוט, וא"כ כאן שמחצה טהורים נידונים כרוב והם עשו את הראשון, נמצא שהראשון נעשה על ידי רוב, ושוב ידחו הטמאים לשני[ז]. ועוד הקשה[ח] על המבואר (שם) שרב כהנא בלשון אחד סובר שבמחצה על מחצה הטהורים עושים את הראשון והטמאים עושים את השני. ופירש רש"י (ד"ה ומטמאים) שרב כהנא בלשון זה סובר שכל מחצה נידון כמיעוט. ולכן המחצה טהורים עושים בטהרה כיון שגם מיעוט עושים בטהרה. והמחצה טמאים לא עושים את הראשון אלא את השני, כדין מיעוט טמאים שעושים את השני ולא את הראשון. ולפי הרמב"ם קשה איך הטמאים עושים את השני, הרי לשיטתו לא עושים את השני אם הראשון נעשה ע"י מיעוט, וכיון שכאן המחצה טהורים נידונים כמיעוט, הרי זה כמו שמיעוט עשו את הראשון, וא"כ איך הטמאים עושים את השני[ט].

ותירץ שלפי רב שמחצה כרוב, דנים כלפי כל מחצה שהוא הרוב והשני המיעוט. כיון שלא יתכן שנדון ששניהם יחד כרוב, שהרי לא יתכן שני רוב בדבר אחד'. ולכן המחצה טמאים עושים את הראשון, משום שכלפיהם דנים שהמחצה טהורים הוא מיעוט, ונמצא שהם לא יוכלו לעשות את השני, כיון שכלפיהם דנים שרק מיעוט עשה את הראשון. וכן לפי רב כהנא שדנים כלפי כל מחצה שהוא המיעוט והשני הרוב, משום שלא יתכן ששניהם יחד נידונים כמיעוט. ולכן הטמאים עושים את השני כיון שכלפיהם דנים שהטהורים הם רוב, והפסח ראשון נעשה על ידי רוב, וכך הם יכולים לעשות את השני.

אמנם כתב שעדיין קשה ממה שהלשון השני של רב כהנא סובר שמחצה על מחצה הוא לא כמיעוט ולא כרוב, והטמאים אינם עושים את הראשון ולא את השני. ומבואר שם בגמרא שאת הראשון לא עושים משום שאינם רוב, ואת השני לא עושים משום שאינם מיעוט. והרי לפי לשון זה שמחצה על מחצה הם לא כמיעוט ולא כרוב נראה ששניהם יחד נידונים כל אחד כמחצה[י]. וא"כ קשה מדוע הגמרא היתה צריכה לומר שלא עושים את השני משום שהם לא מיעוט, הרי היתה צריכה לומר שלא עושים את השני משום שהראשון לא נעשה על ידי רוב. ואין לומר שמספיק שמחצה יעשו את הראשון בשביל שיעשו את השני, משום שאם כן מדוע באמת לא עושים את השני, הרי לפי הרמב"ם מה שרוב לא עושה את השני הוא משום שרק מיעוט עשה את הראשון. ובהכרח שבשביל שיעשו את השני צריך שרוב יעשו את הראשון, ואם כן הגמרא היתה צריכה לומר שלא עושים את השני משום שהראשון לא נעשה ע"י רוב[יא].

ועוד כתב **שבדקדוקי סופרים** לא גורסים בגמרא לעיל שלא עושים את הראשון משום שהם לא רוב, ולא עושים את השני משום שהם לא מיעוט. ויתכן שגם הרמב"ם לא גרס כן. וסובר שטעמו של רב כהנא שלא עושים את השני הוא משום שהראשון לא נעשה ע"י רוב. ויתיישב בזה מה שהקשו **התוספות** (שם ד"ה ומטמאים) שממה נפשך אם מחצה נחשב איש יעשו את השני, ואם לא נחשב איש יעשו את הראשון. אמנם לפי הרמב"ם לא קשה משום שאמנם נחשב איש ולכן לא עושים את הראשון, אך גם לא יכולים לעשות את השני, משום שגם המחצה טהורים נחשבים איש, ולכן הטמאים לא עושים את השני, משום שהשני קרב רק כשציבור עשה את הראשון.

ד. **ראה** בצל"ח (ד"ה נסמנ) שכתב כעין זה, שרב אמר את סברתו כדי לחדש שאפילו אם הזבים לא יבואו לירושלים לעשות את השני לא יוכלו הטמאי מתים לעשות את השני. והצל"ח לא הביא את דברי רש"י. ה. **הגרי"פ** פערלא כתב, שלפי הרמב"ם לא קשה קושיית רבי עקיבא איגר והחזון איש מדוע רב לא אמר שלא עושים את השני משום שהם מצטרפים לזבים, ורוב לא עושה פסח שני כמו שרב מני אמר כאן, כיון שלפי הרמב"ם גם רב מני לא אמר סברא זו, אלא הוא אמר את סברת רב שלא עושים פסח שני כשהראשון לא קרב ע"י ציבור. ו. **והמנחת** חינוך (מצוה ספ תומ יג) פירש ג"כ בדברי הרמב"ם שאפילו אם הזבים לא נטהרו לא יוכלו הטמאי מתים לעשות את השני, אלא שהוא ביאר שהרמב"ם מודה שכוונת הגמרא כאן היא שהטמאי מתים לא עושים את השני משום שהם רוב יחד עם הזבים. ולפי זה הקשה על הרמב"ם מנין לו טעם נוסף שאפילו אם הזבים לא נטהרו לא יוכלו הטמאי מתים לעשות את השני. וראה שם במנחת חינוך (ד"ה היו הרוג וציס) שכתב שאם היו רובם זבים ומיעוטם טהורים, עושים הטהורים את הראשון, והזבים לא עושים את השני כשיטהרו משום שרק מיעוט עשו את הראשון. ודבריו הם רק לשיטת הרמב"ם. ז. **קושייתו** צריכה ביאור משום שאין כוונת רש"י שרוב דוחה טומאה בגלל שלא יכול לעשות את השני, אלא כוונתו שלרוב יש כח לדחות את הטומאה וממילא הוא לא נדחה לשני. וכיון שמחצה טמאים דינם כרוב הם דוחים את הטומאה. וא"כ גם אם המחצה טמאים יוכלו לעשות את השני אם לא יעשו את הראשון, אך כיון שדינם כרוב הם יכולים לעשות את הראשון. ח. **וכן** הקשו הגינת ביתן (הו"ד נשיטה מקובצת ד"ה וזלו), **והאבי עזרי** (קרבן פסח פ"ז ה"ד). ט. **והאבי עזרי** (שם) תירץ על הקושיא השניה שלפי רב כהנא מחצה הוא לא מיעוט אלא הוא לא רוב, ולענין לדחות טומאה צריך שיהיה רוב. ולכן המחצה טמאים לא עושים את הראשון, אבל לענין שיוכלו לעשות את השני לא צריך שרוב יעשו את הראשון. ורק אם מיעוט עשו את הראשון נחשב כמו שלא עשו, כיון שרובו ככולו, אך כשמחצה עשו שאינם מיעוט נחשב שעשו, והשאר יכולים לעשות את השני. ויש להעיר על דבריו מרש"י הנ"ל שכתב שלפי לשון זה רב כהנא סובר שמחצה הוא כמיעוט. י. **וכן** מבואר בחולין (כח:) שלא יתכן שני רוב בדבר אחד. יא. **ולא** כמו שהתבאר לפי רב שכל אחת כלפי עצמה נידונה שהיא הרוב, והשניה המיעוט. וכן לא כמו שהתבאר לפי רב כהנא בלשון הראשון שכל אחת נידונה שהיא המיעוט והשניה הרוב. יב. **יש** להעיר על דבריו שלעיל (עט:) מבואר שאם היו מחצה טמאים ומחצה טהורים ונשים עודפות על הטהורים, ונשים בראשון חובה ובשני רשות, יהיה הדין לפי רב הסובר שמחצה על מחצה כרוב, שהטמאים לא יעשו בראשון משום שבצירוף הנשים היו רוב, ולא יעשו בשני משום שבשני הנשים לא מצטרפות והרי הם מחצה שלא עושים את השני. ואם מה שרוב לא עושה את השני הוא משום שרק מיעוט עשו את הראשון, הרי כאן את הראשון עשו רוב, שהרי בראשון הצטרפו הנשים והיו רוב טהורים שעשו. ומוכח שמה שרוב לא עושה את השני הוא דין מיוחד שרוב לא עושים פסח שני. וא"כ אפשר לומר שבשביל שיעשו את השני מספיק שמחצה עשה את הראשון, ולכן הגמרא היתה צריכה לומר שלא עושים את השני כיון שיש דין מיוחד שרק מיעוט עושה את השני, אבל מחצה לא עושה את השני. וראה בהערה לעיל שהובא שהאבי עזרי כתב שמספיק שמחצה עשו את הראשון בשביל שיעשו את השני.

האם הזבים עושים את השני

שם. המאירי (ד"ה היו) כתב, שיש מפרשים שגם הזבים לא עושים את השני כמו שהטמאי מתים לא עושים את השני, ומה שרב מני לא אמר כן הוא משום שאין חידוש בזה, ורק בדינם של הטמאי מתים יש חידוש שלא עושים את הראשון. והמאירי חולק וסובר שהזבים עושים את השני[יג]. **והמלא הרועים** (ד"ה אומן) כתב בפשיטות שהזבים לא עושים את השני. ומה שהגמרא לא פירשה כן הוא משום שאין בדינם חידוש, משום שאת הראשון לא עושים כיון שטומאתם לא נדחית, ואת השני לא עושים כיון שעם הטמאי מתים הם רוב, ורוב לא עושה את השני. ורק בדינם של הטמאי מתים יש חידוש, שהרי לכאורה ממה נפשך, אם הם רוב יעשו את הראשון ואם הם מיעוט יעשו את השני. וחידש רב מני שכלפי עשיית הראשון הם מיעוט, משום שזבים ודאי לא עושים את הראשון, וכלפי עשיית השני הם רוב, כיון שהם באים לעשותו עם הזבים שלא עשו את הראשון.

האם לפי רש"י רק הבשר נטמא או גם החלב

הפסח שנזרק דמו ואח"כ נודע שהוא טמא הציץ מרצה. רש"י (ד"ה הפסח) ביאר שהפסח או הדם נטמאו. **ותוספות** (ד"ה מזרק) ביארו במה שכתב רש"י שהפסח נטמא, שכוונתו שהבשר נטמא. ולפי זה כתבו שמשנתנו סוברת שציץ מרצה על אכילות, וגם סוברת כרבי נתן (לעיל עח:) שאכילת פסחים לא מעכבת, משום שלפי שיטת רבנן שאכילת פסחים מעכבת לא יועיל ריצוי ציץ, כיון שהציץ לא מועיל להתירו באכילה, ונמצא שהבשר לא ראוי לאכילה[יד]. **והמהרש"א** (גמוס' שם נ"ל ועוד) **והחזון איש** (או"ח סי' קכד לדף פ: בתוספות שם) ביארו בדברי תוספות[טו] שמדובר שנטמאו גם הבשר וגם החלב, והמשנה סוברת שאם אין בשר אין דם, והריצוי ציץ מועיל בדיעבד שיהיה נחשב שיש בשר והזריקה תרצה, אבל הוא לא מועיל להתיר את הבשר באכילה. ולכן רק לרבי נתן שאכילת פסחים לא מעכבת את הזריקה מרצה. ומה שלא זורק לכתחילה הוא משום שבקרבן יחיד לא זורקים את הדם לכתחילה כשצריך את ריצוי הציץ. והוסיפו שאי אפשר לפרש שרק הבשר נטמא, ומה שלא זורק לכתחילה הוא משום שגם לפי רבי נתן שאכילת פסחים לא מעכבת, לכתחילה לא זורקים כשלא ראוי לאכילה כמבואר לעיל (עח:), משום שלפי זה מה שבדיעבד הורצה הוא גם בלי ריצוי ציץ, שהרי אכילת פסחים לא מעכבת, ואפילו אם נשבר הציץ וזרק הורצה, וא"כ מדוע כתוב במשנה שהציץ מרצה, ובהכרח שמה שלא זורק לכתחילה הוא גם משום שאם אין בשר אין דם, ומדובר שגם החלב נטמא[טז] [שאם לא כן אין בזה את הדין של אם אין בשר אין דם, וכמבואר לעיל (עח:) שבשאר קרבנות כשנשאר חלב לחוד זורק את הדם לכתחילה], ולכן מה שבדיעבד הורצה זה רק בגלל ריצוי הציץ וכהשיטה שסוברת שציץ מרצה על האכילות[יז]. וריצוי הציץ מועיל שלא יפסל מחמת זה שאין בשר, וכמבואר לעיל (עז:) שבשאר קרבנות אם נטמאו הבשר והחלב וזרק, הורצה בדיעבד אם ציץ מרצה על האכילות, אלא שאסור באכילה כיון שציץ לא מתיר באכילה. ולכן בקרבן פסח הורצה רק לפי רבי נתן שסובר שאכילת פסחים לא מעכבת[יח].

מחלוקת הראשונים אם ריצוי ציץ מועיל לפי רבנן שאכילת פסחים מעכבת

התוספות רי"ד (לעיל עח: ד"ה רבי) כתב כשיטת רש"י שבמשנתנו מדובר גם כשנטמא הבשר, וכתב שכן מוכח, שהרי בסיפא של המשנה שנינו שאם נטמא הגוף אין הציץ מרצה, ומשמע שרק בטומאת הגוף לא מועיל ריצוי הציץ, אבל בשאר טומאות מועיל ריצוי הציץ, בין בטומאת הדם ובין בטומאת הבשר. שאם לא כן מדוע המשנה חילקה רק בין טומאת הקרבן לטומאת הגוף ולא חילקה בטומאת הקרבן עצמו בין נטמא הדם לנטמא הבשר.

אמנם התוספות רי"ד הוסיף שהדין של המשנה הוא גם אם אכילת פסחים מעכבת, לא מועיל להתירו באכילה, אבל הוא מועיל להכשיר את הפסח שיהיה נחשב כמו שהוא טהור וראוי לאכילה[יט]. והתוספות רי"ד הוסיף עוד שאמנם לעיל (עח:) מבואר שרב שאמר שאם נטמא הבשר וזרק הורצה בדיעבד, סובר כשיטת רבי נתן שאכילת פסחים לא מעכבת, אבל הרי בסוף הסוגיא שם (עט.) מבואר שרב סובר כרבי יהושע שאמר שאם נטמא הבשר וזרק הורצה בדיעבד, וא"כ נראה שרבי יהושע סובר שאפילו אם אכילת פסחים מעכבת, הורצה בדיעבד מפני ריצוי הציץ. והגמרא חזרה בה ממה שסברה בתחילה שרק לפי רבי נתן אם זרק הורצה.

קושיות תוספות על שיטת רש"י

תוספות (ד"ה מזרק) כתבו שלפי **רש"י** [הנ"ל] שמדובר שנטמא הבשר, צריך לומר שמה שהמשנה אמרה שאם זרק הציץ מרצה הכוונה היא שפטור מפסח שני, שהרי לשיטתו אי אפשר לפרש שמותר באכילה, כיון שהבשר טמא ואסור באכילה, וכבר נתבאר שריצוי ציץ לא מתיר באכילה. ובהכרח שהציץ מרצה מתפרש שפטור מפסח שני. ולפי זה מה שמבואר בגמרא להלן שמהמשנה משמע שרק אם נודע אחרי הזריקה שהוא טמא הציץ מרצה, אבל אם נודע לפני הזריקה שהוא טמא הציץ לא מרצה, הכוונה היא שאם נודע לפני הזריקה חייב להביא פסח שני. ולפי זה הקשו תוספות על רש"י שתי קושיות: א. שהרי מה שאם נודע לפני הזריקה הציץ לא מרצה הוא רק מדרבנן, שהרי מהתורה לא יתכן לחלק בין שוגג למזיד [וכן מבואר ביבמות (ס.)]. וא"כ איך יתכן שאם נודע לפני זריקה חייב פסח שני, הרי אם מהתורה פטור נמצא שמביא חולין בעזרה, ורבנן לא יכולים לעקור דין תורה. ב. שהרי רב פירש לעיל (עח:) במה ששנינו במשנה שם שאם נטמא הבשר לא זורק את הדם, שבדיעבד אם זרק הורצה וכשיטת רבי נתן שאכילת פסחים לא מעכבת. והרי מה שלא זורק לכתחילה גם לפי שיטת רבי נתן הוא רק מדרבנן, ובהכרח שמה שרב אמר שאם זרק הורצה, הכוונה היא שאם זרק הורצה גם מדרבנן [ואפילו אם נודע קודם הזריקה, שהרי ממה שהמשנה אמרה שלא יזרוק, שמדובר כשנודע לו קודם הזריקה, דייקו שבדיעבד הורצה, והרי שבדיעבד הורצה גם כשנודע קודם זריקה ואפילו מדרבנן]. וזה סותר למבואר בסוגייתנו לפי רש"י שאם נודע לו קודם זריקה לא הורצה וחייב להביא פסח שני.

ולכן פירשו תוספות שמדובר במשנה שנטמא רק הדם, ומה שהמשנה אמרה שהציץ מרצה מתפרש שמותר באכילה. ומה שהגמרא דייקה מהמשנה שאם נודע לו קודם זריקה הציץ לא מרצה, הכוונה היא שרבנן קנסוהו שהזריקה לא תתיר באכילה, אבל לא חייב להביא פסח שני, שהרי רבנן לא יכולים לעקור דין תורה ולחייבו להביא חולין בעזרה, ומה שמוכח מהמשנה לעיל לפי שיטת רב שגם אם נודע קודם הזריקה הורצה, הכוונה היא שפטור מפסח שני.

ובדעת רש"י תירצו תוספות שמה שהמשנה אמרה שהציץ מרצה הכוונה היא שהזריקה מתירה את האימורים בהקטרה[כא]. ומה שהגמרא דייקה מהמשנה שאם נודע קודם זריקה הציץ לא מרצה, הכוונה היא שלא הותרו האימורים להקטרה, כיון שרבנן קנסו שלא יהיו מותרים להקטרה, ומה שמוכח מהמשנה לעיל לפי שיטת רב שגם אם נודע קודם זריקה הורצה הכוונה היא שפטור מפסח שני. **והשפת אמת** (גמוס' שם) הקשה על מה שתירצו על רש"י, שמנין לתוספות שרבנן קנסו שהאימורים לא יהיו מותרים בהקטרה בגלל שעבר וזרק באיסור. והרי ביבמות (ס.) מבואר רק שאם הדם נטמא ועבר וזרקו קנסוהו שלא יוכל לאכול את הבשר [כשנודע קודם זריקה], אבל לא מצאנו שקנסוהו שלא יוכלו להקטיר את האימורים. והשפת אמת הוסיף שאפשר ליישב את שיטת רש"י בפשוטו שלשון המשנה הציץ מרצה מתפרש לצדדים, שאם נטמא הדם, הריצוי של הציץ מועיל גם להתירו באכילה, ואם נטמאו החלב והבשר, הריצוי של הציץ מועיל רק שפטור מפסח שני. ומה שהגמרא דייקה מהמשנה שאם נודע קודם זריקה הציץ לא מרצה, הכוונה היא שמה שנכלל במשנה שאם נטמא הדם הועיל הריצוי ציץ גם להתירו באכילה, זה רק כשנודע אחרי הזריקה, אבל אם נודע לפני הזריקה לא מועיל ריצוי הציץ להתירו באכילה.

האם כשנטמא הבשר לחוד צריך ריצוי ציץ

המהרש"א (גמוס' שם ד"ה ועוד) הקשה על קושייתם השניה של התוספות מהסוגיא לעיל (עח:) שמבואר שגם אם נודע קודם הזריקה הורצה ופטור מפסח שני, שהרי בפשוטו שם מדובר שנטמא רק הבשר, ומה שלא זורק לכתחילה הוא משום שבפסח צריך לכתחילה שיהיה ראוי לאכילה, ומה שבדיעבד הורצה הוא גם בלי ריצוי ציץ, אלא משום שבדיעבד אכילת פסחים לא מעכבת וכשיטת רבי נתן. ולכן שם הורצה גם אם זרק במזיד. משום שלא מצאנו שקנסו בזה את מי שעבר וזרק. אבל במשנתנו שכתוב שהציץ מרצה, כבר נתבאר לעיל

יג. **צריך** ביאור מדוע הם עדיפים מהטמאי מתים שלא עושים את השני. יד. **וכן** כתב רש"י לעיל (עח. ד"ה ומשוי) שריצוי ציץ לא מועיל להתירו באכילה. טו. **אמנם** להלן [בענין 'האם כשנטמא הבשר לחוד' וכו'] יובא שהחזון איש (מנחות סי' ל ס"ק לג) ביאר באופן אחר. טז. **והחזון** איש הוסיף שלכן כתב רש"י 'שהפסח' נטמא ולא כתב שהבשר נטמא, משום שכוונתו שנטמא הכל, בין הבשר ובין החלב. יז. **יש** להעיר שלפי זה גם אם ציץ מרצה על העולים ולא על האכילות הורצה, כיון שמספיק שהציץ מרצה על העולים וכמבואר לעיל (עז:). יח. **ולהלן** [בענין 'ברמב"ם מוכח שגם אם הבשר לחוד נטמא' וכו'] יובא מה שהקשה המהרש"א לפי זה. יט. **ראה** להלן [בענין 'שיטת הרמב"ם' וכו'] שיובא שהאחרונים כתבו כן בשיטת הרמב"ם, ומה שביארו בשיטה זו. ויש להוסיף שלפי התוספות רי"ד יתכן שמדובר כשרק הבשר נטמא [ולא כמו שכתבו המהרש"א והחזון איש לפי תוספות], משום שגם באופן זה צריך את ריצוי הציץ לפי רבנן שאכילת פסחים מעכבת. כ. **ראה** לעיל (עח:) [בענין 'האם לפי רבי נתן' וכו'] שהצל"ח בתוספות (שם ד"ה ולר"נ) ביאר את דבריהם שכיון שלפי רבי נתן נלמד ממה שנאמר (שמות יב ד) 'לפי אכלו' למעט רק כשהאדם לא ראוי לאכילה, אין מקור שאם הבשר נטמא לכתחילה לא יזרוק את הדם. ושם הובא שהמהרש"ל (גמוס' שם) ביאר בדברי תוספות (שם) שסוברים שמהתורה לא יזרוק לכתחילה ולא כדבריהם כאן. וגם הובא שהחזון איש תמה על דברי תוספות בסוגייתנו שכיון שיש מצות אכילה ודאי מהתורה צריך לזרוק על בשר טהור כדי שיקיים מצות אכילה. וגדולה מזו אמרו במסכת יומא (ז.) שאפילו אם טומאה הותרה בציבור, אם יש קרבן ציבור שנאכל והוא טמא, לכתחילה יביא קרבן אחר כדי שיוכלו לקיים מצות אכילת קדשים, שהרי קרבן ציבור שבא בטומאה לא נאכל. כא. **ראה** בפני שלמה (גמוס' שם) שכתב שברש"י לפנינו (ד"ה הניק, ד"ה ומן הניק) מבואר שכוונת המשנה שהורצה להיפטר מפסח שני, ולא הורצה מתפרש שחייב פסח שני, ולא כמו שפירשו תוספות בדעת רש"י.

[בענין 'האם לפי רש"י' וכו'] שלפי רש"י בהכרח מדובר שנטמא גם הבשר וגם החלב[כג], ומה שלכתחילה לא יזרוק הוא גם משום שאם אין בשר אין דם, ולכן מה שבדיעבד הזריקה מרצה זה רק בגלל ריצוי הציץ, ובזה קנסו חכמים שאם עבר על האיסור במזיד, הציץ לא מרצה[כד].

והחזון איש (או"ח סי' קכד לקף פ: בתוספות שם ד"ה שם מיהו) הקשה עוד על תוספות שתירצו על רש"י שכוונת המשנה שהורצה להקטיר אימורים, שהרי לפי מה שנתבאר מדובר שגם האימורים נטמאו, וא"כ איך מועיל ריצוי ציץ שיקטירו את האימורים, הרי לעיל (עמ.) מבואר שאפילו אם ציץ מרצה על אכילות, אבל לכתחילה לא יזרוק את הדם כשהבשר טמא [וגם בשאר קרבנות שלא צריך שיהיה ראוי לאכילה], משום שריצוי ציץ מועיל רק בדיעבד אבל אינו מועיל לכתחילה. וא"כ איך מקטירים לכתחילה את האימורים הטמאים בגלל ריצוי הציץ. ותירץ שבתוספות מוכח שמה שאסור לכתחילה להקריב כשצריך את ריצוי הציץ נאמר רק על הזריקה ולא על ההקטרה. ולכן אע"פ שלכתחילה אסור לזרוק את הדם כשצריך את ריצוי הציץ על האימורים, אבל אם עבר וזרק מותר לכתחילה להקטיר את האימורים הטמאים[כה]. והוסיף שלפי זה אם האימורים נטמאו אחרי הזריקה מעלה אותם לכתחילה[כו]. וסיים בצריך עיון.

אבל החזון איש (מנחות סי' נג ס"ק נ)[כז] כתב ביישוב קושיית המהרש"א שנראה שתוספות ביארו בשיטת רש"י שמדובר שרק הבשר נטמא. ומה שצריך את ריצוי הציץ אע"פ שלפי רבי נתן אכילת פסחים לא מעכבת, הוא משום שאע"פ שבכל הקרבנות מספיק שיש אימורים בשביל שיוכלו לזרוק את הדם, אבל בפסח עיקרו הוא הבשר. ואע"פ שלפי רבי נתן אכילת פסחים לא מעכבת, אבל הרי לכתחילה גם לשיטתו צריך שיהיה ראוי לאכילה, וכן גם לשיטתו פסח הבא בטומאה נאכל בטומאה משום שעיקרו לאכילה אע"פ שכל הקרבנות לא נאכלים בטומאה. ולכן אי אפשר לזרוק את הדם כשאין בשר אפילו שיש אימורים, ואם הבשר יאבד גם אם זרק לא הורצה. ומה שאם נטמא הבשר וזרק הורצה זה רק משום שהציץ מרצה, ולכן הקשו תוספות מהמבואר לעיל שאם נטמא הבשר וזרק הורצה אפילו שנודע קודם זריקה. ולפי זה כתב החזון איש שאין להוכיח מתוספות שאם ציץ מרצה על העולים יכול להקטיר את האימורים לכתחילה כמו שהוכחנו לעיל, כיון שלפי הנתבאר יתכן שמדובר שהאימורים לא נטמאו אלא הבשר לחוד נטמא, וגם בזה צריך שהציץ ירצה, וגם בדיעבד לא הורצה אם נודע לו קודם זריקה.

שיטת הרמב"ם שריצוי ציץ מועיל גם להלכה שאכילת פסחים מעכבת

הרמב"ם (קרבן פסח פ"ד ה"ג) כתב שאם בשר הפסח נטמא ונודע לו קודם זריקה, אינו זורק את הדם אע"פ שהאימורים טהורים, כיון שפסח בא רק לאכילה, ואם זרק לא הורצה, ואם נודע לו אחרי הזריקה הורצה כיון שהציץ מרצה על שגגת בשר שנטמא ואינו מרצה על הזדון. והמהר"י קורקוס והלחם משנה (שם) כתבו שפירש ברש"י שבמשנתנו מדובר שהבשר נטמא[כז]. אלא שהקשו שהרי תוספות (ד"ה מזרק) כתבו שלפי רש"י בהכרח משנתנו סוברת כרבי נתן שאכילת פסחים לא מעכבת, כיון שאפילו אם ציץ מרצה על אכילות אסור לאכול את הבשר. וא"כ איך פסק הרמב"ם כמשנתנו הרי פוסק (שם פ"ג ה"ד) כרבנן שאכילת פסחים מעכבת[כח]. והלחם משנה הוסיף עוד שאין לומר שהרמב"ם סובר שאם ציץ מרצה על אכילות מותר לאכול את הבשר, ולכן גם לפי רבנן מועיל ריצוי הציץ, שהרי מבואר לעיל (עמ.) שרק לפי רבי נתן שאכילת פסחים לא מעכבת אם זרק הורצה, ובהכרח שאפילו אם ציץ מרצה על אכילות הבשר אסור באכילה, ולכן רק לפי רבי נתן אם זרק הורצה[כט].

והאחרונים[ל] כתבו בדעת הרמב"ם שחולק על תוספות, וסובר שגם לפי חכמים שאכילת פסחים מעכבת אבל ריצוי הציץ מועיל להכשיר את הפסח[לא], משום שאמנם ריצוי הציץ לא מועיל להתירו באכילה, אבל הוא מועיל שיהיה נחשב שבשעת זריקה הבשר ראוי לאכילה[לב], שהרי[לג] מבואר לעיל (עמ.) שבכל הקרבנות אם נטמאו הבשר והאימורים, מועיל ריצוי הציץ שיהיה נחשב כמו שהבשר והאימורים קיימים ויוכלו לזרוק את הדם [גם לרבי יהושע שאם אין בשר אין דם]. ומוכח שאע"פ שריצוי הציץ לא מועיל שיוכלו לאכול הבשר ולהקטיר האימורים[לד], אעפ"כ ריצוי הציץ מועיל שיהיה נחשב שהבשר והאימורים כשרים שיוכלו לזרוק הדם. וא"כ גם בפסח שאכילת פסחים מעכבת, מועיל ריצוי הציץ שיהיה נחשב שהפסח ראוי לאכילה ויוכלו לזרוק את הדם, אע"פ שריצוי הציץ לא מועיל שיוכלו להתיר באכילה[לה]. ומשום[לו] שהציץ מרצה על כל הפסולים שנובעים בגלל הטומאה, וכיון שהפסול של פסח שאינו ראוי לאכילה נובע בגלל הטומאה, הציץ מרצה שהקרבן לא יפסל בפסול זה. ולא כשיטת תוספות שאם אכילת פסחים מעכבת לא מועיל ריצוי הציץ שיוכלו לזרוק את הדם[לז].

והאבן האזל (גיליון מקדש פ"ד ה"ו פק"ה) הוסיף שאע"פ שמבואר לעיל (עמ.) שרב שאמר שאם נטמא הבשר וזרק הורצה, סובר כרבי נתן שאכילת פסחים לא מעכבת, ומוכח שלפי רבנן לא הורצה, אבל הרמב"ם מפרש שמה שהגמרא אמרה שם (עמ.) שאפשר לבאר באופן נוסף את דעת רב שסובר כרבי יהושע שאמר שאם זרק הורצה, כוונת הגמרא שרבי יהושע סובר שהורצה אפילו שאכילת פסחים מעכבת, משום שריצוי הציץ מכשיר, ולא כמו שהגמרא סברה בתחילה שרק לפי רבי נתן אם זרק הורצה[לח]. והרמב"ם פסק כמו התירוץ השני. ובזה מיושב מה שהקשה הלחם משנה על הרמב"ם ממה שמבואר לעיל שאם אכילת פסחים מעכבת אם זרק לא הורצה, כיון שלפי הנתבאר הרמב"ם סובר שבתירוץ השני הגמרא סוברת שגם אם אכילת פסחים מעכבת אם זרק הורצה וכמו שאמר רבי יהושע, וכן פסק הרמב"ם. אלא שהאבן האזל הוסיף שהרמב"ם

כג. ראה לעיל [בענין 'האם לפי רש"י' וכו']. שהובא שהמהרש"א ביאר שכן מוכרח, שאם לא כן לא צריך ריצוי ציץ בשביל שיורצה בדיעבד לפי רבי נתן שאכילת פסחים לא מעכבת. **כג. ראה** בחזון איש (או"ח סי' קכד לקף פ: בתוספות ד"ה מזרק בא"ד והנה) שהביא את דברי המהרש"א. וכתב שעדיין יש להקשות על רש"י מהמבואר לעיל (עז:) שאם נטמא הבשר לא יזרוק ואם זרק הורצה, והרי שם מדובר בשאר קרבנות, ומה שלא יזרוק לכתחילה הוא רק משום שנטמא גם החלב, ואם אין בשר אין דם, ואעפ"כ בדיעבד הורצה גם כשנודע קודם זריקה, ובהכרח הוא משום שגם מדרבנן הורצה שלא לחייבו קרבן נוסף, והקנס דרבנן היה רק שלא להתירו באכילה כשהדם טמא אע"פ שהציץ מרצה. **כד. ובחזון איש** (קדשים קמץ סי' לט סק"ו) כתב שמהרמב"ם נראה שריצוי ציץ מועיל על הקטרת אימורים. ונראה שכוונתו לרמב"ם (פסולי המוקדשים פ"ג הל"ד). אמנם ראה בצל"ח (גיליון כ: ד"ה והנה מ"ש) שכתב שברמב"ם משמע שרק בדיעבד מועיל הציץ על הקטרת אימורים, אבל לכתחילה לא מקטיר. וראה שם (ס"ק לז) שהביא את התוספות בסוגייתנו, וכתב שנראה שחולקים על הרמב"ם, אך צידד לבאר באופן אחר את דברי תוספות וכמו שיובא להלן, ולביאור זה אין הוכחה שתוספות בסוגייתנו חולקים על הרמב"ם. וראה במקדש דוד (קדשים סי' כו סק"ג) שכתב שמרש"י לעיל (עז: ד"ה לפי) נראה שציץ לא מועיל אפילו בדיעבד על הקטרת אימורים. וראה במאירי (לעיל עז: ד"ה הציץ) שכתב שאם נטמאו האימורים מקטירם לכתחילה כתוספות, אך יתכן שהוא לשיטתו שסובר (יבמות ס. ד"ה דס) שגם בציץ מרצה על אכילות מותר לאכול לכתחילה את הבשר, ולא כרש"י לעיל (עמ. ד"ה ומשום) ותוספות בסוגייתנו. **כה. וראה** בחזון איש (זבחים סי' ו סק"י) שכתב שאפילו אם ציץ מועיל שיוכלו להקטיר את האימורים זהו רק אם נטמאו קודם זריקה, שהציץ היה צריך לרצות על הדם, ואז הוא מרצה גם על האימורים, אבל אם נטמאו אחרי הזריקה, הציץ לא מרצה על אימורים לחוד ואפילו בדיעבד. **כו. וכן** כתב בקצרה המשיב נפש (נתוס' שם). **כז. ובפירוש** המשניות (פ"ו מ"ז) פירש שמדובר שהדם נטמא, והוסיף שזה רק משנה ראשונה, אבל להלכה פוסקים שדם קדשים לא מקבל טומאה כמו שהעיד יוסי בן יועזר במסכת עדיות (פ"ח מ"ד). וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות בעדיות (שם) שכל המשניות ששנינו בהם שדם קדשים מקבל טומאה הם משנה ראשונה. והצל"ח (לעיל עמ': ד"ה מתניתין) כתב שהרמב"ם ביד החזקה שפירש שמדובר בבשר שנטמא, חזר בו ממה שכתב בפירוש המשניות. אבל הליקוטי הלכות (זבחים מודה ד"ה ומתו"כ) תירץ שודאי במשנה מדובר גם בדם שנטמא, שהרי המשנה סיימה שהציץ מרצה על טומאת הדם, אלא שהרמב"ם סובר כמו שכתב רש"י שמדובר גם כשהבשר נטמא, ולהלכה פוסק הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ג הל"ד) שדם קדשים לא מקבל טומאה, ולכן הביא את דין משנתנו בבשר שנטמא. וראה באבן האזל (גיליון מקדש פ"ד ה"ו פק"ח) שביאר שבפירוש המשניות כתב שמדובר דווקא בדם שנטמא וכשיטת רב שילא, ודבריו יובאו בהערה להלן בענין 'מחלוקת תוספות והרמב"ם' וכו'. **כח. והמהר"י** קורקוס כתב שבפסח יש לומר שהציץ מרצה גם על האימורים, אבל אם נטמאו אחרי הזריקה, הציץ לא מרצה על אימורים לחוד ואפילו בדיעבד. **כט. וכן** כתב בקצרה המשיב נפש (נתוס' שם). **כז. ובפירוש** המשניות (פ"ו מ"ז) פירש שמדובר שהדם נטמא, והוסיף שזה רק משנה ראשונה, אבל להלכה פוסקים שדם קדשים לא מקבל טומאה כמו שהעיד יוסי בן יועזר במסכת עדיות (פ"ח מ"ד). וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות בעדיות (שם) שכל המשניות ששנינו בהם שדם קדשים מקבל טומאה הם משנה ראשונה. והצל"ח (לעיל עמ': ד"ה מתניתין) כתב שהרמב"ם ביד החזקה שפירש שמדובר בבשר שנטמא, חזר בו ממה שכתב בפירוש המשניות. אבל הליקוטי הלכות (זבחים מודה ד"ה ומתו"כ) תירץ שודאי במשנה מדובר גם בדם שנטמא, שהרי המשנה סיימה שהציץ מרצה על טומאת הדם, אלא שהרמב"ם סובר כמו שכתב רש"י שמדובר גם כשהבשר נטמא, ולהלכה פוסק הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ג הל"ד) שדם קדשים לא מקבל טומאה, ולכן הביא את דין משנתנו בבשר שנטמא. וראה באבן האזל (גיליון מקדש פ"ד ה"ו פק"ח) שביאר שבפירוש המשניות כתב שמדובר דווקא בדם שנטמא וכשיטת רב שילא, ודבריו יובאו בהערה להלן בענין 'מחלוקת תוספות והרמב"ם' וכו'. **כח. והמהר"י** קורקוס כתב שהיה אפשר לומר שבפסח ציץ מרצה להתיר באכילה כיון שעיקרו לאכילה, כמו שפסח שבא בציבור בטומאה נאכל אע"פ שכל הקרבנות ציבור שבאים בטומאה לא נאכלים, אלא שכתב שלא משמע כן. וראה בכוכב מיעקב (או"ח סי' לח) שכתב ליישב את דעת הרמב"ם כיישוב זה שבפסח הציץ מתיר באכילה, וציין לתוספות בזבחים (לט: ד"ה ממר) שכתבו שכיון שפסח עיקרו לאכילה, לכן רק אנינות של שעת אכילה פוסלת בו אבל אנינות של שעת הקרבה לא פוסלת בו. והכוכב מיעקב הוסיף שיתכן שכן שיטת רש"י גם כן ולא כמו שפירשו תוספות בשיטתו שמשנתנו כרבי נתן. ובזה תירץ מה שהקשו תוספות איך יתכן שבמזיד לא הורצה לחייבו בפסח שני הרי רק מדרבנן לא הורצה, משום שכיון שאכילת פסחים מעכבת והוא לא ראוי לאכילה מדרבנן, ממילא נחשב שלא ראוי לאכילה מהתורה, כיון שבפועל הפסח לא ראוי לאכילה. אמנם ראה לעיל (עמ:) [בענין 'האם כשאסור באכילה מדרבנן יוצא ידי חובתו מהתורה'] שהאחרונים הוכיחו מהסוגיא שם שאם לא ראוי לאכילה רק מדרבנן יוצא ידי חובתו, אלא שהאחיעזר כתב שבטומאת בשר מדרבנן לא יוצא ידי חובתו מהתורה, ולפי זה אפשר לתרץ כהכוכב מיעקב. **כט. וראה** שם שהוכיח עוד שריצוי ציץ לא מועיל להתיר באכילה, ממה שהקשו לעיל (עמ.) על רבי אליעזר שאמר שציץ מרצה על אכילות, מה הנפקא מינה בדין זה לפי שיטתו שיש דם אע"פ שאין בשר, ומדוע לא אמרו שנפקא מינה להתירו באכילה, ובהכרח שריצוי ציץ לא מועיל להתיר באכילה. אמנם ראה במאירי (יבמות ס. ד"ה דס) שכתב שריצוי ציץ מועיל להתיר באכילה. וראה לעיל (עז.) [בענין 'האם לפי השיטה שציץ מרצה' וכו'] בהרחבה. **ל. מקדש דוד** (קדשים סי' ה סק"כ בתב הרמב"ם), **ליקוטי הלכות** (זבח תודה ד"ה ומתו"כ), **חזון איש** (מנחות סי' נג ס"ק נ) **ואבן האזל** (גיליון מקדש פ"ד ה"ו פק"ד). **לא. וראה** בליקוטי הלכות (שם) שפירש כן גם בדעת רש"י ולא כמו שפירשו תוספות בשיטתו. **לב. ולעיל** [בענין 'מחלוקת הראשונים' וכו'] הובא שכן שיטת התוספות רי"ד (לעיל עמ': ד"ה רבי). **לג. ראה באבן האזל** (שם) **ובחזון איש** (שם) שהוסיפו כן. **לד. האבן** האזל נקט בפשיטות שלא יכול להקטיר את האימורים. **וראה** לעיל בענין 'קושיות תוספות על רש"י' ובהערה שם שהובא שכן שיטת הרמב"ם אבל יש חולקים. **לה. והמקדש** דוד הוסיף שכן מוכח מהמבואר בסיפא של המשנה שבטומאת התהום הציץ מרצה בפסח גם כשהבעלים נטמאו, שיוכלו לזרוק את הדם, אע"פ שאפילו לרבי נתן צריך שהאדם יהיה ראוי לאכילה כמבואר לעיל (עמ:). **לו. כן** הוסיף המקדש דוד (שם). **לז. והחזון איש** (מנחות סי' נג ס"ק נ, קדשים קמץ סי' כו סק"י) ביאר בשיטת תוספות שסוברים שציץ לא מרצה על כל הפסולים שנובעים מחמת הטומאה, אלא הוא רק מרצה על הפסול של הטומאה עצמה. ולכן רק בשאר קרבנות מועיל ריצוי ציץ, משום שאם הציץ מרצה על הפסול של הטומאה, הזריקה מתירה את הבשר והאימורים, ומוציא אותם, מידי מעילה, וזה מספיק שיהיה נחשב שיש בשר. אבל בפסח צריך שהבשר יהיה ראוי לאכילה ולא מספיק שהוא כשר, ולכן הציץ לא מועיל להכשיר את הפסח. וכמו שנראה שגם לפי רבי עקיבא שסובר (מעילה ו:) שזריקה מועילה ליוצא להוציאו ממעילה אבל בפסח הקרבן לא יהיה כשר, משום שאע"פ שהדם נזרק על היוצא אבל הקרבן לא ראוי לאכילה. והחזון איש (קדשים קמץ שם) כתב שגם הרמב"ם לא חולק על זה, וביאר את שיטת הרמב"ם באופן אחר. **לח. וכבר** הובא לעיל [בענין 'מחלוקת הראשונים' וכו'] שהתוספות רי"ד (לעיל עמ': ד"ה ורבי) פירש כן בסוגיית הגמרא שם. והאבן האזל הוסיף שבזה מבואר מה שהגמרא שם אמרה 'ואיבעית אימא רב דאמר כרבי יהושע', שלכאורה קשה מדוע זה תירוץ אחר ממה שהגמרא בתחילה סברה שסובר כרבי נתן, הרי אין נפקא מינה אם סובר כרבי נתן או כרבי יהושע, שהרי הן רבי נתן והן רבי יהושע סוברים שאכילת פסחים לא מעכבת. אבל לפי הנתבאר בדעת הרמב"ם מבואר היטב שרבי יהושע סובר שאפילו אם אכילת פסחים מעכבת הורצה.

לא פסק לגמרי כרבי יהושע, שהרי רבי יהושע שאמר שהורצה סובר שגם אם נודע לפני הזריקה הורצה, אבל הרמב"ם פסק כמשנתנו שאם נודע לפני זריקה לא הורצה[לט].

אבל הליקוטי הלכות (זבח מודה ד"ה ומ"כ) **והחזון איש** (מנחות סי' נב ס"ק לו) תירצו את קושיית הלחם משנה, שהגמרא לעיל פירשה שרק לפי רבי נתן אם זרק הורצה, משום שממה שרב אמר שאם זרק הורצה משמע שגם אם נודע קודם זריקה אם זרק הורצה [וכמו שכתבו התוספות (ד"ה מזרק)], ולכן אמרה הגמרא שדין זה הוא רק לפי רבי נתן שאכילת פסחים לא מעכבת, כיון שלשיטתו אם זרק הורצה גם בלי ריצוי ציץ משום שאכילת פסחים לא מעכבת, ורק לכתחילה לא יזרוק, ולכן גם אם נודע קודם זריקה, וזרק, הורצה. וגם מה שהגמרא אמרה בסוף הסוגיא שרב סובר כרבי יהושע, כוונתה שרבי יהושע סובר שאכילת פסחים לא מעכבת, ולכן גם אם נודע קודם זריקה אם זרק הורצה. אבל משנתנו שסוברת שאם נודע קודם זריקה לא הורצה, סוברת שאכילת פסחים מעכבת, ולכן לא הורצה אם נודע קודם זריקה, כיון שמה שהורצה בדיעבד לפי רבנן הוא רק משום ריצוי הציץ, והציץ לא מרצה כשנודע קודם זריקה[מ]. והרמב"ם שפסק שאכילת פסחים מעכבת פסק כמשנתנו שאם נודע קודם זריקה לא הורצה[מא].

איך פסק הרמב"ם שבטומאת בשר הציץ מרצה הרי פסק שציץ לא מרצה על אכילות

הלחם משנה (שם) הקשה עוד על הרמב"ם איך פסק שאם נטמא הבשר אם זרק הורצה בגלל ריצוי הציץ, הרי פסק (גיליא מקדש פ"ד ה"ו) שציץ לא מרצה על האכילות. וביישוב קושיא זו נאמרו באחרונים כמה דרכים:

א. **הלחם משנה** (שם) תירץ שמה שכתב הרמב"ם שציץ לא מרצה על אכילות, כוונתו שלכתחילה לא יזרוק גם כשיש ריצוי ציץ, אבל בדיעבד אם זרק הורצה. וכן כתב בקצרה **התוספות יום טוב** (פ"ו מ"ו)[מב]. אבל **השער המלך** (גיליא מקדש שם) תמה על זה שא"כ נמצא שמה שכתב שם הרמב"ם שאע"פ שציץ לא מרצה על האוכלים אבל הוא מרצה על העולים, כוונתו שמותר לזרוק לכתחילה כשציץ מרצה על העולים, והרי ברמב"ם (פסולי המוקדשים פ"ט הל"ד) מוכח לא כן שהרי כתב שאם נטמאו הבשר והאימורים לא יזרוק. והרי בשביל שיוכלו לזרוק את הדם מספיק שהציץ ירצה על העולים לחוד [שהרי אם אבד הבשר אפשר לזרוק את הדם כשהאימורים קיימים], וא"כ מדוע לא יזרוק לכתחילה. ובהכרח שגם מה שציץ מרצה על העולים הוא רק לענין זה שבדיעבד אם זרק הורצה. ומה שלא מרצה על אכילות הוא לענין זה שגם בדיעבד אם זרק הורצה, ולא כהתוספות יום טוב והלחם משנה.

ב. **המרכבת המשנה** (קרבן פסח פ"ד ה"ג) תירץ שהרמב"ם סובר שמה שהציץ לא מרצה על אכילות הוא רק לענין זה שהזריקה לא מתירה את הבשר[מג], אבל הוא מועיל לענין זה שהזריקה תהיה כשירה. ולכן בפסח שדנים כשיש אימורים טהורים, וצריך את הבשר רק בשביל שהפסח יהיה ראוי לאכילה והזריקה תהיה כשירה, מועיל ריצוי הציץ שהזריקה תהיה כשירה.

ג. **האור שמח** (קרבן פסח פ"ד ה"ג) תירץ שאע"פ שבכל הקרבנות ציץ לא מרצה על האכילות, אבל בפסח שעיקרו לאכילה, גם האכילות הם עיקרו של קרבן וציץ מרצה עליהם. שהרי לפי שיטת הרמב"ם (גיליא מקדש פ"ד ה"ז) מה שטומאה דחויה בציבור בטומאת הגוף זה רק בצירוף ריצוי ציץ[מד]. ונמצא לפי זה שמה שטומאה דחויה בציבור בקרבן פסח כשהבעלים טמאים הוא גם כן בצירוף ריצוי ציץ. והרי בפסח הבא בטומאה הפסח נאכל, ונמצא שהציץ מועיל בפסח אפילו להתירו באכילה. וא"כ כל שכן שהוא מועיל לענין זה שהקרבן יהיה כשר כאילו הבשר ראוי לאכילה.

ד. **החזון איש** (מנחות סי' נב ס"ק לה) כתב שהרמב"ם סובר שציץ מרצה על אכילות בכל הקרבנות. ומה שכתב (גיליא מקדש שם) שלא מרצה על אכילות הכוונה שהבשר אסור באכילה[מה], אבל הוא מרצה על אכילות לענין זה שיהיה נחשב שיש כאן בשר והקרבן יהיה כשר[מו].

יש שני דינים בטומאת התהום

נטמא טומאת התהום הציץ מרצה. החזון איש (מהע"ז סי' קלט ס"ק יג) הקשה שמלשון המשנה מבואר שהחידוש של טומאת התהום הוא שהציץ מרצה גם על טומאת הגוף. והרי הדין של טומאת התהום הוא גם בנזיר, ובנזיר לא מועיל ריצוי הציץ. שהרי ריצוי ציץ הוא על עון קדשים, דהיינו שהקרבן יכול להקרב בפסלות של טומאה, אבל בנזיר הרי הטומאה סותרת את עיקר נזירותו, ונמצא שהטומאה בנזיר היא לא פסלות בקרבן אלא שאם הנזיר טמא הוא לא ראוי להבאת הקרבנות, משום שהוא לא נזיר שהשלים נזירותו. וממילא הציץ לא יכול לרצות שלא תסתר הנזירות, כיון שהוא לא עון הקדשים. וא"כ איך מבואר במשנה שבטומאת התהום של נזיר הנזירות לא נסתרת, הרי הציץ לא יכול לרצות על זה.

ותירץ החזון איש שבטומאת התהום נאמרו שני דינים: א. שטומאה זו הותרה בנזיר ועושה פסח גם בלי ריצוי ציץ. ב. שבטומאת התהום הציץ מרצה על טומאת הגוף[מז]. ומה שצריך את הדין השני הוא משום שחז"ל קיבלו שלענין קרבנות לא הותרה טומאת התהום בלי ריצוי ציץ[מח]. ולכן לענין סתירת הנזירות שהיא לא מדיני קרבנות לא צריך את ריצוי הציץ, והנזירות לא נסתרת בגלל הדין הראשון שטומאת התהום הותרה בנזיר, אבל מה שהקרבנות שהביא הנזיר כשרים הוא רק בגלל ריצוי הציץ כיון שהכשר קרבנות הוא רק ע"י ריצוי ציץ, ומה שהמשנה אמרה שהציץ מרצה בטומאת התהום הוא על הכשר הקרבנות.

אלא שהחזון איש הקשה שכיון שהנזירות לא נסתרת גם בלי ריצוי ציץ, ממילא הקרבנות כשרים ולא צריך כלל דין נוסף להכשירם, שהרי כל פסולם של קרבנות של נזיר שנטמא הוא רק משום שהנזירות נסתרת, אבל אם היא לא נסתרת ממילא הם כשרים, וא"כ מדוע צריך ריצוי ציץ להכשיר את הקרבנות. ותירץ לפי המבואר **בתוספות** בנזיר (מז. ד"ה ומכ"ש) בשם הירושלמי שאם נזיר נטמא אחרי שהקריב קרבן אחד, אע"פ שלפי רבנן כבר הותר ביין ובכל איסורי הנזיר ולא נסתרת נזירותו, אבל צריך להטהר לפני שמקריב את שאר קרבנותיו. ומבואר בזה שיש דין מיוחד בנזיר שקרבנותיו לא באים בטומאה. ולכן כשנזיר נטמא בטומאת התהום, לא מספיק מה שבטומאת התהום הנזירות לא נסתרת, אלא צריך גם שיהיה דין בטומאת התהום שהקרבנות לא נפסלים מחמת הטומאה. וכיון שעל הכשר הקרבנות לא נאמר הדין שטומאת התהום הותרה בלי ריצוי ציץ, נמצא שהכשרם הוא רק בגלל הדין השני שיש בטומאת התהום, שהציץ מרצה על פסלות של הקדשים, שהקרבנות יהיו כשרים גם בטומאת הגוף.

ובחידושי רבינו חיים (גיליא מקדש פ"ד ה"ו ד"ה ולפ"ז) כתב גם כן כיסודו של החזון איש[מט]. והוסיף[נ] שגם לענין פסח צריך את שני הדינים שבטומאת

לט. **והוסיף** שרב פירש את המשנה לעיל (עח:) כרבי יהושע, משום שבמשנה שם מבואר שרק לכתחילה לא יזרוק, אבל בדיעבד הורצה תמיד ואפילו כשנודע לפני הזריקה, אבל משנתנו סוברת לא כן [והוסיף שבזה מיושבת קושיית תוספות השניה על רש"י. ונראה שכוונתו שרש"י יפרש גם כן שהסוגיא לעיל לא סוברת שאם נודע קודם זריקה לא הורצה. ולכן לא קשה מה שהקשו תוספות על רש"י מהסוגיא לעיל שמבואר שאפילו אם נודע הורצה]. אבל קשה שא"כ נמצא שלפי רב שתי המשניות סותרות זו את זו. **מ. דבריהם** הם כדברי המהרש"א שהובא לעיל [בענין 'האם כשנטמא הבשר לחוד' וכו'] שאם אכילת פסחים לא מעכבת לא צריך ריצוי ציץ בשביל שירצה בדיעבד, וגם אם נודע קודם זריקה הורצה. ואמנם המהרש"א הקשה על תוספות שנראה מדבריהם לא כן. ובדעת תוספות ביאר החזון איש (שם) שהם סוברים שגם אם אכילת פסחים לא מעכבת צריך ריצוי ציץ אפילו כשהבשר לחוד נטמא, ואם נודע קודם זריקה לא הורצה. ומה שמבואר לעיל (עח:) שהורצה, הוא רק לענין לפוטרו מפסח שני כיון שרבנן לא יכולים לחייבו להביא קרבן אבל לא הותר באכילה. והחזון איש הוסיף שהרמב"ם חולק על תוספות וסובר ששם כוונת הגמרא שהורצה לגמרי כיון שלפי רבי נתן לא צריך ריצוי ציץ. ויש להוסיף שהרמב"ם לשיטתו לא יכול לפרש כתוספות [לפי ביאורו של החזון איש בתוספות שצריך ריצוי ציץ לפי רבי נתן] שכוונת הגמרא שם שהורצה לפוטרו מפסח שני, כיון שהרמב"ם סובר שאם נודע קודם זריקה לא הורצה כלל וחייב פסח שני כמו שיבואר להלן [בענין 'מחלוקת תוספות והרמב"ם' וכו']. **מא. וראה** במהר"י קורקוס שביאר גם כן בדעת הרמב"ם כביאור זה שלפי רבי נתן אפילו אם נודע קודם זריקה הורצה, ולכן הגמרא לעיל פירשה את דברי רב כרבי נתן, אלא שמדבריו נראה שאין זה לא משום שלפי רבי נתן לא צריך את ריצוי הציץ ולפי רבנן צריך את ריצוי הציץ, אלא משום שאם אכילת פסחים מעכבת לא מספיק ריצוי הציץ לחוד שיהיה נחשב שראוי לאכילה, וצריך גם שלא יהיה נודע שאז נחשב שראוי לאכילה בגלל שלא היה ידוע קודם זריקה שהוא טמא. ולכן לפי רבי נתן שאכילת פסחים לא מעכבת לא צריך שלא יהיה נודע. וכן כתב המרכבת המשנה (פסח פ"ד ה"ג). אבל האבן האזל (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ט) כתב שאין סברא לומר שבגלל שלא נודע לא נחשב שלא ראוי לאכילה. אמנם הכוכב מיעקב (סי' נה) כתב כהמהר"י קורקוס שמצינו בזבחים (קד.) ובנזיר (סג.) שאם הטומאה נודעה לאחר זמן נחשב שנטמא רק כשנודע, וגם כאן נחשב שנטמא כשנודע, והרי זה כמו שנטמא אחרי הזריקה [אבל עדיין קשה שאם בגלל שלא ידע לא נחשב שלא ראוי לאכילה, מדוע צריך את ריצוי הציץ]. וראה עוד בחזון איש (קדשים קמט סי' כו ס"ק ו) שהקשה עוד על ביאור זה שאם מה שצריך שלא יהיה נודע הוא בגלל שאכילת פסחים מעכבת, איך מקשה הגמרא ממה שבכל הקרבנות הציץ מרצה גם במזיד. **מב. והתוספות** יום טוב ביאר בזה גם את דברי הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ט הל"ד). אבל הלחם משנה בהלכות פסולי המוקדשין (שם) ביאר שם באופן אחר. והשער המלך (גיליא מקדש שם) כתב שהלחם משנה בהלכות פסולי המוקדשים סובר שלפי הרמב"ם ציץ לא מרצה על אכילות אפילו בדיעבד, אבל הוסיף שהלחם משנה בהלכות קרבן פסח חזר בו. **מג. דהיינו** שלא יוצא מידי מעילה, וממילא אם נשאר רק בשר הזריקה לא מרצה, כיון שאם הבשר לא ניתר על ידי הזריקה הרי זה כמו שאין כאן בשר. **מד. ולא** כתוספות לעיל (עז. ד"ה דלמ) שסוברים שכיון שביחיד ציץ לא מרצה על טומאת הגוף, בהכרח שבטומאת הגוף טומאה דחויה בציבור בלי ריצוי ציץ. **מה. והמנחת** אברהם (מנחות עמ' קפח) הביא שכן אמר גם הגר"ח. **מו. ולפי** החזון איש הרמב"ם סובר שהציץ מרצה על אכילות גם בשאר קרבנות, שאם האימורים נאבדו והבשר נטמא, אם זרק הורצה, משום שנחשב שיש בשר. ובזה תירץ את קושיית הלחם משנה (פסולי המוקדשין שם) על הרמב"ם שם. **מז. וראה** בתוספות בנזיר (סג. ד"ה מלמ) בתירוצם השני שמבואר מדבריהם גם כן שיש שני דינים בטומאת התהום. **מח. והוסיף** שכן מצינו לעיל (עז.) שאם טומאה דחויה בציבור צריך גם שהציץ ירצה, ומוכח שאף שנלמד מפסוק שדחויה, אבל בקדשים צריך את ריצוי הציץ. **מט. והגר"ח** ביאר בשני אופנים מדוע על דיני קדשים צריך ריצוי ציץ: א. שהוא גזירת הכתוב שעון קדשים מותר רק על ידי ציץ [כהחזון איש]. ב. שבהלכה של טומאת התהום נאמר שעל עון קדשים צריך את ריצוי הציץ. וראה בכתבי הגרי"ז (זבחים כג. ד"ה והנה יב) שכתב שממה שבטומאה דחויה צריך את ריצוי הציץ, מוכח שאם הציץ יכול לרצות, לא נדחית הטומאה בלי ריצוי הציץ. וראה שם בגר"ח שכתב בפשיטות שבנזיר צריך ריצוי ציץ על הקרבנות, מלבד מה שצריך היתר על סתירת הנזירות. ולא ביאר מדוע צריך ריצוי מיוחד על הקרבנות. אמנם להלן (ד"ה מלמ) ביאר שגם אם הנזירות לא נסתרת, הקרבנות פסולים כשבאו בטומאה, והביא את התוספות במסכת נזיר (מז. ד"ה ומכ"ש) שהביא החזון איש. **נ. ראה** בדבריו לעיל שם (ד"ה ונעיקר) שהרחיב בזה, וכתב כן בדעת הרמב"ם.

התהום, משום שמה שטמא לא מביא קרבן פסח הוא משני טעמים: א. שהתורה פסלה קרבן פסח של טמא[נא]. ב. שפסח שבעליו לא ראויים לאכילה, לא כשר [ואפילו לרבי נתן וכמבואר לעיל (עמ' :)]. ומעתה נראה שלענין הטעם השני שפסח שבעליו לא ראויים לאכילה, לא כשר, לא יועיל ריצוי ציץ, כיון שגם כשציץ מרצה על בשר טמא, הוא לא מתירו באכילה כמו שכתב רש"י לעיל (עמ' ד"ה ומשוי), ומשום שציץ מרצה רק על הקרבת הקרבן ולא על אכילתו, ואם כן גם כשבעל הקרבן טמא לא יועיל הריצוי ציץ להתירו באכילה, וכמו כן הציץ לא יכול להכשיר פסח שלא ראוי לאכילה[נב]. אלא שעל זה מועיל הדין שישנו בטומאת התהום שהיא הותרה לפסח[נג]. אמנם על הדין שישנו בפסח שטומאת בעליו פוסלת את הפסח לא מועיל הדין שישנו בטומאת התהום שהותרה לפסח, כיון שפסול טומאה של הקרבת קדשים לא הותר בטומאת התהום, אלא שע"י ריצוי הציץ הותר, כיון שהציץ מרצה על פסול טומאה שבהקרבת קדשים בטומאת התהום אפילו בטומאת הגוף[נד]. ומה שהמשנה אמרה שהציץ מרצה הוא משום שצריך את ריצוי הציץ בשביל להכשיר את הפסול טומאה שיש בהקרבת פסח שבעליו טמאים[נה].

ביאור נוסף במה שציץ מרצה בטומאת התהום

השערי יושר (שער ג פרק כ ד"ה וסס) ביאר באופן אחר את דברי המשנה שההלכה של טומאת התהום היא שהציץ מרצה בה על טומאת הגוף אע"פ שעל סתירת הנזירות לא מועיל ריצוי ציץ. שהנה שיטת **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"י-יג)[נו] שההיתר של טומאת התהום בפסח היא בשני אופנים: א. כשלא נודע עד שעשה הפסח. ב. גם כשנודע לפני ששחט את הפסח אם לא נודע לו שנטמא בודאי אלא נודע לו רק שיש ספק אם נטמא[נז]. וביאור הדברים הוא[נח] שדין טומאת התהום היא שהותרה כל זמן שלא נודעה. אמנם כשנודע לו רק שספק אם נטמא לא נחשב שנודע, ודינו כמו שלא נודע. ולכן אם נודע לו שודאי נטמא לא הותרה אלא אם כן נודע לו אחר שנזרק הדם, אבל אם נודע לו שספק אם נטמא, הותרה אפילו שנודע קודם שנשחט כיון שדינו כמו שלא נודע[נט]. וכמו כן מבואר ברמב"ם (מירוח פ"ו הט"ו) שרק אם נודע לנזיר שנטמא טומאת התהום אחרי שנזרק קרבן אחד שנטמא לא סותר נזירותו. משום ששם מדובר שנודע לו שנטמא בודאי, ולכן רק אם נודע לו אחרי שנזרק הדם לא סותר את נזירותו. **אבל** קשה ממה שכתב הרמב"ם (גירסת מקדש פ"ד ה"ו) שכהן שעבד ונודע לו שנטמא בטומאת התהום קודם שיזרוק את הדם הורצה, כיון שציץ מרצה בטומאת התהום גם אם זרק במזיד. והרי ששם לא כתב שרק אם נודע לו שספק אם נטמא הורצה גם אם נודע לפני הזריקה.

ונראה לומר[ס] שהרמב"ם סובר שיש שני דינים בטומאת התהום: א. שטומאת התהום שלא נודעה הותרה בנזיר ועושה פסח. וזה גם בלי ריצוי ציץ, אבל רק כשלא נודעה. ב. שגם טומאת התהום שנודעה יש בה ריצוי ציץ אפילו בטומאת הגוף[סא]. ונראה עוד שהדין השני לא יתכן בנזיר ועושה פסח כשהבעלים נטמאו[סב]. משום שבשניהם לא שייך ריצוי ציץ, כיון שריצוי ציץ הוא רק על עוון קדשים, ואילו בנזיר מה שהטומאה סותרת נזירות אין זה מדיני קדשים. וכן בפסח מה שהטומאה פוסלת הפסח הוא לא פסול של קדשים[סג]. ומה שבנזיר ועושה פסח אם הבעלים נטמאו הותרה טומאת התהום זה רק כשהטומאה לא נודעה עד אחרי הזריקה, או שנודע שספק אם נטמא וכמו שכתב הרמב"ם (מירוח פ"ו הי"ב). כיון ששם צריך את הדין שישנו בטומאת התהום שהותר בלי הציץ, ודין זה הוא רק כשלא נודע ידיעת ודאי. אמנם הנפקא מינה מהדין השני של טומאת התהום היא בכהן שעבד, ששם טומאתו פוסלת את הקרבן רק משום פסול של טומאה, ועל זה מספיק שהציץ ירצה. ובזה מיושבים דברי הרמב"ם. שבהלכות נזירות והלכות קרבן פסח שכתב דינו כשהנזיר או העושה פסח נטמאו, כתב שאם נודע לפני הזריקה שודאי נטמא לא הותר, כיון ששם לא מועיל ריצוי ציץ, ובלי ריצוי הציץ לא הותרה טומאת התהום אם נודע. אבל בהלכות ביאת מקדש כתב דינו כשהכהן נטמא בטומאת התהום, ולכן כתב שם שתמיד הותר אפילו כשנודע קודם זריקה, משום ששם מותר מחמת הדין השני שישנו בטומאת התהום שציץ מרצה בו גם בטומאת הגוף, ודין זה הוא גם כשנודע[סד]. ובזה מיושב היטב מה שיש להקשות מדוע הרמב"ם בהלכות נזירות ובהלכות קרבן פסח לא כתב כלל שהציץ מרצה בטומאת התהום, אלא כתב שטומאת התהום הותרה, ורק בהלכות ביאת מקדש לענין כהן שנטמא בטומאת התהום כתב שהציץ מרצה בטומאת התהום, וביותר קשה שהרי יש נפקא מינה ממה שצריך את ריצוי הציץ שאם הציץ ישבר לא יהיה מותר, ומדוע לא כתבו הרמב"ם בהלכות נזירות ובהלכות פסח. אמנם לפי מה שנתבאר מיושב שרק בהלכות ביאת מקדש שמדובר כשכהן נטמא ונודעה הטומאה צריך את ריצוי הציץ ואם הציץ ישבר לא הותר, ולכן שם כתב הרמב"ם שהציץ מרצה בטומאת התהום. אבל בהלכות נזירות ובהלכות קרבן פסח מדובר שהנזיר ועושה פסח נטמאו, שלא מועיל שם ריצוי הציץ, ומה שהותר הוא בגלל שטומאת התהום הותרה בלי ציץ כשלא נודע, וגם אם הציץ נשבר הותר, ולכן שם לא כתב הרמב"ם שהציץ מרצה[סה].

ולפי זה מיושב מה ששנינו במשנה שהציץ מרצה על טומאת התהום אע"פ שעל סתירת נזירות לא מועיל ריצוי ציץ. משום שבמשנה מדובר כשהכהן נטמא[סו], ושם מועיל ריצוי ציץ, וגם יש נפקא מינה מדין זה שהוא מרצה גם כשנודע לפני זריקה שהוא טמא[סז].

האם ההיתר של טומאת התהום הוא גם על אכילת הפסח

שם. בחידושי רבינו חיים (גירסת מקדש פ"ד ה"ו ד"ה ובעיקר) הסתפק במה שטומאת התהום הותרה בפסח, האם היא הותרה גם לענין זה שהפסח מותר באכילה [שאם לא כן הוא יהיה פסח שלא ראוי לאכילה ויפסל], או שההיתר של טומאת

נא. הגר"ח לא ביאר היכן נאמר דין זה. אמנם ראה בכתבי הגרי"ז (זבחים כב. ד"ה ופקנרש) שביאר לפי שיטת הרמב"ם (גירסת מקדש פ"ג ה"ג) שטמא מת לא משלח כל קרבנות, ודין זה הוא פסול בקרבן, שאם בעליו מת יש בו פסלות. וממילא גם בפסח יש דין זה. **נב. משום** שזו לא פסלות של טומאה, שהרי גם זקן וחולה לא יכולים להקריב קרבן פסח משום שלא יכולים לאכול. **נג. והגר"ח** שם הסתפק האם הדין של טהרת טומאת התהום מועיל שיוכל להקריב פסח אע"פ שלא ראוי לאכילה, או שהוא מתירו באכילה. ולהלן [בענין 'האם ההיתר של טומאת התהום הוא גם על אכילת הפסח'] יתבאר בהרחבה. **נד. והגר"ח** (לעיל סה ד"ה ונראה) הוסיף שיש טעם שלישי לפסולו של טמא בפסח, שהתורה פטרה טמא מפסח כמו שפטרה מי שבדרך רחוקה. וגם על זה לא מועיל ריצוי ציץ, כיון שהוא לא פסלות בקרבן, אלא שהבעלים פטורים מפסח ואינם ראויים לו, אמנם על זה מועיל הדין שישנו בטומאת התהום שהותרה בפסח, כיון שעל מה שהוא לא פסול טומאה בקדשים ישנו את ההיתר של טומאת התהום. וראה בכתבי הגרי"ז (זבחים כג: ד"ה הנה יש) שכתב שממה שמבואר במשנה שיש ריצוי ציץ בטומאת בעלים של פסח, מוכח שמלבד מה שטומאת הבעלים פוסלת את הפסח מחמת שלא ראוי לאכילה יש דין נוסף שהקרבן פסול כשהבעלים טמא טומאת מת, שאם לא כן לא היה שייך ריצוי ציץ. והוסיף עוד להוכיח שאם הבעלים טמאים יש פסלות בקרבן, משום שהרי קרבן פסח הבא בטומאה [כשרוב הציבור טמאים] נאכל בטומאה, וזה יתכן רק אם הטומאה של הבעלים פוסלת את הקרבן, שאז בקרבן שבא בטומאה שהטומאה לא פוסלת את הקרבן להקרבה היא גם לא פוסלתו לאכילה, אבל אם הטומאה של הבעלים לא פוסלת את הקרבן איך הותר לאכול בטומאה. וראה שם שהוכיח עוד שבפסח שבעליו טמאים יש פסלות בקרבן, ממה שמבואר בזבחים (כג.) ששיטת זקני דרום שאכילת פסחים לא מעכבת גם כשבעליו לא ראויים לאכילה, ורק למצוה צריך שהבעלים יהיו ראויים לאכילה, ומבואר שם עוד שאם הקריבו, הפסח כשר בדיעבד בגלל ריצוי ציץ, משום ששיטתם שציץ מרצה תמיד על טומאת הגוף של מת. וקשה שאם אכילת פסחים לא מעכבת מדוע צריך את ריצוי הציץ. ובהכרח שהטומאה גם פוסלת את הקרבן, ועל זה צריך את ריצוי הציץ. **נה. אבל** האבן האזל (גירסת מקדש פ"ד ה"ו סק"ד) כתב בדעת הרמב"ם שריצוי ציץ מועיל שהפסח לא יפסל מחמת שבעליו לא ראויים לאכילה. וגם הגר"ח (שם ד"ה והנה) כתב כן בדעת רש"י ותוספות כמו שיובא להלן בענין הבא. **נו. ראה** במאירי (מיר סנ: ד"ה המוצא) שביאר כן בשיטת הרמב"ם. וכן ביארו עוד אחרונים. והדברים יובאו בהרחבה להלן (פפ:) [בענין 'שיטת הרמב"ם בדין טומאת התהום של נזיר']. אבל האבן האזל (גירסת מקדש פ"ד ה"ו סק"ח) לא ביאר כן, ודבריו יובאו להלן [בענין 'האם ההיתר של טומאת התהום הוא גם וכו']. **נז. אע"פ** שקרוב לודאי שנטמא כמו שיבואר להלן (שם). **נח. וכן** כתבו בחידושי רבינו חיים (גירסת מקדש פ"ד ה"ו ד"ה אלמן), ובחזון איש (אהע"ז סי' קלט סק"ח). **נט. והשערי** יושר הרחיב לבאר הדברים, ודבריו יובאו להלן (שם). **ס. וכן** כתב בחידושי רבינו חיים (שם ד"ה ובעיקר). **סא. וראה** בתוספות בנזיר (סג. ד"ה אלמן) שמבואר בדבריהם שיש שני דינים בטומאת התהום: א. שאם לא נודעה הטומאה, היא הותרה בלי ריצוי ציץ. ב. שאם הטומאה נודעה, הציץ מרצה על טומאת הגוף. **סב. כן** כתב גם הגר"ח בדעת הרמב"ם וכמו שהובא בענין הקודם. אבל כבר הובא בענין הקודם שהאבן האזל כתב בדעת הרמב"ם שריצוי ציץ מועיל בפסח. **סג. ליע"ל** בענין הקודם הובא שהגר"ח כתב שני טעמים מדוע הוא לא פסול של קדשים: א. שפסולו הוא משום שלא ראוי לאכילה. ב. שהטומאה פוטרת את הבעלים מפסח, ונמצא שזה לא פסול בקרבן, אלא שהבעלים לא ראויים לפסח. והשערי יושר כתב את הטעם השני. **סד. ובענין** הקודם הובא שהחזון איש כתב בדעת כל הראשונים שיש שני דינים בטומאת התהום. וגם בחידושי רבינו חיים (גירסת מקדש פ"ד ה"ו ד"ה והנה) כתב שגם לפי רש"י (פפ: ד"ה שמין) ותוספות (שם ד"ה אלא) שסוברים שההיתר של טומאת התהום הוא גם כשנודע לו קודם זריקה ידיעת ודאי, אבל גם הם מודים שיש שני דינים בטומאת התהום, אלא שהם סוברים שגם בפסח מועיל ריצוי ציץ להכשירו אף שאינו ראוי לאכילה. **סה. והאבן** האזל (שם) כתב גם כן כדברי השערי יושר שבנזיר לא צריך כלל את ריצוי הציץ אלא מספיק הדין שטומאת התהום הותרה בנזיר, וזה מועיל גם להכשיר הקרבנות, ולא כהחזון איש והגר"ח שהובאו בענין הקודם שכתבו שצריך את הריצוי ציץ על הקרבנות של הנזיר. וכמו כן כתב האבן האזל שבפסח כשלא נודע עד שזרק או שנודע ידיעת ספק, שישנו ההיתר של טומאת התהום, לא צריך את ריצוי הציץ גם בשביל הכשר הקרבן, ולא כמו שכתב הגר"ח שהובא בענין הקודם שבפסח צריך את ריצוי הציץ בגלל שיש גם פסלות בקרבן בגלל הטומאה. אלא שלענין פסח הוא לא סובר כמו שכתבו השערי יושר והגר"ח בדעת הרמב"ם שלא יתכן כלל שיועיל ריצוי הציץ להכשיר אע"פ שלא ראוי לאכילה, אלא הוא סובר שריצוי ציץ מועיל להכשירו אף שלא ראוי לאכילה. ולכן כתב בדעת הרמב"ם שגם בפסח יהיה מותר אפילו כשנודע קודם זריקה שודאי נטמא, ומה שכתב הרמב"ם בהלכות קרבן פסח שרק אם נודע לו שספק נטמא הותר, זה משום ששם מותר גם לזרוק לכתחילה, כיון שההיתר של טומאת התהום שבלי ציץ הוא גם לכתחילה, אבל מה שהתחדש שציץ מרצה בטומאת התהום הוא רק בדיעבד, וככל ריצוי ציץ שהוא רק בדיעבד. ולכן אם נודע לפני הזריקה שודאי נטמא לא זורק לכתחילה, אבל אם זרק, בדיעבד הורצה גם כשנודע לו קודם זריקה שודאי נטמא, בגלל ריצוי ציץ. וכתב שם שכן מוכח מהרמב"ם (קרבן פסח פ"ד ה"ג). **סו. דבריו** צריכים ביאור שהרי הגמרא להלן הסתפקה האם טומאת התהום הותרה רק בבעלים או גם בכהן. ומוכח שהיה לגמרא צד שמדובר בבעלים, ולפי זה יהיה קשה מדוע צריך את ריצוי הציץ. **סז. ראה** באבן האזל (גירסת מקדש פ"ד ה"ו) שכתב גם כן ככל דברי השערי יושר, שהרמב"ם בהלכות נזירות ובהלכות קרבן פסח לא כתב ריצוי ציץ כיון שבלא נודע לא צריך ריצוי ציץ, ורק בהלכות ביאת מקדש שמדובר בכהן טמא וכשנודע הטומאה כתב הרמב"ם שצריך ריצוי ציץ. אלא שהוא סובר בדעת הרמב"ם שבפסח מועיל ריצוי ציץ גם כשהבעלים נטמאו. ונפקא מינה שאם זרק הורצה גם אם נודע לפני הזריקה ידיעת ודאי שהוא טמא וכמו בכהן שנטמא. ולפי זה כתב שמה שמבואר במשנה שציץ מרצה בטומאת התהום מדובר בפסח שאפילו אם הבעלים נטמאו מועיל ריצוי ציץ, ונפקא מינה שאם זרק הורצה גם כשנודע לפני הזריקה ידיעת ודאי שהוא טמא. וראה עוד בחידושי רבינו חיים שם (ד"ה והנה) שכתב בשיטת רש"י שבפסח מועיל ריצוי ציץ להכשירו אע"פ שאינו ראוי לאכילה וגם כשנודע

התהום הוא שהקרבן יהיה כשר אע"פ שאסור באכילה. ולהלן (סס ד"ה והנה) הביא הגר"ח **שבירושלמי** (פ"ו ה"ז) מבואר שבטומאת התהום הפסח כשר ואסור באכילה, ולכן מבואר בירושלמי שאם הציבור טמאים בפסח, יש חומרא בטומאת התהום מטומאה ידועה, שבטומאה ידועה של הציבור, הפסח נאכל כמבואר לעיל (עו:), אבל בטומאת התהום שגם יחיד הותר, הפסח לא נאכל גם כשהציבור טמאים, כמו שבטומאת התהום של יחיד, הפסח כשר ולא נאכל. משום שבשביל שהפסח יהיה כשר בטומאת התהום, לא צריך שיהיה מותר באכילה אלא הוא כשר אע"פ שאסור באכילה, ולכן גם בציבור אין להתירו באכילה כיון שגם אם יהיה אסור באכילה הוא יהיה כשר.

אלא שהגר"ח (סס) הוסיף שבביאור דברי הירושלמי נחלקו **רש"י והרמב"ם**. משום ששיטת רש"י להלן (פפ: ד"ה שמין) שגם אם נודע לבעלים קודם זריקת הפסח שהם נטמאו בודאי בטומאת התהום, וזרק, הורצה. אבל שיטת הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"י-יב) שרק אם נודע לו קודם זריקה שיש ספק אם נטמא, וזרק, הורצה, אבל אם נודע לו קודם זריקה שודאי נטמא טומאת התהום לא הורצה. אמנם לענין כהן שעבד פסק הרמב"ם (גיסמ מקדש פ"ד ה"ו) שאפילו אם נודע לו שודאי נטמא טומאת התהום, וזרק, הורצה. ובביאור מחלוקת רש"י והרמב"ם נראה לפי מה שהתבאר [בענין הקודם] שיש שני דינים בטומאת התהום: א. שהותרה אם לא נודע לפני הזריקה. ב. שציץ מרצה בה, אפילו בטומאת הגוף, ואפילו אם נודע לפני הזריקה. ומעתה נחלקו רש"י והרמב"ם האם בטומאת בעלים של פסח ישנו את הדין השני שציץ מרצה וגם כשנודע. שהרמב"ם סובר שציץ לא יועיל להכשיר את הפסח כשהבעלים טמאים, כיון שציץ מרצה רק על עון הקרבת הקדשים, אבל אינו יכול להתיר את הפסח באכילה, וגם לא יכול להכשיר פסח שלא ראוי לאכילה[סח], ורק הדין הראשון של טומאת התהום יכול להכשירו שיהיה כשר אף שאינו ראוי לאכילה[סט]. ולכן רק כשלא נודע לפני הזריקה הוא כשר, משום שבלי ריצוי ציץ, לא הותרה טומאת התהום שנודעה[ע] [ובזה חלוקה טומאת כהן שהציץ יכול לרצות את הפסלות של טומאת הכהן, ולכן הוא כשר גם כשנודע קודם זריקה כיון שציץ מרצה גם כשהטומאה נודעה]. אבל רש"י סובר שגם הציץ יכול להכשיר את הפסח שיהיה כשר אף שאינו ראוי לאכילה, ולכן גם כשנודע לפני זריקה הפסח כשר. ונמצא שלפי רש"י טעמו של הירושלמי הוא שהציץ מרצה שיהיה כשר אע"פ שלא ראוי לאכילה, ולפי הרמב"ם טעמו של הירושלמי הוא שמה שטומאת התהום הותרה בלי ציץ מכשיר את הפסח אע"פ שלא ראוי לאכילה[עא].

אמנם האבן האזל (גיסמ מקדש פ"ד ה"ו סק"ג-ד) הוכיח מלשון הרמב"ם (קרבן פסח פ"ד ה"ג) שאפילו אם נודע לו קודם זריקה שודאי נטמא, הפסח הוא סובר כשאפילו אם נודע קודם זריקה שודאי נטמא, הפסח כשר[עב]. וביאר שגם הרמב"ם סובר שציץ מכשיר את הפסח אע"פ שלא ראוי לאכילה, ולכן גם אם נודע קודם זריקה הפסח כשר. והוסיף שהרמב"ם לשיטתו פסק (קרבן פסח פ"ד ה"ג) שאם בשר הפסח היה טמא וזרק הציץ מרצה. וכבר הקשה הלחם משנה (סס) שהרי ציץ לא מתיר באכילה, ובהכרח צריך לומר שציץ מכשיר את הקרבן שיהיה כשר אע"פ שלא ראוי לאכילה, משום שהציץ מועיל שנדון את הקרבן כמו שהוא טהור. וא"כ גם בטומאת התהום שהציץ מרצה על טומאת הגוף הוא מועיל להכשיר את הקרבן אע"פ שהבעלים טמא[עג].

והקרן אורה (זיר סג. ד"ה ומ"ם) **והאור שמח** (קרבן פסח פ"ו ה"ג) הביאו את הירושלמי, אלא שהם גרסו בירושלמי שמדובר שנודע אחרי הזריקה, ומה שהפסח כשר הוא משום שנחשב שנטמא אחרי הזריקה. ולכן הפסח כשר אע"פ שלא ראוי לאכילה, כדין פסח שנטמא אחרי הזריקה שכשר אע"פ שאסור לאוכלו.

ולפי זה כתבו שמהירושלמי מוכח שרק אם נודע אחרי הזריקה הפסח כשר, אבל אם נודע לפני הזריקה הפסח פסול [וכשיטת הרמב"ם[עד]. וגם מבואר לפי זה שמה שהפסח כשר אף שלא ראוי לאכילה, הוא משום שיסוד הדין של טומאת התהום הוא שהטומאה לא חלה לענין נזיר ועושה פסח עד שנודע שטמא. ולכן כשנודע אחרי הזריקה הפסח כשר כדין פסח שנטמא אחרי הזריקה,

אבל אם נודע קודם זריקה הפסח פסול כדין פסח שנטמא קודם זריקה[עה].

והחזון איש (מהע"ז סי' קנט סק"י) הביא גם כן את הירושלמי, ולפי זה כתב שרק

אם נודע אחרי הזריקה הפסח כשר אע"פ שהפסח לא ראוי לאכילה, משום שהוא כמו שנטמא לאחר הזריקה, כיון שבטומאת התהום התחדש שהוא טהור עד הידיעה, ונמצא שבשעת ההקרבה היה טהור וגם היה מותר באכילה, ורק אח"כ כשנודע נטמא ונאסר באכילה, ולכן הפסח כשר כמו כשנטמא אחרי הזריקה. אבל אם נודע לפני הזריקה, אע"פ שלפי שיטת רש"י הפסח כשר, אבל בהכרח שהוא גם מותר באכילה, משום שאם לא כן הוא פסח שלא ראוי לאכילה[עו].

אבל בחידושי רבינו חיים (סס) גרס בירושלמי שמדובר שנודע לו לפני זריקה, ואעפ"כ אסור באכילה. ולכן כתב שגם לפי רש"י שההיתר של טומאת התהום הוא גם כשנודע קודם זריקה, הפסח אסור באכילה כמו שמבואר בירושלמי, וכמו שהתבאר לעיל שרש"י סובר שציץ מרצה שהפסח יהיה כשר אע"פ שאסור באכילה[עז]. וגם בשיטת הרמב"ם ביאר הגר"ח שמה שהפסח כשר אע"פ שאסור באכילה הוא לא משום שנחשב שנטמא רק אחרי הידיעה, אלא משום שההיתר של טומאת התהום מכשיר את הקרבן אע"פ שלא ראוי לאכילה.

אמנם החזון איש (סס סק"ז, ס"ק יד) הביא **שברמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ו) מבואר שאם נודע לו לפני הזריקה שספק אם נטמא שוחט ואוכל את פסחו[עח]. ומוכח שרק אם נודע לו אחרי הזריקה אסור לו לאכול פסחו משום שנחשב שהוא נטמא אחרי הזריקה, אבל אם נודע לו לפני הזריקה שספק אם נטמא בהכרח שמותר באכילה, שאם לא כן הפסח יהיה פסול[עט].

מחלוקת תוספות והרמב"ם האם במזיד לא הורצה מהתורה

אמר רבינא טומאתו בין בשוגג בין במזיד הורצה זריקתו בשוגג הורצה במזיד לא הורצה. רבי שילא אמר זריקתו בין בשוגג בין במזיד הורצה טומאתו בשוגג הורצה במזיד לא הורצה[פ]. תוספות (ד"ה מזרק) הביאו שביבמות (ל.) מפורש שדין זה שבמזיד לא הורצה הוא רק מדרבנן. ולכן מבואר שם [לענין שאר קרבנות] שאם הדם נטמא וזרק במזיד [או שנטמא במזיד לפי רב שילא], אע"פ שמדרבנן לא הורצה אבל לא חייב להביא קרבן אחר, כיון שרבנן לא יכולים לחייבו קרבן אחר שהוא חולין בעזרה מהתורה. אלא שהבשר לא הותר באכילה. ולפי זה כתבו תוספות שגם מה שהגמרא דייקה כאן ממשנתנו שאם נודע לו קודם זריקה שהפסח טמא לא הורצה, לא מתפרש שחייב להביא פסח שני, אלא הוא מתפרש שהבשר אסור באכילה. ולפי זה הקשו על רש"י (ד"ה הפסח) שפירש שמדובר במשנתנו גם באופן שהבשר נטמא, שהרי לפי זה גם כשנודע אחרי זריקה אסור לאכול את הבשר. ותירצו תוספות שלפי רש"י כוונת הגמרא שאם נודע קודם זריקה לא הורצה לענין להקטיר את האימורים. **ואמנם האחרונים[פא]** כתבו **שמהרמב"ם** נראה שאם נודע קודם זריקה לא הורצה וחייב בפסח שני, כיון שהרמב"ם (קרבן פסח פ"ד ה"ג) כתב שאם נודע קודם זריקה לא הורצה, וכיון שסתם משמע שחייב בפסח שני. אלא שקשה על הרמב"ם מהסוגיא ביבמות[פב].

לו קודם זריקה ידיעת ודאי, ונמצא שגם לפי הגר"ח אפשר ליישב את המשנה לפי דעת רש"י כמו שכתב האבן האזל שכוונת המשנה לפסח ששם מועיל ריצוי ציץ. וראה שם בחידושי הגר"ח (ד"ה ולכאורה) שכתב שלפי תוספות גם בנזיר יש אופנים שמספיק ריצוי ציץ. משום שביאר בשיטת תוספות שאם נזיר מביא את קרבנותיו אחרי יום הל', ונודע לו שנטמא רק ביום הל"א, לא סותר את נזירותו, אלא שצריך להטהר בשביל הבאת קרבנותיו כמו שכתבו תוספות (סס מז. ה"ל בענין הקודם). ובאופן זה גם בנזיר מספיק ריצוי ציץ, כיון שצריך רק להכשיר את הפסול טומאה שבקרבנות, שעל זה מועיל ריצוי ציץ. ולפי זה מיושב לפי שיטת תוספות מה שהמשנה אמרה שבנזיר ציץ מרצה, משום שבאופן זה מספיק ריצוי ציץ גם בנזיר. **סח. כיון** שהוא לא פסלות של טומאה שהרי גם זקן וחולה פסולים לפסח [כן נראה כוונת הגר"ח]. **סט. כיון** שהדין של טומאת התהום הוא שהוא טהור, וממילא הפסח כשר כדין פסח שבעליו טהורים שהוא כשר [כן נראה כוונת הגר"ח]. **ע. ובמאירי** (להלן פפ: ד"ה המוקף, מזיר סג. ד"ה המוקף) נראה גם כן שרק אם נודע לפני הזריקה שספק אם נטמא הותרה טומאת התהום, אבל המאירי הוסיף (להלן ד"ה המוקף) שבאופן זה שוחט ואוכל פסח. ומבואר מדבריו שההיתר של טומאת התהום מתירו גם באכילה ולא כהגר"ח. **עא. ומה** שהמשנה אמרה שהציץ מרצה, ביאר הגר"ח (סס ד"ה ולפ"ז) שהוא משום שמה שפסח פסול כשבעליו טמאים הוא גם משום שיש פסלות בקרבן, וזה כבר עון הקדשים שציץ מרצה עליו. ואע"פ שטומאת התהום הותרה בלי ציץ כשלא נודע, אבל על עון הקדשים צריך את ריצוי הציץ. וראה לעיל [בענין 'שני דינים' וכו'] בהרחבה. **עב. ולא** כהמאירי (מזיר סג. ד"ה המוקף) הנ"ל שנראה מדבריו כהגר"ח ששיטת הרמב"ם שאם נודע קודם זריקה פסול. וראה בקרן אורה (מזיר סג. ד"ה ומ"ם) ובאור שמח (קרבן פסח פ"ו ה"י"ב) שכתבו גם כן בדעת הרמב"ם שאם נודע שודאי נטמא לא הורצה. **עג. וראה** במקדש דוד (קדמיס קו"פ סי' ה סק"ע ד"ה כתב הרמב"ם) שתמה על הלחם משנה, שכמו שבטומאת התהום הציץ מרצה על טומאת הגוף בפסח והקרבן כשר אע"פ שלא ראוי לאכילה, כך בטומאה ידועה כשהבשר נטמא הציץ מרצה להכשיר את הקרבן אע"פ שלא ראוי לאכילה. וראה לעיל [בענין 'שיטת הרמב"ם' וכו'] שהרחבנו בזה. **עד. ולא** כביאורו של האבן האזל בדעת הרמב"ם. **עה. אמנם** לפי זה קשה מדוע כשנודע לו שהוא ספק אם נטמא הורצה, הרי בזה אי אפשר לומר שהפסח כשר משום שנחשב שלא נודע והוא טהור, משום שסוף סוף הוא אסור באכילה. ורק אם נודע אחרי זריקה אפשר לומר שבשעת זריקה היה דינו כטהור גם לענין זה שהיה מותר לאוכלו, ומה שנאסר באכילה אחרי שנודע הוא דבר שנתחדש אחרי הזריקה ע"י שנודע, והרי זה כנטמא אחרי הזריקה, אבל כשנודע קודם זריקה שספק אם נטמא, הרי מה שאסור באכילה לא התחדש אח"כ, וא"כ מדוע הפסח כשר. ואמנם בגר"ח מבואר שטומאת התהום יכולה להכשיר פסח גם כשלא ראוי לאכילה, וכמו שרש"י סובר שציץ מרצה שהפסח יהיה כשר אף שלא ראוי לאכילה. ולכן גם לפי הרמב"ם אם נודע לו שיש ספק אם נטמא הפסח כשר אע"פ שאסור באכילה. **עו. אבל** החזון איש (מו"ס סי' קכד ענמ' רמ) הסתפק האם הציץ מרצה בטומאת התהום להתירו באכילה כמו שהתחדש בטומאת התהום שמרצה על טומאת הגוף, או שהוא מרצה להכשיר את הקרבן אע"פ שלא ראוי לאכילה. **עז. ולפי** דעת הרמב"ם ביאר הגר"ח שמדובר בירושלמי שנודע לו קודם זריקה שהוא ספק אם נטמא וכמו שהובא לעיל. **עח. וכן** כתב המאירי (להלן פפ: ד"ה המוקף). **עט. ולא** נתבאר איך כתב הגר"ח בשיטת הרמב"ם שאם נודע לפני זריקה שספק אם נטמא אסור לאכול הפסח, הרי מפורש ברמב"ם לא כן. **פ. ראה** בתוספות ביבמות (ל. ד"ה והא) שכתבו שרבינא סובר שיש לקנוס יותר כשזורק במזיד כיון שמקריב דבר טמא והוא מזלזל במקדש. ורבי שילא סובר שיש לקנוס יותר כשנטמא במזיד משום שהוא התחלת הפסול והוא גם לא עושה מצוה בשעת הטומאה. **פא. ליקוטי** הלכות (זבח תודה ד"ה ופמ"כ), **אבן האזל** (גיסמ מקדש פ"ד ה"ו ופמ"כ), **פסולי המוקדשין** פי"ט ה"ט) **וחזון איש** (מנחות סי' לג ס"ק לו). **פב. והאבן האזל** (פסולי המוקדשין סס) הוסיף שהרמב"ם בסוף דבריו כתב שאם נטמאו הבעלים לא הורצה וחייב בפסח שני, וא"כ משמע שגם מה שכתב בתחילת דבריו שאם הבשר נטמא ונודע קודם זריקה לא הורצה הכוונה שחייב בפסח שני, וסמך על מה שכתב בסוף דבריו. וראה במהר"י קורקוס (קרבן פסח סס) שכתב גם כן בדעת הרמב"ם שמהתורה לא הורצה, אלא שהוא ביאר שזהו רק בפסח משום שאכילת פסחים מעכבת, ולכן אם נודע קודם זריקה הפסח פסול משום שהציץ לא מתירו באכילה, ונמצא שהוא פסח שלא ראוי לאכילה, ורק כשלא נודע

אוצר החכמה

והליקוטי הלכות (זפח מוהס ד"ה ופח"כ) תירץ שהנה ביבמות (נ.) הביאה הגמרא מה שמבואר בברייתא שאם הדם נטמא וזרק במזיד לא הורצה, והגמרא מוכיחה שרק מדרבנן לא הורצה ממה שמבואר בברייתא [שהובאה בסוגייתנו] שגם אם זרק במזיד הורצה, ובהכרח שמה שמבואר בברייתא הראשונה שבמזיד לא הורצה, הכוונה היא שמדרבנן לא הורצה. והגמרא מקשה לפי זה איך יתכן שלא הורצה מדרבנן וחייב להביא קרבן אחר, הרי רבנן לא יכולים לעקור איסור תורה של שחיטת חולין בעזרה, והגמרא מתרצת שכוונת הברייתא שלא הורצה לענין זה שהבשר אסור באכילה. והתוספות (שם ד"ה והפ) כתבו שלכאורה כוונת הגמרא שם שהברייתא שאמרה שבמזיד הורצה כוונתה שמהתורה הורצה, והברייתא שאמרה שבמזיד לא הורצה כוונתה שמדרבנן לא הורצה. אלא שתוספות הקשו, שהרי בסוגייתנו מקשה הגמרא על הברייתא השניה שאמרה שגם במזיד הורצה, ממה שמבואר במשנתנו שבמזיד לא הורצה, והגמרא לא תירצה שבברייתא הכוונה היא שמתורה הורצה. ולכן תירצו תוספות שאי אפשר לפרש בברייתא שאמרה שבמזיד הורצה שהכוונה שרק מהתורה הורצה, כיון שמהברייתא משמע שגם מדרבנן הורצה. ולכן הגמרא כאן מקשה על הברייתא שאמרה שבמזיד הורצה ממשנתנו, והגמרא תירצה שיש חילוק בין אם זריקתו במזיד לאם טומאתו במזיד. ומה שהגמרא ביבמות הוכיחה מהברייתא שאמרה שבמזיד הורצה שרק מדרבנן לא הורצה, כוונתה שכיון שבהכרח צריך ליישב מה שקשה מהברייתא שאמרה שבמזיד הורצה, על הברייתא שאמרה שבמזיד לא הורצה, כמו שתירצו בסוגייתנו שיש חילוק בין אם זריקתו במזיד לאם טומאתו במזיד, מוכח שמהתורה גם במזיד הורצה, משום שמהתורה אין לחלק ביניהם[פג]. ולפי זה נראה שהרמב"ם חולק על תוספות וסובר שבהכרח הסוגיות חולקות, וסוגייתנו [שלא פירשה בברייתא שאמרה שבמזיד הורצה שהכוונה שמהתורה הורצה] סוברת שלפי משנתנו גם מהתורה לא הורצה במזיד, והרמב"ם פסק כסוגייתנו[פד]. והוסיף עוד שנראה שכן שיטת רש"י, ולא כמו שנדחקו תוספות בשיטתו שהמשנה מתפרשת שהורצה להתיר הקטרת אימורים, ובמזיד לא הורצה להתיר הקטרת אימורים.

והאבן האזל (גיאמ מקדש פ"ד ה"ו פק"מ) תירץ באופן אחר קצת, שלרמב"ם הוקשתה קושיית תוספות ביבמות, והרמב"ם תירץ שהסוגיא שם סוברת כרב שילא שאם טומאתו במזיד לא מרצה, ובזה אין סברא שהוא מהתורה, ולכן היא סוברת שהוא מדרבנן[פה]. אבל הגמרא כאן בקושיא סברה כרבינא שאם זריקתו במזיד לא הורצה. ולכן סוברת הגמרא שהוא דין תורה שאם עובר עבירה במזיד הציץ לא מרצה[פו]. והרמב"ם הרי פסק כרבינא, ולכן פסק שהוא דין תורה ולא הורצה לגמרי[פז].

שיטת הרמב"ם שבכל הקרבנות אם נטמאו הבשר והחלב וזרק במזיד הורצה

הלחם משנה (קרבן פסח פ"ד ה"ג) הקשה על מה שפסק **הרמב"ם** שאם נודע לפני זריקה שהפסח טמא וזרק לא הורצה, מדוע פסק הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ח הל"ד) בכל הקרבנות שאם נטמאו הבשר והחלב וזרק הורצה משום שהציץ מרצה, ולא חילק בין אם נודע לפני הזריקה לאם נודע לאחר הזריקה[פח]. **והאבן האזל** (גיאמ מקדש פ"ד ה"ו פק"ו) הוסיף שביבמות (נ.) מבואר שבכל הקרבנות אם הדם נטמא לא הורצה אם נודע לפני זריקה. וא"כ קשה מדוע בכל הקרבנות אם הבשר והחלב נטמאו וזרק הורצה גם במזיד. ואמנם מקורו של הרמב"ם לחלק בכל הקרבנות בין טומאת בשר לטומאת דם, הוא ממה שמבואר בברייתא לעיל (עו:) שאם הבשר נטמא וזרק הורצה, והברייתא לא חילקה בין אם היה מזיד או שוגג. אבל צריך ביאור מהו החילוק בין טומאת בשר לטומאת דם. וגם קשה מדוע בפסח גם אם נטמא הבשר לא הורצה במזיד.

ותירץ האבן האזל שמה שלא הורצה במזיד הוא משם שעבר על איסור תורה

במזיד, וציץ לא מרצה כשעבר על איסור תורה במזיד בזריקה[פט]. ולפי זה נראה שלכן בשאר קרבנות רק אם הדם נטמא וזרק במזיד לא הורצה, משום שאם הדם טמא יש איסור לזורקו, וכיון שעבר איסור, הציץ לא מרצה. אבל אם הבשר נטמא אין איסור לזרוק את הדם, אלא שיש דין שהזריקה לא מרצה כשאין בשר, וא"כ אמנם יש איסור לזרוק כשהזריקה לא מועילה, אבל כיון שאם יהיה ריצוי ציץ, הזריקה תועיל, ואז לא יהיה איסור בזריקה, לכן הציץ מרצה. ובזה מבואר מדוע בפסח גם כשהבשר נטמא לא הורצה במזיד, משום שגם בפסח יש איסור תורה לזרוק כשלא יוכל לאכול, כיון שעי"ז מתבטל ממצות אכילת פסח, ולכן הציץ לא מרצה.

בדברי הירושלמי שציץ לא מרצה כשנטמא קודם קבלה

בירושלמי (פ"ז ה"ז) מבואר שבמשנתנו מדובר דווקא כשנטמא אחרי שהדם נתקבל בכלי, אבל אם נטמא קודם קבלה הציץ לא מרצה. **והאור שמח** (קרבן פסח פ"ד ה"ג) ביאר לפי המבואר במנחות (ז.) שבקבלה הדם מתקדש בכלי, וכמו כן מבואר בסוכה (ג.) שיש שיטה שכלי שרת מקדשים רק מדעת. ובזה יבוארו דברי הירושלמי שאם הדם נטמא קודם קבלה הציץ לא מרצה, משום שהרי מדובר כאן שלא נודע לו קודם הזריקה ונמצא שאילו ידע לא היה מקדש, והרי זה קידוש בטעות, ולכן לא יועיל ריצוי ציץ, משום שאי אפשר לזרוק דם שלא נתקדש בכלי, ורק אם נטמא אחרי הקבלה הציץ מרצה[צ].

אבל המקדש דוד (קדשים פ' כו פק"ג ד"ה והנה גדולה) ביאר בדברי הירושלמי שציץ מרצה רק על עבודת זריקה שהיא המכפרת ולא על שאר עבודות[צא]. ולפי זה הקשה על מה שמבואר לעיל (עמ.) שבקרבן ציבור הבא בטומאה גם אם הכהנים טמאים או הכלי שרת טמאים עושים בטומאה אע"פ שהם טמאים לפני השחיטה, וכן מבואר שם ששוחטים בסכין טמא אע"פ שהבשר והדם נטמאים. והרי אם טומאה דחויה בציבור היא נדחית רק בצירוף הריצוי ציץ, וא"כ איך אפשר לעבוד בטומאה בעבודות שלפני הזריקה לפי הירושלמי שציץ מרצה רק על הזריקה. ותירץ לפי שיטת **תוספות** ביומא (ז: ד"ה מכלל) שרק אם יתכן שהציץ ירצה, הטומאה לא נדחית בציבור בלי הציץ, אבל בדבר שלא יתכן בו ריצוי ציץ [כגון בטומאת הגוף], הטומאה נדחית בלי ריצוי ציץ. ולכן טומאה נדחית בציבור גם בשחיטה וקבלה אף שאין עליהם ריצוי ציץ, משום שאם לא יתכן ריצוי ציץ, הטומאה נדחית בלי הריצוי של הציץ.

מדוע רב לא פירש במשנה לעיל שנקטה ברישא לא יזרוק אגב הסיפא

והאי דקתני נזרק ואח"כ נודע משום דבעי למתני סיפא וכו'. הצל"ח (עמ: ד"ה ממנימין) הקשה על מה שמבואר לעיל (שם) שמה שרב פירש במה שמבואר במשנה שם שאם נטמא הבשר לא יזרוק שרק לכתחילה לא יזרוק, אבל אם זרק הורצה, הוא משום שלא כתוב במשנה שאם זרק לא הורצה. וקשה שהרי יתכן שגם במשנה שם כתוב ברישא לא יזרוק אגב מה שמבואר בסיפא שבמוקדשין יזרוק כשנטמא הבשר, וכמו שהגמרא אמרה כאן שהתנא נקט ברישא אגב הסיפא. ואמנם **הכסף משנה** (קרבן פסח פ"ד ה"ג) כתב **שהרמב"ם** פסק שלא כרב שאם זרק הורצה, משום שסבר שאין להוכיח מהמשנה שם שאם זרק הורצה, כיון שהתנא נקט כן אגב הסיפא. אבל עדיין קשה על רבי שלא סבר כן. וכתב הצל"ח שלכאורה אפשר לומר שרב סבר כרבינא בסוגייתנו, שלשיטתו לא צריך לומר במשנתנו שהרישא היא אגב הסיפא, ולכן גם במשנה לעיל לא פירש רב שנקט את הרישא אגב הסיפא. אך כתב שלפי זה קשה מדוע הרמב"ם לא פוסק כרב שאם זרק הורצה. ודוחק לומר כמו שכתב הכסף משנה הנ"ל, שהרי רב לא סבר כן.

קודם זריקה הפסח כשר, משום שדנים שהיה ראוי לאכילה בשעת זריקה [וכבר הובא לעיל בענין 'שיטת הרמב"ם' וכו' שהאבן האזל כתב שסברא זו צריכה ביאור]. ולפי המהר"י קורקוס לא קשה מהסוגיא ביבמות, משום ששם מדובר בשאר קרבנות. וראה בחזון איש (קדשים קמץ סי' כו פק"ו) שכתב כהמהר"י קורקוס ואעפ"כ הוקשה לו מהסוגיא ביבמות, וצריך ביאור. וראה בחזון איש (קדשים קמץ סי' כו פק"ו) שהקשה על ביאור זה שא"כ איך הקשו ממשנתנו על מה שמבואר בברייתא שציץ מרצה במזיד הרי בברייתא מדובר בשאר קרבנות. **פג. לכאורה** כוונתם שמהתורה אין לחלק בין אם זריקתו במזיד לאם טומאתו במזיד, וזה לא כמו שכתבו תוספות בסוגייתנו (ד"ה מזרק) שמהתורה אין כלל לחלק בין שוגג למזיד. **פד. וכן** כתב בקצרה המרכבת המשנה (קרבן פסח שם) שהרמב"ם סובר שהסוגיות נחלקו משום שהוקשתה לו קושיית תוספות. **פה. וכמו** שכתבו תוספות ביבמות (שם) שהוא קנס. **פו. ראה** באבן האזל (פסולי המוקדשין פי"ח הי"ט) שביאר גם כן שהרמב"ם סובר שמהתורה לא הורצה, אך ביאר שגם לפי רבי שילא הוא מהתורה, והוסיף שבתורה נאמר (שמות כח לח) 'ונשא אהרן את עון הקדשים', והרי בכריתות (ט.) מבואר שבכל מקום צריך פסוק לרבות מזיד, וא"כ אמנם כאן כתוב 'עון', ועון הוא מזיד כמבואר ביומא (לו:), אבל כיון שצריך פסוק לרבות מזיד אפשר לרבות רק מזיד בדבר אחד ולא בשני דברים, ולכן אם הזיד גם בטומאתו וגם בזריקתו ודאי לא מרצה, ורבינא נחלק עם רב שילא האם נתרבה הזיד בטומאה או נתרבה הזיד בזריקה. **פז. והוסיף** שרב שילא יפרש את המשנה כשנטמא הדם כמו שפירש הרמב"ם בפירוש המשניות, ובמזיד לא הורצה להתירו באכילה אבל בשוגג הורצה להתירו באכילה. אבל להלכה הביא הרמב"ם את המשנה בנטמא בשר כיון שפוסקים שדם קדשים לא נטמא כמו שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות, וכיון שפוסקים כרבינא אפשר לפרש את המשנה כפי מה שפוסקים שדם לא מקבל טומאה, ומדובר בבשר שנטמא. כיון שלפי מה שפוסקים כרבינא, במזיד לא הורצה מהתורה, וא"כ אפשר לפרש שהבשר נטמא, ומה שבשוגג הורצה מתפרש בהכרח לפוטרו מפסח שני [ולא להתירו באכילה], אבל במזיד חייב פסח שני כיון שבמזיד לא הורצה מהתורה. ורב שילא שמפרש את משנתנו בדם שנטמא, סובר שמשנתנו היא לא להלכה שפוסקים שדם קדשים לא נטמא. ומה שהרמב"ם בפירוש המשניות פירש במשנה שמדובר בדם שנטמא הוא משום שפירש לפי רב שילא, שלשיטתו אי אפשר לפרש שמדובר בבשר שנטמא. **פח. ראה** במרכבת המשנה (שם) שתירץ לפי דרכו הנ"ל בענין הקודם [שפירש ברמב"ם כהמהר"י קורקוס] שמה שאם נודע לא הורצה הוא משום שאכילת פסחים מעכבת, ורק אם לא נודע נחשב שהיה ראוי לאכילה. משום שלפי זה רק בפסח אם נודע לא הורצה משום שלא ראוי לאכילה, מה שאין כן בשאר קרבנות. וכן כתבו המשיב נפש (בתוס' ד"ה ומזרק) והחזון איש (קדשים קמץ סי' כו פק"ו). ויש להעיר שעדיין קשה מהמבואר ביבמות (נ.) שבכל הקרבנות אם הדם נטמא וזרק במזיד לא הורצה, והרי שגם בכל הקרבנות לא הורצה במזיד בטומאת דם, וא"כ מדוע בטומאת בשר הורצה גם במזיד. **פט. לפי** שיטת רבינא שתלוי אם זרק במזיד או בשוגג. ושיטת הרמב"ם שהוא דין תורה כמו שהתבאר בענין הקודם. **צ. ובזה** ביאר מדוע הרמב"ם השמיט את הירושלמי, משום שהרמב"ם פוסק (פסולי המוקדשין פ"ח הל"ד) שדם קדשים לא נטמא, ומביא את משנתנו בבשר שנטמא, ובזה אם לא נודע אין כאן טעות, משום שמה שאם הבשר נטמא הפסח פסול, זהו משום שהבשר לא ראוי לאכילה, ומטעם זה אם לא נודע הפסח כשר משום שלא נחשב שהבשר לא ראוי לאכילה [כסברת הר"י קורקוס], ונמצא שכשלא נודע אין כאן איסור כלל וממילא אין כאן טעות, ולכן גם אם הבשר נטמא לפני קבלת הדם הציץ מרצה. **צא. וראה** שם שביאר בשיטת רש"י לעיל (עמ: ד"ה מ) שגם על הקטרת אימורים הציץ לא מרצה, ועל זה כתב שגדולה מזו מצאנו בירושלמי שאפילו על קבלה הציץ לא מרצה.

ולכן תירץ הצל"ח בדעת הרמב"ם שאדרבה רב סבר כרבי שילא, שאם לא כן נמצא שלשיטתו שתי המשניות סותרות זו את זו, שבמשנה לעיל מבואר שבנטמא הבשר אם זרק הורצה גם אם זרק במזיד, ואילו במשנה כאן מבואר שאם זרק במזיד לא הורצה. ובהכרח שרב סובר כרבי שילא, ולכן המשניות לא סותרות זו את זו, משום שגם משנתנו מתפרשת רק שאם נטמא במזיד לא הורצה, אבל אם נטמא בשוגג הורצה גם כשזרק במזיד. ובמשנה לעיל מדובר שנטמא בשוגג ולכן הורצה גם כשזרק במזיד. ואע"פ שלפי רבי שילא צריך לגרוס במשנתנו שנקטה את הרישא אגב הסיפא, אבל במשנה לעיל רב לא פירש כן, משום שרק במשנתנו שברישא נשנה דין לקולא שבטומאת הקרבן הציץ מרצה, ובסיפא נשנה דין לחומרא שבטומאת הגוף הציץ לא מרצה, אפשר לומר שהמשנה נקטה את הרישא רק באופן אחד שלא נודע לו, כדי לחדש שהחומרא שיש בסיפא היא גם כשלא נודע לו. אבל במשנה לעיל נשנה ברישא דין לחומרא שבפסח אם נטמא הבשר לא יזרוק, ובסיפא נשנה דין לקולא שבכל הקדשים אם נטמא הבשר יזרוק. ולכן בזה אי אפשר לומר שברישא נקטה המשנה את הדין לחומרא רק כשעדיין לא זרק, כדי לחדש שהקולא שיש בסיפא היא גם כשעדיין לא זרק[צב]. ובזה מיושבת שיטת הרמב"ם שכיון שפסק כרבינא לא יתכן לפרש במשנה לעיל כרב, משום שא"כ שתי המשניות סותרות את זו, ובהכרח לא מפרשים במשנה לעיל כרב, ולכן הרמב"ם פסק שאם זרק לא הורצה.

ממה שאמרו בזבחא גמירי מוכח שצריך להכשיר את קרבנות הנזיר

או דילמא בזבחא גמירי לא שנא בכהן ולא שנא בבעלים. בשם הגרי"ז (כתבי הגרי"ז, נזיר סג. ד"ה ולפי זה) הובא שהקשה איך יתכן שההלכה נאמרה להכשיר רק את קרבנות הנזיר, הרי הטומאה סותרת את נזירותו, ומה שלא יכול להביא את הקרבנות הוא משום שנזירותו נסתרה, ונמצא שלא מספיק שתהיה הלכה להכשיר את הקרבנות אלא צריך שתהיה הלכה שנזירותו לא תסתר, ואז ממילא הקרבנות כשרים. ותירץ שמלבד שהטומאה סותרת את נזירותו היא גם פוסלת את קרבנותיו, וכמבואר **בתוספות** (נזיר מז. ד"ה ומכ"ש) שגם אם נזירותו לא נסתרת צריך להביא קרבנותיו בטהרה. ולפי זה נמצא שמלבד מה שצריך את ההלכה בשביל שהטומאה לא תסתור את נזירותו, גם צריך אותה בשביל שקרבנותיו יהיו כשרים. והוסיף עוד שבטומאת התהום נאמרו שני דינים: א. שהותרה לנזיר ופסח וזה גם בלי ריצוי ציץ, שהרי סתירת הנזירות היא לא עון הקדשים ואין עליה ריצוי ציץ, ובהכרח שטומאת התהום הותרה גם בלי ריצוי ציץ. ב. שהציץ מרצה בטומאת התהום אפילו בטומאת הגוף. וזה מועיל לענין קרבנות נזיר, כיון שנתבאר שהם פסולים כשהם באים בטומאה, ובטומאת התהום הציץ מרצה שיהיו כשרים. ומה שצריך את ריצוי הציץ בשביל להכשיר את הקרבנות ולא די במה שטומאת התהום הותרה בלי ריצוי ציץ, הוא משום שעל עון הקדשים שציץ יכול לרצות לא הותרה טומאת התהום בלי ציץ. וזה מוכח מהמבואר במשנה שציץ מרצה על טומאת התהום, שלכאורה קשה שהרי הוכחנו שטומאת התהום הותרה בלי ציץ, ובהכרח כוונת המשנה שלענין עון הקדשים צריך את ריצוי הציץ, והתחדש שבטומאת התהום הוא מרצה אפילו בטומאת הגוף[צג]. ולפי זה נמצא שספק הגמרא האם בכהן הותרה טומאת התהום, הוא על הדין השני שיש בטומאת התהום שהציץ מרצה על עון הקדשים בטומאת התהום אפילו בטומאת הגוף, שהרי כשכהן נטמא הקרבן נפסל והרי זה עון הקדשים. וספק הגמרא הוא האם דין זה נאמר רק בטומאת בעלים, או שנאמר על כל טומאת הגוף שפוסל הקרבן, בין טומאת בעלים ובין טומאת כהן. ומדויק היטב לשון הגמרא 'בזבחא גמירי לא שנא בכהן ולא שנא בבעלים'.

שיטת הרמב"ם שטומאת התהום של כהן הותרה בכל הקרבנות

שם. **הרמב"ם** (הלכות מקדש פ"ד ה"ו) פסק שכהן שנודע לו שנטמא טומאת התהום וזרק הורצה. **והצל"ח** (פסחים ד"ה והנה) כתב שהרמב"ם פסק כן אע"פ שהגמרא בסוגייתנו הסתפקה בזה, משום שלהלן (שם.) אמרה הגמרא 'אם תמצא לומר כהן המרצה בקרבנותיהן הותרה לו טומאת התהום' וכו'. ודרכו של הרמב"ם לפסוק כהאם תמצא לומר.

אלא שהכסף משנה הקשה שבסוגייתנו מבואר רק שיתכן שטומאת התהום של כהן הותרה בפסח ובנזיר, ומנין לרמב"ם שבכל הקרבנות הדין כן. ותירץ שהרמב"ם סבר מסברא שבכל הקרבנות הדין כן. **והחק נתן** (הו"ד בספר הליקוטים על הרמב"ם שם מהדו' פרנקל) תמה על הכסף משנה שהרי להלן (שם.) הסתפקה הגמרא האם גם בתמיד הותרה טומאת התהום לכהן, ומסקנת הגמרא שם שגם בתמיד הותרה, וא"כ משם למד הרמב"ם שבכל הקרבנות הדין כן. אבל השיירי קרבן (על הירושלמי פ"ו ה"ז) תמה שבגמרא להלן (שם:) מבואר שמה שבתמיד הותר טומאת התהום נלמד מפסח כיון שבשניהם כתוב 'מועדו', וא"כ מזה אפשר ללמוד רק לקרבנות ציבור שכתוב בהם מועדו, ומנין שגם בקרבנות יחיד הותרה טומאת התהום בכהן. [ואמנם **המאירי** (להלן שם. ד"ה כשם) כתב שרק בקרבנות ציבור הותרה טומאת התהום בכהן, אבל בקרבנות יחיד לא הותרה, אבל הרמב"ם חולק, ושיטתו צריכה ביאור]. **והחזון איש** (מהע"ז סי' קלט סק"ג) תירץ שהרמב"ם מפרש את מה שאמרו להלן שלומדים בגזירה שוה של מועדו שאין כוונת הגמרא שלומדים בלימוד של גזירה שוה[צד], אלא כוונת הגמרא שרק לגבי הבעלים יש לחלק בין נזיר ופסח לשאר דברים, אבל לענין כהן אין חילוק. שהרי לענין כהן הנידון הוא להתיר עבודה בטומאה, ובזה אין לחלק בין הקרבנות, שהרי הפסול של עבודה בטומאה הוא פסול אחד בכל הקרבנות. ורק אצל הבעלים יש לחלק בין נזיר ועושה פסח, משום שאצל הבעלים החידוש של טומאת התהום הוא חידוש בדיני נזיר ובדיני פסח, כיון שטומאת הנזיר סותרת את הנזירות, וכן טומאת עושה הפסח פוסלת את הפסח משום שאינו ראוי לאכילה[צה]. ובדין טומאת התהום התחדש שזו טומאה שלא סותרת נזירות, וכן טומאה שלא פוסלת את הפסח מחמת שלא ראוי לאכילה, ונמצא שהתחדש בזה דין בהלכות נזירות ובהלכות פסח, ומזה אין ללמוד לדינים אחרים.

ובשם הגרי"ז הובא[צו] שאמר שהרמב"ם מפרש במה שהגמרא אמרה כאן כהן המרצה 'בקרבנותיהם' שהכוונה היא לקרבנותיהם של ישראל כפירושו של **רבינו חננאל** (ד"ה נטמא), ולא **כרש"י** שפירש (ד"ה בקרבנותיהם) שהכוונה לקרבנותיהם של נזיר ופסח[צז].

אלא שהגרי"ז ביאר באופן אחר מדוע לענין כהן הותרה טומאת התהום בכל הקרבנות, ובטומאת בעלים הותר רק בנזיר ופסח. שהרי כבר התבאר בענין הקודם שיש שני דינים בטומאת התהום: א. שהותרה בלי ריצוי ציץ. ב. שציץ מרצה בה גם בטומאת הגוף. ולפי זה נראה שרק הדין הראשון הוא רק בנזיר ופסח, אבל הדין שציץ מרצה בה הוא בכל הקרבנות, וככל ריצוי ציץ שהוא בכל הקרבנות. ולכן רק בטומאת בעלים הותרה רק בנזיר ופסח, משום ששם לא מספיק ריצוי ציץ, וכמו שהתבאר לעיל [בענין 'יש שני דינים בטומאת התהום' וכו'] שהטומאה של הבעלים סותרת את הנזירות, ופוסלת את הפסח מחמת שלא ראוי לאכילה. וזה אינו עון הקדשים שהציץ ירצה, אלא צריך בזה את הדין הראשון שטומאת התהום הותרה, ולכן הותרה רק בנזיר ועושה פסח, כיון שטומאת התהום הותרה רק בנזיר ועושה פסח. אבל כשכהן עובד שהוא רק פוסל את הקרבן, וריצוי ציץ מועיל בו ככל עון הקדשים, מספיק הדין השני שבטומאת התהום, שציץ מרצה בעון הקדשים, ולכן בכל הקרבנות הציץ מרצה על טומאת התהום של כהן, כיון שריצוי ציץ הוא בכל הקרבנות[צח].

קושיית תוספות מדוע לא פירשו שמדובר בטומאת הבשר

אי בנזיר מי מהני ביה כי ימות מת עליו אמר רחמנא. תוספות (ד"ה אי) הקשו מדוע לא פירשו שמדובר בנזיר שנטמא בשרץ ושחט קרבנו[צט]. וכן קשה על מה שהגמרא מוסיפה שלא יתכן שמדובר בפסח משום ששוחטים על טמא שרץ, שהרי יתכן שמדובר שהבעלים נטמאו בשרץ ושחט פסחו. ותירצו שא"כ שוב נפשט הספק שההלכה נאמרה בין בבעלים ובין בכהן. **והרעק"א** (גליון הש"ס) תמה מה סברו תוספות בקושייתם הרי בהכרח כוונת תוספות בקושייתם היא שהבעלים היו כהן וזרקו את דם הקרבן, [שהרי לשחיטה טמא כשר], והנידון היה לפסול את הקרבן בגלל שכהן טמא זרקו, והרי בזה הסתפקה הגמרא האם בטומאת כהן הותרה טומאת התהום, ואם מבואר בברייתא שהותרה נפשט הספק. ובודאי אין נפקא מינה אם הבעלים היה כהן וזרק או שאדם אחר היה כהן וזרק. **והדבר שמואל** (נמוק' שם) כתב **שמהתוספות הרשב"א** (ד"ה אי) נראה שכוונת תוספות היתה שהבעלים היו טמאים ושחטו את הפסח והקרבן נטמא, והנידון היה לפסול את הקרבן משום שהוא נטמא. שאם היו טמאים טומאת מת והותרה בזה טומאת התהום, הקרבן כשר אע"פ שנטמא, ואם היו טמאים סברה בתחילה ללמוד שבקרבנות ציבור הותרה טומאת התהום מקל וחומר, שאם הותרה בפסח ונזיר אף שטומאה ידועה לא הותרה בהם, כל שכן שהותרה בקרבנות ציבור שטומאה ידועה הותרה בהם, והמאירי סיים שאע"פ שהיתר טומאת התהום הוא הלכה ולא למדים קל וחומר מהלכה [וזו קושיית הגמרא שם על הקל וחומר], אעפ"כ לומדים מהגזירה שוה של מועדו מועדו שטומאת התהום הותרה בקרבנות ציבור [כמסקנת הגמרא שם]. ומשמע מדבריו שגם למסקנא מה שטומאת התהום הותרה רק בקרבנות ציבור הוא משום שיש בהם גם קולא שהותרה בהם טומאה ידועה.

צב. וראה שם שכתב שהיה אפשר לומר שרב פירש את משנתנו בטומאת דם, אבל הרמב"ם סובר שכיון שלהלכה דם קדשים לא מקבל טומאה, לכן עדיף לפרש את משנתנו לפי ההלכה ובטומאת בשר. **צג. ולעיל** [בענין 'יש שני דינים בטומאת התהום' וכו'] הובא שכן כתבו הגר"ח (ניפמ מקדש פ"ד ה"ו) והחזון איש (מהע"ז סי' קלט סק"י), עיי"ש באריכות הדברים. ובכתבי הגרי"ז (שם) הוסיף שבמשנה בנזיר (שם.) הובא דין טומאת התהום ולא הזכירו שם ריצוי ציץ, משום ששם מדובר על הדין הראשון שהותרה בלי ציץ. **צד. שהרי** טומאת התהום היא הלכה ולא לומדים גזירה שוה מהלכה, וכמבואר ברש"י (שבת קלב. ד"ה עקיבא) שכל י"ג מידות לא ניתנו ללמוד מהלכה. וכבר הקשה הצל"ח להלן (פסחים: ד"ה אלא) על סוגיית הגמרא להלן, שהרי לא לומדים גזירה שוה מהלכה, ודבריו יובאו להלן (פסחים:) [בענין 'האם גזירה שוה נלמדת מהלכה'], אך החזון איש תירץ קושיא זו לפי דרכו בשיטת הרמב"ם כמו שיבואר. **צה. אבל** במאירי (שם) נראה שסובר שכיון שבקרבנות ציבור יש קולא שטומאה הותרה בהם, לכן גם טומאת התהום הותרה רק בהם. כיון שהמאירי מביא את מה שהגמרא שם

צו. כתבי הגרי"ז (נזיר סג. ד"ה ולפי). **צז. וכעין** זה כתב הליקוטי הלכות (זבח תודה ד"ה ומסיק) שהרמב"ם פירש את לשון הגמרא 'בזבחא גמירי' שהכוונה לכל הקרבנות. **צח. וכן** נראה מהקרן אורה (נזיר סג. ד"ה ומ"ש) שסברת הרמב"ם היא שבטומאת הדם שיש ריצוי ציץ הוא מרצה בכל הקרבנות. והקרן אורה הוסיף שאע"פ שהגמרא הסתפקה בתמיד, אבל אין לחלק בין הקרבנות לענין ריצוי ציץ.

צט. ראה בדבר שמואל (נמוק' שם) שהגיה כן על פי תוספות הרשב"א (ד"ה אי).

אוצר החכמה
19/06/2018

טומאת שרץ שלא הותרה טומאת התהום הקרבן פסול[ק]. ומזה אי אפשר לפשוט שטומאת התהום הותרה כשכהן נטמא, משום שיתכן שהותרה רק בטומאת הקרבן ולא בטומאת כהן. ותוספות תירצו שאם מבואר בברייתא שטומאת התהום הותרה גם כשהיא לא בבעלים, מוכח שלא נאמר בהלכה שרק בטומאת בעלים הותרה, אלא נאמר שהותר בקרבנותיהם, וא"כ אין חילוק אם הפסלות של הקרבן הוא משום שהוא נטמא או משום שהכהן שעבד בו היה פסול, ובשניהם הותרה טומאת התהום.

פא.

בדברי רש"י שחוששים שתהיה זבה גדולה

בשני שלה וכו'. **רש"י** (ד"ה בשני) ביאר שביום השני יש ספק שמא תראה ביום זה ויצטרף עם הראייה של אתמול, וגם תראה מחר, ונמצא שתהיה זבה גמורה. אבל אם לא תראה תטהר בערב, ונמצא שזו טומאת התהום. והקשו **האחרונים**[א], מדוע רש"י היה צריך לבאר שיש ספק שמא תראה גם היום וגם מחר, הרי גם אם תראה רק היום פעם נוספת, היא טמאה למפרע, ודינה שהיא שומרת יום, ולא תוכל לאכול בערב.

וכתב הפתח הבית (נדה"י שם), שרש"י סובר שרק אם תראה עוד שתי ראיות שהיא זבה גמורה, היא נטמאת למפרע. אבל אם תראה רק עוד ראייה אחת לא תהיה טמאה למפרע. ומה שלא פירשו בדברי רבי יוסי שראתה רק עוד ראייה אחת, הוא משום שאז פשוט שלא טמאה למפרע, ובהכרח שמדובר שראתה עוד שתי ראיות, ובזה חידש רבי יוסי שאף על פי כן לא טמאה למפרע.

אבל הרש"ש (נדה"י שם) כתב שאי אפשר לומר שאם רואה רק עוד ראייה אחת לא טמאה למפרע, שהרי שיטת רבי יוחנן בנדה (ענ:) שגם אם רואה ביום [illegible]לימי זיבתה צריכה שימור של יום נוסף אף על פי שהיא לא תוכל להיות זבה גמורה [כיון שראיית יום י"ב היא לא ראיית זיבות]. ומשמע שגם באופן זה אם ראתה פעם נוספת ביום הי"א היא טמאה למפרע אף על פי שלא תוכל להיות זבה גמורה. וגם ריש לקיש שחולק שם על רבי יוחנן וסובר שאם רואה ביום העשירי לא צריכה שימור של יום משום שלא יכולה להיות זבה גמורה, אבל נראה שאם רואה ביום התשיעי שיכולה להיות זבה גמורה וצריכה שימור, גם הוא מודה לרבי יוחנן שאפילו אם תראה רק עוד ראייה אחת תהיה טמאה למפרע.

ובחידושי רבי אריה לייב (מ"ב סי' יג) ביאר דברי רש"י, שודאי גם אם תראה רק עוד ראייה אחת תהיה טמאה למפרע. אלא כוונת רש"י היא שהנה במה שמבואר כאן שאם האשה רואה היא טמאה למפרע אפשר לבאר בשני אופנים, א. שאם רואה בסוף היום התברר שיום זה לא היה נקי ולא היה כאן שימור לראייה הקודמת. ב. שאמנם מדין מקצת היום ככולו נחשב שכבר היה יום נקי בגלל שבתחילת היום לא ראתה, אבל כיון שראתה בסוף היום, הראייה סותרת את השימור. וכמו שמצאנו שזב שרואה שתי ראיות וצריך לספור ז' נקיים, אם ראה באמצע הז' נסתר כל מנינו וצריך לחזור ולספור. ומוכח שראייה יש לה כח סתירה. וכן הוא כאן שראיית סוף היום סותרת את השימור של תחילת היום[ב]. ולפי הצד השני נראה לבאר דברי רש"י שהוקשה לו איך יתכן שבשומרת יום כנגד יום יהיה דין סתירה על השימור, הרי הדין סתירה חל רק בשעת ראייה למפרע. ואם כן צריך שיהיה ממנו נפקא מינה על להבא, והרי לכאורה אין מזה נפקא מינה להבא, כיון שכמו שבלי הדין של הסתירה היא צריכה לשמור רק יום אחד בגלל הראייה השניה, כך עם הדין של הסתירה היא צריכה לשמור רק יום אחד, שהרי גם אם רואה שני ימים בימי הזיבה היא צריכה לשמור רק יום אחד, ונמצא שאין נפקא מינה מהסתירה[ג]. ולכן כתב רש"י שיש נפקא מינה בדין של הסתירה שאם תראה ראייה שלישית תהיה זבה גדולה, שהרי מבואר להלן שאם בראייה השניה היא לא טמאה למפרע, לא מצטרפות שלושת הראיות שתהיה זבה גדולה[ד], ונמצא שרק בגלל הסתירה היא יכולה להיות זבה גדולה. וזו הנפקא מינה שיש להבא מהסתירה. ומעתה גם אם היא לא רואה ראייה שלישית למחר, הראייה השניה סותרת את השימור וטמאה למפרע, כיון שיכול להיות נפקא מינה מהסתירה שאם תראה ראייה שלישית תהיה זבה גדולה.

אם נודע אחרי הזריקה הותרה טומאת התהום גם כשנודע שודאי נטמא

מאי טעמא לאו משום דמרצה ציץ. המלא הרועים (ד"ה לאו) הקשה על מה שכתב **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ט-יג) שטומאת התהום הותרה רק כשנודע לו שספק אם נטמא אבל לא כשנודע לו שודאי נטמא, שאם כן איך הותרה כאן טומאת התהום, הרי כשראתה התברר שודאי היתה טמאה בזמן עשיית הפסח. ותירץ, שמה שהרמב"ם חילק בין ידיעת ודאי לידיעת ספק הוא רק כשנודע לו לפני שהקריב את הפסח, שבזה רק אם נודע לו שספק אם נטמא עושה את הפסח, אבל אם נודע לו רק אחרי הזריקה הותרה לו טומאת התהום גם אם נודע שודאי נטמא[ה].

מדוע לא הקשו מדברי רבי חייא על דברי רבי יוסי

מאי טעמא לאו משום דמרצה ציץ אמרי לא משום דקסבר רבי יוסי מכאן ולהבא היא מטמאה. הצל"ח (לעיל פ: ד"ה והמניח) הקשה על המקשן מדוע הקשה קושייתו רק על התרצן הקודם שביאר בדברי רבי חייא שמיעט טומאת התהום של זיבה, הרי אפשר להקשות בפשוטו שדברי רבי יוסי שטומאת התהום של זיבה הותרה סותרים לדברי רבי חייא שרק טומאת התהום של מת הותרה. כיון שאפילו אם מיעט בזה טומאת התהום של שרץ, אבל נכלל בזה שגם טומאת התהום של זיבה לא הותרה. ותירץ, שהמקשן ידע שאפשר לפרש בדברי רבי יוסי שמכאן ולהבא היא מטמאה, ולכן לא קשה ממה שרבי חייא אמר שרק טומאת התהום של מת הותרה. אלא שהמקשן סבר שאם רבי יוסי סובר כן גם רבנן סוברים כן, ולכן הקשה על התרצן שפירש שרבי חייא שאמר שרק טומאת התהום של מת הותרה מיעט טומאת התהום של זיבה, כיון שאם מטמאה מכאן ולהבא לא יתכן טומאת התהום של זיבה, ובהכרח שמיעט טומאת התהום של שרץ. והגמרא תירצה שרק רבי יוסי סובר שמכאן ולהבא היא מטמאה, אבל רבנן חולקים עליו, ורבי חייא סובר כרבנן, וכוונתו היתה למעט טומאת התהום של זיבה [ולהלן בענין 'ביאורו של הצל"ח' וכו' יובא תירוץ נוסף של הצל"ח].

ביאור מחלוקת רבי יוסי ורבנן בדין מקצת היום ככולו

דקסבר רבי יוסי מכאן ולהבא היא מטמאה. רש"י להלן (ד"ה מדרבנן) פירש שמן התורה מקצת היום עולה לו לספירתו. וכן מבואר במסכת נזיר (טו:) שמכאן ולהבא היא מטמאה משום שמקצת היום ככולו[ו]. אמנם חכמים חולקים וסוברים שלמפרע היא מטמאה כמו שכתבו **תוספות** (ד"ה מדרבנן). **והקובץ הערות** (סי' נט סק"ג) ביאר את מחלוקת רבי יוסי וחכמים. שודאי גם חכמים מודים שמקצת היום ככולו, שהרי גם לשיטתם יכולה לטבול בתחילת היום מדין מקצת היום ככולו ותהיה טהורה אם לא תראה עד סוף היום, אלא שנחלקו בביאור הדין של מקצת היום ככולו. שרבי יוסי סובר שיסוד הדין של מקצת היום ככולו הוא שלמקצת היום יש דין כמו יום שלם, ולכן אף על פי שראתה אחרי ששמרה מקצת היום, נחשב ששמרה יום שלם, כיון שמקצת היום ככולו והרי היא כמו ששמרה יום שלם, ומה שראתה בסוף היום הוא כמו שראתה ביום אחר. ורבנן סוברים שיסוד הדין של מקצת היום ככולו הוא שאם עבר מקצת היום הרי הוא כמו שכבר עבר כל היום. ולכן רק אם לא ראתה בסוף היום שנמצא שכל היום היה נקי היא יכולה לטבול כבר בתחילת היום מדין מקצת היום ככולו, כיון שאחרי שעבר מקצת היום הוא כמו שעבר כל היום, אבל אם ראתה בסוף היום, שנמצא שחלקו לא היה נקי, אין כאן שימור של יום נקי[ז].

ובחידושי רבי אריה לייב (מ"ב סי' יג) כתב בתחילה לבאר כעין ביאור זה. אבל הוסיף שיתכן לבאר באופן אחר שודאי גם לרבנן מספיק שמקצת היום היה נקי בשביל שיהיה נחשב ששמרה יום אחד, אלא שטעמם הוא שכמו שמצינו בזב בעל שתי ראיות שאם ספר כמה ימים ואחר כך ראה סותר את כל הימים, משום שלראייה יש כח 'סתירה' לימים שנספרו, כך הוא כששומרת יום רואה אחרי מקצת היום [וכן זב בעל שתי ראיות שראה ביום הז' אחרי הטבילה], שאף על פי שהמקצת היום עולה ליום נקי, אבל הראייה סותרת את היום השמור[ח] [ובטעמו של רבי יוסי ביאר בשני אופנים: א. שהוא סובר שמקצת היום השני הוא כמו יום אחר, ואין לו כח לסתור כיון שנשלמו ימי הספירה. ב. אפילו אם מקצת היום השני הוא לא כמו יום אחר, אבל אין דין סתירה אחרי שנטהרה][ט].

ק. **ראה** בתוספות הרשב"א (שם) שכתב שאם טומאת התהום לא הותרה בשרץ הרי הבשר טמא. והדבר שמואל הוסיף שלפי זה הברייתא סוברת שציץ לא מרצה על האכילות, ורק בטומאת התהום הציץ מרצה על אכילות, וזה רק במת ולא בשרץ. א. **רש"ש** ופתח הבית (נדה"י שם), חידושי רבי אריה לייב (מ"ב סי' יג). ב. **ולהלן** [בענין 'ביאור מחלוקת רבי יוסי ורבנן' וכו'] נרחיב בזה. ושם יובא שרבי אריה לייב הכריע כהצד השני. ג. **ואמנם** בזב שראה שתי ראיות וביום הז' ראה ראייה שלישית, יש נפקא מינה בדין סתירה שצריך לחזור ולספור ז' נקיים, ואם לא היה דין סתירה היה דינו כבעל קרי שטובל וטהור בערב, אבל בשומרת יום כנגד יום, בין אם יש סתירה ובין אם אין סתירה, צריכה שימור של יום אחד בלבד. ד. **הגמרא** להלן מקשה לפי הסובר שלא טמאה למפרע איך יתכן זבה גדולה, והגמרא מתרצת שיש אופנים מסוימים שנהיית זבה גדולה, אבל אם לא כן הראיות לא מצטרפות. ה. **וראה** שם שהוכיח כן מדברי הרמב"ם עצמם. והדברים יובאו בהרחבה להלן (ע"ב) [בענין 'ביאור שיטת הרמב"ם שחלוק ידיעת ודאי מידיעת ספק']. ו. **ראה** בתוספות שם (ד"ה מפני). ז. **וראה** בחזון איש (יו"ד סי' נב סק"ק יט) שביאר כעין זה. ח. **וראה** עוד בחידושי רבי אריה לייב שביאר לפי זה דברי רש"י (ד"ה נמצינו), ודבריו הובאו לעיל בענין 'ביאור דברי רש"י' וכו'. ט. **וראה** בקובץ הערות (שם סק"ל) שביאר בדעת הרא"ש שסובר בדעת רבנן שיסוד הדין של מקצת היום ככולו הוא שאם מקצת היום נקי הרי זה כמו שכולו נקי, ולכן כשרואה בסוף היום הרי היא טמאה למפרע. משום שכמו שמדין מקצת היום ככולו דנים שכולו נקי מחמת המקצת של תחילת היום שהיה נקי, כך יש לדון מדין מקצת היום ככולו שכולו לא נקי מחמת המקצת של סוף היום שאינו נקי. וכיון שליום זה יש גם דין של יום נקי וגם דין של יום שאינו

19/06/2018 אוצר החכמה

והוכיח כהביאור השני מהמבואר במגילה (ח:) שאף על פי שטמאה למפרע ומטמאה משכב ומושב למפרע כמבואר להלן, אבל לא מטמאה למפרע כלי חרס בהיסט, ואם כהביאור הראשון שאם רואה התברר שלא היה שימור, איך יתכן שלא טמאה למפרע לגמרי, ובהכרח כהביאור השני שהוא רק דין סתירה, והסתירה היא לא סתירה גמורה, ולכן לא מטמאה למפרע כלי חרס בהיסט.

רק אם מקצת היום ככולו הוא טומאת התהום

שם. בדברי הגמרא כאן מבואר שגם לפי שיטת רבנן שנטמאת למפרע, הפסח כשר אם טומאת התהום של זיבה הותרה. **והמפרש** בנזיר (טו: ד"ה לעולם - הנזיר) ביאר שהוא משום שמקצת היום ככולו. **והקובץ הערות** (סי' לט סק"ט) הקשה שהרי גם אם מקצת היום לא ככולו, הרי זו טומאת התהום. ותירץ, שטומאת התהום הוא רק כשלא היה ידוע שנטמא, אבל אם הטומאה היתה ידועה אלא שלא היה ידוע שהטהרה לא היתה כשרה לא נחשב טומאת תהום. ולפי זה נראה שאם מקצת היום לא היה ככולו לא היה נחשב כאן טומאת התהום, כיון שכל זמן שלא שמרה יום שלם היא טמאה מכח ראייתה הראשונה שהיא ידועה, ומה שלא ידוע האם תראה נחשב רק שלא היה ידוע שאין כאן טהרה לטומאה, וזה לא נחשב טומאת התהום. ולכן כתב רש"י שגם אם נטמאת למפרע מקצת היום ככולו, ונמצא שכבר היה טהרה לטומאה הקודמת כיון ששמרה מקצת היום שהוא ככולו, ובסוף כשרואה ראייה שניה מתחדשת טומאה למפרע, ונמצא שהטומאה לא היתה ידועה ולכן זו טומאת התהום[יא].

ביאורו של הצל"ח בסוגיא שיתכן שרק בטומאת שרץ לא הותרה טומאת התהום

שם. תוספות (ד"ה קפנר) הקשו מדוע היו צריכים לתרץ שרבי יוסי סובר שמכאן ולהבא היא מטמאה ולא כשיטת רבנן שלמפרע היא מטמאה, הרי אפשר לתרץ בפשיטות שרק רבי יוסי סובר שטומאת התהום של זיבה הותרה, אבל רבנן סוברים שטומאת התהום של זיבה לא הותרה. וכן קשה מדוע הקשה המקשן קושיא זו ולא תירץ כן בפשיטות. ותירצו תוספות, שהגמרא לא רצתה לחדש מחלוקת חדשה שלא מצאנו תנאים שנחלקו בזה, ולכן לא פירשה שהם נחלקו האם טומאת התהום של זיבה הותרה, אלא תירצה שנחלקו האם מכאן ולהבא היא מטמאה, שבזה כבר נחלקו תנאים במסכת נדה (עג.).

והצל"ח (ד"ה מש"כ) כתב ליישב לפי המבואר להלן (ע"ב) שטומאת התהום זו הלכה למשה מסיני. ונראה עוד לפי זה שגם מה שרבי חייא אמר שלא הותרה טומאת התהום אלא למת בלבד נאמר בהלכה, והרי כבר השריש **הרמב"ם** (ממריס פ"ו ה"ג) שבהלכה למשה מסיני לא יתכן שיחלקו, ולכן לא יתכן שנחלקו האם ההלכה למשה מסיני של טומאת התהום התקבלה גם לענין זיבה. ובזה מיושב עוד מה שהגמרא לעיל (פ:) אמרה שלא יתכן שרבי יוסי מיעט טומאת התהום של שרץ לענין עושה פסח, כיון ששוחטים וזורקים על טמא שרץ. ולכאורה קשה שהרי להלן (5:) נחלקו התנאים האם שוחטים וזורקים על טמא שרץ, ואם כן יתכן שרבי חייא סובר כהתנא שאין שוחטים וכו'. אבל לפי מה שנתבאר מיושב, שכיון שהתקבלה הלכה למשה מסיני למעט טומאת שרץ לא יתכן שתנאים יחלקו בזה, ואם כן איך יפרש התנא שסובר ששוחטים וכו' את ההלכה הזו. וכן מיושב בזה מה שהגמרא להלן מקשה שלפי רבי יוסי שמכאן ולהבא היא מטמאה איך יפרש מה שאמרו שלא הותרה טומאת התהום אלא למת בלבד, והרי לכאורה קשה מדוע לא אמרו שרבי יוסי חולק וסובר שלא נאמרה הלכה זו שטומאת התהום לא הותרה אלא למת בלבד. אבל לפי מה שנתבאר מיושב, שכיון שרבי חייא אמר שנאמר בהלכה שלא הותרה טומאת התהום אלא למת לא יתכן שנחלקו בזה.

ובזה תירץ הצל"ח באופן נוסף מה שהקשה [והובא בענין 'מדוע לא הקשו' וכו'] מדוע המקשן הקשה מדברי רבי יוסי רק על התרצן שפירש שרבי חייא מיעט טומאת התהום של זיבה, ולא הקשה שדברי רבי יוסי סותרים לדברי רבי חייא שלא הותרה טומאת התהום אלא למת בלבד. משום שהיה אפשר

נקי, לכן מדין 'סתירה' היום לא עולה, כיון שבדין סתירה נאמר שמה שהוא לא נקי סותר את הספירה, ולכן אף על פי שיום זה הוא גם נקי, אבל מה שהוא גם לא נקי סותר את הספירה. וראה בנאות יעקב (שו"ת, סי' מ נתחלקו) שחקר גם כן בביאור המחלוקת של רבי יוסי ורבנן האם טעמם של רבנן הוא שאם ראה בסוף היום אין כאן ספירה כלל, משום שאם רואה בסוף היום התברר שיום זה לא נקי, או שטעמם של רבנן הוא שהראייה של סוף היום סותרת [כביאורו של רבי אריה לייב]. **י. והגמרא** שם למדה כן מפסוק. **יא. ולכאורה** זה יתכן רק לפי הביאור השני שהובא בענין הקודם שהראייה רק סותרת למפרע, אבל לפי הביאור הראשון שהובא שם שלפי רבנן אפילו שמקצת היום ככולו אבל כשרואה בסוף מתברר שלא היה כלל שימור, אי אפשר לבאר כן]. וראה עוד בדברי סופרים (ד"ה מטמאין) שהקשה מהמבואר בנזיר (סג. ובתוספות שם ד"ה מסוקע) שאם היה טמא וטבל במקוה והיה במקוה טומאת התהום, לא הותר, משום שאם נטמא בטומאת התהום לא נטהר בטבילתו, ודין טומאת התהום הוא רק כשלא היה ידוע שנטמא ולא באופן שלא היה ידוע שהטהרה לא היתה כשרה [כסברת הקובץ הערות]. ולפי זה הקשה על סוגייתנו מדוע זו טומאת התהום, הרי כאן היה ידוע שנטמאת בראייה הראשונה אלא לא היה ידוע שלא שמרה, ונמצא שלא היה ידוע שלא היתה כאן טהרה. וכתב שמכאן מוכח שמה שטמאה למפרע הוא לא משום שהתברר שלא נטהרה, אלא שהיא טומאה חדשה שמטמאה למפרע. והוכיח כן ממה שלא מטמאה כלי חרס בהיסט למפרע כמבואר במגילה (ח.), ולכן זו טומאת התהום, כיון שהטומאה החדשה לא היתה ידועה. ויתכן שכוונתו שהוא סתירה כדברי רבי אריה לייב, וההוכחה מכלי חרס היא כהוכחת רבי אריה לייב שהובא בענין הקודם. ואם כוונתו כן נמצא שדבריו הם כדברי הקובץ הערות. אמנם עדיין קשה שגם אם הוא סתירה אבל הוא סתירה לטהרה של השימור, ואם כן שוב אין כאן טומאת התהום, כיון שהטומאה היתה ידועה, אלא שלא היה ידוע שיש סתירה לטהרה. **יב. כיון** שטומאת התהום היא טומאה שלא ידע אדם מעולם, וזה לא יתכן בשאר טומאות, משום שכל טמאי מגע הם בכלל שרץ, ומצורע טמא רק כשהכהן מטמאו, ונדה אינה טמאה עד שתרגיש, וגם משום שהיא כלולה בזב, וגם קרי כלול בזב. **יג. כיון** שהרמב"ם כתב שאם בעלה בא עליה אחרי הטבילה לפני שראתה חייב חטאת. **יד. וכן** הקשה המהר"י קורקוס (קרבן פסח שם). וראה בלחם משנה (נזירות פ"ד ה"ד) שכתב גם כן שממה שכתב הרמב"ם (מיטורי טומאה פ"ו ה"ד) מוכח שסובר שמטמא למפרע מן התורה, ולפי זה הקשה מדוע פסק בהלכות קרבן פסח שפטורה מלעשות פסח שני. אך לא הביא את סוגייתנו שדנו בזה מדין טומאת התהום. והאורח מישור (נזיר סו. ד"ה כתב) תמה על הלחם משנה, שהרי הלחם משנה בהלכות נזירות (פ"ו ה"ח) פסק שטומאת התהום של זיבה הותרה, ואם כן לא קשה על הרמב"ם מה שהקשה, אלא מה שיש להקשות הוא מסוגייתנו שמבואר שבטומאת זיבה לא הותרה טומאת התהום וכקושיית המהר"י קורקוס והצל"ח.

לפרש שלא נאמר בהלכה שטומאת התהום הותרה רק למת בלבד, אלא נאמר בהלכה רק שבטומאת שרץ לא הותרה טומאת התהום. ומה שרבי חייא אמר שלא הותרה טומאת התהום אלא במת הוא לא משום שרק במת נאמרה ההלכה, אלא הוא משום שלשיטתו לא יתכן שיהיה טומאת התהום מלבד במת ובשרץ, כיון שהוא סובר שמכאן ולהבא היא מטמאה, ונמצא שלא יתכן טומאת התהום בזיבה, וממילא לא הותרה טומאת התהום אלא במת, כיון שטומאת שרץ נתמעט בהלכה שבה לא הותרה טומאת התהום, ובשאר הטומאות לא יתכן טומאת התהום[יב]. אבל רבי יוסי שסובר שלמפרע היא מטמאה [שנמצא שיתכן שתהיה טומאת התהום בזיבה], סובר שטומאה זו הותרה, כיון שבהלכה נאמר רק שטומאת התהום של שרץ לא הותרה.

ולכן מקשה הגמרא מדברי רבי יוסי רק על התרצן שביאר את דברי רבי חייא גם אם בטומאת כהן לא הותרה טומאת התהום, שאז הרי אי אפשר לומר שמה שרבי חייא אמר שלא הותרה טומאת התהום אלא במת כוונתו למעט טומאת שרץ, כיון שטומאת כהן לא הותרה גם בטומאת מת, וטומאת בעלים של שרץ לא פוטרת את הבעלים מפסח גם בטומאה ידועה אם שוחטים על טמא שרץ. ובהכרח מה שרבי חייא אמר שלא הותרה טומאת התהום אלא למת בלבד כוונתו למעט טומאת התהום של זיבה, ומשום שבהלכה נאמר שרק למת הותר, ולא לטומאה אחרת. ואם כן קשה ממה שרבי יוסי אמר שטומאת התהום של זיבה הותרה. והגמרא מתרצת שרבי יוסי סובר שמכאן ולהבא היא מטמאה [ומה שאמר בברייתא להלן שמטמאה למפרע הוא רק מדרבנן]. ולשיטתו מה שנאמר בהלכה שלא הותרה טומאת התהום אלא למת הכוונה היא למעט טומאת התהום של שרץ, כיון שסובר שאין שוחטים על טמא שרץ, והסובר ששוחטים על טמא שרץ סובר שלמפרע היא מטמאה, והתמעטה טומאת התהום של זיבה.

שיטת הרמב"ם שלהלכה טומאת התהום של זיבה הותרה

שם. הרמב"ם (מטמאי משכב פ"ה ה"ו) פסק שאם שומרת יום ראתה אחרי ששמרה מקצת היום נטמאת למפרע. **והצל"ח** (ד"ה מש"כ) הוכיח מדבריו שפוסק כרבנן שמטמאה למפרע מן התורה, ולא כשיטת רבי יוסי שסובר שרק מדרבנן מטמאה למפרע כמבואר להלן[יג]. ולפי זה הקשה הצל"ח איך פסק הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ג) כרבי יוסי שסובר ששומרת יום כנגד יום שהביאה פסח בשני שלה ואחר כך ראתה פטורה מלעשות פסח שני, הרי בגמרא כאן מבואר שרבי יוסי אמר כן משום שסבר שמן התורה לא מטמאה למפרע, אבל לרבנן שמטמאה למפרע חייבת בפסח שני משום שלא הותרה טומאת התהום בזיבה, וכיון שהרמב"ם פסק שמטמאה למפרע איך פסק שפטורה מלעשות פסח שני[יד].

ותירץ לפי מה שהתבאר לעיל [בענין הקודם] שהיה אפשר לפרש שבהלכה למשה מסיני נאמר רק שבטומאת שרץ לא הותרה טומאת התהום, ומה שרבי חייא אמר שרק במת הותר הוא לא משום שבכל הטומאות לא הותרה טומאת התהום, אלא הוא משום שסובר שלא יתכן טומאת התהום בשאר טומאות חוץ ממת ושרץ, כיון שסובר שמכאן ולהבא היא מטמאה ולא יתכן טומאת התהום בזיבה, ובטומאת שרץ הרי נאמר בהלכה שלא הותרה בטומאת התהום, וממילא נמצא שלא הותרה טומאת התהום אלא במת. אבל אילו יצוייר טומאת התהום בזיבה היה בה ההיתר של טומאת התהום. ולפי זה היה אפשר לפרש את דברי רבי יוסי שאמר בברייתא להלן שמטמאה למפרע שהוא מן התורה, ובזה חולק על רבי חייא. ומה שפטורה מלעשות פסח שני הוא משום שטומאת התהום של זיבה הותרה, שהרי גם רבי חייא לא אמר שנאמרה הלכה שלא הותרה טומאת התהום של זיבה. אלא שכיון שהגמרא לא רצתה לפשוט את הספק האם טומאת התהום של שרץ הותרה היו מוכרחים לפרש את דברי רבי חייא שנאמר בהלכה למעט גם את טומאת זיבה שאין בה את ההיתר של טומאת התהום, שאם בטומאת כהן לא הותרה טומאת התהום לא יתכן שנאמר בהלכה למעט רק טומאת שרץ, שהרי טומאת שרץ של בעלים לא פוטרתו מפסח גם בטומאה ידועה אם שוחטים על טמא שרץ, וטומאת כהן לא הותרה בטומאת התהום גם בטומאת מת. ובהכרח נאמר בהלכה שלא הותרה טומאת התהום

אוצר החכמה 19/06/2018

בזיבה, ורבי חייא סובר שמטמאה למפרע. ולפי זה היו מוכרחים להדחק שרבי יוסי שאמר בברייתא להלן שלמפרע היא מטמאה הוא רק מדרבנן, שאם לא כן איך אמר שפטורה מלעשות פסח שני, הרי לא הותרה טומאת התהום של זיבה. **ולפי** זה נראה שהרמב"ם סובר שלפי מה שפוסקים להלכה שגם בטומאת כהן הותרה טומאת התהום כמו שכתב הרמב"ם בהלכות ביאת מקדש (פ"ד ה"ו)[טו], שוב לא צריך להדחק בברייתא שרבי יוסי שאמר שמטמאה למפרע הוא רק מדרבנן, אלא הוא מן התורה, ומה שפטורה מלעשות פסח שני הוא משום שטומאת התהום של זיבה הותרה, ומה שרבי חייא אמר שלא הותרה טומאת התהום אלא של מת, כוונתו רק למעט טומאת שרץ של כהן שלא הותרה בו טומאת התהום, ומה שאמר שהותרה רק טומאת מת הוא משום שסובר שמכאן ולהבא היא מטמאה ולא יצוייר טומאת התהום של זיבה. ואם כן להלכה שפוסקים שלמפרע היא מטמאה מן התורה הותר בה טומאת התהום וכדברי רבי יוסי. ולכן פסק הרמב"ם שבטומאת זיבה הותרה טומאת התהום[טז]. וכן תירץ בקצרה **האורח מישור** (מיר טו. ד"ה כתב), שכיון שהרמב"ם פסק שבטומאת כהן הותרה טומאת התהום אפשר לפרש שרבי חייא מיעט רק את טומאת שרץ שאין בה את ההיתר של טומאת התהום, אבל טומאת זיבה יש בה את ההיתר של טומאת התהום[יז].

אלא שהצל"ח כתב שמדברי הרמב"ם בהלכות נזירות (פ"ו ה"ח) מתבארת שיטתו באופן אחר, משום שהרמב"ם שם כתב שמה שנאמר בהלכה שטומאת התהום לא הותרה אלא במת מתפרש שרק במת הותרה ולא בהרוג, כיון שההורג ידע מהמת וזו לא טומאת התהום. **והראב"ד** (שם) השיגו, שהרי מה שרבי חייא אמר שרק במת הותרה מתפרש למעט טומאת התהום של זיבה. וגם יש לתמוה על הרמב"ם מסוגייתנו שמבואר שממעט טומאת התהום של שרץ או טומאת התהום של זיבה. אמנם נראה שהרמב"ם סובר שסוגיית הגמרא כאן נאמרה לפי האמוראים שסברו להלן (ע"ב) שהדין של טומאת התהום נלמד מפסוקים, ומהפסוקים נלמד שבשביל שלא יהיה טומאת התהום לא מספיק שאחד יודע ממנו אלא צריך שמי שנטמא בה ידע ממנה בתחילה, ולפי שיטה אחת צריך שידעו בו שנים, ולפי שיטה שלישית צריך שידעו בו הרבה אנשים וכמו שמבואר להלן (שם). שהרי לפי זה לא יתכן למעט הרוג שאין בו טומאת התהום כיון שאמנם ההורג יודע מהטומאה, אבל בזה עדיין לא פקע ממנה שם טומאת התהום, ולכן פירשה הגמרא את דברי רבי חייא שממעט טומאת שרץ או טומאת זיבה, אבל למסקנת הגמרא להלן שמפורש בברייתא שאם אחד בסוף העולם הכיר בה כבר פקע ממנה שם טומאת התהום והדין של טומאת התהום הוא הלכה למשה מסיני, אפשר לפרש את הברייתא כפשוטו שממעט הרוג שודאי יודע ממנה ההורג. ובזה מיושב גם מה שפסק הרמב"ם שטומאת התהום של זיבה הותרה, כיון שלמסקנא לא נתמעטו שאר טומאות שלא יהיה בהם ההיתר של טומאת התהום[יח].

והלקוטי הלכות (זבים תוספ' ה"ה יג) כתב, שממה שהרמב"ם פוסק שהותרה טומאת התהום של זיבה מוכח שגם טומאת התהום של שרץ הותרה [ולא כביאורו הראשון של הצל"ח], משום **שהירושלמי** (פ"ז ה"ז) סובר שבטומאת נבילה [שדינה כטומאת שרץ] הותרה טומאת התהום, ואף על פי כן סובר שבטומאת זיבה לא הותרה טומאת התהום, ומוכח שטומאת זיבה חמורה יותר. ואם כן הרמב"ם שפוסק שאפילו בטומאת זיבה הותרה טומאת התהום ודאי שפוסק שבטומאת שרץ הותרה טומאת התהום. וכן נראה ממה שהרמב"ם פסק (פי"ח מקדש פ"ד ה"ו) שבטומאת כהן הותרה טומאת התהום, ולא כתב שבטומאת שרץ לא הותרה, ובהכרח סובר שבכל הטומאות הותרה טומאת התהום. והרמב"ם לשיטתו (מיהו שם) שפירש שמה שרבי חייא אמר שרק במת הותרה טומאת התהום ממעט רק הרוג [וכביאורו השני של הצל"ח][יט]. והליקוטי הלכות הוסיף, שגם הרבינו חננאל להלן (ע"ב ד"ה ולא) ביאר במה שמבואר בברייתא שם שלא אמרו טומאת התהום אלא למת בלבד שכוונת הברייתא למעט הרוג.

ביאור נוסף בדעת הרמב"ם

אמנם הקרן אורה (מיר טו. ד"ה אלא) כתב, שממה **שהרמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ג) לא כתב שאם שומרת יום כנגד יום ראתה אחרי שהפסח קרב, הפסח כשר בגלל שזו טומאת התהום, משמע שסובר שגם בלי ההיתר של טומאת התהום הפסח כשר, כיון שבשעה שעשתה את הפסח עדיין לא ראתה, לכן אע"פ שאח"כ נטמאת למפרע, אין בכח טומאת למפרע לפסול את הפסח. וכן משמע ממה ששנינו **בתוספתא** (פ"ז ה"ח) שפטורה מפסח שני בגלל שיצתה בזריקה, ומשמע שהטעם הוא שבשעת הקרבה עדיין לא נטמאת למפרע. ולפי זה מיושבת קושיית הצל"ח על הרמב"ם [שהובא בענין הקודם] איך פסק הרמב"ם שהפסח כשר הרי רק טומאת התהום של מת הותרה, משום שמה שהפסח כשר הוא לא מדין טומאת התהום.

והמשיב נפש (ד"ה לפו מסוס) כתב גם כן בשיטת הרמב"ם שכיון שבשעת הקרבה לא ראתה, הפסח כשר. והוסיף שביבמות (לה:) נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש ביבמה מעוברת שהפילה, האם החליצה שנעשתה לפני שהפילה היא חליצה כשרה, דעת רבי יוחנן שהיא חליצה כשרה, כיון שנתגלה למפרע שעומדת להפיל ודינה למפרע כיבמה, ודעת ריש לקיש שהיא לא חליצה כשרה כיון שלא מתגלה למפרע שדינה כיבמה. **והנימוקי יוסף** (שם ד"ה וריש לקיש) הוסיף שכיון שלא היתה עומדת בתחילה להפיל, והוא דבר שהתחדש אחר כך, לכן סובר ריש לקיש שלא מתגלה למפרע שהיא יבמה. ולפי זה נראה שסוגייתנו סברה כרבי יוחנן, ולכן סברה שאם אחר כך ראתה, התברר שכבר לפני כן היתה עומדת להיות טמאה ולהאסר באכילה, ולכן הפסח לא כשר. אבל להלכה פסק הרמב"ם (יבוס פ"ו ה"כ) כריש לקיש, ולכן סובר שלהלכה גם הראייה היא דבר שהתחדש אחר כך, ולא אומרים שהתברר שכבר לפני כן היתה עומדת לראות. ולכן הפסח כשר, כיון שנחשב שבתחילה עמדה להיות מותרת באכילה, אלא שאחר כך התחדשה סיבה שנטמאה למפרע, והרי זה כמו שנטמאה אחרי ההקרבה.

והוסיף עוד, שהיה אפשר לומר שמה שנחלקו רבי יוסי ורבנן האם נטמאת למפרע הוא בסברא זו, האם כשרואה אחר כך מתברר שהיתה עומדת כבר בתחילת היום לראות או לא[כ]. אבל ברמב"ם מוכח לא כן, משום שפסק כריש לקיש ואף על פי כן פסק (מטמאי משכב ומושב פ"ה ה"ט) כרבנן שמטמאה למפרע, ובהכרח שסובר שמה שלפי רבנן היא נטמאת למפרע הוא לא משום שהתברר שהיתה עומדת לראות. ומקורו של הרמב"ם הוא מהמבואר במסכת מגילה (ח.) שלא מטמאה למפרע כלי חרס בהיסט, ובהכרח שלא מתברר לגמרי למפרע. ולכן פסק הרמב"ם שפטורה מלעשות פסח שני משום שלא מתברר למפרע שלא ראויה לאכילה אף על פי שמטמאה למפרע[כא].

ביאור השינוי בין שתי הברייתות

הרי אלו מטמאין משכב ומושב למפרע ופטורים מלעשות פסח שני, אמרי מאי למפרע מדרבנן. הצל"ח (ד"ה הרי) העיר מדוע בברייתא זו שמדובר גם בזב בעל שתי ראיות אמרה הברייתא שמטמא למפרע ולא אמרה שאינו אוכל בפסח, ואילו בברייתא הקודמת שמדובר רק בשומרת יום כנגד יום אמרה הברייתא רק שאינה אוכלת בפסח ולא אמרה שמטמאה למפרע.

טו. **והצל"ח** הוסיף שהרמב"ם פסק כן משום שדרכו לפסוק בכל הש"ס כמו האם תמצא לומר, ולהלן אמרו 'אם תמצא לומר כהן המרצה בקרבנותיהם הותרה לו טומאת התהום'. טז. **והצל"ח** הוסיף שאף על פי שלהלן מבואר שרב הושעיא אמר לרבי יוחנן שסבר שלא מטמאה למפרע מן התורה ששיטתו היא כשיטת רבי יוסי, הוא משום שרבי יוחנן סובר להלן (ע"ב) שדין טומאת התהום נלמד מפסוק שנאמר רק במת, ובהכרח שגם בטומאת זיבה לא הותרה טומאת התהום, ומה שרבי יוסי אמר שפטורה מלעשות פסח שני הוא משום שמן התורה היא לא טמאה למפרע. אבל למסקנת הגמרא להלן שטומאת התהום היא הלכה אפשר לומר שרק בטומאת שרץ לא הותרה טומאת התהום. יז. **וראה** שם עוד שתירץ שלפי מה שפסק הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ח) שאין שוחטים על טמא שרץ אפשר לפרש שרבי חייא מיעט רק טומאת שרץ של בעלים שאין בה את ההיתר של טומאת התהום, אבל בטומאת זיבה הותרה טומאת התהום. ובאופן נוסף תירץ לפי מה שהקשו תוספות (ד"ה לפו) מדוע לא פירשו בדברי רבי יוסי שפטורה מפסח שני משום שנשים בשני רשות. ותירצו שרבי יוסי סובר להלן (שם:) שנשים בשני חובה. ואם כן הרמב"ם לשיטתו שפסק (קרבן פסח פ"ה ה"ח) שנשים בשני רשות, ולכן פסק שפטורה מפסח שני. והקרן אורה (מיר טו. ד"ה והשו"מ) השיג על תירוצו השלישי, שהרי הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ג) פסק גם בזב שראה שתי ראיות והביא פסח בשביעי שלו וראה אחר כך שפטור מפסח שני אף שהוא איש ולא אשה, ובהכרח שהוא משום שטומאת התהום של זיבה הותרה וכמבואר להלן. יח. **וראה** בלחם משנה (מיהו שם) שכתב בקצרה שלפי הרמב"ם שממעט הרוג לא נתמעטה טומאת זיבה, ובאמת גם בטומאת זיבה הותרה טומאת התהום. יט. **וראה** בקרן אורה (מיר טו. ד"ה והשו"מ) שבתחילה כתב גם כן שמהירושלמי הנ"ל מוכח שאם בטומאת זיבה הותרה טומאת התהום כל שכן בטומאת שרץ [ולא כביאורו הראשון של הצל"ח וביאורו של האורח מישור הנ"ל שהרמב"ם פסק שרק בטומאת שרץ לא הותרה טומאת התהום]. אבל כתב שיתכן שהרמב"ם סובר שכיון שמבואר בבבלי שיתכן שבטומאת שרץ לא הותרה טומאת התהום אף שטומאת מת יותר חמורה מטומאת שרץ ובה הותרה טומאת התהום, מוכח שהבבלי סובר שההיתר של טומאת התהום לא תלוי בחומרת הטומאה, ולכן יתכן שבטומאת זיבה הותרה טומאת התהום ובטומאת שרץ לא הותרה [אבל יש להעיר שבזבחים (נג.) מבואר שדעת זקני דרום שטומאת התהום של שרץ הותרה וטומאת התהום של זיבה לא הותרה]. אך הוא סיים גם כן שממה שהרמב"ם לא כתב שבטומאת שרץ לא הותרה טומאת התהום מוכח שסובר הרמב"ם שכתב בהלכות נזירות וכיישובו השני של הצל"ח. ולהלן יובא מה שכתב שם עוד בדעת הרמב"ם. וראה עוד בחסדי דוד (זבים פ"נ ה"ח) שכתב גם כן שהרמב"ם לשיטתו בהלכות נזירות שסובר שרבי חייא התכוין למעט הרוג, ולכן סובר שבכל הטומאות הותרה טומאת התהום. אלא שהחסדי דוד שם כתב שהרמב"ם לא סובר שלהלכה ברור שהותרה טומאת התהום בטומאת כהן, שהרי פסק בהלכות ביאת מקדש (פ"ד ה"ו) שכהן שנודע לו לפני שעבד שטמא בטומאת התהום לכתחילה לא יזרוק אלא שאם זרק הורצה, והרי שסובר שזה ספק להלכה. ואם כן גם לא יתכן לפרש שרבי חייא מיעט טומאת שרץ, כיון שיש שיטה ששוחטים על טמא שרץ, ובטומאת כהן לא ברור שהותרה טומאת התהום. וכמו כן הרמב"ם סובר שדינו של רבי יוסי שפטורה מפסח שני מוסכם גם אם מטמאה למפרע מן התורה, ובהכרח שבטומאת זיבה הותרה טומאת התהום. ולכן סובר הרמב"ם שלהלכה מה שרבי חייא אמר שרק במת הותרה כוונתו למעט הרוג, כיון שטומאת זיבה לא התמעטה, וגם לא יתכן שמיעט שרץ כיון שיש שיטה ששוחטים על טמא שרץ. כ. **והוסיף** שאף שרבי יוחנן סובר בסוגייתנו שמן התורה לא מטמאה למפרע, צריך לומר שלענין יבום לומד מפסוק שמתברר למפרע כמבואר בסוגיא ביבמות (שם), אבל בכל התורה לא מתברר למפרע. כא. **יתכן** שכוונתו שמה שטמאה למפרע הוא לא משום שהתברר שהיתה טמאה, אלא אחרי שרואה מתחדש מכאן ולהבא טומאה למפרע, ולגבי כלי חרס בהיסט לא התחדש שמכאן ולהבא טמאה למפרע. וכן לענין פסח, כיון שרק מכאן ולהבא היא טמאה למפרע הפסח כשר, כיון שאז עדיין לא התחדש טומאתה למפרע.

וכתב שלפי המסקנא שרבי יוסי סובר שרק מדרבנן מטמאה למפרע יש לתרץ בפשיטות, שהברייתא הראשונה שמדובר שם רק בשומרת יום העדיפה לומר שאינה אוכלת בפסח שהוא דין תורה, מלומר שמטמאה למפרע שהוא רק מדרבנן. אבל בברייתא השניה הרי מדובר גם בזב, והרי מה שזב אינו אוכל את הפסח הוא מדרבנן, כיון שאם מן התורה לא נטמא למפרע, נמצא שראייתו ביום הז' היא כראיית בעל קרי ויכול לטבול מיד, ובהערב שמש הוא טהור[כב]. ולכן העדיפה הברייתא לומר שנטמא למפרע שהוא רק מדרבנן בין בשומרת יום ובין בזב, כיון שאם הברייתא היתה נוקטת שאינם אוכלים, היו טועים שכמו ששומרת יום אסורה באכילה מן התורה כך הזב אסור מן התורה, והיו למדים מזה שנטמאים למפרע מן התורה[כג].

ולפי ההוה אמינא שפירשו שרבי יוסי סובר שמטמאה למפרע מן התורה צריך לומר שהברייתא הראשונה העדיפה לומר שאינה אוכלת מלומר שמטמאה למפרע, משום שמה שמטמאה למפרע לא ברור שיש מזה נפקא מינה, שהרי לא ברור שנגעה או שכבה על כלי, אבל מה שאינה אוכלת הוא ודאי נפקא מינה שאסור לה לאכול הפסח. והברייתא השניה רצתה לחדש שמטמאה למפרע מן התורה ואף על פי כן פטורים מפסח שני מדין טומאת התהום. ואם היתה מחדשת רק שלא אוכלים לא היו יודעים מזה שמטמאים למפרע מן התורה, כיון ששומרת יום אסורה באכילה גם אם לא מטמאה למפרע, ומה שהזב לא אוכל יתכן שהוא משום שהתנא הסתפק האם הוא מטמא למפרע, ולכן מספק לא אוכל בלילה, אבל מספק גם פטור מפסח שני שמא לא נטמא למפרע. ואם כן אין הוכחה שטומאת התהום של זיבה הותרה. ולכן חידשה הברייתא שמטמאים למפרע, וזה לא יתכן שהוא מספק, כיון שהדין של שומרת יום כנגד יום הוא הלכה למשה מסיני לפי רבי אלעזר בן עזריה כמבואר במסכת נדה (עג.), וכבר כתב **הרמב"ם** (מקוואות פ"י ה"ו) שבהלכה למשה מסיני מקילים בספק. ואם כן לא יתכן שמטמאה למפרע מספק, ובהכרח שהוא בתורת ודאי, ומה שפטורה מפסח שני הוא מדין טומאת התהום. ובזה מיושב מה שכתב **רש"י** (ד"ה מטמאה) שהוכחת הגמרא שמטמאים למפרע היא ממה ששומרת יום מטמאה למפרע. שהרי לכאורה קשה מדוע רק משומרת יום מוכח ואילו מזב שמטמא למפרע לא מוכח. אבל לפי מה שנתבאר מיושב, שבזב יתכן שהתנא החמיר מספק, וממילא מה שפטור מפסח שני הוא גם כן מספק. אבל בשומרת יום לא יתכן שהחמיר מספק, וכיון שמוכח שודאי מטמאה למפרע, מוכח שמה שפטורים מפסח שני הוא מדין טומאת התהום.

מדוע פטורה מפסח שני אם טמאה למפרע מדרבנן

אמרי מאי למפרע מדרבנן. הבית מאיר (יו"ד סי' קי קונטרס לדיני קנוע ד"ה ודע) הוכיח מכאן שגם אם הוא טמא מדרבנן ולא ראוי לאכילה מדרבנן, הפסח כשר ופטור מפסח שני. שהרי מבואר כאן שפטורה מפסח שני אף על פי שמדרבנן טמאה למפרע. ומזה הוכיח שמה שמבואר להלן (פח:) בחמשה שנתערבו עורות פסחיהם לפני זריקה ונמצא באחד מהם מום, ולא היה ידוע מי הוא בעל הקרבן שבו המום, כולם חייבים להביא פסח שני כיון שלא יכולים לאכול את הפסח מספק, שהוא משום שמן התורה כולם אסורים באכילה, והקרבן הפסול לא בטל ברוב מן התורה[כד]. ולא כשיטת **החוות דעת** (סי' קפ סק"ה) שמה שלא בטל ברוב הוא משום שכבש שלם הוא חתיכה הראויה להתכבד, משום שאם כן רק מדרבנן לא בטל ברוב, והרי בסוגייתנו מבואר שאם מן התורה מותר באכילה לא חייב להביא פסח שני[כה].

לא יתכן שנחלקו בהלכה זו שלא אמרו אלא למת בלבד

ולרבי יוסי השתא דאמר מכאן ולהבא הוא מטמא למת בלבד למעוטי מאי. הצל"ח (ד"ה מפי) ביאר שכיון שטומאת התהום היא הלכה כמבואר להלן (ע"ב), ובהלכה נאמר שדין טומאת התהום הוא רק במת, לא יתכן שיחלקו בזה תנאים, ולכן מקשה הגמרא איך יפרש רבי יוסי את ההלכה שטומאת התהום לא נאמרה בשאר טומאות. ובזה ביאר גם מה שהגמרא לעיל (פ:) מקשה על רבי חייא שאמר שלא אמרו טומאת התהום אלא למת שלא יתכן שממעט טומאת שרץ משום שיש שיטה ששוחטים על טמא שרץ. ולכאורה קשה מדוע לא תירצו שרבי חייא סובר שלא שוחטים על טמא שרץ. אבל לפי מה שהתבאר מיושב, שקושיית הגמרא היא שכיון שלא יתכן שיש מי שחולק על מה שנאמר בהלכה שרק במת יש דין טומאת התהום. אם כן איך יפרש זאת הסובר ששוחטים על טמא שרץ, הרי לשיטתו לא יתכן למעט טמא שרץ, כיון שלשיטתו גם בטומאה ידועה שוחטים על טמא שרץ.

מדוע לא יתכן טומאת התהום של זיבה לפי רבי יוסי

שם. תוספות במסכת זבחים (כג. ד"ה טומאת) הקשו מדוע לא תירצה הגמרא שגם לרבי יוסי יש אופן שהוא טומאת התהום של זיבה, כגון שזב ראה ראייה אחת בבוקר של י"ד ניסן וטבל [כדין זב שראה ראייה אחת שדינו כבעל קרי שטובל וטהור בערב], והקריב פסחו, ואחר כך ראה ראייה שניה[כו], שהיא סותרת גם לפי רבי יוסי, כיון שגם תחילת היום לא היה בטהרה וגם סוף היום לא היה בטהרה, ואם טומאת התהום הותרה בזיבה, היה פסחו כשר[כז], ועל זה אמר רבי חייא שטומאת התהום של זיבה לא הותרה. ותירצו תוספות, שכיון שראה בבוקר, מיד היה ספק אולי יראה היום ראייה נוספת, והרי זה כנודע הספק קודם שחיטה שלא הותרה טומאת התהום[כח]. ובאופן נוסף תירצו תוספות, שאפילו אם ראה ראייה שניה לא מטמא למפרע[כט], ונמצא שאפילו אם היתה טומאה ידועה היה הפסח כשר. **והעולת שלמה** (נמוס' שם) ביאר בתירוצם השני לפי המבואר בנדה (עג:) שדעת בית הלל שאם זב רואה ראה ראייה אחת ואחר כך ראה ראייה נוספת לא נטמא למפרע בטומאת זיבה[ל].

והחזון איש (זבחים סי' ד סק"ג) ביאר את קושיית תוספות שודאי לא נטמא למפרע בטומאת זיבה כמבואר בנדה (שם), אלא שתוספות סברו בקושייתם שכיון שבסוף ראה ראייה שניה ולא ראוי לאכול פסחו בערב, ומה שנטמא בראייה שניה הוא רק בצירוף כח הראייה הראשונה שהיתה לפני הקרבת הפסח, לכן נחשב שמה שלא היה ראוי לאכילה בערב הוא מחמת הראייה הראשונה שכבר היתה בשעת הקרבה, אלא שזו טומאת התהום. ובתירוץ הראשון סוברים תוספות כסברא זו אלא שסוברים שאין דינה כטומאת התהום. ובתירוץ השני חזרו בהם תוספות, וסוברים שכיון שהטומאת ז' היא רק בצירוף הראייה השניה, נחשב שהיה ראוי לאכילה בשעת הקרבה, ופסחו כשר אפילו אם היתה טומאה ידועה. **אמנם** תוספות להלן (שם) הקשו עוד על המבואר בסוגיא בזבחים[לא] שיתכן גם בטומאת כהן טומאת תהום של זיבה. שהרי בטומאת כהן לא יתכן שתהיה טומאת התהום של זיבה באופן המבואר בסוגייתנו, שראה שתי ראיות ועבד ביום הז' ואחר כך ראה, משום שכהן טבול יום פסול לעבודה, ונמצא שאם עבד ביום הז' בעודו טבול יום, יש כאן טומאה ידועה שפוסלתו לעבודה. כיון שאפילו אם לא יראה אחר כך, היה פסול לעבוד כדין טבול יום [ורק בסוגייתנו שמדובר בטומאת בעלים הוא טומאת התהום, משום שאם לא יראה, פסחו כשר, כדין טמא שרץ שפסחו כשר כיון שראוי לאכילה בערב, אבל בטומאת כהן לא יתכן לומר כן][לב]. ותירצו תוספות שיתכן טומאת התהום של זיבה בטומאת כהן באופן שראה ביום י"ג ניסן, וטבל והעריב שמשו, ושחט

כב. **ורק** שומרת יום לא אוכלת מן התורה בערב אפילו שלא נטמאה למפרע, כיון שהיא צריכה לשמור יום נוסף כנגד היום שראתה בו. כג. **וכתב** שיתכן לומר באופן נוסף שבברייתא זו כבר כתוב את החומרא דרבנן, שהרי מה שזב לא אוכל הוא מדרבנן, ולכן העדיפו לומר את החומרא דרבנן שמטמאים למפרע, שיש בזה יותר חידוש שגם בחולין החמירו שיטמאו למפרע ולא רק לענין אכילת קדשים. והוסיף שיתכן לומר באופן נוסף, שבאמת זב אוכל בלילה את הפסח כיון שרבנן לא העמידו דבריהם לבטל מצות אכילת פסח. כד. **ראה** שם שביאר מדוע לא בטל מן התורה. כה. **אמנם** ראה באחיעזר (שו"ת, מ"ג סי' טו) שכתב שרק בחמשה שנתערבו עורות פסחיהם, שהבשר לא ראוי לאכילה מדרבנן, חייב פסח שני, אבל אם האדם לא ראוי לאכילה מדרבנן הוא פטור מפסח שני. ותירץ בזה מה שקשה על החוות דעת מהמבואר לעיל (עמ:) שאם האדם לא ראוי לאכילה מדרבנן פטור מפסח שני. ולפי זה מיושבת גם קושיית הבית מאיר על החוות דעת מסוגייתנו, כיון שגם בסוגייתנו האדם לא ראוי לאכילה מדרבנן. וראה לעיל (עמ:) [בענין 'האם כשאסור באכילה מדרבנן יוצא ידי חובתו מהתורה'] שהרחבנו בזה. וראה במשיב נפש (ד"ה לפו) שתירץ קושיית הבית מאיר לפי מה שצידד לבאר שיסוד המחלוקת של רבי יוסי ורבנן הוא אם מתברר למפרע שעמדה לראות [וראה לעיל בענין 'ביאור נוסף בדעת הרמב"ם' שהובאו כל דבריו בענין זה]. ולפי זה נראה שכוונת הגמרא היא שלפי רבנן שמתברר למפרע שעמדה לראות, מתברר גם כן שעמדה להיות אסורה באכילה וחייבת פסח שני, אבל לרבי יוסי לא מתברר למפרע שעמדה לראות, ולכן גם אם מדרבנן טמאה למפרע אבל לא מתברר למפרע שהיתה אסורה באכילה. כו. **ובראייה** שניה הוא טמא עד שיספור ז' ימים נקיים. כז. **כיון** שמחמת הראייה הראשונה לחוד יכול לאכול פסחו בערב וממילא פסחו כשר, ורק בגלל הסתירה שמחמת הראייה שניה הוא טמא למפרע עד שיספור ז' ימים נקיים, וזה פוסלו לפסח, וכיון שטומאה זו שפוסלתו לפסח לא היתה ידועה הרי זו טומאת התהום. כח. **ראה** בחק נתן (נמוס' שם) שביאר שכיון שראה ביום זה, קרוב הדבר שיחזור ויראה היום, ולא דומה לאופן של סוגייתנו שראה ביום הז'. והמרכבת המשנה (קרבן פסח פ"ו ה"ח) הוסיף שכיון שהיה ספק לא הותרה טומאת התהום, משום ששיטת תוספות היא שטומאת התהום הותרה רק אם נודעה אחרי השחיטה, אבל אם נודעה לפני השחיטה, אפילו שנודע שספק אם נטמא לא הותרה [וכן מבואר בתוספות שם בתחילת דבריהם בשם רבינו ברוך]. אמנם שיטת הרמב"ם (שם) שאם נודע רק שיש ספק אם נטמא, הותרה אפילו אם נודעה לפני השחיטה. ולשיטתו אי אפשר לתרץ כתירוץ זה של תוספות. כט. **דהיינו** שהטומאת ז' לא חלה עליו למפרע. ותוספות הוסיפו שאף על פי שהראייה הראשונה מצטרפת לשניה לחייבו מנין שבעה, אבל כל זמן שלא ראה ראייה שניה, דינו כטמא שרץ ששוחט פסחו, וגם אחרי שראה לא פקע שמו למפרע ויצא ידי פסחו. ל. **בית** הלל נחלקו עם בית שמאי האם הטיפה של הראייה הראשונה מטמאה במשא כדין זב [אם ראה גם ראייה שניה], או שדינה כבעל קרי ולא מטמאה במשא. ולדעת בית הלל לא מטמאה במשא, כיון שגם אחרי הראייה השניה לא נתברר למפרע שראייתו הראשונה יש לה דין ראיית זיבה, אף על פי שהיא מצטרפת עם הראייה השניה. וכן נחלקו אם עד הראייה השניה חוששים שהמשכב ומושב טמא כדין זב או לא. ובזה מדויק לשון תוספות שכתבו שכיון שהראייה ראשונה אינה מטמאה במשא וכו', וכוונתם לדברי בית הלל שלא מטמא במשא עד שרואה ראייה שניה, וגם אם בסוף ראה ראייה שניה לא מטמא למפרע כדין זב. לא. **ראה** בברכת הזבח ובצאן קדשים ובעולת שלמה (נמוס' שם) שביארו כן בדבריהם. לב. **וראה** ברש"י בזבחים (שם ד"ה טומאת) שביאר שיתכן טומאת תהום של זיבה בכהן, כשראה בבין השמשות, ויש ספק אם כל הראייה היתה ביום או בלילה, או שחציה ביום וחציה בלילה. ונפקא מינה שאם ראה רק ביום או רק בלילה טובל וטהור בערב כדין רואה ראייה אחת, ואם ראה חציה ביום וחציה בלילה דינו כרואה שתי ראיות שטמא ז'. וכהן זה הקריב פסח אחרי שטבל והעריב שמשו, ואם הותרה לו טומאת התהום הפסח כשר, כיון שהטומאה לא ידועה, שהרי לא ידוע מהו בין השמשות.

למחר הפסח, ואחר כך ראה ראייה שניה שמצטרפת לראייה הראשונה, ונמצא שבשעת עבודתו היה טמא בטומאת התהום[לג].

ובחידושי רבי אריה לייב (מ"ג סי' יג) תמה על דברי תוספות, שהרי בית הלל סוברים שאם ראה ראייה שניה לא נטמא למפרע בטומאת זיבה וכמו שהתבאר לעיל, ואם כן מדוע כתבו תוספות שאם הכהן ראה אחרי שהקריב התברר שהיה טמא בשעת עבודתו. ואפילו לפי מה שסברו תוספות לעיל בתירוצם הראשון שכיון שטומאת ז' היא גם מחמת הראייה הראשונה נחשב שלא היה ראוי לאכילה כבר בראייה ראשונה [כשבסוף ראה את השניה][לד]. זהו רק בטומאת בעלים שנפסל מחמת שלא ראוי לאכילה [שעליו כתבו תוספות דבריהם לעיל], אבל הרי כאן תוספות כתבו דבריהם על טומאת כהן שהטומאה עצמה פוסלתו, וכיון שבראייה שניה לא נטמא למפרע, נמצא שבשעה שעבד היה טהור גמור, ומדוע יפסל לעבודה בלי ההיתר של טומאת התהום[לה].

ותירץ, שתוספות סוברים שאף על פי שלפי בית הלל לא נטמא למפרע טומאת זיבה, אבל בטומאת קרי היה טמא אם בסוף ראה ראייה שניה[לו]. ולכן כתבו תוספות שאם הכהן ראה אחרי שעבד התברר שעבד בטומאת קרי ועבודתו פסולה לולי ההיתר של טומאת התהום[לז].

מדוע לפי רבי יוסי שתי ראיות של זב בשני ימים לא מצטרפות

הובא לעיל [בענין הקודם] **שתוספות בזבחים** (כג. ד"ה טומאתם) כתבו שיתכן טומאת התהום של זיבה בטומאת כהן, באופן שראה ביום י"ג ניסן וטבל והעריב שמשו, ולמחר הקריב פסח ואחר כך ראה, שהתברר למפרע שהיה טמא בשעת עבודה אלא שזו טומאת התהום. ותוספות הוסיפו שם[לח] שהגמרא כאן לא יכלה לתרץ שבאופן זה יתכן טומאת התהום [כשהבעלים טמאים] גם לפי רבי יוסי, משום שלפי רבי יוסי הראייה השניה לא מצטרפת לראייה הראשונה, ורק אם רואה את הראייה השניה ביום שרואה את הראייה הראשונה מודה רבי יוסי, כיון שבין תחילת היום ובין סוף היום לא היו נקיים[לט].

ובחידושי רבי אריה לייב (מ"ג סי' יג סק"ג) תמה על תוספות מדוע יש חילוק לפי רבי יוסי בין אם זב ראה את שתי הראיות בשני ימים או ביום אחד. הרי טעמו של רבי יוסי שסובר ששומרת יום שראתה אחרי הטבילה לא טמאה למפרע הוא משום שמקצת היום ככולו, וזה יתכן רק שם שצריכה שימור יום אחד, וכיון שמקצת היום ככולו נמצא ששמרה יום אחד, ולכן לא נטמאת למפרע. וכן בזב שראה שתי ראיות וספר ז' וטבל וראה, שלפי רבי יוסי לא טמא למפרע, הוא משום שמדין מקצת היום ככולו נחשב שכבר ספר ז' ימים, ולכן לא נטמא למפרע. אבל זב שראה ראייה אחת הרי לא צריך לשמור אפילו יום אחד אלא טובל מיד, ואם כן איזה חילוק יש בין אם ראה את הראייה השניה ביום הראשון או ביום השני, הרי אם כשראה את הראייה השניה ביום שראה את הראשונה מצטרפות שתי הראיות אף על פי שכבר טבל ונטהר, מדוע לא יצטרפו כשראה את הראייה השניה ביום שני.

ותירץ, שהנה **בתוספתא** (זבים פ"ו ה"ג) מבואר שאם היה יום נקי בין הראייה הראשונה של הזב לראייה השניה אינן מצטרפות משום שביטל יום טהור את הראייה הראשונה. ונראה שזה נלמד מזבה שמבואר בתוספות (נדה נ. ד"ה ולרבנן) ששלשת הראיות שלה צריכות להיות רצופות. שהרי עיקר הדין שראיות זב מצטרפות גם כשהיו בימים חלוקים נלמד מראיות זבה כמבואר בבבא קמא (כה.). ולכן כמו שבזבה צריך שהראיות יהיו רצופות, ואם היה יום טהור באמצע הוא מבטל את הצירוף של הראיות, כך בראיות זב אם היה יום טהור באמצע הוא מבטל את הצירוף של הראיות. ולפי זה נראה שלכן לפי רבי יוסי הראיות של זב לא מצטרפות גם כשהיו בזה אחר זה[מ]. משום שכבר נתבאר לעיל [בענין 'ביאור מחלוקת רבי יוסי ורבנן' וכו'][מא] ששורש מחלוקת רבי יוסי ורבנן הוא, שלפי רבנן אף שמקצת היום ככולו אבל כששומרת יום רואה בסוף היום יש בזה סתירה על השימור של תחילת היום. ורבי יוסי סובר שמקצת היום של סוף היום הוא כיום אחר, ולכן גם כשרואה בו לא נסתר השימור של השניה ביום הראשון או ביום השני, הרי אם כשראה את הראייה השניה ביום שראה את הראשונה מצטרפות שתי הראיות אף על פי שכבר טבל ונטהר, מדוע לא יצטרפו כשראה את הראייה השניה ביום שני.

ותירץ, שהנה **בתוספתא** (זבים פ"ו ה"ג) מבואר שאם היה יום נקי בין הראייה הראשונה של הזב לראייה השניה אינן מצטרפות משום שביטל יום טהור את הראייה הראשונה. ונראה שזה נלמד מזבה שמבואר בתוספות (נדה נ. ד"ה ולרבנן) ששלשת הראיות שלה צריכות להיות רצופות. שהרי עיקר הדין שראיות זב מצטרפות גם כשהיו בימים חלוקים נלמד מראיות זבה כמבואר בבבא קמא (כה.). ולכן כמו שבזבה צריך שהראיות יהיו רצופות, ואם היה יום טהור באמצע הוא מבטל את הצירוף של הראיות, כך בראיות זב אם היה יום טהור באמצע הוא מבטל את הצירוף של הראיות. ולפי זה נראה שלכן לפי רבי יוסי הראיות של זב לא מצטרפות גם כשהיו בזה אחר זה[מ]. משום שכבר נתבאר לעיל [בענין 'ביאור מחלוקת רבי יוסי ורבנן' וכו'][מא] ששורש מחלוקת רבי יוסי ורבנן הוא, שלפי רבנן אף שמקצת היום ככולו אבל כששומרת יום רואה בסוף היום יש בזה סתירה על השימור של תחילת היום. ורבי יוסי סובר שמקצת היום של סוף היום הוא כיום אחר, ולכן גם כשרואה בו לא נסתר השימור של השניה ביום הראשון או ביום השני, הרי אם כשראה את הראייה השניה ביום שראה את הראשונה מצטרפות שתי הראיות אף על פי שכבר טבל ונטהר, מדוע לא יצטרפו כשראה את הראייה השניה ביום שני.

שיטת רש"י שהפסק של תחילת לילה מבטל צירוף הראיות

איבעית אימא כגון שראתה כל שני בין השמשות. רש"י (ד"ה א) ביאר, שלפי רבי יוסי שימור של תחילת היום לחוד עולה ליום שימור, ולכן רק אם ראתה שני בין השמשות אין כאן שימור של תחילת היום בין הראיות, כיון שהראייה הראשונה היתה בבין השמשות, והיא כשתי ראיות, כיון שהוא כמו שראתה בסוף היום הקודם ובתחילת היום השני, והימים מחלקים את הראיות והם כשתי ראיות. ואם כן אין כאן יום שימור בין הראיות, כיון שבתחילת היום השני כבר ראתה ראייה נוספת. וכמו כן ראתה בבין השמשות לשלישית, כיון שבתחילת היום כבר ראתה ראייה שלישית, ולכן הראיות מצטרפות ונעשית זבה גדולה. ורש"י הוסיף שמכאן מוכח שמקצת היום ככולו הוא גם במקצת של תחילת הלילה, משום שאם לא כן מדוע נדחקו לומר שראתה בשני בין השמשות, הרי יכלו לומר בפשיטות שראתה שלש פעמים בלילה, שנמצא שלא היה יום שימור בין הראיות, כיון שראתה בכל לילה, ואין כאן מקצת של תחילת היום בנקיות בין הראיות[מג]. ובהכרח שתחילת הלילה הוא ככולו, ולכן רק אם ראתה בשני בין השמשות, שאין כאן שימור של תחילת הלילה בין הראיות, מצטרפות הראיות.

אבל תוספות (ד"ה א) הוכיחו שתחילת הלילה הוא לא ככולו, שהרי גם לפי רבנן יש דין מקצת היום ככולו לענין זה שהיא יכולה לטבול בתחילת היום [אלא שלשיטתם אם ראתה אחר כך היא טמאה למפרע], ואם כן מדוע מבואר במשנה במגילה (כ.) ששומרת יום לא תטבול בלילה, הרי תחילת הלילה הוא ככולו, וכמו שאפשר לטבול בתחילת היום מדין מקצת היום ככולו, כך תוכל לטבול בתחילת הלילה. ובהכרח שמקצת הלילה לא ככולו. וכן מבואר בגמרא במגילה (שם) שאי אפשר לטבול בלילה משום שרק שימור של יום הוא שימור. ותוספות הוכיחו עוד מהמבואר בנדה (עב.) שאם טבלה בלילה ושמשה הם חייבים קרבן, וגם דינו של הבעל הוא כבועל נדה, ובהכרח ששימור של לילה הוא לא שימור.

והרמב"ן (מורת המדש ענין המפילות שם פג) תירץ את שיטת רש"י, שרק לפי רבי יוסי שמקצת היום ככולו לגמרי אפילו לענין זה שראייה שרואה אחר כך לא סותרת, גם מקצת תחילת הלילה ככולו, משא"כ לרבנן שמקצת היום לא ככולו לגמרי, ולכן לשיטתם מקצת תחילת הלילה לא ככולו[מד]. ולכן לפי רבנן לא יכולה לטבול בתחילת הלילה [והמשנה במגילה סוברת כמותם], אבל לפי רבי יוסי תחילת הלילה ככולו, ולכן אם היה שימור של תחילת הלילה בין הראיות הם לא מצטרפות.

והמקדש דוד (טהרות סי' מח סק"ד ד"ה הקשו) **והחזון איש** (יו"ד סי' נג ס"ק יג-טו) תירצו שמה שהגמרא מקשה על רבי יוסי מדוע שלשת הראיות מצטרפות הוא לא משום שלשיטתו במקצת היום שבין ראייה לראייה היא כבר נטהרה מהראייה הקודמת, אלא קושיית הגמרא היא שכיון שצריך שהראיות יהיו רצופות כמבואר בנדה (נ.), לכן לפי רבי יוסי שמקצת היום ככולו, אם בין ראייה לראייה היה תחילת היום נקי, יש כאן הפסק של יום נקי בין ראייה לראייה, ולכן הם לא מצטרפות. ולפי זה מיושבת שיטת רש"י, משום שמה שמבואר במשנה במגילה שאי אפשר לטבול בלילה הוא משום ששימור הוא רק ביום, וכלשון הגמרא שם ששימור של לילה הוא לא שימור [והוא נלמד שם מפסוק], ולכן לא יכולה לטבול בלילה. אבל עיקר הדין של מקצת היום ככולו הוא גם במקצת של תחילת הלילה, ולכן לפי רבי יוסי אם בין הראיות היה תחילת לילה נקי אין צירוף בין הראיות, משום שאף על פי שלא היה שימור בין הראיות ולא

אבל תוספות (ד"ה טומאתם) הקשו שכבר נודע הספק לפני שהקריב, וטומאת התהום לא הותרה כשנודע לו קודם שחיטה שספק אם נטמא. והשערי יושר (ז"ב פ"כ בסופו) כתב שרש"י סובר כהרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ט) שאם נודע ידיעת ספק שוחט ואוכל פסחו. **לג. תוספות** הוסיפו שכאן לא נחשב שנודע הספק בשעת עבודה כמו שתירצו לעיל בתירוצם הראשון, משום שכאן לא ראה את הראייה השניה ביום שראה את הראייה הראשונה, ולכן לא הסתפקו לפני הראייה שמא יראה, ורק ביום שרואה את הראייה הראשונה מסתפקים שמא יראה פעם נוספת ביום זה. **לד. וכפי** שביאר החזון איש הנ"ל, וגם בחידושי רבי אריה לייב ביאר בדבריהם שם כעין זה. **לה. וכן** תמה בקצרה האור שמח (קרבן פסח פ"ו ה"ח ד"ה ומ"ש). **לו. וראה** בביאור הגר"א על התוספתא (זבים פ"ו ה"ח ד"ה וכה"ג) שכתב שגם לפי בית הלל טמא למפרע בטומאת קרי. **לז. אבל** בדברי התוספות בתחילת דבריהם שמדובר בטומאת בעלים אי אפשר לבאר כן, כיון שבעל קרי שוחט פסחו, ולכן שם צריכים לביאורו של החזון איש. וכמו כן שם כתבו תוספות בתירוץ השני שגם אם היא טומאה ידועה היא לא פוסלת, כיון שהוא היה טמא בטומאת קרי שלא פוסל את הפסח. **לח. ראה** בברכת הזבח ובצאן קדשים ובעולת שלמה (נמוק' שם) שביארו כן בדבריהם. **לט. ומה** שלא תירצו שלפי רבי יוסי באופן זה [שראה ראייה שניה ביום שראה ראייה ראשונה] הוא טומאת התהום של זיבה תירצו תוספות שם לעיל בשני אופנים האחד שכבר קודם שראה הסתפקו שמא יראה ביום זה, והשני שגם למפרע הוא טמא רק טומאת קרי וזה לא פוסל את פסחו [אבל קשה שא"כ מדוע הוקשה לתוספות שהגמרא תתרץ שיתכן טומאת התהום של זיבה גם לפי רבי יוסי כשזב ראה שני ימים בזה אחר זה, הרי הוא טמא למפרע רק בטומאת קרי שלא פוסלת לפסח]. **מ. ורק** כשהיה שופע או ברואה בבין השמשות הם מצטרפים וכמו שמבואר להלן לענין זבה. ולהלן [בענין 'שיטת רש"י שהפסוק' וכו'] יובא שכן כתב החזון איש (יו"ד סי' נג ס"ק יג) מסברא. **מא. ראה** שם שהובא ביאורו של רבי אריה לייב. **מב. וכמו** כן אפשר לבאר לפי ביאורו של הקובץ הערות שהובא שם ששורש מחלוקת רבי יוסי ורבנן הוא בדין מקצת היום ככולו. שלפי רבי יוסי מקצת הוא כיום שלם, ולפי רבנן כשעובר מקצת הוא כמו שעבר כל היום. ולכן לפי רבי יוסי שמקצת הוא יום שלם לא מצטרפות שתי ראיות של זב כשהיו בשני ימים, כיון שלשיטתו מקצת היום של סוף היום הוא כמו יום שלם, ונמצא שהיה יום טהור בין הראיות והוא מבטל הצירוף. **מג. שהרי** אם תחילת הלילה לחוד הוא לא ככולו נמצא שמקצת היום ככולו הוא רק אם מתחילת הלילה עד תחילת היום לא ראתה, שאז מקצת זה של הלילה עם תחילת היום הם ככולו, אבל אם רואה בלילה אין בזה דין מקצת היום ככולו, ונמצא שאם ראתה שלש פעמים בלילות אין כאן שימור. **מד. יתכן** לבאר דבריו לפי מה שכתב הקובץ הערות (סי' לט סק"ג) ששורש מחלוקת רבי יוסי ורבנן הוא האם מקצת היום הוא כיום שלם, או שאם עבר מקצת היום דנים שכבר עבר כל היום [ולעיל בענין 'ביאור מחלוקת' וכו' הובאו דבריו בהרחבה]. משום שלפי זה יתכן שלפי רבי יוסי שמקצת היום לחוד הוא כיום שלם מספיק תחילת לילה, אבל לרבנן שבמקצת היום נחשב שכולו עבר, צריך שיתחיל גם מקצת היום, ולא מספיק לזה תחילת הלילה.

נטהרה, אבל יש כאן הפסק של יום נקי בין הראיות, ואי אפשר לצרפם[מה]. והוסיפו עוד שיש להוכיח שקושיית הגמרא היא משום שצריך שיהיו ימים רצופים ולא משום שנטהרה, שהרי שתי ראיות של זב מצטרפות לטמאו ז׳, והרי ראייה ראשונה של זב דינה כקרי שטובל מיד[מו]. ומוכח שהראיות מצטרפות אף על פי שנטהר ביניהם. ובהכרח שקושיית הגמרא היתה שלפי רבי יוסי אם לא רואה בתחילת יום שבין הראיות יש כאן הפסק של יום נקי בין הראיות, ולכן הם לא מצטרפות[מז]. והחזון איש (סס פ״ק יז) הוסיף עוד, שגם תוספות שחולקים על רש״י וסוברים שרק אם תחילת היום היה נקי הוא מפסיק בין הראיות, סוברים שמה שהראיות מתחלקות הוא לא משום שצריך שהאשה לא תהיה טהורה ביניהם [שהרי כבר הוכחנו מצירוף ראיותיו של זב שגם אם הוא היה טהור ביניהם הן מצטרפות], אלא שתוספות סוברים שיסוד דין שימור הוא שתהיה שמורה מראייה כזו שתצטרף עם הקודמת לטמאותה טומאה חמורה. וכיון שנלמד מפסוק ששימור של לילה הוא לא שימור, נלמד משם שגם אם לא ראתה בלילה הראיות יכולות להצטרפות.

האם גם בזב לא מצטרפות הראיות כשיש הפסק של מקצת יום נקי ביניהם

כתב החזון איש (יו״ד סי׳ נג ס״ק יג), שלפי מה שהתבאר שקושיית הגמרא על רבי יוסי היתה שלא יתכן שתהיה זבה גמורה משום שצריך שלא יהיה הפסק של יום טהור בין הראיות, נראה שלפי רבי יוסי גם שתי ראיות של זב מצטרפות לטמאו ז׳ רק באופן שראיות של זבה מצטרפות. שהרי עיקר הדין שראיות של זב מצטרפות גם כשהיו בימים חלוקים, נלמד מראיות של זבה שמצטרפות בימים חלוקים כמבואר בבבא קמא (כד.), ולכן כמו שבזבה הם לא מצטרפות כשהיה הפסק של תחילת היום נקי כך הוא בזב, כיון שגם בזב צריך שהראיות יהיו רצופות, וכמו בזבה שממנה נלמד צירופם של ראיות הזב, והרי לפי רבי יוסי אם יש הפסק של תחילת היום נקי לא נחשב ימים רצופים.

ובחידושי רבי אריה לייב (ח״ב סי׳ יג) הביא **שבתוספות** בזבחים (כג. ד״ה טומאת) מפורש ששתי ראיות של זב לא מצטרפות לרבי יוסי אם הם בשני ימים חלוקים. וביאר דבריהם כמו שהתבאר שלפי רבי יוסי אם יש הפסק של מקצת היום נקי הוא כמו שיש הפסק של יום נקי[מח].

אבל החזון איש (סס פ״ק יח) הביא שבתוספות במסכת שבת (לד: ד״ה רבי) מפורש שבזב מודה רבי יוסי ששתי הראיות מצטרפות אף על פי שיש הפסק של מקצת היום נקי [ולא כדבריו הנ״ל].

והקרן אורה (מזיר טו: ד״ה ומדמי) כתב בתחילה בפשיטות שבזב מודה רבי יוסי שהראיות מצטרפות אף על פי שיש הפסק של מקצת היום נקי, ורק בזבה שצריכה לספור יום נקי, אם מקצת היום עולה לספירה הוא מפסיק בין הראיות[מט], אלא שבסוף דבריו הביא שבתוספות בזבחים הנ״ל מבואר שגם בזב סובר רבי יוסי שאם יש הפסק של מקצת היום נקי בין הראיות הם לא מצטרפות[נ].

שיטת תוספות שקושיית הגמרא היא שסוף היום יעלה לשימור על ראייתה בתחילת היום

שם. תוספות (ד״ה מי) פירשו [לפי שיטתם שהפסק של תחילת לילה לא מפסיק הראיות גם לפי רבי יוסי], שמה שהגמרא לא אמרה שהראיות מצטרפות כשראתה שלש לילות בזה אחר זה, הוא משום שכמו שלפי רבי יוסי מקצת של תחילת היום עולה ליום שימור גם מקצת של סוף היום עולה ליום שימור, ואם ראתה בתחילת היום ופסקה לראות עד סוף היום עולה לה סוף היום ליום שימור. ולכן לשיטתו אם ראתה שלש לילות בזה אחר זה הראיות לא מצטרפות, משום שבין הראיות יש מקצת של סוף היום שהוא נקי, והוא כמו יום שלם, ונמצא שהראיות לא רצופות, שהרי יש ביניהם יום נקי. ולכן הגמרא אמרה שראתה בשני בין השמשות, שאז בין שלושת הראיות לא היה תחילת היום נקי ולא סוף היום נקי, ואף על פי שהיה אמצע היום נקי, אבל אמצע היום הוא לא ככולו, ורק תחילת או סוף היום הוא ככולו. ותוספות הוסיפו שכן מבואר במסכת נזיר (טז.), שהגמרא מקשה גם כן איך יתכן לפי רבי יוסי זבה גדולה, והגמרא הוסיפה בקושייתה שהרי לפי רבי יוסי אם רואה בחצי היום, יכול לעלות לה חצי היום השני ליום שימור, ונמצא שאין צירוף בין הראיות. ומפורש בזה שלפי רבי יוסי גם סוף היום עולה ליום שימור[נא].

והקרן אורה (מזיר טו. ד״ה שם) הקשה על דבריהם, שהרי גם רבנן מודים שמקצת היום ככולו, שהרי גם לשיטתם שומרת יום כנגד יום טובלת בתחילת היום השני וזבה גדולה טובלת בתחילת היום הז׳. אלא שהם סוברים שאם ראתה אחר כך נסתר כל הספירה. ואם כן לפי מה שכתבו תוספות שלפי רבי יוסי סוף היום עולה לשימור אף על פי שראתה בתחילת היום, היה צריך להיות הדין שגם לרבנן בכל שומרת יום כנגד יום יעלה לה השימור של סוף היום, ותוכל לטבול מיד בערב, ותהיה טהורה, ובהכרח שלפי רבנן סוף היום הוא לא שימור, ומנין שרבי יוסי חולק על זה.

ובנאות יעקב (סו״ת, סי׳ כז בתחילתו) כתב שקושיא זו היא רק אם טעמם של רבנן הסוברים שאם ראתה בסוף היום נסתרת הספירה של תחילת היום הוא שאף על פי שמספיק שמקצת היום נקי אבל ראיית סוף היום סותרת. כיון שסברא זו תתכן רק כשרואה בסוף היום אחרי שספרה בתחילת היום, שהראייה סותרת את המנין שספרה קודם, אבל כשרואה בתחילת היום ואחר כך לא רואה לא יתכן שראיית תחילת היום תסתור את המנין שמונה בסוף היום אחרי הראייה. ולכן אם לפי רבי יוסי סוף היום עולה לשימור גם לרבנן הדין כן אע״פ שראתה בתחילת היום. אבל אם טעמם של רבנן הוא שלא מספיק שמקצת היום נקי אלא צריך שכל היום יהא נקי[נב], יתכן שרק לפי רבי יוסי סוף היום עולה לשימור אבל לא לרבנן, משום שכמו שלפי רבנן תחילת היום לא עולה לשימור אם רואה אחר כך, כיון שצריך שכל היום יהיה נקי, כך לשיטתם סוף היום לא עולה לשימור אם ראתה לפני כן, משום שצריך שכל היום יהיה נקי. ורק לפי רבי יוסי שתחילת היום עולה לשימור אף על פי שראתה אחר כך משום שמספיק שמקצת היום יהיה נקי, גם סוף היום עולה לשימור אף על פי שראתה לפני כן.

המהרש״ל והמהרש״א נחלקו לפי תוספות אם מספיק שראתה בתחילת כל יום

תוספות (ד״ה מי נמי) הביאו שבמסכת נזיר (טז.) מקשה הגמרא כקושייתה כאן איך יתכן לפי רבי יוסי שתהיה זבה גדולה, והגמרא מוסיפה שהרי לפי רבי יוסי אם ראתה בתחילת היום, עולה לה סוף היום ליום שימור, ואם כן אין צירוף בין הראיות, ותוספות הוכיחו משם שלפי רבי יוסי סוף היום עולה לשימור ומחלק בין הראיות, ותוספות הביאו שהגמרא שם מתרצת שיתכן שתהיה זבה גדולה כששופעת שלשה ימים [וכמו שתירצה כאן בתירוץ הראשון]. ובאופן נוסף תירצה הגמרא, שיתכן שתהיה זבה גדולה באופן שראתה שלשה ימים סמוך לשקיעת החמה שלא היה שהות ביום שיעלה לה ליום שימור. **והמהרש״ל** (נמוסי׳ שם) ביאר את התירוץ השני, שראתה שלשה ימים מיד אחרי שקיעת החמה, דהיינו בתחילת הלילה. ומה שסוף היום לא עולה לשימור ומחלק בין הראיות [אף על פי שתוספות הוכיחו משם שסוף היום עולה לשימור ומחלק בין הראיות], הוא משום שמיד אחרי סוף היום היא ראתה, שהרי ראתה מיד בתחילת הלילה, והרי זה כמו שראתה בסוף היום. וזו כוונת הגמרא שם שאין שהות ביום שיעלה לה שימור, דהיינו שכיון שמיד אחרי סוף היום ראתה, לכן סוף היום לא עולה לשימור. והוסיף, שזו כוונת תוספות בנזיר (טז. ד״ה ומצני) שביארו בתירוץ הגמרא שבאופן זה הם מסובבים בטומאה בתחילת היום ובסופו, ואין שימור. דהיינו שכיון שראתה מיד בתחילת כל יום, הרי זה כמו שראתה בסוף היום הקודם, ולכן סוף היום לא עולה לשימור. וכתב עוד, שלפי זה היה נראה שגם הראייה השלישית צריכה להיות מיד בתחילת הלילה השלישי, שאם לא כן סוף היום השני יעלה לשימור. וכן נראה מתוספות בנזיר הנ״ל שסיימו שגם היום השלישי טמא בתחילתו. וכוונתם שראתה בתחילת הלילה השלישי, שאז סוף היום השני לא עולה לשימור. אמנם תוספות כאן כתבו שמה שהגמרא אמרה שראתה ׳שלשה ימים׳ סמוך לשקיעת החמה הוא לאו דווקא, משום

מה. ומה שהקשו רק לפי רבי יוסי ולא לרבנן אף על פי שגם הם מודים שמקצת היום ככולו, הוא משום שלפי רבנן אם בסוף היום ראתה מתברר שכל היום לא נקי וכביאורו של הקובץ הערות הנ״ל. וכן אפשר לבאר לפי דברי חידושי רבי אריה לייב (הובא בענין הנ״ל) שלפי רבנן אם ראתה אחר כך סותרת את כל היום משום שמקצת היום הוא לא כיום בפני עצמו, ולכן הראייה שרואה אחר כך סותרת את מקצת היום, ולפי רבי יוסי מקצת היום הוא כיום בפני עצמו ולא נסתר מחמת ראייה של סוף היום. ולכן הגמרא מקשה על רבי יוסי כיון שלשיטתו מקצת היום הוא כיום שלם, וכשיש הפסק של מקצת היום נקי הוא כמו שיש הפסק של יום שלם נקי, משא״כ לרבנן שמקצת היום הוא לא כיום שלם, וממילא גם כשיש הפסק של מקצת היום נקי הוא לא כמו שיש הפסק של יום שלם נקי. **מו. וראה** בקרן אורה (מזיר טו: ד״ה ומדמי) שהקשה כן, ולהלן יובא מה שתירץ. אמנם ראה לעיל [בענין ׳מדוע לא יתכן׳ וכו׳] שהובא שבחידושי רבי אריה לייב (ח״ב סי׳ יג) הוכיח מתוספות בזבחים (כג. ד״ה טומאת) שאם רואה ראייה שניה מתברר שהיה טמא בטומאת קרי עד הראייה השניה. ובהערה שם הובא שגם הגר״א בביאורו על התוספתא (זבים פ״ו ה״ו ד״ה ונה״ו) כתב כן. **מז. והמקדש** דוד הוסיף שכן נראה מתוספות בנזיר (טז. ד״ה ומצני) שכתבו שנידון הסוגיא הוא איך יתכן לפי רבי יוסי שהשלשה ימים יהיו רצופים. **מח. וראה** שם שביאר שלפי רבי יוסי כל מקצת היום הוא כיום בפני עצמו. **מט. ובזה** תירץ מה שהקשה איך הקשו על רבי יוסי שלא יתכן זבה גדולה משום שכבר נטהרה הרי בזב תמיד הוא נטהר מיד אחר הראייה. אבל לפי מה שנתבאר מיושב, שבזבה קטנה יש דין של ספירה בשביל להטהר, ולכן כשספרה נחלקו הראיות, אבל בזב שאין דין ספירה בשביל להטהר לא נחלקו הראיות. ודברי הקרן אורה צריכים ביאור. וראה בענין הקודם שהובא מה שכתבו המקדש דוד והחזון איש שקושיית הגמרא היא שהימים לא רצופים, ובאמת גם על זב קשה. **נ. אלא** שסיים שהברכת הזבח (נמוסי׳ ונמחיס שם) ביאר דבריהם באופן אחר. **נא. אמנם** המפרש במסכת נזיר (שם ד״ה והם) ביאר בדברי הגמרא שם שכוונתה שגם אם רואה בחצי השני של היום השני, אבל החצי הראשון של יום זה יכול לעלות לשימור ליום הראשון. ותוספות במסכת ראש השנה (י. ד״ה שניים) הביאו שרבינו תם סובר כשיטת רש״י שקושיית הגמרא היתה שתחילת היום השני יעלה לשימור של היום הקודם אף על פי שראתה בסוף היום השני. ועל מה שהוקשה לרש״י מדוע לא תירצו שראתה בלילות, תירצו תוספות שכיון שכתוב ׳כל ימי זובה׳ לכן נדחקה הגמרא למצוא שתהיה זבה על ידי ראיית ימים. אבל תוספות דחו פירוש זה, שהגמרא היתה צריכה לומר איך יתכן זבה על ידי ראיית ימים. ולכן פירשו כשיטתם כאן שקושיית הגמרא היתה שסוף היום יעלה לה לשימור על מה שראתה בתחילת היום. **נב. ראה** לעיל [בענין ׳ביאור מחלוקת רבי יוסי ורבנן׳ וכו׳] שהרחבנו בחקירה זו.

אוצר החכמה

שבראייה השלישית אין נפקא מינה אם ראתה בתחילת הלילה או באמצע הלילה, אלא שצריך שתראה את הראייה השלישית לפני שנהיה יום, כדי שתחילת היום לא יעלה לה לשימור. אלא שהמהרש"ל כתב שלפי מה שהתבאר דבריהם צריכים עיון, שהרי אם לא תראה מיד בתחילת הלילה, יעלה לה סוף היום השני לשימור, וכמו שנראה מתוספות במסכת נזיר. ולפי תוספות במסכת נזיר לשון הגמרא מדויק שצריך שתראה כל השלשה ימים סמוך לשקיעת החמה[נג].

והמהרש"א (נמוק' שם) ביאר את דברי המהרש"ל שאי אפשר לבאר את הסוגיא בנזיר שראתה שלשה פעמים בסוף היום[נד], משום שאמנם אין בין הראיות סוף היום נקי שיעלה לשימור, אבל עדיין תחילת היום שביניהם יעלה לשימור. ואף שתחילת הלילה לחוד לא עולה לשימור לפי שיטת תוספות, אבל אם לא ראתה בלילה וגם לא ראתה בתחילת היום, יש כאן תחילת היום שיעלה לשימור[נה]. ולכן בהכרח שכוונת הגמרא שראתה בתחילת כל לילה, שאז מלבד שאין בין הראיות תחילת יום נקי, גם אין ביניהם סוף יום נקי וכמו שביאר המהרש"ל. אלא שהמהרש"א כתב, שממה שתוספות כאן כתבו שמה שהגמרא שם אמרה שראתה שלשה ימים סמוך לשקיעה הוא לאו דווקא, כיון שאת הראייה השלישית יכולה לראות גם באמצע הלילה, משמע שלא כביאור המהרש"ל, שהרי לביאורו אם תראה באמצע הלילה יעלה לה סוף היום השני לשימור וכמו שהקשה מהרש"ל על דבריהם.

ולכן כתב המהרש"א שלפי שיטת תוספות שלרבי יוסי בין תחילת היום לחוד ובין סוף היום לחוד עולה לשימור, לא יתכן שתהיה זבה גדולה אלא אם כן בין הראיות לא היה סוף יום נקי וגם לא היה תחילת יום נקי. ומה שהגמרא כאן אמרה שאם ראתה שני בין השמשות היא נהיית זבה גדולה הוא משום שהראייה נמשכה מסוף היום עד תחילת היום הבא, ונמצא שבין הראיות לא היה סוף היום נקי וגם לא היה תחילת יום נקי. ולפי זה צריך לומר שתוספות ביארו את הסוגיא בנזיר, שכמו שהתירוץ הראשון שתירצו שם שמדובר בשופעת, הוא כמו התירוץ הראשון שתירצו בסוגייתנו, כך התירוץ השני שתירצו שם שראתה שלשה ימים סמוך לשקיעת החמה מתפרש כמו התירוץ השני כאן, שראתה שני ימים בבין השמשות, דהיינו שהיו שתי ראיות שנמשכו מסוף היום עד תחילת היום הבא. ומה שהגמרא אמרה שראתה שלשה ימים הוא משום שהראייה הראשונה שהיתה בבין השמשות נחשבת שתי ראיות, כיון שתחילתה היה בסוף היום הקודם וסופה היה בתחילת היום השני, והוא כמו שראתה שני ימים, וביום הראשון ראתה בסופו, וביום השני ראתה בתחילתו[נו]. ולשון הגמרא סמוך לשקיעת החמה מתפרש שראייתה נמשכה מלפני השקיעה עד סוף השקיעה, דהיינו שהיו שתי ראיות שנמשכו מסוף היום עד תחילת היום הבא. ולכן יש צירוף בין הראיות, כיון שאין ביניהם תחילת היום בשימור וגם אין ביניהם סוף היום בשימור[נז].

ובזב מבואר מה שכתבו תוספות על הסוגיא שם שמה שאמרו שראתה שלשה ימים סמוך לשקיעת החמה הוא לאו דווקא, משום שסמוך לשקיעת החמה הרי מתפרש לפי מה שהתבאר שראתה בסוף היום ובתחילת היום שאחריו, ולכן כתבו תוספות שאת הראייה השלישית לא צריכה לראות בתחילת היום השלישי, אלא מספיק שתראה באמצע הלילה, שאז אין כאן תחילת היום בשימור[נח].

מה דינה של ראייה בבין השמשות

שם. רש"י (ד"ה מי נמי) ביאר שהראייה הראשונה דינה כשתי ראיות, כיון שתחילתה בסוף היום וסופה בתחילת היום שאחריו, ומי שרואה בשני ימים הוא כרואה שתי ראיות. **והתוספות הרא"ש** (נזיר טז. ד"ה ומיבעית ליממ) הוסיף לבאר שבין השמשות מקצתו יום ומקצתו לילה, ונמצא שהראייה שראתה בכל הבין השמשות היתה בשני ימים והיא כשתי ראיות[ס]. אלא שתמה מהמבואר בשבת (לד:) שיתכן שבין השמשות כולו יום ויתכן שכולו לילה וגם יתכן שמקצתו יום ומקצתו לילה, ונמצא שאם רואה כל בין השמשות לא ברור שיש כאן שתי ראיות שהרי יתכן שכולו יום או כולו לילה. ולכן כתב שיש לגרוס כאן כמו שגורסים בנזיר שראתה שלשה ימים סמוך לשקיעת החמה. וכוונת הגמרא היא שראתה שתי ראיות, אלא שהם התחילו לפני השקיעה ונמשכו עד תחילת הלילה[סא].

ובנוסחת הריב"ן (נזיר טז.)[סב] ביאר בדברי הגמרא בנזיר שם שראתה שלשה ימים בבין השמשות סמוך לשקיעת החמה, שאז אין כאן הפסק בין הראיות, כיון שבכל יום מימי הראייה לא היה שימור בסופו. והריב"ן הוסיף, שבסוגייתנו משמע לבאר שכיון שבין השמשות הוא ספק יום ספק לילה, לכן בין אם בין השמשות הוא יום ובין אם הוא לילה אין כאן הפסק בין הראיות. **והדבר אברהם** (סו"ת, מ"ב סי' לד בהג"ה) תמה, שכיון שיתכן שבין השמשות הוא לילה נמצא שיש ספק אולי יש הפסק של סוף יום נקי בין הראיות. והביא שחכם אחד ביאר שלטהרה צריך לספור את היום הנקי, ולא יתכן ספירה אם אין ידיעה ודאית שאפשר לסופרו[סג]. וכיון שבין השמשות הוא ספק יום ספק לילה, לכן גם אם באמת הוא לילה, אבל אי אפשר לספור מספק את סוף היום הקודם, כיון שיתכן שבין השמשות הוא יום וסוף היום לא היה נקי[סד]. אבל הדבר אברהם סיים שלא נראה מלשונו של הריב"ן שזו כוונתו.

מדוע לא אמרו זבה תוכיח שבתחילת המנין לא עולה לה סוף היום

שם. תוספות (ד"ה מ') הקשו, שבמסכת נדה (נג.) מבואר שרק הכותים סופרים את סוף יום הראייה של זבה גדולה לתחילת מנין הז', ואילו בסוגייתנו מבואר שרבי יוסי סובר כשיטה זו שסוף יום הראייה עולה לה ליום שימור, וכפי שהתבאר לעיל[סה] שלפי רבי יוסי שומרת יום כנגד יום שראתה בתחילת היום, עולה לה סוף יום זה ליום שימור.

ותירצו, שרבי יוסי סובר דין מקצת היום ככולו רק בסוף הספירה, כגון זב שראה בשביעי שלו שהוא סוף המנין, ובזה עולה לו תחילת היום למנין אף שראה בסוף היום, כיון שהוא סוף המנין. וכן בשומרת יום כנגד יום עולה לה תחילת היום שאחרי הראייה אף שראתה שוב בסוף היום, כיון שהיא צריכה למנות רק יום אחד, ונמצא שתחילת יום זה עולה לה לסוף מנינה. וכן אם ראתה בתחילת היום, עולה לה סוף היום הנקי למנין, כיון שהוא סוף המנין. אבל בתחילת המנין של זבה גדולה אין דין מקצת היום ככולו, ולא יכולה לספור את סוף היום שראתה בתחילתו שיעלה לתחילת מנין ז' נקיים. ורק הכותים סוברים שגם בתחילת המנין מקצת היום ככולו[סו]. וכן מצאנו גם בנדה שיש חילוק בין סוף המנין לתחילת המנין, שדינה הוא שלא צריכה לספור ז' נקיים, אלא סופרת ז' וטובלת גם אם ראתה כל הז' אם פסקה בסוף היום השביעי. ובתחילת המנין עולה לה סוף היום ככולו, שאם ראתה עולה לה מקצת יום הראייה לתחילת מנין ז', אבל בסוף המנין לא עולה תחילת היום ככולו שתוכל לטבול בו אלא טובלת רק בערב. ואף על פי שבנדה הוא בהיפוך שבתחילת המנין עולה לה מקצת היום ובסוף המנין לא עולה מקצת היום, ואילו בזבה בתחילת המנין לא עולה לה מקצת היום ובסוף המנין עולה לה מקצת היום.

אהח 19/06/2018

נג. ראה במהרש"א (נמוק' שם) שכתב שגם לפי דברי מהרש"ל לשון הגמרא 'תלתא יומי' הוא לאו דווקא משום שאת הראייה הראשונה לא צריכה לראות בתחילת הלילה, אלא גם אם ראתה באמצע היום מצטרפות אליה שאר הראיות אם ראתה אותם בתחילת הלילות, שאז אין ביניהם סוף היום ותחילת היום בשימור. **נד. ואז** היה מיושב מה שכתבו תוספות שאת הראייה השלישית לא צריכה לראות בסוף היום אלא יכולה לראות לפני כן, כיון שמה שיש שימור של סוף היום אחרי הראייה השלישית לא מעלה ולא מוריד. **נה. שהרי** ודאי שגם תחילת היום עולה לשימור, שהרי עיקר דברי רבי יוסי הוא שתחילת היום עולה לשימור גם כשראתה אחר כך, והראייה לא סותרת את השימור של תחילת היום. וגם רבנן סוברים שתחילת היום עולה לשימור אם לא ראתה אחר כך, שהרי גם לשיטתם טובלת בתחילת היום כיון שתחילת היום היה בשימור וכמבואר במגילה (שם). מהרש"א (שם). **נו. והמהרש"א** הוסיף, שגם מה שהגמרא שם הוסיפה בתירוץ הראשון ששופעת שלשה ימים הוא לאו דווקא, משום שמספיק ששפעה מסוף היום הראשון עד תחילת הלילה השלישי. ואם כן גם מה שאמרו בתירוץ השני שראתה שלשה ימים הוא לאו דווקא. וראה בשיטה מקובצת (נזיר טז. ד"ה ומיבעית) שכתב גם כן בשם הר' עזריאל שדברי הגמרא שם ששפעה שלשה ימים הוא לאו דווקא, ומספיק ששפעה מסוף היום הראשון עד תחילת היום השלישי. **נז. ראה** בשיטה מקובצת (נזיר טז. ד"ה ממון, ד"ה ומיבעית) שהביא שר' עזריאל והתוספות הרא"ש פירשו שדברי הגמרא שם מתפרשים כסוגייתנו שראתה שני בין השמשות, וכוונת הגמרא שראתה שלשה ימים ע"י שראתה סמוך לשקיעת החמה שתי פעמים. ובדבריהם מבואר שמה שהראיות מצטרפות הוא משום שבין תחילת היום ובין סוף היום לא היה נקי. וכהמהרש"א ולא כהמהרש"ל. **נח. והמהרש"א** הוסיף, שאף על פי שגם הראייה השניה של תחילת היום השני לא צריכה להיות בתחילת הלילה, אף על פי כן הגמרא נקטה שהיתה סמוך לשקיעה משום שבסוף היום השני צריכה לראות לפני השקיעה כדי שסוף היום לא יעלה לשימור. אבל בראייה השלישית מספיק שתראה באמצע הלילה, שהרי מה שיש שימור אחרי הראייה השלישית לא מגרע. ועוד כתב, שעל סוגייתנו לא הוקשה לתוספות שאת הראייה השלישית לא צריכה לראות בבין השמשות, משום שכאן הגמרא רצתה לנקוט שראתה רק שתי ראיות והראייה הראשונה היא כמו שראתה בין בסוף היום הראשון ובין בתחילת היום השני, והשניה היא כמו שראתה בין בסוף היום השני ובין בתחילת היום השלישי, ולכן הגמרא נקטה בין השמשות שאז כל ראייה היא כמו שרואה בשני ימים. אבל בסוגיא בנזיר שהגמרא לא אמרה שהיו שתי ראיות, אלא שראתה שלשה ימים, לא היתה צריכה לומר שהראייה השלישית היתה מיד בתחילת הלילה. וסיים, שגם תוספות בנזיר פירשו כן בסוגיא, ולא כמו שפירש המהרש"ל בדבריהם שסוברים שאם תחילת היום לא היה נקי, גם סוף היום שלפניו לא עולה לשימור. **נט. ראה** בתוספות (ר"ה י. ד"ה שהקשו על סוגייתנו שהיה לה לומר שראתה שלשה בין השמשות. וסיימו שבמסכת נזיר (טז.) הגירסא היא שראתה שלשה בין השמשות סמוך לשקיעת החמה. וראה בתוספות (נדה עא: ד"ה הרופא) שהקשו גם כן מדוע לא אמרו שראתה שלשה בין השמשות. וסיימו שצריך לומר שלא חש להזכיר הראייה השלישית. וראה בקרן אורה (נזיר טז. ד"ה זבה) שכתב שמתוספות בראש השנה נראה שקושייתם היא רק לרש"י שקושיית הגמרא היא שתחילת היום יעלה לשימור [וכן נראה מתוספות בנדה]. וביאר כוונתם, שלפי רש"י גם הראייה השלישית צריכה להיות בבין השמשות כדי שתחילת הלילה לא יעלה לשימור. והקשה, שגם לפי תוספות קשה שגם הראייה השלישית צריכה להיות בבין השמשות כדי שסוף היום השני לא יעלה לשימור. **ס. וראה** שם שביאר כן בדברי הגמרא שם, וכפירוש המהרש"א שהובא בענין הקודם שגם שם כוונת הגמרא שראתה שתי ראיות סמוך לשקיעה שנמשכו, וכל אחת היתה גם בסוף היום וגם בתחילת היום שלאחריו. **סא. נדפס** בגליון הש"ס בנזיר (שם). **סב. ראה** שם בדבר אברהם שכתב סברא זו לענין ספירת העומר שאי אפשר לספור יום מספק, כיון שזו לא ספירה. **סג. ואפשר** להוסיף שלפי זה גם לפי תוספות שאפילו סוף היום עולה לשימור, אבל כיון שיתכן שבין השמשות הוא יום, ממילא אי אפשר לספור את סוף היום גם אם באמת בין השמשות הוא לילה, ונמצא שאין כאן ספירת תחילת יום וגם לא ספירת סוף יום. **סד. כן** שיטת תוספות שם, וכפי שהתבאר בעניינים הקודמים. **סה. תוספות** הוסיפו שיש ללמוד סוף מנין מסוף מנין. וראה בתוספות במסכת נזיר (טז. ד"ה זבה) שביארו יותר דבריהם שממה שמצאנו שזב וזבה טובלים בתחילת היום השביעי אפשר ללמוד שבסוף המנין מקצת היום ככולו.

אמנם תוספות במסכת ראש השנה (י. ד"ה שניים) הקשו על הסוגיא שם שלמדה מקל וחומר מנדה שבתחילת המנין עולה לה מקצת היום אף על פי שבסוף המנין לא עולה לה מקצת היום שכל שכן בשנה שיום אחד חשוב שנה בסוף המנין, שודאי שיום אחד חשוב כשנה בתחילת המנין[סי]. ולפי מה שהתבאר קשה מדוע לא אמרו שזבה תוכיח, שבסוף המנין עולה לה מקצת היום ובתחילת המנין לא עולה מקצת היום. ותירצו תוספות, שהסוגיא שם נאמרה לשיטת רבנן שלא סוברים מדין מקצת היום ככולו בסוף המנין של זבה, שהרי גם לשיטתם זבה טובלת בסוף המנין בתחילת היום אף על פי שדינה לטבול אחרי ז', ובהכרח הוא מדין מקצת היום ככולו [אלא שהם סוברים שאם ראתה אחר כך סותרת מנינה, ובזה חולק רבי יוסי], ואם כן גם לשיטתם אפשר לפרוך שזבה תוכיח, שבסוף המנין עולה מקצת היום ובתחילת המנין לא עולה מקצת היום. אבל תוספות בנדה (עא: ד"ה הרואה) הסכימו עם תירוץ זה שהגמרא במסכת ראש השנה נאמרה לשיטת רבנן.

ובביאור המחלוקת כתב **הנאות יעקב** (סוי"ת, סי' מ נתמילמו) לפי מה שהתבאר לעיל[סז] שיש לחקור בטעמם של רבנן שסוברים שאף על פי שמקצת היום ככולו והיא יכולה לטבול בתחילת היום השביעי, אבל אם ראתה סותרת מנינה. האם הוא משום שסוברים שדין מקצת היום ככולו הוא שאם עבר מקצת היום הוא כמו שעבר כל היום, ולכן אף על פי שיכולה לטבול בתחילת היום משום שהוא כמו שעבר כל היום, אבל אם ראתה בסוף היום התברר שיום זה לא נקי ולא יכול לעלות למנין יום השביעי. או שטעמם הוא שאע"פ שדין מקצת היום ככולו הוא שמספיק שמקצת היום היה נקי, אבל אם רואה בסוף היום הוא סותר את מנין הז', כמו שאם רואה ביום הששי נסתרים כל הימים שספרה.

ונראה שבזה נחלקו תוספות במסכת ראש השנה עם תוספות במסכת נדה. שתוספות במסכת נדה סברו כהצד הראשון, ולכן סברו שלפי רבנן אין לפרוך שזבה תוכיח שבתחילת המנין לא עולה לה סוף היום, משום שמה שלא עולה לה הוא משום שבתחילת היום ראתה, ועל ידי זה כל היום לא נקי, וכמו שבסוף המנין לא עולה תחילת היום אם בסוף ראתה. אבל תוספות במסכת ראש השנה סברו כהצד השני, ולכן סברו שגם לפי רבנן אפשר לפרוך, כיון שרק בסוף המנין שראתה בסוף היום היא סותרת את המנין שספרה, אבל בתחילת המנין שראתה בתחילת היום אין בזה סתירה למנין שמתחיל אחרי הראייה. וממילא אפשר לפרוך שזבה תוכיח שבסוף המנין עולה לה תחילת היום שתוכל לטבול, ואעפ"כ בתחילת המנין לא עולה לה סוף היום לתחילת המנין[סח].

תירוצים נוספים מדוע לא אמרו 'זבה תוכיח' וכו'

תוספות במסכת ראש השנה (י. ד"ה שניים) תירצו [על מה שהקשו מדוע לא אמרו בסוגיא שם שזבה תוכיח שבסוף המנין עולה לה מקצת היום ובתחילתו לא עולה לה מקצת היום], שמה שבתחילת המנין לא עולה מקצת היום הוא משום שיום זה לא נקי שהרי בתחילתו ראתה. ואינו דומה לשומרת יום כנגד יום שהתבאר שסוף היום עולה לשימור, משום שבספירת זבה גדולה נאמר (ויקרא טו כח) 'ואחר תטהר', ולכן צריך שיעברו ימי הראייה ואחר כך תתחיל לספור, משום שמהפסוק נלמד שאם תחילתו לא נקי נחשב שכולו לא נקי. משא"כ בשומרת יום כנגד יום שצריך רק לשמור יום כנגד יום, ודין זה נלמד ממה שנאמר (שם טו כו) 'יהיה', ולכן שם לא מגרע שתחילת היום לא היה נקי. ותוספות במסכת נדה (עא: ד"ה הרואה) הוסיפו, שלכן בזבה גדולה סוף היום של תחילת המנין לא עולה למנין, ורק תחילת היום של סוף המנין עולה כיון שהוא התחיל בטהרה. משא"כ נדה שלא צריכה לספור ז' נקיים, ולכן סוף היום עולה לתחילת המנין אף על פי שראתה בתחילת היום. ומה שתחילת היום לא עולה לה בסוף המנין, הוא משום שסוף המנין יותר חמור.

ותוספות במסכת נזיר (טו. ד"ה זבה) כתבו שלפי רש"י לא קשה כלל הסוגיא במסכת ראש השנה. **והקרן אורה** (שם ד"ה זבה) ביאר דבריהם, שלפי רש"י סוף היום לא עולה לשימור כשראתה בתחילת היום בשומרת יום כנגד יום אפילו לשיטת רבי יוסי, משום שאם תחילת היום לא נקי נחשב שכולו לא נקי, ולכן לשיטתו אין לפרוך שזבה תוכיח שבתחילת המנין לא עולה סוף היום למנין, משום שמה שלא עולה למנין הוא כיון שבתחילתו לא היה נקי ונחשב שכולו לא נקי, שהרי גם בשומרת יום כנגד יום שהוא סוף מנין לא עולה סוף היום למנין כשראתה בתחילת היום.

האם טומאת כהן הותרה גם לכתחילה

כהן המרצה בתמיד מאי. **רש"י** (ד"ה בתמיד) ביאר, ששאלת הגמרא היא לפי השיטה לעיל (עז.) שטומאה דחויה בציבור ולא הותרה, שנמצא שלכתחילה גם בקרבן ציבור צריך לחזר אחרי כהנים טהורים. ולכן הסתפקה הגמרא האם כשהכהן נטמא טומאת התהום לא צריך לחזר אחרי כהנים טהורים, משום שההיתר של טומאת התהום הוא גם כשנודע לו לפני שהקריב. או שלא הותר לכהן טומאת התהום, וממילא לכתחילה צריך לחזר אחרי כהנים טהורים, ורק בדיעבד אם עבד הורצה משום שטומאה דחויה בציבור. אבל **הרמב"ם** (גירסת מקדש פ"ד ה"ו) פסק שכהן שהיה טמא בטומאת התהום ועבד הורצה. **והכסף משנה** (שם) ביאר, שהרמב"ם סובר שגם אם הותרה לו טומאת התהום לא הותרה לו לכתחילה, וספק הגמרא היה האם בדיעבד הורצה[סט]. אלא שהקשה שהרי הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ט) כתב שאם עושה הפסח נטמא בטומאת התהום שוחט את פסחו לכתחילה. ותירץ, שרק בפסח שהוא מצוה עוברת התירו לכתחילה. **והשערי יושר** (ש"ג פ"כ) **והאבן האזל** (גירסת מקדש פ"ד ה"ו) תירצו קושיית הכסף משנה, שהנה שיטת הרמב"ם (פסח פ"ו ה"ט-יב) שלענין טומאת בעלים של פסח יש חילוק בין אם נודע לו לפני שהקריב שנטמא בודאי בטומאת התהום, לבין אם נודע לו לפני שהקריב שספק אם נטמא. שאם נודע לו שספק אם נטמא, הותרה לו, ושוחט לכתחילה את פסחו, ואם נודע לו שנטמא בודאי לא שוחט את פסחו, ואפילו אם זרק לא הורצה [אלא א"כ נודע לו רק אחרי הזריקה]. ולפי זה נראה שהרמב"ם בהלכות ביאת המקדש שסתם דבריו ולא כתב שנודע לכהן שספק אם נטמא כוונתו שנודע לכהן שנטמא בודאי, ולכן בזה לא הותרה לו לכתחילה. ומה שכתב בהלכות קרבן פסח שהותרה לו גם לכתחילה הוא כשנודע לו שספק אם נטמא שבזה הותרה לו לכתחילה.

והשערי יושר הוסיף[ע], שמה שמבואר ברמב"ם בהלכות קרבן פסח שבטומאת בעלים אם נודע לו שודאי נטמא גם אם זרק בדיעבד לא הורצה, ואילו בטומאת כהן מבואר ברמב"ם הלכות ביאת מקדש שבדיעבד אם זרק הורצה, הוא משום שיש שני דינים בטומאת התהום. האחד שהותרה גם בלי ריצוי ציץ, אבל רק כל זמן שלא נודע. והשני שציץ מרצה בה גם בטומאת הגוף, ודין זה הוא גם אחרי שנודע. אמנם לענין טומאת בעלים של פסח הציץ לא מרצה משום שציץ מרצה רק על עון הקדשים, דהיינו על פסלות בקרבן, אבל בפסח מה שקרבן של טמא פסול הוא משום שהתורה פטרה את הבעלים ודחתה אותו מפסח ראשון, ועל ידי זה הקרבן פסול משום שאין לו למי לעלות. ועל פטורו של הבעלים לא מועיל ריצוי ציץ, משום שזה לא פסלות קרבנות, אלא הפקעה מחובת הבעלים. ונמצא שבזה צריך את הדין הראשון שיש בטומאת התהום שהותרה בלי ציץ, וכיון שדין זה הוא כל זמן שלא נודע, לכן אם נודע וזרק לא הורצה, אלא אם כן נודע לו שספק אם נטמא שזה לא נחשב ידיעה, ודינו כלא נודע. אבל טומאת כהן היא רק פוסלת את הקרבן ועל זה מועיל ריצוי ציץ, ולכן הקרבן כשר גם כשנודע לו, כיון שציץ מרצה גם כשנודע.

והוסיף שבזה יבואר ג"כ מדוע מבואר ברמב"ם בהלכות קרבן פסח שאם נודע לו שספק אם נטמא שוחט לכתחילה, ואילו בהלכות ביאת מקדש לענין טומאת כהן כשנודע לו בודאי מבואר ברמב"ם שרק בדיעבד הורצה, משום שאם נודע לו שספק אם נטמא הותרה לו טומאת התהום גם בלי ריצוי ציץ, כיון שידיעת ספק אינה ידיעה והוא כמו שלא נודע, וההיתר הוא גם לכתחילה. אבל בהלכות ביאת מקדש שמדובר שנודע לו שודאי נטמא צריך את ריצוי הציץ, וציץ לא מרצה לכתחילה, ולכן רק בדיעבד אם זרק הורצה.

והחזון איש (מהע"ז סי' קלט סק"ג) ביאר גם כן בדברי הרמב"ם בהלכות ביאת מקדש שלא שוחט לכתחילה כיון שציץ לא מרצה לכתחילה, אלא שהוסיף עוד

סו. הגמרא שם בתחילה סברה שאף על פי שרבי מאיר סובר שבשביל שיהיה נחשב 'פר' ויהיה כשר לקרבן שטעון פר, מספיק שיהיה בן שנתיים ויום כיון שבסוף המנין יום אחד חשוב שנה, אבל בתחילת המנין, כגון במנין שני ערלה לא יהיה הדין שיום אחד חשוב שנה, ואם יטע יום אחד לפני ראש השנה לא יהיה נחשב שעבר שנה. והגמרא דוחה שיש ללמוד מקל וחומר מנדה שאף שבסוף המנין לא עולה לה מקצת היום אבל בתחילת המנין עולה לה מקצת היום, וכל שכן שלענין שנה שבסוף המנין יום אחד בשנה חשוב שנה, ודאי שבתחילת המנין יום אחד בשנה חשוב שנה. **סז. ראה** לעיל [בענין 'ביאור מחלוקת רבי יוסי ורבנן' וכו'] שהתבאר בהרחבה. **סח. ויש** להוסיף שתוספות במסכת נדה לשיטתם שפירשו בסוגייתנו כשיטתם כאן שקושיית הגמרא על רבי יוסי [איך יתכן זבה גדולה] הוא משום שסוף היום יעלה לה לשימור. שמוכח מזה שרבי יוסי ורבנן נחלקו גם בשומרת יום כנגד יום האם סוף היום עולה לשימור אע"פ שראתה בתחילתו. שהרי זה יתכן רק אם טעמם של רבנן הוא שלא מספיק שמקצת היום נקי, ולכן לפי רבנן סוף היום לא יכול לעלות לשימור אם בתחילתו ראתה [וכמו שהתבאר לעיל בענין 'שיטת תוספות שקושיית הגמרא היא' וכו']. אבל אם טעמם הוא משום סתירה גם לשיטתם סוף היום יכול לעלות לשימור אף שלפני כן ראתה, וכמו שכתב הנאות יעקב שראייה לא סותרת מנין שעוד לא התחיל. ואמנם התוספות במסכת נדה בסוף דבריהם כתבו בשם ר"י כשיטתם כאן שקושיית הגמרא היא שסוף היום יעלה לשימור. אבל לפני כן הביאו בשם רבינו תם שלא סובר כן, ולפי שיטה זו כתבו את תחילת דבריהם שגם לפי רבנן אפשר לומר שזבה תוכיח. **סט. אמנם** השמחת עולם והרש"ש [הובאו בספר הליקוטים על הרמב"ם שם מהדו' פרנקל] כתבו שהרמב"ם סובר גם כן שספק הגמרא היה האם מותר לכתחילה כרש"י, אלא שהרי מסקנת הגמרא היא שלמדים מ'מועדו מועדו' שהותרה בכל הקרבנות, ולימוד זה הוא רק לקרבנות ציבור ולא לקרבנות יחיד, וסובר הרמב"ם שלענין דיעבד היה פשוט לגמרא שהותרה וגם בלי הלימוד של 'מועדו מועדו', ולכן הרמב"ם שם שסתם דבריו ולא כתב שרק בקרבנות ציבור הותרה כתב דבריו רק לענין דיעבד שבזה גם בקרבנות יחיד הותר. וראה עוד בחסדי דוד (זבים פ"ג ה"ח) שכתב שהרמב"ם סובר שלא נפשט הספק האם טומאת כהן הותרה אפילו בנזיר ופסח, ולכן פסק שלכתחילה לא יעבוד, ובדיעבד הורצה מספק. וגם לפי דבריו הרמב"ם מודה שספק הגמרא כאן היה אפילו לכתחילה כרש"י. **ע. וכן** כתב בחידושי רבינו חיים (גירסת מקדש שם). וראה עוד בקרן אורה (נזיר סג. ד"ה אלא) שנראה שביאר גם כן בדברי הרמב"ם כביאור זה.

שבטומאת כהן גם אם נודע לו שספק אם נטמא לא ישחוט לכתחילה [ולא כמו שכתבו השערי יושר והאבן האזל שאם נודע לו שספק אם נטמא שוחט לכתחילה כמו בטומאת בעלים]. משום שרק בטומאת התהום של בעלים יש את ההיתר של טומאת התהום שבלי ריצוי ציץ, אבל בטומאת כהן אין את ההיתר של טומאת התהום שבלי ריצוי ציץ[עא]. וכל הנידון בגמרא האם בטומאת כהן הותרה טומאת התהום, הוא רק לענין הדין השני שהציץ מרצה בטומאת התהום, שדין זה יתכן שישנו בטומאת כהן. ודין זה של ריצוי ציץ הוא גם בנודע, כדין כל ריצוי ציץ שהוא גם בנודע, אבל הוא רק בדיעבד, ולכן בטומאת כהן תמיד הורצה דיעבד, ואפילו כשנודע שודאי נטמא, בגלל ריצוי הציץ, אבל לכתחילה תמיד לא ישחוט, ואפילו כשנודע לו שספק אם נטמא, משום שריצוי ציץ הוא רק בדיעבד.

אוצר החכמה

איך יתפרש ספק הגמרא לשיטת הרמב"ם שלא הותרה לכתחילה

הובא לעיל [בענין הקודם] **שהרמב"ם** (הלי מקדש פ"ד ה"ו) סובר שבטומאת כהן הותרה טומאת התהום רק בדיעבד. **והחק נתן** (על הרמב"ם שם הוספ נספר הליקוטים שם) **והפתח הבית** (נרש"י ד"ה נתמיד) הקשו, **שהרי רש"י** (ד"ה נתמיד) הוכיח שהותרה גם לכתחילה, שאם לא כן איך הסתפקה הגמרא האם הותרה טומאת הכהן בתמיד, הרי תמיד הוא קרבן ציבור שגם טומאה ידועה דחויה בו. ובהכרח שטומאת התהום הותרה גם לכתחילה, ולכן יש נפקא מינה בזה שטומאת התהום מותרת בטומאת כהן, שהרי מדין טומאה דחויה בציבור צריך לכתחילה לחזר אחרי כהנים טהורים, אבל ההיתר של טומאת התהום יתיר לכהן הטמא לעבוד לכתחילה גם כשיש כהנים אחרים טהורים. ולפי זה קשה על הרמב"ם שסובר שגם בטומאת התהום לא הותר לכהן לעבוד לכתחילה, שאם כן איך הסתפקה הגמרא לענין תמיד, הרי בדיעבד הקרבן כשר מדין טומאה דחויה בציבור גם אם טומאת התהום לא הותרה. והפתח הבית (שם) תירץ, שהרמב"ם לשיטתו שפוסק שטומאת התהום של זיבה הותרה וכמו שמוכח בדבריו בהלכות קרבן פסח (פ"ו ה"ג)[עב], ולכן אפשר לפרש שספק הגמרא הוא בטומאת התהום של זיבה שלא נדחית בציבור, ויש לה היתר של טומאת התהום[עג].

והחזון איש (מהע"ז סי' קלט סק"ג) תירץ, שהרמב"ם יסבור שבטומאה דחויה בציבור אם היו כהנים טהורים, וכהן טמא עבר ועבד, הקרבן פסול. ובזה הסתפקה הגמרא האם טומאת התהום הותרה בטומאת כהן כשעבר ועבד. שמדין טומאה דחויה בציבור הקרבן פסול כיון שהיו כהנים טהורים, אבל מדין טומאת התהום הוא כשר גם כשקרב במזיד[עד]. **והקהלות יעקב** (סי' עט) הקשה ממה שמבואר **בירושלמי** (פ"ז ה"ד) שבטומאה דחויה בציבור גם אם יש כהנים טהורים, אם עבר כהן טמא ועבד הורצה.

ולכן תירץ הקהלות יעקב לפי המבואר בירושלמי (שם ה"ז) שאם הקריבו פסח, ואחרי הזריקה נודע שבעליו היו טמאים טומאת התהום, אסור להם לאכול פסח. ואינו דומה לקרבן ציבור הבא בטומאה שנאכל בטומאה, משום שבטומאת התהום נאמרה הלכה שהוא כמו שנטמא בשעת ידיעה, ולכן כשנודע אחרי זריקה שהיה טמא בטומאת התהום הרי הוא כמו שנטמא לאחר זריקה שהקרבן כשר ואסור לו לאוכלו. ומבואר בזה שבטומאה דחויה בציבור נחשב שהקרבן בא בטומאה, אלא שהתורה הכשירתו, ולכן הוא נאכל בטומאה, כיון שפסח הבא בטומאה נאכל בטומאה. אבל כשהיה טמא בטומאת התהום נחשב שלא בא בטומאה, ולכן לא נאכל בטומאה. וביר"ש שם מבואר עוד שלפי זה אם רוב הציבור היו טמאים בטומאת התהום הוא יותר חמור מאם היו טמאים בטומאה ידועה, שאם היו טמאים בטומאה ידועה, היה נאכל בטומאה, אבל אם נטמא בטומאת התהום לא נאכל בטומאה.

אהח 19/06/2018

ולפי זה נראה שהרמב"ם פירש שהנפקא מינה מספק הגמרא הוא לפי שיטת רב חסדא ביומא (מו.) שבטומאה דחויה בציבור אסור להקטיר את האימורים. שהרי **בתוספות ישנים** (שם ד"ה ממילתו) מבואר שזה רק אם נטמאו האימורים אחרי הזריקה, שנמצא שהקרבן לא קרב בטומאה, אבל אם הקרבן נטמא לפני זריקה, שנמצא שהוא קרב בטומאה, גם האימורים קרבים בטומאה, כיון שקרבן שקרב בטומאה מקטירים אותו בטומאה. ולפי זה נראה שזה הנפקא מינה בספק הגמרא האם הותרה טומאת התהום בתמיד. שאם לא הותרה ונודעה הטומאה אחרי הזריקה, מקטירים את האימורים בטומאה, כדין קרבן שקרב בטומאה שמקטירים אותו בטומאה. אבל אם הותרה טומאת התהום שנחשב שנטמא רק בשעת ידיעה, הרי זה כמו שנטמא אחרי הזריקה שלא מקטירים את האימורים. משום שכמו שמבואר בירושלמי לענין קרבן פסח שאם רוב הציבור נטמאו יש חומרא בטומאת התהום שהקרבן לא נאכל אם נודע אחרי זריקה, כך לענין תמיד שכהן טמא הקריב אותו, יש חומרא אם נטמא בטומאת התהום [לפי הצד שהותרה בטומאת כהן], שאם נודע אחרי הזריקה לא יוכל להקטיר את האימורים[עה].

פא:

האם עיקר טומאת עצם כשעורה נלמד מהלכה

עצם כשעורה הלכה. רש"י (ד"ה ומי) פירש, שנאמרה הלכה שנזיר מגלח על עצם כשעורה. וכן כתב רש"י בשבת (קנב. ד"ה עקינפ)[א]. **והריטב"א** (שם ד"ה עצם) כתב, שרש"י דייק לכתוב שההלכה היא שנזיר מגלח על עצם כשעורה, ולא על עיקר הדין שעצם מטמא, כיון שעיקר הדין שעצם מטמא נלמד ממה שנאמר (במדבר יט טז) 'בעצם אדם'. ואין לומר שאת השיעור של שעורה למדו מהלכה, כיון שכל השיעורים הם הלכה למשה מסיני, כמבואר במסכת עירובין (ד:)[ב].

אבל רש"י במסכת חולין (קכו: ד"ה עצם) כתב, שעיקר טומאת עצם כשעורה היא הלכה[ג]. **והלב אריה** (שם נמוק' ד"ה עצם) כתב שכן גם דעת **הרמב"ם** (טומאת מת פ"ב ה"י) שכתב, שטומאת עצם היא הלכה, שכן מפי השמועה למדו ממה שנאמר (שם יט יח) 'ועל הנוגע בעצם' שעצם כשעורה מטמא[ד]. **והמרומי שדה** (מזיר נג: ד"ה מין עליהן) כתב בביאור דעת הרמב"ם, שלולי ההלכה היו מפרשים את הפסוק ברובע קב עצמות [שהוא גם מטמא באהל], וההלכה באה לפרש שנלמד מהפסוק שגם עצם כשעורה מטמא במגע.

האם גזירה שוה נלמדת מהלכה

ואין דנין קל וחומר מהלכה אלא אמר רבא יליף מועדו מועדו מפסח.

הפנים מאירות (שו"ת, ח"ב סי' נח) הוכיח מסוגייתנו, שאף על פי שאין דנים קל וחומר מהלכה, אבל דנים גזירה שוה מהלכה, שהרי רבא אמר שלומדים גזירה שוה מפסח שטומאת התהום הותרה בציבור[ה] [והיפה עינים (שמח קנב. נרש"י ד"ה עקינפ) הביא **שהרמב"ן** (ספר המצוות שורש השני סוף ד"ה והנה קרנ) כתב, שגזירה שוה נלמדת מהלכה]. ובזה תירץ מה שהקשה חכם אחד על המבואר במסכת קידושין (לד:), שלולי שהיה פסוק לרבות שנשים חייבות במצה, היו לומדים בגזירה שוה 'חמשה עשר חמשה עשר' מסוכה, שנשים פטורות ממצה כמו שפטורות מסוכה. והרי מה שפטורות מסוכה זו הלכה, כמבואר במסכת סוכה (כח.), ואיך אפשר ללמוד גזירה שוה מהלכה, אבל לפי הנתבאר מיושב שגזירה שוה נלמדת מהלכה. ולפי זה כתב הפנים מאירות, שמה **שרש"י** בשבת (שם) כתב, שמה שלא לומדים קל וחומר מהלכה, הוא משום שלא ניתנה תורה שבעל פה להידרש בי"ג מדות, הוא לאו דווקא, שהרי גזירה שוה נלמדת מהלכה!.

אבל הצל"ח (ד"ה ולפי) כתב שדברי רש"י הם בדווקא[ז]. ומה שתירץ רבא שלומדים גזירה שוה מפסח, הוא משום שמגזירה שוה זו לומדים גם את עיקר הדין שתמיד דוחה טומאה [כשהציבור טמאים], וגם נלמד משם שפסח דוחה שבת, הרמב"ם הביא את ספק הגמרא ופסק שבדיעבד מרצה, אלא שהוא כתב כן גם לענין קרבנות יחיד שטומאה לא הותרה בהם, ויש נפקא מינה בהם מספק הגמרא לענין אם בדיעבד הורצה.

א. וכן כתבו התוספות במסכת חולין (קכו: ד"ה עצם), שההלכה היא שנזיר יגלח על עצם, אף על פי שלא מטמא באהל.

ב. והרשב"א (שמח קנב. ד"ה עצם) כתב, שגם השיעור של כשעורה נלמד מ'או בעצם אדם' (שם), ומה שאמרו במסכת עירובין (שם) שכל השיעורים הם הלכה, ומנו שם גם עצם כשעורה, הוא לאו דווקא, וכוונת הגמרא שם לשאר השיעורים ולא לשיעור זה של כשעורה.

ג. והתוספות (שם ד"ה עצם) הקשו עליו, שההלכה היא רק שנזיר מגלח, אבל עיקר טומאת עצם נלמד ממה שנאמר (שם) 'או בעצם'.

ד. וראה בפירוש המשניות להרמב"ם (הקדמה לפהרוש ד"ה תולס טומאת מת) שכתב, שעצם כשעורה מטמא מדרבנן, משום שסובר שדין שנלמד מהלכה דינו כדרבנן. אבל ביד החזקה (שם) כתב, שאף שנלמד מהלכה נחשב דין תורה. וראה בלב אריה (שם) שביאר בדעת רש"י והרמב"ם, שהפסוק של 'או בעצם' הוא רק אסמכתא, אבל ברמב"ם בפירוש המשניות (שם) מבואר לא כן.

ה. וראה שם שכתב, שלפי מה שמבואר כאן שלא לומדים קל וחומר מהלכה, מובן מדוע כל ההלכות שנאמרו בסיני לא נכתבו בתורה, משום שאם היו כתובים היו לומדים מהם בקל וחומר.

ו. וראה שם שהוכיח גם מתוספות בקידושין (ח. ד"ה ומילף), שגזירה שוה נלמדת מהלכה. וכן כתב הרש"ש (נמוק' שם), וסיים שזה לא כהצל"ח שיובא להלן, שסובר שגם גזירה שוה לא נלמדת מהלכה.

ז. וראה בצל"ח (בילקוט ז: נרש"י ד"ה שיעורו) שכתב, שאף על פי שלפי רש"י גם גזירה שוה לא נלמדת מהלכה, אבל בהיקש לומדים מהלכה, כיון שהיקש הוא כמו שכתוב בתורה, ולכן רבי ישמעאל לא מנה היקש עם הי"ג מדות שהתורה נדרשת בהם. ובזה ביאר דברי רש"י שם.

עא. החזון איש כתב שני טעמים מדוע חלוק בזה טומאת כהן מטומאת בעלים: א. שבטומאת בעלים, הכשרו של הקרבן תלוי בטהרת הבעלים שרק אם יהיה טהור הקרבן יהיה כשר, אבל בטומאת כהן גם אם יהיה טמא הקרבן יכול להיות כשר על ידי שיקריבהו כהן אחר. ב. שהיתר טומאת התהום הרי תלוי בידיעה, וזה יתכן רק בטומאת בעלים שהטומאה פוטרת אותו, וכיון שדנים על הבעלים אם הוא חייב, חידשה התורה שחיובו תלוי בידיעתו. אבל בטומאת כהן הרי היא רק פוסלת את העבודה, ואם כן הנידון הוא על העבודה ולא על גופו של כהן, ולכן ידיעת הכהן לא מעלה ולא מוריד, שהרי אין סברא שהכשרו של הקרבן יהיה תלוי דווקא בידיעת הכהן. והחזון איש הוסיף בביאור הטעם השני, שמה שאם נודע פקע ההיתר של טומאת התהום זה רק בנודע למי שנטמא, ולכן זה יתכן רק בטומאת בעלים שדנים עליו אם חייב.

עב. וכמו שהתבאר בהרחבה לעיל בענין 'שיטת הרמב"ם' וכו'.

עג. וראה שם שסיים שעדיין קשה שלכאורה לא יתכן בכהן טומאת התהום של זיבה. אמנם ראה ברש"י בזבחים (כג. ד"ה טומאת) ובתוספות (שם ד"ה טומאת) שביארו שיתכן טומאת התהום בזיבה בכהן, והארכנו בזה לעיל בענין 'מדוע לא יתכן טומאת התהום של זיבה' וכו'.

עד. אבל אם לא נודע, כשר גם מדין טומאה דחויה בציבור אף על פי שהיו כהנים טהורים, שהרי אם ידוע שמחצה טמאים ולא יודעים איזה מחצה, וכהן אחד עבד הקרבן כשר, אף שכלפי שמים גלוי שהיו טמאים, כיון שלנו לא ידוע. ואם כן גם כאן שלא היה ידוע לנו שהוא טמא הקרבן כשר. חזון איש (שם).

עה. וראה שם שכתב שלפי זה נמצא שלהלכה שהרמב"ם פסק (ממידין ומוספין פ"ג ה"י) כרבה ביומא שם שגם בטומאה דחויה בציבור מקטירים את האימורים אין נפקא מינה מספק זה, ולכן השמיט הרמב"ם ספק זה. ולא נתבארו דבריו, שהרי

כמבואר לעיל (סו.), ושני דינים אלו כתובים בתורה ואפשר ללמוד מהם בגזירה שוה, ולכן אפשר ללמוד מהגזירה שוה גם את הדין של טומאת התהום שהוא דין שנלמד מהלכה[ח] [ולהלן בסמוך יובא יישוב נוסף של החזון איש[ט]].

האם רק בקרבנות ציבור הותרה טומאת כהן בטומאת התהום

יליף מועדו מועדו מפסח. המאירי (לעיל ע"ח ד"ה כשם) כתב, שרק בקרבנות ציבור הותרה טומאת התהום, משום שבהם כתוב 'מועדו', אבל בקרבנות יחיד לא הותרה טומאת התהום. אבל **הרמב"ם** (הל' מקדש פ"ד ה"ו) כתב, שהותרה טומאת התהום בכהן, ולא חילק שרק בקרבנות ציבור הותרה. **והשירי קרבן** (על הירושלמי פ"ז ה"ז ד"ה עובד) הקשה על הרמב"ם, מנין שגם בקרבנות יחיד הותרה'.

והחזון איש (מהע"ז סי' קלט סק"ג) תירץ, שלרמב"ם הוקשה על תירוץ הגמרא איך לומדים בגזירה שוה, הרי כמו שלא לומדים קל וחומר מהלכה כך לא לומדים גזירה שוה מהלכה, **וכמו שביאר רש"י** (שבת קלג. ד"ה עקיבא), שלא ניתנה תורה שבעל פה להידרש בי"ג מדותי**א**. ולכן פירש הרמב"ם, שאין כוונת הגמרא לגזירה שוה, אלא כוונת הגמרא שמסברא אין לחלק לענין טומאת כהן שרק בנזיר ופסח הותרה, שהרי הפסלות של עבודה בטומאה היא פסלות אחת בכל הקרבנות, ואם הותרה בנזיר ופסח, הרי זה גילוי מילתא שהותרה טומאת התהום בטומאת כהן בכל הקרבנותי**ב**.

ובשם הגרי"ז הובא**ג** שאמר, שהרמב"ם פירש במה שהגמרא אמרה לעיל (פ:), כהן המרצה 'בקרבנותיהם' הותרה, שהכוונה היא לקרבנותיהם של ישראל, וכפירושו של **רבינו חננאל** (שם ד"ה ונטמא)**ד**, ולא כרש"י שפירש (שם ד"ה בקרבנותיהם), שהכוונה היא לקרבנותיהם של נזיר ופסח.

מחלוקת הסוגיות אם לומדים מנזיר לפסח או מפסח לנזיר

אשכחן נזיר עושה פסח מנלן א"ר יוחנן אמר קרא וכו' רשב"ל אמר כדרך וכו'. מבואר בזה, שיש פסוק מיוחד להתיר בנזיר ופסוק מיוחד להתיר בעושה פסח. אבל בסוגיא בנזיר (סג.) הביאו את רבי אליעזר שלמד מ'וכי ימות מת', ואחר כך הביאו את דברי ריש לקיש שלמד מ'דרך'. **וכתבו התוספות** (שם ד"ה רבי) **והרא"ש** בפירושו (שם ד"ה ר"ל), שהסוגיא שם סוברת שאפשר ללמוד עושה פסח מנזיר ונזיר מעושה פסח. ולכן היא פירשה שהאמוראים נחלקו, שרבי אלעזר למד מפסוק שנאמר בנזיר, ומזה נלמד לפסח, וריש לקיש למד מפסוק שנאמר בפסח, ומזה נלמד לנזיר. אבל לפי סוגייתנו אין מחלוקת בין האמוראים, אלא רבי אלעזר ביאר מנין שטומאת התהום הותרה בנזיר, וריש לקיש ביאר מנין שטומאת התהום הותרה בפסח.

והתוספות (שם ד"ה ומפי) **והרא"ש** בפירושו (ד"ה נטמא) הוסיפו, שלכן הסוגיא שם מקשה על האמוראים, מדוע לתרומה לא הותרה טומאת התהום, כמבואר בברייתא להלן, ואילו בסוגייתנו לא הקשו כן, משום שהסוגיא שם לשיטתה, שלא צריך פסוק על נזיר לחוד ועל עושה פסח לחוד, ולכן מקשה, שאם לומדים את נזיר מפסח או את פסח מנזיר, מוכח שלומדים לכל התורה, ואם כן מדוע לא נלמד גם לתרומה שטומאת התהום הותרה לה. אבל הסוגיא כאן סוברת שלא לומדים נזיר מפסח, או פסח מנזיר, אלא צריך פסוק על כל דין ודין, ולכן לא מקשה שנלמד גם לתרומה, כיון שבתרומה אין פסוק שהותרה בה טומאת התהום[ט].

הגמרא יכלה להקשות מנין שבנודע לא הותרה טומאת התהום

מיתיבי אי זהו טומאת התהום וכו'. הרא"ש בפירושו (מזיר סג. ד"ה נטמא) כתב שהגמרא יכלה להקשות, שאם נלמד מפסוק, מנין שהיתר טומאת התהום הוא רק כשנודע לנזיר אחרי שגמר את נזירותו, כמבואר במשנה (שם). ובהכרח שזו הלכה למשה מסיני כמסקנת הגמרא, וכך נאמרה ההלכה, שההיתר הוא רק כשנודע לנזיר אחרי שגמר את נזירותו.

מחלוקת הראשונים האם גם בנודע קודם שחיטה מרצה

מיתיבי המוצא מת מושכב וכו' וכל טמא וטהור להבא הוא אלא אי איתמר הכי איתמר אמר מר בר רב אשי וכו' אלא אפילו נודע לו לפני זריקה מרצהט. **התוספות** (ד"ה ונטמא) כתבו, שדווקא אם נודע אחרי שחיטה, ולפני הזריקה, מרצה, אבל אם נודע לפני השחיטה, לא מרצה. שהרי **בתוספתא** (פ"ו ה"ה, הובאה ברש"י לעיל פ: ד"ה ונטמא)**י** מבואר, שאם נודע לפני שעשה הפסח לא מרצה, ובהכרח ששם מדובר שנודע לפני שחיטה, וכאן מדובר שנודע אחרי השחיטה ולפני הזריקה. וכן כתב רש"י להלן (ד"ה שמין), שאם נודע לאחר שחיטה מרצה, ומשמע שגם הוא סובר שאם נודע לפני השחיטה לא מרצה. ולפי שיטתם לשון הגמרא 'לפני זריקה' הוא בדווקא.

אבל הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ח) כתב, שאפילו אם נודע לפני השחיטה מרצה. וכתב **הליקוטי הלכות** (זבח תודה ד"ה ויש), שלפי הרמב"ם לשון הגמרא 'לפני זריקה' הוא לאו דווקא, ואגב שבתחילה אמרו 'לא תימא נודע לאחר זריקה הוא דמרצה', לכן סיימו שאפילו נודע קודם זריקה מרצה[י].

וכתבו האחרונים[יט], שלפי שיטת הרמב"ם לא קשה כלל מהתוספתא, משום שברמב"ם (שם ה"ח-יב) מבואר[כ], שפירש בברייתא זו שממנה מוכיחה הגמרא שגם אם נודע לפני זריקה מרצה, שזה רק אם נודע לו שיש ספק אם נטמא, אבל אם נודע לו קודם זריקה שודאי נטמא לא מרצה [ולפי שיטת הרמב"ם מפורש בברייתא חילוק זה[כא]]. ומעתה לא קשה מהתוספתא, כיון ששם מדובר שנודע לו שודאי נטמא, ולכן לא מרצה, וגם אם יוודע לו אחרי השחיטה לפני הזריקה לא מרצה, ורק אם יוודע לו אחרי הזריקה הוא מרצה[כב]. אבל

ח. **וכמו** שמצאנו במה שקיימא לן שבקדשים לא לומדים מדין שלמד מדין אחר, שאף על פי כן אם נלמד משם דבר שכתוב בפירוש, לומדים משם גם דין שנלמד מדין אחר, כמבואר ברש"י במסכת יומא (מ. ד"ה ופי'). ט. **וראה** עוד להלן בהערה [בענין 'מחלוקת הסוגיות' וכו'] שיובא יישוב נוסף שכתב הברכת ראש (מזיר סג. ד"ה מנה"מ). י. **וראה** בכסף משנה (שם) שכתב על דברי הרמב"ם, שאף על פי שבהלכה נאמר שטומאת התהום הותרה בפסח, אבל הרמב"ם סבר מסברא שבכל הקרבנות הדין כן. והחק נתן (הובא בספר הליקוטים על הרמב"ם שם מהדורת פרנקל) תמה על הכסף משנה, שטעמו של הרמב"ם הוא, שכיון שבגמרא כאן מבואר שלומדים מועדו מועדו מפסח, נלמד מזה שלאו דווקא בפסח הותרה, ומעתה אין לחלק בין קרבנות ציבור לקרבנות יחיד. וראה בשמחת עולם וברש"ש (הובאו בספר הליקוטים שם) שתירצו על קושיית השיירי קרבן, שהסוגיא דנה האם מותר לכתחילה כמו בנזיר ובפסח, ועל זה הסיקה הגמרא שבקרבנות ציבור מותר גם לכתחילה, ובאמת בקרבן יחיד אסור לכתחילה, ומה שכתב הרמב"ם שם שבכל הקרבנות הורצה מדובר בדיעבד, כמבואר בלשונו שם. ויש להעיר בדבריהם שעדיין קשה, מדוע לא כתב הרמב"ם שבקרבנות ציבור מותר גם לכתחילה. יא. **וראה** בענין הקודם שהרחבנו בזה. יב. **וראה** עוד לעיל (פ:) [בענין 'שיטת הרמב"ם שטומאת התהום של כהן' וכו'] שהרחבנו עוד בתירוצו של החזון איש. וראה עוד בהערה להלן [בענין 'מחלוקת הסוגיות' וכו'] במה שיובא מהברכת ראש (מזיר סג. ד"ה מנה"מ). יג. **כתבי** הגרי"ז (מזיר סג. ד"ה ולפי). יד. **ובעין** זה כתב הליקוטי הלכות (זבח תודה ד"ה ומפיק), שהרמב"ם מפרש במה שהגמרא אמרה לעיל (פ:), 'בזבחא גמירי לא שנא בכהן ולא שנא בבעלים', ש'בזבחא' הכוונה לכל הקרבנות, ולא רק לקרבנות ציבור. טו. **וראה** בברכת ראש (מזיר סג. ד"ה מנה"מ) שביאר את שורש מחלוקת הסוגיות, לפי מה שדייק בלשון הגמרא כאן 'וטומאת התהום גופא היכא כתיבא' וכו', שנראה שהוא המשך לסוגיא הקודמת. והרי אדרבה, רש"י (ד"ה ונטמא) כתב שהסוגיא לעיל כבר ידעה את המסקנא של הסוגיא כאן, שטומאת התהום זו הלכה. ולכן ביאר [לולי דברי רש"י], ששאלת הגמרא 'וטומאת התהום היכא כתיבא', היתה על מה שאמרו לעיל שלומדים גזירה שוה מהלכה, שהרי גם גזירה שוה לא לומדים מהלכה [ראה לעיל בענין 'האם גזירה שוה' וכו' שהובא שהאחרונים הרחיבו בזה], ובהכרח שעיקר דין טומאת התהום של בעלים מפורש בפסוק, ורק טומאת התהום של טומאת כהן נלמדת מהלכה [כיון שזה יותר חידוש מטומאת בעלים, שהרי העבודה יכולה להיעשות על ידי כהן טהור אחר]. ולכן אפשר ללמוד בגזירה שוה מהלכה, כיון שעיקר דין טומאת התהום נלמד מפסוק, אף על פי שקל וחומר אי אפשר ללמוד גם באופן זה, ולכן הגמרא שואלת היכן כתוב עיקר דין טומאת התהום. ולכן כשהגמרא תירצה שיש פסוק בנזיר, לא יכלה לפרש שלומדים פסח מנזיר, כיון שאם כן אי אפשר ללמוד בגזירה שוה של 'מועדו מועדו', כיון שלא לומדים בקדשים מדין שלמד ממקום אחר, ובהכרח שיש פסוק מיוחד בפסח ולא לומדים זה מזה. אבל במסקנא הסיקו שגם עיקר טומאת התהום היא הלכה. ואמנם לפי זה קשה מה המקור שטומאת כהן הותרה בתמיד. וצריך לומר, שכיון שמבואר בגמרא להלן, שההלכה של טומאת התהום נאמרה גם אם נודע לפני הזריקה, שיכול לעבוד לכתחילה, מפרשים שמה שההלכה נאמרה רק לנזיר ופסח, הוא רק לענין זה שבשניהם הותרה גם לכתחילה, אבל בדיעבד הותרה לכל הקרבנות. ובזה מבוארת שיטת הרמב"ם (כיסא מקדש פ"ד ה"ו), שבכל הקרבנות הותרה טומאת כהן של טומאת התהום. שהרי לכאורה קשה עליו מנין שגם בקרבנות יחיד הותרה, הרי מהגזירה שוה של 'מועדו מועדו' אפשר ללמוד רק קרבנות ציבור [וכבר הארכנו בזה לעיל בענין 'האם רק בקרבנות ציבור' וכו']. אמנם נראה שהרמב"ם פירש כמו שהתבאר, שלמסקנא בהכרח לא נלמד מ'מועדו מועדו', אלא כמו שהתבאר שרק לענין לכתחילה חלוקים נזיר ופסח מכל מקום, ואם כן להלכה גם בקרבנות יחיד הותרה טומאת כהן בטומאת התהום. ולפי זה ביאר, שהסוגיא בנזיר שסוברת שלומדים נזיר מפסח, סוברת כן, משום שהיא סוברת כמסקנת הסוגיא כאן, שסוברת שלא לומדים 'מועדו מועדו' מפסח לטומאת כהן, וממילא אין הכרח לומר שלא לומדים פסח מנזיר. וראה שם במה שהוסיף עוד בזה. טז. **ראה** בתוספות (ד"ה נטמא) שכתבו, שמדובר שנודע לפני זריקת הדם של הקרבן הראשון, משום שאם נודע אחרי זריקת הדם של הקרבן הראשון, אפילו בטומאה ידועה אינו סותר, והרי ההיתר של טומאת התהום נאמר על סתירת הנזירות. והמהרש"א (גמוס' שם) הקשה, מדוע לא הקשו על הלשון הראשון שמתיר רק בנודע אחרי זריקה, שאם כן גם בטומאה ידועה אינו סותר. והרעק"א בגליון הש"ס (גמוס' שם) הקשה על דברי התוספות, שהרי מה שבטומאה ידועה אינו סותר אחרי זריקת הדם של הקרבן הראשון, הוא כשנטמא אחרי הזריקה, אבל כאן הרי נודע אחרי הזריקה שנטמא לפני כן. והקרני ראם (על המהרש"א שם) והרש"ש (גמוס' שם) והקרן אורה (מזיר סג. גמוס' ד"ה מתן) תירצו על קושיית המהרש"א [ובזה מיושבת גם קושיית רעק"א], שכוונת התוספות, שלפי הלשון הראשון התחדש בטומאת התהום שנחשב שנטמא בשעת הידיעה. ונמצא שאם נודע אחרי זריקת הדם של הקרבן הראשון, גם לפי הלשון הראשון הוא טהור אף על פי שנודע שנטמא לפני כן, שהרי מדין טומאת התהום נחשב שנטמא כשנודע, והרי זה כמו שנטמא אחרי זריקת הדם של הקרבן הראשון שאינו סותר. ובהכרח כוונת הלשון הראשון היא, שאם נודע לפני זריקת הדם הראשון, סותר. ואם כן מוכרח גם כן שהלשון השני סובר, שגם אם נודע קודם זריקת דם הראשון, אינו סותר. ומה שסיימו התוספות שמדובר כאן לענין סתירה, כוונתם היא, שלא נפרש שכוונת הלשון הראשון היא, שאפילו אם נודע אחרי זריקת הדם הראשון לא יזרוק את הדם של שאר הקרבנות, ועל זה חולק הלשון השני, שיזרוק את הדם של שאר הקרבנות. משום שההיתר של טומאת התהום נאמר על סתירת הנזירות ולא על הקרבנות, ואם כן, גם לפי הלשון הראשון יכול לזרוק את הדם של שאר הקרבנות. יז. **לפי** גירסת רש"י שם, ולא כהגהת הגר"א והר"ב רנשבורג (כנה"ג שם). יח. **והחזון איש** (מהע"ז סי' קלט סק"ח) כתב, שלפי הרמב"ם נקטו זריקה, כיון שהיא עיקר עשיית הקרבן. יט. **חסדי** דוד (מזיר פ"ו ה"ג), קרן אורה (מזיר סג. ד"ה ומ"ש), מלא הרועים (לעיל ע"ח ד"ה לפי), חידושי רבינו חיים הלוי (כיסא מקדש פ"ד ה"ו). כ. **כן** ביאר בקצרה בשיטתו המאירי (מזיר סג: ד"ה המוצא). והאחרונים הנ"ל הרחיבו בזה. אבל האבן האזל (כיסא מקדש פ"ד ה"ו) לא ביאר כן, ודבריו יובאו להלן בענין 'ביאור מחלוקת רש"י והרמב"ם בפסח' וכו'. כא. **והדברים** יבוארו בהרחבה להלן בענין 'מחלוקת רש"י והרמב"ם בטומאת התהום שנודע שודאי נטמא'. כב. **והמלא** הרועים (לעיל ע"ח ד"ה לפי) הוסיף, שלכן לשון התוספתא הוא שנמצא קבר תחת האבן שישב, ולא כמו בברייתא להלן שנמצא מת בדרך, משום שבתוספתא מדובר שנודע שודאי

בברייתא כאן, הרי מבואר לפי שיטת הרמב"ם שמדובר שנודע לו שיש ספק אם נטמא, ולכן בזה מרצה אפילו שנודע לו לפני שחיטה[כג].

אמנם רש"י ותוספות סוברים, שאפילו אם נודע לו קודם זריקה שודאי נטמא מרצה, וכמו שמבואר מרש"י להלן (פסחים), שאפילו אם נודע לו שודאי נטמא מרצה, וכן מבואר בתוספות (ד"ה אלא), ולכן הוקשה להם מהתוספתא, והיו צריכים לבאר שיש חילוק בין אם נודע קודם שחיטה, לבין אם נודע אחרי שחיטה, ולפני הזריקה[כד].

מדוע בנזיר לא מרצה כשנודע קודם תגלחת לרבי אליעזר

שם. התוספות (ד"ה אלא) הקשו על מסקנת הגמרא שגם אם נודע לפני עשיית הפסח מרצה, מהמבואר במשנה בנזיר (סג.), שאם נודע לנזיר לפני התגלחת שנטמא טומאת התהום, לא מרצה. ומבואר שם בגמרא, שהמשנה סוברת כרבי אליעזר שלפני התגלחת לא הסתיימה נזירות, ולכן אם נודע לפני התגלחת, שנמצא שהנזירות עוד לא הסתיימה, סותר נזירותו. ומזה יש ללמוד שלפי רבנן שהנזירות מסתיימת בזריקת אחד מהקרבנות, אם יוודע לו לפני הזריקה שנטמא טומאת התהום, לא מרצה. ואילו בסוגייתנו מבואר לענין פסח, שגם אם נודע קודם הזריקה שנטמא טומאת התהום, מרצה.

ותירצו התוספות לפי שיטתם (ד"ה ומ"מ), שרק אם נודע אחרי השחיטה מרצה. ולפי זה כתבו התוספות, שאף על פי שלפי רבי אליעזר אם נודע לנזיר קודם התגלחת, לא מרצה, אבל לפי רבנן אם נודע לנזיר אחרי השחיטה וקודם הזריקה, מרצה, משום שאחרי השחיטה הוא כבר עומד להיזרק והרי הוא כזרוק[כה], ולכן הוא מרצה, כמו שהיה הדין אם היה נודע אחרי הזריקה, שהיה מרצה לפי רבנן שתגלחת לא מעכבת. מה שאין כן לפי רבי אליעזר שגם אחרי הזריקה לא הסתיימה הנזירות, ולכן גם אם יוודע אחרי הזריקה לא מרצה, כיון שלשיטתו אי אפשר לומר שכיון שנזרק הרי הוא כמו שגילח, כיון שהתגלחת היא מצוה בפני עצמה[כו], ולכן רק אם נודע אחרי התגלחת הוא מרצה.

והתוספות במסכת נזיר (סב ד"ה מלמ) הוסיפו[כז], שמה שמבואר כאן בגמרא שגם אם נודע לפני הזריקה מרצה, הוא בין לפי רבי אליעזר ובין לפי רבנן, משום שכאן מדובר בפסח, ולענין זה אין מחלוקת ביניהם, ולפי שניהם אם נודע אחרי השחיטה הוא מרצה, משום שעומד להיזרק, והרי הוא כמו שנודע אחרי הזריקה.

ובאופן נוסף תירצו התוספות במסכת נזיר (סב), שמה שמבואר בסוגייתנו שגם אם נודע קודם זריקה מרצה, הוא משום ריצוי ציץ, אבל בתגלחת לא שייך ריצוי ציץ, ולכן לפי רבי אליעזר שתגלחת מעכבת, רק אם נודע אחרי התגלחת הותרה הטומאה. **והאבן האזל** (גיטין מקדש פ"ד ה"ו מום ג) ביאר בדבריהם, שבטומאת התהום נאמרו שני דינים. האחד, שהיא הותרה כל זמן שלא נודע. והשני, שגם אם נודע, הציץ מרצה בטומאה זו אפילו על טומאת הגוף, וככל ריצוי ציץ שבקדשים, שהוא מרצה גם כשנודע[כח]. אמנם ההלכה שציץ מרצה בטומאת תהום היא רק על 'עון הקדשים', וככל ריצוי ציץ שהוא רק בעון הקדשים. ולכן רק על קרבנות פסח ונזיר הציץ מרצה בטומאת התהום גם על טומאת הגוף, אבל על תגלחת הנזיר שהיא לא קרבן, הציץ לא יכול לרצות.

שיטת הרמב"ם בדין טומאת התהום של נזיר

הרמב"ם (מילוים פ"ו ה"ז) פסק, שאם נודע לנזיר לפני הזריקה שנטמא טומאת התהום, סותר נזירותו. **והכסף משנה** כתב, שהרמב"ם פסק כמו הלשון הראשון של מר בר רב אשי, שאם נודע קודם זריקה, סותר. ומקורו הוא מהמבואר במסכת נזיר (סג.), שלפי רבי אליעזר אם נודע לנזיר קודם תגלחת שנטמא טומאת התהום סותר, כיון שלשיטתו תגלחת מעכבת, ומזה יש ללמוד שלהלכה שזריקת אחד מן הדמים מעכבת בנזיר, אם נודע לו קודם זריקה שנטמא טומאת התהום סותר [וכמו שהקשו **התוספות** שהובאו בענין הקודם, על הלשון השני של מר בר רב אשי]. ומה שהגמרא מקשה מהברייתא שכתוב 'טמא וטהור' שמשמע להבא, אפשר לתרץ שמדובר שנודע לו אחרי הזריקה, והוא טהור להבא שיוכל להקריב את שאר קרבנות הנזיר ולגלח [והוסיף עוד, שיתכן שהרמב"ם סובר שאין מחלוקת בין שני הלשונות, אלא שהלשון הראשון מתפרש, שאם נודע לו לפני שיזרק אפילו אחד מהדמים לא הותרה הטומאה, והלשון השני מתפרש, שאם נודע אחרי זריקת דם אחד, ולפני זריקת שאר דמים מרצה].

והאחרונים[לא] תמהו על הכסף משנה שהוא סותר דברי עצמו, שכתב (גיטין מקדש פ"ד ה"ו) על מה שכתב שם הרמב"ם, שכהן שנודע לו לפני שהקריב שנטמא טומאת התהום וזרק, הורצה, שהרמב"ם פסק כמו הלשון השני של מר בר רב אשי, שגם אם נודע לו לפני הזריקה מרצה[לב].

והאחרונים[לג] כתבו בביאור שיטת הרמב"ם[לד], שהרמב"ם לשיטתו שפסק (קרבן פסח פ"ו ה"י-יג), שגם בפסח רק אם נודע לו קודם שהקריב שיש ספק אם נטמא, הוא מרצה, אבל אם נודע לו לפני שהקריב שנטמא בודאי, לא מרצה[לה] [והרמב"ם פירש בברייתא שאמרה 'טהור', שמדובר שם שנודע לו שיש ספק אם נטמא]. ואם כן מבואר היטב מה שכתב בהלכות נזירות, משום ששם מדובר שנודע לו לפני שהקריב שנטמא בודאי, ולכן סותר נזירותו. ומקורו של הרמב"ם הוא כמו שכתב הכסף משנה, שכיון שמבואר במסכת נזיר (סב) שלפי רבי אליעזר אם נודע לו קודם תגלחת לא מרצה, נלמד מזה שלפי רבנן אם נודע לו קודם זריקה לא מרצה. והרמב"ם פירש את הסוגיא בנזיר, שנודע לו שודאי נטמא, ולכן לא מרצה כשנודע [אבל רש"י (ד"ה שמין) פירש בברייתא להלן, שטהור להבא גם כשנודע לפני זריקה שודאי נטמא. וכן פירשו התוספות (ד"ה ומ"מ). ולכן הם סוברים שלפי רבנן אם נודע לנזיר קודם זריקה, הוא מרצה].

והאחרונים[לי] הוסיפו, **שבירושלמי** (נזיר פ"ט ה"ג) מבואר כהרמב"ם, שכמו שלפי רבי אליעזר אם נודע קודם תגלחת שנטמא טומאת התהום, סותר, כך לרבנן אם נודע קודם שנזרק אחד מהקרבנות שנטמא טומאת התהום, סותרלז.

נטמא, ולכן התוספתא נקטה שנמצא מת מתחת האבן שישב, אבל בברייתא מדובר שנודע שספק טמא, ולכן הברייתא נקטה שנמצא מת בדרך, ולא ברור שנטמא. והוסיף עוד, שהמקור של הרמב"ם הוא התוספתא, כיון שלא היה משמע לו שמדובר דווקא שנודע קודם שחיטה, ולא כשנודע אחרי שחיטה קודם זריקה, כיון שלשון התוספתא הוא, שרק אם נודע משעשה פסחו מרצה, והלשון 'עשה פסחו' משמע, שנודע אחרי שגמר להקריב. וגם לא היה משמע לו שבברייתא מדובר דווקא כשנודע אחרי שחיטה, כיון שלשון הברייתא 'טהור', משמע שטהור להבא גם כשעוד לא נשחט.

ולכן חילק בין נודע שנטמא ודאי לנודע שנטמא ספק. **כג. והחסדי** דוד (מיל פ"ו ה"ג) והמלא הרועים (לעיל ע"ח ד"ה לאו) פירשו, שגם מה שהגמרא פירשה במסקנא, שמר בר רב אשי אמר שהורצה גם אם נודע, מדובר שנודע שיש ספק אם נטמא. אבל הקרן אורה (מיל סג. ד"ה ומ"ש) והחידושי רבינו חיים (גיטין מקדש פ"ד ה"ו) פירשו, שמר בר רב אשי אמר דבריו על כהן שנטמא, ושם גם אם נודע קודם שחיטה שודאי נטמא מרצה, וכמו שיבואר להלן בענין 'ביאור של הגר"ח' וכו'.

כד. והליקוטי הלכות (זבח מודה ד"ה אלא) כתב, שלרש"י יש קולא וחומרא. קולא, שאפילו אם נודע קודם זריקה שודאי נטמא וזרק, הורצה. וחומרא, שאם נודע לו קודם שחיטה, לא הורצה, אפילו שנודע לו שספק אם נטמא, כמו שמוכח מרש"י במשנה לעיל (סב) במה שהביא מהתוספתא. ולא נתבאר סיום דבריו, שהרי בפשוטו בתוספתא מדובר שנודע לו שודאי נטמא. ומה שרש"י בתחילת דבריו כתב שטומאת התהום היא ספק, כבר העיר הרש"ש (נכתב"י שם), והוסיף, שגם ברש"י לעיל (סב ד"ה נקרבנותיהן, ד"ה אלא) כתב, שטומאת התהום ספק, אך לא נתבאר מדוע רש"י כתב כן, הרי ההיתר של טומאת התהום הוא כשודאי נטמא, כמו שכתב רש"י בסוגייתנו (ד"ה ומ"ר, ד"ה שמין). **כה. כן** כתבו תוספות בנזיר (סב ד"ה מלמ) בתירוצם הראשון, ולכאורה שיטתם כאן היא כשיטתם שם בתירוץ הראשון. אבל החזון איש (מו"ק סי' קכד לדף פט: ד"ה יל"ע) ביאר בתוספות כאן, שאחרי שנשחט נחשב כמו בדיעבד, כיון שלא רוצים לפסול קרבן שנשחט. **כו. כן** כתבו תוספות בנזיר (סב ד"ה מלמ). **כז. והקרן** אורה (נמוק' סב) כתב, שזו כוונתם גם כאן. אמנם המהרש"א (נמוק' ד"ה מלמ, נפ"ד ומע"ג) הקשה על תירוצם, שכיון שלפי רבי אליעזר אם נודע קודם תגלחת סותר, כל שכן שאם נודע לפני זריקה לא מרצה. ותירץ, שמדובר כאן שגילח קודם זריקה, ונודע לו אחרי התגלחת וקודם הזריקה. אבל הקרן אורה הביא את המהרש"א, וכתב שבתוספות בנזיר נראה שכוונתם שכאן מדובר בפסח, ובזה אין חילוק בין רבי אליעזר לחכמים. והרש"ש (נמוק' סב, נפ"ד ומע"ג) העיר עוד על המהרש"א, שהתוספות כאן סיימו שאי אפשר להתגלח לפני זריקה, אלא שלפי רבנן שתגלחת לא מעכבת, אם נודע לפני זריקה מרצה. ומשמע שבאמת לפי רבי אליעזר אם נודע לפני זריקה לא מרצה, משום שהיא קודם תגלחת. וראה עוד ברש"ש (סב) שהעיר על תוספות, מנין להם שאם גילח אחרי שחיטה וקודם זריקה פסול. ומה שהוכיחו התוספות ממה ששנינו במשנה בנזיר (מו.), שאם גילח על זבח שנמצא פסול תגלחתו פסולה, שצריך לגלח אחרי הזריקה, יש לדחות ששם הוא כמו שגילח קודם שחיטה, כיון שהקרבן פסול, ואין להוכיח משם שצריך לגלח אחרי הזריקה. וראה שם ברש"ש שהוכיח מנזיר (כמ.), שצריך להתגלח אחר זריקה. **כח. ויסוד** זה כתבו בחידושי רבינו חיים (סב) ובשערי יושר (ג"ב פ"כ) בשיטת הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ט-יג), ודבריהם יובאו להלן בענין 'ביאור מחלוקת הרמב"ם ותוספות' וכו'. **כט. כן** כתב הקרן אורה (נמוק' סב), שגם לפי תירוץ זה, בפסח רבי אליעזר מודה, ודברי מר בר רב אשי שנאמרו בפסח הם גם לפי רבי אליעזר. וראה עוד להלן [בענין 'ביאור מחלוקת הרמב"ם ותוספות האם נזיר כו'] שנרחיב עוד בביאור תירוצם השני של תוספות.

ל. והחסדי דוד (מיל פ"ו ה"ג) הקשה, שהרי מר בר רב אשי אמר דבריו גם על פסח, ושם אין עוד קרבנות. **לא. קרן** אורה (סב ד"ה ועיינתי), אבן האזל (גיטין מקדש פ"ד ה"ו). **לב. וראה** בחסדי דוד (מיל פ"ו ה"ג) שהקשה עוד, שהכסף משנה סותר עצמו לדבריו בהלכות קרבן פסח (פ"ו ה"ט) שכתב, שמה שהרמב"ם שם פסק לענין פסח, שאם נודע לפני שחיטה שספק אם נטמא טומאת התהום, שוחט את פסחו, הוא כהלשון השני של מר בר רב אשי. וראה בלחם משנה (מילוים סב) שביאר בדברי הרמב"ם בהלכות נזירות, שסובר כמו שכתבו התוספות במסכת נזיר (סג. ד"ה מלמ), שכיון שבנזיר יש תגלחת, לכן אם נודע לו קודם תגלחת לא מרצה, אבל בפסח שאין תגלחת אם נודע קודם זריקה מרצה. והאבן האזל (גיטין מקדש פ"ד ה"ו וה"ל"מ) תמה על דבריו, שהתוספות כתבו דבריהם רק לרבי אליעזר שסובר שבנזיר התגלחת מעכבת, אבל לפי רבנן שתגלחת לא מעכבת, אין חילוק בין נזיר לפסח. וכן כתב הקרן אורה (נמוק' סב), שמהתוספות כאן משמע, שלפי רבנן גם בנזיר אם נודע קודם זריקה מרצה כמו בפסח. **לג. קרן** אורה (סב נמוק' ד"ה מלמ) וחסדי דוד (מיל פ"ו ה"ג), מלא הרועים (לעיל ע"ח ד"ה לאו), חידושי רבינו חיים (גיטין מקדש סב), שערי יושר (ג"כ), חזון איש (מהע"ז סי' קלט סק"ח). **לד. וכן** נראה מהמאירי (מיל סג. ד"ה המוצא). **לה. כן** פירשו האחרונים הנ"ל בדעת הרמב"ם (סב), וכן כתב האור שמח (סב ה"ט). וכן נראה מהמאירי (סב), אבל האבן האזל לא פירש כן. ודבריו יובאו להלן בענין 'ביאור מחלוקת רש"י והרמב"ם בפסח' וכו'. **לו. קרן** אורה (נמוק' סב) וחידושי רבינו חיים (גיטין מקדש סב). **לז. והגר"ח** הקשה על התוספות מהירושלמי, ולהלן בענין הבא יובא מה שתירץ.

ביאור שיטת הרמב"ם שאם נודעה הטומאה לא הותרה

ובעיקר שיטת הרמב"ם שההיתר של טומאת התהום הוא רק כשנודע אחרי הזריקה, ביארו **השערי יושר** (ס"ב פ"כ ד"ה ופס) **והאבן האזל** (גי"מ מקדש פ"ד ה"ו סוס"ב ג), שההיתר של טומאת התהום הוא, שכל זמן שלא נודע לא חלה עליו הטומאה לענין נזיר ועושה פסח, וכלשון הברייתא להלן שהוא טהור לנזיר ועושה פסח, וכשנודע לו נחשב שנטמא עכשיו[לח]. ולכן בנזיר אם נודע קודם זריקה, הרי הוא כמו שנטמא קודם זריקה שסותר נזירותו. ולפי שיטת רבי אליעזר שתגלחת מעכבת [ואם נטמא קודם תגלחת סותר נזירותו], אם נודע קודם תגלחת שנטמא טומאת התהום, הרי הוא כמו שנטמא קודם תגלחת שסותר נזירותו[לט].

ומה שהרמב"ם סובר שאם נודע לו שספק אם נטמא הורצה, ביארו **האחרונים**[מ], שהוא לא משום שיש דין נוסף בטומאת התהום שהיא טומאה קלה וספיקה טהור, אלא הוא משום שכיון שבטומאת התהום התחדש שהיא טהורה לנזיר ועושה פסח כל זמן שאין ידיעה, לכן אם נודע שספק אם נטמא אין כאן עדיין ידיעה, ודינה כטומאת התהום שלא נודעה, שהיא טהורה.

והאחרונים[מא] הוכיחו כביאור זה, ממה שמבואר ברמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ט), שגם אם נודע לו שקרוב לודאי שנטמא, דינו כנודע לו שספק נטמא והורצה, אף על פי שנודע לו קודם זריקה. ואם מה שבידיעת ספק הותרה הוא משום שספיקה טהור, מדוע כשנודע לו שקרוב לודאי שנטמא הותרה, הרי אם הוא קרוב לודאי שנטמא כבר לא נקרא ספק[מב]. ומוכרח שמה שטומאת התהום הותרה בידיעת ספק, הוא משום שלא נחשב שנודע, ולכן גם כשנודע לו שקרוב לודאי שנטמא הותרה, כיון שרק ידיעת ודאי נחשבת ידיעה.

ביאור מחלוקת הרמב"ם ותוספות האם נזיר שנודע לו קודם זריקה טהור

בחידושי רבינו חיים (גי"מ מקדש פ"ד ה"ו סוס"ב דסה) הקשה על **תוספות** (ד"ה אלא, נזיר סג. ד"ה מאן) שחולקים על **הרמב"ם**, וסוברים שלפי רבנן אם נודע לנזיר קודם זריקה שנטמא טומאת התהום, לא סותר נזירותו, שהרי מבואר **בירושלמי** (נזיר פ"ט ה"ג) כשיטת הרמב"ם, שלפי רבנן אם נודע קודם זריקה, סותר. **ותירץ**, שנראה שבין הרמב"ם ובין תוספות סוברים שיש שני דינים בטומאת התהום. האחד, שהותרה לנזיר ועושה פסח בלי ריצוי ציץ, אבל רק כל זמן שלא נודע. והשני, שציץ מרצה בטומאת התהום אפילו בטומאת הגוף, ודין זה הוא גם כשנודע[מג]. ומה שהרמב"ם סובר שאם נודע לנזיר קודם זריקה סותר נזירותו, אף על פי שציץ מרצה בטומאת הגוף, הוא משום שריצוי ציץ הוא רק על עון הקדשים, אבל סתירת הנזירות היא לא מדיני קדשים. ונמצא שבשביל אהח 19/06/2018 שהנזירות לא תיסתר, צריך את הדין הראשון של טומאת התהום שהותרה בלי ריצוי ציץ, ולכן הוא רק כשלא נודע שנטמא עד אחרי הזריקה.

ומה שתוספות חולקים על הרמב"ם, הוא[מד] משום שהם לשיטתם שכתבו במסכת נזיר (סג: ד"ה הני), שכל נזיר שנודע לו אחרי מלאת ימי נזרו שנטמא לפני מלאת ימי נזירותו, לא נסתרת נזירותו, משום שדינו כמו שנטמא אחרי מלאת ימי נזרו שנזירותו לא נסתרת. ולפי זה כשנודע לנזיר אחרי מלאת ימי נזרו שנטמא טומאת התהום, נזירותו לא נסתרת גם אם היתה טומאה ידועה. ומה שצריך את הדין של טומאת התהום כשנודע לנזיר קודם זריקה שנטמא טומאת התהום, אע"פ שנודע לו אחרי שנשלמו ימי נזרו, הוא משום שבנזיר יש דין מיוחד שקרבנותיו לא באים בטומאה גם אם נזירותו לא נסתרת, וכמבואר בתוספות (סס מז. ד"ה וכ"ש)[מה]. ונמצא שאם היא היתה טומאה ידועה היה צריך להיטהר לפני שמקריב קרבנותיו, ורק משום שהיא טומאת התהום לא צריך להיטהר. ולכן סוברים התוספות, שטומאת התהום הותרה אף על פי שנודע קודם זריקה, כיון שלשיטתם צריך את ההיתר של טומאת התהום רק בשביל הכשר הקרבנות, ובזה הרי מספיק הדין השני שיש בטומאת התהום שהציץ מרצה, כיון שדנים רק על פסלות הקרבנות. ולכן גם אם נודע קודם זריקה, הקרבנות כשרים בגלל הריצוי ציץ. וכן מפורש בלשונם של התוספות (ד"ה אלא), שבנזיר אם נודע קודם זריקה הציץ מרצה, והרי שיש בזה ריצוי ציץ. ובהכרח שדנים רק על הכשר הקרבנות[מו].

ובזה מיושב מה שקשה על תוספות מהירושלמי, משום שבתוספות (סס ו. ד"ה נטמא) מבואר, שאם נטמא ביום הל' [אע"פ שיכול להביא בו קרבנותיו מדין מקצת היום ככולו], סותר נזירותו אם עדיין לא הביא קרבנותיו, ולא הותרה נזירותו [ואין דינו כנטמא ביום הל"א שלא סותר נזירותו, אף על פי שנטמא קודם הבאת קרבנותיו]. ולפי זה נראה, שדברי הירושלמי הם כשהקריב קרבנותיו ביום הל', ונודע לו קודם שהקריב שנטמא בטומאת התהום, שבזה אם היתה טומאה ידועה היתה נסתרת הנזירות כדין מי שנטמא ביום הל', ולכן בזה טומאת התהום לא הותרה, כיון שעל סתירת הנזירות אין ריצוי ציץ, והדין הראשון שישנו בטומאת התהום שהותרה בלי ריצוי הציץ, הוא רק כשלא נודע. ומה שכתבו התוספות שאם נודע לפני זריקה יש דין טומאת התהום, הוא כשהביא קרבנותיו ביום הל"א, שהנזירות לא נסתרת גם אם היתה טומאה ידועה, ורק הקרבנות היו פסולים, וכיון שעל הקרבנות יש ריצוי ציץ, לכן הם כשרים בטומאת התהום אף על פי שנודע, כיון שציץ מרצה גם כשנודע[מז].

אבל הרמב"ם לשיטתו (נזירות פ"ו ה"ז) שסובר, שאם נודע לו ביום הל"א שנטמא לפני כן, סותר נזירותו. ונמצא שגם אם נודע לו ביום הל"א שנטמא טומאת התהום, צריך את הדין של טומאת התהום, בשביל שהנזירות לא תיסתר, ולכן הרמב"ם סובר, שאם נודע לו קודם זריקה שנטמא טומאת התהום, נסתרת נזירותו, כיון שעל סתירת הנזירות אין ריצוי ציץ, והדין הראשון שבטומאת התהום שהותרה בלי ריצוי ציץ, הוא רק כל זמן שלא נודע. ומה שמבואר בברייתא להלן שנזיר טהור להבא בטומאת התהום, הוא רק כשנודע לו שיש ספק אם נטמא[מח].

ביאור מחלוקת רש"י והרמב"ם בפסח שנודע קודם זריקה שנטמא ודאי בטומאת התהום

הובא לעיל [בענין 'שיטת הרמב"ם' וכו'] **שהרמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ט-יג) סובר, שגם לענין פסח אם נודע לבעלים שנטמא טומאת התהום קודם זריקה, לא הורצה, אלא אם כן נודע לו שספק אם נטמא [וכשיטתו לענין נזיר, וכמו שהתבאר בעניינים הקודמים][מט]. והרמב"ם פירש כן בברייתא להלן שטהור להבא לענין פסח, רק כשנודע לו שספק אם נטמא. אבל **רש"י** (ד"ה שמין) ביאר בברייתא להלן, שגם אם נודע לו קודם זריקה שודאי נטמא, הורצה.

ובחידושי רבינו חיים (גי"מ מקדש פ"ד ה"ו ד"ה וגעיקר, ד"ה והנה לשיטת) ביאר, לפי מה שהתבאר [בענין הקודם] שיש שני דינים בטומאת התהום. האחד, שהותרה כל זמן שלא נודעה. והשני שציץ מרצה על טומאה זו אפילו בטומאת הגוף אף על פי שנודעה. ולפי זה נראה שמחלוקת רש"י והרמב"ם היא, האם ריצוי ציץ מועיל להכשיר את הפסח בטומאת התהום של הבעלים. שהרמב"ם סובר, שכיון שפסח שבעליו טמאים פסול מחמת שהוא לא ראוי לאכילה, לא יועיל בזה ריצוי ציץ, משום שציץ מרצה רק על פסלות של טומאה בקדשים, ואילו מה שפסח לא קרב כשבעליו טמאים, הוא לא פסלות של טומאה, אלא מה שאינו ראוי לאכילה פוסל, שהרי אפילו זקן וחולה פסולים להביא פסח, ולכן הציץ לא מרצה על פסלות זו. ורק מחמת הדין הראשון שיש בטומאת התהום שהותרה בלי ציץ, אפשר להכשיר את הפסח. ולכן אם נודעה הטומאה לא הורצה, כיון שהדין הראשון שבטומאת התהום שהותרה בלי ציץ, הוא רק כשהטומאה לא נודעה[נ]. אבל רש"י סובר, שריצוי ציץ יכול להכשיר את הקרבן, אף על פי שפסולו הוא בגלל שבעליו לא ראויים לאכילה, ולכן סובר שגם אם כיון שסתירת הנזירות היא לא עון קדשים. אבל לדברי הגר"ח מיושב, שלא דנים כאן על סתירת הנזירות, כיון שנודע אחרי מלאת ימי נזרו, ודנים רק על הכשר הקרבנות והכשר התגלחת. ולכן לרבנן שהתגלחת לא מעכבת ודנים רק על הכשר הקרבנות, יש בזה ריצוי ציץ, אבל לרבי אליעזר שדנים על הכשר התגלחת, שגם הוא צריך להיות בטהרה, אין בזה ריצוי ציץ. אבל מה שכתב הגר"ח לבאר כן גם בתוספות כאן, קשה, שהרי התוספות כאן סוברים כתירוצם הראשון של תוספות שם, שמה שלפי רבנן אם נודע קודם זריקה יש את ההיתר של טומאת התהום, הוא משום שהוא כמו שנזרק, מה שאין כן לרבי אליעזר שתגלחת היא מצוה בפני עצמה. ולפי שיטה זו, מה שלפי רבנן יש את ההיתר של טומאת התהום, הוא משום שנחשב שלא נודע, ולא משום שהציץ מרצה גם בנודע. **מז. והתוספות** פירשו כן בדברי הגמרא כאן, שמוכיחה מהברייתא שטהור להבא, שמדובר גם בנודע לו שודאי נטמא. והתוספות מפרשים שמדובר שהקריב קרבנותיו ביום הל"א. **מח. וראה** באבן האזל (גי"מ מקדש פ"ד ה"ו) שכתב, שהרמב"ם סובר כסברת התוספות בנזיר (סג. ד"ה מאן) בתירוצם השני, שעל מה שמועיל ריצוי ציץ לא מגרע מה שנודע, ועל מה שלא מועיל ריצוי ציץ מגרע מה שנודע, אלא שהתוספות סוברים שרק על תגלחת לא מועיל ריצוי ציץ, והרמב"ם סובר שגם על סתירת נזירות לא מועיל ריצוי ציץ. והאבן האזל לא ביאר מה טעמם של תוספות. **מט. כן** ביארו בשיטת הרמב"ם הקרן אורה (נזיר סג. ד"ה ומ"ש), החסדי דוד (נזיר פ"ו ה"ג), מלא הרועים (לעיל פ"ו ד"ה אלמא), חידושי רבינו חיים (גי"מ מקדש פ"ד ה"ו), אור שמח (קרבן פסח סס), ליקוטי הלכות (זבח מוקה ד"ה אלמא), שערי יושר (ס"ב פ"כ), חזון איש (מהע"ז סי' קלט סק"ח). וכן נראה מהמאירי (נזיר סס ד"ה המוקף). אבל האבן האזל (גי"מ מקדש פ"ד ה"ו) לא פירש כן. ולהלן יובאו דבריו. **נ. וראה** עוד בחידושי הגר"ח לבאר כן גם בתוספות כאן, קשה, שהרי התוספות כאן סוברים כתירוצם הראשון של תוספות שם, שמה שלפי רבנן אם נודע קודם זריקה יש את ההיתר של טומאת התהום, הוא משום שהוא כמו שנזרק, מה שאין כן לרבי אליעזר שתגלחת היא מצוה בפני עצמה. ולפי שיטה זו, מה שלפי רבנן יש את ההיתר של טומאת התהום, הוא משום שנחשב שלא נודע, ולא משום שהציץ מרצה גם בנודע. **מז. והתוספות** פירשו כן בדברי הגמרא כאן, שמוכיחה מהברייתא שטהור להבא, שמדובר גם בנודע לו שודאי נטמא. והתוספות מפרשים שמדובר שהקריב קרבנותיו ביום הל"א. **מח. וראה** באבן האזל (גי"מ מקדש פ"ד ה"ו) שכתב, שהרמב"ם סובר כסברת התוספות בנזיר (סג. ד"ה מאן) בתירוצם השני, שעל מה שמועיל ריצוי ציץ לא מגרע מה שנודע, ועל מה שלא מועיל ריצוי ציץ מגרע מה שנודע, אלא שהתוספות סוברים שרק על תגלחת לא מועיל ריצוי ציץ, והרמב"ם סובר שגם על סתירת נזירות לא מועיל ריצוי ציץ. והאבן האזל לא ביאר מה טעמם של תוספות. **מט. כן** ביארו בשיטת הרמב"ם הקרן אורה (נזיר סג. ד"ה ומ"ש), החסדי דוד (נזיר פ"ו ה"ג), מלא הרועים (לעיל פ"ו ד"ה אלמא), חידושי רבינו חיים (גי"מ מקדש פ"ד ה"ו), אור שמח (קרבן פסח סס), ליקוטי הלכות (זבח מוקה ד"ה אלמא), שערי יושר (ס"ב פ"כ), חזון איש (מהע"ז סי' קלט סק"ח). וכן נראה מהמאירי (נזיר סס ד"ה המוקף). אבל האבן האזל (גי"מ מקדש פ"ד ה"ו) לא פירש כן. ולהלן יובאו דבריו. **נ. וראה** עוד בחידושי

לח. והשערי יושר (סס) דימה זאת לערלה, שאיסורה חל רק כשנודע לו האיסור, וכמבואר בקידושין (נט.). **לט. וראה** בתוספות (ד"ה אלא) שכתבו גם כן בקצרה, ש'כאילו לאחר זריקה נטמא'. וראה עוד בקרן אורה (נזיר סג. ד"ה ומ"ש) ובאור שמח (קרבן פסח פ"ו ה"ב) שהביאו שבירושלמי (פ"ו ה"ו) מבואר, שבטומאת התהום כשנודע לאחר זריקה שהוא טמא, הוא כמו שנטמא לאחר זריקה. **מ. חידושי** רבינו חיים (גי"מ מקדש פ"ד ה"ו), שערי יושר (ס"ב פ"כ), חזון איש (מהע"ז סי' קלט סק"ח). **מא. אבן** האזל (גי"מ מקדש פ"ד ה"ו סוס"ב ג), כתבי הגרי"ד (נזיר סג. ד"ה אלא). **מב. שהרי** מטעם זה, לענין תרומה שאין בה דין טומאת התהום, הוא טמא כשנודע לו שקרוב לודאי שנטמא, כמבואר ברמב"ם (תרומה הטומאה פי"ח ה"ג), אף על פי שספק טומאה ברשות הרבים טהור, ובהכרח שלא נחשב ספק. **מג. ויסוד** זה מוכרח בשיטת הרמב"ם, כמו שיבואר להלן [בענין 'ביאורו של הגר"ח' וכו']. וגם מבואר כן בתוספות במסכת נזיר (סג. ד"ה מאן), כמו שהתבאר לעיל [בענין 'מדוע בנזיר' וכו']. **מד. ראה** בחזון איש (מהע"ז סי' קלט ס"ק טו) שכתב בקצרה כדברי הגר"ח. **מה. בתוספות** שם מבואר, שאפילו אם נטמא אחרי שהקריב את הקרבן הראשון, שהנזירות לא נסתרת, אף על פי כן צריך להיטהר לפני שמקריב את שאר הקרבנות, משום שקרבנות נזיר באים רק בטהרה ולא בטומאה. **מו. והגר"ח** סיים, שלפי רבי אליעזר אם נודע קודם זריקה, אין את ההיתר של טומאת התהום, משום שהתגלחת היא לא עון הקדשים, ולא שייך בה ריצוי ציץ, מה שאין כן לרבנן שדנים רק על הכשר הקרבנות, ועליהם יש ריצוי ציץ. ודברי הגר"ח הם כתירוצם השני של תוספות בנזיר (סג. ד"ה מאן), ובדברי הגר"ח מבואר היטב תירוצם. שהרי לכאורה קשה על מה שכתבו התוספות שם, שרק בתגלחת לא שייך ריצוי ציץ, שהרי גם לרבנן שדנים על סתירת הנזירות לא שייך ריצוי ציץ,

טומאת התהום נודעה לפני זריקה, הקרבן כשר, כיון שציץ מרצה גם כשהטומאה ידועה.

אמנם האבן האזל (שם) כתב, שברמב"ם (קרבן פסח פ"ד ה"ג) משמע, שגם בטומאת בעלים של פסח, אם נודע לו קודם זריקה וזרק, הורצה, וכשיטת רש"י[נא]. ומשום שגם הרמב"ם סובר שריצוי ציץ מועיל להכשיר את הקרבן, אף על פי שפסולו הוא משום שלא ראוי לאכילה, וכמו שכתב הגר"ח בשיטת רש"י[נב]. ומה שכתב הרמב"ם (שם פ"ו ה"י-יג), שרק אם נודע לו שספק אם נטמא מקריב את פסחו, הוא משום ששם יכול להקריב גם לכתחילה את פסחו גם אחרי שנודע, משום ששם הותר בלי ריצוי ציץ, אבל אם נודע שנטמא ודאי, שצריך את ריצוי הציץ, לא ישחוט לכתחילה, משום שציץ לא מרצה לכתחילה, אבל בדיעבד הורצה מחמת ריצוי הציץ[נג].

והאבן האזל (שם פוס' ד) הוסיף, שכן מוכח גם ממה שכתב הרמב"ם (קרבן פסח פ"ד ה"ג), שאם בשר הפסח נטמא וזרק, הורצה על ידי הציץ. והלחם **משנה** (שם) תמה איך הורצה, הרי ציץ לא מתיר באכילה, ונמצא שהפסח לא ראוי לאכילה, ומוכח שציץ מועיל להכשיר קרבן פסח, אף על פי שאסור באכילה.

האם פסח נאכל כשנטמא טומאת התהום

שם. הקרן אורה (מיל סג. ד"ה ומ"ש) **והאור שמח** (קרבן פסח פ"ו ה"ג) הביאו **שבירושלמי** (פ"ז ה"ז)[נד] מבואר, שאף על פי שבפסח שבא בטומאה [כשהציבור טמאים טומאה ידועה] הפסח נאכל, כמבואר במשנה לעיל (עו:), אבל אם נודע לציבור אחרי הזריקה שנטמאו טומאת התהום, הפסח לא נאכל [ואף על פי שתמיד טומאת התהום יותר קלה מטומאה ידועה]. משום שבטומאת התהום של יחיד, אם נודע אחרי הזריקה שהוא טמא, הרי הוא כמו שנטמא אחרי הזריקה, והפסח לא נאכל. ואם כן גם בציבור אם נודע אחרי הזריקה שהם טמאים טומאת התהום, הרי זה כמו שנטמאו אחרי הזריקה, והפסח לא נאכל.

וביארו, שההיתר של טומאת התהום הוא שנחשב שנטמא רק בשעת ידיעה. ולכן אם נודע אחרי הזריקה שנטמא, הפסח כשר אבל אסור באכילה, משום שהוא כמו שהפסח נטמא אחרי הזריקה, שהפסח כשר ואסור באכילה. ומטעם זה טומאת התהום של ציבור יותר חמורה מטומאה ידועה. משום שדווקא אם נודע לציבור אחרי זריקה שנטמאו טומאה ידועה, הפסח נאכל, כיון שאם לא נתירו באכילה יהיה פסול. אבל אם נודע לציבור אחרי זריקה שנטמאו טומאת התהום, הפסח כשר ולא נאכל, משום שנחשב שנטמא אחרי זריקה שהוא כשר ולא נאכל[נה].

והוסיפו עוד, שמדברי הירושלמי מוכח כשיטת **הרמב"ם** [שהובאה בענין הקודם][נו], שההיתר של טומאת התהום בפסח הוא רק אם נודע אחרי זריקה[נז].

ומדברי הירושלמי נלמד עוד, שההיתר של טומאת התהום בפסח מועיל שיהיה כשר, אף על פי שאסור באכילה[נח].

וכן כתב החזון **איש** (מהע"ז סי' קלט סק"י), וביאר, שההיתר של טומאת התהום מתיר גם באכילה כל זמן שלא נודע, כיון שנחשב שלא נטמא עד שנודע. ולכן אם נודע אחרי הזריקה, הפסח כשר ואסור באכילה, כיון שעד הזריקה היה מותר באכילה, ורק אחרי שנודע נאסר באכילה.

הרמב"ם סובר שחלוקה טומאת כהן מטומאת בעלים לענין טומאת התהום

שם. הובא לעיל [בענין הקודם], ששיטת **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"י-יג) היא, שאם נודע לו קודם זריקת הפסח שודאי נטמא טומאת התהום, לא הורצה, ואם נודע לו שיש ספק אם נטמא טומאת התהום, הורצה. והרמב"ם מפרש שם שכל זה מבואר בברייתא [שהובאה בגמרא כאן] שאמרה ש'טהור' להבא. וכמו כן התבאר לעיל [בענין 'שיטת הרמב"ם' וכו'], ששיטת הרמב"ם לענין נזיר היא, שאם נודע קודם זריקה שהוא טמא בטומאת התהום, הוא סותר נזירותו. אמנם הרמב"ם (גיליון מקדש פ"ד ה"ו) כתב, שאם כהן עבד ונודע לו שנטמא טומאת התהום וזרק, הורצה. **וכתבו האחרונים**[נט], שממה שהרמב"ם לא חילק בין אם נודע לו שודאי נטמא, לבין אם נודע לו שספק אם נטמא, מוכח שלענין טומאת כהן, גם אם נודע לו שודאי נטמא לפני הזריקה, אם זרק הורצה. ורק לענין טומאת בעלים, אם נודע לו שודאי נטמא לפני הזריקה, אם זרק לא הורצה[ס].

ובביאור הדברים כתבו האחרונים[סא] [לפי מה שהתבאר לעיל בעניינים הקודמים], שיש שני דינים בטומאת התהום. האחד, שטומאה זו הותרה כל זמן שלא נודע. והשני, שבטומאת התהום ציץ מרצה על טומאת הגוף, ודין זה הוא גם אם נודע לפני זריקה. ומה שבנזיר ועושה פסח שנודע קודם זריקה לא הותרה הטומאה מחמת הריצוי ציץ, כבר התבאר לעיל, שהוא משום שריצוי ציץ של טומאת התהום הוא רק על עון טומאה של קדשים, וככל ריצוי ציץ [והחידוש של טומאת התהום לענין ציץ, הוא רק שמרצה גם על טומאת הגוף]. ולכן בטומאת הבעלים של נזיר ועושה פסח לא מועיל הריצוי ציץ, כיון שסתירת הנזירות היא לא מדיני קדשים, וגם מה שפסח לא בא בטומאה הוא משום שלא ראוי לאכילה, ולא משום שהטומאה של הבעלים פוסלת את הפסח, שהרי גם זקן וחולה פסולים לפסח. וציץ מרצה רק על פסלות של טומאה, ולא על פסולים אחרים. וכיון שאין בזה ריצוי ציץ, לכן אם נודע קודם זריקה לא הותרה הטומאה, כיון שבשביל שטומאתם תהיה מותרת מדין טומאת התהום, צריך את הדין הראשון שהטומאה הותרה בלי ריצוי ציץ, ודין זה הוא רק כשלא נודעה הטומאה. ולפי זה נראה, שלכן בטומאת כהן גם אם נודע לו לפני הזריקה שודאי נטמא וזרק, הורצה, משום שבטומאת הכהן יש רק פסלות של טומאה בקרבן, שעל זה מועיל ריצוי ציץ, וכיון שבטומאת התהום ציץ מרצה על טומאת הגוף, לכן הוא מרצה על טומאת הכהן, ואף על פי שנודעה הטומאה, משום שריצוי ציץ הוא גם כשכבר נודעה הטומאה.

הרמב"ם סובר שבטומאת כהן כשנודע קודם זריקה לכתחילה לא יזרוק

הובא לעיל [בענין הקודם] **שהרמב"ם** (גיליון מקדש פ"ד ה"ו) כתב, שאם נודע לכהן שנטמא בטומאת התהום וזרק, הורצה. **והכסף משנה** הקשה, שברמב"ם משמע שהורצה רק בדיעבד, אבל לכתחילה לא יזרוק אם נודע, ואילו הרמב"ם בהלכות קרבן פסח (פ"ו ה"י) כתב, שאפילו שנודע לו שנטמא, ישחוט ויזרוק לכתחילה. ותירץ, שרק בקרבן פסח שהיא חובה והיא מצוה עוברת ישחוט לכתחילה.

רבינו חיים (שם) שכתב טעם נוסף שריצוי ציץ לא מועיל בפסח, שהוא משום שמה שטמא לא מקריב פסח, הוא גם משום שהתורה פטרתו מהפסח, ועל זה לא מועיל ריצוי ציץ. וכן כתב השערי יושר (ש"ג פ"כ). וכן נראה מהקרן אורה (מיל סד. ד"ה ומ"ש). ובדעת רש"י כתב הגר"ח שסובר, שמה שנפטר הוא משום שיש פסלות בקרבן של טמא, וכיון שציץ מרצה על הפסלות, לא נפטר. והרמב"ם סובר, שכיון שיש פסלות אלא שציץ מרצה עליו, לכן הוא עדיין פטור, ועל הפטור לא מועיל ריצוי ציץ. **נא. שהרי** הרמב"ם (שם פ"ד ה"ח) כתב, שבטומאה ידועה לא יזרוק, ואם זרק לא הורצה, וסיים 'אלא אם כן נטמא טומאת התהום', ומוכח שבטומאת התהום אם זרק הורצה, אף על פי שנודע לו קודם זריקה. והוסיף עוד, שהרמב"ם סיים שם 'כמו שביארנו בהלכות ביאת מקדש', והרי בהלכות ביאת מקדש (שם) כתב הרמב"ם, שטומאת התהום הותרה בטומאת כהן גם כשנודע לו קודם זריקה, וממה שהרמב"ם דימה לשם, משמע שגם בטומאת בעלים הותרה, אפילו כשנודע קודם זריקה. **נב. אבל** במאירי (מיל סג. ד"ה המוצנע) נראה, שלשיטת הרמב"ם פסח דינו כנזיר, שאם נודע לו שודאי נטמא, לא הורצה אפילו בדיעבד. **נג. וגם** בהלכות ביאת מקדש (שם) לענין טומאת כהן, כשנודע שודאי נטמא, מבואר ברמב"ם שרק בדיעבד הורצה, משום שצריך שם את ריצוי הציץ, והוא לא מרצה לכתחילה. ולהלן [בענין 'הרמב"ם סובר שחלוקה טומאת כהן' וכו'] נרחיב בזה. **נד. ראה** שם שהגיהו בירושלמי. וגם החזון איש (מהע"ז סי' קלט סק"י) הגיה כן. אבל מפרשי הירושלמי לא הגיהו כהגהתם. וגם בחידושי רבינו חיים הלוי (שם) לא הגיה כן. **נה. וראה** בחזון איש (מהע"ז סי' קלט סק"י) שגורס גם כן בדברי הירושלמי כגירסא זו. וביאר גם כן, שאם נטמאו הציבור בטומאת התהום ונודע אחרי זריקה, אסורים באכילה והפסח כשר. אבל כתב, שלפי רש"י ותוספות שגם אם נודע קודם זריקה שודאי נטמא, זורק לכתחילה, בהכרח שהותר גם באכילה, שאם לא כן הוא פסח שלא ראוי באכילה. ונראה שכוונתו היא, שלפי רש"י מה שהותר גם כשנודע, הוא משום שהציץ מרצה, והריצוי ציץ מתירו באכילה, אבל אם לא נודע, הותר בלי הריצוי ציץ, מחמת הדין שישנו בטומאת התהום שהטומאה חלה כשנודע, ולכן שם אסור באכילה. אמנם החזון איש (מו"ס סי' קכד לדף פ:) הסתפק כשנודע קודם זריקה, האם הציץ מרצה להתיר באכילה, משום שכמו שהתחדש שמרצה על טומאת הגוף, כך מרצה להתיר באכילה, או שהתחדש שהציץ מכשיר את הפסח אף על פי שלא ראוי באכילה. **נו. לפי** דעת הרבה אחרונים בדעת הרמב"ם, ולא כהאבן האזל שהובא שם. **נז. והאור** שמח כתב, שלפי רבי נתן (לעיל עמ:) שהפסח לא צריך להיות ראוי לאכילה, יהיה הדין, שגם אם נודע קודם הזריקה שנטמא טומאת התהום, הפסח כשר. ולא נתבאר בדבריו מדוע כשר, הרי מהירושלמי נראה שהדין של טומאת התהום הוא שנחשב שנטמא כשנודע, ואילו כאן כבר נודע קודם. ואמנם לפי הגר"ח שהובא בענין הקודם נראה כדברי האור שמח מטעם אחר, שלפי רבי נתן שאכילת פסחים לא מעכבת יתכן שהציץ יכול לרצות, והציץ מרצה גם בטומאה ידועה. **נח. אמנם** הגר"ח (שם ד"ה והנה לשיטתו) גרס בירושלמי, שמדובר שנודע לפני זריקה, וכתב, שלכאורה מוכח כרש"י, שגם אם נודע לפני זריקה הותר מחמת הריצוי ציץ, אף על פי שאסור באכילה. אך כתב בדעת הרמב"ם, שלשון הירושלמי הוא שהיה ספק קבר התהום. ולפי זה נראה שמדובר שנודע לו שספק אם נטמא, ובזה הרי מודה הרמב"ם שהורצה אף על פי שנודע. אמנם לפי הגר"ח, לא נתבאר בירושלמי שיסוד דין טומאת התהום הוא שנחשב שנטמא משעה שנודע, אלא כוונת הירושלמי, שגם אם נודע לפני זריקה, דינו כמו שנטמא אחרי זריקה שהפסח כשר ולא נאכל. ובאמת קשה על הקרן אורה והאור שמח, איך הפסח כשר כשנודע לו שספק אם נטמא, הרי לא ראוי לאכילה. ורק כשנודע לו אחרי הזריקה, אפשר לומר שהדין של טומאת התהום הוא שנחשב טהור עד הידיעה, ונמצא שבזמן הפסח היה טהור גם להתירו באכילה, אלא שאחר כך כשנודע נאסר באכילה, אבל כשנודע קודם זריקה שספק אם נטמא, לא התחדש האיסור אכילה אחרי הזריקה, אלא שההיתר של טומאת התהום לא מתיר באכילה, ואם כן איך הפסח כשר באופן זה אף שאסור באכילה. ואמנם מהגר"ח נראה, שההיתר של טומאת התהום מכשיר את הפסח גם כשלא ראוי לאכילה, וכמו שרש"י סובר שאפילו ציץ מכשיר פסח שלא ראוי לאכילה. אמנם החזון איש (מהע"ז סי' קלט סק"ד, יד) הביא, שהרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"י) כתב, שאם נודע לו לפני זריקה שספק אם נטמא, שוחט ואוכל פסחו. ובהכרח שדברי הירושלמי נאמרו כשנודע לו אחרי הזריקה, ולא כהגר"ח. **נט. קרן** אורה (מיל סג. ד"ה ומ"ש), חידושי רבינו חיים (שם), שערי יושר (ש"ג פ"כ) ואבן האזל (שם). **ס. ראה** במהר"י קורקוס (שם ה"י) שכתב, שאם נודע אחרי השחיטה וקודם זריקה, מודה הרמב"ם שזורק אפילו בידיעת ודאי. ולפי זה כתב, שדברי הרמב"ם בהלכות ביאת מקדש, נאמרו כשנודע אחרי שחיטה קודם זריקה. אבל הקרן אורה (מיל סג. ד"ה ומ"ש) והחידושי רבינו חיים (שם) והליקוטי הלכות (זבח מודים ד"ה ואפילו) כתבו, שלפי הרמב"ם רק אם נודע אחרי זריקה, הפסח כשר. **סא. חידושי** רבינו חיים (שם), שערי יושר (ש"ג פ"כ) ואבן האזל (שם). וכן נראה מהקרן אורה (מיל סג. ד"ה ומ"ש).

אבל האחרונים[סב] תירצו לפי המבואר לעיל, שברמב"ם בהלכות ביאת מקדש מבואר, שבטומאת כהן גם אם נודע לו שודאי נטמא וזרק, הורצה. ואילו בהלכות קרבן פסח (שם) כתב הרמב"ם, שלענין טומאת בעלים רק אם נודע לו שספק נטמא וזרק, הורצה. ונתבאר שם שהוא משום שבטומאת כהן הציץ מרצה, וריצוי הציץ הוא גם בנודעה הטומאה. אבל בטומאת בעלים של פסח הציץ לא מרצה, וצריך את הדין שיש בטומאת התהום שהיא הותרה בלי ריצוי ציץ, ודין זה הוא רק כל זמן שלא נודעה הטומאה. ומה שאם נודע לו לפני הזריקה שיש ספק אם נטמא הורצה, הוא משום שידיעת ספק לא נחשבת ידיעה. ובזה מיושבת היטב קושיית הכסף משנה. שבהלכות ביאת מקדש מדובר שנודע לו שודאי נטמא, ומה שהורצה הוא רק משום ריצוי הציץ, ולכן לכתחילה לא יזרוק, וכמו בכל ריצוי ציץ שלכתחילה לא יזרוק, אבל בהלכות קרבן פסח שמדובר שנודע שספק אם טמא, הותרה בלי ריצוי ציץ, ודין זה הוא גם לכתחילה[סג].

ביאורו של המלא הרועים בקושיית הגמרא לפי שיטת הרמב"ם

שם. הובא לעיל [בענין 'מחלוקת הראשונים' וכו'] ששיטת **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"י-יג) היא, שאם נודע לו קודם זריקה שודאי נטמא בטומאת התהום, לא הורצה, ואם נודע לו שיש ספק אם נטמא בטומאת התהום, הורצה. והרמב"ם מפרש שם, שכל זה מבואר בברייתא זו שאמרה 'טהור' להבא. ולפי זה הקשו **האחרונים**[סד], שאם כן מדוע מקשה הגמרא על מר בר רב אשי שאמר שאם נודע לפני זריקה לא הורצה, מהברייתא, הרי יתכן שמר בר רב אשי אמר דבריו כשנודע לו שודאי נטמא[סה].

והמלא הרועים (לעיל ע"ב ד"ה לא) תירץ[סו], שקושיית הגמרא מהברייתא היתה, שמר בר רב אשי היה לו לפרש שיש חילוק בין אם נודע שודאי נטמא או לא. ומה שהגמרא הסיקה, שמר בר רב אשי אמר שגם אם נודע קודם זריקה הורצה, מדובר כשנודע שספק אם נטמא[סז].

אוצר החכמה

והחסדי דוד (מיל פ"ו ה"ג) כתב גם כן, שלפי שיטת הרמב"ם, מה שמר בר רב אשי אמר [לפי המסקנא], שגם אם נודע קודם זריקה הורצה, מדובר כשנודע שספק אם נטמא. אלא שהוא הוסיף, שלכאורה יש לדייק על אריכות לשון הגמרא במסקנא 'לא תימא נודע לו לאחר זריקה הוא דמרצה וכו' אלא אפילו נודע קודם זריקה', מדוע לא אמרו בקצרה, שאפילו אם נודע קודם זריקה מרצה. אבל לפי שיטת הרמב"ם אפשר לבאר, שכוונתו היתה שלא תאמר שתמיד רק אם נודע אחר זריקה מרצה, אלא לפעמים גם כשנודע לפני זריקה מרצה, דהיינו כשנודע לו שספק אם נטמא.

ביאורו של הגר"ח בקושיית הגמרא לפי שיטת הרמב"ם

אבל יש **מהאחרונים**[סח] שכתבו, שלפי שיטת הרמב"ם, מה שמר בר רב אשי אמר שגם אם נודע קודם זריקה הורצה, מדובר בכהן שנודע לו קודם זריקה שנטמא טומאת התהום, שבזה גם אם נודע לו שודאי נטמא, אם זרק הורצה. וכן מבואר מהרמב"ם (גירסת מקדש פ"ל ה"ו) שכתב, שאם לכהן נודע שנטמא טומאת התהום ואחר כך זרק, הורצה, **והכסף משנה** (שם) כתב, שפסק כמסקנת הגמרא כאן. והרי שם הרמב"ם לא חילק, בין אם נודע לו שנטמא בודאי, או שספק נטמא, ובהכרח שסובר שרק אם הנזיר והעושה פסח נטמאו בטומאת התהום, לא הורצו, אם נודע קודם זריקה שודאי נטמאו, אבל אם הכהן נטמא, הוא מרצה גם כשנודע בודאי שנטמא טומאת התהום.

אלא שבחידושי **רבינו חיים** (שם) כתב, שלפי זה קשה, מדוע הקשו על מר בר רב אשי מהברייתא שאמרה שטהור להבא, הרי בברייתא מדובר בטומאת הבעלים וכשנודע לו שספק אם נטמא, ומנין לגמרא שלענין טומאת הכהן, גם אם נודע שודאי נטמא, הורצה.

ותירץ, שהנה בעיקר שיטת הרמב"ם שיש חילוק בין טומאת כהן לטומאת בעלים, שבטומאת כהן גם אם נודע שודאי נטמא, מרצה, ובטומאת בעלים רק אם נודע שספק נטמא, מרצה, כבר התבאר לעיל [בענין 'הרמב"ם סובר שחלוקה טומאת כהן' וכו'], שהוא משום שבטומאת כהן שיש בה רק פסלות בקרבן, הציץ מרצה, ודין זה הוא גם אם נודעה הטומאה. אבל בטומאת הבעלים של נזיר שסותרת את הנזירות, הציץ לא מרצה, כיון שהוא לא דין של קדשים. וכן בטומאת בעלים של הפסח, שהקרבן נפסל מחמת שלא ראוי לאכילה, הציץ לא מרצה, כיון שציץ מרצה רק על פסלות של טומאה, אבל מה שפסח נפסל כשבעליו טמאים, הוא לא מחמת הטומאה, אלא מחמת שבעליו לא ראויים לאכילה, שהרי גם זקן וחולה פסולים לפסח. ומה שהותרה בהם טומאת התהום, הוא משום שטומאת התהום הותרה בלי ציץ בנזיר ופסח, ולכן אם נודע לא הותרה, כיון שמה שטומאת התהום הותרה בלי ציץ, הוא רק אם לא נודעה הטומאה[סט].

אמנם יש להקשות על מה ששנינו במשנה לעיל (פ:), שבטומאת התהום של הבעלים בנזיר ופסח, הציץ מרצה, שהרי נתבאר שעל טומאת בעלים, הציץ לא מרצה[ע]. וצריך לומר, שבטומאת הבעלים בנזיר ופסח צריך גם את ריצוי הציץ, משום שמה שטמא לא מביא פסח הוא משני טעמים. האחד, שהוא לא ראוי לאכילה. והשני, שקרבן פסח של טמא פסול להקרבה[עא]. וכמו כן בנזיר, מלבד שהטומאה סותרת את הנזירות היא גם פוסלת את הקרבנות[עב]. ולפי זה נמצא, שצריך את ההלכה של טומאת התהום בנזיר ובפסח לשני דברים. האחד, שהפסח לא יפסל מחמת שלא ראוי לאכילה, והנזירות לא תיסתר, וזה אין לו שייכות לדיני טומאה של קדשים, ולא מועיל על זה ריצוי ציץ, אלא צריך את הדין הראשון שיש בטומאת התהום. והשני, שהפסח לא יפסל מחמת טומאת הבעלים, וקרבנות הנזירות לא יפסלו מחמת טומאתו, ועל זה כבר מועיל ריצוי הציץ, משום שהם כבר פסלות של טומאה בקרבנות, שבזה מועיל ריצוי ציץ. **ונראה** עוד, שאף על פי שטומאת התהום הותרה בלי ציץ כשלא נודע, אבל על עון הקדשים לא הותרה בלי ציץ[עג]. ובזה מיושב מה שהמשנה אמרה, שציץ מרצה בנזיר ועושה פסח בטומאת התהום, משום שאף על פי שמדובר דווקא כשלא נודע, שבזה טומאת התהום הותרה בלי ציץ, אבל על עון הקדשים שיש בנזיר ועושה פסח צריך את ריצוי הציץ. ולכן שנינו במשנה שהציץ מרצה בהם, משום שאמנם על מה שהנזירות לא נסתרת והפסח לא נפסל מחמת שלא ראוי לאכילה, צריך את הדין הראשון של טומאת התהום, שהותרה כשלא נודע, אבל על מה שהקרבנות נזירות לא נפסלים והפסח לא נפסל, צריך את החידוש שציץ מרצה בהם אפילו בטומאת הגוף.

ובזה תתיישב הסוגיא לשיטת הרמב"ם. שהנה יש לדייק בלשון הרמב"ם (שם) שהביא את דינו של מר בר רב אשי, שגם אם נודע לכהן לפני זריקה שהוא טמא בטומאת התהום וזרק, הורצה, וסיים, שציץ מרצה על הזדון. ומבואר בדבריו, שחידושו של מר בר רב אשי הוא שציץ מרצה על הזדון. ולפי זה נראה שלגמרא היה פשוט, שרק בדין הראשון שטומאת התהום הותרה בלי ציץ נאמרה ההלכה שהוא רק אם לא נודעה. אבל בדין הנוסף שציץ מרצה בטומאת התהום, פשוט שהוא גם אם נודעה הטומאה, כיון שמה שאם נודעה לא הותרה, הוא לא משום שפקע ממנה שם טומאת התהום, שהרי שם טומאת התהום תלוי בשעת הטומאה, שאם נטמא בטומאה לא ידועה הרי זו טומאת התהום, אלא שהוא דין בהיתר של טומאת התהום, שההיתר הוא רק כל זמן שלא נודע. ולכן רק בהיתר של טומאת התהום צריך שלא יהיה נודע, אבל בדין הנוסף של ריצוי ציץ בטומאת התהום, אין נפקא מינה אם נודעה או לא, אלא דינו ככל ריצוי ציץ שמרצה גם אם הטומאה נודעה, כיון שלטומאה יש שם טומאת התהום גם כשנודעה. ומה שהגמרא דנה האם מרצה גם כשנודע, הוא מטעם אחר שאולי ציץ לא מרצה על המזיד, שהרי בטומאה ידועה מבואר במשנה לעיל (פ:), שרק אם הוא לא מזיד הציץ מרצה, ואם כן יתכן שגם בטומאת התהום הציץ לא מרצה במזיד. ומסקנת הגמרא שציץ מרצה גם על הזדון, וכלשון הרמב"ם.

סב. שערי יושר (ס"ג פ"כ), אבן האזל (גירסת מקדש פ"ל ה"ו). וכן נראה מהקרן אורה (מיל סג. ד"ה ומ"ש).

סג. וראה לעיל (ע"ב) [בענין 'האם טומאת כהן הותרה גם לכתחילה'] שהובא שהחזון איש כתב, שבטומאת כהן גם כשנודע שספק אם נטמא, לא הותרה בלי ריצוי ציץ, ולכן גם בזה רק בדיעבד הורצה. **סד. מהר"י** קורקוס (קרבן פסח שם), חידושי רבינו חיים (גירסת מקדש פ"ל ה"ו ד"ה ומכן), חסדי דוד (מיל פ"ו ה"ג), **שערי יושר** (ס"ג פ"כ ד"ה והרמב"ם), **חזון איש** (מהע"ז סי' קלט סק"ב). **סה. והמהר"י** קורקוס (שם) תירץ, שגם לפי הרמב"ם אם נודע אחרי שחיטה זורק אפילו בידיעת ודאי, וקושיית הגמרא היא, שכיון שבידיעת ספק שוחט לכתחילה, מסתבר שגם בידיעת ודאי זורק לכתחילה אם נודע לו אחרי השחיטה [וראה שם עוד במה שכתב]. **סו. וכן** תירץ **השערי יושר** (ס"ג פ"כ ד"ה והרמב"ם) בתירוצו הראשון. **סז. והשערי יושר** (ס"ג פ"כ ד"ה והרמב"ם) תירץ עוד, שאי אפשר לתרץ שדברי מר בר רב אשי נאמרו כשנודע שודאי נטמא, משום שזו משנה מפורשת בנזיר (סג.), שאם נודע לנזיר לפני התגלחת סותר, ומזה יש ללמוד שלרבנן אם נודע קודם זריקת אחד מהדמים סותר, ולפי הרמב"ם מדובר כשנודע שודאי נטמא, וכמו שהתבאר לעיל [בענין 'שיטת הרמב"ם בדין טומאת התהום של נזיר']. וכן תירץ החזון איש (מהע"ז סי' קלט סק"ח). **סח. קרן אורה** (מיל סג. מד"ה ועיי"מ), חידושי רבינו חיים (גירסת מקדש פ"ל ה"ו), **אור שמח** (קרבן פסח פ"ו ה"י"ב, נפוגי"ס). **סט. וכן** ביאר **השערי יושר** (ס"ג פ"כ). והוסיף עוד, שלכן בהלכות נזירות ובהלכות קרבן פסח לא הזכיר הרמב"ם ריצוי ציץ בטומאת התהום, ורק בהלכות ביאת מקדש הזכיר, ומשום שבהלכות נזירות והלכות קרבן פסח מדובר שהבעלים נטמאו, ושם לא מועיל ריצוי ציץ, ומה שהותרה הוא בלי ריצוי ציץ, וכשלא נודע, או שנודע שספק אם נטמא. אבל בהלכות ביאת מקדש מדובר שכהן נטמא ונודע שודאי נטמא, ובזה הותרה רק בגלל ריצוי ציץ. אמנם ראה להלן במה שיובא מהגר"ח, שסובר, שגם בטומאת בעלים של פסח ונזיר צריך ריצוי ציץ. ולפי זה אי אפשר לבאר כן בדברי הרמב"ם.

ע. והשערי יושר (ס"ג פ"כ) כתב, שמדובר במשנה בטומאת כהן. ודבריו לא התבארו, שהרי להגמרא שם היה צד שבטומאת כהן לא הותרה טומאת התהום, ולצד זה מדובר במשנתנו בטומאת בעלים, ושוב קשה, איך שנינו במשנה שהציץ מרצה. **עא. ראה בכתבי הגרי"ז** (זבחים כג: ד"ה ובמנחת) שביאר, שהרמב"ם לשיטתו (שם פ"ג ה"ג) שטמא מת לא משלח קרבן, ודין זה הוא פסלות בקרבן. **עב. הגר"ח** בהמשך דבריו (שם ד"ה אלא דזה) ביאר לפי המבואר בתוספות (מיל מו. ד"ה ומכ"ש), שגם אם נטמא אחרי שהקריב קרבן אחד [שנזירותו לא נסתרת לרבנן], אבל צריך להיטהר לפני שמביא שאר קרבנות, משום שקרבנות נזירות באים רק בטהרה. **עג. הגר"ח** כתב לבאר דבר זה בב' אופנים. האחד, שהיא גזירת הכתוב בעון הקדשים שרק על ידי ציץ הותר. והשני, שהוא מדין טומאת התהום שלא מתיר אם ציץ יכול לרצות. וראה בחזון איש (מהע"ז סי' קלט ס"ק יג) שכתב גם כן יסוד זה של הגר"ח, שאף על פי שטומאת התהום הותרה בלי ציץ, אבל בעון הקדשים צריך את הציץ, וביאר כהצד הא' של הגר"ח, והוסיף, שכן מצאנו לעיל (עז.), שטומאה דחויה בציבור רק עם ציץ. והרי שהוא דין בעון הקדשים שצריך את הריצוי ציץ. וראה בכתבי הגרי"ז (זבחים כג: ד"ה והנה ים) שביאר באופן שלישי, שכל מקום שציץ יכול לרצות לא הותר בלעדיו, וכן הוא הביאור במה שטומאה דחויה רק עם ציץ, שכיון שהציץ יכול לרצות לא הותר בלעדיו.

ולפי זה מבוארת היטב הוכחת הגמרא מהברייתא שהציץ מרצה גם במזיד, אף על פי שבברייתא מדובר שנודע לו שספק אם נטמאו הבעלים. משום שכבר נתבאר לעיל, שמה שאם נודע לו שספק אם נטמא הותר, הוא משום שאמנם בטומאת בעלים צריך את הדין הראשון של טומאת התהום שהותרה בלי ציץ, וזה רק אם לא נודע, אבל ידיעת ספק היא לא ידיעה. אמנם אם היה הדין שציץ לא מרצה על הזדון, לא היה נפקא מינה בין אם נודעה לו ידיעת ודאי או ספק, שהרי גם בידיעת ספק הוא מזיד [ורק לענין זה שטומאת התהום לא הותרה כשהטומאה נהייתה טומאה ידועה, יש חילוק בין ידיעת ספק לידיעת ודאי, שבידיעת ספק לא נחשב שהטומאה עצמה נהייתה ידועה, אבל לענין זה שציץ מרצה על הזדון, גם אם נודע לו שספק אם נטמא הוא כבר מזיד]. וכיון שנתבאר שגם בטומאת בעלים של נזיר ופסח צריך את ריצוי הציץ, היה הדין שגם בטומאת בעלים, כשנודע לו שספק נטמא לא הורצה, כיון שצריך את ריצוי הציץ, והוא לא מרצה במזיד. וכיון שמבואר בברייתא שבטומאת בעלים אם נודע שספק נטמא הורצה, מוכח שציץ מרצה על הזדון. ומה שאם נודע לו שודאי נטמא לא הורצה, הוא משום ששם צריך גם את הדין הראשון שיש בטומאת התהום שהותרה בלי ריצוי ציץ, וזה רק אם הטומאה לא ידועה, או כשנודע לו שספק אם נטמא, שנחשב עדיין טומאה לא ידועה. אבל יש ללמוד משם לכהן שנודע לו קודם זריקה שודאי נטמא טומאת התהום, שהורצה, משום שבכהן מספיק ריצוי הציץ, כיון שהוא עון הקדשים, ולכן שם הורצה תמידעד. **והאבן האזל** (פסח) הקשה על ביאורו של הגר"ח, שהרי התבאר לעיל [בענין 'הרמב"ם סובר שבטומאת כהן' וכו'], שמהרמב"ם (פסח) מבואר, שבטומאת כהן כשנודע שודאי נטמא לא יזרוק לכתחילה, ואילו בטומאת בעלים של נזיר ופסח, מבואר ברמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ח), שאם נודע שיש ספק אם נטמא יזרוק לכתחילה. ואם כן איך אפשר להוכיח שציץ מרצה על המזיד בטומאת כהן כשנודע לו שודאי נטמא, ממה שמרצה על המזיד בטומאת בעלים כשנודע לו שספק אם נטמא. הרי מה שיש לדון האם ציץ מרצה על המזיד, הוא משום שאסור לו לזרוק, ואם כן אי אפשר להוכיח ממה שמרצה כשנודע לו שספק נטמא, שהרי שם מותר לכתחילה לזרוק, ומזה אי אפשר להוכיח שמרצה בדיעבד גם כשנודע לו שודאי נטמא, אף על פי שהיה אסור לו לזרוקעה.

ביאורם של השערי יושר והאבן האזל בסוגיית הגמרא לפי שיטת הרמב"ם

השערי יושר (ח"ג פ"כ) ביאר את סוגיית הגמרא לפי שיטת הרמב"ם באופן שלישי. שבלשון הראשון פירש מר בר רב אשי מה שמבואר במשנתנו שהציץ מרצה על טומאת התהום, שמדובר כשלא נודע קודם הזריקה. ועל זה מקשה הגמרא מהברייתא, משום ששם מוכח שטומאת התהום שלא נודעה הותרה בלא ציץ, כיון שבברייתא מבואר שאם נודע לו שספק אם נטמא, שוחט לכתחילה. והרי לא יתכן שהוא משום שהציץ מרצה על טומאת התהום, משום שבריצוי ציץ לכתחילה לא ישחוטעו. ובהכרח שטומאת התהום שלא נודעה הותרה בלי ציץ, וידיעת ספק היא לא ידיעה, ולכן כשנודע לו שספק אם נטמא שוחט לכתחילה. ואם כן לא יתכן מה שמר בר רב אשי פירש, שמה שמבואר במשנתנו שציץ מרצה בטומאת התהום, מדובר כשלא נודע. ולכן הגמרא הסיקה, שמר בר רב אשי פירש במשנתנו, שמדובר כשנודע לו שודאי נטמא, ובטומאת כהן שמועיל בו ריצוי ציץ, ודין זה הוא באמת רק בדיעבד, וכמו שמבואר ברמב"ם (פיפ"ת מקדש פ"ד ה"ו).

ואמנם הכסף משנה הקשה על הרמב"ם שם, מדוע כתב שרק בדיעבד הציץ מרצה, הרי בהלכות קרבן פסח (פ"ו ה"ח) כתב לענין טומאת בעלים, שאם נודע לו שספק אם נטמא, שוחט לכתחילה. אמנם לפי מה שהתבאר נראה, שדברי הרמב"ם מיוסדים על דברי הגמרא, שאם נודע לו שספק אם נטמא לא צריך את ריצוי הציץ, ולכן שם שוחט לכתחילה. אבל בהלכות ביאת מקדש מדובר שנודע לו שודאי נטמא, ולכן שם לא שוחט לכתחילה, משום שצריך שם את ריצוי הציץ, והוא מרצה רק בדיעבד.

והאבן האזל (פיפ"ת מקדש פסח פ"ו ג ד"ה ונראה) ביאר גם כן כדרכו של השערי יושר, שהוכחת הגמרא מהברייתא היא, שאם הטומאה לא נודעה לא צריך את ריצוי הציץ, אלא שהוא ביאר את ההוכחה באופן אחר. שממה שמבואר בברייתא, שאף על פי שנודע שקרוב לודאי שנטמא דינו כידיעת ספק, מוכח שההיתר של טומאת התהום הוא לא משום הציץ, משום שלענין זה אין חילוק בין אם נודע שקרוב לודאי שנטמא, או שנודע שודאי נטמא. אלא בהכרח התחדש בטומאת התהום, שהוא נחשב טהור כל זמן שלא נודע. ולענין זה יש חילוק בין אם נודע שקרוב לודאי שנטמא, לבין אם נודע שודאי נטמא, כיון שידיעת ספק היא לא ידיעה גם כשקרוב לודאי שנטמא. ולכן הגמרא מקשה על מר בר רב אשי, שפירש במשנתנו, שהציץ מרצה כשלא נודעה הטומאה, שהרי אם לא נודעה הטומאה, לא צריך את ריצוי הציץ. ולכן הגמרא מסיקה, שמר בר רב אשי פירש במשנה שיש דין נוסף, שאם נודע שודאי נטמא, הציץ מרצה.

והאבן האזל הוסיף לפי דרכו [שהובאה לעיל בענין 'ביאור מחלוקת רש"י והרמב"ם בפסח' וכו'], שהרמב"ם סובר שלענין פסח מועיל ריצוי ציץ להכשירו, אף על פי שלא ראוי לאכילה, ורק לענין נזיר לא מועיל ריצוי ציץ שלא יסתור נזירותו. ומה שמר בר רב אשי פירש שמדובר במשנתנו כשנודע, שהציץ מרצה, כוונתו שבמשנה מדובר לענין פסח וכשנודע, שבזה הציץ מרצהעז.

התוספות והמאירי נחלקו האם ליושב יש דין טומאת התהום

המוצא מת מושכב וכו'. התוספות (ד"ה המוצא) הקשו, שבמסכת נזיר (סג.) דייקה הגמרא במה ששנינו במשנה שם, המוצא מת 'מושכב', שדווקא מושכב אבל לא יושב, ואם כן גם כאן יש לדייק כן, שביושב אין את ההיתר של טומאת התהום, והרי אדרבה במושכב הוא לא כל כך טומאת התהום אם קברוהו שם[עח]. ותירצו, שהתנא שנה 'מושכב' בגלל מה שחידש שלתרומה טמא, שדין זה הוא רק במושכב, שתופס את כל רוחב הדרך, ואי אפשר שלא יאהיל או יסיט, אבל ביושב, גם לתרומה טהור שמא לא האהיל נגדו, וספק טומאה ברשות הרבים טהור.

והמלא הרועים (נמוק' שם) העיר על מה שכתבו התוספות בקושייתם, שבמושכב הוא לא כל כך טומאת התהום, שהרי התוספות להלן (ד"ה ונקנר) כתבו, שבהכרח כאן נפל מעצמו למקום זה ומת שם [שאם לא כן היא טומאה ידועה][עט], ואם כן מה החילוק בין יושב למושכב. ותירץ, שכוונת תוספות שביושב יש הוכחה שלא קברוהו, כיון שאין דרך לקבור מיושב, ולכן ודאי שזו טומאת התהום, אבל במושכב שדרכו להיקבר כך, יש לחוש שנקבר והיא טומאה ידועה, ואם כן היה אפשר לומר שזו לא טומאת התהום, וחידשה הברייתא, שגם בזה דינו כטומאת התהוםפ.

אבל המאירי במסכת נזיר (סג. ד"ה המוצא) חולק על התוספות, וסובר שביושב ודאי שאדם אחר קבר אותו כך, כיון שאם לא כן לא היה נשאר לשבת, ולכן בזה אין לו דין טומאת התהום.

איך יתכן קבר של טומאת תהום

ובקבר אפילו משובר ומפורק טמא מפני שהקבר מצרפו. התוספות (ד"ה ונקנר) הקשו, איך יתכן שמת שבקבר דינו כטומאת התהום, הרי נודע כשקברוהו שם. ותירצו, שנפל שם ומת. **והחסדי דוד** (זכיס פ"ג ה"ח ד"ה ועל) הקשה, מנין שנפל שם ומת. ותירץ, שכיון שיתכן שלא ראהו אדם כבר נחשב טומאת

עד. **ראה** באבן האזל (פסח פוס ג ד"ה עוד) שהביא שחכם אחד הקשה על הגר"ח, איך הגמרא מקשה על מר בר רב אשי בלשון הראשון, הרי יתכן שהוא סובר שאם נודעה אין לה שם טומאת התהום, וגם הדין של ריצוי ציץ של טומאת התהום אין בזה, ולכן גם בטומאת כהן לא מרצה כשנודע, אלא אם כן נודעה ידיעת ספק, שאז נחשב שלא נודע לענין זה שיש לה שם טומאת התהום [ויתכן לתרץ שאם מה שנודע מפקיע ממנה שם טומאת התהום, גם בנודע שספק אם נטמא יפקע שם טומאת התהום, משום שהרי נודע שיש כאן טומאה בודאי, אלא שספק אם הוא נגע, ולענין הפקעת שם טומאת התהום מספיק שיוודע שיש ודאי טומאה. ובהכרח שהוא רק דין בהיתר של טומאת התהום, שהמתיר של הטומאה הוא רק כשלא נודע, ולכן לא מספיק שידעו מהטומאה, אלא צריך שיוודע שהאדם נטמא, שאז כבר אין את ההיתר. ולכן פשוט לגמרא שריצוי ציץ ישנו גם כשנודע, כיון שהשם של טומאת התהום לא פקע, ובהיתר של ריצוי הציץ אין נפקא מינה אם נודע או לא, וככל ריצוי ציץ שמתיר גם כשנודע שנטמא].

עה. **אמנם** לכאורה מהגר"ח מוכח, שסובר שתמיד מותר לו לכתחילה לזרוק. שהרי הגר"ח סובר, שגם בטומאת בעלים צריך ריצוי ציץ, ואם ריצוי ציץ לא מועיל לכתחילה, איך זורק לכתחילה כשנודע לו שספק נטמא בטומאת בעלים, ובהכרח שריצוי ציץ מועיל לכתחילה. ואם כן מיושבת קושיית האבן האזל, משום שהוכחת הגמרא היא שמרצה על המזיד משום שמותר לכתחילה לזרוק. והאבן האזל לשיטתו שם, שבטומאת בעלים לא צריך את ריצוי הציץ, וכשיטת השערי יושר הנ"ל בהערה.

עו. **והוסיף**, שציץ מרצה על 'עון' הקדשים, ובהכרח שיש בו עון אלא שהוא מרצה עליו.

עז. **וצריך** להוסיף, שמה שמבואר בברייתא שגם לענין פסח לא הורצה אם נודע שודאי נטמא, הוא משום שריצוי ציץ מועיל רק בדיעבד [וכמו שכתב האבן האזל שהובא לעיל בענין 'הרמב"ם סובר שחלוקה טומאת כהן' וכו']. ולפי זה הברייתא מתפרשת, שרק אם נודע לו שספק אם נטמא, שלא צריך את ריצוי הציץ, שוחט לכתחילה, אבל אם נודע לו שודאי נטמא, לא שוחט לכתחילה. אבל בדיעבד הורצה בגלל ריצוי הציץ, גם כשנודע לו שודאי נטמא. ורק לענין נזיר לא הורצה בדיעבד, אם נודע קודם זריקה שודאי נטמא.

עח. **ראה** במלא הרועים (נמוק' שם) שביאר בקושייתם, שהמשנה במסכת נזיר לא עוסקת בדיני טומאת התהום, אלא שקושיית התוספות היא, שכמו ששם דייקו מהלשון מושכב למעט יושב, כך כאן נדייק כן. והמלא הרועים הקשה, מדוע אי אפשר לבאר כאן כמו שביארו שם, שביושב תולים שהמת גוי [כיון שאין דרך לקבור מת ישראל בישיבה], וגוי לא מטמא באהל לפי רבי שמעון במסכת יבמות (פה.). ותירץ בכמה אופנים: א. שגם רבי שמעון מודה שמת גוי מטמא במגע והיסט, והרי כאן אי אפשר שלא נגע או הסיט. ב. שדוחק להעמיד את הברייתא כרבי שמעון. ג. שבברייתא משמע שמדובר גם כשמכירים מי המת. ד. שבתוספות להלן (ד"ה ונקנר) מבואר, שכאן מדובר שתולים שלא קברוהו אלא נפל מאליו למקום זה ומת [שאם לא כן היא טומאה ידועה], ואם כן אין הוכחה ממה שיושב שהוא גוי, שהרי לא קברוהו, אלא מאליו נפל ונשאר יושב. ה. שבברייתא מדובר כשהוא שלם, כמבואר להלן בברייתא, ואם כן אפשר להכיר שהוא יהודי מהול [ובודאי אין לחוש שהוא ערבי מהול]. ויש להעיר על דבריו, שהרי התוספות בקושייתם סברו שהברייתא ממעטת את היושב, שבו אין את ההיתר של טומאת התהום, ואם כן ודאי אי אפשר לפרש שהוא משום שביושב תולים שהוא גוי שהוא לא מטמא, משום שאם כן אדרבה אפילו לתרומה טהור.

עט. **ראה** בחסדי דוד (זכיס פ"ג ה"ח ד"ה ועל) שביאר בדברי התוספות להלן, שכיון שיתכן שנפל שם כבר נחשב טומאת התהום. וראה להלן [בענין 'ביאור החילוק בין מת שטמון' וכו'] שיבואר, ששיטת התוספות (ד"ה מצלו) שאם כמו שהטומאה לפנינו לא יתכן שאדם ראה אותה, נחשבת טומאת התהום, אף על פי שיתכן שלפני כן היתה מגולה.

פ. **ולפי** החסדי דוד הנ"ל, הוא משום שמספיק שיתכן שנפל שם.

התהום, וכמו שמת שטמון בעפר נחשב טומאת התהום אף על פי שיתכן שאדם קברו, כיון שגם יתכן שלא הטמינו אדם[פא].

והשפת אמת (נמוק' שם) כתב, שלולי דברי התוספות היה אפשר לתרץ על קושייתם, שכוונת הברייתא לומר שבקבר טמא לתרומה אפילו במשובר ומפורק, כיון שודאי נטמא, אבל לא מדובר כאן לענין נזיר ועושה פסח שיש בהם ההיתר של טומאת התהום. וכן נראה מהברייתא, שלא אמרה בתחילה במה דברים אמורים שנמצא שלם או בקבר. משום שודאי ההיתר של טומאת התהום בנזיר ועושה פסח נאמר רק בשלם, ורק על מה שאמרו שלתרומה טהור במשובר ומפורק, אמרה הברייתא שבקבר הוא טמא לתרומה גם במשובר ומפורק. וכן נראה **מהרמב"ם**, שהביא את הדין של קבר רק בהלכות אבות הטומאה (פי"ח ה"ג) לענין תרומה [שהוא טמא גם במשובר ומפורק], ולא הביאו בהלכות קרבן פסח (פי"ו ה"ח) לענין קרבן פסח [לחדש שיש בו את ההיתר של טומאת התהום], ומשום שבקבר לא יתכן שתהיה טומאת התהום.

קושיית התוספות על רש"י שקבר מטמא כשמכוסה

מפני שהקבר מצרפו. רש"י (ד"ה שהקבר) פירש, שממה שנאמר (נמדבר יט טו) 'או בקבר', נלמד שכל הקבר מטמא באהל, ואפילו החלק הריקן שבו. **והתוספות** (ד"ה ונקבר) הקשו על רש"י, שהרי יתכן שבפסוק מדובר שהקבר מכוסה, ועל ידי הכיסוי כל הקבר נעשה אהל ומטמא כל מה שעליו. **והמהרש"א** (נמוק' שם) ביאר קושייתם, שיתכן שקבר מטמא רק כשמכוסה, אבל בברייתא כאן שמדובר שנפל שם מאליו בקבר, כמו שכתבו התוספות בתחילת דבריהם, מסתבר שאין עליו כיסוי, ומנין שהחלל הריקן מטמא באהל. **והמלא הרועים** (נמוק' שם) **והשפת אמת** (נמוק' שם, נפ"ד ומיכן) הקשו על המהרש"א, שהרי טומאת התהום היא דווקא כשמכוסה, ובהכרח שאחרי שנפל שם מאליו, ומת שם, התכסה המקום. והשפת אמת (שם) הקשה עוד, שאם כן התוספות היו צריכים לבאר, מנין באמת שקבר שאינו מכוסה מצרף גם את החלק הריקן שבו.

והחסדי דוד (זציס פ"ג ה"ח מד"ה ומ"מ) ביאר בדברי התוספות, שכוונתם להקשות שהדין שקבר מטמא גם את המאהיל על הצד הריקן, הוא רק כשיש כיסוי על הקבר, כגון שהקבר במערה, שאז אחרי שהטומאה בוקעת נגד המת למערה, היא מתפשטת בכל המערה. והוסיף, שהתוספות סוברים שגם בברייתא כאן מדובר שיש כיסוי על הקבר, וקושייתם היא רק על רש"י, שנראה שסובר שתמיד המאהיל על הקבר נטמא, וגם כשאין כיסוי מעל הקבר, ועל זה הקשו התוספות, שאין להוכיח כן מהפסוק[פב].

ובהגהות הגרא"מ הורוויץ (נמוק' שם) ביאר קושיית התוספות באופן אחר, שמרש"י משמע שיש דין מיוחד בקבר שמצרף כל מה שבתוכו, וגם במקום שאם לא היה לו שם של קבר לא היה מצרף מה שבתוכו[פג]. ועל זה הקשו התוספות, מנין שהפסוק חידש כן, הרי יתכן שאין דין מיוחד בקבר שמצרף כל מה שבתוכו, אלא הפסוק חידש שאפילו שיש לו שם של קבר, הוא לא חוצץ בפני הטומאה שלא תטמא את מי שמאהיל על הקבר, אלא גם מי שמאהיל על הקבר טמא[פד], אבל ודאי שגם אם אין לו שם של קבר מצורף החלק הריקן לטמאות באהל[פה].

והשפת אמת (שם) כתב, שנראה להגיה בתוספות, שקושייתם היא שבברייתא כאן מדובר בקבר מכוסה. וכוונתם היא שאי אפשר לומר כמו שכתב רש"י, שכאן הקבר מטמא באהל בגלל הגזירת הכתוב שיש בקבר, שמצרף גם החלק הריקן, שהרי כאן מדובר שלא קברוהו בכוונה, כמו שכתבו התוספות בתחילת דבריהם, ואם כן אין לזה שם קבר. ובהכרח שמה שכאן החלק הריקן מצורף הוא מסברא משום שמכוסה, ויש לכולו שם אהל לצרף את החלק הריקן לטמאות באהל, וכיון שהוא מצורף מסברא ולא בגלל הגזירת הכתוב, לכן אף על פי שאין לו שם של קבר הוא מצורף. והגזירת הכתוב שיש בקבר היא כשהוא לא מכוסה[פו].

מדוע במת שטמון בעפר לא מצורף החלק הריקן

שם. המלא הרועים (נמוק' ד"ה ונקבר) הקשה, מדוע מבואר בברייתא שרק קבר מצרף שגם החלק הריקן יטמא באהל, הרי בברייתא מדובר במת שטמון בעפר, כמו שמבואר להלן, ונמצא שהוא מכוסה, ודינו כמו שנמצא בקבר, שגם החלק הריקן מטמא באהל. **ותירץ** לפי מה שכתבו **תוספות** בברכות (יט: ד"ה רוב), שאם אין חלל טפח בין המת לכיסוי הוא לא מצרף את החלק הריקן, כיון שאין לו שם אהל. ואם כן יתכן שכאן מדובר שהמת היה טמון בעפר שהיה מונח עליו ממש, ולכן החלק הריקן לא מטמא באהל. ורק בקבר, שסתמו יש חלל טפח בין המת לכיסוי, מצורף החלק הריקן[פז]. אלא שהקשה, שהרי כאן מדובר שנפל מאליו לקבר ומת, ואחר כך נפל עליו עפר, ואם כן ודאי שאין חלל טפח בין המת לכיסוי[פח]. ותירץ, שהאדם נכנס לכוך שבמערה [דרך פתח שבצדדים] ושכב בה, והיה חלל טפח בינו לתקרת הכוך ומת שם, ואחר כך נפל עפר וכיסה את הפתח שבצדדים.

מחלוקת רש"י והרמב"ם בטומאת התהום שנודע שודאי נטמא במה דברים אמורים במהלך ברגליו אבל טעון או רכוב טמא. רש"י

(ד"ה נד"ם, ד"ה טעון) פירש את ה'במה דברים אמורים', שהכוונה שאימתי טהור לתרומה במשובר ומפורק, רק כשמהלך ברגליו שיתכן שלא האהיל על המת, אבל אם טעון או רכוב שהוא נע ונד לכאן ולכאן, ודאי האהיל על צדדיו והוא טמא לתרומה. אבל לנזיר ועושה פסח הותרה טומאת התהום גם כשנודע לו שודאי נטמא. **והמפרש** (נזיר סג: ד"ה ה"ג) כתב, שיש שגורסים שטעון או רכוב טמא אפילו לנזיר ועושה פסח, אבל גירסא זו טעות.

אמנם הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ח) כתב, שההיתר של טומאת התהום בפסח במת שלם, הוא רק כשמהלך ברגליו, ולא כשרוכב או טעון משא שאי אפשר שלא יגע או יאהיל. וכתב **המהר"י קורקוס** (שם), שהרמב"ם גרס כגירסא שהובאה במפרש. והוא פירש, שדין זה של הברייתא מוסב על הרישא של הברייתא, שההיתר של טומאת התהום במת שלם, הוא רק אם נודע לו שיש ספק אם נטמא, אבל אם נודע לו שודאי נטמא, לא הותרה טומאת התהום[פט]. ולא כרש"י שסובר שאם המת שלם ומהלך ברגליו ודאי שנטמא בו, ואף על פי כן הותרה טומאת התהום. אלא שהמהר"י קורקוס הקשה על הרמב"ם, איך יתכן שהמת שלם ומוטל לרחבו של דרך, ואף על פי כן הוא לא ודאי שנטמא, הרי אפילו אם מהלך ברגליו ודאי נגע או האהיל. ותירץ, שיש בצידו דרך צר לעבור שם או שהיה בצידו תל או הר, וכשמהלך ברגליו יתכן שהלך בדרך הצר, או שעלה על התל וההר, אבל כשרכוב או טעון משא, ודאי הלך בדרך הכבושה[צ].

והכסף משנה (מלבוש המלוכה פי"ח ה"ג) הקשה על הרמב"ם שכתב שם, שלענין תרומה הוא טהור במשובר ומפורק, ולא כתב שברכוב או טעון הוא טמא. ותירץ הקרן אורה (שם סג. ד"ה אלא) שהרמב"ם לשיטתו, שמפרש בברייתא שהחילוק בין מהלך ברגליו לרכוב, נאמר לענין נזיר ועושה פסח ובאופן שהיה שלם. ולפי זה סובר הרמב"ם, שלענין תרומה אין חילוק בין מהלך לרכוב, כיון שבשלם גם מהלך טמא לתרומה, ובמשובר גם רכוב טהור לתרומה, משום שמה שרכוב היא לא סיבה שיהיה קרוב לודאי שנטמא גם כשמפורק.

ביאור שיטת הרמב"ם שחלוקה ידיעת ספק מידיעת ודאי

שם. הובא לעיל [בענין הקודם] ששיטת רש"י היא, שאפילו אם נודע לו שודאי נטמא הותרה טומאת התהום, ושיטת **הרמב"ם** היא, שאם נודע לו שודאי

פא. אבל להלן [בענין 'ביאור החילוק' וכו'] יבואר, ששיטת התוספות (ד"ה מלמעלה) שאם כמו שהטומאה לפנינו לא יתכן שאדם ראה אותה, נחשבת טומאת התהום, אף על פי שיתכן שלפני כן היתה מגולה. ולכאורה לפי זה קשה, מה הוקשה לתוספות שנודע כשקברוהו שם, הרי סוף סוף כמו שהטומאה לפנינו אי אפשר להכירה. וצריך לומר שרק אם לא ידוע שאדם הכירה יש לה דין טומאת התהום, אם כמו שהיא לפנינו אי אפשר להכירה, אבל אם יהיה ידוע שאדם הכירה לא תהיה נחשבת טומאת התהום. ולכן הוקשה לתוספות, שהרי כאן ידוע שאדם הכירה, ועל זה תירצו שלא ידוע, כיון שיתכן שנפל לשם ומת. וממילא יש לה דין טומאת התהום, כיון שכפי שהטומאה עכשיו אי אפשר להכירה. וראה באבי עזרי (מידות פ"ו ה"ח) שפירש גם כן דברי התוספות לפי שיטתם להלן, שכיון שכפי שהטומאה עכשיו אי אפשר להכירה, וגם יתכן שנפל שם ומת, יש לה דין של טומאת התהום. **פב. אלא** שהחסדי דוד הקשה על פירוש זה, שהרי מפורש במשנה באהלות (פ"ו מ"ח), שגם קבר שאין עליו כיסוי מטמא את המאהיל עליו, גם כשהאהיל על החלק שאין שם מת. **פג. וכנראה** שרש"י ביאר בזה, מדוע מבואר בברייתא שאם לא קבור בקבר לא מטמא את הצד הריקן, הרי מדובר בברייתא שטמון בעפר וכדומה, שאם לא כן אין זו טומאת התהום, ואם כן גם בזה יהיה דינו כקבר, ובהכרח שרק אם יש לו שם של קבר שהוא בנוי, דינו כקבר. **פד. ולשון** התוספות מתפרש, שגם אם אין לו שם קבר, מצורף החלק הריקן על ידי הכיסוי. **פה. וכן** מבואר בתוספות בברכות (יט: ד"ה רוב), שגם אם המת בארון דינו כמו קבר. אלא אם כן הארון לא סתום מכל צדדיו, שאז לא מטמא באהל אם יש לו חלל טפח. ודין זה הוא גם בקבר, אלא שסתם קבור אטום מכל צדדיו. ולפי זה קשה באמת על הברייתא, מדוע בטמון בעפר אין דינו כקבר, וראה להלן בענין הבא שיובא מה שתירץ המלא הרועים (נמוק' שם) על קושיא זו. אמנם שיטת הרמב"ם (טומאת מת פ"ג הט"ו), שרק קבר שבנוי וסתום דינו כקבר, מיושב בפשיטות. וראה שם שהוסיף, שלפי הרמב"ם יש ליישב את לשון הברייתא להלן 'שאי אפשר שלא יגע ולא יאהיל', שהרי לכאורה הוא רחוק לומר שנגע, שהרי הוא טמון. אבל להרמב"ם יש לפרש, שאם אין חלל טפח בין המת לכיסוי, נחשב שנגע במת גם כשהאהיל על הכיסוי, ואם יש חלל טפח נחשב שהאהיל עליו. **פח. וכעין** זה הקשה החסדי דוד (זציס פ"ג ה"ח ד"ה המעלה). **פט. וכן** כתב הכסף משנה, שהרמב"ם מפרש שה'במה דברים אמורים' מוסב על הרישא. **צ. ראה** במאירי (ד"ה המעלה) שפירש בקצרה גם כן, שיתכן שנטה דרך חוץ. והוסיף שיתכן עוד, שכיון שלא ראהו כשעבר, שמא לא היה שם באותה שעה. ודבריו לא נתבארו. וראה עוד במהר"י קורקוס שכתב, שיתכן עוד לבאר שהוא ספק, משום שיתכן שהמת הוא גוי, שלא מטמא באהל, לפי מה שפסק הרמב"ם (טומאת מת פ"ח ה"ג) שמת גוי לא מטמא באהל. ורק ברכוב או טעון שאי אפשר שלא יגע ולא יסיט, הוא ודאי טמא, כיון שגם מת גוי מטמא במגע ובהיסט. אבל במהלך שיתכן שרק האהיל, הרי זה ספק שמא המת גוי שלא מטמא באהל.

נטמא לא הותרה. והמהר"י קורקוס (קרנן פסח פ"ו ה"ח) כתב, שמחלוקת רש"י והרמב"ם היא רק כשנודע קודם זריקת הפסח שודאי טמא, שרש"י סובר שהותרה גם כשנודע קודם זריקה שודאי טמא, והרמב"ם סובר שאם נודע קודם זריקה שודאי טמא לא הותרה. אבל אם נודע אחרי זריקה, גם לפי הרמב"ם הותרה, אפילו כשנודע לו שודאי נטמא[צא]. אבל **השב שמעתתא** (ס"ה פ"ג ד"ה וכן) כתב, שלפי הרמב"ם הדין של טומאת התהום נאמר רק כשיש ספק אם נטמא, משום שזו טומאה קלה שהותר ספיקה, אבל אם ודאי שנטמא לא הותרה כלל, גם אם נודע אחרי הזריקה[צב].

והאחרונים[צג] כתבו, שמהרמב"ם (שם ה"ג) מוכח כמהר"י קורקוס. משום שהרמב"ם כתב שם, שאם עשה פסח ואחר כך נודע שנטמא בטומאת התהום, אינו חייב בפסח שני. ולכאורה קשה ממה נפשך, אם מדובר שנודע שספק אם נטמא, הרי גם אם נודע לו לפני שעשה הפסח פטור מפסח שני [וגם מדוע כפל הרמב"ם דין זה], ואם מדובר שנודע לו שבודאי נטמא, הרי ברמב"ם (שם ה"ח) מבואר שבאופן זה לא הותרה טומאת התהום. ובהכרח שמדובר שנודע לו שודאי נטמא, ואף על פי כן כיון שנודע לו אחרי הזריקה פטור[צד]. ומה שכתב הרמב"ם (שם) שאם נודע לו שודאי נטמא לא הותרה טומאת התהום, הוא רק כשנודע לו קודם זריקה.

ובחידושי רבינו חיים (גיליון מקדש פ"ד ה"ו ד"ה אלא הסוגיא) כתב, שלכאורה נראה שלפי הרמב"ם יש שני דינים בטומאת התהום. האחד, כשודאי נטמא, שבזה הותרה רק כל זמן שלא נודע. והשני, כשספק אם נטמא, שבזה יסוד הדין הוא שספיקה הותר, ולכן גם כשנודע קודם זריקה הותר. אמנם קשה היכן נאמרו שתי הלכות בטומאת התהום. ולכן כתב שנראה שאין כאן שתי הלכות, אלא יש רק הלכה אחת בטומאת התהום, שהותרה כל זמן שלא נודע. וגם מה שהותרה כשיש ספק אם נטמא הוא לא משום שספיקה טהור, אלא הוא משום שבטומאת התהום הוא טהור כל זמן שלא נודע. ומה ששם הותר גם כשנודע הוא משום שידיעת ספק אינה ידיעה, וממילא גם כשנודע הוא כמו שלא נודע. ולכן ההיתר קיים גם אחרי שנודע, ורק כשיודע שנטמא ודאי פקע ההיתר של טומאת התהום.

ובכתבי הגרי"ז (נזיר סג. ד"ה אלא גם דעות) הוסיף[צה], שבהכרח מה שאם יש ספק אם נטמא הותר תמיד, הוא לא משום שספיקה הותר, שהרי גם במהלך ברגליו הוא טמא לתרומה, אף על פי שספק טומאה ברשות הרבים טהור, ובהכרח שהוא קרוב לודאי ולא נחשב 'ספק טומאה'. וכן מבואר ברמב"ם (מחוסרי הטומאות פי"ח ה"ג)[צו]. ואם כן לא יתכן שמה שהותר לנזיר ועושה פסח, הוא משום שספק טומאת התהום טהור, שהרי כמו שאין בזה את הדין של ספק טומאה ברשות הרבים טהור, משום שהוא קרוב לודאי ואין לו שם ספק, כך לא יהיה בזה את הדין שספק טומאת התהום הותר לנזיר ועושה פסח. ובהכרח שמה שאם יש ספק האם נטמא הותר בטומאת התהום לנזיר ועושה פסח, הוא משום שטומאת התהום הותרה כל זמן שלא נודעה, וידיעת ספק אינה ידיעה. ולכן אף על פי שהוא קרוב לודאי שנטמא, לא נחשב כידיעה, כיון שרק ידיעת ודאי שמה ידיעה[צז].

והשערי יושר (ס"ג פ"כ ד"ה וספ) ביאר גם כן בדברי הרמב"ם, שידיעת ספק היא לא ידיעה גם כשקרוב לודאי שנטמא. והוסיף עוד, שיסוד הדין של טומאת התהום הוא שהטומאה חלה רק כשנודעה, וכמו שבערלת חוץ לארץ האיסור חל רק כשנודע שהיא ערלה[צח]. ולכן אם נודע לפני הזריקה שודאי נטמא לא הותרה, משום שהוא כמו שנטמא לפני הזריקה. אבל אם נודע אחרי הזריקה שנטמא הותרה, כיון שהוא כמו שנטמא אחרי הזריקה. ולכן כשנודע לו רק שיש ספק אם נטמא לא נחשב כידיעה גם כשקרוב לודאי שנטמא. משום שבדין רוב שנאמר בתורה לא התחדש שהוא ודאי, אלא התחדש רק שעלינו להתנהג ולתלות שהוא מהרוב. ולכן דין רוב הוא רק לענין דינים שלא תלויים בידיעת האדם אלא תלויים במציאות האמיתית, שבזה עלינו להתנהג ולתלות שהמציאות האמיתית היא כמו הרוב, אבל בדינים שתלויים בידיעת האדם, כמו בטומאת התהום שהידיעה גורמת את הדין, לא מועיל רוב, כיון שרוב הוא לא כודאי, ונמצא שאין כאן עדיין ידיעה[צט].

שיטת הרמב"ם שבמהלך ברגליו הוא טהור לנזיר גם בטומאה ידועה

הרמב"ם (נזירות פ"ט ה"ח-יט) כתב, שנזיר שעבר בדרך ונמצא שהיה שם מת מושכב לרוחב הדרך, הרי זה טהור, אף על פי שהיא טומאה ידועה, כיון שספק טומאה ברשות הרבים טהור. במה דברים אמורים במהלך ברגליו, אבל ברכוב או טעון משא שודאי נגע או האהיל, הוא טמא. והר**אב"ד** השיגו שאין זה דרך הגמרא כלל. **והכסף משנה** (שם) ביאר דברי הראב"ד, שסובר שגם אם מהלך ברגליו ודאי שנטמא, כיון שהמת שוכב לרוחב כל הדרך. ובביאור דברי הרמב"ם כתב הכסף משנה, שבמהלך ברגליו יתכן שלא נטמא, כיון שיכול לעבור על ידי הדחק בלי שיגע ויאהיל[ק]. אלא שהכסף משנה הקשה, ממה שהברייתא סיימה שבטומאה ידועה גם במהלך ברגליו שמא[קא], ובמסכת נזיר (סג.) הגירסא היא 'שלשתן טמאים', דהיינו תרומה, נזיר ועושה פסח, ומוכח שגם במהלך ברגליו טמא הנזיר בטומאה ידועה. ותירץ, שלרמב"ם היתה גירסא אחרת[קא].

והלחם משנה (שם) הקשה, שהרי לענין תרומה פסק הרמב"ם (מחוסרי הטומאות פי"ח ה"ג), שאפילו במהלך ברגליו הוא טמא, ובהכרח שבמהלך ברגליו ודאי שנטמא, שאם לא כן הרי ספק טומאה ברשות הרבים טהור גם לתרומה, ואם כן מדוע הנזיר טהור. ותירץ, שבמהלך ברגליו הוא קרוב לודאי שנטמא. וכמו שמבואר מלשון הרמב"ם (שם) שכתב שחזקתו שנגע, ומוכח שהוא לא ודאי שנטמא אלא הוא קרוב לודאי שנטמא. ולענין תרומה החמירו, אבל לענין נזיר הקילו. אלא שהלחם משנה הקשה ממה שכתב הרמב"ם (קרנן פסח פ"ו ה"ח-יג) לענין קרבן פסח, שגם במהלך ברגליו הותר רק בטומאת התהום, והרי נזיר ועושה פסח דינם שוה.

והקרן אורה (נזיר סג. ד"ה אלא גם דעות) ביאר בדעת הרמב"ם, שסובר שאף על פי שהוא קרוב לודאי שנגע, אבל מהתורה הוא טהור לכל דבר, ורק רבנן החמירו בזה. והחומרא היתה רק שלא יאכל תרומה ושלא יקריב לכתחילה קרבן פסח, אם היא טומאה ידועה, וכמו שמצאנו להלן (עג.), שפעמים שחכמים העמידו דבריהם לבטל חיוב קרבן פסח, אבל בנזיר לא החמירו שיסתור נזירותו.

ובכתבי הגרי"ז (נזיר סג. ד"ה הרמב"ם בהלכות) הוסיף לבאר, שהרמב"ם סובר שמה שספק טומאה ברשות הרבים טהור, הוא לא רק הלכה שספיקה טהור, אלא ההלכה היא שרק ודאי טמא[קב]. ולכן גם כשיש רוב שהוא טמא, הוא טהור מהתורה, משום שאמנם כשיש רוב לא נחשב ספק, אבל גם לא נחשב ודאי[קג]. וזה טעמו של הרמב"ם, שבמהלך ברגליו שהוא רק קרוב לודאי שהוא טמא, הוא טהור מהתורה. אלא שרבנן הרי החמירו בכל הספיקות חוץ מספק טומאה ברשות הרבים[קד]. ומה שהקילו בספק טומאה ברשות הרבים, הוא רק כשיש ספק ולא כשהוא קרוב לודאי, ולכן החמירו בתרומה שלא יאכל כשהוא קרוב לודאי, וכן בפסח החמירו בטומאה ידועה שלא יקריב לכתחילה את הפסח כשהוא קרוב לודאי, אבל לא החמירו בנזיר, שלא יסתור נזירותו[קה].

ביאור החילוק בין מת שטמון בתבן למת שטמון במים

מצאו טמון בתבן בעפר ובצרורות הרי זה טומאת התהום במים באפילה בנקיקי הסלעים אין זה טומאת התהום. רש"י (ד"ה טמון) ביאר, שאם טמון בתבן, בעפר ובצרורות, יתכן שלא הכירו בו בני אדם מעולם, אבל אם

צא. **וכן** הוא בקצרה במאירי (נזיר סג: ד"ה המוצא), שאם נודע אחרי הזריקה גם לפי הרמב"ם הותר. וראה במהר"י קורקוס שצידד עוד, שאין מחלוקת בין רש"י להרמב"ם, שהרי גם רש"י מתיר רק בנודע אחרי שחיטה קודם זריקה, ובזה יתכן שגם הרמב"ם מודה, והחילוק בין ידיעת ספק לידיעת ודאי, הוא רק כשנודע קודם שחיטה. אבל הקרן אורה (נזיר סג. ד"ה ומ"ש), החידושי רבינו חיים (קרנן פסח פ"ו ה"ח), האור שמח (שם פ"ו ה"כ), הליקוטי הלכות (זבח תודה ד"ה אלא), השערי יושר (ס"ג פ"כ) והאבן האזל (גיליון מקדש פ"ד ה"ו) כתבו, שלפי הרמב"ם בידיעת ודאי לא הותרה גם כשנודע אחרי שחיטה קודם זריקה. וראה עוד בליקוטי הלכות (שם) שכתב, שיש גם חומרא לרש"י ותוספות, שאם נודע קודם שחיטה לא הותר אפילו בידיעת ספק. אבל לפי הרמב"ם בידיעת ספק גם אם נודע לו קודם ששחט שוחט פסחו, וכלשון הרמב"ם שם, 'שוחט ואוכל פסחו'. ויש להוסיף שכן מפורש בתוספות בזבחים (סג. ד"ה טומאת), שגם אם נודעה ידיעת ספק קודם שחיטה לא הותרה טומאת התהום. אמנם השערי יושר (שם סוף פ"כ) כתב ביישוב שיטת רש"י בזבחים (כג. ד"ה טומאת) מקושיית התוספות (שם ד"ה טומאת), שסובר כהרמב"ם בזה שידיעת ספק אינה ידיעה, ואם נודע לו שספק אם נטמא, שוחט ואוכל פסחו.

צב. **אמנם** השב שמעתתא כתב, שיתכן שיש טעות סופר ברמב"ם, ושיטתו שאין חילוק בין אם נודעה ידיעת ספק לנודעה ידיעת ודאי, והביא שכן צידד האורח מישור (נזיר סג. ד"ה נמצאו). צג. **מלא הרועים** (לעיל ע"ג ד"ה ולמ), קרן אורה (נזיר סג. ד"ה אלא גרסינן), חסדי דוד (נזירות פ"ו ה"ג), חידושי רבינו חיים (גיליון מקדש פ"ד ה"ו), אור שמח (קרנן פסח פ"ו ה"ח) ואבן האזל (גיליון מקדש שם). צד. **והמלא הרועים** (לעיל ע"ג ד"ה ולמ) תירץ בזה מה שקשה על הרמב"ם, ממה שמבואר לעיל (ע"ג) שגם אם נודעה ידיעת ודאי הותרה [וכן הקשה השב שמעתתא שם]. ולהנתבאר מיושב, כיון ששם מדובר שנודעה אחרי שהקריב את הפסח. צה. **וכן** כתב בקצרה האבן האזל (גיליון מקדש פ"ד ה"ו אות ג ד"ה ונראה). צו. **הרמב"ם** כתב שם שחזקתו שנגע, ומבואר מדבריו שהוא לא ודאי שנגע, אבל הוא קרוב לודאי שנגע. צז. **ובכתבי הגרי"ז** (שם) כתב, שלפי זה גם אם הטומאת התהום היתה ברשות היחיד שספיקה טמא נחשב כידיעת ספק, משום שכמו שגם כשיש רוב נחשב כידיעת ספק, כיון שלא נחשב נודע, כך כשיש דין שספיקה טמא נחשב עדיין שלא נודע. וראה בחידושי רבינו חיים (שם ד"ה והנה) שהוכיח מהמשנה בנזיר (שם.), שגם ברשות היחיד נחשב כידיעת ספק.

צח. **שהרי** ספק ערלה מותר, גם אם כלפי שמים גלוי שהוא ערלה, וכמו שמבואר בקידושין (נט.), שמי שיודע שהפרי ערלה מותר לתת לחבירו שלא יודע שהוא ערלה. צט. **ראה** בשערי יושר (ס"ג פ"ו) שכתב, שספק ערלה מותר גם כשיש רוב שאסור, משום שהאיסור תלוי בידיעה, ורוב הוא לא ידיעה. וראה שם שיסד כן על פי התוספות הרא"ש (נ"מ ו: ד"ה קפץ), שכתב לענין מעשר בהמה, שכיון שצריך שהעשירי יהיה ודאי, לא יכול לעשר גם כשיש רוב שהוא עשירי, כיון שרוב לא נחשב כודאי. ק. **ולעיל** [בענין 'מחלוקת רש"י והרמב"ם' וכו'] הובא מה שכתב מהר"י קורקוס (שם), שמדובר שהיה בצד דרך צר או תל, שאפשר ללכת שם בלי שיגע ויאהיל. קא. **ראה** בקרן אורה (נזיר סג. ד"ה אלא גרסינן) שכתב, שבסוגייתנו לא גרסו בברייתא 'שלשתן'. ויתכן שהרמב"ם לא גרס כן גם במסכת נזיר, ופירש שמוסב רק על תרומה ופסח, וכמו שיבואר להלן, שבפסח מודה הרמב"ם שבטומאה ידועה הפסח פסול גם במהלך ברגליו. קב. **הגרי"ז** הוסיף, שהוא כמו בממזר שרק ודאי אסור, כמבואר בקידושין (עג.). קג. **[וכמו** שכתב התוספות הרא"ש (נ"מ ו: ד"ה קפץ), שבמעשר בהמה שרק עשירי ודאי מתעשר, לא מספיק שיש רוב שהוא עשירי. וראה בענין הקודם במה שהובא מהשערי יושר]. והגרי"ז הוסיף, שהרמב"ם לשיטתו שכתב (מחוסרי הטומאות פט"ז ה"ח), שספק טומאה ברשות הרבים טהור, משום שכל הספיקות אסורים מדבריהם. ולא נתבארו דבריו, שהרי אדרבה לפי זה פשוט שזה רק דין שספיקו מותר, שהרי ודאי שבכל התורה הולכים אחרי הרוב. קד. **כן** שיטת הרמב"ם (מחוסרי הטומאות פט"ז ה"ח) שמהתורה כל הספיקות מותרים, ורבנן החמירו בכל הספיקות חוץ מספק טומאה ברשות הרבים. קה. **והקרן** אורה והגרי"ז כתבו, שגם ממה שהותר בפסח בטומאת התהום מוכח שזה לא ודאי. וכוונתם, שהרי בידיעת ודאי לא הותרה אפילו טומאת התהום, ובהכרח שבמהלך ברגליו לא נחשב ודאי, וכמו שנתבאר בענין הקודם.

טמון במים וכו', שהמציץ יכול לראות, לא נחשב טומאת התהום, כיון שטומאת התהום היא רק טומאה שמכוסה מן הכל. ומבואר בדבריו, שגם בתבן, בעפר ובצרורות, יתכן שאדם ראה אותו לפני שהתכסה, ואף על פי כן מטהרים. ומה שיש חילוק בין תבן ועפר למים ואפילה, הוא משום שההלכה של טומאת התהום היא רק בטומאה מכוסה מעין כל, ולא בטומאה מגולה, ולכן אף על פי שבין אם טמון בתבן ועפר ובין אם טמון במים ובאפילה, יש ספק האם אדם ראהו או לא, אף על פי כן, בטמון במים ובאפילה אין לו דין טומאת התהום, משום שהטומאה לא היתה מכוסה מעין כל, שהרי אפשר לראותה, ולכן אע"פ שיתכן שלא ראו אותה אין לה דין טומאת התהום. אבל אם טמון בתבן ובעפר, שהוא מכוסה מעין כל, מטהרים אותו, ולא חוששים שמא לפני כן הטומאה לא היתה מכוסה.

והרש"ש (נדה"י שם) הקשה על רש"י, מדוע בטמון בתבן ועפר מטהרים, הרי יתכן שלפני כן הטומאה לא היתה מכוסה. ותירץ, שכך נאמרה ההלכה שגם אם הוא ספק טומאת התהום הותר. ובאופן נוסף תירץ, שהוא בכלל הדין של ספק טומאה ברשות הרבים, משום שיש כאן ספק אם יש כאן את טהרת טומאת התהום, וספיקה טהור.

אבל התוספות (ד"ה מלמעלה) חולקים על רש"י, וסוברים שמה שבמצאו טמון בתבן ועפר מטהרים, הוא משום שלפי מה שמצאנוהו עכשיו לא יתכן שאחר בסוף העולם יכירנו, אבל במים ראוי להכיר. ומבואר מדבריהם, שמה שבמצאו בתבן ועפר מטהרים, הוא לא משום שמטהרים גם בספק טומאת התהום, אלא הוא משום שאם בשעה שנטמא, הטומאה היתה במקום שאי אפשר לראות שם את הטומאה, זוהי ודאי טומאת התהום, ואפילו אם באמת היה אדם שראה אותה לפני כן[קז]. ולכן כשנטמא במת שטמון בתבן, שבמקום זה אי אפשר לראותו, נחשב שנטמא בודאי טומאת התהום, אבל אם נטמא במת שטמון במים, שהוא מקום שאפשר לראותו, נחשב שנטמא בדבר שהוא ודאי לא טומאת התהום.

והמפרש (מיר סג: ד"ה נתנן) פירש כרש"י, שבטמון בתבן וצרורות טהור, משום שיתכן שלא הכיר בו אדם מעולם. אבל במה שבטמון במים ואפילה מטמאים, פירש, שהוא משום שאי אפשר שאין אדם אחד שהציץ וראה אותו[קז]. **והשיטה מקובצת** (שם ד"ה היה) ביאר, שבטמון במים מטמאים מספק שמא הכיר בו אדם, אבל כשנמצא טמון בתבן, תולים שמתחילה היה טמון בתבן, ובודאי לא ראהו אדם.

שיטת רבינו חננאל והרמב"ם שהברייתא מיעטה הרוג

ולא אמרו טומאת התהום אלא למת בלבד. רבינו חננאל (ד"ה ולא) כתב, שכוונת הברייתא למעט הרוג, משום שמי שהרגו מכירו, ונמצא שהטומאה

[קו] **אמנם** אם ידוע שאדם ראה אותה קודם, היא לא טומאת התהום, כמו שמוכח מתוספות (ד"ה ונקנכן), ורק אם יתכן שאדם לא ראה אותה מעולם, וכפי שהיא עכשיו לא יתכן לראותה, היא ודאי טומאת התהום. [קז] **ראה** באורח מישור (נדה"י שם) שביאר כן בדברי המפרש, ודחה מי שהגיה בדבריו. וראה עוד בפירוש המשניות לרמב"ם (מיר פ"ע מ"ד), שנראה שפירש כפירוש המפרש. [קח] **ראה** באבי עזרי (מיהות שם) שהקשה על הראב"ד (שם) שסובר, שטומאת התהום של זיבה לא הותרה, מדוע לא השיג על הרמב"ם בהלכות קרבן פסח. [קט] **ראה** לעיל (ע"ש) [בענין 'שיטת הרמב"ם' וכו'] שהובא שהצל"ח (שם) כתב בתחילה, ששיטת הרמב"ם שטומאת התהום של שרץ לא הותרה, ורק של מת ושל זיבה הותרה [וכן כתב האורח מישור (מיר טו. ד"ה כתנן)], אבל מסקנת הצל"ח, שגם של שרץ הותרה. וכן דעת הקרן אורה (מיר טז. ד"ה והחסדי) **והחסדי דוד** (זבים פ"נ ה"ח), וגם הם כתבו שהרמב"ם לשיטתו, שמפרש בברייתא שממעטת הרוג. אבל האורח מישור (הוספת נספחי הליקוטים על הרמב"ם מיהות שם) כתב, שאין כוונת הרמב"ם לפרש בברייתא שממעטת הרוג, שהרי מפורש לעיל לא כן, אלא כתב כן מסברת עצמו, ולכן כתב שהרמב"ם סובר שכוונת הברייתא למעט טומאת שרץ [וכשיטתו בחידושיו לנזיר הנ"ל], אבל טומאת התהום של זיבה הותרה. אבל כבר הובא, שברבינו חננאל מבואר שכוונת הברייתא למעט הרוג, וביישוב הסוגיא לעיל, כבר הובא מה שכתב הצל"ח. [קי] **אמנם** הרדב"ז (על הרמב"ם שם) כתב, שמדובר שניכר שנהרג על ידי אדם ולא על ידי בהמה. [קיא] **וראה** ברדב"ז (שם) שהקשה, מדוע בהרוג הוא לא טומאת התהום, הרי יתכן שהכה בו מכת מוות והלך לו, ואחר כך מת. ותירץ, שאם הכהו מכת מוות כבר נחשב שההורג מכיר בו, כיון שיודע שימות. והוסיף שמדובר שרואים שנתן לו מכה בלבו או שנמצא ראשו חתוך, שאז ודאי הכהו מכת מוות. וראה באורח מישור (שם) שכתב, שלא חוששים שמא הכהו מכה שלא ראויה להמית, ואם היו מרפאים אותו היה חי, אלא שלא רפאוהו ומת, משום שיותר מסתבר שהכהו מכת מוות, וכמו שבנמצא באפילה לא נחשב טומאת התהום, אף על פי שרק בדוחק אפשר להציץ בו, משום שקרוב הדבר שהציצו, וכל שכן כאן שודאי מסתבר שהכהו מכת מוות. ומדברי הרדב"ז והאורח מישור מוכח, שסוברים שאם הוא ספק אם הכירוהו, היא טומאת התהום, וכשיטת רש"י ותוספות שהובאו לעיל [בענין 'ביאור החילוק' וכו'], אלא שלפי רש"י הוא משום שהקילו בספק טומאת התהום, ולפי תוספות הוא משום שאם כפי שהוא עכשיו לא ראוי שיכירוהו, וגם יתכן שלא ראוהו מעולם, הרי זו טומאת התהום.

וכן כתב הרמב"ם (מיהות פ"ו ה"ח). **והראב"ד** (שם) השיג על הרמב"ם, מדוע צריך למעט הרוג, הרי כבר מפורש בתחילת הברייתא, שטומאת התהום היא רק כשאין אחד שמכירה. ומה שהתנא אמר 'אלא למת בלבד', כוונתו למעט טומאת התהום של זיבה.

והצל"ח (לעיל ע"ש ד"ה מאי) תמה עוד על הרמב"ם מהמבואר לעיל (פ: פה.), שכוונת אוצר החכמה הברייתא למעט טומאת התהום של שרץ או של זיבה. ותירץ, שהרמב"ם סובר, שהסוגיא לעיל סוברת כמו האמוראים שסברו לעיל (שם), שלומדים מפסוקים את דין טומאת התהום, ולשיטתם לא מספיק שאחד בסוף העולם מכירו בשביל שיפקע ממנו שם טומאת התהום, וכמבואר לעיל. ואם כן לא יתכן שכוונת הברייתא למעט הרוג, משום שאמנם ההורג מכירו, אבל לא פקע ממנו שם טומאת התהום, ולכן פירשו את הברייתא שממעטת טומאת שרץ או זיבה. אבל לפי מסקנת הגמרא לעיל שטומאת התהום היא הלכה למשה מסיני, ורק כשאין אחד בעולם שמכירה, מפרשים את הברייתא שממעטת הרוג משום שההורג מכירו.

והצל"ח הוסיף עוד, שהרמב"ם (קינן פסקי פ"ו ה"ג) פסק שטומאת התהום הותרה גם בזיבה, משום שהרמב"ם לשיטתו שהברייתא ממעטת רק הרוג, ואם כן לא מצינו שנתמעט שבטומאת זיבה לא הותרה טומאת התהום[קח].

והליקוטי הלכות (זבח תודה ד"ה יש) הוסיף, שגם ממה שכתב הרמב"ם (גירסת מקדש פ"ד ה"ו) שהותרה טומאת התהום בכהן שעבד, ולא כתב שבטומאת שרץ לא הותרה, מוכח שסובר שבכל הטומאות הותרה טומאת התהום, והרמב"ם לשיטתו שהברייתא מיעטה רק הרוג[קט]. והליקוטי הלכות סיים, שכדברי הרמב"ם מפורש ברבינו חננאל הנ"ל.

ועל מה שהשיג הראב"ד שלא צריך למעט הרוג, כיון שההורג הכירו, תירץ **האבי עזרי** (מיהות שם), שהיה אפשר לומר שכיון שיתכן שבהמה או חיה הרגוהו דינו כטומאת התהום. שהרי כתבו **התוספות** (ד"ה מלמעלה), שאם המת נמצא בתבן נחשב טומאת התהום, אף על פי שיתכן שלפני כן היה גלוי, משום שההלכה של טומאת התהום היא, שאם לפי מה שמצאוהו עכשיו לא היה ראוי שאחד מסוף העולם יכירו, וגם יתכן שלא ראוהו מעולם, דינו כטומאת התהום. וכן כתבו התוספות (ד"ה ונקנכן), שאם נמצא בקבר דינו כטומאת התהום, משום שיתכן שנפל לקבר ומת. ומוכח שאף על פי שיתכן שקברוהו, אבל כיון שלפי מה שהוא עכשיו לא יתכן שראוהו, וגם יתכן שלא ראוהו מעולם, דינו כטומאת התהום. ואם כן גם בהרוג היה אפשר לומר, שכיון שכפי שהוא עכשיו לא יתכן שיכירוהו, וגם יתכן שמעולם לא ראוהו כיון שנהרג על ידי בהמה, יהיה דינו כטומאת התהום[קי]. וחידשה הברייתא, שנאמר בהלכה שבהרוג אין דינו כטומאת התהום, כיון שיתכן שההורג הכירו[קיא].

ילקוט תוכן הביאורים פא: - פה: ביאורים

פא:

האם 'בירה' הוא בית המקדש או מקום בהר הבית ששמו בירה ..... א
מדוע התירו לשרוף מעצי המערכה ..... א
מדוע אין איסור מעילה ואיסור לא תעשון בשריפה בעצי המערכה ..... א
איך שורפים על הגג, הרי גגין לא התקדשו ... א
בנטמא רובו קנסוהו, ובנטמא מיעוטו לא קנסוהו ..... ב
האם פסולי קדשים קלים נשרפים מן התורה רק בירושלים ..... ב

פב.

מחלוקת הראשונים בביאור דעת רב זביד ..... ב
מחלוקת תוספות והרמב"ם אם התירו לכל אדם לשרוף מעצי המערכה ..... ג
מדוע הבבלי לא פירש כהירושלמי שרצו לבייש את הציקנין ..... ג
מדוע יש חשד הרי אם לא נתיר לשרוף מעצי המערכה לא יאמרו ששורף מהם ..... ג
מהו 'ראש המעמד' ..... ג
מחלוקת הראשונים מהו 'שער המזרח' ..... ד
שיטת הרמב"ם שהעמידו רק מחוסרי כפרה ... ד
רש"י והרמב"ם נחלקו בביאור הסוגיא ..... ד
האם יצא חוץ לירושלים או חוץ לבית המקדש ..... ד
בדברי רש"י שזריקה מועילה ליוצא שלא ישרף מיד אלא תעובר צורתו ..... ה
שלש שיטות מהו עיבור צורה ומהו שיעור מנו ..... ה
האיסור לשרוף מיד מי שפסולו לא בגופו הוא מדרבנן ..... ו
מחלוקת הרשב"א והר"י האם יש חיוב שריפה בפסולו שלא בגופו ..... ו
האם בקדשים פסולים יש דין נותר ..... ו
פסולים שתעובר צורתן שורפם בליל ט"ז ..... ז
שתי שיטות האם שאלת הגמרא היתה מדוע טעון שריפה או מדוע ישרף מיד ..... ז
מדוע לא הקשו על המשנה לעיל ..... ח
שני דינים ביוצא ..... ח
דין שריפה של יוצא נלמד רק מ'פנימה' ..... ט
מדוע שריפה היא חומרא הרי אם אין לו עצים יהיה יושב ובטל ..... ט
האם גורסים 'וכל שכן' בקדשי קדשים ..... ט
איך נלמד מהפסוק שעצים ולבונה מקבלים טומאה ..... ט

פב:

מנין שדם שיצא נפסל ..... י
איך נלמד לרבות כל פסולי קדשי קדשים וקדשים קלים ..... י
שריפת שאר פסולי המוקדשין לא מפורש בתורה ..... י
מהתורת כהנים קשה על שיטת הרמב"ם הנ"ל ..... יא
האם נשים מצוות בשריפת פסולי המוקדשין .. יא
האם כל הדברים הקדושים שנפסלו נשרפים .. יא
משקים פסולים טעונים שריפה ומה הדין בדם פסול ..... יא
מחלוקת רשב"א ור"י האם יש דין שריפה במי שפסולו לא בגופו ..... יב
קושיית תוספות על הרשב"א משאלת הגמרא ..... יב
דברים שנאכלים שני ימים תעובר צורתם רק בתחילת היום השלישי ..... יב
ביאור דברי הגמרא שטומאה פוסלת חולין ... יב
מדוע אם נעשה מעשה חול יתכן שלא טעון שריפה ..... יב
בקושיית תוספות שנלמד שקדשים טמאים טעונים שריפה מתרומה טמאה ..... יב
מדוע לא לומדים את כל הפסולים מטומאה... יג
קבורת קדשים פסולים היא גם בשביל שכלבים לא יאכלו אותם ..... יג
מה החילוק בין אם הבעלים נטמאו קודם זריקה או אחר זריקה ..... יג
מדוע לא הקשו ממה שבפסולו בדם תעובר צורתו ..... יג
נטמאו הבעלים קודם שחיטה ישרף מיד ..... יג
האם במחשבת שלא לשמה פסולו בגופו ..... יד
האם כשקדשים אסורים באכילה שלא מחמת הקדושה הם טעונים שריפה ..... יד
טריפה טעון שריפה אע"פ שאם עלה ירד .... יד
ביאור שתי הגירסאות ברש"י בדין אנינות קודם זריקה ..... טו
מתי הקריבו שעיר ראש חודש, ומי הקריב אותו ..... טו
רק בפסולו בגופו יתכן שלא נאמרה עדיין ההלכה ..... טו
מחלוקת תנאים האם הקפיד משום שטעה או שטעה משום שהקפיד ..... טז

פג.

מחלוקת רש"י ותוספות בביאור הסוגיא ..... טז
ביאורו של החזון איש בדעת רש"י ..... טז
האם בחטאת שנכנס דמה לפנים נחשב שפסולו בגופו ..... יז
האם פסולו בדם הוא כפסולו בגופו ..... יז
מה החידוש בדין נותר ..... יז
איך חל פסח ביום ו' ..... יז
מה החידוש ששריפת נותר לא דוחה שבת .... יז
האם שימוש נותר מטמא כשעכשיו כבר לא משמש ..... יז
הוכחת הגמרא היא שגם אם מוציא את המוח חייב לשרוף את העצם ..... יח
האם העצמות בולעות טעם בשר ..... יח
איך הוכיחו ממה ששימוש נשרף שהוא גם מטמא ..... יח
האם שימוש של כל הפסולים חייב שריפה ... יט
מדוע לא יניח גחלת על העצם שתינקב ויוציא ממנה המח ..... יט
האם יש איסור לשבור עצם בפסח פסול ..... יט
מה טעמו של רבי שמעון שגם אם היתה שעת הכושר אין בו משום שבירת עצם ..... יט
איך פירש המקשן את הברייתא ..... יט
מהברייתא מוכח שכשלא משמש את הנותר פקע ממנו דין שריפה ..... כ
מחלוקת רש"י והרמב"ם בדעת רב נחמן ..... כ
מדוע העצמות חייבות שריפה הרי יתכן שהפסח נפסל בדם או בבעלים ..... כ
ביאור מחלוקת רב זביד ורב נחמן ..... כ
שיטת הכסף משנה והמשנה למלך בביאור דעת הרמב"ם ..... כא
ביאור נוסף בדעת הרמב"ם ..... כא

פג:

מדוע לא חייבים לבדוק בעצמות הקדשים ... כב
בסוגייתנו מבואר שרוב הגידים הם רכין ודינם כבשר ..... כב
שיטת המנחת חינוך שאם אין בגידים בנותן טעם לא נמנים עליהם בפסח ..... כג
שיטת השער המלך שאפילו אם אין בגידים נותן טעם נמנים עליהם בפסח ..... כג
שיטת הראש יוסף שבגידים הרכים יש נותן טעם לכל הדיעות ..... כג
מדוע אם גידי צואר הם בשר אינם נאכלים ... כג
האם בקדשים פסולים יש איסור לא תותירו .. כד
מדוע לא יבוא עשה של פסח וידחה לא תעשה של גיד הנשה ..... כד
מדוע כשאסור מספק יש לו דיני נותר ..... כה
האם הוכרו הוא בדווקא ..... כה
מדוע לא תירצו שהגיד הנשה התערב עם שאר הגידים ..... כה
האם לפי רב אשי משנתינו כרבי יהודה ..... כה
מדוע בשמנו של גיד לא עובר על איסור תורה של לא תותירו ..... כו
מדוע במסכת חולין לא פירשו שגיד הכוונה לשמנו של גיד ..... כו
האם עקרו לאו של לא תותירו מחמת מנהג .. כו
שיטת הרמב"ם שצולים את הפסח עם הגיד הנשה ושמנו ..... כו
האם מוכח מכאן כשיטת הרמב"ם שצלו את הפסח עם הגיד הנשה ..... כו
מדוע לא כתבה המשנה את דינם של חוטי חלב שאסורים מדרבנן ..... כז
מדוע לא הקשו על הרישא ..... כז
האם הגמרא מקשה שישרפו קדשים גם בשבת ..... כז
אם מצות שריפת נותר לא נוהגת בנשים יתכן שלא דוחה לאו ..... כז
ארבע שיטות בראשונים מדוע שריפת קדשים לא דוחה יו"ט ..... כח
האם נותר של פסח שקרב בשבת נשרף ביו"ט ..... כח
האם נותר נשרף בליל ט"ז ..... כט
האם מצוה שיכול לקיימה אתמול דוחה לא תעשה ..... כט
מתי מקטירים אימורים של חול בשבת ..... ל

פד.

אם מבטל מצוה בכל שעה שלא מל מדוע מילה לא דוחה יו"ט ..... ל
מדוע צריך פסוק שמילת גר לא תדחה יו"ט ..... לא
מהו הקל וחומר שהיה מלמד שמילה דוחה יו"ט ..... לא
מדוע צריך את הקל וחומר ..... לא
האם לפי רבא כיסוי הדם דוחה יו"ט ..... לב
מדוע לא נלמד ממה שמילה דוחה צרעת שדוחה יו"ט ..... לב
שיטת רש"י ששריפת קדשים ביו"ט היא מלאכה בפני עצמה ..... לב
מ'עולת שבת בשבתו' נלמד שזמן ההקטרה היא בחול ולא בשבת ויו"ט ..... לג
מחלוקת הראשונים בביאור המשנה ..... לג
האם רק כשנאכלים בשור הגדול נאכלים בגדי הרך ..... לד
האם מקטירים ראשי כנפים וסחוסים של עולה ..... לד
ביאור דעת היש אומרים ..... לד
שלש שיטות בדין גידים ..... לד
האם מדובר בגידי צואר או בגידי שדרה .... לה
טעמו של ריש לקיש הוא שלגידים שסופם להקשות אין תורת 'בשר' ..... לה
ביאור הסוגיא לשיטת הרמב"ם שמשנתנו דנה בדין איסור שבירת עצם ..... לה
בדברי הרמב"ם שגידים לא חשובים ככשר ... לו
שני ביאורים בתוספות בדעת רבי יוחנן ..... לו
מדוע לפי ריש לקיש עור של ראש עגל הרך מטמא ..... לז
החידוש של המשנה הוא שאין שני לאוים בשבירת עצם ..... לז
מנין שהפסוק לא מתפרש שאין חיוב לשבור עצם בשביל לבדוק אם ניקב קרום המח ..... לז
מהו שיעור האיסור להותיר ..... לח
האם אסור לשבור עצם בפסח פסול ..... לח
האם הלאו של נותר ניתק לעשה גם לנשים .. לח
נותר הוא לאו הניתק לעשה משום שהעשה נכתב סמוך ללאו ..... לט
מדוע לא כתב הרמב"ם את הטעם של לאו שאין בו מעשה ..... לט
מדוע במלין אימורים לא כתב הרמב"ם שלא לוקה משום שניתק לעשה ..... מ

פד:

בטומאה דחויה בציבור הקרבן פסול אלא שמרצה ..... מ
הרמב"ם למד מפסוק למעט שבירת עצם בטמא ..... מ
מדוע סובר רב יוסף שרבי מיקל ולא מחמיר .. מ
מתי דינו כמי שהיתה לו שעת הכושר ..... מ
מה הדין בשבר עצם קודם זריקה ..... מא
מה הדין בשבר עצם ופסל את הפסח ..... מא
מדוע אם היתה לו שעת הכושר נחשב קרבן כשר אע"פ שנחשב קרבן שלא ראוי לאכילה ..... מא
ביאור הסוגיא לפי הגירסא הנוספת שהובאה בתוספות ..... מא
האם יש איסור שבירת עצם בקרבן שהוא ספק פסול לשיטת הרמב"ם שספק איסור לקולא ..... מא
מבעוד יום אינו מקיים מצות אכילה ולכן אין בו איסור שבירת עצם ..... מב
האם אפשר לקיים מצות אכילת פסח בתוספת יו"ט ..... מב
מדוע לא יבטל ברוב את הקולית ..... מב
איסור שבירת עצם הוא על כל ישראל ..... מב
מדוע השורף עצם בפסח אינו חייב משום שבירת עצם ..... מב
האם האיסור להניח גחלת הוא מן התורה ... מב
האם שיעור שבירת עצם הוא בכחגירת הציפורן והאם חייבים על שבירה שניה ..... מג
מדוע יש איסור להפסיד את המח הרי הוא הולך לאיבוד ..... מג
אביי לשיטתו שאין איסור שבירת עצם גם כשהיתה שעת הכושר ..... מד
אם לא היו הולכים אחרי הרוב היה מותר לשרוף עצם של קרבן פסח ..... מד
מנין שאסור להפסיד קדשים ..... מד
ביאור מחלוקת אביי ורבא באיסור הפסד קדשים ..... מד
מדוע לפי רב פפא מבעוד יום דינו כמו שראוי לאכילה ..... מד
מדוע לא פירש רש"י שיצא חוץ לחבורה .... מד
מדוע באבר שיצא מקצתו הוא כשר ולא ראוי בפסח מבושל ודאי אין איסור שבירת עצם .. מה
האם לדעת רב אשי כולם סוברים שבאליה אין איסור שבירת עצם ..... מה
האם אסור לשבור עצם שאין עליה כזית בשר ..... מה
מה הדין בעצם שהיה עליה כזית בשר ובשעת שבירה אין עליה כזית בשר ..... מה
קושיית התוספות על הגירסא שרבי מחמיר בהיתה לו שעת הכושר ..... מו
איך אמרו שבברייתא מוכח כרב אשי הרי לשיטתו תנא קמא מודה לרבי באליה ..... מו
מדוע פסק הרמב"ם שיש איסור שבירת עצם כשהיתה לו שעת הכושר ..... מו
האם רבי יוחנן וריש לקיש חולקים לפי רבי או לפי רבנן ..... מו

פה.

האם גם בעצם שיש בו מוח צריך שיהיה בו כזית ..... מז
מדוע נקט התנא לעיל את הפשוט קודם ..... מז
התורה לא מצוה לעשות דבר שאסרוהו רבנן ..... מז
האם מצות אכילת פסח ואכילת קדשים היא רק על כזית או על כל הבשר ..... מז
איך סברו שעשה ידחה לא תעשה הרי עובר על הלאו לפני קיום העשה ..... מז
האם האיסור להניח גחלת על עצם משום הפסד קדשים הוא איסור תורה ..... מח
ביאור המחלוקת האם איסור הפסד קדשים שבהנחת הגחלת הוא איסור תורה ..... מח
מדוע לפי אביי קשה קושיית תוספות ..... מט
מדוע לא פירשו שמרבה עצם שאין בו כזית במקום שבירה ..... מט
קושיית הגמרא היא משום שהמשנה היא כרבי ..... מט
האם מוכח מכאן שאין איסור שבירה כשאין עליו כזית בשר ..... מט
האם מוכח מכאן שאין איסור שבירה אם בשעת שבירה אין עליו כזית בשר ..... נ
מדוע לפי רבי יוחנן לא קשה שיקלף הכל וישבור ..... נ
ביאור החשש של חשדי כהונה ועצלי כהונה לפי רש"י ..... נ
ביאורו של הערוך בחשדי כהונה ועצלי כהונה ..... נ
שיעור כביצה בטומאת אוכלים הוא לטומאת עצמם או לטמאות אחרים ..... נ
טומאת פיגול ונותר הוא גם אם אין כרת באכילתם ..... נא
קושיית הצל"ח מדוע לא שנינו במשנה שיוצא מטמא ..... נא
פיגול ונותר מטמאים אחרים ..... נא
האם פיגול ונותר דינם כראשון לטומאה או כשני לטומאה ..... נא
מדוע לא פירשו שקולף כדי שתעובר צורתו .. נא
מדוע יוצא לא יטמא במוקדשין מדין טריפה ..... נא
האם יוצא של קדשי קדשים מטמא ..... נא
ברמב"ם מבואר שרק ביוצא חוץ לבית לא גזרו טומאה ..... נב
הרמב"ם פסק לקולא רק בטומאת ידים ..... נב

פה:

באיזה אופן נאסר להוציא את הפסח מחבורה לחבורה ..... נג

ילקוט תוכן הביאורים פה: - פז: ביאורים

האם אסור להוציא מחבורה גם כשלא מניח בחבורה אחרת ..... נד
אסור להוציא מהבית וכן אסור להוציא מחדר לחדר ..... נד
איסור הוצאת הפסח הוא רק בליל ט"ו ..... נד
גירסת הרמב"ם 'תן חוצה' ..... נד
מכאן מוכח שבלי הנחה אין לה שם הוצאה .. נד
האם שנים שהוציאו פסח חייבים ..... נה
האם האיסור הוצאה הוא רק כשעוקר ממקום ד' ומניח על מקום ד' ..... נה
שיעור איסור ההוצאה הוא כזית ומה הדין כשהוציא שני חצאי זיתים בזה אחר זה ..... נה
המוציא בליל ט"ו שחל בשבת כזית פסח חייב גם משום שבת ..... נו
האם כשעקר ולא הניח נפסל ..... נו
שיטת הרמב"ם שפסח שני שיצא לא נפסל ... נו
אם הוציא פסח פסול פטור ..... נו
איך חייב על הוצאת הפסח הרי נפסל לפני שהניחו ..... נז
הרמב"ם פסק שהראשונים נטמאים גם אם לא גררו ..... נז
האם הוצאת רוב הפר מטמאה ..... נז
האם אגד כלי שמו אגד בפרים הנשרפים ובביכורים ..... נז
האם חתיכת בשר הפסח שיצאה מקצתה חוץ לבית נפסלת ..... אור החמה
מחלוקת הראשונים האם מדובר בהוצאה מירושלים או בהוצאה מהבית ..... נח
מהו מקום האגף, ומה דינו ..... נח
מחלוקת רש"י ותוספות במה נחלקו רב ורבי יהושע בן לוי ..... נט
האם בכל התורה האגף כלחוץ או כלפנים ... נט
האם מוכח מהסוגיא בנדרים מה דינו של האגף ..... ס
אם רוב המנין בבית הכנסת מצטרפים האנשים שבאגף ..... ס
האם שערי הר הבית קדושים בקדושת הר הבית ..... ס
מדוע השמיט הרמב"ם ששערי ירושלים לא התקדשו ..... ס
שני ביאורים בתירוץ הגמרא ..... ס
היכן כתב הרמב"ם ששערי העזרה התקדשו ושער ניקנור לא התקדש ..... סא
איך קידשו את מקום החומה ..... סא
מדוע גגות ועליות לא התקדשו ..... סא
מחלוקת הראשונים האם גגות של ירושלים התקדשו ..... סב
ביאורו של המנחת חינוך בדעת הרמב"ם .... סב
ביאורו של האור שמח בדעת הרמב"ם ..... סב
גגות ועליות אינם בכלל הבית ..... סג
קושיית התוספות איך אוכלים מעשר שני על האילן שבירושלים ..... סג
האם על נוף של אילן אוכלים קדשים קלים .. סג

פו.

בגלל שהיו הרבה מנויים עלו על הגג לומר הלל ..... סג
ההלל נאמר לשם שמים ..... סג
מכאן המקור לפתיחת הדלת באמירת 'שפוך חמתך' ..... סג
האם מה שפסח נאכל על השובע הוא מן התורה ..... סג
מדוע עליית קודש הקדשים יותר חמורה מקודש הקדשים ..... סד
התנאים נחלקו האם עליית קודש הקדשים יותר קדושה מקודש הקדשים ..... סד
חידושו של הצל"ח שעליית קודש הקדשים קדושה מחמת שהיא פתוחה לקודש הקדשים ..... סד
האם לשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש התקדשו ..... סד
פתיחה לירושלים לא מקדשת לאכילת קדשים קלים ..... סד
מחילות שפתוחות לעזרה קדושות רק לאכילת קדשי קדשים ..... סה
האם מחילות קדושות בקדושת הר הבית .... סה
מה דינם של מחילות שתחת העזרה ..... סה
מה דינה של מחילה שפתוחה לחול ולקודש .. סו
מה השייכות בין שני הדינים שאמר רבי יוחנן ..... סו
מרש"י משמע שמחילות שתחת העזרה שפתוחות להר הבית הן חול גמור ..... סו
האם בעליות של היכל חייבים משום טומאה ..... סז
מחלוקת הראשונים האם גגו של ההיכל קדוש ..... סז
מדוע עליות ההיכל קדושות וגגו לא קדוש ... סז
האם עליות בית הכנסת קדושות ..... סז
ביאור ספיקו של המרדכי בדין עליות בית הכנסת ..... סז
הגג קדוש להנחת כלי קודש ..... סח
מדוע ציירו את שושן הבירה ..... סח
מהו 'אמה של משה' ..... סח
מחלוקת רש"י והרמב"ם מדוע היו במקדש אמות שיתירות משל משה ..... סח
אם אי אפשר לצמצם מדוע לא חששו שלא בנו במידה הנכונה ..... סח
האם האומנים היו עוברים על איסור תורה של מעילה ..... סח
מדוע אי אפשר לומר שהחלונות קדושים בגלל שפתוחים לעזרה ..... סט
עובי החומה דינו כגגים ולא בטל לקרקע .... סט
מדוע עובי הבר שורא קדוש ..... סט
מדוע כתב הרמב"ם שחלונות ועובי החומה כלפנים ולא כתב שהוא דווקא בבר שורא ..... סט
ביאורו של הפרי חדש בדעת הרמב"ם ..... סט
ביאורו של המנחת חינוך בדעת הרמב"ם .... סט
ביאור נוסף בדעת הרמב"ם ..... ע
איך יתכן שחלונות ועובי החומה דינם כלפנים לענין הוצאת פסח ..... ע
מה דינם של חלונות בית הכנסת לענין צירוף אדם שנמצא שם למנין ..... עא
מלשון הגמרא נראה שמהחלונות והחומה של ירושלים לא קשה ..... עא
מחלוקת הראשונים האם רשאים להפוך פניהם או חייבים להפוך פניהם ..... עא
מחלוקת הראשונים האם המיחם צריך להיות באמצע ..... עב
מחלוקת רש"י והרמב"ם האם לשמש היה בשר פסח בפיו ..... עב
מדוע התירו לשמש ללעוס את הפסח כשיוצא ממקומו ..... עב
מחלוקת הראשונים במה ששנינו 'והכלה הופכת את פניה' ..... עב
איך מוכח שמשנתינו סוברת שפסח נאכל בשתי חבורות ..... עב
איך יתכן אכילה בשני מקומות הרי אסור להוציא מחבורה לחבורה ..... עג
מדוע לא מנה הרמב"ם את העשה 'בבית אחד יאכל' ..... עג
רק חבורה שאוכלת בזוית אחת קובעת את מקומה ..... עג
האיסור לאכול בשני מקומות הוא רק כשאכל בתחילה כזית ..... עג
מכאן מוכח שאיסור הוצאה הוא רק כשהתחילו לאכול ..... עג
איך התיר רבי שמעון לאכול בשני מקומות הרי עובר על איסור הוצאת הפסח ..... עג

פו:

איך התיר רבי שמעון לאכול בשני מקומות הרי הפסח לא נאכל בשתי חבורות ..... עג
מתי עוברים על איסור הוצאת פסח לרבי יהודה ולרבי שמעון ..... עד
האם האיסור הוצאה הוא דווקא כשמוציא לחבורה אחרת ..... עה
לפי רבי שמעון צריך לאכול את הפסח במקום שמוקף מחיצות ..... עה
ביאור המחלוקת האם דורשים את המקרא או את המסורת ..... עה
גם אחרי שאכלו כזית אסור להמשיך את אכילת הפסח בשני מקומות ..... עה
מדוע כשנסתלקה המחיצה אין אוכלים לפי רבי יהודה ..... עה
לפי רבי שמעון התחילו באיסור ..... עה
האם דין מחיצה זו הוא כדין מחיצות של שבת ..... עה
מכאן מוכח שאין איסור לנשים לאכול עם אנשים בלי מחיצה ..... עה
ביאור ספיקו של רב אשי ..... עו
שיטת הרמב"ם שאוסר בין אם נפרסה המחיצה ובין אם נפרצה המחיצה ..... עו
האם נפסל ביוצא כשנסתלקה המחיצה וכשנפרסה המחיצה ..... עו
איך יבואו לראות באכילת הכלה ..... עו
שני ביאורים ב'בעל השם אני' ..... עו
מדוע שאלוהו על ישיבתו במיטה ..... עז
במה צריך לשמוע לבעל הבית ..... עז
גם לבני ביתו הגדולים של בעל הבית צריך לשמוע ..... עז
ביאור הגירסא 'חוץ מצא' ..... עז
מדוע לא השיבם שקיבל את הכוס מיד כיון שבעל הבית הושיט לו ..... עז
ביאור המעשה ברבי שמעון שהלקה אורחים שסרבו לו לאכול אצלו ..... עח
כוס גדול מותר לשתות בשלש פעמים ..... עח
מתי צריך להפוך פניו כששותה ברבים ..... עח
מתי מותר לשתות בבת אחת ..... עח
שיטת רש"י והראב"ד בדין בני חבורה וכו' .. עח
שיטת רבינו חננאל והרמב"ם בדין בני חבורה ..... עט

פז.

לא שחט עליה בעלה אוכלת משל אביה .... עט
החידוש בהלכה רגל ראשון הוא שאם לא תברר את רצונה אינה אוכלת אצל שניהם ..... עט
יתום ששנינו שאוכל במקום שרוצה היינו כששאלו אותו בשעת שחיטה היכן יאכל ..... פ
החסרון בעבדות שאינו יכול להימנות על פסח ללא רשות רבו ..... פ
הטעם שחציו עבד וחציו בן חורין אינו אוכל משל רבו תלוי בדעת רבו ולא בעבד ..... פ
ביאור הטעם שאין דעת רבו להמנות את חלק הבן חורין ..... פ
מי שחציו עבד אינו יכול לאכול את הפסח אפילו שלא כדרך אכילתו ..... פ
ביאור המשנה לפי מחלוקת רש"י והרמב"ם אם למשנה אחרונה חציו עבד אוכל משל עצמו... פ
החידוש ביתום שאוכל כרצונו לאחר שהתחדש באשה שיש ברירה ..... פא
מה נתחדש בסיפא יותר מברישא ..... פא
מדוע צריכה האשה לדין ברירה ולא יועיל לה מינוי מדין זכייה שלא בפניה ..... פא
מחלוקת ראשונים אם יכולה לגלות דעתה לאחר השחיטה ..... פא
ביאור מהלך הסוגיא ..... פא
שיטת רש"י ..... פא
שיטת תוספות ..... פב
שיטת הרמב"ם לפי ביאור מהר"י קורקוס .... פב
שיטת הרמב"ם לפי ביאור הלחם משנה ..... פב
שיטת המאירי ..... פב
סיכום השיטות ..... פב
כיצד מרומזת הדרשה בפסוק ..... פג
הרמז בבית אביה ובית חמיה ..... פג
מעלת השלימות כשהיא בבית חמיה ..... פג
מדוע קודם הנישואים קוראת בעלי ולאחר הנישואים קוראת אישי ..... פג
הדמיון של ישראל בעולם הזה לכלה בבית אביה ..... פג
בפסוק זה רמוז שלא להרחיק יותר מדאי יצר אשה ותינוק ..... פג
עילם נחשבה שלא זכתה ללמד על שם דניאל ומרדכי שגרו בה ולא לימדו לאחרים ..... פג
דניאל שלא זכה ללמד לאחרים אין זה מחמת עונש ..... פד
הדיבור בתורה הוא המחבר ומאחד את כלל ישראל ..... פד
הדמיון של תורה לחומה ..... פד
הדמיון של תלמידי חכמים למגדלים ..... פד
ישראל סוברים שיש בהם תורה ותלמידי חכמים והקב"ה משיב ששדים אין לה ..... פד
ביאור מחלוקתם של רבי יוחנן ורבא לגבי בני בבל שלא עלו לארץ ישראל ..... פד
הדמיון של בתי כנסיות ובתי מדרשות למגדלים ..... פד
פירוש הפסוק המדמה את בחורי ישראל לנטיעות ..... פד
רש"י סובר שנטע הוא לשון של נטיעה צעירה ולכן פירש כאן נטיעות יונקות ..... פד
מהו אוגדות פתחיהן ..... פה
הטעם לפרש את הפסוק על יופי שמדבר על צניעות ..... פה
מדוע הוצרכה הגמרא ללמוד משני פסוקים... פה
חתן וכלה שהם מאלו ואלו כאילו נבנה ההיכל בימיהם ..... פה
כשבחורים מתים ושוב אין להעלות עליהם כאילו נבנה היכל בימיהם הרי זה כחורבן ההיכל... פה
אם כל הארבעה נביאים התנבאו בימי ארבעה מלכים או רק בימי עוזיהו ..... פה
החידוש בכך שחיו ארבעה נביאים בפרק אחד וגדול שבהם הושע ..... פה
האם אפשר לפרש את הפסוק כפשוטו שכאן הם דברי ה' הראשונים אל הושע ..... פה
האם הושע היה גדול במעלה או שהיה ראשון בהקדמת נבואתו ..... פה
הדמיון בין נבואת הושע לנבואת משה רבינו ..... פה
ביאור הגירסא שאמר הקב"ה חטאו ישראל... פו
סברתו של הושע שלא מועילה תשובה לאלו שאינם בנים ..... פו
מהיכן נלמד שהיה להושע להשיב לקב"ה שבניו הם ..... פו
טעמים לשלשת השמות שנקראו בהם ישראל ..... פו
המעלה שבבני האבות יותר מבנים למקום .... פו
סברתו של הושע שלא הזכיר זכות אבות .... פו
ביאור דברי הושע שהקב"ה יעביר את ישראל באומה אחרת ..... פו
השייכות להיותו של הושע ראשון לנביאים לחטאו, והדמיון שלו למשה רבינו ..... פז
החילוק מתשובתם של אברהם ויעקב שישראל ימחו על קדושת שמך ..... פז
הנישואים עם אשת זנונים היו רק בנבואה או במציאות ..... פז
מדוע נקראו בניו של הושע ילדי זנונים ולא תולים שנולדו ממנו ..... פז
מה היו גומרים בה ..... פח

פז:

ביאור המחלוקת מדוע נקראה בת דבלים .... פח
מעשי היחיד משפיעים על הכלל ..... פח
קריאת שם יזרעאל על שם העתיד שיזרעו בגולה ..... פח
מה הם דמי יזרעאל ומדוע נענש ההורג את יזרעאל ..... פח
מדוע בלידת הבת לא כתוב שילדה לו..... פח
פירוש הפסוק 'נשא אשא להם' ..... פח
סדר ילדי הושע ושמותיהם לפי סדר הגזירות ..... פח
מדוע נצטווה הושע לבדול מאשתו רק לאחר לידת שני בנים ובת ..... פח
במה היה שונה הושע משאר הנביאים שרק הוא נצרך ללמוד ממשה לבדול מאשתו ..... פח
ביאור תשובת הושע שיש לו בנים מאשתו... פט
מדוע מנו רק ארבעה קניינים ..... פט
לשון קניתי בעולמי מראה על חשיבות הדברים ..... פט
הצורך בארבעה קניינים ..... פט
עמד לבקש רחמים מלשון התאמצות בתפילה ..... פט
מתי הנהגה ברבנות מקצרת ימים ..... פט
מדוע הרבנות מקברת את בעליה ..... צ
לאיזו קבורה גורמת הרבנות ..... צ
ההוכחה מישעיהו לכל הנביאים שקיפחו בימיהם ארבעה מלכים ..... צ
מה הוא הלשון הרע שנאמרה על עמוס ..... צ
מה הם הרחמים שמוזכרים בשעת כעסו של הקב"ה ..... צ
היכן רמוזים בפסוקים הרחמים שבשעת הכעס ..... צ
החילוק בין רבי אלעזר לרבי יוסי בר רבי חנינא מהיכן ללמוד שהקב"ה זוכר רחמיו בשעת כעסו ..... צא
על אלו גרים נאמר שהגלה הקב"ה את ישראל כדי שיתווספו עליהם ..... צא
פירוש הפסוק 'אל תלשן עבד אל אדוניו' על לימוד התורה שלא כראוי ..... צא
למה רומז הפסוק בכותבו אביו ואמו והחילוק שביניהם ..... צא

ילקוט תוכן הביאורים פז: - פט: ביאורים

מדוע התחיל הכתוב בלשון עבד וסיים בלשון בן ..... צא
החידוש באיסור להלשין דווקא דור שחוטא במקלל אביו ..... צא
מהושע נלמד שאין להלשין את ישראל אפילו בדברים נכונים ..... צא
מה הוקשה לגמרא בפסוק 'צדקת פרזונו' שהוצרכה לדורשו שפיזר את ישראל ..... צב
כיצד ימנע הפיזור את כליון עם ישראל ..... צב
ביאור לשון 'יטפל' ..... צב
במה נשבע אותו המין ..... צב
באיזו מחשבה עסוקים אומות העולם על ישראל ..... צב
מה הם הדרך והמקום ..... צב
כיצד עומדים ישראל בגלות האחרונה אצל אדום וישמעאל ..... צב
החידוש בתוספות שהחברים שבאו לבבל הרשיעו גם את הכשדיים ..... צב
האם ישראל גלו לבבל או שפוזרו בין האומות ..... צב
המעלה של מקום עמוק ..... צב
מה היא הגאולה המוזכרת בכתוב ..... צב
המעלה ללימוד תורה בדיבור בלשון הקרוב לשל תורה ..... צג
מדוע בבל נקראת בית אמן ..... צג
התועלת בשיגור ישראל לבית אמן ..... צג
שלשת הסיבות שעבורם גלו ישראל לבבל כנגד שלשה תארים של ישראל ..... צג
גם בשעת כעס אין לגרש את האשה אלא רק לשולחה להיטיב מעשיה ..... צג
ביאור לשון מטעתן ..... צג
טעם לסדר הזכרת הדברים שחזרו למטעתן ... צג
הקב"ה אמר למשה במצרים ש'ישאלו' מהמצרים את כספם כיון שידע שיחזירו אותו ..... צג
היכן רמוז בתורה שפרחו האותיות באויר .... צג
פריחת האותיות היתה בנפש האותיות ..... צד
התורה שבעל פה פרחה מן הלוחות ומחמת כן כבדו נפלו ונשתברו ..... צד

פח.

מדוע ברא הקב"ה הרבה תמרים בבבל ..... צד
כיצד מועילים התמרים ללימוד התורה ..... צד
מדוע שאל עולא כמה תמרים נמכרים בזוז ... צד
שינוי לשונו של עולא אם בבלאי עוסקים בתורה או אינם עוסקים בה ..... צד
מה הוקשה לרבי אלעזר בדברי הפסוק ..... צד
העמים יבואו להשתחוות בהר ה' רק אם נקרא בית שאינו נאסר מדין נעבד ..... צה
ההיתר לדור המדבר להכנס לבית המקדש הוא רק לפי מה שנקרא בית ..... צה
כיצד מדויק בכתוב שיעלו דווקא לאלהי יעקב ולא לאלהי אברהם ויצחק ..... צה
ביאורים לחילוקי השמות שנתנו האבות להר המוריה ..... צה
עוד חילוק בין השמות שנקראו להר המוריה ..... צו
מי קרא בשמות האלו ..... צו
לאיזה מקום קרא יעקב בית אל ..... צו
גם יעקב קרא לבית המקדש החרב בשם הראוי לחורבן ..... צז
הלימודים מהדמיון של יום קיבוץ גלויות ליום בריאת שמים וארץ ..... צז
הדימוי לזמן קיבוץ הגלויות ..... צז
עוד דימויים של קיבוץ גלויות ליום בריאת שמים וארץ ..... צז
ביתום אין לדחות שרצה בשעת שחיטה ..... צז
מחלוקת אם החידוש בשה לבית שקטן לא צריך מינוי או שאפשר להמנותו שלא מדעתו ..... צז
איך אפשר לתת לקטן שאינו מנוי על הקרבן לאכול מהפסח ..... צח
מותר משום מצות חינוך ..... צח
אין איסור לאכול למי שאינו בתורת מינוי ... צח
אין איסור להאכיל פסח שלא למנויו ..... צט
יש גזירת הכתוב שמותר לקטן לאכול ..... צט
חלוק איסור שלא למנויו מאיסור שרצים ונבילות ..... צט
ספק דרבנן לקולא ..... צט
מה שמותר לגדול מותר גם לקטן ..... צט
כיצד נדחה איסור דאורייתא מפני מצות חינוך דרבנן ..... צט
פסקו של מהרי"ל דיסקין להקנות מצה לקטן שיפריש ממנה חלה בשבת ..... צט
קטן שלא הגיע לגיל חינוך אסור להאכילו בידים ..... ק
יתום ששחטו עליו אפוטרופסים יאכל ממי שרוצה גם אם שה לבית דאורייתא ..... ק
קטן יוצא ידי חובתו בפסח ולא צריך כשהגדיל לעשות פסח שני ..... ק
להמנות את בנו הקטן שאינו סמוך על שולחנו שלא מדעתו ..... ק
מדוע בעבד ושפחה כנענים אין חסרון של אכילה שלא למנויו ..... ק
מתי נחשבת שחיטתם למחאה ..... ק
מדוע יכולים עבדים למחות ..... ק
מה הוא שלא מדעתן ..... קא
חילוק בין הברייתא למשנה אם עבד של שני אדונים אוכל היכן שרוצה ..... קא
מה היא ההקפדה של שני האדונים ..... קא
אם דין עבד של שני שותפים תלוי בדין ברירה ..... קא
אין להקשות מסברא שהאדון מקפיד על החצי בן חורין ..... קא
ביאור התירוץ כאן כמשנה ראשונה כאן כמשנה אחרונה ..... קא
חילוק בין הברייתא למשנה אם חציו עבד אוכל משל עצמו או משל רבו ..... קא
אין לחוש במי שחציו עבד שהוא ימות קודם השחרור ונמצא עבד אוכל פסח ..... קא
כיצד נעשה חציו עבד וחציו בן חורין ..... קב
מדוע לא תיקנו שיתחלק ברווחיו עם רבו .... קב
גדר הקנין שיש לאדון בחציו עבד וחציו בן חורין ..... קב

פח:

איזו תקנה נעשתה לרבו ..... קב
שידחה העשה של פריה וריביה את הלאו של לא יהיה קדש ..... קב
דין הצד בן חורין במצות פרו ורבו ..... קג
אין החצי עבד יכול לשאת חציה שפחה ..... קג
מדוע לא נתיר לשפחה לחטוא ולהינשא לחצי עבד כדי להצילו מאיסור גדול ..... קג
מדוע אין תחילת הביאה נחשבת לזמן קיום המצוה ..... קג
העדיפות לכפות את האדון לשחרר מאשר לומר שהעשה ידחה את הלאו ..... קג
מדוע אין מורים לחצי עבד שימכור את חציו הבן חורין ..... קד
מדוע לא ישא ממזרת ..... קד
חיוב להוציא ממון מדין ערבות ..... קד
אין להביא ציווי לעבד מהכתוב פרו ורבו .... קד
חיוב אשה במצוות 'לשבת יצרה' ..... קד
כפיית האדון לטובת העבד לא נדחית מפני האיסור ..... קד
ביאור דברי הרשב"א שאין איסור לשחרר חצי עבד ..... קה
האם צריך האדון לכתוב שטר שחרור לעבד .. קו
לכפות אדון לשחרר חצי עבד שהוא סריס .... קו
המשחרר חצי עבדו אם הוא מזיק או גרמא .. קו
החידוש במשנה הוא דווקא בעבד ..... קו
הקרבן השני נשרף ולא מועילה השחיטה על תנאי ..... קו
הקדמת המשנה גדי לפני טלה ..... קו
מדוע מועילה שחיטת קרבן שאינו מבורר לשם מי נשחט ..... קז
כשרות העבד לשחוט על תנאי ..... קז
ציווי הרב באופן ששכח העבד שונה מהמקרים הקודמים ..... קז
הוכחה מהמשנה שאין השליח צריך להיות שותף בקרבן עם המשלח ..... קז
לא אמרו נפקא מינה שפטורים מלחזור ולהקריב בפסח ראשון ..... קז
ביאור שיטת הרמב"ם עם הבבלי שרק מלך ומלכה יאכלו מן הראשון ..... קז
משום שלום מלכות התירו למלך והמלכה לאכול רק ממה שנשחט ראשון ..... קח
המלך והמלכה נחלקו ברצונם להקריב מהמשובח אם הוא גדי או טלה ..... קח
מדוע אין לתרץ שהמשנה מדברת בהמנוהו זה אחר זה ובריייתא בהמנוהו כאחד ..... קח
מה שלח המלך לשאול את המלכה והמלכה שלחה לשאול את רבן גמליאל ..... קח
שיטת רבן גמליאל שאין ברירה וכיצד עישר כשבא בספינה ..... קט
רבן גמליאל עצמו יכל לאכול עם המלך והמלכה ממה שנשחט ראשון ..... קט
גנאי לדורו של רבן גמליאל שאינם בקיאים בדיני טומאה וטהרה ..... קט
הלטאה נמצאה שלימה ולכן נחשב פרכוסה כסימן לחיים ..... קט
כיצד טימאה הלטאה את כל הסעודה ..... קט
מדוע שאל המלך את המלכה והמלכה את רבן גמליאל ..... קט
לא מועיל רצונו של האדון שהעבד יזכה בקרבן ..... קט
כיצד יביא העבד קרבן עבור רבו לאחר תמיד של בין הערביים ..... קי
המיעוט באכילה שיש כשאוכל שלמים בתורת פסח ..... קי
לשון ההקנאה לעבד שאין זוכה בה האדון ... קי
מדוע צריך הרועה דווקא להקנות לעבד על מנת שאין לרבו רשות ..... קיא
עבד יכול להקריב פסח אף שאין לו קרקע .. קיא
אין הלכה כרבי נתן שאמר שאכילת פסחים אינה מעכבת ..... קיא
מדוע דיברה הברייתא דווקא על חמשה שנתערבו עורות פסחיהם ולא על פחות מכך ..... קיא
לאחר שנשרפו מקצתם אין לתלות שהבעל מום הוא זה שנשרף ולהתיר השאר ..... קיא
אינם יכולים להחמיר ולהביא פסח שני ..... קיא
קושיית החוות דעת שיבטל הפסח ברוב קרבנות כשרים ..... קיא
לצאת ידי חובה בשני אתרוגים שכלפי שמיא גליא איזה מהם כשר ..... קיב
מה הדין כשנמנו אחרים על הגדי וטלה .... קיג
חילוק בין המקרה במשנה למקרה בברייתא .. קיג
'מאן דמתני אברייתא' האם סובר שבאופן שבו דיברה המשנה עדיף שלא יזרוק ..... קיג
חילוק מחמת מה נוצר הספק איסור ..... קיג
חילוק בדברי הרמב"ם בעבד ששכח מה אמרו לו וחבורה שאבד פסחה ..... קיג
דעת העבד על מה שאמר רבו וכיון ששכח רבו אין כאן קרבן ..... קיג
אין זה נחשב כשוחט למנוייו ולשלא מנוייו ..... קיג
ביאור החסרון לפי הרמב"ם שמחמתו אין כל החמשה יכולים להביא פסח אחד ..... קיד
תנאי מועיל בקרבן פסח ..... קיד
אין לדחות שפסח שני קרב לאחר תמיד של בין הערביים ..... קיד
ביטול הפסח ברוב שלמים ..... קיד
רק לפי אביי יש להקשות שידחה עשה של פסח את העשה של השלמה ..... קיד
אין לחוש לאיסור צליית כבד על המעיים אם יתנה על הקרבן שיחשב כשלמים ..... קיד
אין לחוש שמחמת התנאי שיחשב כשלמים גורם לנותר במח שבעצמות ..... קיד

פט.

מה המעכב בחזה ושוק לשיטת הסובר שאין איסור באכילת פסח שלא למנוייו ..... קטו
מדוע אי אפשר לתת לכהן את דמי החזה ושוק ..... קטו
המעכב בנתינת חזה ושוק לכהנים הוא איסור על הבעלים לבטלם ברוב של שלמים ..... קטו
ביאור קושיית התוספות שיכול להביא כהן קטן ..... קטו
נתינת מתנות כהונה לכהן קטן ..... קטו
גירסת התוספות רי"ד שיביאו חמשה כהנים שלא עשו פסח בראשון ..... קטו
אין לחוש שיאכל תחילה את הפסח ואין מפטירין אחר הפסח ..... קטז
אין לחוש שיאכל את הפסח אחרון ותהיה אכילתו אכילה גסה שאינו יוצא בה ידי חובתו ..... קטז
מדוע היה צריך לשנות את הפסח יחד עם כל אלו הנאכלים עד עלות השחר ..... קטז
מדוע אין לחוש למיעוט בזמן אכילת מותר הפסח שמקריבו כפסח שאינו נאכל אלא בלילה .... קטז
האם מותר הפסח נאכל ליום ולילה כיון שכך דינו או משום שנשאר הדין שהיה בתחילת הקדשתו ..... קטז
מדוע אין במותר הפסח מיעוט באכילת קדשים מצד האנשים הראויים לאכול ..... קיז
מדוע מותר הפסח אינו נידון כקרבן שנשאר שעה אחת בלא בעלים ..... קיז
בדברי התוספות שאין צריך עקירה מפסח לשלמים כאשר יש אדם שצריך את הקרבן לפסח .... קיז
הטעם שאפשר למכור את מותר הפסח אף שהמוכר שלמיו לא עשה כלום ..... קיז
תירוץ קושיות התוספות שמדובר בקרבן של חבורה שנעשו טמאי מתים ..... קיז
פסח שנשאר בלא בעלים נפסל מחמת דיחוי ..... קיח
האם מותר הפסח נאכל לשני ימים או ליום אחד ..... קיח
שיטת התוספתא בזמן אכילת מותר הפסח ... קיח
מדוע לא יוכל לקנות שה על תנאי ולסמוך עליו ..... קיח
על שלמים ניתן לסמוך על ידי תנאי ולא יחשב לעבודה בקדשים ..... קיח
מדוע אינו נפטר מן הסמיכה משום שאינו יכול לסמוך ..... קיט
מדוע לא העמידו את הברייתא כשיטת הסוברים שנשים בפסח שני רשות ..... קיט
מחלוקת הסוגיות בדין הניתנים בזריקה שנתנן בשפיכה ..... קיט
ביאור תירוץ הגמרא במסקנא ..... קיט
מדוע נדחית הקרבת הפסח שהיא בכרת משום דינים שהם רק לכתחילה ואינם מעכבים ..... קיט
מדוע לא אמרו שהחילוק בין שלמים לפסח הוא בדין נסכים ..... קכ
מדוע אין השוחט פסח לחבורה ואמר להם ששחטו שלא לשמו יכול להתנות על הקרבן שיחשב כשלמים ..... קכ
במפקח על הגל אין עצה שיביא קרבן ויתנה עליו לשלמים ..... קכ
המשנה מדברת שישחוט לאחר שיעלה לירושלים ..... קכ
המעלה במי שהוא ראש לכל אחיו במינוי על הפסח ..... קכ
אם הודיע לשאר אחיו או לא ..... קכא
לזכות לאחר כשאינו יודע מי הוא הזוכה ... קכא
האם לבסוף מתברר שהאח הראשון מזכה לשאר האחים ..... קכא
אם יש להוכיח מכאן את שיטת רבי יוחנן בדין ברירה ..... קכא
יישוב סתירת הסוגיות ..... קכא
החידוש במשנה כשהמנה את כולם ..... קכב
מדוע שנינו שהראשון זכה בחלקו רק כשנכנס ראשו ורובו לירושלים ..... קכב
הראיה מדברי הברייתא ..... קכב
מצות חינוך בבתו ..... קכב
מי שאינו זריז לקיים מצוות הוא שפל ..... קכב
קשה שהרי כשנמשך לאחר השחיטה אין זריקת הדם לרצון הבעלים ..... קכב
מדוע לרבי שמעון אפשר לימנות ולהימשך עד שיזרק הדם והרי לשיטתו כל העומד ליזרק כזרוק דמי ..... קכב
דברי הירושלמי בביאור שיטת רבי שמעון ... קכג
מדוע כשנמשך לאחר השחיטה אין חסרון שנשחט לשלא מנויו ..... קכג
החידוש במשנה שחוזרת ונמנית עליו חבורה אחרת ..... קכג
הלכה כרבי יהודה שאין להימנות על פסח שכל החבורה הקודמת נמשכה ממנו ..... קכג
דרשת רבי שמעון מהכתוב מהיות משה .... קכד
השחיטה היא חלק ממצות הפסח ..... קכד
להימנות על הפסח באמצע שחיטתו ..... קכד
החידוש הנלמד מהכתוב במכסת נפשות .... קכד

פט:

כמה אנשים ועל מה הוא ממנה אותם עמו ..... קכד
האם משנתנו היא לפי הסובר שפסח נאכל בשתי חבורות ..... קכד
ביאור דברי הרמב"ם שרשאין ליתן לו חלקו אחר שיצלה ..... קכה

הטעם שאין הממנה יכול לאכול את הנשאר מחלקו עם מי שנמנה בתחילה ..... קכה
רמז להסכם ישששכר וזבולון ..... קכה
רמז לכך שאין זבולון מחסר מחלקו של ישששכר לעולם הבא ..... קכה
יחיד שידיו רעות אינו יכול לומר אטול חלקי ואצא ..... קכה
הוכחה שהמינוי על הפסח הוא על ידי דמים ..... קכה
לסלק מהחבורה מי שידעו בו מתחילה שידיו יפות ..... קכה
האם שייכת הטענה קיבלתם אותי גם בממנה אחרים ..... קכה
איך למדו מהמשנה שבידיו יפות רשאים לסלקו ולא דייקו להיפך ..... קכה
האם למסקנא יכולים לסלקו כשאינם אוכלים אלא כאחד מבני החבורה ..... קכו
מה היא טענתם של בני החבורה על הממנה אחרים ..... קכו
אין למכור לאחר חלק בשותפות ממונית משום דעות ..... קכו
מדוע אין השמש יכול לאכול חלקו ביחידות ..... קכו
הטובה שעושים בני החבורה לשמש ..... קכז
רק כשיש ריבוי דעות יכולים לסלקו שיאכל בחבורה אחרת ..... קכז
מדוע נקטה הברייתא 'חמשה' שעשו סיבורת ..... קכז
הטעם שיכולים לסלקו משום שקיבלוהו לתקן הזבח ..... קכז
לפי סברת הגמרא לעיל אין לפרש שחידוש המשנה הוא שיחלקו אפילו כשהתנו ..... קכז
התנאי שלא ליחלק מועיל גם על מה שלא פירשו כיון שהוא שלא לצורך ..... קכז
אם רשאים בני חבורה לחלוק כשכולם רוצים בכך ..... קכח
הטעם שאין בני חבורה רשאים ליחלק ..... קכח
יתכן שהחידוש בברייתא הוא שאפילו בידיו יפות יכולים לחלוק ..... קכח
לסלק משותפות מי שנמצאו ידיו רעות למלאכה ..... קכח
ביאור במדת אכילתם של רב פפא ורבינא .. קכח
רב הונא בריה דרב יהושע ורב פפא נחלקו מתי המנה את האחר עמו ..... קכח
החלוקה היא מכאן ולהבא ואין צריך לשלם על מה שכבר אכל יותר ..... קכט
כיצד שוה אכילת רבינא יותר ממאה אכילות של רב פפא ..... קכט
דיוק מהברייתא שיכול למכור את קרבן הפסח ..... קכט
הטעם שהממנה על חגיגתו המעות חולין ... קכט
מנין שיכול להמנות אחרים על חגיגתו ..... קכט
חטאת ואשם יותר פשוט שאי אפשר למוכרם ..... קכט
יישוב שיטת הרמב"ם שהמוכר שלמיו לא עשה כלום
אף שפסק שיש בהם דין נזיקין ..... קל
ביאור שיטת הרמב"ם שלא פסק כרבי יוסי הגלילי ..... קלא
כיצד מועיל כשנתערבו קדשים ליתן חלקו לחבירו
אף שמכירת קרבן לא מועילה ..... קלא
ביאור הלשון לא עשה 'ולא' כלום ..... קלא
האם לקרבן עולה או שלמים אין שווי דמים מכיון שאי אפשר למוכרם ..... קלב
חילוק בין הרישא לסיפא באלו מעות מדובר ..... קלב
מחלוקת תוספות והרמב"ם בדין המעות .... קלב
ביאור הדין שיפלו המעות לנדבה ..... קלב
מדוע קושיית הגמרא היא רק מאחר שלא עשה ולא כלום ..... קלב
אילו היתה מועילה המכירה האם המעות הקדש מן התורה ..... קלב
מדוע פירשה הגמרא בתחילה את הסיפא ... קלב
האם גם לרבי יוסי הגלילי לא מועילה מכירת קדשים קלים משום קנס ..... קלג
את מי קנסו שיהיו המעות נדבה ..... קלג
מדוע הקשתה הגמרא תחילה מדוע יפלו לנדבה ורק אחר כך מה הן 'כל שהן' ..... קלג
מדוע אין המקח בטל משום אונאה ..... קלג
הטעם שקנסוהו בתשלום היתר ..... קלג
הוכחה שאין המינוי על הפסח מקנה בעלות ממונית על הקרבן ..... קלג
בקרבן פסח התחדש בתורה שיש ברירה אף כשממנה לאחר שהקדיש ..... קלג

יא.

מדוע לאביי אין ללמוד מהכתוב 'לכל נדר' שקדשים קלים הם ממון בעלים ..... קלד
מדוע לא העמיד רבי אושעיא את המשנה כרבי יוסי הגלילי ..... קלד
מדוע אין להעמיד את המשנה בנתן לה כבש קודם שהוקדש בתנאי שיבוא עליה ..... קלד
מדוע לא ניתן להעמיד את הברייתא כרבי יוסי הגלילי ..... קלד
האם הברייתא מתישבת לשיטת רבי שמעון ..... קלה
לפי רבי יוסי הגלילי אינו יכול למכור אלא את טובת ההנאה שבקרבן ..... קלה
מדאורייתא מותר להנות מקדשים קלים קודם שחיטתם ..... קלה
כיצד מתיישבת קושיית הגמרא 'היאך הקדש חל על הקדש' לשיטת ר"י הגלילי ..... קלה
גדר השיור בקרבן פסח ..... קלו
האם נתרבו רק עופות חולין או גם עופות מוקדשין ..... קלו
מדוע לא למדו שעופות אסורין מכך שהוצרכו למעט את הנדור ..... קלו
גם לולא הקל וחומר צריכים ריבוי לעופות .. קלו
ביאור דברי הרמב"ם שלא חל אתנן בפסח משום שאינו שלו ..... קלז
הוכחה שמדאורייתא אין אדם אוסר דבר שאינו שלו אף שעשה בו מעשה ..... קלז
מדוע לא כתב הרמב"ם שדבר שאינו שלו לא נפסל משום שאינו יכול להקנותו ..... קלז
הדרשה הנלמדת כאן מן הכתוב מהיות משה והדרשה הנלמדת לעיל תלויות זו בזו ..... קלז
שיטת הירושלמי שהמעות יוצאות לחולין משום תנאי בית דין ..... קלז
מדוע אין לומר שפשטה קדושה גם במה ששייר ..... קלח
האם גם בשאר הקרבנות מועיל תנאי למוכרם ..... קלח
ביאור מחלוקת רבה ורבי זירא ..... קלח
מחלוקת ראשונים אם הלכה כרבי או כחכמים ..... קלט
האם אכילת מרור היא מצוה בפני עצמה ... קלט
גם אכילת מצה כל החג וביעור החמץ נחשבים להכשר קרבן פסח ..... קלט
מדוע צריך סברא שהמעות שבידו חולין מלבד הלימוד מהפסוק ..... קלט
מה יכול לקנות בדמים שקיבל מן המנויים .. קלט
מדוע כתב הרמב"ם שהשיור גם בפסח וגם במעות הפסח ..... קלט
מדוע לא שנינו במשנה שלא שוחטים על זב בעל שתי ראיות בפני עצמו ..... קמ
מחוסר כיפורים מביא קרבנותיו בערב פסח אחרי תמיד של בין הערבים ..... קמ
האם החידוש במשנה הוא שעשה של השלמה נדחה ..... קמ
גם אם לא הקריב כפרתו הפסח כשר ..... קמ
מה החידוש במה ששוחטים על טבול יום ומחוסר כיפורים ..... קמ

יב.

שוחטים על מחוסר כיפורים אע"פ שטעון טבילה ..... קמא
על בית דין סומכים שלא יעמדו משם עד שיכלו המעות שבשופר ..... קמא
מדוע יש חזקה גם כשהעשה של השלמה צריך להדחות ..... קמא
מדוע אי אפשר לברר אם יש ברירה ..... קמא
האם מוכח מכאן שדבר שאינו ראוי מדרבנן נחשב שראוי מהתורה ..... קמא
מדוע שוחטים על מחוסר כיפורים ..... קמב
האם מה שאין שוחטים על טמא שרץ הוא משום שלא ראוי לאכילה ..... קמב
מדוע הביאו שני פסוקים להוכיח שלא שוחטים על טמא שרץ ..... קמב
מדוע משה לא אמר לטמאים שיזו ויטבלו ויעשו פסח ..... קמב
שני ביאורים בשיטת הרמב"ם שטמא מת שהזה וטבל אינו יכול להקריב פסח ..... קמג
איזה טמא פטור מכרת גם אם הזיד בשני .. קמד
האם קרבן פסח דינו ככל הקרבנות שלפי הרמב"ם טמא מת לא מביאם ..... קמד
השגת הראב"ד על הרמב"ם איך למדו שאר טמאים מטומאת מת ..... קמה
תירוצם של האחרונים שהרמב"ם פסק שאין שוחטים מדרבנן על טמא שרץ ..... קמה
תירוצו של הצל"ח ..... קמה
תירוצו של חידושי רבינו חיים ..... קמו
תירוצו של האבן האזל ..... קמו
איך תתפרש הסוגיא ביבמות לשיטת הרמב"ם ..... קמז
שיטת הרמב"ם שציבור טמאי שרץ אינם עושים בטומאה, אבל אוכלים בטומאה ..... קמז
קושיית האחרונים על הרמב"ם ממה שמטמאים אחד בשרץ ..... קמח
מדוע לא אמרו שהחידוש הוא שאין חוששים שיראה ויסתור ..... קמח
מדוע לא הקשו על משנתנו שפשוט ששוחטים בשמיני ..... קמח
מדוע שנינו חידוש זה בזבה ולא בזב ..... קמט
בדברי רש"י שאונן הוא רק כל זמן שהמת לא נקבר ..... קמט
ביאור בדברי רש"י שאונן הוא רק לפני קבורת המת ..... קמט
ביאור נוסף בדברי רש"י שאונן הוא רק לפני קבורת המת ..... קנ
רש"י לשיטתו מוכרח לחדש שרק לפני הקבורה הוא אונן ..... קנ
שלש שיטות בראשונים מדוע חלוק אם מת קודם חצות או אחרי חצות ..... קנ

יג.

שני ביאורים מהו 'מפקח את הגל' ..... קנא
גירסת הרמב"ם היא 'אין שוחטים עליהם' ... קנא
האם לא שוחטים על אונן לאחר קבורה בפני עצמו ..... קנא
שני ביאורים איזה פסול אירע להם ..... קנא
ביאור דברי התוספות שתולים שמת לפני כן כיון שנמצא מת ..... קנא
לפי הרמב"ם לא קשה קושיית התוספות .... קנב
שיטת הרמב"ם בדין חבוש בידי עכו"ם ..... קנב
מכאן מוכח שחרץ לחומת בית פאגי הוא חרץ לירושלים ..... קנג
מדוע לא נחייב המפקח על גל ארוך בפסח שני משום שלא ראוי לאכילה ..... קנג
מדוע לא יהיה דינו כספק טומאה ברשות היחיד שטמא ודאי ..... קנג
מדוע בגל ארוך לא מעמידים אותו בחזקת חיוב ..... קנג
מדוע לא מביא פסח שני בתנאי שאם הוא פטור מקדישו לשלמים ..... קנג
האם לפי רבי יהודה פסול בדיעבד כששוחט על היחיד ..... קנד
האם צריך שכל אחד מהחבורה יוכל לאכול כזית ..... קנד
מדוע לא כתבו התוספות על המשנה שרבי יהודה מודה ..... קנה
האם צריך שיוכלו לאכול את כל הפסח .... קנה
מדוע לא אמרו שמכאן נלמד שיחיד לא מכריע ..... קנה
שני ביאורים בדינו של רבי שמעון שנאסר לשחוט פסח בבמת יחיד ..... קנה
האם הלאו של 'לא תוכל' וגו' הוא רק בפסח או בכל הקרבנות ..... קנו
האם הלאו של 'לא תוכל' וגו' נוהג גם בזמן הזה ..... קנז
האם נאסרה העלאת פסח על במת יחיד .... קנז
מדוע כל ישראל נכנסים בשער אחד ..... קנז
מדוע לא נאסר צירוף של נשים עם אנשים כמו בזימון ..... קנז

יג:

ביאור שיטת רבי יהודה שעושים את הנשים טפילות לאחרים ..... קנז
שיטת הרמב"ם שנשים בשני רשות ושוחטים עליהן בפני עצמן ..... קנח
מה החידוש לפי שיטת הרמב"ם במה שנעשות טפילות לאחרים ..... קנח
גם לשיטת הרמב"ם יתכן שרבי שמעון אוסר לשחוט על נשים גם בחול ..... קנט
האם יש לפטור נשים מפסח מחמת שהזמן גרמא ..... קנט
האם רבי יהודה סובר כרבי ..... קנט
מדוע צריך פסוק למעט קטן ..... קנט
מדוע לא ממעטים קטן מ'איש' ..... קס
בדברי הרמב"ם שלא שוחטים על הקטנים לפי שאינם בני דעת ..... קס
רבי שמעון נחלק בשני דינים עם רבי יהודה ..... קס
מדוע אי אפשר לומר שאין קטן זוכה מ'איש שה לבית אבות' ..... קסא
ביאור הדין שאין קטן זוכה ..... קסא
מדוע פשוט לגמרא שרבי שמעון לא העדיף ללמוד מ'באחד' לאסור במות ..... קסא
מנין לגמרא שרבי שמעון סובר כרבי יוסי ... קסב
מדוע בסוגיא בקידושין לא תירצו כמו בסוגייתנו ..... קסב
הוכחה לשיטת הרמב"ם שגם אם נשים בשני רשות הן מביאות אותו בפני עצמן ..... קסב
מקור נוסף שגרים מדקדקים במצוות יותר מישראל ..... קסב
מחלוקת הראשונים האם מצות מרור היא מצוה בפני עצמה ..... קסב
מדוע אונן טובל כשאוכל פסחו ומה דינו של מחוסר כיפורים ..... קסג
האונן טובל בלילה ..... קסג
מהתורה הוא אונן רק ביום המיתה אע"פ שהמת לא נקבר ..... קסג
מדוע אם לא נקבר אוכל בלילה הרי אם נקבר בלילה לא אוכל ..... קסג
האם שמע שמועה קרובה או שמועה רחוקה ..... קסג

יג.

האם הגר צריך לטבול פעם נוספת לפני שאוכל קדשים ..... קסג
האם אונן אסור בקדשים ביו"ט ..... קסד
גם אם העמידו דברים ידחה האיסור מפני העשה של פסח ..... קסד
האם אונן הותר באכילת קדשים בליל פסח והאם צריך טבילה נוספת בבוקר ..... קסד
מדוע לא אמרו שפסח זו מצוה עוברת ..... קסד
האם גזרו בגר לאוסרו בכל הקדשים ..... קסה
דיני גר לענין פסח ..... קסה
קושיית תוספות מדוע ערל ישראל טובל .... קסו
תירוצו של התוספות יום טוב שטובל כדי להטהר לרגל ..... קסו
תירוצם של האחרונים שכל ערל שמל טובל ואוכל קדשים ..... קסו
תירוצו של הצל"ח ..... קסו
מדוע ערל עושה פסח לפני שטובל ..... קסז
מדוע ערל לא עושה פסח עד שימול ..... קסז
שני ביאורים בהזאה שלא דוחה שבת ..... קסז
שני ביאורים באיזה איזמל העמידו דבריהם ..... קסח
מדוע יש דברים שהעמידו חכמים דבריהם במקום כרת ויש דברים שלא העמידו דבריהם ..... קסח
מחלוקת הראשונים בטבול יום של בעל קרי האם לפי הברייתא משתלח מן התורה ממחנה לויה ..... קסט
יישוב קושיות תוספות על רש"י ..... קסט
שיטת הרמב"ם בביאור הסוגיא ..... קע
מדוע לא נקטה הברייתא טבולי יום של טמאי מגע ..... קע
לפי שיטת רש"י מדוע לא הותר לפני טבילה ..... קע
מדוע אם לא היו חכמים מעמידים דבריהם היה אסור להיכנס למחנה לויה ..... קעא
מדוע לא התירו לטבול יום להיכנס לעזרת נשים מחמת שהותר לצרעתו ..... קעא

יד:

מדוע בודקים לפסח ואין בודקים לתרומה .. קעא
שלש שיטות מתי הותר בית הפרס ..... קעא
שלש שיטות בדיני הבדיקות המתירות בבית הפרס ..... קעב

אהח 19/06/2018

אהיה 19/06/2018

ילקוט תוכן הביאורים צב: - צה: ביאורים

מדוע בית הפרס שנידש טהור ..... קעב
האם דישה מתירה רק לעושה פסח ..... קעב
מדוע התנא שנה במשנה שתי בבות ..... קעג
ביאור שאלת התנא 'למה נאמר טמא' וכו' .. קעג
מה החידוש בדין של דרך רחוקה ..... קעג
הוכחת התוספות שמשנתנו סוברת ששוחטים על טמא שרץ ..... קעג
שיטת רש"י בביאור המשנה ..... קעד
שיטת הרמב"ם בביאור המשנה ..... קעד
ביאור המחלוקת האם כשזרק על מי שהיה בדרך רחוקה לא הורצה ..... קעד
הוכחת רב נחמן היא רק אם שוחטים על טמא שרץ ..... קעד
מדוע לא תירצו שלא בא בסוסים ופרדים ... קעה
מנין שהמשנה לא סוברת שמי שחוץ לעזרה דינו כמי שהיה בדרך רחוקה ..... קעה
מסוגייתנו קשה על הרמב"ם שסובר שמספיק שהיה בדרך רחוקה בתחילת זמן השחיטה ..... קעה
איך נכלל במשנה מזיד ואונן ..... קעה
מה דינו של מי שמת לו מת קודם חצות .. קעה
רב נחמן הוכיח שלא יתכן שאונן נכלל במשנה ..... קעו
האם משנתנו היא גם כשיטת רבי ..... קעו
מסוגייתנו קשה על הרמב"ם שחילק בין טמא ודרך רחוקה לשוגג ואונס ..... קעו
תירוצם של הלחם משנה והברכת הזבח .... קעו
תירוצם של הצל"ח והברכת אברהם ..... קעו
תירוצם של המרכבת המשנה והמשיב נפש .. קעז
תירוצו של הגרי"פ פערלא ..... קעז
מדוע לא קשה על רב ששת משאלת המשנה 'למה נאמר דרך רחוקה' ..... קעז

צג.

שתי גירסאות בברייתא ..... קעח
אפשר ללמוד ממה שנאמר בתורה דרך רחוקה שאם זרק לא הורצה ..... קעח
תירוץ לקושיית תוספות מנין לרבי עקיבא שאין שוחטים על טמא שרץ ..... קעט
תירוץ נוסף לקושיית תוספות הנ"ל ..... קעט
מחלוקת רש"י ותוספות בביאור שאלת הגמרא על טמא ..... קפ
לפי הסובר שאין שוחטים על טמא שרץ האם יתכן לומר עליו שפטור מכרת ..... קפ
שיטת תוספות והראב"ד שמהמשנה לא מוכח שאם זרק הורצה ומדובר גם על טמא ..... קפא
שיטת רש"י שבמשנה מדובר רק על דרך רחוקה וגם מוכח ממנה שאם זרק הורצה ..... קפא
שיטת בעל המאור כתוספות ומטעם אחר ... קפא
מדוע לפי עולא לא קשה מה החידוש בפטורו של דרך רחוקה ..... קפב
לפי רש"י יתכן שיש חידוש שפטור מכרת על מה שהרחיק עצמו ..... קפב
לפי תירוצם של תוספות נחלקו התנאים מדוע נאמר דרך רחוקה ..... קפב
האם לפי הרמב"ם מיושב מדוע צריך פסוק לפטור דרך רחוקה ..... קפב
גירסת רבינו חננאל שהברייתא הראשונה יכולה לסבור שנשים בשני רשות ..... קפג
מדוע ברייתא אחת מנתה שוגג ומזיד וברייתא שניה לא מנתה אותו ..... קפג
מי שעשה את השני האם נפטר מכרת לפי נתן ..... קפג
מי שעשה את השני האם נפטר מכרת לפי רבי ..... קפד
ביאור שיטת רבי ששני רגל בפני עצמו .... קפד
איך אמר עולא לשלחו לדרך רחוקה אם לא מתקן בשני את הראשון ..... קפה
נשים שהזידו בראשון יפטרו מכרת ע"י השני אע"פ שהוא רשות ..... קפה
ממה שפטורים על השני מוכח שפסח שני אינו רגל בפני עצמו ..... קפה
האם לפי רבי חנניא פסח שני הוא גם תשלומים ..... קפו
ביאור הסוגיא להשיטות שלרבי נתן אם עשה את השני נפטר מכרת, ולפי החולקים ..... קפו

צד.

האם לרב יהודה דרך רחוקה דומה לטמא... קצג
מי שבא בסוסים ובפרדים ולא עשה הפסח האם חייב כרת ..... קצג
האם יש מצוה לעלות לרגל דווקא ברגליו ולא במרכבות ובסוסים ..... קצג
מי שאינו בדרך רחוקה והוא אנוס מלהגיע לירושלים האם חייב לעשות פסח ראשון ..... קצד
האם שיעורו הגשמי של העולם הוא ששת אלפים פרסה ..... קצד
האם כדור הארץ הוא עגול ..... קצד
האם למסקנא שיעור מהלך אדם מעלות השחר עד הנץ החמה הוא ה' מיל ..... קצד
מהו השיעור של חמשת מיל ..... קצד
מה השיעור לרבי יהודה בין שקיעת החמה לצאת הכוכבים ..... קצה
כמה הוא שיעור מיל ..... קצה
החילוק בין הזמן שמעלות השחר עד הנץ החמה לבין הזמן שמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים ..... קצו
מהיכן נלמד שהשיעור מעלות השחר עד הנץ החמה הוא ד' מיל ..... קצו
פירוש לפי דברי הגמרא לדברי יוסף לאחיו ..... קצו
פירוש לפי דברי הגמרא לדברי תרגום יונתן בן עוזיאל ..... קצו
האם ניתן לחלק בשיעור הליכת האדם בין דורות הראשונים לדורות האחרונים ..... קצז
האם השיעור של אחד מששים הוא שיעור מדויק ..... קצז
האם אליהו המוזכר כאן הוא אליהו הנביא .. קצז

צד:

האם נבוכדנצר היה מזרעו של נמרוד הרשע ..... קצז
האם המרחק מארץ ישראל לרקיע הינו גם חמש מאות שנה ..... קצז
ביאור דעת רש"י במחלוקת חכמי ישראל עם חכמי אומות העולם ..... קצז
ביאורים נוספים במחלוקת זו ..... קצז

מדוע לפי רבי נתן הפסוק סיים שחייב כרת משום שלא הקריב במועדו ..... קפז
מדוע הגמרא לא פירשה שהתנאים נחלקו בהזיד בראשון ועשה את השני ..... קפז
שיטת הרמב"ם שטמא או דרך רחוקה פטורים מכרת גם אם הזידו בשני ..... קפז
ביאור שיטת הרמב"ם שטמא ודרך רחוקה שהזידו בשני פטורים מכרת ..... קפח
האם טמא שרץ או טמא מת בטומאות שנזיר אינו מגלח שהזידו בשני חייב כרת ..... קפח
משמעות הניקוד על ה' של רחוקה ..... קפט
ביאור הלשון 'לפיכך' נקוד על ה' ..... קפט
האם שיעור המרחק הוא מן המודיעים לירושלים או לעזרה ..... קפט
האם שהייתו בדרך רחוקה הוא בנץ החמה או בחצות היום ..... קפט
האם בשקיעת החמה אין זה זמן זריקה או שאין זה זמן שחיטה ..... קצ
מדוע אין מחשבים את שיעור המרחק מלאחר חצות ..... קצא
אם היה רחוק ט"ו מילין מירושלים ומיהר והגיע בתוך הזמן אם נפטר מלעשות קרבן פסח ... קצא
האם דין דרך רחוקה נקבע בזמן מסוים או נמדד בכל שעה לפי המרחק בו הוא נמצא ..... קצא
מדוע לא חישבו את שיעור מרחק ההליכה בין עלות השחר להנץ החמה במציאות ..... קצא
ביאור מחלוקת עולא ורב יהודה ..... קצא
ביאור דעת רב יהודה ..... קצב
מדוע פסק הרמב"ם כעולא ..... קצב
במה נחלקו עולא ורב יהודה ..... קצב
למאן דאמר שוחטין וזורקין על טמא שרץ האם מחויב לשחוט ..... קצב
הטעם שלא הקשה רבה על עולא מטבול יום ..... קצב
האם טבול יום נכלל בדין אין דרך רחוקה לטמא ..... קצג
ביאור הדין שאין דרך רחוקה לטמא ..... קצג
מהיכן נלמד ששוחטין וזורקין על טמא שרץ ..... קצג

צה.

מדוע לא נשנתה משנה זו במגילה גבי אין בין וכו' ..... רג
איסור הוצאה של בשר הקרבן בפסח שני אינו ניתק לעשה ..... רג
איסור הוצאה הנוהג בפסח שני ..... רג
מה נחשב לחילוק ששיירה המשנה ..... רג
ראיה לשיטת רש"י שבערב פסח עובר על בל יראה ..... רד
שיטת רש"י מתי יש איסור חמץ בפסח שני .. רד
סיפור יציאת מצרים בפסח שני ..... רד
סיכום החילוקים וההשוואות שבין פסח ראשון לפסח שני ..... רד
הלל בפסח שני שלא נעשה בעשרה ..... רד
דין אכילת צלי קודם לדין דחיית השבת ..... רד
אם דחיית השבת בפסח שני תלויה בדין קרבן ציבור ..... רה
מדוע לא שנתה המשנה ששניהם שוים בכך שטעונים לינה ..... רה
שיטת הרמב"ם שמהכתוב 'ככל חקת הפסח' מרבים כל המצוות ..... רה
הגדרת מצוה שבגופו תלויה בכך שהיא מעכבת ..... רה
שיטת רש"י מה נחשב למצוות שעל גופו .... רה
מדוע לא לומדים מצוות שבגופו מהכתוב 'לא ישאירו' שהוא מוקדם בפסוק ..... רה
כיצד דרשו בגמרא לרבות ולמעט את המצוות שלא על גופו ..... רה
מה דורש איסי בן יהודה מהכתוב 'לא ישאירו' ..... רו
לשיטת רבנן אין להקשות מה ילמדו מהכתוב 'לא ישאירו' ..... רו
כפילות איסור שבירת עצם בפסח שני ..... רו
לשיטת רבנן האם בפסח שני אסור לשבור עצם שיש בה מוח ..... רו
הצורך בלימוד על איסור שבירת עצם שיש בה מוח בפסח שני ..... רז
מהו הדין שלא שוחטים פסח שני על היחיד .. רז
לדעת כולם יש להדר שלא לשחוט את הפסח על היחיד ..... רז
מדוע מטמאים אחר עם היחיד בטומאת שרץ ..... רז
משמעות בלשון הפסוק שבדיעבד שוחטים פסח שני על היחיד ..... רח
מחלוקת רש"י ותוספות אם בדיעבד שוחטים על היחיד ..... רח
סברא לדמות פסח שני לפסח ראשון לגבי איסור בל יראה ..... רח
שיטת רש"י שהשבתת השאור אינה מצוה גמורה ..... רח
איסור ההוצאה ניתק לעשה של החזרה ולא לעשה של שריפה ..... רח
איסור הוצאת הבשר ניתק לעשה ואינו נידון כלאו שקדמו עשה ..... רח

צה:

מדוע נחשב האיסור להוציא מבשר הפסח החוצה כניתק לעשה ..... רח
שיטת הרמב"ם שלוקים על בל יראה ובל ימצא אם עשה מעשה ..... רט
מצות תשביתו נלמדת מערב פסח בגזירה שוה לכל הפסח ..... רי
איסור בל יראה נחשב ניתק לעשה אף שכולל שני לאוין ..... רי
איסור בל יראה נחשב ניתק לעשה אף שכולל גם נשים שאינן מצות בעשה שהזמן גרמא ..... רי
שיטת תוספות שבפסח שני הלאו של בל יראה ניתק לעשה ..... רי
לאו הניתק לעשה כאילו לא עבר איסור או שמתקן רק את העונש ..... רי
גם איסור אכילת הבשר מבושל נוהג בפסח שני ..... רי
שיטת רש"י שאיסור בל יראה נוהג בערב פסח משש שעות ומעלה ..... רי
אמירת הלל בבית הכנסת בליל פסח ..... ריא
לימודים להצריך אמירת הלל בליל פסח .... ריא
כיצד נלמד מהפסוק שבליל פסח שני אין אומרים הלל ..... ריא
פסח שני נידון כקרבן ציבור ..... ריא
הלימוד שאומרים הלל בשעת עשיית הפסח ..... ריא
חילוקים בסוגיות בגמרא במשמעות הפסוק 'כליל התקדש חג' אם היא רק ללילה או גם ליום ..... ריא
אין למעט אמירת הלל בפסח שני מחמת שהיא מצוה שלא על גופו ..... ריא
מדוע אין אומרים הלל בשעת אכילת הפסח או מצה ..... ריב
אין לברך שהחיינו על אמירת הלל ..... ריב
מדוע סיימה הגמרא שגם בנטילת לולב אומרים הלל ..... ריב
שיטת התוספות שפסח שני דוחה את השבת נלמד מהכתוב 'ככל חוקת הפסח' ואין בו חיוב כרת ..... ריב
מחלוקת תנא קמא ורבי יהודה תלויה אם טומאה הותרה בציבור או דחויה ..... ריב
איזו טומאה דוחה מעשיית פסח שני ..... ריב
שיטת רבי יוחנן שהלכה כסתם משנה שפסח שני הוא רגל בפני עצמו ..... ריב
מה היא הלינה שחייב המקריב את הפסח ... ריג
האם טעונים לינה בפסח כל השבעה ימים ... ריג
במה מקיימים מצות שמחה בחג ..... ריג
עולת ראייה אינה חיוב ביום טוב כיון שיש לה תשלומין ..... ריג
חילוק בין שני התירוצים בתוספות בסוכה וחילוקם מהתירוץ בתוספות כאן ..... ריג
מצות לינה היא כל הלילה ולא רק מקצתו ... ריג
מהיכן למדו רבנן שפסח שני טעון לינה ואם רבי יהודה הוצרך למעטו משום שדינו כשאר קרבנות ..... ריד
מה הצד שפסח שני טעון לינה שהוצרך רבי יהודה לדרוש פסוק למעטו ..... ריד
החידוש בתוספתא שביום הקרבת פסח שני מותר בהספד ..... ריד
היכן הוא בית פגי ..... ריד
דין לינה נכתב דווקא בפרשת היתר במות ... רטו
פסח שני אינו מחייב בלינה כדין שאר קרבנות ..... רטו
שיטת רבי יהודה בפסח שני אם הוא תשלומין ואם יש בו כרת ..... רטו
חיוב לינה ביום השמיני של סוכות ..... רטו
שיטת הרמב"ם שפסח שני טעון לינה ..... רטו
הסוגיא בסוכה סוברת בשיטת רבי יהודה שפסח שני אינו טעון לינה ..... רטו
במה נחלקו התנאים בדעת רבי יהודה אם פסח שני טעון לינה ..... רטז
אין להתיר לזבים לאכול מפסח שבא בטומאה מדין הואיל ואישתרי ..... רטז
מדוע לא שנתה המשנה מצורעים עם זבין וזבות ..... רטז
זבים שאכלו מפסח הבא בטומאה פטורים רק מכרת או גם ממלקות ..... רטז
באיזה איסור לאו עוברים הזבים והזבות שאוכלים מפסח הבא בטומאה ..... רטז

שיטת הרמב"ם בטמא שרץ שמותר לאכול פסח הבא בטומאה ..... ריז
מדוע פסק הרמב"ם שטמאי מתים שנכנסו להיכל בפסח הבא בטומאה פטורים ..... ריז
דין זבים שנכנסו להיכל בפסח הבא בטומאה ..... ריז
חילוק בין ספיקו של רב יוסף למחלוקת רב ושמואל גבי ביאה שניה של כהן ביפת תואר ..... ריז
דבר שהותר לגמרי מותר להמשיך בו ..... ריז
מלבד האיסור להכנס להיכל בטומאה יש עוד איסור להכנס בו ללא צורך ..... ריז

עו.

דין זבים ומצורעים באכילת אימורי פסח הבא בטומאה ..... ריח
איסור זרות באכילת קדשים ..... ריח
הוכחת אביי מדברי רב יוסף ..... ריח
מספיקו של רבי זירא מוכח שגם בזמן הבמות יש דין להקטיר על המזבח ..... ריח
אין לומר [אוצר החכמה] פסח מצרים מה שהיה כבר היה ..... ריח
מה עשו עם השויסקי ..... ריח
במה נחשבו המשקוף והמזוזות למזבחות .... ריח
זריקת הדם בפסח מצרים התחדש בה דין נתינה על המשקוף מלבד דין זריקת הדם שבקרבנות ... ריט
איסור חמץ בפסח מצרים ..... ריט
האם יש חילוק בין פסח מצרים לדורות לגבי הקרבה בשלש כיתות ..... ריט
המשנה שנתה רק חילוקים שיש בהם חידוש לדורות ..... ריט
חילוק בין פסח מצרים לפסח דורות לגבי מקחו בעשור ..... ריט
חילוק בין פסח מצרים לפסח דורות לגבי לינה במקום האכילה ..... ריט
חילוקים נוספים בין פסח מצרים לפסח דורות ..... רכ
חילוק לענין שחיטת פסח מצרים רק למי שנמנה על בית אבות ..... רכ
מלשון המשנה מוכח שישנם חילוקים נוספים ..... רכ
דינים שנאמרו רק בפסח מצרים אם מותר לעשותם בפסח דורות ..... רכ
מה הוא המקח שצריך לעשות בעשור ..... רכ
מקחו בעשור האם הוא דין בקרבן או ציווי על הבעלים ..... רכ
ביקור קודם הקרשת הקרבן או רק אחריו .... רכ
מהו החיפזון שצריך לאכול בו את פסח מצרים ..... רכא
בפסח דורות שאין בו משחית לא נאמר ציווי להזאות את הדם על המשקוף והמזוזות .... רכא
מדוע ממעטים מהכתוב 'הזה' שפסח דורות אין מקחו בעשור ..... רכא
מקחו בעשור בפסח דורות ..... רכא
בפסח מצרים הקדים הכתוב משיכה ללקיחה ..... רכא
תיבת 'מועדו' מרמזת שבפסח דורות אין מקחו בעשור ..... רכב
הדין שקרבן תמיד טעון ביקור נלמד מפסח מדבר ..... רכב
זמני הביקור ..... רכב
אם הביקור מעכב בדיעבד ..... רכב
מדוע הוצרכו ללמוד מדברי בן בג בג שפסח דורות טעון ביקור ..... רכג
האם יש דין ביקור בשאר הקרבנות ..... רכג
אין להשוות דיני פסח דורות לפסח מצרים מחמת הכתוב 'ככל חוקותיו' ..... רכג
קרבן פסח של נשים אינו טעון ביקור ..... רכג
כוונת החתם סופר שיש ביקור בפסח שני ... רכג
מה מיעט הכתוב קודם שנאמרה פרשת פסח שני ..... רכד
ביקור בפסח דורות ..... רכד
הכרח שאם אין מקחו בעשור לא נאמר בו דין ביקור ..... רכד
שיטת הרמב"ם שהשמיט דין ביקור בפסח דורות ..... רכד

עדיף שלא למעט מהכתוב את פסח שני .... רכה
איסור ערל באכילת פסח ..... רכה
איסור אכילת פסח לערל גם בלא מצה ומרור ..... רכה
ביאור 'המרת דת' ..... רכה
על מי נאמר איסור אכילת מומר בפסח ..... רכו
המרת דת במעשר ובתרומה ..... רכו
המרת דת בקדשים ..... רכו
מה הצורך בצריכותא בשני דינים נפרדים .... רכו
מהי מאיסותו של הערל ..... רכו
ערל המבעט במילה לדעת כולם הוא מאוס .. רכו
שיטת הרמב"ם והראב"ד במילת עבדיו וטבילת אמהותיו בפסח דורות ..... רכו
לימוד מהכתוב 'ועבדת' לאיסור שבירת עצם בפסח דורות ..... רכו
סדר קושיות הגמרא ..... רכז
אין למעט מהכתוב 'ממנו' פסח שני ..... רכז
הכתוב 'אותו' ממעט פסח דורות מחיפזון ולא פסח שני ..... רכז
מהחיפזון שנאמר רק במצרים לומדים לראשית דרך עבודת ה' ..... רכז

עז:

מדוע לא שנתה המשנה שפסח מצרים אין נוהג בו דין חמץ אלא יום אחד ..... רכח
שיטת רש"י בנלמד מהסמיכות של איסור חמץ להיום אתם יוצאים ..... רכח
איזה יום נאסר במצרים באכילת חמץ ..... רכח
החידוש במשנה שאכילת הפסח בלילה אחד בפסח מצרים ובפסח דורות ..... רכח
אין לפרש שדרך התנא לשנות דברים השוים לאחר החילוקים ..... רכח
הרי אין תמורה בקרבן שותפים ..... רכח
מדוע פירש רש"י שהיא קריבה לאחר הפסח ..... רכח
האם משנתנו היא אף למאן דאמר בעלי חיים אינם נדחים ..... רכח
האם דחייה דרך הקדש היא דיחוי בידים ... רכט
ביאור שיטת הרמב"ם שהוא עצמו יקרב שלמים ..... רכט
האם דווקא הראשון ירעה או אף השני .... רכט
האם תמורת הפסח, קודם שחיטה, כשרה לשם פסח ..... רכט
מדוע שעת חצות קובעת ..... רל
סתירה בדעת הרמב"ם אם פסק כרבה או כרבי זירא ..... רל
מדוע אין להעמיד את הדרשה בתמורת הפסח קודם הפסח ..... רל
מקור הקטרת האליה בחטאת ..... רל
מדוע הוצרך פסוק לרבות הקרבת אליה בפסח ..... רל
האם התרבתה רק האליה או עוד מהנקטרים ..... רל
זמן אכילת שלמים הבאים מחמת פסח ..... רלא
האם דין יום ולילה הוא מחמת שהיה פסח, או שהוא קרבן בפני עצמו ..... רלא
מדוע נאכל לאחר חצות ..... רלא
הוכחה מדברי רש"י שחגיגת ארבעה עשר היא דאורייתא ..... רלא
אם קרב הפסח שהמיר בו אף תמורתו קריבה ..... רלא

עז.

דווקא לאחר הפסח אינה קריבה שלמים .... רלא
האם הפסול עובר לתמורה מסברא או מגזירת הכתוב ..... רלא
כיצד בלישנא קמא הקשה לרבה מהברייתא, הלא יש ראיה לדבריו מהסיפא ..... רלב
מדוע לא הקשתה הגמרא מתמורת חטאת ... רלב
ביאור הדמיון לעומדת בבית הקברות ..... רלג
דעת רש"י שהחידוש הוא שאינה קריבה .... רלג
מה נעשה עם הדמים לאחר הרעייה ..... רלג
הרי יש חמש חטאות המתות ..... רלג
מדוע אין להעמיד את דברי שמואל במתו בעליה ..... רלג
סוגייתנו היא לא כרבי אבא ולא כרב הונא הסוברים שאם התכפר באינה אבודה האבודה מתה ... רלג
הרי בפסח בשעת חצות נקבע עליו שמו, מה שאין כן בחטאת ..... רלג
האם אפשר להעמיד את דברי שמואל כרבה ..... רלד
מצינו עוד אופן שבחטאת מתה ובפסח רועה ..... רלד

עז:

האם מתיישבת קושיית הגמרא באיזה אופן רועה לרבי ..... רלד
כיצד קדשו שתי חטאות לאחריות ..... רלד
מדוע כשהפריש לאחריות השניה רועה ..... רלד
סתירה בדברי התוספות האם בעלי חיים נדחים בדחייה בידים לכולי עלמא ..... רלה
מנין ידעה הגמרא שלדעת רבי שמעון מתה בכל ענין ..... רלה
מדוע אין הגמרא מקשה לרבי שמעון כפי שהקשתה על רבי ..... רלה
הקדיש את הנקבה בידיעה או בשוגג ..... רלה
דינו של המקדיש נקבה לפסח ..... רלה
הקדיש תורים או סולת לפסח ..... רלה
הקדיש נקבה לדמי פסח ..... רלו
הטעם שמקדיש פסחו בשאר ימות השנה לא נדחה כנקבה שהוקדשה לפסח ..... רלו
הטעם שלא ימכרו בלא מום ..... רלו
המקור לדין 'מיגו דנחתא לה קדושת דמים נחתא לה נמי קדושת הגוף' ..... רלז
הטעם שלא יקרבו בעצמם שלמים לדעת הרמב"ם ..... רלז
מה יקריבו מדמי הנקבה והזכר בן שתי שנים שהוקדשו לפסח ..... רלח
הוממו קודם הפסח יביא בדמים פסח ..... רלח

עח.

האם יורש הבן פסח אביו ..... רלח
בן שנמנה בסתם על פסח אביו ..... רלט
דין המעות מפסח אביו שנסתאב ודין מעות פסח שהותיר האב ..... רלט
מקור דין דחוי בכלל ובבעלי חיים בפרט ... רלט
גדר פסול דחוי ..... רלט
ממה הוכיחו שהנקבה דחויה לעולם ..... רמ
הטעם שבעלי חיים לא ידחו ..... רמ
דין הנדחה בידים, והאם נקבה שהוקדשה לפסח דחאוה בידים ..... רמ
הסברא להקל ולהחמיר בדחוי מעיקרו ..... רמא
אופנים שדחוי מעיקרו לא נדחה ..... רמא
טעם להקל בדחוי במצוות מקרבנות ..... רמב
גדר דחוי מעיקרו ודחוי שמאליו חוזר ונראה ..... רמב
אם יש הסוברים שאין קדושת דמים נדחית ..... רמב
גדר הדחייה בדמים ..... רמב
גדר הדחייה בדמים בבהמת שותפין שהוקדשה לחצאין ..... רמג
גדר קדושת דמים שנדחית ..... רמג
דחוי מעיקרו בקדושת הגוף ..... רמג
דחוי מעיקרו שאינו בקדושה כלל ..... רמד
אופנים שקדושת דמים אין נדחית מעיקרה .. רמד
טעם הדחוי בדם קרבן שנתקבל בכלי שיש בו מים ..... רמד
'בידו' לבטל דחיית הדם שנתערב במים .... רמד
קבלת הדם באויר הכלי ..... רמד
הטעם שלא נתבטלה דחיית קרבן המומר אף שבידו לעשות תשובה ..... רמה
הטעם שלא יקריב פסח לשם שלמים בי"ד ..... רמה
אבל האם מותר לשלח קרבנו ברגל ..... רמה
איסור הקרבת נדרים ונדבות ביום טוב מדאורייתא או מדרבנן ..... רמה
הטעם שלא ישחט פסח אביו לשם שמחה בחמשה עשר ..... רמו
אופנים שמותר להקריב נדר ביום טוב ..... רמו
עבר ושחט נדרים או נדבות ביום טוב מה יעשה בבשר ובדם ..... רמו
דין מי שעבר והקריב נדר או נדבה ביום טוב ..... רמו
הטעם שלא יקריב פסחו כשנעשה אונן קודם חצות ..... רמז
הטעם שמיאן רש"י לפרש שמדין דאורייתא דחוי אונן מפסח ..... רמז
גדר פסול אונן בשילוח קרבנות ..... רמח
נעשה אונן קודם חצות ועבר והקריב פסח .. רמח
מי נדחה לפסח שני הטלה או האונן ..... רמח
מהות הגוסס ..... רמח
מקור השם גוסס ..... רמט
הטעם שקרבנו של גוסס לא נקבע בשם פסח ..... רמט
זמן ביקור הפסח ..... רמט
הטעם שרק בחצות נקבע הפסח ..... רמט
באלו קרבנות נתערב הפסח וכמה יפסיד מביתו ..... רמט
יישוב שיטת הרמב"ם שאחד העולות או השלמים יביא יותר מהיפה שבתערובת ..... רנ
בכמה קרבנות נתערב הפסח ..... רנ
פסח שנתערב בשלמים ..... רנ
שיטת הרמב"ם בזמן אכילת מותר הפסח ..... רנ
מדוע ימכרם ולא יחללם ..... רנא
מה יביא מדמי הפסח ..... רנא
הטעם שלא נדחים דמי התערובת ..... רנא
מי מפסיד המותר ..... רנא
איך יקריבו בכור אחר תמיד של בין הערביים ..... רנא
באיזה מחשבה ישחטו ויזרקו דם תערובת הפסח והבכור ..... רנב
איך יזרוק דם תערובת הבכור והפסח ..... רנב
פסח של חבורת ישראל שנתערב בבכור .... רנב
פסח שנתערב במעשר בהמה ..... רנב

עח:

גדר וטעם האיסור להביא קדשים לבית הפסול ..... רנב
שיטת הירושלמי בביאור דעת רבי שמעון ... רנג
החידוש בתירוצו של רבא ..... רנג
חילול הפסח על הבהמה או על מעות ..... רנג
אם מותרים למנות השליח בשבת ..... רנג
לאיזה ענין נתמנה השליח ..... רנג
הטעם שבלקיחתן לא בטלה השליחות ..... רנד
דין הפסח ששחטו בני החבורה ..... רנד
איך ישחוט פסחו ליחיד ..... רנד
הטעם שישרף פסחם כשנשחטו שני הפסחים כאחד ..... רנד
איך יצאו ידי חובתם בפסח שנשרף ולא נאכל ..... רנה
אופנים שיכולים להציל פסחם משריפה ..... רנה
האופנים שפטור מפסח שני כשמסופק מה פסחו ..... רנה
לאיזה ענין נתמנה השליח ..... רנו
האופן שכולם שליחים זה לזה ..... רנו
חובת פסח שני כששני הפסחים נשרפים .... רנז
מינוי שליחות ברמיזה ..... רנז
הטעם שיש להשאיר אחד מבני חבורה ראשונה ..... רנז
זכיית החבורה האחרת בפסח ..... רנח
הטעם שנתפרש הדין גם בחבורות של חמשה ועשרה ..... רנח

עט.

תוספת המשנה על המקרא ..... רנח
עיקר מעלת השתיקה לחכם או לטיפש ..... רנח
דין הפסח שנמשכו כל בעליו ..... רנט
אופנים שאף פסח שנמשכו כל מנוייו יכשר ..... רנט
פסק הלכה במחלוקת רבי יוסי ורבי יהודה .. רנט
טעם איסור הנחת הפסח בלא מנויים ולרבי יהודה בלא מנויים הראשונים ..... רנט

19/06/2018 א:ח

פא:

האם 'בירה' הוא בית המקדש או מקום בהר הבית ששמו בירה

שורפין אותו לפני הבירה. רש"י (ד"ה נטמא) כתב שכל המקדש קרוי בירה. אמנם במסכת זבחים (קד:) מבואר שחטאות הפנימיות שנפסלו נשרפים בבית הבירה. ובגמרא שם מבואר שרבי יוחנן וריש לקיש נחלקו מהו בירה, דעת רבי יוחנן שהיה מקום בהר הבית ובירה שמו, ודעת ריש לקיש שכל הבית כולו קרוי בירה שנאמר (דברי הימים ו' כט יט) 'הבירה אשר הכינותי'. **והאבן האזל** (בית הבחירה פ"ה ה"ו) הביא, שבירושלמי (פ"ז ה"ח) מבואר שרבי יוחנן וריש לקיש נחלקו גם על משנתנו מהו בירה[א]. אבל הקשה על **הרמב"ם** שפסק (מעשה הקרבנות פ"ז ה"ד) לענין שריפת חטאות הפנימיות שנפסלו כרבי יוחנן ששורפים את הנפסלים בהר הבית, ואילו בפירוש המשניות כאן פירש בפשיטות שכוונת משנתנו ששורפים במקדש כשיטת ריש לקיש.

ותירץ, שהרמב"ם סובר שכיון שבבבלי לא הובא מחלוקת זו עד מסכת זבחים (קד:)[ב], נראה שסובר שכאן כולם מודים שבירה הכוונה למקדש. שהרי בגמרא להלן מבואר שמה שאם נטמא רובו שורפים בבירה הוא כדי לביישו, ומזה נראה ששורפו במקדש שאז יש לזה פרסום והוא מתבייש, אבל בבירה שבהר הבית אין פרסום ואין סיבה שיחייבוהו לשרוף שם. וצריך להוסיף, שרבי יוחנן מודה שאפשר לפרש בבירה שהכוונה למקדש, שהרי בפסוק מפורש שבירה הוא בית המקדש, ורק במשנה בזבחים פירש כן, משום שאם המשנה שם מתפרשת שהם נשרפים בבית המקדש, מדוע לא אמרה דין זה על כל הפסולים של קדשי קדשים, שהרי דינם להשרף בעזרה. ובהכרח שכאן כתבה המשנה דין מיוחד שאם נפסל חוץ לבית המקדש נשרף חוץ לעזרה כמבואר בגמרא שם, ומקום השריפה הוא בבירה שבהר הבית.

והאבן האזל הקשה עוד, שבמשנה במסכת תמיד (פ"ו מ"ח) מבואר שאם לאחד מהכהנים ששומרים בבית המקדש אירע טומאת קרי, היה יוצא והולך לו במסיבה ההולכת תחת הבירה עד שמגיע לבית הטבילה. והמפרש (שם) כתב שגם בזה נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש אם המסיבה היתה תחת המקום שישנו בהר הבית ששמו בירה או שהיתה תחת המקדש. והרמב"ם (בית הבחירה פ"ה ה"ו) פסק שהמסיבה היתה תחת המקדש, כשיטת ריש לקיש שבירה הכוונה למקדש. וקשה, שהרי הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות (פ"ז ה"ד) פסק כרבי יוחנן.

ותירץ, שהרמב"ם סובר שכיון שגם שם לא אמרה הגמרא שנחלקו בזה רבי יוחנן וריש לקיש, מוכח שגם שם מודה רבי יוחנן. ומשום שאם המסיבה היתה תחת המקום שישנו בהר הבית ששמו בירה אין [illegible] בזה שהמסיבה תחת מקום זה. ורק אם המסיבה היתה תחת העזרה יש חידוש שאף על פי שהיא תחת העזרה, אבל היא לא נתקדשה, משום שמחילות לא נתקדשו בקדושת העזרה כמו שביאר המפרש שם[ג].

אלא שהקשה עוד, שבמסכת יומא (ג.) נחלקו עוד רבי יוחנן וריש לקיש במה שמבואר במשנה שם שמפרישים את הכהן השורף את הפרה ז' ימים לפני השריפה בלשכה שעל פני הבירה. שלפי רבי יוחנן הלשכה היתה על המקום ששמו בירה שבהר הבית, ולפי ריש לקיש היתה על המקדש, והרמב"ם (פרה פ"ג ה"ט) פסק כריש לקיש שהלשכה היתה על המקדש, ולא פסק כרבי יוחנן כמו שפסק בהלכות מעשה הקרבנות.

ותירץ, שהרמב"ם סובר שרבי יוחנן שפירש שהלשכה היתה מעל הר הבית, סובר שגגות ועליות העזרה התקדשו, כשיטת הירושלמי (פ"ז ה"ג). וממילא לא יתכן שהלשכה היתה על המקדש, משום שאז היא היתה קדושה בקדושת העזרה, ואסור לשבת בה, כדין העזרה שאסור לשבת. ובהכרח שהיתה מעל הר הבית. אבל הרמב"ם שפסק כשיטת הבבלי (להלן פה:) שגגין ועליות של עזרה לא התקדשו, סובר שמפרשים שבירה הוא המקדש וכשיטת ריש לקיש. כיון שכמו שלשכת פלהדרין שבו מפרישים כהן גדול לפני יום הכיפורים היתה בעזרה, רק שהיתה פתוחה לחול, כמבואר **בתוספות** (יומא ח: ד"ה דלמי), כך הלשכה שהפרישו את הכהן ששורף את הפרה היתה מעל העזרה. אלא שלרבי יוחנן היה הכרח לפרש לא כן, משום שסבר שגגות ועליות העזרה התקדשו, אבל להלכה שגגות ועליות העזרה לא נתקדשו מפרשים כפשוטו שהלשכה היתה מעל העזרה.

מדוע התירו לשרוף מעצי המערכה

מעצי המערכה. תוספות (ד"ה נטמא) כתבו, שלב בית דין מתנה עליהם [ואפילו לפי השיטה במסכת שבועות (יא.) שלא סוברת מסברת לב בית דין מתנה עליהם, זהו רק בקרבנות שקדושים קדושת הגוף, אבל בקדושת דמים כולם מודים לסברת לב בית דין מתנה עליהם][ד]. והוסיפו לבאר, שלב בית דין מתנה עליהם משום שהזקיקוהו לשורפו לפני הבירה כדי לביישו, ולכן לא הטריחוהו להביא עצים משלו. **והמהרש"א** (גמוס' שם) כתב, שלהלן (פג.) מבואר שנחלקו האמוראים מדוע לא יכול לשרוף לפני הבירה מעצים שלו. דעת רב יוסף שהוא בשביל שלא לבייש את מי שאין לו. ודעת רבא שהוא מפני החשד [שאחרי שריפתם יקח את מותר העצים לביתו, והרואה יחשוד אותו שנהנה מעצי המערכה. רש"י (שם ד"ה מסוס)]. ולפי זה נראה שלפי רב יוסף לא היו תוספות צריכים לפרש שלא הטריחוהו להביא משלו, שהרי לשיטתו אסרו לשרוף משלו כדי שלא לבייש מי שאין שלו. ודברי תוספות נאמרו לפי רבא, ומשום שהוקשה להם על טעמו מדוע יהיה חשד, הרי אדרבה אם יהיה אסור לשרוף מעצי המערכה יבינו כולם ששרף משלו. ולכן כתבו תוספות שלא הטריחוהו. ומה שרבא היה צריך לומר את טעמו [שיש חשד] הוא משום שהוקשה לו שאמנם לא הטריחוהו, אבל מדוע מי שרוצה לשרוף משלו אסור לו לעשות כן. ועל זה אמר רבא שאחרי שהתירו לשרוף מעצי המערכה אסרו לשרוף משלו מפני החשד, כיון שיחשדו ששורף מעצי המערכה.

והאור חדש (גמוס' שם) הביא, **שהרמב"ם** (קרבן פסח פ"ד ה"ג) כתב ששורף מעצי המערכה מפני החשד. ולכאורה היה נראה שלא סובר כסברת תוספות שלא הטריחוהו. אמנם לפי דברי המהרש"א נראה שגם הרמב"ם מודה לסברת תוספות, שאם לא כן לא היו אוסרים לשרוף משלו מפני החשד כמו שהתבאר. אלא שלולי הטעם של החשד היו מתירים למי שרוצה לטרוח ולהביא משלו שישרוף משלו, אלא שכיון שהתירו לשרוף מעצי המערכה אסרו לשרוף משלו מפני החשד.

מדוע אין איסור מעילה ואיסור לא תעשון בשריפה בעצי המערכה

שם. הובא לעיל בסמוך שמותר לשרוף מעצי המערכה משום שלב בית דין מתנה עליהם. אבל הקרית **ספר** (קרבן פסח פ"ד) כתב, שאין איסור לשרוף פסולי קדשים מעצי המערכה, משום ששריפתם היא שריפת קדשים שחיובם מן התורה. **והחתם סופר** (שו"ת, יו"ד סי' רסח) כתב שמטעם אחר אין בזה איסור, שכיון שמדובר בציקנים שלא רוצים לשרוף, ודאי שבית דין ישרפו, ולהם מותר לשרוף מעצי המערכה, כיון שאין להם עצים לשרוף אם לא מתרומת הלשכה[ה].

והחתם סופר (שם סי' רסו-רסח) **והערוך לנר** (מכות כג. ד"ה מעצי) כתבו שיש להקשות עוד איך מותר לשרוף מעצי המערכה, הרי מבואר במכות (כג.) שהשורף עצי הקדש עובר ב'לא תעשון כן לה' אלהיכם' (דברים יב ד)[ו]. ותירץ החתם סופר, שאיסור 'לא תעשון' הוא רק בדרך השחתה, אבל כאן ששורף לשם מצוה זו לא שריפה בדרך השחתה, ולא עובר איסור[ז]. והערוך לנר תירץ גם כן שהאיסור הוא רק בדרך השחתה, אלא שהוא כתב, שכאן השריפה היא לא בדרך השחתה משום שעצי המערכה עומדים לשריפה[ח].

איך שורפים על הגג, הרי גגין לא התקדשו

שורפין אותו בחצרותיהן או על גגותיהן. האחרונים[ט] הקשו, לפי מה שכתב **רש"י** (להלן פה: ד"ה גגין)[י] שגגים של ירושלים לא התקדשו איך שורפים את הפסח על גגותיהם, הרי שריפת קדשים פסולים הוא במקום אכילתם כמבואר לעיל (כה.), ונמצא ששריפת קדשים קלים פסולים צריכה להיות בירושלים שהוא מקום אכילתם, ואם כן איך שורפים את הפסח על גגותיהם שאין להם קדושת ירושלים, ואי אפשר לאכול שם קדשים קלים[יא]. ואמנם, שיטת **הרשב"א** (שו"ת, מיימ סי' לד) שגגין של ירושלים התקדשו[יב], ולשיטתו לא קשה. אבל לפי רש"י קשה.

והקהלות יעקב (סי' סח) תירץ, לפי מה שחידש **הצל"ח** (להלן פו. ד"ה ממכר) שאף על פי שגגים של העזרה לא התקדשו, אבל אם סביבותם יש אויר

א. **כן** הגיה האבן האזל בדברי הירושלמי. ב. **ראה** ביש סדר למשנה (על המשניות, פ"ז מ"ח) שהעיר מדוע לא נחלקו כאן רבי יוחנן וריש לקיש, וכן העיר על רש"י שפירש כריש לקיש. ג. **ואמנם** אם היה כתוב במשנה שהמסיבה היתה תחת הר הבית היה בזה חידוש שלא התקדש בקדושת הר הבית שבעל קרי משתלח משם, אבל זה לא יתכן שהמשנה תפרש שהמסיבה היתה תחת המקום ששמו בירה, משום שבזה אין חידוש. ד. **וראה** ברש"י להלן (פג. ד"ה לידי) שכתב גם כן שהוא תנאי בית דין, ועל מנת כן מקדישים אותו. וראה ברש"ש (גמוס' שם) שכתב שלפי השיטה במסכת ראש השנה (כח.) שמצות לאו ליהנות ניתנו לא צריך לומר שהוא תנאי בית דין, כיון שמקיים מצוה בשריפה ולא נחשב הנאה. ורק לפי הסובר שם שמצות ליהנות ניתנו צריך לומר שהוא תנאי בית דין. וכן כתב החתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' רסח). ה. **דבריו** לא התבארו, שהרי בנטמא רובו כולם שורפים מעצי המערכה, ולא רק הציקנים. ו. **והערוך** לנר הוסיף, שלב בית דין מתיר רק איסור מעילה, אבל לא מתיר איסור 'לא תעשון'. ז. **וראה** שם שביאר שהוא משום ש'לא תעשון' נאמר אחרי הפסוק של 'ואבדתם את שמם' וגו' (שם יב ג), ולכן מפרשים שהאיסור של 'לא תעשון' הוא רק על דרך איבוד. ולפי זה כתב שאע"פ שאסור למחוק את השם משום 'לא תעשון', אבל אם מוחק על מנת לתקן לא עובר איסור, כיון שזה לא בדרך השחתה. ח. **והשוהם** וישפה (על הרמב"ם, קרבן פסח פ"ד ה"ג) כתב, שממה שתוספות לא הקשו שיהיה בזה איסור 'לא תעשון' משמע שעל זה לא צריך לומר שלב בית דין מתנה עליהם. וראה שם שביאר שהוא משום שעצי המערכה עומדים לשריפה של קדשים, ולכן אפשר לשרוף בהם פסולי קדשים. ולא נתבארו דבריו מדוע סברא זו לא מתירה גם איסור מעילה. וראה שם שהביא שהחתם סופר תירץ באופן נוסף שאין בזה איסור 'לא תעשון', משום שהעשה של שריפת קדשים דוחה לא תעשה של 'לא תעשון'. ט. **מלאכת** שלמה (פ"ו מ"ח) בשם הר"ר אליעזר ארחא, ערוך השולחן (העמיק, קדשים סי' קפז ס"ג), אור שמח (בית הבחירה פ"ו ה"ו). י. **רש"י** פירש כן בדברי הגמרא שם, וראה עוד בתוספות בשבועות (יז. ד"ה ואין) שסוברים כרש"י. יא. **והמלאכת** שלמה, הערוך השולחן והאור שמח (שם) העירו שהרמב"ם (קרבן פסח פ"ד ה"ג) השמיט תיבות 'או על גגותיהם', ויתכן שלא גרס כן, וסובר שאי אפשר לשרוף שם משום שגגות לא התקדשו. יב. **וראה** באור שמח שפירש את הסוגיא להלן (פה:) לשיטתו.

של העזרה שקדוש, דינם כלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש שקדושות לענין אכילת קדשים בגלל שפתוחות לקודש, כיון שגם גגים אלו פתוחים לאויר העזרה שקדוש. ולפי זה נראה שגם גגים של ירושלים דינם כלשכות הפתוחות לקודש, כיון שסביבותם יש אויר ירושלים שקדוש, וממילא מותר לאכול בהם קדשים קלים בגלל שפתוחים לקודש, ולכן אפשר לשרוף עליהם קדשים קלים כיון שהם מקום אכילת קדשים קלים׳׳ג.

בנטמא רובו קנסוהו, ובנטמא מיעוטו לא קנסוהו

מאי טעמא אמר רבי יוסי בר חנינא כדי לביישן. התוספות רי״ד (ד״ה נטמא) ביאר, שאמנם שריפת קדשים פסולים צריכה להיות במקום אכילתן, אבל הרי פסח הוא קדשים קלים ומקום אכילתו הוא בכל ירושלים, ונמצא שאפשר לשרפו בכל ירושלים, ואם כן מדוע אם נטמא רובו שורפו בבירה. ועל זה תירצה הגמרא שחכמים קנסוהו כדי לביישו. והרמב״ם בפירוש המשניות ביאר בתירוץ הגמרא, שקנסוהו לביישו כדי שישמור להבא ולא יבא לידי טומאה. **והמאירי** (ד״ה אמר, ד״ה נטמא) כתב, שרק בנטמא רובו קנסוהו כיון שודאי פשעו בו הבעלים, אבל אם נטמא מיעוטו אין כאן פשיעה כל כך, ולכן לא קנסוהו.

האם פסולי קדשים קלים נשרפים מן התורה רק בירושלים

אם עבר צופים שורפו במקומו. רש״י (ד״ה שורפו) כתב שאף על פי שמקום שריפת קדשים פסולים הוא במקום אכילתו, ודין זה נלמד לעיל (כד.) ממה שנאמר (ויקרא ו כג) ׳בקדש וגו׳ באש תשרף׳, אף על פי כן לא הצריכו אותו לחזור. וכן כתב רש״י לעיל (מט. ד״ה ומס) על מה שהמשנה סיימה שאם לא עובר צופים חוזר שהוא משום שנלמד מפסוק שבמקום אכילתו שם שריפתו. **ותוספות** (שם ד״ה ושורפו) הקשו, שאם הוא דין תורה ששורפו בירושלים שהוא מקום אכילתו, איך יתכן שאם עבר צופים לא חייב לחזור. ולכן כתבו, שהפסוק מלמד רק על פסולי קדשי קדשים [וכן פסולי אימורי קדשים קלים], שמקום שריפתם הוא בעזרה, שהוא מקום אכילתם [והקטרתם של האימורים], אבל פסולי בשר קדשים קלים שנאכלים לזרים נשרפים במקומם מן התורה, ורק רבנן חייבו לשורפם בירושלים גזירה משום פסולי קדשים, וכשעבר צופים לא חייבוהו לחזור.

והחתם סופר (לעיל מט. ד״ה נמצר) כתב, שגם רש״י סובר שרק מדרבנן צריך לשרוף קדשים קלים בירושלים, שהרי רש״י (שם ע״ב ד״ה מזרמו) כתב שרק מדרבנן צריך לחזור, ומה שרש״י כתב שנלמד מפסוק, כוונתו שכיון שנלמד מפסוק שפסולי קדשי קדשים נשרפים במקום אכילתם, לכן גזרו רבנן שגם פסולי קדשים קלים נשרפים במקום אכילתם.

והרש״ש (לעיל מט. ממוסי׳ ד״ה שורפו) כתב בדעת רש״י, שאמנם חולק על תוספות וסובר שגם פסולי קדשים קלים נשרפים בירושלים מן התורה, אבל סובר שאם נפסל ביוצא לא צריך לשורפו בירושלים מן התורה, משום שמן התורה רק אם נפסל במקום אכילתו שורפו שם, אבל אם לא נפסל במקום אכילתו לא צריך להחזירו למקום אכילתו ולשורפו שם [וכן מבואר במסכת זבחים (קד:) שחטאות הפנימיות״ד שנפסלו לפני שיצאו מהמקדש נשרפים במקדש, ואם נפסלו אחרי שיצאו מבית המקדש נשרפים בהר הבית]טי. אמנם רבנן חייבו לשרוף בירושלים גם אם הבשר של הקדשים קלים יצא חוץ לירושלים, וכיון שהוא רק חיוב מדרבנן לא חייבוהו כשעבר צופים. ובזה מיושב מה שכתב רש״י (מט:) הנ״ל שרק מדרבנן חוזר, ואילו כאן כתב שמן התורה שורפו בירושלים. משום שעיקר הדין של שריפה בירושלים הוא מן התורה, אלא שמן התורה אם נפסל חוץ לירושלים לא חייב לחזור לירושלים, ורבנן חייבוהו.

והשפת אמת (לעיל מט. ממוסי׳ שם) ביאר גם כן בדברי רש״י שעיקר החיוב לשרוף פסולי קדשים קלים בירושלים הוא דין תורה, ורק אם יצא חוץ לירושלים לא חייב מן התורה לשרוף בירושלים, אלא שהוא ביאר שהוא משום שכמו שיסוד הדין שצריך לשרוף פסולי קדשים במקום אכילתם הוא משום שכמו שלפני שנפסלו אסור להוציאם, כך אחרי שנפסלו, קדושתם עליהם, ואסור להוציאם. ולכן אם יצא ממקום אכילתו לא צריך מן התורה לשורפו במקום אכילתו, ורק מדרבנן צריך לשורפו במקומו גם כשיצא, וכשעבר צופים לא חייבוהו לחזורטז.

פב.

מחלוקת הראשונים בביאור דעת רב זביד

רב זביד אמר לעולם כדאמר מעיקרא כאן באכסנאי כאן בבעל בית.

רש״י (ד״ה רב) ביאר שרב זביד סובר כרב חמא בר עוקבא שאכסנאי שורף מעצי המערכה גם אם לא החזיק בדרך, אלא שרב זביד ביאר את דעת רב חמא בר עוקבא שהוא משום שאין לו עצים, ולכן עשאוהו כציקנין שהתירו להם לשרוף מעצי המערכה. אבל **התוספות** (ד״ה רב) הקשו על פירושו שלא מצאנו בשום מקום שיאמרו ׳לעולם׳ כדי לפרש. ולכן פירשו התוספות שרב זביד בא לחלוק. וביארו זאת בשני אופנים: א. שרב חמא ורב פפא לא נחלקו זה על זה, ולפי שניהם התירו לאכסנאי רק כשהחזיק בדרך, אלא שרב חמא תירץ את סתירת המשניות שבשתיהם מדובר כשהחזיק בדרך, רק שבמשנתנו מדובר בבעל הבית, ובמשנה לעיל מדובר באכסנאי, אבל אם לא החזיק בדרך אפילו לאכסנאי אסור לשרוף מעצי המערכה. ורב פפא תירץ שבשתיהם מדובר באכסנאי, אלא שבמשנתנו מדובר שלא החזיק בדרך, ובמשנה לעיל מדובר כשהחזיק בדרך. ורב זביד חולק על שניהם וסובר שהתירו לאכסנאי לשרוף מעצי המערכה גם כשהוא לא החזיק בדרך כיון שאין לו עצים. ב. שרב פפא ורב זביד נחלקו בדעת רב חמא, שרב פפא סובר שהוא התיר לאכסנאי רק כשהחזיק בדרך, ורב זביד סובר שהוא התיר לאכסנאי אפילו כשלא החזיק בדרך.

והרמב״ם (קרבן פסח פ״ל ה״ג) הביא את משנתנו שאם נטמא מיעוטו שורפים בחצרותיהם מעצי עצמן ולא מעצי המערכה. **והכסף משנה** (שם) הקשה מדוע השמיט רבינו מה שמבואר בסוגייתנו שאכסנאי שאין לו עצים יכול לשרוף מעצי המערכה לפני הבירה. **והתום׳ יו״ט** (פ״ז מ״ח) תירץ שכבר כתבו בהלכות פסולי המוקדשין (פי״ט ה״ח) כשהביא את המשנה של מי שיצא בדרך וכו׳ וביאר שם שאם הוא אורח שאין לו בית, שורפו לפני הבירה מעצי המערכה. **והצל״ח** (ד״ה כמן)א ביאר בדעת הכסף משנה שלא תירץ כן משום שהוקשה לו מדוע הרמב״ם בהלכות פסולי המוקדשין כתב שאורח שהחזיק בדרך יכול לשרוף מעצי המערכה, ולא כתב שגם אם לא החזיק בדרך מותר. ואמנם לכאורה קושיא זו היא רק לפי שיטת רש״י שרב חמא ורב זביד סוברים שהתירו לאורח גם כשלא החזיק בדרך, משום שלפי זה נמצא שרב פפא שאוסר לאורח שלא החזיק בדרך הוא יחיד לגבי רבים, ואין לפסוק כמותו. אבל לפי פירושם של תוספות שאין רבים שמתירים לאורח שלא החזיק בדרךב, אין הכרח שפוסקים לקולא, ואם כן יתכן ליישב שהרמב״ם פירש כתוספות ולכן פסק לחומרא. והצל״ח ביאר באופן אחר שהכסף משנה הקשה כן משום שהרמב״ם (פסולי המוקדשין שם) כתב שאורח יכול לשרוף מעצי המערכה משום שאין לו בית, ואילו רש״י (ד״ה כמן) פירש במה שרב זביד אמר שהתירו לאורח שאין לו, שהכוונה היא שאין לו עצים. ונראה שפירושו של רש״י בדברי רב זביד מוכח שהרי רב זביד אמר שהתירו לאורח משום שעשאוהו כציקנין, ומוכח שהתירו לו משום שאין לו עצים והוא כציקנין. וכן נראה ממה שרב זביד התיר לאורח גם כשלא החזיק בדרך, שהרי ודאי שלאורח יש אכסניא שבו הוא שוהה, ואם התירו לו משום שאין לו בית, מדוע התירו לו כשהוא לא בדרך הרי יש לו אכסניא, ובהכרח שרב זביד סובר שהתירו לאורח כיון שאין לו עצים, ולכן התירו לו גם כשהוא לא בדרך. ומה שהרמב״ם פסק שאורח שורף מעצי המערכה משום שאין לו בית, הוא לא משום שחולק על רש״י בביאור דברי רב זביד, אלא הוא משום שפסק כרב פפא שרק כשהחזיק בדרך התירו לו, וטעמו של רב פפא הוא משום שסובר שהתירו לאורח בגלל שאין לו מקום לשרוף, ולכן התירו לאורח רק כשהחזיק בדרך שאז אין לו מקום לשרוף[ג]. ולפי זה נראה שביאור סוגיית הגמרא הוא שרב חמא אמר שלאכסנאי התירו, ורב פפא היה סבור שהתירו לו משום שאין לו בית, ולכן הוקשה לו על דברי רב חמא שאם כן רק בדרך התירו לו, והיה לו לתרץ את סתירת המשניות, שבמשנתנו מדובר באכסנאי שלא החזיק בדרך, ובמשנה לעיל מדובר שהחזיק בדרך. ועל זה תירץ רב זביד שמה שהתירו לאורח הוא לא בגלל שאין לו בית, אלא בגלל שאין לו עצים, ואם כן יש להתיר לו גם כשהוא לא בדרך. ובזה מדויק הלשון ׳לעולם׳ שלכאורה לשון זה לא מובן גם לפי תוספות, כיון שבכל מקום הלשון ׳לעולם׳ נאמר כשאמרו בתחילה טעם וסתרוהו, ועכשיו באים לקיימו. אמנם לפי הנתבאר מבואר היטב הלשון ׳לעולם׳, כיון שכוונת רב זביד לתרץ את קושיית רב פפא על רב חמא,

---

יג. **וראה** שם שהביא שהמנחת חינוך (מצוה שפב אות ג) השיג על הצל״ח. אבל כתב, שגם לפי המנחת חינוך אפשר ליישב. ראה שם בדבריו. יד. **שדינם** להשרף מחוץ לג׳ מחנות. טו. **וראה** ברש״ש (שם) שכתב, שגם בקדשי קדשים שיצאו מהעזרה לא חייב מן התורה לשורפו בעזרה. ודייק כן מדברי רש״י לעיל (כד. ד״ה פסולי) שביאר מי הם פסולי קדשי קדשים שנשרפים בעזרה, וכתב ׳כגון שנטמא או נשפך הדם או מנחה שלא נקטר קומצה׳, ולא כתב פסול יוצא, משום שבזה מן התורה לא חייב לשרוף בעזרה. טז. **והשפת** אמת כתב גם כן שלפי דבריו גם בקדשי קדשים שיצאו לא צריכים מן התורה לחזור. והוסיף, שגם מה ששנינו במשנה זו שאם עבר צופים לא חוזר מדובר גם בקדשי קדשים. וכן נראה ממה שהמשנה סתמה ולא כתבה שמדובר בקדשים קלים. ואמנם לפי תוספות נמצא שבקדשי קדשים גם אם עבר צופים חוזר לירושלים, כיון ששם מן התורה חייב לחזור, אבל רש״י סבר שמסתימת המשנה נראה שמדובר גם בקדשי קדשים, ומשום שתמיד לא חייב מן התורה לחזור למקום אכילתו אם יצא משם, וגם רבנן לא חייבוהו לחזור כשעבר צופים. א. **וכן** הוא בקצרה ברש״ש (על הרמב״ם שם הובא בשפתי נפתלי הליקוטים מהדו׳ פרנקל). ב. **ואדרבה** לפירושם הראשון של תוספות רב חמא ורב פפא אוסרים ורק רב זביד מתיר. ג. **אבל** ברש״י (ד״ה שהחזיק) מבואר שגם לפי רב פפא התירו לאורח משום שאין לו עצים, אלא שאם הוא לא בדרך יכול בקל למצוא עצים, אבל בדרך לא הטריחוהו לחזר על העצים.

שלעולם כמו שאמר רב חמא שהתירו לאכסנאי, אבל לא כפירושו של רב פפא שהתירו לו בגלל שאין לו בית, ורק בדרך, אלא התירו לו בגלל שאין לו עצים, וגם כשהוא לא בדרך. ולכן הקשה הכסף משנה מדוע לא פסק כרב זביד, הרי כדברי רב זביד נראה גם מדברי רב חמא שלא חילק בין החזיק בדרך ללא החזיק בדרך.

והצל"ח הוסיף שיש לתמוה עוד מדוע השמיט הרמב"ם את המפורש במשנה שהתירו לציקנים לשרוף מעצי המערכה[ד]. ולהלן בענין הבא יובא יישוב לקושיא זו.

מחלוקת תוספות והרמב"ם אם התירו לכל אדם לשרוף מעצי המערכה

ת"ר באו לשורפו בחצרותיהן ומעצי המערכה אין שומעין להן וכו' בשלמא מעצי המערכה בחצרותיהן אין שומעין להן דילמא פיישן מיניידו ואתו בהו לידי תקלה. המהרש"א (ד"ה נפק) הקשה שממה נפשך אם מדובר שנטמא רובו הרי חייב לשרוף בבירה כדי לביישו, וגם אם ירצה לשרוף בחצירו משלו אסור לו לעשות כן. ואם מדובר שנטמא מיעוטו מדוע צריך לתת טעם מדוע אסור לשרוף בחצירו מעצי המערכה הרי אין סיבה להתיר לו, ואפילו אם ירצה לשרוף לפני הבירה מעצי המערכה אסור לו, וכמו שכתבו תוספות (לעיל פט: ד"ה נטמא) שהתירו רק לציקנין לשרוף לפני הבירה מעצי המערכה משום שלב בית דין מתנה עליהם, וכן לאכסנאי התירו משום שעשאוהו כציקנין, אבל לאדם אחר אסור. ותירץ שמדובר כאן בציקנין שהתירו להם לשרוף מעצי המערכה, ועל זה אמרה הברייתא שהתירו להם לשרוף מעצי המערכה רק לפני הבירה, אבל לא התירו להם לשרוף בחצירם שמא ישאר ויבואו לידי תקלה[ה].

אבל הרמב"ם (קרבן פסח פ"ד ה"ג) כתב שאם נטמא מיעוטו שורפו בחצירו מעצי עצמו ולא מעצי המערכה שמא ישאר ויבא לידי תקלה. והקשה **האור חדש** (לעיל פט: ד"ה לך) שברמב"ם משמע שרק בחצירו אסור לשרוף שמא יבא לידי תקלה, אבל אם ירצה לשורפו לפני הבירה מעצי המערכה לא יעבור איסור, והרי ברמב"ם לא מדובר בציקנין, ואם כן קשה איך התירו לו לשרוף מעצי המערכה אם ישרוף לפני הבירה.

ותירץ המשיב נפש (ד"ה ת"ר)[ו], שהרמב"ם חולק על תוספות וסובר שהתירו גם לכל אדם לשרוף מעצי המערכה. ומה שהמשנה אמרה את ההיתר רק בציקנין מתפרש באופן אחר. שבתחילה אמרה המשנה שבנטמא רובו חייב לשרוף לפני הבירה, וממילא חייב לשרוף מעצי המערכה, כיון שאסור לשרוף שם מעצים שלו כמבואר להלן. ואחר כך אמרה המשנה שבנטמא מיעוטו לא חייב לשורפו לפני הבירה, אלא יכול לשורפו בחצירו משלו. והמשנה הוסיפה שהציקנין שלא רוצים להפסיד עצים משלהם יש להם עצה להשתמש בעצי המערכה על ידי שישרפו לפני הבירה. אבל אין כוונת המשנה להתיר רק לציקנין, אלא שזו עצה לציקנין. ובזה מיושב מה שהקשה **הצל"ח** (ד"ה כמן) מדוע השמיט הרמב"ם את ההיתר לציקנין, משום שאין היתר מיוחד לציקנין אלא לכל אדם מותר לעשות כן, וזה נכלל בדברי הרמב"ם בהלכות קרבן פסח שכתב שבנטמא מיעוטו אסור לו לשרוף בחצירו מעצי המערכה שמא יבא לידי תקלה, ומוכח שאם ישרוף לפני הבירה יוכל לשרוף מעצי המערכה ואפילו אם אינו ציקני. ומקורו של הרמב"ם הוא מסוגייתנו, כיון שהיה לו דוחק לפרש כהמהרש"א שמדובר בציקנין, ולכן פירש שמדובר בכל אדם, ומה שאסור לו לשרוף מעצי המערכה הוא רק אם שורף בחצירו.

ומה שהגמרא מקשה לעיל מהמשנה שאמרה שאם היה בדרך ונזכר שיש לו בשר קודש פסול שורפו לפני הבירה מעצי המערכה אין כוונתה להקשות איך הותר לו לשרוף מעצי המערכה, אלא קושיית הגמרא היא שמשמע שם שחייב לשרוף לפני הבירה, והרי בנפסל מיעוטו יכול לשרוף היכן שירצה. ועל זה תירצו שמדובר שם באכסנאי שאין לו עצים וצריך לשרוף מעצי המערכה, ולכן צריך לשרוף לפני הבירה כיון שרק שם מותר לשרוף מעצי המערכה.

ובעיקר שיטת הרמב"ם [לפי ביאורו של המשיב נפש] שהתירו לכל אדם לשרוף מעצי המערכה ולא כשיטת תוספות כתב המשיב נפש לבאר בב' אופנים: א. שסובר גם כן כתוספות שההיתר לשרוף מעצי המערכה הוא משום שלב בית דין מתנה כדי שלא יבואו להמנע מלשרוף. אלא שסובר שלב בית דין מתנה לכל אדם. ב. שסובר שההיתר לשרוף מעצי המערכה הוא משום שמצוות לא ליהנות ניתנו, ולכן מותר לכל אדם[ז].

מדוע הבבלי לא פירש כהירושלמי שרצו לבייש את הציקנין

בשלמא מעצי המערכה בחצרותיהן אין שומעין להן וכו' אלא לפני הבירה מעצי עצמן מ"ט לא רב יוסף אמר שלא לבייש את מי שאין לו רבא אמר מפני החשד. האור חדש (ד"ה בשלמא מעצי) הקשה, מה השייכות בין מה שהטעם של הרישא הוא שחוששים לתקלה לקושיא על הסיפא. ותירץ שהנה בירושלמי (פ"ז ה"ח) מבואר טעם נוסף לסיפא של הברייתא שרצו שהציקנין יתביישו כשישרפו מעצי המערכה לפני הבירה. ולכן אמרו שלא ישרפו לפני הבירה מעצי עצמן, כדי שמי שיראה את הציקנין שורפים לפני הבירה יבין ששורפים מעצי המערכה, ועל ידי זה תהיה לציקנין בושה ששורפים משל הקדש ולא משל עצמם. אבל הבבלי לא סבר כן משום שאם כן קשה על הרישא של הברייתא שאמרה שאם בא לשרוף מעצי המערכה בחצירו אין שומעים לו, שהרי כבר כתב המהרש"א (ד"ה נפק) שמדובר שם בציקנין, כיון שאם מדובר בנטמא רובו הרי חייב לשרוף לפני הבירה כדי שיתבייש, ואם מדובר בנטמא מיעוטו והוא לא צייקן הרי אסור לו לשרוף מעצי המערכה אפילו לפני הבירה. ובהכרח מדובר בציקנין. ואם כן מוכח שלא רצו לבייש את הציקנין, משום שאם רצו לביישם, מה החידוש ברישא שלא יכולים לשרוף מעצי המערכה בחצירם, הרי רצו לביישם, ובהכרח שלא רצו לביישם ואסרו לשרוף בחצירם משום תקלה. ולכן הוקשה לגמרא מה הטעם של הסיפא. ובזה יתבאר מה השייכות בין הטעם של הרישא לקושיא על הסיפא. משום שכוונת הגמרא שכיון שברישא חידשה הברייתא שאסור לציקנין לשרוף בחצרותיהם מעצי המערכה מוכח שלא רצו לביישם, ומה שאסרו להם לשרוף בחצרותיהם הוא כדי שלא יבואו לידי תקלה, ונמצא שאי אפשר לבאר בסיפא שאסרו לשרוף מעצי עצמן לפני הבירה כדי שלציקנין יהיה בושה, שהרי לא רצו שיהיה להם בושה, ואם כן קשה מדוע אסרו לשרוף לפני הבירה מעצי עצמן.

מדוע יש חשד הרי אם לא נתיר לשרוף מעצי המערכה לא יאמרו ששורף מהם רב יוסף אמר שלא לבייש את מי שאין לו רבא אמר מפני החשד. תוספות (לעיל פט: ד"ה נטמא) כתבו, שהתירו לשרוף מעצי המערכה למי שנטמא רובו כיון שהזקיקוהו לשרוף לפני הבירה, ולכן לא הטריחוהו להביא משלו. **והמהרש"א** (נמוק' סס) כתב, שדבריהם נאמרו לפי שיטת רבא, כיון שלפי רב יוסף פשוט שהתירו כדי שלא לבייש את מי שאין לו, ורק לפי רבא הוקשה לתוספות מדוע יחשדוהו ששורף מעצי המערכה הרי אסור לשרוף מהם, ולכן פירשו תוספות שהתירו כדי שלא להטריחו, אלא שבזה לא די, משום שאם כן מדוע אסור לו לשרוף שם משלו אם רוצה, ועל זה צריך את טעמו של רבא שיחשדוהו [כשיקח את מותר העצים אחרי השריפה], כיון שמותר לו לשרוף מעצי המערכה. **והאור חדש** (נמוק' סס) כתב שלפי זה **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ד ה"ג) שכתב ששורף מעצי המערכה מפני החשד לא חולק על תוספות, אלא דבריהם משלימים זה את זה, שבגלל שלא הטריחוהו מותר לו לשרוף מעצי המערכה, ולכן אסרו לשרוף משלו, כדי שלא יבאו לחושדו.

ובמה שהרמב"ם פסק כרבא כתבו **האחרונים**[ח] שהוא משום שרבא הוא אחרון.

[והליקוטי הלכות בסוגיין הוסיף **שברכינו חננאל** משמע שהלכה כרב יוסף]. **והשושנים לדוד** (על המשניות פ"ז מ"ח) כתב שבפירוש המשניות כאן פירש כרב יוסף, וצריך לומר שביד החזקה חזר בו. אבל **המשיב נפש** (ד"ה ונפת) **והפתח הבית** (לעיל נמוקפות סס) כתבו שדברי הרמב"ם ביד החזקה לא סותרים לדבריו בפירושו למשניות, שלרמב"ם הוקשה על רבא מדוע יחשדוהו אם נאסור לשרוף מעצי המערכה[ט], ולכן פירש שרבא מודה לרב יוסף שבגלל שלא רצו לבייש התירו לכולם לשרוף מעצי המערכה, אלא שלרבא הוקשה מדוע אם רוצה לשרוף משלו אסרו לו', ועל זה תירץ שיחשדוהו [כשיקח את מותר העצים לאחר השריפה] ששורף מעצי המערכה כיון שהתירו לו. ולפי זה דברי הרמב"ם בספרו יד החזקה לא סותרים לדבריו בפירוש המשניות אלא משלימים זה את זה.

מהו 'ראש המעמד'

ראש המעמד. רש"י (ד"ה לשם) ביאר שהוא הממונה על כך. **ובפירוש הרא"ש** (תמיד לג. ד"ה מעמיד) ביאר שראש בית האב היה המעמיד. **והמאירי** (ד"ה כבר) ביאר לפי המבואר בתענית (כו.) שבכל קרבן ציבור צריך שבעליו יעמדו על קרבנם בשעה שהוא קרב לכן תקנו נביאים ראשונים שיהיו אנשים שיעמדו על קרבנות הציבור בשליחות כל ישראל. והיו כ"ד מעמדות, וכל אחת מהם היתה

ד. **והחק** נתן (על הרמב"ם סס הוסף בספר הליקוטים סס) תירץ שהוא נכלל במה שפסק בהלכות פסולי המוקדשין שהתירו לאורח, שהרי מה שהתירו לו הוא משום שעשאוהו כציקנין ואם כן כל שכן שהתירו לציקנין. אמנם הצל"ח לא תירץ כן משום שכתב שהרמב"ם סובר שרק רב זביד סובר שהתירו לאורח משום שאין לו עצים והוא כציקנין, אבל לפי רב פפא שההיתר הוא רק כשהוא בדרך ההיתר הוא משום שאין לו בית, והרמב"ם הרי פסק כרב פפא שהתירו לאורח רק בדרך משום שאין לו בית, ונמצא שלהלכה אי אפשר ללמוד ממה שהותר לאורח שהותר לציקנין, ולכן הקשה מדוע הרמב"ם השמיט את היתר הציקנין. ה. **וכן** כתב בקצרה הצל"ח (ד"ה ת"ר). ו. **וכן** כתב בקצרה הפתח הבית (ד"ה נטמא). ז. **והחתם סופר** (שו"ת, יו"ד סי' רסח) והרש"ש (נמוק' סס) כתבו שתוספות לא פירשו כן משום שיש שיטה בראש השנה (כח.) שמצוות ליהנות ניתנו. ולפי זה גם תוספות סוברים שלהלכה שמצוות לאו ליהנות ניתנו מותר לכל אדם לשרוף מעצי המערכה. והקרית ספר (קרבן פסח פ"ד) צידד שמותר לשרוף מעצי המערכה משום שהם קדשים, ושריפתם הוא חיוב תורה. וגם בזה תתבאר שיטת הרמב"ם שלכל אדם מותר לשרוף מעצי המערכה. ח. **מהר"י** קורקוס (סס), **שושנים לדוד** (על המשניות פ"ז מ"ח), **ליקוטי הלכות** (כמן). ט. **ולא** סובר כתוספות שלא הטריחוהו, ולא כהאור חדש שכתב שהרמב"ם סובר כתוספות. י. **והמשיב** נפש הוסיף שהרי מבואר לעיל (ד:) שאדם רוצה לקיים מצוה בממונו גם אם יש לו הפסד.

במקדש שבוע אחד. וזו כוונת המשנה ראש המעמד, שהראש של המעמד של שבוע זה העמיד בשער המזרח את הטמאים[יא].

מחלוקת הראשונים מהו 'שער המזרח'

היה מעמיד את הטמאין על שער המזרח מ"ט אמר רב יוסף כדי לביישן רבא אמר מפני החשד. **רש"י** (ד"ה רבא) פירש ששער המזרח הכוונה לשער שבו נכנסו כולם להר הבית. אבל **תוספות** (ד"ה היה) כתבו ששער המזרח הכוונה לשער עזרת נשים. והוסיפו שמדובר אפילו במי שטמא טומאת קרי. ואף על פי שטבול יום של קרי אסור במחנה לויה מדרבנן, אבל האיסור הוא רק להכנס מעזרת נשים ולפנים. **והמהרש"א** (נמוק' שם) ביאר דבריהם שכהנים טמאי שרץ ודאי יכלו להכנס שם שהרי להם מותר להכנס למחנה לויה אפילו לפני שטבלו, אלא שתוספות חידשו שאפילו טמאי קרי נכנסו לשם. ואף על פי שאסור לבעל קרי להכנס למחנה לויה כמבואר לעיל (קו:), משום שמדובר כאן בכהנים שטבלו, שלהם מותר להכנס עד עזרת נשים. ואמנם תוספות יכלו לפרש שגם כהנים טבולי יום זב ומצורע יכלו להכנס שם, אף על פי שמצורע אסור להכנס אפילו למחנה ישראל, כיון שטבלו, ולטבול יום מותר להכנס עד עזרת נשים. ומה שתוספות נקטו שבעלי קרי יכולים להכנס שם הוא משום שהטעם של כדי לביישן שייך יותר בבעל קרי שהיה לו להזהר מדברים המביאים לידי קריי[ב].

והאחרונים[ג] כתבו שבספרי (נשא פ"ע) מבואר שראש המעמד העמיד את הטמאים בשערי נקנור[יד]. ומבואר בזה לא כרש"י ותוספות[טו]. ולפי הספרי צריך לומר[טז] שמה שהעמידו שם טמאים אף שטבול יום אסור להכנס לשער נקנור הוא משום שרבנן גזרו רק למי שנטמא בחוץ שלא יכנס לשם, אבל מי שנטמא בפנים לא גזרו שיצא ממחנה לויה כמו שכתבו תוספות (זבחים לא: ד"ה ונטמאים) **בשם רבינו תם.**

וכתבו עוד האחרונים[ז] שלפי שיטת הרמב"ם אפשר ליישב את הספרי באופן אחר. משום **שהרמב"ם** (תמידין ומוספין פ"ו ה"ה) פירש שראש המעמד היה מעמיד את הטמאים שמחוסרים כפרה, מפני החשד שידעו הכל שעדיין לא הביאו כפרתן. ומבואר מדבריו שמדובר במחוסרי כפרה. ולפי זה מיושב היטב הספרי שלכן הותר להם להכנס לשער נקנור, כיון שמחוסרי כפרה מותרים להכנס למחנה לויה.

שיטת הרמב"ם שהעמידו רק מחוסרי כפרה

שם. רש"י (ד"ה היה) **ותוספות** (ד"ה היה) פירשו שמעמיד את הטמאים של הבית אב שטבלו. אבל **הרמב"ם** (תמידין ומוספין פ"ו ה"ה) פירש, שראש המעמד היה מעמיד את הטמאים [של הבית אב] שמחוסרים כפרה, מפני החשד, שידעו הכל שעדיין לא הביאו כפרתן[יח]. **והעמק הנצי"ב** (על הספרי נשא פ"ע) כתב, שהרמב"ם לא פירש כפירוש רש"י ותוספות משום שאם מדובר בטמאים שטבלו ואסורים לעבוד עד הלילה מדוע היה צריך להעמידם בשביל שלא יחשדו בהם, הרי יכלו לצאת לגמרי מבית המקדש ולא יחשדו אותם כלל כיון שלא ידעו שהוא מהבית אב. והרי כן מפורש במשנה בתמיד (פ"ו מ"ח) שכהן שנהיה בעל קרי במקדש יוצא והולך לויט. ולכן פירש הרמב"ם שמדובר במחוסרי כפרה שיבואו לעבוד אחרי הקרבת קרבנותיהם, ולכן הם נמצאים במקדש, וכיון שיחשדו אותם שמתעצלים לעבוד, לכן מעמידים אותם בשער המזרח[כ].

אמנם הברכת הזבח (על הרמב"ם שם הוסף בספר הליקוטים) הקשה על פירושו של הרמב"ם שהטעם של כדי לביישן שייך רק בבעל קרי שיזהר מלהרהר[כא].

והעמק הנצי"ב (שם) תירץ שמביישים אותם על עוונותיהם שגרמו להם שלא יוכלו להכנס לבית המקדש.

רש"י והרמב"ם נחלקו בביאור הסוגיא

איכא בינייהו מפנקי אי נמי דקא גדיל שישורא. רש"י (ד"ה מפנקי, ד"ה דקגדיל) ביאר שמפונק הכל יודעים שבטל ממלאכה ולא מניח את עבודת בית המקדש מפני מלאכתו, ונמצא שאין בו חשד, ולא צריך להעמידו לפי השיטה שמעמידים בגלל החשד. אבל לפי השיטה שמעמידים כדי לביישו מעמידים גם אותו. 'וקא גדיל שישורא' הכוונה שמפשיל חבלים, וזו אומנות קלה ששכרה מועט, ואין בני אדם חשודים שלא יעבדו בבית המקדש בגלל מלאכה זו. ולכן לפי השיטה שמעמידים בגלל החשד לא צריך להעמיד אותו, ולפי השיטה שמעמידים כדי לבייש מעמידים גם אותו.

והרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ו ה"ה) כתב שמעמידים בגלל החשד. וד**שנה** (שם) הקשה מדוע לא פירש שלא צריך להעמיד מי שמפונק או מי שמפשיל חבלים[כב]. ותירץ שהרמב"ם פירש בהיפוך מרש"י שמפונק ומפשיל חבלים לא צריך להעמיד לפי השיטה שמעמידים כדי לבייש, וצריך להעמיד לפי השיטה שמעמידים בגלל החשד. משום שמפונק לא מתפרש שבטל ממלאכה כפירוש רש"י, אלא מתפרש שהוא מעונג מאוד, ואין לו בושה כיון שדרך המעונג לא להקפיד בדברים, ולכן לפי השיטה שמעמידים כדי לבייש לא מעמידים אותו, ולפי השיטה שמעמידים מפני החשד מעמידים אותו. וכן מפשיל חבלים אין לו בושה כיון שעושה מלאכה פחותה, אבל יש בו חשד, ולכן לפי השיטה שמעמידים מפני הבושה לא מעמידים אותו, ולפי השיטה שמעמידים מפני החשד מעמידים אותו. וכיון שהרמב"ם פסק שמעמידים מפני החשד לכן סובר שאת כולם צריכים להעמיד.

והשפת אמת (ד"ה מפני החשד) כתב **שמרבינו חננאל** (ד"ה חנן) מוכח שפירש כן משום שפירש בשיטה הסוברת שמעמידים מפני החשד שמעמידים כדי שלא יחשדו שבאים לעבוד עבודה. ולפי זה אי אפשר לפרש כרש"י שבמפונקים ובמפשילי חבלים אין חשד משום שלא עוסקים במלאכה, שהרי לפי הרבינו חננאל שהחשד הוא שעובדים בטומאה יש חשד זה גם מהם, ובהכרח פירש כפירושו של הלחם משנה.

האם יצא חוץ לירושלים או חוץ לבית המקדש

הפסח שיצא וכו' ישרף מיד. הרמב"ם (מהל' קרבן פסח פ"ד ה"ג) פירש שיצא חוץ לחומת ירושלים, ונפסל כדין קדשים קלים שנפסלים כשיצאו מחוץ לירושלים. ובפירוש המשניות (פ"ז מ"ט) פירש הרמב"ם שהוציא את הפסח מהבית שנאכל בו ועבר על מה שנאמר (שמות יב מו) 'לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה'. **והתוספות יו"ט** (שם) הקשה על דבריו בפירוש המשניות שהרי ברמב"ם (שם פ"ט ה"ח) מבואר, שרק אם הוציא את הפסח חוץ לבית בליל ט"ו [שהוא השעה שנאכל] לוקה[כג]. ואם כן איך יתכן שהמשנה מתפרשת שהוציא מהבית, הרי אם הוציאו בליל ט"ו לא יכול לשורפו ביו"ט וצריך לשורפו בט"ז, ואילו במשנה מבואר שרק אם נטמאו הבעלים נשרף בט"ז, אבל אם יצא נשרף מידי[כד]. **והחזון נחום** (סי' קלג) תירץ שלהלן (פה:) מבואר שממה שנאמר בפסוק הנ"ל 'חוצה' נלמד שאסור להוציא פסח מחבורה לחבורה גם אם לא מוציא מהבית, משום שחוצה מתפרש חוץ למקום אכילתו. ובירושלמי (פ"ז ה"ג) מבואר, שאם הוציא פסח מבית לחבורה אחרת לוקה שתים. ומוכח מהירושלמי שיש

יא. וכיוון לזה הרש"ש (ד"ה רשמ), והוסיף שברע"ב (גיטין פ"ג מ"ד) מבואר שלכל מעמד היה ראש. וכן מצינו שלכל משמר היה ראש כמבואר בהוריות (יג.). והרש"ש סיים שמרש"י נראה שלא פירש שהכוונה כפשוטו לראש המעמד. **יב. וראה** בפירוש הרא"ש (תמיד פ"ג ה"ב מעמיד) שכתב שהעמידו את כל הטמאים. **יג. רש"ש** (נדה ד"ה רשמ), עמק הנצי"ב (על הספרי שם), חידושי מרן רי"ז על הרמב"ם (מחוסרי כפרה עמ' נז ד"ה והנה בספרי) ביאר בדברי הרמב"ם בפירוש המשניות שיש דין מיוחד במצורע שבשעה שמקריב קרבנותיו יעמוד לפני ה', ושער נקנור נקרא לפני ה'. וראה שם שהרחיב בזה]. והמהרש"א (נמוק' ד"ה היה) והבאר שבע (תמיד פ"ג ה"ב רשמ) תמהו שהרי בסוגייתנו מבואר שהעמידו אותם שם מפני החשד או כדי לביישן, ולא בשביל שיהיה מזומן [ובחידושי מרן רי"ז הלוי (שם) כתב בשיטת רש"י והרמב"ם שהספרי והמשנה הם שני דינים מיוחדים, שהרי רש"י ותוספות לא פירשו ששער המזרח הוא שער נקנור כהספרי. ולפי זה יתכן לומר שגם הרמב"ם בפירוש משניות פירש שהמשנה והספרי הם שני דינים מיוחדים]. והבאר שבע (שם) כתב שביד החזקה פירש הרמב"ם שלא כפירושו בפירוש המשניות, אלא פירש שהעמידו את כל הטמאים המחוסרי כפרה, וזה כמו שמתבאר בסוגייתנו. והעמק הנצי"ב (על הספרי פ"ט) כתב גם כן שהרמב"ם ביאר בפירוש המשניות שלא כפירושו ביד החזקה, והוסיף שלפי הרמב"ם בפירוש המשניות לא מדובר רק בכהנים אלא בכל המצורעים, אבל לפי פירושו ביד החזקה מדובר במחוסרי כפרה של כהני הבית אב, וכמו שלפי רש"י ותוספות מדובר בכהנים טמאים מהבית אב. ולפי זה הקשה על הרמב"ם בפירוש המשניות מדוע דווקא ראש המעמד העמידו. ועוד הקשה על הרמב"ם בפירוש המשניות שבמשנה בתמיד מבואר שהעמידו אותם מיד עם עלות השחר, והרי אי אפשר להקריב קרבנות עד הנץ החמה, ואם כן מדוע צריך שיהיו מזומנים מיד אחרי עמוד השחר לזריקת דם האשם. אמנם הברכת אברהם (פילה, נמוסקוס ד"ה היה) כתב ליישב שאין סתירה מהרמב"ם בפירושו לחיבורו, משום שהמהרש"א (נמוק' שם) כתב שבמצורע לא שייך הטעם של כדי לביישן. ולפי זה יתכן שלכן הרמב"ם פירש בפירושו שאת המצורע העמידו בשביל שיהיה מזומן, כדי ליישב מדוע העמידוהו לפי השיטה שהעמידו כדי לביישן. ומה שהעמידו את שאר הטמאים הוא כדי לביישן או מפני החשד. אבל להלכה שהעמידו בשביל החשד הרי טעם זה שייך גם במצורע, ולא צריך לומר שהעמידוהו כדי שיהיה מזומן. ובזה מיושב מה שהקשו המהרש"א והבאר שבע על הרמב"ם בפירוש המשניות מסוגייתנו משום שהרמב"ם כתב טעמו רק על מצורע. וראה להלן במה שיובא מהעמק הנצי"ב. **יד. וכן** פירש הראב"ד (תמיד סוף פ"ב ה"ה היה) כתב ליישב שאין סתירה מהרמב"ם בפירושו לחיבורו, משום שהמהרש"א (נמוק' שם) כתב שבמצורע לא שייך הטעם של כדי לביישן. ולפי זה יתכן שלכן הרמב"ם פירש בפירושו שאת המצורע העמידו בשביל שיהיה מזומן, כדי ליישב מדוע העמידוהו לפי השיטה שהעמידו כדי לביישן. ומה שהעמידו את שאר הטמאים הוא כדי לביישן או מפני החשד. אבל להלכה שהעמידו בשביל החשד הרי טעם זה שייך גם במצורע, ולא צריך לומר שהעמידוהו כדי שיהיה מזומן. ובזה מיושב מה שהקשו המהרש"א והבאר שבע על הרמב"ם בפירוש המשניות מסוגייתנו משום שהרמב"ם כתב טעמו רק על מצורע. וראה להלן במה שיובא מהעמק הנצי"ב. **טו. והרי"ז** הלוי כתב שרש"י ותוספות סוברים שהספרי והמשנה הם שני דינים נפרדים. וראה עוד להלן. **טז. כן** כתבו הרש"ש והעמק הנצי"ב (שם). **יז. עמק** הנצי"ב וחידושי רי"ז הלוי (שם). **יח. אבל** בפירוש המשניות (תמיד פ"ה מ"ו) פירש שמעמיד את המצורע כדי שיהיה מזומן לזרוק עליו דם האשם [ובחידושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם (מחוסרי כפרה עמ' נז ד"ה והנה בספרי) ביאר בדברי הרמב"ם בפירוש המשניות שיש דין מיוחד במצורע שבשעה שמקריב קרבנותיו יעמוד לפני ה', ושער נקנור נקרא לפני ה'. וראה שם שהרחיב בזה]. והמהרש"א (נמוק' ד"ה היה) והבאר שבע (תמיד פ"ג ה"ב רשמ) תמהו שהרי בסוגייתנו מבואר שהעמידו אותם שם מפני החשד או כדי לביישן, ולא בשביל שיהיה מזומן [ובחידושי מרן רי"ז הלוי (שם) כתב בשיטת רש"י והרמב"ם שהספרי והמשנה הם שני דינים מיוחדים, שהרי רש"י ותוספות לא פירשו ששער המזרח הוא שער נקנור כהספרי. ולפי זה יתכן לומר שגם הרמב"ם בפירוש המשניות פירש שהמשנה והספרי הם שני דינים מיוחדים]. והבאר שבע (שם) כתב שביד החזקה פירש הרמב"ם שלא כפירושו בפירוש המשניות, אלא פירש שהעמידו את כל הטמאים המחוסרי כפרה, וזה כמו שמתבאר בסוגייתנו. והעמק הנצי"ב (על הספרי פ"ט) כתב גם כן שהרמב"ם ביאר בפירוש המשניות שלא כפירושו ביד החזקה, והוסיף שלפי הרמב"ם בפירוש המשניות לא מדובר רק בכהנים אלא בכל המצורעים, אבל לפי פירושו ביד החזקה מדובר במחוסרי כפרה של כהני הבית אב, וכמו שלפי רש"י ותוספות מדובר בכהנים טמאים מהבית אב. ולפי זה הקשה על הרמב"ם בפירוש המשניות מדוע דווקא ראש המעמד העמידו. ועוד הקשה על הרמב"ם בפירוש המשניות שבמשנה בתמיד מבואר שהעמידו אותם מיד עם עלות השחר, והרי אי אפשר להקריב קרבנות עד הנץ החמה, ואם כן מדוע צריך שיהיו מזומנים מיד אחרי עמוד השחר לזריקת דם האשם. אמנם הברכת אברהם (פילה, נמוסקוס ד"ה היה) כתב ליישב שאין סתירה מהרמב"ם בפירושו לחיבורו, משום שהמהרש"א (נמוק' שם) כתב שבמצורע לא שייך הטעם של כדי לביישן. ולפי זה יתכן שלכן הרמב"ם פירש בפירושו שאת המצורע העמידו בשביל שיהיה מזומן, כדי ליישב מדוע העמידוהו לפי השיטה שהעמידו כדי לביישן. ומה שהעמידו את שאר הטמאים הוא כדי לביישן או מפני החשד. אבל להלכה שהעמידו בשביל החשד הרי טעם זה שייך גם במצורע, ולא צריך לומר שהעמידוהו כדי שיהיה מזומן. ובזה מיושב מה שהקשו המהרש"א והבאר שבע על הרמב"ם בפירוש המשניות מסוגייתנו משום שהרמב"ם כתב טעמו רק על מצורע. וראה להלן במה שיובא מהעמק הנצי"ב. **יט. ראה** שם שתירץ בשיטת רש"י ותוספות שבלילה הרי יבוא להפוך באיברים, וכמבואר בתענית (יז.) שזו עבודה שמוטלת על כהני הבית אב, ומזה ידעו שהוא מהבית אב, ויחשדוהו שלא עבד לפני כן משום שזלזל בעבודה. **כ. והוסיף** עוד שיתכן שהרמב"ם לא פירש כרש"י ותוספות משום שבספרי (שם) מבואר שמעמיד בשער נקנור, והרי טבול יום אסור להיות שם [ולא סובר כתוספות בזבחים שהובא בענין הקודם שאם נטמא שם לא אסרו להשאר שם], ולכן פירש שמדובר במחוסרי כפרה. **כא. מדבריו** נראה שלפי רש"י ותוספות מעמידים רק בעל קרי לפי השיטה שמעמידים כדי לבייש. אבל מהמהרש"א שהובא בענין הקודם לא נראה כן. וגם הפירוש הרא"ש (תמיד שם) כתב שמעמידים את כל הטמאים, ולא כתב שזה רק לפי השיטה שמעמידים מפני החשד. וראה בהערה לעיל במה שהובא מהברכת אברהם. **כב. כמו** שהרמב"ם פירש בהלכות קרבן פסח (פ"ד ה"ג) כשפסק שמה שאסור לשרוף לפני הבירה מעצי עצמן הוא מפני החשד, שמותר לשרוף בעצים שלא ראויים לעצי המערכה, כמו שמבואר בגמרא לעיל שזהו הנפקא מינה מטעם זה של חשד, שבעצים אלו שאין חשד מותר לשרוף מעצי עצמן לפני הבירה. ואם כן גם כאן היה לו לפרש את הנפקא מינה מהטעם של חשד [לחם משנה (שם)]. **כג. המנחת** חינוך (מצוה טו אות ג) כתב שלא מצא את מקורו של הרמב"ם, והוסיף שהסמ"ג (לאו שנג) לא כתב שדווקא בליל ט"ו אסור. אבל בהגהות הגרי"פ על המנחת חינוך כתב שמקורו של הרמב"ם הוא מתוספתא (פ"ו ה"ט, מכות פ"ג ה"ח), ומירושלמי (פ"ו ה"ג). והמנחת סולת על המנחת חינוך (שם) העיר שבמהרש"א (להלן פו: נמוק' ד"ה ומ"ש) נראה שהאיסור הוא גם כשלא מוציא בליל ט"ו. **כד. ראה** במהר"ח ובחזון נחום (שם) שביארו כן בדברי התוס' יו"ט.

שני איסורים, האחד הוצאה מבית, ואיסור זה הוא גם כשלא מוציאו לחבורה אחרת. והשני איסור הוצאה מחבורה, ואיסור זה הוא רק כשמוציאו לחבורה אחרת. ולכן כשמוציא מבית לחבורה אחרת לוקה שנים, האחד על ההוצאה מהבית, והשני על שהוציאו לחבורה אחרת. והמקור של שני האיסורים הוא מפסוק זה של 'לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה'. משום שממה שנאמר 'לא תוציא מן הבית' נלמד לאסור להוציא מהבית, וממה שנאמר 'חוצה' נלמד לאסור להוציא לחבורה אחרת, משום שחוצה מתפרש חוץ למקום אכילתו. ולפי זה נראה שמה שכתב הרמב"ם שהאיסור הוא רק בליל ט"ו הוא רק על איסור הוצאה מחבורה לחבורה, שיסוד איסורו הוא משום שמוציאו חוץ למקום אכילתו, ולכן איסורו רק בשעת אכילתו, אבל האיסור של הוצאה מהבית שהוא לא משום שהוא מקום אכילתו, [שהרי גם אם לא הוציאו לחבורה אחרת עובר איסור] הוא גם שלא בשעת אכילתו. וכן מדויק מהרמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ח) שכתב ש'המוציא כזית בשר מחבורה לחבורה בליל ט"ו לוקה', והרי שכתב דבריו על האיסור של הוצאה מחבורה לחבורה שהוא רק בליל ט"ו. ובזה מיושבת קושיית התוספות יו"ט משום שהרמב"ם בפירוש המשניות דייק לפרש משנתנו שיצא חוץ לבית, וכבר נתבאר שאיסור זה הוא גם כשמוציא בי"ד[כה].

בדברי רש"י שזריקה מועילה ליוצא שלא ישרף מיד אלא תעובר צורתו

שם. במעילה (ז:) מבואר שבשר קדשים שלא נזרק דמו שיצא ונפסל, ואחר כך נזרק הדם של הקרבן, חלה הזריקה על הבשר הפסול להוציאו מידי מעילה שקיימת כל זמן שלא נזרק הדם, לפי רבי עקיבא שסובר (זבחים פט:-ק.) שזריקה מועילה ליוצא [דהיינו שכל הדינים החלים על הקרבן לאחר הזריקה חלים גם כאשר הקרבן יצא][כו], ובסוגיא שם מבואר עוד שלשיטתו הזריקה מועילה ליוצא לענין שריפה. ופירש **רש"י** (מעילה ז: ד"ה ס"ר) שהזריקה מועילה שהבשר לא ישרף מיד [כפי שהיה דינו של היוצא קודם זריקה שהיה נשרף מיד], אלא תעובר צורתו. והוסיפו **התוספות** (שם ד"ה כי) לבאר שהזריקה מועילה שיהיה כמו שלא יצא, ויהיה כפסולו מחמת דבר אחר שטעון עיבור צורה. והקשו מהמבואר במשנתנו שהיוצא נשרף מיד. **והמקדש דוד** (קדושים סי' יז סוף ה) תירץ לפי המבואר בתוספתא (זבחים פ"ד ה"ג) שדינו של רבי עקיבא שזריקה מועילה ליוצא [לענין שריפה] הוא משום שהציץ מרצה על היוצא. ובזה מבואר מה שהביאו תוספות (שם) בשם רש"י שהזריקה מועילה שיהיה כמו שלא יצא ויהיה כפסולו מחמת דבר אחר שטעון עיבור צורה. משום שכמו שמבואר לעיל (עמ.) שאם ציץ מרצה על בשר טמא הרי הוא כמו שהבשר טהור, כך לפי רבי עקיבא הציץ מרצה שיהיה נחשב כמו שהבשר לא יצא. ולפי זה מיושבת קושיית תוספות משום שריצוי ציץ הוא רק בשעת זריקה שאז הוא מועיל שיהיה נחשב כמו שלא יצא, אבל במשנתנו מדובר שיצא אחרי זריקה, ולא היה עליו ריצוי ציץ, ולכן הוא נשרף מידי[כז].

והכוכב מיעקב (סי' יג) תירץ קושיית תוספות, שקרבן פסח דינו שונה משום שצריך שיהיה ראוי לאכילה, והרי אפילו אם זריקה מועילה ליוצא אסור לאכלו כמבואר במעילה בסוגיא שם (ס.), ונמצא שהבשר לא ראוי לאכילה, ולכן פסח שיצא הוא פסולו מגופו, כיון שאפילו אם יצא קודם זריקה אע"פ שהזריקה מועילה ליוצא, מכל מקום הקרבן פסול משום שהבשר לא ראוי לאכילה, ופסול זה שלא ראוי לאכילה הוא פסולו בגופו, ולכן נשרף מיד. ומדויק לפי זה מה שהמשנה כתבה דין זה רק בפסח ולא בכל הקדשים.

שלש שיטות מהו עיבור צורה ומהו שיעור זמנו

נטמאו הבעלים או שמתו תעובר צורתו וישרף בששה עשר. בראשונים ישנם שלש שיטות מהו עיבור צורה, וכדלהלן:

א. רש"י לעיל (עג: ד"ה תעובר) ביאר שתעובר צורתו הכוונה שימתינו לו עד שיפסל בלינה שהוא עיבור צורה, ואז יהיה פסולו מגופו וישרף. והוסיף רש"י לעיל (לז: ד"ה ותעובר) שבלילה אחד עובר צורת מראית הבשר, וכיון שלן בלילה, נעשה נותר וטעון שריפה[כח], **והמקדש דוד** (קדושים סי' יז סוף ד) ביאר שיטת רש"י שהוא לשיטתו שכתב (זבחים יח. ד"ה הואיל) על מה שמבואר בגמרא שם שקטורת לא נפסלת בלינה משום שצורתה כל השנה, שהכוונה היא שצורתה לא נשתנית, ולכן לא נפסלת בלינה. ומבואר בזה שסובר שפסול לינה הוא רק בצירוף זה שעברה צורתו. ולכן פירש גם כאן במה שאמרו תעובר צורתו, שהכוונה היא שיפסל בפסול לינה, כיון שפסול לינה הוא בצירוף זה שצורת הבשר משתנית בלילה אחד.

ב. רבינו חננאל (לעיל עג: ד"ה רב) כתב שתעובר צורתו הכוונה שישאר כמה ימים עד שיבאיש ולא ישאר עליו אדמומית, אלא תיעשה צורתו כעין ירקרוקת. וכן (לעיל לז: ד"ה נדס) כתב עוד כעין זה, שתעובר צורתו הכוונה שיסריח וישתנה מצורת בשר שאי אפשר להאכל כלל. **והרמב"ם בפירוש המשניות** (פ"ז מ"ט) כתב גם כן שעיבור צורה הכוונה שישאר עד שיתעפש ויפסיד[כט].

והמשיב נפש (ד"ה נטמאו) הקשה על הסוברים שעיבור צורה הכוונה שיתעפש מדוע לא מספיק שנפסל בפסול נותר, הרי הפסול של נותר הוא מגופו ודינו להישרף מידל. ותירץ שהרמב"ם סובר שדבר שלא ראוי למצותו לא חל בו דין נותר[לא], ונמצא שבפסולי קדשים לא חל פסול נותר, כיון שלא ראויים למצוותם, ולכן לא מספיק שילינו ויפסלו בפסול נותר, אלא צריך שיתעפשו.

ג. תוספות לעיל (טו. ד"ה ולד) כתבו, שיתכן שבשביל שתעובר צורתו מספיק שיהיה לינה, ולא צריך שיפסל בפסול נותר[לב]. וכתב **החזון איש** (או"ח סי' קמד סק"ב סוף ז) שלדבריהם עיבור צורה זה בלילה אחד, וגם בשלמים שנאכלים לשני ימים[לג]. [ושיטת התוספות אינה כרש"י שעיבור צורה זה פסול לינה, ואינה כרבינו חננאל שזמנה הוא כמה ימים[לד]].

אמנם תוספות במנחות (נ: ד"ה ופליגי) כתבו, ששריפת נותר היא תמיד אחרי עיבור צורה, משום שגם הנאכלים שני ימים ולילה אחד נשרפים רק ביום השלישי. וכתב המקדש דוד (שם) שמבואר מדברי תוספות שבדברים הנאכלים שני ימים העיבור צורה הוא רק ביום השלישי, וגם מבואר מדבריהם שאפילו אם היה דינם להישרף בלילה השני, לא היה נחשב שעברה צורתם עד היום השלישי. אך כתב שלכאורה דבריהם לא מובנים בין לפי שיטת רש"י ובין לפי שיטת רבינו חננאל, משום שלפי רש"י שסובר שהעיבור צורה הוא כשנפסל בלינה, נמצא שאם דברים שנאכלים שני ימים היו נשרפים בלילה השני, היה נחשב שעברה צורתם כבר בלילה השני, כיון שכבר נפסלו בלינה. וגם לפי מה שהוסיף רש"י שבלילה משתנה מראיתו ורק עי"ז נחשב שעברה צורתם, הרי בשביל זה מספיק לילה אחד גם בדברים שנאכלים ב' ימים ולילה, כיון שכמו שדברים הנאכלים יום ולילה עובר צורתם בלילה אחד כך הוא גם בדברים הנאכלים שני ימים ולילה אחד, אלא שהם נפסלים רק בסוף היום השני, ואם כן בסוף היום השני כבר עברה צורתם, וגם נפסלו, ויש כאן עיבור צורה[לה]. וכן לפי רבינו חננאל שעיבור צורה זה שיסריח עד שלא יהיה ראוי לאכילה, קשה איך כתבו שנותר תמיד נשרף אחרי עיבור צורה, הרי יתכן שכל נותר עדיין ראוי לאכילה, ואדרבה ממה שאסרה תורה אכילת נותר מוכח שיש נותר שראוי לאכילה, שאם לא כן מותר באכילה, כמבואר בתוספות במסכת עבודה זרה (סו. ד"ה נמ) שדבר שלא ראוי לאכילה אין בו איסור אכילה.

ולכן כתב שתוספות סוברים כשיטת רבינו חננאל בזה שעיבור צורה הכוונה שישתנה מראיתו, אבל לא סוברים כרבינו חננאל שצריך שלא יהיה ראוי לאכילה, אלא סוברים שמספיק שישתנה מראיתו, וזה נהיה על ידי סוף הלילה[לו], וגם סוברים שצריך שישתנה מראיתו כשהוא פסול. ולכן בנותר של דברים

[המובאת להלן בסמוך] שמספיק שלן ולא צריך שיפסל מיושבת קושיית המנחת חינוך. **לא. וראה** שם שכתב שבזה מבואר מה שכתב רש"י לעיל (עג: ד"ה כל) על מה שאמרו שם שפסולו בגופו ישרף מיד, שהכוונה היא לפיגול ונותר. ולכאורה קשה מדוע כתב נותר, הרי לפי רש"י שעיבור צורה זה נותר, כל נותר כבר עברה צורתו בעצם זה שהוא נותר. אבל להנתבאר מיושב, שיש לומר שהמקור של רש"י לדבריו שתעובר צורתו הכוונה היא שיפסל בפסול נותר, הוא רק משום שנותר פסולו בגופו וישרף מיד [וכמו שכתב רש"י (שם ד"ה תעובר)], ולכן כתב רש"י שנותר הוא פסולו בגופו, כיון שזו הסיבה שכל הפסולים שלא מגופם שאי אפשר לשורפם מיד, נשרפים כשנהיים נותר, כיון שאז פסולם מגופם. אבל אם נותר לא היה פסולו מגופו, היה הדין שכל שפסולו לא מגופו צריך שיתעפש בשביל שיוכלו לשורפו. **לא. ראה** בתוספות (ד"ה נשלמין - הרמב"ן) שצידדו כן. וראה להלן [בענין 'שתי שיטות בביאור שאלת הגמרא'] שנרחיב בזה. **לב. ראה** ברש"י (לעיל יג: ד"ה כשירות) שכתב לענין חלות תודה שלא נשחט עליהם התודה, שאם אי אפשר לשחוט עליהם תודה תעובר צורתן. והקשה הרש"ש (נדרים שם) שהרי הם לא קדושים בקדושת הגוף ולא נפסלים בלינה. ותירץ לפי מה שכתבו תוספות, שבשביל עיבור צורה מספיק שלן ולא צריך שיפסל. אבל קשה שהרי רש"י לא סובר כן כמו שהתבאר. **לג. וראה** להלן שיתבאר שלפי המקדש דוד לא מוכרח כן. **לד. ובגדר** הדין של עיבור צורה לשיטה זו, ראה להלן בסמוך בדברי המקדש דוד, [ובהערה שם]. וראה להלן [בענין 'מחלוקת הרשב"א והר"י' וכו'] שיתבאר שלפי החזון איש, שיטת ר"י (נמוס' ד"ה נשלמין - הרמב"ן) היא שיטה רביעית בדין עיבור צורה. **לה. ואמנם** ראה ברע"ב (מקלוס פ"ז מ"ג) שכתב שבשלמים העיבור צורה הוא ביום השלישי, וכתב התוס' יו"ט (שם) שהוא משום שנשרפים רק ביום השלישי.

לו. ולכאורה זו היא שיטת תוספות לעיל (טו. ד"ה ולד) הנ"ל.

כה. וראה להלן [בענין 'שני דינים ביוצא'] שיבואר מדוע הרמב"ם ביד החזקה לא פירש שיוצא חוץ לבית. **כו. וחולק** בכך על רבי אליעזר שסובר שזריקה אינה מועילה ביוצא. **כז. וראה** שם שתירץ באופן נוסף לפי המבואר בשיטה מקובצת (מנחות מח: ד"ה ותעובר) שהדין של פסולו בגופו שאינו צריך עיבור צורה, הוא רק אם אין לו הכשר במקום אחר. ולכן כתב שאם חשב מחשבת שלא לשמה בקרבנות כאלו שנפסלים במחשבה זו, תעובר צורתם, כיון שיש קרבנות שלא נפסלים במחשבת שלא לשמה. ולפי זה נראה שאם יצא חוץ לעזרה שיש לו הכשר בקדשים קלים תעובר צורתם. ובזה מיושבת קושיית תוספות משום שבמעילה מדובר בקדשים שיצאו חוץ לעזרה ולכן תעובר צורתם, אבל כאן הרי מדובר בפסח שיצא חוץ לירושלים שאין לו הכשר במקום אחר, ולכן ישרף מיד. ודבריו לא נתבארו שאם כן מדוע צריך שהזריקה תועיל ליוצא בשביל שתעובר צורתו. וראה במקדש דוד (שם) שהביא בתוספתא (מנחות פ"ד ה"ג) מפורש שאם יצא חוץ לקלעים תעובר צורתו. ומוכח כרש"י. וזה כביאורו השני בדברי רש"י שכל יוצא חוץ לעזרה תעובר צורתו. אבל כבר נתבאר שקשה שהרי רש"י כתב שזה רק משום שזריקה מועילה ליוצא. **כח. וברש"י** (ד"ה הפסח) כתב שעיבור צורה של פסח הוא בלינת לילה אחד. וכנראה הוא משום שפסח נפסל בלינת לילה אחד. **כט. ראה** ברמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ג) שכתב שפרים הנשרפים שיש ספק אם נפסלו, נשרפים ולא צריכים עיבור צורה, כיון שגם אם הם כשרים דינם בשריפה. ותמה המנחת חינוך (מצוה קמג סוף ו) מה מועיל עיבור צורה, הרי בזבחים (קד:) הסתפקה הגמרא האם לינה פוסלת בפרים הנשרפים, ואם כן גם כאשר ילון יתכן שלא יפסל. והמקדש דוד (קדושים סי' ז סוף ד) תירץ שהרמב"ם לשיטתו שסובר כשיטת רבינו חננאל שעיבור צורה הוא על ידי שיתעפש, ולא צריך שיפסל, ולכן העיבור צורה מועיל אף על פי שלא נפסל. ויש להוסיף שגם אם הרמב"ם היה סובר כתוספות

הנאכלים שני ימים ולילה אחד העיבור צורה הוא בסוף הלילה השני, כיון ששינוי המראה נהיה תמיד בסוף הלילה, וכיון שבסוף הלילה הראשון הוא עדיין כשר, צריך להמתין לסוף הלילה השני, שאז נשתנה מראיתו בפסלותלז.

האיסור לשרוף מיד מי שפסולו לא בגופו הוא מדרבנן

שם. להלן (ע"ב) מבואר שהכלל הוא שאם פסולו בגופו ישרף מיד, ואם פסולו בדמלח או בבעלים תעובר צורתו. רש"י לעיל (עג: ד"ה תעובר) כתב, שמי שפסולו לא בגופו טעון עיבור צורה, כיון שפסולו לא חמור ולא שורפים קדשים בבזיון, אלא ממתינים עד שיפסל בפסול לינה שהוא פסולו בגופולט. והמנחת חינוך (מצוה קמג אות ג) כתב, שנראה מרש"י שהאיסור לשרוף מי שאין פסולו בגופו הוא איסור דרבנן שלא לשורפם בבזיון. והוסיף עוד (שם אות ד) שאף על פי שמבואר במכות (כג.) שאסור מהתורה לשרוף עצי הקדש משום שנאמר (דברים יג ג-ד) 'אבד תאבדון וגו' לא תעשון כן לה' אלהיכם', זהו רק בקדשים שראויים למצותם, אבל כאן הקדשים לא ראויים למצותם, ולכן איסור שריפתם הוא רק מדרבנן.

וכתב עוד המנחת חינוך (שם אות ג) שמדברי רש"י יש להוכיח שלא כחידושו של הצל"ח (לעיל כח. ד"ה ולכן) שגם קדשים שנפסלו אסור להותיר וחייבים לשרוף מיד. משום שאם כן איך מותר להותיר קרבן שאין פסולו בגופו הרי עובר בזה איסור תורה, ואיך הותר לו לעבור על איסור תורה בגלל שיש איסור דרבנן לשרוף, ובהכרח שאין איסור תורה שלא להותיר קרבן שלא ראוי למצותומ. והאחיעזר (ח"ג סי' כו אות ו) תירץ בשיטת הצל"ח שהאיסור להותיר הוא רק אם יכול שלא להותיר, וכיון שרבנן אסרו לשרוף נחשב שלא יכול לשרוף, וממילא לא עובר על בל תותירומא.

מחלוקת הרשב"א והר"י האם יש חיוב שריפה בפסולו שלא בגופו

שם. בתוספות (ד"ה נשלמה - הרמשון) מבואר שהר"י והרשב"א נחלקו בדין שריפת קדשים פסולים. שיטת הרשב"אמב שבפסוק התחדש דין שריפה רק בפסולו בגופומג, אבל בפסולו שלא בגופו אין חיוב שריפה.

אלא שכיון שלא ראוי למצותו בהכרח נעשה נותר, ונותר טעון שריפה. ולכן מי שפסולו שלא בגופו תעובר צורתו, כיון שאין בו דין שריפה, ורק כשנעשה נותר טעון שריפה. אבל בפסולו בגופו שיש פסוק שנלמד ממנו שנשרף בהכרח לא צריך שתעובר צורתו, משום שאם כן הפסוק מיותר, שהרי ודאי שיעשה נותר ויהיה טעון שריפה, ובהכרח התחדש בפסוק שטעון שריפה מיד. **אבל** שיטת ר"י שבפסוק התחדש דין שריפה גם בפסולו שלא בגופו, משום שאם לא היה דין שריפה בפסולו שלא בגופו היה קוברו ולא היה חל עליו דין נותר. וגם יתכן שאפילו אם לא היה קוברו לא היה חל עליו דין נותר, כיון שלא ראוי למצותו. ובהכרח התחדש שגם בפסולו שלא בגופו יש חיוב שריפה. ור"י הוסיף עוד שבפסוק נאמר שכל הפסולים יש בהם חיוב שריפה, אלא שמסברא מי שפסולו בגופו נשרף מיד, ומי שלא פסולו בגופו טעון עיבור צורה.

וכתב החזון איש (מו"ס סי' קכד לדף פב. אות ח-ג, ז) שהרשב"א סובר כשיטת רש"י (לעיל עג: ד"ה תעובר) שעיבור צורה הכוונה שנפסל בפסול נותר. כיון שרש"י והרשב"א סוברים שגם דבר שלא ראוי למצותו נפסל בפסול נותר. ולכן סובר הרשב"א שמי שפסולו שלא בגופו אין בו חיוב שריפה. והדין של תעובר צורתו הוא שכיון שפסולו לא בגופו אסור לשורפו כיון שלא חל בו דין שריפה. ורק כשנעשה נותר שפסולו בגופו חל בו דין שריפה ונשרף. אבל הר"י בהכרח לא סובר כרש"י שהרי צידד שדבר פסול לא נעשה נותר. אלא סובר שיש דין שריפה בין בפסולו בגופו ובין בפסולו שלא בגופו. ומסברא מי שפסולו בגופו ישרף מיד, ומי שפסולו שלא בגופו תעובר צורתו, משום שבדבר שפסולו הוא שלא בגופו, כגון נשפך הדם אין בו דבר הפוסל אלא שאין מה שיתירנו, כיון שרק הדם מתיר וכשאין דם אין מה שיתיר. ולכן לא נקבע פסולו עד שעבר הזמן שאפשר להקריבו שאז נקבע פסולו ונשרף. ונמצא שהדין של עיבור צורה מתפרש שהדין שריפה חל רק אחרי שעבר הזמן שאפשר להקריבו, ואז חל בו דין שריפה בגלל פסולו ולא בגלל שנהיה נותרמד.

האם בקדשים פסולים יש דין נותר

הובא לעיל ששיטת **רש"י** (לעיל עג: ד"ה תעובר) **והרשב"א** (נמוס' ד"ה נשלמה - הרמשון) שגם קדשים שנפסלו נפסלים בפסול נותר. ופירשו כן במה שאמרו שמי שפסולו לא בגופו תעובר צורתו, שממתינים עד שנפסלים בפסול נותר שאז פסולו בגופו ונשרף. אבל **ר"י** (נמוס' שם) צידד שקדשים שנפסלו שלא ראויים למצותם לא נפסלים בפסול נותר. ומה שאמרו שמי שפסולו לא בגופו תעובר צורתו לא מתפרש שממתינים עד שנפסלים בפסול נותר, אלא הוא מתפרש שממתינים עד שיעבור זמן הקרבתם ואז נשרפים מחמת פסולם.

והצל"ח (לעיל כח. ד"ה ולכן) כתב שקדשים שנפסלו אסור להותירם אלא צריך לשורפם מיד, ואם לא שורף מיד עובר על איסור בל תותירומה. ומה שהמשנה אמרה כאן שאם יצא או נטמא ישרף מיד הכוונה שחייב לשורפו מידמו. **ובנודע ביהודה** (מהדו"ת יו"ד סי' נג) הובא, שהקשה לו חכם אחד מהמבואר בכריתות (יד.) שאם אכל בשוגג פיגול שנותר לא חייב שתי חטאות, אלא חייב רק חטאת אחת על הפיגול, ומוכח שעל פיגול לא חל דין נותר, ופירש רש"י (שם ד"ה נשמו) שכיון שלא ראוי לאכילת אדם ומזבח, לא חל עליו שם נותר. ואם כן מבואר בזה שלא חל דין נותר על קדשים פסולים. ותירץ הנודע ביהודה, שאף על פי שיש בקרבן פסול לאו של לא תותירו, מכל מקום אם הותירו אין איסור כרת באכילתו, משום שבאיסור כרת נאמר (ויקרא יט ח) 'כי את קדש ה' חילל', ואילו כאן הוא כבר מחולל ועומדמז.

אבל המנחת חינוך (מצוה קמג אות ג) כתב שדוחק לחלק בזה, ולכן כתב שמוכח מהסוגיא בכריתות שבקדשים פסולים אין כלל דין נותר כיון שלא ראויים למצותם, ולכן מותר להותירם, ואם הותיר אותם לא חייב כרת על אכילתם. ולפי זה כתב עוד המנחת חינוך (מצוה קמג אות ה) שנראה שאם הותיר קדשים פסולים לא חל עליהם חיוב שריפה של נותר. ואף על פי שבלאו הכי צריך לשורפם מחמת פסולם, מכל מקום יש נפקא מינה ממה שלא חל עליהם חיוב שריפה מחמת דין נותר, לענין שלא צריכים לשורפם ביום, שהרי **ברמב"ם** (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ל-ה) מבוארמח שרק פיגול ונותר נשרפים ביום. ואם כן יש נפקא מינה שבקדשים פסולים שנותרו לא צריכים להישרף ביום כדין נותר, כיון שלא חל עליהם דין נותר. והמנחת חינוך (מצוה ח אות ג) כתב עוד שכן מוכח ממה שכתב רש"י בחולין (נא. ד"ה ויקרא)מט ששמנו של גיד שנותר טעון שריפה משום שאיסור אכילתו הוא רק מדרבנן, אבל אם היה אסור מהתורה לא היה טעון שריפה משום שלא ראוי לאכילה, ואין דין נותר במה שלא ראוי לאכילה. ומוכח שדבר שאסור באכילה לא נהיה נותר, ואם כן גם בקדשים שנפסלו שאסורים באכילה ובהקטרה לא נהיים נותר.

והאחיעזר (ח"ג סי' כו אות ה-ו) השיג על דברי המנחת חינוך מהמבואר ברש"י והרשב"א הנ"ל שמי שפסולו לא בגופו שדינו הוא שתעובר צורתו, ממתינים עד שיהיה נותר, ויהיה טעון שריפה מדין נותר. ומוכח שגם קדשים פסולים שנותרו נהיים נותר וטעונים שריפהנ. וצריך לומר שהפסולים המובאים בסוגייתנו אינם דומים לשמנו של גיד שאם היה אסור מהתורה לא היה נהיה נותר, משום ששם הוא דבר שבעצמותו אסור באכילה, ולכן הוא כעצמות וגידים שלא רצויים לאכילה שלא נהיים נותר ולא טעונים שריפה כשנותרו כמבואר להלן (פג.), אבל דבר שבעצמותו מותר אלא שהוא נפסל, יש בו דין נותר, ואסור להותירו, וגם אם הותירו חייב שריפה, אלא שלא חייבים כרת על אכילתו כדברי הנודע ביהודה (שם)נא.

והאחיעזר (שם אות ז) כתב שהיה אפשר לדחות שדברי רש"י נאמרו רק על מי שפסולו לא בגופו, שבו חל פסול נותר כיון שמתחדש עליו בפסול של נותר פסול בגופו, אבל מי שפסולו בגופו שלא יתחדש עליו כלום בפסול

לז. **ולפי** זה אין הכרח לדברי החזון איש הנ"ל שלפי תוספות לעיל (עו. ד"ה ולא) גם בשלמים העיבור צורה הוא בלינת לילה אחד, משום שלפי המקדש דוד יתכן שסוברים כתוספות במנחות שהעיבור צורה של שלמים הוא רק ביום השלישי. לח. **על** פסול דם רבי יוחנן חולק וסובר שנחשב כפסול בגופו. לט. **אבל** רבינו חננאל לעיל (לד: ד"ה המקנן) כתב שתעובר צורתו עד שלא יהיה ראוי לאכילה משום שחוששים שאליהו יבוא ויתירנו. והמקדש דוד (קדושים סי' יז אות ח) תמה שהרי מדובר כשודאי פסול, ואיך יתכן שאליהו יתיר. מ. **והמנחת** חינוך ביאר את שיטתו שבקדשים פסולים אין דין נותר כיון שלא ראויים למצותם, ולכן אין בהם את הלאו של לא תותירו, וגם כשיותיר אותם לא יחול בהם פסול נותר. מא. **והוסיף** שכן מוכח שהרי מבואר להלן (פג.) שאם יש חלק בקרבן שיש עליו ספק האם אסור באכילה, והותירו אותו, נעשה נותר וחייב שריפה. ומוכח שאף שלא היה אפשר לאוכלו חל עליו דין נותר. ואם כן קשה על המבואר שם ששורפים אותו רק אחרי שנהיה נותר, הרי אם כשנותר נפסל וטעון שריפה יש איסור להותירו. ובהכרח שכיון שלא יכול לשורפו בגלל האיסור דרבנן לשרוף דבר שלא פסולו בגופו, לא עובר על האיסור של לא תותירו. מב. **עיין** באור חדש (נקמן ע"ב ומוס' ד"ה ונגמר) שמסתפק האם הרשב"א כתב פירושו לעיקר או לא. מג. **בתחילה** סברה הגמרא שנלמד מפסוק, ובמסקנא זו הלכה למשה מסיני. מד. **ולפי** זה שיטת ר"י היא שיטה רביעית בדין עיבור צורה [וראה לעיל בענין 'שלש שיטות מהו עיבור צורה' שהובא שלש שיטות]. ולהלן [בענין 'שתי שיטות האם שאלת הגמרא' וכו'] יובא המקדש דוד שביאר דברי ר"י באופן אחר. וראה באחיעזר (ח"ג סי' כו אות ה) שכתב שגם לפי ר"י אחרי שיש פסוק שגם פסולו שלא מגופו נשרף, התחדש שנפסל בפסול נותר אף על פי שהיה פסול. ודבריו לא התבארו. מה. **והוסיף** שלהלן (פד:) מבואר שאיסור שבירת עצם ישנו גם בפסח פסול לולי שיש מיעוט שאין בו איסור זה, ואם כן הלאו של לא תותירו שלא מצינו בו מיעוט ישנו גם בקרבן פסול. מו. **אבל** רש"י (ד"ה ישרף) פירש שלא צריך להמתין שתעובר צורתו. והוכיח מלשונו הקהלות יעקב (כריתות סי' ז) שאין חיוב לשורפו אלא רק אין צריך להשהותו, ומשמע ממנו שלא כהצל"ח, אלא כשיטת המנחת חינוך שיובא להלן שמותר להותיר קדשים פסולים. מז. **וכיון** שאין בזדונו כרת אין על שגגתו חטאת. מח. **כמו** שהוכיח לעיל (שם אות ב). מט. **וכן** כתב רש"י להלן (פג: ד"ה רב אשי). נ. **והוסיף** שלפי רבינו חננאל [שהובא בענין 'שלש שיטות מהו עיבור צורה'] שעיבור צורה הכוונה שיתעפש, ואין הוכחה מדין עיבור צורה שקדשים פסולים נפסלים מדין נותר. והמשיב נפש הוכיח עוד מרבינו חננאל שסובר שלא חל בהם פסול נותר, שאם לא כן מדוע כתב שצריך להמתין עד שיתעפש, שמשמע שלא די שיהיה נותר. וראה עוד לעיל בענין הקודם שהבאנו שר"י (נמוס' ד"ה נשלמה - הרמשון) צידד שלא חל פסול נותר בקדשים פסולים. וזה כהמנחת חינוך. אלא שהאחיעזר (שם) כתב שגם לפי ר"י נלמד מהפסוק שחל בהם פסול נותר [הובא לעיל בהערות], אבל כבר כתבנו שם שדבריו צריכים ביאור. נא. **והמנחת** חינוך (מצוה קמג אות ה) כתב שגם לפי הצל"ח אין חיוב שריפה בנותר של קדשים פסולים כמו שאין חיוב כרת על אכילתו. אבל האחיעזר (שם) כתב שיש חיוב

אתח19/06/2018

נותר, לא חל עליו דין נותרנב. והקהלות יעקב (כריתות סי' ז אות ג) כתב לבאר באופן אחר קצת שאם פסולו לא בגופו לא חל בו כלל פסלות, וכגון בנשפך הדם או שלן דמה, הקרבן לא נפסל, אלא אין דם שיתירנו, [וזהו הטעם שתעובר צורתו], ולכן הוא נפסל בפסול נותר, כיון שבעצמותו הוא כשר. אבל בפסולו בגופו שהוא פסול בעצמותו לא חל דין נותרנג. אלא שהאחיעזר כתב שיש להוכיח שגם בפסולו בגופו חל דין נותר מהמבואר במעילה (ו:) שלפי רבי עקיבא שזריקה מועלת ליוצא [דהיינו שגם כשהבשר יצא חלה עליו הזריקה], חל על היוצא דין נותר. והרי ביוצא פסולו בגופו כמבואר בסוגייתנו, ואם חל בו דין נותר מוכח שגם שפסולו בגופו חל עליו דין נותר. אלא שעדיין קשה מדוע מבואר שם שחייבים כרת על יוצא, הרי הנודע ביהודה (שם) כתב שגם לפי שיטתו שאסור להותיר קדשים פסולים, אין חיוב כרת על אכילת נותר של פסולים, והוכיח כן ממה שמפורש בכריתות (יד.) שלא חייבים על אכילת נותר של פיגול, ואם כן מדוע יש חיוב כרת על נותר של יוצא. ותירץ על פי מה שכתב הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ח ה"ט), שמה שלא חייבים כרת על אכילת נותר של פיגול הוא משום שדין נותר חל רק כשנותר מקרבן שקרב כמצותו, אבל קרבן פיגול לא מרצה כלל. ואם כן נראה שרק בפיגול שלא מרצה כלל אין חיוב כרת על אכילת נותר שלו, אבל ביוצא שמרצה יש חיוב כרת על אכילת נותר שלו. וכן כתב הקהלות יעקב (שם אות ד), והוסיף לבאר שנותר הוא רק בקרבן שקרב כמצותו והוכשר לאכילה, דהיינו שמצד קדושתו הותר ובא לכלל אכילה, שאז אם לא אכלוהו בזמנו חל בו דין נותר. ולכן בפיגול שהאיסור קודש לא הותר אין חיוב כרת על אכילת נותר שלונד. אבל ביוצא לפי השיטה שזריקה מועלת ליוצא הרי האיסור קודש שלו הותר, אלא שאסור באכילה מדין יוצאנה, ולכן חייבים כרת על אכילתונו.

פסולים שתעובר צורתן שורפם בליל ט"ז

וישרף בששה עשר. רש"י (ד"ה הפסח) ביאר את דברי המשנה שהפסח שיצא או נטמא ישרף מיד, שלא צריך להשהותו עד הבוקר של ט"ז בשביל שתעובר צורתו, דהיינו לילה אחד. **והמלאכת שלמה** (פ"ז מ"ט) כתב שהוא טעות סופר, וצריך לומר עד הבוקר של 'ט"ו', ולא כמו שכתוב לפנינו עד בוקר של 'ט"ז'. [וכן הוא גם לשון **הרע"ב** (שם)]. שהרי רש"י סיים שעיבור צורה הוא בלילה אחד, ואם כן היה מספיק שישהה אותו עד הבוקר של ט"ו בשביל שתעובר צורתו. והוסיף עוד שמטעם נוסף לא יתכן לגרוס כגירסתנו, כיון שאפילו שאין שורפים קדשים ביו"ט שנמצא שאי אפשר לשרוף בט"ו, אבל בליל ט"ז אפשר לשרוף. ואף על פי שאין שורפים קדשים בלילה זהו רק בפיגול ונותר כמבואר **ברמב"ם** (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ד-ה) **ובכסף משנה** (שם)נז. ונמצא שבשר היוצא אפשר לשורפו בלילה. ומה ששנינו בסיפא של המשנה שפסולים שתעובר צורתן ישרפו בששה עשר מתפרש ששורפם בליל ט"ז. ולכן לא יתכן שרש"י כתב ברישא שלא צריך להשהותו עד הבוקר של ט"ז, שהרי אפילו כשצריך עיבור צורה לא צריך להמתין לבוקר של ט"ז. ובהכרח צריך לגרוס ברש"י 'בוקר של ט"ו', וכוונת רש"י שלא צריך להמתין שתעובר צורתו בלינת הלילה של ט"ו. אבל **המשיב נפש** (נרקי"ס שם) גרס ברש"י כגירסתנו, וכתב שמרש"י מוכח שסובר שכל הפסולים נשרפים רק ביום ולא כשיטת הרמב"ם הנ"ל.

שתי שיטות האם שאלת הגמרא היתה מדוע טעון שריפה או מדוע ישרף מיד

בשלמא טמא כתיב והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף אלא יוצא מנלן דכתיב הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה.

ומסקנת הגמרא להלן (ע"ג) שנאמרה הלכה שכל פסולי קדשים ישרפו, בין פסולי שריפה כמו שמבואר בדברי רש"י. וראה באחיעזר (שם) שהקשה על רש"י שכתב שעיבור צורה הכוונה שיפסל בנותר, שהרי פיגול לא נעשה נותר כמבואר בכריתות (יד.). וכן הקשה מהמבואר בחולין (ה:) שגיד הנשה לא נעשה נותר, וברש"י (שם ד"ה יקרפו) ביאר שנאמר (שמות יב י) 'ולא תותירו וגו' באש תשרפו', ומי שלא בן אכילה, שלא עוברים עליו בבל תותירו ולא חייבים על אכילתו כשנותר, ומוכח כתוספות שעיבור צורה הוא לינת לילה אחד גם אם לא נפסל. אבל לפי מה שהתבאר מיושב שמי שלא בן אכילה בעצמותו לא חל עליו דין נותר, אבל קדשים פסולים שבעצמותם הם בני אכילה חל עליהם דין נותר, אלא שלא חייבים כרת על אכילתם כמו שכתב הנודע ביהודה. **נב. ואף** על פי שלהלן (ע"ב) יש שיטה שגם פסולו בגופו טעון עיבור צורה, צריך לומר שכיון שהוא לומד מפסוק שטעון עיבור צורה נלמד מזה שגם פסולו בגופו נפסל בפסול נותר, אבל להלכה לא חל פסול נותר במי שפסולו בגופו. **נג. אמנם** יש להעיר על האחיעזר והקהלות יעקב שבדברי הרשב"א המובא בתוספות (ד"ה נפלמ) מפורש שגם אם פסולו בגופו נהיה נותר. שהרי כתב שלומדים ממה שנאמר בפסוק שטמא ישרף מיד, משום שגם בלי הפסוק צריך לשורפו כשתעובר צורתו מדין נותר, ובהכרח הפסוק חידש שנשרף מיד. ומפורש בתוספות שגם אם פסולו בגופו חל עליו דין נותר ונשרף. ואמנם ר"י חולק על הרשב"א גם בפסולו שלא בגופו. שהרי כתב שצריך פסוק גם בפסולו בדם שתעובר צורתו, משום שלולי זה לא היה נשרף מדין נותר. ומוכח שסובר שגם בפסולו שלא מגופו לא נהיה נותר. **נד. אמנם** ברש"י בכריתות הנ"ל מבואר שמה שלא חייבים על אכילת נותר של פיגול הוא משום שלא ראוי לאכילה. **נה. וכן** מוכח ממה שמבואר במעילה (שם) שרק אם זריקה מועלת ליוצא חייבים עליו משום נותר, והרי שאם זריקה לא מועלת ליוצא לא חייבים. ובהכרח הוא משום שאם זריקה לא מועלת ליוצא לא הותר האיסור קודש, ולכן לא חייבים על אכילת הנותר שלו. ולכן בפיגול שודאי לא הותר האיסור קודש אין חיוב על אכילת הנותר שלו. **נו. אמנם** לפי זה יתכן שבפיגול אין כאן כלל דין נותר ולא יהיה איסור להותירו, וגם לא יחול בו דין שריפת נותר.

קדשי קדשים בין פסולי קדשים קלים. **ובתוספות** (ד"ה נפלמ - הרמתון) יש שתי שיטות בביאור הסוגיא:

א. שיטת **הרשב"א**, ששאלת הגמרא היתה מנין שטמא ויוצא ישרפו מיד בלי עיבור צורה. והגמרא מתרצת שבטמא נאמר (ויקרא ז יט) 'באש ישרף', ומשם נלמד שנשרף מיד, כיון שאם צריך עיבור צורה לא צריך פסוק שישרף, שהרי לאחר שישהה ותעובר צורתו הוא יהיה נותר ודינו בשריפה מדין נותר. ובהכרח שהפסוק חידש שטעון שריפה מיד. וכן ביוצא לומדים ממה שמשה שאל אותם מדוע שרפוהו שמא יצא חוץ למחיצתה. שהרי הם שרפוהו מיד, ואם כן משמע שאם יצא חוץ למחיצתה עשו כדין ששרפוהו מיד. והוסיף **החזון איש** (מו"ק סי' קכד לדף פב.) לבאר את מסקנת הגמרא שלומדים כן מהלכה, שההלכה נאמרה על מי שפסולו בגופו שישרף, ובהכרח ההלכה היא שישרף מיד. ועל מי שפסולו שלא בגופו לא נאמרה הלכה שישרף, וממילא נשרף אחרי שנעשה נותר, מדין נותר שטעון שריפה. וביאר החזון איש עוד את שיטת הרשב"א, ששאלת הגמרא לא היתה מנין שטעון שריפה, שהרי אם נפסל אי אפשר לזורקו או להקטירו או לאוכלו, ונמצא שיהיה נותר ממילא ויהיה טעון שריפה מדין נותר. ודין נותר הוא גם אם כבר נפסל לפני שנעשה נותר. ובהכרח ששאלת הגמרא היתה מנין שטעון שריפה מיד ולא טעון עיבור צורה.

והחזון איש (שם אות ז) הוסיף שהרשב"א סובר שעיבור צורה הכוונה היא שנעשה נותר [כשיטת **רש"י** לעיל (ע"ג: ד"ה תעובר)], ולא כמו שצידדו תוספות לעיל (ע"ב. ד"ה ולד) שבלינת לילה אחד יש עיבור צורה אפילו בשלמים שלא נפסלים בלינת לילה אחד. ולכן סובר שאם כתוב בפסוק שישרף בהכרח שלא טעון עיבור צורה, משום שאם טעון עיבור צורה לא צריך פסוק שישרף, כיון שהוא טעון שריפה מדין נותר.

ב. שיטת **ר"י**, ששאלת הגמרא היתה מנין שפסולי קדשים טעונים שריפהנח. כיון שבלי פסוק היה הדין שאינם טעונים שריפה כלל גם כשיהיו נותר, אלא יקברו אותם לפני שיהיו נותר ולא יחול עליהם דין נותרנט. ויתכן עוד שאפילו אם לא יקברו אותם לא יחול עליהם דין נותר כיון שנפסלו לפני שנותרס. ועל זה מתרצת הגמרא שמפורש בפסוק שבשר שנטמא דינו בשריפה. ומה שישרף מיד הוא סברא שפסולו בגופו ישרף מיד. **והחזון איש** (שם אות ג) ביאר שלפי שיטת ר"י צריך לומר שלמסקנא נאמרה הלכה על כל פסולי קדשים שישרף, וגם על מי שפסולו אינו בגופו. משום שאם עליהם לא נאמרה הלכה לא היו טעונים שריפה כלל, אלא היו קוברים אותם ולא היו נעשים נותר [או שלא היו נהיים נותר גם אם לא היו קוברים אותם]. ובהכרח שנאמרה הלכה על כל פסולי קדשים שטעונים שריפה, אלא שהוא סברא שפסולו בגופו ישרף מיד, ופסולו שלא בגופו טעון עיבור צורה. משום שאם פסולו שלא בגופו, נמצא שאין בו דבר הפוסלו אלא שאין מה שיתיר אותו, כגון בנשפך הדם וכדומה, שלא נפסל, אלא שאין דם שיתירו, ולכן לא נשרף מיד משום שלא נקבע פסולו עד שעבר זמן הקרבתוסא. ואז טעון שריפה בגלל פסולו ולא מדין נותר, שהרי לפי ר"י לא נעשה נותר אם נפסל קודם, וכן אם קברו לא נעשה נותרסב.

והר"י הוכיח כשיטתו ממה שהגמרא להלן (ע"ב) שואלת מנין שאם לן דמה ונשפך דמה ישרף. ולפי שיטת הרשב"א הרי לא צריך פסוק שהם נשרפים, כיון שפסולם בדם, ודינם שתעובר צורתם כמבואר להלן (ע"ב), ולשיטתו מי שדינו שתעובר צורתו לא צריך פסוק שישרף אחרי שתעובר צורתו. ובהכרח שגם למי שדינו שתעובר צורתו צריך פסוק שנשרף. ושאלת הגמרא היתה על כל הפסולים מנין שטעונים שריפה. והרשב"א דחה הוכחה זו שהסוגיא ששאלה מנין שלן דמה ונשפך דמה נשרף, סוברת כשיטת רבי יוחנן שסובר להלן (ע"ב)

נז. **ראה** להלן (ע"ב) [בענין 'שיטת הרמב"ם' וכו'] שנרחיב בזה. **נח. והאור** חדש (נרקי"ס ד"ה נפלמ) כתב שברש"י (שם) נראה כשיטת ר"י. כיון שפירש במה שהגמרא אמרה 'בשלמא טמא' שהכוונה שיפסל בלינה. **ס. ראה** לעיל [בענין 'שלש שיטת מהו עיבור צורה'] שהובא שהמשיב נפש כתב שהסוברים שלעיבור צורה צריך שיתעפש, סוברים שדבר פסול לא נפסל בפסול נותר, ולכן לא מספיק שנפסל בפסול נותר. וזה כמו שצידד ר"י לפי שיטתו. **סא. אמנם** המקדש דוד (קדמיס סי' י מק"ח) כתב שלפי ר"י חל דין שריפה מיד גם כשפסולו שלא מגופו, שהרי תוספות כתבו, שלולי הפסוק היה קובר ולא היה נהיה נותר, ובהכרח הפסוק חידש שחל דין שריפה מיד, ולכן הקבורה לא מועילה. ומה שכתבו תוספות שמסברה תעובר צורתו ביאר המקדש דוד (שם אות ה) שהוא משום בזיון קדשים, וכמו שכתב רש"י לעיל (ע"ג: ד"ה תעובר), אמנם הוסיף שרק בפסולו בדם חל דין שריפה מיד ולא בפסולו בבעלים. [וקשה שא"כ מדוע בפסולו בבעלים לא יקבור]. ומה שכתב המקדש דוד שבהכרח חל דין שריפה מיד שאם לא כן היה יכול לקבור, נראה שהחזון איש שלא פירש כן סבר שמה שמבואר בתוספות שאם קובר לא חל דין נותר, אין זה אלא רק שדין נותר לא חל כשקוברים, אבל הדין שריפה יכול לחול גם אחרי הקבורה. **סב. ומבואר** בזה שר"י לא סובר כרש"י לעיל (ע"ג: ד"ה תעובר) הנ"ל שתעובר צורתו הכוונה שיפסל בפסול נותר שהוא פסולו בגופו וישרף מיד, שהרי לשיטתו לא נפסל בפסול נותר אם נפסל קודם לכן, אלא סובר שתעובר צורתו הוא גם בלי שיפסל בלינה. והחזון איש המובא לעיל ביאר בשיטתו שסובר שמספיק שעבר זמן הקרבתו שאז נקבע פסולו. אלא שיש להעיר שבהערה לעיל הובא שהאור חדש דייק מרש"י (ד"ה נפלמ) שסובר כר"י בביאור הסוגיא, והרי לפי המבואר שיטת ר"י היא שפסול לא נעשה נותר.

שגם מי שפסולו בדם ישרף מיד, ורק במי שפסולו בבעלים מבואר במשנה שתעובר צורתו. והגמרא שואלת מנין שנשרף מיד. ותוספות הוסיפו שלפי הרשב"א מיושב מה שקשה על הגמרא להלן שלמדה מחטאת אהרן שיוצא נשרף מיד, כיון שמשה שאל אותם שמא יצא חוץ למחיצתה, ומשמע שאם יצא עשו כדין ששרפו, ומזה נלמד שיוצא נשרף מיד. והרי לכאורה קשה איך יתכן שכוונת משה היתה שאם יצא עשו כדין ששרפו, הרי משה שאל אותם גם שמא נכנס דמה לפנים, ושם לא יתכן לומר שכוונת משה היתה שאם נכנס דמה עשו כדין ששרפו, שהרי כשנכנס דמה הוא רק פסולו בדם שדינו שתעובר צורתוסג, ונמצא שלא עשו כדין ששרפו מיד, ואם כן בהכרח שמשה רבינו לא התכוין לומר להם שאם נכנס דמה עשו כדין במה ששרפו, אלא כוונתו היתה שעשו כדין שלא אכלו, [שהרי בתחילת הפסוק נאמר ששאלם 'מדוע לא אכלתם' (ויקרא י יז)], ואם כן קשה איך הוכיחו משם שאם יצא חוץ למחיצתה נשרף, הרי משה רבינו לא התכוין לומר שאם יצא עשו כדין במה ששרפו. אמנם לפי הרשב"א מיושב שהסוגיא כאן סוברת כשיטת רבי יוחנן שפסולו בדם ישרף מיד, משום שלפי זה אפשר לפרש שכוונת משה רבינו היתה שאם נכנס דמה עשו כדין במה ששרפו מיד, ולכן הגמרא מוכיחה ממה שמשה אמר להם שאם יצא עשו כדין, שאם יצא הוא טעון שריפה, כיון שכוונת משה היתה שעשו כדין גם במה ששרפו.

מדוע לא הקשו על המשנה לעיל

אלא יוצא מנלן. **האור חדש** (ד"ה נשלמ) הקשה מדוע לא הקשו קושיא זו על המבואר במשנה לעיל (מט.) שאם יצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קודש חוזר ושורפו בירושלים, ופירש **רש"י** (שם ד"ה שיש) שנפסל ביוצא. ומוכח שיוצא טעון שריפה, ואם כן כבר שם היו צריכים להקשות מנין שיוצא טעון שריפה. [ודוחק לומר שהיה אפשר לפרש במשנה שם שנזכר שנטמא, ומה שפירש רש"י שנפסל ביוצא הוא רק אחרי מה שמבואר כאן שיוצא טעון שריפה]. ואמנם לשיטת **הרשב"א** (נמוס' ד"ה נשלמ -הרשזון) ששאלת הגמרא היתה מנין שישרף מיד לא קשה, משום שבמשנה לעיל לא כתוב שישרף מיד, ולכן לא שאלו שם, אבל לפי הר"י ששאלת הגמרא היתה מנין שישרף קשה, מדוע לא שאלו שם מנין שישרף. והיה אפשר לומר שהמקשן ידע שאפשר ללמוד מחטאת אהרן שיוצא נשרף. ועיקר קושייתו היתה מנין שקדשים קלים שיצאו נשרפים וכמו שהגמרא מקשה להלן. ולכן לא הקשה כן על המשנה לעיל, כיון ששם אפשר לפרש שמדובר בקדשי קדשים, ורק על משנתנו שעוסקת בפסח שהוא קדשים קלים הקשה מנין שטעון שריפה. אבל קשה שהרי **תוספות** לעיל (מט. ד"ה ושורפו) ביארו במה שמבואר שם במשנה שאם עבר צופים לא הטריחוהו לחזור לירושלים שהוא משום שמדובר שם בקדשים קלים, שמהתורה נשרפים בכל מקום, ורק רבנן חייבו לשורפם בירושלים, ולכן כשעבר צופים לא הטריחו לחזור. ונמצא לפי זה שבהכרח במשנה שם מדובר בקדשים קלים, ושוב קשה מדוע לא הקשו שם מנין שטעונים שריפה.

ותירץ, שהיה אפשר לומר שאם קדשי קדשים נשרפים גם קדשים קלים נשרפים, כיון שאין לומר שרק בקדשי קדשים החמורים יש חיוב שריפה, משום שבחיוב שריפה יש גם קולא שאפרו מותר, וכמבואר בתמורה (לד.) שרק הנשרפים אפרם מותר. ומה שהגמרא מקשה כאן מנין שקדשים קלים שיצאו נשרפים, הוא משום שלכאורה קשה מדוע צריך פסוק שבשר טמא נשרף, הרי לפי שיטת רבי יהודה (זבחים קח.) חטאת אהרן נשרפה בגלל שנטמאה, ואם כן משם כבר מוכח שטמא טעון שריפה, ומדוע צריך פסוק נוסף שטעון שריפה. ובהכרח שצריך את הפסוק לחדש שגם קדשים קלים שנטמאו טעונים שריפה. ומזה מוכח שאין ללמוד שקדשים קלים טעונים שריפה ממה שקדשי קדשים טעונים שריפה, ולכן הגמרא מקשה מנין שקדשים קלים שיצאו נשרפים. ולכן **שריפה** מפורש במשנתנו, ולכן הגמרא מקשה כאן שהרי מה שטמא נשרף נלמד מפסוק, ובהכרח שצריך פסוק מיוחד לקדשים קלים, ואם כן מנין שקדשים קלים שיצאו טעונים שריפה.

והאור חדש (נרשזי ד"ה נשלמ) הוסיף שגם ברש"י (שם) מבואר שעיקר קושיית המקשן היתה מנין שקדשים קלים שיצאו טעונים שריפה. כיון שרש"י (שם) כתב על מה שהגמרא אמרה שלומדים שבשר טמא נשרף ממה שנאמר והבשר וגו', ששם מדובר בקדשים קלים. והרי שרש"י פירש שעיקר קושיית המקשן היתה מנין שקדשים קלים שיצאו נשרפים, ולכן היה צריך לבאר שמה שהמקשן אמר שלומדים מפסוק שבשר טמא נשרף הוא משום שבפסוק מדובר בקדשים קלים. ומה שרש"י היה צריך לפרש כן הוא משום שהוקשה לו מדוע לא הקשו על המשנה לעיל (מט.) מנין שיוצא טעון שריפה, ולכן פירש רש"י שכאן הקשו מנין שקדשים קלים שיצאו טעונים שריפהסה. והוסיף עוד שרש"י (שם) כתב על מה שהגמרא אמרה 'בשלמא טמא כתיב' וכו' שהכוונה שבטמא מובן מנין שטעון שריפה. ומוכח שפירש כשיטת ר"י (נמוס' ד"ה נשלמ - הרשזון) ששאלת הגמרא היתה על עיקר דין שריפה שיש ביוצא, ולא כשיטת הרשב"א שהשאלה היתה על מה שנשרף מיד.

שני דינים ביוצא

אלא יוצא מנלן דכתיב הן לא הובא אל הקדש פנימה. רש"י בזבחים (כו. ד"ה פרכסה - השני) כתב, שהדין שיוצא נפסל נלמד בסוגייתנו ממה שנאמר (ויקרא י יח) 'הן לא הובא' וגו', וגם נלמד ממה שנאמר (שמות כג ו) 'ובשר בשדה טריפה לא תאכלו'. ומקור דברי רש"י הם מהמבואר בסוגיא במכות (יח.) שהאוכל מבשר קדשים שיצא לוקה משום הלאו של 'ובשר בשדה טריפה לא תאכלו', שממנו נלמד שאם יצא חוץ למחיצתו אסור באכילה כטריפה.

ובחידושי הגרי"ז (סטנסיל, זבחים כו. עמ' 86) כתב שלכאורה נראה שהדין שנלמד מ'הן לא הובא' וגו' והדין שנלמד מ'ובשר בשדה טריפה' הם שני דינים חלוקים. משום שמ'הן לא הובא את דמה' נלמד שקדשים נפסלים כשיצאו חוץ למחיצתם, ופסולם הוא מחמת קדושתם. והוא ככל פסולי קדשים של לינה וטומאה וכדומה. אבל הדין שנלמד מ'ובשר בשדה טריפה' הוא לא מחמת הדין הקדשים שבו, שהרי בחולין (שם.) מבואר שמ'ובשר בשדה טריפה לא תאכלו' נלמד עוד שעובר שהוציא ידו ממעי אמו, נאסרה ידו כיון שיצאה חוץ למחיצתוסו. והרי שם מדובר בחולין ואף על פי כן נאסר באכילה, ובהכרח שמ'ובשר בשדה טריפה' נלמד שכל מי שיצא חוץ למחיצתו נאסר באכילה. ומזה יש ללמוד בין לעובר חולין שהוציא ידו ממעי אמו ובין לקדשים שיצאו חוץ למחיצתם, כיון ששניהם יצאו חוץ למחיצתם. ודין זה אין לו שייכות לקדשים אלא הוא איסור אכילה שחל על היוצא חוץ למחיצתו. וביותר מפורש כן **בתוספות במכות** (יח. ד"ה ולילקי מזוס ונמר) שכתבו, שאף על פי שהפסוק 'ובשר בשדה טריפה לא תאכלו' נלמד לאסור בין עובר שהוציא ידו חוץ למחיצתו ובין קדשים שיצאו חוץ למחיצתם, לא נחשב לאו שבכללותסז, משום שהוא איסור אחד לכל היוצא חוץ למחיצתו, והרי הוא כנותר של קדשי קדשים ושל קדשים קלים שהוא שם אחד, וגם כאן הוא איסור לכל היוצא חוץ למחיצתו, אלא שיש כמה אופני מחיצות. ומוכח מדבריהם שהאיסור של קדשים שיצאו חוץ למחיצות שנלמד מ'ובשר בשדה טריפה' הוא איסור אחד עם איסורו של עובר של חולין שהוציא ידו ממעי אמו. ובהכרח שהוא לא איסור של קדשים אלא איסור אכילה לכל היוצא ממחיצתו. ונראה עוד שחלוק הדין של הן לא הובא את דמה מהדין של ובשר בשדה בטריפה, שהדין של הן לא הובא את דמה הוא דין של 'פסלות' ככל פסולי קדשים, ומה שאסור לאוכלו הוא משום שיש לאו לכל האוכל פסולי קדשים כמבואר לעיל (כז.), אבל הדין של ובשר בשדה טריפה הוא רק דין של 'איסור אכילה', וכמו שבחולין הוא ודאי רק איסור אכילה, שהיוצא ממחיצתו נאסר כטריפה.

והגרי"ז הוסיף שיש להסתפק במה שמבואר להלן (פה.) שפסח שיצא חוץ לחבורה נאסר באכילה כיון שיצא חוץ למחיצתו, שנאמר (שמות יב מו) 'לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה'. האם הוא נפסל גם בפסול של קדשים

סג. ראה במקדש דוד (קדשים פ' יז אות ו) שהביא שבירושלמי (פ"ז ה"ט) מבואר שרק לפי רבי יוסי הגלילי שסובר (זבחים פג.) שאם הכניס לפנים כוס אחד עם דם, ונשאר בחוץ כוס שני עם דם יכול לזרוק את הכוס השני, הדין הוא שאם דם שנכנס לפנים פסולו שלא בגופו, כיון שלשיטתו רק הדם הנכנס נפסל, ונמצא שפסולו של הקרבן הוא רק משום שאין לו דם שיתירנו. אבל לרבנן שאם הכניס כוס אחד לא יכול לזרוק גם מכוס שני שלא הכניס, דינו כפסולו בגופו, כיון שלשיטתם שאי אפשר לזרוק מהכוס השני בהכרח שהכנסת הדם פוסלת את הקרבן, ולכן פסולו מגופו. אבל בתוספות משמע שסוברים שגם לפי רבנן דינו כפסולו שלא בגופו. וביאור הדברים הוא, שהירושלמי סובר שמה שלפי רבנן כשנכנס כוס אחד אי אפשר לזרוק את הכוס השני הוא משום שהזבח נפסל, ולכן סובר הירושלמי שלשיטתם נחשב פסולו בגופו, כמו פיגול שנחשב פסולו בגופו אף על פי שחשב בזריקת הדם על שפיכת השיריים ולא חשב על הבשר, כיון שהקרבן נפסל, וגם כאן אף שנפסל בגלל שהדם נכנס, מכל מקום זה פסל את הקרבן, ולכן הוא פסולו בגופו. אבל תוספות סוברים שגם לפי רבנן רק הדם נפסל, אלא שנפסל גם דם שלא נכנס משום שנחשב שכולו נכנס, ולכן לא נחשב פסולו בגופו גם לשיטתם, כיון שגם לשיטתם פסולו של הקרבן הוא רק בגלל שאין דם שיתירנו, שהרי רק הדם פסול. והוסיף עוד שלפי תוספות, דם שבצואר לא נפסל גם לפי רבנן, כיון שמפורש בזבחים (נג:) שדם שבצואר נחשב בשר ולא דם, ואם הכניס לפנים חטאת העוף עם דמה שבצוארה לא נפסל. ואם כן לפי תוספות שפסולו של כל הדם הוא רק משום שכאילו הוא נכנס, לא יפסל הדם שבצואר משום שגם אם היה נכנס לא היה נפסל. ולפי זה אם נכנס דם לפנים יכול לקבל דם מהצואר ולזורקו משום שהוא לא נפסל. **סד. ואין** לומר שמשנתנו היא כרבי נחמיה [בזבחים (שם) שחטאת אהרן נשרפה מחמת אנינות], ולא כרבי יהודה, ובאמת לפי רבי יהודה יוצא של קדשים קלים לא טעון שריפה, שהרי במשנה לעיל (מט.) מפורש שגם לפי רבי יהודה יוצא של קדשים קלים טעון שריפה. **סה. ולפי** שיטת רש"י לעיל (מט. ד"ה ושם) גם בקדשי קדשים שיצאו לא חייב לחזור ולשורפם בירושלים אם עבר צופים [ראה לעיל (פה:) בענין 'האם פסולי קדשים קלים' וכו' שהובא מה שביארו הרש"ש והשפת אמת בשיטתו], ואם כן לשיטתו אפשר לפרש בפשיטות שלכן לא הקשו לעיל, משום שיתכן ששם מדובר בקדשי קדשים. **סו. אמו** היא מחיצת היתר שחיטתו, שכל זמן שהעובר שם הוא ניתר בשחיטת אמו, וכשיצא ממחיצה זו נאסר. **סז. לאו** שכולל כמה איסורים לא לוקים עליו.

שיש ביוצא שנלמד מהן לא הובא וגו'. וכמו בקדשים קלים שיצאו חוץ לעזרה, שמלבד שנאסרים מובשר בשדה טריפה הם גם נפסלים בפסול קודש שנלמד מהן לא הובא את דמה. או שהפסול קודש הוא רק כשיצא ממחיצה של קדשים, כמו קדשי קדשים שיצאו חוץ לעזרה או קדשים קלים שיצאו חוץ לירושלים, ולא בפסח שיצא חוץ לחבורה שהוא לא מחיצת קדשים. ומה שפסח שיצא חוץ לחבורה נאסר הוא מחמת האיסור של ובשר בשדה טריפה, שהוא איסור שישנו גם בחולין, וכמו שהתבאר שכל היוצא חוץ למחיצתו נאסר, וכיון שמחיצת הפסח הוא החבורה לכן אם יצא משם נאסר באיסור זה. אמנם ברש"י (להלן פה. ד"ה הרי) מבואר שהאוכל מבשר הפסח שיצא חוץ לחבורה עובר על הלאו של אכילת קדשים פסולים. ומבואר מדבריו כהצד הראשון שנפסל בפסול של קדשים[סח]. אמנם יש לדייק קצת כהצד השני מלשון הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות (פי"ח ה"ו) כשכתב פסול יוצא בכל הקדשים כתב 'שנפסל ונאסר', ואילו בהלכות קרבן פסח (פ"ט ה"ג) כשכתב את הדין של פסח שיצא חוץ למחיצתו כתב רק 'שנאסר' ולא כתב גם 'שנפסל'. ולפי הצד השני הוא מדויק היטב משום שהדין של הן לא הובא את דמה שהוא דין מיוחד בקדשים הוא דין 'פסלות' של קדשים, ואילו הדין של ובשר בשדה טריפה שהוא לא דין הנאמר על קדשים הוא 'איסור' אכילה. ולכן בכל הקדשים שיש את שני הדינים כתב הרמב"ם שנפסל ונאסר, אבל בפסח שיצא חוץ לחבורה שיש רק את הדין של ובשר בשדה טריפה, שהוא איסור אכילה, כתב הרמב"ם רק שנאסר.

וכתב עוד שיש להוכיח שהרמב"ם סובר כהצד השני ממה שהרמב"ם (סנהדרין פי"ט ה"ד) מנה בין כל הלוקים את מי שאכל פסח שיצא חוץ לחבורה. וקשה מדוע מנה דווקא פסח ולא מנה את כל הקדשים שיצאו חוץ לעזרה או חוץ לירושלים[סט]. ולפי הצד השני מיושב היטב משום שכל הקדשים שיצאו חוץ למחיצתם נפסלים בפסול קודש כמו שהתבאר, והרי כל הקדשים הפסולים אסורים באכילה בלאו מיוחד שכבר כתב הרמב"ם שם, ואם כן בלאו זה נכלל גם קדשים שיצאו שנפסלו בפסול קדשים. אבל בפסח שיצא חוץ לחבורה הרי לפי הצד השני הוא לא נפסל בפסול קודש, ונמצא שהאוכלו לא עובר על לאו של אוכל קדשים פסולים, ולכן מנה הרמב"ם לאו מיוחד למי שאוכל פסח שיצא חוץ לחבורה, והוא הלאו של ובשר בשדה טריפה[ע].

ויש מהאחרונים[עא] שדייק מהרמב"ם שביד החזקה (קרבן פסח פ"ד ה"ג) הביא את משנתנו שפסח שיצא נשרף, ופירש שיצא חוץ לירושלים, ואילו בפירוש המשניות ביאר שיצא חוץ לבית. וקשה מדוע ביד החזקה לא פירש כן[עב]. ולפי מה שהתבאר נראה שהרמב"ם לשיטתו שסובר שפסח שיצא חוץ לבית לא נפסל בפסול קודש אלא רק נאסר באיסור אכילה של ובשר בשדה טריפה. ולכן סובר שאין בו דין שריפה, כיון שדין שריפה של יוצא הוא רק בגלל הפסול קדשים שבו, אבל מה שנאסר באיסור אכילה אינו סיבה לחיוב שריפה. וכיון שפסח שיצא חוץ לבית לא נפסל בפסול קודש אלא רק נאסר באיסור אכילה לא נשרף. ולכן פירש הרמב"ם שיצא חוץ לירושלים שאז נשרף כיון שנפסל בפסול של קודש[עג].

דין שריפה של יוצא נלמד רק מ'פנימה'

שם. תוספות (מולין פח: ד"ה יכול) הקשו, מדוע צריך ללמוד ממה שנאמר (ויקרא י יח) 'פנימה' שיוצא נשרף, הרי אפשר ללומדו ממה שנאמר (שמות כג ל) 'ובשר בשדה טריפה לא תאכלו', שמזה נלמד לאסור קדשים שיצאו למחיצתם כמבואר במכות (יח.)[עד]. ותירצו שלולי הפסוק של פנימה היו לומדים ממה שהוקשו חטאת ואשם לתודה ושלמים [כמבואר במכות (יח.)], שכמו שתודה ושלמים לא נפסלים כשיצאו חוץ לעזרה כך חטאת ואשם לא יפסלו כשיצאו חוץ לעזרה, אלא אם כן יצאו חוץ לירושלים. ולכן כתוב 'פנימה' ללמד שקדשי קדשים נפסלים כשיצאו חוץ לעזרה.

ויש מהאחרונים[עה] שתירץ לפי מה שהתבאר בענין הקודם שמובשר בשדה טריפה נלמד רק שבשר שיצא חוץ למחיצתו נאסר באכילה, ודין זה הוא לא רק בקדשים אלא גם בחולין, ודין זה הוא רק איסור אכילה ולא פסלות של קדשים, שהרי בחולין ודאי שהוא רק איסור אכילה, ורק מהדין של 'פנימה' נלמד דין נוסף בקדשים שאם יצאו חוץ למחיצתם נפסלים, ודין זה הוא דין פסלות ולא דין איסור, [אלא שכתוצאה מהפסלות נאסר באכילה כיון שקדשים פסולים אסורים באכילה]. ולפי זה מיושבת קושיית תוספות כיון שהדין שריפה הוא רק בגלל הפסלות של הקדשים, ולכן אם היה ביוצא רק איסור של ובשר בשדה טריפה לא היה בו דין שריפה, כיון שלא היה פסלות. ורק בגלל שכתוב פנימה שמזה נלמד שנפסל בפסול של קודש יש דין שריפה. ולכן כשהגמרא כאן פירשה מנין שיוצא נשרף, הביאה את הפסוק של 'פנימה' ולא את הפסוק של ובשר בשדה טריפה.

מדוע שריפה היא חומרא הרי אם אין לו עצים יהיה יושב ובטל

גלי רחמנא בקדשים קלים כ"ש בקדשי קדשים. האור חדש (ד"ה גלי) הקשה שלעיל (מ:) מבואר שרבנן אמרו לרבי יהודה שאין ללמוד שחמץ טעון שריפה מקל וחומר מנותר, משום שיש בשריפה גם קולא שאם לא ימצא עצים יהיה יושב ובטל. ואם כן מדוע כאן למדו בקל וחומר לקדשי קדשים שטעון שריפה[עו]. ותירץ, ששם הרי מדובר בחמץ שחייב בהשבתה, והנידון הוא אם השבתתו בכל דבר או דווקא בשריפה, ולכן השריפה היא חומרא, משום שאם לא טעון שריפה חייב להשביתו בכל דבר גם כשלא ימצא עצים. אבל כאן הרי לא כתוב כלל בפסוק שיש חיוב להשבית קדשי קדשים, ואם לא נלמד בקל וחומר יפטר לגמרי מלבערו[עז], ולכן ברור שהלימוד בקל וחומר הוא חומרא[עח].

וכן תירץ **הרש"ש** (להלן ע"ב גמ' ד"ה הומיל).

האם גורסים 'וכל שכן' בקדשי קדשים

שם. רש"י (ד"ה נטמא) גרס כגירסתנו 'וכל שכן' בקדשי קדשים. אבל **תוספות** (ד"ה נטמא - השני) גורסים 'והוא הדין'. **והאור חדש בתוספות** (שם) כתב שרש"י לשיטתו (ד"ה נטמא) שסובר כשיטת **ר"י בתוספות** (ד"ה נטמא - הרמתון) שהסוגיא כאן דנה מנין שטעון שריפה, ולא כשיטת **הרשב"א** (שהובאה בגמ' שם) שהסוגיא דנה מנין שטעון שריפה מיד. ולכן גרס רש"י 'כל שכן', שאם בקדשים קלים הקל יש חיוב שריפה כל שכן בקדשי קדשים החמור יש חיוב שריפה. אבל תוספות כאן סוברים כשיטת הרשב"א שהסוגיא דנה מנין שטעון שריפה מיד, ולכן אין ללמוד מקל וחומר שצריך לשרוף קדשי קדשים מידי[עט].

איך נלמד מהפסוק שעצים ולבונה מקבלים טומאה

שם. תוספות (ד"ה נטמא - השני) הקשו שהרי לעיל (כד:) מבואר שממה שנאמר (ויקרא ז יט) 'והבשר' נלמד שעצים ולבונה מקבלים טומאה מחמת חיבת הקודש אף על פי שלא ראויים לאכילה, ונמצא שבפסוק מדובר גם בקדשי קדשים, שהרי עצים ולבונה הם קדשי קדשים, ועליהם אמרה התורה שטעונים שריפה, ואם כן מדוע צריכה הגמרא לומר שהוא הדין קדשי קדשים, הרי מפורש בפסוק שטעונים שריפה. ותירצו שהיה אפשר לומר שמוהבשר נלמד רק שבשר קדשים קלים מקבל טומאה בלי הכשר מים מדין חיבת הקודש. ואז נמצא שלא מפורש בפסוק שגם קדשי קדשים שנטמאו נשרפו. ורק משום שמסברא גם קדשי קדשים שנטמאו טעונים שריפה, לומדים מהפסוק גם שעצים ולבונה מקבלים טומאה.

אמנם תוספות בחולין (לו: ד"ה והנשאר) הקשו מנין שלומדים מהפסוק שגם עצים ולבונה שאינם ראויים לאכילה כלל מקבלים טומאה מדין חיבת הקודש, הרי יתכן שמהפסוק לומדים רק שבשר קודש שראוי לאכילה מקבל טומאה בלי הכשר מים. והניחו בקושיא. **והאור חדש** (גמ' ד"ה נטמא) הביא שרבו **בעל ברכת הזבח** תירץ, שאם הפסוק מלמד רק שבשר קודש מקבל טומאה בלי הכשר, מדוע צריך פסוק ללמד שדם קדשים אינו מכשיר [כמבואר לעיל (טו.)], הרי אם מכשיר לא צריך פסוק שבשר קודש מקבל טומאה בלי הכשר, שהרי כל בשר קדשים כבר הוכשר בדם שחיטה, [כיון ששחיטת קדשים היא לצורך זה שייצא דם, ואם כן ודאי שהוכשר בדם]. ולכן מוכרח שמהפסוק נלמד גם שעצים ולבונה מקבלים טומאה. וכתב האור חדש שלפי דברי הברכת הזבח שוב קשה קושיית תוספות כאן שהרי אם מוכרח שהפסוק מלמד שעצים ולבונה מקבלים טומאה, נמצא שמפורש בפסוק שגם קדשי קדשים שנטמאו נשרפים, ומדוע הגמרא היתה צריכה לומר שהוא הדין קדשי קדשים[פ].

סח. אמנם הרעק"א בגליון הש"ס (בדפוסי שס) ציין שרש"י להלן (פה. ד"ה נמי) כתב שפסח שיצא חוץ לבית נאסר באיסור של ובשר בשדה טריפה. **סט. וראה** שם שהביא שכבר הקשה כן הדרך מצוותיך. **ע. וראה** שם שהביא שהדרך מצוותיך הקשה מדוע לא כלל בזה גם שאסור לאכול יד של עובר שהוציא ממעי אמו, והגרי"ז כתב שלא קשה משום שהרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ח ה"ח) כתב שלא לוקים על אכילת היד של העובר. **עא. משנת יעב"ץ** (יו"ד סי' ד אות ד-ה). **עב. וראה** לעיל [בענין 'האם יצא מירושלים' וכו'] במה שהתבאר בזה. **עג. ראה** בכתבי הגר"ח (בדין יוצא בקרבן פסח פ"ד ה"ג) שהובא בשם הגרי"ז, שהקשה על מה שכתב בדעת הרמב"ם שפסח שיצא חוץ לחבורה לא נפסל בפסול קודש, שאם כן מדוע נחשב פסולו בקודש ונשרף מיד. **עד. לא** נתבאר היטב קושייתם שהרי בובשר בשדה טריפה לא תאכלו לא נאמר שנשרף. **עה. משנת יעב"ץ** (יו"ד סי' ד אות ד-ה). **עו. ראה** במשיב נפש (ד"ה נטמא) שתירץ ששם עובר בכל רגע שלא משבית על מצות תשביתו, ולכן זה קולא שאם לא מצא עצים יהיה יושב ובטל ויבטל מצות תשביתו, אבל כאן לא מבטל כל רגע מצוה, ולכן כאן חיוב שריפה הוא לא קולא, משום שאם לא יהיה לו עצים ימתין עד שיהיה לו עצים. והוסיף שסברא זו מבוארת בתוספות במסכת שבת (קלו: ד"ה דמגיח). אלא שכתב שלפי הצל"ח (לעיל כח. ד"ה ולכן) שאסור להותיר קדשים פסולים לכאורה אי אפשר לומר כן. אך כתב שאם מותר להותיר על מנת לשרוף לאחר זמן שוב אפשר לתרץ כן. וראה לעיל בענין 'האם בקדשים פסולים יש דין נותר' שהובא נידון זה בהרחבה. **עז. ומה** שמבואר להלן (ע"ג) שבלי הפסוק חייב קבורה, הוא רק מדרבנן שמא יבא ליהנות. **עח. אבל** הקשה שהרי יש בשריפה קולא שאפרו יהיה מותר כמבואר בתמורה (לב.). ורק לפי הפני יהושע (לעיל מ: גמ' ד"ה חוץ) שאיסור אפרן של איסורי הנאה בשריפה הוא רק מדרבנן לא קשה. אבל בתוספות בתמורה (לג: ד"ה הנשרפים) מפורש שאיסורם של אפרן הוא מהתורה. **עט. לא** נתבאר היטב מדוע אי אפשר ללמוד מקל וחומר שטעון שריפה מיד. **פ. וראה** שם במה שכתב ליישב.

פב:

מנין שדם שיצא נפסל

יצא דמה חוץ לקלעים. רש"י (ד"ה וכן) כתב, שממה שנאמר (ויקרא י יח) 'הן לא הובא את דמה אל הקודש פנימה' נלמד שגם דם שיצא נפסל. ורש"י במסכת זבחים (פג: ד"ה נשרפה) כתב, שדין זה שדם שיצא נפסל, נלמד ממה שנאמר (שמות כט ל) 'ובשר בשדה טריפה לא תאכלו', משום שאם בשר שיצא נאסר, כל שכן שדם שיצא נאסר. ורש"י הוסיף שנלמד גם ממה שנאמר 'פנימה'.

כתב בחידושי מרן רי"ז הלוי (הלכות פסולי המוקדשין עמ' מד), שלולי דברי רש"י היה נראה שאי אפשר ללמוד מ'ובשר בשדה טריפה', כיון שכבר נתבאר לעילא ש'ובשר בשדה טריפה' הוא איסור אכילה שישנו גם בחולין שיצא חוץ למחיצתו. ואם כן היה נראה שאיסור זה הוא רק למי שיש לו מחיצת היתר 'אכילה', שזה ישנו גם בחולין. וכמו שמבואר בחולין (קח.) שעובר שהוציא ידו ממעי אמו, שהוא מחיצת היתר אכילתו נאסר, ומזה יש ללמוד גם לבשר קדשים שיש לו מחיצת היתר אכילה, שאם יצא חוץ למחיצה זו נאסר. אבל אימורים של קדשים או דם של קדשים שמחיצתם היא לא מחיצת היתר אכילה, אלא מחיצת הקרבה, אי אפשר ללמוד לאוסרם מ'ובשר בשדה טריפה', כיון שאיסור זה הוא גם בחולין שבהם יתכן רק מחיצת אכילה, וממנו נלמד רק לאסור יוצא ממחיצת היתר אכילה. אלא מה שאימורים ודם שיצאו נפסלים, הוא משום שנלמד מ'פנימה' שהוא דין פסול מיוחד לקודש שיצא וכמו שהתבאר לעיל, וממנו נלמד שכל קדשים שיצאו ממחיצת הדין שלהם, כגון בשר שדינו להאכל ויצא ממחיצת היתר אכילה, או אימורים ודם שדינם להקרב ויצאו חוץ למחיצת היתר הקרבה, נפסלים. אבל ממה שרש"י כתב שדם יצא נאסר באיסור של 'ובשר בשדה טריפה' מוכח לא כן.

ואמנם רש"י לשיטתו, כתב בזבחים (כו. ד"ה פרכסה), שגם באימורים שיצאו נלמד איסורם מ'ובשר בשדה טריפה'. ומשום שהוא לשיטתו שגם דם שיצא נאסר באיסור זה אע"פ שאין לו מחיצת אכילה אלא מחיצת הקרבה. ולכן סובר שגם אימורים שיצאו שאין להם מחיצת אכילה אלא מחיצת הקרבה, נאסרים באיסור של ובשר בשדה טריפה.

אלא שהגרי"ז כתב, שלכאורה בסוגיא במכות (יח:) מבואר כמו שנתבאר שהאיסור של 'ובשר בשדה טריפה' הוא רק במי שיש לו מחיצת אכילה. משום שמבואר שם, שהאוכל בשר עולה חוץ לחומה לא לוקה משום ובשר בשדה טריפה, כיון שלא ראוי לאכילה אפילו בפנים. ונראה שכוונת הגמרא, שכיון שבשר העולה לא נאכל אלא קרב, נמצא שאין לו מחיצת אכילה אלא רק מחיצת הקרבה, ולכן אם יצא אין בו את האיסור של 'ובשר בשדה טריפה' שהוא רק במי שיצא חוץ למחיצת אכילה.

איך נלמד לרבות כל פסולי קדשי קדשים וקדשים קלים

תלמוד לומר (וכל) בקודש באש תשרף[ב]. הקרבן **אהרן** (לו פ"ח ה) ביאר בשני אופנים: א. שבתחילת הפסוק (ויקרא ו כג) נאמר 'וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד לכפר בקודש לא תאכל, ומתיבת 'כל' מרבים קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים, ועל כל אלו נאמר בסוף הפסוק 'באש תשרף', ומזה נלמד שגם שאר קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים שנפסלו שריפתן בקודש[ג]. ב. שלא מרבים מתיבת 'כל' אלא כיון שנאמר 'בקודש' ולא נאמר 'בקדוש', משמע שלא מדובר רק על המקום שבו שורפים, כיון שהמקום נקרא קדוש ולא 'קודש'. ולכן מפרשים שאמנם הבי"ת של בקודש מתפרש שישרוף במקום קדוש, אבל הקודש מתפרש כל דבר קדוש. והפסוק מתפרש שכל קודש ישרף במקום קדוש[ד].

והשער המלך (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ח) כתב, **שמהרמב"ם** נראה כפירושו השני.

שהנה בזבחים (פג.) נחלקו תנאים האם ממה שנאמר 'וכל' חטאת נלמד שגם שאר קדשי קדשים וקדשים קלים שנכנס דמם לקודש נפסלים, או שנלמד רק לרבות חטאת ציבור וחטאת זכר. והרי פירושו הראשון של הקרבן אהרן יתכן רק לפי השיטה שמרבים מתיבת 'כל' גם שאר קדשי קדשים וקדשים קלים, שאז אפשר ללמוד מפסוק זה גם שכל פסולי קדשי קדשים וקדשים קלים נשרפים בקודש [שהרי לפי השיטה שלא מרבים מהפסוק את כל הקדשים, אי אפשר ללמוד שפסולו בקודש לכל הקדשים]. ואם כן מוכח מהרמב"ם שלא כפירוש זה. שהרי פסק (שם ה"ג) שלומדים מפסוק זה שכל פסולי קדשים נשרפים בקודש, אע"פ שפסק (שם פ"ג ה"ג) שלא התרבה מפסוק זה שגם כל קדשי קדשים וקדשים קלים שנכנס דמם לפנים נפסלים. ואם כפירושו הראשון של הקרבן אהרן לא יתכן לפסוק את שני הדינים יחד. ובהכרח שהרמב"ם פירש כפירושו השני של הקרבן אהרן.

שריפת שאר פסולי המוקדשין לא מפורש בתורה

אלא כל פסולו בקדש בשריפה וכו' גמרא גמירי לה. הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ח) כתב שיש מצות עשה לשרוף קדשים שנטמאו, שנאמר (ויקרא ז יט) 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף', וכן יש מצות עשה לשרוף נותר, שנאמר (שם יז) 'והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף', ובכלל הנותר הפיגול. והרמב"ם סיים 'וכל פסולי המוקדשין נשרפים'.

וביאר המנחת חינוך (מצוה קמג אות ח), שרק בטמא ונותר ופיגול יש מצות עשה לשורפם, משום שחיוב שריפתם מפורש בתורה. שכן שריפת טמא נאמר בפסוק של והבשר וגו' הנ"ל, וכן שריפת נותר נאמר בפסוק של והנותר וגו' הנ"ל. ופיגול הוא בכלל נותר, וכמו שביאר החינוך (מצוה קמג) שיש מצות עשה בשריפת פיגול משום שמצאנו שהתורה הוציאה פיגול בלשון נותר[ה], ולכן מצות שריפתו נכלל במצות נותר. אבל שאר פסולי המוקדשין ששריפתם היא רק הלכה למשה מסיני, אין מצות עשה בשריפתם.

ויש בכך נפקא מינה. שאם נשבע שלא ישרוף טמא נותר ופיגול, שבועתו לא חלה משום שהיא שבועה לבטל את המצוה, אבל אם נשבע שלא ישרוף שאר פסולי המוקדשין השבועה חלה, משום **שהפרי מגדים** (מחילת פתיחה כוללת) כתב, ששבועה חלה לבטל מצוה שנאמרה בהלכה למשה מסיני, כיון שדינה כדבר שאינו מפורש בתורה ששבועה חלה לבטלו, כמבואר **בשולחן ערוך** (יו"ד סי' רלח ס"ד).

שיטת הרמב"ם שרק שריפת נותר ופיגול צריכה להיות ביום

שם. הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ד, ה) כתב שנותר נשרף רק ביום, שנאמר (ויקרא ז יז) ביום השלישי באש ישרף, וכן הפיגול אינו נשרף אלא ביום. והרמב"ם סיים, ואין שריפת טמא ונותר ופיגול דוחה את יו"ט. **והכסף משנה** (שם) כתב שפיגול נשרף רק ביום משום שפיגול ונותר דינם שוה[ו]. וכתבו **האחרונים**[ז], שמשמע מהכסף משנה שרק פיגול ונותר נשרפים ביום, אבל שאר פסולי המוקדשין נשרפים בלילה, ומשום שרק בנותר מפורש בפסוק שנשרף ביום, ופיגול דינו כנותר, מה שאין כן בשאר פסולי המוקדשין[ח]. וכתבו עוד שכן נראה מהרמב"ם שסיים ששריפת טמא נותר ופיגול אינו דוחה יו"ט, ואילו בתחילת דבריו כשכתב ששורפים ביום לא הזכיר טמא אלא רק נותר ופיגול, ומשמע שרק שריפת נותר ופיגול הוא ביום, אבל שריפת שאר פסולי המוקדשין הוא גם בלילה.

והמנחת חינוך (מצוה קמג אות ג) הוסיף, שהיה אפשר לומר שהסיבה לכך שרק שריפת נותר ופיגול הוא ביום, הוא משום שרק בהם מפורשת שריפתם בתורה[ט], אבל שריפת שאר פסולי המוקדשין שנלמד מהלכה למשה מסיני הוא

א. **ראה** לעיל (ע"ב) [בענין 'שני דינים ביוצא']. ב. **ראה** בקרבן אהרן (לו פ"ח ה) שביאר, שאמנם לפי פשוטו הפסוק לא מתפרש כן, שהרי נאמר שם (ויקרא ו כג) 'וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד לכפר בקודש לא תאכל באש תשרף', ובפשוטו הוא מתפרש שאם דם של חטאת נכנס לאהל מועד בשביל לכפר בקודש, החטאת נפסלת ונשרפת. אלא שכיון שלפי פירוש זה קשה, שהיה לו לכתוב 'אל אהל מועד בקודש לכפר', לכן דרש רבי שמעון שבקודש הוא לא המשך של תחילת הפסוק, אלא הוא מוסב על סוף הפסוק, דהיינו 'בקודש וגו' באש תשרף', והפסוק נכתב ללמד שמקום השריפה הוא בקודש. ג. **וכן** כתבו בקצרה המהר"ם חלאווה (לעיל מ. ד"ה וכל), והמהרש"ל (שם ד"ה תמר). ד. **ראה** במנחם משיב נפש (ד"ה ת"ל וכל) שתיבת 'וכל' שכתובה בברייתא הוקפה לפנינו בסוגריים. ה. **בתורה** נאמר (ויקרא ז יח-יט) 'והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף, ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה וגו' פיגול יהיה'. ובזבחים (כח.) מבואר, שסיום הפסוק של 'ואם האכל יאכל' מדובר בפיגול, דהיינו שחשב לאוכלו חוץ לזמנו, וכמו שסיים הכתוב 'פיגול יהיה'. וכיון שבתחילת הפסוק נאמר 'והנותר' למדו מכאן שפיגול דינו כנותר. וראה במנחת חינוך (שם) שהביא, שברמב"ם (שם פי"ח ה"ח) מבואר שאם אכל חצי זית פיגול וחצי זית נותר מצטרפים. ו. **ראה** בענין הקודם, שהובא, שהחינוך (מצוה קמג) כתב שהכתוב הוציא פיגול בלשון נותר, ובהערה שם התבארו דבריו. ז. **רעק"א** בגליון הכסף משנה (שם), שער המלך (שם), נודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת או"ח סי' נו), מנחת חינוך (מצוה קמג אות ג). ח. **ראה** בשער המלך (פסולי המוקדשין שם בסוף דבריו) שהביא, שבשיטה מקובצת (מנחות מו: ד"ה תינח) מבואר, ששתי הלחם שבאים בלי כבשים דינם בשריפה, [משום שמצותם לבוא עם הכבשים, וכשלא מצאו כבשים דינם של הלחם שהם באים ונשרפים], ואם לא נשרפו עד הלילה, אינם נשרפים בלילה משום שאין שורפים קדשים בלילה. והוכיח מדבריו השער המלך שחולק על הרמב"ם וסובר שכל הקדשים אינם נשרפים בלילה. אלא שהשער המלך הוסיף שבתוספות (שם ד"ה לפי) מוכח ששורפים בלילה את שתי הלחם, ובהכרח שסוברים כהרמב"ם. אמנם בקונטרס אחרון על הטורי אבן (ר"ה ל: ד"ה ונמקלקלו) כתב, שאין להוכיח מתוספות שסוברים כהרמב"ם. משום שבמנחות (מו:) מבואר שאע"פ שאין שורפים קדשים ביו"ט מכל מקום שריפתם של שתי הלחם שבאים בלי כבשים דוחה יו"ט, כיון ששריפתם היא כשריפת פר ושעיר של יום הכיפורים שמצותם בשריפה, משום שגם כאן מצות הלחם היא שישרף. ולפי זה נראה שאפילו אם לא שורפים פסולי המוקדשין בלילה, אף על פי כן יתכן ששתי הלחם נשרפים בלילה, שהרי שריפת פר של יום הכיפורים יכולה להיות בלילה כמו שהקטר חלבים כשר בלילה. ואם כן גם בשתי הלחם ששריפתם היא כשריפת פר של יום הכיפורים אפשר לשרוף בלילה. ואמנם השיטמ"ק לא סובר כן, אבל בדעת תוספות יתכן לומר כן. וראה בירושלמי (יומא פ"ו ה"ו) שמבואר ששריפת פרים הנשרפים כשרה בלילה כמו הקטר חלבים. וכתב השיירי קרבן (שם) שמכאן מקורו של הרמב"ם ששריפת פסולי המוקדשין כשרה בלילה. והאבן האזל (פסולי המוקדשין שם) השיג על השיירי קרבן שבירושלמי מדובר על פרים הנשרפים שמצותם בשריפה, ולכן שריפתם כשרה בלילה כמו הקטר חלבים, אבל בפסולי המוקדשין שמצאנו שפיגול ונותר לא נשרפים בלילה, יתכן שגם כל הפסולים לא נשרפים בלילה. ט. **וכמו** שהתבאר בענין הקודם. וכוונת המנחת חינוך שלומדים בנין אב ממה שנותר נשרף רק ביום לכל הנשרפים האמורים בתורה שנשרפים רק ביום, וכמבואר בתורת כהנים שיובא בענין הבא.

גם בלילה, משום שבהלכה לא נאמר לשרוף ביום'. אלא שכתב שאי אפשר לומר כן, משום שכבר התבאר שברמב"ם משמע שגם שריפת טמא היא בלילה, אע"פ ששריפתו מפורשת בתורה כמבואר בסוגייתנו[יא]. ובהכרח שרק נותר ופיגול שמפורש בתורה שנשרפים ביום [וכמו שהתבאר בענין הקודם] אי אפשר לשורפם בלילה, אבל שאר פסולי המוקדשין, ואפילו שריפת טמא שמפורש בתורה, כשרה גם בלילה, כיון שבהם לא נאמר בתורה שנשרפים ביום.

והמנחת חינוך הוסיף, שכן מבואר ברמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ז ה"ה) ששריפת כל הנשרפים כשרה בלילה. והרי הרמב"ם לעיל (שם ה"ג) כתב שאם נטמאו האימורים או שלנו נשרפים, ועל זה סיים (שם ה"ה) ששריפתם כשרה בלילה. ואם כן מפורש בזה ששריפת פסולי המוקדשין ואפילו שריפת טמא, כשרה בלילה[יב]. ורק שריפת נותר ופיגול כשרה רק ביום. ואע"פ שהרמב"ם כתב שם שגם אימורים שלנו נשרפים ועל זה סיים שנשרפים בלילה, הוא משום שרק שריפת בשר שנותר כשרה רק ביום, אבל שריפת אימורים שלנו היא גם בלילה. כיון **שהמשנה למלך** (שם פי"ח ה"ט) כתב, שהמצות עשה של שריפת נותר היא רק בנותר של בשר שיש בו אכילת אדם כיון שבו מדובר בפסוק[יג]. ונמצא ששריפת אימורים שלנו היא רק מההלכה למשה מסיני שכל פסולי המוקדשין נשרפים, ולכן הם נשרפים גם בלילה, ככל פסולי המוקדשין שנשרפים בלילה.

מהתורת כהנים קשה על שיטת הרמב"ם הנ"ל

הובא לעיל [בענין הקודם] **שהאחרונים** הוכיחו **שהרמב"ם** סובר שרק שריפת נותר ופיגול היא ביום, אבל שריפת טמא ושאר פסולי המוקדשין היא גם בלילה. אמנם האחרונים[יד] תמהו, ממה שמבואר בתורת כהנים (צו פ"ז) שממה שנאמר (ויקרא ז יז) 'ביום השלישי באש ישרף' נלמד שהכתוב בנה אב לכל הנשרפים שנשרפים רק ביום[טו].

והבית הלוי (שו"ת מ"מ סי' יט) תירץ[טז], שהנה בשבת (כה.) מבואר, שכשם שמצוה לשרוף קדשים טמאים כך מצוה לשרוף תרומה שנטמאת. ורש"י (שם ד"ה אחת 19/06/2018 מן) פירש, שהחיוב לשרוף תרומה טמאה הוא כדי שלא יבואו לידי תקלה ליהנות ממנה". **ותוספות** (שם ד"ה קן) כתבו שלפי רש"י נמצא שאפשר לבערה בכל ביעור, ולאו דווקא בשריפה, שהרי בכל ביעור לא יבואו לידי תקלה. אלא שתוספות הקשו מהמבואר בתמורה (לג:) שתרומה נשרפת, ולא נקברת, ומוכח שטעונה דווקא שריפה. ולכן כתבו תוספות שצריך דווקא לשורפה משום שמדרבנן עשאוה כקודש שטעון שריפה אם פסול. ובאופן נוסף כתבו תוספות שמהתורה דינה כקודש וטעונה שריפה מהתורה.

ונראה שהרמב"ם סובר כתוספות, ולכן סובר שבהכרח לא פוסקים כהתורת כהנים. משום שמפורש במשנה בפסחים (מו:) ששורפים חלה טמאה בלילה, ולכאורה קשה שכיון שחיוב שריפת תרומה הוא משום שדינה כקודש [לפי שיטת תוספות], איך נשרפת בלילה. ובהכרח שגם שריפת קדשים טמאים כשרה בלילה ולא כהתורת כהנים[יח], ולכן גם שריפת תרומה טמאה כשרה בלילה[יט].

ובאופן נוסף תירץ (שם מוס' ט), שהתורת כהנים לשיטתו שסובר (שם פט"ו) שהדין שכל פסולי המוקדשין נשרפים נלמדת ממה שנאמר (שמות כט לד) 'ושרפת את הנותר באש לא יאכל כי קודש הוא'. שמתיבות 'כי קודש הוא' שהן מיותרות, לומדים שכל פסולי המוקדשין נשרפים. ולפי זה נמצא ששריפת כל פסולי המוקדשין הוקשו לשריפת נותר, שהרי בפסוק זה נאמר שריפת נותר, והפסוק סיים 'כי קודש הוא' ללמד שגם שאר פסולי המוקדשין נשרפים כנותר, הרי שהוקשו כל פסולי המוקדשין לנותר. ולכן סובר התורת כהנים שהוקשו גם לענין זה שנשרפים רק ביום[כ]. אבל לפי הבבלי שלא לומדים משם חיוב שריפה, אלא שריפת פסולי המוקדשין היא הלכה למשה מסיני, ונמצא שלא הוקשו לנותר, ולכן שריפתם גם בלילה משום שבהלכה לא נאמר ששריפתם ביום[כא].

האם נשים מצוות בשריפת פסולי המוקדשין

שם. בתוספות (קידושין לד. ד"ה מנקה) מבואר שנשים מצוות בשריפת קדשים פסולים. **והפני יהושע** (גמוס' שם) הקשה שהרי אין שורפים קדשים בלילה, ואם כן זו מצוה שהזמן גרמא שנשים פטורות. וכן מבואר **בחינוך** (מצוה קמג) שמצות שריפת נותר לא נוהגת בנשים.

והשער המלך (שם) תירץ[כב], שתוספות סוברים כשיטת הרמב"ם [שהובא בענינים הקודמים], שרק שריפת נותר ופיגול צריכה להיות ביום, אבל שריפת שאר קדשים פסולים כשרה גם בלילה, ולכן שריפת שאר פסולים היא לא מצוה שהזמן גרמא ונשים חייבות בה[כג]. והוסיף עוד שיתכן שתוספות סוברים שגם בשריפת נותר נשים חייבות, משום שהלאו של 'לא תותירו' ניתק לעשה של שריפת נותר כמבואר להלן (פד.), וכיון שנשים מוזהרות בלאו הם גם מצוות בעשה. כיון שבלאו הניתק לעשה, העשה הוא תיקונו של הלאו כמו שכתב **רש"י** (מכות יד: ד"ה כל), ולכן גם נשים מצוות בעשה שבא לתקן את הלאו. **והגרעק"א** (גליון השער המלך) הוכיח כן[כד] ממה שכתב הרמב"ם (תמורה פ"ג ה"ג), שלאו הניתק לעשה הוא רק כשכל המוזהרים בלאו מצווים בעשה, וכיון שלא תותירו הוא לאו הניתק לעשה, בהכרח שגם נשים מצוות בעשה, שאם לא כן נמצא שבלאו הן מוזהרות ובעשה הן לא מצוות, ומדוע הוא לאו הניתק לעשה.

האם כל הדברים הקדושים שנפסלו נשרפים

לא שנא קדשים קלים ולא שנא קדשי קדשים. המקדש דוד (סי' יז סק"ג) הסתפק, האם לשון הגמרא הוא בדווקא שרק בקרבנות של קדשי קדשים או קדשים קלים יש חיוב שריפה, אבל בשאר דברים קדושים, כגון מי כיור שנפסלו בלינה או בטומאה אין חיוב שריפה, או שלשון הגמרא הוא לאו דווקא. וכתב **שהראב"ד** (תמיד לג. ד"ה היה כפה) הביא, **שרבינו נסים גאון** הקשה על המבואר שם, שאם נתפזר על הרצפה קב גחלים היה מכבדם לאמה, איך מכבדים לאמה הרי כבר התקדשו במחתה וטעונים גניזה. ולכאורה קשה מדוע מספיק שיגנזו אותם, הרי הם כמו פסח שנטמאו בעליו שאי אפשר להקריב את הקרבן, ודינו הוא שתעובר צורתו ויצא לבית השריפה וכמבואר להלן, ואם כן גם גחלים אלו שנתפזרו ואין צורך בהם, יהיה דינם שתעובר צורתם ויצאו לבית השריפה. ואם נפרש שדברי הגמרא כאן הם בדווקא, אפשר ליישב שכיון שגחלים אינם קרבן אלא מכשירי קרבן כמבואר ביומא (מח:), אין בזה דין שריפה, כיון שדין שריפה הוא רק בקרבנות, ולכן יגנזו ככל איסורי הנאה שטעונים קבורה.

משקים פסולים טעונים שריפה ומה הדין בדם פסול

שם. בזבחים (נג.) מובאת ברייתא שדם שמן מנחות ונסכים שנטמאו עושה להם מערכה בפני עצמן ושורפם. **והמקדש דוד** (קדמיס סי' יז סק"י ד"ה ונעיקר) כתב

י. וראה בקרן אורה (זבחים קה: ד"ה וכמותו ענין) שהקשה על הרמב"ם, מנין לחלק בין נותר לשאר פסולי המוקדשין. ולפי דברי המנחת חינוך מיושבים היטב דברי הרמב"ם. **יא. והוסיף** שגם בחינוך משמע כן, שבמצוה קמ"ג כתב שנותר ופיגול נשרפים ביום, ואילו במצוה קמ"ו כשכתב שטמא נשרף לא כתב שנשרף רק ביום. **יב. ותמה** על השער המלך והנודע ביהודה שלא הביאו שמפורש כן ברמב"ם. **יג. שהרי** נאמר בתורה (ויקרא ז יז) 'והנותר וגו' ביום השלישי באש ישרף', וכוונת התורה לבשר שלמים, שנשרף רק ביום השלישי, ונמצא שמדובר בפסוק על הבשר ולא על האימורים. **יד. שער** המלך (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ח), נודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת יו"ד סי' נו), קרן אורה (זבחים קה: ד"ה וכמותו ענין), קונטרס אחרון על טורי אבן (ר"ה ג: ד"ה ומקלקלנו). **טו. וראה** עוד במנחת חינוך (מצוה קמג מוס' ג) שתירץ על קושייתו, שהבנין אב הוא רק לשריפת טמא שמצותו מפורשת בתורה, אבל לשריפת שאר פסולים שהיא רק הלכה למשה מסיני לא יתכן שבנה בנין אב, שהרי שריפתם לא מפורשת בתורה. והאבי עזרי (פסולי המוקדשין שם) תמה עליו, שהרי המנחת חינוך הוכיח מהרמב"ם שגם שריפת טמא היא בלילה [וכמו שהובא בענין הקודם]. וראה בקונטרס אחרון (על הטורי אבן שם) שתירץ שתוספות ביומא (כט. ד"ה ונהדייה) ביארו בסוגיא שם שמנחה שנקמצה בלילה נשרפת בלילה. ואם כן יתכן שזה מקורו של הרמב"ם לפסוק שלא כהתורת כהנים. וראה שם במה שכתב עוד בזה. **טז. ובן** תירץ בקצרה הנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת יו"ד סי' נו). **יז. לפנינו** כתב רש"י טעם נוסף, אבל תוספות (שם ד"ה קן) הביאו שרש"י כתב רק טעם זה. **יח. וראה שם** (מוס' ג ג) שהאריך לבאר שיש שתי גירסאות במשנה בתמורה הנ"ל, ולפי גירסא אחת מוכח כתוספות שתרומה דינה כקודש, ולפי הגירסא השניה לא מוכח כן. ועל פי זה אומר (שם מוס' ח), שיתכן שהתורת כהנים גרס כגירסא זו שלא מוכח שתרומה דינה כקודש, אבל הרמב"ם גרס כמו הגירסא שמוכח ששריפת תרומה טמאה היא משום שדינה כקודש, ולכן לא פסק כהתורת כהנים. **יט. ובאמת** הירושלמי (שבת פי"ב ה"ח) הקשה כן, ותירץ שמה שנותר לא נשרף בלילה הוא רק בלילה השני, אבל מהלילה השלישי ואילך הוא נשרף. וביאור דברי הירושלמי הוא, שביבמות (עב.) הובא שרבי יוחנן סובר שהדין שאין שורפים בלילה הוא רק בלילה השני, שעדיין לא נעשה נותר גמור [בדברים שנאכלים ב' ימים], אך בלילה השלישי שכבר נהיה נותר גמור מותר לשרוף בלילה. ולפי שיטה זו בהכרח שכל הפסולים נשרפים בלילה, ורק נותר בלילה השני לא נשרף, משום שעדיין לא נעשה נותר גמור. ולפי שיטה זו תירץ הירושלמי, שלכן תרומה טמאה נשרפת בלילה משום שגם קדשים טמאים נשרפים בלילה. ולפי זה הקשה הנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת מו"ח סי' נו) על הרמב"ם, שהרי ביבמות שם מובא שרבי יוחנן חזר בו וסובר שגם לאחר שנעשה נותר גמור צריך לשורפו בלילה, [ואמנם בירושלמי מבואר שיש שיטה שנשארת בזה למסקנא, אך הבבלי סובר שחזר בו], וכן פסק הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ד) שנותר לא נשרף בלילה אפילו בלילה השלישי, ולפי המבואר בירושלמי נמצא שלפי זה גם קדשים טמאים לא נשרפים בלילה, ואפילו תרומה טמאה לא נשרפת בלילה, ואם כן איך פסק הרמב"ם לא כן. ותירץ הנודע ביהודה, שבבבלי (שבת פג:) מוכח ששורפים תרומה טמאה בלילה [ראה שם שהאריך לבאר]. ובהכרח שחולק על הירושלמי. והבית הלוי (שם מוס' ז) ביאר דברי הירושלמי באופן אחר, ובזה תירץ את שיטת הרמב"ם. וראה באבן האזל (פסולי המוקדשין שם) שהביא שהטורי אבן (ר"ה ג: ד"ה ומקלקלנו) הוכיח מהירושלמי שכל פסולי המוקדשין לא נשרפים בלילה לפי השיטה שנותר לא נשרף אפילו בלילה השלישי. והאבן האזל תמה עליו, שברמב"ם מוכח לא כן ומדוע לא הזכיר הטורי אבן את הרמב"ם [וכן תמה בקונטרס אחרון על הטורי אבן]. וראה שם באבן האזל במה שתירץ על הרמב"ם שלא יקשה עליו מהירושלמי. **כ. והבית** הלוי הוסיף, שיתכן לפי זה שהתורת כהנים מודה ששריפת קדשים טמאים כשרה גם בלילה, כיון ששריפת טמא מפורש בפסוק של 'והבשר וגו' לא יאכל', ומבואר להלן שאי אפשר ללומדו מההלכה משום שנעשה בו מעשה חול, ואם כן גם לפי התורת כהנים לא נלמד מ'כי קודש הוא' שטמא נשרף כיון שנעשה בו מעשה חול, אלא נלמד מהפסוק של 'והבשר וגו' לא יאכל'. ואם כן אין מקור שנשרף ביום. ובזה יתיישב לשיטת התורת כהנים מדוע תרומה טמאה נשרפת בלילה, משום שגם לשיטתו טמא נשרף בלילה. ולא צריך להידחק כמו שהתבאר לפי התירוץ הראשון שהתורת כהנים סובר שתרומה אין לה דין קודש לענין חיוב שריפה. **כא. ראה** באור שמח (שם) שכתב גם כן שהתורת כהנים לשיטתו, אלא שהוא ביאר באופן אחר שהתורת כהנים שסובר שלומדים מ'כי קודש הוא' לכל פסולי המוקדשין, סובר כרבה בר אבוה שכל פסולי המוקדשין טעונים עיבור צורה, ולכן התורה כתבה את שריפתם עם נותר, ולשיטתו כולם נשרפים ביום כיון שנשרפים כשנהיים נותר שדינו להשרף ביום. **כב. וכן** כתב המנחת חינוך (מצוה קמג מוס' ג). **כג. אמנם** כתב שבחינוך (מצוה קמו) נראה שגם בשריפת קדשים טמאים נשים לא חייבות. ויש להעיר שבחינוך (שם) נראה ששריפת קדשים טמאים כשרה בלילה, כמו שכתב המנחת חינוך (מצוה קמג מוס' ג), ואם כן קשה מדוע נשים לא חייבות בשריפתם. **כד. וכן** כתב המנחת חינוך (שם).

שמוכח מזה שאע"פ שמבואר בתמורה (לג:) שגם באיסורי הנאה הנשרפים החיוב שריפה הוא רק על אוכל שראוי להשרף אבל משקים שראויים רק לקבורה יקברו, אף על פי כן בקדשים פסולים גם משקים טעונים שריפה. ולפי זה הקשה מדוע דם שנפסל ישפך לאמה כמבואר בזבחים (לד:), הרי הוא טעון שריפה ככל משקים פסולים שטעונים שריפה. ואמנם **הרמב"ם** (מיקורי מזמן פ"ו ה"ה) הביא רק את המימרא של שמואל בזבחים (נג.) שנסכים שנטמאו נשרפים, ולא הביא את הברייתא שגם דם שנטמא נשרף.

מחלוקת רשב"א ור"י האם יש דין שריפה במי שפסולו לא בגופו

גמרא גמירי לה. החזון **איש** (או"ח סי' קכד לקף פג. סק"ג-ג) כתב, שלפי שיטת **הרשב"א** (נמוק' לעיל ע"ח ד"ה נשלמח) ההלכה נאמרה רק על פסולו בגופו. אבל מי שפסולו לא בגופו אין בו דין שריפה, אלא שכיון שהוא פסול ואי אפשר לאוכלו הוא נעשה נותר, ואז הוא נשרף מדין נותר ולא מחמת פסולו, וזהו הדין שתעובר צורתו. ורק מי שפסולו בגופו נשרף מחמת פסולו, כיון שנאמרה הלכה שיש בו דין שריפה, והוא נשרף מיד ולא צריך שתעובר צורתו, משום שאם לא כן לא צריך הלכה שיש בו דין שריפה, שהרי גם בלאו הכי כשיהיה נותר ישרף מדין נותר. אבל לפי הר"י (נמוק' שם) ההלכה נאמרה על כל הפסולים שיש בהם דין שריפה, שלולי ההלכה דינם לא היה רק בשריפה כיון שגם אם טעונים עיבור צורה היו יכולים לקוברם ולא היו נהיים נותר. וגם יתכן שאפילו אם לא היו קוברים אותם לא היו נהיים נותר, כיון שהם לא ראויים למצותם. אלא שנאמרה הלכה על כל הפסולים שנשרפים. ומסברא מי שפסולו בגופו ישרף מיד, ומי שפסולו לא בגופו ישרף רק כשתעובר צורתו. ומה שפסולו שלא בגופו נשרף כשתעובר צורתו הוא מחמת פסולו ולא מחמת שנעשה נותר. והסברא שמי שפסולו אינו בגופו לא נשרף לפני שתעובר צורתו, הוא משום שאין בו דבר הפוסלו אלא שאין לו מי שיתירנו, [כגון שנשפך דמה שאין דם להתיר], ולכן לא נקבע פסולו עד שעובר הזמן שלא יכול שוב להקריבו, וכשנקבע פסולו חל בו דין שריפה. וזהו הדין שתעובר צורתו שאז חל בו דין שריפה.

קושיית תוספות על הרשב"א משאלת הגמרא

ולתנא דבי רבה בר אבוה דאמר אפילו פיגול טעון עיבור צורה מנא לן. **תוספות** (לעיל ע"ח ד"ה נשלמח) הקשו על שיטת **הרשב"א** שלולי ההלכה פיגול היה טעון עיבור צורה, מדוע לא פירשו שרבה בר אבוה סובר שלא נאמרה הלכה. והחזון **איש** (או"ח סי' קכד לקף פג. סק"ג) הוסיף לבאר קושייתם על פי דבריו [בענין הקודם], שלפי שיטת הרשב"א ההלכה נאמרה רק על פסולו בגופו שישרף מיד, אבל מה שפסולו שלא בגופו תעובר צורתו הוא לא בגלל ההלכה, אלא בגלל שנעשה נותר ונשרף מדין נותר. ואם כן לפי רבה בר אבוה שגם פיגול טעון עיבור צורה, בהכרח שלא נאמרה כלל הלכה, כיון שאם נאמרה הלכה בהכרח היא נאמרה לחדש שנשרף מיד, שהרי על מה שנשרף כשתעובר צורתו לא צריך פסוק. וכיון שמוכרח שרבה בר אבוה לא סובר מההלכה מדוע הקשו עליו מנין לו שטעון עיבור צורה, הרי אם לא נאמרה הלכה ממילא הוא טעון עיבור צורה. ובהכרח כשיטת **ר"י** (נמוק' שם) שנאמרה הלכה על כל הפסולים שטעונים שריפה, כיון שלולי ההלכה לא היו נשרפים גם אחרי שתעובר צורתם, משום שהיו קוברים אותם ולא היו נהיים נותר. וגם יתכן שגם אם לא היו קוברים אותם לא היו נהיים נותר משום שלא ראויים לתמצותם, אלא שנאמרה הלכה שכל הפסולים יש בהם דין שריפה.

דברים שנאכלים שני ימים תעובר צורתם רק בתחילת היום השלישי

יליף עון עון מנותר. **רש"י** (ד"ה תנא) פירש, שכמו שנותר נשרף תמיד אחרי שעברה צורתו, כך פיגול נשרף רק אחרי שעברה צורתו. **ותוספות** במנחות (נ: ד"ה אפילו) פירשו, שבנותר יש תמיד עיבור צורה, כמו שמבואר לעיל (ג.) שלא שורפים נותר בלילה. **והמקדש דוד** (קדשים סי' יז סק"ד) ביאר דברי תוספות, שלעיל (ג.) מבואר שגם דברים הנאכלים לשני ימים ולילה אחד לא נשרפים בלילה השני, אלא רק בבוקר של יום שלישי. ותוספות סוברים שאילו היה הדין שהם נשרפים בלילה השני היה קשה, איך מבואר כאן שנותר נשרף תמיד אחרי שעברה צורתו, הרי הנאכלים לשני ימים ולילה אחד נשרפים בלילה השני לפני שעברה צורתם, אלא שכיון שהם נשרפים רק בבוקר של היום השלישי, נמצא שגם הם נשרפים רק אחרי שעברה צורתם, ולכן הגמרא אומרת כאן שנותר נשרף תמיד אחרי שעברה צורתו.

אלא שהקשה, שאם תוספות סוברים כרש"י (לעיל עג: ד"ה מעובר לורמו) שעיבור צורה הכוונה שנפסל בפסול נותר, מדוע אם הנאכלים לשני ימים ולילה אחד היו נשרפים בלילה השני היתה שריפתם לפני עיבור צורתם, הרי שריפתם היא לאחר שנפסלים[כה]. ואם סוברים כשיטת **רבינו חננאל** לעיל (לד: ד"ה המקן) שעיבור צורה הוא שיסריח עד שלא יהיה ראוי לאכילה קשה, איך כתבו שנותר תמיד נשרף אחרי עיבור צורה, הרי יתכן שכל נותר עדיין ראוי לאכילה, ואדרבה ממה שאסרה תורה אכילת נותר מוכח שיש נותר שראוי לאכילה, שאם לא כן היה מותר באכילה כמבואר בתוספות בעבודה זרה (עו. ד"ה נמ) שדבר שלא ראוי לאכילה אין בו איסור אכילה.

ותירץ שתוספות סוברים שעיבור צורה הכוונה שישתנה מראיתו קצת [ואפילו אם ראוי לאכילה], והשינוי מראה הוא על ידי סוף הלילה, אלא שצריך שהשינוי מראה יהיה כשהוא פסול. ולכן רק בדברים הנאכלים ליום ולילה שהם נפסלים כשנגמר הלילה הראשון יש גם עיבור צורה, כיון שבסוף הלילה נשתנה המראה והם פסולים, אבל בנאכלים לשני ימים אין עיבור צורה עד סוף הלילה השני, משום שבסוף הלילה הראשון הם לא פסולים, והרי צריך שהשינוי מראה של סוף הלילה יהיה בפסלות, ובסוף היום השני שהם נפסלים, לא נשתנה עכשיו המראה, ורק בסוף הלילה השני יש שינוי מראה בפסלות, ולכן כתבו תוספות שרק משום שנותר נשרף רק ביום השלישי לכן נמצא שכל נותר נשרף אחרי שעברה צורתו.

ומבואר לפי זה מהתוספות, שדברים הנאכלים לשני ימים ולילה שנפסלו ודינם שתעובר צורתם לא נשרפים עד היום השלישי. **והרע"ב** (סקלים פ"ז מ"ג) כתב גם כן דין זה. אלא שהתוספות יו"ט כתב שהוא משום שכל נותר שלהם נשרף רק ביום השלישי כמבואר לעיל (ג.). אמנם המקדש דוד כתב, שבתוספות מוכח שגם אם הנאכלים לשני ימים היו נשרפים בלילה השני, היה הדין שאם נפסלו בפסול שלא בגופו והיה דינם שתעובר צורתם, לא היו שורפים אותם עד היום השלישי.

מה היתה ההוראת שעה

והתם הוראת שעה היתה. **תוספות** (ד"ה רבי) ביארו שעדיין לא פירש להם שפסולי קדשים טעונים עיבור צורה. **והחזון איש** (או"ח סי' קכד לקף פג. עמ' 414) כתב, שמדברי **רש"י** (להלן פג. ד"ה למחר) נראה שפירש כפשוטו שהיתה הוראת שעה שקרבנות יום זה דינם שונה, ואינם טעונים עיבור צורה[כו].

ביאור דברי הגמרא שטומאה פוסלת חולין

אבל נטמא דבחולין נמי מפסיל. **הלקח טוב** (כלל ו אות ג, ד"ה ומוסף הנה) הקשה, שהרי הטומאה לא פוסלת בחולין כלל, שהרי חולין טמאים מותרים באכילה. ותירץ שסוף סוף הטומאה עצמה חלה בחולין, ויש בהם תיעוב של טומאה, מה שאין כן בשאר פסולים שלא חלים כלל בחולין. ובאופן נוסף תירץ שכוונת הגמרא לתרומה ומעשר שנקראים חולין לגבי קודש כמבואר בקידושין (מג:).

מדוע אם נעשה מעשה חול יתכן שלא טעון שריפה

אימא הואיל ואיתעביד ביה עובדין דחול וכו'. **רש"י** (ד"ה מעשה) ביאר שכיון שנטמאה נתחללה והוזלה מקדושתה. **הלקח טוב** (כלל ו אות ה, ד"ה וגלענ"ד) ביאר, ששריפת קדשים היא בגלל חביבות קדושתם, ולכן היה אפשר לומר שלא נוהגת בקדשים טמאים. כיון שאחרי שנטמאה בטומאה שנוהגת בחולין נתחללה והוזלה קדושתה, אינה קודש גמור, ולכן אין בה דין שריפה, כיון שרק בקודש גמור נוהג דין שריפה.

בקושיית תוספות שנלמד שקדשים טמאים טעונים שריפה מתרומה טמאה

אימא לא תיבעי שריפה. **תוספות** (ד"ה אמנ) הקשו, מדוע לא לומדים בקל וחומר מתרומה טמאה שטעונה שריפה[כז]. ותירצו שאפשר לפרוך מה לתרומה שאסורה לזרים, תאמר בקדשים קלים שמותרים לזרים[כח]. ותמהו

כה. ואע"פ שרש"י שם כתב שבשביל שיפסל בפסול נותר צריך שתעבור צורתו על ידי לינת לילה אחד [כמו שנתבאר לעיל (ע"ח) בענין 'שלש שיטות מהו עיבור צורה'], אבל בשביל זה מספיק שיעבור לילה אחד גם בנאכלים לשני ימים, שהרי לענין זה אין חילוק בין אם נאכלים ליום אחד או לשני ימים. מקדש דוד (שם). **כו. וראה** להלן (פג.) [בענין 'ביאורו של החזון איש בדעת רש"י'] שהדברים יתבארו בהרחבה. **כז. ראה** ברש"ש (נמוק' שם) שהקשה, שלעיל (מ:) מבואר שחכמים אמרו לרבי יהודה שאין ללמוד שחמץ טעון שריפה מנותר, משום שבשריפה יש קולא שאם לא מצא עצים ישב בטל, ואם כן מדוע כאן הקשו תוספות שנלמד בקל וחומר שטעון שריפה. ותירץ שרק בחמץ שיש חיוב תשביתו, ואם לא חייב דווקא בשריפה יהיה חייב להשבית גם כשלא ימצא עצים, נמצא שחיוב שריפה הוא קולא שאם לא ימצא עצים ישב בטל. אבל כאן אם לא טעון שריפה לא חייב להשביתו, וגם החיוב קבורה הוא רק דרבנן כמבואר ברש"י (ד"ה ומיפנו), ואם כן השריפה הוא חומרא, כיון שבלי חיוב שריפה יהיה תמיד יושב ובטל, ובגלל החיוב שריפה יתחייב לשרוף כשיהיו לו עצים. והמשיב נפש (לעיל ד"ה נשלמח) תירץ, לפי מה שכתבו תוספות (שבת קלו: ד"ה דתניא) שרק בחמץ יש סברא זו שאם נחייבו שריפה יהיה יושב בטל כשלא יהיו לו עצים, כיון שבכל רגע עובר בתשביתו, אבל אם לא היה עובר בכל רגע אין סברא זו, כיון שגם אם אין לו עצים ימתין עד שיהיו לו עצים. ואם כן בשריפת קדשים פסולים שלא חייב לשרוף מיד אין לומר שאם אין לו עצים יהיה יושב ובטל, כיון שימתין עד שיהיו לו עצים. והרש"ש והמשיב נפש כתבו [והובאו לעיל (ע"ח) בענין 'מדוע שריפה הוא חומרא'] שגם על המבואר בגמרא לעיל (ע"ח) שלומדים שקדשי קדשים שנטמאו נשרפים מקל וחומר מקדשים קלים שנטמאו, קשה, שהרי אם נחייבו שריפה ישב בטל כשאין לו עצים. וצריך לתרץ גם כן כנ"ל. **כח. ראה** במהרש"א (נמוק' שם) שכתב, שתוספות יכלו להקשות שנלמד מקל וחומר ממעשר שני שמותר לזרים, וסיים שכנראה יש על זה

האחרונים[יט], שהרי תוספות (שבת כה. ד"ה קן) כתבו בתירוץ אחד שמהתורה לא צריך לשרוף תרומה טמאה, ורק מדרבנן טעונה שריפה, ובתירוץ שני כתבו שכיון שנקראת קודש היא טעונה שריפה. ואם כן ממה נפשך לפי התירוץ הראשון של תוספות שם ודאי לא קשה קושיית תוספות כאן שהרי כאן דנים על דין תורה, ולפי תירוץ זה תרומה טמאה לא טעונה שריפה מהתורה. ולפי התירוץ השני של תוספות שם גם כן לא קשה שהרי מה שתרומה טעונה שריפה לפי תירוץ זה הוא רק משום שנקראת קודש, [וקודש טמא טעון שריפה], ונמצא שלפני שיודעים שקודש טמא טעון שריפה גם לא יודעים שתרומה טמאה טעונה שריפה, ואם כן לא יתכן ללמוד שקדשים טמאים טעונים שריפה ממה שתרומה טמאה טעונה שריפה[כ].

והאור חדש (גמוס' שם) תירץ, שמה שמבואר בגמרא כאן שצריך פסוק ללמד שטמא טעון שריפה, הוא רק על קדשים קלים שנטמאו, אך בקדשי קדשים גם בלי ההלכה למשה מסיני אפשר ללמוד שאם נטמאו נשרפים, ממה שנאמר (ויקרא ו כג) 'בקודש וגו' באש תשרף' וכמבואר לעיל, ואי אפשר ללמוד מבקודש באש תשרף גם לקדשים קלים, כיון שהפסוק מדבר בקדשי קדשים. **ולפי** זה מבואר היטב קושיית התוספות, כיון שגם אם לא יודעים שקדשים קלים שנטמאו טעונים שריפה, אבל תרומה טמאה טעונה שריפה. כיון שתרומה נקראת קודש[כא], והרי בהכרח אין כוונת התורה [שדימתה את תרומה לקודש] שהיא כקדשים קלים, שהרי התורה קוראת לתרומה קודש לענין איסור אכילת תרומה לזרים, שנאמר (ויקרא כב י) 'וכל זר לא יאכל קודש', וכוונת התורה היא שתרומה אסורה לזרים כקדשי קדשים, וכיון שהתורה מדמה את תרומה לקדשי קדשים, דינה כמותם שאם נטמאו טעונים שריפה. ולכן הקשו תוספות מדוע צריך פסוק שקדשים קלים טעונים שריפה, הרי אפשר ללמוד זאת מקל וחומר מתרומה טמאה שהיא טעונה שריפה כקדשי קדשים.

מדוע לא לומדים את כל הפסולים מטומאה

שם. תוספות (שם) הקשו, מדוע לא נלמד ששאר פסולים נשרפים בקל וחומר ממה שטמא נשרף אף שנעשה בו מעשה חול. ותירצו שיש גם סברא לומר להיפך שטמא יותר חמור בגלל שנעשה בו מעשה חול ולכן נשרף. וגם **לרש"י** (ד"ה קדשים) הוקשה קושיא זו, ותירץ שאפשר לפרוך מה לטומאה שחמורה שפוסלת תרומה ומעשר. וכתב **המהרש"א** (גמוס' שם) שתוספות סברו שאי אפשר לתרץ כן, משום שאפשר עדיין ללמוד מקל וחומר את פסולי דם שלא שייכים בתרומה ומעשר, ואי אפשר לפרוך בהם מה לטומאה שפוסלת תרומה ומעשר.

והצל"ח (ד"ה דקי"ל) כתב ליישב, שכיון שלעיל (כד.) נלמד ממה שנאמר (שמות כט לד) 'ושרפת את הנותר באש' שרק נותר טעון שריפה אבל שאר איסורי הנאה לא טעונים שריפה, יש ללמוד משם גם כן שכל פסולי המוקדשין [מלבד טמא] לא נשרפים. [ומה שרבי יהודה למד לעיל (מז:) מנותר שחמץ בפסח טעון שריפה, הוא משום שחמץ דומה לנותר שהוא בבל תותירו וחייבים על אכילתו כרת, וכמבואר בתוספות (לעיל מז: ד"ה מה), אבל פסולי המוקדשין שלא חייבים כרת על אכילתם הם בכלל המיעוט שאין בהם חיוב שריפה]. ומה שרש"י ותוספות לא תירצו כן, הוא משום שתוספות (שם) כתבו שמיעוט זה [שרק בנותר יש חיוב שריפה] לא מוסכם לכל התנאים, על כן ביארו כאן את הגמרא לפי תנאים אלו.

קבורת קדשים פסולים היא גם בשביל שכלבים לא יאכלו אותם

ותיסגי ליה בקבורה. רש"י (ד"ה ומיסגי) ביאר, שצריך לגונזו מהעין כדי שלא יאכלוהו כלבים. **והטל תורה** (ד"ה ומיסגי) הקשה, מדוע רש"י לא פירש כפשוטו שצריך לקבור כדי שלא יבואו לידי תקלה להנות ממנו, וכמו כל דבר שאסור בהנאה שנקבר כדי שלא יבואו להנות ממנו וכמבואר בתמורה (לג:). ובעיקר דברי רש"י כתב **המקדש דוד** (קדשים סי' יז סוף סק"ט) שמוכח מדבריו שכל קדשים פסולים צריך לשומרם מאכילת כלבים, כיון שאכילת כלבים הוא בזיון קדשים. ולפי זה כשמאכיל קדשים לכלבים, מלבד שעובר על האיסור של 'ואכלת' ולא לכלביך המבואר בבכורות (טו.), עובר גם על איסור בזיון קדשים.

מה החילוק בין אם הבעלים נטמאו קודם זריקה או אחר זריקה

מחלוקת שנטמאו בעלים אחר זריקה דאיתחזי בשר לאכילה אבל נטמאו בעלים לפני זריקה דלא איתחזי בשר לאכילה דברי הכל ישרף מיד. רש"י (ד"ה אפילו) ביאר, שאם נטמאו בעלים לפני זריקה הזריקה פסולה, כיון שהתורה דחתה אותו לפסח שני, ולכן פסולו בגופו. **אמנם הרש"ש** (זבחים שם) כתב, שמלשון הגמרא נראה שאפילו אם הזריקה לא פסולה [כמו שכתבו תוספות (לעיל עמ: ד"ה ליימא) בשיטת רבי אלעזר], אף על פי כן נחשב לפסולו בגופו, כיון שבשעת הזריקה הבשר לא עומד לאכילה[לב].

מדוע לא הקשו ממה שבפסולו בדם תעובר צורתו

קתני בעלים דומיא דדם מה דם לפני זריקה אף בעלים לפני זריקה. השפת אמת (ד"ה מיתיבי) הקשה, מדוע הקשו רק מכך שמהברייתא משמע שהפסול בעלים הוא באותו אופן של פסול דם, הרי אפשר להקשות ממה שמפורש בברייתא שבפסולו בדם תעובר צורתו אע"פ שהבשר לא היה עומד לאכילה. ותירץ לפי מה שביאר **רש"י** (ד"ה אפילו), שאין כוונת הגמרא לחלק בין אם הבשר היה עומד לאכילה בזריקה או לא, אלא כוונת הגמרא שאם הבעלים נטמאו לפני זריקה, הזריקה פסולה, כיון שטמא נדחה לפסח שני. ולכן אין להקשות ממה שבפסולו בדם תעובר צורתו, כיון שבפסולו בדם אין כאן פסלות בקרבן, והקושיא היא רק ממה שמשמע בברייתא שגם בפסולו בבעלים מדובר לפני זריקה, ומזה מוכח שאף שנטמא לפני זריקה, והזריקה פסולה, הוא כפסולו שלא בגופו[לג].

והמרומי שדה (ד"ה מיתיבי) תירץ, שהיה אפשר לפרש בפסולו בדם שמדובר דווקא שנטמא הדם, שמהתורה מותר לזרוק הדם בגלל ריצוי הציץ, ורק מדרבנן לא זורקים את הדם, וכמבואר **בתוספות** (לעיל עמ. ד"ה הפ), ולכן תעובר צורתו. אבל בנשפך הדם ישרף מיד. ולכן היו צריכים להוכיח ממה שמשמע שבבעלים דומיא דדם[לד].

נטמאו הבעלים קודם שחיטה ישרף מיד

מחלוקת שנטמאו בעלים לפני זריקה דלא איתחזי בשר לאכילה דהוה ליה כפסולו בגופו. מבואר בזה שלפי תנא קמא גם אם נטמאו בעלים לפני זריקה תעובר צורתו. **והקהלות יעקב** (סי' טו) ביאר, שיסוד החילוק בין פסולו בגופו לפסולו בדם ובבעלים הוא, שבפסולו מגופו יש פסלות בקרבן, אבל בפסולו בדם לא חל פסלות בקרבן אלא שאין לו דם שיתירנו[לה]. וכן בפסולו בבעלים גם אם נטמאו קודם זריקה אין פסלות בקרבן, משום שאמנם זו זריקה פסולה, אבל הקרבן לא נפסל, אלא הוא קרבן שלא נזרק[לו], ולכן תעובר צורתו.

פירכא. והשער המלך (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ח) והרש"ש (גמוס' שם) תמהו עליו, שהרי מעשר שני שנטמא נפדה כמבואר בבבא מציעא (נג:). ואפילו לרבי יוסי הגלילי (שם) שסובר, שלא נפדה אבל גם הוא סובר שיקבר ואינו נשרף, ואם כן איך אפשר ללמוד משם שקדשים טמאים נשרפים. [וכן הקשה הגימוקי הגרי"ב (על המהרש"א שם)]. ואם כוונת המהרש"א ללמוד משם שהטומאה אוסרת באכילה, קשה שהרי עונשים מן הדין, וגם קשה שאם כן איך כתב שיש פירכא על הקל וחומר, הרי מבואר לעיל (כד.) שאפשר ללמוד בקל וחומר שקדשים טמאים אסורים באכילה ממעשר שני שמותר לזרים, ואף על פי כן הוא טמא אסור לאוכלו, ומוכח שאין פירכא על הקל וחומר. **כט. שער המלך** (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ח), **רעק"א** (שו"ת מהדו"ק סוף סי' קכט), **אור חדש** (גמוס' שם). **ל. ראה בהגהות מהרש"ם** (גמוס' שם) שתירץ, שההלכה שכל שפסולו בקודש נשרף כולל גם תרומה שנקראת קודש, וכיון שבתרומה יש רק פסול טומאה בהכרח נלמד מזה שתרומה טמאה נשרפת. ורק לענין קדשים שיש פסולים אחרים יתכן שההלכה שקדשים פסולים נשרפים לא כוללת קדשים טמאים. ולכן הקשו תוספות שנלמד שקדשים טמאים נשרפים ממה שתרומה טמאה נשרפת. ובאופן נוסף כתב לתרץ, שיתכן שתוספות כאן סוברים כהרע"ב (תמורה פ"ז מ"ה) שכתב, ששריפת תרומה טמאה נלמד ממה שנאמר (במדבר יח ח) 'ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי', שמשם נלמד בשבת (כה.) שתרומה טמאה היא שלך להסיקה תחת תבשילו, ואם כן משם נלמד שנשרפת. ולפי זה גם אם קדשים טמאים לא נשרפים אבל תרומה טמאה נשרפת. ולכן הקשו תוספות שנלמד שקדשים טמאים נשרפים בקל וחומר מתרומה. [והגרעק"א בגליון המשניות (שם ותוס' טז) הקשה על הרע"ב, איך לומדים משם שנשרף, הרי משם רק נלמד שמותר בהנאה. ועוד הקשה מתוספות בשבת הנ"ל שלא כתבו ששריפת תרומה טמאה נלמד ממה שנאמר 'לך'. וראה בהגהות מהרש"ם (שם) מה שכתב ביישוב קושיא זו]. וראה במצפה איתן (גמוס' שם) שתירץ [על קושיית האחרונים איך כתבו תוספות שנלמד מתרומה טמאה], שלפי הסובר בשבת (כד:) שלומדים שתרומה טמאה מותרת בהנאה ממה שנאמר (דברים יח ד) 'יתן לו' ולא לאורו, [דהיינו שלא יתן לכהן תרומה טמאה שראויה רק לשריפה], יש ללמוד משם שחייבת שריפה, משום שרק אם טעונה שריפה שאפרה מותר מובן מדוע מותר להנות בשעת הביעור [וכמו שכתבו תוספות (לעיל כא: ד"ה נהדי) שבאיסורי הנאה שאפרם מותר יש סברא להתיר להנות מהם בשעת ביעורם], אבל אם לא טעונה שריפה ואפרה אסור [כמבואר בתמורה לג:] לא מובן מדוע מותר להנות בשעת ביעור, הרי אפילו אפרה אסור. [ובדבריו מיושב גם דברי הרע"ב הנ"ל מקושיית הגרעק"א הראשונה הנ"ל]. אלא שהמצפה איתן הקשה שאם כן מדוע תוספות חיפשו למצוא מקור שתרומה טמאה נשרפת [וכמו שהקשה רעק"א על הרע"ב]. וראה שם מה שכתב. **לא. ותוספות** כאן סוברים כתירוצם השני של תוספות בשבת. **לב. וראה** בהערה בענין הבא. [ולהלן בענין 'ביאור שתי הגיסאות ברש"י' יובאו דבריו ביתר ביאור]. **לג. ובזה** תתיישב קושיית הרש"ש [שהובא בענין הקודם], מדוע לא פירש רש"י את הגמרא כפשוטה, משום שמקורו של רש"י הוא ממה שהגמרא כאן מקשה רק מחמת שבברייתא משמע שפסול הבעלים הוא באותו אופן של פסול הדם. **לד. וראה** שם שהקשה על תירוצו מרש"י (לעיל עג: ד"ה נדסס) שפירש שבדם הכוונה שנשפך הדם, ובבעלים הכוונה שנטמאו אחרי זריקה. שהרי אם בדם הכוונה שנשפך הדם, אפשר לפרש שבבעלים מדובר גם אם נטמאו לפני זריקה. ותירץ שכוונת רש"י הוא לצדדים, שאם בדם הכוונה שנשפך, מתפרש הבבעלים גם כשנטמאו קודם זריקה, ואם בבעלים הכוונה כשנטמאו אחרי זריקה, מתפרש בדם שנטמא הדם. [ויש להוסיף, שבזה יתיישב מה שתוספות שם (ד"ה נדסס) הקשו על רש"י ממסקנת סוגייתנו, שגם אם נטמאו בעלים קודם זריקה תעובר צורתו. ולפי הנתבאר כוונת רש"י שלפי מסקנת סוגייתנו מדובר בדם שנשפך ובבעלים שנטמאו קודם זריקה, ולפי ההוה אמינא שמדובר בבעלים שנטמאו אחרי זריקה, מדובר בדם שנטמא]. **לה. והרי** זה ככל קדשים כשרים לפני זריקה שלא הותרו עדיין בזריקה. אמנם המקדש דוד (סי' יז סק"ח) כתב שאם אין דם הקרבן פסול, משום שאם אין דם אין בשר כמבואר לעיל (עז.). אבל אם אין בעלים, הקרבן לא פסול אלא שאין מה שיתיר את הקרבן, כיון שזו זריקה פסולה. וראה שם במה שכתב בזה. ולא נתבאר בדבריו מדוע בפסולו בדם תעובר צורתו הרי הקרבן נפסל. **לו. ואילו** יצוייר שהבעלים יטהרו יוכלו לזרוק שוב את הדם כיון שהקרבן לא נפסל.

והתוספות (לעיל עג: ד"ה נדס) הקשו מכאן על המבואר בסוגיא לעיל (שם), שאם שחט ואחר כך נודע שמשכו הבעלים את ידם או שנטמאו ישרף מידלז. ותירצו תוספות, שרק אם לפני השחיטה משכו הבעלים ידם או שנטמאו ישרף מיד, משום שדינו כשחטו שלא לאוכליו שהוא כפסולו מגופו, אבל בסוגייתנו מדובר שנטמאו אחרי השחיטה קודם הזריקה.

והרמב"ם (קרבן פסח פ"ל ה"ג) כתב, שאם נטמאו הבעלים או מתו או משכו ידם, אפילו נטמאו או מתו קודם זריקת הדם תעובר צורתו, כיון שכל שפסולו בגופו ישרף מיד, וכל שפסולו בבעלים תעובר צורתו, לפיכך אם שחטו אחרי שנודע שמשכו את ידם או מתו או נטמאו ישרף מיד. וכתב המהר"י קורקוס (שם), שהרמב"ם סובר כתוספות שיש חילוק בין אם נטמאו קודם שחיטה או קודם זריקהלח, אלא שהרמב"ם סובר שרק אם שחטו אחרי שנודע שמשכו ידם ישרף מיד, אבל אם נודע אחרי השחיטה, תעובר צורתו. ולכן סיים הרמב"ם שאם שחטו אחרי שנודע וכו' ישרף מיד.

והחזון יחזקאל (ליקוטי הש"ס ד"ה גלפ) הוסיף, שבזה מבואר מה שכתב הרמב"ם בתחילת דבריו, שאם הבעלים משכו ידם תעובר צורתו. שלכאורה קשה, שהרי בהכרח משכו ידם קודם שחיטה כיון שאי אפשר להמשך אחרי שחיטה, ואם כן הרמב"ם שכתב על זה שתעובר צורתו, סותר את דבריו בסוף ההלכה שכתב שאם משכו ידם לפני שחיטה ישרף מיד. ובהכרח כוונת הרמב"ם בתחילת דבריו היא, שאם הבעלים משכו ידם לפני שחיטה ואחר כך נודע שמשכו ידם תעובר צורתו, ורק אם שחטו אחרי שנודע שהבעלים משכו ידם ישרף מיד.

ובביאור דברי הרמב"ם כתבו המקדש דוד (קדשים קו"פ סי' ד סק"ד, ד"ה כמב) והחזון יחזקאל (שם), שהחילוק בין אם נטמאו קודם שחיטה לקודם זריקה הוא, משום שמבואר לעיל (שם.) שמחשבת שלא למנוייו פוסלת בפסח אם חשב בשעת שחיטה. ולכן אם שחט אחרי שמשכו הבעלים את ידם הפסול נחשב לפסולו בגופו, משום שחשב לשחוט לשם בעלים שלא מנויים, ומחשבה זו פוסלת ודינה כפסולו בגופו, כמו שפיגול פסולו בגופו, כיון שיש דבר הפוסל את הקרבן. אבל אם שחטו לפני שנודע שמשכו הבעלים את ידם אין כאן מחשבת שלא למנוייו, משום שגם אם חשב לשחוט לשם הבעלים, זו מחשבה בטעות שלא פוסלת כמבואר לעיל (עג.). ואמנם הקרבן פסול משום שפסח עיקרו לאכילה, והוא בא רק כשיש לו אוכלים, אבל אין כאן דבר הפוסל, ולכן תעובר צורתו. וזהו עיקר הדין שבפסולו בבעלים תעובר צורתו.

וכן אם נטמאו הבעלים אחרי שחיטה, וזרקו אחרי שנודע שהבעלים נטמאו, תעובר צורתו, כיון שמחשבת שלא למנוייו לא פוסלת בזריקה, ופסולו הוא רק משום שפסח בא רק לצורך אכילה. ולכן תעובר צורתו, משום שכן הוא דינו של מי שפסולו בבעלים[לט].

האם במחשבת שלא לשמה פסולו בגופו

שם. שיטת **רש"י** (מנחות מח: ד"ה כי אמר) שאע"פ שכבשי עצרת שנשחטו שלא לשמם פסולים, מכל מקום תעובר צורתם, משום שרק בפסולו בגופו ישרף מיד. **ובחידושי מרן רי"ז הלוי** (פסולי המוקדשין עמ' 94 ד"ה והנה) כתב, שלכאורה נראה מרש"י שרק אם הפסלות חלה בגוף הבשר והאימורים דינו כפסולו בגופו שישרף מיד, אבל במחשבת שלא לשמה לא נפסלו הבשר והאימורים, אלא חל פסלות על הקרבתו והרצאתו, שקרבן זה פסול מלרצות, ולכן דינו כפסולו שלא בגופו. אבל כתב שלעיל (עג:) מבואר, שקרבנות שנפסלים במחשבת שלא לשמה נשרפים מיד. ומוכח שמחשבת שלא לשמה דינה כפסולו בגופו, וכמו פיגולמ.

האם כשקדשים אסורים באכילה שלא מחמת הקדושה הם טעונים שריפה

שם. **המקור חיים** (סי' תמד סק"ח) כתב, שתרומת חמץ בערב פסח טעונה שריפה אפילו אם כל חמץ לא צריך לשורפומא, משום שתרומה טמאה דינה בשריפה, ולכן גם כשהתרומה היא של חמץ בערב פסח, שהיא פסולה, היא טעונה שריפהמב. וביאר הטעם, על פי מה שכתבו התוספות בשבת (כה. ד"ה כך) בביאורם השני, שהטעם שתרומה טמאה דינה בשריפה, הוא מכיון שנקרא קודש, וכל הפסולים בקודש דינם בשריפה. ואם כן גם כאשר התרומה פסולה מחמת דין חמץ דינה בשריפה.

והלקח טוב (כללים ו חומ ה ד"ה המקום הל') כתב לדון בדבריו, לפי מה שדן שם בקדשים שנפסלו פסול שאינו מחמת קדושתם, האם טעונים שריפה ככל קדשים פסולים, או שכיון שהפסול הוא לא מחמת קדושתם אין דינם כקדשים פסולים ואין טעונים שריפה. ועל פי חקירה זו יש לדון גם באופן זה, שיש על התרומה איסור חמץ שנוהג גם בחולין, האם יש בה דין שריפה כתרומה פסולה, או שכיון שהפסלות היא לא מחמת הקדושה, אין דינה כתרומה פסולה ואין טעונה שריפה.

והוסיף עוד, שכן מוכח בירושלמי (פ"ג ה"ח) שדן לפי שיטת חכמים [שכל חמץ לא טעון שריפה אלא מפררו וזורה לרוח], האם לחמי תודה [שהם חמץ] שנעשו נותר בערב פסח נשרפים מחמת דין נותר או לא. ומשמע שלולי שהיו נעשים נותר לא היו נשרפים מחמת הקודש. ומוכח שאף שכל קדשים פסולים טעונים שריפה, זהו רק כשפסולם מחמת הקדושה, אבל מה שנאסרים באיסור חמץ הוא לא פסלות בקדושה, שהרי איסורם הוא לא מחמת הקדושה, ולכן אין בהם דין שריפהמג.

ובכתבי הקהלות יעקב (מועד סי' קנ) **הביא, שרבינו מנוח** (על הרמב"ם חמץ ומצה פ"ו ה"ט) כתב, שלחמי תודה של חמץ בערב פסח טעונים שריפה ככל קדשים פסולים, ואפילו אם כל חמץ לא טעון שריפהמד.

וביאר הקהלות יעקב, שאין כוונתו שדינו כפסולו בגופו שישרף מיד, שהרי פסולו הוא לא מחמת קדושתו [וכסברת הלקח טוב], אלא מה שנשרף הוא משום שדינו כפסולו שלא בגופו שיש בו דין שריפה לאחר עיבור צורה, שהרי גם כאן אי אפשר בפועל לאוכלו, ובזה כבר נחשב כפסולו שלא בגופו. שהרי מבואר בסוגייתנו שאם נטמאו הבעלים אחרי זריקה תעובר צורתו [אפילו לפי חכמים], ומוכח שאע"פ שהקרבן לא נפסל כלל תעובר צורתו כיון שבפועל אי אפשר לאכלומה. ואם כן גם לחמי תודה בערב פסח שלא יכולים לאוכלם יש בהם דין שריפה. ואע"פ שהדין בפסול שלא בגופו שצריך להמתין עד שתעובר צורתו, זהו רק כשאפשר להמתין, אבל בערב פסח שאי אפשר להמתין יש בו חיוב שריפה מידמו. [ובזה מבוארים גם דברי המקור חיים (סי' תמד סק"ח) שתרומת חמץ דינה בשריפה, משום שאע"פ שחמץ הוא לא פסלות בקדושה [כסברת הלקח טוב], מכל מקום כיון שבפועל אי אפשר לאוכלה זה גורם לכך שיהיה בזה דין שריפהמז].

והלקח טוב (שם ד"ה ונמוק') הביא, **שתוספות** בזבחים (קג: ד"ה ומודה) כתבו, שטריפה ונבילה דינם כפסולו בגופו וישרפו מיד. וכתב שבדבריהם מוכח לכאורה שגם אם לא נפסל מחמת הקדושה דינו כמו שנפסל מחמת הקדושה וישרף מיד, שהרי טריפה ונבילה איסורם נוהג גם בחולין. ואם כן לכאורה גם בתרומת חמץ בערב פסח ובלחמי תודה בערב פסח נחשב כפסולו בגופו וישרף מיד.

אלא שכתב שיש לדחות, משום שבמנחות (ה:) מבואר שיש פסוק מיוחד שטריפה פסולה לקרבן, וגם נבילה יש ללמוד שפסולה ממה שנאמר (ויקרא ז ה) 'ושחט את בן הבקר'. נמצא, שמלבד זה שאיסורם נוהג בחולין, יש בהם פסול מיוחד בקדשים, ולכן טעונים שריפה. על כן אי אפשר להוכיח משם שגם אם יש בקדשים איסור חמץ שנוהג בחולין ישרף מיד.

טריפה טעון שריפה אע"פ שאם עלה ירד

הרמב"ם (מיקורי מזבח פ"ג ה"ח) כתב, שאם שחט קרבן ונמצא טריפה יצא לבית השריפה. וכתב **הכסף משנה** (שם), שמקורו מהמבואר בסוגייתנו שפסולי קודש דינם בשריפה. **והתוספות יו"ט** (זבחים פי"ג מ"ד) הביא שכן מתבאר **מרש"י** בזבחים (קד. ד"ה והעור)מח. אלא שהתוספות יו"ט תמה מהמבואר במשנה בזבחים (פד.), **שאם שחט קרבן ונמצא טריפה ועלה על המזבח ירד, משום שרק מי שפסולו בקודשמט שעלה לא ירד אבל טריפה שאין פסולו בקודש אם עלה ירד.**

לז. ורש"י (שם ד"ה נדס) פירש, שמה שמבואר בברייתא שאם פסולו בבעלים תעובר צורתו, מדובר שהבעלים נטמאו אחרי זריקה. ותוספות השיגו עליו מסוגייתנו, שמבואר שגם אם נטמאו בעלים לפני זריקה תעובר צורתו. **לח. ראה** במאירי (לעיל עג: ד"ה זה) שכתב, שמהסוגיא לעיל נראה שרק אם נטמאו הבעלים לאחר זריקה תעובר צורתו. ותמה על הרמב"ם שלא סובר כן. אבל כבר נתבאר ששיטת הרמב"ם כשיטת תוספות. והמאירי סובר כשיטת רש"י שהובאה בתוספות שם, אבל כבר תמהו תוספות על רש"י מסוגייתנו. **לט. אבל** קשה, שהרי לעיל (עג:) מדובר שאחרי שחיטה נודע שמשכו הבעלים ידם ומדוע מבואר שם שישרף מיד. **מ. וראה** שם במה שהאריך ליישב שיטת רש"י. וראה עוד לעיל עג: [בענין 'מחלוקת רש"י ותוספות האם שלא לשמה' וכו'] שהבאנו יישוב לשיטת רש"י. וראה שם בדברי הגרי"ז שהוכיח עוד כיסוד דבריו, שרק אם גוף הבשר והאימורים נפסלים דינו כפסולו בגופו מרש"י ותוספות (להלן פג.), ודבריו יובאו להלן [שם, בענין 'האם בחטאת שנכנס דמה' וכו']. ונראה מדבריו שם, שאע"פ שהוכיח שמחשבה שלא לשמה דינה כפסולו בגופו, אבל אין להוכיח משם שגם כשהפסלות לא היה בגוף הבשר נחשב פסולו בגופו. **מא. שיטת** חכמים לעיל (פג.) שכל חמץ לא טעון שריפה אלא מפררו וזורה לרוח. **מב. ראה** שם שביאר בשיטת רבי אלעזר בר צדוק לעיל (מט.), שאם חל י"ד ניסן בערב שבת, שורפים את התרומת חמץ בי"ג ואת החולין מפררים וזורים לרוח, שהטעם הוא משום שתרומת חמץ דינה בשריפה ואי אפשר לשרוף בשבת. **מג. והלקח טוב** (שם) האריך לבאר מה שהסתפק הירושלמי שגם כשיהיה נותר לא יהיה טעון שריפה. **מד. וקשה** עליו מהירושלמי הנ"ל. **מה. והוסיף** שכן מוכח מהרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ג) שכתב, שקרבן שיש בו ספק אם נפסל, תעובר צורתו. והרי שאף שיתכן שלא נפסל כלל יש בו חיוב שריפה כיון שבפועל אי אפשר לאוכלו. **מו. לכאורה** כוונתו שדין עיבור צורה הוא רק מדרבנן משום בזיון קדשים, ולכן כשאי אפשר להמתין שורפים מיד. אבל קשה, שהרי לשיטת הרשב"א (נמוק' לעיל ע"ח ד"ה נפלמח) אם לא פסולו בגופו אין כלל דין שריפה, אלא שכיון שאי אפשר לאוכלו נעשה נותר ונשרף מדין נותר, ואם כן לפני שנעשה נותר לא חל בו כלל דין שריפה. ואמנם מותר לשורפו מהתורה כמו שנראה מרש"י (לעיל עג: ד"ה תעובר), אבל אין בו חיוב שריפה. וגם לשיטת ר"י (תוס' שם) שיש חיוב שריפה גם כשלא פסולו בגופו, אבל החיוב שריפה חל רק כשעברה צורתו כמו שביאר בדבריו החזון איש (או"ח סי' קכה נלף פג.). אמנם אפשר לבאר דבריו לפי ביאורו של המקדש דוד [שהובא לעיל (ע"ח) בענין 'שתי שיטות האם שאלת הגמרא' וכו'] בשיטת ר"י, שהחיוב שריפה חל מיד גם אם אין פסולו בגופו אלא משום בזיון קדשים לא שורפים מיד. ולכן אם אי אפשר להמתין שורפים מיד. **מז. שהרי** שריפת תרומה טמאה הוא משום שנקראת קודש, כמבואר בתוספות בשבת (כה. ד"ה כך), ולכן דינה כקודש שאם אי אפשר לאוכלה היא נשרפת. **מח. וראה** בתוספות (זבחים קג: ד"ה ומודה) שכתבו גם כן, שטריפה פסולו בגופו וטעון שריפה, ובענין הקודם הרחבנו בדבריהם. **מט. שנפסל** משעה שהגיע לעזרה.

ואם כן מדוע קרבן טריפה טעון שריפה הרי אין פסולו בקודש. ותירץ שצריך לומר שרש"י סובר שלא פוסקים כהמשנה בזבחים שקרבן טריפה הוא לא פסולו בקודש.

והאחיעזר (ח"ג סי' נד) תמה על דבריו, שהרי הרמב"ם סובר כרש"י אע"פ שפוסק (פסולי המוקדשין פ"ג ה"ז) שטריפה שעלתה תרד. ולכן כתב האחיעזר, שחלוק דין שריפה מדין אם עלה לא ירד, שהדין של אם עלה לא ירד הוא רק בפסול שאירע אחר שחיטה שכבר נתקדש בכלי על ידי השחיטה [כמו שכתבו תוספות בזבחים (פד. ד"ה כל)], ולכן טריפה שעלה ירד כיון שנפסל לפני השחיטה. אבל הדין שריפה הוא בכל קדשים פסולים, וגם אם נפסלו לפני קידוש כלי, ולכן גם טריפה טעון שריפה כיון שהוא קדשים פסולים.

והמקדש דוד (קדשים סי' ג סוף סק"ד) תירץ, על פי המבואר בזבחים (פח.) שכלי שרת מקדשים לפסול גם דברים שלא ראויים להקרבה, כגון ערלה וכלאי הכרם. ופירש רש"י (ד"ה ליפסל), שהכלי שרת מקדשם לענין שיהיו טעונים שריפה. וכוונת רש"י היא, שאף שערלה וכלאי הכרם בלאו הכי טעונים שריפה, אבל כאן צריכים שריפה גם מדין קדשים פסולים. ונפקא מינה לענין שצריכים לשורפם בקודש.

ומבואר לפי זה שהכלי שרת אלים שהוא מקדש פסולים [לענין שצריכים להשרף] אף פסולים שאינם פסול בקודש. ובזה מיושב מדוע טריפה טעון שריפה, משום שאע"פ שלענין אם עלה לא ירד דינו ככל פסולים שלא נתקדשו בכלי, כיון שכלי לא מקדש פסולים, אבל לענין חיוב שריפה כלי מקדש גם פסולים שיהיו טעונים שריפה.

ביאור שתי הגירסאות ברש"י בדין אנינות קודם זריקה

והא אנינות כלאחר זריקה הויא. רש"י (ד"ה הכי) גרס כגירסתנו. וביאר שאפילו אם הקריבו אחרי שנהיו אוננים הרי הקרבן לא נפסל, משום שרק בפסח שעיקרו לאכילה צריך שבעליו יהיו ראויים לאכילה, אבל בחטאת שעיקרה לכפרה לא צריך שיקריבוה בשעה שהיא ראויה לאכילה, ונמצא שגם אם הקריבו את החטאת כשהם אוננים ולא ראויים לאכילה הקרבן כשרנא, אלא שאין מי שיאכלנו. ובבי זה כמו שנטמאו הבעלים של הפסח לאחר זריקה שפסולו הוא רק בגלל שאין מי שיאכלנו. ואם רבי נחמיה סובר ששרפו את החטאת בגלל שהיו אוננים ולא היו ראויים לאכילה, מוכח שסובר שגם אם נטמאו הבעלים בפסח לאחר זריקה ישרף מיד.

אוצר החכמה

ורש"י הוסיף שיש גורסים והא אנינות 'לאחר' זריקה הואי, דהיינו שהזריקה היתה לפני שנהיו אוננים. ורש"י הקשה עליהם מנין שנהיו אוננים רק אחרי ההקרבה, והרי בתורה לא נתפרש כלל הקרבת שעיר ראש חודש, ויתכן שהקריבוה אחרי שנהיו אונניםנב. ועוד הקשה, שהרי בזבחים (קפ.) מבואר שמשה שאל את אהרן שמא נשרף בגלל שהקריבוה באנינות, ואהרן השיבו שאת השעיר לא הקריבו בניו אלא הוא עצמו, וכהן גדול מקריב כשהוא אונן. ומוכח שנהיו אוננים לפני הזריקה.

והרש"ש (נכתב ד"ה אלא) כתב, שרש"י לשיטתו שפירש (שם) שהחילוק בין נטמאו בעלים לפני זריקה לנטמאו אחר זריקה הוא, משום שאם נטמאו לפני זריקה הזריקה פסולה, ולכן כתב שרק בפסח יש חילוק מתי נטמאו, משום שהתורה פטרה טמא מפסח, ולכן כשנטמא לפני הזריקה, הזריקה פסולה. אבל בחטאת שכשרה גם כשאינה ראויה לאכילה, גם אם נהיו אוננים קודם זריקה הוא כמו שנהיו אוננים אחרי הזריקה. אבל הגורסים 'לאחר זריקה' פירשו את הגמרא לעיל כפשוטו, שאם נטמאו בעלים לפני זריקה ישרפו מיד, משום שהקרבן לא עמד מעולם לאכילה. ולכן סוברים שגם בחטאת אם נהיו אוננים לפני הזריקה דינה כנטמאו בעלים בפסח לפני זריקה, כיון שגם באופן זה הבשר לא עמד לאכילה מעולם. ואם הגמרא הוכיחה ממה ששרפוה מחמת האנינות שגם אם נטמאו בעלים לאחר זריקה ישרף מיד, בהכרח שנהיו אוננים רק אחרי הזריקה.

מתי הקריבו שעיר ראש חודש, ומי הקריב אותו

שם. הובא לעיל [בענין הקודם] **שרש"י** (ד"ה הכי) הביא שיש שגורסים אנינות 'לאחר זריקה' הואי, ולפי גירסא זו הקריבו את החטאת לפני שנהיו אוננים.

ורש"י הקשה עליהם מנין שהקריבו לפני כן, הרי בפסוק התפרש רק עבודת שאר קרבנות אבל לא התפרש שהקריבו שעיר של ראש חודש, ויתכן שהקריבוהו אחרי שנהיו אוננים. ועוד הקשה, שהרי בזבחים (קפ.) מבואר שמשה שאל את אהרן שמא נשרף בגלל שהקריבוה באנינות, ואונן שעבד פוסל קרבנו, ואהרן השיבו שהוא עצמו הקריבו וכהן גדול שעבד כשהוא אונן הקרבן כשר, הרי שהקריבוה אחרי שנהיו אוננים.

אמנם הרמב"ן (ויקרא י יט) הקשה על הסוגיא בזבחים, שהרי נאמר (ויקרא ט כג) 'וירד מעשות החטאת והעולה והשלמים', ואחר כך נאמר (שם י ג) 'ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם' [את נדב ואביהוא], הרי שמיתת נדב ואביהוא היתה אחרי הקרבת הקרבנות. ותירץ שמשה לא ראה מתי הקריבוהו, וחשש שמצאו אחרי מיתת נדב ואביהוא את דם השעיר של ראש חודש שלא נזרק וזרקוהו באנינות, ואהרן השיבו שהוא זרק, ואפילו אם היה אונן היה כשר, והיה ביניהם רק משא ומתן של הלכה אבל באמת לא הקריבוהו באנינות.

וכתב השפת אמת (זבחים קפ. ברס"י ד"ה פ"ל), שבדברי רש"י מתיישבת קושיית הרמב"ן שרק את קרבנות היום שהתפרשו בפסוק הקריבו לפני מיתת נדב ואביהוא, אבל את שעיר ראש חודש הקריבו באנינותנג. ואמנם בפירוש **הטור** על התורה (ויקרא י יט) הביא, שאביו **הרא"ש** תירץ על קושיית הרמב"ן שמה שכתוב בתורה 'וירד מעשות' וגו' אינו מדבר אלא רק על הקרבנות המפורשים בפרשה שם, אך את שעיר ראש חודש [שלא נאמר שם] הקריבו אחרי מיתתם [וכדברי רש"י]נד.

והשפת אמת (שם) הוסיף עוד, שרש"י (שם ד"ה פ"ל) ביאר במה שאהרן השיב למשה שהוא הקריב את הקרבן [וכהן גדול יכול להקריב באנינות], שאהרן השיבו שהוא נצטוה להקריבו, כמו שנאמר (ויקרא ט ז) 'קרב אל המזבח ועשה'. ולפי מה שהתבאר קשה על רש"י, שיתכן שאהרן הצטוה רק להקריב את קרבנות היום, אבל את השעיר של ראש חודש לא הצטוה להקריב.

והטהרת הקודש (זבחים שם ברס"י שם), **והגבורת ארי** (יומא נ: ד"ה ומימה רגליס) **תמהו** עוד על רש"י, שהרי נאמר (ויקרא ט ט) 'ויקריבו בני אהרן אליו את הדם'נה. ובהכרח מה שנאמר קרב אל המזבח, הכוונה היא רק על הזריקה שהיא עיקר הכפרה. ואם כן איך השיבו אהרן שהוא עצמו הקריבו, הרי גם הולכה באנינות פוסלת, וכיון שבני אהרן הוליכו מדוע הקרבן לא נפסל. והגבורת ארי סיים, שלולי דברי רש"י נראה שמה שאהרן השיבו שהוא עצמו הקריבו, הכוונה רק לשעיר ראש חודש שאותו הקריבו אחרי שנדב ואביהוא מתוי, וכיון שבניו היו אוננים הוא הקריבו, וגם את הקבלה וההולכה הוא עשה. ומה שנאמר שבני אהרן המציאו את הדם, הוא רק בקרבנות של חובת היום שקרבו לפני מיתת נדב ואביהוא.

רק בפסולו בגופו יתכן שלא נאמרה עדיין ההלכה

וכי אשתרוף לאלתר (נשתרוף) [אשתרוף]. תוספות (ד"ה וכי) הקשו, איך אפשר ללמוד ממה ששרפו את החטאת בגלל אנינות שגם בפסולו בבעלים ישרף מיד, הרי יתכן שהיתה אז הוראת שעה שישרף מיד ועדיין לא נתפרש להם דין עיבור צורה, וכמו שהגמרא אמרה לעיל. ותירצו בשם **הרשב"א**, שמה שהגמרא אמרה לעיל שהיתה הוראת שעה שישרף מיד הוא רק לענין פסולו בגופו, שהרי הגמרא שם שאלה על רבה בר אבוה שסבר שאפילו בפסולו בגופו תעובר צורתו, מדוע לא למד מחטאת אהרן שנשרפה מיד. [כיון שסברה שם שנשרפה בגלל הטומאה שהוא פסולו בגופו ויש ללמוד משם שבפסולו בגופו ישרף מיד]. ולכן היא מתרצת שהיתה הוראת שעה. כיון שבפסולו בגופו מסברא ישרף מיד, אלא שרבה בר אבוה למד מגזירה שוה שתעובר צורתו כמבואר לעיל. **ואם** כן אפשר לומר, שבשעה שהוקם המשכן עדיין לא נאמרה הגזירה שוה, ולכן שרפוה מיד כיון שמסברא נשרף מידנז. אבל בסוגייתנו שדנו בשיטת רב נחמיה שחטאת אהרן נשרפה מפני אנינות, לא יכלו לומר שנשרפה מיד בגלל שעדיין לא נתחדש דין עיבור צורה, כיון שאנינות היא לא פסולו בגופו. ולפי הסובר שבפסולו שלא בגופו תעובר צורתו, דין זה הוא מסברא ולא בגלל שיש לימוד לזה, ואם כן לא יתכן שגם רב נחמיה מודה לסברא זו, ומה שחטאת אהרן נשרפה הוא משום שעוד לא נאמר הדין שתעובר צורתו. ובהכרח שרב נחמיה חולק על הסברא וסובר שגם בפסולו שלא בגופו ישרף מיד.

נ. **התוספות** יו"ט הביא שהרע"ב (תמורה פ"ו מ"ו) כתב, שרק מי שפסולו בקודש טעון שריפה, ולכן הקשה שטריפה לא נחשב פסולו בקודש. וראה ברש"י (תמורה לג: ד"ה חולין) שכתב גם כן לשון זה. וראה עוד בר"י קורקוס ובכסף משנה (פיסולי מוקדמין שם) שהביאו גם כן, שבסוגייתנו מבואר שכל פסולים שבקודש ישרפו. אמנם ראה ברש"ש (ד"ה פ"ל) שכתב, שלשון הגמרא לעיל 'פסולו בקודש' הוא טעות סופר, וצריך לומר 'פסולי דקודש'. **נא. וזו** כוונת הגמרא 'כלאחר זריקה', שגם אם נהיו אוננים לפני הזריקה הוא כמו שנהיו אוננים אחרי הזריקה, כיון שכל פסולו הוא רק משום שאין מי שיאכלנו, אבל אין פסלות בעבודות הקרבן. **נב. ראה** במנחם משיב נפש (ברס"י שם) שביאר, שאמנם בפסוקים מפורש שמיתת נדב ואביהוא היתה אחרי הקרבת הקרבנות [וכמו שיבואר בענין הבא], אבל שם מדובר בקרבנות היום ולא בשעיר ראש חודש. ואם כן יתכן שאת שעיר ראש חודש הקריבו אחרי מיתת נדב ואביהוא. **נג. ואמנם** מי שגרס את הגירסא שהובאה ברש"י סבר כהרמב"ן, ובדברי הרמב"ן מתיישבת קושייתו השניה של רש"י על גירסא זו. **נד. וראה** בגור אריה (שם) שהקשה על הרמב"ן, מנין לו שגם שעיר ראש חודש קרב לפני מיתת נדב ואביהוא. ואין לומר שמשום תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם צריך להקדים שעיר ראש חודש, [כמו שמבואר בזבחים (פה.) שמוספי ראש חודש קודמים למוספי ראש השנה לפי שיטה אחת, כיון שתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם], משום שקרבן אהרן היה חינוך לעבודה, ואי אפשר להקריב קרבן לפני החינוך. ואם כן בהכרח ששעיר ראש חודש קרב אחרי הקרבת קרבנות חובות היום. **נה. הגבורת** ארי פירש שהם הוליכו, והטהרת הקודש הביא שבתרגום (שם) משמע שהוא קבלה. וראה בפנים יפות (שם) שהביא, שיש שפירשו שרק הושיטו, וכן כתב ההעמק דבר (שם). ולפי זה מיושבת שיטת רש"י. **נו. כמו** שמבואר בדברי רש"י כאן, שרק את שעיר ראש חודש הקריבו אחרי שנדב ואביהוא מתו. **נז. ראה** בחזון איש (או"ח סי' קכד ענ' 414 סק"ה) שביאר כן.

והחזון איש (או"ח סי' קכד סק"ה) ביאר שיטת תוספות[נח], שלא יתכן לפרש בגמרא לעיל שהיתה הוראת שעה, כיון ששעיר ראש חודש הוא קדשי דורות[נט], אלא כוונת הגמרא שעדיין לא נאמר הדין של עיבור צורה. ולכן כתבו תוספות שרק אם חטאת אהרן נשרפה בגלל שנטמאה שפסולה בגופה, אפשר לומר ששרפוה מיד אע"פ שלפי רבה בר אבוה בפסולו בגופו תעובר צורתו משום שעוד לא נאמר הדין שבפסולו בגופו תעובר צורתו, אבל אם נשרפה בגלל אנינות לא יתכן ששרפוה מיד בגלל שלא נאמר הדין של עיבור צורה, משום שמי שסובר שבפסולו שלא בגופו תעובר צורתו סובר כן מסברא, ואם כן גם אם לא נאמר הדין של עיבור צורה, היו יודעים כן מסברא. וגם לא יתכן לומר שהיתה הוראת שעה, כיון שעל קדשי דורות לא נאמרה הוראת שעה. ובהכרח שמי שסובר שנשרפה מפני האנינות לא סובר סברא זו, וסובר שבאמת גם בפסולו שלא בגופו ישרף מיד[ס].

מחלוקת תנאים האם הקפיד משום שטעה או שטעה משום שהקפיד

שם. המשך חכמה (ויקרא י טז, ד"ה והנה שוכף) כתב, שלפי דברי **תוספות** [שהובאו בענין הקודם] יבואר היטב מה שנחלקו בתורת כהנים (שמיני פ"ו יג) רבי חנניה בן יהודה ורבי יהודה, שרבי חנניה סובר שמשה טעה משום שהקפיד, ורבי יהודה סובר שהקפיד משום שטעה. ולכאורה שיטתו של רבי חנניה קשה, שהרי משה הודה בסוף לאהרן שכדין שרפו, ואם כן בהכרח שהקפיד משום שטעה.

אבל לפי דברי תוספות נראה לבאר, שרבי חנניה סובר כרבה בר אבוה שפסולו בגופו טעון עיבור צורה, ומה שחטאת אהרן נשרפה מיד הוא משום שעוד לא נאמר הדין של עיבור צורה. ולפי זה צריך לומר שמשה הודה לאהרן רק על מה שלא אכלו, אבל לא הודה לו על מה ששרפו מיד. שהרי באמת היו צריכים לעבר צורתו. ולכן סובר רבי חנניה שהקצף היה על מה ששרפו מיד, וכלשון התורה 'דרוש דרש משה והנה שורף' (ויקרא י טז), ובקצף זה היה הדין עם משה. אלא שכיון שבא לכלל כעס טעה עוד שגם היו צריכים לאוכלו, ובזה הודה לאהרן. ונמצא שטעה בגלל שהקפיד. אבל רבי יהודה סובר שבפסולו בגופו נשרף מיד, ושרפוהו כדין, והקצף לא היה כדין אלא בגלל טעות קצף.

פג.

מחלוקת רש"י ותוספות בביאור הסוגיא

מכלל דאי נפיק איהי וכו' בשריפה. רש"י (ד"ה ממר) ביאר, שרבי יוסי הגלילי למד מחטאת אהרן שחטאת שהובא דמה לפנים נאסרת וחייבת שריפה, כיון שמשה אמר להם שמא הובא דמה לפנים, והרי שאם הובא דמה לפנים עשו כדין ששרפוה, וכיון ששרפוה מיד, מוכח שרבי יוסי הגלילי סובר שאע"פ שפסולו בדם ישרף מיד, שאם לא כן מדוע משה אמר להם שאם הובא דמה לפנים עשו כדין, הרי הם שרפוה מיד. ורש"י הוסיף, שרבנן חולקים על רבי יוסי הגלילי וסוברים שאין ללמוד קדשי דורות מקדשי שעה, ורק חטאת של אהרן שהיא קדשי שעה היתה טעונה שריפה מיד אם היה בא דמה לפנים, אבל בקדשי דורות לא טעונה שריפה מיד אם בא דמה לפנים כיון שפסולו בדם.

ותוספות (ד"ה ממר) כתבו שאין כוונת רש"י כפשוטו שחטאת אהרן היתה קדשי שעה, שהרי היא היתה שעיר ראש חודש שזה קדשי דורות. אלא כוונתו שהיתה הוראת שעה שתשרף מיד וכמבואר לעיל (פב:). אלא שתוספות הביאו שהרשב"א הקשה על רש"י, שלדבריו איך הוכיחה הגמרא לעיל ממה שרב נחמיה סובר שמפני אנינות שרפוה שסובר שבפסולו בבעלים ישרף מיד, הרי יתכן שסובר כרבנן שבחטאת אהרן היתה הוראת שעה. ובהכרח צריך לומר כמו שנתבאר לעיל[א] שלא יתכן שהיתה הוראת שעה, כיון שהוראת שעה הכוונה היא שעוד לא נתקבלה ההלכה של עיבור צורה, והרי מי שסובר שבפסולו שלא בגופו תעובר צורתו סובר שזו סברא, וא"כ לא יתכן לומר שסברא זו נכונה ואעפ"כ חטאת אהרן נשרפה משום שלא נתקבלה ההלכה של עיבור צורה, שהרי גם בלי שנתקבלה הלכה הדין כן מסברא. ולכן הוכיחו ממה שרב נחמיה סובר שחטאת אהרן נשרפה מחמת האנינות שלא סובר סברא זו אלא סובר שבפסולו שלא בגופו ישרף מיד. וא"כ איך יתכן לומר כמו שכתב רש"י שרבנן שחולקים על רבי יוסי הגלילי סוברים שמה שמשה אמר שאם הובא דמה עשו כדין שנשרף מיד הוא משום שזו הוראת שעה, הרי לפי רבנן שבפסולו בדם תעובר צורתו מסברא, א"כ לא יתכן לומר שחטאת אהרן נשרפה מיד משום שלא נתקבל הדין שתעובר צורתו, כיון שגם מסברא תעובר צורתו.

ולכן פירשו תוספות, שלפי רבנן שחולקים על רבי יוסי הגלילי מה שמשה הודה להם שעשו כדין אם נכנס דמה לפנים הוא משום שלא הודה להם על מה ששרפו אלא הודה להם על מה שלא אכלו. **והאור חדש** (נעיל פב: נמוס' ד"ה רבי) הקשה, שא"כ גם לפי שיטת תוספות קשה איך הוכיחו ממה שרבי נחמיה סובר שנשרפה מפני האנינות שסובר שבפסולו בבעלים ישרף מיד, הרי יתכן שסובר כרבנן שמשה הודה להם רק על מה שלא אכלוה ולא על מה ששרפוה מיד. **ותירץ החזון איש** (או"ח סי' קכד ד"ה פ"ג ס', עמ' 414), שמה שכתבו תוספות בדעת רבנן שמשה הודה להם רק על מה שלא אכלוה הוא רק במה שמשה אמר להם שמא הובא דמה לפנים, שבזה אפשר לומר שכוונתו של משה היתה רק שאם הובא דמה מובן מדוע לא אכלוה[ב]. אבל גם תוספות מודים שאם בני אהרן היו עונים למשה שבאמת שרפוה בגלל שהובא דמה לפנים, משה היה אומר להם שאף שעשו כדין שלא אכלוה אבל לא עשו כדין במה ששרפוה מיד, שהרי לא יתכן שמשה לא ימחה בידם אם לא עשו כדין. אלא שכיון שענו לו שלא שרפוה בגלל שהובא דמה לא מיחה בידם. ולכן הגמרא מוכיחה ממה שרב נחמיה סובר ששרפוה באמת בגלל אנינות שסובר שבפסולו בבעלים ישרף מיד, משום שלא יתכן ששרפוה שלא כדין ומשה לא מיחה בידם. אבל רבנן שחולקים על רבי יוסי הגלילי סוברים שנשרף מפני הטומאה, ולכן משה לא מיחה על מה ששרפוה מיד כיון שפסולו בגופו. ורבי יוסי הגלילי סובר ג"כ שנשרף מפני הטומאה, אלא שסובר שגם מה שמשה שאל אותם שמא הובא דמה כוונתו היתה שאם הובא דמה עשו כדין ששרפוה מיד, ולכן למד משם שגם פסולו בדם ישרף מיד.

אלא שהחזון איש (שם סק"ו) הקשה על תוספות, שא"כ איך הוכיחה הגמרא שרבי יוסי הגלילי סובר שבפסולו בדם ישרף מיד, הרי יתכן שגם הוא סובר שמשה אמר להם רק שאם הובא דמה עשו כדין במה שלא אכלוה, ומה שרבי יוסי הגלילי אמר שלמדים את הדין של דם שנכנס לפנים מחטאת אהרן אין כוונתו שנלמד משם דין שריפה אלא נלמד משם שפסול.

ביאורו של החזון איש בדעת רש"י

וכתב עוד החזון איש (שם) שמלשונו של רש"י נראה שאין כוונתו כמו שפירשו תוספות, משום שאחרי שרש"י כתב שרבנן סוברים שאין ללמוד קדשי דורות מקדשי שעה סיים רש"י שלכן הם גם לא למדים משם דין עיבור צורה. ונראה שכוונתו לבאר שרבנן ורבי יוסי הגלילי נחלקו בברייתא האם אפשר ללמוד את עיקר הדין של דם שנכנס לפנים מחטאת אהרן או לא. שרבי יוסי הגלילי למד משם, ולכן פירש את הפסוק של 'וכל חטאת אשר יובא מדמה' וגו' לענין אחר. ורבנן לא למדים מחטאת אהרן, ולכן מפרשים את הפסוק של 'וכל חטאת אשר יובא מדמה' וגו' שמשם נלמד עיקר הדין של דם שנכנס לפנים. ושורש המחלוקת הוא, שרבנן סוברים שבפסולו בדם לא ישרף מיד, ובהכרח מה שמשה אמר להם שאם הובא דמה לפנים עשו כדין הוא משום שהיתה הוראת שעה, וכיון שמוכרח שהיתה הוראת שעה אין ללמוד משם גם את עיקר הפסול של דם שנכנס לפנים, משום שיתכן שגם מה שמשה אמר להם שאם הדם נכנס לפנים נפסל הוא הוראת שעה. אבל רבי יוסי הגלילי שלמד מחטאת אהרן את עיקר הדין של דם שנכנס לפנים סבר שלא היתה שם הוראת שעה, ולכן בהכרח סובר שבפסולו בדם ישרף מיד, שאם לא כן איך אמר להם משה שעשו כדין אם הובא דמה לפנים.

ולפי זה מוכרח שלא כמו שפירשו תוספות שכוונת רש"י במה שכתב שלא למדים דורות משעה היא שעוד לא נתקבלה ההלכה של עיבור צורה, שהרי נתבאר שלפי רש"י רבנן סוברים שגם אם דם שנכנס לפנים לא היה פוסל, אך בחטאת אהרן היה פסול. ובהכרח שהיתה הוראת שעה מיוחדת לחטאת אהרן, אע"פ שהיתה שעיר ראש חודש שהוא קדשי דורות, כיון שביום זה היו כמה עניינים מחודשים של חובת היום, ולכן גם אי אפשר ללמוד הלכות מהדינים שנאמרו בקדשי דורות של יום זה. וגם אם דם שנכנס לפנים לא היה פוסל יתכן שביום זה הוא פסל.

ובזה מיושב מה שהקשו תוספות (ד"ה ממר) על רש"י מנין לגמרא שרב נחמיה שסבר שמפני אנינות שרפוה סובר שבפסולו בבעלים ישרף מיד, הרי יתכן שסובר כרבנן שעוד לא נתקבלה ההלכה של עיבור צורה. משום שלפי מה שנתבאר אין כוונת רש"י שלפי רבנן עוד לא נתקבלה ההלכה של עיבור צורה, אלא כוונתם שלפי רבנן היתה הוראת שעה שחטאת שהובא דמה ישרף מיד. ומעתה לא קשה איך הוכיחו מרב נחמיה, כיון שלא יתכן שהיתה הוראת שעה שישרפו מיד בגלל אנינות, שהרי משה שכעס עליהם היה סבור שכלל לא נוהג אנינות ביום זה ואפילו בקדשי דורות וכמו שכתב רש"י לעיל (פב: ד"ה לכן), וא"כ

נח. **החזון** איש ביאר כן בתוספות (להלן פג. ד"ה ממר) שכתבו גם כן כשיטתם כאן. נט. **וכמו** שמבואר בזבחים (קג.) שאע"פ שהותרה להם אניות ביום זה אבל לקדשי דורות לא הותר. ס. **ותוספות** (ד"ה רבי) כתבו, שרש"י פירש בהוראת שעה שהכוונה היא שעוד לא נאמר הדין של עיבור צורה. והמהרש"א והחכמת מנוח (נמוס' שם) כתבו, שכוונתם לרש"י (להלן פג. ד"ה ממר), אבל המרומי שדה (נמוס'

שם) והרש"ש (ד"ה והמס) כתבו, שברש"י לפנינו (שם) לא נראה כן. וכן כתב החזון איש (שם סק"ו). [וראה בהרחבה להלן (פג.) בענין 'ביאורו של החזון איש בדעת רש"י']. א. **כן** כתבו תוספות לעיל (פב: ד"ה רבי). ב. **וכמו** שביארו תוספות (לעיל פב. ד"ה נשלמת) שמשה שאלם 'מדוע לא אכלתם' וגו' (ויקרא י יז) ועל זה אמר 'הן לא הובא' וגו' דהיינו שאם הובא דמה מובן מדוע לא אכלו.

לא יתכן שהיתה הלכה שישרפו מיד בגלל אנינות, משום שא"כ משה לא היה טועה לומר שלא נוהג אנינות ביום זה.

אלא שהחזון איש כתב שעדיין קשה שאולי לפי רבנן היתה הוראת שעה על כל פסולו בדם ובבעלים שישרף מיד, ולכן לפי רב נחמיה הם שרפוה מיד אע"פ שהוא נפסל בגלל האנינות, כיון שהיתה הוראת שעה על כל פסולו בבעלים שישרף מיד.

והחזון איש סיים, שלפי זה נחלקו רש"י ותוספות בביאור דברי הגמרא לעיל (פב:) שלרבה בר אבוה בחטאת אהרן היתה הוראת שעה. שתוספות פירשו שעדיין לא נתקבלה הגזירה שוה שבפסולו בגופו תעובר צורתו, ולכן כתבו שאם חטאת אהרן נשרף בגלל אנינות שהוא פסולו בבעלים לא יתכן שנשרפה מיד בגלל שלא נתקבל הדין של עיבור צורה, כיון שאם בפסולו בדם ובבעלים תעובר צורתו, הוא מסברא. ומה שהגמרא אמרה לעיל לפי רבה בר אבוה שהיתה הוראת שעה הוא משום שסברה שחטאת אהרן נשרפה בגלל הטומאה, ועל זה אמרו שאע"פ שלפי רבה בר אבוה יש גזירה שוה שגם פסולו בגופו תעובר צורתו, אבל בזמן חטאת אהרן עוד לא נתקבלה הגזירה שוה. אבל רש"י הרי סובר [לפי מה שהתבאר] שלפי רבנן שחולקים על רבי יוסי הגלילי מה שמשה הודה להם שאם נכנס דמה לפנים תישרף מיד הוא משום שהיתה הוראת שעה, והרי שאע"פ שהוא פסולו בדם שמסברא תעובר צורתו היתה הוראת שעה שישרף מיד. וכמו כן סובר רש"י שלפי רבנן גם אם דם שנכנס לפנים לא היה פוסל יתכן שבחטאת אהרן היה פוסל בגלל הוראת שעה. ובהכרח שרש"י פירש שהיתה הוראת שעה מיוחדת בחטאת אהרן אע"פ שהוא קדשי דורות. וא"כ לשיטתו זו כוונת הגמרא לעיל לפי רבה בר אבוה שהיתה הוראת שעה מיוחדת שישרף מיד. ושורש המחלוקת הוא שתוספות סברו שלא יתכן שבקדשי דורות היתה הוראת שעה, ורש"י סובר שגם בזה יתכן שהיתה הוראת שעה כיון שביום זה היו קרבנות מיוחדים לחובת היום[ג].

האם חטאת שנכנס דמה לפנים נחשב שפסולו בגופו

שם. הקשה בחידושי מרן רי"ז הלוי (פסולי המוקדשין עמ' 98 ד"ה והנה), איך הוכיחו ממה שרבי יוסי הגלילי למד מחטאת אהרן שאם נכנס דמה לפנים ישרף מיד שסובר שבפסולו בדם ישרף מיד, הרי קיימא לן בזבחים (פנ.) שגם אם נכנס רק כוס אחד לפנים ונשאר כוס שני שלא נכנס, אי אפשר לזרוק את הכוס השני, ומוכח שכניסת הדם פוסלת את גוף הקרבן ולא רק את הדם שנכנס, וא"כ הוא כפסולו מגופו שישרף מיד, ואיך הוכיחו שסובר שגם בפסולו בדם ישרף מיד. וכתב שהיה אפשר לומר שכוונת הגמרא היא שכיון שרבי יוסי הגלילי סובר במסכת זבחים (שם) שאם נכנס רק כוס אחד לפנים אפשר לזרוק את הכוס השני מוכח שסובר שכניסת הדם פוסלת רק את הדם, ואעפ"כ סובר שישרף מיד, ומוכח שסובר שבפסולו בדם ישרף מיד. ואמנם כן מבואר בירושלמי (פ"ז ה"ט) שרק לפי רבי יוסי הגלילי שסובר שאם נכנס כוס אחד זורקים את הכוס השני נחשב פסולו בדם. ובירושלמי מבואר עוד שלכן אפשר להוכיח ממה שסובר שאם נכנס הדם ישרף מיד שסובר שבפסולו בדם ישרף מיד. אך כתב **שמרש"י ותוספות** (ד"ה ממר) מוכח לא כן, שהרי טרחו לבאר מדוע לפי רבנן אי אפשר להוכיח ממה שמבואר בתורה לענין חטאת אהרן שאם הדם היה נכנס לפנים היה נשרף מיד, ולא ביארו שלפי חכמים שסוברים שאם נכנס כוס אחד נפסל השני, נמצא שכניסת הדם פוסלת את הקרבן בפסול שבגופו, ואין להוכיח משם שגם בפסולו בדם ישרף מיד.

וכתב הגרי"ז שמוכח מרש"י ותוספות שרק אם גוף הבשר והאימורים נפסלו כגון שיצאו או שנטמאו נחשב פסולו בגופו, אבל אם גוף הבשר והאימורים לא נפסלו, אלא שהקרבתו והרצאתו של הקרבן נפסל, כמו שנכנס הדם, לפי שיטת רבנן שלא נפסל גוף הבשר אלא הקרבן נפסל, לא נחשב פסולו מגופו. ואמנם בירושלמי מוכח לא כן, אבל כן מוכרח בדעת רש"י ותוספות[ד]. **והמקדש דוד** (קדושין סי' יז סק"ו) ביאר בשיטת רש"י ותוספות, שסוברים שמה שלפי רבנן אי אפשר לזרוק את הכוס שלא נכנס הוא משום שאם מקצת הדם נכנס נחשב כמו שכולו נכנס, אבל גם הם מודים שכניסת הדם פוסלת רק את הדם ולא את הקרבן, ולכן לא נחשב פסולו בגופו[ה].

והקהלות יעקב (סי' טו) כתב בדעת תוספות שאע"פ שלפי רבנן הקרבן נפסל נחשב פסולו בדם משום שלא נעשה מעשה הפוסל בגופו אלא בדם[ו]. והוסיף שכן משמע בפשטות מסוגייתנו שלא אמרו שההוכחה מרבי יוסי הגלילי היא משום שלשיטתו דם שנכנס לפנים או פוסל את כל הקרבן[ז].

האם פסולו בדם הוא כפסולו בגופו

דם ובשר חדא מילתא היא. הבית האוצר (ערך מימוריס כלל קנב) ביאר, שכיון שהדם הוא המתיר של הבשר, לכך כשנפסל הדם נחשב שגופו של הקרבן נפסל. **והמצפה איתן** (ד"ה ור' יוחנן) כתב, שרבה שחולק על רבי יוחנן סובר שאם נפסל בדם לא נחשב פסולו בגופו. ואמנם במכות (יט.) מבואר שלפי רבי ישמעאל דם ובשר דינם שוה, אבל מהסוגיא שם מתבאר שלפי רבי יוסי הגלילי שחולק על רבי ישמעאל אין הכרח שדם ובשר דינם שוה, וגם בדעת רבי ישמעאל מבואר שם שלא מוסכם שכך דעתו[ח].

מה החידוש בדין נותר

והנותר. המלא הרועים (על המצוות פ"ז מ"י) הקשה מה החידוש בנותר הרי כבר שנינו שעצמות נשרפות, וחיוב שריפתן הוא משום ששימשו את המוח שהוא נותר וכמבואר להלן בגמרא, וא"כ כל שכן שנותר עצמו נשרף. ותירץ, שהמשנה חידשה שאפילו נותר עצמו לא נשרף ביו"ט, משום שהיה אפשר לומר שרק עצמות שהן לא נותר גמור, אלא רק שימשו נותר לא נשרפות ביו"ט, משום ששריפתן היא לא מצוה גמורה[ט], אבל בנותר שיש מצוה גמורה לשורפו, תדחה המצוה את הלאו של מלאכה ביו"ט. וכמו כן ממה שגידים לא נשרפים ביו"ט אין להוכיח שנותר גמור לא נשרף ביו"ט משום שהיה אפשר לומר שגידים אינם נותר גמור כיון שלא ראויים לאכילה מדרבנן[י], ולכן לא נשרפים ביו"ט. וחידשה המשנה שגם נותר גמור לא נשרף ביו"ט.

איך חל פסח ביום ו'

חל ט"ז להיות בשבת. רבינו חננאל (ד"ה חל) כתב שאין כוונת המשנה שחל בשבת, שהרי פסח לא חל בימים בד"ו, אלא כוונת המשנה שאילו היה חל היה הדין כן. אמנם רש"י לעיל (מח: ד"ה בשני) כתב שבשעה שקידשו על פי הראייה לא נזהרו שלא יחול בימים אלו. ולפי זה משנתינו מתפרשת כפשוטה. אמנם **תוספות** (שם ד"ה כשלו) הוכיחו שגם כשקידשו על פי הראייה נזהרו שלא יחול בימים אלו.

מה החידוש ששריפת נותר לא דוחה שבת

לפי שאינן דוחין לא את השבת ולא את יום טוב. התוספות יום טוב (פ"ז מ"י) הקשה מה החידוש בזה, הרי אם לא דוחה יו"ט כל שכן שלא דוחה שבת. וכתב שלהלן (ע"ב) יש שיטה שמה ששריפת נותר לא דוחה יו"ט הוא משום שנאמר לענין קרבן פסח (שמות יב י) 'לא תותירו ממנו עד בוקר והנותר ממנו עד בוקר' וגו', ולמדים מהכפילות ששורפים רק בבוקר שני ולא ביו"ט. ולפי זה היה אפשר לומר ששריפת קדשים דוחה יו"ט ושבת, ומה שלא שורפים ביו"ט של פסח הוא משום שקרבן פסח לא נעשה נותר גמור עד ט"ז. וחידשה המשנה שמה שלא שורפים ביו"ט הוא משום ששריפת נותר לא דוחה יו"ט וכל שכן שבת. אבל לפי שאר השיטות בגמרא שם אי אפשר לתרץ כן. ולפי שיטתם צריך לתרץ שהיה אפשר לומר שאע"פ ששריפת קדשים לא דוחה יו"ט ושבת, אבל אם שבת ויו"ט חלו זה אחר זה שנמצא שהשריפה תידחה לזמן רב אפשר לשרוף בשבת, וחידשה המשנה שאעפ"כ לא שורפים בשבת.

האם שימוש נותר מטמא כשעבשיו כבר לא משמש

עצמות קדשים ששימשו נותר מטמאין את הידים הואיל ונעשה בהם לדבר האסור. תוספות במסכת חולין (קכה. ד"ה מי) הקשו מה חידש רב

ג. **וראה** בתוספות לעיל (פב: ד"ה ר' יוחנן) שהביאו בשם הקונטרס שמה שאמרו לעיל שהיתה הוראת שעה הכוונה שעוד לא נתקבל הדין של עיבור צורה. והמהרש"א והחכמת מנוח (נחלת שם) כתבו שכוונתם לרש"י כאן. אבל הרש"ש (לעיל פב: ד"ה והמס) כתב שמרש"י כאן לא נראה כן, אלא נראה שהיתה הוראת שעה מיוחדת שישרפו מיד [וכמו שכתב החזון איש]. והוסיף שגם תוספות כאן פירשו ברש"י כמו שהביאו בשמו שם, אבל לפנינו לא נראה כן מרש"י. ד. **וראה** שם שכתב שלכאורה יתבאר בזה שיטת רש"י במנחות (מח: ד"ה כי) שכבשי עצרת ששחטן שלא לשמן תעובר צורתן אף שנפסלו. שהוא משום שמחשבת שלא לשמה לא פוסל את הבשר אלא פוסל את הקרבן. אך הקשה ממה שמבואר לעיל (עג:) שקרבן שנשחט שלא לשמה פסולו בגופו, ולכן ביאר דברי רש"י באופן אחר. אבל לא ביאר מדוע באמת שלא לשמה נחשב פסולו בגופו, הרי הוכיח מרש"י ותוספות כאן שרק כשגוף הבשר פסול נחשב פסולו בגופו. ה. **והוסיף** שלפי זה הדם שבצואר הבהמה לא יפסל גם לפי רבנן, משום שמבואר בזבחים (נג:) שאם הכניס את חטאת העוף לפנים עם הדם שבצואר לא נפסל, משום שדם שבצואר הוא כבשר ולא נפסל. ו. **אבל** המקדש דוד (שם) דחה סברא זו, כיון שפיגול נחשב פסולו בגופו גם כשחשב בשעת זריקת הדם להקטירו חוץ לזמנו, אע"פ שלא נעשה בבשר מעשה הפוסל. ז. **וראה** שם בקהלות יעקב שכתב דבריו על תוספות לעיל (נג: ד"ה דהא) שכתבו שאי אפשר להוכיח ממה שמבואר בחטאת אהרן שאם הדם היה נכנס לפנים היתה נשרפת, שיש חיוב שריפה אם נכנס הדם, משום שבלאו הכי פסולו בדם, ובהכרח שהיתה הוראת שעה [וכדברי תוספות כאן]. ועל זה כתב הקהלות יעקב שמוכח מדברי תוספות שגם לרבנן נחשב פסולו בדם. אך כתב **שרש"י** (שם ד"ה אלא) שכתב שאפשר ללמוד מחטאת אהרן שאם הדם נכנס לפנים נשרף סובר שנחשב פסולו בגופו, משום שרש"י סובר כהירושלמי, ומפרש שהוכחת הגמרא בסוגייתנו הוא רק משום שרבי יוסי הגלילי סובר שלא נפסל כל הדם. ודבריו לא נתבארו, שהרי רש"י בסוגייתנו (ד"ה ממר) כתב שגם לפי חכמים נחשב פסולו בדם, אלא שהיתה הוראת שעה. ואמנם קשה על רש"י שסותר עצמו בדבריו כאן לדבריו לעיל (נג:) הנ"ל. ח. **ראה** במשנה למלך (פסולי המוקדשין פי"ט ה"י) שכתב שחיוב שריפת עצמות ששימשו נותר הוא רק דרבנן. ט. **כוונתו** לפי השיטה להלן (ע"ב) שמדובר בשמנו של גיד שאסור באכילה מדרבנן. י. **וכנראה** כן שיטת רבינו חננאל. וראה בחידושי מהרי"ח על המשניות (פ"ז מ"י) שהקשה מדוע הגמרא לא מקשה שפסח לא יכול לחול ביום ו', והגמרא היה לה לתרץ שמשנתינו היא כאחרים (סוכה מד:), שלשיטתם כשקידשו על פי הראייה לא הקפידו שפסח לא יחול ביום ו'.

מרי, הרי כבר שנינו במשנה בחולין (סח) שעצם של קדשים מטמאה את הידים, והרי ששימוש נותר מטמא את הידים. ותירצו, שבמשנה היה אפשר לפרש שמטמא רק כל זמן שמשמש את הנותר, ורב מרי חידש שגם אם עכשיו לא משמש, הוא מטמא אם לפני כן שימש. ולכן אפילו שהוציאו מהעצם את הבשר, היא מטמאה את הידים, כיון שלפני כן שימשה את הנותר.

והצל"ח (ד"ה ומדי) הקשה על **הרמב"ם** (מנות המזומנות פ"ח ה"ד) שהביא את המשנה בחולין, מדוע לא הביא גם את חידושו של רב מרי שאפילו אם עכשיו העצמות לא משמשות נותר, הן מטמאות אם לפני כן שימשו נותר. וכתב שלכאורה אפשר לתרץ שהרמב"ם לא סובר כתוספות שחידושו של רב מרי הוא שגם אם עכשיו לא משמשות הן מטמאות, אלא סובר שדין זה פשוט מסברא, שכיון שכבר ירדה עליהן טומאה שוב לא פקעה מהן. וחידושו של רב מרי הוא שגם בפסח יש דין שימוש נותר. משום שלהלן (פה.) מבואר שמה שחכמים גזרו טומאה על הנותר הוא משום עצלי כהונה, שלא יבואו להתעצל באכילת הנותר [ולכן גזרו שיטמא כדי שיאכלוהו]. וא"כ בעצם של פסח שיש בה מוח לא שייך הטעם של הגזירה אפילו על המוח שבתוכה, כיון שבלאו הכי אי אפשר לאכול את המוח משום שאסור לשבור את העצם בשביל אכילת המוח. ואמנם על המוח שבתוכה ודאי גזרו שיטמא את הידים, משום שעל שאר הבשר של הפסח שיש בו את טעם הגזירה גזרו שיטמא, ומשום לא פלוג גזרו טומאה גם על המוח שבעצם שאין בו את טעם הגזירה. אבל את הדין של שימוש נותר יתכן שלא גזרו בפסח, שהרי מה שגזרו ששימוש נותר יטמא הוא משום שאם לא יגזרו יתעצלו הכהנים מלאכול את המוח שבתוך העצם [כיון שלא יטמאו כשיגעו בעצם שיש בה מוח]. אבל בפסח אין סיבה לגזור זאת, כיון שאי אפשר לאכול את המוח, ולכן לא גזרו בו את הגזירה הנוספת של שימוש נותר. וחידש רב מרי שגם בפסח יש דין זה. ובזה יתיישב מדוע לא אמר רב מרי שגם שימוש של פיגול מטמא ידים [שהרי גם פיגול מטמא את הידים כמבואר במשנה להלן (קכ:)]. אמנם לפי מה שנתבאר מיושב, משום שמה שפיגול מטמא ידים הוא משום חשדי כהונה[א] כמבואר להלן (פה.), ובגזירה זו אין לחלק בין פסח לשאר קדשים. ולכן נקט רב מרי רק שימוש נותר שבו יש חידוש שגם בפסח גזרו גזירה זו. והרמב"ם (סח) לא כתב חידוש זה ששימוש נותר מטמא גם בפסח, משום שבמה שסתם ששימוש נותר מטמא בקדשים נכלל פסח. וגם משום שכתב שגם עצמות של פיגול מטמאות, והרי בפיגול ודאי אין לחלק בין פסח לשאר הקדשים, וכיון שנקט נותר עם פיגול נראה שדינם שוה, וגם בנותר אין חילוק בין פסח לקדשים.

אלא שהצל"ח כתב שמהסוגיא להלן נראה שלא כביאור זה. משום שלהלן מקשה הגמרא ממה שמשמע בברייתא שבכל הקדשים שימוש נותר לא מטמא. והרי לפי מה שנתבאר בשיטת הרמב"ם רב מרי לא חידש כלל דין לענין שאר קדשים, ומה שהם מטמאים כבר מפורש במשנה בחולין. וגם כשעכשיו הם לא משמשים הוא פשוט מסברא, ונכלל בדברי המשנה בחולין, וא"כ הגמרא היתה צריכה להקשות מהמשנה על הברייתא. ובהכרח כדברי תוספות שחידושו של רב מרי הוא גם לענין שאר קדשים, שגם אם עכשיו לא משמשים נותר הם מטמאים, ועל חידוש זה מקשה הגמרא להלן מהמבואר בברייתא שאם העצמות לא משמשות עכשיו לנותר, הן לא מטמאות את הידים.

ולכן כתב הצל"ח שגם הרמב"ם סובר כתוספות שחידושו של רב מרי הוא שגם אם העצמות לא משמשות עכשיו את הנותר, הן מטמאות. והרמב"ם כלל חידוש זה במה שכתב שם עצמות 'ששימשו' נותר. וגם סיים הואיל 'ונעשו' בסיס, שמשמע שאע"פ שעכשיו לא משמשות נותר הן מטמאות משום שלפני כן שימשו נותר ונעשו בסיס.

והמדר"י קורקוס (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ד) כתב שלכאורה נראה מהרמב"ם (מנות המזומנות סח) ששימוש נותר מטמא רק כל זמן שמשמש, שהרי לא כתב שגם אם עכשיו לא משמש הוא מטמא. אלא שהקשה שבסוגיא להלן מפורש שגם כשהוא כבר לא משמש דינו כשימוש נותר. ונדחק לבאר הסוגיא. אך סיים שיתכן עוד שגם הרמב"ם סובר ששימוש נותר מטמא אפילו כשעכשיו לא משמש[יב]. אבל **המרכבת המשנה** (קרבן פסח פ"י ה"ג) כתב שיתכן שהרמב"ם פוסק ששימוש נותר מטמא רק כשהוא משמש, ומה שמפורש בסוגייתנו שגם כשעכשיו לא משמש יש לו דין שימוש נותר הוא חידושו של רב מרי וכמו שפירשו תוספות בחולין הנ"ל, והרמב"ם לא פסק כרב מרי אלא כפשטות המשנה בחולין ששימוש נותר מטמא רק בעודו משמש. וגם **המנחת חינוך** (מצוה קמו אות ג) הביא שכן כתב המגילת **אסתר** על הסמ"ג (מצוה שמז)[יג].

הוכחת הגמרא היא שגם אם מוציא את המוח חייב לשרוף את העצם

אלא אי אמרת שימוש נותר לאו מילתא היא למה להו שריפה נתברינהו ונחלצה למוח דידהו ונשרפיה ונשדינהו לדידהו. המשנה למלך (קרבן פסח פי"ג ה"ג) הקשה מכאן על **תוספות** בחולין (קכה. ד"ה מ') שכתבו שחידושו של רב מרי הוא שגם כשהעצמות לא משמשות עכשיו לנותר הן מטמאות הידים, אבל מה שמטמאות בעודן משמשות מפורש במשנה בחולין (סח). שא"כ איך הגמרא מוכיחה מהמשנה כאן כרב מרי, הרי במשנה מדובר שיש עכשיו מוח בעצמות, וכמו שמפורש בגמרא 'דאית בהו מח', ולכן יש להן דין שימוש נותר וטעונות שריפה. ואיך הוכיחו מכאן שגם כשאין עכשיו מוח בעצמות יש להן דין של שימוש נותר. **והאחרונים**[יד] תמהו על קושייתו, שהרי אם דין שימוש נותר הוא רק בעודו משמש, היה אפשר להוציא את המוח, ואז העצם לא היתה טעונה שריפה [וכלשון הגמרא נחלצה למוח דידהו וכו']. וכיון שבמשנה מבואר שהעצם טעונה שריפה, מוכח שגם אם מוציא את המוח חייב לשרוף את העצם [וכן כתב המרכבת המשנה (קרבן פסח סח), שממה שמבואר בגמרא שלפי רב מרי גם אם יוציא את המוח חייב לשרוף את העצם, מוכח כדברי תוספות שלפי רב מרי גם אם מוציא את המוח חייב לשרוף את העצם, כיון שלפני כן שימשו נותר[טו]].

אמנם תוספות בחולין (סח) ביארו לפי שיטתם שהוכחת הגמרא מהמשנה היא משום שבהכרח מדובר שעכשיו כבר אין מוח בעצם [ולשון הגמרא 'דאית בהו מוח' מתפרש שהיה בהם מוח לפני כן], משום שאם עכשיו יש בהן מוח ודאי שטעונות שריפה בגלל המוח ואין בזה חידוש. וכיון שעכשיו אין מוח מוכח כחידושו של רב מרי שגם אם עכשיו לא משמש נותר הוא טעון שריפה. **ורעק"א** (גליון המשנה למלך סח) תמה על דבריהם, מדוע אם יש בהן עכשיו מוח אין חידוש, הרי לולא המשנה היה אפשר לומר שישבור את העצם ויוציא את המוח [שהרי העצם פסולה ואין בה איסור שבירת עצם]. ועוד תמה, שהרי לשון הגמרא הוא 'ונחלצה למוח דידהו' והרי שמדובר שיש עכשיו מוח. ועוד תמה, מדוע לא פירשו תוספות כמו שהתבאר שהוכחת הגמרא היא שאם מה ששימש נותר לפני כן אין לו דין שימוש נותר מדוע לא יוציא את המוח ויזרוק את העצם, ובהכרח שגם אם יוציא את המוח ישאר לעצם דין שימוש נותר וחייבת שריפה. נותר הוא רק בעודו משמש, היה אפשר להוציא את המוח, ואז העצם לא היתה טעונה שריפה [וכלשון הגמרא נחלצה למוח דידהו וכו']. וכיון שבמשנה מבואר שהעצם טעונה שריפה, מוכח שגם אם מוציא את המוח חייב לשרוף את העצם [וכן כתב המרכבת המשנה (קרבן פסח סח), שממה שמבואר בגמרא שלפי רב מרי גם אם יוציא את המוח חייב לשרוף את העצם, מוכח כדברי תוספות שלפי רב מרי גם אם מוציא את המוח חייב לשרוף את העצם, כיון שלפני כן שימשו נותר[טו]].

האם העצמות בולעות טעם בשר

ונשדינהו לדידהו. האור זרוע (פסקי עבודה זרה סי' רנז) הוכיח מכאן שעצמות לא בולעות, שאם לא כן צריך לשורפן בגלל הבליעות שבתוכן שהם נותר. **והאחיעזר** (שו"ת, ח"ג סי' לג סק"ה) הקשה על מה שפסק **השולחן ערוך** (יו"ד סי' נט ס"ג) שעצמות שנתבשלו ובלעו מבשר נבילה אסורים באכילה, מדוע עצמות נותר לא צריכות להשרף [לולא דין שימוש נותר], הרי כשצלו אותן עם הפסח בלעו ממנו. ותירץ, שכוונת הגמרא שיכול להגעיל את העצמות ועי"ז יפלט מהן הטעם הבלוע[טז].

איך הוכיחו ממה ששימוש נשרף שהוא גם מטמא

אלא לאו שמע מינה שימוש נותר מילתא היא. הצל"ח (ד"ה מ') הקשה איך הוכיחה הגמרא ממה ששימוש נותר טעון שריפה שהוא מטמא ידים, הרי יתכן שגזרו על שימוש רק דין שריפה, כיון שבנותר עצמו החיוב שריפה הוא מן התורה, ולכן החמירו רבנן שישרוף גם את השימוש, אבל טומאת ידים של הנותר עצמו היא רק מדרבנן, ומנין שהחמירו גם שהשימוש יטמא[יז]. וכתב ליישב, שלכאורה קשה עוד מדוע רב מרי היה צריך לחדש ששימוש נותר מטמא ידים, הרי לפי המבואר להלן (פה.) שנותר מטמא ידים משום עצלי כהונה [שלא יתעצלו מלאכול קדשים], גם מסברא שימוש נותר מטמא, שהרי אם לא יטמא יתעצלו באכילת המוח שבעצם, כיון שכשיגעו בעצם, לא יטמאו הידים. ובהכרח צריך לומר שסברא זו היא הרי רק לענין טומאת ידים של הנותר, אבל לענין החיוב שריפה של הנותר אין סברא לחייב גם את השימוש, ויתכן שלכן לא גזרו טומאה על השימוש, משום שאם השימוש רק יטמא את הידים ולא יהיה טעון שריפה יהיה נראה כחוכא, שלענין דין תורה של שריפה שימוש נותר אין

יא. **שחשודים** לפגל קרבן משום איבה, וגזרו שיטמא את הידים שאז לא יפגלו כדי שלא יצטרכו לטרוח ליטול ידים לפני שנוגע בקודש. יב. **ולא** ביאר מדוע לא פירש הרמב"ם דין זה. יג. **וראה** גם בקונטרס מנחת עני (נדפס נספח המנחת חינוך מ"ב) שכתב (סח סק"ו ד"ה הן) בדעת הרמב"ם שרק בעודו משמש מטמא. ותירץ מה שהוקשה למרכבת המשנה מהסוגיא. יד. **רעק"א** (גליון המשנה למלך), אור חדש (ד"ה אמר) ומהרי"ץ חיות (חולין קכה. נמוק' ד"ה מ"ה). טו. **ולפי** זה הקשה על הרמב"ם (מנות המזומנות פ"ח ה"ד) שנראה מדבריו שמטמא רק בעודו משמש וכמו שהתבאר בענין הקודם. וכתב שיתכן שהרמב"ם פירש שכיון שבעודו משמש חייב שריפה, אסור לחולצו ולהפקיע ממנו מצות שריפה, אבל אם עבר וחלצו לא חייב לשורפו, אלא שהקשה מהסוגיא להלן שמפורש שיש חיוב שריפה בשימוש נותר גם כשכבר לא משמש. ובקונטרס מנחת עני (נדפס נספח מנחת חינוך מ"ב, סק"ח) תירץ בשיטת הרמב"ם, שרק לענין שריפה אין חילוק בין אם הוא עדיין משמש או לא כיון שחיוב שריפה של נותר עצמו הוא דין תורה, ולכן החמירו על שימושו גם כשמפסיק לשמש, אבל לענין טומאה שגם הנותר עצמו מטמא רק מדרבנן, החמירו על שימושו רק בעודו משמש. והוכחת הגמרא לרב מרי היא שאם החמירו בשריפה שהיא דין תורה גם כשהפסיק לשמש, מסתבר שהחמירו לענין טומאה עכ"פ בעודו משמש. טז. **ואע"פ** שבקדשים החמירה התורה שכלים שבולעים טעם קדשים צריכים מריקה ושטיפה, אבל הרי ברמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ח הט"ו) מבואר שכלי גללים או אדמה לא צריכים מריקה ושטיפה, וביאר הכסף משנה (סח) שרק בכלי חרס ונחושת החמירה תורה במריקה ושטיפה, וא"כ יתכן שגם בעצמות שבלועות בטעם קדשים מספיק הגעלה, משום שלא החמירה תורה בהן לחייב שריפה על טעם הבלוע. יז. **וראה** בקונטרס מנחת עני (נדפס נספח מנחת חינוך מ"ב, סק"ח) שביאר בשיטת הרמב"ם שכוונת הגמרא שאם נשרף גם שהפסיק לשמש ודאי שמטמא עכ"פ בעודו משמש.

ונראה מדבריו שכיון בזה לתרץ את קושיית הצל"ח. וראה עוד בהערה בענין הבא.

דינו כנותר, ולענין טומאת ידים שהוא דין דרבנן דינו כנותר. וחידש רב מרי שהשימוש גם מטמא וגם טעון שריפה. ולכן הגמרא מוכיחה כדבריו ממשנתינו, משום שלפי מה שמוכח ממשנתינו ששימוש נותר טעון שריפה, ממילא מסברא הוא מטמא ידים, כיון שיש לגזור משום עצלי כהונה שהשימוש יטמא, ולא יהיה נראה כחוכא, שהרי השימוש טעון שריפה.

אמנם הצל"ח דחה תירוץ זה לפי מה שכתבו **תוספות** בחולין (קכה. ד"ה מי) שבמשנה בחולין (סה) מפורש ששימוש נותר מטמא, וחידושו של רב מרי הוא שמטמא גם אם עכשיו לא משמש. והרי כשעכשיו לא משמש כבר אין לומר שמסברא יש לגזור שיטמא משום עצלי כהונה, כיון שגם אם לא נגזור לא יתעצלו לאכול את המוח שבעצם, שהרי בעודו בעצם, העצם מטמאה. ומה שרב מרי חידש ששימוש נותר מטמא גם כשעכשיו לא משמש, הוא משום שמדרבנן דין השימוש כדין הנותר, ודין זה לא פוקע כשמפסיק לשמש. וא"כ שוב קשה שיתכן שרק לענין דין שריפה שהוא דין תורה, לא חילקו בין השימוש לנותר גם כשהשימוש הפסיק לשמש, אבל לענין טומאה שהוא דין דרבנן יתכן שדין שימוש הוא רק כל זמן שמשמש. ולכן צריך לומר שהגמרא מסברא לא חילקה בין שריפה שהוא דין תורה לטומאה שהיא מדרבנן.

אהח 19/06/2018

האם שימוש של כל הפסולים חייב שריפה

שם. רש"י (חולין קכה. ד"ה וקולית) כתב שגם עצמות של פיגול מטמאות ידים[יח], משום שמשמשות את הפיגול ודינן כפיגול שמטמא ידים[יט]. **והמנחת חינוך** (מצוה קמו אות ג) כתב, שלפי המבואר בסוגייתנו ששימוש נותר חייב שריפה נראה שכן הוא הדין בכל הפסולים, שאם יש עצם ובה מוח פסול, העצם טעונה שריפה. ולכן כתב שאם קרבן נטמא חייבים לשרוף גם את העצמות שיש בהן מוח. ואע"פ שהעצם לא מקבלת טומאה, אבל הוא שימוש של דבר פסול שדינו בשריפה, ולכן גם הוא טעון שריפה. וגם אם יוציא את המוח מהעצם צריך לשרוף את העצם.

אבל המרכבת המשנה (קרבן פסח פ"י ה"ג) הקשה שאם שימוש נותר טעון שריפה וגם בכל הפסולים הדין כן, מדוע הגמרא לא מקשה על רב מרי ממה ששנינו במשנה להלן (פה:) שאם אבר של קדשים יצא מקצתו חוץ למקומו, קוצץ בקופיץ את היוצא, שהרי לדבריו כל העצם טעונה שריפה משום ששימשה למקצת שיצא[כ]. ולכן ביאר המרכבת המשנה שדין שימוש נותר נאמר רק לענין טומאה, שכיון שהוא יד או שימוש של הנותר הוא טמא, אבל לא חייב שריפה כדין הנותר. ומה שמבואר בגמרא כאן שחייב לשרוף את העצם הוא כדי שאנשים לא יקבלו טומאה מהנותר. ולכן הגמרא מוכיחה ממה שמבואר במשנה שהעצמות טעונות שריפה כרב מרי ששימוש נותר מטמא, משום שמה שטעונות שריפה הוא רק בגלל שמטמאות[כא]. ולפי זה נמצא שרק שימוש של נותר ופיגול שמטמאים טעונים שריפה, אבל נותר של שאר פסולים שלא מטמאים לא נשרפים. ולכן הגמרא לא מקשה על רב מרי מהמשנה להלן, משום ששם מדובר ביוצא שלא מטמא את הידים[כב], ולכן שימושו לא נשרף.

מדוע לא יניח גחלת על העצם שתינקב ויוציא ממנה המח

וקסבר בו בכשר ואפילו בפסול. תוספות (ד"ה בו) כתבו שאין להקשות מדוע לא יניח גחלת שיעשה נקב בעצם ויוציא ממנה המוח, משום שחוששים שמא תיפקע העצם ויעבור על איסור שבירת עצם. ובאופן נוסף כתבו תוספות שזו טירחה להביא גחלת. וביאר **המהרש"א** (נמוק' שם), שלהלן (פד:) מקשה הגמרא מדוע לא נמנים על מוח שבקולית, הרי יכול להניח גחלת שיעשה נקב בעצם ויוציא ממנה המוח. ותירץ אביי שחוששים שיפקע, ורבא תירץ שחוששים שישרף קצת מהבשר ויעבור על איסור הפסד קדשים. ולפי זה יתבארו דברי תוספות שאת התירוץ הראשון כתבו לפי שיטת אביי שחוששים שיפקע, ואת התירוץ השני כתבו לפי רבא שלא חוששים שיפקע. שהרי כאן אי אפשר לומר כסברת רבא שחוששים שישרף קצת מהבשר, כיון שהבשר כבר נותר ואדרבה צריך לשורפו. אלא שהמהרש"א הקשה לפי מה שכתבו תוספות שזו טירחה להביא גחלת, מדוע רבא לא אמר שלכן לא נמנים על המוח שבקולית משום שזו טירחה להביא גחלת.

האם יש איסור לשבור עצם בפסח פסול

המותיר בטהור והשובר בטמא אינו לוקה את הארבעים. **המנחת חינוך** (מצוה טז אות ג) כתב שלכאורה משמע שהשובר בטמא נתמעט רק ממלקות, אבל עובר איסור, ויתכן שאפילו איסור תורה יש בזה. וביותר נראה כן ממה שכללוהו עם מותיר בטהור, ששם ודאי שעובר על איסור תורה, אלא שלא לוקה בגלל שאין בו מעשה או משום שניתק לעשה כמבואר להלן (פד.), וא"כ משמע שגם שובר טמא עובר איסור, אך יתכן שכיון שלא מבואר בש"ס שעובר איסור, ואם היה בו איסור דרבנן היה לש"ס לפרש [כמו שפירש להלן (פד:) שמדרבנן אסור להניח גחלת על עצם], נראה שכאן לא עובר אפילו על איסור דרבנן.

מה טעמו של רבי שמעון שגם אם היתה שעת הכושר אין בו משום שבירת עצם

רבי יעקב אומר היתה לו שעת הכושר ונפסל יש בו משום שבירת העצם לא היתה לו שעת הכושר אין בו משום שבירת העצם. הרמב"ם (קרבן פסח פ"י ה"ח) פסק כרבי יעקב. **והמנחת חינוך** (מצוה טז אות ג) הקשה מדוע פסק כרבי יעקב, הרי מה שהגמרא פירשה את משנתינו כרבי יעקב הוא רק כדי לדחות את ההוכחה מהמשנה לרב מרי, אבל להלכה הרי פסק הרמב"ם (מצוה הטומאות פ"ח ה"ד) כרב מרי ששימוש נותר מטמא ונשרף, ומשנתינו יכולה להתפרש כשיטת רבי שמעון, וא"כ מנין לרמב"ם לפסוק כרבי יעקב[כג].

והמהר"ם שיק (מצוה טז סק"ד) תירץ, שלכאורה קשה על רבי שמעון מנין לו למעט גם כשהיתה לו שעת הכושר[כד]. וצריך לומר לפי מה שכתב **החינוך** (מצוה טז) שטעם האיסור של שבירת עצם הוא משום שהפסח נאכל לזכר החירות, ולכן צריך לאוכלו כדרך המלכים, ולא כדרך העניים שחותרים אחרי מוח העצם ושוברים העצם. ולפי זה נראה שרבי שמעון לשיטתו שסובר (ב"מ קיג.) שדורשים 'טעמא דקרא' דהיינו שמפרשים את הפסוק לפי טעמו, וכיון שטעם האיסור הוא כדי שיאכלנו דרך חירות, לכן אין לאסור בדבר שאסור באכילה, ואפילו כשהיתה לו שעת הכושר. ובזה מיושבת שיטת הרמב"ם, שכיון שפסק (מצוה פ"ג ה"ח) שלא דורשים טעמא דקרא לכן פוסק כרבי יעקב, כיון שאם לא דורשים טעמא דקרא אין מקור למעט גם מי שהיתה לו שעת הכושר.

והמרומי שדה (זבחים נג. ד"ה מלי) הקשה, שבזבחים (שם) נחלקו רבי עקיבא ורבי שמעון במה שהתמעט מפסוק שאם דם חטאת פסול ניתז על בגד, הבגד לא טעון כיבוס, האם הוא גם כשהיתה לו שעת הכושר, ודעת רבי שמעון היא שגם אם היתה לו שעת הכושר הבגד לא טעון כיבוס, ומבואר שם בגמרא שרבי שמעון סובר שיש שני פסוקים שממעטים דם פסול, ולכן ממעטים גם אם היתה לו שעת הכושר. וקשה מדוע כאן רבי שמעון ממעט גם כשהיתה לו שעת הכושר אע"פ שאין שני פסוקים למעט[כה]. ותירץ, שרבי שמעון סובר שגם כאן יש שני פסוקים למעט, האחד הפסוק שכתוב בפסח ראשון, והשני הפסוק שכתוב בפסח שני[כו]. ולפי זה כתב שקשה על הרמב"ם שפסק (מעשה הקרבנות פ"י ה"ג) כרבי שמעון שאם דם פסול ניתז על בגד, הבגד לא טעון כיבוס גם כשהיתה לו שעת הכושר, ואילו לענין שבירת עצם לא פסק כרבי שמעון שגם כשהיתה לו שעת הכושר אין איסור לשוברו. והיה אפשר לתרץ שהיתה לו שעת הכושר האמור לענין דם שניתז על בגד מתפרש שהיתה לו שעת הכושר להזרק אבל נפסל לפני הזריקה, ואילו האמור לענין שבירת עצם מתפרש שכבר נזרק הדם בהכשר[כז]. אבל קשה שהרמב"ם (קרבן פסח פ"י ה"ו) כתב שאם לא היתה לו שעת הכושר כגון שנתפגל אין בו איסור שבירת עצם. ומשמע שרק אם נתפגל שלא היה ראוי לזריקה אין בו איסור שבירת עצם, אבל אם היה ראוי לזריקה אלא שנפסל לפני זריקה יש בו איסור שבירת עצם, ואילו לענין כיבוס פסק שנחשב דם פסול והבגד לא טעון כיבוס[כח].

איך פירש המקשן את הברייתא

ואי סלקא דעתך שימוש נותר מילתא היא עצמות קדשים אמאי אין טעונין שריפה. המהרש"א (ד"ה ומי) הקשה, שגם אם שימוש נותר לא מילתא קשה מדוע עצמות הפסח טעונות שריפה הרי מותר לשוברן לפי רבי שמעון. ותירץ, שכוונת הגמרא שאם שימוש נותר לא מילתא אפשר לפרש את הברייתא כרבי יעקב שאוסר לשבור עצם שהיתה לו שעת הכושר, ולכן עצמות הפסח נשרפות כיון שאי אפשר לשבור את העצם ולהוציא את המוח. והקשה בפסח שני שאסור לשבור עצם גם כשיש בתוכה מוח, אף שעי"ז יתבטל ממצות אכילה [ואין עשה של אכילת פסח דוחה איסור שבירה], ונמצא שיש רק פסוק אחד למעט פסול, ומנין למעט גם כשהיתה לו שעת הכושר. **כה. ולפי** המהר"ם שיק מיושב. **כו. וצריך** לומר שרבי שמעון לא סובר כהברייתא להלן (פה.) שלמדים מפסוק אחד שגם עצם שיש בתוכה מוח אסורה בשבירה. **כז. המרומי** שדה כתב שכן מוכח להלן (פד.). **כח. אבל** לפי המהר"ם שיק מיושב, שלענין שבירת עצם רבי שמעון לא מחלק בין אם היתה לו שעת הכושר ללא היתה לו שעת הכושר, רק משום שהוא לשיטתו שדורשים טעמא דקרא, ולכן בזה לא פוסקים כמותו, משא"כ לענין כיבוס שרבי שמעון סובר שיש שני פסוקים למעט, ולכן שם פוסקים כמותו.

יח. וכן כתב הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"י ה"ד). **יט. במשנה** שם מבואר שעצם של מוקדשין מטמא ידים, ורש"י פירש שנותר ופיגול מטמא ידים, וגזרו גם בשימוש נותר. **כ. וראה** במנחת חינוך (מצוה טז אות ג ד"ה וביעקב) שהקשה כן לפי שיטתו. **כא. ובזה** מיושב מה שהקשה הצל"ח שהובא בענין הקודם איך הוכיחו ממה ששימוש נשרף שגם מטמא, הרי יתכן שגזרו דין שימוש רק לענין שריפה שהוא דין תורה. אבל לפי המרכבת המשנה מיושב, כיון שכל מה שנשרף הוא בגלל שמטמא. **כב. להלן** (פה.) הסתפקה הגמרא האם יוצא מטמא, והרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"י ה"ה) פסק לקולא. **כג. וראה** שם במה שהביא מהסוגיא להלן (פד.). **כד. והוסיף** שאין לומר שכיון שגם בפסח ראשון וגם בפסח שני נאמר ועצם לא תשברו 'בו' למדים מהמיעוט השני למעט גם כשהיתה לו שעת הכושר, משום שלהלן (פה.) למדו ממה שנאמר 'בו'

עוד מדוע לא פירשו את הברייתא גם אם שימוש נותר מילתא, וגם כרבי שמעון, ומדובר כשעדיין לא נעשה נותר, וכוונת הברייתא היא שעצמות קדשים שמותר תמיד לשוברן, לא צריך לשורפן, אלא יכול לשוברן לפני שהמוח שבתוכן נעשה נותר, ואז יוציא את המוח, ואת העצמות יוכל להשליך כיון שלא נהיו שימוש נותר. משא"כ בפסח שבהכרח צריכים שריפה, כיון שלא יכול לשוברן לפני שהמוח שבתוכן נעשה נותר, ואחרי שהמוח שבתוכן נעשה נותר, נעשו העצמות שימוש נותר וטעונות שריפה גם אם מותר לשוברן. ותירץ, שא"כ אין חידוש במה שלא צריך לשרוף עצמות קדשים, כיון שהמוח שבתוכן לא נעשה נותר.

מהברייתא מוכח שכשלא משמש את הנותר פקע ממנו דין שריפה

שם. המשנה למלך (קרבן פסח פ"י ה"כ) הקשה על **תוספות בחולין** (קכה. ד"ה לימא) שכתבו שחידושו של רב מרי הוא שאפילו שעכשיו לא משמש נותר הוא מטמא, אבל מה שמטמא בעודו משמש נותר מפורש במשנה בחולין (שם), שא"כ מדוע הקשו מהברייתא רק על רב מרי, הרי כאן מדובר שיש עכשיו מוח, שאם לא כן אין בו איסור שבירת עצם, ומוכח מהברייתא שגם אם עדיין משמש לנותר לא טעון שריפה וא"כ קשה על הברייתא מהמשנה בחולין (שם) שמפורש שעכ"פ בעודו משמש נותר מטמא את הידים. **ורעק"א** (גליון המשנה למלך) תמה על קושייתו, שאם רק בעודו משמש טעון שריפה לא קשה, כיון שלכן עצמות קדשים לא טעונות שריפה משום שיכול לשוברן ולהוציא את המוח, וכיון שעכשיו לא משמשות נותר לא טעונות שריפה, ולכן הגמרא מקשה על רב מרי שמחייב שריפה אפילו כשכבר לא משמש, משום שלשיטתו צריך לשרוף את העצמות גם אם יוציאו מהן את המוח[יט].

מחלוקת רש"י והרמב"ם בדעת רב נחמן

אמר רב נחמן בר יצחק הכא במאי עסקינן כגון שמצאן חלוצין וכו' עצמות הפסח דיש בהן משום שבירת העצם לבתר דנהוו נותר הוא דחלצינהו והוו להו שימוש נותר ובעו שריפה. רש"י (ד"ה לבתר נהמר הכי) ביאר, שהברייתא סוברת כרבי שמעון שמותר לשבור עצם אחרי שנפסלה, ולכן תולים שנשברו אחרי שהמוח שבתוכן נעשה נותר, שאז אין איסור לשוברן, וצריך לשורפן משום שהן שימוש נותר[כ]. אבל **הרמב"ם** (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ט) פסק כתירוץ זה של הגמרא[כא] [לפי ביאורו של הכסף משנה שם]. ותמה המשנה למלך, שהרי הרמב"ם (קרבן פסח פ"י ה"ח) פסק כרבי יעקב שאסור לשבור עצם גם כשנפסלה[כב]. ותירץ, שהרמב"ם ביאר את תירוץ הגמרא גם אם הברייתא סוברת כרבי יעקב, משום שרק בקדשים שאין איסור שבירה כלל, ודאי שנחלצו לפני שנעשו נותר כדי שלא יעברו איסור, אבל בעצמות הפסח שיש איסור שבירה, אי אפשר לומר שודאי נחלצו קודם שנעשה נותר כדי שלא יעברו איסור, כיון שבהכרח עברו איסור בשבירתן, וא"כ יתכן שגם עברו איסור והותירו[כג]. ואמנם אין הוכחה שנשברו אחרי שנעשו נותר כיון שגם בשבירה זו עובר איסור, אבל גם אין הוכחה שנשברו לפני כן, ולכן מספק צריך לשרוף. **והוסיף שתוספות** (ד"ה לימור) **גרסו** 'אימור לבתר איסורא חלצינהו' **ולא כגירסתנו** 'לבתר דנהוו נותר' וכו'. ולפי שיטת הרמב"ם גירסא זו מבוארת היטב, שאין הוכחה שנשברו אחרי שנעשו נותר, אלא שיתכן שנשברו אחרי שנעשו נותר, ולכן מספק צריך לשורפן[כד].

והוסיף עוד, **שרש"י** לא פירש כהרמב"ם משום שרש"י סובר שכיון שחיוב שריפת שימוש נותר הוא מדרבנן לא חייבוהו בספקלה[כה], ולכן פירש שהברייתא היא כרבי שמעון, שלשיטתו יש אומדנא שנחלץ אחרי שנעשה נותר ולכן חייב בשריפה. והרמב"ם סבר שלפי רב נחמן חייבו מספק לשרוף שימוש נותר, ולכן סובר שגם לפי רבי יעקב חייבים לשרוף את העצמות[כו].

מדוע העצמות חייבות שריפה הרי יתכן שהפסח נפסל בדם או בבעלים

שם. המרכבת המשנה (פסולי המוקדשין פי"ט ה"י) הקשה מדוע בעצמות הפסח ודאי שחלצן אחרי שנעשו נותר, הרי יתכן שהפסח נפסל בדם או בבעלים שדינו שתעובר צורתו, ואעפ"כ מותר לשבור בו עצם כיון שפסול, ולכן חלצוהו לפני שנעשה נותר, והעצמות לא חייבות שריפה, כיון שלא שימשו דבר שחייב שריפה[כז]. **והמנחת עני** (נדפס בסוף המנחת חינוך מ"ב, סק"ז) תירץ, שהנה קשה עוד שהרי רבי אלעזר בן עזריה סובר (להלן קכ:) שפסח נאכל עד חצות ונשרף בבוקר, וא"כ מדוע צריך לשרוף את העצמות, הרי יתכן שנחלץ אחרי חצות שהפסח פסול, ואעפ"כ העצמות לא חייבות שריפה, כיון שגם בנותר לא חל עדיין חיוב שריפה. ובהכרח צריך לומר שלשימוש יש את הדין של הנותר, וכיון שחל על הנותר כבר בחצות את הדין שצריך להשרף בבוקר, גם על השימוש חל דין זה[כח]. ולפי זה נראה שגם אם חל בבשר דין שתעובר צורתו, חל דין זה גם על שימושו, ולכן גם הוא חייב שריפה כשתעובר צורתו.

ביאור מחלוקת רב זביד ורב נחמן

רב זביד אמר הכא במאי עסקינן כגון שמצאן צבורין וכו'. רש"י (ד"ה שמצאן, ד"ה עצמות) ביאר שמצא הרבה עצמות צבורות ובדק עליונות ומצאן חלוצות, ובקדשים לא צריך לבדוק את כולן, אלא תולים שכמו שהעליונות נחלצו לפני שהמוח שבתוכן נעשה נותר כדי שלא יעברו איסור, כך התחתונות נחלצו לפני שנעשה נותר, אבל בפסח צריך לבדוק את כולן, שמא לא חלץ את כולן, שהרי יש בהן איסור שבירה. ורש"י הוסיף שרב זביד חולק על רב נחמן שסובר שבפסח צריך לשרוף גם את החלוצות, משום שסובר שלא החמירו בחיוב שריפה של שימוש נותר שיתחייב לשרוף גם אם הוא ספק נותר, ולכן את החלוצות לא צריך לשרוף שמא נחלצו לפני שנעשו שימוש נותר. וכוונת הברייתא היא שצריך לבדוק את התחתונות שמא לא נחלצו, שאז חיוב שריפתן הוא דין תורה. ורק בקדשים שאין איסור שבירה לא צריך לבדוק משום שודאי כולן נחלצו לפני שנעשו נותר, אבל בפסח שיש איסור שבירה ואין אומדנא שכולן נחלצו לפני שנעשו נותר, צריך לבדוק שמא חלץ רק את העליונות.

והמהרש"א (גרסת"י שם) הקשה על רש"י, מדוע כתב שרב זביד סובר שלא צריך לשרוף את החלוצות משום שלא החמירו בספק שימוש נותר, הרי לפי רבי שמעון שמותר לשבור עצם אחרי שנפסלה יש כאן אומדנא שנחלצה אחרי שנעשתה נותר, כיון שאם היה חולץ לפני כן היה עובר איסור, וחזקה שלא עבר איסורל[כט]. ותירץ, שכוונת רש"י היא שרב זביד פירש את הברייתא גם לפי רבי יעקב שאוסר לשבור עצם גם כשנפסלה. ולשיטתו אין אומדנא שנחלצה אחרי שנעשתה נותר, שהרי גם אם נחלצה אחרי שנעשתה נותר עובר איסור, וכיון שעבר איסור יתכן ששבר לפני שנעשתה נותר. וכיון שהוא ספק לא החמירו לחייב שריפה בספק שימוש נותר שחיוב שריפתו הוא רק דרבנן.

והמהרש"א הוסיף עוד, שיתכן שרב זביד דייק כן מלשון הברייתא 'מפני התקלה', שמשמע שיש עכשיו תקלה של שבירת עצם. והרי אם הברייתא היא כרבי שמעון וכמו שפירש רב נחמן[ל], היא מתפרשת שבגלל שלפני שנעשתה נותר היה איסור שבירה, לכן תולים שלא נחלץ לפני כן, ונמצא ש'מפני התקלה' מתפרש שלפני כן היה תקלה[לא], ולא משמע כן, ולכן פירש רב זביד את הברייתא כרבי יעקב, וכוונת הברייתא שכיון שיש גם עכשיו איסור שבירת עצם, ואין אומדנא שכולן נחלצו לפני שנעשו נותר, לכן אע"פ שאת החלוצות לא צריך לשרוף שמא נחלצו לפני שנעשו נותר, אבל צריך לבדוק את השאר שמא לא עבר איסור גם בהם ולא חלצם, והם חייבות בשריפה מן התורה[לב].

אבל המשנה למלך (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ט) כתב שאי אפשר לפרש בדברי רש"י שרב זביד לא פירש כרב נחמן שצריך לשרוף את החלוצות משום שפירש את הברייתא כרבי יעקב, משום שא"כ מדוע כתב רש"י שרב זביד חולק על רב נחמן שסובר שצריך לשרוף את החלוצות, הרי מה שרב נחמן סובר כן הוא משום שפירש את הברייתא כרבי שמעון וכמו שכתב רש"י (ד"ה לימור), ולשיטתו חייב לשורפן, כיון שיש אומדנא שחלצן אחרי שנעשו נותר, ואילו רב זביד פירש את הברייתא כרבי יעקב, ולשיטתו לא חייב לשרוף את החלוצות כיון שאין אומדנא שחלצן אחרי שנעשו נותר, ונמצא שהם לא חולקים מה דין

כט. **והמרכבת** המשנה (קרבן פסח שם) כתב ג"כ שאדרבה מוכח מכאן שלפי רב מרי חייב לשרוף שימוש נותר גם כשלא משמש, אלא שכתב שיש לדחות שכוונת הגמרא שכיון שבעודו משמש חייב שריפה אסור לחלוץ ולהפקיע דין שריפה [אבל לפי שיטת תוספות אי אפשר לפרש כן, משום שלשיטתם גם לולא דברי רב מרי יש חיוב שריפה בשימוש נותר כל זמן שמשמש]. אמנם המרכבת המשנה סיים שבתירוץ הגמרא ודאי מוכח ששימוש נותר טעון שריפה גם כשעכשיו לא משמש. וראה בהערה להלן. ל. **המרכבת** המשנה (שם) כתב שמכאן ודאי מוכח שיש חיוב שריפה בשימוש נותר גם כשעכשיו לא משמש. ואמנם מקושיית הגמרא אין להוכיח משום שיש לדחות שכוונת הגמרא שכיון שבעודו משמש טעון שריפה אסור לחולצו ולהפקיע ממנו חיוב שריפה, אבל כאן הרי מדובר שכבר נחלץ ואעפ"כ טעון שריפה. ומוכח שאע"פ שעכשיו לא משמש נותר טעון שריפה. לא. **כן** ביאר הכסף משנה שם. לב. **אמנם** להלן [בענין 'ביאור מחלוקת בדעת הרמב"ם'] יובא שהאחרונים ביארו בדעת הרמב"ם שלא כהכסף משנה. ולפי זה לא קשה. לג. **[וצריך** להוסיף שאין סברא לתלות שעבר רק על איסור שבירה ולא עבר גם על איסור נותר, כיון שאם עובר איסור כבר יתכן שעובר שני איסורים]. וראה באבן האזל (פסולי המוקדשין שם) שהקשה שהרי אם שבר אחרי שנעשה נותר נמצא ששבר בלי שום תועלת, וא"כ ודאי עדיף לומר ששבר לפני שנעשה נותר כדי לאכול, ולא ידע שאסור לשבור. ועוד הקשה, שהרי חיוב שריפה של שימוש נותר היא דרבנן כמו שכתב המהרש"א (להלן ע"ב גרסת"י ד"ה עצמות), ומדוע יחמירו בספק. לד. **אמנם** תוספות שם סוברים כרש"י ופירשו שכוונת הברייתא שודאי חלצן אחרי שהמוח שבתוכן נעשה נותר. וכן כתב המהרש"א (להלן ע"ב גרסת"י ד"ה עצמות) שתוספות פירשו שהברייתא היא כרבי שמעון. לה. **וסברא** זו מבוארת ברש"י להלן (ע"ב ד"ה עצמות). לו. **אמנם** בענין הבא בהערה יובא שהמנחת עני ביאר שלפי רש"י סובר רב נחמן שחייבים לשרוף מספק. לז. **קושייתו** היא לפי שיטת רש"י שלא חייבים שריפה מספק. אמנם ראה בענין הבא בהערה שהמנחת עני (שם) כתב בדעת רש"י שלפי רב נחמן חייבים לשרוף גם אם הוא ספק אם שימש נותר, ולא כהמשנה למלך שהובא בענין הקודם, ולפי זה לא קשה. לח. **שאם** לא כן גם בבוקר של ט"ו לא יחול דין שימוש על העצמות שהרי אין שורפים ביו"ט, ובהכרח שכיון שלנותר יש דין שחייב שריפה למחרת יו"ט, גם על הנותר חל דין זה. לט. **ראה** במלא הרועים (גרסת"י שם) שכתב שיתכן ששבר מבעוד יום או שלא היה עליו כזית בשר שאז מותר לשוברו כמבואר להלן (פד:), ובזה מיושבת קושיית המהרש"א. מ. **לפי** שיטת רש"י (ד"ה לימור) וכמו שהתבאר בענין הקודם. מא. **וכמו** שפירשו תוספות (ד"ה לימור) לפי דעת רב נחמן. מב. **והמלא** הרועים (גרסת"י שם) כתב שעדיין קשה מדוע פירש רש"י שרב זביד חולק על רב נחמן, הרי יתכן שלא פירש כרב נחמן משום שסובר שפשוט שבקדשים אם מצאן חלוצות לא צריך לשורפן, וגם פשוט שבפסח צריך לשרוף משום שאסור לשבור עצם [ולא נתבארה

החלוצות, אלא חולקים אם הברייתא כרבי יעקב או כרבי שמעון. ולכן ביאר המשנה למלך שרש"י סובר שלפי רב זביד אפילו לרבי שמעון לא צריך לשרוף את החלוצות, משום שאע"פ שיש אומדנא שנחלצו אחרי שנעשה שימוש נותר אבל זה לא ודאי, ולכן לא חייב לשורפן. והוסיף עוד שמה שרש"י פירש לעיל (ד"ה נמר) שרב נחמן שפירש בברייתא שחייב לשרוף את החלוצות פירש את הברייתא כרבי שמעון, הוא משום שסובר שאפילו לפי רב נחמן לא חייבים לשרוף את החלוצות לפי רבי יעקב שהוא רק ספק, ורק לפי רבי שמעון שיש אומדנא שנחלצו אחרי שנעשו שימוש נותר חייב לשורפם לפי רב נחמן. ועל זה חולק רב זביד וסובר שגם לפי רבי שמעון לא צריך לשורפן[מג].

והוסיף עוד, שכבר התבאר [בענין הקודם] **שהרמב"ם** ביאר בדעת רב נחמן שגם לפי רבי יעקב צריך לשרוף את החלוצות אע"פ שהם רק ספק שימוש נותר. ולפי זה נראה שמה שרב זביד חולק הוא רק לפי רבי יעקב, כיון שלשיטתו הוא רק ספק שימוש נותר ולכן לא חייב לשורפן, אבל לפי רבי שמעון שיש אומדנא שנחלצו אחרי שנעשו נותר גם רב זביד מודה שחייב לשורפן.

שיטת הכסף משנה והמשנה למלך בביאור דעת הרמב"ם

שם. הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ט) כתב שכל עצמות הקדשים שאין בהן מוח אינן טעונות שריפה חוץ מעצמות הפסח. **וכתב הראב"ד** (שם), שמדובר שמצאן חלוצות. **והכסף משנה** (שם) הקשה על הראב"ד, שהרי גם ברמב"ם מבואר שמדובר בעצמות שאין בהן מוח ומה חידש הראב"ד. ותירץ, שבדברי הרמב"ם לא נתבאר שמדובר כשלא ידוע האם שימשו נותר, אלא משמע שבכל העצמות שנחלצו יש חילוק בין קדשים לפסח, ולכן פירש הראב"ד שמדובר כשלא ידוע האם שימשו נותר, שבקדשים תולים שנחלצו לפני שנעשו נותר, משא"כ בפסח שאין אומדנא שנחלצו לפני שנעשה נותר, ולכן שורפים מדין שימוש נותר [וכשיטת רב נחמן]. ובאופן שני ביאר, שבדברי הרמב"ם היה אפשר לפרש שמדובר גם בעצמות שלא היה בהן מעולם מוח, והרי בגמרא מפורש שאם מעולם לא היה בהן מוח יכול להשליכן, ולכן פירש הראב"ד שמדובר דווקא כשהיה בהן מוח לפני כן, שנמצא ששימשו נותר. ומדברי הכסף משנה נראה שהראב"ד לא השיג, אלא ביאר שזו כוונת הרמב"ם שאם מצאן חלוצות ולא ידוע מתי נחלצו, יש חילוק בין עצמות קדשים לפסח וכשיטת רב נחמן. וכן ביאר **המשנה למלך** (שם). ולכן כתב שמוכח ברמב"ם שגם להלכה שפסק (קרבן פסח פ"י ה"ו) כרבי יעקב שאסור לשבור עצם שנפסלה, אעפ"כ צריך לשרוף עצמות של פסח חלוצות. ואע"פ שלשיטתו אין אומדנא שנחלצו אחרי שנעשו נותר, אבל מספק צריך לשורפן וכמו שהתבאר בעניינים הקודמים.

אבל המהר"י קורקוס (פסולי המוקדשין שם) כתב, שלא נראה לבאר בדברי הרמב"ם (שם) שמדובר כשמצאן חלוצות ויש ספק מתי נחלצו, ובזה חלוק עצמות קדשים מעצמות פסח, משום שלא משמע ברמב"ם שמדובר בספקות, אלא משמע שכתב בזה את עיקר הדין, שעצם שאין בה מוח, אם היא של קדשים לא טעונה שריפה, ואם היא של פסח טעונה שריפה. אבל צריך ביאור מדוע יש חילוק בין עצמות קדשים לעצמות פסח בעצם שאין בה מוח גם כשנחלצה קודם שנעשתה נותר.

והרמב"ם (קרבן פסח פ"י הלכה ו ג) כתב שאסור לשבור עצם בקרבן פסח אפילו כשנעשה נותר [וכרבי יעקב], וסיים שלפיכך שורפים עצמות הפסח כדין נותר כדי שלא יבואו לידי תקלה. וביאר המשנה למלך (שם) שמדובר שיש מוח בעצם, ואז יש כאן איסור שבירת עצם [שאם לא כן אין בו איסור שבירת עצם כמבואר ברמב"ם (שם ה"ג), ולא יתכן שיבואו לידי תקלת שבירת עצם]. וכוונת הרמב"ם שצריך לשרוף את העצם כיון שיש בה מוח שנהיה נותר, ולא יכול להוציא את המוח כיון שאסור לשבור את העצם. ומה שכתב הרמב"ם 'כדי שלא יבוא לידי תקלה' ולא כתב שודאי יעבור איסור בשבירתה, הוא משום שהיה יכול להניח גחלת על העצם ועי"ז יהיה נקב בעצם וממנו יוציא את המוח, אלא שאסור לעשות כן שמא יפקע העצם ויעבור על איסור שבירה כמבואר להלן (פד:). וזו כוונת הרמב"ם 'כדי שלא יבוא לידי תקלה' דהיינו שחוששים שיפקע ויבוא לידי איסור שבירת עצם, ולכן שורף את כל העצם. אלא שהמשנה למלך הקשה מדוע כתב הרמב"ם שצריך לשרוף את העצם רק בגלל שיש איסור שבירת עצם, הרי חייב לשורפה בגלל שהוא שימוש נותר. ואין לומר ששימוש נותר רק מטמא אבל לא חייב שריפה, שהרי בסוגייתנו מפורש שחייב שריפה. ותירץ בדוחק שכוונת הרמב"ם שגם מן התורה חייב לשרוף את העצם, בגלל שאסור לשבור עצם ולהוציא את המוח, ובהכרח חייב לשורפה.

והמרכבת המשנה (קרבן פסח שם) כתב שאי אפשר לפרש כן בדברי הרמב"ם, משום שהרמב"ם כתב שרק בגלל שיש איסור שבירת עצם בפסול לכן צריך לשרוף עצמות שיש בהן מוח, והרי לפי מה שהתבאר חייב לשורפן גם אם אין איסור שבירת עצם בפסול משום שהן שימשו נותר.

וכתב עוד המרכבת המשנה, שלכאורה היה אפשר לתרץ שהרמב"ם לשיטתו שנראה מדבריו (הלכות הטומאות פי"ח ה"ד) שלא פוסק כרב מרי ששימוש נותר מטמא גם כשהפסיק לשמש, ולשיטתו גם לא חייב לשרוף שימוש נותר כשהפסיק לשמש. ולכן כתב שחייב לשרוף עצמות הפסח רק משום שאסור לשבור את העצם, משום שאם לא כן היה מוציא את המוח ושורפו, ואת העצם היה משליך. אלא שהקשה שהרי התבאר לעיל בדברי הרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין שגם אם מצא עצמות של פסח חלוצות חייב לשורפן, והרי זה בהכרח מדין שימוש נותר, ומוכח שסובר שיש חיוב שריפה גם כשהפסיק לשמש, ודברי הרמב"ם בהלכות אבות הטומאות הם לאו בדווקא. ושוב קשה מדוע כתב הרמב"ם בהלכות קרבן פסח ששריפת עצמות הפסח הוא רק כדי שלא יבוא לידי אסור שבירת עצם.

ביאור נוסף בדעת הרמב"ם

ולכן ביארו **המרכבת המשנה והאור שמח** (קרבן פסח שם) בדעת **הרמב"ם** שסובר שכמו שנחלקו רבי יעקב ורבי שמעון אם עצם שהיתה כשרה ונפסלה יש בה איסור שבירת עצם, כך נחלקו בעצם שהיה בה מוח וחלצוהו ממנה האם יש בה איסור שבירת עצם. שלפי רבי יעקב שיש איסור שבירה אם העצם היתה כשרה גם אם עכשיו הוא פסולה, מוכח שאע"פ שלמדים ממה שנאמר 'בו' ולא בפסול, אך לא למדים שצריך שיהיה כשר בשעת שבירה, אלא מספיק שהיה כשר לפני כן. ולכן לשיטתו יש איסור שבירת עצם אם היה לפני כן בשר על העצם אע"פ שעכשיו אין בה בשר, משום שאע"פ שלמדים ממה שנאמר 'בו' שצריך שיהיה בה בשר[מד], אבל מספיק שהיה בה בשר לפני כן. אבל לפי רבי שמעון שלמדים ממה שנאמר 'בו' שצריך שיהיה כשר בשעת שבירה, למדים גם ממה שנאמר 'בו' שצריך שיהיה בה כזית בשר בשעת שבירה[מה].

ולפי זה סובר הרמב"ם שאם הברייתא סוברת כרבי יעקב היא מתפרשת כפשוטו שמדובר בעצמות שהיה בהן מוח לפני שנעשו נותר ועכשיו אין בהן מוח. ולכן עצמות קדשים לא טעונות שריפה כיון שלא נעשו שימוש נותר, אבל עצמות הפסח טעונות שריפה, משום שאם ישליכו אותם יבואו אנשים לידי תקלה שישברו אותן, שהרי לפי רבי יעקב יש איסור שבירה אע"פ שאין עכשיו בשר, ולכן טעונות שריפה כדי שלא יכשלו בהן באיסור שבירה. ומה שהגמרא כאן לא פירשה כן הוא משום שרצתה לפרש את הברייתא גם כרבי שמעון[מו]

ולכן כתב בדעת רש"י באופן אחר, שלפי רבי יעקב יש לתלות שלא היה כזית במוח שבעצם, שאין בו איסור שבירת עצם כמבואר להלן (פה.), ובודאי נחלץ לפני שנעשה נותר כדי לאכול את המוח, אבל לפי רבי שמעון יתכן שהיה כזית ונחלץ רק אחרי שנהיה נותר. אלא שלפי זה קשה על הרמב"ם מדוע סובר שלפי רבי יעקב הוא ספק. **מד. כן** כתב המרכבת המשנה שממה שנאמר 'בו' נלמד שצריך שיהיה בה בשר, וראה באור שמח (שם) שכתב שנלמד ממה שנאמר (שמות יב מו) 'בבית אחד יאכל', ומשם נלמד גם שצריך שיהיה כשר, ולכן כמו שמספיק שהיה נאכל לפני כן, כך מספיק שהיה בה בשר לפני כן. אך קשה על דבריו שלהלן (פד:) מבואר שלמדים ממה שנאמר 'בו' שצריך שיהיה כשר. **מה. ראה** בקהלות יעקב (פי' ס) שהקשה שלפי זה מה שכתב הרמב"ם (שם ה"ג) שאין איסור שבירת עצם בעצם שאין בה בשר מדובר שמעולם לא היה בשר, והרי בחולין (קמח:) מבואר שרק ארכובה היא עצם שאין בה בשר. ואולי הגמרא שם נקטה עצם אחת שאין בה בשר, אבל יש עוד עצמות קטנות שאין בהן בשר. וכתב עוד שיתכן שצריך שבשעת זריקה יהיה בשר, ודברי הרמב"ם בהלכה ג' נאמרו על עצמות שנחלצו קודם זריקה. אך כתב שלא משמע ברמב"ם שם כן. **מו. וראה** שם שהוסיפו שיתכן עוד שהגמרא לא פירשה כן משום שא"כ אין חידוש במה ששנינו בברייתא שעצמות קדשים לא טעונות שריפה [ולפי זה הרמב"ם לא הביא את הברייתא]. ובזה יבואר לפי שיטת הרמב"ם מה שהגמרא מקשה שאם בברייתא מדובר שאין מוח מדוע טעונות שריפה, שאין כוונת הגמרא כפירוש רש"י (ד"ה למה) שהקושיא היא מדוע עצמות הפסח טעונות שריפה, אלא כוונתה שפשוט שעצמות הקדשים לא טעונות שריפה [והאור שמח הביא שכן הוא הגירסא הישנה בגמרא שהקושיא היא על עצמות הקדשים]. אמנם אם נפרש בשיטת הרמב"ם שהגמרא לא פירשה כן בברייתא משום שרצתה לפרשה גם כרבי שמעון, אפשר לפרש את קושיית הגמרא כפשוטו שאם אין מוח בעצמות מדוע עצמות הפסח טעונות שריפה לפי רבי שמעון. וראה עוד במרכבת המשנה ובקהלות יעקב (פי' ס) שביארו בעוד אופנים מדוע המקשן לא פירש כן.

קושייתו, שהרי רב זביד פירש שבפסח צריך לבדוק האם השאר נחלצו, ומשמע שאם נחלצו לא שורפן, וא"כ מפורש בזה שחולק על רב נחמן וסובר שבפסח צריך לשרוף רק את מי שלא חלוץ].

מג. ראה במנחת עני (נדפס בסוף המנחת מינוך מ"כ, סק"ד) שכתב לבאר דברי רש"י באופן אחר. יש להקשות עוד על רש"י שביאר (ד"ה עצמות) שלפי רב נחמן עצמות קדשים לא טעונות שריפה משום שמסתמא נחלצו קודם שנעשו נותר, ומשמע שאם היה ספק היה חייב שריפה. וא"כ מדוע כתב (ד"ה למר) שעצמות הפסח טעונות שריפה רק לרבי שמעון, הרי גם לרבי יעקב חייבות שריפה מספק. ולכן נראה שרש"י סובר שרק שימוש נותר טעון שריפה, כיון שחיוב שריפתו מפורש בתורה, אבל שימוש פיגול שחיוב שריפתו לא מפורש בתורה, אלא נלמד מנותר, לא חייב שריפה. ולפי זה סובר רש"י שלפי רבי יעקב העצמות לא חייבות שריפה, משום שלשיטתו שאסור לשבור עצם כשהיתה לו שעת הכושר, אם יש לפנינו עצמות חלוצות, יש לתלות שלא עברו איסור שבירת עצם, אלא נפסלו בשחיטה כגון שנתפגלו, ולכן לא חייבות שריפה, כיון ששימוש פיגול לא חייב שריפה [וראה שם שהוסיף שודאי חלצם לפני שנהיו נותר, כיון שיש איסור להותיר קרבן פסול כמו שכתב הצל"ח (לעיל כח. ד"ה ולכן)]. ורק לרבי שמעון אין הוכחה שנתפגל, אלא יתכן שהיה כשר ושבר אחרי שנעשו נותר. אמנם גם לרבי שמעון יתכן שהפסח נתפגל והעצמות לא חייבות שריפה, אלא שמספק חייב שריפה. ובזה מיושב מה שסיים רש"י שרק לפי רבי שמעון חייב מספק. ובזה מיושבת קושיית המהרש"א מדוע כתב רש"י שרב זביד פוטר בחלוצות כיון שהוא ספק הרי לפי רבי שמעון הוא ודאי, משום שלפי מה שנתבאר גם לפי רבי שמעון הוא ספק. אבל הרמב"ם לשיטתו שכתב (הלכות הטומאות פי"ח ה"ד) ששימוש פיגול מטמא, ולכן סובר שגם לפי רבי יעקב הוא ספק, וחייב לשורפן וכמו שנתבאר בשיטתו בענין הקודם [ויש להעיר על דבריו, שגם רש"י בחולין (קכה. ד"ה וקולית) כתב ששימוש פיגול מטמא]. אלא שדחה ביאור זה (שם סק"ח), שלא יתכן שלפי רבי יעקב נתלה שנתפגל מחמת שיש חזקת כשרות שלא עבר איסור שבירת עצם, שהרי גם אם נתפגל עברו איסור בפיגול.

[והאור שמח הוסיף, שמה שהגמרא בתחילת הסוגיא הוכיחה מהמבואר במשנתינו שעצמות הפסח נשרפות ששימוש נותר טעון שריפה, הוא משום שעדיין לא ידעה משיטת רבי יעקב, אבל אחרי שהביאה את שיטת רבי יעקב אפשר לפרש גם את המשנה שהן טעונות שריפה גם כשעכשיו אין בהן מוח כדי שלא יבואו לידי תקלת שבירת עצם[מז]. ובזה מדויק היטב לשון הרמב"ם בהלכות קרבן פסח 'כדי שלא יבואו לידי תקלה' [ולא צריך להדחק כמו שנדחק המשנה למלך שהובא בענין הקודם], משום שמדובר שאין בהן מוח, וחיוב השריפה הוא רק כדי שאחרים לא יבואו לידי תקלה לשבור עצם[מח]. והן הן גם דברי הרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין[מט]. ולא כמו שפירשו הכסף משנה והמשנה למלך שכוונתו שמצאן חלוצות ויש ספק מתי נחלצו, אלא מדובר גם כשאין ספק, אלא ודאי נחלצו לפני שנעשה נותר וכמו שפירש המהר"י קורקוס, ואעפ"כ עצמות הפסח טעונות שריפה כדי שאחרים לא יבואו לידי תקלה [ומיושב בזה מה שהקשה המשנה למלך (שם) על הרמב"ם מדוע חייב שריפה מדין שימוש נותר בספק[נ], משום שלפי מה שנתבאר חיוב השריפה הוא לא מדין שימוש נותר אלא הוא חיוב ודאי כדי שלא יבואו לידי תקלה וכדברי הרמב"ם בהלכות קרבן פסח[נא]].

והמרכבת המשנה הוסיף, שלפי זה יתכן עוד שהרמב"ם לא פסק כרב מרי ששימוש נותר חייב שריפה אחרי שהפסיק לשמש, אלא סובר שאחרי שהפסיק לשמש נותר לא חייבים לשורפו, וכמו שנראה מלשונו בהלכות אבות הטומאות (פ"ח ה"ד) ששימוש נותר מטמא רק כל זמן שמשמש. והרמב"ם פירש[נב] שהמקשן שהקשה מהברייתא על רב מרי פירש בברייתא כביאור זה שמדובר בעצמות שנחלץ מהן המוח, ומה שעצמות הפסח טעונות שריפה הוא כדי שלא יבואו לידי תקלה לשבור עצם. ובזה מדויק לשון הברייתא 'תקלה', שהרי לפי פשוטו שהמקשן פירש שיש עכשיו מוח בעצמות, ועצמות הפסח טעונות שריפה בגלל שאסור לשבור עצם, קשה הלשון 'תקלה'. אבל לפי מה שהתבאר מדויק היטב, שמדובר שהמוח נחלץ, ועצמות הפסח טעונות שריפה כדי שאחרים לא יבואו לידי תקלה של איסור שבירת עצם. ולמקשן היה משמע שמדובר גם כשנחלצו אחרי שנעשה נותר, ולכן מקשה על רב מרי שסובר ששימוש נותר חייב שריפה גם כשהפסיק לשמש, שא"כ גם עצמות קדשים טעונות שריפה[נג]. ורב נחמן תירץ שמדובר במצאן חלוצות, ועצמות הפסח טעונות שריפה כיון שתולים שנחלצו אחרי שנעשו נותר, ולכן דינן כשימוש נותר שחייב שריפה. והלשון מפני התקלה מתפרש לפי מה שהתבאר לעיל [בענין 'האם שימוש של כל הפסולים' וכו'] שמה ששימוש נותר חייב שריפה הוא רק כדי שלא יבואו להטמאות בו, וזו כוונת הברייתא שנשרפות מפני התקלה. אבל הרמב"ם לא פסק כרב מרי, ולכן פירש כשיטת המקשן שכוונת הברייתא שעצמות הפסח שנחלץ מהן המוח נשרפות מפני תקלת שבירת עצם, ועצמות הקדשים לא טעונות שריפה אפילו כשידוע שנחלצו אחרי שנעשו נותר[נד].

פג:

מדוע לא חייבים לבדוק בעצמות הקדשים

עצמות קדשים דאין בהן משום שבירת העצם לכולהו הוה חליץ להו ואכיל להו. המלא הרועים (ד"ה עצמות) הקשה, שהרי בכל מקום לא סומכים על חזקה ורוב כשאפשר לברר, וא"כ מדוע כאן סומכים על האומדנא שכולם נחלצו, הרי אפשר לברר על ידי שיבדקו את כל העצמות האם נחלצו. ותירץ, שזו טירחה לבדוק את כל העצמות. והוסיף עוד, שגם אם נבדוק לא נדע ודאי שלא חייבים שריפה, כיון שיתכן שנחלצו אחרי שנעשו נותר, ובהכרח צריך לסמוך על האומדנא שלא נעשו נותר, וא"כ אפשר לסמוך על אומדנא זו גם לענין זה שלא יצטרכו לבדוק אם כולם חלוצים.

אלא שכתב שיש להקשות מדוע לא צריך לבדוק את כולם, הרי יש ספק ספיקא לחומרא, ספק שמא לא נחלצו, ואפילו אם נחלצו שמא נחלצו אחרי שנעשו נותר. ותירץ, שזה ספק אחד האם נחלצו לפני שנעשו נותר.

בסוגייתנו מבואר שרוב הגידים הם רכין ודינם כבשר

אילימא גידי בשר ניכלינהו ואי דאיתותר היינו נותר אלא פשיטא גידי צואר אי אמרת בשלמא בשר נינהו אמטו להכי בעי שריפה אלא אי אמרת לאו בשר נינהו למה להו שריפה. מבואר בזה שאם לגידין אין תורת בשר אין עליהם חיוב שריפה כשניתותרו. וכן מבואר לעיל (ע"ח) שעצמות שנותרו אין עליהן חיוב שריפה [אלא אם כן יש בתוכן מוח, שנמצא שהעצמות שימשו נותר]. ורש"י (שם ד"ה נמדיכהו) ביאר, שהוא משום שנאמר (שמות יב י) 'ולא תותירו ממנו עד בוקר, והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו'. ונלמד מזה שרק בשר שראוי לאכילה ומוזהרים עליו בבל תותירו, יש עליו חיוב שריפה כשנותר, אבל עצמות [וכן גידים שאין עליהם תורת בשר], שאינם ראויות לאכילה ולא מוזהר עליהן בבל תותירו, אין עליהן חיוב שריפה כשניתותרו. וכמו כן מבואר בזבחים (לה.) שהאוכל מעצמות שנותרו פטור מכרת. ומבואר בזה שכמו שאין עליהן חיוב שריפה, גם אין חיוב כרת על אכילתן כשנותרו[נה].

מז. **ראה** במנחת עני (נדפס בסוף המנחת חינוך מ"ע ק, סק"ו) שכתב ג"כ כדברי האור שמח [לפי דרכו ביישוב שיטת הרמב"ם שיובא להלן שהוכחת הגמרא שם היא משום שלא ידעה משיטת רבי יעקב]. ולפי זה כתב ליישב מה שהקשו תוספות (ד"ה נו) לפי דחיית הגמרא שמשנתינו כרבי יעקב מדוע לא יוציא את המוח ע"י גחלת, משום שלפי מה שנתבאר לפי רבי יעקב יש חיוב שריפה בעצמות הפסח גם כשחולצים מהן המוח כדי שלא יבואו לידי תקלת איסור שבירת עצם. וראה בספר הליקוטים (נדפס בסוף נרמב"ם מהדו' פרנקל קרבן פסח פ"י ה"ב) שהביא שהר' נסים בן יקר כתב ג"כ יישוב זה, והוסיף שגם מה שהמקשן הקשה מהברייתא הוא משום שמה שרב מרי חידש דינו ששימוש נותר מטמא גם כשמפסיק לשמש, אף שבמשנה בחולין (קכה.) נראה לא כן, הוא משום שהיה לו הכרח ממשנתינו כיון שפירשה כרבי שמעון. ולכן המקשן הקשה שהרי הברייתא היא בהכרח כרבי יעקב, כיון שלפי רבי שמעון לא יתכן לחייב עצמות הפסח שריפה אלא א"כ שימוש נותר מילתא, וזה לא יתכן משום שא"כ גם של קדשים ישרפו, ובהכרח היא כרבי יעקב, וממילא גם את המשנה נעמיד כרבי יעקב ואין מקור לרב מרי. ועל זה תירץ התרצן שאפשר לפרש את הברייתא כרבי שמעון, אבל להלכה מפרשים את המשנה והברייתא כרבי יעקב. **מח. וראה** במשנה למלך (קרבן פסח שם) שנראה שהיה סבור ג"כ שכוונת הרמב"ם שהעצמות טעונות שריפה כדי שאנשים לא יכשלו בהן באיסור שבירת עצם, אלא שהקשה שממה נפשך אם יש בעצמות מוח הרי ברור שאם יוציאו את המוח יעברו על איסור שבירת עצם כשיוציאו את המוח, וא"כ מה שהעצמות טעונות שריפה הוא לא משום שאם לא ישרפו אותן אנשים יכשלו באיסור שבירת עצם, אלא משום שחייב לשרוף את המוח שבתוכן, והרי אסור לשבור את העצם בשביל להוציא את המוח, וממילא צריך לשרוף גם את העצם. ואם מדובר שאין בעצמות מוח, הרי אין איסור שבירת עצם בעצם שאין בה מוח, וא"כ אין כאן תקלה. והוסיף שאין לומר שאם לפני כן היה בהן מוח יש איסור שבירת עצם, משום שבסוגיא בפרק כיצד צולין לא משמע כן. ואין לומר שיש איסור שבירת עצם גם בעצם שמעולם לא היה בה מוח, ורק מלקות אין בזה, כמו שנראה קצת מלשון הרמב"ם (שם ה"ג) 'אין חייבים' וכו' משום שבסוגייתנו משמע לא כן. ולכן ביאר שמדובר בעצמות שיש בהן מוח, וצריך לשורפן משום שהמוח טעון שריפה, וכיון שאסור לשבור את העצם ולהוציא את המוח צריך לשרוף גם את העצם. ומה שלא מניח גחלת שתנקב את העצם ומשם יוציא את המוח הוא משום שחוששים שיפקע. וזו כוונת הרמב"ם 'שלא יבוא לידי תקלה', דהיינו שחוששים שיפקע ולכן שורפים את העצם. והאבן האזל (פסולי המוקדשין פי"ע ה"ט) ביאר מה שכתב המשנה למלך שמסוגייתנו מוכח שאין איסור שבירת עצם גם אם היה לפני כן מוח, שכוונתו לדברי רב נחמן שפירש בברייתא שמצאן חלוצות, ושל פסח טעונות שריפה משום שהן שימוש נותר. ואם יש איסור שבירת עצם כשהיה לפני כן מוח, מדוע לא פירש שצריך לשורפן כדי שאנשים לא יבואו לידי תקלת שבירת עצם. ולכן המשנה למלך כתב ג"כ שמסוגייתנו מוכח שאין כלל איסור בשבירת עצם שאין בן מוח, משום שבכל הסוגיא מפורש שבעצם שלא היה מוח ודאי אין חיוב שריפה, ומדוע לא אמרו שחייב שריפה כדי שלא יבואו לידי תקלת עצם. אלא שהאבן האזל כתב שודאי מלשון הרמב"ם (ה"ג) נראה שיש איסור בשבירת עצם שאין בה מוח, שהרי כתב שאין חייבים וכו', ואילו בעצם פסול כתב (שם ה"ו) שאין בו משום שבירת עצם, ומשמע שאם אין בה מוח יש איסור. ועל מה שהקשה המשנה למלך שבסוגייתנו מוכח שלא חייבים לשרוף עצם שאין בה מוח מפני התקלה, ביאר האבן האזל שהסוגיא כאן חולקת וסוברת שאין כלל איסור בשבירת עצם שאין בה מוח והרמב"ם פסק לא כן על פי הסוגיא להלן (פד:) שיש איסור. ולכן חייב לשרוף מפני התקלה. וראה שם שהרחיב בזה וגם האריך שיתכן שהאיסור הוא מן התורה. וראה עוד במנחת עני (נדפס בסוף המנחת חינוך מ"ע ק, סק"ו) שכתב ג"כ כביאור זה בדעת הרמב"ם שסובר שיש איסור לשבור עצם שאין בה מוח, והביא שכן מפורש בירושלמי (פ"ז סוף ה"ח), אלא שכתב שבירושלמי משמע שהוא רק איסור דרבנן. ולפי זה כתב שזה תלוי במחלוקת רבי יעקב ורבי שמעון כיון שמה שרבנן אסרו הוא גזירה שמא ישבור עצם שיש בה מוח, ולפי רבי שמעון שאין איסור שבירת עצם כשנפסל אין לגזור על שבירת עצם שאין בה מוח, כיון שביו"ט אין לו מה לעשות בעצמות ולא ישבור, ועל שבירה במוצאי יו"ט אין לגזור, משום שגם שבירת עצם שיש בה מוח מותרת לרבי שמעון כשנפסל. ורק לרבי יעקב יש לגזור. ובזה מיושב מדוע מבואר בסוגייתנו שאם אין בעצמות מוח לא חייבים לשרוף, שהרי בתחילת הסוגיא לא ידעו משיטת רבי יעקב [וכמו שכתב ג"כ האור שמח לפי דרכו], ולכן הגמרא אמרה בפשיטות שאם אין בהן מוח לא חייבים לשורפם. **מט. ראה** בחינוך (מצוה קמו) שכתב שעצמות הפסח טעונות שריפה משום שאנשים חוששים לאכול את כל הבשר שעליהן, שמא ישבר. והמשנה למלך (קרבן פסח פ"י ה"ב) תמה עליו שזה לא כסוגייתנו. ובמנחת עני (שם סוף סק"י) ביאר לפי דרכו בדעת הרמב"ם שיש איסור שבירת עצם בעצם שאין בה מוח, ולכן טעונות שריפה כדי שאחרים לא יבואו לשוברן. וזו כוונת החינוך שבגלל שרגילים להשאיר מעט בשר גזרו איסור שבירת עצם גם כשאין בשר, שמא ישאר ויהיה סבור שאין בו כזית, ולכן צריך לשרוף גם כשיודעים שאין מוח כדי שלא יכשלו בו באיסור שבירת עצם. **נ. ראה** לעיל ['בענין מחלוקת רש"י והרמב"ם' וכו'] שהובא בהרחבה קושייתו. **נא. כן** כתב האבן האזל (פסולי המוקדשין שם) לפי דרכו בשיטת הרמב"ם שהיא כעין דרכם של המרכבת המשנה והאור שמח וכמו שהובא לעיל. **נב. כן** נראה כוונת המרכבת המשנה שם, וראה בספר הליקוטים (נדפס בסוף נרמב"ם מהדו' פרנקל פ"י ה"ב) שהובא שהר' נסים יהודה יקר כתב ג"כ לפי דרכו בדעת הרמב"ם [שהיא כדרך המנחת עני והאבן האזל הנ"ל] שהרמב"ם לא פוסק ששימוש נותר טעון שריפה אחרי שכבר לא משמש, וביאר בדעת המקשן כמו שיתבאר. **נג. ראה** במשנה למלך (קרבן פסח פ"י ה"ב) שכתב שאי אפשר לפרש שהמקשן סבר שמדובר שעכשיו אין מוח משום שא"כ אין איסור שבירת עצם ואין כאן תקלה. והגרעק"א (גליון המשנה למלך שם) הביא שתוספות בחולין (קכה. ד"ה מ) פירשו שלפי המקשן מדובר שאין עכשיו מוח. וכתב שמלבד שקשה כקושיית המשנה למלך, עוד קשה מדוע עצמות הפסח טעונות שריפה אם שימוש נותר לא חייב שריפה, הרי עכשיו אין בהן מוח. אמנם לפי שיטת הרמב"ם אפשר לבאר שכן סבר המקשן. ומה שיש איסור שבירת עצם הוא משום שלפני כן היה מוח וכרבי יעקב, ולכן טעון שריפה מפני התקלה, שאנשים לא יכשלו בו באיסור שבירת עצם. **נד. ובזה** מיושב מדוע הרמב"ם לא הביא כלל את הדין שעצמות קדשים טעונות שריפה אם המוח נחלץ מהן אחרי שנעשו נותר. וכבר הובא בהערה לעיל שבספר הליקוטים הובא שהר' נסים בן יהודה כתב ג"כ שהרמב"ם פוסק ששימוש נותר לא חייב שריפה כשכבר לא משמש, ולכן פירש את הברייתא כדעת המקשן. וראה עוד במנחת חינוך (מצוה קמו סוף ג) שהביא ג"כ שבספר מגילת ספר פירש שהרמב"ם פוסק שאין חיוב שריפה כשהפסיק לשמש, ושם כתב שחיוב השריפה בעצמות הפסח הוא משום שיש איסור שבירה בעצם שאין בה מוח כדרכם של האבן האזל והמנחת עני והר' נסים בן יהודה, ולכן חייב לשורפן כדי שאנשים לא יבואו לידי תקלת איסור שבירת עצם. **א. ושם** מבואר שגם אם נתפגל הקרבן לא חייב על אכילת העצמות, משום שאין להם תורת בשר.

אמנם מבואר עוד בסוגייתנו שרב אמר ששאר הגידים חוץ מגידי צואר דינם כבשר ונמנים עליהם בפסח, ואם ניתותרו חייבים שריפה, משום שמוזהרים עליהם בבל תותירו. וכתב **המנחת חינוך** (מצוה ח מוס ג), שמשמע מלשון הגמרא שגם חייבים עליהם כרת כשניתותרו, כיון שלשון הגמרא הוא 'ואי דאיתותר היינו נותר', והרי שדינם כנותר לכל דבר. ולהלן (פד.) מובא ברייתא שגידים הרכים נידונין כבשר ונמנים עליהם בפסח [ורבי יוחנן וריש לקיש נחלקו שם בגידים שסופם להקשות האם נמנים עליהם]. והמנחת חינוך (שם) כתב, שבברייתא זו מבואר כדברי רב בסוגייתנו שכל הגידים דינם כבשר חוץ מגידי צואר, ולדברי רב כוונת הברייתא שם היא שרוב הגידים הם רכים והם נידונים כבשר, מלבד גידי צואר שהם קשים[ב]. והמנחת חינוך הוסיף עוד, שבסוגייתנו מוכח שגם גיד הנשה הוא רך ודינו כבשר. כיון שמבואר להלן שאם לפי רבי יהודה האיסור של גיד הנשה הוא רק על הגיד הימיני, אם נותר הגיד השמאלי חייבים לשורפו, ובהכרח שהוא רך ודינו כבשר[ג].

והקשה המנחת חינוך, שהרי במשנה בזבחים (לה.) מבואר שאם אכל גידים שנותרו פטור מכרת, ומדוע לא חילקה המשנה בין גידים הרכים לגידים שאינם רכים[ד]. וכן קשה על **הרמב"ם** (מאכלות אסורות פ"ד ה"ח) שכתב שהאוכל גידים מנבלה או טריפה פטור, מדוע לא חילק בין גידים הרכים לגידים שאינם רכים. וכן קשה על מה שכתב (מאכלות אסורות פ"ו ה"ז) שגידים של נבלה לא מטמאים טומאת נבילות משום שאין להם תורת בשר, ומדוע לא חילק בין גידים הרכים לגידים שאינם רכים. וכן קשה על מה שכתב (מאכלות אסורות פ"ו ה"ה) שאם אכל גיד הנשה של בהמה טמאה לא חייב על איסור אכילת בהמה טמאה, והרי הוכחנו מסוגייתנו שגיד הנשה הוא רך ודינו כבשר, ומדוע לא יתחייב עליו משום איסור אכילת בהמה טמאה. וכן קשה על מה שכתב (שם פ"ט ה"ז) שהמבשל גידים בחלב פטור על הבישול ועל האכילה, מדוע לא חילק בין גידים הרכים לגידים שאינם רכים.

שיטת המנחת חינוך שאם אין בגידים בנותן טעם לא נמנים עליהם בפסח

ולכן כתב המנחת חינוך לבאר לפי המבואר לעיל (כג.) שנחלקו התנאים האם יש בגידים בנותן טעם[ה] ודינם כבשר או לא, דעת רבי יהודה שיש בגידים בנותן טעם והאוכל גידים של בהמה טמאה עובר על איסור אכילת בהמה טמאה, ודעת רבי שמעון שאין בגידים בנותן טעם. ולפי זה נראה שסוגייתנו סוברת שיש בגידים בנותן טעם, ולכן סוברת שנמנים עליהם בפסח, ואסור להותירם, ואם הותירם הם טעונים שריפה, וגם יהיו חייבים כרת על אכילתם. וכן מה שמבואר בסוגייתנו שלפי רבי יהודה הגיד הנשה השמאלי [לפי הצד שהוא מותר] טעון שריפה אם נהיה נותר, הוא משום שלפי רבי יהודה יש בגידים בנותן טעם. וכן הברייתא להלן (פד.) שסוברת שגידים דינם כבשר סוברת שיש בגידים בנותן טעם. וגם מה שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש האם גידים רכים שסופם להקשות דינם כבשר הוא משום שרבי יוחנן לשיטתו שסובר (גיטין יב.) שיש בגידים בנותן טעם[ו]. אבל המשנה בזבחים (לה.) הנ"ל סוברת שאין בגידים בנותן טעם, ולכן סוברת שאפילו גידים הרכים אין דינם כבשר ואם הותירם לא חייבים כרת על אכילתם, וגם לא יהיו חייבים לשורפם. וכן לא יוכלו להמנות עליהם בפסח. וכן **הרמב"ם** הנ"ל שפסק שהאוכל גידים מנבלה או טרפה לא חייב וגם פסק שגידים של נבלה לא מטמאים טומאת נבלות, הוא משום שפסק שאין בגידים בנותן טעם וכמו שנפסק להלכה במסכת חולין (קט:), ולכן הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ח הכ"ג) הביא את המשנה בזבחים הנ"ל שהאוכל גידים של קרבן שנותרו פטור מכרת. ומה שכתב (שם פי"ט ה"ה) שעצמות שנותרו לא נשרפים ולא כתב שגם גידים שנותרו לא נשרפים, הוא לא משום שסובר שכיון שמבואר בסוגייתנו שנשרפים מוכח שאע"פ שלא חייבים כרת על אכילתם הם נשרפים, אלא הוא משום שסמך על מה שכתב שלא חייבים כרת על אכילתם, שמזה נלמד שגם לא נשרפים, ולא פסק כסוגייתנו[ז].

שיטת הרמב"ם שאפילו אם אין בגידים נותן טעם נמנים עליהם בפסח

אלא שהמנחת חינוך (שם) הקשה על **הרמב"ם** (קרבן פסח פי"ו ה"י) שפסק שלא נמנים בפסח על גידים שסופם להקשות, ומשמע שעל גידים שאין סופם להקשות נמנים, והרי לפי מה שפסק שאין בגידים בנותן טעם לא היה לו לפסוק שנמנים עליהם, שהרי כמו שלא חייבים על אכילת גידים של נבילה וטריפה ובהמה טמאה כך לא יוכלו להמנות עליהם בפסח.

והביא שהשער המלך (מאכלות אסורות פ"ו ה"ו ודע דנפרק) הקשה ג"כ איך מבואר לעיל (פג:) שגידים שנותרו נשרפים, הרי לא חייבים על אכילת גידים של נבילה וטריפה. ותירץ, שמה שלא חייבים על אכילת גידים של נבילה וטריפה, הוא משום שבכל איסורי אכילה לא חייבים כשאוכלים שלא כדרך אכילה כמבואר לעיל (כד:), ולכן אם אין בגידים נותן טעם אכילתן היא שלא כדרך ולא חייבים על אכילתם. ולכן גם אם אין בגידים בנותן טעם אפשר להמנות עליהם בפסח[ח], משום **שהמשנה למלך** (יסודי התורה פ"ה ה"ד יש לתקוק) צידד שרק באיסורי אכילה לא חייבים על אכילה שלא כדרך, אבל מצות עשה של אכילה אפשר לקיים גם באכילה שלא כדרך. ולכן אפשר לקיים מצות עשה של אכילת פסח בגידים[ט].

והמנחת חינוך כתב, שבזה מיושבת שיטת הרמב"ם שפסק שנמנים על גידים הרכים אע"פ שפסק שאין בגידים נותן טעם. אלא שהמנחת חינוך הקשה על השער המלך שא"כ מדוע לא נמנים על העצמות של הפסח.

שיטת הראש יוסף שבגידים הרכים יש נותן טעם לכל הדיעות

ומדברי כל האחרונים הנ"ל (נעניינים הקודמים) מתבאר שאם אין בגידים בנותן טעם גם בגידים הרכים אין טעם, אלא שלפי **המנחת חינוך**[ז] גם לא נמנים עליהם בפסח ואין בהם דיני נותר, ולפי **השער המלך** נמנים עליהם ויש בהם דיני נותר, ורק לענין איסורי אכילה לא חייבים עליהם.

אבל לראש יוסף (חולין פט: ד"ה ודע) יש שיטה שלישית שהמחלוקת אם יש בגידים נותן טעם היא רק על הגידים הקשים, אבל על הגידים הרכים לא נחלקו[יא], ולפי כולם יש בהם טעם. משום[יב] שאי אפשר לומר שנחלקו גם בגידים הרכים ואעפ"כ נמנים עליהם בפסח משום שבמצות אכילה לא צריך שהאכילה תהיה כדרך [כדעת השער המלך], משום שבמשנה בחולין (קיז:) מבואר שגידים של נבילה לא מטמאים טומאת נבילה, ושם לא יתכן לבאר שהוא משום שאכילתם היא שלא כדרך, שהרי לענין טומאה אין נפקא מינה אם אכילתם היא כדרך או לא. ובהכרח שאם אין בגידים נותן טעם אין להם תורת בשר, וטומאת נבילה ישנה רק בבשר. וא"כ גם אי אפשר להמנות עליהם בפסח משום שרק על בשר נמנים כמו שנאמר (שמות יב ח) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה'[יג]. אלא שבגידים הרכים לא נחלקו, ולפי כולם יש בהם נותן טעם, ולכן נמנים עליהם בפסח, ויש עליהם דיני נותר. ומה **שהרמב"ם** לא כתב שחייבים על אכילת גידים רכים של נבילה או טריפה או בהמה טמאה, הוא משום שגם בהם האכילה היא שלא כדרך, אבל מצות אכילת פסח מתקיימת גם באכילה שלא כדרך, ולכן נמנים בפסח על גידים הרכים[יד]. ואמנם לפי זה גידים הרכים של נבילה מטמאים טומאת נבילה. וא"כ קשה עדיין מדוע הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ו ה"ז) כתב שגידים של נבילה לא מטמאים טומאת נבילות ולא כתב שגידים הרכים מטמאים.

והראש יוסף הוכיח שבגידים הרכים כולם מודים שיש טעם, ממה שכתב **הפרי חדש** (יו"ד סי' נא סק"ז) שלגידים יש תורת בשר, והוכיח כן מהמבואר **בירושלמי** (נדרים פ"ז ה"ו) שהנודר מבשר אסור בגידים. ובהכרח מדובר בגידים הרכים שלפי כל השיטות יש להם תורת בשר[טו].

מדוע אם גידי צואר הם בשר אינם נאכלים

אי אמרת בשלמא בשר נינהו אמטו להכי בעו שריפה. **תוספות** (ד"ה אי) כתבו, שאין להקשות שאם הם בשר מדוע לא יאכל אותם כבשר גמור [והרי ממה שהמשנה מנתה אותם בפני עצמם משמע שלא אוכלים אותם], משום שאין לא נשרפים, משום שאם נמנים עליהם בפסח ויש עליהם מצות אכילת קדשים, יש להם דין נותר כיון שאסור להותירם, ואם הותירם נשרפים. ומה שלא חייבים כרת על אכילתם הוא משום שזו אכילה שלא כדרך שאין עליה איסור. **י. וכן** דעת הצל"ח והשאגת אריה שהובאו בענינים הקודמים. **יא. וכן** כתב בקצרה בכתבי הגר"ח (נענין גידים הרכים שסופם להקשות). **יב. ראה** בראש יוסף שקיצר ונראה שכוונתו כמו שביארנו. **יג. ראה** בכתבי הגר"ח (שם) שכתב יסוד זה והביא שכן מפורש בירושלמי (פ"ז ה"ו). **יד. כמו** שצידד המשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח) שהובא בענין הקודם. אבל יש להקשות שא"כ המחלוקת של התנאים האם יש בגידים נותן טעם היא בשני דברים, האחד בגידים קשים, ובזה נחלקו האם יש להם תורת בשר. והשני בגידים הרכים האם יש לאכילתם תורת אכילה, שהרי הסובר שיש בגידים קשים נותן טעם סובר ג"כ שלאכילתו יש תורת אכילה, שהרי מחייב על אכילת גידים של נבילה. והרי לא משמע שנחלקו בשני דברים. **טו. וכן** כתב הקרבן העדה (שם) שבירושלמי מדובר בגידים הרכים. אבל הקרן אורה (נדרים נב: ד"ה וכמותו) ביאר שהנודר אסור בגידים משום שכוונתו גם לטפל לבשר, והגידים טפלים לבשר. ובעיקר ההוכחה של הראש יוסף יש להוסיף שההוכחה היא רק לפי מה שהוכיח שאם אין בגידים נותן טעם אין להם כלל תורת בשר, ולא כהשער המלך שסובר שיש להם תורת בשר אלא שאכילתם היא שלא כדרך.

ב. ולשיטת רש"י (להלן פד. ד"ה גידים) מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש היא בגידי צואר שסופם להקשות, אבל לתוספות (שם ד"ה גידין) המחלוקת היא בגידי שדרה שסופם להקשות. ולפי תוספות צריך לומר שרב שכלל את כל הגידים חוץ מגידי צואר סובר שגידים שסופם להקשות הם כבשר, ולכן כלל את כל הגידים יחד חוץ מגידי צואר. אבל לפי רש"י ודאי שרק גידי צואר אין דינם כבשר. **ג. וראה** ברש"י (ד"ה לפ) שכתב שגיד הנשה הוא רך. **ד. והרי** לפי רש"י כל הגידים רכים חוץ מגידי צואר, וגם לפי תוספות שגם גידי השדרה אין דינם כבשר לפי הסובר שאם סופו להקשות אין דינו כבשר, אבל רוב הגידים רכים ואין סופם להקשות. **ה. דהיינו** שאין להם טעם והם כעץ. **ו. רבי** יוחנן סובר שם שהמבשל גיד הנשה בחלב חייב משום מבשל בשר בחלב, והרי שדינו כבשר, ובהכרח שסובר שיש בגידים בנותן טעם. **ז. וכן** כתב בקצרה הצל"ח (חולין פט: ד"ה נמולין) שסוגייתנו סוברת שיש בגידים בנותן טעם. ולכן כתב שם עוד שאם אין בגידים נותן טעם לא מקיים בהם מצות אכילת קדשים. וכן דעת השאגת אריה (סי' נו). וראה עוד בחתם סופר (חולין ג: ד"ה שהוכרו) ובמלא הרועים (שם ד"ה והנ"ע) שכתבו ג"כ שסוגייתנו סוברת שיש בגידים בנותן טעם. **ח. ולא** כשיטת המנחת חינוך, הצל"ח והשאגת אריה שהובאו בענין הקודם שסוברים שלא מקיימים בהם מצות אכילת קדשים ואכילת פסח אם אין בגידים בנותן טעם. **ט. ולפי** זה מדויק היטב מדוע הרמב"ם כתב שעצמות נותר לא נשרפים ולא כתב שגם גידים

א"ח 19/06/2018

טעמם כטעם בשר ואינם כבשר גמור, אבל יש עליהם חיוב שריפה. והצל"ח (חולין 5: ד"ה אלא) והמנחת חינוך (מצוה ח אות ג) ביארו שאין חיוב לאוכלם כיון שאינם בשר גמור, אבל אם נותרו יש עליהם חיוב שריפה, כיון שיש להם טעם ודינם כבשרט. ויש מהאחרונים שהקשה שממה נפשך אם אין מצוה לאוכלם מדוע נשרפים. ולכן כתב שכוונת תוספות שודאי יש חיוב לאוכלם, אלא שמצוי שישארו בגלל שאין להם טעם בשר, ולכן מנתה אותם המשנה בפני עצמם.

האם בקדשים פסולים יש איסור לא תותירו

ואלא תפשוט דספוקי מספקא ליה לרבי יהודה דאי מיפשיט פשיטא ליה ההיא דהיתירא ניכליה ודאיסורא נשדייה למה לי שריפה. מבואר בזה שאם אסור באכילה אין לו דין נותר ולא חייב לשורפו אם נותר. ולהלן מבואר ששמנו של גיד שאסור מדרבנן חייב שריפה כשנותר. ופירש רש"י (ד"ה כשכיון) שכיון שמן התורה מותר יש לו דין נותר. והמנחת חינוך (מצוה ח אות ג) כתב, שמכאן מוכח שכמו שעצמות שנותרו אין בהם דין נותר, וכמו שביאר רש"י לעיל (ע"ב ד"ה נמדיהו) שמה שלא ראוי לאכילה ואינו בלא תותירו לא חייב שריפה כשנותר, כך מי שאסור באכילה אינו בלא תותירו, ואין בו חיוב שריפה כשנותר. והשיג מכאן על הצל"ח (לעיל כח. ד"ה ולכן)ב שחידש שאסור להותיר קדשים פסולים וחייב לשורפם מיד. שהרי לפי מה שמוכח בגמרא כאן נראה שכיון שקדשים פסולים אסורים באכילה והקטרה אינם בלא תותירו, כמו שגיד הנשה שאסור באכילה מן התורה אינו בלא תותירו. ובדעת הצל"ח כתב האחיעזר (סוי"מ, ח"ג סי' כו ס"ק ה-ו), שרק דבר שאסור באכילה מצד עצמו [כגיד הנשה] הרי הוא כעצמות שאינם ראויים לאכילה ואינו בלא תותירו, אבל דבר שמותר באכילה מצד עצמו אלא שנפסל ישנו בלא תותירו.

והמנחת חינוך (מצוה קמב אות ג) כתב שיש להוכיח עוד שלא כהצל"ח ממה שמבואר ברמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ט ה"כ) שקדשים שיש ספק אם נפסלו תעובר צורתם. והרי מה שאסור לשרוף קדשים שאינם פסולים לפני שתעובר צורתם הוא רק מדרבנן משום בזיון קדשים כמו שכתב רש"י לעיל (עג: ד"ה מעובר), ואם יש איסור תורה להותיר קדשים פסולים, איך יתכן שבגלל שיש איסור דרבנן של בזיון קדשים יעברו על איסור תורה של לא תותירו ולא ישרפו מיד, ובהכרח שאם נפסל, דינו כבשר שאינו ראוי לאכילה ואינו בלא תותירו. והמנחת חינוך הוסיף, שלכאורה קשה גם לפי שיטתו שהרי יש ספק אם נפסל, ולפי הצד שלא נפסל עובר בלא תותירו, וא"כ איך מותר משום ספק איסור דרבנן של בזיון קדשים לעבור על ספק איסור לא תותירו. אך המנחת חינוך כתב שלפי שיטתו לא קשה, משום שגם אם יש ספק אם נפסלו ואי אפשר לאוכלם, דינם כדין בשר שאינו ראוי לאכילה. ואפילו אם כלפי שמים גלוי שהם כשרים אין בהם לא תותירו, כיון שבפועל אי אפשר לאוכלם או להקטירם, ולכן מדרבנן לא שורפים מיד משום בזיון קדשים.

והאחיעזר (שם) תמה על דברי המנחת חינוך, שהרי מפורש בסוגייתנו שאם יש ספק מהו הגיד הנשה האסור, שניהם חייבים שריפה כשנותרו. ומוכח שאע"פ שדבר שאסור באכילה אינו בלא תותירו ואם נותר לא חייב שריפה, אבל אם יש ספק אם אסור באכילה ישנו בלא תותירו, ואם נותר חייב שריפה אע"פ שבפועל אסור לאוכלו מספקג. וא"כ גם לשיטת המנחת חינוך שאם הבשר נפסל דינו כבשר שאינו ראוי לאכילה ואינו בלא תותירו, אך אם יש ספק אם נפסל ישנו בלא תותירו אע"פ שבפועל אסור באכילה והקטרה. ומעתה נמצא שגם לשיטת המנחת חינוך קשה על הרמב"ם מדוע כשיש ספק אם נפסל תעובר צורתו, הרי לא יתכן שבגלל שיש ספק איסור דרבנן של בזיון קדשים יעברו על ספק איסור תורה של לא תותירו. ובהכרח צריך לומר שכיון שחכמים אסרו לשרוף קדשים שאינם פסולים משום בזיון קדשים לא עובר על האיסור של לא תותירו, משום שהאיסור הוא רק כשיכול לעשות שלא יהיה נותרד. ומעתה הרי גם אין להוכיח מהרמב"ם שלא כהצל"ח, משום שיתכן שגם אם הבשר ודאי פסול ישנו בלא תותירו, ואעפ"כ כתב הרמב"ם שתעובר צורתו, משום שרבנן אסרו לשורפו אם הוא לא פסול מחמת בזיון קדשים, ועי"ז לא עובר על האיסור של לא תותירוה.

מדוע לא יבוא עשה של פסח וידחה לא תעשה של גיד הנשה ודאיסורא נשדייה. מבואר בזה שגיד הנשה שאסור בתורת ודאי באכילה, אסור לאוכלו גם אם הוא של קרבן פסח. והשאגת אריה (סי' נו) הקשה, מדוע לא ידחה העשה של אכילת פסח את הלא תעשה של גיד הנשה, שהרי מבואר בזבחים (נו:) שאם חטאת כשרה בלעה מחטאת פסולה, היה הדין שעשה של אכילת קדשים דוחה לא תעשה של אכילת קדשים פסולים, לולא שלא תעשה שבמקדשה לא נדחה. וא"כ לא תעשה של גיד הנשה שאינו לא תעשה שבמקדש ידחה מפני עשה של אכילת פסחו. ואין לומר שרבנן גזרו שלא יאכלנו שמא יאכלנו שלא במקום מצוה, משום שא"כ היה צריך לשורפו, וכמו שמבואר להלן ששמנו של גיד שאסור רק מדרבנן נשרף כשנותר. ואין לתרץ לפי שיטת תוספות (קידושין נה. ד"ה דלקרוב) שעשה שקודם הדיבור לא דוחה לא תעשה שאחר הדיבורז, משום שהסוגיא כאן דנה לפי שיטת רבי יהודה, והרי בחולין (ק:) מבואר ששיטתו שאיסור גיד הנשה נאמר לבני יעקב, ונמצא שגם הלאו קדם למתן תורהח. ועוד הקשה על מה שהקשו בחולין (פט:) על מה ששנינו במשנה שם שאיסור אכילת גיד הנשה נוהג במוקדשין, שדין זה פשוט, ולא הקשו בהיפוך שיבוא עשה של אכילת קדשים וידחה לא תעשה של גיד הנשהט, שהרי העשה של אכילת קדשים נאמר לאחר הדיבורי.

והקובץ הערות (סי' י סק"ה) והבאר יצחק (סוי"מ סי' ט ענף ג) תירצו, שכיון שאכילת כהנים היא כאכילת גבוה כמבואר בחולין (קכ.), לכן כמו שלאכילת גבוה [דהיינו הקטרה] נפסל כל דבר שאסור לאכילת הדיוט [וכמבואר בחולין (:ה) שנלמד ממה שנאמר (ישעיהו לה טו) 'משקה ישראל' שרק מה שראוי לאכילת ישראל כשר להקטרה], כך גם לאכילת כהנים נפסל כל דבר שאסור לאכילת הדיוט, ונמצא שאין בו מצות אכילת קדשים שתדחה את האיסור. ואינו דומה לסוגיא בזבחים, משום ששם החטאת הכשרה רק בלעה מהפסול, ונמצא שלא נאסרה בעצמותה אלא שאסור לאוכלה בגלל תערובת הדבר האסור, ולכן לא נפסלה לאכילת כהנים ויש עליה עדיין את המצוה של אכילת קדשים.

והאור שמח (ממן ומלה פי"ו ה"ז) תירץ, שלא מצאנו שעשה של אכילה ידחה לאו של אכילה, משום שלא נצטוינו לאכול דבר שהתורה אסרה באכילה. ורק בחטאת שבלעה מחטאת פסולה, שבחטאת הכשרה אין איסור, אלא שבשעה שאוכל עובר איסור, שאוכל עמה חטאת כשרה, יש בזה דין עשה דוחה לא תעשה, אבל לא יתכן שיתרצה לפני קונו בדבר שאסרה תורה לאוכלולא.

טז. לא נתבארו דבריהם, משום שא"כ מדוע הקשו על רב שאמר שלא נמנים על גידי צואר, הרי אם אין מצוה לאוכלם אין נמנים עליהם. **יז. דבר** שמואל (ד"ה וכמ"ש). **יח. שהרי** רש"י (לעיל ע"ב ד"ה נמדיהו) כתב שרק מי שישנו בלא תותירו ישנו בחיוב שריפה של נותר. **יט. ולכאורה** נראה כן מהמהרש"א (פסוק"ד שם) שכתב שבדברי רב אי אפשר לפרש שאינו בשר גמור, כיון שאין מזה נפקא מינה להלכה, ורק במשנה אפשר לפרש שנמנו בפני עצמם כיון שאין להם טעם בשר גמור. ולכאורה כוונתו שדינם כדין בשר וחייבים לאוכלם אלא שהרגילות היא שהם נשארים ולכן נמנו בפני עצמם במשנה. **כ. המנחת** חינוך ציין לדבריו לעיל (מצוה ז אות יח) שנחלק בזה עם הצל"ח. **כא. ולהלן** [בענין 'מדוע כשאסור מספק יש לו דיני נותר'] יבואר מדוע הדין כן. **כב. ובזה** מיושב מה שקשה על הגמרא כאן שפירשה מה שמבואר במשנה שגידים ישרפו שהכוונה כשיש ספק מהו הגיד האסור, שא"כ הרי מוכח שכשיש ספק עובר בלא תותירו, וא"כ איך אמרה המשנה שישרפו רק בט"ז, הרי צריך לשורפם בי"ד כדי שלא יעבור על לא תותירו. אבל לפי מה שנתבאר מיושב, שמדרבנן אסור משום בזיון קדשים לשרוף קדשים שאינם פסולים, ונמצא שעל כל גיד יש ספק שמא אסור לשורפו, וכיון שאסור לשורפו לא עובר בלא תותירו, אבל כשנשאר חייב שריפה. **כג. וראה** במנחת חינוך שכתב ג"כ שיתכן לומר סברא זו שאם רבנן אסרו לשרוף לא עובר בלא תותירו [ובזה דחה ראייתו מהרמב"ם], והוסיף שכעין זה כתב המגן אברהם (סי' תמו סק"כ) לענין בל יראה, שאם לא יכול לשרוף את החמץ לא עובר בבל יראה, גם אם מה שלא יכול לשרוף הוא בגלל איסור דרבנן. **כד. דהיינו** איסור אכילת קדשים פסולים שהוא לא תעשה של מקדש. **כה. והשאגת** אריה הוסיף, שיש להוכיח עוד שיש בזה דין עשה דוחה לא תעשה ממה שמבואר בזבחים (שם) שמה שאסור לשבור בפסח עצם שיש בתוכו מח, ולא נדחה הלאו של שבירת עצם מחמת העשה של אכילת פסח, הוא משום שהלאו של שבירת עצם הוא לאו שבמקדש. והרי שלולא זה היה נדחה הלאו בגלל העשה של אכילת פסח. והוסיף עוד שאין לומר שאיסור גיד הנשה לא נדחה משום שיש כזית אחר שיכול לקיים מצותו בלי שהלאו ידחה, שהרי בזבחים (שם) משמע שגם אם יש הרבה בשר חוץ מהמח שבתוך העצם אעפ"כ העשה היה דוחה את הלאו של שבירת עצם. וכן בחטאת שבלעה משמע שגם אם יש בשר אחר שלא בלע אעפ"כ העשה של אכילת קדשים היה דוחה את הלאו של אכילת קדשים פסולים. ובהכרח שהעשה של אכילת קדשים ואכילת פסח הוא על כל הבשר. והמנחת חינוך (מצוה קלד אות ג) השיג על השאגת אריה, שיתכן שדברי הגמרא שם נאמרו כשנמנו הרבה אנשים על הפסח, ולא יגיע לאחד מהם כזית אם לא יוכלו לאכול המח, שנמצא שלא יקיים מצותו בכזית אחר אם לא יאכל את המח, וכן בחטאת שבלעה מדובר שיש כהנים הרבה שלא יגיע לכל אחד מהם כזית אם לא יוכלו לאכול את החטאת שבלעה, אבל בסוגייתנו מדובר שיש קצת מנויים ויכולים לקיים מצותם בשאר הפסח, ולכן הלאו של גיד הנשה לא נדחה. **כו. וכיון** שהעשה של פסח קדם למתן תורה הוא לא דוחה לאו. **כז. והוסיף** שאין לומר שעשה שלפני הדיבור לא דוחה גם לאו של קודם הדיבור, כמו שמבואר בזבחים (נו:) שלאו של מקדש לא נדחה גם מפני עשה של מקדש, משום שא"כ איך הוכיחו בזבחים שם ממה שהעשה של אכילת פסח לא דוחה את הלאו של שבירת עצם, שלאו של מקדש לא נדחה, הרי יתכן שהוא משום שהעשה של פסח שנאמר קודם הדיבור לא דוחה אפילו איסור שבירת עצם שגם הוא נאמר קודם הדיבור. ובהכרח שעשה של קודם הדיבור דוחה לא תעשה של קודם הדיבור. וגם אין לומר שכוונת הגמרא שמשנתינו כרבי יהודה רק לענין מה שסובר שגיד הנשה נוהג רק באחת ולא לענין מה שסובר שהלאו של גיד הנשה נאמר לבני יעקב, משום שהגמרא היתה צריכה לבאר זאת. **כח. מהשאגת** אריה נראה שבפסח אין מצות אכילת קדשים ולכן על סוגייתנו הקשה רק שהעשה של פסח ידחה. וכנראה ששיטתו כהצל"ח (חולין פט: ד"ה נחולין) שכתב שבקדשים קלים אין מצות אכילת קדשים, ובפסח שהוא קדשים קלים יש רק מצות אכילת פסח. ואמנם הצל"ח (שם) תירץ על הסוגיא בחולין שמדובר בקדשים קלים שאין בהם עשה שידחה את הלאו של גיד הנשה. **כט. והשאגת** אריה הוסיף, שכיון שיש בגידים נותן טעם יש מצות אכילת קדשים באכילת גיד הנשה. ומשום ששיטתו כהמנחת חינוך שהובא לעיל [בענין 'שיטת המנחת חינוך' וכו'] שמה שמבואר בסוגייתנו שנמנים על הגידים הוא משום שיש בגידים בנותן טעם. ולא כהשער המלך [שהובא לעיל בענין 'שיטת השער המלך' וכו'] שגם אם אין בגידים בנותן טעם מקיימים בהם מצות אכילת פסח. וראה בצל"ח (חולין פט: ד"ה נחולין) שכתב ג"כ שאם יש בגידים בנותן טעם מקיימים בהם מצות אכילת קדשים. **ל. ראה** שם שתירץ בזה עוד קושיות של השאגת אריה (שם). **לא. וכן** העשה של אכילת פסח היה דוחה לאו של שבירת עצם, כיון שאין איסור באכילת הפסח אלא בשבירה, ולכן העשה דוחה את האיסור לעשות פעולה אסורה בשעת האכילה.

מדוע בשאסור מספק יש לו דיני נותר

שם. הקובץ הערות (סי' מג סק"ג) הוכיח מכאן שאע"פ שדבר האסור באכילה אין בו דין נותר ולא חייבים לשורפו כשנותר, אבל אם יש ספק אם אסור באכילה יש בו דין נותר[לג]. שהרי מבואר כאן שאם יש ספק האם הגיד הנשה הימיני אסור, או שהשמאלי אסור, יש חיוב לשורפם כשנותרו. ואע"פ שאסור לאוכלם מספק, אך לענין חיוב שריפה צריך להחמיר ולשורפם שמא כל אחד מהם מותר באכילה[לד]. וכן מוכח מהמבואר להלן שאם הגיד הנשה האסור התערב עם שאר הגידים חייבים לשורפם. ומוכח שאע"פ שאסור לאוכלם מספק, אך לענין חיוב שריפה צריך להחמיר ולשורפם שמא כל אחד מהם מותר באכילה[לה]. **ובביאור** הדברים כתב הקובץ הערות (שם), שרק אם הבשר אסור בעצמותו באכילה הרי הוא כעצמות שאינם ראויים לאכילה שאין בהם דין נותר, אבל אם הבשר מותר בעצמותו באכילה, אלא שמספק אסור לאוכלו, הרי זה איסור גברא שלא לאוכלו [אם גלוי כלפי שמים שהוא מותר], משום שהגברא מוזהר לחשוש לאיסורים, ולכן הבשר נחשב בשר הראוי לאכילה, ויש בו דין נותר [אם גלוי כלפי שמים שהוא מותר][לה].

האם הוכרו הוא בדווקא

כגון שהוכרו ולבסוף נתערבו. רש"י (ד"ה שהוכרו) כתב שהוכרו לאו דווקא, שהרי ודאי מתחילתו הוכרו, שאין לך אדם שאינו מכיר בין ימין לשמאל. ורש"י במסכת חולין (ג: ד"ה שהוכרו) כתב שהוכרו לאו דווקא [כיון שגם אם לא הוכרו הדין שוה]. אבל הצל"ח (חולין ג: ד"ה הכפ) כתב שהוכרו הוא בדווקא. משום שאם לא הוכרו נמצא שמספק היו אסורים מהתורה באכילה. ואפילו לשיטת הרמב"ם (מאכ"א פ"י הכ"ז) שרק מדרבנן מחמירים בספק איסור תורה, אך כאן הרי הוחזק איסור [שהרי היה כאן גיד אחד אסור], ובזה מודה הרמב"ם שאסור מהתורה. וממילא לא חייבים לשורפו כדין דבר שאסור באכילה שלא חייבים לשורפו כשנותרו[לו]. ולכן פירשה הגמרא שהוכרו, שנמצא שאחרי הצליה היה מותר לאוכלו, ולכן אפילו שנתערבו אח"כ חייבים שריפה כשנותר, כיון שהיה להם לפני כן היתר אכילה[לז].

והמלא הרועים (חולין ג: ד"ה והנ"ע) כתב, שלולא דברי רש"י (בתוספת חולין) היה נראה שמדובר דווקא כשהוכרו בתחילה. משום שהתוספות **ישנים** (בילה ג: ד"ה מצנן) כתבו שמוקצה חמור כשל תורה. ולפי זה נראה שאם לא הוכרו מבעוד יום לא ישרפו, משום שאם לא הוכרו היו מוקצה בבין השמשות, שהרי לא יכלו לאוכלם מספק, ונמצא שאיסור אכילתם הוא גם משום איסור מוקצה שהוא חמור כשל תורה, ולכן לא צריך לשורפם, וכמבואר בסוגייתנו שאם הדבר אסור באכילה מן התורה לא צריך לשורפו[לח]. ולכן פירשה הגמרא שבתחילה הוכרו, שנמצא שבבין השמשות לא היו מוקצה, וכשנתערבו אחרי בין השמשות אין עליהם תורת מוקצה, אלא שאסורים מחמת ספק איסור גיד הנשה ולכן ישרפו[לט]. ומה שרש"י לא פירש כן, הוא משום שסובר כשיטת הרמב"ם (מאכ"א פ"י הכ"ז) שבספק איסור של תורה לא צריך להחמיר מהתורה, ורק מדרבנן צריך להחמיר. ורש"י לשיטתו שסובר (בילה ג: ד"ה ונוטל) שאם דבר אסור רק מדרבנן אין עליו איסור מוקצה. ולכן כתב שגם אם לא הוכרו ישרפו, משום שבבין השמשות היו אסורים באכילה מספק רק מדרבנן ולכן אין עליהם תורת מוקצה[מ].

אלא שהוסיף שעדיין קשה על רש"י שהרי כשהתחזק כאן איסור, כגון כשהיו ב' חתיכות אחת של חלב ואחת של שומן, מודה הרמב"ם שאסור מהתורה לאכול את אחת מהחתיכות, כיון שהוחזק בתערובת איסור. וא"כ גם כאן שיש שני גידים והתערבו, אסור לאוכלם מהתורה מספק גם לפי שיטת הרמב"ם. ושוב קשה מדוע לא פירש רש"י שאם לא הוכרו אסורים משום מוקצה כיון שהיו אסורים מספק מהתורה, ולכן לא ישרפו. והיה אפשר לתרץ שכאן מדובר שהושלך אחד מהם ונשאר אחד לפנינו, ולכן לא היו אסורים באכילה מהתורה, ואין להם תורת מוקצה גם אם לא הוכרו. אך עדיין קשה מדוע לא פירש רש"י שהגמרא העדיפה לתרץ שמדובר גם כשלא השליך אחד מהם, ולכן פירשה הגמרא שהוכרו, משום שאם לא השליך אחד מהם ולא הוכרו, היו אסורים באכילה מהתורה, ויש להם תורת מוקצה[מא].

מדוע לא תירצו שהגיד הנשה התערב עם שאר הגידים

שם. החתם סופר (חולין ג: ד"ה שהוכרו) הביא שחכם אחד הקשה שא"כ מדוע היו צריכים לפרש את המשנה כרבי יהודה שרק גיד הנשה אחד אסור והוא התערב עם חבירו, הרי אפשר לתרץ שגיד הנשה התערב בשאר גידים. ותירץ, שאת הפסח צריך לצלות כולו כאחד, ורק את הגיד הנשה האסור מוציאים כדי שלא יתן טעם בפסח[מב]. וא"כ לא שכיח שיתערב גיד הנשה עם גידים אחרים, משום שאת הגיד הנשה מוציאים מהקרבן, ואילו את שאר הגידים לא מוציאים מהקרבן, ונמצא שהגיד הנשה לא צלוי עם שאר הגידים, ולא שכיח שיתערבו. ורק אם יש גיד הנשה אחד שאסור וחבירו מותר ולא ידעו מי האסור ומי המותר כשיטת רבי יהודה, יתכן שהוציאו בתחילה את השמאלי, ואח"כ התברר הטעות והוציאו גם את הימיני, ואז הם התערבו[מג].

האם לפי רב אשי משנתינו כרבי יהודה

רב אשי אמר לא נצרכה אלא לשמנו דגיד הנשה. תוספות בחולין (צג. ד"ה רב אשי) כתבו שרב אשי חולק על רב חסדא שאמר שמשנתינו כרבי יהודה, שהרי רבי יהודה סובר ששמנו של גיד מותר כמבואר בחולין (צג:), אלא צריך לומר שרב אשי מעמיד את המשנה כרבי מאיר שסובר (שם) ששמנו של גיד אסור. ומה שרב אשי לא אמר שמשנתינו כרבי מאיר, הוא משום שבברייתא שהובאה כאן לא התפרש שזו שיטת רבי מאיר. **והריטב"א** (שם ד"ה רב) כתב, שלפי **רש"י** (שם צג: ד"ה גוממו) שרבי יהודה מודה ששמנו של גיד הנראה לעינים אסור, אפשר לפרש שגם לפי רב אשי משנתינו כרבי יהודה וכמו שאמר רב חסדא, ומדובר בשומן הנראה. אבל לפי **תוספות** (שם ד"ה גוממו) שסובר שלפי רבי יהודה כל שבספק איסור של תורה לא צריך להחמיר מהתורה, ורק מדרבנן צריך להחמיר. ורש"י לשיטתו שסובר (בילה ג: ד"ה ונוטל) שאם דבר אסור רק מדרבנן אין עליו איסור מוקצה. ולכן כתב שגם אם לא הוכרו ישרפו, משום שבבין השמשות היו אסורים באכילה מספק רק מדרבנן ולכן אין עליהם תורת מוקצה[מא].

אלא שהוסיף שעדיין קשה על רש"י שהרי כשהתחזק כאן איסור, כגון כשהיו ב' חתיכות אחת של חלב ואחת של שומן, מודה הרמב"ם שאסור מהתורה לאכול את אחת מהחתיכות, כיון שהוחזק בתערובת איסור. וא"כ גם כאן שיש שני גידים והתערבו, אסור לאוכלם מהתורה מספק גם לפי שיטת הרמב"ם. ושוב קשה מדוע לא פירש רש"י שאם לא הוכרו אסורים משום מוקצה כיון שהיו אסורים מספק מהתורה, ולכן לא ישרפו. והיה אפשר לתרץ שכאן מדובר שהושלך אחד מהם ונשאר אחד לפנינו, ולכן לא היו אסורים באכילה מהתורה, ואין להם תורת מוקצה גם אם לא הוכרו. אך עדיין קשה מדוע לא פירש רש"י שהגמרא העדיפה לתרץ שמדובר גם כשלא השליך אחד מהם, ולכן פירשה הגמרא שהוכרו, משום שאם לא השליך אחד מהם ולא הוכרו, היו אסורים באכילה מהתורה, ויש להם תורת מוקצה[מא].

מדוע לא תירצו שהגיד הנשה התערב עם שאר הגידים

שם. החתם סופר (חולין ג: ד"ה שהוכרו) הביא שחכם אחד הקשה שא"כ מדוע היו צריכים לפרש את המשנה כרבי יהודה שרק גיד הנשה אחד אסור והוא התערב עם חבירו, הרי אפשר לתרץ שגיד הנשה התערב בשאר גידים. ותירץ, שאת הפסח צריך לצלות כולו כאחד, ורק את הגיד הנשה האסור מוציאים כדי שלא יתן טעם בפסח[מב]. וא"כ לא שכיח שיתערב גיד הנשה עם גידים אחרים, משום שאת הגיד הנשה מוציאים מהקרבן, ואילו את שאר הגידים לא מוציאים מהקרבן, ונמצא שהגיד הנשה לא צלוי עם שאר הגידים, ולא שכיח שיתערבו. ורק אם יש גיד הנשה אחד שאסור וחבירו מותר ולא ידעו מי האסור ומי המותר כשיטת רבי יהודה, יתכן שהוציאו בתחילה את השמאלי, ואח"כ התברר הטעות והוציאו גם את הימיני, ואז הם התערבו[מג].

האם לפי רב אשי משנתינו כרבי יהודה

רב אשי אמר לא נצרכה אלא לשמנו דגיד הנשה. תוספות בחולין (צג. ד"ה רב אשי) כתבו שרב אשי חולק על רב חסדא שאמר שמשנתינו כרבי יהודה, שהרי רבי יהודה סובר ששמנו של גיד מותר כמבואר בחולין (צג:), אלא צריך לומר שרב אשי מעמיד את המשנה כרבי מאיר שסובר (שם) ששמנו של גיד אסור. ומה שרב אשי לא אמר שמשנתינו כרבי מאיר, הוא משום שבברייתא שהובאה כאן לא התפרש שזו שיטת רבי מאיר. **והריטב"א** (שם ד"ה רב) כתב, שלפי **רש"י** (שם צג: ד"ה גוממו) שרבי יהודה מודה ששמנו של גיד הנראה לעינים אסור, אפשר לפרש שגם לפי רב אשי משנתינו כרבי יהודה וכמו שאמר רב חסדא, ומדובר בשומן הנראה. אבל לפי **תוספות** (שם ד"ה גוממו) שסובר שלפי רבי יהודה כל

לג. וכן הוכיח האחיעזר (סו"ת, מ"ב סי' כו סק"ב). אמנם המנחת חינוך (מצוה קמב אות ג) כתב שבכל ספק לא טען שריפה, והאחיעזר (שם) השיג עליו מסוגייתנו. **לד. הקובץ** הערות הוסיף שלכל דבר הולכים לחומרא, ולכן לענין אכילה מחמירים שלא לאוכלו שמא אסור באכילה, ולענין חיוב שריפה מחמירים לשורפו שמא מותר באכילה. **לה. ולפי** מה שביאר האחיעזר (סו"ת, מ"ב סי' כו סק"ו) בשיטת הצל"ח הסובר שבקדשים פסולים יש לא תותירו שרק דבר שמצד עצמו אסור באכילה או שלא ראוי לאכילה אין לא תותירו ולא כשנעשה בו מעשה שמחמתו לא ראוי לאכילה, פשוט מדוע בספק יש לא תותירו ויש חיוב שריפה, משום שגם בזה רק מחמת מקרה שנהיה בו שנסתפקו בו, נהיה לא ראוי לאכילה. ולפי זה קשה על הצל"ח (חולין ג: ד"ה הכ"ע) שסובר שגם בספק אין בו דיני נותר אם אסור מספק מהתורה [ובענין הבא יובאו דבריו], איך יתכן שגרע מקדשים פסולים. **לה. והוסיף** שכן מצאנו במסכת חולין (פו.) שאין מצות כיסוי הדם כשהבשר לא ראוי לאכילה, ואעפ"כ מבואר שם שאם יש ספק אם מותר באכילה חייב בכיסוי אע"פ שאסור לאוכלו מספק. משום שרק אם הבשר בעצמותו אסור באכילה אין בו חיוב כיסוי, אבל אם הבשר מותר באכילה אלא שהאדם מנוע מלאוכלו יש בו חיוב כיסוי, ולכן חייב בכיסוי שמא הוא בשר שמותר באכילה אע"פ שמספק האדם מנוע מלאוכלו. וראה שם שהקשה לפי מה שביאר [והובא בענין הקודם] שבשר האסור באכילה פסול למצות אכילת קדשים משום שנתמעט ממשקה ישראל, א"כ גם כשיש ספק אם אסור באכילה יפסל למצות אכילת קדשים מדין משקה ישראל, שהרי בירושלמי (סוכה פ"ד ה"ז) מבואר שמים המגולים פסולים לניסוך המים שמא התערב בהם ארס. והרי שם המים לא נאסרו אלא שהגברא מנוע משתייתם בגלל שיבלע עמם את הארס, ואעפ"כ נתמעט ממשקה ישראל, וא"כ גם כשיש ספק אם נאסר באכילה נתמעט ממשקה ישראל אע"פ שרק הגברא מנוע מלאוכלו, ועי"ז נפסל למצות אכילת קדשים. וא"כ מדוע יש בו דיני נותר, הרי גם לפי הצד שמותר באכילה נתמעט ממשקה ישראל שאין בו מצות אכילת קדשים, וממילא אין בו דיני נותר בתורת ודאי. וסיים שצריך לומר שהבבלי חולק על הירושלמי. **לו. ולא** כהקובץ הערות שהובא בענין הקודם שאם אסור מספק אין דינו כדבר שאסור באכילה, אלא כשיטת המנחת חינוך שהובא שם. **לז. לכאורה** קשה מדוע אמרו לעיל שלפי רבי יהודה שיש ספק איזה גיד אסור חייבים לשורפם, הרי שם בתחילה היה ספק. ואמנם שם לא התחזק איסור לפנינו, אבל לפי החולקים על הרמב"ם שסוברים שבספק איסור אסור תמיד מן התורה, גם שם צריך להחמיר מן התורה שלא לאוכלו, ואעפ"כ חייבים שריפה, וא"כ מוכח שאם רק מספק יש לו דיני נותר וכמו שביאר הקובץ הערות שהובא בענין הקודם. **לח. וראה** שם שהוסיף שיתכן שסוגייתנו סוברת כרבה שסובר (פסחים מו:) שאיסור מוקצה הוא איסור תורה. **לט. ובספר** הערות למסכת חולין (ג:) הקשה שגם אם הוכרו בבין השמשות נעשו מוקצה כשהתערבו אחר כך, וא"כ לדברי המלא הרועים שאם יש לו תורת מוקצה לא ישרף גם אם הוכרו לא ישרף. ויש להוסיף, שלפי שיטת הצל"ח והאחיעזר שהובאו בענין הקודם שבקדשים פסולים יש דיני נותר משום שלא אסורים בעצמותם, נראה שגם אם אסור משום מוקצה יש בו דין נותר וישרף, משום שמצד עצמו לא אסור באכילה. **מ. והוסיף** שאפילו לפי תוספות (בילה שם ד"ה ונפתח) שסוברים שגם אם היה אסור מדרבנן נעשה מוקצה, אבל מוקצה זה אין לו חומר כשל תורה, שהרי כל מה שהוא מוקצה הוא רק מחמת איסור דרבנן. ולכן כשאסור מספק שאיסורו דרבנן אין למוקצה שלו חומר כשל תורה, ולכן ישרף, כדין שמנו של גיד שנשרף, כיון שאיסורו דרבנן. **מא. ראה** בחתם סופר (חולין ג: ד"ה שתירץ) שתירץ באופן אחר שאם לא הוכרו יערבו את שניהם ויבוא עשה של פסח וידחה לא תעשה, ורק משום שהוכרו ואח"כ נתערבו בפשיעה לא נדחה הלא תעשה, כמו שכתבו תוספות בעירובין (ק. ד"ה ממקן). וקשה על החתם סופר מדוע מבואר לעיל שאם יש ספק איזה גיד אסור לא נאכל הרי שם לא הוכרו מתחילה. ובהכרח כמו שכתב החתם סופר שם בתחילת דבריו שאם יערב אי אפשר שאחד לא יהיה יותר הרבה מחבירו והוא מבטלו, וא"כ גם כאן גם כשלא הוכרו אי אפשר לערב. **מב. והוסיף** שאע"פ שהרמב"ם (קרבן פסח פ"י ה"ח) כתב שלא מוציאים גיד הנשה מהפסח קודם צלייתו, זהו משום שפסק להלכה (מלכות ממורות פט"ו ה"ד) שאין בגידים בנותן טעם, ונמצא שהגיד הנשה לא יתן טעם [וכן כתבו המהר"י קורקוס והכסף משנה שם]. אבל סוגייתנו הרי סוברת שיש בגידים בנותן טעם, שאם לא כן לא היה בהם חיוב שריפה כשנותרו [כשיטת חיים (חולין פ' פמ) הקשה, שהרי סוגייתנו סוברת שיש בגידים בנותן טעם [לשיטת המנחת חינוך הנ"ל], וא"כ איך יתכן שיצלו אותו עם הפסח. וביותר קשה שהרי סוגייתנו דנה בשיטת רבי יהודה, והרי שיטתו לעיל (כב.) שיש בגידים בנותן טעם [ואמנם החתם סופר הנ"ל והשואל ומשיב (סו"ת, מהדו"ק ח"ג סי' קעב) כתבו, שסוגייתנו שסוברת שיש בגידים נותן טעם סוברת שלא יצלו את הפסח עם הגיד הנשה ולא כהשפת אמת]. ובדעת השפת אמת תירץ המשנת חיים לפי מה שכתבו הקובץ הערות והבאר יצחק [שהובאו בענין 'מדוע לא יבוא עשה' וכו'] שמה שהעשה של פסח לא דוחה לא תעשה של גיד הנשה הוא משום שדבר שאסור באכילה פסול לאכילת קדשים. ואינו דומה למה שמבואר בזבחים (נ:) שאם חטאת כשרה בלעה מפסולה היו אוכלים מהכשרה מדין עשה דוחה לא תעשה [לולא שאין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש], כיון ששם רק הבליעה אסורה, אך שאר הבשר נשאר מותר, ויש בו מצות אכילת קדשים, אלא שאי אפשר לאוכלו בלי הבליעה, ולכן יש בו עשה של אכילת קדשים ודוחה לא תעשה. ולפי זה נראה שגם אם יש בגידים נותן טעם יכלו לצלות את הפסח עם הגיד הנשה, כיון שגם אם הפסח בולע טעם של גיד הנשה, הרי רק הבליעה אסורה אך שאר הקרבן מותר ויש בו עשה, וממילא יבוא עשה וידחה לא תעשה. ולכן גם סוגייתנו שסוברת שיש בגידים בנותן טעם סוברת שצלו את הפסח עם הגיד הנשה.

אוצר החכמה

השומן של הגיד מותר, צריך לומר שלפי רב אשי משנתינו כרבי מאיר ולא כרב חסדא.

מדוע בשמנו של גיד לא עובר על איסור תורה של לא תותירו

שמנו מותר וישראל קדושים הם ונוהגין בו איסור. המהרש"א (חולין נח. ד"ה נח) כתב, שאע"פ שמן התורה מותר לאוכלו ומוזהר שלא להותירו, אבל רבנן עקרו את הלאו בשב ואל תעשה. **והמנחת חינוך** (מלוה ה אות ג) כתב, שלכאורה אפשר לומר שרבנן לא היו צריכים לעקור את הלאו, משום שאיסור לא תותירו הוא רק אם יכול בפועל לאוכלו, אך אם לא יכול בפועל לאוכלו לא עובר בלא תותירו כמו שלא עובר בלא תותירו על עצמות. וכיון שרבנן אסרו לאכול ולא יכול בפועל לאוכלו, אין כאן איסור לא תותירו גם מן התורה. אך דחה סברתו, משום שא"כ מדוע נשרף כשנותר, **הרי רש"י** (לעיל ע"ח ד"ה נמלינהו) ביאר שעצמות לא נשרפים משום שאין בהם לא תותירו, ואם דבר שאסור מדרבנן דינו כעצמות מדוע נשרף. ובהכרח שיש בו איסור תורה של לא תותירו אע"פ שמדרבנן אסור לאוכלו, אלא שרבנן עקרו בשב ואל תעשה את הלאו של לא תותירו [כמו שכתב המהרש"א], ולכן חייבים לשורפו כשנותר, כיון שחכמים לא עקרו את מצות שריפה[מד]. **והקובץ הערות** (סי' מג סק"ג) הוסיף לבאר, שאם אסור באכילה רק מדרבנן אינו דומה לעצמות, אע"פ שבפועל אינו יכול לאוכלו, משום שכלפי דין תורה הדבר ראוי לאכילה בעצמותו אלא שהאדם מנוע מלאוכלו, ולכן יש בו דיני נותר. וכמו שמבואר בסוגייתנו שדבר שיש ספק האם אסור באכילה יש בו דיני נותר ונשרף, משום שאע"פ שאסור לאוכלו, אך הדבר בעצמותו ראוי לאכילה [אם כלפי שמים גלוי שהוא מותר], אלא שהאדם חייב לחשוש לספק ולהמנע מלאכול, ולכן יש בו דיני נותר. וכן הוא ג"כ באיסור דרבנן שכלפי תורה יש רק מניעה על האדם מלאכול את הדברים[מה], ולכן נשרף כשנותר[מו].

מדוע במסכת חולין לא פירשו שגיד הכוונה לשמנו של גיד

שם. תוספות (ד"ה נח) הקשו שבמסכת חולין (פט:) מקשה הגמרא שבמשנה שם מבואר שאין בגידים בנותן טעם, ואילו במשנה (להלן סה) שנינו שאם ירך התבשל עם גיד הנשה ויש בגיד שיעור של נתינת טעם כל הירך נאסר, ואם אין בגידים טעם מדוע הירך נאסר. והרי לפי המבואר בסוגייתנו שאפשר לפרש את 'הגידים' האמור במשנה שהכוונה לשמנו של גיד, מדוע לא פירשו גם את המשנה שם שהכוונה לשמנו של גיד שהוא נותן טעם. **ותוספות בחולין** (שם ד"ה הביאו), **ששיטת הר"ר מאיר ששמנו של גיד לא יותר חמור מהגיד, שטעמו יהיה אסור**[מז]. **והמרומי שדה** (ד"ה ומה) תירץ, שבסיפא של המשנה שם מבואר שמשערים את הגיד כבשר בלפת, דהיינו שמשערים אילו גיד זה היה בשר והיה מתבשל בלפת, שהוא דבר שמקבל הרבה טעם מבשר, האם היה נותן טעם. ואם מדובר בשמנו של גיד היו צריכים לשער בשומן שנתבשל בלפת, כיון ששומן נותן יותר טעם מבשר. ובהכרח שמדובר בגיד ולא בשמנו.

האם עקרו לאו של לא תותירו מחמת מנהג

וישראל קדושים הם ונוהגין בו איסור. השפת אמת (ד"ה נח) כתב, שמוכח מסוגייתנו שאע"פ שאיסור אכילת שמנו של גיד הוא רק מנהג, העמידו חכמים דבריהם בשמנו של גיד של פסח לאוסרו באכילה ועקרו את מצות אכילת פסח מחמת המנהג. אבל **המרומי שדה** (ד"ה נח) כתב, שמכאן למדנו שאע"פ שבברייתא מבואר שאיסור אכילת שמנו של גיד הוא מנהג, אך בגלל המנהג אסרוהו חכמים באיסור גמור, שאם לא כן לא היו עוקרים מצוה של תורה בגלל מנהג, וכמו שמבואר **ברמב"ם** (מילה פ"ח הט"ו) שביו"ט שני של גלויות שהוא רק מנהג מלים מילה שלא בזמנה[מח]. **וההעמק שאלה** (שמיטה כד אות ו) הביא שהראשונים נחלקו בזה. דעת **הרמב"ם** (מאכלות אסורות פ"ח ה"ג) שמכים מכת מרדות את מי שאכל שמנו של גיד. ומוכח שסובר שהוא איסור דרבנן. אמנם דעת **הרשב"א** (חולין נג: ד"ה פסק) **והר"ן** (על הרי"ף ד"ה ומודה) שהוא רק מנהג. וההעמק שאלה כתב שמסוגייתנו מוכח כהרמב"ם, שאם לא כן לא היו עוקרים מצות עשה של אכילת פסח בגלל מנהג.

שיטת הרמב"ם שצולים את הפסח עם הגיד הנשה ושמנו

שם. הרמב"ם (קרבן פסח פ"י הי"ח) כתב, שכיון שצריך לצלות את הפסח כשהוא שלם, לכן צולים אותו עם הגיד הנשה, ואח"כ חותכים את הגיד הנשה ואוכלים את שאר הפסח. **והראב"ד** השיג, שהגיד ושמנו הרי נותנים טעם בבשר, וא"כ איך יכולים לאכול את הפסח שנצלה עם הגיד הנשה ושמנו. **והכסף משנה** (שם) תירץ שגיד הנשה לא נותן טעם, ואע"פ ששמנו נותן טעם[מט], אך איסורו הוא רק משום מנהג, וכיון שנהגו לצלות את הפסח עם שמנו של גיד כדי שיהיה שלם לכן מותר לאוכלו. **והברוך טעם** (ס"ק דין ז) הקשה, שהרי שיטת **הרמב"ם** (מאכלות אסורות פ"ח ה"ג) ששמנו של גיד הוא איסור דרבנן גמור שאסרוהו בגלל שנהגו שלא לאוכלו.

והשואל ומשיב (שו"ת, מהדו"ק מ"ג סי' קעב) הקשה על הרמב"ם מדוע מבואר בסוגייתנו שהגיד הנשה לא טעון שריפה, הרי הוא נצלה עם הפסח וקיבל את הטעם של הפסח, ונמצא שבלוע בו טעם נותר. ואין לומר שכיון שאין בגידים טעם לכן גם הטעם שבלוע בו לא ראוי לאכילה ואין בו דין נותר, שהרי הסוגיא לעיל נאמרה לפי שיטת רבי יהודה, ושיטתו (לעיל נב.) שיש בגידים בנותן טעם. ותירץ, שאדרבה כיון שסוגייתנו נאמרה לפי השיטה שיש בגידים נותן טעם, בהכרח שהיא סוברת שגם לא צלו את הפסח עם הגיד, שהרי הכסף משנה ביאר בדעת הרמב"ם שמה שסובר שצולים את הפסח עם הגיד הנשה הוא משום שאין בגיד טעם ולא יתן טעם בפסח, וא"כ לפי השיטה שיש בגידים נותן טעם לא צלו את הפסח עם הגיד. ולכן הגיד לא נשרף משום שאין בו טעם של בשר נותר[נא].

האם מוכח מכאן כשיטת הרמב"ם שצלו את הפסח עם הגיד הנשה

רבינא אמר בחיצון. בשו"ת עונג יו"ט (סוף הספר, מילואים מלמיו סק"ג) כתב שיש להוכיח מהסוגיא כשיטת **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"י הי"ח) שצלו את הפסח עם גיד ושמנו ולא **כהראב"ד** שם, משום שלפי הראב"ד קשה איך פירשו במשנה שמדובר בשמנו של גיד או בגיד החיצון, הרי אם אסור לאוכלם צריך לשורפם כבר מבעוד יום לפני שנותר, כדין מי שפסולו בגופו שנשרף מיד. ואע"פ שהם אסורים רק מדרבנן אך דינם כפסולו מגופו, וכמו שמבואר לעיל (לד.) שאם היסח הדעת פוסל מצד עצמונב הוא נשרף מיד אע"פ שפסולו מדרבנן. וא"כ מדוע מבואר במשנה שישרף בט"ז, ובהכרח כשיטת הרמב"ם שנצלה עם הפסח, ושכיח שהצליה מסתיימת סמוך לחשכה, ולא הספיקו לשורפו מבעוד יום, ולכן נשרף בט"ז.

אמנם התפארת יעקב (חולין נח. ד"ה רב) כתב, שלכאורה קשה גם לשיטת הרמב"ם שהרי סוגייתנו סוברת שיש בגידים נותן טעם, שאם לא כן מדוע הגיד נשרף כשנעשה נותר הרי הוא כעצמות שלא נשרפים כשנעשים נותרנג. והרי גם לפי שיטת הרמב"ם אם יש בגידים נותן טעם, אי אפשר לצלות את הפסח עם הגיד הנשה כדי שלא יתן טעם בפסח כמו שמוכח **בכסף משנה** (שם). ונמצא שגם לפי הרמב"ם סוגייתנו סוברת שהוציאו מהפסח את הגיד עם שמנו וגם את הגיד החיצוניד, וא"כ גם לשיטתו קשה מדוע לא נשרפים מבעוד יום. ולכן

מד. **והמנחת** חינוך הוסיף, שגם על הלאו של לא תותירו עובר אלא שאנוס בתקנת חז"ל. והוסיף עוד, שנראה שגם חייבים כרת על אכילת הנותר שלו, ודייק כן מהרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ח הכ"ג) שכתב שהאוכל עצמות וגידים של נותר פטור מכרת, ולא כתב שאם אכל שמנו של גיד פטור מכרת. ולפי זה כתב המנחת חינוך שיש להוכיח שדבר שלא ראוי מדרבנן נחשב שראוי כלפי דין תורה [ובמשנה למלך (נערה בתולה פי"ח ה"ה הנה נח) דן בזה], משום שאם לא כן נמצא שאם אסור באכילה מדרבנן נחשב שלא ראוי לאכילה מן התורה, ומדוע נשרף מן התורה. **מה. ולפי** זה לכאורה אין להוכיח מכאן לכל התורה שדבר שאינו ראוי מדרבנן נחשב שראוי מן התורה [ראה בהערה לעיל שהמנחת חינוך הוכיח כן]. משום שיתכן שרק כאן שתלוי אם הדבר בעצמותו ראוי לאכילה, בזה אם אסור רק מדרבנן, לא נחשב שלא ראוי לאכילה, משום שכלפי דין תורה ראוי בעצמותו. **מו. אמנם** ראה לעיל [בענין 'האם בקדשים פסולים יש בל תותירו'] שהובא מה שכתב האחיעזר (שו"ת, ח"ג סי' מג סק"ו) שאע"פ שהצל"ח כתב שגם בקדשים פסולים יש לא תותירו וצריך לשורפו בזמנו, אבל אם יש ספק אם פסול אין לא תותירו כמבואר ברמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ג). ובהכרח הוא משום שכיון שאי אפשר בפועל לשרוף קדשים שהם ספק פסולים, משום שרבנן אסרו לשרוף קדשים שלא פסולים בגופם, לא נחשב שהוא המותיר. ואעפ"כ דבר שיש ספק אם אסור באכילה חייב שריפה כמבואר בסוגייתנו, ובהכרח הוא משום שיש על הדבר בעצמותו איסור להותירו, אלא שלא יתכן שיהיה אדם שיהיה נחשב המותיר. וא"כ גם באיסור דרבנן אפשר לומר כן שלא עובר בלא תותיר משום שרבנן אסרו לאוכלו, וממילא לא נחשב שהוא הותיר, אך יש על הדבר בעצמותו דין שאסור להותירו, ולכן נשרף כשנותר. **מז. ופיימו** שרבינו תם תירץ שסתם גיד השנוי במשנה הכוונה לגיד ולא לשמנו, אך תוספות הקשו עליו מסוגייתנו שמפורש לא כן. וממה שתוספות כאן לא תירצו ששמנו של גיד לא יותר חמור מגיד מוכח שסוברים שטעמו של שמנו של גיד אסור. וכן דעת הרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו הי"ז). **מח. ולכאורה** קשה שהרי ביו"ט שני רבנן עשאוהו יו"ט גמור מדרבנן, ואעפ"כ לא העמידו דבריהם במקום מילה, בגלל שהתקנה היתה מחמת המנהג. וא"כ מדוע בשמנו של גיד שאיסורו הוא בגלל המנהג, העמידו דבריהם במקום איסור תורה. ואמנם הטור (יו"ד סוף סי' רסו) הביא שהרא"ש חולק על הרמב"ם ואוסר למול מילה שלא בזמנה ביו"ט שני של גלויות. **מט. כן** שיטת תוספות (ד"ה נח) והרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו הי"ז). אבל תוספות בחולין (פט: ד"ה שם) הביאו שהר"ר מאיר מתיר טעמו של שמנו של גיד משום שלא חמור יותר מהגיד עצמו שלא נותן טעם. **נ. ראה** בראש יוסף (חולין נח. ד"ה רב) שביאר שלא נהגו לאכול שמנו של גיד, ונהגו לצלות את הפסח עם שמנו ולאכול את הטעם הבלוע בבשר, ולכן רק שמנו של גיד לא אוכלים כמבואר בסוגייתנו, אבל את הטעם הבלוע מותר לאכול. **נא. וכן** כתב החתם סופר (חולין ה: ד"ה שהוכרו) שסוגייתנו שסוברת שיש בגידים נותן טעם סוברת שלא צלו את הפסח עם הגיד. אמנם השפת אמת (ד"ה רבינא) כתב שממה שאמרו לעיל שהוכרו ולבסוף נתערבו, מוכח כהרמב"ם שצלו עם הגיד, שאם לא כן לא היה מתערב עם שאר הבשר. ובהערה לעיל [בענין 'מדוע לא תירצו' וכו'] הובא שהמשנת חיים ביאר לפי דעת השפת אמת שגם אם יש בגידים נותן טעם צלו את הפסח עם הגיד [ולא כהכסף משנה]. אמנם לפי השפת אמת קשה קושיית השואל ומשיב מדוע לא שורפים את הגיד הרי בלוע בו טעם של נותר.

נב. ולא משום שחוששים שנטמא. **נג. וכשיטת** המנחת חינוך [שהובא לעיל בענין 'שיטת המנחת חינוך' וכו'] שסוגייתנו סוברת שיש בגידים בנותן טעם ולכן הגידים נשרפים. **נד. וכן** כתב החתם סופר (חולין ה: ד"ה שהוכרו) שגם לפי הרמב"ם סוגייתנו סוברת שהוציאו את הגיד. אמנם השפת אמת (ד"ה רבינא) לא כתב כן. וראה בהערה לעיל [בענין 'מדוע לא תירצו' וכו'] שנתבארה שיטת השפת אמת.

תירץ שכיון שמן התורה מותר לאכול שמנו של הגיד ואת הגיד החיצון, אי אפשר לשורפו עד שתעובר צורתו אע"פ שבפועל לא עומד לאכילה[נה].

והדבר שמואל (ד"ה והנה) תירץ, שגם אם איסורם היה מן התורה לא היו נשרפים מיד. משום שאיסור אכילת שמנו של גיד וגיד החיצון הוא לא איסור מדיני קדשים, ולכן לא נחשבים קדשים פסולים שישרפו מיד. וכמו שמבואר **בירושלמי** (פ"ג ה"ח) שלחמי תודה בפסח לא טעונים שריפה [אם כל חמץ לא טעון שריפה והשבתתו בכל דבר], משום שחמץ הוא איסור שנוהג בחולין והוא לא פסול מחמת קדושה. ואינו דומה להיסח הדעת שדינו שישרף מיד, משום שהיסח הדעת הוא פסול מדיני קדשים[נו].

מדוע לא כתבה המשנה את דינם של חוטי חלב שאסורים מדרבנן

שם. התפארת יעקב (חולין נח. ד"ה רב חסדא) הקשה, מדוע המשנה לא כתבה שגם חוטי החלב שאסורים מדרבנן [כמבואר בחולין (נח:)] טעונים שריפה כיון שאסורים רק מדרבנן[נז]. ותירץ, **שתוספות** בחולין (נח. ד"ה רב) כתבו שרב אשי ורבינא שפירשו את המשנה בשמנו של גיד או בגיד החיצון חולקים על רב חסדא, שפירש את המשנה בגיד הנשה עצמו, וכרבי יהודה שאוסר רק גיד הנשה אחד. אמנם לולי דבריהם נראה[נח] שרב אשי ורבינא פירשו את דברי רב חסדא. משום שרב אשי פירש שאין כוונת רב חסדא לפרש במשנה שהוכרו ולבסוף נתערבו, אלא כוונתו היתה שגם לפי רבי יהודה שהגיד השמאלי מותר מן התורה אך מדרבנן הוא אסור כדי שלא יטעו לאכול גם את הימיני. ואף שלא שכיח שיאכלו גיד, אך כמו שאסרו שומן של גיד שמא יאכל את הגיד אף שלא שכיח שיאכל גיד, משום שחששו שעם השומן יאכל את הגיד, כך אסרו גם את הגיד השמאלי שמא יאכל עמו גם את הימיני. ומשנתינו מתפרשת בגיד הנשה השמאלי שאסור מדרבנן. והמשנה חידשה שגם לפי רבי יהודה אסור מדרבנן. ולכן לא קשה מדוע לא נקטה המשנה חוטי חלב, משום שהמשנה חידשה שהגיד השמאלי אסור מדרבנן. וגם דברי רב אשי באו לפרש את דברי רב חסדא שכוונתו היתה שהמשנה חידשה שגם לפי רבי יהודה שלומד ממה שנאמר (נחמיה ג ג) 'הירך' שהמיומנת שבירך אסורה, אפשר ללמוד משם גם למעט את הירך החיצון [וכמבואר בחולין (ט:) שממה שנאמר 'הירך' נלמד למעט גם גיד החיצון], וכמו שביארו **תוספות** (חולין נח. ד"ה רב) שרבי יהודה לומד שני דינים מהירך. ולכן נקטה המשנה את גיד החיצון ולא נקטה חוטי חלב, משום שחידשה שגם לפי רבי יהודה הגיד החיצון אסור רק מדרבנן.

מדוע לא הקשו על הרישא

ואמאי ניתי עשה וידחי לא תעשה. האחרונים[נט] הקשו, מדוע הגמרא מקשה קושיא זו רק על הסיפא שאם חל ט"ז בשבת נשרף בי"ז, הרי קושיא זו קשה גם על הרישא מדוע כשחל ט"ז בחול נשרף בט"ז, הרי מדין עשה דוחה לא תעשה אפשר לשורפו בט"ו. **והצל"ח** (ד"ה חל) הוסיף, שקשה עוד מדוע לא הקשו כן על המשנה לעיל (פב.) שאמרה שאם נטמאו הבעלים או שמתו תעובר צורתו וישרף בט"ז, שהרי העיבור צורה נהיה בסיום הלילה הראשון, ומדוע לא ישרף ביו"ט.

והצל"ח (שם) תירץ, שעל זה אפשר לתרץ שכיון שעצמות ששימשו נותר נשרפים רק מדרבנן ושריפתם לא דוחה יו"ט [כיון שמצוה דרבנן לא דוחה את היו"ט], לכן גזרו חכמים שלא לשרוף כלל נותר ביו"ט, שמא ישרוף גם שימוש נותר. אבל מהסיפא של המשנה נראה שמן התורה שריפת נותר לא דוחה יו"ט, כיון שלשון המשנה הוא ש'אינם דוחים את היו"ט', ומזה נראה שהוא דין תורה.

וגם משום ששנינו בסיפא שלא דוחים לא את השבת ולא היו"ט, והרי השבת לא נדחית מדין תורה [כיון שהוא לאו שיש בו כרת שלא נדחה מפני העשה, וגם משום שבשבת ודאי יש עשה שהרי נאמר (שמות לה כא) 'ביום השביעי תשבות', ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה], וא"כ משמע במשנה שכמו שלא דוחים את השבת מן התורה כך לא דוחים את היו"ט מן התורה, ולכן הגמרא מקשה מדוע לא יבוא עשה וידחה לא תעשה[ס].

והמלא הרועים (ד"ה חל) תירץ, שהגמרא ידעה שנלמד מפסוק שנותר של פסח נשרף בט"ז כמו שאמר חזקיה להלן, אלא שסברה שהוא גזירת הכתוב שנשרף בט"ז. ולכן מהרישא לא קשה כיון ששם שנינו שנשרף בט"ז וזה נלמד מהפסוק, ורק מהסיפא קשה מדוע כשט"ז חל בשבת נשרף בי"ז, הרי בלאו הכי לא יקיימו את המצוה לשרוף בט"ז, וא"כ מדוע לא ישרפו בט"ו. והגמרא מתרצת שמה שהפסוק חידש שנשרף בט"ז הוא לא גזירת הכתוב, אלא נלמד שכאן העשה לא דוחה לא תעשה, ולכן גם כשט"ז חל בשבת שאי אפשר לשרוף בט"ז לא שורפים בט"ו, אלא נדחה לי"ז.

והיעב"ץ (ד"ה חל) תירץ, שהגמרא רצתה לחזק את הקושיא שגם על הסיפא קשה מדוע לא דוחה שבת. משום שלפי שיטת רבי נתן (לעיל ה:) יש בהבערה רק לאו, וא"כ קשה לשיטתו מדוע מצות שריפת קדשים לא דוחה אפילו את השבת, כיון שבשריפה יש רק לאו ויבוא עשה וידחה לא תעשה.

האם הגמרא מקשה שישרפו קדשים גם בשבת

שם. הצל"ח והמלא הרועים (ד"ה חל) כתבו שהגמרא לא מקשה ששריפת נותר תדחה את השבת, כיון שבשבת יש על הלאו כרת ואינו נדחה מפני עשה[סא]. וגם משום שבשבת נאמר (שמות לה כא) 'ביום השביעי תשבות' ונמצא שודאי יש בו עשה, ואין עשה דוחה לאו ועשה. וקושיית הגמרא מהסיפא היא ממה שמפורש שם שלא דוחה את היו"ט [ומה שלא הקשו מהרישא נתבאר בענין הקודם].

אמנם היעב"ץ (ד"ה חל) כתב שקושיית הגמרא היא מדוע לא דוחה שבת לפי רבי נתן שסובר (לעיל ה:) שיש בהבערה רק לאו, וא"כ גם בשבת יבא עשה של שריפת קדשים וידחה לאו של הבערה בשבת. **והשפת אמת** (ד"ה חל) כתב ג"כ כהיעב"ץ. והוסיף שיתכן שאם בהבערה יש רק לאו אין בה עשה[סב], ולכן אע"פ שבשבת ודאי שיש עשה של תשבות אבל בהבערה אין עשה[סג].

אם מצות שריפת נותר לא נוהגת בנשים יתכן שלא דוחה לאו

שם. המנחת עני (נדפס בסוף מנחת חינוך ח"ג, סק"ח) הקשה, לפי מה שכתב **השושנת העמקים** (כלל ג) שיתכן שעשה שלא שוה בכל לא דוחה לא תעשה ששוה בכל[סד], א"כ מדוע מקשה הגמרא ששריפת נותר תדחה לאו של יו"ט, הרי אין שורפים נותר בלילה כמבואר לעיל (ג.), וא"כ זו מצוה שהזמן גרמא ולא נוהגת בנשים, ונמצא שהעשה לא שוה בכל ולא דוחה לאו. אמנם **תוספות** בקידושין (לד. ד"ה מעקה) כתבו שנשים חייבות במצות שריפת קדשים[סה].

ויתכן לבאר דבריהם לפי מה שכתב הריטב"א (קידושין כט. ד"ה ומיהו) שאשה היתה חייבת במילת בנה [לולא שנתמעט מפסוק], אע"פ שמילה היא מצוה שהזמן גרמא [שהרי אין מלים בלילה], כיון שההלכה שבמצוה שהזמן גרמא נשים פטורות היא רק במצוה שמוטלת על אדם פרטי, כתפילין וכדומה, שחיובה היא על כל אחד ואחד, אבל במילה הרי גם בית דין חייבים, וא"כ גם אשה היתה חייבת במצוה זו, שהרי היא לא גרעה מבית דין. ולפי זה נראה שגם בשריפת נותר נשים לא פטורות, משום שחיוב השריפה לא מוטל על הבעלים

נה. וראה שם שכתב שלכאורה מוכח כן ממה שרבא אמר להלן (פד:) שאם בקרבן פסח יש עצם שבתוכו מח אסור להניח גחלת שתעשה נקב, ומשם יוציא את המח, שמא ישרף קצת בשר. והרי אם לא יניחו גחלת לא יוכלו לאכול את הבשר, וא"כ מדוע אסור לשרוף בשר זה שאינו עומד לאכילה. ובהכרח שאם לא פסול בעצמותו לא נשרף מיד אע"פ שלא עומד לאכילה. אך דחה ששם אחרי שעשו נקב, המח ראוי לאכילה, וכששורפו הוא מפסיד קדשים שראויים לאכילה, משא"כ כאן. **נו. ראה** לעיל (פב:) [בענין 'האם כשקדשים אסורים' וכו'] שנתבאר בהרחבה ענין זה, ושם הובא שהלקח טוב (כלל ו פוסק ה) כתב יסוד זה. **נז. וראה** שם שכתב שלפי רב אשי אפשר לתרץ שדווקא שמנו של גיד שאיסורו משום מנהג לא נשרף בי"ד, ולכן כתבה המשנה שנשרף בט"ז, אבל שאר איסורים דרבנן נשרפים בי"ד, ולכן לא כתבה אותם המשנה. אך לפי רבינא שהמשנה כתבה גם את הגיד החיצון קשה מדוע לא כתבה גם את החוטי חלב. **נח. ראה** שם שהוכיח כפירושו. **נט. צל"ח**, מלא הרועים ויעב"ץ (ד"ה חל). **ס. והמנחת עני** (נדפס בסוף מנחת חינוך ח"ג, סק"ח) תירץ, שלכאורה קשה מדוע מבואר במשנה שגם עצמות ששימשו נותר ישרפו בט"ז ולא ביו"ט, הרי לא מצאנו שגזרו על שימוש נותר איסור הנאה [כמו שנותר אסור בהנאה כמבואר בשבת (כה.)]. ונמצא שמותר ליהנות משריפת העצמות, וא"כ יהיה מותר לשורפם ביו"ט וליהנות מהם בשעת ביעורם לצורך אוכל נפש. וצריך לומר שכיון שהעצמות הם מוקצה אסור לטלטלם ולהוציא מהם המח [גם אם אין איסור שבירת עצם]. ובעוד המח בתוכם הרי אי אפשר ליהנות מהשריפה, כיון שהמח אסור בהנאה. ואפילו אם עברו וחלצו את המח, הרי אסור ליהנות מהעצמות שהם מוקצה, וכמבואר במהרש"א (ביצה לג. ד"ה אין סומכין) שאסור ליהנות ממוקצה [וכן כתב המגן אברהם (סי' תקפ ס"ק יג, סי' תקט ס"ק טו)], ולכן אי אפשר לשורפם ביו"ט וליהנות מהם. ולפי זה יתכן שלכן לא הקשו על הרישא מדוע שריפה לא דוחה יו"ט, משום שעל זה אפשר לתרץ שכיון שהעצמות הם מוקצה אסור לטלטלם ולשורפם גם אם עשה דוחה לא תעשה, כיון שהטלטול הוא לפני קיום המצוה, ועשה לא דוחה איסור כשלא מקיימו כשעובר על האיסור, ולכן הקשו רק מהסיפא כיון שבשבת אין איסור מוקצה [כמבואר בביצה (ג:) שהמשניות סתמו שביו"ט יש איסור מוקצה ובשבת סתמו שאין איסור מוקצה]. ולכן שם קשה שיבוא עשה וידחה לא תעשה, והגמרא סוברת שעשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת. אלא שסיים שתירוץ זה נכון רק לפי רש"י בשבת (קמג. ד"ה עצמות) שגם עצמות שלא ראויים למאכל כלב אינם מוקצה לפי רבי שמעון. אך לפי תוספות (שם ד"ה עצמות) שחולקים אי אפשר לומר כן. וגם כתב שעיקר תירוץ זה שקושיית הגמרא היא על מה שלא דוחה שבת דחוק, כיון שמנין לגמרא לומר בפשיטות שעשה דוחה לאו שיש בו כרת. **סא. אמנם** המנחת עני (נדפס בסוף מנחת חינוך ח"ג) כתב שיתכן שהקשו שידחו שבת משום שסברו שעשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת כמו שנראה מרש"י (יבמות ו. ד"ה חלצה). ואמנם תוספות (שם ד"ה שיבנו) השיגו על רש"י שעשה לא דוחה לא תעשה שיש בו כרת. **סב. המגיה** על השפת אמת ציין שכן נראה מרבינו חננאל לעיל (ה: ד"ה אמר). וכן כתב הרשב"א (יבמות ו. ד"ה חלצה) שאין עשה על מחמר שיש בו רק לאו ואין בו סקילה. **סג. ואמנם** לפי זה רב אשי שתירץ להלן (פד.) שביו"ט גם יש עשה סובר שיש בהבערה עשה. אלא שהשפת אמת כתב שהמקשן ושאר האמוראים לא סברו כן. והוסיף שלפי זה יתכן שמודים שיש ביו"ט עשה, אלא שסוברים שבהבערה אין עשה לפי רבי נתן. והשפת אמת סיים עוד שלפי הריב"א (נמוסי לעיל ה: ד"ה לתלק) שאם בהבערה יש רק לאו היא לא אסורה ביו"ט אי אפשר לפרש כן, שהרי לפי זה בהכרח שסוגייתנו לא סוברת כרבי נתן שיש בהבערה רק לאו, שאל"כ היה מותר לשרוף קדשים ביו"ט. **סד. השושנת העמקים** (שם) כתב שאם למדים שעשה דוחה לא תעשה ממה שכלאים מותר בציצית יש ללמוד מזה שגם עשה שאין שוה בכל, כציצית שלא נוהג בנשים, דוחה לאו ששוה בכל ככלאים, וכמו שכתבו תוספות (יבמות ה: ד"ה עשמ"ל). אבל אם למדים שעשה דוחה לא תעשה מלימודים אחרים [כמו שכתבו תוספות שם], וכן אם ציצית נוהג בנשים [כשיטת רבנן במנחות (מג.)], אין מקור שעשה שלא שוה בכל דוחה לאו ששוה בכל. **סה. אמנם** השער המלך (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ח) כתב שמהחינוך (מצוה קמו) נראה שנשים פטורות משריפת קדשים. וראה להלן (פד.) [בענין 'מדוע לנשים אסור לשרוף קדשים ביו"ט'] שהרחבנו בזה.

של נותר או על מי שהותיר, אלא כל מי ששורפו קיים מצוה, כיון שהתורה הקפידה שנותר ישרף, וכמו שכתב הנודע ביהודה (שו"ת, קמא או"ח סי' טו ד"ה ומנס למכן - המפתון). ולכן נשים חייבות במצוה זו משום שלא גרעה מכל אדם שחייב במצוה. ובזה מיושבת קושיית הגמרא כאן שיבוא עשה של שריפת קדשים וידחה לא תעשה, כיון שמצות שריפת קדשים היא עשה השוה בכלסו.

ארבע שיטות בראשונים מדוע שריפת קדשים לא דוחה יו"ט

אמר חזקיה וכו' אמר קרא וכו' אביי אמר אמר קרא וכו' רבא אמר אמר קרא וכו'. תוספות במסכת יבמות (ה: ד"ה כולה) הקשו מדוע לא נלמד מפסוקים אלו לכל התורה שאין עשה דוחה לא תעשה. ותירצו, שמפסוקים אלו אפשר ללמוד רק שלאו לא נדחה מפני מצוה כזו שאפשר לקיימה בזמן אחר בלי לעבור על הלא תעשה, כגון שריפת קדשים, שאפשר לשרוף אחר יו"ט בלי לעבור על הלאו של יו"טסז. ומבואר בזה ששיטת תוספות שכל מצוה שאפשר לקיימה מחר בלי לעבור על הלא תעשה לא דוחה את הלאו. ודין זה נלמד מפסוקים אלו, ולמדים משם אוצר החכמה התורהסח.

והברוך טעם (שער עשה דוחה ל"ת סי' ח פ"ח ד"ה ומנס) **והדבר אברהם** (שו"ת, מ"ב סי' ד ומוס' יח) כתבו **שמהרמב"ן** (שבת כד: ד"ה ומיבמ) **והרשב"א** (שם ד"ה ומיבמ) נראה שחולקים על תוספות. משום שהרמב"ן הוכיח ממה שהגמרא שאלה שישרפו קדשים ביו"ט [מדין עשה דוחה לא תעשה], שעשה דוחה לא תעשה גם כשאפשר לקיים מחר, משום שמחוסר זמן כמחוסר הכל, ולכן אין דינו כמו שאפשר לקיים שניהם שאין בו דין עשה דוחה לא תעשהסט. והרשב"א (שם) הביא את דבריוע, והוכיח כן ממה שמבואר ביבמות (ו.) שהיתה הוה אמינא שהעשה של בניית המקדש ידחה לא תעשה של מלאכת שבת ויוכלו לבנות בשבת, אף שאפשר לקיימה למחר. וכן מוכח ממה שהיתה הוה אמינא (שם ו:) ששריפת בת כהן מותרת ביו"ט מדין עשה דוחה לא תעשה אף שאפשר למחר. ומבואר בדברי הרשב"א שביאר שמה שהרמב"ן כתב שאף כשאפשר לקיים את העשה מחר נדחה הלא תעשה, הוא לא רק לפי דעת המקשן ששאל שישרפו קדשים ביו"ט, אלא סובר כן להלכה שגם אחרי שתירצו שלמדים מפסוקים שאין שריפת קדשים דוחה יו"ט, לא למדים משם שאם אפשר לקיים מחר לא נדחה הלא תעשהעא.

אמנם לא התבאר ברמב"ן וברשב"א מהו הטעם של שלשת הפסוקים האלו שמהם נלמד ששריפת קדשים לא דוחה יו"טעב. והברוך טעם (שם פ"ג ד"ה גס) והדבר אברהם (שם) כתבו, שממה שכתבו תוספות בפסחים (מז: ד"ה כמיפה) שאין שורפים קדשים ביו"ט משום שיו"ט לא נדחה מפני העשה, נראה שסוברים שמהפסוקים נלמד שהלאו של יו"ט חמור ולא נדחה מפני עשהעג.

והדבר אברהם (שם) כתב שלרש"י יש שיטה שלישית. משום שרש"י בשבת (כד: ד"ה לבדו) ביאר במה שרבא אמר שלמדים ממה שנאמר (שמות יב טז) 'לבדו' שלא מלים מילה שלא בזמנה ביו"ט, שהוא משום שמצוה שאין זמנה קבוע ויכול לעשותה למחר אינה דוחה יו"ט. וממה שסיים שאינה דוחה יו"ט מבואר שסובר שהוא דין מיוחד בלאו של יו"ט שלא נדחה וכשיטת תוספות בפסחים, אלא שהוא סובר שדין זה אינו בכל מצוה, אלא רק מצוה שיכול לעשותה למחר לא דוחה יו"טעד.

והיראים (סי' רמ) ביאר באופן רביעי את הסוגיא שמהפסוקים לא למדים לכל התורה, אלא היא גזירת הכתוב ששריפת קדשים לא דוחה יו"ט, וכן הקטרת עולת חול ומילה שלא בזמנה לא דוחים יו"ט. וכיון שהם שלשה כתובים הבאים כאחד אינם מלמדים לכל התורה. והוסיף עוד שכל האמוראים מודים לשלשת הדרשות, שהרי אביי ורבא אינם חולקים על תנא דבי חזקיה ששריפת נותר לא דוחה יו"ט, אלא שכל אחד למד מפסוק נוסף, ולכן לפי כולם יש שלשה כתובים הבאים כאחד ולא מלמדים לכל התורה.

האם נותר של פסח שקרב בשבת נשרף ביו"ט

אמר חזקיה וכו' לא תותירו ממנו עד בוקר וכו'. רש"י במסכת שבת (קלג. ד"ה שמין) ביאר שנלמד מהפסוק שכל דבר של חול לא דוחה יו"ט, והרי פסח שקרב בי"ד ניסן שהוא חול הוא דבר של חול, ולכן שריפתו לא דוחה יו"ט. וכתב **הטורי אבן** (מגילה כא. ד"ה לף - הסמי), שנראה מרש"י שנותר של פסח שקרב בשבת [כגון שי"ד ניסן חל בשבת] ישרף ביו"ט, כיון שרש"י כתב שרק משום שהפסח קרב בחול אין שורפים את הנותר שלו ביו"ט, ומשמע שאם קרב בשבת שורפים את הנותר שלו ביו"ט. והוסיף עוד שלפי שיטת אביי להלן ודאי נראה שהדין כן, שהרי אביי למד ששריפת נותר לא דוחה יו"ט ממה שבעולת חול לא מקריבים את האימורים שלה ביו"ט, והרי עולת שבת קרבה ביו"ט כמבואר לעיל (נט:), וא"כ יש ללמוד מזה שגם בשריפת נותר יש חילוק בין אם הוא נותר של פסח שקרב בחול, שאז דינו כעולת חול ולא נשרף ביו"ט, לבין אם הוא נותר של פסח שקרב בשבת, שאז דינו כעולת שבת ונשרף ביו"ט [וכן נראה מרש"י להלן (ד"ה ולא) שפירש בדברי אביי שאם הקטרת עולה לא דוחה יו"ט כל שכן ששריפת פסול שלה לא דוחה, וכיון שפסח הוא קרבן של חול, שהרי נזרק בי"ד בניסן שהוא חול, ולא יכול להקטיר את אימוריו בליל יו"ט, גם שריפת נותר שלה לא דוחה יו"ט. ומזה נראה שאם הוא נותר של פסח שקרב בשבת, שהאימורים שלו נקטרים ביו"ט כמבואר לעיל (נט:), גם שריפת נותר שלו דוחה יו"ט]. והוסיף עוד, שגם רבא ורב אשי שלא למדים מפסוקים אלו, יתכן שמודים שנותר של פסח הקרב בשבת נשרף בשבת כמו שעולת שבת קרבה ביו"ט.

אלא שהטורי אבן הקשה על רש"י, שהרי לפי חזקיה שלמדים מפסוק שנותר לא נשרף ביו"ט התחדש בזה שכל מצוה שאפשר לעשותה למחר לא דוחה יו"טעה. וא"כ מה הנפקא מינה בין אם הפסח קרב בשבת לבין אם הפסח קרב בחול. וגם לשיטת אביי שנלמד ממה שעולת חול לא קרבה ביו"ט, הרי למדים משם שמצוה שאפשר לקיימה למחר לא דוחה יו"ט ולכן לא שורפים קדשים ביו"ט, וא"כ מה הנפקא מינה בין אם הפסח קרב בשבת לבין אם הפסח קרב בחול. ואין לומר שכמו שעולת שבת קרבה ביו"ט כך נותר של פסח הקרב בשבת נשרף ביו"ט, שהרי מה שעולת שבת קרבה ביו"ט הוא משום שהקטרתה דוחה את השבת כמבואר לעיל (שם:), ולכן כל שכן שדוחה את היו"ט שיותר

סו. **אלא** שכתב שנראה שתלוי במחלוקת רבי יהודה ורבי יעקב להלן (פד.) מדוע לא לוקים על לאו של נותר, דעת רבי יהודה שהוא לאו הניתק לעשה של שריפה, ודעת רבי יעקב שהוא משום שהוא לאו שאין בו מעשה. ולפי רבי יהודה נראה שחיוב השריפה מוטל על המותיר, כיון שהוא תיקון ללאו, וא"כ נשים לא חייבות במצוה זו. אבל לפי רבי יעקב יתכן שהחיוב מוטל על כל אדם, ונשים חייבות במצוה זו. ובזה תירץ באופן נוסף את קושיית האחרונים שהובאה לעיל [בענין 'מדוע לא הקשו על הרישא'] מדוע הגמרא לא מקשה על הרישא ששריפת קדשים תדחה יו"ט. משום שעל הרישא אפשר לתרץ שנותר לא שוה בכל כשיטת רבי יהודה. אבל בסיפא הרי מבואר שט"ז חל בשבת, והרי תוספות (לעיל נח: ד"ה כמילו) כתבו שגם כשקידשו על פי הראייה הקפידו שלא יחול בד"ו פסח. ובהכרח משנתינו סוברת כאחרים (ר"ה ו:) שסוברים שלא מקפידים על שלא יחול בד"ו פסח. והרי אחרים הוא רבי מאיר, ובתמורה (ג.) מוכח שרבי מאיר סובר כרבי יעקב הנ"ל. והרי לשיטתו נשים חייבות במצות שריפת נותר, ולכן הגמרא מקשה על הסיפא, שכיון שסוברת כרבי מאיר הרי לשיטתו העשה של שריפת נותר שוה בכל ותדחה לאו של יו"ט. אך סיים שבשער המלך (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ה) כתב שאם הלאו של נותר ניתק לעשה מוכח שנשים חייבות במצות שריפה. ולפי זה אי אפשר לתרץ כן. וראה שם במה שכתב עוד.

סז. **וכן** כתבו התוספות ישנים (שבת כה. ד"ה אין). סח. **וראה** בדבר אברהם (שו"ת, מ"ב סי' ד ומוס' יח) שכתב שגם ממה שהקשו תוספות שם על הסוגיא ביבמות (ו:) שדנה ששריפת בת כהן תדחה שבת מדין עשה דוחה לא תעשה. שהרי אפשר לקיימה מחר, מוכח ששיטת תוספות שבכל התורה אם אפשר לקיים את המצוה מחר בלי לעבור על הלאו לא נדחה הלאו. וראה שם (ומוס' יח) שהקשה מתוספות בשבועות (ג. ד"ה ועל) שהוכיחו מהסוגיא בחולין (קמח:) שעשה דוחה לא תעשה גם כשאפשר להמתין למחר, והרי דבריהם סותרים זה את זה. וכתב שצריך לומר שתוספות ביבמות חולקים על תוספות בשבועות. אלא שהקשה מה יענו תוספות ביבמות להוכחת תוספות בשבועות מהסוגיא בחולין. ותירץ, שגם תוספות ביבמות מודים שלפי רב אשי שתירץ להלן (פד.) שאין שורפים קדשים ביו"ט משום שיו"ט הוא עשה ולא תעשה, אין מקור לחדש שעשה לא דוחה לא תעשה כשיכול לקיים מחר, ולשיטתם הסוגיא בחולין סוברת כרב אשי. אך הקשה שהרי בחולין שם רבא אמר כן, ורבא כאן לא סובר כרב אשי. ואמנם לפי תוספות (להלן שם ד"ה ולא) שרבא מודה לרב אשי לא קשה. אך לפי רש"י (להלן שם ד"ה ולא) שסובר שרבא לא סובר כרב אשי קשה איך יפרש את הסוגיא בחולין [ולהלן יובא מה שכתב ליישב שיטת רש"י]. והקובץ הערות (סי' יח ומוס' ה) כתב שתוספות בשבועות לא חולקים על תוספות ביבמות, ודברי תוספות בשבועות נאמרו באופן שלא ברור שיוכל מחר לקיים את המצוה בלי לעבור על הלאו כמו שמדובר בסוגיא בחולין, ולכן שם הלאו נדחה. וראה בדברי יחזקאל (סי' יב ומוס' ט) שתירץ באופן אחר את סתירת התוספות, אך (שם ומוס' יח) דחה תירוץ זה. סט. **בשבת** (קלג.) מבואר שאין עשה דוחה לא תעשה כשאפשר לקיים שניהם, דהיינו כשאפשר לקיים את העשה בלי לעבור על הלאו. והרמב"ן חידש שאם אפשר לקיים מחר בלי לעבור על הלאו לא נחשב שאפשר לקיים שניהם, משום שמחוסר זמן כמחוסר הכל, והיום אי אפשר לקיים את העשה בלי לעבור על הלאו. ולא כתוספות שסוברים שאם אפשר לקיים מחר בלי לעבור על הלא תעשה נחשב שאפשר לקיים שניהם. ע. **ראה** ברשב"א (בילקוט ח: ד"ה והא - הרמב"ן) שכתב יסוד זה ולא הביאו בשם הרמב"ן, והוכיח כן מהסוגיא בביצה, וגם ביאר בטעם הדבר שהוא משום שחביבה מצוה בשעתה ואין מעבירין על המצוות, ואם ימתין יתכן שיטרד ולא יקיים את העשה. עא. **אמנם** הקובץ הערות (סי' יח ומוס' ה) כתב שאין מחלוקת בין הרמב"ן ותוספות. ודברי הרמב"ן נאמרו רק לפי רב אשי שאמר להלן (פד.) שאין שורפים קדשים ביו"ט משום שיו"ט הוא עשה ולא תעשה, משום שלשיטתו אין מקור לחדש שאם אפשר לקיים למחר לא נדחה הלא תעשה. וגם תוספות מודים שלפי רב אשי הלא תעשה נדחה גם כשיכול לקיים מחר. אך הדבר אברהם והברוך טעם ביארו בדברי הרמב"ן שסובר שדינו מוסכם לכל האמוראים, כיון שכן נראה מסתימת דברי הרשב"א, שהביא דבריו והוכיח כן, ולא ביאר שדין זה תלוי במחלוקת האמוראים. עב. **ראה** בדבר אברהם (שם ומוס' טו) שהסתפק בדעת הרמב"ן והרשב"א האם סוברים שהוא גזירת הכתוב בשלשת הדינים הנלמדים מהפסוקים שלא דוחים יו"ט [וכן שיטת היראים שיובא להלן], או שסוברים שבשלשת הדינים האלו נלמד מפסוק שבגלל שאפשר לקיים מחר לא נדחה הלאו, אבל לא נלמד מכאן לכל התורה שאם אפשר לקיים למחר לא נדחה הלא תעשה. עג. **והברוך** טעם (שם) הוכיח עוד מתוספות (שם ד"ה אמריפה, ד"ה כמיפה) שגם אם אי אפשר לקיים מחר לא נדחה היו"ט. עד. **ובזה** תירץ מה שקשה לפי רש"י שסובר להלן (פד. ד"ה ולא) שרבא חולק על רב אשי וסובר שכל דבר שאפשר לקיימו למחר לא דוחה לאו, איך יפרש את הסוגיא בחולין (קמח:) שהוכיחו ממנה תוספות (שבועות ג. ד"ה ועל) שגם אם אפשר לקיים למחר דוחה הלאו, הרי שם רבא אמר זאת, והרי לפי רבא אם אפשר לקיים למחר לא דוחה לאו. אמנם לפי מה שהתבאר מיושב, שרש"י לשיטתו שרק לאו של יו"ט לא נדחה כשאפשר לקיים את העשה למחר. ותוספות ביבמות שסוברים שכל לאו לא נדחה כשאפשר לקיים מחר יסברו כמו שכתבו תוספות להלן (פד. ד"ה ולא) שרבא לא חולק על רב אשי. ולעיל הובא שהקובץ הערות ביאר באופן אחר מדוע לא קשה מהסוגיא בחולין. עה. **כשיטת** תוספות ביבמות (ה: ד"ה כולה) שהובא בענין הקודם, או כשיטת רש"י שהובאה שם שהוא דין מיוחד ביו"ט שעשה שיכול לקיימו מחר לא דוחה אותו.

קל משבת. אבל שריפת נותר לא דוחה שבת אפילו אם נהיה נותר בשבת [וכל שכן כאן שהוא רק נותר של פסח שקרב בשבת, שלא נהיה נותר עד יום ראשון], שודאי שריפתו לא דוחה שבת, וממילא גם לא דוחה יו"ט. וכל שכן שלפי רבא ורב אשי אין לחלק אם הפסח קרב בשבת או בחול.

וכתב עוד הטורי אבן, שבמסכת שבת (קלג.) אמר חזקיה שממה שנלמד מהפסוק שנותר לא נשרף ביו"ט נלמד שגם מילה שלא בזמנה לא דוחה יו"ט [והעשה של מילה לא דוחה את הלאו של יו"ט]. ואביי למד שמילה שלא בזמנה לא דוחה יו"ט ממה שעולת חול לא קרבה ביו"ט. ורש"י (שם ד"ה שמין) ביאר בדברי חזקיה, שממה שנותר של פסח לא נשרף ביו"ט נלמד שדבר של חול לא דוחה יו"ט, ולכן נותר של פסח שקרב בחול לא דוחה יו"ט, ומזה נלמד שגם מילה שלא בזמנה לא דוחה יו"ט משום שהיא דבר של חול, שהרי זמנה היה בחול. וכמו כן פירש רש"י (שם ד"ה ומה) בדברי אביי שממה שעולת חול לא קרבה ביו"ט נלמד שדבר של חול לא דוחה יו"ט, ומזה נלמד שגם מילה שלא בזמנה לא דוחה יו"ט משום שהיא כעולת חול. ומשמע מרש"י שאם היום השמיני של המילה היה בשבת ולא מלו אותו, יוכלו למול ביו"ט שאחריו, משום שמילה זו זמנה בשבת ולא בחול. וכל שכן לשיטת אביי שלמד ממה שעולת חול לא קרבה ביו"ט, שמילה שלא בזמנה לא דוחה יו"ט, משום שהמילה היא כעולת יו"ט, שנראה שמילה שזמנה בשבת אפשר למול ביו"ט, כדין עולת שבת שקרבה ביו"ט. אלא שהטורי אבן הקשה, שנראה שלפי חזקיה ואביי למדים ממה שנותר לא נשרף ביו"ט או ממה שעולת חול לא קרבה ביו"ט שכל מצוה שאפשר לקיימה למחר לא דוחה יו"ט, ומזה למדים למילה שלא בזמנה שלא דוחה יו"ט כיון שאפשר למול מחר. וא"כ מה הנפקא מינה בין אם זמנה של המילה היה בשבת או לא. ואין ללמוד ממה שעולת שבת קרבה ביו"ט, כיון ששם הקטרת האימורים שלה דוחה שבת ולכן כל שכן שדוחה את היו"ט שיותר קל משבת, אבל במילה שזמנה בשבת אין ללמוד ממה שהמילה היתה דוחה שבת שכל שכן שדוחה יו"ט, משום שרק מילה בזמנה דוחה שבת אבל מילה שלא בזמנה לא דוחה שבת, ונמצא שרק קיום מצות מילה בזמנה דוחה שבת, וא"כ אין ללמוד ממה שמילה זו שזמנה בשבת תדחה את היו"ט שלאחריו כשלא מלו בשבת, שהרי ביו"ט הוא כבר מילה שלא בזמנה שאין לה כח לדחות שבת. ואינו דומה לעולת שבת שקריבה ביו"ט, כיון ששם מה שהשבת נדחית הוא לא משום שזמן הקטרתם הוא בשבת, שהרי אין חיוב להקטירם בזמנו, וא"כ יש ללמוד ממה שהקטרתם דוחה שבת שידחה גם יו"ט שלאחריו[עו].

והאבי עזרי (מילה פ"ח ה"ט) כתב, שגם לפי מה שמבואר ברש"י שחזקיה ואביי למדו מהפסוקים שדבר של חול לא דוחה שבת אין ללמוד ממה שעולת שבת קרבה ביו"ט שמילה שזמנה בשבת דוחה יו"ט ושנותר של פסח שקרב בשבת נשרף ביו"ט. משום שרק עולת שבת שהיא מחובות השבת יש לה דין של עולת שבת שקרבה ביו"ט. אבל מילה שזמנה בשבת היא לא מחובות השבת, אלא שהיא דוחה שבת, ולכן אינה דוחה יו"ט. וכן בנותר של פסח שקרב בשבת, השריפה היא לא מחובת השבת, ולכן היא לא דוחה יו"ט[עז].

אהח 19/06/2018

האם נותר נשרף בליל ט"ז

ליתן לו בקר שני לשריפתו. תוספות (ד"ה ליתן) הקשו, איך נלמד מכאן ששריפת נותר לא דוחה יו"ט, הרי בפסוק כאן מבואר שגם במוצאי יו"ט לא נשרף, ובהכרח הוא גזירת הכתוב שנשרף רק בבוקר של ט"ז, ולא משום ששריפת נותר לא דוחה יו"ט. ותירצו, שמה שלא נשרף בליל ט"ז הוא משום שאין שורפים נותר בלילה, וכמבואר לעיל (ג.) שנותר של שלמים שנאכלים ב' ימים ולילה אחד, נשרף רק בבוקר של היום השלישי משום שאין שורפים נותר בלילה. ולכן אפשר לפרש שמה שנותר לא נשרף ביום ט"ו הוא משום שאין שורפים קדשים ביו"ט. ותוספות ביבמות (עג: ד"ה שלמים) הקשו לפי השיטה ביבמות (שם) שמה שאין שורפים נותר בלילה הוא רק בזמנו, דהיינו שאם הוא נותר של שלמים שנאכלים לב' ימים ולילה, לא נשרף בלילה השני, כיון שגם כשעבר היום השני לא חלה עליו עדיין תורת נותר בלילה עד הבוקר, אבל מהלילה השלישי נשרף. מדוע הפסח לא נשרף בליל ט"ז, הרי כבר נעשה נותר בבוקר של ט"ו. ותירצו, שכיון שלא יכולים לשורפו ביו"ט קבעה התורה שזמנו הוא בבוקר שני.

והרמב"ן (שמות כד: ד"ה הא למדינן) כתב בתחילת דבריו ליישב קושיית תוספות בסוגייתנו שאין כוונת הפסוק שנשרף בבוקר שני, שהרי לא נאמר 'בבוקר באש תשרופו' אלא נאמר 'עד בוקר' וגו', ובהכרח שכוונת הפסוק היא שישרפו בלילה עד הבוקר השני לפני שתלכו מירושלים כמו שנאמר (דברים טז ז) 'ופנית בבוקר והלכת לאהליך'. אך הרמב"ן כתב שבירושלמי (שמות פ"ג ה"ח) מפורש שנשרף רק בבוקר [והביא שכן כתב רש"י (שמות כד: ד"ה נקר)], ומה שלא נשרף בלילה מבואר בירושלמי (שם) שהוא משום שאין שורפין נותר בלילה [וכמו שכתבו תוספות].

האם מצוה שיכול לקיימה אתמול דוחה לא תעשה

עולת שבת בשבתו ולא עולת חול בשבת ולא עולת חול ביום טוב.

האחרונים[עח] הקשו לפי שיטות **הראשונים**[עט] שלמדים מפסוק זה שכל מצוה שאפשר לקיימה מחר לא דוחה יו"ט[פ], איך אפשר לפרש שעולת חול לא קרבה ביו"ט משום שיכול להקטירה למחר, הרי מחר תיפסל בלינה[פא]. ותירצו[פב], שכיון שהיה יכול להקטיר את העולה אתמול [דהיינו בחול לפני יו"ט] לא נדחה היו"ט, וגם אם נאנס ולא הקטיר אתמול לא נדחה היו"ט, כיון שהיה שייך שיקטיר אתמול. **והאמרי משה** (פי' יד תום ג) הוסיף, שדין זה תלוי במה שנחלקו הפוסקים[פג] האם עשה דוחה לא תעשה באופן שאפשר לקיים שניהם [דהיינו שאפשר לקיים את המצוה בלי לעבור על הלאו], אלא שלאדם זה אין אפשרות לקיים את המצוה בלי לעבור על הלאו. כגון שיש לו ד' כנפות של צמר, שאפשר להטיל בו חוטי צמר ולא יהיה כלאים, אלא שלאדם זה יש רק חוטי פשתן. שיש שסוברים[פד] שאין בזה דין דחייה, כיון שרק אם האיסור מונע מצד עצמו את העשה הוא נדחה, ולא כשהאיסור מצד עצמו לא מונע את קיום העשה, ויש חולקים[פה] וסוברים שכיון שבפועל לא יכול לקיים שניהם נדחה הלאו. ולפי השיטות שסוברות שאין שם דין דחייה, יתכן שגם אם היה אפשר לקיים אתמול את המצוה אין עשה דוחה לא תעשה, משום שהאיסור מצד עצמו לא מונע את קיום העשה, שהרי חיוב המצוה חל אתמול כשהיה יכול לקיים את המצוה בלי לעבור על הלאו. אבל אם שם יש דין דחייה כיון שבפועל לא יכול לקיים את העשה בלי לעבור על הלאו, נראה שגם כשהיה יכול אתמול לקיים את המצוה בלי לעבור על הלאו, נדחה הלאו אם נאנס ולא קיים אתמול את המצוה, כיון שעכשיו לא יכול לקיים את המצוה בלי לעבור על הלאו.

והאור שמח (מילה פ"ח ה"ט ד"ה אמנם) ביאר ג"כ שעולת חול לא קרבה ביו"ט משום שהיה יכול להקטיר אתמול, אלא שהוא ביאר הדברים[פו] לפי מה שכתב **רש"י** בשבת (קלג. ד"ה ונלמד) שלמדים ממה שעולת חול לא קרבה ביו"ט שדבר של חול לא דוחה יו"ט. ונראה מדברי רש"י שזו לא הלכה כללית שאם אפשר לקיימו למחר לא נדחה הלא תעשה[פז], אלא שזו הלכה בלאו של יו"ט שהוא לא נדחה מפני דבר שלא מחויב לקיימו ביו"ט אלא יכול לקיימו בחול[פח]. ולכן גם אם אי אפשר לקיימו למחר אלא היה אפשר לקיימו אתמול לא דוחה יו"ט, כיון שהוא לא דבר שמיוחד ליו"ט[פט].

ועיקר יסוד זה שחידשו האחרונים שגם אם היה אפשר לקיימו אתמול לא נדחה היו"ט כבר כתב **השיטה מקובצת** (מילה ח: ד"ה אלא - השני)[צ], וביאר כן במה

עו. והוסיף שיש עוד לחלק בין עולת שבת למילה שזמנה בשבת. משום שבמנחות (עג:) מבואר שמה שהקטרת אימורים של עולת שבת דוחה הוא משום שכבר דחתה שחיטה את השבת, ולכן יש ללמוד מזה שהקטרתם דוחה יו"ט כיון שכבר דחתה שחיטה את השבת. אבל במילה בזמנה אין ללמוד ממה שדוחה שבת שדוחה יו"ט, שהרי אם לא מלו בשבת, לא נדחית השבת, וא"כ גם יו"ט לא נדחה. אך כתב שלפי זה אם מל בשבת ולא פרע, שעשה ברשות, כיון שהמילה היא חצי מהמצוה כמבואר בשבת (קלג:), יוכלו לפרוע ביו"ט, ולא משמע כן. ולכן נראה שהטעם הראשון הוא עיקר, שבמילה השבת נדחית רק למילה בזמנה, ואין ללמוד מזה שתדחה יו"ט כשתהיה שלא בזמנה. וממילא גם אם ימול בשבת לא יוכל לפרוע ביו"ט. והאור שמח (מילה פ"ח ה"ט) כתב שאין לדחות את הטעם השני, משום שאם יודע שלא יוכל לפרוע בשבת אסור לו למול בשבת, ואם מל, חייב כרת, ונמצא שלמילה לחוד לא נדחית השבת, ולכן אם מל בשבת ולא פרע לא יכול למול ביו"ט, משום שהשבת לא נדחית למילתו, משא"כ בהקטרת אימורים ששחיטת הקרבן דוחה שבת גם אם לא יקטיר את האימורים בשבת, ולכן אם שחט בשבת ונדחית השבת, יכול להקטיר ביו"ט. וראה באור שמח (שם) שביאר בירושלמי (שמות פי"ט ה"ה) שסובר שמילה שזמנה בשבת מלים ביו"ט, אך כתב שהוא חידוש, ולהלכה אין הדין כן. וראה להלן בהערות שיובא מה שכתב שם עוד האור שמח. **עז. אך** קשה מדוע רש"י כתב ששריפת נותר הוא דבר של חול משום שהוא נותר מפסח שקרב בחול, הרי לפי מה שנתבאר אין נפקא מינה מתי קרב הפסח. **עח. אור שמח** (מילה פ"ח ה"ט ד"ה אמנם), אמרי משה (פי' יד תום ג) ודבר אברהם (סו"ת, מ"צ פ' ד תום יג). **עט. ראה** לעיל [בענין 'ארבע שיטת בראשונים' וכו'] שהובא שכן שיטת רש"י ותוספות. **פ. לשיטת** תוספות הוא דין בכל לאו שלא נדחה מפני עשה שיכול לקיימו מחר בלי לעבור על הלאו. ולשיטת רש"י הוא דין בלאו של יו"ט שלא נדחה מפני עשה שיכול לקיימו מחר. **פא. והדבר** אברהם (שם) הוסיף שאם האימורים ילינו במזבח לא ירדו, אבל הרי גם שם הם נפסלים, ואם אחרי שעלו ירדו, לא יוכלו שוב להקטירם, אלא שכל זמן שהם על המזבח לא ירדו. ונמצא שלא יקיים בהקטרתם מצות הקטרה, וממילא לא נחשב שיכול לקיים מצות הקטרה למחר, כיון שגם אם ילין על המזבח לא יקיים מצות הקטרה. וכן כתב הרמב"ן (שמות כד: ד"ה ומיכפל) שבעולת חול לא נחשב שיכול לקיים למחר אף שיכול להלין על המזבח. וראה באור שמח (שם) שכתב ג"כ בקצרה שאף שיכול להלין על המזבח לא נחשב שיכול לקיים מצות הקטרה למחר, כיון שזמנו עבר. **פב. אור שמח** ואמרי משה (שם). **פג. ראה** בבית יוסף (או"ח סי' יח ד"ה וכתב רביעו ירוחם) שנחלק בזה עם רבינו ירוחם. **פד. בית יוסף** (שם). **פה. רבינו ירוחם** (הו"ד בבית יוסף שם). **פו. האור שמח** קיצר, אך נראה שכוונתו כמו שביארנו. **פז. כשיטת** תוספות ביבמות (ה: ד"ה כולם). **פח. וכבר** הובא לעיל [בענין 'ארבע שיטת בראשונים' וכו'] שהדבר אברהם (סו"ת, מ"צ פ' ד) דייק מרש"י (שמות כד: ד"ה לבדו) שהוא דין מיוחד ביו"ט שלא נדחה כשאפשר לקיימו למחר, אלא שבדברי האור שמח נתבאר עוד שהוא משום שיו"ט לא נדחה מפני דבר של חול. ולפי זה דברי רש"י בשבת בדף קל"ג ע"א משלימים למה שכתב לעיל שם בדף כ"ד ע"ב שיש כאן דין מיוחד ביו"ט, ויסוד הדין הוא כמו שכתב רש"י בשבת (קלג.) שדבר של חול לא דוחה יו"ט. **פט. ולא** תלוי במחלוקת רבינו ירוחם והבית יוסף, כיון שלשיטת רש"י יש כאן דין מיוחד ביו"ט, ויסוד דין זה הוא שרק דבר של יו"ט דוחהו, וכיון שכאן אפשר לעשותו אתמול נחשב דבר של חול שלא דוחה יו"ט. **צ. ראה** שם שכתב שלפי זה אם שחט ביו"ט ואין לו עפר לכסות הדם אלא אם כן יכתוש עפר ויעבור על איסור כתישה, לא נדחה הלא תעשה של יו"ט מפני עשה של כיסוי הדם, משום שהיה אפשר

שרבא למד להלן מפסוק שמילה שלא בזמנה אינה דוחה יו"ט, שאין כוונתו כמו שכתב רש"י להלן (פד. ד"ה ולמ) שהוא משום שיכול למול מחרצא, אלא כוונת רבא שכיון שהיה יכול למול אתמול לא נדחה היו"טצב.

והאור שמח (שם) ביאר בשיטת רש"יצג הסובר שדברי רבא מתפרשים שכיון שיכול למול מחר לא נדחה היו"ט [אע"פ שכל שעה ושעה מצווה במצות מילה], לפי מה שנתבאר שעולת חול לא קרבה ביו"ט אע"פ שלא יכול להקטירה מחר משום שהיה יכול להקטירה אתמול, ומוכח מזה שנאמרה הלכה שיו"ט נדחה רק מפני מצוה שמיוחדת ליו"ט שאי אפשר לקיימה בחול. ולפי זה נראה שכן הוא במילה שאע"פ שכל שעה ושעה שלא מל מבטל את המצוה, אבל סוף סוף גם אם ימול מחר יקיים את המצוה, ונמצא שזו מצוה שלא מיוחדת ליו"ט אלא אפשר לקיימה בחול, ולכן לא דוחה יו"טצד.

מתי מקטירים אימורים של חול בשבת

ולא עולת חול בשבת. תוספות (ד"ה ולמ) הקשו מהמבואר במסכת יומא (מו.) שאברי חול שניתותרו מקטירים בשבת. ועוד הקשו מהמבואר במסכת שבת (כ.) שממה שנאמר (שמות לה ג) 'לא תבערו אש בכל מושבותיכם' למדים שרק בכל מושבותיכם לא תבערו אש, אבל אברים ופדרים שבמקדש מקטירים על המזבח, והרי אי אפשר לומר שכוונת הגמרא שמקטירים את התמיד של שבת כיון שזה נלמד ממה שנאמר (במדבר כח י) 'על עולת התמיד' וכמבואר לעיל (סו.), ובהכרח כוונת הגמרא שמשם נלמד שמקטירים בשבת אברים שניתותרו מתמיד של חול, וזה לא כמו שמבואר כאן שלא מקטירים בשבת עולת חול. ותירצו תוספות, שאם משלה בהם האור בחול נעשו לחמו של מזבח והרי הם כקרבן היום של שבת שדוחה שבת, ובזה מדובר בסוגיות בשבת וביומא. אלא שהקשו ע"ז, שבמסכת יומא (שם) למדו דין זה [שאם משלה בהם האור בחול מקטירים אותם בשבת] ממה שנאמר 'במועדו' אפילו בשבת, ואילו במסכת שבת (שם) למדו דין זה מבכל מושבותיכם. ותירצו, שלולי הפסוק 'בכל מושבותיכם' היו מפרשים שבמועדו מרבה רק שדוחה טומאהצה, אלא שבכל מושבותיכם גילה על הבמועדו שנלמד מזה שגם אברים של חול דוחים שבת כשמשלה בהם האור, ולכן במסכת שבת נקטה הגמרא את הלימוד של 'בכל מושבותיכם' כיון שעיקר הדין נלמד משם, ובמסכת יומא נקטה הגמרא את הלימוד של 'במועדו', שמשם נלמד גם שדוחה טומאה, וכן נלמד ממנו שכל הקרבנות דוחים שבתצו, ומבכל מושבותיכם נלמד שנכלל בזה שאם משלה האור בקרבנות של חול מקטירים אותם בחול. ותוספות הוסיפו, **שריב"א** מסופק בשאר קרבנות של חול [חוץ מתמיד] שמשלה בהם האור האם נעשו לחמו של מזבח ונקטרים בשבת, או שרק בתמיד שאם היה של שבת היה דוחה שבת, לכן גם אם הוא של חול ומשלה בו האור נעשה לחמו של מזבח והוא כתמיד של שבת שדוחה שבת, אבל בשאר קרבנות שלא מצאנו שדוחים שבת לא יועיל שנעשו לחמו של מזבח להתיר הקטרתם בשבת.

ותוספות במסכת יומא (שם ד"ה שנכל ולמ) כתבו ג"כ כדבריהם, אלא שהוסיפו **שהר"ר יוסף פורת** ביאר בסוגיא בשבת ש'מבכל מושבותיכם' נלמד שתמיד של שבת קרב בשבת, משום שבמה שכתוב 'על עולת התמיד' היה אפשר לפרש שרק שחיטתו וזריקתו דוחים שבת, ומבכל מושבותיכם נלמד שגם הקטרתו דוחה שבת. אמנם גם הר"ר יוסף פורת מודה לשיטת תוספות כאן שגם בתמיד של חול אם משלה בהם האור בחול יכול להקטירם בשבת, ובזה מדובר בסוגיא ביומא, אלא שסובר שבסוגיא בשבת לא מדובר בתמיד של חול, אלא מדובר בתמיד של שבת, שמותר להקטירו בשבת גם אם לא משלה בו האור. ובזה מיושב מדוע בסוגיא ביומא הביאו את הפסוק של 'במועדו' ובסוגיא בשבת הביאו את הפסוק של 'בכל מושבותיכם', כיון ששתי הסוגיות עוסקות בשני דינים שונים.

אמנם תוספות סיימו שם שמהסוגיא ביומא משמע שיתכן שמקטירים עולת חול בשבת גם כשלא משלה בהם האור בחול. ולכן כתבו שמה שמבואר בסוגייתנו שלא מקטירים עולת חול בשבת ויו"ט הכוונה שלא מקטירים בליל שבת ויו"ט, כיון שבשעה זו לא ניתנה השבת להדחות לקרבן אחר. ומה שמבואר בסוגיא ביומא שמקטירים עולת חול בשבת הכוונה שבבוקר כשמבעיר את אש המערכה לצורך התמיד של שבת מקטיר עמו גם עולת חול. ועל דין זה אמרו במסכת שבת (שם) שנלמד מבכל מושבותיכם.

פד.

אם מבטל מצוה בכל שעה שלא מל מדוע מילה לא דוחה יו"ט

ולא מילה שלא בזמנה. רש"י (ד"ה ולמ) ביאר, שלומדים מהפסוק (שמות יג טז) 'הוא לבדו יעשה לכם' שכיון שיכול למולו למחר לא נדחה היו"ט. ומזה נלמד שגם שריפת קדשים לא דוחה יו"ט כיון שיכול לשרוף מחר. **והדבר אברהם** (מ"ג סי' ד אות ט) הביא מה שכתב השואל להוכיח מכאן, שאם לא מל לא מבטל בכל יום ויום מצות מילהא, שאם לא כן איך יכול למול מחר הרי יבטל מצות מילה במה שלא מל ביו"טב. אמנם הדבר אברהם כתב שאין להוכיח מכאן משום **שהרמב"ן** (שמות כ ז) כתב, שחומרת עבירת לא תעשה יותר גדולה מחומרת ביטול עשה, שהרי על לאו לוקים ועל ביטול עשה לא לוקים. ומה שעשה דוחה לא תעשה הוא משום שמעלת קיום עשה גדולה מקיום לא תעשה. ומבואר לפי זה שדחיית עשה ללא תעשה היא לא בשביל שלא יתבטל העשה, [שהרי חומרת העבירה גדולה מחומרת ביטול העשה], אלא היא בשביל שיתקיים העשה [משום שקיומו עדיף במעלתו מקיום הלאו]ג. ולפי זה נראה שאע"פ שבכל יום ויום שלא מל מבטל עשה, לא נדחה היו"ט, משום שאמנם מבטל מצוה בכל שעה שלא מל, אבל בקיום המצוה של מילה אין נפקא מינה אם היא תתקיים היום או מחר, שהרי גם אם המילה תהיה מחר לא יהיה חסרון בקיום המצוה, אלא שהאדם ביטל את חיובו שהתחייב בו. ולכן הלאו של יו"ט לא נדחה לצורך מילה אע"פ שהאדם מבטל כל שעה מצוה, משום שהלאו נדחה לצורך קיום המצוה ולא לצורך זה שהאדם לא יבטל מצוה, וכיון שהמצוה תתקיים מחר בלי לעבור על הלאו, לא נדחה הלאו.

וכתב עוד (מ"ל סי' לג אות ג), שיש להוכיח בהיפוך [שמבטל מצוה בכל שעה שלא מל] ממה שמילה שלא בזמנה דוחה צרעת [כמבואר בשבת (קלג:)]ד, אף אם יתכן שיתרפא, [שהרי לא מצינו בשום מקום שאם נראה שיתרפא לא צריך להמתין]. ואם לא מבטל מצוה בכל שעה שלא מל, מדוע לא ימתין עד שיתרפא. ובהכרח שמבטל מצוה בכל שעה שלא מל, ולכן נדחית הצרעת משום שלא יכול להמתין למחר. והוסיף שהוכחה זו היא לפי שיטת **תוספות** (יבמות ה: ד"ה כולה), שנלמד מהפסוקים כאן לכל התורה שאם אפשר להמתין למחר לא נדחה הלא תעשה, משום שלפי שיטה זו אם לא מבטל מצוה בכל שעה שלא

לכתוש אתמול. וראה במהר"ם (שבת כד: נמוק' ד"ה ולמ) שכתב כן בשיטת תוספות [אלא שהוא כתב שהוא משום שהיה יכול לשחוט ולכסות אתמול], והדברי יחזקאל (פ' יב אות יג) תמה על המהר"ם, שלא מצאנו שלא תעשה לא ידחה מפני עשה אם היה יכול לקיימו אתמול. אבל לפי מה שנתבאר כבר מפורש כן בשיטה מקובצת [אלא שתמה שם עוד על מה שכתב המהר"ם שבגלל שהיה יכול לשחוט אתמול לא נדחה הלאו, שהרי אוכל נפש שיכול לעשותו מערב יו"ט דוחה יו"ט, וסיים שלולא המהר"ם היה אפשר לומר שהיה יכול לכתוש אתמול. ואכן כן כתב השיטה מקובצת]. וראה בברוך טעם (בפעם עשה דוחה לא פעשה פ' פ"ג ד"ה גם) שהוכיח מתוספות (בפסחים מז: ד"ה אמריתה, ד"ה כמיתה) שעשה של כיסוי הדם לא דוחה יו"ט גם כשלא יכול לכסות בלילה. וביאר שתוספות שם סוברים שכל לאו של יו"ט לא נדחה ואפילו כשלא יכול לקיימו מחר. אמנם לפי המהר"ם יתכן שתוספות סוברים שכיון שהיה יכול לכתוש אתמול לא נדחה היו"ט. אלא שהברוך טעם (שם) כתב עוד שמלשון תוספות נראה שכל לאו של יו"ט לא נדחה. וכן כתב הדבר אברהם (שו"ת, מ"ג סי' ד אות יח). **צא. כנראה** שהשיטה מקובצת לא ביאר כן משום שבכל שעה ושעה שלא מל מבטל מצוה. וראה עוד להלן.

צב. ראה באמרי משה (שם) שכתב שיתכן שרק לפי אביי שלמד מעולת חול שלא קרבה ביו"ט נלמד משם שאם היה אפשר לקיים אתמול לא נדחה, אבל לפי שאר האמוראים אין מקור לחידוש זה. והוסיף שלפי זה יתכן שמחלוקת הרבינו ירוחם והבית יוסף הנ"ל היא מחלוקת אמוראים. אבל בשיטה מקובצת מבואר שגם לפי רבא אם היה אפשר לקיים אתמול לא נדחה היו"ט. **צג. האור** שמח לא הזכיר שכן שיטת רש"י, אבל כוונתו לשיטה זו. **צד. וראה** שם באור שמח שכתב שאם מה שמילה לא דוחה יו"ט הוא משום שהיה יכול למולו אתמול, נמצא שאם יום השמיני היה שבת יוכל למולו ביו"ט שאחרי השבת, כיון שגם אם היה מל אתמול היה צריך לדחות את השבת. אך לפי מה שנתבאר שמילה לא דוחה יו"ט משום שיכול למולו למחר, נמצא שגם אם יום השמיני היה שבת לא יוכל למול ביו"ט שאחריו כיון שיכול למולו למחר. **צה. המהרש"א** (נמוק' שם) ביאר שמה שתמיד דוחה שבת נלמד ממה שנאמר על עולת התמיד, ולכן כתבו תוספות ש'במועדו' מלמד שדוחה טומאה. **צו. המהרש"א** (נמוק' שם) ביאר את דבריהם, שלעיל (עו.) למדו ממה שנאמר במוספי המועדות 'מועדיכם' שדוחים שבת, וזו כוונת תוספות שבמועדו שהובא בגמרא נכלל גם המועדיכם האמורים במוספי המועדות שמשם למדים שהם דוחים שבת. והוסיף שלפי זה מבואר טעם (פעמר עשה דוחה לא פעשה פ' פ"ג ד"ה גם) שהוכיח מתוספות (פסחים מז: ד"ה אמריתה, ד"ה כמיתה) שעשה של כיסוי הדם לא דוחה יו"ט גם כשלא יכול לכסות בלילה. וביאר שתוספות שם סוברים שכל לאו של יו"ט לא נדחה ואפילו כשלא יכול לקיימו מחר. אמנם לפי המהר"ם יתכן שתוספות סוברים שכיון שהיה יכול לכתוש אתמול לא נדחה היו"ט. אלא שהברוך טעם (שם) כתב עוד שמלשון תוספות נראה שכל לאו של יו"ט לא נדחה. וכן כתב הדבר אברהם (שו"ת, מ"ג סי' ד אות יח). **צא. כנראה** שהשיטה מקובצת לא ביאר כן משום שבכל שעה ושעה שלא מל מבטל מצוה. וראה עוד להלן. **צב. ראה** באמרי משה (שם) שכתב שיתכן שרק לפי אביי שלמד מעולת חול שלא קרבה ביו"ט נלמד משם שאם היה אפשר לקיים אתמול לא נדחה, אבל לפי שאר האמוראים אין מקור לחידוש זה. והוסיף שלפי זה יתכן שמחלוקת הרבינו ירוחם והבית יוסף הנ"ל היא מחלוקת אמוראים. אבל בשיטה מקובצת מבואר שגם לפי רבא אם היה אפשר לקיים אתמול לא נדחה היו"ט. **צג. האור** שמח לא הזכיר שכן שיטת רש"י, אבל כוונתו לשיטה זו. **צד. וראה** שם באור שמח שכתב שאם מה שמילה לא דוחה יו"ט הוא משום שהיה יכול למולו אתמול, נמצא שאם יום השמיני היה שבת יוכל למולו ביו"ט שאחרי השבת, כיון שגם אם היה מל אתמול היה צריך לדחות את השבת. אך לפי מה שנתבאר שמילה לא דוחה יו"ט משום שיכול למולו למחר, נמצא שגם אם יום השמיני היה שבת לא יוכל למול ביו"ט שאחריו כיון שיכול למולו למחר. **צה. המהרש"א** (נמוק' שם) ביאר שמה שתמיד דוחה שבת נלמד ממה שנאמר על עולת התמיד, ולכן כתבו תוספות ש'במועדו' מלמד שדוחה טומאה. **צו. המהרש"א** (נמוק' שם) ביאר את דבריהם, שלעיל (עו.) למדו ממה שנאמר במוספי המועדות 'מועדיכם' שדוחים שבת, וזו כוונת תוספות שבמועדו שהובא בגמרא נכלל גם המועדיכם האמורים במוספי המועדות שמשם למדים שהם דוחים שבת. והוסיף שלפי זה מבואר בתוספות שהסוגיא ביומא עוסקת במוספי יו"ט שחל בחול, שאם נשארו עד הלילה, ובלילה הוא שבת, אפשר להקטירם בשבת אם משלה בהם האור. ואע"פ שתוספות הביאו להלן שריב"א הסתפק האם רק אברי תמיד של חול שמשלה בהם האור בחול דוחים שבת או שגם באברי כל הקרבנות הדין כן, אך אברי מוספי המועדות דינם כאברי תמיד, כיון שגם הם דוחים שבת כשהם חלים בשבת, ולכן גם כשהם של חול הם דוחים שבת אם משלה בהם האור בחול. **א. וראה** במחצית השקל (סי' תמד ס"ק יח) שכתב שמבטל מצוה כל שעה ושעה. והדברי יחזקאל (סי' יב אות ז) כתב שלא נראה כן, ואע"פ שהרמב"ם (מילה פ"ג ה"ב) כתב שכל יום שלא מל מבטל מצות עשה, זהו רק כשהערל גדול, שהוא מבטל מצות מילה כל יום שלא מל, אבל האב שלא מל את בנו לא מבטל מצוה כל יום. והוכיח כן מהרמב"ם (שם פ"ג ה"ח, ח). והוסיף שאע"פ שברמב"ם בפירוש המשניות (שבת פי"ט מ"ו) משמע לא כן, אבל אפשר ליישב שאין כוונתו לזה. וראה בדבר אברהם (מ"ג סי' ב-ד) שהאריך להוכיח שגם האב מבטל מצוה בכל שעה שלא מל את בנו. **ב. ואמנם** השיטה מקובצת (בילה ה: ד"ה וכן) ביאר שכיון שהיה יכול למולו אתמול לא נדחה היו"ט. ונראה שסובר שלא נחשב שיכול לקיים מחר, כיון שמבטל מצוה בכל שעה. וראה באור שמח (מילה פ"ג ה"ט) שכתב, שאם מה שמילה לא דוחה יו"ט הוא משום שהיה יכול למול אתמול, נמצא שאם יום השמיני היה שבת יוכל למול ביו"ט שלאחריו, כיון שגם אם היה מל אתמול היה צריך לחלל שבת. ולכן כתב שצריך לומר כפירוש רש"י שבגלל שיכול למול מחר לא נדחה היו"ט [וגם אם יום השמיני היה שבת לא נדחה היו"ט]. והאור שמח הוסיף שאע"פ שמבטל כל שעה מצות מילה לא נדחה היו"ט, כיון שסוף סוף זו מצוה שלא מיוחדת ליו"ט. שהרי מה שהיו"ט לא נדחה הוא משום שרק מצוה שמיוחדת ליו"ט דוחה אותו, ולכן אם יכול לקיים את המצוה מחר כבר נחשב מצוה שלא מיוחדת ליו"ט ולא דוחה יו"ט. והוכיח כן ממה שעולת חול לא דוחה יו"ט אף שלא יכול להקטיר מחר, ובהכרח שמספיק שהיה יכול להקטיר אתמול. והרי לכאורה קשה מדוע אם היה יכול לקיים אתמול לא נדחה היו"ט, הרי סוף סוף עכשיו לא יכול לקיימו בלי דחיית היו"ט. ונמצאנו למדים שרק מצוה שמיוחדת ליו"ט דוחה יו"ט. **ג. הדבר** אברהם לא הזכיר את הרמב"ן אלא כיון לדבריו. וראה בקובץ הערות (פ' ו אות ג) שהביא את הרמב"ן, וראה שם במה שכתב לפי זה. **ד. דהיינו** שאם יש צרעת במקום המילה יכול לקצוץ המילה עם הצרעת אע"פ שהקוצץ צרעתו עובר לאו.

מל, לא היתה המילה דוחה את הצרעת כיון שאפשר להמתין למחר, אלא שכתב (מ"ב פ' ד פוס' י-יא) שא"כ שוב קשה, מדוע מילה שלא בזמנה לא דוחה יו"ט לפי האמוראים שסוברים שהוא משום שאפשר להמתין למחר, הרי לא יכול להמתין למחר כיון שיבטל מצוה בכל שעה שלא מל. ואם נפרש שאעפ"כ נחשב שיכול להמתין למחר משום שקיום המצוה יכול להיות גם למחרת וכמו שהתבאר לעיל, שוב קשה מדוע מילה דוחה צרעת הרי יכול להמתין למחר[ה].

אמנם הדברי יחזקאל (פ' יג פוס' יא) כתב, שמה שמילה דוחה צרעת הוא משום שלא ברור שיתרפא[ו], ובשביל שהלאו לא ידחה צריך שיהיה ברור שיכול לקיים את המצוה מחר. וכמו שנראה מדברי תוספות בביצה (ח: ד"ה סוף), שאם יו"ט הוא רק לא תעשה, ושחט ביו"ט, ואין לו עפר לכסות הדם, מותר לכתוש עפר. כיון שהעשה של כיסוי דוחה את הלאו של יו"ט, ולא נחשב שיכול לקיים מחר, כיון שיתכן שהדם יבלע עד מחר. ומוכח שאם יתכן שלא יוכל לקיים את המצוה מחר, הלאו נדחה.

מדוע צריך פסוק שמילת גר לא תדחה יו"ט

שם. רש"י (ד"ה ולא) פירש במילה שלא בזמנה שמדובר בגר שהתגייר, או בקטן שאביו נאנס ועבר זמנה[ז]. **והדבר אברהם** (מ"ב פ' כה סק"ג) הקשה, מדוע צריך פסוק שמילת גר לא תדחה יו"ט, הרי אין מצוה לגייר גרים. ומה שמברכים במילתם ברכת המצוות למול את הגרים כמבואר בשבת (קלו:), הוא משום שאם מגייר מקיים מצוה, אבל אין חיוב לגייר[ח], וא"כ ודאי שלא תדחה יו"ט, כיון שרק מצוה חיובית דוחה לא תעשה[ט].

מהו הקל וחומר שהיה מלמד שמילה דוחה יו"ט

הבאה מקל וחומר. רש"י (ד"ה ולא) ביאר, שהיה אפשר ללמוד בקל וחומר, שאם צרעת שדוחה את עבודה שדוחה את השבת, מילה דוחה אותה, [שאם היה צרעת במקום המילה מותר לקוצצה אפילו במילה שלא בזמנה], שבת שנדחית מפני העבודה [שנדחית מפני הצרעת] ודאי שמילה תדחה אותה. וחידש הפסוק ששבת ויו"ט לא נדחים מפני מילה שלא בזמנה. **ותוספות** (ד"ה ולא) הקשו, שהרי רבא סובר במסכת שבת (קלג:) שאי אפשר ללמוד קל וחומר זה, כיון שמה שצרעת דוחה את העבודה הוא לא משום חומרת האיסור של קציצת צרעת, אלא משום שגם אם יקצוץ לא יוכל לעבוד כיון שטבול יום אסור לעבוד, וא"כ איך רבא אמר כאן שלולא הפסוק היו לומדים בקל וחומר. **והרשב"א** בשבת (קלג. ד"ה לנדו) כתב לתרץ דעת רש"י שלא גורסים במסכת שבת 'רבא' אלא 'רבה'. **ותוספות** כתבו **שרבינו חננאל** פירש שהקל וחומר הוא שאם אוכל נפש שלא נכרתו עליה י"ג בריתות דוחה יו"ט, מילה שנכרתו עליה י"ג בריתות ודאי שתדחה יו"ט. והקשו על פירושו שהרי אוכל נפש זו מצוה עוברת, כיון שמחר לא יוכל לקיים מצוה זו, אבל מצות מילה אפשר לקיים מחר. **והרמב"ן** (שבת מד: ד"ה ולא) הביא, **שרבינו נסים גאון** ביאר[י] כעין פירושו של רבינו חננאל שהקל וחומר הוא שאם אוכל נפש שהוא רשות הותר ביו"ט כל שכן שמילה [אפילו] שלא בזמנה הותרה ביו"ט[יב]. והוסיף שאחרים פירשו[יג] באופן אחר קצת שאם צרעת שלא נדחית מפני צורך הדיוט נדחית מפני המילה, יו"ט שנדחה מפני צורך הדיוט של אוכל נפש ודאי שנדחה מפני המילה[יד]. והרמב"ן הקשה על שני פירושים אלו את קושיית התוספות על פירושו של רבינו חננאל, שמה שיו"ט נדחה מפני אוכל נפש הוא משום שהוא צרכו של יום ושמחתו בכך, ואי אפשר להשהותו, משא"כ מילה שלא בזמנה שאין ליום טוב עסק בה ויכול להשהותה למחרט.

ותוספות (שם) **הביאו**[טז] **שר"י** פירש, שהקל וחומר הוא שאם נדרים ונדבות דוחים יו"ט אע"פ שלא נכרתו עליהם י"ג בריתות[יז], כל שכן שמילה שנכרתו עליה י"ג בריתות דוחה יו"ט. ואין לפרוך מה לנדרים ונדבות שהם צורך גבוה, משום שאינם חובה, וממילא לא נחשבים צורך גבוה. ואפילו חטאות ואשמות לא נקראים חובה כיון שאם לא היה חוטא לא היה חייב להביאם[יח]. **והרשב"א** (שבת מד: ד"ה לנדו) כתב, שגם על פירוש זה קשה שבנדרים ונדבות יש צורך היום בהקרבתם כיון שנאכלים לבעלים, וגם משום שלא תהיה כירתך פתוחה וכירת רבך סתומה כמבואר בביצה (כ:), ואי אפשר ללמוד מהם שמילה שלא בזמנה תדחה יו"ט כיון שהיא לא צורך היום.

מדוע צריך את הקל וחומר

שם. התוספות במסכת שבת (מד: ד"ה ולא מילה) הביאו, **שהר"ר יוסף פורת** לא גורס 'דאתיא בקל וחומר' משום שגם בלי הקל וחומר היתה מילה דוחה יו"ט מדין עשה דוחה לא תעשה, כיון שרבא לא סובר כרב אשי שסובר להלן שיו"ט הוא עשה ולא תעשה. **והרמב"ן** (שבת מד: ד"ה ולא) כתב ג"כ שיש שלא גרסו 'דאתיא בקל וחומר', משום שקשה להם על גירסא זו שלש קושיות: א. שגם בלי הקל וחומר היתה מילה דוחה יו"ט משום שעשה דוחה לא תעשה [וכמו שכתבו תוספות בשם הר"ר יוסף פורת]. ב. שהקל וחומר הוא רק על מילה ולא על שריפת קדשים. ואם כן איך אפשר ללמוד מ'לבדו' שלא מלים, הרי יתכן שהפסוק ממעט רק שלא שורפים קדשים ביו"ט ולא ידחה עשה ללא תעשה, אך מילה שיש בה קל וחומר לא נתמעטה שלא ימולו ביו"ט. ג. שבשבת (קלג.) מבואר, **שרב** אשי אמר שלא מלים ביו"ט משום שיו"ט הוא עשה ולא תעשה. והרי אפשר ללמוד בקל וחומר שמילה דוחה יו"ט.

אמנם תוספות כאן (ד"ה ולא) **ובשבת** (שם), ביארו את הגירסא 'דאתיא בקל וחומר' שרבא מודה לרב אשי שיו"ט הוא עשה ולא תעשה, ונמצא שעל מה שלא שורפים קדשים ביו"ט לא צריך פסוק לשיטתו, וכמו שרב אשי סובר שלא צריך פסוק לזה משום שאין עשה דוחה לא תעשה. ורק על מילה שלא בזמנה צריך פסוק למעט, משום שלולא הפסוק היו לומדים בקל וחומר שדוחה יו"ט. ובאמת רבא אמר את דבריו על מילה שלא בזמנה שהיא התמעטה ממה שנאמר 'לבדו', אלא שהגמרא הביאה את דבריו גם לענין שריפת קדשים, כיון שמשם אפשר ללמוד שגם שריפת קדשים לא דוחה יו"ט. ודברי רב אשי כאן לא נאמרו לחלוק על רבא לענין שריפת קדשים, כיון שלענין זה שניהם סוברים שמסברא לא דוחה יו"ט כיון שיו"ט הוא עשה ולא תעשה. אמנם רב אשי חולק על רבא לענין מילה, וסובר שגם שם לא צריך פסוק למעט שלא דוחה יו"ט וכמבואר בשבת (קלג.). **והרמב"ן** (שם) הוסיף לבאר את מחלוקת רבא ורב אשי, לפי שיטת ר"י [שהובאה בענין הקודם], שהקל וחומר שממנו למד רבא הוא שאם נדרים ונדבות קרבים ביו"ט אע"פ שלא נכרתו עליהם י"ג בריתות, כל שכן שמילה שנכרתו עליה י"ג בריתות דוחה יו"ט. ולפי זה אפשר לומר שרב אשי סבר שנדרים ונדבות לא קרבים ביו"ט[יט], ונמצא שאי אפשר ללמוד מקל וחומר, ולכן סובר שגם במילה לא צריך פסוק שלא דוחה יו"ט.

והרמב"ן הוסיף שלפי זה מיושבות שלושת הקושיות הנ"ל על הגירסא 'דאתיא בקל וחומר'. כיון שלולא הקל וחומר לא היתה מילה דוחה שבת גם לפי רבא משום שמודה לרב אשי שיו"ט הוא עשה ולא תעשה, [ובזה מיושבת הקושיא הראשונה]. ולכן מהפסוק 'לבדו' נלמד למעט מילה, משום שעל מה ששריפת קדשים לא דוחה יו"ט לא צריך פסוק למעט כיון שאין בו קל וחומר, ויו"ט הוא עשה ולא תעשה, ורק על מילה צריך פסוק למעט כיון שיש בה קל וחומר, ולכן אותה ממעטים מ'לבדו' [ובזה מיושבת הקושיא השניה]. ורב אשי סובר שלא לומדים מקל וחומר כיון שסובר שנדרים ונדבות לא קרבים ביו"ט, ונמצא שאין קל וחומר, ולכן סובר שגם במילה שלא בזמנה לא צריך פסוק למעט שלא דוחה יו"ט [ובזה מיושבת הקושיה השלישית].

ה. **וראה** בדבר אברהם שהאריך ליישב לפי שיטת רש"י שהובאה לעיל (פג:) [בענין 'ארבע שיטות' וכו'], שזה דין מיוחד ביו"ט שלא נדחה כשאפשר לקיים מחר. משום שהלכה זו היא גם אם מבטל כל שעה ושעה את המצוה אם יכול לקיים מחר. ולכן מילה שלא בזמנה לא דוחה יו"ט אף שמבטל כל שעה מצות מילה. משא"כ במילה בצרעת שגם אם סוברים שכל לאו לא נדחה כשיכול לקיים מחר, אך אם מבטל כל שעה מצוה לא נחשב שיכול לקיים מחר והלאו נדחה, וראה שם שהאריך לבאר. ואמנם כבר הובא לעיל (שם) שהאור שמח כתב בקצרה שהדין המיוחד שנאמר ביו"ט הוא שרק מצוה שמיוחדת ליו"ט דוחה יו"ט. ולפי זה כתב שפשוט שגם אם מבטל כל שעה מצוה, אך אם המצוה תתקיים מחר, לא נחשב שזו מצוה המיוחדת ליו"ט, ולכן לא נדחה היו"ט. ו. **וכן** כתב המהרש"א (שבת קלג: ד"ה הפ') שמילה דוחה צרעת משום שלא ברור שיתרפא. ז. **וראה** במשיב נפש (נרקי' שם) שהקשה, מדוע לא פירש רש"י כפשוטו שהתינוק היה חולה בזמנו שצריך להמתין ז' ימים כמבואר ביבמות (עב:), והיום השמיני חל ביו"ט, שאינה דוחה יו"ט. וכן פירש רש"י בשבת (קלג. ד"ה בין שלש). ח. **אבל** התוספות הרא"ש (שבת קלג: ד"ה המל) כתב שמברכים על מילתם, משום שיש מצוה לאהוב גרים ואי אפשר להתגייר בלי מילה. וראה עוד בזוהר הרקיע (מלוה מ) שמנה במניין המצות למול גרים. וראה בשפת אמת (שבת שם נמוס' ד"ה נמלומיו) שהקשה מדוע מברכים על מילת גר הרי אין מצוה למולם. ט. **אמנם** המשנת יעבץ (מו"ס פ' מז ענף ז) כתב, שאפילו אם היא מצוה קיומית היא דוחה לא תעשה, כמו שמוכח ברמב"ן (ב"מ נ. ד"ה קמל). וראה שם שכתב שברמב"ם משמע שיש בזה מצוה קיומית משום שהביא דין מילת גר בשתי מקומות, האחד בהלכות איסורי ביאה (פי"ג ה"ל), והשני בהלכות מילה (פ"ל ה"ו). ומשמע מדבריו שמלבד זה שהמילה מועילה שתחול הגירות, יש בה קיום מצות מילה. אמנם הטור הביא דין מילת גר (יו"ד פ' רסח) רק במילת גרים, ומשמע שסובר שאין בזה קיום מצות מילה אלא הוא רק מועיל שהגירות תחול. י. **וראה** עוד בפני יהושע (שבת מד: נמוס' ד"ה ולא) ובחתם סופר (שם ד"ה ולא) במה שתירצו דעת רש"י. יא. **ראה** בפירוש רבינו נסים גאון (שבת שם ד"ה לנדו) הנדפס בגליון הש"ס שם, שביאר כן. יב. **ראה** בבעל המאור (שם) שדחה פירוש זה, שיש לפרוך שנדרים ונדבות יוכיחו שהם מצוה ולא דוחים יו"ט. אמנם להלן יובא שהתוספות פירשו שרבא סובר שנדרים ונדבות קרבים ביו"ט. יג. **ראה** בבעל המאור (שבת קלג. ד"ה רבא) שפירש כן. וראה ברשב"א (שם ד"ה לנדו) שהביא שגדולי הראשונים גרסו כן בגמרא. יד. **ראה** ברשב"א (שם) שדחה פירוש זה, שאוכל נפש הוא לא דבר הרשות אלא צורך מצוה, שהרי מקיים בזה מצות 'ושמחת בחגך' (דברים טז יד). ובזה נדחה גם פירושו של רב נסים גאון. טו. **וראה** ברשב"א (שם) שהביא שרב שרירא גאון פירש בדברי הגמרא, שממה שנאמר 'לבדו' נלמד למעט מילה שלא בזמנה. ומה שהגמרא סיימה 'דאתיא בקל וחומר' הכוונה היא שמזה נלמד בקל וחומר לשריפת נותר, כיון שאם מילה לא דוחה יו"ט כל שכן ששריפת קדשים לא דוחה יו"ט, [והריטב"א (שם ד"ה לנדו) הביא בשם רבינו חננאל שביאר, שהוא משום שמילה יותר חמורה משום שנכרתו עליה י"ג בריתות]. ורב שרירא גאון סיים שיש גורסים כן בגמרא. והרשב"א הקשה שא"כ צריך לגרוס 'ואתיא בקל וחומר' ולא כמו הגירסא שלפנינו 'דאתיא'. ואמנם הריטב"א (שם) הביא שרבינו חננאל גרס 'ואתיא'. ולכאורה נראה שפירש כרב שרירא גאון. אמנם רבינו חננאל כאן (ד"ה לנדו) פירש כרבינו נסים גאון, שהיו לומדים בקל וחומר שמילה דוחה יו"ט ממה שאוכל נפש דוחה יו"ט. אלא שהוסיף שממה שלמדנו מהפסוק שמילה לא דוחה יו"ט לומדים בקל וחומר ששריפת נותר לא דוחה יו"ט. טז. **וכן** פירש הרמב"ן (שם). יז. **והתוספות** הוסיפו שרבא סובר שהם קרבים ביו"ט. יח. **ומה** שפרכו במסכת שבת (קלג.) על עומר ושתי הלחם שהם צורך גבוה, הוא משום שהם חובה. יט. **ראה** בביצה (יט.) שנחלקו בדין זה.

האם לפי רבא כיסוי הדם דוחה יו"ט

שם. התוספות במסכת שבת (כד: ד"ה ונפ מילה) הקשו, שבגמרא כאן מבואר שרבא סובר שביו"ט יש רק לא תעשה, וחולק על רב אשי שסובר שביו"ט יש גם עשה. ואילו במסכת ביצה (ח:) מבואר, שאם שחט ביו"ט ואין לו עפר לכסות הדם לא יכתוש עפר, משום שיו"ט הוא עשה ולא תעשה, ואין עשה של כיסוי הדם דוחה לאו ועשה של יו"ט. ומשמע שם שרבא מסכים לזה, וזה שלא כהמבואר כאן. והוכיחו מכאן כגירסתינו בדברי רבא 'דאתיא בקל וחומר', וכמו שהתבאר בענין הקודם שלפי גירסא זו לולא הקל וחומר מילה לא היתה דוחה יו"ט גם בלי הפסוק, משום שרבא מודה שיו"ט הוא עשה ולא תעשה, ורק משום שיש קל וחומר צריך פסוק למעט. ובשריפת קדשים שאין קל וחומר ללמד שדוחה יו"ט גם רבא מודה שלא צריך פסוק למעט, משום שמסברא אין עשה דוחה לא תעשה ועשה. ולכן רבא מסכים שהעשה של כיסוי הדם לא דוחה לא תעשה ועשה של יו"ט. וכן כתבו התוספות (ד"ה ונפ) בקצרה.

אמנם הראשונים[כ] תירצו באופן אחר, שמה שרבא מסכים לדין זה שהעשה של כיסוי הדם לא דוחה יו"ט, הוא לא מהטעם שהגמרא אמרה שם שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה של יו"ט, אלא הוא מטעם אחר, שממה שנאמר 'לבדו' יש ללמוד גם לכיסוי הדם שלא דוחה יו"ט. וגם התוספות בשבת (סח) כתבו שיתכן לפרש כן, אלא שכתבו שהוא דוחק. והתוספות לעיל (מז: ד"ה כמיתה) כתבו בפשיטות, שגם בכיסוי הדם אפשר ללמוד ממה שנאמר 'לבדו' שלא דוחה יו"ט. אמנם בתוספות בביצה (ח: ד"ה קוף) מוכח, שלפי רבא כיסוי הדם דוחה יו"ט, ולא לומדים ממה שנאמר 'לבדו'. וגם **הרמב"ן** (שבת כד: ד"ה ונפ) כתב, שיתכן שאי אפשר ללמוד לכיסוי הדם ממה שנאמר 'לבדו', כיון שמשם נלמד שאם יכול להשהות למחר [כמו במילה שלא בזמנה], לא נדחה היו"ט, אבל בכיסוי הדם שאי אפשר לכסות מחר נדחה הלא תעשה של יו"ט. והרמב"ן הוסיף שלפי צד זה צריך להידחק בסוגיא בביצה, שרבא לא מסכים לעיקר הדין שכיסוי לא דוחה יו"ט.

והשיטה מקובצת (ביצה ח: ד"ה ונפ - הכני), סובר כהשיטות שאפשר ללמוד ממה שנאמר 'לבדו' שכיסוי לא דוחה יו"ט, וביאר שאע"פ שאי אפשר לכסות למחר, אך כמו שמילה שלא בזמנה לא דוחה יו"ט, [אע"פ שאי אפשר למחר שהרי כל שעה שלא מל מבטל מצוה[כא]], משום שהיה יכול למול אותו אתמול, ודין זה נלמד ממה שנאמר 'לבדו', כך הכיסוי לא דוחה יו"ט כיון שהיה יכול לכתוש את העפר בערב יו"ט. וכעין זה כתב **המהר"ם** (נמוק' נשבת שם) בדעת תוספות בשבת (שם). והוסיף שמה שכתבו תוספות שם שדוחק לפרש כן הוא רק משום שבסוגיא בביצה נראה שרבא מסכים גם לזה שכיסוי לא דוחה יו"ט מטעם שזה עשה ולא תעשה, ולא בגלל שלומדים ממה שנאמר 'לבדו'. אמנם **הדברי יחזקאל** (פי' יג פוס יג) כתב, שתוספות סוברים שגם בכיסוי הדם יכול לקיים למחר ואין לחשוש שהדם יבלע[כב]. והוסיף עוד שמה שכתבו התוספות שדוחק לפרש כן כוונתם שדוחק לומר שיכול לכסות הדם מחר, כיון שיתכן שהדם יבלע עד למחר[כג]. וזו גם שיטת התוספות בביצה (הנ"ל), שלפי רבא כיסוי דוחה יו"ט משום שסוברים שיתכן שהדם יבלע עד מחר. והרמב"ן שהסתפק בדעת רבא הסתפק האם תולים שלא יבלע עד מחר ויכול לקיימו למחר, או שיתכן שיבלע עד מחר ולא יוכל לקיימו מחר.

מדוע לא נלמד ממה שמילה דוחה צרעת שדוחה יו"ט

רב אשי אמר שבתון דיו"ט עשה הוא ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה. במסכת שבת (קלג.) מבואר שמילה דוחה צרעת. דהיינו שמותר לקוץ צרעת שבמקום המילה אע"פ שבקציצת צרעת יש לאו ועשה. **ותוספות** (שבת קלג: ד"ה הא') כתבו, שאין ללמוד ממה שמילה דוחה צרעת שבכל התורה עשה דוחה לא תעשה ועשה, משום שרק מילה שנכרתו עליה י"ג בריתות דוחה לא תעשה ועשה. **והמהרש"א** (נמוק' שם) הקשה על דבריהם, שא"כ איך אמר רב אשי להלן שם (קלג.) שמילה לא דוחה יו"ט משום שיו"ט הוא עשה ולא תעשה, הרי כמו שמילה דוחה צרעת שהיא עשה ולא תעשה משום שהמילה חשובה שנכרתו עליה י"ג בריתות, כך מילה תדחה יו"ט אע"פ שהוא עשה ולא תעשה משום שנכרתו על המילה י"ג בריתות[כד]. ותירץ שמילה דוחה רק את הצרעת כיון שגם אם ימתין למחר יצטרך לעבור על הלא תעשה ועשה, שהרי גם מחר תהיה צרעת. אבל את הלאו ועשה של יו"ט, מילה לא יכולה לדחות כיון שיכול להמתין למחר, שכבר לא יהיה יו"ט, ולא יעבור על האיסור. וכמו שכתבו התוספות (יבמות ה: ד"ה כולה), ששריפת קדשים לא דוחה יו"ט משום שיכול לשרוף מחר.

והאחרונים[כה] הקשו על תירוצו, שהרי מדברי רב אשי מוכח שאם יו"ט היה רק לאו היה נדחה מפני שריפת קדשים אף שאפשר להמתין למחר. ומה שכתבו תוספות ביבמות שמשום שאפשר להמתין למחר לכן היו"ט לא נדחה, הוא רק לפי האמוראים שסוברים שיו"ט הוא רק לא תעשה, ומה שאינו נדחה מפני שריפת קדשים נלמד מפסוק, אבל רב אשי שהוצרך לומר שיו"ט הוא עשה ולא תעשה, בהכרח סובר שגם אם אפשר להמתין למחר הלאו נדחה. וא"כ שוב קשה שכיון שגילתה תורה שמילה דוחה לא תעשה ועשה, מדוע לא ידחה לא תעשה ועשה של יו"ט אף שאפשר להמתין למחר[כו].

והקובץ הערות (סי' ז פוס ג) תירץ, שבמה שהתחדש שמילה דוחה עשה ולא תעשה מודה רב אשי שהדחיה היא רק כשלא יכול לקיימו למחר, כיון שממה שדוחה צרעת אי אפשר ללמוד שדוחה כשיכול לקיימו למחר. ויש מהאחרונים[כז] שהוסיף בביאור הדברים, שכל עשה הדוחה לא תעשה הדחיה היא בשביל שהאדם יקיים מצותו. אך מה שהתחדש שמילה דוחה לא תעשה ועשה הוא לא בשביל שהאדם יקיים את חובת מילה, אלא חשיבות המילה דוחה צרעת, משום שרצון התורה שהתינוק יהיה נימול. ולפי זה נראה שאע"פ שרב אשי סובר שעשה דוחה לא תעשה גם כשיכול להמתין למחר, זהו בכל התורה שהדחיה היא בשביל שהאדם יקיים את חובתו, וכיון שהאדם חייב עכשיו נדחה הלאו. וכמו שכתב **הרמב"ן** (שבת מד: ד"ה מנפ) שכיון שחביבה מצוה בשעתה נדחה הלאו. אבל במה שהתחדש שמילה דוחה עשה ולא תעשה, שהדחיה היא מחמת המילה עצמה, אם אפשר להמתין למחר אין דחיה, כיון שלגבי המילה עצמה אין נפקא מינה אם יהיה נימול עכשיו או לאחר זמן. ולכן אי אפשר ללמוד ממה שמילה דוחה צרעת שהיא דוחה גם יו"ט, כיון שמילה יכולה לדחות עשה ולא תעשה רק כשאי אפשר להמתין למחר, אבל ביו"ט שאפשר להמתין למחר אין למילה כח לדחות אותו.

שיטת רש"י ששריפת קדשים ביו"ט היא מלאכה בפני עצמה

שם. הרא"ש (ביצה פ"ו סי' יח) כתב, שממה שלא שורפים קדשים ביו"ט מוכח, שאע"פ שבית הלל סוברים (ביצה יב.) שמתוך שהותרה ביו"ט מלאכת אוכל נפש, הותרה גם שלא לצורך אוכל נפש, זהו רק כשיש צורך קצת אבל אם אין צורך כלל אסור. שאם לא כן מדוע אסור לשרוף קדשים ביו"ט הרי מדין 'מתוך' שהותרה לצורך' וכו' מותר להבעיר שלא לצורך[כח]. **והעונג יו"ט** (סוי"ם סי' מ ד"ה ונ"ל) ביאר דבריו, שאע"פ שצורך מצוה נחשב צורך קצת להתיר ביו"ט, וכמבואר בביצה (שם) שבית הלל התירו להוציא לולב ביו"ט לצורך מצוה, אך בשריפת קדשים שאפשר להמתין למחר לא נחשב שיש בו צורך, כיון שאין צורך שיעשה את זה דווקא ביו"ט.

ועוד כתב העונג יו"ט (שם) שעדיין קשה לשיטת **רש"י** (ביצה יב. ד"ה ליפלגו) **והרמב"ם** (יו"ט פ"ו ה"ד), שמדין 'מתוך' וכו' הותר שלא לצורך כלל, מדוע אין שורפים קדשים ביו"ט. ותירץ[כט], שרש"י לשיטתו (ביצה מ: ד"ה מלמה) שכתב שלא מבערים קדשים מן העולם ביו"ט אפילו על ידי אכילת כלבים, משום שהתורה החשיבה את ביעורם, כמו שנאמר (ויקרא ז יט) 'באש ישרף', ולכן ביעורם הוא מלאכהל. **ומבואר ברש"י שיש איסור מיוחד שלא לבער ביו"ט קדשים מהעולם. ואין** חמור מצרעת. וסיים לעיין בפרק ראשון ביבמות. **והדברי יחזקאל** (פי' יג פוס יז) כתב שכוונתו שביבמות (ו.) מבואר, שאין לומר שלאוים של שבת חמורים ולכן לא נדחים, וא"כ כל שכן שאין לומר שלאו של יו"ט חמור ולא נדחה. **כה. קובץ הערות** (פי' ז פוס ג), דבר אברהם (מ"ב סי' ד פוס יז), **דברי יחזקאל** (פי' יג פוס יז). **כו. וראה** בדברי יחזקאל (שם) שתירץ על קושיית המהרש"א לפי שיטת הרמב"ם (טומאת צרעת פ"י ה"ה) שבקציצת צרעת יש רק לא תעשה, וכבר תמה המשנה למלך שם מהמבואר במסכת שבת (קלג:) שיש בקציצת צרעת גם עשה, ובהכרח צריך לומר שהרמב"ם סובר שיש בזה מחלוקתתנאים [וראה שם שביאר מי התנאים שנחלקו בזה], וכיון שרב אשי אמר בשבת (קלג:) שמילה דוחה צרעת משום שעשה דוחה לא תעשה, נראה שפוסק כהתנא שסובר שבצרעת יש רק לא תעשה, ולכן פסק הרמב"ם כשיטה זו. ולפי זה מיושב מדוע רב אשי סובר שמילה לא דוחה יו"ט משום שיו"ט הוא עשה ולא תעשה, ולא לומדים ממה שמילה דוחה צרעת שמילה דוחה עשה ולא תעשה, כיון שרב אשי לשיטתו שבצרעת אין עשה, ולכן אין ללמוד משם שמילה דוחה עשה ולא תעשה. **כז. בד קודש** (שבת סי' מ ד"ה ולפי"ז יט). **כח. והקרבן נתנאל** (שם פוס ג) כתב שקושייתו רק לרב אשי, משום שלפי שאר האמוראים יש לימוד מפסוק שלא שורפים קדשים ביו"ט. **כט. וכן** תירץ בקצרה הקרבן נתנאל (שם פוס ג). **ל. ורש"י** הוכיח כן ממה שלא שורפים תרומה טמאה ביו"ט, והרי מתרומה טמאה מותר להנות בשעת שריפה, וא"כ מדוע לא ישרוף ביו"ט ויהנה ממנה לצורך אוכל נפש. ובהכרח שביעור קדשים ותרומה היא מלאכה מיוחדת. אמנם תוספות (שם ד"ה ונ"ל) תירצו, ששריפת תרומה טמאה אסורה ביו"ט משום שעיקר השריפה היא לצורך גבוה, והצורך הדיוט בטל לצורך גבוה.

כ. **רמב"ן** (שבת כד: ד"ה ונפ), רשב"א (שם ד"ה הפ), ריטב"א (שם ד"ה רב, בתירוץ הקמצון), המיוחס לר"ן (שם ד"ה כא). כא. **כן** נראה כוונת השיטה מקובצת. כב. **והוסיף** שגם ברשב"א (ביצה ח: ד"ה והפ - הקמצון) מבואר, שפשוט לו שיכול לקיים מחר את מצות כיסוי. משום שהקשה מדוע אמרה הגמרא שכיסוי לא דוחה יו"ט משום שיו"ט הוא עשה ולא תעשה, הרי גם בלי סברא זו לא יכול לדחות כיון שיכול לקיימו למחר. והרי שפשוט לו שלא יבלע עד מחר. וראה עוד בדברי יחזקאל שכתב שלא יתכן שבגלל שהיה יכול לקיים אתמול לא ידחה היום. אמנם בשיטה מקובצת מבואר שלא כדבריו. וראה לעיל (פג:) [בענין 'האם מצוה שהיה יכול לקיימה אתמול' וכו'] שהובא שהאמרי משה (פי' יד פוס ג) והאור שמח (שם פ"ו ה"ט), הוכיחו כן מאביי שלמד ששריפת נותר לא דוחה יו"ט ממה שעולת חול לא קרבה ביו"ט אע"פ שהעולה לא יכולה להקרב מחר, ובהכרח שמספיק שהיתה יכולה להקרב אתמול. אלא שהאמרי משה צידד שרק אביי סובר כן, אך בשיטה מקובצת מבואר כן גם בדעת רבא. כג. **והוסיף**, שהפני יהושע (ביצה ח: ד"ה ולפי - הקמני) סובר בפשיטות שהוא ספק אם יבלע הדם. וראה עוד בדברי יחזקאל (שם פוס יג) שהוכיח שבשביל שהלאו ידחה מספיק שיתכן שלא יוכל לקיים מחר, ממה שמילה דוחה צרעת [דהיינו שיכול לקוץ מילה עם צרעת], שלכאורה קשה איך הלאו של צרעת נדחה הרי יכול להמתין עד שהצרעת תתרפא. ובהכרח צריך לומר שכיון שיתכן שהצרעת לא תתרפא הלאו נדחה. ומזה מוכח שהלאו נדחה אם לא ברור שיוכל לקיים את העשה בלי לעבור על הלאו. אמנם הפני יהושע (שם) נקט, שגם אם יש חשש שיבלע הדם הלאו לא נדחה, כיון שדי בזה שיתכן שיוכל לקיים למחר בשביל שהלאו לא ידחה. כד. **והמהר"ם** שיף (שם קלג. ד"ה והו"ל) תירץ, שאולי יש איזה טעם שיו"ט יותר

איסורו משום מלאכת הבערה, שהרי אסור גם להאכיל לכלבים, אלא הוא איסור בפני עצמו של ביעור קדשים. ולכן אין להתיר בזה מדין מתוך וכו', משום שרק מלאכה שנעשית לפעמים לצורך אוכל נפש הותרה לגמרי, אבל מלאכת ביעור קדשים תמיד לא נעשית לצורך אוכל נפש, ולכן לא הותרה.

והבית הלוי (ח"ח סוף סי' טז) כתב לתרץ בזה גם את שיטת **הריב"א** (הובא במוקפות לעיל ה: ד"ה למנק), שלפי רבי יוסי שסובר שהבערה היא רק לאו ואין בה סקילה, היא לא נאסרה ביו"ט, ולכאורה קשה לשיטתו מדוע לא שורפים קדשים ביו"ט. ובהכרח סובר כשיטת רש"י שביעור קדשים הוא איסור מיוחד, כיון שהתורה החשיבה את הביעור.

מ'עולת שבת בשבתו' נלמד שזמן ההקטרה היא בחול ולא בשבת ויו"ט

שם. הרמב"ם (יסוד טוב פ"ג ה"ח) פסק כרב אשי, שלא שורפים קדשים ביו"ט משום שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה. **והדבר שמואל** (ד"ה נג) הקשה שהרי הרמב"ם (תמידים ומוספים פ"ח ה"ז) כתב, שלומדים ממה שנאמר (במדבר כח י) 'עולת שבת בשבתו', שעולת חול לא קרבה ביו"ט וכמו שלמד אביי לעיל (פג:), וא"כ מדוע היה צריך לומר שאסור לשרוף קדשים פסולים ביו"ט משום שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה, הרי אפשר ללמוד דין זה מעולת שבת בשבתו, שהרי אם לומדים משם שלא מקטירים קדשים כשרים ביו"ט, ודאי שלא שורפים קדשים פסולים ביו"ט. **ותירץ שהנה הרמב"ן** (שבת כה. ד"ה ח"ל) הביא שבירושלמי (שבת פ"ג ה"ח) יש שיטה שאסור לבער קדשים בערב שבת סמוך לשבת, אם הביעור עצמו ימשך בשבת. וביאור הדברים הוא ששיטה זו סוברת שהסיבה שאין שורפים קדשים בשבת ויו"ט היא לא משום איסור שבת ויו"ט, אלא היא מדיני שריפת קדשים שזמן ביעורם הוא רק בחול ולא בשבת ויו"ט, כמו שמצינו שזמן שריפתם הוא ביום ולא בלילה. ולכן אין להבעיר קדשים סמוך לשבת אם ביעורם ימשך בשבת, משום שאמנם מעשה ההבערה לא נעשה בשבת, אבל הקדשים מתבערים בשבת, והרי זמן ביעורם הוא בחול ולא בשבת. ואמנם הרמב"ן כתב שהבבלי לא סובר כך[א], אך יתכן שזה רק לענין שריפת קדשים, אבל ההלכה שנלמדת מעולת שבת בשבתו היא שזמן הקטרת אימורים של עולת חול הוא בחול ולא בשבת ויו"ט. ואף על פי שגם בלי הפסוק אסור להקטיר בשבת ויו"ט משום שיש בזה איסור הבערה בשבת ויו"ט, [ולפי רב אשי גם ביו"ט העשה של הקטרתם לא דוחה יו"ט מסברא], אך יש נפקא מינה ממה שהפסוק חידש שזמן הקטרתם הוא בחול ולא בשבת, שאין להניח על המזבח את האימורים בחול סמוך לשבת אם ההקטרה תמשך בשבת, משום שזמן קיום ההקטרה הוא בחול ולא בשבת. ולכן כתב הרמב"ם שאין שורפים קדשים פסולים ביו"ט משום שעשה לא דוחה לא תעשה ועשה, כיון שאי אפשר ללומדו ממה שלא מקטירים קדשים כשרים ביו"ט, שהרי מה שלא מקטירים קדשים כשרים ביו"ט הוא לא משום איסור יו"ט, אלא הוא מדיני ההקטרה, ולכן כתב הרמב"ם שהסיבה שלא שורפים קדשים פסולים ביו"ט היא משום שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה.

מדוע לנשים אסור לשרוף קדשים ביו"ט

שם. התוספות במסכת קידושין (לד. ד"ה מעקה) הקשו, מדוע אסור לנשים לשרוף קדשים ביו"ט, הרי מה שלא שורפים קדשים ביו"ט הוא משום שיו"ט הוא עשה ולא תעשה, אך נשים הרי לא מצוות בעשה של יו"ט כיון שהזמן גרמא, אלא הם מוזהרות רק בלאו של יו"ט, ואם כן נשים יוכלו לשרוף קדשים ביו"ט, כיון שהעשה של שריפת קדשים ידחה את הלאו של יו"ט. ותירצו בשם הר"ר **יוסף איש ירושלים**, שכיון שיש עשה עם הלאו של יו"ט, הרי הוא לאו חזק שלא נדחה גם למי שלא מצווה בעשה, ולכן גם נשים לא שורפות קדשים ביו"ט. וכתב **המנחת חינוך** (מצוה נ אות יט) שלכן נשים לא מלות ביו"ט מילה שלא בזמנה, אע"פ שרב אשי אמר במסכת שבת (קלג.) שמילה שלא בזמנה לא דוחה יו"ט משום שיו"ט הוא עשה ולא תעשה, [ונשים הרי לא מצוות בעשה], כיון שיש עשה עם הלאו של יו"ט, והרי הוא לאו חזק שלא נדחה גם למי שלא מצווה בעשה.

אמנם תוספות (שם) הביאו, שיש שסוברים שגם אם יש עשה עם הלאו נדחה הלאו לנשים שלא מצוות בעשה. ולשיטתם הקשו התוספות מדוע נשים לא שורפות קדשים ביו"ט. **והמנחת חינוך** (שם) הקשה עוד על שיטה זו, מדוע נשים לא מלות מילה שלא בזמנה ביו"ט. אלא שהמנחת חינוך כתב לתרץ קושייתו שלאשה אין מצוה למול את בנה, וכיון שאין לה עשה, אין כאן מה שידחה לה את הלאו של יו"ט[ב].

ועל מה שהקשו תוספות שנשים יוכלו לשרוף קדשים ביו"ט הקשה **הפני יהושע** (נמוס' שם), שהרי אין שורפים קדשים בלילה כמבואר לעיל (ג.), ונמצא שמצות שריפת קדשים פסולים היא מצוה שהזמן גרמא, ולכן נשים לא יכולות לשרוף קדשים ביו"ט, משום שאין להם את העשה לשרוף קדשים, ואין מה שידחה להם את הלאו של יו"ט[ג]. **והשער המלך** (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ה) כתב, שאמנם **בחינוך** (מצוה קמו) נראה שנשים לא מצוות בשריפת קדשים פסולים, אך בדעת התוספות נראה[ד] שסוברים שנשים מצוות בשריפת קדשים פסולים. משום שסוברים כשיטת **הרמב"ם** (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ד-ה) שרק נותר ופיגול לא נשרפים בלילה, אבל שאר פסולים נשרפים בלילה. ונמצא ששריפת שאר פסולים היא לא מצוה שהזמן גרמא ובהם נשים מצוות. ועל פסולים אלו הקשו תוספות שנשים שמצוות בשריפתם יוכלו לשרוף ביו"ט[ה]. והוסיף עוד שיתכן שתוספות סוברים שגם בנותר ששריפתו ביום נשים מצוות בשריפתו. משום שהלאו של נותר ניתק לעשה של השריפה כמבואר להלן, והרי בלאו הניתק לעשה, העשה הוא תיקונו של הלאו, וכיון שהנשים מוזהרות על הלאו של 'לא תותירו', הם גם מצוות בעשה שהוא תיקונו של הלאו[ו].

והמנחת עני (סק"ח, נדפס בסוף מנחת חינוך ח"ג) ביאר בשיטת תוספות[ז] לפי מה שכתב **הריטב"א** (קידושין כט. ד"ה ומיהו), שמה שאשה היתה חייבת במילת בנה [לולי שנתמעט מפסוק], אע"פ שמילה היא מצוה שהזמן גרמא שהרי אין מלים בלילה, הוא משום שההלכה שבמצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות היא רק במצוה שמוטלת על אדם פרטי, כתפילין וכדומה, שחיובם הוא על כל אחד ואחד, אך במילה הרי גם בית דין חייבים, וא"כ גם אשה היתה חייבת במצוה זו, שהרי היא לא גרעה מבית דין. ולפי זה נראה שלכן תוספות סוברים שגם בשריפת נותר נשים חייבות, משום שחיוב השריפה לא מוטל על הבעלים של הנותר או על מי שהותיר, אלא כל מי ששורפו מקיים מצוה, כיון שהתורה הקפידה שישרף, [וכמו שכתב **הנודע ביהודה** (שו"ת קמא, או"ח סי' טו ד"ה ומ"ש לתרץ קושיתם)], ולכן נשים חייבות במצוה זו, משום שלא גרעה מכל אדם שחייב במצוה[ח].

מחלוקת הראשונים בביאור המשנה

כל הנאכל בשור הגדול יאכל בגדי הרך. רש"י (ד"ה יאכל) פירש, שמה שנאכל גם בשור גדול אפשר להמנות עליו בפסח, אבל מה שאין נאכל בשור גדול, לא נמנים עליו בפסח אע"פ שעכשיו הוא רך, כיון שעתיד להקשות. וכעין זה פירש **הראב"ד** (השגות קרבן פסח פ"י ה"ט), אלא שהוא פירש שכל מה שנאכל בשור הגדול חייב לאוכלו, ואם לא אוכלו עובר בלא תותירו.

אמנם הרמב"ם (שם) פירש, שכל מה שנאכל בשור הגדול מותר לאכלו ואין בו איסור שבירת עצם, אבל מה שאין נאכל בשור הגדול אסור לאכלו גם כשהוא רך, משום שבאכילתו יעבור על איסור שבירת עצם. **והמהר"י קורקוס** (שם) ביאר בשיטת הרמב"ם, שאם נאכל בשור הגדול לא נקרא עצם ולכן מותר לאכלו, ואין באכילתו איסור שבירת עצם, אבל אם לא נאכל בשור גדול נקרא עצם, ואסור לאכלו משום איסור שבירת עצם. **והראב"ד** (שם) השיג על פירושו של הרמב"ם, שא"כ המשנה היתה צריכה לומר שכל שאינו נאכל בשור הגדול לא יאכל בגדי הרך, שהרי עיקר החידוש הוא שיש איסור שבירת עצם במה שאינו נאכל בשור גדול. **והמהר"י קורקוס והכסף משנה** (שם) כתבו, שקושיית הראב"ד תפול גם על פירושו של רש"י, שהרי גם לפירושו עיקר חידוש המשנה הוא שלא נמנים על מה שאין נאכל בשור גדול כמו שכתב רש"י בלשונו[ט]. והכסף משנה כתב עוד שממה שכתוב במשנה 'יאכל' בגדי הרך ולא כתוב שראוי לאכילה, נראה כפירושו של הרמב"ם שכוונת המשנה שמותר לאכלו, ולא כהראב"ד שכוונת המשנה שראוי לאכילה וחייב לאוכלו.

והמהר"י קורקוס (שם) כתב, שנראה שהרמב"ם מודה לרש"י שכל הנאכל בשור הגדול נמנים עליו, וכל שאינו נאכל אין נמנים עליו. [ואמנם **המאירי** (ד"ה אמר) כתב, שכל הנאכל בשור הגדול מותר לאכלו ואין בו איסור שבירת עצם וגם נמנים עליו, וכל שאינו נאכל בשור הגדול אסור לאכלו משום איסור

לא. וראה שם שהוכיח כן. אמנם מוכח כן גם ממה שרב אשי אמר שמה שאין שורפים קדשים ביו"ט הוא משום שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה, ומוכח שהוא רק משום איסור יו"ט, ולא משום שזמן ביעור קדשים הוא בחול. **לב. אך** הקשה, שבספר תוספת יום הכיפורים (יומא פו: ד"ה אמר ר"י) כתב, שמותר לעבור על לאו בשביל עשה של חבירו. וא"כ מדוע לא תמול האשה ערל גדול בגלל המצוה של מילה שמצווה בה הערל הגדול, וסיים שיש לחלק בזה. **לג. והפני יהושע** תירץ, שעיקר קושיית תוספות שם היא על מה ששנינו במשנה בשבת (מד:) שלא מדליקים נרות יו"ט בשמן שריפה ביו"ט, מדוע לא אמר התנא שלאשה מותר להדליק, [שהרי הרגילות היא שנשים מדליקות]. ולפי זה יש לתרץ שהרי בהכרח לא מדובר בשמן של קדשים פסולים, כיון שאסור להנות ממנו, וא"כ בלאו הכי אי אפשר להדליק בו נרות יו"ט שמדליקים אותו בשביל להנות ממנו. ובהכרח מדובר בשמן של תרומה טמאה, שמותר להנות ממנו בשעת השריפה. ומעתה לא קשה מדוע נשים לא ידליקו בו, כיון שאפשר לשרוף תרומה טמאה בלילה, [ראה שם שהרחיב בזה], ונמצא שמצות שריפת קדשים היא לא מצוה שהזמן גרמא, ולכן הקשו תוספות שנשים יוכלו להדליק בשמן של תרומה טמאה. **לד. וכן** כתב **המנחת חינוך** (מצוה קמג אות כ). **לה. ולפי** זה אפשר ליישב מה שהקשו התוספות בקידושין (שם) על הסוברים שלאו שיש עמו עשה נדחה לנשים שאינן מצוות בעשה, מדוע אסור לנשים לשרוף קדשים ביו"ט, שי"ל שהם יסברו כשיטת החינוך שנשים אינן מצוות בשריפת כל הקדשים הפסולים. **לו. והרעק"א** (גיליון הש"ס המלך) הוסיף, שכן מוכח לפי מה שכתב הרמב"ם (תמורה פ"ג ה"ג) שלאו הניתק לעשה הוא רק כשכל מי שמוזהר בלאו מצווה בעשה. וא"כ מוכח שנשים מצוות בשריפת נותר, שאם לא כן מדוע הלאו של לא תותירו ניתק לעשה, הרי בלאו נשים מוזהרות, ובעשה הם לא מצוות, ובהכרח שגם בעשה הם מצוות. וכן כתב **המנחת חינוך** (מצוה קמג אות ג). **לז. וכן** כתב בקצרה הערוך לנר (יבמות עג: בתוס' ד"ה אין נימול). **לח. וראה** להלן [בענין 'האם הלאו של נותר ניתק לעשה גם לנשים'] שהובאו ביאורים נוספים של האחרונים מדוע נשים חייבות בשריפת נותר. **לט. ולשון** הכסף משנה הוא שאם קושיא זו קשה, היא קשה גם על רש"י.

שבירת עצם, וגם אין נמנים עליו]. וכן כתב בכתבי הגר"ח (סי' לח בענין גידים הרכים שסופם להקשות), וביאר, שכל הנאכל בשור הגדול שאין לו תורת עצם יש לו תורת בשר ולכן נמנים עליו, וכל שאינו נאכל בשור הגדול יש לו תורת עצם ולכן לא נמנים עליו[מ].

אמנם הצל"ח (ד"ה תימיה) כתב, שהרמב"ם סובר שלא נמנים על ראשי כנפים והסחוסים, אע"פ שמבואר במשנה שכיון שנאכלים בשור הגדול בשלקא, [דהיינו שהם נאכלים בשור הגדול ע"י בישול רב וכמבואר בגמרא להלן], הם נאכלים בפסח, משום שכוונת המשנה היא שאין בהם איסור שבירת עצם, אך לא נמנים עליהם. **והאגלי טל** (קונ' מות נט ס"ק ה-ו) ביאר בדעת הצל"ח שפירש בדעת הרמב"ם, שאע"פ שאין בהם איסור שבירת עצם משום שאין להם תורת עצם, אבל גם אין להם תורת בשר שיוכלו להמנות עליהם[מא].

האם רק כשנאכלים בשור הגדול נאכלים בגדי הרך

וראשי כנפים והסחוסים. בגמרא מבואר שראשי כנפים והסחוסים נאכלים משום שנאכלים בשור הגדול ע"י בישול רב, ולכן הם נאכלים בגדי הרך כשהוא צלי. **ורש"י** (ד"ה יאכל) כתב, שמה שלא נאכל בשור הגדול לא נמנים עליו בפסח אע"פ שעכשיו הוא רך, משום שעתיד להקשות בסופו. **ובקול הרמ"ז** (על המצוות פ"ז מ"ח) כתב שמלשון המשנה מבואר, שבשביל שיאכל לא מספיק שנאכל כשהוא עצמו יגדל, אלא צריך שיהיה נאכל גם בשור הגדול. ולא כמו שנראה בפשוטו מלשון רש"י שמספיק שיהיה נאכל כשהוא עצמו יגדל. ומה שצריך שיהיה נאכל בשור הגדול הוא משום שנאמר (דברים טז ג) 'וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר', והרי פסח בא מהצאן, אלא שהוקש לבקר. ומזה נלמד שרק אם נאכל בבקר הגדול נאכל מהצאן הרך. ומה שמספיק שנאכל בשור הגדול ע"י בישול רב, הוא משום שמבואר לעיל (ע:), שממה שנאמר 'מן הבקר' נלמד חגיגת י"ד שבאה מבקר, והרי חגיגה דינה כשלמים שנאכלים מבושל. ולכן נלמד מההיקש של צאן לבקר שמה שנאכל בבקר כשהוא מבושל בישול רב נאכל בצאן הרך. **אמנם הישמח לב** (ד"ה כל המאכל) כתב, שאם נאכל כשהוא עצמו יגדל נאכל בגדי הרך. ומה שהמשנה כתבה שאם נאכל בשור הגדול יאכל בגדי הרך הוא משום שמנהגם היה לאכול בהמה דקה בצליה, ורק בהמה גסה היו שולקים, וכיון שהמשנה כאן חידשה שכל הנאכל כשהוא גדול בבישול רב, נאכל בגדי הרך, לכן נקטה 'כל הנאכל בשור הגדול' שדרכו להאכל בבישול רב. ובאופן נוסף ביאר שראשי הכנפים והסחוסים של בהמה דקה הם דקים, ובשבילם לא יבשלו בישול רב את הבשר, ורק בשור שגם בלי ראשי הכנפים והסחוסים צריכים לבשל בישול רב, נהגו לבשל גם את ראשי הכנפים והסחוסים. ולכן נקטה המשנה 'כל הנאכל בשור הגדול' שבו רגילים לבשל בישול רב את הראשי כנפים והסחוסים.

האם מקטירים ראשי כנפים וסחוסים של עולה

שם. המקדש דוד (קדושין סי' ה אות ג) כתב, שלכאורה היה נראה שאע"פ שמבואר בזבחים (פו.), שעצמות העולה שאינם מחוברים לבשר לא צריך להעלותם על המזבח, אך ראשי כנפים וסחוסים צריך להעלות על המזבח. משום שכמו שדינם כבשר לענין זה שנמנים עליהם, כן דינם כבשר לענין זה שצריך להעלותם על המזבח בעולה. וכן נראה מהמבואר בזבחים (כח.) שעור האליה של עולה קרבה על המזבח, ואין דינה כשאר העור, כיון שראויה לאכילה, ודינה כבשר גם לענין הקטרה. אלא שכתב שיש להוכיח בהיפוך ממה שמבואר בזבחים (שם), שגידים של עולה לא עולים על המזבח, אע"פ שמבואר להלן שנמנים על הגידים של פסח[מב], ומוכח שגם אם נקרא בשר לענין זה שנמנים עליו בפסח, אף על פי כן בעולה לא מקטירים אותו משום שבעולה מקטירים רק בשר גמור, וא"כ יתכן שגם ראשי כנפים וסחוסים של עולה לא עולים על המזבח אע"פ שנמנים עליהם בפסח.

ביאור דעת היש אומרים

אלא תנאי היא והכי קתני כל הנאכל בשור הגדול יאכל בגדי הרך ושאינו נאכל לא וי"א אף ראשי כנפים והסחוסים. רש"י (ד"ה וי"א) פירש, שהיש אומרים סוברים שראשי כנפים וסחוסים נאכלים משום שהם נאכלים בשור הגדול על ידי בישול רב. **והשפת אמת** (כרם"י שם) הקשה, מדוע לא פירש רש"י כפשוטו שהיש אומרים סוברים שמספיק שנאכל עכשיו, ולא צריך שיאכל גם בשור הגדול, אלא גם כשלא נאכל כלל בשור הגדול נאכל בגדי הרך. וכן מוכח ממה שמבואר להלן שרבא פירש את המשנה שהסיפא של 'ראשי כנפים והסחוסים' הוא פירוש לרישא, שאם נאכל בשור הגדול על ידי בישול רב, כגון ראשי כנפים וסחוסים, נאכל בגדי הרך. והגמרא מוכיחה כפירוש זה ממה שמבואר בברייתא שכל הנאכל בשור הגדול על ידי בישול רב, כגון ראשי כנפים וסחוסים, נאכל בגדי הרך. ולפירוש רש"י קשה איך מוכח מהברייתא כפירושו של רבא, הרי גם לפי מה שהגמרא פירשה בתחילה שהוא מחלוקת תנאים, הברייתא מתפרשת כפשוטו שהיא סוברת כהיש אומרים שראשי כנפים וסחוסים נאכלים, משום שנאכלים בשור הגדול על ידי בישול רב. ומוכח כמו שנתבאר שלפי מה שפירשה הגמרא בתחילה סוברים היש אומרים שגם אם לא נאכל כלל בשור הגדול נאכל בגדי הרך, ולכן מוכח מהברייתא שלא כפירוש זה, שהרי בברייתא מבואר שאם נאכל בשור הגדול בבישול רב נאכל בגדי הרך, ואילו לפירוש זה אין שיטה שסוברת כן.

שלש שיטות בדין גידים

וגידים הרכים נידונים כבשר. ולהלן נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש האם נמנים על גידים הרכים שסופם להקשות. ומבואר בזה שעל גידים הרכים ודאי נמנים, ומחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש היא רק בגידים הרכים שסופם להקשות. **והמנחת חינוך** (מצוה ח אות ג) כתב שלעיל (פג:) מוכח בגמרא, שגידים רכים שנותרו דינם כנותר וחייבים שריפה, ואין דינם כעצמות שאם ניתותרו אין דינם כנותר ולא חייבים שריפה. שהרי מבואר שם שרב אמר שכל הגידים הם בשר חוץ מגידי צואר. ומבואר שם עוד שלפי דברי רב גידים שנותרו [חוץ מגידי צואר] דינם כנותר וטעונים שריפה, ומזה מוכח שאע"פ שעצמות שנותרו אין דינם כנותר ולא טעונים שריפה כמבואר לעיל (פג.), וכמו שביאר **רש"י** (שם ד"ה נמדינהו) שאם לא ראוי לאכילה אין בו דין נותר ולא חייב שריפה, אבל גידים שנותרו חייבים שריפה, משום שהם כבשר וראויים לאכילה, וכמבואר בסוגייתנו שנמנים עליהם. אלא שהמנחת חינוך הקשה מהמבואר במשנה בזבחים (לה.), שהאוכל גידים של נותר לא חייב כרת. והמשנה לא חילקה בין אם הגידים רכים או שהם גידי צואר, ומשמע שבכל הגידים לא חייב כרת, ולא כמו שהוכחנו שגידים הרכים דינם כבשר ונמנים עליהם ויש עליהם דין נותר.

וכתב שלכאורה נראה ליישב לפי המבואר לעיל (כג.), שנחלקו התנאים האם יש בגידים בנותן טעם. דעת רבי יהודה שיש בגידים בנותן טעם, ואם אכל גידים של נבילה חייב, כיון שהם כבשר. ודעת רבי שמעון שאין בגידים בנותן טעם, ואם אכל גידים של נבילה פטור, כיון שהם כעץ. ולפי זה נראה שהברייתא כאן שסוברת שגידים הרכים נידונים כבשר, סוברת כרבי יהודה שיש בגידים בנותן טעם. וכן רבי יוחנן וריש לקיש שנחלקו רק לענין גידים שסופם להקשות סוברים שיש בגידים בנותן טעם, ולכן גידים שאין סופם להקשות ודאי דינם כבשר[מג]. וכן רב שאמר לעיל שגידים כבשר סובר שיש בגידים בנותן טעם. ואמנם להלכה שפוסקים שאין בגידים בנותן טעם כמבואר בחולין (צט:), לא יוכלו להמנות על גידים, ואפילו על גידים הרכים, ואם נותרו דינם כעצמות שאין בהם דין שריפה. וזו שיטת המשנה בזבחים הסוברת שהאוכל גידים של נותר לא חייב כרת[מד]. אלא שהקשה לפי זה על **הרמב"ם** שפסק (מאכלות אסורות פט"ו ה"ו) שאין בגידים נותן טעם, ואעפ"כ כתב (קרבן פסח פ"י ה"י) שעל גידים שסופם להקשות אין נמנים [כרבי יוחנן], ומשמע שעל שאר גידים נמנים, והרי אם אין בגידים בנותן טעם אין דינם כבשר, ואם אכל גידים של נבילה פטור, וא"כ איך מקיים בהם מצות אכילה.

והמנחת חינוך הביא **שהשער המלך** (מאכלות אסורות פ"ח ה"ו ד"ה ודע דנפרק) כבר הקשה, איך מבואר לעיל (פג:) שאם גידים נותרו דינם כשריפה הרי אין בגידים בנותן טעם. ולכן כתב שאפילו אם אין בגידים בנותן טעם מקיימים בהם מצות אכילת פסח אע"פ שלא חייבים על אכילת גידים של נבילה. משום שמה שלא חייבים על אכילת גידים של נבילה, הוא משום שמבואר לעיל (כד:), שבכל איסורי אכילה לא חייבים כשאוכלים אותם שלא כדרך אכילה. וכיון שאין בגידים נותן טעם, אכילתם היא שלא כדרך אכילה, ולכן לא חייבים על אכילתם. אבל מצות אכילה אפשר לקיים בהם, משום שהמשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה ויש למקור) כתב, שיתכן שרק באיסורי אכילה לא חייבים על אכילה שלא כדרך אכילה, אבל מצות עשה של אכילה אפשר לקיים גם באכילה שלא כדרך אכילה, ולכן אפשר לקיים מצות עשה של אכילת פסח בגידים גם אם אין בגידים נותן טעם[מה]. והמנחת חינוך כתב שבזה מיושב שיטת הרמב"ם שפסק שנמנים על

מ. **וראה** עוד בליקוטי הלכות (זבח מזמר ד"ה כל) שכתב כן, ולהלן [בענין 'ביאור הסוגיא לשיטת הרמב"ם' וכו'] יובא מה שכתב שם עוד. מא. **אמנם** ראה שם בצל"ח שביאר, שאין בהם איסור שבירת עצם משום שכשהם רכים אין לחתיכתם תורת שבירה, ומה שעתידים להתקשות מועיל רק שעכשיו אין להם תורת בשר. מב. **ואפילו** אם מה שנמנים על הגידים בפסח הוא רק אם יש בגידים נותן טעם, אך הרי משמע בזבחים (שם) שדין זה שגידים של עולה לא עולים על המזבח הוא מוסכם וגם אם יש בגידים בנותן טעם. מג. **המנחת** חינוך הוסיף שרבי יוחנן לשיטתו שסובר בביצה (יג.), שהמבשל גיד הנשה בחלב עובר על איסור בשר בחלב. והרי שהגיד דינו כבשר, ומוכח שסובר שיש בגידים בנותן טעם. מד. **וכן** כתבו בקצרה הצל"ח (חולין פט: ד"ה נמולין), החתם סופר (חולין ג: ד"ה שהוכרו) והמלא הרועים (שם ד"ה והנ"ע) על הסוגיא לעיל (פג.), שסוברת שיש בגידים נותן טעם. וראה עוד בשאגת אריה (סי' נו) שכתב, שאם אין בגידים נותן טעם אין עליהם מצות אכילת קדשים [כשהם גידי קרבן הנאכל]. מה. **ובזה** מיושב מה שהעיר המנחת חינוך (שם) מדוע לא כתב הרמב"ם שגידים שנותרו לא נשרפים [לפי מה שפסק שאין בגידים נותן טעם]. משום שלפי המבואר הם נשרפים, כיון שאם הם ראויים לקיום מצות אכילת פסח יש בהם דיני נותר והם נשרפים.

גידים הרכים אע"פ שפסק שאין בגידים נותן טעם[מי]. אלא שהמנחת חינוך הקשה על השער המלך שא"כ מדוע לא נמנים על העצמות של פסח.

ולראש יוסף (חולין פט: ד"ה ודע) יש שיטה שלישית, שהמחלוקת אם יש בגידים נותן טעם היא רק על גידים הקשים, אבל על הגידים הרכים לא נחלקו, ולפי כולם יש בהם טעם[מז]. והוסיף[מח] שאי אפשר לומר שנחלקו גם בגידים הרכים, ואעפ"כ נמנים עליהם בפסח משום שבמצות אכילה לא צריך שהאכילה תהיה כדרך [כדעת השער המלך], משום שבמשנה בחולין (קיז:) מבואר, שגידים של נבילה לא מטמאים טומאת נבילה, ושם לא יתכן לבאר שהוא משום שאכילתם היא שלא כדרך אכילה, שהרי לענין טומאה אין נפקא מינה אם אכילתם היא כדרך אכילה או לא, ובהכרח שאם אין בגידים נותן טעם אין להם תורת בשר, אלא הם כעץ, וטומאת נבילה ישנה רק בבשר. וא"כ גם אי אפשר להמנות עליהם בפסח אם אין בהם נותן טעם, משום שרק על בשר נמנים כמו שנאמר (שמות יב ח) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה', וממה שנאמר 'בשר' נלמד למעט גידים. **ובכתבי הגר"ח** (סי' לח נתנין גידיס הרכיס שמופס להקשות) ביאר, שגם לפי ריש לקיש יש לגידים הרכים שם 'אוכל', אף שסופם להקשות. ומחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש היא האם יש להם תורת 'בשר' או לא. שריש לקיש סובר שאע"פ שיש להם שם אוכל, אך אין להם שם 'בשר' כיון שסופם להקשות. ולכן סובר שלא נמנים עליהם בפסח, משום שבפסח יש דין מיוחד שצריך לאכול 'בשר', וזה נלמד ממה שנאמר ואכלו את 'הבשר' וגו'. וכיון שלגידים אלו אין תורת בשר אי אפשר להימנות עליהם בפסח[נג]. ורבי יוחנן סובר שכיון שעכשיו הם רכים יש להם תורת בשר, ונמנים עליהם בפסח.

והוסיף, שבזה יבואר מה שכתב **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"י ה"י) שגידים הרכים שסופם להקשות נאכלים בפסח, אבל אין נמנים עליהם[נד]. משום שהרמב"ם סובר, שמצות אכילת קדשים יש גם בדבר שאין לו תורת בשר אם יש לו שם אוכל [וכן נראה ממה שפסק הרמב"ם (פסולי המוקדשים פי"ח הכ"ג) שאם אכל שליא של פיגול או נותר או טמא חייב, והרי שאף שאין לשליא תורת בשר חל עליה תורת פיגול ונותר, ובהכרח שבשביל שיהיה נכלל בקרבן ויהיה עליו כל דיני קרבן מספיק שיש לו שם אוכל. ולכן גם לשליא יש כל דיני קרבן אף שאין לה תורת בשר, משום שיש לה שם אוכל]. ולכן גם בגידים שסופם להקשות שאין להם תורת בשר יש מצות אכילת קדשים, כיון שיש להם שם אוכל, ומה שאין נמנים עליהם בפסח הוא משום שבשביל קיום מצות אכילת פסח צריך לאכול בשר. וזה נלמד ממה שנאמר ואכלו את 'הבשר' בלילה הזה. וכיון שגידים אלו אין להם תורת בשר לא מקיימים בהם מצות אכילת פסח ואין נמנים עליהם. וזו כוונת הרמב"ם שראויים לאכילה, שיש עליהם מצות אכילת קדשים, משום שבקרבן פסח יש מצוה לאוכלו גם משום מצות אכילת קדשים, ועל גידים אלו יש מצות אכילת קדשים, אלא שלא מקיימים בהם מצות אכילת פסח, ולכן אין נמנים עליהם לקיום מצות אכילת פסח.

והוסיף עוד, שהרמב"ם לשיטתו סובר עוד שגם הדין ששנינו במשנה שרק מה שנאכל בשור הגדול נאכל, הוא רק לענין מצות אכילת פסח, ששם צריך לאכול בשר, ובזה חידשה המשנה שמי שאינו נאכל בשור הגדול, אין לו תורת בשר ולא מקיים בו מצות אכילת פסח. אבל מצות אכילת קדשים יש בו, משום שגם מה שלא נאכל בשור הגדול יש לו תורת אוכל, וממילא יש עליו מצות אכילת קדשים. ולכן כשהרמב"ם (פס ה"ט) הביא את הדין של המשנה לא פירשו כפירושו של הראב"ד שם שכוונת המשנה שרק מה שנאכל בשור הגדול חייבים לאוכלו, אלא פירש שכוונת המשנה שרק מה שנאכל בשור הגדול מותר לאוכלו ואין בו איסור שבירת עצם. משום שהרמב"ם לשיטתו סובר שחייבים לאכול גם מה שלא נאכל בשור הגדול, משום מצות אכילת קדשים. ולכן פירש הרמב"ם שכוונת המשנה שמי שנאכל בשור הגדול מותר לאוכלו ואין באכילתו איסור שבירת עצם, כיון שיש לו תורת בשר ולא תורת עצם. ומי שלא נאכל בשור הגדול יש בו איסור שבירת עצם, משום שאם אין לו תורת בשר יש לו תורת עצם, ואסור לאוכלו משום איסור שבירת עצם[נה].

אבל הראב"ד סובר, שגם מצות אכילת קדשים היא רק במה שיש לו תורת בשר, ולכן פירש את המשנה שרק מה שנאכל בשור הגדול צריך לאוכלו, משום שאם לא נאכל בשור הגדול אין לו תורת בשר ואין עליו מצות אכילת קדשים[נו].

ביאור הסוגיא לשיטת הרמב"ם שמשנתנו דנה בדין איסור שבירת עצם

איתיביה ריש לקיש לר' יוחנן כל הנאכל בשור הגדול יאכל בגדי הרך ומה הן ראשי כנפים והסחוסים הני אין אבל גידין שסופן להקשות לא אמר ליה תנא הני והוא הדין להנך. המהר"י קורקוס (קרבן פסח פ"י ה"ט) הקשה על **הרמב"ם** (שם) שפירש שבמשנה מדובר על איסור שבירת עצם, שבראשי כנפים אין איסור שבירת עצם, איך הקשו על רבי יוחנן ממה שמשמע מהמשנה שבגידים שסופם להקשות יש איסור שבירת עצם, הרי יתכן שיש בהם איסור שבירת עצם, אבל נמנים עליו. ותירץ, שהרמב"ם סובר שמי שאין בו

טעמו של ריש לקיש הוא שלגידים שסופם להקשות אין תורת 'בשר'

רבי יוחנן אמר נמנין עליהן בתר השתא אזלינן ריש לקיש אמר אין נמנין עליהן בתר בסוף אזלינן. **תוספות** (ד"ה קל) הביאו **שבירושלמי** (פ"ז ה"ח)

מו. וכעין זה כתב המהר"ם שיק (מעוה"ח סוף ד). **מז. וכן** כתב בקצרה בכתבי הגר"ח (סי' לח נתנין גידיס הרכיס שמופס להקשות). **מח. הראש** יוסף קיצר, וכוונתו כמו שיתבאר. **מט. ראה** בכתבי הגר"ח (שם) שכתב יסוד זה, ופירש כן בדברי הירושלמי המובא בתוספות (ד"ה הא), ולהלן [בענין 'טעמו של ריש לקיש' וכו'] יובאו דבריו. **נ. ועוד** קשה שהרי לעיל (כג.) מבואר, שאם אין בגידים נותן טעם גם לגיד הנשה אין טעם, וא"כ איך מבואר לעיל שאם גיד הנשה מותר באכילה [כגון הגיד השמאלי לפי רבי יהודה], נמנים עליו ויש בו דיני נותר. **נא. וכן** כתב הקרבן העדה (שם) שבירושלמי מדובר בגידים הרכים, אבל הקרן אורה (נדרים נג: ד"ה ונמחופו) ביאר, שהנודר אסור בגידים משום שכוונתו גם לטפל לבשר, והגידים טפלים לבשר. ויש להוסיף שהוכחת הראש יוסף היא רק לפי מה שסובר שאם אין בגידים בנותן טעם אין להם כלל תורת בשר, ולא כהשער המלך שכתב שהסיבה שאם אין בגידים נותן טעם לא חייבים על אכילת גידים של נבילה, היא משום שאכילתם היא אכילה שלא כדרך. **נב. דהיינו**, שאפילו אם לא סוברים כרב שסובר שלא נמנים על גידי צואר כמבואר שם, אבל אין חיוב לאוכלם. **נג. ראה** בתורה לשמה (סי' קפג) שהוכיח מכאן, שאתרוג שיש בו שיעור כביצה וברור שבתוך ימי החג יחסר מן השיעור, אין יוצאים בו ידי חובה ביום הראשון, משום שכמו שגידים שסופם לקשות אין נמנים עליהם [ולמסקנא גם רבי יוחנן הודה לריש לקיש], כך הוא באתרוג שכיון שסופו להיות חסר לא יוצאים בו ידי חובה, משום שהולכים אחרי הסוף [והוסיף, שכן מוכח גם מהמבואר בסוכה (יג:) שאם סיכך בירקות שעומדים להתייבש הוא פסול]. ולפי הגר"ח יש לדחות הוכחת התורה לשמה, משום שהוא דין מיוחד שאין שם בשר לדבר שעומד להתקשות. **נד. הרמב"ם** פסק כן משום שבסוף הסוגיא מבואר שרבי יוחנן חזר בו והודה לשיטת ריש לקיש. **נה. לכאורה** נמצא לפי זה שאין מצות אכילת קדשים במה שלא נאכל בשור הגדול, משום שאם יאכל יעבור על איסור שבירת עצם. ולפי זה קשה על מה שביאר הגר"ח בדברי הרמב"ם שגידים שסופם להקשות יש בהם מצות אכילת קדשים, הרי לפי שיטת הרמב"ם יש בהם איסור שבירת עצם ואסור לאוכלם משום איסור שבירת עצם, וא"כ אין בהם מצות אכילת קדשים, כיון שבאכילתו יעבור על איסור שבירת עצם. **נו. בכתבי** הגר"ח (שם) כתב ששיטת רש"י כהראב"ד. אמנם בענין לעיל בסמוך הובא שהאגלי טל (קונטרס פנ"ט פק"ו נהגה"ה) כתב שרש"י פירש במשנה שאין נמנים על מה שלא נאכל בשור הגדול, ולא פירש כהראב"ד שאין חיוב לאוכלו.

איסור שבירת עצם גם נמנים עליו, ומי שיש בו איסור שבירת עצם לא נמנים עליו, ולכן אם בגידים שסופם להקשות יש איסור שבירת עצם, לא נמנים עליו. ולכן הקשו על רבי יוחנן שאמר שעל גידים שסופם להקשות נמנים. וכן כתב **בכתבי הגר"ח** (סי' נמ בענין גידים הרכיס שסופם להקשות), והוסיף לבאר שמי שאין לו תורת עצם יש לו תורת בשר ונמנים עליו, ומי שיש לו תורת עצם אין לו תורת בשר ולא נמנים עליו.

והליקוטי הלכות (זבח תודה ד"ה כל) כתב ג"כ בשיטת הרמב"ם שמי שאין לו תורת עצם נמנים עליו, אלא שהוא כתב שהרמב"ם סובר שגם במשנה מוכח שנמנים עליו, כיון שהרמב"ם לשיטתו שפירש בפירוש המשניות שראשי כנפים הם הגידים הקשים שסביבות הפרקים, והסחוסים הם מיני עצמות רכים. והרי בברייתא להלן (ע"ב) מבואר שבחתיכת גידים אין איסור שבירת עצם, וא"כ לא יתכן שבמשנה מדובר רק לענין איסור שבירת עצם, שהרי ראשי הכנפים הם גידים לפי הרמב"ם, והרי לגידים אין תורת עצם ואין בהם איסור שבירת עצם, וא"כ אין חידוש בזה שאין בראשי כנפים איסור שבירת עצם, שהרי בכל גידים אין איסור שבירת עצם. ובהכרח שלפי הרמב"ם מדובר במשנה גם לענין איסור שבירת עצם וגם לענין אם נמנים עליו. ומה שנאכל בשור הגדול יש לו תורת בשר ונמנים עליו, וחייבים לאוכלו, ואין בו איסור שבירת עצם. ומה שלא נאכל בשור הגדול אין לו תורת בשר ולא נמנים עליו, ולא חייבים לאוכלו, ויש בו איסור שבירת עצם. ואמנם בגידים שאין להם תורת עצם, תמיד אין איסור שבירת עצם, והחילוק בין אם נאכל בשור הגדול או לא הוא לענין אם נמנים עליו. ולענין עצמות, החילוק בין אם נאכל בשור הגדול או לא הוא גם לענין אם יש בהם איסור שבירת עצם. ובזה מיושב מה שקשה לפי הרמב"ם איך דייקו מהברייתא שגידים שסופם להקשות יש בהם איסור שבירת עצם [לפי פירושו של הרמב"ם שמדובר לענין איסור שבירת עצם] הרי בברייתא להלן (ע"ב) מבואר שאין בגידים איסור שבירת עצם. אך להנתבאר מיושב, משום שגם הרמב"ם מודה שבמשנה ובברייתא מדובר גם לענין אם נמנים עליו, ומה שהמשנה כתבה שראשי הכנפים יאכלו לא מתפרש שאין בו איסור שבירת עצם, שהרי בכל גידים אין איסור שבירת עצם, אלא הוא מתפרש שנמנים עליהם, ולכן דייקו מזה שגידים שסופם להקשות לא נמנים עליהם, ולא כשיטת רבי יוחנן.

אבל הצל"ח (ד"ה מימיהם) הקשה ג"כ על הרמב"ם, איך דייק ריש לקיש מהברייתא שבגידים שסופם להקשות יש איסור שבירת עצם [לפי הרמב"ם שמדובר בברייתא לענין איסור שבירת עצם] הרי מבואר בברייתא להלן (ע"ב) שאין בגידים איסור שבירת עצם. ולכן כתב הצל"ח, שריש לקיש ודאי פירש במשנה ובברייתא שמדובר לענין אם נמנים עליו, ולכן דייק מהברייתא שבגידים שסופם להקשות אין נמנים עליהם ולא כרבי יוחנן. אלא שלרמב"ם הוקשה לפי מסקנת הגמרא להלן שרבי יוחנן מודה לריש לקיש שלא נמנים על גידים שסופם להקשות איך הוא יפרש את המשנה, שהרי רבי יוחנן סובר שאין חילוק בין ראשי הכנפים לגידים שסופם להקשות וכמבואר בתחילת הסוגיא, ומסברא זו לא חזר בו רבי יוחנן, ואם מבואר במשנה ובברייתא שנמנים על ראשי כנפים נמנים גם על גידים שסופם להקשות, ולא כשיטת רבי יוחנן שלא נמנים על גידים שסופם להקשות. ולכן פירש הרמב"ם שלפי רבי יוחנן מדובר במשנה ובברייתא לענין איסור שבירת עצם, ועל זה אמרה הברייתא שבראשי כנפים וסחוסים אין איסור שבירת עצם, וכן הוא הדין בגידים שסופם להקשות. אבל אין נמנים על גידים שסופם להקשות וגם על ראשי כנפים והסחוסים.

והאגלי טל (קונ' מנ"ט סק"ה-ו) ביאר את דברי הצל"ח, שהרמב"ם סובר שאמנם לראשי כנפים וסחוסים, וכן לגידים שסופם להקשות, אין תורת עצם משום שנאכלים בשלקא בשור הגדול, אבל גם אין להם תורת בשר, ואין נמנים עליהם. והוסיף, שגם רש"י והרא"ד שחולקים על הרמב"ם ומפרשים שבמשנה לא מדובר לענין איסור שבירת עצם, סוברים שיתכן שלדבר לא יהיה תורת בשר וגם לא יהיה לו תורת עצם, אלא שהם סוברים חילוק זה לענין דבר שלא נאכל בשור הגדול, שאע"פ שאין לו תורת בשר, אבל גם אין לו תורת עצם, ומה שנאכל בשור הגדול בשלקא יש לו גם תורת בשר.

בדברי הרמב"ם שגידים לא חשובים כבשר

שם. הרמב"ם (שמיטה פ"ח ה"ג) פסק שגידים לא חשובים כבשרנז. **והכסף משנה** (שם) כתב, שאע"פ שבסוגייתנו משמע שגידים שאין סופם להקשות דינם כבשר, אך הרמב"ם לא חילק בין אם סופם להקשות או לא, משום שהוא דבר פשוט שאם לא סופם להקשות דינם כבשר, ולכן לא חש לפרשו. ובאופן נוסף כתב הכסף משנה, שכל הגידים סופם להקשות. וכן פסק **הרמ"א** (יו"ד סי' נה ס"ט) שכל הגידים סופם להקשות.

והאחרוניםנח תמהו על פירושו השני של הכסף משנה, שהרי מפורש בברייתא לעיל שגידים הרכים נידונים כבשר, ובהכרח שיש גידים שאין סופם להקשות ודינם כבשר, ורק הגידים שסופם להקשות אין דינם כבשר. **והצל"ח** (ד"ה מימיהם) תירץנט לפי דרכו בדעת הרמב"ם [שהובאה לעיל בסמוך], שגם אם אין נמנים על גידים שסופם להקשות, אבל אין בהם איסור שבירת עצם. ולפי זה נראה שכוונת הברייתא לעיל היא שגידים הרכים נידונים כבשר לענין שאין בהם איסור שבירת עצם, אבל אין נמנים עליהם. וכן מוכח עוד לפי פירוש זה של הכסף משנה מהמבואר בברייתא להלן (ע"ב) שהמחתך בגידים אין בו איסור משום שבירת עצם, והרי לפי פירוש זה של הכסף משנה כל הגידים סופם להקשות, וא"כ קשה שהרי מבואר בסוגייתנו שלא נמנים על גידים שסופם להקשות [ולמסקנא גם רבי יוחנן מודה לזה]. אך לפי הנתבאר מיושב שאע"פ שלא נמנים עליהם, אבל גם אין בהם איסור שבירת עצם.

אלא שהצל"ח כתב, שיותר נראה כפירושו הראשון של הכסף משנה. משום שלפי מה שהתבאר לפירושו השני של הכסף משנה, שמה שמבואר בברייתא לעיל שגידים הרכים נידונים כבשר הכוונה שאין בהם איסור שבירת עצם, קשה, שא"כ התיבות 'נידונים כבשר' מיותרים, כיון שלכאורה קשה שכיון בתחילת הברייתא כתוב שהנאכל בשור הגדול נאכל בגדי ומה הם ראשי הכנפים והסחוסים, א"כ הברייתא היתה צריכה לסיים וגידים הרכים, ומזה היה מובן שגם הם דינם כראשי כנפים והם נידונים כבשר. ובהכרח נראה שברישא מדובר רק לענין איסור שבירת עצם, ועל זה היא אמרה שבראשי כנפים אין איסור שבירת עצם, אבל אין נמנים עליהם. ואח"כ סיימה הברייתא שגידים הרכים נידונים כבשר, והכוונה היא שהם נידונים כבשר לגמרי, וגם נמנים עליהם. וזה שלא כמו שהתבאר שכוונת הברייתא שאין בגידים איסור שבירת עצם. ובהכרח צריך לומר כפירושו הראשון של הכסף משנה שודאי יש גידים שאין סופם להקשות, ועליהם אמרה הברייתא שהם כבשר ונמנים עליהם[ס].

שני ביאורים בתוספות בדעת רבי יוחנן

הני מאי טעמא דהא מתאכלי בשור הגדול בשלקא הנך נמי מתאכלי בשור הגדול בשלקא. תוספות (ד"ה הומיל) הקשו לפי זה על ריש לקיש איך סבר להוכיח מהברייתא כשיטתו הרי אדרבה בברייתא מוכח שראשי כנפים וסחוסים נאכלים בפסח משום שנאכלים בשור הגדול בשלקא, ומזה יש ללמוד שגם גידים שסופם להקשות נאכלים בפסח משום שנאכלים בשלקא גם כשמתקשים. ותירצו תוספות, שריש לקיש סבר שכיון שהברייתא לא אמרה שגם בגידים שסופם להקשות הדין כן, נראה שכיון שיש להם שם גידים ואין להם כל כך שם בשר אינם נאכלים בפסח אע"פ שנאכלים בשלקא כשמתקשים. ורבי יוחנן דחה שכיון שגם גידים היו נאכלים בפסח אילו לא היו מתקשים כשיגדלו, מוכח שהשם גידים לא פוסלם, אלא רק מה שמתקשים כשגדלים פוסלם, ולכן כמו שראשי כנפים וסחוסים נאכלים בפסח, משום שגם כשמתקשים כשגדלים, הם נאכלים בשלקא, כך גידים נאכלים בפסח אם הם גידים שנאכלים בגדלותם בשלקא. ותוספות הוסיפו, **שהרשב"א** תירץ באופן אחר, שטעמו של ריש לקיש הוא שראשי כנפים וסחוסים לא מתקשים בגדי עצמו גם כשגדל, אלא רק בשור הגדול הוא מתקשה, ונמצא שאין לפוסלם מחמת שהולכים אחרי הסוף, אלא רק משום שבשור הגדול לא נאכלים, ולכן בזה מועיל מה שנאכלים גם בשור הגדול בשלקא, אבל גידים אלו עתידים להתקשות בגדי עצמו, ויש לפוסלם משום שהולכים אחרי הסוף, ולכן בזה לא מועיל מה שנאכלים בסוף בשלקא.

והאור חדש (ד"ה ח"ל) כתב, שיש נפקא מינה בין ביאורם הראשון של תוספות לביאורו של הרשב"א, שלפי ביאורם הראשון של תוספות טעמו של רבי יוחנן הוא משום שנאכלים בגדלותם בשלקא, כיון שרבי יוחנן לא מחלק בין גידים לדבר אחר שלא נאכל בשור הגדול. אך לפי הרשב"א, אי אפשר לבאר שטעמו הוא משום שנאכל בשור הגדול בשלקא, שהרי הרשב"א סובר שאם הולכים אחרי הסוף לא מועיל מה שנאכל בסוף בשלקא [ולא דומה לראשי כנפים וסחוסים שמועיל בהם מה שנאכלים בגדלותם בשלקא, כיון שהם לא מתקשים בגדי], אלא טעמו הוא שלא הולכים אחרי הסוף.

והוסיף, שלפי ביאורם הראשון של תוספות קשה מה שהגמרא מקשה על רבי יוחנן ממה שסובר שעור הראש של עגל הרך לא מטמא, שהרי שם לא נאכל בגדלותו גם בשלקא, ולכן לא מטמא, משא"כ גידים שסופם להקשות. אך לפי הרשב"א לא קשה מהגמרא להלן, כיון שלפי שיטתו רבי יוחנן סובר

נז. כמסקנת הגמרא שגם רבי יוחנן מודה שלא חשובים כבשר. **נח. צל"ח** (ד"ה מימיהם), נודע ביהודה (מהדו"ת יו"ד סי' מ), מנחת חינוך (מצוה ס אות ג ד"ה ועיין). **נט. וכן** כתב בנודע ביהודה (שם).

ס. והצל"ח הוסיף, שלפי זה אפשר לומר שבגידים שסופם להקשות יש גם איסור שבירת עצם, ומה שמבואר בברייתא להלן שאין איסור שבירת עצם בגידים מדובר בגידים שאין סופם להקשות. וצריך להוסיף, שלפי זה רבי יוחנן מודה למסקנא לסברת ריש לקיש שראשי כנפים עדיפים מגידים שסופם להקשות, שבהם אין איסור שבירת עצם. ומדברי הצל"ח מבואר, שמה שמבואר בברייתא להלן שאין בגידים איסור שבירת עצם הוא לא דין מיוחד בגידים שאין להם תורת עצם, אלא הוא משום שמדובר בגידים הרכים שאין סופם להקשות, או משום שגם דבר שסופו להקשות אין לו תורת עצם שיהיה אסור לשוברו [וגם לראשי כנפים שסופם להקשות אין דין עצם שיהיה אסור לשוברו]. אמנם מהליקוטי הלכות שהובא לעיל בסמוך מבואר שהוא דין מיוחד שלגידים אין תורת עצם שיהיה אסור לשוברו. ולכן כתב בפשיטות שריש לקיש מודה שאין איסור שבירת עצם בגידים שסופם להקשות, משום שלגידים אין תורת עצם, ומה שמבואר בברייתא להלן שאין בגידים איסור

שכלל לא הולכים אחרי הסוף, ולכן קשה מדוע רבי יוחנן סובר שעור הראש של עגל הרך לא מטמא[סא].

אמנם במהרש"א (במוס' ד"ה הוחיל) מבואר, שבהכרח גם עור הראש של עגל הרך נאכל בשור הגדול בשלקא. שאם לא כן, הגמרא לא היתה מקשה על רבי יוחנן ממה שסובר שעור הראש של עגל הרך לא מטמא. והמהרש"א הוסיף עוד, שלפי מה שתירצה הגמרא להלן [על מה שמקשה בשיטת רבי יוחנן] שרבי יוחנן חזר בו משיטתו כאן, ולכן סבר שעור הראש של עגל הרך לא מטמא, צריך לומר [לפי ביאורם הראשון של תוספות] שמה שעור הראש של עגל הרך גרע מראשי כנפים והסחוסים הוא משום שגם לו אין כל כך שם בשר כמו ראשי כנפים והסחוסים[סב].

מדוע לפי ריש לקיש עור של ראש עגל הרך מטמא

והא בעא מיניה ריש לקיש מרבי יוחנן עור הראש של עגל הרך מהו שיטמא ואמר לו אין מטמא אלמא בתר בסוף אזלינן. בחולין (קכג:) מבואר שריש לקיש חזר והקשה לו ממה ששנינו במשנה בחולין (קכג.) שעור הראש של עגל הרך מטמא, ורבי יוחנן השיבו שמשנה זו היא שיטת יחיד. והקשו התוספות (ד"ה הא), שמשמע שריש לקיש סובר שעור הראש של עגל הרך מטמא, והרי שיטתו שגידים שסופם להקשות אין נמנים עליהם, וא"כ לשיטתו כל דבר שעתיד להקשות לא מטמא, ומדוע סובר שעור הראש של עגל הרך מטמא[סג]. ותירצו, שעור הראש של עגל הרך יש לו יותר טעם בשר מגידים. ואח"כ כתבו, **שהריב"א** אומר **שהירושלמי** (פ"ז ה"ח) הקשה כן. ותירץ, שריש לקיש סובר דינו רק לענין פסח שנאמר בו (שמות יב ח) 'ואכלו את הבשר', ונתמעט שם גידים[סד]. **והמהרש"א** (חולין עז. במוס' ד"ה אלא) כתב, שבבבלי מוכח שלא סובר כהירושלמי, משום שבבבלי (חולין עז.) מבואר שלפי ריש לקיש אם נשבר העצם [של צומת הגידים][סה], והגידים שסופם להקשות חופים את העצם, הרי הוא טריפה, משום שלשיטתו אין דינם כבשר[סו]. ומוכח שלא סובר כהירושלמי שרק לענין פסח אין דינם כבשר.

אמנם הלב אריה (חולין סח במוס' סח) כתב, שבתוספות כאן לא משמע כן, משום שבתוספות משמע שהריב"א הביא את הירושלמי בשביל לתרץ את קושיית התוספות על הבבלי שהביא שריש לקיש סובר שעור של עגל הרך מטמא אף שסובר שגידים שסופם להקשות אין נמנים עליהם, ועל זה תירץ הריב"א לפי הירושלמי שדינו של פסח שונה, ומוכח שתוספות סוברים שהבבלי לא חולק על הירושלמי[סז]. ולכן כתב הלב אריה, שאין כוונת הירושלמי שרק לענין פסח אין דינו כבשר, משום שא"כ איך למדו זאת מהפסוק של ואכלו את

שבירת עצם מדובר גם בגידים שסופם להקשות. **סא. דבריו** לא נתבארו, שהרי מפורש בגמרא שרבי יוחנן אמר שכמו שראשי כנפים נאכלים בפסח משום שנאכלים בשלקא בשור הגדול, כך גידים הרכים נאכלים בפסח אע"פ שסופם להקשות, משום שנאכלים בשור הגדול בשלקא, ובהכרח שגם לפי הרשב"א שרבי יוחנן לא סובר שהולכים אחרי הסוף צריך ג"כ לסברא זו שנאכל בשלקא בגדלותו, משום שאם לא כן לא היה נאכל בפסח מחמת הדין שכל שלא נאכל בשור הגדול לא נאכל בפסח, שהרי בדין זה התחדש שאפילו אם לא הולכים אחר הסוף, לא נאכל בפסח אם לא נאכל בשור הגדול, וכל שכן שלא נאכל בפסח אם הוא עצמו מתקשה. ורק משום שנאכל בשלקא בשור הגדול נאכל בפסח. וא"כ עדיין קשה גם לפי הרשב"א איך הקשו ממה שרבי יוחנן סובר שעור הראש של עגל הרך לא מטמא, הרי הוא לא נאכל בגדלותו בשלקא. **סב. אבל** לפי הרשב"א החילוק בין עור הראש לראשי כנפים והסחוסים הוא משום שעור הראש מתקשה בעגל עצמו כשהוא גדל, ולכן לא מטמא. **סג. ראה** בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה אלא) שתירץ שריש לקיש מחמיר תמיד, ולכן לענין פסח מחמיר שלא נמנים עליהם, ולענין טומאה מחמיר שמטמאים. והוסיף, שאין להקשות שבפסח ייצא קולא שאם ימנה עליהם ויקריבו עליו יחייבוהו להביא פסח שני, ויהיה ספק חולין בעזרה, משום שמן הדין כיון שהוא עכשיו רך דינו כבשר [לא נתבארו דבריו, שהרי אדרבה אם מן הדין דינו כבשר ויביא פסח שני הוא חולין בעזרה]. וראה בלב אריה (חולין עז. במוס' ד"ה אלא) שתירץ על קושיית תוספות, שלפי ריש לקיש מן הדין דינו כבשר, אלא שרבנן החמירו שכיון שהוא עתיד להקשות לא יהיה דינו כבשר ולכן לא נמנים עליו. והוסיף, שאחרי שרבי יוחנן פירש את המשנה בחולין שהוא דעת יחיד, וסובר שלהלכה לא מטמא משום שמן התורה אין דינו כבשר, גם ריש לקיש סובר שלא מטמא משום שמן התורה אין דינו כבשר. **סד. מהמהרש"א** (במוס' ד"ה הוחיל) נראה, שביאר את דבריהם לפי ביאורם הראשון של תוספות (ד"ה הוחיל) שריש לקיש מחלק בין גידים לראשי כנפים, משום שלגידים אין כל כך שם בשר. ולכן ריש לקיש סובר שגם עור הראש של עגל הרך מטמא, משום שסובר שעור יש לו יותר שם בשר, ודינו כראשי כנפים וסחוסים שנאכלים בפסח כיון שנאכלים בשור הגדול בשלקא [אך לפי ביאורו של הרשב"א שהובא בתוספות (שם) שטעמו של ריש לקיש הוא שכיון שגידים מתקשים בגדי עצמו לא מועיל מה שנאכלים בשלקא בשור הגדול, קשה מה טעמו של ריש לקיש בעור הראש של עגל הרך, הרי הוא מתקשה בעגל עצמו]. אמנם המהרש"א הקשה לפי דבריו, שא"כ איך ריש לקיש הוכיח כשיטתו ממה שהברייתא אמרה שראשי כנפים וסחוסים נאכלים בפסח ולא אמרה שגם גידים נאכלים, הרי גם לשיטתו קשה מדוע לא חידשה שגם עור הראש נאכל בפסח אע"פ שאין לו כל כך שם בשר כמו ראשי כנפים וסחוסים, וסיים שיש ליישב בדוחק. **סה. שמבואר** במשנה בחולין (עו.) שאם רוב הבשר החופה את העצם קיים, אינו טריפה. **סו. ראה** בתוספות (חולין עו: ד"ה למאי) שביארו שרק כשיש בשר שחופה הוא מגין שלא יהיה טריפה, ולכן צריך שיהיה לו תורת בשר, אבל גידים שסופם להקשות, לפי ריש לקיש שאין להם תורת בשר, אינם מגינים, והרי הוא טריפה. **סז. והמהרש"א** כתב דבריו על תוספות בחולין (שם), ובדבריהם אפשר לפרש שרק הביאו את הירושלמי, ואין כוונתם לפרש כן בדעת הבבלי, אבל בתוספות כאן משמע לא כן. **סח. וכבר** הובא לעיל [בענין 'טעמו של ריש לקיש' וכו'] שכן כתב בכתבי הגר"ח שגידים שסופם להקשות יש להם שם אוכל, אלא שאין להם תורת בשר. אלא שהוא כתב כן גם בדעת רבי יוחנן [לפי מסקנת הגמרא שחזר בו], וביאר שהנידון של טומאת עור ראש עגל הרך הוא לענין טומאת נבילות,

'הבשר', הרי בפסוק נאמר רק שצריך לאכול בשר, ומנין שגידים שסופם להקשות אין דינם כבשר לענין פסח. אלא בהכרח כוונת התוספות שגם לפי ריש לקיש יש לגידים אלו תורת אוכל, משום שלענין זה מספיק שעכשיו הם נאכלים, אלא שסובר שאין להם תורת בשר, משום שסופם להקשות[סט]. ולכן לענין פסח שנאמר 'ואכלו את הבשר', ונלמד מזה שצריך לאכול בשר, אי אפשר לקיים את המצוה בגידים אלו שאין להם תורת בשר. וכן לענין הדין של עצם שנשבר, שרק אם רוב בשר חופהו אינו טריפה, לא מצטרפים גידים אלו, כיון שאין להם תורת בשר. אבל לענין טומאת אוכלים מספיק שיש להם תורת אוכל, ולכן אע"פ שסופם להקשות הרי הם מטמאים, כיון שבשביל שיהיה להם שם אוכל מספיק שעכשיו הם רכים ונאכלים[ע].

החידוש של המשנה הוא שאין שני לאוים בשבירת עצם

השובר את העצם בפסח הטהור הרי זה לוקה ארבעים. האור חדש (ד"ה השובר) כתב, שהחידוש של המשנה הוא שהיה אפשר לומר שילקה שמונים, משום שגם בפסח שני נאמר (במדבר ט יג) 'ועצם לא ישברו בו', ופסוק זה מיותר, שהרי אפשר ללמוד איסור זה מהאיסור שנאמר בפסח ראשון, וא"כ היה אפשר לומר שיש בזה ב' לאוים. וחידשה המשנה שאין כאן שני לאוים. וממה שנאמר בפסח שני איסור שבירת עצם נלמד דינים אחרים כמבואר להלן (עה.). ומה שלא לומדים מפסוק זה לאו נוסף, הוא משום שמבואר לעיל (מה.) שאם אפשר ללמוד דין נוסף מהיתור, מעדיפים ללמוד דין זה, ולא מפרשים שיש לאו נוסף.

מנין שהפסוק לא מתפרש שאין חיוב לשבור עצם בשביל לבדוק אם ניקב קרום המח שם. האחרונים[ע] הקשו, מנין שכוונת התורה לאסור שבירת עצם, הרי יתכן שכוונת התורה היא שלא חייבים לשבור את העצם שבו המח, ולבדוק האם ניקב קרום של מח. שהרי כן מבואר בחולין (יא.), שמשום שהולכים אחרי הרוב שאינם טריפות לכן לא צריך לשבור[עא]. וא"כ יתכן שזו כוונת התורה כאן[עב]. **והצאן קדשים** (זכריה סו. במוס' ד"ה אלא) כתב, שלכאורה יש לתרץ שבשביל לבדוק האם ניקב קרום של מח לא צריך לשבור את העצם, אלא אפשר להניח גחלת שתנקב את העצם, וממנו יוכלו להוציא את המח ולבדקו. וא"כ לא יתכן לפרש שכוונת התורה שלא צריך לשבור בשביל לבדוק את המח, משום שלא היתה הוה אמינא שיצטרכו דווקא לשבור[עג]. אך דחה תירוץ זה, כיון **שתוספות** להלן (פה. ד"ה כשהוא) כתבו, שמהתורה אין להניח גחלת על העצם שמא ישרף חלק מהמח שבתוך העצם, ונמצא שהוא מפסיד קדשים. ולכן תירץ

שגם בזה יש דין שרק בשר מטמא, ולכן רבי יוחנן סובר שעור של ראש עגל הרך לא מטמא, משום שאין לו דין בשר [ולפי זה קשה על ריש לקיש מדוע סובר שעור ראש עגל הרך מטמא, אע"כ נתרץ כתירוצם הראשון של תוספות]. ואמנם המגיה בכתבי הגר"ח הקשה על הגר"ח, שהרי רש"י (ד"ה עור) ביאר שמדובר כאן על טומאת אוכלים שבזה לא צריך שם בשר. **סט. וראה** בתוספות בחולין (עז. ד"ה אלא) שהקשו כקושייתם כאן, ותירצו שכמו שמצינו בעור ששלקו שמטמא טומאת אוכלים, כמבואר בחולין (עז:), ואעפ"כ לא נמנים עליו, כן הוא בגידים שסופם להקשות לריש לקיש. וביאר המהדורא בתרא (במוס' שם), שלענין טומאת אוכלים מספיק שיכול לאוכלו על ידי הדחק, וזה נלמד מהדין של עור ששלקו שמטמא טומאת אוכלים אע"פ שנאכל רק ע"י הדחק. אמנם לענין אכילת פסח סובר ריש לקיש שצריך שיאכל גם שלא ע"י הדחק, ולכן סובר שגידים העשויים להקשות לא נמנים עליהם אע"פ שנאכלים על ידי הדחק. והמשיב נפש (במוס' ד"ה הא) ביאר את החילוק בין טומאה לפסח, שפסח דינו ככל הקדשים שצריכים להאכל אכילה חשובה, משום שנאמר במתנות כהונה 'לך נתתי למשחה' (במדבר יח ח), ומבואר במסכת סוטה (טו.) שמשם נלמד שצריכים להאכל כדרך שהמלכים אוכלים, וכשנאכל ע"י הדחק זו לא אכילה כדרך מלכים, מה שאין כן בטומאה שמספיק שנאכל ע"י הדחק בשביל שיהיה לו דין 'אוכל'. **ע. צאן** קדשים (זכריה סו. במוס' ד"ה אלא), שער המלך (קרבן פסח פ"י ה"ח) בשם מוהר"א ברודא, מלא הרועים (ד"ה הרי). **עא. השער** המלך (שם) כתב, שהקושיא היא לפי שיטת רבינא שם שלמד שהולכים אחרי הרוב ממה שנאמר בתורה שלא שוברים עצם בפסח, ולא חוששים שמא ניקב קרום של מח. אבל למסקנא שלא לומדים משם דין רוב אלא לומדים ממקום אחר לא קשה, משום שלא צריך פסוק שלא חייבים לשבור ולבדוק, כיון שכבר ידוע ממקום אחר שהולכים אחרי הרוב. אמנם השואל ומשיב (סו"ת, מהדו"ק ח"ג סי' קעג ד"ה והנה המופ') כתב, שגם למסקנא קשה כיון שרש"י (שם יב. ד"ה פסח) כתב שלמסקנא יש הלכה למשה מסיני שהולכים אחרי הרוב. וא"כ גם למסקנא קשה מדוע לא מפרשים שכוונת התורה שלא צריך לשבור, שהרי הפסוק שנאמר בפסח ראשון נאמר לפני שנאמרה הלכה למשה מסיני שהולכים אחר הרוב, והיו צריכים לחדש שהולכים אחרי הרוב. **עב. והוסיפו**, שבזבחים (שם) מבואר שמה שנאמר בחטאת העוף (ויקרא ה ח) 'ולא יבדיל' הכוונה שלא צריך להבדיל [את הראש מהגוף], ותוספות (שם ד"ה אלא) ביארו שבכל הלאוים שבתורה לא מפרשים שכוונת התורה שלא צריך לעשות כן, משום שלא היתה הוה אמינא שיצטרכו לעשות כן, ואין חידוש במה שלא צריך לעשות, ובהכרח כוונת התורה לאסור לעשות, אבל כאן היתה הוה אמינא שצריך להבדיל כדי שייצא דם ויוכל להזות, ולכן מפרשים שהתורה חידשה שלא צריך להבדיל, ולא מפרשים שהתורה אסרה להבדיל. וא"כ גם בשבירת עצם שהיתה הוה אמינא שצריך לשבור כדי לראות אם לא ניקב קרום של מח, יש לפרש שכוונת התורה שלא צריך לשבור, ומנין שכוונת התורה שאסור לשבור. **עג. וכבר** נתבאר שבתוספות בזבחים (שם) מבואר שרק אם היתה הוה אמינא שצריך לעשות כן מפרשים שכוונת התורה שלא חייב לעשות כן. וראה בשער המלך (שם) שתמה על תירוץ זה שהרי בחולין (יא.) אמר רבינא שממה שנאמר (שמות יב מו) 'ועצם לא תשברו בו' נלמד שהולכים אחרי הרוב, שאם לא כן יש לחשוש שהוא טריפה כיון שאי אפשר לבדוק אם ניקב קרום של מח. והגמרא מקשה שהרי אפשר להניח גחלת שתנקב את העצם ויוציאו את המח ויבדקוהו. וא"כ עדיין קשה לפי מה שרבינא סבר שאי אפשר להניח גחלת, מנין שכוונת התורה שאסור לשבור, הרי אפשר לפרש שכוונת התורה שלא חייב לשבור.

שכיון שגם בפסח שני נאמר (במדבר ט יג) 'ועצם לא תשברו בו', לכן בהכרח שהוא לאו, משום שאי אפשר לפרש גם שם שלא צריך לשבור, כיון שזה יש ללמוד מפסח ראשון שאין חיוב לשבור.

והשער המלך (קרבן פסח פ"י ה"ח) תירץ, שכיון שלהלן למדו ממה שנאמר (שמות יב מו) 'ועצם לא תשברו בו' למעט פסח פסול, מוכח שהפסוק מתפרש שיש איסור לשבור עצם, כיון שאם הפסוק מתפרש שלא חייבים לשבור עצם לא יתכן למעט פסח פסול שבו יהיה חיוב שבירה. ובהכרח שהפסוק מתפרש שיש איסור לשבור, ומהפסוק התמעט שבפסח פסול אין איסור לשבור.

והמלא הרועים (ד"ה הרי) תירץ, שאם אין איסור שבירה ודאי חייב לשבור את העצם שיש בו מח כדי לקיים מצות אכילת פסח במח, וגם כדי שהמח לא יפסד, שהרי אם לא יאכלנו יתחייב לשרוף את המח כדין נותר, שנשרף, ובהכרח שכוונת הפסוק שאסור לשבור עצם.

מהו שיעור האיסור להותיר

אבל המותיר בטהור וכו' אינו לוקה את הארבעים. המנחת חינוך (מצוה ח אות ג) חקר האם האיסור להותיר הוא רק כשמותיר כזית, או שהאיסור הוא גם כשמותיר משהו. וכתב, שלכאורה נראה מהחינוך (מצוה ח) שכתב שאסור להותיר 'כלום', שאסור להותיר אפילו משהו. והוסיף, שמצא **במוצל מאש** (סי' נג) שדייק כן גם **מהרמב"ם** (קרבן פסח פ"ט ה"ח) שכתב שאם מוציא 'כזית' פסח מחבורה לוקה, ואילו לענין האיסור להותיר כתב (שם פ"י ה"ח) שאסור להשאיר מהפסח עד בוקר, ולא כתב שאסור להשאיר 'כזית'. ומשמע, שאיסור נותר הוא גם בכל שהוא. אך המנחת חינוך כתב, שלא נראה כן, משום שמה שכתב הרמב"ם שרק אם הוציא כזית מהפסח לוקה הוא בהכרח משום שהוא כלל בכל איסורי תורה שהשיעור של האיסור הוא כזית, וגם כשהוא לא איסור 'אכילה' [חוץ ממקומות שיש לימוד שהשיעור שונה, כמו בשיעורי שבת או בשיעורי טומאה]. וא"כ מזה יש ללמוד שגם שיעור איסור נותר הוא כזית אע"פ שהוא לא איסור אכילה. וכן מוכח ממה שמבואר בביצה (ז:) שגם לפי בית שמאי שסוברים שלא מקישים איסור בל יראה [של חמץ בפסח] לאיסור אכילתו, ושיעור האיסור בל יראה של חמץ הוא בככותבת [ולא כשיעור איסור אכילתו שהוא כזית], אעפ"כ שיעור איסור בל יראה בשאור הוא כזית [משום שנלמד מפסוק ששיעור איסור בל יראה של שאור הוא יותר קטן משיעור האיסור בחמץ]. וזה בהכרח משום שכל שיעורי איסורי תורה הוא כזית, שאם לא כן מנין שהשיעור כאן הוא כזית הרי הוא לא איסור אכילה.

וכן מוכח עוד ממה שמבואר לעיל (כח:) שרבי יהודה למד שחמץ בפסח דינו בשריפה מנותר, משום שכמו שנותר אסור 'לא תותירו' ודינו בשריפה, כך חמץ שאסור בבל יראה דינו בשריפה. ואם אסור להותיר כל שהוא יש לפרוך, מה לנותר שאסור להותיר כל שהוא, תאמר בחמץ שאיסור בל יראה הוא רק בכזית, ובהכרח שגם האיסור להותיר הוא רק בכזית.

ועל מה שדייק המוצל מאש מהרמב"ם שכתב רק באיסור הוצאה שהשיעור הוא כזית ולא כתב כן באיסור להותיר, כתב המנחת חינוך שלכאורה יש ליישב שרק באיסור הוצאה, שלוקים עליו, כתב הרמב"ם שלוקים רק בכזית, אבל באיסור נותר שלא לוקים, אין נפקא מינה במה שהשיעור הוא כזית, משום שגם חצי שיעור אסור מהתורה. ולכן לא כתב הרמב"ם מהו השיעור. אך דחה תירוץ זה כיון שגם אם לא לוקים יש נפקא מינה בשיעור. משום שמבואר ברמב"ם (שבועות פ"ה ה"ח) שאם נשבע שלא יאכל נבילה ואכל, פטור מחיוב שבועה, משום ששבועה לקיים את המצוה לא חלה, אבל אם נשבע שלא יאכל חצי זית נבילה, השבועה חלה אע"פ שחצי שיעור אסור מהתורה, משום שהאיסור של חצי שיעור לא מפורש בתורה. וכן מבואר ברמב"ם (שם ה"ז-יג) שאם נשבע שיאכל כזית נבילה הרי זה שבועת שוא, משום שנשבע לבטל את המצוה, אבל אם נשבע שיאכל חצי זית נבילה השבועה חלה, כיון שלא נשבע לבטל מצוה המפורשת בתורה. וא"כ יש נפקא מינה במה שהשיעור של הלאו להותיר הוא כזית, שאם נשבע להותיר חצי זית או שנשבע שלא להותיר חצי זית השבועה חלה. והוסיף עוד, שלפי מה שכתב **השאגת אריה** (סוף סי' פח) אין כלל איסור חצי שיעור בלאו של נותר. כיון שכתב שאין איסור חצי שיעור בבל יראה[עד], משום שטעם האיסור של חצי שיעור הוא שהחצי שיעור ראוי להצטרף עם עוד חצי שיעור, וטעם זה יתכן רק באיסורי אכילה שאם אכל חצי זית ואח"כ אכל עוד חצי זית בכדי אכילת פרס מצטרף, ולכן כשאוכל חצי זית עובר על איסור חצי שיעור כיון שאם יאכל תוך כדי אכילת פרס עוד חצי שיעור יעבור על הלאו, אבל באיסור בל יראה, אם יש לו חצי שיעור, ואח"כ יקנה עוד חצי שיעור, הם לא מצטרפים אפילו אם יהיה בכדי אכילת פרס [לענין זה שיהיה נחשב שכבר התחיל לעבור את העבירה כשקנה את החצי הראשון, אלא שעובר את העבירה מכאן ולהבא משעה שיש לו את הכזית]. ולכן אין שם טעם לאסור חצי שיעור, כיון שהחצי שיעור שיש לו עכשיו לא ראוי להצטרף עם עוד חצי שיעור. ולפי זה גם באיסור להותיר אין איסור חצי שיעור, כיון שאם הותיר חצי שיעור ואח"כ הותיר עוד חצי שיעור הם לא מצטרפים. ולפי זה אי אפשר לדחות את הוכחת המוצל מאש שהרמב"ם לא כתב שהשיעור הוא כזית משום שלא לוקים על איסור זה וחצי שיעור אסור מהתורה, שהרי אין כאן איסור חצי שיעור. והוסיף עוד, שמטעם אחר אין לדחות כן, משום שהרמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ז) כתב שאם האכיל כזית מפסח לגר תושב עובר איסור ולא לוקה. והרי שאע"פ שלא לוקה על לאו זה כתב הרמב"ם שהשיעור הוא כזית.

אלא שכתב שיש לדחות הוכחת המוצל מאש באופן אחר, שמצאנו כמה פעמים שהשיעור הוא כזית והרמב"ם לא כתבו. שהרי הרמב"ם כתב (חמץ ומצה פ"ו ה"ג-ג) שאם הניח חמץ ברשותו בפסח עובר איסור, וכן אם קנה חמץ לוקה, ולא כתב שהשיעור הוא כזית. אע"פ שמבואר בביצה (ג.) שהשיעור הוא כזית. וכן להלן (שם ה"ח) כתב שהאוכל חמץ בערב פסח לוקה, ולא כתב שהשיעור הוא כזית. וא"כ יתכן שגם באיסור להותיר השיעור הוא כזית ואעפ"כ לא כתבו הרמב"ם. אמנם מלשון החינוך הנ"ל שאסור להותיר 'כלום' נראה שהאיסור הוא גם בכל שהוא.

וסיים המנחת חינוך, שגם אם האיסור להותיר הוא רק בכזית [ואין אפילו איסור חצי שיעור כשמותיר חצי זית], מכל מקום ודאי שאם הרבה אנשים אכלו כל אחד קרבן, וכל אחד מהם הותיר פחות מכזית, חל דין נותר על חצאי הזיתים אע"פ שהאנשים לא עברו על האיסור להותיר. והנותר חייב שריפה והאוכלו חייב כרת. וכמו שמבואר לעיל (פג:) ששמנו של גיד שאסור באכילה מדרבנן אין איסור להותירו, ומכל מקום אם הותירו חל עליו תורת נותר וחייב שריפה. וא"כ גם כאן חל תורת נותר וחייב שריפה אף שהמותיר לא עובר איסורעה.

האם אסור לשבור עצם בפסח פסול

אבל המותיר בטהור והשובר בטמא אינו לוקה את הארבעים. המנחת חינוך (מצוה טז אות ג) כתב, שממה שהמשנה כללה את שובר בטמא עם מותיר בטהור נראה שכמו שמותיר בטהור עובר איסור אלא שלא לוקה, כך שובר בטמא עובר איסור אלא שלא לוקה. אך כתב, שלא נראה כן כיון שאין מקור לאיסור זה, שהרי בגמרא מיעטו מפסוק שובר קרבן פסול, ומנין שיש בו איסור. וגם לא נראה שיש בו איסור דרבנן, כיון שהגמרא היתה צריכה לפרש דין זה, ולכן נראה שאין בו איסור כלל. אמנם **השפת אמת** (ד"ה השובר) כתב, שממה שכללה המשנה את שניהם יחד נראה שעובר איסור, והאיסור הוא מדרבנן שמא ישבור פסח כשר. אלא שכתב, שלעיל (פג.) מוכח שאין כלל איסור לשבור פסח פסול. ולכן כתב, שאע"פ שבכל פסח פסול אין כלל איסור לשבור, אבל בפסח הבא בטומאהעז יש איסור לשבור עצם גם לפי השיטה להלן (ע"ג) שלא לוקים בו על איסור שבירת עצם. משום שרבנן גזרו לאסור בו, שמא יבאו לטעות, שכמו שהוא נאכל ומותר לשבור בו עצם, כך כל קרבן פסח הנאכל אין בו איסור שבירת עצם. ולכן המשנה כללה את השובר בטמא עם המותיר בטהור, משום שבשובר פסח הבא בטומאה יש איסור דרבנן לשבור עצם.

האם הלאו של נותר ניתק לעשה גם לנשים

בא הכתוב ליתן עשה אחר לא תעשה לומר שאין לוקה. האחרונים[עז] הקשו לפי מה שכתב **הרמב"ם** (תמורה פ"ד ה"ח) שלאו שיש עמו עשה, ובעשה לא מצווים כל מי שמוזהר בלאו, אין דינו כלאו הניתק לעשה. מדוע הלאו של נותר דינו כלאו הניתק לעשה, הרי נותר נשרף רק ביום כמבואר ביבמות (עא:), ונמצא שמצות שריפה היא מצוה שהזמן גרמא ונשים פטורות ממצוה זו, וא"כ יש מי שמוזהר בלאו ולא מצווה בעשה, שהרי הנשים מוזהרות בלאו ולא מצוות בעשה, ומדוע דינו כלאו הניתק לעשה[עח]. ובישוב קושיא זו נאמרו באחרונים כמה דרכים:

א. הטורי אבן (מגיגה טז: ד"ה נמי) כתב, שנראה להוכיח מכאן שנשים חייבות במצות שריפת נותר, ואין דינה כמצוה שהזמן גרמא. כיון שמצוה שהזמן גרמא היא מצוה שיש לה הפסק, שאם עבר זמנה אי אפשר לקיימה. כגון שופר וסוכה,

---

עד. **השאגת** אריה תירץ בזה מה שמקשים מה הנפקא מינה במה שנחלקו בית שמאי ובית הלל בביצה (ג.) מהו שיעור האיסור של בל יראה הרי על בל יראה לא לוקים, ואיסור ישנו גם בחצי שיעור, ועל זה תירץ, שבבל יראה אין איסור חצי שיעור. אמנם הפני יהושע (גיליון ז: ד"ה מ"ט) תירץ, שיש נפקא מינה לענין שבועה, ששבועה חלה על חצי שיעור וכנ"ל.

עה. **והוסיף**, שאף שיש לחלק, אך גם מסברא נראה כן. והוסיף, שבמצוה רט"ו (סוס ד) כתב שהאוכל נותר עובר על 'לא תאכל כל תועבה' (דברים יד ג), כיון שנעשה בו אסור במה שהותירוהו. אמנם באופן זה שנותר ולא עברו על איסור כשהותירו אותו, לא יעבור על 'לא תאכל כל תועבה' כשיאכלו את הנותר, כיון שלא נעשה בו תועבה.

עו. **דהיינו** שרוב הציבור טמאים והטומאה נדחית כמבואר לעיל (עו:).

עז. **אור** חדש (ד"ה בשלמא), צל"ח (ד"ה נפלא), רעק"א (גליון הש"ס המלך פסולי המוקדשין פי"ט ה"ה), טורי אבן (מגיגה טז: ד"ה נמי), מקור חיים (פמיהה לפי' תלמ' קק"ד).

עח. **והטורי אבן** (שם) כתב, שגם בלי דברי הרמב"ם יש להקשות שנמצא שנשים יותר חמורות מאנשים, שנשים שאינם מצוות בעשה ילקו על הלאו של נותר ואנשים לא ילקו. ועוד הקשה, מדוע סתם התנא שלא לוקים על נותר, הרי נשים לוקות. ועוד הקשה, איך הוכיחה הגמרא במסכת תמורה (ד:) שרבי יעקב סובר שעל לאו הניתק לעשה לוקים ממה שלא אמר שלא לוקים על נותר מחמת שניתק לעשה, הרי יתכן שאמר טעמו כדי שיהיה הדין שגם נשים לא ילקו. ועוד הקשה, שבמסכת שבועות (ג.) סברה הגמרא שממה שהמשנה אמרה שהמותיר בטהור לא לוקה מוכח שלא לוקים על לאו שאין בו מעשה, והגמרא דוחה שיתכן

שאם עבר החג לא יכול לקיים המצוה. ואע"פ שבשנה הבאה יתחייב שוב, אך זו מצוה חדשה שתחול עליו בשנה הבאה, והמצוה של שנה זו לא תוכל להתקיים כשעבר זמנה. ולכן זו מצוה שהזמן גרמא, כיון שזו מצוה שאחרי שעבר זמנה פטור מלקיימה. אבל מצות שריפת נותר אין לה הפסק, כיון שאמנם בלילה אי אפשר לשרוף אבל למחרת חייב שוב לשרוף, והמצוה של מחר היא לא מצוה חדשה, שהרי מצות שריפת נותר היא מצוה לשרוף פעם אחת, ואם לא שרף היום חייב לקיים למחרת את המצוה שכבר התחייב בה היום. ולכן זו מצוה שאין הזמן גרמא ונשים חייבות במצוה זו, כיון שלא נפטר מקיום המצוה גם בלילה אלא עדיין חייב לקיימה כשיאור היום[עט].

ב. השער המלך (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ה) כתב ג"כ שנראה שנשים מצוות בשריפת נותר, אלא שהוא כתב שהוא משום שהעשה בא לנתק הלאו, **ורש"י** (ד"ה נז) פירש שכוונת התורה לומר שזו תקנת מי שעובר על הלאו, שישרוף ויתקן, ולכן מי שמוזהר על הלאו מצווה בעשה כדי לתקן את מה שעבר[פ].

ג. המקנה (קידושין כט. נמוק' ד"ה מותו) כתב ג"כ שנראה שנשים חייבות במצות שריפת קדשים, אך הוא כתב שהוא משום שמה שלא שורפים בלילה הוא לא משום שאין מצות שריפה בלילה, אלא הוא משום שהשריפה לא כשרה בלילה, ולכן לא נחשבת מצוה שהזמן גרמא, ונשים חייבות בה[פא].

ד. הצל"ח (ד"ה נז) כתב ג"כ שנשים מצוות בשריפת נותר, אלא שהוא כתב שהוא משום שכשנשים התרבו למצות הפסח התרבו לכל פרטי מצות פסח, וגם למצות שריפת נותר האמור בה, כמו שפשוט שהתרבו למצות 'על מצות ומרורים יאכלוהו' (במדבר ט יא)[פב].

ה. המקור חיים (פמיחה לספי מלא סק"ד) תירץ, שאע"פ שנשים לא מצוות בעשה של שריפה, מכל מקום אם שורפים את הנותר הם מתקנים את הלאו, כיון שגם מי שלא מצווה על השריפה מתקן את הלאו בשריפה, ולכן נחשב לאו הניתק לעשה, משום שהתיקון של העשה ישנו אצל כולם.

ו. האור חדש (ד"ה נשלמא) תירץ לפי מה שכתבו **תוספות** (תמורה ד: ד"ה ורבי) שהלאו של נותר ניתק לעשה כיון שהעשה נכתב סמוך ללאו. ויתכן שלכן הוא ניתק לעשה, אפילו שבלאו מוזהרות הנשים, ובעשה הם לא מצוות. ולפי זה מדויק לשונו של רבי יהודה 'בא הכתוב' וכו', שלכאורה קשה מה חידש בזה, הרי על כל לאו הניתק לעשה אין לוקים. אמנם לפי מה שהתבאר נראה שכוונת רבי יהודה שהתורה סמכה את העשה ללאו כדי לנתקו ללאו אע"פ שנשים לא מצוות בעשה, ואילו בלאו הם מוזהרות. וגם מבואר לפי זה מה שכתב **רש"י** (ד"ה נז) שיש שני טעמים מדוע על לאו הניתק לעשה לא לוקים, האחד שהעשה בא לתקן הלאו, והשני שהלאו לא דומה ללאו של חסימה שנכתב סמוך לפרשת מלקות. ולפי הנתבאר יתכן שרש"י כתב רק כאן את הטעם השני משום שכאן הוא ניתק לעשה רק בגלל הסמיכות, והסמיכות מועילה שהלאו לא יהיה דומה ללאו של חסימה כיון שסמוך לו עשה.

ז. המנחת עני (נדפס בסוף מנחת חינוך ח"ג) תירץ (סס סק"ח)[פג] לפי מה שכתב **הריטב"א** (קידושין כט. ד"ה ומיהו) שמה שאשה היתה חייבת במילת בנה [לולי שנתמעט מפסוק], אע"פ שמילה היא מצוה שהזמן גרמא שהרי אין מלים בלילה, הוא משום שההלכה שבמצוה שהזמן גרמא נשים פטורות היא רק במצוה שמוטלת על אדם פרטי, כתפילין וכדומה, שחיובם הוא על כל אחד ואחד, אך במילה הרי גם בית דין חייבים, וא"כ גם אשה היתה חייבת במצוה זו, שהרי היא לא גרעה מבית דין. ולפי זה נראה שלכן גם בשריפת נותר נשים חייבות, משום שחיוב השריפה לא מוטל על הבעלים של הנותר או על מי שהותיר, אלא כל מי ששורפו מקיים מצוה, כיון שהתורה הקפידה שישרף [וכמו שכתב הנודע ביהודה (שו"ת, מהדו"ק מו"ח סי' טו ד"ה ומ"ש לתרץ)], ולכן נשים חייבות במצוה זו, משום שלא גרעה מכל אדם שחייב במצוה[פד].

נותר הוא לאו הניתק לעשה משום שהעשה נכתב סמוך ללאו

שם. תוספות (תמורה ד: ד"ה ורבי) כתבו, שנותר הוא לאו הניתק לעשה משום שהעשה נכתב סמוך ללאו. **ובכתבי הגרי"ז** (סס ד"ה והנותר) הקשה ממה שכתבו תוספות (סס ד"ה וכל) שהלאו של גזילה ניתק לעשה של 'והשיב את הגזילה אשר גזל' (ויקרא ה כג) אע"פ שהעשה לא נכתב סמוך ללאו משום שאי אפשר לקיים את העשה של ההשבה בלי שעובר על הלאו, וא"כ גם נותר יהיה ניתק לעשה גם בלי שכתוב סמוך ללאו, שהרי אי אפשר לקיים מצות שריפה בלא שמותיר. ותירץ, שבגזילה העשה הוא בגלל שעבר על הלאו של גזילה, ולכן הלאו ניתק לעשה אע"פ שהעשה לא נכתב סמוך ללאו. אבל בנותר המצוה לשרוף היא בגלל שיש נותר, וגם, לו יצויר שלא היו עוברים על הלאו של 'לא תותירו' היה חיוב שריפה בגלל שיש נותר, ולכן לולא שהעשה היה כתוב סמוך ללאו, לא היה לאו הניתק לעשה. והוסיף עוד, שבמה שהעשה נכתב סמוך ללאו גילתה התורה שהלאו של 'לא תותירו' הוא שלא יותיר את הבשר באופן שיחול עליו דין שריפה[פה], ולכן יש שייכות בין הלאו לעשה של שריפה, כיון שהלאו הוא על מה שמותירו באופן שיחול בו דין שריפה, והעשה הוא לקיים את הדין שריפה שחל עליו, והרי הוא לאו הניתק לעשה.

מדוע לא כתב הרמב"ם את הטעם של לאו שאין בו מעשה

רבי יעקב אומר לא מן השם הוא זה אלא משום דהוה ליה לאו שאין בו מעשה ואין לוקין עליו. הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ח ה"ט) פסק שהמותיר לא לוקה, משום שהוא לאו הניתק לעשה. והקשה **הכסף משנה** (סס), מדוע לא כתב הרמב"ם את טעמו של רבי יעקב שלא לוקים משום שאין בו מעשה, הרי הרמב"ם (סנהדרין פי"ח ה"ג) פסק שלא לוקים על לאו שאין בו מעשה. ותירץ, שהרמב"ם חידש שאפילו אם היה בו מעשה לא לוקה משום שניתק לעשה. **והמשנה למלך** (סס) הקשה על תירוצו של הכסף משנה שהרי הדין של לאו הניתק לעשה הוא שאם יכול לקיים את העשה לא לוקה, וכמבואר ברמב"ם (נערה בתולה פי"ח ה"ז, ממיטה פי"ג ה"ח-ט, ממנות עבייס פי"ח ה"ג), ונמצא שאם מה שלא לוקים על הלאו של מותיר הוא משום שהוא לאו הניתק לעשה, ילקה אם לא יוכל לשרוף [כגון שנאבד], ואילו אם מה שלא לוקים הוא משום שאין בו מעשה לא ילקה אפילו אם לא ישרוף. וא"כ, אי אפשר לתרץ כתירוצו של הכסף משנה, שהרמב"ם כתב רק את הטעם של לאו הניתק לעשה כדי לחדש שאפילו אם היה בו מעשה לא היה לוקה, כיון שתירוץ זה יתכן רק אם אין נפקא מינה בטעם זה שאין בו מעשה, אבל לפי מה שהתבאר שיש בו נפקא מינה שלא ילקה אפילו, אם לא ישרוף, היה לו לרמב"ם לכתוב שלא לוקים על הלאו של מותיר משום שאין בו מעשה, כיון שמטעם זה לא ילקה בכל האופנים, ואילו מהטעם של לאו הניתק לעשה פעמים שהיה לוקה[פו].

והמנחת חינוך (מצוה ח אות ח) תירץ, שלכאורה יש להקשות על מה שאמר רבי יעקב שלא לוקים משום שאין בו מעשה, שהרי המשנה למלך (כיאמ מקדש פ"ג הכ"ח ד"ה גרסינן) כתב שגם אם לא עבר את גוף העבירה במעשה, אלא עשה מעשה שעל ידו עבר אח"כ את העבירה לוקה, ואפילו כשהמעשה שעשה היה בהיתר. ונמצא שאם פסל את הפסח במעשה, כגון שהוציאו או שבישלו, ועל ידי זה לא יכלו לאכול את הפסח ונעשה נותר, ילקה. וא"כ איך אמר רבי יעקב שלא לוקים משום שאין בו מעשה, הרי פעמים שלוקה. ובהכרח צריך לומר שאין איסור להותיר קרבן פסול, כיון שהאיסור להותיר הוא כשיכול לאכול ולא אוכל, אבל בקרבן פסול שלא יכול לאוכלו אין איסור להותיר[פז]. ולכן לא יתכן שיעבור במעשה על האיסור להותיר, כיון שאם יפסול את הקרבן לא יעבור על האיסור, משום שאין איסור להותיר קרבן פסול.

אמנם נראה, שאם יפסול את הפסח באיסור דרבנן ועי"ז לא יוכלו לאכול את הפסח, יהיה נחשב שעובר במעשה על האיסור להותיר, והיה לוקה [לולא שניתק לעשה]. כיון שאם מה שלא יכול לאכול הוא רק בגלל איסור דרבנן עובר על האיסור להותיר, שהרי מהתורה יכול לאכול. ואינו דומה לקרבן שפסול מהתורה שלא עובר בו על האיסור להותיר, כיון שלא יכול לאכול מהתורה. ואמנם גם כשלא יכול לאכול רק מדרבנן אסור לו לאכול וחייב להותיר, אבל זה רק משום שחכמים העמידו דבריהם ועקרו איסור תורה בשב ואל תעשה, ונמצא שאם מותיר עובר על איסור, וכיון שעבר על איסור על ידי מעשה היה לוקה [לולא שניתק לעשה][פח]. ונמצא

שטעם המשנה הוא משום שניתק לעשה, והרי המשנה סתמה שלא לוקים ומשמע שגם נשים לא לוקים. וגם משמע כן ממה שכללה דין זה עם הדין ששובר בטמא לא לוקה, ומשמע שכמו ששם אין חילוק בין נשים לאנשים, כך כאן. וא"כ משמע שגם אם הטעם שלא לוקים הוא משום שניתק לעשה לא ילקו הנשים. **עט. אך** כתב, שבתוספות קידושין (כט. ד"ה ומיהו) מבואר לא כן, משום שכתבו שמילה היא מצוה שהזמן גרמא משום שלא מלים בלילה, אע"פ שזו מצוה שאין לה הפסק, שהרי כשאח"כ יהיה יום שוב חייב למול. **פ. השער** המלך לא כתב דבריו בשביל ליישב קושיית האחרונים מהרמב"ם, אבל הגרעק"א בגליון השער המלך כתב שלפי דבריו מיושבת קושיא זו. **פא. אך** כתב, שבתוספות בקידושין (כט. ד"ה ומיהו) לא משמע כן, משום שכתבו שמילה נחשבת מצוה שהזמן גרמא כיון שלא מלים בלילה, והרי שאף שמה שלא מלים בלילה הוא משום שהמילה לא כשרה בלילה, נחשבת מצוה שהזמן גרמא. **פב. ולא** נתבארו דבריו, שהרי הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ח ה"ט) כתב שגם בנותר של כל הקרבנות לא לוקים משום שניתק לעשה, ובזה יהיה עדיין קשה שכיון שנשים לא מצוות במצות שריפה מדוע הוא לאו הניתק לעשה. **פג. וכן** כתב בקצרה הערוך לנר (יבמות עב: נמוק' ד"ה אין ניממל). וראה שם שכתבו כן בשיטת תוספות בקידושין (לד: ד"ה מעקה) שמבואר בדבריהם שנשים חייבות בשריפת קדשים. וראה לעיל [בענין 'מדוע אסור לנשים לשרוף קדשים ביום טוב'] שהרחבנו בשיטת תוספות. **פד. וראה** במנחת חינוך (מצוה ח אות ז) שתירץ קושיא זו לפי סברת התומים (סי' ל סק"ז). **פה. והוסיף**, שמצאנו בזבחים (נו:) שיש שיטה שבדברים הנאכלים לשני ימים ולילה אחד, שאי אפשר לשרוף בלילה השני, אין חיוב כרת על אכילת הנותר בלילה השני, ומוכח שהדין שריפה הוא מדיני נותר, וכל זמן שלא חל בו דין שריפה אינו נותר גמור, ולכן אין בו כרת. וכיון שהשריפה הוא מדיני נותר אפשר לומר כמו שהתבאר שהלאו הוא במה שמותירו באופן שעל ידי זה יחול בו דיני שריפה. **פו. ראה** בערוך לנר (מכות ד: ד"ה ליתן) שהאריך ליישב קושיית הכסף משנה. **פז. אמנם** הצל"ח (לעיל כח. ד"ה ולכן) כתב שאסור להותיר קרבן פסול, אבל המנחת חינוך סובר לא כן, וראה עוד במנחת חינוך (מצוה קמב אות ג) שהאריך להוכיח שלא כהצל"ח. **פח. כן** כתב המהרש"א (חולין נא. ד"ה לא) שבדבר שאסור באכילה מדרבנן העמידו חכמים דבריהם ועקרו דין תורה בשב ואל תעשה. וראה עוד במנחת חינוך (לעיל אות ג) שהוכיח כסברת המהרש"א מהמבואר לעיל (פג:) שאם הותיר דבר שאסור לאכול מדרבנן חייב לשרפו כדין נותר, ואם אין איסור להותיר דבר שאסור לאכול מדרבנן מדוע חייב לשרפו, הרי מבואר לעיל (פג.) שעצמות שלא ראויים לאכילה או דבר שאסור לאכלו מהתורה שנותר לא חייבים לשורפו, ובהכרח שכיון שאסור באכילה רק מדרבנן יש איסור להותירו, אלא שחכמים העמידו דבריהם שלא יאכל,

שיש נפקא מינה בזה שהוא לאו הניתק לעשה שלא ילקה גם אם יפסל בפסול דרבנן[פט].

ובזה מיושבת קושיית המשנה למלך כיון שכמו שהטעם של לאו הניתק לעשה הוא לא טעם שכולל את כל האופנים [כיון שאם לא יכול לשרוף ילקה], כך גם הטעם של לאו שאין בו מעשה הוא לא טעם שכולל את כל האופנים, שהרי אם יעשה מעשה ילקה. ולכן לא קשה מדוע הרמב"ם כתב את הטעם של לאו הניתק לעשה. משום שהטעם של לאו שאין בו מעשה תלוי בלאו, אם הוא לאו שיש בו מעשה או לא, וממילא אי אפשר לומר שמה שלא לוקים על הלאו של מותיר הוא משום שאין בו מעשה, שהרי פעמים שיש בו מעשה[צ]. ולכן כתב הרמב"ם את הטעם של לאו הניתק לעשה כיון שטעם זה ישנו בכל מי שעובר על הלאו, שהרי תמיד הוא ניתק לעשה, אלא שבשביל שלא ילקה צריך לקיים את העשה, אך זה כבר מדיני העשה, והרמב"ם כבר כתבו בהלכות סנהדרין (פט"ז ה"ד)[צא].

מדוע במלין אימורים לא כתב הרמב"ם שלא לוקה משום שניתק לעשה

שם. הרמב"ם (קרבן פסח פ"י ה"ח) כתב שהמותיר בפסח לא לוקה משום שהוא לאו הניתק לעשה. **והקשה המשנה למלך** (פסולי המוקדשים פי"ח ה"ט), מדוע כתב הרמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ז) שאם הניח אימורים של פסח ולא הקטירם עד שלנו ונפסלו בלינה לא לוקה על הלאו של 'ולא ילין חלב חגי עד בקר' (שמות כג יח) משום שאין בו מעשה, ולא כתב גם כאן שהוא לאו הניתק לעשה. ותירץ, שמצאנו עשה רק בבשר שנאכל לאדם, משום שנאמר (שמות יג י) 'והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו' [ואמנם הוא נאמר בפסח, אבל ממנו נלמד לכל הקרבנות שהבשר הנאכל לאדם חייב שריפה אם נותר], אבל באימורים שהם אכילת מזבח לא נאמר עשה לשרוף, ואין ללמוד ממה שיש עשה בבשר הנאכל לאדם, שיש עשה גם באימורים הנאכלים למזבח, ולכן כתב הרמב"ם שהמלין אימורים לא לוקה משום שאין בו מעשה.

והגר"ח תירץ[צב], שהלאו שנאמר בבשר הנאכל לאדם הוא שלא יותירו ממנו, ולכן הוא ניתק לעשה, כיון שהמצוה של שריפה הוא מחמת השם נותר שחל בבשר, וכיון שהלאו הוא שלא יותיר אותו, והעשה הוא לשרוף את הנותר לכן הוא לאו הניתק לעשה. אבל באימורים הלאו הוא שלא 'ילין', ונמצא שהאיסור הוא לא בגלל שנהיה נותר אלא בגלל שהוא לן[צג]. ולכן אע"פ שהוא גם נהיה נותר, וממילא יש בו מצות שריפה [ולא כמו שכתב המשנה למלך], מכל מקום כיון שהלאו הוא שלא ילין, והחיוב שריפה הוא מחמת שנהיה נותר, אין שייכות בין העשה ללאו, ואין זה לאו הניתק לעשה[צד]. **ובכתבי הגרי"ז** (תמורה ד: ד"ה פסמ"ח) תירץ, שאמנם האימורים שלנו חייבים בשריפה, אבל חיוב שריפתם הוא לא מחמת הפסלות המיוחדת של לינה, אלא הוא משום שכל פסולי המוקדשים נשרפים, משא"כ בנותר שחיוב שריפתו הוא דין מיוחד מחמת השם נותר שבו, שהרי מבואר ברמב"ם (פסולי המוקדשים פי"ט ה"ד) שנותר נשרף ביום, ומשמע שכל פסולי המוקדשים נשרפים בלילה, והרי שיש חיוב שריפה מיוחד של נותר. ולכן רק הלאו של נותר ניתק לעשה, משום שהלאו הוא על מה שפסלו בפסלות של נותר, וגם העשה הוא מחמת הפסלות המיוחדת של נותר, אבל הלאו של לינת אימורים לא ניתק לעשה, משום שהלאו הוא שלא יפסלנו בפסלות של לינה, ואילו העשה הוא מחמת שפסול, ונמצא שאין שייכות בין הלאו לעשה.

ובאופן נוסף תירץ הגרי"ז (שם ד"ה והנה) לפי מה שכתבו **תוספות** (תמורה ד: ד"ה ורבי) שהלאו של נותר ניתק לעשה כיון שהעשה נכתב סמוך ללאו. וא"כ נראה שלכן הלאו של הלנת האימורים לא ניתק לעשה, כיון שמצות שריפתם לא נכתב סמוך לאיסור הלנתם, ולכן הוא לא ניתק לעשה.

פד:

בטומאה דחויה בציבור הקרבן פסול אלא שמרצה

האי פסול [הוא]. ביאר **רש"י** (ד"ה הפי'), שכיון שטומאה דחויה בציבור הרי הוא פסול, אלא שגזירת הכתוב הוא לפוטרם. וביאר **המקדש דוד** (קדשים סי' כו סק"ג) שאם טומאה דחויה בציבור, התורה לא הכשירה טומאה בציבור, אלא הגזירת הכתוב היא שמרצה אע"פ שפסול, וכמו כן יש גזירת הכתוב בפסח שאע"פ שהקרבן פסול מותר לאוכלו[א], ולכן אין בו איסור שבירת עצם כיון שהוא פסול. והוסיף עוד שגם אם הכהנים הטמאים לא נגעו בבשר ולא טמאוהו, כגון שקבלו הדם בכלי וזרקוהו, שנמצא שלא נגעו בבשר ולא טמאוהו[ב], אעפ"כ הקרבן פסול, משום שאם כהן פסול עובד, מלבד שעבודתו לא מרצה, גם חל בקרבן פסלות.

הרמב"ם למד מפסוק למעט שבירת עצם בטמא

למאן דאמר ראוי לאכילה האי נמי ראוי לאכילה הוא. הרמב"ם (קרבן פסח פ"י ה"ח) כתב שאם שבר עצם בפסח הבא בטומאה אינו לוקה, ומפי השמועה למדו לא תשברו בו, בטהור ולא בטמא. **והמנחת חינוך** (מצוה טז אות ג) תמה, שבגמרא לא מצאנו דרשה זו של 'בו ולא בטמא', והרי מבואר בגמרא שלפי רבי, יש איסור שבירת עצם בפסח הבא בטומאה, ואם יש דרשה זו שבטמא אין איסור שבירת עצם, איך סובר רבי שבפסח הבא בטומאה יש איסור, ובהכרח שאין דרשה כזו [אמנם במדרש שכל טוב (שמות יג מו) מובא דרשה זו]. **והאור שמח** (שם) ביאר בדברי הרמב"ם, שהוקשה לו מדוע אין איסור שבירת עצם בפסח הבא בטומאה, הרי הוא נאכל, ולכן כתב שנלמד מפסוק למעט פסח טמא גם אם הוא כשר ונאכל[ג]. והוסיף עוד שיש רמז בפסוק שאין איסור שבירת עצם בפסח הבא בטומאה, משום שבפסח דורות כשנצטוו על פסח ראשון[ד] לא נאמר איסור שבירת עצם, ורק בפסח שני הוזהרו בשבירת עצם (במדבר ט יב), ובזה באה התורה לרמז שבפסח הבא בטומאה אין איסור שבירת עצם, ולכן בפסח ראשון שדינו הוא שבא בטומאה לא נאמר איסור שבירת עצם, משום שבאופן שבא בטומאה אין איסור שבירת עצם, ואדרבה חייב לשבור עצם שיש בה מח כדי לאכול את המח שבתוכה. ורק בפסח שני שלא בא בטומאה הוזהרו על איסור שבירת עצם כיון ששם תמיד אסור לשבור עצם.

מדוע סובר רב יוסף שרבי מיקל ולא מחמיר

כי האי גוונא דכולי עלמא אין בו משום שבירת העצם דרבי לאקולי קא אתי והאי הא פסול. במהרש"א (גמוס' ד"ה הגי) מבואר, שכוונת הגמרא שהתנא השני בא להוסיף על התנא הראשון, ולכן בהכרח רבי מוסיף היתר ולא מחמיר[ה]. אמנם **הצל"ח** (ד"ה ר"י) ביאר, שרבי מודה ללימוד שלמד תנא קמא ממה שנאמר 'בו' למעט פסול, אלא שהוסיף למעט ממה שנאמר בבית אחד יאכל וכו', שצריך שגם יהיה ראוי לאכילה. ולכן בהכרח רבי רק מיקל ולא מחמיר, משום שבפסח הבא בטומאה גם לפי שיטתו אין איסור שבירת עצם, כיון שאע"פ שאין למעטו ממה שנאמר בבית אחד יאכל משום שראוי לאכילה, אבל אפשר למעטו ממה שנאמר 'בו', שמזה ממעטים קרבן פסול.

מתי דינו כמי שהיתה לו שעת הכושר

אלא היתה לו שעת הכושר ונפסל איכא בינייהו למ"ד כשר הא כשר הוא. רש"י (ד"ה הא) ביאר שכיון שנעשו עבודותיו בהכשר נחשב 'כשר'. וכן כתב רש"י לעיל (פג. ד"ה אלא) שרק אם נטמא אחר זריקה נחשב שהיתה לו שעת הכושר, אבל אם נטמא קודם זריקה נחשב שלא היתה לו שעת הכושר, ד"ה והנותר) שהוסיף שמצאנו גם במי כיור פסול לינה אע"פ שאין בו פסול נותר. וכנראה כוונתו שפסול נותר הוא רק באכילת אדם או מזבח, ולא במי כיור שלא משתמשים בהם לאכילת אדם או מזבח. **צד. [וראה** בכתבי הגרי"ז (שם ד"ה נמצא) שסיים שעדיין קשה מדוע לא כתב לענין הבשר שלא לוקה בגלל שאין בו מעשה. וראה בענין לעיל בסמוך שהובא שהכסף משנה הקשה כן, ושם הרחבנו בקושיא זו]. וראה שם שהביא שהגר"ח תירץ עוד שבאימורים יתכן שלא יהיה פטור מדין ניתק לעשה באופן שמשלה בהם האור שפקע ממנו שם נותר ואין בו חיוב שריפה. ולכן כתב הרמב"ם שלא לוקה משום שאין בו מעשה, שזה טעם שכולל את כל האופנים. משא"כ בבשר שגם הטעם של ניתק לעשה כולל את כל האופנים. אך הקשה, שגם בבשר יתכן שלא יהיה פטור מדין ניתק לעשה באופן שנאבד הבשר. **א. ולפי** זה כתב, שאם אדם שלא מנוי אכל מהפסח הבא בטומאה, לוקה גם משום אוכל קדשים פסולים, כיון שלגביו לא נדחה האיסור. והוסיף עוד שאם אירע בו פסול בדם, נשרף מיד, ולא כמו כל פסולו בדם שטעון עיבוד צורה, משום שהרי הוא פסול בפסול טומאה, שפסולו בגופו, וכיון שנפסל הדם ואי אפשר להקריבו לא נדחה איסורו, וחזר דינו להיות ככל קרבן שפסולו בגופו שנשרף מיד. **ב. והוסיף** שגם בדם לא צריכים לגעת, ונמצא שגם הוא לא נטמא, שהרי אפילו אם הכהנים ראשון לטומאה הם לא מטמאים במשא. **ג. אמנם** זה לא כמבואר בסוגייתנו שפסח הבא בטומאה הוא פסול, ולכן אין בו איסור שבירת עצם, אלא הוא כשיטת המדרש שכל טוב הנ"ל. **ד. בפרשת** בהעלותך (תמילם פרק ט) הצטוו על פסח ראשון לדורות מלבד מה שנצטוו במצרים על פסח מצרים. **ה. ורק** לפי הגירסא הנוספת שהובא בתוספות (ד"ה ר"ג) פירש המהרש"א באופן אחר וכמו שיבואר להלן [בענין 'ביאור הסוגיא' וכו'].

ומבואר גם מדבריו שרק אם נעשו כל עבודותיו בהכשר נחשב שהיתה לו שעת הכושר וכדברי רש"י כאן.

והרמב"ם (קרבן פסח פ"י ה"ו) כתב, שאם לא היתה לו שעת הכושר, כגון שנפסל במחשבת שינוי הזמן והמקום, אין בו איסור שבירת עצם. וכתב **המנחת חינוך** (מצוה טז אות י) שהרמב"ם לא חולק על רש"י, וגם לשיטתו אם נטמא קודם זריקה דינו כמי שלא היתה לו שעת הכושר. והרמב"ם רמז כן במה שכתב 'כגון', משום שכוונתו בזה שלאו דווקא כשנפסל במחשבת שינוי הזמן והמקום נחשב שלא היתה לו שעת הכושר, אלא כל שנפסל קודם זריקה בכל פסול שהוא נחשב שלא היתה לו שעת הכושר.

והמנחת חינוך הוסיף עוד לבאר דברי רש"י, שבכל הקרבנות אין לקרבן תורת קרבן עד שנזרק, ולכן רק אם נעשו כל עבודותיו בהכשר והוכשר בזריקה, נחשב שהיתה לו שעת הכושר, אבל אם נפסל הקרבן בזריקה, נחשב שלא היתה לו שעת הכושר, ואפילו אם נשפך הדם ולא נזרק נחשב שלא היתה לו שעת הכושר, כיון שלא הוכשר בזריקה.

מה הדין בשבר עצם קודם זריקה

שם. המנחת חינוך (מצוה טז אות י) כתב, שנראה שאם שבר עצם לפני זריקה, ואח"כ נזרק הדם בהכשר, עובר על איסור שבירת עצם, כיון שהקרבן היה כשר, וגם היה ראוי לאכילה לכשיזרק הדם. אלא שהסתפק אם שבר עצם לפני זריקה ואח"כ נפסל הקרבן, האם עבר על איסור שבירת עצם משום שבשעת השבירה הקרבן היה כשר, וגם היה ראוי לאכילה אם יוזרק הדם כהוגן, או שכיון שהכשר הקרבן הוא ע"י הזריקה, והרי בסוף לא זרק בהכשר, נמצא שלמפרע לא היה קרבן כשר, ולא עבר על איסור שבירת עצם. וסיים, שנראה שאין בו איסור שבירת עצם. והוסיף, שאין להקשות שא"כ מדוע אם שברה לפני זריקה ואח"כ נזרק כהוגן לוקה על השבירה, הרי הוא התראת ספק שמא לא יזרק כהוגן. משום **שתוספות** (גיטין נג. ד"ה ומפקעינהו) כתבו שכל נזיר ששתה יין לוקה אף שיכול להישאל על נזירותו, ואין זה התראת ספק שמא ישאל על נזירותו, משום שמעמידים אותו על חזקתו שלא ישאל, וכל שכן כאן שאסור לפסול את הקרבן, שבודאי יש להעמיד על החזקה שלא יפסול הקרבן. ועוד שלהלכה פסק הרמב"ם (סנהדרין פט"ז ה"ד) שהתראת ספק שמה התראה.

מה הדין בשבר עצם ופסל את הפסח

שם. המנחת חינוך (מצוה טז אות י) כתב שלפי מה שמבואר בזבחים (כה:) שאם נעשה מום בקרבן בין השחיטה לקבלה נפסל הזבח [כמו שהיה פסול אילו היה בעל מום קודם שחיטה], נראה שאם הקרבן פסח נעשה בעל מום בין השחיטה לקבלה, דינו כמו שנפסל קודם זריקה, ואין בו איסור שבירת עצם. אלא שהסתפק באופן שלא היה בו מום, אלא ששבר עצם של הקרבן בין שחיטה לקבלה, ועל ידי השבירה נעשה בעל מום, האם עובר על איסור, כיון שלולי שבירתה היה כשר, ונחשב ששבר פסח כשר, או שכיון שסוף סוף נפסל, הרי הוא כשובר בפסח פסול. וסיים שמסברא נראה שאין בו איסור שבירת עצם.

מדוע אם היתה לו שעת הכושר נחשב קרבן כשר אע"פ שנחשב קרבן שלא ראוי לאכילה

למאן דאמר ראוי לאכילה הא השתא לאו ראוי לאכילה הוא. המהרש"א (נמוסי ד"ה למאן) הקשה, מדוע לפי השיטה שאיסור שבירת עצם הוא רק אם הקרבן ראוי לאכילה, אין בזה איסור שבירת עצם, ואילו לפי השיטה שאיסור שבירת עצם הוא רק אם הקרבן כשר, יש בזה איסור שבירת עצם, הרי כמו שקרבן זה שנפסל אחרי הזריקה נחשב קרבן שלא ראוי לאכילה אע"פ שלפני כן היה ראוי לאכילה כיון שבשעת שבירה לא היה ראוי לאכילה, כך קרבן זה שנפסל אחרי זריקה יהיה נחשב קרבן פסול אע"פ שלפני כן היה כשר כיון שעכשיו הוא פסול. **והקרני ראם** (על המהרש"ל שם ס) תירץ שהשם כשר תלוי בעבודותיו שנעשו בהכשר, אבל בשביל שיהיה נחשב ראוי לאכילה צריך שעכשיו יהיה ראוי לאכילה. **והרש"ש** (נמוסי שם) תירץ באופן אחר שקרבן כשר הוא קרבן שריצה לבעליו [שבעליו פטורים מפסח שני], ולכן אם נעשו עבודותיו בהכשר הרי הוא קרבן כשר כיון שהקרבן ריצה לבעליו. אבל קרבן שראוי לאכילה הוא רק קרבן שאפשר לאוכלו, ולכן גם אם לפני כן היה ראוי לאכילה ועכשיו אינו ראוי לאכילה, נחשב קרבן שלא ראוי לאכילה[ו].

ביאור הסוגיא לפי הגירסא הנוספת שהובאה בתוספות

שם. תוספות (להלן ד"ה ה"ג) כתבו, שיש שגורסים שלמאן דאמר שאיסור שבירת עצם הוא רק בקרבן כשר, אין איסור שבירת עצם גם כשהיתה לו שעת הכושר, משום שעכשיו אינו כשר, ולמאן דאמר שהאיסור הוא רק בקרבן שראוי לאכילה יש איסור שבירת עצם כשהיתה לו שעת הכושר, כיון שלפני כן היה ראוי לאכילה. והתוספות דחו גירסא זו, משום שלהלן משמע שיותר קל הוא נחשב קרבן שלא ראוי לאכילה ממה שנחשב קרבן פסול. **והמהרש"א** (נמוסי שם) הקשה על גירסא זו, שהרי רב יוסף אמר שפסח הבא בטומאה גם רבי מודה שאין איסור שבירת עצם, משום שרבי מיקל ולא מחמיר, וא"כ איך יתכן שרבי מחמיר כשהיתה לו שעת הכושר. ותירץ שאין כוונת רב יוסף שהתנא האחרון בא להוסיף היתר על הראשון[ז], אלא כוונתו שכיון שפסח הבא בטומאה לא היתה לו שעת הכושר רבי מודה, ורק כשהיתה לו שעת הכושר הוא מחמיר. אך כתב שתירוץ זה דחוק. ולכן כתב שצריך לומר שלפי גירסא זו לא גורסים בדברי רב יוסף שרבי בא להקל, אלא גורסים רק שרבי מודה כיון שהוא פסול מתחילתו.

והצל"ח (ד"ה ה"ג) תירץ על קושיית המהרש"א שהטעם שלפי גירסא זו מחמיר רבי בפסח שהיתה לו שעת הכושר הוא משום שכבר התבאר שרבי סובר שיש שני לימודים למעט פסול, האחד 'בו' ולא בפסול, והשני 'בבית אחד יאכל' וכו', שמזה נתמעט פסח שלא ראוי לאכילה, וכיון שיש שני מיעוטים, בהכרח שהמיעוט השני בא לרבות, משום שאין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, ולכן הוא מרבה שאם היתה לו שעת הכושר יש בו איסור שבירת עצם. ובזה מיושבת קושיית המהרש"א, משום שכבר התבאר שמה שרב יוסף אמר שרבי בא להקל אין כוונתו שהתנא האחרון בא להוסיף, אלא כוונתו שרבי מודה ללימוד של 'בו' ולא בפסול, רק שמוסיף לימוד נוסף של בבית אחד יאכל וכו', ולכן דווקא בפסח הבא בטומאה גם רבי מיקל משום שאפשר למעטו מהלימוד של 'בו', וללימוד זה גם רבי מודה, ובזה אין לומר שאין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, משום שהלימוד של 'בבית אחד יאכל' לא ממעט פסח הבא בטומאה כיון שראוי לאכילה, ונמצא שהמיעוט של 'בו' לא מיותר, ונלמד ממנו למעט פסח הבא בטומאה, וכיון שרבי מודה ללימוד של 'בו' ולא בפסול לכן גם לשיטתו בפסח הבא בטומאה אין איסור שבירת עצם, ונמצא שהפסוק של בבית אחד יאכל מיותר, כיון שאפשר למעט מ'בו' כל פסח פסול, וכיון שאין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, הוא מרבה מי שהיתה לו שעת הכושר, שיהיה בו איסור שבירת עצם.

האם יש איסור שבירת עצם בקרבן שהוא ספק פסול לשיטת הרמב"ם שספק איסור לקולא

שם. בחולין (יא.) מוכיחה הגמרא שהולכים אחר הרוב ולא חוששים על כל בהמה שמא היא טריפה, ממה שאסור לשבור עצם בפסח, שהרי אם לא הולכים אחר הרוב וצריך לבדוק כל בהמה שמא היא טריפה, יש לחשוש בכל קרבן פסח שמא ניקב הקרום של מח של הפסח והוא טריפה, שהרי אי אפשר לשבור את העצם של המח ולבדוק את הקרום של המח, ובהכרח שהולכים אחר הרוב שאינם טריפה.

והרשב"א (חולין שם ד"ה ת"ש יב.) הקשה, לפי שיטת **הרמב"ם** (מאכלות אסורות פי"א הי"ז) שספק איסור תורה לקולא מן התורה, איך מוכח שהולכים אחר הרוב, הרי אפילו אם לא הולכים אחר הרוב יוצא ידי חובת פסח מן התורה מספק, כיון שמן התורה ספיקו לקולא. ותירץ **החוות דעת** (סי' קי קונטרס בית הספק ד"ה והנה הרמב"ם) שהרמב"ם מודה בספק מצות עשה שספיקו לחומרא, משום שטעמו של הרמב"ם שסובר שספק איסור לקולא, הוא משום שהתורה דברה על הודאי ולא על הספק, וכשהתורה אסרה, אסרה רק את הודאי ולא את הספק, וא"כ מטעם זה במצות עשה הדין בהיפוך, שהתורה אמרה שצריך לעשות את המצוה בודאי ולא בספק.

והתועפות ראם (חולין שם, תוי"ט סי' כו) הקשה שהרי מבואר בסוגייתנו שבפסח פסול אין איסור לשבור עצם, והרי לפי הרמב"ם כשיש ספק אם פסול מותר לשבור מספק, וא"כ איך הוכיחה הגמרא ממה שלא חוששים שמא ניקב קרום של מח שהולכים אחר הרוב, הרי יתכן שאדרבה, חוששים שמא הוא טריפה ומספק מותר לשבור, וא"כ יוכל לבדוק האם הוא טריפה. ותירץ, שכיון שמספק מותר לאכול את הפסח לפי הרמב"ם שמקילים בספק, לכן נחשב פסח כשר ואסור לשוברו בתורת ודאי.

והמקראי קודש (פסח ח"ג סי' לט) כתב שיש לדון בדבריו, שבשביל לאסור שבירת עצם לא די בזה שמותר לאכול אלא צריך שיצא ידי חובתו בפסח, והרי לא יוצא ידי חובתו מספק גם לפי הרמב"ם, וכמו שהתבאר. **ובהגהות הררי קודש** (שם) העיר שלכאורה זה תלוי במחלוקת רבי ורבנן, האם האיסור שבירה הוא רק כשראוי לאכילה או שהאיסור הוא רק כשכשר, שאם האיסור הוא רק כשראוי לאכילה הרי כאן ראוי לאכילה ויש בו איסור שבירה, ואם האיסור הוא רק כשכשר הרי כאן הוא ספק פסול ואין בו איסור שבירה. אמנם כתב, שיתכן שגם אם האיסור הוא כשראוי לאכילה לא די בזה שמותר לאכול אלא צריך

ו. **והוסיף** שאין להקשות שא"כ גם אם לא היתה לו שעת הכושר, כגון שנטמא ונודע אחרי הזריקה שהוא טמא, שהציץ מרצה כמבואר לעיל (פ:), יהיה הדין שאין אסור לשבור עצם, משום שכמו שבפסח הבא בטומאה אין איסור שבירת עצם כיון שנחשב פסול אע"פ שמרצה, כן גם כאן כשהציץ מרצה נחשב פסול אף שמרצה.

ז. **מהמהרש"א** מבואר שלפי גירסתינו כוונת הגמרא שהתנא האחרון תמיד מוסיף על הראשון.

אה 19/06/2018

שיוכל לקיים בו מצות אכילה, והרי כאן יש ספק האם מקיים בו מצות אכילה, ומספק לא יכול לקיים גם לפי הרמב"ם כמו שנתבאר[ח].

מבעוד יום אינו מקיים מצות אכילה ולכן אין בו איסור שבירת עצם

אלא שבירת העצם מבעוד יום איכא בינייהו למ"ד כשר הא כשר הוא למ"ד ראוי לאכילה השתא לאו בר אכילה הוא. הגרי"פ פערלא (נספרו על ספר המצות לרס"ג ח"ג עמ' 618 ד"ה ומנם) כתב שאין כוונת הגמרא שלומדים ממה שנאמר 'ואכלו את הבשר בלילה הזה' שיש לאו הבא מכלל עשה לאכול מבעוד יום, אלא כוונת הגמרא שכיון שמבעוד יום אינו מקיים מצות אכילה, לכן אין מבעוד יום איסור שבירת עצם, והטעם כיון שהפסוק של 'בבית אחד יאכל' מתפרש שיש מצות אכילה, ומפסוק זה לומדים שרק בזמן שאפשר לקיים מצות אכילה אסור לשבור עצם, לכן מבעוד יום שאי אפשר לקיים מצות אכילה אין איסור שבירת עצם.

האם אפשר לקיים מצות אכילת פסח בתוספת יו"ט

שם. הגליוני הש"ס (ד"ה שבירת) כתב שלכאורה יש להוכיח מכאן שאי אפשר לקיים מצות אכילת פסח בתוספת יו"ט[ט], משום שאם לא כן, מדוע מבואר כאן שאם איסור שבירת עצם הוא רק כשראוי לאכילה, אין איסור לשבור עצם מבעוד יום, הרי סמוך לחשיכה יכול לקבל על עצמו תוספת יו"ט, ואז יוכל לקיים מצות אכילת פסח' [ובגמרא משמע שעד סמוך לחשיכה אין איסור, ואפילו בזמן שיכול לקבל תוספת יו"ט][י].

מדוע לא יבטל ברוב את הקולית

ואין נמנין על מוח שבקולית. פירש רש"י (ד"ה ואין), משום שאסור לשבור עצם. וכן מבואר להלן (פה.) שאסור לשבור עצם שיש בתוכו מח אע"פ שעל ידי זה לא יוכל לקיים במח מצות אכילת הפסח. **והרע"א** (סו"מ מגיה סי' קנג) הקשה מדוע לא יקח עוד שתי גולגולות של חולין ויערבם עם של פסח, והגולגולת של פסח תתבטל ברוב, ועל ידי זה יוכל לשבור את הקולית, ולקיים מצות אכילת פסח במח שבתוכה. וכן הקשה על מה שמבואר בחולין (יא.) שיש להוכיח שבכל התורה הולכים אחר הרוב ממה שנאמר (שמות יב מו) 'ועצם לא תשברו בו', שהרי אם לא הולכים אחר הרוב יש לחשוש שמא ניקב קרום של מח, ואי אפשר לבדוק אם ניקב, כיון שאי אפשר לשבור את הקולית. והרי קשה שהרי יכול לערב את הגולגולת של הפסח עם שתי גולגולות של חולין, ועל ידי זה היא תתבטל ברוב ויוכל לשבור אותה.

וכתב, שלכאורה אפשר לתרץ שאם יבטל ברוב את הגולגולת של פסח יהיה לה דין חולין ולא יוכל לקיים בה מצות אכילת פסח. אלא שהוסיף שיש להוכיח שלא כתירוץ זה מהמבואר להלן (פח:), שאם היו ה' קרבנות פסח ונתערבו עורותיהם, ונמצא מום באחד מהם, אין להם תקנה להביא פסח שני, שהרי אם יביאו כל אחד בשני קרבן פסח בפני עצמו, יש להסתפק על כל אחד שמא הוא כבר יצא ידי חובת פסח ראשון, והרי הוא מביא חולין לעזרה, וגם לא יתכן שכולם יביאו פסח שני אחד כיון שלא יוכלו לאכול מהפסח, משום שיש להסתפק על כל אחד מהם שמא אינו חייב פסח שני, ונמצא שהוא לא מנוי על הפסח, ופסח אינו נאכל אלא למנויו, וכיון שאינם יכולים לאוכלו לא יוצאים בו ידי חובתם, כדין פסח שאינו ראוי לאכילה שלא יוצאים בו ידי חובה. והגמרא מקשה שם מדוע לא יביא כל אחד קרבן ויתנה, שאם הוא חייב קרבן פסח הרי זה קדוש לפסח, ואם אינו חייב, הרי הוא קדוש לשלמים. ומוכח מקושיית הגמרא שאע"פ שכשיביאו ה' קרבנות ולא נדע מי הוא הקרבן פסח ומי הוא הקרבן שלמים, והקרבן פסח יבטל ברוב, אעפ"כ מקיים בו מצות אכילת פסח ולא כמו שהתבאר לעיל.

ובאבני נזר (סו"מ סי' נט) הובא, **שהחלקת יואב** הקשה ג"כ על סוגייתנו מדוע לא יבטל ברוב[יב], וגם הוכיח שאי אפשר לומר שאם יבטל ברוב לא יוכל לקיים מצות אכילת פסח מהסוגיא להלן (פח:). והאבני נזר השיב לו שאין להוכיח כן מלהלן משום ששם אין ביטול ברוב, כיון שדין ביטול יתכן רק כשהתערובת גרם את הספק, אבל שם גם אם היה רק קרבן אחד היה ספק האם הוא פסח או שלמים, כיון שהתנה, שאם חייב קרבן פסח הרי הוא פסח, ואם לא חייב הרי הוא שלמים, ולכן אין כאן ביטול ברוב, ומקיים מצות אכילת פסח. ולפי זה אפשר ליישב את קושיית הגאון רבי עקיבה אייגר והחלקת יואב על סוגייתנו, ולתרץ כיון שאם יבטל ברוב לא יוכל לקיים מצות אכילת פסח.

איסור שבירת עצם הוא על כל ישראל

שם. המקראי קודש (פסח ח"ג סי' לט אות ג) כתב **שבהגהות שירי מנחה**[יג] הוכיח מכאן, שהאיסור של שבירת עצם הוא לא רק על הבעלים, שאם לא כן מדוע לא נמנים על מח שבקולית הרי אדם אחר יכול לשוברה[יד]. והוסיף שבזה יש ליישב מה שיש להעירו[טו], מדוע איסור הוצאת פסח נאמר בלשון יחיד ['לא תוציא' וכו' (שמות יב מו)], ואילו איסור שבירת עצם נאמר בלשון רבים ['לא תשברו' (שם)][טז]. אבל להנתבאר מיושב, משום שמבואר בירושלמי (פ"ז ה"ג) שאיסור הוצאה הוא רק אם בסוף אוכלו, ונמצא שהאיסור הוא רק לבני החבורה, שרק להם מותר לאכול מהקרבן, ואילו איסור שבירה הוא על כל ישראל, ולכן איסור הוצאה נאמר בלשון יחיד, כיון שרק הבעלים נאסרו בו, ואילו איסור שבירה נאמר בלשון רבים, כיון שכל ישראל אסורים בו.

מדוע השורף עצם בפסח אינו חייב משום שבירת עצם

השורף בעצמות וכו' אין בו משום שבירת העצם. המקראי קודש (פסח ח"ג סי' לז) חקר, האם הוא משום שרק 'שבירה' נאסר אבל שריפה לא נאסר, או שהוא משום ששריפה היא רק גרמא שהעצם תישרף ולכן לא נאסר. וכתב **שמרש"י** (ד"ה מניין) נראה כצד א', שכתב 'ואין זו שריפה אלא שבירה' משמע ששריפה אינה שבירה. וביותר מפורש כן **בקרית ספר** (קרבן פסח פ"י) שכתב, שהתורה חייבה על השבירה ולא על השריפה. וכן יש להוכיח עוד ממה שאביי תירץ שאסור להניח גחלת שמא יפקע. והרי גם מה שיפקע היא גרמא, ובהכרח שאין להתיר משום גרמא. ומה שלא חייב על השריפה הוא משום שזה לא שבירה, אבל מה שיפקע היא כבר שבירה ולא שריפה וכלשון רש"י הנ"ל.

והוסיף להוכיח עוד כן, שהרי נחלקו בבבא קמא (כג.) האם אשו משום חיציו [דהיינו שכל הנעשה באשו היא כמו שנעשה מכוחו], או שאשו משום ממונו [דהיינו שלא נחשב שנעשה מכוחו, ומה שחייב על נזקי אשו הוא רק משום שכמו שחייב על נזקי שורו שהזיק כן חייב על נזקי ממונו שהזיק]. והרי נמצא שלפי הסובר שאשו משום חיציו מה שנעשה באש היא כמו שנעשה בידיים ולא גרמא. וא"כ קשה לפרש בברייתא כאן שהשורף פטור משום שהוא גרמא, כיון שלפי הסובר שאשו משום חיציו הוא לא גרמא[יז]. ולכן נראה שלא חייב על השריפה כיון שזו לא שבירה וכדברי רש"י והקרית ספר.

אלא שהקשה שבפשוטו הלאו של 'אותו לא תכרות' (דברים כ יט) שנאמר על אסור כריתת אילנות מאכל בשעת המצור, הוא גם אם ישרוף אילן ולאו דווקא יכרות יעבור על הלאו. וכן מצאנו ביבמות (קנ.) שיתכן שאם היבמה שורפת את הנעל של היבם מתקיים בזה מצות חליצה.

האם האיסור להניח גחלת הוא מן התורה

אביי אמר משום פקע. רש"י (ד"ה מניין) ביאר, שחוששים שמחמת הגחלת יפקע העצם במקום אחר ואין זו שריפה אלא שבירה. **ורע"א** (סו"מ מגיה סי' קנג) כתב, שלפי רש"י שהוא רק ספק שמא יפקע, צריך לומר שהאיסור כאן הוא רק מדרבנן, שהרי אינו מתכוין לשבור, והוא גם לא פסיק רישא שיפקע, כיון שהוא רק ספק שמא יפקע, ונמצא שגם אם יפקע לא יעבור על איסור תורה כיון שדבר שאינו מתכוין מותר. אלא שרבנן גזרו שמא יניח את הגחלת ויהיה פסיק רישא שיפקע, ויעבור על איסור תורה.

אבל החלקת יואב (מ"מ סי' ז) כתב, שהוא איסור תורה, משום שאביי לשיטתו שסובר (שבת עג:) שאם התכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר לא

ח. וראה להלן [בענין הבא] שיובא שהגרי"פ כתב ג"כ שצריך שיקיים מצות אכילה ולא די שמותר לאוכלו. וראה עוד בתועפות ראם תירוצים נוספים על קושייתו. **ט. ראה** שם שהביא שבתוספות רבי יהודה החסיד (פרקים פ. ד"ה דרש) הסתפק בזה. **י. וכמו** שמבואר בזבחים (לג.) שכל דבר שיכול לחשוב עליו שישמש לבגד נחשב בגד שראוי לקבל טומאה, כיון שאם יחשוב כן יקבל טומאה, ונפקא מינה שאם ניתז על בגד זה דם חטאת טעון כיבוס, כיון שכל בגד שראוי לקבל טומאה טעון כיבוס אם ניתז עליו דם חטאת. וא"כ גם כאן נחשב שראוי לאכילה כיון שיכול לקבל תוספות יו"ט ויוכל לקיים מצות אכילת פסח. **יא. וראה** שם שהסתפק עוד, לפי הצד שמקיים מצות אכילת פסח אם אוכל בתוספת יו"ט, האם כשיאכל מבעוד יום ויהיה חמץ ברשותו יעבור על איסור 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', שהרי מבואר לעיל (מג:) שהמקטיר אימורי הפסח עובר בלא תשחט אם הקטיר כשהיה לו חמץ עדיין, כיון שהלאו נסמך ללא ילין חלב חגי שהוא איסור שנאמר על המקטיר. וא"כ גם האוכל בשר יעבור על לאו זה אם יש לו חמץ כיון שגם האוכל מוזהר בלא ילין. ואמנם האוכל בלילה לא עובר משום שעיקר הלאו נאמר על השחיטה שזמנו רק ביום, אבל אם אפשר לאכול ביום, בזמן התוספת שהוא זמן שחיטה עכ"פ לאחרים שלא קבלו התוספת, יתכן שהאוכל יעבור על לא תשחט כמו שהמקטיר עובר. **יב. וראה** שם שהאבני נזר תירץ לפי המבואר במנחות (כג:) ששירים לא מבטלים קומץ משום שלפי זה כל שכן ששירים לא מבטלים שירים, ולכן הקרבן פסח לא מתבטל. ובעל החלקת יואב הקשה על זה מהמבואר במשנה בזבחים (מג.) שאם בישל קדשי קדשים וקדשים קלים יחד ואינו נותן טעם לא נאסר, ומוכח שיש ביטול ברוב בבשר הנאכל, וראה שם באבני נזר במה שתירץ. **יג. נדפס** בקובץ המאסף (שנת תרע"ד). **יד. והוסיף** שכן מוכח מהמבואר לעיל (ע.) שאם מצא קופיץ אפילו בי"ד מטבילו משום שאסור לשבור עצם ולא משתמשים בקופיץ בי"ד, ומוכח שגם לאדם אחר אסור לשבור עצם, כי אם לאדם אחר היה מותר לשבור עצם לא היו מחייבים לטבול קופיץ בי"ד. **טו. ראה** שם שהביא שכבר העיר בזה בספר תולדות אדם להגר"ז אחי הגר"ח מולאזין. **טז. והגר"ז** תירץ לפי המבואר ברמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ח) שאין מוציא אחר מוציא, דהיינו שאם הוציא אחד כזית ואח"כ הוציא אדם כזית נוסף, השני אינו חייב כיון שהקרבן פסח כבר נפסל בהוצאה הראשונה. אבל יש שובר אחר שובר, וגם השובר השני יהיה חייב. ולכן איסור הוצאה כתוב בלשון יחיד, משום שרק אחד עובר עליו, ואילו איסור שבירת עצם נאמר בלשון רבים משום שיתכן שהרבה יעברו עליו. **יז. וראה** בהר צבי (סו"מ מ"מ סי' קמח ד"ה וגדולה) שהביא מה שכתב הגר"א (סו"מ סי' שיד סק"ד) שאע"פ שיש איסור סתירה בכלים, מותר להסיק בהם כיון שהשריפה היא רק גרמא. והוכיח מהגר"א שסובר שלענין שבת שריפה דינה כגרמא אע"פ שלענין נזיקין מי שזורק לאש נחשב מזיק בידים אפילו אם לא סוברים שאשו משום חיציו.

נחשב מתעסק כיון שהתכוין לחתוך, אע"פ שלא התכוין לחתיכת איסור. וכן הוא לענין דבר שאינו מתכוין, שאם גורר כסא ונהיה חריץ נחשב שלא התכוין, כיון שלא התכוין לעשות החריץ, אבל כאן התכוין שהעצם יפתח, ולכן אע"פ שנפתח העצם במקום אחר חייב, כיון שהתכוין לפתוח אע"פ שלא התכוין לפתוח באופן האסור. ורבא שחולק הרי הוא לשיטתו שסובר (שבת עג:) שאם התכוין לחתוך תלוש וחתך מחובר נחשב מתעסק, ולכן סובר שגם כאן נחשב דבר שאין מתכוין כיון שהתכוין לפתוח את העצם בשריפה ולא בשבירה.

והקובץ שיעורים (חומ ריפ) ביאר באופן אחר [מדוע אסור מן התורה], שבתרומה נאמר (במדבר יח ח) 'משמרת תרומותי', ונלמד מזה שגם על קדשים צריך לשמור. ולפי זה כתב, שאם המפסיד קדשים עובר על איסור גם אם לא מתכוין להפסיד, כיון שאם צריך לשמור ולהציל שלא יופסד מאליו, כל שכן שאסור להפסיד בלי שמתכוין, א"כ בפסח שיש איסור שבירת עצם, הרי שנכלל בדין שמירה של פסח שצריך לשומרו שלא ישבר, וממילא גם אם העצם נשבר בלי שהתכוין עובר על איסור, כיון שלא שמר שלא יבא לידי שבירה. אמנם הויען **יוסף** (חומ סי' סה) **כתב** שאע"פ שעיקר הסברא [שבדין משמרת תרומותי נכלל גם שלא יפסיד קדשים בלי בזיונה] נכונה, משום שלא נאמר בזה לשון 'עשייה' אלא לשון 'שמירה', ולכן גם כשלא מתכוון, שלא נחשב שעשה את ההפסד, מ"מ הוא לא שמר על ההקדש. מ"מ לגבי איסור שבירת עצם בפסח הוא איסור מיוחד, וכששובר עצם הרי אינו עובר על 'משמרת תרומותי', אלא עובר רק על האיסור המיוחד של שבירת העצם, ואיסור זה הוא רק על מעשה השבירה, וכשלא מתכוין לא עובר על איסור זה [וכשיטת הרעק"א].

וכתב הויען **יוסף** (שם), שמתוספות (להלן פה. ד"ה כשהוא) נראה שלפי אביי שהאיסור להניח גחלת הוא משום שמא יפקע איסורו רק מדרבנן, אבל לפי רבא שהאיסור הוא משום הפסד קדשים האיסור הוא מן התורה. וביאר, שלפי רבא שהאיסור הוא משום הפסד קדשים האיסור הוא משום 'משמרת תרומותי', ולכן אע"פ שלא מתכוין להפסיד עובר על איסור תורה, אבל לפי אביי שהאיסור הוא משום שמא יפקע ויעבור על איסור שבירת עצם אין לאסור מן התורה, כיון שלא מתכוין לשבור את העצם, ואין איסור תורה בשבירת עצם כשלא מתכוין. **אמנם הלקח טוב** (כלל ח חומ יג) כתב, שבסוגייתנו מוכח שבין לאביי ובין לרבא הוא רק איסור דרבנן, שהרי הגמרא מקשה על אביי שסובר שלפי רבי מותר לשבור עצם מבעוד יום, מדוע לא ימנה על המח שבקולית הרי אפשר לשבור עצם מבעוד יום, ועל זה אמרה שגם לולא חידושו של אביי קשה שהרי יכול להניח גחלת ולנקב העצם, ובהכרח צריך לומר כתירוצו של אביי שחוששים שמא יפקע או כתירוצו של רבא שחוששים להפסד קדשים, ולכן לא קשה שישבור מבעוד יום כיון שרבנן גזרו לאסור שבירה מבעוד יום שמא ישבור בלילה. ומוכח שבין אביי ובין רבא אסרו רק מדרבנן, ולכן הגמרא הוכיחה מדבריהם, שכמו שאי אפשר להימנות על המח שבקולית, אע"פ שמן התורה מותר להניח גחלת, משום שמדרבנן אסור להניח גחלת, כך אי אפשר להימנות על המח שבקולית, אע"פ שמן התורה מותר לשבור מבעוד יום, כיון שרבנן אסרו לשבור מבעוד יום[יח].

האם שיעור שבירת עצם הוא בכחגירת הציפורן והאם חייבים על שבירה שניה

שם. בגמרא להלן (פה.) אמר אביי שאסור מדרבנן לשבור עצם, גם אם במקום השבירה אין בשר, אם יש בשר בצידה האחר של העצם, שמא יפקע העצם במקום שיש בשר. וביאר הרבינו **חננאל** (שם ד"ה ומקמי) שחוששים שיסדק בצידה השניה של העצם.

והה"יכות אליהו (הו"ד בציטה מקובצת ד"ה ונחולין) כתב, שלפי זה אפשר לבאר שיטת רבא שחולק כאן על טעמו של אביי, וכן רבינא שחולק להלן (פה.) על טעמו של אביי, משום שהם סוברים שאם עושה סדק בעצם אינו עובר איסור, ורק אם שוברה לגמרי עובר איסור.

והוסיף שבמסכת חולין (יז:) אמר ריש לקיש שאם פוגם בעצם של פסח כדי חגירת הציפורן[יט] עובר איסור[כ]. וקשה על **הרמב"ם** שהשמיט דין זה[כא]. [**והמאירי** (חולין יח. ד"ה כשם) כתב שיש אומרים ששיעור שבירת עצם הוא בכחגירת הציפורן, ויש סוברים שרק בשבירה גמורה עובר על איסור, וסיים שהרמב"ם לא הביא דין זה]. ויש ליישב שהרמב"ם סובר שאביי סובר כריש לקיש ששיעור השבירה הוא בכחגירת הציפורן, ולכן סובר שאפילו אם נעשה סדק בעצם עובר על איסור, וכן אם יש לחשוש שיפקע ויסדק, אסור. אבל רבא ורבינא חולקים על ריש לקיש וסוברים שרק אם שובר את העצם לשתים עובר על איסור, ולכן סוברים שאין לאסור גם אם יש חשש שיפקע ויסדק. והרמב"ם פסק כמותם, ולכן השמיט את דינו של ריש לקיש. ובזה מבואר מה שכתב הרמב"ם (קרבן פסח פ"י ה"ג) ששורפים עצמות הפסח שנותרו כדי שלא יבאו לידי תקלה. ולכאורה קשה מדוע לא חוששים שיפקע. אמנם לפי הנתבאר מיושב, שהרמב"ם לא פסק כאביי שחושש שיפקע, משום שסובר שגם אם יפקע לא יעבור איסור, כיון שלא תשבר לגמרי.

והקונטרסי שיעורים (נדרים סי' כד חומ ז) הוסיף, שבירושלמי (פ"ז ה"ח) מבואר, שאם שבר עצם וחזר ושברה חייב שתים. ובירושלמי שם ציידד שריש לקיש שאמר שמותר לשבור עצם שאין עליה בשר, חולק על זה[כב]. ויש לפרש שריש לקיש לשיטתו, ששבירת עצם שיעורה בכדי חגירת הציפורן, והוא בהקדם מה שיש לחקור מהו יסוד איסור שבירת עצם, האם מעשה השבירה אסור, או שהאיסור הוא לעשות שהעצם לא תהיה שלמה, כיון שהתורה רצתה שעצמות הפסח ישארו בשלימותם. ויתכן שזה תלוי האם שיעור שבירת עצם הוא בכחגירת הציפורן, שהרי שיעור חגירת הציפורן מצאנו בפגימת מזבח, ובמום לענין קרבן, וכמבואר בחולין (שם), ומה ששיעורם הוא בכחגירת הציפורן משום שהמזבח והקרבן צריכים להיות שלמים, וכשפוגמים בכחגירת הציפורן אינם נקראים שלמים. ולכן רק אם האיסור שבירת עצם הוא לעשות שהעצם לא תהיה שלמה, שיעורו בכחגירת הציפורן, אבל אם מעשה השבירה אסור, אין שיעורה בחגירת הציפורן, אלא רק שבירה גמורה אסורה, כיון שאמנם אם נשבר כחגירת הציפורן, העצם אינו שלם, מכל מקום רק אם שובר לגמרי את העצם נחשב מעשה שבירה. וכמו כן הדין של שבירה אחר שבירה תלוי בזה, שאם האיסור הוא על מעשה השבירה, גם שבירה שניה אסורה, אבל אם האיסור הוא לעשות שהעצם לא תהיה שלמה, לא יתכן לאסור שבירה שניה, כיון שהעצם כבר לא שלמה לפני השבירה. ולכן ריש לקיש לשיטתו ששיעור שבירה הוא בכחגירת הציפורן, משום שהאיסור הוא לעשות שהעצם לא תהיה שלמה, ולכן סובר שאין איסור בשבירה שניה.

ובזה יבואר מה שהירושלמי הוכיח, שריש לקיש סובר שהשבירה השניה מותרת, ממה שסובר שעצם שאין עליה בשר מותר לשוברה. משום שכוונת הירושלמי לדברי ריש לקיש שהובאו בבבלי להלן, שאפילו אם יש כזית בשר בצדה האחר של העצם מותר לשברה. וסובר הירושלמי שהוא משום שהאיסור שבירת עצם הוא שאסור לעשות שהעצם לא תהיה שלמה, ולכן רק עצם שמשמשת לאכילה אסור לשוברה, כמו שמזבח שמשמש לקרבן ובהמה שמשמשת לקרבן צריכים להיות שלמים, כך העצם שמשמשת לאכילה צריכה להיות שלמה, מה שאין כן אם יש בשר רק בצידה השניה, שחלק זה אינה משמשת לאכילה, ולכן אין בה איסור שבירה. אבל אם מעשה השבירה אסור, האיסור הוא גם כשיש בשר בצדה השניה של העצם, כיון שעל ידי זה היא עצם שיש עליה דין אכילה. ולכן אם ריש לקיש מתיר לשבור עצם במקום שאין בשר, בהכרח סובר שהאיסור של השבירה הוא לעשות שהיא לא תהיה שלמה, ולכן לא יתכן שאוסר שבירה שניה[כג]. והרמב"ם פסק (שם ה"ג) שיש איסור לשבור עצם גם כשיש כזית בשר בצדה השניה של העצם, ולכן פסק (שם ה"ד) ששבירה שניה אסורה, וגם לא כתב ששיעור השבירה הוא בכדי חגירת הציפורן.

מדוע יש איסור להפסיד את המח הרי הוא הולך לאיבוד

רבא אמר משום הפסד קדשים דקא מפסיד ליה בידים דילמא אכיל נורא ממוח דידיה. התוספות הרש"א משאנץ (נעיל יג. ד"ה ושולפיס) הקשה, שלעיל (כ:) מבואר שתרומה שהולכת לאיבוד [כגון בערב פסח], מותר לטמאה, ואין בזה איסור של משמרת תרומותי, וא"כ מדוע יש איסור הפסד קדשים על המח שבעצם, הרי המח הולך לאיבוד ושוב אין איסור להפסידו. ותירץ שבקדשים החמירו. **ובזהב שבא** (שם, נדפס בסוף הספר) כתב שאין כוונתו שזו חומרא דרבנן, כיון שלהלן (פה. ד"ה ומ"ל) מבואר בדבריו שלפי רבא אסור מן התורה להניח גחלת כדי להוציא את המח[כד]. אלא כוונתו שבקדשים אסור להפסיד גם בגלל הלאו

יח. **ובדברי** התוספות פירש על פי דברי הב"ח בהגהותיו שם, שאין כוונת התוספות שרבא סובר שהוא איסור תורה. אמנם בשו"ת ויען יוסף (שם) כתב שכדברי התוספות להלן כן הוא גם בתוספות זבחים (לז: ד"ה ומחמ) ושם מפורש שלפי רבא הוא איסור תורה. וראה להלן (פה.) [בענין 'ביאור המחלוקת' וכו'] שיובא מה שכתב הדבר שמואל לבאר, שגם לפי התוספות בזבחים מה שרבא אמר כאן מתפרש שהוא איסור דרבנן. יט. **דהיינו** שהציפורן מרגישה בפגימה. כ. **וכן** מבואר בירושלמי להלן (פ"ז ה"ח), אלא ששם יש שיטה שדווקא אם מרגיש את הפגימה ביד [והוא שיעור יותר גדול]. כא. **וכן** הקשו השיירי קרבן (פ"ז ה"ח) והרש"ש (חולין שם ד"ה אר"נ). וראה ברש"ש שתירץ שהרמב"ם פסק כהסוגיא בחולין (יח.) שסוברת שלענין ניתוח של אברי עולה צריך שיחתוך לשנים, אבל אם אינו שוברם לגמרי לא נקרא ניתוח. ומזה למד הרמב"ם לשבירת עצם שרק אם שוברה לגמרי עובר איסור. ובקונטרסי שיעורים (נדרים סי' כד חומ ז) הקשה שהרי בהמשך הסוגיא בחולין (שם) למדו שסומכים על רוב ממה שאסור לשבור עצם בפסח ולא חוששים שמא ניקב קרום של מח. ואם גם בשבירת עצם האיסור הוא רק כששובר לגמרי, איך אפשר להוכיח מפסח, הרי יתכן שפותח את העצם שיש בו מח, ולא שוברו לגמרי, ובודק את המח. ובהכרח שרק ב'ניתוח' של איברי עולה סוברת הגמרא שצריך לחתוך לשנים, אבל 'שבירה' של פסח היא גם כשלא חותך לשנים. כב. **ראה** שם בפני משה, ובקרבן העדה, ובגליון הש"ס על הירושלמי שפירשו באופן אחר בדברי הירושלמי. כג. **אמנם** הירושלמי דוחה, שריש לקיש מודה שיש איסור לשבור עצם שיש עליה בשר בצדה האחר, אלא שאין לוקים עליו. כד. **אמנם** לעיל [בענין 'האם האיסור להניח גחלת הוא מן התורה'] הובא, שהלקח טוב (כלל ח חומ יג) הוכיח מהסוגיא, שלפי רבא האיסור הוא דרבנן. ולפי זה קשה מה שנראה מהתוספות הרשב"א משאנץ להלן (פה. ד"ה ומ"ל) שהוא איסור תורה. ואמנם הלקח טוב הקשה כן גם על תוספות להלן (פה. ד"ה כשהוא) שנראה ג"כ שסוברים שלפי רבא הוא איסור תורה, שהרי מסוגייתנו נראה שאינו כן. וראה בדבר שמואל (להלן פה. תוספות שם) במה שתירץ על תוספות, שתוספות מודים שלהלכה לפי רבא הוא רק איסור דרבנן וכמו שמבואר מהסוגיא כאן,

של 'לא תעשון כן לה' אלהיכם' (דברים יג ד), ואיסור זה הוא גם כשהולך לאיבודכה.

והאבני נזר (שו"ת מו"מ סי' עד) כתב ג"כ שמה שאסרו כאן משום הפסד קדשים, הוא משום שאסור לשרוף קדשים מחמת הלאו של לא תעשון כן לה' אלקיכם, וכמבואר במכות (כג.) שהשורף עצי הקדש עובר על לא תעשון כן וכו'כו, והוסיף שבעבודה זרה (יג.) מבואר שאם הקדיש בהמה בזמן הזה נועל דלת בפניה והיא מתה מאליה, והיינו שאסור לחותכה ולהורגה משום 'לא תעשון' וגו', ומוכח שאע"פ שהולך לאיבוד יש בו את האיסור של 'לא תעשון' וגו'. ולכן גם כאן אסור להפסיד את המח אע"פ שהולך לאיבודכז.

ובשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"ג סי' קעג) תירץ, שאי אפשר להתיר להניח גחלת מחמת שהמח הולך לאיבוד, כיון שאם נתיר להניח גחלת המח לא ילך לאיבוד, כיון שאחרי שינקב עם הגחלת יוציא את המוח ויאכלנו. ואמנם זה גלגל החוזר, שהרי אם נאסור לשרוף, המח ילך לאיבוד, אבל גם אי אפשר להתיר משום שאם נתיר, המח לא ילך לאיבוד, ולכן אסורכח.

אביי לשיטתו שאין איסור שבירת עצם גם כשהיתה שעת הכושר

שם. הקהלות יעקב (סי' ס) הקשה על אביי שפירש שאין נמנים על המח שבקולית משום שאי אפשר להניח גחלת ולהוציא את המח שחוששים שמא יפקע, הרי בסוף אם לא יאכלו את המח, הוא יהיה נותר, ויהיה חייב לשורפו, וכשישרפנו יהיה ג"כ חשש זה של שמא יפקע, וא"כ כבר עדיף להניח גחלת לפני שיהיה נותר, ולהוציא את המח כשהוא כשר עדיין, לקיים בו מצות אכילהכט. ותירץ שהרי אביי סובר שאין איסור שבירת עצם כשנפסל אפילו היתה לו שעת הכושר, ונמצא שכשהמח נותר אין איסור שבירת עצם, ויוכלו לשרוף את העצם עם המח ולא יהיה חשש זה של שמא יפקע, כיון שאינו עובר איסור גם כשיפקע. ולפי זה כתב, שמה שפסק הרמב"ם (קרבן פסח פי"ו ה"ו) שאם היתה לו שעת הכושר יש בו איסור שבירת עצם גם אם נפסל אח"כ, א"כ מה שאסור להניח גחלת הוא מטעמו של רבא שחושש שמא יבא להפסד קדשים.

אם לא היו הולכים אחרי הרוב היה מותר לשרוף עצם של קרבן פסח

שם. רעק"א (שו"ת תניינא סי' קלג) הקשה, שבחולין (יח.) מבואר, שרבינא אמר שיש להוכיח שבכל התורה הולכים אחר הרוב, ממה שבפסח אסור לשבור עצם, אע"פ שעל ידי זה לא יוכלו לבדוק אם ניקב קרום של מח, ובהכרח שהולכים אחר הרוב שאינם טריפה. והגמרא דוחה הוכחה זו, שיכול להניח גחלת על העצם ועל ידי זה יהיה נקב בעצם, ועל ידי זה יוציא את המח. והרי בסוגייתנו אמרו אביי ורבא שאסור להניח גחלת משום שמא [איצר החכמה] יפקע או שמא יפסיד את המחל. ותירץ לפי מה שכתב רש"י (ד"ה מנין) שכוונת אביי שיש ספק שמא יפקע, וגם רבא אמר שיש ספק שמא יפסיד המח, ולכן אם היה הדין שלא היו הולכים אחר הרוב היה מותר לשרוף את העצם משום ספק ספיקא, ספק שמא לא יפקע ולא יהיה הפסד קדשים, וספק שמא הוא טריפה ואין בו איסור שבירת עצם וגם לא איסור הפסד קדשיםלא.

מנין שאסור להפסיד קדשים

משום הפסד קדשים. הויען יוסף (שו"ת מו"ם סי' סה) ביאר, שאסור להפסיד קדשים משום שנאמר (במדבר יח ח) 'משמרת תרומותי', וכמו שכתב רש"י (חולין ג: ד"ה ובמוקדשין) שמפסוק זה נלמד שאסור להפסיד קדשים. **והאבני נזר** (שו"ת מו"מ סי' עה) כתב שאסור להפסיד קדשים גם משום שנאמר (דברים יג ד) 'לא תעשון כן לה' אלקיכם', וכמבואר במכות (כג.) שהשורף עצי הקדש עובר בלא תעשון כן לה' אלקיכם. אבל **בכתבי הגרי"ז** (זבחים נז: ד"ה ועפ"ז) כתב **שבתוספות** (זבחים סב ד"ה ומחד) מבואר שמה שמבואר כאן שיש הפסד קדשים, הוא משום שיש מצוה של אכילת קדשים על כל הבשר, וכשמפסיד מבטל אותו ממצוותו.

ביאור מחלוקת אביי ורבא באיסור הפסד קדשים

דילמא אכיל נורא ממוח דידיה. תוספות (זבחים נז: ד"ה ומחד) כתבו, שהאיסור של הפסד קדשים הוא משום שודאי המח ישרף**לב**, וסברת אביי שחולק אע"פ שודאי שהמח ישרף, הוא משום שאין חוששים להפסד מועט. ובהגהות **רא"מ הורביץ** (להלן פה. בדפוס' ד"ה כשהוא) ביאר, שסברת אביי היא שכיון שהמח הולך לאיבוד אין חוששים להפסד מועט.

מדוע לפי רב פפא מבעוד יום דינו כמו שראוי לאכילה

רב פפא אמר כל כי האי גונא כ"ע יש בו משום שבירת העצם מאי טעמא לאורתא מיחזי לאכילה. בשו"ת מהר"ש (מ"ח סי' סו) ביאר, שסברת רב פפא היא שכיון שבקדשים הלילה הולך אחר היום, נמצא שהלילה של ליל פסח הוא המשך היום של ערב פסח, וכיון שאין מחוסר זמן לבו ביום כמבואר במסכת זבחים (יב.)לג, לכן כבר מבעוד יום נחשב שהפסח ראוי לאכילה, כיון שיהיה ראוי לאכילה בלילה שהוא יום אחד עם היום ואין מחוסר זמן לבו ביוםלד.

מדוע לא פירש רש"י שיצא חוץ לחבורה

אלא באבר שיצא מקצתו קמיפלגי. רש"י (ד"ה אפכר) ביאר שהיינו שיצא חוץ לחומת ירושלים. וכתב **המנחת חינוך** (מצוה טו אות טו), שמה שרש"י לא פירש שיצא חוץ לחבורה [שגם הוא נפסל ביוצא, כמבואר להלן (פה:)], הוא משום שהיוצא חוץ לחבורה לא נפסל עד שיעקור ויניח, כמו בשבת שאיסור הוצאה הוא רק בעקירה והנחהלה, וא"כ כשהאבר יצא מקצתו לא נפסל גם החלק שיצא, משום שכמו שבשבת אם הוציא מקצת חפץ לא עובר איסור משום שאיגודו בפנים כמבואר בשבת (נג:), כך בפסח לא נפסל. ולכן פירש רש"י שיצא חוץ לחומת ירושלים, שבזה נפסל ביוצא ככל קדשים קלים גם בלי עקירה והנחה, כיון שלא נאמר שם לשון 'הוצאה', ולכן נפסל גם כשאיגודו בפנים.

מדוע באבר שיצא מקצתו הוא כשר ולא ראוי לאכילה

מאן דאמר כשר הא כשר הוא ומאן דאמר ראוי לאכילה האי לאו בר אכילה הוא. הקשו **התוספות** (ד"ה אפכר) מדוע נחשב כשר ולא נחשב ראוי לאכילה, הרי מה שיצא פסול ולא ראוי לאכילה, ומה שלא יצא כשר וראוי לאכילהלו. וכתב **האור שמח** (פסח פי"א ה"ו), שבתוספתא (פי"ו ה"ז) מבואר, שרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אמר, שאפילו אם לא נפסל אלא אבר אחד אין חייבים עליו משום שבירת עצם [ולא כמו שמובא להלן בגמרא שרבי ישמעאל אמר שאם יצא מקצת אבר אין בו משום שבירת עצם]. ולפי זה יש לבאר שאין כוונת הגמרא שיצא מקצת אבר, אלא כוונת הגמרא שיצא אבר שלם ורק שלא יצא כל הקרבן פסח, שבזה לפי תנא קמא חייב על שבירת עצם, כיון שצריך שכל הפסח יפסל כדי שלא יהיה בו איסור שבירת העצם. ולפי רבי [וכן הוא שיטת רבי ישמעאל], אין באבר זה איסור שבירת עצם כיון שנאמר

בענין 'האם האיסור להניח גחלת הוא מהתורה'. **לא. וראה** עוד באבני נזר (שו"ת מו"מ סי' עד) מה שכתב בישוב קושיא זו. **לב. וראה** בויען יוסף (שו"ת מו"מ סי' סה) שהקשה עליהם מלשון הגמרא 'דילמא אכיל' וכו' שמשמע שהוא ספק האם יופסד, אך בדקדוקי סופרים לא נמצאו תיבות אלו בגמרא. **לג. שם** מבואר שפסח שהפרישוהו קודם חצות לא נחשב דחוי גם לפי בן בתירא שאי אפשר להקריבו לפני חצות אפילו לשם שלמים, משום שאין מחוסר זמן לבו ביום, ואחרי חצות כבר יהיה ראוי לשוחטו לשם פסח. **לד. וכמו** שאמר רב פפא בזבחים (יב.) שאפילו אם הפריש פסח בליל י"ד לא נחשב דחוי משום שלילה לא מחוסר זמן, והרי שכיון שהלילה והיום הם יום אחד לא נחשב מחוסר זמן כבר בלילה אם יהיה ראוי ביום, ולכן בקדשים שהלילה הולך אחר היום לא נחשב מחוסר זמן ביום כשיהיה ראוי בלילה. וראה בשו"ת מהר"ש (שם) שמבאר בזה את הסוגיא ביבמות (עח.) שמקשה איך יתכן שערלות בניו תעכב בשעת אכילת הפסח הרי היא מעכבת כבר את העשיה, והרי לא יתכן שיש לו בן שהוא ערל רק בשעת אכילת הפסח ולא היה ערל בשעת עשיית הפסח. והגמרא מתרצת שהתינוק היה חולה והיו צריכים להמתין לו ז' ימים מעת לעת, והם הסתיימו אחרי שעת עשיית הפסח. ורב פפא תירץ שיתכן שהיה לו כאב עיניים בשעת עשיה והתרפא בשעת אכילה, כיון שלכאב עיניים אין צריכים להמתין ז' ימים. ולכאורה קשה מדוע היה רב פפא צריך לתרץ תירוץ אחר. אמנם לפי הנתבאר נראה שרב פפא כאן לשיטתו שאם יהיה ראוי בלילה נחשב כבר ביום שהוא ראוי, ולכן סובר שלא יתכן שמדובר שהיה חולה שצריך להמתין לו ז' ימים מעת לעת, כיון שאם בלילה יהיה ראוי למול נחשב כבר ביום ערל והוא מעכב את העשיה. [ויש להעיר שגם אם נחשב כבר ביום שראוי למול, אבל אם לא יכול למולו לא מעכבו, כמו שמבואר ביבמות (יב:) שאם האב חבוש בבית האסורים ולא יכול למול, ערלות בנו אין מעכבו]. **לה. אמנם** הצל"ח (להלן פה: ד"ה אפכר) כתב שבגמרא להלן מבואר שאינו עובר על הלאו בלי עקירה והנחה, אבל הבשר נפסל גם בלי עקירה. והנחה. ולהלן (שם) [בענין 'האם כשעקר ולא הניח נפסל'] יבואר בהרחבה. **לו. ראה** במהרש"א (בפוס' שם) שהקשה, מדוע לא הקשו תוספות כן על רב יוסף, שאמר שאם היתה לו שעת הכושר נחשב כשר ולא נחשב שראוי לאכילה, הרי כשלא ראוי לאכילה הוא גם פסול, והרי התוספות (להלן ד"ה ג"ג) הוכיחו שלא כהגירסא שלפי רב יוסף אם היתה לו שעת

ובדבריו יתורצו גם דברי הרשב"א. ולפי זה אפשר לפרש דברי תוספות הרשב"א משאנן בפשוטו שרבנן החמירו בקדשים שלא יפסידו אותם גם כשהולכים לאיבוד. **כה. אלא** שהקשה מדוע בתרומה לא יהיה איסור לא תעשון וכו' הרי גם היא קדושה, וכמו שאסור לשבור אבן מבית הכנסת משום לא תעשון וכו' כמבואר ברמ"א (שו"ת סי' קנב ס"ח). ויש להעיר שהפרי מגדים (שו"ת שם סק"ו) הסתפק האם בשובר אבן מבית הכנסת עובר על איסור תורה. **כו. ראה** בויען יוסף (שו"ת מו"מ סי' סה) שביאר שהאיסור של הפסד קדשים האמור כאן הוא משום משמרת תרומותי, ובזה ביאר מדוע אסור אף שאינו מתכוין. וראה שם שהוכיח מתוספות להלן (פה. ד"ה כשהוא) שאם המוח ישרף יעבור על איסור תורה אף שלא מתכוין, ובהכרח שהוא משום משמרת תרומותי. **כז. ולעיל** [בענין 'מדוע לא יבטל ברוב את הקולית'] הובא מה שהקשה רעק"א (שו"ת תניינא סי' קלג) על המבואר בחולין (יח.) שיש ללמוד שהולכים אחר הרוב ממה שלא שוברים עצם בפסח ולא חוששים שמא ניקב קרום המח, והרי אפשר לערב את הגולגולת של פסח בשתי גולגולות של חולין ויהיה מותר לשוברם. ובמקראי קודש (פסח ח"ב סי' לט) הקשה על קושיית רעק"א שהרי כשמבטל ברוב עובר על איסור משמרת תרומותי כיון שמפקיע קדושתו. [ובהגהות הררי קודש (על המקראי קודש) כתב שגם האבני מילואים (שו"ת סי' יח) כתב שהמבטל תרומה ברוב חולין עובר על איסור משמרת תרומותי. אך ציין שהשדי חמד (פאת השדה כללים מערכת ח סי' ו) הביא שיש חולקים]. והמקראי קודש תירץ שכיון שהמח הולך לאיבוד אין בזה איסור משמרת תרומותי. ובהגהות הררי קודש שם הקשה על תירוץ זה מדברי הרשב"א, שבקדשים אסור לאבד גם כשהולך לאיבוד. וראה שם מה שכתב. [ולכאורה יש ליישב שבביטול ברוב יש רק איסור משמרת תרומותי, אבל אין בו האיסור של לא תעשון וכו', כיון שאיסור זה הוא רק כשמפסיד את גוף הדבר ולא כשמבטל הקדושה, ולכן כשהולך לאיבוד מותר לבטל ברוב, כיון שאין איסור משמרת תרומותי כשהולך לאיבוד]. **כח. וראה** שם בתחילת דבריו שתירץ שלא נחשב שהמח הולך לאיבוד כיון שמצד עצמו הוא דבר הראוי לאכילה, ואם אדם ישבור את העצם יוכלו לאכול את המח, ולכן נחשב שהמח ראוי לאכילה ויש איסור להפסידו. **כט. וראה** שם שכתב שיתכן שאם מניח את כל העצם במדורה גדולה, אין חשש שיפקע, ורק אם מניח גחלת על העצם יש חשש שיפקע. **ל. קושייתו** היא אם אביי אוסר מן התורה. וראה לעיל

(שמות יג מו) בבית אחד יאכל ועצם לא תשברו ׳בו׳, ותיבת ׳בו׳ מוסב על בבית אחד יאכל שאסור לשבור עצם הראוי לאכילה, וכיון שאבר זה יצא ולא ראוי לאכילה אין בו איסור שבירת עצם[לז].

בפסח מבושל ודאי אין איסור שבירת עצם

רב נחמן בר יצחק אמר כל כי האי גוונא יש בו משום שבירת העצם מאי טעמא דהא חזי לאכילה דמטוי ליה ואכיל ליה. הברית אברהם (שו״ת מו״ם סי׳ לח) הקשה, מדוע לא פירש רב נחמן בר יצחק שהנפקא מינה בין תנא קמא לרבי הוא בפסח מבושל, שלפי רבי אין בו משום שבירת עצם כיון שלא ראוי לאכילה שהרי אין לו תקנה, ולפי תנא קמא יש בו משום שבירת עצם כיון שהוא כשר, שהרי לפי רב ששת פסח שהוא נא נחשב פסח כשר, אע״פ שלשיטתו לא נחשב ראוי לאכילה מחמת שראוי לגמור צלייתו, וא״כ גם פסח מבושל נחשב פסח כשר.

ותירץ המשיב נפש (ד״ה רב נחמן), שפסח מבושל נחשב פסח פסול כיון שאין לו תקנה, ורק פסח נא נחשב כשר כיון שיש לו תקנה, ומה שרב ששת סובר שפסח נא אין ראוי לאכילה אע״פ שיכול לגמור צלייתו, זהו משום שסובר שכדי שיחשב ראוי לאכילה צריך שיהיה ראוי לאכילה כמו שהוא, אבל גם לשיטתו מה שלא נחשב פסח פסול הוא משום שיכול לגמור צלייתו, שהרי כל פסח בתחילת צלייתו הוא נא, ואעפ״כ לא נחשב פסול, משא״כ פסח מבושל שאין לו תקנה, הרי הוא פסח פסול[לח].

האם לדעת רב אשי כולם סוברים שבאליה אין איסור שבירת עצם

רב אשי אמר כל כי האי גוונא ודאי אין בו משום שבירת העצם דהא ודאי אינו ראוי לאכילה כלל. השפת אמת (ד״ה רב אשי) הקשה, שהרי תנא קמא סובר שהאיסור הוא גם אם אינו ראוי לאכילה. וכתב שיתכן לפרש שרב אשי אמר דבריו לפי רב ירמיה שפירש שרבי הוא המחמיר בפסח הבא בטומאה, משום שלפי זה יתכן שתנא קמא מודה שממעטים גם מה שלא ראוי לאכילה, אלא שחולק על רבי האם ממעטים גם פסח פסול שראוי לאכילה כמו פסח הבא בטומאה, ולשיטה זו אמר רב אשי שבאליה אין איסור שבירת עצם גם לפי תנא קמא. אבל לפי החולקים על רב ירמיה וסוברים שאדרבה רבי מיקל, ואילו תנא קמא ממעט רק פסח פסול ולא ממעט פסח שלא ראוי לאכילה, ודאי שלפי תנא קמא יש איסור שבירת עצם באליה. ומדויק בזה מדוע רב אשי לא אמר שבאליה ׳לכולי עלמא׳ אין איסור שבירת עצם, אלא אמר שבאליה ׳ודאי׳ אין בו משום שבירת עצם, כיון שזה לא ככו״ע.

והשפת אמת הוסיף, שבזה יבואר מה שנחלקו **הרמב״ם** והר**אב״ד** (קרבן פסח פ״י ה״ז), האם פוסקים שאין איסור שבירה באליה, שדעת הרמב״ם שפוסקים שאין בה איסור שבירה, והראב״ד השיג עליו, שכמו שפסק הרמב״ם (שם ה״ו) כתנא קמא בהיתה לו שעת הכושר שיש איסור שבירה, כך יש לו לפסוק גם באליה שיש איסור שבירה. **והמהר״י קורקוס והכסף משנה** ביארו, שהרמב״ם פסק כרב אשי שבאליה אין איסור שבירה גם לפי תנא קמא. ולפי מה שהתבאר יש לבאר שהראב״ד השיג סובר כמו שהתבאר שרב אשי אמר דבריו רק לפי רב ירמיה, אבל לפי שאר האמוראים מודה רב אשי שלפי תנא קמא יש איסור שבירה באליה. אמנם ברמב״ם מוכח שביאר בדברי רב אשי כפשוטו שודאי אין איסור שבירת עצם באליה.

האם אסור לשבור עצם שאין עליה כזית בשר

אלא אבר שאין עליו כזית בשר איכא בינייהו. הרמב״ם (קרבן פסח פ״י ה״ג) פסק שאין חייבים על שבירת עצם אלא כשיש עליה כזית בשר או שיש בה מח. **והמשנה למלך** (שם ה״ג) כתב, שלכאורה יש לדייק ממה שכתב הרמב״ם שאין ׳חייבים׳, שגם אם אין עליה כזית בשר אסור לשבור את העצם, אלא שאין לוקים עליו. אך כתב שבסוגיא לעיל (פג.) מוכח שאין איסורלט. אמנם **רבינו נסים בן יקרם** כתב שמצאנו בירושלמי (פ״ז ה״י) שנחלקו בזה רבי יוחנן וריש לקיש, דעת רבי יוחנן שאסור לשבור עצם שאין עליה כזית בשר, ודעת ריש לקיש שמותר לשבורמא, ולפי זה כתב שהרמב״ם פסק כרבי יוחנן, שאסור לשבור עצם גם כשאין עליה כזית בשר, אלא שאין לוקים עליו [**והמהר״ם שיק** (על תרי״ג מצות מצוה טז סק״ג) ביאר שרבי יוחנן וריש לקיש לשיטתם, שרבי יוחנן סובר שחצי שיעור אסור מן התורה בכל איסורי תורה כמבואר במסכת יומא (עד.), נמצא שגם כאן יש איסור תורה לשבור עצם שאין עליה כזית בשר אלא רק חצי זית, ולכן גזרו רבנן שלא לשבור עצם שאין עליה בשר כלל, שמא יש עליה כל שהוא בשר, אבל ריש לקיש לשיטתו שסובר ביומא (שם) שבכל התורה חצי שיעור אסור רק מדרבנן, נמצא שאם שובר עצם שיש עליה כל שהוא בשר עובר רק על איסור דרבנן, ולכן לא גזרו רבנן לאסור עצם שאין עליה בשר]. **והמנחת עני** (סק״ו, נדפס בסוף המגמת מינוך מ״ב) כתב, שיש להוכיח שהרמב״ם סובר שאסור לשבור עצם גם כשאין עליה כזית בשר, ממה שכתב הרמב״ם (שם ה״ח) שמותר לאכול סחוסים, ואין בהם איסור שבירת עצם, כיון שדינם כבשר [והרמב״ם מפרש כן במשנה לעיל (פד.)], משמע שאם היה להם תורת עצם היה אסור לשוברם אף שאין עליהם בשר, ומוכח אם כן שאסור לשבור עצם אף שאין עליה בשר אלא שאין לוקים עליו. והוסיף עוד שאיסור זה הוא רק מדרבנן[מב], שהרי הרמב״ם (שם ה״ה) כתב, שהשורף עצמות והמחתך בגידים אינו חייב משום שבירת עצם, והרי גם בזה יש לדייק ממה שכתב הרמב״ם שאין חייבים, שיש איסור לשרוף עצמות אלא שאין לוקים, והרי ודאי שאין איסור מן התורה לשרוף עצמות[מג], ובהכרח שכוונת הרמב״ם שם שיש איסור דרבנן לשרוף[מד], וא״כ גם כאן כוונת הרמב״ם שיש איסור דרבנן לשבור עצם שאין עליה בשר, גזירה שמא ישבור עצם שיש עליה בשר[מה].

אבל המנחת חינוך (מצוה טז אות ד) כתב, שנראה כדברי המשנה למלך שאין איסור לשבור עצם שאין עליה כזית בשר, כיון שלא מצאנו בגמרא איסור דרבנן, ורק בשורף מצאנו בגמרא לעיל שאסרו משום גזירה, אבל בזה לא מצאנו בגמרא שיש איסור[מו].

מה הדין בעצם שהיה עליה כזית בשר ובשעת שבירה אין עליה כזית בשר

שם. המשנה למלך (קרבן פסח פ״י ה״ב) כתב, שאם בשעת שבירה אין על העצם כזית בשר אין חייבים עליו משום שבירת עצם, אע״פ שלפני כן היה עליה כזית בשר[מז], וכתב **המנחת חינוך** (מצוה טז אות ד), שכן מוכח להלן (פה.)[מח]. אבל **האור שמח** (שם) כתב, שלפי מה שפסק **הרמב״ם** (שם ה״ו) שאם היתה לו שעת הכושר חייבים משום שבירת עצם גם אם נפסל אח״כ, מוכח שלא צריך שיהיה

הכושר נחשב פסול ונחשב ראוי לאכילה, ממה שבאבר שיצא מקצתו נחשב כשר ונחשב לא ראוי לאכילה, ומוכח שהם דומים זה לזה שלא מוכרע לומר שהם יותר כשרים ממה שהם ראויים לאכילה, ורק במבעוד יום מובן שהוא כשר ולא ראוי לאכילה, וכן בפסח הבא בטומאה מובן שהוא פסול וראוי לאכילה, אבל בשני דברים אלו לא מוכרע. וא״כ כמו שהתוספות מקשים באבר שיצא מקצתו מדוע נחשב כשר ולא נחשב ראוי לאכילה, כך היה להם להקשות בהיתה לו שעת הכושר. וכבר הובא לעיל [בענין ׳מדוע אם היתה לו שעת הכושר׳ וכו׳] שהקרני ראם תירץ שאם היתה לו שעת הכושר נחשב כשר כיון שעבודותיו נעשו בהכשר. והרש״ש (נמוקי שם) תירץ, שנחשב כשר כיון שיוצא ידי חובתו ופטור מפסח שני. ועל מה שהוכיח המהרש״א מהתוספות להלן, תירץ הרש״ש שכוונת התוספות היא, שאין סברא לומר שבהיתה לו שעת הכושר נחשב פסול ונחשב ראוי לאכילה, ואדרבה מצאנו לענין אבר שיצא מקצתו שיותר בקל נחשב לא ראוי לאכילה ממה שנחשב פסול. והצל״ח (ד״ה רבי) תירץ על קושיית המהרש״א שהתוספות לא הקשו על היתה לו שעת הכושר משום שיש גירסא שנחשב פסול ונחשב ראוי לאכילה, וכבר התבאר גירסא זו [ראה לעיל בענין ׳ביאור הסוגיא לפי הגירסא וכו׳], ולכן לא הקשו התוספות קושייתם על היתה לו שעת הכושר. **לז. אמנם** פירושו הוא שלא כפירוש רש״י (ד״ה אנכי), וגם התוספות שהקשו קושייתם פירשו כרש״י. **לח. וראה** ברמב״ם (קרבן פסח פ״י ה״ו) שפסק שבפסח מבושל יש איסור שבירת עצם. וביאר המהר״י קורקוס, שאע״פ שבמבושל אי אפשר לומר את סברת הגמרא לגבי נא שיכול לתקנו, מ״מ הרמב״ם לשיטתו שפסק שם שאפילו אם נפסל לגמרי יש בו איסור שבירת עצם אם היתה לו שעת הכושר, ולכן סובר שגם במבושל יש איסור שבירה כיון שהיתה לו שעת הכושר. **לט. ראה** באבן האזל (פסולי המוקדשים פי״ט ה״ה עוד הקשה) שביאר כוונתו. **מ. הובא** בספר הליקוטים (על הרמב״ם שם מהדורת פרנקל). **מא. אלא** שהקשה, שבירושלמי (שם ה״ח) מבואר שגם לפי ריש לקיש שאמר שמותר לשבורה יש איסור, וכוונת ריש לקיש היא רק שאין לוקים, וזה סותר להירושלמי בהלכה י׳ שמבואר שרק רבי יוחנן סובר שיש איסור ואין לוקים. **מב. וראה** שם שכתב שכן מוכח בירושלמי (הי״ח הנ״ל) שפירש שמה שריש לקיש אמר שמותר לשבורה שכוונתו שאין לוקה אבל אסור, וזה יתכן רק אם הוא איסור דרבנן, שאז אפשר לומר שכוונת ריש לקיש שמותר מן התורה לשבורה, ורק מדרבנן אסור לשבורה. **מג. ראה** שם שהביא ראיה לכך. ויש להעיר שלכאורה מפורש כן לעיל (פג.), שמבואר שם ששורפים עצמות שיש בהם מח שהוא נותר גם אם שימוש נותר לאו מילתא [אם יש איסור לשבור עצם של פסח פסול גם כשהיתה לו שעת הכושר]. ומוכח שאין איסור תורה בשריפת העצמות, רק איסור דרבנן, ומ״מ התירו לשרוף כשיש מצות שריפה על המח שבתוכה. וראה באבן האזל (שם ד״ה ונראה דמה) שכתב בקצרה, שגם אם יש איסור לשרוף, כשיש מצות שריפה התירו. **מד. והוסיף** שכן מבואר לעיל בדברי אביי ורבא שאסרו מדרבנן להניח גחלת כדי לעשות נקב שמא יפקע או שמא יפסיד קדשים. ודבריו אינם מובנים כל כך, שהרי הטעם של הפסד קדשים הוא רק כשיש מח בתוכה, ואם כן יתכן שגם החשש של שמא יפקע הוא רק כשיש בה מח. וראה באבן האזל (שם) שכתב, שמה שכתב הרמב״ם שאין חייבים על שריפת עצמות, משמע שהאיסור הוא משום שמא יפקע, והוסיף שאע״פ שבמחתך גידים לא מצאנו שיש איסור דרבנן, אבל הרמב״ם כללו עם שריפת עצמות משום שנשנו יחד בברייתא לעיל. וראה שם שהוסיף שיש לדייק שכוונת הרמב״ם דווקא, שרק מחיוב התמעט עצם שאין עליה בשר אבל יש בה איסור, ממה שכתב הרמב״ם (שם ה״ח) שאם נפסל ולא היתה לו שעת הכושר אין בו משום שבירת עצם, והרי שכאן שינה ולא כתב שאין ׳חייבים׳ על שבירת עצם אלא כתב שאין בו משום שבירת עצם, משמע ששם אין איסור, ולכן כתב שאין בו משום שבירת עצם, ואילו בעצם שאין עליה בשר או בשורף עצמות יש איסור, ולכן כתב הרמב״ם שאין חייבים על שבירת עצם. **מה. אבל** האבן האזל (שם ד״ה ונפוקא מינה) צידד שהוא איסור תורה, משום שהמיעוט הוא רק ממלקות ולא מאיסור תורה, וראה שם שהרחיב בזה, והוסיף שאף שהמשנה למלך הוכיח מהסוגיא לעיל (פג.) שאין איסור, אבל הרמב״ם היה לו מקור מסוגיא אחרת שסוברת שבכל מקום שנראה מפשוטו של מקרא שכולל הכל ושיש לימוד למעט, נתמעט רק ממלקות. [ולפי זה יש להקשות על מה שכתב הרמב״ם (שם ה״ח) ששורף עצמות אינו חייב משום שבירת עצם, שמשמע שיש איסור אלא שאינו לוקה, והרי בזה ודאי שאין איסור תורה]. **מו. והוסיף** להוכיח כן מלהלן (פה.) והדברים יובאו במקומם. **מז. וכתב** שכן מוכח בכיצד צולין, וראה באבן האזל (פסולי המוקדשים פי״ט ה״ה עוד הקשה) שביאר את ההוכחה. **מח. והדברים** יובאו להלן (פה.) בענין ׳האם מוכח מכאן שאין איסור שבירה אם בשעת שבירה אין עליו כזית בשר׳.

ראוי לאכילה בשעת שבירה, אלא די שהיה ראוי לאכילה לפני כן, וא"כ גם די בזה שהיה כזית בשר לפני כן, אע"פ שבשעת שבירה אין עליה כזית בשרמט. ויש מהאחרונים נ שכתבו בדעת המשנה למלך שמה שיש חיוב על שבירת עצם כשהיתה לו שעת הכושר הוא משום שלהלכה לא צריך שהבשר יהיה ראוי לאכילה, אלא צריך רק שהקרבן יהיה כשר ולא פסול, וכשהיתה לו שעת הכושר הקרבן כשרנא, אבל לא משום שמספיק שלפני כן היה כשר, וא"כ לענין מה שצריך שיהיה כזית בשר, לא די בזה שהיה לפני כן כזית בשר אלא צריך שבשעת שבירה יהיה כזית בשרנב.

והמנחת חינוך (מס ד"ה והנה כיון) הקשה, לפי שיטת המשנה למלך איך יתכן שאם היתה לו שעת הכושר חייבים עליו משום שבירת העצם גם אם נפסל כגון שיצא או נטמא, הרי יוצא או טמא חייבים שריפה, וכל דבר הטעון שריפה כתותי מיכתת שיעוריהנג גם לקולא כמבואר ביבמות (קג.), וא"כ גם כאן יהיה דינו כמו שאין בו שיעור שלא יהיה עליו חיוב שבירת עצם. וסיים שאין לדמות הדברים, ורק במקומות שאמרו חז"ל דין כתותי מיכתת שיעוריה ישנו דין זהנד. ויש מהאחרונים שתירצו, לפי מה שכתב התורת גיטין (סי' קמד) שדין זה של כתותי מיכתת שיעוריה הוא רק כשצריך שיהיה גוף אחד שלם שיש בו שיעור, כמו בלולב שצריך שיהיה לולב אחד שלם שיש בו שיעור, וכשכתותי מיכתת שיעוריה הרי הוא כמו שהוא מפורר. ולפי זה מובן שלכן כאן לא מגרע שכתותי מיכתת שיעוריה, משום שלא צריך שתהיה חתיכה אחת של בשר בשיעור כזית, אלא גם אם יהיו פירורי בשר בשיעור כזית חייבים משום שבירת עצם, ולכן אע"פ שכתותי מיכתת שיעוריה, הוא כמו שיש פירורים של כזית שחייבים עליו משום שבירת עצמנה.

קושיית התוספות על הגירסא שרבי מחמיר בהיתה לו שעת הכושר

תניא כארבעה מינייהו וכו' היתה לו שעת הכושר ונפסל בשעת אכילה או בו משום שבירת עצם. כתבו התוספות (ד"ה ה"ג), שיש גורסים בברייתא "יש בו משום שבירת עצם". ותוספות הקשו על גירסא זו, שא"כ איך אמרו "תניא כארבעה מינייהו" הרי אדרבה, לפי רב יוסף רבי הוסיף, שגם אם היתה לו שעת הכושר אין בו משום שבירת עצם. ותירצו שיש גורסים בדברי רב יוסף, שבהיתה לו שעת הכושר, לפי תנא קמא אין בו משום שבירת עצם, ולפי רבי יש בו משום שבירת עצם. ולפי גירסא זו אפשר לגרוס בברייתא שיש בו משום שבירת עצם, ומהברייתא יש הוכחה לרב יוסף שרבי מחמיר בזה. אלא שהתוספות הקשו על הגורסים כן בדברי רב יוסף, שהרי בכל הסוגיא מבואר שיותר בקל נחשב לא ראוי לאכילה ממה שנחשב פסול, שהרי באבר שיצא מקצתו אמר רב פפא שנחשב כשר ונחשב לא ראוי לאכילה. והמהרש"א (גמוס' ד"ה אפנ) כתב שהתוספות לא הוכיחו ממה שמבואר בגמרא שמבעוד יום נחשב כשר ולא נחשב ראוי לאכילה, וכן לא הוכיחו ממה שמבואר בגמרא שהאליה נחשב כשר ולא נחשב ראוי לאכילה, משום ששם פשוט שהפסח כשר ולא ראוי לאכילה, ורק מאבר שיצא מקצתו הוכיחו התוספות, כיון ששם אין סברא לומר שאע"פ שכשר נחשב שלא ראוי לאכילה וכמו שהקשו התוספות (ד"ה אפנ), ולכן משם הוכיחו התוספות שיותר קל נחשב לא ראוי לאכילה.

והצל"ח (ד"ה ר"י) ביאר גירסא זו, שרב יוסף סובר, שרבי מחמיר בהיתה לו שעת הכושר, משום שרבי סובר שיש שני לימודים למעט פסול, האחד "בו" ולא בפסול, והשני בבית אחד יאכל וכו' שמזה ממעטים פסח שלא ראוי לאכילה, וכיון שאין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, לכן מרבים מהמיעוט השני מי שהיתה לו שעת הכושר. ומה שהתוספות הקשו על גירסא זו מאבר שיצא מקצתו שנחשב כשר ואעפ"כ נחשב שלא ראוי לאכילה, כוונתם להקשות, שמשם מוכח שרבי אינו סובר שכיון שיש שני מיעוטים לכן השני מרבה, משום שא"כ מדוע באבר שיצא מקצתו הוא מיקל, הרי אדרבה לשיטתו יש להחמיר.

איך אמרו שבברייתא מוכח כרב אשי הרי לשיטתו תנא קמא מודה לרבי באליה

שם. רש"י (ד"ה ומינו) ביאר, שבברייתא מבואר כרב נחמן בר יצחק, שבאליה אין איסור שבירת עצם, כיון שמבואר בברייתא שהראוי למזבח אין בו משום שבירת עצם, וגם מבואר בברייתא כרבינא שאם אין בזית בשר במקום שבירה אין איסור שבירת עצם, כיון שמבואר בברייתא שאם אין בו שיעור אכילה אין בו משום שבירת עצם. ורש"י הוסיף, שיתכן שכוונת הברייתא במה שאמרה שצריך שיהיה בו שיעור אכילה כרב אשי שאם אין כזית בשר בעצם כלל אין בו איסור שבירת עצם. **והשפת אמת** (ד"ה רב אפסי) הקשה איך יתכן שמברייתא זו הוכיחו גם כרב נחמן בר יצחק וגם כרב אשי, הרי הם חולקים זה על זה, שהרי לפי רב אשי באליה גם תנא קמא מודה שאין איסור שבירת עצם, ולפי רב נחמן תנא קמא נחלק בזה עם רבי, ואילו בברייתא מוכח שנחלקו בזה וכדעת רב נחמן בזה, אלא שבברייתא מוכח שנחלקו ג"כ האם צריך שיהיה בו שיעור כזית ובזה הוא כרב אשי, וא"כ נמצא שלא מוכח בברייתא לגמרי כרב אשי אלא רק במקצת דבריו. והשפת אמת הוכיח מכח קושיא זו כמו שביאר בדעת **הראב"דנו** שגם לפי רב אשי, רק לדעת רב ירמיה מודה תנא קמא שאין איסור שבירת עצם באליה, אבל לדעת שאר האמוראים גם לפי רב אשי סובר תנא קמא שיש באליה איסור שבירת עצם, ולכן אמרה הגמרא שמברייתא זו מוכח כדעת רב נחמן בר יצחק וכדעת רב אשי שתנא קמא ורבי נחלקו באליה כדעת רב נחמן [שהרי רב אשי אינו חולק עליו בזה לפי דעת שאר האמוראים], וגם נחלקו אם צריך שיהיה כזית כרב אשי.

והמהר"י קורקוס (קונטרס פסח פ"י ה"ז) כתב בדעת **הרמב"ם** הפוסק להלכה שבאליה אין איסור שבירת עצם, שהוא משום שפסק כרב אשי, שגם לפי תנא קמא אין באליה איסור שבירת עצם [כיון שפירש שרב אשי סובר שלפי כל האמוראים תנא קמא מודה, שאין באליה איסור שבירת עצם]. והוסיף שאין להקשות על רב אשי מברייתא זו, שמשמע שרק לפי רבי אין באליה משום שבירת עצם, משום שבברייתא לא מבואר שרבנן חולקים על זה. ומה שהגמרא אמרה "תניא כארבעה מינייהו" אין כוונתה שמוכרח מהברייתא כמו שפירשו ארבעה האמוראים שנחלקו בזה רבי ורבנן, אלא כוונתה שכיון שהברייתא כתבה את הדינים בשם רבי משמע שתנא קמא חולק, אבל אינו מוכרח.

מדוע פסק הרמב"ם שיש איסור שבירת עצם כשהיתה לו שעת הכושר

שם. הרמב"ם (קרבן פסח פ"י ה"ו) פסק, שאם היתה לו שעת הכושר ואח"כ נפסל יש בו משום שבירת עצם. **והמהר"י קורקוס** (סס ה"ח) ביאר, שפסק כן משום שרב יוסף סובר שבדין זה נחלקו חכמים ורבי, ופוסקים כחכמים. ואע"פ שאביי חולק וסובר שגם לפי חכמים פטור, פוסקים כרב יוסף משום שאביי היה תלמידו של רב יוסף, וגם משום שבברייתא כאן מוכח כרב יוספנז. והוסיף עוד שגם לעיל (פג.) פירשו את המשנה שם, כהשיטה הסוברת שיש חיוב שבירת עצם כשהיתה לו שעת הכושר.

אבל המנחת חינוך (מצוה עז סוס ג) הביא, **שבמבוא התלמוד** (נקודו ד"ה והתנמ"ס) הובא, שהרבה **פוסקים** סוברים שהלכה כאביי ורבא נגד רבה אע"פ שאין הלכה כתלמיד נגד הרב, משום שלא נחלקו פנים אל פנינח, וגם משום שהלכה כאחרונים מאביי ואילך. והרי לפי שיטה זו יש לפסוק כאביי נגד רב יוסף אע"פ שאין הלכה כתלמיד במקום רב משום שהם לא נחלקו פנים אל פנים, ואביי היה אחרון, ובפרט שגם רב פפא ורב ששת בריה דרב אידי סוברים שאם יצא ונפסל אחרי שהיתה לו שעת הכושר אין בו משום שבירת עצם, ואין לומר שהרמב"ם פסק כן, משום שהגמרא הוכיחה מהברייתא כרב יוסף, שהרי הרמב"ם פסק (סס ה"ז) שאין באליה משום שבירת עצם אע"פ שהגמרא הוכיחה מהברייתא שרק רבי סובר כן, וגם אין להוכיח ממה שפירשו לעיל (פג.) את המשנה שם כהשיטה שיש חיוב שבירת עצם גם כשהיתה לו שעת הכושר, משום שהגמרא אמרה זאת רק לפי השיטה ששימוש נותר לא נשרף, אבל להלכה ששימוש נותר נשרף כמו שכתב הרמב"ם (מצוות המומחה פ"ח ה"ד) לא צריך לפרש כן במשנה.

והליקוטי הלכות (זבח תודה ד"ה היתה) ביאר בדעת הרמב"ם, שפסק כרב ששת שסובר, שאבר שיצא מקצתו דינו כיצא כולו, ולפי זה מוכח מהסתם משנה (לקמן פה:) שאמרה, שבאבר שיצא מקצתו יש איסור שבירת עצם, שאם היתה לו שעת הכושר יש איסור שבירת עצם, והרמב"ם פסק כסתם משנה.

האם רבי יוחנן וריש לקיש חולקים לפי רבי או לפי רבנן

רבי יוחנן אמר יש בו משום שבירת העצם רבי שמעון בן לקיש אמר אין בו משום שבירת עצם. תוספות (ד"ה מימר) ביארונט שנחלקו לפי דעת רבי, ונחלקו במחלוקת רבינא ורב אשי, שרבי יוחנן סובר כרב אשי שמחלוקת רבי ורבנן היא כשאין עליה כזית בשר כלל, אבל אם יש כזית בשר אלא שהוא לא במקום שבירה, גם לפי רבי יש בו משום שבירת עצם, והברייתא שאמרה שרבי אמר שצריך שיהיה בו שיעור אכילה כדי שיהיה בו איסור שבירת עצם, מתפרשת שצריך שיהיה כזית בשר, אבל לא צריך שהכזית בשר יהיה במקום שבירה. וריש לקיש סובר כרבינא שמחלוקת רבי ורבנן היא כשיש כזית בשר אלא שהוא לא במקום שבירה, אבל כשאין כזית בשר כלל גם לפי רבנן

מט. **ראה** שם שביאר שלפי מה שפוסקים שרק אם יש עליה כזית בשר חייבים, בהכרח שלומדים מ"בית אחד יאכל" שרק אם יש שיעור אכילה חייבים, ומה שחייבים כשהיתה לו שעת הכושר אע"פ שנפסל, הוא משום שדי שהיה ראוי לאכילה לפני כן, וא"כ די בזה גם שהיה בו שיעור אכילה לפני כן. נ. **שבט** הלוי (סו"ס מ"ח סי' קפ אות ט). נא. **כמו** שהובא לעיל [בענין "מדוע אם היתה לו שעת הכושר" וכו'] שהרש"ש ביאר שאם היתה לו שעת הכושר הקרבן מרצה ונחשב קרבן כשר. נב. **והוסיף** שמלשון הרמב"ם (קרבן פסח פ"י ה"ג) משמע שרק אם שובר עצם שיש עליה עכשיו כזית בשר חייב משום שבירת עצם. נג. **דהיינו** שדינו כמו שאין בו שיעור. נד. **וציין** לתוספות (סוטה כה: ד"ה אפנ) שכתבו, שלענין כתותי מיכתת שיעוריה אין לדמות זה לזה. נה. **והוסיף** עוד שלפי מה שכתב השער אפרים (סי' נ) שדין כתותי מיכתת שיעוריה נאמר רק בשיעורים של מצוות ולא בשאר דברים שצריכים שיעור, לא קשה קושיית המנחת חינוך. נו. **לעיל** [בענין "האם לפי רב אשי" וכו'] הובאו דבריו. נז. **ויש** להעיר שלכאורה דבריו כאן סותרים לדבריו בהלכה ז' שהרמב"ם סובר שאין כוונת הגמרא שזו ראיה ברורה שהדין האמור בברייתא הוא רק לפי רבי, ולכן פסק הרמב"ם שבאליה אין איסור שבירת עצם אע"פ שנראה בברייתא שזו רק דעת רבי. נח. **וסימנך** שלא אמרו "אמר ליה" אלא אמרו "פלוני אמר". נט. **ע"פ** דברי המהרש"א (גמוס' סס) בביאור דברי התוספות.

אין בו משום שבירת עצם. והברייתא שאמרה שרבי אמר שצריך שיהיה בו שיעור אכילה מתפרשת שצריך שיהיה שיעור אכילה במקום שבירה, ומה שהגמרא להלן מקשה על ריש לקיש, ממה שמבואר בברייתא שיש איסור שבירה גם כשאין כזית במקום שבירה, ולא פירשה שהברייתא כרבנן, הוא משום שריש לקיש פוסק כרבי, ולכן עדיף לפרש את הברייתא כרבי, שהלכה כמותו לפי ריש לקיש[ס]. וכתב **המהרש"א** (נמוק' שם) שמה שהתוספות לא פירשו שרבי יוחנן וריש לקיש נחלקו בדעת רבנן, הוא משום שלפי ריש לקיש גם לפי רבנן אם אין בזית במקום שבירה אין בו משום שבירת עצם, אם כן במה נחלק רבי על רבנן. **והרמב"ם** (קרבן פסח פ"י ה"ג) פסק שאין חיוב שבירת עצם כשאין עליה כזית בשר. **והמהר"י קורקוס** (שם ה"ו) הקשה, שהרי הרמב"ם (שם ה"ו) פסק שאם היתה לו שעת הכושר ונפסל יש בו משום שבירת עצם, ובהכרח שפסק כרבנן וכמו שכתב **הראב"ד** (שם) בדעתו, וא"כ מדוע פסק שאין חיוב שבירת עצם כשאין עליה כזית בשר. ותירץ, שהרמב"ם פסק כרבינא, שגם לפי רבנן אין חיוב שבירת עצם כשאין כזית בשר שלא במקום שבירה. ותירץ, שהרמב"ם פסק כרבי יוחנן נגד ריש לקיש. ותירץ שכיון שנחלקו בזה גם רבינא ורב אשי אפשר לפסוק כריש לקיש. אך הקשה שבמחלוקת רבינא ורב אשי פוסקים בכל מקום כרב אשי כיון שרבינא היה תלמיד חבר של רב אשי. ולכן כתב, שהרמב"ם חולק על התוספות וסובר שמחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש היא לפי רבנן[סא], ולכן פסק שאם אין כזית בשר אין חייבים משום שבירת עצם, משום שבין רבי יוחנן ובין ריש לקיש סוברים כרבינא, שאפילו לפי רבנן אם אין כזית בשר אין בו משום שבירת עצם, וכן כתב **המנחת חינוך** (מצוה טז אות ז), והוסיף שאמנם התוספות לא פירשו שהמחלוקת של רבי יוחנן וריש לקיש היא לפי רבנן, משום שהוקשה להם שא"כ לפי ריש לקיש במה נחלק רבי על רבנן וכמו שכתב המהרש"א, אבל הרמב"ם סובר שהם יפרשו כשאר האמוראים שהובאו בסוגיא לעיל שפירשו באופן אחר את מחלוקת רבי ורבנן[סב].

פה.

האם גם בעצם שיש בו מוח צריך שיהיה בו כזית אחד עצם שיש עליו כזית בשר מבחוץ ויש עליו כזית בשר מבפנים. **רש"י** (ד"ה לח) ביאר שגם אם אין בשר בחוץ, אלא יש בתוכו מוח, דינו כעצם שיש בו בשר. וחידוש הברייתא הוא שאכילת מוח היא אכילה. **והרמב"ם** (קרבן פסח פ"י ה"ג) כתב 'אין חייבים אלא על שבירת עצם שיש עליו כזית בשר או שיש בו מוח'. וכתב **המהר"י קורקוס** (שם), שגם במוח צריך שיהיה כזית כמו שבבשר צריך שיהיה כזית. **אמנם הצפנת פענח** (תניינא תחילת עמ' 100) כתב, שממה שהרמב"ם כתב רק לענין בשר שצריך שיהיה בו כזית ואילו לענין מוח לא כתב כן, משמע שהרמב"ם סובר שבמוח לא צריך שיהיה כזית בשביל שיהיה בעצם איסור שבירה. משום שמבואר בחולין (קכה.) שאם יש מוח בפנים מעלה ארוכה בחוץ [דהיינו שעל ידו גדל הבשר מלמעלה. רש"י (שם ד"ה ומי)], ולכן יש חשיבות למוח גם כשאין בו כזית[א].

מדוע נקט התנא לעיל את הפשוט קודם

אחד עצם שיש בו מוח ואחד עצם שאין בו מוח. תוספות (ד"ה אחד) כתבו, שהזכיר את שאינו פשוט קודם, משום שרק אם התנא אמר דינו על פסוקים, או שיש מחלוקת בברייתא בדין זה, נקט את הפשוט קודם. והקשה **המהרש"א** (נמוק' שם), שהרי הגמרא לעיל פירשה את הברייתא הקודמת לפי ריש לקיש, שהכוונה היא אחד עצם שיש עליו כזית בשר מבחוץ ואחד עצם שאין עליו כזית בשר מבחוץ, והרי שנקט את הפשוט קודם אע"פ שאין שם מחלוקת, והוא לא מוסב על פסוק.

והאור חדש (נמוק' שם) הקשה על המהרש"א, מדוע לא הקשה קושייתו גם לפי רבי יוחנן שפירש בברייתא הקודמת שאחד עצם שיש עליו כזית בשר במקום זה ואחד עצם שאין עליו כזית בשר במקום זה ויש עליו כזית בשר במקום אחר. ותירץ, שלפי רבי יוחנן יתכן לפרש בברייתא שיש בה שני חידושים. כיון שהברייתא מתפרשת שאחד עצם שיש בו בשר בפנים, ויש בזה חידוש שגם אם יש רק בשר בפנים יש איסור שבירת עצם, ואחד עצם שיש בו כזית בשר שלא במקום שבירה. ונמצא שנקט בתחילה דבר שיש בו חידוש, אבל לריש לקיש נקט הפשוט קודם, ולכן לשיטתו הקשה המהרש"א.

התורה לא מצוה לעשות דבר שאסרוהו רבנן

ומה אני מקיים ואכלו את הבשר בלילה הזה בבשר שעל גבי העצם. **רש"י** (ד"ה ומה) ביאר, שלא יתכן שיניח גחלת שתנקב את העצם ויוציא ממנו את המוח, כיון שהתורה לא מצוה לעשות דבר שיכול לבוא לידי תקלה, שהרי יתכן שיפקע. **והמהרש"ם** (שו"ת מ"ו סי' נו) הקשה, שהרי גם לפי אביי שאמר לעיל (פד:) שאסור להניח גחלת שתנקב את העצם שמא יפקע סובר שאיסורו רק מדרבנן, ואם כן איך פירש רש"י שהתורה לא מצוה שיניח גחלת שמא יפקע. ותירץ[ב], שאע"פ שאיסורו מדרבנן, מכל מקום לא מסתבר שהתורה מצוה לעשות דבר שמצאנו שרבנן אסרו אותו אחר כך, כיון שזה מוכיח שזה מעשה לא טוב[ג].

האם מצות אכילת פסח ואכילת קדשים היא רק על כזית או על כל הבשר

ואל תותירו ממנו עד בקר והנותר ממנו עד בקר באש תשרופו. השאגת אריה (סי' נו) הוכיח מכאן, שמצות אכילת פסח היא לא רק על כזית אלא על כל הפסח, שאם לא כן איך יתכן שיוכל לשבור עצם בשביל לאכול את המוח שבתוכו, הרי יכול לקיים את המצוה בכזית אחר, ובהכרח שחייב לאכול את כל הבשר. והוסיף, שיש גם להוכיח שגם מצות אכילת קדשים היא על כל הקרבן, ממה שבזבחים (נז:) דנה הגמרא, מדוע אם חטאת כשרה בלעה מחטאת פסולה אסור לאוכלה, הרי יבוא עשה של אכילת קדשים וידחה לא תעשה של אכילת קדשים פסולים. [והגמרא שם פירשה בתירוץ אחד שממה שלא שוברים עצם בפסח להוציא מוח שבתוכו נלמד שאין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש]. והרי גם שם קשה איך יבוא עשה של אכילת קדשים וידחה, הרי יכול לאכול את החלק בקרבן שלא נפסל, ובהכרח שמצות אכילת קדשים היא לאכול את כל בשר הקרבנות.

אמנם המנחת חינוך (מצוה קלד אות ג) כתב, שנראה שבין מצות אכילת פסח ובין מצות אכילת קדשים היא רק על כזית, ואת השאר צריך לאכול רק כדי שלא יהיה נותר אבל אין בזה מצות אכילה. ומה שהגמרא כאן דנה שיבוא עשה של פסח וידחה לא תעשה מדובר כשנמנו הרבה אנשים על הפסח, ואם לא יוכלו להוציא את המוח לא יגיע לאחד מהם כזית, ולכן מצותו היתה דוחה לא תעשה. וכן מה שמבואר בזבחים (נז:) שמצות אכילת קדשים היתה דוחה לא תעשה הוא באופן שהיו הרבה כהנים, שלא יגיע לכל אחד מהם כזית אלא אם כן יוכלו לאכול גם את החטאת שבלעה מהחטאת הפסולה.

ובכתבי הגרי"ז (זבחים שם ד"ה ועפ"ז) כתב, שמצות אכילת פסח היא רק על כזית, אבל מצות אכילת קדשים היא מצוה שהקדשים יֵאָכְלוּ, ולכן חייב לאכול את כולו. וכוונת הגמרא כאן שמצות אכילת קדשים תדחה את הלאו, שהרי בפסח יש גם מצות אכילת קדשים מלבד מצות אכילת פסח, ומחמת מצות אכילת קדשים חייב לאכול את כל הבשר, ומצוה זו תדחה את הלאו של שבירת עצם. ולפי זה הקשה על **רש"י** (זבחים שם ד"ה ויתיר) שפירש בדברי הגמרא כאן[ד], שכוונתה שהעשה של אכילת פסח ידחה, שהרי לפי מה שהתבאר העשה של פסח לא יכול לדחות, כיון שהוא מתקיים בכזית אחד.

אמנם המקדש דוד (סי' יד אות ו) דייק כדברי רש"י מלשון הברייתא כאן, 'ומה אני מקיים ואכלו את הבשר', שמשמע שנידון הברייתא היה שלא יכול לקיים את העשה של אכילת פסח במוח שבעצם, ועשה זה ידחה את הלאו של שבירת עצם. וכתב שנראה שאדרבה מצות אכילת קדשים היא רק על כזית, אבל מצות אכילת פסח היא על כל הקרבן, ולכן הגמרא דנה שהעשה של אכילת פסח ידחה, כיון שרק עשה זה שהוא על כל הפסח יכול לדחות, אבל העשה של אכילת קדשים שמתקיים בכזית לא יכול לדחות[ה].

איך סברו שעשה ידחה לא תעשה הרי עובר על הלאו לפני קיום העשה כשהוא אומר ועצם לא ישברו בו בפסח שני וכו'. בזבחים (נז:) למדו מכאן שעשה לא דוחה לא תעשה שבמקדש, ולכן הלאו של שבירת עצם לא נדחה[ו]. **ותוספות** (ד"ה כשהוא) הקשו, שהרי מבואר בביצה (ח:) שעשה דוחה לא תעשה רק כשעובר על הלאו בשעת קיום העשה, אבל אם עובר על הלאו לפני

ס. **ראה** במלא הרועים (להלן פס. ד"ה כשהוא) שכתב שהיה אפשר ליישב שמה ששנינו בתחילת הברייתא (שם) 'ועצם לא תשברו בו' הכוונה לפסוק שנאמר בפסח שני שאסור לשבור עצם, שהוא מיותר וכמבואר להלן (שם), וכוונת הברייתא לרבות מהפסוק דין זה, ולכן אי אפשר לומר שהברייתא סוברת כרבנן, כיון שלפי רבנן די שהקרבן כשר, ולא צריך לרבות שלא צריך כזית במקום שבירה. אך דחה זאת, שבפסח שני נאמר 'ועצם לא ישברו בו' (במדבר ט יב) ואילו בברייתא שנו 'ועצם לא תשברו בו', ובהכרח שאין כוונת הברייתא ללמוד מפסוק זה. סא. **והוסיף** שלפי זה מיושב מה שהוקשה להתוספות לפי שיטתם על קושיית הגמרא להלן על ריש לקיש מהברייתא מדוע לא פירשוה כרבנן, משום שלפי הרמב"ם, ריש לקיש סובר שגם לפי רבנן אין חיוב שבירת עצם כשאין כזית בשר במקום השבירה. סב. **ועדיין** קשה איך תתפרש הברייתא שאמרה שרבי אמר שחיוב שבירת עצם הוא רק כשיש שיעור אכילה שמשמע שרק רבי סובר כן. אמנם לפי מה שכתב המהר"י קורקוס שהרמב"ם סובר שאין להוכיח מהברייתא שזו רק שיטת רבי מיושבת קושיא זו. א. **ולפי** זה מה שמבואר בברייתא כאן שרק אם יש כזית בשר בפנים חייב משום שבירת עצם, מדובר בבשר שהוא לא מוח. אמנם רש"י הנ"ל פירש שהכוונה למוח, ולפי זה מוכח מרש"י שגם במוח צריך שיהיה כזית. ב. **וכעין** זה כתב הלקח טוב (כללי ח אות יב). ג. **וציין** שכעין זה כתב הרשב"א (חולין נח: ד"ה והתנן), שאע"פ שאין מבטלים איסור לכתחילה הוא רק איסור דרבנן, מכל מקום לא מסתבר שהתורה מצוה לבטל איסור. ד. **הגמרא** שם מביאה את נידון הגמרא כאן, שעשה ידחה לא תעשה של שבירת עצם. ה. **וקשה**, איך יפרש את הסוגיא בזבחים (נז:), שדנה שהעשה של אכילת קדשים ידחה לאו, אף שיכול לקיים מצוה זו בכזית אחר. ו. **ראה** בתוספות (ד"ה כשהוא) שפירשו כן בסוגיא בזבחים. אמנם ראה בצל"ח (להלן נה. ד"ה מיבעיא) שכתב, שהגמרא שם הביאה את הפסוק של 'ועצם לא תשברו בו' (שמות יב מו) האמור בפסח ראשון, ואילו כאן למדו דין זה מהפסוק של

אוצר החכמה

קיום העשה, לא נדחה הלאו. ואם כן יתכן שלכן הלאו של שבירת עצם לא נדחה, משום שהשבירה היא לפני קיום מצות אכילה, ולא משום שלא תעשה שבמקדש לא נדחה. וגם קשה מדוע צריך פסוק שלאו לא נדחה. וכן הקשו תוספות בזבחים (לז: ד"ה ומחד).

והפסקי תוספות (זבחים סי' סט) כתב, שבמקום שאי אפשר לקיים את העשה בלי עקירת הלאו, נדחה הלאו גם כשעובר על הלאו לפני קיום העשה.

והמשנה למלך (קרבן פסח פ"י ה"ח) כתב, שנראה שדברי הפסקי תוספות נאמרו כתירוץ לקושיית תוספות, שלכן הלאו של שבירת עצם היה נדחה לולא שהוא לאו שבמקדש, אע"פ שעובר על הלאו לפני שמקיים את מצות האכילה, משום שלא יכול לאכול את המוח שבעצם בלי לשבור את העצם, ולכן הלאו היה נדחה[ז].

והטורי אבן (מגילה ג: ד"ה ליתא שפחה) ביאר את דברי הפסקי תוספות, שכיון שלא יכול לאכול את המוח שבעצם בלי לשבור את העצם, לכן השבירה היא התחלת מצות האכילה והיא מגוף המצוה[ח]. ומה שמבואר בביצה (ח:) שאסור לכתוש עפר ביום טוב לצורך קיום מצות כיסוי הדם, משום שעובר על הלאו של יום טוב לפני קיום מצות כיסוי, הוא משום שמצות כיסוי יכולה להתקיים גם בלי כתישת עפר על ידי שיכסה בעפר תיחוח או באפר, ולכן הכתישה היא לא מגוף מצות הכיסוי. וכן מה שמבואר בשבת (קלג:) שאסור לקצוץ צרעת בשביל לעבוד עבודה במקדש משום שעובר על הלאו של קציצת הצרעת לפני שעובד את העבודה, הוא משום שמצות העבודה יכולה להתקיים בלי קציצת צרעת על ידי כהן אחר שאין עליו צרעת, ולכן הקציצה היא לא מגוף מצות העבודה. אבל אכילת המוח שבעצם לא תוכל להיות בלי שבירת העצם, ולכן השבירה היא מגוף מצות האכילה[ט].

האם האיסור להניח גחלת על עצם משום הפסד קדשים הוא איסור תורה

שם. תוספות (ד"ה כשהוא) הקשו, איך היתה הוה אמינא שהעשה של אכילת פסח ידחה את הלא תעשה של שבירה, הרי יכול להניח גחלת שתנקב את העצם ומשם יוציא את המוח, ואם כן הלאו לא יכול להדחות, כמו שמבואר בשבת (קלג.) שעשה לא דוחה לא תעשה כשיכול לקיים את העשה בלי לעבור על הלאו'. ותירצו, שלפי רבא שפירש לעיל (פד:) שאסור להניח גחלת לנקב את העצם שיש בו מוח משום הפסד קדשים, לא קשה איך העשה היה דוחה את הלאו. **ובהגהות הב"ח** (אות ג) כתב, שאין כוונתם שהסוגיא כאן סוברת לגמרי כשיטת רבא, שהרי רבא אמר שיש רק חשש שמא המוח יפסד, ואילו הסוגיא כאן בהכרח סוברת שהוא ודאי יפסיד את המוח.

והלקח טוב (כללי ס אות יג) ביאר בדברי הב"ח, שבסוגיא לעיל (פד:) מוכח שגם לפי שיטת רבא מהתורה מותר להניח גחלת ורק מדרבנן אסור. שהרי בגמרא (שם) מבואר, שכמו שרבא אמר שאין להקשות מדוע לא נמנים על המוח שבקולית להניח גחלת שתנקב את העצם, משום שחוששים להפסד קדשים, כך לא קשה מדוע לא נמנים על מוח שבקולית הרי יכול לשבור מבעוד יום, משום שגזרו שלא ישבור מבעוד יום שמא ישבור משחשיכה. ומוכח שרבא אסר רק מדרבנן משום הפסד קדשים, ולכן הגמרא הוכיחה שכמו שלא נמנים על המוח שבקולית אף שמהתורה אפשר לנקב על ידי גחלת, כיון שמדרבנן אסור לנקב על ידי גחלת, כך לא נמנים על המוח שבקולית אף שמהתורה אפשר לשבור מבעוד יום, כיון שמדרבנן אסור לשבור מבעוד יום.

ולפי זה הוקשה לב"ח, איך תירצו תוספות כאן שהעשה היה דוחה את הלא תעשה משום שלפי רבא אסור להניח גחלת, הרי גם לרבא מהתורה מותר להניח גחלת. ועל זה תירץ הב"ח שאין כוונת תוספות שהסוגיא כאן סוברת לגמרי כשיטת רבא, אלא כוונתם שרבא סובר שיש רק ספק שמא המוח ישרף, ולכן אסר רק מדרבנן, אבל הסוגיא כאן סוברת שודאי המוח ישרף, ולכן מהתורה אסור לנקב על ידי גחלת משום שודאי יהיה כאן הפסד קדשים.

והלקח טוב (שם) הוסיף, שיתכן שגם הסוגיא כאן סוברת שהוא רק ספק שמא המוח יפסד ואף על פי כן סוברת שהוא איסור תורה. משום שנאמר (במדבר יח ח) משמרת תרומותי, ומזה נלמד שצריך לשמור שתרומה וכל שכן קדשים לא יפסדו[יא]. ומזה יש ללמוד גם שאסור לעשות מעשה שעל ידו יתכן שהקדשים יפסדו, גם אם יש רק חשש רחוק שיהיה הפסד קדשים, כיון שזה לא שימורי[יב]. ולכן אסור מהתורה להניח גחלת על עצם שיש בו מוח אף שהוא רק חשש רחוק שהמוח ישרף, משום שצריך לשמור שמירה טובה על הקדשים[יג].

אמנם הויען יוסף (שו"ת מו"ח סי' סה) כתב, שכדברי הב"ח כן מפורש בתוספות בזבחים (לז: ד"ה ומחד). משום ששם כתבו כדבריהם כאן, והוסיפו שאסור להניח גחלת כיון שודאי שהמוח יפסד. ומבואר מדבריהם כהב"ח שודאי ישרף. אלא שבדבריהם שם מבואר עוד, שגם רבא סובר שודאי המוח יפסד [ובזה הוא לא כהב"ח][יד]. וכנראה שלא גרסו כגירסתנו לעיל בדברי רבא 'דילמא אכיל נורא'[טו]. ומבואר מדבריהם שהוא ודאי שהמוח יפסד כדברי הב"ח[טז].

והמלא הרועים (ערך עשה דוחה ל"ת אות כו) כתב, שגם הסוגיא כאן סוברת שהוא רק איסור דרבנן, ואף על פי כן עשה היה דוחה לא תעשה, משום שהדין שאם אפשר לקיים את העשה בלי לעבור על הלאו לא נדחה הלאו הוא רק דרבנן, ולכן אם מדרבנן אי אפשר לקיים את העשה בלי לעבור על הלאו נדחה הלאו.

אמנם הרבר אברהם (מ"צ סי' ד אות י) כתב שאי אפשר לפרש כן, משום שאם כן איך הקשו תוספות מדוע צריך פסוק לאסור, הרי מהתורה הלאו נדחה גם כשיכול לקיים את העשה בלי לעבור על הלאו. ואין לומר שקושיית תוספות היא מדוע התנא היה צריך להביא את הפסוק, הרי מדרבנן העשה לא יכול לדחות את הלאו, שהרי תוספות בזבחים (לז: ד"ה ומחד) כשהקשו קושיא זו הוסיפו, שאי אפשר ללמוד מפסוק זה שעשה לא דוחה לא תעשה במקדש כיון שהעשה לא יכול לדחות את הלאו כשאפשר לקיימו בלי לעבור על הלאו, ובהכרח שהוקשה להם על הפסוק שמהתורה העשה לא יכול לדחות את הלאו. ולפי זה מוכח שמה שתירצו שיש בזה הפסד קדשים כוונתם שהוא איסור תורה וכשיטת הב"ח.

והוסיף עוד שכן מבואר בשבת (קלג.) ובנזיר (מג.), שמהתורה אין עשה דוחה לא תעשה כשיכול לקיים את העשה בלי לעבור על הלאו. ומשום שזו סברא שהדחיה היא רק לצורך קיום העשה, אבל אם יכול לקיים את העשה בלי לעבור על הלאו נמצא שעובר על הלאו שלא לצורך קיום העשה, ובאופן זה אין דחיה כלל[יז].

ביאור המחלוקת האם איסור הפסד קדשים שבהנחת הגחלת הוא איסור תורה

הובא בענין הקודם מה שכתבו **תוספות**, שאין להקשות איך העשה של אכילת קדשים היה דוחה את האיסור של שבירת העצם, הרי יכול להניח גחלת שתנקב את העצם, משום שאם יניח גחלת יהיה בזה הפסד קדשים כמו שרבא

'ועצם לא ישברו בו' (במדבר ט יב) האמור בפסח שני, שהוא מיותר. ובהכרח ששם הסוגיא סוברת כשיטת רבנן להלן (פה.) שלומדים מהפסוק של פסח שני דין אחר, ולשיטתם מה שאין עשה דוחה לא תעשה הוא סברא משום שאין עשה דוחה לא תעשה במקדש. וסוגייתנו היא כשיטת איסי בן יהודה שלא לומד את דינם של רבנן, ולשיטתו הפסוק המיותר האמור בפסח שני מלמד שאין עשה דוחה לא תעשה. **ז. ורבי** בונים איגר (בהגהות על הטורי אבן מגילה ג: ד"ה ליתא שפחה) ביאר בזה את דברי תוספות כאן, שהקשו עוד שהרי יכול להניח גחלת ולנקב את העצם, ואם כן העשה לא יכול לדחות את הלא תעשה כיון שאפשר לקיים את העשה בלי לעבור על הלאו. ותירצו, שאסור להניח גחלת משום הפסד קדשים. וקשה שהרי תוספות הקשו ב' קושיות, ובתירוצם לא נתיישבה הקושיא הראשונה. אמנם לפי מה שהתבאר נראה שכוונתם בתירוצם, שכיון שאי אפשר להוציא את המוח בלי לשבור [כיון שאסור לנקב על ידי גחלת] ממילא השבירה היא מגוף המצוה, ובזה נתיישבה גם הקושיא הראשונה וכדברי הפסקי תוספות. **ח. ובהגהות** ברוך טעם (זבחים לז: נמוק' ד"ה ומחד) דימה זאת למה שכתב התרומת הדשן (פ' קנ) שגם כשמדליקים נר חנוכה בערב שבת, שההדלקה היא לפני השקיעה, אם כבתה אין זקוק לה, משום שהרי מברכים מבעוד יום 'להדליק', ובהכרח שכיון שאי אפשר בענין אחר, לכן הדלקה זו היא כגוף המצוה. וכמו שכתבו תוספות (יבמות ו. ד"ה שכן), שגם אם אב אומר לבנו שחוט לי, בשל לי, היתה הוה אמינא שהשחיטה והבישול יוכלו לדחות לא תעשה, אע"פ שעיקר מצות הכיבוד היא כשמאכילו לאביו, משום שאי אפשר לאכילה בלי שחיטה ובישול, ולכן השחיטה והבישול הם כמו גוף המצוה. ולכן גם כשמדליק נר חנוכה בערב שבת, שאי אפשר להדליק אחר כך, ההדלקה היא כמו גוף המצוה, ואם כבתה אין זקוק לה. **ט. והטורי** אבן תירץ בזה מה שקשה, לפי מה שכתבו תוספות (יבמות ה: ד"ה כולהו) שמצות ציצית היא רק אחרי שמתעטף בטלית, ואילו איסור כלאים הוא מיד כשלובש את הבגד, אם כן איך מבואר ביבמות (שם) שעשה של ציצית דוחה לאו של כלאים, הרי הוא עובר על הלאו של כלאים לפני שמקיים מצות ציצית. אמנם לפי דברי הפסקי תוספות מיושב, שכיון שלא יכול לקיים מצות ציצית בלי שמתעטף בטלית לכן העיטוף הוא מגוף המצוה. **י. ראה** בשפת אמת (נמוק' שם) שכתב, שיש ליישב שלולי הפסוק היה צריך לאכול עצמות רכים שהם נשברים באכילה, ובהם מקיים מצות אכילה בשעת השבירה. ויתכן שתוספות לא תירצו כן משום שסברו שאכילה לא נחשבת שבירה, אך ברמב"ם (קרבן פסח פ"י ה"ט) מפורש לא כן. וכתב, שלפי מה שצידד המשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח) שלא יוצאים ידי חובת מצות אכילה שלא כדרך אכילה, מיושב מדוע תוספות לא תירצו כן, משום שאם אוכל עצם רך זו אכילה שלא כדרך ולא מקיים מצות אכילה. **יא. ראה** ברש"י (חולין ג: ד"ה ונמוקדמין) שכתב, שמ'משמרת תרומותי' לומדים גם שלא לטמאות קדשים. וראה עוד בתוספות (לעיל יג. ד"ה ושורפים) שנראה, שהסתפקו האם איסור משמרת תרומותי הוא רק שלא 'לטמאות' תרומה או שנכלל בזה לאסור כל הפסד תרומה. ודברי הלקח טוב הם לפי הצד שגם הפסד נאסר במשמרת תרומותי. **יב. והוסיף** שכעין זה כתב הרמב"ן (חולין ג: ד"ה ומפ) שאע"פ שספק טומאה ברשות הרבים טהור, מכל מקום אם יש ספק טומאה על קרבן נחשב שלא היה כאן שימור, ואסור להקריבו. **יג. יש** להעיר שבכתבי הגרי"ז (זבחים לז: ד"ה ועפ) ביאר שהאיסור של הפסד קדשים הוא משום שתתבטל מצות אכילת קדשים, כיון שיש מצוה על כל משהו ומשהו שיאכל, וכמו שהתבאר לעיל [בענין 'האם מצות' וכו']. והגרי"ז ביאר כן בדברי תוספות בזבחים (שם ד"ה ומחד). **יד. תוספות** ביארו בדברי רבא בזבחים (שם) שאמר גם כן שאסור לשבור עצם להוציא המוח מדין עשה דוחה לא תעשה כיון שהוא לאו שבמקדש, שהוא לשיטתו שודאי המוח יפסד ולכן העשה היה דוחה לא תעשה, כיון שלא יכול להוציא את המוח בלי לשבור, ומוכח שגם רבא סובר כן. **טו. ואמנם** בדקדוקי סופרים לא נמצאת גירסא זו. **טז. וראה** בענין הבא שהובא מה שכתבו האחרונים ליישב לפי זה, מדוע רבא אמר שהוא רק איסור דרבנן ואילו כאן מבואר שהוא איסור תורה. **יז. וראה** שם שכתב, שלפי זה נראה שאע"פ שהוא דין תורה שאין דחיה באופן זה, מכל מקום בשביל שיהיה דחיה מספיק שיש איסור דרבנן שמונע לקיים את העשה בלי לעבור על הלאו, כיון שסוף סוף לא יכול לקיים את העשה בלי לעבור על הלאו, והדחיה היא לצורך קיום העשה. אמנם בדברי תוספות מוכרח עדיין שהאיסור של הפסד קדשים הוא דין תורה, שהרי הקשו על הפסוק איך יתכן שיהיה דחיה, ועל זה תירצו שיש איסור הפסד קדשים, ובהכרח שאיסור הפסד קדשים הוא מהתורה.

אמר לעיל (פד:). והובא עוד **שהב"ח** כתב"י, שאין כוונת תוספות שהסוגיא כאן סוברת לגמרי כרבא, שהרי בסוגיא לעיל מוכח שרבא סובר שאסור רק מדרבנן, אלא כוונתם שלרבא הוא רק ספק שמא המוח יפסד, ולכן הוא איסור דרבנן, ולפי סוגייתנו ודאי המוח יפסד, ולכן הוא איסור תורה.

אמנם הובא **שבשו"ת ויען יוסף** (סו"ס סי' שה) הביא, **שבתוספות** (זבחים לז: ד"ה ומחד) מבואר שסוגייתנו סוברת לגמרי כרבא, וגם רבא סובר שודאי יפסד. ולפי זה קשה שהרי רבא אסר רק מדרבנן אע"פ שודאי יפסד, ואיך מבואר כאן שהוא איסור תורה.

ויש מהאחרונים[יט] שתירצו, שכאן הרי סברה הגמרא שעשה דוחה לא תעשה, ונמצא שהמוח שבתוך העצם עומד לאכילה, ולכן אם המוח יפסד עובר על איסור תורה של הפסד קדשים, וממילא אין להקשות שיניח גחלת, כיון שיעבור על איסור תורה של הפסד קדשים אם האש תשרוף את המוח. אמנם דברי רבא לעיל נאמרו אחרי מסקנת הגמרא כאן שעשה לא דוחה לא תעשה, שנמצא שאסור לשבור את העצם והמוח ילך לאיבוד, ולכן אין לאסור מהתורה להניח גחלת משום הפסד קדשים, כיון שאין איסור תורה להפסיד קדשים שהולכים לאיבוד[כ].

מדוע לפי אביי קשה קושיית תוספות

הובא בעניינים הקודמים, **שתוספות** כתבו שאין להקשות איך העשה של אכילת קדשים היה דוחה את האיסור של שבירת העצם, הרי יכול להניח גחלת שתנקב את העצם, כיון שרבא אמר לעיל (פד:) שאסור להניח גחלת שתנקב את העצם משום הפסד קדשים של המוח. **והמהרש"א** (גמו' שם) כתב, שלכאורה גם לפי אביי שאסר לעיל (פד:) להניח גחלת משום שיפקע מיושב. ומה שתוספות הזכירו רק את רבא הוא משום שבזבחים (לז:) אמר רבא דבר זה שעשה לא דוחה לא תעשה של שבירת עצם, ולכן כתבו תוספות שרבא לשיטתו, [וכן הוא לשון התוספות בזבחים (שם ד"ה ומחד)]. אך המהרש"א כתב, שיתכן שלפי אביי אי אפשר ליישב כן כיון שלא ודאי שיפקע, ולכן נחשב שאפשר לקיים את העשה בלי לעבור על הלאו של שבירה.

ויש שביארו[כא] כוונתו, שהחשש שיפקע הוא חשש שמא יעבור על הלאו של שבירת עצם, וכיון שהוא רק 19/06/2013 אהרון ספק לכן הלאו של שבירת עצם לא יכול להדחות מפני העשה, כיון שאי אפשר להתיר לו לשבור בתורת ודאי את העצם אם יכול לעשות פעולה אחרת שיש בה רק ספק שמא ישבור את העצם, אלא עדיף להתיר לו לעשות את הפעולה שיש בה רק ספק שמא ישבור עצם. ורק לפי רבא שהאיסור להניח גחלת הוא משום הפסד קדשים הלאו נדחה, כיון שאפילו אם הוא רק חשש שמא יפסיד קדשים, אבל הוא איסור בפני עצמו של הפסד קדשים, ואיסור זה ודאי לא נדחה בגלל העשה, וממילא לא יכול לקיים את העשה בלי לעבור על הלאו של שבירת עצם.

והויען יוסף (סו"ס סי' שה) ביאר באופן אחר דברי תוספות [מדוע לפי אביי קשה]. שלכאורה קשה איך רבא אסר משום הפסד קדשים הרי הוא לא מתכוין להפסיד ובכל התורה כשלא מתכוין לעשות את האיסור אין בזה איסור[כב]. וצריך לומר, שכיון שאיסור הפסד קדשים נלמד ממה שנאמר (במדבר יח ח) 'משמרת תרומותי' אסור להפסיד גם בלי כוונה. כיון שרק כשהאיסור הוא העשיה לא נאסרה עשיה בלי כוונה, אבל כאן האיסור הוא גם כשלא עושה כלום אלא לא שומר, וכל שכן כשלא מתכוין, שעובר איסור משום שלא שמר.

ולפי זה נראה, שלכן רק לפי רבא האיסור להניח גחלת הוא איסור תורה, אבל לפי אביי שהאיסור להניח גחלת הוא משום שמא יפקע, אי אפשר לאסור זאת מהתורה, כיון שלא מתכוין, ובזה אין לאסור משום משמרת תרומותי, כיון שאיסור זה של משמרת תרומותי הוא רק לשמור מהפסד אבל לא נכלל בזה לשמור שלא ישבר עצם, אע"פ שבפסח שבירת עצם אסור. וכיון שהאיסור של השבירה הוא רק משום מה שנאמר (שמות יב מו) 'ועצם לא תשברו בו' אין לאסור

מהתורה אם לא מתכוין. ומה שאביי אמר שאסור להניח גחלת משום שיפקע הוא רק מדרבנן. [וכן כתב **רעק"א** (סו"ס תניינא סי' קנג) שלפי מה שכתב **רש"י** (לעיל פד: ד"ה מכיי) שלפי אביי הוא רק ספק שמא יפקע, בהכרח שאיסורו מדרבנן, שהרי לא מתכוין והוא לא פסיק רישא, ורק רבנן גזרו שמא יניח גחלת באופן שיהיה פסיק רישא שיפקע]. ולכן לפי אביי קשה קושיית תוספות, איך סברו שעשה ידחה לא תעשה הרי מהתורה מותר להניח גחלת לפי שיטתו[כג].

ובהגהות רא"מ הורוויץ (גמוס' שם) כתב, שגם לפי אביי יש ליישב את הברייתא, כיון שמה שאביי חולק על רבא וסובר שאין לחשוש להפסד קדשים הוא משום שהמוח הולך לאיבוד[כד], אבל לפי מה שסברו כאן שעשה דוחה לא תעשה והמוח לא הולך לאיבוד מודה אביי שאסור להפסידו, ולכן גם לפי אביי עשה היה דוחה לא תעשה, משום שאסור להניח הגחלת מחמת הפסד קדשים.

מדוע לא פירשו שמרבה עצם שאין בו כזית במקום שבירה כשהוא אומר ועצם לא ישברו בו בפסח שני שאין תלמוד לומר וכו'.

המלא הרועים (ד"ה כשהוא) הקשה, מדוע לא ריבו מהפסוק שגם אם אין כזית במקום שבירה חייבים עליו משום שבירת עצם[כה]. ותירץ, שברייתא זו סוברת כרבנן שסוברים שאפילו אם אין כלל כזית בשר חייבים משום שבירת עצם, [לפי שיטת רבי יוחנן, וכמו שכתבו **תוספות** (להלן פה: ד"ה מיתמר)]. ולכן לא צריך לרבות שלא צריך שיהיה כזית במקום שבירה.

קושיית הגמרא היא משום שהמשנה היא כרבי נקלוף ביה פורתא ונתבריה. הרש"ש (ד"ה מיתיבי) כתב, שגם על קושיא זו צריך לומר, שמה שהגמרא לא תירצה שהמשנה היא כרבנן, [שלשיטתם ודאי יש איסור שבירת עצם כשיש כזית במקום אחר], הוא משום שרבי יוחנן וריש לקיש פסקו כרבי, ולכן רצו להעמיד את המשנה כרבי שהלכה כמותו לפי שיטתם[כו]. אלא שהקשה, איך יתכן שמשנה זו סוברת כרבי, הרי לעיל (פד:) מבואר שלפי רבי ודאי שאם אבר יצא מקצתו מותר לשברו, ואם כן מדוע מבואר במשנה ששובר רק בפרק, הרי יכול לשבור את העצם שיצא. ואפילו אם נפרש שכוונת הגמרא לעיל שמותר לו לשבור רק במקום שיצא [דהיינו שמשני צדדי השבירה יש עצם שיצא], עדיין קשה מדוע מבואר במשנה ששובר בפרק הרי יכול לקלף לצד שיצא, ושם ישבור.

האם מוכח מכאן שאין איסור שבירה כשאין עליו כזית בשר

שם. האחרונים[כז] הוכיחו מכאן, שאין כלל איסור לשבור עצם שאין בו בשר, משום שאם יש איסור [אלא שלא לוקים עליו], איך הקשו כאן שיקלף וישבור, הרי אסור לשבור גם כשאין כלל כזית בשר. אמנם **הר' נסים בן יקר** (ספר הליקוטים למכ"ס מהדו' פרנקל, קרנן פסח פ"י ה"ו) הביא, **שבירושלמי** (פ"ו ה"י) נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש האם יש איסור לשבור עצם בלי בשר [אלא שלא לוקים עליו], או שאין איסור. דעת רבי יוחנן שאסור ודעת ריש לקיש שמותר. ולפי זה תירץ, שקושיית הגמרא כאן היא הרי על ריש לקיש, ולכן הגמרא מקשה, כיון שריש לקיש סובר שאין איסור לשבור עצם שאין בו בשר[כח].

והמנחת עני (סוף ספר מנחת מינוך מ"ב) תירץ (שם סק"ו), שרק לפי השיטה שסוברת שיש איסור שבירת עצם גם בפסח שנפסל, אם היתה לו שעת הכושר, יש לאסור שבירת עצם בלי כזית בשר גזירה שמא ישבור עצם שיש בו כזית בשר[כט]. אבל לפי השיטה שסוברת שאין איסור שבירת עצם בפסח שנפסל גם אם היתה לו שעת הכושר אין לגזור. משום שלפי שיטה זו איסור שבירת עצם הוא רק בליל ט"ו כשלא נעשה נותר, והרי ליל ט"ו הוא יום טוב, והעצמות שאין בהם מוח הם מוקצה, ואם כן אין לאסור לשוברם, שהרי לא שכיח שישברם ביום טוב כשהם מוקצה[ל]. ורק לפי השיטה שאסור לשבור עצם גם לאחר יום טוב יש לגזור לאסור שבירת עצם שאין בו מוח, משום שנכלל בזה

יח. **לעיל** הובא שהלקח טוב ביאר בכוונת הב"ח כמו שיתבאר. יט. **דבר** שמואל (גמוס' ד"ה כשהוא). כ. **וראה** בקובץ שיעורים (חוס' ריש) שהקשה על תוספות כאן, איך יתכן שהוא איסור תורה הרי עומד לאיבוד. אמנם לפי הדבר שמואל מיושב. וראה עוד לעיל (פד:) [בענין 'מדוע יש איסור' וכו'] שהובא, שהתוספות הרשב"א משאנץ (לעיל יג. ד"ה ושורפים) הקשה על דברי רבא לעיל שהרי עומד לאיבוד. ותירץ שבקדשים החמירו. והזהב שבא (נדפס בסוף ספר תוספות הרפשב"ץ) כתב, שאין כוונתו שהוא חומרא דרבנן, כיון שבתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ומחד) מבואר שהוא איסור תורה, ולכן ביאר כוונתו שבקדשים יש איסור נוסף של 'לא תעשון כן לה' אלקיכם' (דברים יב ד), שנלמד מזה לאסור להפסיד, ואיסור זה הוא גם כשהולך לאיבוד. וכן כתב האבני נזר (שו"ת או"ח סי' עד). אמנם לפי הדבר שמואל יש ליישב, שדברי הרשב"א כאן הם רק לפי מה שסברו כאן שעשה דוחה לא תעשה שאז יש איסור תורה בהפסד קדשים, אבל להלכה הוא רק איסור דרבנן וכמו שמוכח בסוגיא לעיל (פד:). ולפי זה יתכן שכוונת התוספות הרשב"א (לעיל יג.) היא כפשוטו, שרבנן החמירו שלא יפסיד קדשים אפילו שהולך לאיבוד, כיון שלמסקנא הוא רק איסור דרבנן. ויש להוסיף עוד שאין לאסור מהתורה משום לא תעשון וגו' כיון שלא מתכוין. ומה שמבואר בתוספות שאם עשה היה דוחה הלא תעשה היה איסור תורה בהפסד קדשים הוא משום שאז היה אסור משום משמרת תרומותי כיון שלא הולך לאיבוד, ואיסור זה הוא גם כשלא מתכוין [וכן כתב בויען יוסף (סו"ס שם)], אבל להלכה שאין כאן עשה דוחה לא תעשה והוא הולך לאיבוד, אין לאסור משום משמרת, ומשום לא תעשון גם כן אין לאסור משום שלא מתכוין, ולכן הוא רק איסור דרבנן. כא. **אור** החמה (גמוס' שם). כב. **וקושיא** זו היא רק אם לפי רבא הוא רק חשש שמא יפסד, אבל אם ודאי יפסד הרי זה פסיק רישא. ובעניינים הקודמים התבאר האם הוא ודאי או ספק. כג. **אמנם** הקובץ שיעורים (חוס' ריש) ביאר בתוספות שהוא איסור תורה גם לאביי, משום שיש איסור משמרת תרומותי לשמור משבירת עצם. וראה עוד בחלקת יואב (סו"ס סי' ז) שביאר באופן אחר, מדוע לפי אביי הוא איסור תורה ואינו בכלל אינו מתכוין, ודבריו הובאו לעיל [פד: בענין 'האם האיסור להניח גחלת הוא איסור תורה']. כד. **ומה** שכתבו תוספות (זבחים לז: ד"ה ומחד) שטעמו של אביי הוא שאין לחשוש להפסד מועט הוא רק משום שהולך לאיבוד, ואין לחשוש להפסד מועט בדבר שהולך לאיבוד. כה. **וראה** שם שכתב, שלכאורה גם בברייתא שהובאה לעיל (סוף פד:) שאמרה 'ועצם לא תשברו בו אחד עצם' וכו', נראה שכוונתה שמרבים מהפסוק של פסח שני, והרי הגמרא סברה לפרש בברייתא שמרבים עצם שאין עליו כזית במקום שבירה, ואם כן מוכח שאפשר לרבות כן. אך בסוף דבריו כתב שלא נראה שכוונת הברייתא לרבות מהפסוק של פסח שני, כיון שבפסח שני נאמר (במדבר ט יב) 'ועצם לא ישברו בו', ואילו הברייתא אמרה 'ועצם לא תשברו בו', ובהכרח שאין כוונת הברייתא לרבות מהפסוק. כו. **כמו** שכתבו תוספות (לעיל פד: ד"ה מיתמר) על הקושיא לעיל (שם). כז. **הר' נסים בן יקר** (ספר הליקוטים למכ"ס מהדו' פרנקל, קרנן פסח פ"י ה"ג), **מנחת חינוך** (מצוה טז חוס' ד), **מנחת עני** (נדפס בסוף ספר מנחת מינוך מ"ב סק"ו). כח. **אבל** הביא שבירושלמי (שם ה"ו) מבואר, שגם לפי ריש לקיש אסור לשבור עצם שאין בו בשר. כט. **שיטתו** שהוא רק איסור דרבנן, וראה לעיל [פד: בענין 'האם אסור לשבור' וכו'] שהובא שהאבן האזל צידד שהוא איסור תורה. ל. **והוסיף** עוד שכיון שאסור לשרוף ביום טוב אין סיבה שישברם.

איסור שבבב אוצר החכמה גם אחרי יום טוב, שאז שכיח לשבור, ולכן גוזרים שמא ישבור לאחר יום טוב עצם שיש בו מוח.

ולפי זה יתכן, שקושיית רבי יוחנן לריש לקיש היתה משום שרצה להעמיד את הברייתא גם לפי השיטה שאין איסור לשבור עצם פסול אף שהיתה לו שעת הכושר, ולפי שיטה זו הרי אין איסור שבירה בעצם שאין בו בשר, ולכן קשה שיקלף וישבור.

האם מוכח מכאן שאין איסור שבירה אם בשעת שבירה אין עליו כזית בשר

שם. המנחת חינוך (מצוה קנז סוף ד) הוכיח מכאן כשיטת המשנה למלך (קרבן פסח פ"י ה"ג), שרק עצם שיש עליו כזית בשר בשעת שבירה יש בו איסור משום שבירת עצם, משום שאם אסור גם כשאין עליו כזית בשר בשעת שבירה אם היה לפני כן כזית בשר, איך הקשו שיקלף וישבור, הרי סוף סוף היה לפני כן כזית בשר במקום שבירה, ובהכרח שרק אם יש כזית בשר בשעת שבירה אסור לשבור.

אמנם האור שמח (קרבן פסח פ"י ה"ג) כתב, שרק לפי השיטה שפסח שנפסל אין בו איסור שבירת עצם אף שהיתה לו שעת הכושר, אין איסור שבירת עצם בעצם שאין עליו כזית בשר בשעת שבירה אע"פ שלפני כן היה כזית. אבל אם בפסח שנפסל והיתה לו שעת הכושר יש בו איסור שבירת עצם, מוכח שמספיק שהבשר היה לפני כן ראוי לאכילה, ואם כן מספיק גם כן שהיה כזית בשר לפני כן, ולא צריך שיהיה בו כזית בשר בשעת שבירה בשביל שיהיה בו איסור שבירת עצם.

ולפי זה כתב, שמה שהגמרא מקשה כאן על ריש לקיש, הוא משום שרבי יוחנן וריש לקיש נחלקו בשיטת רבי כמו שכתבו **תוספות** (לעיל פד: ד"ה מיתמר). ולכן היא מקשה על ריש לקיש ממשנה זו, כיון שלפי שיטתם שפוסקים כרבי נראה שגם המשנה סוברת כרבילא, והרי לפי רבי אם נפסל אין בו איסור שבירת עצם אע"פ שהיתה לו שעת הכושר. וממילא לפי שיטתו אם אין כזית בשר בשעת שבירה אין בו איסור שבירת עצם אע"פ שהיה לפני כן, ולכן קשה לפי ריש לקיש מדוע לא יקלף וישבור.

מדוע לפי רבי יוחנן לא קשה שיקלף הכל וישבור

שם. המנחת חינוך (מצוה קנז סוף ד) הקשה, מדוע לפי רבי יוחנן לא קשה מהמשנה, הרי גם לפי שיטתו רק אם יש כזית בשר בעצם יש בו משום שבירת עצם, ואם כן אחרי שמקלף עד הפרק יכול לקלף גם את הבשר שבחוץ, שאז נמצא שאין בעצם בשר, ואחר כך יוכל לשבור בקופיץ את העצמלב.

ותירץ שלפי רבי יוחנן לא קשה, משום שלשיטתו צריך לקלף עד הפרק, ואם כן יתכן שבאמת אחרי שמקלף עד הפרק יכול לקלף גם את הבשר שיצא בחוץ, ואחר כך ישבור את העצם. ורק לפי ריש לקיש קשה מדוע צריך לקלף עד הפרק הרי גם אם יקלף קצת יוכל לשבור.

אך כתב, שעדיין קשה על **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ט ה"ג) שכתב, שמקלף עד הפרק ואחר כך מפרק האבר שיצא מקצתו מן החבר ומשליכו בחוץ. ומבואר מדבריו שגם אחרי שמקלף עד הפרק צריך לפרק את האבר. ועל זה קשה מדוע לא יקלף גם את הבשר שיצא בחוץ, ואחר כך יוכל לשבור בקופיץ את העצם וישליך את החלק שיצא, ומדוע כתב הרמב"ם שמפרק מן הפרק ומשליך לחוץ גם את החלק שלא יצא.

ואין לומר שהרמב"ם כתב דבריו בקולית שיש בה מוח, שאז גם אחרי שמקלף את הבשר שבחוץ יש איסור שבירה מחמת המוח, שהרי ברמב"ם מבואר שאחרי שמפרק את האבר מן הפרק משליכו בחוץ, ובהכרח שאין בו מוח, שהרי אם יש מוח הוא טעון שריפה ולא יכול להשליכו לחוץ. [וכן כתב **התוספות יו"ט** (פ"ו מ"ג), שבהכרח שהרמב"ם כתב דבריו בעצם שאין בו מוח. והוסיף שאף שרבינא תירץ על משנה זו שמדובר בקולית, אך דבריו נאמרו ליישב את שיטת ריש לקיש, אבל הרמב"ם פסק כרבי יוחנן, ולשיטתו לא צריך את תירוצו של רבינא]. ואם כן קשה, שאם אין בו מוח מדוע לא ישבור את העצם אחרי שמקלף עד הפרק. והוסיף עוד, שגם על הגמרא יש להקשות, משום שדוחק לפרש שכוונת המשנה שאחרי שמקלף שובר, שהרי לשון המשנה היא 'וחותך', ומשמע שמפרק מן הפרק ולא שובר, ועל זה קשה מדוע לא ישבור בקופיץ אחרי הקילוף.

והמדהר"ם שיק (תרי"ג מצות מצוה טז סוף ג) תירץ, **שבירושלמי** (פ"ז ה"י) נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש האם יש איסור לשבור עצם שאין בו בשר אלא שלא לוקים עליו, או שאין איסור. דעת רבי יוחנן שאסור ודעת ריש לקיש שמותר. ולפי זה נמצא שקושיית הגמרא כאן על ריש לקיש היא רק, משום שריש לקיש סובר שאין כלל איסור בשבירת עצם שאין בו בשרלג. ובזה מיושבת קושיית המנחת חינוך שעל רבי יוחנן לא קשה שיקלף הכל, משום שלשיטתו יש איסור לשבור עצם גם אם אין בו בשר כלל.

ביאור החשש של חשדי כהונה ועצלי כהונה לפי רש"י

חד אמר מפני חשדי כהונה וחד אמר מפני עצלי כהונה. רש"י (ד"ה חד) פירש, שחשדי כהונה הכוונה היא, שחוששים שמשום איבה יפגלו את הקרבן, ולכן גזרו שפיגול יטמא את הידים כדי שיהיה צריך להטביל ידיו קודם שיגע בקודש. ובמה שאמרו מפני עצלי כהונה פירש רש"י (ד"ה וחד), שחוששים שיתעצלו באכילת קדשים ויהיה נותר, ולכן גזרו שנותר יטמא ידים.

ולפי זה הקשו **תוספות** (ד"ה מפני), שאם חוששים שחשדי כהונה יפגלו ויעברו על איסור, מה תועיל גזירת חכמים שיטמא ידים הרי הם לא יחששו לעבוד בטומאה. ותירצו תוספות שגם לרשעים חמורה טומאה, כמו שמבואר ביומא (כג.) שחמורה עליהם טהרת כלים יותר משפיכות דמים. וכן כתבו תוספות בסנהדרין (מח. ד"ה מסמסין) על החשש של עצלי כהונה, שאע"פ שחשודים לעבור על לא תותירו, לא חשודים לעבוד בטומאה, משום שטומאה חמורה להם.

והאור שמח (מנוח הטומאות פ"ח ה"ג) ביאר דברי הגמרא באופן אחר, שחשדי כהונה הכוונה שיפגלו בשוגג, אלא שלא יודיעו לבעלים שהתפגל כדי שלא יתרעמו עליהם, ולכן לא ישרפוהו עד שיהיה נותר שאז הבעלים לא ידעו שהוא פיגול, ויחשבו שנשרפו בגלל שנהיה נותר. ולכן גזרו שפיגול יטמא ידים שאז ישרפוהו מיד כדי שלא יטמא את הידים. וכן עצלי כהונה הכוונה היא, שנותר הוא דבר המצוי בעזרה כמבואר לעיל (מ.), וחוששים שאם יהיה מעט נותר יתעצלו לשורפו וימתינו עד שיהיה הרבה נותר, ואז ישרפו הכל יחד. ולכן גזרו שנותר יטמא ידים, ואז ישרפוהו מיד כדי שלא יטמא את הידיםלד. ובזה מיושבת קושיית תוספות כיון שלא חששו שהכהנים יפגלו במזיד או יותירו, ולכן כשגזרו שפיגול ונותר יטמאו ידים, הועילה הגזירה שאז יחששו לטומאה וישרפו מיד את הפיגול והנותר.

ביאורו של הערוך בחשדי כהונה ועצלי כהונה

שם. רש"י (ד"ה חד) ביאר בחשדי כהונה שחושדים שכהנים יפגלו קרבן בגלל איבה, ולכן גזרו שיטמא ידים כדי שיהיו צריכים לטבול ידים לפני שיגעו בקודש. אמנם **הערוך** (ערך חשד) ביאר, שאם לא יטמא ידים יוכלו לטלטל את הפיגול, וכשיטלטלו אותו יאמרו אנשים שהמטלטל רוצה לאוכלו, ולכן תיקנו שיטמא ידים כדי שלא יטלטלו אותו. ומה שחשש זה הוא רק בפיגול ולא בנותר [כמבואר להלן], הוא משום שבנותר לא יבואו לומר שהמטלטל אותו רוצה לאוכלו, משום שאם כן מדוע לא אכל אותו לפני שנהיה נותר. ולכן בנותר בהכרח הטעם הוא משום עצלי כהונה. והערוך ביאר גם בעצלי כהונה שלא כרש"י, שפירש שחששו שיתעצלו באכילת קדשים ולכן גזרו שיטמא ידים, אלא פירש שכיון שהתעצלו באכילת נותר קנסו שיטמא ידים כדי שלא יבואו להתעצל.

והחזון איש (ידיס סי' ז ס"ק יז, ד"ה פסחים) הקשה על רש"י שפירש בחשדי כהונה שחוששים שהכהנים יפגלו, ולכן תיקנו שפיגול יטמא ידים כדי שלא יפגלו, שהרי אין טומאת ידים במקדש כמבואר לעיל (יט.), ואם כן לא הועילו חכמים בגזירתם, כיון שהמפגל לא יקבל טומאה כשיפגל, שהרי הוא נוגע בו במקדש, וידים לא נטמאות במקדש.

וכתב שלפי רש"י מוכח כשיטת **הרמב"ם** (מנוח הטומאות פ"ח ה"ו) שאע"פ שאין טומאת ידים במקדש אבל אם הידים שנטמאו במקדש יגעו בקודש חוץ למקדש הם יטמאו, ורק אם נוגעים בקודש במקדש הם לא מטמאים. ולכן הועילו חכמים בגזירתם, שהכהנים לא יפגלו כדי שלא יטמאו קודש חוץ למקדש. אמנם לפי שיטת הערוך לא קשה, משום שחכמים הועילו בגזירתם שלא יגעו בפיגול חוץ למקדש.

שיעור כביצה בטומאת אוכלים הוא לטומאת עצמם או לטמאות אחרים

ומאן דמתני כביצה כטומאתו. רש"י (ד"ה כטומאתו) ביאר, ששיעור טומאת אוכלים מהתורה הוא כביצה. וביאר **המלא הרועים** (נזר"י סס), שרש"י כאן סובר שמהתורה אוכלים נטמאים רק אם יש בהם כביצה, ומדרבנן נטמאים בכל שהואלה, ובפיגול ונותר גזרו רק על כביצה שנטמא מהתורה. **והלב אריה** (קמלין סי' ט) כתב, שלפי **הרמב"ם** (טומאת אוכלים פ"ד ה"ח) שסובר שמהתורה כל שהוא נטמא, צריך לפרש בדברי הגמרא שתיקנו טומאה רק על כביצה משום שרק כביצה מטמא אחרים, אבל פחות מכביצה לא מטמא אחרים אפילו מדרבנן, ולכן על פחות מכביצה של פיגול ונותר לא גזרו טומאה.

לא. ולעיל [בענין 'קושיית הגמרא היא' וכו'] הובא, שהרש"ש ביאר שבהכרח גם כאן קושיית הגמרא היא רק משום שהמשנה היא כרבי לפי שיטתם שפוסקים כמותו. **לב. ועל** זה אי אפשר לתירוצו של אביי שחוששים שיפקע, כיון שאם מקלף הכל לא יעבור איסור גם כשיפקע במקום אחר. **לג. לעיל** [בענין 'האם מוכח מכאן שאין איסור שבירה כשאין כזית בשר'] הובא שכן כתב הר' נסים בן יקר. **לד. והאור** שמח הוסיף, שלפי זה מה שהגמרא הסתפקה להלן שביוצא לא גזרו משום שיוצא נעשה בידים, כוונתה שיתכן ששם לא גזרו שמא לא ישרפו אותו וימתינו עד שיהיה עוד בשר שנפסל ביוצא, כיון שלא שכיח שיעשו מעשה ויוציאו, ולכן לא ימתינו עד שיהיה יוצא נוסף, ורק בנותר ששכיח יש לחשוש שימתינו עד שיהיה הרבה נותר. **לה. וראה** בתוספות (לעיל נג: ד"ה לימא) שהביאו, שרש"י היה סבור שפחות מכביצה נטמא מהתורה, אבל חזר בו שמהתורה לא נטמא בכל שהוא.

טומאת פיגול ונותר הוא גם אם אין כרת באכילתם

יוצא גזרו רבנן טומאה או לא. **החזון איש** (ידיס סי' ז ס"ק יד, ד"ה ולפירש"י) כתב, שמכאן מוכח שמה שגזרו בפיגול ונותר הוא לא משום שיש בהם חומרא שחייבים כרת על אכילתם, שהרי ביוצא אין כרת על אכילתו ואף על פי כן הסתפקו אולי גזרו טומאה גם בו. ולפי זה כתב שגם אם נתפגל במחשבת חוץ למקומו, שאין כרת על אכילתו, וכן אם נתפגל במחשבת חוץ לזמנו אלא שעדיין לא גמרו לעבוד בו ארבע עבודות, שגם בזה אין כרת על אכילתו כמבואר בזבחים (כח:), אף על פי כן גזרו טומאה על פיגול זה. אלא שהסתפק האם גזרו טומאה על חטאת ופסח ששחטם שלא לשמם שהם פסולים. **ובכתבי הגרי"ז** (זבחים טו. ד"ה והנראה) כתב, שבסוגיא זו מוכח שגזרו טומאה על כל פסולי מוקדשים[לו].

קושיית הצל"ח מדוע לא שנינו במשנה שיוצא מטמא

שם. **הצל"ח** (ד"ה יוצא) הקשה לפי הצד שיוצא מטמא, מדוע לא שנינו במשנה שיוצא מטמא, ומזה נדע שכל שכן שנותר מטמא, שהרי אם ביוצא חששו שיעשה מעשה בידים ויוציא, כל שכן שיש לחשוש שיתעצל מלאכול. ואמנם לפי מה שמבואר להלן במסקנא שיוצא של פסח ודאי לא מטמא לא קשה, משום שהמשנה שם כתבה רק דברים שנוהגים גם בפסח [כיון שזו משנה בפסחים להלן (קכ:)]. אלא שעדיין קשה, לפי מה שסברו להלן שגם יוצא של פסח מטמא [אם כל יוצא מטמא], מדוע לא שנינו במשנה שיוצא מטמא. ואמנם אפשר לומר שגם אם היה כתוב במשנה שיוצא מטמא, לא היו יודעים מזה שנותר מטמא, משום שהיה אפשר לומר שחכמים קנסו ביוצא כיון שבידים פסלוהו, אבל בנותר שעברו על לא תותיר בשב ואל תעשה לא קנסו. אבל עדיין קשה, מדוע לא שנינו במשנה גם יוצא וגם נותר[לז].

פיגול ונותר מטמאים אחרים

אוצר החכמה

ואי אמרת גזרו ביה רבנן טומאה כי חתיך ליה מאי הוי. **החזון איש** (ידיס סי' ז ס"ק יד, ד"ה כ') כתב, שמוכח מכאן שמלבד זה שפיגול ונותר מטמאים ידים, הם גם מטמאים דבר אחר. שאם לא כן לא היו מקשים שהיוצא יטמא את החלק שלא יצא. והוסיף שמכאן הוא מקורו של **הרמב"ם** (מנחות הטומאות פ"ח ה"ג), שכתב שפיגול ונותר מטמאים אחרים[לח].

והחזון איש (שם ד"ה ונראה) הוסיף עוד, שאע"פ שאין טומאת ידים במקדש גם בפיגול ונותר, אף על פי כן הפיגול והנותר מטמאים אחרים גם במקדש. ואע"פ שעיקר הגזירה היתה שהם יטמאו ידים, וידים לא נטמאות במקדש, אבל לענין שאר טומאות לא חילקו בדבר. אלא שהקשה מהמבואר במנחות (קי:) שרבי שמעון סובר שיש נותר שאם נטמא מטמא טומאת אוכלים, והרי גם אם לא נטמא מטמא אחרים מדרבנן[לט].

והאבן האזל (מיקוואות מזנח פ"ו ה"ח אות ה, ד"ה ונעיקר) הקשה גם כן קושיא זו, ותירץ שכוונת הגמרא שם באופן שהיה נותר פחות מכביצה, שאין עליו טומאת נותר, והצטרף עם עוד פחות מכביצה של אוכלים, ונגע בהם שרץ שנטמאים טומאת אוכלים.

האם פיגול ונותר דינם כראשון לטומאה או כשני לטומאה

שם. **הרמב"ם** (מנחות הטומאות פ"ח ה"ג) כתב, שפיגול ונותר דינם כראשון לטומאה, ומטמאים אחרים שיהיו שני לטומאה. אמנם **הראב"ד** כתב, שיתכן שפיגול ונותר הם רק שני לטומאה. **והחזון איש** (ידיס סי' ז ס"ק יד) ביאר בדעת הרמב"ם, שכיון שהם מטמאים ידים בהכרח שהם ראשון, שהרי מי שטמא בטומאת שני לא מטמא ידים. ובדעת הראב"ד כתב החזון איש, שצריך לומר שהיו שתי גזירות, האחת, שמטמאים ידים אע"פ שכל שני לא מטמא ידים, והשניה, שהם שני לטומאה ומטמאים קודש ופוסלים תרומה.

מדוע לא פירשו שקולף כדי שתעובר צורתו

שם. **המשיב נפש** (נמוס' ד"ה ולרבינא) הביא, שהמחנה לוי הקשה על קושיית הגמרא, שיתכן שבאמת היוצא טימא את מה שלא יצא, ומה שקולף הוא משום שהיוצא פסול מהתורה ונשרף מיד, ואילו מה שלא יצא פסולו רק מדרבנן, ודינו שתעובר צורתו, [וכמבואר לעיל (לד:) שמה שפסול רק מדרבנן תעובר צורתו]. ולכן קולף את מה שלא יצא כדי שלא ישרפוהו מיד אלא תעובר צורתו. והמחנה לוי תירץ לפי שיטת אביי לעיל (פד:), שמבעוד יום מותר לשבור עצם, שהרי לפי זה בהכרח מדובר במשנה בלילה, והרי בלילה בלאו הכי אסור לשרוף את היוצא, ולכן לא יתכן שקולפים את מה שלא יצא כדי שתעובר צורתו, משום שגם את היוצא לא שורפים מיד.

והמשיב נפש השיג על תירוצו, שהרי מדרבנן אסור לשבור מבעוד יום כמבואר לעיל (סה), ואם כן יתכן שמדובר בברייתא מבעוד יום. ולכן תירץ המשיב נפש, לפי מה שפירש **הרמב"ם בפירוש המשניות**, שבמשנה של אבר שיצא מקצתו מדובר שיצא מחבורה לחבורה, והרי ברמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ח) מבואר שרק אם יוצא בליל פסח מחבורה לחבורה נפסל, ונמצא שמדובר במשנה שיצא בליל פסח, ושוב לא יתכן שקולף כדי שתעובר צורתו, משום שבלאו הכי אי אפשר לשרוף בלילה, וגם היוצא לא נשרף בלילה[מ].

מדוע יוצא לא יטמא במוקדשין מדין טריפה

שם. **האבי עזרי** (מנחות הטומאות פ"ח ה"ה) הקשה, שהרי מבואר במכות (יח.) שבשר קדשים שיצא חוץ למחיצתו נאסר באיסור של 'ובשר בשדה טריפה לא תאכלו' (שמות כב ל), כדין יוצא חוץ למחיצתו שנאסר באיסור זה כמבואר בחולין (סח:). והרי בחולין (עג.) מבואר שטריפה מטמאה במוקדשין מדרבנן, ואם כן גם אם לא גזרו טומאה על יוצא הוא מטמא קודש מדין טריפה, ומדוע הקשו ממשנה זו של אבר שיצא וכו' רק אם גזרו טומאה על יוצא. ותירץ, שהגזירה של טומאת טריפה היתה רק כשהיתה טריפה מחיים, שאז תיקנו חכמים שהשחיטה לא הועילה לטהרה מטומאת נבילה לענין מוקדשין, אבל כשיצא אחרי שחיטה לא מטמא אפילו במוקדשין מדין טריפה, אלא אם כן גזרו טומאה על היוצא.

איזה לאו עובר האוכל פסח שיצא מחבורה לחבורה

האוכלו עובר בלא תעשה. רש"י (ד"ה הרי) ביאר שעובר על לאו של אוכל קדשים פסולים, וכמבואר לעיל (מד:) שיש לאו לכל האוכל קדשים פסולים. ורעק"א בגליון הש"ס ציין שרש"י להלן (נה. ד"ה לפ תומיף) כתב שהאוכלו עובר על לאו של 'ובשר בשדה טריפה לא תאכלו' (שמות כב ל), שממנו נלמד שכל היוצא ממחיצתו נפסל. ולעיל (פב.) [בענין 'שני דינים ביוצא'] הובאו דברי הגרי"ז שהרחיב בענין זה.

האם יוצא של קדשי קדשים מטמא

אלא ביוצא בפסח לא מיבעיא לן דלא גזרו רבנן טומאה מאי טעמא בני חבורה זריזין הן ומזהר זהירי. **תוספות** (ד"ה דניני) הקשו, שבעירובין (קג.) מבואר שאדרבה רק כהנים זריזים אבל בני חבורה לא זריזים. ותירצו, ששם דנה הגמרא על גזירת שמא יחתה[מא], ולענין זה אמרו שכהנים יותר זריזים מבני חבורה משום שהוא דבר שלא שייך להכשרו של פסח, אבל ביוצא מדיני הכשרו של פסח בני חבורה יותר זריזים מהכהנים.

אוצר החכמה 19/06/2018

והמהרש"א (נמוס' שם) הקשה על קושיית תוספות, שאפשר לומר שספק הגמרא היה רק על יוצא של קדשים קלים, כיון שהם נאכלים לישראלים, ולכן הגמרא אמרה שבני חבורה זריזים כיון שהם יותר זריזים מישראלים, אבל ביוצא של קדשי קדשים לא הסתפקו משום שהם נאכלים לכהנים, וכהנים יותר זריזים מבני חבורה וכסוגיית הגמרא בעירובין.

והצל"ח (נמוס' שם) הקשה על המהרש"א, שהרי בנותר גזרו טומאה אפילו בקדשי קדשים, וכמו שמוכח מלשון הגמרא לעיל שגזירת טומאת נותר היתה משום עצלי 'כהונה', והרי שגזרו על קדשי קדשים שנאכלים לכהנים. ולסברת המהרש"א שלא גזרו על יוצא של קדשי קדשים, מדוע גזרו על נותר של קדשי קדשים. ותירץ, שאע"פ שכהנים זריזים ולא חששו שיפסלו בידים ביוצא, אבל חששו שיתעצלו ויותירו[מב]. וכן מוכח ממה שמבואר להלן (קכ:), שנותר של פסח מטמא ידים, והרי שאע"פ שיוצא של פסח לא מטמא ידים משום שבני חבורה זריזים, אף על פי כן נותר של פסח מטמא משום שחששו שיתעצלו ויותירו[מג].

לו. **ובזה** ביאר דברי הרמב"ם (מנחות הטומאות פ"ח ה"ג) שכתב, שפיגול ונותר וצריד של מנחות [דהיינו שהמנחה לא הוכשרה במשקין] מונים בו ראשון ושני. והראב"ד הקשה שהרי בצריד של מנחות הסתפקו במנחות (קכ:) האם בטומאת חיבת הקודש [שיש על הצריד אע"פ שלא הוכשר] מונים ראשון ושני או לא. ועוד הקשה מה ענין הצריד לפיגול ונותר, הרי הצריד אינו טמא עד שיקבל טומאה מאחרים, ואילו פיגול ונותר טמאים גם אם לא קיבלו טומאה מאחרים. ועוד קשה, שהרי הרמב"ם (מנחות הטומאות פי"ב ה"ד) פסק, שלהלכה הוא ספק האם מונים ראשון ושני בטומאת חיבת הקודש. ועל זה תירץ הגרי"ז, שהספק בצריד הוא רק האם מונים ראשון ושני אבל ודאי שהוא טמא מדין חיבת הקודש, ונמצא שדינו כפסולי המוקדשים, וממילא מונים בו ראשון ושני כדין פיגול ונותר שמונים בו ראשון ושני. ולכן עירבם הרמב"ם יחד לדין הצריד עם דין הפיגול והנותר. והספק שיש בכל חיבת הקודש אם מונים ראשון ושני הוא כלפי הדין תורה.

לז. ולהלן [בענין 'האם יוצא של קדשי קדשים וכו'] יובא מה שתירץ הצל"ח.

לח. וראה במרכבת המשנה (מנחות הטומאות פי"ח ה"ו) שהביא, שהירושלמי (פ"י ה"ו) דן האם פיגול ונותר מטמאים תרומה וקודש מקל וחומר שמטמאים ידים. ובתחילה סבר הירושלמי שאם יוצא מטמא ידים מוכח שלא גזרו שפיגול ונותר יטמא תרומה, משום שאם כן גם יוצא מטמא קודש, ואם כן יהיה קשה על המשנה שבאבר שיצא מקצתו חותך וכו', שהרי היוצא מטמא את מה שלא יוצא. ובהכרח שפיגול ונותר מטמאים רק ידים וגם יוצא מטמא רק ידים. והירושלמי דוחה הוכחה זו, שאף אם פיגול ונותר מטמאים קודש וגם יוצא מטמא קודש, אף על פי כן באבר שיצא מקצתו חותך וכו', משום שהוא מגע בית הסתרים, וכמו שתירצה הגמרא להלן.

לט. והוסיף, שאין לומר שכוונת הגמרא שאם נטמא מטמא מהתורה, משום שמבואר (שם קנ:) שלפי רבי שמעון נותר נטמא רק מדרבנן, ואם כן הרי קשה שמדרבנן מטמא גם בלי שנטמא.

מ. והוסיף, שמכאן הוא מקורו של הרמב"ם שאיסור הוצאה מחבורה לחבורה הוא רק בליל ט"ו.

מא. הגמרא שם דנה מדוע משלשלים פסח לתנור בערב שבת עם חשיכה ולא חוששים שיבוא לחתות.

מב. ראה בהערה בענין הבא, שיובא, מה שכתב השפת אמת על דברי הצל"ח.

מג. אמנם הרש"ש (נמוס' שם) תירץ על קושיית המהרש"א, שתוספות סוברים שמלשון הגמרא נראה שגם יוצא של קדשי קדשים מטמא, כיון שנותר של קדשי

והוסיף עוד, שעדיין קשה על הגמרא, מנין לה שגזרו על נותר של קדשי קדשים, הרי יתכן שרק בנותר של פסח גזרו משום שחששו שבני החבורה יתעצלו, אע"פ שסמכו על זריזותם לענין שלא לחשוש שיפסלו בידים ביוצא, אבל מנין שגזרו בנותר של קדשי קדשים, הרי יתכן שכיון שזריזותם של הכהנים עדיפה כמו שמוכח מסוגיית הגמרא בעירובין, לא חששו אפילו שיתעצלו ויותירו.

ואמנם לשיטת תוספות שבני חבורה יותר זריזים מכהנים לענין שלא לפסול בפסול ששייך בפסח לא קשה, משום שאם גזרו על נותר של פסח שיטמא משום שחששו שבני החבורה יתעצלו ויותירו, כל שכן שגזרו על נותר של קדשי קדשים, וחששו שהכהנים יתעצלו. אבל לפי סברת המהרש"א, שהכהנים יותר זריזים מבני חבורה קשה, מנין לגמרא שגזרו על נותר של קדשי קדשים. ותירץ, שכיון ששנינו במשנה 'הפיגול והנותר מטמאים את הידים', ובפיגול ודאי גזרו אפילו בקדשי קדשים שהרי גזירת טומאת פיגול הוא משום חשדי כהונה, לכן גם נותר שנשנה יחד עם פיגול הוא גם בקדשי קדשים. ובזה מיושב מה שיש להקשות[מד] לפי מה שסברה הגמרא, שאם יוצא מטמא גם יוצא של פסח מטמא, מדוע המשנה לא אמרה שגם יוצא מטמא כמו שנותר ופיגול מטמאים.

אמנם לפי סברת המהרש"א מיושב, כיון שיוצא של קדשי קדשים לא מטמא, ולכן אי אפשר לכלול את יוצא יחד עם פיגול, משום שאז היה משמע שגם יוצא של קדשי קדשים מטמא כמו שפיגול של קדשי קדשים מטמא. והרי יוצא של קדשי קדשים לא מטמא. ואע"פ שהגמרא היתה סבורה שיוצא של פסח מטמא ולא סברה שבני חבורה זריזים, אבל ידעה שכהנים זריזים, ואין לגזור ביוצא של קדשי קדשים. ואמנם זו הוכחה לשיטת המהרש"א שיוצא של קדשי קדשים לא מטמא[מה].

אהח19/06/2018

והצל"ח הוסיף להוכיח עוד כסברת המהרש"א, ממה ששנינו במשנה להלן (קכ:) שפסח אחר חצות מטמא את הידים, והמשנה סיימה שפיגול ונותר מטמאים את הידים. ולכאורה קשה, שכיון שכבר שנינו ברישא שאפילו נותר של פסח מטמא את הידים אע"פ שבני חבורה זריזים, כל שכן שנותר של שאר קדשים מטמא, [שהרי בני חבורה יותר זריזים מכהנים לפי שיטת תוספות]. ובהכרח שבני חבורה פחות זריזים מהכהנים, ולכן היה אפשר לומר שרק נותר של פסח מטמא, אבל נותר של קדשי קדשים לא מטמא, כיון שכהנים יותר זריזים ואין לחשוש שיתעצלו ויותירו, ולכן חזרה המשנה לכתוב שפיגול ונותר מטמאים ידים. ומזה נלמד שגם נותר של קדשי קדשים מטמא ידים, כיון שהתנא כלל את נותר עם פיגול, ומזה משמע שכמו שפיגול של קדשי קדשים מטמא כך נותר של קדשי קדשים מטמא.

ברמב"ם מבואר שרק ביוצא חוץ לבית לא גזרו טומאה

שם. הרמב"ם (שאר אבות הטומאות פ"ח ה"ה) כתב, שפסח שיצא חוץ לבית לא מטמא משום שבני חבורה זריזים. **ורעק"א** (גליון הרמב"ם שם) **והצל"ח** (ד"ה וגנוף) כתבו, שמלשון הרמב"ם משמע שרק אם יצא חוץ לבית לא מטמא אבל אם יצא חוץ לירושלים מטמא.

ובביאור הדברים כתב רעק"א (שם), שאם יצא חוץ לירושלים, שפסולו הוא גם בכל הקדשים, לא חילקו בין יוצא ליוצא, ורק ביוצא חוץ לבית שפסולו רק בפסח לא גזרו שיטמא את הידים.

והצל"ח ביאר באופן אחר, שהרמב"ם סובר, שמה שהגמרא אמרה שבני חבורה זריזים, אין כוונתה כפשוטו שהם זריזים ולא יבואו להוציא, אלא ביאור דברי הגמרא הוא, שהרי האיסור להוציא פסח חוץ לבית הוא רק כשמוציא בליל י"ד, שהגיע כבר זמן האכילה, אבל אם הוציא מבעוד יום לא עבר איסור והבשר לא נפסל. וכן מבואר ברמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ח). ולכן אין לגזור שיוצא חוץ לבית יטמא כדי שלא יבואו להוציא, כיון שאם מוציא בליל יום טוב ונפסל לא יכול לשורפו בלילה, משום שאין שורפים קדשים ביום טוב וגם אין שורפים קדשים בלילה. ונמצא שאם יוציא את הפסח ודאי יהיה נותר, וכיון שיהיה נותר נמצא שהוא יטמא את הידים, ולכן אין לחשוש שיבואו להוציא את הפסח כיון שלא ירצו שיהיה נותר ויטמא את הידים, ולא יבואו להוציא[מו].

ולכן סובר הרמב"ם שרק ביוצא חוץ לבית לא גזרו טומאה כיון שהוצאה זו פוסלת רק בליל יום טוב, אבל ביוצא חוץ לחומה גזרו טומאה, כיון שיוצא חוץ לחומה פוסל גם מבעוד יום, ויש לגזור טומאה על היוצא מבעוד יום כדי שלא יבואו להוציא, שהרי כשיוציאו מבעוד יום יוכלו לשרוף מיד מבעוד יום לפני שיהיה נותר כמבואר במשנה לעיל (פג.). וכיון שגזרו על טומאת יוצא חוץ לחומה מבעוד יום לא חילקו חכמים וגזרו על כל יוצא חוץ לחומה ואפילו כשיצא בלילה[מז].

אוצר החכמה

הרמב"ם פסק לקולא רק בטומאת ידים

שם. הרמב"ם (הלכות הטומאות פ"ח ה"ה) כתב, שבשר קודש שיצא חוץ למחיצתו הרי הוא ספק אם מטמא את הידים, לפיכך אינו מטמא כיון שספק טומאת ידים טהור, ואם בשר פסח יצא חוץ לבית טהור, כיון שבני חבורה זריזים הם. **והמשנה למלך** (שם) תמה, שכיון שהרמב"ם פסק שאפילו יוצא של שאר קדשים טהור, מדוע היה צריך לומר שבשר פסח שיצא חוץ לבית טהור משום שבני חבורה זריזים. ותירץ שנראה שגם אם ספק דרבנן לקולא אבל אם יהיה ספק ספיקא לחומרא יחמירו[מח].

ולפי זה נראה, שאם יש ספק האם נגע ביוצא או בפיגול יהיה טמא, כיון שיתכן שנגע בפיגול, וגם אם נגע ביוצא יתכן שיוצא מטמא, ונמצא שיש כאן ספק ספיקא ויהיה טמא. ולפי זה נמצא, שיש נפקא מינה ממה שיוצא של פסח ודאי טהור מחמת שבני חבורה זריזים, שאם יהיה ספק אם נגע ביוצא של פסח או בפיגול לא יהיה טמא, כיון שיש רק ספק אחד שמא טמא וספיקו טהור[מט]. **והצל"ח** (ד"ה וגנוף) תירץ על קושיית המשנה למלך, שהנה הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ו הט"ו) כתב, שאם בהמת קדשים הוציאה רגלה חוץ לעזרה חותך הבשר עד שמגיע לעצם. ומקורו של הרמב"ם הוא מהסוגיא בזבחים (כו.). **והראב"ד** השיג שהרי הגמרא הסתפקה כאן האם יוצא מטמא, ומספק יש להחמיר שמטמא, ונמצא שהחלק שיצא מטמא את החלק שלא יצא, [כיון שפוסקים כרבינא שסובר שאוכלים כמאן דמפרתי, וזה לא מגע בית הסתרים], ואם כן איך כתב הרמב"ם שחותך את מה שיצא[נא].

והמשנה למלך (שם) תמה על הראב"ד, שהרי הרמב"ם כאן פסק שמספק הוא טהור, ומדוע השיג הראב"ד שם על הרמב"ם שמספק מחמירים. ואם הראב"ד חולק על דברי הרמב"ם כאן מדוע לא השיגו כאן[נב].

ולכן נראה שמה שהרמב"ם פסק כאן לקולא הוא רק לענין טומאת ידים, וכלשונו 'שספק טומאת ידים טהור', אבל לענין לטמאות אחרים פסק לחומרא. ומשום שאע"פ שהוא טומאה דרבנן, החמירו בזה, כמו שמצאנו בכמה מקומות שהחמירו בספק טומאה דרבנן. ולכן השיג הראב"ד על הרמב"ם שכתב שחותך את היוצא, שהרי היוצא מטמא קודש אחר[נג].

ובזה מיושבת גם קושיית המשנה למלך בהלכות אבות הטומאות, שאע"פ שהרמב"ם פסק שיוצא של שאר קדשים לא מטמא מספק, יש נפקא מינה

את התערובת, משום שיש ספק ספיקא לחומרא, ספק שמא אין ששים בחתיכה המסופקת, ואפילו אם יש ששים שמא החתיכה המסופקת אסורה באמת. וראה שם שהרחיב בדין זה. וראה בשער המלך (מקואות פ"י ה"ו), שהאריך להוכיח שלא מחמירים בספק דרבנן גם כשיש ספק ספיקא.

מט. ראה בשער המלך (שם), שתירץ על קושיית המשנה למלך, שאף שספק טומאת ידים טהור זהו רק לענין זה שאם נגע בקודש הוא לא מטמא, אבל לכתחילה אין לו להכנס לבית הספק לגעת בקודש. אבל ביוצא של פסח שודאי לא מטמא מותר לו לכתחילה לגעת בקודש. ומדוייק בזה לשון הרמב"ם, שביוצא של כל הקדשים כתב שלא מטמא ובבשר פסח כתב שהוא טהור, משום שבכל הקדשים שהוא ספק לא מטמא בדיעבד אם נגע, אבל בפסח הוא טהור ויכול לגעת לכתחילה בקודש. וכן מבואר במגן אברהם (סי' קפ ס"ק יג), שאם יש ספק על מים אם יש בהם שיעור לא יטול בהם ידיו לכתחילה, אלא שאם נטל הרי הם טהורות, ולא כהעולת תמיד (שם ס"ק יח), והרי שבספק טומאת ידים אסור להכנס לבית הספק. והשער המלך כתב, שיתכן לתרץ עוד שכמו בספק טומאה ברשות הרבים שטהור, אם יש לפניו מקוה צריך לטבול כמבואר בעבודה זרה (לז:), כן בספק טומאת ידים אם יש לפניו מים ליטול ידיו צריך ליטול. ולפי זה יש נפקא מינה שביוצא של פסח גם אם יש לפניו מים לא צריך ליטול ידיו. אמנם דחה תירוץ זה, לפי מה שהוכיח שבטומאת ידים לא החמירו בספק שיטול ידיו. **נ. וכן** תירצו בקצרה הקרן אורה (זבחים פו. ד"ה והרמב"ם), והאור שמח (קרבן פסח פ"ט ה"כ). **נא. והסוגיא** בזבחים לא סוברת כרבינא, או שכוונתה רק שהקרבן כשר, אבל הבשר טמא. אבל הרמב"ם היה לו לפרש [ראב"ד שם]. **נב. וראה** בכסף משנה שצידד בדעת הרמב"ם שפוסקים לקולא. והלחם משנה תמה, מדוע לא הזכיר שכן מפורש ברמב"ם כאן. וביותר קשה, שהרי הכסף משנה שם צידד שגם הרמב"ם מחמיר אלא שפוסק כרבינא בגלל שכן משמע מהסוגיא בזבחים, והרי שצידד שמחמירים, ואילו ברמב"ם כאן מפורש לא כן. וראה עוד במהר"י קורקוס (שם), שתמה על הראב"ד מסברא שמנין לו שלא מקילים כאן ככל ספק דרבנן. **נג. והצל"ח** כתב, שלפי זה נמצא שאדרבה מדברי הרמב"ם כאן מוכח כהראב"ד שמספק

מטמא, וכמו שמוכח ממה שהגמרא אמרה שטומאת נותר הוא משום עצלי 'כהונה', והרי שהגזירה היא גם שהכהנים שאוכלים קדשי קדשים יתעצלו ויותירו, ואם כן משמע ממה שהגמרא אמרה שכמו שנותר מטמא כך יוצא מטמא, שכמו שנותר של קדשי קדשים מטמא כך יוצא של קדשי קדשים מטמא. **מד. ראה** לעיל [בענין 'קושיית הצל"ח' וכו'] שהובאה קושיא זו בשם הצל"ח. **מה. וראה** שם שהוכיח שכן שיטת הרמב"ם. ודבריו יובאו להלן [בענין 'הרמב"ם פסק לקולא' וכו']. **מו. ובזה** מיושבת קושיית תוספות (ד"ה דנגיע) מהמבואר בעירובין (קג.) שבני חבורה פחות זריזים מהכהנים, כיון שלפי הנתבאר אין כוונת הגמרא שהם זריזים, אלא כוונתה שלא יבואו להוציא כיון שיבוא לידי נותר שמטמא הידים [צל"ח שם]. **מז. והשפת אמת** (ד"ה ופשוט) כיון מסברת עצמו לדינם של הרעק"א והצל"ח, שרק ביוצא חוץ לבית לא גזרו טומאה. אלא שבדבריו מבואר שיש בזה טעם נוסף שבני החבורה זריזים רק שלא להוציא מחבורה לחבורה. ובזה יישב קושיית תוספות (ד"ה דנגיע), מהמבואר בעירובין שכהנים יותר זריזים מבני חבורה, משום שלפי הנתבאר כוונת הגמרא שבני חבורה זריזים שלא להחליף חבורה. וכתב עוד, שבזה מיושב עוד מה שהקשה הצל"ח [המובא בענין הקודם], מדוע גזרו על נותר של פסח הרי בני החבורה זריזים, [וכתב שאין לומר שאף שהם זריזים הם מתעצלים בשב ואל תעשה כמו שכתב הצל"ח, כיון שהרמ"ע מפאנו (שו"ת סי' ו) כתב שמי שזריז גם לא מתעצל]. אבל להנתבאר מיושב, שזריזותם היא רק לענין שלא להחליף חבורה. וראה עוד ברש"ש (נמוסי' ד"ה דנגיע), שכיון גם כן לדינם של רעק"א והצל"ח, אך כתב שהוא משום שבני חבורה זריזים רק שלא להחליף חבורה [וכמו שכתב השפת אמת], אלא שהוא כתב כן על פי תירוצם של תוספות (שם) על קושייתם מהסוגיא בעירובין, שבני חבורה זריזים ביוצא שהוא פסול מיוחד לפסח, שכן לפי זה דין זה הוא רק ביוצא מחבורה לחבורה שהוא פסול מיוחד בפסח. **מח. ראה** שם שכתב, שנפקא מינה שאם היתה חתיכה שיש בה ספק אם אסורה מדרבנן, ונפלה לקדירה שיש בה חתיכה שאסורה באיסור גמור מהתורה, ויש ספק האם יש ששים בחתיכה המסופקת, [והרי מהתורה בטל ברוב, ורק מדרבנן צריך ששים], ולפי הנתבאר יהיה אסור לאכול

במה שיוצא של פסח לא מטמא מחמת שבני חבורה זריזים. משום שיוצא של שאר קדשים מטמא דברים אחרים מספק, ורק ידים לא מטמא מספק. אבל יוצא של פסח לא מטמא אפילו דברים אחרים. וכן מדויק בלשון הרמב״ם, שבתחילה כתב שיוצא של שאר קדשים הרי הוא ספק אם מטמא ידים, לפיכך אינו מטמא, וסיים שבשר פסח שיצא טהור. והרי שבתחילה כתב דינו לענין טומאת ידים, ועל זה כתב שיוצא של שאר קדשים לא מטמא מספק את הידים. ובסוף דבריו סיים שיוצא של פסח לא מטמא, ולא כתב שלא מטמא ידים, משום שיוצא של פסח לא מטמא כלל בגלל שבני חבורה זריזים[נד].

ואמנם לפי זה קשה על הרמב״ם בהלכות פסולי המוקדשים (שם) שכתב, שאם בהמה הוציאה רגלה חותך את היוצא, והרי לפי הנתבאר הרמב״ם פסק שיוצא מטמא דברים אחרים, וזו השגת הראב״ד וכנ״לנה. ותירץ הצל״ח, שהרמב״ם סובר שיוצא של קדשי קדשים ודאי לא מטמא כלל, כיון שאם יוצא של פסח לא מטמא משום שבני חבורה זריזים, כל שכן שיוצא של קדשי קדשים לא מטמא, כיון שכהנים זריזים, וספק הגמרא היה רק על יוצא של קדשים קלים שנאכלים לישראלים שהם לא זריזים [וכסברת **המהרש״א** (נמוסי ד״ה דנפיק), ולא כשיטת **תוספות** (שם)[נו]. ובזה מיושבים דברי הרמב״ם שם שכתב דבריו בקדשי קדשים[נז].

פה:

באיזה אופן נאסר להוציא את הפסח מחבורה לחבורה

מחבורה לחבורה מנין. רש״י (ד״ה מחבורה) ביאר, שהיו שתי חבורות של שני פסחים בבית אחד, ואסור להוציא את הפסח שבחבורה אחת, למקום של החבורה השניה של הפסח השני. **והמהרש״א** (להלן פו: נמוסי ד״ה ומר) ביאר דברי רש״י לפי המבואר להלן (פו.), ששיטת רבי יהודה שפסח נאכל בשתי חבורות, דהיינו שמותר לחלק את הפסח, שיאכלוהו בשתי חבורות. וזה נלמד ממה שנאמר (שמות יב ז) ׳על הבתים אשר יאכלו אותו בהם׳, משום ש׳בתים׳ ו׳יאכלו׳ נאמרו בלשון רבים, ואילו ׳אותו׳ [שמוסב על הקרבן פסח] כתוב בלשון יחיד. ומזה נלמד שפסח אחד נאכל על ידי כמה אנשים בשני בתים, וכל שכן שנאכל בשתי חבורות. אבל אסור לאדם אחד לאכול פסח בשני מקומות, דהיינו שאם אכל פסח במקום זה אסור לו לאכול עוד מפסח זה במקום אחר. וזה נלמד ממה שנאמר (שם יב מו) ׳בבית אחד יאכל׳, כיון שרבי יהודה סובר שיש אם למסורת, והוא כמו שכתוב ׳יאכל׳, דהיינו שהאדם צריך לאכול את הפסח בבית אחד. אבל רבי שמעון סובר בהיפוך שפסח לא נאכל בשתי חבורות, ולומד זאת ממה שנאמר ׳בבית אחד יאכל׳, כיון שסובר שיש אם למקרא, והרי הוא נקרא ׳יֵאָכֵל׳, ומזה נלמד שהפסח יֵאָכֵל רק בבית אחד, דהיינו בחבורה אחת. אבל האדם האוכל פסח במקום אחד יכול לאכול עוד במקום נוסף, משום שסובר שמה שנאמר ׳על הבתים אשר יאכלו אותו בהם׳, מתפרש, שכל אחד ואחד יכול לאכול בכמה בתים.

ולפי זה הוקשה לרש״י, לפי שיטת רבי יהודה שפסח נאכל בשתי חבורות, מדוע אסור להוציא פסח מחבורה לחבורה. ועל זה תירץ, שאסור להוציא פסח מחבורה של פסח אחד לחבורה של פסח אחר. ומה שרש״י לא תירץ, שהאיסור הוצאה הוא אחרי שכל בני החבורה אכלו במקום אחד, שאסור להוציא, כיון שאסור לאכול פסח בב׳ מקומות, הוא משום שאם כן קשה לשון הברייתא ׳מחבורה לחבורה׳, שהרי היה לו לומר ׳ממקום למקום׳, כיון שהאיסור אכילה הוא בב׳ מקומות. ומדברי המהרש״א נראה[נא], שלפי רבי שמעון שפסח לא נאכל בב׳ חבורות, רש״י מודה שהאיסור הוצאה הוא גם מחבורה לחבורה של פסח אחד, כיון שלשיטתו פסח לא נאכל בשתי חבורות, ולכן יש לאסור להוציא ממקומה של חבורה אחת למקום אחר, כיון שבמקום השני אסור שהפסח יאכל. **וכתב** עוד המהרש״א, **שהתוספות** להלן (שם) חולקים על רש״י, וסוברים שאפילו לפי רבי יהודה אסור להוציא מחבורה לחבורה של פסח אחד. ואע״פ שפסח נאכל בשתי חבורות, אבל אם הפסח כבר נחלק, וכל חבורה לקחה את חלקה, אסור להוציא חלק חבורה זו לחבורה אחרת[נב]. ובתוספות שם מבואר, שלפי רבי שמעון שפסח לא נאכל בשתי חבורות, מובן בפשיטות מדוע אסור להוציא מחבורה לחבורה של פסח אחד, אלא שהתוספות חידשו, שגם לפי רבי יהודה שפסח נאכל בשתי חבורות, אע״פ כן אם כבר חילקו את הפסח לשתי חבורות, אסור להוציא מחבורה לחבורה[נג].

והחזון איש (או״ח סי׳ קכד עמ׳ רח ד״ה ונראה) כתב, שלולא דברי הראשונים היה נראה, שלפי רבי יהודה האיסור הוצאה הוא רק כשכל בני החבורה התחילו לאכול, שהרי לשיטתו אסור להם לאכול בבית אחר, וכמו כן אסור להם לאכול בחבורה אחרת שהיא כבית אחר, כמו שכתב רש״י (להלן פו. ד״ה קופין). ולכן אסור להוציא מחבורה לחבורה[נד]. והוסיף עוד, שהלאו של ׳לא תוציא׳ וגו׳ נאמר אחרי מה שנאמר ׳בבית אחד יאכל׳, והרי לפי רבי יהודה מ׳בבית אחד יאכל׳ נלמד שאסור לאדם אחד לאכול בשני מקומות, ואם כן משמע שגם האיסור של ׳לא תוציא׳ הוא בגלל שאסור לאדם אחד לאכול בשני מקומות, ולכן אסרה התורה שגם לא יוציא למקום אחר, ואם הוציא נפסל, ולא יועיל שיחזירנו שוב למקומו [אמנם מדברי **הראשונים**[נה] מוכח, שלפי רבי יהודה האיסור הוצאה אין לו שייכות לאיסור של ׳בבית אחד יאכל׳, אלא שלפי רש״י האיסור הוצאה הוא בשתי חבורות של שני פסחים, ולפי תוספות גם בשתי חבורות של פסח אחד אסור להוציא מזו לזו, אחרי שנקבע חלקה של כל אחת מהחבורות. ולשיטתם האיסור הוא אפילו כשלא התחילו לאכול בחבורה זו].

וכתב עוד החזון איש (שם עמ׳ 416 ד״ה ור״ש, ד״ה ויש), שאדרבה לפי רבי שמעון קשה יותר מהו האיסור הוצאה[נו], כיון ששיטתו היא שאפשר לאכול פסח בשני מקומות, אע״פ שסובר שפסח לא נאכל בשתי חבורות, והרי לכאורה קשה איך אוכל בשני מקומות, הרי אם כן נמצא שהפסח נאכל בשתי חבורות. ובהכרח שמה שמתיר לאדם אחד לאכול בשני מקומות, הוא באופן שכל החבורה תעבור למקום אחר, שאז הפסח לא נאכל בשתי חבורות. וכמו כן אם חלק מבני החבורה גמרו לאכול, והשאר רוצים להמשיך אכילתם במקום אחר, רשאים, משום שנחשב שכל החבורה עברה למקום אחר. ומעתה קשה לרבי שמעון מדוע אסור להוציא מהחבורה, הרי מותר לכל החבורה או לחלק מבני החבורה להמשיך את אכילת הפסח במקום אחר, אם במקום הראשון לא ימשיכו אחרים לאכול.

ותירץ, שבאמת אם יוציאו את כל הפסח או ששנים יוציאו שני זיתים בשביל לאוכלם במקום אחר, לא יעברו איסור, כיון שמותר להם להמשיך לאכול במקום אחר, אם במקום הראשון לא ימשיכו אחרים לאכול. והאיסור הוא רק כשאחד הוציא כזית בשביל שהוא יאכל במקום אחר, משום שליחיד אסור לגמור את אכילתו במקום אחר[נז], כיון שאם פסח לא נאכל בשתי חבורות,

---

מחמירים לענין לטמאות אחרים, שהרי כתב שרק משום שספק טומאת ידים טהור מקילים. ולא כהמשנה למלך שכתב שמדברי הרמב״ם כאן מוכח שמקילים לגמרי משום שספק דרבנן לקולא.

נד. אמנם האבי עזרי (מנות הטעומאות שם) הקשה, שאם כן מדוע לא כתב הרמב״ם שיש ספק על יוצא של שאר קדשים אם מטמא אחרים, ובזה מחמירים מספק, ורק לענין טומאת ידים לא מחמירים מספק. ובהכרח שהרמב״ם סובר שמקילים לגמרי. ואע״פ שהרמב״ם כתב שמקילים משום שספק טומאת ידים להקל, אבל כוונתו שלכן מקילים לגמרי. משום שעיקר התקנה היתה שיטמאו ידים, שהרי תיקנו שיטמאו ידים כדי שלא יבואו לפגל ולהותיר, אלא שכיון שתיקנו שיטמא ידים תיקנו שיטמא כל דבר. וגם הספק של הגמרא ביוצא היה האם היו צריכים לתקן שיוצא יטמא ידים וממילא תיקנו שיטמא הכל, או לא. וכיון שמספק לא מטמא ידים, הוא לא מטמא כלל, כיון שעיקר התקנה היתה שיטמא ידים, ואם מספק לא מטמא ידים, נוקטים שלא מטמא כלל. ומדוייק לפי זה לשון הרמב״ם (מנות הטעומאות שם), שבתחילה כתב שהספק היה האם מטמא ידים, ואחר כך כתב ׳לפיכך אינו מטמא שספק טומאת ידים טהור׳, והרי שבסוף דבריו כתב שאינו מטמא ולא כתב שאינו מטמא ידים, ומשום שהספק היה האם תיקנו שיטמא ידים, אבל מספק לא מטמא כלל, כיון שספק טומאת ידים טהור, וממילא נוקטים שלא תיקנו כלל טומאה זו. **נה. וכבר** הובא שהכסף משנה (פסולי המוקדשים שם) תירץ באופן אחר שהרמב״ם פוסק לקולא, אבל להנתבאר אי אפשר לומר כן. והכסף משנה תירץ עוד, שהרמב״ם פסק שלא כרבינא מכח הסוגיא בזבחים. וראה בלחם משנה (שם) שהוכיח עוד, שהרמב״ם לא פסק כרבינא ממה שכתב (קרבן פסח פ״ט ה״ג) שאבר שיצא מקצתו חותך ויורד עד שמגיע לעצם וקולף הבשר, ולא הביא את האוקימתא של הגמרא לעיל שלא היה שיעור כזית ולכן לא מטמא. והרי שלא פסק כרבינא. ואמנם המשנה למלך (פסולי המוקדשים שם) השיגו, שלפי מה שפסק הרמב״ם שיוצא לא מטמא מספק אין להוכיח שפסק שלא כרבינא, אבל לפי מה שהתבאר שהרמב״ם פסק לחומרא [מלבד לענין טומאת ידים], שוב מוכח משם שהרמב״ם פסק שלא כרבינא. וראה בקרן אורה (זבחים כו. ד״ה והרמב״ם) שהקשה [לפי מה שכתב שם כהצל״ח שהרמב״ם מחמיר ביוצא שמטמא אחרים], מדוע לא כתב הרמב״ם באבר שיצא מקצתו שמדובר שאין כזית ביוצא. וגם האור שמח כתב כהצל״ח והקשה כן, אך הוא תירץ שבהכרח הרמב״ם לא פסק כרבינא. [והוסיף שאין להקשות מדוע העצם שתחת הבשר היוצא לא ישרף מדין שימוש יוצא, כמו שעצמות ששימשו נותר נשרפים כמבואר לעיל (פג.), משום שיוצא לא מטמא ידים, ולכן הקילו בו גם שהעצמות ששימשו את היוצא לא יהיה להם דין שימוש. וראה במנחת חינוך (מצוה טז סוף אות ד) שהקשה, מדוע העצם לא ישרף מדין שימוש ולא תירץ]. ולפי זה קשה על הצל״ח שטרח ליישב דברי הרמב״ם בהלכות פסולי המוקדשים, והרי מהרמב״ם בהלכות קרבן פסח מוכח שהרמב״ם פסק שלא כרבינא, ואם כן בזה מיושבים גם דברי הרמב״ם בהלכות פסולי המוקדשים.

נו. ראה לעיל [בענין ׳האם יוצא של קדשי קדשים מטמא׳] שהתבאר בהרחבה.

נז. וראה בצל״ח שכתב שכבר קדמו באור חדש (ד״ה אלא). **א. ראה** שם שכתב כן בביאור דברי התוספות (שם), אבל נראה מדבריו שכן גם שיטת רש״י.

ב. והמנחת חינוך (מצוה טו אות ג) כתב, שלא נתברר טעם המחלוקת של רש״י ותוספות. אמנם לפי דברי המהרש״א לכאורה מבוארת היטב סברת רש״י, משום שחולק על סברת התוספות, שמה שחילקו את הפסח היא סיבה לאיסור. **ג. וראה** בתוספות יו״ט (פ״ז מ״ג) ובמנחת חינוך (מצוה טו אות ג-ג) שכתבו שגם דעת הרמב״ם כתוספות. ומהמנחת חינוך נראה שכוונתו לרמב״ם (קרבן פסח פ״ט ה״ג) שכתב, שאין מוציאים ממנו מן החבורה שיאכל בה, ולא כתב שדווקא אם הוציא לחבורה של פסח אחר. אמנם מהתוספות יו״ט נראה שכוונתו לרמב״ם (שם ה״ג). וראה עוד במנחת חינוך (שם אות ג) שכתב, שהיה אפשר לומר שלפני שמתחילים לאכול לא נקראים עדיין חבורה. אמנם בתוספות מבואר, שכיון שחילקו את החלקים כבר נחשבות שתי חבורות. וכעין מה שמבואר במסכת ברכות (מב:), שאם כמה אנשים אמרו זה לזה שילכו לאכול במקום פלוני, ואחר כך אכלו שם, נחשב שקבעו שם סעודה יחד. וסיים שיש לחלק. **ד. אמנם** כבר הובא שהמהרש״א כתב שהראשונים לא פירשו כן, משום שלשון הברייתא ׳מחבורה לחבורה׳, משמע שהאיסור הוא משום שמוציא מחבורה לחבורה, ולא משום שמוציא ממקום למקום. **ה. החזון** איש שם הביא רק את תוספות. **ו. ולא** כמו שמבואר בתוספות, שרק לפי רבי יהודה קשה מהו האיסור הוצאה. **ז. ראה** בחזון איש (שם ד״ה ור״ש) שכתב, שגם יחיד גומר אכילתו במקום אחר, וסותר את דבריו כאן. וראה עוד בחזון איש (שם עמ׳ רח ד״ה ונראה, ד״ה ולר׳) שכתב בהיפוך, שיחיד רשאי לגמור אכילתו במקום אחר, אבל רבים לא יכולים לגמור אכילתם במקום אחר [אמנם דבריו שם נכתבו במהדורה אחרת].

הוא גם צריך להאכל בחבורה, ונמצא שאסור ליחיד לאוכלו בלי חבורה. ולכן אסור לאחד להוציא כזית מחבורה לאוכלו לבדו במקום אחר, משום שאסור לו לאוכלו בלי חבורה. והחזון איש סיים, שלפי מה שכתב רש"י בסוגייתנו (ד"ה מחבורה), שהאיסור להוציא מחבורה לחבורה, הוא כשמוציא לחבורה של פסח אחר, מיושב בפשיטות מדוע אסור להוציא מחבורה לחבורה לפי רבי שמעון [ולא כמו שנראה מהמהרש"א שדברי רש"י הם רק לפי שיטת רבי יהודה[ח]].

והחזון איש (סס עמ' רח ד"ה ולכ') כתב באופן אחר, שלפי רבי שמעון האיסור הוצאה הוא כשאחד מבני החבורה עדיין לא אכל והוציא את כל הפסח, כיון שמי שלא אכל במקום הראשון לא יכול לאכול במקום אחר, משום שאז נמצא שהפסח נאכל בשתי חבורות[ט].

האם אסור להוציא מחבורה גם כשלא מניח בחבורה אחרת

שם. המנחת חינוך (מצוה טו סוס ד) כתב, שמלשון הברייתא 'מחבורה לחבורה' נראה, שהאיסור הוא רק כשמניח בחבורה אחרת, אבל אם הוציא מחבורתו והניח חוץ לחבורתו אבל לא בחבורה אחרת, לא חייב. והוסיף **שהרמב"ם** (קרבן פסח פ"ט ה"ח) **כתב**, 'ואין מוציאין מחבורה שאוכל בה, והמוציא כזית בשר מחבורה לחבורה לוקה'. ומתחילת דבריו נראה שאסור להוציא מחבורתו גם אם לא מניח בחבורה אחרת, אמנם מסוף לשונו נראה שהאיסור הוא רק כשמניח בחבורה אחרת. וגם **החינוך** (סס) כתב, שהאיסור הוא להוציא ממקום החבורה, ומשמע שהאיסור הוא גם כשלא מניח בחבורה אחרת. וכן נראה ממה שלמדו את האיסור ממה שנאמר 'חוצה', חוץ לאכילתו, ומשמע שהאיסור הוא כשמוציא חוץ למקום אכילתו, ואפילו אם לא מניח במקום של חבורה אחרת. אלא שהמנחת חינוך סיים, שבהמה"ש[19/06/2018] להלן (סס ה"ד) מוכח שהאיסור הוא רק כשמוציא לחבורה אחרת. והוסיף שכן מוכח גם לפי שיטת רש"י [שהובאה בענין הקודם], שהאיסור הוא רק כשמניח בחבורה של פסח אחר, שהרי לפי זה בהכרח לא עובר איסור במה שמוציא מחבורתו, אלא רק אם הניח בחבורה אחרת עובר איסור, והאיסור הוא רק כשהחבורה האחרת היא של פסח אחר.

והחזון נחום (פי' קנג) כתב, שלענין זה יש חילוק בין האיסור הוצאה מבית לאיסור הוצאה מחבורה. שהאיסור הוצאה מבית שנלמד מ'לא תוציא מן הבית', הוא גם כשלא מוציא לבית אחר, אלא מוציא חוץ לבית זה, אבל האיסור של הוצאה מהחבורה שנלמד ממה שנאמר 'חוצה', חוץ למקום אכילתו, הוא רק כשמוציא לחבורה אחרת, שאז הוא חוץ למקום אכילתו. אמנם החזון **איש** (או"ח סי' קכד לדף פה:) כתב, שנראה שבין האיסור הוצאה מבית ובין האיסור הוצאה מחבורה, הוא גם כשלא מוציא לבית אחר או לחבורה אחרת, והלשון מבית לבית ומחבורה לחבורה הוא לאו דווקא[י].

אסור להוציא מהבית וכן אסור להוציא מחדר לחדר

אין לי אלא מבית לבית מחבורה לחבורה מנין תלמוד לומר חוצה חוץ לאכילתו. המנחת חינוך (מצוה טו סוס ו) ביאר, שפשוטו של מקרא הוא שהלאו הוא על הוצאה מבית, אלא שמתיבת 'חוצה' ריבו לאסור גם הוצאה מחבורה. ולפי זה כתב, שאם יש שתי חבורות בבית אחד, אסור להוציא אפילו מחבורה לחבורה בתוך הבית. ואם אין שתי חבורות בבית אסור להוציא מהבית [אפילו אם חבורה אחת אוכלת חציה בבית וחציה חוץ לבית], משום שאסור להוציא מהבית[יב].

וכן מבואר ממה שכתב הרמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ח), ש'מן האגף ולפנים כלפנים' וכו'. וביאר **המהר"י קורקוס** (סס), שהרמב"ם פירש מה שהמשנה אמרה להלן 'מן האגף ולפנים כלפנים', שלא כפירוש **רש"י** (ד"ה מן - הפנים), שמדובר על איסור הוצאה חוץ לירושלים, שמן האגף של שערי העיר ירושלים ולפנים הוא כלפנים, אלא הרמב"ם פירש, שמדובר על איסור הוצאה חוץ לבית, שאם הוציא אל האגף ולפנים הוא כלפנים, ולא עבר על איסור הוצאה מבית לבית. ומבואר בזה שיש איסור מיוחד של הוצאה מבית, ולענין זה חידשה המשנה שמן האגף ולפנים נחשב כמו תוך הבית, והמוציא לשם לא עבר על איסור הוצאה מהבית[יג].

וכתב עוד המנחת חינוך (סס סוס ה), שאסור להוציא מחדר לחדר, כמו שכתב רש"י להלן (פו. ד"ה יכול), שלפי האוסר לאדם אחד לאכול בשני מקומות, אסור לו לאכול בשני חדרים. וכתב עוד, שבשביל שיהיו נחשבים שני חדרים, צריך שיהיה ביניהם מחיצה י' כמו מחיצות שבת, אבל אם המחיצה לא חולקת רשות לענין שבת, כגון שיש בה פירצה יותר מי', היא גם לא מחיצה לענין זה.

איסור הוצאת הפסח הוא רק בליל ט"ו

שם. הרמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ח) כתב, שהאיסור הוצאה הוא רק כשהוציא בליל ט"ו. **והמנחת חינוך** (מצוה טו סוס ג) כתב, שדין זה הוא בין באיסור הוצאה מהבית ובין באיסור הוצאה מהחבורה. אך כתב שלא מצא מקור דין זה של הרמב"ם[יד].

והצל"ח (לעיל ע"ח ד"ה וכגוף) ביאר בדברי הרמב"ם, שרק בלילה שאפשר לאכול את הפסח, אפשר לקבוע מקום לחבורה, אבל מבעוד יום שאי אפשר לאכול את הפסח, אי אפשר לקבוע מקום לחבורה. ולכן רק בליל ט"ו שאפשר לאכול את הפסח, נקבע מקומה של החבורה, ואסור להוציא ממקום זה. **והחזון נחום** (סי' קנג) הביא את דברי הצל"ח, וכתב שלפי זה רק באיסור הוצאה מחבורה האיסור הוא רק בליל ט"ו, משום שרק בלילה נקבע מקום החבורה, אבל האיסור הוצאה מהבית הוא גם מבעוד יום[טו] [ולא כהמנחת חינוך][טז].

גירסת הרמב"ם 'תן חוצה'

ת"ל חוצה חוץ לאכילתו. רש"י (ד"ה תן) כתב, שלא גורסים 'תן חוצה' אלא גורסים 'חוצה'. אבל **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ט ה"ג) כתב, שאם שתי חבורות אוכלות בבית אחד צריכה כל חבורה לעשות לה היקף, שנאמר 'מן הבשר חוצה', מפי השמועה למדו שצריך ליתן חוצה למקום אכילתו, ואלו הופכים פניהם הילך ואוכלים, ואלו הופכים פניהם הילך ואוכלים, כדי שלא יהיו מעורבבים[יז].

וכתב **הכסף משנה** (סס), שהרמב"ם גרס 'תן חוצה'[יח].

מכאן מוכח שבלי הנחה אין לה שם הוצאה

מה שבת עד דעבד עקירה והנחה אף ה"נ עד דעבד עקירה והנחה. רש"י (ד"ה דעבד) ביאר, שבשבת לא חייב אם לא מניח, משום שלפני ההנחה לא נגמרה המלאכה, ולומדים ממה שנאמר (ויקרא ד מז) 'בעשותה', שבשבת וכל חיובי חטאת לא חייבים אם עושים רק מקצת מלאכה, ולכן לא חייב אם עוקר ולא

ח. אך יתכן לדחוק, שגם המהרש"א כתב דבריו רק בשיטת התוספות ולא בשיטת רש"י. **ט. וכתב** עוד, שנראה שאם הוציא את כל הפסח שנשאר, עבר על איסור הוצאה גם אם כולם אכלו, שהרי אחד לבד לא יכול לאכול את כל מה שנשאר, אלא הוא צריך להאכל על ידי רבים, והרי לרבים אסור לגמור אכילתם במקום אחר [לפי שיטתו שם שרק יחיד גומר במקום אחר אבל לא רבים]. והוסיף שיתכן שאפילו אם יחיד יכול לאכול את כולו אסור להוציא, כיון שאין לו זכות לאכול כולו, והרי רבים לא יכולים לאכול במקום אחר, ולכן אסור להוציא. **י. והחלקו** של יוסף (פי' ו) כתב גם כן, שהלאו הוא רק כשמוציא לחבורה אחרת, וכלשון הגמרא, אלא שכתב שנראה שנחלקו הראשונים, האם גם פסולו של הבשר [שנפסל כשיוצא, כמבואר לעיל (ע"ח)] הוא רק כשמוציא לחבורה אחרת, או שהפסלות היא גם כשלא מוציא לחבורה אחרת. ודבריו יובאו בהרחבה בהערה בענין הבא. אמנם המנחת חינוך (סס סוס ד, יג) כתב בפשיטות, שאם לא הוציא לחבורה אחרת גם לא נפסל. וכתב שיש לדייק כן מלשון הגמרא לעיל (סס), שאם מוציא מחבורה לחבורה ואחר כך אכלו עובר האוכל באיסור, ומוכח שגם פסולו של הבשר הוא רק אם מוציאו לחבורה אחרת. **יא. אלא** שכתב שיתכן שהברייתא היא כרבי שמעון, והאיסור הוצאה הוא משום שפסח לא נאכל בשתי חבורות, ואיסור זה הוא רק כשיש רבים בחבורה השניה שגומרים אכילתם [וכשיטתו שם שהובאה בענין הקודם, שיחיד גומר אכילתו במקום אחר, אבל לא רבים], ולכן רק כשמוציא לחבורה אחרת שיש שם רבים שקבעו אכילתם עובר איסור. אבל לפי רבי יהודה שהאיסור הוא משום שלאדם אסור לאכול פסח בשני מקומות, [כשיטת החזון איש שהובאה בענין הקודם], אסור להוציא גם כשלא מוציא לחבורה אחרת. אלא שסיים, שממה שרש"י כאן (ד"ה מחבורה) כתב, שהאיסור הוא שלא להוציא לחבורת פסח אחר, וכן מלשון התוספות להלן (פו: ד"ה מר), לא משמע כן. וכוונתו היא, שרש"י סובר שלפי רבי יהודה האיסור הוא להוציא לחבורת פסח אחר, ולשיטתו האיסור הוא רק כשמוציא לחבורה אחרת, כמו שכתב המנחת חינוך. וכן ממה שכתבו התוספות בלשונם, שלפי רבי יהודה האיסור הוא כששתי חבורות חילקו את הפסח, שאסור להוציא חלק חבורה זו לחבורה אחרת, משמע שגם לפי רבי יהודה האיסור הוא רק כשמוציא מחבורה לחבורה, ומשום שתוספות סוברים שגם לפי רבי יהודה האיסור הוצאה הוא לא משום שאסור לאדם לאכול פסח בשני מקומות, אלא הוא משום שאע"פ שפסח נאכל בשתי חבורות, אבל אם חילקו כבר את הפסח לשתי חבורות, אסור להוציא מחבורה לחבורה, ואיסור זה הוא רק כשמוציא מחבורה לחבורה.

יב. והמנחת חינוך ציין לדברי רש"י להלן (פו. ד"ה קופיקן), שלפי האוסר לאדם אחד לאכול בשני מקומות, אסור לאכול גם בשתי חבורות, משום ששתי חבורות הן כשני בתים. ולפי זה כתב, שגם האיסור הוצאה מחבורה לחבורה, הוא משום שהם כשני בתים, והוא כמוציא מבית לבית. **יג. לפי** המהר"י קורקוס מוכח מהרמב"ם, שאיסור הוצאה מהבית הוא גם כשלא מוציא לבית אחר [ובענין הקודם הרחבנו בדין זה]. שאם לא כן מדוע כתב הרמב"ם שם שאסור להוציא לאגף או לחוץ לאגף, הרי אין שם בית אחר. אמנם החלקו של יוסף (פי' ו) כתב, שגם הרמב"ם מודה שהאיסור הוצאה הוא רק מבית לבית, אלא שסובר שהבשר נפסל מיד כשיוצא מהבית, ואפילו כשלא נכנס לבית אחר, ודברי הרמב"ם נאמרו לענין פסולו של הבשר שאם יצא מהאגף נפסל [אבל במהר"י קורקוס מבואר שדברי הרמב"ם נאמרו גם לענין הלאו]. והחלקו של יוסף כתב עוד, שרש"י פירש שלא כהרמב"ם, משום שסובר שאין איסור הוצאה אם לא הוציא לבית אחר, וגם לא נפסל אם לא מוציא לבית אחר. וראה שם שהוסיף, שגם הרמב"ם מודה שבהוצאה מחבורה לא נפסל הבשר אם לא יצא לחבורה אחרת, כיון שאם אין חבורה אחרת נחשב שכל הבית הוא מקום החבורה [וראה שם שדייק כן מהרמב"ם]. אך כתב שבסדר קרבן פסח (הנדפס נז"ם נספח פרק רביעי) נראה, שגם ביוצא מחבורה לחבורה נפסל אם יצא מהחבורה, אלא שלא עבר על הלאו של הוצאה אם לא הוציא לחבורה אחרת. **יד. והגרי"פ** פערלא (הגהות על מנחת חינוך שם) והזרע אברהם (סי' ו סוס יט) כתבו, שכן מפורש בתוספתא (פ"ו ה"ט), שאיסור הוצאה הוא רק כשמוציא בשעת אכילה. **טו. ראה** לעיל (פנ.) [בענין 'האם יצא מירושלים או מהבית'] שהובא, שהחזון נחום תירץ לפי דבריו את קושיית התוספות יום טוב (פ"ו מ"ט). **טז. וראה** שם שהוסיף, שיש גם חילוק בין איסור הוצאה מבית לאיסור הוצאה מחבורה, שאיסור הוצאה מבית הוא גם כשלא מוציא לבית אחר, משום שנאמר 'לא תוציא מן הבית', מה שאין כן איסור הוצאה מחבורה נלמד ממה שנאמר 'חוצה', חוץ למקום אכילתו, ולכן עובר על האיסור רק כשמוציא לחבורה אחרת שהוא מקום אכילה אחר. ולכן כמו שהאיסור של מוציא מחבורה הוא רק כשמוציא למקום אכילה אחר, כך האיסור הוא רק כשמוציא בזמן האכילה ולא מבעוד יום. **יז. ראה** להלן (פו.) [בענין 'האם רשאים להפוך פניהם או שחייבים להפוך פניהם'] שהובא מה שכתב התוספות יום טוב (פ"ז מ"ג), שרש"י והרמב"ם נחלקו לשיטתם בפירוש המשנה להלן (פו.). **יח. אמנם** המהר"י קורקוס (סס) כתב שלא מצא דרשה זו.

מניח. ומה שלומדים משם לפסח, אע"פ שהוצאת פסח היא לא לאו שיש עליו חיוב חטאת, הוא משום שלומדים משבת שהוצאה היא רק כשעוקר ומניח, ולכן גם בפסח שנאסרה הוצאה לא חייב אם עוקר ולא מניח"ט.

והאפיקי ים (מ"כ פ' ד עקף ח) כתב, שמכאן יש להוכיח שמה שבשבת פטורים על עקירה בלא הנחה, הוא משום שבלי ההנחה אין לה שם הוצאה, משום שאם יש לה שם הוצאה גם בלי הנחה, אלא שיש תנאי בחיוב שצריך שיניח, אי אפשר ללמוד משבת לפסח. שהרי בפסח נאמר בתורה שהאיסור הוא להוציא, והרי גם בלי הנחה יש לה שם הוצאה, והרי אין מקור בתורה שבפסח יש תנאי שלא יתחייב בהוצאה בלי הנחה[ק]. ובהכרח שבלי הנחה אין לה שם הוצאה, ולכן נלמד לפסח, שכיון שגם שם האיסור הוא רק אם מוציא, לא חייב אם לא הניח. וזו כוונת רש"י הנ"ל שכתב שבלי הנחה לא נגמרה המלאכה.

אוצר החכמה

האם שנים שהוציאו פסח חייבים

שם. המנחת חינוך (מצוה טו אות ט) כתב, שאע"פ שמבואר כאן שלומדים משבת שרק אם עקר והניח עובר על איסור הוצאת הפסח, אבל אין ללמוד משבת שאם שנים יוציאו את הפסח לא יעברו איסור. משום שדין זה הוא לא בגלל השם הוצאה, אלא היא גזירת הכתוב מיוחדת בשבת, ונלמד ממה שנאמר (ויקרא כג ז) 'בעשותה', אבל בכל התורה שנים שעשו חייבים, ולכן גם בפסח אם שנים הוציאו חייבים[יא]. אמנם דין זה הוא רק כשכל אחד מהם יכול לבד להוציא, אבל אם אחד יכול להוציא לבד והשני לא יכול להוציא לבד, השני פטור גם בהוצאת פסח, משום שבמסכת שבת (נג.) מבואר, שבכל התורה כשאחד יכול והשני לא יכול, נחשב השני כמסייע שאין בו ממש.

והיהודה יעלה (שו"ת, או"ח סי' עג) הוכיח, שאם שנים יוציאו פסח יעברו על איסור [אם כל אחד יכול להוציא לבד], ממה שמבואר להלן, שגם בהוצאת פרים הנשרפים שמטמא[יב], לומדים משבת שרק אם עקר והניח נטמא. ולכן הגמרא מקשה מהמבואר במשנה, שאם היו מוציאים את הפר במוט, והראשונים יצאו והאחרונים עדיין לא יצאו, הראשונים נטמאים, והרי עדיין לא נח, והגמרא מתרצת שמדובר בנגררים שכבר נח. ולכאורה עדיין קשה, מדוע נטמאים הראשונים הרי שנים הוציאו את הפר, ומוכח שלא לומדים משבת לענין זה ששנים שהוציאו לא נטמאים, ואם כן גם בהוצאת פסח לא לומדים משבת שאם שנים הוציאו יפטרו.

האם האיסור הוצאה הוא רק כשעוקר ממקום ד' ומניח על מקום ד'

שם. התוספות (ד"ה נגררין) כתבו, שלפי המבואר כאן שלומדים את איסור הוצאת הפסח מאיסור הוצאה בשבת, נראה, שכמו שבשבת לא חייב אם הוציא רק חצי חפץ [וחציו השני עדיין אגוד בפנים], כך כאן לא חייב אם הוציא חצי חתיכה[יג].

והמנחת חינוך (מצוה טו אות ו) חקר, האם דינו כמו בשבת גם לענין זה שלא חייב אם לא עקר ממקום ד' או שלא הניח במקום ד', כמבואר במסכת שבת (ל.). וכתב שנראה שזה תלוי מהו טעם הדין שבשבת חייב רק כשעוקר ממקום ד' ומניח במקום ד'. שלפי שיטת **רבינו תם** (שם תוס' ד"ה והא נעיקן) שהוא משום שבמשכן היו מניחים על מקום ד', ובשבת חייבים רק כשעושים מלאכה כמו במשכן, אין ללמוד מזה לכאן, כיון שרק בשבת צריך לעשות מלאכה כמו במשכן. אמנם לפי שיטת **ר"י** (תוס' שם) שהוא משום שלשון הוצאה האמור בתורה מתפרש הוצאה ממקום החפץ, ואין מקום חשוב פחות מד', נראה שגם באיסור הוצאה בפסח לא חייבים אם העקירה לא היתה ממקום ד' או שההנחה לא היתה על גבי מקום ד', כמו שנלמד משבת שהאיסור הוא רק בעקירה והנחה, כיון שנלמד משם מהי 'הוצאה'.

והוסיף עוד, שלפי שיטות הראשונים שהובאו **במגיד משנה** (שבת פי"ד ה"ז), שאם מניח בשבת ברשות היחיד חייב גם אם לא מניח במקום ד' [אף שעקירה מרשות היחיד צריכה להיות ממקום ד'], יתכן שגם בפסח אם בני החבורה ישבו ברשות הרבים ואכלו, והכניס לרשות היחיד, יתחייב אפילו אם הניח שלא על גבי מקום ד'. ורק אם הוציא מבית לרשות הרבים צריך להניח על גבי מקום ד', לפי שיטת ר"י הנ"ל.

שיעור איסור ההוצאה הוא כזית ומה הדין כשהוציא שני חצאי זיתים בזה אחר זה

שם. הרמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ח) כתב, שרק אם הוציא כזית חוץ לחבורה חייב.

והכסף משנה לא הביא מקור לדין זה. אמנם **הזרע אברהם** (סי' ו אות יט) הביא שכן מפורש **בתוספתא** (פ"ו ה"ט). **והאחרונים**[יד] הוכיחו **שרש"י** (לעיל ע"ח ד"ה מאי איכפת) חולק, וסובר שגם על הוצאת פחות מכזית עובר איסור[טו]. **והמנחת חינוך** (מצוה טו אות ז) כתב בדעת הרמב"ם, שאע"פ ששיעור הוצאת אוכלים בשבת הוא בגרוגרת, מכל מקום כאן שיעור ההוצאה הוא כזית[טז], משום שלומדים משבת לכאן רק את הדינים שיש בשבת מחמת השם 'הוצאה', כמו עקירה והנחה, שבלי עקירה והנחה אינה נחשבת הוצאה, אבל שיעור גרוגרת בשבת הוא לא בגלל השם הוצאה, אלא הוא הלכה למשה מסיני. וגם שהרי רק באוכלים השיעור הוא גרוגרת, ובהכרח שהשיעור גרוגרת הוא לא בגלל השם הוצאה, ולכן לא לומדים משם לפסח.

והוסיף עוד, שאם יוציא חצי זית ואחר כך יוציא עוד חצי זית, יתחייב, אפילו כשהיה ביניהם שיעור בכדי אכילת פרס. משום שרק באיסורי אכילה לא מצטרפים שני חצאי זיתים אם הם לא בכדי אכילת פרס, אבל בשאר איסורי תורה מצטרפים שני חצאי זיתים גם אם לא היו בכדי אכילת פרס, כמו שמבואר במסכת שבת (קה.), שאם כתב בשבת אות אחת בשחרית, ואות שניה בין הערבים חייב[יז].

וכתב עוד, שכמו שמבואר במסכת שבת (פ.), שאם הוציא חצי שיעור ואחר כך הוציא עוד חצי שיעור, וכשהוציא את החצי השני כבר הגביה את החצי הראשון, פטור, גם בפסח לא יתחייב אם יוציא שני חצאי זיתים בזה אחר זה, אם בשעת הוצאת החצי השני הגביה את החצי הראשון. משום שרש"י (סוכה ד"ה כמי) ביאר שמה שפטור בשבת, הוא בגלל שבשעה שגמר את ההוצאה התבטלה העקירה הראשונה, והיא כמו שאינה, ולכן נלמד דין זה גם לפסח, כיון שגם בפסח חייב רק אם עוקר ומניח, וממילא גם שם צריך שהעקירה הראשונה לא תתבטל עד גמר ההוצאה. וכל שכן שאם החצי הראשון נשרף לגמרי כשהוציא את החצי השני, שודאי יפטר.

אמנם האפיקי ים (מ"כ פ' ד עקף ח ד"ה והנה) כתב, שלא יתכן שצריך שהחצי הראשון יהיה עדיין קיים כשמוציא את החצי השני. משום שמבואר ברמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ח), שאם הוציא את הפסח, ואחר כך הוציאו אדם אחר פעם נוספת, לא עובר השני על איסור הוצאה, משום שהפסח כבר נפסל בהוצאה הראשונה. ואם כן כשהוציא שני חצאי זיתים בזה אחר זה, לא יתכן שצריך שהחצי הראשון יהיה קיים כשמוציא את החצי השני, משום שהחצי הראשון כבר נפסל[יח], והרי הוא כמו שנשרף, כיון שאין איסור הוצאה על פסח פסול, ואם כן גם כשהחצי הראשון קיים, הוא כמו שלא קיים. ואמנם לפי זה אפשר לומר, שאם מוציא שני חצאי זיתים בזה אחר זה תמיד יפטר, משום שצריך שהחצי הראשון יהיה קיים, ולא יתכן שיהיה קיים משום שכבר נפסל[יט].

אלא שכתב, שיתכן שלא צריך שהחצי הראשון יהיה קיים, משום **שהפרי מגדים** (פתיחה להל' שבת ד"ה נתפקפקתי) הסתפק, האם ההלכה שנאמרה בשבת שצריך שהחצי שיעור הראשון יהיה קיים כשגומר את המלאכה, היא בכל המלאכות ולא רק בהוצאה, או שרק בהוצאה שהיא מלאכה גרועה נאמרה הלכה זו, שהחצי היוצא לוקה [שהרי אין לוקים על אכילת פחות מכזית]. ומזה שרש"י לא הוכיח ממה שמבואר ברישא שהמוציאו עובר איסור, מוכח שגם פחות מכזית אסור להוציא, ורק באיסור אכילה השיעור הוא כזית. והשפת אמת (הל' קרבן פסח שם) כתב, שהרמב"ם סבר שבגמרא שם נראה שמהרישא מוכח שמדובר בכזית, כיון שהגמרא פירשה שמדובר בכזית, ולא ביארה שמוכיחה כן מסיפא, ומזה נראה שגם מהרישא מוכח כן, ומזה הוכיח הרמב"ם שאין את הלאו של הוצאה בפחות מכזית. וראה בצפנת פענח שהעיר על הרמב"ם בספר המצוות (לו תעשה קכג) שכתב שאסור להוציא כלום, שסותר לדבריו ביד החזקה שהלאו הוא רק על הוצאת כזית, וכן העיר החמדת ישראל (נר מצוה מצוה לו תעשה קכג). **כו. וראה** שם שכתב, שלפי מה שכתב (מצוה ח אות ח) שכל מקום בתורה שלא מוצאים שיעור מפורש השיעור הוא כזית, מובן מדוע כאן השיעור הוא כזית. **כז. וראה** שם שכתב, שאם הוציא חצי זית יעבור על איסור תורה של חצי שיעור, לפי הסוברים שגם באיסורים שאינם של אכילה אסור חצי שיעור [וראה בפרי מגדים (או"ח פתיחה כוללת חלק ו אות ה) שהביא את הנידון, האם באיסורים שאינם של אכילה יש איסור תורה של חצי שיעור]. **כח. וראה** שם שהוכיח שגם חצי זית נפסל כשמוציאו, מהמבואר לעיל (ע"ח), שבמשנה של 'אבר שיצא מקצתו חותך' וכו' מדובר שלא היה כזית בשר במה שיצא, ואע"פ כן מבואר במשנה שהוא נפסל [ויש להוסיף שהוכחה זו היא לפי מה שפירש הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ו מ"ב) את המשנה של אבר שיצא מקצתו, שמדובר שיצא חוץ לבית, ולא מדובר שיצא חוץ לירושלים]. **כט. והוסיף** שלפי זה יהיה מותר מהתורה להוציא חצי שיעור, משום שאיסור חצי שיעור הוא רק כשהחצי ראוי להצטרף עם החצי שני, שעל ידי זה יעבור על איסור תורה, מה שאין כן כאן שלא יכול להצטרף עם החצי השני, ולכן אין איסור של חצי שיעור.

יט. ראה במנחת חינוך (מצוה טו אות ט) שהביא שהתוספות במסכת שבת (ג. ד"ה שמיכסן) כתבו, שלא צריך פסוק למעט שהעוקר לא יתחייב אם לא הניח, ואת הפסוק צריך רק למעט שלא יתחייב המניח אם לא עקר, משום שלולא הפסוק היה חייב כיון שהוא גמר את המלאכה [והמנחת חינוך הוסיף, שהפני יהושע (שבת ג. בדפי הרי"ף שבהן) צידד, שהמיעוט של הפסוק לפטור את המניח בשבת הוא רק לפוטרו מחטאת, אבל מלקות חייב. אך הפני יהושע הביא, שברמב"ם (שבת פי"ג ה"ח) מבואר שפטור ממלקות. וכתב המנחת חינוך, שלפי מה שצידד הפני יהושע שהמניח חייב מלקות, יתכן שלענין פסח יתחייב המניח גם אם אחר עקר]. אמנם האבני נזר (או"ח סי' פה) כתב שברש"י כאן משמע, שאת הפסוק צריך גם לפטור את העוקר לחוד, ולא כתוספות הנ"ל, והוסיף שהתוספות במסכת שבת (ג. ד"ה חד) כתבו גם כן שבלי פסוק היו חייבים על עקירה לבד, וכשיטת רש"י. **כ. ובן** יהיה קשה על המבואר להלן, שטומאת הוצאת פרים הנשרפים היא רק אם הניחו, משום שגם שם נאמר לשון 'הוצאה'. **כא. ראה** ברשב"א (שו"ת, ח"ו סי' כח) ובחכם צבי (שו"ת, סי' פג) שכתבו, שרק בשבת שנים שעשו פטורים. אבל בריטב"א (קידושין מג. ד"ה חד) מבואר, שבכל התורה שנים שעשו פטורים. והמקור חיים (סוף הספר נהגהות למנן מהרחס סי' רמו סק"ח) כתב, שבכל התורה שנים שעשו פטורים, אלא שהם פטורים רק מקרבן. וגם לשיטתו, בהוצאת פסח שיש בו רק לאו, עובר על הלאו גם אם שנים הוציאוהו. **כב. אם** מוציאים אותם מהעזרה הם מטמאים את הנושא אותם. **כג. ובתוספות** מבואר עוד, שלפי הסובר במסכת שבת (שם:), שאם הוציא חפץ בכלי, והחפץ יצא כולו, אלא שהכלי עדיין אגוד בפנים לא חייב, גם כאן לא יתחייב אם יוציא פסח בכלי, כשהכלי עדיין אגוד בפנים. **כד. שפת** אמת (הל' קרבן פסח שם), צפנת פענח (תמיהה עמ' 111). **כה. רש"י** שם הוכיח, שבברייתא שם מדובר בהוצאת כזית, ממה ששנינו בסיפא שהאוכל את

יט. ראה במנחת חינוך (מצוה טו אות ט) שהביא שהתוספות במסכת שבת (ג. ד"ה שמיכסן) כתבו, שלא צריך פסוק למעט שהעוקר לא יתחייב אם לא הניח, ואת הפסוק צריך רק למעט שלא יתחייב המניח אם לא עקר, משום שלולא הפסוק היה חייב כיון שהוא גמר את המלאכה [והמנחת חינוך הוסיף, שהפני יהושע (שבת ג. בדפי הרי"ף שבהן) צידד, שהמיעוט של הפסוק לפטור את המניח בשבת הוא רק לפוטרו מחטאת, אבל מלקות חייב. אך הפני יהושע הביא, שברמב"ם (שבת פי"ג ה"ח) מבואר שפטור ממלקות. וכתב המנחת חינוך, שלפי מה שצידד הפני יהושע שהמניח חייב מלקות, יתכן שלענין פסח יתחייב המניח גם אם אחר עקר]. אמנם האבני נזר (או"ח סי' פה) כתב שברש"י כאן משמע, שאת הפסוק צריך גם לפטור את העוקר לחוד, ולא כתוספות הנ"ל, והוסיף שהתוספות במסכת שבת (ג. ד"ה חד) כתבו גם כן שבלי פסוק היו חייבים על עקירה לבד, וכשיטת רש"י. **כ. ובן** יהיה קשה על המבואר להלן, שטומאת הוצאת פרים הנשרפים היא רק אם הניחו, משום שגם שם נאמר לשון 'הוצאה'. **כא. ראה** ברשב"א (שו"ת, ח"ו סי' כח) ובחכם צבי (שו"ת, סי' פג) שכתבו, שרק בשבת שנים שעשו פטורים. אבל בריטב"א (קידושין מג. ד"ה חד) מבואר, שבכל התורה שנים שעשו פטורים. והמקור חיים (סוף הספר נהגהות למנן מהרחס סי' רמו סק"ח) כתב, שבכל התורה שנים שעשו פטורים, אלא שהם פטורים רק מקרבן. וגם לשיטתו, בהוצאת פסח שיש בו רק לאו, עובר על הלאו גם אם שנים הוציאוהו. **כב. אם** מוציאים אותם מהעזרה הם מטמאים את הנושא אותם. **כג. ובתוספות** מבואר עוד, שלפי הסובר במסכת שבת (שם:), שאם הוציא חפץ בכלי, והחפץ יצא כולו, אלא שהכלי עדיין אגוד בפנים לא חייב, גם כאן לא יתחייב אם יוציא פסח בכלי, כשהכלי עדיין אגוד בפנים. **כד. שפת** אמת (הל' קרבן פסח שם), צפנת פענח (תמיהה עמ' 111). **כה. רש"י** שם הוכיח, שבברייתא שם מדובר בהוצאת כזית, ממה ששנינו בסיפא שהאוכל את היוצא לוקה [שהרי אין לוקים על אכילת פחות מכזית]. ומזה שרש"י לא הוכיח ממה שמבואר ברישא שהמוציאו עובר איסור, מוכח שגם פחות מכזית אסור להוציא, ורק באיסור אכילה השיעור הוא כזית. והשפת אמת (הל' קרבן פסח שם) כתב, שהרמב"ם סבר שבגמרא שם נראה שמהרישא מוכח שמדובר בכזית, כיון שהגמרא פירשה שמדובר בכזית, ולא ביארה שמוכיחה כן מסיפא, ומזה נראה שגם מהרישא מוכח כן, ומזה הוכיח הרמב"ם שאין את הלאו של הוצאה בפחות מכזית. וראה בצפנת פענח שהעיר על הרמב"ם בספר המצוות (לו תעשה קכג) שכתב שאסור להוציא כלום, שסותר לדבריו ביד החזקה שהלאו הוא רק על הוצאת כזית, וכן העיר החמדת ישראל (נר מצוה מצוה לו תעשה קכג). **כו. וראה** שם שכתב, שלפי מה שכתב (מצוה ח אות ח) שכל מקום בתורה שלא מוצאים שיעור מפורש השיעור הוא כזית, מובן מדוע כאן השיעור הוא כזית. **כז. וראה** שם שכתב, שאם הוציא חצי זית יעבור על איסור תורה של חצי שיעור, לפי הסוברים שגם באיסורים שאינם של אכילה אסור חצי שיעור [וראה בפרי מגדים (או"ח פתיחה כוללת חלק ו אות ה) שהביא את הנידון, האם באיסורים שאינם של אכילה יש איסור תורה של חצי שיעור]. **כח. וראה** שם שהוכיח שגם חצי זית נפסל כשמוציאו, מהמבואר לעיל (ע"ח), שבמשנה של 'אבר שיצא מקצתו חותך' וכו' מדובר שלא היה כזית בשר במה שיצא, ואע"פ כן מבואר במשנה שהוא נפסל [ויש להוסיף שהוכחה זו היא לפי מה שפירש הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ו מ"ב) את המשנה של אבר שיצא מקצתו, שמדובר שיצא חוץ לבית, ולא מדובר שיצא חוץ לירושלים]. **כט. והוסיף** שלפי זה יהיה מותר מהתורה להוציא חצי שיעור, משום שאיסור חצי שיעור הוא רק כשהחצי ראוי להצטרף עם החצי שני, שעל ידי זה יעבור על איסור תורה, מה שאין כן כאן שלא יכול להצטרף עם החצי השני, ולכן אין איסור של חצי שיעור.

הראשון יהיה קיים כשגומר להוציא את החצי השני. ולפי זה נראה, שאם רק בהוצאה נאמרה הלכה זו אי אפשר ללמוד ממנה לפסח, כיון שרק בשבת ההוצאה היא מלאכה גרועה, משום שבשבת נאסרו ל"ט מלאכות, ושאר המלאכות חוץ מהוצאה הן מלאכות חשובות, ולכן יש חידוש במה שדינה של הוצאה שוה לשאר המלאכות, אע"פ שהיא מלאכה פחות חשובה מהן. אבל מה שנאסר הוצאה בפסח הוא לא חידוש, שהרי כמו שאסרה תורה בפסח שבירת עצם וזה לא נחשב חידוש, כך אסרה התורה הוצאה. ולכן אע"פ שבשבת חייבים על הוצאה רק אם בגמר ההוצאה החצי הראשון קיים, אבל בפסח חייבים גם אם בגמר ההוצאה החצי הראשון לא קיים. והלימוד משבת לפסח הוא רק על דברים שפטורם הוא בגלל שחסר בשם הוצאה, כמו בעקירה בלא הנחה, ולא בדין זה שפטורו הוא לא בגלל שחסר בשם הוצאה.

המוציא בליל ט"ו שחל בשבת כזית פסח חייב גם משום שבת

שם. במסכת שבת (פח.) הסתפקה הגמרא, במי שזרק בשבת כזית תרומה לבית טמא, האם חייב על הוצאת שבת אף שהוא פחות מגרוגרת [שהוא שיעור הוצאת אוכלים בשבת], משום שזו הוצאה חשובה לענין טומאה, כיון שעל ידה נטמאה התרומה והאוכלה עובר בעשה. והגמרא שם סברה להוכיח ממה שמבואר בברייתא, שהמוציא בשבת שתי הלחם ולחם הפנים שיעורו בגרוגרת, ולא אומרים שכיון שאם מוציא כזית מהם נפסלו ביוצא יתחייב גם בשבת על הוצאת כזית, והגמרא תירצה, ששם הם נפסלים ביוצא מיד כשיוצאים מהעזרה, כשעדיין לא הגיעו לרשות הרבים, ולכן הוצאת כזית לרשות הרבים לא חשובה.

וכתב המנחת חינוך (מצוה טו אות ח), שנראה שאם חל ליל ט"ו ניסן בשבת, והוציא מהבית כזית מהפסח והניחו ברשות הרבים, ודאי חייב גם על הוצאת שבת, כיון שזו הוצאה חשובה שעובר עליה בלאו של הוצאת פסח, ולכן זו הוצאה חשובה גם לענין שבת. ואינו דומה למוציא כזית תרומה לבית טמא, שהגמרא הסתפקה האם חייב, משום ששם לא חייב על גוף ההוצאה בלאו אחר, ולכן יתכן שאע"פ שעל ידי ההוצאה נטמאת התרומה, זו לא הוצאה חשובה, כיון שגוף ההוצאה לא שונה מכל הוצאה. מה שאין כן כאן שחייב על גוף ההוצאה בלאו של הוצאת פסח, יש חשיבות להוצאה זו להתחייב עליה גם לענין שבת. כמו שמצאנו במסכת סוכה (ז.), שמחיצה שהיא דופן לשבת היא דופן לסוכה. וכן מצאנו **ברש"י** (עירובין נה: ד"ה מ"ק סכנר), שאע"פ שלבישת תפילין היא בדרך מלבוש, ולא חייב בשבת על הלבישה גם אם יצא עם התפילין לרשות הרבים, מכל מקום אם לובש שני תפילין, שחייב על השני משום בל תוסיף, הרי הוא נעשה כמשא להתחייב עליו משום שבת. ואם כן גם כאן האיסור של הוצאת פסח גורם שהוא כמשוי להתחייב גם בכזית משום שבת[ל].

האם כשעקר ולא הניח נפסל

שם. **הצל"ח** (ד"ה מפני) כתב, שאע"פ שלא חייב על ההוצאה אם לא הניח, מכל מקום הפסח נפסל אפילו אם לא הניח. משום שרק האיסור של ההוצאה נלמד מהוצאת שבת שחיובו רק בעקירה והנחה, כיון שבאיסור נאמר לשון 'הוצאה', ולכן דינו כמו בהוצאת שבת. אבל פסולו של פסח שיצא נלמד ממה שנאמר (שמות יב ט) 'ובשר בשדה טריפה לא תאכלו', שמשם נלמד שכל דבר שיצא חוץ למחיצת אכילתו נאסר, ושם לא נאמר לשון הוצאה, ולכן הפסח נפסל בעקירה לחוד בלי הנחה.

והמנחת חינוך (מצוה טו אות טו) השיג על דבריו, שהרי בפסוק של 'ובשר בשדה טריפה לא תאכלו' נאמר רק שהיוצא חוץ למחיצתו נאסר, ובשביל שיהיה נכלל באיסור זה צריך שיהיה לדבר זה מחיצת אכילה [דהיינו מקום שרק שם הדבר צריך להאכל], ואז כשמוציאו ממחיצה זו נאסר. ואם כן לכאורה קשה איך נכלל בפסוק זה לאסור פסח שהוציא מחבורה לחבורה או מבית לבית, הרי לא נאמר בתורה שצריך לאכלו דווקא בחבורה זו או בבית זה, אלא יכול לאוכלו בכל חבורה או בכל מקום בירושלים. ואם כן כשמוציאו מחבורה לחבורה או מבית לבית לא מוציאו ממחיצת אכילתו. ומה שקדשי קדשים שיצאו חוץ לעזרה או קדשים קלים שיצאו חוץ לירושלים נפסלים, הוא משום שהם יצאו ממחיצת אכילתם, שהרי קדשי קדשים נאכלים דווקא בעזרה, וקדשים קלים נאכלים דווקא בירושלים, וכשמוציאם ממקומות אלו הוא מוציאם ממחיצת אכילתם. אבל בפסח שמוציא מהבית או מהחבורה לא מוציא ממחיצת אכילתו. ובהכרח צריך לומר שכיון שנאסר בלאו שלא להוציא מחבורה לחבורה ומבית לבית, לכן נחשב שיש לו מחיצה, וכשמוציא מהחבורה ומהבית הרי הוא מוציאו ממחיצתו. וכיון שלומדים שהחבורה והבית הם מחיצתו, ובלאו נאמר שהאיסור הוא רק כשעוקר ומניח, אין ללמוד משם לפסול פסח שיצא מהחבורה והבית ולא נח, כיון שכל זמן שלא נח לא עבר על הלאו ולא יצא חוץ למחיצה. ורק אם הוציא את הפסח חוץ לירושלים נפסל גם בלי הנחה[לא].

ובביאור דברי המנחת חינוך כתב **האבי עזרי** (קרבן פסח פ"ו ה"ו ד"ה והמנ"ח, ד"ה שוב), שאמנם לפי שיטת רבי שמעון (להלן פו:), שהעשה של 'בבית אחד יאכל' (שמות יב מו) הוא שפסח לא נאכל בשתי חבורות, אפשר לומר שמהעשה נלמד שהחבורה והבית הם מחיצת אכילת הפסח, ומחמת זה אם הפסח נאכל בחבורה זו אי אפשר לאוכלו שוב בחבורה אחרת. ולפי זה היו מובנים דברי הצל"ח, שהפסח נפסל כשיוצא לחבורה אחרת גם בלי הנחה, כיון שגם בלי הלאו של 'לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה' (שם), נלמד מהעשה שהחבורה והבית הם מקום אכילתו, וממילא הוא נפסל בלי הנחה, כמו שאם הוציא חוץ לירושלים נפסל בלי הנחה. אמנם הרי פוסקים כרבי יהודה שסובר (להלן שם) שמהעשה של 'בבית אחד יאכל' נלמד שלאדם אחד אסור לאכול פסח בשני מקומות, ולשיטתו אי אפשר ללמוד מהעשה שהחבורה והבית הם מחיצת הפסח, שהרי לשיטתו הפסח יכול להאכל בשני מקומות, ורק לאדם אחד אסור לאכול בשני מקומות. ובהכרח שמה שהחבורה והבית הם מחיצת הפסח נלמד מהלאו של 'לא תוציא'. וכיון שעל הלאו של לא תוציא עוברים רק בעקירה והנחה, לכן הפסח גם לא נפסל בהוצאה אם לא הניחו, כיון שמהלאו אפשר ללמוד רק שנחשב שיצא ממחיצתו כשעקרו מחבורה זו והניחו בחבורה אחרת[לב], אבל אם לא הניחו לא נחשב שהוציאו ממחיצתו[לג].

שיטת הרמב"ם שפסח שני שיצא לא נפסל

שם. **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"י הט"ו) כתב, שפסח שני מותר להוציא חוץ לחבורה. **והמהר"י קורקוס** (שם) הקשה, שאם כן מדוע סיים הרמב"ם שפסח שני נאכל בבית אחד[לד]. ותירץ, שמה שכתב הרמב"ם שמותר להוציאו חוץ לחבורתו, כוונתו שגם אם יוציאו לא יפסל [ואין דינו כפסח ראשון שיצא שנפסל], אבל ודאי שגם את הפסח שני אסור לאכול במקום שהוציאו, אלא צריך להחזירו למקומו הראשון. **והצל"ח** (להלן שם. ד"ה נמלוייה) כתב גם כן כהמהר"י קורקוס, והוסיף שבפסח שני יש רק את העשה של 'בבית אחד יאכל', שלהלכה הוא מתפרש שאסור לאדם אחד לאכול את הפסח בשני מקומות, אבל הלאו של 'לא תוציא' לא נאמר בפסח שני. ולכן כשמוציא לא נפסל, אבל אסור לאוכלו שם בגלל העשה[לה].

והאבי עזרי (שם ה"ח) הוסיף לבאר, שהעשה של 'בבית אחד יאכל' הוא מדיני מצות אכילת הפסח, שהרי הרמב"ם לא מנאו למצות עשה בפני עצמה, וביאר **המנחת חינוך** (מצוה טו אות יז ד"ה והנה דין), שהוא משום שהעשה הוא מחלקי מצות אכילת הפסח, שמצוה לאכלו בבית אחד, וכמו שצלי אש הוא מדיני מצות אכילת הפסח. אבל הלאו של 'לא תוציא' הוא איסור בפני עצמו. ולכן בפסח שני יש רק את העשה ולא את הלאו, משום שהרמב"ם (שם הט"ו) כתב, שנתרבה שפסח שני שוה לראשון רק למצוות שבגופו. ולכן רק העשה של 'בבית אחד יאכל', שהוא מדיני מצות אכילת הפסח, דינו כמצוה שבגופו, וגם בפסח שני נתרבה שיש איסור זה, אבל הלאו, שהוא איסור בפני עצמו, נחשב איסור שעל גופו, ולכן בפסח שני לא נתרבה שיש איסור זה. ובזה מבואר מדוע אם הוציא פסח שני לא נפסל, משום שכבר התבאר בענין הקודם, שמה שפסח ראשון שיצא נפסל, הוא לא משום שמהעשה של 'בבית אחד יאכל' נלמד שהחבורה היא מחיצת הפסח, שהרי העשה הוא רק על האדם שלא יאכל בשני מקומות, אבל הפסח נאכל בשתי חבורות. אלא מה שהוא נפסל הוא בגלל הלאו של 'לא תוציא', וכיון שבפסח שני אין את הלאו, הוא לא נפסל ביוצא.

אם הוציא פסח פסול פטור

שם. **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ט ה"ח) כתב, שאם אדם הוציא פסח ואחר כך חזר והוציאו חבירו לא חייב השני, משום שהפסח כבר נפסל בהוצאה

ל. **והוסיף** שיתכן שיש נפקא מינה בזה גם בליל פסח שלא חל בשבת, לשיטת התוספות במסכת ביצה (יב. ד"ה ה"ג), שרק הוצאה לצורך הותרה ביו"ט, שהרי כשמוציא פסח עובר איסור ונפסל, ונמצא שאין לו צורך בהוצאה, ויעבור על איסור מלאכת יו"ט. ולפי הנתבאר יעבור גם בהוצאת כזית. ואפילו לשיטת התוספות (שם ע"ב ד"ה הכא) שסוברים, שאם מוציא דבר שאסור בהנאה ורוצה ליהנות נחשבת הוצאה לצורך, יש נפקא מינה כשלא הוציא בשביל ליהנות, שיתחייב בכזית.

לא. **וראה** בחלקו של יוסף (סי' ו) שהביא שבסדר קרבן פסח (סמדפס נפ"ס נפוף פרק ד) מבואר כהמנחת חינוך, שרק אם עקרו והניחו נפסל.

לב. **אמנם** בכתבי הגר"ח (בענין יום"ט נקרבן פסח) הובא בשם הגרי"ז, שאפילו שהפסלות נלמדת מהלאו, אבל הלאו הוא רק גילוי שהבית הוא מחיצת הפסח, וממילא כשהוציא מהבית הוא מוציאו ממחיצתו, ונפסל מדין 'בשר בשדה טריפה לא תאכלו'. ולכן אפילו אם לא הניח נפסל, כיון שיצא ממחיצתו, אלא שאת הלאו של 'לא תוציא' לא עובר בלי הנחה, כיון שהלאו הוא רק כשנקבע מקומו במקום אחר. וראה שם בכתבי הגר"ח שכתב שנראה עוד, שהפסלות לא נלמדת מהלאו של 'לא תוציא', אלא מהעשה של 'בבית אחד יאכל', ולפי זה פשוט שגם בלי הנחה נפסל, וכן כתב החזון איש (או"ח סי' קכד ענ' 416 סק"ג).

לג. **והאבי** עזרי הוסיף, שלכאורה קשה על המנחת חינוך, מדוע לא יפסל כשמוציא ולא הניח, הרי במקום שהוציא לא יכול לאכול, משום שאם יאכל, בליעתו זו הנחתו, כמבואר בתוספות (יבמות לד. ד"ה מפ כל), שאפילו לענין שבת הדין כן. ותירץ, שאע"פ שאם יאכל יהיה בזה הנחה, מכל מקום כל זמן שלא הניח לא נחשב שהוציא למקום שהוא לא מחיצתו. וראה שם שהוכיח כן.

לד. **וראה** שם עוד שהקשה, שלהלן (פה.) מבואר שלא כהרמב"ם. וראה שם במה שכתב בזה. וראה גם בכסף משנה במה שכתב על קושיא זו.

לה. **ולא** נתבאר מדוע כתבו המהר"י קורקוס והצל"ח שכוונת הרמב"ם שלא נפסל אבל צריך להחזירו למקומו, שהרי יתכן שכוונת הרמב"ם שהפסח מותר באכילה [גם במקום שהוציא] למי שלא אכל מהפסח במקום הראשון, כיון שהעשה של 'בבית אחד יאכל' אוסר רק לאדם אחד לאכול בשני מקומות, אבל הפסח נאכל בשני מקומות.

19/06/2018 אוצר החכמה

הראשונה, ואין חיוב על הוצאת פסח פסול. **והכסף משנה** (שם) כתב, שמקורו הוא **מהירושלמי** (פ"ז ה"ג). **והמנחת חינוך** (מצוה עו אות י) כתב, שלפי זה כל שכן שאם הפסח נפסל מחמת דבר אחר [ולא מחמת הוצאה], שלא חייבים על הוצאתו, שהרי מבואר ברמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ג ה"ל), שאע"פ שאסור לחמץ מנחה, מכל מקום מנחה פסולה מותר לחמץ, ואע"פ כן אם היא נפסלה מחמת שנתחמצה, אסור לחמץ אותה שוב. ואם כן כל שכן כאן שלא חייב על הוצאת פסח פסול אע"פ שנפסל מחמת הוצאה, שודאי לא חייב על הוצאתו אם נפסל מחמת דבר אחר[לו].

והוסיף עוד, **שבילקוט שמעוני** (נח רמז ריב) מיעטו ממה שנאמר (שמות יג מו) 'לא תוציא וגו' מן 'הבשר'' שרק על הוצאת בשר חייבים, אבל על הוצאת עצמות שאינם ראויים לאכילה פטורים. ולפי זה כתב, שגם על הוצאת גידים שאינם ראויים לאכילה פטורים[לז]. אבל אם יש עצם שיש בו מח, חייב על הוצאת המח אע"פ שהמח לא ראוי לאכילה [כיון שאסור לשבור את העצם ולהוציאו], משום שהמח כשר וראוי לאכילה, אלא שאין אפשרות לאדם לאכלו, והרי זה כמו שיהיה בשר פסח בתוך כלי סגור שאי אפשר לפותחו, שודאי יתחייבו על הוצאתו. וכן מוכח מהמבואר לעיל (פג.), שאע"פ שפסח פסול שנעשה נותר לא טעון שריפה, אבל מח שבעצם שנותר טעון שריפה, ובהכרח שלא נחשב פסול, ואם כן גם לא נחשב פסח פסול לפטור על הוצאתו[לח].

איך חייב על הוצאת הפסח הרי נפסל לפני שהניחו

שם. המנחת חינוך (מצוה טו אות יב, ואות טו ד"ה ומה) **כתב**, שלפי מה שמבואר **ברמב"ם** הנ"ל [בענין הקודם], שלא חייבים על הוצאת פסח פסול, יש להוכיח שלא כמו שכתב **הצל"ח** (ד"ה אפנר), שאם הוציא פסח הוא נפסל אע"פ שלא הניחו. משום שאם כן לא יתכן לחייב על הוצאת פסח, כיון שמיד כשהוציאו נפסל, וכשמניחו הוא מניח פסח פסול שאין עליו חיוב הוצאה. והרי זה דומה למבואר במסכת שבת (נא.), שאם עקר בשבת כגרוגרת ולפני שהניחו צמק פטור. וגם כאן יפטר תמיד כיון שנפסל לפני ההנחה. ולא מסתבר לומר, שהחיוב על ההוצאה הוא רק באופן שמיד כשהוציא חוץ לבית הניחו, שאז נמצא שלא נפסל לפני ההנחה.

והחלקת יואב (סי' לה) תירץ, שמצאנו כעין זה **בתוספות** (יבמות נט. ד"ה אלא) **שכתבו**, שחיוב הקנס של אונס הוא רק אם גמר ביאתו. ואע"פ שבתחילת הביאה כבר נעשית בעולה, והרי אין חיוב קנס על בעולה, מכל מקום אפשר לחייבו קנס על גמר הביאה, משום שהחיוב קנס הוא כל הביאה מתחילתה ועד סופה שעל ידה נעשית בעולה, וכך היא הגזירת הכתוב שבזה אפשר לחייבו. ואם כן גם כאן התורה חידשה לחייבו על ההוצאה אע"פ שנפסל לפני גמר ההוצאה, כיון שחיובו הוא על כל ההוצאה מתחילתה עד סופה שעל ידה נפסללט.

הרמב"ם פסק שהראשונים נטמאים גם אם לא גררו

הראשונים יצאו חוץ לחומת העזרה והאחרונים לא יצאו הראשונים מטמאין בגדים והאחרונים אין מטמאין בגדים והא לא נח הוא מותיב לה והוא מפרק לה בנגררין. הרמב"ם (פרה פ"ה ה"ה) **הביא** את המשנה שהראשונים מטמאים בגדים, ולא הוסיף שמדובר בנגררים. ותמהו **האחרונים**מ מדוע השמיטו. **והמאירי** (ד"ה כל) פסק, שהוצאת פרים הנשרפים מטמאה גם בלי הנחה [ודחה את הפוסקים שלא מטמאה בלי הנחה]. וזו שיטת הרמב"ם. אך קשה שהרי בסוגייתנו מפורש לא כן.

והקרן אורה (זבחים קה. ד"ה הנשרפים) **ביאר** בשיטת הרמב"ם שדחה את סוגייתנו, כיון שמהסוגיא במסכת זבחים (שם) מוכח שחולקת על סוגייתנו, משום ששם הסתפקו אם הוציאו את הפר חוץ לעזרה ואחר כך החזירוהו שוב לעזרה, האם מי שיוליך אותו בתוך העזרה יטמא גם אם לא הוציאו מהעזרה [כיון שכבר יצא פעם אחת], או לא. ומוכח שטומאת פרים הנשרפים היא לא בגלל שההוצאה מטמאה, שהרי כשמוליך בתוך העזרה אין בזה הוצאה, אלא כל התעסקות בהכשר לשריפה מטמא. ולפי זה לא יתכן ללמוד משבת שגם הוצאת פרים הנשרפים מטמאה רק בעקירה והנחה, שהרי בפרים הנשרפים הטומאה היא לא בגלל ההוצאה אלא בגלל ההתעסקות בהכשר לשריפה, והרי גם בלי הנחה הוא מתעסקמא, ובהכרח שהסוגיא שם חולקת על סוגייתנו, והרמב"ם פסק כהסוגיא בזבחים. אלא שהקרן אורה סיים שיש לחלק [דהיינו שלא מוכרח שהסוגיא בזבחים חולקת על סוגייתנו].

ובכתבי הגרי"ז (זבחים קד: נתוס' ד"ה יצא) **כתב**, שהסוגיא בזבחים לא חולקת על סוגייתנו, משום שהרי גם לפי הצד בגמרא בזבחים שהולכה בתוך העזרה מטמאה, זהו רק אם כבר יצא מהעזרה, ומוכח שיש דין מיוחד שרק אחרי שיוצא פעם אחת מהעזרה מטמאמג. ואם כן יתכן שקושיית הגמרא כאן היא, שכיון שמדובר במשנה בהוצאה הראשונה, ומה שהפרים מטמאים הוא רק בגלל שהיתה 'הוצאה', יש ללמוד משבת שהוצאה זו צריכה להיות בעקירה והנחה, ואם כן איך הם נטמאים בלי הנחהמג.

והאבן האזל (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ג מד"ה לכן) **כתב**, שהרמב"ם דחה את סוגייתנו, כיון שעיקרי סוגיית פרים הנשרפים הם במסכת יומא (סו.) ובמסכת זבחים (קד:), ושם לא הביאה הגמרא חידוש זה שרק בהנחה נטמא, ושמשנתינו עוסקת בנגררים. ומזה למד הרמב"ם שסוגייתנו היא לא להלכה. ומה שהסוגיות שם סוברות שלא לומדים משבת לפרים הנשרפים שרק בעקירה והנחה הם מטמאים, הוא משום שרק בשבת שצריך שתהיה מלאכה המתקיימת צריך שיניח, שאז זו מלאכה המתקיימת, וכן בהוצאת פסח שלא עומד לחזור למקומו, לומדים משבת שלא נחשבת הוצאה עד שמניח. אבל בפרים יש מצוה להוציא אותו חוץ לג' מחנות, ולכן לא לומדים משבת שרק אם מניח נטמא, שהרי אינו עומד לכך שיעשה כאן הנחה, אלא עומד לכך שימשיך להוציא חוץ לג' מחנותמד.

האם הוצאת רוב הפר מטמאה

בנגררין. התוספות (ד"ה בנגררין) הקשו, שבמסכת שבת (נח:) מבואר שאם הוציא חפץ בשבת, ומקצתו עדיין לא יצא לחוץ פטור. ואם כן לפי מה שמבואר כאן, שהוצאת פרים הנשרפים דינה כהוצאת שבת שאין לה שם הוצאה לטמאות את המוציא אם לא עקר והניח, יש ללמוד משבת גם שרק אם הוציא את כל הפר יש לה שם הוצאה לטמאות את המוציא. ואם כן מדוע מבואר שם במשנה שהראשונים טמאים, הרי עדיין לא יצא כל הפר. ותירצו, שמדובר שכל הפר יצא אלא שחלק מהמוט עדיין בפנים. אמנם **רש"י** במסכת זבחים (קד: ד"ה מהו) כתב, שאם הוציא רובו של פר נטמא. **והתוספות** (שם ד"ה שיגו) השיגו עליו מסוגייתנו, שמבואר שדיני הוצאת פרים הנשרפים נלמדים מדיני הוצאת שבת. **והאבן האזל** (פסולי המוקדשים פי"ט ה"ג ד"ה והמה) **כתב לבאר** שיטת **רש"י**, שבשבת האיסור הוא להוציא מרשות היחיד לרשות הרבים או להיפך, והאיסור כולל גם את ההוצאה מהרשות שהיה וגם את ההכנסה לרשות אחרת. ולכן צריך שיצא לגמרי מהרשות שבה היה, ואם מקצתו נשאר שם, נחשב שאגודו בפנים. אבל בהוצאת פרים צריך רק שיעשה שהפרים יהיו חוץ לעזרה, ולא צריך שיעשה שלא יהיו בעזרה, ולכן בזה לא מגרע שמקצתו בפנים, אלא כיון שהוציא רובו שהוא ככולו חייב. ומה שלמדו את דיני הוצאת פרים הנשרפים משבת, הוא רק לענין זה שצריך לעקור ולהניח, אבל את הדין שיש בשבת שצריך שלא יהיה אגודו בפנים, לא לומדים להוצאת פרים הנשרפים.

והחזון איש (זבחים קמח סי' לט סק"ה) **ביאר** בשיטת **רש"י**, שבשבת חייב רק על 'מלאכת' הוצאה, וחשיבות המלאכה היא רק כשנעשית בשלימות, ולכן חייב רק כשלא אגוד בפנים, אבל בהוצאת פרים צריך רק שיוציא את הפר, ולא צריך שיהיה לזה חשיבות של מלאכה, ולכן גם כשאגודו בפנים הוא מטמא. והרי כן מוכח ממה שלענין שבת גם מי שגמר להוציא את הפירות פטור, ואילו בפרים נראה שגם מי שיגמור להוציא את הפרים טמא. ובהכרח שבשבת חיובו רק כשעשה מלאכה שלימה, ולכן בין הראשון ובין השני פטורים, משום ששניהם לא עשו את המלאכה בשלימות, אבל בפרים שניהם נטמאים, משום שכל אחד עשה מקצת מההוצאהמה.

האם אגד כלי שמו אגד בפרים הנשרפים ובביכורים

שם. הובא בענין הקודם **שהתוספות** (ד"ה בנגררין) סוברים, שהוצאת פרים הנשרפים מטמאה רק אם הוציא כולו, כמו שבשבת צריך שיוציא את כל החפץ

לו. וכתב עוד, שאם נפסל בפסול דרבנן, תלוי בספיקו של המשנה למלך (תרומות פ"ז ה"ל), האם דבר שלא ראוי מדרבנן נחשב שלא ראוי מהתורה, כיון שבפועל אינו ראוי לאדם. ומשום שגם כאן מה שבפסח פסול אין חיוב על הוצאתו, הוא משום שלא ראוי לאכילה, וכמו שיבואר להלן, שגם על עצמות אין חיוב הוצאה, ולכן אם דבר שלא ראוי מדרבנן נחשב שלא ראוי רק מדרבנן, גם כאן נחשב שלא ראוי לאכילה רק מדרבנן, אך אם דבר שלא ראוי מדרבנן נחשב שלא ראוי מהתורה, גם כאן אם פסול מדרבנן נחשב שלא ראוי באכילה מהתורה, כיון שבפועל לא יכול לאוכלו.

לז. והוסיף, שאם היה שומן של גיד הנשה שאסור באכילה מדרבנן, תלוי בספיקו של המשנה למלך הנ"ל, האם דבר שלא ראוי מדרבנן נחשב שלא ראוי מהתורה. **לח. וראה** שם שהוסיף, שיש גם טעם נוסף לדין זה, שהרי מהתורה יכול להניח גחלת על העצם ולנוקבו. ויש להעיר, שלכאורה טעם זה הוא רק לפי הצד במשנה למלך הנ"ל, שאם לא ראוי מדרבנן לא נחשב שלא ראוי מהתורה.

לט. וכעין זה כתב החזון איש (סו"ס סי' קכד עמ' 416 סק"נ), שהתורה חידשה לחייבו כיון שנפסל על ידי הוצאה זו, אלא שהתורה לא חייבה אותו עד שההוצאה תקבע על ידי הנחתו. **מ. משנה** למלך (שם), **ברכת הזבח** (מידושים על הרמב"ם נדפס בסוף מנחות), **קרן אורה** (זבחים קה. ד"ה הנשרפים). **מא. ראה** בחידושי רבי אריה לייב (מ"ק סי' לג) שביאר כן הדברים. **מב. ראה** בחידושי רבי אריה לייב (שם) שביאר את הסוגיא בזבחים, שהספק הוא, האם מה שלא מטמא לפני שיצא פעם אחת, הוא משום שדין שריפה חל רק בהוצאה, ולפי זה אחרי שכבר יצא חל דין שריפה, שוב מטמא כשהחזירוהו לעזרה גם אם הוליכוהו בתוך העזרה, או שמה שלא מטמא לפני שיצא ממחנה אחת, הוא משום שרק אחרי שהתקיימה בו חובת הוצאה ממחנה אחת מטמא, ולפי צד זה לא יתכן שיטמא בעזרה גם אם כבר יצא פעם אחת, כיון שכל זמן שהוא בעזרה לא התקיימה בו חובת הוצאה ממחנה אחת. **מג. ולפי** הצד בגמרא בזבחים שבתוך העזרה לא מטמא כלל [כיון שרק אם התקיימה חובת הוצאה הוא מטמא], מבוארת בפשיטות קושיית הגמרא כאן, שכיון שלא נח לא נתקיימה חובת הוצאה, ומדוע הם מטמאים. **מד. וראה** שם עוד (ד"ה ומה) שהביא שהמרכבת המשנה (פרה שם) כתב, שהרמב"ם סובר שלא מסתבר לפרש בפסוק שמדובר שהניח, שהרי הרגילות היא שלא מניחים אלא ממשיכים עד שמוציאים חוץ לג' מחנות, ובהכרח היא גזירת הכתוב שגם בלי הנחה מטמא. **מה. ולפי** האבן האזל והחזון איש נראה, שלפי רש"י, גם בהוצאת הפסח יתחייב אם יצא מקצתו. וראה עוד להלן בענין 'האם חתיכת בשר הפסח שיצאה מקצתה חוץ לבית נפסלת'.

בשביל להתחייב. והתוספות הוסיפו [לפי שיטתם], שלפי השיטה במסכת שבת (קמ:) הסוברת שלענין שבת אגד כלי שמו אגד [דהיינו שאם הוציא חפץ בתוך כלי וחלק מהכלי עדיין בפנים, פטור, אע"פ שכל החפץ כבר בחוץ], גם בהוצאת פרים הנשרפים אם הוציא מהעזרה את הפר בכלי, והכלי עדיין אגוד בפנים, לא נטמא, אע"פ שכל הפר בחוץ. ולפי זה הקשו התוספות, מדוע מבואר במשנה כאן שהראשונים שיצאו לחוץ נטמאו, הרי המוט עדיין בפנים. ותירצו, שההלכה שאגד כלי שמו אגד היא רק בכלי שיש לו תוך, משום שבזה יכול למשוך אליו הכל לפנים על ידי הכלי שאגוד לפנים, מה שאין כן במוט שמי שבפנים לא יכול להביא אצלו את מה שבחוץ. וכן כתב **רבינו חננאל** (סס ד"ה קופה), שהדין שאגד כלי שמו אגד הוא בקופה עם דפנות, ובאופן שיכול למשוך אליו הכל על ידי הכלי שאגוד בפנים.

והריטב"א במסכת מכות (יט. ד"ה נכוויס) כתב, שגם לענין מה שקיימא לן שזר חייב על אכילת ביכורים רק כשהביכורים נכנסו לירושלים, יהיה הדין שאם הכניס לירושלים ביכורים בכלי, והכניס רק מקצת מהכלי, ומקצת מהכלי עדיין חוץ לירושלים, אך הפירות שבכלי נכנסו לגמרי לירושלים, לא יתחייב עליהם הזר לפי השיטה שאגד כלי שמו אגד לענין שבת, ואין לחלק בין שבת לביכורים. ולפי זה הקשה **הערוך לנר** (סס ד"ה מקצתן) על **הרמב"ם** (ביכורים פ"ג ה"ג), שמשמע מלשונו שלענין ביכורים אגד כלי לא שמו אגד, אע"פ שלענין שבת פסק (סכמ פי"ב ה"ח) שאגד כלי שמו אגד. **אמנם המנחת חינוך** (מלוה תמג אות ג) כתב, שודאי חלוק ביכורים משבת, ולענין ביכורים יתחייב אפילו שלא הכניס את כל הכלי. והוסיף שנראה עוד, שגם אם הכניס פרי ארוך ורק מקצתו נכנס, יתחייב על המקצת שהכניס. ובזה מיושבת שיטת הרמב"ם[מו].

19/06/2018אהח

האם חתיכת בשר הפסח שיצאה מקצתה חוץ לבית נפסלת

אבר שיצא מקצתו וכו'. **רש"י** (לעיל פד: ד"ה אבר) ביאר, שיצא חוץ לחומת ירושלים, והחלק שיצא נפסל. אבל **הרמב"ם בפירוש המשניות** (פ"ז מ"ג) ביאר שיצא חוץ לבית, והחלק שיוצא נפסל, וכמבואר לעיל (ע"ב), שפסח שיצא חוץ לבית נפסל. **והצל"ח** (ד"ה אבר) הוכיח כן גם מהרמב"ם ביד החזקה (קרבן פסח פ"ט ה"ג) שהביא דין זה, ולא כתב שמדובר שבחלק שיצא לא היה כזית. שהרי אם מדובר שיצא חוץ לחומת ירושלים, היה לו לכתוב שמדובר שלא היה כזית בחלק שיצא, שאם לא כן היוצא מטמא את החלק שלא יוצא[מז], ובהכרח שהרמב"ם מפרש שמדובר שיצא חוץ לבית שהוא לא מטמא, כמבואר לעיל (סס).

אלא שהצל"ח הקשה על פירושו של הרמב"ם מהמבואר **בתוספות** (ד"ה נגמרין), שכיון שדיני איסור הוצאת פסח נלמדים מדיני הוצאת שבת [וכמבואר לעיל שצריך שיעקור ויניח כמו בשבת], לכן כמו שבשבת לא חייב אם הוציא מקצת חפץ, כך אין איסור להוציא חצי חתיכת בשר של פסח. ואם כן מדוע אבר שיצא מקצתו חוץ לבית נפסל, הרי לא עבר על איסור הוצאה ולא נפסל. ותירץ הצל"ח, שרק האיסור הוצאה נלמד מדיני הוצאת שבת, כיון שהאיסור הוא על 'הוצאה', ולכן יש לו דיני הוצאה של שבת. אבל דיני הפסלות של בשר שיצא לא נלמדים מדיני הוצאת שבת, וגם אם עקר ולא הניח נפסל. כיון שהפסלות נלמדת ממה שנאמר (שמות כג ג) 'ובשר בשדה טריפה לא תאכלו', ושם לא נאמר לשון הוצאה. ולכן הפסלות חלה גם כשהוציא רק מקצת מחתיכה של פסח, אע"פ שבשבת לא חייב אם לא הוציא את כל החפץ. ובזה מיושב מדוע אבר שיצא מקצתו חוץ לבית נפסל.

והמנחת חינוך (מלוה טו אות טו) השיג על הצל"ח, וסובר שגם דיני הפסלות של בשר שיצא חוץ לבית נלמדים מדיני הוצאת שבת, ואם לא יניח לא יפסל, וכן אם הוציא מקצת מחתיכה של פסח לא יפסלמח. והוסיף, שלכן רש"י [הנ"ל] ביאר במשנה שמדובר שיצא חוץ לירושלים, משום שסובר שאם יצא מקצתו חוץ לבית לא נפסל, כמו שבשבת לא חייב אם הוציא מקצת חפץ[מט].

מחלוקת הראשונים האם מדובר בהוצאה מירושלים או בהוצאה מהבית

מן האגף ולפנים כלפנים. רש"י (ד"ה מן - הסמיך) ביאר, שמדובר על האגף של שערי ירושלים, שמן האגף ולפנים דינו כירושלים לאכילת פסח וקדשים קלים. אמנם **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ט ה"ח) כתב דין זה לענין אגף הבית, שאם הוציא את הפסח אל האגף ולפנים, לא עובר על האיסור של הוצאת פסח חוץ לבית ולא נפסל, ואם הוציאו אל מחוץ לאגף עובר על איסור ונפסל. ובפירוש **המשניות** (פ"ז מ"ג) כתב הרמב"ם, שהדין של המשנה הוא בין לענין הוצאת קדשי קדשים לאגף העזרה, ובין לענין הוצאת קדשים קלים לאגף העיר, ובין לענין הוצאת הפסח לאגף של הבית[נא]. **והחקרי לב** (סוס"ת, סוס"ס סי' כה) כתב בדעת רש"י, שכיון שהאיסור של הוצאת פסח הוא גם כשמוציאו באותו בית מחבורה לחבורה, לכן עדיף לפרש שמדובר כאן על הוצאה חוץ לירושלים, ולא על איסור הוצאת הפסח שישנו גם בהוצאה בתוך הבית.

מהו מקום האגף, ומה דינו

מן האגף ולפנים כלפנים מן האגף ולחוץ כלחוץ. הגמרא להלן מקשה, שמהרישא משמע שהאגף עצמו דינו כלחוץ, ואילו בסיפא משמע שהאגף עצמו דינו כלפנים. ובביאור מסקנת הגמרא נחלקו הראשונים. דעת **רבינו ירוחם** (מסד ומוסד נתיב ג ח"ו, דף כו ע"ד), שמסקנת הגמרא שדינו כלחוץ, ולכן פסק שבשביל שיצטרפו עשרה אנשים למנין, צריך שכולם יהיו בבית, אבל אם מיעוטם יהיו באגף לא יצטרפו למנין. אבל **התניא** (דף עב סי' ג, הו"ד בנתיב מצרהסס סוס"ת סי' נה ס"ק יח) כתב, שמסקנת הגמרא שדינו כלפנים[נג].

וברש"י (ד"ה מן - הרמתון) מבואר, שאגף הוא כל מקום הגפת הדלת, שחופף ונוקש שם כשסוגרה, דהיינו מהשפה הפנימית של עובי הפתח עד מקום הנקישה. ונחלקו האחרונים בביאור דבריו. דעת **העולת תמיד** (סס סק"ז) **והפרי מגדים** (פ"א סס ס"ק יח)[נד], שהאגף הוא מקום החלל של הפתח במקום שהדלת לא נכנסת לשם. ודברי רש"י נאמרו באופן שהדלת נמצאת מחוץ לפתח, וכשנסגרת היא נכנסת לתוך החלק החיצון של החלל, שאז מקום עובי הדלת נקרא מהאגף ולחוץ, והחלק הפנימי של החלל נקרא האגף, ומקום הנקישה הכוונה היא למקום הדלת. ולכן כתב רש"י שמהשפה הפנימית של עובי החלל עד מקום הנקישה הוא האגף, אבל מקום הנקישה, דהיינו מקום עובי הדלת נקרא מהאגף ולחוץ[נה]. **אבל היד אפרים** (על השו"ע סס סי"ג) ביאר בדברי רש"י, שמקום עובי הדלת נקרא האגף, ואם הדלת תהיה מחוץ לפתח, ותכנס רק לחלק החיצון של החלל, יהיה הדין שמקום הדלת הוא האגף [ובו נחלקו רבינו ירוחם והתניא מה דינו], והחלק הפנימי של החלל יהיה דינו כלפנים אפילו אם האגף דינו כלחוץ, משום שאין סברא לומר שבגלל שהחלל של עובי הפתח גדול יהיה דינו כלחוץ. ומה שכתב רש"י, שמהשפה הפנימית של עובי הפתח עד מקום הנקישה הוא אגף, כוונתו היא באופן שהדלת נמצאת בתוך הבית, וכשהיא נסגרת היא נכנסת לתוך החלק הפנימי של החלל, והשפה הפנימית של עובי הפתח היא השפה הפנימית של הדלת, ולכן כתב רש"י שמהשפה הפנימית של עובי הפתח הוא האגף, כיון שזו השפה הפנימית של הדלת[נו]. אוצר החכמה

וכתב המשנה ברורה (סס ס"ק יח), שלפי זה נמצא שאם הדלת נמצאת מחוץ לפתח, וכשנסגרת היא נכנסת לתוך החלק החיצון של החלל, יהיה הדין לפי היד אפרים שהחלק הפנימי ודאי דינו כלפנים, כיון שלשיטתו אגף הוא הדלת, ואם כן החלק הפנימי הוא מהאגף ולפנים שודאי דינו כלפנים. אבל לפי **ובעיקר** שיטת הרמב"ם שלא פירש שמדובר כשיצא חוץ לחומת ירושלים, הובא **מהגרי"ז**, שסובר שכיון שלפסח יש מחיצת אכילה של בית, לכן ירושלים היא לא המחיצה שלו, כיון שאין שתי מחיצות אכילה. ולכן פירש הרמב"ם, שיצא חוץ לבית ולא פירש שיצא חוץ לירושלים, משום שסובר שהיציאה חוץ לירושלים לא פוסלת אותונא.

מו. **ודברי** המנחת חינוך יתבארו לפי שיטת רש"י [שהובאה בענין הקודם], שגם בהוצאת פרים הנשרפים מספיק שיצא רובו, וחלוק משבת, וכביאורם של האבן האזל והחזון איש שהובא שם, שרק בשבת יש דין מיוחד שלא יהיה אגוד. ולפי זה גם בביכורים לא מגרע שהפירות אגודים. ויתכן שהרמב"ם סובר כרש"י, והריטב"א סובר כתוספות, שגם בפרים הנשרפים נטמא רק אם יצא כולו ולא אגוד.

מז. **כמו** שהאריך הצל"ח (לעיל ע"ב ד"ה וצבוע), שהרמב"ם פוסק שיוצא מטמא.

מח. **ראה** לעיל [בענין 'האם כשעקר ולא הניח נפסל'] שהרחבנו בזה.

מט. **אמנם** לא כתב לתרץ את שיטת הרמב"ם שמדובר כשיצא חוץ לבית ואע"פ כן נפסל. וראה לעיל [בענין 'האם הוצאת רוב הפר מטמאה' ובהערה שם] שנתבאר, שלפי רש"י אם הוציא מקצת מהפסח עובר איסור, ובזה תתבאר שיטת הרמב"ם. אמנם זה לא כהמנחת חינוך, שביאר שרש"י פירש במשנה שהאבר יצא חוץ לירושלים, משום שסבר שאם הוציא מקצתו חוץ לבית, לא עובר איסור ולא נפסל.

נ. **כתבי** הגר"ח (בענין יוסף בקרבן פסח). נא. **ובזה** ביאר, מדוע הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ז מ"ט) ביאר גם במה שמבואר במשנה לעיל (פב.) שפסח 'שיצא' נשרף מיד, שמדובר שיצא חוץ לבית. אמנם ברמב"ם ביד החזקה (קרבן פסח פ"ד ה"ג) פירש את המשנה שם, שיצא חוץ לירושלים.

נב. **והמשכנות** יעקב (סוס"ת סי' עד) כתב, שברמב"ם ביד החזקה מבואר, שגם הסיפא של 'החלונות ועובי החומה כלפנים' מוסב על שלושת הדינים. שהרי הביאו ג' פעמים, האחד בהלכות קרבן פסח (פ"ט ה"ח) לענין הוצאת פסח חוץ לבית, שאם הוציא לחלונות ולעובי החומה לא נפסל. והשני בהלכות בית הבחירה (פ"ו ה"ט) לענין העזרה, שהחלונות ועובי החומה קדושים בקדושת העזרה. והשלישי בהלכות מעשר שני (פ"ג הט"ז) לענין מעשר שני, שנאכל בכל ירושלים וגם בחלונות ועובי החומה. ויש להוסיף, שהרמב"ם הביאו גם בהלכות מעשה הקרבנות (פ"י ה"ה) לענין אכילת קדשים קלים, שנאכלים בחלונות ובעובי החומה של ירושלים.

נג. **ולהלן** [בענין 'האם בכל התורה' וכו'] נרחיב בזה.

נד. **העולת תמיד** והפרי מגדים לא הזכירו את רש"י, אבל מדבריהם נראה שביארו כן דברי רש"י, כמו שכתב האיש מצליח (סוס"ת, סוס"ס סי' יג אות ח).

נה. **ולפי** זה קשה תחילת לשון רש"י, שאגף הוא מקום הגפת הדלת שחופף ונוקש שם כשסוגרה. ואמנם סיום לשון רש"י הוא, שאגף הוא מהשפה הפנימית עד מקום הנקישה, וכן כתב להלן (ד"ה אגף). והרי שאגף הוא לא מקום הנקישה, אלא הוא החלק הפנימי של החלל עד מקום הנקישה שהוא מקום עובי הדלת. וראה באיש מצליח (סוס"ת, סוס"ס סי' יג אות ח) שכתב, שלפי שיטה זו מקום הנקישה הוא החלק החיצון של החלק הפנימי מחלל הפתח, שבו הדלת נוקשת כשנסגרת. אבל בפרי מגדים מפורש, שמקום הנקישה הוא מקום עובי הדלת, ודינו כמן האגף ולחוץ.

נו. **והיד** אפרים ביאר, שלפי זה מקום הנקישה מתפרש שהדלת שנמצאת בחלק הפנימי נוקשת בחלק החיצון, והחלק החיצון הוא מקום הנקישה, והחלק הפנימי עד מקום הנקישה הוא האגף. והיד אפרים הוסיף, שרש"י פירש שמדובר כשהדלת היא בחלק הפנימי [ולא פירש שמדובר כשהדלת בחלק החיצון ורק החלק החיצון דינו כאגף], משום שמבואר בגמרא להלן ששערי ירושלים לא נתקדשו, ומשמע שכל החלל של השערים לא התקדשו. וזה יתכן רק אם הדלת בחלק הפנימי של החלל, שאז גם החלק הפנימי דינו כאגף, ולכן לא קידשוהו.

העולת תמיד והפרי מגדים, יהיה הדין, שרק לפי התניא הסובר שגם האגף כלפנים, גם החלק הפנימי דינו כלפנים, אבל לפי רבינו ירוחם שהאגף דינו כלחוץ, גם החלק הפנימי יהיה דינו כלחוץ, כיון שלשיטת העולת תמיד והפרי מגדים החלל נקרא אגף. **והביאור הלכה** (סס ד"ה אל) הוסיף עוד, שאם הדלת נמצאת בתוך הבית, וכשנסגרת היא נכנסת לתוך החלק הפנימי של עובי הפתח, יהיה הדין לפי היד אפרים שהחלק החיצון של עובי החלל הוא ודאי כלחוץ, כיון שלשיטתו האגף הוא מקום הדלת, ונמצא שמקום זה הוא מהאגף ולחוץ ודינו כלחוץ. אבל לפי העולת תמיד והפרי מגדים, יהיה הדין לפי התניא שהוא כלפנים, כיון שלשיטתם החלל הוא אגף, ולפי התניא פוסקים שהאגף דינו כלפנים[נז].

מחלוקת רש"י ותוספות במה נחלקו רב ורבי יהושע בן לוי

אמר רב יהודה אמר רב וכן לתפלה ופליגא דרבי יהושע בן לוי דא"ר יהושע בן לוי אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. **רש"י** (ד"ה וכן) ביאר בדברי רב, שאם עומד חוץ לפתח לא מצטרף לעשרה לעומדים תוך בית הכנסת. אבל **התוספות** (ד"ה וכן) הקשו, שבמסכת סוטה (מח:) מבואר שפוסקים כרבי יהושע בן לוי, ולפי רש"י נמצא שפוסקים שאם עומד חוץ לבית מצטרף למנין עם העומדים בתוך הבית, ואילו במסכת עירובין (נג:) מבואר, שאם עומד חוץ לבית לא מצטרף למנין עם העומדים בתוך הבית. ולכן כתבו התוספות, שגם רבי יהושע בן לוי מודה שהעומד חוץ לבית לא מצטרף לעשרה עם העומדים בתוך הבית, והמחלוקת היא רק כשיש עשרה בתוך בית הכנסת, האם מי שעומד חוץ לבית הכנסת יכול לענות קדיש או קדושה עם העומדים בתוך בית הכנסת. שלפי רב לא יכול לענות, ולפי רבי יהושע בן לוי יכול לענות אע"פ שהוא לא בבית הכנסת. אבל אם אין עשרה בבית הכנסת גם רבי יהושע בן לוי מודה שלא מצטרף למנין עם העומדים בתוך בית הכנסת, וכמו שמבואר במסכת סוטה הנ"ל[נח].

והתוספות הוסיפו, שאין להקשות[נט] על רב מהמבואר במשנה במסכת ראש השנה (מ:), שאם עבר אחורי בית הכנסת ושמע קול שופר או מגילה יצא, משום שלשופר לא צריך שיהיו עשרה, ודברי רב נאמרו רק בקדיש וקדושה שנאמרים רק בעשרה, שבזה סובר רב שלא יכול לענות כשהוא לא נמצא עם העשרה ולא מצורף עמם[ס]. והר"ן (על הרי"ף, ר"ה מ: ד"ה והקשו) הקשה, שהרי מגילה נאמרת רק בעשרה[סא], ואם כן איך יפרש רב את המשנה בראש השנה (שם), שמי שנמצא חוץ לבית הכנסת יכול לצאת במגילה ממי שקורא בבית הכנסת. ותירץ, שבמגילה צריך עשרה רק בשביל פרסומי ניסא, ולכן לא צריך שהשומע יצטרף לעשרה, אלא מספיק שהקריאה יש בה פרסום, על ידי שהיא נאמרת בעשרה. מה שאין כן קדיש וקדושה שנאמרים רק בעשרה מצד עצמם, ולכן כל העונה צריך להיות מצורף לעשרה[סב].

האם בכל התורה האגף כלחוץ או כלפנים

לא קשיא כאן בשערי עזרה כאן בשערי ירושלים. **רבינו ירוחם** (מדס ומוה נתיב ג ח"ו, דף מ ע"ד) פסק, שמי שעומד באיסקופת בית הכנסת לא מצטרף למנין הנמצאים בבית הכנסת, כיון שאותו מקום אינו בכלל הבית. והוכיח כן ממה שלענין פסח האגף הוא כלחוץ. וכתב **הבית יוסף** (מו"ח סי' נה סי"ג ד"ה וכגמרא), שמבואר בדבריו שפירש בתירוץ הגמרא שבכל התורה האגף דינו כלחוץ, אלא ששערי העזרה נתקדשו בקדושת העזרה. והוסיף שכן מבואר **ברמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ח), שכתב שלענין פסח האגף עצמו כלחוץ, ונראה מהרמב"ם שסובר שגם לענין תפילה הדין כן, וכשיטת רבינו ירוחם. והבית יוסף כתב, שלולי דבריהם היה נראה שאדרבה תירוץ הגמרא הוא שבכל התורה האגף דינו כלפנים, שאם לא כן מדוע קידשו את שערי העזרה, וכן מדוע אמרו שמה שלא קידשו את שערי ירושלים, הוא בגלל המצורעים, הרי אין סיבה לקדשם כיון שהאגף הוא כלחוץ[סג]. **והמגן אברהם** (סס ס"ק יח) כתב, שהתניא חולק על הרמב"ם ורבינו ירוחם, ופוסק שהאגף כלפנים. והוסיף שכן משמע בגמרא [וכדברי הבית יוסף].

והאליה רבה (סס ס"ק יח) הביא, שגם השבלי הלקט פסק שהאגף כלפנים[סד]. **והביאור הגר"א** (סס שוע"ע סס) **והחתם סופר** (על השו"ע סס) כתבו, שהרמב"ם ורבינו ירוחם שפסקו שהאגף דינו כלחוץ, פירשו בדברי הגמרא, שאם האגף היה דינו כלפנים לא היו צריכים לקדש את שערי העזרה, וגם לא היה מועיל מה שלא קידשו את שערי ירושלים שלא יתקדשו, כיון שהאגף דינו כהבית, וממילא יש לו את כל דיני הבית. ובהכרח שהאגף דינו כלחוץ, ולכן שערי ירושלים שלא התקדשו דינם כלחוץ, ושערי העזרה נתקדשו בקדושת עזרה, ולכן קדושים בקדושת העזרה אע"פ שאגף דינו כלחוץ. אלא שהגר"א הוסיף, שיותר נראה כשיטת החולקים, שמסקנת הגמרא היא שבכל התורה האגף הוא כלפנים, ומה ששערי ירושלים לא התקדשו, הוא משום שאפשר להתנות שהאגף לא יתקדש, ושערי העזרה לא היו צריכים קידוש מיוחד, אלא שלא התנו שלא יתקדשו, כמו שהתנו בשערי ירושלים[סה].

והכסף משנה (שם) כתב, שבגמרא משמע כשיטת הרמב"ם. **והחקרי לב** (שו"ת, מו"ח סי' כה) הקשה, שהרי בבית יוסף כתב שאדרבה בגמרא משמע שלא כהרמב"ם. ותירץ, שמהרמב"ם שם מבואר, שפירש במה שמבואר במשנה שמן האגף ולפנים כלפנים ומן האגף ולחוץ כלחוץ, שלא מדובר רק לענין הוצאת פסח חוץ לירושלים, כמו שמבואר **ברש"י** (ד"ה מן - השמיני), אלא מדובר גם בהוצאת פסח חוץ לבית, שאם הוציאו מהאגף עבר איסור, ואם לא הוציאו לא עבר איסור. ולפי זה מיושב, מדוע הכסף משנה כתב שבגמרא משמע כשיטת הרמב"ם. שהרי **התוספות** (ד"ה לא) כתבו, שמה שתירצו בגמרא 'כאן בשערי ירושלים', ולא תירצו שמדובר בשער ניקנור שלא נתקדש, הוא משום שמשנתינו עוסקת בדיני פסח, ולכן בהכרח שמה שדייקו מהמשנה שהאגף הוא כלחוץ, הוא לענין הוצאת הפסח חוץ לירושלים, שאם הוציא לאגף נפסל[סו]. ולפי זה הרי מוכרח עוד מהמשנה, שאם הוציא פסח לאגף של הבית, דינו כמו שהוציא את הפסח חוץ לבית, שהרי לפי הרמב"ם משנתינו עוסקת גם בדין הוצאת פסח חוץ לבית. ולפי זה מוכרח מכאן שבכל התורה האגף כלחוץ[סז]. ומה שכתב בבית יוסף, הוא לפי שיטת רש"י שמדובר במשנה רק בהוצאה חוץ לירושלים, משום שלפי זה אין הכרח שאם הוציא פסח לאגף של הבית נפסל, ולכן כתב הבית יוסף, שאדרבה בגמרא משמע שלא כהרמב"ם, משום שאם האגף כלחוץ, לא היו צריכים לקדש את שערי העזרה.

נז. והאיש מצליח (שו"ת מו"ח מו"ח סוס ה) הוכיח מהשבלי הלקט, שסובר שכל החלל של הפתח נקרא אגף, בין מקום עובי הדלת, ובין המקום שהדלת לא נכנסת לשם. והאיש מצליח כתב (שם ומוס ז) שזו שיטה יחידה, שהרי ברש"י מבואר שרק עד מקום הנקישה הוא האגף, ובין לפירושו של העולת תמיד ובין לפירושו של היד אפרים, מתבאר ברש"י שיש חילוק בין מקום הדלת למקום החלל. וראה שם שהוכיח גם מהרמב"ם ועוד ראשונים כשיטת רש"י ולא כהשבלי הלקט. אמנם ראה בחקרי לב (שו"ת, מו"ח סי' כה) שכתב גם בדעת רש"י, שכל עובי הפתח נקרא אגף [ולא ככל האחרונים הנ"ל]. והביא שכן מבואר ברמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ט) שכתב, שהאגף שהוא עובי הפתח כלחוץ, וכן הוא לשון רבינו ירוחם הנ"ל, שאיסקופת בית הכנסת היא אגף. אמנם לשון הרמב"ם בפירוש המשניות כאן (פ"ו מ"ג) הוא, שהאגף הוא מקום הדלת, וכשסוגרים את הדלת נבדל החיצון מן הפנימי, והרי שסובר שרק מקום הדלת נקרא אגף, וכן הוא לשון השולחן ערוך (שם). וראה שם שהאריך בזה.

נח. וכן שיטת הראב"ד (שו"ת, סי' פס), **רשב"א** (שו"ת, מ"ג סי' רפו), **מרדכי** (ר"ה פ"ב רמז תקטו), **ר"ן** (על הרי"ף, ר"ה מ: ד"ה והקשו). **וראה בבית יוסף** (מו"ח סי' נה ס"ב ד"ה וכתב מהר"י) שהביא שמהר"י אבוהב כתב, שיש חולקים וסוברים שלא יכול לענות על הקדיש אם הוא לא בבית הכנסת, אבל כתב שהסכמת רוב הפוסקים שיכול לענות.

נט. ראה בתוספות במסכת ראש השנה (מ: ד"ה ושמע) שביארו הדברים היטב.

ס. ראה בר"ן (על הרי"ף, ר"ה מ: ד"ה והקשו) שביאר, שרבי יהושע בן לוי שחולק, סובר שנחשב שנמצא עם העשרה. **וראה בבית יוסף** (מו"ח סי' נה ס"ב ד"ה וכתב מהר"י) שהביא שהמהר"י אבוהב כתב, שאם שומע בביתו קדיש, אין לו לענות אמן אם יש מקום מטונף ביניהם, או שיש ביניהם עבודה זרה [כן ביאר דבריו המגן אברהם (שם ס"ק טו)].

סא. ראה במגילה (ה.).

סב. ראה במלא הרועים (נתוס' שם) שבתחילה כתב, שרב לשיטתו שסובר (מגילה ה.) שלא צריך לקרא מגילה בעשרה, אך שוב כתב שיש לתרץ כמו שכתב הר"ן.

סג. ראה להלן [בענין 'האם שערי הר הבית קדושים' וכו'] שיובא מה שהחקרי לב תירץ על קושיא זו.

סד. והשולחן ערוך (שם) פסק, שמהאגף ולחוץ, דהיינו כשסוגר הדלת, ממקום שפה הפנימית של עובי הדלת ולחוץ, כלחוץ. והעולת תמיד (שם סק"ז) כתב, שאף שבבית יוסף משמע שמסכים עם הרמב"ם ורבינו ירוחם, אבל בשולחן ערוך לא כתב מהו דינו של האגף. וכתבו האליה רבה (שם) והפרי מגדים (מ"ז סק"ט) שבמגן אברהם (שם) מבואר, שביאר בדברי השולחן ערוך שפסק שהאגף הוא כלחוץ. שהרי כתב שהתניא לא פוסק כהשולחן ערוך, והרי שביאר שהשולחן ערוך פוסק כרבינו ירוחם. והפרי מגדים הוסיף, שהוא משום שהמגן אברהם פירש שהאגף הוא הדלת [ולעיל בענין 'מהו מקום האגף' וכו' הובא שכן שיטת היד אפרים], וכיון שמבואר בשולחן ערוך שמקום הדלת הוא כלחוץ, מבואר בזה שפוסק שהאגף דינו כלחוץ. ואמנם הפרי מגדים כתב, שממה שכתב השולחן ערוך בלשונו 'מהאגף ולחוץ' וכו', נראה שפירש שהאגף הוא לא הדלת, אלא השולחן ערוך אמר דבריו בדלת שנמצאת מחוץ לפתח, וכשנסגרת נכנסת לחלק החיצוני של החלל, ולחלק זה כוונת השולחן ערוך שהוא מהאגף ולחוץ ודינו כלחוץ. ולכן כתב העולת תמיד, שהשולחן ערוך לא פירש מה דינו של מקום החלל הפנימי שהוא נקרא אגף. והפרי מגדים הוסיף, שגם לפי פירושו של העולת תמיד נראה מהשולחן ערוך שפירש מה דעתו בדין האגף, כיון שכתב שמהאגף ולחוץ דינו כלחוץ, ומזה משמע שהאגף דהיינו מקום החלל דינו כלפנים, ולא כדעת הרמב"ם ורבינו ירוחם.

סה. ראה בקרית ספר (קרבן פסח פ"ט) שכתב, שאע"פ שבשביל ששערי העזרה יתקדשו לא היו צריכים להלך בשערים, אע"פ כן הקידוש היה תלוי בדעת בית דין, ולכן שערי ירושלים לא נתקדשו, משום שלא היתה דעת בית דין לקדשם. וביאור דבריו הוא, שסובר שבכל התורה האגף כלפנים, ולכן שערי העזרה התקדשו גם בלי שהלכו עליהם, כיון שדינם כדין העזרה. ואע"פ כן יכלו להתנות שהאגף לא יתקדש, ולכן שערי ירושלים לא התקדשו, משום שהתנו שלא יתקדשו.

סו. ראה במשכנות יעקב (סי' עד) שכתב, שלפי פירושו של הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ו מ"ג), שהדין של המשנה שמהאגף ולפנים כלפנים ומן האגף ולחוץ הוא כלחוץ, נאמר בין לענין אגף הבית [ונפקא מינה לענין איסור הוצאת הפסח מהבית], ובין לענין אגף העזרה, ובין לענין האגף של ירושלים, מבואר היטב תירוץ הגמרא. שמה שמדויק מהמשנה שהאגף כלפנים הוא לענין אגף העזרה, ומה שמדויק מהמשנה שהאגף כלחוץ הוא לענין האגף של ירושלים.

סז. [ואמנם ממה שאם הוציא לאגף של העיר ירושלים נפסל אין הוכחה, משום שהתנו שלא יתקדש, וכמו שכתב הגר"א הנ"ל, אבל ממה שאם הוציא לאגף של הבית דינו כמו שהוציא חוץ לבית, מוכח שבכל התורה האגף כלחוץ]. וראה ברבינו ירוחם (שם) שהוכיח דינו, ממה שלענין פסח אם הוציא לאגף של הבית, דינו כמו שהוציא חוץ לבית. ונראה שפירש במשנתינו כהרמב"ם, שמדובר גם בהוצאת הפסח חוץ לבית, ולכן הוכיח כדינו, וכהוכחת החקרי לב [אמנם עדיין דבריו צריכים ביאור, שהרי יתכן שמה שמדויק מהמשנה שהאגף כלחוץ, הוא רק על שערי ירושלים, ומה שמדויק מהמשנה שהאגף כלפנים, הוא לענין פסח. וכן קשה על החקרי לב. וראה במשכנות יעקב (סי' עד) שכתב, שלפי הרמב"ם שבמשנתינו מדובר גם לענין הוצאת הפסח מהבית, יש להסתפק, האם מה שמדויק מהמשנה שהאגף הוא כלפנים הוא גם לענין פסח, או שאדרבה מה שמדויק מהמשנה שהאגף הוא כלחוץ הוא גם לענין פסח].

האם מוכח מהסוגיא בנדרים מה דינו של האגף

הובא בענין הקודם שהראשונים נחלקו, האם לפי תירוץ הגמרא, בכל התורה האגף דינו כלפנים או שדינו כלחוץ, **והאחרונים**[סח] כתבו, שיש להוכיח מהסוגיא בנדרים (יז:) שדינו כלחוץ, משום שבמשנה שם מבואר, שאם נדר מהבית אסור להכנס מהאגף ולפנים. והגמרא שם מקשה על מה שמשמע במשנה שמהאגף ולחוץ כלחוץ, ממה שמבואר בברייתא שכשכהן מסגיר בית מנוגע צריך לצאת חוץ למשקוף, משום שנאמר (ויקרא יד לח) 'ויצא הכהן מן הבית', ומוכח שמהאגף ולחוץ דינו כלפנים, שאם לא כן מדוע צריך לצאת גם חוץ למשקוף. והגמרא מתרצת, ששם לומדים מהייתור של התיבות 'מן הבית', שצריך לצאת מהבית כולו. ומבואר בזה בדברי הגמרא שתחת המשקוף דינו כלחוץ.

ומזה נלמד שהאגף דינו כלחוץ[סט].

והיד אפרים (על שו"ע או"ח סי' נה ס"ג) הביא מה שכתב הר"ן (שם. ד"ה מן האגף), שמסתימת הדלת ולפנים נקרא מהאגף ולפנים, ודינו כלפנים שהנודר אסור בו, והר"ן סיים, שהמקום שמחוץ לדלת כשהיא ננעלת מותר בו. והוכיח מדבריו כשיטתו [שהובאה לעיל בענין 'מהו מקום האגף'], שהאגף הוא מקום הדלת, והמקום שבתוך החלל שמצידו הפנימי של הדלת נקרא מהאגף ולפנים, והמקום שבתוך החלל שמצידו החיצון של הדלת נקרא מהאגף ולחוץ. והוסיף עוד, שגם בגמרא בנדרים משמע שמצידו החיצון של הדלת נקרא מהאגף ולחוץ, משום שהגמרא דייקה מהמשנה שמהאגף ולחוץ דינו כלחוץ, ועל זה מקשה ממה שהכהן צריך לצאת מהמשקוף בשעה שמסגיר, ומוכח מהגמרא שהמשקוף נקרא מהאגף ולחוץ. ומבואר מדברי היד אפרים, שפירש לפי שיטתו את הסוגיא שם, שמה שתחת המשקוף דינו כלחוץ, הוא משום שהוא נקרא מהאגף ולחוץ. ואמנם לפי זה לא התבאר בגמרא מה דינו של מקום הדלת שהוא נקרא אגף [לפי שיטת היד אפרים][ע].

אם רוב המנין בבית הכנסת מצטרפים האנשים שבאגף

שם. הובא לעיל [בענין 'האם בכל התורה' וכו'] **שרבינו ירוחם** (מישרים נתיב ג ח"י) כתב, שמי שעומד באיסקופת בית הכנסת לא מצטרף למנין הנמצאים בבית הכנסת. **והגר"א** (על שו"ע או"ח סי' נה סוס"ה) הקשה, שהרי מבואר במסכת עירובין (נה:), שאם היתה חצר קטנה שנפרצה במלואה לחצר גדולה, והיו ו' אנשים בגדולה וד' אנשים בקטנה הם מצטרפים, ורק אם היו ה' בגדולה וה' בקטנה לא מצטרפים. והרי הפתח לא גרע מהחצר הקטנה, ואם כן מדוע היחיד שנמצא שם לא מצטרף לט' אנשים שנמצאים בבית.

והאבן העוזר (שם ס"ג) כתב גם כן שאפילו אם האגף כלחוץ, אם יש שם מיעוט מהמנין, הם מצטרפים לרוב המנין שנמצא בתוך הבית. והוסיף שלפי זה דברי רבינו ירוחם נאמרו כשיש חמשה אנשים בפתח. והוכיח כן, שהרי רבינו ירוחם (שם) הוסיף עוד, שהאנשים שבעזרת נשים לא מצטרפים לאנשים שנמצאים בבית הכנסת, ואפילו אם הם רק מיעוט מהמנין, ולא דומה לחצר קטנה שנפרצה לגדולה, כיון שהעזרת נשים לא פרוצה במלואה לבית הכנסת. ולכאורה קשה שהרי כבר כתב שאפילו מי שבתוך הפתח לא מצטרף, וכל שכן שמי שבעזרת נשים לא מצטרף. ובהכרח שהנמצאים בתוך הפתח לא מצטרפים רק אם בתוך הבית הכנסת אין את רוב המנין, אבל הנמצאים בעזרת נשים לא מצטרפים אפילו אם רוב המנין בבית הכנסת[עא].

האם שערי הר הבית קדושים בקדושת הר הבית

מפני מה לא נתקדשו שערי ירושלים מפני שמצורעים מגינין תחתיהן בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים. **המשנה למלך** (נזיר הנמילה פ"ז ה"ג) הביא **שבירושלמי** (פ"ז ה"ג) נחלקו האמוראים, האם שערי הר הבית נתקדשו בקדושת הר הבית. דעת רב שמואל בר יצחק שנתקדשו, משום שרק שערי ירושלים לא נתקדשו, כיון שאם המצורעים יצטרכו לצאת מירושלים, לא יהיה להם היכן להגן מהחמה והגשמים, אבל שערי הר הבית נתקדשו, כיון שהזבים שמשתלחים מהר הבית יכולים להיות בירושלים, ולהגן על עצמם מהחמה והגשמים. אבל רבי יוחנן אמר שראה שרבנן הולכים עם סנדליהם באגף של הר הבית, ובהכרח שלא נתקדשו בקדושת הר הבית[עב]. והמשנה למלך סיים, שנראה שכיון שרבי יוחנן אמר שנהגו כן, הלכה כמותו, ואם כן קשה מדוע השמיט **הרמב"ם** דין זה.

והחקרי לב (מו"מ סי' כה) הקשה על המשנה למלך, הרי ממה שבבבלי מבואר שלא קידשו את שערי ירושלים מפני המצורעים, מוכח שאת שערי הר הבית קידשו, כיון ששם אי אפשר לומר שלא קידשו בגלל הזבים. ואם יש טעם אחר שלא קידשו שערי הר הבית, הרי טעם זה ישנו גם בשערי ירושלים. ומוכח שהבבלי חולק על הירושלמי, ואם כן מדוע הקשה המשנה למלך על הרמב"ם, שלא כתב שלא קידשו את שערי הר הבית. ותירץ, שמה שרבי יוחנן סובר שלא קידשו את שערי הר הבית, הוא כדי שהזבים יוכלו להגן בהם מהחמה והגשמים. אמנם טעם זה לחוד לא מספיק, משום שהזבים יכולים להגן על עצמם בירושלים, אלא שכיון ששערי ירושלים לא התקדשו כדי שהמצורעים יוכלו להגן על עצמם בהם, לכן לא חילקו, וגם שערי הר הבית לא התקדשו, כדי שהזבים יוכלו להגן על עצמם בהם. ולכן רב שמואל בר יצחק אמר רק ששערי ירושלים לא התקדשו בשביל המצורעים, משום שרק בגלל זה גם שערי הר הבית לא התקדשו. וכיון שאין הכרח שהבבלי חולק על הירושלמי, לכן הקשה המשנה למלך על הרמב"ם, שלא כתב שלא קידשו את שערי הר הבית.

ובאופן נוסף תירץ, שהמשנה למלך סובר כהשיטות שהובאו בעניינים הקודמים, שבכל התורה האגף דינו כלחוץ, ואת שערי העזרה קידשו אף שהאגף דינו כלחוץ. ולפי זה מה ששערי הר הבית לא היו קדושים, הוא פשוט בלי טעם מיוחד, כיון שבכל התורה האגף דינו כלחוץ, ולא מצאנו שקידשו אותם כמו שמצאנו שקידשו את שערי העזרה. ומה שרב שמואל בר יצחק היה צריך לתת טעם מדוע שערי ירושלים לא התקדשו, הוא משום שמבואר במסכת נדרים (יז:), שהנודר מהעיר אסור להכנס בעיבורה, **ובשולחן ערוך** (יו"ד סי' ריז סכ"ט) מבואר, שעיבורה הוא ע' אמה ושיריים. אלא שדין זה אינו מוסכם, ויש חולקים בזה[עג]. אמנם נראה שאפילו אם לעיבורה של עיר אין דין של עיר, אבל שערי העיר ודאי יש להם דין של עיר, אפילו אם בכל התורה האגף דינו כלחוץ. ולכן רב שמואל בר יצחק היה צריך לומר ששערי ירושלים לא התקדשו בשביל המצורעים, ולכן התנו שלא יתקדשו. אבל שערי הר הבית פשוט שלא קדושים, כיון שהאגף דינו כלחוץ. ושוב אין הוכחה שהבבלי חולק על הירושלמי, ולכן הקשה המשנה למלך על הרמב"ם, מדוע לא כתב את דינו של הירושלמי ששערי הר הבית לא התקדשו.

מדוע השמיט הרמב"ם ששערי ירושלים לא התקדשו

שם. **המשנה למלך** (נזיר הנמילה פ"ז ה"ג) תמה על **הרמב"ם**, שהשמיט דין זה ששערי ירושלים לא התקדשו, שהרי יש נפקא מינה בזה לענין זה, שאי אפשר לאכול שם מעשר שני וקדשים קלים. ותירץ, שסמך על מה שכתב (קרבן פסח פ"ט ה"ו), שאם הוציא פסח לאגף נפסל, משום שהאגף דינו כלחוץ[עד].

שני ביאורים בתירוץ הגמרא

לא נתקדשה שער ניקנור. **התוספות** (ד"ה לא) הקשו, מדוע לא תירצה הגמרא שהמשנה עוסקת רק בשערי העזרה, ומה שמדויק ממנה שהאגף הוא כלחוץ, הוא בשער ניקנור שלא נתקדש, ומה שמדויק ממנה שהאגף הוא כלפנים, הוא בשאר שערי העזרה. ותירצו, שמשנתינו עוסקת בפסח שנפסל רק ביציאה מירושלים, ולכן לא יתכן שהמשנה לא עוסקת בשערי ירושלים.

והרש"ש (נמוק"ז שם) כתב, שמדברי התוספות מבואר שפירשו בתירוץ הגמרא, שמה שמדויק במשנה שהאגף הוא כלחוץ הוא בשערי ירושלים, ומה שמדויק במשנה שהאגף הוא כלפנים הוא בשערי העזרה מלבד שער ניקנור. אך כתב שמהגמרא ורש"י נראה לא כן, משום שלכאורה קשה, בשביל מה הביאה הגמרא את המימרא שלא קידשו את שער ניקנור. וכן קשה על מה שרש"י (ד"ה שערי) ביאר בתירוץ הגמרא, ששערי העזרה חוץ משער ניקנור נתקדשו, מדוע הוסיף ששער ניקנור לא נתקדש. ומזה נראה שביאור תירוץ הגמרא הוא, שכל שערי העזרה חוץ משער ניקנור נתקדשו גם מהאגף ולחוץ[עה]. ובהם ודאי לא

סח. לחם משנה (נדרים פ"ט הט"ז), **חידושי מהרל"ח** (הו"ד נמי"מ הגהות על הטור או"ח סי' נה אות ה), **הגהות חתם סופר** (על שו"ע שם סי"ג). **סט. והחתם סופר** (על שו"ע או"ח סי' נה ס"ג) הוסיף, שאי אפשר לומר ששם הוא דין מיוחד בנדרים שהולכים בהם אחר לשון בני אדם, ובלשונם האגף לא נקרא בשם בית, משום שאם כן איך מקשה הגמרא מנגעים, ובהכרח שבכל התורה אין לאגף דין של 'בית'. **ע. וראה בחקרי לב** (או"ח, או"ח סי' כה) שהקשה, שממה ששנינו במשנה בנדרים שמן האגף ולפנים אסור, משמע שבאגף מותר, ואילו ממה שהגמרא דייקה שם מהמשנה שמהאגף ולחוץ מותר, משמע שבאגף אסור. וראה שם שהרחיב בזה. וראה עוד באיש מצליח (או"ח, או"ח סי' יג אות ג). ואמנם מהאחרונים הנ"ל שהוכיחו מהסוגיא שם שהאגף דינו כלחוץ, מוכח שפירשו שמדייקים המשנה שהאגף דינו כלחוץ. ורק לפי היד אפרים אין הוכחה מה יש לדייק שם. **עא. ולפי** זה השיג על המגן אברהם (שם ס"ק יח) שכתב שהתניא חולק על רבינו ירוחם, שהרי התניא כתב שם שאם יש תשעה בבית הכנסת ואחד בפתח הם מצטרפים, ולפי מה שנתבאר, בזה גם רבינו ירוחם מודה. **עב. והמשנה למלך** (שם) דן גם בדין ערי חומה שדינם כמחנה ישראל, ומצורעים אסורים להכנס לשם, האם גם בהם לא קידשו את השערים כדי שהמצורעים יוכלו להיות בהם, או שרק בירושלים לא קידשו את השערים, משום שלא רצו שהמצורעים יצאו לגמרי מירושלים. וראה בחקרי לב (או"ח סי' כה) במה שכתב בענין זה. **עג. ראה** שם שהביא שנחלקו הראשונים לענין עירוב תחומים, האם פוסקים שעיבורה של עיר דינה כהעיר, ומונים אלפיים אמה רק מעיבורה או לא. ובזה תלוי גם דינה של עיבור העיר לכל התורה, האם דינה כהעיר או לא. **עד. ראה** במנחת חינוך (מצוה שסב אות ו ד"ה ומהכ) שתמה על המשנה למלך, שהרי הרמב"ם כתב שם רק שאגף הבית דינו כלחוץ, אבל לא כתב שהאגף של ירושלים דינו כלחוץ. אמנם לכאורה כוונת המשנה למלך, שאם האגף דינו כלחוץ, ממילא גם שערי ירושלים לא קדושים. ולפי זה יהיה מוכח מהמשנה למלך, שלא כמו שכתב החקרי לב שהובא בענין הקודם, שאפילו אם בכל התורה האגף דינו כלחוץ, מכל מקום שערי ירושלים צריכים להיות קדושים, לולי שהתנו שלא יתקדשו כדי שיהיה למצורעים במה להגן. **עה. הרש"ש** סובר כהשיטות שהובאו לעיל [בענין 'מהו מקום האגף'], שהאגף הכוונה למקום הדלת, שהיא בחלקו הפנימי של חלל הפתח, ומהאגף ולחוץ הכוונה לחלקו החיצון של חלל הפתח. ולכן כתב, ששערי העזרה התקדשו גם מהאגף ולחוץ. ויש להוסיף עוד, שהרש"ש סובר כהשיטות שסוברות שתירוץ הגמרא הוא, שבכל התורה האגף הוא כלחוץ, ולכן היו צריכים לקדש.

עוסקת המשנה. ורק שער ניקנור ושערי ירושלים לא נתקדשו מאגף ולחוץ, ובהם עוסקת המשנה. אלא שהם חלוקים, שבשער ניקנור האגף התקדש, ומה שמדויק במשנה שהאגף כלפנים מדובר בשער ניקנור, אבל שערי ירושלים לא התקדשו אפילו האגף. ומה שהגמרא תירצה 'הא בשערי העזרה', כוונתה לשער ניקנור[עו]. ובזה מיושבת קושיית התוספות, שדהכרח המשנה עוסקת רק בשער ניקנור ובשערי ירושלים, אבל בשערי העזרה שלא נתקדשו גם מהאגף ולחוץ, היא לא עוסקת.

היכן כתב הרמב"ם ששערי העזרה התקדשו ושער ניקנור לא התקדש

שם. המשנה למלך (בית הבחירה פ"ז ה"ג) הקשה, מדוע הרמב"ם השמיט מה שמבואר כאן ששערי העזרה התקדשו ושער ניקנור לא התקדש, שהרי יש נפקא מינה בזה, שטמא שנכנס לשערי העזרה חייב כרת, וטמא שנכנס לשער ניקנור לא חייב כרת. וכן נפקא מינה לדינים אחרים. **והמנחת חינוך** (מלוה שסג אות ו) כתב, שממה שכתב הרמב"ם (מחוסרי כפרה פ"ד ה"ג), שהמצורע עומד באסקופת שער ניקנור, נלמד ששער ניקנור לא התקדש בקדושת עזרה. וממה שכתב הרמב"ם (בית הבחירה פ"ו ה"ח), שהשומרים ששמרו בשערי העזרה לא היו בתוך השערים אלא מחוץ לשערים, נלמד ששערי העזרה התקדשו בקדושת העזרה, ולכן לא יכלו להיות בתוך השערים, משום שאסור לשבת בעזרה. ומה שלא כתב הרמב"ם שבשער ניקנור שמרו בתוך השער, הוא משום שכיון שבשאר השערים שמרו בחוץ, לא חילקו, ותיקנו שבכל השערים ישמרו בחוץ.

מדוע לא קידשו את שער ניקנור

מפני שמצורעים עומדין שם ומכניסין בהונות ידם. **התוספות** (יבמות ז: ד"ה זה) הקשו, הרי אם היו מקדשים את שער ניקנור היה דינו כעזרה, ואם היה מכניס שם בהונותיו היו יכולים לתת עליהם מדם האשם, ואם כן מדוע לא קידשוהו, הרי אם היו מקדשים אותו, היו המצורעים עומדים חוץ לשער ניקנור ומכניסים את הבהונות לשער ניקנור. ותירצו בשם הריב"ן, שגם אם היו מקדשים את שער ניקנור, לא היו יכולים לתת מדם האשם על הבהונות בשער ניקנור, כיון שנאמר (ויקרא יד יח) 'והעמיד הכהן המטהר את האיש המיטהר וגו' לפני ה'', ושער ניקנור לא נחשב לפני ה', גם אם היה קדוש בקדושת העזרה, כיון שהוא לא באויר העזרה. וכיון שצריך להכניס את הבהונות לעזרה, צריך לעמוד בשער ניקנור, ולכן לא קידשו את שער ניקנור.

אמנם התוספות חולקים על הריב"ן, וסוברים שאם היו מקדשים את שער ניקנור היה נחשב לפני ה', ואם המצורע היה מכניס לשם את בהונותיו, היו יכולים לתת עליהם מדם האשם. ולכן תירצו התוספות בשם **רבינו תם**, שלא קידשו את שער ניקנור, כדי שהשער יגן על המצורעים בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, בשעה שנותנים עליהם מדם האשם[עז].

ובחידושי רי"ז הלוי (מחוסרי כפרה עמ' מ) כתב, שבדברי התוספות מבואר, שמה שנאמר 'והעמיד וגו' את האיש המיטהר וגו' לפני ה'', מתפרש שמתן הבהונות יהיה לפני ה', ולפני ה' הכוונה לעזרה[עח]. אמנם הביא **שבירושלמי** (סוטה פ"ט ה"ה) מבואר, שהשקאת הסוטה היתה בשער ניקנור, משום שנאמר (במדבר ה יח) 'והעמיד הכהן את האשה לפני ה'', וכל מקום שנאמר 'לפני ה'' הוא שער ניקנור. ומבואר בזה ש'לפני ה'' הוא שער ניקנור. וכן מבואר **ברש"י** (סוטה ח. ד"ה לפני), שלפני ה' הוא השער שבו דרך כניסה לכל באי העזרה. ולפי זה מוכח, שמה שנאמר במצורע 'והעמיד וגו' לפני ה'', לא מתפרש על מתן הבהונות, אלא הוא מתפרש שהמצורע עצמו צריך לעמוד לפני ה' שהוא שער ניקנור, וכמו שהסוטה עצמה צריכה לעמוד בשעת השקאתה בשער ניקנור שהוא לפני ה'. ולפי זה מיושבת בפשיטות קושיית התוספות, שהרי אם היו מקדשים את שער ניקנור, המצורע היה צריך לעמוד חוץ לשער, ולא היה מתקיים דין זה שהמצורע עצמו צריך לעמוד לפני ה'[עט].

איך קידשו את מקום החומה

החלונות ועובי החומה כלפנים. התוספות (ד"ה המלונות) הוכיחו מהסוגיא במסכת שבועות (טו:), שבשעה שקידשו את ירושלים לא הלכו חוץ לחומה. ולפי זה הוקשה להם איך מקום החומה התקדש, הרי לא יכולים ללכת שם, וגם לא הלכו חוץ לחומה, ואם כן אין מה שיקדש מקום זה. ותירצו, שבשעה שהלכו תוך החומה היה בדעת בית דין לקדש גם את מקום החומה [והתוספות במסכת שבועות (שם ד"ה ממטו) הוסיפו, שכיון שאי אפשר ללכת במקום החומה, מועיל מה שהלכו תוך החומה לקדש את מקום החומה]. והתוספות הוסיפו לתרץ באופן נוסף, לפי המבואר להלן (פו.), שמדובר במשנה בחומה הנמוכה שגובהה שוה לגובה העזרה [כיון שקרקע העזרה היה הולך וגבוה, **רש"י** להלן (שם ד"ה גר)], אבל עובי החומה הגדולה לא התקדש כדין גגות שלא התקדשו. ואם כן בית דין היו יכולים ללכת על החומה הנמוכה ששוה לקרקע העזרה, ולקדש את מקום החומה.

והמנחת חינוך (מלוה שסג אות ד) כתב, שהנפקא מינה בין שני התירוצים, היא באופן שהחומה הגדולה תיפול, האם מקומה קדוש [וכן אם נפרץ במקום אחד בחומה הגדולה במקום ששוה לקרקע העזרה האם המקום קדוש]. שלפי התירוץ הראשון, המקום קדוש אע"פ שבית דין לא הלכו שם, כיון שדעת בית דין היתה לקדש שם, ואי אפשר ללכת שם. אבל לפי התירוץ השני, המקום לא קדוש כיון שלא הלכו שם.

אלא שהקשה על התירוץ השני של תוספות, אם כן מדוע מבואר לעיל ששערי ירושלים לא התקדשו מפני המצורעים, הרי ודאי מדובר על השערים שבחומה הגדולה [שאם לא כן מדוע היו צריכים שלא לקדש את השערים שבחומה הקטנה, הרי המצורעים יכלו להיות בשערי החומה הגדולה], ואם כן קשה, מדוע אמרו שרק השערים לא התקדשו, הרי כל מקום החומה הגדולה לא התקדש כלל [לפי התירוץ השני של תוספות]. ותירץ, שאע"פ שמקום החומה לא התקדש כיון שלא יכלו ללכת שם, אבל את מקום השערים שאפשר ללכת שם היו צריכים לקדש, לולא שרצו שמצורעים יהיו שם[פ].

מדוע גגות ועליות לא התקדשו

אמר רב גגין ועליות לא נתקדשו. ובמסכת שבועות (יז:) הביאה הגמרא מה ששנינו בברייתא, שעל גגות העזרה לא אוכלים קדשי קדשים. **ורש"י** (שם ד"ה מין) ביאר, שלא אוכלים על הגגות קדשי קדשים שנאכלים בעזרה, משום שהברייתא סוברת שגגות ועליות לא נתקדשו [כרב], אלא קידשו רק את הרצפה והאויר עד הגג.

והראב"ד (תמיד מ. ד"ה ולי) כתב גם כן שקידשו את האויר של העזרה[פא]. והוסיף, שמה שהגג לא התקדש, הוא משום שהתקרה של הגג מפסיקה בין האויר שלמעלה לאויר העזרה, ולכן כשקידשו את האויר לא התכוונו לקדש את האויר שמעל הגג. אבל במקום שלא היתה תקרה קידשו את האויר עד הרקיע[פב]. ובזה תירץ מה שהקשה הרב אלחנן על מה שהגמרא במסכת סוטה (מ:) מקשה, איך המלך ישב על הבימה של עץ שעשו לו בעזרה לצורך קריאת משנה תורה בהקהל, הרי אין ישיבה בעזרה, והרי הבימה גבוהה מקרקע עזרה, ודינה כגג שבעזרה שלא קדוש, ומדוע הקשו שאין ישיבה בעזרה. אבל לפי הנתבאר מיושב, שרק הגגות שהיו בשעת קידוש לא התקדשו, כיון שבתחילה קידשו את אויר העזרה רק עד הגג שמפסיק. אבל אם יבנו גג לאחר זמן בעזרה, לא תפקע הקדושה שכבר חלה באויר, שהרי בתחילה קידשו את כל האויר עד הרקיע, ומה שבונים אחר כך גג לא יכול להפקיע את הקדושה. ולכן גם כשבנו את הבימה לא פקעה הקדושה שהיתה לפני כן באויר שמעל הבימה[פג].

והוכיח כן עוד ממה שמצאנו במסכת יומא (נ.), שגג בית הפרוה היה קדוש, ולכאורה קשה שהרי גגות לא התקדשו. ובהכרח שאין כוונת רב שזו הלכה שקדושת העזרה לא חלה בגגות העזרה, אלא רב אמר שבתחילה התכוונו לקדש רק את האויר שעד הגג, אבל אם היה צורך לקדש גם את הגג היו מתכוונים לקדש את העזרה עם האויר שמעל הגג. וכיון שהיה צורך לקדש את גג בית הפרוה, לכן כשקידשו את העזרה כיונו לקדש את העזרה עם האויר שמעל גג בית הפרוה. ומה שרב אמר שגגות לא התקדשו כוונתו לרוב הגגות חוץ מגג בית הפרוה[פד].

אמנם בבית רידב"ז (שו"ת, סי' נמ) כתב, שמה שגגות ועליות לא התקדשו, הוא משום שרק האויר שמעל העזרה נחשב אויר העזרה וקדוש בקדושת העזרה, אבל האויר שמעל הגג לא נחשב אויר העזרה, ולא קדוש בקדושת

עו. **וכתב** שיש ספרים שגורסים 'שער' העזרה. וגם לגירסתינו 'שערי', אפשר לפרש שהכוונה לשער ניקנור שהיו בו שני פשפשים, כמבואר במשנה (מקלים פ"ו מ"ג, מדות סוף פ"ג). עז. **ראה** במהרש"א (נדרים ד"ה שערי), שכיון לקושיית התוספות ביבמות ולתירוצו של הריב"ן. ותמהו עליו הנימוקי הגרי"ב (על המהרש"א שם) והרש"ש (מנחות ד"ה לפני), שלא הביא את התוספות ביבמות. עח. **והיא** נקראת כן משום שהיא לפני ההיכל. והוסיף, שלכן הריב"ן סובר שגם אם שער ניקנור היה מתקדש, לא היה נחשב לפני ה' אף שהיה קדוש בקדושת העזרה, משום שאינו לפני ההיכל ולא נחשב לפני ה'.

עט. **וכן** כתב בקצרה המקדש דוד (מקדש פ"ו אות ג ד"ה וטבולי). פ. **יש** להעיר שלפי השיטות שהובאו לעיל [בענין 'האם בכל התורה האגף כלפנים או כלחוץ'], שבכל התורה דינם של השערים הוא כלפנים, מיושב בפשיטות שהשערים היו קדושים בלי ללכת שם. ורק אם בכל התורה אין דינם כלפנים, צריך לתרץ שהיו הולכים שם לקדש לולא שרצו שמצורעים יהיו שם. פא. **וראה** עוד בתוספות במסכת שבועות (ח. ד"ה מלה) שכתבו שאויר העזרה קדוש, והוכיחו זאת. וראה במשנה למלך (שגגות פי"ח ה"ד) שהרחיב בזה, וראה עוד להלן [בענין 'קושיית התוספות' וכו']. פב. **וראה** בבית האוצר (מערכת הפ' כלל כג אות מ) שכתב, שמטעם זה אסור לנסוע באויר מעל שטח המקדש והעזרה, כיון שהאויר התקדש עד רום רקיע. וראה בערוך לנר (מכות יב. נמוס' ד"ה לילן) שכתב, שקידשו רק את האויר שבתוך המחיצות, ודבריו הם שלא כדברי הראב"ד. פג. **ראה** במהרש"ם (שו"ת, ח"ג סי' לח ד"ה ומ"ש) שכתב, שבית הכנסת קדוש עד גגו, ואם לאחר זמן עשו גג יותר נמוך, לא פקעה הקדושה שחלה כבר עד הגג הראשון. והמנחת יצחק (שו"ת, ח"ג סי' מח אות ו) כתב, שסברתו כבר מבוארת בראב"ד לענין קדושת העזרה. אמנם יש להעיר, שהרב אלחנן שהובא בראב"ד לא סובר כן.

פד. **אמנם** הרב אלחנן [שהובא בראב"ד] סובר, שמה שגגות לא נתקדשו, הוא לא משום שהקידוש היה עד הגג, אלא זו הלכה שאין קדושה בגג העזרה. ולכן סובר שגם אם יבנו אחר כך גג בעזרה תפקע הקדושה. וראה במנחת חינוך (מלוה שסג אות ד ד"ה על כן) שכתב, שאם רוצים לקדש את גג העזרה יכולים לקדשו, כמו שיכולים להוסיף על העזרה, והקידוש יהיה על ידי שילכו על הגג. ומבואר מדבריו שסובר כשיטת הרב אלחנן, שזו הלכה שקדושת העזרה לא חלה בגג העזרה, ובשביל לקדש את הגג צריך ללכת שם, כמו כשמוסיפים על העזרה, אבל לפי שיטת הראב"ד, אם רוצים לקדש

העזרה. שהרי מבואר במסכת בבא מציעא (קג.), שאע"פ שאויר חצר קונה [דהיינו שאם יש חפץ של הפקר באויר החצר הוא נקנה לבעל החצר], אבל אם יש כלי שמפסיק בין החפץ לחצר, החפץ לא נקנה. ומוכח מזה שכיון שיש הפסק בין האויר שמעל הכלי לחצר, אין לאויר שמעל הכלי שם של אויר החצר. וכן הוא גם כאן שהאויר שמעל הגג אין לו שם של אויר העזרה, כיון שהגג מפסיק בין האויר שמעליו לעזרה. ודבריו הם שלא כשיטת הראב"ד הנ"ל, שמה שהגגות לא התקדשו, הוא משום שלא התכוונו לקדשם, ולשיטת הרידב"ז גג העזרה לא יכול להתקדש, כיון שהוא לא אויר העזרה[פה].

והלפלגות ראובן (שו"ת, ח"ז עמ' יג) כתב טעם נוסף לדין זה שגגות לא התקדשו, שקדושה לא יכולה לחול על אויר בלי שיש שם מחיצות וקרקע מתחתם, וכמו שאי אפשר לקנות חפץ שנמצא מעל אויר מחיצות החצר. ולכן הגג לא קדוש כיון שאין בו מחיצות, אלא יש בו רק קרקע[פו].

מחלוקת הראשונים האם גגות של ירושלים התקדשו

שם. רש"י (ד"ה גגין) ביאר, שגגי ירושלים לא התקדשו בקדושת ירושלים לקדשים קלים, וגגי לשכות העזרה לא התקדשו בקדושת עזרה לאכילת קדשי קדשים. **והתוספות** במסכת שבועות (יז: ד"ה ומין) כתבו, על מה שמבואר בברייתא שם שעל גגות העזרה לא שוחטים קדשים קלים, שהוא הדין שלא אוכלים שם קדשים קלים, כיון שגגות ועליות לא התקדשו. ומה שהברייתא לא נקטה שלא אוכלים שם קדשים קלים, הוא משום שלא אוכלים בעזרה קדשים קלים. וכתבו **המנחת חינוך** (מלוה שסג אות ה ד"ה ובזה) **והאור שמח** (גירסת הגמירה פ"ט ה"ז), שמבואר בתוספות כדברי רש"י, שגם גגות של ירושלים לא קדושים בקדושת ירושלים, שאם לא כן גם גגות של עזרה קדושים בקדושת ירושלים, שהרי הם לא יותר גרועים מגגות של ירושלים, ואם כן אפשר לאכול בהם קדשים קלים.

אמנם המנחת חינוך (שם) והאור שמח (שם) כתבו **שברמב"ם** מבואר לא כן, משום שהרמב"ם הביא את הדין של גגות ועליות לא התקדשו, רק בהלכות בית הבחירה (פ"ט ה"ח) לענין קדושת עזרה. ואילו בהלכות מעשה הקרבנות (פ"י ה"ה) לענין קדשים קלים שנאכלים בכל העיר, וכן בהלכות מעשר שני (פ"ג הט"ז) לענין מעשר שני שנאכל בכל העיר, לא כתב שלא אוכלים אותם על הגגות ובעליות של ירושלים. ומוכח שסובר שגגות ועליות של ירושלים קדושים בקדושת ירושלים, ורק גגות ועליות של עזרה לא קדושים בקדושת העזרה[פז]. **והאור שמח שהרשב"א** (סוכה, סי' לא) כתב[פח], שמה שמבואר בברייתא במסכת שבועות (יז:) הנ"ל, שעל גגות של עזרה לא שוחטים קדשים קלים הוא בדווקא, ולא כתוספות הנ"ל, משום שרק שחיטתם צריכה להיות בעזרה, אבל אכילתם יכולה להיות בכל העיר. ומבואר מדבריו שסובר כשיטת הרמב"ם, שגגות של ירושלים קדושים בקדושת ירושלים, ולכן סובר שגם הגגות של העזרה קדושים בקדושת ירושלים, משום שהם לא יותר גרועים מגגות של ירושלים[פט].

אלא שהמנחת חינוך והאור שמח תמהו על הרמב"ם [והרשב"א] מסוגייתנו, שמפורש שגם גגות של ירושלים לא התקדשו בקדושת ירושלים. שהרי הגמרא מקשה על רב ממה שאמר 'כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא', שמזה מבואר שאוכלים פסח על הגגות, והגמרא מתרצת שרק קריאת ההלל היתה על הגגות, ומוכח שלפי רב לא אוכלים פסח על הגגות של ירושלים. וביישוב קושיא זו נחלקו המנחת חינוך והאור שמח, וכדלהלן.

ביאורו של המנחת חינוך בדעת הרמב"ם

המנחת חינוך (מלוה שסג אות ה) תירץ[צ], שהנה במשנה במסכת מעשר שני (פ"ג מ"ז) מבואר, שאילן שעומד חוץ לירושלים ונופו נוטה לירושלים, אוכלים על נופו שנמצא בפנים. **והתוספות** במסכת מכות (יג. ד"ה מילן) הקשו, איך אוכלים על הנוף הרי גגות ועליות לא התקדשו. ובתירוץ השני כתבו התוספות, שאויר ירושלים כירושלים. **והמהרש"א** (מכות שם) ביאר בדבריהם, שרק גגות של עזרה לא התקדשו, אבל גגות של ירושלים התקדשו. ולפי זה צריך לומר שרב הוא תנא וחולק על המשנה, וסובר שגם גגות של ירושלים לא התקדשו[צא]. ומעתה נראה **שהרמב"ם** פסק כשיטת המשנה, משום שגם מהברייתא במסכת שבועות הנ"ל [בענין הקודם] נראה כן, כיון שמבואר בברייתא שעל הגגות של העזרה לא שוחטים קדשים קלים, ומשמע שאפשר לאכול שם קדשים קלים [ולא כתוספות שם הנ"ל שכתבו, שגם אי אפשר לאכול שם], ובהכרח הוא משום שגגות של ירושלים התקדשו וכשיטת המשנה. ואע"פ כן פסק הרמב"ם שגגות של העזרה לא התקדשו, משום שכן מוכח מהברייתא במסכת שבועות הנ"ל, שאע"פ שסוברת שהגגות של ירושלים התקדשו בקדושת ירושלים, אבל הגגות של העזרה לא התקדשו בקדושת העזרה[צב]. ומשום שכך היתה קבלה בידם, שקידשו את הגגות של ירושלים, ולא קידשו את הגגות של העזרה[צג].

ביאורו של האור שמח בדעת הרמב"ם

האור שמח (גירסת הגמירה פ"ו ה"ז) תירץ[צד], שלא יתכן שגגות ועליות של ירושלים לא התקדשו[צה]. משום שרק בעזרה שמצוה לבנות בית, ו'הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל' (דברי הימים א' כח יט), ואסור להוסיף על הבנין בלי קידוש, אפשר לומר שקידשו רק את האויר שבתוך העזרה ולא את הגגות והעליות. אבל

את הגג לא צריך ללכת שם, אלא כשהולכים בעזרה מתכוונים לקדש גם את האויר שמעל הגג. ונמצא שיש חילוקי דינים בין השיטות: א. אם רוצים לקדש גגות, האם צריך ללכת עליהם, או שמספיק שמקדשים את העזרה ומכוונים לקדש את האויר שעל הגג. ב. אם בונים גג בעזרה לאחר זמן, האם הקדושה פוקעת. וראה במנחת שלמה (סוי"ת, ח"ג סי' קנט אות ו) שהשיג על המנחת חינוך, שבשביל שהגג יתקדש לא צריך שילכו עליו, אלא מספיק שבשעה שילכו למטה תהיה דעתם לקדש גם את הגג. ולפי מה שהתבאר, זו דעת הראב"ד. **פה. ושיטתו** היא כשיטת הרב אלחנן שהובא בראב"ד, שמה שגגות לא התקדשו, הוא לא משום שלא התכוונו לקדשם, אלא הוא משום שזו הלכה שהגג לא נתקדש, והרידב"ז ביאר, שההלכה היא משום שלגג אין שם של אויר העזרה. ואמנם גם לשיטתו אפשר לקדשו על ידי שילכו עליו, וכמו שאפשר להוסיף על העזרה. וכן כתב המנחת חינוך הנ"ל [שסובר בפשיטות כשיטת הרב אלחנן]. וראה שם בבית הרידב"ז שכתב, שלכן מותר ללכת לכותל המערבי, ואין לחשוש שהולך על אדמת העזרה, כיון שהנכרים השליכו הרבה עפר וצרורות על מקום המקדש, והעפר הזה עתידים לפנותו, ונמצא שהוא חוצץ ומפסיק בין אדמת הקודש לאויר שעליו, ולכן הנכנס לשם הוא כעומד על גגות ועליות שלא נתקדשו. וגם דבריו אלו הם כשיטת הרב אלחנן, שאפילו אם בונה לאחר זמן גג בעזרה מתבטלת הקדושה מהגג, ולא כשיטת הראב"ד שסובר, שאם בונה אחר כך גג בעזרה לא מתבטלת הקדושה. **פו. אמנם** טעם זה הוא רק על גגות ולא על עליות. ויש להעיר, שדבריו הם לא כשיטת הראב"ד שכתב, שאם אין גג מעל העזרה האויר קדוש עד רום רקיע. וראה בערוך לנר (מכות יב. נמוק' ד"ה מילן) שכתב גם כן בקצרה, שגגות לא התקדשו משום שאין שם מחיצות. וראה במנחת שלמה (סוי"ת, ח"ג סי' קנט אות ו) שהשיג על הלפלגות ראובן, שדימה לדיני קניינים. **פז. והאור** שמח כתב, שלפי שיטתו מיושב מה שקשה על המבואר במשנה לעיל (פט:), ששורפים נותר של פסח על הגגות של ירושלים, שהרי לעיל (כד.) מבואר ששריפת קדשים פסולים היא במקום אכילתם, ונמצא שמקום שריפת קדשים קלים הוא רק במקום שיש לו קדושת ירושלים, ואם כן איך שורפים נותר של פסח על הגגות של ירושלים, הרי לגגות אין קדושת ירושלים, ואי אפשר לאכול עליהם את הפסח [וראה במלאכת שלמה (פ"ו מ"ח) שהביא שכן הקשה הר"ר אליעזר ארחא. וראה עוד בערוך השולחן (העתיק, קדשים סי' קפו סי"ג) שהקשה גם כן קושיא זו]. אמנם לפי שיטת הרמב"ם שגגות של ירושלים התקדשו, מיושב. וראה בקהלות יעקב (סי' פח) שתירץ קושיא זו, לפי הסוברים שגגות של ירושלים לא התקדשו. ודבריו יובאו להלן (פו.) [בענין 'פתיחה לירושלים לא מקדשת לאכילת קדשים קלים']. **פח. וגם** רעק"א בגליון הש"ס (שבועות שם) ציינו על דברי התוספות (שם) הנ"ל. **פט. אבל** הזרע אברהם (סי' ח אות כ) כתב בדעת הרשב"א, שגם הוא סובר שגגות של ירושלים לא התקדשו, ואע"פ כן סובר שאפשר לאכול שם קדשים קלים. משום שבירושלים אפשר לאכול קדשים קלים משני טעמים. האחד, מדין קדושת ירושלים. והשני, מדין עיר שמוקפת חומה, שהרי הקרית ספר (גירסת הגמירה פ"ו) חידש, שהיה אפשר לאכול קדשים קלים בכל העיירות המוקפות חומה, כיון שיש להם קדושת מחנה ישראל [אלא שלא יצויר שיוכלו לאכול שם, כיון שבשעה שמוציאים את הקדשים קלים מירושלים הם נפסלים ביוצא]. ואם כן בירושלים אפשר לאכול גם משום שהיא מוקפת חומה. ולכן סובר הרשב"א שאפשר לאכול קדשים קלים על הגגות של ירושלים, משום שאע"פ שהגגות לא התקדשו בקדושת ירושלים, אך קדושת ערי חומה יש להם. שהרי מבואר ברמב"ם (שמיטה ויובל פי"ב ה"ח), שלגגות של ערי חומה יש את דיני ערי חומה לענין דיני הגאולה, ואם כן יש ללמוד מזה שיש להם גם תורת מחנה ישראל, ויכולים לאכול שם קדשים קלים. וממילא אפשר לאכול קדשים קלים על גגות של ירושלים אע"פ שאינם קדושים בקדושת ירושלים, משום שיש להם דין מוקף חומה, וזה מספיק בשביל שיוכלו לאכול שם קדשים קלים. ובזה תירץ מה שקשה על הרשב"א ממה שמבואר בסוגייתנו, שאי אפשר לאכול פסח על גגות של ירושלים [וכמו שיבואר להלן]. משום שבמכילתא (בא דפסחא) מבואר, שכל מקום שנאמר 'במקום אשר יבחר' הכוונה לירושלים. ואם כן בפסח שנאמר בו (דברים טז ז) 'ואכלת במקום אשר יבחר ה'', נלמד מזה שצריך לאכלו דווקא בירושלים, ולא בעיר המוקפת חומה. ונמצא שגם מה שפסח נאכל בירושלים, הוא רק משום שיש בה קדושת ירושלים, ולא משום שהיא עיר המוקפת חומה. ולכן אע"פ שקדשים קלים נאכלים על הגגות של ירושלים, מחמת שיש להם תורת מוקף חומה, אבל פסח אינו נאכל על הגגות, משום שפסח נאכל רק במקום שיש לו קדושת ירושלים, ולגגות אין קדושת ירושלים. וכעין זה כתב באוצר הספרי (עמ' קפה), שבגגות של ירושלים אפשר לאכול קדשים קלים מחמת שהיא מוקפת חומה, אלא שהוא כתב שמה שמבואר בסוגייתנו שגגות של ירושלים לא התקדשו, יש בזה נפקא מינה לזמן שאין היובל נוהג, שאין קדושת ערי חומה, וירושלים קדושה רק מחמת קדושת ירושלים, שלא יוכלו לאכול אז קדשים קלים על הגגות, כיון שאינם קדושים בקדושת ירושלים. ודברי הרשב"א נאמרו בזמן שהיובל נוהג. וראה בקהלות יעקב (סי' פב) שכתב גם כן, שהרשב"א סובר שגגות של ירושלים לא התקדשו. אלא שהוא כתב, שהרשב"א גם סובר שאי אפשר לאכול על גגות של ירושלים קדשים קלים, ואע"פ כן סובר שאפשר לאכול על גגות של העזרה קדשים קלים, משום שגגות של העזרה עדיפים מגגות של ירושלים, כיון שקידשו בקדושת ירושלים את כל האויר של המקומות שסביבות בית המקדש עד החומה, חוץ מגגות ועליות של ירושלים שהם רשות לעצמם מהבית המקדש, והם לא נחשבים האויר שסביבות בית המקדש. ולכן גגות של העזרה התקדשו כיון שהם האויר שסביבות בית המקדש, ואין שם מה שיחלק אותם לרשות בפני עצמה מהבית המקדש [ודבריו לא נתבארו, מדוע גגות של ירושלים חולקים יותר רשות מגגות של בית המקדש, וגם מדוע תוך הבתים של ירושלים קדוש, אף שהם חולקים רשות מבית המקדש]. **צ. בשיטת** הרמב"ם והרשב"א שגגות של ירושלים התקדשו. **צא. ולכן** הגמרא מקשה על רב רק ממה שהוא אמר ש'כזיתא' וכו', משום שרב סותר את עצמו. וגם הקושיות הנוספות של הגמרא להלן ממשניות ובריתות, הן רק על מה שרב כלל בדבריו שגם גגות של עזרה לא התקדשו, וכוונת הגמרא לברר שבזה אין חולק על רב, ורק בגגות של ירושלים המשנה סוברת שהתקדשו. **צב. וראה** שם (ד"ה ודע) שכתב, שלפי זה יתכן שגם גגות של הר הבית התקדשו, ולפי הצד שהתקדשו, גם הגגות של העזרה קדושים בקדושת הר הבית. **צג. ולפי** שיטת המנחת חינוך שהובאה לעיל [בענין 'מדוע גגות ועליות לא התקדשו'] צריך לומר, שקבלה בידם שהלכו על גגות ועליות של ירושלים וקידשו אותם. **צד. בשיטת** הרמב"ם והרשב"א שגגות של ירושלים התקדשו. **צה. לפי** דעת האור שמח, גם רב מודה שגגות של ירושלים התקדשו [ולא כהמנחת חינוך שהובא בענין הקודם שכתב, שרב ודאי סובר שלא התקדשו, כמו שמוכח בסוגיא, אלא שהרמב"ם והרשב"א לא פסקו כמותו בזה]. וראה שם שהוסיף, שלא מצאנו שאם קדשים קלים יצאו לגג או לעלייה יפסל ביוצא, וכן לא מצאנו שיוכלו לפדות מעשר שני שבגגות או בעליות, כדין מעשר שני שנמצא חוץ לירושלים שנפדה.

בירושלים הרי אין שיעור לגובה הבתים, ואם יגביהו את הבתים עד רום רקיע, הרי יהיה קדוש עד רום רקיע, ואם כן איך יתכן לומר שאם בנו בתים ועליהם גגות ועליות הם לא קדושים, הרי כמו שאפשר לאכול קדשים קלים בשוקי ירושלים, ואוירו של השוק קדוש עד רום רקיע, כך האויר שעל הגגות והעליות קדושיצו.

ומה שהגמרא מקשה על רב ממה שאכלו פסח על הגגות, לא מתפרש כפשוטו שהקושיא היא שאי אפשר לאכול על הגגות שלא התקדשו, אלא כוונת הגמרא היא שמדברי רב למדנו שהגג הוא לא חלק מהבית, שאם לא כן היו מקדשים את גגות העזרה, וכיון שהוא לא חלק מהבית אסור שיאכלו על הגג כמה חבורות יחד את הפסח. **שהרי הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ט ה"ג) כתב, שאם כמה חבורות אוכלות יחד, צריך שכל אחת מהחבורות תעשה לה היקף בפני עצמה, משום שצריך שכל חבורה תאכל בבית אחר. ונראה לפי זה שההיקף יכול להועיל רק אם החבורות אוכלות בבית, שאז על ידי ההיקף של כל אחת מהחבורות נחשב שכל אחת אוכלת בבית אחר, אבל אם אוכלות על הגג, ולגג אין תורת בית, לא יועיל ההיקף שיהיה נחשב שכל אחת אוכלת בבית אחר. ולכן הגמרא מקשה ממה שרב אמר שהגג פקע, שמזה נראה שהיו שם הרבה אנשים שאכלו, ובודאי נחלקו לכמה חבורות, וכיון שרב סובר שלגג אין תורת בית, איך אכלו שם כמה חבורות, הרי גם אם כל אחת הקיפה את עצמה לא יועיל ההיקף.

והאור שמח סיים, שבזה מבואר לשון הרמב"ם בהלכות קרבן פסח (שם ה"ח), שהגגות והעליות אינם בכלל בית. שהרי לפי מה שנתבאר מותר לאכול פסח בגגות ועליות, אלא שהם לא בכלל בית, ונפקא מינה שלא יוכלו לאכול שם כמה חבורות. ולכן דייק הרמב"ם לכתוב שאינם בכלל בית, ולא כתב שהם לא קדושים כלל בקדושת ירושלים. וגם **המנחת חינוך** (מלוה שסג אות ה ד"ה והנה) כתב, שברמב"ם מבואר שהם לא בכלל בית אבל אפשר לאכול שם, אלא שהוא כתב שהנפקא מינה ממה שהם לא בכלל בית היא, שאסור להוציא מהבית לגג, כמו שאסור להוציא לבית אחרצז.

גגות ועליות אינם בכלל הבית

שם. רבינו ירוחם (מדס ומוה נתיב ג ח"ז) כתב, שממה שמבואר בסוגייתנו שגגות ועליות לא התקדשו, יש ללמוד שאם נמצא בגג או בעלייה של בית הכנסת, לא מצטרף למנין עם האנשים שבבית הכנסת. **והביאור הגר"א** (אות סי' נה אות כז) הוסיף, שכן נראה גם ממה שכתב **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ט ה"ח), שגג הוא לא בכלל בית לענין פסח, דהיינו שאסור להוציא פסח לגג, ומוכח שגג הוא לא בכלל ביתצח.

קושיית התוספות איך אוכלים מעשר שני על האילן שבירושלים

שם. במשנה במסכת מעשר שני (פ"ג מ"ז) מבואר שאפשר לאכול מעשר שני על נוף של אילן שבירושלים. **והתוספות** במסכת מכות (יב. ד"ה מילן) הקשו, שהרי מבואר בסוגייתנו שגגות לא קדושים, ואם כן איך אפשר לאכול על האילן. ותירצו בתירוץ השני, שאויר ירושלים כירושלים. **והמהרש"א** (גמוס' שם) ביאר דבריהם, שרק גגות של העזרה לא התקדשו משום שאויר העזרה לא התקדש, אבל גגות של ירושלים התקדשו משום שהאויר של ירושלים התקדש. **והמשנה למלך** (שגגות פי"ח ה"ד) תמה מהמבואר בסוגייתנו, שגם גות של ירושלים לא התקדשו, שהרי מבואר להלן, שבדברי רב נכלל שאי אפשר לאכול פסח על הגגות של ירושליםצט. **והמנחת חינוך** (מלוה שסג אות ה) תירץ, שהמשנה סוברת שגגות של ירושלים התקדשו, ורב חולק על המשנהק. אמנם **הערוך לנר** (גמוס' שם, נ"ל ומויר) **הביא שהריטב"א** (שם ד"ה והנ"ל דלמרינן) כתב בשם התוספות, שדווקא לענין אכילת קדשים קלים לא התקדשו הגגות, אבל לענין אכילת מעשר שני הקל התקדשו. וכיון שהריטב"א כתב זאת בשם התוספות, נראה שזו כוונת התוספות.

ועל מה שכתב המהרש"א, שגגות של העזרה לא התקדשו משום שאויר העזרה לא התקדש, תמה המשנה למלך (שם), שהרי התוספות במסכת שבועות (יז. ד"ה מלה) הוכיחו שאויר העזרה התקדש, משום שאם לא כן אם מוליך דם ואימורים יפסל ביוצא, וגם משום שאם לא כן איך מזים על בהונות המצורע, הרי הוא עומד בשער ניקנור, ורק את הבהונות מכניס לעזרה, ונמצא שהבהונות באויר, והרי האויר לא התקדש. ובהכרח שהאויר התקדש. ואם כן איך כתב המהרש"א שגגות של העזרה לא התקדשו משום שהאויר של העזרה לא התקדש. והמנחת חינוך (שם ד"ה ובמירון השני) תירץ, שודאי האויר התקדש, ורק הגגות והעליות שהם מקום בפני עצמו לא התקדשוקא.

האם על נוף של אילן אוכלים קדשים קלים

הובא בענין הקודם **שהתוספות** (מכות יב. ד"ה מילן) הקשו, איך אוכלים מעשר שני על נוף האילן, הרי גגות לא התקדשו. ובתירוצם הראשון כתבו התוספות, שמדובר שענפיו מועטים ואין בהם ארבעה, ואינם חשובים, והרי הוא כאילו עומד באויר שנגד הקרקע. וביאר **המנחת חינוך** (מלוה שסג אות ה ד"ה ובמירון הרמזון), שודאי אויר ירושלים התקדש, וכמו שכתבו התוספות במסכת שבועות (יז. ד"ה מלה), שאפילו אויר העזרה קדוש, ומה שהגגות לא קדושים, הוא משום שהם מקום בפני עצמו, והם לא נחשבים אויר ירושלים. ולכן סוברים התוספות, שאם אין באילן ארבעה הוא לא מקום בפני עצמו, והרי הוא ככל אויר של ירושלים שהוא קדוש.

פו.

בגלל שהיו הרבה מנויים עלו על הגג לומר הלל דאכלי בארעא ואמרי באיגרא. **המהרש"א** (מ"ס ד"ה דאכלי) ביאר שדברי רב

מתפרשים לפי זה שבגלל שכזיתא פסחא, דהיינו שהיו הרבה בני חבורה ולכל אחד היה רק כזית, לכן אמרו את ההלל בגג, משום שהיה צר להם בתוך הבית. ורק אכילת הפסח היתה בבית משום שאי אפשר לאכול על הגג, אבל את ההלל אמרו על הגג כיון שהיה להם צר בתוך הבית.

ההלל נאמר לשם שמים

ואמרי באיגרא. המהרש"א (מ"ס ד"ה דאכלי) ביאר, במה שרב אמר שבאמירת ההלל פקע הגג שהוא משום שבאכילה לא כולם כיוונו לשם שמים, וכמבואר במסכת הוריות (י:) שאחד אוכל לשם פסח והשני אוכלו לשם אכילה גסה. אבל את ההלל כולם אמרו לשם שמים. וזה נרמז בלשון 'פקע איגרא', שקריאתם עלתה למעלה לשמים.

מכאן המקור לפתיחת הדלת באמירת 'שפוך חמתך'

שם. הדבר שמואל (ד"ה לא) הביא בשם הרב יוסף סלנט, שמכאן המקור לפתיחת הדלת באמירת 'שפוך חמתך'. כיון שבשעת אכילה סגרו את הדלת כדי שלא יוציאו מהבשר חוצה. אבל אחרי ברכת המזון שכבר גמרו לאכול את הפסח היה צר להם המקום, ולכן פתחו את הדלת לומר את ההלל על הגג.

האם מה שפסח נאכל על השובע הוא מן התורה אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. **רש"י** (ד"ה מין) פירש, שמבואר במסכת

חולין (קלג:) שנלמד ממה שנאמר (נחמדבר יח ח) 'למשחה' שצריך לאכול קדשים כדרך מלכים, ונמצא שאכילת הפסח צריכה להיות בסוף הסעודה על השובע כדרך מלכים. ולכן אמר התנא שאחרי שגומר את אכילת הפסח, שהוא סוף הסעודה, אסור לומר אפיקומן, דהיינו שלא יאמרו זה לזה שיוציאו הכלים מכאן כדי לאכול עוד בחבורה אחרת, וכמו שרב פירש להלן (קיט:). ומבואר בדברי רש"י שמן התורה פסח נאכל על השובע, וגם מבואר מדבריו שהוא לא דין מיוחד בפסח, אלא הוא דין כללי בכל הקרבנות. אבל **תוספות** לעיל (ע. ד"ה לחו) כתבו שבירושלמי (ה"ד) משמע שמה שפסח נאכל על השובע הוא רק מדרבנן,

צו. **לכאורה** כוונתו כשיטת הראב"ד שהובא לעיל [בענין 'מדוע גגות ועליות לא התקדשו'], שמה שגגות ועליות לא התקדשו, הוא משום שלא התכוונו לקדש מעל הגגות ובעליות, ולכן כתב האור שמח, שזה יתכן רק בעזרה שהכל בכתב מיד ה', ולכן בתחילה כשקידשו התכוונו לקדש עד הגגות, אבל בירושלים הרי לא היה דין איזה בתים יהיו ומה גובהם, ואם כן כשקידשו בתחילה קידשו את כל ירושלים עם אוירה עד רום הרקיע, ומה שבנו אחר כך בית אינה סיבה שמגגו תפקע הקדושה. אבל לפי שיטת הרב אלחנן שהובאה שם, שגם בעזרה אם יעשו אחר כך גג תפקע הקדושה מעל הגג, ודאי שגם בירושלים הוא כן, שאע"פ שקידשו בתחילה הכל, אבל הקדושה תפקע מהגגות והעליות. צז. **אבל** המהר"י קורקוס (שם) כתב, שהרמב"ם למד ממה שלא אוכלים את הפסח על הגגות ובעליות, שאסור להוציא לשם. וראה בקרית ספר שביאר בדברי הרמב"ם, שהנפקא מינה ממה שגג לא בכלל בית היא, שאם התחיל לאכול בבית אסור לגמור אכילתו בגג, משום שאסור לאכול פסח בשני מקומות. והוסיף המהר"י קורקוס, שהוא משום שגגי ירושלים לא התקדשו [וכהקרית ספר]. וקשה [על הקרית ספר ועל המהר"י קורקוס], מדוע הרמב"ם היה צריך לומר שהגג אינו בכלל בית, הרי מה שאסור לאכול שם ולהוציא לשם, הוא משום שלא קדוש. וראה בדרך אמונה (מעשר שני פ"ג הט"ו בביאור ההלכה ד"ה והמלוות) שכתב, שהרמב"ם ביאר בקושיית הגמרא מ'כזיתא פסחא' וכו', שהגמרא סברה שהתחילו לאכול בבית וגמרו לאכול על הגג, ולכן מקשה שאם גגות העזרה לא התקדשו מוכח שהגג לא חלק מהבית, ואם כן איך גמרו לאכול את הפסח בגג, הרי הם שני מקומות. צח. **ונראה** מדברי רבינו ירוחם והגר"א, כמו שכתב האור שמח שהובא בענין הקודם, שממה שגגות ועליות לא התקדשו, מוכח שעלייה לא בכלל בית, ולכן יש ללמוד מזה שמי שנמצא בגג לא מצטרף למנין עם מי שנמצא בבית. וכמו כן הרמב"ם למד מזה לענין פסח שהגג לא בכלל בית. ומדברי הגר"א מבואר עוד, שפירש בדברי הרמב"ם כהמנחת חינוך שהובא בענין הקודם, שהנפקא מינה לענין פסח הוא שאסור להוציא לגג. וראה בענין הקודם ובהערה שם. צט. **ראה** לעיל [בענין 'ביארו של האור שמח' וכו'] שהובא שהאור שמח פירש בסוגייתנו באופן אחר, ולפי פירושו לא נתבאר בגמרא שאי אפשר לאכול פסח על הגג. והאור שמח ציין לתוספות במכות. ק. **ראה** לעיל [בענין 'ביאורו של המנחת חינוך' וכו'] שדבריו הובאו בהרחבה. קא. **וכבר** הובא לעיל [בענין 'מדוע גגות ועליות לא התקדשו'] שכן כתב הראב"ד (תמיד כו. ד"ה ולי). וראה בערוך לנר (שם) שתירץ על קושיית המהרש"א, שקידשו רק את האויר שבין המחיצות, ולכן הגגות לא קדושים כיון שהם מעל המחיצות. ובזה ביאר מדוע גגות של ירושלים קדושים, שהרי קדושת ירושלים היא גם בלי חומה, ולכן קדושתה היא עד רום רקיע. ויש להעיר על הערוך לנר, שבראב"ד (שם) מבואר שגם העזרה קדושה עד רום רקיע, ורק הגג מפסיק. וראה ברש"י (שבועות יח: ד"ה מין) שכתב, שקידשו את האויר של העזרה עד הגג.

כדי שלא יבוא לשבור את העצם, כיון שמתוך שהוא רעב לאכול הבשר שסביב העצם, יבוא לשוברו. והמצפה איתן (נרש"י שם) כתב שתוספות סוברים שהדין של 'למשחה' הוא רק באכילת כהנים כמו שמבואר בתוספות (זבחים עה: ד"ה נקוד), משא"כ בפסח שנאכל לכל אדם[א].

מדוע עליית קודש הקדשים יותר חמורה מקודש הקדשים

עליית בית קדשי הקדשים חמורה מבית קדשי הקדשים. המהרש"א (מ"ח ד"ה עליית) ביאר לפי המבואר במסכת סוכה (ה.) שהשכינה ירדה רק עד למעלה מי'. ולכן העליה יותר קדושה מקודש הקדשים כיון שהעליה היא למעלה מי', ושם השכינה ירדה. והוסיף עוד שלכן אמרו להלן שנכנסו לעליה זו רק פעם אחת בשבוע ויש אומרים פעמיים בשבוע, משום שבמסכת קידושין (ע.) מבואר ששם בן ארבע אותיות מוסרים אותו לתלמידים פעם אחת בשבוע, ויש אומרים פעמיים בשבוע. הרי שזהו הזמן של הגילוי בדבר המקודש, ולכן בזמן זה נכנסו למקום המקודש ביותר ששם היה גילוי שכינה.

התנאים נחלקו האם עליית קודש הקדשים יותר קדושה מקודש הקדשים

שם. הר"ש (כליס פ"ח מ"ט) **והרא"ש** (שם) הקשו, מדוע המשנה (שם) לא מנתה עם כל המקומות שקדושים זו למעלה מזו, שעליית קודש הקדשים קדושה יותר מקודש הקדשים. והביאו שבתוספתא מבואר שהעליה לא יותר קדושה מקודש הקדשים, אלא שבעליה לא היו צריכים להיכנס יותר מפעם אחת בשבוע. וביאר **התוספות יום טוב** (שם) שהמשנה בכלים והתוספתא חולקים על אבא שאול שסובר שעליית קודש הקדשים היתה יותר קדושה מקודש הקדשים. והתוספות יום טוב (מידות פ"ד מ"ה) הקשה על המבואר במשנה (שם) שהיו ראשי פספסין[ב] מבדילים בעליה בין הקודש לקודש הקדשים, והרי כבר היו שם שתי פרוכות בין עליית ההיכל לעליית קודש הקדשים[ג]. ותירץ לפי המבואר בסוגייתנו, שאבא שאול אמר שעליית קודש הקדשים יותר חמורה מקודש הקדשים. וכיון שקדושתה חמורה, לכן עשו שני דברים להיכר. אך הוסיף (כליס שם) שלפי מה שכתב (שם) שהמשנה בכלים חולקת על אבא שאול נמצא שהמשנה במידות חולקת על המשנה בכלים.

חידושו של הצל"ח שעליית קודש הקדשים קדושה מחמת שהיא פתוחה לקודש הקדשים

מהיכל ניקום וניתיב איניש שאני היכל דכתיב וכו' ועליותיו. הצל"ח (ד"ה אמר) הקשה על **הרמב"ם** (בית הבחירה פ"ו ה"ו), שכתב שגגים ועליות לא התקדשו ולא כתב שעליות של היכל התקדשו[ד]. ותירץ, שלהלן מבואר שאפילו מחילות שלא התקדשו, יש להם קדושה אם פתוחות לעזרה. ומעתה נראה שלפי זה לא צריך לחדש שהעליה של קודש הקדשים התקדשה, אלא גם אם לא התקדשה היא קדושה בגלל שהיה בה לול שפתוח לקודש הקדשים, והפתח מועיל שתהיה קדושה כקודש הקדשים. ויתכן שגם בעליה של ההיכל היה לול להיכל, וגם היא קדושה בקדושת ההיכל מחמת שהיתה פתוחה להיכל. והרמב"ם לא היה צריך להביא דין זה, כיון שכבר כתב (שם ה"ט) שמחילות שפתוחות לעזרה קדושות בקדושת העזרה, ומזה יש ללמוד לעליית קודש הקדשים שפתוחה לקודש הקדשים שקדושה בקדושת קודש הקדשים.

והמנחת חינוך (מצוה שסב אות ג ד"ה והנה תרלה) השיג על הצל"ח מהמבואר במסכת זבחים (נו.) שלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש [לעזרה], קדושות רק לאכילת קדשי קדשים, ולא לשחיטת קדשים קלים, וכן לא לענין זה שטמא יתחייב כרת על כניסתו כדין טמא שנכנס לעזרה. ולפי זה נראה שגם מחילות שפתוחות לעזרה קדושות רק לענין שיוכלו לאכול שם קדשי קדשים, אבל לא יוכלו לשחוט שם קדשים קלים, ולא יהיו חייבים שם משום טומאה. וא"כ לא יתכן שקדושתם של עליית קודש קדשים היא רק מחמת פתיחתה לקודש, שהרי אבא שאול אמר שלזר אסור להיכנס לעליה זו, והרי אם לא חייבים שם משום טומאה גם לא חייבים שם על כניסת זר. ומוכח שעליה זו התקדשה לגמרי כתירוץ הגמרא כאן, ושוב קשה על הרמב"ם שהשמיט שעליית קודש הקדשים ועליית ההיכל התקדשו.

האם לשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש התקדשו

בנויות בחול ופתוחות לקודש תוכן קודש. במסכת זבחים (נו.) מבואר שהם קודש רק לענין שמותר לאכול שם קדשי קדשים, משום שנלמד ממה שנאמר (ויקרא ו ט) 'בחצר אהל מועד יאכלוה' לרבות חצירות הרבה לאכילת קדשים. אבל אין שוחטים שם קדשים קלים, ולא חייבים שם משום טומאה. ורש"י (שם ד"ה למעוטי) כתב, שלשכות אלו לא התקדשו בקדושת עזרה ע"י הולכת שיירי מנחה שם בשיר, וכדרך שמקדשים את העזרה כמבואר בשבועות (יד.). ואף על פי כן נתרבו שאפשר לאכול שם קדשי קדשים.

אמנם הקרן אורה (שם ד"ה תניא) כתב, שלולי דברי רש"י היה נראה שלא יתכן שלא קידשום משום שאם לא קידשום לא היה אפשר לאכול שם קדשי קדשים. ואע"פ שהתקדשו אי אפשר לשחוט שם קדשים קלים, משום שצריך לשחוט 'לפני אהל מועד' והלשכות אינן לפני אהל מועד, וכן חיוב טומאה הוא רק ב'משכן ה'' ולשכות אלו אינן משכן ה'. אלא שכתב שלפי זה נראה שהחידוש של רב שגגות ועליות לא התקדשו הוא רק לענין שאי אפשר לאכול שם קדשי קדשים, אבל לענין שחיטת קדשים קלים וחיוב טומאה גם אם היו מתקדשים לא היה דינם כמו העזרה, כמו שהלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש לא היה דינן כעזרה אף שהתקדשו, משום שהן אינן לפני אהל מועד ואינן משכן ה', וכן הוא בגגות ועליות. וכמו כן נמצא שאפילו בגגים ששוים לעזרה שהתקדשו כמבואר לעיל, מכל מקום לא יוכלו לשחוט שם קדשים קלים ואין חייבים שם משום טומאה. **אמנם ברמב"ם** (בית הבחירה פ"ו ה"ו) מבואר לא כן. משום שכתב שבלשכות הבנויות בקודש ופתוחות לחול, אם גגותיהם שוים לקרקע העזרה גגותיהם קודש, ומשמע מדבריו שקדושים לגמרי. שאם לא כן היה לו לומר שקדושים רק לאכילת קדשי קדשים, כמו שכתב להלן (ה"ח) לענין לשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש. אלא שהקרן אורה כתב שגם אם גגים שהתקדשו קדושים לגמרי, משום שגגים עדיפים מלשכות, אבל עליות שהתקדשו, כגון עליות של היכל, ודאי לא עדיפים מלשכות, ולא יוכלו לשחוט שם קדשים קלים ולא יהיו חייבים עליהם משום טומאה[ז].

והוסיף שבזה מיושבת קושיית **תוספות** במסכת שבועות (יז: ד"ה וטמא), על המבואר שם שטמא שנכנס להיכל דרך גג פטור מדוע לא חייב על מה שנמצא בגג, שהרי העליות של היכל התקדשו, ומסתבר שגם גגים התקדשו, כיון שדינם שוה. [ותוספות תירצו שרק עליות התקדשו משום שמפורש בפסוק שהתקדשו]. אמנם לפי מה שנתבאר מיושב שאפילו אם הגגים של ההיכל התקדשו אבל אין עליהם חיוב טומאה[ח]. והקרן אורה סיים שעדיין צריך עיון במה שחידש שלשכות שבנויות בחול ופתוחות לקודש התקדשו, משום שמלבד שקשה לומר שקידשו מקום שבנוי בחול, עוד יש להקשות ממה שמבואר בשבועות (שם) שכל מה שהוסיפו על העזרה ע"י הולכת מנחה בשיר, קדוש לגמרי וגם לענין חיוב טומאה. ומוכח כדברי רש"י שאם היו מקדשים את הלשכות היו חייבים עליהן משום טומאה, ומה שבלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש לא חייבים משום טומאה, הוא משום שלא קידשום. ולפי זה בגגים ששוים לעזרה חייבים משום טומאה כמו שמבואר בתוספות במסכת שבועות הנ"ל, וברמב"ם הנ"ל, כיון שהם התקדשו. ואפילו בעליות של ההיכל יהיו חייבים משום טומאה כיון שהם התקדשו.

פתיחה לירושלים לא מקדשת לאכילת קדשים קלים

שם. הקהלות יעקב (סי' סח) הקשה, מדוע הגגות של ירושלים לא התקדשו לאכילת קדשים קלים לפי **רש"י** (לעיל פה: ד"ה גגין), הרי מבואר כאן שאפילו לשכות שלא התקדשו, אם פתוחות לקודש הן קדושות [לאכילת קדשי קדשים]. וא"כ גם הגגות של ירושלים יתקדשו לאכילת קדשים קלים, משום שפתוחים מכל צדדיהם לאויר ירושלים שהוא קודש. ואמנם הגגות שבסוף ירושלים אינם קדושים כיון שפתוחים גם לאויר של חוץ לירושלים[ט]. אבל הגגות שבאמצע ירושלים שפתוחים מכל צדדיהם לאויר ירושלים יהיו קדושים'. ואין לומר שגם הם פתוחים לאויר שמעליהם שהוא חול, כיון שעל כל אותו האויר עד לרקיע אנו דנים שיהיה קדוש בקדושת ירושלים בגלל שסביבותיו קדוש עד הרקיע.

ותירץ לפי המבואר במסכת מעשר שני (פ"ג מ"ז) שבתים שחציים מחוץ לחומה וחציים בתוך החומה ופתחם לפנים, מה שבתוך החומה קדוש לאכילת מעשר שני, ומה שמחוץ לחומה לא קדוש לאכילת מעשר שני[יא]. **והתוספות יום טוב** (שם) כתב שמוכח מכאן שרק פתיחה לעזרה מועילה שיוכלו לאכול קדשי קדשים, אבל פתיחה לירושלים לא מועילה שיוכלו לאכול קדשים קלים ומעשר שני, שאם לא כן היה אפשר לאכול מעשר שני גם בחצי שמחוץ לחומה כיון שפתח הבית הוא לפנים[יב]. ולכן אי אפשר לאכול על הגגות אע"פ שפתוחים

א. **וראה** לעיל (ע.) [בענין 'מדוע פסח נאכל על השובע'] שהרחבנו בזה. ב. **ראשי** קורות בולטות. תפארת ישראל (שם אות ו). ג. **ראה** שם שציין שהוכיח כן במסכת שקלים (פ"ח מ"ד). ד. **ראה** להלן בענין 'האם בעליות של היכל חייבים משום טומאה' שהרחבנו בדין עליות ההיכל. ה. **והמנחת חינוך** (מצוה שסב אות ג) הוסיף שאע"פ שהרמב"ם (שם פ"ו הכ"ג) הביא את הברייתא של אבא שאול שהיה אסור לזר להיכנס לעליית קודש הקדשים, מכל מקום היה לו להביא מה שחידשה הגמרא שגם העליות של ההיכל היו קדושות. ו. **וכן** פסק הרמב"ם (בית הבחירה פ"ו ה"ח). אמנם בפירוש המשניות להרמב"ם (מע"ש פ"ג מ"ח) פסק שקדושות גם לענין טומאה וגם שוחטים שם קדשים קלים. ז. **אבל** המנחת חינוך (מצוה שסב אות ג ד"ה והנה תרלה) הוכיח שהעליות של ההיכל שהתקדשו, קדושות גם לענין טומאה, ממה שזר לא נכנס שם כמבואר בברייתא לעיל, ואם לא חייבים עליהם משום טומאה גם זר לא חייב כשנכנס שם. ח. **כוונת** הקרן אורה שאם לא נסבור כהרמב"ם שגגים שהתקדשו קדושים לגמרי, אלא נסבור שגם גגים שהתקדשו דינם כעליות שלא קדושים לגמרי, מיושבת קושיית תוספות, שלכן הטמא לא חייב על מה שהיה בגג ההיכל. וראה במשנה למלך (בית הבחירה שם) שכתב שנראה מתוספות שבעליות של היכל חייבים משום טומאה. וכנראה שהמשנה למלך לא חילק בין גגים לעליות. ט. **והרי** כבר הוכיח המנחת חינוך (מצוה שסב אות ג) שאם בנוי בחול ופתוח לחול ולקודש הוא חול. י. **יש** להעיר שהמקדש דוד (קדושים סוף פ' יד) כתב שאם הלשכה תהיה פרוצה לגמרי לקודש לא תהיה קדושה, ורק אם יש פתח לקודש היא קדושה. ולפי זה לא קשה מדוע הגגים לא יהיו קדושים בגלל פתיחתם לקודש, שהרי הם פרוצים לגמרי לקודש. יא. **כן** שיטת בית הלל שם. יב. **וראה** בתוספות יום טוב שהביא ששיטת הרמב"ם (מעשר שני פ"ה הט"ז) שרק לחומרא לא מועילה הפתיחה.

לאויר ירושלים, כיון שהפתיחה לירושלים לא מועילה שיוכלו לאכול שם קדשים קלים ומעשר שני.

ומה שפתיחה לירושלים חלוקה מפתיחה לעזרה כתב הקהלות יעקב שאפשר לומר שהוא משום שבמסכת זבחים (נו.) למדו ממה שנאמר (ויקרא ו ט) 'בחצר אהל מועד יאכלוה' לרבות חצירות הרבה לאכילה, שיכולים לאכול קדשי קדשים גם בלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש. ולפי זה יתכן שהגזירת הכתוב היא רק שפתיחה לעזרה מועילה לאכילת קדשי קדשים, אבל לא מצאנו שפתיחה לירושלים מועילה לאכילת קדשים קלים ומעשר שני.

והקהלות יעקב הוסיף לבאר באופן נוסף, לפי המבואר במסכת זבחים (נה.) שמה שקדשים קלים נאכלים בירושלים הוא משום שנאמר (ויקרא י יד) 'ואת חזה התנופה וגו' תאכלו במקום טהור'. ומזה נלמד שיאכלו אותם בירושלים שהוא טהור מטומאת מצורע, [שהרי מצורע משתלח חוץ לג' מחנות]. ומבואר בזה שמלבד שצריכים להאכל בירושלים, משום שנאמר בהם שצריכים להאכל לפני ה' (דברים יב יז), יש טעם נוסף שצריכים להאכל בירושלים משום שהוא מקום טהור ממצורעים. ולפי זה נראה שלכן אי אפשר לאכול מעשר שני וקדשים קלים במקום שפתוח לירושלים, משום שגם פתיחה לעזרה מועילה רק לאכילת קדשי קדשים ולא לטומאה, ונמצא שגם פתיחה לירושלים לא תועיל לטומאה, שמצורעים ישתלחו משם. ולכן היא גם לא מועילה שיוכלו לאכול שם קדשים קלים ומעשר שני, משום שלאכילתם צריך שיהיה טהור מטומאת מצורעים[יג], והרי מקום זה לא טהור ממצורעים[יד].

מחילות שפתוחות לעזרה קדושות רק לאכילת קדשי קדשים

כי קאמר רבי יוחנן בפתוחות להר הבית כי תניא ההיא בפתוחות לעזרה. **המנחת חינוך** (מצוה שסג אות ג) כתב, שלפי מה שמבואר במסכת זבחים (נו.) שלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש קדושות רק לענין שאוכלים שם קדשי קדשים, אבל אי אפשר לשחוט שם קדשים קלים וגם לא חייבים שם משום טומאה, נראה שכן הוא דינם של המחילות שבהר הבית שפתוחות לעזרה, שאוכלים שם קדשי קדשים אבל לא שוחטים שם קדשים קלים ולא חייבים שם משום טומאה[טו].

והוסיף עוד שאע"פ **שהרמב"ם** (בית הבחירה פ"ו ה"ט) כתב שמחילות שפתוחות לעזרה הן קודש ומשמע שקדושות לגמרי, מכל מקום נראה שמחילות שתחת הר הבית שפתוחות לעזרה קדושות רק לענין אכילת קדשי קדשים, [ורק מחילות שתחת העזרה שפתוחות לעזרה קדושות לגמרי].

האם מחילות קדושות בקדושת הר הבית

שם. רש"י (ד"ה מי) ביאר, שלפי התרצן דברי רבי יוחנן נאמרו במחילות של הר הבית שפתוחות להר הבית שהן לא קדושות, ובעל קרי מותר להיכנס בהן. **והשער המלך** (בית הבחירה פ"ו ה"ט) **הביא שהחנוכת הבית** הקשה שברש"י כאן משמע שאין למחילות גם קדושת הר הבית, ובעל קרי יכול להיכנס שם. ואילו רש"י לעיל (סז: ד"ה ממילות) ביאר בדברי רבי יוחנן שמדובר במחילות שתחת העזרה שהן לא נתקדשו בקדושת העזרה, ומשמע ברש"י שהן קדושות בקדושת הר הבית. והשער המלך תירץ, שהנה לכאורה קשה עוד על רש"י לעיל ממה שמבואר במסכת תמיד (פז:) שממה שמבואר במשנה שם שמי שאירע לו קרי בבית המוקד, [ששם ישנו הכהנים ששמרו על המקדש], יוצא והולך במסיבה שתחת העזרה, מוכח שמחילות לא נתקדשו. והרי לפי רש"י לעיל המחילות התקדשו בקדושת הר הבית וא"כ איך הולך במחילה, הרי לבעל קרי אסור להיכנס להר הבית. ובהכרח צריך לומר שכיון שהוא כבר נטמא במקום שקדוש בקדושת הר הבית, אי אפשר לאסור עליו ללכת במחילות שקדושות בקדושת הר הבית, כיון שהוא בלאו הכי נמצא במקום שקדוש בקדושה זו. אלא שאם המחילה היתה קדושה בקדושת העזרה היו אוסרים עליו ללכת שם, כיון שהוא מקום יותר קדוש, ולכן הוכיחו שמחילות לא התקדשו בקדושת עזרה, ולכן יכול ללכת שם. ולפי זה נראה שזו גם כוונת רש"י כאן, שכיון שמחילות לא התקדשו בקדושת העזרה, לכן מי שהיה בהר הבית ונטמא שם בטומאת קרי יכול ללכת במחילה, כיון שהיא לא יותר קדושה מקדושת הר הבית[יז]. אמנם השער המלך סיים **שבמפרש** במסכת תמיד (פו. ד"ה תחת) כתב, שמחילות שבעזרה לא התקדשו אפילו בקדושת הר הבית[יז].

והמנחת חינוך (מצוה שסג אות ג) כתב בפשיטות שמחילות לא התקדשו בקדושת הר הבית[יח]. ולפי זה כתב שבמחילות שתחת הר הבית יכול בעל קרי להיכנס אפילו כשפתוחות לעזרה. כיון שכבר נתבאר בדיבור הקודם שהפתיחה לעזרה מועילה רק לאכילת קדשי קדשים ולא לענין טומאה. וכיון שאין למחילות קדושת הר הבית מצד עצמם, אינם קדושות לענין טומאה גם כשפתוחות לעזרה אפילו בקדושת הר הבית. וכמו כן נראה עוד שלפי זה אם הם פתוחות להר הבית לא מועילה הפתיחה כלל, כיון שבהר הבית יש נפקא מינה בקדושה רק לענין טומאה, וכיון שהפתיחה לא מועילה לענין טומאה, נמצא שפתיחתם להר הבית לא מועילה כלל. ולכן כתב רש"י שבמחילות שתחת הר הבית שפתוחות להר הבית מותר לבעל קרי להיכנס.

מה דינם של מחילות שתחת העזרה

שם. תוספות (לעיל סז: ד"ה ממילות) הקשו על מה שרבי יוחנן אמר שמחילות לא התקדשו, הרי מבואר במסכת זבחים (כד.) שדוד קידש את הרצפה של העזרה עד התהום, ולכן גם אם נעקרה אבן מהעזרה יכול הכהן לעמוד שם ולעבוד עבודה וא"כ מוכח שגם מחילות התקדשו. ותירצו לפי המבואר בסוגייתנו שמחילות שפתוחות לעזרה קדושות, ולכן אפשר לעבוד במקום שנעקרה ממנו אבן משום שמקום זה פתוח לעזרה. **ובתוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה אמר) הקשה על תירוץ זה, שא"כ מדוע הגמרא אמרה שהכהן יכול לעבוד שם משום שדוד קידש עד התהום, הרי גם לשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש דינם כקודשי. **והמנחת חינוך** (מצוה שסג אות ג) הקשה עוד על דבריהם שהרי הפתיחה מועילה רק לענין אכילת קדשי קדשים ולא לענין שיוכלו לשחוט שם, וכמבואר במסכת זבחים (נו.) שבלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש אי אפשר לשחוט קדשים קלים, וא"כ נראה שגם במחילות הדין כן, ושוב קשה איך הכהן עובד במקום שנעקרה ממנו אבן מחמת פתיחתו לעזרה[כ].

ולכן תירץ המנחת חינוך על קושיית תוספות שרק מחילות הר הבית לא התקדשו, אבל המחילות שתחת העזרה התקדשו, משום שדוד קידש את העזרה עד התהום. ובמחילות אלו יוכלו גם לשחוט קרבנות והנכנס לשם בטומאה יהיה חייב, וכדין לשכות הבנויות בקודש ופתוחות לקודש. ולכן אפשר לעבוד עבודה במקום שנעקרה האבן[כא]. והוסיף עוד שלפי זה נראה שמחילות שתחת העזרה שתהיינה פתוחות להר הבית יהיה דינן כהר הבית לכל דבר, ובעל קרי יהיה אסור להיכנס שם. ואע"פ שפתיחה לא מועילה לענין טומאה, מכל מקום כאן הרי הן קדושות מצד עצמן בקדושת העזרה, ובכלל קדושה זו גם קדושת הר הבית, שהרי יש בכלל מאתים מנה, ולכן אע"פ שפתיחתן להר הבית מגרעת את קדושת העזרה שלהן, אבל את קדושת הר הבית אין מה שיגרע, שהרי הן גם פתוחות להר הבית, וממילא הן קדושות בקדושת הר הבית מצד

יג. **וראה** שם שכתב שאע"פ שרק בקדשים קלים נאמר שצריך לאכול במקום טהור, אבל מזה נלמד גם למעשר שני, כיון שהתורה כללה יחד את מעשר שני עם קדשים בפרשת ראה (דברים יב יז). יד. **וראה** שם שתירץ בזה מה שהקשה האור שמח (בית הבחירה פ"ו ה"ו) על המבואר במשנה לעיל (פה:) ששרפו פסח פסול על הגג, שהרי קדשים נשרפים במקום אכילתם, והגג הוא לא מקום אכילה. ולפי מה שנתבאר מיושב, שבשביל שיוכלו לשרוף מספיק שהמקום הוא לפני ה' ולא צריך שיהיה מקום טהור, ולכן אפשר לשרוף על הגגים, כיון שהם נחשבים לפני ה' לענין אכילה, אלא שהם לא מקום טהור, ולכן אע"פ שאי אפשר לאכול שם משום שהם לא מקום טהור, אפשר לשרוף שם. טו. **והוסיף** שאע"פ שהמקשן ידע שכוונת המשנה שקדושות רק לענין אכילה, שהרי במשנה מדובר בלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש, ובמסכת זבחים (שם) מפורש שקדושות רק לאכילה, אעפ"כ המקשן הקשה ממה שרב יוחנן אמר שמחילות לא התקדשו, משום שהבין שלא קדושות לגמרי, ועל זה תירץ התרצן שאם פתוחות לעזרה הן קדושות לענין אכילה, ומה שרבי יוחנן אמר הוא כשפתוחות להר הבית. טז. **וקשה** שא"כ איך כתב רש"י (שם) שרבי יוחנן אמר שני דינים, האחד שבעל קרי אסור במחנה לויה, והשני שמחילות לא התקדשו, ויש לשניהם שייכות זה לזה, שאע"פ שבעל קרי אסור במחנה לויה מכל מקום במחילות מותר משום שלא התקדשו, והרי לפי דברי השער המלך מה שהותר לו במחילות אע"פ שאסור במחנה לויה הוא משום שכבר נמצא במחנה לויה, ולא משום שלא התקדשו. יז. **ובדיבור** הבא יובא שהאבני נזר ביאר דברי המפרש באופן אחר]. והשער המלך הוסיף שלכאורה יש להוכיח כן גם מתוספות (יומא ו: ד"ה למה) שכתבו שבעל קרי יכול להיכנס למחילות שתחת הר הבית, ומוכח ג"כ שאינן קדושות בקדושת הר הבית. אך דחה שיתכן שדברי תוספות נאמרו במחילות שפתוחות לחוץ להר הבית. וראה שם שהביא שהחנוכת הבית תירץ גם את סתירת דברי רש"י כעין זה, שדברי רש"י כאן נאמרו כשהמחילות לא פתוחות להר הבית. והשער המלך העיר על החנוכת הבית מתחילת דברי רש"י, שכתב שדברי רבי יוחנן נאמרו במחילות שפתוחות להר הבית. [ויש להעיר שגם בגמרא מפורש כן שמדובר שפתוחות להר הבית]. וראה בשער המלך שסיים שאע"פ שאת דברי רש"י אי אפשר לפרש כן אבל בדברי תוספות אפשר לפרש כן. אמנם המנחת חינוך (מצוה שסג אות ג וכמה שכתבתי דממילות) כתב שבתוספות במסכת יומא מוכח שלא קדושות בקדושת הר הבית. ויתכן שהמנחת חינוך לשיטתו שהוכיח (שם ד"ה וכמה שכתבתי לעיל) שאע"פ שלשכות הבנויות בקודש ופתוחות לחול לא קדושות, זהו רק לענין קדושת העזרה, שבה מגרע הפתיחה לחול, אבל בקדושת הר הבית לא מגרע מה שפתוח למקום שלא קדוש בקדושת הר הבית. וא"כ לא יתכן לפרש שאע"פ שמחילות קדושות בקדושת הר הבית, מכל מקום כשפתוחות לחוץ להר הבית לא קדושות, כיון שפתיחה לחול לא מגרעת בקדושת הר הבית. יח. **וכתב** שכן מבואר בתוספות ביומא וכנ"ל, והוסיף (שם ד"ה וכמה שכתבתי לעיל) שכן מפורש במסכת תמיד (מ.). וכנראה לא רצה לפרש שם כהשער המלך. יט. **מדבריו** מוכח שלא כמו שכתב המקדש דוד (קדשים סוף סי' יד) שאם הלשכה פרוצה לגמרי לקודש היא לא קדושה. כ. **ראה** בחזון איש (זבחים סי' ה סק"ג) שהקשה, איך הכהן עובד כשהאבן נעקרה הרי מחילות לא נתקדשו, ואע"פ שפתוח לעזרה הרי פתיחה מועילה רק לענין אכילה. ותירץ שדוד קידש עד התהום, ורק את המחילות שהם רשות אחרת לא קידש. ובחזון איש (קדשים עמ' 352) הובא ששאלו את החזון איש שהרי קושייתו היא קושיית תוספות לעיל. ותירץ [במכתב] שבתחילה סברו תוספות שאם מחילות לא נתקדשו בהכרח דוד לא קידש עד התהום. ובתירוצם חידשו שרק מחילות לא קידש, אבל קידש עד התהום. [ולא נתבאר היטב לשון תוספות לפי פירושו]. אמנם מתוספות הרשב"א הנ"ל מוכח שלא כפירושו של החזון איש. כא. **וקשה**, שהרי במסכת תמיד (פז:) מבואר על מה שמבואר במשנה שאם אירע קרי לכהן בבית המוקד הולך תחת המסיבה, שהוא משום שמחילות לא התקדשו. וצריך לומר שהמסיבה היתה תחת הר הבית. אבל במפרש (שם פו. ד"ה תחת) כתב שלפי שיטה אחת המחילה היתה תחת העזרה.

עצמן[נב]. אבל מחילות שתחת הר הבית שלא התקדשו אפילו בקדושת הר הבית[נג], יהיה דינן שאם פתוחות לעזרה יש להן קדושת עזרה רק לענין שיוכלו לאכול שם קדשי קדשים, אבל לענין שאר דינים הן לא קדושות אפילו בקדושת הר הבית. ואם הן פתוחות להר הבית הן לא קדושות אפילו בקדושת הר הבית לכל דבר. [והוסיף שלפי זה מה שכתב **הרמב"ם** (בית הבחירה פ"ו ה"ט) שמחילות הפתוחות לעזרה קדושות והפתוחות להר הבית חול, יש חילוק בין המחילות, שהמחילות שתחת העזרה שפתוחות לעזרה קדושות לגמרי בקדושת העזרה, ואם פתוחות להר הבית דינן כהר הבית. והמחילות שתחת הר הבית שפתוחות לעזרה קדושות כעזרה רק לענין אכילת קדשי קדשים, אבל לשאר הדינים אין להן אפילו קדושת הר הבית, ואם פתוחות להר הבית הן חול לכל דבר ואין להן אפילו קדושת הר הבית].

והבאר שבע (תמיד פ: ד"ה ממילות) כתב ג"כ בקצרה שיש לתמוה על קושיית תוספות, שהרי רק מחילות שתחת הר הבית לא התקדשו אבל מחילות שתחת העזרה התקדשו[נד].

אבל השער המלך (בית הבחירה פ"ו ה"ט) תמה על הבאר שבע, הרי להלן מובא ברייתא שאפילו מחילות שתחת ההיכל חול, וכל שכן שמחילות שתחת העזרה לא התקדשו. והוסיף שלכן תוספות לא תירצו שתחת העזרה דינם שונה, כיון שבגמרא מפורש לא כן. ובדברי **רש"י** (לעיל פ: ד"ה לפ) מבואר ג"כ שמחילות שתחת העזרה לא התקדשו. אלא שהשער המלך דייק מלשונו של רש"י שם שסובר שרק בקדושת העזרה לא התקדשו אבל בקדושת הר הבית נתקדשו. והשער המלך הוסיף **שהמפרש** (תמיד פו. ד"ה ממש) כתב שמחילות שתחת העזרה לא קדושות אפילו בקדושת הר הבית. וביאר השער המלך, שהמפרש סבר כשיטת רש"י שגם מחילות שתחת העזרה לא התקדשו, אלא שהוא סובר שלא התקדשו גם בקדושת הר הבית.

אבל האבני נזר (סו"ס, יו"ד סי' תנ סוס ו, ט) ביאר בדברי המפרש באופן אחר[נה]. שהוא סובר ג"כ שמחילות שתחת העזרה התקדשו [כשיטת הבאר שבע], ואם הן פתוחות לעזרה דינן כעזרה לגמרי [וכמו שכתב המנחת חינוך]. ומה שכתב שהן לא קדושות מדובר שהן פתוחות להר הבית, אז הן לא קדושות אפילו בקדושת הר הבית, משום שפתיחתן מגרעת את קדושת העזרה, וממילא גם אין להן קדושת הר הבית[נו]. [ולא כסברת המנחת חינוך שיש בכלל מאתים מנה ונשאר עליהן קדושת הר הבית][נז]. ומה שכתב עוד המפרש (שם מ: ד"ה נמחילה) שגם למחילות הבנויות בהר הבית הפתוחות להר הבית אין קדושת הר הבית[נח], הוא משום שהן לא נתקדשו בקדושת הר הבית, ורק את העזרה קידש דוד עד התהום אבל את הר הבית לא קידש עד התהום. והרי פתיחה לא מועילה לענין טומאה, ולכן הן חול לגמרי, ואין להן גם קדושת הר הבית [וכמו שכתב המנחת חינוך][נט].

מה דינה של מחילה שפתוחה לחול ולקודש

שם. השער המלך (בית הבחירה פ"ו ה"ט) **הביא, שהדרך הקודש הוכיח מהמפרש** (תמיד כו. ד"ה ממש) שמחילות שפתוחות גם לחול וגם לקודש דינן כקודש. ומה שרבי יוחנן אמר שמחילות לא התקדשו מדובר ששני הפתחים היו לחול. והדרך הקודש תמה, שא"כ מה החידוש במה שרבי יוחנן אמר שלא התקדשו, הרי אפילו לשכות הבנויות בקודש ופתוחות לחול דינן כחול. והשער המלך תירץ, שלשכות הבנויות בעזרה ופתוחות להר הבית דינן כהר הבית כמו שכתב **רש"י** (ד"ה תוכן חול), ואילו מחילות שלא התקדשו אפילו בקדושת הר הביתל, אם הן פתוחות להר הבית אין דינן כעזרה אלא כהר הבית, ובעל קרי יכול להיכנס לשם[לא]. והשער המלך הוכיח כהמפרש מהמבואר בסיפא של משנה זו, שאם היו לשכות שבנויות בקודש ובחול ופתוחות לקודש ולחול, תוכן וגגותיהם מכנגד הקודש ולקודש קודש, מכנגד החול ולחול חול. והרי בהכרח גם שם מדובר שהגג שוה לקרקע העזרה, שאם לא כן לא היו קודש גם נגד הקודש כדין גגות שלא התקדשו, ונמצא שמדובר במחילות, וא"כ מדוע כנגד הקודש הוא קודש, הרי אפילו אם כולה בנויה נגד הקודש דינה כחול כיון שפתוחה גם לחול. ובהכרח שגם מחילה שפתוחה לחול ולקודש דינה כקודש וכדעת המפרשלב.

מה השייכות בין שני הדינים שאמר רבי יוחנן

שם. רש"י (ד"ה כי) ביאר שרבי יוחנן אמר לעיל (מז:) שני דינים יחד, האחד שלבעל קרי אסור להיכנס להר הבית, והשני שמחילות לא נתקדשו. ויש להם שייכות זה לזה, משום שרבי יוחנן חידש שאע"פ שלבעל קרי אסור להיכנס להר הבית, אבל למחילות של הר הבית מותר לו להיכנס. אבל רש"י (לעיל שם ד"ה ממילות) כתב שאין שייכות בין שני הדינים, אלא שרבי יוחנן שמע את שני הדינים יחד, ושנאם יחד. **והמהרש"א** (גרסת"י כאן) תמה על רש"י שסותר את עצמו. ותירץ שדברי רש"י שם נאמרו לפי ההוה אמינא כאן שמדובר במחילות שפתחן לעזרה, משום שלפי זה אי אפשר לפרש שכוונת רבי יוחנן לומר שמותר לבעל קרי להיכנס למחילות, שהרי אם פתחן לעזרה, הבעל קרי צריך להיות בעזרה בשביל להיכנס למחילה, והרי אסור לו להיכנס לעזרה. אבל רש"י כאן הרי כתב דבריו לפי תירוץ הגמרא כאן שמדובר במחילות שפתוחות להר הבית, ולפי זה אפשר לפרש שהן היו בסוף הר הבית לצד ירושלים, ורבי יוחנן חידש שמותר לבעל קרי לעמוד בירושלים ולהיכנס למחילות שבהר הבית, משום שהמחילות לא התקדשו בקדושת הר הבית[לג].

והתוספות רי"ד (לעיל פז: ד"ה לממר) כתב ג"כ כדברי רש"י כאן [והשיג על רש"י לעיל], והוסיף שכיון שרבי יוחנן אמר שבעל קרי משתלח מהר הבית, היה מוכרח לחדש שמחילות לא נתקדשו, שאם לא כן היה קשה על המבואר במשנה בתמיד (כו.) שמי שאירע לו קרי בבית המקדש הולך במסיבה שתחת הבירה, איך הולך שם הרי בעל קרי משתלח מהר הבית[לד]. ולכן היה מוכרח לחדש שמחילות לא נתקדשו אפילו בקדושת הר הבית[לה]. וכן כתב **המשנה למלך** (בית המקדש פ"ג ה"ג), והוסיף שכן מבואר במסכת תמיד (מ:) שממשנה זו מוכח שמחילות לא התקדשו[לו]. והוסיף שיתכן שאת שני הדינים למד רבי יוחנן מהמשנה, משום שאם בעל קרי לא משתלח מהר הבית, מדוע הבעל קרי היה צריך ללכת במסיבה, הרי יכול ללכת בהר הבית למעלה, ובהכרח שמשתלח מהר הבית, ורק במחילה מותר לו להיכנס משום שלא התקדשה בקדושת הר הבית.

מרש"י משמע שמחילות שתחת העזרה שפתוחות להר הבית הן חול גמור

כי תניא ההיא שפתוחות לחול. רש"י (ד"ה והתניא) ביאר שפתוחות להר הבית. **והמגיה על האבני נזר** (סו"ס, יו"ד סי' תנ סוס ה) כתב שיש להוכיח מכאן שמחילות שתחת העזרה שפתוחות להר הבית אין להם אפילו קדושת הר הבית כשיטת **המפרש** (תמיד כו. ד"ה ממש)[לז]. שהרי משמע מלשון הברייתא שהן חול לגמרי. ואין לומר שתוכן חול מתפרש שהן חול כלפי ההיכל, ואין להן קדושת עזרה והיכל, אבל הן קדושות בקדושת הר הבית, משום שא"כ מדוע לא פירש רש"י שפתוחות לחול ממש, והן חול גמור. אלא משמע מרש"י שגם אם פתוחות להר הבית הן חול גמור, ואין להן אפילו קדושת הר הבית.

כב. וכן כתב רש"י (ד"ה תוכן) שלשכות שבנויות בעזרה ופתוחות להר הבית דינן כהר הבית. **כג. כן** שיטת המנחת חינוך שם, ובדיבור הקודם הרחבנו בזה. **כד. וראה** שם שכתב שכן מפורש בסוגייתנו. ולא נתבאר היכן מפורש כן. וראה גם במפרש (תמיד פו: ד"ה נמחילה) שכתב שבסוגייתנו מבואר שיש חילוק בין מחילות שתחת העזרה למחילות שתחת הר הבית. **כה. מדבריו** נראה שלא ביאר כהשער המלך משום שמהמפרש שם נראה שאם המחילות שתחת העזרה פתוחות לעזרה דינן כעזרה גם לענין טומאה. ואם הן לא התקדשו בקדושת העזרה [כמו שפירש השער המלך בשיטתו], איך פתיחתן מועילה לענין טומאה, הרי בלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש לא מועילה הפתיחה שיהיו חייבים שם משום טומאה. ולכן ביאר האבני נזר באופן אחר. **כו. ומה** שפתוחות להר הבית לא מועיל לקדשן בקדושת הר הבית, כיון שלענין טומאה הפתיחה לא מועילה. אמנם קשה שהרי בגמרא שם מבואר שמשום שמחילות לא נתקדשו יכול הבעל קרי ללכת שם, ואילו לפירוש זה הוא משום שפתוחות להר הבית, [שהרי המפרש ביאר שמדובר במשנה במחילה שתחת העזרה וכנ"ל]. **כז. והאבני** נזר הוסיף שמצינו כעין זה בכהן, שאם נעשה חלל אין לו גם קדושת לויה כמבואר בכתובות (כו.), ומוכח שלא אומרים שיש בכלל קדושת כהונה גם קדושת לויה, וכשנתחלל ישאר בו קדושת לויה. וראה בבאר שבע (שם) שכתב בפשיטות לפי שיטתו שמחילות שתחת העזרה קדושות, שאם פתוחות לעזרה דינן כעזרה, ואם פתוחות להר הבית אין להן אפילו קדושת הר הבית. אמנם יש להעיר ממה שכתב רש"י (ד"ה ופתוחות) שלשכות שבנויות בעזרה ופתוחות להר הבית דינן כהר הבית. **כח. והרי** שם אי אפשר לומר שבגלל שפתוחות להר הבית אין בהן גם קדושת הר הבית, שהרי הן בנויות בהר הבית, ומדוע לא יהיה להן קדושת הר הבית. **כט. וממה** שכתב המפרש (שם פו: ד"ה נמחילה) שיש חילוק בין מחילות שתחת העזרה למחילות שתחת הר הבית, מוכח ג"כ שסובר שמחילות שתחת העזרה התקדשו ומחילות שתחת הר הבית לא התקדשו. ולכן יש נפקא מינה ביניהם לענין אם הן פתוחות לעזרה, שמחילות שתחת העזרה דינן כעזרה גם לענין טומאה, ומחילות שתחת הר הבית דינן כחול גמור, ואפילו קדושת הר הבית לענין טומאה אין להן וכמו שכתב המנחת חינוך. והאבני נזר (שם סוס טו) ביאר שיש עוד נפקא מינה שבמחילות שתחת העזרה שקדושות בקדושת עזרה, אם יהיו להן שני פתחים, אחד לחול ואחד לקודש יהיה דינן כעזרה, וכמבואר במסכת יומא (כה.) שלשכה שבנויה בקודש, ויש לה פתח אחד לחול ופתח אחד לקודש דינה כקודש. אבל מחילות של הר הבית שלא התקדשו מצד עצמן אלא פתיחתן לעזרה מקדשתן, אם יהיה פתח אחד לקודש ופתח אחד לחול, לא יתקדשו בקדושת העזרה. **ל. לשיטת** המפרש שם. [ובדיבור הקודם הרחבנו בזה]. **לא. ויש** להוסיף שאפילו אם היה הדין בלשכות הבנויות בעזרה ופתוחות להר הבית שאין דינן כהר הבית, אבל לשכות הבנויות בהר הבית ופתוחות להר הבית ודאי דינן כהר הבית, ואילו המחילות שבנויות בהר הבית אין להן קדושת הר הבית אפילו שפתוחות להר הבית, כיון שפתיחה לא מקדשת לענין טומאה. **לב. אמנם** קשה שהרי בדיבור הקודם הובא מה שהוכיח האבני נזר מיומא (כה.) שלשכה שבנויה בחול ופתוחה לחול ולקודש אינה קדושה, וא"כ גם מחילות שלא התקדשו לא יהיו קדושים גם אם פתוחות לחול ולקודש, [וראה במנחת חינוך (מצוה שסג סוס ג) שהוכיח ג"כ מהמשנה (מעשר שני פ"ג מ"ח) שלשכה שבנויה בחול ופתוחה לחול ולקודש לא קדושה]. ויתכן שמחילה שפתוחה לחול ולקודש התקדשה. **לג. מדבריו** מבואר שפירש ברש"י כפשוטו שאין להן קדושת הר הבית. וראה לעיל בענין 'האם מחילות קדושות בקדושת הר הבית' שהרחבנו בזה. **לד. התוספות** רי"ד פירש שהמחילה היתה תחת הר הבית. **לה. בדבריו** מפורש שמחילות לא נתקדשו אפילו בקדושת הר הבית. ולעיל בענין 'האם מחילות קדושות בקדושת הר הבית' הרחבנו בזה. **לו. וראה** בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ולממר) שכתב ג"כ שדברי רבי יוחנן נאמרו על המשנה בתמיד, והביא את הסוגיא בתמיד, אלא שהוסיף שבמשנה שם אמר רבי אליעזר בן יעקב שהלך במסיבה שתחת החול, משום שסובר שמחילות נתקדשו. ומה שהגמרא כאן שואלת מרבי יוחנן הוא משום שסתם משנה בתמיד סוברת כן. **לז. ולא** כשיטת המנחת חינוך שהובא לעיל בענין 'מה דינם של מחילות שתחת העזרה'.

האם בעליות של היכל חייבים משום טומאה
אהח 19/06/2018

תא שמע וגגו קודש. רש"י (ד"ה מ"מ) כתב, שאי אפשר לתרץ כמו שתירצו לעיל שהיכל דינו שונה שעליותיו התקדשו, משום שלעיל אמרו רק שעליותיו של היכל התקדשו משום שכן מפורש בפסוק, אבל על גגו לא התפרש בפסוק שדינו שונה מכל גגות. וכן כתבו **תוספות** (שבועות יז: ד"ה וטומאת), ותירצו בזה מה שהקשו על המבואר שם שטמא שנכנס דרך גג ההיכל פטור, מדוע לא יתחייב על מה שהיה בגג. משום שלפי מה שנתבאר רק עליותיו של היכל התקדשו אבל גגו לא התקדש. **והמשנה למלך** (בית הבחירה פ"ו ה"ז) כתב שמדברי תוספות מבואר שבעליות של היכל חייבים משום טומאה. אמנם **הקרן אורה** (זבחים נו. ד"ה תניא) כתב שלולי דברי התוספות היה אפשר לומר שכמו שבלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש לא חייבים משום טומאה אף שהתקדשו, כך בעליות ההיכל לא חייבים משום טומאה אף שהתקדשו.

אלא שהקרן אורה סיים שאם נפרש שלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש לא התקדשו, ולכן לא חייבים משום טומאה, נראה שבעליות ההיכל יתחייבו משום טומאה כמו שכתבו תוספות, כיון שהם התקדשו[לח].

והמנחת חינוך (מצוה שפב אות ג ד"ה והנה מרמ"ה) הוכיח שהעליות של ההיכל קדושות לגמרי, ממה שמבואר בברייתא שזר לא נכנס לשם, ואם לא חייבים שם משום טומאה גם זר לא חייב כשנכנס לשם, ובהכרח שקדושות לגמרי.

מחלוקת הראשונים האם גגו של ההיכל קדוש

שם. הובא בדיבור הקודם **שתוספות** במסכת שבועות (יז: ד"ה וטומאת) הקשו על מה שמבואר שם שטמא שנכנס להיכל דרך גגים פטור מדוע לא יתחייב על מה שהיה בגג. ותירצו שרק עליות ההיכל התקדשו, אבל גגים של היכל לא התקדשו כמו שמבואר בסוגייתנו. אבל **הריטב"א** (שם ד"ה וטומאת) הקשה כקושיית תוספות, ובתחילה הביא את תירוץ התוספות, ואח"כ כתב שיש לתרץ באופן נוסף שמדובר שם שנכנס להיכל דרך גגים שבתאים[לט]. וכתב **האמבוהא דספרי** (נשא ה טז) שמבואר בתירוץ זה של הריטב"א שגם גגו של היכל התקדש. וכן מבואר **בספרי זוטא** (שם ג) שגג ההיכל התקדש[מ]. **והמשך חכמה** (מרומה כו יד) הביא את הספרי, וכתב שיתכן לומר שיש מקור לדין שהגגות של העזרה לא התקדשו ודגגות של ההיכל התקדשו [לשיטת הספרי], ממה שמצאנו במשכן שרק מקום אוהל מועד, שהוא נגד ההיכל במקדש, היה מכוסה ביריעות, אבל החצר של המשכן שהוא נגד העזרה שבמקדש היה בו מחיצות בלבד בלא תקרה. ולכן קידשו רק את הגגות של ההיכל ולא את הגגות של העזרה שהיא לא מעיקר המקדש.

מדוע עליות ההיכל קדושות וגגו לא קדוש

שם. הובא לעיל **שרש"י ותוספות** כתבו שרק העליות של ההיכל התקדשו אבל גגו לא התקדש. **והמנחת שלמה** (מ"מ סי' נג אות יד) הקשה מדוע גג יותר קל מעליה, הרי אדרבה העליה היא יותר רשות בפני עצמה מהגג, שהרי יש לה מחיצות בפני עצמה. ועוד קשה איך למדו ממה שנאמר 'עליותיו' שהן קדושות בקדושת ההיכל, הרי יתכן שהיו צריכים אותן לצורכים אחרים. ועוד קשה שהרי אי אפשר שיהיה עליה בלי גג, ונמצא שגם גג העליה הוא בכלל תבנית ההיכל, ואעפ"כ הוא לא קדוש, וא"כ הרי יתכן שגם העליה לא קדושה אע"פ שהיא מתבנית ההיכל.

ותירץ, שאין חילוק בין עליה לגג, אלא שהרי בדברי הימים (ב' ג ד) מבואר שגובה ההיכל היה ק"כ אמה, ורש"י (שם) כתב שקומת ההיכל היתה רק ל' אמה, ומעליו היתה עליה עד גובה ק"כ אמה. ולפי זה נראה שממה שמפורש בפסוק שגובה ההיכל היה ק"כ אמה נלמד שגם העליה קדושה בקדושת היכל, שהרי העליה היתה תוך גובה ק"כ, ובפסוק מפורש שכל הגובה של ק"כ אמה היה לו תורת היכל. ואין לומר שאחרי שבנו עליה פקעה הקדושה משם, כיון שהכל בכתב מיד ה', וכשנאמר בפסוק שכל הגובה של ק"כ קדוש הוא נאמר על תבנית ההיכל כפי שהיא נבנתה עם העליות, ומזה נלמד שגם העליות קדושות[מא]. ולפי זה נראה שמה שהגג לא קדוש הוא לא משום שגג יותר קל מהעליה, אלא משום שהגג היה למעלה מק"כ אמה, ואין מקור שהוא קדוש בקדושת היכל. ורק העליות שהיו תוך ק"כ אמה היו קדושות בקדושת היכל[מב]. וסיים שכן כתב **המהרי"ט** (שו"ת, מ"ג יו"ד סי' ד) שכוונת הגמרא לעיל שכיון שמפורש בפסוק שגובה ההיכל היה ק"כ אמה, והכל בכתב מיד ה' עלי השכיל, לכן גם העליה קדושה[מג], כיון שהיא בתוך גובה זה[מד].

האם עליות בית הכנסת קדושות

שם. המרדכי (שבת פ"ק רמז רכח) הסתפק, האם מותר להשתמש תשמיש של חול בעליות בית הכנסת, משום שכמו שהעליות של העזרה לא התקדשו כך העליות של בית הכנסת אינן קדושות, או שכיון שבית הכנסת נקרא מקדש מעט כמבואר במגילה (כט.)[מה], לכן דינו כמו ההיכל שעליותיו קדושות כמבואר בסוגייתנו[מו].

והמהרי"ט (שו"ת, מ"ג יו"ד סי' ד) הקשה, שהרי מה שהעליות של ההיכל קדושות הוא משום שמפורש בפסוק שגובה ההיכל הוא ק"כ אמה, וכיון שהעליות היו בתוך ק"כ אמה הן קדושות [וכמו שנתבאר בדיבור הקודם], אבל כאן הרי מתחילה בנו את בית הכנסת שיהיה רק בגובה מסוים, ומעליו תהיה עליה שלא תשמש לבית הכנסת, ומנין שתהיה קדושה[מז]. **והמנחת שלמה** (מ"ג סי' קנט אות ג) הוסיף להקשות שהרי ודאי שגג בית הכנסת לא קדוש, משום שלא עדיף מגג ההיכל שלא קדוש, וא"כ איזה סברא הוא שבגלל שבנו מחיצות על הבית הכנסת תחול קדושה על הגג. ומה שגג ההיכל לא היה קדוש והעליות של ההיכל היו קדושות, כבר נתבאר בדיבור הקודם שאין חילוק בין הגג לעליות, אלא החילוק הוא שהגג היה למעלה מק"כ אמה והעליות היו תוך ק"כ אמה. אבל לפי סברת המרדכי שהעליה של בית הכנסת קדושה אע"פ שבתחילה לא ייחדו שגובה זה ישמש לבית כנסת, קשה איך יתכן שאילו היה גג בלי מחיצות לא היה קדוש, ובגלל שיש מחיצות הוא קדוש[מח].

ביאור ספיקו של המרדכי בדין עליות בית הכנסת

הובא בדיבור הקודם **שהמרדכי** (שבת פ"ק רמז רכח) הסתפק האם עליות של בית הכנסת לא קדושות כדין עליות העזרה שאינן קדושות, או שבית הכנסת דינו כהיכל שעליותיו קדושות. **והמהרי"ט** (שו"ת, מ"ג יו"ד סי' ד) תמה שודאי שקדושת בית הכנסת יותר קלה מקדושת ההיכל, שהרי אפילו בהר הבית שקדושתו יותר קלה משל העזרה, מבואר במשנה במסכת ברכות (מד.) שאסור להיכנס להר הבית במקלו ובמנעליו, ואילו בבית הכנסת לא נאסר דברים אלו, אלא רק מה שאדם מקפיד בחצירו עליו להקפיד בבית הכנסת, וא"כ דיינו שנדמה קדושת בית הכנסת לקדושת עזרה ולא לקדושת היכל. אמנם **החתם סופר** (שו"ת, או"ח סי' נ ד"ה ומהדכי) כתב שנראה שקדושת בית הכנסת דומה להיכל, משום שהעליות של העזרה היו בנויות על הלשכות שתחתיהן, ועליות אלו לא שימשו לקרבנות אלא למכשירי קרבן, שהרי על המזבח החיצון לא היה גג ועליה, אבל גג ההיכל היה בנוי על מקום הקרבן. וכיון שבית הכנסת שלנו הוא מקום תפילת ציבור שהיא כנגד הקרבנות, קדושתו כקדושת היכל, ועליותיו קדושות כדין עליות ההיכל.

לח. **ראה** לעיל בענין 'האם לשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש התקדשו' שהרחבנו בענין זה.

לט. **וכן** כתב התוספות הרא"ש (שם ד"ה וטומאת).

מ. **אמנם** קשה על הריטב"א שהרי בסוגייתנו מפורש לא כן. **מא. והמנחת** שלמה (מ"ג סי' קנט אות ג ד"ה אבל) כתב שאין להקשות מדוע לא הביאו את הפסוק שגובה ההיכל היה ק"כ אמה, משום שודאי הגמרא סמכה על פסוק זה, אלא שהגמרא רצתה להביא שיש גם רמז בפסוק לעליות אלו. **מב. וראה** שם שכתב שבזה מיושב מה שכתב בבית רידב"ז (שו"ת, סי' נמ) שמותר בזמנינו ללכת לכותל המערבי, אף שיש אומרים שהכותל קדוש בקדושת העזרה, משום שהנכרים השליכו שם עפר וצרורות, ועפר זה עתיד להיפנות, והרי הוא חוצץ ומפסיק, והנכנס לשם הוא כנכנס לגגים של העזרה שלא קדושים משום שהגג מפסיק. אבל אסור להיכנס להיכל כיון שעליותיו קדושים. וכבר תמה עליו בלפלגות ראובן (מ"ז עמ' יג) שהרי רק עליותיו של היכל קדושות אבל גגו לא קדוש, וא"כ יהיה מותר ללכת גם בהיכל. אמנם לפי מה שנתבאר מיושבים דברי הרידב"ז, כיון שאין חילוק בין גגו של היכל לעליותיו, אלא כל שהוא תוך גובה ק"כ אמה הוא קדוש, וא"כ יש להסתפק כשנכנסים להיכל שמא גם אחרי שהניחו העפר הוא עדיין תוך גובה ק"כ אמה, שהוא קדוש אע"פ שיש דבר המפסיק. **מג. וראה** במנחת חינוך (מצוה שפב אות ד ד"ה עוד) שכתב שגם את העליות של העזרה יכולים לקדש אם ילכו שם, אלא שקבלה בידם שלא קידשו אותם, אבל בהיכל לומדים מהפסוק שהכל נתקדש, ובהכרח שהלכו בעליות וקידשו אותם. וכבר נתבאר לעיל (פה:) [בענין 'מדוע גגים ועליות לא התקדשו'] שהראשונים נחלקו האם בשביל לקדש עליות צריך ללכת שם. ולפי השיטה שלא צריך ללכת, גם בעליות של היכל לא היו צריכים ללכת, אלא כשקידשו למטה כיוונו לקדש גם אותם. **מד. ולפלגות** ראובן (מ"ז עמ' יד) ביאר באופן אחר, לפי המבואר בגיטין (עט.) שאויר חצר קונה חפץ לבעליו רק אם החפץ בתוך המחיצות של החצר. ומבואר בזה שאין לאויר תורת אויר חצר אלא אם כן הוא אויר שבתוך המחיצות. ולפי זה נראה שלכן גגים של עזרה לא נתקדשו, משום שקדושה לא יכולה לחול על אויר אלא אם כן יש קרקע ומחיצות מתחת האויר, שאז האויר הוא האויר של המקום, וכיון שבגג יש קרקע בלי מחיצות לכן אוירו לא קדוש. ולכן גגים לא התקדשו אפילו בהיכל, כיון שאין מחיצות על הגג, ואויר לא יכול להתקדש בלי שיש שם מחיצות, ואין לחלק בזה בין גגים של היכל לגגים של עזרה כיון שהקדושה לא יכולה לחול. ורק עליות של היכל התקדשו, משום שמה שהעליות של העזרה לא התקדשו הוא רק משום שיש הפסק בין העליה לעזרה, ואת העליה לחוד לא קידשו, אבל העליות של היכל התקדשו בקדושה מיוחדת אחרי שנבנו, משום שכן מפורש בפסוק שהעליות של היכל קדושות. וראה במנחת שלמה (מ"ג סי' קנט אות ו) שהקשה, שמה שאויר למעלה ממחיצות לא קונה הוא משום שלא משתמר, ואדרבה לענין שבת הרי רשות היחיד עולה עד לרקיע, וא"כ נראה שבענייננו יש לדמות לשבת שהקדושה תעלה עד לרקיע. וראה לעיל (פה:) [בענין 'האם על נוף של אילן אוכלים קדשים קלים'] שהובא שגם הערוך לנר כתב שגגים של עזרה לא קדושים משום שאין שם מחיצות, אך הובא שם שהראב"ד כתב שאויר העזרה קדוש עד רום רקיע, ורק משום שהגג מפסיק לא קידשו את האויר שמעליו. **מה. ראה** בביאור הגר"א (או"ח סי' קנג סי"ב) שביאר כן דברי המרדכי. **מו. ראה** באשל אברהם (בוטשאטש, שם סי"ב) שהעיר שלפי הצל"ח [הובא לעיל בענין 'חידושו של הצל"ח שעליית קודש הקדשים קדושה מחמת שהיא פתוחה לקודש הקדשים'] שלמסקנא גם עליות ההיכל אינן קדושות אם הם לא פתוחות להיכל, ודאי שעליות בית הכנסת לא קדושות. **מז. ובדיבור** הבא יובא תמיה נוספת של המהרי"ט. **מח. ראה** בשערי תשובה (או"ח סי' קנג סק"ק יב) שהביא שהרמב"ם בפאר הדור (שו"ת, סי' עד) מתיר לישון בעליית בית הכנסת, ומכל מקום אוסר לישן על גבי המקום שבו הארון קודש. והמנחת שלמה (מ"ג סי' קנט אות ב) הקשה, הרי גג של היכל לא קדוש גם על גבי מקום הארון שבקודש הקדשים, ומנין להחמיר יותר בעליית בית הכנסת.

והמור וקציעה (מו"ח סי' קנח ס"ב) הקשה על המרדכי שודאי אסור להשתמש תשמיש של חול בעליות העזרה משום שהוא בזיון, שהרי אפילו בהר הבית אסור להשתמש בתשמיש של חול כמבואר במשנה בברכות, ואפילו כנגד שער המזרחי של הר הבית שהוא חוץ להר הבית אסור להקל ראש כמבואר שם, וכל שכן בעליות העזרה. וא"כ גם אם עליות בית הכנסת דינן כעליות העזרה אסור להשתמש בהן תשמיש של חול. **ותירץ החיים שאל** (שו"ת, מ"ח סי' נו) שכוונת המרדכי שכמו שבעזרה קדושת העליה יותר קלה מקדושת העזרה, כך בבית הכנסת קדושת העליה יותר קלה מקדושת בית הכנסת. ולכן כמו שבעזרה קדושת העליות פחותה משל העזרה שאין אוכלים בה קדשי קדשים, כך קדושת עליות בית הכנסת פחותה משל בית הכנסת, שאע"פ שבבית הכנסת אסור להשתמש תשמיש של חול, מכל מקום בעליה של בית הכנסת שקדושתה פחותה, מותר להשתמש תשמיש של חול.

והמור וקציעה (שם) הקשה עוד על המרדכי הרי מבואר במסכת מגילה (כח.) שאסור לשטוח פירות על גג בית הכנסת. וכן מבואר במסכת נדה (יג.) שיש קדושה בגג בית הכנסת. **והחתם סופר** (שם) הקשה ג"כ על המרדכי מהמבואר במגילה (שם) שאסור לשטוח פירות על גג בית הכנסת. ותירץ ששם הוא גנאי גדול, כיון שגגותיהם לא היו בשיפוע, וכששטחו שם פירות היה בזה גנאי גדול, אבל בזמנינו שהגגות משופעים, וכששוטחים פירות לא נראים הפירות, יתכן שמותר. ורק אם דינם כעליות ההיכל אסור להשתמש בהם תשמיש של חול גם אם אין בו גנאי, וכמו שבבית הכנסת אסור לעשות כן[מט].

אמנם הביאור הלכה (סי' קנח ס"ב ד"ה יש) כתב שגם לפי הצד שמותר להשתמש בעליות בית הכנסת אבל בגגים של בית הכנסת אסור להשתמש, כמו שמוכח ממה שמבואר במסכת מגילה (שם) שאסור לשטוח פירות על גג בית הכנסת. ובהכרח שגג יותר חמור מעליה, כיון שעליה הוא חדר סגור. **והשבט הלוי** (שו"ת, ח"ו סי' יח) תמה עליו, הרי מקור ספיקו של המרדכי הוא ממה שעליות העזרה אינן קדושות ועליות ההיכל קדושות, והרי בסוגייתנו מבואר שגג ההיכל אינו קדוש, ומוכח שהגג יותר קל מהעליה, וא"כ איך יתכן שאפילו אם עליות בית הכנסת אינן קדושות, מכל מקום גגו קדושי. וכן מוכח מהחתם סופר הנ"ל שרק תשמיש של גנאי אסור לעשות על הגגנא.

הגג קדוש להנחת כלי קודש

לאותן ב' אמות. תוספות (ד"ה לא) כתבו שאע"פ שכלי הקודש לא צריכים להיות מונחים על מקום קדוש, אבל כך נהגו להניחם על מקום זה שהיה מקודש קצת. **ובהגהות רא"מ הורביץ** (ד"ה ואמר) כתב שמדדו את הגג וציפויו באותם שתי אמות.

מדוע ציירו את שושן הבירה

היה בשושן הבירה. רש"י (ד"ה דתנן) הביא שבמסכת מנחות (נח.) ביארו שמה שהיה שם צורת שושן הבירה הוא כדי שידעו מהיכן באו. ורש"י במסכת מנחות (שם ד"ה מדי) ביאר את דברי הגמרא שם שיזכרו להודות למלכות שהסכימה להוציאם משם. אמנם רבינו חננאל (ד"ה ת"ש) ביאר בדברי הגמרא במנחות שאם יראו צורה זו יזכרו שבגלל העוונות גלו לבבלנב.

מהו 'אמה של משה'

היתה יתירה על של משה. רש"י (ד"ה שנ) כתב, שאמה של משה היא של ששה טפחים. ורש"י במסכת בכורות (מד. ד"ה נאמה) הוסיף שאין כוונת התנא שהאמה של משה עצמו היתה ששה טפחים, שהרי של משה היתה ארוכה, אלא זו האמה שנמסרה למשה. **והמשנה אחרונה** (כלים פי"ז מ"ט) ביאר דברי רש"י, שאמה היא הזרוע כמו שכתב **המגן אברהם** (סי' שמט סק"ג), וזרוע הכוונה מהאצבעות עד המפרקנג. ולפי מידת כל אדם יש שם ששה טפחים, אבל הזרוע של משה היתה יותר גדולה, שהרי משה היה גבוה. ולכן פירש רש"י שאמה של משה לא מתפרש לפי זרועו של משה, אלא הכוונה לאמה שקיבל משה שבה ימדדו.

מחלוקת רש"י והרמב"ם מדוע היו במקדש אמות שיתירות משל משה

ולמה היו אחת גדולה ואחת קטנה שיהיו האומנין נוטלין בקטנה ומחזירין בגדולה. רש"י (ד"ה ולמה, ד"ה שיהיו) ביאר, ששאלת התנא היתה מדוע לא מספיק האמה של משה [והיא קרויה קטנה], ועל זה השיב התנא שהאומנים נטלו בקטנה של משה והחזירו בגדולה. ולהלן שואלת הגמרא 'תרתי למה לי',

ופירש רש"י (ד"ה ותרתי) ששאלת הגמרא היא, מדוע היו צריכים שתי אמות גדולות. והגמרא מתרצת 'אחת לדהבא וכספא ואחת לבנינא'. ופירש רש"י (שם ד"ה מדלת) שבאומנות זהב וכסף, שהיא אומנות כבידה, מדדו בסוף באמה שיתירה חצי אצבע, [ורש"י במסכת מנחות (נח. ד"ה ומדלת) הוסיף שבגלל שהיא אומנות יקרה לא רצו להפסידם הרבה]. ובאומנות של בנין מדדו בסוף באמה שיתירה אצבע.

אבל הרמב"ם (מעילה פ"ה ה"ח) כתב שהתנו עם האומנים באמה של חמישה טפחים, ובסוף מדדו באמה של ו' טפחים. וביארו **האחרונים**נד שהרמב"ם מפרש בשאלת המשנה 'ולמה היו אחת גדולה ואחת קטנה', שהשאלה היתה מדוע היו צריכים אמה קטנה של ה' טפחים מלבד האמה של משה שהיתה של ו' טפחים. ועל זה השיבה המשנה שהיו נוטלים בקטנה של ה' טפחים ומחזירים בגדולה של ו' טפחים כדי שלא יבואו לידי מעילה. **והמשנה אחרונה** (כלים פי"ז מ"ט) הוסיף, שהרמב"ם לא פירש כפירוש רש"י משום שא"כ שאלת התנא 'ולמה היו' וכו' מיותרת, שהרי היה יכול לקצר ולומר [אחרי שפירש שהיו עוד אמות שגדולות משל משה], שהיו צריכים אותם משום שנטלו בשל משה והחזירו בהם. וגם קשה, מדוע האמה של משה נקראת 'קטנה', הרי במסכת מנחות (נח.) היא נקראת אמה בינונית. ולכן פירש הרמב"ם כפירושו, ששאלת התנא היתה מדוע היו צריכים אמה יותר קטנה משל משה. ועוד קשה, מדוע רק בבית שני עשו את שתי האמות שיתירות משל משה, הרי גם בבית ראשון היה להם לחשוש שהאומנים יבואו לידי מעילה.

והמשנה אחרונה הוסיף עוד, ששאלת הגמרא 'ותרתי למה לי' היא מדוע צריכים את האמות היתירות משל משה, הרי בשביל שהאומנים לא יבואו לידי מעילה מספיק שיהיה את האמה שפחותה משל משה שבה האומנים נוטלים, ואת של משה שבה הם מחזירים, ועל זה תירצה הגמרא שבבית שני הסתפקו באמה של משה שמא היא גדולה משלהם בחצי אצבע או באצבע שלימה. ולכן לגבי אומנות של כסף וזהב ידעו שכיון שהתורה חסה על ממונם של ישראל נמסרה למשה המידה באמה עציבה [דהיינו לא גדושה], ולכן מספיק שיוסיפו על האמה חצי אצבע, אבל מידת הבנין נמסרה למשה באמה שוחקת [דהיינו גדושה], ולכן הוסיפו אצבע שלימה לאמה. ובזה מיושב מדוע רק בבית שני עשו את שתי האמות שיתירות משל משה, ואילו בבית ראשון לא עשו שתי אמות, [והרי גם בבית ראשון היה להם לחשוש שהאומנים יבואו לידי מעילה], אמנם לשיטת הרמב"ם מיושב, שבבית ראשון לא הסתפקו מה היא האמה של משה, ובשביל שלא יבואו לידי מעילה היה מספיק שיעשו רק עוד אמה שהיא פחותה משל משה, ולא היו צריכים לעשות עוד שתי אמות שיתירות משל משה. וכמו כן מיושבת בזה קושיית **הכסף משנה** (שם) מדוע השמיט הרמב"ם שיש חילוק בין אומנות כסף וזהב לאומנות בנין. משום שרק בבית שני הסתפקו במידת האמה, אבל לעתיד לבוא ידעו, ולא יצטרכו כלל למידות יתירות משל משה. ובשביל שלא יבואו לידי מעילה יעשו אמה קטנה משל משה ואמה גדולה כשל משה. ולענין זה אין חילוק בין אומנות כסף וזהב לאומנות בנין.

אם אי אפשר לצמצם מדוע לא חששו שלא בנו במידה הנכונה

כדי שלא יבואו לידי מעילה. רש"י (ד"ה שיהיו, מנחות נח. ד"ה כדי) ביאר שחששו שהפועלים יבנו פחות ממה שהתנו עימם, ונמצא שמקבלים מהקדש יותר דמים ממה שעשו, ובאים לידי מעילה, ולכן תיקנו שיתנו עימם לפי האמה של משה, וישלמו לפי מידת האמה הגדולה משל משה. ורש"י במסכת בכורות (מ. ד"ה שנא) הוסיף שכיון שאי אפשר לצמצם לכן חששו שיבנו פחות ממה שהתנו עימם. **והמשנה אחרונה** (כלים פי"ז מ"ט) הקשה, שאם חוששים שהאומנים לא יבנו במידה הנדרשת, נמצא שמלבד האיסור מעילה, גם החסירו את מצות בנין המקדש, כיון שבמקדש צריך שהכל יהיה לפי השיעור שנצטוו. ותירץ, שלעיקר המצוה לא חששו משום שבמסכת בכורות (יז:) מקשה הגמרא שאם אי אפשר לצמצם איך קיימו את מצות בנין המקדש, הרי יתכן שלא עשו במידה הנכונה. והגמרא מתרצת שהתורה ציותה לנו לעשות כפי יכולתינו, וכיון שאי אפשר לצמצם, והבנאים עשו כפי יכלתם, לא צריך לחשוש שמא הוא לא במידה הנכונה. ולכן גם כאן אין לחשוש לעיקר מצות בנין המקדש שלא בנו במידה הראויה, ורק לענין איסור מעילה יש לחשוש שמא לא בנו במידה שהתנוניה.

האם האומנים היו עוברים על איסור תורה של מעילה

שם. תוספות במסכת מנחות (נח. ד"ה שנא) כתבו, שגם אם האומנים לא היו מודדים בגדולה לא היה בזה איסור תורה, כיון שמבואר במסכת מנחות (מ:) ששכר האומנים היה ניתן להם על ידי חילול, שהיו מחללים את המעות

מט. וכן תירץ בקצרה בחיים שאל (שם). **נ. וכן** הקשה המנחת שלמה (מ"ג סי' קנט אות ג ד"ה והנה), וראה שם במה שכתב. **נא. אמנם** בחתם סופר (שם) משמע שאם עליות בית הכנסת קדושות גם גגו קדוש. וקשה שהרי אפילו גגו של היכל אינו קדוש. **נב. ובמסכת** מנחות (שם) יש טעם נוסף שעשו צורה זו כדי שתהיה אימת מלכות פרס עליהם ולא ימרדו בהם. **נג. והוסיף** שמצאנו שיד נקרא אמה, שכן נאמר (שמות ג ה) 'ותשלח את אמתה'. **נד. מהר"י** קורקוס (שם), חק נתן (מנחות נח. ד"ה ולמה), וליקוטי הלכות (זבח תודה, מנחות שם ד"ה ולמה). **נה. ראה** בתפארת ישראל (כלים שם בועז אות ה) שתירץ על קושיא זו, שלא ניתנה תורה למלאכי השרת. ולכן המקדש כשר כיון שאי אפשר לצמצם, אבל לענין מעילה שאפשר לתקן שבסוף ימדדו במידה גדולה, אי אפשר לומר בזה שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, ולכן בסוף מדדו במידה גדולה.

של הקדש על המלאכה. וגם מבואר במסכת בבא מציעא (מ.) שהקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה מחולל. וא"כ גם אם לא עבדו כמו שהתנו לא מועלים, כיון שחיללו את המעות שניתנו להם, ואע"פ שחיללו אותם על מלאכה ששוה פחות מהם הם מחוללים, אלא שאעפ"כ האומנים לא רצו ליהנות מהקדש, ולכן החזירו בגדולה. אבל **הרמב"ם** (פירוש המשניות כלים פי"ז מ"ט) כתב, שהאומנים החזירו בגדולה 'כדי שלא יהנו מהקדש ויתחייבו במעילה'. וכתבו **התקנת עזרא** (מעילה פ"ה ה"ה) **והמקור ברוך** (מ"ב סי' לז) שמלשונו נראה שאם היו נהנים משל הקדש היו עוברים על איסור תורה של מעילה ולא כתוספות. ומשום שהרמב"ם סובר כשיטת תוספות (מנחות עא: ד"ה ומתירין, תמורה מ: ד"ה לא) שרק אם הבעלים מחללים את ההקדש, חל החילול גם כשחיללו שוה מנה על שוה פרוטה. וכיון שכאן הגזברים מחללים את המעות על המלאכה, לא חל החילול אם יחללו על מלאכה ששוה פחות מהמעות, ונמצא שהאומנים יעברו על איסור תורה של מעילה[יג].

מדוע אי אפשר לומר שהחלונות קדושים בגלל שפתוחים לעזרה

בשלמא החלונות משכחת לה דשויה לקרקע עזרה. הצל"ח (ד"ה ממר) הקשה, מדוע לא תירצו שכמו שמבואר לעיל שאע"פ שמחילות לא נתקדשו, מכל מקום אם פתוחות לקודש הן קדושות, כך החלונות קדושים אף שהם לא שוים לקרקע העזרה משום שפתוחים לקודש. ותירץ, שכיון שהחלונות לא נעשו בשביל שיצאו ויכנסו דרכם, לא נחשב שפתוחות לקודש.

והמנחת חינוך (מצוה שסג אות ג) כתב ליישב קושיית הצל"ח בכמה אופנים:

א. שגם מחילות שפתוחות לקודש קדושות רק לענין אכילת קדשי קדשים, וכמו שלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש קדושות רק לאכילה כמבואר בזבחים (נו.), וא"כ לא יתכן שהחלונות קדושים רק בגלל פתיחתם, כיון שבמשנה משמע שקדושים לגמרי וגם לענין טומאה. ב. שלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש ולחול לא קדושות, כיון שהפתיחה לקודש לא מקדשת כשפתוח גם לחול[יד]. וכיון שהחלונות פתוחים גם לעזרה וגם להר הבית לא יתכן שקדושים בגלל פתיחתם, שהרי הם פתוחים גם לחול. ג. שהדין של המשנה שהחלונות כלפנים נאמר גם לענין חלונות של ירושלים כמו שפירש רש"י לעיל (פה: ד"ה החלונות), וכמבואר **ברמב"ם** (מעשר שני פ"ג הט"ז, מעשה הקרבנות פ"ט ה"ה) שאוכלים בהם מעשר שני וקדשים קלים. ולכן אי אפשר לפרש שקדושת החלונות היא בגלל פתיחתם, משום שרק פתיחה לעזרה מועילה לקדש בקדושת עזרה, אבל פתיחה לירושלים לא מקדשת בקדושת ירושלים כמבואר במשנה (מעשר שני פ"ג מ"ז)[טו], וא"כ לא יתכן שהחלונות קדושים בקדושת ירושלים בגלל פתיחתם לירושלים.

עובי החומה דינו כגגים ולא בטל לקרקע

אלא עובי החומה היכי משכחת לה. רש"י (ד"ה עובי) פירש, שעובי החומה הוא כמו גגות, ולכן מקשה הגמרא מדוע הוא קדוש הרי הגגות לא התקדשו. **והמנחת שלמה** (מ"ג סי' קנט ענף ד) הקשה מהמבואר לעיל (סה:) שהכהנים הוליכו את דם הפסח על איצטבא שהיתה על רצפת העזרה. ולכאורה קשה שכמו שהגגות שבעזרה לא התקדשו כך איצטבא זו שבעזרה לא התקדשה, וא"כ נמצא שהדם נפסל ביוצא[טז]. ובהכרח צריך לומר שכיון שהאיצטבא היתה של אבן והיא מונחת על הרצפה וביטלו אותה לרצפה, הרי היא קדושה בקדושת הרצפה, ואינה צריכה קידוש נוסף[טז]. ולא דומה לגגין ועליות, כיון ששם יש אויר מתחת הגג ומתחת העליה שמפסיק בינם לבין רצפת העזרה, לכן הם לא בטלים לעזרה. וא"כ מדוע הגמרא מקשה שעובי החומה דינו כגג, הרי חומה זו היא של אבן, והיא על הרצפה, ואין אויר מתחתיה שמפסיק בינה לרצפת העזרה, וגם ביטלוה לרצפה, וא"כ היא קדושה בקדושת הרצפה. ועוד קשה שהרי ודאי שתל שבעזרה קדוש, וא"כ מדוע חומה זו היא לא כתל שבעזרה שקדוש.

ותירץ, שכיון שהחומה נעשתה בשביל להפסיק בין החוץ לבפנים, ולא בשביל לשמש כרצפה, לכן היא לא בטלה לרצפה. ואינה דומה לאיצטבא ולתל שמשמשים לרצפה, והם חלק מרצפת העזרה[יז].

מדוע עובי הבר שורא קדוש

משכחת לה בבר שורא. רש"י (ד"ה גר) ביאר שהיתה חומה קטנה לפנים מן החומה הגדולה, והיא נמוכה ושוה לקרקע הגבוה שבעזרה, כיון שקרקע העזרה הולך וגבוה ועולה במעלות[יח]. **והמנחת שלמה** (מ"ג סי' קנט ענף ג) כתב שמבואר בזה, שגם גגים קדושים אם הם שוים בגובהם למקום אחד מקרקעית העזרה. ולפי זה אם יהיו לשכות שבנויות בעזרה וגגם יהיה שוה בגובהו למקום אחד מקרקעית העזרה יהיה קדוש. והקשה שא"כ מדוע כשהקשו לעיל על רב שאמר שגגין לא התקדשו ממה שמבואר במשנה שהגגות של הלשכות קדושים, לא תירצו שמדובר בלשכות שהיו נמוכות, וגגותיהם היו גבוהים כמו מקום אחד מקרקעית העזרה. וצריך לומר שלגמרא היה דוחק לפרש כך את המשנה שם.

והוסיף עוד, שהיה אפשר לבאר שמה שגגות ששוים למקום אחד מקרקעית העזרה קדושים, הוא משום שרואים כאילו חוט מתוח מהגג עד לאחד המקומות הגבוהים בעזרה, ונמצא שכאילו הגג הוא רצפת העזרה. ולפי זה עליות שבעזרה שיהיו שוים בגובהם למקום אחד בקרקעית העזרה לא יהיו קדושות, כיון שרק בגג רואים אותו כהמשך של העזרה אם הוא כגובה העזרה, אבל העליה היא לא המשך של העזרה גם אם היא בגובה העזרה, כיון שהיא מקום בפני עצמו. אלא שכתב שדוחק לפרש כן. ויותר נראה שמה שגגות ששוים למקום אחד מקרקעית העזרה קדושים הוא משום שבתחילה כשקידשו את העזרה קידשו מהמקום הגבוה ביותר עד המקום היותר נמוך, עם אוירו של המקום הנמוך ביותר עד הגובה של המקום הגבוה ביותר. ונמצא שאוירו של המקום הנמוך קדוש מצד עצמו ולא משום שרואה את פני הקרקע שלמטה. ולכן גם אם יהיו שם גגין או עליות הם קדושים[יט].

מדוע כתב הרמב"ם שחלונות ועובי החומה כלפנים ולא כתב שהוא דווקא בבר שורא

משכחת לה בבר שורא דכתיב ויאבל חול וחומה ואמר רבי אחא וכו' שורא ובר שורא. הרמב"ם (בית הבחירה פ"ו ה"ט) כתב, שהחלונות ועובי החומה של העזרה כלפנים. **והראב"ד** השיג שרק חלונות ששוים לקרקע העזרה, והבר שורא, קדושים. **והכסף משנה** כתב בדעת הרמב"ם שסמך על מה שכתב (לעיל ה"ז) שגגות של מחילות הבנויות בקודש, קדושים רק אם הם שוים לקרקע העזרה[כ]. **ובאחרונים** נאמרו ביאורים נוספים בדעת הרמב"ם וכדלהלן:

ביאורו של הפרי חדש בדעת הרמב"ם

א. הפרי חדש (או"ח סי' נה סי"ד) ביאר בדעת **הרמב"ם** שהוקשה לו על תירוץ הגמרא, מדוע רב לא חידש שגם החלונות ועובי החומה אינם קדושים אם הם לא שוים לקרקע העזרה. ועוד הוקשה לו מדוע רב לא קבע דבריו על המשנה שחלונות ועובי החומה קדושים, שדין זה הוא רק כששוים לקרקע העזרה. ולכן סובר הרמב"ם שהתרצן השיב לפי דעתו של המקשן שחלונות ועובי החומה דינם כגגים. אבל באמת תירוצו דחוק, וצריך לתרץ שחלונות ועובי החומה עדיפים מגגות ועליות[כא], והם קדושים אפילו שלא שוים לקרקע העזרה[כב].

ביאורו של המנחת חינוך בדעת הרמב"ם

ב. המנחת חינוך (מצוה שסג אות ד) כתב ליישב דעת **הרמב"ם**, שהנה במסכת זבחים (נו.) אמר שמואל שחייבים משום טומאה רק על אורך מאה שמונים ושבע בדעת הרמב"ם (בית הבחירה פ"ו ה"ט) שפסק שלא כסוגייתנו וסובר שחלונות ועובי החומה עדיפים מגג, שהוא משום שחומה בטלה לרצפה, ודינה כאיצטבא שעל רצפת העזרה שבטלה לרצפה. וגם האגרות משה (או"ח, יו"ד ח"ד סי' סמ) כתב שזו דעת **הרמב"ם**, אלא שהוא כתב שהרמב"ם פירש כן בתירוץ הגמרא, ראה שם בדבריו. ולהלן בענין 'מדוע כתב הרמב"ם שחלונות ועובי החומה כלפנים ולא כתב שהוא דווקא בבר שורא' יובאו ביאורים נוספים בדעת הרמב"ם. **סב. האבן** האזל (בית הבחירה פ"ו ה"ט) ביאר שהיתה שוה לגובה עזרת כהנים, שהיתה גבוהה שתי אמות ומחצה מעזרת ישראל. **סג. וראה** שם שכתב שלפי שני הביאורים ודאי מוכח שגגים ששוים למקום הגבוה ביותר מקרקעית העזרה קדושים, וא"כ קשה על מה שכתב הבית רידב"ז (או"ת, סי' לח) שהחיתר ללכת לכותל המערבי בזמן הזה גם אם הוא כותל העזרה, הוא משום שהנכרים הניחו שם עפר שעתיד ליפנות, והרי זה כגגים שאינם קדושים. שהרי לפי מה שנתבאר יש לחשוש שהעפר הוא בגובה של המקום הגבוה ביותר מקרקעית העזרה, והוא קדוש גם אם הוא כגג, כיון שהוא קדוש מצד עצמו, וגם בלי שהוא מעל רצפת העזרה. **סד. והביאור** הגר"א (או"ח סי' נה אות כו) כתב שהרמב"ם לא גרס את סוגיית הגמרא, ולכן פסק שחלונות ועובי החומה עדיפים מגגות. **סה. בהערה** בענין הבא יבואר מדוע עדיפים. **סו. וראה** בפרי חדש שכתב שאפשר ליישב בזה מה שכתב השולחן ערוך (סס סי"ד) שמי שנמצא בחלון בית הכנסת מצטרף למנין, שלכאורה קשה שהרי בסוגייתנו מבואר שרק חלונות ששוים לקרקע העזרה הם כלפנים. אמנם לפי מה שנתבאר מיושב שהשו"ע פסק כהרמב"ם שלהלכה לא פוסקים כהגמרא. אך כתב שלהלכה אין לפסוק כן, משום שהראב"ד השיג על הרמב"ם, וגם בירושלמי (פ"ז ה"ג) מבואר כסוגיית הגמרא.

נו. וראה ברש"ש (כלים פי"ז מ"ט) ובקרני ראם ובמהרש"ם (נתוס' מנחות שם) שהקשו על תוספות שחולקים על הרמב"ם, שהרי הם סותרים לשיטתם שרק חילול של בעלים חל גם כשמחלל שוה מנה על שוה פרוטה. **נז. ראה** שם שהוכיח כן מהמבואר במשנה (מעשר שני פ"ג מ"ח) שלשכות שבנויות חלקם בקודש וחלקם בחול ופתוחים לחול ולקודש, החלק שבנוי בקודש קדוש, והחלק שבנוי בחול הוא חול. ומזה נלמד שהבנוי בקודש ופתוח לחול ולקודש קדוש, שהרי אם החצי של קודש קדוש אף שפתוח גם לחול, כל שכן שאם כולה בקודש שקדושה אע"פ שפחותה גם לחול. וכמו כן נלמד משם שהבנוי בחול לא קדוש גם כשפתוח לקודש אם פתוח גם לחול, משום שאם החצי של חול חול אע"פ שפתוח גם לקודש, כל שכן שאם כולה בחול שהיא חול אף שפתוחה גם לקודש. **נח. וראה** שם שהביא שהתוי"ט כתב שבמשנה מוכח שרק פתיחה לעזרה מקדשת, אבל פתיחה לירושלים לא מקדשת. וראה שם שהביא ששיטת הרמב"ם (מעשר שני פ"ב הט"ז) שמה שלא מועיל הפתיחה לירושלים הוא רק לחומרא אבל לא לקולא, משום שיש ספק אם פתיחה לירושלים מועילה. וראה לעיל בענין 'פתיחה לירושלים לא מקדשת לאכילת קדשים קלים' שהרחבנו בענין זה. **נט. וראה** בתוספות (שבועות יז. ד"ה מלה) שהוכיחו שאויר של עזרה קדוש, שאם לא כן כל דם שמוליכים באויר העזרה יפסל ביוצא. **ס. וראה** שם שכתב שיש לדון במה שכתב הבית רידב"ז (או"ת, סי' לח) שמותר בזמן הזה להיכנס לעזרה כיון שהנכרים הניחו שם עפר וצרורות והם עתידים להתפנות, והרי זה כגגים שלא התקדשו, שהרי אם לא היו עתידים להתפנות היו קדושים כמו האיצטבא, וא"כ גם כשעתידים להתפנות יש כאן רק חציצה. ומנין שהחציצה מועילה להפקיע הקדושה. וגם יש לדון שמין במינו לא חוצץ. **סא. וראה** במשכנות יעקב (או"ת, או"ח סי' עד) שביאר

על רוחב מאה שלשים וחמש, שהוא אורך ורוחב העזרה. והגמרא שם שואלת על שמואל מה בא למעט, שהרי אין לומר שממעט את החלונות ועובי החומה, משום שמפורש במשנתינו שהחלונות ועובי החומה כלפנים. ולכאורה קשה שהרי מה שסברה הגמרא שבא למעט את החלונות ועובי החומה, הוא משום שהעזרה עד החומה היתה קפ"ז אמה כמבואר במשנה (מידות פ"ב מ"ו), וא"כ מדוע אמרו שלא יתכן שבא למעט את החלונות ועובי החומה משום שמפורש במשנתינו שהם כלפנים, הרי מבואר בסוגייתנו שמדובר במשנה בבר שורא, והבר שורא הרי היה לפנים מן החומה הגדולה [כיון שלא קידשו מחוץ לחומה כמבואר בתוספות לעיל (פה: ד"ה החלונות)], ונמצא שהוא היה תוך לקפ"ז אמה, ואותו ודאי ששמואל לא בא למעט, אלא הוא מיעט את החלונות ועובי החומה הגדולה, שהם חוץ לקפ"ז אמה. ואם כן לא קשה עליו מהמשנה כיון שבמשנה מדובר בבר שורא שהוא תוך קפ"ז אמה. ואין לומר שקושיית הגמרא היא ממה שמבואר במשנה שהחלונות קדושים, שעליהם אמרה הגמרא שמדובר גם בחומה הגדולה ובאופן שהיו שוים לקרקע העזרה, משום שמלבד שמלשון הגמרא בזבחים משמע שהקושיא היא גם ממה שמבואר במשנה שעובי החומה כלפנים[סז], אך נראה עוד שבזה עדיין לא נתיישב. משום שאמנם בגמרא כאן מבואר שעל שיטת רב שגגים לא התקדשו אפשר לתרץ שהחלונות היו שוים לקרקע העזרה, אבל גם אי אפשר להקשות על שמואל ממה שמפורש במשנה שהחלונות קדושים, כיון שאפשר לומר שלפי שיטתו גם בחלונות מדובר בבר שורא, שהרי כמו שבעובי החומה מדובר בלאו הכי בבר שורא [שאם לא כן הוא כגגים שלא קדוש וכמו שאמר רב], כך יתכן שגם החלונות מדובר בבר שורא, אבל החלונות של החומה הגדולה לא התקדשו כיון שרק קפ"ז אמה קדושים[סח]. ואפילו אם שמואל לא סובר כרב [ולא מוכרח לפרש שמדובר בבר שורא בגלל שעובי החומה הגדולה הוא כגגים], אבל יתכן שהוא יפרש שמדובר בבר שורא כדי שלא יהיה קשה על מה שאמר שרק קפ"ז אמה קדוש.

ולכן נראה שהרמב"ם סובר שהסוגיא בזבחים חולקת על הסוגיא כאן, וסוברת שדוחק להעמיד את המשנה בבר שורא, כיון שלא מצינו שהיה בר שורא בעזרה. ועל מה שהגמרא כאן מוכיחה ממה שנאמר (מיכה ג ח) 'ויאבל חול וחומה', חולקת הגמרא בזבחים ומפרשת את הפסוק באופן אחר וכמו שיבואר להלן. ולכן הגמרא מוכיחה מהמשנה שגם החלונות והעובי של החומה הגדולה קדושים אע"פ שהיו חוץ לקפ"ז אמה [ואותם מיעט שמואל]. ועל מה שהגמרא כאן מקשה ממה שרב אמר שגגין לא התקדשו צריך לומר שהסוגיא בזבחים סוברת שאעפ"כ את החלונות ואת עובי החומה קידשו. שהרי מה שרב אמר שגגין לא התקדשו לא מתפרש שאי אפשר לקדשם, שהרי אפשר להוסיף על העיר והעזרה, על ידי בית דין ואורים ותומים כמבואר בשבועות (יד.), אלא היתה קבלם בידם שאת הגגין והעליות לא קידשו. אבל אם בית דין ילכו על הגגות והעליות הם יקדשו אותם. וא"כ יתכן שכך היתה הקבלה בידם שאת עובי החומה הגדולה והחלונות שלה קידשו[סט].

ויש להוכיח עוד מהרמב"ם שסובר שלפי הסוגיא בזבחים לא היה בר שורא בעזרה. משום שהרמב"ם (בית הבחירה פ"ה ה"ג) כתב שלפנים מחומת הר הבית היה סורג, ולפנים מן הסורג היה חיל, ועליו הוא אומר 'ויאבל חיל', ומה שנאמר בפסוק 'חומה', הוא חומת העזרה. ומבואר בזה שהרמב"ם מפרש שחיל הכוונה לחיל שהיה בהר הבית. ולכאורה קשה שהרי בסוגייתנו פירשו שחיל הוא בר שורא שהיה לפנים מחומת העזרה[ע]. ומוכח כמו שנתבאר, שהרמב"ם סבר שהסוגיא בזבחים שלא פירשה את משנתינו בבר שורא סברה שלא היה בר שורא, והפסוק 'ויאבל חיל' מתפרש על החיל שהיה בהר הבית[עא].

והמשכנות יעקב (שו"ת, תו"מ סי' עד) כתב ג"כ בקצרה שהרמב"ם סובר שהסוגיא בזבחים חולקת על הסוגיא כאן[עב], אלא שהוא ביאר בדעת הסוגיא בזבחים שסוברת שרק גגים ועליות לא נתקדשו משום שיש אויר מתחת הגג ומתחת העליה שמפסיק בינם לרצפת העזרה, ולכן הם לא בטלים לעזרה, אבל בחומה אין אויר שמפסיק בין החומה לרצפת העזרה, ולכן החומה בטלה לקרקע והרי היא כרצפת העזרה[עג], והיא עדיפה מגגים[עד], והיא קדושה גם כשלא שוה לקרקע העזרה[עה].

ביאור נוסף בדעת הרמב"ם

ג. האבן האזל (בית הבחירה פ"ו ה"ט) ביאר בדעת **הרמב"ם**, שמפרש בתירוץ הגמרא 'בבר שורא', שאפילו אם החומה הקטנה לא גבוהה כגובה רצפת העזרה, עביה קדוש. משום שבשביל שתהיה קדושה מספיק שהיא תוך אויר מחיצות העזרה. וכיון שהחומה הקטנה נמוכה מהגדולה, והיא תוך אויר מחיצות העזרה, היא קדושה גם מעל עוביה. ולפי זה נמצא עוד, שלמסקנת הגמרא החלונות קדושים גם אם הם לא שוים לקרקע העזרה, משום שהם תוך אויר מחיצות העזרה. ולכן הרמב"ם לא כתב שהחלונות ועובי החומה קדושים רק כששוים לקרקע העזרה. **והלפלגות ראובן** (ח"ז עמ' יד) כתב ג"כ בדעת הרמב"ם שלפי המסקנא כל מה שבתוך אויר מחיצות העזרה קדוש, ואפילו חלונות שלא שוים לקרקע העזרה. אלא שהוא כתב שהרמב"ם לא מפרש בבר שורא שהיו שתי חומות, אחת נמוכה ואחת גבוהה, אלא מפרש שהחומה היתה עבה מלמעלה וצרה מלמטה כמבואר **ברש"י** (מלכים ח' ו ו), והמקומות הבולטים נקראים בר שורא, כיון שנראים כמו תולדות שיוצאות מהכותל. ולכן עובי הבר שורא קדוש כיון שהוא בתוך אויר מחיצות העזרה, שהרי מתחתיו יש אויר.

איך יתכן שחלונות ועובי החומה דינם כלפנים לענין הוצאת פסח

שם. הרמב"ם (קרבן פסח פ"ע ה"ח) פסק גם לענין איסור הוצאת פסח מבית לבית, שהחלונות ועובי החומה כלפנים. וכתב **המשכנות יעקב** (שו"ת, תו"מ סי' עד) שהרמב"ם לשיטתו, שמפרש במה שהמשנה אמרה לעיל מהאגף ולפנים כלפנים שמוסב על כל ענייני מחיצות, בין על חומת העזרה שהיא מחיצה לקודש הקדשים, שמהאגף ולפנים דינו כעזרה, ובין על חומת ירושלים שהיא מחיצה לקדשים קלים, שמהאגף ולפנים דינו כירושלים, ובין על פסח שאסור להוציאו מבית לבית, ומהאגף לפנים דינו כהבית. ולכן מפרש הרמב"ם גם את הסיפא של החלונות ועובי החומה כלפנים על כל ענייני מחיצות. בין על העזרה ובין על ירושלים ובין על פסח שאסור להוציאו מבית לבית, שהחלונות ועובי החומה דינם כהבית. ולכן הרמב"ם ביד החזקה הביא דין זה של חלונות ועובי החומה בהלכות בית הבחירה (פ"ו ה"ט) לענין העזרה, ובהלכות מעשה הקרבנות (פ"י ה"ה) לענין ירושלים, ובהלכות קרבן פסח לענין פסח.

אלא שהקשה, הרי בסוגייתנו מבואר שהדין שחלונות ועובי החומה כלפנים הוא רק בחלונות ששוים לקרקע, ועובי החומה הכוונה לבר שורא. והרי לענין הפסח אי אפשר לפרש כן, משום שאמנם בחלונות יתכן שמדובר בחלונות ששוים לקרקע, והתחדש שדינם כהבית, אבל בחומה לא יתכן לפרש כן, שהרי אין מחיצת בית ששוה לקרקעו. ואמנם הרמב"ם לא פסק כסוגיית הגמרא, אלא פסק לענין חלונות ועובי החומה של העזרה שתמיד קדושים, ואפילו כשלא שוים לקרקע העזרה וכמבואר בדבריו בהלכות בית הבחירה (פ"ו ה"ט)[עי], אבל עדיין קשה על **הראב"ד** שהשיגו בהלכות בית הבחירה מדוע לא השיגו גם בהלכות קרבן פסח.

ותירץ, שרק לענין העזרה אין חילוק בין חלונות ועובי החומה לגגות כיון ששם תלוי בקדושת המקום, ומה שלא קידשו את הגגות והעליות הוא משום שהם לא באויר העזרה, ולכן גם לא קידשו את החלונות ועובי החומה שלא שוים לקרקע העזרה כיון שהם לא באויר העזרה. אבל לענין הוצאת פסח מהבית, איסורו תלוי במה ששינה את מקומו והוציא מהבית, ולענין זה אין לדמות חלונות ועובי החומה לגגין ועליות שמבואר ברמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ח) שאם הוציא מהבית אליהם עובר על איסור, כיון שמי שעומד בגג ובעליה לא רואה את הבית, ולכן לגג ולעליה אין שם בית, אבל מי שעומד בחלונות ובעובי

סז. כיון שלשון הגמרא הוא שאי אפשר לומר שמיעט חלונות ועובי החומה כיון שמפורש במשנה שהחלונות ועובי החומה קדושים, ומשמע שהקושיא היא גם מעובי החומה. **סח. והוסיף** שלפי התירוץ השני בתוספות לעיל (פה: ד"ה החלונות) למסקנת הגמרא גם בחלונות מדובר בבר שורא, כיון שאת מקום החומה הגדולה אי אפשר לקדש, משום שאי אפשר ללכת שם. **סט. והוסיף** שאע"פ שאי אפשר ללכת שם, אך כיון שאי אפשר ללכת שם מספיק שבשעה שהולכים תוך החומה דעתם של בית דין לקדש גם את המקום של עובי החומה והחלונות, וכסברת תוספות לעיל (שם) בתירוצם הראשון. **ע. והכסף** משנה כתב שמקורו של הרמב"ם הוא מסוגייתנו, וגם העין משפט (שם ו) ציין על סוגייתנו את דברי הרמב"ם, אמנם התוספות יום טוב (מידות פ"ב מ"ג) תמה שאדרבה דברי הגמרא סותרים לדברי הרמב"ם, וסיים שלרמב"ם היה איזה מקור לדבריו. **עא. ולרמב"ם** היה איזה מקור שחיל הוא החיל שבהר הבית, ולכן פסק כן ולא כסוגייתנו. **עב. אלא** שהוא כתב בסוף דבריו שהרמב"ם מפרש גם בסוגיא כאן שלא היה בר שורא בעזרה, ומה שתירצו בבר שורא, מתפרש שהמשנה שאמרה שעובי החומה קדוש הכוונה לבר שורא שהיה בחיל שבהר הבית, שדינו כהחיל שקדוש יותר מהר הבית לענין זה שנכרי וטמא מת ובועל נדה לא נכנסים לשם כמבואר ברמב"ם (בית הבחירה פ"ז הט"ו), וחומה זו שוה לקרקע עזרת ישראל. וכיון שבסוגיא בזבחים מפורש שבמשנתינו מדובר על חומת העזרה מוכח שחולקת על הסוגיא כאן, כיון שבעזרה לא היה בר שורא. **עג. כוונתו** שהוא כמו תל גבוה שבטל לרצפה. והוסיף שכן מצאנו לעיל (פה:) שאיצטבא שעל הרצפה בטלה לעזרה. וראה לעיל בענין 'עובי החומה דינה כגגים ולא בטל לקרקע' שהובא שהמנחת שלמה הקשה על הגמרא מדוע חומה שונה מתל ומאיצטבא שעל הרצפה. **עד. וראה** בביאור הגר"א (תו"מ סי' קנה תוס' טו) ובפרי חדש (שם סי"ד) שכתבו שלפי הרמב"ם גם לענין הוצאת פסח מהבית, חלונות כלפנים גם כשלא שוים לקרקע, וגם לענין חלונות בית הכנסת, כל החלונות כלפנים, והעומד בהם מצטרף למנין. ומוכח שלא ביארו בדעת הרמב"ם כהמנחת חינוך שהחילוק בין חלונות וחומה לגג הוא משום שחלונות וחומה קידשו, אלא הוא חילוק בעיקר הדין שחלונות וחומה דינם כהבית, וגגים אין דינם כהבית, וכשיטת המשכנות יעקב שחומה בטלה לרצפה. וראה בליקוטי הלכות (זבח תודה, לעיל פה: ד"ה כלן) שכתב ג"כ שהרמב"ם סובר שהסוגיא בזבחים חולקת על הסוגיא כאן. וכתב ג"כ שלכן גם לענין הוצאת פסח כל חלונות כלפנים. ומוכח גם מדבריו שביאור שיטת הרמב"ם הוא שמעיקר הדין חלונות וחומה אין דינם כגגים. **עה. ראה** באגרות משה (שו"ת, יו"ד ח"ד סי' פד) שכתב בדעת הרמב"ם שמפרש בתירוץ הגמרא 'בר שורא', שלא היה אויר בתוך החומה אלא כולה היתה בנויה, ולכן כמו שתל שעל רצפת העזרה קדוש, כן הוא בחומה, שאפילו אם היא גבוהה מהמקום גבוה שבעזרה היא קדושה משום שבטלה לעזרה. ואחרי שהגמרא תירצה כן, גם בחלונות לא צריך לפרש ששוים לקרקע העזרה אלא כל החלונות קדושים. ולכן הרמב"ם פסק שכל החלונות וכן החומה קדושים, ואפילו שלא שוים לקרקע העזרה. **עו. ובהערה** בדיבור הבא יובא שהגר"א והליקוטי הלכות כתבו שהרמב"ם לשיטתו שסובר שחלונות קדושים בקדושת העזרה גם כשלא שוים לקרקע העזרה, ולכן פסק שגם לענין הוצאת הפסח כל החלונות דינם כהבית.

החומה רואה את הבית, ולכן יש להם שם בית. וזהו הטעם שהראב"ד מודה לרמב"ם שחלונות ועובי החומה דינם כלפנים לענין הוצאת הפסח מהבית אפילו כשלא שוים לקרקע.

מה דינם של חלונות בית הכנסת לענין צירוף אדם שנמצא שם למנין

שם. השולחן ערוך (או"ח סי' נה ס"ד) פסק, שמי שעומד מאחורי בית הכנסת ומראה את פניו דרך החלון לתוך בית הכנסת, מצטרף למי שבבית הכנסת. וכמו כן הביא הבית **יוסף** (שם ד"ה תנן) **שרבינו ירוחם** (נתיב ג ח"ז) כתב, שכמו שלענין איסור הוצאת הפסח החלונות ועובי החומה כלפנים, כך לענין תפילה מי שבחלון מצטרף למי שבתוך בית הכנסת. **והמגן אברהם** (שם ס"ק יח) הקשה על הש"ע, הרי בסוגייתנו מבואר שהחלונות ועובי החומה כלפנים רק כששוים לקרקע העזרה. ותירץ, שכיון שפניו רואים את הנמצאים בבית הכנסת הם מצטרפים, כמו שלענין זימון אם רואים זה את זה מצטרפים גם אם הם בשני בתים (שם סי"ג). **והפרי חדש** (שם) כתב, שלפי שיטת **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ט ה"ח) שלענין הוצאת הפסח החלונות כלפנים גם כשאינם שוים לקרקע [ולא כסוגייתנו שמדמה חלונות לגג], גם לענין תפילה הדין כן, שמי שנמצא בחלון מצטרף למי שבבית הכנסת גם אם החלון גבוה ולא רואה את מי שבבית הכנסת. וכן נראה מרבינו ירוחם הנ"ל, שלא כתב שדווקא אם רואה מהחלון את מי שבבית הכנסת מצטרף, משום שפוסק כשיטת הרמב"ם. אבל לפי **הראב"ד** (בית הבחירה פ"ו ה"ט) שהשיג על הרמב"ם (שם) שסתם וכתב שחלונות העזרה קדושים, מדוע לא כתב שדווקא אם שוים לקרקע העזרה קדושים, נראה שגם לענין הוצאת הפסח רק חלונות ששוים לקרקע דינם כלפנים. ולשיטתו מי שבחלון בית הכנסת לא מצטרף אע"כ רואה את מי שבבית הכנסת.

והמשכנות יעקב (או"ח, או"ח סי' עד) תמה על הפרי חדש, הרי הראב"ד לא השיג על הרמב"ם לענין פסח. וגם לא יתכן שבפסח יתפרש 'עובי החומה' שמדבר בחומה ששוה לקרקע, שהרי אין מחיצה של בית ששוה לקרקע הבית. ובהכרח שלענין הוצאת הפסח מודה הראב"ד. משום שרק לענין העזרה חלונות דינם כגגים [אם לא שוים לקרקע העזרה], כיון ששם הדין תלוי בקדושת המקום, ומה שהגגות של העזרה לא התקדשו הוא משום שקידשו רק את האויר של העזרה, ולכן גם חלונות שלא שוים לקרקע העזרה לא התקדשו כיון שהם לא באויר העזרה. אבל הוצאת פסח לא תלוי בקדושת המקום אלא תלוי בהוצאה מהבית. ולכן שם אין לדמות חלונות לגג, ואע"פ שמבואר ברמב"ם (שם) שאם הוציא פסח לגג עובר איסור זהו משום שהעומד בגג לא רואה את הבית, ולכן אין לגג תורת בית, אבל לחלון יש תורת בית כיון שהעומד שם רואה את הבית. ולפי זה נראה שלענין תפילה שדינו תלוי אם הוא חלק מהבית או לא, גם הראב"ד מודה שגם חלון שלא שוה לבית הכנסת דינו כבית[עז].

מלשון הגמרא נראה שמהחלונות והחומה של ירושלים לא קשה

שם. המנחת חינוך (מצוה שסג אות ה) כתב, שמהגמרא נראה שהקושיא היתה רק מהחלונות ועובי החומה של העזרה ולא של ירושלים. שהרי הגמרא אמרה 'בשלמא החלונות משכחת לה דשויה לקרקע עזרה', ואם קשה גם משל ירושלים היה לה לומר 'דשויה לקרקע', ובכלל זה גם קרקע העזרה וגם קרקע של ירושלים. וכן נראה ממה שתירצה הגמרא שחומה הכוונה לבר שורא, ומוכיחה ממה שנאמר 'ויאבל חיל וחומה' שהיה בר שורא, והרי פסוק זה נאמר על העזרה כמו שכתב **הרמב"ם** (בית הבחירה פ"ה ה"ג). וא"כ משמע שהיה קשה רק מחומת העזרה, ועל זה תירצה שמדובר בחומה הקטנה שהיתה בעזרה. אך קשה שהרי **רש"י** (לעיל פה: ד"ה המלונות) ביאר שהדין של המשנה שחלונות ועובי החומה כלפנים מדובר גם על חומות ירושלים. וכן מבואר מהרמב"ם שהביא דין זה (מעשה שני פ"ג הט"ז, מעשה הקרבנות פ"י ה"ה) גם לענין חומת ירושלים. וא"כ מדוע הגמרא לא מקשה גם על מה שהחלונות ועובי החומה של ירושלים כלפנים, שגגין ועליות של ירושלים לא נתקדשו.

עז. אמנם הביאור הגר"א (או"ח סי' נה אות כו) כתב שהרמב"ם לשיטתו שפסק לענין העזרה שכל החלונות כלפנים, ולכן פסק כן גם לענין פסח. ולשיטתו גם לענין תפילה החלון כלפנים. וראה עוד בליקוטי הלכות (זבח תודה, לעיל פה: ד"ה כתן) שכתב ג"כ שהרמב"ם לשיטתו שפסק לענין העזרה שכל החלונות כלפנים, ולכן פסק כן גם לענין פסח. והוסיף שהרמב"ם פסק שלא כסוגייתנו שסוברת שלענין העזרה לא כל החלונות כלפנים, משום שלפי זה אפשר לפרש את המשנה גם לענין פסח, כיון שלענין פסח אי אפשר לפרש בחומה ששוה לקרקע, שהרי אין מחיצה של בית ששוה לקרקעו. **עח. ובעין** זה כתב המשכנות יעקב (או"ח, או"ח סי' עד). **עט. ראה** לעיל (פה:) [בענין 'מחלוקת הראשונים האם גגות של ירושלים התקדשו'] שהובאו דבריו בהרחבה. **פ. והמשכנות יעקב** (שם) הוסיף שהירושלמי (הי"ב) הוסיף שגם לענין ירושלים צריך לומר שהיו שוים לקרקע החצר, משום שהירושלמי סובר שגם הגגות של ירושלים לא התקדשו, אבל הבבלי לא הוסיף כן משום שסובר שהגגות של ירושלים התקדשו. **פא. כן** מסקנת הכסף משנה. וכן כתב הרב אברהם בן הרמב"ם בברכת אברהם (או"ח, סי' ח, הוספת נספחי הליקוטים על הרמב"ם שם). אבל הקול הרמ"ז (על המצוות, מי"ג) והמרכבת המשנה (שם ה"ה) פירשו שמן התורה צריך להקיף במחיצה, ורבנן החמירו שגם יחזירו פניהם. **פב. ראה** בשפת אמת (ד"ה כ') שכתב, שהיה אפשר לפרש שחייבים להפוך פניהם כדי שלא יבואו לאכול משל החבורה השניה, וכמו שכתב הש"ך (יו"ד סי' פח סק"ח) שמה שאסור לשני בני אדם לאכול בשולחן אחד בשר וגבינה שמא יבואו לאכול משל השני, הוא משום שבשר לחוד מותר וחלב לחוד מותר, ולכן חששו שאחד יאכל משל השני, וגם **ותירץ**[עח], שמכאן מוכח כמו שנתבאר לעיל[עט] בשיטת הרמב"ם, שמה שרב אמר שגם הגגות של ירושלים לא התקדשו הוא לא דבר מוסכם, ויש תנאים שלא סוברים כן, אלא שרב הוא כמו תנא ויכול לחלוק עליהם. ומה שהגמרא מקשה על רב ממשניות ובריתות הוא רק כדי לברר שאין להוכיח שתנאים חולקים עליו גם במה שאמר שגגות העזרה לא התקדשו. ולכן גם כאן קושיית הגמרא היא רק ממה שחלונות ועובי חומת העזרה כלפנים. וגם התירוץ הוא על של עזרה[פ].

ובזה מיושב מה שקשה על **הראב"ד** שהשיג על הרמב"ם שהביא את הדין של חלונות ועובי החומה כלפנים בהלכות בית הבחירה (פ"ו ה"ט) לענין העזרה, מדוע לא כתב שדווקא בחלונות ששוים לקרקע העזרה ובחומה נמוכה הדין כן. ואילו בהלכות מעשה הקרבנות ובהלכות מעשר שני (שם) כשהרמב"ם הביא את הדין שחלונות ועובי החומה כלפנים לענין ירושלים לא השיג הראב"ד. אבל לפי מה שנתבאר מיושב, שהראב"ד סובר ג"כ שפוסקים שהגגות של ירושלים התקדשו, ולכן לא השיג מדוע לא כתב הרמב"ם שהחלונות של ירושלים קדושים רק כששוים לקרקע העזרה, והחומה של ירושלים קדושה רק כשהיא נמוכה, משום שהגגות של ירושלים התקדשו, וממילא כל החלונות וגם עובי החומה הגבוהה קדושים. ורק על החלונות ועובי החומה של העזרה השיג הראב"ד כיון שגגות העזרה לא התקדשו.

מחלוקת הראשונים האם רשאים להפוך פניהם או חייבים להפוך פניהם

שתי חבורות שהיו אוכלין בבית אחד אלו הופכין את פניהם הילך ואוכלין ואלו הופכין את פניהם הילך ואוכלין. רש"י (ד"ה אלו) ביאר שרשאים להפוך פניהם הילך והילך, אע"פ שעי"ז הם נעשים לשתי חבורות, משום שהתנא של המשנה סובר שפסח נאכל בשתי חבורות, ואפילו בשני בתים. **והתוספות יום טוב** (מי"ג) הקשה על פירוש זה, מדוע לא חידש התנא שמותר לאכול פסח אחד אפילו בשני בתים. ותירץ, שבגלל שהסיפא עוסקת בשתי חבורות שבבית אחד, לכן גם ברישא דנה המשנה בדין שתי חבורות בבית אחד. **אמנם רבינו דוד** (ד"ה שתי) כתב, שמלשון המשנה משמע שחייבים להפוך את פניהם. ולכן ביאר שהתנא חידש שכיון שהם שתי חבורות, ואסור לאדם אחד לאכול פסח בשני מקומות, או בשתי חבורות שהם כשני מקומות כמבואר במשנה להלן, לכן צריך לעשות היכר שהם שתי חבורות, כיון שאחרי שהתחילו לאכול בשתי חבורות, אסור להם להתערב ולהיות חבורה אחת, כיון שאז הם כמו שאכלו בשתי חבורות שהוא כאכילה בשני מקומות. לכן אם התחילו לאכול בשתי חבורות צריך שיהיה היכר שהם שתי חבורות, שלא יהיה נראה שהם מערבים את החבורות.

והרמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ג) כתב, שאם שתי חבורות אוכלות בבית אחד צריכה כל חבורה לעשות היקף, שנאמר (שמות יב מו) 'מן הבשר חוצה', ומפי השמועה למדו שצריך לתת חוצה למקום אכילתו, ואלו הופכים פניהם הילך ואוכלים, ואלו הופכים פניהם הילך ואוכלים, כדי שלא יראו מעורבבים. וכתב **המהר"י קורקוס** שהרמב"ם לא פירש במשנה כרש"י שרשאים להפוך פניהם, אלא פירש שחייבים להפוך פניהם כדי שלא יהיו נראים מעורבים [וכפירושו של רבינו דוד]. **והכסף משנה** הוסיף שהרמב"ם סובר שלומדים ממה שנאמר 'חוצה' שצריך לעשות היכר לכל חבורה. ומה שכתב הרמב"ם בתחילת דבריו שנלמד משם שצריך לעשות היקף, אין כוונתו למחיצה ממש, אלא אם הופכים פניהם הילך והילך כבר יש בזה היכר[פא], והרי הוא כהיקף[פב]. והמהר"י קורקוס סיים, שגם **בתוספות** (להלן קיט: ד"ה מצנע) מבואר כפירושו של הרמב"ם. והתוספות יום טוב (שם) הוסיף, שלפי הרמב"ם מיושב מדוע נקטה המשנה דין זה בבית אחד, משום שרק שם יש את הדין שצריכים לעשות היכר שהם שתי חבורות. והוסיף עוד שרש"י לשיטתו שכתב לעיל (פה: ד"ה תנן) שלא גורסים בברייתא שם שלומדים ממה שנאמר 'חוצה' שצריך לעשות היכר, ולכן לא פירש כאן כפירוש הרמב"ם.

כאן חוששים שיבוא לאכול בחבורה השניה משלהם [ורש"י חולק, כיון שכאן כבר חלקו כל כת לעצמה, והרי זה כמו שני בני אדם שמקפידים זה על זה, שמותר להם לאכול בשר וגבינה על שולחן אחד לפי דעת המהרש"ל שהובא בש"ך שם]. אבל סיים שהתוספות יום טוב פירש בדעת הרמב"ם, שהוא משום שנלמד ממה שנאמר חוצה שצריך לעשות היכר [ויש להעיר שגם הכסף משנה פירש כן]. וראה בחזון איש (או"ח סי' קמד להלן ע"כ ד"ה ה"ג, רט.) שכתב, שהיה אפשר לפרש בדברי הרמב"ם שמהכתוב 'חוצה' נלמד שאם אוכלים שני פסחים בבית אחד צריך לעשות היקף לכל אחד, כדי שלא יאכלו שני פסחים במקום אחד. ומזה נלמד שאם שתי חבורות אוכלות בבית אחד נחשב שלכל אחד יש מקום אחר, ואסור לאדם אחד לאכול בשני המקומות. ולכן צריכים להפוך פניהם כדי שלא יבואו להמשיך את האכילה במקום השני או שיבואו להוציא לשם [ובזה היה מיושב מה שהוקשה לכסף משנה, שבתחילה כתב הרמב"ם שצריך היקף, ובסוף דבריו כתב שמספיק שיהפכו פנים, משום שבשתי חבורות של שני פסחים צריך היקף, ובשתי חבורות של פסח אחד מספיק שיהפכו פנים]. אבל סיים שברמב"ם משמע שגם הפיכת הפנים בשתי חבורות של פסח אחד היא בגלל מה שנאמר 'חוצה' [וכפירושם של הכסף משנה והתוספות יום טוב]. אמנם במלאכת שלמה (על המצוות, מי"ג) נראה שפירש ברמב"ם שהפיכת הפנים היא כדי שלא ישכחו ויאכלו משל החבורה השניה [ולא כפירושם של הכסף משנה והתוספות יום טוב]. ולפי זה כתב שגם כששתי החבורות אוכלות משני פסחים צריכים להפוך פנים, שמא יאכלו משל השניה ויעברו על איסור אכילת שלא למנוייו.

מחלוקת הראשונים האם המיחם צריך להיות באמצע

והמיחם באמצע. רש"י (ד"ה והמיחם) פירש, שרשאים להניח את המיחם בין שתי החבורות אע"פ שעי"ז נראים כשתי חבורות, כיון שפסח נאכל בשתי חבורות. **אבל המהר"י קורקוס** (קרנן פסח פ"ט ה"ג) כתב, שלפי פירושו של **הרמב"ם** בתחילת המשנה, כוונת המשנה שחייבים להניח את המיחם באמצע כדי שיהיה היכר שהם שתי חבורות[פג]. והוסיף שכן מבואר **בתוספות** (להלן קיט: ד"ה אמר) שכתבו שהמיחם באמצע משום היכר[פד]. ומוכח שפירשו גם ברישא כפירושו של הרמב"ם באמצע כדי שיהיה היכר. משום שפירשו גם ברישא כפירושו של הרמב"ם שחייבים להפוך פניהם כדי שלא יהיו נראים מעורבים, ולכן פירשו גם בסיפא שמחייבים להניח את המיחם באמצע כדי שיהיה היכר. אמנם **התוספות יום טוב** (מי"ג) כתב שמלשון הרמב"ם (פס"ז ה"ד) נראה שלא פירש שחייבים להניח את המיחם, אלא פירש שהוא תחילת הדין המבואר להלן, שאם היה מיחם באמצע והשמש מוזג משם צריך לקפוץ פיו[פה].

מחלוקת רש"י והרמב"ם האם לשמש היה בשר פסח בפיו

כשהשמש עומד למזוג קופץ את פיו ומחזיר פניו עד שמגיע אצל חבורתו ואוכל. רש"י (ד"ה קופץ) ביאר, שהשמש צריך לקפוץ פיו ולהחזיר פניו לצד חבורתו, כדי שלא יחשדוהו שאוכל עם חבורה אחרת. **והמנחת חינוך** (מצוה טו אות ד) כתב שלפי רש"י מדובר שאין בפיו חתיכת פסח, אלא כדי שלא יחשדוהו שאוכל מחבורה אחרת [ועובר על האיסור של בבית אחד יאכל, שבו נאסר לאדם אחד לאכול בשתי מקומות], לכן צריך לקפוץ פיו ולהחזיר פניו. והוסיף עוד שלפי רש"י מדובר שהולך לחבורה האחרת למזוג להם, ולכן יחשדוהו שאוכל מהם.

אמנם הרמב"ם (קרנן פסח פ"ט ה"ד) כתב, שאם המיחם באמצע הבית והשמש עומד למזוג, צריך לקפוץ את פיו ולהחזיר פניו עד שיחזור לחבורתו, ואח"כ אוכל מה שבפיו. וכתב המנחת חינוך (שם) שהרמב"ם פירש שיש בפיו מבשר הפסח שאכל בחבורתו[פו], והוא לא הולך לחבורה השניה למזוג להם, אלא הולך למזוג מים מהמיחם בשביל חבורתו, וחידשה המשנה שאסור לו לאכול את מה שבפיו במקום של המיחם, כיון שהמיחם הוא חוץ למקום החבורה, ואסור לאכול בשני מקומות. ולכן סוגר את פיו ומחזיר פניו עד שחוזר למקום חבורתו וגומר לאכול[פז].

והמנחת חינוך הקשה על הרמב"ם, איך כתב שמותר לו לסיים אכילתו כשחוזר למקומו, הרי כשהוציא את הפסח נפסל כמבואר לעיל (פה.) שהמוציא פסח מהחבורה נפסל[פח]. וכתב שמכאן יש להוכיח שרק אם מוציא לחבורה אחרת נפסל, וכלשון הגמרא לעיל (שם) 'המוציא מחברה לחבורה'. ולכן כאן לא נפסל כיון שמדובר שלא הלך לחבורה השניה, אלא רק הלך למיחם, ושם אין חבורה אחרת. אלא שאסור לו לאכול את הפסח שם, כיון שהאיסור הוא לאכול בשני מקומות והמיחם הוא מקום אחר[פט].

אמנם שיטת **החלקת יואב** (סו"ת, מ"מ סו"מ סי' לה) שאסור להוציא מחבורה למקום אחר גם אם אין שם חבורה אחרת, והפסח נפסל. ועל קושיית המנחת חינוך תירץ (שם ד"ה ומנחם), לפי מה **שמשמע ברש"י ותוספות** (להלן לה. ד"ה לא) **ובספר המצוות להרמב"ם** (ל"ת קכג) שאיסור הוצאה הוא רק כשדעתו לאכול שם, משום שנאמר (שמות יב, מו) 'לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה בבית אחד יאכל', ומזה נלמד שרק כשמוציא בשביל לאכול שם עובר איסור. ולכן כשהשמש מוזג, שאין דעתו לאכול שם, לא עובר על הלאו כשמוציא. וממילא גם לא נפסל, משום שמחיצת הבית של פסח נלמד מהלאו של לא תוציא, וא"כ כשלא עובר על הלאו, לא נחשב שיצא הבשר ממחיצת האכילה ולא נפסל. **והחזון איש** (או"ח סי' קמ להלן ע"ג ד"ה ומ"כ, רע.) תירץ, שכיון שהבשר נכנס לפיו כבר יצא מהחבורה, וכשיוצא עם הפסח הוא כמו ששנים הוציאוהו, שאין בזה איסור הוצאה, אלא יש לו רק איסור לאוכלו במקום השני משום שאסור לאכול בשני מקומות. ולכן כשחוזר לחבורתו יכול לאוכלו[צ].

מדוע התירו לשמש ללעוס את הפסח כשיוצא ממקומו

שם. החלקת יואב (סו"ת, מ"מ סו"מ סי' לה ד"ה ומזה, ומילך) הקשה לפי שיטת **הרמב"ם** [שהובאה בדיבור הקודם] שמדובר שיש בפי השמש בשר פסח ויוצא עמו למזוג מים, איך מבואר בתוספתא (פ"ו ה"ט) שהשמש יכול ללעוס במקום של המיחם [אלא שאסור לו לבלוע שם], הרי מבואר **בריב"ש** (שו"ת, סי' רפח) **שבכל** האיסורים אסור ללעוס בפיו דבר האסור שמא יבלע, ואם כן גם כאן יהיה אסור לו ללעוס את חתיכת הפסח כיון שאסור לאוכלה במקום זה. ואין לומר שכיון שהאיסור לאכול בשני מקומות הוא רק עשה לא גזרו שמא יבלע [כעין מה שכתבו **תוספות** (מנחות סה. ד"ה והא) שבעשה לא גוזרים], שהרי גזירה זו של לעיסה נאמרה אפילו באיסורים דרבנן[צא]. ותירץ, שכיון שהפסח כבר בפיו לא גזרו שיוציאו[צב]. ובאופן נוסף תירץ, שכיון שיכול מיד לחזור למקומו ולבולעו, לא חששו שיבלענו באיסור במקום זה.

מחלוקת הראשונים במה ששנינו 'והכלה הופכת את פניה'

והכלה הופכת את פניה ואוכלת. רש"י (ד"ה והכלה) ביאר, שרשאית להפוך פניה לצד אחר ולאכול, אע"פ שעי"ז הפסח נאכל בשתי חבורות, משום שפסח נאכל בשתי חבורות. ובמה שהגמרא להלן (ע"ב) שאלה 'מאי טעמא' פירש רש"י (שם ד"ה מ"ט), שהשאלה היא שמהמשנה נראה שדרכה של כלה להפוך פניה, ועל זה שאלו מדוע דרכה כן, ותירץ רב חייא בר אבא שהיא בושה לאכול לעיני אנשים שמסתכלים בה.

אמנם תוספות (להלן ע"ב ד"ה והכלה) ביארו את המשנה, שהחידוש הוא שאע"פ שהתחילה לאכול לפני שהפכה פניה, ועכשיו שהפכה פניה הרי זה כמו שאוכלת בחבורה אחרת, אעפ"כ רשאית להמשיך באכילתה, ולא נחשב שאוכלת בשני מקומות, [שלפי משנתינו אסור לעשות כן]. וכתב **המהר"י קורקוס** (קרנן פסח פ"ט ה"ה), שמה שמותר לה לעשות כן הוא משום שהפיכת פניה נעשית בגלל הבושה[צג]. ושאלת הגמרא להלן מתפרשת מדוע מותר לה לעשות כן, ועל זה השיב רב חייא בר אבא שכיון שעושה כן בגלל הבושה לכן מותר לה לעשות כן.

והמאירי (ד"ה והכלה) ביאר באופן אחר קצת, שמדובר שהכלה לא התחילה לאכול לפני הפיכת פניה, אלא רק ישבה בשולחן בשעת עשיית הסדר בלי הפיכת פנים. וחידשה המשנה, שאע"פ שלאחרים גזרו שגם אם לא התחילו לאכול בלי הפיכת פנים, אלא רק ישבו בסדר בלי הפיכת פנים, אסור להם להפוך פנים בשעת האכילה, משום שמדרבנן הרי זה נראה כאוכל בשני מקומות, אבל לכלה הקילו שתהפוך פניה, משום שבושה לאכול בלי הפיכת פנים[צד].

ותוספות (שם) כתבו שיתכן לבאר באופן אחר, שכלה חייבת להפוך פניה, וכמו שמשמע מהגמרא להלן ששאלו את רב הונא מדוע לא הפך פניו כששתה, והשיב שבמשנה שנינו רק כלה, ומשמע שכלה חייבת להפוך פניה.

איך מוכח שמשנתנו סוברת שפסח נאכל בשתי חבורות

מתני' מני רבי יהודה היא וכו'. האור חדש (ד"ה מתני') הקשה מנין שהמשנה סוברת שפסח נאכל בשתי חבורות, הרי יתכן שמדובר בשני פסחים שנאכלים בשתי חבורות, והמשנה מתפרשת שחייבים להפוך פניהם [וכמו שפירש **הרמב"ם** שהובא לעיל בענין 'מחלוקת הראשונים האם רשאים להפוך פניהם או חייבים להפוך פניהם'], ומשום שבשני פסחים צריכים להיחלק.

ותירץ שהוכחת הגמרא היא מהמבואר בסיפא שהכלה הופכת פניה, שהרי הובא בדיבור הקודם **שתוספות** פירשו שהחידוש הוא שלא נחשב שאוכלת הולך למיחם למזוג, צריך לקפוץ את פיו. [אמנם לעיל (ה"ג) כתב המהר"י קורקוס שהרמב"ם פירש בהמיחם באמצע שצריך להניח מיחם באמצע להיכר]. **פח. המנחת** חינוך הוסיף, שהרי לענין שבת הוצאה בפיו היא הוצאה כמבואר במסכת שבת (קכ.). **והחזון איש** (או"ח סי' קמ לגף פו: ד"ה ומ"כ) הוסיף, שאפילו אם הוצאת הפסח לא פוסלת אם לא הניח, אבל בפיו יש גם הנחה, שהרי הנחת גופו היא כהנחת החפץ. **פט. וכתב** שלפי זה קשה לשון הרמב"ם שם 'שאסור לאכול בשתי חבורות' שמשמע שהולך לחבורה אחרת. **צ. וראה** שם להלן (ד"ה ויש) שכתב, שאם אחרי שיצא עם הפסח שבפיו חוץ לבית, הוציא את הפסח מפיו, ודאי יעבור איסור. אלא שהסתפק במי שהניח את הפסח במגדל שבתוך הבית, ואח"כ הוציא המגדל, האם דומה למוציא בפיו, ולא עובר איסור, כיון שכבר כשהניחו במגדל לא היה במקום החבורה, או שגם במגדל נחשב שהוא עדיין במקום החבורה, וכשמוציאו מהבית עובר על איסור. **צא. כמבואר** בש"ך (יו"ד סי' נ סק"כ) שאפילו באיסורים דרבנן שנתערבו בהיתר נותנים לגוי לטעום אם יש בהם טעם איסור, ומוכח שלישראל אסור לטעום. **צב. וכעין** מה שכתבו תוספות (יבמות ז: ד"ה ומלמד), שאע"פ שרבנן גזרו שטבול יום לא יכנס למחנה לויה, מכל מקום אם כבר נמצא שם לא הטריחוהו לצאת. **צג. נראה** שכוונתו שהפיכת פנים מועילה שיהיה נחשב חבורה אחרת רק כשהופך פניו בשביל לאכול לבד, אבל כאן שהופכת פניה בגלל הבושה אין זה נחשב שאוכלת בחבורה נפרדת. **צד. אבל** לפי תוספות רשאית להפוך פניה גם באמצע האכילה, ולכן צריך לפרש לפי שיטתם כהמהר"י קורקוס שבגלל שהפיכת פניה היא מחמת הבושה לא נחשב שאוכלת בשני מקומות, שאם לא כן היה בזה איסור תורה של אכילה בשני מקומות.

פג. וראה בקרית ספר (שם) שפירש שהמיחם הוא מחיצה. ומשמע שפירש כהמהר"י קורקוס, ולכן פירש שצריך להניח שם מיחם בשביל שתהיה מחיצה ביניהם, מלבד מה שצריך שיהפכו פניהם. וכן כתב התפארת ישראל (מי"ג יכין אות ע) שכיון שהרמב"ם כתב לעיל (ה"ג) שצריך שיהיה היקף בין החבורות, לכן צריך שיהיה מיחם. ודבריהם הם כפי השיטות שהובאו בדיבור הקודם שצריך גם היקף וגם הפיכת פנים. **פד. לפנינו** לשון תוספות הוא 'השמש באמצע', אמנם המהר"י קורקוס גרס 'המיחם באמצע', וכן הגיה המהרש"א (נמוקי שם). **פה. וגם** המהר"י קורקוס (להלן ה"ד) פירש כן לדעת הרמב"ם, וסותר לדבריו כאן. וראה בתפארת ישראל (שם) שדחה מה שכתב התוי"ט שברמב"ם משמע שלא צריך שיהיה מיחם, והוסיף שכיון שצריך שיהיה היקף ביניהם כלשון הרמב"ם (ה"ג) לכן צריך שיהיה מחיצה מלבד מה שהופכים פניהם. [אמנם נראה שהתוספות יום טוב סובר כהשיטות שהובאו בדיבור הקודם שמספיק שיש היכר שהם שתי חבורות, ולא צריך שתהיה מחיצה ביניהם]. **פו. וכן** מבואר בתוספתא (פ"ו ה"ט) שמדובר שיש בפיו חתיכת פסח והוא לועס אותו. **פז. והוסיף** עוד שמלבד שהרמב"ם פירש שמדובר כשיש מבשר הפסח בפיו ולא כרש"י, נראה שחולק עוד על רש"י, שלשיטת רש"י מדובר שהולך לחבורה אחרת למזוג להם, שאם לא כן לא יחשדוהו שאוכל משל חבורה האחרת [שהרי אין בפיו מבשר הפסח], אבל לפי הרמב"ם מדובר שהולך רק למיחם בשביל למזוג לחבורתו וכלשון הרמב"ם, והמשנה חידשה שאסור לו לאכול שם מה שבפיו משום שנחשב שם מקום אחר. וראה במהר"י קורקוס (שם) שכתב שהרמב"ם לא פירש כרש"י שמה ששנינו במשנה 'כשהשמש עומד למזוג' וכו' הוא לא המשך של 'והמיחם באמצע', אלא פירש שהוא המשך, וכוונת המשנה שאם המיחם באמצע, והשמש

בשני מקומות. וכיון שמוכח שהמשנה סוברת שאסור לאכול פסח בשני מקומות, מוכח שסוברת שפסח נאכל בשתי חבורות, שהרי זה תלוי בזה כמבואר להלן.

איך יתכן אכילה בשני מקומות הרי אסור להוציא מחבורה לחבורה

יכול יהא האוכל אוכל בשתי מקומות תלמוד לומר בבית אחד יאכל.

המנחת חינוך (מצוה טו אות יז ד"ה ועיין) כתב שמדובר שהפסח נחלק מתחילה לשני מקומות, משום שאם בתחילה היה כולו במקום אחד והתחיל לאכול שם, אסור להוציא את הפסח למקום אחר וכמבואר לעיל (פה.) שיש איסור להוציא פסח מהחבורה. אלא מדובר שבתחילה הביאו חצי פסח למקום אחד וחצי פסח למקום שני, והוא התחיל לאכול במקום אחד, והתחדש בפסוק זה שאסור לאכול במקום השני. וכן כתב החזון **איש** בסוגיין (או"ח סי' קכד ד"ה והלוכן), והוסיף שיתכן שגם אם לא הוציא מחבורה[אוצר החכמה] לא אכל רק אכל בשני מקומות עובר על הלאו של 'לא תוציא' וגו', כיון שהכתוב 'בבית אחד יאכל' נאמר לפני הכתוב 'לא תוציא' וגו', וא"כ יתכן לפרש את הפסוק, שלא תוציא בשביל לאכול, ואם תאכל תעבור על הלאו גם אם לא תוציא. אמנם יתכן ג"כ שהלאו הוא רק על ההוצ[19/06/2018]שאוכל בשני מקומות [פסח שלא יצא מחבורה לחבורה], עובר רק על העשה של 'בבית אחד יאכל'[צה]. ואם הפסח יצא מחבורה לחבורה הוא נפסל, והאוכלו עובר רק על הלאו של ובשר בשדה טריפה, ולא על העשה של בבית אחד יאכל כיון שהפסח פסול.

מדוע לא מנה הרמב"ם את העשה 'בבית אחד יאכל'

שם. המנחת חינוך (סק) הקשה, מדוע לא מנה הרמב"ם במנין המצוות את המצוה של בבית אחד יאכל. ותירץ, שהוא מחלקי מצות הפסח, שמצוה לאכלו בבית אחד. כמו שלא מנה צלי אש למצוה בפני עצמה, כיון שהוא מחלקי מצות אכילת הפסח, שמצוה לאכלו צלי.

רק חבורה שאוכלת בזוית אחת קובעת את מקומה

מכאן אמרו השמש שאכל כזית בצד התנור אי פקח הוא ממלא כריסו ממנו ואם רצו בני חבורה לעשות עמו טובה באין ויושבין בצדו.

החזון **איש** (או"ח סי' קכד לקף פו.) כתב, שנראה שאם יחיד אכל בזוית זו יכול להמשיך את אכילתו בזוית אחרת, כיון שלא קבע עצמו בחבורה, ולכן לא נחשב שמקום אכילתו הוא רק הזוית שבו אכל, אלא כל הבית הוא מקום אכילתו. ומה שמבואר כאן שהשמש שאכל כזית בצד התנור אסור לאכול עם חבורה שאוכלת במקום אחר בבית, הוא משום שאם חבורה אוכלת בזוית אחת של בית נחשב שמקום אכילתה הוא הזוית שבו אוכלת, ולכן כשימשיך לאכול שם נחשב שאכל בשני מקומות[צו].

האיסור לאכול בשני מקומות הוא רק כשאכל בתחילה כזית

שם. המנחת חינוך (מצוה טו אות יז ד"ה ומפסקי) כתב, שמלשון הברייתא 'השמש שאכל כזית' מוכח שרק אם אכל כזית אסור לו לאכול במקום אחר, אבל אם אכל פחות מכזית לא נחשב אכילה ומותר לו לאכול במקום אחר[צז]. **והחזון איש** בסוגיין (או"ח סי' קכד ד"ה פו ה, רמ.) כתב שכן מוכח ג"כ ממה שמבואר לעיל (מה:) שאם אכל כזית צלי משחשיכה פסל עצמו מבני חבורה, דהיינו שאסור לו לאכול במקום אחר. ומוכח שרק אם אכל כזית אסור לו לאכול במקום אחר. והמנחת חינוך הוסיף שאם אכל כזית במקום אחד, אסור לו לאכול אפילו משהו במקום אחר כדין חצי שיעור שאסור בכל התורה.

מכאן מוכח שאיסור הוצאה הוא רק כשהתחילו לאכול

ואם רצו בני חבורה לעשות עמו טובה באין ויושבין בצדו. המנחת חינוך (מצוה טו אות יז ד"ה והנה) הקשה איך באים ויושבים בצידו, הרי אסור להוציא את הפסח מהחבורה. והוכיח מכאן שהאיסור הוא רק אם התחילו לאכול, שאז אסור להוציאו למקום אחר[צח].

איך התיר רבי שמעון לאכול בשני מקומות הרי עובר על איסור הוצאת הפסח

מלמד שהאוכל אוכל בשתי מקומות. המנחת חינוך (מצוה טו אות יז ד"ה והנה נפ"ק) כתב, שמדובר כשחילקו בתחילה את הפסח לשני מקומות, משום שאם בתחילה כולו היה במקום אחד אסור להוציאו למקום אחר, ואם הוציאוהו נפסל וכמבואר לעיל (פה.). אלא בהכרח שבתחילה הביאו חצי פסח למקום אחד, ואת חציו השני הביאו למקום שני. ולרבי יהודה אסור לאדם אחד לאכול במקום אחד ולהמשיך את אכילתו בפסח שנמצא במקום השני, ולפי רבי שמעון מותר לו לעשות כן. ובאופן נוסף תירץ, שמדובר שהוציא את הפסח מחבורה למקום אחר, אבל לא לחבורה אחרת, שאין בזה איסור הוצאה[צט]. ואעפ"כ לפי רבי יהודה אסור לאכול את הפסח במקום השני. ורבי שמעון חידש שמלבד שאין בזה איסור הוצאה, גם מותר לאכול את הפסח במקום השני ולא כשיטת רבי יהודה.

פו:

איך התיר רבי שמעון לאכול בשני מקומות הרי הפסח לא נאכל בשתי חבורות

יכול יהא נאכל בשתי חבורות תלמוד לומר בבית אחד יאכל. רש"י (ד"ה ת"ל) ביאר, שעיקר תחילת אכילתו תהא בחבורה אחת ולא יתחלק לשתי חבורות, אבל האדם שהתחיל לאכול במקום אחד יכול לגמור אכילתו במקום אחר, משום שהתורה הקפידה רק על עיקר תחילת האכילה. **והמהרש"א** (גרסת"י ד"ה ופרסקה) כתב, שלכאורה כוונת רש"י שאיסור זה שפסח לא יהיה נאכל בשתי חבורות הוא רק כשבתחילה קבעו שיהיה נאכל בשתי חבורות, אבל אם בתחילה אכלו בחבורה אחת, יכולים אח"כ להתחלק לשתי חבורות. ובזה תירץ רש"י מה שקשה איך התיר רבי שמעון לאדם אחד לאכול בשני מקומות, הרי א"כ נמצא שהפסח נאכל בשתי חבורות, והרי לפי רבי שמעון אסור שהפסח יהיה נאכל בשתי חבורות. ועל זה תירץ רש"י, שההיתר לאכול בשני מקומות הוא כשבתחילה אכלו כולם בחבורה אחת, שאז יכולים אח"כ להתחלק לשתי חבורות. אלא שהמהרש"א כתב, שאי אפשר לפרש כן בדברי רש"י, משום שא"כ איך מבואר להלן שלפי רבי שמעון אם אכלו ונפרסה מחיצה ביניהם אסור להם להמשיך אכילתם, משום שעכשיו הם כשתי חבורות ופסח לא נאכל בשתי חבורות, הרי בתחילה אכלו בחבורה אחת ומדוע אסורים להתחלק.

ולכן ביאר המהרש"א בדברי רש"י, שאמנם הפסח לא נאכל בשתי חבורות גם אם בתחילה אכלוהו בחבורה אחת. אלא כוונת רש"י שרק אם החבורה התחלקה לשתי חבורות, הרי הוא מעתה כפסח שנאכל בשתי חבורות ואסור לעשות כן. אבל אם רק אחד מבני החבורה הלך באמצע הסעודה לאכול במקום אחר, לא נחשב שהפסח נאכל בשתי חבורות, משום שאמנם הוא אכל את הפסח בשני מקומות, ולפי רבי יהודה אסור לעשות כן, אבל לא נחשב שהפסח נאכל בשתי חבורות, ולכן לפי רבי שמעון מותר לעשות כן. **והחזון איש** (או"ח סי' קכד לקף פו. ד"ה וגרפסק) ביאר בדברי המהרש"א, שרק אם רבים קובעים מקום אחד לאכילתם הם נחשבים חבורה, אבל אם יחיד אוכל דרך עראי בלא קביעות מקום לא נחשב שאוכל בחבורה. ולכן רק אם שנים מבני החבורה הלכו באמצע

צה. **והוסיף** שלשון הרמב"ם (ספר המצוות ל"ת קכג) הוא שלא יוציא ממקום החבורה לאכול, ומשמע לכאורה כהצד הראשון שהאכילה אסורה. אמנם יתכן שכוונתו שההוצאה אסורה רק אם מוציא בשביל לאכול, [כמו שמשמע ברש"י ותוספות (להלן נה. ד"ה לא)]. צו. **אמנם** להלן (ד"ה פו ה, רמ:) כתב החזון איש [ודבריו שם הם ממהדורה אחרת], שאם חבורה אוכלת בבית, נחשב שכל הבית הוא מקום אכילתה, ויכולים להמשיך לאכול בזוית אחרת, [אא"כ הפכו פניהם כל אחד לצד אחר]. ורק כשאוכלת במקום שלא מוקף מחיצות, נחשב שמקום אכילתם הוא הזוית שבה אכלו. ולפי דבריו שם צריך לומר, שכאן מדובר שהשמש אכל מחוץ לבית, ששם היה מקום התנור. אמנם מהחזון איש כאן נראה שהבין שהתנור היה בתוך הבית, ולכן הוכיח שגם אם חבורה אוכלת בתוך בית, נחשב שמקומה הוא הזוית שבה אכלו, ולכן אסור לשמש לאכול במקום אחר שבבית. אמנם קשה על החזון איש כאן, הרי השמש אכל בלי חבורה, והרי זה כמו שאכל בכל הבית, וא"כ מדוע אסור לאכול בחבורה השניה. ואע"פ שנחשב שהחבורה השניה אכלה רק במקומה, אך הרי זה כמו שנפרסה מחיצה ביניהם שמבואר להלן (ע"ב) שמותר להם להמשיך לאכול, ורש"י (פסק ד"ה ופרסקה) ביאר שלא נחשב שאוכל בשני מקומות, משום שגם עכשיו לא רואה מקום שלא ראה לפני כן. ואם כן גם כאן שלפני כן היה מקום אכילתו של השמש בכל הבית, לא רואה עכשיו מקום שלא ראה לפני כן. [ויש להעיר שנידון זה אם חבורה שאוכלת בזוית אחת של בית נחשב שמקום אכילתה הוא כל הבית או לא, הוא לכאורה מחלוקת רש"י והרמב"ם. שרש"י (ד"ה אלו) פירש במשנה ששתי חבורות יכולות להפוך פניהם אע"פ שנראים כשתי חבורות. ומוכח שסובר שבלי הפיכת הפנים לא נחשבים שתי חבורות. וכן כתב רש"י (ד"ה קופץ) ששתי חבורות שהופכות פניהם הם כשני בתים. ומשמע שרק על ידי הפיכת הפנים הם כשני בתים. אבל הרמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ג) ביאר במשנה שצריכים להפוך פניהם כדי שיהיה ניכר שהם שתי חבורות. ומוכח שסובר שגם בלי הפיכת פנים הם שתי חבורות, וההפיכת פנים הוא היכר. ומבואר בזה שרש"י סובר שאע"פ שכל אחת אוכלת בזוית אחרת, לא נחשב שכל אחת אוכלת במקום אחר. והרמב"ם סובר שכיון שכל אחת אוכלת בזוית אחרת, נחשב שכל אחת אוכלת בזוית שבה היא אוכלת, והם כשתי חבורות].

צז. **והוסיף** שאע"פ שחצי שיעור אסור מן התורה, אבל כאן האיסור חל רק אם אוכל, ושיעור אכילה הוא כזית. [אך סיים שצריך עיון].

צח. **אמנם** בתוספות להלן (ע"ב ד"ה ומר) מבואר שגם אם לא התחילו לאכול אסור להוציא מחבורה לחבורה. ומהמנחת חינוך נראה שדבריו לא סותרים לתוספות, וצריך ביאור. וראה עוד במנחת חינוך (מצוה טו אות ח) שכתב ג"כ שבתוספות מבואר שגם אם לא התחילו לאכול אסור להוציא.

צט. **ראה** לעיל בענין 'מחלוקת רש"י והרמב"ם האם לשמש היה בשר פסח בפיו' שהובא שכן שיטת המנחת חינוך, ושם הובא שהחלקת יואב (שו"ת, מ"מ או"ח סי' לה) חולק וסובר שאפילו אם לא הוציא לחבורה אחרת עובר איסור. אמנם החלקת יואב כתב שתירוץ זה של המנחת חינוך הוא גם לפי שיטתו שאסור להוציא מחבורה למקום אחר גם כשאין שם חבורה. משום שרק להלכה שפוסקים כרבי יהודה שהעשה של 'בבית אחד יאכל' הוא שאדם לא יאכל בשני מקומות וכמבואר בגמרא להלן, גם האיסור הוצאה הוא שלא להוציא למקום אחר, וגם אם אין שם חבורה. אבל לפי רבי שמעון שהעשה של בבית אחד יאכל לא יהיה נאכל בשתי חבורות, האיסור הוצאה הוא שלא יוציא לחבורה אחרת. ובזה מיושב איך רבי שמעון התיר לאכול בשני מקומות כיון שמדובר שבמקום השני לא היה חבורה, ורבי שמעון לשיטתו שאין בזה איסור הוצאה. וראה בחזון איש (או"ח סי' קכד לקף פה:) שצידד ג"כ שלפי רבי שמעון האיסור הוצאה הוא רק כשיש חבורה אחרת במקום שהוציא. ולפי זה גם לשיטתו אפשר לתרץ את קושיית המנחת חינוך, שרבי שמעון התיר לאכול בשני מקומות כשלא הוציא לחבורה אחרת.

הסעודה למקום אחר, נחשב שמעתה הפסח נאכל בשתי חבורות, כיון שאכילתם במקום אחר היא אכילה של חבורה, אבל אם רק אחד מבני החבורה הלך באמצע הסעודה למקום אחר, לא נחשב שמעתה הפסח נאכל בשתי חבורות, כיון שאכילת יחיד היא לא אכילה של חבורה[א]. ובזה תירץ רש"י מה שקשה איך סובר רבי שמעון שיכול לאכול בשני מקומות הרי א"כ הפסח נאכל בשתי חבורות. ועל זה תירץ שאם רק יחיד ממשיך את אכילתו במקום אחר לא נחשב שהפסח נאכל בשתי חבורות. ורק לפי רבי יהודה אסור גם ליחיד להמשיך אכילתו במקום אחר, כיון שלשיטתו אסור לאדם אחד לאכול פסח בשני מקומות [אע"פ שלא אוכל בשתי חבורות]. ולכן אסור ליחיד להמשיך לאכול במקום אחר, כיון שנמצא שאכל בשני מקומות.

וכתב עוד החזון איש (סס לדף פו.), שלולי דברי רש"י היה נראה ליישב מה שקשה איך התיר רבי שמעון לאכול בשני מקומות, הרי לשיטתו פסח לא נאכל בשתי חבורות, שכוונת רבי שמעון להתיר לכל החבורה שהתחילה במקום אחד לעבור למקום אחר, שאז הפסח לא נאכל בשתי חבורות, אלא שהאוכלים אכלו בשני מקומות. ולכן לפי רבי שמעון מותר לעשות כן, משום שלשיטתו מותר לאדם לאכול פסח בשני מקומות, אלא שאסור שהפסח יהיה נאכל בשתי חבורות. אלא שהחזון איש כתב שיש להוכיח כדברי רש"י, מהמבואר בברייתא לעיל (ע"ח) שרבי יהודה שאוסר לאדם אחד לאכול פסח בשני מקומות סובר שלכן אסור לשמש שהתחיל לאכול מהפסח ליד התנור, להמשיך אכילתו בבית עם החבורה, כיון שאסור לאדם אחד לאכול פסח בשני מקומות. ומשמע שלפי רבי שמעון מותר לשמש להמשיך אכילתו עם החבורה. ולכאורה קשה איך מותר לו להמשיך אכילתו לפי רבי שמעון, הרי גם לשיטתו הפסח לא נאכל בשתי חבורות. ובהכרח [כדברי רש"י] שכיון שהשמש הוא רק יחיד, לא נחשב שהפסח נאכל בשתי חבורות. ורק לפי רבי יהודה שאסור לאדם אחד לאכול בשני מקומות [גם כשהם לא שתי חבורות], אסור לשמש לאכול עם החבורה במקום אחר.

אבל רבינו דוד (לעיל ע"ח ד"ה ר' שמעון) כתב, שמה שרבי שמעון התיר לאכול פסח בשני מקומות, הוא רק כשכל החבורה עקרה את מקומה למקום אחר, אבל אסור למקצת מהחבורה להמשיך את אכילתם במקום אחר, כיון שגם לשיטתו פסח לא נאכל בשתי חבורות[ב].

מתי עוברים על איסור הוצאת פסח לרבי יהודה ולרבי שמעון

שם. תוספות (ד"ה ומר) כתבו, שאפילו לפי רבי יהודה שפסח נאכל בשתי חבורות אסור להוציא פסח מחבורה לחבורה כמבואר לעיל (פה.), משום שמה שפסח נאכל בשתי חבורות מתפרש שמותר לחלק בתחילה את הפסח שיהיה נאכל בשתי חבורות, אבל אחרי שחילקו, וכל חבורה נטלה חלקה, אסור להוציא את חלקה של חבורה זו לחבורה אחרת[ג]. **והמהרש"א** (נמוק' סס) ביאר, שלפי רבי שמעון שפסח לא נאכל בשתי חבורות לא הוקשה לתוספות, משום שלשיטתו שפסח לא נאכל בשתי חבורות מובן שלכן אסור להוציא את הפסח מחבורה לחבורה, כדי שלא יהיה נאכל בשתי חבורות. אבל לרבי יהודה שפסח נאכל בשתי חבורות הוקשה לתוספות מדוע אסור להוציא מחבורה לחבורה. ואין לומר שהאיסור הוצאה מחבורה לחבורה הוא אחרי שכל בני החבורה התחילו לאכול במקום זה, שאז אסור להוציא למקום אחר מחמת שאסור לאדם אחד לאכול פסח בשני מקומות לפי רבי יהודה[ד], משום שא"כ הגמרא היתה צריכה לומר שאסור להוציא ממקום למקום, ואילו לשון הגמרא שם הוא שהאיסור הוא להוציא מחבורה לחבורה. ולכן פירשו תוספות שגם לפי רבי יהודה שפסח נאכל בשתי חבורות, אסור להוציא מחבורה לחבורה. והמהרש"א סיים, שרש"י לעיל (פה: ד"ה ממנורה) כתב שהאיסור הוצאה הוא כשמוציא מחבורה של פסח זה לחבורה של פסח אחר. ולפי דבריו לא קשה קושיית תוספות מדוע לפי רבי יהודה אסור להוציא מחבורה לחבורה הרי פסח נאכל בשתי חבורות, משום שהאיסור הוא להוציא לחבורת פסח אחר. **והתוספות יום טוב** (פ"ז מ"ג) כתב **שברמב"ם** (קרבן פסח פ"ט ה"ח) מבואר שהאיסור הוצאה הוא גם מחבורה לחבורה של פסח אחד, כשיטת תוספות ולא כשיטת רש"י.

והחזון איש (סי' קכד עמ' רמ ד"ה וגרסה) הקשה על תוספות, הרי האיסור של הוצאת הפסח נכתב מיד אחרי העשה של 'בבית אחד יאכל', ומזה משמע שהאיסור הוצאה הוא בגלל שיש עשה של בבית אחד יאכל. וא"כ לפי רבי יהודה שהעשה הוא שאדם אחד לא יאכל בשני מקומות, נראה שלא יעבור איסור אלא אם כן כל בני החבורה כבר התחילו לאכול, שאז אסור להוציא לבית אחר, כיון שאסור להם לאכול בשני מקומות[ה].

וכתב עוד החזון איש (ד"ה ולר'), שלפי מה שהתבאר שאיסור ההוצאה הוא בגלל שיש עשה של בבית אחד יאכל, נראה שגם לפי רבי שמעון לא יעבור איסור כשיוציא אלא אם כן מקצתם אכלו והוציא את כל הפסח שנשאר, שאז עובר איסור כשמוציא. כיון שלפי רבי שמעון שפסח לא נאכל בשתי חבורות, אי אפשר להמשיך לאכול את הפסח במקום אחר אם כבר התחילו לאוכלו במקום הראשון, וגם המקצת שלא אכלו במקום הראשון לא יכולים לאוכלו במקום אחר לשיטתו שפסח לא נאכל בשתי חבורות, ולכן עובר על איסור אם מוציא את כל מה שנשאר אחרי אכילתם מקצתם, כיון שאי אפשר לאכול כאן את הפסח[ו]. אבל אם לא אכלו במקום זה לא יעבור על איסור הוצאה כיון שיכולים לאכול במקום השני[ז]. וכמו כן גם אם אכלו מקצתם, אלא שהוציא קצת לא יעבור איסור, כיון שנתבאר בענין הקודם שיחיד יכול להמשיך אכילתו במקום אחר לפי רבי שמעון שפסח נאכל בשני מקומות[ח]. וכן אם כולם אכלו והוציא, לא יעבור איסור אפילו אם הוציא הכל, כיון שיחיד יכול להמשיך אכילתו במקום אחר[ט]. ורק אם יחיד לא יכול לאכול את כל מה שהוציא יעבור המוציא על איסור, כיון שבהכרח רבים יאכלו את הפסח במקום השני, והרי אסור לרבים להמשיך אכילתם במקום השני. והוסיף שיתכן שגם אם יחיד יכול לאכול את כל מה שהוציא יעבור על איסור הוצאה כשמוציא את כל מה שנשאר, כיון שאין לו זכות לאכול את כל מה שנשאר'.

א. **אמנם** החזון איש (סי' 416 ד"ה ויש) כתב בהיפוך שיש חומרא ליחיד מרבים, שאם חלק מהחבורה גמרה לאכול וחלק ממשיכים אכילתם במקום אחר, אין בזה איסור, כשיש לפחות שנים שממשיכים לאכול במקום אחר, משום שנחשב שכל החבורה עברה למקום אחר. אבל אם רק יחיד ממשיך לאכול עובר איסור, כיון שיחיד לא נחשב חבורה, וכמו שפסח לא נאכל בשתי חבורות כך הוא לא נאכל בלי חבורה [אמנם דבריו שם נכתבו במהדורה אחרת]. ב. **ולשיטתו** קשה מה שהקשה החזון איש, מדוע לפי רבי שמעון השמש שאכל ליד התנור ממשיך לאכול עם חבורתו במקומה. וראה בחזון איש (סי' 416 ד"ה ורש"י) שהביא שבמכילתא (נז מס' דפסחא פט"ו) מבואר שרבי שמעון מתיר לאכול בשני מקומות כשכל החבורה עברה למקום אחר מפני שירדו גשמים. והחזון איש שם הוסיף שיתכן עוד לתרץ שרבי שמעון התיר לאכול בשני מקומות גם אם לא עברו כולם למקום אחר, אלא שחלק גמרו לאכול, וחלק המשיכו לאכול במקום אחר, שאז נחשב שכל החבורה עברה למקום אחר [אלא שיש חלק שכבר לא אוכלים], ובאופן זה מותר בין אם רק אחד ממשיך לאכול במקום השני ובין אם הרבה ממשיכים לאכול במקום השני [ודברי החזון איש אלו נכתבו במהדורה אחרת וכמו שצויין שם]. ודבריו בזה הם שלא כשיטת המהרש"א בדעת רש"י אלא הם כשיטת רבינו דוד, אלא שהוסיף שאם חלק מהחבורה גמרה אכילתה, יכולים שאר בני החבורה לאכול במקום אחר, משום שנחשב שכל החבורה עברה למקום אחר. אמנם החזון איש (להלן ד"ה ויש) צידד שרק רבים יכולים להמשיך אכילתם במקום אחר כשהשאר גמרו אכילתם, כיון שנחשב שהחבורה עברה למקום אחר, אבל ליחיד אסור תמיד להמשיך אכילתו במקום אחר, משום שאין לו תורת חבורה, ופסח לא נאכל בלי חבורה. ג. **ראה** במנחת חינוך (מצוה טו שורש ה) שכתב שבתוספות מבואר שהאיסור הוצאה הוא גם כשלא התחילו לאכול, אלא חילקו את הפסח לשתי חבורות. והוסיף שהיה אפשר לומר שלפני שמתחילים לאכול לא חל עליהם שם חבורה. אמנם מצאנו בברכות (מב:) שאם הלכו בדרך ואמרו זה לזה, שילכו למקום פלוני לאכול, נחשב שקבעו סעודתם במקום זה. וא"כ גם כאן כשקבעו שיאכלו יחד חל עליהם שם חבורה. אך סיים שיש לחלק. אמנם להלן (שורש יז) הוכיח המנחת חינוך מהברייתא לעיל (ע"ח) שהאיסור הוצאה הוא רק אם התחילו לאכול. וראה בהערה להלן במה שיובא מהערוך השולחן. ד. **המהרש"א** לא כתב בפירוש שהאיסור הוא רק כשכולם כבר התחילו לאכול, אך ראה בחזון איש (סי' קכד לדף פו. ד"ה וגרסה) שכתב כן. אמנם מהמנחת חינוך (מצוה טו שורש יז) נראה שלפי צד זה יהיה הדין שגם אם רק חלק מבני החבורה אכלו, מי שאכל אסור להוציא, ומי שלא אכל מותר להוציא [והוסיף שגם לאדם זר שאינו מבני החבורה אסור להוציא]. ה. **אמנם** כבר הובא שהמהרש"א כתב שתוספות לא פירשו שהאיסור הוצאה לפי רבי יהודה הוא בגלל האיסור לאכול בשני מקומות, משום שלשון הגמרא הוא שאסור להוציא מחבורה לחבורה, ומשמע שהאיסור הוא לא משום שמוציא ממקום למקום. וצריך להוסיף שבגלל טעם זה של המהרש"א מוכרח שלפי רבי יהודה האיסור של הוצאה אין לו שייכות לתחילת הפסוק של בבית אחד יאכל. וראה בערוך השולחן העתיד (הלכות קרבן פסח סי' קנג סעיף ג) שכתב, שלכאורה נראה ממה שמבואר בתוספתא (פ"י ה"ט) שהאיסור הוצאה הוא רק בשעת אכילה, שאין איסור הוצאה לפני שאוכל [כמו שכתב החזון איש]. ומה שהירושלמי (פ"ז ה"ג) הסתפק האם יש איסור כשלא אוכל, כוונתו להסתפק האם רק מי שאכל עובר איסור [כשיטת המנחת חינוך הנ"ל], או שאם אחד אכל אסור לכולם להוציא. אבל אם גם אחד לא אכל ודאי אין איסור הוצאה. אמנם כבר התבאר שבתוספות מבואר לא כן. וראה בחלקת יואב (ס"ס סי' לה) שביאר בדברי הירושלמי, שהספק הוא האם בשביל לעבור על האיסור צריך לאכול אח"כ או לא. ובדברי התוספתא הנ"ל ביאר שאין הכוונה שרק אם אכלו יש איסור הוצאה, אלא הכוונה שרק בליל פסח שאפשר לאכול יש איסור הוצאה, אבל מבעוד יום שאי אפשר לאכול אין איסור הוצאה. ו. **והוסיף**, שאפילו לשיטת המהרש"א שהובא בענין הקודם שיחיד יכול להמשיך אכילתו במקום אחר, זהו רק אם התחיל לאכול במקום הראשון, אבל אם לא התחיל לאכול במקום הראשון אסור לו לאכול במקום השני. ולכן עובר על איסור אם מוציא גם אם רק אחד מבני החבורה לא אכל במקום הראשון, כיון שאסור לו לאכול במקום השני אע"פ שהוא יחיד, משום שלא אכל במקום הראשון. וכל שכן אם יש כמה מבני החבורה שלא אכלו במקום הראשון, שודאי אסור להוציא, משום שהרי כל מי שלא אכל במקום הראשון צריך לאכול במקום השני, והרי לרבים ודאי אסור לאכול במקום השני. ז. **אמנם** לפי תוספות שעובר איסור באופן זה אפילו לפי רבי יהודה, ודאי שלפי רבי שמעון עובר איסור באופן זה. ח. **ואם** כן, מי שכבר אכל במקום הראשון יכול לאכול את מה שהוציאו במקום השני אם רק אחד יאכל, ומי שלא אכל עדיין מהפסח יאכל במקום הראשון ממה שנשאר שם. ורק אם הוציא הכל עובר איסור כיון שמי שלא אכל יהיה צריך לאכול במקום השני, ויעבור על איסור גם אם הוא יחידי. ט. **שהרי** כולם אכלו, ואם כן אחד מהאוכלים יוכל להמשיך אכילתו במקום השני. י. **אמנם** החזון איש (סי' 416 ד"ה ויש) כתב, שאדרבה אם הוציא שיעור שרבים יכולים לאכול לא יעבור על איסור, משום שאם חלק מבני החבורה גמרו אכילתם במקום הראשון יכולים האחרים לגמור אכילתם במקום אחר, ואם יוציא רק כזית יעבור על איסור, כיון שלאחד אסור תמיד להמשיך אכילתו במקום אחר, משום שאסור לאכול פסח בלי חבורה [ולא כהמהרש"א]. ולפי זה כתב שיתכן שמה שכתב רש"י לעיל (פה:) שאיסור הוצאה הוא רק אם מוציא לחבורת פסח אחר הוא גם לפי רבי שמעון [ולא כמו שנראה מהמהרש"א הנ"ל], כיון שלרש"י הוקשה גם לפי רבי שמעון מדוע יש איסור הוצאה, הרי גם אם כבר אכלו כאן מותר להמשיך את האכילה במקום אחר אם כולם ימשיכו לאכול כאן, וכן כשחלק מבני החבורה סיימו את אכילתם במקום הראשון יכולים שאר בני החבורה להמשיך אכילתם במקום השני [ואדרבה לפי רבי יהודה

האם האיסור הוצאה הוא דווקא כשמוציא לחבורה אחרת

שם. המנחת חינוך (מצוה טו אות ד) הוכיח, שהאיסור הוצאה מחבורה לחבורה הוא רק כשמוציא לחבורה אחרת, אבל אם הוציא מחבורה למקום אחר שאין שם חבורה לא עובר איסוריא. אמנם **החלקת יואב** (מ"מ מו"מ סי' לה) כתב, שגם אם הוציא למקום שאין שם חבורה עובר איסוריב, אלא שהוסיף שנראה שדין זה תלוי במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון. שלפי רבי יהודה שהעשה של בבית אחד יאכל הוא שהאוכל לא יאכל בשני מקומות, אסור להוציא למקום אחר גם אם אין שם חבורה, אבל לפי רבי שמעון שהעשה של בבית אחד יאכל הוא שהפסח לא יהיה נאכל בשתי חבורות, אסור להוציא רק כשיש שם חבורה אחרת.

וכן כתב החזון איש (מו"ס סי' קמד לדף פה:), והוסיף שהרי התבאר [הו"ד בענין הקודם] שלפי רבי שמעון יחיד שהתחיל לאכול עם חבורה יכול להמשיך אכילתו במקום אחר אם לא באו עמו עוד מבני החבורה, משום שיחיד לא נחשב חבורה, ולכן מותר להוציא למקום שאין חבורה משום שיכול לאכול שם לבדו את מה שהוציא. אמנם **החזון איש סיים, שרש"י** (לעיל פה: ד"ה מתכורה) כתב שאיסור ההוצאה הוא רק אם מוציא מחבורת פסח זה לחבורת פסח זה. ואם כן לשיטתו גם לפי רבי יהודה האיסור הוא דווקא אם מוציא לחבורה אחרת, וגם של פסח אחר. וגם ממה שכתבו **תוספות** (ד"ה ומכ), שגם לפי רבי יהודה שפסח נאכל בשתי חבורות, אם כל חבורה נטלה חלקה אסור להוציא מחבורה לחבורה, נראה שגם הם סוברים שגם לפי רבי יהודה האיסור הוצאה הוא רק אם מוציא לחבורה אחרת.

לפי רבי שמעון צריך לאכול את הפסח במקום שמוקף מחיצות

שם. החזון איש (מו"ס סי' קמד לדף פו. ד"ה ורש"ג) כתב, שנראה שלפי רבי שמעון שפסח לא נאכל בשתי חבורות, צריכים לאכול את הפסח במקום שמוקף מחיצות או בבית, כיון שאם יאכלו במקום שלא מוקף מחיצות, נמצא שכל יחיד הוא חבורה בפני עצמה, והרי אסור שהפסח יהיה נאכל בשתי חבורות. אבל לפי רבי יהודה יכולים לאכול את הפסח במקום שלא מוקף מחיצות, כיון שלשיטתו הפסח נאכל בשתי חבורות. אלא שבאופן זה אסור לכל אחד מהם לשנות את מקומו באמצע אכילתו, כיון שלפי רבי יהודה אסור לאדם לאכול פסח בשני מקומות [ולכן רבי יהודה אמר לעיל (ע"ח) שהשמש אוכל בצד התנור אע"פ שהוא לא במקום שמוקף מחיצות]. ורק אם אוכלים במקום שמוקף מחיצות נחשב שכל המקום המוקף הוא מקומם ויכולים לשנות את מקומם מזוית לזוית'.

ביאור המחלוקת האם דורשים את המקרא או את המסורת

במאי קמיפלגי רבי יהודה סבר יש אם למסורת'ד ורבי שמעון סבר יש אם למקרא. רש"י (ד"ה מ"ל, לעיל ע"ח ד"ה יכול) ביאר, שרבי יהודה סובר שיש אם למסורת. ולכן מפרשים את הפסוק כמו שהוא כתוב 'יאכַל', דהיינו שהאדם יאכל בבית אחד ולא בשני בתים. ורבי שמעון סובר שיש אם למקרא, ולכן מפרשים את הפסוק כפי שנקרא 'יֵאָכֵל', דהיינו שהפסח נאכל רק בבית אחד דהיינו בחבורה אחת [**ורבינו דוד** (לעיל ע"ח ד"ה ר' שמעון) כתב שהתרגום (שמות יב מו) תרגם על הפסוק 'בבית אחד יאכל', שיהיה נאכל בחבורה אחת. ולכאורה דבריו הם כדעת רבי שמעון שמפסוק זה נלמד שפסח נאכל בחבורה אחת. אבל לרבי יהודה הרי נלמד מפסוק זה שהאוכל יאכל בבית אחד ולא בשני בתים. אך כתב שאינו מוכרח, משום שגם לפי רבי יהודה אסור לאדם אחד לאכול בשתי חבורות, משום ששתי חבורות הם כשני בתים וכמו שכתב רש"י (לעיל ע"ח ד"ה קופץ)].

אמנם בהגהות הגרא"מ הורוויץ (ד"ה ר') ביאר, שלפי רבי יהודה שיש אם למסורת מפרשים את הפסוק כפי שכתוב 'יאכל', ונלמד ממנו לאסור לאדם אחד לאכול, ובהכרח האיסור הוא על שתי אכילות של אדם אחד בזמנים מתחלפים, דהיינו שלא יאכל בשני מקומות. אבל לפי רבי שמעון שיש אם למקרא מפרשים את הפסוק כפי שנקרא 'יֵאָכֵל', ואם כן הוא מתפרש שרבים לא יאכלוהו, והאיסור הוא רק על אכילה בזמן אחד, דהיינו שבזמן שאוכלים בחבורה זו לא יאכל בחבורה אחרת.

גם אחרי שאכלו כזית אסור להמשיך את אכילת הפסח בשני מקומות

היו יושבין ונפרסה מחיצה ביניהם לדברי האומר פסח נאכל בשתי חבורות אוכלין לדברי האומר אין הפסח נאכל בשתי חבורות אוכלין. החזון איש (מו"ס סי' קמד לדף פו. ד"ה ורש"ג) כתב, שמכאן מוכח שפסח לא נאכל בשתי חבורות גם כשכל אחד מבני החבורה כבר אכל כזית. שהרי ממה שמבואר להלן שאם נסתלקה המחיצה ביניהם אסורים לאכול לדברי האומר שאין האוכל אוכל בשני מקומות, מוכח שמדובר שכבר אכלו כזית, שהרי האיסור לאכול בשני מקומות הוא רק כשכבר אכלו כזית במקום הראשון[טו]. וא"כ גם כאן מדובר שכבר אכלו כזית, ואעפ"כ מבואר כאן שאסור להמשיך לאכול אחרי שנפרסה המחיצה אם פסח לא נאכל בשתי חבורות, ומוכח שגם אחרי שכבר אכלו כזית בחבורה, אסור להמשיך את אכילת הפסח בשתי חבורות.

מדוע כשנסתלקה המחיצה אין אוכלים לפי רבי יהודה

היו יושבין ונסתלקה מחיצה ביניהן לדברי האומר האוכל אוכל בשני מקומות אוכלין לדברי האומר אין האוכל אוכל בשני מקומות אין אוכלין. רש"י (ד"ה היו) ביאר, שאם נסתלקה המחיצה יש כאן אויר חדש והרי זה כמו שממשיכים לאכול במקום אחר, ולכן אם אסור לאכול בשני מקומות אסור להם להמשיך לאכול. אמנם **רבינו דוד** (ד"ה היו וכו' ונסתלקה) ביאר[יז], שכיון שהתערבו החבורות הרי זה כמו שאוכל בשתי חבורות, כיון שלפני כן אכל בחבורה קטנה ועכשיו אוכל בחבורה גדולה, וכל האוכל בשתי חבורות כאוכל בשני מקומות[יז].

לפי רבי שמעון התחילו באיסור

שם. החזון איש (מו"ס סי' קמד לדף פו: עמ' 416) כתב, שלפי רבי שמעון אכלו באיסור כשהיתה המחיצה, וכשנסתלקה המחיצה הותרו לאכול. והוסיף שלפי מה שהתבאר[יח] שהאיסור הוצאה הוא רק כשהתחילו לאכול, יתכן שאכילת איסור לא קובעת את החבורה שיהיה אסור להוציא.

האם דין מחיצה זו הוא כדין מחיצות של שבת

שם. המנחת חינוך (מצוה טו אות יח ד"ה וקנ"מ) הסתפק, האם מחיצה זו [שעל ידה נעשים שתי חבורות ושעל ידי סילוקה נעשים שני מקומות], צריכה להיות מחיצה גמורה, שבהלכות שבת יש לה תורת מחיצה, כגון שתהיה גבוהה עשרה ותוכל לעמוד ברוח מצויה, או שלא צריך מחיצה גמורה. וכן יש להסתפק אם נפרצה המחיצה פחות מעשרה, שבשבת לא פקע ממנה תורת מחיצה, האם הוא כמו סילוק מחיצה לענייננו, משום שסוף סוף הם רואים אויר חדש, או שכיון שלענין שבת נשאר עליה תורת מחיצה, לא נחשב גם כאן לסילוק מחיצה.

מכאן מוכח שאין איסור לנשים לאכול עם אנשים בלי מחיצה

שם. האגרות משה (או"ח ח"ג סי' מג) כתב, שמכאן נראה שבמקום שמתקבצים לדבר הרשות אין איסור שאנשים ונשים יאכלו יחד. שהרי לעיל (סד:) מבואר שאין לך פסח שלא נמנו עליו יותר מעשרה, ובמדרש (ויק"ר פ"ג ג) מבואר שרב חייא אמר שאפילו ארבעים וחמשים היו נמנים על פסח אחד, ובר קפרא אמר שאפילו מאה. ונמצא שבכל חבורה אכלו כמה משפחות. והרי לפי שיטת רבי שמעון שפסח לא נאכל בשתי חבורות לא יכלו לעשות מחיצה בין האנשים והנשים, משום שא"כ הפסח יהיה נאכל בשתי חבורות, כמו שמבואר בגמרא כאן שעל ידי מחיצה נעשים לשתי חבורות. ומזה מוכח שלא צריך לעשות מחיצה בין אנשים לנשים. וכן מוכח ממה שמבואר להלן שכלה הופכת פניה משום שבושה לאכול בפני אנשים, והרי ודאי שהבושה לאכול היא מאנשים זרים, ומוכח שלא היתה מחיצה ביניהם. ורק בבית הכנסת ובשעת תפילה יש איסור שהאנשים והנשים יתפללו יחד, וצריך שתהיה מחיצה ביניהם[יט].

לא קשה כל כך מדוע יש איסור הוצאה, כיון שלשיטתו אם כולם אכלו אסור להם להמשיך אכילתם במקום אחר כיון שאסור לאכול בשני מקומות, אבל לפי רבי שמעון הרי מותר לאכול בשני מקומות]. ולכן תירץ רש"י שהאיסור הוא כשהוציא לחבורת פסח אחר. והחזון איש (ד"ה ופסח) הוסיף, שגם אם מקצתם לא אכלו אין איסור הוצאה לפי רבי שמעון, כיון שאם כולם יעקרו למקום זה יוכלו כולם לאכול כאן.

יא. **ראה** לעיל (ע"ח) [בענין 'מחלוקת רש"י והרמב"ם' וכו'] שהובאה ראייתו.

יב. **ראה** שם שכתב שכן מבואר ברמב"ם. ולא ביאר היכן מבואר כן. וראה במנחת חינוך (שם) שכתב שברמב"ם לא ברור האם סובר שגם כשלא מוציא לחבורה אחרת אסור.

יג. **אמנם** לעיל (עמ' רח לדף פו.) כתב, שאם חבורה אוכלת בזוית אחת של בית נחשב שרק זוית זו היא מקומה. ורק אם יחיד אוכל בזוית אחת לא נחשב שרק זוית זו היא מקומו [אלא שדבריו שם נכתבו במהדורה אחרת]. וראה לעיל (ע"ח) [בענין 'רק חבורה שאוכלת בזוית אחת קובעת את מקומה'] שהרחבנו בזה.

יד. **בתשובות** הגאונים החדשות (חופץ סי' ה) הביא שהרי"ף בתשובה העיר מדוע נקט לשון 'אם' שהוא לשון נקבה. ותירץ שאמנם בכמה מקומות נקטו לשון בנין 'אב',

וכן במסכת שבת (כג.) אמרו 'אבוהון דכולהו דם', אך זהו משום ששם למדים לכל התורה, ולכן שם נקטו לשון זכר. אבל כאן לא למדים למקום אחר, ולכן נקט לשון נקבה כיון שמקרא ומסורת הם לשון נקבה.

טו. **כמו** שמוכח ממה שמבואר לעיל (ע"ח) שאם השמש אכל כזית בצד התנור אסור לו להמשיך לאכול במקום אחר. וכן מוכח ממה שמבואר לעיל (מח:) שאם אכל כזית פסל עצמו מלאכול במקום אחר. חזון איש (שם).

טז. **וכן** כתב בקצרה המהר"י קורקוס (קרבן פסח פ"ע ה"ה), וביאר בזה את דברי הרמב"ם שם.

יז. **רבינו** דוד הוסיף, שבמשנה ביאר שהאוכל בשתי חבורות כאוכל בשני מקומות. וכן כתב רש"י במשנה (לעיל ע"ח ד"ה קופץ), שלכן השמש קופץ פיו כשמוזג לחבורה אחרת, כדי שלא יחשדוהו שאוכל בחבורה השניה, שהרי אם יאכל בחבורה השניה הוא כאוכל בשני מקומות [ויש להקשות שא"כ גם לפי המתיר לאכול בשני מקומות יהיה אסור להמשיך לאכול, משום שגם לשיטתו אסור שהפסח יהיה נאכל בשתי חבורות].

יח. **ראה** לעיל (ע"ח) [בענין 'מתי עוברים' וכו'] שהובא שכן כתב החזון איש. אמנם התבאר שבתוספות מבואר לא כן.

יט. **וראה** שם שכתב שגם בחתונות אין איסור ברור אם לא תהיה מחיצה ביניהם.

ביאור ספיקו של רב אשי

אמר ליה רב אשי לרב כהנא ותיבעי לך איבעיא סילוק מחיצה ועשיית מחיצה מי הוי כשני מקומות וכשתי חבורות. **רש"י** (ד"ה פשיט) ביאר, שרב אשי הסתפק האם עשיית מחיצה עושה אותם שתי חבורות, והאם סילוק מחיצה עושה אותם שני מקומות. **והצל"ח** (ד"ה ומיבעי) כתב, שלפי פירוש רש"י נמצא שזה ודאי שע"י עשיית מחיצה לא נעשים שני מקומות, ולפי הסובר שפסח נאכל בשתי חבורות אלא שהאוכל לא יאכל בשני מקומות, מותר להם להמשיך לאכול. וכן זה ודאי שע"י סילוק מחיצה לא נעשים שתי חבורות, ולפי הסובר שאדם אחד יכול לאכול פסח בשני מקומות, אלא שהפסח לא נאכל בשתי חבורות, מותר להם להמשיך לאכול. אלא שרב כהנא סבר שעל ידי עשיית מחיצה ודאי נעשים שתי חבורות, ולפי הסובר שאסור שהפסח יהיה נאכל בשתי חבורות אסור לאכול אחרי שנפרסה המחיצה, ורב אשי הסתפק לקולא שמא לא נעשים שתי חבורות. וכמו כן רב כהנא סבר שעל ידי סילוק המחיצה ודאי נעשים שני מקומות, ולפי הסובר שלאדם אחד אסור לאכול את הפסח בשני מקומות אסור להם להמשיך לאכול אחרי שהסתלקה המחיצה, ורב אשי הסתפק לקולא שמא לא נעשים על ידי זה לשני מקומות.

והחזון איש (או"ח סי' קכד עמ' רח ד"ה ויש) ביאר את ספיקו של רב אשי, שיתכן שסילוק מחיצה לא גורם שיהיו נעשים שני מקומות, כיון שמה שעכשיו רואה מקום שלפני כן לא ראה אינו סיבה שיהיה כמקום חדש. אך הקשה, מדוע הסתפק רב אשי שפריסת מחיצה לא יעשה אותם לשתי חבורות. ולא משמע שספיקו הוא משום שהיא מחיצת עראי. ותירץ, שכיון שנשארו במקומם וכבר נצטרפו לחבורה אחת, יתכן שהמחיצה לא מחלקת אותם. אמנם אם מחציתם עברו למקום אחר ודאי שהם שתי חבורות.

שיטת הרמב"ם שאוסר בין אם נפרסה המחיצה ובין אם נפרצה המחיצה

שם. הרמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ח) פסק, שבין אם נפרצה המחיצה ובין אם נפרסה מחיצה ביניהם אסור להם להמשיך לאכול. **והקשו המהר"י קורקוס** (שם) **והצל"ח** (שם), שהרי הרמב"ם פסק (שם ה"ח, פ"ג הט"ו) שפסח נאכל בשתי חבורות והאוכל לא יאכל בשני מקומות, וא"כ אמנם מה שאסר להמשיך לאכול כשנפרצה המחיצה מובן, משום שגם לפי רב אשי הוא עכ"פ ספק שמא נעשים שני מקומות, אך מדוע אסר באופן שנפרסה מחיצה ביניהם, הרי בזה ודאי לא נעשים שני מקומות[כ].

והמהר"י קורקוס תירץ, שממה שאמר רב (לעיל ע"ח) במה ששנינו במשנה שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן שאסור לעקור מחבורה לחבורה, נלמד שגם אם נפרסה מחיצה ביניהם אסור להם להמשיך לאכול, משום שלפני כן הם היו חבורה גדולה, ועכשיו הם חבורה קטנה, ולכן הם עכשיו כחבורה חדשה, וכשימשיכו לאכול הם כמו שעוקרים את עצמם מחבורה לחבורה. ומה שמבואר בסוגייתנו שמותר להם להמשיך לאכול לפי רבי יהודה, הוא משום שסוגייתנו סוברת כשיטת החולק על רב (להלן קיט:) שלא פירש במשנה שם כשיטת רב, ולשיטתו אין לאסור לעקור מחבורה לחבורה. אבל הרמב"ם פסק כרב שאסור לעקור מחבורה לחבורה, ולכן אסר להמשיך לאכול כשנפרסה מחיצה ביניהם[כא]. **והצל"ח** (ד"ה ומיבעי) ביאר באופן אחר בדעת הרמב"ם. שחולק על **רש"י** שפירש שספיקו של רב אשי היה לקולא [שיתכן שפריסת המחיצה לא גורם שיהיו מעתה שתי חבורות, וגם יתכן שסילוק המחיצה לא גורם שיהיו מעתה שני מקומות], אלא אדרבה ספיקו הוא לחומרא, שיתכן שגם פריסת המחיצה גורם שיהיו שני מקומות[כב], ואולי גם סילוק המחיצה גורם שיהיו שתי חבורות[כג]. והרמב"ם פסק לחומרא שאולי גם פריסת המחיצה גורם שיהיו שני מקומות[כד].

האם נפסל ביוצא כשנסתלקה המחיצה וכשנפרסה המחיצה

שם. הרמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ה) כתב, שאם נפרסה ביניהם מחיצה אסור להם לאכול עד שתסתלק המחיצה. **והחלקת יואב** (מ"ל סו"מ סי' לה) הקשה, איך מותר להם לאכול אחרי שהסתלקה המחיצה, הרי אם כשנפרסה המחיצה אסור להם לאכול משום שאסור לאכול בשני מקומות, גם הפסח נפסל כשנפרסה המחיצה, משום שיצא ממחיצת אכילתו, וא"כ גם כשתסתלק המחיצה יהיו אסורים לאכול. ותירץ, שהאיסור לאכול פסח בשני מקומות הוא איסור על הגברא, והוא לא מדיני הפסח, ולכן מה שבמקום זה אסור לאדם לאכול מחמת שאכל במקום אחר, לא גורם שמקום זה הוא לא מחיצת אכילתו, כיון שרק הגברא אסור לאכול כאן, אבל בפסח עצמו אין דין שמקום זה הוא לא מקום אכילתו.

והחזון איש (או"ח סי' קכד עמ' רח ד"ה ויש) כתב שיש להסתפק, אם נסתלקה מחיצה ביניהם לדברי האומר שאסור לאדם אחד לאכול פסח בשני מקומות שאסור לאכול כשהסתלקה המחיצה, האם נפסל ביוצא כדין פסח שיצא מחבורתו, ולא יוכלו לאכלו גם כשיניחו שוב את המחיצה[כה]. וכתב עוד (להלן עמ' רט ד"ה ויש), שיש להסתפק בנפרסה המחיצה בין בני החבורה לפסח, ואין עם הפסח אפילו אחד מבני החבורה, האם הפסח נפסל כדין פסח שיצא מחוץ לחבורה, או שכיון שהפסח נשאר במקומו לא נפסל[כו].

איך יבואו לראות באכילת הכלה

מפני שהיא בושה. **רש"י** (ד"ה מפני) כתב, שבושה לאכול לעיני אנשים על ידי שמסתכלים בה. **והתוספות יום טוב** (פ"ז מי"ג) ביאר, שמסתכלים בתכשיטיה או בפריעת שערה, אבל בפניה אסור להסתכל, כיון שלא פוסקים כשיטת הסובר (כתובות יז.) שמותר להסתכל בפני כלה, וכמבואר **בטור** (להע"ז סי' קה) **בשם הרא"ש.** **והשושנים לדוד** (שם) **הביא שהרמ"ז** הקשה על התוספות יום טוב, הרי האוכלים מסתכלים על פיה כשאוכלת ולא על תכשיטיה, ובהכרח שכיון שמסתכלים בה בדרך עראי אין בזה איסור. והשושנים לדוד תירץ, שיש לדייק בלשונו של רש"י שכתב 'על ידי שמסתכלים בה' ולא כתב 'לפי שמסתכלים בה'. ונראה שלכן ביאר התוספות יום טוב שלרש"י הוקשה איך יסתכלו בה, הרי אסור להסתכל בפני אדם שאוכל, ולכן ביאר רש"י שעל ידי שמסתכלים בה תדיר מפני שהיא כלה, לכן יבואו להסתכל כשהמאכל בפיה. ולכן הוקשה לתוספות יום טוב איך מסתכלים עליה הרי אסור להסתכל על כלה, ועל זה תירץ שמסתכלים על תכשיטיה, ועי"ז יבאו לראות מה שאוכלת.

שני ביאורים ב'בעל השם אני'

אמר ליה בעל השם אני. **רש"י** (ד"ה בעל) פירש, שאמר להם שמקטנותו קוראים לו רב הונא. אמנם **רבינו חננאל** (ד"ה רב) ביאר, שהכוונה היא שנסמך בישיבה להקראות רב. וכן ביאר **המאירי** (ד"ה כל), והוסיף שכיון שהוא היה תלמיד חכם מפורסם ובעל שם, וידע שברוב מקומות מכירים אותו, לכן זו לא יוהרא לומר שקוראים לו רב או רבי. **והמהרש"א** (מ"ל ד"ה מ"ט) הקשה על פירוש רש"י, שאין דרך לקרוא רבי לקטן. והביא את פירושו של רבינו חננאל שאמר להם שסמכוהו בישיבה שיהיה נקרא רב, והמהרש"א הוסיף שבתחילה לא היה ידוע להם שהוא מוסמך, וכיון שלא היה ידוע להם צריך להודיע להם שידעו שהוא מוסמך[כז].

כ. וראה במאירי (ד"ה מכל מקום) שפסק ג"כ שבין אם נפרסה מחיצה ביניהם ובין אם נסתלקה מחיצה מביניהם אסורים להמשיך לאכול, אלא שהוא כתב שהוא משום שמחמירים להלכה בין בחומרתו של רבי יהודה שהאוכל לא יאכל בשני מקומות, ובין בחומרתו של רבי שמעון שהפסח לא נאכל בשתי חבורות. אבל הרמב"ם הרי פסק שפסח נאכל בשתי חבורות, ולכן קשה מדוע החמיר בנפרסה מחיצה ביניהם. **כא. ראה** ברמב"ם שם שסיים 'שאין הפסח נאכל בשתי חבורות ואינם נעקרים מחבורה לחבורה'. והמהר"י קורקוס ביאר, שמה שאין הפסח נאכל בשתי חבורות הוא הטעם של הדין הראשון שכתב הרמב"ם שם, שאם נפרצה מחיצה ביניהם אסור להם להמשיך לאכול [ולהלן יבואר]. ומה שאין נעקרים מחבורה לחבורה הוא הטעם של הדין השני, שאם נפרסה מחיצה ביניהם אסור להם להמשיך לאכול, וכמו שהתבאר שאסור משום שיש בזה עקירה מחבורה לחבורה. אמנם הכסף משנה (שם ה"ח) כתב שהכל מוסכ על הדין השני של הרמב"ם שאם נפרסה מחיצה ביניהם אסור להם להמשיך לאכול, ומשום שהאיסור לעקור מחבורה לחבורה הוא בגלל שאסור לאכול בשתי חבורות. ומהכסף משנה מבואר שביאר ג"כ כסברת מהר"י קורקוס שהאיסור בנפרסה המחיצה הוא משום שהם כחבורה אחרת. והוסיף עוד שרבי אברהם בן הרמב"ם הקשה על לשון הרמב"ם 'שאין הפסח נאכל בשתי חבורות', שהרי פוסקים כרבי שמעון שפסח נאכל בשתי חבורות. ורבי אברהם כתב שצריך למוחקו מהספרים [וראה בספר הליקוטים על הרמב"ם (שם ה"ח) שהובא תשובת רבי אברהם]. אבל הכסף משנה תירץ שכוונת הרמב"ם שאסור לאדם אחד לאכול בשתי חבורות, משום שהוא כאוכל בשני מקומות. והרמב"ם כתב כן כדי לבאר מדוע אסור להמשיך לאכול כשנפרסה מחיצה, ועל זה ביאר שכיון שנחשב שאכלו בשתי חבורות כמו שהרמב"ם סיים, לכן אסור להם להמשיך לאכול, כיון שאסור לאדם אחד לאכול בשתי חבורות שהם כשני מקומות [ויש להוסיף, שמה שהמהר"י קורקוס ביאר שכוונת הרמב"ם במה שכתב שפסח לא נאכל בשתי חבורות הוא לבאר מדוע כשנפרצה המחיצה אסורים להמשיך לאכול, הוא משום שהוא לשיטתו שביאר כרבינו דוד שבנפרצה מחיצה אסורים לאכול לפי רבי יהודה משום שנחשב שאוכלים בשתי חבורות

מדוע שאלוהו על ישיבתו במיטה

מאי טעמא כי אמרו לך ניתיב אפוריא יתבת. השפת אמת (ד"ה מ"ט) כתב, **שמתוספות** (ד"ה מין) נראה ששאלתם היתה משום שישיבה על המיטה בזמנם היא דבר גסות ושררה[יח]. אלא שכתב שיש לפרש באופן אחר לפי מה שכתב **רש"י** (ד"ה נעל) שרב הונא השיבם שקרא לעצמו רב הונא משום שכך קוראים לו מקטנותו. ולכן שאלוהו מדוע ישב על המיטה, כיון שמה שכיבדוהו הוא משום שחשבו שאם קוראים לו רב הונא הוא בהכרח אדם גדול, אבל אם לא קוראים לו רב הונא בגלל גדלותו לא היה לו לישב על המיטה, משום שלא היו מכבדים אותו לשבת שם אם היו יודעים זאת.

במה צריך לשמוע לבעל הבית

כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה. הברכי יוסף (מו"ח סי' קע סק"ז) כתב, **שבתוספות** (ד"ה מין) מבואר שאפילו אם מצוהו לעשות דבר גסות ושררה צריך לשמוע לו. והוסיף, שא"כ כל שכן שאם מצוה לעשות דבר שאינו כבוד לו כל כך ימחול על כבודו ויעשה. וכן משמע ממה שכתב **המגן אברהם** (סס סק"י) **בשם הב"ח** (סס ס"ו) **שאם** בעל הבית אומר לו לצאת לשוק לעשות לו איזה עסק, לא צריך לשמוע לו, משום שזה לא כבודו ללכת לשווקים שלא מכירים. ומשמע שאם מצוהו לעשות בתוך הבית דבר שאינו כבודו, צריך לשמוע בקולויט.

וכתב עוד הברכי יוסף (סס סק"ו), שאם האורח נוהג באיזה פרישות ואומר לו לעבור עליו אינו מחויב לשמוע לו. אמנם אם הוא לא דבר שיש בו סרך איסור אלא הוא רק פרישות, **טוב** לגבר להסתיר מעשיו וישמט בכל מה שיוכל, ועל זה נאמר (תהלים קא ג) 'אתהלך בתם לבבי בקרב ביתי'.

גם לבני ביתו הגדולים של בעל הבית צריך לשמוע

שם. הברכי יוסף (מו"ח סי' קע סק"ז) הוכיח מסוגייתנו שגם אם בנו הגדול של בעל הבית מצוהו, או אחד מהגדולים של בני הבית מצוהו צריך לשמוע בקולו. שהרי בסוגייתנו מבואר שרב הונא היה בביתו של רב נחמן, ואמרו לרב הונא שישב על המיטה. ומלשון הגמרא 'ואמרו' משמע שאחרים אמרו לו שישב ולא רב נחמן, ואעפ"כ אמר רב הונא שישב בגלל שצריך לשמוע לבעל הבית. ובהכרח שכל בני ביתו הגדולים דינם כבעל הבית וצריך לשמוע להם, כיון שכבודם הוא כבודו של בעל הבית.

ביאור הגירסא 'חוץ מצא'

חוץ מצא. המאירי (ד"ה כל) כתב שלא גורסים כן, והקצת ספרים שגרסו הוא דרך הגהת ליצנים והוא שיבושלא. אמנם **הב"ח** (מו"ח סי' קע ס"ו) גרס כן, וביאר שרק אם הבעל הבית אומר לו לעשות שירות בתוך ביתו ישמע לו, אבל אם אומר לו שיצא בשוק ויעשה לו שירות, לא צריך לשמוע לו, משום שזה לא דרך ארץ לאורח לצאת לשווקים ולרחובות שלא מכירים[לב].

והדרישה (סס סוס ג) ביאר את דברי הגמרא[לג] לפי המבואר במסכת ערכין (טו:) שאדם לא ישנה את האכסניא שלו, משום שאם ישנה, הוא פוגם את בעל הבית ואת עצמו, שיאמרו שהם אנשים קשים שלא יכולים לדור יחד. ורב אמר שדין זה הוא עד שיכהו בעל הבית, ושמואל אמר שדין זה הוא עד שבעל הבית יפשיל לו כליו לאחוריו. ולפי זה דברי הגמרא כאן מתפרשים כפשוטו, שאם בעל הבית אומר לו צא ישאר שם כדי שלא יפגמו, אלא א"כ בעל הבית מכהו או מפשיל כליו לאחוריו.

והמהרש"א (מ"ח ד"ה כל) ביאר ג"כ את דברי הגמרא כפשוטו, שאם אומר לו שיצא מביתו לא צריך לשמוע לו, אלא שהוא ביאר שהוא משום שרק לאמירה של בעל הבית צריך לשמוע, אבל אמירת צא היא לא אמירה של בעל הביתלד, ולכן לא צריך לשמועלה.

והשפת אמת (ד"ה כל) כתב, שיתכן לפרש שתיקנו כן אחרי המעשה של בר קמצא (גיטין נו.), שבגלל שבעל הבית הוציאו חרב בית המקדש. ולכן תיקנו שלא צריך לצאת. ולפי זה כתב שלכן יש ספרים שמחקו תיבות אלו, משום שתנאי זה של 'חוץ מצא' נתקן בשנים יותר מאוחרות, אבל בשעה שאמרו דין זה שישמע בקול בעל הבית לא אמרו 'חוץ מצא'לו.

מדוע לא השיבם שקיבל את הכוס מיד כיון שבעל הבית הושיט לו

אמר להו מסרבין לקטן ואין מסרבין לגדול. תוספות (ד"ה מין) כתבו, שעל מה ששאלוהו מדוע ישב על המיטה לא השיב שלא מסרבים לגדול כיון ששם הוא **דבר גסות** ושררה, ולכן השיבם שכל מה שאומר לך בעל הבית עשה. **והמהרש"א** (אוצר החכמה מ"ח ד"ה ומין) כתב, שעדיין קשה מדוע לא השיבו גם על מה ששאלוהו שהיה לו לסרב לקבל הכוס שכל מה שאומר לך בעל הבית עשה, שהרי אם צריך לשמוע לבעל הבית בדבר גסות ושררה, כל שכן שיש לשמוע לו בדבר שאינו גסות ושררה. וביישוב קושיא זו נאמרו כמה דרכים:

א. המהרש"א (סס) תירץ, שכל מה שאומר לך בעל הבית עשה הוא רק מהלכות דרך ארץ, שהרי דין זה שנינו במסכת דרך ארץ (רפה פ"ו), אבל הדין שאין מסרבים לגדול הוא חיוב, שהרי נלמד מפסוקים כמבואר בבבא מציעא (פד.). ולכן העדיף להשיב לו שאין מסרבים לגדול שהוא חיוב, ורק על מה שישב על המיטה שלא היה יכול להשיבו שאין מסרבים לגדול כמו שכתבו תוספות, השיבו שממדת דרך ארץ הוא לעשות כדברי בעל הבית.

ב. המגן אברהם (סי' קע סק"י) כתב על ביאורו של המהרש"א, שעדיין קשה מדוע שאלוהו שהיה לו לסרב בקבלת הכוס אחרי שכבר השיב להם שממדת דרך ארץ לשמוע לבעל הביתלז. ולכן תירץ שאע"פ שצריך לשמוע לבעל הבית אבל יכול לסרב בתחילה, ואח"כ ישמע לדבריו, ולכן שאלוהו מדוע לא סירב בתחילה, והוא השיב להם שלגדול אין מסרבים כלל. וכן נראה מרש"י שכתב (ד"ה מקרנין, ד"ה מין) שלקטן מסרבים עד שיפציר, ולגדול לא מסרבים כלל, כמו שמצינו שהמלאכים שמעו מיד לבקשת אברהם להכנס לביתו, ואילו ללוט סרבו עד שהפציר בהם.

והפרי מגדים (סס מ"ח סק"י) **והמחצית השקל** (על המגן אברהם סס) הוסיפו, שלפי זה צריך לומר שלא ישב על המיטה מיד עד שהפצירו בולח, שהרי תוספות כתבו שבישיבת המיטה שהיא דבר שררה אין את הדין שלא מסרבים לגדול [ואין לומר שכיון שגם הבעל הבית אמר לו לשבת, וגם הוא היה גדול, לא מסרבים לו אע"פ שהוא דבר גסות ושררה, משום שא"כ כששאלוהו מדוע לא סירב בתחילה לקבל את הכוס ולא ידעו שלא מסרבים לגדול, היה להם לשאלו מדוע לא סירב בתחילה לשבת על המיטה. ובהכרח שבאמת לא ישב המיטה מיד עד שהפצירולט]. והפרי מגדים הוסיף, שלפי זה נראה שבדבר גסות ושררה יש לסרב בתחילה אפילו שבעל הבית מבקש ממנו והוא גם גדול. והמחצית השקל הוסיף עוד שלפי מה שהתבאר נראה שקושיית תוספות הנ"ל [מדוע על ישיבת המיטה אין את הטעם שאין מסרבים לגדול] היא לא רק מדוע רב הונא לא השיב להם [כששאלוהו על ישיבתו במטה] שאין מסרבים לגדול, אלא קושייתם היא גם מדוע רב הונא לא ישב מיד על המיטה. שהרי בהכרח לא ישב מיד [כיון שרב הונא השיבם שכל מה שאומר לבעל הבית עשה, וטעם זה מועיל רק שצריך לעשות כדברי בעל הבית אבל יכול לסרב בתחילה].

ג. האליה רבה (סס סק"ט) כתב, שלא נראה כדברי המהרש"א, משום שעדיין קשה מדוע שאלוהו שהיה לו לסרב בקבלת הכוס [וכקושיית המגן אברהם], וכן לא נראה כדברי המגן אברהם משום שמשמע שישב מיד במיטה. ולכן תירץ שהדין שצריך לשמוע לקול בעל הבית הוא רק כשהבעל הבית 'אומר לו' וכלשון הגמרא, ולכן רק על מה שישב במיטה יכל להשיב להם שעשה כן משום שבעל הבית אמר לו, אבל על מה שקיבל את הכוס לא היה יכול להשיב כן, כיון שרק הגישו לו את הכוס ולא אמרו לו ליטול. **והרש"ש** (נמוס' סס) כתב ג"כ כדברי האליה רבה, וכתב שעל פירושו של המהרש"א קשה מדוע שאלוהו שהיה לו לסרב לקבל הכוס [וכקושיית המגן אברהם], וגם על פירושו של המגן אברהם קשה מדוע ישב מיד במיטה. ואין לומר שלא ישב מיד במיטה [וכמו שכתבו הפרי מגדים והמחצית השקל], משום שא"כ לא היו שואלים אותו על ישיבתו

כח. ויתכן שזו כוונת **רש"י** (ד"ה מ"ט) שביאר שכיון שלא היה מנהגם לשבת על מיטה היה תמוה בעיניהם מדוע ישב. **כט. אמנם** הכף החיים (סס ס"ק כג) הביא שהבית מאיר (סס ס"ק יז) כתב שאין דבריו מוכרחים. והכף החיים סיים שנראה שהכל לפי מה שהוא אדם, שאם אין בזה כל כך בזיון לפי כבודו ימחול, ואם לא כן לא ימחול. **ל. ולפנינו** הקיפו בסוגריים את תיבות 'חוץ מצא'. **לא. והטור** והשו"ע (מו"ח סי' קע ס"ה) לא הביאו תיבות אלו. וראה בבן יהוידע (ד"ה כל) שכתב שיתכן שצריך לגרוס חוץ 'מצ"א' בראשי תיבות והכוונה היא לצד איסור, דהיינו שאם בעל הבית אומר לו לעשות דבר שיש בו צד איסור לא צריך לשמוע לו. אבל אם אומר לו לעשות דבר שיש בו איסור גמור ודאי שלא צריך לשמוע לו. **לב. ראה** במגן אברהם (סס סק"י) שהביא בשם הב"ח שזה לא כבודו של האורח. **לג. וכן** כתב המגן אברהם (סס) בשם המטה משה, וסיים שפירוש זה נכון. **לד. נראה** שכוונתו שאם אמירתו היא שאינו רוצה להיות בעל הבית שלו אינו חייב לשמוע לאמירה זו. **לה. בתחילה** כתב המהרש"א שהמוחקים תיבות אלו סברו שלא מסתבר שיתאכסן בביתו של בעל הבית בעל כרחו, והמהרש"א לא סיים לבאר איך מתפרש לפי גירסתנו שדר בעל כרחו של בעל הבית. **לו. והכף** החיים (סס ס"ק מ) הביא שרבי חיים ויטאל בשער הקדושה (פט"ז) ביאר בדרך רמז, שכל מה שיאמר לך הקדוש ברוך הוא שהוא בעל הבית, עשה, חוץ מצא, שאם יאמר לו שיצא מביתו ואין לו תקנה לחזור בתשובה, אל ישמע לו, אלא יחזור בתשובה [והשל"ה הביאו (שער האותיות סוס ק)]. והכף החיים ביאר באופן אחר בדרך רמז שבעל הבית רומז לחז"ל, שנתנה להם התורה רשות להורות, כמו שנאמר (דברים יז י) 'ככל אשר יורוך', וכשיש מחלוקת בין רבותינו יכול להחמיר כמו מי שירצה. וגם כשנחלקו רבותינו, ובכל שיטה יש חומרא, יכול להחמיר את החומרא שיש בכל אחת מהשיטות וכמבואר במסכת עירובין (ו.). אבל להקל אינו יכול עד שיסכימו רוב הפוסקים. וזו כוונת המימרא 'כל מה' וכו' דהיינו שיכול להחמיר כדברי כולם, אבל לא יכול לצאת מדבריהם ולהקל. **לז. ראה** במחצית השקל (על המגן אברהם סס) שביאר כן שקושיית המגן אברהם היא שתירוצו של המהרש"א מועיל ליישב רק מדוע רב הונא לא השיב שצריך לשמוע בקול בעל הבית, משום שהעדיף לומר שהיה חייב לעשות כן, אבל עדיין קשה על השואלים ששאלוהו, מדוע שאלוהו, הרי כבר ענה להם שממדת דרך ארץ לשמוע לבעל הבית. וראה באליה רבה (סס ס"ט) וברש"ש (נמוס' סס) שהעירו ג"כ על המהרש"א שעדיין קשה מדוע שאלוהו. **לח. וראה** באור חדש (ד"ה ממכ) שכתב שכן נראה ממה שהגמרא לעיל לא אמרה שישב על המיטה מיד. **לט. כן** כתב הפרי מגדים שם. וראה ברש"ש (נמוס' סס) שכיוון ג"כ לזה.

במיטה, כיון שרב יוסי אמר במסכת שבת (קיח:) שמעולם לא עבר על דברי חבירו, וכיון שהפצירו בו לשבת במיטה לכן ישב כדי שלא לעבור על דברי חביריו. ולכן נראה כמו שהתבאר שרק לאמירת בעל הבית צריך לשמוע.

והברכי יוסף (חו"מ סי' קע סק"מ) כתב שלא נראה כתירוץ זה של האליה רבה [והרש"ש], כיון שמעשה עדיף מדיבור, ואם צריך לציית לבעל הבית כשאומר לו, ודאי שצריך לציית לו כשעושה מעשה ומושיט לו. וכמו כן לא נראה כדברי המגן אברהם, משום שלדבריו צריך לומר שרב הונא סירב בתחילה לשבת על המיטה [וכמו שכתבו הפרי מגדים והמחצית השקל], שהרי לבעל הבית יכול לסרב בתחילה, וא"כ מדוע תוספות לא הקשו על רב הונא שסירב לשבת על המיטה שלא היה לו לסרב כיון שלא מסרבים לגדול [שהרי תוספות בקושייתם סברו שגם בדבר גסות ושררה לא מסרבים לגדול][מ]. ולכן הכריע כשיטת המהרש"א שגם לבעל הבית לא מסרבים כלל, ורב הונא לא סירב בתחילה לשבת על המיטה. ומה שהקשה האליה רבה על המהרש"א מדוע שאלוהו על מה שקיבל את הכוס מיד אחרי שהשיבם שצריך לציית לבעל הבית, תירץ הברכי יוסף, שהם הסתפקו האם תמיד לא צריך לסרב לקבל את הכוס או שרק כאן לא סירב משום שבעל הבית נטל לו, ולכן שאלוהו כדי לראות מה ישיב, והוא השיבם שרק כאן לא סירב משום שלא מסרבים לגדול.

ביאור המעשה ברבי שמעון שהלקה אורחים שסרבו לו לאכול אצלו

שם. **הטור** (או"ח סי' קע) הביא שבמסכת דרך ארץ (פ"ו) מבואר, שכל מה שיאמר לך בעל הבית עשה, ומעשה ברבי שמעון בן אנטרפס שנכנסו אורחים אצלו וגזר עליהם שיאכלו וישתו, והיו נודרים שלא יאכלו, ועברו על הנדר ואכלו, ורבי שמעון הלקה אותם. **והט"ז** (סק"ג) הקשה, איך מוכיח מהמעשה שצריך לשמוע בקול בעל הבית, הרי שם הלקם משום שעברו על הנדר. ותירץ שהוא נדר זירוזין [כיון שנדרו כדי שלא יפציר בהם לאכול ואין לו דין נדר, וכמבואר במסכת נדרים (כד.)]. ובהכרח שהלקם על מה שסירבו בתחילה[מא]. **והפרי מגדים** (סק"ג) כתב, שלפי **המגן אברהם** [שהובא בענין הקודם] שבתחילה מסרבים לבעל הבית, ורק כשמפציר שומעים לו, צריך לומר שהם לא שמעו לדבריו גם כשהפציר בהם, ולכן הלקה אותם.

והפרי מגדים הקשה, הרי יתכן שהלקם משום שאין מסרבים לגדול, ואדרבה הוא חידוש לומר שהלקם על מה שלא שמעו לבעל הבית, כיון שהוא רק מדת דרך ארץ, משא"כ מה שאין מסרבים לגדול שהוא חיוב כמו שכתב המהרש"א [שהובא בענין הקודם], ועל זה ודאי לוקים מכת מרדות. ודוחק לומר שגם הם היו גדולים שהרי הלקם.

כוס גדול מותר לשתות בשלש פעמים

מאי טעמא אשתיתיה בתרי זימני אמר להו דתניא השותה כוסו בבת אחת הרי זה גרגרן שנים דרך ארץ שלשה מגסי הרוח. המהרש"א (מ"ב ד"ה מ"ט) ביאר, שהיה אפשר לשתותו בבת אחת, ולכן שאלוהו מדוע לא שתה בבת אחת. והשיב להם שממדת דרך ארץ לשתות בשתי פעמים. והוסיף שלא נראה לפרש שהיה כוס גדול ושאלוהו מדוע לא שתה בשלש פעמים, משום שא"כ איך השיב להם שעשה כן משום שהוא דרך ארץ לשתות בשתי פעמים, הרי אדרבה הדרך ארץ הוא לשתות כוס גדול בשלש פעמים. ולא נראה לומר שבגלל שבשלש פעמים הוא גסות הרוח, לכן הוא דרך ארץ לשתותו בשתי פעמים אע"פ שהוא כוס גדול.

מתי צריך להפוך פניו כששותה ברבים

מאי טעמא לא אהדרת אפך אמר להו כלה הופכת פניה תנן. בבכורות (מד:) מבואר שלא שותים מים בפני רבים. **ורש"י** (סד"ה ומין) ביאר, שדרך תלמיד חכם להיות צנוע באכילה ובשתיה. **ותוספות** (סד"ה ומין) הקשו מהמבואר בסוגייתנו שרק כלה הופכת פניה. ותירצו, שבסוגייתנו מדובר בשעת הסעודה, כמו בכלה שמדובר בשעת סעודת ליל הפסח, ובזה לא צריך להפוך פניו. ותוספות הוסיפו, שמה שמבואר במסכת דרך ארץ (זוטא פ"ו) שברבים הופך פניו ושותה מים[מב], הוא משום שבמים צריך להפוך פניו כיון שרק מי שצמא רגיל לשתות מים, אבל שאר משקים רגילים לשתות יחד. ולכן המסכת דרך ארץ נקט 'מים', משום שרק במים צריך להפוך פניו.

והמגן אברהם (סי' קע סק"ז) כתב, שלפי תוספות נמצא שבמים צריך תמיד להפוך פניו, ושלא בשעת הסעודה צריך להפוך פניו אפילו בשאר משקים. וכתב **המחצית השקל** (סק), שאע"פ שהיה אפשר לומר שלפי מה שחילקו תוספות בסוף דבריהם בין מים לשאר משקים, אין חילוק בין שעת הסעודה לשלא בשעת הסעודה, ומה שבמסכת בכורות מבואר שצריך להפוך פניו הוא משום שמדובר במים, ומה שבסוגייתנו מבואר שלא צריך להפוך פניו הוא משום שמדובר בשאר משקים. אך המגן אברהם סובר מסברא, שאם הוא לא בשעת הסעודה אין חילוק בין מים לשאר משקים, שהרי המעלה של שאר משקים היא שרגילים לשתותם יחד, וטעם זה הוא רק בתוך הסעודה. **והאליה רבה** (סק"מ) השיג על המגן אברהם, **שבפסקי תוספות** (נכורות סי' יד) מבואר שלא שותים מים שלא בשעת הסעודה בפני רבים, אבל שאר משקים שותים. והרי שגם שלא בשעת הסעודה מותר לשתות משקים בלי הפיכת פנים, וגם מבואר בדבריו שגם במים חייב להפוך פניו רק שלא בשעת הסעודה[מג]. אמנם **המחצית השקל** (על המגן אברהם סק) **והברכי יוסף** (סק"ג) כתבו, שיש טעות סופר בפסקי תוספות, וצריך לגרוס 'שלא שותים מים בשעת הסעודה' וכו'.

ותוספות (סק) סיימו, **שרבינו תם** פירש את הסוגיא בבכורות באופן אחר. וכתב **הברכי יוסף** (סק) שלפי זה אין מקור לחיוב הפיכת פנים אפילו במים ואפילו שלא בשעת הסעודה. ולכן נוהגים היום לשתות מים בלי הפיכת פנים אפילו שלא בשעת הסעודה משום שפוסקים כשיטת רבינו תם[מד].

מתי מותר לשתות בבת אחת

לא אמרי בכוסך קטן ויינך מתוק וכריסי רחבה. המגן אברהם (אות יג) **והביא שהשל"ה** (מסר המותיות נר ו ד"ה דנרי) **ביאר**, שכוס קטן הכוונה שהוא פחות מרביעית. והמגן אברהם הקשה לפי זה על **הרמ"א** (סק ס"ק) שכתב שאם הכוס קטן מאד מותר לשתותו בבת אחת, שלכאורה מקור דבריו הוא מדברי רבי ישמעאל ברבי יוסי, וא"כ מדוע לא כתב גם את מה שהוסיף רבי ישמעאל שאם היין מתוק או שכריסו רחבה מותר לשתות בבת אחת. ותירץ, שמשמע **מרש"י** שדווקא לרבי ישמעאל הותר כיון שכריסו היתה מאד רחבה[מה], ולכן לא הביא הרמ"א דין זה. ומה שלא הביא שביין מתוק מותר לשתות בבת אחת, הוא משום שנתת דבריך לשיעורים, שהרי לא ברור מהו שיעור המתיקות.

אמנם המגן אברהם כתב, שנראה שאין שיעור לכוס קטן ולא כהשל"ה, אלא הכל תלוי לפי מתיקות היין ורוחב כריסו. ובזה יתיישב מדוע הרמ"א השמיט שאם היין מתוק או כריסו רחבה יכול לשתות בבת אחת, כיון שהוא נכלל במה שכתב שבכוס קטן מותר לשתות בבת אחת, שהרי מדין זה נלמד שרק אם לא רגילים כל כך לשתות בבת אחת לא ישתה, ומזה נלמד שתלוי גם אם היין מתוק ואם כריסו רחבה.

והאליה רבה (סק"ק יג) כתב, שדברי רבי ישמעאל ברבי יוסי מתפרשים שאם היו שלשה דברים, כוס קטן, ויין מתוק, וכריסו רחבה, יכול לשתות בבת אחת. והרמ"א השמיטו משום שלא שכיח שיהיו שלשתם יחד. ומה שכתב הרמ"א שאם היה כוס קטן מאד, אין כוונתו לדברי רבי ישמעאל ברבי יוסי, משום שרבי ישמעאל אמר דבריו גם בכוס שלא קטן מאד, ושם מותר רק בצירוף עם שני הדברים האחרים. אבל הרמ"א כתב מדעת עצמו שאם היה כוס קטן 'מאד' מותר לשתות בבת אחת, וכמו שסיים שם מדעת עצמו שאם היה כוס גדול 'מאד' מותר לשתותו בשלש או בארבע פעמים.

שיטת רש"י והראב"ד בדין בני חבורה וכו'

בני חבורה נכנסין בשלשה ויוצאין אפילו באחד אמר רבה והוא דעייל בעידנא דרגילי למיעל והוא דרגש בהו דיילא אמר רבינא ונותנין שכר דמים וצריך האחרון להוסיף דמים ולית הלכתא כוותיה. רש"י (מד"ה

מ. **ולא** היה נראה לו כמו שכתב המחצית השקל הנ"ל שבאמת גם זה נכלל בקושיית תוספות, כיון שלא משמע כן מלשון תוספות. **מא. וראה** בפרישה (סק ס"ק ז) שהקשה ג"כ על הטור שאדרבה מהמעשה מוכח שיכול לסרב לבעל הבית, שהרי נדרו שלא לאכול, ומה שהלקם הוא משום שעברו על נדרם. ועוד הקשה, איך הכשילם לאכול ולעבור על הנדר. ועוד הקשה, שהרי מה שנדרו הוא בשביל שלא יאכלו, וא"כ מדוע בסוף אכלו. ותירץ שהם לא נדרו עכשיו שלא לאכול, אלא נדרו לפני זמן רב, והם התירו נדרם כדי לקיים את מצות בעל הבית, ורבי שמעון הלקם על מה שסירבו בתחילה. והפרי מגדים (סק מ"ז סק"ג) כתב שלפי הט"ז מיושבות קושיות הפרישה. **מב. ראה** במחצית השקל (או"ח סי' קע נמג"ק סק"ז) שביאר קושייתם, שכיון שבמסכת דרך ארץ מבואר שהופך פניו מוכח שמדובר בשעת הסעודה, שאם לא כן יכול ללכת למקום אחר. ולכן הוקשה לתוספות שהרי בשעת הסעודה לא צריך להפוך פניו. והוסיף שמה שתוספות הוכיחו שבסוגייתנו מדובר בשעת הסעודה ממה שבכלה מדובר כן, ולא הוכיחו ממה ששאלו את רב הונא מדוע לא הפך פניו ולא שאלוהו שהיה לו ללכת למקום אחר, הוא משום שהעדיפו להוכיח מכלה. וגם משום שיתכן לדחות שהם שאלוהו מדוע לא עשה אפילו דבר קל של הפיכת פנים, ולא משום שהיה בתוך הסעודה. **מג. והאליה** רבה פירש במה שהביאו תוספות את המסכת דרך ארץ, שלא כפירושו של המחצית השקל הנ"ל, אלא כוונת תוספות להקשות מדוע נקט שם מים, ועל זה תירצו שרק במים יש חיוב להפוך פניו, אבל חיוב זה הוא רק שלא בשעת הסעודה. ופירושו של המחצית השקל הנ"ל הוא לפי דעת המגן אברהם שבמים הופך פניו גם בשעת הסעודה. וראה בברכי יוסף (סק סק"ג) שהקשה על פירושו של האליה רבה, מדוע הביאו התוספות את המסכת דרך ארץ, הרי היה להם להקשות כן על הסוגיא בבכורות שנקטה מים. ועוד הקשה, מדוע לא תירצו תוספות גם על סוגייתנו שכיון שמדובר ביין לכן רב הונא לא הפך פניו, ומנין להם לחדש שיש חילוק בין שעת הסעודה לשלא בשעת הסעודה. ועוד הקשה מדוע יש מעלה לשאר משקים כשהוא שלא בשעת הסעודה, הרי כל מעלתם היא משום שרגילים לשתות יחד, וטעם זה שייך רק בתוך הסעודה [וכמו שכתב המחצית השקל]. **מד. דבריו** לא נתבארו, שהרי מהמסכת דרך ארץ שהובא בתוספות מוכח שבמים יש חיוב הפיכת פנים עכ"פ שלא בשעת הסעודה. **מה. לא** נתבאר היכן משמע כן ברש"י [ויתכן שכיון שרש"י (ד"ה רבי) ציין לבבא מציעא (פד.) ושם מבואר שכריסו היתה מאד רחבה, נראה שדווקא לכן הדין שונה].

אוצר החכמה 19/06/2018

נני) ביאר, שלא מדובר בחבורה שאוכלת פסח אלא בחבורה שבכל ימות השנה, ששכרה שמש, ורב הונא חידש שאם שלשה מבני החבורה כבר הגיעו לאכול חייב לשממ. אבל אם הגיעו רק שנים מבני החבורה לא חייב לשמשם. אמנם בגמר הסעודה חייב להשאר עד שכולם יגמרו לאכול, ואפילו אם רק אחד לא גמר לאכול, חייב לשמשו, אע"פ שקשה לו לשרת יחיד. ורבה הוסיף 'והוא דעייל בעידנא דעייל אינשי', ופירש רש"י (ד"ה והוא דעייל) שדברי רבה נאמרו בין לענין הנכנסים [שחייב לשמש שלשה רק אם נכנסו בזמן שרגילים לסעוד], ובין לענין היוצאים [שחייב לשמש אפילו אחד רק אם לא מושך את סעודתו יותר ממה שרגילים לסעוד]. ועל מה שרבה הוסיף עוד 'והוא דרגש בהו דיילא', פירש רש"י (ד"ה והוא דרגש), שרבה פירש את הדין שיוצאים אפילו באחד, שרק אם הודיעו לשמש שדרכם לצאת אחד אחד חייב להשאר עד שכולם יצאו, אבל אם לא הודיעו לו לא חייב להשאר כיון שהיא טירחה לשמש יחיד. ורבינא הוסיף שאע"פ שהשמש חייב להשאר עד שהאחרון יוצא, אבל האחרון חייב להוסיף לשמש דמים. ומסקנת הגמרא שאין הלכה כרבינא[מו].

והראב"ד (השגות קרנן פסח פ"ט ה"ו) ביאר ג"כ כרש"י שלא מדובר בפסח, אלא בחבורה ששכרה שמש בכל ימות השנה, ועל זה אמר רב הונא שחייב להתחיל לשמשם כשיש שלשה שנכנסו לסעוד, וחייב להשאר עד שהאחרון יוצא. אלא שהראב"ד פירש במה שאמרו 'והוא דעייל בעידנא דרגילי למיעל' שזה מוסב על מה שצריך לשמש שלשה שנכנסו, שזה רק כשנכנסו בזמן שרגילים לסעוד [ולא כרש"י שפירש שמוסב גם על מה שיוצאים אפילו באחד, שזה רק כשלא מאחר יותר מהזמן שרגילים לסעוד[מז]. וגם במה שרבה אמר 'והוא דרגש בהו דיילא' ביאר הראב"ד שמוסב על מה שרב הונא אמר שנכנסין בשלשה [ולא כרש"י שפירש שמוסב על מה שיוצאים אפילו באחד]. והראב"ד פירש שכוונת הגמרא שהשמש הרגיש בהם שלא ממתינים עד שיהיו כולם [ולא כרש"י שפירש שהם הודיעו לשמש]. והראב"ד הוסיף, שגם מה שיוצאים אפילו באחד הוא משום שכך היה מנהגם שיש שמאריך ויש שמקצר. והראב"ד כתב עוד, שמה שנכנסים בשלשה הוא משום ששלשה ראויים לזמן, אבל פחות משלשה לא ראויים לזימון, ובטלה דעתם אצל כל אדם. והמגן **גיבורים** (מו"ח סי' קע סק"כ) כתב שגם בזה חולק הראב"ד על רש"י. כיון שרש"י פירש שמה שלא צריך לשמש פחות משלשה הוא משום שטורח לשמש יחידים[מח]. והוסיף שעל פירושו של הראב"ד קשה, כיון שמבואר בשולחן ערוך (סס סכ"ח) שאם משמש שני אנשים יכול לאכול עמם בלי רשות כדי שיזמן עמהם, וא"כ לפירושו של הראב"ד קשה מדוע לא ישמש שנים ויאכל עמהם ויתחייבו בזימון. ובהכרח כפירושו של רש"י שלא צריך לשמש שנים כיון שטורח לשמש יחידים[מט].

שיטת רבינו חננאל והרמב"ם בדין בני חבורה

תוספות (ד"ה נכנסין) הביאו שרבינו חננאל פירש, שמדובר בחבורה שאוכלת פסח. ורב הונא חידש שאם שלשה מבני החבורה נכנסו יכולים לאכול את כל הפסח[נ]. ועל זה אמר רבה שדין זה הוא רק אם נכנסו בזמן שרגילים לסעוד, וגם שלחו אדם שיחפש אחרי שאר בני החבורה ולא מצאנ[נא]. ועל זה אמר רבינא שאם אכלו את כל הפסח נותנים דמיו לשאר בני החבורה. ומסקנת הגמרא שלא צריכים לשלם דמים[נב]. וכן כתב **הרמב"ם** (קרנן פסח פ"ט ה"ו) שמדובר בחבורה של פסח, שאם נכנסו שלשה והשאר לא נכנסו, יכולים השלשה לאכול הכל ופטורים מלשלם דמים. **והערוך השולחן** (העתיד, הלכות קרנן פסח סי' קנג ס"כ) ביאר שמותר להם לאכול הכל, משום שיש לחוש שאירע לשאר בני החבורה איזו סיבה שלא יכולים לאכול הפסח, ולכן הנמצאים צריכים לאכול הכל כדי שלא יבוא לידי נותר. וגם לא צריכים לשלם כיון שהיו מוכרחים לעשות כן[נג].

ובמה שאמר רב הונא שיוצאים אפילו באחד, פירש רבינו חננאל, שאם כבר נתקבצו כולם וחלקם יצאו ונתאחרו, והשמש חיפש אותם ולא מצאם, יכול לאכול הכל אפילו אם לא נשאר רק אחד מהם, כיון שהיו שם ויצאו. וכתב **המהר"י קורקוס** (סס), שלפי זה מה שרבינא אמר שצריך לשלם דמים מדובר בין בנכנסים [וכשהיו שם שלשה] שאכלו הכל, ובין ביוצאים [וגם כשהיה שם אחד] שאכל הכל, שצריכים לשלם דמים[נד].

אבל הרמב"ם (סס) פירש, שבשעה שגומרים לאכול לא צריכים להמתין זה לזה, ואפילו אם אחד בלבד גמר לאכול יכול לצאת ולא צריך להמתין[נה]. **והראב"ד** השיג על דברי הרמב"ם שאין בהם טעם. והמהר"י קורקוס ביאר שההשגה היא שאין חידוש במה שלא צריכים להמתין זה לזה. ובדעת הרמב"ם כתב המהר"י קורקוס, שהיה אפשר לומר שכיון שנתחברו זה עם זה יכריחו אלו את אלו לשבת עד הסוף כדי שלא ישאר יחידי. ובאופן נוסף ביאר, שהיה אפשר לומר שכולם צריכים להמתין עד הסוף כדי שלא יהיה נותר. וחידש רב הונא שיכול לומר לו שאם ירצה יגמור גם הוא עכשיו, ואינו חייב להמתין בגלל שחבירו רוצה להמשיך לאכול. והמהר"י קורקוס סיים שיתכן שאין על האדם שיצא איסור נותר, כיון שהניח את השאר אוכלים. והערוך השולחן (העתיד, הלכות קרנן פסח סי' קנג ס"כ) כתב שאדרבה קשה מדוע לא צריך להמתין הרי התחייב בזימון, ואם היו עשרה נתחייבו בזימון של השם. וצריך לומר שכיון שצריך לומר הלל לא צריך להמתין לזימון. ובזה מיושב שחידושו של רב הונא הוא שבגלל אמירת ההלל לא צריך להמתין לזימון. אמנם **המאירי** (ד"ה נקוגין) כתב בקצרה שלפי הרמב"ם היחיד שיצא חוזר לברכת המזון ולהללנ.

פרק שמיני - האשה

פז.

לא שחט עליה בעלה אוכלת משל אביה

שחט עליה בעלה. מלשון המשנה שהעמידה שגם בעלה וגם אביה שחטו עליה, דייק **השפת אמת** (ד"ה השפת), שאם לא שחט עליה בעלה אלא רק אביה, שאוכלת משלו, ולכן שנתה המשנה שגם בעלה שחט עליה ואוכלת משלו, משום שאז נחשבת שחיטת בעלה עליה כמחאתה שאינה רוצה בשחיטת אביה, אבל אין זה למעט שלא תאכל בשום אופן אצל אביה, אלא רק שרצונה יותר לאכול אצל בעלה.

החידוש בהלכה רגל ראשון הוא שאם לא תברר את רצונה אינה אוכלת אצל שניהם

הלכה רגל ראשון לעשות בבית אביה שחט עליה אביה ושחט עליה בעלה תאכל במקום שהיא רוצה. בגמרא מבואר שמה ששנינו שאוכלת במקום שרוצה, פירושו שרצתה בשעת שחיטה, כלומר שאמרה בשעת השחיטה שרצונה לאכול במקום הזה. והקשו **רבינו דוד** (ד"ה זמעמ) **ותוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה מאי), שאם מדובר שפירשה את רצונה, גם ברישא שבמשנה שמדובר על אשה הנמצאת בבית בעלה, אם תפרש את רצונה ותאמר שרצונה לאכול בבית אביה הרי שיכולה לאכול שם, שהרי שנינו לקמן (פח.) שאין לכפותה לאכול במקום שאינה רוצה בו ויכולה לומר שרצונה לאכול במקום אחר, ואם

מו. ראה במאירי (ד"ה נקוגין) שביאר שהוא משום שכך התנאי מן הסתם, שישמש אותם, וימתין לאחרון מבני החבורה. **מז. אמנם** יתכן שהראב"ד מודה לדינו של רש"י אע"פ שלא פירש בגמרא שנכלל בה דין זה. **מח. נראה** שהמגן גיבורים למד כן ממה שכתב רש"י (ד"ה ויוצאין) שבמה שרב הונא אמר שיוצאים אפילו באחד יש חידוש שצריך לשמש יחידי אע"פ שהוא טורח, ומזה משמע שלכן כשנכנסים לא צריך לשמש פחות משלשה. וראה בשפת אמת (ד"ה נני) שהקשה על רש"י מדוע השיעור הוא דווקא שלשה. והמגיה שם הוסיף שבראב"ד מבואר שהוא שיעור זימון. אך כנראה השפת אמת הבין כהמגן גיבורים שרש"י לא סובר סברא זו. **מט. ראה** במגן גיבורים (סס) שתמה על הפוסקים שהשמיטו את דין הגמרא כאן לפירושם של רש"י והראב"ד. ואע"פ שתוספות (ד"ה נכנסין) פירשו באופן אחר את דברי הגמרא שמדובר בחבורת פסח, מכל מקום יתכן שהם מודים לדינם של רש"י והראב"ד. **נ. ראה** ברמב"ם (קרנן פסח פ"ט ה"ו) שפירש כרבינו חננאל כמו שכתב הכסף משנה שם, והרמב"ם ביאר שיכולים לאכול את כל הפסח. וראה בהערה להלן שיתבאר מקורו של הרמב"ם שפירש שיכולים לאכול הכל. וראה בראב"ד (סס) שאחרי שפירש כרש"י הוסיף שבפסח אסור לאכול לפני שכל בני החבורה נמצאים, כיון שנראה כמו שאוכלים בשתי חבורות. וראה ברבינו דוד (ד"ה ממר רב הונא) שכתב שלפי הרמב"ם מדובר בין בפסח ובין בשאר ימות השנה. **נא. לפירוש** זה גורסים 'והדר בהו דוולא' כמו שכתבו תוספות (ד"ה ממר), וראה במקורות וציונים (רמב"ם מהדו' פרנקל, קרנן פסח פ"ט ה"ו) שהובא שבכמה כתבי יד של התלמוד הגירסא היא 'והוא דהדר בהו דוולא'. **נב. ראה** בערוך השולחן העתיד (הלכות קרנן פסח סי' קנג ס"ט) שכתב שממה שהגמרא דנה אם צריכים לשלם דמים הוכיח הרמב"ם שחידושו של רב הונא היה שיכולים לאכול את כל הפסח. **נג. אבל** המאירי (ד"ה נקוגין) כתב שלפי שיטה זו צריך להשאיר כזית לכל אחד. וצריך ביאור שא"כ מדוע יכול לאכול את השאר, הרי אם תולים שמי שלא בא עכשיו יבוא אח"כ, יש להשאיר לו את כל חלקו [ויש עוד להקשות לפי רבינו דוד (הנ"ל) שפירש שלפי שיטה זו מדובר גם בימות השנה, מדוע יכולים לאכול הכל. וצריך לומר שתולים שדעתם היה שאם לא יחזרו יאכלו האחרים את חלקם]. **נד. ולפי** זה מובן מה שרבינא אמר ונותנין שכר דמים וצריך האחרון להוסיף דמים, שבתחילת דבריו דיבר על הנכנסים, ובסוף דבריו הוא דיבר על היוצאים. אולם הראב"ד לפי פירושו ביאר את דברי רבינא רק על היוצאים אפילו באחד, שאם השמש נשאר לשמש את האחרון צריך האחרון להוסיף לו דמים. ומשמע שאם משמש את שלשת הנכנסים לא צריכים להוסיף לו דמים [ולפי זה קשה הכפילות של רבינא 'ונותנין שכר דמים, וצריך האחרון להוסיף דמים']. אבל במהר"י קורקוס (סס) בסוף דבריו נראה שגם לפי הראב"ד דברי רבינא מוסבים גם על הנכנסים. **נה. והמהר"י** קורקוס כתב שלפי זה מה שרבינא אמר 'ונותנין שכר דמים' הוא רק על הנכנסים ולא על היוצאים [ולפי זה קשה לשונו של רבינא 'וצריך האחרון להוסיף דמים', וראה בערוך השולחן שם]. וכן מה שרבה אמר 'והוא דעייל וכו' והוא דרגש' וכו' הוא רק על הנכנסים, משא"כ לפירושו של רבינו חננאל. **נו. ורבינו** דוד (סס) כתב שמדובר שלא התחייבו בזימון.

כן מדוע שנינו ברישא בסתמא שתאכל בבית בעלה. ותירצו, שבאמת גם ברישא אם בשעת שחיטה תברר את רצונה תאכל במקום ההוא, אלא שהמשנה מחדשת בסיפא שהיא חייבת לברר בשעת שחיטה באיזה מקום רצונה לאכול ואם לא תברר אינה יכולה לאכול בשני המקומות[א], אבל ברישא אם לא ביררה את רצונה אוכלת בבית בעלה.

יתום ששנינו שאוכל במקום שרוצה היינו כששאלו אותו בשעת שחיטה היכן יאכל

יאכל במקום שהוא רוצה. כתב רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה יתום), שמה ששנינו שיתום שיש לו שני אפוטרופסין אוכל במקום שרוצה, מדובר ששאלו אותו היכן היה בדעתו בשעת השחיטה לאכול, ובמקום שעליו חשב שם יכול לאכול[ב].

החסרון בעבדות שאינו יכול להימנות על פסח ללא רשות רבו

עבד של שני שותפין לא יאכל משל שניהן. מבואר שעבד אינו יכול לאכול פסח משל עצמו או משל אחר בלא רשות מרבו. והקשה **באבני נזר** (סוי"ת, יו"ד סי' תנד סוס"ק י), מדוע רבו יכול לעכבו מאכילה, והרי אין באכילת פסח שום דבר שיכול לגרע מהבעלות שלו על העבד. ותירץ, שלכאורה יש לעיין במצות הקרבת קרבן פסח, שמטרת הקרבן היא לאכילתו, ומי שלא היה ראוי לאכילה בשעת ההקרבה לא יצא בו ידי חובתו, ומאידך אמרו לעיל (עמ:) שאכילת הפסח אינה מעכבת[ג]. וצריך לומר, שאכילת הפסח מורה על עבדות לקב"ה, משום שכשהיו ישראל עבדים במצרים היו מזונותיהם מוטלים על המצריים, וכשיצאו ממצרים ונעשו עבדי ה' אכלו פסח שזכו בו משולחן גבוה ולא מיד המצרים, ונמצא שאכילת הפסח מורה על עבדות לקב"ה, ולהראות זאת די שהיה ראוי לאכילה בשעת זריקה של קרבן הבא משלחן גבוה שבכך הוא כבר מראה שמזונותיו יבואו לו מיד הקב"ה ולא מיד אחרים, ולכן אף על פי שלבסוף לא יאכל את הפסח כבר קיים את המצוה להראות עבדותו לקב"ה, ובעבד שמזונותיו באים לו מיד רבו אינו יכול להימנות על פסח של אחר, כיון שבכך יראה כאילו מזונותיו באים לו על ידי אחר, וזה אינו נכון כיון שהשליח למזונותיו הוא רבו, ומשום כך אינו יכול להימנות על פסח של אחר בלא רשות מרבו.

הטעם שחציו עבד וחציו בן חורין אינו אוכל משל רבו ולא בעבד מי שחציו עבד וחציו בן חורין לא יאכל משל רבו. רש"י (ד"ה לפ יאכל משל רבו) פירש מדוע מי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו אוכל משל רבו, משום שמסתמא לא היתה דעת רבו למנות את חלק הבן חורין לאכול עמו. והקשה **הרש"ש** (נרס"י שם), שלכאורה גם אם המנה רבו את חלק הבן חורין בפירוש, אין זה מועיל בלא דעתו של העבד. **והצל"ח** (נרס"י שם) הוסיף בביאור הקושיא, ממה שפירש רש"י לקמן (פמ. ד"ה נדקפדי) לגבי עבד של שני שותפים שלא יאכל משל שניהם, משום שאין רבו אחד רוצה שיהנה חלקו מפסחו של האדון השני, ולפירושו היה צריך לפרש כאן שאין החלק בן חורין של העבד רוצה ליהנות מפסחו של האדון של החצי עבד[ד]. ותירץ הצל"ח, שבמשנה כאן עיקר החידוש הוא שאין העבד יכול לאכול בפסח של רבו, ואם כן ודאי שאין להעמיד שהעבד שחט פסח לעצמו, כיון שבאופן זה פשוט ששחיטתו נחשבת למחאה שאינו רוצה במינוי לפסחו של רבו ואינו יכול לאכול בו, אלא ודאי שמדובר שלא שחט פסח לעצמו, וודאי שרצונו לאכול פסח לקיום המצוה ולכן רצונו לאכול משל רבו, ולכן הוצרך רש"י לפרש מדוע אינו יכול לאכול בשל רבו כיון שאין דעת הרב להמנות את החצי בן חורין על פסחו.

והעזרת ישראל (נרס"י שם) תירץ את קושיית הצל"ח, שבברייתא לקמן (פמ.) שנינו בעבד של שני שותפים רצה מזה אוכל ורצה מזה אוכל, ושם ודאי שיש לפרש שמדובר שהוא רוצה בשעת שחיטה, כיון שלאחר השחיטה הרי אין ברירה, ולפי זה יש לפרש גם מה ששנינו כאן במשנה בעבד של שני שותפים שלא יאכל משל שניהם, שגם מדובר בשעת שחיטה לאכול משל רבו תלוי בדעת עצמו. ואם כן גם בסיפא של המשנה במי שחציו עבד וחציו בן חורין גם יש לפרש שמדובר ברצה בשעת שחיטה לאכול משל רבו ואף על פי כן שנינו שלא יאכל משל רבו, ועל כן אין לפרש שהטעם הוא משום שאין הצד בן חורין רוצה לאכול משל רבו, כיון שמדובר שהוא מפרש בשעת שחיטה שרצונו לאכול משל רבו, ולכן הוצרך רש"י לפרש שלא היתה דעת רבו להמנות את הצד בן חורין[ה].

ביאור הטעם שאין דעת רבו להמנות את חלק הבן חורין

שם. רש"י (ד"ה לפ יאכל משל רבו) פירש, שחציו עבד וחציו בן חורין אינו אוכל משל רבו משום שמסתמא לא היתה דעת רבו להמנות את חלק הבן חורין לאכול עמו. והקשה הקהל **יאודה** (ד"ה עבד), שלכאורה תקשה על רש"י קושיית **תוספות** לקמן (פמ. ד"ה מתניתין) כיצד שוחט רבו את הפסח עבורו, וכי הוא חושב שרק החצי עבד יהנה ממנו והחצי בן חורין לא יהנה. ועוד הקשה, שלגבי עבד של שני שותפים פירש רש"י (ד"ה לפ יאכל משל שניהן) מדוע לא יאכל משל שניהם כיון שמי נתן רשות לאחד להמנות את חלקו של השני, כלומר שכל אחד מקפיד על חלקו שלא יהנה משל חבירו, ואילו בחצי עבד פירש להיפך שההקפדה היא שלא יהנה החצי בן חורין משלו. ותירץ, שבחצי עבד מדובר שלא שחט על עצמו אלא רק רבו שחט עליו, ולכן הוצרך לפרש שההקפדה היא שלא יהנה החצי בן חורין משל הרב ואין לפרש שההקפדה היא שלא יאכל החצי עבד משל הבן חורין כיון שלחציו בן חורין אין קרבן שחוט, ומה שהקשו תוספות כיצד סובר שרק החצי עבד יהנה מהפסח ולא יהנה החצי בן חורין, סברא זו שייכת רק באופן שלא שחט עליו רבו, שאפשר לפרש את טעמו של רבו שאינו שוחט על החלק עבדות כדי שלא יהנה החלק בן חורין, אבל כאן שמדובר ששחט עליו רבו, אפשר לחלק ולומר שדעתו רק על החצי עבדות ולא על החצי בן חורין.

מי שחציו עבד אינו יכול לאכול את הפסח אפילו שלא כדרך אכילתו

שם. הקשה המשיב נפש (ד"ה מי), מדוע מי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו יכול לאכול משל רבו, והרי הטעם שפירש **רש"י** (ד"ה לפ יאכל משל רבו) שמסתמא לא היתה דעת רבו להמנות את החלק בן חורין שבו על פסחו, מועיל רק לבאר מדוע אינו יכול לאכול באופן הרגיל, אבל יש אפשרות שיאכל שלא כדרך אכילתו, כפי שכתב **המשנה למלך** (יסודי התורה פ"ה ה"ח) שגם בכזו אכילה הוא יוצא ידי מצות אכילת קרבן פסח, ואילו האיסור אכילה מקרבן פסח למי שאינו מנוי עליו לא נאמר אלא באכילה כדרכו אבל באכילה שלא כדרך אכילתו אין איסור זה, כמבואר **בשער המלך** (יסודי התורה פ"ה), אמנם לפי **האור חדש** (קידושין לח. נמוס' ד"ה דמקריב) לא יועיל שיאכל שלא כדרך לפוטרו מן האיסור מכיון שבאכילה זו הוא רוצה לצאת ידי חובת אכילת פסח ובכך הוא מחשיב אכילה זו לאכילה ראויה וממילא גם לגבי האיסור נחשבת זו כאכילה ראויה. וכן לפי מה שכתב **בהגהות ברוך טעם** (דין ג פ"ח הגהה ד) שהאיסור אכילה לשלא למנוייו הוא איסור לאו הבא מכלל עשה, ודאי שאם באכילה זו הוא יוצא ידי חובת המצוה של אכילת פסח, יש בכך גם איסור אכילה לשלא למנוייו.

ביאור המשנה לפי מחלוקת רש"י והרמב"ם אם למשנה אחרונה חציו עבד אוכל משל עצמו

שם. רש"י לקמן (פמ. ד"ה כמשנה אחרונה) **ורבינו יהונתן הכהן מלוניל** (ד"ה מי) כתבו, במה ששנינו שחציו עבד וחציו בן חורין לא אוכל משל רבו, שמשמע שמשל עצמו אוכל, וזהו כמשנה אחרונה (גיטין מ:) שתיקנו שרבו חייב לשחררו, ומשום כך הוא נחשב כבר עכשיו כבן חורין שיכול לאכול משל עצמו.

והרא"ד (קרנן פסח פ"ב ה"ג) הקשה, כיצד פסק **הרמב"ם** (שם) שחציו עבד לא יאכל משל רבו ולא משל עצמו, הרי אין זה כמשנה אחרונה[ז]. ותירץ **הכסף משנה** (שם), שהרמב"ם סובר שלפי משנה ראשונה שיכול לעבוד את עצמו את הלאו, כגון כשמקיים מצות ציצית בבגד שיש בו כלאים, שגם המצות עשה וגם האיסור כלאים נעשים באותו בגד שלובש, אבל בחציו עבד אם יאכל משל עצמו ויקיים את המצות אכילת פסח בחציו בן חורין, אין זה יכול לדחות את הלאו שעובר החציו עבד כשיאכל בלא מינוי, וכן להיפך אם יאכל משל רבו ויקיים את העשה בחציו עבד, אין זה דוחה את הלאו שיש לחציו בן חורין שאוכל בלא מינוי. ועוד תירץ, לפי מה שביאר המקנה (קידושין לח. נמוס' ד"ה דמקריב, נפ"ד ויכוח), מדוע עשה דוחה לא תעשה ולא אומרים שמצוה זו תחשב כמצוה הבאה בעבירה, כיון שלאחר שהעשה דוחה את הלאו אין זה נחשב כיש כאן מעשה עבירה כלל ואין המצוה באה מחמת העבירה, וביאור זה שייך רק כאשר העשה דוחה את כל הלאו, אבל כאן גם אם הצד עבדות שבו יאכל אצל רבו ויקיים בכך מצוה, מכל מקום לגבי הצד בן חורין נשאר עדיין איסור לאכול שלא למנוייו, ונמצאת המצוה של החצי עבד באה מחמת העבירה של הצד בן חורין וזו מצוה הבאה בעבירה, אמנם לפי הסוברים שהמקיים מצוה על ידי שאחרים עוברים עבור כך עבירה אין זה נחשב למצוה הבאה בעבירה, יש לומר שגם לחציו עבד מותר לאכול אצל רבו, ומה שלחציו בן חורין זה נחשב כעבירה, לגביו הוא נחשב כאדם אחר ואין זה גורם למצותו להחשב כבאה בעבירה. ז. **וכעין** זה הקשה הדבש תמר (ד"ה עין), מדוע ציין העין משפט על דברי המשנה שחציו עבד לא יאכל משל רבו, שמשמע מכך שמשל עצמו יאכל, את דברי הרמב"ם (קרנן פסח פ"ב ה"ג), והרי הרמב"ם שם פסק שאינו אוכל גם משל עצמו, והיה צריך לציין את דברי הרמב"ם רק על דברי הברייתא לקמן (פמ.) שלא יאכל לא משלו ולא משל רבו.

א. **וכתב** רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה הפסח), שבכזה אופן צריך לשחוט קרבן פסח אחר עבורה.

ב. **והקשה** המגיה (שם אות כב), שמשמע שאם לא ביירר בדעתו בשעת השחיטה, אינו יכול לאכול בשום מקום כיון שאין ברירה, ואילו בגמרא לקמן (פמ.) מבואר שאף שאין ברירה יכול לאכול במקום שרוצה לאחר השחיטה, מכיון שהדין שצריך להימנות על שה לבית אבות אינו מדאורייתא.

ג. **ואין** לומר בפירוש הדבר שהוא כדינו של רבי זירא (מנחות קג:) שכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, משום שזה שייך לומר רק בדבר שאינו מעיקר המצוה אלא רק בשיירי המצוה, אבל בפסח שעיקר המצוה היא אכילתו, לא שייך שהאכילה לא תעכב בו. אבני נזר (שם). ד. **וכן** הקשה החזון איש (או"ח סי' קכד סק"ד פמ. ד"ה כלפון). ה. **ובטעם** הדבר שאין האדון מכוין להמנות את החצי בן חורין פירש, משום שכשאדון שוחט שה לבית אבות ממילא כלולים בכך גם עבדיו כמו שנכללים בכך בניו הקטנים ואין העבד יכול למאן בכך, ואפילו בעל כרחו יכול האדון להמנותו כיון שהוא בכלל הבית אבות ולכן דעת האדון רק על החצי עבד, אבל את החצי בן חורין אף שהאדון יכול להמנות את העבד בלא דעתו מדין זכייה אבל על השחיטה צריך שהעבד יעשה אותו שליח וכל זמן שלא עשאו שליח אינו נכלל בסתם בשה לבית אבות. ו. **ועוד** הקשה המשיב נפש, על הסובר שאינו אוכל לא משל רבו ולא משל עצמו, מדוע לא נאמר שיבוא עשה של אכילת פסח וידחה את האיסור לאו של אכילה לשלא למנוייו, ובין שיאכל משל רבו נאמר שהעשה של אכילת פסח דוחה את הלא תעשה של אכילה שלא למנוייו של הצד חירות וכן להיפך. ותירץ, לפי מה שכתב בטורי אבן (ר"ה כח:), שעשה דוחה לא תעשה רק באופן שהעשה מתקיים באותו דבר שעובר

אהח 19/06/2018

יום אחד, הרי שהצד חירות ניכר, וממילא הצד עבדות נגרר אחריו ולכן יכול לאכול משל עצמו, אבל לפי המשנה אחרונה שאינו עובד את עצמו, ממילא אין הצד חירות ניכר ואין הצד עבדות נגרר אחריו ואינו יכול לאכול משל עצמו, ולפי זה מה שפסק הרמב"ם שאינו אוכל לא משל עצמו ולא משל רבו הוא כמשנה אחרונה. וכן כתב הרמב"ם **בפירוש המשניות**, שמה ששנינו שלא יאכל משל רבו בלבד ומשמע שמשל עצמו יכול לאכול, זה נשנה לפי המשנה ראשונה שאין האדון חייב לשחרר את מי שחציו עבד וחציו בן חורין, אבל לפי המשנה אחרונה שהאדון חייב לשחרר מי שחציו עבד וחציו בן חורין, אין החצי עבד יכול לאכול לא אצל רבו וגם לא משל עצמו. והביא **הכסף משנה** שפירש רבי **אברהם בנו של הרמב"ם**, שלפי משנה ראשונה עושים לחציו עבד תקנה להוציאו מחיובו, ולכן אמרו לו שיאכל משל עצמו, אבל לפי המשנה אחרונה לא מתקנים לו לצאת מחיובו, כדי שימהר רבו להוציאו לחירות שיוכל לאכול פסח.

והמשיב נפש (סוף ד"ה מי) ביאר בשיטת הרמב"ם, לפי מה שכתבו **תוספות** (גיטין מא. ד"ה ליפח) שאין עשה דוחה לא תעשה כאשר אפשר לקיים את שניהם, ולכן לפי המשנה אחרונה שלבסוף יצטרך האדון לשחרר את החצי עבד, הרי שלבסוף יהיה אפשר לקיים שניהם ויוכל לאכול משל עצמו ולא לאכול שלא למנוייו, ולכן קודם השחרור אינו יכול לאכול כלל כיון שבאפשר לקיים שניהם אין העשה דוחה את הלא תעשה, אבל לפי המשנה ראשונה שאין האדון מחויב לשחררו, אי אפשר לקיים את שניהם, ולכן העשה של אכילת פסח דוחה את האיסור שלא למנוייו ואוכל משל רבו.

והקרבן חגיגה (קרבן פסח פ"ב ה"ג) פירש, שהרמב"ם הוצרך לפרש במשנה שאוכל משל עצמו וכמשנה ראשונה, כיון שהוקשה לו שבחציו עבד לא שייך הטעם ששנינו בעבד של שני שותפין שלא יאכל משל שניהם כיון שכל אחד מהם חושש שהשני יגנבנו"ט, ואילו בחציו עבד בשעה שיאכל אצל עצמו לא שייך חשש זה, ולכן הוצרך הרמב"ם לומר שמותר לו לאכול משל עצמו, ועל כן פירש את הברייתא שלא יאכל משל עצמו ולא משל רבו כמשנה אחרונה, ואמרו שלא יאכל משל עצמו כדי שימהר רבו לשחררו שיוכל לאכול פסח.

והמעשה רקח (סס) פירש בדעת הרמב"ם, לפי מה שדייק בדברי הקרית ספר (מכ"ט), שגם לפי המשנה אחרונה אם חל פסח קודם שכפו את רבו לשחררו אינו אוכל משל רבו ולא משל עצמו, ומה שכתב שלא יאכל משל רבו ולא משל עצמו הוא אפילו למשנה אחרונה כיון שעדיין לא כפו את רבו, ורק לאחר שכפו את רבו אף שעדיין לא כתב לו גט שחרור מכל מקום כיון שבידינו לשחררו הוא נחשב כברשות עצמו ואוכל משל עצמו'.

החידוש ביתום שאוכל כרצונו לאחר שהתחדש באשה שיש ברירה

שמעת מינה יש ברירה. הקשה הצל"ח (ד"ה שמעת), שאם מוכח מהרישא שיש ברירה, אם כן מה החידוש בסיפא ביתום ששחטו עליו שני אפוטרופסין שיאכל במקום שהוא רוצה, הרי כבר מוכח מהרישא שיש ברירה'א. ותירץ, שיש סברא לומר שדווקא באשה גדולה שהיא ברת דעת תולים שמזה שרוצה עכשיו בשל זה, כנראה שגם אם היו שואלים אותה בשעת שחיטה היתה מבררת שרוצה בשל זה, אבל בקטן שאין לו דעת, לא סומכים לומר על מה שבורר עכשיו שכנראה גם בשעת שחיטה היה בדעתו כן, וזהו החידוש בסיפא שגם יתום קטן ששחטו עליו שני אפוטרופסין אוכל במקום שרוצה.

מה נתחדש בסיפא יותר מברישא

שם. רש"י (ד"ה שמעת) פירש, שבתחילה סברה הגמרא שמה ששנינו באשה שהלכה רגל ראשון לעשות בבית אביה שתאכל במקום שרוצה, פירושו שתברר בשעת האכילה היכן רצונה לאכול ויתברר למפרע שאותו פסח נשחט ונזרק עבורה, ולכן הקשתה הגמרא שיש להוכיח מכך שיש ברירה. והקשה הנר דוד (ד"ה הקשה), אם כן הרי שדבר זה כבר נשנה ברישא של המשנה באשה בזמן שהיא בבית בעלה ששנינו שתאכל משל בעלה ופירש רש"י (ד"ה הקשה) שבסתמא דעתה להימנות על של בעלה כל זמן שלא פירשה שדעתה לאכול אצל אביה, ולפי זה אם תאכל משל אביה הרי שבכך היא מגלה דעתה שרצונה לאכול משלו ויועיל לגלות שהפסח של אביה נשחט ונזרק גם עבורה, וזה כמו שהתחדש בסיפא באופן של הלכה רגל ראשון לעשות בבית אביה. ותירץ, שיש חילוק בין הרישא לסיפא, שברישא בסתמא דעתה לאכול משל בעלה עד שתגלה מדעת עצמה על ידי שתאכל משל אביה, אבל בסיפא החידוש הוא שצריך לשאול אותה שתאמר ותגלה מאיזה קרבן דעתה לאכול. ועוד חילוק, לפי ההלכה שאין נמנים על שני פסחים, אם שכחה ואכלה מפסח של בעלה ולאחר מכן אמרה שטעתה שסברה שפסח זה הוא של אביה ורצונה כעת לחזור ולאכול משל אביה, שבאופן של הרישא שהיא בבית בעלה, כיון שמסתמא דעתה להימנות עליו אינה יכולה לחזור ולאכול משל אביה, אבל באופן של הסיפא שהיא הלכה רגל ראשון לבית אביה, גם אם טעתה ואכלה משל בעלה יכולה לחזור ולאכול משל אביה. ועוד תירץ, שמה שמדויק מדברי רש"י שברישא שהיא בבית בעלה שיכולה לפרש מהיכן רצונה לאכול, כוונת רש"י שתפרש בשעת שחיטה וכמו שמתרצת הגמרא.

מדוע צריכה האשה לדין ברירה ולא יועיל לה מינוי מדין זכייה שלא בפניה

שם. הקשה השפת אמת (ד"ה ז"מ), מדוע תלוי דין זה בדין ברירה, והרי שחיטת הפסח והתמנותה עליו היא זכות עבורה שיכולה לקיים מצוה, ואם כן מדין זכין לאדם שלא בפניו היא זוכה בחלקה בפסח בשעת שחיטתו, ושוב לא צריך לברר באיזה קרבן זכתה, ומה שאומרת באיזה קרבן רצונה לאכול אין זה אלא מדין מחאה שלא תזכה ותתמנה על קרבן אחר, ואין להוכיח מהמשנה שיש ברירה. ותירץ, שאם היא אומרת שרצונה לאכול מן הפסח שנשחט לבסוף, מוכרחים להגיע לדין ברירה, מכיון שמדין זכין לה שלא בפניה כבר זכתה ונמנתה על הפסח שנשחט עבורה ראשון, וכדי שתוכל להימנות על הפסח שנשחט אחריו צריכה לעשות מחאה שאינה רוצה לזכות במינוי על הפסח הראשון, וזה צריך להועיל רק מדין ברירה כדי שיתברר שמשעת שחיטת הפסח הראשון כבר לא רצתה בו'ב, ומשום כך היטב דייקה הגמרא שיש ברירה, ועל כך תירצה הגמרא שבשעת שחיטה היא כבר אמרה שרצונה להימנות על הקרבן שישחט אחרון, ולכן אין דינה תלוי בברירה. וכתב שלפי זה גם אם לא ביררה את רצונה בשעת שחיטה, מכל מקום יכולה לאכול מהפסח שנשחט ראשון מדין זכין, אמנם **ברש"י** משמע וכן כתבו **תוספות** (ד"ה הקשה) שבלא דין ברירה אינה יכולה לאכול משני הפסחים.

מחלוקת ראשונים אם יכולה לגלות דעתה לאחר השחיטה

מאי רוצה בשעת שחיטה. רש"י (ד"ה בשעת) פירש, ששאלו את פיה בשעת שחיטה ואז אמרה לאיזה פסח רצונה להימנות, אבל אין לפרש ששאלו אותה לאחר השחיטה ואמרה אז שקודם בשעת השחיטה כך היה רצונה. וכן משמע **מתוספות** (ד"ה הקשה) שכתבו שדווקא בירדה בשעת שחיטה, ומשמע שבאו להוציא גם מאופן שאמרה אחר השחיטה שבשעת השחיטה היה רצונה לאחד מהם. אמנם **המאירי** (ד"ה הלכה) כתב שאפילו אם רק בשעת אכילה אמרה שבשעת שחיטה הכריעה בדעתה לאכול עם אחד מהם יכולה לאכול עמו'ג.

ביאור מהלך הסוגיא

האשה בזמן שהיא בבית בעלה וכו' ורמינהו אשה וכו' כאן ברדופה לילך כאן בשאינה רדופה. מצאנו **בראשונים** כמה מהלכים לביאור הסוגיא:

שיטת רש"י

רש"י (ד"ה מתניתין) פירש, שבמשנה מדובר באינה רדופה היינו באשה שאינה רוצה תמיד לילך לבית אביה אלא חביב לה בית בעלה, ולכן בשאר רגלים [דהיינו מרגל שני ואילך] אוכלת משל בעלה, וברגל ראשון הוי ספק ולכן אוכלת משל מי שרוצה'ד. וכך מתפרשת המשנה 'האשה בזמן שהיא בבית בעלה' מרגל שני ואילך ואינה רדופה, אוכלת משל בעלה. 'הלכה רגל ראשון לבית אביה, תאכל במקום שהיא רוצה', שכיון שאינה רדופה הוי ספק. ובברייתא מדובר באשה שרדופה תמיד לילך לבית אביה, ולכן רגל ראשון ודאי אוכלת

ח. והקשו הלחם משנה (מגיהה פ"ג ה"ח) והטורי אבן (מגיהה ג. ד"ה כלן), אם מדין תורה אינו אוכל משל עצמו, כיצד יכולים רבנן לתקן לו שיאכל משל עצמו שעל פי דין תורה זה נחשב כאוכל פסח שלא למנוייו ונמצא שעובר על איסור דאורייתא, ואין בית דין יכולים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה. ואין לומר שעושה תנאי שאם לא יעלה לו בתורת פסח הוא אוכלו כקרבן נדבה, כיון שפסק הרמב"ם (קרבן פסח פ"ג ה"ט) שלא מועיל בכך תנאי. ותירץ הלחם משנה, שמדין הפקר בית דין הפקר יש כח לרבנן להפקיר את העבד מידי רבו ולעשותו בן חורין שאוכל משל עצמו. **ט. ופירש** בתירוץ הגמרא 'בדקפדי אהדדי', שכל אדון חושש שהאדון השני יגנוב את העבד ממנו על ידי שיאכילו, ולא כפירוש רש"י (ד"ה בדקפדי) שכל אדון אינו רוצה שחלקו יהנה משל חבירו, כיון שמשמעות הלשון 'קפדי' משמעה שהוא מקפיד שלא יהנו אחרים משלו. **י. ודייק** כן מלשון הרמב"ם, שכתב עד 'שיעשה' כולו בן חורין, ולא כתב עד 'שיהיה' כולו בן חורין, שרצונו לומר שכבר כפו את רבו ובידינו לשחררו. **יא. והקשה** התכלת מרדכי (ד"ה שמעת), שהרי לגבי יתום אמר רבי זירא לקמן (פח.) שהטעם שאוכל במקום שירצה הוא משום שדין 'שה לבית אבות' אינו מעכב, ולא משום שיש ברירה. ותירץ, שקושיית הצל"ח היא על שאלת הגמרא לקמן שיש להוכיח מכך שיתום אוכל במקום שירצה שיש ברירה, ועל כך הקשה הצל"ח מדוע פירשה הגמרא שהחידוש ביתום הוא שיש ברירה והרי חידוש זה כבר שומעים מהרישא, ועל זה תירץ הצל"ח שיש לחלק בין אשה לקטן ודחה רבי זירא שאין להוכיח כלל מדין יתום שיש ברירה. **יב. ואילולי** דין ברירה לא היתה מועילה מחאתה אלא רק משעת מחאתה, ונמצא שבשעת שחיטת הפסח הראשון היא נחשבת למנויה עליו ולא תוכל להימנות על קרבן אחר. **יג. ובטעמם** של רש"י ותוספות שלא פירשו כהמאירי שגילתה רצונה רק בשעת אכילה, כתב האור החמה (ד"ה מחאה), שאפשר לומר שהם סוברים שמינוי על פסח יכול להיות רק כשהממנה יודע בוודאות את מי הוא ממנה, כיון שמהות המינוי הוא בירור בוודאות מי נמנה על אכילת קרבן זה, ולכן צריך שתגלה רצונה בשעת שחיטה שהוא זמן המינוי. ועוד תירץ, שהמינוי לא היה עליה בפרטות אלא על כל בני הבית, וממילא מינויה תלוי אם היא נכללה בהגדרה של בני הבית, ודבר זה צריכה לבררו בשעת השחיטה שידעו מי נמנה ולא יכולה לברר רק בשעת אכילה, ולכן תלוי הדבר ביד חז"ל לקבוע מי נחשב כבן בית שרגיל לאכול במקום זה. **יד. במאירי** הביא את שיטת רש"י, אך ביארו באופן קצת שונה. שפירש שכשהיא בבית ואינה רדופה אוכלת משל בעלה גם ברגל ראשון. וזו כוונת המשנה, 'האשה בזמן שהיא בבית בעלה' שנמצאת בביתו ולא הלכה לבית אביה, אוכלת משל בעלה. ואם הלכה לבית אביה ברגל ראשון אוכלת ממקום שתרצה. ובברייתא פירש כמו שביארנו למעלה.

משל אביה, ומכאן ואילך כיון שרדופה הוי ספק ואוכלת ממי שרוצה. וכך מתפרשת הברייתא, 'אשה רגל הראשון אוכלת משל אביה', שמכיון שזה רגל ראשון והיא רדופה ודאי דעתה לאכול משל אביה. 'מכאן ואילך רוצה אוכלת משל אביה רוצה משל בעלה', שכיון שכבר היתה אצל אביה יש להסתפק ברצונה[טו].

שיטת תוספות

תוספות (ד"ה כאן) חולקים על רש"י הסובר שיש נשים שאינן רדופות[טז], וסוברים שכל הנשים רדופות לספר שבחן בבית אביהן כשנמצאו שלימות בבית חמיהן. ובביאור הסוגיא פירשו בשני אופנים: א. שהמשנה דיברה באינה רדופה, היינו אשה שונה מדרך הנשים שלא הלכה לבית אביה ברגל הראשון, ולכן ברגל השני יש ספק האם תלך כיון שעדיין לא הלכה, או שלא תלך כמו שלא הלכה ברגל הראשון, ולכן אמרו תאכל ממי שתרצה. ומה שכתוב במשנה 'רגל ראשון' הכוונה רגל ראשון להליכתה לאביה, היינו שעדיין לא הלכה לבית אביה ברגל הקודם, אך הוא כבר רגל שני לחופתה. וברגל הבא אחריו דהיינו רגל שלישי לחופתה שהוא שני להליכתה, אז ודאי דעתה בשל בעלה ואוכלת משל בעלה. וכך מתפרשת המשנה, 'האשה בזמן שהיא בבית בעלה' ברגל שלישי לחופתה ושני להליכתה אוכלת משל בעלה. 'הלכה רגל ראשון לעשות בבית אביה', היינו רגל ראשון להליכתה אך הוא רגל שני לחופתה, שברגל הראשון לחופתה לא הלכה, תאכל במקום שהיא רוצה, כיון שזה ספק[יז]. ובברייתא מדובר ברדופה היינו אשה ככל הנשים שברגל ראשון לחופתה ודאי דעתה בשל אביה. וכך מתפרשת הברייתא, 'אשה ברגל ראשון לחופתה ולהליכתה, אוכלת משל אביה. מכאן ואילך' היינו כמו הסיפא של המשנה שלא הלכה ברגל ראשון, ואז ברגל שני יש ספק להיכן תלך ולכך רוצה אוכלת משל אביה, רוצה משל בעלה.

ב. שמדובר במשנה באשה רדופה ככל הנשים, אלא שברגל ראשון כבר אינה רדופה, שכבר הלכה לבית אביה לפני הרגלי[יח], ולכן ברגל ראשון זה ספק ותאכל ממי שרוצה, ומכאן ואילך תאכל משל בעלה. וכך מתפרשת המשנה, 'האשה בזמן שהיא בבית בעלה' מרגל שני ואילך שכבר אינה רדופה, אוכלת משל בעלה. 'הלכה רגל ראשון לעשות בבית אביה', אך הלכה כבר לפני הרגל לבית אביה לספר שבחה, תאכל במקום שהיא רוצה, כיון שיש ספק האם תלך כשהלכה לפני הרגל. ובברייתא מדובר שעדיין לא הלכה כלל לבית אביה והיא רדופה לילך, ולכן רגל ראשון ודאי דעתה בשל אביה. וכך מתפרשת הברייתא, 'אשה רגל ראשון' ולא הלכה לפני הרגל לספר שבחה בבית אביה, אוכלת משל אביה מפני שהיא רדופה. 'מכאן ואילך' לאו דווקא רגל הבא ואילך, אלא אפילו רגל ראשון אם כבר הלכה לפני הרגל שכבר אינה רדופה, רוצה אוכלת משל אביה רוצה משל בעלה. ולשיטת התוספות לשני ההסברים מובן יותר מה שמביאה הגמרא ראיה מרבי יוחנן שדורש 'אז הייתי בעיניו וכו' ככלה שנמצאת שלימה בבית חמיה ורדופה לילך להגיד שבחה בבית אביה' שרואים שסתם נשים רדופות.

שיטת הרמב"ם לפי ביאור מהר"י קורקוס

המהר"י קורקוס (קרנן פסח פ"נ ה"ס) מפרש את שיטת **הרמב"ם** באופן אחר, שודאי כשהלכה לבית אביה אוכלת משל אביה בכל הרגלים, שכיון שהלכה אין גילוי דעת יותר מזה שרצונה לאכול משל אביה. ורדופה הפירוש שמגלה דעתה שרוצה ללכת לבית אביה אך עדיין לא הלכה. ומפרש את המשנה רק בשאר רגלים ולא ברגל ראשון, וכך מתפרשת המשנה, 'האשה בזמן שהיא בבית בעלה' כיון שהיא בבית בעלה. בד"א שאוכלת משלו רק כשברגל ראשון לא הלכה לבית אביה ושינתה מכל הנשים, שאז הוכיחה שטוב לה בבית בעלה, אבל הלכה רגל ראשון לעשות בבית אביה, מכאן ואילך אוכלת ממי שתרצה, חוץ מברגל הראשון שבו כיון שהלכה לבית אביה הוכיחה שדעתה על פסחו, והקשתה הגמרא ורמינהו רגל ראשון אוכלת משל אביה שהוקשה לגמרא ממה שכתוב בברייתא שאוכלת משל אביה בסתמא ולא מפורש דווקא אם הלכה, ותירצה הגמרא כאן ברדופה לילך דהיינו שהברייתא מדברת על הרגל הראשון עצמו שבו אפילו אם לא הלכה ממש אלא רק רדופה לילך, כיון שזו הרגילות ודאי שלא תשנה מהמנהג ותלך לבית אביה ולכן אוכלת משל אביה, אך זה מועיל רק ברגל ראשון, משא"כ בשאר רגלים צריך שתלך או שתברר בפירושי[יט].

שיטת הרמב"ם לפי ביאור הלחם משנה

הרמב"ם (קרנן פסח שם) מפרש [לפי ביאור **הלחם משנה** (שם)] שכשנשארה בבית בעלה אוכלת משל בעלה, וכשהלכה לבית אביה ברגל הראשון אוכלת משל אביה, וברגל השני אוכלת ממי שתרצה. ובמשנה מדובר ברגל ראשון להליכתה אך שני לחופתה. ובברייתא מדובר ברגל ראשון לחופתה ולהליכתה. ואין כלל חילוק בדין בין רדופה לשאינה רדופה, ומה שהגמרא חילקה זה כדי לתת טעם מדוע התנא של המשנה קורא 'רגל ראשון' לרגל שני לחופתה וראשון להליכתה, והתנא של הברייתא קורא 'רגל ראשון' לרגל ראשון לחופתה ולהליכתה, משום שבמשנה מדובר באשה שאינה רדופה, ולכן לא הלכה ברגל הראשון לחופתה לבית אביה, ובברייתא מדובר באשה רדופה, ולכן כבר הרגל הראשון לחופתה נקרא רגל הראשון. וכך מתפרשת המשנה, 'האשה בזמן שהיא בבית בעלה, אוכלת משל בעלה אפילו ברגל ראשון', שכל החילוק בין רגל ראשון לרגל שני זה רק כשהלכה לבית אביה. 'הלכה רגל ראשון' להליכתה אך שני לחופתה לעשות בבית אביה, תאכל ממי שתרצה. והברייתא מתפרשת כך, 'אשה ברגל ראשון שהלכה לבית אביה אוכלת משל אביה. מכאן ואילך', אם זה רגל ראשון להליכתה לבית אביה אך שני לחופתה, 'רוצה אוכלת משל אביה, רוצה משל בעלה' כמו הסיפא של המשנה.

שיטת המאירי

המאירי (ד"ה שמר) פירש שבמשנה מדובר באשה שאינה רדופה שהיא נשארת בבית בעלה, שאפילו ברגל ראשון אוכלת משל בעלה. ובברייתא מדובר ברדופה והלכה ברגל ראשון לבית אביה, שאוכלת משל אביה, ואחרי שהלכה רגל אחד לבית אביה אם היא עדיין רדופה תאכל ממי שתרצה. וכך מתפרשת המשנה, 'האשה בזמן שהיא בבית בעלה' שלא הכינה את עצמה בערב יו"ט ללכת לבית אביה אלא נשארה בבית בעלה, אוכלת משל בעלה ואפילו ברגל ראשון. 'הלכה רגל ראשון לעשות בבית אביה' שכבר הלכה ברגל הראשון לבית אביה ועכשיו הגיע הרגל השני ועדיין היא רדופה, תאכל ממי שתרצה. והברייתא מתפרשת כך, 'אשה רגל ראשון שהלכה לבית אביה, אוכלת משל אביה. מכאן ואילך' לאחר שכבר הלכה רגל אחד ועכשיו הגיע רגל שני ועדיין היא רדופה, 'רוצה אוכלת משל אביה, רוצה משל בעלה', כמו הסיפא של המשנה.

סיכום השיטות

לשיטת רש"י, 'באינה רדופה', ברגל ראשון תאכל ממי שרוצה, ובשאר רגלים ודאי משל בעלה. 'ברדופה', ברגל ראשון ודאי משל אביה, ובשאר רגלים תאכל ממי שרוצה[כ].

לשיטת התוספות פירוש א', ברגל ראשון לחופתה ולהליכתה ודאי משל אביה, ואם לא הלכה ברגל ראשון, אזי ברגל הראשון להליכתה דהיינו שני לחופתה אוכלת ממי שתרצה, ואחרי שכבר הלכה רגל אחד, ודאי אוכלת משל בעלה.

לשיטת התוספות פירוש ב', ברגל ראשון ולא הלכה עדיין לפני הרגל, ודאי משל אביה. ברגל ראשון והלכה לפני הרגל, תאכל ממי שתרצה. ואחרי שכבר הלכה רגל אחד, ודאי משל בעלה.

לשיטת מהר"י קורקוס, כשהלכה לבית אביה אוכלת ודאי משל אביה. וברגל הראשון גם אם לא הלכה, אלא שגילתה דעתה שרוצה לילך לבית אביה, תאכל משל אביה. וכשהיא בבית בעלה, אם גם ברגל הראשון היתה בבית בעלה, לעולם אוכלת משלו, ואם ברגל ראשון היתה בבית אביה, אוכלת לעולם ממי שתרצה.

לשיטת הלחם משנה, כשנשארה בבית בעלה אוכלת תמיד משל בעלה. וכשהלכה לבית אביה ברגל ראשון לחופתה ודאי משל אביה, וברגל שני לחופתה וראשון להליכתה דהיינו שבראשון לא הלכה, אוכלת ממי שתרצה.

לשיטת המאירי, כשאינה רדופה, היינו כשנשארה בבית בעלה, ודאי משל בעלה אפילו ברגל ראשון. וכשרדופה, ברגל ראשון ודאי משל אביה, ומכאן ואילך תאכל ממי שתרצה.

טו. בכסף משנה כתב שדעת הרמב"ם (קרנן פסח פ"נ ה"ס) כרש"י. אך כתב שרוב הבנות רדופות לילך לבית אביהן, ולכן לא כתב הרמב"ם את הדין של המשנה שכשאינה רדופה אפילו ברגל ראשון תאכל ממי שרוצה, כיון שרוב הבנות רדופות, ודין של אינה רדופה אינו מצוי. ועוד תירץ, שסמך הרמב"ם על כך שאפשר ללמוד את הדין של אינה רדופה מדין רדופה, שכיון שרדופה אוכלת ברגל הראשון משל אביה, ממילא משמע שאינה רדופה אוכלת ברגל הראשון במקום שתרצה, וכיון שרדופה בשאר רגלים אוכלת במקום שתרצה, ממילא משמע שאינה רדופה אוכלת משל בעלה. **טז. וכן** כתב בתוס' הרשב"א משאנץ (ד"ה כאן). שקשה על שיטת רש"י, שהרי כתוב בירושלמי (פ"ק ה"ס) אימתי היא רדופה ברגל ראשון, מבואר שסתם נשים רדופות ברגל ראשון. **יז. וכתבו** התוספות, שהלכה לאו דווקא, כיון שאם הלכה כבר גילתה את דעתה. א"נ שאף אם הלכה, כל זמן שלא פירשה, עדיין ספק הוא. **יח. ובכך** מיושב מה שהקשה בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה כאן) על הפירוש הראשון, שכתוב בירושלמי (פ"ק ה"ס) שאם לא הלכה רגל ראשון לבית אביה, הרגל השני נהיה רגל רדופין. **יט. וכתב** שבזה מובן שמה שכתוב במשנה הלכה לעשות בבית אביה שזה דווקא הלכה, ואין צריך לדחוק כתוספות שאין זה דווקא, ואף אם זה דווקא כל זמן שלא ביררה הוי ספק. **כ. ולפי** ביאור המאירי בדברי רש"י (הוספת נהעריה נעיל), באינה רדופה, אם היא בבית בעלה ודאי אוכלת משל בעלה ואפילו ברגל ראשון, וכשהלכה ברגל הראשון לבית אביה תאכל ממי שתרצה. וברדופה, ברגל ראשון ודאי אוכלת משל אביה, ומכאן ואילך ממי שתרצה.

כיצד מרומזת הדרשה בפסוק

אז היתי בעיניו כמוצאת שלום אמר רבי יוחנן ככלה שנמצאת שלימה.

בשיטה מקובצת (כתובות עג: ד"ה וז"ל רש"י - השלימה) מבאר שדרשת הגמרא היא מ'מוצאת' שהוא לשון 'אשה', כמו שכתוב (משלי יח כב) 'מצא אשה מצא טוב', וכמו שאמרו במערבא (ברכות ח.) מצא או מוצא, ו'שלום' משמע לשון שלימה, ולכן דרשה זאת הגמרא ככלה שלימה שיש לו בה אישות גמורה שהיא כמו כלה בבית חמיה לאחר שנישאת.

והמהרש"א (כתובות עג: ד"ה כמוצאת) כתב, שדרשת הגמרא היא כמו שפירש **רש"י** (שיר השירים ח יז) על תיבת 'שלום' על כלה הנמצאת שלימה ומוצאת שלום בבית בעלה, כלומר שהיא מלשון 'שלימה' וגם מלשון 'שלום', וכן תיבת 'כמוצאת' מלשון 'מציאה' ומלשון 'הוצאה', כלומר שהכלה נמצאת שלימה ומוציאה השלום שבבית בעלה לבית אביה.

הרמז בבית אביה ובית חמיה

ככלה שנמצאת שלימה בבית חמיה ורדופה לילך להגיד שבחה בבית אביה. כתב החתם סופר (ד"ה והיה), שבדבר זה רמוז משל על העוסק בתורה והולך להתפלל בבית הכנסת, שהעוסק בתורה נחשב כחתן והתורה היא ארוסתו[א], ובית חמיה הוא רמז לבית המדרש שבו עוסקים בתורה, ובית אביה הוא רמז לבית הכנסת שבו אנו עומדים כבנים לפני אבינו שבשמים לבקש ממנו צרכינו, ובשעה שאדם יושב כל היום ועוסק בתורה ובזמן תפילה הולך מחיל אל חיל לבית הכנסת[ב], הרי הוא דומה לכלה הנמצאת שלימה בבית חמיה, כשעסק בתורה בבית המדרש בשלימות, ורדופה להגיד שבחה בבית אביה דהיינו בבית הכנסת, ואז הייתי בעיניו כמוצאת שלום, שתתקבל תפילתם.

וזה ביאור המשך דרשת הגמרא את הפסוק 'והיה ביום ההוא נאום ה' תקראי אישי' אמר רבי יוחנן ככלה בבית חמיה ולא ככלה בבית אביה, שאמרו (סנה יט.) על רשב"י וחביריו שתורתם אומנותם ואינם מפסיקים לתפילה, ונמצא שלא נמשלו לבית אביה כלל אלא לבית חמיה דהיינו בית המדרש, אלא שלא כל אדם זוכה לזה רק מי שתורתו אומנותו, אך לעתיד לבוא יזכו כל ישראל לזה שיקראו אישי ככלה בבית חמיה שבזכות התורה יזכו בכל, ולא יצטרכו לתפילה.

מעלת השלימות כשהיא בבית חמיה

שם. במי השלוח (ליינר, מ"ח ליקוטים ד"ה מז) מבאר את חשיבות השלימות שבבית חמיה, והוא כי בנעוריה כשהיא בבית אביה, אביה ואמה מדריכים אותה ומצמצמים אותה בגדרים ואינם מניחים אותה לעשות כרצונה, אך כאשר נישאת לבעל ונמצאת שלימה גם בבית בעלה בלא גדרים, היא רדופה לילך להגיד שבחה, וזה השבח שאף בלי גדר מצד אחר, היא גם כן שלימה במעשיה. וזהו שסמכוהו לפסוק 'ביום ההוא תקרי אישי ולא תקראי עוד בעלי' ככלה בבית חמיה ולא ככלה בבית אביה, היינו שאף בלי גדר ושמירה יכוונו לרצון השי"ת. **והולבש הכהן** (ד"ה מז) פירש, שמעלתה היא בכך שנישאת לבעל חוטא וגם כל בית חמיה חוטאים והיא לא למדה ממעשיהם הרעים ואפילו שהם רבים, אלא נמצאת שלימה במעשיה הטובים, ואדרבה החזירה אותם למוטב, ולכן אמרו בלשון 'נמצאת' שהוא לשון מציאה, שכיון שבדרך הטבע היתה צריכה להיגרר אחריהם, מכל מקום היא כמציאה ששמרה על שלימות נפשה ולא חטאה וגם החזירה את בית בעלה למוטב. ובדרך אחרת פירש, לפי מה שאמרו (סוטה יז.) 'איש ואשה שזכו שכינה שורה ביניהם לא זכו אש אוכלתם' ופירש רש"י (שם ד"ה שכינה), שהשכינה שורה ביניהם שהרי חילק הקב"ה את שמו ושיכנו ביניהם שנכתבה אות יו"ד באיש ואות ה"א באשה, ואם לא זכו ומסלק הקב"ה את שמו מהם נשארו אותיות 'אש', וזהו שאמרו כאן שנמצאת 'שלימה' שיש בה אותיות יו"ד וה"א, שרצונה לספר בבית אביה שזיווגה עלה יפה ושכינה שורה ביניהם, ועל כך הביאה הגמרא את המשך הדרשה על הפסוק 'אני חומה ושדי כמגדלות' שאלו בתי כנסיות ובתי מדרשות, ועל ידי שלומדים בהם תורה זוכים להשראת השכינה שעליה נאמר בהמשך 'אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום' ומוכח שהשכינה נקראת שלום.

מדוע קודם הנישואים קוראת בעלי ולאחר הנישואים קוראת אישי

ככלה בבית חמיה ולא ככלה בבית אביה. ביאר **רש"י** (מהדו"ק, הובא בשיטמ"ק כתובות עג: ד"ה כמן נרדופה) וכן פירש **האדרת אליהו** (ד"ה משל), שכלה בבית חמיה קוראת 'אישי' מכיון שהיא כבר נשואה לו ואמרו 'אשתו כגופו' ולכן נקרא 'אישי' על שם האשה שעמו, אבל כלה בבית אביה שהיא עדיין רק מאורסת לו ואינה נשואה, והיא אסורה לו אינה נחשבת כבר כגוף אחד עמו ולכן הוא נקרא 'בעלי' בלשון של אדנות עליה, שהוא בעלים ואדון שמעכב עליה שלא תתחתן עם אחר אבל אין לו בה אישות. וכן דייק **המהרש"א** (כתובות עג: ד"ה נמשל) בדברי **רש"י** (שם ד"ה משל) שפירש ש'אישי' הוא מלשון אישות ונישואים, ואילו לגבי לשון 'בעלי' פירש (הושע ג יח) שהוא מלשון אדנות, וזהו שכתוב שלעתיד לבוא יקראו ישראל לקב"ה בשם אישות, מחמת שהוא יתהלך בתוכם ותרבה השפעת קדושתו עליהם[ג].

ועוד פירש המהרש"א, שבעלי הוא שם עבודה זרה הנקרא בעל, ולכן כתוב בהמשך לפסוק זה 'והסירותי את שמות הבעלים', ומתבאר כך שבעולם הזה אין לקב"ה נישואים עמנו אלא כמו אירוסין, וכמו שנאמר (הושע ג כב) 'וארשתיך לי באמונה', אבל בעולם הבא יהיה כעין נישואין, וזהו שרמז הפסוק (ישעיה סג ט) 'ומלאך פניו הושיעם' בעולם הזה יהיה על ידי שליח כדרך המאורסת, אבל לעתיד לבוא בעולם הבא נאמר (שם) 'באהבתו ובחמלתו הוא גאלם', שזה יעשה על ידי הקב"ה בעצמו לא על ידי שליח, 'וינטלם וינשאם' (שם) היינו שינהג בהם דרך נישואין.

והקשה הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה ככלה), שלשון 'בעלי' יותר שייך לאחר נישואים שכבר בעל אותה, ומדוע כתבו לשון זה על זמן שהיא בבית אביה. ולכן פירש שכאשר היא יוצאת רדופה מבית חמיה לומר את שבחה היא קוראת לבעלה שיבוא עמה וקוראת לו בלשון 'אישי' כמו שכתוב (נחלת יעקב כט ל) 'הפעם ילוה אישי אלי', אבל כשהיא בבית אביה וקוראת לבעלה שיבוא אליה היא קוראת לו בלשון 'בעלי' כאומרת לו שיבוא עליה כדרך כל הארץ ויגלה שבחה שהיא שלימה[ד]. **והבן יהוידע** (ד"ה מרי"ו) תירץ, שמה שאמרו שהיא בבית אביה גם מדבר על הזמן שלאחר הנישואים, אלא שיש שני אופנים בהם לאחר הנישואים האשה הולכת לבית אביה, האחד כשבעלה מתנהג עמה בשלום ואהבה, ואז היא רדופה לבית אביה לספר את מצבה הטוב, והשני הוא כשבעלה אינו מתנהג עמה בשלום, ואז היא בורחת ממנו אל בית אביה, אמנם כשהיא באהבה גדולה ועזה עם בעלה אינה עוזבת את בית חמיה כלל, ועל כך המשילו את מצבם של ישראל שלעתיד לבוא לא יחטאו כלל ויתרצו לפני הקב"ה עד בחינה של כלה בבית חמיה שאינה עוזבת אותו לעולם מרוב אהבת בעלה, אמנם כיום הם בבית אביה ויתכנו בכך שתי האפשרויות של יציאה, ולכן קוראת לו בלשון 'בעל' שיכול להתפרש מלשון חיבה של חיבור, או מלשון 'בוחל'[ה].

הדמיון של ישראל בעולם הזה לכלה בבית אביה

שם. העיון יעקב (ד"ה מרי"ו) ביאר, שכנסת ישראל נמשלה לכלה בבית אביה לפי שבעולם הזה ישראל כפופים לשני אדונים, שרצונם לשמוע בקול הקב"ה, ומאידך יש להם יצר הרע, ובכך הם דומים לכלה בבית אביה שהיא נתונה תחת רשות אביה ובעלה[ו], אבל לעתיד לבוא לאחר שהקב"ה יסיר מאיתנו את היצר הרע (סוכה נב.) ותישאר עלינו רק רשותו של הקב"ה, ידמו ישראל לכלה בבית בעלה שיש עליה רק רשות אחת של בעלה[ז].

בפסוק זה רמוז שלא להרחיק יותר מדאי יצר אשה ותינוק

אחות לנו קטנה ושדים אין לה. המראית העין (ד"ה משום) הביא בשם **האר"י** ז"ל, שפירש את הפסוק הזה שבא לרמז למאמר חז"ל (סוטה מז.) יצר אשה ותינוק תהא שמאל דוחה וימין מקרבת, והיצר שנמשל לאשה והאשה עצמה רמוזים בכתוב 'אחות' שהיא אשה, והתינוק רמוז בכתוב 'קטנה', ועליהם נכתב 'שדים' שהם ראשי תיבות של 'שמאל דוחה ימין מקרבת'.

עילם נחשבה שלא זכתה ללמד על שם דניאל ומרדכי שגרו בה ולא לימדו לאחרים אמר רבי יוחנן זו עילם שזכתה ללמוד ולא זכתה ללמד. רש"י (ד"ה זו) פירש, שדניאל היה גר בעילם והוא זכה ללמוד אבל לא ללמד, ועליו דיבר הפסוק ודימה אותו לאחות קטנה שאין לה שדים להניק בהם אחרים, אבל בבל זכתה ללמד שהיה גר בה עזרא הסופר שלימד את בני ישראל חוק ומשפט. וכן פירש רש"י בקידושין (מט: ד"ה לכמיב), והוסיף שבעילם היה גר גם מרדכי וגם הוא לא זכה ללמד תורה לאחרים. והקשה הקדש **נפתלי** (נחלת נפתלי ד"ה מ"ר יוחנן), מדוע הוצרך רש"י לפרש את הפסוק על דניאל מרדכי ועזרא, שלא הוזכר בגמרא לפרש את הפסוק עליהם. ותירץ, שרבי יוחנן שאמר אמירה זו אמר

א. כמו שכתוב (שמות לא יח) 'ויתן אל משה ככלותו', ופירש רש"י שנמסרה לו תורה במתנה ככלה לחתן, וכן דרשו בברכות (מז.) 'מאורסה קהלת יעקב'. **ב. והמהרש"א** (כתובות עג: ד"ה כמוצאת) כתב להיפך, שבית אביה הכוונה לתורה בבית המדרש, ובית חמיה הכוונה לתפילה בבית הכנסת, וזה שלימותה שיש בה תורה ותפלה, ורדופה מבית הכנסת לבית המדרש כמו שאמרו בברכות (שם.) כל היוצא מבית הכנסת ונכנס לבית המדרש זוכה ורואה פני שכינה, שנאמר (תהלים פד ח) 'ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלהים בציון'. **ג. ולפי** זה ביאר העין ישראל (ד"ה והיה), מה שמדויק בלשון הפסוק שבתחילה כתוב 'תקראי אישי' ובהמשך כתב 'ולא תקראי לי עוד בעלי', ושינה בלשונו שבתחילה לא הזכיר 'לי' ולבסוף כתב שלא תקראי 'לי', וביאור הדבר הוא, שכאשר מתביישים לומר על הקב"ה שהוא שלנו מחמת הסתרת הנהגתו עמנו, אז קוראים אליו בלשון 'לי', כלומר שמדברים רק עמו בלא שישמעו אחרים, אבל לעתיד לבוא שתתגלה הנהגתו עלינו ולא נתבייש בכך, לא יקראו לקב"ה עוד בלשון 'לי', אלא אדרבה יקראו לו בפני כולם שישמעו וידעו שהוא 'אישי'. **כד. ובדרך** נוספת פירש שם כפירושו של האדרת אליהו. **כה. כמו** שפירש הרד"ק (ירמיה לא לג) את הפסוק 'ואנכי בעלתי בם', שהוא כמו בחלתי. **כו. כשם** ששניהם יחד מפירים את נדריה כמבואר בנדרים (סו:). **כז. והג"ר** בצלאל רנשבורג (הובא בנתיבות הש"ס) ביאר לפי זה את המשך הפסוק 'והסירותי את שמות הבעלים מפיה ולא יזכרו עוד בשמם', כלומר שכיון שלעתיד לבוא יקראו ישראל לקב"ה בשם 'אישי' שהוא לשון חיבה,

בסנהדרין (מ.) כהמשך לכך, מדוע נקראת בבל בשם זה כיון שהיא בלולה במקרא בלולה במשנה בלולה בתלמוד, ודרש את הפסוק (מיכה ג ו) 'במחשכים הושיבני כמתי עולם' על תלמודה של בבל. וביאור הדבר הוא שרבי יוחנן הוא סידר את התלמוד ירושלמי, וסידרו באופן שלדעתו נכתב בשפה מדויקת וברורה שיהיה נקל ללמוד ממנו לאחרים[כח], אבל את סידורו של הבבלי דימה למי שאין לה שדים להניק לאחרים כיון שהוא לא כתוב עפ"י הסדר אלא בלול מהכל ביחד, ולכן כתב רש"י על דניאל ומרדכי שהיו מראשוני אנשי בבל, ולא זכו ללמד תורה לאחרים, ודומים לאשה שאין לה שדים להניק לאחרים.

דניאל שלא זכה ללמד לאחרים אין זה מחמת עונש

שם. הקשה הקרבן תודה (ד"ה זו), לפי מה שכתב רש"י (ד"ה זו) שדניאל היה בעילם וזכה ללמוד ולא זכה ללמד, מדוע הוצרכה הגמרא בבבא בתרא (ד.) לשאול היכן מצאנו כתוב שדניאל נענש על כך שיעץ לנבוכדנצר, והרי יכלו להביא ראיה מהכתוב כאן שנענש על כך שלא זכה ללמד. ותירץ, שאמרו בקידושין (מט:) עשרה קבים גסות ירדו לעולם ותשעה מהם נטלה עילם וסימן לגסות הוא עניות בתורה, ומוכח מכך שהעונש של עניות בתורה היה על כל אנשי עילם מחמת גסות רוחם ולא על דניאל לבדו, ועל כן אין להביא מכך הוכחה שנענש דניאל. ועוד, שגם מרדכי היה בעילם והוא לא היה ראוי להיענש, אלא מוכח שאין להביא מכך ראיה שדניאל נענש על שיעץ לנבוכדנצר.

הדיבור בתורה הוא המחבר ומאחד את כלל ישראל

שם. פירש המשיב נפש (ד"ה מחות), ש'אחות' הוא מלשון 'איחוי', וכמו שמבואר שהדיבור לאחרים נחשב כמו תפירה וחיבור של דברים קרועים, מכיון שעל ידי הדיבור הוא מחבר אנשים יחדיו, אבל אם אינו מדבר הרי הוא כאילו קורע, ולכן עילם שלא זכתה ללמד לאחרים ולא דיברה עמם נאמר עליה 'אחות קטנה', כלומר שאין הלימוד שלה רק איחוי קטן ואינו מספיק, והמשיך הפסוק 'מה נעשה לאחותינו' שהיא כנסת ישראל, כלומר כיצד אפשר לאחד ולחבר את כולם לכנסיה אחת, ועל כך משיב הפסוק 'ביום שידובר בה', שעל ידי שידבר בה בתורה ולימוד המצוות יתחברו ויתאחדו כל ישראל.

הדמיון של תורה לחומה

אני חומה זו תורה. בדמיון של התורה לחומה פירש הבן יהוידע (ד"ה אני), שהתורה שבכתב יש בה חמשה חומשים, ובתורה שבעל פה יש ששה סדרים, והם כנגד אותיות ה"א ווי"ו, ועוד אמרו (מנחות ו ו) שהתורה נקנית במ"ח קנייניים, ואלו אותיות מ"ם וחי"ת, ויחד הם אותיות 'חומה', וגם התורה שומרת את האדם שלא יחטא.

הדמיון של תלמידי חכמים למגדלים

ושדי כמגדלות אלו תלמידי חכמים. פירש רש"י (ד"ה כמגדלות), שהתלמידי חכמים מגינים על הדור. והאדרת אליהו (ד"ה ושדי - הרמזון) הוסיף ביאור בדמיון של תלמידי חכמים למגדלים, שהמגדלים בנויים על חומת העיר כדי להעמיד בהם שומרים שיראו מרחוק אם בא אויב ויקדמוהו בחיצים וכדו', וכך גם התלמידי חכמים צופים למרחוק, כמו שאמרו חכם עדיף מנביא ורואה את הנולד (נ"ב יב.), ומרחיקים את נזקי הדור בטרם יבואו.

והלשמוע בלימודים (ד"ה אני) פירש, לפי מה שאמרו כל העוסק בתורה לשמה כאילו בנה פלטרין של מעלה, ולכן דימו את התלמידי חכמים למגדלים שהם דומים לפלטרין הגבוהים כלפי מעלה[כט]. וכן כתב הבן יהוידע (ד"ה אני), שהתלמיד חכם נמשל למגדל לפי שהוא ניכר ונראה לכלל.

והעיני שמואל (ד"ה אני) ביאר, שחומה היא מגן מפני האויבים, אך הנמצאים בה אינם יכולים להלחם עם הצרים עליהם כיון שאם יעלו על החומה להלחם אין החומה כל כך גבוהה עד שלא תשלוט בהם יד האויבים מרחוק, והמגדל יש בו ב' מעלות גם שמגן מהאויבים וגם שדרכו אפשר להלחם עם האויבים והמשיל את התורה לחומה שמגינה מפני האויבים, והתלמידי חכמים נמשלו למגדל שהנמצא בו יכול גם כן להלחם ולגבור על האויב הבא למלחמה הנמצא למטה ממנו ואינו יכול לפגוע בולא.

ישראל סוברים שיש בהם תורה ותלמידי חכמים והקב"ה משיב ששדים אין לה

שם. החתם סופר (דרשות ח"ב עמ' 550) הביא מה ששמע מרבו שפירש בדרך צחות, שבתחילה כתוב (שיר השירים ח ח) 'אחות לנו קטנה ושדים אין לה', כלומר שהקב"ה קבע שאין בישראל תלמידי חכמים המשולים לשדים, והסתפק הקב"ה כמו שכתוב (שם ח ט) 'אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף ואם דלת היא נצור עליה לוח ארז', האם כנסת ישראל יעמדו כחומה נגד המשחיתים בהם, או שמא ימשלו לדלת הנפתחת לבאים בה, ועל כך השיבה כנסת ישראל שרצונה להיות כחומה העומדת נגד המשחיתים, וכמו שכתוב (שם ח י) 'אני חומה ושדי כמגדלות', והקשה החתם סופר איך עונה כנסת ישראל שיש להם שדים, והרי הקב"ה אמר שאין להם שדים. ותירץ, שמחמת שכחת התורה שבדורות האחרונים, סברה כנסת ישראל שמצויים בה תורה ותלמידי חכמים, ולכן אמרה שהיא חומה המשולה לתורה ושדי כמגדלות אלו תלמידי חכמים, אמנם הקב"ה שיודע את אמיתות מצבה אמר עליה 'שדים אין לה'. ומשום כך המשיך הפסוק לומר 'אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום' מכיון שלא ימצאו בה תלמידי חכמים ממילא תתבטל השנאה ששונאים עמי הארצות את התלמידי חכמים, וממילא יתרבה השלום בעולם והוא זמן הגאולה.

ביאור מחלוקתם של רבי יוחנן ורבא לגבי בני בבל שלא עלו לארץ ישראל

ורבא אמר אני חומה זו כנסת ישראל. בביאור מחלוקתם של רבי יוחנן ורבא כיצד לפרש את הפסוק 'אני חומה ושדי כמגדלות', ביאר העין אליהו (ד"ה אמר ר'י), שמבואר במדרש (שיהש"ר פ"ח ט ג) שרבי יוחנן היה מקנטר את בני בבל על שלא עלו לארץ ישראל, כלומר שסבר שנחשב להם כחטא, ולכן הוצרך לדרוש מה הזכות שמגינה עליהם, ודרש שהיא התורה שמלמדים, ולכן פירש שחומה זו התורה ושדי כמגדלות אלו תלמידי חכמים שמלמדים תורה לאחרים[לג], אבל רבא סבר כשיטת רבי יהודה (סנה מח.) שהעולה מבבל לארץ ישראל עובר בעשה, ולכן לא הוצרך לחפש זכויות שמגינות על בני בבל, ולכן פירש שהחומה היא עצמם של ישראל והמגדלות הם בתי הכנסיות ובתי מדרשות שקדושתם מגינה.

הדמיון של בתי כנסיות ובתי מדרשות למגדלים

ושדי כמגדלות אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות. בדמיון של בתי כנסיות ובתי מדרשות למגדלים ביאר האדרת אליהו (ד"ה ושדי - הרמזון), שכשם שהמגדלים בנויים בגובה על החומה, כך גם בתי כנסיות ובתי מדרשות צריכים להיבנות באוצר החכמה של עיר ולהיות הגבוהים ביותר שבבתי העיר [כמבואר בשו"ע (או"ח סי' קנ ס"ג)].

פירוש הפסוק המדמה את בחורי ישראל לנטיעות

אשר בנינו כנטיעים אלו בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא. פירש רש"י (ד"ה כנטיעים), שדימה את בחורי ישראל לנטיעות יונקות שלא התקלקלו ולא קרה בהן שבר. וכתב המהרש"א (מ"ח ד"ה אלו), שלפי זה יש לפרש את המשך הפסוק 'מגודלים בנעוריהם', שהוא שיהיו בני ישראל גדלים בנערותם שהיא השמירה מביאה, כמו נטיעות שהם צעירות ולא מקולקלות וממשיכות לגדול בתיקונן.

והריא"ף (על עין יעקב ד"ה מ"ד) פירש, שהוקשה לגמרא שהיה צריך לכתוב את הפסוק בסדר כזה: 'אשר בנינו מגודלים בנעוריהם כנטיעים', או 'אשר בנינו בנעוריהם כנטיעים מגודלים', ולכן הוצרכה הגמרא לפרש את כוונת הפסוק שבא לפרש מתי בנינו נחשבים כנטיעים שקשה לעקור אותם מהשורש שבו נטעו, שזה כאשר הם מגודלים בנעוריהם, כלומר שלא טעמו טעם חטא בנעוריהם כמו נטיעות צעירות שלא התקלקלו.

והקול מבשר (ד"ה מלי) פירש, שהתיבות 'מגודלים בנעוריהם' מתייחסות לפירוש באלו נטיעים מדובר, שהם נטיעים המגודלים בנעוריהם, כלומר יונקות צעירות שלא התקלקלו עדיין, ולהם דימה הפסוק את הבנים.

רש"י סובר שנטע הוא לשון של נטיעה צעירה ולכן פירש כאן נטיעות יונקות

שם. רש"י (ד"ה כנטיעים) פירש שדימה את בחורי ישראל לנטיעות יונקות שלא התקלקלו ולא קרה בהן שבר. והקשה **היקרא דשכבי** (דרוש קכה ד"ה ונפקמיס), אם עיקר הדמיון הוא לכך שלא התקלקלו, מדוע הוצרך לדמותם דווקא לנטיעות יונקות, וכך היה יכול לדמותם גם לנטיעות זקנות שלא התקלקלו. ותירץ, לפי מה שפירש רש"י (ישעיה יז י) את הפסוק (שם) 'על כן תטעי נטעי נעמנים וזמרת זר תזרענו', שכאשר נטעתיך מתחילה נטעתי נטע נעמנים שנים עשר בני יעקב, ובהעלות נטעיך לזמורות נתנו זרע שאינו הגון כזמורות זרות. הרי שפירש לשון

ולא 'בעלי', לכן יוסרו שמות הבעלים מפיה, כלומר שלא יזכרו להיקרות בשם בעל אלא רק אישי. **כח. וכמו** שאמר רבי יוחנן (עירובין נג.) ששמונה עשר ימים גדל אצל רבי אושעיא בריבי ולמד ממנו רק דבר אחד, והוא שיש לשנות את המשנה (שם נג:) כיצד 'מאברין' את הערים באות אל"ף, ולא 'מעברין'. **כט. והדמיון** של תורה לחומה הוא, כשם שהחומה מקיפה את העיר מסביב, כך התורה מגינה ומצלת על לומדיה. ועוד, שהחומה נעשית על ידי לבנים רבות שמתאחדות יחד בלי פירצה ובכך הם יוצרות חומה, וכך גם התורה כוללת בתוכה את כל המצוות שכל מצוה מן המצוות תלויות בה גם שאר המצוות, וכמו שאומרים בכל מצוה ותרי"ג מצוות התלויים בה, ומפרשו בפסוק ש'אני חומה' אם יתאחדו ישראל כחומה ויקיימו המצוות אז 'ושדי כמגדלות' התלמידי חכמים יגינו על הדור. **ל. והוסיף** שתיבת 'כמגדלות' אפשר לחלקה לשתי תיבות 'מך גדלות', כלומר שעל ידי הענוה יזכה לגדלות. **לא. כמו** שאמרו בגיטין (ז.) השכם והערב עליהן לבהמ"ד והן כלין מאיליהן. **לב. וכמו** שאמרו סבי דבבל לרבי יוחנן (נדרים ח.), שהם מאריכים ימים בזכות שהם מקדימים לבוא ומאחרים לצאת מבתי הכנסיות.

'נטיעים' שזה כשם שהיו בתחילה, לכן גם פירש על בחורי ישראל שהם כנטיעות יונקות בתחילתן, ורק לאחר שחוטאים נקראים זמורות.

מהו אוגדות פתחיהן

בנותינו כזויות אלו בתולות ישראל שאוגדות פתחיהן לבעליהן. רש"י (ד"ה שאוגדות) פירש, מה שאמרו בגמרא שבנות ישראל אוגדות פתחיהן לבעליהן, בשני פירושים, הראשון הוא שסותמות פתחיהן ואינן נבעלות לאחרים. והשני הוא שמגידות פתחי נדה לבעליהן שיפרשו מהן[לג]. והבן יהוידע (ד"ה מחוטבות) פירש בדרך אחרת, שבנות ישראל בשעת ווסתן אם רואות כתם אינן תולות אותו שהגיע אליהן מישיבה על דבר מלוכלך, אלא מחמירות על עצמן ואוגדות את פתחיהן שאינן נזקקות לבעליהן, ודרשו תיבת 'מחוטבות' מלשון הבדלה שנבדלות מבעליהן, וכמו 'אתם עשיתוני חטיבה אחת' (בראשית ו.). או מלשון חשיבות, שרק האשה חשובה ונאמנת לומר לבעלה שנטמאה וכמו שכתוב (ויקרא יט כא) 'וספרה לה'.

הטעם לפרש את הפסוק על יופי שמדבר על צניעות

שם. הקשה היקרא דשכבי (דרוש מה), מהיכן ידעה הגמרא לדרוש פסוק זה המדבר על יופיין של בנות ישראל, על צניעותן. ותירץ, לפי מה שפירש את התרגום של הפסוק (מהליס קמד יג) 'בנותינו כזויות מחוטבות', בנתנא זותנין וכשרין לכהניא, ולכאורה קשה מה הטעם שמשום יופיין הם ראויות לכהנים, וכי הבנות שאינן נאות נפסלו בכך להנשא לכהנים, אלא יש לפרש ש'זותנין', ו'כשרין לכהניא', הם שני דברים, כלומר שאף על פי שהן נאות לא גרם להן דבר זה לחטוא וגברו על יצרן ונשארו כשרות לכהונה, וכך גם דרשה הגמרא את הפסוק המשבח את יופיין של בנות ישראל שבא ללמד על צניעותן, שאף שהיו יפות לא גרם להן יופיין לחטוא ונשארו צנועות ואוגדות פתחיהן לבעליהן.

מדוע הוצרכה הגמרא ללמוד משני פסוקים

איבעית אימא מהכא מזוינו מלאים. בטעם שהוצרכה הגמרא להביא שתי ראיות מן הפסוקים, ביאר הלמנצח לדוד (ד"ה וכה"פ), שמהפסוק 'ומלאו כמזרק כזויות מזבח' אין כל כך ראיה, מכיון שהלשון 'מלאו' הכתוב שם אינו שייך על הזויות אלא על המזרק שהוא מלא בדם, ולכן הביאה הגמרא עוד ראיה מהפסוק 'מזוינו מלאים', אמנם גם ראיה זו ניתן לדחות, שאם בשני הפסוקים היה כתוב 'כזויות' היה ניתן ללמוד אחד מהשני, אבל אין ללמוד 'כזויות' מהפסוק 'מזוינו', ולכן הוצרכה הגמרא גם את הראיה מהפסוק 'כזויות מזבח'.

חתן וכלה שהם מאלו ואלו כאילו נבנה ההיכל בימיהם

אלו ואלו. בספר ראשי אבות (ספירא, עמ' לז.), הביא בשמו של המהרי"ד מבעלו, שביאר שאם החתן והכלה הם מאלו ואלו, כלומר שהחתן לא טעם טעם חטא, והכלה היא מהצנועות שאוגדות פתחיהן לבעליהם, עליהם נאמר שמעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה היכל בימיהן.

כשבחורים מתים ושוב אין להעלות עליהם כאילו נבנה היכל בימיהם הרי זה כחורבן ההיכל

מעלה עליהן הכתוב כאילו נבנה היכל בימיהן. כתב היקרא דשכבי (דרוש קמא ד"ה והנה), שלפי המאמר הזה יש לפרש מה שאמרו במדרש (מיכה רנה פ"ח טו) קשה סילוקן של בחורים כחורבן בית המקדש, כיון שבחורי ישראל בעודם בחיים כובשים את יצרם ואינם טועמים טעם חטא, ובכך נחשב כאילו נבנה בית המקדש בימיהם, וממילא כשהם מתים מסתלקת הזכות הזו, זה נחשב כאילו נחרב בית המקדש בשעת מיתתם. והוסיף שיתכן ומשום כך אמר רב (נדרים מג:) עתידים בחורי ישראל שיתנו ריח טוב כלבנון, כיון שאמרו (יומא לט:) שבית המקדש נקרא לבנון משום שמלבין חטאיהם של ישראל, ובחורי ישראל שאינם חוטאים כאילו נבנה בית המקדש בימיהם, ולכן יתנו ריח כמותו.

אם כל הארבעה נביאים התנבאו בימי ארבעה מלכים או רק בימי עוזיהו

בפרק אחד נתנבאו ארבעה נביאים. ברש"י (ד"ה לפי דיו) הובאה הגה"ה וכן כתבו תוספות (ד"ה בימי), שאף שלא כתוב במיכה 'עוזיהו', אלא רק יותם אחז יחזקיהו, מכל מקום גם מיכה נתנבא בימיו של עוזיהו, אלא שזה היה בזמן שכבר היה מצורע, ומלך במקומו יותם בנו, ולכן לא נקרא על שמו. וכתב המהרש"ל (ברכ"י סס), שכוונת רש"י היא שעמוס התחיל להתנבאות בימי עוזיהו שהיה בתחילת ימי הארבעה מלכים, והמשיך בנבואתו בזמנם של שאר שלשה המלכים.

והקשה עליו **המהרש"א** (ברכ"י ד"ה מצאתי), מדוע הוצרך להידחק לפרש שגם עמוס התנבא בימי כל הארבעה מלכים, והרי לא זו כוונת הגמרא שאמרה 'בפרק אחד נתנבאו ארבעה נביאים', אלא כוונתה לומר שכל ארבעת הנביאים התנבאו בימי עוזיהו, וכן מפורש בלשון תוספות (ד"ה בימי) שכתבו שבימי עוזיהו התנבאו ארבעה נביאים[לד].

וכתב הצוהר לבנין (ברכ"י ד"ה מצאתי), שהמהרש"ל דייק זאת מדברי רש"י לעיל (ד"ה מרנינה) שכתב שכולם קיפחו חיי ארבעה מלכים, ומשמע שפירש את דברי הגמרא להלן (ע"ב) 'אין לך כל נביא ונביא שלא קיפח חיי ארבעה מלכים', שהכוונה לארבעה נביאים אלו. והוסיף שהגה"ה זו היא מדברי תלמיד רש"י שבא לפרש את דברי רש"י לעיל שבכולם כתוב בימי עוזיהו יותם אחז וחזקיה, והרי לכאורה במיכה חסר אחד ובעמוס חסרים שלושה, ולכן פירש שכוונתו שהתחיל לכתוב בימי עוזיהו והמשיך בזמנם של שאר השלשה מלכים.

וכתב הבן יהוידע (לקמן ע"ב ד"ה שמין), שאף שבמיכה לא נאמר עוזיהו, ובעמוס נאמר רק עוזיהו, מכל מקום היות ובחלק מהנביאים האלו כתוב את כל הארבעה מלכים, יש ליתן את של זה בזה, וכאילו גם במיכה ועמוס נזכרו כולם, וכולם התנבאו בזמן ארבעת המלכים.

החידוש בכך שחיו ארבעה נביאים בפרק אחד וגדול שבהם הושע

וגדול שבכולן הושע. בטעם שהקדימה הגמרא להביא את המאמר הזה שהיו ארבעה נביאים בפרק אחד והגדול שבהם היה הושע, לפני הבאת דברי הקב"ה להושע קח לך אשת זנונים, ביאר המהרש"א (מ"פ ד"ה בפרק) שבכך ביארה הגמרא מדוע אמר הקב"ה כן רק להושע ולא לשאר הנביאים שחיו עמו באותו הדור, ובכך מבואר הטעם משום שאמר הקב"ה להושע בניך חטאו, והוא השיב לו העבירם באומה אחרת, ומשום כך אמר לו הקב"ה שיקח אשת זנונים.

האם אפשר לפרש את הפסוק כפשוטו שכאן הם דברי ה' הראשונים אל הושע

וכי בהושע דבר תחלה. כתב המהרש"ל (ד"ה ממר), שלפי פשוטו כוונת הפסוק שזה היה תחילת דיבורו של ה' להושע, וכמו שפירש רש"י בחומש (בראשית ו ו). אולם המהרש"א (מ"פ ד"ה והנה) ביאר שאין לפרש כרש"י, שאם כן מדוע לא נכתב כך בכל הנביאים, אלא כוונת הפסוק היא שתחילת דיבורו של ה' להושע היה מה שאמר לו בניך חטאו, ורק לאחר מכן אמר לו לקחת אשת זנונים.

האם הושע היה גדול במעלה או שהיה ראשון בהקדמת נבואתו

א"ר יוחנן תחלה לארבעה נביאים שנתנבאו באותו הפרק. לכאורה דברי רבי יוחנן הם בכפילות למה שאמרו קודם שבפרק אחד נתנבאו ארבעה נביאים וגדול שבכולן הושע, וביאר הלשמוע בלימודים (ד"ה בפרק), שדבר זה הינו מחלוקת בין האמוראים, שהדעה הראשונה סוברת שכל הארבעה נביאים התנבאו ממש בפרק אחד כלומר ביום אחד ובשעה אחת, ולכן אי אפשר לפרש את הפסוק 'תחלת דבר ה' בהושע' שדיבר הקב"ה תחילה עם הושע, שהרי כולם התנבאו יחד, ולכן הוצרך לפרשו שהושע היה הגדול והחשוב שביניהם, אבל רבי יוחנן סבר שכל ארבעת הנביאים היו שוים במעלתם, ולכן סבר שאין לפרש את הפסוק 'תחלת דבר ה' בהושע' שהושע היה החשוב שביניהם, והוצרך לפרש שכל הנביאים התנבאו באותו זמן אבל לא ממש ביחד אלא הושע היה ראשון לנבואתם, וזה מה שכתוב עליו לשון תחילה.

אכן הרש"ש (הגהות על המדרש ויק"ר פ"י אות ג) כתב, **שבמדרש** (שם) מבואר שישעיה היה גדול משאר הנביאים, ומה שאמרו כאן שהושע היה גדול מכולם, זה רק בשנים ולא במעלה.

הדמיון בין נבואת הושע לנבואת משה רבינו

שם. הקשה **הראש יוסף** (משענק, ד"ה ממלמ), מה חידש הפסוק בכך שנבואה זו היתה תחילה לארבעה נביאים. ועוד הקשה, מדוע פירשה הגמרא בשאלתה שממשה עד הושע היו כמה נביאים, ולא שאלה בסתם שכבר היו קודם להושע כמה נביאים. ותירץ, שהגמרא בהמשך (ע"ב) אמרה שאמר הקב"ה להושע שהיה לך ללמוד ממשה רבך שכיון שדיברתי עמו פירש מן האשה ואף אתה בדול עצמך ממנה, ולכאורה קשה שכבר היו כמה נביאים לאחר משה שלא פירשו מנשותיהם ולא למדו ממשה, וגם הקב"ה לא אמר להם לפרוש מנשותיהם, אלא שהטענה על הושע היתה מכך שבתחילת נבואתו נאמר לו לישא אשה, ומדוע לא למד ממשה רבינו שבתחילת נבואתו נאמר לו 'של נעלך מעל רגלך' ופירשו

לג. **והאור החמה** (ד"ה נעמיט) פירש, כיצד רמוזים בתיבת 'זויות' שני הפירושים שפירש רש"י (ד"ה שמוגדות), ששני הפירושים דרשו את צורת הזוית, ולפי הפירוש הראשון דרשו כשם שהזוית היא סיום וסותם השורה, כך בנות ישראל מסיימות וסותמות את פתחיהן לאחרים. ולפי הפירוש השני דרשו מהצורה של הזוית שדומה לפה, וכך גם בנות ישראל מגידות פתחי נדתן לבעליהן.

לד. **ומה** שאמרו בגמרא לקמן (ע"ב) שאין לך כל נביא ונביא שלא קיפח ארבעה מלכים בימיו, אין זה בדווקא, שהרי ודאי שהיו כמה נביאים שלא חיו במשך ימי ארבעה מלכים, וכך גם עמוס לא היה חי בימי ארבעה מלכים.

בזוהר (מ"ג מוקמ קפ.) שבכך רמז לו הקב"ה שיפרוש מאשתו, אבל בשאר הנביאים שלא נצטוו בתחילת נבואתם לישא אשה אין טענה שהיה להם לפרוש מנשותיהם, ומשום כך הדגיש הפסוק שנבואה זו היתה בתחילת דיבור הקב"ה עם הושע, שאז הוא דומה לתחילת נבואת משה רבינו, וגם לכן פירשה הגמרא בשאלתה את משה, כדי לרמז שהטענה על הושע היתה רק מהדמיון של נבואתו לנבואת משה.

ביאור הגירסא שאמר הקב"ה חטאו ישראל

בניך חטאו. יש ספרים שגרסו שאמר הקב"ה להושע 'חטאו ישראל', וכתב **הבניהו** (ד"ה מ"ל), שלפי גירסת הספרים האלו נראה לומר שלכך קרא להם הקב"ה 'ישראל' ולא 'בניך', כיון שרצה ללמד את הושע איזו זכות ילמד על ישראל, שאף על פי שחטאו עדיין הם נשארים בבחינת 'ישראל', ושם זה מורה שאין להם ביטול לעולם, שמשמעות השם היא 'לי ראש', וכל דבר הכתוב בו 'לי' אינו בטל לעולם (ויק"ר ג ג). ועוד, ששם 'ישראל' הוא התחברות עם שם 'אלוקים'.

סברתו של הושע שלא מועילה תשובה לאלו שאינם בנים

שם. הפתח עינים (ד"ה מ"ל) פירש, שהושע הבין מכך שאמר לו הקב"ה 'בניך חטאו', שכוונתו לומר בניך ולא בני, ששוב אין ישראל נחשבים כבניו לאחר שחטאו בעבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים, ואין להם אפשרות לחזור על כך בתשובה, כיון שתשובה מועילה משום שאב שמחל על כבודו כבוד מחול, ואם אינם בנים למקום אין הקב"ה יכול למחול להם על כבודו, ומשום כך אמר העבירם באומה אחרת, ועל כך אמר הקב"ה מה אעשה לזקן זה שלא רצה שתקבע הלכה כן כדין 'כבר הורה זקן' (סנהדרין מ.), ולכן אמר לו שישא זונה ולאחר מכן כשיפרוש ממנה יראה שאפשר לעשות תשובה גם על חטא של גילוי עריות.

מהיכן נלמד שהיה להושע להשיב לקב"ה שבניו הם

והיה לו לומר. כתב היפה תלמוד (ד"ה נגיך), שמקור לטענה זו שהיה צריך לענות בניך הם, נמצא במה שאמרו בשבת (פט:) שענה יצחק אבינו כשאמר לו הקב"ה בניך חטאו לי, והשיב לו רבונו של עולם בני ולא בניך.

טעמים לשלשת השמות שנקראו בהם ישראל

בניך הם בני בחוניך[לה] הם בני אברהם יצחק ויעקב. הבן יהוידע (ד"ה נגיך) פירש מה הם שלשת השמות שנקראו בהם בני ישראל, ומה כוונתם לרמוז, שבתחילה קראם בנים לומר שאף שאינם עושים רצונו של מקום הלכה כרבי מאיר (קידושין לו.) שאמר שעדיין הם נקראים בנים למקום, ויכול הקב"ה למחול להם כדין אב שמחל על כבודו שכבודו מחול (שם נג.). ועוד קראם בני בחוניך על שם שבחן את אבותם במדת האמונה והאמינו בו כשנכנסו כולם למדבר ולא אמרו מנין נאכל ונשתה. וגם קראם על שם אברהם יצחק ויעקב להזכיר שהבטיח להם שיתן לזרעם את הארץ וגם שיהיו צדיקים.

המעלה שבבני האבות יותר מבנים למקום

שם. הקשה **הבן יהוידע** (ד"ה נגיך), כיון שאמר בתחילה 'בניך הם', מדוע הוצרך להוסיף ולומר שהם גם בני אברהם יצחק ויעקב, והרי בחינת בנים למקום היא יותר מבני האבות. ותירץ, על פי משל לשני בני אדם, שאחד מהם לא רצה לקנות בהקפה, כיון שטען שאם יגרם לו הפסד לא יהא לו מהיכן לשלם זאת, והשני כן קנה בהקפה, משום שאם יפסיד את ממונו, אביו העשיר ישלם עבורו, וכך גם היתה הטענה שהיה להושע לטעון, שאף שישראל חטאו ועבדו עבודה זרה מכל מקום יש להם זכות אבות שתעמוד להם להצילם מכל דבר רע.

סברתו של הושע שלא הזכיר זכות אבות

שם. ובביאור טעמו של הושע שלא אמר כן, כתב **הילקוט הגרשוני** (ד"ה מ"ל - הרמתון) בשם עולת חודש, שסבר כפי שאמרו (סנה נה.) שזכות אבות תמה בימי אליהו, ונמצא שבימי הושע כבר לא עמדה להם זכות אברהם יצחק ויעקב, ולכן לא הזכיר שהם בניהם, ואף על פי כן לא עשה יפה, כמו שפירש רש"י (שם ד"ה ה') שגם לפי הסובר שתמה זכות אבות בימי אליהו, מכל מקום על ידי רחמים היא עמדה להם גם בימי חזאל שהיה לאחר מכן, ואף הושע היה יכול לעורר רחמים שתעמוד להם זכות אבות, וזה מה שאמר לו הקב"ה מדוע לא אמר 'גלגל רחמיך עליהן'.

ביאור דברי הושע שהקב"ה יעביר את ישראל באומה אחרת

העבירם באומה אחרת. הקשה **הנפן פוריה** (ד"ה מ"ל), כיצד סבר הושע שיוכל הקב"ה להחליף את ישראל באומה אחרת, והרי כבר דרשו חז"ל (גיטין מ:) על הפסוק (דברים כו יח) 'האמירך היום', שנשבע הקב"ה שלא ימיר את ישראל באומה אחרת, ואם כן כיצד יעבור על שבועתו. ועוד הקשה, מדוע במשל אמר לו הקב"ה לשלח את האשה שלקח, ולא אמר לו להחליפה, שבכך יהיה המשל דומה לדברי הושע שאמר להעביר את ישראל באומה אחרת. ותירץ, שכוונת הושע היתה לקנאות על כבוד הקב"ה, ולכן אמר שהקב"ה יעביר את ישראל על ידי זה שיעבירם ממקומם ויגלם לאומה אחרת ובכך ישבר לבם וישובו בתשובה, ועל כך ענה לו הקב"ה שרצונו בלימוד זכות על ישראל, ולכן כדי להעמידו בנסיון אמר לו לשלח את האשה שלקח לבדוק האם יתאפק על כך, ובכך רמז לו שגם כנסת ישראל נקראים כלה ואשת נעורים לקב"ה.

והבני אברהם (מיוחס, הושע ו) הוסיף בביאור כוונתו של הושע, לפי הכתוב במדרש (ב"ר מד כו) שהקב"ה שאל את אברהם אבינו במה אתה רוצה שירדו בניך בגיהנם או במלכיות, ואברהם אבינו ברר לו את המלכויות, וכך ענה הושע לקב"ה שאם חטאו ישראל זכור להם מה שברר אברהם אבינו שירדו במלכויות והעבירם לאומה אחרת שישתעבדו בהם ובכך תכופר חטאתם ולא ירדו לגיהנם[לו], וכיון שהיתה כוונתו להמליץ טוב על ישראל, לכן אמרו בגמרא שהיה לו לומר בניך הם בני בחוניך וכו' ובכך ללמד עליהם זכות ולא רק להמליץ טוב, אכן טעמו של הושע שלא אמר כך הוא משום שסבר שכשאמר לו הקב"ה 'חטאו ישראל' היה זה משום שהגיע למעלה מדרגת הנבואה עד לדרגת בן בית אצל הקב"ה כדרגתו של משה רבינו, ובדרגה זו סבר שהקב"ה מודיע לו את סודו שישראל חטאו, והוא השיב לו לפי דרגה זו בקיצור כדרכו של בן בית שיעביר את ישראל לאומה אחרת, ועל כך אמר לו הקב"ה שאם הוא סובר שדרגתו שוה לדרגת משה רבינו שהיה בן בית, היה לו ללמוד ממנו שפירש מן האשה.

והאהבת ציון (סוף הושע ט) פירש, שהושע ראה שישראל מונעים עצמם מליתן צדקה בטענה שצריכים לקמץ ידיהם כי קשה עליהם עול הגלות הגורמת להם לנזקים והוצאות, ולכן אמר לקב"ה שיעבירם באומה אחרת שיגרם להם שם הפסדים גדולים, ועל ידי זה יראו שאין הצדקה גורמת הפסד לאדם, אלא אדרבה בלעדיה ירבו הפסדיו[לז], ועל ידי כך ישובו ישראל ויתנו צדקה לרוב[לח].

והראש דוד (פר' מקץ ד"ה והנה) הביא בשם אביו שביאר, שהושע סבר שבעלי חיים נדחין[לט], ולכן סבר שכשאמר לו הקב"ה שישראל חטאו, הרי הם בבחינת נראה ונדחה שאינו חוזר ונראה, ולכן אמר לקב"ה שיעביר את ישראל באומה אחרת כיון שלהם כבר אין תקנה, ועל כך אמר הקב"ה מה אעשה לזקן זה, שסובר שההלכה היא שנדחין, ורצה הקב"ה לעוררו שיחזור בו שלא תיפסק הלכה כמותו, ולכן אמר לו הקב"ה שילמד ממשה רבינו שנשא את צפורה בת יתרו ופרש ממנה, וכך יש לו גם כן לפרוש מאשתו שכשזינתה היא נחשבת כנראית ונדחית ששוב אינה חוזרת ונראית, והשיב הושע שיש לו בנים ממנה, כלומר שהיה לו ציווי מיוחד מהקב"ה לישאנה ומחמת כן חזרה ונראית, והוסיף ביאור בכוונת הושע שאינו יכול לפרוש ממנה מכיון שכשראה שהקב"ה לא מעביר את ישראל באומה אחרת, הסתפק שמא בעלי חיים אינם נדחים, ועל כן גם הוא אינו יכול לגרש את אשתו, והשיב לו הקב"ה שמה אשתו שנפסלה מחמת זנות ומעולם לא חזרה להיות ראויה לא אמרת להיות נידחת, כל שכן שישראל אין אומרים שהם נדחין, ומה שציוה אותו לישאנה זה כדי להוכיחו על שלא העמיק בדין ומיד אמר על ישראל שיעבירם באומה אחרת ולא הסתפק בדינם שמא בעלי חיים אינם נדחים, כיון שמזה ששאלו הקב"ה בניך חטאו היה לו להבין שאין בעלי חיים נדחין שאם נדחין מה שאלו, ועוד שישראל שהם בני בחוני לעולם אינם נדחים, מכיון שתמיד בידם לעשות תשובה על חטאיהם.

והדברי ישראל (מודזין, כללי מוריימח מות ח) ביאר, שמה שאמר הושע שיעבירם באומה אחרת כוונתו שיעביר מישראל את היצר הרע ויתנו באומה אחרת, וכמו שאמרו במדרש (שמו"ר מו) שביקשו ישראל מהקב"ה רבון העולם בראת בנו יצר הרע מנעורינו וכו', אלא בבקשה ממך העבירהו ממנו כדי שנהא עושים רצונך.

לה. כפי גירסת הרש"ש. **לו. ובכך** יישב מדוע בילקוט שמעוני (במדבר רמז תשסד) כתבו שנמשלו ישראל לאגוז שהוא חלק ומי שאינו אומן ומטפס עליו מיד נופל, כך כל מי שמשרת את ישראל צריך להזהר שלא לומר עליהם דברים רעים, והביא ראיה ממשה רבינו שאמר (במדבר כ י) 'שמעו נא המורים' ולקה שלא יביא את ישראל לארץ, וישעיה הנביא אמר (ישעיה ו ה) 'ובתוך עם טמא שפתים' ומיד כתוב שראה מלאך ובידו רצפה שבא לרצוץ פה שדיבר דילטוריא על ישראל, וגם אליהו הנביא אמר (מלכים ח' יט י) 'כי עזבו בריתך בני ישראל' ונאמר לו ואת אלישע בן שפט תמשח לנביא תחתיך, ולכאורה מדוע לא הזכיר הילקוט גם את הושע הנביא שלקה על שדיבר על ישראל כמבואר כאן, אלא מוכח שכוונתו של הושע היתה לומר דברים טובים על ישראל, ומשום כך לא לקה על זאת. **לז. כמו** שאמרו (ב"ב י.) דרש ר"י בר שלום כשם שמזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה כך חסרונותיו קצובים לו, זכה יתקיים בו מאמר הפסוק (ישעיה נח ז) 'הלא פרוס לרעב לחמך', לא זכה יתקיים בו המשך הפסוק 'ועניים מרודים תביא בית'. **לח. ויש** מי שפירש בדרך צחות, שאמר הושע לקב"ה שיחליף את גורלם של ישראל שהוא העניות, ויתנה לאומות העולם, ועל ידי כך יהיו ישראל עשירים ומתוך כך לא יחטאו, כיון שהעניות היא המעבירתם על דעתם. **לט. ונחלקו** בכך בזבחים (נט.) רב ורבי יוחנן.

והילקוט הגרשוני (ד"ה ופ) כתב, שכוונת הושע היתה להמליץ טוב על ישראל, ואמר לקב"ה שיעביר את ישראל מול שאר האומות ויראה שישראל יותר טובים מכולם[מ], ומכל מקום הקפיד עליו הקב"ה על שאמר כך כיון שיש בלשון זו משמעות שלא לטובה[מא].

השייכות להיותו של הושע ראשון לנביאים לחטאו, והדמיון שלו למשה רבינו

שם. הקשה האהבת ציון (דרוש ט), שיש להבין את משמעות הגמרא שיש שייכות בין מה שאמרו שהושע היה ראשון לארבעה נביאים, לכך שאמר הושע לקב"ה העבירם באומה אחרת. ועוד, מדוע אמר הקב"ה להושע שהיה לו ללמוד ממשה ולפרוש מן האשה, והרי הקב"ה עצמו ציוה עליו לנשאה. ועוד, שהרי מצאנו שכל מי שדיבר רעה על ישראל נענש, וכך כתוב במדרש (שיהש"ט פ"ט ו) שמשה רבינו נענש שלא נכנס לארץ על שאמר 'שמעו נא המורים', וישעיה הנביא שאמר 'בתוך עם טמא שפתים אנכי יושב' נענש שראה מלאך ובידו רצפה שבא לרצוץ פה שדיבר דילטוריא על ישראל, וכן נאמר שהיה צריך לרצוץ את פיו של אליהו הנביא שאמר 'כי עזבו בריתך בני ישראל', ומדוע הושע שאמר העבירם באומה אחרת לא נענש על כך.

ותירץ, שאדם גדול החוטא בדבר ששייך לכל ישראל יכול לחזור בתשובה על כך ותתקבל תשובתו, אבל אם חטא בדבר ששייך רק בו מחמת גודל מעלתו וכגון מלך החוטא בגאוה מחמת שררתו אינו יכול לחזור על כך בתשובה, ולכן משה רבינו שנשלח בשליחות להוציא מים מן הסלע לישראל ובשליחות זו חטא ואמר 'שמעו נא המורים' אינו יכול לחזור על כך בתשובה, כיון שחטאו הוא מחמת גדלותו ולכן נענש על דבריו, וכן ישעיה הנביא ואליהו הנביא שחטאו בדיבורם בשעת שליחותם נענשו על דבריהם, אבל הושע שהיה ראשון לארבעה נביאים והיתה מעלתו גדולה משלהם, סבר שהקב"ה לא עושה אותו שליח לישראל להשיבם בתשובה, אלא רק מגלה לו סודו כבן בית, ולכן לא היה חטאו מחמת מעלת שליחותו, והיה חטאו כשאר אדם שחוטא ויכול לחזור על כך בתשובה, ולכן לא נענש על דיבורו, ומכל מקום רצה הקב"ה להוכיחו על שסבר שמעלתו גדולה משל שאר הנביאים, והוכיח לו שאינו במעלה יותר גבוהה משאר נביאים בכך שאם היה בן בית היה לו ללמוד ממשה שהיה בן בית כמו שכתוב (נמדבר יב ז) 'לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא', וכמו שמשה פירש מן האשה, היה לו גם לפרוש, אלא מוכח שאינו במעלה יותר גבוהה משאר נביאים, וודאי שלא בא הקב"ה לגלות לו סודו, רק שלחו להוכיח את ישראל.

אוצר החכמה 19/06/2018

החילוק מתשובתם של אברהם ויעקב שישראל ימחו על קדושת שמך

מה אעשה לזקן זה. פירש הבן יהוידע (ד"ה מה), שמה שקרא הקב"ה להושע בשם 'זקן', הוא כיון שרצה ללמד עליו זכות שמחמת שהוא זקן אין לו ארך אפים להעמיק וללמד זכות על ישראל אלא מיד כששמע שחטאו אמר העבירם באומה אחרת[מב]. ומה שהוסיף תיבת 'זה', כוונתו למה שאמרו (סנה פט:) שיאמר הקב"ה לאברהם ויעקב בניכם חטאו, ויענו לו ימחו על קדושת שמך, אלא ששם לא קשה כיצד אמרו כך משום שיצחק היה מלמד זכות על ישראל, ואף שאברהם ויעקב הם שנים כנגד יצחק היחיד, מכל מקום הקב"ה מטה כלפי חסד ואפילו כשיש מליץ אחד מול אלף מלמדי חובה הקב"ה מזכהו, אבל כאן הושע היה לבדו ואין מי שיזכה כנגדו, ולכן אמר הקב"ה מה אעשה לזקן 'זה' שהוא לבדו, וכיצד אזכה את ישראל אלא רק על ידי שהושע לבדו יסתור דבריו ויזכה אותם.

והולבש הכהן (ד"ה כמג) הקשה, מדוע הושע אמר לקב"ה 'העבירם באומה אחרת', ולא אמר כמו שאמרו אברהם ויעקב 'ימחו על קדושת שמך', וכן מדוע לא אמרו אברהם ויעקב כמו שאמר הושע 'העבירם באומה אחרת'.

ותירץ, לפי מה שכתב הפתח האהל (רנניס ולומדים ד"ה מהנמ - הרמזון) **בשם ספר אהבת עולם**, שהקב"ה נחשב כמוכר את התורה לישראל כמו שכתוב (משלי ד ג) 'כי לקח טוב', והקשה אם כן שהוא לקח טוב, מדוע צריך הקב"ה לזרז את ישראל ואומר להם 'תורתי אל תעזובו' (שם). ותירץ, לפי המבואר (ב"מ עז:) שבמוכר שדהו מפני רעתה והמוכר עייל ונפיק אזוזי [יוצא ונכנס ומחזר אחר הלוקח לתבוע את דמי השדה], חל המקח ואין הלוקח יכול לחזור בו, אבל המוכר דבר טוב ועייל ונפיק אזוזי, אפילו אם נשאר חוב רק של זוז אחד, לא קנה הלוקח ויכול לחזור בו, ולפי זה יש לבאר שהקב"ה אומר לישראל שמכר להם לקח טוב שהוא התורה תמורת עבודתם בקיום המצוות, והקב"ה כביכול עייל ונפיק אזוזי, כלומר שבודק אם ישראל מקפידים לקיים המצוות, ולכן כיון שמכר להם דבר טוב וכשעייל ונפיק אזוזי לא חל המקח ויכול הלוקח לחזור בו, הוא מבקש מהם שלא יחזרו בהם ותורתי אל תעזובו. והקשה **הולבש הכהן, שהטור** (חו"מ סי' קנ) הביא בשם **הראב"ד** שגם בעייל ונפיק אזוזי אין הלוקח יכול לחזור בו אלא רק המוכר, ולשיטתו עדיין יקשה מדוע הוצרך הקב"ה לבקש שלא יעזבו דבר טוב, אמנם הפתח האהל דיבר לפי שיטת רוב **הראשונים** שגם הלוקח יכול לחזור בו. ולפי זה ביאר שגם הושע סבר כשיטת רוב הראשונים שבעייל ונפיק אזוזי יכול גם הלוקח לחזור בו, ולכן כשחטאו ישראל ולא קיימו המצוות אמר לקב"ה שאין להענישם כיון שהם יכולים לחזור בהם מהמקח של התורה, ולכן אין לומר עליהם 'ימחו על קדושת שמך', אלא אמר לקב"ה שיעבירם באומה אחרת וימכור לה את התורה, אמנם אברהם ויעקב סוברים כשיטת הראב"ד שגם בעייל ונפיק אזוזי אין הלוקח יכול לחזור בו, ועל כן כשישראל חוטאים אינם יכולים לטעון שהם חוזרים בהם מהמקח של התורה, ולכן יש להענישם ש'ימחו על קדושת שמך'.

הנישואים עם אשת זנונים היו רק בנבואה או במציאות

ויאמר ה' אל הושע. כתבו האבן עזרא (הושע פ ג) **והרד"ק** (שם פ ג), שכל המעשה עם הושע שאמר לו הקב"ה שיקח אשת זנונים, ולקח וילדה לו שלשה בנים, היה במראה הנבואה ולא בהקיץ[מג]. **והתורת נביאים** (מהר"ץ חיות, מאמר הולמ"ם שנה פ"ד נהגה"ה) תמה, מה התקשו האבן עזרא והרד"ק על המעשה בהושע שמחמת כך הוצרכו לפרש שהיה זה רק בנבואה, והרי הושע היה משבט ראובן ולא היה כהן והיה מותר לו לישא זונה. **ותירץ החתם סופר** (ד"ה ויקח), שנעלם ממהר"ץ חיות מה שמבואר בהמשך הגמרא שבניו של הושע מאשה זו היו ספק ממזרים כיון שהיתה מזנה ברצון תחתיו, וכזו אשה אסורה גם לישראל. **והמלבי"ם** (הושע פ ג) כתב, שכמו שמצאנו שהיתה הוראת שעה להתיר ליחזקאל הנביא לגלח את פאת ראשו וזקנו בתער (יחזקאל ה ה), ולאליהו הנביא להקריב בבמה (מלכים פ' יח כג), כך יתכן לפרש שהיתה הוראת היתר לשעה להושע לשאת אשה זונה שאין בה איסור לישראל.

מדוע נקראו בניו של הושע ילדי זנונים ולא תולים שנולדו ממנו

וילדי זנונים. רש"י (ד"ה וילדי) פירש, שאמר לו שהאשה הזאת תוליד לו בנים זנונים שהם ספק שלו ספק משל אחרים. **והקשה החכמת שלמה** (נרש"י שם), מדוע אמר לו שבניו יהיו בספק ממי נולדו, הרי יש לתלות שנולדו ממנו כיון שאמרו (סוטה מ.) שרוב בעילות הלך אחר הבעל, ואם כן לא יקראו ילדי זנונים. **ותירץ**, שבזקן שאינו יכול להוליד לא שייך לתלות בו ולומר שרוב בעילות הם שלו, וכתב שלפי זה מדויק מדוע אמר עליו הקב"ה 'מה אעשה לזקן זה', שרצה להשמיע שהוא כבר זקן ועל כן בניו הם ילדי זנונים[מד]. **והחתם סופר** (ד"ה ויקח) כתב, שדווקא אם הבעל זקן והאשה פרוצה אז אין לתלות בבעילות הבעל, ושייך לומר על ילדיו שהם ילדי זנונים, אבל אם רק הוא זקן, או שרק האשה פרוצה, בזה כן אומרים שרוב בעילות אחר הבעל[מה]. **והמהרש"א** (לקמן ע"ב ת"ה ד"ה ג' נניס) כתב, שמה שאמר הושע לקב"ה שיש לו בנים מאשה זו, הוא משום שסבר שרוב בעילות הלך אחר הבעל,

ותירץ, לפי מה שכתב הפתח האהל (רנניס ולומדים ד"ה מהנמ - הרמזון) **בשם ספר**

מ. **והעיני שמואל** (ד"ה ניימי) פירש, שיש פעמים שאין ישראל זכאים בדין, וכדי לזכותם מעמידם הקב"ה מול ערך הרשעים שבדור שכלפיהם נחשבים ישראל כצדיקים, וכך יש שפירשו את הפסוק (הושע ז ו) 'כרפאי לישראל ונגלה עון אפרים', כלומר שברצונו של הקב"ה לרפאות ולזכות את ישראל הוא מגלה את עון אפרים שלעומתו נחשבים ישראל כזכאים, וזה מה שאמר הושע לקב"ה שיעבירם באומה אחרת, כלומר שלעומת שאר האומות יראה שישראל נחשבים כצדיקים. והקפיד עליו הקב"ה על שלא מצא זכות בישראל מצד עצמם רק הוצרך לבוחנם מול שאר האומות, ולכך אמר לו במשל לאשה זונה שכיון שהיא אשתו קשה לו להפרד ממנה אף שהיא זונה, וכך גם הקב"ה אוהב את ישראל מצד עצמם ולא רק ביחס לשאר האומות. וטעם הדבר שאם מעלתם של ישראל היא רק מחמת בחינתם למול הרשעים, הרי שבכך גורמים טובה לרשעים כיון שמחמתם מצדיקים את ישראל, ואין הקב"ה חפץ להיטיב לרשעים. **מא. ויש** מי שפירש, שהקב"ה הקפיד על מה שהיה משמע מדברי הושע שאם היתה נמצאת אומה כמו ישראל היה כדאי להחליפם, והרי ישראל הם בניו ואין אב מחליף את בנו אף שאינו מתנהג כרצון אביו, אבל לרחמים הם צריכים כיון שחטאו והיה לו לבקש רחמים עליהם. **מב. והעין ישראל** (ד"ה שמר הקב"ה) פירש, על פי המבואר בשבת (פט:) שלעתיד לבוא יאמר הקב"ה לאברהם וליעקב אבינו בניך חטאו, וישיבו לו שימחו על קדושת שמך, ועל כך אומר הקב"ה לא בסבי טעמא כלומר שלזקנים כבר אין רגש. וזהו שאמר הקב"ה על הושע שהוא כבר זקן ואין לו רגש על ישראל. **מג. והבן יהוידע** (ד"ה ודע) כתב, שיתכן שראה כל זאת רק בחלום, או שהיתה זו נבואה. והוסיף שמצוה להודיע זה לעם הארץ כשלומדים פסוקים אלו בהושע, שבזה תתיישב דעת האדם. **מד. וכתב הפרי מגדים** (פמיוחס כוללת מ"ה אות כה), שדווקא באשה שאינה בחזקת צדקת יש לחלק ולומר שבזקן אין אומרים שרוב בעילות אחר הבעל. ומהר"ץ חיות (סוטה כו. ד"ה ומלן) הקשה על המהרש"ל, שלא מצאנו בפוסקים חילוק זה שבזקן לא אומרים שרוב בעילות אחר הבעל, והביא שבנודע ביהודה (סו"ת, מהדו"ק אהע"ז סי' סט) כתב, שאפילו אם בעלה חולה שיש בו סכנה, תולים שנתעברה ממנו ולא מחלקים בינו לבין שאר אדם בריא, ולכן כתב שדווקא באשת הושע שהיתה פרוצה ביותר אין אומרים שרוב בעילות אחר הבעל. וכן כתב בספר סעדו לבכם (נספר יוקח נפ, נרש"י ד"ה וילדי), שכיון שאשת הושע היתה זונה ורוב מזנים מצויים אצלה אין לומר בה שרוב בעילות אחר הבעל, אלא נחשב הדבר לספק השקול. ומכך הקשה על המהרש"ל שהוכיח מכך חילוק שבזקן לא אומרים שרוב בעילות אחר הבעל ודייק כך בלשון הפסוק, וכתב שיתכן וכוונת הפסוק היא לכנותו זקן מלשון זה קנה חכמה. אכן הפנים יפות (ויקרא יח ט) פירש, מה שאמרו 'רוב בעילות אחר הבעל' שאין הכוונה שרוב הביאות נעשות על ידי הבעל, שהרי גם בהתייחד בעלה עמה פעם אחת אומרים שממנו נתעברה, אלא הביאור הוא שרוב נשים הנבעלות הן מבעליהן, ולפי זה כתב ההלכה למשה (ד"ה וילדי) שלא שייך לחלק בין זקן לשאר אדם. **מה. ולפי** זה דייק שאשת הושע היתה פרוצה והיתה מזנה תחתיו ברצון ולכן אין לתלות את ילדיה בהושע ונקראו ילדי זנונים, ולפי זה יישב מדוע הוצרך המהרש"ל לומר שמעשה זה לא היה אלא רק בנבואה, שאף שהושע לא היה כהן מכל מקום במזנה ברצון היא אסורה אף לישראל.

בנים מאשה זו, הוא משום שסבר שרוב בעילות הלך אחר הבעל,

וממילא ודאי שהבנים נחשבים לבניו, ואמר לו הקב"ה 'ובניך זנונים' כלומר אינך יודע בוודאות אם הם שלך, משום שיש לחוש למיעוט בעילות של אחרים[מו].

והאדרת אליהו (ד"ה וילדי) פירש, שאין הכתוב 'ילדי זנונים' מתפרש על ילדיו של הושע, אלא על האשה שיקח שהיא תהיה מילדי זנונים, כמו שאמרה הגמרא להלן על הכתוב 'בת דבלים' שהיא בת שתי דבלים כלומר זונה בת זונה.

מה היו גומרים בה

שהכל גומרים בה. רש"י (ד"ה גומרין) פירש, שהכל גומרים בה את ביאתם. והקשה עליו **הלשמוע בלימודים** (ד"ה נמ), שלפי פירושו חסר מדברי הגמרא עיקר הפירוש, שהיתה צריכה לומר שהכל גומרים בה תאותם וביאתם. ועוד הקשה, שאין זה מסתבר לומר שהכל היו באים עליה. ולכן פירש שגומרים הוא מלשון תשוקה, כלומר שכל מי שהיה רואה את יופיה היה משתוקק לבוא אליה.

פז:

ביאור המחלוקת מדוע נקראה בת דבלים

אמר רב וכו' בת דבלים דבה רעה בת דבה רעה ושמואל אמר שמתוקה בפי הכל כדבלה ורבי יוחנן אמר שהכל דשין בה כדבלה. בביאור מחלוקתם כתב **העין אליהו** (לעיל ע"ב ד"ה ויאמר), שהקב"ה ציוה את הושע שיקח לו לאשה אשת זנונים ושילדיה יהיו ילדי זנונים, כלומר, שהיא תהיה פרוצה בזנות כל כך עד שיהיה ספק על ילדיה אם הם שלו. וסבר רב שכיון שרוב בעילות הלך אחר הבעל, ומשום כך אמרו (סוטה כז.) שאשה שמזנה בניה כשרים[א], מכל מקום באשה שהיא חשודה ביותר מודה שילדיה הם ספק, ולכן העמיד שנשא הרמז אשה שהיא דבה רעה בת דבה רעה, שמחמת כן היא חשודה ביותר לזנות, וילדיה הם ילדי זנונים. אמנם שמואל לא סבר שמכיון שהיא דבה רעה בת דבה רעה ממילא ילדיה הם ילדי זנונים, ולכן פירש ששאשתו של הושע היתה מתוקה בפי הכל כדבלה, כלומר, שהיתה מזנה בעודה אשת איש[ב], ולכן היא פרוצה ביותר ולא תולים בה רוב בעילות אחר הבעל, וממילא ילדיה הם ילדי זנונים. ורבי יוחנן לא סבר שמכיון שזינתה פעם אחת נחשבת לפרוצה ביותר, אלא הוצרך לפרש שבמציאות הכל דשים בה, כלומר, שבמציאות היא חשודה ביותר, ולכן לא תולים בה רוב בעילות אחר הבעל[ג].

מעשי היחיד משפיעים על הכלל

שבקשו לגמר ממונן של ישראל בימיה. כתב העין ישראל (ד"ה דנר), שמבואר כאן שאף שהיא היתה רק אשה אחת, והיו בזמנה עוד אנשים רבים, מכל מקום השפיעו מעשיה הרעים עד לדרגה שביקשו לגמר ממונם של כל ישראל, ומכך יש ללמוד את כח השפעתו של היחיד במעשיו על הכלל.

קריאת שם יזרעאל על שם העתיד שיזרעו בגולה

קרא שמו יזרעאל. רש"י (ד"ה ומהכר) **ותוספות** (ד"ה יזרעאל) פירשו, שהקב"ה ציוה לקרוא לבן זה בשם יזרעאל, על שם שעתיד הקב"ה לזרוע את עם ישראל בגולה. וביאר **השדה יצחק** (נדפ"י סס), שהם פירשו כן כדי שלא נפרש שקרא לו בשם זה על שם מקום ששמו יזרעאל, וכמו שכתוב בהמשך הפסוק (הושע פ"ב ד), שאמר הקב"ה להושע 'ופקדתי את דמי יזרעאל על בית יהוא', כיון שאמרו בהמשך ששלש גזירות גזר הקב"ה על ישראל כשמות שקרא לילדיו, וכנגד גזירת יזרעאל הבטיחם שלבסוף יתקבצו, מבואר שהגזירה היתה שיתפזרו ויזרעו בגויים, וכנגד גזירה זו הבטיחו שיתקבצו. וגם אין לפרש שאמר לקרוא לו בשם יזרעאל על שם העתיד לבוא, שנאמר (הס ב ג) 'כי גדול יום יזרעאל', כיון שפסוק זה הינו ברכה, ואילו השמות ניתנו להם על שם הגזירות הרעות.

מה הם דמי יזרעאל ומדוע נענש ההורג את יזרעאל

כי עוד מעט ופקדתי את דמי יזרעאל על בית יהוא. פירש רש"י (הושע פ"ב ד), שהכוונה לדמי בית אחאב שהרג יהוא על שעבדו את הבעל. ואף שיהוא עשה כן במצות ה', מכל מקום כיון שאחר כך הלכו הוא ובניו בדרכי אחאב ועבדו עבודה זרה, נחשב להם מה שהרגו את בית אחאב לדם נקיד.

מדוע בלידת הבת לא כתוב שילדה לו

ותהר עוד ותלד בת. כתב במלבי"ם (הושע פ"ב ו), שהטעם שלא כתוב כאן ותלד 'לו', כמו שכתוב בבן הראשון 'ותהר ותלד לו בן', משום שאז כבר התחילה לזנות עם אנשים אחרים, והיה ספק של מי הבת.

פירוש הפסוק 'נשא אשא להם'

כי נשא אשא להם. בפירוש פסוק זה נאמרו כמה דרכים. התרגום (הושע פ"ב ו) כתב, 'ברם אם יתובון משבק אשבוק להון', כלומר, שאומר הקב"ה שאם בית ישראל ישובו בתשובה הוא יסלח להם על חטאיהם. **ורש"י** (ד"ה כי נסא) פירש, שפסוק זה נאמר בלשון תמיהה, ששואל הקב"ה האם הוא צריך לשאת לבית ישראל, אלא אומר שיותר לא ירחם עליהם.

ובהושע (סס) פירש רש"י, 'כי נשא אשא להם', אשלם להם את המגיע להם על חטאם, מלשון הפסוק 'וישא משאת' (בראשית מג לד).

והרד"ק (הושע סס) פירש, שהקב"ה אומר שישא עליהם את האויב שיגלם מארצם ויחריבה. ועוד פירש, שהכתוב 'להם' פירושו 'אותם', כלומר, שאומר הקב"ה שישא אותם את בני ישראל לארץ אחרת לגלות. ועוד פירש, שהכתוב הוא בלשון עבר, כלומר, שעד עתה היה הקב"ה סולח לישראל, ואומר שמעתה שוב לא ישא לחטאתם ולא יסלח להם.

סדר ילדי הושע ושמותיהם לפי סדר הגזירות

לאחר שנולדו לו שני בנים ובת אחת. פירש הבן יהוידע (ד"ה נאחר), שסדר לידת ילדיו של הושע היה לפי סדר הגזירות, שבתחילה נולד בן הקרוי יזרעאל, שבו רמוזה גזירת הגלות שהיתה תחילה לגזירות, ואחר כך נולדה בת הנקראת לא רוחמה, המרמזת על גזירת חסרון הטובה הגשמית שהיא באה לאחר הגלות, ורק אחריה נולד הבן הנקרא לא עמי, המרמז על חסרון הטוב לנפש ולרוחניות שהוא הורגש רק לבסוף.

מדוע נצטווה הושע לבדול מאשתו רק לאחר לידת שני בנים ובת

שם. פירש העיון יעקב (ד"ה נאחר), שהטעם שרק לאחר שנולדו לו שני בנים ובת אחת אמר לו הקב"ה שיפרוש מאשתו, משום שאז ודאי כבר קיים מצות פרו ורבו, בין לשיטת בית שמאי (יבמות סה:) שאמרו שקיום המצוה הוא לאחר שהוליד שני זכרים, ובין לשיטת בית הלל שאמרו שקיום המצוה הוא לאחר שהוליד זכר ונקבה[ה].

במה היה שונה הושע משאר הנביאים שרק הוא נצרך ללמוד ממשה לבדול מאשתו

היה לך ללמוד ממשה רבך. הקשה העיון יעקב (ד"ה היה), מדוע טען הקב"ה נגד הושע מדוע לא למד ממשה רבינו, והלא גם כל שאר הנביאים שהיו עד הושע לא פירשו מנשותיהם. ותירץ, שמשה רבינו נשא את בת יתרו שהיה כהן לעבודה זרה, משום שידע שהתורה תינתן על ידו ומחמת כן יצטרך לפרוש מן האשה, ולא רצה לעגן בת ישראל שתישאר בלא בעלה, ולכן נשא את בת יתרו, וזו היתה טענת הקב"ה על הושע, שהרי מה שאמר לו שישא אשה זונה, הטעם הוא כדי שיוכל לפרוש ממנה ולא יעגן בת ישראל כשירה, ולכן אמר לו שהיה צריך ללמוד ממשה רבינו שנשא אשה שאינה ראויה, כדי שיוכל לפרוש ממנה.

וכעין זה פירש גם הבן יהוידע (ד"ה היה), ששאר הנביאים לא למדו ממשה רבינו לפרוש מנשותיהם, כיון שחילקו בדעתם שרק משה רבינו שאשתו היתה

מו. **וילקוט** הגרשוני (ד"ה פ"ל - הסני) כתב להוכיח מכאן שגם רוב דליתא קמן אין הרוב הכרעה בוודאות שכך הוא אלא הדבר נשאר ספק והתורה הורתה לנהוג כמו הרוב, שלכן אמר הקב"ה שאף שרוב בעילות הלך אחר הבעל מכל מקום זה נשאר בגדר ספק ובמקרה זה יש לחוש למיעוט.

א. **ואפילו** שרב חולק על דין זה לגבי ארוסה (יבמות סט:), מכל מקום בנשואה הוא מודה שבניה כשרים. ב. **ומתוקה** פירושו מלשון 'מים גנובים ימתקו' (משלי ט יז), כמבואר בסנהדרין (עה.), שמיום שחרב בית המקדש ניתן טעם ביאה לעוברי עבירה, שנאמר (שם) 'מים גנובים ימתקו'. ג. **והקשה** על כך, שבסוטה (שם) הסתפקה הגמרא באשה פרוצה ביותר, לפי הסובר שאין אשה מתעברת אלא סמוך לטבילתה, אם תולים בה ברוב בעילות אחר הבעל, ובנדה (סג:) מבואר, שרבי יוחנן הוא הסובר שאין אשה מתעברת אלא סמוך לטבילתה, ואם כן יכלה הגמרא לפשוט את הספק בשיטת רבי יוחנן מדבריו כאן, שבחשודה ביותר אין תולים רוב בעילות אחר הבעל. אכן בחידושי רא"מ הורוויץ (ד"ה שם) כתב, שכיון שציוה אותו הקב"ה שילדיו יהיו ילדי זנונים, הוצרך לקחת אשה פרוצה ביותר, שמחמת כן אף שבסתם אשה שזינתה ילדיה הם ספק ממזרים, היא תהיה פרוצה ביותר שילדיה ודאי יהיו ילדי זנונים. ד. **וכן** פירשו הרד"ק והמצודות דוד (שם). ה. **ובטעם** הדבר כתב הבן יהוידע (ד"ה נאחר), שראה הקב"ה שהושע נוטה למדת הדין שהיא מדת בית שמאי, לכן המתין עד שיקיים את המצוה לפי שיטת בית שמאי. וכתב שלפי פירוש זה יובן, מדוע לא הוליד שלשה זכרים, והבן השני יקרא לא ירוחם כנגד הגזירה. וכתב עוד טעם למה שהוליד בת אחת עם שני בנים, ולא שלשה בנים, כיון שהבת היא כנגד הגזירה של סילוק הטובה, ולכך מתאימה הולדת בת שהיא עצמה מסמלת סילוק הטובה, כמו שדרשו (פסיקתא זוטרתא לקח טוב פר' תזריע) תיבת 'נקיבה', נוטריקון של נקי בה, כמו פלוני יצא נקי מנכסיו, וכן 'נקבה' היא בגימטריה 'נזק'. ו. **ולפי** זה תירץ את קושיית המפרשים על הכתוב (במדבר יב ו) 'ותדבר מרים ואהרן במשה על אדות האשה הכשית אשר לקח', ולכאורה דיבורם היה על מה שפירש ממנה משה, ומדוע כתוב 'אשר לקח' ולא 'אשר פרש'. ולפי זה מתורץ, שדיבורם היה על מה שמתחילה לקח דווקא אותה לאשה כדי שיוכל לפרוש ממנה, ואין זה ראוי, כמו שאמרו (יבמות נו:) שהנושא אשה ודעתו לגרשה עובר על 'אל תחרש על רעך רעה והוא יושב לבטח אתך' (משלי ג כט). והחדשים גם ישנים (ד"ה נפיק) כתב, שלכאורה מכך שאהרן ומרים דיברו על פרישת משה מאשתו, משמע שלא היה לו לעשות כן, שהרי לא נצטווה על כך, אלא עשה כן מדעת עצמו (שבת פז.). ואם כן קשה מה הטענה על הושע שהיה צריך ללמוד ממשה לפרוש. ותירץ, שמכך שלא מחה הקב"ה במשה, משמע שהסכים לפרישתו, וממילא היה להושע ללמוד ממנו.

גיורת, ואין ראוי לנביא שיזדקק לגיורת הוצרך לפרוש ממנה, אבל הם שנשותיהם היו כשירות אינם צריכים לפרוש מנשותיהם, אבל הושע שאשתו היתה זונה הגרועה אלף פעמים מגיורת, ודאי שהיה לו ללמוד ממשה רבינו ולפרוש ממנה.

והעין ישראל (ד"ה אמר - הרמשון) ביאר, לפי מה שאמרו שהושע היה גדול שבנביאים שבאותו פרק, ומשום כך היתה עליו יותר תביעה שהיה לו ללמוד ממשה רבינו[ז].

ביאור תשובת הושע שיש לו בנים מאשתו

יש לי בנים ממנה ואין אני יכול להוציאה ולא לגרשה. הקשה הבן יהוידע (ד"ה רבש"ע), מה תשובה השיב הושע לקב"ה ששאל אותו מדוע לא למד ממשה רבינו שפירש מאשתו, בכך שהשיב שיש לו בנים ממנה, והרי גם אם אם יצטרך למות בשל כך, הוא מחויב לשמוע בקול ציווי הקב"ה לפרוש ממנה[ח]. ועוד קשה, שהושע אמר שאינו יכול לגרשה, והרי הקב"ה לא אמר לו לגרשה אלא רק שיפרוש ממנה[ט]. ותירץ, שהושע לא אמר שלא יעשה כדברי הקב"ה, אלא בא לפרש מדוע מעצמו לא עשה כך עד עתה, ואמר שאינה דומה אשתו לאשתו של משה רבינו שהיתה אשה כשירה, וגם אם יפרוש ממנה לא יצא מכשול על ידי זה, אבל אשתו שהיא אשת זנונים אם יפרוש ממנה תלך ותזנה עם אחרים, ונמצא שהיא מזנה כשהיא אשת איש, וכן לגרשה אינו יכול כיון שיש לו בנים ממנה, ולכן לא פירש ממנה מדעת עצמו.

[אוצר החכמה]

מדוע מנו רק ארבעה קניינים

מארבעה קנינין. הקשה העין אליהו (ד"ה ג"ן), מדוע לא מנו כאן חמשה קניינים, כמו ששנינו באבות (פ"ו מ"י) שקנין חמישי הוא אברהם אבינו', שנאמר בו (בראשית יד יט) 'ברוך אברם לאל עליון קונה שמים וארץ'[יא]. ותירץ, שכאן מנו רק את הקניינים התלויים בישראל, ולכן מנו את התורה שכידוע היא וישראל הם דבר אחד, וגם בית המקדש והשמים והארץ לא נעשו אלא בשביל ישראל שקיבלו את התורה, אבל קניינו של אברהם אבינו לא שייך לישראל, שהרי הוא יכול להתקיים בבני קטורה, ולכן לא נמנה כאן[יב].

לשון קניתי בעולמי מראה על חשיבות הדברים

שקניתי בעולמי. **העין ישראל** (ד"ה אמר) הביא **מספר יצחק** ירנן, שדייק בלשון ששנינו באבות (פ"ו מ"י) 'שקנה הקב"ה בעולמו', וכן כאן אמר 'שקניתי בעולמי' ולא אמר 'בעולם', כדי להראות את חשיבותם של דברים אלו, שאף שכל העולם שייך לקב"ה, אותם הוא מחשיב ביחוד ומדגיש שהמה עיקרי הדברים שנבראו בעולם שלו. והוסיף, שזהו הטעם שעל כל אחד מהם אמר 'קנין אחד', גם על השני והשלישי, ולא אמר קנין שני, קנין שלישי, כדי להראות שכל אחד מהם מיוחד בחשיבותו[יג].

הצורך בארבעה קניינים

שם. בביאור עניינם של הארבעה קניינים, כתב **האי הים** (ד"ה אמר), בדרך משל למלך שמושל על עמו וארצו בהיותו איש מלחמה, שצריך לדאוג שיהיו לו ארבעה דברים: א. אנשי חיל. ב. מקום מעמדם ולדור שם. ג. כלי זיין ואוכל עבור אנשי החיל. ד. מקום למעמדו של המלך. וכיון שאמרו שמלכותא דרקיעא היא כעין מלכותא דארעא, לכן אמר הקב"ה שיש לו ארבעה קניינים כנגד הארבעה דברים הנצרכים למלך בשר ודם, ופירושם הוא: א. ישראל הם אנשי החיל אשר עומדים לעזרת המלך. ב. שמים וארץ הם מקום עומדם של אנשי החיל[יד]. ג. התורה היא פרנסתם ומזונם של ישראל, וכן היא גם כלי הזיין שלהם.

ד. ובית המקדש הוא מקום מעמדו של מלך מלכי המלכים הקב"ה.

והבן יהוידע (ד"ה אמר) פירש, שכוונת הקב"ה לומר שכיון שהם קניינו וחשובים בעיניו, שייך בהם הדין שדבר חשוב אפילו באלף אינו בטלטי, ומשום כך אינו יכול לבטל את ישראל בשאר האומות.

עמד לבקש רחמים מלשון התאמצות בתפילה

עמד ובקש רחמים ובטל גזירה. ביאר **העין ישראל** (ד"ה עמד), שעמידה זו שעמד הושע יש לפרשה מלשון התאמצות, שהרי על הצדיקים נאמר שלעתיד לבוא הם יושבים ונהנים, ופירש **הרמב"ם** (תשובה פ"ח ה"ג), שהם יושבים בלא עמל ויגיעה, ומכך משמע שעמידה שהיא היפוכה של ישיבה פירושה עמל ויגיעה, ללמד שהתאמץ הושע בתפילתו לבטל את הגזירה, כמו שכתוב קודם לכך שעמד להתפלל על עצמו, ובאותה התאמצות התפלל גם על ישראל.

מתי הנהגה ברבנות מקצרת ימים

אוי לה לרבנות שמקברת את בעליה. **הריא"ז** [הובא בשלטי הגבורים (כתובות נ. מדפי הרי"ף ה.)] ביאר בשם **הרבינו חננאל**, במה שאמרו (שם), שאחד מהדברים המקצרים ימיו ושנותיו של האדם הוא המנהיג עצמו ברבנות, שזה רק במי שמנהיג עצמו ברבנות גם בצינעה, אבל בפרהסיא מותר לנהוג כן[טז].

והמגן אבות (רשב"ץ, מגדול פ"ו מ"י) כתב, שהרבנות שמקברת את בעליה הוא דווקא אם נוהג רבנות בשאר דברים שאינם של תורה, אבל חלילה מלהימנע מחמת כן מרבנות של תורה.

והמהרש"א (מ"ש כתובות שם ד"ה והמנהיג) הקשה על מה שאמרו שם, שהמנהיג עצמו ברבנות מתקצרים ימיו, שבכמה מקומות אמרו שהרב צריך לנהוג ברבנות, כגון מה שאמרו בכתובות (קג:) 'נהוג נשיאותך ברמים'. ועוד, שרב יהודה עצמו שאמר שהרבנות מקצרת ימים, אמר לרב נחמן (קידושין ע.), שכיון שנתמנה לפרנס על הציבור, אסור לו לעשות מלאכה לפני שלשה אנשים, הרי שגם לדעתו יש להנהיג עצמו ברבנות. וכתב, שמצא כתוב בשם רבינו חננאל, שמה שאמרו שהרבנות מקצרת ימים הוא דווקא כשנוהג בה בצינעה, אבל בפרהסיא מותר להנהיג עצמו ברבנות. וכתב המהרש"א שביאור זה הוא דוחק. ולכן פירש, שרב יהודה דקדק ואמר 'המנהיג' עצמו ברבנות, ולא 'הנוהג' עצמו ברבנות, כלומר, שלשון 'נוהג' משמע שהאנשים קיבלו אותו עליהם לרב, ובאופן זה ודאי מותר לנהוג עצמו ברבנות, אבל לשון 'מנהיג' משמע, שהוא מנהיג את עצמו בשררה ורבנות בעל כרחם של האנשים ושלא לרצונם, ועל כגון זה אמרו שהרבנות מקברת את בעליה[יז].

והגר"א (גיליוני הגאונות, כתובות שם ד"ה ומר"י ג"ד) פירש, שהרבנות שאמרו עליה שהיא מקצרת את ימי בעליה, היא זו שאינו רוצה לעשות מלאכה, באומרו שאינה ראויה לכבודו.

והעין אליהו (שם ד"ה אמר רב יהודה - הרמשון) תירץ, שמי שמנהיג את עצמו ברבנות מכיון שהדבר נצרך לתועלת הציבור, אם כן ההנהגה היא מחמת הציבור ואין זה נקרא שמנהיג את עצמו, והדבר מותר לו, אבל אם לציבור אין תועלת בכך שנוהג ברבנות, אלא עושה כן רק מעצמו יתקצרו ימיו.

והעין ישראל (ד"ה אמר רבי יוחנן - הרמשון) פירש, שלכאורה מדוע אמרו ש'אוי לרבנות', והרי התביעה צריכה להיות מופנית אל מי שמתגאה ברבנותו,

---

ז. **וראה** לעיל (ע"פ נגיעות לבני הושע) שהבאנו מהבני אברהם (מיוחס, דרוש ו) שביאר, שהטענה כלפי הושע היתה, מכיון שהוא סבר שהוא נחשב כבן בית אצל הקב"ה כדרגתו של משה רבינו, ולכן אמר לו הקב"ה שאם הוא סובר שדרגתו שוה לדרגת משה רבינו, היה לו ללמוד ממנו שפירש מן האשה. וכן הובא שם מהראש דוד (מקץ, ד"ה ולכאין) שביאר, שהקב"ה אמר להושע שילמד ממשה רבינו שנשא את צפורה בת יתרו ופרש ממנה, וכך יש לו גם כן לפרוש מאשתו, שכשזינתה היא נחשבת כנראית ונדחית ששוב אינה חוזרת ונראית.

ח. **והאור החמה** (ד"ה ג"ן) הוסיף להקשות, מה השיב הושע לקב"ה שיש לו בנים ממנה, והרי גם למשה רבינו היו בנים מאשתו, ואף על פי כן פירש ממנה.

ט. **אמנם** המהרש"א (מ"ש ד"ה ג' נגיס) פירש, שלהושע אמר הקב"ה שיבדול מאשתו, וזהו ציווי יותר מהפרישה שפרש משה מאשתו, שצריך לגרשה לגמרי, כמשמעות לשון הבדלה, כמו להבדיל בין קודש לחול, ולכן צריכים להיות גירושין.

י. **והגר"א** (שם) גרס גם בדברי המשנה 'ארבעה קנינים', ולא מנה את אברהם אבינו כקנין אחד. ראה הגהות וציונים.

יא. **ובפירוש** רבינו חננאל (ד"ה ישראל) כתב, שישראל הם אחד משלשה קניינים. והעין יוסף (חזון, בשלח דרוש שני) ביאר, שרש"י (ד"ה מרגניתא) שכתב, שגרסינן ארבעה קניינים ובית המקדש אחד מהם, ביאר מדוע לא סבר כגירסא זו, מכיון שלפי גירסא זו בית המקדש נכלל בקנין של שמים וארץ, וסבר רש"י שכיון שבית המקדש הוא קנין חשוב, אין הוא יכול להיכלל בקנין של הארץ, כמו ששנינו (נ"ל שם:) שהמוכר את השדה לא מכר יחד עמה דברים חשובים שיש להם שם לעצמם, וכך גם בית המקדש הוא חשוב בפני עצמו ואין לכוללו בקנין הארץ, וגם לא גרס רש"י שהם חמשה קניינים כמו ששנינו באבות, כיון שלפי זה צריך ללמוד מהכתוב (ישעיה סו ו) 'השמים כסאי' שהם נקראים קנין, וסבר רש"י שכיון שאין כתוב שם לשון קנין, אין להוכיח מכך שהם נקראים קניינו של הקב"ה.

יב. **אמנם** הקשה על כך, שהרי בני קטורה וישמעאל אינם נחשבים לזרעו של אברהם, וכיצד יוכל להתקיים בהם קניינו של אברהם. וכתב שבאמת צריך לומר שמה ששנינו באבות חמשה קניינים הוא טעות סופר, ורק ארבעה קניינים יש לקב"ה, ומה שכתבו קניינו של אברהם אבינו, אינו נכון, שהרי מהכתוב 'קונה שמים וארץ' אין ראיה שאברהם אבינו נקרא קנין. אכן המדרש שמואל והיעב"ץ (מגדול שם) פירשו, שכוונת הפסוק שאברהם קנה את השמים וארץ, כיון שנבראו בשבילו, וכמו שדרשו במדרש (בר"ר

יג. 'בהבראם' באברהם, שכל העולם נברא בשבילו, וכיון שהשמים וארץ נקראו קנין, בודאי שאברהם נקרא קנין, כיון שנבראו בשבילו.

יג. **בעין** יעקב [דפוס ראשון] יש גירסא, שבתחילה כתבה הגמרא מה הם הארבעה קניינים, ואמרה שהם ישראל תורה שמים וארץ ובית המקדש, ולאחר מכן הביאה הגמרא כיצד נלמד כל אחד מהם מפסוק, ובכך התחילה הגמרא לפרש קודם מהיכן לומדים שהתורה נקראת קנין. וביאר העין יוסף (בשלח דרוש שני), מדוע בתחילה הקדים להזכיר את ישראל, לפי שישראל קדמו במחשבה שבשבילם נברא העולם, וכיון שהשבאה הגמרא לבאר את הלימודים, הקדימה לבאר מהיכן נלמדת התורה, משום שהיא קדמה לבריאת העולם אלפיים שנה, ואחריה נבראו שמים וארץ, ואחריהם נוצר עם ישראל, ורק לאחר מכן בנו את בית המקדש.

יד. **שגם** השמים לפעמים משפיעים מחסדו של הקב"ה על ישראל, ולפעמים עד שמים חסדו.

טו. **כמבואר** בביצה (ג:), שמטעם זה כל דבר שבמנין לא בטל.

טז. **והקשה** הדברי חמודות (על הרי"ף, נדרים פ"ו ד' מום כ), מה חידש רבינו חננאל בזה, והלא מפורש כן במסכת כתובות (קג:), וכוונתו, שבגמרא שם מובא שרבי מסר לרבן גמליאל בנו סדרי נשיאות, ואמר לו 'בני, נהוג נשיאותך ברמים', והקשתה הגמרא ממה שאמרו (מכות כד.) בשבחו של יהושפט מלך יהודה, שכשהיה רואה תלמיד חכם היה עומד מכסאו ומחבקו ומנשקו, הרי שיש שבח בדבר, ותירצה, 'הא בצינעא, הא בפרהסיא', ופירש רש"י (כתובות שם ד"ה בצינעא, ד"ה בפרהסיא), שבצינעה, יש לו לכבד כל אחד ואחד, ובפרהסיא, יש לו להטיל עליהם אימה, כדי להודיע נשיאותו. הרי שבפרהסיא מותר לנהוג שררה ורבנות, וכדברי רבינו חננאל.

יז. **ומה** שאמרו (נדרים שם) שיוסף מת קודם לאחיו משום שהנהיג עצמו ברבנות, ודאי שאין הכוונה שיוסף הצדיק הנהיג עצמו בשררה ורבנות שלא לרצון האנשים, אלא שדרשת הגמרא היא מייתור הכתוב שאמר שיוסף מת קודם אחיו, ולכאורה מה בא הכתוב לומר בזה, אלא בהכרח שבא ללמדנו שמי שנוהג עצמו ברבנות בעל כרחם של האנשים, מתקצרים ימיו. אמנם העיון יעקב (שם ד"ה והמנהיג) כתב, שגם אצל יוסף היתה קצת הנהגת רבנות שלא ברצון אחיו, כמבואר במדרש (בר"ר פ"ו ה"ה), שיעקב לפני פטירתו קרא ליוסף, משום שהיתה לו היכולת לקוברו בארץ ישראל, ולא קרא לראובן הבכור או ליהודה שנחשב כמלך, ומשמע שהיתה לראובן ויהודה מעלה על יוסף, ואף על פי כן מלך עליהם.

ולא אל הרבנות עצמה, ולכן פירש שהרבנות מטבעה היא שגורמת לגאוה, אלא שצריך לדעת כיצד להתנהג בה ולא ללכת בדרכי גאוות ליבו, ומשום כך אמרו שאוי לעצם הרבנות, כיון שיש לה טבע שאינו כל כך טוב, ודייקה הגמרא לומר שהיא מקברת את בעליה, כלומר, רק את מי שמרגיש בעלים עליה, אבל מי שיודע כיצד להתנהג בה כראוי, אינה מקברתו.

מדוע הרבנות מקברת את בעליה

שם. בטעם הדבר שהרבנות מקברת את בעליה, פירש רש"י (ד"ה קיפח), שעל ידי שמתנשאים ברבנות הם מתים. והעין יוסף (ד"ה שוי) הביא בשם הכלי פז, שכיון שהרבנות היא גדולה ושררה, ומחמתן אינו שומע את קול המוכיחים אותו. וכעין זה פירש העיון יעקב (ד"ה שמין), מדוע קצרו ימי המלכים שארבעה מהם היו בחיי נביא אחד, משום שהמלכים נהגו ברבנות והקפידו על כבודם, וכמו שאמרו (כתובות יז.), מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, אמנם הנביאים התנהגו להיפך מהם בענוה, שהרי אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על עניו (נדרים לח.), ולכן חיו יותר מהם[יח].

לאיזו קבורה גורמת הרבנות

שם. העין אליהו (ד"ה ת"ר יומנן) פירש, מה היא הקבורה שגורמת הרבנות לבעליה, לפי מה שמבואר בחגיגה (ה:), שאמר מלאך המוות שיש כאלו שמתים קודם זמנם שנקצב להם לחיות, ושנותיהם שהיו עתידים לחיות נמסרות לתלמיד חכם שמעביר על מדותיו, ולפי זה אם יש תלמיד חכם שנוהג ברבנות ואינו מעביר על מדותיו, הרי שהוא אינו זוכה בשנים האלו, וזה מה שנקרא שרבנותו מקברת את בעליה, אמנם שנותיו שמתחילה נקצבו לו לחיות אינן מתקצרות מחמת הרבנות.

והעין ישראל (ד"ה אמר רבי יומנן - הרמצון) פירש בדרך הלצה, שתיבת 'מקברת' היא מלשון 'פת קיבר', כלומר, גס שאינו נקי, וכך גם הרבנות גורמת לבעליה המתגאה בה להיות אדם גס רוח.

ההוכחה מישעיהו לכל הנביאים שקיפחו בימיהם ארבעה מלכים

שאין לך כל נביא ונביא שלא קיפח ארבעה מלכים בימיו שנאמר חזון ישעיהו בן אמוץ. הקשה הבן יהוידע (ד"ה שמין), כיצד ניתן להוכיח שכך היה גם אצל שאר הנביאים, הלא הפסוק נכתב רק אצל ישעיהו. ותירץ, שהיה קשה מדוע הוצרך הכתוב להשמיע שישעיהו חי בימיהם של ארבעה מלכים, ואם הכוונה היא להשמיע שהאריך ימים, היה אפשר לכתוב רק את מספר ימי חייו. ועוד, הרי יש שהאריכו שנים יותר ממנו. ולכן נראה שכוונת הכתוב היא להוכיח שהרבנות של המלכים מקצרת את ימיהם, ולכן מתו ארבעה מהם בימיו של ישעיהו, ואם דבר זה קרה רק בימיו של ישעיהו אין להוכיח שהמלכים התקצרו ימיהם, שהרי אפשר לומר שהיה מקרה בימיו, אלא ודאי שיש לפרש שדבר זה קרה גם בימיהם של שאר הנביאים, ומכך ניתן ללמוד שהמלכים ימיהם קצרים.

ועוד פירש, שבאמת לא כל הנביאים קיפחו בחייהם ארבעה מלכים, אלא רק ארבעת הנביאים שהוזכרו לעיל (ע"ח) שהתנבאו בפרק אחד, ובהם מפורש בכתובים שכולם חיו בימיהם של ארבעה מלכים[יט].

והטעם שרבי יוחנן הוכיח דבר זה רק מהכתוב אצל ישעיהו, ולא מהכתוב אצל הושע שהיה קודם לישעיהו, וגם בו כתוב (הושע ו ו) שחי 'בימי עזיה יותם אחז וחזקיה'. משום שבסדר הנביאים קבעו חז"ל שספר ישעיה קודם להושע, לכן הוכיח ממנו רבי יוחנן. ועוד שבישעיהו יש יותר חידוש, שמתוך הארבעה מלכים שקבר בימיו היו אמוץ ואמציה שהם אחים (מגילה י:), ומכך שזכו שניהם למלוכה מוכח שהיתה להם זכות אבות, ואף על פי כן גרמה להם הרבנות לקיצור ימים[כ].

מה הוא הלשון הרע שנאמרה על עמוס

מפני שלא קבל לשון הרע וכו' כי כה אמר עמוס בחרב ימות ירבעם. פירש המהרש"א (ח"ו ד"ה שלח), שנקרא לשון הרע משום שהקב"ה הבטיח ליהוא שיהיו מלכים מזרעו ארבעה דורות, וירבעם היה רק דור שלישי, וגם עמוס לא אמר שירבעם עצמו ימות בחרב, אלא 'וקמתי על בית ירבעם בחרב' (עמוס ז ט), והכוונה היתה לבנו של ירבעם שנהרג לאחר ששה חדשים משמלך, ועל זה אמר אמציה לשון הרע לשקר, כיון שאמר שניבא עמוס שימות ירבעם, ועל כך אמר ירבעם חס ושלום שיאמר עלי הצדיק כך, שהרי אני דור שלישי מיהוא, וגם אם אמר כן, מה אעשה הרי השכינה אמרה לו כן[כא].

והוסיף לבאר בבן יהוידע (ד"ה שלח קנג), שגם אם היה אומר בחרב ימות ירבעם עצמו, אין זה סותר את ההבטחה של דור רביעי, כי ירבעם ימות וימלוך בנו תחתיו. וכן מה שאמר שילכו ישראל בגלות אין זה סותר, שיכול להיות שילכו אחר זמן, אבל כיון שאמציה אמר שעמוס ניבא את שתיהן, משמע שיהיו בבת אחת, שירבעם ימות ומיד ילכו ישראל בגלות, וזה מפר את ההבטחה של דור רביעי, שאם כשימות ירבעם ילכו ישראל בגלות אין לבניו על מי למלוך[כב], וירבעם השיב לו חס ושלום שאמר כך, דהיינו שלא יהיו בבת אחת, אלא נבואה אחת תתקיים, והנבואה השניה תהיה רק לאחר זמן וההבטחה תתקיים.

מה הם הרחמים שמוזכרים בשעת כעסו של הקב"ה

אפילו בשעת כעסו של הקב"ה זוכר את הרחמים. הקשה הביכורי משה חיים (מ"ג מאמר תמיעי), אם הקב"ה זוכר את רחמיו, מדוע הוא כועס. ותירץ, שהרחמים המוזכרים כאן הם מעשה הצדקה שעושים ישראל[כג], וכך יתפרשו דברי הגמרא, שאפילו בשעת כעסו של הקב"ה הוא זוכר לישראל את הצדקות שעשו, ועל ידם מהפך את מדת הדין והרוגז למדת חסד ורחמים.

והקשה האור יעקב (מאמר נ), כיון שבפסוק כתוב שאין הקב"ה מרחם על ישראל, וזו חובה עבורם, מה תועלת יש להם בכך שנכתב הפסוק בלשון רחמים. ולכן פירש, שכוונת הגמרא לומר שאפילו בשעה שהקב"ה שולח נבואה של עתיד לא טוב לישראל, הוא זוכר להם את רחמיו שאם ישובו בתשובה לא יענשו ותיהפך הנבואה לטובה, ועל כך הביאה הגמרא ראיה מהכתוב 'לא אוסיף עוד ארחם', שלא כתוב 'לא אוסיף עוד לרחם', שבא לרמז שאפשר להפסיק בפסוק ולקוראו שאומר הקב"ה, 'לא אוסיף עוד' להרע אם ישובו בתשובה, אלא 'ארחם', ובכך ודאי מוכח שגם בשעת כעסו זוכר להם רחמים לטובה, ורבי יוסי בר חנינא למד זאת מהכתוב 'כי נשא אשא להם', שאף שפשטות משמעותו היא בלשון תמיהה, מכל מקום אם ישובו מדרכם יזכור להם הקב"ה את רחמיו, ויקרא הכתוב הזה שלא בתמיהה[כד].

אמנם העיון יעקב (ד"ה אפילו) ביאר, לפי מה שאמרו (ברכות ז:), שאפילו בשעת כעסו של הקדוש ברוך הוא זוכר את הצדיקים, שמשום כך הוא זוכר את הרחמים, מכיון שהוא זוכר את הצדיקים.

והעין אליהו (ד"ה שלח) פירש, שהרחמים האלו הם מדת הרחמים לקבל את תשובת הרשעים, שעל פי מדת הדין אין לקבל את תשובתם[כה], ומכל מקום אף בשעת כעסו זוכר הקב"ה את מדת הרחמים לקבל בתשובה את המתחרטים על חטאתם ושבים בתשובה שלימה.

היכן רמוזים בפסוקים הרחמים שבשעת הכעס

כי לא אוסיף עוד ארחם. פירש רש"י (ד"ה מי לא), שאף על פי שהפסוק 'כי לא אוסיף עוד ארחם' הוא מדברי פורענות, מכל מקום הזכיר בו רחמים.

והוסיף לבאר המהרש"א (ח"ו ד"ה זוכר), שלא כתוב בפסוק ונתתי בהם את רוגזי, אלא כתוב שלא ירחם עליהם, ובכך מוזכר לשון של רחמים.

והריא"ף (על עין יעקב, ד"ה אר"ח) כתב, שמהלשון 'לא אוסיף עוד' משמע שכעת הוא מרחם, וכן משמע מהכתוב 'כי נשא', כיון שנאמר בנחת.

והעיון יעקב (ד"ה אפילו) בשם ווי העמודים פירש, שהדיוק הוא מכך שלא כתב 'לא אוסיף לרחם', אלא 'לא אוסיף עוד ארחם', שמשמעו הוא שלא יוסיף עוד להכות אלא ירחם עליהם.

והלשמוע בלימודים (ד"ה אפילו) ביאר, שחסרון טובה יכול להיות בשני דרכים: א. עשיית רע. ב. מניעת הטובה, אבל בלי עשיית רע. וזה מה שמוכח מהכתוב 'לא אוסיף עוד ארחם', שלא אמר שיעשה להם רעה אלא רק שימנע מהם את הרחמים, וזהו הרחמים בשעת כעס, וגם בכתוב 'כי נשא אשא להם', לא אמר שיענישם, אלא רק שלא ימחול להם, וזו מניעת הטוב שהיא פחותה מעשיית הרע.

והלפלגות ראובן (מ"ז ד"ה אר"ח) ביאר, לפי מה שכתוב במדרש (נמדבר פ' יח) על הכתוב (נמדבר פ' ג) 'שאו את ראש', שלא נכתב לשון הרמת הראש, שאמר אמציה 'לא תוכל הארץ להכיל את כל דבריו' (עמס ז י), דהיינו שכל דבר בנפרד יכול להתקיים, אך כל דבריו זה מפר ההבטחה.

כג. והביא לכך ראיה ממה שאמרו (ב"ב י.) בביאור הכתוב (ירמיה טז ה) 'את החסד ואת הרחמים', חסד זו גמילות חסדים, רחמים זו צדקה. **כד. והתולדות** יצחק (ד"ה אמר) מוסיף בדברי הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה אר"ח), שמדייק ממה שכתוב 'לא אוסיף עוד ארחם', ולא 'לרחם', שאפשר לומר עוד דיוק בלשון הכתוב 'לא אוסיף עוד ארחם', שלא כתוב לא אוסיף ארחם עוד', או 'לא אוסיף ארחם את בית ישראל עוד', ומכך שסמך הכתוב את תיבת 'עוד' לכתוב 'לא אוסיף', משמע שבא להשמיע שאין תיבת 'עוד' משתייכת לכתוב 'לא ארחם', לומר שלא ירחם עוד, אלא היא משתייכת לכתוב 'לא אוסיף', כלומר, שלא יוסיף עוד להביא פורענות על ישראל, אלא ירחם עליהם. **כה. כמו** שאמרו (מגילה טו.) לגבי אחר, שיצאה בת קול ואמרה שובו בנים שובבים חוץ מאחר.

יח. ויש מי שפירש, שעל תלמיד חכם נאמר שאם הוא מוחל על כבודו מוסיפים לו שנים, ולכן המלכים שאם מחלו על כבודם אין כבודם מחול, ממילא אינם זוכים שיוסיפו להם שנים, ונחשבת הרבנות של המלוכה כמקברת את בעליה, אכן הנביאים שיכלו למחול על כבודם זכו לאריכות שנים. **יט. שאצל** הושע כתוב (הושע ו ו) 'בימי עזיה יותם אחז חזקיה', וכן במיכה כתוב (מיכה ו ו) 'בימי יותם אחז יחזקיה', ולא נזכר עוזיה, ובעמוס (עמוס ו ו) נזכר רק עזיה, לומר שניתן את של זה בזה וכאילו נזכרו כולם במיכה ועמוס. **כ. וראה** במהרש"א לעיל (ע"ח ברש"י ד"ה מנלמי) שפירש, שמה שאמרו שאין לך כל נביא ונביא שלא קיפח ארבעה מלכים בימיו, אין זה בדווקא, שהרי ודאי שהיו כמה נביאים שלא חיו במשך ימי ארבעה מלכים. **כא. וביאר** העין ישראל (ד"ה אמר רבי יומנן - הנני), שכיון ששמר ירבעם על כבודו של עמוס ותיאר אותו כצדיק, לכן זכה במדה כנגד מדה שמכל המלכים שחיו באותה תקופה לא נמנה אלא הוא. **כב. וכתב** שבזה מדויק הלשון

אלא בדווקא בלשון זה, שאפשר לפרשו בשני אופנים, שאם יזכו ויתנהגו כראוי הרי שישא את ראשם למעלה ויזכו לגדולה, כמו שכתוב (בראשית מ יג) 'ישא פרעה את ראשך והשיבך על כנך', אבל אם לא יתנהגו כראוי ויחטאו, יש לפרש את הנשיאה מלשון מיתה, כמו שכתוב (שם מ יט) 'ישא פרעה את ראשך מעליך', וכך יש לפרש כאן בשני אופנים, שאם ייטיבו מעשיהם, יתפרש הכתוב 'לא אוסיף עוד ארחם', שלא יוסיף עוד לענוש אותם רק ירחם עלהם, וגם את הכתוב 'כי נשא אשא להם', שאם ייטיבו את מעשיהם, יתפרש הפסוק בניחותא שימחול להם.

החילוק בין רבי אלעזר לרבי יוסי בר רבי חנינא מהיכן ללמוד שהקב"ה זוכר רחמיו בשעת כעסו

כי נשא אשא להם. רש"י (ד"ה כי נשא) פירש, שאף שפסוק זה נאמר בלשון תמיהה, ששואל הקב"ה האם הוא צריך לשאת לבית ישראל, אלא לא ירחם עליהם, מכל מקום מכך שהוזכר בפסוק לשון רחמים למדים שהקב"ה זוכר רחמיו בשעת כעסו. והקשה **הבאר אברהם** (משכיל לדויד, ד"ה ויאמר), איך אפשר ללמוד מלשון תמיהה שכך יהיה גם באמת. ועוד, שבלשון שאמר רבי אלעזר 'זוכר את הרחמים', משמע שמדבר על הרחמים הידועים, מכך שלא אמר 'זוכר רחמים', ויש להבין מה הם הרחמים הידועים. ועוד, מדוע רבי יוסי בר רבי חנינא העדיף ללמוד מפסוק שכתוב בלשון תמיהה, ולא למד כמו רבי אלעזר מהכתוב 'כי לא אוסיף עוד ארחם'.

ותירץ, שבראש השנה (יז.) נחלקו במדת הקב"ה 'מטה כלפי חסד', שרבי אלעזר אמר שהוא כובש את העון כמו שכתוב (מיכה ז יט) 'ישוב ירחמנו יכבוש עונותינו'. ורבי יוסי בר חנינא אמר שהוא נושא עון. ופירש **הריא"ף** (על עין יעקב, ר"ה שם ד"ה רבי אלעזר), שההבדל ביניהם הוא, שלפי רבי אלעזר הקב"ה כובש את העון אבל אינו מסלקו לגמרי, וכשיעשה האדם תשובה יתהפך לו העון לזכות. ולפי רבי יוסי בר חנינא הקב"ה מסלק את העון לגמרי, ולא יהיה מהעון שום זכות. וביאר הבאר אברהם, שודאי לאחר שיעשה תשובה מאהבה יתהפך לו לזכות, כמו שמפורש ביומא (פו:) שזדונות נהפכות לזכויות, אלא כוונתו, שקודם עשיית התשובה, לא נחשב לו כעת כזכות מה שלאחר שישוב יתהפך העון לזכות, ולפי זה יש לפרש, שרבי אלעזר אמר שאף בשעת כעסו זוכר הקב"ה את הרחמים המפורשים בכתוב, 'ישוב ירחמנו יכבוש עונותינו', כלומר, שגם בשעת כעסו מרחם עלינו הקב"ה ומטמין את העון, ומחשב כבר כעת כזכות מה שבעתיד יעשה תשובה ואז יתהפך העון לזכות, אבל רבי יוסי בר חנינא לא רצה לדרוש את הכתוב הזה, מכיון שהוא סבר שהקב"ה מסלק את העון לגמרי ואינו מחשבו לזכות, ולכן מפרש שהרחמים הם עצם סילוק העון, ולפי זה מפרש את הכתוב 'כי נשא אשא להם' לא בלשון תמיהה, אלא בלשון שכך הוא במציאות שנושא להם על העון, ואלו הם הרחמים שבשעת כעסו.

על אלו גרים נאמר שהגלה הקב"ה את ישראל כדי שיתווספו עליהם

לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים. המקנה (קידושין ע: ד"ה אמר רבי אלעזר) פירש [וכן הביא החתם סופר (ד"ה אלא)] שקיבל שכך פירושו], שפיזר הקב"ה את ישראל בין האומות כדי שילקטו משם את ניצוצות הקדושה שנפלו מישראל והתפזרו בזמן שחטאו, והם הגרים, ואין אנו יכולים לחזור לארצנו עד שיתלקטו כל הניצוצות ההם.

ובדרך אחרת ביאר החתם סופר (ד"ה אלא), שאין כוונת הגמרא לגרים שמתווספים לישראל במשך הגלות, מכיון שאלו הם מעטים, ועוד שאין צורך להגלות את ישראל בשביל מועטים אלו. ועוד, שמבואר במדרש שבמלחמות שנלחמו סנחריב נבוכדנצר וטיטוס היו עמהם לוחמים מכל שבעים אומות העולם, ונמצא שכל האומות לחמו בישראל וראוי לתעבם ולא להכניסם בקהל השם ולא לגיירם, אלא כוונת הגמרא היא על הגרים שעתידים להתגייר לעתיד לבוא, שיקראו כולם בשם השם וידבקו בישראל, ובהם חפץ הקב"ה שיתגיירו, ולכן הגלה את ישראל ביניהם שיהיו גרים אצלם, ועל ידי כך יתגיירו לעתיד לבוא.

והתפארת ישראל (מנחות פ"ו מ"י יכין מום קמו) הקשה, הרי הקב"ה אוהב את ישראל, ומדוע הגלם על מנת שיתווספו עליהם גרים, והרי אמרו (קידושין ע:) שקשים גרים לישראל כספחת. ותירץ, שהגרים שמתגיירים לגמרי ונהפכים לחלק מישראל עליהם אמרו שהם קשים כספחת, אמנם כאן מדובר על כאלו שיהיו גרי תושב, שבאו רק ללמוד ממעשיהם ואמונתם של ישראל, ולא קיבלו על עצמם להיות כחלק מישראל, אלא לקיים רק חלק מהמצוות[כו].

פירוש הפסוק 'אל תלשן עבד אל אדוניו' על לימוד התורה שלא כראוי

אל תלשן עבד אל אדוניו פן יקללך. פירש הרלב"ג (משלי ל י), שכוונת הכתוב להזהיר שלא יטעה בעיונו בדברי תורה ויתלה את דעתו המשובשת כאילו היא כתובה כך בתורה, כיון שהתורה נחשבת כעבד לקב"ה, שעל ידי לימודה מגיע האדם לשלימות, ולכן מי שתולה את טעויותיו בתורה, כאילו הוא מלשין אותה לקב"ה שהטעתה אותו, ועל כך הזהיר הכתוב פן יקללך, שהעושה כן יקללו הקב"ה. והמשיך הכתוב לומר עליו בדרך משל, שהוא דומה למי שמקלל את אביו ולא יברך את אמו, כלומר שהמפרש את התורה בדברים שאינם נכונים, הרי הוא כמי שמקלל את הוריו שגידלוהו והביאוהו לעולם הזה, כך גם כן התורה שעושה לו רוב טובה שמקנה לו חיים נצחיים, ואם היה מכבד את התורה כראוי לא היה תולה בה דברים שאינם נכונים, אלא היה מעמיק להבינה כראוי.

למה רומז הפסוק בכותבו אביו ואמו והחילוק שביניהם

דור אביו יקלל ואת אמו לא יברך. בטעם החילוק בין אב לאם, שאצל אביו כתוב שיקללו, ואילו אצל האם כתוב רק שלא יברכה, ביאר **הגר"א** (משלי ל יא), שאביו מרמז על מצוות עשה, ולכן שייך בו לשון של עשייה, אבל האם היא מרמזת על מצוות לא תעשה, ולכן נאמר בה לשון של אי עשייה[כז]. ועוד פירש, לפי מה שאמרו (קידושין ל:), שהקדימה התורה לכתוב את האב לפני האם לגבי הכיבוד, כיון שהבן מכבד את אמו יותר משום שמשדלתו בדברים, ולגבי מורא הקדימה התורה את האם לפני האב, משום שהבן ירא מהאב שמלמדו תורה יותר מהאם, ולכן את אביו שמייסרו ללמדו הוא מקלל, ואילו את אמו שמשדלתו בדברים אינו מקלל אלא רק לא מברכה.

והאורח ישרים (ד"ה אמר) ביאר, שאביו הוא הקב"ה, ואמו זו כנסת ישראל, והשמיע הכתוב שאפילו דור שמקלל את הקב"ה ומבזה את ישראל, אסור לדבר עליו סרה.

והמלבי"ם (משלי שם) ביאר, שמדבר על דור שמכחיש שיש מציאות של אביו בשמים, וטוען שהעולם הזה נוצר מעצמו בלא אב מוליד, וזהו שכתוב 'אביו יקלל', וגם את אמו שהיא חומר של הצורות לא יברך, כי הוא מושחת שהרע שבו גובר על הטוב.

מדוע התחיל הכתוב בלשון עבד וסיים בלשון בן

שם. הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה שם) ביאר, שהוקשה לגמרא שבתחילה הכתוב מדבר על עבד ואומר 'אל תלשן עבד', וממשיך בפסוק הבא לדבר על בן ואומר 'דור אביו יקלל', וכדי לבאר זאת הקשתה הגמרא קושיא נוספת על הכתובים, וכי בגלל שהוא מקלל את אביו לכן אין להלשין עבד אל אדוניו, ומה היא שייכות הפסוקים זה לזה, ומשום כך פירשה הגמרא, שהושע ראה את הדור ההוא שהיו מקללים את אבותם, ורצה להלשינם לקב"ה בטענה שהם עבדים שלו ולא מתנהגים כבנים, ועל כך אמר לו הקב"ה שלא ילשינם אל אדוניו שהם עבדים, אלא באמת הם נחשבים בנים למקום רק שהם חוטאים ומקללים את אבותם.

ובדרך נוספת ביאר, שהושע אמר לקב"ה על ישראל העבירם באומה אחרת, כלומר, שהם כעבדים שאין להם יחוס, שאם העבד אינו מוצא חן בעיני אדוניו הוא מחליפו באחר, ועל כך אמר לו הקב"ה שאף על פי שחטאו ישראל, הם בבחינת בנים שיש להם יחוס, ואי אפשר להחליפם באומה אחרת, כיון שאינו נכון להחליף בנים שיש להם יחוס בעבדים שאין להם יחוס.

החידוש באיסור להלשין דווקא דור שחוטא במקלל אביו

שם. הקשה **הבן יהוידע** (ד"ה אפילו דור), מדוע הזכיר הכתוב דווקא עבירה זו של מקלל אביו, ולא הזכיר את שאר העבירות החמורות שחטאו בהם ישראל בדורו של הושע, כגון עבודה זרה או גילוי עריות. ותירץ, שהזכות היכולה להציל את ישראל מן הפורענות כשהם חוטאים, היא כשיטת רבי מאיר (קידושין ו:), שגם כשאין עושים רצונו של מקום קרויים בנים, ואב שמחל על כבודו כבודו מחול[כח], והיה אפשר לומר שדור אשר מקלל את אביו וחוטא בחוסר כיבוד אב, לא תועיל לו זכות זו של אב שמחל על כבודו כבודו מחול, כיון שיש עליהם קטרוג של ביזוי כבוד אביהם, ולא תוכל זכות האב לסנגר עליהם, ולכן הוצרך הכתוב להשמיע שאף על פי כן אל תלשן את הדור ההוא.

מהושע נלמד שאין להלשין את ישראל אפילו בדברים נכונים

אל תלשן עבד אל אדוניו מנלן מהושע. הקשה **הבן יהוידע** (ד"ה מנ"ל), מדוע הוכיחה הגמרא מהושע שאין להלשין את ישראל לקב"ה, ולא הוכיחה זאת

כו. **כמבואר** בעבודה זרה (סה:), שנחלקו בכך רבי מאיר וחכמים אם צריך לקבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה, או כל ז' מצוות בני נח, ויש אומרים שמקבל עליו כל המצוות מלבד אכילת נבילות. כז. **כמו** שכתוב (משלי ו כ) 'שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך', שבאב נאמר לשמוע בקולו מה לעשות, ואילו באם נאמר שלא לנטוש תורתה, ולא לעבור בלא תעשה על דבריה. כח. **ולכן** הושע אמר העבירם באומה אחרת, משום שסבר כרבי יהודה שחולק על רבי מאיר (שם), וסובר שכשאין עושים רצונו של מקום אין קרויים בנים ואין להם סיבה להינצל, אך הקב"ה סבר שהלכה כרבי מאיר, ולכן אמר לו היה לך לומר בניך הם בני בחוניך הם וכו'.

מישעיהו שנענש על כך שאמר על ישראל 'עם טמא שפתים' (ישעיה ו ה), שבא מלאך ובידו גחלת לרצוץ את פיו, וגם נהרג על ידי מנשה. ותירץ, שישעיהו לא נענש על שדיבר רע על ישראל, אלא על שקראם בכינוי לא ראוי לפני הקב"ה, ולכן נענש כיון שהקב"ה יודע את מצבם האמיתי של ישראל, ורק בפני ישראל יכול לדבר קשות בכדי להוכיח להם על מצבם, אבל מהושע מוכח שאפילו שעשהו הקב"ה דיין עליהם, וצריך לומר דברים נכונים וצודקים על פי הדין, מכל מקום רצה הקב"ה שילמד עליהם זכות.

מה הוקשה לגמרא בפסוק 'צדקת פרזונו' שהוצרכה לדורשו שפיזר את ישראל

מאי דכתיב צדקת פרזונו בישראל. **המהרש"א** (מ"ח ד"ה נדקת) ביאר, שהיה קשה לגמרא לשון הפסוק, שבפשטות משמעו שעשה עמהם צדקות שיוכלו לשבת בערי הפרזות בבטחה, ואם כן היה צריך לכתוב 'צדקות פרזונות', ומשום כך דרשו את כוונת הפסוק בהיפוך התיבה, שיש לפרש תיבת 'פרזונו' מלשון 'פורזנו', כלומר, צדקה עשה עם ישראל שפזרם בין האומות.

והריא"ף (על עין יעקב, ד"ה נדקת) פירש, שהיה קשה לגמרא אם כוונת הפסוק היא לומר שהקב"ה עושה צדקות עם ישראל המפוזרים בין האומות, מדוע לא כתוב 'צדקות ישראל בפזרונו', ולכן פירשה הגמרא שעצם הפיזור בכל העולם הוא הצדקה שעושה הקב"ה עם ישראל.

והאיי הים (ד"ה אמר) פירש, שבפשוטו משמעות הכתוב היא שהקב"ה עשה צדקה ששכנו ישראל בפרזון ללא חשש שיתנכלו להם, ועל כך הוקשה לגמרא, שזה אינו נחשב לעשיית צדקה, אלא רק מניעת פחד שלא יבוא עליהם, ולכן דרשו שעשה עמהם צדקה בזה שפזרם לבין האומות.

כיצד ימנע הפיזור את כליון עם ישראל

צדקה עשה הקב"ה בישראל שפזרן לבין האומות. **פירש רש"י** (ד"ה נדקה), שהצדקה היא בכך שהם מפוזרים ולא יכולים אומות העולם לכלותם יחד. וביאר **העיון יעקב** (ד"ה נדקה), שאם היו כל ישראל גרים במקום אחד, היו יכולים הרשעים להסית את כולם לחטוא, ולא היה נשאר בהם צדיק שלא יחטא, ומחמת כן היה קוצף הקב"ה על כל ישראל ומגרה בהם את המלכות לכלותם, ולכן עשה עמהם צדקה ופזרם שגם אם חלקם הגרים במקום אחד יחטאו, ישארו אלו הגרים במקום אחר שלא יחטאו, ועליהם לא תגזר הגזירה לכלותם, ומחמת כך גם המלך שבארצו גרים אלו שחטאו, לא ירצה להרוג את הגרים אצלו, כדי שלא יקרא מלכות קטועה[כט].

ביאור לשון 'יטפל'

רצונך יטפל לך תלמיד אחד. **ביאר העין ישראל** (ד"ה והיינו דאמר), שבכוונה אמר רבי חנינא לאותו מין בלשון 'יטפל', שהוא מלשון 'חיבור', שבא לרמוז לו שמלבד שאותו תלמיד יענה לו תשובה לשאלתו, הוא גם יראה לו כיצד הוא יודע את מחשבותיו כאילו הוא מחובר אליו.

במה נשבע אותו המין

גפא דרומאי. **פירש רש"י** (ד"ה גפא), שנשבע בשמה של עבודה זרה, וכן פירש אוצר החכמה (ערך גפא). **ובמנחות** (מד.) **פירש רש"י** (ד"ה גפה) עוד, שזו שבועה בחיי המלך שהוא שרה של רומי. **והביא הפתח עינים** (ד"ה גפא) **מלקוטי רב בצלאל** בשם גליון, שסמלה של רומי הוא בצורת נשר, ונשבע אותו מין בגף [כנף] של הנשר. והביא שיש מפרשים, מלשון הכתוב (משלי ט ג) 'גפי מרמי קרת', כלומר שנשבע בגאונה של רומי.

באיזו מחשבה עסוקים אומות העולם על ישראל

בהא נחתינן ובהא סלקינן. **רש"י** (ד"ה נהא) פירש, שבמחשבה זו [כיצד לכלות את ישראל] הם עסוקים תמיד. **והעיון יעקב** (ד"ה נהא) דייק, מדוע כפלה הגמרא לומר בהא נחתינן, וגם בהא סלקינן, ולא אמרה 'בהא נחתינן וסלקינן', ולכן פירש, שאותו מין הודה לרבי אושעיא שבמחשבה כיצד להרוג את ישראל הם יורדים, ועולים ממנה במחשבה שאי אפשר להורגם, כדי שלא יקראו מלכות קטועה.

מה הם הדרך והמקום

אלהים הבין דרכה והוא ידע את מקומה. **פירש העין ישראל** (ד"ה תניא), שכתוב זה מדבר על שני דברים, אחד על דרך, והשני על מקום. ופירושו הוא כך, שדרך היא מלשון מנהג ורגילות, ומקום פירושו מלשון מצב ומעמד, וזהו שאמר הכתוב, שהקב"ה יודע את מנהגם של ישראל שישמרו על מצוותיו במסירות נפשם, ואת מעמדם על דבר הקב"ה, ואם יגלו לאדום יסבלו נוראות מגזירות אכזרית כשינסו להעבירם על דתם, ולא יסכימו לכך.

כיצד עומדים ישראל בגלות האחרונה אצל אדום וישמעאל

שאינן יכולין לקבל גזירות אכזריות אדום. **הבן יהוידע** (ד"ה הומיל) הביא שיש מקשים, כיצד אמרו שאין ישראל יכולים לקבל את הגזירות של אדום וישמעאל[לא], והרי הגלות האחרונה היא גלות אצל אדום וישמעאל. ותירץ, שבתחילה היו אדום וישמעאל אדוקים מאוד בעבירות שבידם, ואם היו ישראל גולים לביניהם לא היו יכולים לעמוד בכך, והיו לומדים ממעשיהם הרעים וחוטאים בעל כרחם, ולכן קודם הגלם הקב"ה לבבל, ובזמן שהיו שם ביטלו אנשי כנסת הגדולה את היצר הרע של עבודה זרה, וגם החלישו את היצר הרע של זנות, ולכן לאחר זמן זה יכולים ישראל לעמוד בגסיון הגלות באדום וישמעאל.

אוהח19/06/2018

החידוש בתוספות שהחברים שבאו לבבל הרשיעו גם את הכשדיים

לפיכך הגלה אותם לבבל. **התוספות** (ד"ה והגלה) הקשו, על שאמרו כאן שהקב"ה הגלה לבבל מכיון שישראל לא יכולים לקבל גזירות של אדום, והרי בגיטין (יז.) משמע שהגלות אצל בני אדום יותר קלה מאשר גלות בבל. ותירצו, שזה היה לאחר שבאה אומה הנקראת חברים לבבל, והם הקשו עולם על ישראל.

והקשה הרצוף אהבה (נמוס' שם), מה חידשו התוספות כאן יותר ממה שכבר כתוב בגמרא (שם), שלאחר שבאו החברים לבבל נהייתה זו גלות יותר קשה מגלות אדום. ותירץ, שהתוספות סוברים שגלות בבל היתה בידי הכשדיים[לב], כמו שאמרו שהגלם לבית אמם שמשם יצא אברהם אבינו והוא היה מאור כשדים, ועל כך הקשו מהמבואר בגיטין שגלות בני עשיו יותר קלה מגלות אצל שאר האומות ואפילו מהכשדיים, שאם לא, היו צריכים ישראל לומר לקב"ה שרצונם להיות 'או בטולך או בטולא דכשדאי', והבינו התוספות שמה שאמרו בגיטין שלאחר שבאו החברים לבבל נהיתה הגלות קשה, זה משום שהרשיעו את הפרסיים, אבל לא את הכשדיים, ולכן הקשו התוספות מדוע אמרו 'או בטולא דבר עשיו', ולא אמרו 'או בטולא דכשדאי'. ותירצו, שהחברים שבאו לבבל הרשיעו את כל האומות וגם את הכשדיים, שגם הם נעשו רשעים יותר מן הרומאים, ולכן העדיפו ישראל להיות בטולא דבר עשיו שהם הרומאים.

האם ישראל גלו לבבל או שפוזרו בין האומות

שם. **הקשה המהרש"א** (מ"ח ד"ה לפיכך), שלעיל אמרו שצדקה עשה הקב"ה עם ישראל שפיזרם בין האומות, ומדוע כתוב כאן שלטובתם הגלם דווקא לבבל. ותירץ, שבאמת פיזרם לבין כל האומות, אבל עיקר הגלות היה לבבל. ועוד תירץ, שבזמן חורבן בית ראשון הגלם לבבל, ומה שכתוב שצדקה עשה שפיזרם בין האומות, הוא לאחר חורבן בית שני.

המעלה של מקום עמוק

מפני שעמוקה כשאול. **בביאור המעלה של בבל שהיא עמוקה כשאול, ביאר המהרש"א** (מ"ח ד"ה שנאמר), שהקב"ה אמר לישראל שיענישם בשאול, שפירושו צרה גדולה ועמוקה כשאול, ולבסוף עשה עמהם חסד והחליף להם את הצרה בכך שהגלם לבבל שעמוקה כשאול. **והבן יהוידע** (ד"ה מפני שעמוקה) ביאר בשני אופנים: א. שכיון שהיא עמוקה יש לה סגולה להתקבל לפני הקב"ה, כמו שכתוב (תהלים קל ו) 'ממעמקים קראתיך', ואז 'שמעה בקולי' (שם קל ג), מה שאין כן במי שמתפלל במקום גבוה, שמקנאים בו המקטרגים ומתגרים בתפילתו. ב. שכיון שהיא עמוקה יותר חם בה, ויותר מצטערים החיים בה, וכשלומדים תורה ומתפללים מתוך צער יש לכך מעלה יותר גדולה.

מה היא הגאולה המוזכרת בכתוב

שנאמר מיד שאול אפדם ממות אגאלם. **ביאר העין ישראל** (ד"ה ומאי) ש'יד שאול' פירושו הכח של השאול, והוא היאוש שפועל על נפש האדם, ואמר הקב"ה שמכך הוא יפדה את ישראל, שעל גלות הנפש שייך לשון פדות, ומה שאמר 'ממות אגאלם', זו גאולת הגוף.

והאור יעקב (מאמר נג) ביאר, שכוונת הפסוק לחזק בישראל את האמונה בתחיית המתים, ולכן כתב שכמו שיראו ישראל שיפדם מבבל שהיא עמוקה כשאול, כך יאמינו בו שלעתיד לבוא יגאלם ממוות ותהיה תחיית המתים[לג].

(ישעיה סג ט) 'בכל צרתם לו צר'. **לא. כך** היא גירסת הבן יהוידע. וראה בהגהות וציונים גירסאות נוספות. **לב. כמו** שפירש **רש"י** (ד"ה הגלה), שהגלה אותם לבבל, משום שאין הכשדיים אכזרים כשאר האומות. **לג. ולפי** זה מבואר מדוע לא כתוב כדבר אחד 'מיד שאול ומות אגאלם' או אפדם, אלא מחולק הפסוק לשני חלקים, שבתחילה כתוב 'מיד שאול אפדם', שזה מה שיראו ישראל שיפדם מגלות בבל, ולאחר מכן כתוב 'ממות אגאלם', שזה מה שצריכים להאמין על העתיד לבוא שתתקיים תחיית המתים.

כט. וכתב האור הישר (ד"ה ואמר), שאף על פי שבכך שישראל התפזרו בין האומות יש גם חסרון וצרה עבורם, כמו שכתוב בספרא (במוקומי פ"ב) על הכתוב (ויקרא כו נג) 'ואתכם אזרה בגויים', שזו מדה קשה לישראל, כיון שבהיותם בגלות אם יהיו כולם יחד הם מתנחמים בראותם אחד את השני, אבל אם אינם רואים זה את זה אין להם במה להתנחם, מכל מקום הצדקה שעל ידי הפיזור נמנע שלא יכלו לגמרי, היא יותר גדולה מאשר החובה שבפיזור. **ל. ועוד** פירש שמה שכתוב 'והוא ידע', הוא מלשון הרגשה, כלומר שהקב"ה בעצמו מרגיש וכואב את צרתם של ישראל, כמו שכתוב

המעלה ללימוד תורה בדיבור בלשון הקרוב לשל תורה

שקרוב לשונם ללשון תורה. רש"י (ד"ה שקרוב) פירש, שעל ידי שלשונם קרוב ללשון של תורה לא תשתכח התורה מהר מישראל. וביאר **המהרש"א** (מ"ח ד"ה לפיכך), שעל ידי זה לא יהיה להם קוצר המשיג והמושג בתורה. והקשה **האיי הים** (ד"ה לח), שדבר זה תמוה שמחמת שידברו דברי חול יהיה להם הבנה במושגים של תורה, או שלא תשתכח מהם התורה. ולכן פירש, שכוונת הגמרא שעל ידי שיכירו שפת התלמוד יקל עליהם להבין את לימודם, ולא תהיה זו להם כלשון זר שיקשה עליהם הבנת הלימוד. **והבן יהוידע** (ד"ה מפני שעמוקה) פירש, לפי מה שתיקנו חז"ל (מגילה כג.) לקרות הפטרה בכל שבת כדי שלא תשתכח תורה מהמון העם, ותקנה זו מועילה רק אם השומע מבין את מה שקראו ושומר את הדברים בליבו, אבל אם אינו מבין לא יועיל לו לשמוע, ולכן הגלה הקב"ה את ישראל לבבל שקרוב לשונם ללשון של תורה, ועל ידי כך יבינו גם המון העם את דברי התורה שבפרשה ובהפטרה, ולא תשתכח תורה מישראל.

מדוע בבל נקראת בית אמן

ששיגרן לבית אמן. רש"י (ד"ה לבית) פירש, שבבל נקראת בית אמם משום שאברהם אבינו יצא מאור כשדים שהיא בבל. וביאר **המהרש"א** (מ"ח ד"ה שיגרן), שאף שאברהם נולד בחרן, כמבואר **ברמב"ן** (על התורה, בראשית יא כח), מכל מקום נקראת אור כשדים בית אמם של ישראל, משום ששם נתגדל אברהם במעלתו באמונה כשהשליכוהו לכבשן האש וניצול.

באופן אחר (אוצר החכמה) פירש **המהרש"א**, שבבל נקראת בית אמם, כיון שאדם הראשון נברא מבבל, כמבואר בסנהדרין (לח:) שאדם הראשון גופו נוצר מבבל. **ובגליוני הש"ס** (ד"ה לבית) כתב, שכיון שראשו של אדם הראשון נוצר מארץ ישראל, אזי גופא בתר רישא גרירא, והוא מתייחס לארץ ישראל, אלא שחוה שנלקחה כולה מצלעותיו של אדם, נמצא שגם ראשה הוא מבבל, וזהו 'בית אמן' ששם נוצרה חוה שהיא אם כל חי.

התועלת בשיגור ישראל לבית אמן

שם. בביאור התועלת בכך ששיגרן לבית אמם, ביאר **הבן יהוידע** (ד"ה מפני שמשיגרם), שרצה הקב"ה להציל את ישראל מהמקטרגים, שטענו שעל העבירות של עבודה זרה לא די להם עונש גלות, אלא צריך להענישם במיתה, ולכן רצה הקב"ה להראות שאין ישראל אשמים בחטאם, אלא חטא זה שורשו הוא מבית אמם, ולכן הגלם לבבל שמשם יצאו ישראל, ומשם היתה יוצאת עבודה זרה לכל העולם, שהיה תרח מוכר פסילים לכל העולם, וזו המלצת זכות על ישראל להקל את עונשם. ועוד פירש, שרצה הקב"ה להראות להם לימוד ממקור אבותיהם, שאף שתרח וכל מקומו היו אדוקים בעבודה זרה, אף על פי כן התנער מהם אברהם אבינו וזכה להכיר את בוראו, וכך אין להם לשמוע לדברי היצר הרע שאם חטאו אינם יכולים לשוב בתשובה, אלא ילמדו מאברהם אבינו ויעזבו את חטאיהם וישובו בתשובה והיא תתקבל.

שלשת הסיבות שעבורם גלו ישראל לבבל כנגד שלשה תארים של ישראל

שם. בגמרא כאן התבארו שלש סיבות מדוע הגלה הקב"ה את ישראל לבבל: א. משום שהיא עמוקה כשאול. ב. שקרוב לשונם ללשון של תורה. ג. ששיגרם לבית אמם. וביאר **הלשמוע בלימודים** (ד"ה לח), ששלש סיבות אלו נאמרו כנגד שלשה תארים שנקראו בהם ישראל: א. עבדים[לד]. ב. בנים[לה]. ג. אשה[לו]. וכנגד התואר עבדים נאמרה הסיבה שהיא עמוקה כשאול, שנלמדת מהכתוב 'מיד שאול אפדם', ולשון פדייה שייך בעבדים. וכנגד התואר בנים נאמרה הסיבה שקרוב לשונם ללשון של תורה, שסיבה זו שייכת בבנים שמצווים ללמוד תורה, כמו שכתוב (משלי ו ח) 'ואל תטוש תורת אמך'. וכנגד התואר אשה נאמרה הסיבה ששלחם לבית אמם, כמבואר במשל לאדם המשגר את אשתו לבית אמה.

גם בשעת כעס אין לגרש את האשה אלא רק לשולחה להיטיב מעשיה

משל לאדם שכעס על אשתו להיכן משגרה. כתב העין ישראל (ד"ה רבי יוחנן), שמדויק בלשון המשל שאמר 'אדם' שכעס, ולא אמר בקיצור משל לכועס על אשתו, ועוד מדויק הלשון 'משגרה' ולא אמר 'מגרשה', כיון שבלשון זה בא ללמדנו, שמי שהוא 'אדם', כלומר, שהוא ראוי בהתנהגותו, אינו מגרש את אשתו אלא רק משגרה לבית אמה, כדי שהיא תלמדה כיצד להתנהג, וכך שלח הקב"ה את ישראל למקום הולדתו של אברהם אבינו, כדי שילמדו שם את הנהגתו במסירות נפשו למען כבוד השם יתברך.

ביאור לשון מטעתן

שלשה חזרו למטעתן. בביאור לשון 'מטעתן', כתב **העין ישראל** (ד"ה והיינו דרבי), שהוא מלשון נטיעה, וכתב שבישראל מובן לשון זה, שהרי הם צאצאיו של אברהם אבינו וכאילו נוטעו באור כשדים. ועל כסף מצרים יש לפרש, שלגבי יוסף אמרו להלן (קיט.), שליקט את הכסף מכל הארצות והביאו למצרים, ולכן אם היה נאמר על כסף מצרים שחזר למקומו הראשון, היה אפשר לפרשו שחזר לארצות שמשם ליקטו יוסף, ולכן אמרו שחזר 'למטעתו', ופירושו הוא שניטע ונקבע מקומו במצרים, כדי לקיים את ההבטחה לישראל שיצאו ממצרים ברכוש גדול.

טעם לסדר הזכרת הדברים שחזרו למטעתן

ישראל כסף מצרים וכתב לוחות. הקשה האבות הראש (מנות דרבי נתן פמ"ח), מדוע הזכירו את חזרת כסף מצרים לפני חזרת כתב הלוחות, והרי שיבור הלוחות היה הרבה קודם לחזרת הכסף. ותירץ, שכיון שהגמרא קודם עסקה בחזרת ישראל לבבל, לכן המשיכה הגמרא לבאר מתוך השלשה דברים האלו את חזרת ישראל למטעתן, וכיון שכבר עסקו בישראל שחזרו לבבל, הזכירו אחריהם את חזרת הכסף למצרים שהיתה בימי רחבעם סמוך וקצת קודם לחזרת ישראל, ולבסוף פירשו את חזרת הכתב לוחות שהיה קודם לחזרת הכסף, והוא כסדר מלמטה למעלה.

אמנם באבות דרבי נתן (שם) לא הוזכרו שלשה דברים, אלא רק שני דברים שחזרו למקומם, והם כסף מצרים וכתב הלוחות, ולפי זה אין לומר שהוקדמה חזרת הכסף משום שנכתבה סמוך לחזרת ישראל, שהרי לא הוזכרה כלל חזרת ישראל, ואם כן יש להבין מדוע הוקדמה חזרת כסף מצרים לחזרת כתב הלוחות. **והביא שהכסא רחמים** תירץ, שנכתבו הדברים לפי סדר הוייתם קודם הלקיחה, שתחילה יצאו ישראל ממצרים, ולאחר מכן לקחו ישראל את הכסף, ורק לבסוף נכתבו הלוחות, ומשום כך כשהזכירו את חזרתם אמרום כפי סדר זה, שבו כסף מצרים קדם לכתב הלוחות[לז].

הקב"ה אמר למשה במצרים ש'ישאלו' מהמצרים את כספם כיון שידע שיחזירו אותו

שם. כתב **העין יוסף** (ד"ה כסף) בשם הרמת שמואל, שלפי מה שאמרו כאן שכסף מצרים חזר למצרים, אפשר לבאר את לשון הכתוב (שמות יא ג) שאמר הקב"ה למשה 'וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה כלי כסף וכלי זהב', בלשון 'שאלה', ולא אמר לו שיקחו מהם בלשון של 'לקיחה', כיון שידע הקב"ה שהכסף עתיד לחזור למצרים, והרי זה דרך של שאילה, ודקדק בלשונו שלא לומר דבר שאינו אמת.

היכן רמוז בתורה שפרחו האותיות באויר

דכתיב ואשברם לעיניכם תנא לוחות נשברו ואותיות פורחות. רש"י (ד"ה לעיניכם) פירש, מה שכתוב 'לעיניכם', שהיה זה דבר שהעין פונה להסתכל בו, שהיה נס שראו כיצד האותיות פורחות באוירלח. וביאר **המהרש"א** (מ"ח ד"ה פורחות), שהדיוק הוא מכך שכתוב 'ואשברם לעיניכם', ולא כתוב 'ואשברם לפניכם', משמע שדייק לכתוב שראו בעיניהם את השבירה שממנה פרחו האותיות. ועוד ביאר, שמכך שכל ישראל ראו את שבירת הלוחות, אף שהיו מפוזרים על שטח גדול ורחוק של שלש פרסאות על שלש פרסאות, מוכח שפרחו האותיות באויר ועל ידי כך יכלו כולם לראותן. והוסיף שמה שאמרו (ע"ז יח.) על שריפת רבי חנינא בן תרדיון עם הספר תורה, שראו גוילים נשרפים ואותיות פורחות באויר, אין זה כל כך חידוש כמו בלוחות, מכיון שלאותיות שהיו כתובות בספר תורה יש ממשות של דיו, ואותו אפשר לראות פורח באויר, אמנם בלוחות שהכתיבה עליהם היתה בחקיקה באבן מעבר לעבר, הרי שהכתב היה רק משורטט בצורת אותיות, יש נס וחידוש גדול בכך שיכלו לראות את האותיות האלו פורחות באוירלט.

והצל"ח (ד"ה ושברם) ביאר, שבכך שכתוב 'ואשברם לעיניכם', משמע שרק בעיניהם של ישראל היה נראה כאילו נשברו הלוחות לגמרי ואין להם עוד תקנהמ, אמנם באמת כיון שהאותיות פרחו באויר לא אירע להם שום נזק,

---

לד. **שכתוב** (ויקרא כה נה) 'כי לי בני ישראל עבדים'. **לה. שכתוב** (דברים יד ו) 'בנים אתם לה' אלהיכם'. **לו. שכתוב** (הושע ב יח) 'והיה ביום ההוא נאם ה' תקראי אישי'. **לז. והאבות** הראש דחה את תירוצו, שכיון שהגמרא עוסקת בחזרת הדברים, אין טעם לכותבם לפי סדר הוייתם. ועוד שבמדרש חופת אליהו (פער ג) נכתב הסדר של תורה, ישראל וכסף, ועל זה אי אפשר לתרץ שנכתב לפי סדר הוייתם. וכתב שצריך לפרש, שהסדר הוא לפי חשיבות מעלתם, ולכן התורה קודמת לכל, ואחריה ישראל, ורק לבסוף הכסף. **לח. ויש** מי שביאר, שלכאורה קשה כיצד הותר לישראל לראות את שבירת הלוחות, והרי מסתבר שאסור לראות דבר זה, כמו שכתוב (במדבר ד כ) 'ולא יבואו לראות כבלע את הקדש ומתו', ולכן מוכח שהיה בכך דבר פלא שלא נשברו האותיות אלא פרחו באויר, וממילא אין איסור לראות את שבירת הלוחות. **לט. והאיי** הים (ד"ה ר"ת) פירש, שהדיוק הוא מכך שכתוב שמשה רבינו אמר 'ואשברם', אף שהוא רק השליך את הלוחות והשבירה נעשתה מאליה, והביאור הוא, שהרי בכדי שיהיו פורחות באויר צריך שאחר השבירה ישארו האותיות שלימות, וכאן הרי היו האותיות חרותות באויר, ואם כן צריך שישאר קצת מן האבנים בכל אות ואות סביב כל האות, וזו כוונת הכתוב להשמיע ששבירה כזו שנשאר מקצת מן הלוחות סביב כל האותיות יכול לעשות רק משה רבינו, ולכן מתייחסת גם השבירה אליו, והוא עשה זאת לעיניהם, כדי להראותם שהאותיות חוזרות למקורן שבשמים. **מ. וכן** פירש גם העין אליהו (ד"ה ח"ר ושברם), והביא לכך ראיה ממה שדרשו (ע"ז יח.) על הכתוב (בראשית מט כד) 'ויאסר אותו לעיניהם', שהמאסר של שמעון היה רק לעיניהם של האחים כשראו זאת, אבל באמת לאחר שלא ראו, הוציאו האכילו, השקהו וסכו.

19/06/2018 אהח

ואפשר שאותיות אלו בעצמן חזרו להיכתב בלוחות השניות[מא], כיון שבדרגה הרוחנית לא נשברו הלוחות כלל[מב].

פריחת האותיות היתה בנפש האותיות

שם. בגמרא כאן משמע שלאחר שנשברו הלוחות פרחו האותיות באויר. אמנם במדרש (שמו"ר מו ו) **ובאבות דרבי נתן** (פ"ג) **ובתנא דבי אליהו** (רנה, פכ"ח) כתוב, שמשה רבינו הסתכל בלוחות וראה שפרח הכתב מעליהם, ואמר כיצד אני נותן לישראל את הלוחות שאין בהם ממש, ולכן שברם. והקשה **היפה תואר** (שמו"ר שם ד"ה שפרחו), שלא התברר כיצד היתה המציאות של פריחת האותיות לפי דברי המדרש שהאותיות פרחו בעוד הלוחות נשארו שלימות, שהרי אמרו שהאותיות מ"ם וסמ"ך שבלוחות היו עומדות בנס, משום שהכתיבה היתה על ידי חקיקה מצד לצד, והנס היה שלא נפל המילוי של האות, ולפי זה שצורת האותיות נעשתה על ידי חקיקה, מה פרח באויר, ואין לפרש שהאותיות פרחו עם מעט מהלוחות שהיו סביבם, כיון שזה לא נקרא פריחת האותיות אלא פריחת מה שסביבם[מג]. ותירץ, לפי מה שביארו חכמי האמת שלאותיות יש נפש, והיא זו שפרחה והלוחות נשארו כגוף בלי נפש[מד].

התורה שבעל פה פרחה מן הלוחות ומחמת כן כבדו נפלו ונשתברו

שם. בילקוט שמעוני (שמות רמז שנג) כתב, שנסתכל משה בלוחות וראה הכתב שבהם פורח, וכבדו על ידי משה ונפלו מידיו ונשתברו. וביאר **הבית הלוי** (דברים, דרוש יח), שבלוחות הראשונות מלבד התורה שבכתב היתה כתובה בהם גם התורה שהיא עכשיו תורה שבעל פה, וכיון שחטאו בעגל ומחמת כן היו עתידים להשתעבד ביד האומות[מה], והיו עתידים ליטלה מהם[מו], לא היה שייך שתינתן להם כל התורה בכתב, פרחו דברי התורה שבעל פה ונשארה רק התורה שבכתב, ומשום כך כבדו הלוחות על ידי משה, כיון שאי אפשר ללמוד את התורה שבכתב בלא פירושה על ידי התורה שבעל פה, שהרי בכל מצוה רבו פירושיה ומחלוקותיה, ואין לדעת את האמת רק על פי התורה שבעל פה, וגם התורה שבעל פה היא השמירה לתורה שבכתב, ולכן כבדו הלוחות ולא יכל משה להחזיקם ונפלו ונשתברו[מז].

מדוע שאל עולא כמה תמרים נמכרים בזוז

כמה כי הני בזוזא. הקשה **המשחת אהרן** (ד"ה ח"ל), שמכך ששאל 'ובבלאי לא עסקי באורייתא' מוכח שבתחילה סבר עולא שאין אנשי בבל עוסקים בתורה כראוי, ואם כן מדוע שאל כמה תמרים אפשר לקנות בזוז אחד שהוא מעט כסף, אדרבה היה צריך לשאול כמה מהם אפשר לקנות בהרבה כסף, כיון שמכך שאין אנשי בבל עוסקים בתורה אף שיש במקומם הרבה תמרים מוכח שהתמרים ביוקר ואינם יכולים לקנותם. ותירץ, שעולא ראה שיש בבבל אנשים העוסקים בתורה ויש שאינם עוסקים בה, ולכן שאל כמה תמרים נמכרים בזוז כלומר האם הם זולים ונמצא שאלו שעוסקים בתורה יש להם ממה להתפרנס, או שאין התמרים זולים ולכן יש כאלו שאינם עוסקים בתורה כיון שהם טרודים לפרנסתם.

שינוי לשונו של עולא אם בבלאי עוסקים בתורה או אינם עוסקים בה

ובבלאי לא עסקי באורייתא וכו' ובבלאי עסקי באורייתא. כתב המהרש"א (ח"ל ד"ה ובגמ') על דברי עולא שאמר פעם אחת שהבבלים לא עוסקים בתורה, ובפעם השניה אמר שהם כן עוסקים בתורה, שיש לפרשם שפעם אחת אמר את דבריו בלשון תמיהה, ולכן אין זה סותר לכך שבפעם האחרת אמר להיפך מכך. ובדרך אחרת פירש, שבשתי הפעמים אמר את דבריו שלא בלשון תמיהה, ובתחילה טען עליהם שאינם עוסקים בתורה כראוי להם לפי מיעוט טירחתם בהשגת המזונות מחמת שמצויים להם הרבה תמרים, ובפעם השניה אמר שכיון שהתמרים מזיקים לאוכלם הם צריכים לטרוח אחר מזונות אחרים, וממילא הם עוסקים בתורה כראוי לפי טירחתם.

והעין אליהו (ד"ה עולא) הוסיף להקשות, מדוע הזכיר עולא את התמרים בלשון 'דובשא'. ותירץ, לפי פירושם של **תוספות** (קידושין כט: ד"ה הא) מה שאמרו בגמרא (שם) שתחילה ילמוד תורה ואחר כך ישא אשה, שזה לבני בבל שהיו עניים ולא יוכלו לאחר הנישואים לעסוק בתורה כראוי משום שריחים בצוארו ויעסוק בתורה ולכן יעסקו בה קודם הנישואים, ועוד אמרו (יומא פג:) שהדבש מאיר עיניו של אדם, ולכן שאל עולא מדוע בני בבל לאחר נישואיהם לא עוסקים בתורה והרי יש להם הרבה דבש שמאיר את עיניהם, ומה שאמר לאחר מכן שבבלאי עסקי בתורה כוונתו היתה על אלו שעדיין לא נישאו ועוסקים בתורה.

פח.

מדוע ברא הקב"ה הרבה תמרים בבבל

שיאכלו תמרים ויעסקו בתורה. רש"י (ד"ה תמריס) כתב, שבבבל יש הרבה תמרים. וכתב הגליוני הש"ם (ברכ"י שם), שהגמרא (מדריש כג.) מבארת את הכתוב (דברים כח סה) 'ונתן ה' לך שם לב רגז וכליון עינים ודאבון נפש', כליון עינים ודאבון נפש אלו התחתוניות [פצעים] שמכלה את העינים ומדאיב את הנפש, ולב רגז כמשמעו הוא מחשבה רעה, ונמצא שבבבל סבלו ישראל ממחשבות רעות ומתחתוניות, ולכן הקדים הקב"ה רפואה למכה וברא בבבל הרבה תמרים שסגולתם מבוארת בכתובות (י:) שהם מבטלות שלשה דברים מחשבה רעה, חולי מעים, ותחתוניות.

כיצד מועילים התמרים ללימוד התורה

שם. כתב **הלשמוע בלמודים** (פז: ד"ה שיאכלו), שכך כתוב **במדרש** (מיכה רנה פתיחתא לד) שאכילת מיני מתיקה מרגילה את הלשון ללימוד תורה. **והכאר אברהם** (מסכת נחיתן פז: ד"ה עולא) ביאר, על פי מה שאמר עולא בעצמו בסנהדרין (כו:) שמחשבת מועלת לדברי תורה, ופירש **רש"י** (שם ד"ה מחשבה, ד"ה מועלת) שמחשבת דאגת האדם על מזונותיו מועילה לו לשכוח את לימודו. ועוד אמרו (כתובות י:) שתמרים מבטלות שלשה דברים מחשבה רעה, חולי מעים, ותחתוניות, ופירש **רש"י** (שם ד"ה מבטלות) שאכילת תמרים מבטלת דאגה, ולפי זה מבואר שאכילת התמרים מועילה להסיר את הדאגות, ומחמת כן סר ממנו הגורם לשכחת לימודו.

מה הוקשה לרבי אלעזר בדברי הפסוק

מאי דכתיב והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי יעקב וגו'. הקשה **העין יוסף** (פרשת וילך דרוש שני ד"ה ויקן), מה היה קשה לרבי אלעזר בהבנת הכתוב שמחמתו שאל 'מאי דכתיב', ואין לומר שהוקשה לו מדוע הוזכר דווקא יעקב, מכיון שזה כבר מפורש בשאלתו ששאל מדוע כתוב 'אלהי יעקב' ולא אלהי אברהם ויצחק. ותירץ, שהיה קשה לרבי אלעזר כיצד באותו כתוב נקרא המקום ההוא גם בשם הר וגם בשם בית, ויותר קשה שמדוע תלה את השם בית דווקא בכך שהוא 'אלהי יעקב', ועוד מדוע יבואו עמים רבים אל בית השם. ועל כן ביאר רבי אלעזר שכתוב זה מדבר על העתיד לבוא, שיבואו בני ישמעאל ובני עשיו אל בני ישראל ויאמרו שמגיע להם חלק בבית המקדש מכח אבותיהם אברהם ויצחק, וישיבו אותם בני ישראל שאין זה הר ולא שדה, כלומר שהקב"ה הראה לכל האבות את בית המקדש בנוי קודם שנברא העולם ולאחר מכן כיצד נחרב בעולם הזה ושוב נבנה לעתיד לבוא, ואברהם קרא לו הר על שם שאין קדושתו אלא בזמן שהוא בנוי אבל לאחר שחרב הרי הוא כהר שאינו קדוש, וגם יצחק קרא לו שדה לומר שלאחר שחרב אינו קדוש אלא הוא כשדה, וכך גם אתם בני ישמעאל לא שמרתם את קדושת בית המקדש, ואתם בני עשיו החרבתם אותו, אבל אנו עולים לשם כמו יעקב שקרא לו בית שזה מוכיח שגם בשעת חורבנו הוא קדוש, ולכן לא הוכיחו מהכתוב (ברכות כח ב) 'אין זה כי אם בית אלהים', כיון שהוא נאמר על זמן קודם שהיה בית המקדש חרב, והם רצו להוכיח שהוא קדוש גם לאחר חורבנו, ולכן הביאו את

מא. ולפי זה ביאר את הכתוב (שמות לד ו) 'וכתבתי על הלחת את הדברים אשר היו על הלחת הראשונים', כלומר, שאותן האותיות ממש שהיו כתובות על הלוחות הראשונות, הן נכתבו על הלוחות השניות. וכן דייק בכתוב זה הכלי יקר (שם כ טו), אלא שהוכיח מכך שודאי היה ממשות באותיות, שלכן יכלו לפרוח באויר ולחזור ולהיקבע בלוחות השניות. וכתב העין ישראל (ד"ה כתב), שלפי זה אפשר לפרש מה שאמרו על כתב הלוחות שחזר למטעתן, שפירושו הוא שחזר לתכלית שלצורכה הוא ניטע, והיא שהתקיימה על ידי הכתיבה על הלוחות השניות. **מב. והקרבן** תודה (ד"ה ופשנרס) ביאר, לפי מה שאמרו (עירובין נד.), שאם לא היו נשברות הלוחות הראשונות היו ישראל לומדים תורה ולא שוכחים את לימודם, וביאור הדבר הוא, שכמו שבתחילה נקבעו האתיות בתוך הלוחות בקביעות גמורה, כך היה הלימוד נקבע בלב ולא נשכח, אבל לאחר שנשתברו הלוחות ופרחו האותיות, כך גם הלימוד משתכח מן הלומד, אמנם התלמידי חכמים שחוזרים על לימודם מאה ואחת פעמים אינם שוכחים את לימודם, וזה מה שכתוב 'לעיניכם', שאלו התלמידי חכמים שנקראים עיני העדה, כלומר, ששברם את הלוחות ונגרמה שכחת הלימוד לכלל ישראל, אבל לעיניכם כאילו לא נשתברו הלוחות שהם זוכרים את לימודם. **מג. אמנם** העץ יוסף (ד"ה ופשנרס) כתב, שנשאר מקצת מגוף הלוחות מסביב לכל אות כדי שתישאר צורת האות שלימה, וכך היו פורחים באויר. **מד. וכעין** זה כתב האלשיך (תורת משה, שמות לג יג-כח), שאין ספק שגם אחר שנשברו הלוחות היו בהם עשרת הדברים, ומה שאמרו שפרחו האותיות, אין זה אלא הרוחניות שבהן, אבל צורת האותיות נשארה במקומן. **מה. כמו** שאמרו (עירובין נד.) שאלמלי נשתברו הלוחות, אין כל אומה ולשון שולטים בישראל. **מו. כמבואר** במסכת סופרים (פ"ג ה"ז), שבימי תלמי המלך תרגמו את התורה ללשון יוונית, ועל ידי זה לא היו מובדלים מהם, אלא על ידי תורה שבעל פה. **מז. והביא** לכך ראיה מהכתוב במדרש (שמו"ר מו ו), שהקב"ה לימד את משה רבינו מקרא משנה הלכות ואגדות, וגם כל מה שתלמיד עתיד לשאול את רבו, ודייקו זאת מהכתוב (שמות כ ו) 'את כל הדברים האלה', שתיבת 'כל' באה לרבות שלימדו את כל הדברים האלו, ולפי זה יש לדרוש כך גם לגבי מה שנכתב על הלוחות הראשונות, שגם עליהם כתוב (דברים ט י) 'ועליהם ככל הדברים אשר דבר ה' עמכם בהר', ומוכח שכל התורה שבעל פה היתה כתובה בלוחות הראשונות, וכן מפורש בירושלמי (פאה פ"ב ה"ד). אמנם לגבי הלוחות השניות נכתב (שמות לד ו) 'וכתבתי על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שברת', ולא נכתב שכתבו עליהם את 'כל' הדברים, אלא רק מה שהיה על הלוחות בשעת השבירה, ואילו התורה שבעל פה כבר פרחה מהלוחות קודם שבירתם, וכן כתוב לגבי הלוחות השניות (שם לד כח) 'ויכתוב על הלוחות את דברי הברית עשרת הדברים', ומשמע שנכתבו עליהם רק עשרת הדיברות שהן תמצית התורה שבכתב, ומוכח מכך שעל הלוחות השניות נכתבה רק התורה שבכתב ולא התורה שבעל פה.

הכתוב שאחריו (שם כח יט) 'ויקרא את שם המקום ההוא בית אל', שמשמעו שקרא לו כך לעולם גם לאחר חורבנו.

העמים יבואו להשתחוות בהר ה' רק אם נקרא בית שאינו נאסר מדין נעבד

שם. כתב הבירך יצחק (פרשת ויצא ד"ה ויזכו), שיש להבין כיצד יבואו כל העמים לעלות להר המוריה לעבוד שם את הקב"ה, והרי הם יודעים שלא הניחו הר וגבעה בארץ ישראל שלא עבדו עליה עבודה זרה[ב], ואם כן יש לאסור את כל ההרים וגם את הר הבית מדין נעבד לעבודה זרה שאסור בהנאה, ואף שארץ ישראל אינה שייכת להם, אף על פי כן הם יכולים לאסור אותה ואין בה חסרון שהיא אינה שלהם לפי המבואר (ע"ז נג:) כשעבדו ישראל את העגל גילו דעתם שנוח להם בעבודה זרה, וממילא כשהנכרים עובדים עבודה זרה בארץ ישראל הם נחשבים כשליחים של ישראל לעבודה זרה, אלא שיש לחלק שאת הר הבית אין העכו"ם יכולים לאסור, מכיון שאברהם אבינו כשעקד את יצחק על הר זה הקדישו בכך לגבוה ושוב אינו שייך לישראל ואין העכו"ם יכולים לאסרו מדין שליחות של ישראל[ג], אלא שלפי שיטת **המרדכי** (מגילה פ"ד רמז תמכח) **שאפשר** לשנות הר או שדה של הקדש ולהוציאו מקדושתו לחולין, נמצא שכשעבדו העכו"ם עבודה זרה גם בהר הבית ועשו שליחותם של ישראל נאסר ההר מדין נעבד, ולא יוכלו לעתיד לבוא להתפלל שם ולכן יאמרו הגויים כשיבואו לעתיד להשתחוות בהר הבית שהם באים אל 'בית אלהי יעקב', שידגישו שבואם הוא רק משום שמקום זה נקרא בית ולא כאברהם שקראו הר ולא כיצחק שקראו שדה, שכיון שהוא נקרא בית ממילא קדושתו גמורה ואינה פוקעת כלל, ונמצא שגם כשעבדו עליו עבודה זרה לא אסרוהו כיון שאינו שלהם אלא הוא כבר מוקדש לגבוה, ושפיר נמצא כעת בקדושתו.

ההיתר לדור המדבר להכנס לבית המקדש הוא רק לפי מה שנקרא בית

שם. הראש דוד (פרשת ויצא ד"ה ורמז) פירש, במה נחלקו אברהם יצחק ויעקב שכל אחד קרא לו שם אחר, וכן מדוע יאמרו כל העמים שיבואו לראות את הר ה' דווקא לפי מה שקראו יעקב אבינו בשם בית, הרי גם אברהם ויצחק רמזו את בנינו וחורבנו ובנינו על ידי שמות שנתנו לו. והקדים לכך מה שנחלקו הראשונים בדין האומר לחבירו קונם לביתך שאני נכנס ונפל הבית וחזר ובנאו, **שהר"ן** (נדרים מז. ד"ה קונם לבית) כתב שמשמעות דבריו שאסר על עצמו להכנס לכל מה שהוא ביתו של חברו, ולכן אסור לו להכנס גם לבית שחזר ובנה, אבל אם אמר קונם לבית זה שאני נכנס ונפל הבית ובנה אחר במקומו, מותר להכנס אליו כיון שזה בית אחר. **והרשב"א** (גיטין כח: ד"ה ע"מ) כתב שגם באמר קונם בית זה, אם נפל הבית ובנה אחר אסור להכנס אליו, כיון שבנאו על אותה קרקע שנאסרה עליו. **והריטב"א** (הו"ד בפרשת דרכים דרוש ח) כתב, שבין אם אמר קונם לבית זה שאני נכנס, ובין אם אמר קונם לביתך שאני נכנס, אם נפל הבית ובנה אחר מותר לו להכנס אליו. **ושיטת הש"ך** (יו"ד סי' רטז ס"ק יח) היא שאם אמר קונם לביתך ונפל הבית ובנה אחר אסור להכנס אליו, אבל אם קנה בית אחר מותר להכנס אליו. **והמשנה למלך** (גירושין פ"ח ה"ח) **הביא משו"ת הריב"ש** (סי' שנו) **ותשובת הראנ"ח** (ח"ג סי' עג) שסוברים שאפילו אם חזר וקנה בית אחר אסור, כיון שכל בית שהוא ביתך נאסר עליו.

ולפי זה ביאר הראש דוד מדוע יותר לדור המדבר להכנס לעתיד לבוא לבית המקדש, אף שכבר נשבע להם הקב"ה שלא יכנסו אליו, כמו שכתוב (מהלים פה יח) 'אשר נשבעתי באפי אם יבאון אל מנוחתי', שלשיטת הריטב"א שאם נפל ובנה בית אחר מותר להכנס אליו, פשוט שיותר לדור המדבר להכנס למקדש כיון שהבית הראשון חרב ונפל וזה בית אחר. וכן לשיטת הר"ן מבואר שאין לחוש ולאסור מחמת אותה הקרקע שאסר על עצמו בתחילה מכיון שהבית הוא אחר. וכן לפי הש"ך שאם קנה בית אחר מותר, אם כן הבית המקדש השלישי שירד באש מן השמים ודאי שעדיף מבית אחר. אך מה שלכאורה יש לאסור לדברי הרשב"א שסובר שאם בנה אחר אסור כיון שהקרקע אסורה, ואף בית המקדש השלישי יעמוד על אותה קרקע, וכן לשיטת הר"ן לדעת הריב"ש ומהראנ"ח, שאם קנה בית אחר אסור קשה איך יותר לדור המדבר להכנס לבית המקדש. ותירץ, **שכתוב בתורת כהנים** (נחלקת לדעי ישמעאל סוף פ"ח) **על הכתוב** (מהלים פה יח) 'אשר נשבעתי באפי אם יבואון אל מנוחתי', שכשישוב אפי יבואון אל מנוחתי. ופירש **הקרבן אהרן** (סוף ספר מדות פהרן) שתיבת 'אפי' היא פירוש עד מתי נשבע להם שלא יכנסו למנוחתו שזה עד שישוב אפו מהם, ומשום כך לעתיד לבוא שכבר יסור חרון אף הקב"ה מישראל, כבר לא תהיה קיימת השבועה לאסור על דור המדבר להכנס לבית המקדש.

ולפי זה ביאר הראש דוד, שאברהם קרא להר המוריה בשם הר, כיון שסבר כשיטת הרשב"א והר"ן לדעת הריב"ש ומהראנ"ח, שכשאסר הקב"ה על דור המדבר להכנס לבית המקדש נשאר האיסור גם לאחר שחרב ונפל ובנה אחר במקומו, ורק לאחר שישוב חרון אפו מהם תתבטל השבועה האוסרת עליהם את הכניסה, ולכן אמר שמיד כשיקרא המקום 'הר' ואז תשרה עליו השכינה[ד] זהו סימן להסרת החרון אף ויוכלו להכנס אליו. ויצחק קרא לו שדה כיון שסבר כשיטת הריטב"א שאם נפל הבית ובנה אחר מותר להכנס אליו, ועל כך מעיד השם שדה שבית המקדש נפל ונחרש לשדה, ובית המקדש השלישי הוא בית חדש. ויעקב קרא לו בית כשיטת הר"ן לפי הש"ך שאם נפל הבית ובנה אחר אסור להכנס כיון שזו אותה קרקע, אבל אם קנה בית במקום אחר מותר להכנס אליו, ולכן קרא לו 'בית אל' לרמוז שבית המקדש השלישי הוא אחר לגמרי כמו קנה בית אחר, ובכך ישב מדוע יבנה הקב"ה את בית המקדש בשמים ויורידו לארץ, ולא יתן לצדיקים לבנותו אף שאמרו (כתובות ה.) שגדולים מעשי צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ, אלא הוא כדי להראות לכל שזהו בית אחר לגמרי וכאילו גם הקרקע שיעמוד עליה היא אחרת, וזה מה שיאמרו כל הגויים לעתיד שיראו איך בית המקדש ירד מן השמים כדי להחשיבו כבית אחר וקרקע אחרת, וזהו ההיתר של דור המדבר להכנס אליו.

כיצד מדויק בכתוב שיעלו דווקא לאלהי יעקב ולא לאלהי אברהם ויצחק

שם. הקשה הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה והלכו), כיצד דרשו מפסוק זה דווקא 'אלהי יעקב' ולא 'אלהי אברהם ויצחק', הרי כמו שכתוב 'אל בית אלהי יעקב' כתוב גם 'אל הר ה'' והרי אמרו שהר נדרש על אברהם. ותירץ, שמכך שלא כתוב 'אל הר אלהי אברהם' משמע שמה שכתוב הר אין הכוונה לאברהם רק למקום גבוה, ומכל מקום היה קשה לרבי אלעזר מדוע לא כתוב 'אל הר אלהי יעקב' אלא כתוב 'אל הר ה' אל בית אלהי יעקב', ולכן דרש לא כאברהם שקראו הר שזה מקום שמם שזה היה בימי החורבן, ולא כיצחק שקראו שדה על שם 'ציון שדה תחרש' (מיכה ג יב), שמדבר גם כן על זמן החורבן שבזמנים אלו לא יעלו הגוים מכל העולם, אלא כיעקב שקראו בית על שם בנינו. וכך מפרש את הפסוק 'אל הר ה'' על שם שהוא מקום גבוה קראו הר, 'אל בית אלהי יעקב' שלהר הזה קרא יעקב בית על שם בנינו לעתיד ואז יעלו העמים. **והעין ישראל** (ד"ה ופמ"ג) דייק שמכך שהוסיפה הגמרא תיבת 'וגו'' אחר שהביאה את הפסוק אל בית אלהי יעקב מוכח שהשאלה היא מהמשך הכתוב ולא רק ממה שכתוב 'בית אלהי יעקב', וביאר שבהמשך כתוב 'ודבר ה' מירושלים', ואמרו **במדרש** (ב"ר נו י) מדוע נקראת ירושלים בשם זה, שאברהם קרא לה 'יראה' שנאמר (בראשית כב יד) 'ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה', ושם קרא לה 'שלם' שנאמר (שם יד יח) 'ומלכי צדק מלך שלם', ואמר הקב"ה אם אני קורא אותה 'יראה' יתרעם שם ואם אני קורא אותה 'שלם' יתרעם אברהם, ולכן קראה ירושלים שכולל שתיהם גם יראה וגם שלם, וזו כוונת שאלת הגמרא שהרי גם אברהם קרא לה 'הר ה' יראה' ומדוע אמרו אל הר ה' בית אלהי יעקב ולא הזכירו את אברהם שקרא לה כך, וגם את יצחק לא הזכירו והרי על ידו שנעקד שם נקרא כך המקום ההוא.

ביאורים לחילוקי השמות שנתנו האבות להר המוריה

לא כאברהם שכתוב בו הר. בטעם שקרא כל אחד מהאבות שם אחר למקום ההוא נאמרו כמה פירושים:

א. העקידת יצחק (שער כה ד"ה והיה) פירש, שאברהם אבינו בהיותו הראשון שהבחין בהנהגת הקב"ה את העולם, לא היה בידו להכיר ולברר את גודל מציאות השגחת הקב"ה על הברואים, כי זה דבר הנלמד בניסיונות גדולים ולאורך זמן, ולכן התייחס אל קרבת האדם אל הקב"ה כמו הר שהוא גבוה מעל הארץ ואינו מושפע כל כך מהטובה של הטל כמו הארץ הנעבדת, ולכן ביקש את השגחת הקב"ה לזרעו בדרגה של הר כמו שכתוב (בראשית כב יד) 'בהר ה' יראה', אמנם יצחק שכבר ראה יותר את השגחת הקב"ה כגון מה שנעשה לו במציאת בת זוגו ובארץ פלשתים, כבר ידע שהשגחת הקב"ה על בריואיו היא כמו שדה שבעליו שומר עליו תמיד, ולכן התייחס אל הקב"ה בדרגה של שדה וכך קרא להר המוריה, אבל יעקב לאחר מה שנעשה לו עם עשיו בבכורה, כבר ידע

א. **וכתב** שלפי זה אפשר לבאר את הילקוט שמעוני (ישעיה רמז שלח) שכתב משל למלך שהיו לו שלשה אוהבים ובקש לבנות פלטין, הביא לראשון, אמר לו זכור הייתי אותו מתחלה, הביא לשני, אמר זכור הייתי שהיה שדה מתחלה, הביא לשלישי, אמר לו זכור הייתי אותו שהיה בית מתחלה, אמר לו חייך שאני בונה אותו פלטין וקורא אני אותו על שמך, כך אברהם אמר בהר ה' יראה, יצחק אמר לשוח בשדה לפנות ערב, יעקב אמר אין זה כי אם בית אלהים, לכך אמר אל בית אלהי יעקב. ולכאורה מדוע נענשו אברהם ויצחק שלא יקרא בית המקדש על שמם בכך שזכרו את בית המקדש בחורבנו ואמרו את האמת ותירץ שכיון שכל האבות ראו את בית המקדש בנוי חרב ובנוי היו צריכים לנהוג בו קדושה אפילו בשעת חורבנו, ולכן לא ראוי היה לקוראו הר או שדה, ומשום כך נקרא על שם יעקב שגם בשעת חורבנו קרא לו בית לומר שהוא עומד בקדושתו. ב. **כמו** ששנינו בעבודה זרה (מה.), כל מקום שאתה מוצא הר גבוה וגבעה נשאה ועץ רענן דע שיש שם עבודת כוכבים. ג. **ולפי** זה ביאר את הכתוב (בראשית כב יד) 'ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה אשר יאמר היום בהר ה' יראה', שבתחילה קרא לו 'ה' יראה' כלומר שבכך קרא עליו שם שמים והקדישו לשמים, והמשיך לומר על העתיד שיאמר היום והוא בעתיד שכיון שנקרא שמו 'ה' יראה' והקדשתיו לשמים לא נאסר כדין נעבד אלא נשאר בקדושת גבוה. ד. **כמבואר** בתוספתא (ברכות פ"ח הט"ז).

אהח 19/06/2018

והשיג את דרגת ההשגחה שהיא כמו בן בית הגר עמו בבית אחד, ולכן קרא למקום שבו נגלה אליו הקב״ה בית.

ב. האברבנאל (ישעיה ג ד) **והמהרש״א** (מ״פ ד״ה נפ) ביארו, שאברהם קראו הר על שם בית המקדש הראשון שהשכינה היתה שומרת בו כשומר בראש ההר, והיא שמירת עראי, ועליו נאמר (מיכה ה יג) ׳על הר ציון ששמם׳ה, ויצחק קראו שדה על שם בית המקדש השני שהשמירה בו היתה פחותה מבבית המקדש הראשון, ועליו נאמר (מיכה ג יב) ׳ציון שדה תחרש׳, ויעקב אבינו קראו בית על שם שכבר קודם שנברא העולם עלתה במחשבה לפני הקב״ה לברוא את בית המקדש[ו], והוא בית המקדש השלישי שתהיה בו שמירה מעולה שאז ילכו ׳אל בית אלהי יעקב׳[ז].

ג. הקרית ספר (במדבר ל״ב מב ד״ה הנחוילה פ״ה) פירש, שאברהם אבינו קרא לו הר ובזה קידש את הר הבית, ויצחק קראו שדה ובזה קידש את העזרה שדומה לשדה שאינה מכוסה, וקדושת בית המקדש עצמו קידש יעקב שקרא לו בית[ח].

ד. בהעמק דבר (בראשית יג יז) פירש, שישנם בעולם שלשה עמודים, והם תורה, עבודה, וגמילות חסדים, וכל אחד מהם מסוגל לעוסק בו לזכות להשגחה מיוחדת בענין אחר. שהתורה נקראת חרב, כמבואר בשבת (סג.) שהיא כלי מלחמה ללומדיה כנגד כל מיני מלחמה כגון מלחמת היצר הרע או מלחמת חולאים ויסורים, והעבודה מביאה פרנסה לעולם, וגמילות חסדים מביאה שלום, והאבות אף שעסקו כולם בכל שלשת העמודים האלו, מכל מקום כל אחד מהם הצטיין בעמוד אחר, שאברהם הצטיין בתורה שהוא החל בלימודה, כמו שאמרו (ע״ז ט.) שהשני אלפים שנים של תורה התחילו בימיו, וכן כתוב **באבות דרבי נתן** (פל״ג מ״ח) שעסק בתורה עד שכליותיו נבעו תורה, ולכן כל המעשים שכתבו עליו בתורה שהצילו הקב״ה מהם הם על ידי כח התורה של מלחמה שהיה לו, ויצחק הצטיין בעמוד העבודה, שכך כתוב **בילקוט שמעוני** (במדבר רמז תשמג) שהיה תמיד שקוע בתפילה, ולכן המעשים עליו בתורה הם על עניני פרנסה, ואילו יעקב הצטיין בעמוד גמילות חסדים, כגון מה ששמר במסירות על צאן לבן, ולכן התייחדה עליו ההשגחה בשמירת השלום, ולפי זה מבואר מדוע קרא כל אחד מהם להר המוריה בשם אחר, שאברהם שהתייחד בעמוד התורה שהיא מלחמה קראו הר שהוא מקום שמסוגל לנצח בו במלחמה, ויצחק שהתייחד בעמוד העבודה שמסוגל לפרנסה קראו שדה שהוא המקום שממנו באה הפרנסה, ויעקב שהתייחד בעמוד הגמילות חסדים שמסוגל לשמירת השלום קראו בית שהוא המקום הגורם שלום לגרים בו[ט].

ה. האבות הראש (מ״פ מהדו״ב פ״ד ד״ה ופרק) פירש, לפי מה שכתב בספר עמודיה שבעה (עמוד השלישי) שבית המקדש הראשון לא נשרף אלא נבלע באדמה [ולעתיד יחזור בשלימותו], ושלח הקב״ה מלאכים לשים במקומו לבנים ועפר ומשרפות סיד שיחשוב הרשע שהחריב את בית המקדש. ואין להקשות שאם כן שלא נפל רק נבלע איך יותר לדור המדבר לבוא לבית המקדש הרי נשבע שלא יבואו אל מנוחתו וכמבואר במדרש (קה״ר י׳ כ), כיון שאברהם סבר שכיון שלמראה העינים כבר חרב, בטל האיסור להכנס, וזהו שרמז אברהם במה שאמר ׳בהר ה׳ יראה׳ שרק למראה העינים הוא הר אך באמת הוא נשאר בבנינו׳, אבל יצחק סבר שבאומר קונם לביתך שאני נכנס ורק נראה כנשרף אסור לו להכנס לשם, ולכן פירש שבית המקדש לא רק נראה שנשרף אלא כך הוא במציאות שנשרף הבית ורק יסודותיו נבלעו באדמה, ולכן קרא לו שדה, ויעקב סבר שבאמת נבלע כל בית המקדש באדמה ורק היה נראה שנשרף, וכן סבר שאם לא נשרף באמת אלא רק נראה כנשרף אסור להכנס לבית זה, אבל לבית המקדש הותר לישראל לחזור אף שבאמת לא נשרף, מכיון שהאיסור להכנס אליו הוא מהקב״ה והוא יודע עתידות ולא התכוין לאסור שיכנסו לבית המקדש השלישי, ולכן קראו בית אל שזו הסיבה להתיר להכנס אליו שהקב״ה לא אסרו עליהם[יא].

ו. השם משמואל (ויצא שנת תרע״ז) פירש, שהר הינו דבר נישא וחזק, וזו היתה מידתו של אברהם שהיה חזק נגד כל המתנגדים לו ולכן נקרא איתן[יב], ולכן קרא לבית המקדש הר כמידתו, ואילו יצחק שהפקיר וביטל את עצמו לגבי הקב״ה כמו שמסר עצמו לשחיטה קרא לו שדה מלשון הפקר, ויעקב קרא לו בית שהוא מלשון קיום לו ולזרעו אחריו כי יעקב היתה מיטתו שלימה ולא נמצא פסול בזרעו.

ז. והרעת סופר (נחמיה יג ג) הביא שיש פירשו, שעבודת הקב״ה של אברהם היתה קשה מאוד לפי שהיה יחיד בעולם נגד כל האמונות התועות ודמתה עליו כהר שקשה לעלות עליו ולכן קרא לו שדה, ויעקב סבר שאם לא נשרף באמת היתה עבודת הקב״ה קצת יותר קלה אלא שעדיין צריכה טירחה כמו שדה שצריך לזורעה ולחורשה ולכן קראו שדה, אבל יעקב שבא לאחר שכבר פירסמו אברהם ויצחק את אמונת הקב״ה בעולם היה הכל מוכן לפניו ולכן קראו בית שהוא כבית שנכנסים ויוצאים בו[יג].

עוד חילוק בין השמות שנקראו להר המוריה

שם. חילוק נוסף בין שלשת השמות שנקרא הר המוריה, כתב **האשכול הסופר** (ד״ה ומלכי), שיש מי שעובד את הקב״ה רק בשעה שכבר פנה מכל עסקיו ויש לו מנוחת הנפש, ויש מי שגם בזמן עבודתו יזכור את הקב״ה, ויש מי שתמיד אפילו בזמן אכילתו ושתייתו יזכור את הקב״ה, וזה מה שקרא אברהם בשם הר, כמשל למי שזוכר את הקב״ה בהגיעו לטייל בהר לאחר שפנה מכל עסקיו, ויצחק קראו שדה על שם שגם בזמן עבודתו צריך לזכור את הקב״ה, ויעקב קרא לו בית על שם שבכל זמן גם כשעוסק בתאוות גופו יזכור את הקב״ה.

מי קרא בשמות האלו

כיעקב שקראו בית. כתב **האי הים** (ד״ה מ״ד), שאצל יעקב כתבה הגמרא שהוא קרא להר המוריה בית, אבל אצל יצחק כתבה הגמרא ׳שכתוב בו שדה׳, כלומר שלא יצחק הוא שקרא להר המוריה שדה, אלא התורה היא שקראה לו כך בכתוב ׳ויצא יצחק לשוח בשדה׳, ולפי זה יש לפרש במה שכתבה הגמרא על אברהם ׳שכתוב בו הר׳, שלא אברהם הוא שאמר ׳אשר יאמר היום בהר ה׳ יראה׳, אלא התורה היא שכתבה זאת[יד].

לאיזה מקום קרא יעקב בית אל

ויקרא את שם המקום ההוא בית אל. יעקב אבינו לאחר שהקיץ מהחלום על הסולם קרא את שם המקום ההוא בית אל (בראשית כח יט), **וברש״י** (שם כח יז) כתב שבית אל זה אינו הסמוך לעי רק הסמוך לירושלים, ועל שם שהיתה

ו. **והוסיף** האברבנאל, שאברהם קראו הר כנגד בית המקדש הראשון, שכמו שלאברהם היה גדולה גבורה עושר וכבוד וקדושה אלוקית כך היה בבית המקדש הראשון, וכמו שנמרוד מלך בבל הצר לאברהם כך נבוכדנצר מלך בבל הצר לבית ראשון, ועל שם שמזרעו מבני קטורה יצאו האשורים שהחריבו את בית המקדש הראשון ועשאוהו להר חרב קראו הר, ויצחק היו עיניו כהות כנגד בית שני שחסרו בו הרבה דברים שהיו בבית ראשון, וכיון שראה שמזרעו מעשיו יצאו האדומיים שהחריבו את בית המקדש השני ועשוהו לשדה חרושה קראו שדה, אבל יעקב היתה מיטתו שלימה והיו לו י״ב בנים שבטי יה, קראו בית על שם בית המקדש השלישי שלתוכו יתקבצו כל הי״ב שבטים. והבאר מים חיים (נוסיפתון, ד״ה והלכו) פירש, שאברהם קראו הר על שם הזמן שיהיה עדיין הר ויבנה עליו דוד המלך במה ויעצור את המגיפה, והתפלל אברהם שתיענה התפילה בעת ההיא, ויצחק קראו שדה על שם הזמן שחרב בית המקדש ונחרש לשדה וביקש ששם יהא מרכז המקום שיתפללו ישראל, ויעקב קראו בית על הזמן שיהיה בית המקדש קיים. ז. **כמבואר** לעיל (נד.). ח. **והאורח** ישרים (ד״ה מלמד) הוסיף לבאר, לפי מה שאמרו (בראשית כח:) אברהם תיקן תפילת שחרית, ויצחק תיקן תפילת מנחה, ויעקב תיקן תפילת ערבית, והטעם לכך שאברהם לא תיקן גם את שאר התפילות, והרי אמרו (יומא כח:) שאברהם אבינו קיים כל התורה כולה, ומדוע לא קיים גם תפילות מנחה וערבית, אלא משום שכל אחד מהאבות תיקן מה שהתאים להנהגתו. וביאור הדברים הוא לפי מה שכתב הרמב״ן (בראשית יג ו) שהמסופר בתורה על הנהגת הקב״ה עם האבות היא סימן להנהגתו עם בניהם, והנעשה עם אברהם אבינו הוא נגד הקורה את ישראל מיציאת מצרים ועד סוף בית המקדש הראשון, והנהגתו של יצחק היא נגד הקורה להם בימי בית המקדש השני, והנהגתו של יעקב היא כנגד הגלות השלישית ובית המקדש השלישי. והנהגת הקב״ה עם ישראל מיציאת מצרים עד סוף זמן בית המקדש הראשון היתה בדרך של גילויים ונסים שלא כדרך הטבע, וזה דומה לזריחת השמש בבוקר עד הצהרים שאז היא בתוקפה וגלויה לכל, ולכן אברהם אבינו שהנהגתו היתה כנגד תקופה זו של ישראל תיקן להתפלל בזמן של עד חצות היום, וזה מה שאמרו (יומא כח:) ׳צלותיה דאברהם מכי משחרי כתלי׳, כלומר שזמן תפילתו היה עד הזמן שמתחילים כותלי בית המקדש להשחיר והוא חצות היום, ולכן לא יכל לתקן תפילה אחרת שזמנה הוא אחר, משום שאין זה כפי הנהגתו, ויצחק שהנהגתו היתה כנגד הזמן של בית המקדש השני, שבו החלה גלות בבל והיה בו הסתר פנים שכבר היו דברים שהיו בבית המקדש הראשון ולא היו בבית המקדש השני, על כן תיקן להתפלל בזמן הדומה להנהגתו שהוא מחצות היום עד הערב והיא תפילת המנחה, ויעקב שהיתה הנהגתו כנגד הגלות שדומה ללילה, תיקן להתפלל ערבית שבלילה השמש נסתרת מעין כל ובכך היא דומה להנהגת הקב״ה עם ישראל בגלות שהיא בהסתר פנים, ולכן אברהם אבינו קרא לבית המקדש הר שכמו העומד על ההר שרואה את הכל והכל רואים אותו כך היתה הנהגת הקב״ה בזמן בית ראשון הנהגה שהיא גלויה לכל, ויצחק קרא לו שדה כיון שהנהגתו היתה כנגד זמן בית שני וההנהגה אז היתה בדרך הטבע ודומה לעומד בשדה שרואה ונראה אך יכול להסתיר את עצמו אחרי גדר, וכמו שהשמש שאינה נראית לעומד בבקעה לפנות ערב, ויעקב שהנהגתו היתה כנגד זמן הגלות קרא לו בית שהעומד בתוכו הוא נסתר מעין כל. ח. **וכעין** זה פירש הגר״א (ישעיה ג ג), ששלש השמות הם כנגד הר הבית, העזרה, וקודש הקדשים, שהר הבית המיועד לתפילה נקרא הר, והעזרה המיועדת לעבודת הקרבנות נקראת שדה, וקודש הקדשים שבו נמצאת התורה נקרא בית. ט. **והדעת** חכמה ומוסר (ד״ה מלמד לנ) ביאר, שיעקב שמידתו היתה ׳יושב אהלים׳ שגדר את עצמו במחיצות ללא פרצה, קרא להר המוריה בשם בית שהוא דבר המוקף מחיצות וכפי מידת עבודתו. י. **וסבר** בשיטת הריטב״א (נדרים מו. ד״ה נפל), שבאומר קונם לביתך שאני נכנס ונראה הבית כאילו נפל מותר לו להכנס, ולכן יכולים דור המדבר לחזור ולהכנס לבית המקדש אף שנשבע להם הקב״ה שלא יבואו אל מנוחתו כמבואר במדרש (קהלת רבה פ״י כ), כיון שבית המקדש הראשון שכביכול אסרו הקב״ה עליהם נראה כנפל. יא. **ובסיום** דבריו כתב שיתכן לומר שלא נחלקו האבות כלל אלא אברהם דיבר על בית ראשון שלא נחרב אלא נבלע באדמה ועליו כתוב (מיכה ה ח) ׳על אלה חשכו עינינו׳ כלומר שמעינינו נעלם הבנין, ויצחק דיבר על בית שני שבאמת נחרב כולו, ויעקב דיבר על הבית השלישי שיהיה בית עולמים ולא יחרב לעולם. יב. **כמו** שכתוב בתהילים (פט ו) ׳משכיל לאיתן האזרחי׳, ופירשו רבותינו שהולך על אברהם אבינו. רש״י (שם). ואף שכל האבות נקראו איתנים כמבואר בראש השנה (יז.) על הכתוב (מלכים ג׳ ח ב) ״ירח האיתנים׳, מכל מקום אברהם אבינו הצטיין במידה זו ביותר שהיה יחידי בעולם ובעוד החושך גובר התאמץ לקרוא בקול גדול בשם ה׳. יג. **ולפי** זה ביאר מה שכתוב במדרש (ויק״ר כ ג) על הפסוק (בראשית כג ג) ׳ויבא אברהם לספוד לשרה ולבכותה׳ שבא מהר המוריה, כלומר שעל מיתת שרה עצמה לא היה אברהם צריך לקונן, כיון שכבר השלימה את עבודתה בעולם, אלא בכה על כך שעדיין נשארה לפניו עבודה רבה וקשה לשרש את הדעות הנפסדות, ושרה שהיתה מגיירת את הנשים לא תוכל עוד לעזור לו בכך, ולכן אמרו שבא מהר המוריה, שהיה נדמה לו עדיין כהר מחמת ריבוי הדעות התועות ועל כך בכה. יד. **ולא** כמו שפירש הרלב״ג (בראשית כג), שאברהם קרא להר בשם זה.

עיר האלוקים קראה בית אל, והוא הר המוריה שהתפלל בו אברהם, והוא השדה שהתפלל בו יצחק, והביא שכך אמרו בפסוק (ישעיה ב ג) 'לכו ונעלה', לא כאברהם שקראו הר, ולא כיצחק שקראו שדה, אלא כיעקב שקראו בית אל. והקשה **בתשובות רבי אליעזר גורדון** (מ"מ סי' יב אות ג הגה"ה), שמתחילת דברי רש"י משמע שבית אל אינה ירושלים בעצמה אלא רק סמוכה לה, ואילו בהמשך דבריו כתב שבית אל היא הר המוריה והוא ירושלים, כמבואר ברש"י (שם כח ג). ותירץ, שבאמת בית אל אינה ירושלים אלא רק סמוכה לה, אלא שיעקב לא ישן בתוך ירושלים, אלא בסמוך לה במקום שקראו בית אל, ומקום זה שישן שהוא הר המוריה היה ירושלים בימי יהושע לאחר שהתרחבה העיר והתפשט גבולה, ולכן כתב על מקום זה שהוא ירושלים אף שעדיין לא היה נקרא ירושלים.

גם יעקב קרא לבית המקדש החרב בשם הראוי לחורבן

שם. כתוב **במדרש** (ב"ר פט ז), על הכתוב (בראשית כח יז) 'אין זה כי אם בית אלהים', שתיבות 'אין זה' נאמרו על בית המקדש שראהו חרב, ומה שהמשיך לומר תיבות 'כי אם בית אלהים' הם נאמרו על העתיד לבוא שיבנה בית המקדש השלישי בנוי ומשוכלל. והקשה **היפה תואר** (בראשית פט ז), אם מה שנקרא 'בית אלהים' הוא בית המקדש השלישי שיבנה לעתיד לבוא, אם כן יש לפרש גם מה שכתוב (בראשית לה ז) 'ויקרא למקום אל בית אל' שגם זה נאמר על בית המקדש שיבנה בעתידט, ואם כן מה החידוש בדברי יעקב שקרא להר המוריה 'בית' יותר מאברהם ויצחק שקראו לו הר ושדה, והרי גם יעקב קרא לבית המקדש בזמן חורבנו בשם הראוי לחורבן, וגם אברהם ויצחק כשדיברו על העתיד קראו לבית המקדש השלישי בשם הגון. ותירץ, שמכך שקרא למקום 'אל בית אל', רואים שיעקב אפילו בזמן חורבן הבית קרא לו בסתמא בשם בית, וזה לא מוכח מהכתוב 'אין זה כי אם בית אלהים' ששם היה רצונו של יעקב לחלק בין בית המקדש החרב לבית המקדש השלישי, ומשום כך גם אין להוכיח מאברהם ויצחק שקראו בשם הגון כיון שלא היה זה בזמן חורבנו.

הלימודים מהדמיון של יום קיבוץ גלויות ליום בריאת שמים וארץ

גדול קבוץ גליות כיום שנבראו בו שמים וארץ. בספר אברהם את עיניו (ד"ה גדול) הביא מי שכתב שהדמיון של קיבוץ גלויות ליום בריאת שמים וארץ נצרך לשלושה דברים: א. כשם שעל ידי בריאת העולם גילו כל היצורים את הכרת גדלותו של הקב"ה, כך גם בשעת קיבוץ גלויות יכירו וידעו כל יושבי תבל כי לו תכרע כל ברך. ב. שלא יתייאשו הדורות האחרונים מעוונותיהם ויאמרו שאינם זכאים לגאולה, אלא כשם שבבריאת העולם לא יכל הקב"ה לבוראו על פי מידת הדין ושיתף עימו מידת הרחמים, וכן כתוב (תהלים פט ג) 'עולם חסד יבנה', כך גם בשעת קיבוץ גלויות יתחסד הקב"ה עם ישראל ויגאלם. ג. שלא יתייאשו מאריכות זמן הגאולה שעדיין לא התקבצו הגלויות, אלא יש ללמוד מבריאת העולם שנברא בעת שעלה רצון לפני הקב"ה אף שהיה יכול לבוראו כמה אלפי שנים קודם לכן, כך תהיה גם הגאולה בעת שירצה הקב"ה.

הדימוי לזמן קיבוץ הגלויות

שם. בעין יעקב גרס גדול 'יום' קיבוץ גלויות כיום שנבראו בו שמים וארץ. ולפי גירסא זו הקשה **הבינה לעתים** (דרוש נד), מדוע דימה רבי יוחנן דווקא את היום של קיבוץ גלויות ליום בריאת שמים וארץ, ולא אמר שדומה קיבוץ גלויות לבריאת שמים וארץ, ואם טעמו הוא משום שהלימוד ששניהם שוים הוא מכך שבשניהם כתוב 'יום', זה עצמו קשה מדוע באמת הרמז הוא בתיבת 'יום' ולא במאורע עצמו. ותירץ, שאחת מטענותיהם של המפקפקים בגאולה היא על אורך הגלות, ועל כך אמר רבי יוחנן שטענה זו בטילה מעצמה, כיון ששאלה מעין זו אפשר לשאול על בריאת העולם, מדוע בראו הקב"ה דווקא ביום זה ולא בראו כמה אלפי שנים קודם לכן, וברור ששאלה זו היא הבל, כיון שהקב"ה בחכמתו העמוקה הבין שכך ראוי לברוא את העולם דווקא בזמן זה, ולנו קצרי השכל אין אפשרות להבין דעתו, ולכן דימה לכך רבי יוחנן גם את 'יום' קיבוץ גלויות, כדי לומר שאין לנו הבנה ביום הראוי שיקרה דבר זה, והכל יעשה על פי חכמתו של הקב"ה, ומיושב מדוע הנידון הוא דווקא על היום כיון שהחידוש בדבריו הוא על יום זמן הגאולה.

עוד דימויים של קיבוץ גלויות ליום בריאת שמים וארץ

כי גדול יום יזרעאל. פירש רש"י (ד"ה יום), שהדימוי של יום קיבוץ גלויות ליום שנבראו בו שמים וארץ הוא בכך שבשניהם כתוב 'יום'. והקשה **המהרש"א** (מ"מ ד"ה כי), שהרי כמה פסוקים יש שכתוב בהם יום הגדול, ולא דרשו בהם לדמותם ליום שנבראו בו שמים וארץ. ותירץ, שביום הראשון לבריאה נברא כל החומר ונעשה יש מאין, ואילו בשאר הימים רק נקבעה הצורה של כל הבריות, כמו שפירש רש"י (בראשית ב ד), והודגשה מעלת היום הראשון במה שכתוב (שם ה) 'יום אחד' ולא כתוב יום ראשון כמו שאר הימים יום שני שלישי וכו', שבכך התייחד הקב"ה שהוא אחד ושמו אחד, ובכך דומה לו יום קיבוץ גלויות שהפלא בו יהיה גדול כאילו נעשה יש מאין, וגם בו נכתב (הושע ב ב) 'ראש אחד', ותיבת אחד מיותרת שכבר נלמד מתיבת 'ראש' שהוא אחד, אלא בא הכתוב להשמיע שהוא מיוחד במעלתו כיום שנבראו בו שמים וארץ שגם בו נאמר 'אחד'.

והגפן פוריה (ד"ה גדול) פירש, שבעת חורבן בית המקדש בטלה ההנהגה שהיתה לשמים והארץ מזמן היבראם, כי השמים הפסיקו לתת טל לברכה, והארץ לא נתנה עוד טעם בפירות, אמנם כאשר ירפא הקב"ה למכות הארץ, יחזרו השמים והארץ להנהגתם ויהיה להם שמחה מזה כיום היבראם, וזה הזמן שבו ישובו ישראל לארצם בקיבוץ גלויות, וזו השייכות של יום שנבראו בו שמים וארץ ליום קיבוץ גלויות.

והעיון יעקב (ד"ה גדול) פירש, שעל הכתוב (בראשית ב ד) 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם' דרשו חז"ל (ב"ר יב ט) בזכותו של אברהם, וכן נאמר על קיבוץ הגלויות לאחר שעקד אברהם את יצחק בנו על המזבח 'והתברכו בזרעך כל גויי הארץ עקב' וגו' (בראשית כב יח), **ופירש השפתי כהן** (פוף פרשת וילך) שרמז לו על העתיד לבוא שכל גויי הארץ יהיו נידושים בעקב רגליהם של זרעו, ובכך שוים בריאת השמים והארץ וקיבוץ הגלויות ששניהם בזכותו של אברהם.

והבן יהוידע (ד"ה וכמיב) פירש, שביום בריאת שמים וארץ שלטה מידת החסד, ולכן כתוב בו 'יום אחד' ולא 'יום ראשון', משום שתיבת 'אחד' היא בגימטריא של 'אהבה' שהיא מראה על מידת החסד, וגם ביום קיבוץ גלויות תשלוט מידת החסד שנקרא 'יום יזרעאל' וכשמחלקים תיבת יזרעאל לשנים נקרא יזרע אל, והשם אל הוא מידת החסד כמו שכתוב (תהלים נב ג) 'חסד אל כל היום' כלומר שבו יתרבה החסד וגם הגבורה תתהפך לחסד, ובכך דומים ימים אלו זה לזה.

ביתום אין לדחות שרצה בשעת שחיטה

שמעת מינה יש ברירה. תוספות (ד"ה שמעת) פירשו מדוע כאן לא תירצה הגמרא שאין להוכיח שיש ברירה כיון שמדובר שהיתום מגלה דעתו אצל מי רצונו לאכול כבר בשעת השחיטה, כמו שתירצה הגמרא לעיל (פז.) שאין להוכיח מאשה שהלכה רגל ראשון לבית אביה שאוכלת היכן שרוצה שיש ברירה, כיון שמדובר שמגלה את רצונה בשעת השחיטה, משום שרק לגבי אשה גם באופן שמגלה דעתה בשעת שחיטה יש חידוש בכך, שאם לא גילתה דעתה לא תאכל כלל, ולא נאמר שנגררת לאכול אצל בעלה. אבל לגבי יתום קטן אם נעמיד שגילה את רצונו בשעת שחיטה, אין בכך שום חידוש שיכול לאכול אצל מי שגילה שרצונו לאכול אצלו.

והמאירי (פז. ד"ה יתוס) תירץ, שביתום שהוא קטן לא שייך לומר שרצה בשעת שחיטה, כיון שקטן אין רצונו רצוי, אלא יכולים האפוטרופסים לשחוט עליו בעל כורחו. והקשה **הדבר שמואל** (ד"ה שמעת), שהרי בגמרא רצו להוכיח מכאן שיש ברירה, כלומר שהוברר למפרע שרצונו של הקטן היה לאכול מפסח זה, ומוכח שכן יש לקטן רצון. **והאבן ישראל** (נתוס' שם) הקשה, שהרי הגמרא כאן עדיין לא תירצה ששה לבית אבות לאו דאורייתא, אלא סברה שמדאורייתא צריך להמנות את הקטנים מדעתם, אם כן גילתה התורה שלמינוי זה די בדעת של קטן, ואין לומר שאין רצונו רצוי.

ובשפת אמת (ד"ה ז"מ) כתב, **שלרש"י** שפירש במסקנת הגמרא שה לבית מכל מקום, שהאפוטרופסין יכולין להמנות היתום על פסחיהם בלא דעתו"ז, אם כן אין זה ענין לברירה ולא צריך דווקא בשעת שחיטה"ח, מה שאין כן באשה שאביה אינו יכול להמנותה שלא ברצונה אם כן שפיר תלוי בברירה, ותאכל דווקא במקום שהיא רוצה בשעת שחיטה.

מחלוקת אם החידוש בשה לבית שקטן לא צריך מינוי או שאפשר להמנותו שלא מדעתו

א"ר זירא שה לבית מכל מקום. בביאור תירוצו של רבי זירא נחלקו **הראשונים.** יש שפירשו"ט, שרבי זירא תירץ שמהכתוב 'שה לבית' נלמד שיכול בעל הבית להקריב את הפסח עבור כל בני ביתו בלא דעתם, ולכן כיון

טו. ונראה שגירסתו בגמרא כאן היתה, שהראיה שיעקב קרא לו בית אינה מהכתוב (בראשית כח יט) 'ויקרא את שם המקום ההוא בית אל' כמובא בגמרא לפנינו, אלא גרס שהראיה היא מהכתוב (שם לה ז) 'ויקרא למקום אל בית אל'. **טז. ואף** ששנינו בברייתא להלן שאין שוחט על עבדו ושפחתו העברים אלא מדעתם, והרי שפחה עברית אינה יכולה להיות כשהיא גדולה אלא רק בקטנותה, שהרי יוצאת מרשות האדון בהבאת סימני נערות, ועל כך שנינו שצריך דעתה, ולכאורה מוכח ששייך דעת גם בקטנה, יש לחלק ששפחה אינה ברשותו שיוכל לשחוט עליה בעל כרחה מה שאין כן יתום שהאפוטרופסים יכולים לשחוט עליו בעל כרחו. ובתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה שם) כתב, שמדובר בקטנה שיש לה קצת דעת כגון קטנה שכשנותנים לה אבן זורקתו וכשנותנים לה אגוז נוטלתו, שאמרו בגיטין (סד:) שמדאורייתא יש לה זכייה. **יז. וכתב** התוספות רי"ד (פז. ד"ה הפסחה), שאפילו ששני האפוטרופסים יכולים להמנותו על פסחיהם, מכל מקום אינם מעכבים זה על זה, כמו בעבד של שני שותפים שמעכבים, לפי שאינם אדונים עליו. **יח. וכתב** שם, שאף על פי שאין נמנים על שני פסחים כאחד, מכל מקום לסלק את עצמו מפסח אחד שלא יהיה מנוי על שני פסחים, מועיל אף לאחר שחיטה ואפילו שאין ברירה. **יט. ר"ח** (ד"ה יתוס) **רש"י** (ד"ה שה) **מאירי** (פז. ד"ה יתוס) **והרא"ש** (נדרים ט. ד"ה שה).

שהיתום נחשב לגבי האפוטרופוס כבן ביתו, יכולים שני האפוטרופסים להמנותו בלא דעתו על פסחם.

וכתב בחידושי רבינו חיים הלוי (קרבן פסח פ"ה ה"ז)[כ], שלכאורה קשה על שיטת רש"י שכאן משמע שיש חיוב דאורייתא להימנות על הפסח אלא שיכול בעל הבית להמנותם שלא מדעתם, והרי רבי זירא עצמו אמר בנדרים (לו.) ששה לבית אבות לאו דאורייתא, ואם הוא אינו מדאורייתא לא יוכל להמנותם כיון שאינו מחויב לדאוג שבני ביתו יהיו מנויים. ותירץ, שמה שאמר רבי זירא בנדרים ששה לבית אבות לאו דאורייתא, הוא לגבי חיוב קטנים בפסח שמדאורייתא אינם חייבים לאוכלו, אבל לגבי להביא עליהם קרבן ושמינויו עליהם יהא מינוי ודאי שבכך יש חיוב מדאורייתא.

אמנם תוספות ותוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה שה) פירשו[כא], שרבי זירא תירץ שבכתוב "שה לבית אבות" אין לימוד מן התורה להצריך שיתמנו על הפסח כל האוכלים אותו, ולכן קטנים שאינם ראויים להתמנות יכולים לאכול ממנו גם בלא שנתמנו עליו, וכן אמר רבי זירא בנדרים (שם).

איך אפשר לתת לקטן שאינו מנוי על הקרבן לאכול מהפסח

שם. הקשו הראשונים[כב], כיצד אפשר לתת לקטן לאכול מהקרבן, הרי מי שאינו מנוי על הקרבן אסור לו לאכול ממנו[כג], והקטן כיון שאינו בר מינוי יהיה אסור לו לאכול, ואף אם הדין שקטן שאוכל נבילות אין אחרים מצווים להפרישו [וכדעת רבי פדת ביבמות (קיד.)], אך לתת לקטן דבר איסור בידים ודאי שאסור (שם). **ונאמרו** בכך כמה תירוצים:

מותר משום מצות חינוך

א. תוספות (ד"ה שה) תירצו, שאף שהפסח אינו נאכל אלא למנויו, מכל מקום אין איסור להאכיל קטנים בפסח, שכיון שיש בזה חינוך למצות פסח[כד] לא נאמר כאן האיסור לספות לקטן איסור[כה], לפי שכל האיסור להאכיל קטנים דבר איסור נלמד (יבמות קיד.) משרצים ונבילות, ונלמד לאיסור דווקא בדומה לשרצים ונבילות שאין בזה חינוך למצוה ולא בקרבן פסח[כו].

והקשה הר צבי (נמוס' שם), כיצד מועילה מצות חינוך להתיר לקטן לאכול, והרי קרבן פסח הוא קודש ויש חיוב לשמור שלא לאבדו, ואם מאכילו לשלא למנויו הרי הוא מאבדו.

כ. וכן כתב גם **בחידושי הגר"ח** (קטנטיל מות כה ד"ה שה לעיל מצות לאו למוריימה). **כא. כתב** המירא דכיא (נמוס' ד"ה שה), שתוספות הוצרכו לפרש את דברי הגמרא כך, משום שהוקשה להם שבכל מקום שאומרים לשון של "מכל מקום", פירושו הוא שבאים לרבות דבר שאינו מובן בפשטות הכתוב, ואילו כאן לומדים מהכתוב שימנו על השה הוא ובני ביתו, ולכאורה זו גם ההבנה הפשוטה בכתוב ולא שייך על כך לשון "מכל מקום", ולכן פירשו תוספות שהחידוש הוא שהדין של שה לבית אינו מדאורייתא. והקשה עליו הדרכי אמת (נמוס' ד"ה שה), שהיה אפשר לפרש שפשטות הכתוב היא שיכול למנות את בני ביתו דווקא מדעתם, והחידוש ב"מכל מקום" הוא שיכול למנותם אפילו שלא מדעתם. ולכן ביאר מה הכריח את תוספות לפרש כך, שהוקשה להם מדוע אינו יכול להמנות את בני ביתו הגדולים בלא ידיעתם, והרי מהכתוב "שה לבית" משמעו שמכל מקום אפשר לרבות גם גדולים, ולכן תירצו שדרשה זו אינה מדאורייתא, ורבנן אמרו שאינו יכול להמנות גדולים. ודחה פירוש זה משום שהיה ראוי לתוספות לכתוב זאת על המשך דברי הגמרא כשמבואר שאינו יכול להמנות גדולים הוא משום ששה לבית אבות אינו דאורייתא. **כב. תוספות** (ד"ה שה, נדרים לו. ד"ה יניח) רשב"א (נדרים שם ד"ה שה) מאירי (שם ד"ה אף) ר"ן (שם ד"ה אף זירא), וכן הקשה השיטה מקובצת (שם שכן). **כג. זבחים** (עו:), וכתב רש"י (שם ד"ה למנויין) שלומדים זאת מהכתוב (שמות יב ד) "לפי אכלו תכוסו" [וכמו שתרגם שם אונקלוס ש"תכוסו" פירושו מינוי]. **כד. והקשה** עליו המנחת חינוך (מצוה ה מות ד), אם הטעם שיכול בעל הבית לשחוט על היתום אף שהוא לא ממנויו הוא משום חינוך, כיצד אמרו ששוחט אדם על ידי בניו ובנותיו הקטנים, והרי בבנותיו אין מצות חינוך, כמבואר בנזיר (כט.). ותירץ המשיב נפש (נמוס' שם), שמי שאינו בתורת מינוי על הפסח לא שייך בו האיסור אכילה לשלא למנויו, ולכן בנות שאינן מצוות כלל באכילת פסח אפילו לא מדין חינוך לא נאמר בהם האיסור אכילה שלא למנויו, ואף שמדרבנן יש איסור להאכיל מי שאינו מנוי אף שאינו בתורת מינוי, מכל מקום כיון שעל בנות אין דין חינוך מותר לתת להן איסור בידים. והדבר שמואל (נמוס' שם) תירץ, שכתבו התוספות ישנים (יומא פג. ד"ה כן שמוטה) שרק בנזירות אין חיוב חינוך בבנותיו מה שאין כן בשאר מצוות, וביאר המאירי (מיר שם ד"ה כפסם) בטעם הדבר, שמצות חינוך היא רק במצוות שמחוייב בהן, אבל מצוות התלויות ברצונו אם לעשותן כגון נזירות שרק ברצונו הוא מקבל עליו אין בהן מצות חינוך, ולפי זה מיושב שבמצות קרבן פסח שהיא מחויבת בה מדאורייתא וכמו שמבואר לקמן (פח:) שנשים בראשון חובה, יש מצות חינוך גם בבנותיו. וכתב שלפי זה בפסח שני שאינו חיוב על נשים אלא רק בתורת רשות, לא יוכל לשוחטו על בתו הקטנה במצות חינוך. **כה. והאחל משה** (הורוויץ, נמוס' שם) הקשה, כיצד מותר לתת לקטן לאכול מהפסח, הרי יש מצוה לאכול את כל הקרבן [כפי שמוכח לעיל (פה.) שמבואר שם שיש מצות אכילה אפילו למוח שנמצא בתוך העצם של הקרבן], וכשנותן לקטן שאינו בר אכילת קרבן לאכול נמצא שמבטל על ידי זה את מצות האכילה מהקרבן. ותירץ האבי עזרי (קרבן פסח פ"ה ה"ז אות ג), על פי מה שכתב הבית הלוי (ח"ג סי' ג אות ו, ח"ג סי' נג אות ג) שבקדשים אין המצוה על אדם מיוחד שיאכל את הקדשים, אלא המצוה היא על הקדשים, שיש בהם דין שהבשר ייאכל ולא ישאר ממנו עד סוף זמן אכילתו, וכיון שגם כשהקטן אוכל נאכל הבשר, יפה מתקיימת בכך מצות אכילת הקדשים. **כו. ובחידושי** הרי"מ (גיטין כה. ד"ה עוד - הרמב"ן) ביאר, שכשמתכוון הגדול להאכיל את הקטן משום מצות חינוך אין זה נחשב שמאכילו איסור, ואף שמתעסק בחלבים אסור כיון שסוף סוף הוא נהנה מאכילתו (סנהדרין סג:), זהו רק לגבי האוכל בעצמו, אבל לגבי הקטן שאוכל נחשב לו כשאר איסורים שאין בית דין מצווים להפרישו. **כז. כפי** שמבואר בראש השנה (לג:). **כח. וכן** ביאר המהדיר בהגהות מהרש"ם (נמוס' ד"ה שם, נפ"ד) בשיטת התוספות, לפי דברי התרומת הדשן (פסקים סנ) שהאיסור להאכיל בידים דבר איסור לקטן הוא משום שחוששים שיתרגל הקטן לאוכלו, וכשיגדל ימשיך במה שהורגל, אבל באכילה של מצוה שכתבו התוספות ישנים (יומא פג. ד"ה כן שמוטה) שרק בנזירות אין חיוב חינוך בבנותיו מה שאין כן בשאר מצוות, וביאר המאירי (מיר שם ד"ה כפסם) בטעם הדבר, שמצות חינוך היא רק במצוות שמחוייב בהן, אבל מצוות התלויות ברצונו אם לעשותן כגון נזירות שרק ברצונו הוא מקבל עליו אין בהן מצות חינוך, ולפי זה מיושב שבמצות קרבן פסח שהיא מחויבת בה מדאורייתא וכמו שמבואר לקמן (פח:) שנשים בראשון חובה, יש מצות חינוך גם בבנותיו. וכתב שלפי זה בפסח שני שאינו חיוב על נשים אלא רק בתורת רשות, לא יוכל לשוחטו על בתו הקטנה במצות חינוך. **כה. והאחל משה** (הורוויץ, נמוס' שם) הקשה, כיצד מותר לתת לקטן לאכול מהפסח, הרי יש מצוה לאכול את כל הקרבן [כפי שמוכח לעיל (פה.) שמבואר שם שיש מצות אכילה אפילו למוח שנמצא בתוך העצם של הקרבן], וכשנותן לקטן שאינו בר אכילת קרבן לאכול נמצא שמבטל על ידי זה את מצות האכילה מהקרבן. ותירץ האבי עזרי (קרבן פסח פ"ה ה"ז אות ג), על פי מה שכתב הבית הלוי (ח"ג סי' ג אות ו, ח"ג סי' נג אות ג) שבקדשים אין המצוה על אדם מיוחד שיאכל את הקדשים, אלא המצוה היא על הקדשים, שיש בהם דין שהבשר ייאכל ולא ישאר ממנו עד סוף זמן אכילתו, וכיון שגם כשהקטן אוכל נאכל הבשר, יפה מתקיימת בכך מצות אכילת הקדשים. **כו. ובחידושי** הרי"מ (גיטין כה. ד"ה עוד - הרמב"ן) ביאר, שכשמתכוון הגדול להאכיל את הקטן משום מצות חינוך אין זה נחשב שמאכילו איסור, ואף שמתעסק בחלבים אסור כיון שסוף סוף הוא נהנה מאכילתו (סנהדרין סג:), זהו רק לגבי האוכל בעצמו, אבל לגבי הקטן שאוכל נחשב לו כשאר איסורים שאין בית דין מצווים להפרישו. **כז. כפי** שמבואר בראש השנה (לג:). **כח. וכן** ביאר המהדיר בהגהות מהרש"ם (נמוס' ד"ה שם, נפ"ד) בשיטת התוספות, לפי דברי התרומת הדשן (פסקים סנ) שהאיסור להאכיל בידים דבר איסור לקטן הוא משום שחוששים שיתרגל הקטן לאוכלו, וכשיגדל ימשיך במה שהורגל, אבל באכילה של מצוה

והדבר שמואל (נמוס' שם) הקשה, כיצד שייך לומר שמשום מצות חינוך יאכל הקטן מקרבן שלא נמנה עליו, והרי כשיגדל הקטן יהיה אסור לו לאכול מקרבן שלא נמנה עליו, ונמצא ש"מחנכים" אותו לאכילה של איסור. ותירץ, על פי מה שכתב **השער הציון** (סי' תרמח ס"ק לו) שמצות חינוך היא על עצם המצוה ולא על פרטיה, ולכן יש לחנך את הקטן בעיקר המצוה שהיא אכילת הפסח, ואין להקפיד על הפרטים כגון שאינו מנוי עליו.

והמגן אברהם (סי' שמג סק"ג) הוציא מדברי התוספות כלל להלכה, שבכל מקום שיש חינוך מצוה מותר להאכיל לקטן דבר איסור, ומטעם זה מותר לתת לקטן לתקוע בשבת, אף שיש בתקיעה בשבת איסור דרבנן של שבות[כי], לפי שמתחנך בזה הקטן למצות שופר[כי].

אך בחתם סופר (ד"ה שה) כתב[כי], שדברי התוספות לא נאמרו אלא במצוה כעין פסח שאי אפשר לחנכו בשום אופן במצוה זו אם לא שנאכילהו שלא למנויו, שהרי גם אם ימנוהו לקרבן אין זה נחשב לו למינוי, לפי שאינו שייך באכילת הפסח, ולכן התירו להאכילו באיסור כדי שיוכל להתחנך במצוה, אבל מצוות שיכול להתחנך בהם בלא שיצטרכו לספות לו איסור, ודאי שלא הותר להאכילו איסור.

ובמנחת חינוך (מצוה ז אות כ) כתב לבאר בדברי התוספות, שכל דבריהם שמותר להאכיל לקטן איסור במקום שיש בו חינוך, נאמרו רק לענין דין שלא למנויו בפסח, שכיון שהסיבה שלא חל המינוי של הקטן הוא רק משום קטנותו ואילו היה גדול היה מועיל לו מינוי זה[כל], אין בזה איסור להאכילו, ואדרבה יש בזה מצוה, ואין זה דומה לאכילת שרצים שנאסר להאכילו לפי שאותו איסור מוטל עליו גם לכשיגדל[לא].

אין איסור לאכול למי שאינו בתורת מינוי

ב. יש **מהראשונים** שתירצו[לב], שכל האיסור לאכול מהקרבן לאותם שלא נתמנו, הוא דווקא אם הם חייבים במינוי ולא נתמנו[לג], אך קטנים שאינם חייבים להימנות על קרבן פסח אין להם איסור לאכול מהקרבן אף שלא נתמנו[לד], וכשם שמצינו בנשים לדעת רבי שמעון לקמן (פח:) שאינן חייבות בקרבן פסח, ואף על פי כן מותרות לאכול ממנו בלא שנתמנו ואין זה נקרא שהפסח נאכל שלא למנויו משום שלא נצטוו במינוי[לה].

אמרו בסנהדרין (ע:) שאין האדם נמשך אחריה. **כט. שהביא** להקשות מדברי הר"ן (נדרים לו. ד"ה נקטן) והרשב"א (שם ד"ה והכי) שאין ללמד מקרא לקטן שמודר ממנו הנאה אפילו אם הקטן מקיים בזה מצות תלמוד תורה כיון שדומה למאכילו איסור בידים, רואים שאף במקום שיש מצות חינוך אין מאכילים את הקטן בדבר איסור. והוסיף עוד החתם סופר, שאין הדעת סובלת לומר שבכל מקום שיש בו חינוך מצוה מותר להאכיל את הקטן בדבר איסור [ובנדרי זריזין (שם לו. ד"ה שם) כתב, שבאמת לפי התוספות אין נותנים לקטן דבר איסור, אלא נותנים לקטן רק חצי שיעור מהקרבן פסח, ולריש לקיש ביומא (עד.) אין זה איסור תורה, ואף שאוכל רק חצי שיעור יש בזה חינוך לקרבן פסח]. והקרן אורה (נדרים לו. ד"ה והר"ן) הקשה על דברי התוספות מהגמרא בנזיר (כט.) שמבואר שם שהאב יכול לחייב את בנו הקטן שיתנהג בנזירות כדי לחנכו במצות נזירות, והקשו בגמרא איך יקיים הבן את דיני הנזירות, הרי אחד מדיני הנזיר הוא שצריך בסוף נזירותו לגלח את כל שערותיו בתער, ואיך יגלחוהו ויגרמו לו משום חינוך שהוא דרבנן לעבור בלאו של "לא תקיפו פאת ראשכם" (ויקרא יט כז), ולדברי התוספות שכתבו שבמקום מצות חינוך אין איסור לתת לקטן דבר איסור לא מובנת קושיית הגמרא, שאף שהקטן יצטרך להקיף ראשו מחמת כן מכל מקום יהיה מותר להדירו בנזיר, שכיון שכל מה שהאב מדירו הוא כדי לחנכו במצוות ובמקום חינוך אין איסור לתת לקטן דבר איסור. **ל. וכתב** המנחת חינוך, שמטעם זה אם לא הימנו את הקטן על הקרבן אסור לתת לו לאכול מהפסח, לפי שגם בעודו גדול אסור לו לאכול מקרבן שלא נמנה עליו, ואין בזה מצות חינוך ואדרבה מתחנך בזה לדבר איסור. **לא. עוד** כתב המנחת חינוך (מצוה ו אות ה), שלפי תוספות שההיתר להאכיל את הקטן הוא משום חינוך, נמצא שקטן שהמנוהו על פסח, ונעשה גדול בליל ט"ו ניסן ושוב לא שייך בו חינוך כיון שכעת הוא גדול, נמצא שלא יוכל לאכול מן הפסח, כיון שבזמן המינוי לא היה חיובו מדאורייתא, ויוצא שהקרבן נאכל שלא למנויו. אמנם לפי שיטת הר"ן ושאר ראשונים [יובאו דבריהם בהמשך] שההיתר להאכיל את הקטן הוא בכך שאינו בר מינוי ואין זה נחשב כנאכל שלא למנויו, אם כן גם באופן שהגדיל בזמן האכילה יש להחשיבו כאינו בר מינוי כיון שבשעת ההמנאה לא היה בר מינוי. אלא שדחה שיתכן שהמינוי הוא עבור זמן האכילה, ובזמן האכילה הוא כבר גדול שיש להחשיבו כבר מינוי. **לב. תוספות** (נדרים לו. ד"ה יניח) רשב"א (נדרים שם ד"ה שה) מאירי (שם ד"ה אף) ור"ן (שם ד"ה אף זירא). וכן תירץ השיטה מקובצת (ד"ה שכן). **לג. שכיון** שהדין שמי שאינו מנוי אסור לו לאכול מהפסח נלמד ממה שכתוב "איש לפי אכלו תכוסו", יש ללמוד שרק מי ששייך במצות "תכוסו" נאסר לו לאכול שלא למנויו. **לד. וכתב** השלמי נדרים (נדרים לו. ד"ה נקטן), שגם התוספות כאן מודים לתירוץ של שאר הראשונים שאין איסור מן התורה לאכול שלא למנויו אלא למי שהוא שייך במינוי, אך סברו התוספות שמדרבנן הקטן חייב להתמנות לפסח ויש עליו איסור מדרבנן לאכול שלא למנויו, וקושיית התוספות היא על מה שמבואר בגמרא שכיון ששה לבית אבות לאו דאורייתא יכול קטן יתום לאכול מפסח אף שלא חל עליו המינוי, וקשה על זה שכיון שמדרבנן אסור הקטן לאכול שלא למנויו, איך אותו יתום אוכל בקרבן פסח ועובר על איסור מדרבנן של אכילה שלא למנויו, ועל זה תירצו, שכיון שיש כאן מצות חינוך של אכילת קרבן פסח מותר לו לאכול מהפסח אף שלא חל עליו המינוי, לפי שמצות חינוך מדרבנן דוחה את האיסור דרבנן של אכילה שלא למנויו, וכשם שאמרו בנזיר (כט.) שמצות חינוך מדרבנן דוחה את איסור הקפת כל הראש שהוא מדרבנן. **לה. כן** כתבו התוספות (נדרים שם). ובנדרי זריזין (שם ד"ה שם) העיר על דבריהם, שמנין להם שאשה אינה צריכה מינוי, שאף שנשים אינן חייבות בקרבן פסח, ויכולות שלא להתמנות ושלא לאכול, אם הן רוצות לאכול אפשר שמחויבות להתמנות תחילה ואסורות לאכול בלי מינוי. וכתב האבי עזרי (הלכות קרבן פסח פ"ה ה"ז), שהתוספות הוכיחו שנשים אינן צריכות מינוי ממה שאמר רבי שמעון שם שנשים יש

אהח19/06/2018

אין איסור להאכיל פסח שלא למנויו

ג. **שיטת הרשב"א משאנץ** (תורת הבית פרשת נו פ"ט ה"ז), שאין כל איסור להאכיל את הפסח שלא למנויו, ומה ששנינו בזבחים (נו:) שאין הפסח נאכל אלא למנויו, כוונת המשנה היא שאדם שאינו מנוי על הקרבן אינו יכול לצאת ידי חובתו באותו קרבן, לפי שאין יוצאים ידי חובת המצוה אלא באותה בהמה שנתמנה עליה ולא בבהמה אחרת, אך אין כל איסור לאכול מהבהמה שלא נתמנו עליה[לי], ולפי זה מתורצת קושיית **הראשונים** איך מותר להאכיל קטן בקרבן פסח, לפי שאף שאין הקטן בר מינוי אין עליו איסור לאכול מהקרבן[לי]. אחה19/06/2018

יש גזירת הכתוב שמותר לקטן לאכול

ד. **השיטה מקובצת** (מדרש פסוק ד"ה זכן) כתב, שהטעם שמותר להאכיל פסח לקטן, הוא לפי שבקטן יש גזירת הכתוב מיוחדת שאפשר להאכילו אף שאינו מתמנה, ומה שאמרו שם 'שה לבית [אבות[לח]] לאו דאורייתא', הוא לומר שמדאורייתא אין למנות את הקטן לקרבן פסח לפי שאינם בני דעת ולא שייך כלל שהם יתמנו לקרבן, אך מכל מקום הפסוק מלמד אותנו שהם צריכים לאכול בקרבן פסח[לט]. ובדברים אלו מתיישבת הסתירה שיש בדברי רבי זירא, שבנדרים (סח) מסיק רבי זירא ששה לבית אבות לאו דאורייתא, ואילו כאן משמע מדברי רבי זירא שסובר ששה לבית דאורייתא[מ], אך לפי האמור הדבר מתיישב, שכאן כוונתו לומר שמדאורייתא צריך הקטן לאכול את הקרבן בלא שנמנה, ובנדרים כוונתו שהמנאת הקטן אינה מדאורייתא אלא מדין חינוך.

חלוק איסור שלא למנויו מאיסור שרצים ונבילות

ה. **החקרי לב** (שו"ת יו"ד ח"ג סי' קמה ד"ה ומחכ) כתב, שאפשר שכל מה שיש איסור תורה להאכיל לקטן איסור בידים הוא רק ש[אצר החכמה]יש בו איסור לאו ומלקות, לפי שכל האיסור להאכיל קטנים דבר איסור נלמד (יבמות קיד.) משרצים ונבילות[מא], ואסור דווקא בדומה לשרצים ונבילות, אך באיסור לאכול שלא למנויו שאין בו איסור לאו ומלקות[מב], אין איסור להאכיל לקטן דבר איסור[מג], וכיון שמותר לו מן התורה לאכול התירו לו לאכול אף שאינו מנוי.

ספק דרבנן לקולא

ו. **החסד לאברהם** (קרבן פסח פ"ב ה"ח) ביאר, שכיון שהאיסור לספות לקטן דבר איסור בידים אינו אלא מדברי סופרים, וכיון שמינויו של הפסח תלוי בדין ברירה, נמצא שזהו ספק דרבנן שאינו יודע על איזה קרבן נמנה[מד], והולכים בו לקולא ומותר להאכילו בידים[מה].

מה שמותר לגדול מותר גם לקטן

ז. **העונג יו"ט** (שו"ת סי' לו ד"ה וע"ל) תירץ את קושיית **תוספות**, שהאיסור שלא להאכיל קטן דבר איסור הוא רק בדבר שאסור גם לגדול, אבל דבר שלגדול מותר לאכלו ורק לקטן מחמת קטנותו הוא אסור אין איסור לגדול להאכילו את הקטן, ולכן בפסח שלא נמנה עליו הקטן מחמת קטנותו המונעת ממנו להימנות מותר לגדול להאכילו בידיו[מו]. וכן כתב **המנחת חינוך** (מצוה ז אות כ), והוסיף שלפי זה צריך לפרש שמדובר שאכן אביו של הקטן או האפוטרופוס המנוהו על הפסח, שאז מותר לו לאכול משום חינוך למצוה[מז], אבל אם לא המנוהו, כיון שאם היה גדול היה אסור לו לאכול זאת, אף שאם יאכל בקטנותו יצא בכך, מכל מקום אין להחשיב דבר זה כחינוך למצוה שהרי לגדול אסור לאכול זאת ויהיה אסור להאכיל את הקטן בידים. ועוד, שבכך הוא מכשילו שיתרגל לאכול גם בגדלותו בלא מינוי וזה אינו חינוך.

כיצד נדחה איסור דאורייתא מפני מצות חינוך דרבנן

שם. המשנה למלך (מלכות ממרים פי"ז הכ"ז) כתב שדברי **תוספות** (ד"ה שם) צריכין תלמוד. וכתב **היד דוד** (נמוק' שם), שנראה שכוונת המשנה למלך להקשות על תוספות, כיצד תירצו שמחמת מצות חינוך של הקטן מותר לבעל הבית להאכילו מהפסח אף שלא נמנה עליו, והרי מצות חינוך היא רק דרבנן, ואילו איסור אכילת פסח לשלא למנויו היא דאורייתא, וכיצד תדחה מצוה דרבנן איסור דאורייתא. **ובהגהות מהרש"ם** (נמוק' שם נ"ד) כתב, **שלפי הר"ן** (נדרים לו. ד"ה ח"ר זירא) שכתב שאם שה לבית אבות אינו דאורייתא, נמצא שמדאורייתא אין קטנים צריכים מינוי לאכול מהפסח ואם יאכלו ממנו בלא מינוי לא יעברו על איסור דאורייתא, ולפי זה מיושב מדוע משום מצות חינוך מותר להאכיל את הקטן שאינו מנוי, ואין בכך דחייה לאיסור דאורייתא[מח].

והמהדיר את הגהות המהרש"ם (שם) תירץ, לפי דברי **הנודע ביהודה** (מהדו"ת חו"מ סי' ח) שהאיסור לתת בידים לקטן לאכול דבר איסור אינו אלא מדרבנן, וכיון שלפעמים אם לא יתנו לקטן לאכול מהפסח ששחט עליו האפוטרופוס עלולים לבוא לידי איסור נותר, שלא יוכלו לגמור לאכול את כולו, הרי זה דוחה את האיסור דרבנן של להאכיל את הקטן. ועוד תירץ, לפי דברי **המג"א** (סי' רסט סק"ח) שיש לחלק בין אכילת דבר שהוא אסור בעצמו, לבין דבר שהוא עצמו מותר באכילה אלא רק בזמן מסוים יש איסור לאוכלו שאותו מותר להאכיל לקטן[מט]. ועוד תירץ, לפי מה שהביא **המג"א** (שם) בשם **מהר"ם** שדבר שאיסורו הוא רק מחמת מצות עשה מותר להאכילו בידים לקטן, ולכן מותר לתת לקטן שאינו מנוי על הפסח לאכול ממנו, כיון שזה רק איסור עשה.

והדגל ראובן (מ"ב סי' כד) תירץ, שכשאמרה הגמרא ששה לבית אבות לאו דאורייתא כוונתה לומר שהקטן אינו מחויב מצד עצמו בקרבן פסח, אלא שהתחדש בקרבן פסח שיש מצות חינוך מדאורייתא לקטנים המוטלת או על אביהם או על האפוטרופוס, ולכן גם אם לא היתה דעתו של הקטן לאכול אצל האפוטרופוס, מכל מקום אם הוא המנה אותו על פסחו יש בכך מינוי מדאורייתא מחמת המצות חינוך, ויכול לאכול אצלו כשאר המנויים.

אמנם המהרש"ל (נמוק' ד"ה שם) כתב, שמדאורייתא אינו יכול להפריש על בניו הקטנים שלא מדעתם. ולפי דבריו האיסור להאכיל לקטן שאינו מנוי הוא דאורייתא, ושוב קשה כיצד תדחה מצות חינוך דרבנן איסור דאורייתא.

פסקו של מהרי"ל דיסקין להקנות מצה לקטן שיפריש ממנה חלה בשבת

שם. הצי"ן הקדש (שו"ת ח"ב סי' יט) הביא מעשה שאירע בערב פסח שחל בשבת, שהפרישו חלה שלא כדין, והיה צריך לחזור ולהפריש חלה, וחלק מהקונים גרים חוץ לעיר ואי אפשר להודיעם שלא הופרשה חלה, והורה **המהרי"ל דיסקין** שיתנו מצה אחת לקטן שהוא כבר בגיל של י"ב שנה[נא] והוא יפריש ביו"ט חלה ממצתו על כל המצות. וכתב שלכאורה טעמו של המהרי"ל דיסקין היה כדברי התוספות (ד"ה שם) שלצורך מצוה מותר לומר לקטן שיעבור איסור. ודחה זאת, מכך ששוב אירע בשנה אחרת כזה מעשה באחד שלא הפריש חלה, ולא התיר המהרי"ל דיסקין להקנות לקטן שיפריש משלו. ועוד הקשה על סברא זו, מהמבואר בשבת (קכו.) שטבל אסור לטלטלו מדין מוקצה, ואם קטן יכול להפריש בשבת, מדוע הטבל נחשב למוקצה. ולכן פירש שטעמו של המהרי"ל דיסקין היה משום שגם לגדול היה מותר לחטוא בחטא קל ולהפריש חלה ביו"ט כדי שלא יחטאו אחרים בחטא חמור של אכילה בלא הפרשת חלה, כמבואר בעירובין (נב:)[נב], ומה שאמר שיתנו לקטן, אמר זאת משום שיש צדדים שאפשר להקל יותר בקטן[נג].

להם רשות להימנות על הפסח, אך אינן יכולות לעשות קרבן לעצמם ורק יכולות לאכול על ידי שנטפלות לקרבן של אנשים, ואם הן היו יכולות להתמנות לכאורה הן היו יכולות גם להביא קרבן בפני עצמן ומזה שאינן יכולות לעשות לעצמן מוכח שאינן בנות מינוי. ומכח דברי התוספות הללו תמה האבי עזרי על מה שכתב בחידושי רבנו חיים הלוי שגם לרבי שמעון שנשים בקרבן פסח רשות, מכל מקום אסורות לאכול שלא למנויו, שהרי מדברי התוספות מבואר שיכולות לאכול מפסח שלא נתמנו ושלא כדבריו.

לו. ורבי ירוחם פישל פערלא בביאורו על ספר המצוות לרבי סעדיה גאון (לג מעשה קעה ד"ה וכבר, ד"ה ועכ"פ) דייק גם מדברי **הרמב"ם** (קרבן פסח סוף פ"ג, מעשה הקרבנות פ"ט הכ"ה) שדעתו כהרשב"א משאנץ.

לז. וראה בחידושי רבינו מאיר שמחה (מ"ב שו"ת סי' ג אות ג) שכתב שדבר זה הוא תימה גדולה.

לח. גירסת השיטה מקובצת היא 'שה לבית לאו דאורייתא'.

לט. וכתב בלבושי מרדכי (נדרים שם ד"ה ומר), שלפי זה מיושב היטב לשון הגמרא (שם) 'שה לבית אבות לאו דאורייתא', שלכאורה קשה אם אינו דאורייתא מה בא פסוק זה ללמדנו, ולדברי השיטה מקובצת מיושב, שכוונת הגמרא הוא שאין זה דאורייתא רק לענין מינוי הקטן, אך ודאי שזהו דאורייתא לענין שהקטן יאכל מהקרבן, וזה מה שאמר רבי זירא כאן 'שה לבית מכל מקום', פירוש שמכל מקום יכולים לאכול אפילו בלא מינוי.

מ. שאמר רבי זירא שהטעם שאפשר למנות את הקטן שלא מדעתו הוא לפי ש'שה לבית מכל מקום' אפילו בלא דעת הקטן, ורואים מדבריו שמדאורייתא שייך למנות קטן מהפסוק 'שה לבית'. אולם התוספות (ד"ה שם) ביארו בדברי רבי זירא שסובר ששה לבית אבות לאו דאורייתא.

מא. שכתוב (ויקרא יח מב) 'לא תאכלום', ופסוק זה מיותר לדרוש ממנו שגם 'לא תאכילום' לקטנים.

מב. וכפי שהובא לעיל מדברי רש"י בזבחים (נו: ד"ה למנויו), שזה נלמד ממשמעות הכתוב 'לפי אכלו תכוסו'.

מג. וכעין זה כתב הבית יוסף (או"ח סי' רסט ד"ה וכתבו) בשם הגהות מיימוניות (שבת פכ"ט אות ח), שאין איסור תורה להאכיל קטן באיסור עשה, לפי שאין זה חמור כאיסור שרצים ונבילות שיש בהם איסור לאו.

מד. כמבואר בתוספות (גיטין מז: ד"ה טבלו) שדבר זה נחשב לספק.

מה. אמנם האחיעזר (ח"ג סי' סט אות כו) כתב, שלפי תירוץ הגמרא ששה לבית אבות לאו דאורייתא לא שייך מינוי גבי קטן מדאורייתא, ומינוי מדרבנן לא מועיל מן התורה, ועל כן אין זה ספק אלא איסור ודאי מדאורייתא של שלא למנויו.

מו. וכעין זה פירש האחיעזר (ח"ג סי' סט אות כו) את תירוצם של תוספות, לפי התרומת הדשן (פסקים שם) שכתב שהאיסור להאכיל בידים דבר איסור לקטן הוא משום שחוששים שיתרגל הקטן לאוכלו וכשיגדל ימשיך במה שהורגל, ולפי זה בקטן שלאחר שיגדיל יוכל להיות מנוי על הפסח לא שייך לאסור להאכילו בידים בקטנותו, וזה מה שכתבו תוספות שאם יש חינוך מצוה מותר להאכילו.

מז. ובדבריו משמע שדי שהמנוהו על הפסח, אף שאין מינוי כזה של קטן מועיל, מכל מקום די בכך כדי להחשיב את אכילתו כחינוך למצוה. וכן כתב המשיב דבר (שו"ת, ח"ב סי' יח). אכן לפי חידושי רבינו חיים הלוי (קרבן פסח פ"ב ה"ז) אם מינה קטן על הפסח הרי זה מינוי גמור מדאורייתא.

מח. וכן כתב הדבר שמואל (נמוק' ד"ה שם), שהשלמי נדרים (נדרים לו. ד"ה נקטן) פירש שלפי תוספות האיסור לאכול שלא למנויו הוא רק מדרבנן. ולפי דבריו מיושב כיצד מצות חינוך דרבנן דוחה איסור אחר כיון שגם הוא רק מדרבנן.

מט. ודחה זאת משום דברי המלא הרועים (ערך קטן) לגבי חמץ בפסח.

נ. ראה בדברי האדר"ת בקונטרס עובר אורח (נדפס בסוף ספר מרחשת מהדורת פפינקס, סי' תקו) שכתב כעין זה, אלא שאין צריך ליתן מצה לקטן שתהיה קנויה לו, אלא הוא יכול להפריש מדין שליח.

נא. כמבואר בגיטין (שם.) שבגיל זה הוא יכול לנדור, ועל כן גם הפרשתו חלה.

נב. ומה שבשנה האחרת לא התיר זאת, הוא מכיון שאז היה באופן שהשואל היה לפניו, ועדיף להורות לו שיאכל מצות של אחרים, אבל בשנה שהתיר מדובר היה לגבי הנמצאים במקום אחר, ולא היה אפשר להודיעם.

נג. והמלא העומר (סי' שכו ס"ק ג) כתב, ששמע מאחד שישב לפני המהרי"ל דיסקין שאמר לו שהחילוק בין שני המקרים הוא, שבפעם הראשונה היה הנידון באחד שהקפיד שלא לאכול ממצות של אחרים, ולכן הוצרכו להתיר לו להפריש ביום טוב, והורה לו שיעשה על ידי

קטן שלא הגיע לגיל חינוך אסור להאכילו בידים

שם. המשמרות כהונה (כמוס' ד"ה שה) דייק בלשון תוספות 'חינוך מצוה', שפירושם שאם הגיע הקטן לגיל חינוך של מצוות מותר להאכילו בידים ולא חוששים לאיסור, ומשמע שקטן שעדיין לא הגיע לגיל חינוך אין מצוה לחנכו, ולפי זה מה שאמרו שאין בית דין מצווים להפריש קטן מאכילת איסור, מדובר לאחר שהגיע לגיל חינוך, כיון שקודם שהגיע לגיל חינוך מותר להם אפילו להאכילו בידים, וכתב שלכאורה דברים אלו הם היפך ממה שכתבו תוספות בשבת (קכא. ד"ה שמע) שרק בקטן שלא הגיע לגיל חינוך אין בית דין מצווים להפרישו אבל בהגיע לגיל חינוך מצווים להפרישו. וכתב שלפי דברי תוספות בשבת צריך לומר שכיון שכאן מדובר שיש מצוה לחנכו מותר להאכילו.

יתום ששחטו עליו אפוטרופסים יאכל ממי שרוצה גם אם שה לבית דאורייתא

שם. הרמב"ם (קרבן פסח פ"ב ה"ז) כתב, יתום ששחטו עליו אפוטרופסים יאכל ממקום שהוא רוצה. והקשה עליו **החסד לאברהם** (שם), שמדברי רבי זירא מוכח שרק אם נאמר ששה לבית לאו דאורייתא אוכל ממקום שרוצה כיון שסוברים שאין ברירה, ואילו בדברי הרמב"ם (פ"ה ה"ז) משמע שסבור לא כך, אלא ששה לבית אבות דאורייתא, ואם כן כיצד יאכל היתום מהיכן שירצה, והרי זה תלוי בדין ברירה ואם כן רואים שיש ברירה. ותירץ, שאף שסובר הרמב"ם ששה לבית אבות דאורייתא והיתום חייב במצות עשה של אכילת הפסח, מכל מקום אינו חייב במצות עשה של תכוסו על השה (שמות יב ד), ואין עליו חיוב להמנות עם החבורה, ומן התורה הוא אוכל בפסח שלא נמנה עליו, אלא רק מדרבנן צריך להימנות על הפסח כגדול, ולכן באופן שכבר שחטו עליו אפטרופסים שני פסחים הוא מחויב לאכול מאיזה מהן שהוא רוצה בו הואיל ומן התורה חלה עליו מצות אכילה באחד מהם בלא שימנה עליו, אלא שמדרבנן אסור לו לאכול מפסח שלא נמנה עליו, וכיון שזה תלוי בדין ברירה אין זה אלא ספק דרבנן שנדחה מחמת מצות אכילת הפסח דאורייתא.

קטן יוצא ידי חובתו בפסח ולא צריך כשהגדיל לעשות פסח שני

שם. כתב הרמב"ם (קרבן פסח פ"ב ה"ז), קטן שהגדיל בין שני פסחים, חייב לעשות פסח שני, ואם שחטו עליו בראשון פטור. והקשה **החתם סופר** (ד"ה ימוס), שהרי הרמב"ם כתב (שם פ"ג ה"ח) שיתום קטן ששחטו עליו אפוטרופסים יאכל ממקום שהוא רוצה, ומשמע שפסק שקטן אינו חייב מדאורייתא בפסח ולכן יכול לאכול מהיכן שרוצה ואין זה תלוי בדין ברירה, ואם כן מדוע כששחטו עליו פסח ראשון נפטר בכך מחיובו בפסח שני לאחר שהגדיל, והרי לא קיים מצות אכילת פסח דאורייתא. ותירץ, שבפ"ב מדובר ביתום שאין לו אב שמצווה לחנכו, ומשום כך אין לו חיוב דאורייתא לאכול פסח, אבל בפ"ה מדובר בקטן שיש לו אב, ולכן חיובו מדאורייתא מדין שה לבית אבות. והוסיף, שיותר נראה שהרמב"ם סובר כשיטת הר"ן בנדרים (ו. ד"ה ח"ר וירמ) שקטן חייב מן התורה באכילת פסח, אך אין עליו חיוב מן התורה להימנות עליו, וכשאין לו אב יש עליו חיוב מדרבנן, אבל כשיש לו אב יש לו חיוב מדאורייתא להימנות.

ובחידושי רבינו חיים הלוי (שם פ"ה) הקשה כעין זה על הרמב"ם, שכתב שקטן שהגדיל בין שני פסחים חייב לעשות פסח שני ואם שחטו עליו בפסח הראשון פטור, והקשה **הכסף משנה** (שם) מה שייך בקטן חיוב ופטור מקרבן. ותירץ בשם **מהר"י קורקוס**, שכיון שריבתה התורה קטן לגבי שישחטו עליו וממנים אותו, נפטר הוא בכך מן השני. ולכאורה אם שה לבית אבות לאו דאורייתא לא יועיל מה ששחטו עליו בפסח ראשון, וכיצד נפטר מחיוב לעשות פסח שני. ועל כך תירץ רבינו חיים הלוי, שלגבי מינוי קטנים בפסח ודאי ששה לבית אבות דאורייתא וחל עליהם המינוי שממנים אותם מדאורייתא ואין זה נקרא שהקטן אוכל מנוי על הקרבן, ומה שאמרו ששה לבית אבות לאו דאורייתא, הוא רק לגבי חיוב הקטנים בהבאת הקרבן, שלגבי זה נשאר הקטן בדין שאינו חייב להקריב קרבן, ואין אביהם חייב להביא עבורם קרבן.

והאבי עזרי (שם ה"ז ד"ה ונראה) כתב לבאר את דברי המהר"י קורקוס, שאף ששה לבית אבות לאו דאורייתא וקטנים אינם צריכים שום מינוי ויכולים לאכול אף אם לא נתמנו, מכל מקום אם נמנה הקטן על הקרבן יחד עם כל הבית אב זה נחשב למינוי, ויוצא בזה ידי פסחו אם הוא נעשה גדול בין פסח ראשון לפסח שני, ודבר זה נלמד ממה שכתוב 'שה לבית אבות' שמשמע שיתכן שהשה ישחט על כל הבית אב אף על הקטנים[נד].

והקהלות יעקב (יגמות סי' מג אות ג ד"ה המנהג) כתב, שהרמב"ם מפרש את תירוץ הגמרא 'שה לבית אבות לאו דאורייתא', שלכאורה פשטות הפסוק 'ויקחו להם איש שה לבית אבות' בא לומר שצריך לקיחה ומינוי לכל בני הבית, ועל זה אמרו שמדאורייתא אין צריך למנות את הקטנים על פסחו של האב, אלא ממילא הם ממונים עליו לפי שהם טפלים לאביהם, אבל מכל מקום יוצאים בפסח מדאורייתא לענין אם הגדילו בין פסח ראשון לשני שאינם צריכים לעשות פסח אחרינה.

להמנות את בנו הקטן שאינו סמוך על שולחנו שלא מדעתו

על ידי בנו ובתו הקטנים. תוספות (ד"ה עלו) כתבו, שאף שלגבי מציאה (ב"מ יב:) יש מי שמפרש מה שאמרו שמציאת קטן שייכת לאביו אין מדובר דווקא במי שהוא קטן בשנים אלא גם מי שהוא גדול בשנים אלא שסמוך על שולחן אביו עדיין נקרא קטן, לגבי מינוי על פסח ודאי שקטן הכוונה לקטן ממש, שהרי הדין הוא ששוחט עליו בין מדעתו ובין שלא מדעתו, ופירשה הגמרא שלא מדעתו היינו בעל כרחו אפילו אם אומר שאינו רוצה, וגדול ודאי שיכול למחות אפילו אם הבא תמוך על שולחן אביו[19/06/2018 אחרת]. והסתפק **המהר"י קורקוס** (קרבן פסח פ"ב ה"ח) בקטן שאינו סמוך על שולחן אביו, אם נחשב כגדול ויכול למחות או לאו. וכתב שנראה שגדול ממש וקטן קטן ממש ואפילו שאינו סמוך על שולחן אביו אינו יכול למחות, והביא ראיה מכך שלא פירשו התוספות שקטן שאינו סמוך יכול למחות.

מדוע בעבד ושפחה כנענים אין חסרון של אכילה שלא למנויו

ועל ידי עבדו ושפחתו הכנענים בין מדעתן ובין שלא מדעתן. הקשה **התוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה שה), איך יכולים עבדו ושפחתו הכנענים לאכול מפסח שנשחט שלא מדעתן, והרי שה לבית אבות לאו דאורייתאנו, ונמצא שמאכיל את הפסח למי שאינו מנוי עליו, ואין לומר שברייתא זו סוברת ששה לבית אבות הוא דאורייתא, כיון שבנדרים (ו.) מבואר ששה לבית אבות לאו דאורייתא. וכתב לתרץ בדוחק, שרק לגבי עבדו ושפחתו הכנענים נאמר דין שה לבית אבות מדאורייתא. וכן כתב **בחידושי רבינו חיים הלוי** (קרבן פסח פ"ב ה"ז), שבעבדים ודאי נאמר דין שה לבית אבות מדאורייתא, שהרי הם חייבים במצוות כאשה, והיא חייבת בפסח מדאורייתא, וגם לפי הסובר (סנהדרין יג:) שנשים בפסח ראשון אינן חובה אלא רשות, מכל מקום מכך שהעבד יכול לאכול משל רבו מוכח שהוא חייב בפסח מדאורייתא שאם אינו דאורייתא הרי הוא אוכל שלא למנויו.

מתי נחשבת שחיטתם למחאה

וכולן ששחטו ושחט רבן עליהן. בהמשך דברי הגמרא הובאו על אופן זה דברי רבא שכיון ששחטו אין לך מיחוי גדול מזה. וכתב **הברכת אברהם** (פילא, ד"ה וכולן), שמסדר דברי הברייתא משמע שדווקא באופן שקודם שחטו הם ורק לאחר מכן שחט עליהם רבם זה נחשב למחאהנו. ומביא שאמנם **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ג ה"י) כתב 'שחט על ידי אשתו ובנו ובתו הגדולים ועל ידי עבדו ושפחתו העברים ושחטו הן לעצמן, אין לך מיחוי גדול מזה', ומשמע שגם אם שחיטתם היתה לאחר ששחט עליהם רבם מועילה שחיטתם כמחאהנז.

מדוע יכולים עבדים למחות

חוץ מן האשה שיכולה למחות. רש"י (ד"ה חוץ) פירש הטעם שאשה יוצאת בשל עצמה ולא במה ששחט עליה בעלה, משום שמחאתה מחאה כיון שיכולה לומר לבעלה איני ניזונית משלך ואיני עושה לצרכך. והקשה **הסם חיי** (ליקוטים רמב"ם קרבן פסח פ"ג ה"ח), מדוע שאלה הגמרא להלן מאי שנא אשה מעבדו ושפחתו העברים, והרי מבואר החילוק שרק באשה שייך טעם זה שיכולה לומר איני ניזונית ואיני עושה ומשום כך מחאתה מחאה. ותירץ, שרש"י בא לבאר בטעם זה רק שלגבי אשה שמציאתה לבעלה מדוע יכולה למחות ולזה אמר משום שיכולה לומר איני ניזונית ואיני עושה, ולא התכוין בכך למעט עבדו ושפחתו העברים, כיון שלגביהם סבר שודאי אינם נמשכים אחר רבם כיון שמציאתם לעצמם.

והקשה על כך **היד דוד** (ד"ה חוץ), מה השייכות של מציאה לפסח. ולכן פירש שכוונת רש"י לומר שכיון שאשה יכולה לומר איני ניזונית ואיני עושה משום כך מובן כיצד יש לה פסח משל עצמה כיון שיש לה מעשה ידים, אבל בעבדו ושפחתו העברים לא הוצרך רש"י לפרש זאת, כיון שפשוט שיש להם מזונות משל עצמם וכך גם יכול להיות להם פסח משל עצמם. ולפי זה שאלת הגמרא 'מאי שנא אשה' היא שאם אשה יכולה לומר איני ניזונית ואיני עושה

קטן, אבל בפעם השניה היה השואל איש שלא נזהר מלאכול אצל אחרים, ולכן הורה לו שיקח מצות מאחרים.

נד. ומכל מקום אף אם נתמנה אין עליו איסור לאכול שלא למנויו, שאיסור זה שייך דווקא באחד שהוא מחויב להתמנות, והרי אין הקטן מחויב מן התורה להתמנות, ומינויו מועיל רק לענין זה שאין צריך להקריב פסח שני אם יגדיל.

נה. ולכן אין ללמוד מקטנים שאפשר להביא קרבן על גדול שלא מדעתו, לפי שגדול צריך מינוי, אבל קטנים הטעם שאפשר להקריב עליהם לפי שהם מנויים ממילא בקרבן.

נו. וכן דייק המעשה רקח (קרבן פסח פ"ג ה"ח) בלשון הרמב"ם (שם), שסתם שאינו שוחט על ידי בנו ובתו הגדולים, ולא חילק אם הם סמוכים על שולחנו.

נז. ובהם לא שייך לתרץ כמו שתירצו תוספות (ד"ה שה) לגבי קטן, שמאכילו משום מצות חינוך.

נח. וכתב המרחשת (מ"ג פוף פ"ו), שדווקא אם קדמו לשחוט לפני ששחט רבם עליהם זה נחשב למחאה, אבל אם רק לקחו שה לקרבן אין זה נחשב למחאה, וכן ביאר גם בשיטת הרמב"ם שהובא בהמשך שמועיל מחאה גם כששחטו אחרי רבן, אפילו הכי רק שחיטתם נחשבת למחאה ולא לקיחת הקרבן.

נט. והוסיף, שגם באופן זה אין שחיטת רבם תלויה בדין ברירה, מכיון שאופן זה דומה למקדש אשה על מנת שלא ימחה אבא, שביאר בכך הרמב"ן (גיטין כה: ד"ה מולה) שאין זה תלוי בדין ברירה. ועוד שבאופן זה כל זמן שלא מיחו, תולים בודאי שהם רוצים בשחיטת רבם.

ולצאת בפסח משל עצמה, אם כן פשוט שגם עבדו ושפחתו יכולים לעשות כן ולאכול משל עצמם, ואם כן למה רק אשה יכולה למחות.

מה הוא שלא מדעתן

הא גופא קשיא. הקשה הקול מבשר (ד"ה הא), לפי סברת הגמרא בתחילה, שמה ששנינו בברייתא דעתה של האשה פירושו שאמרה הן, יש לפרש גם מה ששנינו דעתן של הקטנים שפירושו הוא שאמרו הן, ושלא מדעתן פירושו ששתקו, ואם כן אפשר לדייק מכך ששנינו בקטנים שאביהם שוחט עליהם שלא מדעתם שמשמע שזהו בשתקו ולא אמרו כלום, אבל אם מחו ואמרו שאינם רוצים אוכלים משל עצמם. וקשה על כך מהסיפא ששנינו וכולן ששחטו ושחט עליהן רבן, שמשמע שבקטנים אף ששחיטתן היא מחאה מפורשת מכל מקום אינם אוכלים משל עצמם אלא משל אביהם. ותירץ, שרק באשה אפשר לפרש שלא מדעתה שמדובר בשתקה, אבל בקטנים יש לפרש שלא מדעתם כשאמרו שאינם רוצים, כיון שבקטנים גם בסתמא אינם אוכלים משל עצמם משמע שלא מועיל להם רצונם כלל, ולכן גם כשמוחים בפירוש אינם אוכלים משל עצמם[ס].

חילוק בין הברייתא למשנה אם עבד של שני אדונים אוכל היכן שרוצה

והתניא רצה מזה אוכל רצה מזה אוכל. הקשה הזרעו של אברהם (ד"ה והתניא), שבבבא קמא (5.) נחלקו לגבי דין 'יום או יומיים' האם כשכתבה התורה על העבד שהוא 'כספו' של האדון, אם זה דווקא במי שהוא כספו המיוחד לאדון, ולפי זה אפשר ליישב את שאלת הגמרא, שהמשנה ששנתה שעבד של שני שותפים לא יאכל משל שניהם, סוברת שגם הכתוב באכילת הפסח על ידי עבד 'כספו' הוא, דווקא במי שהוא כספו המיוחד לאדון, ולכן בעבד של שני אדונים שאינו מיוחד לאדון אחד אינו יכול לאכול מן הפסח, ואילו הברייתא לא סוברת שצריך כספו המיוחד לאדון, ולכן יכול העבד לאכול מהיכן שירצה. ותירץ, **שתוספות** (גיטין מב. ד"ה נעבד) כתבו שעבד שנחלקו בו הוא רק כשגופו שייך לאחד ופירותיו לאחר הוא יכול להיחשב שאינו כספו המיוחד לאדון, אבל כאן מדובר בעבד של שני אדונים שחצי גופו וחצי פירותיו שייכים לכל אחד משני האדונים ובזה נקרא כספו המיוחד לו כיון שלכל אדון יש בעלות מלאה של גוף ופירות. ושוב הקשה שאם כך אפשר ליישב את שאלת הגמרא, שהמשנה מדברת בעבד שגופו שייך לאדון אחד ופירותיו לאדון אחר ולכן אינו נקרא כספו המיוחד לאדונו ולכן אינו יכול לאכול אצל אחד מהם, ואילו הברייתא מדברת בעבד שחצי גופו וחצי פירותיו שייכים לכל אחד מהאדונים ולכן יכול לאכול אצל מי שירצה. ותירץ, שבמשנה משמע שהטעם שאינו אוכל הוא משום שלא המנוהו, אבל אם היו ממנים אותו היה אוכל, וזה לא יתכן במי שגופו שייך לאדון אחד ופירותיו לאחר.

וההלכה למשה (ד"ה למי) הקשה, לפי מה שכתב רש"י לקמן (נא: ד"ה אין) שלשיטת רבי שמעון עבדים דינם כנשים שאינם חייבים בקרבן פסח רק יש להם רשות לאוכלו, ולפי מה שכתבו התוספות (מדריש לו. ד"ה יניח) שרבי שמעון שאומר שנשים אינן חייבות בקרבן פסח אלא רק יש להם רשות לאוכלו, גם אין להם איסור אכילה לשלא למנויו, אם כן אפשר להעמיד את הברייתא ששנתה שרצה מזה אוכל רצה מזה אוכל כשיטת רבי שמעון, וכמו שעבדים דינם כנשים שאינם חייבים בפסח אלא רק רשות בידם לאוכלו, גם אין בהם איסור אכילה של שלא למנויו, ומחמת כן יכול העבד לאכול אצל מי שירצה.

מה היא ההקפדה של שני האדונים

מתניתין בדקפדי אהדדי. רש"י (ד"ה בדקפדי) **ותוספות** (ד"ה מתניתין) פירשו, שהקפדתם של השותפים היא שאינם רוצים ליהנות זה משל זה, והוסיפו תוספות לפרש שאין לפרש שהקפדתם היא שאין אחד מהם רוצה שיהנה חלק של חבירו משלו, כיון שאם כך מדוע שחט את הפסח על העבד, והרי הוא יודע שבעבד יש חלק השייך לשותף השני וכשיאכל העבד ימצא חלקו של השני נהנה ממנו, אלא מוכח שההקפדה היא שלא יהנה חלקו משל השני, וכל אחד ששחט חשב שהשני לא יקפיד על חלקו שיאכל משלו.

אמנם הרבינו חננאל (ד"ה ענד) פירש, שהם מקפידים שלא יאכל אצל השני יותר מכדי חלקו. וכן כתב **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ג ה"ג), שההקפדה היא שלא יגנוב את העבד. ופירש **הכסף משנה** (שם), שכל אחד חושש שאם יאכל את הפסח אצל השני יגנוב את לבבו וילך רק אליו.

וביאר הקרבן תודה (ד"ה דמתניתין), מדוע לא פירש הרמב"ם כרש"י שהם מקפידים שלא יהנה חלקו משל חבירו, כיון שהיה קשה לו, אם כך מדוע בהמשך כשהקשתה בגמרא סתירה בדין חציו עבד וחציו בן חורין שבמשנה מבואר שאוכל משל עצמו, ובברייתא שנינו שאינו אוכל משל עצמו, לא תירצה הגמרא שבברייתא מדובר שהבעלים מקפידים שלא יהנה משל השני ולכן אינו יכול לאכול משל עצמו שהוא נחשב כשני לגבי הבעלים על חצי העבדות, ואילו המשנה מדברת שאין הבעלים מקפידים, ולכן פירש שהקפדה היא שלא יגנוב את לבבו, וחשש זה אינו שייך לומר בחציו עבד שודאי תמיד דעתו נוטה לעצמו ולא שייכת בו גניבה.

אם דין עבד של שני שותפים תלוי בדין ברירה

ברייתא דלא קפדי אהדדי. הקשה הדבר שמואל (ד"ה ברייתא), מה מועיל לעבד שאין אדוניו מקפידים היכן יאכל, והרי אם אין ברירה אינו יכול לאכול במקום שרוצה. והביא **שבחידושי רבינו חיים הלוי** (קרבן פסח פ"ה ה"ז) כתב, שגם בעבד כיון שרבו יכול להמנותו שלא מדעתו אין בירורו היכן רוצה לאכול תלוי בדין ברירה. והקשה על כך הדבר שמואל, שהרי ודאי אי אפשר למנותו על שני פסחים, ואם כן תלוי בבירורו של העבד איזה מינוי חל, והרי זה כן תלוי בדין ברירה. והביא **שהשפת אמת** (ד"ה ז"מ) כתב, שלסלק את עצמו ממינוי של אחד מרבותיו די בגילוי דעת של העבד ולא צריך להגיע בכך לדין ברירה.

אין להקשות מסברא שהאדון מקפיד על החצי בן חורין

והא תניא לא יאכל לא משלו ולא משל רבו. הפתח עינים (ד"ה והתניא) הביא בשם **רב בצלאל** שהביא קושיא מהגליון, מדוע הקשתה הגמרא רק מחמת דברי הברייתא, והרי יכלה להקשות על המשנה מסברא, שקודם ביארה הגמרא שהמשנה מדברת באופן ששני רבותיו של העבד מקפידים עליו שלא יאכל אצל אחר, ויקשה שמחמת הקפדה זו אין למי שחציו עבד וחציו בן חורין לאכול בחלק של עצמו, כיון שרבו מקפיד על חציו שלו שלא יאכל אצל אחר[סא]. ותירץ, שהיה ברור לגמרא שהמשנה מדברת כפי שיטת המשנה אחרונה, ולכן יכול לאכול משל עצמו, אלא שסברה הגמרא שאם המשנה כבר נשנית כמשנה אחרונה, ודאי שגם הברייתא שנשנית אחריה היא כמשנה אחרונה[סב].

ביאור התירוץ כאן כמשנה ראשונה כאן כמשנה אחרונה

כאן כמשנה ראשונה כאן כמשנה אחרונה. פירש רש"י (ד"ה כמשנה)[סג], שלפי המשנה ראשונה אינו אוכל לא משל רבו ולא משל עצמו, ולפי המשנה אחרונה הוא אוכל משל עצמו. אכן **הרמב"ם בפירוש המשניות** (פ"ח מ"ח) פירש [כפי שביארו **הכסף משנה** (קרבן פסח פ"ג ה"ג)], שלפי המשנה ראשונה הוא אוכל משל עצמו, ולפי המשנה אחרונה אינו אוכל משל עצמו.

חילוק בין הברייתא למשנה אם חציו עבד אוכל משל עצמו או משל רבו

שם. הקשה הקול מבשר (ד"ה כמן), מדוע לא תירצה הגמרא את החילוק בין המשנה לברייתא, שבברייתא מדובר שהאדון של החצי עבד מקפיד עליו שלא יהנה חלקו משל אחרים, ולכן לא יאכל לא משל עצמו ולא משל רבו, ואילו המשנה מדברת שהאדון מקפיד רק שלא יהנו אחרים משלו, אבל לא אכפת לו שחלקו יהנה משל אחרים, ולכן יכול החצי עבד לאכול מהחלק בן חורין שבו. ותירץ, שכיון שלעיל גבי עבד של שני שותפין הוכרחה הגמרא מחמת קושיית רב עינא סבא לומר שהמשנה מדברת באדונים המקפידים זה על זה, לכן לא רצתה הגמרא להעמיד את המשך המשנה לגבי חצי עבד באדון שאינו מקפיד בכדי שלא יצא שהרישא במקפיד והסיפא באינו מקפיד. ועוד, שאם אכן הרישא במקפיד והסיפא באינו מקפיד, היה לתנא לחלק בין מקפיד לאינו מקפיד בציור של הרישא לבד.

אין לחוש במי שחציו עבד שהוא ימות קודם השחרור ונמצא עבד אוכל פסח

שם. הקשה הטורי אבן (מגיגה ל. ד"ה לא), לפי המבואר בגיטין (כח:) שלשמא ימות חיישינן, מדוע מי שחציו עבד וחציו בן חורין יכול לאכול משל עצמו מטעם שיכולים לכפות את רבו לשחררו, ואין חוששים שמא ימות העבד קודם שישחררו, ונמצא שלעולם לא ישתחרר מעבדותו, ובשעת אכילתו הוא חצי עבד ונאכל הפסח שלא למנויו. ותירץ, שכיון שיש בו גם חצי בן חורין, הרי שמצד זה הוא מחויב באכילת פסח, אלא שהצד עבדות מעכבו מלאכול, וכיון שלמשנה אחרונה כופים את רבו לשחררו ונחשב שאין רשות רבו עליו אין העבדות מעכבת עוד מלאכול בפסח אף שכל זמן שלא שיחררו עדיין הצד עבדות נשאר בו.

והפתחי שערים (ד"ה מי) תירץ, שהחשש שמא ימות אינו חשש מדאורייתא, אלא הוא רק חשש מדרבנן, ורבנן לא העמידו דבריהם לחשוש להם נגד מצות אכילת פסח דאורייתא.

ס. **וכתב** שבתוספות (ד"ה עג) משמע לא כך, שכתבו לגבי קטנים אמרו בסמוך ששלא מדעתו פירושו שאמרו לא, ומוכח מכך שרק בסמוך מוכח שיש לפרש כך, אבל מכאן בסוגיא אין ראיה ששלא מדעתו הוא כשמחו בפירוש ואם כן חזרה הקושיא הסותרת מקטנים על קטנים. סא. **והוסיף** שאין לפרש שהמשנה מדברת באופן שאין האדון מקפיד על העבד, כיון שאם כך אין להקשות מהברייתא שיתכן ומדברת באופן שהאדון כן מקפיד על העבד ולכן אינו אוכל משל עצמו. סב. **וכתב,** שלפי זה חידוש הגמרא הוא שיתכן והמשנה הקדומה נשנתה כמשנה אחרונה, ואילו הברייתא אף שנסדרה לאחר המשנה מכל מקום היא נשנתה על ידי תנא קדום ששנאה לפי משנה ראשונה. סג. **וכן** דעת הראב"ד (קרבן פסח פ"ג ה"ג).

כיצד נעשה חציו עבד וחציו בן חורין

מי שחציו עבד וחציו בן חורין. רש"י (גיטין מא. ד"ה מי) פירש, שהעבד היה שייך לשני אחים, שירשוהו מאביהם, או שהיה שייך לשני שותפים, ואחד מהם שחררו, ונמצא שהוא חציו עבד וחציו בן חורין. **ובפירוש המשניות לרמב"ם** (שם פ"ד מ"ה) מוסיף עוד אופן, כגון שנתן העבד לרבו חצי דמיו, ועל כן חציו משוחרר[ס"ד].

מדוע לא תיקנו שיתחלק ברווחיו עם רבו

עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד. הקשה **התוספות רי"ד** (גיטין מא. ד"ה מי שמעיו), מדוע עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד, ולא אומרים שיחלקו ביניהם בשותפות את מעשה ידיו כל יום. ותירץ, שהאדון לא יסכים, משום שיאמר לקחתם את עבדי ועשיתם אותו שותפי[ס"ה]. **והריב"ש** (שו"ת סי' רכז) תירץ, שאם נאמר שיעשה מלאכה כל יום ויתחלק עם רבו, נמצא שהוא חייב לעבוד כל יום כדי שלא יהיה הפסד לחלק של רבו, והרי הוא חציו בן חורין, ולכן תיקנו שיעבוד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד.

והחתם סופר (גיטין מא. ד"ה מקנמס) ביאר, שאין האדון יכול להעבידו בפרך כשאר עבדים, כיון שחציו ישראל, ואסור לעבוד בפרך בישראל, הואיל וחצי העבד משוחרר, ונמצא, שעל ידי אופן החלוקה שיחלקו ברווחים עדיין מופסד האדון, ועל כן תיקנו חכמים שיתחלקו בימים, שיום אחד עובד את עצמו ויום אחד עובד את רבו, וביום שעובד את רבו מותר לו להעבידו בפרך כעבד כנעני, ועל ידי התקנה הושלם חלק האדון כמו שהיה לו קודם שחרור החצי.

והתפארת יעקב (שם ד"ה מקנמס) ביאר, שאם היו חכמים מעמידים על עיקר הדין שיתחלקו ביניהם לעולם במעשה ידי העבד, אם כן לא היה יכול האדון לכוף את העבד לעבוד, שיכול העבד לומר שאינו רוצה כעת לעבוד, שהרי הוא שותף בגופו, ועל כן תיקנו חכמים שעובד את עצמו יום אחד ואת רבו יום אחד, וממילא יכול האדון לכוף את העבד, ביום שהוא של רבו[ס"ו].

גדר הקנין שיש לאדון בחציו עבד וחציו בן חורין

שם. הקצות החושן (סי' קעג סק"ח) הסתפק, האם ביום שהוא עובד את רבו הוא קנוי לו לגמרי כמו בעבד כנעני, או שזה רק שיעבוד הגוף. והוכיח מהגמרא בגיטין (מב.) שמבואר שאינו יכול לישא שפחה ביום של רבו, מפני צד חירות שבו, הרי שגם ביום שעובד את רבו אינו קנוי לו לגמרי, אלא רק למעשה ידיו. אמנם **הקהילות יעקב** (ב"ב סי' יח מגיגה סי' ח) כתב, שגדר חצי עבד וחצי בן חורין הוא כמו שכתב **הר"ן** (מדרש מה: ד"ה ומיכא) **בשם הרמב"ן**, ששותפים בדבר שאין בו כדי חלוקה, אין הכוונה שחצי מהחפץ שייך לו וחצי שייך לו, אלא כל החפץ שייך לכל אחד ואחד, כך גם בחצי עבד וחצי בן חורין, אין הכוונה שמחצית הגוף הוא עבד ומחצית הגוף הוא בן חורין, אלא הכוונה שבכל העבד יש דיני עבד ויש דיני בן חורין, ואם כן על חלק העבדות שבו שייך שיהיה קנוי לו לגמרי.

פח:

איזו תקנה נעשתה לרבו

תקנתם את רבו. **התוספות** (חגיגה ג: ד"ה תקנמס) הקשו, מה התקנה שנעשתה לרבו בכך שקבעו שיעבוד החצי עבד יום אחד לעצמו ויום אחד לרבו, והרי גם בלא תקנה זו לא היה יכול רבו להשתעבד ולעבוד בו יותר ממחצית הימים. ותירצו, שכוונת הגמרא בתקנה זו שלא הפסיד האדון ממה שהיה לו בתחילה. והביאו **שרבינו משולם** גרס בגמרא, 'תקנתם את עצמו ואת רבו לא תקנתם כלל', כלומר, שרק את החצי עבד תיקנו אבל את רבו לא תיקנו, כיון שהוא מפסיד את הולדות שעד עתה היו לו מן העבד[א].

והחתם סופר (הסלס, ד"ה מקנמס) כתב, שמיד כשהשתחרר חציו להיות בן חורין פשטה החירות בכל גופו ואין לחלוקה היכן לחול, ונמצא שנאסר על רבו לעבוד בו עבודת עבד[ב], וממילא כשתיקנו שיעבוד יום אחד לעצמו ויום אחד לרבו, יש בכך תקנה גם לרבו שיוכל לעבוד בו על פי דין יום אחד, כמו שהיה חלקו בתחילה. אכן לפי רבינו משולם שגרס שאין בכך תקנה לרבו, פירש החתם סופר, שרבינו משולם סובר שכשהשתחרר החצי בן חורין נאסר על רבו לעבוד בו עבודת פרך, ומכל מקום מותר לעבוד בו כשכיר, ומחמת כן הוצרך העבד להשלים ביום שהיה צריך לעבוד את עצמו את מה שמפסיד האדון במה שאינו יכול להשתעבד בו בפרך, וזהו ההפסד שיש לעבד, ולכן תיקנו רבנן שלא יעבוד לרבו אלא רק יום אחד וביום זה יוכל להשתעבד בו בפרך, וטענו בית שמאי שעדיין רבו מפסיד את הולדות.

והתוספות הרא"ש (ב"ב יג. ד"ה תקנמס) הביא שיש שביארו את גירסת רבינו משולם בלשון תמיה, כלומר 'תקנתם, את רבו ואת עצמו לא תקנתם', שהלא את שניהם לא תקנתם, את הרב לא תקנתם מפני שמפסיד את הולדות, ואת העבד לא תקנתם שהרי אינו יכול לקיים המצוה של פרו ורבו.

שידחה העשה של פריה ורביה את הלאו של לא יהיה קדש

לישא שפחה אינו יכול שכבר חציו בן חורין. **התוספות** (לעיל ע"ח ד"ה לישא) הקשו, מדוע אינו יכול לישא שפחה על ידי שיבוא עשה של 'פרו ורבו' (בראשית א כח)[ג], וידחה את הלאו של 'לא יהיה קדש' (דברים כג יח)[ד]. ותירצו: א. שאמנם יוכל הוא לישא שפחה, אך לשפחה אסור לינשא לו, משום שהיא יכולה לינשא בהיתר לעבד גמור, ואינה צריכה לדחות את הלאו. ב. לא אומרים עשה דוחה לא תעשה אלא באופן שכשנעקר הלאו מתקיים העשה, אבל כאן בתחילת ביאה כבר נעקר הלאו, ועדיין לא מתקיים העשה של 'פרו ורבו' עד גמר ביאה, שרק אז היא ראויה להתעבר[ה]. ג. ובחגיגה (ג: ד"ה לישא - הסני) ובגיטין (מא. ד"ה לישא) ובבבא בתרא (יג. ד"ה כופין) תירצו עוד, שאין דוחים את הלא תעשה של 'לא יהיה קדש', כיון שיכולים לקיים גם את העשה וגם להישמר מהלאו, על ידי שכופים את האדון לשחררו.

והקשה הצל"ח (לעיל ע"ח נמוס' שם) על קושיית התוספות, הרי אם ישא שפחה לא יקיים את העשה של 'פרו ורבו', שהרי ולד השפחה אינו מתייחס אחריה, ואם כן אין כאן עשה של 'פרו ורבו' שידחה את הלאו של 'לא יהיה קדש'. ואם כוונתם שהעשה ידחה את הלא תעשה וישא ישראלית, אם כן לא מובן מה שתירצו שהיא יכולה לינשא לעבד, והרי ישראלית אינה יכולה לינשא לעבד[ו]. ותירץ, שכוונת התוספות שישא חציה שפחה וחציה בת חורין, ואפילו שכתבו התוספות בהמשך, שהיא אינה יכולה לינשא לחצי עבד וחצי בן חורין, משום שהצד עבדות שבה משתמש בצד חירות, מכל מקום יש להתיר לה על ידי שהעשה ידחה את הלא תעשה. ועל זה תירצו התוספות שאפשר לה בעבד, כלומר, שהיא יכולה לינשא לעבד עברי[ז], שמותר גם בצד שפחות שבה וגם בצד חירות שבה[ח].

סד. ופירש הרמב"ם, שאין לומר שמדובר שנתן האדון שטר שחרור על חצי העבד, משום שמבואר בגמרא (שם מג:) שהמשחרר חצי עבדו בשטר, אינו משוחרר. והחתם סופר (שם מג. ד"ה מי), כתב בדעת רש"י, שהטעם שלא פירש שנתן העבד חצי דמיו, משום שסובר שבזה שקיבל ממנו רבו את הדמים, גרם שלא יוכל העבד לקיים פרו ורבו, ועל כן גם לפי המשנה ראשונה כופים את רבו לשחררו, משום שהוא גרם לעבד שלא יוכל להנשא בקבלת הדמים, ורק אם היה עבד של שני שותפים ושחרר האחד את חלקו, אין כופים את השותף השני לשחרר את העבד למשנה ראשונה, שהרי הוא לא גרם לעבד שלא יוכל להנשא. והכתב סופר (שם ד"ה מי) פירש, שאם היה מפרש רש"י שמדובר שנתן העבד חצי דמיו לרבו, היה מקום לומר שרק באופן זה כופים את רבו לשחררו משום שגם הוא גרם לזה מה שאין כן בעבד של שני שותפים ושחרר האחד את חלקו, אין כופים את השני לשחררו גם לפי המשנה אחרונה מאחר שלא עשה כלום, ועל כן פירש שהיה עבד של שני שותפים, ועל זה אמרו שכופים את רבו לשחררו. **סה. וזה** הכוונה 'תקנתם את רבו', שלא אמרו שיתחלק עם העבד ברווחים כל יום, שאין רבו רוצה בכך. **סו. וכן** כתב בדבר אברהם (ח"ב סי' נט סוס יד) בשם חמיו הגדול ממינסק. **א. וכתב** הרש"ש (גיטין מא. ד"ה מקנמס), שאם יש לו עוד עבד כנעני אין האדון מפסיד בולדות כלום, מפני שעבד כנעני מותר לישא כמה שפחות, ואם כן אפילו שעבד שחציו בן חורין אינו יכול לישא שפחה, אבל יכול האדון לתת לעבד אחר שתי שפחות, ונמצא שהשפחה שהיתה יכולה להינשא לחצי עבד נישאת לעבד אחר, ולא הפסיד האדון מהולדות. **ב. כמו** שכתוב (ויקרא כה מו) 'ובאחיכם בני ישראל איש באחיו לא תרדה בו בפרך'. **ג. אבן** התוספות בחגיגה (ג: ד"ה לישא - הסני) הקשו, שידחה העשה של 'לשבת יצרה' (ישעיה מה יח) את הלאו, ולא הקשו מחמת העשה של 'פרו ורבו'. וכתב המנחת חינוך (מצוה ו סוס טו), שודאי הגירסא שהשאלה היא מ'פרו ורבו' היא הנכונה, מכיון ש'לשבת יצרה' הוא עשה מדברי קבלה, ודאי שאינו יכול לדחות לא תעשה של דברי תורה. אך המהר"ם (גיטין מא. נמוס' ד"ה לישא) כתב להיפך, שעיקר הקושיא הוא משום 'לשבת יצרה', מפני שאם היה יכול לקיים מצוה זו לא היו כופים את רבו לשחררו כדי לקיים מצות פרו ורבו. וראה באבני מילואים (שו"ת, סי' ו סק"ג) שכתב כדעת המהר"ם, שבודאי הקושיא היא רק מהעשה של 'לשבת יצרה', מפני שפרו ורבו בין כך אין העבד מקיים, כיון שבנו הבא מן השפחה אינו נחשב לבנו כלל. **ד. וכתבו** המהר"ם (גיטין מא. ד"ה לישא) והחתם סופר (ב"ב יג. ד"ה שוב כתבו), שקושיית התוספות היא שישא שפחה, משום שאם קושייתם היא שישא בת חורין, היה לתוספות לכתוב שיעבור על לאו של 'לא תהיה קדשה' (שם), שזהו האיסור לבת חורין להינשא לעבד. וכוונת התוספות, שחציו הבן חורין יעבור על איסור 'לא יהיה קדש' כשינשא לשפחה. ולפי זה קושייתם היתה שיבוא עשה של צד עבדות [שלדעת התוספות (חגיגה ג: ד"ה לישא) חייב במצות פרו ורבו] וידחה לא תעשה של צד בן חורין [וראה בטורי אבן (שם ד"ה עוד - הסני) שהוכיח, שאף קיום עשה של צד אחד יכול לדחות לא תעשה של צד אחר, ואפילו שאין שניהם באותו הצד] אך הטורי אבן (שם) כשרצה ליישב דברי התוספות כתב, שמכיון שאין העבד מצווה על פריה ורביה רק מצווה מצד הבן חורין שבו, לכך אינו יכול לדחות האיסור שקיים על העבד כיון שבו עצמו אינו מקיים המצוה, ואינו דוחה צד אחד את הצד השני, משמע שהבין שקושיית התוספות היא שישא בת חורין. **ה. והקשה** המנחת חינוך (מצוה ו סוס יד), שאף בגמר ביאה עדיין לא קיים את המצוה, שהרי אפילו אם נאמר שהיא נתעברה בביאה זו כדרך רוב נשים שמתעברות ויולדות, מכל מקום קיום המצוה הוא רק כשיש לו בן ובת, וזה ודאי לא שכיח שתלד תאומים זכר ונקבה. **ו. ובגיטין** (מא. ד"ה לישא) כתבו בתירוץ, כיון שאפשר לה בכיוצא בה, ואם כן אפשר לפרש שהשאלה היתה שישא ישראלית, ועל כך תירצו התוספות שאפשר לה בכיוצא בה, שיכולה לינשא לישראל. **ז. והוסיף** שם, שהתוספות (ד"ה כופין) כתבו, מדוע בחציה שפחה וחציה בת חורין לא כופים את רבה לשחררה אלא רק בנהגו בה מנהג הפקר, משום ששמא גם כשתשתחרר לא תקיים מצוה זו כיון שאינה מצווה עליה. אך לפי דבריו מובן, שבשפחה אי אפשר לכופה לעבור על הלאו, כיון שאפשר לה לינשא לעבד עברי, ורק כשנהגו בה מנהג הפקר כופים, כיון שאי אפשר להניחה מופקרת עד שתמצא עבד עברי. והתוספות כתבוהו לפי הסברא שאין עבד עברי נוהג בזמן שאין היובל נוהג. **ח. והקשה**, שבהמשך הקשו התוספות שימכור עצמו בעבד עברי, ותירצו שאין עבד עברי נוהג, ואם כן חוזרת הקושיא, שהרי אי אפשר לה בעבד עברי כיון שאינו נוהג,

דין הצד בן חורין במצות פרו ורבו

שם. בחידושי הגר"ח (בענין חצי עבד וחצי בן חורין לפרו ורבו) כתב, שיש לדון בדין חציו עבד קודם שכפו את רבו לשחררו, כשעדיין הוא אנוס שאינו יכול לקיים מצות פרו ורבו, האם נחשב שהצד חירות מחויב במצות פרו ורבו ואינו יכול לקיים, או שאינו מחויב כלל. והספק בזה, האם מצות פריה ורביה נאמרה רק על בן חורין גמור שיכול לקיימה, ובמצב שחציו עבד הוא פטור כי מעורב בו צד עבדות, ומה שכופים את רבו לשחררו, הוא כדי שלא תתבטל פריה ורביה אצלו לעולם, ויש סיבה וענין לדאוג שיוכל לקיים במשך חייו את חובת פריה ורביה.

ונפקא מינה, לדינא עשה דוחה לא תעשה, שאם לפי מצבו כעת הוא מחויב, שייך לומר שידחה העשה את הלאו, שחובת מצות עשה דוחה לא תעשה בשעת קיום המצוה, אבל אם כעת אינו מחויב, וטעם הכפיה הוא מטעם שבמצבו כעת לא יוכל לקיים לעולם, ולא מכח חיובו עכשיו, אם כן אם יעבור ויעשה ילקה, שהרי כעת אינו מחויב, ולא הוי עשה דוחה לא תעשה, שאין עשה בשעת עבירת הלאו.

אין החצי עבד יכול לשאת חציה שפחה

שם. על תירוצם הראשון של **תוספות** (לעיל ע"ח ד"ה ליסמך) שהשפחה אסורה לינשא לחצי בן חורין, הקשה **הטורי אבן** (מגיגה נ: ד"ה עוד - הרמשון), שלדעת רבי יוחנן בן ברוקה (יבמות סה:) שאשה מחויבת במצות פרו ורבו, מדוע שלא ישא החצי עבד וחצי בן חורין אשה שהיא חציה שפחה וחציה בת חורין, שאף היא אינה יכולה להתחתן עם אחר, ואף שהחצי עבדות משתמש בחצי של חירות, מכל מקום יבוא העשה של פרו ורבו ויבטל את הלא תעשה של 'לא יהיה קדש' (דנרים כג יח). וכן קשה שבגמרא (גיטין מג:) מבואר, שמעשה בחציה שפחה וחציה בת חורין שכפו את רבה לעשותה בת חורין, וביארה הגמרא שהוא כרבי יוחנן בן ברוקה שסובר שאף האשה מצווה במצות פרו ורבו, וקשה מדוע כפו את רבה לשחררה, הרי אפשר לה להינשא לחציו עבד וחציו בן חורין.

וכתב ליישב (שם ד"ה עוד - השני), על פי **היש מפרשים בתוספות** (שם ד"ה ליסמך), שעבד אינו מצווה על מצות פרו ורבו, נמצא שהחצי עבד שבו אינו מחויב במצות עשה של פרו ורבו, ובו יש את הלאו של לא יהיה קדש ואין את העשה שידחה, ואף שלצד בן חורין יש את העשה, מכל מקום אין עשה דוחה לא תעשה רק כששניהם קיימים באותו צד, ולכך אינו יכול לישא אף מי שהיא חציה שפחה וחציה בת חורין, כיון שהצד עבדות נושא את הצד בן חורין. ועיין שם שדחה תירוץ זה, כיון שעשה דוחה לא תעשה אפילו כשאינם בצד אחד.

והבאר יצחק (שו"ת, שו"ת סי' כט) כתב להוכיח, שאם ישא חצי שפחה וחצי בת חורין אין הוולד מתייחס אחריו כלל, ונמצא שלא קיים פריה ורביה, ולכן כל קושיית התוספות היתה שישא בת חורין גמורה. עוד כתב ליישב שם, שאי אפשר להקשות שישא העבד חציה שפחה וחציה בת חורין, מפני שאז נמצא שעוברים על שני לאוין, גם החצי בת חורין עוברת בלאו של לא 'תהיה קדשה', וגם החצי בן חורין שלו עובר על לאו של 'לא יהיה קדש' (שם). והביא בשם **ספר הכריתות** [הובאו דבריו **בדורש לציון** (דרוש ז)], שאין עשה דוחה שני לאוין.

מדוע לא נתיר לשפחה לחטוא ולהינשא לחצי עבד כדי להצילו מאיסור גדול

והגור אריה (ג'רמון, לעיל ע"ח ד"ה ליסמך) הקשה על תירוצם הראשון של **התוספות**, שהרי להלן (ד"ה כופין) כתבו התוספות, שאומרים לאדם לחטוא כדי שיוכל חבירו לקיים מצוה רבה, ואם כן אמנם לשפחה יש איסור להינשא לבן חורין, מכל מקום מדוע אין אומרים לה לחטוא כדי שיוכל הבן חורין לקיים מצוה רבה. ותירץ על קושיית התוספות, כעין מה שכתבו התוספות (ב"ב יג. ד"ה כופין), שכיון שאפשר לקיים את שניהם גם שיקיים העבד את המצוה וגם שלא יעבור על הלאו, לא אומרים בזה עשה דוחה לא תעשה. והקשה על כך, שהרי גם השחרור של האדון נחשב לחטא שעובר על 'לעולם בהם תעבודו' (ויקרא כה מו), ואם כן אין זה נחשב שאפשר לקיים את שניהם. והביא שאביו תירץ על כך, שהאיסור שיש לשפחה להינשא לחציו עבד, הוא יותר חמור מהעשה שעובר האדון כשמשחרר את החצי עבד, ולכן עדיף לכפות את רבו לשחררו ולבטל את העשה שלו, מאשר לומר שישא שפחה ותעבור באיסור חמור. וכתב שלפי זה אפשר לתרץ על קושייתו הראשונה, מדוע לא אומרים לשפחה לחטוא כדי שיקיים החצי עבד מצוה רבה, לפי מה שאמרו התוספות בגיטין (שם ד"ה ליסמך), שבנישואין עם שפחה הוא מקיים שבת כל שהוא, ומוכח שנישואי שפחה אינם מצוה רבה, ולכן אין לה לחטוא כדי שיקיים מצוה כזו.

מדוע אין תחילת הביאה נחשבת לזמן קיום המצוה

שם. על תירוצם השני של **תוספות** בשם ר"י, שאין העשה דוחה את הלאו משום שאינם מתקיימים באותו זמן, הקשה **הטורי אבן** (מגיגה נ: ד"ה ליסמך), שמוכח בגמרא (יבמות 5:) שפטרו רבנן סדין מציצית אף ביום, גזירה משום כסות לילה שפטורה מציצית, וכשיתכסה בה בלילה יעבור על איסור כלאים שלא במקום מצוה. ואף שעל ידי זה הוא מתעטף בארבע כנפות בלא ציצית, התירו לו רבנן לעבור בשב ועל תעשה, והקשו התוספות (שם ד"ה כולהו), שהרי הוא עובר בידים בזמן שהוא מתעטף בטלית שאין בה ציצית ואינו שב ואל תעשה, ותירצו שבשעת העיטוף עדיין הוא לא מחויב, ורק לאחר שכבר התעטף הוא מחויב בציצית, ונלמד ממה שכתוב (דברים כב יב) 'כסותך' דהיינו שאתה מכוסה, ולאחר שהתעטף הרי זה שב ואל תעשה. ומה שמשמע בגמרא (נדרים כ.), שאדם הלבוש כלאים ואינו פושטם, אינו חשוב שב ואל תעשה רק עובר בידים, הוא מפני שבכלאים עיקר האיסור הוא בשעת לבישה, אבל בציצית אינו כן.

ולכאורה יקשה על תוספות, כיצד אמרו (גיטין ח:) שסדין בציצית מותר אפילו בכלאים מפני שעשה דוחה לא תעשה, והרי איסור כלאים הוא עובר כבר ברגע העיטוף, ואילו את מצות ציצית הוא מקיים רק לאחר העיטוף, ואם כן אין זה בזמן אחד, ואיך ידחה העשה את הלא תעשה. ועל כרחך צריך לומר, שכיון שאי אפשר לקיים מצות ציצית בלא שיעשה עיטוף קודם, גם זה נחשב כחלק מהמצוה שנעשית בזמנו של הלאו, ואף על ביאת החצי עבד על השפחה יש לומר, שכיון שאינו יכול לקיים את המצוה בלא התחלת הביאה, הרי הוא נחשב שדוחה את הלאו בזמן קיום העשה, וקשה מר"י על ר"י, שכאן אמר שתחילת ביאה אינה נחשבת כחלק מהמצוה, והרי ביבמות מוכח שדבר שבלעדיו אי אפשר לקיים המצוה נחשב כחלק מהמצוה[ט].

והשפת אמת (מגיגה שם בתוס' ד"ה ליסמך, בח"ד ס"ק ג) כתב ליישב את קושיית הטורי אבן, שבאמת אף לדעת התוספות ביבמות קיום המצוה הוא כבר מרגע הלבישה, אלא שביטול העשה הוא רק לאחר הלבישה, שאין איסור מהתורה ללבוש בגד בלא ציצית, אלא שיש חיוב להטיל ציצית אחרי שלובש את הבגד.

העדיפות לכפות את האדון לשחרר מאשר לומר שהעשה ידחה את הלאו

שם. ועל התירוץ השלישי **בתוספות** (מגיגה נ: ד"ה ליסמך - השני, גיטין מג. ד"ה ליסמך, ב"ב יג. ד"ה כופין), שכיון שאפשר לקיים שניהם על ידי שחרור לא דוחה העשה את הלאו, הקשה **הטורי אבן** (שם ד"ה עוד - השני), שהרי התוספות (ד"ה כופין) כתבו, שאף שהמשחרר עבדו עובר בעשה של 'לעולם בהם תעבודו', מכל מקום עדיף שיעבור הרב איסור קטן ולא יעבור העבד איסור גדול. ואם מצות פרו ורבו דוחה הלאו של 'לא יהיה קדש', ורק מפני שאפשר בכפיה אומרים שצריך לשחררו, מדוע כופים את רבו לעבור בעשה, ולא אומרים שידחה מצות 'פרו ורבו' את הלאו של 'לא יהיה קדש'.

ותירץ, שודאי אין האיסור לשחרר עבד מפני שיש איסור בעצם השחרור, אלא האיסור הוא שעל ידי השחרור הוא מפקיע את רשות האדון מהעבד ואינו יכול יותר להשתעבד בו, והתורה אמרה 'לעולם בהם תעבודו', אבל אם גם בלא שישחררו היה איסור על האדון להשתעבד בעבד זה מחמת איזה טעם, לא היה איסור לשחררו כיון שבלא זה אינו יכול להשתעבד בו. ומכיון שאמרו (יבמות 5.), שבית דין מתנים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, ממילא בית דין הפקיעו את רשות האדון ממי שחציו עבד, וכיון שכן כבר אין האדון יכול להשתעבד בו, וממילא גם אין איסור שהאדון ישחררו לגמרי. ועוד תירץ, שאפשר שכיון שבין כך אינו יכול לקיים דין התורה 'לעולם בהם תעבודו', מפני שהעבד עובד את עצמו יום אחד, לכך אין בזה כבר כלל עשה זה.

והחתם סופר (ב"ב יג. ד"ה שוב מי') תירץ, שכיון שאם האדון היה נותן כסף לעבד שיהיה לו לפדות את עצמו, ודאי שלא היה עובר על איסור 'לעולם בהם תעבודו', מפני שהיה זה כאילו הוא מוכר אותו לעצמו, וממילא גם עכשיו הרי העבד כותב שטר על חצי דמיו וכאילו מכרו לו לעצמו. ומכל מקום הקשו התוספות שעובר בעשה, מפני שכאן מדובר שאין הרב רוצה לשחררו בשטר

ואם כן שידחה העשה את הלא תעשה וישא חציה שפחה וחציה בת חורין. ותירץ, שצריך לומר שמה שתירצו התוספות על השאלה הראשונה שאפשר לה בעבד עברי, הוא לפי התירוץ השני בהמשך, שאפילו אם עבד עברי נוהג אסור לו למכור עצמו בעבד עברי, ומכל מקום לה יש תקנה לינשא לאחד שמכר כבר עצמו בעבד עברי. ומה שתירצו בשאלה השניה שאין עבד עברי נוהג, הוא לפי מה שתירצו בשאלה הראשונה כאן, שלא אומרים עשה דוחה לא תעשה, כיון שבזמן שנעקר הלאו אין מתקיים עדיין העשה.

ט. וראה בנמוקי יוסף (ב"מ נ. ד"ה ועל), שלכאורה נחלקו בזה הר"י מגאש והר"ן, האם דבר שהוא מחויב בכדי לקיים את המצוה גם כן דוחה את הלאו. וראה עוד בנודע ביהודה (מהדו"ת, אהע"ז סי' קמח) שגם הביא פלוגתת הראשונים האלו, ועיין שם מה שכתב ליישב קושיית הטורי אבן. ועיין עוד בחתם סופר (ב"ב יג. ד"ה כופין), שגם הוכיח מדברי הנמוקי יוסף (שם), שכל מצוה שיש לה משך זמן נחשב הכל כקיום העשה בזמן הלאו שדוחה הלאו. ועיין עוד בבית הלוי (ח"ב סי' ג אות ח) שכתב בדעת הרמב"ם (פיסורי ביאה פכ"ג ה"ג), שגם קיום הכשר מצוה נחשב קיום העשה בכדי לעקור את הלאו, וראה גם במהר"ץ חיות (ביצה ה. בתוספות ד"ה ומקלקלו) שכתב בשם פסקי תוספות, שכל מקום שאי אפשר לקיים את העשה באופן אחר, הרי הוא דוחה את הלאו גם אם אין העשה מתקיים בזמן שדוחה את הלאו. ועיין בבאר יצחק (שו"ת, סי' כט) שהאריך להוכיח, שהדין הזה של התוספות שבמצות ציצית המצוה היא רק לאחר העיטוף, זה רק לסובר שציצית חובת האדם, אבל לסובר שציצית חובת הבגד היא, ודאי שאף קודם העיטוף מקיים את המצוה, ואם כן אין את ההוכחה של הטורי אבן, שאם זה מחויב לקיום המצוה גם כן דוחה לא תעשה.

י. וראה מהרש"א (גיטין מג. בתוס' ד"ה ליסמך) שהקשה כן, וכתב שיש ליישב בדוחק.

במקום כסף ואנו כופים אותו, ולכך הקשו התוספות שיש עשה, אבל מכל מקום כיון שהדבר תלוי בדעתו של האדון, שאם יתרצה לא יעבור שום איסור, לכך אפשר לכפותו על כך, ואין אומרים שהעשה ידחה לא תעשה.

והבאר יצחק (שו"ת, מהע"ז סי' ו ענף ג בהגה"ה) תירץ, שאת האיסור של 'לעולם בהם תעבודו' יעבור האדון רק פעם אחת בזמן השחרור, ואילו על הלאו של 'לא יהיה קדש' יעבור העבד בכל ביאה וביאה, לכך עדיף לכפות את רבו לשחררו.

מדוע אין מוכרים לחצי עבד שימכור את חציו הבן חורין

שם. עוד הקשו **התוספות** (לעיל ע"ו ד"ה ליסמ), שיכול החצי עבד למכור את החצי בן חורין שלו להיות עבד עברי, ועל ידי כך יהיה עבד גמור ויוכל לשאת שפחה. ותירצו, שמדובר בזמן שאין היובל נוהג שאז גם לא נוהג דין עבד עברי. ועוד תירצו, שלחצי בן חורין יש איסור למכור את עצמו לעבד עברי, שנאמר (ויקרא כה נה) 'כי לי בני ישראל עבדים', ודרשו (קידושין כב:) שלא יהיו עבדים לעבדים. עוד תירצו בחגיגה (ג: ד"ה ליסמ - הרמ"ן), לפי המבואר בבבא מציעא (עמ.) שעבד משוחרר אינו נמכר לעבד עברי, כיון שאי אפשר לקיים בו את הכתוב בעבד עברי (שם מא) 'ושב אל משפחתו'[א]. ועוד תירצו, שכיון שלא קיים עדיין מצות פרו ורבו בזמן יהדותו לא משיאים אותו שפחה כנענית, וכמו שאמרו (קידושין כ.) לגבי מי שאין לו אשה ובנים, שאין רבו מוסר לו שפחה כנענית.

והתוספות רי"ד (גיטין מא: ד"ה נמ) תירץ, שהעבד יכול לומר שמכיון שהוא עצמו אינו מבקש להשתחרר, אלא בית דין הם שכופים את האדון לשחררו, הוא אינו מוכן למכור את עצמו.

והקשה הצל"ח (לעיל ע"ו בתוס' שם נמ"ל ומ"ש), כיצד הקשו התוספות שימכר לעבד עברי, והרי מכירה זו אינה תלויה רק בו, אלא גם במי שירצה לקנותו, ושמא לא ימצא מי שירצה לקנותו, כיון שאמרו (קידושין כ.) שהקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו, ואם כן ישב בטל עד שימצא מי שיקנהו. ותירץ, שכוונת התוספות להקשות שרבו של החצי עבד יקנה את החצי בן חורין, ובכך יעשה אותו עבד גמור, וירויח רבו שלא יצטרך לעבור על 'לעולם בהם תעבודו', וכן לא יצטרך לשחררו[ב].

מדוע לא ישא ממזרת

שם. עוד הקשו **התוספות** (לעיל ע"ו ד"ה ליסמ), מדוע לא אמרו שישא ממזרת, שהרי עבד מותר בממזרת (קידושין סט.)[ג], ואף צד חברות אוצר החכמה מותר בה, שהרי אמרו (יבמות לו.) שממזרים ובני חורין מותרים זה בזה. ותירצו, שאין זו תקנה להרבות ממזרים[ד]. **והתוספות רי"ד** (גיטין מא: ד"ה נמ) תירץ, שהעבד יכול לומר שאינו רוצה שיהיו בניו ממזרים ולא תהיה להם תקנה.

מדברי התוספות משמע שאפשר לקיים מצות פריה ורביה על ידי בנים ממזרים. וכן כתב **המנחת חינוך** (מצוה ו סוף ס) שמשמע בדעת הפוסקים, אלא שהקשה מדוע יוצא ידי חובת המצוה, הרי זו מצוה הבאה בעבירה, ולדעת **הרבה ראשונים**[טו], מצוה שבאה בעבירה, מן התורה אינו יוצא בה ידי חובה. וכתב ליישב על פי דברי **השער המלך** (הלכ פ"ק ה"ה), שכל הדין של מצוה הבאה בעבירה, הוא רק שבשעת קיום המצוה הוא עובר את העבירה, וכגון אתרוג הגזול שבשעה שהוא נוטלו עובר על חיוב של 'והשיב את הגזילה' (ויקרא ה כג). אבל אם בשעת קיום המצוה אינו עובר את העבירה, וכגון כאן שקיום המצוה הוא במה שיש לו בנים ובזמן הזה אינו עובר איסור, אין העבירה שעובר בשעה שבא עליה נחשבת כמצוה הבאה בעבירה.

חיוב להוציא ממון מדין ערבות

והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה. כתב בחידושי הגרז"ר **בענגים** (מ"ק סי' ד סוף ס), שלכאורה מכך שמחויב האדון לשחרר את חצי עבדו כדי שיוכל העבד לקיים מצות פרו ורבו, יש להוכיח שיש חיוב על אדם מישראל מדין ערבות להוציא ממון שלו כדי שיוכל חבירו לקיים מצוה, ולא אומרים, שכיון שלחבירו אין כסף ופטור מהמצוה כדין אנוס שאינו יכול לקיימה, גם הוא נפטר מהערבות לקיום המצוה. ודחה זאת, משום שהחיוב לשחרר את חצי עבדו הוא רק משום תיקון העולם ולא מעיקר הדין, ואין ראיה שעל פי דין יש חיוב להוציא ממון[טז].

אין להביא ציווי לעבד מהכתוב פרו ורבו

לא תוהו בראה. **התוספות** (מגיגה ג: ד"ה ליסמ) הקשו, מדוע הביאה הגמרא הוכחה שהעולם נברא לפריה ורביה מהכתוב 'לא תוהו בראה', ולא מהכתוב 'פרו ורבו'. ותירצו, שמצוה זו של 'לא תוהו בראה' יותר חזקה מהמצוה של 'פרו ורבו'[יז]. ובשם יש מפרשים תירצו, שכאן מדובר על חציו עבד, ובצד עבדות אין ציווי של 'פרו ורבו'.

התוספות (שם) דחו את תירוצם של **היש מפרשים**, בכך שבירושלמי (מו"ק פ"ג ה"ז) אמרו בפירוש, שעבד מצווה על פריה ורביה[יח]. והקשו על כך **האחרונים**[יט], שהרי נשים פטורות ממצוה זו, ועבדים אינם חייבים בכל מה שהאשה אינה חייבת. ותירצו, שרק במצוות שהזמן גרמא עבדים פטורים מחמת שהוקשו לנשים, אבל מצוות שלא הזמן גרמא לא מדמים עבד לאשה, וכאן הרי היא מצוה שלא הזמן גרמא, ומצד הדין היו הנשים חייבות במצוה זו, אלא יש גזירת הכתוב לפוטרן, שכתוב (נחמיה ו כא) 'וכבשוה', ודרשו (יבמות סה:), שאשה שאין דרכה לכבוש פטורה ממצוה זו, ופטור זה לא שייך בעבד[כ]. **והטורי אבן** (מגני מילואים מגיגה שם ד"ה ליסמ - הרמ"ן) הוסיף, שאף אם מצד דיני ישראל אי אפשר לחייב עבד יותר מחיובי אשה, עדיין יש סיבה לחייב עבדים מחמת שנאמרה עליהם המצוה, מכח מה שהיו בני נח מצווים קודם מתן תורה, ופקע מבני נח ונשאר על העבדים.

חיוב אשה במצוות 'לשבת יצרה'

כופין את רבו. **התוספות** (ד"ה כופין) כתבו, שלגבי חציה שפחה רק כשנהגו בה מנהג הפקר כפו את רבה לשחררה, משום שאינה מחויבת במצוות, ויתכן שגם אם ישחררנה לא תקיים מצוות פריה ורביה ושבת, ולכן אין קיום המצוה דוחה את האיסור של רבה לשחררה. ומוכח ששיטת התוספות שאשה אינה מצווה על 'לא תוהו בראה לשבת יצרה'. אכן **הבית שמואל** (מהע"ז סי' ו סק"ג) דייק בדברי התוספות (ב"ב יג. ד"ה שנאמר וגיטין מא: ד"ה נמ), שאשה כן מצווה על 'לשבת יצרה'.

כפיית האדון לטובת העבד לא נדחית מפני האיסור

שם. **התוספות** (ד"ה כופין) הקשו, מדוע כופים את האדון לשחרר את החצי עבד, והרי בכך הוא עובר על עשה של 'לעולם בהם תעבודו', ואין אומרים לאדם שיחטא כדי שיזכה חבירו[כא]. ונאמרו בכך כמה תירוצים:

יא. **והמנחת** חינוך (מצוה מב סוף ס) הקשה על תירוץ זה, שאם כן כיצד סתמה הגמרא שחציו עבד וחציו בן חורין כופים את רבו לשחררו, והרי תתכן מציאות שיהיה חציו עבד וחציו בן חורין ויהיה ישראל גמור, וכגון בן שנולד מישראל שבא על חציה שפחה וחציה בת חורין, שהבן הזה הוא חציו עבד וחציו ישראל, שאינו יכול לישא שפחה, ולפי התירוץ הזה בתוספות, לא יכפו את האדון לשחררו, כיון שיכול למכור את חציו הבן חורין לעבד, ויוכל לשוב אל משפחת אביו. וכתב שבאמת הוא יש לו תקנה, אלא שהתוספות הקשו מדוע בכל מקום כופים, והרי לעולם יכול למכור עצמו. **יב. והנודע ביהודה** (שו"ת, מהדו"ת מהע"ז סי' ו) הביא שהקשו לו, כיצד ביאר את שאלת התוספות שימכור עצמו לרבו והוא יתן לו שפחה כנענית, והרי כתב המהרש"א (גיטין מא: נמוק' ד"ה ליסמ), שאין האדון יכול למסור לעבדו שפחה כנענית של איש זר רק של עצמו, ושמא מדובר בידוע שאין לרבו שפחה כנענית ולכן כופים אותו לשחררו. ותירץ, שנעלם מעיני המהרש"א משנה מפורשת בתמורה (כט.), 'האומר לחבירו הוליך טלה זה ותלין שפחתך אצל עבדי', ומקשה הגמרא (שם ג.), שהרי שפחה מותרת לעבד, ומוכח ששפחה של אחד מותרת לעבדו של השני, ולכן פירש בכוונת המהרש"א, שאין שפחה כנענית מותרת לעבד עברי אלא ברשות האדון. **יג. אכן** הרמב"ם (איסורי ביאה פט"ו ה"ג) כתב, שרק שפחה הותרה בממזר, אבל עבד לא הותר בממזרת. **יד. והקשה** על כך **הטורי אבן** (מגיגה ג: מגני מילואים ד"ה מיהו), מדוע בחציה שפחה שנהגו בה מנהג הפקר כפו את רבה לשחררה, ולא השיאוה לממזר, שהולד שיצא מהם דינו כעבד, כמו שאמרו (יבמות עמ.) שיכולים ממזרים להיטהר על ידי שינשאו לשפחה ויהיה הולד עבד, וישחררו ונמצא בן חורין. ותירץ החתם סופר (ד"ה בן חורין), שאם חציה שפחה תינשא לממזר יהיה הולד חצי ממזר, והוכיח כן ממה שכתב הרמב"ם (איסורי ביאה פ"ג הט"ו), שגדול הבא על שפחה חרופה [שהיא חציה שפחה וחציה בת חורין המאורסת, לדעת רבי עקיבא בכריתות (יח.)] קטנה, פטור. ולכאורה אם היא קטנה כיצד שייך שהיא מאורסת מי הוא האב שקיבל בה קידושין, אלא ודאי שמדובר בבת שנולדה מחציה שפחה שדינה להיות כמו אימה רק בחציה, וקיבל אביה הישראל קידושין בחצי בת חורין, וכך יהיה גם דין החציה שפחה שתינשא לממזר, שיהיה הולד חצי עבד וחצי ממזר, ואם כן אין תקנה להרבות ממזרים. **טו. תוספות** (סוכה ג. ד"ה משום). וראה בשדי חמד (כללים מערכת מ כלל עז אות ג) שמוכיח ששיטת תוספות, רמב"ן, רשב"א, וריטב"א, שמצוה הבאה בעבירה, היא מן התורה. **טז. וכן** כתב המהר"י וייל (שו"ת, סי' קנו), שאין חיוב מדין ערבות להוציא ממון כדי להפריש את חברו מאיסור, והביאו להלכה הרמ"א (יו"ד סי' שלד סמ"ק). **יז. וכתב** החתם סופר (ד"ה ליסמ), שנראה לו לפרש שמצות 'לשבת יצרה' יותר חזקה, משום שהמצוה דאורייתא היא 'פרו ורבו', ועליה התווספה מצוה מדברי קבלה של 'לשבת יצרה', ולכן היא מצוה רבה. אמנם באשה שאינה מצווה על 'פרו ורבו', ממילא הציווי שיש לה רק על 'לשבת יצרה' אינו נחשב למצוה רבה. אך במג"א (סי' קנג סק"ט) משמע לא כן, שכתב על דברי השולחן ערוך (שם ס"ו) שמוכרים ספר תורה בשביל להשיא עם הכסף יתומים, שדין זה הוא גם על יתומות, מפני שיש עליהן מצות 'לשבת יצרה', ובפשטות הדין למכור ספר תורה, הוא רק לצורך מצוה רבה כפדיון שבוים וכדומה, ומשמע שהבין, שהמצוה של 'לשבת יצרה' מצד עצמה היא מצוה רבה. **יח. והמהרש"א** (נמוק' שם) הקשה, שאמרו בסנהדרין (נט:) שבני נח פטורים ממצוה זו, וכיצד יתחייב בה עבד. ונשאר בצריך עיון. **יט. משנה למלך** (מלכים ומלחמות פ"י ה"ז ד"ה וא"ת), פני יהושע (גיטין מא: נמוק' ד"ה ליסמ) והטורי אבן (מגני מילואים מגיגה ג: ד"ה ליסמ - הרמ"ן). **כ. והמשנה למלך** (מלכים ומלחמות פ"י ה"ז ד"ה וא"ת) הביא לכך ראיה, ממה שאמרו (קידושין כט.) כל מצוות לא תעשה הנשים חייבות חוץ מלאו של 'בל תשחית' ו'בל תקיף', וטעם הדבר משום שבהשחתה כתוב (ויקרא יט כז) 'פאת זקנך', ודרשו (שם לה:) ולא זקן אשתך. ובבל תקיף כתוב (שם) 'לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית את פאת זקנך', ודרשו (שם), כל שישנו בהשחתה ישנו בהקפה, והנשים כיון שאינן בהשחתה אינן באיסור בל תקיף. ואף על פי כן עבדים ישנם באיסור השחתה ובל תקיף, וכן פסק הרמב"ם (עבודת כוכבים פי"ב ה"ג). ומוכח שכל דבר שהתמעטו הנשים מגזרת הכתוב המיוחדת להן, אין למדים מכך בגזירה שוה לעבד. **כא. וראה** לעיל [בענין 'העדיפות לכפות את האדון לשחרר מאשר לומר שהעשה ידחה את הלאו'] כעין זה בקושיית הטורי אבן, שמדוע כופים לשחררו ולא נאמר שידחה העשה את הלאו.

א. התוספות תירצו, שמצות 'לא תוהו בראה' שיקיים העבד היא מצוה גדולה, ומחמתה אומרים לרבו שיעבור איסור וישחררוכב.

ב. התוספות בגיטין (מפ: ד"ה כופין) תירצו, שדווקא במקום שהאדם השני פושע, וכמו בשבת (ד.), שהלך והדביק פת בתנור בערב שבת סמוך לחשיכה, אז לא אומרים לחבירו לחטוא במצוה קלה להוציאה כדי להצילו מאיסור חמור. אבל במקום שאינו פושע, אומרים חטוא בשביל שיזכה חבירך.

ג. **הרמב"ן** (שם לח: ד"ה מצוה) תירץ [וכעין זה תירץ גם הר"ן (חידושים, שם ד"ה מצוה, על הרי"ף שם ד"ה כל)], שכל האיסור לשחרר עבד הוא רק כשמשחררו בחינם, וכעין איסור 'לא תחנם' (דברים ז ג) האמור בנכרי שלא ליתן לו מתנות חינם, אבל כשמשחררו והעבד נותן דמיו [כמו ששנינו שכותב לו שטר על חצי דמיו], או כשהאדון משחררו לצורך מצוה שהיא לצורך האדון, שאין כאן חנינה מותרכג.

ד. **הרשב"א** (שבת ד. ד"ה הא - הכא) תירץ, שבחצי עבד אין עשה של 'לעולם בהם תעבודו' מחמת הצד חירות שיש בו.

ה. **רבינו קרשקש** (גיטין לח: ד"ה מצוה) **והריטב"א** (שו"ת, סי' מג ד"ה עוד - הלימטון) ביארו, שהאיסור לשחרר עבד הוא רק מדרבנן, והפסוק 'לעולם בהם תעבודו' הוא אסמכתא בעלמא, ועל כן מותר לשחררו כדי שיוכל לישא אשה.

ו. **הפני יהושע** (שם מפ. תוס' ד"ה ליתא, נפ"ד ו"ל) תירץ, שחכמים הפקיעו מהאדון את שעבוד העבד, וממילא אין איסור לשחרר את העבד, שהרי אין יכול להתקיים הפסוק לעולם בהם תעבודו, ויש כח ביד חכמים להפקיע את השעבוד כדי שיקיים העבד מצות פרו ורבוכד.

אחרון 19/06/2018

ז. **והחתם סופר** (ד"ה לא) תירץ, שלגבי בניו ועבדיו שהם נחשבים כגופו של אדם, אומרים לו לחטוא איסור קל כדי להצילם מאיסור חמורכה.

אוצר החכמה

ביאור דברי הרשב"א שאין איסור לשחרר חצי עבד

שם. בביאור תירוצו של **הרשב"א** שאין איסור לשחרר חצי עבד וחצי בן חורין, ורק בעבד שלם יש איסור לשחרר, כתבו **האחרונים** כמה דרכים:

א. יש מן האחרוניםכו שכתבו, שחציו עבד וחציו בן חורין אין איסור לשחררו, והואיל והמצוה היא לעולם בהם תעבודו, וכאן אינו יכול לעבוד בו לעולם, שהרי יום אחד עובד את עצמו. ועל פי זה ביאר הקובץ שעוריםכז (ב"ב פרק פ) את דברי הרשב"א, שמאחר שיש בו צד חירות כבר אין שייך בו 'לעולם' בהם תעבודוכח.

ב. **הקצות החושן** (סי' קעו סק"ח) ביאר, שמי שחציו עבד וחציו בן חורין, גם ביום שעובד את רבו יש בו חלק שהוא ישראל משוחרר, שאי אפשר לומר שביום שהוא עובד את רבו הוא עבדו לגמרי, וביום שהוא לעצמו אינו עבד כלל, שהרי קנין הגוף שיש לאדון בעבד אינו מתחלק, אלא לעולם יש בו חלק עבד וחלק משוחרר, אלא שצריך לעבוד את רבו ביום שהוא של רבו גם בחלק המשוחרר שבו, כיון שיש לרבו שעבוד על הצד החירות שבו, הואיל וחציו עבד, והוא קנוי לו, וצריך לעבדוכט. ולפי זה ביום שעובד את רבו, אינו יכול לעבוד בו עבודת פרך כשאר עבד כנעני, שהרי יש כאן חצי ישראלכי. ועל פי זה מבאר את דברי הרשב"א, שבחציו עבד וחציו בן חורין אין עשה 'לעולם

כב. **כתב** הילקוט המאירי (נמוק' שם), שלפי תירוץ זה אפשר לתרץ את קושיית המגיד משנה (איסורי ביאה פכ"ב ה"ג), כיצד אמרו (ב"ב קמח.) שתלמיד חכם ההולך לשאת אשה יקח עמו עם הארץ שיבדקנה עבורו, והרי הוא מכשילו באיסור, ולא התירו לעם הארץ לעבור איסור כדי שיקיים התלמיד חכם מצוה לשאת אשה, שיש לומר שכיון שהתלמיד חכם מקיים מצות 'לא תוהו בראה' שהיא מצוה רבה, התירו לעם הארץ לעבור איסור קל, כדי שיקיים התלמיד חכם מצוה זו. **כג. הקשה** הרשב"א (שם ד"ה מצוה) על דברי הרמב"ן, שהאיסור לשחרר עבד הוא רק כשמשחררו בחינם, וכעין איסור לא תחנם, שהרי מותר לתת מתנה, לגר תושב האוכל נבילות, וכל שכן שמותר לתת מתנה לעבד כנעני שהוא חייב במצוות כאשה, ומוכח שהאיסור לשחררו אינו דומה לאיסור לא תחנם. ותירץ החתם סופר (שם לח. ד"ה עובד), שעבד כנעני גרוע מגר תושב, שהרי גר תושב קיבל עליו עול מצוות מעצמו ומרצונו, ועל כן מותר לתת לו מתנות, אבל עבד כנעני שבעל כרחו מלים אותו, ורובם פרוצים, אסור לתת לו מתנות, ואסור לשחררו בחינם. והמגן אברהם (או"ח סי' ה סק"ל) הקשה על תירוצם של הרמב"ן והר"ן, שבגמרא (ברכות מז:) אמרו שרבי אליעזר שחרר את עבדו להשלים לו לעשרה, אע"פ שעובר בעשה כשמשחרר עבדו, כיון שלצורך מצוה שאני, והקשתה הגמרא, הרי זו מצוה הבאה בעבירה, ותירצה, מצוה דרבים שאני, ולכאורה מה שאלה הגמרא על רבי אליעזר שזו מצוה הבאה בעבירה, והרי לדבריהם אין בכך עבירה כלל. עוד הקשה הטורי אבן (מגילה שם מגילה ג: ד"ה מ"מ) מדברי הגמרא גיטין (לח.) בשפחה, שאמר אביי שלולא דברי רבי יהודה שהמשחרר עבדו עובר בעשה, היה כופה את רבה לשחררה. ולכאורה לדברי הר"ן אין בזה שום איסור. והחתם סופר (ב"ב יג. ד"ה והר"ן) כתב, שאף תירוץ הרמב"ן הוא רק במקום שהמצוה שרוצה האדון לעשות על ידי שחרור העבד, היא יותר גדולה מהעשה של לעולם בהם תעבודו, וכגון מצוה דרבים שלכך נחשב הדבר שהוא מוכר אותו לעצמו, כיון שיש לו בזה ריוח יותר, אבל אם המצוה של האדון והעשה שעובר בכך שמשחרר את העבד שוים, אין לו היתר לעשות כן מפני שמדוע ידחה עשה זה את זה. **כד. וכתב** שמלשון התוספות (שם ד"ה כופין) שהקשו כיצד אומרים לו לחטוא, משמע שיש לאדון איסור לשחררו מחמת הכתוב 'לעולם בהם תעבודו'. אכן לפי הרמב"ן והר"ן מיושב יותר, כיון שכשמשחררו לשם מצוה, אין לאדון איסור מהכתוב 'לעולם בהם תעבודו'. **כה. וכתב**, שלכן הוזכרה בגמרא המצוה 'לשבת יצרה' שהיא שייכת בחלק העבדות, ולא הזכרה מצות 'פרו ורבו' שאינה שייכת בעבדות אלא רק בחלק הבן חורין, כיון שעל חלק העבדות אי אפשר לכפות על האדון לעבור איסור. **כו. טורי אבן** (מגילה ג: ד"ה עוד - הכא), **פורת יוסף** (גיטין מפ: נמוק' ד"ה כופין) והנודע ביהודה (או"ח מהדו"ת סי' קז). **כז. וכן** ביאר הבאר יצחק (או"ח, מהע"ז סי' ו ענף ח) את דברי הרשב"א על פי דברי הנודע ביהודה, וראה שם שהאריך לברר האם יש איסור מדרבנן מדין חצי

בהם תעבודו', הואיל והמצוה נאמרה רק במקום שעובד בו עבודת פרך, אבל במקום שכבר אין יכול להעבידו בפרך, לא נאמר שאסור לשחררו.

ג. **החתם סופר** (גיטין לח. ד"ה מעשה) מבאר את דברי הרשב"א, לפי מה שמפרש את הפסוק 'והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם לרשת אחוזה לעולם בהם תעבודו' (ויקרא כה מו), שכוונת הפסוק הוא שיעבוד לעולם בעבד, על ידי שיעבוד העבד ובניו אחריו עד עולם את האדון ואת בני האדון עד סוף הדורות, ולא ישחררו לעולם, ואם כן חציו עבד וחציו בן חורין שאינו יכול לישא שפחה מפני צד החירות שבו, ואפילו אם ישא ממזרת יהיו הולדות כמותה, אם כן לא נכלל באיסור התורה, שהרי לא שייך שיהיו ולדות העבד של האדון.

ד. **הדבר אברהם** (שו"ת, מ"מ סי' לט אות יד בהגה"ה) ביאר את דברי הרשב"א, שמחצית העבדות שבו ומחצית ה'בן חורין' שבו, מעורבים זה בזה, ומן הדין מאחר שחציו בן חורין, אינו יכול להעבידו כלל בשום זמן, וממילא לא שייך המצוה ש'בהם תעבודו', אלא שחכמים תיקנו שיעבוד יום אחד את רבולא.

עוד הקשו האחרוניםלב על דברי הרשב"א, מדברי הגמרא (גיטין לח.), מעשה בחציה שפחה וחציה בת חורין וכפו את רבה ועשאה בת חורין, ואמר רב נחמן בר יצחק מנהג הפקר נהגו בה. ומשמע שאם לא היתה נוהגת מנהג הפקר היה אסור לשחררה, והרי לדברי הרשב"א שהאיסור לשחרר עבד נאמר רק בעבד שלם, אבל בחציו עבד וחציו בן חורין אין איסור, אם כן מדוע הותר לשחררה רק מפני שנוהגת מנהג הפקר, הרי אין איסור לשחרר חצי שפחה.

ותירץ הנחלת יעקב (לובלינסקי, שבת ד. ד"ה וכי), שיש לפרש בכוונת הרשב"א, שבחצי עבד אין מצות לעולם בהם תעבודו [ואין לפרש משום שיום אחד הוא יכול לעבוד את עצמו, כיון שאם כך גם בעבד של שני שותפים שעובד יום אחד לאדון זה ויום אחד לאדון אחר, גם לא יהיה לכל אחד מהאדונים איסור לשחררו, כיון שלגביו יש כמה ימים שאינו עובד לו], כיון שאין רבו יכול להשתעבד בו בלילה ולמסור לו שפחה שתוליד לו ולדות, וגם הוא כבר מחויב בכל המצוות כמו איש אפילו ביום שבו הוא עובד את רבו, ולכן כבר לא שייך בו העשה לעולם בהם תעבודו, אבל בשפחה שביום שעובדת לרבה ממשיכה בכל העבודות שהיו לה קודם [ואין להקשות ששוב אינו יכול למוסרה לעבד כנעני להוליד לו ממנו ולדות, משום שיש לומר שיכול למוסרה לעבד עברי שתוליד ממנו ולדות], וגם חייבת בכל המצוות כמו שהיתה חייבת מתחילת היותה שפחה, נשאר בה האיסור לעולם בהם תעבודו, והיטב הקשו כיצד כפו את רבה לשחררה, על דברי אביי שאסר בשפחה גמורה.

והחתם סופר (גיטין לח. ד"ה מעשה) תירץלג, שהביאור בדברי הרשב"א שאין איסור לשחרר חצי עבד וחצי בן חורין, הוא משום שאין יכול להעבידו בפרך, ועל פי זה יש לתרץ שבשפחה שנהגה מנהג הפקר היה מותר להעבידה בפרך, וכמו שכתב **הרמב"ם** (עבדים פ"ח ה"ח), שאנשים שאינם מהוגנים מותר לרדותם בחזקה ולהשתעבד בהם, ומכיון שמותר לעבוד בה עבודת פרך, יש איסור ש'לעולם בהם תעבודו' בחציה שפחה וחציה בת חורין הנוהגת מנהג הפקר, ורק משום שלא תכשיל את הרבים התירו לשחרר.

שיעור. אך הדבר אברהם (שו"ת, מ"מ סי' לט אות יד בהגה"ה) הקשה, שהרי מי שחציו עבד וחציו בן חורין הוא עבד של האדון לעולם, אלא שמאחר שחציו משוחרר, על כן מדיני החלוקה עובד יום אחד לרבו ויום אחד לעצמו, והרי זה דומה לעבד שיש לו שני אדונים, שעובד יום אחד את זה ויום אחד את זה, ובודאי שנחשב עבד גמור ואסור לשחררו, ואפילו שאין עובד תמיד את רבו, והוא הדין בחציו עבד שנחשב שהוא עבד לעולם, ושייך האיסור ש'לעולם בהם תעבודו'. **כח. והוכיח** דבריו שקנין הגוף אינו מתחלק, מהגמרא בגיטין (מב.), 'נגחו שור, יום של רבו לרבו, יום של עצמו לעצמו, אלא מעתה יום של רבו ישא שפחה, יום של עצמו ישא בת חורין, איסורא לא קאמרינן', ופירש רש"י (שם ד"ה מיסורא), 'דתיהוי לחצאין', ומבואר שקנין הגוף אינו מתחלק, ורק זכויות הממון מתחלקות לפי ימים. וראה עוד בקצות החושן (סי' רמט סק"ג) שכתב, שהירושלמי (שם פ"ד ה"ה) חולק על הבבלי, וסובר שגם קנין הגוף מתחלק לפי הימים. **כט. וראה** בשפת אמת (נמוק' ד"ה כופין) שכתב, שהרי מן התורה אין צריך לשחרר חצי עבד, ויכול לעבוד בו יום אחד, ובהכרח שהפסוק 'לא תרדה בו בפרך' (ויקרא כה מו) נאמר רק בישראל גמור, אבל במי שרק בחציו בן חורין, לא נאמר בו האיסור, ויכול לרדותו בפרך. **ל. וכן** ביאר החתם סופר (גיטין לח. ד"ה מעשה) בדרך השני. אמנם הקשה במנחת חינוך (מצוה שמו אות ג), שמבואר ברמב"ם (עבדים פ"ח ה"ז) שמותר לעבוד עבודת פרך בישראל, והאיסור 'לא תרדה בו בפרך' (ויקרא כה מו) נאמר רק בעבד עברי, ואם כן ודאי שיכול להעביד בפרך מי שחציו עבד וחציו בן חורין, ואפילו את החלק המשוחרר שבו. וכן הקשה בהגהות מהרש"ם (על הקצות המושלם שם) מהתורת כהנים (בהר פ"ו), שדרשו מהפסוק שמותר לעבוד עבודת פרך בישראל. ותירץ הקהילות יעקב (שבת סי' ג), שהרי הרמב"ם ביאר הטעם שמותר לעבוד בפרך בישראל, כיון שלא נמכר ועובד ברצונו ומדעת עצמו, ולפי זה אסור לעבוד בפרך בחציו עבד וחציו בן חורין בחלק המשוחרר שבו, שהרי אינו עובד מרצונו אלא מוכרח הוא לעבוד מפני צד העבדות שבו, ואינו דומה לישראל העושה מרצונו. **לא. ודקדק** את לשון הרשב"א, 'דשאני התם כיון דחציו בן חורין לית בהו משום בהם תעבודו משום צד חירות שבו', ולא כתב כלשון הפסוק לעולם בהם תעבודו, אלא כתב 'בהם תעבודו', ואם נבאר שכוונת דברי הרשב"א שאין איסור משום שיום אחד עובד את עצמו, אם כן היה צריך לומר 'לעולם בהם תעבודו', שאין מתקיים שיעבוד העבד לעולם, אלא כוונת הרשב"א היא שאין יכול להעבידו כלל. ובזה מבאר את לשון המשנה שאמרו בית שמאי לבית הלל 'תקנתם את רבו', משום שהדין שעובד את רבו אינו מעיקר הדין אלא היא מתקנת חכמים. **לב. שיח יצחק** (נועם-ומשפט, מגילה ג: נמוק' ד"ה כופין), **חתם סופר** (גיטין לח. ד"ה מעשה), **מנחת חינוך** (מצוה שמו אות ג) **ושפת אמת** (נמוק' ד"ה כופין). **לג. וכן הביא הבן אורי** (שבת ד. נמוק' ד"ה וכי) שתירץ רבי משה פערעלם.

ועוד תירץ, לפי מה שביאר, שאין איסור לשחרר חציו עבד מאחר שאין יכול להוליד ולדות שיהיו עבדים לאדון, אבל חציה שפחה וחציה בת חורין הרי יכולה להינשא לממזר ויהיו הולדות כמותה, ועל כן היא בכלל האיסור ש'לעולם בהם תעבודו'.

ועוד תירץ (ב"ג יג. ד"ה וכפ"ק), שכוונת הרשב"א לפי המשנה אחרונה לאחר שתיקנו שחייב רבו לשחררו, משום כך פוקע ממנו הדין ממון שכבר אינו משועבד לרבו, וממילא מותר לרבו לשחררו כיון שאינו משחרר את ממונו, ולפי זה בשפחה שאין חיוב לשחררה, לא פוקע ממנה הדין ממון, וממילא עדיין יש איסור לשחררה.

האם צריך האדון לכתוב שטר שחרור לעבד

שם. התוספות בחגיגה (ג: ד"ה כופין) הקשו, לפי שמואל שאמר (גיטין לח.) שהמפקיר עבדו יוצא לחירות ואינו צריך גט שחרור, מדוע צריך האדון לתת לעבד גט שחרור, הרי מאחר שכופים אותו לשחררו, יוצא לחירות ואין צריך גט שחרור. ותירצו, שמכל מקום כאן היטיבו עמו לעשות לו שחרור גמור[לד]. וכתב **המהר"ץ חיות** (גמוס' סס), שאין לפרש שכוונת התוספות היתה לשאול מדוע כופים את רבו לשחררו, ולא עשו זאת על ידי שבית דין היו משחררים אותו, כיון שיתכן ובכך לא היה מועיל הפקר בית דין. ועוד, שהתוספות היו צריכים לפרש ששאלתם היא כך. ולכן פירש, שלתוספות היתה גירסא מוטעית בגמרא שכופים את רבו לכתוב לו שטר שחרור, ולכן הקשו תוספות שהרי לפי שמואל אין העבד צריך שטר שחרור.

והקשו המקנה (קידושין טז. ד"ה מילתא) **והמנחת חינוך** (מצוה תקסט אות ג), לפי שיטות **הראשונים**[לה], שמסירת שטר התחייבות מועילה כמו קנין כסף, ויכול אדם לקדש אשה בשטר שמפורש בו התחייבות שיתן לה דמים, שאם כן מדוע צריך האדון לכתוב שטר שחרור לעבד, ולא מועיל שטר ההתחייבות שכותב העבד על חצי דמיו, כקנין כסף, ויחשב כמו שנפדה העבד על ידי נתינת כסף לאדון. ותירץ המקנה, שהרי העבד עצמו מתחייב לתת כסף, ועבד כנעני אינו יוצא בכסף על ידי עצמו, לענין להפקיעו מדיני איסורי עבדות שבו על כן צריך דווקא שטר שחרור[לו]. והקשה עליו **בדבר אברהם** (שו"ת, מ"ת סי' נט אות יג), שהטעם שעבד כנעני אינו יוצא בכסף על ידי עצמו, מבואר (קידושין כג:) שהוא לשיטת רבי מאיר שסובר שאין שייך לעבד כסף משל עצמו, אך אם היה שייך שיהיה לעבד כסף, היה מודה רבי מאיר שיוצא לחירות [כיון שיש לעבד יד לקנות בו], ואם כן מדוע כשכותב שטר התחייבות שהוא ככסף לא יועיל להוציאו לחירות.

ונראית חינוך תירץ, שמאחר שנפקע מהאדון קנין הממון שיש לו בעבד, ולא נשאר כי אם האיסור שבו, אם כן לא מועיל כסף להוציאו לחירות, אלא דווקא שטר שחרור[לז], ומשום כך אין מועיל השטר שכותב על חצי דמיו[לח]. **ורב האי גאון** כתב בספר **המקח והממכר** (שער ז אות כג), 'מי שהוא חציו עבד וחציו בן חורין, דין הוא שימכור רבו אותו צד עבדות שיש לו בו מן העבד בעצמו[לט], ויכתוב לו שטר על חצי דמיו'. וביאר בדבר אברהם (שם), שרב האי גאון סובר שאין צריך האדון לכתוב גט, אלא על ידי שנותן העבד שטר על חצי דמיו, הרי הוא יוצא לחירות משום שנחשב כמכירה. ומבאר, שהטעם שרב האי לא פירש שהאדון כותב גט שחרור, משום שסבר שמועיל שטר התחייבות ככסף, ועל כן פירש שיוצא לחירות על ידי שכותב העבד שטר על חצי דמיו, שהרי זה כמכירה[מ].

לכפות אדון לשחרר חצי עבד שהוא סריס

שם. כתב התפארת למשה (יו"ד סי' רמז סק"ג), שאף שהטעם שכופים את האדון לשחרר מי שחציו עבד וחציו בן חורין, הוא משום שאין החצי עבד יכול לשאת אשה, נראה שגם אם החצי עבד הוא סריס חמה שאין רפואה למכתו ולא יוכל להוליד לעולם, אף על פי כן כופים את רבו לשחררו, כמו שמוכח **מתוספות** (גיטין מא. ד"ה ליפטר), כדי שיוכל לקיים שבת כל שהוא. וכתב שצריך עיון לדינא. אכן **הנודע ביהודה** (קמא, מהע"ז סי' ו) חלק על סברא זו, וכתב שרק מי שיכול להוליד אלא שאין הבנים מתייחסים אחריו, כגון עבד, עליו אמרו תוספות שכיון שהוא מוליד ילדים בעולם, הוא מקיים מצות 'לשבת יצרה' כיון שמרבה ישובו של עולם, אבל מי שאינו יוכל להוליד כלל, לא שייכת בו מצוה זו כלל.

המשחרר חצי עבדו אם הוא מזיק או גרמא

וכותב שטר על חצי דמיו. כתב השפת אמת (ד"ה כופין), שיש לעיין בדינו של אחד משני שותפים בעבד, שמשחרר את חצי העבד ששייך לו, האם בכך הוא נחשב למזיק את חברו השותף עמו בעבד, כיון שכעת יכפו אותו לשחרר את החצי עבד, ולא יקבל מהעבד אלא רק שטר על חצי דמיו[מא], או שכיון שהשחרור נעשה בחלק שלו, וממילא חבירו נאלץ לשחרר את חלקו, הרי זו גרמא בנזקים שהוא פטור עליה.

החידוש במשנה הוא דווקא בעבד

האומר לעבדו. בטעם שהעמידה המשנה דין זה דווקא בעבד, ולא שנתה באומר לשליח, כתב הקול הרמ"ז (פ"ח מ"ג), שבעבדו יש חידוש שאף שהוא רגיל אצל רבו ויודע מה הוא רגיל להקריב בשאר שנים, ואף על פי כן אם שינה מהרגילות הרי זה כשר.

והשושנים לדוד (שם) ביאר, שהחידוש בעבד הוא באופן של הסיפא במשנה בשכח מה אמר לו רבו, שיכולים לזכות לעבד בלא שיזכה בכך רבו[מב]. ועוד תירץ, לפי מה שביאר **בתוספות יום טוב** (שם) בהמשך דברי המשנה, לגבי שחט העבד גדי וטלה שיאכל מן הראשון, שמדובר במלך ומלכה שדעתם קלה עליהם על עבדיהם שעלולים להורגם, ומחמת שבסיפא מדובר דווקא על עבדים שיכולים להורגם, שנתה המשנה גם ברישא עבד.

והאור חדש (ד"ה המומר) כתב, שלכך היתה כוונת **הרמב"ם בפירוש המשניות** (שם) שכתב, שהדין שאם שחט גדי וטלה שמלך ומלכה יאכלו מן הראשון, הוא 'לחסרון דעת העבדים ומיעוט התעסקם במצוות', עד כאן לשונו. כלומר, שסתם שליח יודע שאין אדם נמנה על שני פסחים ולא יעשה כן, ורק עבדים למיעוט עיסוקם במצוות אינם בקיאים בדין זה, ועלולים לבוא לשחוט שני פסחים[מג].

והקרני ראם (קונטר, ד"ה המומר) תירץ, שהחידוש בכך הוא שעבדים שאינם משוחררים כשרים לשחוט לכתחילה, ולא כדברי **הטור** (יו"ד סי' ו) שכתב, שרק עבדים משוחררים כשרים לשחוט. ועוד תירץ, שיתכן שהמשנה שנתה דווקא עבד, כדי להשמיע שאפשר להקנות לו על מנת שאין לרבו חלק בו, ולא כדי להשמיע שעבד כשר לשחוט.

הקרבן השני נשרף ולא מועילה השחיטה על תנאי

יאכל מן הראשון. פירש **רש"י** (ד"ה יאכל), שהשני ישרף. והקשה **הגבול יאודה** (ד"ה המומר), מדוע ישרפו את השני, והרי בפשטות יש לפרש מה הטעם ששחט העבד גם טלה וגם גדי, משום שהוא מסתפק בדעת רבו אם רצונו בטלה או בגדי, ואם כן מסתבר שהביא העבד את שניהם בתנאי, שאם רצונו של רבו בטלה הטלה שלו וגדי שלי, ואם רצונו בגדי גדי שלו וטלה שלי, כיון שבאופן זה הוא מונע שלא יבואו קדשים לבית הפסול, ולכן יאכל מן הראשון כיון שאין הקפדה על אחד מהם, ויצא ידי חובתו בראשון[מד], ובתנאי שכזה אין צריך לשרוף את השני.

ותירץ, שבהמשך העמידה הגמרא את המשנה במלך ומלכה שבהם לא שייך ברירה, ולכאורה איך הותר לעבד לאכול, והרי לגביו יש ברירה, ולכן הוצרך רש"י לומר שגם השני לא יאכל אלא ישרף, אמנם בסיפא שרבו פירש את רצונו אלא שהעבד שכח מה אמר, אין זה תלוי בברירה ויכול העבד לאכול אחד מהם. ועוד תירץ, שבסיפא אמרו שהולך לרועה שרוצה בתקנתו של רבו והוא מקנה לו על מנת שאין לרבו רשות בו, ומשמע שברישא שלא העמידו באופן זה, מוכח שלא נוח לרבו בתקנה זו כיון שיש לו אפשרות אחרת, ולכן ישרוף את השני.

מדוע הקדימה המשנה גדי לפני טלה

ישחט טלה וגדי. בתחילת המשנה שנינו 'שחט גדי וטלה', וכאן הפכה המשנה את סדרם ושנתה 'טלה וגדי'. וביאר **החון עשיר** (פ"ח מ"ג), שכוונת המשנה

לד. **וביאר** בשיעורי רבי שמואל (קידושין כב: אות קיח), שהטעם לכך הוא כדי שלא יצא עליו לעז שהוא עדיין עבד. לה. **ראה** בדבר אברהם (שו"ת, מ"ת סי' נט אות ג-י) שמבורר באריכות את שיטות הראשונים בזה. לו. **וכתב** עוד המקנה, שאע"פ שכבר אינו יכול להשתעבד בו, מכל מקום לענין איסורא אין לו יד להשתחרר בכסף על ידי עצמו. וכתב בשיעורי רבי שמואל (קידושין כב: אות קיח), שנראה שכוונתו לומר, שאף שנפקע מהאדון הזכות ממון שהיתה לו בעבד, אך מכל מקום אינו מועיל להוציאו לחירות, והקשה על זה, שאם נפקע הקנין ממון, אם כן שייך שיהיה לו כסף ממש. לז. **כמבואר** בגיטין (נט:) לגבי מעוכב גט שחרור. לח. **וראה** באמרי משה (סי' מז ד"ה ולפמ"ש) שדן, שהרי מה שנפקע מהאדון קנין הממון הוא משום שכופים אותו. לט. **בדבר** אברהם (שם אות יג) כתב שאולי צריך לגרוס 'לעצמו'. מ. **והביא** מהגאון מוהר"ב בישקא שפירש, שהוקשה לרב האי קושיית הראשונים איך כופים את האדון לשחרר ולעבור על עשה, ועל כן פירש רב האי, שנותן העבד שטר על חצי דמיו והרי זה כמכירה, ואינו עובר על האיסור אלא בשחרור ולא במכירה.

ומקשה עליו הדבר אברהם (שם), שאם אינו עובר על האיסור במכירה לעצמו, הוא הדין שאינו עובר גם אם משחרר בשטר שחרור. מא. **וכתבו** התוספות (גיטין מז. ד"ה נפיחק) שהלכה כרבי שמעון בן גמליאל, שאמר שזה נחשב להיזק ניכר. מב. **ואף** שכבר שמענו דין זה בכמה מקומות, מכל מקום כך היא דרך המשנה לחזור ולשנות. מג. **ובעין** זה כתב המאמר מרדכי (מנקס, ד"ה המומר), שבשאר אנשים אין לומר ששכחו מה אמר להם המשלח, כיון שחזקה שליח עושה שליחותו, ורק בעבדים מחמת שאינם עוסקים תמיד בקיום מצוות הקב"ה, אינם מדקדקים לשים לב מה אמרו להם. מד. **ואין** להקשות מדוע לא שנתה המשנה בפירוש, שאמר העבד תנאי זה אם רצונו בטלה טלה שלו וכו', כמו ששנתה בהמשך לגבי שכח מה אמר לו רבו, כיון שרק לגבי שכח שהתנאי מעכב בכשרות הקרבן, הוצרכה המשנה לפרש את תנאו, אבל כאן אין התנאי מעכב, אלא רק העבד טועה כך, אין צריך לפרש זאת, ולכן גם ברישא לא שנתה המשנה שהשני ישרף, אבל בסיפא שעל פי דין צריך להתנות, הוצרכה המשנה לפרש את הדין, שאם גם רבו שכח ישרפו שני הקרבנות.

להשמיע שאין עדיפות לאחד מהם ושניהם שקולים בערכם. אמנם בהמשך שנתה המשנה שיאמר העבד קודם 'אם גדי אמר לי רבי', ורק אחר כך יאמר 'ואם טלה אמר לי רבי', ובכך הקדימה באמירתו את הגדי לטלה, ולא כמו במעשה שחיטה שמקדים לשחוט את הטלה לפני הגדי, וביאר בטעם הדבר, שבשחיטה צריך להקדים מה שנראה לו יותר שלא עליו היתה דעת רבו שיקריב עבורו, שמא יבוא רבו בדיוק קודם שישחט את השני ויגלה שהיתה דעתו על השני ואז לא יצטרך להתנות עליו, ולכן שנינו בשחיטה היפך ממה שמקדים לומר מה נראה לו שאמר לו רבו.

מדוע מועילה שחיטת קרבן שאינו מבורר לשם מי נשחט

שם. הקשה חתנו של **העונג יו"ט** (סוף סו"ת עונג יו"ט ד"ה ים לעיין לפענ"ד), כיצד מועיל מה ששוחט שני קרבנות אחד לשם האדון ואחד לשם עצמו, והרי בגיטין (פו:) מבואר בשני אנשים ששלחו שני גיטין שוים והתערבו, שנותן השליח את שני הגיטין לכל אחת מהנשים, כיון שאין צריך שתהיה נתינה לשמה של המתגרשת, ומוכח שנתינה שאינה מבוררת אינה נחשבת לשמה, ואם כן בשוחט שני קרבנות שאינם מבוררים מה עבורו ומה עבור האדון, אין זה נחשב שנשחטו לשם הבעלים, והרי אמרו (זבחים ז:) שקרבן פסח צריך להישחט לשמו של בעליו.

כשרות העבד לשחוט על תנאי

שם. הקשה **הארץ צבי** (תלמוניס, סו"ס להע"ז סי' יג ד"ה וכהיומי), שהרי עבד אינו יכול לשחוט בעצמו את הקרבנות, וכמו שכתב **הטור** (יו"ד סי' ס), שרק עבדים משוחררים יכולים לשחוט בעצמם, ומשום כך אינו יכול לעשות שליח שישחוט עבורו, שהרי אמרו (גיט יג:) שכל דבר שהמשלח אינו יכול לעשות אינו ממנה על זה שליח, ואמרו בכתובות (עד.), שכל דבר שאי אפשר לעשותו על ידי שליח אינו תנאי, כיון שאינו דומה לתנאי של בני גד ובני ראובן, ואם כן כיצד יכול לשחוט על תנאי שאחד מהם יהיה שלמים[מה].

והביא שהמקנה (קידושין מז: ד"ה והא) הקשה, כיצד שנינו שאומר לעבדו צא ושחוט עלי את הפסח, והרי לפי רבי אליעזר (גיטין כג:) אין העבד יכול להיעשות שליח, ואין לומר שמתחילה אמר לעבדו שיעשה ישראל אחר שליח לשחוט את הפסח, כיון שאם כך באופן ששכח מה אמר לו רבו, כיצד יכול להתנות ולומר אם גדי אמר לי רבי גדי שלו וטלה שלי, ומי ישחוט קרבנות אלו, שאם ישחטם הישראל שאותו ציוה רבו לעשותו שליח, נמצא שהפסח נשחט לעבד בלי שליחות, שהרי אין העבד יכול למנות מעצמו שליח לשחוט עבורו, ואם ישחט העבד בעצמו, נמצא שנשחט הפסח של האדון בלא שליחות. ותירץ, שלפי מה שאמרו (קידושין סה) שאין ללמוד דין שליחות מקדשים, משום שרוב המעשים בקדשים נעשים על ידי שליח, זו סברא להתיר בקדשים שליחות על ידי נכרי או עבד.

והארץ צבי תירץ, לפי מה שכתב **הנתיבות המשפט** (סי' קפג סק"ח), שהלימוד של שליחות מתרומה שצריך שיהא השליח דומה למשלח, הוא רק לגבי דבר שצריך קיום המעשה, כגון קידושין וקנין, אבל בדבר שהמעשה לא מתבטל, או לגבי לחייב את המשלח על שליחות לדבר עבירה במקום שאין אומרים 'אין שליח לדבר עבירה', כגון במעילה או כשהשליח קטן, בזה מועילה שליחות אפילו על ידי נכרי או עבד. ולפי זה יש לומר, שגם לגבי קיום מצוה שייך לעשות שליח קטן או נכרי, וכיון שאין המעשה מתבטל תיחשב המצוה לזכות המשלח, ולכן יכול האדון לשלוח את העבד להקריב עבורו את הפסח, וכיון שמעשה ההקרבה קיים, יכולה זכות המצוה להיחשב עבור האדון כאילו עשאה על ידי שליחות עבדו, ומה שצריך שהוא יהא יכול לעשותו ואז יכול לשלוח שליח, זהו רק לגבי דבר שצריך קיום המעשה.

ציווי הרב באופן ששכח העבד שונה מהאופנים הקודמים

שם. כתב **חר"י מלוניל** (ד"ה שכח מה), שעד כאן דיברה המשנה באופן שהרב לא פירש לעבד מה רצונו, אם גדי או טלה, אלא סתם לו, אבל כאן מדובר שפירש את רצונו, או בגדי או בטלה, אלא שהעבד שכח מה פירש לו.

חילוק נוסף מבואר בדברי **הראש משביר** (ד"ה שכח), שהקשה, כיצד יכול העבד לשחוט אחד עבור רבו ואחד עבור עצמו, והרי לעיל (ע"ח) שנינו, שחצי עבד לא יאכל משל עצמו, ופירש **רש"י שם** (ד"ה כמצנה לעצמה), שאין חלק העבדות נמשך אחר דעתו אלא הוא כפוף לדעת רבו. ועוד שנינו שם, 'וכולן ששחטו ושחט רבן עליהן יוצאין בשל רבן', ומוכח שאין העבד תלוי בדעתו כלל אלא בדעת רבו. ותירץ, שיש לחלק בין אופן ששחט הרב שאז דעתו שגם עבדו ימנה עמו, ולכן אין העבד יכול לשחוט נגד דעת רבו, אבל כאן מדובר שהרב בעצמו אומר לעבד שישחוט, ובזה ודאי שתלוי בדעת העבד.

הוכחה מהמשנה שאין השליח צריך להיות שותף בקרבן עם המשלח

גדי שלו וטלה שלי. התוספות (קידושין מג. ד"ה ודילמא) הוכיחו מכך ששנתה המשנה שאומר העבד גדי שלו וטלה שלי, שאין העבד שותף עם רבו באותו קרבן, ואף על פי כן יכול לשחוט את הקרבן בשליחות רבו, ומשמע שאין השליח צריך להיות בשותפות עם המשלחו. והקשה **השער המלך** (קרבן פסח פ"ג ה"ד), שמשאלת הגמרא על המשנה שמה שקנה עבד קנה רבו, משמע שמדובר בעבד כנעני, שהרי בעבד עברי מציאתו לעצמו (ב"מ יג.), וכל שכן שאפשר להקנות לו ואין רבו זוכה בכך[מו], וכיון שהמשנה מדברת בעבד כנעני, אין לתוספות להביא מכך ראיה ששליח אינו צריך להיות בשותפות עם המשלחו, כיון ששאני עבד כנעני שידו כיד רבו. ותירץ **רעק"א** (נהג"ה על השער המלך), שלא לכל דבר אומרים שיד עבד כיד רבו, וראיה לכך שהרי אין עבד יכול להפר או לגרש במקום רבו, אלא רק לגבי דבר שבממון, אבל כאן שמדובר לגבי מצוה אין ידו כיד רבו[מז].

לא אמרו נפקא מינה שפטורים מלחזור ולהקריב בפסח ראשון

ופטורין מלעשות פסח שני. הקשה **הצל"ח** (ד"ה ופטורין), מדוע שנתה המשנה שהנפקא מינה בשכח רבו מה אמר לעבד להקריב, היא רק לגבי שפטורים מלעשות פסח שני, והרי תיתכן נפקא מינה גם באופן ששכח רבו כבר בערב יום טוב של פסח ראשון לאחר הקרבת הקרבן, שאינם יודעים מאיזה יאכל כל אחד מהם, שפטורים מלהקריב בו ביום עוד קרבן אחר. ותירץ, שבפסח ראשון אין חידוש בנפקא מינה כזו, משום שאינם יכולים להביא קרבן אחר, שמא אין בו צורך והוא יחשב כחולין בעזרה, ואי אפשר להתנות שאם אינו עולה לפסח שיחשב כשלמים, כיון שזמן הקרבת הפסח הוא לאחר הקרבת התמיד של בין הערביים, ולאחריו אין מקריבים עוד שלמים. אבל בפסח שני יש חידוש שאינם צריכים להביאו אף שיכולים להקריבו קודם תמיד של בין הערביים[מח], ולהתנות שאם אינו עולה לפסח שיחשב כשלמים, וחידשה המשנה שהם פטורים מכך.

והישועות מלכו (קריית מרדכי, קרבן פסח פ"ג ה"ב) ביאר, מדוע כתב **הרמב"ם** נפקא מינה לגבי עשיית פסח שני ולא לגבי שצריכים לחזור ולעשות פסח ראשון, משום שפסח ראשון אינם יכולים לחזור ולהקריב, מחשש שמא יזכר המשלח מה אמר לשליח להקריב עבורו, ועל ידי כך יוכשרו הפסחים הראשונים לאכילה, ונמצאו הקרבנות שיקריבו בשנית שהם חולין הבאים בעזרה, ולכן צריכים להמתין עד לאחר זמן הקרבת הפסח, שאז מתברר למפרע שאינם יודעים מה אמר המשלח להקריב.

ביאור שיטת הרמב"ם עם הבבלי שרק מלך ומלכה יאכלו מן הראשון

מתניתין במלך ומלכה. פירש רש"י (ד"ה נמלך), שהמלך והמלכה תלויים בעבדיהם שיכינו להם את סעודתם ואינם מקפידים מה יאכלו[מט], ולכן אין הכרעת הדבר תלויה בדין ברירה, ומשום כך יצאו המלך והמלכה ידי חובתם כבר במה שנשחט עליהם ראשון, והשני נשחט בחינם.

והרמב"ם (קרבן פסח פ"ג ה"ח) כתב, שמשום שלום מלכות יאכלו המלך והמלכה מן הראשון[נ]. ובכך ביאר הרמב"ם כשיטת הסוגיא כאן, שיאכל מן הראשון נאמר דווקא במלך ומלכה. והקשה **היד דוד** (ד"ה שמט), שהרמב"ם סותר את דבריו, שכתב (שם פ"ג ה"ח), שיתום גדול נעשה כממנה עצמו על שני פסחים, והממנה עצמו על שני פסחים אינו אוכל אלא מן הנשחט ראשון. וזהו הטעם המבואר בירושלמי (פ"ח ה"ח), שיאכל מן הראשון הוא מחמת שכל הממנה עצמו על שני פסחים אוכל מן הראשון, ואין זה כשיטת הבבלי שרק במלך ומלכה יאכלו מן הראשון. וביותר סתר עצמו מכך שכתב (פ"ג שם) שאם אמר לו שחוט עלי את הפסח והלך ושחט גדי וטלה, אינו אוכל משניהם אלא יצאו שניהם לבית השריפה, וכן כתב (שם ה"ג), שאם שכח השולח מה אמר לו, שניהם יצאו לבית השריפה. הרי שבפירוש לא כתב שהממנה עצמו על שני פסחים יאכל מן הראשון, אלא ישרפו שניהם.

ותירץ הגליון הש"ס (ירושלמי שם אות ג), שמה שמבואר בבבלי שבשכח מה אמר לו רבו, לא אוכלים לא מן הראשון ולא מן השני, מדובר ששחט גדי וטלה ואינו יודע מה אמר לו רבו, שכיון שהם שני מינים שונים אין לאכול מאחד מהם, כיון ששייך בזה הקפדה ואין ברירה, אבל בשחט שני טלאים יכול לאכול מאיזה שירצה כי אין הקפדה ולא שייך ברירה, ועל אופן כזה מדובר בירושלמי, שלכן יתום קטן יאכל ממה שירצה[נא].

מה. **וצריך** לעיין בחתם סופר (שו"ת להע"ז ח"ב סי' ג ד"ה והנה בטעם), שכתב שם בטעם שמועיל תנאי בקיום המצוה אף על פי שאי אפשר לקיימה על ידי שליח, היינו משום ששם מצוה בעלמא אפשר לקיימו על ידי שליח, אף על גב שמצוה זו בעצמה אי אפשר לקיימה על ידי שליח. **מו. וכן** הביא ראיה זו התבואות שור (יו"ד סי' ו סק"ק ים), ומכך הוכיח שעבד כנעני כשר לשחוט. **מז. והביא** שמצא שכן כתב בשיטה מקובצת (ב"מ לו. ד"ה כמה ה"ר יצחק) בשם הראב"ד. **מח. כמו** שכתבו התוספות (יומא כט: סוף ד"ה אלמא). **מט. והקשה** המרומי שדה (ד"ה והמניח) על סברא זו, שהרי מצוה להביא את הפסח מן המובחר, כמבואר ביומא (סב.), ומדוע אינם מקפידים מה יאכלו. **נ. וביאר** הכסף משנה (שם), שכוונת הרמב"ם שאם יאמרו לו הדין שלא יאכל כלל משום שאין ברירה, יקצוף על עבדו שגרם לו זאת ויהרגנו, או שיכעס על חכמים שיפסקו שאין ברירה, כיון שיסבור שהדין הוא שיש ברירה, ורק להכעיסו אומרים לו כך. **נא. אמנם** המהרש"א (נמוסי' ד"ה נמלך) כתב, שנראה מדברי

והמרכבת המשנה (משנת פ"ד הט"ז) תירץ, שבפרק ג' דיבר הרמב"ם ששחט לו גדי וטלה שלא מדעתו, ולכן אינו יוצא בשניהם, כיון שיש מי שאינו רוצה לאכול גדי, ויש מי שאינו רוצה לאכול טלה, אבל בפרק ב' דיבר הרמב"ם כשנתמנה בפירוש על שני פסחים, שגילה דעתו שרצונו להתמנות על שניהם, וכיון שאי אפשר להתמנות על שניהם הרי שנתמנה על הנשחט ראשון.

והסם חיי (ליקוטים למנ"ס קרנן פסח פ"ב ה"ח) תירץ, שמה שכתב הרמב"ם שהממנה עצמו על שני פסחים אינו אוכל מהם, מדובר שנמנה בבת אחת על שניהם, ומה שכתב הרמב"ם שאוכל מן הראשון, מדובר שנמנה על אחד ונשחט, ולאחר מכן נמנה על אחר.

והקהלות יעקב (ד"ה המומר) תירץ, שהרמב"ם סובר שממנה עצמו על שני פסחים אינו תלוי בדין ברירה, כיון שאין דרך בני אדם להקפיד ממה יאכלו, ויש איסור לימנות על שני פסחים, אבל אם מנה עצמו על שני פסחים יאכל מן הראשון, ולכן כתב הרמב"ם (שם) שממנה עצמו על שני פסחים יאכל מן הראשון, כדברי הירושלמי. אבל הסוגיא כאן כתבה שהממנה עצמו לא יאכל מן הראשון אלא אם הוא מלך או מלכה, כיון שמדובר בשליח שממנה את משלחו על שני פסחים, ובכך שינה את שליחותו ועשה איסור, בטלה שליחותו, משום שאין שליח לדבר עבירה, אבל במלך ומלכה, משום כבוד מלכות תיקנו חכמים שלא תתבטל שליחותו. אכן במי שאינו שליח אלא ממנה את עצמו על שני פסחים, מודה הסוגיא כאן לדברי הירושלמי שיאכל מן הראשון.

והשפת הנחל (דרוש יג ד"ה ע"כ - השני) תירץ, שאין ברירה נאמר רק לגבי דברים החלים למפרע, אמנם בחלות שמכאן ולהבא אין היא תלויה בברירה, ולכאורה הממנה עצמו על שני פסחים, כיון שדינו שיאכל מהנשחט ראשון, זה נחשב לספק מכאן ולהבא, שלאחר השחיטה מתברר מכאן ולהבא שהוא מנוי על זה שנשחט ראשון, ואין זה תלוי בברירה. אלא שלפי זה תחילת השחיטה אינה נחשבת למבוררת, ויהיה תלוי במחלוקת[נב], אם אומרים שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, שאז תחילת השחיטה אינה מבוררת ונחשב ששחטו שלא למנוייו, או שאינה לשחיטה אלא לבסוף, וכבר בתחילת השחיטה נחשב ששחטו עבור מנוייו, וכיון שהרמב"ם סובר שזהו ספק, אם ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, או שאינה אלא לבסוף[נג], נמצא שלשיטתו בשכח מה אמרו לו לשחוט הוי ספק ספיקא, שהספק האחד הוא אם יש ברירה או אין ברירה, וגם אם אין ברירה יש ספק שמא אינה לשחיטה אלא לבסוף, וזהו ספק מכאן ולהבא שבו ודאי אוצר החכמה ברירה, ולכן סבר הרמב"ם שיש לפסוק לקולא, ולכן במלך ומלכה כתב שיאכלו מן הראשון משום שלום מלכות, וביתום גדול שיאכל מן הראשון. ומה שכתב שבשכח מה אמר לו דינו שישרפו שניהם, זהו משום שלקרבן הזה יש חזקת איסור, או מחמת איסור אבר מן החי שהיה לו בעודו בחיים, או מחמת איסור הקדש שיש בו קודם זריקת דמיו, ולכן אין הספק ספיקא מועיל נגד החזקת אוהחת 19/06/2018 וישרפו שניהם, אמנם במלך ומלכה משום שלום מלכות הקילו בהם.

והיד דוד (שם) תירץ, שיש לחלק בין ממנה עצמו על שני פסחים, שסבר הרמב"ם שאינו אוכל משניהם אלא ישרפו, כיון שאחד מהם הוא קרבן שנשחט על שלא מנוייו והוא פסול, לבין מי שמינה עצמו עם שתי חבורות, שכיון שהם נשחטים גם עבור מנויים עליהם, יכול גם הממנה עצמו בשתיהם לאכול מן הראשון[נד].

משום שלום מלכות התירו למלך והמלכה לאכול רק ממה שנשחט ראשון

שם. התוספות יום טוב (פ"ח מ"ג) הקשה על פירוש הרמב"ם, ששלום מלכות הוא כדי שלא יכעסו המלך והמלכה על עבדיהם ויהרגום, וכי בגלל טעם כזה משנים את הדין, אם מדאורייתא הדין הוא שאין ברירה. ותירץ, שבאמת אין ברירה, ומה שאמרו רבנן שיאכל מן הראשון, הוא על דרך שאמרו (יומא 5:) כל שמקדש על דעת רבנן מקדש, וכך גם כאן שמי שמביא פסח מביאו על דעת רבנן, והם תיקנו שיאכל מן הראשון, אלא שדווקא במלך תיקנו כך משום שלום מלכות, אבל בשאר כל אדם לא רצו חכמים לתקן על דבר שהוא רק פעם אחת בשנה[נה].

ולכאורה קשה על דבריו, אם משום שלום מלכות תיקנו רבנן שיש ברירה, מדוע יכולים המלך והמלכה לאכול דווקא ממה שנשחט עליהם ראשון, והרי הם יכולים לברר שדעתם היתה על מה שנשחט השני. ויש מי שתירץ, שגם אם נאמר שיש ברירה, מכל מקום פירושו הוא שחל דין קרבן פסח על אחד משני הקרבנות, אלא שאין אנו יודעים על איזה קרבן חל והוא ספק, וסבר הרמב"ם שספק דאורייתא הולכים בו לחומרא רק מדרבנן, ולכן משום שלום מלכות הקילו שלא להחמיר בו, ויכולים לברר לנו במה היה המינוי, וירדו חכמים לסוף דעתם של המלך והמלכה שכדי שלא ישארו בלי קרבן, הרי הם מסכימים להתמנות על מה שנשחט עבורם ראשון.

המלך והמלכה נחלקו ברצונם להקריב מהמשובח אם הוא גדי או טלה

שם. פירש המנחת יהודה (ספסטיין, ד"ה אין), שכוונת הגמרא לתרץ ולהעמיד את המשנה, כמו שמצאנו לעיל (מ.) שנחלקו המלך והמלכה, אם גדי יותר משובח מכבש או שכבש יותר משובח, ולפי זה יתפרש תירוץ הגמרא, שהמשנה מדברת במלך ומלכה, שהמלך רצה שיקריבו עבורם גדי שהוא יותר משובח, והמלכה רצתה שיקריבו עבורם טלה שהוא יותר משובח, והביאה הגמרא ראיה מהמעשה במלך ומלכה, שאמרו לעבדיהם שישחטו עליהם פסח ושחטו עליהם שני פסחים, שהיו אחד גדי עבור המלך ואחד טלה עבור המלכה, וכששאלו אותם עבדיהם במה רצונם, אמר המלך שישאלו את המלכה והוא חוזר מדעתו ומסכים לרצונה של המלכה, וגם המלכה אמרה שחוזרת מרצונה ושיעשו כמו שיאמר המלך, ולכן אמרה להם שישאלו את רבן גמליאל מה לעשות, וענה רבן גמליאל שכיון שמלך ומלכה דעתם קלה עליהם, ולכן הם חוזרים בהם מרצונם בתחילה ומסכימים למה שיאמר רבן גמליאל, לכן יאכלו ממה שנשחט ראשון, אבל אנו שדעתנו חזקה, אם הבעל רצה מין אחד ואחר כך התחרט ואמר שישאלו את אשתו, הרי דינו כשכח העבד מה אמר לו רבו וישרפו שני הפסחים. וזה מה שהביאה הגמרא ראיה מהמעשה בלטאה, שדעתם של המלך והמלכה אינה חזקה, אלא תלויה במה שיאמר להם רבן גמליאל.

מדוע אין לתרץ שהמשנה מדברת בהמנוהו זה אחר זה ובברייתא בהמנוהו כאחד

והתניא אין נמנין על שני פסחים כאחד. כתבו התוספות (ד"ה והתניא), שאין לתרץ שהברייתא מדברת שהמנוהו על שני הפסחים כאחד ולכן לא יאכל משניהם, ואילו המשנה מדברת שהמנוהו זה אחר זה, וכיון שהמנוהו על אחד מהם והיתה דעתו עליו, אף שאחר כך המנוהו על השני אין דעתו לימשך מן הראשון. כיון שאם כן היה צריך להיות דינו שאוכל ממה שהמנוהו ראשון, ובמשנה משמע שאוכל מהנשחט ראשון, וכיון שרואים שהשחיטה היא הקובעת, אין זה משנה על מי נמנה ראשון[נו].

והקשה השפת אמת (נמוק' שם), אם כן מדוע צריך להקשות מהברייתא, אפשר להקשות ממה שבמשנה משמע שאוכל מהנשחט ראשון, והאמת שהעיקר מה שנמנה עליו ראשון. ואין לומר שכיון שנמנה על אחר הוי השני עיקר ובטלה המנאת הראשון, שאין שליחו יכול להמנותו על אחר ולבטל מינוי על הראשון, כיון שלהמנותו עשאו שליח ולא למשוך המנאתו. וסיים שצריך עיון.

מה שלח המלך לשאול את המלכה והמלכה שלחה לשאול את רבן גמליאל

לכו ושאלו את המלכה. כתב **רש"י** (ד"ה לכו), שהמלכה היתה בקיאה וחכמה.

ופירש **העקבי יעקב** (גרסת"י שם), מדוע הוצרך רש"י לפרש כך, שכיון שאמרו שהמלך והמלכה אינם מקפידים מה יאכלו, ממילא אין לפרש ששלח המלך לשאול את המלכה מה היה רצונה שישחטו עבורה, כיון שהיא אינה מקפדת, ועל כן הוכרח רש"י לפרש ששלח לשאול אותה מה הדין, כיון שהיתה בקיאה וחכמה[נז].

והשפת הנחל (דרוש יג ד"ה ולפי) ביאר, שהמלך אמר לשאול את המלכה, משום שאם יאמר שכוונתו לשחוט מה שהיה ברצונו בתחילה, יחשב כך כתולה בדעת עצמו שעליו אמרו (גיטין כה.) שאין ברירה, ולכן תלה בדעת המלכה, שבכך הוא נחשב כתולה בדעת אחרים שיש בו ברירה, ואז יוכל להתברר אם

התוספות [שכתבו שמלך ומלכה אינם מקפידים אם שחט להם גדי או טלה, כחוש או שמן], שבמלך ומלכה שיש להם רוב מעדנים, אין הם מקפידים גם אם שחט שני גדיים או שני טלאים, ושניהם נוחים עבורם, ויאכלו מן הראשון. ומשמע מדבריו שאפילו בשני טלאים רק במלך לא שייך הקפדה, אבל אדם אחר מקפיד גם בהם. **נב. שנחלקו** בכך בחולין (כט:), ופירש רש"י (שם ד"ה ספק, ד"ה ושנה), שאינה לשחיטה אלא לבסוף, פירושו, שאינה קרויה שחיטה עד סיומה, ולכן בתחילת השחיטה אין להחשיבה כלאחר שחיטה, אבל אם ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, נחשבת גם תחילת השחיטה כשחיטה. **נג. והוכיח** כן בדעת הרמב"ם, ממה שכתב (טומאת מוכלין פ"י ה"ג), 'השוחט ונתז דם על האוכלין ונתקנח הדם בין סימן לסימן הרי זה ספק'. כלומר, שזהו ספק אם ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ונחשב הדם הזה לדם שחיטה שמטמא, או שאינה לשחיטה אלא לבסוף, ואין זה דם שחיטה המטמא. **נד. והמנחת** חזקיה (ד"ה שמט) חילק, בין אופן שאפוטרופוס ממנה יתום גדול על הפסח שבטלה דעת היתום למינויו של האפוטרופוס, ולכן נחשב כמינוי גמור, אלא שכיון שהוא גדול יכול למחות במינוי, וכיון שנחשב כמינוי גמור יכול לאכול מהנשחט עליו ראשון, אבל באדון ששלח את עבדו לשחוט לו, אין דעת האדון בטלה לדעת העבד, וכל זמן שאינו מגלה דעתו להסכים עם המינוי אין זה מינוי, ולכן אינו יכול לאכול מהנשחט ראשון, אלא יצאו שניהם לבית השריפה. **נה. והקשה** עליו האור חדש (ד"ה שמט), שלעיל (ע"ש ד"ה שם) הקשו התוספות, כיצד אפשר להאכיל לקטן מקרבן שלא נמנה עליו, ומכך משמע שדעתם היא שמדאורייתא אין ברירה, כיון שאם לא כן אלא מדאורייתא יש ברירה, לא היו מקשים כיצד מאכילים קטן דבר שמדאורייתא מותר לו לאכול, ורבנן שאמרו שאין ברירה, הם אמרו גם ש'שה לבית' מכל מקום. **נו. ועוד** כתבו, שלפי רש"י (ד"ה והתניא) שהברייתא סברה שאין ברירה, אין לתרץ לפי זה שהברייתא סברה שאין ברירה, והמשנה סברה שיש ברירה, כיון שאם המשנה סברה שיש ברירה, היה צריך להיות הדין שיאכל מאיזה שירצה, ולא מהנשחט ראשון דווקא. **נז. והוסיף** שצריך לומר, שרבן גמליאל גם לא היה מקפיד ולא היה רגיל לאכול מין מסוים, אלא לפעמים היה אוכל עז ולפעמים כבש, ולכן אינו תלוי בדין ברירה ממה יאכל את הפסח.

רצה להקריב גדי או טלה, והמלכה אמרה לשאול את רבן גמליאל, כיון שהוא סבר שיש ברירה, כמבואר בסנהדרין (יח.), שעיברו את השנה על מנת שירצה רבן גמליאל, וכשבא רבן גמליאל אמר רוצה אני ונמצאת שנה מעוברת. ורבן גמליאל סבר שיש חילוק בין המעשה של עיבור השנה ששם התנו את העיבור ב'על מנת שירצה', ולכן יש ברירה, מה שאין כן בשני פסחים שלא התנו מראש ב'על מנת', ולכן בהם אין ברירה, ומשום כך אמר רבן גמליאל, שכיון שהמלך והמלכה דעתם קלה עליהם, ולא יבינו את החילוק בין אופן שהתנו קודם לאופן שלא התנו, ואם יאמר להם שאין ברירה יכעסו עליו, מדוע הוא אמר לגבי עיבור השנה שיש ברירה, ולכן הורה להם שיאכלו מן הראשון, אבל אנו לא נאכל לא מן הראשון ולא מן השני.

והוסיף, שלכך הביאה הגמרא את המעשה השני שנמצאת הלטאה בבית המטבחים, אף שהיו הרבה מעשים שהסתפקו בהם ושאלו את רבן גמליאל, כיון שמעשה זה היה תלוי בדין ברירה, שיש לומר שתחילה נפלו על האוכלים גשמים, שהדין הוא שאם החשיב את הגשמים הם מכשירים את האוכלים לקבל טומאה, והסתפקה המלכה האם כשמחשיבים את הגשמים לאחר מעשה, תלוי בדין ברירה שיוכשרו האוכלים למפרע לקבלת טומאה, וזה מה ששלחה המלכה לשאול את רבן גמליאל בדין ברירה.

והמאורי אור (מ"ה מהדו"ג ד"ה שאלו) כתב, שלכאורה מדוע שאלו את המלך והמלכה, וכי הם מורי הוראה ויודעים לפסוק את הדין, אלא שנראה שהיה להם מורה הוראה קרוב לביתם, ושאלו אותם אם לשאול את המורה הוראה הקרוב אליהם, או שמשום כבוד מלכות ירחיקו לשאול זאת רק את רבן גמליאל שהיה נשיא ישראל.

שיטת רבן גמליאל שאין ברירה וכיצד עישר כשבא בספינה

אנן לא נאכל לא מן הראשון ולא מן השני. פירש רש"י (ד"ה אנן), שאם נשחטו על אחד מאתנו גדי וטלה לא נאכל משניהם, כיון שאנו מקפידים מה נאכל, ואין ידוע מה היה רצוננו שיקריבו עבורנו, ואין ברירה. והקשו **האחרונים**[נח], שבמעשה (קידושין נו:) שבאו רבן גמליאל והזקנים בספינה, ואמר רבן גמליאל לזקנים עישור שאני עתיד למוד נתון ליהושע ומקומו מושכר לו, ופירש רש"י (סה ד"ה שהיו), ששכח רבן גמליאל ולא נתן רשות לבני ביתו לתרום. ואם סובר רבן גמליאל שאין ברירה, מה הועיל בכך שתרם בספינה, שעדיין יאכלו בני ביתו טבל, שהרי לא אומרים שלאחר מכן יתברר למפרע שחלה תרומתו. **ותירץ המלא הרועים** (ד"ה אנן), שרבן גמליאל שהוזכר בסוגיא כאן, אינו רבן גמליאל שהוזכר בקידושין במעשה שבאו בספינה, שכאן מדובר על רבן גמליאל שהיה נשיא בזמן שבית המקדש היה קיים, ואילו רבן גמליאל שהוזכר שם היה רבן גמליאל מיבנה, שהיה נשיא לאחר חורבן הבית.

והעונג יו"ט (סו"ס, ס' ג נהגה"ה) תירץ, לפי שיטתו ברש"י שאף שאין ברירה חלה ההפרשה, ונמצאו חולין ותרומה מעורבים זה בזה, ולכך הועילה תרומתו של רבן גמליאל שלא יאכלו בני ביתו טבל, ואף שגם חולין ותרומה מעורבים אסור לאכול עד שיפריש, מכל מקום כיון שמן התורה בתרומה יש ביטול ברוב, נמצא שאפילו אם יאכלו יעברו רק על איסור דרבנן, והועילה תרומתו שלא יכשלו באיסור דאורייתא.

והדרישת הזאב (ד"ה ושמנו) תירץ, שיש לחלק בין ברירה במין אחד, שאז יש לומר שכאשר מברר לבסוף במה היה רצונו שכך רצה גם מתחילה, כיון שמדוע נחלק בין דברים שוים במין אחד ולומר שכעת החליף דעתו, אבל בשני מינים שונים אין לומר שהוברר לבסוף שכך רצה מתחילה, כיון שיש לחוש שמא שינה דעתו כעת לרצות במין אחר[ס].

רבן גמליאל עצמו יכל לאכול עם המלך והמלכה ממה שנשחט ראשון

שם. פירש רש"י (ד"ה שמנו), שאם נשחטו על אחד מאתנו גדי וטלה לא נאכל משניהם, כיון שאנו מקפידים מה נאכל ואין ידוע מה היה רצוננו שיקריבו עבורנו, ואין ברירה. והקשה **העזרת ישראל** (ד"ה שמנו), מדוע פירש רש"י את הדברים על מקרה אחר שאולי יקרה לאחד מאיתנו, ולא פירש זאת שכך אמר רבן גמליאל על עצמו, שהוא לא יאכל מהקרבן של המלך והמלכה[סא]. ותירץ, שכיון שהטעם שהמלך והמלכה אוכלים מהראשון שנשחט עליהם, הוא משום שאינם מקפידים אם יאכלו גדי או טלה, ממילא טעם זה שייך בכל מי שנמנה יחד עמם על אותו קרבן, שממילא גם הוא אינו מקפיד אלא דעתו לאכול מה שיתנו לו, ולפי זה לא היה לרבן גמליאל לומר שלא יאכל לא מן הראשון ולא מן השני, אלא היה צריך לאכול מן הראשון, ולכן הוצרך רש"י לפרש את דברי רבן גמליאל על מקרה אחר[סב].

גנאי לדורו של רבן גמליאל שאינם בקיאים בדיני טומאה וטהרה

ושוב פעם אחת. כתב **העין אליהו** (ד"ה שוב), שהגמרא הביאה מעשה זה לגנאי על דורו של רבן גמליאל, שלא היו בקיאים בדיני טומאה וטהרה כמו בדורו של חזקיה, שאפילו תינוק ותינוקת היו בקיאים בהם, ואילו בדור הזה המלך היה תלוי במלכה והיא תלויה ברבן גמליאל.

הלטאה נמצאה שלימה ולכן נחשב פרכוסה כסימן לחיים

נמצאת הלטאה בבית המטבחים. האמת ליעקב (ד"ה ושמנו) דייק בלשון הברייתא ששנתה 'הלטאה', מדוע שנתה זאת בה"א הידיעה, שלכאורה היתה צריכה לשנות 'נמצאת לטאה'[סג]. ותירץ, שכוונת הברייתא להשמיע שמדובר דווקא כשנמצאה לטאה שלימה, אבל אם נמצאה רק חתיכה מהלטאה, לא היה מועיל מה שראו שריחשה לטהר, כיון שזנב הלטאה מטמא גם כשהוא עדיין מפרכס, שזה לא נחשב שיש בו חיות. ולפי זה ביאר מה שפירש רש"י (ד"ה וריחפה), שהלטאה פירכסה וזה היה סימן לטהרה, ולכאורה הרי אמרו בגמרא (נ"ג קמג:), שפרכוס של זנב הלטאה אינו סימן לחיים, ומדוע טיהרו את הסעודה מחמת הפרכוס, אלא שכיון שכאן מדובר בלטאה שלימה, שפיר הפרכוס נחשב לסימן חיים, ורק בזנב הלטאה אינו הוכחה לחיים[סד].

כיצד טימאה הלטאה את כל הסעודה

ובקשו לטמא כל הסעודה כולה. הקשה **הבית דוד** (קורינאלדי, פ"ח מ"נ), מדוע ביקשו לטמאות את כל הסעודה, והרי שנינו (טהרות פ"ט מ"ט), שכל הטומאות דנים אותן כשעת מציאתן, ויש לטמאות רק את המקום שבו נמצאה הלטאה. ותירץ, שמדובר שהיו יודעים שלטאה זו היתה נמצאת קודם בכמה מקומות בבית המטבחים, ולכן יש לדון שטימאה את כל הסעודה[סה].

מדוע שאל המלך את המלכה והמלכה את רבן גמליאל

נמצאת כל הסעודה תלויה ברבן גמליאל. הקשה **הבן יהוידע** (ד"ה נמצאת), מדוע הוצרכה הברייתא לסיים שכל הסעודה תלויה ברבן גמליאל, והרי כל הלומד את הכתוב בברייתא מבין לבדו שכל הסעודה תלויה ברבן גמליאל. ועוד מדוע אמר המלך שישאלו את המלכה, והאם היא היתה רבנית שיודעת לענות על שאלות בהלכה, ואם אכן היתה רבנית מדוע שאלו תחילה את המלך ולא הקדימו לשאול אותה, ובפרט שמהמעשה הקודם בשני פסחים היה להם ללמוד שהמלך שולח לשאול את המלכה, ומדוע לא הקדימו לשואלה.

ותירץ, שאמרו (נ"מ נט.) לעולם יהא אדם זהיר בכבוד אשתו, שאין ברכה מצויה בתוך ביתו של אדם אלא בשביל אשתו. ועוד אמרו במדרש (שכל טוב, גרשזים פל"ג) שיעקב ועשיו חלקו ביניהם, שיעקב נטל את העולם הבא, ועשיו נטל את העולם הזה, ועל כן מה שאנו זוכים לאכול מן העולם הזה, הוא רק בזכות לימוד התורה שבלעדיו אין לנו זכות בעולם הזה. ולפי זה יתבאר סדר השאלות במעשים של המלך והמלכה, שתחילה שאלו את המלך שהוא בעל הבית והחשוב שביניהם, ומכיון שהשאלות היו נוגעות לאכילה שלחם המלך לשאול את המלכה, שבעבורה מתברך הבית ובה תלויה אכילת האדם, והמלכה שלחה לשאול את רבן גמליאל, כיון שרק בזכות עסקו בתורה אנו זכאים לאכול בעולם הזה, וזה מה שסיימה על כך הגמרא, שנמצא רבן גמליאל בעל הבית על הסעודה.

לא מועיל רצונו של האדון שהעבד יזכה בקרבן

מה שקנה עבד קנה רבו. הקשה **המנחת חינוך** (מצוה ה מום ז), מה מעכב בכך שיזכה רבו בקרבן שלקח העבד לעצמו, והרי הרב רוצה שהעבד יוכל לאכול קרבן פסח, שאם לא הוא מעכב אותו מלאכול בעצמו, ומחמת כן גם אם רבו זוכה במה שקנה העבד, הוא ממנה את העבד ונותן לו רשות לאכול מהקרבן של רבו. וכתב שאחד מחבריו תירץ, שאמנם הרב יכול להפריש פסח עבור עבדו, אבל אין העבד יכול לקנות בהמה לקרבן פסח עבור עצמו אפילו שרבו רוצה בכך, כיון שצריך להקדישה לקרבן ואינו יכול להקדיש דבר שאינו שלו,

---

נח. השער המלך (עירובין פ"ח ה"ז ד"ה והלכך שגג), הקהלת יעקב (ד"ה הפומכ) ומלא הרועים (ד"ה אנן).

נט. וכן פירש הריטב"א (קידושין נו: ד"ה מפ שמע מעשה), שהועילה הפרשתו של רבן גמליאל אף שלא סיים מקום למעשרותיו, כיון שרבן גמליאל סבר שיש ברירה, וכשאוכל ומשייר שיעור מעשר, תולים לבסוף שהוברר הדבר למפרע שזהו מה שהפריש. **ס. והחבצלת** השרון (שו"ת, מ"ח יו"ד סי' פו) הביא מי שרצה לחלק, שבמעשה עם המלך והמלכה מדובר שלא התנה מתחילה, ולכן אין ברירה, אבל במעשה של רבן גמליאל והזקנים שבאו בספינה מדובר שהתנה מתחילה, ולכן שם יש ברירה. ודחה החבצלת השרון את דבריו, משום שבמעשה עם המלך והמלכה אנו עדים שכך היתה כוונתם, שאם לא יוכלו לצאת באחד מהקרבנות שיועיל להם השני, ובזה אפילו דברים שבלב הוו דברים וכאילו התנו בפירוש, ואף על פי כן אמרו שאין ברירה. **סא. ומדובר** שנתן רבן גמליאל רשות למלך והמלכה להמנותו על פסחם, או שלגבי מלך ומלכה יש לכל אחד דין של עבד, שיכולים להמנותו שלא מדעתו. **סב. אבן** לפי הרמב"ם (קרבן פסח פ"ג ה"ח) שפירש, שטעם ההיתר למלך והמלכה לאכול מן הראשון הוא משום שלום מלכות, ברור שטעם זה לא שייך לגבי רבן גמליאל, ושפיר אמר שאנו לא נאכל לא מן הראשון ולא מן האחרון, וכלל עצמו בכלל. **סג. וכתב** שהרמב"ם בפירוש המשניות (מהלות פ"ח מ"ו) כתב, ש'הלטאה' הוא שם השרץ. **סד. ועוד** חילק, שכאשר הזנב מפרכס כל הזמן בלי להפסיק, זה אינו סימן הוכחה לחיים, אבל כאן הרי בתחילה לא רחשה, ורק לאחר ששפכו עליה צוננים החלה לרחוש, וזה סימן שמחמת החיות שבה פירכסה. **סה. כמו** ששנינו (סוכה פ"י מ"ז) בממלא חביות ובדקן וכיסה אותן, ולבסוף מצא שרץ, שהכל טמא.

ואפילו מדין זכין לאדם אינו יכול להקדיש לרבו, כיון שזכייה היא מטעם שליחות, וכתב **המהרי"ט** (שו"ת, ח"ם סי' קכז ד"ה ומו), שאי אפשר להקדיש על ידי שליח משום ש'מילי לא מימסרן לשליח', ומשום כך הוצרכה הגמרא להעמיד, שהרועה נותן לעבד על מנת שאין לרבו רשות בו[סי].

אמנם החזון איש (או"ח סי' קכז לדף פח: ד"ה שלי) הקשה, כשם שהאדון יכול לעשות את העבד שליח להקדיש עבורו גדי או טלה, כך יכול העבד להקדיש עבור עצמו בשביל תקנת רבו. ונשאר בצריך עיון[סי].

כיצד יביא העבד קרבן עבור רבו לאחר תמיד של בין הערביים

ומקני ליה חד מיניידהו. רש"י (ד"ה נמקנמ) פירש, שאין אפשרות שיתנה העבד שאחד לפסח ואחד לשלמים, משום שבכך הוא ממעט בזמן אכילת השלמים שאוכלו כדיני הפסח בלילה אחד. והקשה **הצל"ח** (נרס"י שם), כיצד סבר רש"י שאפשר להתנות על אחד מהם שיהיה לשלמים, והרי כאן מדובר שרוצה העבד להקריבה כתקנה לרבו עוד בפסח ראשון, שזמנו הוא רק אחר תמיד של בין הערביים, ובזמן זה כבר אסור להקריב שלמים[סח]. ותירץ, שכוונת רש"י שיכול להביאו שלמים, כשיטת רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא, שאמר לעיל (נט.), שמחוסר כפורים יכול להביא קרבנו שלמים לאחר תמיד של בין הערביים, וישחטו, ולא יקריבו על המזבח, אלא מלינו כל הלילה על גבי המזבח ששם אינו נפסל בלינה, ולמחרת יקריבו, וכך גם מה שכתב רש"י שיביא שלמים, פירושו שילינם על גבי המזבח ויקריבם רק למחר. ועוד תירץ, לפי מה שכתב לעיל (ע: ד"ה אמר), שקרבן חגיגת י"ד מותר להביאו לאחר תמיד של בין הערביים, ולקרבן זה התכוון רש"י, שכתב שיתנה שיהיה שלמים, כלומר, שלמי חגיגת י"ד.

המיעוט באכילה שיש כשאוכל שלמים בתורת פסח

שם. החכם צבי (שו"ת, סי' קנח) **והזרע יצחק** (מיוח, פ"ח מ"ב) הקשו על **רש"י** (ד"ה נמקנמ), שכתב שאין אפשרות שיתנה העבד שאחד לפסח ואחד לשלמים, משום שבכך הוא ממעט בזמן אכילת הפסח בלילה אחד. והרי כשיבוא רבו ויאמר מה אמר לו גדי או טלה, ממילא ידע מה לקרבן פסח ומה לשלמים, ויוכל לאכול את השלמים בשני ימים ולא ימעט באכילתם. ותירצו, שהחשש הוא שמא יבוא רבו רק בערב שאז הוא זמן אכילת הפסח ורק אז יגלה מה אמר לו, ובכך מיעט מאכילת שלמים שזמנם הוא כבר מאותו יום שבו שחטם, ולפי **הרמב"ן** (ויקרא ז טו) היום הראשון הוא עיקר זמן אכילתו, וממעטו שאינו יכול לאכלם קודם הלילה[סט].

והצל"ח (נרס"י שם) הקשה על דברי החכם צבי, שרש"י להלן (פט. ד"ה דקממעט) כתב, שאם הוא שלמים עדיין אינו נותר ונמצא שורף קדשים כשרים, משמע שדעתו שהחסרון הוא במיעוט סוף זמן האכילה ולא בתחילתו, וגם הקשה על מה שכתב שעיקר זמן אכילתו הוא ביום הראשון, שהרי גם הלילה נחשב לחלק מן היום הראשון ואף הוא מעיקר זמן האכילה. אכן **המהר"ם** (נרס"י ד"ה נמקנמ) כתב, שהתיבות 'שממעט באכילתו' הן טעות סופר, ורש"י כיון, שכאן אי אפשר להתנות בשלמים כלהלן, כיון שכאן העבד סובר שרבו יודע מה אמר לו, וכשיבוא לערב יאמר לו, ויוכל לאכול אחד בתורת פסח ואחד בתורת שלמים. **עוד** הקשה החכם צבי (שם), מדוע פירש רש"י שהחסרון הוא בכך שממעט באכילתו, והרי כיון שיש לו אפשרות לאכול את הפסח על ידי שאחר יקנה לו על מנת שאין לרבו רשות בו, אין לו לאכול את הפסח על ידי שיתנה שאם אין זה לפסח שיהיה לשלמים, כיון שאין מתנים על השלמים. ותירץ, שכוונת רש"י לומר שגם אם לא ימצא מי שיקנה לו על מנת שאין לרבו רשות בו, שאז מתנים על השלמים, אינו יכול להתנות על שלמים, כיון שממעט באכילתם. **והקשה** על דבריו השער המלך (קרבן פסח פ"ג ה"ט), שמכך שכתב שאינו מוצא מי שיקנה לו על מנת שאין לרבו רשות בו, משמע שאם היה מוצא

סו. והאבן ישראל (קרבן פסח פ"ה ה"ו ד"ה ופשר - השני) הקשה עליו, אם אין העבד יכול להיעשות שליח להקדיש, כיצד הוא מקדיש עבור רבו כשזוכר מה אמר לו רבו, וגם לאחר שיקדיש לעצמו את הגדי, כיצד יקדיש עבור רבו את הטלה. ולכן פירש שבעבד יש שני דינים. אחד הוא חיוב מצד עצמו שחייב במצוות כאשה. והשני הוא מדין 'שה לבית', שהאדון צריך להמנות את עבדיו. ואם מינהו האדון שוב אינו יכול למנות את עצמו כיון שאין להימנות על שני פסחים, ובאופן שכתוב במשנה ששכח מה אמר לו רבו, אינו יכול למנות את עצמו על קרבנו של רבו, מכיון שלרבו יש קרבן אחר, ואינו יכול למנות את עבדו על קרבן שבעצמו אינו מנוי עליו, כיון ש'שה לבית אבות' לא מדאורייתא, ועל כן צריך שהעבד יתמנה על הקרבן מצד חיוב של עצמו כמו אשה, ובשביל מינוי כזה צריך שהקרבן יהיה שלו, ולכן צריך שהרועה יתן לו בלא שיזכה בכך רבו [ואין ראיה מכך שאדון יכול למנות את עבדיו שלא מדעתם, כיון שזהו כשממנה אותם על פסח שלו]. **סז. ועוד** הקשה קודם לכך, מדוע צריך הרועה לתת לעבד על מנת שאין לרבו רשות ושהעבד יקדיש בעצמו, יקדיש הרועה את הטלה לקרבן עבור העבד, שרק כשאין חבירו יודע מכך אינו יכול להקדיש עבורו, אבל מדעתו יכול להקדיש קרבן עבורו. **סח. ומה** שאמרו בהמשך הגמרא שיתנה שיהיה שלמים, מדובר שיביאו לפסח שני, וכשיטת התוספות (יומא כט: ד"ה אלא), שזמנו קודם תמיד של בין הערביים. **סט. וראה** שם בזרע יצחק שהקשה מהגמרא להלן (פט.) לגבי תנאי במותר הפסח, שלכאורה משמע שהמיעוט אינו ביום הראשון קודם שמתחיל לאכול. וראה באור חדש (נרס"י שם) מה שהאריך בביאור שאלת הגמרא שיביא מותר הפסח. **ע. שהרי** רבי שמעון (נסירות שם.) חולק, וסובר שמביאים קדשים

זאת היה מקריב את הפסח אף לאחר שכבר הוקרב תמיד של בין הערביים, ונמצא שעשה של אכילת פסח דוחה את העשה של השלמה שלא להקריב אחר תמיד של בין הערביים, וקשה, שאם כך כל שכן שידחה העשה של פסח גם את האיסור של למעט באכילת השלמים, שאינו אלא ספק איסור מדרבנן. ותירץ, שרש"י סובר **כתוספות** (חולין מט: ד"ה ת"ל), שהאיסור עשה של השלמה אינו אלא לאחר הקטרת התמיד של בין הערביים, וכוונת רש"י שאמר שאין לו תקנה אחרת, היא קודם הקטרת התמיד.

והראש משביר (נרס"י שם) הביא שיש שתירצו, מדוע נחשב לממעט באכילתו אף שיתכן שרבו יבוא קודם הלילה ויברר מה היה רצונו לפסח, שהחשש הוא שמא ישכח גם רבו מה אמר לו ולא יוכל לאוכלו, נמצא שממעט באכילת השלמים. ודחה הראש משביר את תירוצם, כיון שאם גם רבו ישכח מה אמר, לא תועיל אף התקנה שאמרו שילך לרועה שיקנה לו על מנת שאין לרבו רשות בו, שהרי שנינו שבשכח רבו מה אמר לו, שיצאו שניהם לבית השריפה.

והעזרת ישראל (נרס"י שם) תירץ, שכאשר הוא מקריב את הקרבן השני לשם שלמים, עדיין יש עליו את החומרות של קרבן פסח, כיון שעיקר הבאתו היא מחמת הספק שנולד לו בקרבן פסח, והוא נחשב כמותר הפסח, וכיון שכן גם דין הקרבתו הוא כמותר הפסח, שהוא רק לילה ויום, ובכך הוא ממעטו מאכילת שלמים שדינם להיאכל שני ימים ולילה אחד.

לשון ההקנאה לעבד שאין זוכה בה האדון

על מנת שאין לרבו רשות בו. התוספות (ד"ה על) הקשו, כיצד מועיל שמקנה לו על מנת שאין לרבו רשות בו, והרי יש מי שסובר (קידושין נג:) שגם בכזו הקנאה זכה בו רבו, עד שיאמר הנותן בפירוש שנותן לעבד רק על מנת שיצא בו לחירות. ותירצו, שאכן גם כאן מדובר שאומר הרועה שנותן על מנת שיצא בו ידי חובת פסח[עא].

הרמב"ם (קרבן פסח פ"ג ה"ג) כתב, שאם שכח העבד מה אמר לו רבו, יקח מרועה של רבו גדי וטלה, ויאמר לו הרועה שחוט שניהם כדי שתשחוט כמו שאמר לך רבך, והרי אחד מהם שלך על מנת שלא יהיה לרבך בו כלום, ולאחר מכן יכול העבד להתנות, אם גדי אמר לי רבי גדי שלו וטלה שלי, ואם טלה אמר לי רבי טלה שלו וגדי שלי. והקשה **הכסף משנה** (שם), כיצד כתב הרמב"ם שיאמר הרועה לעבד שאחד מהם שלך על מנת שאין לרבך רשות בו, והרי הרמב"ם (זכיה ומתנה פ"ג ה"ג) כתב, שהנותן מתנה לעבד על מנת שאין לרבו רשות בו קנה האדון, אלא אם התנה הנותן שתהיה המתנה לכך וכך, שאז זכה רק העבד לצורך המסוים שאמר הנותן. וכתב, שכנראה העתיק הרמב"ם את לשון הגמרא, וסמך על מה שפירש (שם) שיש דרך לתת לעבד בלא שיזכה רבו, והוא אם יתנה הנותן בגופה של מתנה שתהיה לכך וכך.

ונאמרו באחרונים עוד כמה תירוצים על קושיא זו:

א. הקול **הרמ"ז** (פ"ח מ"ב) תירץ, שכאן יועיל תנאו של הרועה שלא יזכה בכך האדון, כיון שרצונו של האדון הוא שלא לזכות במה ששייך לעבד, שאם כן יזכה בו לא יוכל לעשות את הפסח[עב]. וכתב **השושנים לדוד** (שם ד"ה וטלה), שאין להקשות לפי סברא זו, מדוע כששאלה הגמרא כיצד יכול העבד לקנות קרבן אחר ולשוחטו עבור עצמו, והרי מה שקנה עבד קנה רבו, והוצרכה הגמרא לתרץ שמדובר באופן דחוק שהולך לרועה שרגיל רבו אצלו, והרי יכלה הגמרא לתרץ בסברא זו, שכיון שרבו אינו רוצה לזכות במה שקונה העבד כדי שיוכל בעצמו לעשות את הפסח, לכן לא קנה מה שקנה העבד. כיון שיש לומר שצריך קצת גילוי דעת של הקנאה ללא זכייה לאדון, ועל כן הוצרכה הגמרא להעמיד ברועה שרבו רגיל אצלו, שרוצה בטובת האדון ולא יקנה לו.

ב. והמעשה רקח (קרבן פסח שם) תירץ, שאולי לגבי פסח הקילו.

ג. והמרכבת המשנה (שם) תירץ, שרק לגבי ממון אמרו שלא מועיל כזה תנאי, כיון שהוא מתנה בדבר שאינו יכול לקיימו, כיון שמה שקנה עבד קנה רבו,

לבית הפסול, כלומר, שאין איסור למעט באכילתם ולגרום להם להישרף. **עא. הרשב"א** (קידושין נג: ד"ה הכ"ע) ביאר את החילוק, בין אם אמר לו רק על מנת שאין לרבו רשות, שאין זה לשון המועיל, כיון שנחשב כנותן מתנה לעבד, ומתנה על מה שכתוב בתורה שאין לעבד זכייה, ולכן רבו זוכה בכל, לבין אם אמר לו בלשון על מנת שיצא בו לחירות, שבכך נחשב כנותן מתנה לאדון ומתנה עמו שיוציא את העבד לחירות. והקשה המנחת חזקיה (ד"ה מה), שחילוק זה שייך רק בנותן 'לאדון', אבל בסוגיא כאן הנתינה של הקרבן היא 'לעבד', ואיתו מתנה הרועה על מנת שיצא בו ידי חובת פסח, ונמצא שהוא מתנה על מה שכתוב בתורה, וכיצד תועיל נתינתו. ותירץ, שהתורה זיכתה לאדון לזכות בידו של העבד בכל דבר שהוא טובתו של האדון, וכאן כיון שטובת האדון היא שיזכה העבד בפסח ועל ידי כך יוכל גם האדון להקריב את פסחו, ממילא אפשר להתנות שלא יזכה האדון בקרבן, ואין זה נחשב כמתנה על מה שכתוב בתורה. **עב. וכתב** החתם סופר (ד"ה על), שכאן יש אומדנא שמוכח שאין רצונו שיזכה בכך האדון. והידיו של משה (קרבן פסח שם) והחקרי לב (שו"ת, או"ח סי' קמג ד"ה וזה) כתבו, שכיון שנתינת הרועה היא לתועלת האדון, הרי זה נחשב כאילו התנה בפירוש על מנת שאין לרבו רשות אלא לעבד לצורך הפסח. והאבני מילואים (סי' לח ס"ק כג ד"ה ולפמ"ש) ביאר, לפי מה שכתב הרשב"א (קידושין נג: ד"ה הכ"ע) בשם הראב"ד, שהטעם שלא מועיל כשאומר 'על מנת שאין לרבך רשות', הוא משום שיד עבד כיד רבו רק לזכות ולא לחובה, ולכן אינו יכול לחוב לאדון שלא יזכה בכך, ולפי זה מיושב שפסח שטובת רבו היא לא לזכות במתנה, די שיאמר הנותן על מנת שאין לרבך רשות, ובכך כבר לא זוכה האדון.

אבל לגבי פסח אין רבו יכול להימנות על שני קרבנות יחד, ולכן מועיל התנאי שאם זכה האדון להימנות על הגדי, יועיל התנאי שאף שקנה את הטלה של העבד, מכל מקום לא יקנה לגבי שיחשב רבו כמנוי על הטלה.

ד. והקהלות יעקב (ד"ה שכח) תירץ, שכיון שהוסיף הרועה לומר 'שחוט שניהם כדי שתשחוט כמו שאמר לך רבך', הרי שבכך הוא מפרש דעתו, שגם העבד לא יזכה בהם אלא רק כדי שיעשה בהם מה שאמר לו. **והוסיף הבני שמואל** (קרבן פסח שם), שכאן גם הוסיף הרועה לומר 'על מנת שאין לרבך רשות', ובכזה אופן מודה הרמב"ם שהוא ממעט את כחו של האדון שאינו זוכה בהם, ויכול להתנות עליהם ולשוחטם.

ה. והלבוש מרדכי (שו"ת, סי' נט אות ג ד"ה אלא - השני) תירץ, שבכתוב (שמות יב ג) 'שה לבית אבות', שכיון שהוא שייך לבית ישראל הוא יכול לאכול מן הפסח, ולפי זה מיושב שאין הרועה מקנה לעבד את הפסח, כיון שאין העבד צריך מינוי על הפסח, אלא רק נותן לו רשות לאכול ממנו כחלק מבית ישראל.

מדוע צריך הרועה דווקא להקנות לעבד על מנת שאין לרבו רשות

שם. הקשה החזון איש (או"ח סי' קכד לדף פח: ד"ה שלי), מדוע לא הקשתה הגמרא כיצד יכול האדון למנות את עבדו על פסחו, והרי כתב **הריטב"א** (קידושין כג: ד"ה דכולי עלמא), שאין העבד יכול לקבל מתנה מיד רבו. וביאר, שכיון שכשממנהו על פסחו אין זו נתינת מתנה, אלא רק עושהו בעלים על הקרבן כדי לקיים מצות פסח. אלא שהקשה, מדוע הוצרך הרועה להקנות את הקרבן לעבד, ולא די בכך שהרועה עצמו יקדיש את הקרבן פסח עבור העבדעג, ומה שאמרו (מדרש לו.) שאי אפשר להקדיש פסח על חבירו, זהו כשמפרישו שלא מדעתו, אבל כשהעבד רוצה בכך יכול להפריש עבורו. ועוד הקשה, שאפילו שמה שקנה העבד קנה רבו, אך מדוע לא יכול העבד להקדיש לעצמו בשליחות רבו, שאנו עדים שרצון רבו בכךעד.

עבד יכול להקריב פסח אף שאין לו קרקע

שם. האור חדש (ד"ה שכח) הקשה, מה מועיל שמקנה לעבד על מנת שאין לרבו רשות בו, והרי עדיין בעבד יש חסרון שאינו יכול להקריב פסח משום שאין לו קרקע שלו, וכמבואר לעיל (ח:), שמי שאין לו קרקע אינו עולה לרגל, וכתבו **התוספות** (ג: ד"ה מעליה) שהוא פטור מהקרבת הפסח. ותירץ, שאמנם אינו חייב להקריב פסח, ומכל מקום יכול להקריב אם רוצה. והקרבן תודה (ד"ה אמר) תירץ, שהתורה פטרה מעלייה לרגל רק מי שהוא בתורת שיהיה לו קרקע ואין לו, אבל בעבדים או מי שהוא חצי עבד וחצי בן חורין, שאינם בתורת שתהיה להם קרקע, לא נאמר בהם הפטור מעלייה לרגל מחמת שאין להם קרקעעה.

אין הלכה כרבי נתן שאמר שאכילת פסחים אינה מעכבת

לא שנו אלא ששכח אחר זריקה דבעידנא דאיזריק דם הוה חזי לאכילה.

הקשה **האור חדש** (ד"ה אמר), מדוע הוצרך אביי להעמיד את המשנה דווקא לאחר זריקת הדם, שאז נחשב הקרבן כראוי לאכילה, ולא העמיד את המשנה כשיטת רבי נתן לעיל (עמ:), שאכילת הפסח אינה מעכבת והעיקר הוא שחיטתו, ומשום כך גם בנתערבו קודם זריקת הדם יצאו בהם ידי חובתם, ואינם צריכים להביא פסח שני. וכתב, שיתכן ומכך יש ראיה לרמב"ם שלא פסק הלכה כרבי נתן, אף שלעיל העמידה הגמרא את המשנה שם כשיטתו. אכן בירושלמי (פ"ח ה"ג) כתוב לפרש מה ששנינו שפטורים מלעשות פסח שני, כשיטת רבי נתן שאכילת הפסח אינה מעכבת.

מדוע דיברה הברייתא דווקא על חמשה שנתערבו עורות פסחיהם ולא על פחות מכך

חמשה שנתערבו עורות פסחיהן זה בזה. הקשה **אור הנערב** (ד"ה חמשה), מדוע שנתה הברייתא דין זה דווקא בחמשה שהתערבו עורות פסחיהם, ולא בשנים שהתערבו עורות פסחיהם. ותירץ, לפי מה שתירצו **התוספות** להלן (פט. ד"ה הני), שעדיף לדחות ספק כרת על ידי שב ואל תעשה מאשר שיעשו רובם שלא כהוגן, לאחר שכבר עשו פסח כהלכתו. ואפשר לומר שהמשנה סוברת כרבי יהודה להלן (פט.) שאין פסח נשחט על היחיד, ולפי זה בשני פסחים יש לכל הפחות ארבעה אנשים מנויים עליהם, וכיון שרצתה המשנה לומר שהם פטורים מלעשות פסח שני, וכדברי התוספות, מהטעם שלא יעשו רובם שלא כהוגן, הוצרכה המשנה להעמיד שעל אחד מהם נמנו שלשה אנשים שכך יש רוב כנגד המנויים על הפסח השני, ויתכן שהם כבר עשו את הפסח כהלכתו ומחמתם דוחים את הספק כרת, ומשום כך צריך להעמיד שהיו שם לכל הפחות חמשה אנשים.

לאחר שנשרפו מקצתם אין לתלות שהבעל מום הוא זה שנשרף ולהתיר השאר

כולן יוצאין לבית השריפה. הקשה **הישועות יעקב** (יו"ד סי' קי סק"ט), מדוע לא נאמר שלאחר שנשרפו שנים מהקרבנות, יהיו השלשה הנשארים מותרים באכילה, כפי מה שפירש **הרמב"ם** (מעשה קרבנות פ"ז ה"י) את דברי הגמרא (זבחים עד.), שאם התערבה עבודה זרה בדברים כשרים, ונפלו שנים מהם לים הותרו הכל, כיון שתולים שהאיסור הוא זה שנפל, ואף כאן שריפתם של שני קרבנות תיחשב כאילו נפלו לים, ונתלה שאחד מאלו שנשרפו היה הבעל מום, ויותרו באכילה הקרבנות הנותריםעו. ותירץ, שכיון שאין כל הקרבנות בעלי מום, אלא הם אסורים רק מחמת ספק, על כן אסור לשורפם מיד אלא צריכים להמתין עליהם קודם עד שתעובר צורתם, ובזמן זה שממתין שתעובר צורתם כבר עבר עליהם זמן הקרבת הפסח, ולאחר שישרפו שנים מהם כבר אי אפשר לצאת בנותרים ידי חובת פסח, שכבר דינם כנותר שחייבים להישרף.

אמנם הקשה לפי שיטת רב יוסף (פג:), שאם התערבו הפסחים קודם זריקת הדם, יש לדונם כאילו יש בהם פסול בגופם משום שאינם ראויים לאכילה, ואינם צריכים שתעובר צורתם, שוב חוזרת הקושיא, שלאחר שריפת שנים מהם יחשבו שהלך מהם האיסור ויותרו באכילה. ותירץ, שרק כשיש בדם פסול ודאי קודם זריקה, אז לא צריך להמתין שתעובר צורתו, אבל כאן שרק בקרבן אחד יש מום וכל שאר הרוב נאסרו רק מספק, אין להתיר שריפתם קודם שתעובר צורתם.

אינם יכולים להחמיר ולהביא פסח שני

לא שנו אלא שנתערבו לאחר זריקה. כתב **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ד ה"ח), 'השוחט את הפסח על בני חבורה, ואמר להם לאחר זמן, אותו הפסח ששחטתי עליכם שלא לשמו שחטתיו, אם היה נאמן להן סומכין על דבריו, ואם לאו, שורת הדין שאינו נאמן, והרוצה להחמיר על עצמו הרי זה משובח, ויביא פסח שני. והשיג עליו **הראב"ד**, 'שאם היה פטור אינו יכול להביא פסחו נדבה על תנאי שלמים', וכיצד יוכל להחמיר על עצמו.

ותירץ הקהלות יעקב (ד"ה ממשה), שודאי דיבר הרמב"ם באופן שאמר להם קודם זריקת הדם, שהרי לאחר שנזרק הדם איך יכולים להאמין לו, כיון שאין אדם משים עצמו רשע, ומדוע לא אמר להם זאת קודם הזריקה, אלא ודאי שמדובר קודם זריקה, ולכן מעיקר הדין יש לסמוך ששליח עושה שליחותו, ורק הרוצה להחמיר על עצמו שויא אנפשיה כחתיכה דאיסורא, וכמו שאמרו כאן בחמשה שהתערבו עורות פסחיהם, שלאחר זריקה פטורים מלעשות פסח שני, אבל קודם זריקה חייבים לעשות פסח שני.

והבאר מים חיים (ד"ה ממשה) הקשה מדברי הגמרא כאן, שאין החמשה יכולים להביא פסח שני כיון שזה חולין בעזרה, ואם כן מדוע כתב הרמב"ם שיכול להחמיר על עצמו ולהביא פסח שני. ותירץ, שעד אחד נאמן באיסורים, אלא שאינו יכול להוציא ממון או לחייבו בדבר שיגרום לו הוצאת ממון, אבל אם רוצה השני יכול לסמוך על העד, ולכן כתב הרמב"ם שיכול להחמיר כדברי העד אחד, אבל כאן בחמשה שהתערבו עורות פסחיהם שיש בכך ספק איסור של חולין בעזרה, אין להם על מי לסמוך ואסור להם להביא פסח שני.

קושיית החוות דעת שיבטל הפסח ברוב קרבנות כשרים

אבל נתערבו לפני זריקה חייבין לעשות פסח שני. פירש **רש"י** (ד"ה חייבין), שכיון שהתערבו כל הקרבנות, אין כאן שום קרבן כשר, כיון שלא נזרק הדם לאכילת בשר, משום שאי אפשר לאוכלו מחמת תערובת של מום הפוסל. והקשה **החוות דעת** (יו"ד סי' קמ סק"ה), מדוע אין הקרבנות ראויים לאכילה, והרי הקרבן שבו המום התערב בשאר הקרבנות הכשרים, וצריך להתבטל ברובם**עז**, אלא מוכח שיש לומר שהקרבן נחשב כחתיכה הראויה להתכבד בה**עח**, ולכן

עג. ובחוקת הפסח (קרבן פסח פ"ג ה"ג) כתב לחלק, שאם רק ממנה האדון את העבד עמו על קרבנו, אין לעבד קנין ממון בקרבן אלא רק עולה לו לכפרה, אבל אם האדון מקדיש קרבן עבור עבדו, בכך הוא עושה אותו בעלים על הקרבן, וצריך לכך קנין ממון שאין יכול האדון לתת לעבדו. **עד. אכן** האור שמח (קרבן פסח פ"ג ה"ג) פירש, ששאלת הגמרא היא כיצד יכול העבד להימנות על פסח השני, והרי עליו אין שום גילוי דעת מהאדון, אלא כל רצונו היה שיאכל העבד יחד עמו בפסח הראשון, ונמצא שנשחט הפסח השני ללא מנוייו. **עה. ולפי** זה תירץ את קושיית בעל השאגת אריה, כיצד אותם שהיו טמאים לנפש אדם ביציאת מצרים, ושאלו את משה רבינו כיצד יעשו את הפסח, ועשו פסח שני, ולפי רבי עקיבא (סוכה כה:) שהם היו מישאל ואלצפן, והם היו לויים שאין להם קרקע בארץ ישראל, ולכאורה הם פטורים מעשיית הפסח. ותירץ, שכיון שהלויים אינם כלל בתורת שתהיה להם קרקע, לא נאמר בהם הפטור מעשיית הפסח. **עו. והוסיף** (שם סי' קמ סק"ז), שאף שכתב הברכת הזבח (זבחים עד. ד"ה מ"ל) שדווקא בנפלו מאליהם לים תולים שהאיסור נפל, ולא כשהפילו בידים, ולכאורה משום כך אין לדון את השריפה שנעשית בידים כמו נפילה לים, מכל מקום יש לומר, שכיון שעל פי דין צריכים כל הקרבנות האלו להישרף, צריך לדון את שריפתם כנעשית מאליה, ומשום כך קשה מדוע לא נתלה שנשרף הבעל מום. **עז. אמנם** השאגת אריה (סי' נג ד"ה ונהכי) כתב, שודאי הברייתא מדברת גם באופן שבו התערבו רק שני עורות, ומה ששנתה הברייתא 'חמשה', אין זה בדווקא, אלא כך דרך התנאים להזכיר חמשה, כמו ששנינו להלן (מה:) חמש חבורות של חמשה חמשה, ולפי זה כתב המהדיר בהגהות מהרש"ם (ד"ה היכי), שאין להקשות שיתבטל ברוב, כיון שבשנים אין רוב. **עח. והתורת חסד** (שו"ת, או"ח סי' מז) דחה את

אינו בטל ברובע"ט, והמהרי"ט אלגאזי (קהלת יעקב מערכת ס סוף מות לגן) הוסיף, שאפילו מי שסובר שכבש שלם אינו נחשב לחתיכה הראויה להתכבד, זה רק בחולין, אבל בקרבן פסח שעיקר מצותו הוא להביאו לאכילה כדרך צלייתו כשהוא שלם, יודה שנחשב כחתיכה הראויה להתכבד בה ואינו בטל ברוב.

והחקרי לב (יו"ד מ"ח סי' נה) תירץ, שכיון שלכל קרבן יש בעלים בפני עצמו, אם כן בכל קרבן אין תערובת של איסור והיתר, אלא הם נחשבים כספק השקולפ. ועוד תירץ, שכיון שהקרבנות עצמם כשרים לאכילה, והספק הוא רק לגבי העורות שבאחד מהם נמצאה יבלת, ובעורות אין שום דין הקטרה וכדומה, ועל כן לא שייך לדון כאן בדין רוב, כיון שאין כאן איסור והיתר מעורבים שנאמר בהם שהולכים בהם אחר הרוב, ואין לדון רוב בלי תערובת של היתר ואיסורפא.

והגליא מסכת [הובא בבית הלוי (סו"ת, מ"ג סי' לו)] והבית הלוי (סה) תירצו, שאין להתיר את הקרבנות משום ביטול ברוב, כיון שלגבי כל אחד מהאנשים יש רוב קרבנות שאסורים עליו באכילה, מחמת שאינו מנוי עליהם, ואפילו לפי הסובר שאיסורים מבטלים זה את זה, אין הביטול מועיל להתיר באכילה אלא רק לגבי לפטור ממלקות.

ועל תירוצם של הגליא מסכת והבית הלוי, הקשה **האחיעזר** (סו"ת, מ"ג סי' טו אות נ), שאמנם אין לבטל את האיסור ברוב כדי להתירו באכילה, אבל עדיין יש לתלות בכל אחד מהקרבנות שבעליו יודע שהוא שלו, שהוא פרש מן הרוב, כפי מה שאמרו (יבמות טו:) שכל דבר שפרש מתערובת תולים שהוא יצא מהרוב שבה, ואף שהוא נחשב לקבוע שבו לא תולים שפרש מהרוב, מכל מקום כיון שאינו ניכר, יש לתלות גם בקבוע שפרש מן הרוב שהם כשרים לאכילהפב. ועוד הקשה, מה אכפת לנו שרוב הפסחים האחרים אסורים עליו באכילה, והרי השאלה היא רק שמחמת דין רוב נקבע שאין בו מום, וזה ודאי שרוב הפסחים שם אין בהם מום, ועוד שכאן לא שייך לומר שאין איסורים מבטלים זה את זה, משום שזה שייך רק בכמה פסולים שוים, אבל כאן הקרבן שאסור לאחד מותר לבעליו ואין שום קרבן שאסור על כולם, והרי הם כאיסורים שאינם שוים שמבטלים זה את זה.

וגם על תירוצו של **העונג יו"ט** [הובא להלן], שאין הרוב יכול לחדש דינים במה שמתבטל בו, הקשה האחיעזר, שרק כאשר רוצים להכשיר את הדבר המתבטל בתורת הדבר המבטל, יש לומר שאין המתבטל משיג את מעלת המבטל, אבל כאן רק רוצים להתיר באכילה את המתבטל, ולא להחיל עליו מדיני שאר הפסחים, ומדוע זה לא יוכל להתקיים בו. ועוד, שלפי מה שפירש האחיעזר, שהקושיא היא להתירו לא מדין ביטול ברוב אלא משום שכל דפריש מרובא פריש, ודאי ששייך לדון במיעוט שיש לו את מעלת הרוב, כיון שדנים אותו כמו הרוב.

ולכן תירץ, שאין להתירו באכילה על ידי שנתלה בו שהוא מן הרוב, כיון שכל הפסחים אסורים באכילה מדרבנן משום איסור תערובת, יש לדון את כולם כאינם ראויים לאכילהפג. והוסיף, שממילא נחשב שמסיח דעתו מהם ובכך הם נפסלים מדאורייתא, שמהכתוב (במדבר יח ח) 'משמרת תרומתי' לומדים שקדשים צריכים שימור ושלא יסיח דעתו מהם, ולכן הם אסורים באכילה.

והבאר אברהם (משפיל לאיתן, ד"ה ממשה) הקשה על החוות דעת, שמבואר בדבריו שאם היה הכבש שלם נחשב לחתיכה הראויה להתכבד בה, לא בטל הקרבן הפסול ברוב כשרים, ושפיר היו צריכים להביא פסח שני, וקשה הרי חתיכה הראויה להתכבד שאינה בטלה ברוב זה דין דרבנן, אבל מדאורייתא הרי היא בטילה, ואם כן כיון שמדין תורה כל החמשה יכולים לאכול את קרבנם בפסח ראשון, כיצד חייבו חכמים להביא פסח שני שמדאורייתא הוא נחשב כחולין בעזרה. ותירץ, שמכל מקום לא היו יכולים החמשה לאכול את פסחיהם, כיון שאימורי קרבנותיהם אינם ראויים להיקרב כשמעורבים בהם אימורים של קרבן בעל מום, ולגבי האימורים שמוקטרים לגבוה לא אומרים שיתבטלו ברוב, וכל קרבן שאי אפשר להקטיר את אימוריו אין לאוכלו אפילו מדאורייתאפד.

והמנחת חינוך (מצוה ז אות טו) תירץ, שקרבן פסח נחשב לממון גבוה, אלא שהתורה מזכה אותו לבעלים לאחר שחיטה שיאכלו אותו, ולכן בתערובת שיש חשש שיאכל הפסח על ידי מי שאינו מנוי עליו, נמצא שלו לא זיכתה התורה את הפסח לאוכלו, ונשאר הקרבן ממון גבוה, והדין הוא שממון של אחרים אינו בטל ברוב.

והעונג יו"ט (סו"ת, סי' ד) תירץ, שביטול ברוב יכול להועיל לבטל את הכח איסור שיש בדבר ולדונו כמו רוב היתר, אבל אין הרוב יכול לחדש במועט דינים הנמצאים ברוב, ולכן כיון שבתוך החמשה פסחים נמצא אחד שיש בו יבלת והוא פסול, ולא נעשו בו שחיטה וזריקה כשירות שמתירות באכילה, אין הרוב של הקרבנות הכשרים יכול להחיל עליו את דין השחיטה והזריקה הכשירות, וממילא כל תערובת בקרבנות פסולה.

ובהגהות מהרש"ם (ד"ה היכי) תירץ, מדוע אין להתיר את הקרבנות שהתערבו מדין ביטול ברוב, כיון שאמנם לבעלים של הקרבן הותר לבטלו ברוב, מכל המקום הכהן שיצטרך לאכול משאר הקרבנות שיחשבו לשלמים, אינו חייב לאכול דבר שיש בו חשש איסורפה, ואין לומר לכהן שיחטא כדי שיזכה המקריב, כמו שכתבו התוספות (שבת ד. ד"ה וכי), שאם חבירו פשע אינו מחויב לחטוא כדי להצילו, וגם כאן פשע המקריב בכך שהתערבו העורות, וגם שלא בדק תחילה שאין יבלת בקרבנפו.

ועוד תירץ, שלגבי הבעלים עצמם כל הקרבנות נחשבים למותרים באכילה על ידי התנאי, או בתורת פסח או בתורת שלמים, ולכן לא מועיל להם ביטול כיון שדבר היתר אינו בטל ברוב, ומחמת כן כשנותנים לכהן לאכול מהחזה ושוק נמצא שנתנו לו מפסח שלא נמנה עליו, ואין לומר שיתנו לכהן אחד מכל החמשה קרבנות ואצלו יתבטל הפסח ברוב שלמים, כיון שאם בתחילה לא התבטל החזה ושוק אצל הבעלים, נמצא שלא קיימו מצות נתינת חזה ושוק לכהן, שאינם יכולים לתת דבר שאינו ראוי לאכילה, וגם לכהן אסור לבטל איסור לכתחילה. ועוד, שאצל הכהן נחשב שבאו האיסור וההיתר יחד בתערובת, שאינו בטל.

והגר"ש שקאפ (הו"ד בספר זכרון שם תמיד, בסוגיא דרוב וקרוב עמ' תעז) תירץ על קושיית החוות דעת, שמדובר שהקרבנות עצמם לא התערבו, שהרי אם התערבו לא יוכלו לאוכלם כיון שיחשבו כנאכלים לשלא למנוייו, אלא מדובר שהתערבו העורות ואינם יודעים למצוא באיזה מהם נפל המום, ועל ספק כזה לא שייך לומר שיתבטל ברוב, כיון שודאי אחד מהם יאכל איסור, וכן מאכיל מום ודאי למזבח.

לצאת ידי חובה בשני אתרוגים שכלפי שמיא גליא איזה מהם כשר שם. הקהלות יעקב (מלבושי, מוספות דרבנן ערך ספיקא דאורייתא אות לג) הסתפק, במי שיש לו אתרוג של ערלה שהתערב עם אתרוג הכשר לאכילה, אם יכול לצאת ידי חובתו בכך שיטול את שניהם בזה אחר זה, ויאמר שבשמים ידוע מי הוא הכשר הראוי לאכילה ובו הוא יוצא ידי חובתו, או כיון שאמרו (סוכה לה.) שהפסול

דבריו, מכיון שדין חתיכה שאינה ראויה להתכבד שאינה בטילה ברוב, הוא רק דרבנן, ואילו בסוגיא כאן משמע שהפסח שהתערב אינו ראוי לאכילה מדאורייתא. ועוד, שכיון שאין הפסח נאכל אלא למנוייו, לא שייך להחשיבו כראוי להתכבד בו. ולכן כתב שכלל לא שייך בפסח ביטול ברוב, משום שאין כאן היתר שיבטל את האיסור, שהרי לכל אחד מהאנשים יש קרבן שלו, ושאר הקרבנות אסורים לו שאינו מנוי עליהם, ונמצא שאין כאן תערובת איסור ברוב היתר. והבית אפרים (סו"ת, יו"ד סי' לג) הקשה, שאין לדון את הקרבן כחתיכה הראויה להתכבד בה, כיון שאין הפסח נאכל אלא למנוייו, ונמצא שעבור מי שאינו מנוי אינו ראוי לאכילה, ומשום כך אינו ראוי להתכבד בו. ותירץ, שאמנם קדשים אינם ראויים להתכבד, וכמו שכתבו התוספות (חולין ק. ד"ה שמני) והרא"ש (פסחים פ"ז סי' לז), משום שאין מחזיקים בהם טובה מזה לזה, כיון שכולם שוים, שכתוב (ויקרא ז י) 'לכל בני אהרן תהיה איש כאחיו', אבל בקרבן פסח כיון שהוא ראוי לכבד בו אחרים מאותה חבורה שנמנתה עליו, שפיר נחשב לחתיכה הראויה להתכבד בה, ואינו בטל ברוב. **עט. ועוד** הביא את קושיית הפלתי (פלתי פסחים קס"ח ד"ה ויש לומר) על דברי הגמרא, שמדובר שנתערבו לאחר זריקת הדם ופטורים מלעשות פסח שני, ואינם יכולים להביא כל אחד עוד פסח ולהתנות שאם שלו היה כשר הרי זה לשלמים, כיון שאין הכהן יכול לאכול את החזה ושוק, שמא הוא פסח שאינו נאכל אלא למנוייו, וקשה מדוע לא יתבטל החזה ושוק של הפסח, ברוב של ארבע חזות אחרים שהינם של שלמים. ותירץ החוות דעת, שכאן אין הספק מחמת התערובת, אלא זהו ספק שכל אחד בפני עצמו שמא הוא פסח, וספק כזה אינו בטל ברוב. וביאר האבן האזל (שיורי מוקח פ"ד ה"ז), שתירוץ זה אינו מתרץ את הקושיא הראשונה של החוות דעת, כיון שבתחילה הקשה החוות דעת שיתבטל הפסח הפסול ברוב כשרים שבהם לא היתה יבלת, ויותר באכילה ובכך שייך ביטול ברוב, אבל קושיית הפלתי היא, לבטל את בעל הקרבן שהוא פסח ברוב של שאר בעלי הקרבנות שהינם שלמים, וזה אינו שייך מכיון שאי אפר לבטל את בעלי הקרבנות, ונמצא שעל כל חזה ושוק נשאר ספק שמא הוא של בעל הקרבן שנמצאה בו היבלת, והוא נחשב לפסח ואסור באכילה לכהן. וכתב שבאמת אפשר לתרץ כך גם את קושיית החוות דעת עצמו, ולומר שביטול שייך רק כשנתערבה החתיכה ואין יודעים להבדיל בינה לשאר רוב החתיכות, אבל כאן מדובר שיודעים על כל חתיכה מאיזה קרבן היא, אלא שעל כל הקרבנות יש ספק מי הוא שבו נמצאה היבלת, וזהו ספק על כל אחד מהקרבנות גם בלי העירוב, ועל כך לא שייך ביטול ברוב. וראה בספר זכרון אבן ציון חליפת מכתבים מהחזו"א והגרא"ז מלצר בענין זה. **פ. והקרני** ראם (קונטר, ד"ה ממשה) הוסיף ביאור בתירוץ זה, שכיון שלכל קרבן יש בעלים אחרים, הרי זה דומה למה שכתב השולחן ערוך (יו"ד סי' קיא ס"ז) ששתי קדרות של היתר מצטרפות כדי לבטל ברוב איסור שנפל לאחת מהן, אבל אם הן של שני בני אדם אינן מצטרפות, ואף הקרבנות שהם של חמשה אנשים, אינם מצטרפים לבטל את האיסור. **פא. ומה** שהולכים אחר רוב גם ברוב דליתא קמן, אין זה הוכחה לכך שאפשר לדון כפי הרוב גם כשאין תערובת, משום שדין זה נאמר רק בספק איסור, אבל כאן מדובר שיש ודאי איסור של יבלת באחד העורות, וזה אין להתיר כשאין בכך תערובת. **פב. ובחקרי לב** (יו"ד סי' נה) כתב בשם התוספות בחולין (נה. ד"ה שפקו) ושאר ראשונים, שכל דבר שאין ניכר בו האיסור, לא שייך לומר בו שהוא קבוע. **פג. כיון** שלמעשה אי אפשר לקיים בהם את דין הפסח 'איש לפי אכלו', והרי הם כמו קרבן שרוצה לשחטו עבור זקן או חולה שאינו יכול לאוכלו, שכתב הרמב"ם (קרבן פסח פ"ג ה"ג), שאם אינו יכול לאכול כזית אין שוחטים עליו, שנאמר (שמות יב ד) 'איש לפי אכלו', עד שיהיה ראוי לאכול. **פד. והביא** שהחוות דעת דחה תירוץ זה, מכיון שאם יש באחד מהאימורים מום, הרי שיש להחשיבם כנטמאו או אבדו האימורים, שאף על פי כן הבשר מותר באכילה. וכתב שלדעתו אין דיחוי זה נראה, משום שבנטמאו או אבדו האימורים שמדאורייתא אינם ראויים עוד להקטרה, לכן הבשר מותר באכילה, אבל בנמצא באחד מהם מום שזה פסול דרבנן, ומדאורייתא הם ראויים להקטרה אין לדונם כאבדו, וממילא האימורים מעכבים באכילת הבשר. **פה. והביא** ראיה שגם לאחר הביטול יש עליו שם איסור, מכך שכתב רש"י (בילה ג: ד"ה שפילו), שדבר שיש לו מתירים אינו בטל, מכיון שיש לו מתירים אחר כך, לא יאכלנו באיסור על ידי הביטול, ומוכח שגם לאחר הביטול עדיין נחשב לאיסור. **פו. וכתב** שלכך התכוון רש"י להלן (פט. ד"ה משום), שכתב שנמצא מאכיל את הכהן שלא למנוייו, כלומר, שאם היה יודע הכהן שיש בו חשש איסור, היה פורש ממנו, כמו שראוי לבעל נפש להחמיר שלא לאכול מאיסור גם לאחר שהתבטל.

הוא מחמת שאינו ראוי לאכילה, אם כן בכזה אופן שמחמת הספק שניהם אינם ראויים לאכילה, אינו יכול לצאת ידי חובתו בשניהם. והוכיח מדברי אביי כאן שאם התערבו הפסחים קודם זריקה חייבים לעשות פסח שני, שלא אומרים שכלפי שמיא גליא, שאם כן היו יוצאים ידי חובתם בפסחים אלו גם בלא שיאכלום, שהרי אכילת הפסח אינה מעכבת, וכלפי שמיא גליא איזה קרבן פסח כשר, אלא מוכח שלא אומרים שכלפי שמיא גליא.

והקשה עליו **הפרחי כהונה** (חויפ, ד"ה ממר), שיש לחלק שלגבי קרבן פסח כיון שמצותו היא לאוכלו, אף שבדיעבד אין האכילה מעכבת, מכל מקום צריך שתיעשה בו זריקת דם המתרת באכילה שיוכל לקיים על ידה את מצותו, ולכן בכך לא אומרים שכלפי שמיא גליא, אבל לגבי אתרוג שאין מצוה באכילתו, רק שיהא כשר לאכילה, די שכלפי שמיא גליא איזה מהם כשר לאכילה, ויכול לצאת ידי חובתו על ידי שניהם יחד[פז].

מה הדין כשנמנו אחרים על הגדי וטלה

שם. השפת אמת (ד"ה דמ"י) הסתפק, לפי הסובר שדברי אביי הולכים על המשנה, מה יהיה הדין כשנמנו גם אחרים על הגדי ועל הטלה, שבמקרה זה הזריקה היא לשם אכילה שלהם, ויכול להיות שגם הרב והעבד יהיו פטורים מפסח שני, כיון שעצם האכילה לא מעכבת. אך אפשר לומר להיפך שאף שעצם האכילה לא מעכבת, מכל מקום צריך שיהא ראוי לאכילה[פח], וכיון שמספק אינם יכולים לאכול, הוי כאינו ראוי לאכילה[פט].

חילוק בין המקרה במשנה למקרה בברייתא

מאן דמתני אמתניתין כל שכן אברייתא. התוספות להלן (נח: ד"ה ופטורין) כתבו, שהדין ששנינו להלן (שם) לגבי חבורה שאבד פסחה, ואמרו לאחד שישחוט עליהם, ושחט עליהם, וגם הם לקחו ושחטו, ואין ידוע מי שחט ראשון, שפטורים מלעשות פסח שני, אינו דומה למה שאמרו כאן שקודם זריקה חייבים לעשות פסח שני. וכתב **המהרש"א** (גמוס' שם), שצריך עיון מדוע אין המקרים דומים, שהרי גם בחבורה שאבד פסחה, אם מדובר קודם זריקה אין שני הקרבנות ראויים לאכילה, ויצטרכו לעשות פסח שני. וכתב **הקרני ראם** (שם אות ו), שכאן מדובר שהעבד שכח מה אמר לו רבו, ובכך הוא משנה משליחותו, ויכול רבו לומר לו ששלחו לתקן ולא לקלקל ובטלה שליחותו, ולכן אין הקרבנות ראויים, אבל בחבורה שאבד פסחה לא מדובר בשינוי של השליח, ולכן גם קודם זריקה הקרבנות ראויים להקרבה.

והקשה הרבר שמואל (גמוס' שם), לפי חילוקו של הקרני ראם, מדוע אמרה הגמרא שמי שאומר לגבי הדין במשנה שצריכים לעשות פסח שני, כל שכן שיאמר כך לגבי הדין שבברייתא בחמשה שנתערבו עורות פסחיהם שיעשו פסח שני, וקשה שאין לדמות את הברייתא למשנה, כיון שבמשנה הטעם הוא משום שבטלה שליחותו של השליח ולכן יעשו פסח שני, אבל בברייתא הטעם הוא משום שאין הקרבנות ראויים לאכילה מחמת הספק במום, ואין ניתן ללמוד דין זה בכל שכן מדין המשנה.

'מאן דמתני אברייתא' האם סובר שבאופן שבו דיברה המשנה עדיף שלא יזרוק

מאן דמתני אברייתא אבל אמתניתין לא. הסתפק **השפת אמת** (ד"ה דמ"י), לפי מי שסובר שדברי אביי נאמרו על הברייתא ולא על המשנה, מה יהיה הדין באופן שבו דיברה המשנה כששכח קודם זריקה, האם עדיף שלא יזרוק ויקריב פסח אחר, או שמפני הפסד קדשים יזרוק, כיון שאכילה לא מעכבת. וכתב שמלשון **רש"י** (ד"ה שכח רבו מה אמר לו וזה כבר שחט את השנים', משמע שאפילו שרק שחט ועדיין לא זרק, מכל מקום יזרוק ויצאו שניהם לבית השריפה.

חילוק מחמת מה נוצר הספק איסור

דכשירין נינהו דאי אידכר הוי חזי לאכילה כמי שמיא גליא. התוספות (ד"ה כמי) פירשו, שכיון שבמשנה מדובר שאין הפסול בעצם הקרבן, אלא רק במה ששכח העבד מה אמר לו רבו, אין זה נחשב כל כך לפסול, אמנם בברייתא שיש יבלת באחד מהם, והיא מום בעצמו של הקרבן, זהו פסול חמור. **והקשה הקובץ הערות** (וסרמן, סי' מג אות ו), מה בכך שבמשנה אין הפסול מחמת מום וכדומה, אלא רק מחמת ששכח מה אמרו לו, והרי מחמת ספק זה יש ספק איסור של אכילה לשלא למנוייו, ואין זה שונה מספק איסור אכילה מחמת מום.

חילוק בדברי הרמב"ם בעבד ששכח מה אמרו לו וחבורה שאבד פסחה

שם. מבואר בגמרא שנחלקו שני הלשונות בדעת אביי, אם קרבן שאינו ראוי לאכילה מחמת ספק, נחשב כראוי לאכילה כיון שקמי שמיא גליא, וממילא יצאו בו ידי חובתם, או שאינו ראוי לאכילה. **והרמב"ם** (קרבן פסח פ"ג ה"ג) פסק כמו השיטה שהביאה את דברי אביי על המשנה בשכח מה אמר לו רבו, וחילקה בין שכח לאחר זריקה שאז פטורים מלעשות פסח שני, לבין שכח קודם זריקה, שבשעת זריקה כבר הקרבן לא היה ראוי לאכילה, וחייבים לעשות פסח שני. **והקשה הלחם משנה** (שם ה"ד) [**וביארו בחידושי הגר"ח** (סי' לג)], אם פסק הרמב"ם שספק אינו נקרא ראוי לאכילה, מדוע כתב (שם ה"ד) 'חבורה שאבד פסחה, ואמרו לאחד צא ובקש ושחוט עלינו, הלך ומצא פסח שאבד ושחטו, והם לקחו פסח אחר ושחטוהו וכו', אין ידוע אי זה מהן נשחט ראשון או ששחטו שניהם כאחת, הוא אוכל משלו והם אינם אוכלים עמו ושלהם יצא לבית השריפה, ופטורים מלעשות פסח שני[צ]. והרי אם דינו שיצא לבית השריפה הוא אינו ראוי עוד לאכילה, וכיון שראוי לאכילה מעכב בפסח, נמצא שאין זה קרבן ראוי, ומדוע פטורים מלעשות פסח שני.

ותירץ הלחם משנה, שכאן בגמרא העבד מקריב על תנאי שיברר רבו מה היה רצונו, וכיון ששכח בשעת זריקה ולא בירר, נמצא שלא הועילה שחיטת העבד וחייבים לעשות פסח שני, אבל בדינו של הרמב"ם בחבורה שאבד פסחה, לא שחטו את הפסח על תנאי, אלא כל אחד חשב שהוא שוחט פסח ודאי, ולכך הועילה שחיטתם ופטורים מלעשות פסח שני.

והגר"ח (שם) תירץ, שבדברי הרמב"ם כשאין ידוע מי נשחט ראשון או ששחטו בבת אחת, כיון שבשעת זריקת דמו של הראשון הוא ראוי לאכילה, משום שאם לא יזרקו את דמו של השני יתברר שזה שנזרק עתה הוא הפסח, אלא שכיון שזרקו גם את דמו של השני, מתברר שהזריקה אינה גילוי איזה הוא הקרבן הכשר, ומשום כך יש לברר מי נשחט ראשון, שאם הוא גם נזרק ראשון הרי שהיה ראוי לאכילה, אבל אם נזרק דמו שני אינו ראוי לאכילה, ומחמת ספק זה פטורים מלעשות פסח שני.

דעת העבד על מה שאמר רבו וכיון ששכח רבו אין כאן קרבן

שם. המנחת שלמה (מ"ג סי' קלו) דייק בלשון הגמרא, שגם מי ששונה את חילוקו של אביי על המשנה ולא על הברייתא, סובר שאם נזכר העבד מה אמר לו רבו יכול לשחוט כמו שאמר לו, וכל מחלוקתם היא רק באופן שלא נזכר מה אמר לו, אם תועיל הסברא שאילו היה נזכר היה יכול להקריב, ולפי זה הקשה מדוע אם שכח מה אמרו לו חייבים לעשות פסח שני, והרי אם היה זוכר היה קרבן אחד כשר בודאי, נמצא שאחד מהם ודאי יצא ידי חובתו, ואינו צריך להביא פסח שני אף שאין יודעים מי הוא. ותירץ, שבשעת השחיטה סובר העבד שרבו זוכר מה אמר לו, ועל דעת כן שוחט העבד שיחול כמו שזוכר רבו, וכיון שמתברר שגם רבו שכח נמצא שלא חל שום קרבן, ולכן צריכים להקריב פסח שני, אוצר החכמה אכן מי ששונה את דברי אביי על הברייתא, סובר שבמשנה כיון שיכול לזכור די בכך, וכלפי שמיא גליא, ויוצא ידי חובתו.

אין זה נחשב כשוחט למנוייו ולשלא מנוייו

נמצא פסח נאכל שלא למנויו. כן פסק גם **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ג ה"ט), שאם נמנו כולן על פסח אחד נמצא הפסח נשחט שלא למחויב וזה כמי שנשחט שלא למנוייו. **והקשו הגרי"פ פערלא** (בימורו לספר המצוות לרס"ג ל"ת קעה ד"ה וכנר) **והמקדש דוד** (קונטרס מעניני קדשים סי' ה אות ג), מדוע פסול הפסח כדין נשחט שלא למנוייו, והרי בין החמשה האלו יש אחד שודאי חייב בפסח, והוא ודאי נמנה על קרבן זה, ועל כן יש לדון את הפסח הזה כנשחט למנוייו ולשלא מנוייו יחד, ששנינו לעיל (שם.) שהוא כשר. **ותירצו**, שרק אם השוחט יודע בשעת שחיטתו מי הם המנויים על הפסח, ומכוון לשחוט עבורם, בכך הוא מכשיר את הקרבן אפילו אם שוחטו גם על אלו שאינם מנויים, אבל כשאין השוחט יודע מי הם המנויים, אלא שוחט בסתם עבור המנויים, אין שחיטה זו מוציאה מידי אלו שאינם מנויים בה, ואין הקרבן הזה כשר, ולכן בחמשה שהתערבו עורות

פז. **והרב** פעלים (שו"ת, מ"מ סוף סי' לה) כתב, שהספק באתרוג של ערלה, דומה למה שאמרו (יבמות מב:) במי שקידש אחת משתי אחיות ואין ידוע איזו קידש, ומת, שאחיו היחיד חולץ לשתיהן, שהן נחשבות לבנות יבום, משום שאם יבוא אליהו ויגלה איזו קידש הרי היא בת חליצה ויבום. וכך גם באתרוג אם יבוא אליהו ויגלה איזה אתרוג של ערלה ואיזה כשר לאכילה נאמין לו, ומחמת כן שייך לצאת ידי חובתו בשניהם בזה אחר זה. אכן שוב חזר בו וכתב (מ"ג סוף סי' מד), שרק לגבי חליצה כיון שמעשה החליצה הוא כראוי, ורק יש חסרון צדדי שאינה ראויה ליבום מחמת הספק, לכך די בטעם שאם יבוא אליהו שהוא טעם קלוש, שהרי אין זה מצוי כלל שיבוא, אבל לגבי אתרוג שיש חסרון בגופו שאינו ראוי לאכילה, וזה מעכב בנטילתו שאינו פרי עץ הדר, לא יועיל טעם קלוש להתירו.

פח. **כמו** שאמרו (מנחות קג:), כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, ושאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו.

פט. **וכתב** שם, שאם נאמר שפטורים משום שראוי לאכילה לאחרים, יהיה מיושב מה ששנינו להלן (שם:), חבורה שאבד פסחה ושלחו אחד מהם לשחוט אחר, ושחטו גם הם אחר, שאם לא יודעים של מי נשחט ראשון, הוא אוכל משלו ושלהם נשרף, והם פטורים מלעשות פסח שני, ולכאורה מה זה שונה מכאן, שהרי בשעת זריקה היה כבר הספק ומדוע פטורים. ולפי זה יתכן שאם שלו נשחט ראשון, כיון שהוא אוכל ודאי ממה שהוא שחט, גם הם פטורים מפסח שני, ואף שאם שלהם נשחט ראשון צריכים להתחייב, מכל מקום מספק פטורים.

צ. **וכן** הקשה גם על האופנים שכתב עליהם הרמב"ם (שם פ"ג ה"ה-ו) שפטורים מלעשות פסח שני.

פסחיהם, שבשעת שחיטת הפסח השני לא ידוע מי מהם זקוק לצאת בו ידי פסח, אין לדונו כנשחט למנוייו ולשלא מנוייו, אלא שחיטה זו פסולה.

ביאור החסרון לפי הרמב"ם שמחמתו אין כל החמשה יכולים להביא פסח אחד

שם. עוד הקשו האחרונים[צא] על דברי הרמב"ם (פס), מדוע שינה מלשון הגמרא שכתבה שהחסרון הוא באכילה לשלא למנוייו, ואילו הרמב"ם כתב שהחסרון הוא בשחיטה לשלא למנוייו.

והידי אליהו (דף קי ע"ד) הגיה בדברי הרמב"ם שהחסרון הוא משום שנאכל לשלא למנוייו.

והחסד לאברהם (קרנן פסח פס) תירץ, שסבר הרמב"ם שאם החסרון הוא באכילה לשלא למנוייו, אפשר לתקנו על ידי שימנו עימם אחד מן השוק שודאי חייב בפסח שני, ואף שהם עדיין אסורים לאוכלו, מכל מקום בכך הוא כבר נחשב ראוי לאכילה וכשר להוציאם ידי חובתם, ולכן כתב הרמב"ם שהחסרון הוא משום שחיטה לשלא למנוייו, ובכך אף אם ימנו עוד אחד מן השוק לא יועיל, כיון שאין חלקו בקרבן מבורר, ונחשב כנשחט למנוייו ולשלא למנוייו, שאם אי אפשר לברר איסורו אינו מועיל.

ובחידושי הגרמ"ז (סי' ד) **ותורת הקודש** (ח"ב סי' מד ס"ק ד) תירצו, ששיטת הרמב"ם היא שאין איסור אכילה לשלא למנוייו, ומה שאמרו בגמרא שהוא נאכל לשלא למנוייו, כוונתה שיש בכך איסור מחמת השחיטה לשלא למנוייו[צב].

תנאי מועיל בקרבן פסח

ניתי כל חד מינייהו פסחו וניתני. כתב **העונג יו"ט** (סוכ"מ, מו"מ סי' ג), שאף לפי דבריו שם שביאר באריכות שלא שייך לעשות תנאי על קיום מצוות שצריכות להיעשות בגופו, שכל דבר שאי אפשר לעשותו על ידי שליח, כיון שהפעולה שייכת דווקא לבעלים, לא שייך לעשותה על תנאי, כיון שרק דבר שאפשר לעשותו על ידי שליח, מוכח שהמעשה אינו מועיל בלא רצונו, ולכן יכול השליח לעשות את המעשה, והמשלח יוסיף את רצונו, שבכך הוא נחשב לחלק מחלות המעשה, ולכן גם יכול לתלות את רצונו בתנאי שזה מעכב בעצם המעשה. אבל בדבר שאין לעשותו על ידי שליח, מכיון שהמעשה נגמר בלא רצונו, ורק די שתהיה לו כוונה בכך ולא רצון, משום כך אינו יכול להתנות על דבר זה. מכל מקום בהקרבת קרבן פסח יכול להתנות, כיון שצריך שיקדיש את הקרבן קודם הקרבתו, וההקדש הוא דבר שצריך את רצונו, ולכן אפשר לעשות זאת על תנאי.

אין לדחות שפסח שני קרב לאחר תמיד של בין הערביים

האי דאייתי השתא ניהוי שלמים. כתבו **התוספות** (יומא כט: ד"ה אלא), שלכאורה מכך משמע שפסח שני קרב קודם תמיד של בין הערביים, כיון שאם זמנו לאחריו, כיצד אפשר להתנות שיהיה שלמים, והרי אסור להקריב שלמים לאחר תמיד של בין הערביים. וכתב **הצל"ח** (ד"ה נימי), שמכל מקום על המקשה בגמרא כאן שהקשה שיתנה שיהיה שלמים, יש להקשות, מהיכן ידע שזמנו של פסח שני הוא קודם הקרבת תמיד של בין הערביים, ושמא זמנו לאחריו, ולפי זה אינו יכול להקשות שיתנה שיהיה שלמים. ותירץ, לפי מה שביאר (ד"ה ופטורין) במה ששנינו בשכח רבו מה אמר לעבד, ששניהם פטורים מפסח שני, שבדווקא אמרו שאינו יכול לעשות פסח שני, ואין לומר חידוש לגבי פסח ראשון שאם שכח בעודו יום שאין יכול לעשות פסח אחר, כיון שדינו של פסח ראשון הוא לאחר זמן הקרבת התמיד ואי אפשר להתנות בשלמים, אלא רק בפסח שני שנעשה קודם התמיד ואפשר היה להתנות בשלמים, אפילו הכי אין צריכים לעשות פסח שני, ואם כן מכך כבר מוכח שפסח שני קרב קודם תמיד של בין הערביים.

והתוספות במנחות (מט: ד"ה תלמוד) כתבו, שאין להוכיח שפסח שני קרב קודם תמיד של בין הערביים, משום שיש לומר שמקריבים אותו לאחר שחיטת התמיד וזריקת דמו, והעיכוב הוא רק לגבי הקטרת אימוריו שלא יקטירו אחריהם קרבנות אחרים, והקטרת אימורים דינה כל הלילה.

והמרומי שדה (ד"ה ומי) כתב, שקושיית הגמרא היא שיקריבו את הפסח שני קודם התמיד של בין הערביים, ואף שלכתחילה יש להקריב פסח שני לאחריו, מכל מקום כיון שאי אפשר להקריב שלמים אחריו, תיקנו שיקרב קודם, שבדיעבד כשר[צג].

והחזון איש (מנחות סי' לג סק"ה) תירץ, שלפי **רש"י** יכול להעלות את האימורים על גבי המזבח ויקטירם למחר. ועוד תירץ, שכיון שחייב להקטיר האימורים מספק שמא פסח הם, כדי שלא יעבור ב'לא יליף' (זמות לד כה), אין על זה איסור השלמה, משום שלא אסרה תורה אלא אלו שהם בודאי שלא בזמנם.

ביטול הפסח ברוב שלמים

שם. הקשה **רעק"א** (סוכ"מ, מהדו"ת סי' קלג), אם לאחר התנאי שיתנו יש כאן קרבן פסח של אחד וארבעה קרבנות שלמים, כיצד יועיל הפסח לבעליו, והרי כיון שאינו ניכר שהוא פסח יתבטל ברוב קרבנות שלמים ויהיו כולם רק שלמים, ואם נאמר שאף על פי כן כיון שסוף סוף אכל את קרבן הפסח שלו יצא בכך ידי חובת פסח, אם כן מדוע לא יתחייב תמיד בכל קרבן פסח לבטל את העצמות ברוב עצמות של שלמים, שאז יוכל לשוברם ולאכול את המח שבהם ויקיים בו מצות אכילת פסח.

רק לפי אביי יש להקשות שידחה עשה של פסח את העשה של השלמה

שם. התוספות (מנחות מט: ד"ה תלמוד) כתבו, שאם קרבן הוקרב לאחר שכבר הקריבו תמיד של בין הערביים הוא פסול, אין להקשות שתבוא מצות עשה שיש בה כרת של אכילת פסח ותדחה מצות עשה שאין בה כרת של 'עליה השלם כל הקרבנות', כיון שאין להקריב קרבן לאחר תמיד של בין הערביים, משום שהוא קרבן פסול. וכתב **האור הנערב** (נרס"י ד"ה נתקנתה), שלפי זה אפשר לבאר, מדוע כתב **רש"י** (פס) רק לגבי רועה שמקנה לעבד בלא שיש לרבו רשות בו, שאין לו תקנה אחרת כיון שאינו יכול לומר גדי שלי וטלה שלמים, כיון שבכך הוא ממעט את זמן אכילת השלמים שצריך לאכלם בזמן המיועד לפסח והוא רק באותו לילה, ואילו זמן אכילת שלמים הוא שני ימים ולילה. אבל במשנה ששנינו בתחילה לא פירש רש"י כן, כיון שבמשנה אין לומר שאחד מהם יהיה שלמים, כיון שאין עשה שיש בו כרת דוחה עשה שאין בו כרת, כשהוא נפסל מחמת הקרבתו אחר תמיד של בין הערביים, ורק בגמרא לאחר שהובאו דברי אביי, ואביי סבר (מנחות מט:) שאם הקריב לאחר תמיד של בין הערביים אין זה פוסל, אלא רק מצוה להקריבו קודם, שפיר היה אפשר להקשות שידחה עשה שיש בו כרת את עשה שאין בו כרת, והוצרך רש"י לפרש שממעט באכילתו.

אין לחוש לאיסור עליית כבד על המעיים אם יתנה על הקרבן שיחשב כשלמים

שם. השואל ומשיב (תלימה, מ"ב סהמטה לסי' רג) הביא שהקשו לו, כיצד אפשר להתנות על ספק בקרבן פסח שאם לא יעלה לו לפסח שיחשב לו כשלמים, והרי כתבו **התוספות** לעיל (עד. ד"ה כנולעו), שמדרבנן אסור לצלות את הכבד על גבי בני המעיים משום שבולע דם, אבל לגבי פסח לא רצו להחמיר בכך, משום שכתוב (זמות יג ט) 'ראשו על כרעיו ועל קרבו', שמשמע שצריך לצלות הכל יחד. ואם כן היתר זה הוא רק לגבי פסח, וכיצד יוכל לצלות כך ולהתנות שיחשב לו כשלמים שבהם אסורה הצלייה באופן זה, וכאן הרוב הם שלמים. **ותירץ**, לפי מה שכתבו התוספות (פס ד"ה נמחק), שמהסוגיא כאן שאפשר להתנות שהפסח יחשב לו כשלמים, מוכח שאין להקפיד על הפסח אם חתך ממנו אבר, ומשום כך יכול להתנות שהפסח יחשב לו כשלמים, אף שבהם אסור לו לאכול את החזה ושוק וצריך לחותכם קודם הצלייה, ולפי זה יש לומר שגם את הכבד אפשר לחתוך קודם הצלייה ולצלותו לעצמו, ושפיר יכול להתנות עליו שיחשב כשלמים. ועוד תירץ, שהאיסור של דם לאחר צלייה אינו אלא רק מדרבנן, וכיון שבחמשה שנתערבו יש ספק מה הוא הקרבן הראוי לפסח, ואף שרוב הקרבנות הם שלמים ונמצא שיש רוב לאיסור של דם שנצלה, מכל מקום עדיין זה רק ספק איסור דרבנן ואין להחמיר בוצ. ועוד תירץ, שכיון שבקרבן פסח לא גזרו על הכבד, ממילא גם דין זה נכלל בספק שיש בחמשה שהתערבו עורות פסחיהם, וכשהתירו להם להתנות, התירו מחמת הספק גם את האיסור של הכבד.

אין לחוש שמחמת התנאי שיחשב כשלמים גורם לנותר במח שבעצמות

שם. השער המלך (קרנן פסח פ"ג ה"ט ד"ה מו ק"ל) הקשה, כיצד אפשר להתנות על הפסח שיביאו בתורת שלמים, והרי בקרבן פסח יש איסור לשבור את עצמותיו, וכשאינו יכול לשוברם אינו יכול להוציא ולאכול מהם את המח, וגם על ידי גחלים אמרו לעיל (פד:) שאסור להוציא ממנו את המח, ונמצא שבכך הוא גורם שישאר המח ללא אכילה, ועובר בידים על איסור נותרצה. ותירץ **החזון איש** (סוכ"מ סי' קכד לקף פט. ד"ה ומי), שלפי שיטת רבי לעיל (פד:), ששלא בשעת אכילת הפסח אין איסור שבירת עצם בפסח, אפשר להעמיד שישבור את עצמותיו מבעוד יום קודם שיגיע זמן אכילתו, וכשיבוא לאוכלו יוכל להוציא את המח מהעצמות השבורותצו. ועוד תירץ, שמדובר בקרבן של טלה קטן בן

צא. **ידי** אליהו (דף קי ע"ד), חסד לאברהם (קרנן פסח פס), חידושי הגרמ"ז (סי' ד), משאת המלך (ד"ה ומשה). צב. **והביא** בחידושי הגרמ"ז שכן כתב בפירוש הר"ש משאנץ (מורח כהמיס לו פ"ט), וזה לשונו, 'ובמסכת פסחים פרק האשה גבי חמשה שנתערבו פסחיהן שאין להם תקנה, קאמר ונמצא פסח נאכל שלא למנוייו, התם משום שבשעת שחיטה לא בריר לן של מי הוא, וכאילו שוחטין שלא למנוייו'. צג. **ואינו** דומה למה שאמרו להלן (פט.), שאין לעבור על דין של לכתחילה כדי לעשות תקנה זו, כיון ששם ודאי אין ראוי להקריב שלמים שלא כראוי משום ספק פסח, אבל פסח עצמו טוב לעשותו באופן שהוא כשר בדיעבד, משלא לעשותו כלל. צד. **אמנם** שיטת התוספות (חולין קיא. ד"ה דם), שדם בתחילת בישולו אסור מדאורייתא, מכל מקום כיון שטעמם של התוספות הוא משום חשש שמא לא יגמור את בישולו ויאכלנו כשאינו מבושל, וחשש זה אינו שייך בפסח שאסור לאוכלו נא וודאי שיצלנו עד הסוף, ומשום כך אין האיסור בדם הצלוי אלא מדרבנן. צה. **ויש** שתירצו, שכיון שהאיסור להוציאו על ידי גחלים הוא רק מדרבנן, שמא תיפקע העצם ותהא שבירה, אין הוא אסור בקרבן שהוא רק ספק פסח, שספק דרבנן לקולא. צו. **ואף** שאמרו שם, שרבי

שמונה ימים, שאין בעצמותיו שיעור כזית של מח, וממילא אינו עובר באיסור נותר אם אינו אוכל את הקצת מח שיש בהם.

פט.

אית19/06/2018

מה המעכב בחזה ושוק לשיטת הסובר שאין איסור באכילת פסח שלא למנוייו

משום דאיכא חזה ושוק דכהנים הוא דאכלי ליה. רש"י (ד"ה משום) פירש בתירוץ הגמרא, שאינו יכול להביא שלמים ולהתנות עליהם, מכיון שבשלמים יש מצות נתינת חזה ושוק לכהנים שיאכלום, ואם קרבנו אינו שלמים אלא פסח נמצא שהאכיל את הכהן בפסח שלא נמנה עליו. ויש מי שהקשה מכך על שיטת הר"ש **משאנץ** (על תורת כהנים, צו פרשה ט ה"ז), שאין איסור לאכול את הפסח למי שאינו מנוי עליוא. ותירץ, שלשיטה זו יתפרש תירוץ הגמרא שכיון שצריך לשוחטו על מנת שהכהנים יאכלו את החזה ושוק הרי זה נחשב כשוחט את הפסח שלא למנוייו, ובכך גם לשיטה זו יש איסורב.

מדוע אי אפשר לתת לכהן את דמי החזה ושוק

שם. רש"י (ד"ה משום) פירש, שהמעכב הוא שאי אפשר לתת חזה ושוק מכל החמישה קרבנות לכהן, שמא אחד מהם הוא מפסח, ונמצא שמאכילו לכהן שלא נמנה עליו. והקשה הגור **אריה** (ד"ה משום), שיכול ליתן לכהן את דמיהם של החזה ושוקג, ובכך יצא ידי חובת נתינתם לכהן, וגם הכהן לא יאכל מפסח שלא נמנה עליו. ותירץ, לפי מה שכתב הרדב"ז (שו"ת, ח"ו סי' שמ) בשם **מהר"י קורקום** שאין לנהוג במנהג שדי בנתינת הדמים לכהן, אלא צריך ליתן את החזה ושוק עצמם. אך כתב הגור אריה, שעדיין קשה שיתכן שבנידון כאן כדי שיוכלו להקריב את הקרבנות כהלכתם, יודה גם הרדב"ז שמותר ליתן לכהן רק את דמי החזה ושוק.

המעכב בנתינת חזה ושוק לכהנים הוא איסור על הבעלים לבטלם ברוב של שלמים

שם. רש"י (ד"ה משום) פירש, שאי אפשר לתת את החזה ושוק לכהנים, כיון שיתכן בכל אחד מהם שהוא של הפסח, ונמצא מאכיל את הכהן מפסח שלא נמנה עליו. והקשה **הכרם שלמה** (ד"ה נ), מדוע פירש רש"י שהחסרון הוא לגבי הבעלים שאינם יכולים לתת את החזה ושוק לכהנים, ולא פירש שהחסרון הוא על הכהנים עצמם שאינם יכולים לאכול את החזה ושוק, שכך משמעות לשון הגמרא 'לא אפשר משום דאיכא חזה ושוק דכהנים הוא דאכלי ליה' שהחסרון הוא לגבי הכהנים. ותירץ, שרש"י **בא ליישב את קושיית הכרתי ופלתי** (יו"ד סי' קמ פלתי סק"מ ד"ה ויש לומ), שהקשה מדוע אין הכהן יכול לאכול את החזה ושוק מחשש שמא הם של הפסח, והרי כנגד החזה ושוק של הפסח יש ארבעה חזות ושוק של שלמים ומתבטל הפסח ברוב שלמיםד, ולכן פירש רש"י, שאכן אם יתנו לכהן את החזה ושוק מותר לו לאוכלם ואין לו לחשוש שמא הם של פסח כיון שהפסח בטל ברוב, אלא כל האיסור הוא על הבעלים שאין להם ליתן לכהן משום שבכך הם נחשבים כמבטלים איסור לכתחילהה.

ביאור קושיית התוספות שיכול להביא כהן קטן

האי כהן היכי דמי וכו'. התוספות (ד"ה הא) הקשו, שיכול להביא כהן קטן[ו]. ובביאור כוונתם מצאנו כמה פירושים.

האור חדש (נמוק' ד"ה הא) ביאר שאמנם בקטן שכבר עשה פסח ראשון אסור להאכילו מפסח שני כיון שנמצא מאכילו מפסח שלא נמנה עליו, ואסור להאכיל לקטן איסור בידים, אלא שאפשר להביא כהן קטן שלא עשה פסח ראשון מחמת טומאה, שיכול לאכול מהפסח ואין זה שלא למנוייו, ומאידך אף אם אין זה פסח אלא שלמים, אין לחשוש בכך כיון שאין קטן חייב כל כך בפסח שני. ועוד שלמסקנת הגמרא (להלן נה:) קטן אינו חייב כרת אם לא עשה פסח, ועדיף שידחה קטן שאין בו כרת, משידחה גדול שיש בו איסור כרת מלעשות פסח כשנמצא בפסחו יבלת.

אולם הפרי יהושע (ד"ה ויימי) ביאר, שאם יביא כהן קטן אף שעשה פסח ראשון אין בכך איסור אכילה שלא למנוייו, כיון שמדאורייתא אין לחוש שקרבן זה הוא פסח, שהרי יש ללכת אחר רוב הקרבנות שהם שלמים, ורק מדרבנן אמרו לחוש שמא הוא פסח, וכתבו **הראשונים**ז שמותר להאכיל קטן איסור דרבנן בידים, לכן יכול להביא כהן קטן ולהאכילו מקרבן זה. ובאופן אחר ביאר הטעם שבקטן אין איסור אכילה שלא למנוייו, שהתוספות לשיטתם שפירשו בנדרים (לו. ד"ה יכיל) את מה שאמרו ששה לבית אבות לאו דאורייתא, שהכוונה שאין צריך להמנות את הקטנים על קרבן פסח, ומשום כך יכול קטן לאכול מהפסח אף שאינו מנוי, ואין בו חסרון של פסח הנאכל לשלא מנוייח.

נתינת מתנות כהונה לכהן קטן

שם. התוספות (ד"ה הא) הקשו, שיביאו כהן קטן ויתנו לו את החזה ושוק. ומקושייתם הוכיח **החלב חיטים** (נמוק' שם) שאפשר לתת לכהן קטן את כל הכ"ד מתנות כהונה. וכן כתב **הפרי חדש** (קונטרס המצוות נספר מיס מייס סי' ד) שאפשר ליתנם לקטן, משום שלדעת רוב הפוסקים יש לקטן זכיה מן התורה באופן שדעת אחרת מקנהט.

אולם בחקרי לב (שו"ת, יו"ד ח"ג סי' קנב) **וביהודה יעלה** (שו"ת, סי' שנו) הקשו על כך שהרי בקידושין (נג.) דרשו מהכתוב (ויקרא ז י) 'איש כאחיו' שקטן אינו חולק בקדשים'. ותירץ החקרי לב, שלגבי כהן בעל מום אמרו בבבא קמא (קי:) שאף שהוא אינו ראוי לעבודה בבית המקדש, מכל מקום מכיון שהוא ראוי לאכילת קדשים שייך בו הכתוב (במדבר ה י) 'ואיש את קדשיו לו יהיו', ואם הביא קרבן עבודתה והעור שלויא, ולפי זה אם כהן קטן מביא קרבן שלמים הרי שהוא אוכל את הבשר, ויתכן שכך גרסו גם תוספות, ומשום כך כתבו שיתכן להעמיד שיביא כהן קטן שיקריב את הקרבן שהוא ספק פסח וספק שלמים, ומותר לו לאכול את החזה ושוקיב.

והקצות החושן (סי' רמג סק"ד) חילק, שמתנות כהונה אי אפשר להקנות לקטן כיון שלא שייך בהם הסברא שדעת אחרת מקנה מועילה לקטן שיוכל לזכות, אבל לגבי מעות פדיון הבן הביא שכתב הפרי חדש (קונטרס המצוות נספר מיס מייס סי' ד) שאפשר ליתנם לקטן ושייך בהם דעת אחרת מקנה, וביאר הקצות החושן, שכיון שבמעות פדיון הבן חייב האב באחריותם עד שיבואו לידי הכהן, משום כך הם נחשבות כממון שלו, והוא הדעת אחרת שמקנה אותם לכהן הקטניג.

גירסת התוספות רי"ד שיביאו חמשה כהנים שלא עשו פסח בראשון

וניתי כל חמשה חד כהן דלא עבד פסח. התוספות רי"ד (מהדורא מלומדה, ד"ה וניימי) הביא גירסא ששאלת הגמרא היא שכל אחד מבני החבורה יביא פסח ויביא חמישה כהנים שלא עשו פסח. אמנם הביא שגירסת המורה היא שיביאו כהן אחד שלא עשה פסחי, וכתב שבאמת יפה פירש שאין צורך להביא חמישה כהנים ודי בכהן אחד.

וביאר שמי שגרס שיביאו חמשה כהנים, הכוונה להשמיענו חידוש שאפילו חמישה כהנים שלא עשו פסח יכולים לצאת ידי חובת פסח עמהם. ועוד שיש צורך בחמישה כהנים, משום שבכהן אחד יש חשש שלא יוכל לאכול את

גזר מבעוד יום שמא יבוא לעשות כן גם לאחר חשיכה, מכל מקום יש לומר שבאופן זה שאין לו אפשרות אחרת לא גזרו. ועוד יש לומר, שכיון שיש כאן ספק דרבנן שמא אין זה פסח אלא שלמים, לא גזרו עליו. **א. והוא** מפרש את מה שאמרו בזבחים (עו:) שאין הפסח נאכל שלא למנוייו, היינו שאין בכך קיום מצוה, אמנם גם איסור אין בכך. **ב. וכן** משמע ברמב"ם (קרבן פסח פ"ג ה"ט), שכתב 'חמשה שנתערבו עורות פסחיהן ונמצאת יבלת בעור אחד מהן וכו' פטורין מלעשות פסח שני, שאם הקריבו פסח שני נמצא זה שקרב בראשון קרבן כשר מביא חולין לעזרה, ואם נמנו כולן על פסח אחד נמצא נשחט שלא למחויב וזה כמי שנשחט שלא למנוייו'. ומדויק מדבריו שלא פירש שהחסרון הוא באכילה שלא למנוייו, אלא החסרון הוא בשחיטה במחשבת שלא למנוייו שהיא פוסלת. **ג. כמבואר** בחולין (קלד:), שבמקום שאין שם כהן, מעלים את הזרוע לחיים וקיבה בדמים, ואוכל אותם בעצמו, והוא הדין בחזה ושוק. **ד. כמבואר** לעיל (פח:). **ה. אמנם** הכרתי ופלתי כתב, שאין זה נחשב כמבטל איסור לכתחילה, כיון שאינו מכוין לבטל את האיסור, אלא רצונו רק לעשות את פסחו כראוי. **ו. וכן** הקשה בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה הא), והוסיף להקשות, שכמו כן יכול להביא אשה כהנת שלא עשתה פסח ראשון, ועשיית פסח שני עבורה היא רק רשות ולא חובה, ועל כן אין לחוש אם יתנה ששלה יחשב כשלמים ונמצא שלא עשתה פסח שני. **ז. רשב"א** (יבמות קיג: ד"ה העיד), ר"ן (שבת קכא. ד"ה אבל), ונימוקי יוסף (יבמות שם ד"ה ומדאמרין). **ח. ומה** שהקשו תוספות לעיל (פח. ד"ה שם) כיצד מאכיל קטן פסח שלא נמנה עליו, אף שמבוארת שיטת תוספות שקטן אינו צריך להימנות על הפסח, זה כתבו לפי שיטת רש"י שפירש מה שאמרו שה לבית אבות לאו דאורייתא שמדאורייתא אינו יכול להפריש עבור בניו הקטנים שלא מדעתם, ואם כן לשיטתו אכן אסור להאכיל קטן פסח שלא נמנה עליו. **ט. והיינו** בקטן שיש לו דעת שאם נותנים לו צרור זורקו ואם אגוז נוטלו, על פי המבואר בגיטין (סד:). אמנם החתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' רנב) כתב, שלגבי מתנות כהונה אין חילוק אם יש לקטן קנין בהם או לא, כיון שלא כתוב בהם 'ונתן בידו' שמשמעו שצריך יד לקנין, אלא כתוב בהם רק לשון נתינה שמכך משמע שהמצוה בהם היא רק ליתנם לכהן, וכיון שנתנם אין חילוק אם קנה אותם הכהן או לא קנה שכבר התקיימה המצוה בנתינה. **י. וכתב** החקרי לב, שאמנם לגבי שבע מתנות שאינן ניתנות במקדש, שהן תרומה, תרומת מעשר, חלה, ראשית הגז, מתנות, פדיון הבן, ופטר חמור, אין ללמוד מפסוק זה, ועדיין יש להסתפק אם מועילה בהם נתינה לקטן, אך לגבי שאר המתנות הניתנות במקדש, ובכללם חזה ושוק, הרי מבואר מפסוק זה שאין ליתנם לקטן, כיון שהוא אינו חולק במקדש ואינו מאנשי המשמר. ותמה על הפרי חדש שכתב שבכל הכ"ד מתנות כהונה מועיל נתינה לקטן. **יא. ושלא** כמו שיש גורסים שם שעבודתה והעור לאנשי המשמר. **יב. והוסיף** שלכאורה יש להקשות שמא כאשר הכהן שותף בקרבן עם ישראל לא נאמר בו הכתוב 'איש את קדשיו לו יהיו', כיון שאין זה קדשים רק שלו, וכיון שכאן שאלה הגמרא שהכהן ישתתף יחד עם הישראל בקרבן הספק, אם כן לא יוכל הכהן הקטן לאוכלו כדין קרבן שלו. ותירץ, שמעיקר הסוגיא כאן מוכח שגם כשהכהן רק שותף עם אחר בקרבן זה נחשב לקרבן שלו, שהרי כך שאלה הגמרא 'ניתי כל חד וחד כהן בהדיה', ואם כשהכהן שותף בקרבן אינו נידון כ'קדשיו', מה יועיל שכל אחד מהחמישה יביא עימו כהן, והרי יצטרכו לחלק את הקרבנות לאנשי המשמר ויש בכך חסרון שאם הקרבן הזה הוא פסח הוא נאכל שלא למנוייו, אלא מוכח שגם בשותפות נידון הקרבן כקדשיו של הכהן, ואין צריך לחלקם לאנשי משמר אלא הוא אוכלם. **יג. והיד** אפרים (יו"ד סי' סא ס"ק) הקשה עליו, שלפי שיטת הסוברים שדעת אחרת מקנה אינו מועיל אלא מדרבנן, ואף לפי הסוברים שלאחר שקנה מדרבנן הוא מועיל לדינים דאורייתא משום שהפקר בית דין הפקר, לכאורה אף שזה נחשב שלו מכל מקום אין זה נחשב לנתינה. **יד. כן** היא גירסת רש"י (ד"ה וניימי).

החזה ושוק מכל חמשת הקרבנות ויבוא לידי נותר, ולכן גרס שיביאו חמישה כהנים.

אין לחוש שיאכל תחילה את הפסח ואין מפטירין אחר הפסח

שם. הקשה האור חדש (ד"ה ומיתי), כיצד יועיל כהן אחד לכל החמישה, והרי אינו יכול לאכול בלילה אחד חזה ושוק מחמישה קרבנות, כיון שיתכן שהקרבן הראשון שאכל ממנו הוא פסח, ושוב אסור לו לאכול אחריו כלום כדין אין מפטירין אחר הפסח (להלן קיט:).

וכתב שלפי הטעם הראשון שביארו **תוספות** להלן (קכ. ד"ה מפטירין) בדין אין מפטירין אחר הפסח, שתיקנו זאת כדי שיבוא לאכול את הפסח על השובע ולא יאכלנו כשהוא רעב ועלול לבוא לידי שבירת עצם, אם כן זו תקנה דרבנן שלא להפטיר אחר הפסח, ויש לומר שרבנן לא תיקנוה במקום שעלול לעבור על כרת, ולכן מותר לכהן אחד לאכול מחמישה קרבנות. אבל לפי הפירוש השני בתוספות שהטעם שאין מפטירין אחר הפסח הוא כדי שישאר טעם מצה בפיו, משמע שזהו דין מדאורייתא[טי], ואם כן קשה כיצד יכול כהן אחד לאכול מחמישה קרבנות. ומצאנו בזה כמה תירוצים:

א. האור חדש תירץ[טי], שמוטב שכהן אחד יעשה שלא כהוגן ויכנס לספק אכילה לאחר הפסח, כדי למנוע מאחר שלא יכשל בכרת[יז].

ב. עוד תירץ האור חדש[יח] שכוונת הגמרא בשאלה, שיביאו כל החמישה כהן קטן, שאינו מוזהר באיסורים והוא יכול לאכול את החזה ושוק של כל הקרבנות, ואף שאסור להאכיל לקטן איסור בידים, כאן אין זה נחשב שמאכילו איסור בידים, משום שזה רק ספק איסור, ושמא יאכל את הקרבן שהוא פסח אחרון ונמצא שלא אכל אחר הפסח כלום, ועוד שיתכן שקטן שעיקר אכילתו היא רק משום חינוך אין מצוה שישאר בפיו טעם של פסח[יט].

ג. היד יוסף (ד"ה ומיתי) תירץ, שהטעם שאין מפטירין אחר הפסח הוא כדי שישאר לו בפיו הטעם של המצוה שבאכילת פסח ולא טעם של שאר דברים שאינם מצוה, ולכן אם אחר הפסח אוכל אכילה אחרת שאף היא של מצוה, מותר לאכול ואין חסרון בכך שישאר בפיו הטעם של המצוה השניה, שכמו שאמרו בגמרא (להלן קטו.) שאם אכל פסח ומצה ביחד אין מצוות מבטלות זו את זו, כמו כן כשאוכל שלמים אחר הפסח, אין טעם השלמים מבטל את טעם הפסח, כי אין מצוות מבטלות זו את זו ולכן מותר לו לאכול אחר הפסח את שאר הקרבנות שהם שלמים שגם באכילתם מקיים מצוה.

ד. הקרבן תודה (ד"ה ומיתי) תירץ, שלקמן (קיט:) פירש רב את מה ששנינו שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, שהאיסור הוא רק שלא ילך להמשיך אכילתו במקום אחר, אבל לאכול במקום זה דברים אחרים מותר, וקושיית הגמרא כאן היא לפי שיטת רב, שיכול כהן אחד לאכול מכל הקרבנות במקום אחד, ואין לחוש מכך שאוכל מקרבן שלמים אחר אכילת הפסח, כי כיון שאוכל במקום אחד אין בזה כל איסור.

ה. הברכת אברהם (פילג, ד"ה ומיתי) תירץ, שאין לחוש שהקרבן שיאכל ראשון הוא פסח ואסור לו לאכול אחריו, משום שהולכים אחר הרוב ורוב הקרבנות שבכאן הם שלמים. אך הקשה שהרי לא ימצאו כהן שיסכים להכניס עצמו לספק איסור ולאכול על סמך רוב, ותירץ שיש לומר שכופים את הכהן לאכול כדי לקיים מצוה דרבים לגרום לבעלים לצאת ידי חובת הפסח.

אין לחוש שיאכל את הפסח אחרון ותהיה אכילתו אכילה גסה שאינו יוצא בה ידי חובתו

שם. יש מי שהקשה, שנחוש שיאכל את הפסח אחרון, ולאחר אכילת ארבעה קרבנות תיחשב אכילה זו כאכילה גסה שאינה נחשבת כאכילה[כ], ולא יצא ידי חובת אכילת פסח. ותירץ, לפי מה שכתבו **התוספות ישנים** (יבמות מ. ד"ה ס) בתירוצם השני, שבפסח אין חסרון באכילה גסה, כיון שלא נאמר באכילתו איסור, אלא רק שלא להמנות עליו מתחילה מי שלא יוכל לאוכלו כולו כגון חולה או זקן, אבל אכילה גסה לא מצאנו שנאסרה בו.

מדוע היה צריך לשנות את הפסח יחד עם כל אלו הנאכלים עד עלות השחר

דאילו פסח ליום ולילה. תוספות (ד"ה דאילו) הקשו, מדוע דייקה הגמרא (נרכות ט.) ממה ששנינו שם (ג.) 'הקטר חלבים ואברים וכו' וכל הנאכלין ליום אחד מצותן עד שיעלה עמוד השחר', שמכך שלא שנתה המשנה גם אכילת פסחים משמע שהפסח אינו נאכל אלא עד חצות מדאורייתא, והרי כאן משמע שאף לגבי קרבן פסח שייך לשנות שהוא נאכל ליום ולילה, ואם כן כששנתה המשנה 'כל הנאכלין ליום אחד' הרי נכלל בזה גם קרבן פסח. ותירצו, שלגבי קרבן פסח היתה המשנה צריכה לשנות בפירוש שזמן אכילתו הוא עד עלות השחר, כדי להשמיענו שלא כמו ששנו בזבחים (ט:) שזמנו הוא עד חצות, ומכך שלא פירשה זאת המשנה בברכות משמע שאף היא סוברת כהמשנה בזבחים שזמן אכילת הפסח עד חצות.

והישמח לב (נחום' סח) תירץ, שקושיית הגמרא שם היא שאם בקרבן פסח גם גזרו שלא לאוכלו אלא עד חצות, היה צריך התנא להשמיע זאת שם בפירוש מכיון שעיקר הטעם לגזירה הוא כדי שלא יסמוך שיש לו זמן לאוכלו עד עלות השחר ומחמת כך יתעכב ולבסוף לא יספיק לאוכלו, וטעם זה שייך רק בקדשים שזמנם ליום ולילה, אבל בקרבן פסח שזמן אכילתו הוא רק בלילה ואין לו זמן מרובה, היה אפשר לומר שלא גזרו בו מכיון שיודעים בעליו להיזהר בו, ולכן היה צריך להשמיע בפירוש שגם בו נגזרה הגזירה.

מדוע אין לחוש למיעוט בזמן אכילת מותר הפסח שמקריבו כפסח שאינו נאכל אלא בלילה

וניתי מותר הפסח. הקשה **השער המלך** (קרבן פסח פ"ג ה"ט ד"ה נראיתח), מה מועיל שיתנה על קרבנו שיהיה מותר הפסח, והרי גם בכך הוא עדיין ממעט מאכילת השלמים, מכיון שמותר הפסח נאכל ביום הקרבתו ובלילה[כא], ואילו הפסח אינו נאכל אלא בלילה. ומצינו בזה כמה תירוצים:

א. השער המלך תירץ שכיון ששחיטת הפסח היא לאחר חצות, משום זמן מועט זה לא נחשב מיעוט באכילת קדשים. ועוד שהרי בידו להשהות הקרבן ולהקריבו לעת ערב, ועל ידי זה אינו ממעט באכילה אף אם הקרבן הוא מותר פסח, כיון שממילא לא נשאר זמן לאוכלו ביום.

ב. השפת אמת (ד"ה דמותר) תירץ, שאף שבפסח שני צריך לאכול כזית ממנו דווקא בלילה כמו בפסח ראשון שממנו הוא נלמד, מכל מקום מותר לאוכלו גם ביום, כיון שהמצות עשה שיש בפסח ראשון שלא לאכול ממנו ביום[כב] לא נאמרה גם בפסח שני, אלא מותר לאוכלו כבר ביום שחיטתו, ונמצא שדינו כמו מותר הפסח ששניהם נאכלים ליום ולילה, ואינו ממעט באכילת מותר הפסח.

ג. הבית הלוי (סו"פ, מ"ב סי' ו אות ה) תירץ שבמותר הפסח כיון שתחילת הקדשתו היתה לפסח, אין איסור בכך שגורם אחר כך שיאכלוהו כדין פסח, כיון שגם בתחילה היה לו דין פסח[כג].

ד. הזכר יצחק (סו"פ, סי' מג) תירץ, שמיעוט באכילת קדשים זה רק כשממעט בסוף זמן האכילה, אך כשממעט ביום שבתחילת זמן אכילתו אין בזה משום מיעוט באכילת קדשים[כד].

האם מותר הפסח נאכל ליום ולילה כיון שכך דינו או משום שנשאר הדין שהיה בתחילת הקדשתו

שם. המקדש דוד (מ"ב סי' ה סק"ג) כתב לחקור בדין מותר הפסח, האם הוא מין קרבן בפני עצמו שדינו להאכל ליום ולילה, או שדינו כשאר שלמים אלא שכיון שבתחילת הקדשתו כשהיה פסח היה דינו להאכל ליום ולילה נשאר בו דין זה גם כשנעשה שלמים. ונפקא מינה באופן שנעשה בעל מום וחיללו אותו הפסח שאין בו מצות 'ואכלו את הבשר'. **כב. ראה** לעיל בהערה שהשפת אמת ביאר שמה שפסח אינו נאכל ביום אין זה משום שהוא מחוסר זמן, אלא משום מצות עשה. **כג. וכתב** שלפי זה אף אילו היה מותר הפסח נאכל לשני ימים ולילה אחד כשלמים, מכל מקום לא היה בו איסור למעט באכילתו ולאוכלו כפסח רק בלילה, משום שמתחילתו היה דינו לפסח. ומה שהגמרא בתחילה הדגישה שעל ידי שיביא מותר הפסח אין מיעוט באכילה כיון שהוא נאכל ליום ולילה, ומשמע שאילו היה נאכל כשלמים היה בזה מיעוט באכילת קדשים, היינו משום שבתחילה סברה הגמרא שאפשר להקדיש קרבן שיהא מתחילתו מותר הפסח, וכיון שלא היה בתחילה פסח ממש ודאי שאסור למעט באכילתו לאוכלו כפסח, ולכן הוכרחה הגמרא לומר שמעלת מותר הפסח על שלמים הוא בכך שזמן אכילתו ליום ולילה כפסח. [ובאמת יכלה הגמרא בשלב זה להקשות שהרי אף שנאכל ליום ולילה מכל מקום עדיין יש מיעוט באכילה שהרי הפסח נאכל רק בלילה, אלא שהגמרא הקשתה טוב יותר, שבכלל לא שייך להקדיש מתחילה מותר הפסח]. אמנם לאחר שהגמרא הקשתה שיביאו מותר הפסח שהוקדש מתחילה לפסח וניתוותר, כאן כוונת הגמרא שכיון שהוא קרבן שהוקדש מתחילתו לפסח, אין בכלל איסור למעט באכילתו ולאוכלו כפסח. **כד. וכן** כתב סברא זו הצל"ח (פילג יט. ד"ה הכא), והביא ראיה לכך, שהרי אם לא נאמר כך לא יהיה רשאי להביא שום קרבן הנאכל, רק השכם בבוקר תיכף אחר תמיד של שחר, כיון שאם יביאנו כמה שעות לאחר תחילת היום הרי כבר מיעט באכילתו את כל אותם שעות שעברו, שאם היה מקריבו בשחר היה לו זמן יותר לאכילתו, אלא ודאי שעיקר הקפידא היא על שממעט בסוף זמן אכילתו.

טו. אמנם המצפה איתן (ד"ה ומיתי) הקשה על כך, שהרי הרמב"ם (תמץ ומצה פ"ח ה"ט) כתב שהדין שאין מפטירין אחר הפסח הוא מדברי סופרים, על אף שביאר (שם פ"ו ה"ח) שטעם האיסור הוא כדי שישאר טעם פסח ומצה בפיו. **טז. וכן** תירץ ההלכות עולם (ד"ה הני). **יז. וכמו** שכתבו התוספות (ד"ה שכאשר רק אחד מהם יכנס לספק כרת, מוטב שידחה ספק כרת כדי שלא יבואו רובם לעשות שלא כהוגן, ומשמע שאם רק אחד מהם יעשה שלא כהוגן, מוטב שיעשה הלה שלא כהוגן, ולא יכנס אחד מהם לספק כרת. **יח. וכן** תירץ הברכת אברהם (פילג, ד"ה ומיתי). **יט. וכעין** זה הקשה האור חכמים (נחום' ד"ה ה"מ), לפי מסקנת הגמרא שתירצה שרק בדיעבד אפשר לשפוך את הדם של שלמים, והקשו תוספות (ד"ה הני) האם כדי שלא יעבור על איסור סמיכה או מתנות שלא כהלכתם ראוי לעבור על איסור כרת, ולכאורה יש לתרץ על כך שיכול להביא כהן קטן שמותר לו להכניס עצמו לאיסור כדי להציל אחרים מספק איסור כרת. **כ. כמו** שכתב הר"ן (להלן קו: ד"ה דילמא), שאכילה גסה אינה נחשבת אכילה בין לענין מצוות ובין לענין איסורים. **כא. שכן** פירשו התוספות לעיל (עג: ד"ה לימד) את מה שלמדו בזבחים (לג.) מהפסוק (ויקרא ז טו) 'ובשר זבח תודת שלמיו ביום קרבנו יאכל' ששלמי פסח נאכלים ליום ולילה, שהכוונה למותר הפסח [ושלא כרש"י שפירש בזבחים (שם ד"ה שלמי פסחא) שכוונת הגמרא לחגיגת ארבעה עשר הבאה עם הפסח]. והשפת אמת (ד"ה דמותר) ביאר בטעם הדבר, מכיון שהדין שפסח נאכל רק בלילה אין זה מחמת שקודם ללילה הוא נחשב למחוסר זמן, אלא הטעם הוא משום גזירת הכתוב (שמות יב ח) 'ואכלו את הבשר בלילה', ולאו הבא מכלל עשה עשה, דהיינו שיש עשה מיוחד לאכול רק בלילה ולא ביום, ודין זה אינו שייך כלל במותר

על בהמה אחרת, שאם דינו מצד עצמו להאכל ליום ולילה כך יהיה גם דין הבהמה של החילול שתאכל ליום ולילה, אך אם דין מותר הפסח ליום ולילה הוא רק מחמת שכך היה דינו בתחילת הקדשתו, אם כן זהו רק במותר עצמו אבל בהמת החילול שמתחילת הקדשתה דינה כשלמים תאכל כדין שלמים לשני ימים ולילה אחד, כיון שלא חל עליה רק שמו של הקרבן המתחלל ולא דיניו הפרטיים[כה].

מדוע אין במותר הפסח מיעוט באכילת קדשים מצד האנשים הראויים לאכול

שם. הבית הלוי (שו"ת, ח"ג סי' ו אות ג) הקשה, מה מועיל שיתנה על קרבנו שיהיה מותר הפסח ואין מיעוט בזמן האכילה, והרי גם בכך הוא ממעט באנשים הראויים לאכול, שהרי מותר הפסח דינו כשלמים שנאכלים לכל אדם, ואילו הפסח אינו נאכל אלא למנוייו[כו]. ותירץ (שם אות ה), שכיון שעיקר ההקדש של מותר הפסח היה בתורת פסח, אין לחוש לכך שממעט באוכליו משאר שלמים, כיון שמלכתחילה הופרש על דעת שיהיה פסח[כז].

מדוע מותר הפסח אינו נידון כקרבן שנשאר שעה אחת בלא בעלים

שם. תוספות (ד"ה ונטרמו) הקשו, כיצד יכולים להביא ממותר הפסח, והרי להלן (לט.) נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי כשמתמעטים בני החבורה מהפסח האם צריך שישאר דווקא אחד מבני החבורה מנוי עליו, אבל לדעת כולם פסח שנשאר בלי בעלים כלל שעה אחת, שוב אי אפשר להקריבו לפסח, ואם כן כיצד יוכלו להביא מותר הפסח שנשאר בלי בעלים וכבר אינו ראוי לפסח[כח].

ותירצו, שכאן מדובר שהפריש אדם אחד שני פסחים לאחריות אם יאבד לו פסחו, ולבסוף הקריב אחד מהם והשני נעשה מותר הפסח[כט], שבאופן זה אינו נפסל מפני שנשאר ללא בעלים. וכתב **המקדש דוד** (ח"ג סי' ג סק"ו ד"ה והנה) בביאור החילוק שבהפריש שני פסחים לאחריות לא נפסל הפסח כשנשאר ללא בעלים, ואילו במשכו הבעלים את ידם נפסל הפסח, משום שדין הבעלות שיש על הפסח אינו רק לגבי הבעלים עצמו שראוי להקריב הפסח, אלא גם לגבי שיכול למוכרו לאחר או למנות אחרים עליו, ולכן אף כשהתכפר בפסח אחר עדיין נשאר דין הבעלות על הפסח לגבי שיכול למוכרו לאחר ואינו עומד שעה אחת ללא בעלים, ולכן הקרבן כשר להקריבו בפסח שני. מה שאין כן כשמשכו הבעלים את ידם מהקרבן, שעל ידי המשיכה התבטלה לגמרי בעלותם על הקרבן, ונמצא שהקרבן נשאר ללא בעלים ונפסל להקרבה[ל].

וכתבו עוד התוספות, שלפי פירוש **רש"י** (ד"ה ונטרמו) שכוונת הגמרא שיבקשו אנשים שנשארו להם מעות שהפרישו לפסח, לא קשה כיון שעדיין לא הוקדשה הבהמה[לא]. ובביאור דבריהם כתב **החזון איש** בסוגיין (או"ח סי' קכד נמוס' שם), שאפילו אם המפריש שני פסחים לאחריות ויצא באחד מהם נחשב השני כדחוי ושוב אין להימנות עליו, מכל מקום במעות שהוקדשו לפסח אין חסרון של דיחוי ואפשר לקנות בהם קרבן אחר ולהימנות עליו[לב].

ובתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ונטרמו) תירץ, שעיקר הקפידא במותר הפסח שלא ישאר ללא בעלים היא כשהיו יכולים להימנות עליו ונמשכו ממנו, אך כאן מדובר שלא היו יכולים להימנות עליו, כגון שאבד ונמנו על אחר, ובאופן זה אין חסרון במה שנשאר ללא בעלים.

בדברי התוספות שאין צריך עקירה מפסח לשלמים כאשר יש אדם שצריך את הקרבן לפסח

שם. הקשו התוספות (ד"ה ונטרמו), לפי הסובר (עג:) שקרבן שהוקדש לשם פסח ואי אפשר להקריבו הרי הוא ראוי לשלמים מיד, ואין צריך עקירה מפסח לשלמים, ואם כן נמצא שכל מותר הפסח מיד נעשה שלמים, וכיצד יוכל להתנות עליו שאם צריך יחשב לו כפסח[לג]. ותירצו, שכיון שיש אדם שצריך את הקרבן לפסח, לדעת כולם צריך עקירה לעשותו שלמים[לד]. והוכיחו זאת ממה שאמרו לעיל (סד.) שאם היו הבעלים טמאי מתים שלדעת כולם צריך עקירה, כיון שהוא עומד מן הסתם לפסח שני. והקשה **השפת אמת** (נמוס' שם, ד"ה ד"ה ו"ל), שאדרבה משם יש ראיה להיפך שרק כאשר היו הבעלים טמאי מת שהם נדחים לפסח שני אז צריך עקירה, אבל באופן שמדובר כאן שהבעלים כבר הקריבו פסח אין צריך עקירה. ולכן פירש שמדובר שכבר בערב פסח מצאו את היבלת בעור של אחד הקרבנות, ועל זמן זה אמרו שיחפשו מותר הפסח, שכיון שהוא עוד לפני הפסח עדיין אין על המותר שם שלמים, וכיון שהם נחשבים כמו טמאי מת שאינם יכולים להקריב פסח ראשון יוכלו להקריבו לפסח שני בלא עקירה.

הטעם שאפשר למכור את מותר הפסח אף שהמוכר שלמיו לא עשה כלום

שם. עוד הקשו תוספות (ד"ה ונטרמו), איך אפשר לקנות מותר הפסח מאחרים, והרי אמרו לקמן (ע"ב) שהמוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום, וכיון שמותר הפסח דינו כשלמים לא תועיל המכירה. ותירצו, שכיון שיש אדם שצריך את הקרבן לפסח, לדעת כולם צריך עקירה לעשותו שלמים, וכיון שלא נעקר שם פסח מהקרבן מועילה המכירה[לה].

ובתוספות הרשב"א משאנץ ובתוספות רבינו יהודה שיר ליאון (ד"ה ונטרמו) תירצו, שיש לחלק בין מוכר קרבן שמתחילה הקדישו לפסח שגם כשנעשה לשלמים יכול למוכרו כדין פסח, לבין מוכר שלמים שמתחילתם הוקדשו לשם שלמים שבכך הדין הוא שלא עשה כלום. **ובהגהות זהב שבא** (על תוספות הרשב"א משנ"ק, אות ג) ביאר את החילוק, ששלמים הבאים מחמת פסח יש להם דין של ממון בעלים ולכן אפשר למוכרם[לו].

תירוץ קושיות התוספות שמדובר בקרבן של חבורה שנעשו טמאי מתים

שם. הנחלת יעקב (נמוס' ד"ה ונטרמו) תירץ את קושיות התוספות, על פי המבואר לעיל (סד.) שחבורה שנמנתה על הפסח ונעשו טמאי מתים, נדחה קרבנם לפסח שני, ויכולים לעוקרו ולהקריבו כשלמים. וכך אפשר גם להעמיד את הסוגיא כאן, ששאלת הגמרא היא שיקחו קרבן שבעליו נעשו טמאי מתים, ובזה מיושבות כל הקושיות, שמה שהקשו תוספות שישאר שעה אחת בלא בעלים, הרי באופן זה עדיין הפסח בבעלותם וראוי להיקרב בפסח שני[לז]. וכן מה שהקשו תוספות לדעת הסוברים שאין צריך עקירה, הרי באופן זה שנטמאו הבעלים הכל מודים שצריך עקירה כמבואר בגמרא לעיל (שם). וכן מה שהקשו ממה שאמרו

כה. ויש מי שהביא ראיה מפירוש רש"י (ד"ה ויימי), שפירש שיתנה ויאמר שאם הקרבן שלו היה תם ונמצא שכבר יצא ידי חובת הפסח יהיה הקרבן הזה מותר פסח שנאכל ליום ולילה, ומשמע שאף שהקרבן הזה לא היה בתחילת הקדשתו פסח אף על פי כן הוא נאכל רק ליום ולילה, ומוכח שזהו דין במותר הפסח שכך זמן אכילתו. אמנם לפי תוספות (ד"ה ויימי) שפירשו שיקדיש את הקרבן החדש לפסח ויתנה שאם כבר יצא ידי חובתו בקרבן הקודם יהיה זה למותר הפסח, אין ראיה מכך משום שגם קרבן זה היה בתחילת הקדשתו פסח. **כו. והוכיח** שמיעוט באנשים הראויים לאכילה יותר חמור ממיעוט בזמן האכילה, ממה ששנינו במעשר שני (פ"ג מ"ג) והובא בזבחים (עו.) שאין לוקחים תרומה בכסף של מעשר שני מפני שבכך הוא ממעט באכילת המעשר שני, ורבי שמעון מתיר כשם שהתירו לקנות בו זבחים אף שמביאם לידי פיגול ונותר, ואמרו לו שאין ללמוד מזבחים שכן הם מותרים לאכילה לזרים מה שאין כן בתרומה שאסורה לזרים. ומוכח שמה שממעט באכילת המעשר שני ואוכלו כתרומה שאינה ראויה לאכילה לכל, הוא מיעוט באכילה וחמור יותר משאר מיעוטים. **כז. וראה** לעיל שבזה תירץ גם את קושיית השער המלך שהרי ממעט מזמן אכילת מותר הפסח ביום ההקרבה שהרי הפסח נאכל רק בלילה. **כח. וראה** שפת אמת (נמוס' שם) שהעיר שלא מפורש בגמרא שם אלא שאסור לימשך ולהשאירו ללא בעלים, אך לא שנדחה מפסח אם נשאר ללא בעלים. אך ציין שבתוספות לעיל (עג: ד"ה פסולו) הוכיחו שאם נשאר שעה אחת ללא בעלים שוב אינו ראוי לפסח, מברייתא להלן (פח.) שהמפריש פסח ומת, אם אין בנו נמנה עליו יביאנו לשם שלמים. **כט. הקשה** הדבר שמואל (נמוס' שם), שכיון שלבסוף התברר שלא הוצרכו הבעלים לפסח השני, נמצא שמתחילה לא חל אלא על הפסח שהוקרב, ואם כן הקרבן הזה שנותר אינו קדוש כלל ואין דינו כמותר הפסח. וכתב שכעין זה הקשו תוספות להלן (פז: ד"ה הפריש) לגבי הפריש שתי חטאות לאחריות, ותירצו שמסורת היא ביד חכמים שבאופן זה ירעו עד שיסתאבו, ואף כאן יש לומר שמסורת בידם שבאופן שהפריש שני פסחים לאחריות יהיה הנותר 'מותר הפסח'. **ל. והקשה** המנחת חזקיה (נמוס' שם), מדוע במשכו הבעלים את ידם מתבטל שם בעלותם לגמרי, והרי אפשר לומר שגם כשמשכו את ידם אין זה רק ביטול על המינוי לצאת בו ידי חובת הפסח, אבל הם עדיין נשארים בעלים עליו לגבי למוכרו לאחר. ולכן פירש לפי מה שביאר הגרי"ז הלוי, שהקדשת קרבן לאחריות אין זו הקדשה רגילה על תנאי שתחול אם יצטרך לאחריות, אלא זו הקדשה מיוחדת לאחריות שאם מת הקרבן הראשון מתפשטת הקדושה הזו בקרבן השני, ולכן כתבו תוספות שאם הפריש שני קרבנות לאחריות לא נגמרה קדושת הקרבן השני, ולכן גם אם לא נשארו לו בעלים לא שייך בו דחייה, ורק בפסח שמשכו הבעלים את ידם ממנו זה נחשב לדחייה. **לא. אבן** המקדש דוד (סי' ג סק"ו ד"ה והנה) הוכיח מהירושלמי (פ"ט ה"ז) שהקשה כיצד אמרו שהמפריש פסחו ומת לא יביאנו בנו בתורת פסח אלא בתורת שלמים, והרי כיון שמת האב לאחר חצות וכבר נראה הקרבן לפסח ונדחה שוב אין גופו יכול להיקרב שלמים. ותירץ, שמדובר שהאב הקדיש רק דמים ולא את הקרבן עצמו. ומוכח מכך שגם כשהפריש רק דמים לגבי פסח זה נחשב דיחוי ושוב אי אפשר להקריבו. **לב. וכתב** שמוכח בשיטת תוספות שהטעם שפסח שנשאר בלא בעלים אינו ראוי להקרבה הוא מחמת דיחוי, כי אם החסרון בכך אינו משום דיחוי, אלא משום שכבר הוחלט לשלמים ופקעה ממנו קדושת פסח, אם כן לא הועילו בתירוצם כיון שגם מעות שנשארו בלא בעלים פקעה מהם קדושת הפסח. וכתב שלפי זה יש לפרש גם מה שתירצו שמדובר במקדיש שני פסחים לאחריות ויצא באחד מהם, שאין השני נחשב לדחוי ולכן יכול לצאת בו או להמנות עליו חבורה אחרת. **לג. והקשה** המהרש"א (נמוס' שם), שהרי כל מה שיש מי שסובר שלא צריך עקירה זה רק לאחר זמן הפסח, אבל קודם זמנו וכל שכן בזמנו ודאי שלדעת כולם צריך עקירה. ותירץ, שכיון שהפריש שנים לאחריות ויצא באחד מהם, הרי הוא דומה לאחר זמנו כיון ששוב אינו צריך את הקרבן לעצמו, ולכן ממילא הוא נחשב כשלמים בלא עקירה. **לד. וכן** דייק החזון איש בסוגיין (או"ח סי' קכד נמוס' שם), מתירוצם של תוספות שאם יש אחד מבני החבורה שעדיין צריך את הפסח אינו נחשב לשלמים בלא עקירה, והיינו משום שבכך אין חסרון של דיחוי ולכן יכול להקריבו כפסח. **לה. ומה** שאמרו שהמוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום זה דווקא בעולה ושלמים, אך בפסח כיון שיכול למנות עוד אנשים על הקרבן אף לאחר הפרשתו, ממילא יכול גם למוכרו. [כן ביאר הדבר שמואל (נמוס' שם, ד"ה ד"ה) בכוונת התוספות, שתירוץ זה הוא גם על השאלה שהמוכר שלמיו לא עשה כלום]. **לו. והקהילות** יעקב (סי' נח) ביאר, מדוע כתב הירושלמי (מו"ק פ"ג ה"ו) שמותר הפסח קרב בבמה קטנה, ואילו עולה הבאה מחמת אשם אינה קריבה בבמה קטנה, כיון שמותר הפסח בשאר ימות השנה דינו כשלמים ואינו צריך עקירה לשם כך, משום שמתחילת הקדשתו הוא קדוש כפסח לזמנו ושלמים לשאר ימות השנה, ואין זה שקדושת הפסח נהפכת לשלמים, ולכן אפשר להקריבו בבמה קטנה, אבל עולה הבאה מחמת אשם שקדושתה נובעת מאשם אינה קריבה בבמה קטנה. **לז. והוסיף** שיקנו בזה אחר זה, כלומר שאם ראובן ושמעון היו מנויים עליו בתחילה ונטמאו, ועכשיו באים לוי ויהודה לקנות מהם את הפסח, קודם יקנה לוי מראובן ולאחר מכן יהודה משמעון, כך שבכל שעה יש לקרבן בעלים.

שהמוכר שלמיו לא עשה כלום, מיושב שבאופן זה צריך עקירה ועדיין שם פסח עליו, ומבואר להלן (ג.) שקרבן פסח ודאי שאפשר למוכרו ולהשתמש בדמיולח.

פסח שנשאר בלא בעלים נפסל מחמת דיחוי

יב. תוספות (ד"ה ונטרחו) כתבו, שלפי פירוש **רש"י** (ד"ה ונטרחו) שיביאו מעבדת אוצר החכמה אתה 19/06/2018 שהוקדשו לקנות בהם פסח ומהם יקנו את הקרבן, מיושבות הקושיות שלפי הסובר שפסח בשאר ימות השנה נחשב לשלמים בלא עקירה כיצד ישחטוהו לשם פסח, ועוד שאמרו להלן שהמוכר שלמיו לא עשה כלום וכיצד ימכרו את הפסח לצורך שלמים. ובביאור דבריהם כתב החזון איש בסוגיין (או"ח סי' קכד נמוק' סק) שאפילו אם המפריש שני פסחים לאחריות ויצא באחד מהם נחשב השני כדחוי ושוב אין להימנות עליו, מכל מקום במעות שהוקדשו לפסח אין חסרון של דיחוי ואפשר לקנות בהם קרבן אחר ולהימנות עליו, אמנם אם החסרון בפסח שנשאר בלי בעלים אינו משום דיחוי, אלא משום שכבר הוחלט לשלמים ופקעה ממנו קדושת פסח, אם כן לא הועילו בתירוצם כיון שגם מעות שנשארו בלא בעלים פקעה מהם קדושת הפסחלט.

האם מותר הפסח נאכל לשני ימים או ליום אחד

דמותר הפסח נאכל ליום ולילה. מבואר בגמרא שזמן אכילת מותר הפסח הוא כפסח שאכילתו ליום ולילה. ומכאן הקשו **המשנה למלך** (תמידין ומוספין פ"ו ה"ג ד"ה ומיתיבי) **והשער המלך** (קרבן פסח פ"ג ה"ט ד"ה עוד כתבו) **על התוספות** ביומא (כט: ד"ה אלא) שפירשו את דברי המשנה להלן (נח.) לגבי פסח שהתערב בבכור, שאם הם חבורה של כהנים יכולים לאוכלו, שהכוונה למותר הפסח, ולכך מפרשים את קושיית הגמרא שם שהרי אין מביאים קדשים לבית הפסול, שכוונת הגמרא שהם ממעטים באכילת מותר הפסח שמותר גם לזרים לאוכלו ואוכלים אותו כבכור שאינו נאכל אלא לכהנים, ובכך עלולים לגרום לו להיות נותר ולהישרף. ומשמע שסוברים שמותר הפסח נאכל כשלמים לשני ימים ולילה אחד, ולכך התקשו בביאור קושיית הגמרא כיון שהבכור והפסח שוים שנאכלים לשני ימים ולילה אחד, ומשום כך הוצרכו לפרש שכוונת הגמרא שממעט באכילת הפסח הנאכל לזרים ואוכלו כבכור שאינו נאכל אלא לכהנים.

וכן הקשה השער המלך על **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ד ה"ח) שכתב פסח שנתערב בשלמים יקרבו כולם שלמים, [וביאר **הכסף משנה** דהיינו משום שמותר הפסח קרב כשלמים], ומשמע שמותר הפסח אף נאכל כשלמים לשני ימים ולילה אחד, שאם לא כן אי אפשר להקריבו כשלמים משום שממעט באכילת קדשים, וקשה שהרי בגמרא כאן מבואר שמותר הפסח אינו נאכל אלא ליום ולילה.

ומצינו בזה כמה תירוצים:

א. הכסא שלמה (ד"ה ומיתיבי) תירץ שודאי שמותר הפסח נאכל רק ליום ולילה, אלא שסוברים התוספות והרמב"ם, שמה שממעט את השלמים מאכילת שני ימים ליום אחד אינו נחשב מיעוט באכילת קדשים, כיון שגם את השלמים אפשר להקריב ביום הראשון סמוך ללילה, ובכך הוא גורם שלא יוכל לאוכלם ביום הראשון ונשאר לו לאוכלם רק לילה ויום, ונמצא שהם שוים למותר הפסח שנאכל ליום ולילה, ועל כן הוצרכו לפרש שמיעוט באכילה הוא באוכלים ולא בזמן.

ב. העולת שלמה (זבחים ט. נמוק' ד"ה ושלמים) תירץ, שמדובר שהפריש שני פסחים ואחד מהם לאחריות שאם לא יקרב הראשון כראוי יהיה השני לפסח, ופירש שאם יקרב הראשון כראוי יהיה זה לשלמים ויהיה דינו כשלמים לכל דבר, וכיון שכך התנה עליו במפורש מתחילה, דינו כשלמים שנאכלים לשני ימים ולילה.

ג. והר המוריה (תמידין ומוספין סוף פ"ו ד"ה ומה) תירץ, שכוונת התוספות שמותר הפסח הוא הקרבן חגיגה הבא יחד עם הפסח, שגם הוא נקרא שלמי הפסח, ודינו כשלמים הנאכלים לשני ימים ולילה אחד.

ד. הנזר הקודש (זבחים יח. סוף ה) תירץ, שנידון זה תלוי במחלוקת אם צריך עקירה מפסח לשלמים או לא, שלפי הסובר (לעיל עג.) שמותר הפסח קרב כשלמים בלא צורך בעקירה, פירוש הדבר הוא שלאחר שנדחה הקרבן הזה מלהיקרב כפסח מתברר למפרע שהוקדש לשלמים ואם כן דינו כשלמים לכל דבר ואף לדין האכילה, אבל הסובר שצריך עקירה סובר שרק בזמן הדיחוי מפסח חל עליו דין שלמים, כלומר שלאחר שנדחה מפסח הוא נעשה שלמים מכח הפסח, וכיון שהפסח גורם לכך דינו כקרבן תודה שנאכל ליום ולילה. ולפי זה יש לומר שהסוגיא כאן סוברת שמותר הפסח צריך עקירה, ולכן אינו נאכל אלא ליום ולילה, אבל תוספות סוברים כפי משמעות הסוגיא ביומא שם שהפסח אינו צריך עקירה כיון שלמפרע מתברר שהוקדש כשלמים, ולכן הוא נאכל לשני ימים ולילה אחד.

שיטת התוספתא בזמן אכילת מותר הפסח

שם. רש"י (ד"ה ומיתיבי) כתב בשם התוספתא (פסחים פ"ט ה"ג, זבחים פ"ח ה"ג)מ שאף שדין מותר הפסח הוא כשלמים, מכל מקום לענין זמן אכילתו הוא כפסח ונאכל ליום ולילה. וכתב **הצל"ח** (ד"ה ומיתיבי) שכך היא משמעות הסוגיא כאן שהמותר נאכל ליום ולילה.

ותמה הצל"ח, שבתוספתא שציין רש"י לא הוזכר מותר הפסח, אלא שם מדובר על שלמים הבאים מחמת הפסח, ורש"י בזבחים (ט. ד"ה שלמים) פירש ששלמים הבאים מחמת הפסח היינו חגיגת ארבעה עשר שבאה כדי לאכול את הפסח על השובע, ואם כן אין ראיה מן התוספתא לכך שמותר הפסח נאכל ליום ולילהמא.

ואף אם פירוש התוספתא הוא כמו שכתב רש"י שמדובר בה על מותר הפסח, כתב הצל"ח שלכאורה יש משנה מפורשת שלא כמו התוספתא, ששנינו להלן (נח.) הפסח שנתערב בזבחים כולן ירעו עד שיסתאבו וכו', נתערב בבכורות רבי שמעון אומר אם חבורות כהנים יאכלו. ומבואר בגמרא (סח ע"ב) שטעמו של רבי שמעון הוא משום שסובר שמביאים קדשים לבית הפסול, ולכן אין חסרון במה שצריכים לאכול רק בלילה את הבכור שדינו שנאכל לשני ימים ולילה אחד. ולכאורה אם מותר הפסח נאכל רק ליום ולילה הרי שהפסח שהתערב בשלמים, הוא בכלל נתערב בזבחים שלתנא קמא ירעו עד שיסתאבו, משום שאין להם תקנה כיון שאף אם ישהה את הפסח ויהיה מותר הפסח הרי הוא נאכל רק ליום ולילה ואילו השלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד, ואין מביאים קדשים לבית הפסול, ואם כן רבי שמעון הסובר שמביאים קדשים לבית הפסול ואין חסרון בכך שנאכל רק ליום ולילה, היה לו לחלוק אף לענין נתערב בשלמים ולומר שימתינו עם הקרבנות עד חול המועד ויקריבום בתורת מותר הפסח. אלא מוכח שמותר הפסח נאכל כשלמים לשני ימים ולילה אחד, ובזה אף תנא קמא מודה שיקריבם בחול המועד כמו שלמים ונאכלים בשני ימים ולילה אחד, ונתערב בשלמים אינו בכלל נתערב בזבחים שאמר תנא קמא, ולכן לא הוצרך רבי שמעון לחלוק בזה. ותירץ הצל"ח, שבסוגיא כאן בהוה אמינא שלא חילקה הגמרא בין דיעבד ללכתחילה, אכן משמע שהמותר נאכל ליום ולילה ולכן אי אפשר להמתין באכילתו עד חול המועד, אבל לפי המסקנא שהסוגיא מדברת על דיעבד, אם כן אי אפשר להמתין עד חול המועד שאז הם חלוקים במתנותיהם, ואז שייך להוכיח מכך שלא נחלק רבי שמעון גם בשלמים שהוא משום שיש בהם תקנה להשהותם לחול המועד ונחשב מותר הפסח כשלמים.

מדוע לא יוכל לקנות שה על תנאי ולסמוך עליו

אלא משום סמיכה. רש"י (ד"ה ונטרחו) פירש, שמותר הפסח הוא פסח שנותר חי או מעות של פסח שנותרו. והקשה **השפת אמת** (ד"ה אלא), שאם ימצא מעות של מותר פסח אפשר להביא קרבן בלא החסרון של סמיכה, משום שהוא יכול לקנות במעות מותר הפסח שה לשלמים ולהתנות שכל הקנין הוא רק אם כבר יצא ידי חובת פסח וסומך עליו כדין שלמים, ואחר כך יחזירו למוכר ויקנהו שוב לצורך פסח על הצד שעדיין לא יצא ידי חובתו, ונמצא שממה נפשך יצא, שאם עדיין לא עשה פסח הרי המכירה הראשונה לא חלה וכשסמך היה עדיין חולין ורק אחר כך קנה לצורך פסח ואין כאן חסרון של עבודה בקדשים, ואם כבר עשה פסח הרי המכירה הראשונה חלה והוא שלמים וסמך עליו כדינומב. ותירץ, שאמרו בזבחים (נג.) שמדאורייתא צריך שהסמיכה תהיה סמוכה לשחיטה וזה מעכב, ולכן אינו יכול לסמוך קודם שיחזור ויקנה.

על שלמים ניתן לסמוך על ידי תנאי ולא יחשב לעבודה בקדשים

שם. ההפלאה (הקדמה לקונטרס סמכין ד"ה ומידי) הביא בשם **אחיו**, שביאר ששאלת הגמרא שאי אפשר לסמוך על הקרבן, שייכת רק לפי הצד שמביא מותר הפסח ומתנה עליו, כיון שאם מביא שלמים יש אפשרות לסמוך עליו באופן שיאמר בתחילה שאם הוא אינו חייב לעשות פסח יהיה הקרבן הזה לשלמים, ואם הוא כן חייב בפסח יהיה זה חולין, ואחר כך יסמוך עליו, וסמוך לשחיטה יאמר שאם הוא חייב בפסח הוא מקדיש כעת את הקרבן הזה לקרבן פסח,

---

לח. ולפי זה ביאר גם מדוע אין זה נחשב למיעוט באוכליו בכך שפסח נאכל רק למנוייו ואילו שלמים נאכלים לכל אדם, מכיון שמדובר בפסח שבעליו היו טמאים ומתחילתו הוא מיועד להיקרב בפסח שני וצריך עקירה להקריבו כשלמים, וכיון שמתחילתו הוא מיועד להאכל רק בלילה אחד אין זה נחשב למיעוט. [ולפי זה מה שאמרו בגמרא שמותר הפסח נאכל ליום ולילה, זה רק מחמת שיגרא דלישנא שכך אמרו בתחילה על הפסח שהוא נאכל ליום ולילה, אכן באמת אינו נאכל אלא בלילה בלבד]. **לט. ומשום** כך כתב שמוכח בשיטת תוספות שהטעם שפסח שנשאר בלא בעלים אינו ראוי להקרבה הוא מחמת דיחוי. וכן דייק מתירוצם הקודם של תוספות שאם יש אחד מבני החבורה שעדיין צריך את הפסח אינו נחשב לשלמים בלא עקירה, שבכך אין חסרון של דיחוי ולכן יכול להקריבו כפסח. וכתב שלפי זה יש לפרש גם במקדיש שני פסחים לאחריות ויצא באחד מהם, שאין השני נחשב לדחוי ולכן יכול לצאת בו או להמנות עליו חבורה אחרת. **מ. על** פי הגהות וציונים. **מא. אמנם** במנחות (פג:) קראה הגמרא למותר פסח, שלמים הבאים מחמת פסח, וכן פירש שם רש"י (ד"ה ושלמים). **מב. וכתב** המגיה שם, שאין לומר שיתנה שאם אינו צריך להקריב פסח שיחשב הקרבן לחולין, כיון שאסור להכניס חולין בעזרה. אלא שדחה זאת לפי מה שכתבו תוספות (מנחות פ: ד"ה וכי) שהאיסור להכניס חולין בעזרה הוא רק אם עובד בהם כעין עבודה והרי הסמיכה אינה עבודה, ואפילו לשיטת הרמב"ם (שחיטה פ"ג ה"ג) שאף אסור להכניס לעזרה בשר שחוטה פת ופירות שאינם מעין עבודה כלל, מכל מקום האיסור להכניס הוא רק מדרבנן, וכיון שכאן הוא ספק שיתכן שהבהמה היא קרבן פסח, הרי שיש להקל בספק דרבנן. ועוד לפי שיטת הרשב"א (פילה כ: ד"ה והעמידן) שאין איסור להכניס לעזרת ישראל, יוכל לעשות שם את הסמיכה.

ונמצא שלא עבד בסמיכה עבודה בקדשים, ולכן שאלת הגמרא היא רק על מותר הפסח שהוא כבר קדוש לפני שמתנה עליו, ועליו שאלה הגמרא שאינו יכול לסמוך עליו שזו עבודה בקדשים.

מדוע אינו נפטר מן הסמיכה משום שאינו יכול לסמוך

שם. הקשה הדבר שמואל (ד"ה מנלן), שכיון שעל פי דין אסור לו לסמוך שמא קרבן זה הוא שלמים ונמצא עובד בקדשים, אם כן הוא פטור מן הסמיכה, וממילא אין חסרון הסמיכה מעכב את הקרבת השלמים. ותירץ, שצריך לומר שמלבד המצוה על הבעלים לסמוך, יש גם מצוה בגוף הקרבן שיסמכו עליו, ולא יפטר הקרבן מן הסמיכה מחמת שהבעלים אינו יכול לסמוך[מג].

מדוע לא העמידו את הברייתא כשיטת הסוברים שנשים בפסח שני רשות

קרבן נשים מ[19/06/2018]א למימר. תוספות (ד"ה ומילו) פירשו שהסוגיא כאן סוברת שהסמיכה צריכה להיעשות בכל כוחו, שאם לא כן אינה נחשבת כעבודה בקדשים[מד]. **והקשה האור חדש** (נמוס' סס), שהרי לכאורה כל שאלת הגמרא 'קרבן נשים מאי איכא למימר' היא רק לשיטת רבי יוסי להלן (סו:) הסובר שנשים חייבות בפסח שני[אוצר החכמה], שהרי אם נשים אינן חייבות בפסח שני אלא רק רשות, אין לומר שיביאו קרבן בתנאי שאם אינו פסח שיחשב כשלמים, כיון שיש בכך חסרון שהקרבתו היא בזמן הקרבת הפסח שהוא לאחר תמיד של בין הערביים ואם הוא שלמים אסור להקריבו בזמן זה, ורק אם חייב להקריב פסח שני יש לומר שהתירו לאחד מהם להביא את פסחו שלא כהוגן קודם תמיד של בין הערביים, כדי שיוכל להתנות עליו שיחשב כשלמים ולא יכשל באיסור כרת שביטל הקרבת פסח, אך אם אשה אינה חייבת בהקרבת פסח שני הרי אין עליה איסור כרת אם לא תקריב, ואין להתיר עבורה להקדים לשחוט קודם תמיד של בין הערביים, ואם כן ודאי שקושיית הגמרא היא רק לשיטת רבי יוסי שנשים חייבות בפסח שני ועוברות בכרת, ונמצא שאף שיכלה הגמרא להעמיד את הברייתא כדעת הסוברים (סס) שנשים אינן חייבות בפסח שני אלא רק רשות, מכל מקום העדיפה להעמיד את הברייתא אף כדעת רבי יוסי ולא להעמידה במחלוקת. אך למה שכתבו התוספות שהסוגיא כאן היא דווקא לפי הסובר שסמיכה היא בכל כוחו, נמצא שבין כך מעמידה הגמרא את הברייתא במחלוקת, ואם כן הרי אפשר להעמיד את הברייתא כדעת הסוברים שנשים אינן חייבות בפסח שני, וממילא אין להתנות בקרבנן שיהא שלמים ולהקריבו קודם התמיד. **ותירץ**, שכיון שהלכה כרבי יוסי שנשים חייבות בפסח שני, לא רצתה להעמיד את הברייתא שלא כהלכה, אך לגבי הנידון של סמיכה בכל כוחו ההלכה היא כמו שכתבו התוספות שצריך לעשותה בכל כוחו, ונמצא שהגמרא מעמידה את הברייתא כפי ההלכה.

אולם הבאר אברהם (מסכת פסחים, ד"ה והא) כתב, שאין להעמיד את הברייתא כשיטת רבי שמעון שסבר שנשים בפסח שני רשות, משום שהוא סובר בכריתות (כג.) ששני אנשים שאחד מהם אכל הקדש ואין יודעים מי מהם, יכולים להביא חטאת אחת מספק, ואף שאינם יכולים לסמוך, והרי על הצד שאינו בעלים על הקרבן הרי הוא עושה עבודה בקדשים, ועל כרחך טעם הדבר משום שסובר רבי שמעון שבאופן זה אין הסמיכה מעכבת, משום שמתחילת ההפרשה לא היו ראויים לסמיכה, כמו שביארו התוספות בבכורות (סא. ד"ה והא). ואם כן לשיטת רבי שמעון אף בסוגייתנו לא תעכב הסמיכה כיון שמתחילת ההפרשה הקרבן בספק פסח או שלמים ואינו ראוי לסמיכה, ולשיטתו אין לפרש בברייתא שאינם יכולים להקריב פסח שני משום הסמיכה.

מחלוקת הסוגיות בדין הניתנים בזריקה שנתנן בשפיכה

כל הניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא. הגמרא בזבחים (נ.) מבארת שדין הניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה, הוא שנוי במחלוקת תנאים, שרבי ישמעאל סובר שיצא, ורבי עקיבא סובר שלא יצא[מה]. **והקשה הלחם משנה** (מעשה הקרבנות פ"ה ה"ז), שהרי הלכה כרבי עקיבא מחבירו (עירובין מו:), ואם כן לפי סוגיית הגמרא בזבחים נמצא שההלכה היא שהניתנים בזריקה שנתנם בשפיכה לא יצא, ואילו מכך שבסוגייתנו הקשתה הגמרא בפשיטות שכל הניתנים בזריקה שנתנם בשפיכה יצא, משמע שההלכה היא שאם נתן בשפיכה יצא. ותירץ שסוגייתנו סברה שאף רבי עקיבא מודה שאם נתן בשפיכה יצא[מז]. **ובכך ביאר את מה שפסק הרמב"ם** (פסולי המוקדשין פ"ג ה"ג) שכל הניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא, משום שפסק כפי סוגייתנו.

ביאור תירוץ הגמרא במסקנא

אימר דקא אמרינן דאי עבד לכתחילה נמי. בפשטות תירוץ הגמרא הוא שאף שאופן נתינת הדם לא מעכב, מכל מקום אין לעשות תקנה זו שיתנה על קרבנו שיחשב כשלמים, כיון שלכתחילה אין לשנות באופן נתינת הדם של שלמים. וכן מבואר בתוספות (ד"ה הני), והוסיפו[מח] שדברי הגמרא כאן הם גם פירוש על מה שאמרה הגמרא לעיל שיש חסרון בכך שממעט באכילת שלמים ומביאם לידי נותר, וכן בכך שמבטל מצות סמיכה, שאף שדינים אלו הם רק לכתחילה, ובדיעבד אינם מעכבים, מכל מקום כיון שלכתחילה אין לעשות כן לכן אין לעשות תקנה זו שיתנה על קרבנו שיחשב כשלמים.

אולם רבינו חננאל (ד"ה ומפיקנא) פירש, שתירוץ הגמרא הוא שאכן מה שאמרו בברייתא שהם פטורים מלעשות פסח שני הוא רק בדיעבד, אבל לכתחילה יש להם לחפש מותר הפסח של נשים ויביאו כהן שלא עשה פסח וימנו אותו עמהם על הפסח, ויתנו שאם הקרבן שהביא תחילה נפסל יהיה זה לפסח, ואם לא נפסל ישאר מותר הפסח שדינו כשלמים.

והשאגת אריה (שו"ת, סי' לג ד"ה ונהמי) פירש את תירוץ הגמרא, שאף שבדיעבד אם נתן בשפיכה יצא, מכל מקום הרי כיון שלכתחילה שלמים צריכים זריקה ולא שפיכה, ואי אפשר לזרוק כיון שקרבן זה הוא ספק פסח ובפסח צריך דווקא שפיכה ולא זריקה, ממילא נמצא שקרבן זה אינו ראוי לזריקה, וממילא הזריקה מעכבת בשלמים, כי מה שאמרו שאם נתן בשפיכה יצא זה רק כשראוי לזריקה, אך כשאינו ראוי לזריקה הזריקה מעכבת בומט, ולכן אינו יכול להביא את הקרבן בתנאי, כיון שיש חסרון באופן נתינת הדם[נ].

מדוע נדחית הקרבת הפסח שהיא בכרת משום דינים שהם רק לכתחילה ואינם מעכבים

שם. הקשו התוספות (ד"ה הני), למסקנת הגמרא שהדברים המעכבים מלהביא פסח שני ולהתנות עליו שאם כבר יצאו בראשון יהיה לשלמים, דהיינו מיעוט באכילת שלמים חסרון הסמיכה ושינוי באופן נתינת הדם, אינם מעכבים בדיעבד, אם כן איך ידחו משום כך את הקרבת הפסח שני ויכנס לידי ספק כרת של ביטול הקרבת הפסח. ותירצו שעדיף לדחות ספק כרת בשב ואל תעשה מלומר שיעשו רובם שלא כהוגן, שהרי ארבעה מהם כבר יצאו ידי חובת פסח. וכתב המהר"י קורקוס (קרבן פסח פ"ג ה"ט) שיש לפרש בדבריהם ב' אופנים מהי הסיבה שנדחה הספק כרת של ביטול הקרבת הפסח: **א.** משום שביטול הקרבת הפסח הוא רק לאחד מהם, ואילו הקרבת השלמים שלא כהוגן היא לרובם דהיינו הארבעה שכבר יצאו בראשון. **ב.** שביטול הקרבת הפסח הוא בשב ואל תעשה, ואילו הקרבת השלמים שלא כהוגן היא בקום ועשה. וכתב שהנפקא מינה בזה באופן שרק שנים נתערבו עורות פסחיהם, שאם כוונת התוספות שהדבר תלוי בכך שעדיף שיכנס אחד בספק כרת ולא יעשו רובם שלא כהוגן, הרי שאם היו רק שנים שאין כאן רוב יקריבו שניהם ויעשה אחד מהם את השלמים שלא כהוגן. אך אם כוונתם שהדבר תלוי בכך שביטול הכרת הוא בשב ואל תעשה, אם כן גם באופן זה לא יקריבו.

מג. ובמהדו"ת הביא הדבר שמואל (ד"ה מנלן) שבאגרות משה (שו"ת, או"ח ח"ד חלק קדמיס סי' ו ענף ה) כתב שהסמיכה אינה דין בקרבן אלא רק ציווי על הבעלים. **מד. כתבו** התוספות, שבחגיגה (טז:) נחלקו התנאים האם סמיכה שאינה בכל כוחו נחשבת לעבודה בקדשים. והקשו השער המלך (מעשה הקרבנות פ"ג ה"ג) והגבול יאודה (נמוס' סס), ששם אין בכך מחלוקת כלל אלא כולם סוברים שצריך לעשות סמיכה בכל כוחו. וראה בשער המלך שהאריך לתרץ כיצד מוכח בסוגיא שם שנחלקו בסמיכה שאינה בכל כוחו אם נחשבת לסמיכה. והגבול יאודה תירץ, שכוונת תוספות למה שנחלקו שם אם נשים חייבות בסמיכה, וסברו תוספות שכך יש להם לחלוק גם לגבי חיוב סמיכה בקרבן פסח. **מה. מבואר** בקושייתו שפירש את שאלת הגמרא שאם יארע כן לנשים שיתערבו פסחיהם ויש באחד מהם יבלת, יש להם להביא קרבן ממותר פסח, ולהתנות. אמנם המאירי (ד"ה תמצה) פירש, ששאלת הגמרא היא מדוע לא יביאו מותר הפסח של נשים שאינו טעון סמיכה. **מו. כן** ביארה הגמרא שם את מה ששנינו 'ברך ברכת הפסח פטר את של זבח, של זבח לא פטר את הפסח דברי רבי ישמעאל, רבי עקיבא אומר לא זו פוטרת זו ולא זו פוטרת זו', וביארה הגמרא שיסוד מחלוקתם הוא שרבי ישמעאל סבר שברכת הפסח שהוא בשפיכה פוטרת את של זבח כיון שאף בזבח יוצא ידי חובה בשפיכה, ורבי עקיבא סבר שאין ברכת הפסח פוטרת את של זבח משום שהזבח דווקא בזריקה ואינו יוצא בשפיכה. **מז. ומה** שסובר רבי עקיבא שאין ברכת הפסח פוטרת את של זבח, אין זה משום שבזבח אינו יוצא בשפיכה, אלא שסבר רבי עקיבא שכיון שעל כל פנים לכתחילה שונה דין הזבח מדין הפסח שזה בזריקה וזה בשפיכה ואין העבודות דומות זו לזו, משום כך ראוי שלא לפטור ברכה של זו בזו ושל זו בזו. **מח. כן** ביאר המהרש"א (נמוס' סס) בכוונת התוספות. **מט. כמו** שאמרו (יבמות קד:) שכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, אבל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו. **נ. וכתב** שלפי זה דברי הגמרא הללו הם רק לגבי החסרון שיש חילוק בין שלמים לפסח שזה בשפיכה וזה בזריקה, אבל לעיל לגבי החסרונות שלא יוכלו לעשות סמיכה ושיש חילוק במספר המתנות, לא שייך לומר בהם שכיון שלכתחילה אסור לעשות כן זה יגרום שיהיה אינו ראוי לבילה ויעכב, שהרי סמיכה לא מעכבת אף כשאין הקרבן ראוי לסמיכה וכמו שכתבו התוספות במנחות (סג: ד"ה ויקן) שכיון שסמיכה לא מעכבת, אפילו ערל וטמא שאינם יכולים לסמוך, משלחים קרבנותיהם (לעיל סג.), ולא אומרים בהם 'כל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו', וטעם הדבר משום שלומדים מפסוק שלענין סמיכה אין לחוש שיהיה ראוי לסמיכה, ואינה מעכבת אף כשאינו ראוי לסמיכה, [ראה בתוספות במנחות שם המקור לכך]. וכן לגבי החילוק שבפסח יש מתנה אחת ובשלמים שתי מתנות שהן ארבע, זה לא מעכב אף כשאין הקרבן ראוי לשתים שהן ארבע, כמו שמוכח במשנה בזבחים (פ.) שדמים שנתערבו נותנם במתנה אחת ואף שכשהם מעורבים אינם ראויים לשתים שהן ארבע. וזהו שלא כהתוספות (ד"ה הני) שכתבו שדברי הגמרא הללו הם גם לגבי סמיכה ומתנות ונותר. [ולדברי השאגת אריה נמצא שאכן יכלה הגמרא כבר בחילוקים לעיל להקשות שהרי הם רק אינם מעכבים ואם כן עדיין יש תקנה שיקריבו פסח שני, אלא שבין כך כבר ביארה הגמרא באופן אחר את החסרון שבתקנה להתנות שיהיה שלמים].

וכתב המהר"י קורקוס שראשון נראה עיקר כיון שכתבו בלשונם 'כי עשו כבר רובם'[נא], וכן הבין **המהרש"א** (נמוק' שם) בכוונת התוספות, שהסיבה שנדחית ההקרבה היא כדי שלא יעשו רובם שלא כהוגן, ומתוך כך הקשה המהרש"א על התוספות, שהרי יכולים לעשות להיפך שיקריבו כולם כדין שלמים, כלומר שיעשו סמיכה ויתנו שתי מתנות שהן ארבע ובזריקה[נב], ובכך נמצא שעשו רובם כהוגן, ורק אותו אחד שמקריב פסח עושה את הפסח שלא כהוגן כדין שלמים. **אולם הגנזי יוסף** (נמוק' שם) כתב, שזה היה פשוט להתוספות שעדיף לבטל את הקרבת הפסח בשב ואל תעשה מאשר לעשות שלא כהוגן בקום עשה, אלא שבאו להוסיף מדוע יש חסרון בכך שעושים שלמים ללא סמיכה וכן שחסר במתנות הדם שנותנים רק במתנה אחת, שהרי בכך אינם עושים שלא כהוגן בקום עשה אלא רק בשב ואל תעשה, ולזה תירצו שמכל מקום עדיף שידחה ספק כרת של אחד מהם משיעשו רובם שלא כהוגן ואף שעושים זאת בשב ואל תעשה. ואם כן פשוט שלא יועיל לעשות להיפך שיעשו סמיכה ושיתנו את המתנות שתים שהן ארבע ובזריקה כדיני שלמים, משום שזה פשוט שעדיף שידחה ספק כרת בשב ואל תעשה משיעשה שלא כהוגן בקום עשה, ואף שרק אחד עושה שלא כהוגן.

אמנם בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ה"מ) הקשה כהתוספות, ובתירוצו לא הזכיר שודאי יעשו שלא כהוגן, אלא פירש שכיון שבתחילת שחיטת הקרבן הוא שוחט שלא כמצותו, דהיינו ללא סמיכה, ועל מנת שימעט באכילתו או שימעט במתנות הדם, הרי זה נחשב כאילו שוחטו באיסור, לכן אמרו חכמים שתידחה הקרבת הפסח שיש בו כרת בשב ואל תעשה.

והלחם יהודה (קרנן פסח פ"ד ה"ח) פירש בכוונת התוספות לא משום רוב נגד יחיד, אלא משום שאין ספק דוחה ודאי.

מדוע לא אמרו שהחילוק בין שלמים לפסח הוא בדין נסכים

שם. הסם חיי (ליקוטים קרנן פסח פ"ד ה"ז) הקשה, מדוע לא ביארה הגמרא שהסיבה שאין להביא פסח שני ולהתנות שיהיה שלמים, הוא משום ששלמים טעונים הבאת נסכים יחד עימם, ואילו בפסח אין נסכים. ואין לומר שיביא גם נסכים ויאמר שאם הקרבן הזה הוא שלמים יהיו אלו נסכיו ואם לאו יהיו נסכי נדבה, כמו שכתבו **התוספות** (קידושין נה: ד"ה ודילמא שם הוא) שאין להתנות על קרבן אשם שיחשב כשלמים משום ששלמים טעונים נסכים ואשם אין בו נסכים, ואין להתנות על הנסכים שיהיו בנדבה, כיון שאין נסכי נדבה ונסכי חובה שוים, שנסכי חובה מנסכם לתוך הספלים שעל המזבח ואילו נסכי נדבה מזלפם על גבי האישים. וחילוק זה מעכב גם בדיעבד, כמו שמשמע בתוספות שם, שכתבו שאין לומר שהסיבה שאין להתנות על אשם שיחשב שלמים משום חסרון הסמיכה, כי הסמיכה אינה מעכבת, ועל זה פירשו שהסיבה היא משום הנסכים, משמע שאופן נתינת הנסכים מעכב גם בדיעבד.

ותירץ השער המלך (פסולי המוקדשין פ"ו ה"ח), שכיון שבחמישה קרבנות האלו יש אחד שהוא ודאי פסח ואינו טעון נסכים, אם כן יש תקנה שיכולים להביא רק ארבעה נסכים לארבעה קרבנות, ואחד מהם לא יביא נסכים, וכל אחד מהם יתנה שאם הקרבן שהקריב היה בעל מום וכעת הוא צריך להקריב פסח הרי שהקרבן הזה שמביא כעת יהיה לפסח והנסכים יהיו במתנה לחבירו שחסרים לו הנסכים, ואם הקרבן שהקריב היה תם ואינו צריך להקריב עוד פסח הרי שהקרבן שמקריב כעת יהיה שלמים והנסכים שלו.

מדוע אין השוחט פסח לחבורה ואמר להם ששחטו שלא לשמו יכול להתנות על הקרבן שיחשב כשלמים

שם. כתב הרמב"ם (קרנן פסח פ"ד ה"ח), השוחט את הפסח על בני חבורה ואמר להם לאחר זמן אותו הפסח ששחטתי עליכם שלא לשמו שחטתיו, אם היה נאמן להם סומכים על דבריו, ואם לאו שורת הדין שאינו נאמן, והרוצה להחמיר על עצמו הרי זה משובח ויביא פסח שני. והשיג **הראב"ד**, שאין זה שבח להחמיר ולהביא פסח שני, שהרי אם הוא פטור ממנו נמצא מביא חולין בעזרה, ואינו יכול להתנות שיהיה שלמים.

ובדעת הרמב"ם ביאר **הלחם משנה**, שיכול להביא פסח שני ולהתנות עליו שאם הוא כבר יצא ידי חובת פסח שיחשב לו כשלמים, כיון שרק לגבי חמשה שנתערבו עורות פסחיהם אינם יכולים להתנות שיהיה שלמים, כמו שכתבו **התוספות** (ד"ה הני) שמוטב שידחה ספק כרת משיעשו רובם שלא כהוגן, אבל באופן זה שאין רבים העושים שלא כהוגן[נג], מוטב לעשות שלא כהוגן בדינים שהם רק לכתחילה דהיינו חסרון הסמיכה ומיעוט באכילה ובמנין מתנות הדם, כדי שלא יבוא לידי איסור כרת[נד].

והקשה האור חדש (ד"ה אלא), שגם אם אפשר להתנות על הקרבן שיחשב שלמים, עדיין יש איסור לתת את החזה ושוק לכהן, כיון שיתכן שזה קרבן פסח שאסור לכהן שאינו מנוי עליו לאוכלו, וכמו שהקשו בגמרא. ותירץ, כמו שכתבו **תוספות** (ד"ה אחת) שיוכל ליתנם לכהן קטן. ואף שאסור להאכיל קטן איסור בידים ורק באופן שהאיסור מתבטל ברוב ונשאר אסור רק מדרבנן יכול ליתנו לקטן, אבל כאן שאין רק קרבן אחד לא שייך ביטול ברוב, מכל מקום כדי להינצל מספק איסור כרת יתכן שהתירו לעשות שלא כהוגן גם בפרט זה ליתן לקטן איסור. ועוד תירץ בשם חתנו, שיכול להמנות עימו כהן שלא עשה פסח, והכהן יביא קרבן נוסף ויתנה שאם הקרבן שהביא חבירו הוא פסח הרי הוא נמנה יחד עימו, והקרבן השני יהיה לשלמים, ואם חבירו כבר יצא ידי חובתו והקרבן שמקריב הוא שלמים, אז הקרבן השני יהיה לפסח עבור הכהן, ובשני הקרבנות ישפוך את הדם [בלא זריקה] ובכך יצאו ידי חובתם אף שאחד מהם עשה שלא כהוגן.

במפקח על הגל אין עצה שיביא קרבן ויתנה עליו לשלמים

שם. הלחם משנה (שם) הקשה על דברי **תוספות** (ד"ה הני) [שכדבריהם ביאר את **שיטת הרמב"ם** (שם)] שמוטב שידחה איסור כרת של אחד ואל יבואו רבים לעשות איסור לכתחילה, ממה ששנינו לקמן (לח.) והובא ברמב"ם (שם פ"ו ה"י) במפקח את הגל שבאופן שיש ספק אם בעת שזרקו עליו את הדם הקרבן פסח היה טמא הוא פטור מפסח שני, ולכאורה לפי תוספות מדוע לא אמרו לו שיביא פסח שני ויתנה שאם הוא כבר יצא ידי חובת פסח יהיה זה לשלמים ואם בשעת הזריקה היה טמא ולא יצא ידי חובת פסח יהיה זה לפסח, וכיון ששם אין רבים אלא רק הוא יש לו לעשות כן כדי שלא לעבור באיסור כרת. ותירץ **השער המלך** (שם פ"ג ה"ט ד"ה ונמ"ש), שבמפקח על הגל אין להקשות שיחשב הקרבן לשלמים כיון שאינו יכול לתת את החזה ושוק לכהנים שמא הוא פסח והם לא נמנו עליו, ואין לומר שיביא עמו כהן ויתן לו לאכול, כיון שאם הכהן הזה כבר יצא ידי חובת פסח אין לו לאכול שמא קרבן זה הוא פסח, ואם לא יצא ידי חובת פסח שמא קרבן זה הוא שלמים ונמצא שלא יצא ידי חובת פסח, וכיון שלא ימצא כהן שיאכל את החזה ושוק והם יבואו לידי נותר מותר לו להיכנס לספק איסור כרת כדי שלא לעבור על איסור ודאי[נה].

והקשה עליו **רעק"א** (בהגהות שם), שיכול להביא כהן שלא עשה פסח ויביא הכהן עימו עוד בהמה ויתנה שאם המפקח חייב בפסח שני יהיה שלו לפסח ושלי לשלמים ואני אמנה יחד עימו על פסחו, ואם המפקח אינו חייב בפסח שני יהיה שלו לשלמים ושלי לפסח ויאכל הכהן את קרבנו ואת החזה ושוק מקרבנו של המפקח. ותירץ, שכיון שהכהן הזה יכול להביא קרבן פסח באופן ודאי, אין לו להביאו על דרך של ספק מחמת תנאי, שבכך הוא מפסיד שאינו יכול לעשות בו סמיכה ומתנות כראוי.

המשנה מדברת שישחוט לאחר שיעלה לירושלים

הריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים. בפשטות משמעות דברי המשנה הם שמדובר באדם שנמצא חוץ לירושלים ואומר לבניו שישחט את הפסח על מי שיעלה ראשון לירושלים, ולכאורה כיצד יכול לשחוט את הפסח מחוץ לירושלים. אכן הר"ן (נדרים נו. ד"ה הריני) פירש, שאמר לבניו הריני עולה לירושלים, ולאחר שאהיה שם אשחוט את הפסח על מי שיעלה ראשון.

המעלה במי שהוא ראש לכל אחיו במינוי על הפסח

שם. רש"י (ד"ה ומזכה) ביאר שמעלתו של העולה ראשון, שהוא יהיה ראש לכל אחיו שיזכו על ידו. וכתב הקול הרמ"ז (מ"ג נמוי"ט ד"ה על), שהנפקא מינה בכך שהוא הראש לכל אחיו היא שאם ימשוך את ידו מהמינוי על השה יהיו גם שאר אחיו מסולקים מהקרבן הזה. **אמנם השושנים לדוד** (שם) כתב, שרחוק לומר כך, מכיון שאין זה מסתבר שאם ימשך מי שנמנה ראשון על הקרבן זה

נא. וראה להלן שכן הבין הלחם משנה (קרנן פסח פ"ד ה"ח), ומתוך כך דן בכמה פסקים של הרמב"ם באופן שאין רוב. **נב. ממה** שכתב המהרש"א שאפשר לתת את הדם בזריקה כדין שלמים, מבואר שהבין שהפסח שניתן בזריקה אינו מעכב, והעירו עליו הקרני ראם והגנזי יוסף שהרי מבואר בגמרא (לקמן קכח. וזבחים נו.) שרק הניתנים בזריקה שנתנם בשפיכה יצא, אך הניתנים בשפיכה שנתנם בזריקה לא יצא, שדווקא זריקה בכלל שפיכה אך שפיכה אינה בכלל זריקה. **נג. והקשה** עליו הלחם יהודה (שם), שמשמע בדבריו שהבין שהדבר תלוי אם יש רוב שמחמת כך יעשו שלא כהוגן, וקשה מדברי הרמב"ם 'הרוצה להחמיר על עצמו לעשות פסח שני' שמשמעם שכל מי שרוצה להחמיר ואפילו אם הם עשרה אנשים שהם רוב, אף על פי כן מותר לו להתנות. אכן המרכבת המשנה (שם) פירש, שכיון שכל בני החבורה מחמירים על עצמם, אם כן כולם יעשו את התנאי ולגבי כל אחד מהם אומרים שעדיף לו לעבור על לכתחילה כדי שלא יכשל באיסור כרת ואין כנגדו רוב. **נד. והאור** חדש כתב על כך, שיש לומר שרק לגבי חמישה שהתערבו עורות פסחיהם אי אפשר לעשות את כל הקרבנות בשפיכת הדם, משום ששם אין קיום העשה של קרבן שלמים מתקיים באותו זמן שנעקר הלאו של זריקת דם השלמים, אבל באופן שדיבר הרמב"ם שצריך להביא רק קרבן אחד בתנאי, מתקיים העשה באותו זמן שנעקר הלאו ולכן יכול להביאו. והבני שמואל (שם) תירץ, שבאופן שדיבר הרמב"ם מדובר בסתם אדם שלא ברור לנו שאינו נאמן, אלא הוא בספק אם הוא נאמן, ולכן עדיף לומר שיעשה איסור קל מאשר להיכנס בספק כרת, אבל בחמישה שנתערבו פסחיהם, שארבעה מהם ודאי כבר יצאו ידי חובת הפסח וודאי שיעברו איסור אם יקריבו שוב, אין לומר להם לעבור בודאות. **נה. וכתב** שלפי זה אם המפקח את הגל הוא כהן, שפיר יכול להביא קרבן ולהתנות עליו ויאכל בעצמו את החזה ושוק.

גורם לכל שאר הנמנים אחריו להסתלק מן הקרבן, ולכן פירש שהראשון במינוי אין זה אלא לכבוד וזכות הרבים תלויה בו.

אם הודיע לשאר אחיו או לא

ומזכה את אחיו עמו. רש"י (ד"ה ומזכה) כתב, שכך הודיע לבניו שהוא ממנה אותם מתחילה, ומי שיעלה ראשון יהיה ראש לאחיו שיזכו עימו. והקשה **הראש משביר** (נרש"י סס) שאפילו לפי הסובר ששה לבית אבות דאורייתא אין צריך להודיעם אלא די שישחוט עליהם, ותירץ, וכן כתב הרש"ש (גיטין כה. נרש"י ד"ה מריו"ח), שאין לומר שכאן מדובר בקטנים, כיון שאם כן כיצד דייקה הגמרא מהמשנה שיש ברירה, והרי אם הם קטנים אפשר להמנותם שלא מדעתם ואין צריך ברירה, אלא מוכח שהמשנה מדברת באחים גדולים, ומשום כך הוצרך להודיעם תחילה שממנה אותם על פסחו. אכן רש"י בגיטין (סס) כתב שלא הודיע לבניו מה שבליבו. וביאר הרש"ש דבריו בשני אופנים: א. שהסוגיא שם סוברת ששה לבית אבות דאורייתא, כלומר, שמן התורה אסור לקטנים לאכול מהפסח בלא שהמנו אותם עליו [ומשום כך אף אם המשנה מדברת בקטנים סברה הגמרא שניתן להוכיח ממנה שיש ברירה, שאף קטנים צריך להמנותם על הפסח לפני שחיטתו], ומשום כך פירש רש"י שאין צריך להודיעם, שכיון שאדם יכול להקריב על בנו ובתו הקטנים, אף שגם הם צריכים מינוי, וכיון שאין להם דעת, אף כשממנים אותם מדעתם, הרי זה כמו שלא מדעתם, למדים מכך גם שאפשר למנות אדם על הפסח שלא מדעתו, כמבואר בנדרים (לו.) שאם שה לבית אבות דאורייתא אפשר ללמוד ממינוי קטן שיכול אדם להקריב עבור חבירו שלא מדעתו. ב. שאמנם אף הגמרא בגיטין סוברת ששה לבית אבות לאו דאורייתא, ולא ניתן ללמוד ממינוי קטנים שאפשר למנות אדם על הפסח שלא מדעתו, אלא שהסוגיא שם סוברת שהמשנה מדברת בבנים קטנים, וכמבואר בסוגיית הגמרא בנדרים (סס), שהעמידו את המשנה בבנים קטנים, ולכך פירש רש"י שלא הודיעם.

[אוצר החכמה]

והלב שלמה (קמג. ד"ה הן) כתב, שנפלה טעות סופר בדברי רש"י כאן, ופירש הלב שלמה, שרש"י סובר שרבי יוחנן סובר ששה לבית אבות דאורייתא, ומשום כך יכול כל אדם להביא קרבן פסח על חבירו שלא מדעתו, ושפיר כתב רש"י שהמנה האב את בניו הגדולים והקטנים על הפסח ולא הודיעם.

והאבן ישראל (קרנן פסח פ"ה ס"ו) פירש שרש"י כאן פירש לפי מה שסבר הגמרא בנדרים בתחילה, ששה לבית אבות דאורייתא, ולכן יש דין וחיוב מינוי על הבנים, ואז בודאי צריך להודיעם[נ].

לזכות לאחר כשאינו יודע מי הוא הזוכה

שם. בשו"ת הרא"ש (כלל יג סי' כח) הוכיח ממשנה זו, שאין צריך המזכה לדעת בשעת הזיכוי למי הוא מזכה, ולכן יכול האב לזכות בשעת השחיטה למי שיעלה ראשון, אף שבשעת השחיטה עדיין אינו יודע מי יעלה ראשון לירושלים, ומה שאמרו בגמרא שמדובר שהמנה אותם מתחילה ואמר להם כך רק כדי לזרזם, זה רק לפי הסובר שאין ברירה, אבל לפי הסובר שיש ברירה פירוש המשנה הוא שבאמת מועיל מדין ברירה האב עבור מי הוא מזכה. והביא הגליוני הש"ס (ד"ה המומר), **שבשו"ת התשב"ץ** (מ"ג סי' קנג) חולק על הרא"ש, וכתב 'אבל זה לא זכה לשום אדם ידוע ולא חל זכותו כלל', כלומר שכיון שאינו מזכה לאדם ידוע אינו יכול לזכות לו.

האם לבסוף מתברר שהאח הראשון מזכה לשאר האחים

שמע מינה יש ברירה. מדברי **רש"י** (ד"ה ז"מ) משמע, שהברירה היא בכך שמתברר למפרע שהקרבן נשחט לשם מי שנכנס ראשון לירושלים, והוא מזכה לשאר אחיו מחלקו. אמנם **הריטב"א** (גיטין כה. ד"ה כיון) כתב שמתחילה ידעה הגמרא שאין הכוונה שהוא מזכה לאחיו, שהרי אחר השחיטה אי אפשר להמנות על הקרבן כמבואר לקמן בגמרא, אלא הכוונה שאביהם שחט את הפסח על מי שיעלה ראשון ועל מי שירצה הראשון[נז], וכשעלה הראשון ורצה באחיו עמו, הוברר למפרע שכבר זכה להם האב. ולפי זה פירש (סס ד"ה ופריך) שמה שאמרו שהראשון מזכה את אחיו עמו, אין זה זיכוי ממש, אלא כאילו הם אוכלים ממנו, ומה ששאלה הגמרא לבסוף שאם לא נמנו כיצד נמנים אחר שחיטה, פירושו שלא היה משמע לגמרא לפרש שהאב שחט על דעת מי שיעלה ראשון ומי שירצה בו, משום שאם סבר להמנותם היה צריך לפרש זאת. וראה **בחידושי הר"ן** (סס ד"ה הא) שכתב, למסקנת הגמרא שהמנה אותם מתחילה, מה שאמרו שמזכה את אחיו עמו, פירושו על ידי שיש לו זכיה קלישתא מדרבנן שהוא זה שיחלק את הפסח לאחיו.

אם יש להוכיח מכאן את שיטת רבי יוחנן בדין ברירה

אמר רבי יוחנן כדי לזרזן במצות קאמר. הקשה הקרבן תודה (ד"ה מ"ר יוחנן), שמכך שתירץ רבי יוחנן את המשנה לפי שיטת הסובר שאין ברירה, משמע שגם רבי יוחנן עצמו סובר שאין ברירה, ואם כן מדוע בבבא קמא (פט:) לא הוכיחה הגמרא מכאן שרבי יוחנן סובר שאין ברירה, והוצרכה להוכיח זאת רק מדברי רבי יוחנן שאחים שחלקו לקוחות הן. ותירץ, שיש לדחות את הראיה מכאן, שבאמת רבי יוחנן סובר שיש ברירה, ורק רצה לפרש את המשנה גם כשיטת הסובר שאין ברירה.

אך הקשה שמכל מקום מהמשנה יש להוכיח שאין ברירה, כמו שדייקה הגמרא שהטעם של המשנה הוא משום שאמר כך רק כדי לזרזם במצוות, ומשמע שבלא טעם זה לא היה יכול להמנותם, ומוכח שסוברת המשנה שאין ברירה, ואם כן הרי יש כאן סתם משנה שאין ברירה, וקשה על דברי התוספות בבבא קמא (סס) שהקשו סתירה בדעת רבי יוחנן שאמר שאין ברירה, ואילו בענין הלוקח יין מבין הכותים סתמה המשנה כרבי מאיר שיש ברירה, והרי רבי יוחנן סובר שהלכה כסתם משנה, והוסיפו שאף שמאידך בענין צנועין (בגמרא סס סט.) סתמה המשנה שאין ברירה, מכל מקום מה העדיפות של סתמא זו מסתמא זו. ולכאורה לפי המבואר בגמרא כאן לא קשה קושיית התוספות, שהרי נמצא שיש שתי משניות הסותמות שאין ברירה, ורק משנה אחת סותמת שיש ברירה, ולכך סבר רבי יוחנן שאין ברירה, ומדוע נתקשו התוספות.

ותירץ, שיש לומר שבאמת סוברת המשנה שיש ברירה, ומה שהוצרכה המשנה לטעם של לזרזן במצוות, זה כדי לבאר כיצד זוכים גם האחים בחלקם, שהרי מטעם ברירה לא היו זוכים אלא רק הראשון שהגיע לירושלים לבדו, ולכן הוצרכה המשנה לטעם של זירוז כדי לבאר שגם שאר האחים היו מנויים ואמר להם כך כדי לזרזם.

יישוב סתירת הסוגיות

דאמנינהו מעיקרא. תוספות (ד"ה מלמ) הקשו, שכאן התבאר שהמשנה שהראשון זכה ומזכה את אחיו עמו מדובר שהמנה את כולם מתחילה [וכן מבואר בגמרא בגיטין (כה.)], ואילו בנדרים (לו.) מוכיח רבי זירא בשם רבי יוחנן ממשנה זו ששה לבית אבות לאו דאורייתא, ולכן יכול למנות את האחים לאחר השחיטה. ומצאנו בזה כמה תירוצים:

א. תוספות תירצו, שמה שאמרו כאן שמדובר שהמנה את כולם מתחילה, אין הכוונה שצריך להמנותם במפורש, אלא הכוונה שדינם כאילו שהיו מנויים מתחילה, שהרי אינם צריכים מינוי כיון ששה לבית אבות לאו דאורייתא[נח].

ב. תוספות בגיטין (כה. ד"ה מי) תירצו, שיש מחלוקת בין הסוגיות, שהסוגיא בגיטין סוברת ששה לבית אבות דאורייתא, ולכן פירשה שצריך להמנותם מתחילה, והסוגיא בנדרים סוברת ששה לבית אבות לאו דאורייתא. וכן כתב **הרמב"ן** (סס ד"ה מלמ) שאין תירוץ לקושיא זו, וזו היא מן השמועות המתחלפות בחילוף המסכתות, ומחלוקת אמוראים היא. והקשה הקהלות **יעקב** (נרמוקין, ד"ה מלמ), שהרי מבואר בנדרים (לו.) שדעת רבי יוחנן עצמו ששה לבית אבות אינו דאורייתא, והוא זה שמפרש בסוגייתנו שמה שאמר האב זה כדי לזרזן במצוות, ואם כן לדבריו אין צריך לפרש שמדובר שהמנה את בניו מתחילה.

ג. הקהלות יעקב תירץ, שאף לשיטת רבי יוחנן ששה לבית אבות לאו דאורייתא, מכל מקום צריך להעמיד שהמנה אותם מתחילה, שהרי אף שמן התורה אינם צריכים מינוי מכל מקום מדרבנן צריך להמנותם, ורבי יוחנן הרי סובר שאין ברירה גם בדרבנן (גיטין לח.), ולכן כשדייקה הגמרא מהמשנה שיש ברירה, הוכרח רבי יוחנן לתרץ שהמנה אותם מתחילה. ומה שהוכיחה הגמרא בנדרים מהמשנה ששה לבית אבות לאו דאורייתא, זה לפי ההלכה שפוסקים שבדרבנן יש ברירה ולא צריך להעמיד שהמנה אותם מתחילה.

ד. בהגהות מים חיים (גיטין כה. ד"ה מלמ"ג) **ובמעיל שמואל** (נרמ"י ד"ה כדי) תירצו, ששתי הסוגיות סוברות ששה לבית אבות לאו דאורייתא, אלא שנחלקו האם מדובר בבנים קטנים או בבנים גדולים, שבסוגיות בפסחים ובגיטין מדובר בבנים גדולים ולכן צריך להמנותם, אבל בסוגיא בנדרים מדובר בבנים קטנים שאינם צריכים מינוי כיון ששה לבית אבות לאו דאורייתא.

ה. בחידושי הגר"ח (סטנסיל, סי' כז) תירץ סתירת הסוגיות באופן אחר, ששתי הסוגיות סוברות ששה לבית אבות לאו דאורייתא, אלא ששני התירוצים, הן ששה לבית אבות לאו דאורייתא, והן שמדובר שהמנה אותם מתחילה, צריכים זה לזה. שאם אינו המנה אותם מתחילה, לא מועיל מה שאמרו שה לבית אבות לאו דאורייתא, אלא לענין אכילת הפסח, שמותר לקטנים לאכול מהפסח ואין בכך איסור שלא למנויו, אך לענין עשיית ושחיטת הפסח אין להם שייכות

נו. **אלא** שהקשה על כך אם כן כיצד שייך לזרזם לאחר שכבר הודיעם. נז. **ואם** אין העולה ראשון חפץ לזכות לאח מסוים, הוברר למפרע שלאותו אח לא זכה האב, ואינו מנוי על הפסח.

נח. **כתב** המהרש"א (נמוק' ד"ה מלמ), שלפי תוספות צריך לפרש שמדובר שהאחים הינם קטנים. והקשה הדבר שמואל (תמיעק, ד"ה מלמ), אם כן כיצד יכול הראשון לזכות לאחיו, והרי קטן אינו יכול לזכות לאחרים. ותירץ, לפי מה שכתבו התוספות (קידושין מב. ד"ה מ"ם) שיש סברא לחלק שבפסח כיון שגם קטן שייך באכילתו וצריך להימנות עליו, הוא יכול גם לזכות לאחרים.

כלומר שלא נשחט עבורם הפסחיט, ולכן מוכרחים להעמיד שמדובר באופן שהמנה מתחילה את כל בניו ובנותיו על הפסח, והטעם שיכול להמנותם על הפסח אף ששה לבית אבות לאו דאורייתא, משום דין זכין לאדם שלא בפניוס. **ומאידך** אף באופן שהמנה מתחילה לא מועיל רק אם שה לבית אבות לאו דאורייתא, כי אם זה דאורייתא הרי אף שהמנה את כולם מתחילה הרי כשאמר 'הריני שוחט על מי שיעלה מכם ראשון' נמצא שמשך את שאר האחים מהקרבן, ומה שחשב בלבו שכוונתו רק לזרז אותם הוא דברים שבלב שאינם דברים, ואם כן איך הם יכולים לאכול מהקרבן הרי הוא משך אותם ממנו, וכיון שחידשה התורה שבניו הם ברשותו לענין הבאת הפסח, הרי כשם שיכול להמנותם יכול גם למושכם. ורק משום ששה לבית אבות לאו דאורייתא, אינו יכול למושכם, כי כל מה שיכול להמנותם זה רק מדין זכין לאדם שלא בפניו, ואם כן אחרי שמינה אותם אינו יכול למושכם מהקרבן כיון שזה כבר לא זכות עבורם[סא].

ו. **האבן ישראל** (קרבן פסח פ"ה ס"ז) כתב, שאף אם שה לבית אבות לאו דאורייתא, ודאי שמעיקר דין המינוי צריך להמנות את בניו הקטנים על קרבנו, שהוא נלמד מהכתוב 'שה לבית אבות' והוא מדאורייתא, אלא שאין חובה זו מוטלת אלא על האב ולא על הבנים, ולכן בסוגייתנו שקושיית הגמרא היא על עיקר דין המינוי העמידה הגמרא שמדובר שהמנה אותם מתחילה. אמנם בנדרים הוסיפה הגמרא להוכיח ממשנתנו, שמכך שנעשה דבר זה כדי לזרזם, מוכח שהבנים אינם יודעים שהמנה אותם מתחילה, כיון שאם ידעו לא יזדרזו, וכיון שאינם יודעים מוכח ששה לבית אבות לאו דאורייתא, כלומר שאין דין המינוי חיוב על הבנים, כיון שאם כן היו צריכים לדעת שהמנה אותם, אלא זה דין מינוי רק על האב ולכן יכול להמנותם בלא ידיעתם[סב]. והוסיף שלפי זה מיושב החילוק בלשונות הגמרות שכאן שאלה הגמרא 'לבתר דשחיט מי קא מתמנו', ואילו בנדרים שאלה הגמרא 'על בישרא קאי ומזכה להון', משום שכאן הגמרא דיברה על עיקר המינוי וסברה בתחילה שהאב כלל לא מינה אותם ועל כך הקשו כיצד אפשר להמנותם לאחר השחיטה, אבל בנדרים ידעה הגמרא שמדובר שהמנה אותם מתחילה ורק הקשתה הגמרא ממשמעות המשנה שהבנים לא יודעים שהמנה אותם ולכן הם מזדרזים, ועל כך קשה שאם יש חיוב להודיעם על המינוי כיצד 'קאי על בישרא ומזכה להון' והרי היה צריך להודיעם מקודם שיזכו בקרבן.

החידוש במשנה כשהמנה את כולם

שם. הקשו הריטב"א (גיטין כה. ד"ה ופריך) **והר"ן** (מידושים, שם ד"ה הא), אם מדובר שהמנה את כל בניו מתחילה, מה המשנה באה לחדש, הרי כיון שכולם נמנו על הקרבן לכן כולם יכולים לאכול ממנו. ותירצו, שהיה אפשר לומר שכשהוא אומר על מי שיעלה ראשון לירושלים, הוא חוזר בו ממה שהמנה את כולם על הקרבן, והשמיעתנו המשנה שהוא אמר זאת רק כדי לזרזן במצוות. **והר צבי** (ד"ה אי אמרת) כתב שהחידוש כאן הוא, בכך שמהסוגיא כאן משמע שאין צריך לעשות את המינוי על הפסח על ידי הוצאת דיבור בשפתיו, אלא די שיחשוב על כך בליבו, ולכן היה צד לומר שמה שאמר בפיו שיזכה רק לראשון שיעלה לירושלים מבטל מה שחשב בליבו להמנות את כולם, והחידוש הוא שדבריו אינם אלא לזרזם, ונשארת מחשבתו הראשונה להמנות את כולם. והביא שבשו"ת **הרדב"ז** (ח"ג סי' קנד) כתב, שכל הדברים שצריכים להיעשות 'לשמה' צריך שיפרש בפיו את הדיבור שעושה אותם 'לשמה' אמנם בדיעבד אין הם נפסלים אם לא אמר בפיו ורק חשב על כך במחשבתו. **והתיקון משה** (ד"ה האומר) ביאר, שהחידוש הוא לפי מה שמבואר **בר"ן** (נדרים נו. ד"ה אי) בדעת רבי יוחנן, שלשיטתו הוכיח רבי זירא מהמשנה כאן ששה לבית אבות לאו דאורייתא, שמכל מקום אף שאינם חייבים להימנות על הפסח מכל מקום הם חייבים בו מדאורייתא ורבנן הצריכום להימנות עליו, וכיון שכל הצורך להימנות הוא רק מחמת תקנת רבנן, הם הקילו עליו ואמרו שדי בכך שאמר 'הריני שוחט על מי שיעלה ראשון לירושלים' שזה כבר יחשב כמינוי לכולם, וזהו החידוש במשנה שדי באמירת נוסח זה כדי להמנות את כולם מעיקרא מדרבנן ויוכלו לאכול מן הפסח.

מדוע שנינו שהראשון זכה בחלקו רק כשנכנס ראשו ורובו לירושלים

שם. הקשה המהר"ם שיף (גיטין כה. ד"ה אי), לפי המבואר בגמרא שמדובר שהאב הימנה מתחילה את כל בניו על הפסח, כיצד שנינו במשנה שכיון שהכניס הראשון את ראשו ורובו לירושלים זכה בחלקו, והרי כיון שגם הוא היה מנוי מתחילה כבר זכה בחלקו משעת המינוי.

הראיה מדברי הברייתא

תניא נמי הכי מעשה וקדמו בנות לבנים ונמצא בנות זריזות ובנים שפלים. פירש רש"י (ד"ה תניא), שהראיה היא שגם בברייתא מוזכר הטעם של זריזות. **וביאר המאירי** (ד"ה האומר) שראיית הגמרא היא מכך שלא אמרו בלשון 'בנות זכו ובנים לא זכו', ומכך משמע שכולם זכו אלא שהבנות נמצאו זריזות. **אכן רש"י** בנדרים (לו. ד"ה תניא) פירש, שהראיה היא מכך ששנינו 'בנים שפלים' ולא שנינו ובנים לא יצאו ידי חובתן, ומשמע מכך שהבנים כלל לא מחויבים מדאורייתא ואמר להם רק כדי לזרזם.

והאדרת אליהו (ד"ה תניא) ביאר את הראיה שהובאה מהברייתא, שהמעלה בהקדמה היא רק לגבי כך שנקראים זריזים, אבל אין זה גורם למקדים הראשון שיהיה לו כח להמנות את אחיו שהרי הם כבר מנויים מעיקרא וממילא כך גם אין לו כח למושכם ולבטלם מהמינוי.

מצות חינוך בבתו

שם. המשמרות כהונה (ד"ה ונמצאו) כתב, שלפי דברי **התוספות** (ד"ה בנות) שמדובר שלא הימנה את בניו קודם, ונאכל הפסח לשלא למנויו, יש לבאר שההיתר להאכילם איסור בידים הוא כמו שכתבו בתוספות לעיל (פח. ד"ה שה) משום חינוך, וכתב שמכך מוכח שיש מצוה לחנך גם את בנותיו, אמנם בגמרא (מזיר כט.) אמרו שאין חיוב לחנך את בתו. אכן בתוספות (שם כח: ד"ה נעו) משמע שרק לגבי נזירות אמרו שאין חיוב לחנך את בתו, אבל בשאר מצוות חייב לחנכה, וכן פסקו המגן **אברהם** (או"ח סי' שמג סק"ח) **והמשנה ברורה** (שם סק"ג).

מי שאינו זריז לקיים מצוות הוא שפל

שם. לכאורה אין התואר 'שפלים' היפוכו של התואר 'זריזות', ואם כן מדוע כתבה הגמרא על הבנים שנמצאו שפלים, ולא כתבה שנמצאו עצלים שהוא ההיפך של זריזות, ביאר **באור מאיר** (חדש, ח"ו עמ' ס), שבכך לימדה הגמרא שהחיסרון בזריזות לקיום המצוות אינו רק מיעוט במעלה, אלא הוא מעיד על שפלותו של האדם.

קשה שהרי כשנמשך לאחר השחיטה אין זריקת הדם לרצון הבעלים ומושכין את ידיהן ממנו עד שישחט. הקשה הדרך איתן (סי' מ פט.), מדוע

אינו יכול להימשך מהמינוי לאחר השחיטה קודם הזריקה, והרי יש דין בקרבן שצריך שיהיה לרצון הבעלים[סג], ומי שרוצה להימשך מהמינוי שוב אין הקרבן לרצונו ואינו יוצא בו ידי חובתו, וחייב להימנות על קרבן אחר שירצה בו, ואף שכבר נשחט עליו לרצונו, מכל מקום אם אינו רוצה בו בשעת הזריקה לא יוצא בו, כמו ששנינו לעיל (פ:) לגבי נשחט הפסח ואחר כך נטמאו הבעלים שאינם יוצאים בו ידי חובתם אף שהשחיטה היתה כראוי כיון שבשעת הזריקה אינם ראויים, וכמו כן צריך שבשעת הזריקה ירצה את הקרבן.

מדוע לרבי שמעון אפשר לימנות ולהימשך עד שיזרק הדם והרי לשיטתו כל העומד ליזרק כזרוק דמי רבי שמעון אומר עד שיזרק את הדם. הקשה בתוספות רעק"א (פ"ח מ"ג),

כיצד אמר רבי שמעון שעד לאחר זריקת הדם נחשב הקרבן שלא נגמרו

נט. **כמבואר** מדברי התוספות לעיל (פח. ד"ה שה) שהקשו לפי הסובר ששה לבית אבות לאו דאורייתא, איך מאכיל אדם את בניו ובנותיו הקטנים קרבן פסח שלא למנויו, הרי אסור לאכול מדאורייתא קרבן פסח שלא למנויו, כמו שכתוב (שמות יב ד) 'איש לפי אכלו תכוסו על השה', ואף שקטן שאוכל נבילות אין בית דין מצווים להפרישו, מכל מקום אסור לספות לו בידים, שכתוב (ויקרא יט מב) 'לא תאכלום כי שקץ הם', ודרשו (יבמות קיד.) על כך 'לא תאכלום, לא תאכילום, להזהיר גדולים על הקטנים'. ותירצו, שאיסור 'לא תאכילום' הוא דווקא באיסור גמור כמו שרצים ונבילות, אבל במקום שיש סרך מצוה כגון מצות חינוך מותר. והר"ן (נדרים נו. ד"ה אי ורבנן) תירץ, שהאיסור לאכול קרבן פסח שלא למנויו הוא רק במי שראוי להמנות, אבל קטנים שאינם ראויים להמנות מותר להם לאכול בלא מינוי, [וראה מה שנתבאר לעיל (פח.) בענין זה]. ומדבריהם מבואר רק שמותר לגדול להאכיל את הקטן מהקרבן פסח [או כהתוספות שאוכלים שלא כדין ורק משום חינוך מותר, או כהר"ן שאוכלים כדין כי אין בהם איסור שלא למנויו], אבל לעצם עשיית הקרבן ושחיטתו אין להם שייכות, והקרבן לא נשחט עליהם, ולא נחשב שעשו קרבן פסח. **ס. ואף** שבגדול לא מועיל דין זכין להמנותו על הפסח כמבואר בנדרים שם, זהו משום שצריך דעת בעלים כדי לצאת ידי חובת הקרבן, אך בקטן שלא שייך דעת בעלים ודאי שמועיל זכיה. [ובזה ביאר את דברי הרמב"ם (קרבן פסח פ"ב ה"ז) שקטן שהגדיל בין שני פסחים חייב לעשות פסח שני, ואם שחטו עליו בראשון פטור, הרי שאף שהרמב"ם (שם פ"ג ה"ח) פוסק ששה לבית אבות לאו דאורייתא, מכל מקום אם שחטו על הקטן נחשב שעשה קרבן פסח. והיינו משום שאפילו לפי הסובר ששה לבית אבות לאו דאורייתא, מכל מקום יכולים להמנות את הקטנים על הפסח מדין זכין לאדם שלא בפניו]. ובאופן נוסף ביאר הגר"ח מה שמועיל מינויו עבור בניו, משום שמה שאמרו שה לבית אבות לאו דאורייתא, היינו רק שמן התורה אין האב מחוייב להקריב עבור בניו, אך הכל מודים שנלמד מ'שה לבית אבות' שיכול להקריב עבור בניו הקטנים בתורת רשות וייחשבו מנויים מן התורה, וכל המחלוקת רק אם זה רשות או חובה. **סא. וכן** אם מה שמועיל המינוי משום שאף אם שה לבית אבות לאו דאורייתא היינו רק שאין בכך חובה אך ודאי שרשאי האב להמנות את בניו, זה מועיל רק לענין להמנותם אך אינו יכול למושכם אחר שכבר מנויים. **סב. אם** דין המינוי הוא גם על הבנים אז מה שהמנה האב אותם הוא משום שמינויו חשוב כמינויים, ואם כן זה מועיל רק אם מודיעם, אך אם דין המינוי הוא רק על האב אינו צריך להודיעם. **סג. כמבואר** בראש השנה (ו.) וביבמות (קו.) ועוד מקומות, וכן פסק הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד ה"ז), שאין מתכפר לבעלים בקרבן עד שירצה שנאמר לרצונו.

בו עבודותיו, והרי הוא עצמו סובר (מנחות קג:) שכל העומד ליזרק כזרוק דמי, ונמצא שכבר קודם הזריקה כאילו כבר נעשתה בו הזריקה, ושוב אין בו עוד עבודות לעשות. ונאמרו בכך כמה תירוצים:

א. התפארת ישראל (שם בועז אות ג) **והתפארת ירושלים** (על המשניות שם) תירצו, על פי המבואר בגמרא (ז"ק עו:) שגם לפי רבי שמעון לא אומרים שכזרוק דמי רק משנראה לזריקה, דהיינו משיקבל את הדם בכוס כמבואר בתוספות שם (ד"ה כל), ואם כן יש לפרש שכאן בא רבי שמעון לחלוק שאף לאחר שנשחט, כל זמן שלא נגמרה קבלת הדם בכוס עדיין יכול להימשך מהמינוי על הפסח, ואכן לאחר קבלת הדם שכבר נחשב הדם כעומד ליזרק שוב אין נמשכים מהקרבן.

ב. עוד תירץ התפארת ישראל, שלא על כל דבר אמר רבי שמעון שאם הוא עומד לכך הרי הוא כאילו כבר נעשה, שאם כן לא מצאנו ידינו ורגלינו בכל התורה, שבכל מקום שתלתה התורה פעולה מסוימת שאין לעשותה עד שתיעשה פעולה אחרת קודם לה, נאמר שכאילו כבר נעשתה הפעולה המוקדמת ונתיר לעשות את הפעולה השניה[סד]. אלא ודאי שהיכן שפירשה התורה דבר שיש להקפיד עליו, לא נאמר בו שכאילו נעשה כבר, ולכן כיון שלגבי הקרבת הפסח כתבה התורה 'מהיות משה' ודרשו 'מהוייתיה דשה' שצריך לעשות בו זריקת הדם, ועד אז אפשר להימשך מהמינוי, מודה רבי שמעון שאין לומר כל העומד ליזרק כזרוק דמי אלא כל זמן שלא נזרק הדם אפשר להימשך ממנו[סה].

ג. עוד תירץ התפארת ירושלים, לפי מה שביארו (ז"ק עו:) את דברי רבי שמעון שחילק בין לפני זריקה לאחר זריקה, שכוונתו לחלק שרק אם יש שהות לזרוק בזה נאמר שהעומד ליזרק כזרוק, אך כשאין עוד שהות ביום לזרוק [ששחט סמוך לשקיעת החמה] בזה לא נאמר שהוא כזרוק, וכך יש גם לפרש במשנה כאן, שמה שאמר רבי שמעון שאפשר להימשך מהמינוי על הקרבן עד שיזרק הדם, כוונתו שאפשר להימשך כל זמן שאין שהות לזריקה.

ד. ועוד תירץ התפארת ירושלים [וכן תירץ הרש"ש (ד"ה ורס"ס)], שכיון שרבי שמעון לומד דבר זה מהכתוב 'מהיות משה', שנדרש מ'הוייתיה דשה' דהיינו כל זמן שלא נעשית מצותו, אם כן אין לומר שמדין כל העומד ליזרק כזרוק דמי זה נחשב שכבר נעשית מצותו[סו].

ה. הדברי יעקב (הופמן, סי' מד) תירץ, שהדין שכל העומד ליזרק כזרוק דמי הוא לענין הקרבן עצמו שדינו כבר כזרוק, אבל מה שאפשר לימשך עד זריקת הדם זה משום שהתורה אמרה שכל זמן שלא נזרק הדם עבורו אין הקרבן שלו ולכן יכול להימשך ממנו, ועל כך לא שייך לומר שהדם עומד ליזרק עבורו, שהרי יכול לימשך ממנו ולא יזרק עבורו, ואף שלגבי הזריקה דנים כאילו הקרבן שלו וכאילו כבר זרק את דמו, מכל מקום לגבי המינוי אין זה עומד ליזרק עבורו, ולא נחשב כקרבן שלו[סז].

ו. בחידושי הגר"י קאנטרוביץ (ד"ה ר"ס) תירץ, על פי דברי הגמרא ביומא (מט:) שנחלקו האמוראים באופן ששחט הכהן הגדול את פרו ומת, האם יכול הכהן הגדול שממלא מקומו להיכנס לקדש הקדשים לזרוק את דם הפר ששחט הכהן הראשון או שצריך לשחוט פר אחר, ושורש המחלוקת במה שנאמר (ויקרא טז ג) 'בזאת יבא אהרן אל הקדש בפר בן בקר', האם 'בפר' היינו אפילו בדמו של פר או שדווקא 'בפר' ולא בדמו של פר. ומקשה הגמרא ממשנתנו ש'נמנין ומושכין ידיהן ממנו עד שישחט', ואם 'בפר' היינו אפילו בדמו של תר צריך להיות הדין שאפשר לימנות ולהימשך עד שיזרוק את הדם, שהרי גם את הכתוב 'מהיות משה' יש לדרוש 'משה' ואפילו מדמו של שה, ומתרצת הגמרא ששונה דין מינוי על הפסח שנאמר 'מהיות משה' ודרשו מחיותיה דשה והיינו עד שישחט. ומבואר מדברי הגמרא שם שאף לדעת רבנן בסוגייתנו 'משה' היינו אפילו מדמו אלא שדורשים מהכתוב 'מהיות משה' שאפשר להימשך רק כל זמן שיש 'חיותיה דשה'. ואם כן יש לומר שאף לדעת רבי שמעון 'משה' היינו אפילו מדמו, ולכן יכול להימשך עד שיזרק הדם בפועל כמו שמבואר ביומא לדעת הסוברים ש'בפר' היינו אפילו בדמו, ואף שלרבי שמעון עצמו כל העומד ליזרק כזרוק דמי, ולשיטתו ודאי שאין הכהן השני יכול ליכנס בדמו של הראשון שמת כי נחשב שכבר נזרק הדם [וסוגיית הגמרא ביומא היא רק לשיטת חכמים שלא נחשב הדם כזרוק], מכל מקום לענין לימנות ולהימשך מהפסח לומד רבי שמעון מהפסוק 'מהיות משה' דהיינו מהוייתיה דשה, שבא ללמד ש'משה' היינו אפילו מדמו, וכל שלא נזרק הדם בפועל יכול לימשך.

סד. וראה שם שהאריך בדוגמאות לכך שאין לומר בכל דבר שהעומד לכך כאילו כבר נעשה. **סה. וכן** מבואר ברש"ש (ד"ה ורס"ס), שביאר את מה שאמרו בגמרא שרבי שמעון דורש את הכתוב 'מהיות משה' שפירושו מהוייתיה דשה, כלומר שכל זמן שיש עדיין מה להוות בשה שזה זריקת הדם לא הותר בשרו, אבל הקטרת אימוריו אינה מעכבת. וכתב הרש"ש שלפי זה מיושבת קושיית רעק"א. **סו. והוכיח** זאת מהמבואר בגמרא (ז"ק עו.) לענין טביחה ומכירה בגונב קדשים שחייב באחריותן, שסובר רבי שמעון שחייב בתשלומי ארבעה וחמשה, ומקשה הגמרא שהרי לענין טביחה ומכירה צריך שחיטה הראויה, והשוחט קדשים בחוץ זוהי שחיטה שאינה ראויה, ומתרצת הגמרא שמדובר ששחט בפנים לשם בעלים ולכן זו שחיטה הראויה, אך הבעלים הפסידו את קרבנם כי לאחר השחיטה נשפך הדם, ומוסיפה הגמרא בהמשך שאף שהזריקה היא המתרת, וכדי שתהיה שחיטה ראויה צריך שיזרק הדם, מכל מקום דעת רבי שמעון שכל העומד ליזרק כזרוק דמי. ומוכח מכך שאף שנחשב הדם כזרוק לענין שתהיה השחיטה ראויה להתחייב בה בטביחה ומכירה, מכל מקום לא יצאו הבעלים ידי חובתם משום דין זה, כי לגבי עצם דין עשיית הקרבן לא נעשית מצותו עד שיזרק הדם בפועל. **סז. וביאר** בכך את הנוסח במשנה שבמשניות 'עד שיזרק את הדם עליו' שכיון שכדי שהפסח יהיה שלו צריך שיזרק הדם עבורו, לכן יכול לימשך עד שיזרק הדם בפועל, כי אינו עומד ליזרק עבורו, ורק כשיזרק בפועל זה יהיה עבורו. **סח. והביא** בשם חתנו שאם נפרש שמדובר שנשארו עליו מנויים שלא נמשכו הרי שהוא נשחט למנויו ולשלא מנויו שהוא כשר (לעיל פח.), אכן אין לפרש כך כאן במשנה, משום שבגמרא אמרו שהחידוש במשנה הוא שאף שהחבורה הראשונה נמשכה ממנו יכולה חבורה אחרת להימנות עליו, ולכאורה משמע שכל המשנה מדברת באופן שכל המנויים עליו נמשכו ממנו. **סט. והקשה** הגרי"מ בידרמן [במוסגר שם], שממה שאמרו לעיל (ע.) שהפסח צריך להאכל על השובע, ולכן בחבורה שיש בה הרבה אנשים מביאים עם הפסח גם קרבן חגיגה, משמע שאי אפשר להרבות אנשים על הפסח בלא ידיעת האנשים המנויים בתחילה, אם לא באופן שגם לאחר תוספת המנויים יאכל הפסח על השובע.

ז. ויש מי שכתב לתרץ, על פי דברי **רבינו הגרי"ז** (מנחות מז. ד"ה ת"ר) שגם לפי הסובר שעומד ליזרק כזרוק דמי אין פירושו שכאילו נעשתה הזריקה והחילה דינים על הקרבן, אלא הפירוש הוא שאין לעכב על הקרבן מחמת הזריקה שלא נעשתה, אלא דנים כאילו לא חסרה בו זריקה, ולכן לגבי הדין שאפשר להימשך ולהימנות על הפסח עד הזריקה זה תלוי בכפרת הקרבן שחלה בשעת הזריקה, שלאחריה אי אפשר להימנות כי תחסר לו הכפרה, ולכן גם אם נאמר שקודם הזריקה כזרוק דמי אין זה מועיל להחיל כבר את הכפרה שבזריקה, ולכן אפשר להימנות עד הזריקה ממש.

דברי הירושלמי בביאור שיטת רבי שמעון

שם. בירושלמי (פ"ח ה"ג) מבואר בטעמו של רבי שמעון שמתיר להימשך מהפסח עד שיזרק הדם, משום שאין זה שונה מאם מתו חלק מבני החבורה בין שחיטה לזריקה ששאר החבורה יוצאים ידי חובתם, וכן כאן אף שנמשך אחד מהמנויים בין השחיטה לזריקה עדיין הפסח כשר לשאר המנויים. והקשה הגור אריה יהודה (מועדים סי' ה אות ו), שאמנם במתו חלק מהמנויים על הפסח יכול הקרבן להמשיך ולכפר על הנותרים, אבל כיצד ניתן ללמוד מכך שמותר להימשך מהפסח שבכך הוא גם מבטל את עצמו ממצות הפסח שכבר נקבע עליו. ותירץ, שיש לומר שסובר הירושלמי שלא התיר רבי שמעון להימשך מהפסח רק אם נמנה על פסח אחר, שבכך אינו מתבטל ממצות הפסח על ידי המשיכה, וכל הנדון זה לגבי הקרבן עצמו אם נפסל בכך שנמשך אחד מהמנויים לאחר השחיטה ונשאר הקרבן ללא כפרה, ולענין זה הוכיח הירושלמי שמותר להימשך אף לאחר שנשחט שהרי זה כמתו חלק מהמנויים בין השחיטה לזריקה.

מדוע כשנמשך לאחר השחיטה אין חסרון שנשחט לשלא מנוייו

שם. הקשה **ההר צבי** (סח. ד"ה שמטו), אם אפשר להימשך מהפסח לאחר שחיטה, נמצא שאלו שנמשכו ממנו אינם מנויים עליו, ונמצא שהוא נשחט לשלא מנויו והוא פסול[סח]. ותירץ, שמדובר ששוחט על אלו שיהיו מנויים עליו עד שעת הזריקה ולא ימשכו ממנו קודם. עוד כתב שאפשר לתרץ, שכיון שבשעת השחיטה חשב על המנויים שבאותה שעה, אין הקרבן נפסל בכך שלאחר השחיטה הם נמשכים ממנו, כיון שבשעת השחיטה היתה מחשבתו כראוי על המנויים שבאותה שעה.

החידוש במשנה שחוזרת ונמנית עליו חבורה אחרת

דאף על גב דאימני עליו חבורה זו חוזרת ונמנין עליו חבורה אחרת.

רש"י (ד"ה דלמ) פירש, שכל החבורה הראשונה נמשכת מהפסח ונמנית עליו חבורה אחרת, ומשנה זו אינה כשיטת רבי יהודה שאמר לקמן (עט.) שאי אפשר להימשך כל החבורה מהפסח ולא ישאר מהם אחד מנוי עליו ואחר כך להימנות עליו חבורה אחרת. והקשה **השפת אמת** (ד"ה הא), שבמשנה אין שום משמעות לפרש שכל החבורה הראשונה נמשכה מהפסח, אלא רק כתוב שאחרים יכולים להימנות עליו עד השחיטה, ועוד שאם זהו החידוש במשנה, היתה הגמרא צריכה לפרש 'הא קא משמע לן לאפוקי מדרבי יהודה' והעיקר חסר מן הספר. וכתב שאילולי פירוש רש"י היה נראה לפרש שהחידוש במשנה הוא שבעל הקרבן יכול למנות על הקרבן חבורה נוספת בלא דעתם של בני החבורה הראשונה ובלבד שישאר כזית לכל אחד מהם, כיון שהקנה להם רק על מנת לצאת בו ידי מצות פסח ולכך די שיאכלו רק כזית[סט].

הלכה כרבי יהודה שאין להימנות על פסח שכל החבורה הקודמת נמשכה ממנו

שם. פירש **רש"י** (ד"ה דלמ), שהחידוש במשנה כאן הוא שלא כשיטת רבי יהודה לקמן (עט.) שאי אפשר לחבורה חדשה להימנות על פסח שנמשכו ממנו כל בני החבורה הקודמת שהיתה מנויה עליו אם לא נשאר אחד מבני החבורה שעדיין מנוי עליו. וכתב **האור זרוע** (פסחים סי' רלח), שאף שמשמעות סתימת המשנה כאן היא לא כשיטת רבי יהודה, וגם רבי יוסי חולק עליו לקמן ואמרו (גיטין סז.) שרבי יוסי נימוקו עמו והלכה כמותו, אף על פי כן במחלוקת זו הלכה כרבי יהודה, משום שיש סתם משנה כמותו להלן (פח:), והלכה היא כסתם

האחרון[ע]. **והלחם משנה** (קרבן פסח פ"ג ה"ז) תמה מדוע לא כתב הרמב"ם דבר מענין מחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי.

דרשת רבי שמעון מהכתוב מהיות משה

מהוייתיה דשה. רש"י (ד"ה מהוייתיה) פירש בשיטת רבי שמעון, שכוונת הפסוק היא שכל זמן שיש עדיין עבודות לעבוד בקרבן אפשר להימשך ממנו. אמנם רבינו חננאל (ד"ה נמנין) גרס גם בדברי רבי שמעון 'מחיותיה דשה' כמו דרשתם של רבנן, אלא שפירש בדעת רבי שמעון שכוונת הפסוק היא כל זמן שיש בו דבר שהוא חי בו, וזה הוא הדם שהוא הנפש.

השחיטה היא חלק ממצות הפסח

אבל לימנות דברי הכל עד שישחט. בטעם הדבר שאפשר להימנות על הפסח רק עד זמן שחיטתו, ביאר **השפת אמת** (ד"ה רק"ת), ששחיטת הפסח היא חלק ממצות הפסח כמו שכתוב (שמות יב ו) 'ושחטו אתו', ולכן צריך להיות מנוי על הפסח בכל זמן קיום המצוה[עא]. ולפי טעם זה כתב שיש להסתפק לדעת רבי שמעון במי שנמשך מהפסח לאחר שחיטתו, אם יכול אחר כך לשוב להימנות על אותו פסח, שיתכן לפי הטעם הזה שכיון שהוא היה מנוי עליו גם בתחילת מצותו שהיא זמן שחיטתו אין מעכב אם באמצע היה זמן שלא היה מנוי עליו, או שכיון שנמשך ממנו התבטל כל המינוי שהיה לו עליו בתחילה, וצריך להימנות על קרבן אחר משעת שחיטתו.

להימנות על הפסח באמצע שחיטתו

שם. מבואר בדברי אביי, שלגבי המינוי מודה רבי שמעון שאפשר להימנות רק עד השחיטה. והקשה **השפת אמת** (ד"ה ממר), מדוע הוצרך אביי לומר זאת, והרי הלכה כחכמים החולקים על רבי שמעון, והם כבר אמרו בשיטתם שגם המינוי וגם המשיכה הם עד השחיטה. ותירץ, שאביי חידש שהטעם שאפשר להימנות עד השחיטה הוא משום שכתוב 'במכסת נפשות' ואחר כך כתוב 'תכוסו', משמע שהמינוי של הנפשות הוא קודם השחיטה, ובכך יש חידוש באופן שרוצה להימנות באמצע השחיטה קודם שגמר לשחוט בו רוב שני סימנים, שלפי הטעם שלומדים מהכתוב 'מהיות משה' שהוא כל זמן חיותו של השה, בזמן השחיטה עדיין אפשר להימנות עליו משום שהשה עדיין חי, אמנם לפי דברי אביי שהלימוד הוא מהכתוב 'במכסת נפשות' משמע שבתחילת השחיטה כבר צריך להיות מנוי עליו ואי אפשר להימנות באמצע השחיטה. **התורת הקודש** (פ"ג סי' מד) דייק מדברי הגמרא, שהחיסרון במינוי לאחר השחיטה הוא שכבר אין זה נחשב ל'שה', ואף שביומא (נ.) אמרו שגם לאחר שחיטה הוא נחשב 'פר', מכל מקום לגבי מינוי על הפסח התחדש בכתוב 'מהיות משה' שצריך המינוי להיות בחיותו של השה קודם שחיטתו, אכן מלשון **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ג ה"ח) שכתב שאין שוחטים את הפסח אלא למנויו שנאמר תכוסו על השה מלמד שמתמנים עליו כשהוא חי, דייק התורת הקודש שאין החיסרון לאחר שחיטה שאין הוא נחשב ל'שה', אלא שכיון שצריך לשחוט את הפסח לשם מנויו ואם יתמנה לאחר השחיטה נמצא שנפסל הקרבן משום ששחטו שלא למנויו. וכתב שלפי זה אי אפשר להימנות לאחר ששחט בו רק סימן אחד, כיון שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ומתחילת שחיטת הסימן הראשון נחשב לשחיטה וצריך שכבר יהיה מנוי עליו, אמנם אם זה רק משום שלאחר שחיטה אינו נחשב ל'שה' אפשר להימנות גם לאחר ששחט בו סימן אחד כיון שאז הוא עדיין נחשב ל'שה'. ועוד חילוק כתב שאם אי אפשר להימנות לאחר שחיטה משום ששוב אין זה 'שה', אין יכול מי שכבר מנוי עליו לימשך ממנו ולחזור ולהימנות כיון שאין זה 'שה', אמנם לפי הטעם שצריך שהשחיטה תהיה על מנויים, אם בשעת השחיטה היה מנוי ואחריה נמשך יכול לחזור ולהימנות.

החידוש הנלמד מהכתוב במכסת נפשות

דאמר קרא במכסת נפשות והדר תכוסו. הקשה **השפת אמת** (ד"ה רק"ת), מה החידוש בכתוב זה, והרי פשוט שכיון שהשחיטה היא חלק מהמצוה של קרבן פסח, שצריך להיות מנוי גם בשעת השחיטה[עב]. ותירץ, שהחידוש הוא שלא די שיזכה השוחט את הקרבן לכל מי שירצה להימנות עליו מדין 'זכין לאדם שלא בפניו', אלא צריך מינוי דווקא בידיעת המתמנה.

אבן בחידושי הגר"ח (נעתק מגיליון פסחים פסקה) דייק מכך שהוצרכה הגמרא ללמוד מהכתוב 'במכסת נפשות', שאפשר להימנות על הפסח רק עד שישחט, שלכאורה אם השחיטה היא חלק מעבודות הקרבן מדוע צריך לכך לימוד מכתוב, והרי פשוט שאם לא היה מנוי על הפסח בזמן תחילת עבודות הקרבן שנעשות לחובת הבעלים שאינו יוצא בו ידי חובתו, אלא מוכח שהשחיטה וכן הקבלה וההולכה אינם מעיקר חובת הבעלים וכפרתם, אלא הם רק חלק מהכשרו של הקרבן שצריכות להיעשות בו עבודות אלו, אבל חובת וכפרת הבעלים היא רק בזריקת הדם, ולכן אם לא היה כתוב 'במכסת נפשות' היה אפשר לומר שכיון שהשחיטה אינה נצרכת לכפרת הבעלים אין זה מעכב אם בזמן השחיטה אין הוא עדיין מנוי על הפסח ויוכל להימנות גם אחר השחיטה.

ויש מי שתירץ, על פי שיטת מרן רי"ז הלוי (הל' קרבן פסח) שעיקר דין המינוי על הפסח הוא שיהיה לו חלק בקרבן בקנין ממון, ובאופן שהוקדש הקרבן לשם כל בני החבורה אלא שמקצתם לא נמנו עליו בדמים, היה אפשר לומר שדי אם יתנו הדמים לאחר השחיטה וקודם הזריקה, ולכך הוצרך הכתוב להשמיע שצריך להימנות בדמים כבר משעת שחיטה.

פט:

כמה אנשים ועל מה הוא ממנה אותם עמו

הממנה עמו אחר בחלקו. כתב בקול הרמ"ז (פ"ח מ"ד ד"ה נתחלקו), שבכוונה כתב התנא לשון 'בחלקו', כיון שבא להשמיע שרק אם מפרש לו על איזה חלק מן הבשר הוא ממנה אותו עמו, כגון שאומר לו שיימנה על החזה או על השוק, רק אז הוא יכול לצרפו אליו, אבל אם המנהו בסתם, הרי זה תלוי בדין ברירה, כיון שמה שבני חבורה המצטרפים יחד לאכול אינם צריכים לברר תחילה איזה חלק יגיע לכל אחד מהם, הוא מכיון שאינם מקפידים זה על זה אלא מקנים כל אחד לחבירו מה שאינו בחלקו, אבל לגבי אחר שאינו מבני החבורה ובני החבורה מקפידים עליו שאין רצונם שיאכל עמהם אין הם מקנים לו שום חלק, ונמצא שאם לא ברר הממנה מתחילה את חלקו שהמנהו עליו אינו יכול לאכול, אלא אם נאמר שהתברר הדבר למפרע שזהו חלקו של הממנה.

גירסת המשניות היא 'הממנה עמו אחרים' בלשון רבים, ולא כמו הגירסא שלפנינו 'הממנה עמו אחר' בלשון יחיד. **והשושנים לדוד** (פ"ח מ"ד) פירש את גירסת המשניות בלשון רבים, שהוא להשמיענו שהטעם שיכולים ליתן לו חלקו הוא משום 'דעות' [כלומר שאינם מרוצין לאכול עם האחר, וכפי שפירשה הגמרא להלן], שאם הוא משום שאוכלים יותר [כידיו של אחד מהם יפות וכפי שסברה הגמרא בתחילה], לא היתה צריכה המשנה לשנות בלשון רבים אלא בלשון יחיד, שהרי כשהמנה רבים כחם יותר יפה ופשוט יותר שרשאים ליתן לו את שלו. ולפי סברא זו שאם המנה רבים יותר פשוט שיכולים ליתן לו את שלו, נמצא שאם אינם אוכלים יותר ממה שהיה חלקו בתחילה אין נגדו טענה, ולפי זה הקשה על מה שכתב בקול הרמ"ז שמדובר דווקא שהמנה על חלקו המסוים, שלפי זה לא שייך לסבור שהטעם שרשאים ליתן לו את שלו הוא משום שנחשבים כידים יפות שאוכלים יותר, כיון שהמינוי הוא רק על חלק מסוים ואינם יכולים לאכול יותר מחלקם, אלא ודאי שהמינוי הוא על כל חלק שיתנו להם ואינו מפרש על חלק מסוים. ומה שטען בקול הרמ"ז שאם כן יש בכך חסרון של ברירה שלא מבורר לו מתחילה איזה חלק שלו שיוכל ליתנו לאחר, יש לומר שכיון שהחלק של האחרים מגיע מתוך חלקו של המנוי מתחילה, אין בכך ברירה כיון שלו מקנים כולם את חלקו, ואין בכך אלא חסרון של דעות שמחמת כן אמרו שנותנים לו את שלו.

האם משנתנו היא לפי הסובר שפסח נאכל בשתי חבורות

ליתן לו את שלו וכו'. כתב **רש"י** (ד"ה רשמין - הרמשון), שיכולים בני החבורה לומר לו שיצא ויאכל עם הנמנים עמו במקום אחר, כיון שסובר התנא שפסח נאכל בשתי חבורות. וכן כתב **הרע"ב** (פ"ח מ"ד) שהתנא כאן סובר שפסח נאכל בשתי חבורות[א]. וכתב **התנובת יהודה** (נרמ"י סס), שמה שפירש רש"י שמשנתנו לפי הסובר שפסח נאכל בשתי חבורות הוא לפי מסקנת הגמרא שהטעם שיכולים ליתן לו את שלו הוא משום דעות, ולפי זה עיקר הקפדתם היא שלא יאכל עמם יחד אלא בשולחן אחר, אבל לפי ההוה אמינא בגמרא שהטעם שנותנים לו את שלו הוא משום שמפסיד להם את חלקם על ידי שאוכל עם האחר יותר, אין צריך להתחלק לשתי חבורות ודי במה שמניחים לפניו את חלקו בלבד אף באותו שולחן.

ע. **כמו** שאמרו בגמרא (שבועות ד.) שרבי סבר בתחילה כשיטה אחת וסתם כמותה, ואחר כך חזר בו וסבר כהשיטה השניה וסתם כמותה, ואף על פי שחזר בו לא זזה המשנה ממקומה, שמאחר שפשטה ברוב התלמידים לא היתה יכולת בדורות שאחר רבי לשכחה מפיהם ולבטלה מבית המדרש והניחו את שתיהן והמשכיל יבין שאחרונה עיקר שחזר בו מן הראשונה (על פי רס"י סס).

עא. **אמנם** בתורת חיים (שור, מולין עד: ד"ה מתי) צידד לומר שבפסח אין השחיטה מעכבת מצד עצמה, כיון שאינו צריך שחיטה, אלא רק כדי לזרוק את דמו על המזבח. וראה להלן שהגר"ח הוכיח מהגמרא כאן שאין השחיטה חלק ממצות הפסח.

עב. **ודוחק** לומר שהחידוש הוא באופן שהיה מנוי בתחילה ואחר כך נמשך ממנו שאינו יכול לחזור ולהימנות עליו, כיון שלא משמע חידוש זה בכתוב.

א. **וכתב** התוספות יו"ט (סס), שהרע"ב לא היה צריך לומר זאת, כיון שכבר לעיל (פ"ז מ"ג) השמיע לנו התנא דין זה, בשתי חבורות שהיו אוכלות [פסח אחד] בבית אחד שאלו הופכין פניהם הילך ואוכלין ואלו הופכין פניהם הילך ואוכלין משום שהפסח נאכל בשתי חבורות, אמנם רש"י כתב זאת מכיון שהגמרא אמרה לעיל (פו.) על מה ששנינו שם את הדין של שתי חבורות שהטעם הוא משום שפסח נאכל בשתי חבורות, ולכן הוצרך להשמיענו שגם כאן הוא מטעם זה. וכתב בקול הרמ"ז (פ"ח מ"ד), שגם הרע"ב הוצרך להשמיע זאת כאן, מכיון שרק ממשנה זו מוכרח שהפסח נאכל בשתי חבורות, ומכאן נלמד למשנה בפרק הקודם, ואילו לא היתה המשנה כאן מחדשת דין זה, היה אפשר לפרש את המשנה לעיל כשיטת רבי שמעון הסובר (לעיל פו.) שאין הפסח נאכל בשתי חבורות, ומה שיכולים לאכול בשתי חבורות משום שמדובר שאוכלים שני פסחים.

ומהר"י קורקוס (קרנן פסח פ"ג הט"ו) כתב, שמדברי **הרמב"ם** (שם) שפסק כדין משנתנו, אף שבפשטות נראה שפסק (שם פ"ט ה"ה) שאין הפסח נאכל בשתי חבורות, נראה שמפרש במשנתנו שנחלקים לשתי חבורות באותו מקום ואין מחיצה ביניהם, ועל כן יכולים לאוכלו כך אף שאין הפסח נאכל בשתי חבורות, שזהו רק כשיש מחיצה ביניהם[ב]. והוסיף לבאר שמה שרש"י פירש שמשנתנו היא כדעת הסובר שפסח נאכל בשתי חבורות [אף שלכאורה ניתן לפרש שנחלקים בלא מחיצה], אולי הוא משום שגרס במשנתנו שאומרים לו 'טול חלקך וצא' כמו שאמרו בברייתא לגבי ידיו יפות, ופשטות הלשון היא שיצא מן הבית[ג]. אמנם כתב (שם) שיותר נראה לפרש שהרמב"ם פסק שהפסח נאכל בשתי חבורות ומה שכתב 'שאין הפסח נאכל בשתי חבורות' כוונתו שלאחר שהתחילו לאוכלו יחד אסור להם ליחלק לשתי חבורות, אבל כאן מדובר שנחלקים מתחילה לאוכלו בשתי חבורות נפרדות.

ביאור דברי הרמב"ם שרשאין ליתן לו חלקו אחר שיצלה

שם. הרמב"ם (קרנן פסח פ"ג הט"ו) כתב, שמה שיכולים ליתן לו חלקו, זהו לאחר שנצלה הקרבן בעת האכילה. וכתב **במרכבת המשנה** (מהדו"ג שם) שדקדק הרמב"ם לכתוב כן, משום שסובר שרק מיד לאחר הצלייה יכולים להיפרד, אבל לאחר שכבר התחילו לאכול שוב אינם יכולים להיפרד, וכמו שכתב הרמב"ם (שם פ"ט ה"ה) שאין הפסח נאכל בשתי חבורות, כלומר, לאחר שהתחילו לאכול בחבורה אחת [וכמו שביאר שם (מהדו"ג)][ד].

הטעם שאין הממנה יכול לאכול את הנשאר מחלקו עם מי שנמנה בתחילה

שם. הקשה השפת אמת (ד"ה אמרי), מדוע שנינו שהוא אוכל משלו, והרי לפי סברת הגמרא בתחילה שהטעם שיכולים לסלקו הוא משום דעות, הרי שלאחר שמיאנו בני החבורה לצרף אליהם את מי שהמנה עמו ונותנים לו את חלקו שיתחלק בו עם מי שהמנה עליו, מדוע אין הממנה יכול לאכול יחד עם בני החבורה הקודמים את חלקו שנשאר ממה שחילק למי שהמנה עמו. ודוחק לפרש שזו כוונת המשנה ששנתה 'והוא אוכל משלו' כלומר מהחלק שנשאר לו, ובאמת יכול לאוכלו יחד עם בני החבורה הקודמים. ותירץ, שיכולים בני החבורה לטעון לו שהסכימו לצרפו לחבורתם משום שידעו שאינו אוכל הרבה וממילא ישאר להם הרבה לאכול, ולכן כעת שהמנה עמו אדם נוסף ולקח את כל חלקו כשאר אדם, נמצא שלא הרויחו כלום מכך שאינו אוכל הרבה ועל דעת זה לא רצו כלל לקבלו.

רמז להסכם יששכר וזבולון

שהיו ידיו של אחד מהן יפות. החתם סופר לעיל (ד. ד"ה מיבעיא) הביא שבעל **ההפלאה** פירש את דברי הגמרא כאן על דרך המוסר, שבני חבורה שידיו של אחד מהן יפות ומוצלחות למשא ומתן, אומרים לו 'טול חלקך' בתורתנו ממש, 'וצא' לעסוק בסחורה ולפרנסנו, שעל ידי זה נחשב לו כאילו עסק בתורה וכהסכם יששכר וזבולון.

רמז לכך שאין זבולון מחסר מחלקו של יששכר לעולם הבא

שם. כתב ההפלאה (כתובות פתחא זעירא לוח מג), שבמשנה זו יש רמז למי שאינו יכול לעסוק בתורה שהיא חלקו לעולם הבא, וממנה אחרים עמו שיעסקו וילמדו בה במקומו והוא יפרנסם, שאין בכך חסרון לומר עליהם שהם מוכרים את חלקם בתורה עבור פרנסה, אלא יכולים בני החבורה שהם אלו הלומדים את התורה ליתן לו חלקו בתורה עבור פרנסתם ואין זה מגרע מחלקם, אלא הוא אוכל חלקו בעולם הבא משלו והם משלהם, וכמו שכתוב (דברים לג יח) 'שמח זבולון בצאתך ויששכר באהליך', כלומר שכל אחד מהם ישמח בחלקו ואין אחד מחסר מחלקו של חבירו.

יחיד שידיו רעות אינו יכול לומר אטול חלקי ואצא

מהו שיאמרו לו טול חלקך וצא. השפת אמת (ד"ה מיבעיא) דייק בדברי הגמרא, שדווקא כשידיו של אחד מהן יפות הסתפקה אם יכולים בני החבורה שהם הרוב לסלקו מהם, אבל במקרה הפוך שידיו של אחד מהן רעות שאינו יכול לאכול הרבה, אינו יכול להסתלק מבני החבורה ולומר אטול חלקי ואצא, כיון שדווקא רוב יכולים לדחות יחיד, אבל אין היחיד דוחה את הרבים. **ובחוקת הפסח** (קרנן פסח פ"ג הט"ו) הסתפק בדעת השפת אמת, האם כוונתו שרק רוב יכול לדחות את המיעוט, או שכוונתו שהמיעוט אינו יכול לדחות את הרוב, ונפקא מינה בחבורה של שני אנשים שאחד מהם ידיו יפות, ואם הביאור הוא שרק רוב יכולים לדחות, בכזה אופן לא יוכל היחיד לדחותו משום שאינו רוב, אבל אם הכוונה היא שמיעוט לא יכול לדחות, בכזה אופן יוכל היחיד לדחותו שהרי אינו מיעוט. ויש מי שהוכיח מהמעשה שהובא בגמרא להלן ברב הונא בריה דרב יהושע ורב פפא, שרצה רב הונא בריה דרב יהושע לסלק את רב פפא אף שרב הונא בריה דרב יהושע היה לבדו ואינו רוב, משמע שרק המיעוט אינו יכול לסלק אבל אין צריך לכך רוב ויחיד יכול לסלק את חבירו היחיד.

הוכחה שהמינוי על הפסח הוא על ידי דמים

הא קבילתון. פירש רש"י (ד"ה קבילתון), שטוען נגדם קיבלתם אותי בדמים הללו לאכול בכל כחי. ויש מי שדייק בדברי רש"י, שהמינוי נעשה על ידי דמים, ומכך משמע כמו שכתב **בחדושי מרן רי"ז הלוי** (קרנן פסח ד"ה זבחים) שעיקר דין המינוי על הפסח הוא שעל ידי קנין ממון יהיה לו חלק בקרבן לאכול את בשרו. והוסיף שכך מדויק גם בלשון **רבינו חננאל** (ד"ה הממנה), שפירש את משנתנו בשלשה אנשים שנתחברו וקנו פסח ואמר אחד מהם לאחרים תנו לי מעות ובואו ואכלו עמי בחלקי. ומבואר כשיטת הגרי"ז הלוי שהמינוי של השלשה וגם של האחרים שהתווספו נעשה על ידי קנין מעות[ה].

לסלק מהחבורה מי שידעו בו מתחילה שידיו יפות

כי קבלינן לתיקוני זביחה וכו'. להלן פשטה הגמרא כצד זה שיכולים לסלקו משום שלא קיבלוהו על דעת שיאכל יותר מהם. **ובירושלמי** (פ"ח ה"ד) מבואר שכל זה הוא כשלא הכירוהו מתחילה שידיו יפות, אך אם היו מכירים אותו, על דעת כן קיבלוהו ונחשב כאילו לכך התנו עמו משעה ראשונה ואינם יכולים לסלקו. **והיפה עינים** (ד"ה הפ) הביא דברי הירושלמי וכתב שהבבלי אינו מחלק בכך. **אמנם ההפלאה** (נמוק' ד"ה דעות) כתב, שמדברי **רש"י ותוספות** משמע שכל הסוגיא מדברת שבני החבורה לא ידעו מתחילה על האחר כלום. וכתב שנראה שלמדו כן מדברי הירושלמי שאם הכירו בו שידיו יפות אינם יכולים ליתן לו חלקו. ואף שלכאורה את הירושלמי אפשר להעמיד בסיבולת ששם אין את הסברא 'לתיקוני זביחה' ולכן בהכרח שעשו סיבולת בכדי לאכול עמו יחד שאם לא כן למה עשו עמו סיבולת כיון שידעו שידיו יפות, אבל בפסח גם כשידעו יכולים ליתן לו חלקו שהמנוהו רק לתקן הזבח, מכל מקום מכך שסתמו בירושלמי, משמע שמדובר גם על פסח, וגם מסוגייתנו משמע כן שאמרו בברייתא להלן שלגבי פסח יכולים לומר לו צא 'ולא עוד אלא אפילו חמשה ועשו סיבולת', ומשמע שדינם של פסח וסיבולת שוה.

האם שייכת הטענה קיבלתם אותי גם בממנה אחרים

נידוי האי כידיו יפות. תוספות (ד"ה דעות) הקשו, שכשממנה אחר עמו ודאי שלא שייך לטעון נגד בני החבורה שהסכימו לקבלו כבידיו יפות, כיון שהם לא הסכימו לקבל אדם נוסף. וכתב **האלפי מנשה** (נמוק' שם), שמקושיית התוספות משמע שהבינו במשנה שמדובר שלאחר שאותו אחד לקח מהפסח את חלקו כפי השווי המגיע לו מתחילה, הוסיף למנות עמו עוד אחר ורוצה לקחת עבורו עוד חלק מחלקם של שאר בני החבורה [ולכן כתבו על כך תוספות שודאי בני החבורה לא קיבלוהו], והקשה על כך שזהו תימה שיש צד שיוכל לעשות כך, והרי בכך הוא נוטל הרבה יותר ממה שהגיע לו לפי ערך הדמים ששילם בתחילה. ולכן כתב שודאי שאינו נוטל יותר מהחלק שמגיע לו לפי מה ששילם בתחילה [ובזה לא הסתפקה הגמרא כלל], אלא שעל חלקו שלו הוא רוצה להמנות עוד אחר, ומה שהסתפקה הגמרא לגבי מי שהיו ידיו יפות הוא האם יכולים לתת לו את חלקו ולהוציאו מהחבורה מכיון שאינם יכולים לראות שהם עדיין אוכלים את חלקם ואילו הוא כבר סיים ויושב בטל. ולפי זה לא קשה קושיית התוספות, כיון שגם בממנה אחרים יכולים לומר שקיבלוהו שהרי אוכלים רק מחלקו הראוי לו.

איך למדו מהמשנה שבידיו יפות רשאים לסלקו ולא דייקו להיפך

שם. תוספות (ד"ה דעות) הקשו, מה היה צריך לתרץ דעות שאני, הרי כל הספק בידיו יפות משום שיכול לומר להם קיבלתם אותי, ובממנה אחר עמו ודאי שאינו יכול לומר כן, משום שהם לא קיבלו את האחר ולא היה מדעתם. ותירצו שהגמרא היתה יכולה לתרץ כך, אך אז היה אפשר לדייק להיפך, שרק פה שלא קיבלוהו יכולים להוציאו, אבל בידיו יפות שקיבלוהו אינם יכולים להוציאו, לכך תירצה הגמרא שדעות שאני ולכן אף שאוכלים שניהם כאחד יכולים להוציאו.

ב. **וכעין** זה ראה בדברי המאירי (ד"ה הממנה), שכתב שמשנתנו כדעת האומר שהפסח נאכל בשתי חבורות, אך לענין הלכה פסק שיאכלו בחבורה אחת והממנה יאכל את חלקו עם מי שהמנה עליו והאחרים יאכלו הנשאר. ג. **ובדברי** הרמב"ם ביאר שאין הכוונה בלשון 'צא' שיצא מן הבית אלא צא מחבורתנו ולכן כתב (שם פ"ג הט"ו) לגבי ידיו יפות 'רשאין להוציאו מהן'. ד. **וראה** בשלמי שרה (זולוינגר, סי' קו לוח קכה), שתמה מה פירוש המשך לשונו של הרמב"ם 'בעת האכילה'. וראה לעיל בסמוך שמהר"י קורקוס ביאר בעוד אופן את דברי הרמב"ם, שיכולים להיפרד אף לאחר שהתחילו לאכול בלא מחיצה ביניהם. ה. **ומה** שאמרו לעיל (עח:) שכל ישראל יוצאים בפסח אחד, ולכאורה אם צריך להימנות על ידי קנין ממון צריך שיהיה לכל אחד מישראל שוה פרוטה בגוף הקרבן וזה לא יתכן. תירץ המנחת סולת (סוף מצוה י), שזה נאמר על פסח ששחטו ישראל במצרים קודם מתן תורה, שדינם אז היה כבן נח, שמבואר בסנהדרין (נט.) שיש לו דין ממון גם על פחות משוה פרוטה, ומשום כך יש להם קנין ממון בקרבן גם בחלק פחות משוה פרוטה, ולכן יכולים כולם להימנות על קרבן אחד. ו. **ובביאור** תירוצם כתב הראש משביר (נמוק' שם), שאם הטעם במשנה

והמרומי שרה (ד"ה ת"ש) הקשה, שמכל מקום בהוה אמינא שרצינו לפשוט מדין זה היה צריך לדייק ולפשוט להיפך, שדווקא כשמינה אחר בלי ידיעתם יכולים ליחלק, אבל בידיו יפות שהם קיבלוהו אינם יכולים לסלקו [ועל זה יתרצו שבממנה אחר אפילו אוכלים כאחד יכולים להוציאו]. ותירץ, על פי דברי תוספות להלן (ד"ה נני) שבמשנה מדובר אפילו כשהתנו שלא יתחלקו, וכיון שמדובר כשהתנו אין לפשוט מהמשנה שרשאין רק בממנה אחרים, כיון שאפשר לומר שרשאין גם בידיו יפות רק שבממנה אחרים רשאין אע"פ שהתנו. אלא שפשטה הגמרא את הספק ממה שמבואר במשנה שבממנה אחרים יכולים לסלקו אפילו התנו, ואם נאמר שבידיו יפות אין רשאין ליחלק, ממילא אין צורך בתנאי למקרה שידיו יפות והתנאי הוא לשון יתירה, ובהכרח היה לנו לפרש שכוונתם להתנות שלא ליחלק גם בממנה אחרים ומדוע אמרה המשנה שלא מועיל התנאי. אלא בהכרח שגם בידיו יפות רשאין ליחלק, ולכן שייך לפרש את התנאי למקרה שהיו ידיו של אחד מהם יפות שרק בזה הסכימו שלא יחלקו אבל לא בממנה אחרים. ודחתה הגמרא, שאפילו אם בידיו יפות גם בלי תנאי אי אפשר להוציאו, לא תועיל הלשון היתירה של התנאי לממנה אחר, כיון שדעות הוא ענין אחר מעיקר ענינו של התנאי [שהוא שכל אחד יאכל כפי כחו] ולא מועיל בזה אם לא שהתנו כן במפורש.

והידי אליהו (דף קו. ד"ה פסמיס) כתב, שלכאורה קושייתם השניה שבתחילה שרצתה הגמרא לפשוט שנחשב כידיו של אחד יפות, אפשר להקשות על כך שמשמע להיפך, שרק בממנה אחרים אינו יכול לומר קיבלתם אותי אבל בידיו יפות יכול לומר קיבלתם אותי, היא כמו קושייתם הראשונה שכאן לא שייך לומר להם קיבלתם אותי. וגם תירוצם של תוספות על כך 'לכך משני דלא מצי למיפשט מידי' אינו ברור. וביאר בכוונת התוספות, שמתחילה הקשו מדוע הוצרכה הגמרא לתרץ 'דעות שאני', והרי יכלה לתרץ שיש לחלק בין ידיו יפות שיכול לומר לבני החבורה קיבלתם אותי, לבין ממנה אחר שבו לא שייכת הטענה קיבלתם אותי. ותירצו, שאם היו מחלקים כך היה משמע שרק בזה אינם יכולים לסלקו משום שלא שייכת הטענה קיבלתם אותי, ואפשר לפשוט את הספק בידים יפות ששם שייכת טענה זו, והגמרא סברה שבאמת אין לפשוט ספק זה, כיון שהטעם במשנה אינו משום שלא יכול לומר קיבלתם אותי, אלא משום דעות. והוסיפו התוספות, שמטעם זה שהגמרא סברה שאין לפשוט את הספק מהמשנה, לא הקשו גם בגמרא שיש לפשוט מהמשנה להיפך, שדווקא בממנה אחר עמו אינו יכול לומר קיבלתם משום שדעות שאני אבל בידים יפות יכול לומר קיבלתם אותי, כיון שהגמרא סברה שהספק הזה עדיין במקומו עומד האם מוכח במשנה שדווקא בדעות אינם יכולים לסלקו שאין לומר קיבלתם אותי אבל בידיו יפות יכולים לומר כך, או שכיון שהטעם של דעות משום ההקפדה של בני החבורה כל שכן שבידיו יפות שהם מקפידים יותר אינם יכולים לומר כך, ולכן תירצה שאין לפשוט מהמשנה כלל לגבי ידיו יפות'.

האם למסקנה יכולים לסלקו כשאינם אוכלים אלא כאחד מבני החבורה

דעות שאני דאי נמי תרוייהו כחד מבני חבורה הוא דאכלי וכו'. מסקנת הגמרא להלן שיכולים לסלק מי שהיו ידיו יפות, ולפי זה יש להסתפק אם הטעם שיכולים לסלק את הממנה אחרים הוא רק משום שנחשב כידיו יפות, או שהטעם הוא משום דעות ואז יכולים לסלקו אף כשאוכלים רק כאחד מבני החבורה.

המאירי (ד"ה הממנה) כתב שטעם המשנה הוא משום דעות, ולכן אף שאינם אוכלים אלא רק כאחד מבני החבורה יכולין לסלקו. וכן פירש **הרע"ב** (פ"ח מ"ד) שטעם משנתנו משום שיכולים לומר שאין רצונם בדעות רבות בחבורתם. וכן ביאר **בתוספות רעק"א** (סס פוס מד) שאפילו אם שניהם יחד אוכלים רק כשיעור אחד מבני החבורה יכולים לדחותם מטעם שאינם רוצים הרבה דעות, וכתב שמשום כך שנה התנא ממנה אחרים [להשמיענו שבזה אף שאוכלים מעט יכולים לסלקו] ולא שנה דין זה במי שהיו ידיו יפות. אכן **השפת אמת** (ד"ה אמרי) כתב שאפשר שטעם זה הוא רק לפי ההוה אמינא בגמרא, אבל למסקנא הטעם הוא משום שנחשב כידיו יפות ואם אוכלים כאחד מבני החבורה אינם יכולים לסלקו.

ומדברי הרמב"ם (קרבן פסח פ"ג הט"ו) שהביא את דין המשנה ולאחר מכן את הדין במי שהיו ידיו יפות, דייק **החסד לאברהם** (מתומים, תניינא סס), שאפילו אם הממנה והאחר שהמנה עמו אינם אוכלים יותר משאר בני החבורה, יכולים בני החבורה ליתן לו חלקו, כיון שאם מדובר דווקא שביחד אוכלים יותר מאחרים מדוע הוצרך לכתוב זאת, הרי אפילו אם הוא עצמו אוכל יותר מאחרים יכולים ליתן לו חלקו כמו שכתב אחר כך. והוסיף, שכן מבואר מדברי **התוספות** (ד"ה דעות), שמשנתנו נקטה ממנה אחרים ולא ידיו יפות, בכדי לומר שבממנה אחרים אפילו אוכלים כאחד מבני החבורה יכולים לסלקו. וכן משמע גם מעצם מה שדחתה כאן הגמרא שטעם המשנה משום דעות ואפילו אוכלים כאחד מבני החבורה [ומשמע מסתימת הגמרא שנקטה כטעם זה]. ומכך הקשה על **הפוסקים**[ח] שכתבו על שיטת הרמב"ם (שלוחין ושותפין פ"ה ה"ח) באחד מהשותפים שמת שבטלה השותפות, שהטעם שאין יכולים היורשים לומר שיהיו במקום המת כיון שיכול לומר להם שרק אביהם היה נאמן עליו, ולכאורה מדוע צריך להגיע לטעם זה, והרי לפי המבואר כאן יכול לומר להם סתם 'לא ניחא לי אינש נוכראה גבן' אף בלא טעם. ותירץ, שמדיוק המשנה שנקטה ממנה אחרים ולא ידיו יפות אין להוכיח שזהו אף כשאוכלים כאחד, משום שיש לומר כמו שכתבו תוספות בהמשך הסוגיא (ד"ה נני), שנקטה המשנה כן להשמיענו שבזה אף אם התנו מתחילה לא ליחלק יכולים לחלוק. ומה שמבואר בגמרא שהטעם משום דעות ואף כשאוכלים כאחד, יש לבאר שזהו רק לפי סברת הגמרא בתחילה שיתכן שגם בידיו יפות אינם יכולים לחלוק משום שיכול לומר להם קיבלתם אותי, ורצתה הגמרא לפשוט את הספק מהממנה אחר עמו, ועל זה דחתה הגמרא שיש לחלק, שבידיו יפות אי אפשר לחייבו לחלוק משום שאומר להם קיבלתם אותי, אבל בממנה אחר עמו אפילו אם יחד הם אוכלים כמו האחרים, כיון שבלא שהיה ממנה אחר עמו היה הוא לבדו אוכל פחות מהאחרים, הם נחשבים לגביו כידיהם יפות וזכו בשעת המינוי של כולם יחד לאכול יותר ממנו ולכן יכולים לטעון נגדו שאינו יכול למנות אחר עמו, אפילו שיחד הם אוכלים רק כאחד מהם, מכל מקום זה מחסר ממה שהם זכו בתחילה לאכול יותר מאחד, וזוהי הסברא 'לא ניחא לן אינש נוכרא גבן' כיון שמחסר לנו ממה שזכינו בתחילה. ולפי זה למסקנת הגמרא שמי שידיו יפות אינו זוכה בשעת המינוי לאכול יותר מהאחרים, ממילא גם במי שאינו אוכל הרבה לא זכו האחרים לאכול את חלקו ויכול להמנות אחר עמו שיחד יאכלו רק את חלקו של הראשון, ואינם יכולים לטעון 'לא ניחא לן אינש נוכרא גבן', ומשום כך הוצרכו הפוסקים לומר, שהטעם שבמת אחד מהשותפים בטלה השותפות, הוא משום שיכולים השותפים לטעון נגד היורשים שרק עם אביהם היה נוח להם להשתתף שהיה נאמן עליהם וכדומה.

מה היא טענתם של בני החבורה על הממנה אחרים

מצי אמרי ליה דלא ניחא לן אינש נוכרא גבן. בביאור טענת בני החבורה נאמרו כמה פירושים. **רש"י** (ד"ה דעות) פירש שאינם מרוצים להיות כל אלו הדעות בחבורתם שמא יעכבו עליהם את הסעודה. **והמאירי** (לעיל ע"ח ד"ה הממנה) פירש שיכולים לומר לו אין אנו נוחים באותם שזמנת. **והמלאכת שלמה** (פ"ח מ"ד) פירש שטענתם היא שמא יעכב עליהם את זמן הסעודה עד שיבוא גם הוא. **והחסד לאברהם** (מתומים, תניינא קרבן פסח פ"ג הט"ו) ביאר, שאפילו שיחד עם מי שהמנה עמו הם אוכלים רק כאחד משאר בני החבורה, מכל מקום זה מחסר מבני החבורה ממה שהם זכו בתחילה לאכול יותר מאחד.

אין למכור לאחר חלק בשותפות ממונית משום דעות שם. כתב **השולחן ערוך** (חו"מ סי' קעו ס"י), שהמשתתף עם חבירו שותפות ממון בסתם, לא ישתתף בסחורה זו עם אחרים, וציין **הגר"א** (סס פוס נפ) שמקורו מסוגייתנו. וכן כתב **השער משפט** (סי' קעו סק"ה) לגבי השותף עם אחרים בדבר ממוני ורוצה למכור מחצית מחלקו בשותפות לאדם אחר שיהיה בחלק זה במקומו לכל דבר, שיכולים השותפים האחרים לעכב עליו שלא ימכור, כמבואר כאן בסוגיא שאף שאין הממנה את האחר אוכל יחד עם מי שהמנה עמו יותר מאשר אדם אחד משאר בני החבורה, יכולים בני החבורה לעכב עליו שאינם רוצים שישתתפו עמם עוד אנשים בעלי דעות נוספות, וכמו שפירש **רש"י** (ד"ה דעות) שאינם מרוצים להיות כל אלו הדעות בחבורתם שמא יעכבו עליהם את הסעודה, וכל שכן שיש לומר כן לגבי שותפות ממון שאינם מרוצים שיהיו הרבה דעות במשא ומתן ושמא יבוא היזק מזה.

מדוע אין השמש יכול לאכול חלקו ביחידות

רצו אין לא רצו לא ואמאי נימא להו הא קבילתון. מהמבואר בגמרא שאם לא רצו בני החבורה לעשות טובה לשמש ולאכול עמו לצד התנור גם הוא אינו יכול לאכול שם, הוכיח **ההפלאה** (ד"ה מ"ש) כשיטת הירושלמי (פ"ז ה"ג) **והרמב"ם** (קרבן פסח פ"ג הט"ו), שאף שהפסח נאכל בשתי חבורות, מכל מקום צריך שבכל חבורה יהיו לפחות שני בני אדם[ט], ולכן אם לא יבואו בני החבורה אליו, אין השמש יכול לאכול לבדו, אבל אם היה אפשר שיהא אחד מבני החבורה אוכל לבדו, גם אם לא יעשו עמו טובה יכולים ליתן לו חלקו ויאכל אותו

לא היה משום דעות אלא משום שאינו יכול לומר קיבלתם אותו, היה אפשר לדייק מכך ששנתה המשנה ממנה אחרים, שדווקא בהמנה אחרים שודאי אינו יכול לטעון שקיבלום רשאים בני החבורה ליתן לו את שלו, אבל בידיו יפות יכול לטעון קיבלתם אותי, אבל אם הטעם במשנה הוא משום דעות, אין להוכיח מהמשנה לגבי ידיו יפות, מכיון שיתכן שכוונת המשנה לומר חידוש שאפילו שהממנה ומי שהמנהו אוכלים רק כאחד משאר בני החבורה אף על פי כן רשאין בני החבורה ליתן לו את שלו, אבל לעולם גם בידיו יפות הדין כן. **ז. והוסיף** שכן מבואר גם במהרש"ל (נמוסי ד"ה דעות), עיי"ש. **ח. ראה** בבית יוסף (סי' קעו סי"ט ד"ה וכן) ובסמ"ע (סס סק"ן). **ט. כן** הוכיח קודם לכן (נמוסי ד"ה דעות) מדברי הירושלמי, שאמרו שם שהלאו לא להוציא את בשר הפסח מן הבית הוא רק באחד, אבל שנים או שלשה שהוציאו פטורים שנעשו חבורה בפני עצמה [ראה שם בקרבן העדה (ד"ה שניים) שפירש כן]. וכן הוכיח מדברי הרמב"ם, שכתב לגבי ממנה אחרים

לבדו'. ואין לומר שסוברת הברייתא שאינם יכולים לחלוק, וזהו הטעם שהוא צריך את טובתם [ולא מחמת שאין חבורה פחותה משני אנשים], כיון שאם כן מדוע בהמשך כשהסתפקה הגמרא אם בני חבורה יכולים לחלוק, לא פשטה מברייתא זו שאינם יכולים. ועוד, שנראה שבכזה אופן יש לדונו כאנוס, ואם כן אף אם הדין שאינם יכולים לחלוק, כאן יש להם לחלוק בכדי שלא יפסיד חלקו. אלא שדחה ראיה זו, משום שיש לומר שהטעם שאינו יכול לאכול לבדו הוא לא משום שאין חבורה פחותה משני אנשים, אלא מכיון שהשמש משועבד לטרוח לפניהם וצריך לעקור ממקומו עקירתו נחשבת להפסקי"א, ושוב אינו יכול לאכול שם משום שנחשב כאוכל בשני מקומות, כמו שאמרו להלן (קכ.) שאם ישנו בני החבורה לאחר שהתחילו לאכול פסחם, שוב לא יאכלו, שעל ידי ההפסק נחשב כאילו אכלו בשני מקומות.

הטובה שעושים בני החבורה לשמש

למטרח לן לדידך לא קבלינך. בירושלמי (פ"ו ה"ג) מבואר שהטובה שעושים בני החבורה לשמש היא שבכך שבאים לאכול עמו בצד התנור הם חולקים לו כבוד. **ובהפלאה** (ד"ה מ"ם) מבואר שהטובה היא בכך שרק על ידי שהם באים לאכול עמו מותר לו לאכול מהפסח ואין זה פסח הנאכל בשתי מקומות. **והתנובת יהודה** (ד"ה למטרח) פירש שהגמרא סברה שמדובר בשמש שידיו יפות, וכיון שלפי תירוץ הגמרא עתה מי שידיו יפות יכול לומר לבני החבורה קיבלתם אותי, אם כן הם עושים לו טובה בכך שישבו לאכול עמו שאז יוכל לאכול כפי כחו יותר מהחלק המגיע לכל אחד מבני החבורה, מה שאין כן אם יאכל לבדו שאז יקבל רק חלקו השוה לשאר בני החבורה ואינם מחויבים לתת לו יותר מחלקו.

רק כשיש ריבוי דעות יכולים לסלקו שיאכל בחבורה אחרת

בני חבורה שהיה ידיו של אחד מהן יפות רשאין לומר טול חלקך וצא. **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ב הט"ו) כתב, בני החבורה שהיה אחד מהם גרגרן רשאים להוציאו מהן ונותנים לו חלקו ויאכלהו 'בחבורתו'. והקשה **הדבר שמואל** (ד"ה מ"ם), מדוע שינה הרמב"ם מלשונו שכתב תחילה לגבי ממנה אחרים עמו על חלקו, שרשאים ליתן לו חלקו ואוכלו עם האחרים שמנה עליו 'בחבורה שנייה'. ותירץ, שאף שלמסקנת הגמרא מי שהיו ידיו יפות יכולים בני החבורה לסלקו ואם כן יש לומר שזהו טעם משנתנו שיכולים לסלק את הממנה אחרים ואין צורך לומר כדברי הגמרא לעיל שטעם משנתנו משום שיכולים לומר שלא נוח להם באדם נוסף, מכל מקום סברת הגמרא לעיל נשארת גם למסקנא"ב, ולכן במי שהיו ידיו יפות כתב הרמב"ם שיאכל 'בחבורתו', כלומר שנשאר לאכול עם אותה חבורה שנמנה עמה בתחילה אלא שהם מסלקים אותו שלא יאכל יחד עם כולם מקערה אחת אלא מכלי בפני עצמו, אבל במי שהמנה אחרים עמו שיש בכך ריבוי של דעות כתב הרמב"ם שיאכל 'בחבורה שנייה'ג, מכיון שמחמת הדעות יכולים בני החבורה לסלקם מחבורתם לגמרי שיאכלו בחבורה בפני עצמה.

מדוע נקטה הברייתא 'חמשה' שעשו סיבולת

אפילו חמשה ועשו סיבולת רשאין לומר לו טול חלקך וצא. ביאר **השדה יצחק** (ד"ה מלמ), שמה ששנתה הברייתא מנין של חמשה שעשו סיבולת, ולא שנתה בסתם שעשו סיבולת, משום ששנינו (נדרים נ.) לגבי ברכת הזימון שחמשה שאכלו יחד אינם רשאים להיחלק ולברך לבדם, משום שכולם התחייבו בזימון ואם יפרדו לא יוכלו לזמן כולם, ובאה הברייתא כאן להשמיע שבאופן זה שאחד מהם ידיו יפות מותר להם להיחלק אף כשהם חמשה. אכן הביא **שהרמ"א** (או"ח סי' קעו ס"י) **בשם האגודה** (פסחים סה) כתב 'בני חבורה האוכלין יחד ואחד אוכל הרבה, יכולין אחרים לסלקו' ולא כתב 'חמשה'. וכן בירושלמי (פ"ח ה"ד) לא גרסו 'חמשה'יד.

הטעם שיכולים לסלקו משום שקיבלוהו לתקן הזבח

כי קבלינך לתקוני זביחה. רש"י (ד"ה לתקוני - הסני) פירש את הטענה שיכולים לומר למי שידיו יפות, שקיבלוהו עליהם בשביל לתקן את הזבח, שהיא משום שקיבלוהו שיאכל כשיעור של אדם אחד. והקשה **המצא חן** (ד"ה לא), שאין במשמעות הלשון 'לתקוני זביחה' שזהו רק כשיעור אכילת אדם אחד, אלא אדרבה משמע שכל שצריך לאכול בכדי לתקן את הקרבן שלא יוותר ממנו קיבלו על עצמם שיאכל. וגם מה שפירש (ד"ה דלעולם) שבסיבולת קיבלו אותו לצוותא בכל מה שיאכל, קשה, מדוע אינם יכולים לטעון שקיבלו אותו לצוותא רק על מנת שיאכל כאדם אחד. ולכן פירש המצא חן, שאצל קרבן פסח קיבלו אותו 'לתקוני זביחה', כלומר על מנת שיאכל כל מה שישאירו הם ולא יצליחו לגמור לאכול כדי שלא יכשלו באיסור נותר, אך החלק שיכולים לאכול בעצמם לא קיבלוהו עליהם שיאכל [אמנם לכל הפחות יש לו חלק השוה לכולם כיון שגם הוא שותף עמהם], ולכן יכולים לומר לו טול חלקך וצא, שלא יאכל גם מחלקם, ואין זה ביטול השותפות שביניהם כיון שעיקר השותפות היא על תיקון הקרבן שלא יוותר ממנו וגם כשאוכל חלקו לבדו מתקן בזה הקרבן, אבל בסיבולת שכל מהות ההשתתפות היא שיאכלו ביחד היה מקום לומר שאינם יכולים לומר לו טול חלקך כיון שזהו ביטול השותפות. וחידשה הברייתא שגם בסיבולת אין זה ביטול השותפות כיון שעיקר השותפות היתה שיאכלו בשוה.

בני חבורה רשאין לחלק או אינן רשאין לחלק. **תוספות** (ד"ה נמי) הקשו, מדוע לא פשטה הגמרא את הספק ממשנתנו ששנתה שהממנה עמו אחר יכולים בני החבורה ליתן לו חלקו, ומשמע שאם לא המנה עמו אחר אין רשות לתת לו חלקו. ותירצו, שאין ראיה מהמשנה, משום שאפשר לדחות שגם בלא המנה יכולים ליתן לו חלקו, והחידוש בהמנה הוא שבזה אף אם התנו שלא יחלקו יכולים ליתן לו חלקו. והקשו **המפרשים**טו, כיצד כתבו תוספות לעיל (ד"ה דעות) שהגמרא הוצרכה לתרץ 'דעות שאני' כדי שלא נדייק שדווקא בממנה אחר עמו יכולים ליתן לו חלקו כיון שאינו יכול לומר להם שהסכימו לקבלו, אבל בידיו יפות שיכול לומר להם שהסכימו לקבלו אינם רשאים ליתן לו חלקו, והרי אפשר לומר שהחידוש בממנה אחר עמו הוא כמו שכתבו כאן תוספות (ד"ה נמי) שאפילו כשהתנו שלא יחלקו רשאין ליחלק.

והצל"ח (ד"ה מ) כתב, שלפי מה שהבינה הגמרא עתה שבממנה אחרים מדובר שאוכלים יחד יותר ממה שהיה אוכל לבדו, אין כל חידוש שאין התנאי מועיל כשממנה אחרים, שהרי התנו רק עליו [ואם לא כן אין לדבר סוף, והאם יוכל על ידי תנאי לקחת מאה אנשים], ומה שכתבו התוספות שאפשר לומר שזהו חידוש המשנה, זהו רק לאחר שדחתה הגמרא והעמידה שאפילו אם אוכלים כאחד יכולים לסלקם שבכזה אופן היה מקום לומר שיועיל התנאי.

והאור חדש והמשמרות כהונה תירצו, שמה שיכולים לחלוק אף כשהתנו הוא רק מחמת הטעם שאמרה הגמרא בדחייה 'דעות שאני', אך לפי מה שסברה הגמרא בתחילה שהטעם משום שאוכלים יותר ממה שהיה אוכל לבדו היה מועיל התנאי שלא יחלקו.

והשלמי תודה (נמוס' ד"ה נמי) תירץ, שתוספות לעיל (ד"ה דעות) כתבו דבריהם לפי הלישנא קמא בגמרא שהיה פשוט שאין רשאין ליחלק סתם וכל הספק היה רק לגבי ידיו יפות, ובהכרח שהטעם לכך שהיה פשוט לגמרא כן הוא מכיון שמוכח מהמשנה שדווקא בממנה אחר רשאים ליתן לו חלקו אבל בסתם אינם רשאים ליחלקיז, וממילא ללשון זה אין לומר שהחידוש בממנה אחר הוא באופן שהתנו.

התנאי שלא ליחלק מועיל גם על מה שלא פירשו כיון שהוא שלא לצורך

ידיו יפות אין אין ידיו יפות לא. **תוספות** (ד"ה נמי) הקשו, מדוע לא פשטה הגמרא את הספק ממשנתנו ששנתה שהממנה עמו אחר יכולים בני החבורה ליתן לו חלקו, ומשמע שאם לא המנה עמו אחר אין רשות לתת לו חלקו. ותירצו, שאין ראיה מהמשנה, משום שאפשר לדחות שגם בלא המנה יכולים ליתן לו חלקו, והחידוש בהמנה הוא שבזה אף אם התנו שלא יחלקו יכולים ליתן לו חלקו. אמנם את הברייתא ששנתה שבידיו יפות רשאין לחלוק, ודייקה מכך הגמרא שרק בידיו יפות רשאין, אין להעמיד בהתנו, כיון שאם התנו אין יכולים ליחלק גם כשידיו של אחד יפות שמסתמא על דעת כן התנו שלא יוכלו לחלק בידיו יפות, שהרי אם לא חשו לידיו יפות לא היו צריכים להתנות, שהרי גם בלא תנאי אין הדרך ליחלק.

ובגליון מהרש"א (נמוס' ד"ה נמי) ציין למה שאמרו במשנה (נ"ג סד.) בענין המוכר את הבית ופירש חוץ מן הבור או הדות, שמודה רבי עקיבא [הסובר שכשלא פירש אף שאינם מכורים לא שייר לעצמו את הדרך אליהם] שיתור לשונו מראה שכוונתו לשייר לעצמו דרך אליהם. וציין עוד למה ששנינו (נזיר סז.) במי שאמר הריני נזיר שלשים יום, שמודה רבי אליעזר [הסובר שכשאמר

שאוכל בחבורה שניה וכן לגבי מי שידיו יפות נקט שאוכל בחבורתו, ומשמע שאינו יכול לאכול לבדו. אמנם ראה בערוך השולחן העתיד (קדשים סי' קפה ס"ט), שפירש שמה שכתב הרמב"ם לגבי ידיו יפות 'ונותנין לו חלקו ויאכלהו בחבורתו' הוא לאו דווקא שהרי הוא לבדו ואינו יכול לאכול בחבורתו. וראה גם להלן בסמוך, שהדבר שמואל (ד"ה מ"ם) פירש שכוונת הרמב"ם שיאכל עם החבורה שנמנה עמה בתחילה, כיון שאין בכחם לסלקו מן החבורה רק שנותנים לו חלקו ואינו אוכל עמם יחד מקערה אחת. **יא. כן** ביאר גם הצפנת פענח (כלאים פ"ט ה"ה ד"ה והכי עמ' 21), והביא שבברייתא שבירושלמי מבואר שהשמש יכול לאכול לבדו, ועיי"ש שביאר שדבר זה תלוי אם שוחטים את הפסח על היחיד (להלן נח.). **יא. כשם** שלענין ברכה, ההלכה היא (או"ח סי' קעח ס"ג) שאם עקר באמצע אכילתו בדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם, צריך לחזור ולברך. **יב. אכן** כתב שהשפת אמת (ד"ה מתני) כתב לא כן, וראה לעיל [בענין 'האם למסקנא יכולים לסלקו כשאינם אוכלים אלא כאחד מבני החבורה'] שהובאו שם דבריו ועוד דעות בזה. **יג. אכן** מהר"י קורקוס (שם) פירש מה שכתב הרמב"ם 'חבורה שניה', שכוונתו רק שיאכלו בפני עצמן. ואין הכרח לפרש שיאכל עם חבורה אחרת. **יד. וראה** בתוספתא (פ"ז ה"ו) שגם שם אין הגירסא 'חמשה', אך בהגהות הגר"א שם (אות ח) גרס 'חמשה'. **טו. הפלאה,** אור חדש (נמוס' ד"ה דעות) ומשמרות כהונה (נמוס' ד"ה נמי). **טז. שהרי** אין לומר שהיה פשוט לה כן מן הברייתא כפי שהוכיחו בלשון השני, כיון שבברייתא מפורש גם הדין בידיו יפות.

סתם הריני נזיר ונטמא ביום שלשים אינו סותר אלא שבעה ימים] שכיון שיתור לשונו שפירש שלשים יום מוכיח שכוונתו לשלשים ימים שלמים, אם נטמא ביום השלשים סותר את כל ימי נזירותו. ונראה שכוונת הגליון מהרש"א להביא ראיה לדברי התוספות שמכך שעשו תנאי מוכח שכוונתם להתנות שגם אם יִמָּצֵא מי שידיו יפות לא יוכלו ליחלק, שכך מוכיח יתור התנאי שהרי בלא זה אינו לצורך. **ובאור הישר** (נמוק' סס) הקשה על כך, שיש לחלק בין תנאי מיותר ללשון מיותר, שתנאי הוא תנאי גמור ונאמר בלשון של תנאי ותלוי בכל אדם העושה מעשה שיכול לתלותו באיזה תנאי שירצה ואינו נחשב למיותר, מה שאין כן תוספת לשון מיותר שבא כתוספת לכלל המאמר, אין לנו לדייק בה אלא רק מה שמצאנו שחכמים דייקו כך.

אם רשאים בני חבורה לחלוק כשכולם רוצים בכך

שמע מינה. כתב **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ג הט"ו) שבני חבורה שהיה אחד מהם גרגרן רשאים להוציאו מהן ולתת לו חלקו שיאכלו בחבורתו, אבל אם אינו זולל אינם רשאים ליחלק. וכתב **המאירי** (ד"ה אמר), שמבואר ברמב"ם שגם אם התרצו לחלוק אינם יכולים, וכפשוטה של שמועה"י. אכן לא נראה כן אלא אם התרצו כולם יכולים לברר ולחלוק לכל אחד חלק בפני עצמו [ורק אינם יכולים לכפות זה את זה על כך]. וכתב **מהר"י קורקוס** (קרבן פסח פ"ג הט"ו), שאכן בלשון הספק בגמרא 'אינן רשאין' משמע שהספק הוא שמא אפילו אם כולם מסכימים לכך אינם יכולים ליחלק [וכמשמעות דברי הרמב"ם], אלא שמכך שדייקה הגמרא ממי שאין ידיו יפות משמע שההוכחה היא רק שאינם יכולים לכפות את החלוקה כשאין שם מי שידיו יפות, אבל אם כולם מסכימים לכך יכולים לחלוק [וכדברי המאירי].

וכעין זה כתב **בהגהות מלא הרועים** (ד"ה רשאין), שמלשון הגמרא משמע שהספק הוא האם רשאים לחלוק כשכולם רוצים לחלוק, וכן משמע מלשון רש"י (ד"ה אם). אך הקשה, אם כן כיצד רצתה הגמרא לפשוט את הספק מידיו יפות שמשמע שאם אין ידיו יפות אין חולקים, והרי שם מדובר שלא כולם רוצים לחלוק ויתכן שלכן אין חולקים.

הטעם שאין בני חבורה רשאים ליחלק

שם. בטעם הדבר שאין בני חבורה יכולים להיחלק ממי שאין ידיו יפות, אף שלכאורה אין איסור בעצם החלוקה לשתי חבורות כמו שאמרו לעיל (פו.) שהפסח נאכל בשתי חבורות, ביאר **החדשים גם ישנים** (ד"ה נמי), שאפשר שהוא משום הלכות דרך ארץ, שאין לבייש אחד מהם ולומר לו שיאכל לבדו[יח].

יתכן שהחידוש בברייתא הוא שאפילו בידיו יפות יכולים לחלוק

שם. הקשה **השפת אמת** (ד"ה ס"ד), כיצד דייקה הגמרא ממה ששנינו שבידיו יפות רשאים לומר לו טול חלקך שכשאין ידיו יפות אין רשאים לומר לו כן, שמא שנינו דווקא ידיו יפות משום שבכך יש חידוש, שהיה מקום לומר שכיון שהיחיד שידיו יפות נמנה על הפסח הזה על דעת שיוכל לאכול ממנו הרבה כדי שובעו יוכל לטעון כנגד בני החבורה כבר קיבלתם אותי שאוכל לאכול בכל כחי, ומשמיעה הברייתא שלא קיבלוהו על דעת כן ויכולים לסלקו, מה שאין כן כשאין ידיו של אחד מהן יפות, אין כל חידוש בכך שיכולים לסלקו, שהרי אין לו שום טענה שלא לחלוק שהרי לא מפסיד בזה כלום, ופשוט שרשאין לחלוק שהרי 'כופין על מדת סדום' (ב"ב יג:).

לסלק משותפות מי שנמצאו ידיו רעות למלאכה

שם. כתב **הכהונת עולם** (שו"ת, סי' יח), שמסוגייתנו שאמרו שאם היו ידיו של אחד מבני החבורה יפות יכולים שאר בני החבורה לסלקו, יש ללמוד לאנשים שהשתתפו כדי לעשות מלאכה ונמצא אחד מהם שידיו רעות ואינן ראויות לעשות את המלאכה, שפשוט שיכולים שאר השותפים לסלקו משותפותם. אכן בתחילה כתב לדייק מדברי **התוספות** (ד"ה נמי) שאם התנו שלא ליחלק אינם יכולים לסלק אפילו מי שידיו יפות כיון שמסתמא על דעת שאף אם ימצא מי שידיו יפות התנו, שהרי אם אין מי שידיו יפות גם בלא תנאי אין דרך ליחלק, ומכך מוכח לכאורה שגם בשותפים אם התנו שלא יחלקו, אפילו אם לבסוף נמצאו ידיו של אחד רעות למלאכה אינם יכולים לסלקו מהשותפות כיון שעל דעת כן התנו. אלא שדחה זאת, שאפשר לחלק בין קרבן פסח שבו אין דרך להתנות כיון שאין הדרך ליחלק ולכן מוכח מכך שטרחו והתנו שדעתם שלא לסלק מי שידיו יפות, לבין שותפות שבה אף אם כולם שוים הדרך להתנות כדי שהשותפות תמשך תמיד ולא יחלקו אחר כך, ואין ראיה מכך שהתנו שהיתה דעתם גם על מי שידיו רעות, ולכן יכולים לטעון שלא היתה דעתם עליו ולסלקו משותפותם.

ביאור במדת אכילתם של רב פפא ורבינא

אדאכי'ל רב הונא בריה דרב יהושע חדא אכי'ל רב פפא ארבע. בביאור אכילתם של רב פפא ורבינא כתב **המשחת אהרן** (פרק, ד"ה רב הונא), שחס ושלום לומר שנהגו קדושים אלו כמנהג הפוחזים, שבזיון הוא להם לעשות כן, אלא יש לומר שרב הונא בריה דרב יהושע ביקש לאכול יחד עם רב פפא מכיון שהיה איסטניס ולא היתה אכילתו מרובה, ורצה שעל ידי החיבור לאכול יחד עם רב פפא יגבר תיאבונו"ט, ורב פפא דרך שחוק שינה מדתו ואכל כמות מרובה, וחשב רב הונא בריה דרב יהושע שכך היא מדת הנהגתו של רב פפא שאינה לפי מידת דרך ארץ, ולכן ביקשו לחלוק, והלך לערב סעודתו עם רבינא, וכשנודע הדבר לרבינא שינה גם הוא מדרך אכילתו ואכל במדה מרובה כדי שירגיש בכך רב הונא בריה דרב יהושע ועל ידי זה יבין שגם רב פפא עשה כן רק בדרך שחוק, ומכל מקום רב הונא בריה דרב יהושע לא הרגיש בכך ולכן אמר מאה פפי וכו'.

והשדה יצחק (ד"ה מדמיל) הקשה, כיצד אכלו רב פפא ורבינא כמות מרובה, והרי זה נראה כרעבתנות. ועוד הקשה, מדוע לא ביקש רב הונא בריה דרב יהושע מרבינא שיחלוק לו כמו שביקש מרב פפא. ותירץ, שרב פפא אכל כמות כזו משום שהסתפק מה הדין בבני חבורה שנמצא אחד מהם שידיו יפות אם יכולים לומר לו טול חלקך וצא, ורצה לדעת מה דעת רב הונא בריה דרב יהושע בזה, ולכן אכל עמו כמי שידיו יפות לראות מה יאמר לו, ודן עמו בזה עד שפשט לו רב הונא בריה דרב יהושע מהברייתא של סיבולת ואז נחלק מעמו, ורבינא ידע שנחלק ממנו, ולכן עירב עמו כדי לרמז לרב הונא בריה דרב יהושע שבייש את רב פפא במה שנחלק ממנו, ומשום כך לא הוסיף רב הונא בריה דרב יהושע לומר גם לרבינא שיחלוק לו לפי שלא רצה לבייש גם אותו. **ובאור החמה** (ד"ה ונכה"ג) ביאר, שבתחילה סבר רב הונא בריה דרב יהושע שרב פפא אוכל יותר מן הרגיל, ולכן ביקש ממנו לחלוק, ורק כשראה את אכילתו של רבינא הבין שרב פפא אוכל כדרך שאר בני אדם אלא שהוא אוכל פחות מכך, ולכן אמר שעדיף להשתתף עם מאה פפי שאכילתם רגילה ולא עם רבינא אחד שאין אכילתו רגילה.

אבן בדברי **המאירי** (ד"ה לעניין) שכתב שלענין חלוק מנות כופים זה את זה לברר כל אחד את חלקו הואיל ואין קצתם ממהרים לאכול כשאר החבורה אף על פי שאין אוכלים דרך גרגרנות שהרי רב פפא ורבינא לא היו גרגרנים. משמע שלא ביקש לחלוק מחמת שאוכל יותר ממנו אלא מחמת שאוכל מהר יותר.

רב הונא בריה דרב יהושע ורב פפא נחלקו מתי המנה את האחר עמו

איתיביה כל הני תיובתא ושני כדשנינן. הקשה **האור חדש** (נמוס' ד"ה דעות), איך הקשה רב הונא בריה דרב יהושע על רב פפא ממשנתנו, הרי יש לדייק ממנה להיפך שרק בממנה אחרים עמו יכולים לחלוק, אבל במי שידיו יפות אינם יכולים לחלוק [וכפי שהקשו התוספות (סס)] וכפי שסבר רב פפא. ואם סבר רב הונא בריה דרב יהושע שאין לדייק כך משום שדעות שאני שאפילו אוכלים כאכילת אחד יכולים לסלקו, אם כן גם אין ללמוד ממה שרשאים לסלק משום דעות שיכולים לסלק גם מי שידיו יפות ומדוע בכלל הקשה לו מהמשנה? **ותירץ הקרבן תודה** (נמוס' ד"ה דעות), שלכאורה יש להקשות על תירוץ הגמרא 'דעות שאני', שעדיין יש להוכיח שבידים יפות יכולים לחלוק, משום שאם לא כן, כיון שהממנה ומי שהמנה יחד עמו אוכלים ביחד רק כמו אחד משאר בני החבורה, נמצא שהממנה לבדו אוכל רק מחצית משאר בני החבורה, ומדוע כשחולקים עמו נותנים לו את כל חלקו בשוה לחלקם של שאר בני החבורה ואינם יכולים לעכב שלא יקבל אלא מחצית שיאמרו לו שעל דעת כן נמנו עמו שידעו שאין אכילתו כשלהם, והנותר מאכילתו יקבלו הם, ואם כן גם לאחר הסברא שדעות שאני עדיין יש להוכיח שאפשר לחלוק. וצריך לומר שהטעם שיכולים לתבוע את חלקו הנותר מאכילתו הוא משום שכך קיבל על עצמו בשעת התמנותו שאת הנותר יאכלו אחרים, וממילא זה תלוי אם המנה אחר עמו קודם שנמנה הוא עצמו או לאחר מכן, שאם המנה אחר עמו קודם שנמנה עם בני החבורה לא שייך לומר שקיבל שלא לחלוק בשוה, שהרי מוכח מכך שהמנה אחר עמו שדעתו מתחילה היתה לקבל כל חלקו ולתת ממנו לאחר, ואם כן יכול ליתן לו משלו, אך אם המנהו לאחר שנמנה על החבורה כבר אינו

יז. **הצפנת** פענח (כללים פ"ע ה"ה ד"ה והכי עמ' 21) ביאר, שטעמו של הרמב"ם הוא משום שפסק (קרבן פסח פ"ג ה"ג) שמשתדלים שהפסח לא ישחט לכתחילה על יחיד, ולכן כשאין שם גרגרן אין לאוכלו ביחידות. יח. **ויש** מי שפירש, שאין בני החבורה יכולים לסלק אחד מהם אם אינו גורם להם הפסד או טורח, משום שכאשר השתתפו יחד לאכול את הפסח הרי יש בכך מעין שיעבוד שהתחייבו לאוכלו יחד שזהו דבר השוה ממון, שכך היא דרך בני אדם שמוכנים לשלם ממון על כך שיוכלו לאכול בחבורה ולא לבדם, ולכן אינם יכולים להפקיע את שיעבודם.

יט. **שכך** היא הרגילות שהאוכל בצוותא אכילתו מרובה משל האוכל ביחידות. כ. **ועוד** הקשה, וכן הקשה המשמרות כהונה (נמוס' ד"ה דעות), מדוע כשהקשה רב הונא בריה דרב יהושע על רב פפא מהמשנה 'הממנה אחרים עמו על חלקו רשאין בני חבורה ליתן לו את שלו', תירץ לו רב פפא כפי שתירצה הגמרא לעיל 'דעות שאני', והרי היה יכול לתרץ כמו שהקשו תוספות (ד"ה דעות) שבממנה אחרים עמו לא שייכת הטענה 'קבילתון', שהרי לא קיבלו על עצמם את אכילת האחרים שהמנה עמו.

יכול ליתן לו משלו. ולפי זה יש לפרש שבמשנה מדובר שכבר המנהו קודם שנמנה בעצמו על החבורה, ולכן צריכים ליתן לו את כל חלקו [וממילא אין להוכיח מכך שחייבים ליתן לו הכל שרשאין לחלוק], אכן רב הונא בריה דרב יהושע לא ידע שמדובר באופן זה, ולכן הקשה מהמשנה שמבואר שיכולים לחלוק, ואף שנקטה המשנה דין זה רק בממנה אחרים, זהו משום שבזה אף כשאוכלים כאכילת אחד יכולים לחלוק משום דעות, אך לעולם גם משום ידים יפות יכולים לחלוק, שהרי אם לא כן לא היו מחויבים לתת לממנה אחרים כל חלקו כיון שקיבלוהו על דעת שאוכל פחות מהם. ותירץ לו רב פפא כסברת הגמרא לעיל, שמה שהממנה אחר יכולים לסלקו הוא משום דעות, ומה שמחויבים לתת לו כל חלקו, הוא משום שבמשנה מדובר שהמנה את האחר קודם שנמנה על החבורה.

החלוקה היא מכאן ולהבא ואין צריך לשלם על מה שכבר אכל יותר

פלג ליה. בכנסת יחזקאל (סו"ס, סי' פד) דייק, שרב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע חלקו את השותפות מכאן ולהבא, ולא מצינו שהוצרך רב פפא לשלם על מה שאכל עד עתה יותר מרב הונא בריה דרב יהושע. ולפי זה הסתפק בשלש קהילות שעשו תקנה שמוכרי היין יתנו סכום מסוים ממה שהרויחו לקופת השותפות של הקהילות, ועתה רוצים לחלק בין הקהילות את הכסף שהצטבר בינתים בקופה, והקהילה העשירה תובעת חלק יותר גדול כיון שהשתמשו ביותר יין, שלכאורה כיון שלא דיברו קודם לכן איך יחלקו יש להם לחלק לפי מספר הנפשות שבכל קהילה, וכמו שמבואר כאן לגבי שותפות בסעודה שכל זמן שלא נחלקו יכול כל אחד לאכול כפי רצונו. אמנם דן שם שיש לחלק, כיון ששם עדיין לא חילקו את הכסף ביניהם, ואם כן יכולים לומר שכל קהילה תקבל לפי חלקה בשותפות [והעשירה תקבל יותר], כמו שלגבי פסח יכולים לומר למי שידיו יפות טול חלקך וצא. אך יש לדחות שעיקר השותפות אינה חלוקת המעות ביניהם אלא נתינת המעות בקופה לפי כמות היין שישתו, ואם כן נחשב כאילו כבר השתתפו במעות אלו כל אחד לפי כחו.

כיצד שוה אכילת רבינא יותר ממאה אכילות של רב פפא

מאה פפי ולא חדא רבינא. כתב **במרכבת המשנה** (קונטרס נרכות נמשנון ד"ה פסמיס דפ"ט), שלכאורה חשבונו של רב הונא בריה דרב יהושע תמוה, שהרי רבינא אכל רק כפול מרב פפא, ומדוע אמר שעדיף לו מאה פפי יותר מרבינא, והרי הפסיד בזה רק כשתי אכילות של רב פפא. וביאר, שאם רב הונא בריה דרב יהושע ישתתף עם עוד מאה אנשים השוים לרב פפא ימצא שיאכלו יחד ארבע מאות ואחד ככרות, ואם נחלק את התשלום עבורם באופן שכל ככר שוה מעה, ימצא שכל אחד ישלם חלק אחד ממאה ואחד חלקים, שזה יוצא קצת פחות מארבע מעות[כא], נמצא שרב הונא בריה דרב יהושע שאכל רק ככר אחת, אם היה משלם עליה לבדו היה משלם עליה רק מעה אחת והפסיד בשותפות קצת פחות משלש מעות ששילם עבור אכילת האחרים, ואילו כשרב הונא בריה דרב יהושע ישתתף עם רבינא, כיון שבזמן שרב הונא בריה דרב יהושע אוכל ככר אחת אוכל רבינא שמונה ככרות, נמצא שאכלו יחד תשע ככרות ושילם כל אחד מהם ארבע וחצי מעות, ואם כן הפסיד רב הונא בריה דרב יהושע שלש וחצי מעות וזה יותר ממה שהיה מפסיד אם היה אוכל עם מאה פפי.

והקרבן תודה (ד"ה מאה) ביאר, שהמשתתף עם מי שאכילתו מרובה אך היא בדרך הטבע, יכול להיחלק ממנו ולטעון שלא ידע שכך היא אכילתו ואילו היה יודע זאת מראש לא היה משתתף עמו, אכן אם השתתף עם מי שאכילתו מרובה יותר מדרך הטבע אינו יכול להיחלק ממנו, מכיון שודאי יש קול על אותו אחד שאכילתו מרובה מאד וידע הלה ועל דעת כן השתתף עמו, ולכן אמר רב הונא בריה דרב יהושע שעדיף לו להשתתף עם מאה אנשים שאכילתם כרב פפא שאמנם אכילתו מרובה אך תיכף ומיד שיראה אכילתם של אנשים אלו יבקש להיחלק מהם ויוכל לעשות כן כיון שעל דעת כן לא השתתף עמם, וזה עדיף מאשר להשתתף עם אחד שאכילתו כרבינא שאינו יכול להיחלק ממנו ויצטרך לאכול עמו כל הסעודה, משום שיאמר לו שודאי יש קול לאכילתו המרובה ועל דעת זאת השתתף עמו.

והמצא חן (ד"ה מאה) ביאר, שמצאנו לשון 'מאה פפי' בסוטה (מב:), ויתכן שמחמת כן היתה לשון זו שגורה ומצויה בפי האנשים, ולכן גם רב הונא בריה דרב יהושע אמר בלשון זו[כב].

דיוק מהברייתא שיכול למכור את קרבן הפסח

הממנה אחרים עמו על פסחו ועל חגיגתו מעות שבידו חולין. כתב **הר"ש** (אוצר החכמה) (תורת כהנים ויקרא פ"ה ג ד"ה קרבנו), שאף שאמרו בהמשך שהמוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום, מכל מקום קרבן פסח אפשר למכור, וראיה לכך ממה ששנינו שהממנה אחרים על הפסח מעות שבידו חולין, ומשמע שחלה מכירתו. ועוד ראיה ממה שאמרו (שבת קמח:) שהולך אדם אצל רועה הרגיל אצלו ונותן לו טלה לפסחו, והעמידה הגמרא שמדובר שכבר הקדישו הרועה תחילה, ומוכח שאף שהקרבן כבר קדוש אפשר למוכרו. והקשה **הגרי"פ פערלא** (ספר המצוות לרס"ג מ"ע דף שנט: ד"ה ותמיהני), אדרבה, מהברייתא להלן (ס.) שהממנה אחר על פסחו מעות שבידו חולין שעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהם, מוכח להיפך, שרק להמנות אחרים עמו על הפסח אפשר משום שעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהם, אבל סתם למכור לאחר אינו יכול, כיון שדעתו בהקדש היתה לצאת בו ידי חובתו ולא למוכרו לאחרים[כג].

הטעם שהממנה על חגיגתו המעות חולין

שם. רש"י (ד"ה ועל) פירש, שהחגיגה שהוזכרה כאן היא חגיגת י"ד, שהם השלמים הבאים יחד עם הפסח כדי שיהיה נאכל על השובע, שגם היא באה לכל המנויים על הפסח. ובטעם הדבר שהמעות חולין, פירשו **המנחת בכורים והמנחת יצחק** (תוספתא פ"ז ה"ו), ששייך גם בזה הטעם שאמרו בפסח שעל מנת כן הקדיש אותם או את מעותיהם[כד].

והקרני ראם (להלן ס. ד"ה ובמעות) כתב, שלכאורה נראה שדין זה הוא רק לבן תימא הסובר (לעיל ע.) שחגיגת י"ד היא חובה מן התורה והוקשה לפסח, וכיון שחידשה התורה בפסח שיכול להמנות עליו אחרים והמעות חולין, הוא הדין בחגיגת י"ד[כה].

אמנם דחה זאת, וביאר שאף לחכמים יש לומר שמעות החגיגה חולין, שכיון שבאה לצורך הפסח קדושתה אינה עדיפה מן הפסח עצמו ויש בכחו להמנות אחרים עליה ולהוציא המעות לחולין. והוסיף שבהכרח יש לומר כן לפי הסובר להלן (ס.) שמחלוקת רבי וחכמים היא אם יכול ליקח בהם מצה ומרור וסברת רבי היא שכיון שהם הכשר הפסח הרי הם כפסח עצמו, שהרי סברא זו אינה שייכת בחגיגה שהמצה ומרור אינם מכשיריה, ובהכרח שהטעם שיכול ליקח מצה ומרור ממעות החגיגה הוא משום שבאה לצורך הפסח והרי היא כפסחים[כו].

מנין שיכול להמנות אחרים על חגיגתו

שם. מבואר בברייתא שיש חילוק בין ממנה אחרים על פסחו ועל חגיגתו שמועיל המינוי לצרפם להשתתף בקרבן, לבין שאר קרבנות שאמרו שלא עשה ולא כלום. ויש מי שהקשה, בשלמא לגבי קרבן פסח משמע מהכתוב (שמות יב ד) 'תכוסו על השה' שאפשר להמנות על הקרבן בכל ענין ואפילו הקדישו כבר, וכפי שכתבו **תוספות** (ד"ה וחה), אך מהיכן ידעה הגמרא שגם בקרבן חגיגת י"ד אפשר להימנות עם אחרים על אותו קרבן לאחר שכבר הקדישו[כז]. ותירץ, על פי הסברא שביארו תוספות (שם) בכתוב שאפשר לימנות על הפסח לאחר הקדשו, משום שכך היא דעת האדם מתחילה להקדישו שיצאו בו כל מי שימנה עליו אחר כך, וסברא זו אפשר לומר גם בחגיגה שבאה להשלים את אכילת קרבן הפסח, ולכן דעתו להקדיש לכל מי שימנה אחר כך עליה שיוכל לאכלה. ויש מי שפירש, שחגיגת י"ד באה לצורך הפסח כפי שמבואר לעיל (ע.) שהיא נאכלת תחילה כדי שיהא קרבן פסח נאכל על השובע, ולמדו במכילתא (בפ' מס' דפסחא פ"ו) דין זה שצריך לאוכלו על השובע מהכתוב (במדבר ט יח) 'על מצות ומרורים יאכלוהו' 'מכאן אמרו הפסח נאכל אכילת שובע', כלומר שהתחדש דין באכילת קרבן הפסח שצריך לאכול עמו חגיגת י"ד כדי שתהא אכילת הפסח על השובע, ומחמת כן נחשבת גם אכילת חגיגת י"ד בכלל מצות אכילת הפסח על השובע הנלמדת מן הכתוב 'יאכלוהו', ושייכים בה דיני המינוי שנאמרו בקרבן פסח, ולכן אפשר להמנות עליה אחרים גם לאחר שכבר הקדישו אותה לקרבן[כח].

חטאת ואשם יותר פשוט שאי אפשר למוכרם

והמוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום. האדר"ת (זהב שנפ לקמן ס. ד"ה כי) ביאר, מה ששנתה הברייתא 'עולתו ושלמיו' ולא שנתה חטאתו ואשמו, שכתב שכוונת הברייתא לחגיגת י"ד 'שאף היא לא היתה נאכלת אלא למנויים' נראה שהעמיד הברייתא כבן תימא הסובר שאין הפסח נאכל אלא למנויו. **כו. וראה** בדקדוקי סופרים שהביא כתבי יד שגרסו בברייתא להלן (ס.) 'שאם אין לו ממנה אחרים' ולא גרסו 'על פסחו ועל חגיגתו'. **כז. ובשלמא** לפי שיטת בן תימא לעיל (ע.) שחגיגת י"ד הוקשה לקרבן פסח לכל דבר, יתכן שגם לגבי המינוי לאחר ההקדש הוקשה, אבל לפי ההלכה שלא הוקשה החגיגה לקרבן פסח לכל דבר, מנין לברייתא שאפשר להימנות עליה לאחר הקדשתה. **כח. ומה** שאמרו לעיל (ע.) שלפי בן תימא חגיגת י"ד נאכלת רק למנוייו, אין הכוונה שלפי רבנן החולקים עליו אין דין מינוי בחגיגה, אלא שלפי בן תימא זו מצוה שיהיה למנויו, ואילו לרבנן רק שייך בזה דין מינוי.

כא. שהרי אם היו אוכלים ארבע מאות וארבע ככרות היה כל אחד משלם בדיוק ארבע מעות, וכיון שאכלו רק ארבע מאות ואחד ככרות נמצא שכל אחד משלם קצת פחות מארבע מעות. **כב. וביאר** שלכן גם נקט בלשונו 'פפי' ולא 'פפא' באל"ף. **כג. וגם** על הראיה שהביא מרועה הקשה, ששם מדובר ברועה הרגיל אצלו ומחמת כן יודע שהלוקח סומך עליו ומקדיש לצרכו, וכיון שזכות היא לו נחשב כשליחו שיכול להקדיש עבורו, ואם כן מתחילה חל ההקדש עבור הלוקח, אבל קרבן פסח שהפריש לעצמו יתכן שלא יוכל למכור לאחר. וכן הקשה על תוספות (ב"ק סו: ד"ה דגזל קרקע) שכתבו שמהסוגיא כאן מוכח שאפשר למכור את הפסח. והקשה, אדרבה, הרי כאן מוכח שיכול רק להמנות אחרים על הפסח אבל לא למוכרו לאחר. **כד. ולהלן** בסמוך יתבאר מנין שיכול להמנות אחרים גם על חגיגתו. **כה. גם** מדברי המאירי (ד"ה מי)

הוא משום שחטאת ואשם אפילו להביאם לעצמו עבור עבירה אחרת ממה שהקדישם אינו יכול, וכל שכן שלא יכול למוכרם לאחר. וכעין זה ביאר **בגליוני הש"ס** (ד"ה והמוכר), מה ששנתה התוספתא (פ"ז ה"ז) 'המוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום המעות גזל ביד בעלים ואין צריך לומר בחטאת ואשם'. ומה שבחטאת ואשם הוא פשוט יותר, לפי שעולה ושלמים הם קרבנות נדבה, והיו יכולים להביאם עבור אחר, ואף על פי כן מכיון שכבר הקדישם ושוב אינם שלו אינו יכול למוכרם, וכל שכן בחטאת ואשם שבאים על חטא מסוים ואפילו הוא עצמו אינו יכול להקריבם על חטא אחר, שאינם מכפרים על חטא של איש אחר, ומשום כך פשוט שאינו יכול למוכרם[כט]. ואף שבגמרא בחולין (מח.) יש צד לומר שלפי הסובר שקדשים קלים הם ממון גבוה החטאת שבאה לכפרה תיחשב שלו יותר משלמים, ואם כן לכאורה אין זה כל שכן שלא יוכל למכור חטאת ואשם. יש לומר שכיון שאין החטאת והאשם יכולים לכפר על חטא אחר פשוט שאינו יכול למוכרם יותר מאשר עולה ושלמים. **והמנחת בכורים** (סס) ביאר, מדוע בחטאת ואשם הוא פשוט יותר, כיון שחטאת ואשם ודאי שאינו יכול למוכרם, משום שהם באים לכפרה ונאכלים לכהנים.

יישוב שיטת הרמב"ם שהמוכר שלמיו לא עשה כלום אף שפסק שיש בהם דין נזיקין

שם. כתב הרמב"ם (מעילה פ"ד ה"ח), המוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום, ודין תורה שיחזרו המעות חולין כמו שהיו, וקנסו אותו חכמים שיפלו המעות לנדבה. והקשה **המשנה למלך** (סס), שבגמרא בסמוך מבואר שהברייתא ששנתה שהמוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום אינה כשיטת רבי יוסי הגלילי שאמר שקדשים קלים הם ממון בעלים, ואם כן כיצד פסק הרמב"ם שלא עשה ולא כלום, והרי הרמב"ם פסק (מזקי ממון פ"ח ה"ח) שכל הקדשים שחייבים עליהם מעילה אין בהם דין נזיקין, ומשמע ששלמים שאין בהם מעילה יש בהם דין נזיקין כיון שהלכה כרבי יוסי הגלילי שהם נקראים ממון בעלים והם בכלל 'שור רעהו' (שמות כא לה). ויש מן האחרונים שתירצו את הרמב"ם בשיטת רבי יוסי הגלילי, ואמרו בזה כמה דרכים כדלהלן:

א. המעשה רקח (מעילה פ"ד ה"ח) תירץ, שאף שפסק הרמב"ם לענין נזיקין כרבי יוסי הגלילי משום שסתם משנה בבבא קמא (ט:) כמותו, מכל מקום כיון שמצא סתם ברייתא [בסוגייתנו] וכן תוספתא (פ"ז ה"ז) שהמוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום, פסק בזה שלא כמותו[ל].

ב. ועוד תירץ, שגם לפי רבי יוסי הגלילי שלגבי נזיקין הם נקראים ממון שלו, שם קדושה של שלמים החלה עליהם מונעת ממנו מלמוכרם, שחלות הקדושה היא הגורמת למניעת המכירה, וכמו שמתבאר מדברי **המבי"ט** (קרית ספר מעילה פ"ד ה"ח), שכתב בטעם הדבר שהמוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום, שכיון שחל עליהם שם עולה ושלמים אין אדם מוכר מה שאינו שלו ואפילו שהוא חייב באחריותן. וכיון שבמשנה בבבא קמא מבואר שאף שקדשים קלים ממון בעלים מכל מקום חלה עליהם קדושה כמו שדייקה הגמרא שם (יג:), מחמת כן אינו יכול למוכרם. ומה שאמרו אביי ורבי אושעיא הוא לפי הברייתא בסתם.

ג. הצל"ח (לקמן ג. ד"ה והם) תירץ, שדברי הגמרא להלן הם רק לפי סברת אביי שרצה להעמיד את המשנה של אתנן בשיטת רבי יוסי הגלילי ולפי זה בהכרח שיש לו זכות למכור את הקדשים, שאם לא כן לא זוכה בהם הזונה, ומשום כך אין להעמיד את הברייתא של המוכר שלמיו כרבי יוסי הגלילי שהרי לשיטתו יכול למוכרם, אבל לפי רבי אושעיא מוכח שגם לשיטת רבי יוסי הגלילי אינו יכול למכור קדשים קלים, שהרי העמיד את המשנה של אתנן בממנה זונה על פסחו וכרבי ולא העמידה בקדשים קלים וכרבי יוסי הגלילי, ובהכרח יש לומר שלא העמיד כן משום שיש לחלק שאף שהם ממון בעלים לשאר דברים מכל מקום אינו יכול למוכרם שיעלו לרצון לשמם, וכך פסק הרמב"ם[לא].

ד. ההפלאה (לקמן ג. ד"ה והם) תירץ, שגם לפי רבי יוסי הגלילי יש איסור במכירת קדשים קלים, משום שעובר על 'לא יחל דברו' (במדבר ל ג) שנדר להביא קרבן ולבסוף מוכר אותו והמעות נשארות חולין בידו, ונמצא שדבר זה תלוי במחלוקת אביי ורבא (תמורה ד:) האם בדבר שאסרה התורה לעשות, מועילה עשייתו או לא, ואביי לשיטתו שאמר שם שמועילה עשייתו, ולכן סבר שאין להעמיד את הברייתא כרבי יוסי הגלילי כיון שלשיטתו המקח קיים, אבל לרבא שסובר שלא מועילה עשייתו ממילא אין המקח קיים כיון שעובר על נדרו ואפשר להעמיד את הברייתא כרבי יוסי הגלילי, וכיון שהלכה כרבא שלא מועילה עשייתו משום כך פסק הרמב"ם שהמוכר שלמיו לא עשה כלום[לב].

ה. בקצות החושן (סי' מו סק"ח) תירץ, שמה שאמר רבי יוסי הגלילי שקדשים קלים הם ממון הבעלים, זה רק לגבי הבשר שיכול למוכרו מחיים ויוכל הקונה לאוכלו, אבל לגבי שיוכל לשחוט ולזרוק את הדם על שם הקונה לא אמר רבי יוסי הגלילי, כיון שהוא מודה שהקרבן נשחט רק לשם מי שהקדיש אותו שאין לשנות שם הבעלים כשם שאין לשנות לשם זבח אחר, ומשום כך המוכר שלמיו בכדי שיקריבו אותם על שם הלוקח לא עשה כלום גם לפי רבי יוסי הגלילי, אך לגבי נזיקין יש להם דין כשל ממון בעלים. והרמב"ם פוסק כרבי יוסי הגלילי, ומחמת כן הבשר נחשב שייך ללוקח, אבל הקרבן נשאר קרבן של הבעלים הראשונים, וזה מה שכתב שהמוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום, שלגבי כפרת הקרבן אין הוא מועיל כלום ללוקח[לד]. ומה שאמר אביי שאי אפשר להעמיד ברייתא זו כרבי יוסי הגלילי, אין כוונתו לעצם הדין שלא תועיל המכירה, שהרי גם לדברי רבי יוסי הגלילי אינו מכור, אלא כוונתו למה שכתוב בתחילת הברייתא לענין הממנה אחר על קרבן פסח שהמעות חולין, וכיון שנאמר בהמשך הברייתא שהמוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום ומבואר שאין הקדושה נמכרת, עדיין קשה כיצד יצאו המעות שהקדיש לקרבן פסח לחולין[לה].

ו. בשו"ת ר' שלמה איגר (מ"מ כתביס סי' יג ד"ה ומומר) תירץ, שבקידושין (נג:) ביארו שמה שאמר רבי יוסי הגלילי שקדשים קלים ממון בעלים, הוא רק בחיי הקרבן, אבל לאחר שחיטתו אינו נחשב לממון בעלים, אלא הם זוכים באכילת הבשר משולחן גבוה, ואם כן אין הבעלים יכולים למכור את הבשר בעודו בחיים לכשישחט, כמבואר **בתוספות** (גיטין מג. ד"ה מי) שאם אי אפשר למכור עבד לקנס, אי אפשר גם למכור עבד שאינו שוה אלא לקנס במכירה גמורה, כיון שאינו שוה כלום מלבד הקנס, ולמכור רק לקנס אי אפשר, וכך יש לומר שמועילה מכירה של קרבן רק כשמוכר את כולו, אך אם רוצה למכור רק זכות לאכילת הבשר אין זה מועיל אפילו לשיטת רבי יוסי הגלילי.

ז. במלבושי יו"ט (סו"ס, מ"ב מו"מ סי' ו אות ג) תירץ, שנחלקו רבי יוחנן ורבא בבבא קמא (יג:) אם האימורים של קדשים קלים [לשיטת רבי יוסי הגלילי] הם ממון גבוה כבר מחיים או רק לאחר הזריקה[לו], ואביי סבר כרבי יוחנן שמחיים עדיין נחשבים גם האימורים כממון בעלים, ולכן אמר שלפי רבי יוסי הגלילי הוא יכול למכור את שלמיו לאחר שיתכפר בהם, אבל לפי רבא שהאימורים ממון גבוה אינו יכול למכור קדשים קלים לצורך כפרה משום שמעורב בהם חלק הקדש שאותו לא יכול למכור כי אינו שלו, אבל את חלקו בקרבן יכול למכור שלא לכפרה, שממונו הוא לרבי יוסי הגלילי.

ח. במשנת רבי אהרן (קדשים סוגיות סי' יד אות ח-י) תירץ, שגם לשיטת רבי יוסי הגלילי יתכן שאין הקרבן ממונו אלא ממון הקדש, וחידושו של רבי יוסי הגלילי הוא שזכות האכילה הינה ממון הדיוט [ואינה משולחן גבוה], וכיון שיש לו זכות ממון בקרבן, יש לזכות זו דין ממון בנוגע לכל הדינים של הקרבן, אבל לענין בעלות בגוף הקרבן למוכרו לאחר שיוכל להתכפר בו, בזה אינו שלו ולא חלה מכירה כזו בגוף הקרבן שהוא ממון הקדש.

ט. בחדושי מרן רי"ז הלוי (הל' מעילה) תירץ[לז], שיש לחלק בין גוף הבהמה שהוא של הבעלים וממונו, לבין דינים החלים על הקרבן שהוא הקדש, ולפי זה כלפי דינים של גוף הבהמה יחשב לממון הדיוט, ואילו כלפי דינים הנוגעים בדיני הקרבן יחשב לממון גבוה, שהקדושה מונעת שלא יוכל לנהוג כבעלים בכל מה שעלול לבטל את קיום ההקרבה, אם יחול כפי שהמקדיש ירצה לעשות. ולכן למוכרו אי אפשר, כיון שגם לאחר המכירה צריך שישאר בחיוב ההקרבה, ואם כן מכירתו נוגעת לדיני ההקדש ולא מועילה המכירה, וכן לא הוי בכלל 'רעהו', וכן אינו נהיה מוקצה ואתנן, כיון שאם יחולו הם סותרים לקדושה ולהקרבה, וכל זמן שיש עליו גם דיני הקדושה לא יכולים לחול דינים אלו,

אוצר החכמה

כט. **וכעין** זה כתב בחידושי הגרי"ז הלוי (ערכין ד: ד"ה והנה) שבחטאת ואשם פשוט שלא יכול הלוקח להיות מתכפר, שהרי הם הופרשו לחטאו של המוכר, וממילא לא מועילה המכירה כלל. אלא שדחה זאת, מכיון שגם עולה שהיא קדשי קדשים פשוט שאין יכול למוכרה כיון שאינה ממונו. ל. **כמבואר** בגמרא שם (יג:). **לא. כמו** שאמרו בכמה מקומות 'ראה רבי' וכו' [ראה בחולין (פה.) 'ראה רבי דבריו של רבי מאיר באותו ואת בנו ושנאו בלשון חכמים']. לב. **המלבושי** יו"ט (סו"ס, מ"ב מו"מ סי' ו אות ג ד"ה ובגר) הקשה על דברי הצל"ח, שאף אם סובר רבי אושעיא שגם לרבי יוסי הגלילי אינו יכול למכור לענין שיעלו לרצון לשם הקונה, מכל מקום ניתן להעמיד את המשנה כרבי יוסי הגלילי ושנתן לה החלק שלו בלבד ולא החלק השייך לגבוה שיעלה לשמה, ובהכרח שמה שרבי אושעיא לא העמיד זאת כרבי יוסי הגלילי משום שהעדיף להעמיד את המשנה אף כחכמים, ואם כן אין הכרח לומר שרבי אושעיא חולק על אביי. לג. **כעין** זה ביאר הכלי חמדה (פרי קדש אות ה סק"ד ד"ה ויהיומר), על פי מה שכתב הקצות החושן (סי' מו סק"ח, הובא להלן) שאינו יכול למכור שלמיו גם לרבי יוסי הגלילי משום שאסור לשנות שם הבעלים של הקרבן, וביאר שדבריו אלו תלויים במחלוקת בתמורה (ד:) אם כשעשה דבר שאסרה התורה מועילה עשייתו או לא, שההלכה כרבא הסובר שם שלא מועילה עשייתו ולכן פסק הרמב"ם שלא יכול למכור שלמיו ולשנות שם בעליו, אך אביי לשיטתו שם שמועילה עשייתו, ולכן אמר שלרבי יוסי הגלילי שבחטאת ואשם פשוט שלא יכול למכרם, שהרי הם הופרשו לחטאו של המוכר, וממילא לא מועילה המכירה כלל. אלא שדחה זאת, מכיון שגם עולה שהיא קדשי קדשים פשוט שאין יכול למוכרה כיון שאינה ממונו. ל. **כמבואר** בגמרא שם (יג:). **לא. כמו** שאמרו בכמה מקומות 'ראה רבי' וכו' [ראה בחולין (פה.) 'ראה רבי דבריו של רבי מאיר באותו ואת בנו ושנאו בלשון חכמים']. לב. **המלבושי** יו"ט (סו"ס, מ"ב מו"מ סי' ו אות ג ד"ה ובגר) הקשה על דברי הצל"ח, שאף אם סובר רבי אושעיא שגם לרבי יוסי הגלילי אינו יכול למכור לענין שיעלו לרצון לשם הקונה, מכל מקום ניתן להעמיד את המשנה כרבי יוסי הגלילי ושנתן לה החלק שלו בלבד ולא החלק השייך לגבוה שיעלה לשמה, ובהכרח שמה שרבי אושעיא לא העמיד זאת כרבי יוסי הגלילי משום שהעדיף להעמיד את המשנה אף כחכמים, ואם כן אין הכרח לומר שרבי אושעיא חולק על אביי. לג. **כעין** זה ביאר הכלי חמדה (פרי קדש אות ה סק"ד ד"ה ויהיומר), על פי מה שכתב הקצות החושן (סי' מו סק"ח, הובא להלן) שאינו יכול למכור שלמיו גם לרבי יוסי הגלילי משום שאסור לשנות שם הבעלים של הקרבן, וביאר שדבריו אלו תלויים במחלוקת בתמורה (ד:) אם כשעשה דבר שאסרה התורה מועילה עשייתו או לא, שההלכה כרבא הסובר שם שלא מועילה עשייתו ולכן פסק הרמב"ם שלא יכול למכור שלמיו ולשנות שם בעליו, אך אביי לשיטתו שם שמועילה עשייתו, ולכן אמר שלרבי יוסי הגלילי שבחטאת ואשם פשוט שלא יכול הלוקח להיות מתכפר, שהרי הם הופרשו לחטאו של המוכר, וממילא לא מועילה המכירה כלל. אלא שדחה זאת, מכיון שגם עולה שהיא קדשי קדשים פשוט שאין יכול למוכרה כיון שאינה ממונו. ל. **כמבואר** בגמרא שם (יג:). **לא. כמו** שאמרו בכמה מקומות 'ראה רבי' וכו' [ראה בחולין (פה.) 'ראה רבי דבריו של רבי מאיר באותו ואת בנו ושנאו בלשון חכמים']. לב. **המלבושי** יו"ט (סו"ס, מ"ב מו"מ סי' ו אות ג ד"ה ובגר) הקשה על דברי הצל"ח, שאף אם סובר רבי אושעיא שגם לרבי יוסי הגלילי אינו יכול למכור לענין שיעלו לרצון לשם הקונה, מכל מקום ניתן להעמיד את המשנה כרבי יוסי הגלילי ושנתן לה החלק שלו בלבד ולא החלק השייך לגבוה שיעלה לשמה, ובהכרח שמה שרבי אושעיא לא העמיד זאת כרבי יוסי הגלילי משום שהעדיף להעמיד את המשנה אף כחכמים, ואם כן אין הכרח לומר שרבי אושעיא חולק על אביי. לג. **כעין** זה ביאר הכלי חמדה (פרי קדש אות ה סק"ד ד"ה ויהיומר), על פי מה שכתב הקצות החושן (סי' מו סק"ח, הובא להלן) שאינו יכול למכור שלמיו גם לרבי יוסי הגלילי משום שאסור לשנות שם הבעלים של הקרבן, וביאר שדבריו אלו תלויים במחלוקת בתמורה (ד:) אם כשעשה דבר שאסרה התורה מועילה עשייתו או לא, שההלכה כרבא הסובר שם שלא מועילה עשייתו ולכן פסק הרמב"ם שלא יכול למכור שלמיו ולשנות שם בעליו, אך אביי לשיטתו שם שמועילה

עשייתו, ולכן אמר שלרבי יוסי הגלילי מועילה המכירה. **לד. וכמבואר** ברש"י (ד"ה המוכר) שלגבי הכפרה אין המכירה כלום ואין העולה קריבה אלא לשם בעלים הראשונים. ועל דברי הקצות החושן שאף לשיטת רבי יוסי הגלילי אי אפשר למכור הכפרה כיון שהקרבן מכפר רק לשם מי שהקדיש אותו, נחלק הנתיבות המשפט (סי' רמח סק"ה), וכתב שלפי רבי יוסי הגלילי שקדשים קלים הם ממון בעלים המוכר שלמיו מכירתו מכירה ותופס בה קנין שמצות הקרבת הדם וגם העור והבשר הכל שייך ללוקח. אכן במחלוקת זו מצאנו כבר שנחלקו הראשונים, שבתוספות הרשב"א משאנץ (לקמן ג. ד"ה כי) כתב לחלק בין דין הממונות שבקרבן, לבין הכפרה שבקרבן, שבשר הקרבן הוא שלו ומועילה מכירתו, ואילו כפרת הקרבן היא לעולם לבעלים שלא מצינו אדם מוכר כפרתו. אמנם בתוספות רבינו פרץ (ע"ק סו: ד"ה הכא) כתב, שהסוגיא כאן לא נאמרה בשיטת רבי יוסי הגלילי, ולשיטתו מועיל למכור קדשים קלים לאחר שיתכפר בהם כיון שהם ממונו. וכן כתב הפני יהושע (ע"ק שם בתוס' ד"ה דגזל קרקע). **וראה** בקצות החושן (סי' מו סק"ח) שהאריך לדחות דבריו. **לה. וראה** להלן (ג.) [בענין 'מדוע לא ניתן להעמיד את הברייתא כרבי יוסי הגלילי'] שהבאנו מדברי התוספות הרשב"א שכתב שבברייתא משמע שגם הבשר אינו מכור, ואין זה כשיטת רבי יוסי הגלילי. ומה שהקשו שם האחרונים. **לו. עי"ש** שהוכיח כן מדבריהם. **לז. והובאו** דבריו בחידושי רבי אריה לייב (סי' נג אות ג).

אבל המזיק את הקרבן חייב, כיון שהפסיד לבעלים את גוף הקרבן ששייך אליו מחמת זכותו באכילתו, וחייב כדין מזיק ממון הדיוט, ואין שום סתירה לקדושה בכך שיש לו תביעה על כך.

ביאור שיטת הרמב"ם שלא פסק כרבי יוסי הגלילי

אמנם יש מן **האחרונים** שנקטו **שהרמב"ם** פוסק כרבנן החולקים על רבי יוסי הגלילי ולכן כתב שהמוכר שלמיו לא עשה כלום, ואמרו בזה כמה דרכים לבאר מדוע פסק (מזקי ממון פ"ח ה"ח) שרק קדשים שיש בהם דין מעילה אין בהם דין נזיקין, ומשמע שקדשים קלים חייב באחריותם:

א. במרכבת המשנה (מהדו"ג מעילה פ"ד ה"ח) **והמהרי"ט אלגזי** (נכורות פ"ו אות נח ד"ה אימרת) תירצו, שרק לגבי נזיקין פסק כרבי יוסי הגלילי משום שהבעלים חייב בשמירתם ולגבי זה נחשב כממונו, אבל לגבי שאר דינים אין קדשים קלים נחשבים לממון בעלים.

ב. העמק שאלה (סי' קיח אות ו ד"ה נמצוה) תירץ, שמדברי **הרמב"ם** (מזקי ממון פ"ח ה"ד) נראה שסובר שגם שור הפקר שפטור משום שאין לו בעלים גובים מגופו אם לא קדם אחר וזכה בו**לח**, וכן מבואר גם בדבריו (שם פי"ח ה"ח) לגבי שור שדנוהו דיני נפשות שדנים אותו דיני ממונות וגובין מן השבח שהשביח בחרישתו אע"פ שדינו למיתה ואין לו בעלים, ועל כן פסק שגם שור הקדש אע"פ שפטור גובין מה שאפשר מגופו ולכן גובין את אכילת בשרו.

ג. בערוך השלחן (חו"מ סי' תו ס"ה) תירץ, שהרמב"ם סובר שבשר קדשים קלים לאחר זריקת הדם נחשב לממון בעלים גם לרבנן כשיטת **תוספות** (ב"ק יג: ד"ה ומס), ולכן אף אם הקדשים קלים הזיקו בהיותם בחיים שאינם בכלל 'רעהו' ואין בהם דין נזיקין, מכל מקום לאחר זריקת דמם גובה הניזק מבשרם לאוכלו בתורת קדשים.

ד. עוד תירצו **האחרונים**[לט], שאף על פי שהרמב"ם פסק כרבנן, היות והבהמה (הוצאה מחדשת) תחת ידו וזכות האכילה שלו חל עליו חיוב שמירת נזיקין[מ].

כיצד מועיל כשנתערבו קדשים ליתן חלקו לחבירו אף שמכירת קרבן לא מועילה

שם. כתב **הרמב"ם** (פסולי המוקדשין פ"ו ה"ד) שאם נתערבו קדשים בקדשים מין במינו והם קרבנות של אנשים [שצריכים סמיכה, ולא של נשים שאין בהם סמיכה], הואיל וכל אחד צריך לסמוך על ראש קרבנו, הרי אלו לא יקרבו עד שיתן האחד חלקו לחבירו. והקשו **האחרונים**[מא], מאחר שפסק הרמב"ם (מעילה פ"ד ה"מ) שהמוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום, איך כתב שיכול ליתן את חלקו לחבירו. ונאמרו על כך כמה תירוצים:

א. במרכבת המשנה תירץ, שאף שהמוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום, מכל מקום מועילה מתנתו שנותן לחבירו בתערובת כיון שקונה אותה לכפרה[מב].

ב. השואל ומשיב (שו"ת, מהדו"ת ח"ב סי' נ ד"ה והנה בתוס') **והשפת אמת** (זבחים עא: ד"ה קדשים) כתבו, שאפשר לתרץ שמה שכתב הרמב"ם שמוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום הוא רק מדרבנן, ולכן במקום שהוא לצורך הקרבן להתירו על ידי שיתן את חלקו לחבירו התירו רבנן למכור את קרבנו[מג].

ג. התפארת ירושלים (זבחים פ"ח מ"ג) תירץ, שבנתערבו הקדשים כיון שצריך להמתין עד שיפול בכולם מום ולמוכרם ולהביא אחר בדמיהם ועל ידי זה תתאחר ההקרבה, וגם על ידי זה יש הפסד ממון כיון שחולקים בשוה את הדמים ממכירתם וצריך כל אחד להביא קרבן בדמי היפה שבהם, תולים שעל מנת כן הקדיש כל אחד את קרבנו שאם יתערב באחרים יוכל ליתנו במתנה לאחר, ונחשב שמתחילה קנאו והקדישו גם עבור חבירו[מד].

ד. האדר"ת (זהב שנא נקמן ג. ד"ה ועי') תירץ, שלולי הפסוק (ויקרא ו ג) 'קרבנו' שדרשו מזה בבבא קמא (סו:) 'ולא הגזול', היתה מועילה מכירת עולה ושלמים אף שהם ממון גבוה מכח זה שאם רוצה יכול להישאל על ההקדש שיהא חולין למפרע, ולכן חידשה התורה שאין הגזלן יכול לקנות את הקרבן, כיון שבכל מקום שנמצא הרי הוא ברשות ההקדש [וכמו שפירש רש"י (שם ד"ה דגזל)], ומפסוק זה יש ללמוד שלא מועילה מכירה וקניה אף שיכול להישאל על ההקדש. ואם כן, יש לומר שכל מה שנתחדש בפסוק הוא רק אם אפשר להקריב את הקרבן כמות שהוא, אבל כשנתערבו הקרבנות זה בזה, כיון שאינו יכול להקריבם וצריך להמתין עד שיפול בהם מום ודאי שעדיף שיוכל ליתנם לאחר במתנה ויקריבם בעצמם למזבח מאשר שירעו עד שיסתאבו וימכרו אותם, ובכזה אופן מועילה הסברא שיכול לתתם במתנה מכח שיכול להישאל עליהם. והוסיף שיתכן שמדובר באופן שאם לא יתנם לאחר שיקריבם אלא ימתין עד שיסתאבו יעבור באיסור בל תאחר.

ה. הגרי"פ פערלא (ספר המצוות לרס"ג מ"ע קף שנט: ד"ה ועפ"ז) תירץ, שעולתו ושלמיו שהקדיש לצורך כפרת עצמו אינו יכול למוכרם, אבל קרבנות שהקדישם מתחילה על מנת למוכרם ודאי שיכול למוכרם לאחרים, וזו כוונת הרמב"ם לגבי נתערבו הקדשים שכתב 'הרי אלו לא יקרבו עד שיתן האחד חלקו לחבירו או עד שיפול מום בכל', כלומר, אם מדובר באופן שמתחילה הקדיש על מנת למוכרם ונמצא שעכשיו הוא יכול למוכרו לאחר, הרי שיכול ליתן את חלקו לחבירו, אבל אם לא הקדישם על דעת זו ימתין עד שיפול בהם מום.

ו. השפת אמת (זבחים עא: ד"ה קדשים) תירץ, שהרמב"ם סובר שרק למכור לגמרי את קרבנו שלא ישאר אצלו כלום ממנו זה אינו יכול, אבל להקנות חלק לחבירו שיהיה שותף יחד עמו בקרבן יכול. אך כתב שאינו יודע טעם לחלק בין מכירת דבר שלם למכירת חלק.

ז. המקדש דוד (קדשים סי' יח סק"ח) תירץ, שהטעם שאי אפשר למכור את קרבנו הוא משום שקרבן שנקבע לשם בעליו אי אפשר לשנותו לשם אחר**מה**, אכן אם נעשה הקרבן 'מותר' אפשר לקובעו לשם אחר, כיון שכבר בטלה ממנו הקביעות הראשונה, ולכן בנתערבו הקדשים כיון שאי אפשר להקריבם בלא סמיכה הם נחשבים כ'מותר', ומשום כך אפשר לשנותם לשם אחר.

ח. המקור ברוך (גינזבורג, מ"ע סי' כה ד"ה והנה הרמב"ם) תירץ, שדווקא קרבן העומד להקרבה אין הבעלים יכולים למוכרו שאין להם כל זכות בו, אך קדשים שנתערבו כיון שאין הקרבן עומד להקרבה הרי הוא דומה לקדשים שמתו שפקעה קדושתם, ולכן יכול ליתנו לאחר כדי לתקנו בהקרבה.

ט. באבן האזל (פסולי המוקדשין פ"ו ה"ד) **ובחזון יחזקאל** (ד"ה המוכר) תירצו, שכיון שניתן למכור הבשר ורק לענין כפרה אין המכירה מועילה כמו שכתב הקצות החושן (סי' מו סק"ח), יכולים ליתן כל אחד לחבירו חלק הבשר שיש לו בתערובת הקרבנות ויכול הקונה לסמוך על הקרבן, וכמו שמוכח מדברי הגמרא בזבחים (ה:) שהיתה סבורה שהיורש אינו מתכפר כלל בקרבן שנפל לו בירושה, אף ששנינו במנחות (נג.) שהיורש סומך, ומוכח שכל מי ששייך לו בשר הקרבן יכול לסמוך[מו].

י. הגנון והציל (זבחים נאות נד) תירץ, שאם מוכר את הקרבן כדי שיתכפר בו הקונה לא עשה כלום, כיון שהקרבן קרב לשם בעליו שהקדישוהו בראשונה, אמנם מה שכתב הרמב"ם שכשנתערבו הקדשים יתן כל אחד חלקו לחבירו, כוונתו שיתן לאחר והאחר יקריב עבור הנותן, ויחשב המקבל כמפריש משלו עבור כפרת חבירו שהדין בזה שהמפריש סומך על הקרבן, כמו שמוכח מהמבואר בערכין (כא:) שלשיטת שמואל מועיל להקריב הקרבן בלא דעתו של המתכפר בשעת הכפרה [אם ההפרשה היתה מדעתו] וכן פסק הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד ה"י).

יא. ויש מי שהביא בשם **הגרי"ז** הלוי שתירץ, שמה שכתב הרמב"ם שיתן כל אחד חלקו לחבירו מדובר בחגיגת י"ד, שטעונה סמיכה ככל קרבן יחיד וגם יש בה דין מינוי על הקרבן כפסח[מז] ויכולים למשוך את ידיהם מהמינוי עד שעת השחיטה, ולכן יכול כל אחד להמנות את חבירו על חלקו.

ביאור הלשון לא עשה 'ולא' כלום

שם. בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' נט) ביאר מדוע לפעמים לשון התנא הוא 'לא עשה כלום', ולפעמים הלשון הוא 'לא עשה ולא כלום'. שכאשר רצה התנא לומר רק שבעל המעשה לא מרויח כלום במעשהו, אך אין אנו חוששים שנגרם ממנו קלקול ואינו צריך להשמיענו זאת, אמר עליו ש'לא עשה כלום', כלומר שלא הרויח מה שרצה להרויח במעשהו, אכן כאשר יש חשש שמלבד

לח. שכתב 'וכן שור ההפקר שהזיק פטור' וכו' 'כיצד שור ההפקר שנגח וקודם שיתפוש אותו הניזק עמד אחר וזכה בו הרי זה פטור', ומשמע שהשור משועבד לניזק לגבות ממנו ואסור לאחר לזכות בו ולהפסיד שיעבודו רק שאם קדם וזכה בו פטור. **לט. אבן** האזל (מזקי ממון פ"ח ה"ח), חזון איש (ב"ק סי' ג סק"ק טו) וקהלות יעקב (ב"ק סי' יג אות ח). וכעין זה תירץ האור שמח (גזילה פ"ב ה"ח ד"ה הנה). **מ. והקהלות** יעקב (שם) הוסיף לבאר, שלגבי נזיקין אמרו תוספות (שם טו: ד"ה פשיטא) שגם גזלן לאחר גזילתו מתחייב לשמור את הבהמה שלא תזיק, משום שחיוב נזיקין אינו רק על בעלים גמור, אלא על כל מי שבידו לשומרה, ואם כן גם לפי רבנן שסוברים שקדשים קלים הם ממון גבוה, מכל מקום כיון שיש להם זכויות בו לאכילת בשרו, הם נחשבים לגבי נזיקין כבעליו שמחויבים בשמירתו. **מא. מרכבת** המשנה (מהדו"ת פסולי המוקדשין פ"ו ה"ד), תוספות רעק"א (זבחים פ"ח מ"ג אות נד) והרש"ש (זבחים עד: ד"ה והא). **מב. ראה** באבן האזל (שם) שכתב לבאר בדבריו, שכיון שיכול ליתן את הזכות אכילה שיש לו בקרבן לאחר, זה מועיל לגבי דין סמיכה, שכיון שמדובר בתערובת שאין המתכפר יכול לסמוך, די בכך שבעל הזכות אכילה סומך שהוא נקרא בעל הקרבן. **מג. וכעין** זה ביאר הזכותא דאברהם (מעשקוט, סנהדרין מז. ד"ה אמר), שאפשר שהוא רק משום קנס, ורבנן קנסו שרק מכירה לא תועיל אבל על מתנה לא קנסו אותו, ולכן יכול ליתן חלק לחבירו. והשפת אמת חזר בו מתירוצו הזה, משום שמלשון הרמב"ם לא משמע שהוא רק מדרבנן. **מד. וראה** שם שהוכיח שהוא דבר המצוי שיתערבו הקרבנות, והאריך לבאר שמשום כך אומרים שעל מנת כן הקדישו הקרבנות מתחילה. **מה. והמנחת** חזקיה (ד"ה והמוכר) הביא ראיה לדברי המקדש דוד, שהטעם שאי אפשר למכור עולה ושלמים הוא משום שכבר נקבעו לשם קרבן של מקדישם, מכך ששנינו בתוספתא (פ"ז ה"ז) המוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום ואין צריך לומר בחטאת ואשם. ולכאורה מדוע בחטאת ואשם יותר פשוט שאי אפשר למוכרם, אלא מוכרח שהטעם שאי אפשר למכור קרבן הוא מכיון שכבר נקבע לשם בעליו, ולכך בחטאת ואשם שמלבד שנקבעו לשם מקדישם גם נקבעו על חטא מסוים שלצורך כפרתו הקדישום יותר פשוט שאי אפשר למוכרם. **מו. באבן** האזל הוסיף, שאף שמסתבר שמעיקר הדין יש למתכפר לסמוך, מכל מקום כאן שאי אפשר סומך מי שיש לו זכות באכילת הבשר. **מז. ראה** מה שנתבאר לעיל [בענין 'מנין שיכול להמנות אחרים על חגיגתו'] על דברי הברייתא שהממנה על חגיגתו המעות חולין, שבחגיגת י"ד יש דין מינוי.

אוצר החכמה

שלא הרויח ממעשהו גם יגרם מכך הפסד ויותר טוב שלא היה עושה זאת כלל, על כך דרך התנא לומר 'לא עשה ולא כלום', כלומר שלא הרויח וגם לא קלקל במעשהו. **והכלי חמדה** (פר' קדמ מות ס קק"ד ד"ה והנה לקייס) ביאר, שכוונת הברייתא להשמיע שמה שלא חלה מכירת השלמים אין זה רק לגבי כך שלא יעלו לכפרת הקונה, אלא גם לענין אכילת הבשר. וביאר לפי זה, שלכן אמרו בגמרא להלן (ג.) שברייתא זו שלא כשיטת רבי יוסי הגלילי שאמר שקדשים קלים הם ממון בעלים, כיון שאף שגם לשיטתו לא חלה המכירה לענין שיתכפר בהם הקונה [כמו שכתב **הקצות החושן** (סי' תו סק"ס)], מכל מקום מועילה לענין אכילת הבשר, ולא שייך לומר לדבריו לא עשה 'ולא' כלום. וכתב עוד, שיתכן שלכך דקדק **הרמב"ם** (מעילה פ"ד ה"ח) לכתוב שהמוכר שלמיו 'לא עשה כלום', ולא כתב תיבת 'ולא', כיון שהרמב"ם סובר כרבי יוסי הגלילי, ולשיטתו המכירה חלה לענין אכילת הבשר, ורק לגבי הכפרה לא חלה[מח]. אמנם הוכיח שהרמב"ם אינו מדקדק בלשון הגמרא לומר שתיבת 'ולא' היא בדווקא.

האם לקרבן עולה או שלמים אין שווי דמים מכיון שאי אפשר למוכרם

שם. בשו"ת מהר"ם מינץ (סי' קיג) נשאל, במי שקנה אתרוג מהודר בדמים רבים, ובא שמעון ואיבדו ממנו קודם שנגמר החג, אם צריך לשלם לו לפי דמיו המרובים, או שדי שישלם לו דמי אתרוג כשר. והוכיח ממה שאמרו (נ"ק עח:) האומר הרי עלי עולה והפריש שור ובא אחר וגנבו, שיכול הגנב לפטור את עצמו בכבש, ואף שהוא פחות בדמים משור, מכל מקום כיון שגם בו יוצא הבעלים ידי חובת עולה די בכך, וכך גם המאבד את האתרוג יכול להשיב דמי אתרוג כשר שגם בו יכול הבעלים לצאת ידי חובת המצוה. והקשו עליו כמה מן **האחרונים**[מט], שלפי המבואר בגמרא כאן שהמוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום, יש לומר שהטעם שהגונב את השור יכול להיפטר בשה הוא כיון שלשור שהוקדש אין שווי של דמים משום שאי אפשר למוכרו, וכיון שכן אין לחייב את הגנב לשלם לפי שווי של דמים אלא רק שיוכל המקדיש לפטור עצמו מחובת נדרו ולכך די שיביא כבש, ואין ללמוד מכך לגבי מאבד אתרוג שיכול בעליו למוכרו בדמים מרובים שבזה די לשלם דמי אתרוג זולי. ותירץ **האדמת קדש** (זו"ח, מ"מ מו"מ סי' סד ד"ה נמצא), שגם במקדיש שור לעולה כיון שהוא יכול להישאל על הקדשו [כמבואר **ברשב"ם** (ב"ב קכ: ד"ה שיש) שאפשר להישאל על כל ההקדשות], נמצא שיש דמים לשור שהקדיש, כיון שלאחר שישאל עליו יוכל למוכרו בדמים, ואע"פ כן אמרו שיכול הגנב לפטור עצמו בכבש, ואם כן יש להוכיח שכן הדין גם לענין אתרוג וכפי שהוכיח מהר"ם מינץ.

חילוק בין הרישא לסיפא באלו מעות מדובר

ומעות כל שהן יפלו לנדבה. תוספות (ד"ה מעות) ביארו שבהכרח מדובר במעות של חולין, כיון שאם מדובר שהקדישם לשם שלמים איך יפלו לנדבה ויקריבו מהן עולות. והקשו, שהרישא מדברת כשהקדיש מעות לפסחו [כפי שמוכח מהגמרא בסמוך], ואילו הסיפא מדברת במעות חולין. וביאר **המירא דכייא** (נמוס' שם) את קושייתם, שאין זה מסתבר לומר שברישא שהמעות הן של הקדש אף על פי כן הן חולין בידו, ואילו בסיפא שהמעות היו של חולין יפלו לנדבה, וזהו היפך הסברא לומר כך. **והנר דוד** (נמוס' שם) ביאר את קושיית תוספות, שאין שייכות בין הנידון ברישא במעות הקדש שהחידוש הוא במעות עצמם שיוצאות לחולין, לנידון בסיפא על מעות חולין שהחידוש הוא בדיני הקרבן שאי אפשר למוכרו, ומדוע נשנו יחד.

ובספר ושב הכהן (נמוס' שם) תירץ את קושיית תוספות, שדין הרישא הוא גם במעות חולין, אלא שבמעות חולין אין חידוש, שהרי פשוט שאין לקונסו [כיון שמותר לו למנות אחרים על פסחו וכמו שכתבו תוספות (ד"ה וכן)], והחידוש הוא רק במעות של הקדש, אבל בסיפא החידוש הוא במעות של חולין שגם הם נעשים הקדש והולכים לנדבה.

מחלוקת תוספות והרמב"ם בדין המעות

שם. תוספות (ד"ה מעות) כתבו שמהמעות מקריבים עולות לקיץ המזבח. אכן בדעת **הרמב"ם** (מעילה פ"ד ה"ח) שכתב ש'אין כאן מעילה לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים' ביאר **המרומי שדה** (ד"ה והמוכר), שאין כוונתו כתוספות שיביא קיץ המזבח, אלא מביא עולות ושלמים בנדבה.

והחזון יחזקאל (על **המוספתא**, מנחות פי"ג ה"ג) ביאר במחלוקת תוספות והרמב"ם, שלפי תוספות אפילו אם היה אפשר למכור את עולתו ושלמיו לא היו המעות נתפסים בקדושתם ורק משום קנס צריך להביא בהם עולות. אבל לפי הרמב"ם משמע שרק בגלל שמדין תורה לא חלה המכירה לכן אין המעות נתפסות בקדושה, אבל אם המכירה היתה חלה היו נתפסות המעות בקדושה, אף שהעולה אינה יוצאת לחולין.

ביאור הדין שיפלו המעות לנדבה

שם. הבני דוד (מעילה פ"ד ה"ח) הקשה על דין זה שיפלו המעות לנדבה, כיצד אפשר להביא חולין לעזרה על ידי קנס של חכמים. וגם הסתפק מה יהיה דין המעות אם הלוקח משך את הקרבן ועדיין לא הספיק ליתן את הדמים, האם גם בכזה אופן קנסו חכמים שיפלו לנדבה. ועוד הסתפק מי הוא המביא את המעות לנדבה הלוקח או המוכר. **והאמר יוסף** (שם) כתב, שאינו יודע מה הסתפק מי יביא את הנדבה, **והרי רש"י** (ד"ה אמר) כתב בפירוש שקנסו את הלוקח, ואין לפרש שהבני דוד הסתפק רק בשיטת **הרמב"ם**, כיון שלא פירש שמסתפק רק לפי שיטתו. וגם שהיה לו לומר שרש"י פירש שהלוקח מביא את הנדבה. ועוד, שאין סברא לומר שנחלקו בכך.

מדוע קושיית הגמרא היא רק מאחר שלא עשה ולא כלום

וכי מאחר דלא עשה ולא כלום מעות אמאי יפלו לנדבה. פירשו תוספות (ד"ה ומאחר), שאם היתה עשייתו מועילה היה מובן מדוע קנסו אותו, כדי שלא ישוב לעשות זאת עוד פעם, וכל קושיית הגמרא היא שמחמת שלא עשה ולא כלום ואין עשייתו מועילה אין סיבה לקונסו. **ופירש דבריהם המהרש"א** (נמוס' שם)[נא], שאם עשייתו היתה מועילה [והמעות נקנו למוכר], היה צריך לקנוס את המוכר שיפסיד את כספו ולא ישוב עוד למכור קרבנות לאחר, אך מכיון שלא עשה כלום מדוע קנסו את הלוקח שמעותיו יפלו לנדבה, ותירצה הגמרא שמכל מקום קנסו את הלוקח וכמו שפירש **רש"י** (ד"ה אמר) שהוא הגורם למכירת הקרבן.

והרש"ש (ד"ה וכי) פירש את קושיית הגמרא באופן אחר, לפי מה שכתב **בתוספות רע"א** (נדה פ"ט מ"ז מוס לז) **בשם הרמ"ע מפאנו** (סי' נט) שכשכתוב 'לא עשה ולא כלום' פירושו הוא שלא עשה שום תיקון וגם לא כלום שלא קלקל שום דבר, ולכן שאלה הגמרא מכיון שלא עשה ולא כלום כלומר שלא קלקל כלום מדוע יפלו מעותיו לנדבה, ותירצה הגמרא שאכן מדאורייתא כיון שלא קלקל לא היו צריכים מעותיו להיות נדבה אלא שחכמים קנסוהו.

אילו היתה מועילה המכירה האם המעות הקדש מן התורה

שם. הגרי"ז הלוי (סטנסיל, ערכין ד: ד"ה והנה מה) **והחזון יחזקאל** (מנחות פי"ג ה"ג, מעילה פ"ג ה"ג) ביארו, **שנחלקו תוספות והרמב"ם** מה היה דין המעות אילו היתה מועילה המכירה, שמדברי התוספות (ד"ה ומאחר) שביארו שאם היתה מועילה מכירתו היה מובן מה שקנסו חכמים שיפלו המעות לנדבה, מבואר שמן התורה היו נשארים המעות חולין ורק משום קנס הרי הם נדבה, אבל מדברי הרמב"ם (מעילה פ"ד ה"ח) שכתב 'המוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום ודין תורה שיחזרו המעות חולין כמות שהיו' [וקנסו אותו חכמים שיפלו המעות לנדבה] משמע, שהמעות חוזרות להיות חולין מכיון שלא עשה ולא כלום, אבל אם היתה חלה המכירה היו המעות קדושות מן התורה. והקשה הגרי"ז, הרי לא היה פדיון לקרבן ולא יצא לחולין רק נמכר, וכיצד נתפסת קדושה במעות. והביא לתרץ בשם הגר"מ הלוי, וכן כתב החזון יחזקאל, שהתחדש דין במכירת הקדש שנתפסת קדושה בדמים[נב].

מדוע פירשה הגמרא בתחילה את הסיפא

שם. פירשו הכסא רחמים (ד"ה וכי) **ובחידושי בן יאיר** (ד"ה ת"ר), מדוע התחילה הגמרא לפרש קודם את הסיפא של הברייתא העוסקת במוכר עולתו ושלמיו, ורק לאחר מכן פירשה את הרישא העוסקת בממנה אחרים עמו על פסחו. משום שביאור הסיפא הוא קצר ועדיף לסיימו קודם, ואחר כך להאריך בביאור הרישא[נג]. **ובחידושי בן יאיר** פירש עוד, משום שלפעמים דרך הגמרא להמשיך ולעסוק בדברי הסיפא שבהם סיימה[נד].

מח. ובכך מיושבת קושיית המשנה למלך (שם), שהרמב"ם לכאורה סותר דבריו, שפסק כרבי יוסי הגלילי וגם פסק שהמוכר שלמיו לא עשה כלום. **מט. משנה למלך** (מעשה הקרבנות פט"ז ה"ז), **חכם צבי** (שו"ת, סי' קכ) **ופנים מאירות** (שו"ת, ח"ב סי' קכח). **נ. ובשואל ומשיב** (שו"ת, מהדו"ג ח"ג סי' נג) כתב, שלפי הפני יהושע (נ"ק סו: נמוס' ד"ה דגזל קרנן) הסובר שלשיטת רבי יוסי הגלילי שקדשים קלים הם ממון בעלים יכול למכור את שלמיו, יוצא שכיון שאינו ברור אם הלכה כרבי יוסי הגלילי או לא, יתכן שיוכל למכור את שלמיו כרבי יוסי הגלילי, ולכאורה לפי זה ראיית המהר"ם מינץ נכונה שגם את השור יכול למכור כשם שיכול למכור את האתרוג. אמנם דחייתם קיימת, כיון שגם לפי רבי יוסי הגלילי רק שלמים הוא יכול למכור אבל עולה שהיא קדשי קדשים אינו יכול למכור, ושם בגמרא מדובר על הנודר עולה. **נא. וכן** פירש **המירא דכייא** (נמוס' שם). **נב. [כן** מצאנו (קידושין נח.) לגבי שביעית ועבודה זרה שתופסים את דמיהם לאיסור אף שנשארים גם הם באיסורם]. והקשה החזון יחזקאל על שיטה זו של הרמב"ם, שהרי בגמרא בקידושין (שם) הקשו, כיון שלמדים ששביעית תופסת דמיה ממה שהוקשה להקדש, יש לה להיות כהקדש וכמו שהקדש תופס את דמיו ויוצא לחולין גם היא תצא לחולין, ומבואר מדברי הגמרא שלא מצינו הקדש שתופס את דמיו ואינו יוצא לחולין. ותירץ (מעילה פ"ג ה"ג), שמה שלשיטת הרמב"ם יש הקדש שתופס דמיו ואינו יוצא לחולין זה רק על ידי קנין כסף, אך בלא קנין אלא דרך חילול כשביעית ועבודה זרה לא מצינו שתופס את דמיו אלא אם כן יוצא לחולין. ועוד תירץ (מנחות פי"ג ה"ג), שמסתבר למקשן ששביעית הוקשה לקדושת בדק הבית ולא לקדושת הגוף. **נג. וכמו** שאמרו בשבועות (יג.), ובבכורות (יג.), שמחמת טעם זה הקדימו לפרש דבר השנוי לבסוף או ששנו קודם דבר שהיה ראוי לשנותו לבסוף. **נד. וכמו** שאמרו (ילקוט ויקרא ג:) 'ההוא דסליק מיניה ההוא מפרש ברישא'.

האם גם לרבי יוסי הגלילי לא מועילה מכירת קדשים קלים משום קנס

אמר רבא קנסא. כתב הפני יהושע (נ"ק סו: נמוס' ד"ה דגזל קרנן), שלפי רבי יוסי הגלילי שאמר (קידושין נג:) שקדשים קלים הם ממון בעלים, אפשר למכור שלמים, ומה שאמרו כאן שאינו יכול למוכרם אין זה כשיטתו. או שיש לומר שיטת רבי יוסי הגלילי מודה שמדרבנן לא עשה ולא כלום, וכמו שמשמע מהגמרא כאן שאין זה אלא בתורת קנס. אמנם בקצות החושן (סי' פו סק"ח) הקשה על דבריו, שמדברי הגמרא כאן נראה שאין הקנס אלא לענין שהמעות יפלו לנדבה ולא לענין עיקר המכירה, וכמבואר גם ברש"י (ד"ה ממר) שהקנס הוא ללוקח על שלא היה לו לקנות כפרת אחרים, ואם נאמר שאפשר למוכרם מדוע לא היה לו לקנות ומדוע יקנסוהו.

את מי קנסו שיהיו המעות נדבה

שם. פירש רש"י (ד"ה ממר), שכוונת רבא שקנסו את הלוקח וכמאמר האנשים שלא העכבר גנב אלא החור גנב, כלומר שהלוקח פשע בכך שהסכים לקנות כפרה של אחרים, ואילו המוכר לא פשע, ולכן קנסו את הלוקח. וביאר **האבני שיש** (רוטמן, ד"ה ממר), שאולי מה שכתב רש"י שהמוכר לא פשע, הוא משום שהצורך להרויח מעות אנס אותו למכורי"ה.

והדהפלאה (נמוס' ד"ה מעות) הקשה על רש"י, שבגיטין (מה.) הקשתה הגמרא שאין לומר שהחור הוא האשם, מכיון שבלי העכבר לא היה החור לוקח כלום, ומה שתירצה שם הגמרא שקונסים היכן שהאיסור נמצא, אינו שייך כאן, כיון שבמעות של חולין אין איסור. ולכן כתב שאילולי דברי רש"י היה מפרש שכיון שידע הקונה שאין מקחו קיים, הרי שהתכוין ליתן את מעותיו במתנה"ו, והקנס הוא על המוכר שהמתנה שנתן לו תיפול לנדבה"ז.

והאור חדש (נמוס' ד"ה ומ"מ) ביאר בשיטת **תוספות** (סס), שאם נתן לו חמשה על דבר השוה רק ארבעה, תולים שנתן לו את המותר במתנה, ונמצא שאף שהקנס על תשלום הקרבן הוא על הלוקח, הקנס על הזוז הנותר הוא על המוכר.

מדוע הקשתה הגמרא תחילה מדוע יפלו לנדבה ורק אחר כך מה הן 'כל שהן'

ומאי כל שהן. הקשה **הכסא רחמים** (ד"ה וכי), כיון שבברייתא שנינו 'מעות כל שהן יפלו לנדבה', היתה צריכה הגמרא להקדים ולשאול תחילה 'מאי כל שהן', ורק לאחר מכן לשאול כיון שלא עשה כלום מדוע יפלו המעות לנדבה, שכך הוא סדר הדברים בברייתא. ותירץ, שודאי ידעה הגמרא כבר בתחילה שפירוש 'כל שהן' הוא כל מה שקיבל ואפילו יותר מהמחיר הראוי לכך, ולכן תחילה הקשתה רק מדוע יפלו המעות לנדבה, ולאחר שתירץ רבא שזה קנס, הקשתה 'מאי כל שהן' שלא שייך לקנוס על יותר משווי הדבר, ותירצה הגמרא שאף על פי כן קנסו אותו גם על יותר משוויו.

ויש מי שתירץ, שבתחילה רצתה הגמרא לברר את עיקר הדין שבברייתא אם הוא נכון ומדוע יפלו המעות לנדבה אם לא עשה כלום, ורק לאחר שבירה הגמרא שדין זה נכון ואין ברייתא זו משובשת, שאלה מה הוא הלשון שכתוב בברייתא 'כל שהן'.

מדוע אין המקח בטל משום אונאה

אף על גב דלא הוו שוו אלא ארבעה ויהבו ליה חמשה. הקשה **הפתחי שערים** (ד"ה ת"ר), שאם טעו ונתנו לו חמשה במקום ארבעה, הרי זו טעות ביותר משתות [ששית מדמי המקח], שהדין בזה שהמקח בטל [כמבואר בבבא מציעא (מט:)], ואם כן מדוע יפלו המעות לנדבה, והרי אין כאן מקח אף בלא הטעם שלא יכול למכור הקרבן. ותירץ, שמדובר שהיתה שהות שבה היה הלוקח יכול להראות ולשאול את קרובו או תגר [סוחר] על שווי המקח, ובכזה אופן גם בטעות למעלה משתות אין המקח בטל [כמבואר בבבא מציעא (סס)]. וכתב שלפי זה יש לומר שהחידוש הוא שאף שהיתה כזו שהות גדולה, ואפשר שחשב בדעתו ליתן למוכר את המותר במתנה, ואם כן אין לקונסו על מותר זה שאינו שייך למקח, ומשמיעה הגמרא שאף על פי כן קנסו אותו.

אכן ההפלאה (ד"ה ומ"מ) ביאר בשאלת הגמרא 'ומאי כל שהן' שזהו המשך לדברי הגמרא 'וכי מאחר דלא עשה ולא כלום', והשאלה היא רק משום שלא עשה ולא כלום, כיון שאם היה חל המקח והיה קנס על המוכר אין לשאול מאי כל שהן, כיון שאין אונאה בהקדשות (ב"מ סו.) ויש להחשיב את כל המעות שנתן כדמי המקח שחל ועל כל המקח קנסו את המוכר, אך כיון שלא עשה כלום ולא חל המקח שאלה הגמרא 'מאי כל שהן', הרי אין התוספת נחשבת כלל כדמי המקח, ותירצה שאע"פ כן גם על התוספת קנסו"ח.

הטעם שקנסוהו בתשלום היתר

אפילו בההיא יתירא נמי קנסוהו רבנן. כתבו המרומי שדה (ד"ה והמוכר) והטל תורה (ד"ה אפילו), שרבא לשיטתו שאמר בבבא מציעא (סה.) לגבי מי שנתן לו חבירו עבור מה שהתחייב לו זוז בריבית חמשה גריוי [סאים] של חטים, אף שהזוז היה שוה רק ארבעה גריוי, שכאשר מוציאים מהמלוה את הריבית מוציאים ממנו את כל חמשת גריוי החטים, ולא רק ארבעה כפי שווי הריבית כיון שבאו לו בתורת ריבית, ומבואר שאף שהסאה החמישית אינה ריבית כיון שבאה לו מחמת הריבית צריך להחזירה, ולכן גם כאן קנסוהו גם על מה שנתן בתורת מתנה. אלא שהקשה הטל תורה, מדוע אמרה הגמרא על כך שזהו קנס, והרי לפי רבא גם אם לא היו קונסים אותו לא היה מחזיר לו המעות כיון שנתנם לו בתורת מתנה.

ובשיטת אביי החולק על רבא לגבי ריבית וסובר שלא מוציאים ממנו את הסאה החמישית, כתב המרומי שדה, שיתכן שיפרש ש'כל שהן' הכוונה אפילו שהמעות חולין, וחידשה הברייתא שאין זה רק כאשר המעות היו של הקדש לעולה ושלמים שאז אין המכירה חלה משום שאין הקדש חל על הקדש, אלא אף אם היו מעות של חולין אינו יכול להפקיע את כפרת העולה והשלמים שהיו לשם הבעלים הראשונים. ואף שכתבו **התוספות** (ד"ה מעות) שאין לפרש במעות של הקדש, שאם כן כיצד יפלו המעות של שלמים לנדבת ציבור שהיא עולה, יש לפרש שמה שאמרו כאן שמעות כל שהן יפלו לנדבה אין פירושו כנדבה המוזכרת בכל הש"ס שקונים מהם רק עולות, אלא שיביאם לשם מה שהפרישם [עולה או שלמים] בנדבה, ואף שהוא הפרישם עבור עולה ושלמים שנתחייב, יביא את חובתו ממקום אחר ובמעות אלו יביא עולה ושלמים בנדבה"ט.

הוכחה שאין המינוי על הפסח מקנה בעלות ממונית על הקרבן

היאך הקדש חל על הקדש דקתני מעות שבידו חולין. פירש רש"י (ד"ה היאך), ששאלת הגמרא היא שאם באמת היה נותן את המעות עבור בהמת חולין, הרי שהיתה הקדושה שבמעות עוברת לבהמה, והמעות יצאו לחולין, אבל אם נותנן על בהמת הקדש, מה נתפס תחתיהם שהם נעשים חולין. וכתב **האבי עזרי** (תמימה, מעילה פ"ד ה"מ), שמקושיית הגמרא מוכח שלא כשיטת הגרי"ז הלוי (חידושי מרן רי"ז הלוי קרנן פסח ד"ה זבחים) שביאר בגדר המינוי על הפסח שהתחדש בזה שאין זה כשאר קרבנות שבהם אמנם יכול אחד לכפר בקרבן שלו על אחר על ידי שמקדישו עבורו, אך הוא נשאר הבעלים בדיני ממון, אך במינוי על הפסח נעשה בעלים בדיני הממונות של הקרבן. ולפי דבריו מה היא שאלת הגמרא שלא יצאו המעות לחולין, והרי תמורת מה שזוכה בדיני ממונות של הקרבן צריכים המעות לצאת לחולין, אלא מוכח שאין המינוי בפסח תלוי בדיני הממון של הקרבן, אלא הוא חידוש התורה שאפשר להתמנות על קרבן של חבירו, ואין המעות נחשבות לתמורה עבור המינוי, ומשום כך אינן יוצאות לחולין, והיטב שאלה הגמרא כיצד הקדש חל על הקדש"ס.

בקרבן פסח התחדש בתורה שיש ברירה אף כשממנה לאחר שהקדיש

שם. תוספות (ד"ה וזה) כתבו, שאף שאינו משייר בקרבן הפסח, מכל מקום מתחילה על דעת כן הוא מקדישו שיצאו בו כל מי שיתמנה עליו אפילו לאחר שכבר הקדישו. והקשה החזון **איש** (מו"ק סי' קכד ד"ה ת"ר), שלפי דברי תוספות צריך לחול שם הבעלים בשעת ההקדש, וכשממנה אחר כך אומרים שהוברר למפרע שמתחילה הוקדש עבורו, וקשה שלפי הסובר שאין ברירה (עירובין לו:), אין לומר שהתברר למפרע שהוקדש לוסא. ותירץ, שכיון שחידשה התורה בקרבן פסח שאפשר להמנות עליו אחרים גם לאחר שהקדישו, התחדש בכך גם שבקרבן פסח יכול לברר אחרי ההקדשה מי הם הבעלים שנמנו עליו. והחזון **יחזקאל** (ד"ה מנו) תירץ, שכיון שבתחילה הוא חושב שיצאו בקרבן זה כל מי

נה. ראה בכתובות (נג.) שאמרו שם סברא זו שהצורך במעות נחשב כאונס. **נו. כמו** שאמר שמואל (ב"מ סו:) במי שהכיר בשדה שאינה של המוכר ואף על פי כן לקחה ממנו, שנתן את מעותיו במתנה. ואף שכתבו תוספות (סס ד"ה ונתן) שבמקום שיש מחלוקת אין לומר שנתן לשם מתנה כיון שאין זה דבר ברור שאינה מכירה, ואף כאן כיון שלפי רבי יוסי הגלילי קדשים קלים הם ממון בעלים ואפשר לקנות את הקרבנות אין לומר שנתן המעות במתנה, מכל מקום שיטת רבא היא שלדעת כולם אי אפשר לקנות את הקרבנות [וכמו שביאר בהפלאה שם (לקמן 5. ד"ה והפ)], שלדעת רבא הסובר (תמורה ד:) שבכל מעשה שהתורה אסרה לא מועילה עשייתו, גם אם הקרבנות הם ממונו לא מועילה מכירתו כיון שעובר במעשה זה על נדרו], ולכן ודאי שנתן מעותיו במתנה. **נז. ולפי** זה תירץ את קושיית תוספות (ד"ה משום), שהקשו שהרישא מדברת על מעות הקדש, ואילו הסיפא מדברת על מעות חולין שהרי אם הקדישם לשלמים איך יפלו לנדבה ויקריבו מהן עולות, ולפי זה יש לומר שלעולם מדובר בסיפא במעות שהקדישם לשלמים, ואע"פ כן כיון שנתנם במתנה הוציאם על ידי כך לחולין. **נח. אך** הקשה, שגם אם נאמר שיכול למוכרו וחל המקח זהו משום שנחשב לממון בעלים, ואם כן גם דין אונאה יהיה שייך בכך. וכתב שיש לחלק. **נט. וכמו** שמוכח מדברי הרמב"ם (מעילה פ"ד ה"מ), שכתב ש'אין כאן מעילה לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים' ומשמע שאין במעות אלו מעילה, ובמעות הנופלים לנדבת ציבור ודאי שיש מעילה, ובהכרח שמפרש שיביא מהם עולה ושלמים בנדבה. **ס. והקשה** על כך המנחת חזקיה (ד"ה ת"ר), אם כן שאין המתמנה על הפסח זוכה בדיני הממונות של הפסח אלא רק חידשה התורה שאפשר להמנותו על הפסח, כיצד הוא יכול להמנות אחרים עמו על חלקו והרי אינו בעלים על הקרבן. וכתב שלפי זה צריך לפרש מה ששנינו הממנה עמו אחר בחלקו שמדובר שהממנה הוא אחד מאלו שקנו בתחילה את הקרבן ומשום כך הוא בעלים עליו. **סא. יש** מי שהקשה עוד, שאם כן יוכלו להימנות גם לאחר שחיטת הקרבן שיתברר שמתחילה היתה דעתו עליהם, ומדוע שנינו לעיל (ע"ח) שאין נמנים לאחר השחיטה.

שימנה עליו, ולא יחדו לאיש מסוים, אין זה נחשב ברירה, שהרי אמר 'כל מי שימנה עליו' וחשב בשעה שהקדישו על כל אחד ואחד.

צ.

מדוע לאביי אין ללמוד מהכתוב 'לכל נדר' שקדשים קלים הם ממון בעלים

אמר אביי אי לאו דאוקמיה רבי אושעיא וכו'. מבואר בגמרא שאביי שלא רצה להעמיד את המשנה כרבי, אלא שמדובר בקדשים קלים וכרבי יוסי הגלילי, טעמו הוא משום שאדם לא משייר בפסחו, ומה שאמר רבי שכן משייר, זה רק במעות ולא בקרבן עצמו. והקשה בשמן המור (שו"מ או"ח סי' ח), שמבואר שמכח הסברא שאדם לא משייר בפסחו אביי מחמיר בפסח יותר מבשאר קדשים קלים, ולכן לא רצה להעמיד את המשנה בתמורה (ל:) לגבי אתנן בקרבן פסח, וקשה, שאם נאמר כן, משנה זו ודאי אינה כשיטת רבי יוסי הגלילי, שאם כן מדוע הוצרך רבי יוסי הגלילי לדרוש (ב"ק יג:) מהכתוב (ויקרא ה כח) 'ומעלה מעל בה'' שקדשים קלים הם ממון בעלים, והרי חידוש המשנה שאמרה שאין אתנן חל על המוקדשין הוא, שלא נלמד מוקדשין בקל וחומר מעופות שאתנן חל עליהם אלא נמעטם מהכתוב (דברים כג יט) 'לכל נדר' פרט לדבר הנדור שלא חל עליו איסור אתנן [כמבואר בגמרא להלן], ומכך שהוצרכה התורה למעט קדשים מאתנן יש ללמוד שהם ממונו ויכול לאוסרם, וכיון שלדעת אביי יש להעמיד מיעוט זה דווקא בשאר קדשים קלים ולא בפסח אין צורך ללמוד שהם ממונו מהכתוב 'ומעלה מעל בה'' שהרי כבר מוכח כן ממה שנתמעטו מאתנן. ותירץ, שהחילוק שאמר אביי שפסח יותר חמור מקדשים קלים שהמקדיש אינו משייר בקדושתו, נלמד רק לאחר שדרשו מהכתוב (ויקרא ה כח) 'ומעלה מעל בה'' שקדשים קלים הם ממון בעלים, ואילולא החידוש בפסוק הזה לא היה אביי מחלק בין פסח לקדשים ובין מעות הפסח לפסח עצמו, ומשום כך גם לאחר שאמרה התורה 'לכל נדר' פרט לדבר הנדור שאין אתנן חל עליו [שמזה מוכח שהקדש הוא ממון בעלים], היה מקום לפרש שכתוב זה הוצרך רק לפסח שחידשה בו תורה 'מהיות משה' (שמות יג ז) החיה עצמך משה, אך שאר קדשים קלים שלא גילתה בהם התורה כן אינם ממון בעלים, אמנם לאחר שלמדו מהכתוב 'ומעלה מעל בה'' שקדשים קלים הם ממון בעלים ואפשר להעמיד המשנה בשאר קדשים קלים, סבר אביי שהלימוד הוא רק לשאר קדשים ולא לפסח[א], משום שמסתבר לומר שהאדם משייר במעות הפסח ולא בפסח עצמו, וגם מה שחידשה התורה החיה עצמך משה הוא משום שמשייר במעות.

והיד דוד (ד"ה אמר) תירץ, שאין הכרח שלפי אביי פסח יותר חמור מקדשים קלים, ואדרבה יתכן להיפך שהפסח יותר קל מהם[ב], אלא שאביי סבר שגם לרבי יתכן שפסח שוה לקדשים קלים ואינו משייר בגופו רק במעות, ולכן לא רצה לפרש את המשנה כרבי, שאם כך יצטרך לומר שפסח קל שנחשב כממון בעלים ולכן הוא אמינא שיש בו דין אתנן, אלא רצה להעמיד את המשנה כרבי יוסי הגלילי ושמדובר בכל קדשים קלים, וממילא אין הוכחה מהמשנה שפסח יותר קל משאר קדשים קלים, אמנם מודה אביי שאם לא היה כתוב 'ומעלה מעל בה'' היה אפשר לומר שפסח וחגיגה קלים יותר משאר קדשים קלים, ואפילו רבי יוסי הגלילי היה מפרש את הכתוב 'לכל נדר' על פסח וחגיגה בלבד, אלא שכיון שכבר דורש מהכתוב 'ומעלה מעל בה'' לרבות כל קדשים קלים, ממילא יש לפרש שהכתוב 'לכל נדר' בא למעט כל קדשים קלים. ועוד תירץ, שאם לא היה כתוב 'ומעלה מעל בה'', היה אפשר להעמיד את המיעוט מהכתוב 'לכל נדר' בוולדות של קדשים בעודן במעי אמן[ג], ולכן גם לפי רבי יוסי הגלילי יש צורך בלימוד מהכתוב 'ומעלה מעל בה'' לרבות קדשים קלים.

מדוע לא העמיד רבי אושעיא את המשנה כרבי יוסי הגלילי

שם. בטעמו של רבי אושעיא שלא רצה להעמיד את המשנה כרבי יוסי הגלילי נאמרו כמה ביאורים:

הצל"ח (ד"ה והא) ביאר, שהוא משום שסבר שגם לפי רבי יוסי הגלילי אי אפשר למוכרו לאחר שיעלה הקרבן לרצונו, ולכן לא חל האתנן כיון שלא זכתה בו הזונה[ד].

והפלאה (ד"ה והא) ביאר, שלפי רבא הסובר בתמורה (ד:) שאם עשה דבר שאסרה התורה לעשותו אין עשייתו מועילה, גם לרבי יוסי הגלילי אינו יכול למכור שלמיו לאחר כיון שעובר בזה על נדרו, ואם כן לא זכתה בזה הזונה ולא חל האתנן, ורק אביי לשיטתו (שם) שחולק על רבא וסובר שעשייתו מועילה יכל להעמיד את המשנה כרבי יוסי הגלילי, שלדבריו קנתה הזונה את הקרבן.

והכלי חמדה (קרית חמה ה קק"ד ד"ה והיומר) ביאר כעין זה על פי דרכו של הצל"ח, שדעת רבי אושעיא שגם לפי רבי יוסי הגלילי אי אפשר למוכרו לאחר שיעלה הקרבן לרצונו, והטעם בזה הוא משום שאסור לשנות שם הבעלים כמו שביאר בקצות החושן (סי' מו קק"ח), וסבר רבי אושעיא שאם עשה דבר שאסרה התורה לעשותו לא מועילה עשייתו, ועל כן כיון שאסור לו לשנות שם הבעלים אינו יכול להקנותו לזונה, מה שאין כן לפי אביי מועילה עשייתו אף שמשנה שם הבעלים.

והמרומי שדה (ד"ה אמר) ביאר, שהוא משום שאין הלכה כרבי יוסי הגלילי, אמנם אביי הוצרך לפרש מה ששנינו במעשר שני (פ"ח מ"ג) שאפשר לקדש אשה בבכור כשיטת רבי יוסי הגלילי[ה], ולכן פירש גם את המשנה בתמורה כשיטתו.

והמלבושי יו"ט (מ"ג מו"מ סי' ח חומת ג ד"ה ודנרי) ביאר, שרבי אושעיא העדיף להעמיד את המשנה אף לפי חכמים החולקים על רבי יוסי הגלילי.

מדוע אין להעמיד את המשנה בנתן לה כבש קודם שהוקדש בתנאי שיבוא עליה

ואליבא דרבי יוסי הגלילי. הקשה **ההפלאה** (ד"ה ומזה), מדוע הוצרך אביי להעמיד את המשנה בתמורה (ל:) ששנתה שאין אתנן חל על המוקדשין, ומבואר ממנה שלולא הכתוב 'לכל נדר' הממעט דבר הנדור, היה אתנן חל עליהם, כשיטת רבי יוסי הגלילי, והרי אפשר להעמיד את המשנה באופן שקודם שבא עליה הקנה לה את האתנן על מנת שתיבעל לו שאז יהא קנוי לה למפרע, ובאופן שהזונה עצמה הקדישה את הכבש לקרבן קודם שבא עליה שאז עדיין אינו קנוי לה ואינו נקנה לגבוה אלא הוא ממונו ויכול ליתן לה אותו באתננה, ואף שלאחר מכן כשבא עליה וקנתה את הכבש למפרע גם הדין אתנן חל עליו למפרע, מכל מקום גם ההקדש חל על הכבש למפרע, ועל כך מחדש הפסוק שההקדש מונע מהדין אתנן לחול עליו. ותירץ, שאם נותן לה את הכבש קודם הביאה, אין זה אתנן [כמבואר בתמורה (כט.) שאם נתן לה ואחר כך בא עליה אתננה מותר], אלא רק אם מתנה עמה שנותן לה על מנת שיבוא עליה שאז המתנה היא בשכר הביאה, ואביי סבר (תמורה כט:) שאתנן של זונה הוא רק בבא על עריות שאין קידושין תופסים בהן, וגם סבר אביי (גיטין פד.) שאם מתנה על מנת לעבור על דבר מן התורה תנאו בטל, ונמצא שלשיטתו אי אפשר להעמיד בנתן כבש למי שאסורה עליו משום ערוה קודם הביאה שיחול עליו אחר הביאה דין אתנן מחמת התנאי, כיון שהתנאי הוא לעבור על איסור דאורייתא והוא בטל, ולכן הוצרך להעמיד את המשנה כרבי יוסי הגלילי. ורבי אושעיא שלא העמיד באופן שהתנה עמה, הוא משום שהסתפק האם באופן זה חל איסור אתנן, כמבואר בתמורה (כט:) שהסתפק מה הדין בקדמה והקדישתו, וביאר **הרמב"ם** (איסורי מזבח פ"ד הי"ח-יג) שספיקו הוא באופן שהתנה עמה שכשתבעל לו יהא שלה למפרע. ולכן הסתפק רבי אושעיא כאן האם הברייתא אינה כשיטת רבי משום שמה שדרש רבי 'החייהו משה' הוא רק לענין שיכול לקנות עצים בדמי הפסח, ובהכרח שהברייתא כשיטת רבי יוסי הגלילי, ולפי זה מוכח שכל דבר שאסרה התורה לעשות לא מועילה עשייתו [כשיטת רבא בתמורה (ד:)] ולכן אף שהשלמים ממון בעלים לא מועילה המכירה משום שעובר על נדרו, ואם כן אין המשנה בתמורה מתישבת כרבי יוסי הגלילי כיון שהנתינה לזונה לא חלה, אלא ודאי שמדובר בקדמה והקדישתו ונפשט ספיקו, או שכן אפשר להעמיד את הברייתא כרבי, וממילא גם את המשנה בתמורה אפשר להעמיד כשיטתו.

מדוע לא ניתן להעמיד את הברייתא כרבי יוסי הגלילי

והא ליכא לאוקמי כרבי יוסי. כתב **בתוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה כי) שגם לרבי יוסי הגלילי שאמר שקדשים קלים ממון בעלים אין הבעלים יכולים למוכרם לענין כפרה, שלא מצינו שאדם מוכר כפרתו, ומה שאמרו שהברייתא אינה כרבי יוסי הגלילי הוא משום שמדברי הברייתא שאמרה 'לא עשה ולא כלום' משמע שגם הבשר אינו מכור ללוקח ואינו יכול לאוכלו לאחר ההקרבה, ולרבי יוסי הגלילי אמנם אינו יכול למוכרו שיעלה לכפרת הלוקח אך הבשר יכול להימכר[ח]. **ובקצות החושן** (סי' מו קק"ח) כתב, שמה שאמר רבי יוסי הגלילי שקדשים קלים הם ממון בעלים, זה רק לגבי הבשר שיכול למוכרו מחיים ויוכל

א. **ומעמיד** את הכתוב (ויקרא ה כח) 'ומעלה מעל בה'' רק בשאר קדשים קלים ולא בפסח, כיון שמדבר על שומרים, וענין זה אינו מצוי כל כך בפסח שבא משנה לשנה ומוכן מיד למצותו ואין צורך לשומרו. ב. **וכמו** שאכן סבר רבי אושעיא, שלדעת רבי דווקא בפסח האדם משייר ולא בשאר קדשים קלים. ג. **כמבואר** בזבחים (קיד.) שלפי הסובר שבהוייתן [בשעת לידתן] הן קדושים חל עליהן איסור אתנן בעודן במעי אמן קודם שחלה עליהן קדושה [ואם כן היה מקום לומר שהכתוב 'לכל נדר' בא למעטן]. ד. **המלבושי** יו"ט (מ"ג מו"מ סי' ח חומת ג ד"ה ודנרי) הקשה על דברי הצל"ח, שאף אם סובר רבי אושעיא שגם לרבי יוסי הגלילי אינו יכול למכור לענין שיעלו לרצון לשם הקונה, מכל מקום ניתן להעמיד את המשנה כרבי יוסי הגלילי ושנתן לה החלק שלו בלבד ולא החלק השייך לגבוה שיעלה לשמה. ה. **כמו** שביאר בהעמק שאלה (סי' קיח חומת ח ד"ה ומצאתי). ו. **ראה** בתחילת דבריו שהוכיח שכן הוא הדין מדברי התוספות בתמורה (כט: ד"ה כגון). ז. **ואין** לתרץ שמהלשון במשנה 'נתן לה מוקדשין' משמע שהבועל כבר הקדישם ולא הזונה, כיון שעדיין יש לומר שאכן לגבי מה שהוא הקדיש אין חידוש והחידוש בפסוק הוא רק לאופן שהזונה הקדישה. אלא שיש לומר בדוחק שסבר אביי שכל 'מוקדשין' שהזכירה המשנה הם באופן אחד, וכיון שהמוקדשין שאמרו ברישא משמע שהבועל הקדישם גם מה שלמדו בהמשך המשנה עופות ממוקדשין שאין אתנן חל עליהם מדובר שהבועל הקדישם ואע"פ כן צריכים לפסוק שאין האתנן חל. ח. **וכדבריו** ביאר הכלי חמדה (קרית חמה ה קק"ד ד"ה והנה נקי"ס).

הקונה לאוכלו, אבל לא לגבי שיוכל לשחוט ולזרוק את הדם על שם הקונה, כיון שהוא מודה שהקרבן נשחט רק לשם מי שהקדיש אותו ואסור לשנות שם בעליו כשם שאסור לשנות שם הזבחט, ומשום כך המוכר שלמיו כדי שיתכפר בהם הלוקח לא עשה כלום גם לפי רבי יוסי הגלילי, וזהו פירוש הברייתא שאמרה המוכר שלמיו לא עשה כלום, שהמוכר לאדם אחר שיתכפר בהן לא הועיל לו כלום [וכמו שביאר רש"י (לעיל פט: ד"ה המוכר)]. וביאר לפי זה, שמה שאמר אביי שאי אפשר להעמיד ברייתא זו כרבי יוסי הגלילי, אין כוונתו לעצם הדין שלא תועיל המכירה, שהרי גם לדברי רבי יוסי הגלילי אינו מכור, אלא כוונתו למה שכתוב בתחילת הברייתא לענין הממנה אחר על קרבן פסח שהמעות חולין, וכיון שנאמר בהמשך הברייתא שהמוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום ומבואר שאין הקדושה נמכרת, עדיין קשה כיצד יצאו המעות שהקדיש לקרבן פסח לחולין.

אמנם בתוספות רבינו פרץ (ג"ק סו: ד"ה הכא) מבואר, שלדברי רבי יוסי הגלילי יכול למכור שלמיו אף לענין כפרה. וכדבריו כתב **הפני יהושע** (ג"ק סו: בתוס' ד"ה דגזל קרנן)א.

האם הברייתא מתישבת לשיטת רבי שמעון

שם. כתב הפני יהושע (ג"ק סו: בתוס' ד"ה דגזל קרנן), שלפי רבי יוסי הגלילי שאמר (קידושין נג:) שקדשים קלים הם ממון בעלים, אפשר למכור שלמים, וכן לפי רבי שמעון שאמר (ג"מ נו: ג"ק עו.) שקדשים שהבעלים חייבים באחריותם [כגון אם אמר הרי עלי עולה] הם ממון בעלים, אפשר למכור שלמים ואפילו עולות, ומה שאמרו כאן שאינו יכול למוכרם אין זה כשיטתם. או שיש לומר שגם רבי יוסי הגלילי ורבי שמעון מודים שמדרבנן לא עשה ולא כלום, וכמו שמשמע מהגמרא כאן שאין זה אלא בתורת קנס. **ובקצות החושן** (סי' שפו סק"ז) כתב, שדברי רבי שמעון שדבר הגורם לממון כממון (ג"ק עא:) ומחמת כן קדשים שחייב באחריותם נחשבים כממונוב, נאמרו רק לענין שיתחייבו על גניבתם והיזקם שכיון שגורם להפסד נחשב שמזיקו ממון, וכתב שלפי זה ודאי שאין לומר כדברי הפני יהושע שלפי רבי שמעון הוא יכול למוכרם, כיון שלגבי זה לא אמר רבי שמעון את דינוג.

והקשו האחרוניםד על הפני יהושע וקצות החושן, שבגמרא (ג"ק עז:) מבואר שמה שריש לקיש העמיד (שם עו:) את דברי רבי שמעון (שם עד:) המחייב מי שגנב קדשים וטבחם בשוחט בעלי מומין חוץ לעזרה, ולא העמיד בשוחט תמימים בעזרה [כפי שהעמיד רבי יוחנן], הוא משום שתמימים אינם במכירה וכל שלא שייך בהם חיוב מכירה אין בהם גם חיוב טביחה, ואם כן מפורש בגמרא שגם לפי רבי שמעון אי אפשר למכור קדשים אף שנחשבים כממון לגבי גניבה ונזיקין. **והאבני נזר** (או"ח סי' שלו אות יג) תירץ, שכוונת הגמרא היא שהגנב אינו יכול למכור את התמימים משום שלגביו אינם גורם לממון כיון שאינו יכול לפטור עצמו בהם מחמת המיעוט 'קרבנו' ולא הגזול (ג"ק סו:), אמנם הבעלים יכולים למוכרם כדין גורם לממון. **אמנם העמודי אור** (סי' טז אות ו בהג"ה) כתב, שאין לומר שכוונת הגמרא היא שהגנב אינו יכול למכור, כיון שלפי ריש לקיש חיוב של מכירה הוא לפני יאוש שאז בכל אופן לא חלה המכירה ויש כאן רק מעשה מכירה, ובהכרח כוונת ריש לקיש היא שלא שייך כלל מכירה אף אצל הבעלים. **והאחיעזר** (יו"ד סי' מ אות ז ד"ה וגרמה) כתב, שגם הפני יהושע מודה שאינו יכול למכור ממש גוף הקרבן שאינו שלו ולכן לא שייך בקדשים חיוב מכירה גם לרבי שמעון כמבואר בגמרא, רק שסובר שיכול למכור לענין שיוכל להתכפר בהם.

לפי רבי יוסי הגלילי אינו יכול למכור אלא את טובת ההנאה שבקרבן

שם. הקשה **הדברי חיים** (או"מ מ"מ או"ח סי' כט), איך סברה הגמרא שלפי רבי יוסי הגלילי מותר למכור שלמיו, הלא על הנודר והנודב יש חיוב להקריבו משום 'מוצא שפתיך תשמור' (דברים כג מד), ואיך יעלה על הדעת שמותר לו למכור

ט. **ועי'** סברא זו הקשה הבית רידב"ז (סי' טו ד"ה ומ"ש), שהרי מי שירש קרבן עולה, אף שאינו יכול לשנותו לשם קרבן אחר, מכל מקום הפרשת הבעלים הראשונים לכפרתם כבר פקעה, וממילא היא חלה על היורש שכעת הוא הבעלים על הקרבן ונחשבת ההפרשה על שמו, ואין זה שינוי בעלים.

י. **הכלי חמדה** (שם ד"ה יהי') הקשה על דברי קצות החושן, מדוע הקשה אביי רק לפי רבי יוסי הגלילי, והרי כל שכן שלרבנן שלא חלה כלל המכירה אף לענין הבשר, המעות אינם יכולים להיות חולין. ותירץ, שכוונת אביי לומר שלא יועיל לומר שהברייתא כשיטת רבי יוסי הגלילי כיון שגם לשיטתו עדיין יקשה מדוע המעות חולין, וממילא צריך להעמיד ברייתא זו דווקא כרבי שמשייר אדם בפסחו. אך כתב שלפי זה העיקר חסר מן הספר, שהיה לאביי לומר שאין להעמיד כרבי יוסי הגלילי משום שגם לשיטתו אין הקדושה נמכרת ואם כן איך המעות חולין. עוד תמהו האחרונים [שו"ת בית רידב"ז (סי' טו ד"ה וקשה טובפ), כלי חמדה (קרית אות ה סק"ד ד"ה אך) ואבן האזל (נזקי ממון פ"ח ה"ח)] על דברי קצות החושן, שהרי דין זה שהמעות חולין נאמר בממנה אחרים על קרבן פסח, ובקרבן פסח ודאי קנה הנמנה זכות בכל דיני הפסח כדי לצאת בו ידי חובת פסח וגם נשחט ונזרק הדם לשם כל המנויים, ובזה מודים אפילו רבנן משום שבקרבן פסח כתוב (שמות יב ז) 'תכוסו', וכמו שכתבו תוספות (לעיל פט: ד"ה וחה) שמזה נלמד שיכול להמנות אחרים על הפסח, וכל קושיית הגמרא היא רק איך נתחללו המעות כיון שהבהמה כבר קדושה, ואם כן אפשר להעמיד את הברייתא כרבי יוסי הגלילי שלדבריו קנה את עצם הקרבן ולכן המעות חולין. והדבר שמואל (ד"ה והמ) תירץ, שמה שאפשר להמנות אחרים על הפסח אין זה משום שפסח שונה משאר הקדשים בכך שיכול למכור את כפרתו, אלא טעם הדבר הוא כמו שפירשו התוספות (שם) שהוא מקדיש אותו מתחילה על דעת שיצאו בו כל אשר ימנה עליו אחר כך, ולכן מצד ההקדשה אי אפשר שהמעות יתחללו שהרי אין כאן מעשה מכירה או חילול, וגם יתכן שמדובר שהלוקח הפריש את מעותיו לאחר שכבר הוקדשה הבהמה לקרבן, ומצד המכירה ודאי שאין המעות מתחללים, כיון שמוכר רק את הבשר. עוד הקשה באבן האזל על קצות החושן, מדוע יכול לחול אתנן על קדשים קלים לפי רבי יוסי הגלילי, והרי את עצם הקרבן אין לו זכות למסור לאחר אלא רק את הבשר לאכילה. ותירץ הדבר שמואל, שהואיל שבשר הבהמה שהיא מקבלת באתננה נפסל להקרבה, הרי יש בקרבן הזה חלק שהוא פסול לקדשים, וכשבאים להקריב את הקרבן עם הבשר נמצא שזה קרבן בעל מום וכאילו באים להקריב קרבן בלא בשר שדינו כמחוסר אבר. **יא. אך** הוסיף, שאפשר שמודה רבי יוסי הגלילי שמדרבנן לא עשה כלום. **יב. כמבואר** בגמרא בבבא קמא (שם). **יג. ומה** שאמר רבי שמעון (ג"מ נו:) שקדשים שחייב באחריותם יש להם אונאה, ומשמע מכך שיש בהם דין אונאה ששייך בהם מכירה, צריך לומר כמו שפירש רש"י שם (ד"ה קדשים) שמדובר באמר הרי עלי עולה והפרישה והוממה ומכרה, ואחר שהוממה ודאי ששייכת במכירה, אבל קודם שהוממה אפילו לפי הסובר שקדשים שחייב באחריותן כממון דמי, אי אפשר למוכרה. **יד. אבני נזר** (או"מ סי' שלו אות יג) [בשם השואל], חידושי רבנו מאיר שמחה (ג"ק עז: ד"ה ורמ"מ) **ועמודי אור** (סי' טז אות ו בהג"ה) כתב לחלק, שקרבן שחייב באחריותו גם לרבי יוסי הגלילי אינו מכור, ורק כשאינו חייב באחריותו מותר למוכרו. אך הדברי חיים דחה דבריו, שאמנם אינו חייב באחריותו אם נאבד מאליו, אבל ודאי שאם הקרבן קיים כופין אותו להביאו להקריב, כמבואר בראש השנה (ו.), ואם כן גם אם אינו חייב באחריותו אינו רשאי למוכרו, והבית דין יכריחנו להקריב. ועוד הקשה, איך יוכל למוכרו לאחרים שמשמע שיקנה את הקרבן מי שחייב שלמים או תודה ויביא קרבן זה לחובתו, וזה דבר שאי אפשר לומר, שהרי דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין כמבואר במנחות (פג.), ואיך יוכל הלוקח להיפטר מחובתו בדבר הקדוש כבר, ואף אם הוא נידון כממונו, על כל פנים הוא דבר קדוש ולא חולין, ודבר שבחובה אינו בא רק מן החולין. ותירץ, שלא עלה מעולם על הדעת שלרבי יוסי הגלילי רשאי למכור קדשים קלים שיקרבו לשם הקונה אותם, אלא שרשאי למוכרם לענין טובת ההנאה שיש לו מכך שהקרבן קרב עבורו אילו לא היה חייב בו ושיחשב לו בזה כמצוה, וכמו שמצאנו בגמרא (תמורה לג.) שאדם שהקדיש לבדק הבית בהמה שכבר הוקדשה למזבח [שמתחייב בזה לבדק הבית את שווי טובת ההנאה שירצה אדם ליתן בכדי שיקריבו הקרבן עבורו אע"פ שאינו חייב בו, כמבואר בערכין (כח:)] אין קדושה זו חלה על הבהמה כיון שכבר קדושה הגוף, ואין בה אלא עיכוב גזברים בלבד, כלומר [לשיטת התוספות (שם ד"ה והתמר)], שהגזברים של בדק הבית מעכבין את הכהנים מלהקריבה עד שישלם את טובת ההנאה להקדש, ואם אינו רוצה מוכרים אותה בטובת הנאה זו. ואמנם קדשי קדשים וגם קדשים קלים לדעת רבנן כיון שהם ממון גבוה אין בידו למוכרם [וגם את טובת ההנאה בפני עצמה אין בידו למכור כיון שטובת הנאה אינה ממון (לעיל מו:)], ורק התחדש דין מיוחד שאם הקדישם לבדק הבית יכולים בי"ד למוכרם, אך קדשים קלים לדעת רבי יוסי הגלילי כיון שהם ממון בעלים יש כח בידו למוכרם בטובת הנאה שיחשב כאילו הקריבם הקונה, ותחול המכירה בגוף הבהמה.

אכן ההפלאה (ד"ה והמ) כתב שדבר זה תלוי במחלוקתם של אביי ורבא (תמורה ד:) בעושה דבר שהתורה אמרה שלא לעשותו אם מועיל, שאביי שאמר כאן שלפי רבי יוסי הגלילי אפשר למכור שלמים, לשיטתו (שם) שכל דבר שאסרה התורה אם עושה כן מועילה עשייתו, אך לדעת רבא (שם) שאם עבר ועשה לא הועיל אי אפשר למכור שלמים נגד רצון התורה שלא יחל דברו.

מדאורייתא מותר להנות מקדשים קלים קודם שחיטתם

שם. מבואר בגמרא שלפי רבי יוסי הגלילי שקדשים קלים הם ממון בעלים, אפשר למכור שלמיו לאחרים. וביאר **הזכר יצחק** (מ"מ סוף סי' מט), שאף שנהנה ממכירתם מועילה המכירה כיון שמן התורה אין איסור הנאה בקדשים קלים קודם שחיטתם, ומה שמבואר בנדרים (יג:) שיש איסור הנאה מדאורייתא, זהו רק לאחר שחיטה.

כיצד מתיישבת קושיית הגמרא 'היאך הקדש חל על הקדש' לשיטת ר"י הגלילי

שם. משמעות דברי הגמרא הם שאילו היה אפשר להעמיד את הברייתא כרבי יוסי הגלילי היתה מיושבת קושיית עולא כיצד יצאו המעות לחולין, והקשו **החזון איש** (או"מ סי' קמד לדף פט: ד"ה הלכך) **ובחידושי רבי אריה לייב** (מ"מ סי' סג ד"ה ונעיקר קונטרס), שלכאורה גם לשיטת רבי יוסי הגלילי שאפשר למכור קדשים קלים כיון שהם ממונו, עדיין קשה איך פוקעת הקדושה מן הדמים, והרי הבהמה היתה קדושה קודם שנתן את הדמים, ואין לקדושת הדמים היכן לחול שאין הקדש חל על הקדש. ותירץ החזון איש, שכיון שמותר לו למכור ולקבל מעות חולין אם כן כשלקח ממנו הקונה בהמת שלמים נתחייב לשלם לו על כך, ומותר לשלם חובו בהקדש שהקדש מתחלל על שכר הפועלים [כמו שמצאנו לגבי עושי הקטורת (שבועות י:)]. ועוד תירץ (ד"ה היתה), שבפסח לרבי ובקדשים קלים לרבי יוסי הגלילי יש דין ממון ודין הקדש, ומחמת דין הממון יש לו

זכות למכור למי שירצה, והתחדש בכח המכירה שיש לו שיחשב כמוכר חפץ [אף שעל פי האמת הרי הוא מוכר הקדש], ועל ידי זה מתחללות המעות ונעשות חולין.

ובשו"ת בית רידב"ז (סי' עו ד"ה אבל בפמת ז"ל) תירץ שלפי רבי יוסי הגלילי כיון שהוא ממון בעלים, המעות רק הוקצו למצוותן לקחת בהם פסח ואינם ממון הקדש כלל [והרי זה כאילו הקדישם על מנת לקנות בהם תפילין] ואין צריך שיהיה בהם דין חילול.

ובחדושי רבי אריה לייב תירץ, שכמו שלרבי החילול נעשה משום השיור במעות, שהוא תנאי בית דין שיהיו המעות יוצאות לחולין מאליהן כמבואר בירושלמי (פ"ק ה"ג), כן יש לומר גם לדעת רבי יוסי הגלילי. כיון שרבי אושעיא ואביי שניהם מודים שיש שיור במעות משום תנאי ב"ד, רק שלדעת רבי אושעיא אין מועיל השיור אלא אם כן משייר גם בפסחו כיון שהשיור במעות הוא שאם יקנה בהם פסח יצאו לחולין, ואם לא שייר בפסחו אין המעות תמורת הפסח אלא כמתנה, ואביי סבר שהשיור במעות לדעת רבי הוא אף אם ישיג הפסח שלא על ידם שמקדישם רק על דעת שיקנה בהם פסח. ואם כן, כיון שלדעת רבי יוסי הגלילי הפסח הוא ממון בעלים, כשממנה אחרים עליו נחשב הדבר למכירה תמורת המעות ומועיל התנאי של ב"ד שיצאו המעות לחולין.

גדר השיור בקרבן פסח

אפילו בפסחו משייר איניש. בגדר השיור שמשייר אדם בפסחו כתב בחידושי רבי אריה לייב (מ"ק סי' סג ד"ה והגרסא מוכרח) שעדיין הוא נשאר ממון בעלים לגבי זה שיוכל להקדיש לשם בעלים ולכן הוא יכול למוכרו לאחרים וכשמקבל מהם את המעות שהופרשו לשם פסח חל בקרבן הלשם בעלים והמינוי של האחרים. והחזון יחזקאל (ד"ה והמתם) כתב שהוא רק מיחדו לפסח אבל אינו מקדישו בקדושת קרבן. והחזון איש (או"ח סי' קכד סע: ד"ה הלכך, ד"ה וגרסה דמינו) ביאר שהוא כמו דין קדשים קלים לשיטת רבי יוסי הגלילי שהם קדושים לענין שצריך להקריבם אך יכול למוכרם להקרבה למי שירצה. **ובחידושי הגרי"ז** (תמורה ל:) ביאר שהשיור הוא רק לגבי שיכול למכור את הקרבן משום גזירת הכתוב, אבל אינו שיור ממש והבהמה כולה הקדשיט.

האם נתרבו רק עופות חולין או גם עופות מוקדשין

לכל נדר לרבות את העופות. רש"י (ד"ה עופות - המני) פירש שריבוי הכתוב הוצרך לעופות של חולין שיחול עליהם דין אתנן אף שאין מום פוסל בהם מלהקדישם. אמנם **הרמב"ם** (מיסורי מזבח פ"ד הט"ו) כתב, שאם נתן לזונה עופות אף על פי שהן מוקדשין, מדברי קבלה חל עליהם דין אתנן ואסורים. והשיג עליו **הראב"ד**, שבהכרח החידוש בפסוק לגבי עופות נאמר בשל חולין שהרי אמרו 'פרט לנדור'יט.

והכסף משנה תמה על דברי הרמב"ם, שאין לומר שעופות התרבו לדין אתנן אפילו במוקדשין והמיעוט למוקדשין הוא רק בבהמה, כיון שהעופות לא התרבו בפירוש אלא מהכתוב 'לכל נדר', וכיון שנתמעט נדור מן הכתוב נתמעטו גם עופות מוקדשין ואין לנו לרבות אלא עופות חולין. ועוד הקשה, שאם הם מוקדשין אין הם ממונו ולא יכול לחול עליהם איסור אתנן [וכמו שהקשתה הגמרא על בהמות מוקדשין].

והביא שהמגדל עוז פירש, שמה שכתב הרמב"ם שאפילו עופות מוקדשין אסורים אין כוונתו לעופות מוקדשין, אלא שהם ראויים להיות מוקדשין, כלומר שהם ממין הראוי למזבח כגון תורים ובני יונה, וכל שכן תרנגולים ואווזים שאינם ממין הראוי למזבח שיחול עליהם דין אתנן. וכתב הכסף משנה שפירושו דחוק'', ולכן פירש שכוונת הרמב"ם לומר שאף אם הקצם וייעדם לקדשים אם עדיין לא הקדישם בפה חל עליהם דין אתנן.

והלחם משנה הקשה על דבריו, שהרי הרמב"ם חילק בין בהמת קדשים לעופות שבהמת קדשים לא נאסרה אבל אם נתן לה עופות הרי אלו אסורים, ובאופן שלא הקדישם ממש גם בבהמה חל אתנן ולא רק בעופות. ולכן תירץ, שהרמב"ם סובר שגזירת הכתוב היא שעופות אע"פ שהן מוקדשין ואינם ממונו אתנן חל עליהם, ולכן כתב 'ובדברי קבלה הוא דבר זה' כלומר שכך למדו מן הכתוביח, אף שאין טעם לדבריט.

והמשך חכמה (דברים כג יט ד"ה לכל - המלוקט) תירץ, שכיון שעופות אין להם פדיון (מנחות ק:) נמצא שאם יפסלו להקרבה הם ייחשבו כקדשים שמתו שמדאורייתא דינם שיצאו לחולין (מעילה ג.), אם כן מיד כשחל עליהם דין אתנן והם נפסלו להקרבה יצאו בכך לחולין ונחשבים לממון בעלים כ, ומשום כך יכול לחול גם על עופות המוקדשין דין אתנן על ידי שהוא בא כאחד עם הפקעת הקדושהכא.

והצפנת פענח (ערכין פ"ו ה"ה) תירץ, שהרמב"ם דיבר על העופות שבידי המביאים את הביכורים, כמו שכתב (מעשר פ"ג ה"ט) שכשהיו מביאים את הביכורים היו מביאים בידיהם תורים ובני יונה והיו ניתנים לכהנים, הרי שאף שבתחילתם היו מוקדשים, לאחר נתינתם הם נכסי כהנים, ועליהם יכול לחול דין אתנן.

ובחידושי הגר"ח (סנהדרין, תמורה ל: ד"ה הרמב"ם) הובא לתרץכב, שמדובר שהקדיש את העופות על מנת למוכרם ולקנות בדמיהן קדשים קלים, ואם כן אתנן חל עליהם שהרי הם ממון בעלים. ואמנם הקרבן שיקנה בדמיהם לא יהיה אסור בהקרבה שהבי אפילו הביא לה חיטים באתננה ועשאתן סולת מותרין (תמורה ל:), אך אם יקדישו עופות אלו שוב לשם עולה או חטאת יהיו אסורים להקרבה.

ובאבן האזל (מיסורי מזבח פ"ד הט"ו) תירץ, על פי מה שנראה מדברי הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ח ה"ח) שהדין [המבואר בעירובין (נ.)] שאין הקנים מתפרשין אלא בלקיחת הבעלים או בעשיית הכהן אינו רק לענין איזו תהא לחטאת ואיזו לעולה, אלא גם לענין שם בעליהן, שאם הביאו שנים קיניהם יחד יכול הכהן להקריב כל קן לשם מי שירצה [אף שאנו פוסקים שאין ברירה]. ומבואר מדבריו שבעופות נתחדש דין מיוחד שקדושת פה אינה מועילה להקדישם לגמרי, וקדושתם מתבררת רק בלקיחתם או בעשייתם. ולכן יש לומר שנתרבו מהכתוב (דברים כג יט) 'לכל נדר' שחל עליהם אתנן ולא אומרים שכבר זכה בהם גבוה, ואף אם נתפרשו בשעת לקיחתן עדיין אינם ברשות גבוה לגמרי.

מדוע לא למדו שעופות אסורין מכך שהוצרכו למעט את הנדור

שם. הקשה **השלמי תודה** (ד"ה ונכל), מדוע צריך לימוד מהכתוב 'לכל נדר' לרבות את העופות שיש בהם דין אתנן, והרי כבר אפשר ללמוד דבר זה מכך שהוצרך הכתוב לומר 'לכל נדר' פרט לנדור, שהרי הטעם שצריך למעט את הנדור הוא כדי שלא נלמד לרבותו מעופות בקל וחומר כמו שאמרה הגמרא, ומוכח שעופות יש בהם דין אתנן. ותירץ, שמה שצריך למעט את הנדור אינו רק משום שהיינו למדים בקל וחומר מעופות לאוסרו, אלא גם משום שכתוב 'לכל נדר' סתם ומשמע אפילו מוקדשין, ומה שנקטה הגמרה שהיינו למדים זאת בקל וחומר הוא כדי שתהא השמועה מרווחת, ולכן אין הכרח ממה שהוצרכו למעט את הנדור לכך שעופות אסורים.

גם לולא הקל וחומר צריכים ריבוי לעופות

ק"ו למוקדשין. במשנה מבואר שאילולא הפסוק המלמד שיש דין אתנן בעופות היינו לומדים בקל וחומר ממוקדשין שבעופות אין דין אתנן, וכתב **הגבול יאודה** (ד"ה למתן), שלכאורה משמע שלולא הקל וחומר לא היינו צריכים את הפסוק. והקשה, אם כן כיצד אמרה הגמרא שהיה מקום לדרוש שבמוקדשין יש דין אתנן בקל וחומר מעופות, והרי אם היו לומדים מוקדשין מעופות שיחול עליהם אתנן לא היה שייך ללמוד ממוקדשין שבעופות לא יהיה דין אתנן, ושוב לא היה צריך לכך פסוק, ומכך שהוצרכנו לפסוק בהכרח יש לומר שאין אתנן חל על מוקדשין. ותירץ, שבאמת גם בלי הקל וחומר ממוקדשין יש צד לומר שבעופות לא יהיה דין אתנן, כיון שיש לומר שרק בבהמות ששייך בהם תמות וזכרות נאמר דין אתנן ולא בעופות, אלא שהמשנה העדיפה לנקוט שהסברא לומר כן הוא משום קל וחומרכג.

וכתב עוד, שיש לומר שזהו גם מה שהכריח את **הרמב"ם** (מיסורי מזבח פ"ד הט"ו) לבאר שהריבוי הוא גם לעופות המוקדשין, וכפי שביאר בדבריו **הלחם משנה**, שאף שאינם שלו נתחדש בגזירת הכתוב שיכול לאוסרם, וביאר עוד שמה שנקטה המשנה שהיינו מתירים משום קל וחומר הוא משום שהעדיפה לנקוט טעם זה אך באמת יש להתיר גם משום שאינו שלו, ולפי מה שנתבאר לעיל שמהגמרא מוכח שהפסוק נצרך אף לולי הקל וחומר, יש לומר שמשום כך למד הרמב"ם שהריבוי אף למוקדשין, שהרי עופות חולין אסורים מסברא ואין צורך לרבותם.

טו. וראה להלן [בענין 'מדוע אין לומר שפשטה קדושה גם במה ששייר'], עוד ביאורים באחרונים בגדר השיור. **טז. גירסת** הגמרא לפנינו בדברי המשנה בתמורה היא 'עופות דחולין הרי אלו אסורין', ולא כפירושו של הרמב"ם. אמנם במשנה בתמורה אין הגירסא כן. וראה במנחת חינוך (מצוה תקנא אות ח) שכתב שנראה שלא היה בגירסתם תיבת 'דחולין', ושגם מדברי רש"י נראה שלא גרס כן. **יז. והלחם** משנה (שם הט"ז) והמשנה למלך (שם הט"ו) הקשו על פירושו של המגדל עוז, שהרי מין שאינו ראוי למזבח פשוט שלא חל עליו אתנן [וכמו שכתב הרמב"ם (שם הט"ו)]. והוסיף המשנה למלך, שאף אם הקדיש דמיהם למזבח או שהקדיש גופן לבדק הבית ולא למזבח פשוט שמותר, שהרי להלכה אנו נוקטים שרק הם עצמן אסורים ולא שינוייהם (תמורה ל:). **יח. המעשה** רקח (שם) פירש שדברי קבלה פירושו שכך קיבלו חז"ל שבעופות המוקדשים יש דין אתנן. ובחידושי רבינו משה מאימראן (ד"ה עופות) פירש שהיא הלכה למשה מסיני ורבנן הסמיכו זאת על הכתוב 'לכל'. **יט. ואף** שעופות מוקדשין אינם שלו וגם בלא קל וחומר היינו סוברים שמותרים, העדיפה המשנה ללמוד זאת בקל וחומר. **כ. מה** שאין כן בהמות שראויים ליפדות אם יפול בהם מום, שהם ממון הקדש גם לאחר שנפסלו להקרבה. **כא. כמו** שמצאנו בגיטין (עז:) שאשה מתגרשת בקבלת הגט לידה על ידי שגיטה וידה באין כאחד. וכמבואר בירושלמי (יומא פ"ג ה"י) לגבי בגדי כהונה שכאחת היו קדושים ומתקדשים. **כב. וכן** הובא בחידושי הגרי"ז (סנהדרין, תמורה ל: ד"ה הרמב"ם).

כג. וראה גם בשלמי תודה (ד"ה ונכל) שהקשו לו כעין זה, ותירץ כנ"ל.

ביאור דברי הרמב"ם שלא חל אתנן בפסח משום שאינו שלו

לכל נדר פרט לנדור. **הרמב"ם** (מיקורי מזנח פ"ד הט"ו) כתב, 'נתן לה בהמת קדשים באתננה לא נאסרה למזבח. ואפילו המנה אותה על פסחו ועל חגיגתו באתננה לא נפסלו המוקדשים, שכבר זכה בהן גבוה משעה שהקדישן'. והקשה עליו **הדברי חיים** (שו"ת, מ"מ מו"מ סי' כט), מדוע כתב שהטעם שלא נפסל משום שזכה בו הקדש ואינו שלו, והרי הרמב"ם פסק כרבי שקרבן פסח הוא ממונו אפילו ליקח בו חלוק, כמבואר בדבריו (קרבן פסח פ"ד ה"י) שהממנה אחרים על פסחו המעות שנותנים לו הם חולין, ובגמרא מבואר שלדעת רבי היה ראוי להיות נאסר באתנן כיון שנחשב שלו, אלא שמטעם גזירת הכתוב (דנריס כג יט) 'לכל נדר' פרט לנדור אין חל עליו איסור אתנן, ואם כן אין זה מהטעם שכתב הרמב"ם שכבר זכה בהן גבוה שכוונתו שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ואדרבה לדעת רבי הרי זה שלוכד. ותירץ, שלכאורה קשה על רבי אושעיא שאמר שלולא הפסוק היה חל איסור אתנן על הפסח לדעת רבי, מהמבואר לקמן (עו:) שפסח שנדחה מלהקריבו תורת שלמים עליו, או שירעה ויביא בדמיו שלמים, שאם כן כיון שהפסח נאסר משום אתנן שוב אינו ראוי רק לשלמים ואינו ממונו גם לרבי ואינו רשאי ליקח בו כלום, וממילא לא יחול האתנן שהרי אינו נותן לה כלום, כיון שקרבן זה ראוי רק לשלמים ושלמים הם של גבוה ואינם שייכים לבעלים כלל לרבנן החולקים על רבי יוסי הגלילי. ונראה שדבר זה תלוי בנידון הגמרא לעיל (עג:) אם פסח בשאר ימות השנה צריך עקירה [לשוחטו לשם שלמים] להיחשב כשלמים או לא, שאם צריך עקירה, אם כן כל זמן שלא עקר הרי הוא ממונו וצריך היה לחול עליו דין אתנן אלא שנתמעט מ'לכל נדר' וכן סברה המשנה בתמורה לדעת רבי אושעיא, אבל הרמב"ם פסק שפסח בשאר ימות השנה אינו צריך עקירהכה, ולכן בממנה זונה לפסחו נחשב לשלמים מיד ואין זה ממונו, ולכן לא חל דין אתנן עליו ולא מחמת הדרשה מהכתוב 'לכל נדר'.

והמעשי למלך (מיקורי מזנח פ"ד הט"ו ד"ה הנה) תירץ, על פי מה שהקשה הדברי חיים (שו"ת, מ"מ מו"מ סי' כט) איך מועיל השיור בפסח הרי מבואר בערכין (ה.) שהמקדיש אבר אחד פשטה הקדושה בכל הבהמה, ונראה לתרץ על כך, שאמנם כשמקדיש קדושת הגוף אינו יכול לשייר, אך כאן יכול להקדיש חלק מן הבהמה בקדושת דמים שאז אף שאנו אומרים שמתוך שחלה עליה קדושת דמים חלה עליה קדושת הגוף ליקרב למזבח, מכל מקום אין אנו אומרים גם שמתוך שחלה קדושה על אבר אחד תחול על כל הבהמה, כמבואר בתמורה (יפ:) 'תרי מגו לא אמר'. אמנם כל זה בשעת ההקדש שאז משייר בקדושת הפסח שיוכלו אחרים להימנות עליו, אך בשעת שחיטה שכבר אי אפשר להימנות יותר פושטת הקדושה בכל הבהמה, וזוהי כוונת הרמב"ם שכתב שכבר זכה בו ההקדש, שהטעם שנחשב לדבר הנדור ונתמעט מהכתוב (דנריס כג יט) 'לכל נדר' הוא משום שזכה בו ההקדש ויש בכח קדושה זו לפשוט בכל הבהמה בשעת שחיטהכי.

ובחדושי רבי אריה לייב (ח"מ סי' סג ד"ה והנה ס"ע) תירץ, שמדברי הרמב"ם שכתב בהמשך ההלכה שכן הדין גם אם נתן לה דבר שאינו שלו משום שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, נראה שפירש שהמיעוט בכתוב (דנריס כג יט) 'לכל נדר' למעט את הנדור הוא משום שכבר זכה בהם גבוה בשעת ההקדש, ומה שאמר רבי שאדם משייר בפסחו ולכן יכול למוכרו ביאורו שמשייר לעצמו רק זכות ממון לגבי מינוי אחרים ומכירה אבל עצם הקרבן נחשב לנכסי הקדשכז, ומשום כך לולא המיעוט היה מקום לומר שיכול לחול עליו דין אתנן כיון שלגבי נתינתו הוא משייר לעצמו זכות ממון בו, אבל כיון שממעטים דבר הנדור אין מועיל השיור לענין שיוכל לאוסרו כיון שבאמת הוא נחשב לממון הקדש והתחדש בכתוב שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו אף שלענין הקנאה נחשב לשלוכח.

הוכחה שמדאורייתא אין אדם אוסר דבר שאינו שלו אף שעשה בו מעשה והא אין אדם אוסר דבר שאינו שלו. הקשה **המאמר מרדכי** (מנקס, ד"ה והפ), שהרי אמרו בחולין (מ.) שאפילו לפי הסובר שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, מכל מקום אם עשה בו מעשה הרי הוא אוסרו, וביארו בעבודה זרה (נד:) שדין זה נלמד מהכתוב לגבי חזקיה שגנז את כלי המקדש שהשתמש בהם המלך אחז לעבודה זרה, ואף שהיו כלי שרת שאינם שלו נאסרו בהנאה, ובהכרח שהוא משום שעשה בהם מעשה, ומשמע שאפילו שימוש בלבד כמו שעשה אחז, בלא שינוי בגוף הדבר נחשב כמעשה לגבי זה, ולפי זה יתכן שגם כאן מדובר שנעשה מעשה באתנן, כגון שתלשה ממנה שערה ועל ידי כך יכול לאוסרה אף שאינה שלו, ולכן צריך להשמיע מהכתוב 'לכל נדר' שאין אתנן חל על הנדור. וכתב **שלפי הלבוש** (יו"ד סי' ד ס"ד) הסובר שבעשה מעשה יכול רק מדרבנן לאסור דבר שאינו שלו, מיושב, שמדאורייתא אכן אינו יכול לאסור, ולכן שאלה הגמרא מדוע צריך לימוד מפסוק שאין בנדור דין אתנן כט.

מדוע לא כתב הרמב"ם שדבר שאינו שלו לא נפסל משום שאינו יכול להקנותו שם. **הרמב"ם** (מיקורי מזנח פ"ד הט"ו) כתב, שאינו יכול ליתן לזונה דבר שאינו שלו ושיאסר כדין אתנן, מפני שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו. והקשה **המנחת חינוך** (מצוה תקעג אות ז), וכן הובא להקשות **בשם הגרי"ז הלוי** (סטנסיל תמורה ג: ד"ה והפ), מדוע הוצרך לטעם זה, הרי אינו יכול ליתן לה כלל דבר שאינו שלו ולא שייך שיחול עליו דין אתנן. ותירץ המנחת חינוך, שבאמת מכיון שאין הדבר שלו אין הזונה קונה אותו ולא כתב הרמב"ם טעם זה אלא כדי לחזק את הדבר. **והמעשי למלך** (שם ד"ה וכן) תירץ, שאם קנה בהמה באופן שיחול הקנין מעכשיו

אהח 19/06/2018

ולאחר ל' יום ובינתיים נתנה באתנן גם באופן זה שתקנה מעכשיו ולאחר ל' יום, נמצא שאמנם הזונה זוכה בה לאחר ל' יום למפרע אבל מצד הדין שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו לא שייך שיחול האיסור למפרע ומחמת זה לא נאסרה הבהמה. ועוד תירץ, שאם קנה את הבהמה לעצמו במשיכה הרי שלגבי להקנותה לזונה הוא יכול להקנות כיון שמדרבנן משיכה קונה, אמנם לגבי האיסור כיון שמדאורייתא יש לקנות במעות אינו יכול לאסור את הבהמה. **ובשם** הגרי"ז הובא לתרץ, שהרמב"ם לשיטתו (גזילה פ"ה ה"ג) ששינוי רשות ואחר כך יאוש גם כן מועיל לקנות בקניני גזילה, ואם כן היה שייך נתינה שיהיה לה קניני גזילה, ותקנה אחר כך ביאוש על ידי קניני גזילה שלו, וכיון שנתן לה דבר שיש לה קניני גזילה והיא תקנה עצם הדבר אחר כך על ידי היאוש, היה נחשב נתינה לענין שיחול עליה דין אתנן, אבל כיון שהדבר אינו ממש שלו לא חל אתנן משום שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו.

הדרשה הנלמדת כאן מן הכתוב מהיות משה והדרשה הנלמדת לעיל תלויות זו בזו החייהו משה מכדי אכילה. הקשה **הברך משה** (ד"ה רבנן), כיון שהכתוב (שמות יג ד) 'מהיות משה' נצרך למה שדרשו כאן שיכול להחיות עצמו משה, איך דרשו ממנו לעיל (פט.) שנמנין ומושכין ידיהן מן המינוי עד שישחט [מחיותו של שה]. ותירץ **המשיב נפש** (נתוס' ד"ה החייה), ששתי הדרשות אחת הן ותלויות זו בזו, שמה שאמרו שאדם משייר בקדושת פסחו, הוא משום שמושכין ידיהם כל זמן שלא נשחט ולכן משייר בקרבנו כיון שאינו בטוח באלו שנמנו שהם ישארו מנויים ושמא ימשכו ידיהם וישאר בלא מנויים, ועל כן היה בדעתו לשייר בקרבן שיוכל להמנות אחרים, ולפי זה מה שאמרו כאן החיה עצמך משה הוא מהטעם שאמרו לעיל שנמנים ומושכים ידיהם מחיותו של שה. וכן להיפך, כיון שדרשו 'מהיות משה' החיה עצמך משה כלומר שמשייר בקרבן, לכן יכול להמנות אחרים תחת אלו שמשכו ידיהמלא.

שיטת הירושלמי שהמעות יוצאות לחולין משום תנאי בית דין שעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהן. **רבינו חננאל** (ד"ה ירושלמי) הביא שבירושלמי (פ"ח ה"ג) אמרו שהוא תנאי בית דין שאף שאחד יביא את הקרבן ויקדישו והשני יקדיש מעותיו ויקנה ממנו את חלקו להיות מנוי עמו, יצאו המעות לחולין מאיליהן. והקשה **הברכת יצחק** (ד"ה שע"מ), **שהמשנה למלך** (מקדש פ"ד הי"ג) כתב שרק בהקדש של ציבור שייך לומר 'לב בית דין מתנה עליו', אבל כשהיחיד מקדיש לא שייך לומר זאת, והביא שכן כתבו **תוספות** (מעילה יד. ד"ה נוטין) שלא שייך לומר לב בית דין מתנה על הקדש של נדבת יחיד אפילו אם הקדישה על מנת למוסרה לציבורלב. וביאר, שיתכן שמחמת כן לא תירצה הגמרא כאן שהוא משום 'לב בית דין מתנה עליהם'. ומה שאמרו

כד. **אמנם** הכסף משנה נדחק לפרש שכוונת הרמב"ם שכבר זכה בהן גבוה ונתמעטו משום כך מן הכתוב 'לכל נדר' להוציא את הנדור. כה. **כמו** שביאר הצל"ח (לעיל ס: ד"ה מפי). כו. **וראה** מה שתירץ שם בעוד אופן. כז. **ראה** בדבריו קודם לכן (ד"ה והנראה מוכרח) שביאר שהשיור הוא רק לענין שיוכל למוכרו ואינו בגוף ההקדש. כח. **ואין** זה שייך למה שאמרו בשאר מקומות 'אין אדם אוסר דבר שאינו שלו' וכגון לענין איסור מוקצה לעבודה זרה (זבחים קיד.), ששם לא התחדש דין מיוחד במוקצה שצריך שיהא שלו אלא שאין בכחו להקצות דבר שאינו שלו ואין זה נחשב להקצאה, אבל כאן הוא דין מיוחד באתנן שאין האיסור יכול לחול על בהמה שאינה שלו אף אם היא שלו לענין שיכול להקנותה. ולכן כתב הרמב"ם שגם אם נתן לה דבר שאינו שלו הטעם שלא חל האתנן הוא משום שאינו אוסר דבר שאינו שלו, כיון שבא להשמיע שמלבד זאת שאינו יכול להקנות ולא שייך בזה אתנן גם אין בכחו לאסור דבר שאינו שלו אפילו אם יצוייר אופן שתחול הקנאה של אתנן גם בדבר שאינו שלו. כט. **אמנם** התבואות שור (פ' ד פק"ט) האריך לחלוק על דברי הלבוש, ולדבריו צ"ע. ל. **ראה** במשנת יעקב (קרבן פסח פ"ד ה"י אות ד) שהקשה כן על עצם דברי הגמרא שאמרו 'והא אין אדם אוסר דבר שאינו שלו' ולכאורה גם בלא טעם זה אין האתנן חל כיון שאינו יכול להקנותו. והביא שגירסת הגמרא בתמורה 'והא לאו ממונו הוא', אמנם השיטה מקובצת שם (אות יג) גרס כגירסת הגמרא בסוגייתנו. לא. **ולפי** זה תירץ את קושיית תוספות (ד"ה החייה) מדוע צריך לטעם שעל מנת כן הקדישו ישראל פסחיהן, הרי דרשו זאת מפסוק. ולפי הנאמר מתורץ, שבלא הסברא הייתי אומר שמן הפסוק כבר דורשים שמושכין ידיהן מחיותו של שה, ואיך נדרש מזה גם החיה עצמך משה, ועל ידי הסברא שעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהן מובן שאפשר לדרוש את שתי הדרשות כיון שתלויות זו בזו. לב. **והמגיה** במשנה למלך הוסיף, שכן משמע גם מדברי רש"י (שבועות יח. ד"ה נ), שכתב שעל כל דברי הציבור נותנים בית דין לב, ומשמע שעל דברים שאינם באים מן הציבור אלא מיחיד אין לב בית דין מתנה עליהם. וכן משמע בתוספות במנחות (פח. ד"ה פירוש), שכתבו שמה שאמרו (שם ג.) מותר נסכים לקיץ המזבח מדובר בנסכי ציבור ולכן יש לומר שלב בית דין מתנה עליהם, ומשמע שאם לא היו הנסכים של ציבור לא היה לב בית דין מתנה עליהם. אכן הרמ"א (או"ח סי' קנד סעיפים ח-ט) כתב גם על נדבת יחיד לבית הכנסת שלב בית דין מתנה עליה.

בירושלמי שיש כאן תנאי בית דין, כתב שאולי הכוונה שבית דין גילו לכל שיכוונו על דעת שיוכלו להימנות על הפסח באופן זה.

מדוע אין לומר שפשטה קדושה גם במה ששייר

שם. הדברי חיים (סו"ס מ"ח סו"ס סי' כט) הקשה, איך מועיל לשייר בפסח על מנת ליקח חלוק, והרי מבואר בערכין (ה.) שהאומר רגלה של זו עולה פשטה קדושה בכולה, ואפילו החולק על כך, מודה שאם הקדיש אבר שהנשמה תלויה בו שפשטה קדושה בכולה, ואם כן כשהקדיש פסח כדי להקריבו לצורך מה שחייבה תורה, אף שדעתו לשייר קצת שיוכל לקנות בו חלוק, הלא תיכף פשטה קדושה בכולה וכיצד תועיל דעתו לשייר. ותירץ, שהתורה חידשה בגזירת הכתוב (שמות יג ד) 'מהיות משה' שעל כל פנים מצה ומרור מותר ליקח מדמי פסח, בלא הטעם שהתכוין לשייר אלא מגזירת הכתוב שזאת חוקת הפסח לקחת ממנו מצה ומרור, וכמו שמבואר בסוגיא שרבנן אינם סוברים כלל את הטעם שדעתו לשייר ואע"פ כן סוברים שמותר לקחת מהפסח שהפריש לצורך מצה ומרור, וכיון שמותר לקחת מצה ומרור שוב אין זה נחשב שיש על הקרבן קדושת הגוף, כיון שקדושת הגוף היא רק בהמה או עופות ומנחות שקרבים על גבי המזבח, אבל דבר שהוא רק בא לצורך הקרבן ואינו קרב ממש על המזבח אינו קדוש אלא קדושת דמים. ולכן סובר רבי שמותר ליקח בזה גם חלוק, כיון שבקדושת דמים ודאי מועיל השיור אפילו בדבר שהנשמה תלויה בו ולא פשטה קדושה בכולה כמבואר בערכין (שם). וכתב שיתכן שזהו ביאור מחלוקת רבי ורבנן, שרבנן סוברים שהכתוב (שמות יג ד) 'מהיות משה' מלמד על ההיתר לקנות ממעות הפסח מצה ומרור שהם לצורך השה, ורבי אמר להם שכיון שהתירה התורה לקנות בו מצה ומרור ממילא נחשב שיש בו רק קדושת דמים, וממילא נראה שכוונת התורה החיה עצמך משה, שעל דעת כן הקדישו ישראל פסחיהם.

והמשיב נפש (ד"ה וכסו"מ) תירץ, על פי דברי רבי יוחנן בקידושין (ס.) במי שקידש אשה מעכשיו ולאחר שלושים יום, ובא אחר ואמר לה הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר עשרים יום, ובא אחר ואמר לה הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר עשרה ימים, שאפילו קידושי מאה תופסין בה באופן זה, וביארה שם הגמרא שהטעם משום שכל אחד השאיר ריוח לקידושי חבירו לחוללו[לג]. ופירש הר"ן (שם ד"ה וגמר), שכיון שקידושי כולם לא נגמרו, כל אחד השאיר ריוח שבו יכולים קידושי האחר לתפוס. ואם כן גם המקדיש את קרבן הפסח, כיון שהוא יודע שיתכן שימנו עליו עד זמן השחיטה אינו גומר בדעתו את הקדושה אלא רק בשעת השחיטה שאז כבר כולם מנויים עליו, וכיון שמדעתו הוא משייר מקום לאחרים להתפיס בקרבן את קדושתם, מועיל השיור לגרום שיצאו המעות לחולין.

והקרני ראם (קונטר, ד"ה ובמעות) כתב, שאין לפרש שהשיור בפסח הוא שאינו מקדיש את כולו אלא רק חלקו, כיון שגם כך יש לומר שיפשוט קדושתו בכל הקרבן, ועוד, שהלשון ששנינו 'הממנה על פסחו' לא משמע שמדובר במי ששייר בהקדשת הקרבן. ולכן פירש, שהשיור הוא שדעתו שאם יצטרך מעות יוכל להמנות אחרים על קרבנו ולקחת מהם תמורת המינוי מעות, ולכן אף שבשאר קרבנות אינו יכול לשייר כך, מכל מקום בקרבן פסח חידשה התורה בכתוב 'מהיות משה' שיכול להחיות עצמו משה ומותר לו להשתמש במעות לצרכי חולין כפי שהיתה דעתו מתחילה.

והמעשי למלך (מיסודי מזבח פ"ד הט"ו ד"ה הנה) תירץ, שאמנם כשמקדיש קדושת הגוף אינו יכול לשייר, אך כאן יכול להקדיש חלק מן הבהמה בקדושת דמים שאז אף שאנו אומרים שמתוך שחלה עליה קדושת דמים חלה עליה קדושת הגוף ליקרב למזבח, מכל מקום אין אנו אומרים גם שמתוך שחלה קדושה על אבר אחד תחול על כל הבהמה, כמבואר בתמורה (יח:) 'תרי מגו לא אמר'.

ועוד תירץ (שם ד"ה עוד), שממה שאמר רבי יוסי לקמן (לט.) שיכולים כל בני החבורה שנמנו על הפסח למשוך את ידיהם ממנו ובלבד שקודם ימנו עליו אחרים, מוכח שאין המקדיש הראשון משייר לעצמו מקצת מן הפסח שיוכל להמנות עליו אחרים, אלא הוא משייר זכות כזו בכל הקרבן שיוכל למכור את כולו, ואם כן הקדושה נשארת בכל הקרבן וודאי שבאופן זה לא שייך לומר פשטה קדושה בכולו.

והחידושי משנה (קליין, ד"ה והשתא) הביא לתרץ בשם **חכם אחד**, על פי מה שביאר **הגר"מ זמבא**, שהדין שאמרו בשבועות (כו:) שקדשים חלים אף במחשבה בלבד ולמדו זאת ממה שכתוב (דברי הימים ב' כט לו) 'כל נדיב לב עולות',

הוא רק בקדשים שהם נדבה שבזה הכתוב מדבר, ולכן גם הדין שפשטה קדושה בכולה התחדש רק בקרבנות הבאים בנדבה כמו עולה ושלמים, אבל בקרבנות הבאים מחמת חובה על האדם לא נאמר דין פשטה, ולפי זה יש לתרץ, שלכן בקרבן פסח שיש חיוב להביאו ואינו בא בנדבה לא נאמר שפשטה הקדושה על מה ששייר. אך החידושי משנה דחה זאת, ממה שאמרו של רבי הוא משום שעל מנת כן הקדישו ישראל פסחיהם, ומבואר שמה שלא פושטת הקדושה הוא רק משום תנאי בהקדשת הקרבן שיוכלו להימנות עליו אך אם לא המנה אחר עליו פשטה הקדושה בכולו, ומוכח שגם בקרבן פסח שבא בחובה אומרים שפשטה הקדושה בכולו[לד].

והחידושי משנה (שם ד"ה והנה לעניו) תירץ, שכיון שהמקדיש את הפסח דעתו לאוכלו בחבורה כמו שראוי לכתחילה לאכול את הפסח בחבורה של עשרה אנשים[לה], על כן הוא דומה לשותף המקדיש בהמה השייכת לאדם נוסף שאם הקדיש חציה אין הקדושה פושטת בכולה מכיון שקדושת כולה תלויה בדעת אחרת[לו], ואף המקדיש את פסחו כיון שדעתו לצרף עוד מנויים נחשב שיש כאן דעת אחרת שמונעת מהקדושה לפשוט בכולו, משום שהתברר בשעה שהימנה אחרים שלא היה זה חלקו.

האם גם בשאר הקרבנות מועיל תנאי למוכרם

שם. כתב הגרי"פ פערלא (ספר המצוות לרס"ג מ"ע דף שנט. ד"ה ויומר נרמה), שממה שאמרו שטעמו של רבי הוא משום שעל מנת כן הקדישו ישראל פסחיהן, משמע שבכל הקרבנות אם הקדישן מתחילה על מנת למוכרן יכול למכור אפילו אם הם ממון גבוה, ודווקא כשהקדישן לשמו שכבר נגמר הקדשן בבירור ונסתלק מהם ונכנסו לרשות גבוה ואין לו זכות בהם אלא רק לכפרה אינו יכול למוכרן, אבל אם הקדישן לצורכי אחרים ולא בירר מי יתכפר בזה, עדיין לא נסתלק זכותו מהן ולא נגמר הקדשן לגמרי ולכן יכול למוכרן. ואף שבפסח הוצרכו לדרוש דין זה מפסוק, זהו רק לחדש שבפסח וחגיגה אפילו לא נתכוין בפירוש, מן הסתם דעתו לכך[לז], אבל כשמתכוין בפירוש יועיל בכל הקרבנות.

והחזון איש (או"ח סי' קמד לדף פט: ד"ה ת"ר) כתב, שרק לגבי קרבן פסח שחידשה בו התורה שאפשר להמנות עליו אחרים גם לאחר שהקדישו, התחדש שיכול לברר אחרי ההקדשה מי הם בעליו, אך בשאר קרבנות כיון שאין ברירה צריך לברר שם הבעלים בשעת ההקדש ולא יועיל תנאי למוכרם אחר כך.

ביאור מחלוקת רבה ורבי זירא

רבה ורבי זירא חד אמר בעצים לצלייתו כולי עלמא לא פליגי וכו'. רש"י (ד"ה כו"ע) פירש, שלפי רבי אסור לקנות בדמים שהוא לוקח מן המתמנים על פסחו כי אם עצים ומצה ומרור, ולא חלוק וטלית. **והרמב"ם** (קרבן פסח פ"ד ה"ו) כתב, 'עצים של צליית הפסח כפסח, וכן מצה ומרור הואיל והן מכשירי הפסח הרי הן כפסח, ואם לקח ממעות הפסח ממי שמנה אותן עמו כדי למנותן עמו במצה ומרור או להיות לו חלק בעצים שצולה בהן הרי המעות חולין'. וכתב **הכסף משנה**, שהרמב"ם פסק כרבי שנחלקו האמוראים בשיטתו, ובמחלוקת של רבה ורבי זירא פסק כמי שמחמירלח. וכתב **בשו"ת חכם צבי** (סי' קיג), שהכסף משנה סובר שהרמב"ם מפרש את מחלוקת רבה ורבי זירא כרש"י, ותמה עליו, שהרי הרמב"ם כתב 'ואם לקח ממעות הפסח' וכו', ולפי הכסף משנה היה לו לומר 'ואינו לוקח ממעות הפסח אלא עצים או מצה ומרור'. ועוד, שלדבריו אין טעם למה שכתב הרמב"ם 'ואם לקח' וכו' 'כדי למנותן עמו במצה ומרור או להיות לו חלק בעצים', שהרי לפי רש"י רבי אינו בא לומר מה הדין אם לקח המעות כדי למנותן במצה ומרור או להיות להם חלק בעצים, אלא מה הדין אם לקח המעות כדי לקנות לעצמו מצה מרור ועצים. ועוד, שמשמע מדבריו שהמעות חולין לכל דבר, ולדברי רש"י רק למצה ומרור הן חולין[לט]. ועוד, שהתיבות 'הרי המעות חולין' מיותרות לגמרי, שהרי כבר ביאר דין המעות שאי אפשר ליקח בהם אלא מצה ומרור, ומה ריבה באומרו הרי המעות חולין, הלא אינם חולין רק למצה ומרור.

ולכן פירש החכם צבי את כוונת הרמב"ם, שאף שהמפריש מעות לפסחו והותירו יביא במותר שלמים כמו שכתב קודם לכן (ה"י), אם לקח מהמותר עצים לצליית הפסח או מצה ומרור פקעה קדושת המעות ההם ויצאו לחולין, שכמו שהמעות שנתן בעד חלקו בגוף הפסח יצאו לחולין שעל מנת כן הקדישם, וכפי שביאר בהלכה הקודמת, כמו כן המעות שנתן בעד עצים ומצה ומרור גם הם יצאו לחולין, ואין בהם קדושת דמי מותר פסח. והרמב"ם אינו מפרש כרש"י

לג. לשון הגמרא הוא 'שוו נפשיה כי שרגא דליבני דכל חד וחד רוחא לחבריה שבק', כלומר, שזהו כמו המסדר לבנים שרוחב כולן שוה, שאינו מסדר ממש זו על זו כדי שלא תהיה השורה החיצונה נופלת וחבירתה אחריה, אלא מסדר תחילה זו אצל זו וחוזר ומסדר עליה שורה אחרת ונותן החיצונה משוכה לחוץ כדי שישאר ריוח בתחתונה להיות שניה יושבת מקצת עליה ומקצת על שאצלה ונשאר ריוח גם בשניה להיות שלישית מקצת עליה, וכן כולם. רש"י (שם ד"ה דשוו). **לד. והאריך** להוכיח כן מעוד מקומות. **לה. כמו** שתירגם יונתן בן עוזיאל את הכתוב (שמות יג ד) 'ואם ימעט הבית', 'ואין זעירין אינשי ביתא ממנין עשרא'. וכן משמע לעיל (סה:), שאמרו 'ואין לך כל פסח ופסח שלא נמנו עליו יותר מעשרה בני אדם', עיי"ש. **לו. כמבואר** בקידושין (ז.) שכיון שבקידושי אשה מלבד דעת המקדש יש דעת אחרת [האשה] לא פשטו קדושין בכולה, והרי זה כבהמה של שני שותפין שהקדיש אחד מהם חציה. **לז. וכמבואר** בתוספות (ד"ה המיח), שהקשו, כיון שלומדים מפסוק שדמי הפסח יוצאים לחולין, מדוע הוצרכה הברייתא לומר שהטעם הוא שעל מנת כן הקדישו. ותירצו, שהחידוש בכתוב הוא שדעתם לכך. **לח. ראה** במשנה למלך שתמה על דבריו, וכתב שמדברי הרמב"ם נראה להיפך שפסק כמי שמיקל. **לט. ואף** שצריך לומר שכוונת הברייתא שאמרה 'ומעות שבידו חולין' היא לענין מצה ומרור, אין לומר כן בדברי הרמב"ם שהיה לו לפסוק בלשון ברורה.

(ד"ה כו"ע) שמחלוקת רבה ורבי זירא היא במעות שקיבל מן הנמנים, משום שהוקשה לו איך אפשר לפרש את דברי רבי שהמעות חולין שזה רק לגבי לקנות בהם עצים ומצה ומרור, והרי 'חולין' משמע לכל דבר. ועוד הוקשה לו, קושיית התוספות (ד"ה מי) שכתבו שללשון זו שנחלקו במצה ומרור צריך לומר שמה ששנינו שאין אתנן חל על מוקדשין [ואין יודעים זאת מסברא אלא נתמעטו מהכתוב 'לכל נדר'] זה כשיטת רבי יוסי הגלילי ולא כרבי, כיון שלרבי גם פסח אינו ממונו אלא לענין מצה ומרור, ואיך חולק אמורא זה על רבי אושעיא שהוא תנא בברייתא, והרי אביי לא מלאו לבו לחלוק שאמר 'אי לאו דאוקמיה רבי אושעיא' כלומר שרק לולא דברי רבי אושעיא היה אומר כן. ולכך פירש הרמב"ם שרבה ורבי זירא אינם חולקים כלל אם לפי רבי מותר ליקח חלוק או טלית במעות שהוא לוקח מן הנמנים על פסחו, שודאי שמותר, כיון שחולין משמע לגמר[א], [דכן] משמע מלשונו של רבי 'שאם אין לו ממנה אחר עמו על פסחו', שאין לו לאיזה צורך מצרכיו ולא דווקא למצה ומרור, אלא מחלוקת רבה ורבי זירא היא האם רבנן חולקים על רבי בדבר אחד או בשני דברים, שמי שאמר שחולקים במצה ומרור סובר שלא נחלקו רק בדין הממנה אחרים עמו על פסחו אלא גם בדין הממנה אחרים על מצה ומרור, האם מותר לקנות מצה ומרור ממותר הפסח, וממילא אם מעות אלו יצאו לחולין, שלרבנן אסור ולא יצאו לחולין כיון שלא ניתנו מעות פסח אלא לפסח או לעצים שהן צורך הפסח [אמנם המעות שנתן בעד חלקו בעצים ודאי יצאו לחולין, שהרי העצים אינם קדושים וכיון שיכול לתת ממותר דמי הפסח בעד העצים, ודאי שיצאו המעות לחולין, ולא שייך כלל לשאול איך הקדש חל על הקדש כפי שאמרו על המעות שנותן בעד פסחו, שהרי אין העצים הקדש, אבל בנתן בעד מצה ומרור כיון שהיא אכילה בפני עצמה סוברים רבנן שאינו רשאי ליתן ממעות מותר הפסח, ולכך אין המעות יוצאות לחולין], ורבי סובר שאפילו בעד מצה ומרור מותר ליתן דמי מותר הפסח, וממילא המעות חולין לכל דבר ביד בעל המצה ומרור. ועוד נחלקו בממנה אחרים על פסחו, שלפי רבנן אין המעות שבידו חולין, ולרבי המעות שבידו חולין. והחולק סובר שלא נחלקו רבי ורבנן אלא לגבי ליקח בו חלוק, אבל על מצה ומרור לדעת כולם מותר להתמנות ממותר דמי הפסח וממילא יהיו המעות חולין.

מחלוקת ראשונים אם הלכה כרבי או כחכמים

שם. הרמב"ם (קרבן פסח פ"ד ה"ח) כתב, 'עצים של צליית הפסח כפסח, וכן מצה ומרור הואיל והם מכשירי הפסח הרי הם כפסח, ואם לקח ממעות הפסח ממי שמנה אותן עמו כדי למנותן עמו במצה ומרור או להיות לו חלק בעצים שצולה בהם הרי המעות חולין'. ופירש הכסף משנה, שהרמב"ם פסק כרבי שנחלקו האמוראים בשיטתו. אמנם האור זרוע (ח"ג סי' רכ) פסק כחכמים, משום שאמרו (כתובות כח.) שיחיד ורבים הלכה כרבים אפילו כנגד רבי. ואף שיש סתם משנה בתמורה (ג:) שהעמידה רבי אושעיא לעיל כשיטת רבי, אין זו הוכחה שהלכה כמותו, משום שאפשר להעמיד משנה זו כשיטת רבי יוסי הגלילי שכל קדשים קלים ממון בעלים הם.

האם אכילת מרור היא מצוה בפני עצמה

רבנן סברי הא אכילה אחריתי היא. הרמב"ם (ספר המצוות עשה ו) כתב, שאין אכילת המרור מצוה בפני עצמה, אלא לצורך קיום מצות אכילת קרבן פסח שצריך לאוכלו עם מצה ומרור, וכמו שכתוב (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים יאכלוהו', ולכך לא מנה אותה למצוה בפני עצמה[מ]. אך בספר המצוות לרס"ג (עשה מט) החשיב את אכילת המרור למצוה בפני עצמה. ורבינו דניאל הבבלי (מעשה נסים סי' ו) הביא ראיה לשיטת הרס"ג, ממה שאמרו כאן שרבנן סוברים שמצה ומרור 'אכילה אחריתי היא', ומשמע כדברי הרס"ג שהיא מצוה בפני עצמה, ואף רבי שאמר 'הכשירו דפסח הוא', אינו חלוק לומר שאינה אכילה אחריתי, אלא שמכל מקום להכשר הפסח היא. והשיב לו **רבי אברהם בן הרמב"ם** (משנה ו)[מא], שאמנם המצה והמרור הם אכילה אחרת אך אין מחוייב מחמת כך שימנו במנין המצוות כמצוה נפרדת, וכשם שאכילת חטאת ואכילת שלמים הם שתי אכילות נפרדות ואינן אלא מצוה אחת[מב]. **והגרי"פ פערלא** (ספר המצוות עשה ד"ה והנה עוד) ביאר בדעת רבינו דניאל, שאם אין מצוה לאכול מרור אלא רק יחד עם אכילת הפסח וכשאין לו פסח אינו אוכל מרור אם כן אינו בא אלא לצורך אכילת הפסח והוא תקנה לפסח ומדוע אמרו עליו שהוא אכילה אחרת אלא ודאי שהוא מצוה בפני עצמו גם בלא הפסח.

גם אכילת מצה כל החג וביעור החמץ נחשבים להכשר קרבן פסח

כיון דהכשירו דפסח הוא כגופא דפסח דמי. כתב הקרבן חגיגה (סי' ט), שכשם שמותר לקנות מצה לאכילת ליל פסח בדמי המינוי על קרבן הפסח, מחמת שהיא הכשירו של הקרבן שצריך לאוכלו על מצות, וכמו כן מותר לקנותם ממעות שנותרו ממה שהפריש לפסחו, מותר אגב כך לקנות במעות אלו מצות לכל שבעת ימי הפסח. וביאר שזוהי כוונת הכתוב (שמות יג ה-ו) 'ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה, שבעת ימים תאכל מצות', כלומר שאם נותר לך ממעות העבודה שהיא הקרבת הפסח, אתה יכול להוציאם לצורכי אכילת מצה כל שבעה.

ועוד כתב, שאם יש לו הוצאות לבער את חמצו, כגון שנמצא במקום שנהגו לשכור מי שיבדוק במקומם את החמץ, או שצריך לשכור שליח שילך למרחוק לבער שם את חמצו, יכול לקחת הוצאות אלו ממעות שנותרו ממה שהפריש לפסחו, שמכיון שיש איסור לשחוט את הפסח כשיש ברשותו חמץ[מג], נמצא שביעור החמץ נחשב להכשירו של הפסח. וזהו מה שהמשיך הכתוב (שם יג ז) 'ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור בכל גבולך', כלומר, שניתן להוציא מעות אלו של עבודת הפסח אף בכדי לבער החמץ שגם זה הכשירו של פסח.

מדוע צריך סברא שהמעות שבידו חולין מלבד הלימוד מהפסוק

ורבי סבר החיה עצמך משה. תוספות (ד"ה החיה) הקשו, כיון שלומדים מהכתוב (שמות יג ד) 'מהיות משה' שאפשר לקנות חלוק וטלית בדמי המינוי על הפסח, מדוע הוצרך רבי לטעם שעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהם. ותירצו, שזהו החידוש בכתוב שגם אם לא אמר כן בפירוש, דעתו לכך. **ובבית האוצר** (מערכת מ' כלל קמח) הביא, שכעין זה כתבו תוספות בשבועות (כג: ד"ה מינעית), שהקשו על כל מקום שאמרו 'איבעית אימא קרא ואיבעית אימא סברא', מדוע צריכים את הפסוק אחר שיודעים זאת מסברא, ותירצו שיש דברים שאין הסברא בהם פשוטה כל כך וצריך פסוק שישמיע לנו סברא זו.

והפרי יהושע (ד"ה ורבי) תירץ, שרבי סובר כרבי שמעון (יומא מב:) שדורש בכל מקום את טעם הכתוב, ובכך שאמר שעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהם, ביאר רבי את טעם הכתוב החיה עצמך משה[מד].

ודרש"ש (נמוס' ד"ה החיה) תמה על קושיית התוספות, שמהפסוק לבד אין ללמוד אלא שיכול להמנות במעות חולין לאחר שהקדיש את הפסח, ועדיין צריך לימוד מסברא שגם באופן שהמעות קדושים יכול להמנות עבורם, שזה לא נלמד מהפסוק.

מה יכול לקנות בדמים שקיבל מן המנויים

שם. הקשה **המל תורה** (ד"ה ורבי), לפי מה שכתב **הרמב"ם** (מעשר שני פ"ג ה"י) שאין קונים במעות מעשר שני כלים ובגדים ועבדים, שנאמר (דברים כו יד) 'ולא נתתי ממנו למת', כלומר לא הוצאתי את המעשר שני על דבר שאינו מקיים את הגוף, אלא רק לאכילה ושתיה המקיימים את הגוף, גם כאן שדרשו את הכתוב (שמות יג ד) 'מהיות משה' שיכול להחיות עצמו משה, יש ללמוד מכך שאין לקנות במעות ששילמו המנויים עליו רק דברי מאכל ומשתה המחיים ומקיימים את הגוף, ומדוע אמר רבי שאפשר לקנות בהם גם חלוק. והקשה יותר על **רש"י** (ד"ה ולפי) שמלשונו משמע שלפי רבי מותר להשתמש במעות אלו גם לעשות סחורה, וכיון שבגמרא הזכירו רק חלוק וטלית שעל כל פנים הגוף נהנה מהם מנין לו להתיר אף לסחורה.

מדוע כתב הרמב"ם שהשיור גם בפסח וגם במעות הפסח

אימא שעל מנת כן הקדישו ישראל מעות פסחיהן. מבואר בגמרא שנחלקו רבי אושעיא ואביי בדעתו של רבי שאמר שיכול להמנות אחר עמו על הפסח והמעות חולין, שרבי אושעיא פירש שדעתו כן משום שיש שיור בפסח, ואביי פירש שהשיור הוא במעות הפסח ולא בקרבן עצמו. וכתב **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ד ה"י), 'הממנה אחרים על פסחו וכו' אף על פי שזה הפריש טלה לפסחו וזה הפריש מעות לפסחו ולקח ממנו המעות ומינהו על פסחו הרי המעות חולין שעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהן ואת חגיגתן ואת מעות פסחיהן בזמנו והיה לו כזית חמץ ברשותו לוקה, שנאמר (שמות כג יח) 'לא תזבח על חמץ דם זבחי', שלא יזבח הפסח והחמץ קיים'.

מ. **והביא** לכך כמה ראיות, עיי"ש. מא. **נדפס** בסוף ספר המצוות מהד' פרנקל. מב. **וראה** במשיב נפש (ד"ה כ"פ) שביאר שרבי סובר שאין אכילת המרור נחשבת לאכילה בפני עצמה. וביאר שמחלוקת רבי ורבנן אם המצה והמרור הם אכילה בפני עצמה, תלויה במחלוקת הלל וחכמים לקמן (קטו.) אם צריך לכרוך מצה ומרור עם הפסח, ששיטת רבנן כאן היא כחכמים שם שאין צריך לאכול בכריכה, ומשמע שהיא אכילה בפני עצמה, ורבי סובר כהלל שחייב לכרוך [ודעת המהרש"א (שם נמוס' ד"ה ולפי), וכן הביא בשם המרדכי (שם), שלפי הלל הכריכה מעכבת], ולכן לשיטתו אינה אכילה בפני עצמה אלא כגוף אכילת הפסח. אך כתב שלשיטת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ו - ז) שלא היה כורך הפסח רק המצה והמרור אין לומר כן. מג. **כמבואר** במשנה לעיל (סג.), וכמו שכתב הרמב"ם (קרבן פסח פ"ד ה"ה) 'השוחט את הפסח בזמנו והיה לו חמץ ברשותו לוקה, שנאמר (שמות כג יח) 'לא תזבח על חמץ דם זבחי', שלא יזבח הפסח והחמץ קיים'. מד. **והוסיף** שלפי זה מיושב מדוע פסק הרמב"ם (פיסולי גילוי פ"י ה"ח) כרבי שמעון שדורש טעמא דקרא, אף שרבי יהודה חולק עליו, ואמרו בגמרא (פירובין מו:) שבמחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון הלכה כרבי יהודה. ולפי דבריו מיושב, שכיון שגם רבי סבר כרבי שמעון הדורש טעמא דקרא, פסק הרמב"ם כמותו. והתוספות שתירצו באופן אחר ולא רצו לתרץ שרבי דורש טעמא דקרא, יש לומר שהוא משום שמהגמרא ביומא (מב:) מוכח שרבי אינו סובר כרבי שמעון [שאמרו שם שתנא קמא החולק על רבי במסכת פרה (פ"ג מ"ז) סובר כרבי שמעון], ואת שיטת הרמב"ם יש ליישב שגרס שם בגמרא רבי יוסי במקום רבי וכגירסת המשניות (שם).

וחגיגתן'. והקשו בחדושי רבי אריה לייב (ח"ב סי' סג ד"ה והנראה נזה) ובחזון יחזקאל (לעיל פט: ד"ה תנו), כיון שכתב הרמב"ם שמשיירים בפסח עצמו[מה], כלומר שיש חלק שנשאר חולין וזה לצורך שיוכלו לחלל עליו מעות, נמצא שאף אם הקדיש המעות הם נעשים חולין על ידי שנתפסת קדושתם בפסח, ואם כן מדוע הוצרך להוסיף שמשיירים גם במעות הפסח. ובחדושי רבי אריה לייב הוסיף שקשה גם להיפך, כיון שכתב הרמב"ם שמשיירים במעות מדוע הוצרך להוסיף שמשיירים בפסח עצמו והרי על דעת זו שישארו המעות קדושות לא הקדישם כלל. ותירץ בחדושי רבי אריה לייב, שהרמב"ם סובר שהשיור בפסח עצמו אינו בהקדש שישאר חולין שיוכלו לחלל עליו, אלא עצם החילול גם לרבי אושעיא נעשה משום השיור במעות, שהוא תנאי בית דין שיהיו המעות יוצאות לחולין מאיליהן כמבואר בירושלמי (פ"ק ה"ג), אך סובר רבי אושעיא שרק אם באמת קנה במעות קרבן פסח שייך התנאי בית דין שעל דעת כן הפרישם שאם יקנה בהם פסח יצאו לחולין, ולכן הוצרך רבי אושעיא לפרש בדעת רבי שהקרבן עדיין ממון בעלים לענין שיכול להמנות אחרים עליו שהמינוי הוא כמו מכירה, אבל אם לא שייר בפסח המינוי נחשב למתנה כיון שאינו תמורת המעות אלא משום גזירת הכתוב שיכול להמנותם, ואם כן לא נאמר בכך התנאי בית דין שיצאו המעות לחולין. ואביי סבר שאדם משייר במעות הפסח אף אם בסוף לא קנה מהם את פסחו, שמקדישם רק על דעת שיקנה מהם פסח. ולכן פסק הרמב"ם שישראל שיירו בפסח גם את הקרבן עצמו וגם את המעות, שלדעת רבי אושעיא השיור בפסח מועיל רק בכדי שיחשב שניתן תמורת המעות, אבל בכדי שיתחללו המעות צריך לתנאי בית דין שכשיקנה בהם פסח יצאו לחולין. והחזון יחזקאל תירץ, שאף שסבר הרמב"ם שהשיור הוא בפסח עצמו, הוצרך לומר שיש שיור גם במעות הפסח כדי שיוכל לקנות בהם מצה ומרור, שהרי אם ממנה האחרים עמו על מצה ומרור תמורת מעות הפסח אין קדושת המעות יכולה להתחלל עליהם[מו].

ועוד תירץ, שאם כשמקדיש האדם מעותיו לפסח לא היה משייר בהם, בשעה שהיה נמנה על הפסח היתה מתחללת קדושת המעות על השה, ואז כל השה היה קדוש בקדושת פסח מדין 'פשטה קדושה בכולה' (ערכין ה.) ולא היו יכולים עוד אחרים להימנות עליו[מז], ולכן הוסיף הרמב"ם שגם בקדושת המעות יש שיור ומשום כך יכול להמנות על פסחו כמה שירצה.

מדוע לא שנינו במשנה שלא שוחטים על זב בעל שתי ראיות בפני עצמו

זב שראה שתי ראיות שוחטין עליו בשביעי. **התוספות רי"ד** (ד"ה זב) הקשה שהרי אם יראה לפני סוף היום יסתור את כל ספירתו ויהיה טמא למפרע [כמבואר לעיל (פה.)], וא"כ היה לו לתנא לומר שלא שוחטים עליו בפני עצמו אלא רק עם אחרים, שמא יסתור ספירתו ויהיה טמא למפרע, ולא יוכל לאכול את הפסח, והפסח יבא לידי פסול. וכמו שמבואר במשנה להלן (פה.) שאונן, ומפקח את הגל, ומי שהבטיחוהו להוציאו מבית האסורים, וחולה וזקן שיכולים לאכול כזית, לא שוחטים עליהם בפני עצמם שמא יביאו את הפסח לידי פסול[מח], וא"כ גם כאן לא ישחטו עליו בפני עצמו, שמא יסתור ספירתו ויהיה טמא למפרע, והפסח יבא לידי פסול[מט].

מחוסר כיפורים מביא קרבנותיו בערב פסח אחרי תמיד של בין הערבים

ראה שלש שוחטין עליו בשמיני שלו. **רש"י** (ד"ה שוחטין) ביאר שאפילו לא הביא כפרתו שוחטים עליו, ומביאה לאחר מיכן, כיון שהעשה של השלמה נדחה מפני העשה של פסח כמבואר לעיל (נט.). **והאור חדש** (ד"ה זב) הקשה שא"כ מדוע הגמרא (להלן ע"ב) מקשה שפשוט ששוחטים בשמיני שלו[נ], הרי יש חידוש בזה שעשה של השלמה נדחה מפני הפסח. וסיים שיש ליישב. **והצל"ח** (נדפ"ח סה) הקשה עוד על רש"י שהרי לעיל (נט.) מבואר שבחטאת העוף אין עשה של השלמה, כיון שלמזבח יש רק דמה. וא"כ בזב שחטאתו היא מעוף, לא יעבור על עשה של השלמה כשיקריב אחרי התמיד, ומדוע כתב רש"י שהעשה של השלמה נדחה[נא]. ותירץ שאין כוונת רש"י לפרש את משנתנו, אלא כוונתו לומר את עיקר הדין של מחוסר כיפורים, שגם במחוסרי כפרה אחרים שיש עשה של השלמה בהקרבת קרבנם, העשה נדחה מפני העשה של פסח. וכוונתו גם לפרש את דברי רב [המובאים להלן בגמרא] ששוחטים על מחוסר כיפורים, שדבריו הם גם במצורע ויולדת שקרבנם הוא מבהמה, ויש עשה של השלמה בהקרבת קרבנם, ואעפ"כ הוא נדחה מפני העשה של פסח[נב].

האם החידוש במשנה הוא שעשה של השלמה נדחה

הובא בענין הקודם **שרש"י** פירש על משנתנו שמחוסר כיפורים מקריב קרבן פסח לפני שהביא כפרתו ואח"כ מביא כפרתו. ואע"פ שכבר הקריבו תמיד של בין הערבים, אך העשה של השלמה נדחה מפני העשה של פסח. **והצל"ח** (נדפ"ח סה) כתב שאין כוונת רש"י שהמשנה חידשה זה, שהרי אפשר לומר שמדובר שכבר הביא כפרתו, והחידוש הוא שאע"פ שמחוסר כיפורים טעון טבילה אחרי שהקריב כפרתו כמבואר בחגיגה (כא.), אעפ"כ שוחטים עליו. וכמבואר **בתוספות** להלן (ע"ב ד"ה מחוסר) שכיון שרק מדרבנן טעון טבילה שוחטים עליו. אלא בהכרח שרש"י לא פירש שזה החידוש במשנתנו, אלא רש"י פירש את עיקר הדין שעשה של השלמה נדחה. והוסיף עוד שבלאו הכי אי אפשר לפרש שכוונת רש"י שזה החידוש במשנתנו, שהרי המשנה כאן חידשה את דיני שחיטת פסח, ואילו חידוש זה הוא לא חידוש בדיני פסח, אלא בדיני הקרבת קרבנות במחוסר כפרה לאחר התמידנג. ובהכרח שרש"י רק פירש את הדין, ואין כוונתו שזה החידוש במשנה. וסיים שמטעם אחר לא יתכן שזה החידוש במשנתנו, כיון שזב מביא לכפרתו חטאת העוף שאין בה עשה של השלמה, ובהכרח שרש"י רק ביאר את עיקר הדין שמחוסרי כפרה מקריבים קרבנם אחרי תמיד של בין הערבים, גם אם יש בהקרבתם עשה של השלמה, משום שעשה של השלמה נדחה מפני עשה של פסח.

גם אם לא הקריב כפרתו הפסח כשר

שם. השפת אמת (נדפ"ח סומכין) כתב שנראה שגם אם לא הקריב את כפרתו, הפסח כשר. שאם לא כן יהיה קשה שהרי קיימא לן שאין ברירה, וא"כ איך יתכן שרק אם הקריב את כפרתו, הפסח יהיה כשר. ובהכרח שגם אם לא הקריב כפרתו הפסח כשר. ואע"פ שצריך שיהיה ראוי לאכילה, אך מכל מקום די בזה שהיה יכול להביא קרבנותיו בשביל שיהיה נחשב שראוי לאכילה. ולכן אע"פ שבסוף לא הקריב כפרתו, הפסח כשר, אלא שאסור לו לאכול הפסח.

מה החידוש במה ששוחטים על טבול יום ומחוסר כיפורים

אמר רב יהודה אמר רב שוחטין וזורקין על טבול יום ומחוסר כפורים. **הצל"ח** (ד"ה אמר) הקשה, מה החידוש במה שאמר רב ששוחטים על טבול יום, הרי מפורש במשנה ששוחטים על זב שראה שתי ראיות ביום השביעי. ואמנם במה ששוחטים על מחוסר כיפורים יש חידוש, משום שהיה אפשר לפרש במה ששנינו במשנה ששוחטים על זב בעל שלש ראיות בשמיני שלו, שמדובר שהביא כפרתו, והמשנה חידשה שאע"פ שהוא מחוסר טבילה שוחטים עליו, וכמו שכתבו **תוספות** (להלן ע"ב ד"ה ממוסר), ורב חידש שגם לפני שהביא כפרתו שוחטים עליו. אבל במה ששוחטים על טבול יום לכאורה אין חידוש שהרי מפורש במשנה ששוחטים על טבול יום[נד]. ואין לומר שהחידוש הוא שיכולים גם לזרוק על טבול יום[נה], משום שאם מבואר במשנה ששוחטים עליו יש ללמוד מזה שגם זורקים עליו, שאם לא כן לא היו שוחטים עליו, כיון שלא יוכלו לזרוק עליו ויבא לידי פסול. ואמנם במה שרב אמר ששוחטים וזורקים על מחוסר כיפורים יש חידוש גם במה שזורקים עליו, משום שהיה אפשר לומר שרק שוחטים עליו לפני שהביא כפרתו, אך אח"כ צריך להביא כפרתו, כדי שיוכלו לזרוק עליו, ורב חידש שגם זורקים עליו. ואגב שרב אמר שגם זורקים על מחוסר כיפורים אמר שגם על טבול יום זורקים, אע"פ שאין בזה חידוש[נו].

מה. וכרבי אושעיא שאדם משייר בפסחו, וכמו שנראה גם ממה שכתב (חיבורי מוהנח פ"ד הט"ו) לענין אתנן שאינו חל על פסחו וחגיגתו, שזה כפי שהעמיד רבי אושעיא. **מו. ראה** לעיל [בענין 'ביאור מחלוקת רבה ורבי זירא'], שהרמב"ם (קרבן פסח פ"ד ה"ח) מפרש שיכול לקחת ממעות הפסח בכדי להמנות האחרים עמו במצה ומרור והמעות חולין. וראה גם בדברי המהר"י קורקוס (שם) שביאר שדעת הרמב"ם שמה שאמרו בגמרא שעל מנת כן הפרישו מעות פסחיהם לא אמרו כן רק בכדי לתרץ דעת אביי אלא כן הוא על פי האמת. **מז. אבל** בתחילה כשמקדיש את פסחו לא חלה עליו קדושת קרבן, ורק מיחד בזה את השה לפסח, כמו שביאר קודם לכן, עיי"ש. **מח. רש"י** (שם ד"ה שמא) ביאר שבאונן יש לחשוש שיטמא למתו ולא יוכל לאכול את הפסח, ובמפקח את הגל יש לחשוש שימצא מת, ונמצא שהוא טמא, ובחבוש יש לחשוש שלא יוציאוהו, ובחולה וזקן יש לחשוש שיכבד החולי ולא יוכלו לאכול כזית. **מט. וכן** קשה על המבואר במשנה ששומרת יום כנגד יום שוחטים עליה בשני שלה, שהרי אם תראה תסתור את יום השימור והפסח יבא לידי פסול, וא"כ צריך להיות הדין שלא ישחטו עליה בפני עצמה. והוסיף שאין לומר שמה שהתנא אמר להלן שלא ישחטו על אונן וכדומה בפני עצמם מוסב גם על משנתנו, משום שא"כ מדוע התנא שם סיים שבכל הנמנים שם אם אירע פסול, פטורים מלעשות פסח שני חוץ ממפקח את הגל [שאם נמצא שם מת התברר שכבר היה טמא בשעת שחיטה ולא יכלו להקריב עליו פסח], הרי המשנה היתה צריכה לומר שגם זב שראה שתי ראיות ושומרת יום כנגד יום, שראו אח"כ, וסתרו ספירתם, יהיו חייבים לעשות פסח שני. ובהכרח שהתנא שם לא אמר דבריו גם על הדין של זב ושומרת יום המנויים במשנתנו. והוסיף עוד שלעיל (פה.) תירץ קושיא זו שהם בחזקת טהרה ולא חוששים שיראו, אך לא נראה כן כיון שבמשנה בנדה (מ:) מבואר שבימי הזב והשומרת יום כנגד יום הם בחזקת טומאה. וראה בתוספות רי"ד לעיל (פה. ד"ה אלא) שהקשה קושיא זו מדוע המשנה כאן לא אמרה שלא ישחטו עליהם בפני עצמם, והוסיף שהגמרא לעיל (שם) היתה צריכה לפשוט מכאן שהותרה טומאת התהום של זיבה. **נ. הגמרא** שם מקשה שאם על זב שראה שתי ראיות שוחטים ביום השביעי לפני הטבילה, אע"פ שהוא טמא גמור, כל שכן ששוחטים על זב שראה שלש ראיות ביום השמיני שלו לפני שהקריב קרבנו. **נא. והוסיף** שעולתו לא מעכבת בטהרתו, וא"כ בלאו הכי העשה דהשלמה לא נדחה בשביל הקרבתה. **נב. ובזה** מיושב קושיית האור חדש שבזב אין חידוש כלל במה ששוחטים עליו לפני שהקריב קרבנו, כיון שבהקרבת קרבנו אין עשה של השלמה. **נג. דבריו** צריכים ביאור, שהרי אם לא יהיה מותר לו להקריב כפרתו, לא יוכל לשחוט את הפסח, כיון שלא יוכל לאכול בערב, ורק בגלל שהותר לו להקריב נחשב שראוי לאכילה בערב וכמבואר בתוספות לעיל (נט. ד"ה ממי). **נד. וראה** שם שכתב שהיה אפשר לומר שרב חידש שגם על טבול יום של טמא מת שוחטים, אך לשיטת הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ב) שאין שוחטים על טבול יום של טמא מת קשה. **נה. שהרי** במשנה שנינו רק ששוחטים עליו. **נו. וראה** שם שכתב שיתכן עוד שכיון שעולא אמר ששוחטים וזורקים על טמא שרץ, ושם יש חידוש שגם

וא"כ קשה מהו החידוש בדין של שוחטים על טבול יום, הרי כבר מפורש כן במשנה. וצריך לומר שאגב שאמר ששוחטים על מחוסר כיפורים אמר גם ששוחטים על טבול יום.

מיצר רשמבי 19/06/2018 אח

צ:

שוחטים על מחוסר כיפורים אע"פ שטעון טבילה

מחוסר טבילה. תוספות (ד"ה מחוסר) הקשו שגם מחוסר כפרה צריך לטבול כמבואר בחגיגה (כא.). ותירצו שטבילה זו היא רק מדרבנן. ובאופן נוסף תירצו שרק בטבילות שצריכות הערב שמש חששו שיפשע ולא יטבול מבעוד יום, אבל טבילה זו מטהרת מיד, וא"כ אין לחשוש שיפשע, כיון שיכול לטבול בערב לפני שיאכל.

והבית האוצר (מערכת ח כלל קלד סוף ח) הוכיח מתירוצם הראשון של תוספות שאע"פ שלא ראוי לאכילה מדרבנן אינו נחשב שאינו ראוי מהתורה.

על בית דין סומכים שלא יעמדו משם עד שיכלו המעות שבשופר

וכדרב שמעיה דאמר חזקה אין בית דין של כהנים עומדין משם עד שיכלו מעות שבשופרות. בעירובין (לב.) נחלקו רב נחמן ורב ששת, דעת רב נחמן שאין אומרים חזקה ששליח עושה שליחותו, ורב ששת חולק וסובר שאומרים חזקה שליח עושה שליחותו. ורב ששת הוכיח כדעתו ממה שמבואר בברייתא שאשה שהיתה מחוסרת כיפורים, ונתנה בשופר מעות לקרבנותיה, טובלת ואוכלת בקדשים לערב, ומוכח שחזקה שליח עושה שליחותו. והגמרא דוחה ששם אמר רב שמעיה שחזקה על בית דין שלא עומדים משם עד שיכלו המעות מהשופר. **ותוספות** (שם ד"ה רב) כתבו **שרבנו תם** הוכיח שהלכה כרב נחמן, ממה שרב שמעיה אמר שרק משום שחזקה על בית דין וכו' לכן סומכים שהקריבו, ומשמע שעל סתם שליח לא סומכים שעשה שליחותו. **ור"י** דחה ראייתו משום שרב שמעיה לא אמר דבריו לבאר מדוע סומכים על הכהנים, אלא בא ליישב את דברי רב בסוגייתנו שסובר שאין שוחטים על טמא שרץ אע"פ שמקוה לפנינו, שמא יפשע ולא יטבול, ועל זה אמר רב שמעיה שאעפ"כ שוחטים על מחוסר כיפורים משום שיש חזקה על בית דין.

ובביאור דברי ר"י כתבו **הפורת יוסף** (נכורות פ"ד ה"ח ד"ה והוסיף) **והמשנה למלך** (נכורות פ"ד ה"ח) שכיון שרב אמר שאין שוחטים על טמא שרץ, מוכח שגם על הבעלים עצמם חוששים שיפשע ולא יטבול, וא"כ כל שכן שבמחוסר כיפורים אי אפשר לסמוך על החזקה ששליח עושה שליחותו, שהרי השליח לא עדיף מהבעלים, ואם על הבעלים חוששים שיפשע, ודאי שחוששים שהשליח יפשע. ומה שבאמת חוששים שהבעלים יפשע, הוא משום שאי אפשר לעשות מעשה של שחיטה וזריקה ולסמוך על זה שהבעלים לא יפשעו, וא"כ ודאי שאי אפשר לשחוט ולזרוק, ולסמוך על מה ששליח עושה שליחותו. ולכן אמר רב שמעיה שאע"פ שבטמא שרץ לא סומכים אפילו על הבעלים, אך במחוסר כיפורים שוחטים וזורקים, וסומכים על החזקה שבית דין לא יעמדו משם עד שיכלו מעות שבשופר, משום שאע"פ שעל הבעלים חוששים שיפשע, אך על הבית דין לא חוששים שיפשעו.

מדוע יש חזקה גם כשהעשה של השלמה צריך להדחות

שם. השפת אמת (ד"ה ומרנ) הקשה שאמנם תמיד יש חזקה זו שהבית דין של כהנים לא עומדים משם עד שיכלו כל המעות שבשופר, אך כאן שהכהנים צריכים לעבור על עשה של השלמה כמבואר **ברש"י** לעיל (ע"ב ד"ה שוחטין), לכאורה אין חזקה זו, משום שאמנם הכהנים רשאים לעבור על עשה של השלמה [וכמו שכתבו **תוספות** (שבת ד. ד"ה וכי) שאם לא פשע אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך[א]], אך כל כהן ידחה לחבירו שהוא יקריב, וא"כ אין כאן חזקה.

מדוע אי אפשר לברר אם יש ברירה

עד שיכלו מעות שבשופרות. תוספות (ד"ה עד) הביאו **שריב"א** הקשה שהרי אי אפשר שלא יהיה מעורב בכל קן וקן ממעות של שתי נשים, וא"כ איך הנשים יוצאות ידי חובה בקינים שמקריבים. ותוספות הוסיפו שאפילו לפי השיטה שיש ברירה, כאן אין ברירה משום שודאי מעורבים כאן מעות של כמה נשים. **והקדושת יו"ט** (למהרי"ט מלגזי סי' נג) ביאר דבריהם שברירה הוא רק בדבר שלא היה מבורר בתחילה, אלא מתחילה קבעו את דינו לפי מה שיתברר אח"כ[ב], ובזה סוברת שיטה זו שאם התברר אח"כ נקבע דינו למפרע, אבל בשני דברים שהיו ניכרים כל אחד בפני עצמו, כגון חולין ותרומה, שנתערבו אח"כ, לא שייך לומר שמדין ברירה יברר ויאמר שמה שמוציא עכשיו הוא תרומה והשאר חולין, שהרי מה שמוציא עכשיו לא ישנה את דינו.

אמנם תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה עד) הביא את דברי התוספות, **והקשה**[ד] [על מה שכתבו שלא מועיל ברירה בדבר מבורר], מהמבואר בעירובין (לז.) שאם שתי נשים נתנו יחד לכהן דמים שהפרישה כל אחת מהם לקינים שלה, והמעות התערבו, והכהן קנה מכל המעות שני קינים, יכול הכהן להקריב קן זה לשם אשה זו וקן שני לשם אשה אחרת מדין ברירה. ומוכח שאע"פ שהדמים היו מבוררים, [שדמיה של אשה זו מופרשים לשמה, ודמיה של השניה מופרשים לשמה], מועיל ברירה לברר שקן זה הוא של אשה זו, והקן השני הוא של האשה השניה[ה]. ותירץ ששם מדובר שהכהן קנה את שני הקינים ממוכר אחד בבת אחת, ולכן מועיל ברירה לברר שקן זה של זו וקן זה של זו, כיון שבשעה שמפריש כל קן לשם אשה אחת, כאילו שהלכו כל המעות של אשה זו על קן זה שהופרש לשמה, וכל המעות של האשה השניה על קן זה שהופרש לשמה[ו]. **ותוספות** הוסיפו שהיה אפשר ליישב [את קושייתם איך הכהנים הקריבו מהשופרות הרי כל קן נקנה ממעות של כמה נשים] שהיו קונים מכל המעות שבשופר יחד מאדם אחד. [אך כתבו שלשון הגמרא שלא היו עומדים משם עד שיכלו המעות שבשופרות משמע שקנו בזה אחר זה]. **והמהרש"א** (גמוס' שם) כתב שכוונת תוספות היא שאם קנו מכל המעות שבשופר יחד מאדם אחד, מיושב לפי השיטה שיש ברירה, כיון שבאופן זה יש ברירה[ז].

ותוספות סיימו שנראה שצריך ליישב שכל אחת היתה צוררת מעותיה ונותנת בשופר, שאז נמצא שלא התערבו כלל.

האם מוכח מכאן שדבר שאינו ראוי מדרבנן נחשב שראוי מהתורה

ולרב מדאורייתא מיחזא חזי ורבנן הוא דגזרו ביה אלמה אמר רב מטמאין אחד מהן בשרץ. רש"י (ד"ה ורבנן, ד"ה והלמה) ביאר שהגמרא מקשה איך רב אמר להלן (פ.) שאם היו מחצה ישראל טמאים ומחצה טהורים, מטמאים אחד מהם בשרץ כדי שרובם יהיו טמאים ויוכלו לעשות בטומאה, הרי הטמא שרץ ראוי לפסח מהתורה, ואינו יכול להכריע לטומאה. **והטל תורה** (ד"ה מטמאין) כתב שמכאן מוכח שאם מחצה טמאים, ועוד אחד טמא בטומאה דרבנן, אינו מכריע שיהיה נחשב רוב טמאים. והוסיף שמכאן מוכח גם כמו שכתב המנחת חינוך (מצוה ה סוס כ) שאם היו מחצה ישראל טמאים, והיה גם גר, שמהתורה רשאי לעשות הפסח, ורק מדרבנן צריך להזות שלישי ושביעי כדי שיוכל לעשות הפסח כמבואר להלן (נב.), אינו מכריע שיהיה נחשב שיש רוב טמאים, כיון שאין כח ביד חכמים לעקור דבר מהתורה, שהרי בסוגייתנו מבואר שאם טמא שרץ יכול להקריב מהתורה, לא היה יכול להכריע שיהיה נחשב שיש רוב טמאים.

אמנם המשיב נפש (נרמ"י שם) כתב שאין להוכיח מכאן לכל התורה שדבר שאינו ראוי מדרבנן אינו נחשב שאינו ראוי מהתורה, [**והמשנה למלך** (מכומות פ"ז ה"ח) הסתפק בזה][ח], משום שכאן גם אחרי שרבנן תיקנו שאין שוחטים עליו הוא יכול לטבול, ואז יוכלו לשחוט עליו, ונמצא שהוא ראוי לפסח. אלא שאם מהתורה אין שוחטים על טמא שרץ, הוא מכריע לטומאה אע"פ שיכול לטבול, כיון שכל זמן שהוא טמא דחתה אותו התורה. אך אם מהתורה הוא ראוי לפסח, אלא שחז"ל תיקנו שלא יכול להקריב פסח, ודנים רק משום שכל דבר שאינו ראוי מדרבנן נחשב שאינו ראוי מהתורה כיון שבפועל אינו ראוי לדבר זה, על זה מועיל מה שיכול לטבול, משום שא"כ נמצא שבפועל הוא ראוי לפסח[ט].

הזריקה יכולה להיות על טמא שרץ, כיון שהיה אפשר לומר שרק השחיטה יכולה להיות לפני הטבילה, ואח"כ צריך לטבול כדי שיוכלו לזרוק עליו. ועולא חידש שאינו כן, שגם הזריקה יכולה להיות על טמא שרץ. ולכן אגב זה גם רב אמר ששוחטים וזורקים על טבול יום. **א. לא** נתבאר מדוע כאן לא פשע הרי היה יכול להביא את הקרבנות לפני התמיד. **ב. כגון** שאמר שני לוגין שאני עתיד להפריש יהיו תרומה. **ג. ויסוד** זה כבר כתבו תוספות בסוטה (יח. ד"ה מר) והוכיחו כן מהתוספתא. **ד. וראה** בהגהות ר"א לנדא (נמוס' שם) ובקדושת יו"ט (סי' נג נהגה"ה) שכיוונו לקושיא זו. **ה. ראה** בשואל ומשיב (שו"ת מהדו"ק ח"ב סי' קפב, מהדו"ד ח"ב סי' קמח) שהביא קושיא זו בשם ר"א לנדא, וראה שם במה שכתב בישוב הקושיא. **ו. נראה** לבאר דבריו לפי מה שכתב החתם סופר (עירובין נג. הערה קנב-קנג) בביאור הסוגיא בעירובין [שלכאורה קשה איך מועיל ברירה בדבר שכבר היה מבורר], שכיון ששני הקינים נקנו בשביל שתי הנשים, ושתיהם היו שותפות בו, לכן אפשר לחלק את הקינים מדין ברירה, ולברר שקן זה של זו וקן זה של זו. וזו גם כוונת הרשב"א שמדובר בעירובין ששני הקינים נקנו בבת אחת מאדם אחד מכל המעות, שאז שתיהם שותפות בשני הקינים, ואפשר לחלקם מדין ברירה. אבל אם לא נקנו בבת אחת, או שנקנו משני בני אדם, שאז בכל קן הן שותפות בפני עצמו, אי אפשר לחלק ולברר שקן זה יהיה כולו של אשה זו וקן זה של האשה השניה. **ז. נראה** שכוונתו היא כדברי התוספות הרשב"א משאנץ שאם קנו בבת אחת נמצא שכל הנשים שותפות בכל הקינים, ואפשר לברר כל קן של מי תהיה, וכמו שהתבאר בסוגיא בעירובין. **ח. יש** להעיר שהרי בשביל שיכריע לטומאה לא מספיק שרוב ישראל אינם יכולים לעשות את הפסח, אלא צריך שיהיה רוב שעושים בטומאה, [וכמו שמוכח מהמבואר להלן (פ:) שאם היו שליש מישראל טמאי מת ושליש זבים ושליש טהורים, הטמאי מתים אינם מקריבים בטומאה, משום שזבים אינם מקריבים בטומאה, ונמצא שרק הטמאי מתים יכולים לעשות בטומאה, והרי מיעוט אינם עושים בטומאה]. וא"כ גם אם אחרי שחז"ל גזרו שאין שוחטים על טמא שרץ, יש כאן מהתורה רוב שאינם יכולים לעשות הפסח אם יטמאו אחד בשרץ, [כיון שנחשב שמהתורה הטמא שרץ אינו ראוי לפסח], אך כשהוא יכריע לטומאה לא יהיה נחשב מהתורה שיש כאן רוב שיעשו בטומאה, משום שאם טמא שרץ זה יעשה יהיה נחשב כלפי דין תורה שעשה בטהרה, כיון שמהתורה שוחטים עליו, ולכן הוא לא מכריע לטומאה. **ט. ולפי** זה אין להוכיח מכאן כהמנחת חינוך הנ"ל.

מדוע שוחטים על מחוסר כיפורים

אלא לרב מדאוריתא נמי לא חזי דכתיב איש איש כי יהיה טמא לנפש וכו'. תוספות (ד"ה מי) הקשו, שא"כ גם אם טבל לא ישחטו ותירצו שנאמר 'איש כי יהיה טמא', וטבול יום טומאתו קלושה. **ורעק"א** (על המשניות מוה"ם) כתב, שבזה מיושב מה שיש להקשות לפי המסקנא מדוע שוחטים על מחוסר כיפורים, הרי לפי מה שהגמרא הסיקה שמהתורה אין שוחטים על טמא שרץ, אי אפשר לתרץ כמו שתירצו לעיל שמה ששוחטים על מחוסר כיפורים הוא משום שמסר את קרבנותיו וחזקה שיקריבוהו, שהרי זה מועיל רק שלא יגזרו רבנן שמא יפשע, אבל זה לא מועיל שטומאתו לא תדחה אותו, לפי מה שהגמרא מסיקה שמהתורה אין שוחטים אותו על טמא שרץ. אך לפי תוספות מיושב שכמו שעל טבול יום שוחטים משום שטומאתו קלושה, כך שוחטים על מחוסר כיפורים משום שטומאתו קלושה, אע"פ שהוא מחוסר מעשה הבאת קרבנות.

והאמרת צוד שרק לפי מה שסברה הגמרא בתחילה שמה שאין שוחטים על טמא שרץ הוא מדרבנן שמא יפשע, הוקשה לגמרא מדוע על מחוסר כיפורים שוחטים ואין חוששים שמא יפשע, אך לפי מה שהגמרא הסיקה שמהתורה אין שוחטים על טמא שרץ לא קשה מדוע שוחטים על מחוסר כיפורים, משום שטומאתו קלושה וכמו ששוחטים על טבול יום. ולפי זה הקשה על **רש"י** (להלן ד"ה הכי) שכתב שגם למסקנא שוחטים על מחוסר כיפורים רק אם מסר קרבנותיו, שהרי לפי המסקנא אין הכרח שחוששים שמא יפשע, ורק לפי ההוה אמינא שטעמו של רב שאין שוחטים על טמא שרץ הוא משום שמא יפשע, מוכרח שלפי רב יש חשש זה, ומה ששוחטים על מחוסר כיפורים הוא רק כשמסר קרבנותיו. אבל למסקנא שטעמו של רב הוא שהתורה דחתה טמא, אין מקור שחוששים שמא יפשע. ואדרבה ממה שעולא סובר ששוחטים על טמא שרץ מוכח שאין חוששים שיפשע, והרי לא מצאנו מי שחולק עליו בסברא זו, כיון שרב חלק עליו מטעם אחר, ולא משום שמא יפשע, וכיון שלא חוששים שיפשע, נמצא ששוחטים על מחוסר כיפורים גם אם לא מסר קרבנותיו, ומדוע כתב רש"י ששוחטים עליו רק אם מסר קרבנותיו.

והאחרונים הקשו כן **גם על הרמב"ם** שכתב (קרבן פסח פ"ו ה"ד) שאין שוחטים על מחוסר כיפורים עד שימסור קרבנותיו לבית דין[א]. **והחזון איש** (זבחים סי' ד סק"ו) תירץ שמהגמרא להלן מוכח שגם להלכה אין שוחטים על מחוסר כיפורים עד שימסור קרבנותיו לבית דין. כיון שמבואר להלן שהמשנה כתבה ששוחטים על מחוסר כיפורים לחדש שאחרי שמסר קרבנותיו לבית דין חזקה שהקריבו. ומוכח שרק אם מסר יכולים לשחוט עליו. ואע"פ שלמסקנא מוכח שלפני טבילה אין חוששים שמא יפשע ולא יטבול [כמו שהוכיח רעק"א], זהו רק בטבילה, שמקוה מצויה לפניו, אבל בקן פעמים שאין לו מעות, וגם שהרי כבר פשע שלא הביא קרבנותיו קודם תמיד של בין הערבים כדי שלא יצטרכו לדחות עשה של השלמה, ולכן חוששים שיפשע ולא יקריב את הקרבן[ב].

האם מה שאין שוחטים על טמא שרץ הוא משום שלא ראוי לאכילה

שם. האחרונים נחלקו בביאור טעמו של רב שאין שוחטים על טמא שרץ. יש מהאחרונים[ג] שסוברים שלפי רב מה שטמא אינו מביא קרבן פסח הוא לא רק משום שאינו ראוי לאכילה, שהרי טמא שרץ ראוי לאכילה אם יטבול, אלא יש דין מיוחד שהתורה דחתה את הטמא מפסח. ובזה ביארו[ד] מה שכתב **הרמב"ם** (קס פ"ה ה"ח) שאע"פ שאם היה אנוס בפסח ראשון חייב כרת אם הזיד בשני, אבל אם היה טמא בפסח ראשון פטור מכרת אפילו אם הזיד בשני, משום שהיה פטור בראשון[ה]. וביאור דבריו הוא שאם היה הדין ששוחטים על טמא שרץ, נמצא שמה שאין שוחטים על טמא מת ביום הששי הוא רק משום שאינו ראוי לאכילה, וא"כ אינו פטור מפסח, אלא שאין לו אפשרות להקריב פסח מחמת שפסח אינו קרב על מי שאינו ראוי לאכילה, וממילא הוא רק אונס, וחייב כרת אם יזיד בשני. אך כיון שפוסקים כרב שאין שוחטים פסח אפילו על טמא שרץ אע"פ שראוי לאכילה, בהכרח שיש דין נוסף בטמא שהתורה פטרתו מפסח, ולכן גם אם הזיד בשני פטור מכרת.

אמנם המנחת ברוך (סי' כג ענף ג) **והשערי יושר** (ס"ג פי"ג ד"ה ועפ"י) ביארו שגם לפי רב מה שאין שוחטים על טמא שרץ הוא משום שאינו ראוי לאכילה, ואע"פ שיכול לטבול ולהטהר לערב, אך כיון שמחוסר מעשה טבילה, לכן כל זמן שלא טבל נחשב שאינו ראוי לאכילה[ו]. ומה שכתב הרמב"ם שטמא פטור מפסח [ולכן אם גם הזיד בשני פטור מכרת] ביאר השערי יושר שהוא רק בטמא מת, והרמב"ם לשיטתו (קס פ"ו ה"ג) שאין שוחטים על טמא מת אפילו אחרי טבילה, וזה בהכרח משום שיש בטמא מת דין מיוחד שפטור מפסח. ולכן הוא פטור מכרת גם אם הזיד בשני.

מדוע הביאו שני פסוקים להוכיח שלא שוחטים על טמא שרץ

וכי תימא ממאי דהכי סבר לה כרבי יצחק וכו'. הצל"ח (ד"ה וכ"ת) הקשה מדוע היו צריכים להביא מתחילה את הפסוק של 'איש איש' וגו', ולא הביאו מיד את הפסוק של 'ויהי אנשים' וגו'. ותירץ שאם היו מביאים רק את הפסוק של ויהי אנשים, היה אפשר לומר שרק שם שהיו מחוסרים גם טבילה וגם הזאה לא יכלו לשחוט עליהם, אבל אם היו מזים עליהם, היו יכולים לשחוט עליהם, כיון שמחוסרים רק טבילה, וכן על טמא שרץ אפשר לשחוט כיון שמחוסר רק טבילה[ז]. ולכן הביאה הגמרא גם את הפסוק של איש איש, שכיון שהוא נאמר כתשובה לאנשים הטמאים, מוכרח שמדובר ביום השביעי כמו שהאנשים הטמאים היו ביום השביעי, ומעתה יש למעט מהפסוק גם טמא מת שהזה שלישי ושביעי אם עדיין לא טבל, כיון שיש לו שם טמא עד הטבילה. ורק אחרי הטבילה לא נקרא טמא משום שהוקלשה טומאתו כמו שכתבו **התוספות** (ד"ה מי), כיון שטבול יום אוכל מעשר. אבל בהזאה לחוד לא נקלשה כלל הטומאה, שהרי כל דיני הטומאה נוהגים גם אחרי ההזאה עד הטבילה, ולכן נקרא טמא גם אחרי הזאה קודם טבילה. וממילא יש ללמוד ממה שנאמר 'איש איש כי יהיה טמא לנפש' שגם אחרי הזאה לא שוחטים עליו[ח].

מדוע משה לא אמר לטמאים שיזו ויטבלו ויעשו פסח

שנאמר ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא הוא דאינן יכולין לעשות אבל למחר יכולין לעשות. שיטת תוספות (ד"ה שמא) שכמו שטמא שרץ שטבל שוחט גם לשיטת רב, כך טמא מת שהזה וטבל שוחט פסחו גם לשיטת רב. וכן דעת **הראב"ד** (קרבן פסח פ"ו ה"ג). אבל שיטת **הרמב"ם** (שם) שרק טמא שרץ שטבל שוחט פסחו גם לרב, אבל טמא מת שהזה וטבל אינו שוחט פסחו.

ותוספות (שם) הקשו לפי שיטתם מדוע משה אמר להם שיעשו פסח שני, הרי היה צריך לומר להם שיזו ויטבלו וישחטו פסח. וכתב **המהר"י קורקוס** (שם) שמהרמב"ם שם נראה שאכן למד שלא שוחטים על טמא מת שטבל והזה. כיון שהרמב"ם כתב שלומדים שאין שוחטים על טמא מת אפילו שטבל והזה, ממה שנאמר 'ויהי אנשים אשר היו טמאים' וגו', מפי השמועה למדו ששביעי שלהם היה, ועל זה שאלו אם ישחט עליהם וכו'. ונראה שכוונת הרמב"ם להוכיח ממה שמשה לא אמר להם שיטבלו, שגם אם היו טובלים לא היה אפשר לשחוט עליהם.

ותוספות תירצו על קושייתם שבאמת כן עשו, אלא שבשעה ששאלו לא טבלו עדיין, ואמר להם משה אם לא תטבלו היום תדחו לפסח שני. **והמהר"י קורקוס** (קרבן פסח פ"ו ה"ג) **והמהרש"א** (להלן נג: בתוס' ד"ה אלו) הקשו על תירוצם של תוספות מהמבואר לעיל (סט:) שטמא שרץ שלא טבל חייב כרת, ונמצא שגם טמא מת ביום השביעי חייב כרת אם לא הזה וטבל [לפי שיטת תוספות שאם טבל והזה יכול להקריב פסח], וא"כ איך אמר להם משה שידחו לפסח שני אם לא יטבלו, הרי הם חייבים לטבול כדי שיוכלו להקריב פסח. אמנם **תוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה הא) הקשה באמת איך משה אמר להם שהם נדחים לפסח שני, הרי אם לא יזו ויטבלו יתחייבו כרת. ותירץ שכוונתו היתה שאם נאנסו ולא טבלו ידחו לפסח שני. ובאופן נוסף כתב שכוונתו היתה שאפילו אם יזידו ולא יטבלו ויתחייבו כרת, יוכלו להביא פסח שני[ט].

א. **צל"ח** (ד"ה ומ"מ), מנחת ברוך (סי' כג ענף ה), נחלת דוד (נהקדמה). ב. **וראה** להלן [בענין 'תירוצם של האחרונים שהרמב"ם פסק שלא שוחטים מדרבנן על טמא שרץ'] שיובא מה שכתבו האחרונים הנ"ל בשיטת הרמב"ם. ג. **והחזון** איש כתב שלהלן מוכח שגם אם סוברים ששוחטים על טמא שרץ לפני טבילה, אך על מחוסר כיפורים אין שוחטים לפני שמסר קינו לבית דין. כיון שהגמרא ביארה שם את המשנה לפי עולא שאע"פ שהמשנה כבר חידשה ששוחטים על זב ביום השביעי לפני הטבילה [לפי עולא], אעפ"כ המשנה היתה צריכה לחדש ששוחטים על מחוסר כיפורים, ואין חוששים שלא יקריב את הקרבן כיון שכבר מסר קרבנותיו לבית דין. ומוכח שאע"פ ששוחטים על טמא שרץ לפני טבילה ואין חוששים שיפשע ולא יטבול, אבל במחוסר כיפורים חוששים שיפשע ולא יקריב קרבנותיו. ד. **משיב נפש** (להלן נג: ד"ה אלו), חידושי רבינו חיים (בית מקדש פ"ד ה"ו ד"ה נעשה, ד"ה ונראה), קרבן פסח פ"ו ה"ב), אפיקי ים (מ"ק סי' ו ס"ק ג, ד). ה. **ראה** במשיב נפש שביאר כן בהרחבה, וכן נראה מהגר"ח. ו. **ראה** ברמב"ם בפירוש המשניות (פ"ט ה"ו) שביאר כן. ז. **וראה** בשפת אמת (הלכות קרבן פסח פ"ט ה"ט) שחקר האם מה שאין שוחטים על טמא שרץ הוא משום שאינו ראוי לאכילה או משום שהתורה פטרה טמא מפסח, וציין לתוספות (ד"ה מי) שמשמע כהצד הא'. וכוונתו היא שתוספות שם כתבו שמה ששוחטים על טבול יום הוא משום שטומאתו קלושה. ומזה נראה כהביאור הראשון בדעת רב שיש דין מיוחד שטמא פטור מפסח, ובזה יש לחלק בין אם הוא טמא בטומאה גמורה או בטומאה קלושה, אבל אם מה שאין שוחטים על הטמא הוא משום שאינו ראוי לאכילה, אין חילוק בין אם הוא טמא בטומאה גמורה או בטומאה קלושה, אלא תוספות היה להם לומר שטבול יום אינו מחוסר מעשה ונחשב שראוי לאכילה. וראה שם עוד בשפת אמת שכתב שברמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ח) משמע שמה שטמא אינו עושה פסח הוא משום שאינו ראוי לאכילה. אך ראה שם שהוכיח מהרמב"ם (שם פ"ט ה"ט) לא כן. [ויש להעיר שלפי הסוברים שמה שאין שוחטים על טמא שרץ הוא משום שאינו ראוי לאכילה קשה מדוע שוחטים על מחוסר כיפורים הרי אינו ראוי לאכילה. ומה שכתב רעק"א שהובא בענין הקודם ששוחטים על מחוסר כיפורים משום שטומאתו קלושה מובן רק אם מה שאין שוחטים על טמא שרץ הוא משום שטומאה פוטרת מפסח, אבל אם מה שאין שוחטים על טמא שרץ הוא בגלל שאינו ראוי לאכילה, לכאורה לא מועיל מה שטומאת מחוסר כיפורים קלושה]. יז. **ואין** להקשות מדוע משה לא אמר להם שיזו, שהרי כמו כן קשה גם אם אפשר לשחוט עליהם בעודם מחוסרים טבילה לחוד, מדוע לא אמר להם שיזו ויטבלו, ובהכרח כמו שכתבו תוספות (ד"ה שמא) שבאמת משה אמר להם שיזו ויטבלו, ואם לא יעשו כן ידחו לפסח שני. וא"כ היה אפשר לומר גם שאם מחוסרים רק טבילה יכולים לשחוט עליהם. יח. **וראה** בסוף הענין הבא יישוב נוסף של העונג יו"ט לקושיא זו. יט. **וראה** שם שכתב עוד שעיקר פירושם של התוספות דחוק, כיון שהעיקר חסר מן הספר, שהרי לא מצאנו שהשיב להם שיטבלו.

אוצר החכמה

והראב"ד (סס) תירץ באופן אחר [על קושיית תוספות מדוע משה אמר להם שיעשו פסח שני], שהשואלים כבר שחטו לפני ההזאה והטבילה, ועבר זמן שחיטה, ואח"כ שאלו. ולכן אמר להם משה שידחו לפסח שני. והראב"ד סיים שהכתוב מעיד כן, כיון שאמרו 'אנחנו טמאים לנפש אדם' (במדבר ט ז), ואם טבלו והזו כבר אינם טמאים[כ]. **והכסף משנה** (סס) הקשה על הראב"ד מדוע שאלו אחרי ששחטו, וכי כך הוא הדרך שאחרי שעושים שואלים. ותירץ **המשנה למלך** (סס) שהיו סבורים שיכולים לשחוט לפני הזאה וטבילה, כיון שיכולים להזות ולטבול אחרי השחיטה ועי"ז יוכלו לאכול בערב. ואחרי שעבר זמן השחיטה נודע למשה ואמר להם שאי אפשר להקריב בטומאה, והם שאלוהו מנין לו, והשיב להם 'עמדו ואשמעה' וגו' (סס פסוק ח)[כא]. **והמהר"י קורקוס** (סס) הקשה על הראב"ד איך השואלים אמרו 'למה נגרע לבלתי הקריב' וגו' במועדו' (סס פסוק ז), הרי כבר עבר מועדו כששאלו[כב]. ועוד הקשה שמהראב"ד שם משמע שגם כששאלו את משה עדיין לא הזו וטבלו[כג], וקשה מדוע לא הזו וטבלו עד הלילה, הרי היו צריכים לאכול את הפסח[כד], ועוד קשה שכיון שהיו יכולים להטהר לפני כן ולשחוט את הפסח בטהרה, הרי הם מזידים ולא נדחים לפסח שני [וכמו שקשה על תוספות][כה].

וכתב עוד המהר"י קורקוס שבין לפי תוספות ובין לפי הראב"ד קשה איך מבואר בגמרא שממה שנאמר (סס פסוק ו) 'ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא' לומדים שמחר יוכלו לעשות, הרי ממה נפשך אם לא יזו ויטבלו, גם מחר לא יוכלו לעשות, ואם יזו ויטבלו גם היום יוכלו לעשות. **והוסיף שלפי** מה שכתבו התוספות (סס) בתירוץ הראשון שכוונת הגמרא לדייק שמחר יוכלו הם בעצמם לשחוט בלי שליח, מיושב, משום שאם יזו ויטבלו היום יוכלו רק מחר לשחוט את הפסח הם בעצמם[כו]. אבל לפי תירוצם השני של תוספות שכוונת הפסוק הוא כפשוטו שאם היו מקריבים עליהם היום, היה הקרבן פסול, ואם היו מקריבים עליהם מחר היה הקרבן כשר ממה נפשך, אם לא יטבלו, גם מחר הקרבן יפסל, ואם יטבלו גם היום הקרבן היה כשר.

וכתב עוד שמהספרי מוכח לא כתוספות ולא כהראב"ד. משום שמבואר שם שמשה אמר לשואלים שאין קדשים קרבים בטומאה, והם השיבוהו שיזרק בטומאה ויהיה נאכל בטהורים, שהרי אם חטאת שהיא קדשי קדשים, דמה נזרק על הטמא, ונאכל בטהרה, פסח שהוא קדשים קלים לא כל שכן. ומבואר בזה שעדיין לא שחטו ולא כהראב"ד, שהרי השואלים רצו שיזרק בטומאה. וכן מוכח שלא היתה להם אפשרות להקריב בטהרה [ולא כתוספות], שהרי מהספרי נראה שמשה לא ענה להם שיטבלו, אלא אמר להם שאין להם תקנה.

והמהר"י קורקוס הוסיף שמקורו של הרמב"ם הוא מהספרי, וגם נראה מלשונו של הרמב"ם שרימז בו שאי אפשר לפרש כתוספות והראב"ד. כיון שהרמב"ם כתב שהטמאים שאלו אם ישחוט עליהם והם יאכלו לערב, ופירש להם שלא שוחטים עליהם. ונראה שבמה שכתב ששאלו אם ישחוט, רימז שלא נראה כהראב"ד שכבר שחטו ושאלו כשלא היה להם זמן לשחוט עוד, אלא הם שאלו לפני ששחטו ובזמן שאפשר לשחוט, האם ישחטו. ובמה שכתב הרמב"ם 'שפירש להם' רימז שלא נראה כתוספות שמשה ענה להם שצריכים לטבול, ומה שמשה הוסיף את דין פסח שני הוא רק בשביל לבאר את עיקר הדין שמי שלא טובל נדחה לפסח שני, אלא משמע שמשה 'פירש להם' מה הם צריכים לעשות[כז]. והוסיף שלפי הרמב"ם מיושב מה שהקשו תוספות (ד"ה מי) שאם לומדים מהפסוק שאין שוחטים על טמא מת ביום השביעי, מנין שעל טבול יום שוחטים. אמנם לפי הרמב"ם מיושב שבאמת גם אין שוחטים על טבול יום. **והעונג יו"ט** (סי' יג) הוסיף שלפי הרמב"ם מיושב מה שיש להעיר בסוגייתנו. שבתחילה תירצו שרב למד דינו ממה שנאמר 'איש איש' וגו', שמדובר גם בטמא מת ביום השביעי, והגמרא שואלת מנין שמדובר גם ביום השביעי, ומתרצת שלומד ממה שנאמר 'ויהי אנשים' וגו', שמשמע שרק ביום ההוא לא היו יכולים לעשות, ובהכרח היו ביום השביעי. וקשה שא"כ מדוע הביאו בתחילה את הפסוק של 'איש איש' וגו' הרי מפסוק זה אי אפשר ללמוד, והלימוד הוא מהפסוק של ויהי אנשים, וא"כ היו צריכים להביא מיד רק את הפסוק של 'ויהי אנשים'[כח]. אמנם לפי הנתבאר מיושב שעל הפסוק של 'ויהי אנשים' וגו' היה אפשר לומר שכבר הקריבו ולא היה להם שהות ביום לטבול ולהזות ולהקריב פעם נוספת, ואין ללמוד משם שאין שוחטים על טבול יום של טמא מת. ולכן הגמרא הביאה את הפסוק של 'איש איש' וגו', משום שאמנם מפסוק זה לחוד אי אפשר ללמוד, כיון שהיה אפשר לפרש בו שמדובר בטמא מת ביום הששי שלו, אך כיון שהוא נאמר כתשובה לשאלת האנשים שהיו טמאים, והם היו ביום השביעי שלהם, מוכח שגם בתשובה של 'איש איש' וגו' מדובר בטמא מת ביום השביעי, והרי שם התורה לא פירשה שדווקא אם אין שהות לטבול ולהקריב לא יכול להקריב, ומזה נלמד שאין שוחטים על טבול יום של טמא מת.

שני ביאורים בשיטת הרמב"ם שטמא מת שהזה וטבל אינו יכול להקריב פסח

שם. הובא בענין הקודם ששיטת **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ג) שאין שוחטים פסח על טמא מת גם אחרי טבילה והזאה, ורק על שאר טמאים שוחטים אחרי שטבלו. והרמב"ם הוסיף שרק בטומאות מת שנזיר מגלח עליהם הדין כן, אבל בטומאות שאין הנזיר מגלח עליהם שוחטים וזורקים אחרי טבילה והזאה. **והראב"ד** בהשגותיו כתב על סיום דברי הרמב"ם שאין לזה שורש בגמרא לחלק בין אם זו טומאה שנזיר מגלח עליה או לא, אך זו סברת עצמו שכיון שלא חייב על טומאה זו כרת אם אוכל קדשים או נכנס למקדש, לא מסתבר שידחה מפסחו. ובביאור שיטת הרמב"ם כתבו הרבה **אחרונים**[כט] שהרמב"ם לשיטתו שכתב (הלכות המקדש פ"ג ה"ג) שכל הקרבנות אין מקריבים על טמא מת. ולכן חלוק שאר טומאות מטומאת מת לענין קרבן פסח. שמה שטמא בשאר טומאות אינו יכול להקריב פסח הוא דין מיוחד בפסח, ונלמד ממה שנאמר 'איש איש כי יהיה טמא לנפש', ולכן על טבול יום שוחטים כיון שטומאתו קלושה ולא נקרא טמא[ל]. אבל מה שטמא בטומאת מת אינו יכול להקריב פסח הוא משום שקרבן פסח דינו ככל הקרבנות שטמא מת אינו יכול להביאם, ולכן גם אחרי הטבילה אינו יכול להקריב פסח, כיון שבכל הקרבנות גם טבול יום של טמא מת אינו יכול לשלח קרבנות.

והוסיפו עוד[לא] שמקור שיטת הרמב"ם שאין מקריבים קרבנות על טמא מת הוא מהמבואר במסכת מועד קטן (יד:) לפי פירוש **רש"י** (סס טו. ד"ה זו) שלומדים ממה שנאמר (יחזקאל מד כו-כז) 'ואחרי טהרתו שבעת ימים יספרו לו וביום בואו אל הקודש וגו' יקריב חטאתו', שמצורע וטמא מת אינם משלחים קרבנות[לב]. **ותוספות** (סס יד: ד"ה ומחרי) הקשו שהרי טמאים משלחים קרבנות. אמנם בדעת רש"י מוכח שטמא מת ומצורע דינם שונה, שהם אינם משלחים קרבנות. וזו גם שיטת הרמב"ם שטמא מת אינו משלח קרבנות. ומטעם זה סובר שאינו משלח קרבן פסח אפילו אחרי שטבל, כיון שלענין דין זה אין חילוק בין קודם טבילה לאחר טבילה[לג].

ולפי זה ביארו האחרונים מה שכתב הרמב"ם שבטומאות שאין הנזיר מגלח שוחטים פסח אחרי טבילה והזאה, שהוא משום שהדין שיש בכל הקרבנות שאין מקריבים על טמא מת הוא רק בטומאות שנזיר מגלח, ולכן שוחטים פסח על מי שטמא בטומאת מת שנזיר אינו מגלח אחרי טבילה והזאה, משום שדינו ככל הטומאות ששוחטים עליהם פסח אחרי טבילה והזאה[לד].

כ. ראה במהר"י קורקוס שכתב ליישב לפי דעת הרמב"ם שבשעה ששאלו לא טבלו, והוכחת הרמב"ם לשיטתו היתה ממה שמשה לא אמר להם לטבול. ובאופן נוסף תירץ שגם אחרי הטבילה נקראים טמאים. והכסף משנה כתב כהתירוץ השני. **כא. וראה** במהר"י קורקוס (סס) שתמה על הראב"ד איך יתכן שטעו להקריב לפני שחיטה. ולפי דברי המשנה למלך מיושב משום שטעו שאפשר להקריב בטומאה אם יכול להטהר אחרי שחיטה, ולאכול בערב. וראה עוד במהר"י קורקוס שהקשה על הראב"ד מדוע לא שאלוהו עד שעבר זמן השחיטה. והלחם משנה תירץ על קושיא זו שהם לא שמו לבם להסתפק עד אחרי שעבר זמן השחיטה, אך סיים שהוא דוחק. אמנם מהמשנה למלך נראה שיישב שהם לא הסתפקו מעצמם, אלא משה אמר להם שלא עשו כדין, והוא אמר להם אחרי זמן השחיטה, כיון שאז נודע לו. **כב. ראה** בכסף משנה שהקשה באופן אחר איך אמרו 'למה נגרע לבלתי הקריב' הרי הם הקריבו. והמשנה למלך תירץ על קושיא זו שזו היתה הקרבה פסולה, והרי זה כמו שלא הקריבו. ולכאורה בזה מיושבת גם קושיית המהר"י קורקוס, שכוונתם היתה שאם קרבנם לא עלה, נמצא שלא הקריבו פסח במועדו. **כג. שהרי** כתב שממה שאמרו אנחנו טמאים מוכח שעוד לא טבלו, כיון שאחרי הטבילה כבר אינם טמאים. **כד. וראה** שם שכתב שאפשר ליישב שהיה להם פנאי להזות ולטבול אלא שלא היה פנאי גם לשחוט אח"כ, אך כתב שזה דוחק, וגם בלשון הראב"ד לא משמע כן, וגם לא מסתבר שימתינו מלהזות ולטבול עד סוף היום. **כה. דבריו** צריכים ביאור שהרי הם טענו שאפשר להקריב בטומאה, ועלה בדעתם להסתפק בזה רק בלילה, וא"כ אינם מזידים אלא שוגגים. **כו. ראה** בתוספות יום טוב (פ"ז מ"ג) שהקשה עוד על שיטת התוספות מדוע הטמאים שאלו הרי יכלו לטבול ולהקריב. [ולפי הראב"ד לא קשה]. והמנחת ברוך (סי' כג ענף ו ד"ה והנה המהרש"ך) כתב שלפי תירוצם הראשון של תוספות מיושב שהם שאלו למה יגרע חלקם שלא יוכלו לשחוט בעצמם, והשיבם שאם לא יטבלו לא יוכלו לעשות אפילו ע"י אחרים אלא יוכלו לעשות פסח שני, ואם יטבלו יוכלו לעשות פסח ראשון ע"י אחרים.

כז. והוסיף שבזה מיושב גם מה שהוקשה לתוספות (ד"ה שמא) איך למדו מ'ביום ההוא' שאין שוחטים ביום השביעי, הרי אפשר לומר שביום השביעי שוחטים, והטמאים היו ביום הששי, ולכן אמרה התורה שביום ההוא לא היה אפשר להקריב עליהם, ולמחרתו יהיה אפשר להקריב. ולפי הרמב"ם מיושב משום שאם היו ביום הששי גם למחרת לא היו יכולים לעשות. ודבריו צריכים ביאור שהרי גם לפי הרמב"ם קשה מניין שאין שוחטים על טמא מת ביום השביעי, הרי יתכן ששוחטים עליו, והטמאים היו ביום הששי, ורק ביום זה לא היו יכולים לשחוט, אבל למחרתו יכלו לשחוט. **כח. ובענין** הקודם הובא שהצל"ח הקשה כן, ושם הובא תירוצו. **כט. חידושי** רבינו חיים (סס), זכר יצחק (סי' פט), מנחת ברוך (סי' נג). **ל. כן** נראה מדברי חידושי רבינו חיים (סס) שהרמב"ם סובר כתוספות שמה ששוחטים על טבול יום של שאר טומאות הוא משום שטומאתו קלושה. **לא. חידושי** רבינו חיים וזכר יצחק (סס). **לב. הגמרא** שם פירשה ש'ואחרי טהרתו' הכוונה לטמא מת, ו'שבעת ימים יספרו לו' פירשה הגמרא שהכוונה לשבעת ימים של ספירת המצורע. **לג. הזכר** יצחק (סס) הוסיף שכיון שנאמר שם 'וביום בואו אל הקודש יקריב' נלמד שרק כשיכול להכנס למקדש מביא קרבנות, וכיון שטבול יום אסור להכנס למקדש, אינו יכול לשלח קרבנות. **לד. ואמנם** בכל הקרבנות יהיה הדין שמי שטמא טומאת מת בטומאה שנזיר אינו מגלח יוכל לשלח אפילו קודם טבילה והזאה, משום שבכל הקרבנות כל הטמאים יכולים לשלחם, אבל בפסח שכל הטמאים אינם שוחטים פסח, גם הוא לא יכול לשחוט, אך אחרי טבילה והזאה יוכל לשחוט ככל הטמאים ששוחטים אחרי טבילה. והזכר יצחק (סס) הוסיף שרש"י במועד קטן (יד: ד"ה יספרו) ביאר שבפסוק ביחזקאל (סס פסוק כה) נאמר 'ואל מת אדם לא יבוא לטמאה', והוא מוסב על כהן, ועל זה נאמר 'ואחרי טהרתו' וגו', דהיינו שאם נטמא בטומאת מת שהיה אסור לו להטמאות, יכול לשלח קרבנות רק אחרי טהרתו. והרי רק על טומאות שנזיר מגלח מוזהר הכהן לא להטמאות כמבואר בתוספתא (מכות פ"ג ה"י), וא"כ מוכח שרק בטומאות אלו נאמר שלא יכולים לשלח קרבנות. וכן כתב

אמנם האבן האזל (גיטת מקדש פ"ג ה"ג סק"ט) הקשה על ביאורם של האחרונים מדוע הרמב"ם בהלכות ביאת מקדש לא כתב שבכל הקרבנות יש חילוק בין טומאות מת שנזיר מגלח לטומאות שאינו מגלח, לענין שילוח קרבנות. שמי שטמא בטומאת מת שנזיר אינו מגלח משלח שאר קרבנות. ולכן כתב האבן האזל שהרמב"ם סובר שיש דין מיוחד בפסח שמי שטמא מת נדחה לפסח שני, ודין זה הוא בין קודם טבילה ובין לאחר טבילה. ונלמד ממה שמשה אמר לטמאים שנדחים לפסח שני, ולא אמר להם שיטבלו וכמו שהתבאר בענין הקודם. אבל שאר טמאים נדחים מהפסח בה בגלל שאינם ראויים לאכילה, ולכן בהם יש חילוק בין קודם טבילה ללאחר טבילה, שלאחר טבילה הם מקריבים את הפסח, כיון שאחרי טבילה נחשבים שכבר ראויים לאכילה, משום שאינם מחוסרים מעשה[לה]. ומה שהרמב"ם חילק בין טומאות שהנזיר מגלח לטומאות שהנזיר אינו מגלח הוא רק לענין הדין המיוחד שטמא מת פטור מפסח, שדין זה הוא רק בטומאות שנזיר מגלח, אבל כשאינו מגלח אין דין זה, אלא שלפני טבילה אינו יכול להקריב פסח משום שאינו ראוי לאכילה, אבל אחרי טבילה שנחשב שראוי לאכילה יכולים לשחוט עליו את הפסח. אבל שאר קרבנות אינו יכול לשלח אפילו כשטמא בטומאה שנזיר אינו מגלח עליה[לו].

איזה טמא פטור מכרת גם אם הזיד בשני

השערי יושר (ש"י פי"ג ד"ה ועפ"י) כתב ג"כ בביאור שיטת **הרמב"ם** [הסובר שעל טמא מת אין שוחטים פסח גם אם טבל], שהוא דין מיוחד בפסח שטמא מת אינו משלח פסח [כדרכו של **האבן האזל** שהובא בענין הקודם]. והוסיף עוד שהרמב"ם לשיטתו שכתב (קרבן פסח פ"ה ה"ג) שאע"פ שמי שהיה אנוס ולא עשה פסח ראשון חייב כרת אם לא עשה את השני במזיד, אך מי שהיה טמא בפסח ראשון אינו חייב כרת גם אם לא עשה את השני במזיד. **ובפירוש המשניות** (פ"ט מ"ח) מבואר שהוא משום שמי שהיה אנוס בפסח ראשון, היה חייב בפסח ראשון אלא שהיה אנוס, ולכן חייב כרת על השני, אך טמא פטור מפסח ראשון, ולכן אינו חייב כרת על השני. ולכאורה קשה על הרמב"ם מדוע טמא פטור מפסח, הרי מה שאינו יכול להביא פסח הוא משום שאינו ראוי לאכילה, וא"כ הוא רק אנוס שאינו יכול להקריב פסח, וכמו זקן וחולה שאינם יכולים לאכול פסח, והם רק אנוסים בהבאת פסח[לי]. ומוכח שהרמב"ם סובר שבטמא מת יש דין מיוחד שהוא פטור מפסח. ולכן סובר הרמב"ם שגם אחרי טבילה אינו יכול להביא פסח[לח].

והאבי עזרי (קרבן פסח פ"ו ה"ח) הוסיף עוד[לט] שברמב"ם (שם ה"ד) מבואר שטמא שרץ שלא טבל, ועי"ז לא היה יכול להביא את הפסח, חייב כרת, **והמנחת חינוך** (מצוה שפ אות ט) כתב שלפי זה נראה שטמא שרץ שהיה אנוס בטבילה ולא עשה פסח ראשון, והזיד בשני, חייב כרת, כדין כל אנוס, שחייב כרת אם הזיד בשני, שהרי מה שלא עשה את הפסח הוא משום שלא היה יכול לטבול והרי זה ככל אנוס. ומוכח שבכל הטומאות הטמא אינו פטור מהפסח,

בקצרה האבן האזל (גיטת מקדש פ"ד ה"ג סק"ט). וראה עוד בחידושי רבינו חיים (שם) שכתב שמקורו של הרמב"ם הוא מהמבואר בנזיר (נג.) שטומאות שנזיר אינו מגלח, דינם ככל טומאות מת לתרומה וקדשים, ורק לענין נזיר 'ופסח' הם חלוקות מטומאות שנזיר מגלח עליהם. והרמב"ם למד מכאן שמשלחים עליהם קרבנות. וראה באבן האזל (שם) שהקשה על הגר"ח מדוע נקטה הגמרא שם דווקא עושה פסח, הרי בכל הקרבנות הדין כן. **לה. לפי** ביאור זה אי אפשר לומר שעל טבול יום שוחטים משום שטומאתו קלושה ולא נקרא טמא, שהרי לפי זה מה שהרמב"ם סובר שאין שוחטים על טמא מת טבול יום, נלמד ממה שנאמר 'איש איש כי יהיה טמא' וגו', ומוכח שנקרא טמא. ובהכרח שמה ששאר טמאים אינם שוחטים פסח הוא משום שאינם ראויים לאכילה, וזה רק כשמחוסרים מעשה. וראה עוד בצל"ח (ד"ה ויאמר מרי) שכתב ג"כ שלפי הרמב"ם אי אפשר לומר שמה ששוחטים על טבול יום בשאר טומאות הוא משום שטומאתו קלושה, שהרי על טבול יום של שאר של טמא מת אין שוחטים, ובהכרח שנקרא טמא, אלא מה ששוחטים על טבול יום של שאר טמאים הוא משום שאינם מחוסרים מעשה. וראה שם שהקשה לפי זה מדוע שוחטים על מחוסר כיפורים הרי הוא מחוסר מעשה, ותירץ שמחוסר כיפורים לא נקרא טמא. וראה שם שהאריך עוד בזה. [אמנם ראה בצל"ח לעיל (ע"ח ד"ה זב) שכתב שגם לפי הרמב"ם שאין שוחטים על טבול יום של מת משום שנקרא טמא אפשר לומר כתוספות לענין שאר טמאים, שמה ששוחטים אחרי שטבלו הוא משום שלא נקראים 'טמא', כיון שבזב נאמר בתורה (ויקרא טו יג) 'וכבס בגדיו ורחץ בשרו במים חיים וטהר', הרי שקרא הכתוב לטבול יום של זב טהור, ובמגילה (ח:) למדו מזה שטהור מלטמא כלי חרס בהיסט. ודבריו לא נתבארו מדוע שאר טמאים דינם כזב לענין זה שטבול יום שלהם נקרא טהור, ואילו טמא מת דינו שונה שטבול יום שלו נקרא טמא]. **לו. ובזה** מבואר לשון הגמרא בנזיר (שם) שלענין פסח יש חילוק בין טומאות שהנזיר מגלח או לא, משום שרק לענין פסח יש חילוק בין הטומאות. ולהלן [בענין 'האם קרבן פסח' וכו'] יבואר מדוע פסח יותר קל משאר קרבנות, שבו הדין שמי שטמא בטומאות שנזיר אינו מגלח מביא פסח, ולא ככל הקרבנות שגם מי שטמא בטומאות אלו אינו יכול לשלח אותם. **לז. שהרי** לפי הרמב"ם בהכרח מה שלא שוחטים פסח על שאר טמאים הוא משום שאינם ראויים לאכילה, שאם לא כן מדוע שוחטים על טבול יום של שאר טמאים, הרי לשיטתו אי אפשר לומר שהוא משום שטבול יום טומאתו קלושה, ואינו נקרא טמא, שהרי ממה שאין שוחטים על טבול יום של טמא מת מוכח שנקרא טמא, ובהכרח שמה שאין שוחטים על שאר טמאים הוא משום שאינם ראויים לאכילה, וטבול יום שאינו מחוסר מעשה נחשב שראוי לאכילה. **לח. אמנם** הנודע ביהודה (שו"ת תנינא סו"ס סי' פט) ביאר בשיטת הרמב"ם שכל אונס שלא יתכן שיוסר, פוטר את האדם מחיוב, ולכן טמא שאי אפשר להסיר את אונסו פטור מפסח, ואם הזיד בשני פטור מכרת. ובזה חלוק מזקן וחולה שיתכן שאונסם יוסר. **לט. ראה** שם שביאר ג"כ בשיטת הרמב"ם כדרכם של האבן האזל והשערי יושר שיש דין מיוחד בפסח שטמא מת פטור ממנו. **מ. אמנם** לפי הנודע ביהודה הנ"ל כל

שאם לא כן מדוע חייב כרת אם לא טבל, וכן מדוע אם לא היה יכול לטבול חייב כרת אם הזיד בשני. ובהכרח שבכל הטומאות [שדינם שאם טבלו מקריבים פסח], גם לפני שטבלו אינם פטורים מפסח, אלא שאינם יכולים להקריב משום שמי שאינו ראוי לאכילה אינו יכול להקריב פסח, [ומטעם זה כשטבלו שהם ראויים לאכילה מביאים את הפסח], ולכן אם היו יכולים לטבול ולא טבלו הם חייבים כרת, ואם לא היו יכולים לטבול הם רק אנוסים, ואם יזידו בשני יתחייבו כרת. ומה שכתב הרמב"ם שטמא שלא עשה את הראשון פטור מכרת אפילו אם יזיד בשני הוא רק בטמא מת, וכשיטתו שטמא מת אינו עושה את הפסח אפילו אחרי טבילה, ומשום שהתורה פטרתו מהפסח.

ואמנם לפי זה אם יהיה טמא בטומאת מת שאין הנזיר מגלח עליה ביום הששי, וכן אם יהיה זב ביום הששי, יתחייב כרת אם יזיד בשני אע"פ שבראשון לא היה יכול לטבול ולהביא את הפסח, משום שלא היה פטור מפסח, אלא שהיה אנוס מלהקריב את הפסח מחמת שאינו ראוי לאכילה, ודינו ככל אונס שאם הזיד בשני חייב כרת. ומה שכתב הרמב"ם שטמא שלא עשה פסח פטור מכרת אפילו אם הזיד בשני, הוא רק אם היה טמא מת בטומאה שנזיר מגלח עליה[מ].

אמנם בחידושי רבינו חיים (שם) ביאר כשיטת הרמב"ם כפי הביאור הראשון [שהובא בענין הקודם] שמה שטמא מת אינו מביא פסח גם אחרי הטבילה, הוא דין כללי בכל הקרבנות וכשיטת הרמב"ם (גיטת מקדש פ"ג ה"ג) שטמא מת אינו משלח קרבנות. ולפי זה כתב בהיפוך שמה שכתב הרמב"ם שטמא פטור מכרת אפילו אם הזיד בשני, הוא רק אם מה שאינו יכול לעשות פסח הוא משום הדין המיוחד שיש בפסח שכל הטמאים אינם עושים את הפסח. ומשום שהרמב"ם סובר שמה שכל הטמאים אינם עושים פסח הוא לא משום שאינם ראויים לאכילה, אלא הוא דין מיוחד שהתורה פטרה אותם מפסח, וכיון שהם פטורים מהפסח אינם חייבים כרת גם אם יזידו בשני[מא]. אבל אם היה טמא בטומאת מת בטומאה שהנזיר מגלח עליה וטבל, שאינו יכול לעשות הפסח מחמת הדין הכללי שיש בכל הקרבנות, יתחייב כרת אם יזיד בשני, משום שלא היה פטור מהפסח, אלא שלא היה יכול להקריב מחמת שטמא מת אינו משלח קרבנות, ולכן הוא רק אנוס, ודינו ככל אונס שחייב כרת אם הזיד בשני[מב]. ולפי זה מי שטמא בטומאת מת שאין הנזיר מגלח ביום הו', או שטמא טומאת זב ביום הו', אינו חייב כרת אם הזיד בשני[מג].

האם קרבן פסח דינו ככל הקרבנות שלפי הרמב"ם טמא מת לא מביאם בענין הקודם הובא **שהאחרונים** נחלקו בדעת **הרמב"ם** האם מה שסובר שבכל הקרבנות טמא מת אינו משלחם הוא דווקא בטומאה שנזיר מגלח עליה או לא. יש שסוברים[מד] שבטומאה שאין הנזיר מגלח יכול לשלח קרבנות. משום שסוברים שמה שכתב הרמב"ם לענין פסח, שרק טמא מת בטומאה שנזיר מגלח עליה, אינו משלח פסח גם אחרי שטבל, הוא משום שרק בטומאה שנזיר מגלח

הטמאים שאינם יכולים לעשות הפסח, ולא יתכן שאונסם יוסר, פטורים מכרת אם יזידו בשני. **מא. לשיטת** הגר"ח אפשר לבאר בשיטת הרמב"ם שמה שאין שוחטים על שאר הטמאים הוא משום שיש דין מיוחד בפסח שפטורים מפסח. ומה ששוחטים על טבול יום הוא משום שאינו נקרא טמא וכשיטת תוספות, ומה שאין שוחטים על טבול יום של טמא מת הוא משום שמה שאין שוחטים על טמא מת לא נלמד ממה שנאמר 'איש איש כי יהיה טמא לנפש', אלא ממה שנאמר ביחזקאל [שהובא בענין הקודם] 'ואחרי טהרתו וגו' יביא חטאתו', ולכן גם טבול יום של טמא מת אינו שוחט פסח. אבל מה ששאר טמאים אינם מקריבים פסח, נלמד ממה שנאמר 'איש איש כי יהיה טמא לנפש', והוא דין מיוחד שפטורים מפסח, וכיון שטבול יום אינו נקרא טמא, לכן שוחטים עליו. **מב. וראה** שם בסוף דבריו שצידד שגם מי שאינו יכול לעשות הפסח מחמת הדין הכללי של כל הקרבנות פטור מכרת אם יזיד בשני. אלא שכתב שגם לפי זה נראה שמי שטמא בטומאת מת שנזיר מגלח וטבל יתחייב כרת אם הזיד, כיון שטבול יום טומאתו קלושה ואינו בכלל 'טמא' האמור בפרשה, והרי הרמב"ם בפירוש המשניות (שם) כתב שממה שנאמר בתורה שרק טהור חייב כרת אם לא עשה פסח, נלמד שטמא פטור מכרת גם אם הזיד בשני, וכיון שטבול יום לא נכלל בשם 'טמא' אין לפוטרו מכרת אם יזיד בשני. ולפי זה מובן גם שיטת המנחת ברוך שביאר בדעת הרמב"ם שמה שאין שוחטים על טמא מת הוא משום שדינו ככל הקרבנות שאינו משלח קרבנות [וכמו שהובא בענין הקודם], ואעפ"כ ביאר (סי' כג ענף ג) שמה שאין שוחטים על שאר טמאים הוא משום שאינם ראויים לאכילה, ולכן על טבול יום של שאר טמאים שוחטים משום שאינו מחוסר מעשה. שהרי לכאורה קשה לפי זה מדוע כתב הרמב"ם שהזיד בשני פטור מכרת, הרי שאר טמאים שאינם מקריבים מחמת שאינם ראויים לאכילה דינם רק כאונס, וגם בטמא מת שאינו משלח כל הקרבנות, הרי הוא רק אנוס. ומוכרח שהמנחת ברוך סובר כמו שצידד הגר"ח שגם אם מה שאינו משלח קרבנות הוא לא משום שיש פטור מיוחד בפסח, דינו שפטור מכרת אפילו אם הזיד בשני. אלא שדברי הגר"ח צריכים ביאור מדוע גם אם מה שאינו משלח את הפסח הוא משום שדינו ככל הקרבנות, הוא פטור מכרת, הרי הוא רק אנוס. ואי אפשר לומר שסובר כהנודע ביהודה הנ"ל, משום שאם כן מדוע טבול יום שטומאתו קלושה אינו נפטר מכרת אפילו אם טמא בטומאה שאין הנזיר מגלח, הרי הוא אנוס באונס שלא יתכן שיוסר. **מג. וכן** כתב המהר"י קורקוס (קרבן פסח פ"ו ה"ח) שגם זב ביום הששי פטור מכרת אם הזיד בשני. וראה במנחת חינוך (שם) שנראה ג"כ מדבריו שרק טמא שרץ שיכול לתקן עצמו בטבילה חייב כרת אם היה יכול לטבול, וגם אם לא היה יכול לטבול דינו רק כאנוס, ואם יזיד בשני יתחייב כרת, ורק טמא שלא יכול לתקן עצמו, כגון זב ביום הששי וטמא מת ביום הששי פטור מכרת גם אם יזיד בשני. ובדבריהם אפשר לבאר שסוברים כסברת הנודע ביהודה הנ"ל שכיון שאנוס באונס שלא יתכן שיוסר פטור מהראשון, ולכן אם הזיד בשני פטור מכרת. **מד. חידושי רבינו חיים** (קרבן פסח פ"ו ה"ח), **זכר יצחק** (סי' סט), **מנחת ברוך** (סי' כג סוף ענף ג).

עליה יש את הדין שיש בכל הקרבנות שטמא מת אינו משלח. ולכן מי שטמא בטומאה זו אינו מביא פסח גם אחרי הטבילה, משום שטמא מת אינו משלח קרבנות גם אחרי הטבילה. אבל מי שטמא בטומאה שנזיר אינו מגלח, אין בו את הדין שטמא מת אינו משלח קרבנות, ולכן הוא מביא פסח אחרי הטבילה. ויש שסוברים[מה] שכיון שהרמב"ם (גיליון מקדש פ"ג ה"ב) כתב שבכל הקרבנות טמא מת אינו משלח, ולא חילק בין אם זו טומאה שנזיר מגלח או לא, מוכח שבכל הקרבנות טמא מת אינו משלח אפילו בטומאה שנזיר אינו מגלח. ומה שבפסח יש חילוק בין הטומאות, הוא משום שמה שטמא מת אינו מביא פסח גם כשטבל הוא דין מיוחד בפסח, ולא משום שבכל הקרבנות טמא מת אינו משלח, ודין זה הוא רק בטומאה שנזיר מגלח עליה[מו].

והאבי עזרי (קרבן פסח פ"ו ה"ט) הקשה על השיטה השניה מדוע בפסח לא יהיה את הדין שישנו בכל הקרבנות שטמא מת אינו משלח קרבנות גם אם טמא בטומאה שנזיר אינו מגלח, וממילא לא יוכל להביא פסח אחרי טבילה אפילו אם טמא בטומאה שנזיר אינו מגלח עליה. והוסיף עוד **שהמנחת ברוך** (סי' כג ענף ח) הקשה על עיקר שיטת הרמב"ם שטמא מת אינו משלח קרבנות שהרי לעיל (פט:) מבואר שאם שוחטים פסח על טמא שרץ שוחטים גם על טמא מת ביום השביעי, והרי אם טמא מת אינו משלח את כל הקרבנות איך יתכן שישלח פסח[מז].

והאבי עזרי (שם) תירץ לפי המבואר **בתוספות** (זבחים נט: ד"ה ממר) שמה שאונן משלח פסח אף שאינו משלח קרבנות הוא משום שפסח חלוק משאר קרבנות, שהם באים לריצוי, ואילו הוא בא בשביל אכילה. ולפי זה יתכן שלכן גם אין בו את הדין שטמא מת אינו משלח קרבנות, כיון שלא בא לריצוי אלא לאכילה. ומה שלא קרב על טמא מת הוא רק משום שיש דין מיוחד בפסח שאינו בא על טמא מת [לפי הסובר שאין שוחטים וזורקים על טמא שרץ], ודין זה הוא רק בטומאה שנזיר מגלח. ומי שסובר ששוחטים על טמא שרץ סובר שבפרשה מדובר בטמאי מת תוך ז' לטומאתם, ונמצא שלא התחדש בפרשה דין מיוחד שפסח אינו בא על טמא מת, ולכן סובר ששוחטים פסח על טמא מת ביום השביעי[מח].

השגת הראב"ד על הרמב"ם איך למדו שאר טמאים מטומאת מת

אוצר החכמה
שם. הובא בעניינים הקודמים שהרמב"ם סובר, שאין שוחטים פסח על טמא מת אפילו אחרי הזאה וטבילה, ורק על שאר טמאים שוחטים אחרי טבילה. **והראב"ד** השיג, שאם כן איך רב למד שאין שוחטים על טמא שרץ ממה שאין שוחטים על טמא מת ביום השביעי, הרי בהכרח טמא מת יותר חמור שאין שוחטים עליו אפילו אחרי הזאה וטבילה, ואם כן אין ללמוד ממנו לטמא שרץ, כיון שיתכן שכמו שטמא שרץ יותר קל ממטמא מת ששוחטים עליו אחרי טבילה, כך הוא יותר קל ממנו ששוחטים עליו אפילו לפני הטבילה[מט]. ונאמרו **באחרונים** כמה דרכים ביישוב הקושיא.

תירוצם של האחרונים שהרמב"ם פסק שאין שוחטים מדרבנן על טמא שרץ

א. יש **מהאחרונים**[נ] שכתבו, **שהרמב"ם** לא פסק כרב שאין שוחטים על טמא שרץ מהתורה, אלא פסק כעולא ששוחטים על טמא שרץ מהתורה. וסובר שעולא מודה לרב שאין שוחטים על טמא שרץ מדרבנן, שמא יפשע ולא יטבול[נא], משום שאם לא כן נמצא שנחלקו מהקצה לקצה, שלפי רב אין שוחטים מהתורה, ולפי עולא שוחטים גם מדרבנן[נב]. ושורש המחלוקת של רב ועולא הוא, שאמנם שניהם סוברים כרבי יצחק, שהטמאים ששאלו את משה היו טמאי מת ביום השביעי, אלא שרב סובר שאין לחלק בין טמא מת לשאר טמאים, ולכן למד מהפסוק שמהתורה אין שוחטים על כל הטמאים. ולשיטתו מוכ[אה]ח ממה שמבואר במשנה ששוחטים על טבול יום של שאר טמאים, ששוחטים גם על טבול יום של טמא מת, כיון שלשיטתו אין לחלק בין הטומאות. וגם מוכרח לפי זה שמשה ענה לטמאים שאם לא יטבלו ידחו לפסח שני, וכמו שכתבו **התוספות** (ד"ה שמא). אמנם עולא סובר שכיון שמשה לא אמר להם שיטבלו, בהכרח שאין שוחטים על טבול יום של טמא מת. וכיון שמבואר במשנה ששוחטים על שאר טמאים על כל פנים אחרי טבילה, מוכח שאין ללמוד שאר טמאים מטמא מת, וממילא אין ללמוד כלל שאר טמאים מטמא מת, ומהתורה אפשר לשחוט עליהם גם קודם טבילה. אלא שמדרבנן אין שוחטים על כל הטמאים קודם טבילה שמא יפשע[נג].

ובזה מבוארת היטב שיטת הרמב"ם, שפסק כעולא, ולכן פסק שעל טמא מת אין שוחטים אפילו אחרי טבילה, ועל שאר טמאים שוחטים אחרי הטבילה. ואמנם מהתורה שוחטים על שאר הטמאים גם קודם הטבילה, אלא שמדרבנן חוששים שמא יפשעו ולא יטבלו[נד], ולכן אחרי טבילה שוחטים עליהם[נה]. ובזה מיושבת השגת **הראב"ד**, שמה שמבואר בגמרא שלומדים שאין שוחטים על טמא שרץ ממה שאין שוחטים על כל טמא מת, הוא רק לשיטת רב, ולשיטתו שוחטים גם על טבול יום של טמא מת. אמנם הרמב"ם פסק כעולא, ולשיטתו טמא מת דינו שונה שאפילו על טבול יום אין שוחטים, ובאמת אי אפשר ללמוד מטמא מת לשאר טמאים, ומהתורה שוחטים על טמא שרץ גם קודם טבילה, ורק מדרבנן אין שוחטים עליו קודם טבילה, שמא יפשע ולא יטבול[נו].

תירוצו של הצל"ח

ב. **הצל"ח** (ד"ה והנה רבינו) תירץ, שהנה בסוכה (כה.) נחלקו התנאים, מי היו הטמאים ששאלו את משה למה נגרע וכו'. דעת רבי יוסי הגלילי שהם היו נושאי ארונו של יוסף. ודעת רבי עקיבא שהם היו מישאל ואלצפן שנטמאו לנדב ואביהוא. ורבי יצחק הקשה עליהם שאם הם היו נושאי ארונו של יוסף, 'כבר' היו יכולים להטהר, ואם היו מישאל ואלצפן, יכולים היו להטהר. ובהכרח היו טמאי מת מצוה שחל שביעי שלהם להיות בערב פסח.

ויש לדייק, מדוע כשהקשה על רבי יוסי הגלילי, אמר ש'כבר' היו יכולים להטהר, ואילו כשהקשה על רבי עקיבא אמר שיכולים היו להטהר. ונראה שרבי יצחק ידע שאפשר ליישב את שיטתם שסוברים שהפרה אדומה נשרפה רק בי' ניסן[נז], ואז הזו הזאה ראשונה, ולכן לא היו יכולים להטהר לפני י"ד ניסן, כיון שצריך להמתין ד' ימים בין הזאה להזאה, ונמצא שרק בי"ד ניסן יכלו להזות את ההזאה השניה. אלא שהוקשה לו על זה שכיון שבחטא העגל נטמאו הרבה מישראל [שהרי שבט לוי הרגו את החוטאים ונטמאו, וגם קרובי הנהרגים נטמאו כשקברו אותם], נמצא שהיו רבים מישראל שהיו זקוקים לפרה כמו שכתבו האחרונים שהובאו לעיל בענין 'שני ביאורים בשיטת הרמב"ם' וכו' שנלמד מפסוק ביחזקאל]. ולפי זה נראה שרבי אליעזר סובר, שהטמאים ששאלו את משה היו בתוך ז' ימי טומאתם, ונמצא שאי אפשר ללמוד משם שטמא מת אינו משלח קרבנות, משום שמה שלא מביא פסח, הוא דין מיוחד בפסח שצריך שיהיה ראוי לאכילה. ולכן סובר ששוחטים פסח על טמא שרץ ועל טמא מת ביום השביעי. אבל הרמב"ם פסק כרבי יצחק שהם היו טמאים ביום השביעי, וגם פסק שלא כשיטת רב שפירש שהוא משום שגם ביום השביעי נחשב שאינו ראוי לאכילה [ודין זה הוא בין בטמא מת ובין בשאר הטומאות], כיון שגם לפי זה אי אפשר ללמוד לכל הקרבנות [וכמו כן לפי זה בפסח שוחט על טמא מת אחרי טבילה]. אלא הרמב"ם פסק כעולא, שסובר שלפי השיטה שהיו טמאים ביום השביעי, נאמר כאן דין לכל הקרבנות שטמא מת אינו משלח קרבנות ואפילו אחרי טבילה. ואי אפשר ללמוד מזה לטמא שרץ, ועליו שוחטים מהתורה פסח.

מה. אבן האזל (גיליון מקדש פ"ד ה"ג ספק"ע), אבי עזרי (קרבן פסח שם). **מו. ראה** במנחת ברוך (סי' כג סוף ענף ח) שהקשה על הרמב"ם איך משלחים קרבן ממדינת הים הרי בעליו טמאים בטומאת ארץ העמים. ותירץ (סוף ענף ג) שעל טומאת ארץ העמים נזיר אינו מגלח כמבואר במשנה בנזיר (נד.), ולכן מי שטמא בטומאה זו משלח קרבנו. והאבי עזרי (קרבן פסח פ"ו ה"ט) כתב שלפי שיטתו שבשאר קרבנות כל טמא מת אינו משלח ואפילו אם טמא בטומאה שנזיר אינו מגלח, קשה איך מקבלים קרבן מארץ העמים. ותירץ לפי מה שכתבו תוספות (מגילה ו. ד"ה שמעתי) שמקריבים בבמה בארץ העמים אף שיש שם טומאה, משום שלענין קרבן לא גזרו טומאה זו, וא"כ יתכן שגם לענין זה שטמא מת אינו משלח קרבנות לא גזרו טומאה זו. **מז. וראה** שם (ענף ג) שיישב קושיא זו, ודבריו יובאו בהערה להלן [בענין 'תירוצם של האחרונים' וכו']. **מח. וראה** שם תירוץ נוסף לקושיא זו. **מט. וראה** במהר"י קורקוס (שם) שתירץ שלומדים בכל שכן, שאם אין שוחטים על טמא מת אחרי טבילה, ודאי שאין שוחטים על טמא שרץ קודם טבילה. וכעין זה תירץ הכסף משנה, שלמדים שכמו שאין שוחטים על טמא מת אחרי טבילה, כך אין שוחטים על טמא שרץ קודם טבילה. והצל"ח (ד"ה והוה) כתב, שעדיין לא נתיישב איך אפשר ללמוד זה מזה, שהרי יתכן שכיון שטמא שרץ יותר קל, אפשר לשחוט עליו גם קודם טבילה. **נ. צל"ח** (ד"ה וממר), מנחת ברוך (סי' כג ענף ח), נחלת דוד (רונזן, סו"מ הקדמה). **נא. וראה** בקרית ספר (קרבן פסח פ"ו) שכתב גם כן שהרמב"ם פסק כעולא, וצריך לבאר בדבריו שעולא מודה שמדרבנן אין שוחטים לפני טבילה. וראה בחזון איש (זבחים סי' ד סק"ו) ובאבן האזל (גיליון מקדש פ"ד ה"ג סוף ו) שהשיגו על ביאור זה, שברמב"ם משמע שמהתורה אין שוחטים על טמא שרץ וגם אם זרק לא הורצה. וראה שם עוד בדבריהם. **נב. ונפקא** מינה שלפי רב אם היו מחצה על מחצה, ונטמא אחד בטומאת שרץ, הוא מכריע, כיון שמהתורה אין שוחטים עליו, ולפי עולא לא מכריע, כיון שמהתורה שוחטים עליו. וגם נפקא מינה שלפי רב אם שחטו עליו לא הורצה, ולפי עולא רק לכתחילה אין שוחטים עליו, אבל בדיעבד אם שחטו עליו הורצה. **נג. ובזה** תירץ המנחת ברוך (סי' כג ענף ג) מה שהקשה (שם ענף ח) על מה שכתב הרמב"ם (גיליון מקדש פ"ג ה"ג), שטמא מת אין משלח קרבנות, מהמבואר לעיל (פט:), שכיון שרבי אליעזר סובר ששוחטים פסח על טמא שרץ, לכן סובר ששוחטים פסח על טמא מת ביום השביעי, ומדוע פסח יהיה יותר קל מכל הקרבנות שטמא מת אין משלחם. אמנם לפי הנתבאר נראה, שמקורו של הרמב"ם הוא מהנאמר לענין פסח 'איש איש כי יהיה טמא לנפש' וגו', משום שכמו שטמא מת אינו משלח פסח כך אינו משלח שאר קרבנות [ולא שבטבר שלפי השיטה שהיו טמאים ביום השביעי, נאמר כאן דין לכל הקרבנות שטמא מת אינו משלח קרבנות ואפילו אחרי טבילה. ואי אפשר ללמוד מזה לטמא שרץ, ועליו שוחטים מהתורה פסח. **נד. וראה** להלן [בענין 'שיטת הרמב"ם שציבור טמאי שרץ' וכו'] שיובא מה שתירצו עוד הצל"ח והמנחת ברוך לפי זה. **נה. ראה** בצל"ח (ד"ה וממר) שכתב, שיש לדייק מלשון הרמב"ם שסובר שרק מדרבנן אין שוחטים על טמא שרץ, כיון שהרמב"ם לא כתב שאין שוחטים על טמא שרץ, אלא כתב (שם ה"ב) שהנוגע בנבילה ושרץ הרי זה טובל, ושוחטים עליו אחרי שיטבול. ואם היה פוסק כרב היה לו לכתוב שאין שוחטים על טמא שרץ, וכלשונו של רב. ומזה נראה שפסק כעולא, והרי לא היה יכול לכתוב כלשונו של עולא ששוחטים על טמא שרץ, כיון שמדרבנן אין שוחטים עליו, ולכן כתב שאחרי טבילה שוחטים, ומזה נלמד שלפני כן אין שוחטים, והוא מדרבנן. אמנם הצל"ח סיים שם, שקשה לחדש שעולא מודה שמדרבנן אין שוחטים על טמא שרץ, ויותר נכון לתרץ את שיטת הרמב"ם באופן אחר, כמו שכתב לעיל (ד"ה והנה רבינו), ויובא להלן בענין 'תירוצו של הצל"ח'. **נו. ובזה** תירצו מדוע כתב הרמב"ם (שם ה"ל) שאין שוחטים על מחוסר כפורים, אלא אם כן מסר קרבנותיו לבית דין, שלכאורה קשה, שכמו שאין חוששים שיפשע ולא יטבול, כך אין לחשוש שיפשע ולא ימסור קרבנותיו. אך להנתבאר מיושב, שבאמת הרמב"ם פוסק שמה שאין שוחטים על טמא שרץ הוא משום שחוששים שלא יטבול, ולכן על מחוסר כפורים אין שוחטים אלא אם כן מסר קרבנותיו לבית דין. וראה לעיל [בענין 'מדוע שוחטים על מחוסר כפורים'] שהובא תירוץ נוסף של החזון איש על קושיא זו. **נז. והוסיף**, שאמנם רש"י (גיטין ס: ד"ה ופרקמ פרה) הביא שבירושלמי (מגילה פ"ג ה"ה) מבואר, שהפרה נשרפה בב' ניסן, אך יתכן שדבר זה לא מוסכם.

בשביל שיוכלו להקריב את הפסח. ואם כן לא מסתבר שהמתינו עם שריפת הפרה עד י׳ בניסן, והזו באותו יום הזאת יום שלישי והזאה שניה תהיה בי״ד, כיון שיתכן שלא יספיקו להזות בי״ד בניסן על אלפים מישראל שטמאים.

אמנם לפי רבי עקיבא אפשר לתרץ, שכיון שפרשת טמאים נאמרה רק בראש חודש ניסן, כמבואר במסכת גיטין (ס.), נמצא שכל מי שנגע במת עד ראש חודש ניסן לא נטמא. ולפי זה שוב אפשר לומר שהפרה נשרפה רק בי׳ ניסן, כיון שבחטא העגל לא נטמאו עדיין, שהרי היה לפני ראש חודש ניסן, ולכן המתינו עם עשיית הפרה עד י׳ ניסן.

אמנם לפי רבי יוסי הגלילי אי אפשר לתרץ כן, כיון שנושאי ארונו של יוסף לא נשאוהו מראש חודש ניסן, שהרי הם חנו בהר סיני ממתן תורה, ואם הם נטמאו מחמת מה שנשאוהו לפני ראש חודש ניסן, בהכרח שרבי יוסי הגלילי סובר שאע״פ שפרשת טמאים נאמרה רק בראש חודש ניסן, אך נאמר להם שכל מי שנגע כבר במת לפני כן, צריך לנהוג מעכשיו טומאה, ולכן נושאי ארונו של יוסף נטמאו. ואם כן לשיטתו לא יתכן שעשו את הפרה רק בי׳ ניסן, כיון שלשיטתו נטמאו בחטא העגל רבים מישראל, והיו צריכים את הפרה בשביל לעשות את הפסח, ובודאי לא היו ממתינים עד י׳ ניסן[נח]. ולכן על שיטתו קשה, שכיון שבהכרח כבר עשו את הפרה זמן רב קודם לכן, מדוע נושאי ארונו של יוסף לא נטהרו עד י׳ ניסן. אבל על רבי עקיבא אין להקשות כן, כיון שיתכן שסובר שמי שנגע במת קודם ראש חודש ניסן לא נטמא, ורק מישאל ואלצפן נטמאו, משום שהם נשאו את נדב ואביהוא בא׳ ניסן אחרי שנאמרה פרשת טמאים[נט]. אלא שעל שיטתו הקשה רבי יצחק קושיא אחרת, מדוע לא הזו וטבלו בי״ד ניסן שהוא היום השביעי שלהם כדי שיוכלו להקריב פסח. ובזה מדויק לשונו של רבי יצחק, שעל רבי יוסי הגלילי הקשה ש׳כבר׳ היו יכולים להטהר, דהיינו שיכלו להטהר לפני כמה ימים, אבל על רבי עקיבא הקשה רק מדוע לא נטהרו בי״ד ניסן.

אמנם קשה, מדוע על רבי יצחק עצמו לא קשה מדוע לא הזו וטבלו ביום י״ד ניסן, שהרי לפי מה שהתבאר בין לפי רבי עקיבא ובין לפי רבי יצחק הטמאים היו טמאי מת ביום הז׳ שלהם, ואם כן כמו שעל רבי עקיבא קשה מדוע לא הזו וטבלו, כך קשה על רבי יצחק. ונראה שקושיא זו הוקשה לרמב״ם, ולכן חידש שמי שטמא מת בטומאה שנזיר מגלח, אינו שוחט הפסח גם אחרי הזאה וטבילה, ומי שטמא מת בטומאה שנזיר אינו מגלח שוחט הפסח אחרי הזאה וטבילה. ולכן רבי יצחק הקשה רק על רבי עקיבא, משום שלשיטת רבי עקיבא הטמאים נטמאו בטומאה שנזיר אינו מגלח. שהרי **התוספות** (סוכה כה: ד״ה מיסמך) הקשו, איך מישאל ואלצפן נטמאו לפי השיטה בסנהדרין (נג:) שגופם נשרף. ומכח קושיא זו סובר הרמב״ם, שבהכרח צריך לומר שנטמאו בבגדים של נדב ואביהוא, כיון שהבגדים לא נשרפו, כמבואר בסנהדרין (שם). והבגדים נטמאו בטומאת חרב הרי הוא כחלל, לשיטת הרמב״ם (טומאת מת פ״ה ה״ג) שכל הכלים נטמאים בטומאת חרב הרי הוא כחלל, ולא רק כלי מתכות, ולכן מישאל ואלצפן נטמאו טומאת ז׳ והיו טעונים הזאה[ס]. אמנם זו טומאה שהנזיר לא מגלח, כמבואר ברמב״ם (נזירות פ״ז ה״ח), שנזיר אינו מגלח כשנטמא מחרב שהוא כחלל. ולכן הקשה רבי יצחק על רבי עקיבא, מדוע לא הזו וטבלו בי״ד ניסן, משום שאמנם זה אין להקשות עליו מדוע לא נטהרו לפני כמה ימים, משום שכבר נתבאר שהבגדים נטמאו בטומאת חרב הרי הוא כחלל, ומישאל ואלצפן נטמאו טומאת ז׳ והיו טעונים הזאה שלישי ושביעי, ולכן לא נטהרו לפני כן, משום שהפרה נשרפה רק בי׳ ניסן, אבל עדיין קשה מדוע לא הזו וטבלו ביום י״ד, כיון ששוחטים פסח על טבול יום של טומאת מת בטומאה שנזיר מגלח. ומזה הוכיח רבי יצחק כשיטתו שהיו טמאים למת מצוה בטומאה שנזיר מגלח, ולכן לא היו יכולים להטהר גם בו ביום[סא].

ובזה מיושבת השגת **הראב״ד** על הרמב״ם, איך למד רב שאין שוחטים על טמא שרץ. כיון שממה שרבי יצחק לא שאל על רבי עקיבא שכבר היו יכולים להטהר לפני כן [כמו ששאל על רבי יוסי הגלילי], מוכח שלפי רבי עקיבא אפשר לומר שהיו ביום השביעי שלהם, וגם בהכרח שהיו טמאים בטומאות שנזיר אינו מגלח, שאם לא כן רבי יצחק לא היה מקשה על רבי עקיבא מדוע לא נטהרו ביום זה, כמו שלא קשה לפי שיטתו מדוע לא נטהרו ביום זה, ובהכרח שהיו טמאים בטומאות שנזיר אינו מגלח, שבזה שוחטים על טבול יום. ואע״פ כן רבי יצחק לא הקשה שכיון שהם טמאים בטומאות שאין נזיר מגלח מדוע לא הביאו פסח גם בלי שיטהרו, ובהכרח שגם בטומאות אלו אין שוחטים פסח לפני הטבילה, אלא שבהם שוחטים אחרי טבילה והזאה, ולכן הקשה רבי יצחק מדוע לא נטהרו. ומזה למד הרמב״ם לכל הטומאות שאין שוחטים עליהן עד שיטבלו, כיון שטומאת מת שנזיר אינו מגלח עליה דינה כשאר טומאות, ואם אין שוחטים על מי שטמא בטומאה זו עד שיטבול, יש ללמוד מזה לכל הטומאות שאין שוחטים עליהן עד שיטבול.

תירוצו של חידושי רבינו חיים

ג. בחידושי רבינו חיים (קרבן פסח פ״ו ה״ט) תירץ, לפי מה שביאר שם, שמה שטמא מת אינו שוחט פסח גם אחרי שטבל, הוא לא דין מיוחד בפסח, אלא הוא דין בכל הקרבנות שטמא מת אינו משלח קרבנות, ודין זה הוא רק בטומאה שנזיר מגלח עליה, אבל בטומאה שנזיר אינו מגלח עליה אין דין זה, והוא משלח כל הקרבנות. אלא שבפסח יש דין מיוחד שכל הטמאים אינם משלחים אותו, ובכלל זה גם טמא מת בטומאה שנזיר אינו מגלח, אלא שדין זה הוא רק לפני טבילה, ולכן גם מי שטמא מת בטומאה שנזיר אינו מגלח אינו שוחט פסח לפני טבילה, אבל אחרי הטבילה שוחט פסח[סב]. ולפי זה נמצא שבמה שנאמר בפרשה ׳איש איש כי יהיה טמא לנפש׳ וגו׳, שבו התחדש הדין המיוחד של פסח, נכלל גם טמא מת בטומאה שנזיר אינו מגלח, כיון שלענין הדין המיוחד של פסח, אין חילוק בין אם זו טומאה שנזיר מגלח או לא. וכיון שמדובר בטמא מת ביום השביעי, מוכח שגם טמא מת בטומאה שאין הנזיר מגלח, אינו שוחט פסח ביום השביעי עד שיטבול, ומזה נלמד לכל הטמאים שאין שוחטים עד שיטבלו, כיון שטמא מת בטומאה שאין הנזיר מגלח דינו ככל הטמאים, ואם הוא אינו שוחט פסח עד הטבילה, נלמד מזה לכל הטמאים שאינם שוחטים עד הטבילה[סג].

והאבי עזרי (שם) השיג עליו, שהרי מקורו של הרמב״ם שגם אחרי טבילה אין שוחטים על טמא מת, הוא ממה שמשה לא ענה לטמאים שיטבלו. ולפי מה שביאר הגר״ח, שבתשובת משה ׳איש איש כי יהיה טמא׳ וגו׳ מבואר רק את הדין שאין שוחטים על טמא מת עד הטבילה [וגם אם היה טמא בטומאה שנזיר אינו מגלח], אם כן נמצא שבתשובתו לא אמר עדיין מדוע לא יטבלו, שהרי מה שלא היו יכולים לשחוט גם אם היו טובלים, הוא מחמת דין אחר שיש בכל הקרבנות, שהוא לא נאמר בתשובת משה. ומוכח שאדרבה מה שהרמב״ם סובר שאין שוחטים פסח על טמא מת אחרי הטבילה, הוא דין מיוחד בפסח, והוא התחדש בתשובתו של משה, ולא נכלל בו טומאת מת שאין הנזיר מגלח[סד]. ושוב קשה איך נלמד מכאן לשאר טמאים שאין שוחטים עליהם עד הטבילה.

תירוצו של האבן האזל

ד. האבן האזל (קיצור מקדש פ״ד ה״ג מאמר י) תירץ לפי מה שכתב **הרמב״ם** (נזירות פ״ז ה״ח), שמה שיש טומאות שנזיר אינו מגלח עליהן, הוא משום שבנזיר נאמר (במדבר ו ט) ׳וכי ימות מת עליו׳, ולא נאמר ׳וכי יטמא לנפש׳, ומכאן נלמד שדווקא אם נטמא בעצמו של מת הוא מגלח, ולכן יש טומאות שנזיר אינו מגלח עליהן, משום שהן נקראות רק ׳נפש׳, אבל לא נקראות עצמו של מת. ולפי זה נמצא שבפרשת פסח שני שנאמר (שם ט י) ׳איש איש כי יהיה טמא לנפש׳, נכללת גם טומאה שאין הנזיר מגלח עליה. ומה שהרמב״ם חילק בין טומאה שנזיר מגלח לטומאה שנזיר אינו מגלח עליה, הוא משום שבפרשה זו נכללת גם תשובה לאנשים הטמאים, וכיון שהוא ענה להם שידחו לפסח שני ולא אמר להם שיטבלו, מוכח שנכלל בפרשה שמשה ענה להם שאפילו טבילה לא תועיל, ודין נוסף זה הוא רק בטומאה שנזיר מגלח. אבל מה שמשה אמר ׳איש איש כי

נח. והוא סובר כהשיטה שנשרפה בב׳ ניסן. **נט. וראה** שם שהביא שהזית רענן (עפ״י ילקוט שמעוני רמז תקכד ד״ה אלצפן) הביא שהברית אברהם הקשה, לפי השיטה שנדב ואביהוא מתו בתוך המשכן, מדוע לא נטמאו המשכן וכליו. והברית אברהם (סוף נזיר) תירץ, שפרשת טמאים נאמרה בו ביום, ומה שהיה באהל המת לפני שנאמרה פרשת טמאים לא נטמא. ולכן המשכן וכל כליו לא נטמאו. והזית רענן הקשה עליו, שאם כן איך מישאל ואלצפן נטמאו. ותירץ, שטומאת מגע נאמרה לפני כן, ורק טומאת אהל לא נאמרה לפני כן. ולכן מישאל ואלצפן שנטמאו במגע או במשא, נטמאו לפני שנאמרה פרשת טמאים, אבל המשכן והכלים לא נטמאו, משום שהם היו רק באהל המת, וטומאת אהל לא נאמרה לפני כן. אך הצל״ח כתב, שגם טומאת מגע לא נאמרה לפני כן, אלא שבתחילה הוציאו את נדב ואביהוא מהמשכן, ואז נאמרה פרשת טמאים, ואחר כך נשאו אותם מישאל ואלצפן. ולפי זה נמצא שגם מי שנטמא במגע לפני ראש חודש ניסן לא נטמא, וממילא בחטא העגל לא נטמאו גם הנוגעים והנושאים את המת, ושוב יתכן ששרפו את הפרה רק בי׳ ניסן. **ס. והתוספות** לא תירצו כן, משום שהם לשיטתם בנזיר (נד: ד״ה ומשני), שרק בכלי מתכות יש דין חרב הרי הוא כחלל. **סא. ובזה** מיושבת השגת הראב״ד (קרבן פסח פ״ו ה״ג), שאין מקור בגמרא לחלק בין טומאה שנזיר מגלח עליה או לא, כיון שלפי הנתבאר יש מקור בגמרא לחילוק זה. **סב. ראה** לעיל [בענין ׳שני ביאורים בשיטת הרמב״ם׳] שהובאו בהרחבה כל דבריו שם. **סג. וראה** שם בסוף דבריו שתירץ באופן נוסף, לפי מה שצידד בשיטת הרמב״ם (שם פ״ה ה״ג) הסובר, שטמא שלא עשה את הראשון פטור מכרת גם אם הזיד בשני, שזה רק אם פטורו הוא מחמת הדין המיוחד שפסח אינו נשחט על טמא, אבל בטמא מת בטומאה שנזיר מגלח שטבל אין דין זה, כיון שמה שאין שוחטים עליו, הוא לא מחמת הדין המיוחד של פסח, אלא הוא מחמת הדין שיש בכל הקרבנות שאין משלחים קרבנות על הטמא מת. ולפי זה מיושבת השגת הראב״ד. שהרי מה שהרמב״ם פוטר מכרת את הטמא, הוא משום שמפרש במה שנאמר בתורה שדווקא טהור חייב כרת, שהכוונה היא שאם הוא טמא הוא פטור מכרת אפילו אם הזיד בשני, ולפי המבואר, הרי נמצא שפטורו מכרת הוא משום שבראשון היה בו את הדין המיוחד שיש בפסח שטמא אינו מקריב קרבנות, וכיון שמדובר בתורה ביום השביעי, מוכח שגם ביום השביעי יש את הדין המיוחד שיש בפסח שאינו בא על הטמאים. ומזה יש ללמוד לכל הטמאים, שהרי לענין הדין המיוחד שיש בפסח, אין חילוק בין טמא מת לכל הטומאות. וראה שם במה שכתב עוד. **סד. ראה** לעיל [בענין ׳שני ביאורים בשיטת הרמב״ם׳] שהובאו בהרחבה דבריו בביאור שיטת הרמב״ם.

יהיה טמא לנפש׳ וגו׳, שבזה נכללת גם טומאה שנזיר אינו מגלח, מדובר קודם טבילה. וכיון שגם שם מדובר ביום השביעי, נלמד מזה לכל הטמאים שאין שוחטים עליהם פסח קודם טבילה, כיון שטומאת מת שנזיר אינו מגלח עליה דינה ככל הטומאות, וממנה יש ללמוד לכל הטומאות שאין שוחטים עליהן עד הטבילה.

איך תתפרש הסוגיא ביבמות לשיטת הרמב״ם

בעניינים הקודמים הובא **שהרמב״ם** סובר, שאין שוחטים וזורקים על טמא מת אפילו לאחר הזאה וטבילה. **והאחרונים**[סה] הקשו מהסוגיא ביבמות (עח:) שהוכיחה שערל מקבל הזאה, ממה שישראל עשו פסח בכניסתם לארץ, שהרי במדבר לא מלו, וגם כשהגיעו לארץ ביום י׳ לחודש ניסן לא מלו בו ביום משום חולשת הדרך, ואם ערל אינו מקבל הזאה איך הם עשו את הפסח, הרי הם היו טמאי מת [כשנטמאו לקבור את אבותם במדבר, **רש״י** (שם ד״ה הזמה)], ואם כן היו צריכים לקבל הזאה, ואם ערל אינו מקבל הזאה, נמצא שיכלו לקבל הזאה רק בי״א ניסן אחרי שנימולו, ואם כן ביום י״ד היו עדיין ביום השישי לטהרתם, ולא יכלו לעשות הפסח. ובהכרח שערל מקבל הזאה. ולפי הרמב״ם קשה, מדוע היו צריכים לומר שגם ביום י׳ ניסן לא מלו משום חולשת הדרך, הרי גם אם מלו בו ביום, וקבלו הזאה בו ביום, הם היו ביום י״ד ניסן ביום השביעי לטהרתם, ולא יכלו להקריב הפסח לפי הרמב״ם, שאין מקריבים פסח על טמא מת ביום השביעי שלו.

ויש מי שתירץ[סי], שגם הרמב״ם מודה שאם שוחטים על טמא שרץ שוחטים על טמא מת טבול יום, וכמבואר לעיל (פט:). ואם כן יתכן שהגמרא שם רצתה להוכיח שערל מקבל הזאה גם לפי השיטה ששוחטים על טמא שרץ, ולכן היתה צריכה להוסיף שגם ביום י׳ ניסן לא מלו, ונמצא שאם ערל אינו מקבל הזאה והם הזו רק ביום י״א ניסן, הם היו בי״ד ניסן רק ביום השישי לטהרתם, וביום זה ודאי אי אפשר לשחוט עליהם פסח[סי].

שיטת הרמב״ם שציבור טמאי שרץ אינם עושים בטומאה, אבל אוכלים בטומאה

שם. הרמב״ם (פיה״מ מקדש פ״ד ה״ג) כתב, שרק טומאת מת הותרה בקרבנות ציבור, אבל טומאת שרץ ונבלה לא הותרה, ולכן אם היו כהנים טמאי שרץ אינם עושים בטומאה. **והלחם משנה** (קרבן פסח פ״ז ה״ח) כתב, שמהרמב״ם (שם) מבואר שגם לענין קרבן פסח הדין כן. כיון שהרמב״ם כתב (שם), שאם הקהל היו טמאים הם עושים בטומאה, והרמב״ם סיים, שדין זה הוא רק בטומאת מת, כמו שביארנו בהלכות ביאת מקדש. והרי בהלכות ביאת מקדש כתב שטומאת שרץ לא הותרה בציבור, ואם כן מבואר בזה שגם לענין קרבן פסח, טומאת שרץ לא הותרה בציבור, ואם היו רוב הקהל טמאי שרץ אינם עושים בטומאה. אמנם כתב, שברמב״ם (שם ה״ח) מבואר, שאע״פ שטמאי שרץ אינם עושים את הקרבן בטומאה, אבל יכולים לאכול בטומאה. כיון שהרמב״ם כתב, שפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה לכל טמאי מגע, ורק לטמאים בטומאה היוצאה מגופם הוא לא נאכל. ומבואר בזה שאע״פ שטמאי שרץ אינם עושים את הפסח בטומאה, אבל יכולים לאכול מפסח הבא בטומאה.

והצל״ח (לעיל סג. ד״ה ומ״מ) הוסיף לבאר, שאם רוב הציבור היו טמאי שרץ בשעת השחיטה, אינם יכולים גם לאכול הפסח, כיון שהקרבן ששחטו עליהם אינו כשר. ואפילו אם רוב הציבור היו טמאי מת אלא שהיו עמם גם טמאי שרץ, אינם יכולים לשחוט את הקרבן ולאכלו, כמו שהזבים אינם עושים בטומאה, אפילו כשרוב הציבור טמאי מת שהטומאה נדחית להם. ומה שכתב הרמב״ם שפסח הבא בטומאה נאכל לכל טמאי מגע, מדובר כשהטמאי שרץ נטמאו לאחר זריקה, שנמצא שהקרבן ששחטו לפני שנטמאו כשר, אלא שהם נטמאו לפני שאכלו, ובזה כתב הרמב״ם שאכילת הפסח הותרה גם לטמאי שרץ. ואע״פ שמבואר לעיל (עח:), שגם בטומאת מת, אם הציבור נטמאו לאחר שחיטה לפני אכילה, אסורים לאכול הפסח, כיון שהיו טהורים בשעת שחיטה והטומאה לא היתה צריכה להדחות. אך כאן מדובר שרוב הציבור היו טמאי מת בשעת שחיטה והטומאה נדחית להם, וכיון שאין קרבן ציבור חלוק, הותרה הטומאה לגמרי, ולכן גם טמאי שרץ שנטמאו אחרי השחיטה יכולים לאוכלו[סח].

אמנם הלחם משנה (שם) הקשה, מדוע לענין עשיית הקרבן לא הותרו טמאי שרץ, ולענין אכילה הותרו. ואין לומר שלענין עשיית הקרבן לא הותרו, כיון שההיתר של טומאה בציבור נלמד מ׳איש איש כי יהיה טמא לנפש׳ וגו׳, ומזה אפשר ללמוד רק לטמא מת, ומה שאין כן לענין אכילה שאין לחלק בין טמא מת לטמא שרץ, אלא רק בין טומאה היוצאה מגופו לטומאה שאינה יוצאה מגופו, שהרי מבואר בבכורות (לג.), שמה שזבים אינם אוכלים מפסח הבא בטומאה, הוא משום שנאמר ׳איש איש כי יהיה טמא לנפש׳ וגו׳, ומוכח שמה שאינם אוכלים נלמד ממה שאינם עושים בטומאה, ואם כן יש ללמוד מזה שגם טמאי שרץ לא יאכלו כיון שלא עושים בטומאה.

והשער המלך (קרבן פסח פ״ו ה״ג) והצל״ח (ד״ה ועפ״י) הקשו עוד על הרמב״ם הסובר שטמאי שרץ לא עושים בטומאה[סט], מהמבואר בזבחים (כג:)[ע], שאם רוב הציבור טמאי שרץ אינם יכולים לעשות בטומאה, רק אם שוחטים על טמא שרץ[עא], כיון שהטומאה נדחית רק אם יחיד אינו יכול לעשות בטומאה, אבל אם אין שוחטים על טמא שרץ, הטומאה נדחית בציבור לטמאי שרץ, והגמרא הוסיפה, שאף שעיקר הדין של טומאה דחויה בציבור נאמר בטמא מת, אך לומדים בקל וחומר, שאם טומאת מת שטעונה הזאת שלישי ושביעי הותרה בציבור, כל שכן שטומאת שרץ שאינה טעונה הזאת שלישי ושביעי הותרה בציבור. וכיון שהרמב״ם פסק (קרבן פסח פ״ו ה״ח) שאין שוחטים על טמא שרץ, איך פסק שציבור טמאי שרץ אינם עושים בטומאה[עב].

והצל״ח (שם) תירץ, שמה שהרמב״ם חילק בין עשיית הקרבן לאכילת הקרבן, הוא משום שבעשיית הקרבן יש לציבור תקנה לעשות הפסח בלי שהטומאה תידחה, שהרי יכולים לטבול ולעשות הפסח, ולכן הטומאה לא נדחית[עג]. ואינה דומה לטומאת מת, שהטומאה הותרה לציבור, משום ששם גם אם יטבלו, הטומאה צריכה להדחות, וכשיטת הרמב״ם (קרבן פסח פ״ו ה״ג), שאין שוחטים על טבול יום טמא מת. מה שאין כן בטמאי שרץ ששוחטים על טבול יום, ולכן הטומאה אינה נדחית לציבור טמאי שרץ, משום שיכולים לטבול ולהביא קרבנם בטהרה. ולכן גם כהנים טמאי שרץ אינם עושים בטומאה, אע״פ שאין להם תקנה בטבילה [שהרי גם טבול יום אסור להכנס למקדש ולעבוד[עד]. אבל לענין אכילה אין תקנה זו של טבילה, שהרי גם טבול יום אסור באכילת קדשים, ולכן בה הותרה גם טומאת שרץ.

ומה שמבואר בזבחים (שם), שאם אין שוחטים על טמא שרץ הותרה טומאת שרץ בעשיית הקרבן, הוא משום שהסוגיא שם סוברת כהשיטה לעיל (עז.), שלומדים מהמשמעות של ׳במועדו׳ שטומאה נדחית בציבור, שהרי לפי זה לא התבאר בפסוק זה שרק טומאת מת הותרה, אלא שממה שנאמר בפרשת פסח שני ׳איש איש כי יהיה טמא לנפש׳, ממעטים שאר טומאות, ולכן ממעטים רק טומאה היוצאת מגופו שהיא חמורה[עה] [ורק אם שוחטים על טמא שרץ, לא נדחית טומאת שרץ, כיון שלא צריך לדחות את הטומאה]. אבל הרמב״ם פוסק כהשיטה לעיל (סו:), שמה שטומאה נדחית בציבור נלמד ממה שנאמר ׳איש איש כי יהיה טמא׳ וגו׳, וכמבואר ברמב״ם (קרבן פסח פ״ו ה״ח). והרי בפסוק זה נאמר רק שטומאת מת נדחית, אלא שאפשר ללמוד בקל וחומר טמא שרץ מטמא מת,

---

סה. **נחלת** דוד (רוזין, סו״ת הקדמה), אור חדש (ד״ה ומ״מ) בשם הבני דוד, זכר יצחק (סי׳ עה) בשם הקהלת יעקב [לבעל המשכנות יעקב]. סו. **אור** חדש (ד״ה ומ״מ). סז. **וכתב** עוד שיש לתרץ בדרך פלפול, שלכאורה קשה עוד על הסוגיא ביבמות, מנין שערל מקבל גם הזאת שביעי שהוא גמר טהרתו, כלשון רש״י (במדבר יט יט). ואמנם רש״י (יבמות שם) כתב, שישראל קבלו הזאת שלישי ושביעי בעודם ערלים, אך קשה מנין שגם הזאת שביעי היתה בעודם ערלים. ונראה לתרץ לפי מה שכתב הש״ך (יו״ד סי׳ רמו ס״ק יח) בשם התשב״ץ (סו״ת, מ״מ סי׳ כח), שאין מלים תינוק ג׳ ימים לפני השבת, שמא יסתכן בשבת ויצטרכו לחלל עליו שבת. וידוע שמשה מת בז׳ אדר בשבת, ונמצא שראש חודש אדר של שנה זו היה ביום א׳, וכיון שאדר הסמוך לניסן לעולם חסר, נמצא שראש חודש ניסן היה ביום ב׳, והעשירי לניסן היה ביום ד׳. וכיון שלא מלו ביום ד׳ משום חלישות הדרך לא מלו עד אחרי שבת [לפי התשב״ץ שאסור למול]. ונמצא שרק בי״ד ניסן מלו עצמם. ולכן מוכח שגם הזאת שביעי היתה בעודם ערלים, לפי שיטת הרמב״ם שאין שוחטים על טמא מת ביום הז׳, משום שלפי זה מוכח שהזו הזאת שביעי לפני ערב פסח בעודם ערלים. ולפי זה מיושב [מה שקשה לפי הרמב״ם], מדוע הגמרא היתה צריכה לומר שלא מלו בי׳ ניסן, משום שאם לא כן יהיה קשה מנין שהזאת שביעי היתה בערלותם, ובהכרח שלא מלו בי׳ ניסן, אלא מלו בי״ד ניסן, ומוכח שגם הזאת שביעי יכולה להיות בערל. ואדרבה יש מקור לרמב״ם מהסוגיא שם, משום שאם לא כן אין הוכחה שהזאת שביעי יכולה להיות בערל. סח. **ובענין** הבא יובא שהאבן האזל ביאר בדברי הרמב״ם, שאם רוב הציבור היו טמאי מת, גם טמאי שרץ עושים את הקרבן, אך לא נכנסים למקדש. סט. **השער** המלך הביא שכן הקשה הקרבן חגיגה. ע. **וכן** מבואר לעיל (סט:). עא. **דהיינו** שאינם יכולים להכנס לעזרה בטומאה, אלא שולחים את הפסח על ידי שליח. רש״י (שם ד״ה מלמ). עב. **והשער** המלך בסוף דבריו כתב, שיתכן ליישב שהרמב״ם פסק שמהתורה שוחטים על טמא שרץ, ורק מדרבנן אינם שוחטים על טמא שרץ. וכן תירצו הצל״ח (ד״ה ומ״מ) והמנחת ברוך (סי׳ כח ענף ו). וצריך להוסיף, שמה שהרמב״ם סובר שגם טומאת שרץ של כהנים לא הותרה, הוא משום שכיון שטומאת שרץ של בעלים לא נדחית, גם טומאת שרץ של כהנים לא נדחית, וכמו שיבואר בהערה להלן על פי הסוגיא בזבחים (כג:). אמנם הראב״ד והמהר״י קורקוס (קרבן פסח פ״ו ה״ג) ביארו, שהרמב״ם סובר שאין שוחטים על טמא שרץ מהתורה, וכשיטת רב, ולפי זה אי אפשר לתרץ כן. וראה לעיל [בענין ׳תירוצם של האחרונים׳ וכו׳] שהרחבנו בזה. וראה בצל״ח (לעיל סט: ד״ה מלקמהלר) שהקשה על הרמב״ם מהסוגיא שם, שמבואר גם כן שאם אין שוחטים על טמא שרץ, והציבור היו טמאי שרץ הם עושים בטומאה. ושם הרחיב לתרץ את הסוגיא שם לשיטת הרמב״ם. עג. **והאמבוהא** דספרי (נהעלותך מות כו) הביא שבירושלמי (פ״ו ה״ו) מבואר, שאפילו אם אין שוחטים על טמא שרץ, הציבור לא עושים בטומאה אם יש מים לטבול. והאמבוהא דספרי כתב, שלפי זה אם אין מים לטבול הציבור עושים בטומאה. עד. **וכמו** שמבואר בזבחים (שם), שאם שוחטים על טמא שרץ [שאז ודאי שהציבור אינם עושים בטומאה כיון שיכולים לעשות בטהרה], הדין הוא שגם כהנים טמאי שרץ אינם עושים בטומאה, כיון שמכפרים כמתכפרים. דהיינו שכיון שעיקר דין טומאה דחויה בציבור נאמר כשהציבור טמאים, ושם הדין הוא שרק טומאת מת הותרה, לכן גם בטומאת כהנים שנלמדת מטומאת ציבור שנדחית, הדין הוא שרק טומאת מת הותרה. וכן הוא גם לפי הרמב״ם, שסובר שגם להלכה שאין שוחטים על טמא שרץ, לא הותרה טומאת שרץ כשציבור טמאים, משום שיש להם תקנה, גם בכהנים לא הותרה טומאת שרץ. עה. **וראה** שם שתירץ בזה, מה שהקשו התוספות בזבחים (כג: ד״ה מי) בשם רבינו תם, שאם לומדים מ׳במועדו׳ גם לטומאת שרץ, מנין למעט טומאה היוצאת מגופו, משום שדין זה נלמד ודאי מ׳איש איש כי יהיה טמא לנפש׳.

אמנם לענין עשיית הפסח יש לפרוך את הקל וחומר שבטמאי שרץ יש להם תקנה שיטבלו, אבל לענין אכילת הקרבן שאין להם תקנה, אפשר ללמוד בקל וחומר מטמא מת שגם טומאת שרץ הותרה[עו].

והאבן האזל (הלכות מקדש פ"ד הי"ג אות ח) השיג על תירוץ זה, מהסוגיא בזבחים (סט.) שביארו במה שזקני דרום סוברים שטומאת שרץ לא הותרה בציבור, שהוא משום שסוברים ששוחטים על טמא שרץ, ומדוע לא אמרו שהם סוברים שהדין שטומאה נדחית בציבור נלמד מ'איש איש' וגו', וממילא טומאת שרץ לא הותרה אפילו אם אין שוחטים על טמא שרץ.

ולכן כתב ליישב באופן אחר קצת, שאם טומאה הותרה בציבור גם טומאת שרץ הותרה, אע"פ שהציבור יכולים לטבול ולהטהר, כיון שלפי השיטה שטומאה הותרה לא צריך למצוא תקנה כדי שהטומאה לא תידחה, וכמו שמבואר ביומא (ז.), שלא צריך לחזר אחרי כהנים טהורים[עז]. אבל להלכה שפוסקים שטומאה דחויה בציבור, לא נדחית טומאת שרץ בציבור, כיון שיש להם תקנה לטבול ולהטהר.

קושיית האחרונים על הרמב"ם ממה שמטמאים אחד בשרץ

הובא בענין הקודם, ששיטת **הרמב"ם** שציבור טמאי שרץ אינם עושים את הפסח, אע"פ שאין שוחטים על טמא שרץ. **והאחרונים**[עח] הקשו מהמבואר לעיל (פ.), שרב אמר שלפי השיטה שאם מחצה ישראל טהורים ומחצה ישראל טמאים, הטמאים אינם יכולים לעשות הפסח משום שאין קרבן ציבור חלוק[עט], יש תקנה לטמאים, שיטמאו בשרץ אחד מהטהורים, ועל ידי זה יוכלו הטמאים לעשות הפסח, כיון שאין שוחטים על טמא שרץ, ונמצא שנחשב טמא לענין קרבן פסח, ומצטרף עם המחצה טמאי מת שיהיה נחשב שיש כאן רוב טמאים שעושים בטומאה. והרי מבואר בגמרא (סט ע"ב), שאם שליש מישראל היו זבים ושליש טמאי מת ושליש טהורים, הטמאי מת אינם יכולים לעשות הפסח. כיון שזבים אינם עושים הפסח בטומאה, ונמצא שרוב ציבור אינם עושים בטומאה, כיון שהזבים עם הטהורים הם רוב ציבור שאינו עושה בטומאה, ולכן הטמאי מת אינם יכולים לעשות הפסח כיון שמיעוט אינו עושה בטומאה. ואם כן קשה לפי שיטת הרמב"ם, שאפילו אם אין שוחטים על טמא שרץ, אך ציבור טמאי שרץ אינם עושים בטומאה, מדוע כשיש מחצה טמאי מת ומחצה טהורים יש להם תקנה שיטמאו אחד מהם בשרץ, הרי גם כשיטמאו אותו בשרץ הוא לא יהיה נמנה עם הטמאי מתים, שהרי לפי הרמב"ם דינו כזבים שאינם עושים בטומאה. ואם כן אדרבה הוא יצטרף עם הטהורים שאינם עושים בטומאה, ונמצא שיש כאן מחצה שאינם עושים פסח בטומאה, והטמאי מת הם גם כן מחצה, ושוב לא יוכלו לעשות הפסח[פ].

והאבן האזל (הלכות מקדש פ"ד הי"ג אות ח) תירץ, שבמחצה טמאים מחצה טהורים, המחצה טמאים הם קהל, שהרי לולא שאין קרבן ציבור חלוק היו עושים בטומאה, ומה שאינם יכולים לעשות, הוא משום שיש מחצה שעושים בטהרה ואין קרבן ציבור חלוק. ולפי זה נראה שאע"פ שהטמא שרץ אינו יכול לעשות בטומאה, מכל מקום הוא גם לא נמנה עם הטהורים, כיון שהוא גם אינו עושה בטהרה, ונמצא שאין כאן מחצה שעושים בטהרה, אלא רק מיעוט שעושים בטהרה, וממילא הם נגררים אחרי הטמאי מת לעשות בטומאה, כיון שהם פחות מהטמאי מת. ואינו דומה לשליש זבים, שליש טמאי מת ושליש טהורים, כיון ששם הטמאי מת הם רק שליש מהציבור, ונמצא שאין להם לבד כח לדחות את הטומאה. ולכן אע"פ שהזבים אינם נמנים עם הטהורים, מכל מקום כיון שהם גם אינם נמנים עם הטמאי מת, נמצא שהטמאי מת הם רק מיעוט שאינו עושה בטומאה. מה שאין כן כאן שהטמאי מת הם מחצה, ויש להם דין קהל לעשות בטומאה, ולכן רק כשיש מחצה טהורים, הטמאים אינם יכולים לעשות בטומאה, אבל כשאחד מהמחצה טהורים הוא טמא שרץ, שאינו נמנה עם הטהורים, אין כאן מחצה טהורים שעושים בטהרה, ולכן הטמאים גוררים את הטהורים לעשות בטומאה[פא].

אמנם האבן האזל (שם אות ג) הקשה עוד על הרמב"ם, הרי מבואר לעיל (פ.), שדעת רב הונא שאם רוב ציבור היו טמאי מת ומיעוטם זבים, הזבים אינם יכולים לעשות פסח שני, משום שאין תשלומים לפסח הבא בטומאה. ואם כן איך אמר רב שבמחצה על מחצה יטמאו אחד בשרץ, הרי לפי הרמב"ם הטמא שרץ לא יוכל לעשות את הפסח כלל, שהרי את הראשון לא יוכל לעשות משום שהוא טמא שרץ, ואת השני לא יוכל לעשות משום שאין תשלומים לפסח הבא בטומאה. והרי בגמרא שם מבואר שלא עושים תקנה אם יתבטל גם מפסח שני.

וכתב האבן האזל, שמכאן נראה שלא כמו שכתבו הלחם משנה והצל"ח [שהובאו בענין הקודם], שלפי הרמב"ם גם אם יש ציבור טמאי מת, הטמאי שרץ אינם יכולים לעשות בטומאה. אלא נראה שבאופן זה יוכלו הטמאי שרץ לעשות בטומאה. משום שהרי טמא שרץ ראוי לאכול, אלא שהיא גזירת הכתוב לדחותו לפסח שני, ולכן כשהציבור טמאי מת והם עושים בטומאה, גם הטמא שרץ עושה בטומאה, כיון שאם לא יעשה פסח ראשון לא יוכל לעשות פסח שני [שהרי אין תשלומים לפסח הבא בטומאה]. ואמנם לא יוכל להכנס למקדש משום שטומאת שרץ אינה נדחית, אבל יוכל לעשות את הפסח[פב]. ובזה מיושבת הסוגיא לעיל (שם), שאם יטמאו אחד בשרץ יוכל לעשות בטומאה, כיון שאם לא יעשה את הראשון לא יוכל לעשות את השני [שאינו בא כשהראשון בא בטומאה].

מדוע לא אמרו שהחידוש הוא שאין חוששים שיראה ויסתור

אי טבי' מאי קא משמע לן הא קא משמע לן דאע"ג דמחוסר הערב שמש קא משמע לן דשמשא ממילא ערבא. הצל"ח (פסחים ד"ה נשמיני) הקשה, מדוע הגמרא לא תירצה שיש חידוש שאין חוששים שיראה ויסתור[פג]. ותירוץ זה עדיף, משום שעל מה שהגמרא מתרצת קשה, שהרי בסיפא מבואר ששוחטים אפילו על מחוסר כפורים שעוד לא הביא קרבנותיו, וכל שכן ששוחטים על טבול יום[פד]. אבל לפי תירוץ זה לא קשה, משום שבמחוסר כפורים אין לחשוש שיראה ויסתור, כיון שביום השמיני הראייה לא סותרת, ורק בזב בעל שתי ראיות ביום השביעי, היה אפשר לומר שנחשוש שיראה, כיון שראייה סותרת. ותירץ, שלעיל (פח.) מבואר שיש תנאים שסוברים שרק מדרבנן הראייה שאחרי הטבילה סותרת. ולפי תנאים אלו פשוט שאין לחשוש שיראה ויסתור, כיון שספק דרבנן לקולא. ולכן העדיפה הגמרא לומר שיש חידוש ששוחטים עליו, אע"פ שהוא מחוסר הערב שמש.

מדוע לא הקשו על משנתנו שפשוט ששוחטים בשמיני

אימא בשמיני פשיטא. התוספות (ד"ה בשמיני) כתבו, שעל משנתנו לא הקשו כן [מה החידוש ששוחטים על זב בעל שלש ראיות ביום השמיני, וכן מה החידוש ששוחטים על זבה ביום השמיני], משום שהמשנה כתבה זאת אגב מה שכתבה ששוחטים על זב בעל שתי ראיות ביום השביעי, ועל שומרת יום כנגד יום ביום השימור, ושם יש חידוש שאין חוששים שתראה ותסתור[פה].

והצל"ח (פסחים שם) כתב, שהתוספות לא כתבו שהחידוש במה ששוחטים על זב בעל שתי ראיות ביום השביעי ועל שומרת יום כנגד יום ביום השני הוא, שאע"פ שמחוסרים הערב שמש שוחטים עליהם, כמו שהגמרא אמרה לעיל, משום שהגמרא כאן הרי מקשה שאפילו בשמיני שמחוסר הבאת קרבן פשוט ששוחטים עליו, ואם כן כל שכן שהגמרא סברה שפשוט ששוחטים על טבול יום. ולכן כתבו התוספות, שלפי המקשן החידוש הוא שלא חוששים שיראה ויסתור.

עו. והאבן האזל (הלכות מקדש פ"ד הי"ג אות ד-ה) תירץ בזה, מה שקשה על הרמב"ם מהמבואר בסוגיא לעיל (סט:), שאם אין שוחטים על טמא שרץ היא הותרה בציבור, משום שבסוגיא שם מבואר ששוחטים על טבול יום טמא מת, ולפי זה הרי מוכח ממה שטומאת מת הותרה בציבור, שגם אם יש להם תקנה לטבול ולהטהר היא הותרה, ואם כן גם טומאת שרץ הותרה. אמנם הרמב"ם פוסק שלא כהסוגיא שם, אלא פוסק שאין שוחטים על טבול יום טמא מת, ולכן פוסק שאין ללמוד מטומאת מת שגם טומאת שרץ הותרה בציבור. ובזה תירץ מה שקשה על הצל"ח ממה שמבואר לעיל (שם), שכיון שטומאת מת הותרה בציבור לא צריכים הציבור להזות ולטבול, ומוכח שגם אם יש להם תקנה הטומאה הותרה, משום שהסוגיא שם הרי סוברת ששוחטים על טבול יום טמא מת, ואם כן ממה שטומאת מת הותרה מוכח שהותרה אע"פ שיש תקנה, אבל להלכה לא מצאנו שהותרה כשיש תקנה. **עז. וראה** שם שהוכיח שזקני דרום סוברים שהותרה, ולכן הגמרא היתה צריכה לומר, שמה שסוברים שטומאת שרץ לא נדחית, הוא משום שסוברים ששוחטים על טמא שרץ. **עח. משיב נפש** (לעיל פ. נמוס' ד"ה עקר), **נחלת דוד** (רופין, סו"מ הקדמה), אמבוהא דספרי (בהעלותך אות טו). **עט. דהיינו** שאע"פ שהטומאה היתה ראויה להדחות למחצה, אך כיון שהמחצה אינם יכולים לגרור את הטהורים שגם הם יעשו בטומאה, ואין קרבן ציבור חלוק, לכן הטמאים אינם יכולים לעשות בטומאה. **פ. והנחלת דוד** (רופין, סו"מ הקדמה) הוכיח מזה כשיטתו, שהרמב"ם פסק שציבור טמאי שרץ אינו עושה בטומאה, משום שפוסק שמהתורה שוחטים על טמא שרץ, ונמצא שלפי רב שמהתורה אין שוחטים על טמא שרץ, ציבור טמאי שרץ עושים בטומאה, ולכן לפי רב יש תקנה שיטמאו אחד בשרץ, ויצטרף עם המחצה טמאים לעשות בטומאה [וראה בהערה בענין הקודם]. והאמבוהא דספרי (שם) תירץ לפי מה שביאר שם, שאם אין מים לטבול גם טמאי שרץ עושים בטומאה, ואם כן יתכן שמדובר כאן שאין מים לטבול, ואז הטמא שרץ עושה בטומאה. **פא. אמנם** האמבוהא דספרי (שם) הקשה, לפי הסובר (להלן נא:) שיחיד אינו מכריע, איך הטהורים נגררים על ידי הכרעת היחיד. ורק אם הטמא שרץ עושה בטומאה יש כאן הכרעה של שנים, כיון שיש שני טמאים יותר מטהורים, כמו שכתב רבינו חננאל (לעיל פ: ד"ה מטמאים), אבל אם טמא שרץ אינו עושה, וטומאתו מועילה רק שאינו נחשב טהור, נמצא שיש רק טמא אחד יותר מטהורים, והרי אין יחיד מכריע לפי שיטה אחת. **פב. ובזה** ביאר מה שמוכח מהרמב"ם (קרבן פסח פ"ז ה"ח), שטמאי שרץ אוכלים בפסח הבא בטומאה, שמדובר אפילו כשהיו טמאי שרץ בשעת עשיית הפסח, ואע"פ כן עשו את הפסח, ולא כמו שכתב הצל"ח [המובא בענין הקודם], שמדובר שנטמא בשרץ אחרי עשיית הפסח. **פג. וכמו** שכתבו התוספות (שם), שיש חידוש במה ששוחטים על זב בעל שתי ראיות ביום השביעי ועל שומרת יום כנגד יום ביום השני שאע"פ שמחוסרים הערב שמש שוחטים עליהם, כמו שהגמרא אמרה לעיל, משום שהגמרא כאן הרי מקשה שאפילו בשמיני שמחוסר הבאת קרבן פשוט ששוחטים עליו, ואם כן כל שכן שהגמרא סברה שפשוט ששוחטים על טבול יום. ולכן כתבו התוספות, שלפי המקשן החידוש הוא שלא חוששים שיראה ויסתור. **פד. יש** להעיר שאולי טבול יום גרע ממחוסר כפורים, משום שטומאתו יותר חמורה, ואי אפשר ללמוד ששוחטים עליו ממה ששוחטים על מחוסר כפורים. **פה. המהרש"א** (שם) ביאר בתירוצם, שהמשנה כתבה ששוחטים על זבה ביום השמיני אגב שכתבה ששוחטים על שומרת יום ביום השני. וכן כתבה ששוחטים על זב בעל שלש ראיות ביום השמיני אגב שכתבה ששוחטים על זב בעל שתי ראיות ביום השביעי. ורק על הברייתא מקשה הגמרא, מה החידוש במה ששוחטים על זב בעל שלש ראיות בשמיני, משום שבברייתא לא כתוב ששוחטים על זב בעל שתי ראיות ביום השביעי.

מדוע שנינו חידוש זה בזבה ולא בזב

מהו דתימא כיון דמחסרא כפרה לא קא משמע לן כדרב שמעיה. הצל"ח (ד"ה תימא) ביאר, שהתנא שנה חידוש זה בזבה ולא בזב, משום שאם היה שונה דינו בזב, היה אפשר לומר שמדובר בזב בעל שתי ראיות, והתנא חידש שאין שוחטים עליו בשביעי אפילו אחרי טבילה, ורק ביום השמיני שוחטים עליו. ולכן שנה התנא דינו בזבה, שבהכרח מדובר בזבה בעלת שלש ראיות, משום שבראייה אחת או שתים היא טהורה כבר ביום השלישי, ובהכרח מדובר בזבה בעלת שלש ראיות, והחידוש הוא ששוחטים עליה אע"פ שעדיין לא הביאה קרבנותיה.

בדברי רש"י שאונן הוא רק כל זמן שהמת לא נקבר

האונן וכו' שוחטים עליהן. רש"י (ד"ה האונן) ביאר, שאונן הוא מי שמתו מוטל לפניו, כמבואר במסכת זבחים (ק:), 'איזהו אונן כל זמן שלא נקבר'. ומה ששוחטים עליו, ביאר רש"י (להלן נא. ד"ה שוחטין), שהוא משום שבמסכת זבחים (שם) מבואר, שרק אנינות יום היא מהתורה, אבל אנינות לילה היא רק מדרבנן, ונלמד ממה שנאמר (ויקרא י יט) 'הן 'היום' הקריבו', יום אסור לילה מותר[פו], ולגבי פסח לא העמידו דבריהם במקום כרת, ולכן התירוהו לאכול בלילה כדי שיוכל להקריב הפסח, שהרי אם לא יתירוהו, פסחו יהיה פסול, כדין פסח של מי שאינו ראוי לאכילה.

והתוספות יום טוב (פ"ח מ"ו) תמה על רש"י, שפירש שאונן הוא רק כל זמן שלא נקבר, כמבואר במסכת זבחים (שם), שהרי הגמרא במסכת זבחים (שם) הביאה שרבי אמר דין זה שאונן הוא רק כל זמן שלא נקבר, והגמרא מקשה עליו, שהרי נאמר (עמוס ח י) 'ואחריתה כיום מר', ונלמד מזה שכל יום המיתה הוא אונן ואפילו אחרי שנקבר. והגמרא מתרצת, שאדרבה רבי מחמיר יותר מרבנן[פז]. שהם סוברים שחז"ל הוסיפו לגזור רק שיהיה אונן כמה ימים אחרי המיתה כל זמן שלא נקבר[פח], וכן גזרו שביום הקבורה יהיה אונן גם אחרי הקבורה, אבל בלילה של יום הקבורה לא גזרו שיהיה אונן[פט], ורבי מחמיר שגם ביום הקבורה [שהוא לא יום המיתה] גזרו חז"ל שיהיה אונן גם בלילה. ואם כן איך כתב רש"י שבסוגיא בזבחים מבואר שאונן הוא רק כל זמן שלא נקבר, הרי אדרבה שם מבואר שגם אחרי הקבורה הוא אונן כל יום הקבורה [ומה שמבואר שם שאונן הוא כל זמן שלא נקבר מתפרש באופן אחר][צ]. והתוספות יום טוב סיים, שבאמת הרע"ב (שם) ביאר, שאונן האמור במשנתנו הוא ביום המיתה ואפילו אחרי הקבורה[צא].

והטורי אבן (מגיגה כא. ד"ה והמונן) הקשה כקושיית התוספות יום טוב. והוסיף שיש להקשות עוד על דברי רש"י כאן, שהרי ביום המיתה הוא אונן אפילו מהתורה גם אחרי הקבורה, שהרי התנאים נחלקו במסכת זבחים (שם), האם אנינות לילה היא מהתורה או מדרבנן, ומשמע שביום הוא אונן מהתורה אפילו אחרי הקבורה, ולא כמו שכתב רש"י שהוא אונן רק עד הקבורה[צב]. וכן קשה גם על מה שכתב רש"י (זבחים טו: ד"ה המונן), שמה שמבואר במשנה (שם) שאונן שעבד חילל, הכוונה לאונן שלא נקבר מתו, שהרי ביום המיתה הוא אונן מהתורה אפילו אחרי הקבורה[צג].

והליקוטי הלכות (זבחים ק: זבח מוהה ד"ה ומי) הקשה גם כן על רש"י במסכת זבחים, שהרי אפילו מהתורה הוא אונן ביום המיתה גם אחרי הקבורה, והוכיח כן, שהרי נאמר (ויקרא י יט) 'הן הקריבו היום' וגו', ומבואר במסכת זבחים (קא:), שנלמד ממה שנאמר 'היום', שרק ביום הוא אונן ולא בלילה. והרי שם קברו את נדב ואביהוא ביום, ואע"פ כן היה להם דין אונן עד הלילה, ומוכח שמהתורה הוא אונן ביום המיתה גם אחרי הקבורה[צד]. והוסיף, שאין לומר שכוונת רש"י במסכת זבחים שגם אחרי יום המיתה הוא אונן מדרבנן כל זמן שלא נקבר, משום שמדרבנן הוא אונן אפילו אחרי הקבורה עד סוף יום הקבורה, כמבואר במסכת זבחים (ק:)[צה]. **והאבן האזל** (נימת מקדש פ"ג ה"ט ד"ה ניוסי) הביא, שהרמב"ן בתורת האדם (ענין הסגילות מוח פ) כתב בפשיטות, שדין אונן לענין קדשים הוא גם אחרי הקבורה אם הוא יום המיתה. וקשה על רש"י שלא כתב כן.

אמנם המרומי שדה (זבחים טו: ד"ה והמונן) ביאר בדברי רש"י במסכת זבחים, שגם הוא סובר שהוא אונן מהתורה גם אחרי יום המיתה עד הקבורה. ומה שכתב רש"י שם שהוא אונן עד הקבורה, כוונתו לימים שאחרי יום המיתה, שהוא אונן מהתורה עד הקבורה[צו]. **ואמנם ברמב"ם** (נימת מקדש פ"ג ה"י) מבואר, שמהתורה הוא אונן רק ביום המיתה, **וברמב"ם** (שם ה"ו) מבואר עוד, שרק אונן מהתורה מחלל עבודה, ולדבריו אונן אחרי יום המיתה אינו מחלל עבודה, כיון שלשיטתו הוא רק אונן מדרבנן, אבל רש"י סובר שגם אחרי יום המיתה הוא אונן מהתורה ומחלל עבודה[צז].

אך בחידושי רבי אריה לייב (מ"ק פי' נא מד"ה ועפ"ז) הוכיח, שגם רש"י סובר שרק ביום המיתה הוא אונן מהתורה, מרש"י להלן (נא: ד"ה מונן) שכתב על המבואר במשנה שם שאונן טובל ואוכל פסחו לערב, שמדובר גם כשעדיין לא נקבר בערב. ואם רש"י סובר שהוא אונן מהתורה עד הקבורה גם שלא ביום המיתה, איך אוכל פסחו, ובהכרח שרש"י סובר שמהתורה הוא אונן רק ביום המיתה, ומה שהוא אונן עד הקבורה הוא רק מדרבנן, וחכמים לא העמידו דבריהם במקום כרת. ולפי זה שוב קשה דברי רש"י במסכת זבחים, וכן קשה דברי רש"י כאן.

ביאור בדברי רש"י שאונן הוא רק לפני קבורת המת

ובחידושי רבי אריה לייב (שם) ביאר בדברי רש"י, שודאי סובר כשיטת הרמב"ן [שהובא בענין הקודם] שגם אחרי הקבורה הוא אונן מהתורה, ודבריו מתפרשים באופן אחר. לפי מה שמצאנו שנחלקו הראשונים, האם האבילות של היום הראשון היא מהתורה. שיטת **הרמב"ם** (מנדע פ"ג ה"ג) שהיא מהתורה, ונלמד מאיסורו של אונן להקריב קדשים ולאכלם, שהוא איסור תורה. אבל הרמב"ן (תורת האדם, ענין הסגילות מוח פ) הביא, **שרבינו תם ור"י** חולקים, וסוברים שאין ללמוד מאיסור של אונן בקדשים שיש דין אבילות מהתורה.

וביאור המחלוקת נראה, שהנה הרמב"ם (שם) כתב לפי שיטתו, שרק אם הוא גם יום המיתה וגם יום הקבורה, האבילות היא מהתורה. והקשה הלחם **משנה** (שם), שהרי איסורו של אונן בקדשים ביום המיתה הוא גם כשקברו לאחר זמן, שנמצא שיום זה הוא רק יום המיתה ולא יום הקבורה, וכמבואר ברמב"ם (נימת מקדש פ"ג ה"י), וכיון שלמדו אבילות של יום ראשון מאיסור אונן בקדשים, מדוע לא יהיה דין אבילות ביום מיתה שאינו יום קבורה. ועוד הקשה, מדוע מבואר ברמב"ם (מנדע פ"ח ה"ג), שדיני אבילות חלים רק כשנקבר המת, הרי לפי שיטתו שדין אבילות נלמד מאיסור אונן בקדשים, יש ללמוד משם שכמו שאונן אסור בקדשים מיד כשמת המת, כך דין אבילות חל מיד כשמת המת.

ונראה לבאר בדעת הרמב"ם, שודאי אונן ואבל הם שני שמות, ושם אונן הוא רק קודם הקבורה, ושם אבל הוא רק אחרי הקבורה [ומהתורה הוא רק ביום מיתה אחרי הקבורה]. ומה שאסור מהתורה בקדשים כל יום המיתה, הוא בהכרח משום שמלבד שאונן [קודם הקבורה] אסור בקדשים, גם אבל [ביום

פו. **מהפסוק** שם נלמד שאונן אסור בהקרבת קדשים, כיון שאהרן אמר למשה שבניו לא הקריבו את שעיר החטאת באנינותם, אלא הוא הקריב, וכהן גדול מקריב באנינות, וכיון שנאמר שם 'היום', נלמד שרק ביום דינו כאונן. פז. **שם** מבואר, שרבנן סוברים שדין אונן הוא כל היום, ובתחילה סברה הגמרא שרבנן מחמירים שיהיה אונן ביום המיתה גם אחרי הקבורה, ורבי מיקל שרק כל זמן שלא נקבר הוא ואפילו ביום המיתה, והגמרא מתרצת שאדרבה רבי מחמיר יותר מרבנן. פח. **שהרי** מהתורה הוא אונן רק ביום המיתה ואע"פ שלא נקבר, וחז"ל גזרו שיהיה אונן עד הקבורה, ואפילו כמה ימים אחרי המיתה. פט. **ואע"פ** שביום המיתה גזרו שיהיה אונן גם בלילה אפילו שכבר נקבר ביום, אבל ביום הקבורה שהוא אינו יום המיתה, שגם ביומו הוא אונן רק מדרבנן, לא גזרו לאסור בלילה. צ. **וראה** שם שהקשה עוד, איך הביא רש"י את דברי רבי, שלפי המסקנא מתפרשים, שחז"ל גזרו לאסור גם ביום הקבורה את לילו, הרי במשנתנו מדובר על אונן שאסור מהתורה, שהרי בפסח לא העמידו דבריהם במקום כרת. ועוד הקשה, שהרי לא פוסקים כרבי. צא. **והתוספות** יום טוב הוסיף, שהרע"ב לא פירש שמדובר גם כשהוא לא יום המיתה אלא יום הקבורה, משום שלפי רבנן לא גזרו לאסור לילו ביום הקבורה אם הוא אינו יום המיתה, והרי המשנה כאן מחדשת שבפסח לא גזרו אנינות לילה, ובהכרח מדובר ביום המיתה שתמיד גזרו לאסור לילו, ובזה חידשה המשנה שבפסח לא העמידו דבריהם. צב. **כוונת** הטורי אבן היא, שאי אפשר לפרש בדברי רש"י שמהתורה הוא אונן ביום המיתה רק עד הקבורה, ורק מדרבנן הוא אונן עד סוף יום הקבורה, משום שגם מהתורה הוא אונן ביום המיתה עד סוף היום. אמנם ראה במאירי (ד"ה המונן) שכתב, שגם ביום המיתה הוא אונן מהתורה רק עד הקבורה, ומה שמבואר במסכת זבחים (ק:) שאנינות לילה היא מדרבנן, הוא רק כל זמן שלא נקבר. והאבן האזל (נימת מקדש פ"ג ה"ט ד"ה ומנחם) ביאר בדברי המאירי, שכוונתו שמהתורה הוא אונן עד הקבורה, ומדרבנן הוא אונן גם בלילה שאחרי הקבורה. ואם עדיין לא נקבר הרי הוא אונן מהתורה עד סוף היום, ומדרבנן הוא אונן גם בלילה כל זמן שלא נקבר. ונראה מהאבן האזל שם, שביאר גם בדברי רש"י, שכוונתו שמהתורה הוא אונן רק עד הקבורה, וכמו שביאר בדברי המאירי. אמנם המנחת שלמה (סו"ת, ח"ב סי' נג אות ג) כתב, שבמאירי יש טעות סופר, שהרי מה שכתב שבלילה לא גזרו אחרי הקבורה, הוא נגד הסוגיא בזבחים (ק:). וגם הוא סותר לדבריו במסכת מועד קטן (יד: ד"ה זה), שהביא שיש שסוברים שלפני הקבורה הוא אונן מהתורה גם בלילה, שהרי לפי זה מוכרח שחז"ל הוסיפו לגזור גם בלילה שאחרי הקבורה. ובהכרח שגם מה שכתב שמהתורה הוא אונן רק עד הקבורה, הוא טעות סופר. צג. **וראה** בחידושי רבי עקיבא איגר (זבחים טו: ד"ה המונן) שהקשה גם כן על רש"י, שביום אסור מהתורה אפילו אחרי קבורה, אך לא ביאר מנין שהאיסור הוא מהתורה. צד. **והמנחת** שלמה (סו"ת, ח"ב סי' נג אות ג) הוכיח עוד שמהתורה הוא אונן עד הלילה גם אחרי הקבורה, ממה שכתב רש"י (זבחים ק: ד"ה לפלגם), שחז"ל גזרו שהוא אונן כל יום הקבורה גם אחרי יום המיתה, משום שברוב פעמים קוברים ביום המיתה. ומוכח שאם קוברים ביום המיתה הוא אונן מהתורה עד הלילה, שאם לא כן מדוע גזרו שיהיה אונן ביום הקבורה אחרי הקבורה. צה. **ראה** במנחת שלמה (סו"ת, ח"ב סי' נג אות ג) שתירץ, שבאמת כוונת רש"י שהוא מחלל עבודה מדרבנן גם אחרי יום המיתה עד הקבורה, ומה שהקשה הזבח תודה, מדוע אינו מחלל גם אחרי הקבורה עד סוף היום, נראה שאחרי הקבורה הוא אינו מחלל עבודה, אע"פ שמדרבנן אסור בקדשים, ורק עד הקבורה הוא מחלל עבודה מדרבנן. משום שמה שחז"ל אסרו עד הקבורה, היא לא גזירה חדשה, אלא הרחיבו את השם אונן של התורה עד הקבורה, ולכן מדרבנן הוא מחלל עבודה. אבל מה שאסרו אחרי הקבורה, היא גזירה חדשה, שיום הקבורה גורם דין אנינות, וכיון שזו גזירה חדשה לא תיקנו שיחלל עבודה. והרי ברמב"ם (נימת מקדש פ"ג ה"י) מבואר, שכל אונן דרבנן אינו מחלל, ואם כן יתכן שגם רש"י שחולק על הרמב"ם [לפי הנתבאר], מודה שאונן דרבנן של אחרי הקבורה אינו מחלל. צו. **ולפי** זה לא קשה מה שהקשה הזבח תודה, שגם אחרי הקבורה הוא אונן אפילו שלא ביום המיתה, משום שהאיסור הוא מהתורה. צז. **וראה** בטהרת הקודש (כרס"ו שם) שכתב, שאי אפשר לפרש בדברי רש"י שכוונתו שאחרי יום המיתה הוא אונן עד הקבורה, משום שברמב"ם (שם) מבואר, שרק אונן מהתורה מחלל עבודה. אמנם לפי מה שכתב המרומי שדה, רש"י סובר שהוא אונן מהתורה גם אחרי יום המיתה.

המיתה אחרי הקבורה] אסור בקדשים. ומה שהרמב"ם למד שאבילות יום ראשון היא מהתורה, הוא ממה שאסור בקדשים אחרי הקבורה. שהרי כבר אינו אונן אחרי הקבורה, ומה שאסור הוא משום שאבל אסור בקדשים, ומזה נלמד שיש דין אבילות ביום ראשון מהתורה. ובזה מיושב מה שכתב הרמב"ם שדין אבילות הוא רק ביום המיתה שהוא גם יום הקבורה, משום שאם הוא יום המיתה ואינו יום הקבורה, הרי הוא אונן ולא אבל, משום שלפני הקבורה אינו אבל. ואמנם הוא אסור בקדשים גם אם אינו יום הקבורה, אבל הוא מדין אונן ולא מדין אבל. ורק אם הוא גם יום הקבורה, שכבר אינו אונן אחרי הקבורה, והוא גם יום המיתה, יש לו שם אבל, וזה נלמד ממה שאחרי הקבורה אסור בקדשים ביום המיתה, כיון שאיסור זה הוא רק מדיני אבילות. ונמצא שזה שכתב הרמב"ם שרק אם הוא יום הקבורה הוא אבל, הוא לא משום שרק ביום הקבורה יש דיני אבילות, אלא הוא משום שלא יצויר שיהיה אבל מהתורה רק ביום הקבורה שהוא גם יום המיתה, כיון שלפני הקבורה הוא אונן ולא אבל, ורק אחרי הקבורה הוא אונן אם הוא יום המיתה.

ובדעת החולקים על הרמב"ם היה אפשר לומר, שסוברים שהאיסור של אונן בקדשים אחרי הקבורה, הוא משום שיש לו עדיין שם אונן, ולכן אין ללמוד מכאן שיש חיובי אבילות מהתורה. אמנם אי אפשר לומר כן, כיון שהרמב"ן (שם) כתב שהחולקים סוברים שאין ללמוד דיני אבילות מדיני אנינות, כיון שהם שני דינים חלוקים, וזמנו של זה לא כזמנו של זה, שלפני הקבורה הוא אונן ולא אבל, ואחרי הקבורה הוא אבל ולא אונן. והרי שגם הם סוברים שאינו אונן אחרי הקבורה. אמנם לפי זה קשה מה שכתב הרמב"ן, ששיטתם היא שכיון שאנינות ואבילות הן שני דינים אין ללמוד זו מזו, הרי אדרבה אם הם סוברים שאחרי הקבורה הוא אינו אונן, נמצא שאיסורו בקדשים אחרי הקבורה הוא מדין אבל, ואם כן יש ללמוד מזה שיש חיובי אבילות ביום הראשון אחרי הקבורה. ולכן צריך לומר ששיטתם היא שאיסורו בקדשים אחרי הקבורה הוא אינו מדין אבל, אלא מדין אונן, משום שאמנם הגורם לדין אנינות הוא מה שמתו מוטל לפניו, אבל זה מחייב לנהוג ניהוגי אנינות יום שלם, כמו שחייבים בניהוגי אבילות ז' ימים. ולכן אין ללמוד מאיסור אונן בקדשים שיש דין אבל מהתורה. אבל הרמב"ם סובר, שבאונן אין חיוב לנהוג יום אחד בניהוגי אנינות, ורק כל זמן שמתו מוטל לפניו הוא אונן, ולכן בהכרח שאחרי הקבורה אסור בקדשים מדין אבל, ומזה נלמד שיש דיני אבילות מהתורה.

ולפי זה נראה לבאר דעת רש"י שסובר כהחולקים על הרמב"ם. ובזה מבואר מה שכתב שאונן הוא כל זמן שלא נקבר, שאין כוונתו לבאר מתי צריך לנהוג אנינות, אלא כוונתו לבאר שהגורם לחיובי אנינות הוא מה שמתו מוטל לפניו, אלא שזה מחייבו לנהוג יום שלם בניהוגי אנינות[צת].

ביאור נוסף בדברי רש"י שאונן הוא רק לפני קבורת המת

והאבן האזל (הל' מקדש פ"ג ה"ט סוף ד"ה ולכן) כתב גם כן, שגם רש"י סובר כשיטת הרמב"ן שמהתורה אסור בקדשים ביום המיתה גם אחרי הקבורה, אלא שהוא ביאר בדברי רש"י [בהיפוך מדברי חידושי **רבי אריה לייב**], שרש"י סובר שדין אונן הוא רק כל זמן שלא נקבר, ומה שאסור בקדשים מהתורה אחרי הקבורה הוא מדין אבל [וכמו שנתבאר בענין הקודם בשיטת הרמב"ם]. ולכן פירש רש"י שלשון המשנה 'אונן' מתפרש לפני הקבורה[צט]. ואף שבלשון תורה הוא נקרא אונן גם אחרי הקבורה, אבל בלשון המשנה נקרא אונן רק עד הקבורה[ק].

רש"י לשיטתו מוכרח לחדש שרק לפני הקבורה הוא אונן

וכתב עוד **האבן האזל** (שם), **שרש"י** לשיטתו מוכרח לחדש שאונן הוא רק כל זמן שלא נקבר. שהרי במשנה להלן (פח.) מבואר שאין שוחטים על האונן בפני עצמו. ופירש רש"י (שם ד"ה שמא), שהוא משום שחוששים שיטמא למתו ולא יוכל לאכול קדשים. והרי חשש זה הוא רק לפני שהמת נקבר. וכיון שהמשנה סתמה שעל אונן אין שוחטים בפני עצמו, מוכח שאונן הוא רק כל זמן שלא נקבר, שאם לא כן המשנה היתה צריכה לחלק, שעל אונן אחרי הקבורה שוחטים בפני עצמו[קא]. אמנם **הרמב"ם** בפירוש המשניות (פ"ח מ"ו) ביאר, שאין שוחטים עליו בפני עצמו, שמא מפני אבילותו לא יוכל לאכול. ולשיטתו אין הכרח ששם אונן הוא רק כל זמן שלא נקבר. וכן נראה ממה שכתב הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ט), שביום קבורה הוא אונן מדבריהם, ומשמע שגם אחרי הקבורה יש לו שם אונן[קב]. ומשום שלשיטתו בפירוש המשנה אין הכרח ששם אונן הוא רק עד הקבורה[קג].

והמנחת שלמה (סו"ס, ח"ב סי' נ אות ו) הקשה על דבריו, שאם רש"י סובר שאחרי הקבורה שוחטים עליו בפני עצמו, מדוע מבואר להלן (שם.), שלא יתכן ששחטו על אונן בפני עצמו, כמו שביאר רש"י (שם ד"ה אין), הרי יתכן שכבר נקבר המת, שאז שוחטים עליו בפני עצמו. ובהכרח צריך לומר כמו שכתב **התפארת ישראל** (שם יכין אות נג), שגם לפי רש"י אין שוחטים עליו בפני עצמו אפילו אחרי קבורה, שמא יזכר שנטמא לפני שהקריבו את הפסח[קד].

שלש שיטות בראשונים מדוע חלוק אם מת קודם חצות או אחרי חצות

שם. התוספות (ד"ה המונח) כתבו, שבמשנתנו מדובר שמת לו המת אחרי חצות, שכבר חל עליו חיוב פסח, אבל אם מת לו מת קודם חצות, שכבר חלה עליו אנינות לפני שחל עליו חיוב הפסח, אינו יכול להקריב את הפסח, וכמבואר להלן (שם.)[קה]. וכתב **ההעמק שאלה** (שמ"ש קסם אות ד) שמבואר בדבריו, שחולק על רש"י שכתב להלן (שם ד"ה אי, ד"ה אלמא), שאדרבה במשנתנו מדובר שמת לו מת קודם חצות, ובזה הדין הוא שאינו יכול להביא את הפסח בפני עצמו שמא יביאנו לידי פסול, כמבואר במשנה להלן (שם.), כיון שבשעה שנתחייב בפסח כבר היה אונן ולא נתחייב להביאו בפני עצמו, אבל אם מת אחרי חצות, יכול להביאו בפני עצמו, כיון שכבר חל עליו חיוב פסח לפני כן, ולכן צריך להביאו גם אם לא ימצא מי שיתמנה עמו, ולא חוששים שלא יזהר, כדי שלא להפקיע חיוב שחל עליו. אמנם בתוספות כאן מבואר, שגם אם מת אחרי חצות לא יביאנו בפני עצמו, ובזה מדובר במשנתנו, אבל אם מת לפני חצות לא יביאנו אפילו עם אחרים. ובתוספות להלן (שם. ד"ה הא) הוסיפו עוד, שאם מת לפני חצות לא יביאנו, משום שאונן אינו משלח קרבנותיו, כמבואר בזבחים (נט:), ורק אם כבר חלה עליו חובת הפסח לפני שנהיה אונן, יכול לשלוח הפסח [כמו שיבואר להלן].

ורבינו חננאל (להלן שם ד"ה רבי יוסי) ביאר באופן שלישי, שאחרי חצות של י"ד ניסן הוא כיו"ט, כיון שאומרים בו הלל על הקרבת פסח, וברגל לא חלה אנינות. ולכן אם מת אחר חצות יכול לשלח פסחו [אע"פ שאונן אינו משלח קרבנות], משום שלא חלה עליו תורת אונן אחרי חצות [ולא כשיטת התוספות שהוא משום שכבר נתחייב בפסח]. ורק אם מת קודם חצות, שכבר חלה עליו תורת אונן, לא פקעה תורת אונן לאחר חצות[קו].

ובכתבי הגרי"ז (זבחים כג: ד"ה ומוקם, מנחות כ: ד"ה וגרמא מכל, ד"ה ומודות) כתב בביאור שיטת התוספות, שיש לחקור במה שאונן אינו משלח קרבנות, האם הוא מדיני הקדשים, שלא יקריבו אותם כשהבעלים הוא אונן, וכשאונן משלח יש בזה פסלות בדיני קרבנות. או שהוא מדיני ניהוגי האנינות שאסור לו לשלוח בפני עצמו, כיון שכבר חל עליו חיוב פסח לפני כן, ולכן צריך להביאו גם אם לא ימצא מי שיתמנה עמו, ולא חוששים שלא יזהר, כדי שלא להפקיע חיוב שחל עליו. אמנם בתוספות כאן מבואר, שגם אם מת אחרי חצות לא יביאנו בפני עצמו, ובזה מדובר במשנתנו, אבל אם מת לפני חצות לא יביאנו אפילו עם אחרים. ובתוספות להלן (שם. ד"ה הא) הוסיפו עוד, שאם מת לפני חצות לא יביאנו, משום שאונן אינו משלח קרבנותיו, כמבואר בזבחים (נט:), ורק אם כבר חלה עליו חובת הפסח לפני שנהיה אונן, יכול לשלוח הפסח [כמו שיבואר להלן].

צת. **ובזה** מתיישבת קושיית הטורי אבן [שהובא בענין הקודם] על רש"י כאן ובזבחים, שכתב שאונן הוא רק כל זמן שלא נקבר, שהרי גם אחרי הקבורה הוא אונן. ולהנתבאר מיושב, שכוונת רש"י שהמחייב לנהוג ניהוגי אנינות יום שלם, הוא מה שהמת היה מוטל לפניו. אמנם עדיין לא נתיישבה קושיית התוספות יו"ט [שהובאה שם] על מה שהוכיח רש"י כן מהסוגיא במסכת זבחים, שהרי שם לא מבואר שאונן הוא רק כל זמן שלא נקבר. אמנם ראה בחידושי רבי אריה לייב, שלפי דרכו תירץ גם קושיא זו. ויש להוסיף שכבר הובא בענין הקודם, שבמאירי מפורש שאחרי הקבורה הוא אינו אונן על כל פנים מהתורה, ושם הובא שהאבן האזל ביאר שזו שיטת רש"י, אלא שכבר הובא שהמנחת שלמה כתב שבלאו הכי מוכח שיש טעות סופר בדבריו. **צט. וראה** שם (מד"ה ונראה דלפ"ז) שהוסיף, שיש לחקור האם מה שחז"ל אסרו בקדשים גם אחרי יום המיתה עד הקבורה, וגם אחרי הקבורה עד סוף יום הקבורה, הוא דין אחד עם מה שמהתורה אסור בקדשים ביום המיתה עד הלילה, ומשום שחז"ל הרחיבו את השם אונן לקדשים עד סוף יום הקבורה. או שמה שחז"ל אסרו אונן בקדשים אחרי יום המיתה, אין לו שייכות לאיסור אונן בקדשים שמצאנו בתורה, אלא הוא מדיני ניהוג אבילות שמצאנו באונן מדרבנן, שהרי חז"ל אסרו לאונן בשר ויין, ואם כן הוסיפו לאסור גם אכילת קדשים. ונפקא מינה, האם מה שאסרו חז"ל ביום הקבורה אחרי הקבורה, הוא דין אחד עם מה שאסרו חז"ל לפני הקבורה גם כשהוא אינו יום המיתה. שלפי הצד הראשון הוא דין אחד, שחז"ל הרחיבו את השם אונן לקדשים עד סוף יום הקבורה. אבל לפי הצד השני בהכרח הם שני דינים, שהרי הדיני אבילות של אונן לאיסור בשר ויין הוא רק עד הקבורה, ואם כן גם מה שאסרוהו בקדשים מדיני אבילות של אונן הוא רק עד הקבורה. ומה שאסרוהו ביום הקבורה אחרי הקבורה הוא דין נוסף מדיני אבילות, שאין לו שייכות לשם אונן. ונראה שרש"י סובר כהצד השני, ולכן כתב ששם אונן הוא רק כל זמן שלא נקבר ואפילו אחרי כמה ימים. ומה שאסור אחרי הקבורה הוא לא מחמת השם אונן [ודבריו צריכים ביאור מדוע צריך לכל אריכות זו. הרי לפי מה שביאר שמהתורה איסורו של אונן אחרי הקבורה ביום המיתה הוא מדין אבל, אפשר לומר שאיסורם של חז"ל אחרי יום המיתה הוא הרחבת השם אונן מהתורה, אלא שכמו שמהתורה שהוא אונן רק ביום המיתה הוא אונן רק עד הקבורה, כך חז"ל שהרחיבו את השם אונן גם לאחר יום המיתה, הרחיבו רק שיהיה אונן עד הקבורה. ומה שאסרוהו גם לאחר הקבורה, הוא משום שכמו שמהתורה ביום המיתה הוא אבל כל היום, כך חז"ל אמרו שביום הקבורה הוא אבל כל היום]. **ק. והאבן** האזל כתב שבזה מתיישבת גם קושיית התוספות יו"ט, איך הוכיח רש"י כן מהסוגיא בזבחים. ודבריו צריכים ביאור איך נתיישבה קושיא זו. **קא. וראה** בתוספות יו"ט (פ"ח מ"ו) שכבר כתב, שלפי מה שכתב רש"י שאין שוחטים עליו בפני עצמו משום שחוששים שיטמא, משמע שאונן הוא רק כל זמן שלא נקבר. **קב. אך** כתב שאינו מוכח, שהרי בלשון תורה הוא ודאי נקרא אונן אחרי הקבורה, ואם כן יתכן שלכן כתב הרמב"ם לשון זה שהוא 'אונן'. **קג. אמנם** לפי מה שביאר בחידושי רבי אריה לייב [הובא לעיל בענין 'ביאור בדברי רש"י' וכו'], מוכח שהרמב"ם סובר שרק עד הקבורה הוא אונן. **קד. וראה** להלן (שם.) [בענין 'האם שוחטים על אונן לאחר קבורה בפני עצמו'] שהרחבנו עוד בזה. **קה. ראה** ברמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ט) שהביא דין זה, וכתב, שבדיעבד אם זרקו עליו הפסח כשר, גם אם מת קודם חצות. **קו. וכן** נראה מהאור זרוע (ח"ב סי' תלג) שהוכיח ממה שאונן משלח פסחו כשמת אחרי חצות, שאבל מותר ברחיצה בערב פסח אחר חצות, והרי שהוכיח מכאן שבערב פסח אחרי חצות הוא כרגל, ולא נוהג בו אבילות. **קז. וראה** בחזון איש (זבחים סי' ד סק"ח) שכתב, שממה שאונן משלח פסחו כשמת אחרי חצות, מוכח שאונן ששילח קרבנות לא נפסלים הקרבנות. וכתב שאע"פ שברמב"ם (פסחים מקדש פ"ג ה"ח) משמע שנפסלים, צריך להדחק בדבריו. והוסיף, שאם היה נפסל, היה לו לרמב"ם לפרש הלכה זו, ולא

מה מועיל שכבר נתחייב בפסח, הרי סוף סוף הוא אונן, שפוסל את הקדשים כשמשלח אותם[קח].

צא.

שני ביאורים מהו 'מפקח את הגל'

והמפקח את הגל. רש"י (ד"ה והמפקח) ביאר, שמפקח את הגל שנפל מעל אדם, ולא ידוע אם ימצאנו חי או מת. ומבואר מדבריו, שמדובר שהגל נפל לפני זמן מועט, וברור שנפל על אדם, אלא שיש ספק האם ימצאנו חי או מת. אמנם הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"י)[א] כתב, 'מי שחופר על גל לבקש על המת, אין שוחטין עליו, שמא ימצא שם המת בגל והרי הוא טמא בשעת שחיטה, שחטו עליו ולא נמצא שם מת הרי זה אוכל'. וכתב הנודע ביהודה (שו"ת, מהדו"ק יו"ד סי' נ"ג ד"ה והנה רמ"ה), שנראה מהרמב"ם שחולק על רש"י וסובר שמדובר בגל ישן, ואם הוא נפל על אדם, ודאי שהאדם כבר מת עכשיו, אלא שלא ידוע האם הגל נפל על אדם ואז ודאי יש מת תחת הגל, או שלא נפל על אדם. והוכיח כן ממה שהרמב"ם כתב שמבקש מת, ומשמע שאין לו ספק אולי יש כאן חי, אלא ספיקו הוא האם יש כאן מת. וכן נראה גם ממה שלא כתב שאם נמצא שם חי אוכל, אלא כתב שאם לא נמצא שם מת אוכל, ומשמע שודאי אין כאן חי[ב].

גירסת הרמב"ם היא 'אין שוחטים עליהם'

שוחטין עליהן על כולם אין שוחטין עליהן בפני עצמן. המשנה למלך (קרבן פסח פ"ה ה"ט) הקשה, מדוע לא כתב הרמב"ם שעל אונן וחולה וזקן אין שוחטים בפני עצמם[ג]. והצל"ח (ד"ה אמר) תירץ, שכבר כתב הרמב"ם (שם פ"ג ה"ד) שאין עושים חבורה שכולם חולים או זקנים או אוננים, ומזה יש ללמוד שכל שכן שאין שוחטים על חולה לחוד ועל זקן לחוד ועל אונן לחוד. אמנם המהר"י קורקוס והמשנה למלך (שם פ"ה ה"ט) הקשו עוד, מדוע כתב הרמב"ם (שם) שאין שוחטים על החבוש בבית האסורים של גויים שהבטיחוהו לצאת לערב, ולא כתב שרק אם הוא בפני עצמו אין שוחטים עליו, אבל עם אחרים שוחטים גם עליו. ועוד הקשה המהר"י קורקוס, מדוע כתב הרמב"ם (שם פ"ו ה"י) שאין שוחטים על המפקח את הגל, ולא כתב שרק אם הוא בפני עצמו אין שוחטים עליו[ד].

וכתב המהר"י קורקוס (שם), שמדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ח מ"ו) נראה שגרס במשנתנו, 'אין שוחטין עליהן, ועל כולם אין שוחטים עליהן בפני עצמן'. והמשנה מתפרשת שאין שוחטים עליהם אפילו אם יש אחרים שמנויים, אלא שזה רק במפקח את הגל ובחבוש בבית האסורים, אבל באונן וחולה וזקן אין שוחטים רק אם הם בפני עצמם. וזו כוונת המשנה 'ועל כולם' וכו', שעל כולם אין שוחטים בפני עצמם, ואפילו על אונן, זקן וחולה, אבל על מפקח את הגל וחבוש בבית האסורים אין שוחטין עליהם אפילו עם אחרים[ה].

ומה שהמשנה אמרה בתחילה שאין שוחטים עליהם, מתפרש שעל חלק מהם אין שוחטים כלל, ועל כולם אין שוחטים אם הם בפני עצמם [והרמב"ם הוסיף עוד, שהמשנה להלן הוסיפה 'שמא יביאו את הפסח לידי פסול', לחדש שמה שאין שוחטים על מפקח את הגל ועל החבוש בבית האסורים אפילו כשיש אחרים שמנויים, הוא לא משום שאין ראויים לפסח, אלא הוא משום שחוששים שיארע פסול וימצא בגל מת, והחבוש לא יצא, והפסח ישאר ויצטרכו לשורפו, ולכן אם עברו ושחטו פטור מלעשות פסח שני [חוץ ממפקח את הגל], משום שגם אם החבוש לא יצא מבית האסורים, הפסח כשר, כיון שבשעת הקרבה היה ראוי לאכילה]. ולכן הרמב"ם בהלכות קרבן פסח (פ"ג ה"ד) כתב, שעל אונן וחולה וזקן אין שוחטים בפני עצמם, ואילו על מפקח את הגל ועל חבוש בבית האסורים כתב (שם פ"ה ה"ט ופ"ו ה"י) שאין שוחטים, ולא כתב שרק אם הם בפני עצמם לא שוחטים עליהם, משום שעליהם אין שוחטים גם כשיש אחרים שמנויים[ו].

האם לא שוחטים על אונן לאחר קבורה בפני עצמו

שמא יביאו את הפסח לידי פסול. רש"י (ד"ה שמא) ביאר, שלענין אונן חוששים שיטמא למתו. **והתוספות יום טוב** (פ"ח מ"ו) כתב, שלפי זה נראה שמדובר באונן שלא נקבר מתו, שהרי לאחר הקבורה אין לחשוש שיטמא לו. אמנם זה יתכן רק לפי שיטת רש"י (לעיל ל: ד"ה המונן), שרק כל זמן שלא נקבר הוא אונן, משום שאם גם אחרי הקבורה הוא אונן, איך סתמה המשנה שבכל אונן לא שוחטים עליו בפני עצמו, הרי באונן שאחרי הקבורה אין לחשוש שיטמא, ואפשר לשחוט עליו בפני עצמו. אמנם כבר התבאר ששיטת רש"י קשה[ז]. והתוספות יום טוב הוסיף, **שהרמב"ם בפירוש המשניות** (שם) חולק על רש"י, ופירש שאין שוחטים על אונן בפני עצמו שמא מגודל אבילותו לא יאכל, והבשר ישאר נותר[ח]. ולפי זה יתכן שאונן הוא גם אחרי הקבורה, וגם עליו לא שוחטים בפני עצמו[ט].

אמנם התפארת ישראל (שם יכין אות ג) כתב, שגם לשיטת רש"י לא שוחטים אפילו על אונן לאחר קבורה בפני עצמו, משום שחוששים שמא אחרי השחיטה יזכר שנטמא למתו'. **והמנחת שלמה** (שו"ת, ח"ב סי' נ) הקשה, אם כן מדוע מבואר בסיפא שבכולם אם אירע פסול פטורים מלעשות פסח שני חוץ ממפקח את הגל, הרי גם באונן יתכן שיתחייב בפסח שני, אם יזכר שהיה טמא בשעת שחיטה, שאז לא יצא ידי חובת פסח משום שלא היה ראוי לאכילה.

שני ביאורים איזה פסול אירע להם

לפיכך אם אירע בהן פסול פטורין מלעשות פסח שני. מרש"י (ד"ה לפיכך) מבואר, שפירש שאם האונן נטמא למתו והחולה הכביד חוליו פטורים מלעשות פסח שני, כיון שבשעת הקרבת הפסח היו ראויים לאכול את הפסח. אמנם **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ה ה"ט) כתב, אם אחרי זריקת הדם נטמאו האונן והחולה למת פטורים מפסח שני. וכתב החזון יחזקאל (על המוקפמ, פ"ז ה"ז בביאורים ד"ה וכולן), שהרמב"ם חולק על רש"י, ומפרש במשנה שהחולה נטמא למת [ולא כרש"י שהכביד חוליו], וכן האונן נטמא למת אחר [אפילו שלא היה אונן עליו].

ביאור דברי התוספות שתולים שמת לפני כן כיון שנמצא מת

חוץ מן המפקח בגל שהוא טמא מתחלתו. התוספות (ד"ה שהיה) הקשו, הרי הוא ספק האם כבר היה מת מתחילתו, ואם כן איך מביא פסח שני מספק. ותירצו, שכיון שמצאוהו מת יש לנו לומר שמתחילתו היה מת, משום שבטומאות הולכים אחרי שעת מציאתן, כמבואר במסכת נדה (ד.). **והט"ז** (יו"ד סי' שצ סק"ג) הקשה, הרי במסכת נדה (ג:) מבואר, שאם יש דבר שמסופקים עליו מתי השתנה, מעמידים על חזקתו שהשתנה בזמן המאוחר ביותר[יא]. ואם כן גם כאן יש להעמידו בחזקתו שמת בזמן המאוחר ביותר. ותירץ, שאמנם תמיד מעמידים על

לכותבו ברמז. אמנם בחידושי רבי אריה לייב (מ"ב סי' נג ד"ה והנה בעיקר) הוכיח מהרמב"ם הנ"ל שנפסלים, והוסיף שלפי זה מוכח שהוא מדיני הקדשים ולא מדיני האינות. אלא שהקשה מסוגייתנו [וראה שם מה שתירץ. וראה עוד בהערה הבאה]. וראה עוד במנחת חינוך (מצוה רסד אות כט) ובקרן אורה (זבחים נג: ד"ה ומנה, מו"ק טו: סוף ד"ה שיהיה) ובחסדי דוד (קרבנות פי"ח ה"ח) שכתבו בפשיטות, שהרמב"ם סובר שאם אונן שילח קרבנותיו, הם נפסלים.

קח. אמנם לפי רבינו חננאל אין להוכיח כן, משום שלשיטתו יתכן לבאר, שאם מת אחרי חצות לא חל עליו כלל שם אונן, כיון שהוא רגל. ובזה יתבאר מה שכתב האור זרוע הנ"ל [בהערה], שמכאן מוכח שאבל מותר ברחיצה בערב פסח אחר חצות, ולכאורה קשה, שהרי מכאן אפשר רק להוכיח באופן שמת אחרי חצות. אמנם נראה שהחילוק בין אם מת קודם חצות או חצות לפי שיטה זו הוא, שאם מת אחרי חצות לא חל עליו שם אונן, ואם מת קודם חצות כבר חל עליו שם אונן. ובשביל שיוכל לשלח קרבנות צריך שלא יחול עליו שם אונן, וזה רק אם מת אחרי חצות. אבל בשביל שלא ינהגו דיני אבילות, לא צריך שלא יחול עליו שם אבל, אלא גם אם מת קודם חצות שכבר חל עליו שם אבל, אך ברגל אין חיובי ניהוגי אבילות. ובזה חלוק הדין שאונן אינו משלח קרבנות, שהוא אינו מדיני ניהוגי האנינות [ולא כמו שביאר הגרי"ז בשיטת התוספות], אלא הוא מדיני הקדשים, ולכן אם הוא אונן, הקדשים נפסלים אם ישלח אותם, ורק אם לא חל עליו כלל שם אונן, משלח קרבנותיו. ולפי זה יתכן, שהרמב"ם שסובר שמה שאונן אינו משלח קרבנות הוא מדיני הקדשים [לפי רבי אריה לייב שהובא בהערה הקודמת], פירש כרבינו חננאל. **א. וכן** כתב בפירוש המשניות (פ"ח מ"ו). **ב. וכתב** הנודע ביהודה, שלפי הרמב"ם מיושבת קושיית התוספות (ד"ה שהיה). וממה שתוספות הקשו מוכח שסוברים כרש"י. והדברים יובאו להלן [בענין 'לפי הרמב"ם לא קשה קושיית התוספות']. וראה בבית מאיר (במוס' שם) שכתב גם כן בקצרה, שהרמב"ם פירש את המשנה שלא כרש"י, ולשיטתו מיושבת קושיית התוספות.

ג. הרמב"ם (שם) כתב, שאם שחטו על אונן, חולה וזקן, פטורים מלעשות פסח שני, ולא כתב שאין שוחטים עליהם בפני עצמם. **ד. והלחם** משנה (שם) כתב, שצריך לומר שהרמב"ם קיצר. **ה. ומה** שמפקח את הגל וחבוש בבית האסורים יותר חמורים, הוא משום שבשניהם יש חשש שלא יוכלו לאכול כלל, כיון שיתכן שהמפקח את הגל ימצא מת, והחבוש לא יצא, ולכן אין שוחטים גם עם אחרים, כיון שחוששים שהחלק שלהם בפסח ישאר ויצטרכו לשורפו. אבל באונן, חולה וזקן, אין חשש שלא יאכלו כלל, ומה שאין שוחטים עליהם בפני עצמם הוא משום שאכילתם מועטת, וחוששים שלא יוכלו לאכול הרבה, וכמבואר ברמב"ם (שם פ"ג ה"ד), ולא כרש"י (ד"ה שמא), וכמו שיבואר בענין הבא, ולכן עליהם שוחטים עם אחרים, כיון שהם ודאי יאכלו כזית, אלא שלא יאכלו הרבה, וזו רק סיבה שלא ישחטו עליהם בפני עצמם. **ו. וראה** בליקוטי הלכות (שם אות ו) שכתב גם כן, שנראה שלרמב"ם היתה גירסא אחרת. **ז. ראה** לעיל (ג:) [בענין 'בדברי רש"י' וכו'] שהובא מה שהקשה התוספות יום טוב על שיטת רש"י. וראה שם שהובאו דברי רבי אריה לייב ביישוב שיטת רש"י, שבאמת סובר שגם אחרי הקבורה הוא אונן. ולפי זה קשה איך כתב רש"י כאן שחוששים שיטמא למתו, הרי באונן שאחרי הקבורה אין לחשוש כן, ואיך סתמה המשנה. אמנם ראה שם [בענין 'ביאור נוסף' וכו' ובענין 'רש"י לשיטתו' וכו'] שהובא שהאבן האזל ביאר בדברי רש"י, שאונן הוא רק עד הקבורה, ורש"י לשיטתו שפירש כאן שלא שוחטים על אונן בפני עצמו שמא יטמא, ומזה מוכרח שאונן הוא רק עד הקבורה. **ח. וכן** כתב הרמב"ם בהלכות קרבן פסח (פ"ג ה"ד), שבאונן חוששים שלא יאכל הואיל ואכילתו מועטת. והרמב"ם כתב דין זה יחד עם חולה וזקן, שבשלשתם חוששים שהפסח ישאר, כיון שאכילתם מועטת. וכן כתב המהר"י קורקוס (שם), שהרמב"ם סובר שהטעם שעל אונן אין שוחטים בפני עצמו, הוא כטעמם של זקן וחולה. ויש להוסיף, שגם בחולה וזקן נחלק הרמב"ם עם רש"י, שהרי רש"י (ד"ה שמא) כתב, שאין שוחטים עליהם בפני עצמם שמא יכבד עליהם החולי ולא יוכלו לאכול כזית, אבל ברמב"ם (שם) מבואר, שלא חוששים שיכבד עליהם החולי ולא יאכלו כזית, אלא שכיון שאכילתם מועטת, חוששים שישאר מהפסח אם לא יהיו מנויים נוספים. **ט. וכן** כתב המהר"י קורקוס (קרבן פסח פ"ה ה"ט), שלפי רש"י רק על אונן לפני הקבורה לא שוחטים בפני עצמו, אבל לפי הרמב"ם יתכן שגם אחרי הקבורה לא שוחטים עליו בפני עצמו. **י. וראה** לעיל (ג:) [בענין 'רש"י לשיטתו' וכו', בהערה] שהובא שהמנחת שלמה הוכיח מלהלן (עמ.), שגם על אונן אחרי קבורה לא שוחטים בפני עצמו, ובהכרח גם רש"י מודה לזה, וכשיטת התפארת ישראל. **יא. שם** מבואר, שאם מצאו שמקוה נחסר מארבעים סאה, היו מעמידים אותו בחזקתו שלא נחסר עד עכשיו [לולא שלאדם שטובל בו יש חזקת טומאה].

החזקה שהשתנה בזמן המאוחר ביותר, מכל מקום כשהספק הוא מתי מת לא אומרים כן, כיון שכל אדם סופו למות, ולכן אדרבה יש לנו לומר שכיון שמת עכשיו כבר מת בזמן המוקדם ביותר, ולכן חייב פסח שני. ומה שמבואר במסכת גיטין (סמ.), שאם מסופקים על אדם האם מת, מעמידים אותו על חזקתו שלא מת, זהו רק כשיתכן שכלל לא מת, אבל כאן שידוע שמת רק הספק מתי מת, לא מעמידים על חזקתו שמת בזמן המאוחר ביותר, אלא אדרבה יש לנו לומר שכיון שמת עכשיו, כבר מת בזמן המוקדם ביותר.

ולפי זה פסק הט"ז, שאם שמע שמת לו מת לפני כמה ימים, והסתפק האם מת לפני ל' יום ופטור מלהתאבל ז' ימים, או שמת תוך ל' יום וחייב להתאבל ז' ימים, לא מעמידים אותו על חזקתו שמת תוך ל' יום ויתחייב להתאבל, אלא אדרבה אומרים שכיון שעכשיו מת, כבר מת בזמן המוקדם ביותר, דהיינו לפני ל' יום, ופטור מלהתאבל ז' ימים[יב].

והש"ך בנקודות הכסף (על הט"ז סק) השיג על הט"ז, וסובר שאם יש ספק מתי מת, מעמידים על חזקתו שמת בזמן המאוחר ביותר[יג]. ומה שמבואר כאן שחייב פסח שני, הוא משום שיש ריעותא לפנינו שנפל הגל עליו[יד]. והנודע **ביהודה** (שו"ת, מהדו"ק מהע"ז סי' לח) כתב כדברי הש"ך, והוסיף לבאר שאם נפל עליו הגל הורעה החזקת חי, וגם אם לא ימצאוהו מת יסתפקו שאולי מת. ולכן אם מצאוהו עכשיו מת, יש לנו לומר שכבר מת בזמן המוקדם ביותר. כיון שרק אם יש חזקת חי, יש לנו לומר שמת בזמן המאוחר ביותר, אבל אם אין חזקת חי, הדין הוא בהיפוך, שאם מצאוהו מת יש לנו לומר שמת בזמן המוקדם ביותר. והוסיף שיש להוכיח שזו כוונת התוספות. משום שלכאורה קשה מדוע התוספות הקשו שמספק יפטר מפסח שני, ולא הקשו שנעמידנו בחזקת חי ויפטר בודאי מפסח שני, וכן נעמידנו בחזקת טהרה ויפטר בודאי מפסח שני. ובהכרח שכיון שנפל עליו הגל הורעה החזקת חי והחזקת טהרה, ולכן הקשו התוספות רק שמספק יפטר, ועל זה תירצו שכיון שאין חזקת חי וחזקת טהרה, יש לנו לומר כשמוצאים אותו עכשיו, שמת בזמן המוקדם ביותר[טו].

והעמודי אור (שו"ת, סי' פג אות ג) הוכיח, שבנפל עליו הגל לא מעמידים אותו בחזקת חי גם אם עדיין לא מצאוהו מת, מהמבואר במשנה (מהלות פט"ז מ"ד), שאם מפקח בגל לא אוכל תרומה. ומוכח שמסתפקים אולי מת גם אם לא מצאוהו עדיין. וכן מבואר **בראש** (גיטין פ"ג סי' ה) בשם הירושלמי (גיטין פ"ג ה"ד), שאם נפלה עליו מפולת מסתפקים שמא הוא מת[טז].

והבכור שור (מו"ק כ. ד"ה מנו) ביאר דברי התוספות באופן אחר[יז], שודאי גם אם נמצא מת מעמידים אותו בחזקת חי, ותולים שמת בזמן המאוחר ביותר. ומה שכאן חייב בפסח שני, הוא משום שלפני שהקריב את הפסח היה ודאי חייב בפסח, ומעמידים אותו בחזקת חיוב שהוא נשאר חייב, ואע"פ שנגד החזקת חיוב יש שתי חזקות, חזקת חי וחזקת טהרה, מכל מקום שתי חזקות אלו הן חזקות גרועות, שהרי עכשיו מי שתחת הגל ודאי מת, והמפקח ודאי טמא, ולכן אע"פ שבכל מקום מעמידים על החזקה גם באופן זה, ותולים שמת בזמן המאוחר ביותר ונטמא בזמן המאוחר ביותר, אבל זו חזקה גרועה, ולכן עדיף להעמיד [את האדם שהקריב את הפסח] בחזקת חיוב שהיא חזקה טובה, שמכריעה שגם עכשיו הוא עדיין חייב פסח, ולכן הוא חייב פסח שני[יח].

והשב שמעתתא (ס"ג פ"מ) השיג על הט"ז ממה שמבואר בתוספות (נדה ז. ד"ה שכן), שגם אם מצאוהו מת ויש ספק מתי מת, מעמידים על חזקתו שמת בזמן המאוחר ביותר.

לפי הרמב"ם לא קשה קושיית התוספות

ובעיקר קושיית התוספות [שהובאה בענין הקודם] כתבו הנודע **ביהודה** (שו"ת, מהדו"ק מהע"ז סי' לח ד"ה והנה) **והבית מאיר** (נתיב ד"ה שהיה), שלפי מה שנראה **מהרמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"י)[יט] שמדובר בגל שנפל לפני זמן רב, ואם נפל על אדם ודאי מת, לא קשה קושיית התוספות. משום שאם נמצא שם מת ודאי היה מת כשהתחילו לפקח עליו. והתוספות שהקשו קושייתם, פירשו **ברש"י**, שהגל נפל עכשיו על אדם, ויתכן שבשעה שהתחילו לפקח על הגל היה חי.

שיטת הרמב"ם בדין חבוש בידי עכו"ם

א"ר יוחנן לא שנו אלא בית האסורין דעכו"ם אבל בית האסורין דישראל שוחטין בפני עצמו. התוספות (ד"ה לפ) כתבו, שבירושלמי אמר רבי יוחנן שבמשנה מדובר כשחבשוהו ישראל, אבל בחבשוהו עכו"ם לא שוחטים עליו אפילו עם אחרים. וסיימו התוספות, שזה בהיפוך ממה שאמר רבי יוחנן בבבלי. **והרמב"ם** (קרבן פסח פ"ה ה"ט) כתב, ששוחטים על החבוש אם היה חבוש בידי ישראל והבטיחוהו לצאת בערב, אבל על החבוש בידי גוי לא שוחטים, ואם עברו ושחטו עליו פטור מפסח שני אפילו אם לא יצא בסוף. **והלחם משנה** (סס) כתב, שלא נראה שהרמב"ם פסק כהירושלמי ולא כתלמוד שלנו, ולכן נדחק שכוונת הרמב"ם שעל החבוש בידי ישראל שוחטים בפני עצמו, ועל החבוש בידי עכו"ם לא שוחטים בפני עצמו, אבל אם יש אחרים שמנויים על הפסח שוחטים גם על החבוש בידי עכו"ם. והרמב"ם קיצר, ולא כתב זאת, כמו שלא כתב להלן (סס פ"ו ה"י), שעל המפקח את הגל שוחטים כשיש אחרים שמנויים.

אמנם המשנה למלך (סס) כתב, שנראה שהרמב"ם פסק כהירושלמי, שעל חבוש בידי עכו"ם לא שוחטים גם כשיש אחרים שמנויים. אלא שכתב שמלבד שקשה מדוע פסק כהירושלמי, קשה עוד, מדוע לא כתב שגם על החבוש בידי ישראל לא שוחטים בפני עצמו, שהרי כן היא שיטת הירושלמי[כ]. **והערוך השולחן** (העתיד, קרבן פסח סי' קפח סכ"ט) כתב גם כן שהרמב"ם פסק כהירושלמי, אך הקשה, שאם כן איך כתב הרמב"ם שאם עברו ושחטו על חבוש בידי עכו"ם לא חייב פסח שני, הרי לפי הירושלמי הוא חייב פסח שני, כיון שלשיטתו בחבוש בידי עכו"ם תולים שלא התכוונו לשחררו, ואם כן בשעת הקרבת הפסח לא היה ראוי לאכילה. ותירץ, שהרמב"ם לא הכריע לגמרי כהירושלמי, אלא רק החמיר כהירושלמי, ולכן כתב שרק לכתחילה לא ישחטו גם כשיש אחרים מנויים עליו, אבל בדיעבד פטור מפסח שני שמא הלכה כהבבלי[כא].

אמנם המהר"י קורקוס (סס פ"ה ה"ט) כתב שהרמב"ם פסק כהבבלי, אלא שהרמב"ם לשיטתו שגורס במשנה 'אין שוחטים עליהם', וכמו שהתבאר לעיל [בענין 'גירסת הרמב"ם' וכו']. והרמב"ם סובר לפי זה, שכוונת המשנה שלא שוחטים עליהם אפילו עם אחרים, וכיון שבמשנה מדובר בחבוש בידי עכו"ם ולא בחבוש בידי ישראל, כמו שאמר רבי יוחנן [בבבלי], נמצא שעל חבוש בידי עכו"ם לא שוחטים אפילו כשיש אחרים מנויים. ולכן סתם הרמב"ם וכתב שלא שוחטים על חבוש בידי עכו"ם, משום שגם אם יש מנויים אחרים לא שוחטים עליו. ואע"פ כן אם עברו ושחטו עליו פטורים מפסח שני, שהרי המשנה סיימה, שמה שלא שוחטים עליו אפילו כשיש אחרים מנויים, הוא רק משום שחוששים שיבואו לידי פסול, והמשנה גם הוסיפה, שלפיכך אם אירע בהם פסול פטורים מלעשות פסח שני, חוץ מהמפקח את הגל. ומוכח שאם שחטו על חבוש בידי עכו"ם, פטור מלעשות פסח שני, גם אם אירע פסול ולא יצא, משום שגם אם לא יצא, היה ראוי בשעתו לקרבן פסח[כב].

והמהר"י קורקוס הוסיף, שלפי זה יתכן שהרמב"ם סובר שהבבלי והירושלמי לא נחלקו, אלא שהירושלמי גרס כגירסתנו במשנה ששוחטים עליהם, ועל זה אמר רבי יוחנן שזה רק בחבוש בידי ישראל, ועליו שוחטים גם בפני עצמו. ומה שהמשנה אמרה שעל כולם לא שוחטים בפני עצמם, לא מוסב על חבוש בידי ישראל, כיון ש'שארית ישראל לא יעשו עולה', והרי זה ודאי שיוציאוהו ואין לחשוש שיחזרו בהם, ולכן שוחטים עליו בפני עצמו[כג]. אבל על החבוש בידי עכו"ם לא שוחטים אפילו עם אחרים, כיון שפיהם דיבר שוא[כד].

יב. וחלק על המהר"י בן לב (שו"ת, ח"ג סי' עב) והב"ח (סס ס"ק ד"ה ולפי) שהחמירו מכח הסוגיא בגיטין, שמעמידים את האדם בחזקת חי. **יג. ולענין** אבילות יתחייב להתאבל ז' ימים, משום שמעמידים על חזקתו שמת תוך ל' יום. **יד. ובאופן** נוסף ביאר הש"ך בדברי התוספות, שבנפל הגל אפשר לתלות שמת מיד כשנפל הגל, מה שאין כן בענין אבילות, שאין זמן ידוע שנוכל לתלות שאז מת, ולכן יש לנו להעמידו בחזקת חי, ומת בזמן המאוחר ביותר. **טו. והוסיף** שיש עוד להוכיח כפירוש זה. משום שלכאורה קשה, איך כתבו התוספות שכיון שכל הטומאות כשעת מציאתן לכן תולים שמת לפני כן, הרי דין זה הוא רק חומרא בקדשים, כמבואר בתוספות (נדה ז. ד"ה שכן). ובהכרח כמו שנתבאר שתמיד הוא רק חומרא, משום שמן הדין יש להעמידנו בחזקתו שלא נשתנה עד הזמן המאוחר ביותר, אבל כאן שאין חזקת חי, יש לנו לומר מעיקר הדין שאם נמצא מת, הוא כבר מת בזמן המוקדם ביותר [ודבריו צריכים ביאור, שאם כן גם לפי הט"ז יש לבאר דברי התוספות, שכיון שכאן אין חזקת חי משום שאין חזקה זו כשנמצא מת, לכן מעיקר הדין יש לנו לומר שאם עכשיו מת, ודאי מת בזמן המוקדם ביותר]. וראה שם שהביא שברמב"ם (פ"ו מהל' טומאת ס"ד) משמע, שזו לא רק חומרא בקדשים. **טז. והעמודי** אור הוסיף, שהירושלמי כלל דין זה עם הדין שמי ששטפו נהר לא מעמידים אותו בחזקת חי, ובמסכת בבא בתרא (קנג.) מבואר, שמי ששטפו נהר לא מעמידים אותו בחזקת חי, כיון שרובם מתים בסוף, ואם כן נראה שגם בנפלה עליו מפולת לא מעמידים בחזקת חי, כיון שרובם מתים בסוף. **יז. וגם** הוא חלק על דינו של הט"ז לענין אבילות, וסובר שחייב להתאבל ז' ימים. **יח. והוסיף** שכן מבואר בתוספות (נדה ז. ד"ה שכן), שאם יש חזקה טובה נגד החזקה הגרועה היא עדיפה. וראה שם שכתב, שלפי הט"ז קשה מה שכתבו התוספות, שכל הטומאות כשעת מציאתן, שהרי זו רק חומרא דרבנן [וכמו שהקשה הנודע ביהודה על הט"ז], ובהכרח כוונת התוספות היא, שכיון שיש חזקת חיוב הולכים אחרי שעת מציאתן. וכבר נתבאר שלכאורה גם לפי הט"ז אפשר לבאר דברי התוספות, שכיון שאין חזקת חי כשנמצא מת, הולכים אחרי שעת מציאתן. **יט. ראה** לעיל [בענין 'שני ביאורים מהו מפקח את הגל'] שהתבאר איך משמע כן מהרמב"ם. **כ. אמנם** הלחם משנה כתב, שמלשון הרמב"ם ששוחטים על החבוש בידי ישראל, משמע שרק אחרים שוחטים עליו, אך אינו יכול לשחוט לבדו, וכשיטת הירשלמי, אלא שכתב שלא נראה שהרמב"ם לא פוסק כתלמוד שלנו. **כא. וראה** באור שמח (סס פ"ו ה"ט), שבתחילה ביאר שגם לפי הירושלמי בדיעבד פטור מפסח שני, אלא שבסוף סיים שיתכן שהרמב"ם פסק רק לחומרא כהירושלמי. **כב. ביאור** דבריו הוא, שמה שלא שוחטים על החבוש בידי עכו"ם כשיש אחרים מנויים, הוא לא משום שתולים שלא התכוונו לשחררו, שאז נמצא שלא היה ראוי בשעת הקרבה, אלא הוא משום שחוששים שהעכו"ם יחזרו בהם, ולא יוכל לאכול הפסח והפסח יבוא לידי פסול, והרמב"ם סובר שבגלל חשש זה לא שוחטים גם כשיש אחרים מנויים, כיון שחוששים שגם את חלקו לא יוכל לאכול. וכן התבאר בענין הנ"ל, שהרמב"ם סובר מטעם זה שגם על מפקח את הגל לא שוחטים אפילו עם אחרים, כיון שיתכן שימצא מת ולא יוכל כלל לאכול את הפסח. **כג. וראה** שם שהוסיף שמסתמא נחבש בבית דין, ובודאי לא ישקרו, וגם לא יגרמו שהפסח יפסל. **כד. אבל** בדיעבד אם עבר ושחט, פטור מפסח שני אפילו אם לא יצא, וכמו שמוכח לפי הבבלי, משום שלא חוששים שכבר בשעת הקרבה לא התכוונו לשחררו, אלא שחוששים שיחזרו בהם, ולכן בדיעבד הקרבן עולה לו.

אבל הבבלי גורס שלא שוחטים עליהם, ולכן אמר רבי יוחנן שמדובר כשחבוש בידי עכו"ם, ואפילו עם אחרים לא שוחטים עליו, אבל על החבוש בידי ישראל שוחטים אפילו בפני עצמו[כה].

מכאן מוכח שחוץ לחומת בית פאגי הוא חוץ לירושלים

לא אמרן אלא חוץ לחומת בית פאגי. רש"י (ד"ה בית פאגי) כתב, שבית פאגי הוא מקום חיצון בירושלים[כו]. **ורבי עקיבא איגר** (ד"ה שם) כתב, שמכאן קשה **על הרמב"ם** (פירוש המשניות, מנחות פ"ז מ"ג) שסובר, שבית פאגי [illegible] מקום הסמוך להר הבית שאופים שם את המנחות, וחוץ לחומה זו נקרא חוץ לחומת בית פאגי. שהרי כאן מפורש שחוץ לחומת בית פאגי הוא חוץ לירושלים, שאם לא כן מדוע אסור לשחוט על מי שחבוש חוץ לחומת בית פאגי, הרי אפשר להביא לו את הפסח, ובהכרח שהוא חוץ לירושלים, ולכן אי אפשר להביא לו חוץ לירושלים, כיון שפסח נאכל רק בירושלים, וכשיוצא מירושלים נפסל[כז].

מדוע לא נחייב המפקח על גל ארוך בפסח שני משום שלא ראוי לאכילה

אבל גל ארוך פטור מלעשות פסח שני אימא טהור היה בשעת שחיטה.

רש"י (ד"ה שם) ביאר, שמספק פטור מלעשות פסח שני, וכמבואר לעיל (פמ:), שמספק אי אפשר להביא פסח שני, כיון שהוא ספק חולין בעזרה. **והשפת אמת** (נמוק' ד"ה שהיה) כתב, שמוכח מכאן שאע"פ שמספק היה אסור לו לאכול את הפסח ראשון, אע"פ כן לא נחשב שאינו ראוי לאכילה [אם כלפי שמים גלוי שאינו טמא][כח].

אך כתב, שלכאורה תלוי בשני הלשונות שבסוגיית הגמרא לעיל (שם). שכן בסוגיא שם מבואר, שאם נתערבו עורות של חמשה קרבנות פסח, ונמצאה יבלת באחד מהם, כולם נשרפים ופטורים מלעשות פסח שני, כיון שלא ידוע של מי הקרבן הפסול. ואמר אביי שדין זה הוא רק כשהתערבו אחרי זריקה, אבל אם התערבו לפני זריקה, שנמצא שכבר בשעת זריקה היה לכל אחד ספק שמא פסחו פסול, חייבים כולם בפסח שני, כיון שבשעת זריקה לא יכלו לאכול את הפסח מספק, ולכן נחשב שהפסח של כולם אינו ראוי לאכילה בתורת ודאי. ובגמרא שם מובאים שני לשונות מה דינם של ראובן ושמעון שהקריבו שני קרבנות פסח, ובשעת זריקה לא היה ידוע מה הקרבן של ראובן ומה של שמעון. האם גם בזה שניהם חייבים פסח שני, כיון שבשעת זריקה לא יכלו הבעלים לאכול את הפסח שלהם מספק, שמא קרבן זה הוא של השני, ולכן נחשב שהפסח אינו ראוי לאכילה בתורת ודאי, או שכאן הדין שונה כיון שהקרבנות כשרים, ואם יזכרו, יוכלו לאכול את הפסח, והרי כלפי שמים גלוי של מי כל אחד מהקרבנות. ופירש רש"י (שם ד"ה קמי), שבאופן זה ודאי שאין כאן פסול בקרבן, אלא שלא ידוע מי הבעלים, ולכן יתכן שאע"פ שאינם זוכרים, ולא יכולים לאכול את הפסח, לא נחשב שהפסח אינו ראוי לאכילה.

ולפי זה נראה, שסוגייתנו סוברת כשיטת הלשון שמיקל שם באופן שלא ידוע של מי הפסח, ולכן סוברת הסוגיא כאן, שאע"פ שבשעת הזריקה היה ספק שמא הבעלים טמאים, ומספק היו אסורים באכילה, אע"פ כן לא נחשב שהפסח אינו ראוי לאכילה בתורת ודאי. כיון שגם אם הבעלים טמאים אין פסלות בגוף הפסח, שהרי מבואר לעיל (פג:), שאם נטמאו הבעלים תעובר צורתו, ומוכח שהפסח לא נפסל אלא שלא מרצה לבעליו. ולכן אע"פ שמספק אינו ראוי לאכילה, לא נחשב שלא ראוי לאכילה בתורת ודאי, ופטור מפסח שני מספק. וכמו שבאופן שלא ידוע של מי הפסח פטורים מפסח שני, כיון שודאי אין כאן פסלות בקרבן.

מדוע לא יהיה דינו כספק טומאה ברשות היחיד שטמא ודאי

שם. הובא לעיל [בענין הקודם] **שרש"י** ביאר, שאם הגל ארוך יש ספק שמא לא נטמא, ומספק פטור מפסח שני. **והרש"ש** (ד"ה גל) הקשה, שממה נפשך, אם הגל היה ברשות הרבים, הרי ספק טומאה ברשות הרבים טהור, ונמצא שהפסח הראשון כשר, ואם כן פשוט שפטור מפסח שני. ואם הגל היה ברשות היחיד הרי הוא ודאי טמא, ואם כן מדוע לא יתחייב בפסח שני[כט].

ותירץ, שמדובר ברשות היחיד, ומה שפטור מפסח שני הוא משום שדינו כטומאת התהום, כיון שאין אדם בעולם שידע האם יש טומאה במקום שהאהיל, וגם לא היה ידוע בשעה שהאהיל האם האדם חי או מת. ולכן אמנם בספק זה לחוד [דהיינו הספק שמא חי], לא די שיהיה דינו כטומאת התהום, שהרי בגל עגול הוא חייב בפסח שני, ובהכרח הוא משום שבנפילת הגל הורעה החזקת חיים של מי שנמצא בתוכו, ולכן אין דינו כטומאת התהום[ל], אבל אם הצטרף לזה גם שהגל ארוך, ולא ידוע אם יש מת במקום שהאהיל, דינו כטומאת התהום.

והאבי עזרי (קרבן פסח פ"ו ה"י) הקשה, אם כן מדוע כתב רש"י שפטור מפסח שני רק מספק, הרי אם זו טומאת התהום פטור מפסח שני בתורת ודאי. **ולכן** תירץ האבי עזרי, שכיון שעכשיו ודאי טמא, והספק הוא רק האם היה טמא גם בשעת הקרבת הקרבן, נמצא שכל הנפקא מינה מספק זה הוא רק לענין הכשר הקרבן, ולכן אין בזה את הדין שספק טומאה ברשות היחיד טמא בתורת ודאי. כיון שדין זה הוא רק כשדנים על הלכות טומאה, ואילו כאן דנים על הלכות הכשר הקרבן, ובזה דינו ככל התורה שספיקו להחמיר. ומה שלא מעמידים אותו על החזקת טהרה שנטמא רק בזמן המאוחר יותר ויפטר מפסח שני בתורת ודאי, הוא משום שבספק טומאה ברשות היחיד נתחדש שלא מעמידים את המסופק בחזקת טהרה[לא], ודין זה ישנו גם כאן, כיון שהחזקה היא על הטהרה והטומאה, וכיון שהוא ספק טומאה ברשות היחיד אי אפשר להעמידו בחזקת טהרה. ורק את הדין שספק טומאה ברשות היחיד טמא בודאי אין כאן, כיון שדין זה הוא רק כשדנים על דיני טומאה, ואילו כאן אין שום נפקא מינה בספק לענין טומאה, אלא רק לענין הכשר הקרבן. ונמצא שאדם זה אין לו חזקת טהרה, וגם כאן אין הכרעה שהוא היה ודאי טמא, ולכן אמנם יש ספק שמא היה טמא ואז צריך להביא פסח שני, אבל מספק אי אפשר לחייבו בפסח שני.

מדוע בגל ארוך לא מעמידים אותו בחזקת חיוב

שם. הובא בעניינים הקודמים **שרש"י** פירש, שבגל ארוך פטור מספק מפסח שני. **והברכת אברהם** (ד"ה גל) הקשה, לפי מה שכתב **הכבור שור** (מו"ק כ. ד"ה תנו), שמה שאם נמצא מת חייב בפסח שני [אם הגל עגול], ולא חוששים שמא מת רק עכשיו, הוא משום שמעמידים אותו בחזקת חיוב, אם כן מדוע אם הגל ארוך פטור מספק, הרי יש להעמידו בחזקת חיוב[לב].

מדוע לא מביא פסח שני בתנאי שאם הוא פטור מקדישו לשלמים

שם. רש"י (ד"ה גל) כתב, שאם הגל ארוך פטור, משום שאי אפשר להביא מספק פסח שני, וכמו שמבואר לעיל (פמ:), שאם נתערבו עורות פסחיהם של חמשה אנשים, ונמצאה יבלת בשל אחד מהם, פטורים מפסח שני אע"פ שאחד מהם ודאי לא יצא בפסח ראשון, כיון שאי אפשר להקריב פסח שני מספק. **והשער המלך** (קרבן פסח פ"ג ה"ט) הקשה, שהגמרא לעיל (פט.) מקשה על חמשה שנתערבו עורות פסחיהם, מדוע לא יביא כל אחד מהם פסח שני, ויתנה שאם הוא חייב פסח שני הרי הוא פסח שני, ואם אינו חייב פסח שני הרי הוא שלמים. והגמרא מתרצת שאי אפשר לעשות כן, כיון שאם הוא פסח דינו בשפיכה ואם הוא שלמים דינו בזריקה. ואע"פ שהניתנים בזריקה שנתנם בשפיכה יצא, אע"פ כן לכתחילה אין לעשות כן. **והתוספות** (שם ד"ה הני) הקשו, שהרי אם לא יקריבו יש כאן ספק שמא מתחייבים כרת, ואם כן איך מותר להם להיות בספק חיוב כרת בגלל שלכתחילה צריך לזרוק ולא לשפוך. ותירצו, שמוטב

כה. **והוסיף**, שבזה מיושב מה שקשה שבין בבבלי ובין בירושלמי מובאת מימרא זו בשם רבי יוחנן, ואם כן איך יתכן שהבבלי הביא בשם רבי יוחנן בהיפוך ממה שהובא בירושלמי בשם רבי יוחנן, ובהכרח שאין כאן מחלוקת איזה דין אמר רבי יוחנן, אלא שהבבלי והירושלמי נחלקו בגירסת המשנה כמו שהתבאר. כו. **וכן** כתב רש"י לעיל (פג: ד"ה ניתק). כז. **וכן** קשה על רש"י (מנחות עח: ד"ה מון - הרמזון) שכתב, שחוץ לחומת בית פאגי הוא חוץ להר הבית, ומשמע שבית פאגי הוא בהר הבית, וחוץ לחומת בית פאגי הוא חוץ להר הבית [וכן כתב הרש"ש (נכתב"י שם)], והרי בסוגייתנו מבואר שחוץ לחומת בית פאגי הוא חוץ לירושלים. וראה ברש"ש (שם) שהקשה מסוגייתנו על רש"י ועל הרמב"ם. וגם הקשה עליהם שסותרים את עצמם, שכאן פירשו, שחוץ לחומת בית פאגי הוא חוץ לירושלים, כמבואר ברש"י (ד"ה בית פאגי) וברמב"ם בפירוש המשניות (פ"ק מ"ו), ואילו במנחות (שם) פירשו לא כן. וכתב שיתכן שגרסו במנחות בית 'באגי', והוא לא היה מקום בסוף ירושלים, וכאן גרסו בית 'פאגי'. וראה עוד בגליון הש"ס (מנחות שם נכתב"י שם) שהקשה עוד על רש"י שם, ממה שפירש רש"י (ב"מ נא. ד"ה ניתק, סנהדרין יד: ד"ה ניתק) שבית פאגי הוא בסוף ירושלים, והתוספות (סנהדרין שם ד"ה מלמד) כתבו שכן מוכח בבבא מציעא (שם). ולפי דברי הרש"ש מיושב. וראה ברש"ש (שם) מה שכתב עוד בדעת הרמב"ם. כח. **ובזה** ביאר מה שתוספות (שם) הקשו, מדוע בגל עגול חייב לעשות פסח שני, הרי יתכן שבשעת ההקרבה היה עדיין חי, ולכאורה קשה, שהרי מספק היה אסור לאכול, ואם כן פסול לפסח בתורת ודאי. אך לפי הנתבאר הרי מוכח בגמרא, שאם הוא ספק טמא לא נחשב שודאי לא ראוי לאכילה, ופטור מפסח שני מספק, ולכן הקשו התוספות שהרי לא ודאי שהיה מת מתחילתו, ומדוע חייב בפסח שני. כט. **ראה** באבי עזרי (קרבן פסח פ"ו ה"י) שהוסיף, שכן מבואר ברמב"ם (שם פ"ז ה"ז), שאם יש ספק אם נטמא ברשות היחיד חייב פסח שני. אמנם ראה בבית אפרים (סו"ת, מהע"ז סי' ל ד"ה ממנס) שכתב, שיתכן לומר שמדובר ברשות היחיד, שהרי בירושלמי (פ"ח ה"ח) מבואר, שרבי יוחנן סובר שאפילו בספק טומאה ברשות היחיד לא נדחה לפסח שני, ואם כן רבי יוחנן לשיטתו פוטר כאן אפילו ברשות היחיד. והוסיף, שאע"פ שהרמב"ם (שם) פסק שבספק טומאה ברשות היחיד נדחה לפסח שני, יתכן שהרמב"ם סובר שהיא חומרא דרבנן, והחומרא היא רק שלא יעשה פסח ראשון אלא פסח שני. אבל כאן הרי מדובר שהקריב את הפסח, ולכן כיון שמהתורה לא צריך להביא פסח שני, לא יכלו רבנן לחייבו בפסח שני. וראה שם (ד"ה ממנס) עוד שכתב ליישב באופן נוסף, שמדובר ברשות הרבים, ומה שרש"י כתב שפטור מספק, כמו שמבואר לעיל (פמ:) שלא מביאים מספק פסח שני, הוא משום שמבואר במסכת עבודה זרה (נ:), שבספק טומאה ברשות הרבים אם יש לפניו מים לטבול יטבול. ואם כן היה אפשר להביא פסח שני מספק היה צריך לעשות כן, אלא שכיון שאי אפשר לעשות כן, וכמבואר לעיל (שם), לכן פטור מפסח שני. [וראה להלן בענין 'מדוע לא מביא פסח שני' וכו' שיובא שמהבית מאיר נראה שפירש גם כן שמדובר ברשות הרבים]. וראה בבית אפרים שם (ד"ה והנה כדי) שהקשה, שאם מדובר ברשות הרבים, מדוע בגל עגול חייב פסח שני, הרי זו טומאת התהום, כיון שאע"פ שבנפילת הגל כבר הסתפקו שמא מת, מכל מקום הרי ספיקו טהור, ואם כן זה כטומאת התהום. ל. **וכסברת** הש"ך (יו"ד סי' שצז נקודות הכסף על הט"ז סק"ג). לא. **מלבד** מה שהתחדש שדינו כודאי טמא. לב. **ולכאורה** יש ליישב בפשיטות, שהבכור שור פירש כהבית מאיר והבית אפרים שהובאו בענין הקודם, שמדובר ברשות הרבים שיש חזקת טהרה. ולכן בגל ארוך פטור, כיון שנגד החזקת חיוב יש חזקת טהרה.

שידחה ספק כרת בשב ואל תעשה, ממה שיעשו רובם בודאי שלא כהוגן, שהרי רובם כבר עשו פסח. ואם כן קשה, מדוע בסוגייתנו לא יביא פסח שני, ויתנה שאם לא חייב הרי הוא שלמים, ויבטל את החיוב לזרוק לכתחילה כדי שלא יהיה בספק כרת. שהרי כאן אי אפשר לומר כסברת התוספות שהרבה יעשו שלא כהוגן, כיון שהספק הוא רק עליו, ויתכן שיעשה כהוגן, ואם כן מדוע לא יתנה כן כדי שלא יהיה בספק כרת, כיון שלא ברור שלא יעשה כהוגן[לג].

ותירץ השער המלך, שלעיל (פט.) בתחילת הסוגיא תירצה הגמרא שלא מתנים כן, בגלל שאם הוא שלמים הוא חייב בחזה ושוק, ואת החזה ושוק צריכים לתת לכהנים, והרי לא יוכלו לתת לכהן כיון שהכהן לא מנוי על הקרבן, ויתכן שהקרבן הוא פסח, ולא נאכל למי שלא מנוי. אלא שהגמרא דוחה תירוץ זה, שכל החמשה יכולים להביא כהן שלא עשה את הפסח ראשון, שיתמנה על חמשת הפסחים שמביאים, ויתנה על כל קרבן שאם הוא הפסח הוא מתמנה עליו [ובסוף תירצה הגמרא שאי אפשר להתנות, כיון שפסח דינו בשפיכה ושלמים דינו בזריקה]. ולפי זה נראה, שבסוגייתנו אי אפשר להתנות החזה ושוק, שהרי כאן לא יכול למנות כהן שלא הביא פסח ראשון על הפסח שני שמביא עכשיו, שהרי יתכן שזה לא פסח שני אלא שלמים, והכהן לא יצא ידי חובת פסח[לד].

והבית מאיר (נמוק' ד"ה שהיה) תירץ, שמהתורה הרי יש לו חזקת טהרה, ומה שכתב רש"י שהוא ספק אם טמא הוא רק מדרבנן[לה], ונמצא שרק מדרבנן יש לדון שיהיה עליו חיוב להביא מספק פסח שני, וכיון שבשביל להביא פסח שני צריך להתנות שאם פטור יהיה שלמים, ואז יהיה ספק שמא הוא שלמים שטעון זריקה והוא שופך, לכן אסור לו לעשות כן, כיון שרק אם הוא בספק כרת, כתבו התוספות שעדיף שישפוך ויהיה כשר רק בדיעבד, כדי שלא יהיה בספק כרת, אבל בשביל חיוב דרבנן לא מביאים קרבן שיתכן שהוא כשר רק בדיעבד[לו]. וכן תירץ **הבית אפרים** (שו"ת, מהע"ז סי' ל ד"ה והנה נמ"ס), והוסיף לבאר שמדובר בגל שברשות הרבים שספיקו טהור, אלא שהרי מבואר במסכת עבודה זרה (נ.), שגם בספק טומאה ברשות הרבים אם יש לפניו מים לטבול חייבוהו רבנן לטבול, ואם כן גם כאן אם יכול בקל להביא פסח שני חייב מדרבנן, אלא שכיון שבשביל זה צריך להביא קרבן שיתכן שכשר רק בדיעבד, אין לו לעשות כן.

והמהר"י קורקוס (שם) ביארלט, שהרמב"ם סובר שגם לפי רבי יוסי לכתחילה אין שוחטים על היחיד, ולפי רבי יהודה גם בדיעבד פסול כששחט על היחיד [ולא כהירושלמי]. ומקור דברי הרמב"ם הוא ממה שמבואר להלן (פה.), שרבנן למדו ממה שנאמר 'יעשו אותו', 'שאין שוחטים על היחיד דכמה דאפשר לאהדורי מהדרינן'. **והתוספות** (שם ד"ה מיבעי) הקשו, שהרי מבואר בסוגייתנו להלן, שרבי יהודה למד ממה שנאמר (דברים טז ה) 'לא תוכל לזבוח את הפסח באחד', שאין שוחטים על היחיד, ומדוע צריך פסוק נוסף ללמוד ממנו שאין שוחטים על היחיד. ותירצו, שרבנן שם לא למדו דין זה ממה שנאמר 'לא תוכל'. ומבואר בזה שהתוספות פירשו שכוונת הגמרא שם, שרבנן סוברים כרבי יהודה שאין שוחטים על היחיד, אלא שלומדים דין זה מפסוק אחר[מ].

אבל הרמב"ם סובר שאי אפשר לומר כן, משום שבעירובין (שם) מבואר שרבי יהודה ורבי יוסי הלכה כרבי יוסי, ונמצא שגם כאן פוסקים כרבי יוסי, ואם כן איך אמרו שם שרבנן שהם רבים סוברים כרבי יהודה. וגם יש להקשות לפירושם של תוספות על לשון הגמרא (להלן שם), 'דכמה דאפשר לאהדורי מהדרינן', מדוע היו צריכים לפרש זאת, הרי היה די שיאמרו כלשונו של רבי יהודה שאין שוחטים על היחיד. ולכן פירש הרמב"ם, שכוונת הגמרא שם שרבנן סוברים כרבי יוסי, ואע"פ כן לומדים ממה שנאמר 'יעשו' בלשון רבים, שלכתחילה לא שוחטים על היחיד. ולכן הגמרא פירשה 'דכמה דאפשר' וכו', לבאר שגם לפי רבי יוסי לכתחילה לא שוחטים על היחיד. ובזה מיושבת קושיית התוספות שם, כיון שלפי רבי יוסי לא לומדים ממה שנאמר 'לא תוכל' וגו'. והם הם דברי הרמב"ם שלומדים ממה שנאמר 'יעשו אותו', שלכתחילה לא שוחטים על היחיד[מא].

והמהר"י קורקוס הוסיף, שנמצא שלפי הרמב"ם רבי יהודה סובר שגם בדיעבד אם שחט על היחיד לא הורצה, ולפי רבי יוסי בדיעבד הורצה אבל לכתחילה לא ישחוט[מב]. אמנם לפי תוספות גם לפי רבי יהודה כשר בדיעבד, כיון שלפי תוספות מה שאמרו להלן (שם) שאין שוחטים על היחיד, 'דכמה דאפשר לאהדורי מהדרינן', הוא כדעת רבי יהודה, ומזה נראה שלשיטתו רק לכתחילה לא שוחטים על היחיד[מג].

האם צריך שכל אחד מהחבורה יוכל לאכול כזית
ואפילו חבורה של מאה שאינן יכולין לאכול כזית אין שוחטין עליהן[מד].

רש"י (ד"ה ואפילו) פירש, שאם לא יכולים לאכול כזית בין כולם לא שוחטים עליהם. אמנם **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ג ה"ג) כתב, שאם אין כל אחד מהם יכול לאכול כזית אין שוחטים עליהם. **והמהר"י** קורקוס **והכסף משנה** (שם) כתבו, שהרמב"ם פירש במשנתנו שצריך שכל אחד יוכל לאכול כזית, ולא כרש"י שסובר שמספיק שאחד יכול לאכול כזית. **והמלא הרועים** (נרקמ"י שם) תמה על רש"י מהמבואר לעיל (עמ:), שצריך שלכל אחד מבני החבורה יהיה כזית, וכן משמע ברש"י (סוכה מג: ד"ה שוחטין). **ותירץ**[מה], שודאי גם רש"י מודה שלכתחילה אין שוחטים עד שכל אחד מהחבורה יוכל לאכול כזית[מו]. **אלא שרש"י** סובר כשיטת הרמב"ם [שהובאה בענין הקודם], שרבי יהודה פוסל בדיעבד כששוחט על היחיד, ורבי יוסי מודה שלכתחילה לא שוחטים על היחיד, ומה שאמר ששוחטים על היחיד הכוונה שבדיעבד הורצה, ולכן פירש רש"י במה שסיימה המשנה שאפילו חבורה של מאה שאינם יכולים לאכול כזית לא שוחטים עליהם [שמתפרש לשיטתו שאפילו בדיעבד לא שוחטים כמו ברישא], שמדובר כשאפילו אחד לא יכול לאכול כזית, משום שבדיעבד מספיק שמנוי אחד ראוי לאכול כזית[מז].

האם לפי רבי יהודה פסול בדיעבד כששוחט על היחיד
אין שוחטין את הפסח על היחיד דברי רבי יהודה ורבי יוסי מתיר.

הרמב"ם (קרבן פסח פ"ג ה"ג) כתב, יחיד ששחט את הפסח לעצמו כשר, והוא שיהיה ראוי לאכול את כולו, ומשתדלים שלא ישחוט לכתחילה על היחיד, שנאמר (במדבר ט יג) 'יעשו אותו'. **ורבינו אברהם בן הרמב"ם** (נרקמ מנרקס סי' ה) כתב, שהיה אפשר לומר שהרמב"ם פוסק כרבי יהודה, וסובר שגם לפי רבי יהודה בדיעבד הורצה גם אם שחט על היחיד, ורק לכתחילה אין שוחטים על היחיד, וכמו שנראה מהלשון 'אין שוחטים', שרק לכתחילה אין שוחטים. וכן מבואר בירושלמי (פ"ח ה"ז), שרבי יהודה מודה שאם זרק בדיעבד הורצה. אך כתב שבפירוש המשניות להרמב"ם (פ"ח מ"ז) מבואר שפסק כרבי יוסי, וכמו שמבואר בעירובין (מו:), שרבי יהודה ורבי יוסי הלכה כרבי יוסי[לז], ולכן לא כתב הרמב"ם שלכתחילה לא שוחטים על היחיד, אלא שכתב שמשתדלים לא לשחוט על היחיד, והוא רק דרך זירוז. **והכסף משנה** (שם) הקשה על פירוש זה, שאם רבי יוסי מתיר לכתחילה ולא הצריך לזרז, מנין להרמב"ם לחוש לזה[לח].

לג. ראה ברמב"ם (קרבן פסח פ"ד ה"ח) שכתב, שאם השוחט את הפסח אמר לבעלים שהוא שחט את הפסח שלא לשמה, והוא אדם לא נאמן, אין חוששים לדבריו, אך הרוצה להחמיר הרי זה משובח ויביא פסח שני. והראב"ד השיג מהסוגיא לעיל (פט.), שמבואר שאי אפשר להביא פסח שני, ולהתנות שאם לא חייב הרי הוא שלמים, ואם כן איך יכול להחמיר להביא פסח שני מספק. והלחם משנה תירץ לפי דברי התוספות, שמה שלא מתנים הוא רק משום שרבים יעשו שלא כהוגן, ולכן כאן שלא שייכת סברא זו יכול להתנות כדי שלא יבוא לידי ספק כרת. אלא שהלחם משנה הקשה, שאם כן מדוע בסוגייתנו לא יתנה [וכקושיית השער המלך]. **לד. וראה** בדרוש וחידוש לרבי עקיבא איגר (מעריכה מ) וכן בהגהות רעק"א על השער המלך (שם) שפלפל בדברי השער המלך. **לה. מדבריו** נראה שמדובר ברשות הרבים שספיקו טהור. וראה לעיל [בענין 'מדוע לא יהיה דינו' וכו'], שהרחבנו בזה. **לו. והבית** מאיר כתב לבאר בזה מה שכתבו התוספות שם, שבגל עגול חייב פסח שני אף שיתכן שמת רק עכשיו, משום שכל הטומאות כשעת מציאתן, וכבר תמהו בזה, שמהתורה מעמידים דבר בחזקתו ולא כשעת מציאתן, ורק רבנן החמירו שכשעת מציאתן, והחומרא היא רק לקדשים [וכבר הרחבנו בזה לעיל בענין 'ביאור דברי התוספות' וכו']. אמנם לפי מה שהתבאר נראה לבאר דבריהם, שכוונתם לפרש במה שמבואר במשנה שחייב בפסח שני, שצריך להביא ולהתנות שאם חייב פסח הרי הוא פסח ואם אינו חייב הרי הוא שלמים, אלא שלולי הדין שכל הטומאות כשעת מציאתן, לא היה יכול להתנות, כיון שיש חזקת טהרה וכמו בגל ארוך, אך כיון שכל הטומאות כשעת מציאתן, מוכח שמה שנמצא עכשיו מת מגרע בחזקת טהרה, משום שאמנם הדין של כשעת מציאתן הוא רק חומרא ולקדשים, אך זה מוכיח שהחזקת טהרה הורעה, ולכן כבר אפשר להתנות ולהביא קרבן אע"פ שיתכן שיהיה כשר רק בדיעבד. והוסיף שמה שהרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ט) לא כתב שבגל עגול צריך להתנות, הוא משום שהרמב"ם לשיטתו שם שמפרש שלא היה ספק מתי מת [וכבר הובא לעיל בענין 'שני ביאורים מהו המפקח את הגל', שכן פירש הנודע ביהודה בדברי הרמב"ם], ולכן אם נמצא המת, ברור שחייב פסח שני.

לז. והרש"ש (ד"ה ומ"ש) הקשה, שהרי ביומא (נא.) פסק רב ששת כרבי יהודה, ומדוע לא פסק כן הרמב"ם. וראה בתוספות יום טוב (פ"ט מ"ח) שכתב בפשיטות שפוסקים כרבי יוסי. **לח. וראה** במאירי (ד"ה מיבעי) שכתב, שפוסקים כרבי יהודה לכתחילה וכרבי יוסי בדיעבד. **לט. וכן** כתב בקצרה הכסף משנה (שם). **מ. והשפת אמת** (על הלכות קרבן פסח שם) כתב, שלולי דברי תוספות הנ"ל, היה אפשר לפרש שהסוגיא שם היא כשיטת רבי יהודה, ואע"פ שבפסח ראשון הוא פוסל בדיעבד, אבל בפסח שני שנאמר (במדבר ט י) 'איש כי יהיה טמא לנפש' וגו', שוחטים בדיעבד על היחיד, וממה שנאמר 'יעשו' בפסח שני, נלמד שלכתחילה לא שוחטים גם בפסח שני על היחיד. והוסיף שבמסכת יומא (נא.) משמע, שבפסח שני כולם מודים ששוחטים על היחיד. **מא. והמהר"י** קורקוס הוסיף, שאמנם בגמרא שם מבואר שנלמד ממה שנאמר בפסח שני 'יעשו אותו', אבל מזה נלמד לפסח ראשון. **מב. ראה** בגליון הש"ס (על הירושלמי שם) שכתב, שמהירושלמי הנ"ל [שאפילו לרבי יהודה בדיעבד הורצה] קשה על פירושם של הר"י קורקוס והכסף משנה בדעת הרמב"ם. וראה עוד להלן [בענין 'האם צריך שיוכלו לאכול את כל הפסח'] שהתבאר, שלכאורה לפי זה, מה שהרמב"ם סיים שצריך שהיחיד יוכל לאכול כולו, מתפרש, שאם לא יכול לאכול כולו פסול בדיעבד, ושם הרחבנו בזה. **מג. ולעיל** הובא שכן מבואר בירושלמי. וראה במהר"י קורקוס שכתב עוד, שיתכן שתוספות לא גרסו שם 'דכמה' וכו'. וכתב עוד, שרש"י (שם ד"ה שאין) נדחק לפרש, שכוונת הגמרא שטורחים למנות עוד אחד. **מד. ראה** בצפנת פענח (תניינא עמ' 147) שכתב, שכיון שנאמר (שמות יב מ) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה', נלמד מזה שגם אם לא יכול לאכול כזית בכדי אכילת פרס, אלא יכול לאכול כזית במשך כל הלילה, שוחטים עליו. אמנם בצפנת פענח (השלמה לח"ד עמ' 35 סוף ד"ה גמ"ש נגדכ) נראה, שאין כוונתו שיוצא ידי חובה, אלא שיש לו תורת מנוי שיוכלו לשחוט הפסח. **מה. וכן** כתב השפת אמת (הלכות קרבן פסח שם). **מו. אמנם** הליקוטי הלכות (זבח תודה ד"ה אין) כתב, שלפי רש"י מותר לשחוט לכתחילה, כשיש מנוי אחד שיכול לאכול כזית. **מז. ומדברי** המלא הרועים והשפת אמת והליקוטי הלכות הנ"ל מבואר שפירשו בדברי רש"י, שצריך שאחד יוכל לאכול כזית, אלא

אהח 19/06/2018

והאור חדש (ד"ה אין) כתב, שרש"י לשיטתו, שפירש (לעיל ס. ד"ה שלא) במה שמבואר במשנה (סט) שאם שחטו שלא לאוכליו פסול, שמדובר שרק הם מנויים, שהרי לפי זה מה שהמשנה סיימה שם, שאם שחטו לאוכליו ושלא לאוכליו כשר, מדובר שגם מי שלא יכול לאכול מנוי, ומוכח שאע"פ כן הקרבן כשר[מח].

איבר התכלת

מדוע לא כתבו התוספות על המשנה שרבי יהודה מודה

עשרה ואין יכולין לאכלו אין שוחטין עליהן. התוספות (ד"ה עשרה) כתבו, שרבי יהודה מודה לדין זה, משום שאסור להביא קרבן לידי פסול, כמו שמבואר במשנה הקודמת. וכתב **המהרש"א** (גמוס' סט), שהתוספות לא כתבו כן על מה ששנינו במשנה דין זה, שאפילו מאה שלא יכולים לאכול לא שוחטים עליהם, משום שבמשנה אין משמעות שזה המשך של דברי רבי יוסי, ואם כן אדרבה משמע שכולם מודים בזה, וכמו שהדין של הסיפא שלא עושים חבורת נשים עבדים וקטנים הוא לדברי הכל, וכמו שמוכח להלן. אבל בברייתא משמע שדין זה הוא המשך לדברי רבי יוסי, ולכן היו צריכים התוספות לפרש, שגם רבי יהודה מודה בזה.

והאור חדש (ד"ה אין) ביאר באופן אחר [מדוע התוספות לא פירשו כן על המשנה], שמתוספות נראה שפירשו כשיטת רש"י [שהובאה בענין הקודם], שכוונת המשנה והברייתא שדווקא כשאין אפילו אחד שיכול לאכול כזית לא שוחטים, משום שלפי שיטת **הרמב"ם** [שהובאה שם], שכוונת המשנה והברייתא שאפילו אם יש רק אחד שלא יכול לאכול כזית לא שוחטים, מנין שרבי יהודה מודה, הרי האחרים יכולים לאכול כזית, ולא יבוא לידי פסול. ולפי זה נראה, שלכן התוספות לא פירשו כן במשנה, משום שבמשנה אפשר לפרש כהרמב"ם, אבל בברייתא ששנינו "יחיד ויכול לאוכלו שוחטין עליו, עשרה ואין יכולין לאכלו אין שוחטין עליהן", נראה כרש"י, משום שנראה שהאופן של עשרה ואין יכולים לאוכלו, הוא הפוך מהאופן של יחיד ויכול לאוכלו, ואם כן הוא מתפרש שכל העשרה לא יכולים לאוכלו, ולכן על הברייתא כתבו התוספות שרבי יהודה מודה לדין זה, שאם כולם לא יכולים לאכול לא שוחטים עליהם. **אמנם המלא הרועים** (גמוס' סט) תירץ קושיית המהרש"א, שיש לדייק מדוע המשנה נקטה בלשונה חבורה של "מאה", ואילו הברייתא נקטה בלשונה "עשרה". ועוד יש לדייק, שלשון המשנה הוא שאין יכולים לאכול "כזית", ואילו לשון הברייתא הוא ואין יכולים "לאכלו". ונראה לומר בדעת התוספות, שהמשנה והברייתא הם שני דינים מיוחדים. שהמשנה חידשה, שאם יכול לאכול כזית שוחטים עליו גם אם הוא יחיד, ואם לא יכול לאכול כזית לא שוחטים גם אם רבים מנויים עליו. ואילו הברייתא חידשה, שצריך שכל הנמנים יחד יוכלו לאכול את כל הפסח. ולכן אם יכול לאכול כולו, שוחטים עליו גם אם הוא יחיד, ואם כל העשרה המנויים לא יכולים לאכול הכל, לא שוחטים עליהם אע"פ שהם רבים, וגם אם כל אחד מהם יכול לאכול כזית, משום שהפסח יבוא לידי נותרמט [וכן נראה מהרמב"ם (קרבן פסח פ"ג ה"ג), ששוחטים על היחיד רק אם יכול לאכול את כולו[נ]. ולכן הברייתא לא נקטה חבורה של מאה, כיון שלא שכיח שמאה אנשים יחד לא יוכלו לאכול פסח שלם, ורק המשנה נקטה "מאה", משום שכוונתה שאם יש ביניהם אחד שלא יכול לאכול כזית, לא שוחטים עליו[נא]. **ובזה** מיושבת קושיית המהרש"א, משום שבמשנה מדובר שכל המנויים יחד יכולים לאכול את כל הפסח, אלא שיש אחד מהם שלא יכול לאכול כזית, ובזה אי אפשר לומר שמודה רבי יהודה משום שאסור להביא את הקרבן לידי פסול, שהרי באופן זה לא יבוא לידי פסול, כיון ששאר בני החבורה יאכלו הכל ולא יבוא לידי פסול. ורק בברייתא שמדובר שכל המנויים יחד לא יכולים לאכול

את כל הפסח, כתבו התוספות שרבי יהודה מודה, כיון שאסור להביא את הפסח לידי פסולנב.

האם צריך שיוכלו לאכול את כל הפסח

שם. רש"י (ד"ה ואין) ביאר, שהעשרה לא יכולים לאכול כזית ממנו. ולפי זה כוונת הברייתא היא לדין ששנינו במשנה, שאם יש מאה שלא יכולים לאכול כזית לא שוחטים. וכתבו **האחרונים**נג, **שמהרמב"ם** (קרבן פסח פ"ג ה"ג) נראה שביאר באופן אחר. משום שכתב ששוחטים על היחיד רק אם יכול לאוכלו כולו. ונראה מדבריו שסובר שכיון שלשון הברייתא הוא שהעשרה אינם יכולים "לאכלו", ולא כלשון המשנה "שאין יכולים לאכול כזית", נראה שבברייתא נשנה דין אחר, שאם כל העשרה יחד לא יכולים לאכול את כל הקרבן לא שוחטיםנד. ואילו במשנה החידוש הוא, שאם אחד מהם לא יכול לאכול כזית לא שוחטים עליו.

והשפת אמת (הלכות קרבן פסח סט) הוסיף, שדין זה שכתב הרמב"ם שצריך שכולם יוכלו לאכול את כל הפסח הוא רק לכתחילה. ואע"פ שלשון הרמב"ם הוא "יחיד ששחט לעצמו כשר והוא שיהיה ראוי לאכול כולו", ומשמע שאם לא ראוי לאכול כולו פסולנה, אך נראה שכוונת הרמב"ם היא, שאם לא מצא שותפים מותר לשחוט לכתחילה, אך דווקא כשיכול לאכול כולו, שאם לא כן לא ישחוט לכתחילה גם אם לא מצא שותפיםנו. **והליקוטי הלכות** (זבח תודה ד"ה אין) כתב, שרש"י חולק על הרמב"ם, וסובר שגם אם לא יכול לאכול הכל, שוחט לכתחילה אם לא מצא שותפים, כדי שלא לבטל מצות פסח, ואף שאחר כך יבוא לידי נותר, אין לחוש לזה כיון שיהיה אנוס.

מדוע לא אמרו שמכאן נלמד שיחיד לא מכריע

ורבי יוסי האי באחד מאי עביד ליה. התוספות (ד"ה האי) כתבו, שהגמרא יכלה לומר שלומד מכאן שאין היחיד מכריע, וכמבואר לעיל (עט:), שרבי אלעזר בן מתיא סובר שמפסוק זה נלמד שאם היו בציבור טמאים וטהורים, והטמאים היו עודפים על הטהורים רק באחד, יעשו אלו לעצמם ואלו לעצמם, ורק אם עודפים בשנים יעשו כולם בטומאה [ואמנם הירושלמי (פ"ח ה"ז) תירץ כן, שרבי יוסי סובר כרבי אלעזר בן מתיא]. **והשפת אמת** (גמוס' סט) כתב, שהגמרא לא אמרה כן, משום שסברה שאם שוחטים על היחיד ודאי הוא מכריע, ומה שרבי אלעזר בן מתיא סובר שלא מכריע, הוא משום שסובר שאין שוחטים על היחיד. ואע"פ שבתוספתא (פ"ו ה"ג) מבואר, שרבי יהודה סובר שיחיד מכריע אף שסובר שאין שוחטים על היחיד, מכל מקום מי שסובר ששוחטים על היחיד, ודאי אינו סובר שיחיד לא מכריע, ולכן הגמרא לא אמרה שרבי יוסי לומד מפסוק זה שיחיד לא מכריע, משם שרבי יוסי סובר ששוחטים על היחיד.

שני ביאורים בדינו של רבי שמעון שנאסר לשחוט פסח בבמת יחיד

רבי שמעון אומר מניין לזובח את פסחו בבמת יחיד בשעת איסור הבמות שהוא בלא תעשה וכו'. רש"י (ד"ה שהוא) הביא מה שמבואר במסכת זבחים (קיד:), שדברי רבי שמעון נאמרו בשוחט פסח קודם חצות בשעת איסור הבמות, שעובר על איסור, אע"פ שהוא לא ראוי להקרב עכשיו, אלא הוא יהיה ראוי לאחר זמן. משום שאם מדובר אחרי חצות שהוא ראוי עכשיו להקרב, הרי חייב כרת של שחוטי חוץ. ובהכרח שמדובר ששוחט קודם חצות, ומכאן נלמד שאף שאם שחט בחוץ קרבן שאינו ראוי להקרב לא עובר איסור, אבל אם הקרבן יהיה ראוי לאחר זמן, עובר בלאו אע"פ שלא חייב כרת. והסיפא של הברייתא "יכול" וכו' מתפרש, שאולי הלאו כולל אזהרה גם למי ששוחט פסח בבמה קטנה בשעת היתר הבמות, שהרי במה קטנה לא הותרה לקרבנות חובה, "תלמוד לומר

שלא צריך שכל אחד מבני החבורה יוכל לאכול כזית [על כל פנים בדיעבד], וכן ביאר האור חדש (ד"ה אין). אמנם המרומי שדה (ד"ה ופשיטא) כתב, שלפי רש"י מספיק שכל בני החבורה יחד יוכלו לאכול כזית. ואע"פ שמי שלא אוכל כזית לא יוצא ידי חובתו, מכל מקום צריך לאכול כמה שיכול, כדי שמכל הפסח יהיה נאכל כזית. אמנם הקשה, איך יתכן שמספיק שכולם יחד יאכלו כזית, הרי השוחט שלא לאוכליו פסול, כמבואר לעיל (ס.), וברש"י שם (ד"ה שלא לאוכליו) פירש, ששחט לחולה וזקן שלא יכולים לאכול כזית. וראה עוד במרומי שדה (לעיל פד: ד"ה והנה) שכתב, שלפי דרכו מוכח לכאורה שרש"י סובר שיש מצוה לאכול פחות מכזית, וכמו שחצי שיעור אסור מהתורה, כך במצוה יש מצוה לאכול חצי שיעור. אך הקשה, שהרי לריש לקיש שחצי שיעור מותר מהתורה, כמבואר ביומא (עה.), גם אין מצוה בחצי שיעור, ואם כן איך ריש לקיש יפרש את משנתנו לפי רש"י. ולכן כתב שמדובר בזקן וחולה שמשביע אותם פחות מכזית, ובזה גם ריש לקיש מודה שחצי שיעור אסור מהתורה, ויש מצוה בחצי שיעור, אבל אם פחות מכזית לא ישביע, או מי שאין לו כזית, יתכן שגם לרבי יוחנן שחצי שיעור אסור מהתורה, אך אין מצוה לאכול חצי שיעור. וראה שם שהוכיח מיומא (לט.), שאין מצוה לאכול חצי שיעור. **מח. ולכאורה** גם הרמב"ם מודה שכשר אם יש אחד שראוי לאכול כזית, אלא שכתב שלא שוחטים על מי שלא ראוי לאכול כזית, אע"פ שעל הפסח מנוי גם מי שראוי לאכול כזית, כיון שאמנם הקרבן כשר, אבל מי שלא יכול לאכול כזית לא הורצה. וגם נראה שרש"י מודה לזה, שגם בדיעבד לא הורצה מי שלא יכול לאכול כזית, אע"פ שעל הפסח מנוי גם מי שראוי לאכול כזית, אלא שכוונת רש"י שבשביל כשרות הקרבן, מספיק שמנוי עליו מי שראוי לאכול כזית, אע"פ שמנוי עליו גם מי שלא ראוי לאכול כזית. **מט. ולא** כפירוש רש"י (ד"ה ואין) שפירש גם בברייתא, שהעשרה לא יכולים לאכול כזית. **נ. וראה** בשפת אמת (קרבן פסח סט) ובמרומי שדה (ד"ה ופשיטא) ובליקוטי הלכות (זבח תודה ד"ה אין), שכתבו גם כן שמקורו של הרמב"ם הוא מהברייתא. **נא. כשיטת** הרמב"ם שהובאה בענין הקודם. **נב. וכתב** עוד, שלפי זה מוכח שהתוספות פירשו במשנה כהרמב"ם, שצריך שכל אחד יוכל לאכול כזית, ולא כרש"י, שהרי לכן התוספות לא כתבו דבריהם על המשנה, משום ששם האחרים יאכלו הכל ולא יבוא לידי פסול. וראה ברש"ש (כרש"י ד"ה ופשיטא) שכתב בקצרה, שמתוספות הנ"ל מוכח שביארו, שהנידון הוא שצריך שיוכלו לאכול הכל, אלא שהוא כתב שגם המשנה מתפרשת כן, ובזה דבריו צריכים ביאור, שהרי לשון המשנה הוא "כזית". וראה במרומי שדה (ד"ה ופשיטא) שכתב גם כן, שהרמב"ם מפרש שהמשנה והברייתא הם שני דינים חלוקים, ולא כרש"י, והוסיף שכן שיטת התוספות. **נג. מלא** הרועים (גמוס' ד"ה עשרה), **שפת אמת** (הלכות קרבן פסח פ"ג ה"ג), **מרומי שדה** (ד"ה ופשיטא), **ליקוטי הלכות** (זבח תודה ד"ה אין). **נד. ובענין** הקודם הובא, שהמלא הרועים והרש"ש והמרומי שדה כתבו, שכן נראה מתוספות (ד"ה עשרה). **נה. ולכאורה** כן מוכח לפי המהר"י קורקוס שהובא לעיל [בענין "האם לפי רבי יהודה פסול בדיעבד כששוחט על היחיד"], שהרמב"ם סובר שאין שוחטים לכתחילה על היחיד, שהרי לפי זה מה שכתב הרמב"ם שיחיד ששחט לעצמו כשר אם יכול לשחוט כולו, מתפרש שאם אינו יכול לאכול כולו פסול אפילו בדיעבד. **נו. ולפי** זה גם לפי המהר"י קורקוס הנ"ל אינו פסול בדיעבד אם אינו יכול לאכול כולו, והחילוק בין אם יכול לאכול כולו או לא הוא, שאם יכול לאכול כולו יכול לשחוט לבדו אם לא מצא שותפים, ואם אינו יכול לאכול כולו אינו שוחט לבדו אפילו אם לא מצא שותפים]. אמנם ראה במאירי לעיל (פס: ד"ה מפסח) שכתב, שאם אינו יכול לאכול כולו הקרבן פסול. וראה במרומי שדה (ד"ה ויש) שכתב, שיש להוכיח כהרמב"ם מלשון הפסוקים. שבפסח ראשון נאמר (שמות יב י) "ולא תותירו", ובפסח שני נאמר (במדבר ט יב) "ולא ישאירו". ומשום שנותר משמע ממילא, דהיינו שלא ישאר אפילו ממילא, כגון שישחטו על עשרה שלא יכולים לאכול כולו, אבל "ישאירו" משמע במתכוין, ומשום שבפסח שני שיש מועטים טמאים שמקריבים, לא אסרה תורה לשחוט כשלא יכולים לאוכלו כולו אע"פ שישאר ממילא, ורק להשאיר בכוונה אסור.

באחד שעריך' וכו', ומכאן נלמד שהפסוק לא עוסק בזמן היתר הבמות, שכל אחד מקריב קרבנות נדבה בבמה שלו, אלא בזמן איסור הבמות, שכולם נכנסים לשער אחד ומקריבים שם קרבנות.

והאור חדש (ד"ה וי"י) הקשה, שבסוגיא בזבחים שם פירש כן רבה, והוא ביאר עוד שרבי שמעון לשיטתו, שסובר במשנה (זבחים קיג:), שהשוחט בחוץ קרבן שראוי להקרב לאחר זמן עובר בלאו. ולפי פירושו של רבה, דינו של רבי שמעון בשוחט פסח בבמת יחיד, הוא לא להלכה, שפוסקים כרבנן הסוברים (שם) שהשוחט בחוץ קרבן שראוי להקרב לאחר זמן, לא עובר בלאו. אך בגמרא שם מבואר, שאפשר לפרש את דברי רבי שמעון כאן שמדובר שהקריב לאחר חצות, אלא שהקריב בשעת היתר הבמות, ואע"פ שהותר להקריב קרבנות בבמה קטנה, מכל מקום פסח לא הותר להקריב בבמה קטנה אלא רק בבמה גדולה. ולולא לאו זה לא היה עובר על לאו, כיון שהיא שעת היתר הבמות, והתורה חידשה שכיון שלגבי הפסח לא הותרה במה קטנה עובר בלאו. ולשון הברייתא 'שעת איסור הבמות' מתפרש, שבמה קטנה אסורה לקרבן פסח. ורש"י (שם ד"ה ליסור) הוסיף, שלפי זה הסיפא של הברייתא 'יכול' וכו' מתפרש, שאולי הלאו כולל גם מי ששוחט בבמה קטנה פסח קודם זמנו שהוא כשר לשלמים, ואע"פ כן אם שחטו לשם פסח בבמת יחיד עובר בלאו, 'תלמוד לומר באחד שעריך' וכו', דהיינו שלומדים ממה שנאמר 'באחד שעריך', שהאיסור הוא רק בזמן הקרבת הפסח שכולם שוחטים אותו בשער אחד, דהיינו בבמה גדולה[נז].

ולפי זה קשה על רש"י כאן[נח], מדוע פירש את דברי רבי שמעון כפירושו של רבה, הרי לפי זה נמצא שרבי יוסי שסובר כרבי שמעון, סובר שיש איסור לשחוט בחוץ כל קרבן שראוי להקרב לאחר זמן, ולא כפי שפוסקים להלכה, והרי עדיף לפרש שהסוגיא כאן פירשה את דברי רבי שמעון כהפירוש השני שבסוגיא בזבחים, שאז רבי יוסי יכול לסבור כפי שפוסקים להלכה, שאין איסור לשחוט בחוץ קרבן שראוי להקרב לאחר זמן, והאיסור של 'לא תוכל לזבוח' וגו' הוא בשוחט פסח אחר חצות בשעת היתר הבמות, ואע"פ כן עובר בלאו כיון שבמה קטנה לא הותרה לפסח. ועוד הקשה על רש"י[נט], מדוע מקשה הגמרא על רבי יהודה מנין לומד את דינו של רבי שמעון, הרי יתכן שרבי יהודה סובר כמו שפוסקים להלכה, שאין איסור לשחוט קרבן שראוי להקרב לאחר זמן, ולכן לא לומד מהפסוק לאסור שוחט פסח בבמת יחיד.

ועוד הקשה האור חדש (שם), על מה שהגמרא מקשה להלן על רבי יוסי, מדוע לומד מפסוק זה את דינו של רבי שמעון, ולא לומד את דינו של רבי יהודה שלא שוחטים פסח על היחיד, הרי יתכן שלא לומד כן, משום שאם כן מספיק שיהיה נאמר 'לא תוכל לזבוח את הפסח באחד', ומדוע נאמר גם 'שעריך', ובהכרח שנלמד גם לאסור במת יחיד, וה'שעריך' מלמד שהאיסור של במת יחיד הוא רק אחרי חצות, ולא נלמד מ'באחד' לאסור גם קודם חצות, אלא נלמד ממנו לאסור לשחוט על היחיד.

ולפי זה מוכרח, שמה שהגמרא כאן אמרה שרבי יוסי סובר כרבי שמעון שלומד מהפסוק לאסור במת יחיד, בהכרח כוונתה לפי פירושו של רבה בדברי רבי שמעון, שהפסוק אוסר לשחוט בבמת יחיד קודם חצות בשעת איסור הבמות, ומ'שעריך' נלמד שהפסוק לא אסר במת יחיד בשעת היתר הבמות אפילו אחרי חצות, שאז אפשר לומר שהפסוק בא רק לאסור במת יחיד, ולא בא לאסור גם לשחוט על היחיד, ואע"פ כן לא מיותר ה'באחד שעריך' כיון שצריך ללמוד ממנו שאין לאו בשעת היתר הבמות. אבל לפי הפירוש השני של הסוגיא בזבחים, שרבי שמעון למד מפסוק זה לאסור במת יחיד אפילו בשעת היתר הבמות, לא יתכן שהפסוק בא רק לאסור זאת, משום שאם כן ה'באחד שעריך' מיותר, כיון שלא צריך פסוק שאין לאו כששוחט קודם חצות. ולכן פירש רש"י בסוגייתנו את דברי רבי שמעון כפירושו של רבה, משום שרש"י פירש כן במה שהגמרא פירשה שרבי יוסי סובר כרבי שמעון, שאז מוכח שדברי רבי שמעון מתפרשים כן.

ומה שהגמרא שאלה על רבי יהודה מנין לו את דינו של רבי שמעון, ולא תירצה שסובר שאין איסור לשחוט קרבן שראוי להקרב רק לאחר זמן, הוא משום שידעה שרבי יהודה בהכרח לומד מכאן לאסור במת יחיד, שאם לא כן מיותרת תיבת 'שעריך', ולכן מקשה איך לומד מכאן גם שלא שוחטים על היחיד. והגמרא מתרצת שלומד שני דינים מכאן. וכוונתה היא, שרבי יהודה לומד מפסוק זה לאסור במת יחיד גם בשעת היתר הבמות, שאז נמצא ש'באחד שעריך' מיותר אם נלמד ממנו רק איסור במת יחיד, ולכן בהכרח שנלמד מכאן גם לאסור לשחוט על היחיד. ולפי זה, מה שהגמרא מקשה להלן על רבי יוסי, מדוע לומד מפסוק זה את דינו של רבי שמעון, ולא לומד את דינו של רבי יהודה שלא שוחטים על היחיד, כוונתה להקשות, מדוע לומד מפסוק זה את דינו של רבי שמעון לאסור במת יחיד רק בשעת איסור הבמות וכששוחט קודם חצות, ואז אי אפשר ללמוד ממנו גם שלא שוחטים על היחיד, הרי היה לו ללמוד כרבי יהודה שלומד מפסוק זה לאסור במת יחיד בשעת היתר הבמות, שאז בהכרח נלמד מפסוק זה גם שלא שוחטים על היחיד. והגמרא מתרצת, שלומד ממה שנאמר (שמות יג ד) 'איש לפי אכלו' ששוחטים על היחיד, ובהכרח נלמד מ'לא תוכל' וגו', לאסור לשחוט בבמת יחיד קודם חצות בשעת איסור הבמות.

ובזה תירץ מה שהקשו התוספות להלן (ע"ב ד"ה רבי) על המבואר בגמרא שם, שכיון שרבי יוסי סובר כרבי שמעון [כמבואר בסוגייתנו], ודאי רבי שמעון סובר כרבי יוסי ולומד מ'איש לפי אכלו' ששוחטים על היחיד, והרי יתכן שרבי שמעון סובר כרבי יהודה, שלומדים מ'לא תוכל לזבוח' שני דינים, שלא שוחטים בבמת יחיד, ושלא שוחטים על היחיד. אמנם לפי הנתבאר מיושב, שהרי רבי שמעון שסובר במשנה (זבחים קיג:) שהשוחט בחוץ קרבן שראוי להקרב לאחר זמן עובר בלאו, בהכרח למד כן מ'לא תוכל' וגו', והוא מפרש שהלאו בא לאסור בשעת איסור הבמות וקודם חצות, ואם כן לשיטתו אי אפשר ללמוד משם דין נוסף שאין שוחטים על היחיד.

האם הלאו של 'לא תוכל' וגו' הוא רק בפסח או בכל הקרבנות

שם. הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ג) כתב, שמי שמקריב פסח בבמת יחיד אפילו בשעת היתר הבמות לוקה, שנאמר 'לא תוכל לזבוח' וגו', מפי השמועה למדו שזו אזהרה לשוחט בבמת יחיד אפילו בשעת היתר הבמות. וכתבו המהר"י קורקוס והכסף משנה (שם), שהרמב"ם פסק כפי הפירוש השני בסוגיא בזבחים (קיד:), שלא לומדים מכאן אזהרה לשוחט פסח בבמת יחיד קודם חצות בשעת איסור הבמות[סא], אלא זו אזהרה לשוחט פסח בבמת יחיד אחר חצות בשעת היתר הבמות, שאע"פ שאין בו חיוב כרת של שחוטי חוץ כיון שהיא שעת היתר הבמות, מכל מקום יש בו לאו, והעובר עליו לוקה[סב]. וכתבו הקרן אורה (שם ד"ה רבה) ורבי ירוחם פערלא (נימוקו על ספר המצוות לרס"ג מ"ג נלו קעד עמ' 368 ד"ה הרי), שמדברי הרמב"ם מבואר שזו אזהרה מיוחדת לפסח, ולא כרש"י (שם ד"ה נשתמ) שכתב, שהאזהרה היא לכל קרבנות ציבור שאינם קרבים בבמה קטנה, שאם הקריבם עובר בלאו[סג].

נז. **אבל** לפי פירושו של רבה מתפרש ה'שער אחד', משכן שילה או בית עולמים, שהרי לשיטתו מדובר בפסוק בשעת איסור הבמות. נח. **ובן** הקשה הקרן אורה (שם קיד: ד"ה רבה). נט. **ובן** הקשו הרש"ש (זבחים שם ד"ה שהיה) והקרן אורה (שם קיד: ד"ה רבה). ס. **משום** שאם בא לאסור רק אחרי חצות, היה מספיק שיהיה כתוב 'לא תזבח את הפסח כי אם במקום אשר יבחר', ובהכרח התורה הוסיפה לכתוב 'באחד', לאסור גם קודם חצות. סא. **כיון** שלהלכה פסק הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ח ה"ח), שאם לא ראוי להקרבה עכשיו, אין בו כלל איסור שחוטי חוץ, אע"פ שיהיה ראוי לאחר זמן, וכשיטת חכמים (שם קיג:) שחולקים על רבי שמעון. סב. **והאמבוהא** דספרי (שלח פוס עז ד"ה לך) חידש, שהפסח כשר אלא שעבר על לאו, אמנם הזרע אברהם (סי' ז) והמקור ברוך (מ"ב סי' יח) והמשך חכמה (דברים עז ה) כתבו שהפסח פסול. סג. **והחמדת** ישראל (קונטרס נר מצוה עמ' 170 פוס לו) כתב, שלפי רש"י מה שהתורה כתבה דין זה בפסח, הוא משום שאם נשים לא היו חייבות בפסח היה להן לאו זה, כמבואר בחינוך (מצוה תפז), והרי גם לפי מה שפוסקים שנשים בראשון חובה, מכל מקום בשני הן רק רשות, כמבואר להלן (ע"ב), ואם כן היה אפשר לומר שאם בעל ואשתו מנויים

ויש מהאחרונים[סד] שכתב לבאר את המחלוקת, שיש להסתפק האם לאו זה הוא תוספת ללאו של שחוטי חוץ, שהתורה אסרה לשחוט גם בזמן היתר הבמות את הקרבנות שקרבים רק בבמה גדולה, ויסוד איסור זה הוא כאיסור שחוטי חוץ, שאסור לשחוט קרבן שלא במקום ההקרבה. או שהוא איסור מחודש על שחיטה בזמן היתר הבמה. **שרש"י** סובר שהוא תוספת לאיסור שחוטי חוץ, ולכן כמו שאיסור שחוטי חוץ הוא בכל הקרבנות, כך איסור זה הוא בכל הקרבנות. **והרמב"ם** סובר שזה איסור מחודש, ולכן אין ללמוד מאיסור שחוטי חוץ שגם איסור זה הוא בכל הקרבנות. ומצאנו שנחלקו הראשונים האם נענש כרת. **הרמב"ם** (שם) **והחינוך** (מלוה תפז) כתבו שלוקה, ומשמע שאינו נענש כרת [וכן כתבו **רבי אברהם בן הרמב"ם** (נזירה מנחת תשובה ו)[סה] **והכסף משנה** (שם)]. אמנם **המאירי** (ד"ה כנגד) כתב שנענש כרת. ומדברי המאירי מוכח שלאו זה הוא תוספת ללאו של שחוטי חוץ, ולכן סובר שנענש עליו כרת. אמנם בדעת החולקים יתכן לומר, שאע"פ שהוא תוספת לאיסור שחוטי חוץ, אך הוא איסור יותר קל ואין עליו עונש כרת.

והאוצר הספרי (עמ' קנט - קס) חקר גם כן, האם לאו זה הוא תוספת ללאו של שחוטי חוץ[סו], וכתב שאם הוא תוספת ללאו של שחוטי חוץ, יהיה ללאו זה את החומרא שיש בשחוטי חוץ, שאם שנים העלו על המזבח חייבים, אע"פ שבכל התורה שנים שעשו פטורים, כמבואר בזבחים (קמ.)[סז].

האם הלאו של 'לא תוכל' וגו' נוהג גם בזמן הזה

הראשונים נחלקו האם מונים לאו זה במנין המצוות. יש ראשונים[סח] שמנוהו במנין המצוות. אמנם **הרמב"ם** לא מנהו במנין המצוות[סט]. **והמשנה למלך** בהגהותיו **על החינוך** (מלוה תפז) ביאר בדעת הרמב"ם, שלאו זה לא נוהג לדורות, כיון שהרמב"ם פסק שהלאו הוא על שעת היתר הבמות, שאע"פ שאין עליו חיוב כרת של שחוטי חוץ, יש עליו לאו, ולאו זה הוא רק בפסח. **והרי משבאו לירושלים** נאסרו בבמות לעולם, ומי ששוחט בחוץ בזמן הזה חייב כרת של שחוטי חוץ, בין בפסח ובין בשאר קרבנות, ואם כן נמצא שבזמן הזה לא נוהג לאו זה, ולכן אין למנותו. ובדעת החינוך כתב, שהוא סובר שמי ששוחט פסח בחוץ בזמן הזה עובר בשני לאוין. האחד, של שחוטי חוץ, ועליו נענש כרת. והשני, של 'לא תוכל' וגו', כיון שלאו זה הוא לאו מיוחד שנאמר בפסח, ובו נכלל שאפילו בשעת היתר הבמות עובר על הלאו, וכל שכן שעובר עליו כששוחט שלא בשעת היתר הבמות[ע]. וכן מוכח ממה שכתב החינוך (שם), שלאו זה נוהג בזמן הבית ובזמן הזה[עא].

והחמדת ישראל (קונטרס גר מלוה עמ' 130 אות לו) כתב, שלפי השיטה [שהובאה בענין הקודם] שהאיסור נוהג בכל הקרבנות, לא יתכן שהוא נוהג בשעת היתר הבמות לעבור עליו בשני לאוין. כיון שכבר התבאר בענין הקודם, שלפי שיטה זו, לאו זה הוא תוספת ללאו של שחוטי חוץ. ואם כן לא יתכן שיעבור על לאו זה מלבד מה שעובר על איסור שחוטי חוץ, כיון ששני הלאוין אינם שני עניינים שונים. ורק לפי השיטה שהלאו הוא רק בקרבן פסח, ולאו זה אינו תוספת ללאו של שחוטי חוץ, אלא הוא איסור מחודש בקרבן פסח, אפשר לומר שבקרבן פסח אם שוחט בחוץ עובר בשני לאוין, בלאו של שחוטי חוץ, ובלאו זה.

האם נאסרה העלאת פסח על במת יחיד

שם. המנחת חינוך (מלוה תפז אות ג) כתב, **שמלשון הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ג) 'שזו אזהרה לשוחט בבמת יחיד אפילו בשעת היתר הבמות' נראה, שאע"פ שבשחוטי חוץ התרבה מפסוקים שחייב גם על העלאה בחוץ, כמבואר בזבחים (קו.), אבל בלאו של שוחט פסח בבמת יחיד, האיסור הוא רק על השחיטה ולא על ההעלאה, כיון שלא נתרבה לאסור העלאה. אך כתב **שבחינוך** (שם) מבואר, שגם העלאה נאסרה בלאו זה. וקשה מנין לרבות העלאה.

מדוע כל ישראל נכנסים בשער אחד

בשעה שכל ישראל נכנסין בשער אחד. האוצר הספרי (עמ' קמז) כתב, שלכאורה נראה מכאן שבזמן שהיתה במה גדולה, לא היו יכולים לבנות שתי במות גדולות, שאם לא כן מדוע אמרו כאן שכל ישראל מקריבים במקום אחד. אך דחה שאין הוכחה מכאן. כיון שיתכן שרק בפסח צריך שיקריבו בבמה אחת. משום שמבואר ביומא (נא.), שמה שפסח נחשב קרבן ציבור, הוא בגלל שכל ישראל מביאים אותו ביחד. ולכן דווקא בפסח צריך שכל ישראל יקריבו בבמה אחת, כדי שיהיה נחשב קרבן ציבור שקרב בבמה גדולה.

מדוע לא נאסר צירוף של נשים עם אנשים כמו בזימון

נשים ועבדים משום תפלות קטנים ועבדים משום פריצותא. התוספות יום טוב (פ"ח מ"ז) הקשה מהמבואר במשנה (נדרים פ"ז מ"ג), שנשים לא מזמנות עם אנשים משום פריצות, ואילו כאן מבואר שרק נשים ועבדים לא מצטרפים. וכתב, שמכאן מוכח כמו שכתב הר"ן (על הרי"ף, מגילה כ. ד"ה הכל), שרק בזימון אסרו צירוף של נשים ואנשים, משום שעל ידי הזימון יש שינוי במטבע של ברכת המזון, וניכר הצירוף, ולכן יש לחוש יותר לפריצות [ולכן אם יש אנשים מצרפים את הנשים, כיון שצירופם לא ניכר]. ולפי זה מובן מדוע בפסח מצרפים נשים עם האנשים, כיון שצירופם לא ניכר.

עא:

ביאור שיטת רבי יהודה שעושים את הנשים טפילות לאחרים

אשה בראשון שוחטין עליה בפני עצמה ובשני עושין אותה טפילה לאחרים דברי רבי יהודה רבי יוסי אומר אשה בשני שוחטין עליה בפני עצמה ואין צריך לומר בראשון. להלן מבואר שטעמו של רבי יהודה הוא שנשים בראשון חובה ובשני רשות. ולהלן (עג. ונרמ"י שם ד"ה הא רבי יוסי) מבואר שרבי יוסי סובר שגם בשני נשים חייבות. **והאור שמח** (קרבן פסח פ"ב ה"ג) ביאר [במה שרבי יהודה סובר שנשים בשני רשות ועושים אותן רק טפילות לאחרים], שאם לנשים לא היה רשות לעשות את השני לא היו יכולים לעשות אותן טפילות לאחרים, כיון שלא היו יכולות להתמנות על הפסח, ואם היו אוכלות את הפסח היו עוברות על איסור אכילת פסח שלא למנוייו[א]. אמנם כיון שיש להן רשות לעשות את הפסח, מינויין חל, ועושים אותן טפילות לאחרים. ואעפ"כ לא יכולים לשחוט עליהן בפני עצמן, משום שפסח לא בא בנדבה, והרי הוא כמביא פסח תוך השנה. ורק כשיש עוד מנויים, שהפסח בא עליהם בחובה, עושים את הנשים טפילות לאחרים, ומינויין חל, והקרבן עולה עליהן, ואוכלות מהבשר.

אמנם האבי עזרי (קרבן פסח פ"ה ה"ז ד"ה והנה יש) **כתב שמתוספות** (מנחות נו. ד"ה יכיל) מבואר שפירשו באופן אחר. משום שתוספות כתבו שמה שנשים יכולות לאכול הפסח גם אם הן רשות אע"פ שפסח לא נאכל שלא למנוייו, הוא משום שמי שאינו במצות מינוי יכול לאכול בלי מינוי. ונראה מזה שתוספות פירשו שמה שעושים את הנשים טפילות לאחרים, הכוונה היא שאע"פ שהמינוי לא חל, יכולות לאכול משל אחרים בלי מינוי. אלא שהקשה שא"כ מדוע רבי שמעון סובר להלן שנשים בראשון רשות ועושים אותן טפילות לאחרים ובשני אין עושים כל עיקר, הרי גם בראשון שעושים אותן טפילות לאחרים מינויים לא חל, ואעפ"כ יכולות לאכול משום שאין להן איסור לאכול בלי מינוי, וא"כ מדוע

על פסח [על כל פנים בפסח שני שודאי הנשים בהם רק רשות], לא יהיה בזה הלאו, וחידשה התורה, שכיון שגם הבעל ממונה יש לאו זה. ולכן כתבה התורה הלאו בפסח לחדש חידוש זה. ובאופן נוסף תירץ, שלולי הפסוק היה אפשר לומר שפסח קרב בבמת יחיד כנדרים ונדבות, משום שבתורת חובה לא יכול להקרב בין בבמה קטנה ובין בבמה גדולה, כיון שבבמה קטנה לא קרבים קרבנות חובה, ובבמה גדולה קרבים רק קרבנות ציבור, והיה אפשר לומר שפסח הוא לא קרבן ציבור, כיון שהוא לא של כל הציבור, ונמצא שיכול להקרב רק בתורת נדבה, כמו שמצאנו שנשים בשני הן רק רשות, ואז יהיה קרב בבמה קטנה כדין נדרים ונדבות. וחידשה התורה שהוא קרב בבמה גדולה [מטעם שכתב רש"י (זבחים קיז. ד"ה כל), שכיון שכולם מביאים יחד דינו כקרבן ציבור], והוא קרב שם בתורת חובה, ולכן לא יכול להקרב בבמה קטנה, משום שקרבנות חובה לא קרבים בבמה קטנה. והוסיף שלפי זה נראה, שגם הרמב"ם סובר שהלאו הוא בכל הקרבנות, ומה שהביאו בפסח, הוא משום שיש חידוש שגם בפסח נוהג לאו זה, וכמו שהתבאר.

בקצרה בחמדת ישראל (קונטרס גר מלוה עמ' 170 אות לו).

סא. ורא"ה שם (עמ' קמ) שביאר, שיתכן שנחלקו בזה הבבלי והירושלמי.

סב. ורא"ה במנחת חינוך (מלוה תפז אות ד) שחקר, האם יש בלאו זה את הקולא שיש בשחוטי חוץ, שאם שנים שחטו פטורים [אפילו אם כל אחד אינו יכול לשחוט לבד, שבכל התורה חייבים]. והמנחת אברהם (זבחים מ"ג עמ' לג) כתב, שגם זה תלוי בחקירה הנ"ל. שאם הוא תוספת לאיסור שחוטי חוץ, יתכן שדינו כדין שחוטי חוץ. אך אם הוא לאו מחודש, ודאי אין ללמוד משחוטי חוץ לפוטרו.

סג. ורא"ה בספרו של רבי ירוחם פערלא (על ספר המצוות לרס"ג מ"ע מחילת לאו קעד) שהביא, שכן שיטת ההלכות גדולות, רבי סעדיה גאון (שם), הר"א הזקן, הר"י אלברגלוני, והר"ש בן גבירול, והחינוך (מלוה תפז).

סד. מנחת אברהם (זבחים מ"ג עמ' לג). וכן הוא

סה. ודחה את דברי השואל שיש חיוב כרת.

סו. ורא"ה במנחת חינוך (מלוה תפז אות ג) כתב, **שמלשון הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ג) 'שזו אזהרה לשוחט בבמת יחיד אפילו בשעת היתר הבמות' נראה, שאע"פ שבשחוטי חוץ התרבה מפסוקים שחייב גם על העלאה בחוץ, כמבואר בזבחים (קו.), אבל בלאו של שוחט פסח בבמת יחיד, האיסור הוא רק על השחיטה ולא על ההעלאה, כיון שלא נתרבה לאסור העלאה. אך כתב **שבחינוך** (שם) מבואר, שגם העלאה נאסרה בלאו זה. וקשה מנין לרבות העלאה.

סז. ורא"ה במנחת חינוך (מלוה תפז אות ג) כתב, **שמלשון הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ג) 'שזו אזהרה לשוחט בבמת יחיד אפילו בשעת היתר הבמות' נראה, שאע"פ שבשחוטי חוץ התרבה מפסוקים שחייב גם על העלאה בחוץ, כמבואר בזבחים (קו.), אבל בלאו של שוחט פסח בבמת יחיד, האיסור הוא רק על השחיטה ולא על ההעלאה, כיון שלא נתרבה לאסור העלאה. אך כתב **שבחינוך** (שם) מבואר, שגם העלאה נאסרה בלאו זה. וקשה מנין לרבות העלאה.

סח. ורא"ה בספרו של רבי ירוחם פערלא (על ספר המצוות לרס"ג מ"ע מחילת לאו קעד) שהביא, שכן שיטת ההלכות גדולות, רבי סעדיה גאון (שם), הר"א הזקן, הר"י אלברגלוני, והר"ש בן גבירול, והחינוך (מלוה תפז).

סט. והגרי"פ פערלא בביאורו על ספר המצוות לרס"ג (מ"ע מחילת לאו קעד) כתב, שכל הנמשכים אחרי הרמב"ם לא מנוהו, והוסיף שהחינוך מנהו, אע"פ שדרכו בכל מקום להמשך אחרי שיטת הרמב"ם. והביא עוד, שהמשנה למלך בהגהותיו על החינוך (שם) כתב, שלא מצא מי שמנהו מלבד החינוך, וכנראה לא ראה שהרבה ראשונים מנוהו.

ע. וראה במנחת חינוך (מלוה תפז אות ה) שכתב, שכיון שהרמב"ם הביא את הלאו ביד החזקה, מוכח שסובר גם כן שגם בזמן הזה יש לאו זה, ותמה מדוע לא מנהו במנין המצוות. אמנם המשנה למלך (שם) כתב, שהרמב"ם הביאו ביד החזקה רק להפלגת הדין, שבתחילת דבריו כתב ששוחטים פסח רק בעזרה, ולכן הוסיף שאפילו בבמת יחיד עובר בלאו. וראה עוד במעשה נסים (פ' ג) שכתב כשיטת המשנה למלך, שהרמב"ם לא מנהו כיון שלא נוהג בזמן הזה, ומה שכתבו בחיבורו הוא משום שבא להפליג ולומר, שאפילו בזמן היתר הבמות היה אסור לשחוט בבמת יחיד.

עא. והמשנה למלך סיים, שבמסכת זבחים פרק אחרון לא משמע כן. והגרי"פ פערלא בביאורו על ספר המצוות לרס"ג (מ"ע מחילת לאו קעד) כתב, שכוונתו למבואר שם (קיד:), שלא יתכן שהתורה באה לאסור בשעת איסור הבמות ולאחר חצות, משום שאז יש כרת. ומוכח שלא רצו לפרש שהתורה אסרה לאו נוסף בקרבן פסח, משום שכיון שכבר יש כרת על זה, לא מסתבר שהתורה אסרה בפסח בלאו נוסף. ואם כן גם לא יתכן שבלאו שאוסר לשחוט בבמת יחיד בזמן היתר הבמות, נכלל גם לאסור לשחוט בבמת יחיד בזמן איסור הבמות, כיון שזה כבר נאסר בכרת [וגם במעשה נסים (פ' ג) כתב, שמשם מוכח שבזמן הזה לא נוהג לאו זה]. אמנם הקשה, שהרי ביבמות (ד. נז.) מבואר, שגם אם יש כבר כרת, יתכן שהתורה תאסור בלאו נוסף, ובהכרח כוונת הגמרא במסכת זבחים, שכיון שאפשר לפרש שהתורה לא אסרה דבר שנאסר כבר, עדיף לפרש כן, מלפרש שהתורה אסרה דבר שנאסר כבר. ואם כן לפי המסקנא שם, שהתורה הוסיפה בלאו של 'לא תוכל' וגו' לאסור בזמן היתר הבמות, יתכן שנכלל בזה גם לאסור בזמן איסור הבמות באיסור נוסף, מלבד הלאו של שחוטי חוץ.

א. וכן פירש רש"י (ד"ה אין) שלפי רבי שמעון שאין רשות לנשים בשני מינויים לא חל.

בשני אסור להן לאכול. ועוד הקשה שלהלן למדו את דינו של רבי שמעון בראשון נעשות טפילות לאחרים ממה שנאמר (שמות יג ז) 'במכסת נפשות', ואם כן מוכח שאע"פ שאינן חייבות בראשון לשיטתו, הן יכולות להתמנות, שהרי 'במכסת' מתפרש מלשון מינוי, וא"כ איך כתבו תוספות שאם נשים רשות בפסח לא יכולות להתמנות.

והחקרי לב (יו"ד ס"ד סי' קמה) הקשה על תוספות, מדוע מבואר בסוגייתנו שלפי רבי יהודה צריך פסוק שנשים נעשות טפילות לאחרים, הרי גם מסברא יכולות לאכול בלי מינוי מפסח של אחרים, כיון שהן לא בני מצות מינוי. וכן קשה, מדוע לפי רבי שמעון צריך פסוק שבראשון עושים אותן טפילות לאחרים. ותירץ, שלפי רבי יהודה צריך פסוק שאוכלות בשני משום שהן בני מינוי בראשון, ולכן היה אפשר לומר שאסורות לאכול משל אחרים בשני. ולפי רבי שמעון צריך פסוק שאוכלות משל אחרים בראשון, משום שבשני יש גזירת הכתוב שאסורות לאכול משל אחרים[ב], והיה אפשר לומר שגם בראשון הדין כן.

שיטת הרמב"ם שנשים בשני רשות ושוחטים עליהן בפני עצמן

אמנם הרמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ח) פסק שנשים בראשון חובה, ולהלן (שם פ"ה ה"ח) כתב שנשים בשני רשות, ולפיכך לא שוחטים עליהן פסח שני בפני עצמן בשבת. **ותמהו האחרונים**[ג], שכיון שפסק שנשים בשני רשות כרבי יהודה, איך פסק (שם פ"ג ה"ד) ששוחטים על הנשים לבד אפילו פסח שני, [ורק בשבת לא שוחטים עליהן בפני עצמן], הרי רבי יהודה סובר שעושים אותן רק טפילות לאחרים.

ותירצו רבים מהאחרונים[ד], שהרמב"ם סובר שכיון שנשים יכולות להתמנות על הפסח אפילו שהן רשות, יכולות להביא פסח שני גם בפני עצמן בתורת נדבה[ה]. ולכן פירש הרמב"ם שדברי רבי יהודה נאמרו כשי"ד חל בשבת, שבזה רק בראשון שהן חובה יכולות הנשים להקריב בפני עצמן, אבל בשני שהן רשות לא יכולות הנשים להקריב בפני עצמן, כיון שרק פסח של חובה דוחה שבת, אבל של רשות לא דוחה שבת, ולכן בשני שהן רק רשות בו, יכולות להקריב רק עם אחרים, שאז השבת נדחית בשביל אלו שחייבים בפסח[ו]. אבל בחול שוחטים עליהן בפני עצמן גם את השני כיון שאפשר לשחוט עליהן לחוד אע"פ שהוא רק רשות[ז]. ויש מהאחרונים שהוסיף[ח], שמקורו של הרמב"ם הוא ממה שמבואר להלן שרבי אלעזר אמר שאשה בראשון חובה ודוחה את השבת ובשני רשות ואינו דוחה את השבת, והגמרא שם מבארת שסובר כרבי יהודה. ולכאורה קשה מדוע אמר רבי אלעזר שהחילוק בין הראשון לשני הוא רק לענין דחיית השבת, ולא אמר שחלוקים גם לענין זה שבשני לא שוחטים עליהן בפני עצמן, ובהכרח שבאמת חלוקים רק לענין השבת, שאת השני לא שוחטים עליהן בפני עצמם בשבת[ט].

אמנם הכסף משנה (שם) כתב בדעת הרמב"ם שפסק כרבי יוסי, שהלכה כמותו כשחולק על רבי יהודה כמבואר במסכת עירובין (מו:), ולכן פסק ששוחטים פסח שני על הנשים בפני עצמן. ומה שפסק שלא שוחטים עליהן בשבת בפני עצמן את השני, הוא משום שרבי אלעזר פסק להלן שבפסח שני השבת לא נדחית בשביל נשים, ולכן לענין זה פסק כרבי יהודה. **והלחם משנה** (שם) הקשה, שאם יתכן לומר שנשים עושות את השני בפני עצמן ואעפ"כ השבת לא נדחית להן, הרי יתכן שכן גם שיטת רבי יוסי, וא"כ מדוע הגמרא להלן שרבי אלעזר סובר כרבי יהודה לענין זה שהשבת לא נדחית להן, הרי יתכן שרבי אלעזר סובר לגמרי כרבי יוסי, משום שמפרש שגם לפי רבי יוסי השבת לא נדחית להן אע"פ שבחול הן עושות בפני עצמן, ובהכרח שלא יתכן שעושות בפני עצמן והשבת לא נדחית להן.

והאור שמח (שם פ"ג ה"ד) כתב בדעת הרמב"ם, שודאי רבי יהודה סובר שנשים לא עושות כלל בפני עצמן את השני, אלא שרבי יהודה לשיטתו במסכת עירובין (שם) שנשים לא סומכות רשות, דהיינו שכיון שנראה כמו שעושות עבודה בקדשים]. ולשיטתו אסור לנשים להביא עולת ראיה בנדבה, משום שנראה כחולין בעזרה כמו שכתבו תוספות (שם ד"ה מיכן)'. ולכן סובר שגם לא יכולות להביא פסח לבדן, כיון שנראה כחולין בעזרה. אבל להלכה פסק הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ג ה"ח) כשיטת רבי יוסי שנשים סומכות רשות, ולכן פסק כאן שנשים יכולות להביא פסח שני לבדן בנדבה אע"פ שנשים בשני רשות, אלא שלא דוחה את השבת. ומה שהגמרא לא פירשה שרבי יוסי שסובר שגם בשני נשים יכולות להביא לבדן הוא לשיטתו שסובר שנשים סומכות רשות, [אבל גם הוא מודה שהן רשות בשני והשבת לא תדחה להן], הוא משום שא"כ מדוע רבי שמעון חולק להלן על רבי יוסי, הרי גם הוא סובר (עירובין שם) כרבי יוסי שנשים סומכות רשות. ובהכרח שרבי יוסי סובר שנשים בשני חובה, ורבי שמעון סובר שנשים רשות גם בראשון[יא].

והליקוטי הלכות כתב, שהרמב"ם סובר שרבי יהודה אמר שלכתחילה הנשים לא נמנות לחוד על הפסח שני, אבל אם לא נזדמן להן אחרים טמאים להצטרף עמהן, יש להן רשות להתמנות לחוד על הפסח.

מה החידוש לפי שיטת הרמב"ם במה שנעשות טפילות לאחרים

שם. הובא לעיל [בענין הקודם] שהרבה אחרונים פירשו בדעת הרמב"ם שגם רבי יהודה שסובר שנשים בשני רשות מודה ששוחטים עליהן לבד, ומה שאמר שעושים אותה טפילה לאחרים מדובר בשבת, שהשבת לא נדחית לנשים לבד כיון שהן רק רשות, וצריך לעשות אותן טפילות לאחרים, שאז השבת נדחית בשביל המנויים שחייבים בפסח. **והצל"ח** (ד"ה ר') הקשה שא"כ מדוע רבי יהודה היה צריך לומר שבראשון שוחטים עליהן בפני עצמן ובשני 'עושין אותה טפילה לאחרים', הרי הוא פשוט שבראשון שהוא חובה להן, השבת נדחית להן לחוד, ובשני שהוא רשות להן, השבת לא נדחית להן, וגם פשוט שאם יש אחרים שמנויים עמה, השבת נדחית להן גם בשני. והיה לו לרבי יהודה לומר שנשים בראשון חובה ובשני רשות, ומזה יהיה מובן שבראשון שוחטים בשבת עליהן לחוד, ובשני לא שוחטים בשבת עליהן לחוד, וכשיש אחרים שמנויים עמהן שוחטים עליהן לחוד גם בשבת. ותירץ, שרבי יהודה לשיטתו שסובר (לעיל ע"ב) שאין שוחטים פסח על היחיד. ולפי זה חידש רבי יהודה שאע"פ שאין שוחטים על היחיד, אבל אם מנוי עמו אשה, שוחטים אפילו את השני אע"פ שנשים רשות בשני, כיון שלא נחשב שנשחט על היחיד. ועוד חידש רבי יהודה, שגם באופן זה השבת תדחה. ואע"פ שבלי האשה לא היו שוחטים את הפסח, והרי בשבילה השבת לא נדחית, אעפ"כ השבת נדחית, כיון שהאשה רק גורמת שיוכלו לשחוט את הפסח בשבילו, ואחרי ששוחטים את הפסח בשבילו, השבת נדחית בשבילו. וזו כוונת רבי יהודה שבשני עושים אותה טפילה, שאע"פ שהנשים בשני רק רשות, מינויין יועיל שישחטו את הפסח בשבת כשהן נעשות טפילה לאיש, שאע"פ שבלעדן לא היו יכולים כלל לשחוט את הפסח [כיון שאין שוחטים את הפסח על היחיד], אך כשגם האשה מנויה, יכולים לשחוט את הפסח אפילו בשבת.

ומה שרבי יוסי לא אמר בסתם שנשים בשני חובה ומזה נדע ששוחטים עליהן בפני עצמן, ביאר הצל"ח, שהוא משום שרבי יוסי לשיטתו שסובר לעיל (ע"ב) ששוחטים את הפסח על היחיד. כיון שלפי זה נמצא שאע"פ שרבי יהודה שאמר שבראשון שוחטים 'עליה בפני עצמה' כוונתו ששוחטים 'עליהן בפני עצמן' כמבואר לעיל (ע"ב), שאם לא כן גם על האיש לא שוחטים אם הוא יחיד. אבל רבי יוסי שאמר שאפילו בשני שוחטים עליה בפני עצמה, כוונתו כפשוטו ששוחטים עליה לבד, כיון שסובר ששוחטים על היחיד. ונמצא שרבי יוסי חולק בשני דינים עם רבי יהודה. האחד, שלפי רבי יהודה בשני עושים אותה רק טפילה, ולפי רבי יוסי לא צריך לעשות אותה טפילה. והשני, שלפי רבי יהודה גם בראשון צריך שיהיו כמה נשים מנויות, משום שאין שוחטים על היחיד, ולפי רבי יוסי שוחטים על אשה אחת בין בראשון ובין בשני. ולכן רבי

ב. **ובזה** מיושבת הקושיא הראשונה של האבי עזרי, משום שלפי רבי שמעון יש גזירת הכתוב לאוסרן. ג. **מהר"י** קורקוס [בקצרה], כסף משנה ולחם משנה (שם). ד. **קרית** ספר ומהר"י קורקוס (שם פ"ה ה"ח), חק נתן ורש"ש (הובא בספר הליקוטים מהדורת פרנקל שם), אור חדש (ד"ה ור' יוסי), צל"ח (ד"ה ר' שמעון), חקרי לב (יו"ד ח"ד סי' קמה). ה. **וראה** ברש"ש (על הרמב"ם שם פ"ה ה"ח הובא בספר הליקוטים) שכתב שאין לומר שכיון שאין להן חובה להקריב יש עליהן עשה של השלמה ולא יכולות להקריב, משום שבפסח כלל לא נאמר עשה של השלמה. ואפילו אם לא יוכלו להקריב אחרי התמיד, יוכלו להקריב לפני התמיד, כמו שצידדו תוספות (מנחות מט. ד"ה מ"ל) שפסח שני קרב לפני התמיד. והאבי עזרי (קרבן פסח פ"ה ה"ז וה"ח יב) כתב שלכן תוספות בנדרים (לו. ד"ה יביא, הובא בענין הקודם) פירשו שבאמת מינויין לא חל אלא שיכולות לאכול בלי מינוי, משום שאם הן מתמנות גם בלי שחייבות, מדוע לא ישחטו עליהן לבד. ו. **ראה** בליקוטי הלכות (זבח תודה ד"ה וכמו"כ) שביאר, שכמו שמבואר בביצה (כח.) שמותר לשחוט ביו"ט בהמה שחציה של עכו"ם וחציה של ישראל, אע"פ שלא שוחטים ביו"ט לעכו"ם, משום שאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה, כך כאן השבת נדחית בשביל האנשים המנויים שהם חייבים בפסח, וראה שם במה שכתב עוד. ז. **וראה** בהפלאה (ד"ה ומי) שכתב, שהרמב"ם פירש במה שאמרו שעושים אותן טפילות לאחרים, שאף שיכולים לשחוט לחוד את הפסח, אבל אם בפסח שני לא יהיו בישראל טמאים מלבד הנשים, לא יוכלו להקריב, כיון שהן לא יכולות לגרום שיהיה דין פסח שני, משום שהן רשות. וכן הוא לרבי שמעון שסובר להלן שגם בראשון עושים אותן טפילות לאחרים, שאם יהיו בישראל הרבה טמאים והרבה טהורים, ואם לא נצרף את הנשים אין רוב טמאים, ואם נצרף אותן יהיו רוב טמאים, הדין יהיה שכיון שהן רק רשות אינן עולות למנין, והפסח לא יבא בטומאה. וכל דינן הוא רק שעושין אותן טפילה לאחרים, דהיינו שהן עושות את הפסח, אך לא עולות למנין לגרום שיחול דין פסח שני, או שיחול דין שהפסח יבא בטומאה. ח. **אור** חדש (שם). ט. **והרש"ש** שם הוכיח עוד מהסוגיא שם כשיטת הרמב"ם, ודבריו יובאו להלן [בענין 'הוכחה לשיטת הרמב"ם' וכו']. י. **תוספות** ביארו מה שמבואר בגמרא שם שאם אינן סומכות אינן מביאות עולת ראיה, שהוא משום שכמו שאינן סומכות משום שנראה שעובדות עבודה בקדשים, כך אינם מביאות עולת ראיה משום שנראה שמביאות חולין בעזרה. יא. **[האור** שמח לא ביאר לפי זה מדוע לפי רבי שמעון נשים נעשות רק טפילות לאחרים בראשון, אא"כ נפרש שהכוונה היא שבשבת נעשות רק טפילות]. וראה במרחשת (מ"מ פ"ו ז מות ח) שביאר בדעת הרמב"ם כעין דרכו של האור שמח, שרבי יהודה לשיטתו שנשים לא סומכות רשות, ונמצא שאם הנשים יאכלו מהפסח, לא יקיימו מצות אכילה, ולכן לא יכולות להקריב לבדן, כיון שהוא כשוחט שלא לאוכליו, ורק אם נעשות טפילות לאחרים הקרבן כשר כיון שהוא כשוחט לאוכליו ושלא לאוכליו. אבל להלכה שפוסקים שנשים סומכות רשות, נמצא שאם נשים אוכלות הם מקיימות מצוה, אלא שלא חייבות בזה, ולכן יכול לשחוט עליהם לבדן והוא כשוחט לאוכליו. [וראה שם שהוסיף שבאמת רבי יוסי לשיטתו שנשים סומכות רשות, ולכן סובר ששוחטים עליהן לבדן. ודבריו צריכים ביאור שא"כ גם לשיטתו פסח בשני רשות ולא דוחה שבת, ומדוע אמרו שרבי אלעזר שאמר שבשני השבת לא נדחית לנשים, סובר רק כרבי יהודה].

יוסי לא אמר שנשים בשני חובה אלא אמר ששוחטים עליה בפני עצמה אפילו בשני, לכלול בזה שחולק גם בזה ששוחטים על אשה אחת.

גם לשיטת הרמב"ם יתכן שרבי שמעון אוסר לשחוט על נשים גם בחול

רבי שמעון אומר אשה בראשון עושין אותה טפילה לאחרים בשני אין שוחטין עליה כל עיקר. הצל"ח (ד"ה ור') כתב שיש לדייק, מדוע רבי שמעון סיים שבשני לא שוחטין עליה 'כל עיקר', ולא אמר שלא עושים אותה טפילה. ותירץ לפי הנתבאר [בענין הקודם] ששיטת הרמב"ם שגם לפי רבי יהודה שפסח בשני רשות שוחטים על נשים לבד, אלא שלא דוחה שבת כשיש רק נשים מנויות. ולפי זה נראה שרבי שמעון חידש שמלבד שגם בראשון נשים הן רק רשות, גם לא שוחטים על נשים לבד אפילו בחול. ולכן אמר 'כל עיקר' ללמד שלא שוחטים עליהן לבד אפילו בחולי"ב. אמנם **האור חדש** (ד"ה ור') **והחק נתן** (ספר הליקוטים מהדורת פרנקל על הרמב"ס פ"ה ה"ח) כתבו, שלפי הרמב"ם גם לפי רבי שמעון שוחטים בחול על הנשים לבדן בין בראשון ובין בשני. והאור חדש כתב לפי זה, שיש כדמות הוכחה לשיטת הרמב"ם מהגמרא לעיל (ע"ב) שמקשה ממה שמבואר במשנה שלא עושים חבורה של נשים, על מה שרבי יהודה אמר שבראשון שוחטים על הנשים, ולכאורה קשה מדוע לא תירצה שמשנתנו כרבי שמעון שנשים בראשון רשות. אבל לפי הרמב"ם מיושב שגם לרבי שמעון בחול שוחטים עליהן בפני עצמן.

האם יש לפטור נשים מפסח מחמת שהזמן גרמא

רבי יהודה סבר במכסת נפשות ואפילו נשים. המהר"י קורקוס (קרבן פסח פ"ב ה"ב) כתב, שלולי הפסוק היו נפטרות משום שזו מצוה שהזמן גרמא. ובאופן נוסף ביאר, שלולי הפסוק היו לומדים ממה שנאמר (במדבר ט יג) 'חטאו ישא האיש ההוא', למעט נשים גם מפסח ראשון. ורק אחרי שלומדים מ'במכסת נפשות' לרבות נשים בראשון, לומדים מ'חטאו ישא האיש ההוא' למעטם רק מהשני כמבואר להלן.

אמנם השפת אמת (ד"ה ור"ח) **והמשיב נפש** (נמוק' ד"ה מיהו) הקשו על מה שהגמרא להלן מקשה על רבי שמעון מנין לו שנשים רשות גם בראשון, מדוע לא תירצה שזו מצוה שהזמן גרמא[יג]. ותירצו שכיון שזו מצוה שיש בה כרת, אין לפטור נשים אע"פ שהזמן גרמא. וכן מבואר **בתוספות** (מגילה כ. ד"ה דכתיב) שלכן צריך פסוק למעט שנשים לא מצוות במילת בנם, ולא פוטרים אותן מחמת שמילה היא מצוה שהזמן גרמא [שהרי אין מלים בלילה], משום שמילה יש בה כרת, ובמצוה שיש עליה כרת נשים חייבות גם אם היא מצוה שהזמן גרמא. וגם לפי התירוץ הנוסף בתוספות שם שלא סוברים כן, זהו משום שבמילה הכרת הוא רק על הבן ולא על האם, אבל בפסח שאם לא הקריב הוא נענש כרת, ודאי אין לפטור נשים מדין מצוה שהזמן גרמא[יד].

והתשב"ץ (שו"ת, ח"ו סי' ג) ביאר בשני אופנים מדוע יש שיטה שנשים חייבות בפסח אע"פ שזו מצוה שהזמן גרמא. א. כיון שמצות הקרבת פסח היא לזכר הנס שהקב"ה פסח על בתי ישראל במכת בכורות, לכן גם נשים חייבות, כיון שאף הן היו באותו הנס. ב. כיון שחייבות במצה כמבואר בסוכה (כח:) לכן חייבות גם בפסח, משום שנאמר (שמות יג ח) 'על מצות ומרורים יאכלוהו', והוקש פסח למצה, שמי שחייב במצה חייב בפסח.

האם רבי יהודה סובר כרבי

כתיב חטאו ישא האיש ההוא איש אין אשה לא. רש"י (ד"ה כתיב) ביאר, שרבי יהודה פירש את סיום הפסוק 'כי קרבן ה' לא הקריב חטאו ישא האיש ההוא' (במדבר ט יג), שהוא לא המשך לתחילת הפסוק 'והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות הפסח ונכרתה הנפש ההיא', אלא הוא מתפרש שאם את קרבן ה' של פסח שני לא הקריב ישא חטאו. ולכן רבי יהודה למד מ'חטאו ישא האיש ההוא' למעט נשים בפסח שני. ורש"י סיים שלהלן (שם) פירשו כן את הפסוק 'אליבא דר"י, אי נמי קרבן ה' לא הקריב במועדו בשני חטאו ישא'. **והמהר"ם** (נרש"י שם) גורס ברש"י 'אליבא דרבי', ואת סיום דבריו הוא מוחק. ומשום שלהלן (שם) מפורש שרבי סובר שפסח שני רגל בפני עצמו, ואפילו מי שהיה פטור בראשון חייב לעשות את השני, ועל השני לחוד חייב כרת, ואם שגג ולא עשה את הראשון, ואח"כ הזיד ולא עשה את השני חייב כרת. ולכן רבי מפרש את סוף הפסוק שאם לא עשה את השני חטאו ישא, ולומד 'חטאו ישא' בגזירה שוה מ'חטאו ישא' האמור במגדף, שכמו שמגדף חייב כרת, כך מי שלא עשה פסח שני חייב כרת. אבל רבי נתן סובר שם ששני הוא לא רגל בפני עצמו אלא הוא תשלומים של ראשון, ומי שלא חייב את הראשון לא חייב את השני, ועל השני לחוד לא חייבים כרת, ואם שגג בראשון והזיד בשני פטור מכרת. ולכן מפרש את סיום הפסוק שהוא המשך לתחילת הפסוק, שאם לא עשה את הראשון חייב כרת, כיון שאת קרבן ה' של הראשון לא עשה במועדו. ולכן כתב המהר"ם שיש לגרוס ברש"י 'רבי', כיון שרש"י כתב שרבי יהודה מפרש שסיום הפסוק מוסב על פסח שני ולא על פסח ראשון, וזה כשיטת רבי. ואת סיום דברי רש"י מחק כיון שהוא מיותר.

אבל המרומי שדה (נרש"י שם) כתב שלא צריך למחוק את סיום דברי רש"י, כיון שכוונת רש"י לפרש באופן נוסף שרבי יהודה יכול לסבור כרבי חנניא בן עקביא שסובר ג"כ להלן (שם) ששני תשלומים של ראשון, והוא סובר עוד שאם הזיד בראשון ועשה את השני נפטר מכרת. ולפי זה פירש שסוף הפסוק מוסב על פסח שני כשיטת רבי ובאופן אחר, שהוא המשך של תחילת הפסוק, שאם לא הקריב את הראשון נענש בכרת אם את קרבן ה' של פסח שני לא הקריב במועדו. ורבי יהודה יכול לסבור כמותו, כיון שגם לשיטה זו סוף הפסוק מוסב על פסח שני, ויש למעט ממנו נשים מפסח שניטו.

מדוע צריך פסוק למעט קטן

למעוטי קטן מכרת. תוספות (ד"ה מיהו) הקשו, מדוע צריך פסוק למעט קטן, הרי הוא פטור מכל המצוות. ותירצו, שצריך פסוק ללמד שאם הקטן הגדיל בין פסח ראשון לשני פטור, משום שהשני הוא רק תשלומים לראשוןטז. ותוספות הוסיפו שלהלן (שם) מבואר שיש פסוק אחר שמשם נלמד לפטור קטן שהגדיל בין שני הפסחים. **והמהרש"א** (במוס' שם) הקשה על סיום דברי תוספות, שלהלן (שם) מבואר שלפי רבי נתן שהשני הוא תשלומים של ראשון, קטן שהגדיל בין שני פסחים פטור, ולפי רבי שהשני אינו תשלומים של ראשון אלא הוא רגל בפני עצמו, הקטן שהגדיל בין שני הפסחים חייב. והרי בסוגייתנו מבואר שרבי יוסי סובר כרבי שהשני לא תשלומים של ראשון [כיון שסובר כרבי יהודה שחטאו ישא האמור בסוף הפסוק מוסב על פסח שני וכמו שפירש רש"י (ד"ה וכמיז), וזה כשיטת רבי להלן (שם), וכמו שהתבאר בענין הקודם לפי גירסת **המהר"ם** ברש"י (ד"ה כמיז)]. וא"כ איך כתבו תוספות שלהלן יש פסוק נוסף לפטור את הקטן, הרי אדרבה להלן מבואר שרבי סובר שהשני אינו תשלומים של ראשון, קטן שהגדיל בין שני הפסחים חייב. ואמנם צריך לומר שרבי יוסי חולק בזה על רבי, וסובר שיש פסוק לפוטרו אע"פ שהשני אינו תשלומים של ראשון. **והמרומי שדה** (נרש"י ד"ה כמיז) תירץ לפי מה שהתבאר לעיל (בענין הקודם) בדברי רש"י (שם) שיתכן שרבי יהודה סובר כרבי חנניא בן עקביא שהשני הוא תשלומים של ראשון, ואעפ"כ סיום הפסוק מוסב על פסח שני. וכן יש לפרש בשיטת רבי יוסי, ולכן כתבו תוספות בדעת רבי יוסי, שהפסוק ממעט קטן שהגדיל בין שני הפסחים, כיון שהוא תשלומים כשיטת רבי חנניא, ועל פי זה הוקשה להם שלהלן (שם) יש פסוק אחר למעט קטן שהגדיל. ותוספות לא רצו לפרש שרבי יוסי סובר כרבי, משום שרבי הרי סובר שקטן שהגדיל בין שני הפסחים חייב בפסח שני, ולא נראה שרבי יוסי חולק עליו בזה אם סובר כמוהו שהשני הוא רגל בפני עצמו. ולכן פירשו שרבי יוסי סובר כרבי חנניא שהשני הוא לא רגל בפני עצמויז.

והרש"ש (שם) כתב, שלולא דברי תוספות היה אפשר לומר שרבי יוסי לא חולק על רבי אלא שסובר שהפסוק כאן מלמדנו שאע"פ שקטן שהגדיל חייב בפסח שני, אבל פטור מכרתיח, ובזה גם רבי מודהיט. ומדויק לפי זה לשון הגמרא 'למעוטי קטן מכרת'. [**והחקרי לב** (יו"ד ח"ד סי' קמה) כתב שמתוספות נראה שגרסו 'איש ולא קטן', ולכן כתבו שנתמעט שלא חייב כלל בפסח שני].

והרש"ש (שם) הקשה לפי דרכו שהתמעט רק מכרת, מדוע רבי יהודה שמיעט מ'איש' אשה, מיעט שלא חייבת כלל [בפסח שני], ואילו רבי יוסי שמיעט מ'איש' קטן מיעט אותו רק מכרתיכ. **והמשיב נפש** (נמוק' שם) תירץ, שאשה פטורה מכל מצוה שהזמן גרמא, ומה שצריך פסוק למעטה כאן הוא משום שבמצוה שיש כרת חייבות הנשים גם אם היא מצוה שהזמן גרמאכא, ולכן אחרי שהתמעטה מכרת, היא פטורה לגמרי משום שהיא מצוה שהזמן גרמא, אבל בקטן גם אחרי שנתמעט מכרת, אין לפוטרו לגמרי מהמצוה. **והשפת אמת** (הלכות

יב. **ולהלן** [בענין 'רבי שמעון נחלק עם רבי יהודה בשני דינים'] יבואר מדוע התנאים חולקים בדין זה אם שוחטים על נשים לבד כשהן רק רשות. יג. **ולכאורה** יש ליישב שלגמרא הוקשה מדוע לא נלמד מ'במכסת נפשות' לחייבם כשיטת רבי יהודה ורבי יוסי. יד. **אמנם** השער המלך (עבודה זרה פ"ג ה"ג) הוכיח מתוספות (קידושין כט. ד"ה מיהו) שהקשו מדוע צריך פסוק למעט נשים מהחיוב למול את בנם אף שזו מצוה שהזמן גרמא, ולא תירצו שכשיש כרת אין לפוטרם במצוה שהזמן גרמא, שסוברים שגם אם יש כרת יש לפוטרם ממצוה שהזמן גרמא. טו. **ובענין** הבא יובא מה שביאר לפי זה בדברי תוספות. טז. **ראה** ברש"ש (נמוק' שם) שביאר שמיעטו זאת ממה שנאמר האיש ההוא', ונלמד מזה שיהיה באישיותו מתחילה עד הסוף, וכעין שפירשו במסכת מגילה (יח.) במה שנאמר (אסתר ו ו) 'הוא אחשורוש הוא ברשעו מתחילתו עד סופו'. יז. **דבריו** צריכים ביאור שהרי רבי יוסי לומד מ'ונכרתה הנפש ההיא' לרבות נשים בפסח שני, וכבר כתב רש"י (ד"ה וכמיז) שלא נאמר בפסח שני כרת, אלא שנאמר בו 'חטאו ישא' ונלמד ממגדף שהוא בכרת. והרי זה רק לשיטת רבי שיש כרת בפסח שני, אבל לפי רבי חנניא אין כרת על פסח שני, וא"כ מוכח שרבי יוסי סובר כרבי. יח. **אע"פ** שאם שני רגל בפני עצמו יש חיוב כרת על השני לחוד כמבואר להלן (שם). יט. **וראה** להלן (שם) [בענין 'שיטת הרמב"ם שטמא או דרך רחוקה' וכו'] שיובא שהאחרונים כתבו בשיטת הרמב"ם שקטן שהגדיל בין שני הפסחים פטור מכרת אם לא עשה את השני. כ. **וראה** במשנה למלך (קרבן פסח פ"ב ה"ג ד"ה וליתיכ) שכתב שאי אפשר לומר שמיעטו קטן רק מכרת משום שלפי רבי יהודה שמיעטו אשה מיעטו אותה לגמרי. כא. **ראה** לעיל [בענין 'האם יש לפטור נשים בפסח מחמת שהזמן גרמא'] מה שהתבאר בענין זה.

קרבן פסח פ"ג ה"ד) תירץ, שאשה היא בת עונשים, ולכן לא מסתבר שהתורה תפטור אותה כאן מכרת, ואם היא התמעטה בהכרח שהתמעטה מעיקר החיוב. אבל קטן אינו בן עונשים, ולכן אפשר לומר שהתורה מיעטה אותו כאן מעונש כרת כשהגדיל בין שני הפסחים.

ובעיקר קושיית תוספות מדוע צריך פסוק לפטור קטן, תירץ השפת אמת (נמוק"ס סס) לפי שיטת **רבינו תם** (נמוק"ס שבת כה. ד"ה כרת), שבכל הכריתות הוא וזרעו נכרתים. ולכן צריך פסוק שאם הוא לא הביא פסח לא נכרתים בניו הקטנים. [והפסוק לא מתפרש שהקטן לא חייב כרת על מה שהוא לא הביא פסח, אלא הוא מתפרש שהקטן לא נכרת בגלל שאביו לא הביא פסח]. ובאופן נוסף תירץ, שהפסוק חידש שגם אם הקטן נעשה גדול בליל פסח, שחייב לשחוט ביום כדי לקיים בלילה מצות אכילה, מכל מקום פטור מכרת אם לא שחט[נב]. אך סיים שצריך עיון [בתירוץ השני] האם באמת חייב לשחוט כשהוא עדיין קטן בשעת שחיטה.

והחק נתן (על הרמב"ם קרבן פסח פ"ה ה"ח, הובא בספר הליקוטים סס) תירץ לפי מה שהתבאר לעיל [בענין 'שיטת **הרמב"ם** שנשים בשני רשות ושוחטים עליהן בפני עצמן'] שהרמב"ם סובר שמחלוקת התנאים היא רק כשי"ד חל בשבת האם השבת נדחית להן. ולפי זה דברי הגמרא כאן מתפרשים שהתורה אסרה לגדולים לחלל שבת בשביל שחיטת הפסח של הקטן.

מדוע לא ממעטים קטן מ'איש'

שם. הרמב"ם (קרבן פסח פ"ג ה"ד) כתב, 'שוחטים פסח על הקטנים שיהיו מכלל בני החבורה, אבל לא שיהיו כולם קטנים משום שאינם בני דעת'[נג]. **והכסף משנה** (סס) כתב שמקור דברי הרמב"ם שממנים קטן על הפסח הוא מברייתא במסכת סוכה (מג:), אלא שהרמב"ם הוסיף שרק אם יש על הפסח גם מנויים גדולים אפשר לשחוט את הפסח, אבל לא שוחטים פסח על חבורה שכולה קטנים משום שאינם בני דעת[נד]. והכסף משנה הקשה, מדוע לא כתב הרמב"ם שקטן התמעט ממה שנאמר 'איש', ולכן לא שוחטים עליו לבד. ותירץ, שהרמב"ם סובר שאם ממעטים אותו מ'איש' לא יוכל להתמנות גם בפסח שמנויים עליו גדולים.

והמשנה למלך (סס ה"ג ד"ה ולפיזה) הקשה על הכסף משנה, הרי בסוגייתנו מבואר שלפי רבי יוסי שהלכה כמותו[נה], באמת ממעטים קטן ממה שנאמר 'איש'. ואין לומר שמיעטו אותו רק מכרת, שהרי לפי רבי יהודה שמיעטו אשה ממה שנאמר 'איש' מיעטו אותה לגמרי שלא חייבת כלל [בפסח שני][נו]. ועל מה שכתב הכסף משנה שאם מיעטו קטן ממה שנאמר 'איש' לא שוחטים עליו גם אם יש מנויים גדולים אחרים, הקשה המשנה למלך, הרי כמו שלפי רבי יהודה מיעטו נשים מפסח שני ממה שנאמר 'איש', ואעפ"כ ריבו מ'ככל חוקת הפסח' ששוחטים על נשים כשיש מנויים אחרים, כן אפשר לומר גם להלכה שפוסקים כרבי יוסי, שממה שנאמר 'איש' ממעטים קטן, שאעפ"כ מרבים ממה שנאמר 'במכסת נפשות' ששוחטים על קטן כשיש מנויים אחרים[נז].

והמנחת חינוך (מצוה ה סוס"ק ד) כתב בדעת הרמב"ם, שלא מיעט קטן ממה שנאמר 'איש' משום שהרמב"ם הרי פוסק כרבי יוסי שמ'נפשות' מרבים שאפילו בשני נשים חייבות, וא"כ יש לרבות מ'נפשות' גם קטן, שיכול להתמנות על הפסח [וכעין מה שמבואר בסנהדרין (פד:) שאם היה נאמר מכה 'איש' היו ממעטים קטן, שלא חייבים על הכאתו, ולכן נאמר מכה 'נפש' לרבות קטן].

בדברי הרמב"ם שלא שוחטים על הקטנים לפי שאינם בני דעת

ובמה שכתב **הרמב"ם** שלא שוחטים על קטנים משום שאינם בני דעת, הקשה **הכסף משנה**, מדוע צריך שיהיה בן דעת. ותירץ שכוונת הרמב"ם שאין להם דעת להקדישנח. וסיים שלפי זה אם יגיעו לעונת הנדרים שהקדשם הקדש [כמבואר בנדה (מה:)], יוכלו להקדיש פסח ולהביאו גם אם אין אחרים שמנויים[נט]. אמנם **המשנה למלך** (סס) כתב, שאין כוונת הרמב"ם שאין להם דעת להקדיש [כפירושו של הכסף משנה], אלא כוונתו שכיון שאינם בני דעת הם לא חייבים במצוות, ולכן אי אפשר לשחוט עליהם[ס]. והוסיף עוד, שכדברי הרמב"ם כתבו גם **תוספות** (ד"ה חיב) שלא צריך למעט קטן משום שאינו בן חיוב[סא], ולכן פירשו תוספות מה שמיעטו בגמרא קטן מ'איש' שהכוונה לקטן שהגדיל בין פסח ראשון לשני. וא"כ נראה שגם הרמב"ם פירש בגמרא כתוספות, ולכן כתב שמסברא לא שוחטים על הקטן. וכן כתב **המנחת חינוך** (מצוה ה סוס"ק ד), שכוונת הרמב"ם שכיון שאינם בני חיוב לכן לא שוחטים עליהם[סב], והוסיף לבאר, שכיון שהקטן פטור אי אפשר לשחוט עליו כיון שפסח לא בא בנדבה, שהרי לא שוחטים על נשים בפני עצמן בשני לפי רבי יהודה, משום שנשים בשני רשות לשיטתו, וכן לפי רבי שמעון שגם בראשון הן רשות, לא שוחטים עליהן בפני עצמן גם את הראשון. ולכן גם על קטן לא שוחטים בפני עצמו, כיון שפטור מהפסח, וגם אם בא לעונת הנדרים לא יוכלו לשחוט עליו בפני עצמו. **ובכתבי הגר"ח** (נענין סה נגיע מצות לפו דלעוריימא) ביאר ג"כ בדברי הרמב"ם שמשום שקטנים אינם בני חיוב לא שוחטים עליהם[סג], והוסיף שאעפ"כ שוחטים עליהם כשיש מנויים אחרים, משום שההלכה שפסח לא בא בנדבה היא שהבאתו תהיה בחובה, אבל כשיש מנויים אחרים גדולים הם נחשבים המביאים של הקרבן, והם מביאים לחובתם, והקטן רק מנוי על הקרבן, ובשביל שיהיה מנוי לא צריך שיהיה חייב את הקרבן. והרי כן מצאנו שלפי רבי יהודה שנשים בשני רשות לא שוחטים עליהן בפני עצמן, ואעפ"כ עושים אותן טפילות לאחרים. ומוכח שאע"פ שפסח לא בא בנדבה, אך כשיש עליו מנוי שחייב, יכול להתמנות גם מי שלא חייבלד.

ובכתבי הגר"ח (נענין מינוי קטן לקרבן פסח) ביאר דברי הרמב"ם באופן אחר שכיון שמבואר בנדרים (לו.) שלא מביאים קרבן שלא מדעת בעליו, לכן אי אפשר לשחוט על הקטן כיון שאינו בן דעתלה. ומה ששוחטים על קטן כשיש מנויים אחרים הוא משום שבאופן זה הגדול מביא את הקרבן, ולו יש דעת, ואילו הקטן הוא רק מנוי, והקרבן עולה עליו, ובשביל זה לא צריך את דעתולי. **ויש מהאחרונים**לז שכתבו לבאר דברי הרמב"ם שרק מדרבנן לא שוחטים על קטן בפני עצמו, משום שאין לו דעת וחוששים שיבא לידי נותרלח. והוסיפולט שהרמב"ם סיים שם 'וכן אין עושים חבורה שכולה זקנים וכו' הואיל ואכילתם מועטה שמא ישאירו הפסח ויביאוהו לידי פסול'. וממה שכתב 'וכן' משמע שגם הדין שאין שוחטים על קטן [שכתב לפני כן], הוא משום שחוששים שיבא לידי פסולמ.

אמנם התוספות יום טוב (פ"ח מ"ז) כתב שאי אפשר לפרש כן משום שא"כ אם עבר ושחטו עליו כשר כמו בשוחט על חולה וזקן, ואילו מהרמב"ם נראה לא כן. משום שאחרי שכתב שלא שוחטים על חבורה שכולה חולים או זקנים, כתב שאם עברו ושחטו עליהם הפסח כשר, ומשמע שאם שחט על קטנים הפסח פסול. אך האחרונים כתבו, שאדרבה כיון שהרמב"ם כתב 'וכן' וכו', נראה שמה שכתב בסוף דבריו שאם עבר ושחט כשר, מוסב גם על שוחט על הקטן, שבדיעבד הקרבן כשר, משום שרק מדרבנן לא שוחטים על הקטן, שמא לא יאכל והפסח יהיה נותרמא. אך בכתבי הגר"ח (נענין סה נגיע מצות לפו דלעוריימא) כתב, שממה שמבואר בירושלמי (פ"ח ה"ג) שאם קטן הפריש פסח והגדיל פסול להביאו משום שנדחה ובעלי חיים נדחים, מוכח שמהתורה אי אפשר לשחוט על פסחו של הקטן, וגם בדיעבד פסול, משום שאם לא כן לא יפסל משום דיחוי.

רבי שמעון נחלק בשני דינים עם רבי יהודה

ורבי שמעון כתיב בראשון איש איש אין אשה לא וכי תימא אי הכי אפילו טפילה נמי לא אהני ליה במכסת נפשות לטפילה. הובא לעיל

כב. שני התירוצים הם לפי גירסתנו שממעטים קטן רק מכרת. **כג. ראה** בלחם שמים (פ"ח מ"ז) ובערוך השלחן (העמיד הלכות קרבן פסח סי' קפד סט"ו) שהעירו, שלפי מה שפירשה הגמרא לעיל (ע"ח) במה שמבואר במשנה שלא עושים חבורת נשים עבדים וקטנים, שהכוונה היא שאסור לעשות חבורת נשים עם עבדים וחבורת עבדים עם קטנים, אבל מותר לעשות חבורת נשים לחוד, משמע שגם חבורת קטנים לחוד מותר לעשות. **כד. והערוך לנר** (סוכה מג: ד"ה שיש) כתב שברש"י (סוכה סס ד"ה שמטעין) נראה ג"כ כהרמב"ם, משום שרש"י ביאר שממנים קטן עם בני החבורה, ומבואר מדבריו שדווקא כשיש עוד מנויים ממנים את הקטן. **כה. כן** שיטת המשנה למלך (סס ד"ה תנן), וכשיטת הכסף משנה (סס ה"ד). וראה לעיל [בענין 'שיטת הרמב"ם שנשים בשני רשות ושוחטים עליהן בפני עצמן']. **כו. ראה** בענין הקודם במה שהובא מהמשיב נפש ומהשפת אמת שחילקו בין קטן לאשה. **כז. דבריו** צריכים ביאור, שהרי לפי רבי יוסי לומדים מ'במכסת נפשות' לרבות ששוחטים על נשים בפני עצמן. **כח. אבל** כשיש מנויים אחרים הם מקדישים, והקטן מתמנה על ידם. **כט. והמנחת חינוך** (מצוה ה סוס"ק ד) הקשה, שברמב"ם משמע שרק אם יש גם אחרים גדולים שמנויים על הפסח שוחטים על הקטנים, אבל עליהם לחוד לא יתכן לשחוט גם אם אחר יקדיש בשבילם, כגון האב. ואם מה שלא שוחטים עליהם הוא משום שלא יכולים להקדיש, מדוע כשהאב מקדיש עבורם לא ישחוט עבורם. ובהגהות המנחת חינוך (על הכסף משנה) הקשה ממה שכתב הרמב"ם (סס פ"ד ה"ט) שאם הפריש פסח לפני שהביא שתי שערות, והביאו כשגדל, הקרבן כשר, [והכסף משנה (סס) ביאר שבירושלמי (פ"ח ה"ג) מבואר שנפסל מדין דיחוי, וסובר הרמב"ם שלהלכה שבעלי חיים לא נדחים לא נפסל]. ומבואר ברמב"ם שלפני שהביא שתי שערות לא יכול להקריב אע"פ שהגיע לעונת הנדרים. **ל. וראה** במאירי (לעיל ע"ח ד"ה ואין) שכתב שלא שוחטים על חבורת קטנים משום שאינם בני חיוב. **לא. ובוונת** תוספות היא שלא צריך פסוק למעטו אפילו מגוף החיוב ולא רק מהכרת, שהרי תוספות לא גרסו כגירסתנו שמיעטו קטן רק מכרת וכמו שהתבאר בענין הקודם. [ומה שכתב המשנה למלך בתחילת דבריו שמ'איש' ממעטים קטן וכמו שהובא בענין הקודם הוא שלא כדברי תוספות]. **לב. בתחילת** דבריו כתב שלא נראה שזו כוונת הרמב"ם, משום שהיה לו לומר שקטן לא חייב במצוות, ומדוע כתב שהוא לא בן דעת, אך הקשה מדוע באמת לא כתב הרמב"ם טעם זה, ולכן כתב שאכן זו כוונת הרמב"ם. **לג. ובערוך** לנר (סוכה מג: ד"ה שיש) ביאר ג"כ בקצרה בדברי הרמב"ם שלא מביאים פסח בלי שחייבים בו. **לד. יש** להקשות, הרי שיטת הרמב"ם כפי שנתבאר לעיל [בענין 'שיטת הרמב"ם שנשים בשני רשות ושוחטים עליהן בפני עצמן'] שאפילו שנשים בשני רשות שוחטים עליהן בפני עצמן, ורק בשבת לא שוחטים בפני עצמן. **לה. ולפי** זה מדויק לשון הרמב"ם 'שאינם בני דעת'. **לו. ראה** בחידושי רבינו חיים (קרבן פסח פ"ח ה"ז ד"ה שלא) שכתב שאפשר לשחוט פסח על הקטן [כשיש אחרים מנויים] אע"פ שלא מקריבים קרבן בלי דעת בעליו, משום שברמב"ם (ממופרי כפרה פ"ח ה"ה) מבואר שרק קרבן חובה צריך להקרב מדעת המחויב, ולכן אפשר לשחוט פסח על קטן אע"פ שאין לו דעת, משום שלא חייב בקרבן. ולפי זה אי אפשר לומר שכוונת הרמב"ם כאן שלא שוחטים על קטן בפני עצמו בגלל ההלכה שלא מקריבים בלי דעת הבעלים. **לז. אור** גדול על המשניות (פ"ח מ"ו), **שפת אמת** (הלכות קרבן פסח סס) **וליקוטי הלכות** (זבח מודה ד"ה ומ"מ). **לח. וכעין** זה כתב הערוך השלחן (העמיד, הלכות קרבן פסח סי' קפד סט"ו). **לט. שפת אמת** (סס). **מ. והליקוטי הלכות** (סס) כתב, שמקורו של הרמב"ם הוא ממה שמבואר בירושלמי (פ"ח ה"ז) 'תני בר קפרא שלא יביאוהו לידי בזיון' והרמב"ם פירש שמוסב על הקטנים. **מא. וראה** באור גדול (סס) שהוכיח מפירוש המשניות לעיל (פ"ה מ"ג) שבדיעבד אם שחט על קטן לבדו כשר.

אהח19/06/2018

[בענין 'גם לשיטת הרמב"ם יתכן שלרבי שמעון' וכו'] **שהצל"ח** (ד"ה ר') ביאר לפי שיטת הרמב"ם שרבי שמעון סובר שאפילו בחול לא שוחטים על נשים בפני עצמן [בין בראשון בין בשני], כיון שהן רשות, אבל רבי יהודה סובר ששוחטים על הנשים בחול בפני עצמן אפילו בשני [אע"פ שגם לפי רבי יהודה נשים בשני הן רשות]. והצל"ח ביאר ששורש מחלוקת זו היא, שרבי שמעון סובר שכיון שנאמר 'איש' בלשון יחיד ונאמר 'נפשות' בלשון רבים, נלמד מזה שאם שוחטים על היחיד, שוחטים רק על איש ולא אשה, ואם שוחטים על רבים, שוחטים גם על אשה [כשיש גם איש מנוי]. וזהו מקורו של רבי שמעון שגם בחול שוחטים על אשה רק כשנעשית טפילה. אבל רבי יהודה לשיטתו שסובר שאין שוחטים על היחיד, ולכן רבי יהודה לא יכול ללמוד ממה שנאמר בפסח שני 'האיש ההוא' בלשון יחיד, שאם שוחטים על היחיד שוחטים רק על זכר, ואילו כששוחטים על רבים שוחטים גם על נשים[מב], משום שאם לא שוחטים על היחיד לא יתכן ש'האיש ההוא' מתפרש שאם שוחטים על היחיד צריך שיהיה זכר. ולכן בהכרח שאין לדייק מהפסוקים שיש חילוק בין אם שוחטים על האשה לחוד או שנעשית טפילה. וכיון שאין מקור לחלק בין אם נעשית טפילה או לא, אין לחלק בזה, ולכן סובר רבי יהודה שאפילו בשני שנשים רשות שוחטים עליהן בחול בפני עצמן.

מדוע אי אפשר לומר שאין קטן זוכה מ'איש שה לבית אבות'

איש זוכה ואין קטן זוכה. תוספות (ד"ה איש) הקשו, מדוע צריך פסוק ללמד שקטן אינו זוכה לאחרים, הרי זכיה מטעם שליחות כמו שמוכח בבבא מציעא (יב.)[מג], ואין שליחות לקטן. וכתבו שצריך לומר שמכאן נלמד שאין לו שליחות. **והמהרש"א** (גמ' שם) כתב, שעדיין קשה על הסוגיא בקידושין (מב.) שפירשה בדעת רבי יונתן שלומד דין שליחות ממה שנאמר (שמות יב ג) 'ויקחו להם איש שה לבית אבות' וגו', ואת הדין שאין קטן זוכה לומד מ'איש לפי אכלו' (שם פסוק ד), שהרי לשיטתו יש ללמוד מה שנאמר 'איש שה' וגו' למעט שקטן אין לו שליחות כיון שנאמר שם 'איש', וא"כ לשיטתו קשה מדוע צריך פסוק נוסף שקטן אינו זוכה. ותירצו **האור חדש** (גמ' שם) **והברכת אברהם** (ד"ה ומיהו), שבסוגיא בקידושין (שם) מבואר שרבי יונתן למד ממה שנאמר (שם פסוק ו) 'ושחטו אותו' וגו', שכל ישראל יוצאים בפסח אחד, והגמרא מבארת שלשיטתו אי אפשר ללמוד משם דין שליחות [שהרי לא כולם עושים את מעשה השחיטה], משום שיתכן שרק כשהזוכה יש לו שותפות בקרבן יכול להיות שליח של שאר המנויים [ולכן כשאחד מהשותפים שוחט, יוצאים שאר השותפים ידי חובת הקרבת פסח, ואין ללמוד מזה שיכול להיות שליח של אחד שהוא אינו שותף שלו]. אלא לשיטתו לומדים דין שליחות ממה שנאמר 'איש שה לבית אבות', כיון שאם אינו ענין ללמד שנעשה שליח כשהוא שותף, תנהו ענין ללמד שנעשה שליח גם כשאינו שותף. ולפי זה נראה, שאם היו לומדים ממה שנאמר 'איש שה לבית אבות' למעט שקטן אינו נעשה שליח, שוב לא היה מיותר ללמד שגדול נעשה שליח כשאינו שותף, שהרי יתכן שרק כשהוא שותף נעשה שליח, והפסוק מלמד שקטן אינו נעשה שליח גם כשהוא שותף. ובהכרח צריך ללמוד ממה שנאמר 'איש לפי אכלו' למעט שקטן אינו נעשה שליח, שאז מה שנאמר 'איש שה לבית אבות' מיותר ללמד שגדול נעשה שליח גם כשאינו שותף.

ביאור הדין שאין קטן זוכה

שם. הובא לעיל **שתוספות** הקשו, מדוע צריך פסוק שקטן אינו זוכה הרי זכיה מטעם שליחות, ואין שליחות לקטן. וכתבו שצריך לומר שמכאן נלמד שקטן אין לו שליחות[מד]. אלא שכתבו שעדיין קשה שהרי קטן אין לו דעת לקנות אפילו לעצמו, שהרי במציאה זוכה רק מפני דרכי שלום כמבואר בגיטין (נט.). ותירצו, שדווקא מציאה אינו קונה מהתורה, אבל אם דעת אחרת מקנה לו [דהיינו במתנה שאחר מקנה לו], קונה לעצמו מהתורה, ורק לאחרים אינו קונה משום שאין לו שליחות. ובתוספות בגיטין (סד: ד"ה שמע) ובסנהדרין (סח: ד"ה קטן) מבואר שהאמוראים נחלקו [בסוגיא בגיטין שם] האם קטן נעשה שליח לאחרים לקנות להם כשדעת אחרת מקנה. ולפי שיטה אחת נעשה שליח, כיון שבדבר שיכול לעשות לעצמו יכול להיות שליח לאחרים, וכיון שאם דעת אחרת מקנה אותו יכול לקנות לעצמו, יכול להיות שליח לזכות לאחרים כשדעת אחרת מקנה אותו. ומבואר בתוספות שם עוד, שלפי השיטה שאינו נעשה שליח לאחרים גם כשדעת אחרת מקנה יש ליישב [מה שהקשו תוספות כאן] מדוע צריך פסוק שאינו נעשה שליח, משום שהפסוק חידש שגם בדבר שיכול לעשות לעצמו אינו נעשה שליח לאחרים. אמנם תוספות (גיטין שם) הקשו לפי השיטה שנעשה שליח לזכות לאחרים כשדעת אחרת מקנה, מדוע מבואר בסוגייתנו שאינו נעשה שליח לזכות לאחרים. ותירצו תוספות, שלפי שיטה זו הפסוק של איש זוכה ואין קטן זוכה אינו עוסק בקטן שקונה בהמה לאחרים [כמו שפירשו תוספות כאן בפשיטות], אלא מדובר בקטן שקנה לעצמו קרבן פסח, ועכשיו ממנה אחרים, והפסוק מיעט שאינו יכול למנות אחרים. ומה שצריך פסוק שאינו יכול למנות אחרים אע"פ שקטן אין לו דעת [ורק כשדעת אחרת מקנה יכול לזכות], הוא משום שהיה אפשר לומר שכיון ששה לבית אבות הוא מהתורה[מה], נמצא שקטן דינו כגדול לענין פסח, וא"כ יוכל גם למנות אחרים, וחידשה התורה שלענין זה הוא אינו כמו גדול. ובאופן נוסף כתבו תוספות שהתורה חידשה ששה לבית אבות הוא אינו מהתורה, וגם הקטן עצמו אינו יכול להתמנות[מו].

מדוע פשוט לגמרא שרבי שמעון לא העדיף ללמוד מ'באחד' לאסור במות

הא מדרבי יוסי סבר לה כרבי שמעון רבי שמעון נמי סבר לה כרבי יוסי וההוא מיבעי ליה דשוחטין את הפסח על היחיד. רש"י (ד"ה הא, ד"ה ר"ש) ביאר, שכיון שרבי יוסי שלומד ממה שנאמר 'איש לפי אכלו' ששוחטים על היחיד, סובר כרבי שמעון שלומדים ממה שנאמר (דברים טז ה) 'לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך' לאסור שחיטת פסח בבמת יחיד, ודאי שרבי שמעון סובר כרבי יוסי שלומדים ממה שנאמר 'איש לפי אכלו' ששוחטים על היחיד, משום שאם לא כן היה לומד ממה שנאמר 'באחד' שאין שוחטים על היחיד ולא היה לומד לאסור במת יחיד, כיון שעדיף ללמוד דין זה, וא"כ איך למד רבי שמעון מ'איש' לפי אכלו למעט אשה. **והצל"ח** (סוף ד"ה ר') הקשה על רש"י שלעיל (ע"ב ד"ה ופרכינן) ביאר במה שהגמרא שם מקשה על רבי יוסי מדוע למד מ'באחד' לאסור במת יחיד ולא למד משם שאין שוחטים על היחיד, שפירכא זו לא קשה כל כך, כיון שיתכן שרבי יוסי העדיף ללמוד לאסור במת יחיד, אלא שהגמרא העדיפה לתרץ כמו שתירצה שם, שרבי יוסי למד מאיש לפי אכלו ששוחטים על היחיד. וא"כ מדוע מבואר בגמרא כאן שרבי שמעון שלמד מ'באחד' לאסור במת יחיד ודאי סובר שלומדים מאיש לפי אכלו ששוחטים על היחיד, הרי יתכן שלא לומד מאיש לפי אכלו ששוחטים על היחיד, ואעפ"כ העדיף ללמוד מ'באחד' לאסור במת יחיד. וגם עיקר דברי רש"י לעיל קשים, מדוע הגמרא העדיפה לומר שרבי יוסי לומד מאיש לפי אכלו ששוחטים על היחיד. ותירץ, שכוונת רש"י לעיל היא שלגמרא היה הכרח שרבי יוסי לומד מאיש לפי אכלו ששוחטים על היחיד [וכמו שיבואר להלן], ומזה מוכח שעדיף ללמוד מ'באחד' שלא שוחטים על היחיד, ורק משום שנאמר 'איש לפי אכלו' נלמד ששוחטים על היחיד. ומטעם זה פשוט לגמרא שרבי שמעון שלמד מ'באחד' לאסור במת יחיד למד ג"כ מ'איש לפי אכלו' ששוחטים על היחיד, ולכן מקשה איך ממעט אשה מ'איש'.

והצל"ח הוסיף לבאר שההכרח של הגמרא הוא, שלכאורה קשה על רבי יהודה ורבי יוסי שלא ממעטים אשה מ'איש לפי אכלו', מה לומדים משם. ואמנם לפי שיטת רבי יהודה אפשר לתרץ לפי המבואר לעיל שרבי יהודה סובר שממה שנאמר בפסח ראשון 'במכסת נפשות' נלמד לרבות נשים, וממה שנאמר בפסח שני 'האיש' נלמד למעט נשים בשני, וממה שנאמר בפסח שני 'ככל חוקת הפסח יעשו אותו' נלמד שגם בשני עושים אותה טפילה לאחרים. ולפי זה נראה שלולא שנאמר איש לפי אכלו, היו לומדים ממה שנאמר 'האיש' בפסח שני למעט נשים בין בראשון ובין בשני, וממה שנאמר במכסת נפשות היו לומדים שאע"פ שאין שוחטים על היחיד, אך אם יש עמו אשה שוחטים אע"פ שנשים רשות בפסח. ולכן כתוב 'איש לפי אכלו' ללמד שאפשר לשחוט על איש אחד גם אם יש אשה עמו, ובהכרח שמ'במכסת נפשות' נלמד לרבות שנשים בראשון חובה, וממה שנאמר 'האיש' בשני ממעטים רק שבשני הן רשות. אך על רבי יוסי שסובר ששוחטים על היחיד, קשה מה לומד מ'איש לפי אכלו'. ונראה שמזה הוכיחה הגמרא שגם רבי יוסי היה מעדיף ללמוד מ'באחד' שאין שוחטים על היחיד. אלא שלומד מ'איש לפי אכלו' ששוחטים על היחיד, ולכן לומד

מב. וזה נלמד ממה שנאמר בפסח שני 'ככל חוקת הפסח', דהיינו שדינו של הפסח שני הוא כמו של הראשון, וכיון שבראשון נאמר 'במכסת נפשות' בלשון רבים, נלמד מזה שאם שוחטים פסח שני על רבים שוחטים גם על נשים. **מג. בגמרא** שם מבואר שחצירו של אדם קונה לו מדין שליחות כיון שזכין לאדם שלא בפניו. ומוכח שזכיה מדין שליחות. **מד. ראה** בתוספות הרא"ש (קידושין מב. ד"ה איש) שדחה תירוץ זה שהדין שקטן אינו נעשה שליח נלמד מ'אתם גם אתם'. וכוונתו שבקידושין (שם:) למדו מה'גם' אתם דין שליחות, וגם אמרו שם 'מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית', וא"כ אפשר ללמוד משם גם 'מה אתם גדולים אף שלוחכם גדולים'. **מה. בנדרים** (לו.) דנה בזה הגמרא, ולפי צד אחד הוא מהתורה, דהיינו שיש חיוב על האב למנות את בניו הקטנים. **מו. ראה** בתוספות בקידושין (מב. ד"ה איש) שהקשו מדוע צריך פסוק שקטן אינו זוכה הרי אין לו יד, ותירצו שכיון ש'שה לבית אבות' מהתורה היה אפשר לומר שהוא כגדול לענין פסח. והשער המלך (שלוחין פ"ח ה"י) כתב שתוספות שם פירשו כשיטתם כאן שמדובר שקונה לאחרים בהמה, ולפי זה כתב שתוספות שם סברו שמהתורה אין לקטן דעת לזכות גם כשדעת אחרת מקנה, ולא כשיטת תוספות כאן, ולכן הקשו מדוע צריך פסוק למעט שקטן לא יכול לקנות בהמה לאחרים, הרי אין לו דעת לקנות גם כשדעת אחרת מקנה. [והביא שגם דעת רש"י (גיטין סד: ד"ה זוכה) שמהתורה אינו זוכה גם כשדעת אחרת מקנה]. אמנם הדבר יעקב (קידושין שם גמ' שם) כתב שיתכן שתוספות שם פירשו שמדובר שממנה אחרים על פסחו, וכמו שכתבו תוספות בגיטין לפי שיטה אחת, ובזה יבואר גם מה שתירצו שם שכיון ש'שה לבית אבות' מהתורה היה אפשר לומר שימנה אחרים וכמו שפירשו תוספות כן במסכת גיטין וכנ"ל. וראה בפני יהושע ובמקנה (גמ' שם קידושין שם) שהקשו על תירוצם של תוספות שהרי מסקנת הסוגיא בנדרים ש'שה לבית אבות' אינו מהתורה. והמקנה תירץ, שהחידוש של הפסוק כאן הוא ש'שה לבית אבות' אינו מהתורה. אמנם כבר הובא שהתוספות בגיטין כתבו בתירוץ אחד, שחידוש הפסוק הוא שגם אם 'שה לבית אבות' מהתורה, מכל מקום אין לו דעת למנות אחרים.

מ׳באחד׳ לאסור במות. ולכן מקשה הגמרא כאן שא״כ מסתבר שגם רבי שמעון שלומד מ׳באחד׳ לאסור במת יחיד לומד מ׳איש לפי אכלו׳ ששוחטים על היחיד, וא״כ קשה איך לומד מ׳האיש׳ למעט אשה.

מנין לגמרא שרבי שמעון סובר כרבי יוסי

שם. תוספות (ד״ה רבי) הקשו, מנין לגמרא שרבי שמעון סובר כרבי יוסי שלומדים מ׳באחד שעריך׳ רק לאסור במת יחיד, הרי יתכן ששיטתו כרבי יהודה שסובר לעיל (ע״ב) שלומדים מ׳באחד׳ שני דינים, לאסור במת יחיד, ושאין שוחטים על היחיד. **והשפת אמת** (נמוק׳ שם) תירץ, שלכאורה קשה על רבי יהודה שסובר שנשים בראשון חובה וגם סובר שאין שוחטים על היחיד, מה לומדים מ׳איש לפי אכלו׳[מז]. וצריך לומר שרבי יהודה סובר ש׳איש׳ לפי אכלו אינו מיותר. וא״כ יתכן שרבי יהודה שלמד מ׳באחד שעריך׳ גם שאין שוחטים על היחיד, ולא למד מ׳איש לפי אכלו׳ לרבות ששוחטים על היחיד, הוא לשיטתו שה׳איש לפי אכלו׳ אינו מיותר, ולכן העדיף לומר שלומדים שני דינים מ׳באחד שעריך׳. אבל רבי שמעון הרי סובר כאן שהאיש לפי אכלו אינו מיותר, וא״כ לשיטתו עדיף ללמוד מה׳איש לפי אכלו׳ ששוחטים על היחיד ולא ללמוד מ׳באחד׳ שאין שוחטים על היחיד, וכמו שרבי יוסי העדיף ללמוד מ׳איש לפי אכלו׳ ששוחטים על היחיד.

והיד דוד (נמוק׳ שם) תירץ שרבי יהודה סובר שמקרא נדרש לפניו ולאחריו, ולכן דורש את ה׳באחד׳ לפניו ולאחריו, והפסוק מתפרש שלא תוכל לזבוח את הפסח באחד, ומזה נלמד שלא ישחט אותו על היחיד, והוא גם מתפרש שלא תזבחנו באחד שעריך, ומזה נלמד שלא ישחטנו בבמה. אך רבי שמעון הרי סובר במסכת זבחים (מד:) שמקרא נדרש לאחריו ולא לפניו, ואם כן הוא מפרש את ה׳באחד׳ רק לאחריו לאסור במות, ולא מפרש אותו גם לפניו לאסור לשחוט על היחיד[מח].

מדוע בסוגיא בקידושין לא תירצו כמו בסוגייתנו

אם כן נכתוב רחמנא לפי אכלו מאי איש שמעת מינה תרתי. המהרש״א (נמוק׳ ד״ה רבי) הקשה, שבקידושין (מג.) מבואר שלפי רבי יונתן שלומדים דין שליחות מ׳איש שה לבית אבות׳ לומדים שאין קטן זוכה ממה שנאמר ׳איש לפי אכלו׳. ומקשה הגמרא, שמ׳איש לפי אכלו׳ לומדים ששוחטים על היחיד, ומתרצת, שרבי יונתן סובר שאין שוחטים על היחיד. וקשה מדוע לא תירצה כמו שמבואר בסוגייתנו שמ׳לפי אכלו׳ נלמד ששוחטים על היחיד, ומ׳איש׳ ממעטים קטן. **ותירצו האור חדש** (נמוק׳ ד״ה איש) **והברכת אברהם** (ד״ה ומ״מ) לפי מה שהתבאר לעיל[מט] שאע״פ שרבי יונתן למד דין שליחות מ׳איש שה לבית אבות׳, אך הוא לא למד ממה שנאמר שם ׳איש׳ למעט קטן משליחות, משום שא״כ אין ללמוד משם את עיקר דין שליחות, שהרי יתכן שדין שליחות הוא רק כשהוא שותף בקרבן, ומ׳איש׳ ממעטים שקטן אינו נעשה שליח גם כשהוא שותף בקרבן. ובהכרח צריך פסוק נפרד ללמד שקטן אינו נעשה שליח, וממה שנאמר ׳איש שה׳ וגו׳ נלמד שנעשה שליח גם כשהוא אינו שותף. ולפי זה מיושב מדוע הגמרא שם לא יכלה לתרץ בשיטת רבי יונתן שסובר שלומדים מ׳איש לפי אכלו׳ ששוחטים על היחיד, מלבד מה שלומדים משם שקטן אינו זוכה, כיון שא״כ משם אפשר ללמוד שאפשר להעשות שליח גם כשהשליח אינו שותף, שהרי אם נלמד מפסוק זה ששוחטים על היחיד נמצא שפסוק זה עוסק במנוי יחיד, ובזה הוא מיעט שקטן אינו זוכה ליחיד המנוי, וא״כ יש ללמוד משם שגדול נעשה שליח גם כשהוא אינו שותף, ונמצא שהפסוק ׳איש שה׳ וגו׳ מיותר. ובהכרח שרבי יונתן לא לומד משם ששוחטים על היחיד [וסובר שאין שוחטים על היחיד], ומדובר בפסוק זה כשהקטן מנוי, וזוכה לעוד מנויים, ולכן אין ללמוד מפסוק זה שגדול יכול להעשות שליח לאחרים אם הוא אינו שותף.

הוכחה לשיטת הרמב״ם שגם אם נשים בשני רשות הן מביאות אותו בפני עצמן

אי רשות אמאי דוחה את השבת. הרש״ש (על הרמב״ם קרבן פסח פ״ה ה״ח, הובא בספר הליקוטים מהדו׳ פרנקל) הקשה שהרי אם הוא רשות, אינן יכולות להביא את הפסח אלא אם כן הן נעשות טפילה לאחרים, והרי כשנעשות טפילה, גם השבת נדחית [כיון שאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה, וכיון שגם איש מנוי על הפסח, והוא חייב בפסח, השבת נדחית]. וכתב, שמכאן מוכח כשיטת **הרמב״ם** (שם) שאפילו אם נשים רשות הן מביאות את הפסח בפני עצמן, אלא שהשבת לא נדחית להן. ולכן מקשה הגמרא שאם נשים רשות, הרי רק ביום חול הן יכולות להביא את הפסח בפני עצמן, אך לא בשבת, ואיך אמר רבי אלעזר שהשבת נדחית.

מקור נוסף שגרים מדקדקים במצוות יותר מישראל

אין עושין חבורה שכולה גרים שמא ידקדקו בו ויביאוהו לידי פסול.

תוספות (ד״ה שמא) הקשו, שכאן מבואר שגרים מדקדקים ביותר, וכן אמרו ׳כל מצוה שהחזיקו בה גרים וכותים הרבה מדקדקים בה יותר מישראל׳, ואילו בירושלמי (פ״ח ה״ז) מבואר בהיפוך, שאין עושים חבורה של גרים כיון שהם מקולקלים ולא ידקדקו ויביאוהו לידי פסול, וגם בכמה מקומות מוכח שגרים לא מדייקים במצוות, ולא כפי המבואר כאן שגרים מדקדקים יותר מישראל. **והמסורת הש״ס** הקשה שבכמה מקומות הובא בש״ס מימרא זו של ׳כל מצוה שהחזיקו׳ וכו׳, ובכל המקומות נאמר במימרא רק שמצוה שהחזיקו בה ׳כותים׳ מדקדקים יותר מישראל, אבל על גרים לא נאמר שם כלל שמדקדקים יותר מישראל. **ובנודע ביהודה** (שו״ת, תנינא או״ח סוף סי׳ נד) כתב שכוונת התוספות למבואר בקידושין (ע:) ש׳קשים גרים לישראל כספחת׳, ולפי פירושו של **הרב אברהם הגר** (הו״ד נמוק׳ שם ד״ה קשים) כוונת הגמרא היא, שכיון שגרים מדקדקים במצוות יותר מישראל הם קשים לישראל כספחת, כיון שמתוך כך הקב״ה מזכיר עוונותיהם של ישראל כשלא עושים רצונו.

מחלוקת הראשונים האם מעות מרור היא מצוה בפני עצמה

לית ליה לרבי שמעון וכו׳ נשים חייבות באכילת מצה וכו׳ אלא אימא פסח מצה ומרור בראשון חובה מכאן ואילך רשות רבי שמעון אומר פסח באנשים חובה בנשים רשות. רש״י (ד״ה לית) כתב, שאי אפשר לומר שדברי רבי שמעון נאמרו על מרור, [שנשים פטורות ממצוה זו], משום שמצה ומרור נכתבו יחד, שהרי נאמר (במדבר ט יא) ׳על מצות ומרורים יאכלוהו׳, וכיון שהתרבה שנשים חייבות במצה, גם במרור חייבות. ובהכרח שרבי שמעון אמר דבריו על פסח, שממנו נשים פטורות. והקשו **האחרונים**[נא], הרי להלן (קכ:) מבואר שרק מצה היא מהתורה גם בזמן הזה אע״פ שאין קרבן פסח בזמן הזה, משום שמלבד מה שנאמר ׳על מצות ומרורים יאכלוהו׳ נאמר גם (שמות יג יח) ׳בערב תאכלו מצות׳, וממנו נלמד שמצה בזמן הזה היא מהתורה אע״פ שאין קרבן פסח. אבל מרור בזמן הזה הוא רק מדרבנן, כיון שמצות מרור נאמרה רק בפסוק של ׳על מצות ומרורים יאכלוהו׳, ופסוק זה מתפרש שיאכלו את הפסח עם מצה ומרור, ומזה נלמד שבזמן הזה שאין קרבן פסח לא חייבים מהתורה במצות מרור. וא״כ משם יש ללמוד עוד שמצות מרור היא רק לאוכלה עם הפסח, וכמו שנאמר ׳על מצות ומרורים יאכלוהו׳, ומי שלא חייב בפסח אינו חייב במרור, שהרי מטעם זה בזמן הזה שאין קרבן פסח לא חייבים במרור, [ורק במצה שנאמר בו גם ׳בערב תאכלו מצות׳, ושם לא נאמר שיאכלנה עם הפסח, נלמד שחיובה היא גם בלי הפסח]. וא״כ נשים שפטורות מפסח [לפי רבי שמעון] לא חייבות במרור[נג], ואם כן איך כתב רש״י שגם לפי רבי שמעון שנשים פטורות מפסח חייבות במרור.

והגרי״פ פערלא (נספרו על ספר המצוות לרס״ג מ״ע עשה מז עמ׳ 438 ד״ה עוד) **ובכתבי הגר״ח** (בענין מצות אכילת מרור, בשם הגרי״ז) כתבו בדעת רש״י, שסובר שרק בזמן הזה שאין כלל פסח, אין חיוב מרור, משום שהוקש בפסוק של ׳על מצות ומרורים יאכלוהו׳ שאין מצות מרור כשאין מצות פסח, אבל בזמן הבית שיש פסח, יש חיוב מרור גם למי שלא חייב בפסח, ולכן נשים חייבות במרור גם לפי רבי שמעון שנשים פטורות מפסח[נג].

והוסיפויד, שהרמב״ם בספר המצוות (עשה ו) כתב שאין למנות מצות מרור למצוה בפני עצמה, משום שחיוב מרור הוא מדיני מצות הפסח, שחייב לאכול פסח עם מרור, שהרי בזמן הזה שאין פסח אין חיוב מרור, ומי שאין לו פסח לא חייב במרור, ולכן אין למנות מצות מרור למצוה בפני עצמה[נה]. וכן כתב **הרמב״ן** (שמות יג ח) שאם אין לו פסח אינו חייב לאכול מרור, משום שמצות מרור היא מדיני מצות הפסח, שיאכל פסח עם מרור, וכמו שנאמר ׳על מצות ומרורים יאכלוהו׳. ומבואר מדבריהם שמי שאין לו פסח לא חייב במרור, וכל שכן שנשים שפטורות מפסח לפי רבי שמעון פטורות ממרור, ולא כשיטת רש״י כאן[נו]. אלא שקשה על דבריהם מסוגייתנו שמשמע כמו שפירש רש״י

מז. ובענין הקודם הובא מה שכתב בזה הצל״ח. **מח. וראה** באבן העוזר (נמוק׳ שם) שתירץ באופן נוסף את קושיית תוספות. וראה עוד לעיל (ע״ב) [בענין ׳שני ביאורים בדינו של רבי שמעון׳ וכו׳] בסופו שהובא תירוץ נוסף של האור חדש לקושיית תוספות. **מט. בענין** ׳מדוע אי אפשר ללמוד מאיש שה לבית אבות שאין קטן זוכה׳. **נ. ראה** לעיל [בענין ׳שיטת הרמב״ם שנשים בשני רשות׳ וכו׳] שהרחבנו בשיטת הרמב״ם. **נא. רש״ש** ושפת אמת (כרס״י שם), מנחת חינוך (מצוה יז אות ט ד״ה גם), רבי ירוחם פערלא (נספרו על ספר המצוות לרס״ג עשה מז עמ׳ 438 ד״ה עוד), כתבי הגר״ח (בענין מצות אכילת מרור, בשם הגרי״ז). **נב. ורק** במצה שחייבים באכילתה גם אם לא אוכלים פסח, גם נשים חייבות בה אע״פ שפטורות מפסח. **נג. ובשבט** הלוי (שו״ת, מ״ט סי׳ קכב אות ג) הביא שהצפנת פענח (חמץ ומצה פ״ו ה״ג) כתב, שלפי רבי שמעון גם בזמן הזה מרור מהתורה. והשבט הלוי דחה, שנראה שרק בזמן הפסח שיש פסח חייבות הנשים במרור. ואע״פ שנשים פטורות מפסח, אך אם יקריבו פסח יהיו חייבות לאכול אותו עם מרור, ולכן הן חייבות במרור גם אם לא מביאות פסח. וזו כוונת רש״י שהביא את הפסוק של ׳על מצות ומרורים יאכלוהו׳ שמשם נלמד שאם אוכלים פסח חייבים לאכלו עם מרור, ולכן יש חיוב מרור גם כשלא אוכלים פסח. **נד. הגרי״פ** פערלא (שם מעמ׳ 429 ד״ה ומ״מ, ומילף) שהאריך בזה. **נה. וכן** כתב הרמב״ם (חמץ ומצה פ״ז ה״ג), שמצות מרור היא לא מצוה בפני עצמה אלא תלויה באכילת הפסח. **נו. והגרי״ז** הוסיף שברש״י (לעיל כט: ד״ה כעין) משמע ג״כ, שבזמן הבית יש מצות מרור גם אם אין לו פסח. וראה שם שהקשה על שיטה זו, שהרי בפסח

שנשים חייבות במרור גם לפי רבי שמעון[נ]. ואמנם **רבי סעדיה גאון** (עמ' מט) מנה מצות מרור למצוה בפני עצמה, וכנראה סובר כרש"י שמצות מרור היא מצוה בפני עצמה, וגם נשים שלא חייבות בפסח לרבי שמעון חייבות במרור[נא].

מדוע אונן טובל כשאוכל פסחו ומה דינו של מחוסר כיפורים

אונן טובל ואוכל את פסחו לערב. רש"י (ד"ה אונן) ביאר, שבמסכת חגיגה (כא.) מבואר שאונן ומחוסר כיפורים צריכים טבילה לקודש, כיון שהיו אסורים בקדשים לפני כן. אמנם **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ט) כתב, שאונן טובל ואוכל פסחו לערב כדי שיפרוש מאנינותו ולא יסיח דעתו. **והקשה הלחם משנה** (שם), הרי הרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ג הט"ו) כתב שכל אונן טובל ואוכל בקדשים משום שהיה אסור בקדשים, והסיח דעתו, ושמא נטמא ולא ידע שנטמא, ומדוע כאן כתב טעם אחר שהטבילה היא כדי שיסיר מלבו האנינות והאבילות[נב]. ועוד הקשה, מדוע לא כתב הרמב"ם (שם ה"ד) במחוסר כיפורים שצריך לטבול לפני שאוכל את הפסח, כמו כל מחוסר כיפורים שאוכל קדשים שצריך לטבול. **ותירץ**, שתמיד תיקנו טבילה לאונן ומחוסר כיפורים, כיון שהיו אסורים בקודש וחששו שהסיחו דעתם משמירה מטומאה. אבל כאן הרי האונן ומחוסר כיפורים ידעו שחייבים לאכול פסח בליל פסח, ובודאי נזהרו שלא להטמאות. ולכן כתב הרמב"ם כאן טעם אחר לטבילת אונן, שהוא כדי שיפרוש מאנינותו. ומטעם זה לא כתב שמחוסר כיפורים טובל לפסחו, משום שכאן לא תיקנו שיטבול, כיון שאין את טעם הגזירה, וגם אין בו את הטעם שיש באונן שטובל כדי לפרוש מאנינותו.

אמנם הקרן אורה (זבחים נט: ד"ה אונן) תמה על הלחם משנה, ממה שמפורש לעיל (נט.) שמחוסר כיפורים טובל ואוכל פסחו לערב. ומוכח שלא כסברת הלחם משנה שכיון שיודע שצריך לאכול פסח נזהר מלהטמאות, ולכן כשמחוסר אוכל פסחו, טובל לערב מחמת הדין שיש בכל מחוסר כיפורים שטובל לקדשים. ומה שבאונן כתב הרמב"ם שטבילתו היא כדי לפרוש מאנינותו, הוא משום שמדובר באונן שעדיין הוא אונן בזמן אכילת פסח, אלא שהתירו לו אכילת פסח משום שלא העמידו דבריהם במקום כרת, אבל לקדשים לא הותר, ולכן אין לחייבו טבילה מחמת התקנה הכללית שכל אונן טובל, כיון שתקנת הטבילה היתה רק לטהרו לקדשים, ואילו כאן הוא עדיין טמא לקדשים. ולכן כתב הרמב"ם, שכאן יש טעם נוסף שחייבוהו לטבול כדי שיפרוש מאנינותו, אבל במחוסר כיפורים שנטהר בקרבנותיו והותר בקדשים ודאי צריך טבילה, וגם כשאוכל פסחו. והרמב"ם לא היה צריך לכותבו, כיון שכבר כתבו בהלכות אבות הטומאות (שם) שכל מחוסר כיפורים שנטהר טובל ואוכל קדשים[נג].

האונן טובל בלילה

שם. התפארת ישראל (פ"ח יכין אות לח) כתב שלשון המשנה 'בערב' מוסב גם על מה ששנינו בתחילת המשנה 'וטובל', דהיינו שגם הטבילה תהיה בערב. משום שאם יטבול ביום יש לחשוש שאח"כ יסיח שוב דעתו, ויטמא בטומאת ערב[נד].

מהתורה הוא אונן רק ביום המיתה אע"פ שהמת לא נקבר

שם. רש"י (ד"ה אונן) ביאר, שדין זה שטובל ואוכל פסחו לערב, הוא גם אם עדיין לא נקבר המת, משום שרק ביום הוא אונן מהתורה, אבל בלילה הוא אונן רק מדרבנן, ולא העמידו דבריהם במקום כרת. **והמרומי שדה** (זבחים טו:

שני יש חיוב לאכול מצה ומרור, ושם ודאי שאם אין לו פסח לא חייב לאכול מרור, ובהכרח שמרור הוא מדיני מצות פסח שצריך שיאכלנו עם מרור, ומנין שיש מצוה נוספת בפסח ראשון לאכול מרור בלי פסח. ואמנם במצה יש שני פסוקים, האחד 'על מצות ומרורים יאכלוהו', והשני 'בערב תאכלו מצות' [שממנו נלמד חיוב מצה בזמן הזה], וא"כ יש מקור שיש במצה שני דינים, האחד מדיני הפסח לאוכלו עם מצה, והשני מצוה בפני עצמה לאכול מצה. אבל במרור שאין שני פסוקים מנין שיש שני דינים. ותירץ, שבמכילתא (בא פי"ו) למדו שחייב לאכול מרור בלי מצה ממה שנאמר בפסוק של 'על מצות ומרורים יאכלוהו' למדו שחייב לאכול מרור עם פסח, וכמו שחייב לאכול פסח גם אם אין לו מרור, כך חייב לאכול מרור גם אם אין לו פסח. וא"כ משם נלמד שיש חיוב בפני עצמו לאכול מרור, מלבד מה שהוא מדיני הפסח לאוכלו עם מרור. אמנם הרמב"ם בספר המצוות (שם) הביא את המכילתא באופן אחר. ולכן סובר שאין במרור מצוה בפני עצמה. והגרי"ז הוסיף שבזה מיושב מה שכתב רש"י שבפסוק של 'על מצות ומרורים יאכלוהו' הוקש מרור למצה, שכמו שבמצה נשים חייבות כך במרור חייבות. ולכאורה קשה, שהרי מה שנשים חייבות במצה הוא רק במצוה בפני עצמה שיש במצה, שהוא לא מדיני הפסח, ושם נתרבו נשים מההיקש של 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות', אבל במצות מצה שמדיני הפסח ודאי שנשים לא הן לא חייבות בפסח, וא"כ איך כתב רש"י שמרור הוקש למצה בפסוק של 'על מצות ומרורים יאכלוהו' וממנו נלמד שנשים חייבות במרור כמו שחייבות במצה, הרי פסוק זה עוסק במצות מצה שמדיני הפסח ובזה נשים לא חייבות. אמנם לפי הנתבאר נראה, שבפסוק זה נכלל גם מצות מצה בפני עצמה, כמו שנכלל בו מצות מרור בפני עצמה וכמו שמבואר במכילתא, ובחיוב מצה זה התרבו נשים, ולזה הוקשה מצות מרור שהיא מצוה בפני עצמה. ומהפסוק של 'בערב תאכלו מצות' נלמד רק לחייב גם בזמן הזה, ודין זה הוא רק במצה ולא במרור. **נז. וראה** בר"ן (לעיל כח. ד"ה הואיל) **ובמאירי** (שם ד"ה טעמא) שכתבו, שערל ומי שהיה בדרך רחוקה שפטורים מהפסח לא חייבים במרור, כיון שחיוב מרור הוא רק כשאוכל פסח. ומדבריהם מוכח כשיטת הרמב"ם. אבל לשיטת רש"י שבזמן הבית גם נשים חייבות במצה אע"פ שלא חייבות בפסח, גם ערל ומי שהוא בדרך רחוקה חייבים במרור. **וראה** במנחת חינוך (שם) **ובדברי הרי"ף** (שם) **ובכתבי הגר"ח** (שם) **שהרחיבו בזה. נח. והגרי"ף פערלא** (שם מעמ' 430 ד"ה מצה, ומילק) הביא **שרבי דניאל הבבלי** (נמעשה נפיס פי' ו) התווכח עם רבי אברהם בן הרמב"ם בדין מצות מרור. דעת רבי דניאל שרק בזמן הזה שאין פסח אין חיוב מרור, אבל בזמן הבית היה חיוב מרור גם למי שאין לו פסח, משום שמצות מרור היא מצוה בפני עצמה, ורבי אברהם בן הרמב"ם האריך לבאר דעת אביו שזו לא מצוה בפני עצמה. **נט. וראה** במהר"י קורקוס (קרבן פסח שם) שכתב, שהטעם שכתב כאן הוא הטעם שכל אונן טעון טבילה, ודבריו צריכים ביאור. **ס. וראה** בחק נתן (זבחים ק: ד"ה רפא) שהקשה ג"כ על הלחם משנה מהסוגיא לעיל (נט.), ותירץ, שהרמב"ם סמך על דבריו בהלכות אבות הטומאות, אמנם לא ביאר מדוע באונן כתב טעם אחר. **וראה** בחזון יחזקאל (לעיל נט. ד"ה ומסוקר) שכתב, שבאונן כתב הרמב"ם טעם אחר משום שלא מסיח דעתו כשיודע שצריך לאכול פסח, אבל במחוסר כיפורים לא שייך טעם זה, [ולא ביאר מדוע לא שייך טעם זה, ויתכן שהוא משום שבאונן מדובר ביום המיתה, וכיון שיודע שבלילה חייב לאכול פסח לא מסיח דעתו, אבל מחוסר כיפורים היה טמא כמה ימים לפני הפסח, ולא זכר שצריך לאכול פסח אחרי כמה ימים], וכיון שבמחוסר כיפורים ישנו הטעם שיש בכל מחוסר כיפורים שצריך טבילה, סמך הרמב"ם על מה שכתב בהלכות אבות הטומאות שצריך טבילה, ורק באונן כתב שטובל, כיון שכאן לא שייך הטעם שיש תמיד, ונתחדש שכאן יש דין נוסף שאונן טובל כדי שיפרוש מאנינותו. **סא. וכן** כתב הליקוטי הלכות (מורת הקדמיס אות ז), שצריך לטבול בלילה, משום שאם יטבול ביום הרי ישאר אונן גם אחרי הטבילה, ויהיה כאן סיבה נוספת לטמאותו לענין קדשים. וראה בדבר שמואל (ד"ה אונן) שהקשה איך יכול לאכול את הפסח אם טובל בלילה, הרי עדיין לא העריב שמשו. ולכן כתב שלפי מה שכתב הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ט) שטבילת האונן היא כדי שיפרוש מאנינותו ולא יסיח דעתו, יכול לטבול ביום, משום שעל ידי טבילתו זוכר שלא להסיח דעתו. אלא שכתב שבתוספות (חגיגה כא. ד"ה הואיל) מבואר שבטבילת אונן לא צריך הערב שמש, ולפי זה יתכן לומר שכאן טובל בלילה. **סב. וראה** במאירי (מועד קטן יד: ד"ה זה) שהביא שיש שסוברים שאם מת ביום ונקבר בלילה, גם בלילה הוא אונן מהתורה. אבל גם לשיטתם למחרת אינו אונן מהתורה אע"פ שלא נקבר עדיין. **סג. ובמנחת** שלמה (ח"ב סי' נג) תירץ, שממה שהרמב"ם השמיט דין זה שאם נקבר בלילה לא אוכל פסחו נראה שלא פוסקים כן, וכנראה כן דעת רש"י. **סד. וכן** מבואר ברש"י (זבחים ק: ד"ה יוסי שמועה, ד"ה ולפלגת) שבשמועה קרובה אוכל פסחו לערב. **סה. אמנם** המאירי כתב שביומו הוא אונן מהתורה, ואעפ"כ לא גזרו אינות לילה, ולא כרש"י שכתב שאפילו ביום השמועה הוא אונן רק מדרבנן.

ד"ה והמוען) ביאר בדעת רש"י (שם ד"ה אונן), שאם המת לא נקבר ביום המיתה הוא אונן מהתורה גם בימים שאחרי יום המיתה עד הקבורה, ורק אם נקבר ביום המיתה הוא אונן מהתורה עד סוף היום, ומדרבנן הוא אונן גם בלילה. ולא כשיטת **הרמב"ם** (גיסת מקדש פ"ג ה"י) שמהתורה הוא אונן רק ביום המיתה, וגם אם לא נקבר ביומו הוא אונן מהתורה רק עד סוף היום, [ומדרבנן הוא אונן גם בלילה][סג]. **אמנם בחידושי רבי אריה לייב** (מ"ב סי' לח) כתב שברש"י כאן מוכח שסובר ג"כ שרק ביום המיתה הוא אונן מהתורה. משום שרש"י פירש שמדובר במשנה שעוד לא נקבר, ואעפ"כ מותר לאכול את הפסח בלילה. ואם מהתורה הוא אונן עד הקבורה גם שלא ביום המיתה, איך אוכל פסחו בלילה, הרי הוא אונן מהתורה אפילו למחר כל זמן שלא נקבר. ובהכרח שגם רש"י סובר שאפילו אם לא נקבר, הוא אונן רק עד סוף יום המיתה, [ולא כהמרומי שדה שכתב בדעת רש"י שהוא אונן מהתורה עד הקבורה גם שלא ביום המיתה].

מדוע אם לא נקבר אוכל בלילה הרי אם נקבר בלילה לא אוכל

שם. הובא בענין הקודם **שרש"י** ביאר שמדובר במשנה גם כשלא נקבר, ואעפ"כ אוכל פסחו משום שאנינות לילה היא דרבנן. **והליקוטי הלכות** (זבחים ק: זבח תודה ד"ה רבנן) הקשה מהמבואר בזבחים (שם) שאם נקבר בליל פסח העמידו חכמים דבריהם שלא יאכל פסח, וכל שכן אם לא נקבר כלל. **ותירץ האבן האזל** (גיסת מקדש פ"ג ה"ט ד"ה ומה שהקשה) **שמצאנו שמדרבנן ביום קבורה הוא אונן גם אחרי** הקבורה. ומשום שרבנן גזרו שיום קבורה יהיה חמור כמו יום מיתה שהוא אונן עד סוף היום, כיון שרוב המתים נקברים ביום המיתה, ואם נתיר יום קבורה יבואו להתיר יום מיתה. וא"כ יתכן שרק אם קברוהו בליל פסח שהוא אונן מדין יום הקבורה, בזה החמירו בו כמו ביום המיתה והעמידו דבריהם במקום כרת. אבל אם לא נקבר עדיין בליל פסח, שאינו יום המיתה, וגם אינו יום הקבורה, לא החמירו בו להעמיד דבריהם במקום כרת[סד].

האם שמע שמועה קרובה או שמועה רחוקה

השומע על מתו. במסכת מועד קטן (כ.) מבואר, שאם שמע שמת לו מת תוך שלושים יום מהמיתה [והיא נקראת שמועה קרובה], נוהג שבעה ימי אבילות. ואם שמע אחרי שלושים יום [והיא נקראת שמועה רחוקה], נוהג אבילות רק שעה אחת. **ורש"י כאן** (ד"ה השומע) ביאר במשנתנו, שביום השמועה הוא אונן מדרבנן. ומבואר מדבריו שפירש במשנתנו שמדובר בשמועה קרובה, שנוהג אבילות שבעה ימים, ולכן יש לו גם דין אונן כל יום המיתה, ואעפ"כ בלילה אוכל קדשים[סה]. **וכן כתב המאירי** (ד"ה השומע) **שבירושלמי** (פ"ח ה"ח) מבואר שבמשנתנו מדובר אפילו בשמועה קרובה, ואעפ"כ אוכל בערב אפילו קדשים, משום שלא גזרו אינות לילה בשומע על מתוסה. **אמנם הר"י מלוניל** (ד"ה השומע) ביאר שמדובר במשנתנו בשמועה רחוקה, שנוהג אבילות רק שעה אחת, ולכן בלילה אוכל אפילו קדשים.

עב.

האם הגר צריך לטבול פעם נוספת לפני שאוכל קדשים

גר שנתגייר בערב פסח בית שמאי אומרים טובל ואוכל את פסחו לערב. **המאירי** (ד"ה גר) כתב שמלבד טבילת הגירות צריך לטבול פעם נוספת לפני

שאוכל קדשים, ולכן כתבה המשנה 'שטובל'א. אמנם התוספות יום טוב (פ"ז מ"ח) כתב שכוונת המשנה לטבילת גירותב. והאור שמח (ממוקדי כפרה פ"ח ה"ב) כתב כשיטת המאירי שצריך לטבול פעם נוספת מלבד טבילת הגירות, וביאר לפי מה שכתב הרמב"ם (שם) שכיון שגר צריך להביא קרבן, דינו כמחוסר כפורים שאסור בקדשים עד שמביא קרבנו. ולפי זה נראה שאחרי שמביא קרבנו טעון טבילה לפני שאוכל קדשים, כדין מחוסר כפורים שטובל אחרי שמביא קרבנו לפני שאוכל קדשים[ג].

האם אונן אסור בקדשים ביו"ט

מאי טעמא קא סבר אנינות לילה דרבנן וגבי פסח לא העמידו דבריהם במקום כרת. המאירי (לעיל ג: ד"ה המוקן) כתב שמכאן מוכח שאע"פ שברגל לא נוהג אנינות ואבילות, אעפ"כ אסור לאונן לאכול קדשים ברגל. שהרי מבואר כאן שאם אנינות לילה היתה מן התורה, היה אסור לאונן לאכול פסח אפילו בליל יו"ט של פסח, ואע"פ שהוא רגל. וכן כתבו האחרונים[ד], והוסיפו[ה] שכן מוכח מהמבואר במשנה שבקדשים אינו אוכל, ומוכח שגם בליל פסח אסור בקדשים[ו].

והמאירי (שם) הקשה, מדוע באמת אסור לאונן לאכול קדשים ברגל. ותירץ בשני אופנים. האחד שכל זמן שלא נקבר המת נוהג אנינות ברגלז, והשני שהרגל מבטל רק ענייני אבילות, כגון סיכה ורחיצה, אבל דבר האסור מצד אחר, כגון אכילת קדשים, אינו מבטלח. ורבינו חננאל (סוף ד"ה אבל מי) כתב בקצרה שרגל מפסיק אבילות אבל אינו מבטל אנינותט.

והשער המלך (מעשה הקרבנות פ"ג ה"ג בסוף דבריו) הביא **שהמשנה למלך** (אבל פ"ג ה"י) הסתפק בדין זה [האם אונן אסור בקדשים ברגל], והכריע שאסור לאונן לאכול קדשים ברגלי, והוקשה לו גם כן מדוע אסור, הרי דיני אבילות אינם נוהגים ברגל, [ולא תירץ כשני תירוצי המאירי], וכתב שצריך לומר שאע"פ שברגל אין נוהגים דיני אנינות, אעפ"כ נאסרה לו אכילת קדשים משום שהוא טרוד, ומי שטרוד אסור באכילת קדשים כמבואר ביומא (יד.). והשער המלך כתב שגם בלי טעם זה יש לאסור, משום שרק אנינות ואבילות של דבריהם אינו נוהג ברגליא, אבל מה שאונן אסור בקדשים הוא דין תורה, וזה נוהג גם ברגל. וכתבו עוד האחרונים[יב] **שברש"י** (זבחים ק: ד"ה הנה) מבואר שמה שאסור לאכול קדשים בליל פסח הוא משום שאונן אסור בקדשים ברגל [וכהוכחת המאירי והאחרונים הנ"ל], ורש"י ביאר שרק אבילות של דבריהם אינו נוהג ברגל, אבל אנינות לקדשים שהוא דין תורה נוהג גם ברגל [וכסברת השער המלך, ולא כתירוצי המאירי וגם לא כסברת המשנה למלך][יג].

אמנם בתוספות רי"ד (מו"ק יד: ד"ה כהן) מבואר שאונן אוכל קדשים ברגל. וכן מבואר **בריטב"א** (שם ד"ה והרי) **ובאור זרוע** (הלכות מגילות סי' תלג)[יד]. **והזכר יצחק** (שו"ת, סי' מד) כתב שלפי שיטת התוספות רי"ד וסיעתו צריך לומר שמה שמבואר בסוגייתנו שבליל פסח אסור לאונן לאכול קדשים הוא משום שמבואר לעיל (עמ'.) שבליל יו"ט ראשון אין חיוב שמחה, ולכן נוהג בו אנינותטו.

ובכתבי הגר"ח (בענין מלוקת מינו משלח קרבנותיו) כתבטז בביאור השיטות שאונן אינו אוכל קדשים ברגל, שהוא משום שגם ברגל יש לו שם אונן, אלא שדיני ניהוגי אנינות אינם נוהגים ברגל. ולכן אינו אוכל קדשים גם ברגל, משום שמה שאונן אינו אוכל קדשים הוא לא מדיני ניהוגי האנינות, אלא הוא מדיני הקדשים. [שהרי אונן אסור גם במעשר שני, ומצינו שבביעור מעשרות מתודים 'ולא אכלתי באוני ממנו' (דברים כו יד). ואם כשאונן אוכל מעשר וקדשים הוא מבטל דיני אנינות, מדוע מתודה על מה שלא אכל את המעשר באנינות, הרי הוידוי הוא על זה שקיים דיני מעשר ולא על זה שקיים דיני אנינות. ובהכרח שהוא מדיני המעשר והקדשים שלא יהיו נאכלים באנינות]. וא"כ גם ברגל יש לאסור לאונן לאכול קדשים, משום שאע"פ שדיני ניהוגי אנינות לא נוהגים ברגל, מכל מקום מדיני הקדשים שלא יהיו נאכלים לאונן, והרי גם ברגל הוא אונן[יז].

גם אם העמידו דברים ידחה האיסור מפני העשה של פסח

שם. הרש"ש (זבחים נט: ד"ה מתון) הקשה **שתוספות** (שם נג: ד"ה לענין) כתבו שעשה של פסח דוחה אפילו עשה ולא תעשה, ואפילו אם עובר את העבירה שלא בזמן קיום מצות הפסח, כיון שפסח יש בו כרת. וא"כ גם אם העמידו דבריהם במקום כרת, ידחה האיסור מפני חובת הפסח. שהרי איסור אכילת קדשים באנינות אין בו כרת, כיון שנלמד מקל וחומר ממעשר שאינו נאכל באנינות כמבואר בזבחים (קמ.)[יח].

האם אונן הותר באכילת קדשים בליל פסח והאם צריך טבילה נוספת בבוקר

גבי קדשים העמידו דבריהם במקום עשה. בזבחים (צט:) נחלקו האמוראים האם גם בליל פסח שהותר לו אכילת פסח אסור בקדשים, או שבלילה זה שהותר לו אכילת פסח הותר לו גם אכילת קדשים, ורק בשאר ימות השנה אסור לאונן לאכול קדשים בערבי"ט. **והשפת אמת** (לעיל נמ: נרמ"י ד"ה מתון) הסתפק לפי השיטה שאסור בקדשים בליל פסח, האם למחרת כשאוכל קדשים צריך טבילה נוספת לקדשים, כיון שהטבילה הקודמת לא הועילה לקדשים, או לא. ובהגהות הגרי"מ בידרמן על השפת אמת כתב שלפי מה שפוסקים כרבי אלעזר בן עזריה (להלן קכ:) שאסור לאכול פסח אחרי חצות הלילה, נראה שצריך טבילה, [אפילו לפי הצד שהותר לאכול גם קדשים], כיון שמחצות נאסר לאכול בין קדשים ובין פסח. והוסיף שמטעם אחר נראה שצריך טבילה נוספת [לפי הצד שהותר לו רק פסח], משום שנראה שאם הותר לו רק פסח, הותר לו רק כזית כדי לצאת ידי חובהיב, וא"כ נמצא שגם לפסח לא הותר לו לגמרי, וממילא בבוקר צריך טבילה כדי שיהיה מותר לו לגמרי אכילת קדשים.

מדוע לא אמרו שפסח זו מצוה עוברת

שם. תוספות (ד"ה גבי) כתבו, שמה שהגמרא לא אמרה שמה שהתירו בפסח הוא משום שזו מצוה עוברת, כיון שיש גם קדשים שמצותם עוברת, כגון תודה שנאכלת ליום ולילהיא. **והמשיב נפש** (נמוס' שם) כתב שתוספות נקטו תודה ולא נקטו קדשי קדשים, משום שבקדשי קדשים פשוט שלא התירו, כיון ששם אין חיוב על כהן מסוים לאכול, אלא צריך שהקדשים יהיו נאכלים על ידי אחד הכהנים, וא"כ אין סיבה להתיר לאונן, שהרי כהן אחר שאינו אונן יכול לאכול. ומה שהגמרא טרחה למצוא טעם מדוע לא התירו בקדשים, הוא רק לקדשים קלים, שיש מצוה על הבעלים לאכול, והיה אפשר לומר שרבנן יתירו לו אם הוא אונן, בשביל שיוכל לקיים מצותו. ועל זה אמרה הגמרא שכיון שהוא רק עשה לא התירו לויג. ולכן תוספות היו צריכים לומר שיש קדשים קלים שנאכלים ליום ולילה, דהיינו תודה, שבזה היה אפשר לומר שיתירו לו כיון שגם זו מצוה עוברת, ולכן הגמרא היתה צריכה לומר שכיון שהוא רק עשה לא התירו לו.

והמהרש"א (נמוס' שם) הקשה על תוספות שעדיין קשה על המבואר להלן (ע"ב) שהתירו ניפוח בבית הפרס לעושה פסח ולא לאוכלי תרומה משום שבפסח יש כרת, והרי תרומה היא תמיד מצוה שאינה עוברת, וא"כ הגמרא היתה יכולה לומר שמה שהתירו רק בפסח ולא בתרומה הוא משום שפסח זו מצוה עוברת משא"כ תרומהיג. **והרש"ש** (נמוס' שם) הקשה עוד על תוספות שהרי גם פסח היא מצוה שאינה עוברת שהרי יש לה תשלומים בפסחיד.

א. **ולהלן** בענין 'תירוצם של האחרונים שכל ערל שמל טובל ואוכל קדשים' יבוארו דברי המאירי. **ב. וראה** בצל"ח (במוס' ד"ה אבל) שהקשה מדוע כתבה המשנה שטובל, הרי כבר כתבה שהגר התגייר, ואין גירות בלא טבילה. ותירץ, שכוונת המשנה היא שאם מל אחרי טבילת הגירות צריך לטבול פעם נוספת לפני שמקריב את הפסח. וראה שם במה שביאר, ודבריו יובאו להלן בענין 'תירוצו של הצל"ח'. אמנם לפי המאירי צריך תמיד לטבול פעם נוספת, ולפי התוספות יום טוב תמיד לא צריך לטבול פעם נוספת. ולפי התוספות יום טוב קשה לשון המשנה 'וטובל'. **ג. אך** הביא שתוספות (מגיהה בפ. ד"ה והמוקן) כתבו שמחוסר כפורים של גר לא טעון טבילה לאכילת קדשים כשמביא קרבנו. **ד. שער** המלך (מעשה הקרבנות פ"ג ה"ג בסופו), ערוך לנר (יבמות ע: ד"ה ויש), ומנחת ברוך (סי' עמ ענף ח). **ה. שער** המלך, ומנחת ברוך (שם). **ו. במסכת** זבחים (ק:) יש שני ביאורים במשנה, האחד שגם בליל פסח אסור בקדשים, והשני שבליל פסח הותר לקדשים, ורק בזמנים אחרים אסור בקדשים, וראיית האחרונים היא לפי הצד שגם בליל פסח אסור בקדשים. **ז. ולפי** זה גם בבשר ויין נאסר האונן ברגל. **ח. ולהלן** יבוארו דבריו. **ט. ונראה** מדבריו כביאורו הראשון של המאירי. **י. ראה** שם שהוכיח כן מיומא (יד.). אמנם השער המלך והמנחת ברוך (שם) כתבו שלפי פירושם של התוספות ישנים (שם ד"ה מטהודי) יש לדחות ראיה זו. **יא. שהרי** מה שאונן אסור בבשר ויין הוא מדרבנן וזה לא נוהג ברגל. **יב. מנחת** ברוך (שם). **יג. וראה** עוד במנחת חינוך (מצוה רסד מות כט) ובמנחת ברוך (שם) שביארו בדעת רש"י (מו"ק יד: ד"ה הא) שאונן אסור באכילת קדשים ברגל וכשיטתו במסכת זבחים. **יד. ראה** להלן בענין 'מדוע לא אמרו שפסח זו מצוה עוברת' שהובא שהזהב שבא צידד שמדובר בסוגייתנו בפסח שני, ולכן לאונן אסור לאכול קדשים כיון שאינו יו"ט. ובזה מיושבת סוגייתנו לשיטת התוספות רי"ד וסייעתו. **טו. אמנם** המנחת ברוך (שם) ציין לדבריו בסימן ע"ט, שגם בליל יו"ט ראשון יש חיוב שמחה של בשר ויין, ורק חיוב אכילת שלמי שמחה לא חל בליל יו"ט ראשון, ולפי זה אי אפשר לתרץ כן. וראה עוד בזכרון שמואל (להגר"ש רוזנפסקי סי' לד בסופו) שכתב שדברי הזכר יצחק הם כשיטת השאגת אריה (שו"ת, סי' סח) שבליל יו"ט ראשון אין כלל חיוב שמחה. וראה עוד באשר לשלמה (מועד קוף סי' ט). **טז. ראה** בזכרון שמואל (שו"ת, סי' לד) שביאר דבריו כמו שיתבאר. **יז. ונראה** שזו כוונת המאירי הנ"ל שכתב בטעמו השני שרק ענייני אבילות לא נאסרו ברגל, אבל דבר האסור מצד אחר יש גם ברגל. וראה בחידושי רבי אריה לייב (מ"ק סי' לח) שביאר מדוע התוספות רי"ד וסיעתו סוברים שאונן מותר בקדשים ברגל אע"פ שאיסורו של אונן בקדשים הוא מדיני הקדשים ולא מדיני האנינות. **יח. והוסיף** שהקושיא היא לפי השיטות בזבחים (קט:) שמדובר שמת לו מת לפני הקרבת הפסח, שנמצא שאם לא נתיר לו לאכול לא יצא ידי חובת הקרבת הפסח, שהיא מצוה שיש בה כרת. **יט. והשפת** אמת (לעיל נמ: נרמ"י ד"ה מתון) כתב שברש"י (שם) משמע שפירש במשנה שגם בליל פסח אסור לאכול קדשים, כיון שרש"י פירש שלא יאכל אונן בערב קדשים, ומשמע שכוונתו שבליל פסח לא יאכל קדשים. **כ. ראה** שם שציין שכן כתב השפת אמת (לעיל עו: ד"ה הפסח) לענין פסח שבא בטומאה שהותר לאכול רק כזית. **כא. ראה** בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה גבי) שהוסיף, שגם שלמי חגיגה שנשחטים ביום שישי שלאחר העצרת נאכלים רק יום ולילה [כיון שביום השביעי שאחרי עצרת אין תשלומים]. **כב. והוכיח** מכאן שמצות אכילת קדשים היא גם על חלק הבעלים ולא רק על חלק הכהנים. וציין שהצל"ח (בילה יט: ד"ה ומדי) הסתפק בזה. **כג. והמהרש"א** ציין שבאמת רש"י (להלן ע"ב ד"ה ומיקן) ביאר שלא התירו בתרומה כיון שיכול להמתין עם אכילת התרומה. וראה בצל"ח (במוס' שם) שתירץ שהגמרא לא אמרה טעם זה משום שא"כ בתרומת חמץ בערב פסח שאי אפשר להמתין יהיה מותר, ולכן הגמרא אמרה שרק במקום כרת העמידו דבריהם אבל בתרומה העמידו דבריהם גם אם המצוה תתבטל. וסיים שבאמת דברי רש"י צריכים עיון. **כד. וציין** לתוספות (לעיל

והזהב שבאניה (נמוק׳ שם) כתב שיש ליישב את קושיות המהרש״א והרש״ש זו בזו. שתוספות סוברים שבפסח ראשון היה מותר לאונן לאכול גם אם אנינות לילה היתה מהתורה, שהרי בלאו הכי אינו אונן בליל יו״ט, שהרי יו״ט מבטל דיני אבילות. והטעם של הגמרא [שלא העמידו דבריהם במקום כרת] נצרך רק לבאר מדוע התירו אפילו בפסח שני. ולכן הוקשה לתוספות מדוע לא אמרו שפסח שני היא מצוה עוברת [ומיושב בזה קושיית הרש״ש]. וכמו כן לא קשה על מה שלא אמרו שהתירו בית הפרס לעושה פסח משום שזו מצוה עוברת, משום ששם צריכים לבאר גם מדוע לא התירו בפסח ראשון, שזו מצוה שיש לה תשלומים ואינה עוברת, ולכן היו צריכים לומר שלא התירו בפסח משום שיש בו כרת.

אך [illegible] שיש להוכיח מהסוגיא במועד קטן (יד:) שגם ביו״ט נוהג אנינותיו, ולפי זה אי אפשר לתרץ כן. וכתב שם עוד שעל קושיית הרש״ש יש ליישב שפסח לא נחשב שיש לו תשלומים, שהרי רק אחרי ל׳ יום אפשר להשלים, ומי יודע מה ילד יום[כז].

אוצר החכמה 19/06/2016

האם גזרו בגר לאוסרו בכל הקדשים

מחלוקת בערל נכרי דב״ה סברי גזירה שמא יטמא לשנה הבאה ויאמר וכו׳. המנחת חינוך (מצוה ה סוס כ) כתב, שלפי בית הלל אסור לגר לאכול קדשים עד שימתין ז׳ ימים ויזה בשלישי ובשביעי ויטבול. וכאן חידשה המשנה שאפילו בקרבן פסח החמירו שלא יאכל אע״פ שעי״ז לא יוכל להקריב את הפסח [כיון שמי שלא ראוי לאכילה לא מקריב פסח], ויתבטל ממצוה שיש בה כרת[כח]. והוסיף[כט] שלאו דווקא אם נתגייר בערב פסח כלשון המשנה, אלא גם אם נתגייר ששה ימים קודם הפסח, לא יכול לעשות פסח, משום שיש לחשוש ששנה הבאה יטמא למת ששה ימים קודם הפסח, ויבוא לעשות הפסח בלי הזאת שלישי ושביעי[ל].

והשפת אמת (ד״ה מחלוקת) הקשה, מדוע הגמרא אמרה שהגזירה היא שמא יטמא לשנה הבאה, הרי יכלה לומר שהגזירה היא שאם יתירוהו לאכול פסח, יאמר שלטמא מת מותר לאכול קדשים גם בלי הזאת שלישי ושביעי, וממילא אם יטמא למת לאחר הפסח, יבוא לאכול קדשים אחרי הטבילה בלי הזאת שלישי ושביעי[לא]. ותירץ, שגם בית שמאי מודים שגזרו לאסור גר בקדשים עד שיזה בשלישי ובשביעי ויטבול. אלא שסוברים שלא העמידו דבריהם במקום כרת לאוסרו גם בפסח. ובית הלל סוברים, שבזה שאוסרים עליו כל השנה לאכול קדשים בלי הזאת שלישי ושביעי לא די, משום שיבוא לומר שפסח דינו שונה, ואם בשנה הבאה יטמא למת יאכל פסח בלי הזאת שלישי ושביעי, ולכן היו צריכים לאוסרו בפסח והעמידו דבריהם במקום כרת. ולכן הגמרא היתה צריכה לומר שהגזירה היא שמא יטמא לשנה הבאה, משום שהיתה גזירה מיוחדת לאוסרו בפסח מלבד מה שאסרוהו בקדשים, גזירה שמא יטמא לשנה הבאה ויאמר שפסח דינו שונה, ובגלל גזירה נוספת זו העמידו דבריהם במקום כרת, ורק בגזירה זו נחלקו בית שמאי ובית הלל. והוסיף עוד, שיתכן שבשאר קדשים גם בערל ישראל גזרו משום ערל גוי שלא יאכל בקדשים עד שיזה ויטבול, ורק בפסח לא גזרו, משום שבערל ישראל העמידו דבריהם במקום כרת גם לפי בית הלל שלא לגזור גם בערל ישראל. ובזה מדויק לשון המשנה ׳כל הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר׳, שהרי לכאורה קשה מדוע לא כתבה המשנה שגר דינו כפורש מן הקבר [כלשון המשנה בתחילה ׳גר שנתגייר׳ וכו׳]. אמנם לפי מה שנתבאר מיושב, משום שגזרו על כל הפורש מן הערלה שיהיה דינו כפורש מן הקבר, ורק מה שחידשו בית הלל לאסור גם בפסח הוא רק בגר ולא בערל ישראל. [ולכן בתחילה נקטה המשנה ׳גר׳, משום שמחלוקת בית שמאי ובית הלל היתה רק בגר, אך בית הלל נקטו בלשונם ׳כל הפורש מן הערלה׳ וכו׳, משום שעיקר התקנה היתה לכל הפורש מן הערלה, אלא שתקנה זו שכל הפורש מערלה כפורש מן הקבר היתה רק בשאר קדשים ולא בפסח].

אמנם הערוך השולחן (קרבן פסח סי׳ קנ ס״ד) כתב, שכיון שהרמב״ם כתב דין זה של גר רק בהלכות קרבן פסח, ולא כתב גם בהלכות איסורי ביאה (פי״ג) יחד עם כל דיני גירות, שאסרו לגר לאכול קדשים עד שיזה ויטבול, מוכח שתיקנו רק לדחותו מהפסח עד שיזה שלישי ושביעי, שמא לשנה הבאה יעשה פסח בטומאה[לב]. [והמגילת ספר (על הסמ״ג, לאוין קטז) צידד שגזרו רק בפסח, משום שיש בו כרת, וגם אדם טרוד ובהול בו, ויש יותר לחשוש שהגר יטעה].

דיני גר לענין פסח

שם. המנחת חינוך (מצוה ה סוס כ) הסתפק בגר שעבר והקריב לפני שהיזו עליו שלישי ושביעי, האם יצא מן התורה כיון שמן התורה היה יכול להקריב את הפסח, וממילא לא יוכל להביא פסח שני, או שכיון שחז״ל אסרוהו באכילה לא יצא אפילו מן התורה, כיון שבפועל לא יכול לאוכלו. וכתב שהצד השני נראה, שהרי לא עדיף מזקן שלא יכול לאכול כזית, כיון שחז״ל אסרוהו באכילה ובפועל לא יכול לאכול כזית[לג]. **ובהנהות מנחת סולת** (על המנחת חינוך) הביא שבירושלמי (ה״מ) מבואר שאם עבר וזרק את הדם הורצה, **והפני משה** (שם) כתב שאוכל לערב[לד].

וכתב עוד המנחת חינוך, שאפילו לשיטת **הרמב״ם** (קרבן פסח פי״ז ה״ג) שטמא שלא עשה פסח פטור מכרת אפילו אם הזיד בשני, אך גר זה אין דינו כטמא, כיון שבאמת מן התורה אינו טמא אלא שחז״ל אסרו עליו להביא פסח, וא״כ כלפי דין תורה הוא רק אנוס ואם יזיד בשני יתחייב כרת[לה].

וכתב עוד המנחת חינוך, שאם רוב הציבור יהיו טמאים ודאי שגם הגר מקריב פסח, שהרי אפילו אם הוא היה טמא מת ממש היה יכול להקריב עם כל הציבור הטמאים. וגם יכול להקריב את קרבנו ע״י כהנים טמאים, כיון שאפילו המיעוט טהורים עושים בטומאה משום שאין קרבן ציבור חלוק כמבואר לעיל (עט.). והוסיף עוד, שאם היו מחצה מישראל טמאים ומחצה טהורים, והמחצה טהורים הוא ע״י הצטרפות הגר, דינם ככל מחצה טהורים ומחצה טמאים שהטמאים עושים לעצמם והטהורים לעצמם כמבואר לעיל (שם). ואע״פ שרבנן דנו את הגר לטמא, אך זו לא סיבה שנצרף אותו עם המחצה טמאים ויהיו רוב טמאים ויעשו כולם בטומאה, משום שלא יתכן שבגלל תקנת חז״ל יעשו כולם בטומאה ויעברו על איסור תורה במה שיכנסו למקדש בטומאה ויאכלו בטומאה. ולכן רק המחצה טמאים עושים בטומאה, והמחצה טהורים עושים בטהרה[לו]. וכמו כן אם היו נ׳ טהורים ונ׳ טמאים, ועם הגר היו נ״א

עו: ד״ה קמ) שכתבו שלא יתכן שמה שפסח דוחה טומאה וחגיגה לא דוחה טומאה הוא משום שחגיגה יש לה תשלומים כל ז׳ ופסח אין לו תשלומים, שהרי גם פסח יש לו תשלומים בפסח שני.

כה. לבעל האדר״ת, נדפס בסוף ספר תוספות הרשב״א משאנץ. **כו. לעיל** בענין ׳האם אונן אסור בקדשים ביו״ט׳ הובא שהראשונים נחלקו בזה. **כז. וראה** שם שהביא שבזבחים (קו:) מבואר שאיסור נותר אין לו תקנה ופסח יש לו תקנה, ורש״י (שם ד״ה יש) ביאר שפסח יש לו תשלומים בפסח שני, ואם כן מרש״י מוכח שנחשב שיש לו תשלומים. אך כתב שלולא דברי רש״י היה נראה שאין כוונת הגמרא כן, [שהרי יש שיטה להלן (נג.) שפסח שני הוא לא תשלומים אלא הוא רגל בפני עצמו, וגם לשון הגמרא הוא ׳שיש לו תקנה׳, ולא אמרו ׳שיש לו תשלומים׳]. אלא כוונת הגמרא שיש לו תקנה להיפטר מחיוב פסח, שהרי תוספות (לעיל ג: ד״ה מלויה) כתבו שדיני פסח הוקשו לראייה, ומי שאין לו קרקע פטור מפסח כמו שפטור מראייה, וא״כ יש לו תקנה להפקיר קרקעו. ויש להעיר על הזהב שבא מתוספות לעיל (עו:) הנ״ל שכתבו שפסח יש לו תשלומים. **כח. וראה** בחידושי הגר״מ הלוי (על הרמב״ם, קרבן פסח פי״ו ה״ג) שדייק ממה שכתב הרמב״ם (שם ה״ז) שלא שוחטים על הגר כיון ׳שאינו אוכל בערב׳, שעיקר התקנה היתה שלא יאכל בערב, וממילא לא יכול להביא את הפסח כיון שאינו ראוי לאכילה. **כט. וכבר** כתב כן הראב״ד (שם ה״ז). **ל. וראה** שם שכתב שלשיטת הרמב״ם (שם ה״ג) שטמא מת לא מקריב פסח אפילו אחרי הזאה וטבילה אע״פ שראוי לאכילה, יש להסתפק האם גר שנתגייר ז׳ ימים קודם הפסח, ובערב פסח שהוא יום הז׳ שלו היזה וטבל, לא יכול לעשות הפסח, ככל טמא מת, שהרי גזרו על הגר שיהיה דינו כטמא מת, או שהגזירה שיהיה כטמא מת היתה רק לענין שאסור לו לאכול קדשים, כיון שבזה החשש הוא שיבוא לאכול קדשים בטומאה שיש בכך איסור כרת, ויעבור איסור בקום ועשה, ולכן העמידו דבריהם במקום כרת, שיתבטל מעשה של פסח שיש בו כרת בשב ואל תעשה, כדי שלא יבוא לעבור על איסור כרת בקום ועשה. אבל לא גזרו שיהיה דינו כטמא מת גם לענין זה שידחה מפסח, משום שבזה החשש הוא רק שמא בשנה הבאה יביא גם כן פסח אע״פ שיהיה טמא מת ביום השביעי אחרי הזאה וטבילה, ויבטל פסח בשב ואל תעשה, וא״כ יתכן שלא העמידו דבריהם לבטל ממנו עשה של פסח בשב ואל תעשה כדי שלא יתבטל פעם אחרת בשב ואל תעשה מעשה של פסח, [ועל מה שיאכל בלילה ויעבור איסור בקום ועשה לא יענש בכרת גם אם יקריב כשהוא טמא מת ביום השביעי, שהרי יאכלנו בטהרה, אלא שיעבור על איסור של אכילת פסח שלא למנויו ועל זה אין עונש כרת. והעונש של הכרת יהיה רק על ביטול מצות פסח שהוא בשב ואל תעשה]. וגם יתכן שלא העמידו דבריהם לבטל ממנו בתורת ודאי עשה של פסח משום ספק שמא יבטל פעם אחרת מצות פסח. והוסיף שלפי הרמב״ם (שם ה״ז) שסובר שמה שהעמידו דבריהם במקום כרת הוא משום שיכול לא לטבול, ועי״ז לא יתחייב פסח, נראה שגם בזה העמידו. אבל לפי הראב״ד (שם ה״ו) שסובר שהעמידו דבריהם במקום כרת רק משום שחששו שיעבור על איסור כרת אחר, יתכן שבענינינו לא העמידו דבריהם מהטעם שנתבאר. וראה שם מה שכתב עוד בזה. ובהערה לעיל הובא מה שדייק הגר״מ הלוי מהרמב״ם שהתקנה היתה שלא יאכל בפסח, ויש ללמוד מזה שתיקנו רק לאוסרו באכילה ולא תיקנו לדחותו מפסח. **לא. השפת** אמת סובר ג״כ כהמנחת חינוך שהגזירה היתה לאוסרו בכל הקדשים, ולכן הקשה מדוע לא אמרו שיש לחשוש שיאכל קדשים בטומאה, ולכן אסור גם באכילת פסח, וממילא לא יכול להקריב פסח. **לב. ולפי** זה מיושבת קושיית השפת אמת, כיון שהגזירה היתה רק שמא שנה הבאה יעשה פסח בטומאה. וראה עוד בהערה בדיבור הבא שהובא מה שהוכיח הערוך השולחן כשיטתו מהירושלמי. **לג. וראה** שם שציין לסוגיא לעיל (פח:) שבחמישה שנתערבו עורות פסחיהם לפני הזריקה ונמצא מום באחד מהם, כולם חייבים פסח שני, כיון שלא היו ראויים לאכילה, אע״פ שמן התורה הבעל מום בטל ברוב כמבואר בחוות דעת (סי׳ קנ סק״ה). וראה לעיל (עח:) [בענין ׳מי שאסור באכילה מדרבנן האם לא יוצא ידי חובתו מן התורה׳] שהרחבנו בדין זה של מי שרק מדרבנן אסור באכילה האם יצא ידי חובתו מן התורה. **לד. והערוך** השולחן (קרבן פסח סי׳ קנ ס״ד) הוכיח מהירושלמי כשיטתו שלא אסרוהו בכל הקדשים. ונראה שכוונתו שגם לענין פסח לא אסרוהו באכילה, אלא רק אמרו שלכתחילה לא ישחוט. ולכן בדיעבד אם זרק הורצה, כיון שגם מדרבנן ראוי לאכילה. וכן מוכח מהפני משה שכתב, שאם עבר וזרק אוכל את הפסח, ומוכח שגם רבנן לא אסרוהו באכילה. ולפי מה שנתבאר נמצא שגם מדרבנן הורצה. ואמנם המנחת חינוך לשיטתו שהגזירה היתה שלא יאכל בפסח [וכמו שהובא בדיבור הקודם], ולכן צידד שאפילו מן התורה לא הורצה. ולשיטתו אם עבר וזרק מדרבנן ודאי לא הורצה ולא אוכל את הפסח, ויתכן שגם מן התורה לא הורצה. **לה. כוונתו** היא, שאפילו לפי הצד שאחרי תקנת חז״ל נחשב שלא ראוי באכילה מהתורה, אך דינו כאונס, משום שכלפי דין תורה הוא רק כזקן וחולה שלא יכולים לאכול ודינם כאונס שאם הזיד בשני חייב כרת, שהרי כלפי דין תורה הוא אינו טמא אלא שהוא לא יכול לאכול וכזקן וחולה, ולכן דינו כאונס ואם הזיד בשני חייב כרת. **לו. והוסיף** עוד, שמטעם נוסף לא יתכן שבגלל גזירת חז״ל יהיה הדין שכולם יעשו בטומאה, משום שנמצא שלולי הגזירה הגר היה עושה בטהרה, ובגלל הגזירה יעשה בטומאה, [שהרי נתבאר שאם רובם טמאים גם הגר עושה בטומאה], אלא עדיף שיעשה בטהרה ולא בטומאה. ולכן נראה שדינם כמחצה על מחצה. והמנחת חינוך לא ביאר מה

טהורים, ואם נחשיב את הגר לטהור יהיו רוב טהורים, והטמאים לא יוכלו לעשות, ואם נחשיב את הגר לטמא יהיו רוב טמאים[לז], ויוכלו לעשות בטומאה, ודאי שדנים אותו כטהור, והטמאים לא יכולים לעשות בטומאה, משום שלא יתכן שבגלל תקנת חז"ל יעשו הטמאים בטומאה ויעברו על איסור תורה, אלא הטמאים נדחים לפסח שני, והטהורים והגר עושים פסח ראשון[לח].

קושיית תוספות מדוע ערל ישראל טובל

אבל ערל ישראל דברי הכל טובל ואוכל את פסחו. תוספות (ד"ה אבל) הביאו **שהריב"א** הקשה מדוע צריך לטבול, הרי לא מצינו בשום מקום שערל שמל טובל לאכילת קדשים. וביישוב קושיית תוספות נאמרו **באחרונים** כמה תירוצים כדלהלן:

תירוצו של התוספות יום טוב שטובל כדי להטהר לרגל

א. התוספות יום טוב (מ"מ) תירץ, שטובל כדי להיטהר לרגל כמבואר בביצה (יז:). ולכן היתה הוה אמינא שיהיה דינו כגר שנתגייר, משום שכמו שגר מל וטובל כך הוא מל וטובל, ולכן היתה הוה אמינא שיגזרו ערל ישראל משום ערל נכרי. וכתב עוד, **שהרמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ז) כתב ששוחטים על ערל אחרי שימול והשמיט דין זה שצריך טבילה. ונראה מדבריו כמו שנתבאר, שהטבילה היא לא כאן היא בשביל להיטהר לרגל, ולכן השמיט דין זה, שהרי הטבילה היא לא מדיני הקרבן פסח, אלא היא מהלכות הרגל, ולכן השמיט הרמב"ם דין זה בהלכות קרבן פסח משום שאין לו שייכות לדיני הקרבן פסח, וכבר כתב הרמב"ם בהלכות טומאת אוכלין (פט"ו ה"י) שאדם חייב להיטהר ברגל[לט].

תירוצם של האחרונים שכל ערל שמל טובל ואוכל קדשים

ב. האחרונים[מ] כתבו ביישוב קושיית **תוספות** לפי המבואר במשנה בחגיגה (כא.), שאונן ומחוסר כפורים טעונים טבילה לקודש כשפסקה האנינות וכשהביא המחוסר כיפורים את קרבנותיו, משום שעד עכשיו היו אסורים באכילת קדשים, ויש לחשוש שהסיחו דעתם ולא נזהרו מטומאה[מא]. וא"כ גם בערל שמל גזרו שיטבול לפני שאוכל קדשים, כיון שבעודו ערל היה אסור בקדשים, ויש לחשוש שהסיח דעתו ולא נזהר מטומאה[מב]. **והמנחת חינוך** (מלוה רפג לוח טז) הוסיף, שמה שהמשנה בחגיגה לא כתבה שגם ערל טעון טבילה, הוא משום ששם המשנה מנתה את החומרות של קודש יותר מתרומה, ולכן מנתה רק אונן ומחוסר כפורים שצריכים טבילה רק לקדשים ולא לתרומה [משום שבתרומה היו מותרים לפני כן], אבל ערל צריך טבילה גם לתרומה, כיון שהיה אסור לפני כן בתרומה, ולכן המשנה לא כתבה דינו. וכתב עוד, שיתכן שערל לא צריך טבילה לתרומה משום שלא מצאנו שגם לענין תרומה חששו להיסח הדעת למי שהיה אסור בתרומה. אך גם לפי זה אפשר ליישב מדוע המשנה לא מנתה ערל, שיתכן שהמשנה רצתה לחדש שאפילו אונן ומחוסר כפורים שהיו מותרים בתרומה ונזהרו מטומאות כדי שיוכלו לאכול תרומה, אעפ"כ כיון שהיו אסורים בקודש, חוששים לענין קדשים שלא נזהרו כל כך כמו שצריך להיזהר בשביל קודש. וכל שכן שערל צריך טבילה, שהרי היה אסור גם בתרומה, ובזה יותר פשוט שיש לחשוש שהסיח דעתו מלהיזהר להיטמאות[מג].

אמנם התוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה אבל) הביא דברי תוספות, והוסיף שכיון שהמשנה בחגיגה לא מנתה את ערל עם אונן ומחוסר כפורים, משמע שערל לא טעון טבילה אפילו לקודש. **והתוספות חדשים** (מ"מ) ביאר בדעת תוספות, שסוברים שלא תיקנו טבילה לערל משום שלא שכיח שערל גדול ימול. וכעין זה כתב **השפת אמת** (קרבן פסח פ"ו ה"ז, נדפס בסוף פסחים), שדווקא אונן ומחוסר כפורים ששכיח כמה פעמים, תיקנו היכר בטבילה, שיזכור כשיהיה אונן ומחוסר כפורים שאסור בקודש. משא"כ ערל שמעולם לא אכל קודש, ושוב לא יהיה ערל לעולם, לא תיקנו בזה. ובאופן נוסף ביאר השפת אמת, שאונן ומחוסר כפורים לא עושים מעשה כדי להפסיק את האנינות והמחוסר כפורים, ולכן הצריכו טבילה להיכר, אבל בערל אין לך מעשה יותר ממילה, ולכן לא תיקנו לו טבילה.

ועל מה שכתב **התוספות יום טוב שהרמב"ם** השמיט את הדין שערל טובל לפני שאוכל פסחו כתבו האחרונים[מד], שהרמב"ם כתב דין זה בהלכות פרה אדומה (פי"ט ה"ג). משום שכתב שם, שערל מקבל הזאת פרה אדומה אם הוא טמא מת, וכשימול יטבול. והרי לכאורה קשה, מדוע לא יכול לטבול לפני שמל כמו שמזה לפני שמל. ועוד קשה, מדוע היה צריך לכתוב בהלכות פרה אדומה שהוא מל, הרי מה שצריך למול הוא לא בשביל טהרתו, אלא משום שערל אסור באכילת קדשים, וא"כ אין לו שייכות לדיני הטהרה. אמנם נראה שהרמב"ם כתב כאן את הדין המבואר בסוגייתנו, שערל לא אוכל קדשים עד שיטבול [כפי ביאורם של האחרונים הנ"ל שערל שמל צריך טבילה לפני שאוכל, כדין אונן ומחוסר כפורים]. ולכן כתב הרמב"ם שאחרי שימול יטבול, משום שאמנם בשביל להיטהר מטומאת מת יכול לטבול לפני מילתו, אך עדיין צריך לטבול פעם נוספת אחרי מילתו, משום שערל שמל לא אוכל בקדשים לפני שטובל[מה]. ומה שהרמב"ם לא כתבו בהלכות קרבן פסח, הוא משום שהרי כמו כן לא כתב בהלכות קרבן פסח (פס"ד ה"ד) שמחוסר כפורים שהביא פסח טובל לפני שאוכל. ובהכרח שסמך על מה שכתב בהלכות שאר אבות הטומאות (פי"ג הט"ו) שמחוסר כפורים טובל לפני שאוכל קודש[מו], וא"כ מטעם זה לא כתב בהלכות קרבן פסח שערל שמביא קרבן פסח טובל, משום שסמך על מה שכתב בהלכות פרה אדומה שערל שמל טובל לפני שאוכל קודש.

תירוצו של הצל"ח

ג. הצל"ח (נמוק' סס) כתב ליישב קושיית **תוספות** באופן אחר, לפי המבואר בסוגייתנו שרק בגר שנתגייר סוברים בית הלל שהוא כפורש מן הקבר אבל ערל ישראל הוא לא כפורש מן הקבר. ונראה לבאר דין זה[מז] לפי המבואר **ברמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ז), שמה שבגר העמידו חכמים דבריהם במקום כרת הוא משום שיכול לא לטבול ועי"ז לא יתחייב בפסח. ולפי זה נראה שלכן לא גזרו בערל ישראל משום שהוא בהכרח חייב בפסח, ולכן בו לא העמידו דבריהם במקום כרת. ונראה עוד לפי זה שאע"פ שבערל ישראל לא גזרו שיהיה טעון הזאת שלישי ושביעי כמו בגר שנתגייר, אבל תיקנו שיהיה טעון טבילה כמו גר שנתגייר. משום שכשם שחששו בגר שנתגייר שיטמא לשנה הבאה בטומאת מת ויאמר שיכול להביא פסח ולאוכלו בלי הזאת שלישי ושביעי, כן יש לחשוש שיטמא לשנה הבאה בטומאת שרץ ויאמר שיכול להביא פסח ולאוכלו בלי טבילה. שהרי לפי שיטת **הרמב"ן** [**הובא במגיד משנה** (מיקורי ניחא פי"ד ה"ח)] גר יכול לטבול לגירותו לפני המילה, וא"כ יש לגזור בגר שטבל לפני שמל והביא קרבן פסח, שמא נגע בשרץ אחרי הטבילה לפני המילה, ויבוא לומר בשנה הבאה שכמו שבשנה שעברה נגע בשרץ ואח"כ הביא פסח ואכל אותו בלי טבילה[מח], כן עכשיו יכול להביא פסח ולאוכלו אע"פ שנגע בשרץ. ומשום גזירה זו לחוד יש להצריך את הגר שנתגייר לטבול פעם נוספת אחרי המילה, לפני

אהח19/06/2018

יהיה דינו של הגר באופן זה. ולכאורה נראה שיוכל לעשות את הפסח, משום שממה נפשך אם הוא כטמא הרי הטמאים עושים הפסח, ואם הוא כטהור ודאי יכול לעשות הפסח, ובהכרח עושה את הפסח, אך לא עושה את הפסח בטומאה, [דהיינו שכהנים טמאים לא יכולים להקריב את קרבנו וכדומה]. **לז. וכן** אם לא נצרפו לטהורים יהיה דינם כמחצה על מחצה והטמאים יוכלו לעשות לעצמם בטומאה. **לח. ובמנחת** חינוך לפנינו הגירסא היא, שהגר עושה פסח ראשון. ונראה שהוא משום שאם הוא כטמא הרי יש כאן רוב טמאים ויכולים לעשות את הראשון, אלא שלא יעשה בטומאה, משום שעל ידי תקנת חז"ל אי אפשר להקל באיסור תורה. אמנם בהגהות על המנחת חינוך (מכון ירושלים) הובא שבדפוס ראשון נדפס שהגר נדחה לפסח שני כמו הטמאים. [וגם ציינו שהמנחת סולת (הגהות על המנחת חינוך) דן בדינו של הגר באופן זה]. ויתכן שהוא משום שכיון שסוף סוף הטמאים לא עושים את הראשון, ודנוהו מדרבנן כטמא, לא יכול לעשות את הראשון. **לט. והזהב** שבא (נמוק' סס) כתב שתוספות לא רצו לפרש כן, משום שסוברים שהטבילה לכבוד הרגל היא ביו"ט עצמו ולא בערב יו"ט כמו שמשמע ברש"י (ביצה יז: ד"ה וביום), ולא כהים של שלמה (ביצה סס פ"ב סי' יט) שכתב שצריך לטבול בערב הרגל. **מ. תוספות** חדשים (על המצניעות, מ"מ נמוק"ט סס), מנחת חינוך (מלוה רפג לוח טז), בית מאיר (נמוק' סס), ושפת אמת (קרבן פסח פ"ו ה"ז, נדפס בסוף פסחים). **מא. כן** ביאר הרמב"ם (הגהות הטומאות פי"ב הט"ו). **מב. וראה** במאירי (ד"ה נר) שכתב, שערל ישראל טעון טבילה והערב שמש לפני שאוכל קדשים. ונראה שכוונתו כדברי האחרונים שגם בו גזרו שלא יאכל קדשים עד שיטבול. [ומה שכתב שצריך הערב שמש הוא שלא כשיטת תוספות (מגיגה כא. ד"ה המונן) שאונן ומחוסר כפורים לא צריכים הערב שמש טבילתם]. וכבר הובא לעיל בענין 'האם הגר צריך לטבול פעם נוספת לפני שאוכל קדשים' שהמאירי פירש במה שבית שמאי אמרו שגר שנתגייר טובל ואוכל שהוא משום שצריך טבילה נוספת לפני שאוכל קדשים. ונראה שהוא ג"כ משום גזירה זו של חז"ל שמי שהיה אסור בקדשים אסור לאכול קדשים עד שיטבול, וכיון שבעודו גוי היה אסור בקדשים צריך לטבול אחרי שמתגייר. וטבילת גירותו לא מועילה משום שצריך לטבול אחרי שנהיה מותר בקדשים. **מג. וראה** שם שכתב, שלכאורה נראה שערל צריך טבילה גם לתרומה, שהרי ברמב"ם (הגהות הטומאות פי"ג ה"ג) כתב, שמי שהסיח דעתו מלאכול תרומה נטמא בהסיח הדעת, וא"כ מוכח שמה שבאונן ובמחוסר כפורים החמירו רק בקודש ולא בתרומה אע"פ שגם בתרומה חששו להיסח הדעת, זהו משום ששם הרי היו אוכלים תרומה ולא הסיח דעת מלהיטמאות, ולכן זו רק מעלה בקודש, אבל אם הסיח דעתו מלאכול תרומה צריך טבילה גם לתרומה. וא"כ נראה שערל שאסור בתרומה והסיח דעתו מלהיטמאות צריך טבילה גם לתרומה. אמנם הכסף משנה (שם) כתב לבאר באופן אחר מדוע אונן ומחוסר כפורים צריכים טבילה רק לקודש, ששם הרי לא הסיחו דעתם מלהיטמאות אלא הסיחו דעתם רק מלאכול, ונמצא שרק חוששים שהסיחו דעתם מלהיטמאות, ולכן רק לקודש עשו מעלה, משא"כ כשהסיחו דעתם מלהיטמאות שבזה גם לענין תרומה חששו שנטמאו. ולפי זה יתכן שגם ערל שאסור בתרומה לא צריך טבילה לתרומה אם לא הסיח דעתו מלהיטמאות, כיון שיש רק חשש שהסיח דעתו, ולענין תרומה לא עשו מעלה לחשוש לזה. **מד. אבי** עזרי (פרה מדומה פי"ב ה"ג), וכן הוא בקצרה בזכר יצחק (שו"ת, סי' עה). **מה. והאבי** עזרי הוסיף, שיתכן שגם לא יטהר בטבילתו מהטומאת מת בעודו ערל, משום שמה שערל שמל צריך טבילה הוא משום שהסיח דעתו מלהיטמאות למת, כמו שכתב הרמב"ם (הגהות הטומאות פי"ג הט"ו) לענין אונן ומחוסר כפורים, ונמצא שכל ערל דנוהו רבנן כטמא מת, וא"כ לא תועיל טבילתו לטומאת מת, כיון שגם אחרי הטבילה דנוהו לטמא מת. ומה שאפשר להזות עליו הוא משום שערל שמל לא צריך הזאה שלישי ושביעי, משום שלא החמירו שיהיה כטמא מת גם לענין שיצטרך להזות שלישי ושביעי, ולכן יכול לקבל הזאה בעודו ערל, אבל לענין טבילה שחששו שערל הוא טמא מת לענין להצריכו טבילה, לא יכול להיטהר מטומאת מת שעליו כל זמן שלא מל. **מו. ראה** לעיל (נפ:) [בענין 'מדוע אונן טובל' וכו'] שהובא שהלחם משנה כתב בדעת הרמב"ם שלא כתב לענין קרבן פסח שמחוסר כפורים טובל, משום שסובר שלא צריך לטבול, ורק אונן טובל. אך הובא שהקרן אורה תמה על הלחם משנה מהמפורש לעיל (נט.) שמחוסר כפורים טובל, ולכן כתב שהרמב"ם סמך על דבריו בהלכות אבות הטומאות. **מז. ראה** שם שכתב שהוא לא משום שזו גזירה לגזירה, שהרי כמה פעמים גזרו גזירה לגזירה ואמרו שזו גזירה אחת.

מח. שהרי אחרי הטבילה עדיין לא נטמא בשרץ כיון שעוד לא מל ולא חל בו הגירות.

שאוכל קרבן פסח. אלא שבגר שנתגייר גזרו גם שמא יטמא למת בשנה הבאה, ולכן תיקנו גם שצריך להזות שלישי ושביעי. אבל בערל ישראל לא גזרו שיצטרך להזות שלישי ושביעי כמו בערל גוי משום שעי"ז יתבטל מפסחו, ואותו לא רצו לבטל מפסחו, אבל גם בו גזרו שיהיה כמו ערל גוי לענין שלא יוכל להביא פסחו עד שיטבול, משום שבזה לא מבטלים אותו מהפסח, כיון שיכול לטבול ולהביא את הפסח, וכמבואר לעיל (ג:) ששוחטים על טבול יום[מט]. ולכן אמרו שערל שמל טובל ואוכל פסחו[נ].

והוסיף עוד, שבזה מדויק מה שבית שמאי אמרו במשנה שגר שנתגייר 'טובל' ואוכל פסחו. ולכאורה קשה הלשון 'טובל', שאם כוונתם שטובל לגירותו, תיבה זו מיותרת, שהרי כבר אמרו שהגר התגייר, ואין גירות בלי טבילה[נא]. אמנם לפי מה שנתבאר נראה, שבית שמאי חולקים רק על מה שבית הלל חידשו שבגר הצריכו הזאת שלישי ושביעי, משום שבית שמאי סוברים שלא העמידו דבריהם במקום כרת, אבל בית שמאי מודים לבית הלל שגר שהתגייר לא יכול לאכול קודש בלי טבילה, [ואם מל אחרי הטבילה צריך לטבול פעם נוספת], משום שגוזרים שמא נטמא בשרץ בין מילה לטבילה, ויבוא לומר בשנה הבאה שגם אם נטמא בשרץ יכול להביא פסח ולאכול אותו בלי טבילה. ומה שבית שמאי מודים לגזירה זו הוא משום שבמה שגוזרים לחייבו טבילה לא מבטלים אותו מפסח[נב].

מדוע ערל עושה פסח לפני שטובל

שם. הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ז) כתב, ישראל ערל שמל בערב הפסח שוחטים עליו אחרי שמל. וכבר הובא לעילנ"ג **שהתוספות יום טוב** (מ"מ) הקשה, מדוע השמיט הרמב"ם מה שמבואר בגמרא שצריך לטבול לפני שאוכל[נד]. ונתבאר עוד לעילנה **שהאחרונים** תירצו, שמה שמבואר כאן שהערל טובל הוא דין בכל הקדשים שערל שמל לא אוכל קדשים עד שיטבול, וכמו שאונן ומחוסר כפורים לא אוכלים קדשים עד שטובלים. ודין זה כבר כתבו הרמב"ם בהלכות פרה אדומה (פי"ט ה"ג), ולכן הרמב"ם לא כתב כאן דין זה, משום שאין כאן דין נוסף שמיוחד לקרבן פסח, אלא הוא דין בכל הקדשים, והרמב"ם סמך על דבריו בהלכות פרה אדומה ששם כתב דין זה בכל הקדשים וממנו נלמד לפסח שהוא גם כן קדשים. וכמו שכתב (קרבן פסח פ"ו ה"ד) שמחוסר כפורים מביא קרבן פסח ואוכל לערב ולא כתב שצריך לטבול, כיון שסמך על מה שכתב בהלכות אבות הטומאות (פי"ג הט"ו) שמחוסר כפורים לא אוכל את כל הקדשים עד שיטבול.

והזכר יצחק (שו"ת, ח"ב סי' נ, עמ' קיח) כתב שברמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ז) הנ"ל מבואר שערל יכול להביא קרבן פסח לפני שטובל. שהרי כתב שאחרי שמל שוחט את הפסח, ומוכח שלא צריך לטבול לפני ששוחט, אלא מספיק שמל לפני כן. וכן נראה מלשון הגמרא 'טובל ואוכל את פסחו', שהרי אם צריך לטבול לפני ששוחט, הגמרא היתה צריכה לומר שטובל ושוחט את פסחו[נו]. אמנם הקשה, שהרי הרמב"ם פסק (שם ה"ג) שלא שוחטים על טמא שרץ לפני שטובל, ומדוע כאן שוחטים לפני שטבל, והרי בפשוטו גם על מי שטמא בטומאה דרבנן לא שוחטים. ותירץ, שמה שלא שוחטים על טמא שרץ אף שיכול לטבול הוא לא משום שאינו ראוי לאכילה לפני שטובל [שהרי יכול לטבול], אלא הוא משום שהתורה פטרה טמא מפסחנ. ולפי זה נראה שלכן הערל שוחט פסחו לפני שטובל, כיון שגם מדרבנן הוא אינו טמא, אלא אסרוהו באכילה, ולכן יכול לשחוט פסחו לפני שטובל, כיון שאין לו את הדין המיוחד שטמא פטור מפסח, וגם אינו נחשב שאינו ראוי לאכילה משום שיכול לטבולנח.

אמנם בצל"ח (בכורות ד"ה תנן) מבואר שערל אינו עושה פסחו עד שיטבול. **וכמנחת חינוך** (מצוה ה אות כ) מבואר, שגר שנתגייר ז' ימים לפני פסח, אינו יכול לעשות את הפסח עד שיזה ויטבול. ומבואר בדבריו שדינו כטמא שאינו יכול לעשות הפסח עד שיטבולנט.

מדוע ערל לא עושה פסח עד שימול

שם. השפת אמת (קרבן פסח פ"ט ה"ט, נד' נקוף פסחים) כתב, שממה שכתב הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ז) שישראל ערל יכול לשחוט פסחו אחרי שמל, מוכח שערל אינו יכול לשחוט פסח. וכתב עוד, שלכאורה מוכח מכאן שמה שלא שוחטים על טמא שרץ אע"פ שיכול לטבול, הוא לא משום שיש דין מיוחד שטמא פטור מפסח, אלא משום שנחשב שאינו ראוי לאכילה אע"פ שיכול לטבול כיון שמחוסר מעשהס. משום שאם כשיכול לעשות מעשה שיהיה ראוי לאכילה נחשב שראוי לאכילה, ומה שטמא שרץ אינו עושה פסח הוא משום שיש דין מיוחד שטמא פטור מפסח, מדוע ערל אינו עושה פסח, הרי אין מקור לזה שיש דין מיוחד שערל פטור מפסח. ובהכרח שמה שאין שוחטים על טמא שרץ הוא משום שנחשב שאינו ראוי לאכילה אע"פ שיכול לעשות מעשה ולטבול, ולכן גם לא שוחטים על ערל משום שנחשב שאינו ראוי לאכילה אע"פ שיכול למול עצמו ועי"ז יהיה ראוי לאכילה. אך כתב שיש לדחות שמה שערל אינו עושה פסח הוא משום שלא גרע ממילת בניו שמעכבתו בפסח, שהרי כל שכן שמילת עצמו מעכבתו בפסח.

וכתב עוד שאדרבה יש להוכיח שמה שטמא שרץ אינו עושה פסח הוא משום שיש דין מיוחד שטמא פטור מפסח, ממה שכתב הרמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ט) שאם היה לו בן שנולד לפני פסח, ולא נימול משום שהיה חולה והיו צריכים להמתין ז' ימים מעת לעת עד שיבריא, והז' ימים הסתיימו סמוך לסוף היום של י"ד ניסן, ושחטו את הפסח לפני שהסתיימו הז' ימים[סא], ואח"כ הסתיימו הז' ימים, ומלו את הבן[סב], הפסח כשר. ולכאורה קשה, הרי מילת בניו מעכבתו גם מאכילה ואם לא היה מל את הבן לא היה יכול לאכול את הפסח, וא"כ מדוע הפסח כשר, הרי בשעת שחיטה לא היה ראוי לאכילה בלי שימול את הבן[סג]. ומוכח מהרמב"ם שמי שיכול לעשות מעשה בשביל שיוכל לאכול נחשב שראוי לאכילה, ומה שטמא שרץ פטור מפסח הוא משום שיש דין מיוחד שטמא פטור מפסח. ולכן סובר הרמב"ם שאע"פ שלא יוכל לאכול את הפסח בלי שימול את בנו לא נחשב שאינו ראוי לאכילה. ומה שערל אינו עושה פסח הוא משום שמילת עצמו מעכבת בפסח כמו שמילת בניו מעכבת. אלא שסיים שמלשון הרמב"ם (שם פ"ו ה"ח) נראה שמה שטמא אינו עושה פסח הוא רק משום שאינו יכול לאכול.

שני ביאורים בהזאה שלא דוחה שבת

הזאה דאמר מר הזאה שבות ואינה דוחה את השבת. רש"י לעיל (סה: ד"ה הזאה) פירש, שמדובר בטמא מת שחל שביעי שלו בשבת ערב פסח, שאם לא יזה לא יוכל לעשות פסחו, וחכמים העמידו דבריהם שלא יזה, ויתבטל מפסח אע"פ שעושה כרת. אמנם **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ו) ביאר, שמדובר בטמא מת שחל שביעי שלו בשבת של י"ג ניסן. וביארו **המהר"י קורקוס והכסף משנה** שהרמב"ם לשיטתו (שם פ"ה ה"ג) שלא שוחטים על טמא מת אפילו אחרי הזאה וטבילה, ונמצא שאם נאסור עליו בשבת של י"ג ניסן להזות, לא יוכל לעשות הפסח, כיון שאם יזה רק מחר לא יהיה ראוי לפסח, ואעפ"כ העמידו דבריהם במקום כרת.

מט. והוסיף עוד שברש"י (ד"ה ממלוקמ) מבואר שגם בערל גוי שהצריכוהו הזאה היה אפשר לגזור עדיין שמא היה זב ולא יוכל להביא פסח עד היום השמיני, אלא שכיון שלא יכלו לומר לו שיביא קרבנותיו, לא יכלו לגזור גזירה זו, משום שא"כ לא יוכל להביא פסח לעולם, ולכן גזרו רק שצריך להזות. ומבואר בזה שאע"פ שעדיין נשאר הגזירה שמא יאמר לשנה הבאה שזב מביא פסח לפני יום הח', אך תיקנו מה שיכלו לתקן. וא"כ גם בערל ישראל שלא יכלו לתקן להצריכו הזאת שלישי ושביעי, תקנו שעכ"פ יהיה צריך טבילה. **נ. וכעין** זה הובא לעיל בענין 'האם גזרו בגר לאוסרו בכל הקדשים' שהשפת אמת כתב שגזרו בערל ישראל לאוסרו בכל הקדשים, ורק בפסח לא גזרו כדי שלא לבטלו מפסח שיש בו כרת. **נא. ולעיל** בענין 'האם הגר צריך לטבול פעם נוספת לפני שאוכל קדשים' הובא שהמאירי כתב שגר צריך לטבול פעם נוספת לפני שאוכל קדשים [וראה עוד לעיל בענין 'תירוצם של האחרונים שכל ערל שמל טובל ואוכל קדשים' שנתבארו דבריו] ושהתוספות יום טוב (מ"מ) כתב על לשון המשנה 'טובל' שהכוונה לטבילת גירות. וגם הובא שם מה שכתב האור שמח שצריך לטבול טבילה נוספת אחרי שמביא את קרבן הגר. **נב. וכעין** זה הובא לעיל בענין 'האם גזרו בגר לאוסרו בכל הקדשים' שהשפת אמת כתב שבית שמאי מודים שגר שנתגייר אסור בקדשים, ורק לענין פסח חולקים משום שסוברים שלא העמידו דבריהם במקום כרת. **נג. בענין** 'קושיית תוספות מדוע ערל ישראל טובל'. **נד. והתוספות** יום טוב כתב שכוונת הגמרא שטובל בשביל להיטהר לרגל, ולכן לא כתבו הרמב"ם כיון שאין לו שייכות להלכות קרבן פסח. **נה. בענין** 'תירוצם של האחרונים שכל ערל שמל טובל ואוכל קדשים'. **נו. וראה** במשיב נפש (כמוס' ד"ה ולכאו') שכתב ג"כ שיכול לשחוט פסחו לפני שטובל, והוסיף שלכן הרמב"ם השמיט שצריך לטבול, משום שהגמרא דנה מתי אוכל פסחו, ולכן אמרה שטובל ואוכל פסחו, כיון שלא יכול לאכול לפני שטובל, אבל הרמב"ם שכתב ששוחטים לפני שמל לא כתב שצריך לטבול כיון שיכול לשחוט לפני שטובל, ומה שלא יכול לאכול לפני שטובל, אין לו שייכות להלכות קרבן פסח אלא הוא דין בכל הקדשים. ורק אם היה הדין שלא יכול לשחוט עד הטבילה היה צריך הרמב"ם לכתבו בהלכות קרבן פסח, אך כיון שנתבאר שיכול לשחוט לפני שטובל לא היה צריך לכתבו בהלכות קרבן פסח. **נז. ראה** לעיל (ג:) [בענין 'האם מה שלא שוחטים' וכו'] שהובא שהאחרונים נחלקו בזה האם מה שאין שוחטים על טמא שרץ הוא משום שיש דין מיוחד בפסח שטמא אינו עושה את הפסח, או שהוא משום שנחשב שאינו ראוי לאכילה, כיון שצריך לעשות מעשה טבילה בשביל שיוכל לאכול. וראה עוד בדיבור הבא במה שהובא מהשפת אמת. **נח. ובזה** מיושב גם מדוע מחוסר כפורים מביא פסחו לפני שמביא קרבנותיו אף שמחוסר גם טבילה. אמנם האבי עזרי (פרה מדומה שם) הוכיח שתיקנו שאונן ומחוסר כפורים וערל יהיו טמאים, ואעפ"כ ערל שוחט פסחו לפני שטובל, משום שהרי הוא טמא רק לענין איסור אכילה, אבל הוא לא מטמא קודש, וכמו שאונן לא מטמא קודש לפני טבילה כמבואר בזבחים (צט:), ולכן גם אין לו דין של טמא לענין לפוטרו מפסח. **נט. ויתכן** שסובר שמה שמחוסר כפורים עושה פסחו לפני טבילה הוא משום שאין לו דין טמא אפילו לענין אכילה וכשיטת הזכר יצחק, ולכן סובר שדינו של גר שונה, כיון שלו נתנו חכמים דין טמא לענין אכילה, ולכן אינו עושה פסח עד שיטבול. ונראה עוד שכן סובר הצל"ח, ולכן סובר שגם ערל ישראל אינו עושה פסח עד שיטבול, אע"פ שמחוסר כפורים עושה פסח קודם טבילה, משום שהצל"ח לשיטתו שמה שערל ישראל לא אוכל מהפסח עד שיטבול הוא לא משום שדינו כמחוסר כפורים, אלא משום שגזרו בערל ישראל משום ערל גוי, ולכן דינו כערל גוי שמדרבנן הוא כטמא, ואינו יכול לעשות פסחו עד שיטבול. **ס. ראה** לעיל (ג:) [בענין 'האם מה שאין שוחטים' וכו'] שהובא שהאחרונים נחלקו בזה. **סא. כיון** שאם אי אפשר למול את הבן אפשר לשחוט את הפסח. **סב. כיון** שיש דין נוסף שמילת בניו מעכבת באכילה עצמה, ואם לא ימול לא יוכל לאכול את הפסח. **סג. כיון** שידוע שהז' ימים יסתיימו ולא יוכל לאכול את הפסח בלי למול. וראה שם שכתב שאע"פ שהיה אפשר לומר שכיון שבשעת השחיטה אין את הסיבה שאוסרתו באכילה לא נחשב שאינו ראוי לאכילה, אך לא נראה כן.

שני ביאורים באיזה איזמל העמידו דבריהם

איזמל דתניא כשם שאין מביאין אותו דרך רשות הרבים כך אין מביאין אותו דרך גגות ודרך חצרות ודרך קרפיפות. רש"י (ד"ה לקן) כתב, שמדובר בברייתא בשבת של ערב פסח, ויש לו בן שיום זה הוא יום השמיני ללידתו, וחייב למולו, ואם לא ימול אותו לא יוכל לעשות את הפסח משום שמילת בניו מעכבת בעשיית הפסח. וחכמים העמידו דבריהם שלא יטלטל את האיזמל אפילו ברשויות דרבנן, אע"פ שעי"ז לא יוכל להביא פסח שעונשו כרת. ואי אפשר לפרש שמדובר בשבת של כל השנה, ויש לו בן שצריך למולו, שחכמים העמידו דבריהם שלא יטלטל את האיזמל אע"פ שעי"ז תתבטל מצות מילה שעונשה כרת, משום שעל התינוק אין חיוב כרת, וגם על אביו אין חיוב כרת אם מבטל מצותו. וגם אי אפשר לפרש שמדובר בשבת של כל השנה ובאדם גדול שלא נימול, שהעמידו חכמים דבריהם שלא יטלטל את האיזמל אע"פ שיתבטל ממצות מילה שעונשה כרת, משום שמילת גדול לא דוחה שבת, וא"כ באופן זה ודאי שאסור לו לטלטל את האיזמל, שהרי אין לו אפשרות למולו. ומטעם זה גם אי אפשר לפרש שמדובר בשבת של ערב פסח, והוא אדם גדול שלא נימול ולא יכול לעשות הפסח, שהעמידו חכמים דבריהם שלא יטלטל את האיזמל אף שעי"ז יתבטל מפסח שעונשו כרת[סד], משום שגם בזה הרי גם המילה עצמה לא דוחה שבת, ובהכרח מדובר בתינוק שלא נימול, ובשבת של ערב פסח שמילתו מעכבת את האב מעשיית הפסח, והמילה עצמה דוחה שבת משום שהיא מילה בזמנה, ואעפ"כ העמידו חכמים דבריהם שלא לטלטל האיזמל אע"פ שעי"ז לא יוכל האב לעשות את הפסח שעונשו כרת[סה].

אמנם הריטב"א (ד"ה נג: ד"ה שופר) ביאר, שמדובר בשבת של כל השנה שהעמידו חכמים דבריהם במקום מילה שיש בה כרת. **והרש"ש** (נדרים סה) כתב שכן נראה גם מרש"י (שבת קל: ד"ה שלח), והרש"ש הוסיף שלפי פירוש זה צריך לומר שנחשב שהעמידו חכמים דבריהם במקום כרת אע"פ שאין חיוב כרת לתינוק ולאביו, משום שמילה היא מצוה שיש בה חיוב כרת על גדול שלא נימול, ולכן זו מצוה חמורה, ונחשב שהעמידו חכמים דבריהם במקום כרת גם כשמדובר בתינוק שלא נימול[סו].

והשער המלך (קרבן פסח פ"ט ה"ט) **והרש"ש** (שם) הקשו על פירוש רש"י כאן, הרי מבואר ביבמות (עח:) שמילת בניו מעכבתו בפסח רק אם האב יכול למולו, אך אם האב בבית האסורים ולא יכול למולו יכולים להקריב על האב את הפסח. וא"כ מדוע כשאוסרים עליו לטלטל את האיזמל נחשב שהעמידו חכמים דבריהם במקום כרת, הרי אחרי שאוסרים עליו, הוא אינו יכול למול, וממילא יכול לעשות את הפסח גם אם לא ימול. והשער המלך תירץ, שכיון שהיה יכול להביא את האיזמל בערב שבת, נחשב שהיה יכול למולו, והוא מעוכב מעשיית הפסח. ולפי זה כתב, שאע"פ שמבואר ביבמות (שם) שאם התינוק היה חולה בערב פסח ולא יכלו למולו אין זה מעכב את האב מעשיית הפסח, זהו רק אם היה חולה מהיום הראשון שהיה אפשר למולו, אך אם לא היה חולה בתחילה, וכבר היו יכולים למולו, ואח"כ חלה הבן, לא יכול לעשות הפסח. ויש מהאחרונים[סז] שכתב לחלק, שדווקא כאן שידע שבשבת לא יוכל להביא את האיזמל, היה עליו להביאו בערב שבת, ולכן כשלא הביאו, הוא מעוכב מעשיית הפסח, משום שנחשב שהיה יכול למולו ולא מלו. אבל אם התינוק נהיה חולה אח"כ, הרי לא ידע לפני כן שיהיה חולה, וא"כ יתכן שלא היה עליו למולו מיד כשהיה יכול, ולא נחשב פושע, וממילא הוא לא מעוכב מעשיית הפסח[סח]. ואמנם **האור שמח** (סהדרין פ"כ ה"ט) כתב ג"כ בקצרה, שמה שכאן מעוכב מעשיית הפסח אע"פ שלא יכול למול, הוא משום שידע בערב שבת שלא יוכל למול בשבת, ולכן נחשב שהיה יכול למול ולא מל.

מדוע יש דברים שהעמידו חכמים דבריהם במקום כרת ויש דברים שלא העמידו דבריהם

שם. בראשונים נאמרו כמה ביאורים מדוע יש דברים שהעמידו חכמים דבריהם במקום כרת, ויש דברים שלא העמידו דבריהם במקום כרת[סט]:

א. רבינו חננאל (ד"ה ומפי שמעו) ביאר, שבערל הזאה ואיזמל האיסור שאסרו חז"ל הוא משום חשש שמא יבוא לידי איסור תורה, משום שבערל חז"ל אסרו שמא שנה הבאה יביא פסח בטומאה ויתבטל ממצות פסח. ובהזאה אסרו חז"ל שמא יעבירנו ד' אמות ברשות הרבים כמבואר לעיל (סט.), ובאיזמל אסרו רשויות דרבנן שמא יטלטל ברשויות של תורה. ולכן בשלשתם החמירו להעמיד דבריהם במקום כרת. משא"כ באונן ומצורע ובית הפרס שאיסורם של חז"ל הוא אינו משום חשש שיבוא לידי איסור תורה, ולכן בהם לא העמידו חכמים דבריהם במקום כרת[עא].

והראב"ד (קרבן פסח פ"ו ה"ו) ביאר כעין זה, שחכמים העמידו דבריהם במקום כרת כשגזירת חכמים היתה שמא יעבור על איסור כרת, כמו בערל שגזרו שמא שנה הבאה יביא פסח בטומאה ויתחייב כרת על מה שלא הקריב פסח. וכן בהזאה שגזרו שמא יעביר ברשות הרבים ויתחייב כרת, וכן באיזמל שגזרו ברשויות דרבנן שמא יוציא לרשות הרבים שעונשו כרת. ולכן העמידו דבריהם, משום שאע"פ שמתבטל ממצוה שעונשה כרת, אך הרי אם לא יעמידו דבריהם יש ג"כ חשש שיבוא לידי איסור כרת, וא"כ אין סיבה שלא יעמידו דבריהם[עב], כיון שאין עדיפות לכרת זה מכרת זה, משא"כ באונן ומצורע ובית הפרס[עג].

ב. הרמב"ם (שם) ביאר, שבהזאה העמידו דבריהם משום שמדובר בהזאת י"ג בניסן[עד], ונמצא שעדיין לא חייב בפסח, וכשמבטלים אותו מהפסח לא מבטלים אותו מחיוב שכבר חייב, אע"פ שהדבר גורם לעתיד לבוא שלא יוכל לקיים מצות פסח. ומה שבערל העמידו דבריהם אע"פ שמדובר ביום י"ד, ביאר הרמב"ם (שם ה"ז) שהוא משום שאין הגר מתחייב במצוות עד שימול ויטבול, ואינו טובל עד שיתרפא מהמילה, ולכן העמידו חכמים דבריהם, משום שגם אחרי שמל, בידו שלא לטבול עד שיבריא, ולא יתחייב כלל. ולכן גם בזה לא מבטלים אותו מחיוב שכבר התחייב[עה]. משא"כ באונן ובמצורע ובבית הפרס שכבר חייב בפסח, ולכן לא העמידו חכמים דבריהם.

והמהר"י קורקוס (שם) הוסיף לבאר בשיטת הרמב"ם, שאע"פ שבהזאת י"ד ניסן אין את טעמו של הרמב"ם, אך הרמב"ם לשיטתו (שם פ"ה ה"ג) שלא שוחטים על טמא מת ביום השביעי שלו אפילו שטבל והיזה, וא"כ ודאי שהזאת י"ד ניסן לא תדחה שבת, כיון שגם אם יזה לא יוכלו לשחוט עליו, ורק בהזאת י"ג ניסן [כשחל שביעי שלו בי"ג ניסן] יש לדון שתדחה שבת כדי שיוכל להקריב מחר, אלא שבזה יש את טעמו של הרמב"ם שבי"ג ניסן עוד לא חייב בפסח. אך המהר"י קורקוס כתב, שלפי זה מי שטמא בטומאת מת שנזיר לא מגלח, [שגם לפי הרמב"ם שוחטים עליו בשביעי שלו אחרי הזאה וטבילה וכמבואר בדבריו (שם פ"ו ה"ג)], יהיה הדין שהזאת י"ד ניסן תדחה שבת, כיון שכבר חייב בפסח. אלא שכתב שיתכן שכיון שרוב ההזאות הן על טומאות מת שנזיר מגלח, והן לא דוחים שבת, לא חילקו חכמים בתקנתם, ותמיד העמידו דבריהם במקום כרת[עו].

אוצר החכמה

סד. וכמבואר לעיל (סט.) שערל שלא מל ועי"ז לא עשה הפסח עונשו כרת. **סה. ראה** במהרש"א (ד"ה מן מניין, ד"ה דקן) שביאר כן דברי רש"י. **סו. וציין** שכן מצאנו ביבמות (ה:) שכל מילה בזמנה נחשב עשה שיש בו כרת. ואמנם הריטב"א ביבמות (שם ד"ה מה) ביאר שהוא משום שיש כרת במצוה זו לגדול, ולכן מצוה זו חמורה ונחשבת עשה שיש בו כרת. **סז. דבר** שמואל (ד"ה והמה). **סח. ראה** שם שהביא שהמגן אברהם (סי' קמ ס"ק יח) נחלק עם האגודה בדין של אונס ביום אחרון, דהיינו שבתחילת הזמן לא היה אנוס ואח"כ נאנס, ודעת המגן אברהם שנחשב אונס, ושלא כדעת האגודה שלא נחשב אונס. ועל זה כתב הדבר שמואל שהמגן אברהם מודה שאם ידע שיהיה אונס אח"כ ולא עשה את המוטל עליו לפני שנאנס, לא נחשב אונס. ולכן כאן שידע שיהיה שבת נחשב פושע, משא"כ כשהתינוק נחלה, שלא ידע שיהיה חולה, לא נחשב פושע לפי המגן אברהם. **סט. ראה** בתוספות (יבמות ז: ד"ה מוטב) שכתבו שפעמים נראה לחז"ל להחמיר, ופעמים שלא נראה להם להחמיר. ולא ביארו טעם החילוק. **ע. ראה** ברבינו דוד (ד"ה ערל) שהביא כן בשם השאילתות דרב אחא. ומלשון רבינו חננאל ורבינו דוד נראה שגרסו כן בגמרא. **עא. לכאורה** כוונתו, שהאיסור של אינות לילה הוא לא משום שיכול לבוא לידי איסור תורה של אינות יום, אלא שחז"ל הוסיפו אינות לילה, וכן האיסור של טבול יום להיכנס לעזרת נשים הוא לא משום שמא יבוא לידי איסור תורה, אלא שהוסיפו לאסור כניסת טבול יום לעזרת נשים. אמנם קשה מדוע בית הפרס דומה להם, הרי שם חז"ל אסרו שמא יש שם עצם, ויהיה טמא ולא יוכל להקריב פסח, וא"כ זו גזירה שמא יעבור על איסור תורה. וראה במאירי (ד"ה ערל) שהוסיף שבבית הפרס לא מצוי שיגע, והוא כעין ספק ספיקא ולכן לא החמירו. **עב. המהר"י** קורקוס והכסף משנה כתבו שטעם זה דחוק בערל כיון ששם מבטלים אותו בתורת ודאי מפסח שעונשו כרת, מחמת ספק שמא שנה הבאה יתבטל מפסח. **עג. כוונתו** היא שבאונן אין חשש שיבוא לידי איסור כרת, ואפילו אם מה שאסרו אינות לילה הוא גזירה משום אינות יום, אך אין כאן חשש שיבוא לאיסור כרת, וכמו כן בטבול יום לא גזרו לאסור כניסה לעזרת נשים שמא יבוא להיכנס למחנה שכינה שיש בו איסור כרת, אלא גזרו שמא יכנס למחנה לויה לפני טבילה, [ולא כמו שכתבו הנהור שרגא והחזון איש שיובאו להלן בענין 'מדוע אם לא היו חכמים מעמידים דבריהם היה אסור להיכנס למחנה לויה']. ונמצא שאין כאן חשש שיבוא לידי איסור כרת. אך עדיין קשה מדוע בבית הפרס לא העמידו דבריהם, הרי כאן יש חשש שיש עצם והוא טמא, והפסח שיקריב פסול, ויבוא לידי איסור כרת, שהרי המבטל מצות פסח עונשו כרת. וצריך לומר גם לשיטתו כמו שכתב המאירי הנ"ל שבבית הפרס הוא חשש רחוק, ולכן לא העמידו דבריהם. וכן כתב המלכי בקודש (שם ה"ח) בדעת הראב"ד שהוא רק חשש ולא גזירה ממש. **עד. כשיטת** הרמב"ם שהובאה לעיל בענין 'שני ביאורים בהזאה שלא דוחה שבת'. **עה. הראב"ד** (שם ה"ו) השיגו, שא"כ מדוע גם כשטבל והתחייב העמידו דבריהם. ועוד הקשה, מדוע העמידו דבריהם כשמל ו' ימים קודם פסח שכבר הבריא ובידו לטבול [כן ביאר המהר"י קורקוס כוונתו]. ותירץ המהר"י קורקוס שכיון שאם לא טבל לא חייב במצוות, לכן גם אם עבר וטבל לא חילקו חכמים ולא העמידו דבריהם. וכן כתב הכסף משנה שלא נתנו חכמים דבריהם לשיעורים. [והמהר"י קורקוס הוסיף שרוב פעמים לא טובל, ולכן העמידו חכמים דבריהם תמיד גם בפעמים המועטות שטובל. ודבריו צריכים ביאור]. **עו. ומיים** שכן כתב לענין ערל, [וכמו שנתבאר לעיל שכיון שרוב פעמים לא טובל לכן גם במיעוט פעמים שטובל לא העמידו חכמים דבריהם]. וראה בחידושי רבינו חיים הלוי (קרבן פסח פ"ו ה"ח) שכתב, שמטעם אחר הזאת י"ד לא דוחה שבת אפילו בטמא מת בטומאות שנזיר לא מגלח. משום שמה שלא שוחטים על טמא זה קודם הזאה וטבילה הוא משום שהתורה פטרה אותו מפסח, ולכן לא נחשב שמעמידים דבריהם במקום כרת, כיון שעי"ז שלא מזה הוא לא בא לכלל חיוב פסח, כיון שפטור מפסח כל זמן שלא מזה. משא"כ בהזאת י"ג של טמא מת בטומאות שנזיר מגלח שאם לא יזה היום ויזה מחר לא יהיה פטור מפסח, ומה שלא יוכל להקריב פסח הוא משום הדין הכללי שיש בכל הקרבנות שטמא מת לא משלח קרבנותיו, ונמצא שהוא יהיה חייב אז בפסח אלא שהוא יהיה אנוס, ובזה היה אפשר לומר שחכמים לא יעמידו דבריהם כדי שיוכל לקיים חיובו, אלא כיון שבי"ג עדיין לא חייב העמידו דבריהם. והאבי עזרי (שם) תמה על מה שכתב שטמא מת לפני טבילה לא חייב, שהרי מבואר לעיל (סט:) שאם לא טבל חייב כרת, ומוכח שלא פטור מפסח אלא שאנוס מלהביאו. וראה לעיל (סט:)

ג. **הריטב"א** (ר"ה נג: ד"ה שופר) כתב, שבמקום כרת לא העמידו דבריהם. ומה שבאיזמל העמידו דבריהם הוא משום שאין כאן כרת, שהרי מדובר במילה בזמנה, שאין כרת לתינוק ולאב, ולכן אמנם מילה היא מצוה חמורה שיש עליה כרת לגדול שלא מל עצמו, אך כיון שכאן אין כרת, עשאוה כמו מצוה שאין בה כרת[עז]. ומה שבערל והזאה העמידו דבריהם הוא משום ששם עיקר התקנה היתה שערל גוי שנתגייר לא יעשה פסח שמא לשנה הבאה יביא פסח בטומאה, ואם לא יעמידו דבריהם תתבטל התקנה. וכן בהזאה[עח]. משא"כ באונן וטבול יום ובית הפרס, שזו תקנה קבועה, וגם אם לא יעמידו דבריהם במקום כרת, עדיין תתקיים התקנה במקומות אחרים, ולכן לא העמידו דבריהם. ומה שבאיזמל העמידו דבריהם אע"פ שתקנת רשויות היא תקנה קבועה, והיא תתקיים במקומות אחרים, הוא מכיון שכאן אין כרת עשאוה כמי שאין בה כרת וכמו שנתבאר[עט]. **ורבינו דוד** (ד"ה והרב) הביא פירוש זה בשם מורו, והקשה על פירוש זה שכיון כאן שיש עליהם כרת של פסח, ולא כפירוש זה שבאיזמל אין כרת, אלא שזו מצוה שיש עליה כרת לגדול[פ].

מחלוקת הראשונים בטבול יום של בעל קרי האם לפי הברייתא משתלח מן התורה ממחנה לויה

מוטב יבא עשה שיש בו כרת וידחה עשה שאין בו כרת וא"ר יוחנן דבר תורה אפילו עשה אין בו וכו'. תוספות (ד"ה ומר) כתבו, שרבי יוחנן אינו חולק על הברייתא, שהרי בכתובות (ח.) מבואר שרבי יוחנן לא יכול לחלוק על תנאים. אלא רבי יוחנן מפרש את הברייתא, שאין כוונתה כפשוטו שטבול יום שנכנס לעזרת נשים עובר על עשה, אלא כוונתה שמדרבנן אסור לו להיכנס לעזרת נשים, ואיסור זה נדחה מפני העשה של פסח. **והערוך לנר** (יבמות ז: ד"ה מכן) כתב, שכן גם דעת **רש"י** (ד"ה ומ"ר) שכתב שכוונת רבי יוחנן היא שהעשה שאין בו כרת האמור בברייתא הוא לאו דווקא, והוא איסור דרבנן. אלא שכתב שרש"י בזבחים (נג: ד"ה מע"פ, ד"ה מפי') כתב שרבי יוחנן חולק על הברייתא, משום שהברייתא סוברת שטבול יום של זב ובעל קרי יש להם את החומר של זב ובעל קרי, ולכן הם אסורים במחנה לויה כדין זב ובעל קרי, ורבי יוחנן חולק וסובר שלטבול יום של זב ובעל קרי אין את החומר של זב ובעל קרי, ולכן מן התורה הם אסורים רק במחנה שכינה ולא במחנה לויה[פא].

ותוספות בסוגיין (ד"ה ומכ) הוכיחו כשיטתם, ממה שנאמר (ויקרא יג ד) ביולדת [שדינה כטבולת יום ארוך[פב]] 'ואל המקדש לא תבוא', ומשמע שלמחנה לויה תבוא, ומוכח שטבול יום מותר מן התורה להיכנס למחנה לויה. ובהכרח שגם הברייתא סוברת שאיסורו של טבול יום להיכנס לעזרת נשים הוא רק מדרבנן. ותוספות בזבחים (נג: ד"ה מפי') הוכיחו עוד כשיטתם מהמבואר במשנה (כלים פ"ו מ"ח) שלטבול יום מותר להיכנס להר הבית ולחיל, ורק לעזרת נשים אסור לו להיכנס, אע"פ שגם הר הבית והחיל הם מחנה לויה כמבואר בזבחים (קטז:)[פג]. ואם טבול יום אסור מן התורה להיכנס לעזרת נשים, לא יתכן לחלק בין עזרת נשים לשאר מחנה לויה. ובהכרח שאיסורו של טבול יום להיכנס לעזרת נשים הוא מדרבנן, וגזרו רק על עזרת נשים. אלא שעל הוכחה זו כתבו תוספות שיש לדחותה, שבאמת הברייתא חולקת על המשנה וסוברת שלטבול יום אסור להיכנס לכל מחנה לויה[פד]. ואדרבה בזה יתיישב עוד מה שהקשינו לעיל, לפי השיטה שרבי יוחנן חולק על הברייתא איך יכול לחלוק על ברייתא. אך לפי מה שנתבאר מיושב, שרבי יוחנן פוסק כהמשנה שמוכח ממנה שאיסורו של טבול יום הוא רק מדרבנן. ותוספות הוסיפו עוד, שלפי מה שכתב רש"י שרבי יוחנן נחלק עם הברייתא האם לטבול יום של זב ובעל קרי יש את החומר של זב ובעל קרי, מיושב באופן נוסף מה שהקשינו איך רבי יוחנן חולק על הברייתא, משום שכבר נחלקו תנאים במסכת זבחים (יז:) האם טבול יום של זב דינו כזב, וא"כ רבי יוחנן סובר כשיטת התנא שטבול יום של זב אין דינו כזב[פה].

אלא שתוספות (זבחים שם) הקשו על מה שכתב רש"י בזבחים שהברייתא סוברת שטבול יום של זב ובעל קרי דינם כזב ובעל קרי, ולכן סוברת שהם אסורים מן התורה להיכנס למחנה לויה, שא"כ הטבול יום מוזהר גם בלא תעשה [של 'ולא יטמאו את מחניהם'] שלא להיכנס למחנה לויה [מלבד העשה], וכמו שלפני הטבילה הוא מוזהר בלאו ועשה להיכנס למחנה לויה. וא"כ איך הברייתא אמרה שיבוא עשה שיש בו כרת וידחה עשה שאין בו כרת, הרי אין עשה דוחה לא תעשה ועשה. ועוד הקשו תוספות שהרי רבא סובר בכריתות (י.) שמחוסר כפורים של זב דינו כזב, ונמצא שהוא סובר ג"כ שטבול יום של זב דינו כזב. וא"כ איך רבא סובר בסוגייתנו כרבי יוחנן שאיסורו של טבול יום להיכנס לעזרת נשים הוא רק מדרבנן[פו], הרי לשיטתו שטבול יום של זב דינו כזב, צריך להיות הדין שמן התורה אסור לטבול יום של בעל קרי להיכנס למחנה לויה. ובהכרח שמחלוקת התנאים אם טבול יום של זב דינו כזב הוא רק לענין פסח הבא בטומאה, שנאכל רק למי שטמא בטומאה שאינה יוצאת מגופו, ובזה נחלקו האם נאכל לטבול יום של זב, משום שאין לו את החומר של זב, או שיש לו את החומר של זב ואסור באכילת הפסח. אבל כולם סוברים שלטבול יום אין את החומר של זב להשתלח ממחנה לויה[פז].

יישוב קושיות תוספות על רש"י

ועל מה שהקשו תוספות על רש"י שאם הברייתא סוברת שטבול יום של זב דינו כזב נמצא שמוזהר גם בלאו שלא להיכנס למחנה לויה ואין עשה של פסח דוחה לא תעשה ועשה, תירץ הערוך לנר (יבמות ז: ד"ה מכן), **שרש"י סובר כשיטת תוספות** (זבחים נג: ד"ה לענין) **שעשה של פסח שיש בו כרת דוחה גם לא תעשה ועשה אם העשה אין בו כרת[פח]. ואמנם תוספות בחולין** (עח. ד"ה מינן) **סוברים שעשה של פסח לא דוחה לא תעשה ועשה. וכן יסברו תוספות בזבחים** (נב:) **הנ"ל בקושייתם על רש"י, אך רש"י יסבור לא כן.**

[בענין 'קושיית הר"י קורקוס על הרמב"ם מדוע הזאת י"ד לא דוחה שבת'] שנתבארו הדברים בהרחבה. עז. **כבר** נתבאר לעיל בענין 'שני ביאורים באיזה איזמל העמידו דבריהם' שהריטב"א סובר שכוונת הגמרא כאן לכרת של מילה, [ושלא כרש"י שפירש שמדובר בכרת של פסח, ובאופן שיש לו תינוק שלא נימול ומעכבו מעשיית הפסח], ולכן כתב שכיון שמדובר במילה בזמנה אין כאן כרת, שהרי התינוק לא חייב כרת, וגם האב לא חייב כרת כשלא מל את בנו. עח. **דבריו** צריכים ביאור שהרי הזאה אסורה בכל שבת, ולא רק בערב פסח כשמזה לצורך הקרבת פסח. עט. **והריטב"א** שם הוסיף, שמה שמצאנו בלולב שגזרו שלא ליטול לולב בשבת שמא יעבירנו ברשות הרבים, ואעפ"כ לא העמידו חכמים דבריהם ביום הראשון שהוא מן התורה, ואפילו בגבולים [בזמן שהיו בקיאים בקביעות החודש], אע"פ שלולב אין בו כרת, זהו משום ששם המצוה של כל ישראל תתבטל, ולכן לא העמידו דבריהם. וראה ברבינו דוד (ד"ה וגרסים) שהקשה כן גם לפי פירושו של רבינו חננאל והשאילתות, שהרי שם הגזירה היא שמא יבוא לעבור על איסור תורה. ותירץ שהחשש שיעבירנו ברשות הרבים הוא חשש רחוק. ורק בהזאה העמידו חכמים את הגזירה של שמא יעבירנו, משום שההזאה נעשית ע"י אחר, כמו שנאמר (במדבר יט יט) 'והזה הטהור על הטמא', וקרוב הדבר שהאחר יעבירנו כדי שיוכל להזות על הטמא, אבל בלולב אין נטילתו ע"י אחר ואין לו צורך להעבירו, והחשש שילך לבקי שילמדנו הוא חשש רחוק, ולכן שם לא העמידו דבריהם. פ. **גראה** שכוונתו שבהכרח באיזמל הכוונה היא כמו שפירש רש"י שמדובר בערב פסח שאם לא ימול, התינוק יעכבו מהפסח. פא. **ראה** בריטב"א (יבמות ז: ד"ה ולכן) שכתב, שמלשון הגמרא 'ורבי יוחנן אמר' נראה שחולק על הברייתא. וראה במאירי (יבמות שם ד"ה ומ"ם) שפירש ג"כ שרבי יוחנן חולק על הברייתא, אך ביאר באופן אחר, שהברייתא סוברת שעזרת נשים דינה כעזרה, וכל מצורע היה עומד בשער נקנור, [שהיה השער החיצוני של העזרת נשים לפי שיטה זו], ומכניס בהונותיו לעזרת נשים. ואם הוא בעל קרי צריך להתיר לו איסור תורה של ביאה במקצת [שמחמת הקרי], אלא שהברייתא סוברת שבביאה במקצת יש רק עשה ואין בו כרת, ולכן נדחה מפני העשה של פסח שיש בו כרת. ורבי יוחנן חולק וסובר שעזרת נשים דינה כמחנה לויה, וצריך להתיר כאן רק איסור דרבנן ולא העמידו דבריהם במקום כרת. ומה שמבואר בסוגיא בזבחים (נג:) שעולא סובר שהותר למצורע שראה קרי ביאה מקצת משום שהואיל והותר לצרעתו הותר לקריו היא שיטה שלישית, כיון שסובר שבביאה במקצת יש גם כרת, וגם סובר שעזרת נשים היתה קדושת עזרה, ולכן רק בגלל שהואיל והותר לצרעתו הותר לקריו הותר לו. פב. **יולדת** זכר טובלת אחרי ז' ימים, ויולדת נקבה טובלת אחרי י"ד ימים, ואח"כ דינה כטבולת יום ארוך עד כלות ימי טהרה [דהיינו שבימים אלו, כל דם שרואה הוא טהור], וביולדת זכר הימי טוהר הם עד כלות מ' יום מהלידה, וביולדת נקבה הימי טוהר הם עד כלות פ' יום מהלידה. ועד כלות ימים אלו היא טבולת יום ארוך, ודינה כטבול יום שמותרת במעשר, ואסורה בתרומה ובקודש. פג. **ותוספות** הוסיפו שכן מבואר גם במשנה (תמיד כו.) שכהן שהיה בבית המוקד ונטמא בטומאת קרי, יוצא וטובל, וחוזר אח"כ לאחיו הכהנים, ומוכח שמותר לטבול יום להיות בהר הבית, שהרי בית המוקד היה בהר הבית. פד. **אמנם** תוספות ביבמות (ז: ד"ה רבי) כתבו שלא נראה שהברייתא חולקת על המשנה וסוברת שלטבול יום אסור להיכנס בכל מחנה לויה. פה. **אמנם** המאירי (מיר מד. ד"ה ולענין) כתב, שרק טבול יום של זב דינו כזב ומשתלח ממחנה לויה מן התורה, אבל טבול יום של בעל קרי ודאי אינו משתלח משתי מחנות, וכן כתב השיטה מקובצת בנזיר (מד: ד"ה מלמ קמנכר) בשם יש מי שאומר. והקרן אורה בנזיר (מה. ד"ה ולפ"ז) הקשה מי הכריחם לחדש כן. והמהדיר על הריטב"א (מה"ק, יבמות ז: הערה 410) תירץ, שממה שכתב המאירי שדבר זה יתבאר בפירושו על תמיד, נראה שהוכיח כן מהמשנה סוברת בתמיד הנ"ל שמוכח שבעל קרי מותר מן התורה במחנה לויה, ולא רצה לפרש שהמשנה סוברת שטבול יום של זב אין דינו כזב, ולכן סובר שבעל קרי דינו שונה. והמהדיר (שם הערה 427) הוסיף עוד לבאר דעת המאירי, לפי המבואר בנזיר (מד:) שלומדים שטבול יום של זב אסור להיכנס למחנה לויה ממה שנאמר (ויקרא טו יט) 'ובא לפני ה' אל פתח אהל מועד ונתנם אל הכהן', אימתי הוא בא בזמן שטבל ועשה הערב שמש. והתוספות בזבחים (נג: ד"ה ורבי, הנ"ל) הקשו על שיטתם מהסוגיא שם, וביארו את הסוגיא באופן אחר שמדובר בטבול יום שהוא גם מחוסר כפורים שאסור להיכנס למחנה לויה מן התורה, ותוספות שם גורסים בגמרא שדין זה הוא גם אם טבול יום של זב אין דינו כזב. אמנם נראה שרש"י ביאר את הסוגיא כפשוטו, שאם טבול יום של זב דינו כזב אסור להיכנס למחנה לויה. ורש"י גורס שם כגירסתנו שם שדין זה הוא רק אם טבול יום של זב דינו כזב, ונמצא שיש לימוד מיוחד לאסור טבול יום במחנה לויה. ומעתה יתכן ששיטה זו [של המאירי והשיטה מקובצת] סוברת שכיון שהפסוק נאמר בזב, נאמר בזה דין מיוחד בטבול יום של זב, ואין ללמוד ממנו לטבול יום של בעל קרי. פו. **שהרי** רבא אמר שבמצורע לא העמידו דבריהם במקום כרת, ומוכח שסובר שהוא רק איסור דרבנן. פז. **וכן** כתבו תוספות ביבמות (ז: ד"ה רבי), שממה שרבא סובר כרבי יוחנן מוכח שגם אם טבול יום של זב דינו כזב אינו משתלח ממחנה לויה מן התורה. פח. **ומשום** שעשה דוחה לא תעשה, ומלבד זה עשה של פסח שיש בו כרת דוחה עשה שאין בו כרת. וראה שם בתוספות שביארו בזה מה שרבינא תירץ שם שמותר למצורע בעל קרי להכניס בהונותיו לעזרה אף שביאה במקצת שמה ביאה משום שבביאה במקצת אין כרת. והרי לכאורה קשה, שאף שאין בו כרת אבל יש בו לאו, ואין עשה של פסח דוחה לא תעשה ועשה, ועל זה תירצו שעשה של פסח דוחה לא תעשה ועשה. וראה שם שביארו בזה מה שקשה עוד על רבינא, שהרי אין עשה דוחה לא תעשה אם לא מקיים את המצוה בשעה שעובר על הלאו, וא"כ איך מכניס את הבהונות מדין עשה דוחה לא תעשה הרי את המצוה של פסח מקיים רק אח"כ, ועל זה תירצו שכיון שהעשה של פסח יש בו כרת הוא דוחה לא תעשה אע"פ שלא מקיים את העשה בשעה שהלא תעשה נדחה. ויש להוסיף שגם ביישוב דברי רש"י צריך להוסיף כן, שלכן נכנס למחנה לויה אף שיש בו לאו ואין עשה דוחה

והסברו טהרה (כלים פ"ח מ"ח) תירץ באופן נוסף, שמקור דברי רש"י שיש שיטה שטבול יום של זב אסור מן התורה במחנה לויה הוא מהמבואר בסוגיא בנזיר (מד:) שטבול יום אסור מן התורה במחנה לויה[פט], והרי הגמרא שם למדה כן ממה שנאמר (ויקרא טו יד) 'ובא לפני ה' אל פתח אהל מועד ונתנם אל הכהן' אימתי הוא בא בזמן שטבל והעריב שמשו. ומבואר בזה שהוא לימוד מיוחד לאוסרו במחנה לויה. וא"כ יתכן שמשם נלמד רק שיש עשה, וכלשון הפסוק 'ובא לפני ה'' וגו', אבל אין בו לאו. ולכן העשה של פסח דוחה את העשה של טבול יום כיון שאין בו לאו[צ].

וכתבו האחרונים[צא] שבזה מיושב מה שתוספות הקשו עוד על רש"י, ממה שנראה מהפסוק שיולדת שהיא טבולת יום ארוך נכנסת למחנה לויה. משום שלפי מה שנתבאר יש לימוד מיוחד שטבול יום אינו נכנס למחנה לויה, וא"כ יתכן שדין זה נאמר בכל טבול יום ולא בטבולת יום ארוך[צב].

ועל מה שהקשו תוספות עוד על רש"י איך רבא סובר כרבי יוחנן הרי שיטתו שטבול יום של זב דינו כזב, כתבו האחרונים[צג], שאדרבה בזה יתיישב מה שקשה על רש"י שסתר משנתו. שבסוגייתנו פירש רבי יוחנן לא חולק על הברייתא אלא מפרשה, ואילו במסכת זבחים כתב שחולק על הברייתא. אמנם נראה שרש"י סובר שבסוגייתנו שרבא אמר שאיסורו של טבול יום להיכנס לעזרת נשים הוא דרבנן אף שסובר שטבול יום של זב דינו כזב, מוכח שרבא סובר שגם אם טבול יום של זב דינו כזב מותר מן התורה במחנה לויה. וא"כ אי אפשר לומר לשיטתו שרבי יוחנן חולק על הברייתא, כיון שאין לו מקור מתנא אחר שחולק על הברייתא[צד]. אבל במסכת זבחים פירש רש"י את דברי רבי יוחנן שחולק על הברייתא, כיון שבפשיטות הברייתא סוברת שאיסורו של טבול יום להיכנס לעזרה הוא מן התורה, וא"כ נראה שרבי יוחנן חולק על הברייתא[צה].

שיטת הרמב"ם בביאור הסוגיא

וכתב הערוך לנר (יבמות ז: ד"ה מצורע) **שלרמב"ם** יש שיטה שלישית בביאור הסוגיא. משום שהרמב"ם (פיאה המקדש פ"ג ה"י) פסק שביאה במקצת בעזרה אסורה רק מדרבנן, וקשה שהרי בזבחים (נב:) מבואר שהוא איסור תורה. אמנם נראה שמקורו של הרמב"ם הוא מסוגייתנו, משום שסובר כשיטת רש"י בזבחים (הובא לעיל) שאם טבול יום של זב כזב אסור מן התורה במחנה לויה, והוקשה לו קושיית **תוספות** (הובאו לעיל) איך רבא סובר כאן כרבי יוחנן שאיסורו של טבול יום במחנה לויה הוא דרבנן, הרי רבא סובר בכריתות (י.) שטבול יום של זב דינו כזב. ולכן פירש הרמב"ם את דברי רבי יוחנן באופן אחר, שודאי הברייתא מתפרשת כפשוטו שהותר לטבול יום להיכנס למחנה לויה אע"פ שהוא איסור תורה, משום שעשה שיש בו כרת דוחה עשה שאין בו כרת, אך הוקשה לרבי יוחנן איך הותר לו להכניס ידיו לעזרה[צו], ועל זה תירץ שביאה במקצת היא רק איסור דרבנן ולא העמידו דבריהם במקום כרת [ורבי יוחנן מוסיף על הברייתא]. ומכאן מקורו של הרמב"ם שביאה במקצת אסורה מדרבנן, משום שפירש שכן הוא שיטת רבי יוחנן[צז].

מדוע לא נקטה הברייתא טבולי יום של טמאי מגע

שם. רש"י ביבמות (ז: ד"ה ולמה) כתב, שהברייתא נקטה שראה קרי ולא נקטה שאר טבול יום של טומאת שרץ ונבילה, משום שרק בעל קרי אסור במחנה לויה, אבל טמאי מגע מותרים במחנה לויה. **ותוספות** (שם ד"ה ולמה) תירץ באופן נוסף, שמקור דברי רש"י שיש שיטה שטבול יום של זב אסור מן התורה במחנה לויה הוא מהמבואר בסוגיא בנזיר (מד:) שטבול יום אסור מן התורה במחנה לויה[פט], והרי הגמרא שם למדה כן ממה שנאמר (ויקרא טו יד) 'ובא לפני ה' אל פתח אהל מועד ונתנם אל הכהן' אימתי הוא בא בזמן שטבל והעריב שמשו. ומבואר בזה שהוא לימוד מיוחד לאוסרו במחנה לויה. וא"כ יתכן שמשם נלמד רק שיש עשה, וכלשון הפסוק 'ובא לפני ה'' וגו', אבל אין בו לאו. ולכן העשה של פסח דוחה את העשה של טבול יום כיון שאין בו לאו[צ].

וכתבו האחרונים[צא] שבזה מיושב מה שתוספות הקשו עוד על רש"י, ממה שנראה מהפסוק שיולדת שהיא טבולת יום ארוך נכנסת למחנה לויה. משום שלפי מה שנתבאר יש לימוד מיוחד שטבול יום אינו נכנס למחנה לויה, וא"כ יתכן שדין זה נאמר בכל טבול יום ולא בטבולת יום ארוך[צב].

ועל מה שהקשו תוספות עוד על רש"י איך רבא סובר כרבי יוחנן הרי שיטתו שטבול יום של זב דינו כזב, כתבו האחרונים[צג], שאדרבה בזה יתיישב מה שקשה על רש"י שסתר משנתו. שבסוגייתנו פירש רבי יוחנן לא חולק על הברייתא אלא מפרשה, ואילו במסכת זבחים כתב שחולק על הברייתא. אמנם נראה שרש"י סובר שבסוגייתנו שרבא אמר שאיסורו של טבול יום להיכנס לעזרת נשים הוא דרבנן אף שסובר שטבול יום של זב דינו כזב, מוכח שרבא סובר שגם אם טבול יום של זב דינו כזב מותר מן התורה במחנה לויה. וא"כ אי אפשר לומר לשיטתו שרבי יוחנן חולק על הברייתא, כיון שאין לו מקור מתנא אחר שחולק על הברייתא[צד]. אבל במסכת זבחים פירש רש"י את דברי רבי יוחנן שחולק על הברייתא, כיון שבפשיטות הברייתא סוברת שאיסורו של טבול יום להיכנס לעזרה הוא מן התורה, וא"כ נראה שרבי יוחנן חולק על הברייתא[צה].

שיטת הרמב"ם בביאור הסוגיא

וכתב הערוך לנר (יבמות ז: ד"ה מצורע) **שלרמב"ם** יש שיטה שלישית בביאור הסוגיא. משום שהרמב"ם (פיאה המקדש פ"ג ה"י) פסק שביאה במקצת בעזרה אסורה רק מדרבנן, וקשה שהרי בזבחים (נב:) מבואר שהוא איסור תורה. אמנם נראה שמקורו של הרמב"ם הוא מסוגייתנו, משום שסובר כשיטת רש"י בזבחים (הובאו לעיל) שאם טבול יום של זב כזב אסור מן התורה במחנה לויה, והוקשה לו קושיית **תוספות** (הובאו לעיל) איך רבא סובר כאן כרבי יוחנן שאיסורו של טבול יום במחנה לויה הוא דרבנן, הרי רבא סובר בכריתות (י.) שטבול יום של זב דינו כזב. ולכן פירש הרמב"ם את דברי רבי יוחנן באופן אחר, שודאי הברייתא מתפרשת כפשוטו שהותר לטבול יום להיכנס למחנה לויה אע"פ שהוא איסור תורה, משום שעשה שיש בו כרת דוחה עשה שאין בו כרת, אך הוקשה לרבי יוחנן איך הותר לו להכניס ידיו לעזרה[צו], ועל זה תירץ שביאה במקצת היא רק איסור דרבנן ולא העמידו דבריהם במקום כרת [ורבי יוחנן מוסיף על הברייתא]. ומכאן מקורו של הרמב"ם שביאה במקצת אסורה מדרבנן, משום שפירש שכן הוא שיטת רבי יוחנן[צז].

מדוע לא נקטה הברייתא טבולי יום של טמאי מגע

שם. רש"י ביבמות (ז: ד"ה ולמה) כתב, שהברייתא נקטה שראה קרי ולא נקטה שאר טבול יום של טומאת שרץ ונבילה, משום שרק בעל קרי אסור במחנה לויה, אבל טמאי מגע מותרים במחנה לויה. **ותוספות** (שם ד"ה ולמה) הקשו עליו שמן התורה גם טבול יום של בעל קרי מותר במחנה לויה, ובהכרח שכוונת הברייתא לאיסור דרבנן, והרי מדרבנן גזרו גם על טבול יום של טמאי מגע שלא יכנסו לעזרת נשים. **ותוספות בזבחים** (נב: ד"ה ורבי) כתבו שלפי שיטת רש"י בזבחים (שם ד"ה מע"פ) שהברייתא סוברת שטבול יום של בעל קרי אסור מן התורה להיכנס למחנה לויה, מיושב היטב מדוע נקטה בעל קרי, משום שהברייתא חידשה שעשה של פסח דוחה איסור תורה, ולכן נקטה טבול יום של בעל קרי שאסור מן התורה במחנה לויה, משא"כ טבול יום של טמאי מגע שמותר מן התורה במחנה לויה, [שהרי גם לפני טבילתם מותרים מן התורה במחנה לויה][צח]. אלא שתוספות כתבו שלפי שיטתם שגם הברייתא סוברת שטבול יום של בעל קרי מותר מן התורה להיכנס למחנה לויה, ורק מדרבנן אסור, שוב קשה מדוע נקטה דווקא בעל קרי, הרי מדרבנן גם טבול יום של טמאי מגע אסור בעזרת נשים. ולכן כתבו תוספות שהברייתא חידשה שאפילו בטבול יום של בעל קרי, שלפני טבילתו היה אסור מן התורה במחנה לויה, לא העמידו דבריהם במקום כרת. וכן כתבו תוספות בסוגייתנו (ד"ה טבול).

והמהרש"א (גמ' כאן) הקשה, מנין לתוספות שגזרו על טבול יום של טמאי מגע של יכנסו למחנה לויה, הרי אמנם מבואר במשנה בכלים (פ"ח מ"ח) שחז"ל גזרו על טמאי מגע שיהיו אסורים בעזרת נשים וגם בחיל, אך יתכן שעל טבול יום שלהם לא גזרו. [ורק בטבול יום של בעל קרי, שלפני הטבילה אסור מן התורה במחנה לויה, אסרו חז"ל שלא יכנס למחנה לויה גם בעודו טבול יום, אך לטבול יום של טמאי מגע, שלפני טבילתם אסורים רק מדרבנן בעזרת נשים, יתכן שלא גזרו לאוסרם בזה גם אחרי שטבלו]. וכתב **הרש"ש** (גמ' שם) שתוספות ביבמות (שם) ובזבחים (נב: ד"ה ורבי) הוכיחו דין זה ממה שמבואר במשנה בכלים (שם) שהחיל מקודש מהר הבית שטמאי מתים לא נכנסים לשם, ועזרת נשים מקודשת מהחיל שטבול יום לא נכנס לשם, ומשמע שמדובר גם בטבול יום של טמאי מתים שעליהם דיברה המשנה לפני כן[צט]. אמנם **הריטב"א** (יבמות שם ד"ה והא) כתב בשיטת רש"י [שכתב שלא נקטו טבול יום של טמאי מגע משום שמותרים במחנה לויה], שרש"י סובר שחז"ל לא גזרו בטבול יום של טמאי מגע שיהיו אסורים בעזרת נשים, כיון שמן התורה מותרים שם גם לפני טבילתם.

לפי שיטת רש"י מדוע לא הותר לפני טבילה

שם. הערוך לנר (יבמות ז: ד"ה מכאן) הקשה לפי שיטת **רש"י** בזבחים (הובאו לעיל) שהברייתא סוברת שמן התורה אסור לטבול יום להיכנס למחנה לויה, ואעפ"כ מותר לו להיכנס בערב פסח כשהוא מצורע, מדוע מבואר בברייתא שרק אם טבל לקריו הותר לו להיכנס למחנה לויה, הרי לפי רש"י גם איסור תורה הותר, וא"כ גם לפני טבילה יהיה מותר לו אע"פ שאסור מן התורה[ק]. ותירץ, שברייתא זו סוברת שלא שוחטים פסח על טמא שרץ ובעל קרי לפני הטבילה. ולכן לפני שטבל לקריו לא יכול להיכנס למחנה לויה, משום שרק העשה של פסח מתירו להיכנס, והעשה יכול להתירו רק כשחייב בו, אבל קודם טבילה שלא יכול להקריב פסח הוא כמו שלא חייב במצות הפסח, וא"כ אין כאן מה שיתיר לו להיכנס[קא].

לא תעשה כשלא מקיים את המצוה בשעה שעובר את הלאו, משום שעשה שיש בו כרת דוחה לאו גם אם לא מקיים את המצוה בשעה שעובר את הלאו. **פט. ותוספות** בזבחים (נב: ד"ה ורבי) תירצו לפי שיטתם שמדובר שם בטבול יום שהוא גם מחוסר כפורים, שהוא אסור מן התורה במחנה לויה. **צ. וראה** ברע"א (סו"ס מהדו"ק, סי' יג) שמתוך דבריו נראה ג"כ שיש לתרץ שיטת רש"י שיש בו רק עשה, אלא שהוא ביאר באופן אחר שנלמד ממה שנאמר (דברים כג יב) 'וכבוא השמש יבוא אל תוך המחנה' שאסור לטבול יום להיכנס למחנה לויה וכמו שכתב רש"י (ד"ה ומשם), ומשם נלמד רק עשה. **צא. המהדיר** על הריטב"א (מה"ק, יבמות ז: הערה 427 בסופו). **צב. ולעיל** נתבאר שלכן יש שיטות שרק טבול יום של זב אסור מן התורה משום שהפסוק נאמר בזב]. והוסיף שבזה יש ליישב מה שקשה על תוספות שהוכיחו כשיטתם מיולדת, שהרי גם לשיטתם קשה כיון שהם כתבו שמפסוק זה של 'ובא' וגו' נלמד שטבול יום שהוא גם מחוסר כפורים אסור מן התורה במחנה לויה [וכמו שהובא בדיבור הקודם], וא"כ גם לשיטתם קשה איך יולדת נכנסת מן התורה במחנה לויה הרי היא גם מחוסר כפורים. וביותר קשה על תוספות הרשב"א משאנץ שכתב (ד"ה ג) כתוספות שמיולדת מוכח לא כרש"י, ואח"כ כתב שטבול יום שהוא גם מחוסר כפורים אסור מן התורה במחנה לויה. אמנם נראה שהם סוברים שאם זה דין מיוחד בטבול יום שהוא גם מחוסר כפורים, ונלמד מהפסוק, הוא רק דין בכל טבול יום ולא בטבולת יום ארוך. ורק לפי רש"י שהוא דין בכל טבול יום משום שדינו כזב, אין לחלק בין כל טבול יום לטבולת יום ארוך. **צג. המהדיר** על הריטב"א (שם הערה 412 סוף ג). **צד. לפי** מה שביארו תוספות בשיטת רש"י בזבחים שרבי יוחנן חלק על התנא משם שפסק כהתנא שטבול יום של זב אין דינו כזב [וכמו שהובא בדיבור הקודם]. **צה. והוסיף** עוד, שתוספות בזבחים (שם) הביאו שבמסכת נזיר (מד:) מבואר שטבול יום של זב אסור להיכנס למחנה לויה, ותוספות נדחקו בזה לפי שיטתם כמו שנתבאר לעיל, אך רש"י סובר שהסוגיא מתפרשת כפשוטו, וא"כ הסוגיא שם חולקת על רבא בסוגייתנו שסובר שאפילו אם טבול יום של זב כזב מותר מן התורה במחנה לויה. ולכן פירש רש"י בסוגיא בזבחים שרבי יוחנן חולק על הברייתא, כיון שלפי הסוגיא בנזיר אפשר לפרש כן שרבי יוחנן פוסק כהתנא שטבול יום של זב דינו כזב, והברייתא סוברת שטבול יום של זב אין דינו כזב, ורש"י העדיף לפרש שכך סוברת הסוגיא בזבחים, כיון שבפשוטו הברייתא מתפרשת שטבול יום אסור להיכנס למחנה לויה מן התורה. **צו. ועל** זה אי אפשר לומר שעשה שיש בו כרת דוחה עשה שאין בו כרת, שהרי בפשוטו אם ביאה במקצת אסורה מן התורה יש בה כרת. **צז. וראה** שם שהוסיף שבזבחים (נב:) מבואר שהותר להכניס בהונותיו משום שהואיל שהותר לצרעתו, [שהרי מחוסר כפורים אסור בעזרה, ואעפ"כ לכל מצורע הותר ביאה במקצת זו], הותר גם לקריו, אך רבא לא סובר סברא זו, וגם יתכן שבאיסור דרבנן אין דין זה שהואיל והותר הותר. **צח. ולפי** זה מיושבים דברי רש"י ביבמות, משום שמדבריו שם (ד"ה וילמה) נראה שמפרש כשיטתו בזבחים שהברייתא סוברת שהוא איסור תורה, ולכן פירש שהברייתא נקטה בעל קרי שבו יש איסור תורה. וראה בערוך לנר (גמ' יבמות שם) שפירש כן בשיטת רש"י, אך לא הזכיר שעיקרי הדברים כבר כתבו תוספות בזבחים. **צט. אמנם** המהרש"א כתב שאדרבה במשנה משמע שרק על טמא מת גזרו ולא על טבול יום, שהרי במשנה מבואר שטמא מת אסור בחיל, ומשמע שטבול יום שלו מותר. והרש"ש הקשה עליו, שעל טבול יום לא גזרו שלא יכנס לחיל, ואפילו טבול יום של בעל קרי מותר בחיל, ולכן המשנה נקטה בתחילה טמא מת, אך מה שסיימה שטבול יום אסור בעזרת נשים הוא גם בטבול יום של טמאי מגע וכמו שכתבו תוספות. **ק. הערוך לנר** לשיטתו שביאר בשיטת רש"י שאע"פ שיש בטבול יום גם לאו, הותר מפני עשה של כרת, וכמו שהובא לעיל בענין 'יישוב קושיות תוספות על רש"י', ולכן הוקשה לו שגם לפני טבילה יהיה מותר לו. אך לפי הסדרי טהרה שהובא שם שתירץ בשיטת רש"י שבטבול יום יש רק עשה ולכן הותר לו, לא קשה, משום שקודם טבילה יש גם לאו, וזה אינו נדחה מפני פסח. ויש להעיר שלפי הסדרי טהרה שהעשה של פסח דוחה רק משום שבטבול יום יש רק עשה ואין בו לא תעשה, מיושב. שלכן דווקא אם טבל מותר כיון שאם לא טבל יש גם לא תעשה, והעשה של פסח אינו דוחה עשה ולא תעשה. **קא. וראה** במאירי (יבמות שם ד"ה מצורע) שכתב, שלפי עולא שההיתר של מצורע בעל קרי בערב פסח הוא משום שהואיל והותר לצרעתו הותר לקריו, מותר לו גם לפני הטבילה להכניס בהונותיו. ויתכן שהמאירי כתב כן רק לפי שיטתו שהובאה לעיל [בענין 'מחלוקת הראשונים בטבול יום של בעל קרי האם לפי הברייתא משתלח מן התורה ממחנה לויה' ובהערה שם], שצריך כאן היתר רק על הכנסת הבהונות לעזרת נשים, ורק לפי עולא שההיתר הוא משום שכיון שהותר לצרעתו הותר לקריו, שהרי לפי זה מותר לו לעשות כן גם כשהוא לא בערב פסח, ולכן כתב המאירי שגם קודם טבילה מותר, כיון שההיתר הוא גם בלי העשה של פסח. אבל לפי הברייתא שההיתר הוא רק בגלל הפסח, גם המאירי יודה שיהיה אסור לפני הטבילה [לפי השיטה שאין שוחטים על טמא שרץ], כיון שעוד לא חייב בפסח וכמו שכתב הערוך לנר.

מדוע אם לא היו חכמים מעמידים דבריהם היה אסור להיכנס למחנה לויה

שם. רעק"א (ד"ה ערל) הקשה לפי השיטה[קב] שרבי יוחנן חולק על הברייתא, איך אמר רבא שמדברי רבי יוחנן למדנו שלא העמידו חכמים דבריהם במקום כרת, הרי מהברייתא מוכח שאפילו אם הוא איסור תורה הוא נדחה מפני עשה של פסח שיש בו כרת, וא"כ יתכן שגם מה שרבי יוחנן סובר שאין כאן איסור דרבנן הוא לא משום שהעמידו דבריהם, אלא הוא משום שגם אם יעמידו דבריהם שיהיה דינם כדין תורה, הוא ידחה מפני העשה של פסח. שהרי לא מצאנו שרבי יוחנן חולק על הברייתא בסברא זו[קג]. ולכאורה מוכח כהשיטות שרבי יוחנן לא חולק על הברייתא, שאז אפשר לומר שאם היה איסור תורה לא היה נדחה, ורק משום שלא העמידו דבריהם במקום כרת מותר. אך הוסיף שלפי כל השיטות קשה, משום שבזבחים (נב:) אמר רבינא שמה שהותר מצורע בעל קרי להכניס בהונותיו לעזרה הוא משום שביאה במקצת יש בו רק איסור תורה ללקות עליו ואין בו חיוב כרת. **ותוספות** (שם ד"ה נעקין) הקשו איך יתכן שאיסור תורה יהיה נדחה מפני העשה של פסח, הרי עשה לא דוחה לא תעשה ועשה. ועוד הקשו, שהרי עשה לא דוחה לא תעשה כשלא מקיים את העשה כשעובר על הלאו, והרי כאן לא מקיים את מצות הפסח כשמכניס בהונותיו. ותירצו, שעשה של פסח שיש בו כרת דוחה עשה ולא תעשה, וגם כשלא מקיים את העשה כשעובר על הלאו. וא"כ מוכח שגם איסור תורה של שילוח מחנות נדחה מפני הפסח אם אין בו כרת. ולפי זה ודאי שגם אם טבול יום אסור מן התורה במחנה לויה נדחה מפני פסח כיון שאין בו כרת. וא"כ קשה מנין שלא העמידו דבריהם במקום כרת, הרי גם אם יעמידו דבריהם ידחה מפני הפסח. **ועל** הקושיא הראשונה תירץ, שאם בטבול יום יש איסור תורה [כשיטת הברייתא] יש בו רק עשה, ולכן נדחה מפני עשה שיש בו כרת[קד], אבל אם הוא איסור דרבנן דנו אותו שהוא כמו קודם הטבילה לענין מחנה לויה, ויש בו גם לאו דרבנן, וכלשונו של רבי יוחנן שטבול יום לא יכנס למחנה לויה, שמשמע שהוא גם לאו. ולכן אם היו מעמידים דבריהם היה נידון כמו שיש בו לאו ועשה, ולא היה נדחה מפני עשה של פסח. אך עדיין קשה לפי מה שהוכיחו תוספות בזבחים (נג:) הנ"ל שגם עשה ולא תעשה נדחה מפני עשה של פסח, מנין שהעמידו חכמים דבריהם, הרי גם אם היו מעמידים שיהיה כשל תורה, ויהיה נידון כמו שיש בו עשה ולא תעשה, היה נדחה מפני העשה של כרת.

והנהור שרגא (יבמות ז: ד"ה רבי) **והחזון איש** (או"ח סי' קכד סוגיין) **תירצוקה**, שאם הוא איסור דרבנן אין גדר האיסור שדנוהו כמו לפני הטבילה, אלא גדר האיסור הוא שדנו את העזרת נשים כמחנה שכינה[קו]. ונמצא שאם היו מעמידים דבריהם כשל תורה היה נידון כמו שיש בו כרת, [כמו בעזרת ישראל], ולא היה נדחה מפני פסח, ולכן אמרו שלא העמידו דבריהם במקום כרת[קז].

מדוע לא התירו לטבול יום להיכנס לעזרת נשים מחמת שהותר לצרעתו

שם. רש"י (ד"ה יבא) הביא, שבסוגיא בזבחים (נג:) הקשו איך התירו למצורע שראה קרי להכניס בהונותיו לעזרה, הרי זה כבר עשה שיש בו כרת. ותירצו בסוגיא שם בשני אופנים: א. שביאה במקצת אינה ביאה. ב. שאפילו אם ביאה במקצת שמה ביאה, אך כיון שהותרה ביאה זו לצרעתו [שהרי גם מחוסר כפורים אסור להיכנס לעזרה, ונמצא שכל מצורע שהוא מחוסר כפורים אסור להיכנס לעזרה, ואעפ"כ הותר לו להכניס בהונותיו], לכן הותרה ביאה זו לקריו. **ותוספות** בזבחים (שם ד"ה ח"ל) הקשו שא"כ מדוע היו צריכים לומר שהותר לו להיכנס לעזרת נשים רק משום שהוא איסור דרבנן, הרי גם זה אפשר להתיר לו בגלל שהותר לצרעתו. ותירצו, שלמחוסר כפורים מותר להיכנס לעזרת נשים, ונמצא שביאה זו לא הותרה לו לצרעתו, ולכן היו צריכים לומר שהתירו לו לקריו אע"פ שהוא טבול יום שאסור להיכנס לעזרת נשים, משום שהוא איסור דרבנן ולא העמידו דבריהם במקום כרת[קח].

צב:

מדוע בודקים לפסח ואין בודקים לתרומה

שבודקין לעושי פסח ואין בודקין לאוכלי תרומה. רש"י (ד"ה אין) ביאר מדוע בודקים לפסח ואין בודקים לתרומה, משום שאינו צריך לאכול היום את התרומה, וא"כ יכול להקיף את הבית הפרס וללכת יום או יומיים עד שיגיע לתרומה, משא"כ בפסח, שחייב להקריב היום. **אמנם הרא"ש** (נפילושו למהלות, פי"ח מ"ד) כתב, שהוא משום שבפסח יש חיוב כרת למי שמבטלו, ולא העמידו דבריהם במקום כרת, משא"כ בתרומה, שיש רק עשה, והעמידו דבריהם במקום עשה. **והרש"ש** (נרש"י שם) תמה על רש"י, שבגמרא לעיל מבואר שמה שהתירו בפסח הוא משום שהעמידו דבריהם במקום כרת, וא"כ מוכח שמה שבתרומה לא התירו הוא משום שאין בה כרת, וכמו שמבואר לעיל (ע"ח) שהתירו אנינות לילה בפסח ולא בקדשים, משום שבפסח יש כרת ובקדשים יש רק עשה. **והצל"ח** (לעיל ע"ח בתוס' ד"ה גבי) הקשה עוד על רש"י, שלדבריו בתרומת חמץ בערב פסח יהיה מותר משום שאינו יכול להמתין, ולא משמע כן. ובהכרח הוא משום שבתרומה יש רק עשה, והעמידו דבריהם במקום עשה.

שלש שיטות מתי הותר בית הפרס

שבודקין לעושי פסח ואין בודקין לאוכלי תרומה מאי בודקין אמר רב יהודה אמר שמואל מנפח בית הפרס והולך. תוספות (ד"ה בודקין) הקשו, שכאן מבואר שרק לעושי פסח התירו על ידי ניפוח משום שלא העמידו דבריהם במקום כרת, ואילו בעירובין (ג:) מבואר שמותר לערב לכהן בבית הפרס משום שיכול להכנס שם ע"י ניפוח, ומוכח שהתירו ניפוח גם לצורך עירוב. ותירצו התוספות, שדווקא בפסח, שאם אוכלו בטומאה נענש כרת, לא היו מתירים לולא זה שאם לא עושים פסח מתחייבים כרת, וכן מה שלא התירו בתרומה הוא משום שהאוכלה בטומאה נענש במיתה בידי שמים, ולכן לא התירו למי שנכנס בבית הפרס לאוכלה גם אם ינפח. אבל כהן שנטמא עובר רק בלאו שאין עליו עונש כרת, ולכן התירו לו ללכת ע"י ניפוח לצורך עירוב. **ותוספות** בעירובין (כו: ד"ה ולכהן) הוסיפו, שהתירו לצורך עירוב כיון שמערב לצורך מצוה. וגם לפי השיטה (עירובין שם.) שמערבים לדבר הרשות, מכל מקום רגילים לערב לצורך מצוה, ולכן התירו לכהן ללכת לבית הפרס ע"י ניפוח לצורך מצוה זו, אף שאין בביטולה כרת, כיון שכהן שנטמא עובר רק בלאו[א]. **ותוספות** בבכורות (כט. ד"ה היכי) תירצו באופן אחר, שבפסח שיש חיוב כרת למי שמבטלו, לא העמידו דבריהם גם לענין זה שההולך שם יהיה טהור, משום שלא העמידו דבריהם במקום כרת, אבל לצורך עירוב, שהוא צורך מצוה שאין עליה כרת, לא עקרו דבריהם לגמרי שיהיה טהור, אלא רק התירו לכהן ללכת שם[ב]. והוכיחו כן מהמבואר בבכורות (שם) שמותר לכהן ללכת בבית הפרס ע"י ניפוח בשביל להעיד לחבירו, אבל הוא נטמא. ומבואר בזה שלצורך עדות שהיא מצוה שאין עליה כרת, התירו לכהן ללכת לבית הפרס ע"י ניפוח, אלא שהוא טמא[ג]. ובזה חלוק פסח שכיון שיש עליו כרת לא העמידו דבריהם, והוא טהור[ד].

ותוספות (שם) כתבו, **שלרבינו תם יש שיטה שלישית**, שע"י ניפוח אין את תקנת בית הפרס, ומותר לכהן ללכת שם אפילו שלא לצורך מצוה, והוא גם טהור. וכמו כן כל מי שהולך בבית הפרס ע"י ניפוח הוא טהור ויכול לאכול

קב. לעיל הובא שכן שיטת רש"י בזבחים (נב: ד"ה מע"ם). **קג. וראה** עוד ברע"א (סו"ס מהדו"ק, סי' יג) במה שהביא מהרא"ש (מו"ק פ"ג סי' ג), ובמה שהקשה עליו לפי סברתו זו. **קד. ראה** שם שביאר שכיון שנלמד ממה שנאמר (דברים כג יב) 'וכבוא השמש יבוא אל תוך המחנה' כמו שכתב רש"י (ד"ה ורחצ), יש בו רק עשה זה. **קה. ובתירוצם** מיושבת גם קושיית רע"א השניה. **קו. ולכן** אסרו רק את העזרת נשים שסמוכה לעזרת ישראל, וכמו שכתב בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ג) בפירוש אחד, שלכן גזרו רק על העזרת נשים משום שממנה נכנסים לעזרת ישראל. וראה עוד בריטב"א (יבמות ז: ד"ה והא דקתני) שכתב שאסרו לטבול יום להיכנס לעזרת נשים משום גדר וסייג למחנה שכינה. **קז. אמנם** ראה ברמב"ן (יבמות שם ד"ה והכי), רשב"א (שם ד"ה והא דתניא), וריטב"א (שם ד"ה נקן), שכתבו לפרש לשון הברייתא 'יבוא עשה שיש בו כרת וידחה לא תעשה שאין בו כרת' [לפי מה שסוברים שם שגם הברייתא סוברת איסור דרבנן], שכיון שמצאנו בכמה מקומות שחכמים החמירו בדבריהם כשל תורה, לכן היו צריכים לומר שגם אם היה איסור תורה היה נדחה מפני עשה של פסח שיש בו כרת. ומבואר בדבריהם שבאמת מה שמותר הוא משום שגם אם היו מעמידים דבריהם כשל תורה היה נדחה. אלא שקשה על דבריהם שא"כ איך פירש רבא שלא העמידו דבריהם במקום כרת, הרי מה שמותר הוא משום שגם אם היו מעמידים דבריהם היה נדחה מפני העשה של פסח שיש בו כרת. **קח. וראה** במהרש"א (נרש"י שם) שהקשה כקושיית תוספות, ותירץ שרק למחוסר כפורים של מצורע התירו כיון שאם לא נתיר לו לא יוכל לעולם להיטהר, אבל לטבול יום של קרי לא התירו משום שיכול להמתין למחר. והרש"ש (נרש"י שם) כתב שדבריו מגומגמים משום שא"כ איך התירו לו להכניס בהונותיו לעזרה, וגם תמה עליו שתוספות כבר הקשו קושיא זו, ותירצו באופן אחר. **א. ראה** בחזון איש (מהלות סי' כד סק"ו) שמדבריו מתבאר שאע"פ שאכילת העירוב היא לא מצוה, אעפ"כ מותר לכהן ללכת שם ע"י ניפוח לאכול עירובו, משום שאם לא נתירו יתבטל העירוב ולא יוכל ללכת לדבר מצוה. **ב. וראה** שם בתוספות שכתבו באופן אחד [לפי גירסת השיטה מקובצת והחק נתן (שם נתוס' שם)], שלפי השיטה שמערבים לדבר הרשות צריך לומר שהתירו לכהן להכנס לבית הפרס ע"י ניפוח גם שלא לצורך מצוה, אלא שהוא נטמא. ורק בפסח שהוא מצוה וגם יש עליה כרת התירו ע"י ניפוח שיהיה טהור. אמנם החזון איש (מהלות סי' כד סק"ח) כתב, שלא יתכן שיתירו לכהן להכנס ע"י ניפוח לדבר הרשות אם נטמא. ולכן פירש בתוספות, שכוונתם שכיון שיש מצוה לערב, לכן התירו לנפח לצורך מצות עירוב. **ג. ולפי** מה שצידדו תוספות שם שמותר לכהן ללכת ע"י ניפוח שלא לצורך מצוה, צריך לומר שאין כוונת הגמרא שם שדווקא לצורך עדות מותר ללכת, אלא כוונת הגמרא שכהן חייב ללכת שם להעיד אע"פ שע"ז יהיה טמא ולא יוכל לאכול תרומה. **ד. ולפי** תוספות כאן ובעירובין, מה שהתירו לכהן ללכת ע"י ניפוח בשביל להעיד, הוא משום שבמה שכהן נטמא יש רק לאו, ולכן התירו לו אף לצורך עדות שהיא מצוה שאין עליה כרת. ומה שההולך לצורך עדות נטמא ואילו ההולך לצורך פסח לא נטמא, הוא משום שבפסח היו צריכים לעקור את דבריהם גם לענין זה שלא יהיה טמא, שאם לא כן לא יוכל להקריב, כיון שטמא לא יכול להקריב פסח. אך בשביל שכהן יוכל ללכת להעיד לא היו צריכים לומר שלא נטמא, אלא צריכים רק לומר שמותר לו להטמאות, ולכן הוא טמא. וכן יהיה הדין בכהן שמערב בבית הפרס, שכיון שצריך רק להתיר לו להכנס, אך לא צריך לומר שהוא טהור, לכן יהיה מותר לו להכנס, אך יהיה טמא.

קדשים. וזהו דינו של רב יהודה בסוגייתנו שמנפח אדם בית הפרס והולך, ודבריו לא מוסבים על המשנה של 'בודקים לעושי פסח' [ורבינו תם מוחק את התיבות 'מאי בודקין'], ומה שמבואר במשנה שבודקים רק לעושי פסח, לא מדובר על בדיקת ניפוח, אלא על הבדיקה המבוארת במשנה שם שנוטל נפה שנקביה דקים ובודק אם יש שם עצם כשעורה או לא. ובדיקה זו מועילה רק לעושי פסח[ה].

ובזה תירץ רבינו תם מדוע מערבים לכהן בבית הפרס מחמת שיכול ללכת ע"י ניפוח, משום שניפוח מועיל שלא צריך כלל לחשוש שיש עצם. ומה שמבואר בבכורות שם שכהן יכול ללכת בבית הפרס בשביל להעיד והוא טמא, לא מתפרש שהולך ע"י ניפוח, שהרי לשיטת רבינו תם אם הולך ע"י ניפוח הוא טהור, אלא צריך לומר שלצורך מצוה התירו ללכת גם בלא ניפוח, אלא שהוא טמא[ו]. ובפסח התירו שיהיה טהור לגמרי ע"י בדיקת הנפה, כיון שלא העמידו דבריהם במקום כרת. ומה שמבואר בעירובין (מז.) שמותר לכהן ללכת בבית הפרס גם בלי ניפוח בשביל ללמוד תורה ולישא אשה, הוא לאו דווקא למצוות אלו, אלא גם לצורך כל המצוות הדין כן[ז]. [ותוספות שם פירשו גם בשיטת **השאלתות** (שאילתא קג) שסובר שלצורך כל המצוות התירו לכהן ללכת בלי ניפוח אלא שהוא טמא [כשיטת רבינו תם], אלא שהשאלתות סובר שההיתר המיוחד של עושי פסח הוא רק ע"י ניפוח [ובזה חולק על רבינו תם[ח]], ומשום שהשאלתות סובר שתמיד ניפוח לא מועיל שיהיה טהור[ט], ורק בפסח הניפוח מועיל שיהיה טהור משום שלא העמידו דבריהם במקום כרת[י].

אמנם תוספות (שם) חולקים וסוברים שרק בשביל ללמוד תורה ולישא אשה התירו לכהן ללכת בלי ניפוח, משום שהן מצוות חשובות כמו שמבואר במגילה (כ.). וכמו כן התירו ללכת בלי ניפוח לצורך לדון עם העכו"ם כדי להציל ממון מידם כמבואר במסכת עבודה זרה (יג.). וכן התירו לצורך כבוד הבריות, וכמבואר בברכות (יט:) שהתירו לחוזרים עם האבל מבית הקברות לחזור דרך בית הפרס. אבל לצורך שאר מצוות אסור לכהן ללכת בלי ניפוח. ורק עם ניפוח התירו לכהן ללכת גם לשאר מצוות, אלא שהוא טמא[יא]. ובפסח התירו ע"י ניפוח שיהיה טהור, משום שלא העמידו דבריהם במקום כרת. וכן שיטת התוספות כאן ובעירובין (כו: ד"ה ולכהן) שרק לצורך מצוות חשובות אלו התירו לכהן ללכת בלי ניפוח.

שלש שיטות בדיני הבדיקות המתירות בבית הפרס

מאי בודקין אמר רב יְהוּדָה אמר שמואל מנפח בית הפרס והולך. תוספות (ד"ה מאי) **הביאו שרבינו תם** הקשה, מדוע שאלו איך בודקים, הרי במשנה שם מפורש שבודקים ע"י שמביאים נפה שנקביה דקים ורואים האם נשאר שם עצם כשעורה. **ותוספות הביאו שר"י** תירץ, שבדיקת נפה מועילה רק אם כבר עבר בבית הפרס, ורבי יהודה בא לפרש איזה בדיקה מועילה שיוכל לכתחילה ללכת[יב]. **ותוספות בבכורות** (כט. ד"ה היכי) **הביאו שרבינו תם** תירץ, שצריך למחוק מהגמרא תיבות 'מאי בודקין'. ורב יהודה לא בא לפרש איזה בדיקה מועילה לעושי פסח, אלא רב יהודה אמר דין בפני עצמו, שניפוח מתיר גם כשלא הולך לשם לצורך פסח[יג].

אמנם דעת **הר"ש** (שהלות פי"ח מ"ד) היא בהיפוך[יד], שבדיקת ניפוח יותר גרועה מבדיקת נפה, שבדיקת נפה מועילה גם לתרומה[טו], ובדיקת ניפוח מועילה רק לפסח. ומה שהמשנה אמרה שבודקים בנפה כוונתה היא שזה מתיר גם לתרומה, ולכן מקשה הגמרא מהי הבדיקה שמועילה רק לפסח, ועל זה תירצה שבדיקת ניפוח מועילה רק לפסח[טז]. **והתפארת ישראל** (שהלות פי"ח מ"ד בועז אות ז) ביאר שיטה זו, שאם בודק בנפה ברור שאין כאן עצם, ולכן תמיד מותר. ואמנם הקשה על החולקים שסוברים שבדיקת נפה מועילה רק לפסח ולא לתרומה, מדוע בדיקה זו היא לא בדיקה גמורה שתועיל תמיד. ואין לומר שהוא משום שיש לחשוש שבשעה שהלך היה שם עצם כשעורה, אלא שאח"כ הפריחו הרוח לצד אחר ולכן לא מצא בנפה, משום שמשמע שגם אם בודק לפני הילוכו לא מועילה בדיקה זו לתרומה לפי שיטה זו, ובזה קשה מדוע לא מועילה בדיקה זו.

וכתבו האחרונים[יז], שמהרמב"ם נראה כשיטת הר"ש. משום שבהלכות טומאת מת (פי"ו ה"ג) כתב **שמטהרים בית הפרס** ע"י בדיקת נפה, ולא הזכיר שהוא רק לעושי פסח. ומשמע שבדיקה זו מטהרת לגמרי. ובהלכות קרבן פסח (פ"ו ה"ח) הביא את ההיתר של ניפוח לענין פסח, ומוכח שסובר שניפוח מתיר רק לפסח.

מדוע בית הפרס שנידש טהור

בית הפרס שנידש טהור. רש"י (ד"ה שנידש) ביאר, שדריסת הרגלים העבירה את העצמות כשעורה מהשדה. וכן כתבו **תוספות** בנדה (מ. ד"ה ניתן). **אמנם רש"י** במקומות אחרים (עירובין ג: ד"ה טהור, כתובות כח: ד"ה טהור) ביאר באופן אחר[יח], שהדריסה שחקה את העצמות ומיעטה אותם משיעור כשעורה[יט]. **והמאירי** (נדה נז. ד"ה ניתן) ביאר באופן שלישי, שע"י הדישה מתכסים העצמות בעפר, ולכן אין לחוש שיגעו בהם ע"י הליכה.

האם דישה מתירה רק לעושה פסח

שם. רש"י (ד"ה שנידש) **והרמב"ם** (קרבן פסח פי"ו ה"ח) כתבו, שהתירו ללכת ע"י דישה רק לעושי פסח. **אמנם במאירי** (נדה נז. ד"ה ניתן) נראה שדישה מועילה להתיר תמיד[כ].

ה. **וראה** בתוספות (שם) ובר"ש (שהלות פי"ח מ"ד) שהשיגו על רבינו תם מהסוגיא בחגיגה (כה:).

ו. **ותוספות** הוסיפו, שמה שהגמרא מביאה שם את בדיקת ניפוח הוא בשביל להוכיח שדין בית הפרס הוא רק חשש דרבנן, שהרי בנפיחה לחוד התירו, ולכן גם בלי נפיחה התירו לצורך מצוה, אלא שהוא טמא. והחזון איש (שהלות סי' כד סק"ז) כתב, שלפי כל השיטות צריך לבאר כן בכתובות (כח:), שהגמרא אומרת שבית הפרס הוא רק דין דרבנן, ומביאה את דין הניפוח, ובהכרח שמהיתר הניפוח מוכח שטומאת בית הפרס היא דרבנן. והוסיף, שכן צריך לפרש גם בברכות (יט:), שאמרו שמותר לאבלים לחזור דרך בית הפרס דרבנן, כמו שאמר רבי יהודה שניפוח מתיר. והרי לאבלים מותר ללכת לבית הפרס גם בלי ניפוח כמו שכתבו תוספות (שם), ובהכרח שהביאו את דין הניפוח להוכיח שטומאת בית הפרס היא דרבנן.

ז. **וראה** שם בתוספות שביארו מדוע נקטה הגמרא דווקא מצוות אלו.

ח. **ראה** בחזון איש (שהלות סי' כד סק"ח) שכתב ג"כ שהשאלתות סובר כרבינו תם רק במה שמתיר לצורך כל מצוה בלי ניפוח, אך לענין ניפוח חולק על רבינו תם וסובר שהותר רק בפסח.

ט. **תוספות** שם סיימו, שלענין עירוב, אם מערבים רק לדבר מצוה מותר בלי ניפוח, ואם מערבים לדבר הרשות מותר רק בניפוח. ונראה מדבריהם שכתבו כן לשיטת השאלתות, והם ביארו בשיטתו שניפוח הותר גם לדבר הרשות, ומה שהיו צריכים להתיר ניפוח לעושי פסח הוא בשביל שיהיה טהור. אמנם החזון איש (שם) כתב, שלא יתכן לסבור שהתירו ניפוח לצורך דבר הרשות אם הוא טמא וכנ"ל. ולכן כתב, שדברי תוספות כאן הם לפי שיטת רבינו תם, שלשיטתו בניפוח הוא גם טהור. ולפי החזון איש, השאלתות סובר שניפוח הותר רק בפסח שיהיה טהור.

י. **והחזון** איש (שהלות סי' כד סק"י) כתב, שגם דעת הרמב"ם היא כהשאלתות. משום שכתב (פסקי תשו' פ"ג ה"ל) שמותר לכהן ללכת לבית הפרס לכל מצוה, ואעפ"כ כתב (קרבן פסח פ"ו ה"ח) שניפוח הותר רק בפסח. אמנם החזון איש הקשה על הרמב"ם שפסק (עירובין פ"ו ה"י) שכהן יכול להכנס לבית הפרס ע"י נפיחה ליטול עירובו, והרי ממה נפשך אם נחשב שמערב לדבר מצוה, משום שהעירוב עצמו הוא מצוה יהיה מותר ללכת בלי ניפוח, ואם הוא דבר הרשות איך מותר בלי נפיחה, הרי רק לפסח הותר נפיחה לפי הרמב"ם. [ויש להעיר, שלפי השיטה מקובצת והחק נתן (שמות שם) הנ"ל לא קשה, משום שלפי דבריהם יתכן שיש להתיר ניפוח גם לדבר הרשות אך הוא טמא, ורק לפסח הותר שהוא טהור. אלא שהחזון איש לשיטתו שלא יתכן שהותר לדבר הרשות אם הוא טמא]. וראה בקרן אורה (נזיר נד: ד"ה ושוב) שביאר בדברי הרמב"ם שם שהוא לשיטתו שפסק שמערבים רק לדבר מצוה, ולכן הותר לנפח. אך קשה על דבריו, שהרי שיטת הרמב"ם שלצורך מצוה הותר גם בלי ניפוח.

יא. **וכבר** הובא שתוספות צידדו [לפי גירסת השיטה מקובצת והחק נתן (שמות שם)] שגם שלא לצורך מצוה התירו ע"י ניפוח אלא שהוא טמא.

יב. **וכן** כתבו תוספות בעירובין (כו: ד"ה ולכהן) ובכתובות (כח: ד"ה מנפח). וכן כתבו תוספות בבכורות (כט. ד"ה היכי) בסוף דבריהם, ושם הוסיפו תוספות שאת 'המאי בודקים' לא שאלה הגמרא, אלא רבי יהודה אמר את המאי בודקים, דהיינו שהוא חידש שיש אפשרות לעבור לכתחילה ע"י בדיקת ניפוח.

יג. **וכבר** הובא בענין לעיל בסמוך שבזה תירץ רבינו תם מה שתוספות (ד"ה נזקקין) הקשו עוד, שבעירובין (ל:) מבואר שמערבים לכהן בבית הפרס משום שיכול ללכת ע"י ניפוח, ואילו בסוגייתנו מבואר שניפוח מתיר רק לפסח, ולפי מה שהתבאר מיושב, שניפוח מתיר תמיד, ורק בדיקת נפה מתירה רק בפסח.

יד. **וכן** דעת המאירי (ד"ה ערל).

טו. **ראה** בתפארת ישראל (שהלות שם בועז אות ז) שכתב, שלפי הר"ש בדיקת נפה מועילה גם לחולין, ולא רק לצורך תרומה.

טז. **ראה** בתוספות (בכורות כט. ד"ה היכי) שהביאו מה שהגמרא בחגיגה (כה:) דנה האם מי שבדק לפסח טהור לתרומה. וכתבו, שנראה שהספק הוא רק בבדיקת ניפוח ולא בבדיקה של נפה, ולפי רבינו תם הספק הוא דווקא על בדיקת נפה ולא על ניפוח. ואח"כ סיימו שיתכן שהספק הוא בשתי הבדיקות, והחילוק ביניהם הוא שניפוח מועיל שיוכל לכתחילה לעבור שם, ובדיקת נפה מועילה רק אם כבר עבר. וכתבו החק נתן והרש"ש (בתוס' שם) שבתחילה סברו תוספות [כשיטת הר"ש] שבדיקת נפה מועילה תמיד, ובדיקת ניפוח מועילה רק בפסח, ולכן כתבו שמה שדנו אם הבודק לפסח טהור לתרומה הוא רק בבדיקת ניפוח, ואילו לרבינו תם הספק הוא רק בבדיקת נפה, כיון שלשיטתו בדיקת ניפוח מועילה תמיד. ואח"כ סיימו כשיטת תוספות כאן, שהחילוק בין שתי הבדיקות הוא רק לענין אם יכול לכתחילה לעבור בבית הפרס, אך שתיהם מועילות רק לפסח, וספק הגמרא בחגיגה הוא על שתי הבדיקות.

יז. **מהר"י** קורקוס (קרבן פסח פי"ו ה"ח), משנה אחרונה (שהלות שם), קרן אורה (נזיר נד: ד"ה ושוב), שפת אמת (עירובין כו: בתוס' ד"ה ולכהן), חזון איש (שהלות סי' כד סק"י).

יח. **וכן** כתב הסמ"ג (עשה לג). **ורש"י** בנדה (נז. ד"ה שנידש) כתב, שהאנשים נושאים את העצמות ושחקום. וכתב הערוך לנר (נדה"י שם), שרש"י שם פירש את שני הפירושים, שנשאו את העצמות מכאן, וגם ששחקו אותם.

כ. **ומהמאירי** שם נראה שגם ניפוח מתיר תמיד וכשיטת רבינו תם שהובא לעיל [בענין 'שלש שיטות מתי הותר בית הפרס']. ויתכן שלכן סובר שגם דישה מתירה תמיד, כיון שלשיטת רבינו תם המימרא של רבי יהודה שניפוח תמיד מתירה לא באה לפרש את המשנה שבדיקה מתירה לפסח, אלא היא מימרא בפני עצמה, שניפוח תמיד מתיר, ולכן גם מימרא זו שדישה מתירה היא מימרא בפני עצמה, שדישה מתירה תמיד. אבל רש"י והרמב"ם לשיטתם שניפוח מתיר רק בפסח [וכמו שהתבאר בעניינים לעיל], ומשום שהמימרא של רבי יהודה באה לפרש את המשנה שבודקים לפסח, שהכוונה לבדיקה של ניפוח, וא"כ גם מימרא זו של דישה, באה לפרש את המשנה של בודקים לפסח, שגם דישה היא בדיקה שמועילה לפסח. ולכן הם סוברים שגם דישה מתירה רק בפסח.

פרק תשיעי - מי שהיה

מדוע התנא שנה במשנה שתי בבות

מי שהיה טמא וכו' יעשה את השני שגג או נאנס וכו' יעשה את השני.

האור חדש (ד"ה טמא) הקשה, מדוע חילק התנא את הדינים לשתי בבות, הרי היה לו לומר שמי שהיה טמא או בדרך רחוקה, או ששגג או שנאנס, ולא עשה את הראשון, יעשה את השני[כא]. ותירץ, שהמשנה כתובה בדרך לא זו אף זו. שהרי בפסוק נאמר שטמא ודרך רחוקה עושים את השני, והתנא חידש שגם מי ששגג או נאנס עושה את השני. ולכן התנא שנאם בשתי בבות, משום שבבבא אחת אין אומרים לא זו אף זו, וכמו שכתבו **התוספות** (קידושין מא. ד"ה הלכתא).

ביאור שאלת התנא 'למה נאמר טמא' וכו'

אם כן למה נאמר טמא או שהיה בדרך רחוקה. **רש"י** (ד"ה מי) ביאר ששאלת התנא היא, שכיון שכל מי שהיה אנוס ולא עשה את הראשון עושה את השני, מדוע פירט הכתוב מי שהיה בדרך רחוקה שלא עשה את הפסח בגלל שהיה אנוס, הרי היה לו לומר שכל מי שאנוס ולא עשה את הראשון יעשה את השני. **ורבינו יונתן מלוניל** (ד"ה מי) ביאר ששאלת התנא היא, שכיון שאפילו מי שהזיד ולא עשה פסח עושה את השני, מדוע פירט הכתוב דרך רחוקה שהוא אנוס, הרי היה לו לומר שכל מי שלא עשה את הראשון יעשה את השני.

מה החידוש בדין של דרך רחוקה

שאלו פטורין מהכרת. האור חדש (נמוק' ד"ה מלו) כתב, שלפי השיטה שסוברת להלן בגמרא, שאם זרקו על מי שהיה בדרך רחוקה הורצה, כוונת התנא להשיב, שחידוש התורה בדרך רחוקה הוא, שאע"פ שהיה יכול לשלוח שליח שישחוט לו, ולא עשה כן, פטור מכרת, כיון שהתורה חסה עליו שלא חייב לטרוח בזה[כב]. ולפי השיטה שסוברת להלן בגמרא, שאם זרקו על מי שהיה בדרך רחוקה לא הורצה, כוונת התנא להשיב, שחידוש התורה בדרך רחוקה הוא, שאע"פ שזרקו עליו לא הורצה, וממילא אם לא עשה פסח פטור מכרת, כיון שלא יכול לעשות פסח אפילו על ידי שליח [ואמנם **רש"י** (ד"ה מלו) כתב, שבמשנה מוכח שסוברת שאם זרקו עליו הורצה, משום שאם לא כן התנא לא היה שואל 'אם כן למה נאמר' וכו', שהרי יש חידוש, שבדרך רחוקה אם זרקו עליו לא הורצה. **אך התוספות** להלן (נג. ד"ה דלמ) כתבו, שאין להוכיח כן מהמשנה, משום שזו באמת היתה התשובה של התנא של המשנה, שהחידוש של התורה הוא שאם זרק לא הורצה, וממילא כשלא עשה פטור מהכרת. ומה שהתנא לא אמר בפירוש שהתורה חידשה שאם זרק לא הורצה, אלא אמר שהתורה חידשה שפטור מכרת, הוא אגב שסיים שאלו חייבים בכרת, ולכן פתח שאלו פטורים מכרת].

והתוספות להלן (סם ד"ה מלו) הקשו לפי שיטת רבי יהודה להלן (נג:), שמי שהיה בדרך רחוקה פטור רק אם לא יכול להגיע גם בשעת אכילה, איך תירץ התנא שהתורה פירטה דרך רחוקה לומר שפטור מכרת, הרי לשיטתו מסברא יש לפוטרו, כיון שלא ראוי לאכילה[כג]. ואין לומר שהחידוש הוא שאע"פ שיכול להגיע על ידי סוסים ופרדים פטור, משום שלהלן (שם.) יש לימוד מיוחד לדין זה, ואם כן מוכח שאי אפשר ללמוד כן ממה שהתורה פירטה דרך רחוקה. ותירצו, שהחידוש של התורה הוא, שחייב פסח שני אע"פ שלא היה ראוי בראשון. שהרי לפי שיטת רבי נתן (להלן שם.), פסח שני הוא תשלומים של ראשון, והיה אפשר לומר שמי שלא ראוי בראשון לא יכול להשלים בשני, וחידש הפסוק שגם מי שהיה בדרך רחוקה, שלא היה ראוי לעשות את הראשון, עושה את השני.

ומבואר בתוספות, שבתחילת דבריהם הוקשה להם רק לפי רבי יהודה, שסובר שדרך רחוקה פוטר רק מי שלא יכול להגיע בשעת אכילה, אבל לפי עולא שסובר שמספיק שלא יכול להגיע בשעת שחיטה לא הוקשה להם, שאין חידוש בזה שאם לא עשה פטור. וביאר **המרכבת המשנה** (קרבן פסח פ"ה ה"ב), שהוא משום שלפי עולא יש חידוש בדין של דרך רחוקה [גם לפי השיטה שאם זרקו על מי שהיה בדרך רחוקה הורצה], שלא חייב לשלוח שליח להקריב, ולכן פטור מכרת [ודבריו הם כדברי האור חדש].

אלא שהקשה, שהרי אם הוא בדרך רחוקה גם שלוחו לא יכול להגיע למקדש.

ואין לומר שלולא הפסוק היה אפשר לומר שיהיה חייב בגלל שלא שלח שליח לפני שהגיע לדרך רחוקה, משום שכמו שאי אפשר לחייבו על מה שהוא הרחיק עצמו קודם זמנו, כמבואר בירושלמי (פ"ט ה"ג), כך אין לחייבו על מה שלא שלח שליח קודם זמנו. ותירץ, שלפי עולא אפשר ליישב, שהתורה חידשה שגם אם הזדמן לו שליח שרוכב על סוס ויכול להגיע למקדש בשעת שחיטה, ולא שלח עמו, פטור[כד].

הוכחת התוספות שמשנתנו סוברת ששוחטים על טמא שרץ

שם. התוספות (ד"ה מלו) כתבו, שמשנתנו סוברת ששוחטים על טמא שרץ, משום שאם לא כן נמצא שבטמא שנאמר בתורה נכלל גם טמא שרץ או טמא מת ביום השביעי, ואם כן איך אמרה המשנה שהם פטורים מכרת אם לא עשו פסח, הרי מבואר לעיל (סט:), שאם אין שוחטים על טמא שרץ הוא חייב כרת, משום שהיה לו לטבול ולא טבל [שהרי על טבול יום ודאי שוחטים][כה]. ובהכרח שהמשנה סוברת ששוחטים על טמא שרץ, ומדובר במשנה בטמא מת ביום השישי, והוא לא חייב כרת כשלא עשה פסח, כיון שלא יכול להטהר[כו].

והאור חדש (נמוק' סם) הקשה, מנין לתוספות שבמה שהמשנה אמרה שפטורים מכרת נכלל גם טמא, הרי יתכן שהוא מוסב רק על דרך רחוקה. ואין לומר שדייקו כן מלשון המשנה 'פטורים' שהוא לשון רבים [וכן כתב **המהרש"א** (להלן נג. נמוק' ד"ה דלמ)], משום שאפשר לומר שכוונת המשנה לדרך רחוקה ושגג או נאנס[כז].

ותירץ, שלשון המשנה בשאלה הוא 'למה נאמר טמא או שהיה בדרך רחוקה', ואם כן גם התירוץ של המשנה שפטורים מכרת מוסב על שניהם, דהיינו על טמא ודרך רחוקה. ולכן הוכיחו התוספות ממה שהמשנה תירצה שטמא פטור מכרת, שסוברת ששוחטים על טמא שרץ.

אלא שהקשה, שהרי אם שוחטים וזורקים על טמא שרץ, אי אפשר לומר ששאלת המשנה 'למה נאמר' היתה גם על טמא, משום שאם כן איך תירצה המשנה שטמא נאמר לפוטרו מכרת, הרי לפי שיטה זו שאין שוחטים רק על טמא מת ביום השישי, פשוט שאי אפשר לשחוט עליו כיון שאינו ראוי לאכילה [וכמו שכתבו התוספות להלן (שם)], ונמצא שגם פשוט שפטור מכרת משום שאינו יכול לעשות פסח [ומה שהתורה כתבה טמא, הוא בשביל לומר שרק יחיד נדחה ולא ציבור, ולא בשביל לחדש שפטור מכרת, וכמו שכתבו התוספות (שם)]. ואם כן איך תירצה המשנה שטמא נאמר בשביל לחדש שפטור מכרת. ובהכרח שהמשנה לא שאלה על טמא 'למה נאמר', אלא רק על דרך רחוקה [ולא גורסים למה נאמר 'טמא', אלא גורסים רק למה נאמר 'דרך רחוקה'], ואע"פ כן לשון המשנה בתירוץ הוא, 'לומר שאלו פטורים בכרת', בלשון רבים, ולפי פירוש התוספות נכלל בזה טמא, אף שהוא לא נכלל בשאלת המשנה 'למה נאמר'[כח], ואם כן שוב קשה, שיתכן שהמשנה סוברת שאין שוחטים על טמא שרץ, והלשון 'פטורים' האמור במשנה מוסב על דרך רחוקה ושגג או נאנס, אע"פ שבשאלת המשנה 'למה נאמר' לא נכלל שגג או נאנס[כט].

ותירץ, שגם אם המשנה סוברת ששוחטים על טמא שרץ, גורסים 'למה נאמר טמא', ושאלת המשנה מתפרשת, שכיון שכל האונסים עושים פסח שני, למה נאמר גם טמא וגם דרך רחוקה, הרי מספיק שיהיה כתוב רק אונס של טמא שעושה פסח שני, ומזה נלמד לאונס של דרך רחוקה שעושה פסח שני,

---

כא. והוסיף, שאע"פ שמבואר בגמרא לפי שיטת רב ששת, שהתנא כתב שתי פעמים 'ולא עשה את הראשון', לכלול גם אונן ומזיד שלא עשו את הראשון, אך עדיין קשה, מדוע לא כתב התנא שמי שהיה טמא או שהיה בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון, וכן מי ששגג או נאנס ולא עשה את הראשון, יעשה את השני. **כב. וראה** עוד באור חדש (סוף ד"ה שם כן) שהקשה, מדוע לא אמר התנא שהתורה חידשה שיכול להמתין לפסח שני לכתחילה, ולא צריך לשלוח שליח. ותירץ, שלכתחילה צריך לשלוח שליח, אלא שלא חייב כרת אם לא עשה כן. וסיים שזה דוחק. **כג. התוספות** הקשו כן על הברייתא להלן, שאמרה גם כן שנאמר דרך רחוקה לפוטרו מכרת, אמנם לכאורה קושייתם היא גם על המשנה. וכבר העיר הברכת אברהם (נמוק' שם), מדוע התוספות לא הקשו על המשנה. **כד. אמנם** מזה אין ללמוד שגם אם הוא עצמו יכול לרכוב על סוס ולהגיע למקדש פטור, ולכן צריך פסוק מיוחד ללמד שגם באופן זה פטור. **כה. ראה** במהרש"א (נמוק' שם) שהקשה לפי מה שכתבו התוספות, שטמא מת ביום השביעי שלא טבל חייב כרת, מדוע משה אמר לטמאים שאם לא יטבלו ידחו לפסח שני [כמו שכתבו התוספות לעיל (ג: ד"ה שמטו)], הרי היה לו לומר להם שחייבים לטבול, ואם לא יטבלו יתחייבו כרת. **כו. ראה** באור חדש (ד"ה שם כן) ובמלא הרועים (נמוק' שם) שכתבו, שלפי הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ב) שאין שוחטים על טמא מת ביום השביעי, אפילו אחרי טבילה והזאה, אין להוכיח שמשנתנו סוברת שאין שוחטים על טמא שרץ. משום שכוונת המשנה לטמא זה שאינו חייב כרת על מה שלא טבל והזה, כיון שגם אם היה טובל ומזה לא היה יכול לעשות את הפסח. והברכת אברהם (ד"ה שיתמר) הוסיף ליישב, שגם בטמא שרץ יש פעמים שאינו חייב כרת לפי שיטת הרמב"ם. שהרי לעיל (פ.) מבואר, שאם היו בישראל מחצה טהורים ומחצה טמאים [לפי הסובר שגם הטהורים וגם הטמאים אינם יכולים לעשות הפסח], יש תקנה לטמאות אחד מהטהורים בשרץ שאז הטמאים הם רוב. והרי שיטת הרמב"ם (ביאור מקדש פ"ד ה"ג), שטומאת שרץ אינה נדחית בציבור, ונמצא שמה שמטמאים בשרץ מועיל רק שהטמאי מת והטהורים יוכלו לעשות בטומאה, אבל הטמא שרץ אינו יכול לעשות בטומאה. ואם כן באופן זה הטמא שרץ זה אינו חייב כרת על מה שלא טבל, כיון שאם יטבול יהיו בישראל מחצה טהורים, ושוב לא יוכל לעשות הפסח. וכיון שיש אופן שטמא שרץ אינו חייב כרת, לכן אמרה המשנה שטמא שרץ אינו חייב כרת. **כז. והצל"ח** (ד"ה מכלל) כתב, שיש לדחות באופן אחר את דברי המהרש"א, שהמשנה כתבה 'פטורים' בלשון רבים, אגב שכתבה 'חייבים' בלשון רבים. ומה שכתבה 'חייבים' בלשון רבים, אע"פ שרק מזיד חייב כרת, הוא משום שגם טמא חייב כרת, לפי שיטה זו שאין שוחטים על טמא שרץ. **כח. ואין** כוונת המשנה שהתורה כתבה טמא בשביל לחדש שפטור מכרת, אלא כוונת המשנה [לתרץ על מה ששאלה למה נאמר דרך רחוקה], שהתורה כתבה דרך רחוקה לחדש שפטור מכרת, כמו שטמא פטור מכרת. **כט. וכוונת** המשנה, שהתורה כתבה דרך רחוקה לחדש שפטור מכרת, כמו שמי ששגג או נאנס פטור מכרת.

כמו שלומדים מזה לכל האונסים שעושים פסח שני. ועל זה השיבה המשנה שאלו פטורים מכרת, דהיינו שהתורה פירטה את שניהם משום שפטורים מכרת. והלשון פטורים מוסב על טמא ודרך רחוקה שנזכרו בשאלת המשנה. וכוונת התנא להשיב, שיש חידוש בדרך רחוקה שנחשב אנוס אע"פ שהיה יכול לשלוח על ידי שליח, ולכן כתבה אותו התורה מלבד מה שכתבה טמא, כדי לחדש שכמו שטמא פטור מכרת כך הוא פטור מכרת, משום שלא חייב לשלוח על ידי שליח, ודינו כאונסל.

ולכן הוכיחו התוספות שהתנא סובר ששוחטים על טמא שרץ, משום שאם אין שוחטים על טמא שרץ, לא יתכן שהתנא יאמר על טמא שאינו חייב כרת, כיון שטמא שרץ וטמא מת ביום השביעי חייבים כרת אם לא עשו פסח. והרי נתבאר שהלשון פטורים מכרת מוסב על טמא ודרך רחוקה שנזכרו בשאלתו של התנא, 'אם כן למה נאמר' וכו'.

והצל"ח (ד"ה מכלל) ביאר בדברי התוספות, שאי אפשר לפרש במשנה, שמה שאמרה שאלו פטורים מכרת הכוונה רק לדרך רחוקה, שהרי טמא ודרך רחוקה נכתבו יחד בתורה, ואם טמא חייב כרת, איך אפשר לומר שהתורה כתבה דרך רחוקה ללמד שפטור מכרת, הרי התורה כתבה אותו יחד עם טמא, ואם כן משמע שכמו שטמא חייב כרת, כך מי שהיה בדרך רחוקה חייב כרת.

ובהכרח שהמשנה סוברת ששוחטים על טמא שרץ, וטמא פטור מכרת.

והברכת אברהם (נמוק' שם) כתב, שיש להוכיח כתוספות שמשנתנו סוברת ששוחטים על טמא שרץ, ומה שהמשנה אמרה 'שאלו פטורים מכרת' מוסב גם על טמא. שהרי בגמרא להלן טרחו רב נחמן ורב ששת לבאר, מדוע כתוב במשנה שאלו 'חייבים' כרת בלשון רבים, הרי רק במזיד חייבים כרת. ואם משנתנו סוברת שאין שוחטים על טמא שרץ, וטמא חייב כרת, ומה שהמשנה אמרה 'שאלו פטורים מכרת' מוסב על דרך רחוקה, מדוע לא אמרו ש'אלו חייבים כרת' מוסב גם על טמא, ולכן נכתב בלשון רבים. ובהכרח שמשנתנו סוברת ששוחטים על טמא שרץ וטמא פטור מכרת. אלא שהוסיף, שהתוספות הקשו על רב שסובר לעיל (ה:) שאין שוחטים על טמא שרץ, שממשנתנו מוכח לא כן. אמנם לפי מה שהתבאר, יתכן שרב חולק על רב נחמן ורב ששת, וסובר שמשנתנו סוברת שאין שוחטים על טמא שרץ, ומה שהמשנה אמרה 'שאלו פטורים מכרת' מוסב על דרך רחוקה, אבל טמא חייב כרת, ובאמת מה שהמשנה אמרה 'שאלו חייבים כרת' נכלל בו גם טמא.

שיטת רש"י בביאור המשנה

שם. הובא לעיל [בענין הקודם] שהתוספות הוכיחו, שמשנתנו סוברת ששוחטים על טמא שרץ, שאם לא כן לא היתה מסיימת שטמא פטור מכרת, כיון שאם אין שוחטים על טמא שרץ הוא חייב כרת, משום שהיה יכול לטבול. **והאור חדש** (ד"ה שם כן) כתב, **שמרש"י** נראה שחולק על תוספות. כיון שכתב (ד"ה מ"כ), שקשה על המשנה איך שאלה 'למה נאמר' על טמא, הרי צריך לחדש שאינו יכול לעשות פסח, ותירץ, שכוונת המשנה לשאול למה נאמר דרך רחוקהלא. ואם רש"י סובר [כתוספות], שמוכח ממה שהתנא סיים שפטור מכרת, ששוחטים על טמא שרץ, קשה, איך כתב רש"י שיש חידוש בטמא שאינו יכול לעשות הפסח, הרי אם שוחטים על טמא שרץ, אין חידוש במה שטמא אינו יכול לעשות פסח, כיון שאינו ראוי לאכילה, וכמו שכתבו התוספות (להלן נג. ד"ה מ). ובהכרח שרש"י סובר, שהמשנה יכולה לסבור שאין שוחטים על טמא שרץ. ומשום שסובר שגם אם אין שוחטים על טמא שרץ, לא קשה איך סיים התנא שפטור מכרת, כיון שמדובר כשהיה אנוס בטבילה עד סמוך לחשיכה, ואם יטבול לא יהיה זמן להקריב פסח. והתורה חידשה שפטור מכרת, אע"פ שהיה יכול לשלוח שליח שיקריב קרבנו לפני שטבל. ולכן כתב רש"י, שקשה על המשנה איך שאלה 'למה נאמר' על טמא, הרי יש בזה חידוש שאינו יכול לעשות את הפסח. ומה שלא תירץ, שהמשנה סוברת ששוחטים על טמא שרץ, הוא משום שאם כן אינו מובן מה תירצה המשנה, שהרי פשוט שאינו יכול לעשות פסח, כיון שאינו ראוי לאכילה, וממילא גם פשוט שאם לא עשה לא חייב כרתלב.

והברכת אברהם (נמוק' שם) כתב, שלפי שיטת רש"י לא קשה מה שהקשו התוספות [לפי שיטתם שהמשנה סוברת ששוחטים על טמא שרץ], איך רב סובר שאין שוחטים על טמא שרץ, כמבואר לעיל (ה:), הרי במשנה מוכח לא כן. אמנם לפי רש"י מיושב, משום שלשיטתו אין הוכחה מהמשנה מה היא סוברת.

שיטת הרמב"ם בביאור המשנה

שאלו פטורין מהכרת ואלו חייבין בהכרת. רש"י (ד"ה שאלו) ביאר, שטמא ודרך רחוקה ושגג ונאנס פטורים מכרת. ומה שהמשנה סיימה שאלו חייבים בכרת, מבואר בגמרא שמוסב על מזיד. אמנם **הרמב"ם בפירוש המשניות** (פ"ט מ"ו) ביאר, ש'אלו פטורים מכרת', הכוונה היא, שטמא או מי שהיה בדרך רחוקה שלא עשו את הראשון, פטורים מכרת, אפילו כשלא עשו פסח שני במזיד. ו'אלו חייבים כרת', הכוונה היא, שמי ששגג או שנאנס ולא עשה את הראשון, חייב כרת אם לא עשה במזיד את השני. ולכן נאמר בתורה (במדבר ט יג) 'והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות הפסח ונכרתה', משום שטמא ודרך רחוקה פטורים מכרת, אפילו אם הזידו ולא עשו את השני. וביאור החילוק הוא, שמי שהיה טמא או שהיה בדרך רחוקה, כבר נפטר מפסח ראשון שנאמר בו לשון כרת, ונדחה לפסח שני שלא נאמר בו כרת, מה שאין כן מי ששגג או נאנס שלא נפטר מהראשון, ולכן חייב כרת אם הזיד בשני.

וכן כתב הרמב"ם בהלכות קרבן פסח (פ"ה ה"ג), שמי שהיה טמא או בדרך רחוקה פטור מכרת אפילו אם הזיד בשני, ומי ששגג או נאנס חייב כרת אם הזיד בשני. **והראב"ד** השיגו, שאין חילוק בין שגג ונאנס לטמא ודרך רחוקה. **והמהר"י קורקוס והכסף משנה** (שם) כתבו, שהרמב"ם לשיטתו בפירוש המשניות שפירש במשנה חילוק זה. אבל הראב"ד פירש במשנה כרש"י, ולשיטה זו לא נתפרש במשנה חילוק זה.

וכתב המרומי שדה (ד"ה מכלל), שהרמב"ם סובר ששאלת התנא 'למה נאמר', לא מוסב על מה שנאמר (שם י-יא) 'איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה ועשה פסח לה' בחדש השני' וגו', אלא השאלה היא על מה שנאמר (שם יג) 'והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות הפסח ונכרתה' וגו', מדוע פירט דווקא שהיה טהור ולא היה בדרך רחוקה שהוא חייב כרת, ועל זה השיב, שרק טמא ודרך רחוקה פטורים מכרת אפילו כשהזידו בשני.

ביאור המחלוקת האם כשזרק על מי שהיה בדרך רחוקה לא הורצה

היה בדרך רחוקה ושחטו וזרקו עליו רב נחמן אמר הורצה וכו' מיחם הוא דחם רחמנא עליו וכו' ורב ששת אמר לא הורצה מידחא דחייה רחמנא כטמא. המרכבת המשנה (קרבן פסח פ"ה ה"ג) **והמשיב נפש** (ד"ה מ"כ) ביארו, שלפי רב נחמן התורה לא פטרה אותו מחיוב פסח, אלא שהוא אנוס, כיון שלא חייב לבוא מדרך רחוקהלג, ולכן אם זרקו עליו הורצה. ולפי רב ששת התורה הפקיעה אותו שלא יוכל להקריב קרבן פסח, ולכן גם אם זרקו עליו לא הורצה.

הוכחת רב נחמן היא רק אם שוחטים על טמא שרץ

מכלל דאי בעי עבד. רש"י (ד"ה מדקתני) ביאר, שודאי לא מוסב על טמא, כיון שהוא לא יכול לעשות, אלא בהכרח מוסב על דרך רחוקה. **והצל"ח** (ד"ה מכלל) הקשה, מדוע אי אפשר לפרש במשנה שסוברת שאין שוחטים על טמא שרץ, ומה שאמרה 'ולא עשה' מתפרש על טמא שרץ שלא טבל, ולכן לא עשה, שהרי אם היה טובל היה יכול לעשות הפסח, כמבואר לעיל (ה:)לד. **ותירץ** לפי המבואר **בתוספות** (ד"ה אלא), שממה שהמשנה סיימה שאלו פטורים מכרת [ונכלל בזה טמא], מוכח שסוברת ששוחטים על טמא שרץ, משום שאם לא כן לא היתה אומרת שטמא פטור מכרת, כיון שטמא שרץ שלא טבל חייב כרת.

אלא שהקשה, שלכאורה יש לדחות הוכחת התוספות, וסיום המשנה מוסב רק על דרך רחוקה, ומה שנקטה בלשון רבים שפטורים מכרת, הוא אגב שסיימה שאלו חייבים בכרת בלשון רבים. ואמנם רב נחמן עצמו אמר להלן, שמה שהמשנה נקטה שאלו חייבים כרת בלשון רבים, הוא אגב שנקטה פטורים בלשון רבים, ולפי זה אי אפשר לומר שהמשנה נקטה פטורים בלשון רבים אגב שנקטה חייבים בלשון רבים. אך באמת קשה על רב נחמן, מדוע לא פירש שהמשנה נקטה חייבים בלשון רבים, משום שסוברת שאין שוחטים על טמא שרץ, ונמצא שטמא חייב כרת, ואגב זה נקטה פטורים בלשון רבים, וזה מוסב רק על דרך רחוקה. וממילא לא היה יכול להוכיח מלשון המשנה 'ולא עשה', שאם זרק על מי שהיה בדרך רחוקה הורצה, משום שאפשר לפרש שמוסב על טמא שרץ שלא טבל, ולכן לא עשה את הפסח.

ותירץ, שרב נחמן סבר, שלא יתכן לפרש במשנה שנאמר בתורה דרך רחוקה לפוטרו מכרת, ואילו טמא יהיה חייב כרת, משום שהתורה כתבה את שניהם יחד, ואם כן מנין שמי שהיה בדרך רחוקה לא חייב כרת, הרי הוא נכתב

ל. **ולתנא** לא הוקשה מדוע לא נאמר בתורה רק דרך רחוקה ולא טמא, משום שעל זה אפשר לתרץ, שנאמר טמא כדי לחדש שציבור לא נדחים. **לא. רש"י** הביא שהגמרא מקשה ומתרצת כן, אמנם לפנינו הגמרא (להלן שם) מקשה כן על הברייתא ולא על המשנה, אלא שרש"י סובר שכוונתה להקשות גם על המשנה, אמנם התוספות חולקים, וכמו שיבואר להלן. **לב. אמנם** הפתח הבית (שם ג) כתב שיתכן שרש"י סובר, שלולא הפסוק היה אפשר לומר, שרק זקן וחולה שאינם יכולים לאכול במציאות, אינם עושים הפסח, אך טמא שיכול לאכול במציאות, אלא שאיסור מעכבו, נחשב ראוי לאכילה. **לג. ראה** בדבר שמואל (ד"ה רב) שדן, שדינו יהיה כנשים, לפי השיטה שאינן חייבות בפסח אלא הן רק רשות, שנעשות רק טפלות לאחרים, כמבואר לעיל (פ:), וגם יוכל רק להיעשות טפל לאחרים. אך כתב שיתכן שכיון שנפטר בזה מפסח שני [שהיה מתחייב בו אם לא היו זורקים עליו את הראשון], לא צריך להיעשות טפל לאחרים. אמנם לפי מה שכתבו המרכבת המשנה והמשיב נפש, שלפי רב נחמן הוא רק אנוס, פשוט שאינו צריך להיעשות טפל לאחרים. וראה עוד בדבר שמואל (שם) שכתב, שנראה פשוט שהשבת לא תידחה לו, כיון שאינו חייב בפסח. ולכאורה לפי המרכבת המשנה והמשיב נפש, השבת תידחה.

לד. והצל"ח הוסיף, שאע"פ שמבואר להלן (נג.) שרב נחמן סובר ששוחטים על טמא שרץ, מכל מקום גם הוא מודה שרבי עקיבא סובר שאין שוחטים, ואם כן יתכן שמשנתנו סוברת כרבי עקיבא שאין שוחטים.

עם טמא שחייב כרת. ובהכרח שגם טמא פטור מכרת, משום שמשנתנו סוברת ששוחטים על טמא שרץ. ואם כן יש להוכיח ממה שהמשנה כתבה 'ולא עשה', שאם זרק על מי שהיה בדרך רחוקה הורצה, משום שלא יתכן לפרש שמוסב על טמא אם שוחטים על טמא שרץ.

ובאופן אחר תירץ, שאם המשנה סוברת שאין שוחטים על טמא שרץ, ומה שאמרה שאלו פטורים מכרת מוסב על דרך רחוקה, ודאי מוכח מהמשנה שאם זרק על מי שבדרך רחוקה הורצה, שהרי אם הפטורים מכרת מוסב רק על דרך רחוקה, בהכרח ששאלת התנא היתה על דרך רחוקה, והרי כבר כתב רש"י במשנה (ד"ה ס"ב), שאם השאלה היתה על דרך רחוקה מוכח שאם זרק עליו הורצה, שאם לא כן איך שואלת המשנה, מדוע נאמר, הרי נאמר בשביל לחדש שאם זרק עליו לא הורצה[לה]. ומה שרב נחמן לא הוכיח כן מהמשנה, הוא משום שאפשר לפרש במשנה שסוברת ששוחטים על טמא שרץ, ושאלת המשנה היתה מדוע נאמר טמא, כיון שפשוט שאין שוחטים על טמא מת ביום השישי, משום שאינו ראוי לאכילה, והתירוץ של המשנה הוא, שהתורה חידשה שפטור מכרת ואינו חייב על מה שטימא עצמו[לו]. ולכן אמר רב נחמן שממה נפשך, אם המשנה סוברת ששוחטים על טמא שרץ, אפשר להוכיח מלשון המשנה 'ולא עשה' שאם זרק על מי שבדרך רחוקה הורצה, משום שאי אפשר לפרש שמוסב על טמא אם שוחטים על טמא שרץ. ואם המשנה סוברת שאין שוחטים על טמא שרץ, הרי ודאי שמוכח מהמשנה שאם זרק על מי שבדרך רחוקה לא הורצה, משום שאם אין שוחטים על טמא שרץ, ותשובת התנא 'שאלו פטורים מכרת' היתה על דרך רחוקה, מוכח ששאלתו היתה למה נאמר דרך רחוקה, ואם כן מזה מוכח שאם זרק עליו הורצה, שאם לא כן לא קשה 'למה נאמר, 'כיון שנאמר בשביל לחדש שאם זרק עליו לא הורצה[לז].

מדוע לא תירצו שלא בא בסוסים ופרדים

שם. השפת אמת (ד"ה ור"ג) **והפתח הבית** (פוסק ה) הקשו, מדוע לא פירשו שכוונת המשנה שלא בא בסוסים ופרדים, שהרי להלן (נד.) מבואר, שגם אם יכול לבוא על ידי סוסים ופרדים פטור מדין 'דרך רחוקה', ואם כן זו כוונת המשנה 'ולא עשה את הראשון', משום שלא בא בסוסים ופרדים, אבל אם היה רוצה היה בא בסוסים ופרדים. והפתח הבית תירץ, שאם כן אין בזה חידוש במה שהמשנה כתבה שלא עשה, שהרי ודאי שרק אם לא עשה את הראשון עושה את השני[לח]. ובהכרח שהתנא רימז שאם זרקו עליו הורצה.

מנין שהמשנה לא סוברת שמי שחוץ לעזרה דינו כמי שהיה בדרך רחוקה

שם. הצל"ח (ד"ה שמלו) הקשה, איך הוכיח רב נחמן מהמשנה כשיטתו, הרי אפשר לפרש שהמשנה סוברת כשיטת רבי אליעזר (להלן נג:), שמי שנמצא חוץ לעזרה פטור מדין דרך רחוקה, ולכן המשנה אמרה 'ולא עשה', וכוונתה שלא נכנס לעזרה לעשות את הפסח. ותירץ, שרב נחמן העדיף לפרש שהמשנה סוברת גם כרבי עקיבא, שסובר (שם) שרק מי שנמצא חוץ לט"ו מילים דינו כמי שהיה בדרך רחוקה, שהרי לפי זה קשה לשון המשנה 'ולא עשה', כיון שלא יכול להכנס לעזרה לעשות. ובהכרח שכוונת המשנה ששלוחו לא הקריב בשבילו, ומזה הוכיח שאם זרקו על מי שבדרך רחוקה הורצה.

והמשיב נפש (ד"ה שמר) תירץ לפי מה שהקשה עוד הצל"ח (ד"ה מכלל), מדוע אי אפשר לפרש שהמשנה סוברת שאין שוחטים על טמא שרץ, וכוונת המשנה במה שאמרה 'ולא עשה' היא על טמא, שלא עשה משום שלא טבל, שהרי אם היה טובל היה יכול לעשות[לט]. ונראה לפרש שרב נחמן סבר ש'ולא עשה' מוסב בין על טמא ובין על דרך רחוקה, ולכן מוכח מהמשנה שאם זרק הורצה, משום שאם לא כן אי אפשר לומר 'ולא עשה' על מי שהיה בדרך רחוקה, כיון שאינו יכול לעשות[מ]. ולפי זה נראה עוד, שאדרבה רב נחמן סובר שהמשנה בהכרח סוברת שאין שוחטים על טמא שרץ, משום שאם לא כן ה'ולא עשה' מוסב רק על הדרך רחוקה ולא על טמא, ולא משמע כן. ובהכרח המשנה סוברת שאין שוחטים על טמא שרץ[מא].

ובזה מיושבת גם קושיא זו של הצל"ח [שיתכן שהמשנה סוברת שמי שחוץ לאיסקופת העזרה דינו כמי שהיה בדרך רחוקה], משום **שהאבן העוזר** (ד"ה שמלו בגמ' ד"ה מו יש) כתב, שמה שמבואר בברייתא לעיל (סע.), שאם אין שוחטים על טמא שרץ, הוא חייב כרת על מה שלא טבל, הוא רק אם פטורו של דרך רחוקה הוא לכל מי שהיה חוץ לעזרה, אבל לפי הסובר שרק מי שהיה רחוק ט"ו מילים פטור, אע"פ שהיה יכול לבוא על ידי סוסים ופרדים, הרי מוכח שהתורה חסה על מי שהיה בדרך רחוקה שאינו צריך לטרוח ולהתקרב, ואם כן יש להקיש טמא לדרך רחוקה שהתורה חסה עליו שאינו צריך לטרוח לטהר עצמו. ומעתה נראה, שכיון שהתבאר שהמשנה סוברת שאין שוחטים על טמא שרץ, מוכח שסוברת שדרך רחוקה פוטר רק אם הוא בריחוק ט"ו מילים, משום שאם לא כן יהיה קשה מה שהקשו **התוספות** (ד"ה שלו), שאם המשנה סוברת שאין שוחטים על טמא שרץ, מדוע מבואר במשנה שטמא פטור מכרת, הרי חייב כרת על מה שלא טבל[מב]. וכיון שהמשנה סוברת שדרך רחוקה הוא רק בריחוק ט"ו מילים, בהכרח שמה שהמשנה אמרה 'ולא עשה' שבו נכלל גם דרך רחוקה, הוא משום שגם מי שהיה בדרך רחוקה אם זרקו עליו הורצה.

מסוגייתנו קשה על הרמב"ם שסובר שמספיק שהיה בדרך רחוקה בתחילת זמן השחיטה

שם. הצל"ח (ד"ה שמלו) הקשה לפי שיטת **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ה ה"ג), שאם היה בתחילת זמן השחיטה רחוק ט"ו מילים פטור, אפילו שהתקרב אחר כך בזמן השחיטה, איך הוכיח רב נחמן מלשון המשנה 'ולא עשה' שאם זרק הורצה, הרי אפשר לפרש שכוונת המשנה שהתקרב בתוך זמן השחיטה תוך ט"ו מילים, שאז כבר יכול לעשות את הפסח, אלא שלא עשה, ואע"פ כן פטור מכרת[מג]. ותירץ, שרב נחמן לא סובר כשיטת עולא (להלן נג:), שפטורו של דרך רחוקה הוא לכל מי שלא יכול להגיע בזמן השחיטה [שכן לשיטה זו מספיק שהיה רחוק בתחילת זמן השחיטה], אלא סובר כרב יהודה, שסובר (שם) שפטורו של דרך רחוקה הוא רק למי שלא יכול להגיע בשעת אכילה. שהרי לפי זה צריך להיות רחוק כל זמן השחיטה, שלא יוכל להגיע בשעת אכילה, ולכן מוכח ממה שהמשנה אמרה 'ולא עשה', שגם כשהוא בדרך רחוקה, אם זרקו עליו הורצה.

איך נכלל במשנה מזיד ואונן

ורב ששת אמר לך אי הכי סיפא וכו' מדקתני ולא עשה מכלל דאי בעי עבד הרי שגג והרי נאנס אלא מזיד קתני בהדייהו ה"נ אונן קתני בהדייהו. המרכבת המשנה (קרבן פסח פ"ח ה"ג) ביאר, שמה ששנינו בסיפא 'ולא עשה את הראשון', מתפרש 'או' שלא עשה את הראשון[מד], והכוונה היא למזיד שלא עשה את הראשון, שעושה את השני. וכמו כן מה ששנינו ברישא 'ולא עשה את הראשון', מתפרש 'או' שלא עשה את הראשון, והכוונה היא לאונן שלא עשה את הראשון שעושה את השני.

מה דינו של מי שמת לו מת קודם חצות

שם. התוספות (ד"ה תנא) הקשו מה בין אונן למזיד[מה]. ותירצו, שאונן הוא לא כל כך מזיד, משום שנפשו מרה עליו, ובגלל זה לא הקריב, ולכן היה אפשר לומר שלא יתחייב כרת, וחידש התנא שדינו כמזיד. ועוד כתבו התוספות, שמדובר כשנהיה אונן אחרי חצות, אבל אם נהיה אונן קודם חצות כשעוד לא חל עליו חיוב הפסח, העמידו חכמים דבריהם שלא יוכל לאכול בלילה את הפסח, ולא יכול להקריב פסח[מו].

והתוספות סיימו, שהגמרא לעיל (ע"ב) יכלה למנות בין הדברים שחכמים העמידו דבריהם במקום כרת, את מי שנהיה אונן קודם חצות.

והמרכבת המשנה (קרבן פסח פ"ה ה"ג) כתב, שלפי שיטת **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ט), שגם אם מת לו מת קודם חצות, אם הקריב בדיעבד הורצה, ורק לכתחילה לא יקריב, לא קשה מדוע לא מנו חכמים את מי שמת לו מת קודם חצות, בין הדברים שחכמים העמידו דבריהם במקום כרת, כיון שהגמרא מונה שם רק דברים שגם בדיעבד לא הורצה.

לה. אמנם התוספות להלן (נג. ד"ה לא) חולקים על רש"י בזה [וכמו שהובא לעיל בענין 'מה החידוש בדין של דרך רחוקה'], והם סוברים שאפשר לפרש שזו תשובת התנא שנאמר לפוטרו מכרת, דהיינו שנאמר בשביל לחדש שאם זרק לא הורצה ופטור מכרת. **לו. והצל"ח** הוסיף, שזה לא כתוספות (להלן נג. ד"ה לא) שכתבו, שאין חידוש במה שאינו חייב כרת על מה שטימא עצמו. והוסיף, שזה גם לא כרש"י. וכוונתו שרש"י פירש במשנה, שלא יתכן לפרש שהשאלה היתה על טמא, כיון שיש בו חידוש שאינו יכול לעשות, ונראה מרש"י, שאי אפשר לפרש שהמשנה סוברת ששוחטים על טמא שרץ, ולכן שואלת למה נאמר טמא, משום שאם כן לא מובן מה שהשיבה שנאמר לפוטרו מכרת, שהרי אם אינו יכול לעשות ודאי שפטור מכרת [וכן פירש האור חדש (ד"ה לפי כן) בדברי רש"י]. ומזה מוכח שרש"י סובר כתוספות, שאין חידוש במה שאינו חייב כרת על מה שטימא עצמו. **לז. ולהלן** [בענין 'מנין שהמשנה לא סוברת' וכו'] יובא תירוץ נוסף של המשיב נפש על קושיית הצל"ח. **לח. ולפי** מה שהגמרא להלן דחתה שנכלל במשנה אונן, מובן מדוע כתבה המשנה 'ולא עשה' וכו' משום שכוונתה להוסיף אונן, שעושה את השני. **לט. ולעיל** [בענין 'הוכחת רב נחמן' וכו'] הובא מה שתירץ. **מ. ודבריו** הם לא כרש"י (ד"ה מדקתני), שפירש שהוכחת רב נחמן היא, משום שלא יתכן ש'ולא עשה' מוסב על טמא. **מא. ולא** כתוספות (ד"ה שמלו) שכתבו, שמשנתנו סוברת ששוחטים על טמא שרץ. ולעיל [בענין 'שיטת רש"י בביאור המשנה'] הובא שהאור חדש הוכיח, שרש"י חולק על תוספות. **מב. והתוספות** הוכיחו מכח קושיא זו, שמשנתנו סוברת ששוחטים על טמא שרץ. **מג. ראה** בפתח הבית (פוסק ה) שתירץ, שאם כן אין בזה חידוש. ודבריו צריכים ביאור, שהרי יש בזה חידוש, שגם את התקרב אחרי חצות וכבר אינו בדרך רחוקה, פטור מכרת אם לא עשה הפסח. **מד. והוי"ו** של 'ולא' עשה את הראשון מתפרש כמו 'או'. **מה. ראה** במהרש"א (בפוסק שם) שכתב, שלא יתכן לגרוס בתוספות כמו שיש גורסים, שהקשו ממה נפשך, אם הוא מזיד הרי הוא נכלל במזיד, ואם הוא שוגג הרי הוא נכלל בשוגג, משום שלא יתכן שהוא שוגג, שהרי רב ששת ביאר ש'ולא עשה את הראשון' הכוונה לאונן, ואם הוא שוגג שוב קשה, שאם כן לא יכול לעשות הפסח. אמנם הגנזי יוסף (על המהרש"ם שם) כתב, שיש ליישב שתוספות דנו שאולי דינו כשוגג, כיון שמה שלא עשה הוא מחמת מרירותו, אבל ודאי יכול לעשות, וניתן לומר עליו 'ולא עשה', כיון שיכול לעשות. וראה באור חדש (בפוסק שם) שהקשה עוד על גירסא זו, שלהלן אמרו שאונן חייב כרת, ואם הוא כשוגג מדוע חייב כרת. **מו. התוספות** כתבו שכן מוכח להלן (נה.), שרק אם נהיה אונן אחרי חצות יכול להקריב פסח.

רב נחמן הוכיח שלא יתכן שאונן נכלל במשנה

ורב ששת אמר לך וכו' ה"נ אונן קתני בהדיהו אמר רב אשי מתניתין נמי דיקא וכו' אלא לאו אמזיד ואונן ורב נחמן אמר לך לעולם אמזיד לחודיה וכו' איידי דתנא רישא פטורין תנא סיפא חייבין. רש"י (ד"ה ה"נ) ביאר את הסוגיא, שרב ששת דחה את ההוכחה של רב נחמן, שכמו ש'ולא עשה את הראשון' האמור בסיפא מוסב על מזיד, אע"פ שלא מפורש במשנה, כך אפשר לפרש ש'ולא עשה את הראשון' האמור ברישא מוסב על אונן, אע"פ שלא מפורש במשנה, וממילא אין הוכחה מהרישא שאם זרק על מי שהיה בדרך רחוקה הורצה. ורב אשי הוסיף, שיש גם הוכחה שברישא נכלל גם אונן, משום שאם לא כן איך שנינו בסיפא דסיפא שאלו חייבים כרת בלשון רבים, הרי רק מזיד חייב כרת, ובהכרח שנכלל במשנה גם אונן שחייב כרת. ורב נחמן דחה את ההוכחה של רב אשי, שיתכן שרק מזיד נכלל במשנה אבל לא אונן. ומה שהתנא נקט בסיפא דסיפא חייבים בלשון רבים, הוא אגב שנקט פטורים בלשון רבים. וממילא מוכח מהרישא שאם זרק על מי שהיה בדרך רחוקה הורצה, שאם לא כן לא יתפרש מה ששנינו שם 'ולא עשה את הראשון'.

והגרי"פ פערלא בביאורו על ספר המצוות לרס"ג (ח"ו עשה נג עמ' 483 מד"ס שכנ) הקשה, שעדיין קשה על רב נחמן שאמנם דחה את ההוכחה של רב אשי, ויתכן שאונן לא נכלל ברישא, אך הרי סוף סוף גם יתכן שנכלל בו אונן אע"פ שלא מפורש ברישא, כמו שבסיפא בהכרח נכלל במשנה מזיד אע"פ שלא מפורש שם. ומעתה כבר אין הוכחה מהרישא שאם זרק על מי שהיה בדרך רחוקה הורצה, כיון שאפשר לפרש, ש'ולא עשה את הראשון' האמור שם מוסב על אונן.

וכתב, שנראה **שרבינו חננאל** כבר הרגיש בזה. משום שרבינו חננאל (ד"ה ודמי) ביאר, שרב נחמן אמר שרק מזיד נכלל בסיפא, כיון שבמשנה מפורש שאלו חייבים כרת, וזה בהכרח מוסב על מזיד. אבל לא יתכן שאונן נכלל ברישא, שאין שמפורש במשנה שאלו פטורים מכרת. וביאור דבריו הוא, שהרי ברישא של המשנה שנינו שטמא ודרך רחוקה עושים את השני, ובסיפא שנינו שגם שוגג או אונס עושה את השני. והמשנה שאלה שאם כן למה נאמרו בתורה רק טמא ודרך רחוקה האמורים ברישא, ועל זה תירצה שאלו פטורים מכרת ואלו חייבים כרת. והתירוץ מתפרש, שאלו האמורים בסיפא שלא התפרשו בתורה חייבים כרת, ואלו האמורים ברישא האמורים בתורה פטורים מכרת. וכיון שהאלו פטורים מכרת מוסב על הרישא, לא יתכן שנכלל שם גם אונן שחייב כרת, ובהכרח שמה שנקט חייבים כרת בלשון רבים הוא אגב הרישא. ולפי זה מוכח מהרישא, שמי שהיה בדרך רחוקה וזרקו עליו הורצה, כיון שאם לא כן איך שנינו שם 'ולא עשה את הראשון', שמשמע שיכול לעשות. ובזה מיושבת היטב הקושיא, כיון שבדברי רב נחמן נכלל שמוכרח שברישא לא נכלל אונן, ואם כן יש הוכחה מהרישא כשיטתו, שאם זרק על מי שבדרך רחוקה הורצה[מז].

אלא שכתב שקשה על פירושו, איך הוכיח רב נחמן שברישא לא נכלל אונן, ממה שמבואר בסיפא דסיפא שהמנויים ברישא פטורים מכרת, הרי בסיפא דסיפא מבואר גם שהמנויים בסיפא חייבים כרת, אע"פ שבסיפא כתוב גם שגג או נאנס שהם לא חייבים כרת, ובהכרח ש'החייבים כרת' מוסב על חלק מהדברים האמורים בסיפא [דהיינו על מזיד], ואם כן אפשר לומר גם על הרישא שאע"פ שנכלל שם אונן, מכל מקום הפטורים מכרת שמוסב על הרישא, מוסב רק על חלק מהדברים המנויים ברישא [דהיינו על טמא ודרך רחוקה][מח].

האם משנתנו היא גם כשיטת רבי

אמר רב אשי מתניתין נמי דיקא וכו' אילימא אשוגג ונאנס שוגג ונאנס בני כרת נינהו אלא לאו אמזיד ואונן. **הליקוטי הלכות** (זבח תודה ד"ה שגג) כתב, שלכאורה נראה שהמשנה סוברת כרבי נתן ורבי חנניא בן עקביא (להלן נג.), שלא חייבים כרת על פסח שני. ולכן סוברת שטמא ודרך רחוקה או מי ששגג או נאנס פטורים מכרת, אפילו אם הזידו ולא עשו את השני. אך כתב שאינו מוכרח, משום שיתכן שהמשנה סוברת כרבי שסובר שחייבים כרת על פסח שני, אלא שמדובר כששגג ולא עשה את השני, שאז מי שטמא או היה בדרך רחוקה או מי ששגג או נאנס, פטור מכרת אפילו לפי רבי. ורק מי שמזיד בראשון חייב כרת אע"פ ששגג בשני[מט]. והוסיף שיתכן עוד, שגם אם מדובר כשהזיד ולא עשה את השני, אך בטמא ודרך רחוקה ושוגג או אונס לא חל עליו חיוב כרת, עד שהזיד בשני [גם לשיטת רבי], מה שאין כן במזיד שכבר התחייב בכרת בראשון. ואפילו לשיטת **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ה ה"ג), שאם עשה את השני פטור מכרת אפילו לפי רבי, זהו רק משום שעל ידי הקרבתו את הפסח נפטר מהחיוב כרת שהיה עליו. ובזה חלוקים טמא ודרך רחוקה, שלא מתחייבים כרת עד שיזידו בשני[נ].

מסוגייתנו קשה על הרמב"ם שחילק בין טמא ודרך רחוקה לשוגג ואונס

שם. הלחם משנה (קרבן פסח פ"ה ה"ג) **והברכת הזבח** (מי' על הרמב"ם שם) הקשו מכאן **על הרמב"ם בפירוש המשניות** (פ"ט מ"ו), שפירש במה שהמשנה אמרה שאלו חייבים כרת ואלו פטורים מכרת, שמדובר כשהזיד אחר כך בשני, שטמא ודרך רחוקה פטורים מכרת אע"פ שהזידו בשני [ואפילו לפי שיטת רבי שחייבים כרת על השני], ומי שהיה שוגג או אונס חייב כרת על מה שהזיד בשני כשיטת רבי [וכן פסק הרמב"ם ביד החזקה (שם)]. וקשה, שאם כן איך אמר רב אשי שלא יתכן שחייבים כרת מוסב על שוגג ואונס שאינם בני כרת, הרי לפי הרמב"ם כוונת המשנה שיש חיוב כרת אם הם מזידים בשני, ודין זה הוא גם במי שהיה שוגג או אונס בראשון, ורק טמא ודרך רחוקה פטורים מכרת כשהזידו בשנינא. וביישוב קושיא זו נאמרו **באחרונים** כמה דרכים.

תירוצם של הלחם משנה והברכת הזבח

א. הלחם משנה והברכת הזבח (שם) תירצו, שרב אשי פירש את המשנה גם כשיטת החולקים על רבי, ולשיטתם אין חיוב כרת בהזיד בשני אפילו למי שהיה שוגג או אונס בראשון. ומה ששנינו במשנה שחייבים כרת, מדובר בהכרח שהזיד בראשון, וחייב עליו כרת. וכיון ששנינו במשנה חייבים בלשון רבים. בהכרח שנכלל במשנה גם אונן שדינו כמזיד.

והצל"ח (ד"ה שמנו) הקשה על פירוש זה, איך רב אשי הקשה על רב נחמן, הרי יתכן שרב נחמן פירש את המשנה כרבי. ותירץ לפי מה שהתבאר לעילנב, שמה שרב נחמן הוכיח מהמשנה כשיטתו שאם זרק על מי שהיה בדרך רחוקה הורצה, הוא משום שסבר שהמשנה היא לא דעת יחיד, שאם לא כן איך הוכיח כשיטתו מלשון המשנה 'ולא עשה את הראשון', הרי יתכן שמשנתנו סוברת כרבי אליעזר (להלן נג:), שמי שהיה חוץ לעזרה פטור מהפסח מדין דרך רחוקה, והמשנה מתפרשת שלא נכנס לעזרה לעשות הפסח. ובהכרח שסבר שהמשנה היא דברי הכל, וגם כרבי עקיבא שסובר (שם) שרק מי שהיה רחוק ט"ו מילים פטור מדין דרך רחוקה, ולכן מוכח שמה שהמשנה אמרה 'ולא עשה את הראשון' מתפרש שהיה יכול לעשות את הפסח על ידי שליח ולא עשה, ומזה מוכח שאם זרקו על מי שהיה בדרך רחוקה הורצה.

ולפי זה נראה שדברי רב אשי מתפרשים שממה נפשך אין להוכיח מהמשנה כמו שהוכיח רב נחמן. משום שאם המשנה היא כדברי הכל, אם כן גם לא יתכן לומר שהמשנה סוברת רק כרבי שחייבים כרת על השני, וממילא מוכרח שמה שכתוב במשנה חייבים כרת מוסב על אונן, ואם כן כבר אין להוכיח כרב נחמן, משום שמה ששנינו ברישא 'ולא עשה' מוסב על אונן. ואם נפרש במשנה שסוברת כרבי, הרי אפשר לפרש מה שכתוב במשנה 'ולא עשה' כשיטת רבי אליעזר, שמי שחוץ לעזרה נחשב שהוא בדרך רחוקה, ושוב אין להוכיח כרב נחמננג.

תירוצם של הצל"ח והברכת אברהם

ב. הצל"ח (ד"ה שמנו) תירץ לפי מה שהתבאר לעילנד, שממה שרב נחמן הוכיח כשיטתו מהמשנה, מוכח שסובר שרק מי שלא יכול להגיע למקדש בשעת אכילה פטור מדין דרך רחוקה, שאם לא כן, אפשר לפרש במה שהמשנה אמרה 'ולא עשה את הראשון', שהכוונה היא שהתקרב אחרי חצות, והיה יכול לעשות את הפסח ולא עשהנה. וכיון שרב נחמן סובר שרק מי שלא יכול לבוא בשעת אכילה פטור, בהכרח שלא פוסק כרבי ששני הוא רגל בפני עצמו ויש עליו חיוב כרת. משום **שתוספות** (להלן נג. ד"ה שלא) הקשו לפי השיטה שרק מי שלא יכול לבוא בשעת אכילה פטור, מה החידוש במה שדרך רחוקה פוטר הרי לא ראוי לאכילה. ותירצו, שהחידוש הוא שיכול לעשות את השני, משום שהיה אפשר לומר שכיון שהשני הוא תשלומים לראשון, אין תשלומים למי שלא היה ראוי בראשון. ומבואר בזה, שמי שסובר שרק מי שלא יכול לבוא בשעת אכילה

מז. והוסיף, שמלשונו של רבינו חננאל נראה שלא גרס כגירסתינו, 'ורב נחמן אמר לך לעולם אמזיד לחודיה', אלא גרס 'ורב נחמן אמר לך מזיד קתני בסיפא, אונן לא קתני ברישא'. **מח. וראה** שם מה שתירץ, ודבריו יובאו להלן בענין 'תירוצו של הגרי"פ פערלא'. **מט. לשיטת** רבי ורבי נתן, ולא כרבי חנניא בן עקביא, כמבואר להלן (שם). **נ. מה** שאין כן מי שהזיד בראשון שחייב כרת אם לא עשה את השני, אפילו אם מה שלא עשה את השני היה בשגגה. **נא. ראה** בליקוטי הלכות (זבח תודה ד"ה שגג) שתירץ, שהגמרא כאן לא ידעה את הברייתא שהביאה את דעת רבי שחייבים כרת על הפסח שני, ורק אחר כך (נג.) הביאה את דברי רבי. וראה עוד באבן האזל (שם) שתירץ באופן אחר, שהגמרא כאן סברה שלפי רבי גם טמא ודרך רחוקה חייבים כרת כשהזידו בשני, ולרמב"ם היה מקור לדבריו מהסוגיא להלן (נג:) שחולקת על זה [ראה שם שביאר הדברים]. **נב. ראה** לעיל [בענין 'מנין שהמשנה לא סוברת' וכו'] שהובאו דבריו. **נג. ראה** בברכת הזבח (שם) שהוסיף על דבריו הנ"ל, שהרמב"ם פסק כרבי משום שלפי רבי המשנה מתפרשת כפשוטה. ורבי ירוחם פערלא (כימוהו על ספר המצוות לרס"ג מ"ו עשה נו עמ' 482 ד"ה ומ"מ) הקשה, שאדרבה כיון שרב אשי לא פירש משנתנו כרבי, מוכח שסובר שלא פוסקים כרבי. ולכאורה לפי ההוספה של הצל"ח מיושבים דברי הברכת הזבח, כיון שרב אשי רק אמר שלפי רב נחמן שהמשנה כדברי הכל מוכח שהמשנה היא לא רק כרבי. ואם כן יתכן שבאמת רב אשי עצמו סובר שאפשר לפרש את המשנה כשיטת רבי. אמנם עדיין קשה, איך אמר רב אשי שלפי רב נחמן שהמשנה היא כדברי הכל מוכח שהמשנה היא לא רק כרבי, הרי יתכן שהמשנה היא כרבי שהלכה כמותו. ומה שרב נחמן לא פירש את המשנה כרבי אליעזר שמי שחוץ לעזרה פטור מדין דרך רחוקה, הוא משום שאין הלכה כמותו. **נד. דבריו** הובאו לעיל בענין 'מסוגייתנו קשה על הרמב"ם שסובר שמספיק' וכו'. **נה. לפי** שיטת הרמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ט), שגם אם התקרב אחרי חצות פטור.

פטור, לא פוסק כרבי ששני הוא רגל בפני עצמו. ובזה מיושבת היטב שיטת הרמב"ם, שלכן רב אשי הקשה על רב נחמן, משום שלשיטת רב נחמן משנתנו לא סוברת כרבי, ואם כן לא יתכן לפרש מה ששנינו בסיפא שחייבים כרת, שהכוונה לשוגג ואונס שהזידו בשני שחייבים כרת, ובהכרח שבמשנה נכלל גם אונן[נ].

והברכת אברהם (ד"ה תימר) תירץ כעין זה ובאופן אחר. שלהלן (נג.) מבואר, שרב נחמן שסובר שאם זרק על מי שהיה בדרך רחוקה הורצה, סובר ששוחטים על טמא שרץ. והרי התוספות (לעיל סט. ד"ה שוחטין) הקשו לפי השיטה ששוחטים על טמא שרץ, מדוע התורה היתה צריכה לכתוב שטמא אינו עושה פסח, הרי לפי שיטה זו רק טמא מת ביום השישי אינו עושה פסח, ודין זה כבר נלמד ממה שנאמר (שמות יג ד) 'לפי אכלו' [שמזה נלמד שצריך שיהיה ראוי לאכילה], שהרי טמא זה לא יכול לאכול בערב, ואם כן ודאי שאינו ראוי לעשות הפסח. ותירצו, שהתורה חידשה שטמא עושה פסח שני, משום שהיה אפשר לומר שכיון ששני תשלומים של ראשון, ומי שאינו ראוי בראשון אינו ראוי לתשלומים, גם הטמא לא יכול לעשות את השני כיון שלא היה ראוי בראשון, וחידשה התורה שיכול לעשות פסח שני. ולפי זה נמצא, שרב נחמן שפירש במשנתנו שאם זרק על מי שהיה בדרך רחוקה הורצה, בהכרח פירש שהמשנה לא סוברת כרבי שסובר ששני רגל בפני עצמו, משום שאם סוברים שאם זרק הורצה, מוכח ששוחטים על טמא שרץ, וזה יתכן רק אם לא סוברים כרבי, וכמו שהתבאר. ולכן רב אשי הקשה על רב נחמן, שכיון שלשיטתו משנתנו לא כרבי, קשה מדוע מבואר בסיפא שאלו חייבים כרת, הרי אם לא סוברים כרבי, אין חיוב כרת לשוגג ואונס אפילו אם הזיד בשני, ובהכרח שנכלל במשנה אונן[נ].

תירוצם של המרכבת המשנה והמשיב נפש

ג. המרכבת המשנה (שם) **והמשיב נפש** (ד"ה ת"כ) תירצו, שדינו של הרמב"ם שמי שהיה בדרך רחוקה פטור מכרת גם אם הזיד בשני, הוא רק לפי מה שפסק שאם זרקו עליו לא הורצה. אבל לפי רב נחמן שאם זרקו עליו הורצה, דינו כאונס שאם הזיד בשני חייב כרת. משום שהרמב"ם ביאר, שמה שטמא ודרך רחוקה פטורים מכרת אע"פ שהזידו בשני, הוא משום שהם נפטרו מהראשון, ועל השני לחוד אין חיוב כרת, מה שאין כן אונס שהיה חייב בראשון אלא שנאנס, ואם כן זה יתכן, רק אם סוברים שאם זרקו על מי שהיה בדרך רחוקה לא הורצה, שאז בהכרח שהתורה פטרה אותו. אבל אם כשיזרקו עליו הורצה בהכרח שלא נפטר מפסח, אלא שהתורה דנה אותו כאנוס, ואם כן דינו ככל אונס שחייב כרת אם הזיד בשני. ולכן רב אשי הקשה על רב נחמן, שלפי מה שפירש במשנה שאם זרק על מי שהיה בדרך רחוקה הורצה, אי אפשר לפרש במשנה, שאלו פטורים מכרת הכוונה שמי שהיה בדרך רחוקה יתחייב כרת אם הזיד בשני, ובהכרח שמדובר ששגג בשני, ואם כן קשה שגם מי ששגג או נאנס בראשון פטור מכרת אם שגג בשני, ובהכרח שנכלל במשנה אונן שחייב כרת על הראשון אפילו אם שגג בשני. ולפי זה נמצא, שלפי רב ששת שאם זרק לא הורצה, אפשר לפרש את המשנה כמו שפירש הרמב"ם, שטמא ודרך רחוקה פטורים מכרת אפילו כשהזידו בשני, ושוגג או אונס חייבים כרת אם הזידו בשני. וכיון שהרמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ג) פסק, שאם זרק לא הורצה, לכן פסק שמי שהיה בדרך רחוקה פטור מכרת גם אם הזיד בשני.

והמשיב נפש הוסיף עוד, שלפי רב נחמן שסובר ששוחטים על טמא שרץ [כמבואר להלן (נג.), שהדין שאם זרק הורצה יתכן רק אם שוחטים על טמא שרץ], בהכרח שגם טמא שהזיד בשני חייב, משום שלשיטתו מה שאין שוחטים על טמא, הוא רק בטמא מת ביום השישי שלו שאינו ראוי לאכילה, ואם כן לשיטתו התורה לא פטרה טמא, אלא שהוא אנוס בגלל שאינו ראוי לאכילה, והפסח שיקריב יהיה פסול. וממילא אם יזיד בשני יתחייב כרת, כדין מי שהיה אנוס בראשון שחייב כרת אם הזיד בשני[נא], ואם כן גם מטעם זה מוכרח, שרב נחמן לא פירש במשנה שאלו חייבים כרת הכוונה לשוגג ואונס שהזידו בשני, משום שגם טמא שהזיד בשני חייב. ומה שהרמב"ם פסק שטמא שהזיד בשני פטור מכרת, הוא משום שפוסק (שם פ"ו ה"ח) שאין שוחטים על טמא שרץ, שהרי לפי זה, מה שאין שוחטים על טמא, הוא לא משום שאינו ראוי לאכילה, שהרי טמא שרץ יהיה ראוי לאכילה בערב אחרי שיטבול, אלא הוא משום שהתורה פטרה טמא מפסח, ולכן אם הזיד בשני פטור מכרת[נב].

תירוצו של הגרי"פ פערלא

ד. הגרי"פ פערלא בביאורו על ספר המצוות לרס"ג (מ"ע עשה ו עמ' 482 ד"ה ומ"מ) תירץ, שכיון שבתחילת המשנה שנינו, שטמא או מי שהיה בדרך רחוקה או מי ששגג או נאנס ולא עשה את הראשון יעשה את השני, משמע שהסיפא של 'למה נאמר טמא או שהיה בדרך רחוקה שאלו פטורים מהכרת ואלו חייבים בהכרת' מדובר, בין כשעשו את השני ובין כשלא עשו את השני. ולכן אי אפשר לומר שכוונת המשנה במה שאמרה שאלו חייבים כרת, לשוגג ואונס, שהרי הם חייבים כרת רק אם לא עשו את השני, ולכן הוכיח רב אשי שבמשנה נכלל גם אונן, שהוא חייב כרת אפילו אם עשה את השני[נג]. ומה שפירש הרמב"ם במשנה, שיש חילוק בין טמא ודרך רחוקה לשוגג ואונס כשהזיד בשני, הוא משום שמשמע שמה שהמשנה אמרה שאלו פטורים מכרת הוא גם כשלא עשה את השני, וזה רק בטמא ודרך רחוקה ולא בשוגג ואונס. אמנם אין כוונת הרמב"ם לפרש, שמה ששנינו במשנה שאלו חייבים בכרת, הכוונה לשוגג ואונס שחייבים כרת אם הזידו בשני, משום שמשמע שחייבים כרת גם אם עשו את השני, ובהכרח שהכוונה שם למזיד ואונן, וכמבואר בגמרא. ונמצא שהמשנה מתפרשת שאלו פטורים מכרת, דהיינו דווקא טמא ודרך רחוקה שפטורים אפילו אם לא עשו את השני, ואלו חייבים בכרת, דהיינו מזיד ואונן שחייבים כרת אפילו אם עשו את השני, ולכן רב אשי הוכיח שאונן נכלל במשנה[נד].

ומקורו של הרמב"ם לפרש שאלו פטורים מכרת הכוונה דווקא לטמא ודרך רחוקה, הוא משום שהרי המשנה שאלה שכיון שגם שוגג ואונס עושים את השני, מדוע פירטה התורה טמא ודרך רחוקה, ועל זה תירצה שאלו פטורים מכרת ואלו חייבים כרת. ואם מה שפטורים מכרת כולל גם את שוגג ואונס, איך מתיישבת בזה שאלת המשנה מדוע פירטה התורה טמא ודרך רחוקה. ובהכרח כוונת המשנה שדווקא טמא ודרך רחוקה פטורים מכרת אפילו אם הזידו בשני. אמנם מה שהמשנה סיימה שאלו חייבים כרת, שמשמע שחייבים אפילו אם עשו את השני, מדובר רק במזיד ואונן.

מדוע לא קשה על רב ששת משאלת המשנה 'למה נאמר דרך רחוקה' ורב נחמן אמר לך לעולם אמזיד לחודיה וכו'. רש"י (ד"ה ורב נחמן) הקשה, מדוע לא הוכיח רב נחמן כשיטתו ממה שהמשנה שאלה 'למה נאמר וכו' בדרך רחוקה', שהרי אם כשזרק לא הורצה, צריך להיות כתוב דרך רחוקה, ללמד שאם זרק לא הורצה. **והתוספות** (להלן נג. ד"ה למ"ל) הקשו גם כן קושיא זו. והוסיפו, שלהלן הגמרא מוכיחה כן ממה שהברייתא אמרה 'למה נאמר' וכו' שסוברת שאם זרק הורצה, ואם כן קשה מדוע לא הוכיחה כן מהמשנה. ותירצו[נה], שבמשנה אפשר לפרש שזו באמת תשובת המשנה שנאמר לפוטרו מכרת, דהיינו שהתחדש שאם זרק לא הורצה, ולכן אינו חייב כרת. ומה שהמשנה נקטה שפטור מכרת ולא חידשה יותר שאם זרק לא הורצה, הוא אגב שסיימה שאלו חייבים כרת [דהיינו מזיד], ולכן נקטה שאלו פטורים מכרת. אבל אם סוברים שאם זרק הורצה, אם הזיד בשני פטור מכרת, משום שסברת הרמב"ם היא, שמי שאינו ראוי להקרבה לא חלה עליו חובת הפסח, וכיון שמי שבדרך רחוקה אינו ראוי להקרבה על ידי עצמו, לא חלה עליו חובת הפסח. **נט. ראה** לעיל (נ:) [בענין 'האם מה שאין שוחטים' וכו'] שהובא שהאחרונים נחלקו, האם מה שאין שוחטים על טמא שרץ, הוא משום שהתורה פטרה טמא מפסח [וכדעת המשיב נפש], או שהוא משום שגם הוא נחשב שאינו ראוי לאכילה, כיון שמחוסר מעשה טבילה לטהרתו. **ס. וראה** שם שכתב, שזה יתכן רק לשיטת הרמב"ם בספר המצוות (עשה נו), שמי שהזיד חייב כרת אפילו אם עשה את השני, אבל לפי מה שחזר בו ביד החזקה (קרבן פסח פ"ה ה"ג), וסובר שאם עשה את השני נפטר, אי אפשר לפרש כן. **סא. וראה** שם (עמ' 484 ד"ה הן) שהוסיף, שלפי שיטת הרמב"ם יתיישבו דברי רבינו חננאל (ד"ה ומיי) בביאור דברי הגמרא להלן, שרב נחמן אמר שבמשנה לא נכלל אונן, שכוונת רב נחמן היא, שלא יתכן שנכלל במשנה אונן, משום שמה שהמשנה אמרה שאלו פטורים מכרת מוסב על הרישא, ואם כן לא יתכן ששם נכלל אונן. והרי לכאורה קשה, שכמו שה'אלו חייבים כרת' שמוסב על הסיפא, מוסב רק על מזיד, ולא על שוגג ואונס האמורים בסיפא, כן יתכן שה'אלו פטורים מכרת' מוסב רק על טמא ודרך רחוקה, ולא על אונן. אמנם לפי הרמב"ם יתיישב, שהאלו חייבים מוסב גם על שוגג ואונס באופן שלא יעשו את השני, אבל האלו פטורים מכרת לא יתכן שמוסב על אונן, כיון שהוא תמיד חייב כרת, ואפילו אם עשה את השני. **סב. ראה** בחק נתן (נדפס בספר הליקוטים על רמב"ם מהגרי' פרנקל, קרבן פסח פ"ה ה"ג) ובאור חדש (ד"ה שם כן) ובפתח הבית (להלן נג. תוס' ח) שביארו כן בדבריהם.

נ. והוסיף, שיתכן שמכאן מקורו של הרמב"ם שגם אם התקרב אחרי חצות פטור [ולא כרש"י להלן (נג: ד"ה ממשמ)], משום שאם לא כן מנין שרב נחמן סובר שרק מי שלא יכול לבוא בשעת אכילה פטור. והוסיף עוד, שלפי זה היה אפשר לתרץ על שיטת רב ששת שסובר שמי שלא יכול להגיע בשעת שחיטה פטור, והמשנה מתפרשת שהתקרב אחרי חצות ולא עשה, אלא שהגמרא רצתה לפרש את שיטתו גם אם סובר כרב נחמן, שרק מי שלא יכול להגיע בשעת אכילה פטור [ויש להוסיף, שברמב"ם שפירש את המשנה כרבי, פירש את המשנה כפי שפוסקים להלכה, שמי שלא יכול להגיע בשעת שחיטה פטור, ואם כן משנתנו יכולה לסבור כרבי, והיא מתפרשת כפשוטה כשהזיד בשני]. **נז. והוסיף**, שהרמב"ם פירש את המשנה כפי שפוסקים להלכה, שאם זרק על מי שהיה בדרך רחוקה לא הורצה, וגם פוסקים שאין שוחטים על טמא שרץ, שאז אפשר לפסוק כרבי, והמשנה סברה כרבי, ומה שאמרה שחייבים כרת הכוונה היא כשהזיד בשני, שאז חייב כרת אע"פ ששגג או נאנס בראשון. והוסיף עוד, שאמנם התוספות (ד"ה אלו) הוכיחו, שהמשנה סוברת ששוחטים על טמא שרץ, משום שאם סוברת שאין שוחטים על טמא שרץ, איך אמרה שטמא שלא עשה פסח פטור מכרת, הרי אם אין שוחטים על טמא שרץ, הוא חייב כרת על מה שלא טבל כדי שיוכל לעשות את הפסח. אך הרמב"ם יסבור שאין להוכיח כן, משום שהרמב"ם לשיטתו שסובר (קרבן פסח פ"ו ה"ג), שטמא מת ביום השביעי אינו עושה פסח גם אחרי טבילה והזאה. ואם כן טמא מת אינו חייב כרת אפילו אם הוא ביום השביעי שלו, כיון שגם אם היה מזה וטובל לא היה יכול לעשות את הפסח, ועליו אמרה המשנה שאינו חייב כרת. **נח. אמנם** הנודע ביהודה (שו"ת, תניינא או"ח סי' פט תוס' ח) כתב, שגם אם סוברים שאם זרק הורצה, אם הזיד בשני פטור מכרת, משום שסברת הרמב"ם היא, שמי שאינו ראוי להקרבה לא חלה עליו חובת הפסח, וכיון שמי שבדרך רחוקה אינו ראוי להקרבה על ידי עצמו, לא חלה עליו חובת הפסח. **נט. ראה** לעיל (נ:) [בענין 'האם מה שאין שוחטים' וכו'] שהובא שהאחרונים נחלקו, האם מה שאין שוחטים על טמא שרץ, הוא משום שהתורה פטרה טמא מפסח [וכדעת המשיב נפש], או שהוא משום שגם הוא נחשב שאינו ראוי לאכילה, כיון שמחוסר מעשה טבילה לטהרתו. **ס. וראה** שם שכתב, שזה יתכן רק לשיטת הרמב"ם בספר המצוות (עשה נו), שמי שהזיד חייב כרת אפילו אם עשה את השני, אבל לפי מה שחזר בו ביד החזקה (קרבן פסח פ"ה ה"ג), וסובר שאם עשה את השני נפטר, אי אפשר לפרש כן. **סא. וראה** שם (עמ' 484 ד"ה הן) שהוסיף, שלפי שיטת הרמב"ם יתיישבו דברי רבינו חננאל (ד"ה ומיי) בביאור דברי הגמרא להלן, שרב נחמן אמר שבמשנה לא נכלל אונן, שכוונת רב נחמן היא, שלא יתכן שנכלל במשנה אונן, משום שמה שהמשנה אמרה שאלו פטורים מכרת מוסב על הרישא, ואם כן לא יתכן ששם נכלל אונן. והרי לכאורה קשה, שכמו שה'אלו חייבים כרת' שמוסב על הסיפא, מוסב רק על מזיד, ולא על שוגג ואונס האמורים בסיפא, כן יתכן שה'אלו פטורים מכרת' מוסב רק על טמא ודרך רחוקה, ולא על אונן. אמנם לפי הרמב"ם יתיישב, שהאלו חייבים מוסב גם על שוגג ואונס באופן שלא יעשו את השני, אבל האלו פטורים מכרת לא יתכן שמוסב על אונן, כיון שהוא תמיד חייב כרת, ואפילו אם עשה את השני. **סב. ראה** בחק נתן (נדפס בספר הליקוטים על רמב"ם מהגרי' פרנקל, קרבן פסח פ"ה ה"ג) ובאור חדש (ד"ה שם כן) ובפתח הבית (להלן נג. תוס' ח) שביארו כן בדבריהם.

אהח19/06/2018

הברייתא לא סיימה שאלו חייבים בכרת[סג], ולכן שם הוקשה לגמרא, שאם לא הורצה, הברייתא היתה צריכה לומר שהתורה כתבה דרך רחוקה, ללמד שאם זרק לא הורצה.

והמשיב נפש (ד"ה ח"ר) **והשפת אמת** (נרס"י ד"ה ור"נ) הקשו על רש"י, מדוע לא תמה יותר על רב ששת, איך יתרץ את המשנה לפי שיטתו שאם זרק לא הורצה[סד]. ותירץ המשיב נפש לפי מה שהובא בעניינים הקודמים, **שהרמב"ם בפירוש המשניות** (פ"ט מ"ח) פירש במשנה, שטמא או דרך רחוקה פטורים מכרת אפילו אם הזידו בשני, ואילו שוגג ואונס חייבים כרת אם הזידו בשני. ונתבאר עוד, שרק לפי רב ששת שאם זרקו על מי שהיה בדרך רחוקה לא הורצה, אם הזיד בשני פטור, משום שלשיטתו התורה פטרה דרך רחוקה, ולכן אינו חייב כרת על השני לחוד. אבל לפי רב נחמן שאם זרק הורצה, בהכרח דינו של דרך רחוקה הוא רק שהתורה לא חייבתו לטרוח לשלוח שליח, ונמצא שהוא רק אנוס, ודינו ככל אונס שחייב כרת על השני, כיון שלא נפטר מהראשון. ולפי פירוש זה אי אפשר להקשות על רב ששת, מדוע התנא לא השיב שהתורה כתבה דרך רחוקה לומר שאם זרק לא הורצה, משום שמה שאם זרק לא הורצה נלמד ממה שהתורה פטרתו מכרת אם הזיד בשני, שמזה מוכח שהתורה פטרתו. ואם כן הרי זו באמת תשובת התנא שהתורה כתבה דרך רחוקה ללמד שפטור מכרת אם הזיד בשני, ומזה נלמד שאם זרק לא הורצה[סה].

אמנם רב נחמן הרי סובר ששוחטים וזורקים על טמא שרץ [כמבואר להלן (עג.), שממה שסובר שאם זרק הורצה מוכח כן], ולפי שיטה זו, לא יתכן לפרש את המשנה שטמא ודרך רחוקה פטורים מכרת אפילו אם הזידו בשני, כיון שלשיטה זו מה שטמא אינו יכול לעשות פסח, הוא משום שאינו ראוי לאכילה, ונמצא שהתורה לא פטרתו, אלא שהוא אנוס משום שאינו ראוי לאכילה, ופסחו יהיה פסול. ואם כן דינו ככל אנוס שאם הזיד בשני חייב כרת. ולשיטתו בהכרח המשנה מתפרשת, שטמא ודרך רחוקה פטורים מכרת אם שגגו בשני, ולכן הקשה רש"י, שלפי שיטתו היה לו להוכיח מהמשנה שלא השיבה שנאמר דרך רחוקה לומר שאם זרק לא הורצה, שבהכרח סוברת שאם זרק הורצה, כיון שממה שפטור מכרת על הראשון אם שגג בשני, אי אפשר ללמוד שאם זרקו עליו לא הורצה, שהרי יתכן שהוא רק אנוס, ואע"פ כן פטור מכרת אם שגג בשני. אבל רב ששת יכול לסבור שאין שוחטים על טמא שרץ. והמשנה מתפרשת, שנאמר בתורה טמא ודרך רחוקה בשביל ללמד שפטורים מכרת אפילו אם הזידו בשני, ומזה נלמד שאם זרקו על מי שהיה בדרך רחוקה לא הורצה.

והמשיב נפש להלן (עג. ד"ה וכמ"ד) כתב באופן אחר קצת, מדוע לפי שיטת הרמב"ם אי אפשר להקשות, מדוע המשנה לא אמרה שנאמר דרך רחוקה לחדש שאם זרק לא הורצה. משום שרק אם מה שהתנא אמר 'לפוטרו מכרת', כוונתו שפטור מכרת על הראשון משום שאינו מזיד, קשה, שמדברי התנא נראה שיכול לעשות הפסח אלא שלא נענש אם לא עשה, והרי באמת לא יכול כלל לעשות. אבל אם כוונת התנא לחדש שפטור מכרת על השני, לא קשה מדוע התנא לא אמר שהחידוש הוא שאם זרק לא הורצה, משום שהתנא אמר חידוש אחר שבשבילו נאמר דרך רחוקה[סו].

עג.

שתי גירסאות בברייתא

מה טמא שספק בידו לעשות ואינו עושה אף דרך רחוקה נמי שספק בידו לעשות ואינו עושה ורב נחמן אמר לך רבי עקיבא לטעמיה דקסבר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ וכו'. כן גירסת רש"י, ופירש (ד"ה מה, ד"ה אף) שרבי עקיבא אמר שכמו שטמא היה יכול לעשות הפסח [על ידי שליח], ואעפ"כ דחתה אותו התורה שלא יוכל לעשות הפסח, כך הוא בדרך רחוקה, שאע"פ שיכול לשלוח שליח שישחט עליו, דחתה אותו התורה שלא יוכל לעשות הפסח. ורב ששת הוכיח מברייתא זו כשיטתו שאם זרקו על מי שהיה בדרך רחוקה לא הורצה. ורב נחמן תירץ שרבי עקיבא סובר שאין שוחטים על טמא שרץ, ולכן למד מטמא לדרך רחוקה, שכמו שהתורה דחתה טמא אע"פ שיכול לאכול בלילה, כך דחתה מי שבדרך רחוקה אע"פ שיכול לאכול בלילה, [ומה שרבי עקיבא אמר שספק בידו לעשות כוונתו שיכול להקריב על ידי שלוחים ולאכול בלילה]. אבל רב נחמן פוסק כהתנאים שסוברים ששוחטים על טמא שרץ, ולשיטתם אין ללמוד מטמא לדרך רחוקה, כיון שמה שהתורה דחתה טמא שלא יוכל להקריב הוא משום שאינו יכול לאכול בלילה, משא"כ מי שבדרך רחוקה שיכול לאכול בלילה, ואותו לא דחתה התורה שלא יוכל להקריב, אלא רק פטרה אותו שאינו צריך לשלוח שליח, אך אם שלח שליח הורצה.

ותוספות (ד"ה ה"ג) גרסו בברייתא 'מה טמא שאין ספק בידו לעשות ואינו עושה, אף דרך רחוקה שאין ספק בידו לעשות ואינו עושה'. וביארו שרבי עקיבא הוכיח מזה כשיטתו להלן (ע"ב) שרק מי שרחוק ט"ו מיל פטור מדין דרך רחוקה, ולא כרבי אליעזר שסובר שמי שחוץ לעזרה פטור מדין דרך רחוקה. משום שכמו שטמא האמור בתורה אינו יכול לעשות הפסח מפני הטומאה, כך דרך רחוקה האמור בתורה הכוונה היא למי שרחוק ט"ו מיל שאינו יכול להגיע למקדש ולעשות הפסח[א]. [ולפי עולא שסובר להלן (ע"ב) שבט"ו מיל אינו יכול להגיע בשעת שחיטה, הכוונה היא כפשוטו שאינו יכול לשחוט את הפסח, ולפי רב יהודה שבט"ו מיל אינו יכול להגיע עד שעת אכילה הכוונה היא שאינו יכול לאכול הפסח]. ורב ששת הוכיח כשיטתו מלשונו של רבי עקיבא 'ואינו עושה', שמשמע שגם אם זרקו עליו לא הורצה, ומשום שרבי עקיבא למד לגמרי את דרך רחוקה מטמא, וגם לענין זה שאם זרק לא הורצה. ורב נחמן תירץ שרבי עקיבא למד את דרך רחוקה מטמא משום שסובר שאין שוחטים על טמא שרץ, ונמצא שדרך רחוקה וטמא שוים שיכולים לאכול הפסח, ולכן לומדים שכמו שהתורה דחתה טמא שלא יכול להקריב אע"פ שיכול לאכול, כך דחתה התורה דרך רחוקה אע"פ שיכול לאכול. אבל רב נחמן פוסק ששוחטים על טמא שרץ, ולשיטה זו אין ללמוד דרך רחוקה מטמא, משום שמה שהתורה דחתה טמא שלא יכול להקריב הוא משום שאינו יכול לאכול, אבל דרך רחוקה שיכול לאכול לא דחתה התורה, אלא היא רק פטרה אותו שאינו צריך לשלוח שליח, אך אם זרקו עליו הורצה.

וכתב המהרש"א (גמוס' שם) שלכאורה נראה שדבריהם כאן הם לפי שיטתם (לעיל נג: ד"ה ורב נחמן) שאפילו לפי רב יהודה שפטורו של דרך רחוקה הוא רק למי שאינו יכול להגיע בשעת אכילה, אעפ"כ לא נחשב שאינו ראוי לאכילה, משום שיכול להגיע בערב ע"י סוסים ופרדים. שהרי תוספות בתחילת דבריהם פירשו את דברי רבי עקיבא גם לפי רב יהודה, ואעפ"כ סיימו שרב נחמן סובר שדברי רבי עקיבא הם רק לשיטתו שאין שוחטים על טמא שרץ, שאז אפשר לדמות לו דרך רחוקה, שאע"פ שראוי לאכילה בערב אינו יכול לעשות הפסח, אבל אם שוחטים על טמא שרץ, אין לדמות דרך רחוקה לטמא, משום שטמא אינו יכול לאכול ולכן דחתה אותו התורה, ואילו דרך רחוקה יכול לאכול, ואותו התורה לא דחתה, ומבואר בזה שסוברים שגם לפי רבי יהודה מי שבדרך רחוקה נחשב שיכול לאכול, ובהכרח הוא משום שיכול להגיע בערב ע"י סוסים ופרדים וכמו שכתבו תוספות לעיל.

אלא שהמהרש"א הביא שתוספות להלן (עג. ד"ה [ו]רב) כתבו שלפי רב יהודה בהכרח שרבי עקיבא לא דימה לגמרי דרך רחוקה לטמא, משום שא"כ היה לו ללמוד שכמו שטמא לא עושה הפסח אע"פ שיכול לאכול, כך דרך רחוקה פוטר גם כשיכול להגיע בשעת אכילה, ובהכרח שלא לומדים זאת מטמא, כיון שלא מסתבר שאדם טהור יפטר אם יכול להגיע בשעת אכילה. ורבי עקיבא לא דימה אותם לגמרי, אוצר החכמה רק הוכיח שלא כשיטת רבי אליעזר שמי שחוץ לעזרה נחשב שהוא בדרך רחוקה, משום שזה יש ללמוד מטמא, שכמו שטמא אינו יכול לעשות כך דרך רחוקה אינו יכול להגיע לכאן, ומסברא נראה שצריך שלא יוכל להגיע בשעת אכילה. ולפי זה מה שכתבו תוספות כאן שרבי עקיבא דימה דרך רחוקה לטמא משום ששניהם יכולים לאכול הוא רק לפי עולא ולא לפי רב יהודה, ולא כמו שנתבאר לעיל שדבריהם גם לפי רב יהודה[ב].

אפשר ללמוד ממה שנאמר בתורה דרך רחוקה שאם זרק לא הורצה

רבי עקיבא לטעמיה דקסבר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ. הצל"ח (ד"ה ר' עקיבא) הקשה שאם סובר שאין שוחטים על טמא שרץ מדוע היה צריך ללמוד מטמא שאם זרקו על מי שבדרך רחוקה לא הורצה, הרי לשיטתו אי אפשר לתרץ על שאלת התנא של המשנה 'למה נאמר טמא או שהיה בדרך רחוקה' שהוא כדי לפטור מכרת כתשובת התנא של המשנה, משום שדרך רחוקה נאמר יחד עם טמא, והרי לשיטתו שאין שוחטים על טמא שרץ, נמצא שהטמא האמור בתורה הכוונה גם לטמא מת ביום השביעי שלו, והרי טמא זה חייב כרת אם לא עשה הפסח, כיון שהיה יכול לטבול ולעשות וכמבואר לעיל (סט:), וא"כ אי אפשר לומר שדרך רחוקה שנאמר יחד עם טמא נאמר בשביל לפוטרו מכרת, שהרי לא משמע כן מהתורה שכתבה שניהם יחד, אלא בהכרח שדרך

סג. כן ביאר המהרש"א (גמוס' שם) את דבריהם. **סד. וראה** בתוספות רי"ד (ד"ה אם כן) שהקשה על רב ששת, איך יפרש את המשנה. **סה. נראה** שכוונתו היא, שהרמב"ם הרי למד את דינו שטמא ודרך רחוקה פטורים מכרת גם אם הזידו בשני, ממה שנאמר (במדבר ט יג) 'והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות הפסח ונכרתה', ומזה נלמד שפטורים מכרת גם אם הזידו בשני. ואם כן מזה נלמד שאם זרקו על מי שהיה בדרך רחוקה לא הורצה, כיון שאם הורצה בהכרח שאינו פטור אלא שהוא אנוס, ואם כן מדוע פטור מכרת אם הזיד בשני. **סו. אמנם** הקשה, מדוע הוכיחו מהברייתא שלא כרב ששת, הרי גם בברייתא יש לפרש כן [וכן קשה על המשיב נפש].

וראה שם במה שכתב דרך פלפול. **א. דברי** תוספות צריכים ביאור שהרי טמא יכול לעשות הפסח על ידי שליח אלא שהתורה דחתה אותו. ונמצא שמה שאינו יכול לעשות הפסח הוא מפני שהתורה דחתה אותו. ואם כן גם בדרך רחוקה יתכן לפרש שהיה יכול לעשות הפסח אלא שהתורה דחתה אותו שלא יוכל לעשות. **ב. יתכן** שכוונתו שלפי דברי תוספות להלן נראה שלפי רב יהודה יש לדמות דרך רחוקה לטמא גם אם שוחטים על טמא שרץ, כיון שלפי רב יהודה פטורו של דרך רחוקה הוא משום שאינו יכול להגיע בשעת אכילה, וא"כ יש לדמותו לטמא שלא יכול להקריב משום שאינו ראוי לאכילה, כיון שגם בדרך רחוקה אינו ראוי לאכילה, ובהכרח שרב נחמן

אוצר החכמה

רחוקה נאמר בשביל לומר שאם זרק לא הורצה, וא"כ מדוע רבי עקיבא למד זאת רק ממה שדימה דינו לטמא.

וכתב שלפי גירסת **תוספות** [שהובאה בענין הקודם] מיושב, משום שלפי גירסתם נמצא שרבי עקיבא למד מטמא שדרך רחוקה פוטר רק כשלא יכול להגיע בשעת שחיטה או בשעת אכילה. וא"כ יתכן שמה שרבי עקיבא הוסיף עוד שמי שבדרך רחוקה אם זרק לא הורצה לא למד כן מטמא, אלא משום שבהכרח נאמר בתורה דרך רחוקה לומר שאם זרק לא הורצה[ג]. אמנם לפי גירסת **רש"י** שרבי עקיבא למד מטמא שאם זרק על מי שהיה בדרך רחוקה הורצה קשה. ותירץ שזו באמת כוונת רבי עקיבא, שכיון שדרך רחוקה נאמר יחד עם טמא, והרי טמא חייב כרת, אלא שאינו יכול לעשות הפסח, אי אפשר לומר שדרך רחוקה נאמר לפוטרו מכרת, אלא בהכרח נאמר בשביל ללמד שאם זרקו עליו לא הורצה.

תירוץ לקושיית תוספות מנין לרבי עקיבא שאין שוחטים על טמא שרץ

שם. תוספות (ד"ה רבי) הקשו שהרי לעיל (ג:) מבואר שהסובר שאין שוחטים על טמא שרץ סובר שהטמאים ששאלו את משה 'למה נגרע' היו טמאי מת מצוה שחל שביעי שלהם בערב הפסח, ומזה למד שאין שוחטים על טמא שרץ, כמו שאין שוחטים על טמא מת ביום השביעי אע"פ שיכול לטבול ולהזות ולאכול בערב. וא"כ איך יתכן שרבי עקיבא סובר שאין שוחטים על טמא שרץ, הרי בסוכה (כה:) מבואר שרבי עקיבא סובר שהטמאים ששאלו את משה, הם היו מישאל ואלצפן שנטמאו לנדב ואביהוא, והרי הם יכלו להיטהר לגמרי לפני הפסח, ומה שלא נטהרו הוא בהכרח משום איזה סיבה שהיתה להם שבגללה לא היזו עלהם. ולפי זה יתכן שלא היזו עליהם כלל שלישי ושביעי, והם היו צריכים עדיין בערב פסח הזאת שלישי ושביעי. וא"כ לשיטתו אי אפשר להוכיח משם שאין שוחטים על טמא מת ביום השביעי, כיון שיתכן שהם לא היו ביום השביעי שלהם[ד].

והשער המלך (קרבן פסח פ"ו ה"ג סומכוס) תירץ לפי מה שהקשו תוספות לעיל (פסע. ד"ה על) על השיטה ששוחטים על טמא שרץ, מדוע צריך פסוק שאין שוחטים על טמא מת ביום השישי, הרי כבר נלמד ממה שנאמר (שמות יב ד) 'לפי אכלו' שמי שאינו ראוי לאכילה אינו עושה את הפסח, וכיון שטמא מת ביום השישי אינו ראוי להיטהר לאכול לבערב, כבר נלמד משם שאינו עושה הפסח. ותירצו שלולא הפסוק היה אפשר לומר שטמא לא יעשה את השני, משום ששני תשלומים של ראשון, ומי שאינו ראוי בראשון אינו יכול להשלים, וא"כ גם טמא שלא היה ראוי בראשון אינו יכול לעשות את השני. [ובתוספות בסוגייתנו (ד"ה אחת 29.06.2018) כתבו ג"כ בקצרה כתירוץ זה, והוסיפו שתירוץ זה הוא לפי רבי נתן ששני הוא תשלומים של ראשון, ולא כרבי ששני הוא רגל בפני עצמו]. ובאופן נוסף תירצו תוספות שהפסוק חידש שרק טמא יחיד אינו עושה את הפסח, אבל אם הציבור טמאים עושים את הפסח.

ולפי זה נראה שרבי עקיבא סבר ששני אינו תשלומים של ראשון, וממילא אי אפשר לומר ששוחטים על טמא שרץ, משום שא"כ מדוע התורה היתה צריכה לכתוב שטמא אינו עושה את הפסח, שהרי אי אפשר לומר שהיא חידשה שעושה את השני, כיון שאם השני הוא אינו תשלומים, אין סיבה שלא יעשה את השני אע"פ שלא היה ראוי בראשון. וכמו כן רבי עקיבא סובר שאי אפשר לומר שהתורה כתבה טמא בשביל לחדש שציבור טמא עושה בטומאה, משום שסובר כמו שיטה אחת [שהובאה בתוספות לעיל (סו. ד"ה מה)] שלא לומדים שציבור טמא עושה פסח ממה שנאמר (במדבר ט ז) 'איש איש כי יהיה טמא' וגו', איש ולא ציבור, אלא נלמד מהמשמעות של 'במועדו' (שם שם ג), וא"כ לא יתכן שהתורה כתבה פרשה זו של 'איש' וגו' בשביל לחדש שציבור טמא עושה פסח. וגם יתכן שלא רצה לפרש שהתורה כתבה דינו של טמא כדי לחדש שציבור טמא עושה, כיון שלא משמע שהתורה כתבה דינו רק בשביל לדייק שציבור עושה, ולא בשביל חידוש שיש בגוף דינו של טמא יחיד שאינו עושה פסח. ולכן למד רבי עקיבא ממה שנאמר בתורה שטמא אינו עושה פסח שאין שוחטים על טמא שרץ אע"פ שיכול להיטהר ולאכול בערב.

והאור חדש (ד"ה ור"ע) **והברכת אברהם** (נמוק' שם) כתבו ג"כ בקצרה תירוץ זה שרבי עקיבא סובר שפסח שני הוא אינו תשלומים של הראשון, ולכן בהכרח שאין שוחטים על טמא שרץ, משום שאם לא כן מדוע כתבה התורה שטמא אינו עושה פסח הרי זה נלמד ממה שנאמר 'לפי אכלו', שמשם נלמד שצריך שיהיה ראוי לאכילה. והוסיפו עוד שבכריתות (ז:) מוכח שרבי עקיבא סובר ששני רגל בפני עצמו. כיון שמבואר שם שרבי עקיבא סובר שמגדף הוא מברך את השם, והרי להלן (ע"ב) מבואר שרבי נתן שסובר ששני הוא תשלומי ראשון סובר שמגדף הוא לא מברך את השם, ואם כן מוכח שרבי נתן סובר ששני הוא רגל בפני עצמו ולא תשלומי ראשון.

תירוץ נוסף לקושיית תוספות הנ"ל

הובא בענין הקודם **שתוספות** הקשו מנין לרבי עקיבא שאין שוחטים על טמא שרץ, הרי שיטתו שמישאל ואלצפן היו הטמאים ששאלו את משה, ומנין שהיו ביום השביעי לטהרתם. והמסורת **הש"ס** הקשה עוד על לשון הגמרא רבי עקיבא 'לטעמיה' וכו', היכן שמענו במקום אחר שרבי עקיבא סובר כן[ה]. ותירצו **המצפה איתן** (ד"ה ר"ע) **והברכת אברהם** (נמוק' שם) לפי המבואר בספרי[ו] שרבי עקיבא סובר שהראשון למילואים היה בח' ניסן, וביום זה מתו נדב ואביהוא. ונמצא שביום י"ד ניסן, מישאל ואלצפן היו ביום השביעי לטהרתם [כיון שהיזו עליהם ביום י"א ניסן, וביום י"ד היה היום השביעי]. ולפי זה נמצא שגם לשיטתו מוכח מהתורה שאין שוחטים על טמא שרץ כמו שאין שוחטים על טמא מת ביום השביעי. ובזה מיושבת גם קושיית תוספות [שהובאה בדיבור הקודם מנין לרבי עקיבא שאין שוחטים על טמא שרץ], כיון שגם לשיטתו הטמאים ששאלו את משה היו ביום י"ד ניסן ביום הז' לטהרתם. וממה שלא יכלו לעשות הפסח מוכח שאין שוחטים על טמא מת אע"פ שראוי לטבול ולהיטהר עד הערב[ז].

והברכת אברהם הוסיף שתוספות לא תירצו כן משום שסברו שהבבלי לא סובר כן, כיון שבמסכת סוכה (כה:) מבואר שרבי יצחק אמר שאם כשיטת רבי עקיבא שמישאל ואלצפן היו הטמאים ששאלו את משה מדוע לא נטהרו לפני כן. ומוכח שלפי רבי עקיבא היו יכולים להיטהר לפני כן. אמנם יש ליישב שהנה יש לדייק בלשונו של רבי יצחק. שאמר שאם כשיטת רבי יוסי הגלילי שהטמאים היו נושאי ארונו של יוסף הרי 'כבר' היו יכולים ליטהר, ואם כשיטת רבי עקיבא שמישאל ואלצפן היו הטמאים, הרי היו יכולים להיטהר. מדוע שינה לשונו, שעל שיטת רבי יוסי הגלילי הקשה ש'כבר' היו יכולים להיטהר, ועל שיטת רבי עקיבא הקשה שהיו יכולים להיטהר, ולא אמר 'כבר'[ח]. ולכן נראה לפי מה שהקשו תוספות לעיל (ג: ד"ה שמא) על השיטה שהטמאים ששאלו את משה היו טמאי מת ביום השביעי שלהם, מדוע משה אמר להם שיעשו פסח שני, ולא אמר להם שיטבלו ויעשו פסח ראשון. אמנם לפי שיטת **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ג) שרק על טמא שרץ טבול יום שוחטים, אבל על טמא מת אין שוחטים אפילו אחרי טבילה והזאה מיושבת קושיא זו, שלכן משה לא אמר להם שיטבלו, משום שגם אחרי הטבילה לא היו יכולים לעשות הפסח. אלא שהרי הרמב"ם (שם) כתב שרק טמא מת בטומאות שנזיר מגלח אין שוחטים עליו גם אחרי שטבל והיזה, אבל אם נטמא בטומאות שנזיר אינו מגלח שוחטים עליו אחרי שטבל והיזה. ולפי זה יתכן ששאלת רבי יצחק על רבי עקיבא לא היתה שכבר היו יכולים להיטהר לפני כן, אלא שאלתו היתה שטומאת מישאל ואלצפן היתה טומאה שנזיר אינו מגלח עליה. כיון שתוספות בסוכה (כה: ד"ה

סובר כעולא. ואמנם זה שלא כדברי תוספות לעיל (ג: ד"ה ורבי נחמן) הנ"ל. **ג. והוסיף** שבזה מיושב מה שהקשו תוספות (ד"ה ר"ע) לפי מה שהוכיחו שרבי עקיבא לא למד מהיקש לטמא אלא מבמה מצינו מטמא, ממה שרב נחמן אמר שאם שוחטים על טמא שרץ אין ללמוד דרך רחוקה מטמא, משום שטמא לא יכול לאכול ומי שבדרך רחוקה יכול לאכול, שהרי זה לא יתכן אם יש כאן היקש, ובהכרח שיש כאן רק במה מצינו, ואם כן קשה שעל הבמה מצינו יש לפרוך כמה פירכות, כגון שטמא אסור בתרומה וכדומה. ולפי מה שנתבאר מיושבת קושיית תוספות שמטמא למד רבי עקיבא רק שדרך רחוקה הכוונה שאינו יכול להגיע כמו שטמא אינו יכול לעשות, ועל זה אין לפרוך, משום שלא לומדים בזה הלכה, אלא רק לומדים לפרש את הפסוק. ורק אם לומדים משם שלא הורצה יש לפרוך שטמא יותר חמור שאסור בתרומה וכדומה, אך כבר נתבאר שזה לא למד מטמא. ואמנם זה רק לפי רב נחמן שסובר שרבי עקיבא לשיטתו שאין שוחטים על טמא שרץ, שאז לא צריך לימוד שאם זרק על מי שהיה בדרך רחוקה לא הורצה. אך לפי רב ששת שדינו של רבי עקיבא הוא גם אם שוחטים על טמא שרץ, בהכרח שלומדים מטמא גם שאם זרק על מי שהיה בדרך רחוקה לא הורצה, אלא שלשיטתו אפשר לומר שרבי עקיבא למד בהיקש לטמא, ואין משיבים על ההיקש. ורק רב נחמן סובר שזה לא היקש, וכמו שהוכיחו תוספות ממה שרב נחמן סובר שדינו של רבי עקיבא הוא רק אם אין שוחטים על טמא שרץ, שאז דרך רחוקה דומה לטמא, אלא שלשיטתו אפשר לומר שלא לומדים מטמא שאם זרק על מי שבדרך רחוקה הורצה וכמו שנתבאר. ומהצל"ח נראה עוד שלפי זה אפשר לבאר באופן אחר מדוע רב נחמן סובר שדברי רבי עקיבא הם רק לשיטתו שאין שוחטים על טמא שרץ, משום שרב נחמן סובר שלא לומדים בהיקש מטמא אלא לומדים במה מצינו מטמא, וא"כ אי אפשר ללמוד משם שלא הורצה, כיון שאפשר לפרוך כמה פירכות, אלא שאם אין שוחטים על טמא שרץ אפשר לומר שלומדים מטמא רק שדרך רחוקה פוטר רק כשלא יכול להגיע, ומה שאם זרק לא הורצה לומדים ממה שנאמר בתורה דרך רחוקה, כיון שאי אפשר לומר שנאמר לפוטרו מכרת משום שטמא נאמר בצידו. משא"כ אם שוחטים על טמא שרץ שאפשר לומר שדרך רחוקה נאמר בתורה לפוטרו מכרת. ובזה חולק רב ששת שסובר שהוא היקש לטמא, ואפשר ללמוד משם שלא הורצה גם אם שוחטים על טמא שרץ, כיון שאין משיבים על ההיקש. **ד. ראה** בשער המלך (קרבן פסח פ"ו ה"ג) שביאר כן בדבריהם. **ה. ולפי** מה שהוסיפו האור חדש והברכת אברהם שהובאו בדיבור הקודם שרבי עקיבא סובר בכריתות (ז:) ששני הוא לא תשלומי ראשון, מיושבת גם קושיית המסורת הש"ס שכוונת הגמרא שהוא לשיטתו שסובר ששני הוא אינו תשלומי ראשון, ולפי זה מוכח שאין שוחטים על טמא שרץ כמו שביאר השער המלך [שהובא בדיבור הקודם] לפי תירוצם הראשון של תוספות לעיל (פסע.). **ו. הברכת** אברהם הביא שכן הוא בספרי [ולא ציין היכן הספרי], והוסיף שכן כתב האבן עזרא (שמיני ט ו), והמצפה איתן כתב שכן כתבו הרדב"ז (שו"ת, סי' ג אלפים רכב) והמזרחי (ויקרא ח ג). **ז. אמנם** ההפלאה לעיל (ג: ד"ה ח"כ) כתב שלכאורה אי אפשר ליישב קושיית תוספות שרבי עקיבא סבר שמישאל ואלצפן היו ביום השביעי שלהם, משום שא"כ מדוע לעיל (ג:) אמרה הגמרא שרב שסובר שאין שוחטים על טמא שרץ סובר כרבי יצחק שהטמאים ששאלו את משה היו טמאי מת מצוה ביום הז' שלהם, הרי יכלה לומר שסובר כרבי עקיבא שסובר שהם היו מישאל ואלצפן שהיו ביום הז' שלהם. וראה בהערה להלן שהובא מה שתירץ על זה. **ח. וראה** בצל"ח לעיל (ג: ד"ה וכ"ת) שכבר דייק כן, והאריך ליישב, ובהערה להלן יובאו חלק מדבריו.

ללמוד משם שלא הורצה, כיון שאפשר לפרוך כמה פירכות, אלא שאם אין שוחטים על טמא שרץ אפשר לומר שלומדים מטמא רק שדרך רחוקה פוטר רק כשלא יכול להגיע, ומה שאם זרק לא הורצה לומדים ממה שנאמר בתורה דרך רחוקה, כיון שאי אפשר לומר שנאמר לפוטרו מכרת משום שטמא נאמר בצידו. משא"כ אם שוחטים על טמא שרץ שאפשר לומר שדרך רחוקה נאמר בתורה לפוטרו מכרת. ובזה חולק רב ששת שסובר שהוא היקש לטמא, ואפשר ללמוד משם שלא הורצה גם אם שוחטים על טמא שרץ, כיון שאין משיבים על ההיקש. **ז. ראה** בשער המלך (קרבן פסח פ"ו ה"ג) שביאר כן בדבריהם. **ה. ולפי** מה שהוסיפו האור חדש והברכת אברהם שהובאו בדיבור הקודם שרבי עקיבא סובר בכריתות (ז:) ששני הוא לא תשלומי ראשון, מיושבת גם קושיית המסורת הש"ס שכוונת הגמרא שהוא לשיטתו שסובר ששני הוא אינו תשלומי ראשון, ולפי זה מוכח שאין שוחטים על טמא שרץ כמו שביאר השער המלך [שהובא בדיבור הקודם] לפי תירוצם הראשון של תוספות לעיל (פסע.). **ו. הברכת** אברהם הביא שכן הוא בספרי [ולא ציין היכן הספרי], והוסיף שכן כתב האבן עזרא (שמיני ט ו), והמצפה איתן כתב שכן כתבו הרדב"ז (שו"ת, סי' ג אלפים רכב) והמזרחי (ויקרא ח ג). **ז. אמנם** ההפלאה לעיל (ג: ד"ה ח"כ) כתב שלכאורה אי אפשר ליישב קושיית תוספות שרבי עקיבא סבר שמישאל ואלצפן היו ביום השביעי שלהם, משום שא"כ מדוע לעיל (ג:) אמרה הגמרא שרב שסובר שאין שוחטים על טמא שרץ סובר כרבי יצחק שהטמאים ששאלו את משה היו טמאי מת מצוה ביום הז' שלהם, הרי יכלה לומר שסובר כרבי עקיבא שסובר שהם היו מישאל ואלצפן שהיו ביום הז' שלהם. וראה בהערה להלן שהובא מה שתירץ על זה. **ח. וראה** בצל"ח לעיל (ג: ד"ה וכ"ת) שכבר דייק כן, והאריך ליישב, ובהערה להלן יובאו חלק מדבריו.

מיפאן) כתבו שלפי הסובר שגופם של נדב ואביהוא נשרף[ט], צריך לומר שמה שמישאל ואלצפן נטמאו הוא משום ששלדם של נדב ואביהוא לא נשרף. ויתכן שאם רק השלד קיים הנזיר אינו מגלח עליו'. ולכן הקשה רבי יצחק שכיון שמישאל ואלצפן נטמאו בטומאות שנזיר אינו מגלח עליהם מדוע לא אמר להם משה שיטבלו, הרי שוחטים על טמא מת בטומאות שנזיר מגלח אם טבל. ובזה מדויק לשונו של רבי יצחק שעל רבי יוסי הגלילי הקשה ש'כבר' היו יכולים להיטהר, דהיינו שכבר נטהרו לפני כן, ואילו על רבי עקיבא לא הקשה ש'כבר' היו יכולים להיטהר לפני כן, [כיון שלפי שיטתו הטמאים היו ביום השביעי לטהרתם], אלא הקשה שעכשיו יכלו להיטהר, דהיינו שמשה היה צריך לומר להם שיזו ויטבלו. ומעתה נמצא שאין הכרח מהבבלי שחולק על הספרי, וגם לשיטתו סובר רבי עקיבא שמישאל ואלצפן היו ביום השביעי לטהרתם, ומזה מוכח שרבי עקיבא סובר שלא שוחטים על טמא מת ביום שביעי[י].

מחלוקת רש"י ותוספות בביאור שאלת הגמרא על טמא לחד ואמר דהא אי בעי למיעבד בראשון לא שבקינן ליה. תוספות (ד"ה אחד) הקשו ממה שמבואר להלן שמהברייתא מוכח שסוברת שאם זרק על מי שהיה בדרך רחוקה הורצה, שהרי לפי זה מוכח שסוברת ששוחטים על טמא שרץ, כיון שלעיל[יא] מבואר שהסובר שהורצה סובר ששוחטים על טמא שרץ, וא"כ איך מקשה כאן הגמרא על הברייתא שבמה שנאמר בתורה טמא יש חידוש שאינו יכול לעשות את הפסח, הרי בהכרח מדובר בתורה בטמא מת ביום השישי, [שהרי הברייתא סוברת ששוחטים על טמא שרץ ועל טמא מת ביום השביעי], וא"כ אין חידוש במה שטמא זה אינו יכול לעשות את הפסח, שהרי אינו ראוי לאכילה, וכבר נלמד ממה שנאמר (שמות יב ד) 'לפי אכלו' שצריך שיהיה ראוי לאכילה.

ותירצו תוספות'[ג] שקושיית הגמרא לא היתה על שאלת הברייתא 'למה נאמר' [טמא]'[יד], אלא שאלת הגמרא היתה על התירוץ של הברייתא שנאמר לפוטרו מכרת, שמשמע שרק מכרת פטור אבל אם רצה לעשות עושה, והרי טמא לא יכול לעשות אם ירצה[טו].

ומהראב"ד (על הגעל המקור, ד"ה מדקתני) נראה ג"כ שביאר כך את קושיית הגמרא, והוסיף שכיון שטמא אינו יכול לעשות את הפסח, היה לה לברייתא לחדש יותר שטמא אינו יכול לעשות את הפסח, ומזה נדע שגם פטור מכרת, כיון שאם אינו יכול לעשות לא יתכן לחייבו כרת[טז].

ובפתח הבית (תוס' ח) הוסיף לבאר עוד שמהלשון 'לפוטרו מכרת' משמע שיכול לעשות אלא שאינו נענש על מה שלא עושה, משום שאם אינו יכול לעשות לא יתכן לומר שפטור אם לא עשה, שהרי אינו יכול לעשות הפסח.

והאור חדש (לעיל נג: ד"ה אם כן) כתב שממה שכתב רש"י (לעיל נה ד"ה ח"כ) שקושיית הגמרא היא שיש חידוש בפסוק של טמא שאינו יכול לעשות את הפסח, נראה שחולק על תוספות ומפרש שקושיית הגמרא היא כפשוטו על שאלת הברייתא 'למה נאמר טמא', שהרי יש חידוש שאינו יכול לעשות את הפסח[יז]. ומה שהקשו תוספות שאם הברייתא סוברת ששוחטים על טמא שרץ אין חידוש במה שטמא אינו יכול לעשות, תירץ האור חדש שרש"י יפרש שקושיית הגמרא היא בדרך ממה נפשך, שאם הברייתא סוברת ששוחטים על טמא שרץ כמו שמוכח לפי סוגיית הגמרא להלן, קשה על תירוץ הברייתא שהרי אין חידוש במה שפטור מכרת, כיון שגם בלי הפסוק אינו יכול לעשות את הפסח, וממילא פשוט שפטור מכרת, ושוב קשה למה נאמר טמא[יח]. ואם נפרש שהברייתא סוברת שאין שוחטים על טמא שרץ קשה על שאלת הברייתא שהרי יש חידוש שאין שוחטים על טמא אפילו אם ראוי לאכילה.

אמנם הפתח הבית (תוס' יג) כתב שרש"י סובר שאפילו אם שוחטים על טמא שרץ צריך פסוק ללמד שלא מקריב פסח, ואי אפשר ללמוד דין זה מ'איש לפי אכלו'. כיון שהיה אפשר לומר שרק אם במציאות אינו יכול לאכול, כגון זקן וחולה, אינו יכול לעשות פסח, אבל טמא שיכול במציאות לאכול, אלא שיש איסור שמונעו, נחשב שראוי לאכילה ויוכל לעשות הפסח. ובזה מיושב מה שקשה לפי השיטה ששוחטים על טמא שרץ, איך שאלו הטמאים את משה 'למה נגרע', הרי כבר ידעו מהפסוק של 'לפי אכלו' שמי שאינו יכול לאכול אינו יכול לעשות הפסח, ובהכרח שהיה אפשר לומר שכיון שיכול במציאות לאכול נחשב שראוי לאכילה.

לפי הסובר שאין שוחטים על טמא שרץ האם יתכן לומר עליו שפטור מכרת שם. הובא בענין הקודם שתוספות הוכיחו שברייתא זו סוברת ששוחטים על טמא שרץ, כיון שסוברת שאם זרק על מי שהיה בדרך רחוקה הורצה, והסובר כן סובר ששוחטים על טמא שרץ וכמבואר לעיל. והמהרש"א (גמוס' שם) הקשה מדוע לא הוכיחו תוספות ממה שמבואר בברייתא שנאמר בתורה טמא ודרך רחוקה לפוטרם מכרת. שהרי אם הברייתא סוברת שאין שוחטים על טמא שרץ, נמצא שכלול בתורה גם טמא כזה שאם לא עשה פסח חייב כרת, שהרי מבואר לעיל (סט:) שאם אין שוחטים על טמא שרץ, הוא חייב כרת על מה שלא טבל, כיון שטבול יום יכול לעשות פסח. ובהכרח שהברייתא סוברת ששוחטים על טמא שרץ, שאז נמצא שהטמא האמור בתורה הוא טמא מת ביום השישי שלו, שאינו חייב כרת אם לא עשה, כיון שאין לו אפשרות להיטהר. [והרי תוספות לעיל (נג: ד"ה אלו) הוכיחו כן מהמשנה שאמרה שנאמר בתורה טמא לפוטרו מכרת, שבהכרח סוברת ששוחטים על טמא שרץ, משום שאם לא כן יש טמא שחייב כרת. וא"כ מדוע לא הוכיחו תוספות כן מהברייתא].

ותירץ המהרש"א שבגמרא להלן מבואר שהתירוץ של הברייתא [שנאמר בשביל לפוטרו מכרת] נסוב על מי שהיה בדרך רחוקה ולא על טמא, ולכן אין להוכיח ממה שנאמר בברייתא שפטור מכרת ששוחטים על טמא שרץ, כיון שהוא לא נסוב על טמא. ומה שתוספות הוכיחו כן מהמשנה הוא משום שלשון המשנה הוא 'שאלו פטורים מכרת' בלשון רבים, ובהכרח נסוב גם על טמא, ורק בברייתא ששנינו בלשון יחיד 'לפוטרו מהכרת', אפשר לפרש שנסוב רק על מי שהיה בדרך רחוקה[יט].

והאור חדש (לעיל נג: ד"ה אם כן) הקשה לפי זה[כ] על רש"י (לעיל נג: ד"ה ח"כ) שפירש שקושיית הגמרא כאן היתה שיש חידוש בטמא שאינו יכול לעשות את הפסח, וגם פירש שקושיית הגמרא כאן היא גם על המשנה, שהרי קושיא זו היא רק אם נפרש שהמשנה סוברת שאין שוחטים על טמא שרץ וכמו שנתבאר בדיבור הקודם[כא], וא"כ קשה איך יתכן לפרש כן במשנה, הרי אם אין שוחטים על טמא שרץ, נמצא שנכלל בתורה גם טמא שחייב כרת, שהרי טמא שרץ שלא עשה פסח חייב כרת, וא"כ איך סיימה המשנה שנאמר בתורה טמא לומר שפטור מכרת.

ותירץ שרש"י יסבור שאין להוכיח ממה שהמשנה מתרצת שפטור מכרת שסוברת ששוחטים על טמא שרץ[כב], כיון שכוונת המשנה היא שאם היה אנוס בטבילה עד סמוך לחשיכה פטור מכרת, כיון שגם אם היה טובל לא היה זמן להקריב את הפסח. ואעפ"כ יש חידוש שפטור מכרת, כיון שהיה אפשר

ט. **בסנהדרין** (נב.) נחלקו בזה אמוראים. י. **ראה** שם שתירץ בזה קושיית הר"ש (מהלות פ"ב מ"ח). יא. **וראה** בהפלאה (לעיל ג: ד"ה ח"כ) שכתב ג"כ שלפי רבי עקיבא הטמאים ששאלו את משה נטמאו בטומאה שאין הנזיר מגלח, אלא שהוא כתב כן מטעם אחר. שבתורת כהנים (שמיני מכילתא דמילואים ה) מבואר שרבי עקיבא אמר שמישאל ואלצפן הוציאו את נדב ואביהוא בחניתות של ברזל. ויתכן שרבי עקיבא לשיטתו שסובר שהטמאים ששאלו את משה היו מישאל ואלצפן, והוקשה לו איך נטמאו הרי נשרפו, ואין לומר ששלדם היתה קיימת [כמו שכתבו תוספות], משום שהרי היו אסורים להיכנס להיכל ששם מתו נדב ואביהוא, כיון שזר אסור להיכנס להיכל, ובהכרח שגררום לחוץ, וא"כ לא יתכן שהשלד נשאר קיים, [וכעין מה שמבואר בנדה (מ.) שאם יצא לבית החיצון אי אפשר שלא נתבלבל], ולכן אמר רבי עקיבא שבהכרח גררום בחניתות של ברזל, שנטמאו בטומאת המת מדין חרב הרי הוא כחלל, וטימאו את מישאל ואלצפן בטומאת אב הטומאה. ולפי זה נמצא שנטמאו בטומאה שנזיר אינו מגלח לפי מה שכתב הרמב"ם (נזיר פ"ו ה"ח) שנזיר אינו מגלח על טומאת חרב הרי הוא כחלל. [ובזה ביאר מה שמבואר עוד בתורת כהנים (שם טו) 'מיכן אמרו אין מטמאים למתים שהרי אלעזר ואיתמר כהנים היו ולא נטמאו להם, מי נטמא להם הלויים' וקשה שהרי ודאי שאסור לכהנים להיטמאות למת. אמנם נראה שכוונת התורת כהנים לחדש שלכהן אסור להיטמאות אפילו לטומאת חרב הרי הוא כחלל, [והרמ"א (יו"ד סי' שסט ס"ח) הביא מחלוקת בזה], והתורת כהנים הוכיח זאת ממה שרק הלויים נטמאו ולא הכהנים. והרי הם נטמאו רק בטומאת חרב הרי הוא כחלל, וכמו שנתבאר שלא נכנסו לפנים, ושלדם לא היתה קיימת, וטומאתם היתה רק מהברזל, ואעפ"כ לא נשאו אותם כהנים אלא רק לויים]. וההפלאה הוסיף עוד ליישב בזה מה שהקשה עוד לפי מה שנתבאר שרבי עקיבא סובר שמישאל ואלצפן היו ביום השביעי, מדוע הגמרא לעיל (ג:) לא אמרה שרב שסובר שאין שוחטים על טמא שרץ סובר כרבי עקיבא. משום שלפי מה שנתבאר רבי עקיבא סובר שאין שוחטים על טמא מת ביום השביעי אחרי טבילה אפילו בטומאות שאין הנזיר מגלח, שאם לא כן מדוע לא אמר להם משה שיטבלו, הרי הם נטמאו בטומאה שאין הנזיר מגלח עליה. וראה עוד בצל"ח (לעיל שם ד"ה והנה) שכתב ג"כ שלפי רבי עקיבא נטמאו בטומאה שאין הנזיר מגלח עליה אך מטעם אחר, שכיון שלומר ששלדם היתה קיימת הוא דחוק, בהכרח נטמאו בבגדים שעליהם, שהם לא נשרפו, אלא נטמאו מהמתים בטומאת חרב הרי הוא כחלל [לשיטת הרמב"ם (טומאת מת פ"ב ה"ג) שבכל הכלים חרב הרי הוא כחלל]. וראה שם שביאר ג"כ שלכן רבי יצחק לא שאל על רבי עקיבא ש'כבר' היו יכולים להיטהר, משום שעליו הקשה רק שכיון שלא היו טמאים בטומאה שהנזיר מגלח, יכלו לטבול. אמנם הצל"ח כתב שם שגם רבי עקיבא סובר שכיון שנטמאו בטומאה שנזיר אינו מגלח יכלו לעשות הפסח אחרי טבילה [ובזה הוא לא כההפלאה], ובאמת משה אמר להם שיטבלו, ורק אם לא יטבלו יעשו פסח שני. יב. **הרש"ש** (גמוס' שם) כתב שכוונתם לגמרא בתחילת העמוד ולא כמו שציינו המציינים. יג. **ראה** באור חדש (לעיל נג: ד"ה אם כן) שביאר כן בדבריהם. יד. **שהרי** אי אפשר לשאול שיש חידוש בטמא שאינו יכול לעשות, כיון שפשוט שאינו יכול לעשות משום שאינו ראוי לאכילה. טו. **נראה** מתוספות ששאלת הגמרא היתה רק על לשון הברייתא, שמשמע שיכול לעשות פסח אלא שפטור מכרת. ולא נתבאר מדוע לא פירשו ששאלת הגמרא היא שעיקר תירוץ הברייתא לא מובן כיון שאם אינו יכול לעשות פשוט שפטור מכרת, ולמה נאמר טמא. טז. **גם** מהראב"ד מבואר ששאלת הגמרא היתה רק על לשון הברייתא 'לפוטרו מכרת' מדוע לא חידשו יותר שלא יכול לעשות הפסח. יז. **והאור** חדש כתב שלשון הגמרא דחוק לפי תוספות, וכוונתו שלשון הגמרא הוא 'למה נאמר, דאי' וכו' ומשמע שהקושיא היא על ה'למה נאמר' האמור בברייתא. יח. **ולא** כמו שביארו תוספות והראב"ד לפי שיטתם ששאלת הגמרא היתה על לשון הברייתא, אלא שאלת הגמרא היתה שעיקר תירוץ הברייתא אינו מובן, כיון שפשוט שפטור מכרת, וא"כ למה נאמר טמא. יט. **ראה** לעיל (ג:) [בענין 'הוכחת תוספות שמשנתינו סוברת ששוחטים על טמא שרץ'] שהובא שהאור חדש והצל"ח ביארו באופן אחר את הוכחת תוספות לעיל. כ. **האור** חדש לא הזכיר את התוספות, אך קושייתו מיוסדת על סברת תוספות. כא. **שאם** לא כן אין חידוש במה שטמא אינו עושה הפסח כיון שאינו ראוי לאכילה. כב. **ולא** כתוספות (לעיל נג:) הנ"ל.

לומר שנחשב מזיד במה שלא שלח את פסחו על ידי אחרים, שישחטו עליו לפני שטבל.

שיטת תוספות והראב"ד שמהמשנה לא מוכח שאם זרק הורצה ומדובר גם על טמא

אלא א"כ למה נאמר בדרך רחוקה לפוטרו מן הכרת וכמאן דאמר הורצה. **תוספות** (ד"ה למ"ל) כתבו שהגמרא לא הוכיחה כן גם ממה שהמשנה אמרה 'למה נאמר טמא או שהיה בדרך רחוקה שאלו פטורים מהכרת' שמשמע שאם זרק הורצה, משום שיתכן שהמשנה סוברת שלא הורצה, אלא שבגלל שהמשנה סיימה שאלו חייבים בכרת [דהיינו מזיד], לכן כתבה בתחילה שאלו פטורים מכרת[כג].

והאור חדש (לעיל נג: ד"ה שמ"כ) **והפתח הבית** (פוסק ס) ביארו בדבריהם שהם סוברים שהוכחת הגמרא מהברייתא שסוברת שאם זרק הורצה, היא מלשון הברייתא בתירוץ שבתורה נאמר דרך רחוקה לפוטרו מכרת, משום שמשמע מזה שרק פטור מכרת אבל אם זרק הורצה[כד], כיון שאם כשזרק לא הורצה, היה לה לברייתא לחדש יותר, שנאמר בשביל לחדש שאם זרק לא הורצה, ומזה נדע שפטור מכרת כיון שאם אינו יכול לעשות לא יתכן לחייבו כרת[כה]. אמנם עיקר תירוץ הברייתא מובן, שיש חידוש במה שהתורה כתבה את דרך רחוקה לחדש שאינו יכול לעשות את הפסח, ופטור מכרת אם לא עשה את הפסח. ולכן כתבו תוספות שמהמשנה אין להוכיח כן, כיון שכתבה לשון זה שפטורים מכרת אגב שסיימה שאחרים חייבים כרת. ואמנם עיקר תירוץ המשנה הוא שהתורה כתבה דרך רחוקה לומר שאם זרק לא הורצה, ואם לא עשה פסח פטור מכרת[כו].

והראב"ד (על הנעל המאור, ד"ה מדקתני) כתב ג"כ [בביאורו השני] כדברי תוספות שמהמשנה אין להוכיח, כיון שכתבה שפטור מכרת אגב שסיימה שאחרים חייבים כרת, והוסיף שיש חידוש במה שאחרים חייבים כרת, משום שהמשנה חידשה שבמזיד חייב כרת אע"פ שעשה את השני ולא כשיטת רבי חנינא בן עקביא (להלן נג.). ולפי רב ששת שפירש לעיל (נג:) שנכלל במשנה שאונן חייב כרת יש בו חידוש שאחרי חצות לא חלה עליו אנינות ועושה את הפסח[כז]. וכיון שהמשנה כתבה שבהם יש חידוש שחייבים כרת, כתבה המשנה שדרך רחוקה נאמר לפוטרו מכרת, אע"פ שבאמת אם זרק לא הורצה.

ומהראב"ד מבואר שבזה מתיישב מה שהקשה עוד הבעל המאור מדוע הגמרא מקשה רק על הברייתא שאם מדובר בטמא הרי גם אם רצה לעשות אינו עושה, ולא מקשה כן על המשנה[כח]. משום שלפי מה שנתבאר לא קשה על המשנה, כיון שגם שאלת הגמרא על הברייתא היתה רק על לשון הברייתא בתירוץ שנאמר טמא לפוטרו מכרת שהרי טמא לא יכול לעשות פסח, והברייתא היתה צריכה לחדש שאינו יכול לעשות פסח[כט], ושאלה זו לא קשה על המשנה, וכמו שנתבאר שהמשנה כתבה שנאמר טמא לפוטרו מכרת אגב שסיימה שאחרים חייבים כרת. והאור חדש (שם) כתב כן גם בשיטת תוספות שלפי דבריהם מה שנאמר במשנה 'למה נאמר' נסוב בין על טמא ובין על דרך רחוקה, כיון שעל המשנה אין להקשות מדוע תירצה שנאמר טמא בשביל לפוטרו מכרת הרי טמא אינו יכול כלל לעשות את הפסח, כיון שמה שהמשנה סיימה 'לפוטרו מכרת' הוא אגב שהמשנה סיימה שאחרים חייבים כרת[ל].

שיטת רש"י שבמשנה מדובר רק על דרך רחוקה וגם מוכח ממנה שאם זרק הורצה

והאור חדש (שם) כתב עוד שרש"י חולק על **תוספות**. שהרי רש"י (לעיל נג: ד"ה שמ"כ) כתב ששאלת הגמרא כאן על הברייתא [שטמא אינו יכול לעשות פסח] היא שאלה גם על משנתינו, וגם תירוץ הגמרא שמדובר על מי שהיה בדרך רחוקה היא גם על המשנה. ורש"י חולק עוד על תוספות במה שכתבו שאי אפשר להוכיח מהמשנה שמי שהיה בדרך רחוקה וזרק הורצה, שהרי רש"י כתב (לעיל נג: ד"ה ור') שקשה מדוע רב נחמן לא הוכיח כשיטתו שמי שהיה בדרך רחוקה הורצה, ממה שהמשנה שאלה למה נאמר וכו', שמזה משמע שאם זרק הורצה. [וכן כתב רש"י (שם ד"ה שמ"כ) שמהמשנה מוכח שאם זרק לא הורצה, שאם לא כן לא היתה שואלת למה נאמר וכו']. ושורש המחלוקת היא שרש"י לא סובר כסברת התוספות שבמשנה אפשר לומר שאגב ששנינו שיש שחייבים כרת שנינו שאלו פטורים מכרת, כיון שרש"י סובר שאין חידוש באלו שחייבים כרת[לא], ולא יתכן לומר שבגללם שנינו באלו שפטורים מכרת[לב], ולכן גם על המשנה קשה שאם התירוץ של המשנה הוא על טמא איך אמרה שנאמר לפוטרו מכרת, הרי טמא אינו יכול לעשות הפסח, וכמו כן גם מהמשנה מוכח שאם הוא בדרך רחוקה אם זרק הורצה ממה שהברייתא אמרה שנאמר לפוטרו מכרת[לג].

שיטת בעל המאור כתוספות ומטעם אחר

הבעל המאור (ד"ה ת"ק) סובר **כתוספות** שמהמשנה אי אפשר להוכיח שאם זרק על מי שבדרך רחוקה הורצה, אלא שהוא ביאר באופן אחר, שבמשנה אפשר לפרש שכוונת התירוץ של המשנה הוא שמי שבדרך רחוקה אינו יכול לעשות הפסח, ולכן פטור מכרת. ומה שהגמרא לא פירשה כן בברייתא הוא משום שבברייתא כתוב 'לפוטרו' מכרת בלשון יחיד, ומשמע שכוונת הברייתא שיש חידוש מיוחד שישנו רק באחד מהם, [דהיינו או בטמא או בדרך רחוקה], שאע"פ שאם זרק הורצה פטור מכרת, וחידוש זה הוא רק באחד מהם. ולכן שאלה בתחילה שאם כוונת הברייתא לטמא, הרי בטמא מפורש בתורה שאינו יכול לעשות הפסח. ובהכרח כוונת הברייתא לדרך רחוקה שיש בו חידוש שאע"פ שאם זרק הורצה פטור מכרת. ולכן מוכח שהברייתא סוברת שאם זרק הורצה. אבל במשנה הרי שנינו 'פטורים מכרת' בלשון רבים, ונכלל בזה בין טמא ובין דרך רחוקה. ולכן כמו שבטמא מתפרש התירוץ של המשנה שהוא נאמר בתורה בשביל לומר שאינו יכול לעשות הפסח, וממילא פטור מכרת אם לא עשה, כן יכול להתפרש שנאמר דרך רחוקה לומר שאם זרק לא הורצה וממילא פטור מכרת, ואין לדייק מלשון המשנה 'פטורים מכרת' שהכוונה שאם זרק הורצה[לד].

כג. **משא"כ** בברייתא שלא סיימה שאלו חייבים בכרת, ולכן ממנה מוכח שאם זרק הורצה.

כד. **אמנם** קצת קשה שהרי תוספות בתחילת דבריהם פירשו ששאלת הגמרא על הברייתא היתה מדוע היא שואלת 'למה נאמר טמא' הרי יש בטמא חידוש, אלא משום שהוקשה לתוספות שאין חידוש בטמא כיון שהברייתא סוברת ששוחטים על טמא שרץ, לכן פירשו ששאלת הגמרא היתה על התירוץ של הברייתא, שהברייתא היתה צריכה לומר שטמא נאמר כדי לומר שלא יכול לעשות הפסח, ומזה נדע שאם לא עשה פטור מכרת. וא"כ לענין דרך רחוקה אפשר להקשות על שאלת הברייתא 'למה נאמר' אם סוברים שאם זרק לא הורצה, שהרי יש חידוש שאם זרק לא הורצה. וצריך לומר שרק בטמא שמפורש בתורה שאינו יכול לעשות הפסח, אפשר להקשות איך הברייתא שאלה עליו 'למה נאמר', הרי פשוט שנאמר בשביל לחדש שאינו יכול לעשות הפסח. אבל בדרך רחוקה שלא מפורש בתורה שאינו יכול לעשות הפסח, אי אפשר להקשות על שאלת הברייתא שיש חידוש שאם זרק לא הורצה, כיון שיתכן שהברייתא שאלה, משום שלא ידעה שאם זרק לא הורצה, אלא אפשר להקשות רק על התירוץ של הברייתא.

כה. **וכמו** שהובא לעיל בענין 'מחלוקת רש"י ותוספות בביאור שאלת הגמרא על טמא' בשם הראב"ד.

כו. **וראה** בצל"ח (בפוסק' שם) שביאר באופן אחר דבריהם ונדחק מאוד לפי דרכו, וכבר כתב הפתח הבית (שם) שלא נראה כפירושו, וראה בחק נתן (נדפס בספר הליקוטים על הרמב"ם מהדו' פרנקל, קרבן פסח פ"ה ה"ג) שכתב ג"כ בקצרה בביאור דבריהם כביאורם של האור חדש והפתח הבית.

כז. **כוונתו** שמדובר כשמת לו מת אחר חצות כמבואר להלן (לח.), ולכן לא חלה עליו האנינות אחרי שנתחייב בפסח, ויכול לשחוט הפסח, אבל אם האנינות היתה חלה עליו לפני כן כגון שמת לו מת קודם חצות, לא היה יכול לעשות הפסח, כיון שאונן לא משלח קרבנותיו. ומקור דברי הראב"ד הוא מהסוגיא בזבחים (ק.).

כח. **אמנם** רש"י (לעיל נג: ד"ה מ"כ) ביאר שקושיית הגמרא היא גם על המשנה.

כט. **וכמו** שביארו תוספות בתחילת דבריהם, [וראה לעיל בענין 'מחלוקת רש"י ותוספות בביאור שאלת הגמרא' שהובאו דבריהם].

ל. **וכן** מבואר מתוך דברי המהרש"א שהובא בדיבור הקודם שכתב בשיטת תוספות שכיון שבמשנה שנינו למה נאמר 'לפוטרם' בלשון רבים, מוכח שנסוב גם על טמא, [והוכיח כן ממה שכתבו תוספות (לעיל נג: ד"ה מלמ) שהמשנה סוברת ששוחטים על טמא שרץ ממה שאמרה שאלו פטורים מכרת, ומוכח שסוברים שהמשנה מתפרשת גם על טמא שפטור מכרת]. וא"כ מוכרח שעל המשנה אי אפשר להקשות בטמא הרי לא יכול לעשות הפסח, כיון שהמשנה נקטה שפטורים מכרת אגב שסיימה שיש שחייבים כרת. וראה באור חדש (בפוסק' לעיל שם) שהוסיף שאי אפשר לפרש ששאלת המשנה היתה כפשוטו למה נאמר טמא, משום שהמשנה הרי סוברת ששוחטים על טמא שרץ, וא"כ איך תירצה המשנה שנאמר טמא לומר שפטור מכרת, הרי גם בלי הפסוק אינו יכול לעשות פסח כיון שאינו ראוי לאכילה, וממילא פשוט שאם לא עשה פסח לא חייב כרת. ובהכרח צריך לומר בשיטת תוספות ששאלת המשנה היתה למה נאמר גם טמא וגם דרך רחוקה, הרי ממה שנאמר טמא יש ללמוד לכל אונס שעושה פסח שני, ותירוץ המשנה הוא שהתחדש שמי שבדרך רחוקה פטור מכרת. והוכחת תוספות לעיל שהמשנה סוברת ששוחטים על טמא שרץ ממה שאמרה שטמא חייב כרת, היא משום שכיון שהמשנה שאלה למה נאמר גם טמא וגם דרך רחוקה, לכן תשובת המשנה מתפרשת שדרך רחוקה פטור מכרת כמו שטמא פטור מכרת, ואם כן מוכח שטמא פטור מכרת. ומה שהתנא נקט שטמא רק פטור מכרת אע"פ שהוא כלל לא יכול לעשות את הפסח, הוא אגב שנקט שיש שחייבים כרת. אמנם בברייתא אי אפשר לומר שנקטה שפטור מכרת אגב שנקטה שיש שחייבים כרת, ולכן צריך לומר שהיא כלל לא דיברה מטמא, והשאלה של הברייתא היתה למה נאמר דרך רחוקה, ועל זה תירצה שנאמר לפוטרו מכרת.

לא. **ולא** כמו שכתב הראב"ד שהובא בדיבור הקודם שיש בזה חידוש.

לב. **והוסיף** שבזה מדויק מדוע רש"י הקשה קושייתו [על רב נחמן, מדוע לא הוכיח מהמשנה כשיטתו שאם זרק הורצה], רק אחרי שרב נחמן אמר שבמשנה לא עוסקים באונן אלא רק במזיד, משום שאם היה מדובר באונן היה חידוש במה שחייב כרת, משום שהיה אפשר לומר שאינו מזיד כל כך כיון שלא הקריב מחמת מרירותו וכמו שכתבו תוספות לעיל (נג: ד"ה הכא), אבל אחרי שרב נחמן אמר שהמשנה עוסקת רק במזיד הוקשה לרש"י שכיון שבמזיד אין חידוש שחייב כרת, אי אפשר לומר שאגב שהמשנה נקטה שיש שחייבים כרת, נקטה שאלו לא חייבים כרת. ויש להוסיף שלפי זה מיושב מדוע לא הוקשה לרש"י על רב ששת שסבר אם זרק לא הורצה איך יתרץ המשנה [ולעיל (שם) בענין 'מדוע לא קשה על רב ששת משאלת המשנה למה נאמר דרך רחוקה' הובא שהמשיב נפש והשפת אמת הקשו כן, וגם הובא תירוצים לקושיא זו]. אמנם לפי מה שנתבאר מיושב שלפי רב ששת שמדובר במשנה גם באונן אפשר לומר שבו יש חידוש שחייב כרת, ואגב שהמשנה נקטה שהוא חייב כרת נקטה שאלו פטורים מכרת.

לג. **ומהפתח** הבית (פוסק יב) נראה שביאר באופן אחר שרש"י לשיטתו שפירש בקושיית הגמרא שהיא קושיא על שאלת הברייתא 'למה נאמר', שהרי יש חידוש שאינו יכול לעשות פסח, ולכן על זה אי אפשר לומר שאגב שנקטה שיש שחייבים כרת נקטה שאלו פטורים מכרת. וכמו כן מבואר בלשון רש"י (לעיל נג: ד"ה ור"ע) שיש להוכיח מהמשנה שמי שבדרך רחוקה אם זרק הורצה, ממה ששאלה 'למה נאמר' שהרי יש בזה חידוש, ומוכח שלא פירש כהתוספות שהוכחת הגמרא מהברייתא היתה מלשון התירוץ של הברייתא שנאמר לפוטרו מכרת. ולכן כתב רש"י שגם מהמשנה יש להוכיח שאם זרק הורצה, שאם לא כן לא קשה שאלת המשנה, כיון שיש חידוש שאם זרק לא הורצה. אמנם תוספות לשיטתם ששאלת הגמרא על טמא היתה רק שלשון הברייתא בתירוץ [שנאמר לפוטרו מכרת] קשה, כיון שגם אינו יכול לעשות הפסח. ולכן סוברים שעל הלשון של המשנה לא קשה כיון שנקטה כן אגב הסיפא. וכמו כן סוברים שהוכחת הגמרא מהברייתא שבדרך רחוקה אם זרק הורצה היא רק מלשון הברייתא בתירוץ שנאמר לפוטרו מכרת, משום שאם לא הורצה לא יתכן שיהיה חייב כרת, ולכן כתבו שמהמשנה אין להוכיח כיון שלשון המשנה 'כרת' הוא אגב הסיפא. וראה להלן בענין 'לפי רש"י יתכן' וכו' במה שהובא עוד מדברי הפתח הבית.

לד. **וראה** בראב"ד (על הנעל המאור) שכתב בביאורו הראשון כעין דברי הבעל המאור אך באופן אחר קצת, ודבריו שם צריכים ביאור.

מדוע לפי עולא לא קשה מה החידוש בפטורו של דרך רחוקה

שם. תוספות (ד"ה אלא) הקשו לפי רב יהודה שסובר להלן (ע"ב) שרק מי שאינו יכול להיכנס בשעת אכילה פטור מדין דרך רחוקה, מדוע צריך פסוק לחדש את דינו של דרך רחוקה הרי אינו ראוי לאכילה, ודינו כחולה וזקן שאינם יכולים לאכול, ואינם יכולים לעשות הפסח[לה]. **והמרכבת המשנה** (קרנן פסח פ"ה ה"ב) כתב שתוספות הקשו רק לפי רב יהודה, משום שלפי עולא שמי שאינו יכול להיכנס בשעת שחיטה פטור מדין דרך רחוקה, יש חידוש שאינו חייב כרת על מה שלא שלח שליח. אמנם הקשה שגם השליח לא היה יכול להגיע מדרך רחוקה, וא"כ גם לפי עולא אין חידוש בדינו של דרך רחוקה. ואין לומר שהיה אפשר לומר שיתחייב על מה שלא שלח שליח לפני שהתרחק, משום שכמו שאינו חייב על מה שהתרחק לפני חצות כמבואר בירושלמי (ה"ב), כך אי אפשר לחייבו על מה שלא שלח שליח קודם חצות. ותירץ שלפי עולא אפשר לומר שהחידוש הוא שאפילו אם הזדמן לו שליח שרוכב על סוס, ויכול להגיע במרוצה למקדש, אינו חייב כרת על מה שלא שלח עמו[לו].

לפי רש"י יתכן שיש חידוש שפטור מכרת על מה שהרחיק עצמו

שם. הובא בדיבור הקודם **שתוספות** הקשו מה החידוש בפטורו של דרך רחוקה לפי רב יהודה שסובר שרק מי שאינו יכול להיכנס בשעת אכילה פטור מדין דרך רחוקה, הרי אם אינו יכול להיכנס בשעת אכילה אינו ראוי לאכילה, והרי הוא כזקן וחולה שאינם יכולים לעשות הפסח משום שאינם ראויים לאכילה. ותוספות הוסיפו שאין לומר שהחידוש הוא שאינו חייב כרת על מה שהרחיק עצמו, משום שלעיל מבואר שאי אפשר לומר שהברייתא שאלה 'למה נאמר' על טמא, ועליו השיבה שנאמר לפוטרו מכרת, משום שטמא אינו יכול לעשות כלל הפסח. ואם יש חידוש בזה שאינו חייב כרת על מה שהרחיק עצמו, נמצא שיש חידוש גם בטמא שאינו חייב כרת על מה שטימא עצמו, וא"כ אפשר לומר שהברייתא שאלה 'למה נאמר' על טמא, ועליו השיבה שנאמר כדי לחדש שאינו חייב כרת על מה שטימא עצמו. ומוכח שפשוט שאין לחייבו על מה שטימא עצמו, וא"כ גם פשוט שאין לחייבו על מה שהרחיק.

והפתח הבית (לוח יב) ביאר שתוספות לשיטתם שאין כוונת הגמרא לעיל לומר שאי אפשר לשאול 'למה נאמר' על טמא משום שיש בו חידוש שאינו יכול לעשות, משום שהברייתא שם הרי סוברת ששוחטים על טמא שרץ, וא"כ אין חידוש במה שאין שוחטים על טמא מת ביום השישי, משום שאינו ראוי לאכילה. אלא כוונת הגמרא שאי אפשר לומר שהברייתא ענתה על טמא שנאמר בשביל לפוטרו מכרת, משום שמזה משמע שרק פטור מכרת אם לא עשה אבל יכול לעשות את הפסח, והרי טמא אינו יכול כלל לעשות הפסח. ולכן הוכיחו משם תוספות שאין חידוש במה שאינו חייב כרת על מה שטימא עצמו, משום שא"כ אין לדייק ממה שהברייתא אמרה שפטור מכרת שיכול לעשות, משום שגם אם אינו יכול לעשות היה אפשר לחייבו כרת על מה שטימא עצמו, ובהכרח שאין בזה חידוש.

אמנם כתב שכבר נתבאר לעיל[לז] בדעת רש"י שפירש שכוונת הגמרא לעיל היא שאי אפשר לומר שהתנא שאל 'למה נאמר' על טמא, משום שבטמא יש חידוש שאינו יכול לעשות הפסח. משום שרש"י סובר שגם אם שוחטים על טמא שרץ, ורק על טמא מת ביום השישי אין שוחטים, יש חידוש במה שאין שוחטים עליו אע"פ שאינו ראוי לאכילה, משום שהיה אפשר לומר שכיון שבמציאות ראוי לאכילה, ורק איסור מונעו, אפשר לשחוט עליו. ולפי זה נמצא שלפי דעת רש"י אין הוכחה שאין חידוש במה שלא חייב כרת על מה שטימא עצמו. וא"כ לשיטתו מיושבת קושיית תוספות שהחידוש בדין של דרך רחוקה הוא שלא חייב כרת על מה שהרחיק.

והוסיף עוד[לח] שלפי זה נמצא שלשיטת רש"י מה שהגמרא הוכיחה מהברייתא שאם זרק על מי שהיה בדרך רחוקה הורצה, הוא לא ממה שהתנא השיב שנאמר לפוטרו מכרת שמזה משמע שיכול לעשות הפסח, משום שלפי מה שנתבאר לשיטת רש"י אין לדייק ממה שהתנא אמר כן שיכול לעשות הפסח, משום שכוונת התנא לפוטרו מכרת על מה שהרחיק עצמו. אלא הוכחת הגמרא היא משאלת התנא 'למה נאמר', משום שאם כשזרק לא הורצה התנא לא היה שואל למה נאמר, כיון שהתורה חידשה שאם זרק לא הורצה. אמנם תוספות (ד"ה דלמ) ביארו שהוכחת הגמרא היא ממה שהתנא אמר שנאמר לפוטרו מכרת, שמזה משמע שיכול לעשות הפסח, משום שהם לשיטתם שאפשר לדייק כן.

ולכן הם כתבו שמהמשנה אין להוכיח שאם זרק הורצה, משום שעל מה שהמשנה אמרה שנאמר לפוטרו מכרת אפשר לומר שהוא אגב שסיימה שיש שחייבים כרת. ולפי זה נראה עוד שרש"י לשיטתו הקשה לעיל (נב: ד"ה ור"ג) מדוע רב נחמן לא הוכיח מהמשנה כשיטתו שאם זרק הורצה. משום שרש"י סובר שהוכחת הגמרא מהברייתא שאם זרק הורצה היא משאלת התנא 'למה נאמר' כמו שנתבאר, והוכחה זו ישנה גם מהמשנה[לט].

לפי תירוצם של תוספות נחלקו התנאים מדוע נאמר דרך רחוקה

בדיבורים הקודמים הובא **שתוספות** הקשו לפי שיטת רב יהודה שרק מי שאינו יכול להיכנס בשעת אכילה פטור מדין דרך רחוקה, מה החידוש במה שדרך רחוקה פטור, הרי פשוט שפטור משום שאינו ראוי לאכילה. ותוספות הוסיפו שאין לומר שצריך פסוק לחדש שגם אם יכול להגיע ע"י סוסים ופרדים, שהוא ראוי לאכילה, פטור מהפסח. משום שלהלן (נה.) מבואר בברייתא שיש פסוק מיוחד ללמד שבדרך רחוקה פטור גם אם יכול להגיע ע"י סוסים ופרדים, ומוכח שאי אפשר ללמוד דין זה ממה שנאמר בתורה דרך רחוקה. ותירצו תוספות שבתורה נאמר טמא ודרך רחוקה לחדש שאע"פ ששני תשלומים של ראשון לפי רבי נתן, והרי טמא ודרך רחוקה לא היו ראויים בראשון, אעפ"כ יש להם תשלומים, והם עושים את השני[מ].

והמהרש"א (גמוס' שם) הקשה שהרי בברייתא מבואר שדרך רחוקה נאמר בשביל לפוטרו מכרת, ולא בשביל לומר שעושה את השני. ותירץ שבלאו הכי הברייתא היא לא כרבי יהודה, שהרי הברייתא סוברת ששוחטים על טמא שרץ[מא], ואילו רבי יהודה סובר שאין שוחטים כמבואר להלן (ע"ב). וא"כ יתכן שהברייתא גם לא סוברת כמוהו במה שסובר שרק אם אינו יכול להגיע בשעת אכילה פטור. ולכן הברייתא אמרה שנאמר בתורה דרך רחוקה לפוטרו מכרת. אלא שכתב שזה דוחק כיון שרק לענין אם שוחטים על טמא שרץ, שכבר נחלקו בזה התנאים[מב], אפשר לומר שרבי יהודה לא סובר בזה כשיטת הברייתא, אך לענין אם דרך רחוקה פוטר רק מי שלא יכול להגיע בשעת אכילה, לא מצאנו שנחלקו התנאים, וכיון שבברייתא זו מוכח שגם אם יכול להגיע בשעת אכילה פטור, איך יתכן שרבי יהודה לא סובר כן.

והאור חדש (גמוס' שם) תירץ על קושיית המהרש"א שלכאורה קשה עוד על תירוצם של תוספות שהרי רבי סובר ששני הוא אינו תשלומים של ראשון, ולשיטתו עדיין יהיה קשה מדוע נאמר בתורה דרך רחוקה[מג]. וביותר קשה שהרי רב יהודה שאמר שדרך רחוקה פוטר רק מי שלא יכול להגיע בשעת אכילה, אמר דבריו בשיטת רבי עקיבא שסובר (להלן ע"ב) שדרך רחוקה פוטר רק כשלא יכול להגיע, ולא כרבי אליעזר הסובר שאם הוא חוץ לעזרה כבר נפטר. והרי רבי עקיבא סובר (כריתות ז:) ששני רגל בפני עצמו[מד], ולשיטתו יהיה קשה מדוע נאמר בתורה דרך רחוקה. ולכן צריך לומר שהרי בהכרח הברייתא (להלן נה.) שלמדה מפסוק מיוחד שדרך רחוקה פוטר גם כשיכול להגיע ע"י סוסים ופרדים, לא מוסכמת לכל התנאים. שהרי רבי אליעזר שסובר שמי שחוץ לעזרה פטור מדין דרך רחוקה, ודאי לא סובר שצריך פסוק מיוחד לפטור כשיכול להגיע ע"י סוסים ופרדים, שהרי לשיטתו גם כשהוא חוץ לעזרה שודאי יכול להיכנס פטור. וא"כ יתכן שגם כל הסוברים ששני רגל בפני עצמו יחלקו על הברייתא ויסברו שלא צריך פסוק מיוחד ללמד דין זה, אלא הוא נלמד ממה שנאמר דרך רחוקה, שאם לא כן הוא מיותר כיון שאינו ראוי לאכילה. וקושיית תוספות היתה רק לפי הברייתא שסוברת שצריך פסוק מיוחד לחדש שגם אם יכול להגיע בסוסים ופרדים פטור, מדוע לא למדה זאת ממה שנאמר דרך רחוקה. ועל זה תירצו שברייתא זו סוברת ששני תשלומים של ראשון, ומה שנאמר דרך רחוקה הוא בשביל לחדש שיש לו תשלומים, ולכן צריך פסוק מיוחד ללמד שגם אם יכול להגיע ע"י סוסים ופרדים פטור.

האם לפי הרמב"ם מיושב מדוע צריך פסוק לפטור דרך רחוקה

שם. האחרונים[מה] כתבו שלפי **הרמב"ם** (קרנן פסח פ"ה ה"ב) שסובר שטמא ודרך רחוקה שהזידו בשני פטורים מכרת, ואין דינם כשוגג ואונס שהזידו בשני שחייבים כרת, מיושבת קושיית **תוספות** [לפי רבי יהודה שרק מי שאינו יכול להגיע בשעת אכילה פטור מדין דרך רחוקה, מדוע צריך פסוק לפוטרו הרי כל מי שאינו ראוי לאכול אינו יכול לעשות פסח], משום שהפסוק חידש שאין דינו ככל אונס שאם הזיד בשני חייב כרת, אלא גם אם הזיד בשני פטור מכרת.

לה. ראה בברכת אברהם (גמוס' שם) שהעיר מדוע לא הקשו קושיא זו על המשנה שאמרה שנאמר דרך רחוקה לפוטרו מכרת. **לו. אמנם** מזה אי אפשר ללמוד שגם אם הוא בעצמו יכול להגיע בסוסים ופרדים פטור, ולכן צריך פסוק מיוחד שגם באופן זה פטור, וכמבואר להלן (נה.). **לז. ראה** לעיל בענין 'מחלוקת רש"י ותוספות' וכו'. **לח. ראה** שם שכתב בקצרה את הדברים דלהלן, וכוונתו כמו שיתבאר. **לט. ואמנם** רש"י שם כתב שיש להוכיח כרב נחמן ממה שהמשנה שאלה למה נאמר, ומוכח שפירש שההוכחה היא מהשאלה, שאם זרק לא הורצה אין לשאול למה נאמר, משום שיש חידוש שאם זרק לא הורצה. **מ. בתוספות** כאן מבואר שגם טמא נאמר כדי לחדש שיש לו תשלומים בשני, אמנם לעיל (ד"ה דלמ) כתבו תוספות שטמא נאמר כדי לחדש שציבור נדחים. [וראה בתוספות (לעיל סע. ד"ה שומטין) שכתבו את שני התירוצים]. **והאור חדש** (גמוס' ד"ה דלמ) כתב שתוספות לעיל לא כתבו כדבריהם כאן משום ששם תוספות כתבו דבריהם על הברייתא כאן שהעמידוה להלן כרבי יוסי שסובר שנשים בשני חובה, ורבי יוסי הרי סובר ששני רגל בפני עצמו כמו שכתבו תוספות (לעיל נא: ד"ה מיתיב), ולכן אי אפשר לתרץ כתירוצם כאן. **וראה** בהפלאה (גמוס' כלן) שהעיר על תוספות כאן מדוע היו צריכים להוסיף שגם טמא נאמר בשביל לחדש שיש לו תשלומים. **מא. כמו** שהוכיחו תוספות (ד"ה דלמ). **מב. כמו** שכתבו תוספות (לעיל נג: ד"ה מיתיב). **מג. אמנם** הצל"ח (ד"ה נמ) כתב שלפי רבי יתכן שממה שדרך רחוקה עושה את השני אע"פ שלא היה ראוי בראשון נלמד ששני הוא תשלומים של ראשון. **מד. ראה** לעיל בענין 'תירוץ לקושיית תוספות' וכו' שנתבאר איך מוכח שם כן. **מה. מרכבת** המשנה (קרנן פסח פ"ה ה"ב), **ברכת אברהם** (גמוס' שם), **והשואל בנודע ביהודה** (שו"ת מהדורא תניינא, או"ח סי' פט אות ה).

אוצר החכמה

והוסיפו עודמו שבזה מיושב גם מה שהקשו תוספות לעיל (סט. ד"ה שחטין) לפי השיטה ששוחטים על טמא שרץ, מדוע צריך פסוק שאין שוחטים על טמא מת ביום השביעי, הרי אינו ראוי לאכילה. אמנם לפי הרמב"ם גם זה מיושב משום שהפסוק חידש שפטור מכרת אפילו אם הזיד בשנימז.

אמנם הנודע ביהודה (שו"ת מהדורא תניינא, או"ח סי' פט) כתב שגם לפי הרמב"ם קשה קושיית תוספות. משום שסברת הרמב"ם היא שמי שאינו יכול כלל לעשות את הראשון לא חל עליו חיוב פסח, ולכן פטור מכרת גם אם הזיד בשני. וממילא מי שטמא או בדרך רחוקה, שאינם יכולים לעשות את הפסח לא חל עליהם חובת הפסח. ובזה חלוקים מכל אונס, כיון שבכל אונס יתכן שאונסו יסור ממנו, ולכן חייב בפסח אלא שהוא אנוס, משא"כ טמא שלא יתכן שיהיה ראוי לאכילה, וכן מי שבדרך רחוקה לא יתכן שיבוא בשעת אכילה, ולכן לא חל עליו חובת הפסח. ולפי זה נמצא שלא צריך פסוק לחדש שטמא ודרך רחוקה דינם חלוק מכל אונס, אלא מסברא חלוקים מאונס, וגם אם מה שאינם יכולים לעשות הפסח הוא משום שאינם ראויים לאכילהמח.

גירסת רבינו חננאל שהברייתא הראשונה יכולה לסבור שנשים בשני רשות

הא רבי יוסי הא רבי יהודה ורבי שמעון. כן היא גירסת רש"י (ד"ה הא רבי, ד"ה הא ר"י), וביאר שהברייתא הראשונה סוברת כרבי יוסי שנשים בשני חובה, והברייתא השניה סוברת כרבי יהודה ורבי שמעון שנשים בשני הם רשות. **אמנם רבינו חננאל** (ד"ה ופעינן) גרס "הא רבי יוסי ורבי יהודה והא רבי שמעון", **והליקוטי הלכות** (זבח תודה, ד"ה והן) ביאר שהברייתא הראשונה יכולה לסבור גם כרבי יהודה, משום שאע"פ שלשיטתו נשים בשני רשות, אך הם יכולים לעשות פסח שני אם יהיו טפלים לאחרים כמבואר לעיל (לא:), ורק כמו רבי שמעון היא אינה יכולה לסבור, משום שלשיטתו נשים אינם יכולים לעשות פסח שני גם אם יהיו טפלים לאחרימט.

מדוע ברייתא אחת מנתה שוגג ומזיד וברייתא שניה לא מנתה אותו

שם. הצל"ח (ד"ה לא) הקשה מדוע הגמרא לא מקשה עוד שבברייתא הראשונה מבואר שגם שוגגים אנוסים ומזידים עושים פסח שני, ואילו בברייתא השניה הם לא נמנו. ותירץ שלכאורה קשה עוד מנין ששוגג אנוסים ומזידים עושים את השני, הרי מ'איש' 'איש' יש לרבות רק טמאים, כיון שנאמר שם 'איש איש כי יהיה טמא'. וצריך לומר שרק על טמאים צריך פסוק שעושים את השני, משום שהיה אפשר לומר שכיון שהשני הוא תשלומים של ראשון, לא יהיה להם תשלומים, כיון שלא היו ראויים בראשון. ואפילו לפי רבי ששני רגל בפני עצמו, יתכן שרק מכאן נלמד ששני רגל בפני עצמו, ולולא הפסוק היו אומרים שהשני הוא תשלומים של ראשון, וטמאים לא יוכלו לעשות את השני. ולפי זה נמצא שלשוגג ואונס ומזיד לא צריך פסוק לרבות שעושים את השני, כיון שהיו ראויים בראשון. ולפי זה מיושב היטב שבברייתא השניה שלומדת מפסוקים לרבות שאר טמאים, לא נמנו שוגג אונס ומזיד, משום שלהם לא צריך פסוק לרבות, אבל הברייתא הראשונה לא למדה מפסוקים את הטמאים, אלא מנתה את מי שעירבה אוצר החכמה את השני, ולכן מנתה גם שוגג מזיד ואונס שעושים את השני.

מי שעשה את השני האם נפטר מכרת לפי רבי נתן

חייב כרת על הראשון וחייב כרת על השני דברי רבי רבי נתן אומר חייב כרת על הראשון ופטור על השני רבי חנניא בן עקביא אומר אף על הראשון אינו חייב כרת אא"כ לא עשה את השני. להלן מבואר שרבי סובר ששני הוא רגל בפני עצמו, ולכן חייבים עליו כרת גם אם שגג בראשון, אם הזיד בשני. ורבי נתן סובר ששני הוא תשלומים של ראשון, ולכן אינו חייב כרת על השני לחוד אם שגג בראשון, משום שעל חיוב תשלומים אין חיוב כרתנ. אבל אם הזיד בראשון חייב כרת גם אם שגג בשני. ורבי חנניא בן עקביא סובר שחייב כרת רק אם הזיד בראשון ובשני, אבל אם הזיד בראשון ושגג בשני פטור. ומבואר עוד להלן ששורש המחלוקת של רבי נתן ורבי חנניא בן עקביא הוא שרבי נתן סובר שהשני הוא רק תשלומי ראשון, אבל הוא אינו מתקן אותו, ורבי חנניא בן עקביא סובר שהשני מתקן את הראשון.

ורש"י (ד"ה תשלומין) ביאר שלפי רבי נתן אם הזיד בראשון חייב כרת אפילו אם עשה את השני, כיון שאמנם לשיטתו השני הוא תשלומים של ראשון, [ומי שלא היה חייב בראשון פטור מהשני כמו שמבואר להלן], מכל מקום השני אינו מתקן את החיוב כרת שנתחייב. משום שאע"פ שהוא משלים בשני, יש עליו חיוב כרת על מה שלא עשה את הפסח בזמנו. ולכן גם אם עשה את השני חייב כרת על הראשון. וכל שכן שאם לא עשה את השני אפילו בשגגה חייב כרת. ורק אם שגג בראשון פטור גם אם הזיד בשני, משום שעל חיוב התשלומים אין חיוב כרת. ובדעת רבי חנניא בן עקביא ביאר רש"י (ד"ה שחטין) שסובר שהפסח שני גם מתקן את החיוב כרת, משום שהחיוב כרת הוא על מה שלא עשה בראשון וגם לא תיקן בשני. ולכן סובר שאם עשה את השני אינו חייב כרת. וכמו כן אם לא עשה את השני בשוגג אינו חייב כרת, משום שחיובו הוא רק בצירוף זה שלא תיקן, וכיון שלא תיקן בשוגג, אי אפשר לחייבו. ולשיטתו חיוב כרת הוא רק אם הזיד בראשון ובשני, כיון שהחיוב כרת הוא על מה שלא עשה את הראשון ולא תיקן בשני, ולכן רק אם הזיד בשניהם חייב.

ורבי ירוחם פערלא (עם הספר המצוות לרס"ג, מ"ג עמ' לו) כתב **שמהרמב"ם בספר המצוות** (עשה מ) נראה שגם לפי רבי נתן אם עשה את השני פטור מכרת. כיון שהרמב"ם כתב שם שלפי רבי חייב אפילו אם עשה את השני, משום שהוא לא תשלומים של ראשון. ומשמע שלפי רבי נתן שהוא תשלומים של ראשון פטור מכרת אם עשה את השני. ורק אם לא עשה את השני חייב כרת גם אם שגג בונא. [וכתב שם עוד (עמ' 70) שברמב"ם ביד החזקה (קרבן פסח פ"ה ה"ג) מבואר שאפילו לפי רבי פטור מכרת אם עשה את השני, וחזר בו מדבריו בספר המצוותנא]. וסברתו של הרמב"ם בספר המצוות היא שכיון שלפי רבי נתן השני הוא תשלומים של ראשון, לכן אין לחייב כרת על הראשון אם השלים את חיובו בשני. ורק אם לא עשה את השני חייב כרת גם אם שגג בו. ושורש המחלוקת של רבי נתן ורבי חנניא הוא שלפי רבי נתן החיוב כרת הוא על מה שלא הקריב את הראשון, אלא שיכול לתקן את חיובו ע"י שיקריב את השני, אך כשלא השלים, חייב על מה שלא הקריב את הראשון, ולכן חייב גם אם שגג בשנינב. ורבי חנניא סובר שהחיוב כרת הוא על מה שלא הקריב בראשון ולא השלים בשני, ולכן חייב רק אם הזיד בשניהם נג.

וכתב רבי ירוחם פערלא (נתיב ח"ב עמ' רמ) עוד, שבברייתא משמע כרש"י. כיון שרבי חנניא אמר שחייב כרת רק אם לא עשה את השני, ומשמע שבדין זה שחייב כרת רק אם לא עשה את השני נחלק עם רבי נתן, ומוכח שרבי נתן מחייב גם כשעשה את השני. ודוחק לפרש בדברי רבי חנניא שכוונתו שרק אם לא עשה את השני במזיד חייב, ורק בזה נחלק רבי נתן וסובר שאם לא עשה את השני חייב אפילו אם לא עשאו בשוגג. וביותר מוכח כן מהתוספתא (פ"ח ה"ג) שרבי חנניא בן עקביא אמר שאם עשו את השני לא חייבים כרת על הראשון. ומשמע שגם בזה נחלק עם רבי נתננה.

ובדעת הרמב"ם כתב (נתיב ח"ב עמ' לו) שאע"פ שגם לרבי נתן נפטר מכרת אם עשה את השני, אך הוא חלוק ממה שנפטר לפי רבי חנניא. שלפי רבי חנניא כשלא עשה את הראשון לא מתחייב עדיין כרת, כיון שלפי שיטתו החיוב

מו. **מרכבת** המשנה (שם), וברכת אברהם (לעיל לג: ד"ה מי). מז. **אמנם** המשיב נפש (לעיל לג: ד"ה מ"ר) כתב שדינו של הרמב"ם הוא רק אם אין שוחטים על טמא שרץ, שנמצא שאע"פ שראוי לאכילה אינו עושה פסח, ובהכרח הוא משום שהתורה פטרתו, ולכן פטור מכרת גם אם הזיד בשני. אבל אם שוחטים על טמא שרץ, ורק על טמא מת ביום השישי אין שוחטים את הפסח, נמצא שמה שאינו יכול לעשות הפסח הוא רק משום שאינו ראוי לאכילה, ואם כן דינו רק כמו כל אונס שאם הזיד בשני חייב כרת. מח. **והנודע** ביהודה שם כתב שאפילו לפי השיטה שאם זרקו על מי שהיה בדרך רחוקה הורצה, אם הזיד בשני פטור מכרת, משום שגם לפי שיטתו פטור, אלא שאם זרק הורצה. אמנם המרכבת המשנה (שם) כתב שלפי השיטה שאם זרק הורצה ודאי שאם הזיד בשני חייב כרת, [וכן כתב המשיב נפש (לעיל לג: ד"ה מ"ר)]. ונראה שהם לשיטתם, שהמרכבת המשנה סובר שסברת הרמב"ם היא רק אם פטורו של דרך רחוקה הוא אינו מדין אונס, אלא שנדחה לגמרי, ולכן סובר שזה יתכן רק אם סוברים שאם זרק לא הורצה, כיון שאם כשזרק הורצה בהכרח שפטורו רק מדין אונס. ולשיטתו סובר גם כן שאם לא יהיה פסוק מיוחד לפטור דרך רחוקה, ומה שלא יכול לעשות הפסח הוא מחמת שאינו ראוי לאכילה, היה הדין שאם הזיד בשני חייב כרת, משום שהוא רק אונס. אבל הנודע ביהודה סובר שגם אם פטורו משום אונס, אם הזיד בשני פטור מכרת, כיון שאונס כזה שלא יתכן שיוסר, נחשב שפטור מהחיוב, ואין לחייבו כשהזיד בשני. ולכן גם אם הדין שאם זרק הורצה, אם הזיד בשני פטר מכרת, כיון שאע"פ שפטורו רק מדין אונס, מכל מקום נחשב שפטור מהחיוב. וכן אם לא היה כלל פסוק לפטור דרך רחוקה, ולא היה יכול לעשות הפסח מחמת שאינו ראוי לאכילה, היה פטור מכרת גם כשהזיד בשני, משום שאע"פ שהוא רק אונס, מכל מקום לא יתכן שאונס זה יוסר, ולכן הוא פטור מהחיוב, ואין לחייבו כרת גם אם שגג

נא. **ראה** באור שמח (קרבן פסח פ"ה ה"ז) שכתב ג"כ בקצרה שכן משמע ברמב"ם, וסיים שסברת רש"י תמוהה. וראה עוד באור שמח (השמטות ח"ב עמ' 177 להל' קרבן פסח) שכתב שרש"י לעיל (סט: ד"ה לימא) ביאר במה שמבואר שם שבפסח יש כרת ובמילה אין כרת, שהכוונה היא שבמילה אין כרת אם ימול למחר, וביאר שרש"י לשיטתו שבפסח גם אם יעשה את השני לא יפטר מכרת, ולכן אינו דומה למילה. והאור שמח כתב עוד שממה שמבואר בזבחים (קו:) שלפסח יש תקנה מוכח שנפטר מכרת אם עושה את השני. אמנם הדבר אברהם (ח"ג סי' ד פק"ד) כתב שרש"י יפרש שיש תקנה למצוה אע"פ שלא נפטר מכרת. נב. **ובענין** הבא נרחיב בדעת רבי. נג. **ראה** בכסף משנה (קרבן פסח פ"ה ה"ג) שהביא שרבי אברהם בן הרמב"ם ביאר כן בדעת רבי נתן. נד. **וראה** באור שמח (מילה פ"ג ה"ג ד"ה עד) שביאר במחלוקת הרמב"ם והראב"ד שם לענין מילה, שהרמב"ם סובר שחייב כרת רק אם לא מל עד סוף ימיו, והראב"ד סובר שחייב מיד אלא שאם מל בסוף ימיו נפטר מכרת, שלפי הרמב"ם המחייב של הכרת הוא מה שלא מל כל ימיו, ולכן משמע ברמב"ם שם שרק אם הזיד בסוף ימיו חייב. ולפי הראב"ד חייב כרת מיד כשלא מל, אלא שאם מל תיקן ונפטר מכרת, ולשיטתו גם אם נאנס בסוף ימיו יפטר, כיון שסוף סוף לא תיקן, וכמו שנתבאר במחלוקת רבי נתן ורבי חנניא. וכן כתב המנחת חינוך (מצוה ה שורש טו). וראה עוד במנחת חינוך (מצוה ה שורש טו). נה. **והוסיף** שבזה מובן היטב לשון רש"י (ד"ה תשלומין). נו. **כן** פירש רש"י (ד"ה שאם) שביאר גירסת רש"י.

כרת הוא על מה שלא עשה את שניהם וכמו שכתב רש"י הנ"ל, ורק כשלא עשה את השני הוא מתחייב בכרת. ולכן רק אם הזיד בשניהם חייב. משא"כ לפי רבי נתן שמיד כשלא עשה את הראשון מתחייב כרת, אלא שיכול לתקנו כשיעשה את השני, ולכן גם כשלא עשה את השני בשוגג חייב כרת, כיון שחייב על מה שלא עשה את הראשון במזיד, ואמנם היה יכול לתקן בשני, אך כשלא תיקן חייב על הראשון גם אם לא תיקן בשוגג. ובזה מבואר מה שרבי חנניא אמר שחייב כרת רק אם לא עשה את השני [אע"פ שגם לפי רבי נתן אינו חייב כרת אם עשה את השני], משום שכוונתו היא שהחיוב כרת חל רק אחרי שלא עשה את השני, ובזה חולק על רבי נתן, ונפקא מינה שרק אם לא עשה במזיד את השני חייב כרת. ובזה מיושב שלא קשה על הרמב"ם מלשונו של רבי חנניא, כיון שכוונת רבי חנניא לומר שהחיוב כרת חל רק אחרי שלא עשה את השני, ודין זה רק הוא סובר. ובזה גם מבואר לשון התוספתא הנ"ל 'שאם עשו את השני אין חייבים כרת', דהיינו שלא חל כלל חיוב כרת לפני שביטלו את השני.

מי שעשה את השני האם נפטר מכרת לפי רבי

שם. הרמב"ם (ספר המצוות עשה נז) כתב שלפי רבי ששני רגל בפני עצמו חייב כרת אם לא עשה את הראשון אפילו אם עשה את השני. אמנם ביד החזקה כתב הרמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ג) שרק אם לא הקריב את השני חייב כרת על הראשון[נו]. **ורבי אברהם בן הרמב"ם** (מעשה נסים סי' ז) כתב שהרמב"ם ביד החזקה חזר בו. **והרבה אחרונים**[נז] כתבו **שרש"י** חולק על הרמב"ם ביד החזקה. כיון שרש"י סובר שאפילו לפי רבי נתן שסובר ששני תשלומים של ראשון, אינו נפטר מכרת אם עשה את השני וכמו שנתבאר בדיבורים הקודמים, וכל שכן לרבי שהוא רגל בפני עצמו, שודאי אינו נפטר מכרת אם עשה את השני[נח]. אמנם **האור חדש** (ד"ה ומזה) **והמאיר לעולם** (סוע"ת, מ"פ סי' י ד"ה ועתה תבין) כתבו שיתכן שרש"י סובר שרק לפי רבי נתן אינו נפטר, כיון שלשיטתו מבואר להלן שהפסוק (במדבר ט יג) 'והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות הפסח ונכרתה הנפש ההיא כי לא הקריב קרבן ה' במועדו' מתפרש שאם לא עשה פסח בראשון חייב כרת משום שלא הקריב בראשון, ולשיטתו סיום הפסוק מיותר, ומזה נלמד שאם לא עשה בראשון חייב אפילו אם עשה את השני משום שלא הקריב במועדו, אבל לפי רבי אין מקור שלא יפטר אם עשה את השני וכשיטת הרמב"ם ביד החזקה[נט].

והרמב"ם (ספר המצוות שם) כתב שכיון שפוסקים כרבי ששני רגל בפני עצמו, יש למנות[ס] את פסח שני למצוה בפני עצמה. ואינו דומה לשאר פרטי המצוות שאינם נמנים למצוה בפני עצמה, כיון שפסח שני הוא אינו פרט במצות פסח ראשון, לפי מה שפוסקים כרבי ששני רגל בפני עצמו וחייב כרת גם על השני. והוסיף שכיון שלפי רבי גם אם עשה את השני חייב כרת על הראשון [כשיטתו הנ"ל], בהכרח הוא מצוה בפני עצמה[סא]. אמנם הרמב"ם ביד החזקה סובר שאם עשה את השני פטור מכרת על הראשון וכנ"ל, ואעפ"כ כתב (שם ה"ח) שפסח שני הוא מצוה בפני עצמה[סב].

והרב דניאל הכבלי (הובא בשו"ת מעשה נסים שם) הקשה על הרמב"ם בספר המצוות שהוכיח ממה שרבי סובר שפסח שני הוא רגל בפני עצמו וחייב כרת על הראשון ועל השני, שיש למנות פסח שני למצוה בפני עצמה, שאפשר להוכיח כן רק אם רבי היה אומר שאם הזיד בזה ובזה חייב שתים, אך הרי רבי לא אמר כן, אלא רק אמר שבין אם הזיד בראשון ושגג בשני ובין אם הזיד בשני ושגג בראשון חייב, ומזה אין להוכיח שהם שתי מצוות. ועל מה שכתב הרמב"ם שגם אם עשה את השני חייב כרת על הראשון הקשה ממה שהגמרא להלן (ע"ב) הביאה חילוקי דינים בין התנאים, ולא אמרה שיש גם חילוק ביניהם לענין מי שהזיד בראשון ועשה את השני, שלפי רבי לא יפטר מכרת ולפי רבי נתן ורבי חנניא בן עקביא יפטר, אלא משמע שגם לפי רבי יפטר. ומזה נראה שפסח שני הוא לא מצוה בפני עצמה אלא הוא מחלקי מצות פסח. ואמנם אם היה הדין שחייב לעשות פסח שני גם אם עשה את הראשון יש למנותם לשתי מצוות, אך כיון שחייב לעשות את השני רק אם לא עשה את הראשון, וגם נתבאר שאם עשה את השני נפטר מכרת על הראשון נראה שהם מצוה אחת[סג].

ולכאורה קשה על הרמב"ם ביד החזקה הנ"ל הסובר שאם עשה את השני נפטר מכרת על הראשון, שהרי סובר שהם שתי מצוות וכנ"ל, וא"כ איך יתכן שעשיית השני תפטור מכרת. ואמנם בספר המצוות (שם) כתב שלפי רבי עשיית השני אינה פוטרת מכרת משום שהם שתי מצוות, אבל דעתו ביד החזקה צריכה ביאור.

ובהמאיר לעולם (סוע"ת, מ"פ סי' י ד"ה ועוד נ"ל נ"ב) **ביאר**[סד] שהרמב"ם סובר שלפי רבי פסח שני הוא גם רגל בפני עצמו וגם תשלומים[סה]. ולכן אם עשה את השני נפטר מכרת על הראשון. **והוסיף עוד** (ד"ה ונראה נ"ב) שכמו שאם עשה את הראשון נפטר מהשני, כך אם עשה את השני נפטר מכרת על הראשון[סו].

והאבי עזרי (שם) **ביאר** בדעת הרמב"ם שסובר שאע"פ שהם שתי מצוות, מכל מקום החיוב כרת הוא על מה שלא הקריב כלל פסח, לא בראשון ולא בשני, ולא קיים את שני החיובים שעליו. אלא שבשביל להתחייב בכרת מספיק שהזיד באחד מהם. ולכן אם עשה את השני נפטר מכרת על הראשון[סז].

והוסיף שיש להוכיח עוד שכן שיטת הרמב"ם ממה שכתב (שם) שמי שהיה בראשון טמא או בדרך רחוקה, פטור מכרת על השני אפילו אם הזיד בו. והרמב"ם בפירוש המשניות (מ"פ) הוסיף לבאר שכיון שנפטר מהראשון אינו חייב כרת על השני. ומבואר בזה שסובר שרק אם היה אנוס בראשון חייב כרת על השני, אבל אם היה פטור בראשון אינו חייב כרת על השני. ומזה מוכח כמו שנתבאר ששיטתו שהחיוב כרת הוא רק על מה שלא קיים את שני החיובים שעליו, ולכן סובר שאם היה פטור מהראשון אין לחייבו כרת.

ביאור שיטת רבי ששני רגל בפני עצמו

שם. הרב דניאל הכבלי (הובא במעשה נסים סי' ז) הקשה על **הרמב"ם** (ספר המצוות עשה נז) שסובר שכיון שלפי רבי פסח שני הוא רגל בפני עצמו יש למנות פסח שני למצוה בפני עצמה, שהרי מצאנו שרבי אושעיא סובר (חגיגה ט.) ששבעת ימי החג הם תשלומים זה לזה לענין חיוב חגיגה, וגם מי שהיה פטור בראשון חייב בשני, וחולק על רבי יוחנן שסובר שכל הימים הם תשלומים לראשון, ומי שהיה פטור בראשון פטור בשאר הימים. והרי סברת רבי בפסח שני היא כסברת רבי אושעיא שם שגם מי שהיה פטור בראשון חייב בשאר הימים, וא"כ כמו שפשוט שגם לפי רבי אושעיא אין למנות שבעת ימי החג לשבע מצוות, כך אין למנות את שני הפסחים לשתי מצוות.

והרב דניאל הכבלי הוסיף לבאר דבריו שלפי רבי חיובו של פסח שני הוא לא חיוב נוסף, שהרי אם עשה את הראשון פטור מהשני, אלא יש מצוה אחת בתורה להביא פסח, ולמצוה זו יש שני זמנים שמחייבים אותה, האחד בי"ד ניסן שבו מתחייב להביא פסח, והשני בי"ד אייר שבו מתחייב ג"כ להביא פסח. וכיון שזו מצוה אחת, אלא שיש לה שני זמנים שמחייבים אותה, לכן פשוט שמי שעשה את הראשון לא עושה את השני, וכן מי שעשה את השני נפטר מהכרת שעל הראשון, כיון שקיים את חיוב הפסח. והרי זה דומה לשבעת ימי החג לפי רבי אושעיא שיש מצוה אחת להקריב חגיגה, וכל יום ויום מהימים

נו. **אע"פ** שפסק כרבי. נז. **צל"ח** (ברכ"י ד"ה מייב), מנחת חינוך (מצוה שפ סוף אות ה), ומרכבת המשנה (קרבן פסח פ"ה ה"ד). נח. **והמהר"י** קורקוס (קרבן פסח פ"ה ה"ג) כתב ג"כ שמשמע מרש"י שבין לרבי ובין לרבי נתן לא נפטר אם עשה את השני. אך לא כתב היכן משמע מרש"י. ונראה קצת מלשונו שכוונתו לרש"י להלן (ע"ב ד"ה לר') שכתב שבין לרבי ובין לרבי נתן השני אינו מתקן את הראשון, ומזה נראה שגם אם יעשה לא יפטר, בין לרבי ובין לרבי נתן. נט. **וגם** הרש"ש (ד"ה רבי) כתב שרש"י מודה שלפי רבי נפטר אם עשה את השני, אך מטעם אחר, [ולהלן בענין 'ביאור שיטת רבי ששני רגל בפני עצמו' יובאו דבריו]. ולפי דבריהם שיטת רש"י הפוכה מהרמב"ם בספר המצוות שסובר שלפי רבי אינו נפטר כשעשה את השני, ולפי רבי נתן נפטר כשעשה את השני. וראה באור חדש (שם) שכתב שיתכן שגם הרמב"ם ביד החזקה שסובר שאם עשה את הראשון נפטר, מודה לרש"י שלפי רבי נתן לא יפטר, אלא שהרמב"ם פוסק כרבי. אך רבי ירוחם פערלא (עלם קס"מ לרס"ג, מ"ג עמ' לו) כתב שלא מסתבר לומר כן. שהרי בספר המצוות שיטתו שלפי רבי נתן נפטר ולפי רבי אינו נפטר, וא"כ לא נראה שכשחזר בו בספר המצוות שלפי רבי נפטר, חזר בו מן הקצה אל הקצה לסבור שאדרבה לפי רבי נפטר ולפי רבי נתן אינו נפטר. וראה שם שכתב שהאור חדש הוכיח כדבריו בשיטת רש"י ממה שרש"י לא כתב דבריו בתחילה גם לשיטת רבי שלא יפטר כשעשה את השני. אך רי"פ כתב שאין להוכיח כן, משם שבשיטת רבי לא היה צריך לפרש כן, שהרי הוא פשוט שאם פסח שני הוא רגל בפני עצמו לא יפטר מכרת ע"י עשיית השני, ורק לפי רבי נתן שהשני הוא תשלומים היה רש"י צריך לבאר שאעפ"כ אינו נפטר מכרת כשעשה את השני. ס. **כן** ביאר דבריו רבי ירוחם פערלא (עלם קס"מ לרס"ג, עשה נו עמ' 480). סא. **ולהלן** יבואו דבריו. סב. **ולהלן** בענין 'ביאור שיטת רבי ששני רגל בפני עצמו' יובא מה שכתב שם עוד, ושם הבא יבואר שכן משמע בריטב"א (סוכה מז: ד"ה וגרמא). סג. **ובעין** זה כתב האור שמח (קרבן פסח פ"ה ה"ו). סד. **ודיבור** בדעת הרמב"ם שפסח שני הוא אינו רגל בפני עצמו לגמרי, שהרי לפי הרמב"ם הוא תיקון לראשון, ואם עשהו נפטר מהכרת, אלא שהוא רגל בפני עצמו לחייב כרת [וצריך ביאור]. וראה עוד באבן האזל (שם) שכתב ג"כ שהרמב"ם סובר שפסח שני הוא תיקון גם לפי רבי, אך לא ביאר מה שהגמרא אומרת שלפי רבי הוא רגל בפני עצמו. סו. **ולפי** זה כתב שיש להוכיח שרש"י סובר שגם לפי רבי אם עשה את השני נפטר מכרת [כהצל"ח ולא כהאור חדש], כיון שרש"י (ד"ה מייב) כתב שמה שרבי אמר שחייב כרת על הראשון ועל השני, אין כוונתו שחייב שני כרת שהרי אי אפשר למות פעמיים, אלא כוונתו שגם השני לחוד מחייב כרת, ונפקא מינה כשהזיד בשני ולא בראשון, או כשנתגייר בין שני הפסחים. ומבואר מדבריו שסובר שאם לא עשה בשניהם היה מתחייב שני כרת, ובהכרח שלא סובר כהרמב"ם שאם עשה את השני נפטר לפי המבואר שטעמו של הרמב"ם הוא שחיוב הכרת הוא על מה שלא עשה את שניהם. משום שא"כ גם כשלא עשה את שניהם לא חייב שני כרת. ויש להוסיף שלפי המאיר לעולם אין להוכיח כן מרש"י כיון שיתכן שלפי רבי הוא גם תיקון וגם רגל בפני עצמו, ולכן אם עשה את השני נפטר בגלל שהוא תיקון, ואם לא עשה את שניהם חייב שנים, משום שהשני הוא גם רגל בפני עצמו. אמנם יש להעיר שממה שכתב רש"י (שם) שגר שמתגייר בין שני הפסחים חייב כרת אם לא עשה את השני, מוכח שחולק על הרמב"ם וסובר שגם מי שפטור מהראשון חייב כרת על השני. [וראה להלן (ע"ב) בענין 'שיטת הרמב"ם שטמא או דרך רחוקה' וכו' שיובא שהאחרונים כתבו שלפי הרמב"ם גר שנתגייר בין שני הפסחים פטור מכרת על השני].

מחייב את המצוה, ומי שקיים את חיובו ביום ראשון לא חייב ביום שני, ומי שהקריב ביום שני קיים מצות חגיגה, ולכן כמו ששם אין למנות שבע מצוות כך כאן אין למנות שתי מצוות.

והרש"ש (ד"ה רבי) כתב ג"כ שנראה שאפילו לפי רש"י שסובר שלפי רבי נתן מי שהזיד ולא עשה את הראשון לא נפטר מכרת אם עשה את השני, מכל מקום לפי רבי נפטר, [**וכהאור חדש** ולא כהצל"ח הנ"ל בדיבור הקודם, אך מטעם אחר], משום שלפי רבי פסח ראשון ושני דומים לשבעת ימי החג שהם תשלומים זה לזה לפי רבי אושעיא [וכדברי הרב דניאל הבבלי]. וא"כ ודאי שאם עשה את השני נפטר מכרת על הראשון, כמו שבשבעת ימי החג אם הקריב חגיגה בשאר ימים לא ביטל כלל מצות חגיגה. ורק לפי רבי נתן לא נפטר אם עשה את השני, כיון שלשיטתו השני הוא רק תשלומים, ובקיום חובת תשלומים לא נפטר מכרת.

אמנם רבי אברהם בן הרמב"ם (הו"ד בתעקה נפיס קס) כתב בדעת הרמב"ם שמנה את פסח שני למצוה בפני עצמה שסובר שכאן אינו דומה לשבעת ימי החג שהם תשלומים זה לזה, שהרי כאן אמרו שהוא אינו תשלומים, ולכן יש למנות למצוה בפני עצמה.

ורבי ירוחם פערלא (על סה"מ לרס"ג, מ"ו עשה מ עמ' רמג) ביאר את השגתו של הרב דניאל הבבלי שמה שרב אושעיא אמר שכולם תשלומים זה לזה אין כוונתו כפשוטו שהם תשלומים, אלא כוונתו שכל יום ויום הוא חיוב בפני עצמו להקריב אם לא הקריב לפני כן. ונמצא שהוא דומה למה שרבי סובר בפסח שני. [ובאמת לשון הירושלמי (חגיגה פ"ק ה"ו) הוא שלפי רבי אושעיא כולם חובה]. ולכן הוכיח משם שכמו שאין למנות שבע מצוות בחגיגה כך אין למנות את שני הפסחים לשתי מצוות[סז].

אמנם בהמאיר לעולם (שו"ת, מ"ו סי' י ד"ה ממנס יש לתמוה) **והרי"פ** (קס) כתבו בדעת הרמב"ם[סח] שחלוק פסח שני משבעת ימי החג לרבי אושעיא. שבשבעת ימי החג החיוב שחל עליו ביום הראשון הוא להקריב במשך שבעת ימי החג, ואם לא הקריב ביום הראשון עדיין לא ביטל מצותו עד שלא הקריב כל ימי החג. ורק משום זריזים מקדימים למצוות צריך להקריב ביום הראשון. והרי זה דומה לקידוש, שמן התורה כל הלילה והיום של שבת הוא זמנו, ומי שלא קידש בלילה חייב לקדש ביום, וגם מי שהיה קטן בלילה ונהיה גדול ביום חייב לקדש ביום, משום שכל הלילה והיום של השבת מחייבים לקדש בשבת. וכן הוא לענין חגיגה בשבעת ימי החג, שאין שום עדיפות ליום הראשון משאר הימים, וכל החג מחייב להביא חגיגה במשך ימי החג ויכול להביאו באיזה יום שירצה, וגם מי שהיה פטור בראשון מתחייב בשאר הימים להביא חגיגה, ולכן שם ודאי שהיא מצוה אחת, ומי שהביא בשאר ימי החג לא ביטל מצוה כלל. משא"כ בפסח שהחיוב שחל בראשון הוא להקריב בראשון, ואם לא הקריב את הראשון במזיד כבר נתחייב כרת אפילו אם שגג בשני. ונמצא שהחיוב שחל בשני הוא חיוב אחר שבו מתחייב להביא בשני, ולפי רבי הוא אינו חיוב תשלומים, אלא חיוב נוסף למי שלא עשה פסח ראשון, ולכן יש למנותו למצוה בפני עצמה. ומה שאם עשה את הראשון פטור מהשני הוא משום שמצות פסח שני הוא רק למי שלא הקריב בראשון. ובזה ביאר רי"פ (עמ' רמ) מדוע כתב הרמב"ם בספר המצוות שלפי רבי גם אם עשה את השני אינו נפטר מכרת. משום שלא דומה לשבעת ימי החג שאם הקריב חגיגה במשך ימי החג לא ביטל כלל מצותו, כיון שמצותו היא להקריב במשך ימי החג, והרי הקריב במשך החג, משא"כ כאן שכבר ביטל את מצות פסח ראשון כשלא הקריב את הראשון, ומה שמקריב את השני הוא חיוב אחר, ולכן לא תיקן בזה מה שביטל את חיובו להקריב בראשון[סט].

ואמנם ברמב"ן (סוכה מז: ד"ה ולי) **וכן בריטב"א** (קס ד"ה ונרמה) מבואר גם כן בקצרה שפסח שני רגל בפני עצמו הוא ואינו דומה לשבעת ימי החג שהם תשלומים זה לזה, וגם כתבו שמה שמבואר במסכת סוכה (קס) ששמיני עצרת הוא רגל בפני עצמו שהוא שבת לעצמו, שלפי רבי הוא רגל בפני עצמו ואעפ"כ מי שעשה את הראשון פטור מהשני, וכן הוא בשמיני עצרת שהוא רגל בפני עצמו לחייב ראייה וחגיגה גם למי שלא היה חייב בהם בחגע, ואעפ"כ הוא מחייב חיובים אלו רק למי שלא קיים בחג חיובים אלו. והריטב"א הוסיף שמה שמבואר במסכת ראש השנה (ד:) ששמיני הוא תשלומים לחג הוא למי שהיה חייב בחג, שאם קיים חיובו אינו חייב בשמיני, וכן לענין זה שאם לא קיים בחג את חיובו יכול לקיימו בשמיני, אבל הוא גם רגל בפני עצמו לחייב מי שלא היה חייב בהם בחגעא. ורבי אברהם בן הרמב"ם כתב בקצרה שפסח שני רגל בפני עצמו ואינו דומה לשבעת ימי החג שהם תשלומים זה לזה, אלא דומה לשמיני עצרת שהוא רגל בפני עצמועב.

איך אמר עולא לשלחו לדרך רחוקה אם לא מתקן בשני את הראשון

שם. רבי ירוחם פערלא (על סה"מ לרס"ג, מ"ו עשה מ עמ' 490 ד"ה ונלפ"ה) הקשה על השיטות הסוברותעג שאם הזיד בראשון לא נפטר מכרת גם אם יעשה את השני מהמבואר לעיל (פ.) שעולא אמר שאם מחצה טהורים ומחצה טמאים, ולא יכולים לעשות הפסח, ישלחו אחד לדרך רחוקה. ומבואר שם עוד שכיון שהוא יוכל לעשות את השני לכן משלחים אותו. ומוכח שפסח שני מתקן את העבירה שעשה, שאם לא כן מה מועיל מה שיעשה את הפסח שני, הרי את הראשון יבטל ויהיה מעוות שלא יוכל לתקון. וכתב שלכאורה צריך לומר לפי שיטות אלו שפוסקים כרבי נתן[עד], ולשיטתו אם עשה את השני נפטר מכרת על הראשון, והסוגיא להלן היא כשיטת רבי נתן[עה]. אך הקשה לפי רש"י [שהובא לעיל בענין 'מי שעשה את השני האם נפטר מכרת לפי רבי נתן'] שסובר שאפילו לרבי נתן לא נפטר מכרת כשעשה את השני, איך יפרש את הסוגיא לעילעו. ותירץ שרש"י יסבור שפוסקים כרבי חנניא, שלשיטתו ודאי אם עשה את השני נפטר מכרת על הראשון, והסוגיא לעיל היא כשיטתו.

נשים שהזידו בראשון יפטרו מכרת ע"י השני אע"פ שהוא רשות

שם. המנחת חינוך (מצוה שפ סוף ה) כתב שלפי השיטות שאם עשה את השני נפטר מכרת על הראשון[עז], נראה שגם אם נשים בראשון חובה ובשני רשות, אך אם לא עשו את הראשון ועשו את השני נפטרו מכרת על הראשון, אע"פ שהפסח שני שלהם הוא רשות[עח]. אמנם אם פסח שני יחול בשבת, לא ידחה הפסח שני שלהם את השבת, אע"פ שעי"ז יתחייבו כרת[עט], כיון שאין להם חיוב להביא פסח שני, אלא שאם מביאים נפטרים מכרת, ולכן השבת אינה נדחית, משום שהשבת אינה נדחית בשביל להיפטר מכרת. וכמו כן יהיה הדין שגם אם לא עשו את הראשון במזיד, לא יוכלו לעשות את השני בלי שיעשו טפילה לאחרים, אע"פ שבקרבן זה הם נפטרים מכרת, משום שאין להם חובה להביא פסח זה. **אמנם רבי ירוחם פערלא** (על סה"מ לרס"ג, מ"ג עמ' 72 ד"ה ונרמה) כתב שממה שהרמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ח) כתב שנשים שנדחו לפסח שני מפני האונס והשגגה או מפני הטומאה ודרך רחוקה פסח שני שלהם רשות ואין שוחטים עליהם בפני עצמם, משמע שאם יזידו בראשון יביאו פסח שני גם בשבת וגם בלי שיעשו טפילה לאחריםפ. ומשום שאם על ידי הפסח שני יפטרו מכרת, יש עליהם חובה להביאו כדי להיפטר מכרתפא.

ממה שפטורים על השני מוכח שפסח שני אינו רגל בפני עצמו

ואזדו לטעמייהו דתניא גר שנתגייר בין שני פסחים וכו' חייב לעשות פסח שני דברי רבי רבי נתן אומר כל שזקוק לראשון זקוק לשני כל שאין זקוק לראשון אין זקוק לשני במאי קמיפלגי רבי סבר שני רגל בפני עצמו הוא רבי נתן סבר שני תשלומין דראשון הוא תקוני לראשון לא מתקין ליה ורבי חנניא בן עקביא סבר שני תקנתא דראשון הוא.

בהמאיר לעולם (שו"ת, סי' י ד"ה ועוד נ"ל לי"ש) הקשה על מה שנראה מהגמרא שטעמו של רבי הוא שסובר ששני רגל בפני עצמו ולכן חייב עליו כרת, וטעמו של רבי נתן הוא שסובר שהשני הוא רק תשלומים ולכן פוטר מכרת על השני, שהרי גם אם הוא תשלומים יתכן שיש חיוב כרת על מה שלא השלים[פב]. ועוד הקשה שהרי בגמרא להלן מבואר שכל אחד מהתנאים למד מפסוקים את דינו אם חייב כרת על השני או לא.

סז. **אלא** שכתב שיש לדחות הוכחה זו שבחגיגה יש רק פסוק אחד שחייבים להקריב חגיגה בשבעת ימי החג, ואם כן אפילו אם היו צריכים להקריב כל יום מימי החג, היה נמנה למצוה אחת. משא"כ בפסח שיש שני פסוקים, לפסח ראשון ולפסח שני, וגם הרב דניאל הבבלי מודה שאם היו צריכים להקריב גם בראשון וגם בשני היו נמנים לשתי מצוות, ואם כן יתכן שגם אם לא צריכים להקריב גם בראשון וגם בשני, יש למנותם לשתי מצוות. סח. **הרי"פ** ביאר כן בדעת הרמב"ם, והמאיר לעולם כתב ביאור זה ולא הזכיר את דעת הרמב"ם. סט. **וראה** בדיבור הקודם שנתבאר מדוע הרמב"ם ביד החזקה סובר שאם עשה את השני נפטר מכרת אע"פ שסובר שהם שתי מצוות. ע. **וגם** רבי יוחנן שסובר שכל שבעת ימי החג הם תשלומים זה לזה, אך שמיני רגל בפני עצמו. עא. **ונראה** מדבריו שגם בפסח שני מי שעשה את השני מתקן את החיוב כרת, אע"פ שהוא מצוה בפני עצמה. שהרי כתב ששמיני עצרת הוא רגל בפני עצמו לחייב מי שלא היה חייב בחג, וגם תשלומים למי שהיה חייב בחג, שיקיים חובתו בשמיני, וזה דומה לפסח שני. ומשמע שגם בפסח שני הוא גם רגל בפני עצמו לחייב מי שלא היה חייב תחילה, וגם תשלומים למי שהיה חייב תחילה שיכול להשלים עכשיו, ותשלום זה הוא תיקון. [וכנראה יסבור שגם לפי רבי נתן שהוא תשלומים אם עשה את השני יפטר מכרת]. וכבר הובא בדיבור הקודם שהמאיר לעולם ביאר כן בשיטת הרמב"ם ביד החזקה הסובר שאם עשה את השני נפטר מכרת, שהוא משום שאמנם פסח שני הוא מצוה בפני עצמה אבל הוא גם תשלומים ותיקון. עב. **ורבי** ירוחם פערלא (על סה"מ לרס"ג, מ"ו עשה מ עמ' רמג) תמה על דברי רבי אברהם בזה, ולא נתבארו דבריו שם שהרי דברי רבי אברהם הם כדברי הראשונים. עג. **בדיבורים** הקודמים הרחבנו בדין זה. עד. **ראה** שם שהאריך כדעת מי פוסקים, ודבריו יובאו להלן (ע"ב) [בענין 'דעת הראב"ד והגאונים' וכו']. עה. **אך** קשה על הרמב"ם בספר המצוות (עשה מ) שפסק כרבי, אף שסובר שלפי רבי אם עשה את השני אינו נפטר מכרת. עו. **ולפי** האחרונים שהובאו בענין הנ"ל שרש"י מודה שלפי רבי אם עשה את השני נפטר מכרת לא קשה, אלא שרבי ירוחם פערלא לא פירש כן בדברי רש"י, ולכן הקשה. עז. **בדיבורים** הקודמים הרחבנו בזה. עח. **וכן** כתב האור שמח (קרבן פסח פ"ה ה"ז), והוסיף שלא מסתבר לומר שבפסח שני שהוא רשות לא יפטרו מהחיוב כרת, משם שא"כ נמצא שנשים יותר חמורות מאנשים, שאנשים שהזידו בראשון יפטרו מכרת כשיעשו את השני, ונשים לא יפטרו, וזה דבר זר. עט. **כיון** שגם אם נאנס בשני חייב כרת על הראשון. פ. **אמנם** המנחת חינוך כתב על לשון הרמב"ם שהוא לאו דווקא. פא. **וראה** שם במה שכתב עוד בענין זה. פב. **ראה** בספרו של רבי ירוחם פערלא (על סה"מ לרס"ג, מ"ו עשה מ עמ' 480 ד"ה ולפ"ז, ומילך) מה שכתב בזה.

ותירץ שאין כוונת הגמרא שרבי סובר שחייב כרת על השני בגלל שסובר שהוא רגל בפני עצמו, אלא אדרבה כיון שסובר שחייב כרת על השני ולומד כן מפסוק, אין לו מקור לומר שהשני הוא תשלומים, וממילא מסתבר לומר שהוא רגל בפני עצמו. ורבי נתן שסובר שלא חייב כרת על השני ולומד כן מפסוק, לומד מכאן שבהכרח השני הוא רק תשלומים, שאם לא כן לא מסתבר שלא יהיה חיוב כרת על השני[פג].

האם לפי רבי חנניא פסח שני הוא גם תשלומים

רבי נתן סבר שני תשלומין דראשון תקוני לֵיה לא מתקין ורבי חנניא בן עקביא סבר שני תקנתא דראשון הוא. רבי אברהם בן הרמב"ם (מעשה נסים סי' ז)[פד] כתב שלפי רבי נתן הוא תשלומים ואינו מתקן, ולפי רבי חנניא הוא מתקן ואינו תשלומים. אמנם **בהמאיר לעולם** (סו"ת, מ"ק סי' י סוף ד"ה וע"ל (ליסג)) כתב שנראה שגם לפי רבי חנניא הוא תשלומים אלא שהוא גם מתקן.

ביאור הסוגיא להשיטות שלרבי נתן אם עשה את השני נפטר מכרת, ולפי החולקים שם. המרכבת המשנה (קרבן פסח פ"ה ה"ד) כתב שלפי **הרמב"ם בספר המצוות** (עשה מ) שכתב שגם לפי רבי נתן אם עשה את השני נפטר מכרת על הראשון, צריך לבאר במה שהגמרא אמרה שלפי רבי נתן השני לא מתקן, שהכוונה היא שלפי רבי נתן הוא תשלומים בדיעבד, ולא מתקן לכתחילה, משום שאסור לו לבטל את הראשון גם אם בדעתו לעשות את השני, אלא שאם לא עשה את הראשון עושה את השני, ונפטר מהכרת שעל הראשון. ולכן אם שגג בשני חייב כרת על הראשון, משום שהיה אסור לו לבטל את הראשון, ועל מה שביטל את הראשון כבר נתחייב כרת. ואמנם אם היה עושה את השני, היה מתקן, אך כשלא עשה את השני חייב על הראשון גם אם מה שלא תיקן הוא בשוגג. אבל לפי רבי חנניא הפסח שני הוא תיקון לכתחילה, שמותר לו לבטל את הראשון אם בדעתו לעשות את השני, וחיוב הכרת הוא רק על מה שלא עשה גם בשני, ולכן רק אם לא עשה את השני בזדון חייב[פה].

וכתב עוד המרכבת המשנה שלפי **רש"י** (ד"ה תשלומיו) שסובר שלדעת רבי נתן אינו נפטר מכרת אם עשה את הראשון קשה מנין לגמרא להלן (ע"ב) שלפי רבי חנניא פטור מכרת אם הזיד בראשון ושגג בשני, הרי יתכן שרבי חנניא חולק על רבי נתן רק במה שרבי נתן סובר שאפילו אם עשה את הראשון אינו נפטר מכרת, אבל מודה שאם לא עשה את השני חייב כרת גם אם שגג בו. ובהכרח כשיטת הרמב"ם שאפילו לפי רבי נתן אם עשה את השני נפטר מכרת, אלא שסובר שאם לא עשה את השני חייב כרת על הראשון גם אם שגג בשני, ולכן מוכרח שרבי חנניא שחולק על רבי נתן סובר שאפילו אם לא עשה את השני פטור מכרת על הראשון אם שגג בשני[פו].

עג:

מדוע פסק הרמב"ם כרבי

קסבר מגדף היינו מברך את השם וכו' ורבי נתן סבר וכו' מגדף לֵאו היינו מברך את השם וכו'. הרמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ג) פסק כרבי. **והראב"ד** השיג על הרמב"ם מדוע פסק כרבי שחייב כרת על השני, הרי רבי נתן ורבי חנניא בן עקביא הם רבים, והיה לו לפסוק כרבים שאין חיוב כרת על השני[א]. ובאחרונים נאמרו כמה דרכים ביישוב השגת הראב"ד וכדלהלן:

א. רבי אברהם בן הרמב"ם (הובא בכסף משנה) תירץ, שאמנם רבי נתן ורבי חנניא סוברים שאין חיוב כרת על השני, אך הם סוברים כן משני טעמים חלוקים. שרבי נתן סובר שהוא תשלומים ולא תקנה, ולכן אין חייבים עליו כרת, ורבי חנניא סובר שהוא לא תשלומים אלא הוא מתקן. ולכן פוסקים כרבי שהרי הלכה כרבי מחבירו, ואע"פ שהלכה כרבי מחבירו ולא מחביריו, מכל מקום כאן החולקים עליו חולקים עליו משני טעמים, שהרי יש כאן מחלוקת אחת של רבי ורבי נתן האם הוא תשלומים או לא, ומחלוקת שניה של רבי עם רבי חנניא האם הוא תקנה או לא, ובכל מחלוקת נחלק רבי עם יחיד, והלכה כרבי מחבירו[ב]. **והמאיר לעולם** (ח"מ סי' י ד"ה הנה ממנמ"ר) הקשה על תירוץ זה, שמלבד שנראה שגם רבי חנניא סובר שהוא לא תשלומים אלא שהוא סובר שהוא גם תקנה, עוד קשה שהרי התבאר לעילג שמה שנחלקו אם חייב כרת על השני הוא לא בגלל שנחלקו האם הוא רגל בפני עצמו או לא, אלא נחלקו האם הפסוק מתפרש שיש חיוב כרת על השני או לא, ואדרבה בגלל שנחלקו אם יש חיוב כרת על השני נחלקו האם הוא רגל בפני עצמו או תשלומים. והרי במחלוקת זו איך הפסוקים מתפרשים, בין רבי נתן ובין רבי חנניא סוברים שהפסוק לא מתפרש שיש חיוב כרת על השני, וטעמם שוה בזה, וא"כ הם רבים ויש לפסוק כמותם.

ב. המהר"י קורקוס (שם) כתבד שאי אפשר לפסוק כרבי נתן, משום שלשיטתו סיום הפסוק 'כי קרבן ה' לא הקריב במועדו' (נמדבר ט יג) מוסב על הראשון. והרי להלן (נה.) יש סתם משנה שפסח שני דוחה שבת, **ורש"י** (לקמן נה: ד"ה דוחה) פירש שנלמד ממה שנאמר בו 'במועדו', וכהשיטה הסוברת שבמועדו מוסב על השני. וא"כ סתם משנה אינה סוברת כרבי נתן. ולכן פוסקים כרבי. וכן כתב **הצל"ח** (ד"ה הזיד)ה, והוסיף שגם אי אפשר לפסוק כרבי חנניא, כיון שהלכה כרבי מחבירו. ורק אם היה אפשר לפסוק כרבי נתן היו פוסקים כמותו, משום שהלכה כרבי מחבירו ולא מחביריו, והרי דעת רבי נתן היא דעת רבים, כיון שבמה שסובר שבשגג בראשון והזיד בשני פטור מכרת, גם רבי חנניא סובר כמותו, ובמה שסובר שאם הזיד בראשון ושגג בשני חייב כרת גם רבי סובר כמותו. אמנם כיון שמהסתם משנה מוכח שלא פוסקים כמותו, לכן בהכרח פוסקים כרבי במקום רבי חנניא.

והגרי"פ פערלא (נספרו על סה"מ לרס"ג מ"ע עשה ו עמ' 488 ד"ה ורמ"י) **והמאיר לעולם** (ח"מ סי' י ד"ה ועוד נלע"ד) השיגו על תירוץ זה, ממה שכתבו **תוספות** (יומא נג. ד"ה דוחה) שגם לפי רבי נתן פסח שני דוחה שבת, ונלמד ממה שנאמר בו 'ככל חוקת הפסח' (שם ט יג)ו.

ג. הכסף משנה כתב שמקורו של **הרמב"ם** לפסוק כרבי, הוא ממה שמבואר בגמרא כאן שבין רבי נתן ובין רבי חנניא בן עקביא סוברים שמגדף הוא לא מברך את השם, והרי בכריתות (ז.) מבואר שחכמים סוברים שמגדף הוא מברך את השם, ופוסקים כמותם, ולכן פוסקים כאן כרבי שסובר שמגדף הוא מברך את השם.

ד. הברכת הזבח (מי' על הרמנ"ס שם) כתב, שהרמב"ם לשיטתו שכתב (שם) שמי שהיה טמא או בדרך רחוקה פטור מכרת אפילו אם הזיד על השני. **ובפירוש המשניות להרמב"ם** (שם) ביאר כן במשנה לעיל שאמרה שמה שנאמר בתורה שטמא או מי שהיה בדרך רחוקה עושה את השני, אע"פ שגם מי ששגג או נאנס עושה פסח שני, משום שהתורה חידשה שטמא ודרך רחוקה פטורים מכרת, כוונת המשנה היא שנאמר טמא או בדרך רחוקה לפוטרם מכרת גם אם הזיד בשני, ואין דינם כשוגג או אונס שחייבים כרת אם הזידו בשני. וכיון שהמשנה מתפרשת לשיטתו כשיטת רבי שחייבים כרת על השני, לכן פסק הרמב"ם כרבי.

ה. הזוהר הרקיע (עשה קעג) כתב, שמהסוגיא בחגיגה (ט:) נראה שפוסקים כרבי, משום שהגמרא מקשה שם על אחד האמוראים שדבריו מובנים רק לפי השיטה שהשני הוא תשלומים, ולא לפי השיטה שהוא רגל בפני עצמו. ומוכח שפוסקים כרבי. **והגרי"פ פערלא** (נספרו על סה"מ לרס"ג מ"ע עשה ו עמ' 488 ד"ה והנה) כתב, שגם תוספות בחגיגה (שם ד"ה שני) כתבו שמהסוגיא שם מוכח שפוסקים את הראשון גם אם בדעתו לעשות את השני, אלא שזה לבד לא מחייב כרת, ורק בצירוף זה שבמזיד אינו מתקן חייב כרת, ולכן דווקא אם הזיד בשני חייב כרת. **ו. ומה** הקשה הצל"ח (להלן ע"ג ד"ה דהמ"ל) ותירוצו יובא להלן (ע"ב) [בענין 'מדוע לפי רבי נתן הפסוק סיים שחייב כרת בגלל שלא הקריב במועדו']. **א. כן** ביאר המהר"י קורקוס (שם) את דברי הראב"ד. וראה בצל"ח (ד"ה הזיד) שהוסיף שאף שהלכה כרבי מחבירו אבל אין הלכה כרבי מחביריו. **ב. הגרי"פ** פערלא (נספרו על סה"מ לרס"ג מ"ע עשה ו ד"ה והנה) הוסיף, שתוספות (מגיגה ט: ד"ה שמי) כתבו שפוסקים כאן כרבי משום שהלכה כרבי מחבירו. ונראה שסוברים כסברת רבי אברהם, ולכן אף שאין הלכה כרבי מחביריו, אך כאן לא נחשב שיש רבים שחולקים עליו, ולכן הלכה כרבי מחבירו. **ג. ראה** לעיל (ע"ב) [בענין 'ממה שפטורים מכרת' וכו'] שהובאו דבריו. **ד. בתחילה** כתב כהמהר"י קורקוס ואח"כ כתב טעם זה. **ה. וכן** כתב בקצרה החק נתן (על הרמנ"ס שם הובא בספר הליקוטים מהדו' פרנקל). **ו. ומה** שרש"י הנ"ל כתב שנלמד מבמועדו הוא משום שרש"י שם פירש כן על הברייתא שאמרה דין זה שדוחה שבת, ובברייתא שם הובאו גם דברי רבי יהודה בדיני פסח שני, והרי רבי יהודה סובר שהפסוק של במועדו מוסב על פסח שני כמבואר ברש"י (לעיל סה: ד"ה כמיכן), ולכן פירש רש"י שאפשר ללמוד מבמועדו שדוחה שבת, אבל באמת כולם מודים לדין זה. אמנם ראה בחק נתן (הובא בספר הליקוטים על הרמנ"ס שם מהדו' פרנקל) שכתב שתוספות ביומא (שם) הביאו ספרי שנלמד מבמועדו שפסח שני דוחה שבת, ונראה מהספרי שרק משם למדים שדוחה שבת, וא"כ אין לפסוק כרבי נתן, כיון שלפי הספרי נמצא שסתם משנה שפסח שני דוחה שבת שבת הוא לא כמותו. וראה באבי עזרי (קרבן פסח פ"ה ה"ח) שכתב שממה שהרמב"ם (שם) כתב שפסח דוחה שבת משום שהוא אינו תשלומים, מוכח שפוסק כהספרי שלפי רבי נתן פסח שני אינו דוחה שבת.

פג. וראה שם שהוסיף לבאר באופן נוסף לפי המבואר בפירוש המשניות לרמב"ם (מ"ח) שאע"פ שאם שגג או נאנס בראשון והזיד בשני חייב כרת לפי רבי, אבל אם היה טמא או בדרך רחוקה, שהיה פטור מהראשון, פטור מכרת על השני גם אם הזיד בו. ומבואר בזה שלפי רבי נלמד ממה שנאמר (נמדבר ט יג) 'והאיש אשר הוא טהור וגו' ונכרתה הנפש ההיא מעמיה כי קרבן ה' לא הקריב במועדו', שדווקא אם הוא טהור יש לו חיוב כרת על השני. משום שלשיטת רבי 'כי קרבן ה'' וגו' מתפרש שאם לא הקריב את השני חייב כרת כמבואר להלן, וא"כ מה שנאמר בתחילת הפסוק 'והאיש אשר הוא טהור' נסוב בין על 'ונכרתה', ומזה נלמד שאין חיוב כרת על הראשון אם טמא, ובין על סוף הפסוק 'כי קרבן ה'' וגו', ומזה נלמד שדווקא אם הוא טהור בראשון, חייב כרת על השני אם הזיד בו. ולפי זה נראה שלפי רבי יש הכרח מהפסוק שהוא רגל בפני עצמו, כיון שלפי שיטתו שבפסוק מפורש שיש כרת על השני נלמד גם כן מהפסוק שטמא אינו חייב כרת על השני וכמו שנתבאר, ומזה מוכח שטמא פטור מהראשון, שהרי לכן פטור מכרת על השני. וא"כ מזה יש ללמוד ששני רגל בפני עצמו, שאם לא כן מדוע טמא חייב בשני הרי היה פטור בראשון, והרי הוא כגר שנתגייר בין שני פסחים, ובהכרח שבאמת גם גר שנתגייר חייב בפסח שני. אבל רבי נתן ורבי חנניא שלא מפרשים בפסוק שחייב כרת על השני אין להם מקור ששני רגל בפני עצמו. [וזה בהיפוך מהביאור הראשון שלפי רבי אין מקור ששני הוא תשלומים, ולכן הוא מפרש מסברא שהוא רגל בפני עצמו, ולפי רבי נתן יש מקור שהוא תשלומים. משום שלפי ביאור זה אדרבה לרבי יש מקור שהשני רגל בפני עצמו, ולרבי נתן אין מקור לזה, ולכן מפרש מסברא שהוא תשלומים]. **פד. הובא** בכסף משנה (קרבן פסח פ"ה ה"ג). **פה. אמנם** מדברי רבי אברהם בן הרמב"ם (מעשה נסים סי' ז) נראה שגם לפי רבי חנניא פסח שני הוא רק תקנה למי שלא עשה את הראשון, ואסור לבטל

כרבי. אך כתב **שהרא"ש** (נ"ק פ"ו ס' ח) כתב שאדרבה כשהגמרא אומרת שלפי שיטה פלונית לא קשה מוכח שפוסקים כשיטה זו. וא"כ לשיטתו אדרבה מוכח שלא פוסקים כרבי ממה שאמרו שם שלפי השיטה שהשני הוא תשלומים לא קשה.

ו. **המאיר** לעולם (שם) תירץ, שבסוגיא לעיל (פו:) מבואר שרבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון סוברים שסיום הפסוק 'כי קרבן ה' לא הקריב במועדו' מוסב על פסח ראשון ולא על פסח שני, ולכן לא פוסקים כרבי נתן שסובר שמוסב על פסח ראשון[ז].

דעת הראב"ד והגאונים שפוסקים כרבי נתן ולדעת רש"י יתכן שפוסקים כרבי חנניא

שם. הובא בענין הקודם **שהרמב"ם** (קרבן פסח פ"ה ה"ג) פסק כרבי, אמנם **הראב"ד** השיגו שכיון שרבי נתן ורבי חנניא בן עקביא חולקים עליו אין לפסוק כרבי. **והמהר"י קורקוס** ביאר בדעת הראב"ד שיש לפסוק כרבים. **והצל"ח** (ד"ה הוסיף) הוסיף שהלכה כרבי מחבירו ולא מחבריו, ולכן יש לפסוק כרבי נתן, כיון ששיטתו היא שיטת רבים, שהרי מה שסובר שאם שגג בראשון והזיד בשני אינו חייב כרת גם רבי חנניא סובר כמותו, ומה שסובר שאם הזיד בראשון ושגג בשני חייב כרת, גם רבי סובר כמותו[ח].

והגרי"פ פערלא (נספחו על סה"מ לרס"ג מ"ע עשה נ עמ' 486 ד"ה ומ"ש) כתב שגם מהגאונים נראה שפוסקים כרבי נתן[ט], **משום שרב האי גאון והבה"ג** מנו פסח ראשון ושני לשתי מצוות, ואעפ"כ בענין מספר העונשים, שדרכם למנות כל עונש בפני עצמו, מנו רק פסח ראשון ולא פסח שני. ומזה נראה שפוסקים כרבי נתן שאין חייבים כרת על השני, ולכן לא מנו את הכרת של פסח שני בפני עצמו'.

והוסיף עוד (שם עמ' 490 ד"ה מיבעי) שנראה ששיטת **רש"י** שפוסקים כרבי חנניא. שהרי לעיל (פ.) אמר עולא שאם מחצה טהורים ומחצה טמאים ואינם יכולים לעשות הפסח משלחים אחד לדרך רחוקה, משום שיש לו תקנה לעשות את השני. והרי שיטת רש"י (לעיל ע"ח ד"ה תשלומים) שלפי רבי נתן אם עשה את השני אינו נפטר מכרת, וכל שכן שלפי רבי שהשני רגל בפני עצמו הדין כן[י], ונמצא שלפי רבי ורבי נתן אינו מתקן בפסח שני את מה שלא הקריב בראשון, וא"כ איך משלחים אחד לדרך רחוקה הרי לא יוכל לתקן את מה שמבטל פסח בפסח שני מה שמבטל פסח ראשון, ולכן עולא אמר שמשלחים אחד לדרך רחוקה וכשיטת רבי חנניא שפוסקים כמותו.

מדוע לפי רבי נתן הפסוק סיים שחייב כרת משום שלא הקריב במועדו

ורבי נתן סבר וכו' דהא קרבן ה' לא הקריב במועדו בראשון. הצל"ח (ד"ה דהמ') הקשה מדוע הפסוק היה צריך לסיים שחייב כרת משום שלא הקריב במועדו בראשון, הרי כבר בתחילת הפסוק מפורש שמי שלא הקריב את הפסח בראשון חייב כרת. ותירץ, שהפסוק חידש שהשני אינו מתקן את הראשון וחייב כרת על הראשון אפילו שגג בשני. ולפי **רש"י** (לעיל ע"ח ד"ה תשלומים) הפסוק חידש שחייב כרת על הראשון אפילו עשה את השני. אלא שהקשה שלפי זה נמצא שהסברא החיצונה היא שהשני מתקן וצריך פסוק ללמד שאינו מתקן, וא"כ מדוע מבואר להלן שרבי חנניא בן עקביא שסובר שהשני מתקן סובר שנלמד מפסוק שמתקן, הרי התבאר שכן הוא הסברא החיצונה. וכתב שלפי שיטת רש"י יש ליישב שהסברא החיצונה היא שאמנם הוא תקנה ואם עשה את השני נפטר מכרת, אבל אם לא עשה את השני חייב כרת על הראשון אפילו כשלא עשה בשוגג, משום שהחיוב כרת הוא על הראשון, אלא שיכול לתקן בשני, ואם לא תיקן חייב כרת בגלל שלא עשה את הראשון, וגם אם שגג בשני[יב]. ולכן רבי נתן שמחייב כרת על הראשון גם אם עשה את השני [לפי רש"י], צריך ללמוד מפסוק שהשני כלל לא מתקן, וגם אם עשה את השני חייב כרת על הראשון[יג]. ורבי חנניא בן עקביא שסובר שגם אם לא עשה את השני בשוגג פטור מכרת על הראשון, צריך ללמוד זאת מפסוק, משום שבלי הפסוק היה חייב כרת על הראשון כשלא עשה את השני בשוגג[יד]. ובזה תירץ מה שקשה לפי רש"י שרבי נתן מחייב כרת על הראשון גם אם עשה את השני, מנין לגמרא שרבי חנניא פוטר גם אם לא עשה בשוגג, הרי יתכן שסובר שהשני מתקן את הראשון, ואעפ"כ אם לא עשה את השני חייב כרת על הראשון גם אם לא עשה בשוגג משום שסוף סוף לא תיקן[טו]. אמנם לפי מה שנתבאר מיושב, משום שאם כן רבי חנניא לא היה צריך ללמוד מפסוק את דינו, שהרי הסברא החיצונה היא שהשני מתקן, ואם עשה את השני פטור מכרת, ובהכרח שרבי חנניא פוטר גם כשלא עשה את השני בשוגג, ועל זה צריך פסוק[טז].

מדוע הגמרא לא פירשה שהתנאים נחלקו בהזיד בראשון ועשה את השני הזיד בראשון ושגג בשני לרבי ורבי נתן מחייבי לרבי חנניא בן עקביא פטור. הצל"ח (ד"ה הזיד) כתב שמכאן קשה על **רש"י** (לעיל ע"ח ד"ה תשלומים) שסובר שבין לרבי ובין לפי רבי נתן אפילו אם עשה את השני אינו נפטר מכרת, משום שא"כ הגמרא היתה צריכה לחדש יותר שאפילו אם עשה את השני לא נפטר לפי רבי ורבי נתן. וקשה לומר שמה שהגמרא נקטה את האופן של שגג בשני הוא משום שבזה יש חידוש לפי רבי חנניא שפטור מכרת אע"פ שלא עשה את השני, כיון שלא פוסקים כמותו[יז]. אמנם **הגרי"פ פערלא** (נספחו על סה"מ לרס"ג מ"ע עשה נ עמ' 490 ד"ה מיבעי) כתב שבלאו הכי מוכח לפי רש"י שפוסקים כרבי חנניה מהסוגיא לעיל (פ.)[יח], וא"כ גם סוגייתנו מיושבת שנקטה את האופן של שגג בשני משום שבזה יש חידוש לפי רבי חנניה שהלכה כמותו.

והצל"ח הוסיף **שהרמב"ם** (קרבן פסח פ"ה ה"ג) פסק כרבי, ולשיטתו ודאי קשה מדוע הגמרא לא חידשה שלפי רבי אפילו עשה את השני אינו נפטר מכרת. ותירץ, שהרמב"ם לשיטתו פסק (שם) שאפילו לפי רבי אם עשה את השני נפטר מכרת, משום שהוקשה לו קושיא זו, ומזה הוכיח שאם עשה את הראשון, כל התנאים סוברים שנפטר מכרת.

אמנם הרב דניאל הכבלי (הוספת נמעשה נסיס ס' ז) הקשה על **הרמב"ם בספר המצות** (מלוה מז) שפסק כרבי וגם כתב שלפי רבי אם עשה את השני אינו נפטר מכרת ולפי רבי נתן ורבי חנניא נפטר, וא"כ מדוע הגמרא לא אמרה שהתנאים נחלקו גם בעשה את השני שלפי רבי אינו נפטר, ולפי רבי נתן ורבי חנניא נפטר.

והגרי"פ פערלא (נספחו על סה"מ לרס"ג מ"ע עשה נ עמ' רמ) כתב שלפי שיטת רש"י שבין לפי רבי ובין לפי רבי נתן לא נפטר אם עשה את השני[יט] יש ליישב בפשוטו [גם אם פוסקים כרבי], שהגמרא לא אמרה שאפילו אם עשה את הראשון אינו נפטר לפי רבי ורבי נתן, ולפי רבי חנניא נפטר, משום שכבר מפורש כן בברייתא, שרבי חנניא אמר שחייב כרת רק אם לא עשה את השני. והרי שבזה נחלק עם רבי ורבי נתן, ולכן הגמרא אינה צריכה לפרש זאת, ורק את הדין של הזיד בראשון ושגג בשני שרבי חנניא פוטר צריכה הגמרא לפרש, כיון שלא מפורש בברייתא. וכתב עוד שגם על הרמב"ם בספר המצוות שסובר שרק לפי רבי אינו נפטר אם עשה את השני לא קשה מדוע הגמרא אמרה שבהזיד בראשון ושגג בשני נחלקו התנאים, ולא אמרה שגם אם עשה את השני נחלקו התנאים. משום שהגמרא רצתה לבאר את הנפקא מינה שיש בין רבי נתן לרבי חנניא, ולכן לא נקטה את האופן של הזיד בראשון ועשה את השני כיון שבדין זה שוים רבי נתן ורבי חנניא, ולכן היא נקטה את האופן של הזיד בראשון ושגג בשני שבזה נחלקו רבי נתן עם רבי חנניא.

שיטת הרמב"ם שטמא או דרך רחוקה פטורים מכרת גם אם הזידו בשני שגג בראשון והזיד בשני לרבי חייב. **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ה ה"ג) פסק כרבי שאם שגג בראשון והזיד בשני חייב. והוסיף שאם היה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון אע"פ שהזיד בשני אינו חייב כרת, משום שכבר נפטר מפסח ראשון מן הכרת. **והראב"ד** השיג על הרמב"ם מה החילוק בין טמא ודרך רחוקה למי ששגג או נאנס. **והמהר"י קורקוס והכסף משנה** (שם) כתבו שהרמב"ם **בפירוש המשניות** ביאר כן במשנה לעיל (פג:) שאמרה שאע"פ שגם מי ששגג או נאנס בראשון עושה את השני, אעפ"כ התורה פירטה את הטמא והדרך רחוקה לפוטרם מהכרת, שכוונת המשנה שטמא ודרך רחוקה פטורים מכרת גם אם הזידו בשני, ואין דינם כשוגג או אונס שחייבים כרת אם הזידו בשני. והרמב"ם שם הוסיף לבאר שטמא ודרך רחוקה פטורים מהראשון, ולכן

ז. **יש** להעיר שמשם לכאורה מוכח רק שלא פוסקים כרבי נתן אבל לא מוכח שלא פוסקים כרבי חנניא, אלא שכבר התבאר שאם לא פוסקים כרבי נתן בהכרח פוסקים כרבי במקום רבי חנניא. ח. **וראה** במנחת חינוך (מצוה שפ סוס ד) שכתב שמהחינוך (שם) נראה שלא ברור לו איך פוסקים. ט. **וראה** שם (עמ' 487 ד"ה ולפיכך) שהביא שרש"י (ב"מ נ: ד"ה ומתנה) סובר שהלכה כרבי נתן במקום רבי, וכן הביא רבינו ירוחם (מלם ומוה נתיב כה חלק ג) בשם הרמ"ה. י. **והוסיף** שאע"פ שפסקו כרבי נתן מנו פסח ראשון ושני לשיטתו הם שתי מצוות אלא שהוא תשלומים לענין זה שמי שאינו חייב את הראשון אינו חייב את השני. יא. **כשיטת** הצל"ח (לעיל ע"ח נרס"י ד"ה מיבעי) ולא כהאור חדש שהובא לעיל (ע"ח) [בענין 'מי שעשה את השני האם נפטר מכרת לפי רבי'] שרש"י מודה שלפי רבי אם עשה את השני נפטר מכרת. יב. **ראה** שם שכתב שכמו שפשוט שגם לפי השיטה במכות (כג.) שחייבי כריתות שלקו נפטרים מהכרת, אך אם לא לקו חייבים כרת גם אם מה שלא לקו הוא באונס, כן כאן אם לא עשה את השני לא נפטר מהכרת גם אם נאנס ולא עשה את השני, אע"פ שאם היה עושה את השני היה נפטר מהכרת. יג. **ראה** לעיל (ע"ח) [בענין 'מי שעשה את השני האם נפטר מכרת לפי רבי'] שהובא שכן כתב האור חדש, וכתב עוד שלפי זה יתכן שלפי רבי שאין פסוק מיותר, יפטר אם עשה את השני. אמנם הובא שם דעת הצל"ח שאם לפי רבי נתן לא נפטר כל שכן לפי רבי, ולכאורה סותר לדבריו כאן שלפי רבי נתן נלמד מפסוק. וצריך לומר שסובר שלפי רבי שהוא רגל בפני עצמו לא צריך פסוק שאינו נפטר. יד. **אמנם** לפי הרמב"ם בספר המצוות (עשה מז) שלפי רבי נתן אם עשה את השני נפטר קשה מה נלמד מסיום הפסוק לפי רבי נתן. טו. **וכן** הקשה המרכבת המשנה (קרבן פסח פ"ה ה"ד). טז. **ועדיין** קשה מנין לגמרא שרבי חנניא למד מפסוק, הרי יתכן שלא למד דינו מפסוק, וחולק על רבי נתן רק בזה שאם עשה את השני פטור. וצריך לומר שאם לא כן מיותר סיום הפסוק לפי רבי חנניא. יז. **ראה** שם שביאר שאמנם הראב"ד פסק כרבי נתן, משום שבכל דיניו רבים סוברים כמותו [וכמו שהובא לעיל בענין 'דעת הראב"ד והגאונים' וכו'], אבל לפסוק כרבי חנניא בן עקביא נגד רבי הוא ודאי תמוה, שהרי הלכה כרבי מלבד כשרבים חולקים עליו. יח. **ראה** לעיל [בענין 'דעת הגאונים' וכו'] שהובאה הראיה. יט. **ראה** לעיל (ע"ח) [בענין 'מי שעשה את השני האם נפטר מכרת לפי רבי'] שהובא שכן ביאר הצל"ח בדעת רש"י.

אינם חייבים כרת על השני, משום שהכרת נאמר רק על הראשון, משא"כ אונס ושוגג שלא נפטרו מהראשון, אלא שהיו שוגגים או אונסים ולכן חייבים על השני[כ]. וכן נראה מלשון התורה שמי שהיה טהור ולא היה בדרך רחוקה חייב כרת, והרי שטמא ודרך רחוקה אינם חייבים כרת[כא]. ובזה מיושבת השגת הראב"ד. **והאחרונים**[כב] הוסיפו לבאר שחלוק דינם של טמא ודרך רחוקה מכל שוגג ואונס, שכל שוגג ואונס חייבים בפסח ראשון אלא שלא היו יכולים לעשותו ואין להענישם על זה, ולכן אם לא עשו את השני נענשים עליו, אבל טמא ודרך רחוקה פטורים לגמרי מהראשון, ולכן אין לחייבם על השני כרת[כג]. וכתבו עוד האחרונים[כד], שלפי הרמב"ם גם גר שהתגייר בין שני הפסחים או קטן שהגדיל בין שני הפסחים לא יתחייב כרת אם יזיד בשני, משום שהיה פטור בראשון[כה].

והמרכבת המשנה (שם) **והמשיב נפש** (לעיל ע"ח ד"ה ח"כ) כתבו, שדברי הרמב"ם הם רק לפי מה שפסק (שם ה"ג) שאם זרק על מי שהיה בדרך רחוקה לא הוצרה, שאז אפשר לומר שהוא פטור מהראשון, אבל לפי השיטה שאם זרקו עליו הורצה בהכרח שלא נפטר מהפסח, אלא הוא רק אנוס, וא"כ דינו ככל אונס שחייב כרת אם הזיד בשני[כו]. והאחרונים[כז] הוסיפו עוד, שלפי הרמב"ם מיושבת **קושיית תוספות** לעיל (ע"ח ד"ה ח"ב) מדוע צריך פסוק לפטור דרך רחוקה לפי רבי יהודה שסובר להלן (ע"ג) שרק מי שאינו יכול להגיע בשעת אכילה פטור מדין דרך רחוקה, הרי אינו ראוי לאכילה, וכבר נלמד מ'איש לפי אכלו' (**חמיש** אוצר החכמה ט ד) שמי שאינו ראוי לאכילה אינו יכול לעשות הפסח. משום שלפי הרמב"ם נלמד מהפסוק שפטור מפסח, שהרי לולא הפסוק לא היה פטור מפסח אלא שהיה אנוס מלהקריב מחמת שאינו ראוי לאכילה, וא"כ אם יהיה מזיד בשני יתחייב כרת, ולכן צריך פסוק שפטור מהפסח וגם אם יהיה מזיד בשני לא יתחייב כרת[כח].

ביאור שיטת הרמב"ם שטמא ודרך רחוקה שהזידו בשני פטורים מכרת

בענין הקודם הובא **שהרמב"ם** סובר שאע"פ שאם שגג בראשון והזיד בשני חייב כרת על השני, אך אם היה טמא או בדרך רחוקה פטור מכרת על השני אפילו שהזיד בו, משום שטמא או דרך רחוקה פטורים מהראשון, ועל השני לחוד אין חיוב כרת. **והאבי עזרי** (קרנן פסח פ"ה ה"ג) ביאר שיטת הרמב"ם שאין חיוב כרת על השני לחוד, אלא החיוב כרת הוא על מה שלא הקריב בראשון ובשני יחד. משום שמה שרבי אמר בשני רגל בפני עצמו הכוונה היא שיש שני זמנים לעשיית הפסח, וכל אחד מחייב הקרבת פסח, אבל החיוב כרת הוא רק על מה שלא קיים את חובת הפסח בשני הזמנים. ולכן אם היה פטור מהראשון לא חייב כרת על השני לחוד. ורק אם היה שוגג או אונס באחד מהם חייב, משום ששוגג ואונס לא פוטר, אלא שאין לחייב על זה לחוד, וכיון שהיה מזיד באחד מהם חייב כרת. אבל אם היה פטור בראשון אין לחייבו כרת. ובזה ביאר שיטת הרמב"ם (שם) שאם הזיד בראשון ועשה את השני פטור מכרת. שהרמב"ם לשיטתו שחייב כרת רק על מה שלא עשה את הראשון והשני יחד, ולכן אם עשה את השני פטור מכרת. והוסיף עוד שהרמב"ם פירש שמה שרבי אמר לעיל (ע"ח) שחייב כרת על הראשון ועל השני, לא מתפרש שכל אחד לחוד מחייב כרת, אלא אדרבה החיוב כרת הוא על שניהם יחד, ולכן אם עשה את השני פטור מכרת אפילו אם הזיד בראשון. וכן אם היה פטור בראשון פטור מכרת אפילו שהזיד בשני.

אמנם רש"י (לעיל ע"ח ד"ה חייב) ביאר בדברי רבי שחייב כרת על הראשון לחוד ועל השני לחוד, ואילו היה שייך להמית פעמיים היה חייב שני כרת. ולפי שיטתו באמת אם עשה את השני לא נפטר מהכרת[כט] [**והמהר"י** קורקוס (שם) כתב, שממה שרש"י (לעיל נ: ד"ה שמלו) פירש במשנה לעיל (נ:) שטמא ודרך רחוקה ואנוס פטורים מכרת על הראשון ולא פירש כהרמב"ם שרק טמא ודרך רחוקה פטורים מכרת אפילו אם הזידו בשני, מוכח שסובר כשיטת **הראב"ד** שאפילו טמא ודרך רחוקה חייבים כרת אם הזידו בשני, ולפי מה שהתבאר רש"י לשיטתו שלפי רבי חייבים כרת על הראשון לחוד ועל השני לחוד].

האם טמא שרץ או טמא מת בטומאות שנזיר אינו מגלח שהזידו בשני חייב כרת

בעניינים הקודמים הובא **שהרמב"ם** סובר שטמא שהזיד בשני פטור מכרת ואין דינו כאונס. **והשערי יושר** (ש"ו פי"ב ד"ה ופעפ"י) כתב שהרמב"ם לשיטתו שסובר (קרנן פסח פ"ו ה"ב) שאין שוחטים על טמא מת אפילו אחרי טבילה והזאה. שהרי לפי זה נמצא שפסולו של טמא הוא לא משום שאינו ראוי לאכילה, שהרי בלילה יהיה ראוי לאכילה [וכמו שמוכח ממה ששוחטים על טמא שרץ אחרי טבילה], ובהכרח הוא דין מיוחד שהתורה פטרה טמא מת מפסח. ולכן סובר הרמב"ם שאם הזיד בשני פטור מכרת, ואין דינו כאונס. ובאמת טמא שרץ שלא טבל ולא עשה את השני והזיד בשני יתחייב כרת, משום שטמא שרץ פסולו הוא רק מחמת שאינו ראוי לאכילה [שהרי אם טבל עושה את הפסח], ונמצא שהתורה לא פטרתו, אלא שכיון שאינו ראוי לאכילה אי אפשר להקריב עליו פסח, וא"כ הוא רק אנוס, ואם הזיד בשני יתחייב כרת. וכן נראה שלפי מה שכתב הרמב"ם (שם) שאם נטמא בטומאת מת שנזיר אינו מגלח שוחטים עליו אחרי טבילה והזאה, יהיה הדין שאם לא טבל והזה, ולא עשה את השני, והזיד בשני יתחייב כרת. משום שמהרמב"ם מוכח שטמא בטומאות אלו לא נפטר מהפסח [כיון שבפסוק נאמר טמא 'לנפש' וטומאות אלו הם לא בכלל ל'נפש'[לא]], ומה שלא יכולים לעשות הפסח הוא רק כמו שטמא שרץ לא יכול לעשות הפסח משום שאינו ראוי לאכילה, ולכן אחרי טבילה והזאה שוחטים עליו, ונמצא שגם הוא רק אנוס, ולכן אם יזיד בשני יתחייב כרת.

והאבי עזרי (קרנן פסח פ"ו ה"ג) כתב ג"כ שהרמב"ם לשיטתו, והוסיף שהרי לכאורה קשה מהמבואר ברמב"ם (שם ה"ד) שטמא שרץ שלא טבל חייב כרת גם אם היה שוגג בשני. ומוכח שטמא חייב בפסח ראשון, אלא שאינו יכול להקריב משום שאינו ראוי לאכילה, שאם לא כן מדוע חייב כרת אם לא טבל, וא"כ קשה איך כתב הרמב"ם שטמא פטור מפסח. ואין לומר שרק מי שאנוס בטבילה פטור מחיוב פסח, והוא יפטר מכרת גם אם יזיד בשני. משום שלא מסתבר שהאונס בטבילה פוטרו מהחיוב פסח. וכן כתב המנחת חינוך (מצוה שפ שורש ט) שטמא שרץ שהיה אנוס בטבילה, דינו ככל אונס שאם הזיד בשני יתחייב כרת. וא"כ קשה איך כתב הרמב"ם שטמא שהזיד בשני פטור מכרת. ובהכרח שמה שכתב הרמב"ם שטמא שהזיד בשני פטור מכרת הוא דווקא בטמא מת, והרמב"ם לשיטתו שטמא מת דינו חלוק מטמא שרץ, ועליו לא שוחטים גם אחרי הזאה וטבילה, ומשום שהתורה פטרתו מפסח. וכיון שהוא פטור מפסח, לא יתחייב כרת גם אם יזיד בשני. אבל טמא שרץ אינו פטור, ולכן גם אם נאנס לטבול חייב כרת אם הזיד בשני, כדין אונס בראשון שחייב כרת אם הזיד בשני. וכן טמא מת בטומאות שנזיר אינו מגלח, אינו פטור מהראשון, ואם היה יכול להזות ולטבול, ולא הזה וטבל חייב כרת, ואם נאנס ולא טבל והזה, והזיד בשני יתחייב כרת על השני, כדין אונס בראשון שחייב כרת אם הזיד בשני[לב].

אמנם בחידושי רבינו חיים (קרנן פסח פ"ו ה"ג) כתב בדעת הרמב"ם הסובר שטמא שהזיד בשני פטור מכרת, שהוא גם בטמא מת בטומאות שאין הנזיר מגלח עליהם וגם בטמא שרץ, ומשום שהוא דין מיוחד שכל טמא פטור מפסח, ולא משום שאינו ראוי לאכילה [שהרי ראוי לאכילה אם יטבול], אלא התורה דחתה אותו מפסח ראשון [ומה שטבול יום של טומאות אלו עושה פסח הוא שאף שפטורו רק משום אונס אך לא יתכן שאונסו יוסר, ולכן פטור מהראשון, ואין לחייבו כרת על השני. **אמנם** המרכבת המשנה והברכת אברהם והמשיב נפש הנ"ל פירשו ברמב"ם שבטמא או דרך רחוקה יש פטור מיוחד מהפסח, ומחמת זה אינו חייב כרת על השני. ולכן כתבו שזה רק לפי השיטה שאם זרקו עליו לא הורצה, וכן כתבו שצריך פסוק לחדש שיש בדרך רחוקה פטור מיוחד כדי לפוטרו מכרת אם יזיד בשני.

כ. **ראה** בלחם משנה שהקשה שהרי פוסקים כרבי שסובר שנאמר בתורה כרת במיוחד על השני, וראה שם במה שתירץ, ודבריו צריכים ביאור. ובספר הליקוטים (מהדו' פרנקל) הובא שהדברי שלום ואמת תירץ שבפסח ראשון נאמר בפירוש כרת, משא"כ בשני שנאמר רק חטאו ישא ונלמד בגזירה שוה שחייב כרת. **כא. ראה** בהמאיר לעולם (סי' י ד"ה ועוד נ"ל לפי"ד) שביאר שמה שנאמר בתחילת הפסוק 'והאיש אשר הוא טהור' וגו', מוסב בין על מה שנאמר שם בהמשך הפסוק שיש חיוב כרת על הראשון, שזה רק בטהור, ובין על מה שנאמר בסיום הפסוק שיש חיוב כרת על השני, שגם זה רק במי שהיה טהור בראשון, ואם לא כן פטור מכרת גם אם הזיד בשני. **כב. שערי יושר** (ש"ו פי"ב ד"ה ופעפ"י), **כלי חמדה** (פרי מגדים עמ' רכב) והמאיר לעולם (שם). **כג. ובענין הבא** יבואר עוד. **כד. שערי יושר** וכלי חמדה שם (שם), **אבי עזרי** (קרנן פסח פ"ה ה"ג). **כה. אמנם** המנחת חינוך (מצוה שפ שורש ו) כתב בפשיטות שחייב כרת. ומשמע שגם לפי הרמב"ם הדין כן. **כו. אמנם** הנודע ביהודה (תניינא או"ח סי' פט) כתב שגם לפי השיטה שאם זרק הורצה אם הזיד בשני פטור מכרת. וראה בהערה להלן. **כז. מרכבת** המשנה (שם), **ברכת אברהם** (לעיל ע"ח סוף ד"ה אלא) והשואל בנודע ביהודה (שם). **כח. אמנם** הנודע ביהודה (שם) כתב שגם בלי הפסוק היה פטור מהשני, משום שסברת הרמב"ם היא שכל מי שאינו יכול לעשות הפסח פטור מפסח, והחילוק בין שוגג ואונס לטמא ודרך רחוקה הוא, שבשוגג ואונס יתכן שיוסר השגגה והאונס, ולכן לא נפטר מהחיוב אלא שהוא שוגג או אונס, משא"כ טמא ודרך רחוקה שלא יתכן שיוסר השגגה והאונס, ולכן הם פטורים מחיוב הפסח. וא"כ גם בלי הפסוק, היה הדין שמי שבדרך רחוקה פטור מהראשון לפי רבי יהודה שאינו יכול לאכול, כיון שלא יתכן שיוסר אונסו. ומבואר מדבריו שמה שהרמב"ם סובר שטמא ודרך רחוקה דינם שונה הוא לא משום שבהם יש פטור מיוחד מפסח, אלא גם אם הם רק אנוסים, אין לחייבם כרת על השני, כיון שלא יתכן שאונסם יוסר, וזה פוטרם מהחיוב, וממילא אין לחייבם כרת על השני. ומטעם זה סובר שגם לפי השיטה שאם זרקו על מי שהיה בדרך רחוקה הורצה יפטר אם הזיד בשני, כיון רחוקה יש פטור מיוחד מהפסח, ומחמת זה אינו חייב כרת על השני. ולכן כתבו שזה רק לפי השיטה שאם זרקו עליו לא הורצה, וכן כתבו שצריך פסוק לחדש שיש בדרך רחוקה פטור מיוחד כדי לפוטרו מכרת אם יזיד בשני. **כט. כמו** שכתב רש"י (שם ד"ה מצלומין) לדעת רבי נתן, וכן כתב הצל"ח (לעיל ע"ח ד"ה חייב) שלפי רש"י גם לפי רבי לא יפטר מכרת אם עשה את השני. וראה לעיל (ע"ח) ['בענין 'מי שעשה את השני נפטר מכרת לפי רבי'] שהובא שהאור חדש כתב שרש"י מודה לרמב"ם שלפי רבי אם עשה את השני נפטר מכרת. **ל. אמנם** המאיר לעולם (סי' י ד"ה ועוד נ"ל לפי"ד) ביאר בדעת הסוברים שלפי רבי אם עשה את השני נפטר שהוא משום שכמו שאם עשה את הראשון לא חייב את השני כך אם עשה את השני לא חייב כרת על הראשון. ולפי זה גם אם סוברים שאם עשה את השני נפטר אינו מוכרח שטמא ודרך רחוקה שיזידו בשני לא יתחייבו כרת. **לא. ולכן** נזיר אינו מגלח עליהם, ואם נכנסו למקדש אינם חייבים כרת כמבואר בנזיר (נ.), משום שדינים אלו הם רק בטמאים 'לנפש'. **לב. ולפי** הנודע ביהודה (שו"ת, תניינא או"ח סי' פט) שהובא לעיל [בענין 'שיטת הרמב"ם' וכו'] שטעמו של הרמב"ם הוא שכל אונס שלא יתכן שיוסר פוטר מהחיוב, נמצא גם כן שרק בטמא מת שלפי הרמב"ם אינו יכול להקריב אפילו אם יזה ויטבול, פטור גם אם הזיד בשני, כיון שלא יתכן שאונסו יוסר. אבל טמא שרץ או טמא מת בטומאות שנזיר אינו מגלח, אם נאנסו ולא טבלו, ויזידו בשני יתחייבו כרת, כיון שאונסם יכול להיות מוסר על ידי שיטבלו, ולא נפטרו בראשון. אמנם יש נפקא מינה בין שיטתו לשיטת השערי יושר והאבי עזרי, שלשיטתו טמא מת ביום הששי פטור מכרת אפילו אם טמא בטומאות שנזיר אינו מגלח [גם אם הזיד בשני], משום שלא יתכן שאונסו יוסר, אבל לפי ביאורם של השערי יושר והאבי עזרי יתחייב כרת אם יזיד בשני, כיון שפטורו היה רק בגלל שלא היה ראוי לאכילה, ונמצא שהיה רק אנוס, ולכן יתחייב כרת אם יזיד בשני.

משום שטומאתו קלושה, ולא פטרתו התורה, וכמו שכתבו **תוספות** (לעיל 5: ד"ה מי). ובדבריו שם מבואר עוד שאדרבה טמא מת בטומאות שהנזיר מגלח עליהם, שהזה וטבל, ואינו עושה את הפסח לפי שיטת הרמב"ם, דינו ככל אונס, ואם הזיד בשני יתחייב כרת[לג]. והגר"ח שם צידד שהוא משום שמה שהרמב"ם סובר שאינו עושה הפסח הוא לשיטתו שכתב (גיליון מקדש פ"ג ה"ג) שבכל הקרבנות אי אפשר להקריב על טמא מת. ודין זה הוא אפילו בטבול יום, אך רק בטומאות שהנזיר מגלח עליהם [ולכן אם טמא בטומאות שהנזיר מגלח אינו עושה את הפסח אפילו אם טבל והזה, משום שטמא מת אינו משלח קרבנותיו אפילו אחרי טבילה והזאה, אבל אם טמא בטומאות שהנזיר לא מגלח, עושה את הפסח אם טבל והזה, משום שהטמא בטומאות אלו משלח קרבנותיו, ורק בפסח יש דין מיוחד שטמא פטור, ודין זה הוא רק בטמא טומאה גמורה ולא בטבול יום]. וא"כ נמצא שמה שטמא מת בטומאות שנזיר מגלח, שטבל והזה, אינו עושה הפסח, הוא לא מהדין המיוחד שטמא פטור מפסח, אלא הוא משום שיש דין כללי בכל הקרבנות שלא מקריבים על טמא מת, וא"כ הוא לא פטור מהפסח, אלא שאין לו אפשרות להקריבו. ונמצא שהוא רק אונס, ודינו ככל אונס שאם הזיד בשני יתחייב כרת[לד].

אמנם האבי עזרי (שם) תמה על הגר"ח, איך יתכן לומר שטמא שרץ או טמא מת בטומאות שנזיר אינו מגלח יתחייב כרת אם הזיד בשני, הרי אם יכול לטבול ולא טבל יתחייב כרת על הראשון, וא"כ גם אם היה אנוס בטבילה, הרי הוא ככל אונס, שחייב כרת אם הזיד בשני.

משמעות הניקוד על ה' של רחוקה

אמר ליה רבי יוסי לפיכך נקוד על ה' לומר לא מפני שרחוק ודאי אלא מאיסקופת העזרה ולחוץ. רש"י על הפסוק 'דרך רחוקה' (נחמדנר ט י) פירש, שנקוד עליו לומר שלא רחוקה ממש אלא שהיה חוץ לאסקופת העזרה במשך זמן השחיטה כרבי אליעזר. והקשה עליו הרמב"ן (שם), מדוע פירש את הפסוק כשיטת רבי אליעזר שאינו מתיישב בפשטות הפסוק וסובר שרחוקה הוא לאו דווקא, היה צריך לפרש כרבי עקיבא שלפיו הפסוק כפשוטו רחוקה ממש. ועוד, שהאמוראים בגמרא מפרשים את דברי רבי עקיבא ונראה שסוברים כמותו. וכתב שאולי משום שטעם הנקודה משמע שהיא דרך רחוקה רק לו ולא שהיא רחוקה ממש.

התוספות יו"ט (שם ד"ה לפיכך) הביא את דברי הירושלמי (פ"ט ה"ג) שממשמעות הניקוד דורשים 'איש רחוק ואין דרך רחוקה', וביארו החזקוני (נחמדנר ט י) **והשפת אמת** (ד"ה נחמדנה) שהרמז בזה הוא, משום שהניקוד מורה להסיר את האות מן התיבה, והפירוש הוא שכאילו כתוב רחוק [בלא ה"א], היינו, שאין הדרך עצמה רחוקה, רק שהוא רחוק והוא אינו יכול להכנס לעזרה[לה].

הרע"ב (פ"ט מ"ג ד"ה לפיכך) מפרש שמשמעות הניקוד על האות ה' היא לומר שאפילו רחוק חמש אמות בלבד מאסקופת העזרה, בסוף שעת הקרבת הקרבן, נידון בדין דרך רחוקה. והקשה עליו **הרש"ש**, היכן רמוז בדברי רבי אליעזר מרחק ה' אמות, וכתב שהרע"ב העתיק השמועה שלא בדקדוק, והביאור הוא, משום שעובי כותלי העזרה היו ה' אמות, כמבואר (מדות פ"ד מ"ז) לגבי כותלי האולם והתאים, וקיימא לן (לעיל פה:) ששער ניקנור לא נתקדש[לו], ואם כן חוץ לאיסקופה הוא רחוק מן העזרה המקודשת ה' אמות[לז].

ביאור הלשון 'לפיכך' נקוד על ה'

שם. בספר **אור חדש** (ד"ה אמר) העיר על הלשון 'לפיכך' נקוד על ה", וביאר, על פי מה שמובא ב**ילקוט שמעוני** (רמז תסכג), שממעטים מנקודה זו, טמא שאע"פ שהוא קרוב לא יעשה פסח, והקשה **בספר זית רענן** (לנעל המגן מהדהם, על ילקוט שמעוני שם) לשם מה נצרך לימוד זה, הלא בפירוש אמרה התורה שטמא לא יעשה את הפסח, וביאר שלימוד זה הוא רק אליבא דרבי עקיבא הסובר מן המודיעים ולחוץ, לשיטתו באה הנקודה למעט טמא שאע"פ שהוא לפנים מן המודיעים לא יעשה פסח, אבל לרבי אליעזר הסובר מאסקופת העזרה ולחוץ, אין למעט טמא אע"פ שהוא קרוב, דהיינו בעזרה, שהרי טמא אינו יכול להכנס לעזרה, ולרבי אליעזר קשה משמעות הנקודה על הה"א, ואת זה מתרץ רבי יוסי 'לפיכך נקוד על ה" כלומר, שהנקודה באה בשביל דין זה עצמו שמאסקופת העזרה ולחוץ נחשב בדרך רחוקה.

האם שיעור המרחק הוא מן המודיעים לירושלים או לעזרה

אמר עולא מן המודיעים לירושלים חמשה עשר מילין הויא. הקשה **השפת אמת** (ד"ה אמר עולא), שלכאורה היה צריך לומר מן המודיעים לעזרה, שעיקר מה שצריך להגיע בזמן השחיטה הוא לעזרה. ותירץ, שהר הבית היה גובל עם ירושלים רק בצד אחד, וצידו השני לא היה מחובר לעיר [ועשו כן בכדי שיוכלו להוציא בקל את הקרבנות שהיו צריכים לשרוף מחוץ לעיר], ואפשר שמודיעים היתה מהצד ההוא הקרוב למקדש, ולכן נקט התנא 'ירושלים', שהמקדש היה בקצה ירושלים, אמנם מה שכתוב במשנה 'וכמדתה לכל רוח', הכוונה חמשה עשר מילין לכל צד מן העזרה ולא מירושלים, שהרי מירושלים עד העזרה היה מרחק גדול ברוחות אחרות. אמנם לרב יהודה שלומד דרך רחוקה שאין יכול לבוא בזמן האכילה, מובן מה שכתוב 'ירושלים', שאם יכול לבוא אפילו לכניסה לירושלים מוטל עליו לשלוח שישחטו עליו ויביאו לו לקצה העיר.

האם שהייתו בדרך רחוקה הוא בנץ החמה או בחצות היום

שם. רש"י (ד"ה ממקום) מפרש, שהזמן הקובע להחשיבו בדרך רחוקה הוא, שהייתו במרחק ט"ו מילין מירושלים בחצות היום, שמכיון שבחצות היום הינו רחוק ט"ו מילין מירושלים, וגם אם ילך אינו יכול להגיע לירושלים עד סוף זמן השחיטה, נחשב בדרך רחוקה[לח]. אמנם **הרמב"ם** (פי' המשניות פ"ט מ"ג, קרבן פסח פ"ה ה"ט) כתב, שאם שוהה בשעת הנץ החמה במרחק ט"ו מילין מירושלים נחשב בדרך רחוקה[לט], וכן כתב **הרע"ב** (פ"ט מ"ג ד"ה מן המודעים), והקשה **המלאכת שלמה** (שם ד"ה מיום היא) בשם רבי סולימאן אוחנה, מדוע השיעור הוא מהנץ החמה עד שעת הקרבת הקרבן, והרי גם אם אינו יכול לבוא עד תחילת שעת הקרבת הקרבן, עדיין יכול הוא להספיק ולהגיע עד סוף זמן הקרבת הקרבן[מ].

וכן הקשה **בשאגת אריה** (סי' יז)[מא], והקשה עליו עוד שלש קושיות: א. אם חיוב השחיטה חל עליו בתחילת היום, מדוע שיער התנא שיעור ט"ו מילין שהוא מהנץ החמה עד חצות היום, היה לו לשער מעלות השחר שהוא תחילת היום

19/06/2018 אהח

לג. **וזה** בהיפוך מהשערי יושר והאבי עזרי. לד. **אמנם** בסוף דבריו צידד הגר"ח שמה שיהיה חייב כרת על השני הוא משום שטבול יום טומאתו קלושה, והוא לא נכלל במה שהתורה פטרה מפסח. ודבריו צריכים ביאור. לה. **וראה** במכתם לדוד (פורים, יו"ד סי' לט ד"ה ומזה) שהקשה מדוע נוהגים אנו לכתוב נקודה זו על ה"א של 'רחוקה', והרי הניקוד אינו אלא לרבי אליעזר הסובר מאסקופת העזרה ולחוץ, אבל לדידן שפוסקים כרבי עקיבא, לכאורה אין מצוה לנקוד על ה"א כלל. וביאר שם, שמשמעות הניקוד על ה"א היא, לרמוז ששיעור המרחק הוא ט"ו מילין, שהנקודה היא יו"ד ועם ה"א עצמה הרי ט"ו, ולכן גם לשיטת רבי עקיבא יש מקום לניקוד על ה"א. לו. **והוסיף** הרש"ש, שאפשר שגם שאר השערים שנתקדשו לא הוכשרו לשחיטה [לפירוש הריב"ן בתוספות (יבמות ז: ד"ה זה), שסובר שאף אם שערי ניקנור נתקדשו אין זה לפני ה']. והעיר מהאמור במסכת זבחים (נו.), שלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש אין שוחטין שם קדשים קלים, משום שאין זה כנגד הפתח, ומבואר שאע"פ שהלשכות בנויות בחול נחשב לפני ה', וצ"ע בזה. לז. **וראה** בעל הטורים (נחמדנר ט י) 'רחוק' בגימטריא 'זה מאיסקופה', וראה פירוש הרוקח על התורה (שם) 'רחוקה' בגימטריא 'חוץ למקום'. לח. **וראה** תוספות (זבחים נו. ד"ה לפנים, מנחות כ. ד"ה נפסל) שהוכיחו מסוגייתנו, שדם נפסל בשקיעת החמה קודם ארבעה מילין שבין שקיעת החמה לצאת הכוכבים, ומשום ששיעור ט"ו מילין מחצות היום הוא עד שיגיע זמן שקיעת החמה שקודם צאת הכוכבים, ואז אינו יכול להקריב הקרבן, משום שדם נפסל בשקיעת החמה. וכתב השאגת אריה (סי' יז), שזהו כשיטת רש"י ולא כשיטת הרמב"ם. לט. **ראה** בספר ליקוטי הלכות (זבחים תוספות ד"ה אמר עולא) שכתב שמהירושלמי מוכח כפירוש רש"י [ונראה שכוונתו לדברי הירושלמי (פ"ט ה"ג) היה נתון מן המודיעית ולפנים קודם שש שעות ויצא לו קודם שש שעות יכול יהא חייב וכו']. וראה בספר אברהם יגל (רמב"ם שם) ובספר הר המוריה (שם) ובשו"ת תורת חסד (סי' טו) ובספר שם שלמה (שמעתתא דשוחטין חזרקין על טמא שרץ, ד"ה אמר עולא) שכתבו, שהוקשה להרמב"ם קושיית התוספות (ד"ה רק יהודה), איך יתכן שלעולא המרחק ממודיעים לירושלים הוא זמן הילוך מחצות עד השקיעה, ולרב יהודה הוא מחצות היום עד הבוקר שלמחרת שהוא סוף זמן אכילה, אמנם לפירוש הרמב"ם ניתן לבאר את מחלוקתם, שלעולא צריך שיהיה בירושלים בתחילת זמן השחיטה, ולרב יהודה בתחילת זמן האכילה, וכולם סוברים שזמן ההילוך ממודיעים לירושלים הוא ט"ו מילין שהוא חצי יום. וראה במנחת חינוך (מצוה שפ אות י) שהביא בשם הברכת הזבח (סוף מנחות) שלא נמצא לרמב"ם חבר בזה. וראה בשם שלמה (שם), שהרמב"ם הוקשה לו קושיית התוספות להלן (לג. ד"ה

לג. על רב יהודה שלומד ששיעור המרחק להחשיבו דרך רחוקה הוא סוף שעת אכילה, ומה שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ הוא מפני שדחאתו תורה אע"פ שראוי לאכילה בערב, א"כ מדוע לא למדים דרך רחוקה מטמא שרץ וכמו שהקישם רבי עקיבא לעיל (ע"ב) שאע"פ שראוי לאכילה בערב ידחה לפסח שני, ולדבריו מיושב, שגם השיעור של רב יהודה הוא לא עד סוף זמן האכילה רק עד תחילת זמן האכילה, א"כ גם דרך רחוקה ראוי הוא לאכילה לערב כטמא שרץ, וכתב, שיתכן שזה מה שהכריח את הרמב"ם לפרש שכוונתם עד תחילת הזמן. מ. **וראה** שם שהעיר על לשון הרע"ב, שבדברי רבי עקיבא פירש כשיטת הרמב"ם שכתב 'מהנץ החמה עד בין הערבים, שהוא הקרבת הקרבן', ואילו בדברי רבי אליעזר (שם ד"ה חוץ) כתב 'ולא הגיע לאסקופת העזרה עד סוף שעת הקרבת הקרבן', משמע שהוא מפרש כפירוש רש"י, שהזמן הקובע הוא, אם אינו יכול להגיע עד סוף זמן הקרבת הקרבן. וכן העיר הרש"ש (ד"ה מאיסקופת) וכתב שיש לדחוק בלשון הרמב"ם. וראה דברי מלכיאל (פורים, פ"ג סי' לט אות ו) שביאר את דעת הרמב"ם, שאם הוא במרחק כזה שיוכל לבוא בתחילת זמן השחיטה, אז דעתו בלי ספק לבוא לירושלים, ונחשב שכאילו הוא בירושלים. וראה בספר אור חדש (ד"ה אך) שביאר, שאם הוא לפנים מן המודיעים בשחרית נידון כמזיד, מכיון שהיה יכול להגיע לירושלים בזמן תחילת השחיטה, והיה לו לילך לעשות הפסח, אבל אם היה בשחרית חוץ מן המודיעים, כיון שלא היה יכול להגיע לירושלים בזמן תחילת השחיטה, חס רחמנא עליה, ופטור מכרת על מה שלא נכנס אחר כך. מא. **וראה** שם שהאריך לבאר שאמנם דיחוי נקבע בתחילת זמן השחיטה כמבואר לקמן (לו:) לענין פסח שאבד, אבל דיחוי אינו שייך אלא אצל הקרבן ולא אצל האדם. וראה שו"ת תורת חסד (שם) שהוסיף עוד, לפי דברי הרא"ש (מו"ק פ"ג סי' לו) שקטן שהגדיל תוך ז' בטלו ממנו כל דין אבילות, וכתב שאף שאין דיחוי אצל מצוות, היינו דווקא במקום שהאדם לא נדחה מלעשותה, אבל אם היה האדם דחוי בשעת חיוב המצוה, נדחה ממנו לעולם. וכתב התורת חסד, שהיינו דווקא לגבי אבילות, שכיון שנדחה בשעה שחל עליו עיקר החיוב נדחה לעולם, אבל בשאר מצוות שהחיוב חל בסוף הזמן כמו בתחילת הזמן, לא נפטר האדם מחיובו אף אם נדחה בשעה ראשונה, וכל שלא עבר עליו הזמן חל עליו חיוב מחדש [וכמו באכל כזית מצה בשטותו ואחר כך נתרפא, שחייב לאכול אחר כך, כמבואר בגמרא (ר"ה כח.) ובשו"ע (או"ח סי' תעה ס"ה)] וכמו כן, מי שאינו יכול להגיע לירושלים בתחילת זמן שחיטת הפסח, חל עליו החיוב כל שלא עבר זמן שחיטת הפסח עד סופו.

לכל הדינים[מב]. ב. מהיכי תיתי לומר שהחיוב חל עליו כבר בתחילת היום, הרי אוצר התכמה
בגמרא (ק.) מבואר, שחובת השחיטה חלה רק בחצות[מג], ואם משום שהיה יכול להגיע עד תחילת זמן השחיטה ולא הגיע, אם כן, גם אם היה עומד יום או יומיים קודם הזמן במרחק שיכול להגיע ולא הגיע יהיה חייב כרת[מד]. ג. מדוע כשהוא במרחק ט״ו מילין מצומצמים נחשב בדרך רחוקה, הרי יכול להגיע ברגע של חצות היום מכוון לירושלים, ולכאורה המרחק היה צריך להיות יותר מט״ו מילין[מה].

ובשו״ת תורת חסד (לובלין, תו״ס סי׳ טו) ביאר את שיטת הרמב״ם, שסובר, שזמן חלות החיוב להקריב קרבן פסח הוא בשחרית, רק שזה מותנה באם אין לו מצוה אחרת הדוחה את החיוב להקריב קרבן פסח, כגון אנינות[מו], ולכן החיוב חל רק בהנץ החמה ולא בעלות השחר, וכן לא כמה ימים קודם.

ובספר שם שלמה (שמעתתא דשמטין וזורקין על טומאת שרץ, ד״ה תמר עולה) כתב לבאר את דעת הרמב״ם, שעולא ורב יהודה נחלקו במחלוקת רבי יהושע ובן בתירא (זבחים יח:) מתי הוא זמן שחיטת הפסח, רבי יהושע סובר שזמנו הוא מחצות ובן בתירא סובר שזמנו הוא מהבוקר[מז], דעת עולא כדעת בן בתירא שזמנו הוא כל היום, ולכן כבר בהנץ החמה עליו להיות במרחק שיוכל להגיע עד חצות, ואילו רב יהודה סובר כדעת רבי יהושע שזמן הקרבת הקרבן הוא מחצות היום, ולכן רק בחצות חל עליו החיוב להיות במרחק שיוכל להגיע עד זמן אכילתו.

בספרי (נהעלותך פיסקא סט) איתא, בדרך רחוקה, איני יודע איזו היא דרך רחוקה, שיערו חכמים, כל שהיה בשעת שחיטת הפסח מן המודיעים ולפנים. והקשה **בספרי דבי רב** (שם ד״ה ממנס) מכאן על פירוש הרמב״ם, שהרי מפורש בדברי הספרי שהזמן הקובע הוא אם היה רחוק ט״ו מילין בתחילת זמן הקרבת הקרבן. ונדחק ליישב, שגירסת הרמב״ם בספרי היתה ׳כל שיהיה בשעת שחיטה מן המודיעים ולפנים׳, כלומר, שאפילו אם הוא באופן שאם יתחיל לילך בבוקר, יהיה בתחילת זמן השחיטה מן המודיעים ולפנים, היינו שעדיין לא יגיע לירושלים, אפילו שיכול להגיע עד סוף זמן השחיטה, נחשב בדרך רחוקה, וצריך שיהיה בבוקר לפנים מן המודיעים[מח].

אמנם החזון איש (קדשים סי׳ ד ס״ק טז ד״ה שם) כתב, שמה שכתב הרמב״ם שדרך רחוקה הוא מי שהיה בשעת הנץ החמה רחוק מירושלים מרחק ט״ו מילין, היינו רק שהתורה פטרתו מלהשתדל ולבוא, אבל ודאי אם בשעת השחיטה התקרב לירושלים והוא במרחק שיכול לבוא ולהקריב תוך זמן שחיטה

חייב להקריב, וה״ה איפכא, אם היה בשעת הנץ החמה קרוב לירושלים ובתוך זמן השחיטה נתרחק מירושלים נפטר מלהקריב[מט].

האם בשקיעת החמה אין זה זמן זריקה או שאין זה זמן שחיטה

שם. רש״י (ד״ה תמסה עשר) מפרש, ששיעור הילוך ט״ו מילין הוא מחצות היום עד שקיעת החמה, שאז כבר אי אפשר להקריב את קרבן הפסח משום שדם נפסל בשקיעת החמה. והקשו **התוספות** (ד״ה עולא), מנין לעולא שזמן שחיטת הפסח הוא עד שקיעת החמה, ואם משום שדם נפסל בשקיעת החמה, שם הכוונה לצאת הכוכבים, שהרי מבואר בגמרא (מגילה כ:) שעד צאת הכוכבים דינו כיום לכל הדינים[נ]. והתוספות בזבחים (נו. ד״ה מנין) תירצו, שלפסול את הדם בצאת הכוכבים אין צריך פסוק, שהרי אי אפשר לזרוק את הדם בלילה כנלמד במגילה (שם) מן הפסוק ׳ביום צוותו את בני ישראל׳, על כרחך, שהפסוק ׳ביום הקריבו׳ ה׳ מילין קודם צאת הכוכבים [שקיעה ראשונה][נא]. עוד תירצו, שיש לומר שאמנם מדאורייתא דם נפסל רק בצאת הכוכבים, אלא שמדרבנן כדי לזרזם בקרבן פסח אמרו שיפסל כבר בשקיעה ראשונה והעמידו דבריהם במקום כרת.

והקשה השאגת אריה (סי׳ יז) שדברי רש״י סותרים בזה, שבסוגייתנו מפרש ששיעור ט״ו מילין הוא משום שדם נפסל מיד בשקיעת החמה מדאורייתא[נב], ואילו בזבחים (שם ד״ה ניסוס) מפרש את הדין שדם נפסל בשקיעת החמה, לענין שלא מועילה לדם הלנה בראש המזבח[נג], ומבואר מדברי רש״י שהדם לא נפסל אלא בצאת הכוכבים, שאם לא כן מה לו לפרש הפסול מטעם לינה, הלא כבר בשקיעה נפסל[נד].

ובחידושי רבי אריה לייב (מ״ג סי׳ כה ד״ה ולפי״ז) כתב ליישב על פי מה שייסד שם, שבעצם תורת יום ולילה, ישנם שני דינים וגם אין שיעורם שוה, דין אחד הוא לגבי כל הדינים התלויים בעצם שם יום ושם לילה וכמו תפילין ומילה וכדומה שמצותם ביום, ובדין זה הרי האור הוא יום והחושך הוא לילה, וזמן היום לדין זה הוא מעמוד השחר עד צאת הכוכבים, אולם נאמר עוד דין יום שהוא ביסודו נוגע לדין של שעות היום, ותורת יום של שעות תלוי בהשמש, ולכן יום המתחלק לשעות הרי הוא מהנץ החמה עד שקיעתה[נה], ולכן לגבי דם שנתנה תורה שיעור זמן של יום הזביחה בלא הלילה, זמנו הוא עד סוף יום של שעות שהוא עד תחילת השקיעה, וזהו ביאור שיטת רש״י, שמן הפסוק ׳ביום הקריבו׳ יודעים אנו שזמנו הוא עד סוף יום של שעות והוא עד תחילת

מב. ראה מגילה (כ.) ׳וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר׳, ובגמרא (שם כ:) נלמד מפסוק, שמעלות השחר נחשב יום לכל הדינים. ובספר פתח הבית (עיקרין, תוס׳ יג) יישב קושיא זו, שכיון שאין דרך לצאת רק מהנץ החמה [ראה לעיל (כ.) ׳לעולם יצא אדם בכי טוב׳ וברש״י (שם ד״ה נכי טוב) דהיינו בהנץ החמה], ולכן החיוב להשתדל ביציאתו לדרך חל עליו רק בהנץ החמה, ולכן שיעור דרך רחוקה נמדד מהנץ החמה ולא מעלות השחר שאז עדיין אין עליו חיוב לצאת לדרך. **מג. ולכן** מחלק אביי (שם), שאם נעשה אונן קודם חצות פטור מקרבן פסח, ואם מת לו מת אחר חצות פטור לא חלה עליו אנינות משום שחובת פסח קדמה לאנינותו. **מד. וראה** שו״ת תורת חסד (שם) שיישב קושיא זו, שחיובו להקריב קרבן פסח הוא כבר בשחרית, אלא שאם קודם חצות יש עליו מצוה אחרת דוחה היא את חיובו שחל עליו בשחרית. **מה. וראה** בספר סדר זמנים (מבר, סי׳ ה נהג״ה) שדקדק בלשון הרמב״ם, ׳מי שהיה בינו ובין ירושלים יום ארבעה עשר עם עליית השמש חמשה עשר מיל או יתר, הרי זה דרך רחוקה, היה בינו ובינה פחות מזה אינו בדרך רחוקה, מפני שהוא יכול להגיע לירושלים אחר חצות כשיהלך ברגליו בנחת׳, ואם כוונת הרמב״ם שהיה רחוק פחות מט״ו מילין מירושלים בהנץ החמה, היה לו לומר שאין זה דרך רחוקה מפני שיכול להגיע לירושלים קודם חצות, ולכן פירש את דברי הרמב״ם כשאר הראשונים, וביאר שכוונו במה שכתב ׳עם עליית השמש׳, היינו, בחצות היום שהוא הזמן שהשמש ברום השמים, ומה שכתב ׳שאם היה רחוק פחות מט״ו מילין אינו בדרך רחוקה מפני שיכול להגיע לירושלים אחר חצות׳, היינו, מפני שיכול להגיע אחר חצות קודם השקיעה שזהו זמן הקרבת קרבן פסח, אמנם כתב שבפירוש המשניות לא משמע כפירושו. **מו. ראה** מה שפירש לעיל בהערה בפירוש הגמרא בזבחים שם. **מז. ראה** שם שהשוחט פסח שלא בזמנו שלא לשמו הקרבן כשר כדין שלמים ששחטן שלא לשמן, ואילו השוחט קרבן פסח בזמנו שלא לשמו פסול, ונחלקו בדין השוחט את הפסח בי״ד ניסן בשחרית שלא לשמו, רבי יהושע סובר שדינו כדין השוחט קרבן פסח בזמנו שהקרבן כשר, ובן בתירא סובר שדינו כדין השוחט קרבן פסח בזמנו שהקרבן פסול, וראה שם (יג.) שנחלקו רב אושעיא ורבי יוחנן בביאור דעת בן בתירא, לדעת רב אושעיא מכשיר היה בן בתירא אף פסח ששחטו לשמו בשחרית י״ד בניסן, ואילו רבי יוחנן סובר שבן בתירא פוסל בשחרית בין ששחטו לשמו ובין ששחטו שלא לשמו, ומשום שראוי למקצת זמנו. **מח. ראה** בספר לחמי תודה (הורוויץ, דרוש לשבת הגדול מקס״ת, דצר הלכה ד״ה פסחים) שכתב שראיית הרמב״ם היא מרבי עקיבא, הסובר (לעיל ע״ב) ׳אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ׳, ושיטת הרמב״ם בביאור שיטה זו היא, שהטמא בטומאת מת שהנזיר מגלח עליה שחל שביעי שלו להיות בערב פסח, אע״פ שטבל ויכול לאכול את פסחו לערב, נדחה לפסח שני, ואילו הטמא בטומאת שרץ, אם עדיין לא טבל, אין שוחטין וזורקין עליו, אע״פ שיכול לטבול ולאכול את פסחו לערב, אמנם אם כבר טבל שוחטין עליו, וקשה, הלא רבי עקיבא סובר (סוכה כה:) שאותם אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו לעשות הפסח מישאל ואלצפן היו, ורבי עקיבא סובר (ילקוט שמעוני במדבר רמז תקכד) שמישאל ואלצפן הטילו עליהם חניתות של ברזל וגררום והוציאום לחוץ, ואם כן נטמאו מכלי שנגע במת, והלא שיטת הרמב״ם (נזירות פ״ו ה״ח) שנזיר הנוגע בכלי שנגע במת אינו מגלח ועולין לו ימי טומאתו לימי נזירותו, והלא שגם רבי עקיבא מודה לדרשת הגמרא (לעיל ג:) ׳ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא׳ ביום ההוא אין יכולים הא למחר יכולים, אם כן מדובר שחל שביעי שלהם בערב פסח, ואם כן, מדוע לא אמר משה למישאל ואלצפן שיטבלו ואז יוכלו לעשות הפסח כדין טמא שרץ אחר שטבל, על כרחך מדובר שמישאל ואלצפן מלבד שהיו טמאים היו גם בדרך רחוקה [ואף שאין דרך רחוקה לטמא מכל מקום יש דרך רחוקה לטבול יום, וראה להלן], והפסוק מעיד שבאו אל משה, אם כן היו באהל מועד, על כרחך מדובר שבהנץ החמה היו רחוקים ולא יכלו להגיע בחצות היום לאהל מועד להקריב קרבן פסח, ואחר חצות באו אל משה, אך כבר נדחו מקרבן פסח וכדעת רב ששת (לעיל נב:) הסובר שאם שחטו על מי שהיה בדרך רחוקה לא הורצה. **מט. ראה** שם שהוכיח כן מהגמרא לעיל (פ.) שאומרת שאם היו הציבור מחצה על מחצה שולחים אחד לדרך רחוקה, ומבואר שאף אם בתחילת זמן השחיטה היה קרוב ונתרחק נפטר מלעשות הפסח. **נ. ובספר** סדר זמנים (סי׳ ה) ביאר שהתוספות כאן סברו כתירוצם במנחות, שמה שנפסל הדם בשקיעת החמה הוא מדרבנן, שרבנן עשו גזירה, ומדאורייתא כשר עד צאת הכוכבים. ולכן הקשו שכוונת הגמרא דם נפסל בשקיעת החמה היינו צאת הכוכבים משום שעד צאת הכוכבים עדיין יום הוא. **נא. ראה** בשאגת אריה (סי׳ יז) שדחה ראיה זו משום שיש לומר שדין זה בא ללמדנו שאף ג׳ מתנות שאינן מעכבות את הכפרה גם כן צריכות להיעשות ביום, ובלא פסוק זה היינו אומרים שכשרות בלילה, שהואיל ואינן מעכבות את הכפרה דינן כאימורים ופדרים שכשרים להקטירם בלילה. אולם בשו״ת חסד לאברהם (תפארת, תו״ס סי׳ נב ד״ה הנה) דחה דבריו, וכתב שגם בלא פסוק דינן היה שנפסלות כמתנה ראשונה, שבגמרא בזבחים (לח:) מבואר שמתנות אחרונות רק לענין מה שמפורש בפסוק דינן כשיריים, אבל לענין כל שאר הדינים, כגון להתיר את הבשר באכילה, ולפגל את הקרבן אם חשב בהן מחשבת פיגול, ולפסול את הקרבן אם הכניס את דם מתנות אלו לפנים משום חטאת שנכנס דמה לפנים, דינן כמתנה ראשונה, ואם כן הוא הדין לענין שיפסלו בשקיעת החמה דינן כמתנה ראשונה. וראה בשו״ת תורת חסד (שם) שהביא שבעל המנחת כהן וכל האחרונים הקשו מכאן על שיטת רבינו תם הסובר שבשקיעה ראשונה עדיין יום הוא לכל הדינים, וכתב שאף שאין מכאן קושיא על דברי רבינו תם משום שהתוספות כתבו שדין זה נלמד מפסוק מיותר, מכל מקום כל הגדולים לא ראו את דברי רבינו תם (ספר תיסר סי׳ קפט), שביאר שדם נפסל בשקיעת החמה היינו בסוף השקיעה שהוא צאת הכוכבים, וכתב שבלאו הכי אין קושיא מסוגייתנו, משום שרבינו תם יסבור כשיטת הרמב״ם שדרך רחוקה היא מהנץ החמה עד חצות היום, וראה גם בשאגת אריה (סי׳ יז) שכתב שלדעת הרמב״ם לא קשה קושיית התוספות. וראה בחסד לאברהם (שם) שכתב שמכאן אף ראיה שבתחילת שקיעה אין זה אף ספק לילה, משום שמשמע שבמרחק ט״ו מילין נחשב ודאי בדרך רחוקה, ואם היה ספק לילה, מידי ספק שמא אינו בדרך רחוקה לא יצא. **נב. שהרי** מביא את הסוגיא בזבחים פרק איזהו מקומן ששם נלמד מן הפסוק שדם נפסל בשקיעת החמה, וראה בספר באר יעקב (פריימן, ת״ל סי׳ ה תוס׳ ד) שהוסיף להקשות מרש״י בברכות (כו. ד״ה עד הערב) שמפרש שם שתפילת המנחה זמנה היא עד שחשכה, והרי שיטת רש״י היא שדם נפסל בתחילת השקיעה, ואם כן זמן תפילת המנחה היה לו להיות עד השקיעה [וכמו שמפרשים שם תלמידי רבינו יונה (כו. ד״ה תפלת המנחה)]. וכתב, שמן הפסוק ׳ביום הקריבו׳ נלמדים שני דינים, א. שצריך להקריב ביום הזביחה שהוא עד צאת הכוכבים, שעדיין יום הוא ונחשב יום הזביחה. ב. שהדם נפסל בפסול לינה וזהו כבר בשקיעת החמה, ולכן תפילת המנחה נקבעת לפי זמן ההקרבה שהוא עד צאת הכוכבים, ופסול הדם בלינה אינו קובע את זמן תפילת המנחה, אלא זמן ההקרבה הוא הקובע את זמן התפילה. **נג. דהיינו** שבלא הפסוק היינו אומרים שהדם יפסל בלינה, ומן הפסוק למדים שאינו נפסל בלינה כיון שהוא בראש המזבח. **נד. וראה** בספר זכרון מנחם (קריינער, סוגיית דתפילת המנחה תוס׳ ו) שיישב שרש״י סובר כהשיטה שבתוספות (זבחים נו. ד״ה שם) שמדרבנן דם נפסל בתחילת השקיעה והעמידו דבריהם במקום כרת. **נה. ולכן** בנוגע לדין שיעור של חצות תלוי בחצות יום של שעות, ומודדין מהנץ עד השקיעה, וכן לדין ג׳ שעות לזמן קריאת שמע, תלוי גם כן בדין יום של שעות, והוא מהנץ, אף שעצם שם יום הוא מעמוד השחר.

השקיעה, ולכן מסביר רש"י את הדין שדם נפסל בשקיעת החמה שלא תועיל בדם לינה בראש המזבח[נו].

וראה בשאגת אריה (סח) שהביא עוד שתי ראיות שדם נפסל רק בסוף השקיעה שהוא צאת הכוכבים, ולכן פירש את הטעם שזמן שחיטת הפסח כלה בתחילת השקיעה, מכיון שלענין קרבן פסח נאמר 'בין הערבים' ומתחילת שקיעה כבר אין זה 'בין הערבים'[נז].

מדוע אין מחשבים את שיעור המרחק מלאחר חצות

שם. הקשה **בהגהות מצפה איתן** (נרקיס ד"ה ממסה), מדוע מחשבים את שיעור המרחק מחצות היום, הרי זמן שחיטת הפסח הוא אחר חצות, שהרי צריך להקדים את התמיד לקרבן פסח כמבואר לעיל (נח:-נט.) משום 'יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו בערב אלא בין הערבים בלבד'. ותירץ, על פי דברי **התוספות** לעיל (ה. ד"ה לא) שכתבו, שזמן שחיטת הפסח הוא בחצות היום, משום שבדיעבד אף אם שחט את הפסח קודם התמיד כשרנ"ח, ולכן אף לענין דרך רחוקה, מחשבים את זמן המרחק מחצות היום, שאז הוא זמן שחיטת הפסח[נט].

אם היה רחוק ט"ו מילין מירושלים ומיהר והגיע בתוך הזמן אם נפטר מלעשות קרבן פסח

שם. כתב הקרית **ספר** (קרבן פסח פ"ה), שלשיטת רב **ששת** לעיל (נה:) שמי שהיה בדרך רחוקה ושחטו עליו לא הורצה ולא יצא ידי חובתו, היינו דווקא בשלח שליח שישחטו עליו, וכפי שכתב **רש"י** לעיל (ע"ב ד"ה אף דרך רחוקה), אבל אם הגיע במרוצה בתוך זמן השחיטה שוחטין עליו. אמנם **המנחת חינוך** (מצוה שפ אות ו ד"ה ומיהו) חולק וסובר שגם אם הגיע במרוצה בסוסים ובפרדים בתוך זמן השחיטה, אין שוחטין עליו, ואם שחטו עליו לא יצא ידי חובתו, שכיון שהיה בדרך רחוקה בחצות היום נדחה מקרבן פסח. ונקט כן גם בדעת הרמב"ם הסובר שהזמן הקובע לענין דרך רחוקה הוא בהנץ החמה, אם היה בדרך רחוקה בהנץ החמה, גם אם הגיע במרוצה עוד קודם זמן השחיטה, נדחה מקרבן פסח ואין שוחטין עליו [והניח הדבר בצריך עיון]. **ובאבי עזרי** (קרבן פסח פ"ה ה"ג) חולק על המנחת חינוך בפרט בדעת הרמב"ם, ונקט שאם הגיע עוד קודם זמן השחיטה ודאי שנתחייב בקרבן פסח, ואם הזיד ולא הקריב חייב כרת, שהרי אינו שונה מכל אדם, ומה איכפת לן שבהנץ החמה היה בדרך רחוקה, הרי קודם שהגיע זמן חיוב שחיטת הקרבן כבר אינו בדרך רחוקה[ס]. אמנם החזון **איש** (פו"מ סי' קכד ד"ה ג"ג ג') כתב להיפך, שלשיטת רש"י אם הגיע בתוך זמן השחיטה שוחטין עליו, אבל לשיטת הרמב"ם אפילו אם הגיע קודם זמן השחיטה אין שוחטין עליו[סא].

האם דין דרך רחוקה נקבע בזמן מסוים או נמדד בכל שעה לפי המרחק בו הוא נמצא

שם. כתב החזון **איש** (שם), שאף אם הוא מן המודיעים ולפנים שעה או שתים אחר חצות, כל שאין יכול ליכנס עד סוף זמן שחיטה בהלוך בינוני, נחשב דרך רחוקה, ולרב ששת אם שחטו עליו לא הורצה, ושיעור ט"ו מילין הוא בחצות היום, ומחצות ולהלן משתער בכל שעה לפי המרחק בו הוא נמצא, לפי הזמן שנותר לו עד סוף שעת ההקרבה[סב].

אמנם הסתפק החזון איש (שם ד"ה ויש לעיין) לדעת **הרמב"ם**, אם היה בתחילת היום מן המודיעים ולפנים, ושהה שם שעה או שעתיים ועכשיו אינו יכול להגיע לירושלים עד חצות, האם נחשב בדרך רחוקה. וכתב, שלכאורה מסתבר שנחשב בדרך רחוקה, כיון שסוף סוף לא יוכל להגיע לתחילת זמן שחיטה, שזהו עיקר תחילת זמן חיובו, אבל הקשה לפי זה על המשנה לעיל (פט.), 'האומר לבניו הריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים, כיון שהכניס הראשון ראשו ורובו זכה בחלקו', ובגמרא (שם) מוכיחה מכך שיש ברירה [שהרי המינוי תלוי במה שיתברר אחר כך], ולשיטת הרמב"ם קשה, שהרי היה בדרך רחוקה ברגע חצות היום, ואז אף אם נכנס לירושלים אחר חצות אין שוחטין וזורקין עליו.

מדוע לא חישבו את שיעור מרחק ההליכה בין עלות השחר להנץ החמה במציאות

כתב השפת אמת (ד"ה ממר מר), שמסתבר לומר שהם לא היו בקיאים בזמן עלות השחר, שאם היו בקיאים היו יכולים לחשב לבדם את שיעור הזמן שיש בין עלות השחר להנץ החמה, לפי החשבון שאדם במשך היום הולך עשרה פרסאות, אם כן מעלות השחר עד הנץ החמה הולך חמשה מילין ואין צריך להביא ראיה לזה מן הפסוק. ודחה, שיתכן שמה שיודעים שאדם מהלך ביום עשרה פרסאות הוא רק לאחר שלמדו מן הפסוק שמעלות עד הנץ הולך חמשה מילין, ועל פי חשבון זה במשך היום הולך עשרה פרסאות, ולכן היו צריכים ללמוד זאת מן הפסוק. וחזר ודחה מדברי הגמרא (לקמן נד.) הדוחה את דברי עולא ואומרת שהמרחק מעלות השחר עד הנץ החמה הוא ארבעה מילין, מוכח שלא היו בקיאין בשיעור הזמן שמעלות השחר עד הנץ החמה.

ביאור מחלוקת עולא ורב יהודה

גופא אמר עולא איזה הוא דרך רחוקה כל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה ורב יהודה אמר כל שאין יכול ליכנס בשעת אכילה. הקשו **התוספות** (ד"ה רב יהודה), שלפי זה נחלקו עולא ורב יהודה כמה זמן הליכת ט"ו מילין, לעולא שש שעות, ולרב יהודה שתים עשרה שעות, מחצות היום עד תחילת הלילה. ותירצו, שהרי מחלוקתם היא בשיטת רבי עקיבא, ורבי עקיבא סובר תחומין דאורייתא[סג], ונמצא שלשיטת רבי עקיבא אם בתחילת הלילה שוהה מחוץ לתחום כבר אינו יכול להכנס לירושלים, ואם כן גם לרב יהודה שיעור הליכת ט"ו מילין הוא שש שעות, שהרי צריך להספיק להכנס לירושלים קודם תחילת הלילה, שהרי בלא זה לא יוכל להכנס גם אחר כך.

והקשה רבי עקיבא איגר (לרוש ותידוש נמוס' ד"ה ר"י) מדוע הוצרכו התוספות להעמיד תירוצם דווקא לשיטת רבי עקיבא שתחומין דאורייתא, הלא גם לדעת הסוברים שתחומין דרבנן היה אסור לו ליכנס מחוץ לתחום, כיון שחכמים העמידו דבריהם לעקור דברי תורה בשב ואל תעשה, אפילו בכדי לעשות קרבן פסח, כיון שהוא עקירת דבר מן התורה בשב ואל תעשה[סד]. עוד הקשה, שהרי

נו. וראה בספר סדר זמנים (פי' ה) שכתב ליישב, שרש"י סבר שמיד בשקיעת החמה נעשה ספק לילה, וכשיטת הגר"א, ולכן רש"י ביאר דקמ"ל שאין הלנה מועלת. **נז. וראה** שם שדייק את דבריו מלשון הגמרא 'עולא לטעמיה דאמר עולא איזהו דרך רחוקה כל שאינו יכול לכנוס בשעת שחיטה', ואם כדברי רש"י ותוספות, היה לה לגמרא לומר כל שאינו יכול לכנוס בשעת 'זריקה', שהרי עיקר הטעם הוא שמשקיעת החמה שוב אינו יכול לזרוק את הדם שהרי הדם נפסל בשקיעת החמה, על כרחך, שעיקר טעמו של עולא הוא משום שאין זה זמן שחיטה ולא משום שהדם נפסל בשקיעת החמה, וראה עוד שם שהביא שהדברים מפורשים בדברי הרמב"ן עה"ת (שמות יב ו) שכתב שזמן 'בין הערבים' מן התורה הוא משש שעות ולמעלה עד תחילת שקיעת החמה. וראה עוד שם שהביא ראיה לדבריו, שאם כדברי התוספות, מדוע שיעור המרחק הוא ט"ו מילין מצומצמין, והרי אף אם רחוק פחות מט"ו מילין לא יספיק לעשות את הפסח, שהרי עשיית הפסח צריכה שהות של זמן, ואם כן אף אם יבוא קודם שקיעת החמה לא יספיק לעשות את הפסח עד שקיעת החמה. וראה באחרונים שדייקו מדברי הרמב"ן שרק שחיטת הפסח זמנה עד תחילת השקיעה, אבל זריקת הדם יכולה להיעשות עד צאת הכוכבים, ובזה יישב את דברי רש"י לעיל (סה: ד"ה שחיטתו) שפירש את המשנה 'אלו דברים בפסח דוחין את השבת שחיטתו וזריקת דמו', שחיטתו וזריקת דמו פסולים בלילה משום שכתוב 'ביום צוותו', ותמה הרש"ש (שם), שהרי בפסח כתוב 'בין הערבים' ונלמד שדווקא ביום ולא בלילה ואין נצרך ללמוד מן הפסוק 'ביום צוותו'. ותירץ המקראי קודש לפי שיטת הרמב"ן, שבין הערבים אמור דווקא לגבי שחיטה ולא לגבי שאר עבודות הקרבן, אם כן צריכים ללמוד מ'ביום צוותו' שאף הזריקה תיעשה ביום ולא בלילה. **נח. וראה** בספר זכרון מנחם (שם אות ז) שהקשה, לדברי התוספות (זבחים נו. ד"ה שם) שדם שנפסל בשקיעת החמה הוא רק מדרבנן, אם כן מדוע נקבע שזמן דרך רחוקה הוא עד שקיעת החמה, הרי מדאורייתא אם שחט את הפסח אחר שקיעת החמה כשר, ומאי שנא תחילת זמן דרך רחוקה שהוא בחצות היום, משום שבדיעבד אם שחט את הפסח מחצות היום כשר, ואילו בסוף זמן דרך רחוקה זמנו הוא עד שקיעת החמה, אע"פ שבדיעבד כשר גם אם שחט אחר שקיעת החמה. וחילק שם בין הדין שצריך לאחר את קרבן הפסח לקרבן התמיד שאינו משנה את זמן שחיטת הפסח וזמנו הוא לכתחילה בחצות היום אלא שנאמר דין להקדים את התמיד לפסח, לבין דם שנפסל בשקיעת החמה וממילא אין זה זמן שחיטת הפסח לכתחילה. **נט. וראה** שאגת אריה (שם) [וראה לעיל] שנקט שהדין יאוחר דבר וכו' (פסחים נח:-נט.) מצריך להקדים את שחיטת התמיד לשחיטת הפסח, והמנחת חינוך (מצוה ה אות ו) חולק, וסובר שדין זה מגדיר את זמן שחיטת הפסח שהוא לאחר חצות היום בכדי שהות הקרבת התמיד [וגם ביום שלא הקריבו את התמיד צריך לאחר את שחיטת הפסח לאחר חצות בכדי שהות הקרבת התמיד], ואין דין זה מצריך להקדים את התמיד לפסח. ובספר חוקת הפסח (קרבן פסח פ"ה ה"ד) הביא ראיה מסוגייתנו לדברי השאגת אריה, משום שאם כדברי המנחת חינוך קשה קושיית המצפה איתן, מדוע אין מחשבים את זמן שחיטת הפסח מאחר חצות היום, על כרחך כדברי השאגת אריה, שדין זה אינו הגדרת זמן שחיטת הפסח, וזמנו הוא בחצות היום, אלא שנאמר דין להקדים את התמיד לפסח. **ס. לדעת** הקרית ספר והאבי עזרי, יש לישב את קושיית המלאכת שלמה והרש"ש (רפ"ק ע"ב), מדוע פירש הרע"ב בדברי רבי אליעזר שהגיע בסוף זמן השחיטה, מפני שאם היה מגיע בתוך זמן השחיטה היה מתחייב בקרבן פסח. **סא. והוכיח** כן, משום שאם היה הדין שאם נכנס לירושלים חייב הרי היה הדין כן אף אם נכנס אחר חצות [שהרי אין לחלק שדווקא אם הגיע קודם חצות התחייב ואם הגיע אחר חצות לא יתחייב], ואם כן, אין תלוי שיעור דרך רחוקה בהיותו רחוק בתחילת היום כלום, אלא הכל תלוי במקום שבו הוא נמצא בחצות היום, שהרי אם היה בתחילת היום רחוק ט"ו מילין, ונכנס אחר כך לתוך ט"ו מיל, לא נחשב בדרך רחוקה, שהרי יכול ליכנס לירושלים אחר חצות בהילוך בינוני, והרי כשיכנס יתחייב בפסח, ונמצא שאין דרך רחוקה מעכבתו, ולא יתכן שיהא פטור מחמת דרך רחוקה אלא אם כן הוא רחוק ט"ו מיל בחצות היום, ומכך שתלה הרמב"ם את שיעור דרך רחוקה בתחילת היום, על כרחך לדעתו, אף אם יכנס לאחר חצות הוא פטור מחמת דרך רחוקה. **סב. וראה** בספר חידושי רבי משולם דוד הלוי (זבחים נו.), שהביא בשם הגר"ח, שדין זה תלוי במחלוקת רש"י והרמב"ם, לשיטת רש"י, דין דרך רחוקה תלוי במציאות אם יוכל להגיע בהילוך בינוני עד סוף זמן השחיטה, ולכן בכל מקום ומקום שנמצא משערים אם יוכל להספיק להגיע, אמנם לשיטת הרמב"ם, חל עליו פטור גמור אם בהנץ החמה היה במרחק ט"ו מילין מירושלים, אך אם היה בהנץ החמה מן המודיעים ולפנים לא חל עליו הפטור כלל. **סג. בעמודי** אור (שו"ת, סי' יד ס"ק יד) הוכיח מדברי תוספות אלו, שלמ"ד תחומין דאורייתא, גם ביו"ט הוא מדאורייתא, ולא כמו שכתב הטורי אבן בחגיגה (יח:) שביו"ט לכו"ע תחומין דרבנן. **סד. והרש"ש** (נמוס' שם) הוסיף להקשות, שהרי התוספות (זבחים נו. ד"ה מיהו) כתבו שלשיטת עולא בסוגייתנו, מדאורייתא דם נפסל רק בצאת הכוכבים, ומדרבנן הוא שנפסל כבר בשקיעת החמה, ונמצא לשיטתם, שמה שתלו חכמים את דין דרך רחוקה בזמן שקיעת החמה, הוא משום שהעמידו דבריהם שלא להקריב קרבן פסח בשב ואל תעשה במקום כרת, ואם כן אף אם תחומין דרבנן אסור לו להכנס מחוץ לתחום לצורך הקרבת קרבן פסח. וכתב, שאין כוונת התוספות בדווקא שרבי עקיבא לשיטתו, אלא לרווחא דמילתא כתבו כן, ואמנם אף למאן דאמר תחומין דרבנן מובן, כיון שהעמידו דבריהם במקום כרת.

מלאכת אוכל נפש הותרה ביום טוב, וצליית הפסח גם כן הותרה ביום טוב, ואם כן, גם אם תחומין דאורייתא, מדוע לא הותר לו להכנס מחוץ לתחום לצורך אכילת הפסח שהוא 'אוכל נפש', ומה ההבדל בין צליית הפסח לצורך אכילתו לבין כניסה מחוץ לתחום לצורך אכילת הפסח.

ובספר קרני ראם (ד"ה והתוספות) תירץ, שהתוספות תירצו דווקא למ"ד תחומין דאורייתא, כיון שמחלוקתם היא מהו השיעור של 'דרך רחוקה' המוזכר בתורה, ואין יכולים לפטור במרחק שכל איסורו הוא רק משום איסור תחומין דרבנן, אלא צריכים לפרש מהו השיעור מן התורה להחשב בדרך רחוקה, וממילא נדע שאם הוא יותר מתחום שבת שרבנן אסרו אף במרחק פחות משיעור של תורה, פטור מכרת, כיון שהעמידו דבריהם גם במקום כרת. עוד תירץ, שאם מדאורייתא מותר ללכת מרחק זה אינו נפטר בפטור של דרך רחוקה, שאף שמדרבנן אסור לו ללכת הרי הוא ככל האונסים ואינו נפטר בפטור של 'דרך רחוקה'.

ובמרומי שדה (ד"ה אמר עולא) מבאר את המחלוקת בין עולא לרב יהודה, שלעולא דרך רחוקה היא מן המודיעים ולחוץ לצד ירושלים, ומודיעים עצמה אינה נחשבת בכלל שיעור זה, ולרב יהודה המרחק הוא מן המודיעים ולחוץ לצד ההפוך מירושלים[סה], ומודיעים עצמה גם היא בכלל המרחק, ומודיעים היתה עיר גדולה, ולכן יש הבדל גדול בין שני השיעורים, שלעולא שיעור המרחק הוא כדי הילוך ט"ו מילין שהן שש שעות, ולרב יהודה שיעור המרחק גדול יותר שגם במשך הלילה לא יוכל להגיע.

ובספר נזר הקודש (זבחים כג: נקודת דקדוק תוס' ד"ה ג-ד) ביאר את יסוד מחלוקתם, האם טמא ומי שהוא בדרך רחוקה קבעה התורה שאינו ראוי לעשות הפסח וחל בו דיחוי לפסח שני, או שאין בו דיחוי לפסח שני אלא שנתנה לו התורה את האפשרות לעשות פסח שני, עולא סובר שהתורה דחאתו לפסח שני וקבעה שאינו ראוי לעשות הפסח, ולכן כיון שאינו יכול להכנס בשעת שחיטה אע"פ שיכול ליכנס בשעת אכילה כבר חל בו דיחוי לפסח שני ושוב אינו ראוי לעשות את הפסח, ורב יהודה סובר שהנמצא בדרך רחוקה לא חל בו כל דיחוי לפסח שני ועדיין ראוי לעשות הפסח, ולכן כל שיכול לאכול הפסח אינו נדחה לפסח שני[סו].

ביאור דעת רב יהודה

ורב יהודה אמר כל שאין יכול ליכנס בשעת אכילה. הקשה הצל"ח (ד"ה ובגוף פלוגתייהו), מה מועיל כל שיכול להכנס בשעת אכילה, הרי כיון שאינו יכול להכנס בשעת שחיטה ואינו יכול לשחוט, אם לא שחט מה יאכל, ותירץ בשלשה אופנים: א. שרב יהודה סובר שאף שבהילוך בינוני אינו יכול להגיע בתוך זמן השחיטה, חייב למהר ביאתו על ידי סוסים ופרדים, כיון שלא נפטר מעשיית הקרבן פסח. ב. שבין עולא ובין רב יהודה סוברים כרב ששת לעיל (נג:) שמי שהיה בדרך רחוקה ושחטו עליו לא הורצה ולא יצא ידי חובתו, אלא שרב יהודה סובר שכיון שיכול להגיע בתוך זמן אכילה אינו נחשב בדרך ולכן אם שחטו עליו הורצה. ג. לפי שיטת הרמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ג) המחלק בין דרך רחוקה לשאר אונסין, שמי שהיה בדרך רחוקה בפסח ראשון והזיד בפסח שני פטור מכרת, אבל הנאנס בשאר אונסין בפסח ראשון והזיד בשני חייב כרת, וסובר רב יהודה שכיון שיכול להכנס בשעת אכילה אינו נחשב בדרך רחוקה, ומה שאין יכול לשחוט נחשב כשאר אונסין ואם הזיד בשני יהא חייב כרת.

ובמשיב נפש (ד"ה מ"ל רבה) תירץ על פי מה שכתב **המנחת חינוך** (מצוה שפ תוס' ד"ה ואיתה) שלרב ששת שאם שחטו על מי שהיה בדרך רחוקה לא הורצה גם אם יגיע במרוצה בסוסים ובפרדים קודם סוף זמן השחיטה לא יוכל להקריב שכבר נדחה, וסובר רב יהודה שכיון שיכול להגיע עד שעת אכילה אינו נחשב בדרך רחוקה, ואם הגיע בעצמו במרוצה אינו נדחה ויכול להקריב.

מדוע פסק הרמב"ם כעולא

שם. הרמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ט) פסק כעולא, שדרך רחוקה הוא כל שאינו יכול ליכנס בשעת שחיטה, ולא ידעו המפרשים טעמו של הרמב"ם למה לא פסק כרב יהודה. וכתב **הכסף משנה** (שם) שטעם הרמב"ם הוא, משום שלקמן (נד.) מובא בשם רבי יוחנן שמהלך אדם ביום הוא עשר פרסאות, ונראה שבא להשמיע בזה שהלכה כעולא שאם לא כן מאי נפקא מינה במימרא זו. **ובספר אברהם יגל** (שם) דחה דבריו, שהרי לשיטת הרמב"ם הסובר בדעת עולא, ששיעור המרחק הוא בכדי שיוכל להגיע בתחילת זמן השחיטה, גם לרב יהודה שיעור המרחק הוא ט"ו מילין שהוא מחצות עד השקיעה שהוא תחילת זמן האכילה, א"כ יש נפק"מ בדברי רבי יוחנן אף לפי רב יהודה. והביא את דברי הברכת הזבח שביאר, שהרמב"ם פסק כעולא מפני קושיית התוספות לעיל (ע"ב ד"ה אלא) על המבואר בגמרא (שם) שהטעם שפירטה התורה דרך רחוקה היא [שהרי גם שאר האנוסים ואפילו השוגגים והמזידים עושים פסח שני], שאם לא עשה את השני פטור מן הכרת אף שיכול היה לשלוח שליח לשחוט לו, והקשו התוספות, שלרבי יהודה שדרך רחוקה הוא כל שלא יכול להכנס בשעת אכילה פשוט שפטור מן הכרת, שהרי אינו יכול לשליח שליח לשחוט לו כיון שאינו ראוי לאכילת הפסח, ולכן פסק הרמב"ם כעולא. ודחה גם את דבריו, שהרי לשיטת הרמב"ם גם לרבי יהודה עדיין ראוי הוא לאכילת הפסח, שהרי מה שהצריך רב יהודה הוא שלא יוכל לבוא בתחילת זמן האכילה, אבל יכול לבוא בתוך זמן אכילת הפסח, ואם כן גם לרב יהודה צריך פסוק לפוטרו מכרת.

במה נחלקו עולא ורב יהודה

אמר ליה רבה לעולא לדידך קשיא ולרב יהודה קשיא לדידך קשיא וכו'.

בספרי (נהעלותך פיסקא יח) הובא דעת רבי עקיבא, הלומד את שיעור המרחק של דרך רחוקה, מהיקש דרך רחוקה לטמא מת, 'מה טמא מת רצה לעשות ואינו יכול אף דרך רחוקה רצה לעשות ואינו יכול'[סז]. **ובעמק הספרי** (שם) מבאר שיטתו, שהרי טמא 'לנפש' מיותר, ויכתוב טמא סתם, אלא בא להקיש וללמד ששיעור המרחק תלוי ביכולתו לאכול את הפסח, כטמא מת סתם המדבר אפילו בששי שלו שאינו יכול לעשות ולאכול. אלא שהקשה, שהרי עולא מבאר את דעת רבי עקיבא במשנה ששיעור המרחק תלוי ביכולתו לעשות את הפסח. ותירץ, שלכאורה קשה מה מקשה רבה לעולא 'לדידך קשיא דקאמרת שוחטין וזורקין על טמא שרץ', הרי עולא מבאר את שיטת רבי עקיבא, ורבי עקיבא סובר שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, אלא, שההכרח שרבי עקיבא סובר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, הוא מהספרי הנ"ל הסובר כי תיבת 'לנפש' מיותרת, ואם שוחטין וזורקין על טמא שרץ אין זה מיותר שהרי צריך למעט טמא שרץ. אך כל זה לרב יהודה, אמנם עולא הסובר ששיעור המרחק תלוי בעשייה, על כרחך סובר שרבי עקיבא אינו דורש מההיקש אלא מן הפסוק 'וחדל לעשות הפסח' [שמכאן מבואר ששיעור המרחק תלוי בחוסר היכולת לעשות את הפסח], ולדבריו רבי עקיבא יכול לסבור שוחטין וזורקין על טמא שרץ, ובזה נחלקו עולא ורב יהודה, עולא סובר שוחטין וזורקין על טמא שרץ ו'לנפש' בא למעט טמא שרץ, ושיעור המרחק נלמד מ'וחדל לעשות הפסח', ולכן השיעור תלוי בעשייה, ורב יהודה סובר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, ו'לנפש' בא ללמד על דרך רחוקה, ולכן תלוי באכילה.

למאן דאמר שוחטין וזורקין על טמא שרץ האם מחויב לשחוט

שם. הקשה במשיב נפש (שם), מה הקשה על עולא, שמא אף למ"ד שוחטין וזורקין על טמא שרץ יתכן לומר שאין מחויבים לשחוט רק אם רצה יכול לשחוט, וגם בדרך רחוקה יתכן שסובר כרב נחמן שאם שלח על ידי שליח הורצה רק שאינו מחויב לשחוט. ותירץ, על פי מה שכתב הצל"ח (שם) לבאר במה נחלק רב יהודה על עולא, הרי אם בזמן השחיטה אינו כאן שיקריב לא יקיים מצות פסח גם אם יכנס בשעת אכילה, וביאר על פי שיטת רב ששת, שאם שחט על ידי שליח לא הורצה, אם כן אינו יכול לסבור כרב נחמן שאם שלח על ידי שליח הורצה, ואינו יכול לשחוט כלל כיון שאינו ראוי בשעת השחיטה. ולפי זה גם טמא שרץ שאינו ראוי בזמן ההקרבה היה צריך להיות פסול לגמרי.

הטעם שלא הקשה רבה על עולא מטבול יום

שוחטין וזורקין על טמא שרץ. כתבו התוספות (ד"ה וקאמרת), שלא היה צריך רבה להקשות ממה שסובר עולא ששוחטין וזורקין על טמא שרץ, שהרי היה יכול להקשות ממה שלכולי עלמא שוחטים על טבול יום, רק לחזק את הקושיא כתבו כן. והקשה **המהרש"א** (גמוס' שם), שאילו היה סובר עולא שאין

סה. וראה בספרי (נהעלותך פיסקא יח) שם הגירסא מן המודיעים ולפנים, וראה שם בעמק הנצי"ב שפירש שקמ"ל שמודיעים עצמה אינה בכלל השיעור, ומי שנמצא במודיעים עצמה נחשב בדרך רחוקה. ובספרי דבי רב (שם ד"ה בדרך) כתב שטעות סופר היא בספרי וצריך לומר מן המודיעים ולחוץ, וכן הגיה רבינו הלל (שם). עוד ביאר בעמק הנצי"ב (שם), שנחלקו בפירוש המשנה מן המודיעים ולחוץ, רב יהודה מפרש שמחשבים את המרחק מן הצד החיצוני ומודיעים עצמה כלפנים, ועולא סובר שמחשבים את המרחק מן הצד הפנימי של העיר וא"כ מודיעים עצמה כלחוץ, וכן אמר עולא בהדיא 'מן המודיעים לירושלים', והיינו, הדרך שיש מן המודיעים לירושלים לבד העיר.

סו. ובזה ביאר את שיטת הרמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ג) המחלק בין טמא ומי שהיה בדרך רחוקה לשאר אונסים, שהטמא ומי שהיה בדרך רחוקה אף אם הזידו ולא עשו פסח שני פטורים מכרת, מה שאין כן בשאר אונסים אם נאנסו בראשון והזידו בשני חייבים כרת, והיינו משום שפוסק כעולא ולשיטתו טמא ומי שהיה בדרך רחוקה חל בהם דיחוי לפסח שני ושוב אינם חייבים בפסח ראשון כלל, ולכן אף אם הזידו בשני פטורים מכרת, ומשום שבפסח ראשון אינם חייבים ועל פסח שני אין חיוב כרת, אבל בשאר אונסים כיון שלא נפטרו מפסח ראשון ורק שנתנה להם התורה את האפשרות לתקן ולעשות פסח שני, אם הזידו בשני חייבים כרת כיון שלא הקריבו במזיד קרבן פסח.

סז. וראה בספרי דבי רב (שם ד"ה ובדברי) שביאר את דברי רבי עקיבא, שאפילו היה תוך ט"ו מיל לירושלים אלא שלא הגיע מחמת הקרונות המעכבין אותו מלבוא, גם כן נחשב בדרך רחוקה, ועל זה חולק שם ת"ק וסובר, שאם היה קרוב ועכבוהו הקרונות אין זה נחשב בדרך רחוקה, אלא הרי הוא כשאר אונסין. עוד כתב (שם ד"ה ושוב) בשם מהרא"ן, שרבי עקיבא לא בא לחלוק אלא לפרש את טעמו של ת"ק, מדוע סובר שדרך רחוקה היינו מן המודיעים ולחוץ, שהוא מפני שאינו יכול לבוא ולעשות הפסח, וסיים, עין רואה כמה דחוק פירוש זה.

שוחטין וזורקין על טמא שרץ, לכאורה היינו משום שהפסוק 'טמא' עוסק גם בטמא מת ביום השביעי שלו שדינו הוא כטמא שרץ, ואם כן, מה הקושיא על עולא, הרי הוא מקיש דרך רחוקה לטמא שאפילו אם ראוי לאכילה בערב, כיון שבשעת שחיטה אינו ראוי אין מקריבים עליו, ואי אפשר להקשות מטבול יום[סח].

האם טבול יום נכלל בדין אין דרך רחוקה לטמא

דרך רחוקה לטהור ואין דרך רחוקה לטמא. בגליון הש"ס ציין לדברי התוספות לעיל (פ. ד"ה מצלחין)[סט] שנחלקו בעלי התוספות שם מהו הטעם שאין דרך רחוקה לטמא, האם הוא גזירת הכתוב, או שטעם הדין הוא משום שגם אם יהיה בירושלים לא יוכל ליכנס למקדש לעשות פסחו ויצטרך לעשותו על ידי שליח, ולכן גם אם הוא בדרך רחוקה אינו נפטר ויעשה פסחו על ידי שליח[ע]. וכתב **בספר לחמי תודה** (הורוויץ, דרוש נסכים הגדול תקס"ח, דגר הלכה ד"ה ספמיס) שטבול יום שנמצא בדרך רחוקה, דינו יהיה תלוי במחלוקת הנ"ל, לפי מה שכתבו התוספות לעיל (ג: ד"ה מי) שטמא שרץ לאחר טבילה נחלשה טומאתו וכבר לא נכלל בפסוק 'איש איש כי יהיה טמא'[עא], כמו כן שוב כבר אינו נכלל בכלל 'אין דרך רחוקה לטמא', ואם הוא בדרך רחוקה פטור מלעשות הפסח[עב], אם כן, לפי השיטה שדין 'אין דרך רחוקה לטמא' הוא גזירת הכתוב, טבול יום שאינו נכלל בגדר טמא יהיה פטור מלעשות הפסח, אבל אם דין זה הוא משום שבלאו הכי אינו יכול לעשות הפסח, טבול יום גם כן אינו יכול להכנס לעזרה לעשות פסחו עד הערב וממילא אינו נפטר מלעשות הפסח מחמת שהוא בדרך רחוקה.

ביאור הדין שאין דרך רחוקה לטמא

שם. הקשו **התוספות** (נקמן נד: ד"ה ומין), כיצד יתכן שאם עומד חוץ לעזרה והוא טמא חייב ליכנס ולעשות הפסח ואילו אם יטהר יפטר מלעשות הפסח. ותירצו, שדין זה דומה להדין (מנחות קג:) ש'כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו', וכמו כן אם הוא טמא שאינו ראוי לעשות הפסח מחמת טומאתו אין דרך רחוקה פוטרתו, אך אם ראוי הוא לעשות הפסח שאינו טמא אז דרך רחוקה פוטרתו מלעשות הפסח[עג].

והקשה הצל"ח (לעיל סט: ד"ה ומף שהתוספות) על דברי התוספות, שאם כוונתם שכיון שהוא טהור וראוי לפסח על כן נפטר מפסח, אם כן, אם הוא טהור ועומד בעזרה, ודאי יפטר מלעשות פסח, וזה לא שמענו. על כן פירש הצל"ח, שרק לעולא הסובר שדרך רחוקה היא כל שעומד מן המודיעים ולחוץ, ואילו הטמא עומד בירושלים ואינו בדרך רחוקה, ורק שמחמת שאינו יכול להקריב רוצה הגמרא להחשיבו כמו שנמצא בדרך רחוקה, על זה אומרת הגמרא ש'אין דרך רחוקה לטמא', היינו, שאין להחשיב אדם שאינו יכול להקריב מחמת טומאתו שנמצא בדרך רחוקה, אבל לרבי אליעזר הסובר שכל שנמצא מאיסקופת העזרה ולחוץ נחשב בדרך רחוקה, אם כן כל טמא אף טמא שרץ ודאי הוא גם בדרך רחוקה כיון שאינו יכול להכנס לעזרה[עד].

מהיכן נלמד ששוחטין וזורקין על טמא שרץ

שם. כתבו רש"י (ד"ה לדידי) **ותוספות** (ד"ה דרך), שעולא לומד את הדין ששוחטין וזורקין על טמא שרץ מן הכתוב 'איש איש כי יהיה טמא לנפש' ולא כתוב טמא שרץ או בעל קרי.

והקשה בספר כום ישועות (ליקוטים, נכ: ד"ה וליתב), שהרי להלן (לד.) **הגמרא** אומרת שרב יהודה לומד שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ מן הכתוב, כלומר, שהסברא נותנת ששוחטין וזורקין על טמא שרץ, ואיך כתבו רש"י והתוספות שלעולא למדים את הדין ששוחטין וזורקין על טמא שרץ מן הכתוב, כלומר, שהסברא נותנת שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ.

ותירץ, שרק לעולא הסובר שדרך רחוקה היא כל שאינו יכול ליכנס בשעת שחיטה והיינו משום שסובר שהפסוק 'וחדל לעשות הפסח' מלמד שחיוב שחיטת הפסח תלוי ביכולתו לעשות ולשחוט את הפסח, ופסוק זה עוסק גם בטמא כדכתיב 'והאיש אשר הוא טהור' וגו' [היינו שעד עתה עסק הפסוק גם בטמא], ולשיטתו הסברא נותנת שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ משום שאינו יכול לשחוט הפסח, אבל לרב יהודה הסובר שדרך רחוקה היא כל שאינו יכול ליכנס בשעת אכילה, ולשיטתו חיוב שחיטת הפסח תלוי ביכולתו לאכול את הפסח, אם כן לשיטתו הסברא נותנת ששוחטין וזורקין על טמא שרץ ומשום שיכול הוא לאכול את הפסח, ולכן הוצרך ללמוד מן הפסוק שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ[עה].

עד.

האם לרב יהודה דרך רחוקה דומה לטמא

לרב יהודה לא קשיא טמא שרץ רחמנא דחייה. הקשו **התוספות** (ד"ה לרב), לרב יהודה הסובר שאין שוחטים וזורקים על טמא שרץ, אם כן לשיטתו ניתן ללמוד דרך רחוקה מטמא, כמו שלומד רבי עקיבא (לעיל לג.) דרך רחוקה מטמא [שכמו שטמא יכול לעשות הפסח לולי שדחאתו התורה, שהרי נמצא לפנינו, כמו כן מי שהוא בדרך דרך רחוקה אף שיכול לשלוח שליח שיעשה בשבילו הפסח אינו עושה, שדחאתו תורה לפסח שני], ומסיקה הגמרא (סח), שרבי עקיבא לשיטתו שסובר אין שוחטים וזורקים על טמא שרץ, ולשיטה זו דרך רחוקה וטמא שניהם דומים, שאפילו שיכולים לאכול לערב דחאתם התורה, ואם כן נלמד מטמא שאם אינו יכול ליכנס בשעת שחיטה, אע"פ שיכול ליכנס בשעת אכילה, לא ישחטו עליו, כמו שאין שוחטים וזורקים על טמא שרץ אע"פ שהוא יכול לאכול, מכיון שהוא טמא בשעת שחיטה. ותירצו, שטמא שרץ ודרך רחוקה אינם דומים לגמרי, משום שטמא שרץ מחוסר טהרה, ואילו דרך רחוקה אינו מחוסר אלא ביאה, ולכן טמא כיון שמחוסר טהרה בשעת שחיטה, אע"פ שיכול לאכול את הפסח אין שוחטים עליו, ואילו דרך רחוקה כיון שאינו מחוסר אלא ביאה, אם יכול ליכנס בשעת אכילה שוחטים עליו[עו].

מי שבא בסוסים ובפרדים ולא עשה הפסח האם חייב כרת

תנו רבנן היה עומד חוץ למודיעים ויכול ליכנס בסוסים ובפרדים יכול יהא חייב ת"ל ובדרך לא היה והלה היה בדרך. השפת אמת (ד"ה ות"י) מסתפק, במי שהיה בדרך רחוקה ונפטר מלעשות הפסח, אך בא על ידי סוסים ופרדים, אלא שלא עשה הפסח, האם יהא חייב כרת, האם מכיון שהיה בדרך רחוקה ונפטר מכרת, אף אם בא על ידי סוסים ופרדים שוב אינו חייב כרת כיון שכבר נפטר, או שמא מכיון שבא בסוסים ובפרדים שוב נתחייב לעשות הפסח, ואם לא עשאו חייב כרת.

האם יש מצוה לעלות לרגל דווקא ברגליו ולא במרכבות ובסוסים

שם. מכאן מבואר שאין חיוב לעלות לירושלים דווקא ברגליו, אלא יכול לעלות גם בסוסים ובחמורים[פ]. אולם **ברבינו בחיי** (שמות כג יז) הביא מדרש (פסיקתא זוטרתא, שם כג יז) על הפסוק 'שלש רגלים תחוג לי בשנה' (שם), שהעלייה לרגל היא דווקא ברגל. **ובספר אמרי שמאי** (שם כג יז) תירץ, שעד ירושלים מותר לרכב על הסוס, ומירושלים עד הר הבית צריך לעלות ברגל דווקא, וכעין זה מבואר

סח. **המהרש"א** לא ביאר מדוע אי אפשר להקשות מטבול יום, וראה בדברי התוספות (לעיל ג: ד"ה מי) שביארו את דברי רב הסובר שאין שוחטין על טמא שרץ ומודה ששוחטין על טבול יום, משום שטמא שרץ לאחר טבילה נחלשה טומאתו וכבר לא נכלל בפסוק 'איש איש כי יהיה טמא'. סט. **אמנם** ראה בתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה דיקן) שכתב, שהדין ש'אין דרך רחוקה לטמא' הנאמר בסוגייתנו אינו דומה להדין הנאמר לעיל (פ.). ע. **ונפקא** מינה אם היו מחצה טמאים ומחצה טהורים ואחד מן הטמאים יהיה בדרך רחוקה, שאם הוא מטעם שגם אם יהיה בירושלים לא יוכל להקריב את פסחו, כאן, גם אם היה בירושלים היה עושה פסחו בטומאה, משום שטומאה נדחית בציבור, ויהיה פטור משום דרך רחוקה, אבל אם הוא גזירת הכתוב, גם במקרה דידן יהיה פטור מלעשות הפסח. עא. **בזה** יישבו דברי רב שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ מדאורייתא, וקשה, אם כן גם לאחר טבילה לא ישחטו עליו, ומדוע מודה רב ששוחטין וזורקין על טבול יום. ותירצו, שכיון שטבל כבר נחלשה טומאתו ושוב אינו נכלל בפסוק 'כי יהיה טמא'. עב. **והוסיף** שם שדין זה הוא לשיטת התוספות לעיל. עג. **וראה** הגהות מהרש"ם על הש"ס (נקמן נד: מתוס' ד"ה ומין) שהקשה מדברי הרשב"ם (ב"ב פח: ד"ה כל הראוי) שכתב שדין זה שכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו אינו נאמר בעיקר המצוה אלא רק בפרטי המצוה, ולכאורה לפוטרו בפסח מחמת שראוי הוא לפסח הרי זה בעיקר המצוה. וראה שם בהגהות המו"ל שכתב שכיון שמי שהוא בדרך רחוקה נדחה לפסח שני ויש לו תקנה, אין זה נחשב פטור בעיקר המצוה רק בפרטי המצוה. עד. **והגמרא** לקמן (נד:) שאומרת על רבי אליעזר אין דרך רחוקה לטמא, אין כוונתה לומר שטמא אינו נפטר אם הוא בדרך רחוקה אלא עיקר כוונת הגמרא שם היא להביא דוגמא לערל, ולומר שכשם שהטמא הנמצא במקום החיוב אינו נחשב בדרך רחוקה מחמת שאינו יכול להקריב, כך הערל אינו נחשב בדרך רחוקה, וזה נכון גם לרבי אליעזר משום שערל יכול להיות בעזרה ורק אינו יכול להקריב מחמת ערלותו, ומחמת כן אין להחשיבו בדרך רחוקה.

פ. **ראה** בספר מלבושי יו"ט (יו"ד סי' ס ד"ה וזהו) שיישב את שיטת הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו הלכה ט-ג) המחלק בין טמא מת לטמא שרץ, שטמא מת אף אחר שטבל אין שוחטין עליו ואילו טמא שרץ לאחר שטבל שוחטין עליו, והקשה עליו הראב"ד (שם) מהגמרא לעיל (ג:) שרב לומד שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ קודם שטבל מן הכתוב 'טמא לנפש' והכתוב מדבר גם על טמא מת שחל שביעי שלו להיות בערב הפסח, ולשיטת הרמב"ם, איך למד רב טמא שרץ מטמא מת, והלא שונה טמא שרץ מטמא מת, שטמא מת אף אחר שטבל אין שוחטין עליו ואילו טמא שרץ לאחר שטבל שוחטין עליו. ותירץ, שהרמב"ם סבר שרב שלמד טמא שרץ מטמא מת סבר כרב יהודה שחיוב עשיית הפסח תלוי ביכולת לאכול את הפסח, ועל כן הוצרך ללמוד טמא שרץ מטמא מת שאף שחל שביעי שלו להיות בערב פסח דחאתו התורה. אבל הרמב"ם הפוסק כעולא [ראה רמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ח) וכסף משנה (שם ה"ט)] שעשיית הפסח תלויה ביכולת לשחוט את הפסח, אם כן הטעם שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ הוא משום שאינו יכול לשחוט את הפסח, ואין צורך ללמוד טמא שרץ מטמא מת, ואף שעולא עצמו סובר ששוחטין וזורקין על טמא שרץ משום שאין דרך רחוקה לטמא, בזה לא פסק הרמב"ם כמותו. א. **ובהגהות** הב"ח (מוס' ג) כתב לעיין שם בתוספות, וביאור דבריו, שהתוספות (שם ד"ה ה"נ) כתבו, שלרבי עקיבא הסובר שאין שוחטים וזורקים על טמא שרץ, אם כן שוים דרך רחוקה וטמא, ששניהם אינם ראויים בשעת שחיטה וראויים בשעת אכילה. והעיר שם המהרש"א (בחוס' שם, בפ"ד דתמורה), שלדברי התוספות (ד"ה ה"נ), לרב יהודה טמא ודרך רחוקה אינם שוים לגמרי, שאילו טמא אע"פ שיכול לאכול אין שוחטים עליו, ואילו דרך רחוקה אם יכול ליכנס בשעת אכילה שוחטים עליו. ב. **וכן** כתב בירושלמי (פ"ד ה"ו), שעשירים היו עולים על גבי בהמה.

גבי קטן (סגיגה ב.), שכל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית פטור, שרק בכזה אופן שיכול לעלות ברגליו יש חיוב לעלות לרגלי.

מי שאינו בדרך רחוקה והוא אנוס מלהגיע לירושלים האם חייב לעשות פסח ראשון

היה עומד לפנים מן המודיעים ואין יכול ליכנס מפני גמלים וקרונות המעכבות אותו יכול לא יהא חייב ת"ל ובדרך לא היה והרי לא היה בדרך. רש"י (ד"ה מייב) מפרש שאינו אנוס, שהיה יכול לישמט ולילך יחידי ולשחוט, וכן פירש **בפסקי הרי"ד** (ד"ה מ"כ)ד, כלומר, שיכול להגיע יחידי לירושלים עד השקיעה, אלא שמתעכב היות ובני ביתו נמצאים על הגמלים והקרונות ואינו רוצה לילך יחידי, ולשיטתו רק אם אינו אנוס חייב הוא לעשות פסח ראשון, אבל אם הוא אנוס פטור הוא מלעשות פסח ראשון, וכשאר מצוות התורהה. אבל **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ה ה"ט) כתב, שמי שעיכבוהו הבהמות בדחקם ולא הגיע לעזרה עד שעבר זמן הקרבן, הרי זה אנוס, ואינו נחשב בדרך רחוקה. והקשה עליו **הראב"ד**, שבסוגייתנו מבואר להיפך, שמי שאינו יכול ליכנס מפני גמלים וקרונות המעכבים אותו, חייב לעשות קרבן פסח ואינו נחשב כאנוס. ותירצו הר"י קורקוס והכסף משנה (שם), שהרמב"ם מפרש את כוונת הגמרא, שמי שאינו נחשב בדרך רחוקה אלא שאנוס הוא מלהגיע, חייב להקריב פסח שני, ואם לא הקריב פסח שני חייב כרת, ובזה שונה הוא מן הטמא ומי שהיה בדרך רחוקה, שאף אם הזידו ולא עשו פסח שני פטורים מכרת!

האם שיעורו הגשמי של העולם הוא ששת אלפים פרסה

אמר רבא שיתא אלפי פרסי הוי עלמא ומומכא דרקיעא אלפא פרסי. כתב **רבינו חננאל** (ד"ה ואע"פ), 'ואע"פ שהחוזים בכוכבים שבזמן הזה מדברים דברים המכחישין, לא משגחינן להו, אלא אנו מזהרין דברי רבותינו כתקנם ולא לחוש לדברי זולתם'. אולם **המהר"ל** (נצח הגולה, נצח הששי ד"ה ומר רבא) כתב, כי ודאי שאין כוונת רבא לומר מהו השיעור הגשמי של העולם, אלא כוונתו לתת את השיעור המהותי של העולם [ומצינו בדברי חז"ל כמה דוגמאות שנתנו שיעורים לדברים גשמיים, ואין כוונתם בזה לשיעור הגשמי אלא לשיעור המהותי, וכמו שאמרו (מו"ק יח.), 'פרעה שהיה בימי משה הוא אמה וזקנו אמה, ופרמשתקו אמה וזרת', שאין כוונתם לשיעורו הגשמי של פרעה אלא לשיעורו המהותי]. ומבאר המהר"ל, שלכל דבר גשמי ישנה מדידה גם כן בזמן, וההקבלה של ששת אלפי פרסה היא לששת ימי המעשה, שכמו שהעולם נברא בששת ימי המעשה, כמו כן שיעורו המהותי של העולם בזמן הוא ששת אלפי פרסה, וכמו שהיום השביעי הוא נבדל מששת ימי המעשה שבו הקב"ה שבת ממלאכתו, כמו כן הרקיע שהוא נבדל במהותו מן העולם והוא המבדיל בין העליונים לתחתונים, הוא פרסה שהיא שישית מן העולם.

האם כדור הארץ הוא עגול

שם. לכאורה בדברי הגמרא מבואר שכדור הארץ אינו עגול, שהרי הגמרא מדברת על מהלך השמש מהבוקר עד הערב, והרי אם כדור הארץ הינו עגול אם כן בכל רגע הוא יום לחצי הכדור ולילה לחציו השני, אלא אם כן נאמר שכוונת הגמרא שחצי הכדור הינו ששת אלפים פרסה, ואין נראה כן **מרש"י** (ד"ה עוביו) שהביא יש מפרשים שמהלך כדור הארץ לאורכו או לרחבו הינו ששת אלפים פרסה, ודחה, שהחמה אינה מהלכת לאורך או לרוחב העולם אלא מקיפתו.

אלא שמבואר בדברי חז"ל שכדור הארץ הינו עגול, ראה **תוספות** (ע"ז מא. ד"ה כגדור) שהביאו בשם הירושלמי (ע"ז ג.) שאלכסנדר מוקדון עלה למעלה עד שראה את העולם עגול ואת הים כקערה. וכן הוא במדרש (במדב"ר פי"ג יד)ז.

האם למסקנא שיעור מהלך אדם מעלות השחר עד הנץ החמה הוא ה' מיל מעלות השחר ועד הנץ החמה חמשה מילין. רבו הראשונים שסתמו שמעלות השחר עד הנץ החמה הוא מהלך ה' מיל, וראשון להם **רש"י** (ברכות ג: ד"ה ומקדמי), שהביא את דברי סוגייתנו למסקנא. וכן סתם **בתוספות** (שם ד"ה דילמא)ח. וכן הוא **בתוספות רבינו פרץ** (שם ד"ה דילמא). וכן הוא **בתוספות רבינו יהודה שירליאון** (המדפיס מהדם מכת"י, שם ג. ד"ה ממתי). וכן הוא **ברא"ש** (תוספותיו שם ד"ה וממתי, פסקיו תענית פ"א סי' יג). וכן הוא **בספר הישר לרבינו תם** (סי' רכא). וכן הוא **בראב"ן** (סי' ג). וכן הוא **ביראים** (סוף סי' קג, וכירלמים המלם סוף סי' רעד)ט. וכן הוא **בסמ"ג** (עשין לג). וכן הוא **במרדכי** (שבת פ"ג רמז רלג)י. וכן הוא **ברבינו ירוחם** (מלם ומוה נתיב יח ח"ל, דף קסג:)יא וכן הוא **בספר המנהיג** (הלכות תענוכה סי' קמז, והמדפיס מהדם ע"פ כת"י עמ' תקכט). וכן פסק **הרי"ד** (פסקי הרי"ד ד"ה ממר עולא, תוספות רי"ד שבת לד: ד"ה מיזהו). וכן הוא **בערוגת הבושם** (מ"ב והמיתורו לפיוטו ידיד עליון עמוד עה)יב. וכן הוא **ברוקח** (סי' נא). **אמנם** ראה **בביאור הגר"א** (מו"ח, סי' תנט ס"ב ד"ה ומיעור) שהביא בשם התוספות (ד"ה רבי יהודה) שהשיעור הוא ד' מיליןיג.

מהו השיעור של חמשת מיל

שם. כתבו התוספות (לעיל יח: ד"ה ממד), שמהלך אדם מעלות השחר עד הנץ החמה מהלך ה' מיל, כמבואר בסוגייתנו, וזה עולה לשעה ומחצה [והיינו משום שלדבריהם י"ב שעות ביום בינוני הוא מעלות השחר עד צאת הכוכבים]. וכתב **הגר"א** [שנות אליהו (ברכות פ"א מ"ב), ובביאורו לשו"ע (מו"ח סי' תנט סוף ה)], 'שהוא

ג. **ובזה** מבאר את פירוש המצודות דוד (תהלים מג ה) על הפסוק 'כי אעבור בסך אדדם עד בית אלהים' (שם) שפירש, בזכרי אשר עברתי לירושלים שלש פעמים בשנה בעגלות מכוסות כדרך החשובים, והייתי מדדה ללכת לאט ובנחת עד בואי אל בית המקדש, ולכאורה דבריו תמוהים, שהתחיל שהיה נוסע בעגלות כדרך החשובים, וסיים שהיה הולך, אלא עד ירושלים היה נוסע בעגלות, ומירושלים היה הולך ברגליו. ד. **ראה** בספר אור חדש (קונטי, ד"ה מ"כ) ובשפת אמת (ד"ה ומ"י) שהקשו על פירוש רש"י, מהו החידוש שאינו נחשב אנוס ומהיכי תיתי לומר שיהא נחשב אנוס. ובחזון איש (מו"ח סי' קכד ד"ה ל"ד ח') פירש, שלא היה יכול לבוא כלל בשעת שחיטה, ורק שהיה יכול להשמט ולילך יחידי ולהגיע בשעת אכילה, שמכיון שאינו נחשב בדרך רחוקה [משום שנמצא קרוב ורק גמלים וקרונות מעכבים אותו. והוסיף החזון איש, שכל זה לעולא שדרך רחוקה הוא כל שאינו יכול ליכנס בשעת שחיטה, אבל לרב יהודה שכל שאינו יכול ליכנס בשעת אכילה נחשב בדרך רחוקה, אי אפשר לפרש כן, משום שפשיטא שאם יכול להשמט ולילך יחידי ולהגיע בשעת אכילה חייב לעשות פסחו] חייב לעשות פסחו על ידי שליח. וראה בשו"ת דברי יציב (סי"ג סי' רכט חלק ג ד"ה וגלעני"ד), שסלקא דעתך, שמשום שמצוה לשמוח עם אשתו ובני ביתו, כמו שנאמר (דברים יד כו) 'ושמחת אתה וביתך', וכל שאינו שמח עם אשתו אינו מקיים מצות שמחה בשלימות, יהא נחשב לאנוס ומחויב להישאר עם אשתו ובני ביתו. ה. **ראה** בספרי (בהעלותך פס"ט), 'מקיש דרך רחוקה לטמא מת, מה טמא מת רצה לעשות ואינו יכול, אף דרך רחוקה רצה לעשות ואינו יכול'. ובפירוש רבינו הלל (שם) פירש, 'רצה לעשות', שהיה לפנים מן המודיעים, 'ואינו יכול', מפני הגמלים והקרונות המעכבים אותו. וכן הוא בפירוש הרי"ץ קורקוס (שם) שהקשה, שמכיון שאינו אנוס אם כן פשיטא שחייב הוא לעשות הפסח, וכתב שלולי דברי רש"י היה מקום לפרש, שהגמלים והקרונות מעכבים בפניו באופן שאינו יכול ליכנס, אלא שזה אונס ואין הוא נחשב בדרך רחוקה, ונפקא מינה שאם לא יעשה פסח שני במזיד יהיה חייב כרת [והוסיף שכן משמע ברמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ט), וראה להלן שדבריו מפורשים בפירוש הרי"ץ קורקוס ובכסף משנה (שם)], וראה בשו"ת דבר יהושע (מ"ח סי' ו אות ט ד"ה ולפי) שכתב, שרש"י לשיטתו לעיל (נא: ד"ה ל"ב) שמבאר את המשנה כדעת רב נחמן, שמי שהוא בדרך רחוקה ועשה פסח הורצה, וכל שאנוס ואינו יכול לעשות פסח ראשון נדחה לפסח שני, וכל מה שציינה התורה מי שהוא בדרך רחוקה, הוא לומר שאף אם לא עשה שליח פטור מן הכרת, וכן פירש רש"י את הברייתא כאן כדעת רב נחמן, שאונס ומי שהיה בדרך רחוקה שוים, ולכן הוצרכה הברייתא להשמיענו שבאופן שעיכבוהו הבהמות ויכל להשמט ולילך יחידי אינו נחשב אנוס, אבל הרמב"ם לשיטתו (שם), שסובר שמי שהוא בדרך רחוקה, היינו בהנץ החמה, ואינו יכול להגיע לתחילת זמן השחיטה, אינו נחשב אנוס, מכיון שיכול להגיע בהמשך כל זמן השחיטה, אם כן אינו יכול לפרש את הברייתא שעיכבוהו הבהמות אינו נחשב אנוס. ו. **דין** זה עצמו, שחלוק הטמא ומי שהיה בדרך רחוקה מן האנוס באונס אחר, שהטמא ומי שהיה בדרך רחוקה, אע"פ שהזידו ולא הקריבו בפסח שני פטורים מן הכרת, ואילו האנוס בשאר אונסים מלהקריב פסח בראשון, והזיד ולא הקריב בשני חייב כרת, שנוי במחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד (שם ה"ג), להרמב"ם פטור, ולהראב"ד, גם הטמא ומי שהיה בדרך רחוקה והזידו בשני חייבים כרת. וראה בפירוש הר"י קורקוס (שם ה"ט) שמברייתא זו סיוע לשיטת הרמב"ם שם (ה"ג), וכן כתב במרכבת המשנה (שם) ובמרומי שדה (נא: ד"ה מגל הרמב"ם) ובליקוטי הלכות (ד"ה ומן יכול לנעום). וראה בפירוש הספרי לרבי אליעזר נחום (בהעלותך פס"ט) שפירש את הרמב"ם והראב"ד כרש"י, שסוגייתנו עוסקת באינו אנוס והיה יכול להשמט ולילך יחידי, ולכן הראב"ד השיג על הרמב"ם שאינו תופס את דרך הגמרא, והיינו, שלא פסק את הדין הנאמר בגמרא, אלא דין אחר, שהגמרא מדברת באופן שאינו אנוס, וכרש"י, ואילו הרמב"ם מדבר באופן שהוא אנוס. ז. **וראה** מה שכתב הג"ר מיכאל דוב וייסמאנדל (מורת מח"ד קונץ גליונות גליון ח) ליישב ליישב את דברי הגמרא שהעולם הינו ששת אלפים פרסה ולהתאימו עם מה שידוע היום שהיקף כדור העולם הוא קרוב לכ"ה אלף מיי"ל [שהם 40,075 ק"מ] שהוא הרבה יותר מששת אלפים פרסה אפילו לפי השיעור היותר גדול המוזכר בפוסקים, [לשיטת החזו"א, שית אלפי פרסי הוא 27,648 ק"מ] וכן לפי מה שנתבאר ששת אלפים פרסה הוא היקף חצי הכדור ולפי זה היקף כל הכדור הוא י"ב אלף פרסה יקשה להיפך כי היקף הכדור אינו כל כך אפילו לפי השיעור היותר קטן המוזכר בפוסקים [לשיטת הגר"ח נאה י"ב אלף פרסי הוא 46,080 ק"מ], אלא שלפי מה שאמר רבא שסומכא דרקיעא [לשיטת חכמי ישראל, או סומכא דארעא למסקנת הגמרא לקמן (נא:)] הוא אלף פרסה להלכה שזמן הנשף הוא אחד מעשרה ביום, ואם נאמר שההיקף של ששת אלפים פרסה אינו מהנץ עד שקיעת החמה אלא הכוונה מעלות השחר עד צאת הכוכבים, לפי זה מהנץ עד שקיעת החמה הוא חמש אלף פרסה, ומעלות השחר עד הנץ החמה וכן משקיעת החמה עד צאת הכוכבים שהוא אחד מעשרה משיעור זה הינו חמש מאות פרסה, לפי זה היקף חצי הכדור הוא חמש אלף פרסה ולפי זה היקף כל הכדור הוא עשרת אלפים פרסה, ופרסה הוא ד' מיל, ומיל הוא ב' אלפים אמה, הרי ח' אלפים אמה לפרסה, ועשרת אלפים פרסה הוא שמונים מיליון אמה, ואם נחשב את האמה בקירוב בשיעור חמישים ס"מ נמצא ששמונים מיליון אמה הם ארבעים אלף ק"מ, וזה קרוב מאד לשיעור הידוע היום שהוא ארבעים אלף ושבעים חמש ק"מ. ח. **וכן** הוא בתוספות (ע"ז לה. סוף ד"ה מפענין), וכן הוא בתוספות מנחות (כ: ד"ה נפסל) בהגהת הצאן קדשים המוכרעת מתוך דברי התוספות. ט. **וכן** הוא ביראים הלכות יום הכפורים (סוף סי' קיח, וכירלמים המלם סוף סי' תכ). י. **והגהות** מרדכי (שם סוף פ"ב רמז תנו) ומרדכי תענית (פ"ק רמז תרכה). יא. **אמנם** בנתיב י"ב (מ"ק) כתב, שהשיעור הוא ד' מיל. יב. **אמנם** שם (בתחילת החלק) שנזכר ד' מיל, הוא מירושלמי (ברכות פ"ק ה"ב). יג. **ודבריו** תמוהים, שהרי התוספות עוסקים בשיטת רבי יהודה ולשיטתו לכו"ע השיעור הוא ד' מילין, וכן התוספות בשבת (לה. ד"ה רבי יהודה) שהביא הגר"א שם כתבו שלרבי יהודה השיעור הוא ד' מילין. והיה לו להגר"א להביא את דברי התוספות בזבחים (נו. ד"ה מנין) שסתמו שמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים ד' מילין, וראה שם שאת דברי התוספות (ע"ז לה. סוף ד"ה מפענין, מנחות כ: ד"ה נפסל) שסתמו להיפך שהשיעור הוא ה' מילין לא הזכיר הגר"א כלל, וחכמי התוספות רבינו תם ורבינו יהודה ורבינו פרץ ותוספות הרא"ש בברכות (ב. ד"ה וממתי) שסתמו ג"כ ה' מילין לא היו לפני הגר"א.

תמוה מאד ושגגה גדולה היא מאד', ומשום שי"ב שעות ביום בינוני הוא מהנץ החמה עד שקיעת החמה, ולא יתכן כלל שמיל הוא י"ח דקות, ומה שכתבו התוספות ה' מיל, היא הגהה מבחוץ שהגיהו על פי הטעות שמיל י"ח דקות, ותלמיד טועה הגיה לשונו, והתלמיד הטועה השפיע גם על התוספות בברכות (ג: ד"ה דילמא), וצריך להגיה בדברי התוספות, שמהלך אדם מעלות השחר עד הנץ החמה הוא ד' מיל, והוא למסקנת הסוגיא כדברי רבי יהודה, שיש ד' מיל בין עלות השחר להנץ החמה וכן בין שקיעת החמה לצאת הכוכבים, והם אינם כלולים בחשבון י"ב השעות שבין הנץ החמה לשקיעת החמה, ומהלך אדם בין הנץ החמה לשקיעת החמה הוא כדי הילוך ח' פרסאות, ואם כן שיעור פרסה הוא שעה ומחצה, וזהו ביאור דברי התוספות, שהשיעור שבין עלות השחר להנץ החמה הוא שעה ומחצה. אמנם **בתוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה משקיעת) כתב, ששיעור ד' מיל הוא שעה וחומש, לפי שיעור שמהלך אדם ביום הוא עשר פרסאות[יד].

מה השיעור לרבי יהודה בין שקיעת החמה לצאת הכוכבים

רבי יהודה אומר וכו' משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ארבעת מילין.

רבינו תם (תוס' ד"ה רבי)[טו] מקשה מהגמרא בשבת (לד:), האומרת שלדעת רבי יהודה השיעור שבין שקיעת החמה לצאת הכוכבים הוא שלושת רבעי מיל, ואילו בסוגייתנו מבואר שלדעת רבי יהודה השיעור הוא ד' מיל. ותירץ, שמתחילת השקיעה [היינו משעה שהחמה מתחילה ליכנס בעובי הרקיע] עד צאת הכוכבים השיעור הוא ד' מיל, ומסוף השקיעה עד צאת הכוכבים השיעור הוא שלושת רבעי מיל[טז]. וכתב **הר"ן** (על הרי"ף, שבת לה. ד"ה וכתב יומא פא: ד"ה ועל), **שהרמב"ן** (תורת האדם, ענין אגילות יאנה) סובר כרבינו תם, שבשקיעה ראשונה עדיין הוא יום, ולאחר שלש ורבע מיל הוי שקיעה שניה, ומתחיל בין השמשות למשך ג' רבעי מיל[יז]. וכן דעת **הרא"ה והריטב"א** (נדרים מ. ד"ה רב גלי) **והרשב"א** (שם ג: ד"ה רבי חנינא) כהרמב"ן, שדווקא מתחילת השקיעה אפשר לקבל תוספת שבת ולא קודם לכן.

שיטת היראים (סוף סי' רעד) היא, שתחילת השקיעה היא ג' רבעי מיל קודם שנכסית השמש מעינינו ומתחילת השקיעה עד לאחר שיעור שלושת רבעי מיל הוא בין השמשות, ומאחר שיעור שלושת רבעי מיל ועד צאת הכוכבים שהוא שיעור מהלך ג' מיל ורבע, הוא לילה גמוריח.

ושיטת הגאונים [רבינו נסים ורב שרירא ורב האי, ראה מנחת כהן (מלמד ח פ"ח), הובאו דבריהם **בשו"ת מהר"ם אלשקר** (סי' נו)], שעד שלא שקעה נקודה האחרונה של השמש תחת האופק הרי זה יום גמור לכל דבר, אבל מאחר שתתכסה השמש מעיננו ותרד נקודתה האחרונה תחת האופק, הרי זה בין השמשות, ומשך זמן בין השמשות הוא ג' רבעי מיל, כדברי רבי יהודה במסכת שבת, ואחר כך הוי לילה מיד. וביאר **הראב"ן** (שו"ת סי' ג) שלדעתם צריך לומר שרבי יהודה חזר בו מדבריו בסוגייתנו שיש משקיעת החמה עד צאת הכוכבים ד' מיל. **אמנם בביאור הגר"א** (שו"ת סי' רסח אות יג, יו"ד סי' רסג אות טו) כתב, שגם לדעת הגאונים אין צורך לומר שרבי יהודה חזר בו מדבריו בסוגייתנו, אלא שהכוכבים שהזכיר שם היינו כל הכוכבים גם הקטנים מאד אשר אינם נראים בחילת הלילה, ולילה הוי באמת גם בג' כוכבים בינוניים, שהוא שיעור הכסיף העליון שהוזכר במסכת שבת (שם), אבל המנחת כהן (שם פ"ח) כתב, שלדעת הגאונים צריך לומר ששיעור בין השמשות נמשך באמת ד' מיל, וכדברי רבי יהודה בסוגייתנו, והגמרא בשבת האומרת ששיעור בין השמשות הוא רק ג' רבעי מיל, היינו משקיעת החמה עד שהכסיף העליון, ואז הוי לילה לדברי רבי יהודה, אבל אנו לא סוברים כדבריו, ולילה הוי באמת רק מצאת הכוכבים, שהוא עוד ג' מיל ורביע אחר שהכסיף העליון"ט.

כמה הוא שיעור מיל

תדע כמה מהלך אדם בינוני ביום עשר פרסאות ומעלות השחר עד הנץ החמה ארבעת מילין. כתב **התרומת הדשן** (סי' קכג), ששיעור מיל הוא רביעית שעה וחלק עשרים מן השעה, והחשבון הוא, שמהלך אדם בינוני הוא עשר פרסאות ביום שהן י"ב שעות [עשר פרסאות הן ארבעים מיל, וכשנחלק ארבעים מיל לי"ב שעות, נמצא שבכל שעה אדם מהלך שלש מיל ושליש, נמצא שמהלך מיל הוא רביעית שעה וחלק עשרים מן השעה, ולפי זה אם בכל שעה יש ששים דקות נמצא שמהלך מיל הוא שמונה עשרה דקות], והביאו הבית **יוסף** (שו"ת סי' תנט ס"ג ד"ה כתוב) ופסק כן להלכה (שו"ע שם).

והגר"א בביאורו (שם אות ה) הקשה על דבריו, שמדבריו של תרומת הדשן מבואר, שמהלך ארבעים מיל ביום הם מעלות השחר עד צאת הכוכבים, שהרי החשבון של התרומת הדשן מבוסס על כך שאדם מהלך ארבעים מיל בי"ב שעות, וכתב הגר"א, שהיא 'טעות גדולה', שהרי כתבו כל התוכנים שביומי ניסן ויומי תשרי שהם ימים בינוניים ישנם י"ב שעות מהנץ החמה עד שקיעת החמה, ואם כן בי"ב שעות יש רק ל"ב מיל, ואם כן כל מיל הוא ג' שמיניות של שעה. לכן סובר הגר"א, שמהלך ארבעים מיל הם מעלות השחר עד צאת הכוכבים, וי"ב שעות הן מהנץ החמה עד שקיעת החמה שהן מהלך ל"ב מיל, וד' מיל מתוך הארבעים הם מעלות השחר עד הנץ החמה, ועוד ד' מיל מהארבעים הם משקיעת החמה עד צאת הכוכבים, ואם כן ישנם ל"ב מיל מהנץ החמה עד שקיעת החמה, וכיון שמהלך אדם בי"ב שעות הוא ל"ב מיל, אם כן בכל שעה אדם מהלך שני מיל ושני שליש, ומהלך מיל הוא ג' שמיניות של שעה, שהן עשרים ושתים דקות ומחצה.

והגר"א הביא את דברי **הרמב"ם** בפירוש המשניות (פ"ג מ"ג), ששיעור מיל הוא ב' חומשי השעה [כ"ד דקות], וכן כתב הרע"ב (שם), וכתב שמוכח מדבריהם שסוברים גם כן שי"ב שעות הן מהנץ עד שקיעת החמה, אלא שהרמב"ם לשיטתו הסובר כעולא שיש ה' מיל מעלות השחר עד הנץ החמה וכן משקיעת החמה עד צאת הכוכבים, וכמו שכתב בפירושו למשניות (פ"ט מ"ג) וכן במשנה תורה (קרבן פסח פ"ה ה"ט), ששיעור דרך רחוקה הוא ט"ו מיל, וההחשבון הוא, שיש שלושים מיל מהנץ עד שקיעת החמה, ולכן מהנץ החמה עד חצות וכן מחצות עד השקיעה יש ט"ו מיל, ולפי זה בי"ב שעות אדם מהלך שלושים מיל, אם כן בשעה אדם מהלך שני מיל ומחצה ומהלך מיל הוא ב' חומשי השעה. אלא שהקשה הגר"א ממסקנת הגמרא שנדחו דברי עולא, וכתב שאפשר שהיתה לו להרמב"ם גירסא אחרת, שלא נדחו דברי עולא.

והקשה שם הגר"א מדברי הרמב"ם בפירושו למשניות (נדרים פ"ו מ"ח), שמעלות השחר עד הנץ החמה יש שעה וחומש, וחשבון זה מדויק רק לפי התרומת הדשן שכל מיל הוא י"ח דקות, ולכן ד' מיל הם שעה וחומש, אבל לדברי הגר"א שכל מיל הוא כ"ב דקות ומחצה אם כן ד' מיל הם שעה ומחצהכ. והעיר הגר"א, שישנן ב' סתירות בדברי הרמב"ם: א. שבפירושו למסכת ברכות סובר הרמב"ם כדברי תרומת הדשן שישנן י"ב שעות מעלות השחר עד צאת

יד. **וראה** בתוספות הרשב"א משאנץ לעיל (יב. ד"ה מתפילת) שכתב כדברי התוספות, ששיעור חמשת מיל הוא שעה ומחצה, וסותר לדבריו שהוא שעה ומחצה. טו. **וכן** הקשו התוספות (שבת לה. ד"ה מרי, וכתוס יו. ד"ה מנין, וכמתוס כ. ד"ה נפקלו). טז. **ובספר** הישר (חידושים סי' רכג) הוסיף הסבר, שבתחילת השקיעה החמה נכנסת לעובי הרקיע, ועד השקיעה השניה היא כנגד החלון, ובשקיעה השניה שאחרי זה פונה מהחלון והולכת לה מאחורי הרקיע, וכל זמן שעדיין פני מזרח מאדימים, היינו בין השמשות דרבינו תם. וראה בתוספות רי"ד (שבת לד: ד"ה ואיכוו) שרבינו תם ביאר את שיטתו לדעת חכמי ישראל (להלן ע"ב), הסוברים שביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למעלה מן הרקיע, ואילו התוספות רי"ד שם מבאר את שיטת רבינו תם גם כדעת חכמי אומות העולם (שם), הסוברים שביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למטה מן הקרקע, וכפי שאומר רבי שנראים דבריהם מדברינו, אלא שהיות שכדור הארץ הוא עגול, גם אחר שמתכסה השמש מעינינו, עדיין קרני השמש חודרות לחלל כדור הארץ, ורק אחר שהחמה יורדת עוד בשיעור ה' מיל קרני השמש שוב אינם חודרות לכדור הארץ. וראה שיטה מקובצת (כתובות יג: ד"ה השפתם) בשם רבינו תם, שאע"פ שחכמי אומות העולם נצחום לחכמי ישראל בטענותיהם, מכל מקום ודאי שהאמת היא כדעת חכמי ישראל. וראה גם בחזון איש (שו"ת סי' יג סק"ד ד"ה פסקיס) שכיון לדעת תוספות רי"ד, והוסיף ליישב בזה את הסתירה שהקשו בין דברי הבבלי שעובי הרקיע הוא אחד משה או אחד מעשרה ביום, ואילו בירושלמי (נדרים פ"ו ה"ו) כתוב שעובי הרקיע הוא מהלך ת"ק שנה, ויישב, שעובי הרקיע הנזכר בבבלי היינו כנ"ל אחר שהשמש ירדה מתחת לקו האופק, ועדיין קרניה חודרות לכדור הארץ, ואילו עובי הרקיע המוזכר בירושלמי שהוא ת"ק שנה, היינו גוף אורי זך שנקרא רקיע, ואשר למעלה ממנו עוד רקיעים, ובין רקיע לרקיע ת"ק שנה. וראה בתוספות בזבחים (ט. ד"ה מיני) שהוסיפו, שדם שנפסל בשקיעת החמה אילולי הפסוק 'וביום זבחכם' היה נפסל כבר בשקיעה ראשונה אף שעדיין יום הוא. יז. **ומוסיף** הרמב"ן, שדווקא משקיעה ראשונה אפשר לקבל את השבת, ויהא נחשב שהוסיף מחול על הקודש, אבל קודם לכן כיון שעדיין זורחת השמש על הארץ, הוא יום חול גמור, ואפילו אם יקבל עליו את השבת לא עשה כלום. ומקשה הרמב"ן, שלפי זה היאך אפשר להוסיף מחול על הקודש במוצאי שבת, הרי ברגע שנגמר בין השמשות כבר הוי לילה והוא יום חול גמור, ואי אפשר עוד להוסיף מחול על הקודש. ומתרץ, על פי דברי הירושלמי (נדרים פ"ו ה"ו), שמזמן שנראים ג' כוכבים מפוזרים עד שייראו ג' כוכבים רצופים במקום אחד, זהו הזמן של תוספת שבת במוצאי שבת. יח. **וראה** בספר מנחת כהן (חלק מנוח המכתם מלמד ח פ"ח) שכתב, ששיטה זאת היא גם דעת חכמי התכונה, וכן סובר האבן עזרא (שמות יח יג), וראה בשו"ת חתם סופר (סי' פ) שכתב, שזו גם שיטת הרוקח (סי' נח), ולדינא דחה המנחת כהן (שם פ"ו) שיטה זו מן ההלכה, אבל הב"ח (שו"ת סי' רסח ס"ב) החזיק בשיטת היראים, וכתב שכן נראה בעיניו העיקר לדינא, ושכן משמע גם מדברי המרדכי (הגהות מרדכי שבת פ"ב רמז תנו) והאגודה (שם אות מט). יט. **ובשו"ת** מהר"ם אלשקר (שם) כתב, שכן היא גם שיטת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש, וכן כתב המהרלב"ח (הלכות קידוש המודש פ"ב ד"ה הכלל העולה), וכן כתב הבית יוסף (שו"ת סוף סי' ס"ב-ג ד"ה ומ"ש וזמנו) בדעת הרי"ף והרמב"ם, וכן דעת הגר"א (שם אות יב) להלכה כדעת הגאונים, וכן הביא הביאור הלכה (שם ד"ה מתפילת) בשם מהר"ל מפראג בפירושו למסכת שבת. כ. **וראה** בספר אש תמיד (שלוינגר, תשובה בענין זמן צאת הכוכבים) שתירץ את סתירת דברי הרמב"ם, שמה שאמר עולא שמן המודיעים לירושלים הוא ט"ו מיל הוא מוסכם לכולי עלמא, וגם מה שביאר עולא שדרך רחוקה הוא כל שאינם יכולים לבוא בשעת שחיטה, הוא גם כן לכולי עלמא, ונמצא שלדעת תנא קמא מהלך ט"ו מיל הוא ו' שעות, ואם כן כל מיל הוא ב' חומשי שעה, ורבי יהודה הסובר שיש ארבעים מיל מהנץ עד שקיעת החמה, חולק על תנא קמא בשיעור מיל, וסובר שמהלך של כ' מיל הוא ו' שעות, ולדבריו דרך רחוקה יהיה כ' מיל, וזה אינו קשה על עולא, משום שהמציאות היא שמודיעים הוא ט"ו מיל מירושלים, ובזה הלכה כסתם משנה שדרך רחוקה הוא ט"ו מיל, ומבואר מהמשנה ששיעור מיל הוא ב' חומשי שעה, ושיעור דרך רחוקה הוא ט"ו מיל, וקושיית הגמרא מדברי רבי יהודה, היא רק על דברי עולא, שמעלות השחר עד הנץ החמה וכן משקיעת החמה עד צאת הכוכבים הוא ה' מיל שהוא אחד מו' ביום, ואילו רבי יהודה סובר שהוא אחד מי' ביום, וזה אינו נוגע למחלוקתם בשיעור מיל, אלא שרבי יהודה סידר את זמני היום לפי שיטתו בשיעור מיל, ומדבריו אתה רואה שהזמן מעלות השחר עד הנץ החמה ומשקיעת החמה עד צאת הכוכבים הוא אחד מעשרה ביום, דהיינו שעה וחומש, ואף שהסתם משנה חולקת עליו בשיעור מיל והלכה כהסתם משנה, מכל מקום במה שאמר שהזמן מעלות השחר עד הנץ החמה הוא אחד מי' ביום שהם שעה וחומש, אין חולק עליו בזה. ובזה נתיישבו דברי הרמב"ם, שלגבי שיעור מיל ושיעור דרך רחוקה פסק הרמב"ם כסתם משנה, שמן

הכוכבים, שזה כנגד המציאות, ואילו בפירושו למסכת פסחים מבואר, שסובר ששלושים מיל הם י״ב שעות, ואם כן י״ב שעות הן מהנץ החמה עד שקיעת החמה. ב. שבפירושו למסכת פסחים וכן במשנה תורה סובר הרמב״ם כעולא, ואם כן ישנם ה׳ מיל מעלות השחר עד הנץ החמה, ואילו בפירושו למסכת ברכות כתב, שמהלך אדם מעלות השחר עד הנץ החמה הוא שעה וחומש, נמצא שישנם ד׳ מיל בין עלות השחר להנץ החמה, וכן הקשה המגן אברהם (סי׳ פט סק״ח)[כא]. ומסיק הגר״א, שהעיקר הוא כדבריו שמהלך אדם מעלות השחר עד הנץ החמה הוא ד׳ מיל, והי״ב שעות ביום הן מהנץ החמה עד שקיעת החמה, ואם כן מהלך אדם בי״ב שעות הם ל״ב מיל, ושיעור מיל הוא ג׳ שמיניות השעה דהיינו עשרים ושתים דקות ומחצה, וד׳ מיל הם שעה ומחצה[כב].

וכתב הגר״א ליישב את דברי הרמב״ם בפירוש המשניות (ברכות שם), ששיעור הזמן מעלות השחר עד הנץ החמה הוא שעה וחומש, על פי מה שהקשה, שדברי הרמב״ם נכונים רק אם נאמר שיש י״ב שעות מעלות השחר עד צאת הכוכבים, אז מהלך ארבעים מיל הוא בי״ב שעות, ואם כן ד׳ מיל הם שעה וחומש, אבל המציאות היא שיש י״ב שעות מהנץ החמה עד שקיעת החמה, ואם כן ארבעים מיל הם ל״ב שעות, וד׳ מיל הם שעה ומחצה. ועל זה תירץ הגר״א, שהרמב״ם סובר באמת שיש י״ב שעות מהנץ החמה עד שקיעת החמה כהמציאות, אלא שהרמב״ם מפרש את הברייתא שלא כפירוש רש״י (ד״ה מ״ש), וכוונת רבי יהודה, שמהלך אדם עשר פרסאות ביום היינו מהנץ החמה עד שקיעת החמה. והגמרא הקשתה ב׳ קושיות מברייתא זו: א. שרבה ועולא סוברים שיש ה׳ מיל בין עלות השחר להנץ החמה, וכן בין שקיעת החמה לצאת הכוכבים, ואילו רבי יהודה סובר שיש רק ד׳ מיל. ב. שהם סוברים שיש ארבעים מיל מעלות השחר עד צאת הכוכבים, ואילו רבי יהודה סובר שיש ארבעים מיל מהנץ החמה עד שקיעת החמה, והוכיחה הגמרא שכוונת רבי יהודה כן, ממה שאמר רבי יהודה ׳שהם אחד מעשרה ביום׳, וכוונתו להיום שהוא מהנץ החמה עד שקיעת החמה, וכמו שאמר רבה אחד מששה ביום, וזהו הפירוש גם בדברי רבי יוחנן ׳אנא ביממא הוא דאמרי ורבנן הוא דקא טעו דקא חשבן דקדמא וחשוכא׳, היינו שכוונת רבי יוחנן היתה שיש ארבעים מיל ביום מהנץ עד שקיעת החמה, וכדברי רבי יהודה, ורבנן סוברים שכוונתו מעלות השחר עד צאת הכוכבים, וכוונת הגמרא ׳דקא חשבן דקדמא וחשוכא׳, היינו שהם מחשבים שהארבעים מיל הוא מעלות השחר עד צאת הכוכבים[כג].

המגן אברהם (סי׳ רסז סק״ח) סובר שכיון שמחשבים את היום מהנץ עד שקיעת החמה, א״כ מיל הוא ב׳ חומשי שעה [ובשעה של שישים דקות היינו כ״ד דקות], והקשה הדגול **מרבבה** (שם) שדבריו נכונים רק אם נאמר שמעלות השחר עד הנץ החמה וכן משקיעת החמה עד צאת הכוכבים יש ה׳ מיל, אז כל מיל הוא ב׳ חומשי השעה [משום שאז אדם הולך ביום ל׳ מילין, וכשנחלק מהנץ עד שקיעת החמה לי״ב שעות אזי כל מיל הינו ב׳ חומשי השעה], אבל המגן אברהם עצמו בסוף דבריו שם כתב שלהלכה אדם הולך מעלות השחר עד הנץ החמה וכן משקיעת החמה עד צאת הכוכבים ד׳ מיל, ואז מהנץ עד שקיעת החמה אדם הולך ל״ב מיל.

החילוק בין הזמן שמעלות השחר עד הנץ החמה לבין הזמן שמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים

שם. הקשה **בשו״ת גינת ורדים** (מו״ח, לקט משובות, קונטרס בין השמשות לרבי יעקב פרלמ״ן ד״ה ויש לתקן), מדוע חז״ל מצאו לנכון לקבוע שהזמן שמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים יחשב לספק יום ספק לילה, והוא משום שעדיין אור היום מבהיק ומאיר, הלא גם בזמן שמעלות השחר עד הנץ החמה אור היום מבהיק ומאיר.

ותירץ, שישנם ב׳ חילוקים: א. האדם שרוצה להקדים לעשות את המצוה מיד בהאיר היום אינו חפוז וטרוד, אלא אדרבה הינו מדקדק לראות מתי באמת האיר היום, ולכן אין חשש שיקדים לעשות המצוה בלילה, ואילו האדם שמאחר לעשות המצוה בסמוך לשקיעת החמה, הינו בדרך כלל חפוז וטרוד, ולא יעיין היטב, ומצוי שיבוא לידי טעות. ב. בעלות השחר גם אם הקדים לעשות המצוה בלילה יכול לתקן ולעשותה שוב ביום [גם במצות מילה יוכל להטיף דם ברית, כמבואר **בש״ך** (יו״ד סי׳ רסג סק״ד), וכן בשאר המצוות כגון טבילה וכיוצא בזה], ואילו המאחר לעשות המצוה בסוף היום ויעשנה בלילה, יפסיד המצוה בזמנה.

מהיכן נלמד שהשיעור מעלות השחר עד הנץ החמה הוא ד׳ מיל

ויאיצו שאני. **פירש המהרש״א** (מ״ק כג: ד״ה מעלות) על פי דברי הירושלמי (יומא פ״ג ה״ג), שהמלאך היה מיישר לפניהם הדרך. והקשה המהרש״א, שהרי מסקנת הירושלמי (שם) שמפסוקים אלו למדים שהשיעור מעלות השחר עד הנץ החמה הוא ד׳ מיל, ואיך ניתן ללמוד זאת מפסוקים אלו, הלא יש לומר שעל ידי יישור המלאך הלכו ד׳ מיל, שהרי המרחק האמיתי הוא ה׳ מיל. ותירץ, שחז״ל קיבלו שיישור הדרך על ידי המלאך פיחת לו חלק חמישית, וכיון שהמרחק האמיתי בלא יישור המלאך הוא ה׳ מיל, ממילא על ידי יישור המלאך נשאר כדי הילוך ד׳ מיל, וכיון שלוט הלך דרך זאת מעלות השחר עד הנץ החמה, למדנו ששיעור ההילוך מעלות השחר עד הנץ החמה הוא ד׳ מיל.

פירוש לפי דברי הגמרא לדברי יוסף לאחיו

שם. נמצא לפי החשבון שעל ידי מהירות ההליכה אדם מוסיף עוד חמישית דרך, ובספר **דברי רב משלם** (עמ׳ קו) פירש לפי חשבון זה את דברי יוסף לאחיו, ׳מהרו ועלו אל אבי ואמרתם אליו כה אמר בנך יוסף שמני אלהים לאדון לכל מצרים רדה אלי אל תעמד׳ (בראשית מה ט), שיוסף הוצרך להזהירם ׳מהרו ועלו אל אבי׳, כדי שלא יקדימו ללכת כבר בעלות השחר קודם הנץ החמה, ולא יאחרו ללכת אחרי השקיעה עד צאת הכוכבים, משום שאמרו (לעיל ג.) ׳לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב׳, ולכן אמר להם יוסף למהר, ועל ידי המהירות ילכו באותו הזמן מהנץ החמה עד שקיעת החמה עוד חמישית, והיינו שאם הולך ל״ב מיל מהנץ החמה עד שקיעת החמה, על ידי מהירות ההליכה מספיק הוא ללכת באותו הזמן עוד ח׳ מיל, והיינו בדיוק מה שהיו מספיקים ללכת אם היו מקדימים לצאת בעלות השחר ומאחרים ללכת עד צאת הכוכבים.

פירוש לפי דברי הגמרא לדברי תרגום יונתן בן עוזיאל

שם. בתרגום יונתן בן עוזיאל (שמות יג יז) מפרש את דברי הפסוק ׳ויסעו בני ישראל מרעמסס סכתה׳ (שם), שבני ישראל נסעו מרעמסס עד סכות מאה ועשרים מיל, וכיסו עליהם שבעת ענני כבוד ארבעה מארבעה צדדיהם, ואחד מעליהם שלא ירד עליהם מטר וברד ולא ישרפו בחום השמש, ואחד מתחתיהם שלא יזיקו להם קוצים ולא נחשים ועקרבים, ואחד נוסע לפניהם להשוות העמקים ולהנמיך ההרים. **ובספר לוית חן ואור יקרות** (סוף פרשת נח ד״ה מימחפיליו) מביא בשם **ספר ברכת שמואל**, שדברי התרגום הם על פי דברי המדרש, שבני ישראל הלכו ביום אחד מרחק ג׳ ימים, ומהלך אדם בינוני ביום הוא מ׳ מיל, נמצא שהלכו מאה ועשרים מיל, והוסיף שם, שהוקשה לתרגום הרי מהלך אדם ביום מהנץ עד שקיעת החמה הוא ל״ב מיל, ורק מעלות השחר עד צאת הכוכבים הוא מ׳ מיל, ולכן כתב התרגום שאחד מענני הכבוד היה משווה להם את הדרך, ומבואר בסוגייתנו שעל ידי יישור הדרך אדם הולך עוד שמונה מיל והיינו מ׳ מיל, נמצא שהלכו מאה ועשרים מיל.

המודיעים ולחוץ הוא שיעור דרך רחוקה וזהו ט״ו מיל, כדבריו בפירושו במסכתין (פ״ט) ובמשנה תורה, ושיעור מיל הוא ב׳ חומשי שעה, כדבריו בפירושו המשניות (פ״ג), אבל השיעור בין עלות השחר להנץ החמה הוא שעה וחומש, כדבריו בפירושו בברכות, וכמו שאמר רבי יהודה, וכפירוש הגר״א [הובא להלן] בדברי רבי יהודה, שארבעים מיל הם בין הנץ לשקיעת החמה.

כא. המעדני יו״ט (על הרמב״ם, ברכות פ״ק ס״ק טוס ט) כתב, שמה שפסק הרמב״ם כעולא שמהנץ עד שקיעת החמה יש ל׳ מיל, הוא משום שעולא אמר זאת בדעת רבי עקיבא הסובר שדרך רחוקה היא מן המודיעים ולחוץ, ועל זה אמר עולא שאותו מקום מרוחק ט״ו מיל מירושלים, ועולא היה שכיח בארץ ישראל, כמבואר בגמרא (כתובות קיא.), ולדבריו מהנץ עד שקיעת החמה יש שלושים מיל, אלא שעולא הוסיף מדעתו שרבי עקיבא סובר שמעלות השחר עד צאת הכוכבים יש ארבעים מיל, ולדבריו מעלות השחר עד נץ החמה אדם מהלך חמש מיל, וכן מהשקיעה עד צאת הכוכבים, ולפי זה עוביו של רקיע הוא אחד משה ביום, ועל זה הקשתה הגמרא מהברייתא, שרבי יהודה אומר שעוביו של רקיע הוא אחד מעשרה ביום, אבל במה שאמר עולא שאורכו של היום מהנץ עד שקיעת החמה הוא מהלך שלושים מיל, בזה לא איתותב עולא, שהרי הוא אמר זאת בדעת רבי עקיבא, והלכה כרבי עקיבא מחבירו. ולכן פסק הרמב״ם שאורכו של היום מהנץ החמה עד שקיעת החמה הוא מהלך שלושים מיל, אלא שסובר הרמב״ם, שמעלות השחר עד הנץ החמה, וכן מהשקיעה עד צאת הכוכבים, אין ה׳ מיל, אלא יש אחד מעשרה ביום ולשיטתו הוא ג׳ מיל. ולפי זה מיושבת אף הסתירה הנוספת בדעת הרמב״ם, שבין בפסחים ובין בברכות סובר הרמב״ם כעולא וכרבי עקיבא שיש שלושים מיל מהנץ החמה עד שקיעת החמה, ולפי זה סובר הרמב״ם שיש ג׳ מיל מעלות השחר עד הנץ החמה, וג׳ מיל מהשקיעה עד צאת הכוכבים, ושיטת הרמב״ם היא שכל מיל הוא כ״ד דקות, כמבואר בפירושו בפסחים, ולפי זה ג׳ מיל הם ע״ב דקות, ולכן כתב בפירושו לברכות שמעלות השחר עד נץ החמה יש שעה וחומש, דהיינו ע״ב דקות ביום בינוני של י״ב שעות שוות, ולא משום שסובר הרמב״ם שיש ד׳ מיל מעלות השחר עד נץ החמה ומיל הוא י״ח דקות, אלא משום שסובר הרמב״ם שיש ג׳ מיל מעלות השחר עד נץ החמה ומיל הוא כ״ד דקות.

כב. עוד הביא הגר״א את דברי התוספות (פסחים יח: ד״ה אחד, סנהדרין מב: ד״ה אחד - הגהות) שכתבו, דיש ה׳ מיל בין עלות השחר עד הנץ החמה שהוא שעה ומחצה, ולכאורה מוכח כהתרומת הדשן שמיל הוא י״ח דקות, ולכן ה׳ מיל הוי שעה ומחצה, וכתב שעל כרחך טעות סופר היא בתוספות, וצריך לומר ד׳ מיל כמסקנת סוגייתנו, וכן הוא בתוספות (ד״ה רבי, שבת נה. ד״ה תרי) שהוא ד׳ מיל, ולכן אדרבה מדברי התוספות מוכח שמיל הוא כ״ב דקות וחצי כדעת הגר״א, ולכן ד׳ מיל הם שעה ומחצה.

כג. והגר״א הביא ראיה לפירושו מדברי הירושלמי (ברכות פ״ק ה״ב) האומר, שעוביו של רקיע מהלך חמישים שנה, ומהלך החמה ביום הוא חמש מאות שנה, נמצא עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום, ומוכח שהזמן שיש מהנץ החמה עד שקיעת החמה, הוא עשר פעמים יותר מאשר הזמן שהוא מעלות השחר עד הנץ החמה, והיינו כפירושו, שרבי יהודה סובר שמהלך ארבעים מיל הוא מהנץ החמה עד שקיעת החמה, וראה מה שכתב בעל חילופי גרסאות על פי כת״י (סנהדרין שם: בתוספות ד״ה אחד) שדברי הגר״א בפירושו החדש הוסיף המעתיק, ואינו מעצם כתב ידו בהגהותיו על השולחן ערוך, והוא לפי מה שחידש הגר״א לעת זקנותו, וכמו שכתב בשנות אליהו, וכמו שכתב שכן מוכח בירושלמי, ולא יפה עשה המעתיק שהציג דברים שסותרים לכאן, כאילו בדיבור אחד נאמרו [וראה באחרית דבר הנדפס בסוף מסכת נדה, שפירוש זה כתבו הרה״ג רבי אברהם אבא קלינרמאן, וראה ביורה דעה בהקדמה השניה לביאור הגר״א, שהוא היה המסדר של ביאור הגר״א על יורה דעה, וראה שם בהקדמתו באורך, שעסק הרבה בכתבי הגר״א]. וראה לשון החזון איש (קונטרס מגילות מ״ג סי׳ קמח) ׳וביום שגילה הגר״א את הדבר הכריזו ברקיע הזהרו באליהו ובתורתו שגלה רז זה לבני ישראל׳.

האם ניתן לחלק בשיעור הליכת האדם בין דורות הראשונים לדורות האחרונים

שם. המהרי"ק (שו"ת, סי' קעג) מוכיח מסוגייתנו, שאין לחלק ולומר ששיעור הזמן הנמדד לפי שיעור הליכת האדם [שהוא בין עלות השחר עד הנץ החמה ד' מיל] הוא רק בדורות הראשונים שהיו חזקים ומהירים יותר, אבל בדורות האחרונים אדם הולך באותו זמן מרחק קצר יותר, שהרי הגמרא מביאה ראיה מלוט, והרי יכלה הגמרא לדחות ולומר שבזמן לוט הלכו מהר יותר מאשר בזמן חז"ל, ועל כרחך שאין לחלק בכך.

האם השיעור של אחד משישים הוא שיעור מדויק

ומצרים אחד משישים בכוש וכו'. כתב **בספר שארית יעקב** (ד"ה ת"ם), שהמספר אחד משישים נכתב בדרך גוזמא, וכמו שכתבו **התוספות** (נ"ק נג: ד"ה שימין), שהמספר ששים בכל הש"ס הוא בדרך גוזמא, כמו 'שיתין תיכלי מטי לככא' (שם), ובחולין (מ:) 'שיתין מאני דפרזלא תלו ליה בקורנסיה'[יד].

האם אליהו המוזכר כאן הוא אליהו הנביא

תא שמע דתנא דבי אליהו. ראה **בספר באר שבע** (סנהדרין נג.), שאליהו המוזכר כאן ובסנהדרין (שם) אינו אליהו הנביא, אלא הוא התנא המוזכר בהקדמת **פירוש המשניות להרמב"ם** (ד"ה הפרק הרביעי) אצל חוני המעגל [אליהו עיני בן הקף].

עד:

אהח 19/06/2018

האם נבוכדנצר היה מזרעו של נמרוד הרשע

בן בנו של נמרוד הרשע. כתבו **התוספות** (חגיגה יג. ד"ה בן), שלא מצינו שנבוכדנצר היה מזרעו של נמרוד הרשע, שהרי כוש ילד את נמרוד ולא מצינו אותו רשע מזרע כוש, אלא על שם מעשיו שמלך גם הוא בשנער. והעיר **הטורי אבן** (שם ד"ה בן), שלא יתכן לומר שעל שם מעשיו נקרא בן בנו, ולא שייך לקרוא בן בנו אלא אם כן הוא מזרעו. והביא את דברי **רש"י** (ד"ה בן), שבן בנו לאו דווקא אלא מזרעו, וכתב שיש לומר שמזרעו היה מן האם, אף על פי שאותו הרשע היה כשדיא.

האם המרחק מארץ ישראל לרקיע הינו גם חמש מאות שנה

מן הארץ עד לרקיע מהלך חמש מאות שנה. כתב **הרשב"ם** (ב"ב עד. ד"ה היכא) על דברי אותו סוחר ישמעאלי (שם), שאמר לרבה בר בר חנה בא ואראה לך את המקום שבו נושקים שמים וארץ, שאין זה המקום הגבוה בעולם, שהרי המרחק הוא חמש מאות שנה, וארץ ישראל היא הגבוהה מכל הארצות, ורבה בר בר חנה היה גר בארץ ישראל. והמהרש"ל (גרסנ"ס שם) העיר, שלא יוכל להבין איך לקחו למקום גבוה כל כך שהוא מהלך חמש מאות שנה. וכתב שם הב"ח (הגהות, מות י), שמהלך חמש מאות שנה הוא מהמקום הנמוך בארץ, וארץ ישראל שגבוהה מכל הארצות רחוקה רק מאה שנה.

ביאור דעת רש"י במחלוקת חכמי ישראל עם חכמי אומות העולם

חכמי ישראל אומרים גלגל קבוע ומזלות חוזרין וחכמי אומות העולם אומרים גלגל חוזר ומזלות קבועין. רש"י (מד"ה גלגל) כתב לפרש, שחכמי ישראל סברו שהגלגל שהמזלות נתונים בו הוא קבוע ואינו מתגלגל, והמזלות נעים בו מעט אבל אינם מקיפים את הגלגל, אלא כל מזל הולך עם החמה עד שבאה למזל אחר וחוזר המזל למקומו. וחכמי אומות העולם סברו, שהגלגל מסתובב והמזלות הקבועים בו מסתובבים עמו. והשיב רבי תשובה לדבריהם, שכיון שהגלגל חוזר ומסתובב, הרי שהוא מסתובב לכל הד' רוחות ואף לדרום וצפון, ומסובב עמו גם המזלות, ואם כן מדוע לא מצינו מעולם עגלה בדרום ועקרב בצפון. ודחה רב אחא את דבריו, שכמו בברזל הנתון בריחים שאף שנתון בתוכו, מכל מקום אם תסובב הברזל לא תסתובב אבן הריחים התחתונה, ואם תסובב האבן לא יסתובב הברזל, וכן בדלת הסובבת בחור המשקוף העליון, שבסיבוב הדלת לא יסתובב המשקוף ובסיבוב המשקוף לא תסתובב הדלת. כך יתכן לומר שאף שגלגל המזלות מסתובב, מכל מקום המזלות נמצאים בגלגל פנימי [או חיצוני] נוסף, וגלגל זה אינו מסתובב.

בספר עש וכימה (חומ כג) העיר, שרש"י לכאורה סותר את דבריו, שכאן כתב שהמזלות אינם מקיפים, אלא הולכים מעט וחוזרים למקומם, ואילו במסכת ראש השנה (יא: ד"ה ומזדו) כתב רש"י, שגלגל חמה עגול הוא, חציו למעלה מן הקרקע וחציו למטה מן הקרקע, ושנים עשר מזלות קבועים בו, ששה מהם שקועים למטה, וששה מהם למעלה, וכשהגלגל מתגלגל זה עולה מצד זה, והראשון שבצד האחר שוקע, וכן לעולם. הרי שהמזלות מתגלגלים גם הם עם הגלגל, ואין לומר שרש"י שם פירש כדעת חכמי אומות העולם[ב], שהרי בגמרא מבואר שדעת חכמי אומות העולם נדחתה[ג]. וגם דברי רבי שמעולם לא מצינו עגלה בדרום ועקרב בצפון אינם מובנים, מדוע אמורים מזלות אלו להיות בצפון ודרום.

וכתב לבאר בדעת רש"י, שע"פ חכמי התכונה גלגל המזלות אינו עובר בקו ישר ממזרח למערב מעל קו המשוה, אלא הוא באלכסון, במזרח הוא נוטה לצד דרום ובמערב לצד צפון. ודעת חכמי ישראל שהמזלות אינם מקיפים את הכדור, אלא כל מזל נד בחדשו ומלווה את החמה עד המזל הבא וחוזר למקומו, ודעת חכמי אומות העולם שהמזלות קבועים בגלגל, והגלגל מסתובב ומקיף את כל הכדור ומסובב עמו גם המזלות הקבועים בו. והשיב רבי תשובה לדבריהם, שאם הגלגל מקיף, מדוע מעולם לא מצינו עגלה בדרום ועקרב בצפון, ופירוש דבריו, שהרי הגלגל נוטה לצפון ולדרום, ומזל שור נמצא בצפון קו המשוה ומזל עקרב בדרומו, ואם היה הגלגל מסתובב היה המזל שור גם בדרום ועקרב בצפון. אלא ודאי שאין המזלות מקיפים, אלא הולכים הילוך מעט וחוזרים, כדעת חכמי ישראל. ועל זה השיב רק אחא, שגלגל חמה אינו גלגל המזלות, אלא המזלות קבועים בגלגל אחר, ועל כן אף שגלגל החמה נוטה לצפון ולדרום, גלגל המזלות אינו כן. ועל כן שני הגלגלים מקיפים את הכדור כל כ"ד שעות, והחמה גלגל היקפה נוטה לצפון ודרום, ובכל חודש וחודש נכנסת החמה תחת המזל שמשמש בחודש זה. וזהו מה שכתב רש"י במסכת ראש השנה על פי המסקנא כאן, שהמזלות וכן החמה מסובבים הכדור כל כ"ד שעות.

ביאורים נוספים במחלוקת זו

רבי אברהם בן הרמב"ם (מאמר על דרשות חז"ל, הובא בתורת הרמב"ם והקדמה לעין יעקב) כתב לבאר באופן אחר, שחכמי ישראל סברו שהגלגל עומד והמזלות הם שנעים ומסתובבים, וחכמי אומות העולם סברו שהמזלות הם כמסמרות הקבועים בגלגל, והגלגל הוא שנע ומתגלגל והמזלות נעים בסיבוב הגלגל, ולא מכח עצמם. והבין רבי מדבריהם, שכיון שהגלגל אינו קבוע, אין לו הכרח להתגלגל ממזרח למערב דווקא, ועל כן השיב עליהם ממה שמעולם לא מצינו עגלה בדרום ועקרב בצפון, שאם היה הגלגל מתגלגל מצפון לדרום היה משתנה מקום כוכבים אלו, וזו הוכחה שהגלגל קבוע ובו נעים הכוכבים ממזרח למערב, ועל כן מעולם לא נשתנה מקום כוכבים אלו. ועל זה השיב רב אחא, שיתכן לומר שאף אם כיוון תנועת הגלגל ישתנה, מכל מקום מקום המזלות ישאר כפי שהיה. כמו בריחים, שאף אם מסתובבים, מכל מקום הברזל העומד בתוכם קיים במקומו, וכן הדלת אף אם מסתובבת על צירה, מכל מקום הציר נשאר במקומו, כך גם לענין הגלגל, שאף אם יסתובב, מכל מקום סיבוב המזלות ישמור על מקומו.

ובספר עץ חיים לאר"י ז"ל (שער מג פ"ג) מבאר שלא נחלקו, אלא שחכמי ישראל התכוונו לרקיע, וכיון שהגלגלים קבועים בו, לכן פעמים נקרא גם הוא גלגל, והרקיע הוא קבוע, אלא שהגלגלים הקבועים בו הם חוזרים, ולגלגל זה קראו חכמים מזלות, כי כוכבי המזל הם נקודת הגלגל ונשמתו. ואילו חכמי אומות העולם כוונתם לגלגלים אלו, על כן אמרו שהם חוזרים[ד].

הרמ"ע מפאנו בספרו עשרה מאמרות (מאמר הרקיעים, מאמר סם כל מי ת"ח פי"ג) כתב, שבודאי הדבר ברור שהגלגל סובב ונושא את המזל, ולא על זה חלקו חכמי ישראל. אמנם אמרו שהמזל בכחו וחיותו הוא המניע את הגלגל, ובלא זה היה הגלגל קבוע בלא לזוז ממקומו, והמזל מסבב אותו כשם שחיות הראש מניעה את הרגלים אע"פ שהן מוליכות אותו, וכך גם המזל הוא מסבב את מסביביו. והיינו שע"פ הפשט הנגלה נראה כחכמי אומות העולם שהמזלות קבועים בגלגל והגלגל הוא מסתובב, אבל חכמי ישראל אמרו דבריהם לפי האמת, שכח סיבוב הגלגל בא מן המזלות[ה].

כד. **וראה** בחידושי המלבי"ם על הש"ס (תענית י. ד"ה אמר), שפירש מאמר זה הנאמר שם בגמרא אחרי מאמרו רבי יהושע בן לוי (שם), 'כל העולם כולו מתמצית גן עדן הוא שותה', והפירוש הוא שכל העולם כולו עתה הוא קטן לעומת קודם החטא, ועדיין הוא שותה מתמצית גן עדן ומשום שקטן הוא ממנו בשיעור זה, שדי לו התמצית והשיריים. ולפי זה, הפירוש בדברי הגמרא שהעולם הוא אחד משישים בגן וגן אחד משישים בעדן הוא, שעדן שהוא העולם שהיה קודם החטא, אף שהיה כל כך גדול גם אחר החטא עד דור המבול, היה גדול אחד משישים בגיהנם, היינו, שנתרבו הרשעים בדורות הללו כל כך עד שהעולם נהיה אחד משישים מהגהינם, אבל נטבעו במבול ונקברו בבבל, נמצא כל העולם כולו אחר שנתקטן במבול נעשה קטן ככיסוי קדרה לגיהנם. **א. וראה** בגמרא בבא בתרא (קט:) המפרשת את הפסוק 'יהונתן בן גרשם בן מנשה' (שופטים יח ל), שמתוך שעשה מעשה מנשה תלאו הכתוב במנשה, אע"פ שהיו בנו של משה, ומוסיפה שם הגמרא, 'מכאן שתולין את הקלקלה במקולקל', וראה גם בסנהדרין (פג:) גבי זימרי בן סלוא שנקרא בן הכנענית על שעשה מעשה כנען, וראה גם בירושלמי (יבמות פ"ט ה"ח) [הובא בילקוט תהלים (קנו מות יח)] המפרש את הפסוק 'בת בבל השדודה' (שם ח), וכי בת בבל היא, אלא שעשתה כמעשה בבל. **ב. והקשה** עוד, שדבריו בראש השנה הם אף לא כדעת חכמי אומות העולם, כי כאן פירש שלדעת חכמי אומות העולם, הגלגל הוא כמין אופן ונתון ברקיע חציו למטה מן הרקיע וחציו למעלה מן הרקיע, וכשעולה צדו זה שוקע צדו אחר. ואילו בראש השנה ביאר, שהגלגל חציו למעלה מן הקרקע וחציו למטה מן הקרקע. ועי"ש בביאורו שמבאר גם את דברי רש"י אלו. אמנם ראה בהגהות הב"ח (מות ג) שהגיה ברש"י כאן, שלדעת חכמי אומות העולם הגלגל חציו למעלה מן הקרקע וחציו למטה מן הקרקע. **ג. ונראית** כוונתו שאף שרב אחא יישב דבריהם, מכל מקום ביאר רב אחא בדבריהם, שאף הם מסכימים שהמזלות אינם נעים ממקומם, וזה שלא כדברי רש"י בראש השנה שם. **ד. והביאו** בבן יהוידע (ד"ה ת"ר), וכתב שעדיין לא ניתן ליישב מה שאמרו חכמי אומות העולם שמזלות קבועים, שהרי אינו כן, וזה שקר גמור. **ה. ובאופן** דומה ביאר המהר"ל (נצח הגולה פצ"ג), שמחלוקתם מה מסובב את מה, חכמי ישראל סברו שהמזלות הם המסבבים את הגלגל, כמו קרון הנמשך על ידי תנועת הסוס, וחכמי אומות העולם סברו שהגלגל הוא זה שמסתובב ומסבב

ילקוט פֶּתַחִים צֵד: ביאורים

הגר"א באדרת אליהו (פר' נרמסים ד"ה ויקרא מלהים) כתב גם כן שמאמר זה נפלא בעיני העם, איך יאמרו דבר המנוגד את החוש[ו], וביאר, שחכמי ישראל ידעו שהרקיע כולל שלש מאות ותשעים רקיעים ושבעה גלגלים, וכוונתם היא שגלגל הרקיע שבו קבועים כל הגלגלים הוא קבוע, וגלגל המזלות הוא חוזר. וחכמי אומות העולם שלא נגלה להם ענין זה אמרו לפי ראותם, שהגלגל חוזר, ועל כן מהלך הגלגלים אינו שוה, וכוונתם לגלגלים שבהם קבועים המזלות[ז].

אם הודו חכמי ישראל לחכמי אומות העולם במחלוקת הראשונה

שם. הרמב"ם בספרו מורה הנבוכים (ח"ג פ"ח) כתב, שבמחלוקת זו הודו חכמי ישראל לחכמי אומות העולם. וכן כתבו גם **בספר נחמד ונעים** (סי' כה) **ובעקידת יצחק** (שער לז)[ח] **ובתורת העולה** (לרמ"ח, ח"ג פ"ג)[ט]. וכתב **בספר הברית** (ח"ג מאמר ג פ"י), שכל הספרים הללו כתבו כן אחר שמצאו שכך כתב הרמב"ם, והרמב"ם בלי ספק נזדמן לו באותה העת כתב יד של תלמיד טועה, כי אין מקום לומר שגירסא זו נכונה, שכן ממה שמבואר במחלוקת השניה שאמר רבי עליה שנראים דבריהם מדברינו, ואילו על המחלוקת הראשונה אמר תשובה לדבריהם, משמע שהודו חכמי ישראל רק במחלוקת השניה ולא בראשונה[י].

אמנם בדברי ה"ר **אברהם בן הרמב"ם** (שם) בביאורו את מחלוקת חכמי ישראל וחכמי אומות העולם [ראה להלן] מבואר, שהיה לפניו כגרסא שלפנינו, ועם כל זה דעתו שהודו חכמי ישראל גם במחלוקת הראשונה, לפי שמבאר שהמחלוקת השניה תלויה במחלוקת הראשונה[יא], וכיון שהודו במחלוקת השניה, על כרחך שהודו גם בראשונה[יב].

ובאוצר הגאונים (סי' רטז) מובא, שכיון שרב אחא דחה דברי רבי, הלכתא כבתראי. וציינו שכן מוכח מדברי הגמרא במסכת בבא בתרא (עד.), שגלגל הרקיע מסתובב[יג].

ביאור אחר בדברי רבי ורב אחא בר יעקב

אמר רבי תשובה לדבריהם וכו' מתקיף לה רב אחא בר יעקב וכו'. בדברי יוסף (מאמר כדור המזלות) כתב, שרבי היתה כוונתו להביא ראיה לחכמי אומות העולם[יד], ומה שאמר תשובה לדבריהם, היינו שאם ישאלו שאלה על דבריהם, יש לך על כך תשובה וראיה. שמה שלא ראינו מעולם עגלה בדרום ועקרב בצפון, זה מורה שהמזלות קבועים בגלגל, שאם היו המזלות חוזרים היה אפשר שהמזלות יחזרו לצד אחר, ומכך שהמזלות מתגלגלים רק לצד אחד זה מוכיח שהמזלות קבועים. ורב אחא דחה דבריו במשל הדלת, שאף שהדלת חוזרת, מכל מקום חזרתה קבועה ואינה משתנה. נמצא שלא הודו חכמי ישראל במחלוקת זו לחכמי אומות העולם[טו].

כיצד דעת חכמי אומות העולם בזמן הזה

בספר אילים (עמ' 87) כתב, שלא יפה עשו חכמי ישראל שהניחו דעתם בענין גלגל קבוע ומזלות חוזרים, וקיבלו דעת האומות, שהרי בזמנינו רוב החכמים פסלו את מה שסברו עד אז, ובחרו במה שביטלו. וכן כתב **בנחמד ונעים** (סי' כה) בשם **חוקר גדול אחד**, שלא יפה עשו החכמים שהודו על דבר שקר, כי הדין עם חכמי ישראל שהכוכבים חוזרים במהלכם העצמי בלי שום הכרח תנועות הגלגלים, רק בעצמם שטים ורצים כעוף הפורח.

וכן בפחד יצחק (למפורנטי, ערך לידה) **כתב לגבי הכינים, שמבואר בגמרא** (שבת יב.) שמותר להרגם בשבת לפי שאינם פרים ורבים. ועתה דעת החוקרים שאף הם פרים ורבים, אם מותר להרגם. והביא תשובה **מהרב יהודה בריל** שאין לנו לשנות קבלתינו מפני דעתם, והנה לענין המחלוקת אם הגלגל חוזר או המזלות, שהודו חכמי ישראל לחכמי אומות העולם, וסוף דבר שאחר כמה מאות שנים שבו החוקרים לדעת חכמי ישראל[טז], על כן אין לנו לזוז ממה שנפסק בגמרא, אפילו כל רוחות החקירות באות ונושבות בו, כי הם לא ירדו לעומק חכמת הטבע וכפי שנגלה לחכמינו[יז]. והפחד יצחק דחה דבריו, שאדרבה ממה שחכמים הודו לחכמי אומות העולם, זה מורה שלא כל דבר קיבלו חכמים בקבלה, ופעמים שדברו מתוך חקירה וחכמה אנושית, שאם לא כן לא היה להם לחזור מדבריהם אחר שקיבלו כן. ומה שכתב שכהיום מודים חכמי אומות העולם שהמזלות קבועים, אין זה מוחלט שכן יש הסוברים כן ויש המוכיחים להיפך. ועל כן סובר שיש להחמיר שלא להרוג כינה בשבת.

אלו מזלות כוונת הגמרא כאן

מעולם לא מצינו עגלה בדרום ועקרב בצפון. רש"י (לעיל ע"ב ד"ה עגלה, ד"ה זין) פירש, שהכוונה למזלות שור ועקרב מי"ב מזלות. **אמנם התוספות** (ד"ה מעולם) כתבו להוכיח, שאין הכוונה למזלות מי"ב מזלות, שהרי במסכת ראש השנה (יא:) מבואר, שהי"ב מזלות לעולם ששה מהם למטה מן הארץ וששה מהם למעלה, וכשמזל אחד עולה המזל שכנגדו שוקע[יח], ואילו כאן אמרו בגמרא, שהעגלה והעקרב אינם זזים ממקומם ושניהם לעולם למעלה. אלא צריך לומר שמזלות אחרים הם. **והמאירי** (עירובין נו. ד"ה כגר ניתרנו) פירש, שהכוונה לכוכבים הסובבים את הקוטב הצפוני ואת הקוטב הדרומי, ואין הניקוד 'עֶגְלָה', כלומר, שור, אלא 'עֲגָלָה'[יט].

בספר עש וכימה (חומ כג) כתב לבאר הגמרא על פי דעת התוספות, שחכמי ישראל סברו שהגלגל קבוע והמזלות הם שחוזרים ומקיפים, ואילו חכמי אומות העולם סברו שהגלגל חוזר והמזלות קבועים בו, והגלגל הוא מסבבם. והשיב על זה רבי, שכיון שהגלגל מסבבם על כרחך שמסבב גם את הכוכבים הנמצאים בציר הדרומי והצפוני הנקראים עגלה ועקרב, שהרי מצינו כוכבים שמקיפים מצפון לדרום ומדרום לצפון, ובהכרח שגלגל זה יסובב כוכבים אלו הנמצאים על הציר הדרומי והצפוני[כ]. ולדברי חכמי ישראל לא יקשה, כי לדעת

(לר"ע מן המדומים פי"ח). וכן הרמ"ע מפאנו (מאמר שם כל מי מ"ח פי"ב) השיג על האומרים שהודו בזה חכמי ישראל לחכמי אומות העולם, כי סוגיית הגמרא אינה כדבריהם. עיין לעיל בפירוש המחלוקת לפי דבריו. **יא. וכן** בדברי רבינו חננאל (לעיל ע"ב ד"ה שמר רפה) מבואר, ששתי המחלוקות תלויות זו בזו. **יב. כן** גם בחידושי הר"מ קזיס (שבת לד: ד"ה מ"ר) מבואר, שמחלוקת אחת תלויה בשניה, וחזרו בהם חכמי ישראל בשתי המחלוקות. וראה להלן [בענין 'האם הודו חכמי ישראל לאומות העולם'], שיש שפירשו שחכמי ישראל חזרו בהם רק במחלוקת הראשונה. **יג. בגמרא** שם אמר רבה בר בר חנה, שהניח את סל הלחם שלו במקום שנפגשים בו השמים והארץ, והתפלל, ולאחר התפילה לא מצא אותו, ואמר לו הישמעאלי שזה משום שגלגל הרקיע הסתובב, ואם ימתין עד למחר ימצאהו. וכתב שם הרשב"ם (ד"ה דהדר), שזה ע"פ המבואר במסכת פסחים שגלגל חוזר ומזלות קבועים. הרי שבגמרא שם נקטו כדעת חכמי אומות העולם. **יד. וכן** הביא ביד דוד (ד"ה מ"ר) שכן פירש בספר חנוכת הבית. **טו. ובזה** מיישב מה שמובא בירושלמי (ברכות פ"ט ה"ג), רבי אומר הלבנה בתקופתה, התחיל גלגל חמה לשקוע ותחילת גלגל לבנה לעלות, זהו בין השמשות. ומבואר שסבר רבי שהגלגל חוזר וכדעת חכמי אומות העולם, ואם הפירוש בגמרא הוא שרבי מביא ראיה לחכמי ישראל שהגלגל קבוע, היה בזה סתירה לדבריו בירושלמי, אלא ודאי כוונת רבי היה להביא ראיה לדעת חכמי אומות העולם, וכדעתו בירושלמי. **טז. וכן** הביא בדברי יוסף (שם), שכעת כל חכמי העמים מודים לדעת חז"ל, שהגלגל קבוע ומזלות חוזרים על פני הרקיע. **יז. עוד** כתב, שהלא בענין עין הרע שהרבה חוקרים מכחישים בחוש ענין זה, והרמב"ן כתב שדי לסתור דבריהם ממה שמובא בגמרא, ואין למאמין לבקש ראיות ממקום אחר, כי מספיקה קבלת רבותינו. **יח. זה** לשון רש"י במסכת ראש השנה (שם ד"ה ומזרו), 'גלגל חמה עגול הוא, חציו למעלה מן הקרקע וחציו למטה מן הקרקע, ושנים עשר מזלות קבועין בו, וזה סדרן, טלה שור תאומים, סרטן אריה בתולה, מאזנים עקרב קשת, גדי דלי דגים וכו', ששה מהן שקועין למטה, וששה מהם למעלה, וכשהגלגל מגלגל, זה עולה מצד זה, והראשון שבצד האחר שוקע, וכן לעולם, ושתי שעות שוהה המזל בעלייתו, וכן שכנגדו בשיקועו, שיהו כולן משמשין בעשרים וארבע שעות של יום, ובניסן לעולם טלה מתחיל לעלות לאור הבוקר וכו', מתחיל טלה לעלות ומאזנים לשקוע, לסוף שתי שעות טלה כולו עולה ומאזנים כולו שוקע, אחר שתי שעות מתחיל שור לעלות ועקרב לשקוע וכן כולן כל חדש ניסן, באייר שור מתחיל לשמש ביום כל ימי אייר, ובשתי שעות הראשונות גומר עלייתו, שניות תאומים, שלישית סרטן, רביעית אריה, חמישית בתולה, וששית מאזנים, וכן כולן. **יט. באדרת** אליהו (ריקי, ד"ה גם) כתב, שנראה כדברי התוספות, שהכוונה ב'עגלה' לשבעה כוכבים עומדים כדמות עֲגָלָה הסובבת את הקוטב הצפוני, וכן מוסכם על כל החוזים בכוכבים, ובני אדם קוראים אותם קרון ולא עגלה, והחוזים קוראים אותו 'דוב'. וכן עקרב הם שנים עשר כוכבים עומדים הסובבים את הקוטב הדרומי, ונקראים בפי החוזים בכוכבים 'דג', וחז"ל קראוהו עקרב, כי את צורתם יכול האדם להעריך כדג וכעקרב. וכעין זה כתב בדבר בעיתו (פורלה, עירובין נו. ד"ה ופימנך). **כ. כלומר**, שכשם שהגלגל המקיף ממזרח למערב נמצא באמצע הכדור, והכוכבים הנמצאים במקום ההוא מסתובבים עם הגלגל ההוא, כך הגלגל המקיף מצפון לדרום, הוא באמצע הכדור במקום

עמו את המזלות, וכמו מסמר התחוב באניה שהמסמר נע על ידי תנועת האוניה. והשיב רבי תשובה לדברי חכמי אומות העולם, כי אם היה כדבריהם שהגלגל הוא זה שיש בו את כח התנועה, הרי הגלגל הוא עגול, ובדבר עגול כל הצדדים שוים בו, והיה עליו להתגלגל לכל הצדדים, אם כן מדוע תנועת הגלגלים היא רק ממזרח למערב, ומעולם לא ראינו את תנועת הגלגלים גם מצפון לדרום, שכן תמיד עגלה בדרום ועקרב בצפון, וזו הוכחה שהמזלות הם שגורמים התנועה, שבזה שייך לומר שכמו שלכל כוכב יש את הכח המיוחד לו, כך יש לומר שתכונת מזל עקרב להיות תמיד בדרום, ועגלה תמיד בצפון. ורב אחא דחה דבריו, שהמציאות אינה מחייבת שכל דבר עגול לא יתנועע רק לכיוון אחד, על אף שאין לו קצוות אלא שהוא כדורי, כי אם יש לו ציר שנאחז בו והציר עובר את אמצעיתו ועליו מתנועע, יתכן שזו תהיה סיבה שכדור יתנועע לכיוון מסוים, וזה הטעם שלא ראינו מעולם עגלה בדרום ולא עקרב בצפון. וזהו מה שאמר 'דלמא כבוצינא דשא', כמו שאבן הריחים מסתובבת על הברזל שעובר בתוך הריחים, כמו כן גלגל הרקיע מסתובב על הציר שעובר בתוך הגלגל, ולכן הוא מסתובב לכיוון אחד. 'אי נמי כצינורא דשא', כמו דלת שנעה על שני צירים, כן העולם נע על שני צירים בשני הקטבים שממוקמים אחד בדרום ואחד בצפון, ולכן העולם מסתובב רק לכיוון אחד. **ו. והוסיף עוד** (ד"ה ומן המזל) שהגלגל שמו מוכיח עליו שהוא מתגלגל, וכן מדברי הגמרא במסכת בבא בתרא (עד.) מבואר, שהגלגל חוזר. **ז. וביערות דבש** (מ"ח דרוש ד) כתב גם הוא לבאר, שלא נחלקו חכמי ישראל עם חכמי אומות העולם, אלא שדברו על ענין אחר, שכידוע יש בכוכב שתי תנועות. אחת, התנועה היומית שבגלגל, ממזרח למערב. והשניה, התנועה העצמית, ממערב למזרח. וכמו בחמה שהתנועה היומית שלה היא ממזרח למערב, והתנועה השנתית שלה היא ממערב למזרח. וחכמי ישראל דיברו על התנועה העצמית של המזל, ובזה המזל חוזר ולא הגלגל, וחכמי אומות העולם דיברו על התנועה היומית, שהיא של הגלגל ולא של המזלות. וביאר, שמה שהודו חכמי ישראל לחכמי אומות העולם [כן היתה גרסתו], הכוונה היא שהודו מלשון הודיה ושבח, דהיינו שהודו על שדברי שניהם אמת. וראה עוד באדרת אליהו (ריקי, ד"ה גלגל) ובשארית יעקב (הנרמן, ד"ה מ"ר) בביאור המחלוקת ותשובת רבי ודחיית רב אחא. **ח. בעקידת** יצחק שם מבאר, מדוע בעניינים אלו היתה חכמת האומות יותר מחכמת ישראל, לפי שהאומות חקרו והתבוננו בפעולות הכוכבים והמזלות כי היו עובדים להם, ועל כן חקרו והחכימו בסדר תנועתם והילוכם, אבל חכמי ישראל לא הוצרכו לכל זה, רק לדעת מה שנצרך בשביל חכמת העיבור ולחשבון תקופות ומולדות, והעיסוק בשאר היה נחשב אצלם לאיבוד זמן, להתעסק בעניינים חיצוניים שלא הותר להם להתעסק בהם, רק בזמן שאינו מן היום ולא מן הלילה (מנחות לט:), שנאמר (יהושע א ח) 'והגית בו יומם ולילה'. ובזה מבאר הפסוק 'כי בכל חכמי הגוים ובכל מלכותם מאין כמוך' (ירמיה י ז), דהיינו שע"פ חכמי ישראל שהמזלות חוזרים, היה מקום לטעות במזלות שיש להם כח משל עצמם. אבל לפי חכמי אומות העולם, שהמזלות קבועים וכלל אין להם כח אלא שיש גלגל המסבבם, הרי מתברר שכלל אין כח לכוכבים ומזלות. וזה מה שנאמר שמחכמי הגוים מתבאר שאין כמוך. **ט. וכן** כתבו גם רבינו בחיי (בראשית פ יד) ובישועות משיחו לר"י אברבנאל (מ"ע בהקדמה) ובצדה לדרך (מאמר ח כלל ח פכ"ה), אלשיך (משלי ג כ, פיכה ח ח) ועוד. **י. וכן** כתב בספר מאור עינים

חכמי ישראל המזלות אינם קבועים בגלגל, ויש להם הילוך משלהם, ואם כן יתכן לומר שכוכבים אלו אין להם הילוך כלל. ועל זה השיב רב אחא שיש שני גלגלים, ואי אפשר להקיש מהילוך כוכבים בגלגל אחד, שכן אמורים לנהוג שאר הכוכבים, שיתכן שלהם יש גלגל אחר.

ביאור המחלוקת השניה של חכמי ישראל עם חכמי אומות העולם

חכמי ישראל אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למעלה מן הרקיע וחכמי אומות העולם אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למטה מן הקרקע. רבי אברהם בן הרמב"ם (מאמר על דרשות חז"ל, הובא בגליוני הרמב"ם והקדמה לעין יעקב) כתב לבאר, שמחלוקת זו של חכמי ישראל עם חכמי אומות העולם תלויה במחלוקתם הקודמת[כא], שחכמי ישראל סברו שהגלגל קבוע והמזלות הם סובבים, על כן גם החמה אינה תלויה בגלגל והיא עולה בלילה מעל לרקיע, אבל חכמי אומות העולם הסוברים שהמזלות קבועים בגלגל והוא שמסבב את המזלות, גם החמה תנועתה היא בסיבת הגלגל הסובב את הארץ, ועל כן אמרו שהחמה סובבת את הארץ, וביום היא מעל הארץ ובלילה מתחתיו.

המהר"ל (נצח ישראל פסוקי פ"ג) כתב, שאין לפרש בדברי חכמים שהחמה עוברת תוך הגלגל ועולה מעליו, וזה מה שאמרו שבלילה הולכת למעלה מן הרקיע, ואם כן יהיה הרקיע נקרע לפי שעה, והחמה עוברת תוך הגלגל. ודבר זה מן הנמנע, וגם החוש מכחיש ענין זה, שכן ברור שאין השמש שוקעת רק מעל האופק, שהרי אותם שיש להם אופק אחר אין השמש שוקעת להם. ועוד, שאילו היתה דעת חכמים שהחמה בלילה עוברת הגלגל, והולכת החמה למעלה מן הגלגל, לא היו אומרים שהחמה הולכת 'למעלה מן הרקיע', רק 'למעלה מן הגלגל', כמו שאמרו לפני זה 'גלגל קבוע ומזלות חוזרים'. אמנם כוונת חכמים באמרם רקיע על דבר שהוא מעל התחתונים, כי לשון רקיע נופל על מה שהוא רקיע על התחתונים, אבל אין הכוונה לגלגל כלל.

וזהו פירוש דבריהם, שביום החמה נמצאת בעולם עם התחתונים ואין מבדיל ביניהם, אם כן החמה היא מתחת לרקיע. אבל בלילה החמה נבדלת מן העולם, וזה מה שאמרו שבלילה החמה למעלה מן הרקיע, פירוש שהיא מעל לרקיע שהוא התחלת התחתונים, שהרי החמה אינה נמצאת עם התחתונים, ובודאי שיש לתחתונים גבול בפני עצמם, והגבול הזה הוא הרקיע. וכוונת חכמים לומר בזה, שהשם יתברך הבדיל בין הדברים שבארץ למטה, ובין הדברים שלמעלה על ידי הרקיע. ולכך החמה שנתן אותה ה' להאיר ביום על הארץ, היא הולכת למטה מן הרקיע, ואין הרקיע מבדיל בין החמה ובין התחתונים. אבל בלילה שלא ניתנה להאיר על הארץ, לכך הרקיע שנתן ה' להבדיל בין העליונים ותחתונים, הוא מבדיל את החמה מן הארץ. וחכמי האומות אומרים להיפך, כי ביום, החמה הולכת למעלה מן הרקיע[כב], שהרקיע מבדיל בין החמה ובין התחתונים. שכך ראוי, שאם לא כן, היתה החמה מזיקה לתחתונים, ולא היה להם קיום. ולפיכך כאשר השמש היא על הארץ, הולכת למעלה מן הרקיע. וכאמור[אוצר החכמה 19/06/2018] הוא לילה, ונבדלת מן הארץ, אין כאן הבדל הרקיע. והיינו שהשיב רבי 'ונראין דבריהן מדבריכם, שביום מעיינות צוננין, ובלילה רותחין'. שמזה תראה שבלילה אין החמה נבדלת מן התחתונים, ולכך מעיינות רותחים. אבל ביום אין מעיינות רותחים כמו בלילה, כי הרקיע מבדיל בין העליונים ובין התחתונים, ולכך מעיינות צוננים ביום[כג].

ובספר הברית (מ"ע ממאמר ד פ"י) כתב שכלל אין כאן מחלוקת, ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, כי חכמי ישראל דיברו על פי סוד בשמים, גבוה מעל גבוה מעל השמש הגשמי, ושם יש לשמש הרוחני חלונות רוחניים, וכמובא בהרבה מדרשים ענין החלונות[כד], ובודאי רבי שאמר שנראים דבריהם מדברינו לא יחלוק על מדרשים אלו, אלא רבי וחכמי אומות העולם דיברו על השמש הגשמי, ובזה יצדקו שהשמש מקיפה את הארץ, ואף חכמים מודים לזה, אלא שהם דיברו מענין אחר[כה].

האם הודו חכמי ישראל לאומות העולם

ונראין דבריהן מדבריכם. בשו"ת מהר"ם אלשאקר (סי' נו) מבאר את שיטת הגאונים[כו], שהשקיעה היא מיד אחר שמתכסית החמה מעינינו, ומיד הוא בין השמשות, ואחר ג' רבעי מיל הוא צאת הכוכבים, ודוחה את שיטת רבינו תם[כז] שיש שתי שקיעות, שקיעה ראשונה היא כשמתכסה השמש מעינינו, ועדיין הוא יום עד ג' מיל ורביע, ואז השקיעה השניה, ולאחריה בין השמשות למשך ג' רבעי מיל, ואחר ד' מילין מזמן שנתכסתה החמה מעינינו הוא צאת הכוכבים. וכתב עליו, שדבריו יתכנו רק לפי חכמי ישראל, שיש חלון ברקיע שבו שוהה החמה כשמתכסית מעינינו והולכת את עובי הרקיע, וזמן זה עדיין יום הוא. אבל הגאונים סברו כדעת חכמי אומות העולם, שהחמה מהלכת בלילה תחת הארץ, ואינה צריכה לילך בעובי הרקיע ולא נגד החלון, ואין כי אם שקיעה אחת שהחמה שוקעת ונבלעת מעט מעט תחת האופק, עד שתכנס כולה ותעלם מן העין, ואז הוא לילה. והביא את לשון הגאונים שכתבו, שבכך שאמרו בגמרא 'ונראין דבריהן מדבריכם', שחכמי ישראל קיבלו את דעת חכמי אומות העולם. וכתב המהר"ם אלשקר, 'הנה שכח [רבינו תם] כי חכמי ישראל הודו בזה לחכמי אומות העולם, וביטלו דעתם מפני דעתם'. וכן כתב הלחם משנה (מלכים פ"ד ה"ה).

עוד הקשה הלחם משנה על רבינו תם, שכבר נפסקה הלכה כדעת חכמי אומות העולם, שכפי שנתבאר לעיל (מג.), יש ללוש את המצות במים שלנו, והטעם לזה כתב **היראים** (סי' נג), לפי שהחמה מהלכת בלילה תחת הארץ והמים מתחממים ממנה, וכפי שאמרו בגמרא, שביום מעיינות צוננים ובלילה רותחים כדעת חכמי אומות העולם, ואמרו בגמרא שנראים דבריהם, הלכך אין למים להיות מחוברים בלילה למעין. הרי שכך נפסקה הלכה. אמנם **רש"י** (מנחות ד"ה שלנו) נתן טעם אחר מדוע הצריכו מים שלנו, והוא מפני שבימי ניסן המעיינות חמים, שעדיין ימות הגשמים הם, וכמו שאמרו בגמרא כאן, שבימות הגשמים חמה מהלכת בשיפולו של רקיע, לפיכך כל העולם צונן ומעיינות חמים, על כן יש להלינם בלילה כדי שיצטננו[כח]. ולפי טעם זה לא יקשה על רבינו תם.

ובשיטה מקובצת (כתובות יג: ד"ה המנחמני) כתב בשם רבינו תם, שאף שניצחו חכמי אומות העולם לחכמי ישראל, היינו ניצחון בטענות, אבל האמת הוא כחכמי ישראל[כט]. וזה הוא מה שאומרים בתפילה 'ובוקע חלוני רקיע'. והיינו כשיטת חכמי ישראל, שהחמה נכנסת לתוך הרקיע.

הציר הדרומי והצפוני, ואם כן כוכבים אלו ודאי קבועים בו, ומדוע לא יקיפו מצפון לדרום.

כא. וראה לעיל שהובא שכן מבואר בדברי רבינו חננאל (לעיל ע"ח ד"ה ממר רבה). וכן מתבאר מתוך דברי המהרש"א (חס ד"ה ד"ה ענין).

כב. גירסת המהר"ל שונה מגירסתינו והיא כגירסת העין יעקב, שחכמי אומות העולם אומרים שביום החמה מהלכת למעלה מן הרקיע, ובלילה למטה מן הרקיע.

כג. ובספר נזר הקודש (על מדרש רבה בראשית ו יב) כתב גם כן, שאף חכמי ישראל מודים שהשמש מהלכת בלילה תחת הקרקע, אלא שאמרו חכמים, שבלילה כשמאיר על חצי כדור השני הוא מאיר להם מעל לרקיע, ואילו כשבארץ ישראל הוא יום, הוא מאיר תחת לרקיע בלא הבדל בין הארץ לחמה. והענין בזה, כי הרי ידוע שהיום הוא מדת החסד והלילה מדת הדין, ובודאי כשמדת החסד שולטת שלטונה על כל העולם, וכשמדת הדין שולטת שלטונה על כל העולם. ועל כן אמרו יום האמיתית היא כשמאיר על ארץ ישראל, שאז מאירה החמה ללא הפסק, אבל בלילה החמה מאירה בהפסק הרקיע. וכתב לבאר דברי רבי שאמר 'נראין דבריהם מדבריכם', שכוונתו לומר שדברינו תואמים לדבריהם, שהחמה מהלכת תחת הקרקע. עיי"ש עוד.

כד. כמבואר במסכת בבא בתרא (כה:) ועירובין (נו.) ובירושלמי (ר"ה פ"ג ה"ד) ובפרקי דרבי אליעזר (פ"ה).

כה. ובעין זה כתב בספר חידושי תורה למהר"י מסאטמר (פרי דניאל). והוסיף שזו אף כוונת רבינו תם, ולכן לא ניתן להקשות עליו ממה שבמוחש אין החמה נכנסת בעובי הרקיע, כי כוונתו לחמה שלמעלה, שעל ידה מונהגת החמה שלמטה. ועפ"י זה מבאר המעשה בנקדימון בן גוריון המובא בגמרא (תענית יט.), שהתחייב להגמון לזמן מסוים שתים עשרה עינות מים, ואם לא יהא מים יתן לו שתים עשרה ככר כסף, ובאותו היום לא ירדו גשמים, ונכנס נקדימון לבית המקדש להתפלל, וירדו גשמים ומילאו את המעיינות, ועדיין ההגמון ביקש הכסף כיון שכבר שקעה חמה, נכנס שוב להתפלל ונעשה נס ונתפזרו העבים וזרחה החמה. וביאר בזה, שבאמת אחר השקיעה עדיין יום הוא, אך לא היה יכול להוכיח כן להגמון, וכמו שכאן חכמי ישראל לא היו יכולים לגלות סודם ולהוכיח טענתם לאומות העולם. ואילו היו משלמים המעות להגמון, היתה נפסקת הלכה שאחר ששקעה החמה כבר נעשה לילה, והיה נעשה מזה מכשול בחילול שבת וכדומה, על כן נעשה נס שתזרח החמה, להראות לבאי עולם שהאמת כדברי רבינו תם.

כו. רבי שרירא גאון ורב האי גאון.

כז. ראה תוספות (לד. ד"ה רבי, מנחת לה. ד"ה תרי, זבחים נו. ד"ה מנין), ספר הישר (סי' רכח).

כח. במהר"ם חלאווה (מנ. ד"ה ממר) דחה פירוש היראים, שהמציאות אינה כן שהחמה רחוקה מן המים בלילה כמו ביום, וכן את דברי רש"י דחה, שכן חום המים בימות הגשמים הוא מפני טעם אחר. עיי"ש. ויש להבין כיצד פירש דברי הגמרא כאן לפי דבריו. וראה בחמד משה (סי' מנה מק"ח), שהיראים דחה פירוש רש"י, לפי שסבר שמה שהחמה הולכת בשיפולי רקיע, זה אינו אלא בחצי החורף או סמוך לו מלפניו או לאחריו, אבל בימי ניסן כבר אינה כל כך בשיפולי רקיע, ואינה מחממת כל כך את המים.

כט. וראה בדברי הר"י פראג'י (ליקוטי תשובות שנספר גינת ורדים) שהאריך בזה, וכתב שרבינו תם והנמשכים אחריו תפסו סברת חכמי ישראל והחזיקו בה, טעמם הוא, משום שסברו שלא שבקינן דברי חכמי ישראל שהם קבלה הלכה למשה מסיני, מפני דברי חכמי האומות שתלויים בדברי חכמה. ואפילו שמראים דבריהם בטענות ונוצחים, מכל מקום קבלת חכמי ישראל שהיא ממעלת הנבואה, היא עיקר. וגם רבי לא אמר אלא שנראים דבריהם מדבריכם, ולא דחה את דבריכם. וכמה מקומות יש במשנה 'ונראים דברי פלוני', ואפילו הכי אין הלכה כמותו. עיין בדבריו שהאריך והביא מדברי ספר אילים שכתב גם כן ענין זה, שיש בינינו כמה דעות ואמונות שהפילוסופים מלעיגים עליהם, ומביאים ראיות לדעתם, ועם כל זה לא נשגיח לדבריהם וליבנו אדוק בתורתנו. ועיי"ש בהמשך דבריו, שמבאר שחכמי ישראל הודו במחלוקת הראשונה ולא האחרונה. וראה גם בדברי הרמ"א בספר תורת העולה שהובאו להלן. וכן בבן יהוידע (ד"ה ונראין) כתב, שאין הכוונה שחזרו בהם חכמי ישראל, אלא שאמר רבי, שכפי השערת השכל נראים דבריהם בעולם יותר מדברינו, אבל ודאי כפי האמת דברי חכמי ישראל הם באמת וצדק. ולכן גם כשאמר 'נראין דבריהם', עדיין קרא לדברי חכמי ישראל 'דבריכם', כי רק מצד חסרון ידיעה שיש לבני אדם בעניינים אלו אז נראים דברי חכמי אומות העולם יותר, ולכן לא אמר תשובה לחכמי ישראל שביום מעיינות צוננין וכו', כי אין זו תשובה וטענה לפי האמת לסתור דבריהם. ועיי"ש שמבאר את מחלוקתם בכח הנפשי של החמה, היכן הוא שוכן בלילה, כדוגמת אדם ישן שכח הנפשי שלו מסתלק ממנו. וכתב עוד, 'ואיך שיהיה, ידוע תדע באמת ובאמונה כי דברי חכמי ישראל בכל מקום המה חיים וקיימים, שהם אמת ודבריהם אמת, ומלבד הסוד אשר כוונו לרמוז אותו בתוך דבריהם, הנה לפעמים תמצא שגם בדרך הפשטי יש להם כוונה עמוקה, ומחמת שאנחנו חסרים כמה הקדמות גם בדרך הפשט, לכך אין אנחנו מבינים כוונתם על האמת אפילו כפי הפשט של הדברים, ואנחנו מצפים לביאת מורה צדק, שאז השם יתברך יאיר עינינו ונראה נפלאות מתורתו, ונבין דברי חכמים וחידותם ונשיג האמת לאמיתו. והמהר"ם שיק (סוף"ת, מהע"ז סי' ז) כתב בזה, שהדברים שלא קיבלו חז"ל בהלכה למשה מסיני, אלא שאמרו כן לפי סברתם, והוא דבר שאין לו שורש בתורה אלא ע"פ החקירה והניסיון, קשה להכריע בזה. וכמה פעמים הכריעו חכמים ע"פ השכל באיזה דבר שהוא כך, ובדור שבאו אחריהם השכילו יותר בדבר זה וחלקו על הדעה הראשונה, וכל דבר שהוא מוסכם ע"פ החקירה והניסיון, אי אפשר להחליט שהדבר כך הוא. וזה מה שאמר רבי שנראים דברי חכמי אומות העולם, אך לא הכריע בבירור כדעתם, והוא משום שבדבר שנלמד ע"פ ראיות וניסיון, אי אפשר להכריע בו.

ל. ובספר הברית (מ"ע ממאמר ד פ"י) כתב לבאר מה שאומרים 'ובוקע חלוני רקיע', שלפי שרבים מבני אדם שאינם יודעים

ורבינו חננאל (לעיל ע"ח ד"ה ומע"פ) כתב, לענין מה שאמרו בגמרא לעיל שהחמה נכנסת אחר השקיעה ברקיע, שאף על פי שהחוזים בכוכבים שבזמן הזה מדברים דברים המכחישים דבר זה, אין אנו משגיחים עליהם, אלא אנו מוזהרים על דברי רבותינו כתקנם ולא לחוש לדברי זולתם.

והרמ"א בתורת העולה (מ"ח פ"ב) כתב, שכל דברי חז"ל בנויים על צד החכמה האמיתית ואין בדבריהם נפתל ועקש, אף על פי שלפעמים נראה לפי תחילת המחשבה, שאין דבריהם מסכימים לדברי החכמים המביאים הוכחות לדבריהם, בפרט בענין התכונה[לא], וקצת מן החכמים סמכו עצמם על מה שאמרו בגמרא שניצחו חכמי האומות חכמי ישראל, אבל אין הכוונה שחזרו בהם חכמי ישראל, רק שבסיבות הגלות נשכח מהם ביאור שיטתם, ולא ידעו לכוון כל דרכי התכונה ע"פ שיטתם, והוצרכו ללמוד על פי שיטת חכמי אומות העולם, וזהו ענין ההודאה.

ובתוספות רי"ד (פסחים לד: ד"ה מיהו) כתב לבאר את שיטת רבינו תם אף כדברי חכמי אומות העולם, שגם אחר ששקעה החמה ונעלמה, עדיין אורה שולט בעולם, ואילו יעלה אדם על מקום גבוה עדיין יראנה, ורק אחרי שמסתלק אורה לגמרי ומתחיל פני מערב להאדים, אז היא השקיעה השניה, ואחר שתיגמר שקיעתה להתכסות תחת הארץ, אז הוא צאת הכוכבים[לב].

חכמי ישראל עצמם נחלקו במחלוקת זו

רבינו חננאל (ד"ה ומפורסם) מציין במחלוקת זו את המחלוקת המובאת במדרש רבה (נ"ל ו ח), 'כיצד גלגל חמה ולבנה שוקעים ברקיע, רבי יהודה בר אלעאי ורבנן, רבנן אמרין מאחורי הכיפה ולמטה, ור' יהודה בר אלעאי אמר מאחורי הכיפה ולמעלה, א"ר יוחנן נראין דברי ר"י בר אלעאי, דהוא אמר מאחורי הכיפה ולמעלה בימות החמה, שכל העולם כולו רותח, ומעיינות צוננין, ומלהון דרבנן דאמרינן מאחורי הכיפה ולמטה בימות הגשמים, שכל העולם כולו צונן ומעיינות פושרין, אמר רבי שמעון בן יוחאי אין אנו יודעין אם פורחין הן באויר, ואם שפין ברקיע ואם מהלכין הן כדרכן, הדבר קשה מאד, ואי אפשר לבריות לעמוד עליו'[לג]. ולכאורה נראה מדבריו, שרבי יהודה בר אלעאי ורבנן נחלקו במחלוקת חכמי ישראל וחכמי אומות העולם[לד].

אם רבי נתן חלק על רבי

בימות הגשמים חמה מהלכת בשיפולי רקיע לפיכך כל העולם כולו צונן ומעיינות רותחין. מדברי רבי נתן משמע שחולק על דברי רבי שאמר לעיל, שבלילה המעיינות חמים וביום צוננים, ומשמע בין בקיץ ובין בחורף, ואילו מדברי רבי נתן משמע, שבימות החורף מעיינות רותחים בין ביום ובין בלילה, ובימות החמה הם צוננים ביום ובלילה. וכן כתב **בביאור הר"א מזרחי לסמ"ג** (לאוין עט, הו"ד בב"י סי' תנה ס"ח ד"ה ומין לעין), שדברי רבי נתן הם כדעת חכמי ישראל, ולדעתו אין הבדל בחום המעיינות בין היום ללילה[לה]. אמנם **בנזר הקודש** (על המדרש רנה ב"ר ו יג) כתב, שדחוק לומר שנחלקו במציאות, וכתב לבאר שלא נחלקו, ובודאי המים חמים בלילה יותר מביום, אבל מכל מקום בימות הגשמים המים חמים יותר מאשר בימות החמה. וכן כתב **באדרת אליהו** (ריקי, ד"ה העולם)[לו].

ביאור דברי הגמרא במהלך השמש בתקופות השנה

בארבעה שבילין חמה מהלכת. ביאר **המהר"ל** (נתיב הגלות הנתיב פ"ג) את דברי הגמרא, שהחמה מהלכת, הכוונה שהיא פועלת במשך השנה ארבע פעולות, כי ארבע פעולות יש לחמה בארבע תקופות השנה, בניסן אייר סיון, היא מהלכת בהרים לפשר השלגים, כלומר, שבזמן הזה מתקרבת החמה אל היישוב, והתחלת פעולתה היא לפשר השלגים, כי עדיין אינה פועלת כל כך ביישוב לבשל הפירות, ותחילה פועלת לפשר השלגים למעט הקרירות. ואחר כך בתמוז אב אלול, הולכת ביישוב, כלומר, שהיא פועלת ביישוב לבשל את הפירות. ובתשרי מרחשון כסליו, הולכת במים לייבש את הנהרות, כלומר, שהחמה מתרחקת מן הישוב, והולכת כנגד יסוד המים, ופועלת לייבש המים, ואם לא כן, היו המים גוברים. ושלשה חדשים אחרונים הולכת במדבר, פירוש שאינה מתקרבת אל היישוב, ואם היתה מתקרבת אל היישוב היתה מייבשת הזרעים, וכאשר היה בא זמן הבישול לא היתה בהם לחות כלל, ולא היו מתבשלים הפירות.

וכן במהרש"א (מ"ח ד"ה נמרנעה) ביאר, שהכוונה לארבע תקופות השנה שנתהוה בהם שינוי בעולם כפי טבע אותו זמן על פי מהלך החמה, שבתקופת ניסן הוא חם ולח, והיינו כדי לפשר השלגים, ותקופת תמוז חם ויבש, והיינו כדי לבשל הפירות, ותקופת תשרי קר ויבש, והיינו מהלכת במים לייבש הנהרות, ותקופת טבת קר ולח, שלא לייבש הזרעים.

ביאור קושיית הגמרא לפירוש הרמב"ם

ואף על גב דמצי עייל. הרמב"ם (פירוש המשניות פ"ט מ"ג) פירש דברי רבי אליעזר שפוטר אפילו בעומד חוץ לאסקופת העזרה, דהיינו במי שחלה או שנתקלקל הילוכו, ואינו יכול להכנס לעזרה עד סוף זמן ההקרבה. והקשה **הצל"ח** (ד"ה ומע"ג), שלפי דבריו אינה מובנת קושיית הגמרא 'ואע"ג דמצי עייל', הרי מדובר דווקא במי שאינו יכול ליכנס לעזרה בשעת שחיטה. וכתב לבאר, שמקור דברי הרמב"ם הוא מהירושלמי (פ"ט ה"ג), שכתוב שם [בדברי רבי יוסי הסובר כרבי אליעזר], שממה שנקודה הה"א שבתיבת 'רחוקה', כדי ללמד איש רחוק ואין דרך רחוקה, אם כן יש ללמוד מדבריו שצריך שעל כל פנים האיש יהיה רחוק, לכן כתב הרמב"ם שמדובר שחלה ונשתבש הילוכו, ואינו יכול להגיע רק עד פתח העזרה. אמנם ביאור זה הוא דווקא לרבי יוסי שדורש את הנקודה שבתיבת 'רחוקה', אבל רבי אליעזר עצמו לא הזכיר דרש זה, אלא אמר איזהו דרך רחוקה מאסקופת העזרה ולחוץ, ומשמע שפירש שזה נחשב שהמקום רחוק, ודי בזה כדי לפטרו, ועליו מקשה הגמרא, שמשמע שפוטר אף מי שיכול ליכנס, ומאי שנא מערל[לז].

ובחידושי רבינו משה מאימראן (ד"ה רבא) כתב לבאר דברי הרמב"ם, שלדבריו זה הוא מה שאמר רבא שהדבר תלוי במחלוקת תנאים, שלתנא קמא

מהלך השמש, ולרוב חולשת דעתם וידיעתם, אם נאמר להם מהלך השמש כפי האמת לא יבינו, על כן קבעו חכמים לומר 'ובוקע חלוני רקיע' כלשון בני אדם, וכאשר ידמו בדעתם, שהרי לא נתקנה התפילה רק לפני החכמים ומביני מדע המועטים, אלא לפני כל העדה, על כן הוצרכו לייסד השיר הזה לפי דעתם אף שאיננו כך לפי האמת. ובספר טהרת המים (שיורי טהרה מערכת ח אות ו) השיג עליו וכתב, שלא יתכן לומר כן, שהרי אנו מברכה זו שיר בעלמא, אלא ברכה בפתיחה וחתימה, ובודאי לא יתקנו חז"ל לומר בהם דברי כזבים, שהמדבר דברי כזבים בברכה, הרי הוא כמדבר בה דברים בטלים שברוכתו לבטלה. ובודאי נתקנה ברכה זו עם 'רזין קדישין' על כל תיבה ותיבה, וכמובא בזוהר ומהאר"י ז"ל. ומעיקרא אין כאן קושיא, לפי שנוסח הברכה נתקן אף אם נאמר שהכריעו חכמי ישראל כדעת חכמי אומות העולם, שבלילה החמה מהלכת תחת הקרקע, אלא שלענין גלגל קבוע ומזלות חוזרים הכריע רבי כדעת חכמי ישראל, וכפי המובא בגמרא (יומא כ:), שגלגל חמה מנסר ברקיע, וזהו מה שאומרים שבוקעת החמה במהלכה כמה חלונות ברקיע, ודבר זה פלא הוא, שתיכף בוקע חלונות ותיכף נסתמים, ובודאי ראוי להודות על כך. ויש שפירשו כוונת השיטמ"ק על המחלוקת הראשונה, ראה יד דוד (ד"ה מ"ר) שהביא מחנוכת הבית לפרש כן, ומבאר שמה שאמר רבי במחלוקת הראשונה תשובה לדבריהם, הכוונה תשובה לסייע לדבריהם.

לא. וכתב על מה שכתב הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"ג פי"ד), שענין התכונה לא היתה נשלמת בזמן הנביאים וחכמים הראשונים. שיבהל המעיין לומר כי חז"ל לא ידעו דבריהם. אבל לא יחשוב האדם החס על כבוד קונו וכבוד חכמי התורה כן, אלא ידקדק בדבריהם. שבודאי נמצא תוך כל דבריהם שידעו סוד התכונה על צד שידעו אותו חכמי הגוים, ויותר מהם, שידעו גם כן דרכים אחרים אשר נעלמו מכל חכמי הגוים. **לב. וכעין** זה כתב הרדב"ז (שו"ת, ח"ד סי' תלף שנג), שאין חילוק בין קודם שהודו לאחר שהודו, שכן נחלקו בציור השקיעה ולא בשיעורה. וכן כתב בגינת ורדים (שו"ת, ליקוטי תשובות). וראה גם במנחת כהן (מאמר ו פ"י) שכתב לבאר גם כן, ששיטת רבינו תם תתכן גם לפי דעת חכמי אומות העולם. **לג. וכתב** בספר הברית (ח"ו מאמר ג פ"ה), שמה שנסתפק רבי שמעון אם המזלות קבועים בגלגל, או שפורחים באויר ואינם קבועים בגלגל, זה היה קודם כניסתו למערה, אבל אחר כניסתו למערה כל רז לא אניס ליה והכל היה ברור לו, והשוה דעתו לדעת שאר חכמי ישראל, שגלגל קבוע ומזלות חוזרים. והוסיף בבן יהוידע (ד"ה מ"ר), שלדעתו גם רב אחא שנסתפק בזה לא נסתפק בעיקר הדבר, אלא רק ערער על מה שהביא רבי ראיה לדברי חכמי ישראל, שניתן לדחות הראיה. **לד. אמנם** ביפה תואר על המדרש שם מבאר, שבין רבנן ובין רבי יהודה בר אלעאי סוברים שגלגל קבוע ומזלות חוזרים, וכדעת חכמי ישראל, שאם לא כן איך נכנסים בעובי הרקיע, וכשחכמי אומות העולם אמרו שהחמה בלילה מהלכת תחת הקרקע, כוונתם היא שהיא קבועה בגלגל ומקפת את הארץ, ולא שהיא נכנסת בכיפה, אלא שנחלקו במדרש, אם כשהשמש שוקעת היא יורדת בתוך הכיפה, וכפי שאמרו חכמי אומות העולם, או עולה בו כדעת חכמי ישראל. וראה עוד בביאור המדרש הנ"ל בספר תורת העולה (לרמ"ח מ"ח פ"ג). **לה. לעיל** [בענין 'האם הודו חכמי ישראל לאומות העולם'] הובאה מחלוקת רש"י והיראים בטעם שנצרך מים שלנו לאפיית המצות, רש"י כתב, שהטעם הוא לפי שמי המעיינות רותחים בימות החורף, וכדברי רבי נתן, והיראים כתב, שהטעם הוא לפי שמי המעיינות רותחים בלילות, וכדברי רבי לדעת חכמי אומות העולם, ועל כן צריך שלא יהיו בלילה במחובר. וביאר הר"א מזרחי, שרבי נתן סובר כדעת חכמי ישראל, שבימות הגשמים החמה נמצאת בין ביום ובין בלילה בשיפולי רקיע, אלא שביום היא נמצאת ברקיע במקום שהיא נראית ליושבי הארץ, ובלילה היא למעלה מן הרקיע בשטח שאינה נראית ליושבי הארץ, מפני עובי הרקיע המפסיק בינה לבין יושבי הארץ, ולפיכך המעיינות רותחים בהכרח בין ביום בין בלילה. וזה טעם רש"י. והיראים סבר כדעת רבי, שהחמה מהלכת בלילה למטה מן הקרקע, ורתיחתם אינה אלא בלילה בהיות השמש תחת הקרקע, שאז מחמם התהום שהוא מקום הורייתם, אבל ביום שהשמש למעלה מן הארץ ואינו רואה פני התהום, הם צוננים בהכרח, אבל לדעת חכמי ישראל, היה ראוי שיהיה חומם ביום ובלילה שוה, ואדרבה שיהיו בלילה יותר צוננים מביום, מפני שבלילה השמש הולך מעל הרקיע ואינו רואה פני הארץ, מחמת עובי הרקיע המפסיק בינו לבין הארץ. **לו. ובאור** החמה (ד"ה מניח) ביאר גם כן, שאמנם לא נחלקו במציאות, אלא שהגמרא הביאה דברי רבי נתן, כדי לדחות דברי רבי שאמר שהטעם שהמעיינות חמים, הוא מפני שהחמה מהלכת תחת הקרקע, ולזה הביאה הגמרא דברי רבי נתן, שמבאר שהמעיינות רותחים בימות הגשמים, משום שהחמה מהלכת בשיפולי רקיע, ואם כן אפשר לומר שזה הטעם שהמעיינות חמים בלילה יותר מביום, לפי שהחמה בלילה כשנכנסת לרקיע היא מהלכת בצדו, לכן מתחממים המעיינות. **לז. ובזה** מבאר מה שקשה לרבא שמתרץ כתנאי, וכלל לא מצאנו תנא מהתנאים שהביא שסובר מהמודיעים ולחוץ, רק אחד סובר שריחוק מקום הוא חוץ לעזרה, ואחד סובר שהוא חוץ לירושלים, וברש"י (ד"ה חוץ לעזייתו) ובתוספות (ד"ה לף) כתבו, שכיון שנחלקו תנאים בשיטת רבי אליעזר, אפשר לומר שתנא של ערל הוא שיטה שלישית שעומד חוץ מן המודיעים שלא יכול ליכנס, והוא דוחק שהכוונה לתנא שלא הובא בגמרא כלל. אמנם לפי דברי הצל"ח יובן, שרבא שאמר תנאי היא, כוונתו לתנא של המשנה הסובר בדעת רבי אליעזר, שחוץ לאסקופת העזרה נחשב ריחוק מקום, ורבי יוסי בר יהודה שבברייתא, שלא פירש שהפטור של חוץ לעזרה הוא משום שהוא בריחוק מקום, אלא שהוא חוץ לעשייתו, ואפשר לפרש טעמו דהיינו משום שלומד מהה"א שבתיבת 'רחוקה', וכדברי הירושלמי, והיינו כדברי הרמב"ם שחלה ולא היה יכול להגיע, והוא התנא של ערל. וראה עוד להלן בדברי החזון איש ומשיב נפש והשפת אמת בביאור דברי רבא 'תנאי היא'.

בברייתא, שהדבר תלוי בנמצא חוץ לירושלים בזמן תחילת השחיטה, נמצא שמה שנאמר במשנה שצריך שיהיה ריחוק מהעזרה, היינו במי שאינו יכול להגיע לעזרה כל זמן שחיטה, לפי שאף שאין הדרך רחוקה צריך האדם להיות רחוק, ועל כן דווקא החולה ברגליו שאינו יכול להגיע נפטר, אבל ערל אומרים לו קום מהול. אבל לרבי יוסי בר רבי יהודה שאמר שהוא חוץ לעשייתו, משמע שאף שהוא כפסיעה אחת חוץ לעזרה כל זמן השחיטה, מכל מקום לא אומרים לו קום עייל, וכן גם לגבי ערל לא אומרים לו קום מהוללח.

הטעם שלערל אומרים למול עצמו, ולעומד חוץ לעזרה אין אומרים ליכנס

ואין דרך רחוקה לטמא. התוספות (ד"ה ומ"ן) כתבו, שתמוה קצת לומר שכשהוא עומד חוץ לעזרה והוא ערל או טמא חייב בפסח, ואם ימול ויטהר יפטר. וכתבו, שמצינו דוגמא לענין זה במנחות (קג:), שאמרו שם שכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בולט, וכן כאן הוא ענין דומה, שכשאינו יכול להקריב אזי חייב אף אם הוא רחוק, וכשהוא יכול להקריב, אזי אומרים בו חילוקים בין קרוב לרחוק.

ובצל"ח (סט: ד"ה מדקמהדר) כתב, שאין דברי התוספות מובנים, שלפי דבריהם, הטעם שטהור פטור בדרך רחוקה לפי שהוא ראוי לבילה, אם כן לפי חשבון זה אם יהיה הטהור יותר ראוי, דהיינו שיהיה בעזרה ודאי שהוא יהיה פטור, שהרי הוא ראוי ממש לבילה, ואילו בתורה מבואר שמי שלא היה בדרך רחוקה ולא הקריב הפסח, חייב כרתמ.

וביאר בצל"ח, שאין כוונת הגמרא להקשות מטמא, שכל שהוא מחוץ לעזרה הרי הוא נפטר כיון שהוא בדרך רחוקה. וקושיית הגמרא היא מערל, כמו שפירש **רש"י** (ד"ה דרך) [ראה להלן בענין 'אם קושיית הגמרא היא גם מטמא או רק מערל'], והיינו ערל הנמצא בתוך העזרה, והביא אביי ראיה שאין דרך רחוקה לערל, שכשם שלעיל (נג:) אמרו בגמרא לעולא [הסובר שהנמצא מן המודעים ולחוץ שאינו יכול לבוא בזמן שחיטה פטור, ואילו טמא אף שאינו יכול לבוא בשעת שחיטה, אם יכול להיות טהור בשעת אכילה חייב], שאין דרך רחוקה לטמא, והכוונה לדבריו היא שאף שהטמא אינו בדרך רחוקה, שכן הוא מן המודיעים ולפנים, אין נותנים לו דין דרך רחוקה בשביל טומאתו, לפי שאין דרך רחוקה לטמא, הכי נמי לגבי ערל לדעת רבי אליעזר, שאין נותנים לו דין דרך רחוקה בשביל ערלתו, וכיון שהוא עומד בתוך העזרה יש לו חיוב למול עצמו. אבל בטמא ממש, לדעת רבי אליעזר שאמר שדרך רחוקה היא מאיסקופת העזרה ולחוץ, לא משכחת ליה שלא יהיה באמת בדרך רחוקה, שהרי על כרחו הוא מאיסקופת העזרה ולחוץ, ויהיה נפטר מטעם שהוא בדרך רחוקהמא.

בשפת אמת (נמוק' סט) הקשה על התוספות, מנין להם לומר שמדובר בערל הנמצא חוץ לחומת העזרה, שמא מדובר בערל הנמצא בעזרה, ועל כן מתחייב. ותירץ, שלכאורה דברי רבא שאמר שהנידון אם ערל חייב למול עצמו, תלוי במחלוקת תנאים, תמוהים, שהרי בין לתנא שאמר חוץ לעשייתו, ובין לתנא שאמר חוץ לאכילתו, יכול ליכנס ולעשות הפסח, אם כן עדיין לא מובן החילוק, מדוע לדרך רחוקה לא אומרים קום עייל, ולערל אומרים קום מהולמב. וכתב שיש לומר שמחלוקת התנאים בברייתא היא כמחלוקת עולא ורב יהודה (לעיל נג:), מאן דאמר חוץ לעשייתו סובר כעולא, שדרך רחוקה היא אם לא יכול לבוא בשעת שחיטה, ולכן סובר שאם הוא חוץ לעשייתו נחשב רחוק, ומאן דאמר חוץ לאכילתו סובר כרב יהודה, שדרך רחוקה היא אם אינו יכול לבוא בשעת אכילה, ולכן צריך שיהיה חוץ למקום אכילתו ואז נקרא רחוק. ויבוארו הדברים לפי התוספות, שסברו התוספות שלא יתכן לומר שהערל נמצא בעזרה, שאם כן לא היה צד לומר שהערל פטור מלמול עצמו ולעשות הפסח, שכיון שהקשו בגמרא לדמות ערל לדרך רחוקה לומר שיהיה פטור מלמול עצמו, סברו התוספות ללמוד שסברה הגמרא שערל אסור ליכנס לעזרהמג, אם כן על כרחך עומד בחוץ, וזו היתה קושיית הגמרא, שכיון שאפילו אם ימול אינו חייב ליכנס לעזרה ולעשות הפסח, כיון שהוא בדרך רחוקה, אם כן מדוע מי שלא מל עצמו חייב כרת, אף שהוא חוץ לעזרה. ואמר רבא שדין זה של ערל שלא מל תלוי במחלוקת תנאים, שהברייתא שערל שלא מל חייב היא כמאן דאמר חוץ לאכילתו, ואם כן אף שהוא חוץ לעזרה מכל מקום אינו בדרך רחוקה, שכן הוא בירושלים, וכיון שיכול לאכול חייב למול עצמו, שאין הדבר תלוי אלא בירושלים שהיא מקום אכילה.

אם קושיית הגמרא היא גם מטמא או רק מערל

שם. רש"י (ד"ה דרך) ביאר, שנקטה הגמרא בלשונה טמא, כי לעיל (נג:) הביאו בגמרא תירוץ זה כלפי טמא שאין לו את ההיתר של דרך רחוקה, אלא תלוי הדבר באם יכול לאכול בערב. וזו כוונת הגמרא כאן, שערל שיש לו את האפשרות למול עצמו ולאכול בערב, אין לו את ההיתר של דרך רחוקה. אמנם **במהרש"א** (נמוק' ד"ה ומ"ן) כתב, שבתוספות (סט) מבואר שדברי הגמרא הם גם על טמא, והיינו בטמא שיכול לאכול בערב, כגון טמא שרץמד.

בגנזי יוסף (נרפ"י ד"ה עגום) כתב לבאר, שרש"י סבר שערל מותר ליכנס לעזרה, ואם כן אין הכרח לומר שהברייתא חייבה בערל אף אם עומד חוץ לעזרה, ועל כן פירש את קושיית הגמרא מערל הנמצא בתוך העזרה שאומרים לו קום מהול, ומדוע לנמצא חוץ לעזרה אין אומרים לו קום עייל**מה**, ולכן כתב רש"י, שאכן לא קשה מטמא, כיון שהוא נמצא חוץ לעזרה. אמנם **התוספות** סברו שערל אסור ליכנס לעזרה, וקושיית הגמרא היא מערל ומטמא, ולכן הקשו התוספות שאם ימול הערל יפטר.

דעת רבא לענין דרך רחוקה לטמא

רבא אמר תנאי היא. לכאורה משמע מדברי רבא שמתרץ תירוץ אחר מאביי, שסובר שגם לגבי טמא אנו אומרים הפטור של דרך רחוקה. וכתב החזון **איש** (או"ח סי' קמ ס"ק ד:), שלא יתכן לומר כן בדברי רבי אליעזר, שאם כן לא מובן מה שאמר רבי אליעזר לעיל (סה:), שהזאה תדחה שבת כדי להכשיר את האוכל במוצאי שבת, הלא הוא בלאו הכי פטור מהקרבת הפסח לפי שעומד חוץ לאסקופת העזרה, ואם כן הוא בדרך רחוקה. ואף לדעת הסוברים שניתן לשחוט על מי שהוא בדרך רחוקה, מכל מקום אינו אלא רשות, ובודאי לא ידחו שבות בשביל זה. אלא ודאי חייבים לומר בדעת רבי אליעזר שאין דרך רחוקה לטמא. והטעם שרבא חלק על אביי, לפי שלא היה מסתבר לו לחלק ולומר שאת דרך רחוקה פטרה התורה אף שיכול ליכנס ולעשות הפסח, שהרי עומד חוץ לעזרה, ואילו את הערל והטמא חייבה התורה למול וליטהר כדי לאכול הפסח. על כן אמר שהוא מחלוקת תנאים, והסובר שמי שלא מל ענוש כרת סובר כתנא קמא דרבי יוסי ברבי יהודה, שרק מחוץ לחומה נחשב דרך רחוקה, שאז יש לומר שהפטור של דרך רחוקה הוא משום שחס עליו רחמנא שלא יטרח ליכנס, אבל ערל וטמא חייבה אותם התורה למול וליטהרמו. אמנם אביי סבר שמה שפטרה תורה דרך רחוקה ואפילו עומד חוץ לאסקופת העזרה, היא גזירת הכתוב, ואין ללמוד ממנו כלפי ערל וטמא, ועל כן ערל וטמא כל שיכולים למול וליטהר עצמם, חייבים.

עוד ביאר החזון איש בזבחים (סי' ד ס"ק יח) באופן אחר, שרבא לא חלק על טמא שאין לו דרך רחוקה, שכיון שאינו ראוי לביאה גם אם יטבול ויהיה קרוב לעזרה, אין לו פטור דרך רחוקה, ואין להקשות ממנו לדרך רחוקה, שיתכן שגזירת הכתוב היא שאינו חייב עד שיכנס לעזרה, אבל חלק בערל דווקא, ודעתו שכיון שבידו למול ולהביא פסחו, הרי שייך בו דרך רחוקה לפטרו, ועל כן העמיד הדבר במחלוקת, ולמאן דאמר שדרך רחוקה הוא חוץ לירושלים, אפשר לומר שעל כן חייב בערל, לפי שהערל נמצא בתוך ירושלים ואינו בדרך רחוקה, ועל כן אומרים לו קום מהול, כשם שאומרים למי שבתוך ירושלים קום עייל.

אמנם בצל"ח (סט: ד"ה מדקמהדר) מבואר, שלרבי אליעזר הכוונה 'אין דרך רחוקה לטמא' היא, שאין לו דין דרך רחוקה וחייב לטהר עצמו, אבל אילו היה עומד הטמא בדרך רחוקה, אף הוא נפטר. ולפי זה אין מובן כיצד יתכן טמא שיתחייב, הלא כל טמא לר"א הוא עומד חוץ לאסקופת העזרה, ואם כן נפטר

לח. **והוסיף** לבאר, שלא התכוין רבא לקבוע שהתנא של המשנה הוא דווקא כרבי יוסי בר רבי יהודה. אלא יתכן שהתנא של המשנה הוא כתנא קמא דברייתא, רק שהכוונה מחוץ לעזרה היינו בחולה שאינו יכול להכנס לעזרה, שזה כמו נמצא חוץ לירושלים. לט. **פירוש**, המנחה צריך שתהיה ראויה לבלילה, ואם אינה ראויה לבלילה היא פסולה, אך אחר שהיא ראויה לבלילה, היא כשירה אף בלא בלילה, כי הבלילה אינה מעכבת בה. מ. **ובעין** זה הקשו בעונג יו"ט (שו"ת, סי' יג) ובהגהות מהרש"ם (נמוק' ד"ה ומ"ן), שלא נאמר הכלל אלא באופן שמחסר פרט אחד מן המצוה ועושה עיקר המצוה. אבל לא מצינו שבאופן שאינו עושה כלל המצוה, שיועיל מה שראוי לעשות. וציין בהגהות המהרש"ם, שכן מתבאר מדברי הרשב"ם (ב"ב פט: ד"ה כל הרמוי). מא. **ובעין** זה כתב גם בעונג יו"ט. והתוספות לא סברו כן, ולדעתם מה שאמרו שאין דרך רחוקה לטמא, הוא כפשוטו, שאף אם נמצא בדרך רחוקה לא נאמר אצלו פטור זה. וכן מבואר בתוספות להלן (ד"ה נטומאה), וכפי שכתב בזכרון מנחם (סוגיא דהיו יושבין פרק ג' מסכת טהורין פרוש ז), הובאו דבריו להלן [בענין 'כיצד מחשבים רוב טמאים']. וראה בכתר כהונה (על ספרי מעלה כג) אריכות בזה. מב. **ורש"י** ותוספות יישבו בזה, שכוונת רבא היא, שכיון שמצינו מחלוקת בדברי רבי אליעזר, יש לומר שהתנא המחייב בערל הוא דעה שלישית, וסובר שגם לפי רבי אליעזר לא נחשב דרך רחוקה אלא מן המודיעים ולחוץ, כי אינו יכול לבוא בשעת השחיטה, ועל כן חייבו בערל ובטמא שיכולים לתקן עצמם לאכילת הפסח.

מג. **ראה** בגמרא חגיגה (ד:) וברש"י (שם ד"ה ה"ג), יבמות (ע.) וברש"י (שם ד"ה פ"ק) ולעיל (סב.).

מד. **וראה** לעיל [בענין 'הטעם שאומרים לערל למול עצמו' וכו'] בדברי הצל"ח. מה. **ודייק** כן ממה שרש"י כלל לא הזכיר שהחיוב בערל הוא אף בנמצא חוץ לעזרה, והיינו שאומרים לו קום מהול ועייל. מו. **רש"י** (ד"ה מן לעזיימו) ותוספות (ד"ה פף) לא פירשו כן את דברי רבא, אלא פירשו שכוונתו לדעה שלישית בדעת רבי אליעזר, שלא נחשב דרך רחוקה אלא מן המודיעים ולחוץ, כי אינו יכול לבוא בשעת השחיטה, ועל כן חייבו בערל ובטמא שיכולים לתקן עצמם לאכילת הפסח, וכמובא לעיל. וביאר החזון איש ע"פ דרכו, שרש"י ותוספות לא רצו לפרש שהתנא שמחייב בערל, הוא כתנא קמא בברייתא הסובר שדרך רחוקה היא מחוץ לחומה, כי עדיין אין בזה כל כך טורח ליכנס, ואם כן אין סברא לחלק בין דרך רחוקה לערל. ועל כן פירשו, שהתנא שמחייב בערל סובר שדרך רחוקה לפי רבי אליעזר הוא רק מהמודיעים ולחוץ, שאז טורח גדול הוא ליכנס, ומובן ההבדל בין דרך רחוקה שפטרה אותו תורה לבין ערל וטמא.

מדין דרך רחוקה. וביאר שם, שיש אופן שבו טמא שרץ מותר לעמוד בתוך העזרה, והיינו כשהפסח בא בטומאה, שמותרים טמאי מתים ליכנס למקדש, ולדעת רבי אליעזר להלן (נה:), שפטר זבים ומצורעים אם נכנסו למקדש בזמן שבא הפסח בטומאה, טמאי שרץ יהיו מותרים ליכנס לכתחילה[מז], וטמא שרץ זה יתחייב בקרבן פסח אם לא יטהר עצמו.

ובמשיב נפש (ד"ה רבא) כתב, שכל הקושיא איך טמא שרץ יתחייב כרת הלא הוא בדרך רחוקה, בנויה על דברי הגמרא שנתנה התורה פטור דרך רחוקה לטהור ולא לטמא, וכפי שביאר **רש"י** (לעיל נג: ד"ה לידי) שהנמצא בדרך רחוקה לא חייבה תורה לשלוח שליח להקריב, לפי שהוא רחוק ואם כן גם שלוחו רחוק, אבל הטמא פטורו משום אכילה, ועל כן אם יכול לאכול בערב יש לו לשלוח שליח, שהרי גם הטהורים לא נכנסים כולם לעזרה ושולחים שליח להקריב עבורם, ועל כן הוא כטהור לענין זה. ועל כן קשה, שהטמא על כרחך הוא בדרך רחוקה ולא יתחייב לשלוח שליח. אבל לרבי אליעזר לא שייך לטעון כן, כי אחר שרבי אליעזר אמר שדרך רחוקה הוא חוץ לעזרה, ואם כן ודאי שיכול לשלוח שליח, ואם אע"פ כן פטרה אותו תורה, ודאי פטרה גם את הטמא, ואכן לדעתו יהיה פטור הטמא. ומה שנאמר שערל וטמא חייבים, על כרחך תנאי היא, ותנא זה סובר שר"א סובר שדרך רחוקה היא ממודיעים ולחוץ[מח].

הטעם שהוצרך רש"י לבאר בטעם ההיתר לפדות חוץ לירושלים 'אין שאת אלא אכילה'

ונאמר ריחוק מקום במעשר. ופירש **רש"י** (ד"ה נאמר), שלענין מעשר נחשב ריחוק מקום אפילו אם הוא חוץ לחומת ירושלים פסיעה אחת, וכפי שדרשו במסכת מכות (יט:) ממה שנאמר (דברים יד כד) 'כי לא תוכל שאתו', ואין שאת אלא אכילה, והיינו שבמקום שאינו יכול לאכול יכול לפדות. והקשו **התוספות** (ד"ה מה), שדרשה זו שאין שאת אלא אכילה, דרשוהו בגמרא על פדיון מעשר שנטמא בירושלים, שכיון שאי אפשר לאכלו יכולים לפדותו, אבל מעשר טהור שאפשר לפדותו אף אם נמצא פסיעה אחת חוץ לירושלים, נלמד ממה שנאמר 'לא תוכל שאתו', ולמדים מזה שאין הדבר תלוי בריחוק אלא בנשיאה, שכל זמן שצריך לישא את הפירות אפילו פסיעה אחת כדי להביאם לתוך ירושלים, פודה אותם.

והרש"ש (נמוס' סח) כתב, שלכאורה נצרך מאד הלימוד 'אין שאת אלא אכילה', כי בלא זה מנין לנו שכוונת הפסוק לרחוק אפילו פסיעה אחת מירושלים, היה מקום לומר שכוונת הפסוק לריחוק מקום ממש, כמו שאמר רבי עקיבא (לעיל נג:) לגבי פסח, לכך הביא את הלימוד שתולה את הריחוק באכילה, ואם כן אפילו רחוק פסיעה אחת מחומת ירושלים יכול לפדותם, כיון שאינו יכול לאוכלם שם[מט].

ובדבר בעתו (פורילה, ד"ה נאמר) כתב, שרש"י הוצרך לזה, שאם לא כן מנין לנו שכוונת התורה ללמוד ריחוק מקום של פסח מריחוק מקום של מעשר, אולי כוונתה ללמוד להיפך, ריחוק מקום של מעשר מריחוק מקום של פסח, שכמו שבפסח הכוונה למקום רחוק ממש [כל שאינו יכול להכנס בשעת שחיטה או אכילה], כן גם במעשר, לכן הביא רש"י את הלימוד 'ואין שאת אלא אכילה', המלמדנו שלגבי מעשר כוונת התורה לריחוק מחמת אכילה, והיינו אפילו פסיעה אחת מירושלים, ומזה למדנו שכוונת התורה ללמוד ריחוק מקום של פסח מריחוק מקום של מעשר.

ובאור החמה (נמוס' סח) כתב לבאר, שבגמרתינו מובאת מחלוקת כיצד דורשים הגזירה שוה פסח ממעשר לענין דרך רחוקה, שדרך רחוקה במעשר היא חוץ לאכילתו או חוץ להכשרו, ועל פי זה יש לומר שזו כוונת רש"י, שמאן דאמר חוץ לאכילתו דרש זה ממה שנאמר 'שאתו', והיינו אכילה, ולדבריו אכן מזה דרשו היתר פדייה חוץ לאכילתו, ולא כפי המבואר במסכת מכות, והמבואר

מז. **עיי"ש** הוכחתו לכך. מח. **וכן** במרומי שדה (ד"ה רבא) כתב לבאר, שרבא מודה שאין דרך רחוקה לטמא, אלא שבדברי רבי אליעזר היה קשה לו לומר כן, וכפי שהקשו התוספות (ד"ה ומין). על כן אמר רבא שסברא זו תלויה במחלוקת, ומה שאמרו בברייתא שערל חייב הוא כמאן דאמר חוץ לאכילתו, והיינו בירושלים, ואם כן כשהוא ערל בירושלים אומרים לו קום מול, וכשהוא חוץ לירושלים פטור ואין אומרים לו קום עול, וכפי שאומרים לטהור. אבל למאן דאמר חוץ לשחיטתו על כרחך סובר שערל פטור, שאם לא כן קשה עליו קושיית התוספות, שאם הוא ערל בירושלים אומרים לו מול ואם לא חייב כרת, וכשמל ולא עשה פסח הרי זה פטור, ואין לומר שמה שאמרו ערל חייב היינו כשהוא עומד בעזרה, שהרי ערל כטמא ואינו נכנס לעזרה, ואפילו אם עומד בעזרה אם ימול עצמו הרי הוא יוצא מן העזרה, ולא יעמוד בגילוי ערוה בעזרה, ואם כן ממה נפשך פטור. מט. **והעיר** באור החמה (נמוס' סח), שבגמרא מכות מוכח שלא כדבריו, שמבואר שם שאין צריך לדרשה של 'אין שאת אלא אכילה', בשביל לדרוש היתר פדייה אפילו פסיעה אחת חוץ לחומה, ומ'שאתו' לבד כבר נדרש זה. נ. **ובמשיב נפש** (נרש"י סח) כתב לבאר ע"פ מה שכתב בדעת רש"י (ע: ד"ה קף), שמן התורה המחיצות קולטות, לענין שמצוה לאכלו בירושלים, ואסור לחללו, ואסור להוציאו חוץ לירושלים אחר שנכנס להפקיעו מקדושתו, ולענין זה הוכשר. נא. **כן** כתב בזכרון מנחם (סוגיא דהיו יכולין מתני' טהורין פרק ז), והעיר שמדברי התוספות אלו יש ללמוד, שמה שאמרו שאין דרך רחוקה לטמא, היינו שאף שהוא באמת בדרך רחוקה, מכל מקום הוא נכלל בכלל עושי הפסח, לפי שכלל לא נאמר פטור דרך רחוקה לטמא, שלא כדעת הצל"ח (פט: ד"ה

בגמרא שם שהדרשה היא מהנאמר 'שאתו', דהיינו דבר הצריך נשיאה, זהו למאן דאמר חוץ להכשרו.

לגבי מה נחשבת ירושלים כמקום הכשרו של מעשר

רבי יוסי בר רבי יהודה אומר משום רבי אליעזר חוץ לעשייתו. פירש **רש"י** (ד"ה חוץ לעשייתו) את דברי רבי יוסי בר רבי יהודה, שכשם שלענין מעשר נחשב ריחוק מקום כל שהוא חוץ להכשרו, שהוא ירושלים, כך גם לגבי פסח נחשב ריחוק מקום כל שהוא חוץ למקום הכשרו, דהיינו העזרה. והקשה **הצל"ח** (נרש"י סח), מה הכוונה מקום הכשרו לגבי מעשר, אם הכוונה שרשאי לאכלו שם, אם כן היינו חוץ לאכילתו, ואם הכוונה שאינו יכול לפדותו בירושלים, לא הוכשר בזה כלום, שהרי אם יצא לחוץ נפדה. ותירץ, שהכשרו הוא לענין שנתקדש שאם אחר כך יאכלנו חוץ לירושלים לוקה, אבל קודם שנכנס אם אכלו חוץ לירושלים אינו לוקה, כמפורש במסכת מכות (יט:)[נ].

כיצד מחשבים רוב טמאים

בטמאים הלך אחר רוב העומדין בעזרה. פירש **רש"י** (ד"ה הלך) כוונת הגמרא, שאם רוב הנמצאים בעזרה הינם טמאים, אף על פי שבחוץ יש הרבה ישראל טהורים יעשו את הפסח בטומאה, לפי שאותם העומדים בחוץ נמצאים בדרך רחוקה, ואינם נחשבים בכלל עושי הפסח. ודברי **רש"י** אינם מובנים, שמשמע מדבריו שהטמאים הם בעזרה, ואינו מובן כיצד נכנסו לשם, הלא טמא אסור ליכנס לעזרה. וכתב **בראש משביר** (נמוס' ד"ה נטומאה), שלכן פירשו **התוספות** (סח) באופן אחר.

בתוספות (סח) פירשו שכוונת הגמרא היא, שהולכים אחר הטהורים העומדים בעזרה, והיינו שמשערים את הטהורים הנמצאים בעזרה כנגד הטמאים הנמצאים בחוץ, ואם רובם טמאים עושים את הפסח בטומאה, ואין הטהורים הנמצאים מחוץ לעזרה בכלל, לפי שהם בדרך רחוקה. ומדבריהם מבואר, שהטעם שהטמאים שבחוץ כן נכללים בכלל, כיון שאין דרך רחוקה לטמא[נא].

ומבואר לכאורה, שאף שעומדים עוד טהורים מחוץ לעזרה ורוצים להקריב קרבנם אינם נמנים, כיון שהם בדרך רחוקה, וכן מבואר **בצל"ח** (ד"ה כמאן)[נב]. אולם **בשפת אמת** (ד"ה נטמאים) כתב, שנראה שמחשבים גם את כל מי שבדעתו להכנס אחר כך, ומוכרח לומר כן, שהרי הפסח נשחט בשלש כתות, וכי נחשב כל כתה בפני עצמה לרוב ציבור. ושוב כתב שיש להסתפק בזה, לפי מה שכתב (לעיל ע"ב ד"ה ומ"ש) להסתפק באותם שהיו מתחילה בדרך רחוקה ונתקרבו, שיתכן שאע"פ שעתה הם קרובים, מכל מקום כבר נפטרו מעשיית הפסח אחר כך, ושוב אין לחשב את אלו שהיו רחוקים אע"פ שמתקרבים אחר כך. אמנם ציין לירושלמי (פ"ז ה"ו) שמבואר שם, שמשערים בכל הג' כתות העתידות ליכנס.

דעת הרמב"ם בזה

הרמב"ם (קרבן פסח פ"ז ה"ו) כתב, 'כיצד משערים הפסח לידע אם רוב הקהל טמאים או טהורים, אין משערין בכל האוכלין, שאפשר שיהיו עשרים נמנין על פסח אחד ומשלחין אותו ביד אחד לשחוט עליהן, אלא משערין בכל הנכנסים לעזרה ועד שהן מבחוץ קודם שתכנס כת הראשונה משערין אותן'. ולכאורה למד הרמב"ם את דבריו מהמבואר כאן, שלדעת רבי אליעזר משערים רק לפי הנמצאים בעזרה. וכן ציין **בכסף משנה** שם. והקשה **הצל"ח** (ד"ה כמאן), שכפי המבואר בגמרא דברים אלו הם רק לפי רבי אליעזר, שאין מחשיבים את העומדים בחוץ לפי שהם בדרך רחוקה, אבל הרמב"ם הלא פסק (סח פ"ז ה"ט) כרבי עקיבא, שכל שהוא מן המודיעים ולפנים אינו בדרך רחוקה, ולפי"ז היו צריכים לשער בכל מי שהוא מן המודיעים ולפנים[נג]. וכתב לבאר, שאין מקור

מזקמהדר) שפירש 'אין דרך רחוקה לטמא', דהיינו שאין לו דין דרך רחוקה וחייב לטהר עצמו, אבל אם הוא באמת בדרך רחוקה הוא פטור מעשיית הפסח כאדם טהור. עוד כתב, שבדברי התוספות כאן מבואר, שאף כשעושים את הפסח בטומאה, אנו אומרים אין דרך רחוקה לטמא. ושלא כקושיית ר"י על ריב"א (מוס' לעיל פ. ד"ה מצלמין), שאם עושים את הפסח בטומאה, לא שייך לומר שאין דרך רחוקה לטמא. נב. **ראה** להלן בענין 'דעת הרמב"ם בזה'. נג. **והחזון איש** (סו"ס סי' קכד ד"ה רמב"ם פ"ז) הקשה עוד, שלעיל (פ.) אמרו שאם היו ישראל מחצה טהורים ומחצה טמאים, משלחים אחד מהם לדרך רחוקה או מטמאים אחד מהם בטומאת שרץ. ולמה לנו כולי האי, ימסרו פסח אחד של טהורים ביד טמא לשוחטו וילך הטהור לביתו, ובכך ירבו הטמאים העומדים בפתח העזרה על הטהורים [וראה גם רש"ש (סח נמוס' ד"ה מצלמין)]. עוד הקשה, מדוע אמרו (סח) שאם היו רובם זבים ומיעוטם טמאי מתים אין עושים את הפסח בראשון, הלא כל הבאים אל העזרה הם טמאי מתים, אם כן נחשב שרובם טמאי מתים. ובשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' קנו) הוסיף עוד להקשות מהמבואר בגמרא (עט:) וברמב"ם (סח פ"ז ה"ג), שהנשים מצטרפות לרוב טהורים, אע"פ שאינן מביאות בעצמן את קרבנן. וביאר שיש היתר הקרבה בטומאה בשני אופנים. יש אופן של הקרבה בטומאה, משום שהעוסקים בהקרבה והמביאים קרבן פסח שלהם בעזרה טמאי מת, כגון שהכהנים טמאים, ואי אפשר להקריב אלא בטומאה, או שהבאים לעזרה טמאים, ואי אפשר בשום אופן להקריב אלא אם תידחה טומאה, או אם הכלי שרת טמאים. ויש עוד אופן, אם כל קהל ישראל או רובם נטמאו בטמא מת, וכגון מה שאמרו בגמרא (ע:) שמת הנשיא, ובזה אע"פ שהבאים בעזרה אינם רובם

דברי הרמב"ם מהגמרא כאן, שהרי כאן אמרו שמשערים בעומדים בעזרה, ומשמע שאותם שעומדים על פתח העזרה אינם באים בחשבון, לפי שהם בדרך רחוקה, ואילו הרמב"ם סבר שמשערים בכל הנכנסים לעזרה עוד שהם מבחוץ קודם שתכנס כת ראשונה, ואין זה כמובא כאן. וסברת הרמב"ם היא, שאף אוצר החכמה שלר"ע לא מיקרי דרך רחוקה אלא מן המודיעים ולחוץ, מכל מקום לענין מנין לדעת הרוב, אין מונים אלא את העומדים לפנינו חוץ לעזרה ורוצים להביא הפסח, אבל אותם שאינם לפנינו מי יודע מספרם[יד].

וכתב עוד בצל"ח, שלדעתו אם בתחילת זמן שחיטה נמנה הציבור הנמצא שם והיו הרוב טמאים, עושים בטומאה, אפילו אם אחר כך באו טהורים הרבה שהיו מן המודיעים ולפנים בעוד זמן שחיטה, ונתרבו הטהורים על הטמאים, מכל מקום כבר יכולים לעשות בטומאה, והכל הולך אחר התחלת זמן שחיטה[טו].

יצה.

מדוע לא נשנתה משנה זו במגילה גבי אין בין וכו'

מה בין פסח הראשון לשני. הקשה בקול הרמ"ז (פ"ט מ"ה), מדוע לא נשנתה משנה זו שמפרטת את החילוקים שיש בין פסח ראשון לשני במסכת מגילה (פ"ה) ששם שנתה המשנה את כל הדברים שמצינו בהם חילוקים שונים ואמרה אין בין וכו'. ותירץ, שכיון שהמשנה כאן שיירה עוד כמה דברים שלא הוזכרו בה[א], לא שייך לומר על החילוקים שכן נשנו שאין בין פסח הראשון לשני, כיון שמהלשון 'אין בין' משמע שאין עוד חילוקים חוץ מאלו, והרי ישנם עוד חילוקים.

והקשה עליו **הדובר מישרים** (קרבן פסח פ"י הט"ו), **שהתוספות** (מגילה ח. ד"ה אין) **והרשב"א** (שם ז: ד"ה אין) כתבו בפירוש שגם במקום ששנינו אין בין שייך לומר שהמשנה שיירה עוד חילוקים שלא הוזכרו[ב]. ותירץ, שצריך לומר שהתנא שם תנא ושייר עוד כמה נידונים שיש בהם חילוקים שלא הזכירם.

איסור הוצאה של בשר הקרבן בפסח שני אינו ניתק לעשה

שם. הרמב"ם (קרבן פסח פ"י הט"ו) כתב חילוק נוסף בין פסח ראשון לשני שלא הוזכר במשנתנו, והוא שבפסח ראשון אסור להוציא ממנו חוץ לחבורה, ואילו בפסח שני מוציאים אותו חוץ לחבורה. והקשה **הכסף משנה** (שם), כיצד כתב הרמב"ם שבפסח שני מותר להוציאו חוץ לחבורה, והרי בהמשך הגמרא אמרו 'בכלליה דלא ישאירו ממנו עד בקר מאי קא מרבה ליה, לא תוציא ממנו דדמי ליה, דהאי מיפסל ביוצא', כלומר שלומדים מריבוי בפסוק שגם בפסח שני יש איסור להוציאו חוץ לחבורה. ותירץ, שהגמרא למדה לרבות איסור זה כיון שהוא גם לאו הניתק לעשה ודומה לאיסור נותר, ופירש **רש"י** (ד"ה לא תוציא) שהתנא כאן אינו סובר כמו ששנינו לעיל (פה.) שהאוכל בשר שיצא חוץ לחבורה עובר בלאו, אלא הוא סובר שיכול להחזירו ולאכלו, וכיון שהרמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ג) פסק שהאוכלו חייב, ממילא אין לדמות יוצא לנותר, שנותר ניתק לעשה, ויוצא אינו ניתק לעשה[ג].

וכתב האור חדש (ד"ה מה), שלפי דברי הכסף משנה אפשר ליישב את קושיית **התוספות** (ד"ה מה) שבתוספתא שנינו עוד חילוק שלא הוזכר במשנתנו, והוא שפסח ראשון נשחט בשלש כיתות ואילו פסח שני אינו נשחט בשלש כיתות, ואילו את החילוק שפסח שני אינו טעון ביקור ד' ימים קודם הפסח לא שנתה התוספתא, ולכאורה קשה מה עוד שיירה התוספתא שלא שנתה חילוק

טמאים, כי עשרים אוכלי פסח טמאים שולחים קרבנם על ידי שליח טהור, או כגון מה שמבואר בגמרא (עח:) לענין נטמאו ישראל בין שחיטה לזריקה, שהיתה השחיטה בטהרה וגם הכהנים וכלי שרת טהורים, מכל מקום כיון שבעלי הקרבן רובם טמאי מת, זורקים עליהם הדם כדין טומאה דחויה בצבור. ולפי זה מיושב, שאם אנו באים להתיר מטעם שרוב אוכלים טמאים, ומכחם אנו מתירים לעשות גם עבודה בטומאה, שחיטה וזריקה וכו', אז ודאי מנין רוב קהל ישראל הטמאים במת מכריע, ובאופן זה מדובר בכל ההלכות בש"ס וברמב"ם, שמשמע בהם שגם העומדים בחוץ מצטרפים. אבל אם באנו להתיר את הפסח לבוא בטומאה מחמת המקריבים עצמם, דהיינו הבאים בעזרה, אזי כמו שבכהנים וכלי שרת טמאים אין הולכים אחר מנין הרוב אלא אחר המציאות, שאי אפשר להקריב על ידי טומאתם רק בטומאה, כך גם לענין ישראלים הבאים בעזרה להקריב קרבן פסח אין הולכים אחר המנויים שבחוץ, אולי מנויים עליהם רוב טהורים, אלא כיון שהבאים להקריב רובם או כולם טמאים, נעשה על ידי זה פסח הנקרב בטומאה, ובאופן זה דיבר הרמב"ם כאן.

נד. וכן הוא בדברי מהר"י קורקוס (שם), שלפי רבי אליעזר יש לשער בעומדים בעזרה, לפי שאותם שהם מחוץ לעזרה אינם נחשבים לעושי הפסח כי הם בדרך רחוקה, אבל הרמב"ם פסק כרבי עקיבא, על כן כתב לשער בעומדים חוץ לעזרה, ודברי הרמב"ם הם מירושלמי (פ"י ה"ו). וכעין זה כתב לבאר גם בחידושי רבינו משה מאימראן (ד"ה כמלן). **נה. וראה** בזכרון מנחם (סוגיא דהיו יכולין מחלה טהורין אות ז) שכתב שהצל"ח סותר דבריו במקום אחר. **א. כגון** מה שמבואר בתוספות (ד"ה מה), שהמשנה לא הזכירה את החילוק שיש בין פסח ראשון שנשחט בג' כיתות, לבין פסח שני שאין נשחט בג' כיתות. **ב. וכתב** שאין לתרץ ששם שנינו רק מה שהוזכר בלשון 'אין בין', ואילו המשנה כאן שנתה בלשון 'מה בין', משום שבמגילה (שם מ"ו) שנינו גם את החילוק שבין נדרים לנדבות, ומשנה זו נשנתה במקומה (קינ פ"ח מ"ח) בלשון 'מה בין'. **ג. כתב** הצל"ח (ד"ה נמצאו), שלכאורה הרמב"ם סותר את דבריו, שכתב (שם) שפסח שני נאכל צלי בבית אחד, ואילו זה ששיירה עמו את השיור הזה שלא הוזכר בה. ולפי הכסף משנה מיושב, שהתוספתא סוברת כמו ששנינו לעיל שהאוכל בשר שיצא חוץ לחבורה לוקה, ונמצא שאיסור יוצא אינו דומה לאיסור נותר, ואם כן הוא חילוק נוסף בין פסח ראשון לשני, וגם הוא לא נשנה במשנתנו, ויחד עמו שיירה המשנה גם את החילוק של שלש כיתות[ד].

והזבח תודה (ד"ה מאי) הקשה על הכסף משנה, מה בכך שאיסור יוצא אינו ניתק לעשה, והרי בגמרא אמרו שכל דבר שהוא מצוה שבגוף הקרבן לומדים מפסח ראשון, ואף איסור יוצא הוא דין שבגופו ויש ללמדו בפסח שני מפסח ראשון. ותירץ, שהלימוד לרבות מצוות שבגופו הוא רק על מצוות המפורשות בפסח ראשון, ולא על כאלו הנלמדות בדרשות.

איסור הוצאה הנוהג בפסח שני

שם. הקשה האמת ליעקב (קמנצקי, ד"ה רמב"ם) **על דברי הרמב"ם** (קרבן פסח פ"י הט"ו) שכתב שמותר להוציא פסח שני מחוץ לחבורתו, שמכך מוכח שאין המצוה לאכלו בבית אחד נחשבת למצוה שבגופו, ואם כן מדוע היא נוהגת בפסח שני, והרי אמרו בגמרא שמצות שאינם בגופו לא נוהגות בו. ותירץ, שיש לחלק בין יציאה מחוץ לחבורה, לבין יציאה מחוץ לבית שבו נאכל, שמה שכתב הרמב"ם שפסח שני מוציאים אותו, זו רק הוצאה מחוץ לחבורה שהיא לא פוסלת את הפסח ואינה מצוה שעל גופו ולכן אינה שייכת בפסח שני, אבל לאכלו בבית אחד זו מצוה שעל גופו והיא מעכבת, שאם הוציאוהו מחוץ לבית שנאכל בו נפסל בכך.

מה נחשב לחילוק ששיירה המשנה

שם. התוספות (ד"ה מה) הקשו, שבתוספתא (פ"ח ה"ג) שנינו עוד חילוק שלא הוזכר במשנתנו, והוא שפסח ראשון נשחט בשלש כיתות, ואילו פסח שני אינו נשחט בשלש כיתות, ואיזה עוד חילוק שיירה המשנה שלא שנתה ששיירה עמו את השיור הזה שלא הוזכר בה. ותירצו, שהתנא כאן שייר גם את החילוק שפסח שני אינו טעון ביקור ממומים של הקרבן ארבעה ימים קודם הקרבתו, והתוספתא שלא הזכירה את החילוק של ביקור, הוא משום שהיא סוברת שיש למנות רק חילוקים המיוחדים לפסח, ואילו ביקור שייך גם בקרבן תמיד[ה]. וכתב **האור חדש** (נמוק' ד"ה מה), שאפשר לומר שאף המשנה כאן סוברת כמו התוספתא שביקור אינו נחשב לחילוק ששיירוהו, אלא השיור הוא החילוק שפסח ראשון דוחה את הטומאה ופסח שני אינו דוחה, ושמא מכך ששנתה המשנה ששניהם דוחים את השבת כבר משמע כך כמו שדייקה הגמרא להלן (ע"ג) שרק שבת דוחים ולא את הטומאה. ומכל מקום ודאי שהמשנה כאן שיירה עוד כמה חילוקים, והם שיש חיוב כרת רק על פסח ראשון ולא על השני, ועוד שנשים חייבות בפסח ראשון ואילו בפסח שני הם רק רשות[ו]. אלא שתוספות לא הזכירו את השיורים אלו כיון שאינם להלכה[ז].

אמנם הצל"ח (ד"ה מה) כתב, שאין לומר שהחילוק לגבי דחיית הטומאה נלמד ממה ששנתה המשנה ששניהם דוחים את השבת ומשמע שלא את הטומאה, כיון שיש לדחות שאם כך לא היתה המשנה צריכה לשנות את החילוק שהראשון טעון הלל באכילתו והשני אינו טעון הלל, מכיון שגם חילוק זה אפשר לדייק מהסיפא במשנה ששניהם טעונים הלל בעשייתם, ומשמע שבשעת אכילתן אין שניהם טעונים הלל, וכשם שאף על פי כן טרחה המשנה לשנות את החילוק של הלל בשעת אכילתן, כך היה לה לשנות את החילוק לגבי דחיית הטומאה, ולכן כתב הצל"ח שאכן שיירה המשנה חילוק זה מכיון ששיירה עוד חילוקים כגון מה שהקשו בתוספות (ד"ה מה) ששנינו בתוספתא לגבי שלש כיתות.

קודם כתב מוציאין אותו חוץ לחבורתו ואם כן מדוע נאכל רק בבית אחד. ולכן ביאר הצל"ח שכוונת הרמב"ם שמותר להוציא את הפסח שני חוץ לחבורתו, אבל אסור לאכלו שם אלא צריך להחזירו ויאכלו בבית אחד, ואינו כפסח ראשון שאם הוציאו מיד נפסל ואסור לאכלו. **ד. בטעם** הדבר שלא הזכיר הרמב"ם את החילוק הזה כשמנה את שאר החילוקים שבין פסח ראשון לשני, כתב הזבח תודה (ד"ה ועוד) שבתוספתא נאמר שאלו דברי רבי נתן, וסבר הרמב"ם שזה הולך על כל החילוקים שהוזכרו שם בתוספתא ובכללם גם החילוק של שלש כיתות שהוא רק לשיטת רבי נתן שטעמו מפורש בגמרא לעיל (נג.) שפסח שני הוא רק תשלומין לפסח ראשון ולכן אינו חשוב להצריכו להישחט בשלש כיתות, וכיון שהרמב"ם פסק כרבי שפסח שני הוא רגל בפני עצמו, סבר שגם הוא נשחט בשלש כיתות ואין בכך חילוק מפסח ראשון. ותוספות (ד"ה מה) שהזכירו חילוק זה כדבר ששיירה המשנה, סברו שהחילוק הזה הוזכר בתוספתא לדעת כולם ולא רק לדעת רבי נתן. **ה. הקשה** בתוספות רעק"א (על המשניות, פ"ט מ"ג), שאפשר היה להוסיף חילוק שפסח ראשון נקנה בעשור לחודש, ואילו פסח שני אפשר לקנותו סמוך להקרבה. ותירץ, שדין זה שמקחו של פסח הוא בעשור לחודש נוהג רק בפסח מצרים, ולא בפסח של שאר הדורות, ולכן לא רצה התנא לשנות חילוק זה. **ו. השדה** יצחק (נמוק' ד"ה מה) כתב, שמה שלא שנתה המשנה את החילוק לגבי נשים שבראשון הן חובה ובשני רשות, וכן עוד חילוק שעל ביטול הראשון חייב כרת ולא על השני, משום שהיא רצתה לשנות רק חילוקים השייכים לכולי עלמא וחילוקים אלו אינם לכו"ע אלא הם שנויים במחלוקת. **ז. וכתב** שלפי הרמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ח) שכן מחלק בנשים בין פסח ראשון שהוא חובה לפסח שני שאינן בו אלא רשות, קשה מדוע לא שנתה המשנה כאן חילוק זה. ומכל מקום גם לפי התוספות צריך לומר שהתנא כאן שייר עוד כמה חילוקים, וכמו שכתבו התוספות (יומא כט. ד"ה אלא) שרק פסח ראשון נשחט לאחר תמיד של בין הערבים כיון שכתוב בו בערב ובין הערבים, ואילו בתמיד כתוב רק בין הערבים.

ובטעם שלא שנתה התוספתא את החילוק לגבי ביקור. כתב **הזכרון יהודה** (נמוק' ד"ה מה) שהתוספתא למדה שיש עוד שיור, והוא מה **שהרמב"ם** (קרבן פסח פ"ט"ו) כתב שאין מביאים קרבן חגיגה עם הפסח שני. וכתב **הכסף משנה** שמקור דבריו הוא מהתוספתא (פ"ח ה"ג). ולכן התוספתא שיירה גם ביקור[ח].

ראיה לשיטת רש"י שבערב פסח עובר על בל יראה

הראשון אסור בבל יראה. מלשון המשנה לגבי פסח ראשון שסתמה שהוא אסור בבל יראה, ולא חילקה מתי הוא אסור אם רק בזמן אכילתו, או גם בזמן עשייתו בערב פסח, ולא כמו שפירטה לגבי אמירת הלל שהראשון שונה מהשני בכך שהוא טעון הלל בזמן אכילתו, דייק **השפת אמת** (ד"ה מה) שיש מכך ראיה לשיטת **רש"י** (ד. ד"ה בין לר"מ, ז"ק כט: ד"ה משם) שגם בערב פסח יש איסור בל יראה[ט].

שיטת רש"י מתי יש איסור חמץ בפסח שני

והשני חמץ ומצה עמו בבית. ברש"י להלן (ע"ג ד"ה לא) משמע שכוונת המשנה לחדש בכך, שאפילו בשעת שחיטה מותר שיהיה חמץ בביתו, ואין בכך איסור משום 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' (שמות לד כה), שלא נאמר שבערב פסח שני אין בו איסור בל יראה ומצות השבתה, אבל בשעת השחיטה הוא מצוה על 'לא תשחט על חמץ' וגו', אלא החידוש שההיתר שיהיה עמו חמץ בבית הוא אפילו על שעת שחיטה. אכן רש"י בפירושו על התורה (נמדבר ט י) כתב, שבפסח שני אין איסור חמץ אלא עמו באכילתו. ודייק בדבריו **המנחת חינוך** (מצוה שפט פות ג) שיש איסור אכילת חמץ עם הפסח שני, והקשה על כך שלא מצא דין זה בשום מקום, וגם אם כבר יצא ידי חובת אכילת הפסח שני, מדוע יאסר לו אכילת חמץ, ואם דיבר רש"י על אכילת הכזית שבו יוצא ידי חובתו, אין זה דין מיוחד בחמץ אלא כל מה שיאכל יחד עמו מבטל את טעמו. **והמשך חכמה** (נמדבר ט יא) כתב, שדין זה נלמד מהכתוב (נמדבר שם) 'על מצות ומרורים יאכלוהו', שמשמע מכך שיש לאכול את הפסח רק עם מצה ולא עם חמץ, והרי זה איסור לאו הבא מכלל עשה.

וכן דייק **בחידושי משנה** (ד"ה ומץ) מלשון המשנה ששנתה 'חמץ ומצה עמו בבית', שמשמע מכך שההיתר הוא רק שיהיו עמו בבית, אבל לא שיאכל את החמץ עם הפסח שני.

אמנם האבי עזרי (קרבן פסח פ"י הט"ו) **ביאר בדברי רש"י**, שאין כוונתו לומר שיש איסור לאכול חמץ בשעת אכילת הפסח שני, אלא להיפך שאין איסור חמץ כלל, אלא עמו באכילתו גם מותר להיות חמץ. ואת ראיית המשך חכמה שדין זה נלמד מהכתוב 'על מצות ומרורים יאכלוהו', דחה בכך שאין משמעות הכתוב בזה שיש מצוה לאכול את הפסח עם מצה ומרור, שהרי אין הלכה כהלל שהיה אומר שצריך לכרוך את הפסח עם מצה ומרור, וממילא לא מצאנו שום מצוה לאוכלם יחד, וממילא כשאוכל חמץ עם הפסח אין בכך ביטול של המצוה לאכלו עם מצה[י].

סיפור יציאת מצרים בפסח שני

והשני אינו טעון הלל באכילתו. כתב **השפת אמת** (ד"ה הרפסון), שכשם שאין פסח שני טעון הלל באכילתו, כך אינו טעון גם סיפור יציאת מצרים בשעת אכילתו, ואפילו אם בפסח ראשון בזמן שאכל רק את המצה [שהרי היה טמא] לא סיפר ביציאת מצרים, גם כן אינו חייב להשלים זאת בפסח שני, כיון שחיוב זה למד **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ז ה"ח) שהוא מהכתוב (שמות יג ג) 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים' וגו', ומשמעו הוא ביום שבו יצאתם ממצרים ואין זה היום של פסח שני. והוסיף שלפי דברי **המהר"ל** (גבורות ה' פ"ג) שלמד מהכתוב (דברים ו כ) 'מה העדות והחוקים' את הדין של סיפור יציאת מצרים[יא], יתכן שגם בזמן אכילת פסח שני יש חיוב לספר ביציאת מצרים.

סיכום החילוקים וההשוואות שבין פסח ראשון לפסח שני

שם. בבנין ציון (סו"ת סי' ג) מסכם עשרה חילוקים שבין פסח ראשון לפסח שני[יב], ואלו הן: א. שבראשון יש איסור בל יראה. ב. הראשון אין נשחט על החמץ. ג. הראשון טעון ביקור. ד. הראשון טעון ג' כתות[יג]. ה. מביאים רק עם הראשון חגיגה. ו. אין מוציאים את הראשון חוץ לחבורה. ז. הראשון בא בטומאה. ח. אם לא הקריב את הראשון חייב כרת, לשיטת הסובר (לעיל נג.) בשני רשות. י. מה שמסופקים **התוספות** (יומא כט. ד"ה אלא) אם פסח שני ניתן להקריבו קודם התמיד, משא"כ פסח ראשון שודאי שאי אפשר להקריבו קודם התמיד. יא. במה שפסח ראשון נקרא יום טוב, ואילו פסח שני אינו יום טוב, ולכן מיד אחרי אכילת הפסח הוא מותר בתענית והספד. והוסיף, שזה פשוט שכל מה שנהג בפסח ראשון משום זכר לגאולה ולא היה דינו בגוף הקרבן, אינו נוהג בפסח שני, ולכן לא נוהג בפסח שני דין סיפור יציאת מצרים, ולא ארבע כוסות, ולא הסיבה.

וישנם דברים שבהם שוים פסח ראשון ושני. השנויים במשנה: א. שניהם טעונים הלל בעשייתם. ב. שניהם נאכלים צלי. ג. שניהם נאכלים על מצות ומרורים. ד. שניהם דוחים את השבת. ובתוספתא (פ"ח ה"ג) שנינו עוד: ה. בשניהם הקרבן צריך להיות שה תמים זכר בן שנה. ו. בשניהם יש איסור אכילת נא ומבושל. ז. שניהם טעונים לינה. **והרמב"ם** (קרבן פסח פ"י הט"ו) הוסיף עוד: ח. שניהם נאכלים בבית אחד. ט. בשניהם יש איסור להותיר. י. אין שוברים בהם את העצם. **והבנין ציון** הוסיף עוד: יא. שאינם נקרבים עד אחר חצות. יב. שאם נשחטו שלא לשמם או שלא לשם בעליהם פסולים. יג. שאין שוחטים אותם על היחיד לכתחילה. יד. אינם נאכלים אלא למנוייהם. טו. אינם נאכלים אלא בלילה. טז. שניהם ניתן דמם במתנה אחת. יז. אין בהם סמיכה ותנופת חזה ושוק ונסכים[יד]. **והמזבח אבנים** (פ' קג)[טו] הוסיף עוד: יח. אינם נשחטים אלא בעזרה ולא בבמת יחיד. יט. ערל אסור לאכול בהם. כ. תושב ושכיר לא יאכלו בהם. כא. מילת זכריו ועבדיו מעכבת את שחיטתם ואכילתם.

הלל בפסח שני שלא נעשה בעשרה

זה וזה טעון הלל בעשייתן. כתב **הרש"ש** (נמוק' ד"ה מה), שלפי המבואר בתוספתא (פ"ח ה"ג) שפסח שני אינו נעשה בשלש כיתות, פשוט שגם אינו צריך להיעשות בחבורה של עשרה אנשים, כיון ששני דינים אלו נלמדים לעיל (סד:) מאותו פסוק, אלא שיש להסתפק במה ששנינו בו שטעון הלל בעשייתו, האם שייך לומר בו את ההלל גם כשנעשה בחבורה של פחות מעשרה אנשים[טז].

דין אכילת צלי קודם לדין דחיית השבת

ונאכלין צלי על מצה ומרורים ודוחין את השבת. הקשה **הצל"ח** (ד"ה ונאכלין), שהדין של נאכלין צלי שייך בליל פסח שהוא זמן אכילת הקרבן, ואילו הדין של דוחין את השבת שייך בערב פסח שהוא זמן השחיטה שדוחה את השבת, ומדוע הקדימה המשנה את הדין השייך ללילה קודם לדין השייך ליום. ותירץ, שכיון שהדין של נאכלין צלי נוהג בפסח בכל שנה, ואילו הדין שדוחין

ח. **וכתב** שסברת התוספתא היא שהחגיגה הבאה בפסח היא חיוב דאורייתא, ומשום כך היא מצוה בפני עצמה ואינה באה מחמת גופו של קרבן הפסח, ולכן אין לדונה כמצוה התלויה בגופו של הפסח, ומשום כך צריך לימוד להצריכה להיות גם בפסח שני. והתנא במשנה כאן סובר שחיוב הבאת החגיגה הוא מדרבנן כדי שיהא הפסח נאכל על השובע ולא יבואו בו לידי שבירת עצם, ואם כן זהו דין בגופו של הפסח שצריך להיות נוהג גם בפסח שני, ולכן לא מנה זאת כשיור, אלא אמרו ששייר את החילוק של שחיטה בשלש כיתות, ואילו התוספתא שיירה את החילוק של ביקור. והטעם שמשנתנו לא שנתה את החילוק שיש בין פסח ראשון לפסח שני לענין חגיגה, כתב הזבח תודה (ד"ה ועוד) שהוא משום שממה ששנתה המשנה שפסח שני אינו טעון הלל באכילתו יש לדעת שגם אינו טעון להביא עמו חגיגה כמבואר בירושלמי (פ"ט ה"ג) ששני דינים אלו תלויים זה בזה.

ט. **וכך** משמע גם שיטת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ח) שכתב, 'אם לא ביטל קודם שש, ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו, הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא, שהרי לא ביער ולא ביטל'. וכן הבין בדעתו הראב"ד (שם), והשיג עליו ולשיטתו אין עוברים על איסורים אלו אלא רק מליל פסח. ובמגיד משנה (שם) ביאר שגם הרמב"ם סובר שאין איסור אלא בשבעת ימי החג. וראה בנודע ביהודה (שו"ת, מהדו"ק או"ח סי' ס) שביאר את שיטת הרמב"ם.

י. **וכן** כתב הזכר יצחק (סי' פ או"ח ג), שגם בפסח שני יש דין של 'על מצות ומרורים יאכלוהו' אף שאין בו איסור חמץ כלל, שהרי חמץ ומצה עמו בבית, ומוכח שכדי לקיים בפסח שני מצות מצה של 'על מצות ומרורים יאכלוהו', אין צריך שיתקיימו בה כל הדינים שנאמרו במצות מצה הכתובה בפסוק 'בערב תאכלו מצות', כגון 'לחם עוני' וכדומה.

יא. **שמשמעות** הכתוב 'עדות' היא עדות על דבר, וכיון שהוא כבר יודע שיש דבר שצריך להעיד עליו, משמע שהוא כבר חכם היודע את מצות סיפור יציאת מצרים, ועליו נאמר שצריך לספר את העדות החוקים והמשפטים, כלומר שיש מצוה לספר ביציאת מצרים גם לאלו שכבר יודעים זאת.

יב. **המשיב** נפש (נמוק' ד"ה מה) הקשה על הנודע ביהודה (שו"ת, מהדו"ת יו"ד סי' רה), שכתב שאין לומר 'תנא ושייר' אלא כאשר השיור מועט ממה שנשנה, אבל אם השיור הוא יותר ממה ששנינו וכעין פרוץ מרובה על העומד אין לומר על כך 'תנא ושייר'. וקשה על השם אריה (שו"ת, יו"ד סי' סג) שהוסיף, שאפילו אם שניהם שוים מה ששנינו ומה ששייר, גם אין לומר על כך 'תנא ושייר', כיון ששיור שייך רק על פחות מהעיקר. וקשה הרי המשנה כאן שנתה רק שני דברים שבהם חלוקים פסח ראשון ופסח שני, וכיצד כתבו התוספות שתנא ושייר את שני החילוקים שהוזכרו בתוספתא, ויש עוד חילוק ששנו בתוספות ביומא (כט: ד"ה אלא) שפסח שני נקרב קודם התמיד, ונמצא ששיירה המשנה יותר ממה ששנתה.

יג. **וכתב** שלחילוק זה לא מצא טעם בגמרא ולא בראשונים והאחרונים. ואין לומר משום שבפסח שני היו מעט מקריבים ולא הוצרכו להיחלק לשלש כיתות, כיון שבפסח ראשון אמרו לעיל (סד:) שגם אם היו מעט מקריבים צריכים להיחלק לשלש כיתות. ולכן פירש שכיון שמצות שבגוף הקרבן הנוהגות בפסח שני לומדים מהכתוב (נמדבר ט יב) 'ככל חקת הפסח יעשו אותו', ואמרו במנחות (יט.) שכל מקום שכתוב בו 'חוקה' אינו אלא לעכב, אם כן הלימוד לפסח שני הוא רק על דינים המעכבים בפסח ראשון, אבל שלש כיתות שאינן מעכבות בפסח ראשון כמבואר ברמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ח), אין ללמוד להצריך דין זה גם בפסח שני. ויש מי שכתב שפסח ראשון נחשב כקרבן ציבור כמו שמצינו שנאמר בו הדין שטומאה הותרה בציבור, אבל פסח שני דינו כקרבן יחיד כמבואר ברמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ח) שרק יחידים נדחים לפסח שני ולא ציבור, והדין שצריך ליחלק בהקרבת הפסח לשלש כיתות נלמד לעיל (סד.) מכך שכתוב בו (שמות יב ו) 'קהל עדת ישראל', ודבר זה מתקיים על ידי שנשחט בשלש כיתות שהם קהל עדה וישראל, אבל בקרבן יחיד לא שייך דין שלש כיתות כיון שאינו ציבור.

יד. **וביאר** שאף שלא מצא דברים אלו כתובים בפירוש שישנם או שאינם אף בפסח שני, מכל מקום כיון שהם דינים שבגוף הקרבן כבר אמרו על כך בגמרא שמהכתוב 'ככל חקת הפסח יעשו אתו' לומדים לרבות גם בפסח שני את כל הדברים שהם בגוף הקרבן.

טו. **ראה** בדבריו שהאריך הרבה בדינים של פסח ראשון ופסח שני ובחילוקים שביניהם.

טז. **וציין** לעיין בדבריו (נזקוק ד. ד"ה ימים), ושם כתב שאין אומרים את ההלל בפחות מעשרה אנשים.

את השבת שייך רק בשנה שחל ערב פסח בשבת, נחשב הדין של נאכלין צלי כתדיר לעומת הדין של דוחין את השבת שאינו תדיר, ולכן הקדימה המשנה לשנות את הדין התדיר לפני הדין הפחות תדיר.

וה"ילקוט הגרשוני (מ"צ מעדני הפסח מות יז) הקשה על הצל"ח, מדוע לא תירץ לפי שיטת רש"י להלן (ע"ב ד"ה דומה) שמה שפסח שני דוחה את השבת נלמד מהכתוב 'במועדו' ואפילו בשבת, ולפי רבי נתן שאמר לעיל (נג:) שכתוב זה מדבר על פסח ראשון, נמצא שאין פסח שני דוחה את השבת, ומשום כך הקדימה המשנה לשנות תחילה דבר השוה בפסח ראשון ושני לדעת כולם שהוא אכילת צלי, ורק לאחריו שנתה את הדבר שנחלקו בו שאין מסכים עמו רבי נתן"ז.

אם דחיית השבת בפסח שני תלויה בדין קרבן ציבור

שם. הדבר שמואל (מהדו"ת ד"ה ודומין) הקשה, שלעיל (ע:) שאלה הגמרא מדוע אין קרבן פסח שני דוחה שבת בהקרבתו, והרי הוא קרבן ציבור. ופירש **רש"י** (סס ד"ה ממאי), שהוא קרבן ציבור כיון שבא בכינופיא כמו קרבן פסח הראשון וגם זמנו קבוע, וכתבו **התוספות** (סס ד"ה הפ - הרמתון) שיש מי שתולה את דחיית השבת במה שהוא קרבן ציבור. ולפי זה פסח שני שאינו בא בכינופיא אינו קרבן ציבור, ומדוע ידחה את השבת"ח.

מדוע לא שנתה המשנה ששניהם שוים בכך שטעונים לינה

שם. הקשה הברכת אברהם (פילג, נמוק' ד"ה מה), לפי המבואר בקושיית הגמרא להלן (ע"ב) 'ולרבי יהודה טעון לינה' שמשמע שלשיטת רבנן טעון לינה"ט, אם כן מדוע לא שנינו עוד דבר שבו שוים פסח ראשון ושני ששניהם טעונים לינה. ותירץ, לפי מה שכתבו **התוספות** (סס ד"ה טעון) שכל הקרבנות טעונים לינה, ולפי זה יש לומר שלכן לא שנתה המשנה דבר זה שבו שוים פסח ראשון ושני כיון שהוא שייך בכל הקרבנות. והקשה שאם כן אין לתרץ מה שתירצו התוספות (ד"ה מה) מדוע לא שנתה המשנה חילוק של שלש כיתות, ששיירה אותו יחד עם מה ששיירה גם את החילוק של ביקור, כיון שביקור שייך גם בתמיד ואינו נחשב לשיור כמו שלינה אינה נחשבת לשיור. והוסיף שלפי זה אפשר ליישב את **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"י הט"ו) שכתב חילוק נוסף בין פסח ראשון לשני שבשני אין מביאים עמו חגיגה, שהרי חילוק זה לא מבואר במשנה, וכפי שכתב הכסף **משנה** (שם) שחילוק זה לא מבואר בגמרא אלא בתוספתא. ויש לומר שהרמב"ם סבר כקושיא זו שאין לומר ששייר יחד עם החילוק של שלש כיתות גם את החילוק של לינה, כיון שלינה שייכת בכל הקרבנות, ולכן הוצרך הרמב"ם לומר שיש עוד חילוק שאף אותו שיירה המשנה, והוא שבפסח שני אינו מביא עמו חגיגה.

שיטת הרמב"ם שמהכתוב 'ככל חקת הפסח' מרבים כל המצוות

ככל חוקת הפסח יעשו אותו במצוה שבגופו הכתוב מדבר. כתב הרמב"ם (פירוש המשניות, פ"ט מ"ג), **שמהפסוק** (במדבר ט יג) 'ככל חוקת הפסח יעשו אותו' יש ללמוד שפסח שני חייב בכל מה שחגיגת הראיון, וממה שכתוב (שם ט יח) 'על מצות ומרורים יאכלוהו' לומדים למעט השבת שאור, וממה שכתוב (שם ט יג) 'לא ישאירו ממנו עד בוקר' לומדים למעט שאין בו איסור 'לא יראה ולא ימצא', ומהמשך הפסוק (שם) 'ועצם לא ישברו בו' ממעטים שאין בו איסור 'לא תשחט על חמץ', לפי שלא היה צריך לכל הפירוט הזה, כי כשכתוב 'ככל חוקת הפסח' יש ללמוד מכך את כל הדינים, ומכך שכפלם הרי הוא כמפרש שחוקת הפסח שחייבתי בו אינה אלא זאת בלבד ש'על מצות ומרורים'. וכמו שאמרו אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט.

והקשה הפתח הבית (ד"ה תנו), שבברייתא לומדים מ'ככל חוקת הפסח' לרבות רק מצוות שבגופו, ורק בגלל שכתוב 'על מצות ומרורים יאכלהו' מרבים גם מצוה שעל גופו. ותירץ, שבהמשך הביאה הגמרא עוד ברייתא שכתוב בה 'ככל חוקת הפסח יעשו אותו' יכול כשם שהראשון אסור בבל יראה ובל ימצא כך שני וכו' ת"ל 'על מצות ומרורים יאכלוהו', והתנא שם לא לומד מפשטות הפסוק דווקא על מצוה שבגופו, אלא גם בלי הפסוק 'על מצות ומרורים יאכלוהו' היה כל החיובים שיש בראשון בכלל 'ככל חוקת הפסח יעשו אותו', והרמב"ם פירש לפי הברייתא השניה.

הגדרת מצוה שבגופו תלויה בכך שהיא מעכבת

מצוה שעל גופו מנין. הקשה השפת אמת (ד"ה מ"ר), מדוע לא תחשב השבתת שאור מצוה שעל גופו, שכך משמע בפסוק (שמות כג יח) 'לא תזבח על חמץ' שיש איסור שבשעת שחיטה יהיה לו חמץ. ותירץ, שכיון שבדיעבד אם שחט כשהיה חמץ ברשותו לא נפסל בכך הקרבן, מוכח שאין זה נחשב למצוה שעל גופו. והקשה, שלפי זה יוצא שמצוה שעל גופו היא גם מצוה שמעכבת רק בדיעבד, ואם כן אכילת הפסח על מצות ומרורים שאמרו כאן שהיא מצוה שעל גופו, צריכה להיות מעכבת שאם יאכל כזית מהקרבן בלי מצה ומרור לא יצא ידי חובת הפסח, והרי כתבו **התוספות** (זבחים נו: ד"ה הפסח) **וכן הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ח ה"ב) שמצה ומרור אינם מעכבים[כ].

שיטת רש"י מה נחשב למצוות שעל גופו

מצות שלא על גופו. רש"י (ד"ה מלמ) פירש, שמצוות שעל גופו הן כגון אכילת מצה ומרור שהם דברים אחרים [שאינם הפסח עצמו] וחובה לאכול את הפסח עימם, ומצוות שלא על גופו פירש (ד"ה יכול) שהן כגון השבתת שאור. והקשה **האור חכמים** (ד"ה ככל), **שרש"י** (במדבר ט ג) פירש שמצוות שבגופו הן שיהיה שה תמים זכר בן שנה, ומצוות שעל גופו הן כגון שבעת ימים למצה ולביעור חמץ. ואילו כאן כתב שביעור חמץ היא מצוה שלא על גופו[כא]. וכן הקשה על **הרע"ב** (פ"ט מ"ג) **שכתב** שמצות תשביתו היא מצוה שעל גופו ממקום אחר, אף שכאן משמע שמצות תשביתו אינה מצוה שעל גופו.

מדוע לא לומדים מצוות שבגופו מהכתוב 'לא ישאירו' שהוא מוקדם בפסוק

תלמוד לומר ועצם לא ישברו בו. מבואר בגמרא שלומדים מהכתוב 'ועצם לא ישברו בו' וגו' שרק במצוות השייכות בגופו של הקרבן פסח שוה דינו של פסח שני לפסח ראשון. והקשה **הצל"ח** (ד"ה ת"ל), מדוע לא למדה הגמרא דבר זה מהרישא של הפסוק שכתוב בו 'לא ישאירו ממנו עד בוקר', שגם הוא מצוה שבגופו וניתן ללמוד ממנו שרק במצוות שבגופו הושוה פסח שני לראשון. ותירץ, שאם לא היו לומדים מהכתוב 'לא ישברו בו' שאין הכלל מוסיף על הפרט, היה נשאר הכלל של אחת ממידות שהתורה נדרשת בהן והוא שפרט וכלל נעשה הכלל מוסיף על הפרט, ומהכתוב 'לא ישאירו' לא היינו לומדים שאין הכלל מוסיף על הפרט, אלא היינו אומרים שהוא בא ללמדנו שהעובר והותיר לוקה[כב], ולכן הוצרכה הגמרא ללמוד מהכתוב 'לא ישברו בו' שאין כאן כלל המוסיף על הפרט וממילא אפשר ללמוד גם מהכתוב 'לא ישאירו' בכלל ופרט, כמו שדרשה ממנו הברייתא בסמוך.

והשדה יצחק (ד"ה יכול) תירץ, שהגמרא העדיפה ללמוד זאת מהכתוב 'לא ישברו' ששייך רק בפסח, מאשר מהכתוב 'לא ישאירו' ששייך גם בשאר הקרבנות.

כיצד דרשו בגמרא לרבות ולמעט את המצוות שלא על גופו

ואפילו כל מילי נמי קמ"ל. רש"י (ד"ה קמ"ל) פירש, שהחידוש הוא שאין לומר כן, משום שלפני הכלל כתוב פרט נוסף והוא 'ועצם לא ישברו בו', ואם נאמר שהכלל מרבה הכל, לא היה הכתוב צריך לפרט את כל הפרטים של 'על מצת ומררים' 'לא ישאירו' ו'לא ישברו'. אלא בהכרח יש לנו לדרוש שהכלל מרבה על כל אחד מהפרטים רק בדומה לו ולא יותר. וכיון שכל הפרטים הם מצוות שבגופו של הפסח, או מצוות שעל גופו, אין לנו לרבות אלא דברים הדומים להם. אכן **התוספות** (ד"ה נמלייה) פירשו, שהכלל מרבה הכל, כמו בשאר דרשות של פרט וכלל, אלא שכל אחד מהפרטים ממעט דבר אחד, וממילא התמעטו כל המצוות שאינן בגופו. **ורבינו חננאל** (ד"ה ת"ר) פירש, שהדברים נדרשים בדרך של 'כלל ופרט וכלל', שבתחילה נאמר (במדבר ט יח) 'בין הערבים יעשו אתו' וזהו כלל, ואחר כך נאמרו הפרטים והכלל המובאים בסוגיא, וכיון ש'כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט', כלומר, אפשר לרבות מן הכלל רק את מה שדומה לפרט, דורשת מכך הגמרא לרבות רק את הדומים לפרטים[כג].

יז. **והביא** שכך ביאר התוספות יו"ט (שבת פ"ו מ"ג), בטעם שלא הקדימה המשנה לשנות הבערה קודם כיבוי [שהרי המשנה היתה צריכה להקדים את ההבערה, שהרי הכיבוי בא לאחר ההבערה], כיון שלפי רבי יוסי (שם ע.) אין בהבערה חיוב חטאת אלא רק לאו, ודרך המשנה להקדים ולשנות דבר שנאמר לדעת כולם. יח. **וציין** שקושייתו היא רק לשיטת רבי נתן שסובר שאין ללמוד מהכתוב 'במועדו' שפסח שני דוחה את השבת [כמו שכתב רש"י להלן (ע"ב ד"ה דומה) שזה נלמד מהכתוב 'במועדו'], משום שהוא סובר שכתוב זה מדבר על פסח ראשון. יט. **כלומר** שלא ישוב לביתו ביום שחיטת הקרבן, אלא ישאר ללון יום אחד בירושלים ורק למחרת ישוב לביתו. כ. **אכן** האבן עזרא (שמות יג כה) כתב, שבני ישראל לא עשו פסח בהיותם במדבר [מלבד כשהיו בהר סיני], מכיון שלא היה להם שם מצות רק מן, ואכילת המצה מעכבת באכילת הפסח. כא. **אכן** שם הובא בסוגריים גירסא אחרת בדברי רש"י והיא 'מצוות שבגופו, שה תמים זכר בן שנה. שעל גופו, צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבו. שחוץ לגופו, מצה וביעור חמץ'. וכן גרסו הרמב"ן והרא"ם (שם), וכתב השפתי חכמים (שם) שהגירסא האחרת היא טעות סופר. כב. **ואין** ללמוד זאת מהאיסור הכתוב בפסח ראשון שלא להותיר, מכיון ששם העובר עליו אינו לוקה משום שהוא לאו הניתק לעשה, שכתוב בו 'והנותר ממנו עד בוקר באש תשרפו' (שמות יב י), אבל פסח שני לא ניתק למצות שריפה, ולכן יתכן שהכתוב בא להשמיע שחייב מלקות. והקשה עליו הקרני ראם (קונטר, ד"ה מ"ל), כיצד אפשר לומר שמהכתוב 'לא ישאירו' לומדים לחייב מלקות, והרי הוא לאו שאין בו מעשה שאין לוקים עליו. וראה שם מה שיישב באופן אחר את קושיית הצל"ח. כג. **וכתב** בספר חדשים גם ישנים (ד"ה נמלייה), שלפי דברי רבינו חננאל הלימוד כאן הוא באחת משלש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהם, אבל לפי פירוש רש"י אין זו אחת מהמידות הידועות, משום שהמידה הידועה של פרט וכלל נדרשת באופן שהכלל מוסיף על הפרט כל דבר, ולא שמרבים מן הכלל בדומה לפרטים וממעטים מן הפרטים דברים אחרים.

אהח 19/06/2018

מה דורש איסי בן יהודה מהכתוב 'לא ישאירו'

איסי בן יהודה האי עצם מאי עביד ליה. רש"י (ד"ה מאי) **ותוספות** (ד"ה ואיסי) הקשו, מה ידרוש איסי בן יהודה מהכתוב 'לא ישאירו', שרבנן דרשו ממנו למעט איסור בל יראה, ולשיטתו אין צריך לכך כיון שאין זו מצוה שעל גופו. **הברכת אברהם** (פילא, נמוס' סס) תירץ, שלכאורה יש לתמוה מדוע צריך לימוד מפסוק מיוחד שאסור לשבור בפסח עצם שיש בו מוח, והרי גם בלא לימוד מיוחד אין להתיר את האיסור של שבירת עצם שהרי באופן זה העשה ['ואכלו את הבשר'] אינו דוחה לא תעשה ['לא ישברו'] מכיון שבשעת עקירת הלאו [דהיינו בשעת השבירה] הוא עדיין לא מקיים את העשה עד שיאכל, וצריך לומר שמכיון שהעשה של האכילה חמור יותר, שהרי מלבד העשה הוא עובר גם על לאו של 'לא תותירו' משום שאינו אוכל את המוח מהעצמות, לכן לולי הפסוק היינו אומרים שעשה דוחה לא תעשה אפילו שבזמן עקירת הלאו לא מתקיים העשה, כיון שבעשה חמור אין צריך שבשעת עקירת הלאו יתקיים העשה, כמבואר בתוספות (נמ. ד"ה אתי) בשם **ריב"א**. וממילא כיון שהדין שעצם שיש בו מוח גם הוא אסור בשבירה נלמד מפסח שני, אם לא היה כתוב 'לא ישאירו' אף בפסח שני, לא היה שייך ללמוד פסח ראשון מפסח שני, כי אפשר לומר שדווקא בפסח שני אסור לשבור אף עצם שיש בו מוח מכיון שלא שייך לומר בזה את הדין של עשה דוחה לא תעשה, שהרי בשעה שהוא שובר את העצם, הוא עדיין לא מקיים את העשה של אכילת הפסח, ואם כן בעידנא דמיעקר לאו לא מקיים עשה, ובאופן כזה לא אומרים עשה דוחה לא תעשה, ורק בגלל שכתוב 'לא ישאירו' בפסח שני, הרי זה נחשב לעשה חמור שבו לא צריך שבעידנא דמיעקר לאו יתקיים העשה, וממילא פסח ראשון דומה בזה לפסח שני, ואפשר ללמוד שכשם שבפסח שני לא אומרים עשה דוחה לא תעשה ואוסרים לשבור אפילו עצם שיש בה מוח, כך גם בפסח ראשון אין אומרים עשה דוחה לא תעשה ואוסרים לשבור אפילו עצם שיש בו מוח.

והילקוט הגרשוני (המתוקן מקונטרס מעדני הפסח אות ג) תירץ, שכתב החינוך (מלוה ח) שמהכתוב (שמות יב י) 'לא תותירו ממנו עד בוקר' נלמד איסור להותיר **כלום** מבשר הפסח למחרתו. וכתב **המנחת חינוך** (שם אות ח) שמהלשון 'כלום' משמע שהאיסור הוא לשייר אפילו פחות מכזית, ועובר איסור גם על כל שהוא ששייר, וכן כתב החינוך (מלוה שפב) גם לגבי פסח שני שגם בו יש איסור להותיר כלום למחרתו, ונראה שהחינוך דייק זאת מהכתוב 'ממנו' שמשמע כל שהוא ממנו ואפילו מעט אסור לשייר[כג]. ולפי זה יש לומר שאם היה כתוב רק בפסח ראשון 'לא תותירו ממנו', היה אפשר לומר שרק בפסח ראשון שהציווי שלו נאמר עוד קודם קבלת התורה, אסור אפילו בכל שהוא שהיו אז עדיין בגדר של בני נח שלא נאמרו בהם דיני השיעורים[כד] ולכן אסור להם לשייר אפילו כל שהוא, אבל בפסח שני שנאמרה פרשתו רק לאחר מתן תורה והיה לכלל ישראל דין ישראל שמצווים בשיעורים, יתכן שלא נאסר לשייר רק בשיעור כזית, ולכן הוצרכה התורה לכתוב גם בפסח שני 'לא ישאירו ממנו', שמכך נלמד שגם בו האיסור לשייר הוא אפילו בכל שהוא.

והמערכי לב יבא הלוי (ד"ה איסי) תירץ, לפי מה שאמרו להלן (נו.) שאין למעט מהכתוב בקרבן פסח 'בלילה הזה' (שמות יב ח) שרק הקרבן שהקריבו במצרים נאכל בלילה, ואין פסח דורות נאכל בלילה, משום שיש ללמוד מהכתוב (שם יג ה) 'ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה' שכל מה שנעשה בחודש זה דינו כדין פסח מצרים, ושאלה הגמרא אם כן מה לומדים מהכתוב 'בלילה הזה'. ותירצה שהוא נצרך לדרשה שזמן אכילת הפסח הוא עד חצות. והקשה **המהרש"א** (להלן נו. ד"ה אלא) מדוע אין ללמוד מהכתוב 'הזה' למעט פסח שני שלא נאכל בלילה, ואם משום שכתוב בו 'לא ישאירו ממנו עד בוקר' ומכך כבר משמע שהוא נאכל בלילה, אם כן אין צורך גם בכתוב 'ועבדת את העבודה' להשמיע בפסח ראשון שנאכל בלילה, שהרי אפשר ללמוד זאת בכל שכן מפסח שני. ולפי זה מתורץ מדוע לא שאלה הגמרא מה לומד איסי בן יהודה מהכתוב 'לא ישאירו', משום שהכתוב הזה נצרך ללמד שלא נאמר שפסח שני לא נאכל בלילה, אלא מכך שיש איסור להשאירו עד הבוקר מוכח שהוא כן נאכל בלילה.

לשיטת רבנן אין להקשות מה ילמדו מהכתוב 'לא ישאירו'

שם. הקשה הברכת אברהם (פילא, נמוס' ד"ה ואיסי) מדוע **רש"י והתוספות** (הנ"ל) שהקשו מה ידרוש איסי בן יהודה מהכתוב 'לא ישאירו', לא הקשו גם על רבנן מה ידרשו מהכתוב 'לא ישאירו', שהרי כבר דרשו מהכתוב (שם) 'לא ישברו' למעט מצוות שאינן על גופו.

ותירץ, לפי מה שכתבו התוספות לעיל (פה. ד"ה כשהוא) שהגמרא בזבחים (נו:) לומדת שאין עשה דוחה לא תעשה בקדשים, מכך שאמרו שם שמהכתוב 'ועצם לא תשברו בו' לומדים שאין אכילת הפסח דוחה שבירת עצם. והקשו על כך התוספות ששם אין העשה דוחה את הלאו כיון שאין שניהם מתקיימים באותו זמן, ואין ללמוד מכך לשאר אופנים שהעשה והלאו מתקיימים באותו זמן. ועוד הקשו בשם **הרשב"א**, שיתכן שרק לגבי שבירת עצם אין העשה דוחה את הלאו כיון שאפשר לקיים את שניהם על ידי שיוציאו את המוח על ידי גחלים [שאין איסור שבירת עצם בפסח באופן שהשבירה נעשית על ידי גחלים].

וכתב הברכת אברהם, שעל קושיית התוספות הראשונה אפשר לתרץ לפי מה שאמרו התוספות (לעיל נט. ד"ה אתי), שעשה חמור שיש בו כרת, דוחה עשה קל שאין בו כרת גם כשאינם מתקיימים באותו זמן, ומשום כך יש ללמוד שאין עשה דוחה לאו בקדשים, ואין זה מחמת שאינם מתקיימים באותו זמן. ולפי זה מתורצת קושיית התוספות כאן, שלאיסי בן יהודה צריך לדרוש מהכתוב 'לא ישאירו' שלא נאמר שבפסח שני אסור לשבור עצם כיון שאין איסור לשייר את המוח, ומחמת כך אין העשה של האכילה נחשב לעשה חמור ולכן אינו דוחה את הלאו של שבירת עצם, אבל בפסח ראשון שיש איסור להשאיר את המוח נחשב העשה של האכילה כחמור ודוחה את הלאו של שבירת עצם שיש בו מוח. אמנם עדיין קשה שאין צריך את הלימוד הזה כיון שאפשר להוציא את המוח על ידי גחלים בלי לשבור את העצם, יש לומר שאם חל ערב פסח בשבת אי אפשר להוציא על ידי גחלים ולכך צריך את הלימוד, וכל זה שייך רק לפי איסי בן יהודה, אבל לפי רבנן שהוצאת הגחלים נחשבת למלאכה שאינה צריכה לגופה, והם סוברים שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, לכן צריך את הכתוב 'לא ישאירו', שמלמד שגם באופן שערב פסח חל בשבת יש איסור שבירת עצם ואין עשה דוחה לא תעשה מכיון שאי אפשר לדחותו על ידי גחלים. אבל לאיסי בן יהודה מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה, וממילא גם כשחל ערב פסח בשבת אפשר להוציא את המוח על ידי גחלים, וממילא קשה לדבריו מדוע צריך את הכתוב 'לא ישאירו', הרי בכל מקרה אין כאן את האיסור של עשה דוחה לא תעשה מכיון שאפשר לעשות זאת על ידי גחלים. ומשום כך הקשו רש"י והתוספות רק לפי איסי בן יהודה.

כפילות איסור שבירת עצם בפסח שני

שם. הקשה הפי שנים (סורוצקא, עמ' קמד: ד"ה ונפק"ד), לפי מה שהביא מדברי **הצאן קדשים** שהוצרכה התורה לכפול ולכתוב גם בפסח שני (במדבר ט יב) 'ועצם לא ישברו בו' כיון שרק כך מוכח שזהו איסור לאו. אם כן מדוע הוצרכה הגמרא לבאר מה דורשים רבנן ואיסי בן יהודה מהכתוב 'לא ישברו', והרי פסוק זה נצרך להשמיע שזה איסור לאו. ותירץ, שאם כוונת הכתוב היתה רק להשמיע שיש בכך איסור לאו, היה אפשר לכתוב זאת בכפילות בפסח ראשון, ולא היינו מוכרחים לבאר מהו החידוש בפסח שני, ומכך שנכתב פסוק זה בפסח שני, מוכח שיש בכך חידוש נוסף מלבד עצם האיסור.

לשיטת רבנן האם בפסח שני אסור לשבור עצם שיש בה מוח

מיבעי ליה. כתב **רבינו חננאל** (ד"ה ומ"ק), שגם רבנן החולקים על איסי בן יהודה מודים שעצם שיש בה מוח אסור לשוברה, אלא שאינם מצריכים לכך פסוק מיוחד, כיון שהם סוברים כרבי (לעיל פד:) שאין איסור שבירת עצם מבעוד יום, ויכול לקיים את העשה של 'ואכלו את הבשר' על ידי שישבור את העצם מבעוד יום, ולא יעבור על הלאו של 'ועצם לא תשברו בו', ובכזה אופן שיכול לקיים שניהם לא אומרים עשה דוחה לא תעשה, ועל כן הם דורשים את הכתוב 'ועצם לא תשברו' למעט מצוות שלא על גופו. **והצל"ח** (ד"ה מיבעי) כתב, שאף שהדרשה בגמרא נאמרה לשיטת איסי בן יהודה, מכל מקום גם רבנן החולקים עליו מודים שיש איסור שבירת עצם גם בעצם שיש בה מוח, אלא שהם סוברים שאין צריך פסוק מיוחד להשמיע זאת, ומכך שאין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש, יודעים שאסור לשוברה. אכן בשיטת **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"י ה"ח) שכתב, השובר עצם בפסח טהור הרי זה לוקה, כתב הצל"ח (שם) שלכאורה מכך שלא הזכיר שמדובר בעצם שיש בה מוח, משמע שסבר שהשובר עצם שיש בה מוח אינו לוקה, ואף שכתב הרמב"ם (שם פ"י ה"ג) 'אין חייבין אלא על שבירת עצם שיש עליו כזית בשר או שיש בו מוח', ולכאורה מוכח שיש איסור שבירה בעצם שיש בה מוח, יש לומר שעדיין אין להוכיח מכך שעשה דוחה לא תעשה שבמקדש, כיון שאפשר להעמיד דין זה בפסח שנפסל[כה] שלא שייך בו עשה דוחה לא תעשה. אלא שאפשר ללמוד איסור שבירת עצם שיש בה מוח בפסח כשר ממה שכתב הרמב"ם (שם פ"י ה"י) 'אין נמנין על מוח שבקולית והוא העצם הסתום משני ראשיו', שהרי אינו יכול להוציאו אלא בשבירת העצם.

אכן האור חדש (ד"ה מ"ר) כתב, שלפי חכמים החולקים על איסי בן יהודה אין איסור שבירת עצם שיש בה מוח, משום שהם סוברים שעשה דוחה לא תעשה רק אם קיום העשה הוא בזמן דחיית הלאו, ואילו בשבירת עצם העשה מתקיים רק בזמן אכילת המוח שהוא מעשה שלאחר השבירה[כו]. ועוד יש לומר

כג. **והביא** לכך ראיה, ממה שכתב החינוך (מלוה קיז) לגבי איסר הקטרת שאור ודבש שהוא בכל שהוא, משום שכתוב בו (ויקרא ב יא) 'לא תקטירו ממנו', כלומר אפילו כל שהוא. כד. **כמבואר** ברמב"ם (מלכים פ"ט ה"י) 'שלא ניתנו השיעורין אלא לישראל בלבד'. כה. **שכתב** הרמב"ם (שם פ"י ה"ו) שגם בו יש איסור שבירת עצם. כו. **המשיב נפש** (ד"ה מצא) כתב, שהתוספות לעיל (פה. ד"ה

לפי מה שכתבו **בפסקי התוספות** (זבחים נו:) שאם אין שום אפשרות אחרת לקיים את העשה, אין צריך שהעשה יתקיים בעידנא דמיעקר הלאו, כדי לומר שעשה דוחה לא תעשה, ויתכן שחכמים סוברים לא כמבואר בפסקי התוספות אלא שגם בכזה אופן צריך שיהיה בעידנא, או שהם סוברים שזה לא נחשב שאין אפשרות אחרת לקיים את המצוה, מכיון שאפשר לעשותו מבעוד יום.

והמנחת עני (זינגהייס, מ"ע שנירמ עמס נפסמ ד"ה ממנס הפ) כתב, שטעמם של רבנן הוא מכך שהגמרא למדה דווקא מהפסוק של 'ועצם לא ישברו בו' שמצוות הנוהגות בגופו של פסח קיימות בפסח שני כמו בפסח ראשון, ומכך שלא הוזכרה מצוה אחרת, יש ללמוד שחידשה התורה שאיסור זה שייך גם בעצם שיש בה מוח, ולומדים מפסוק זה באמת שני דברים, גם שמצוות שבגופו נוהגות גם בפסח שני, וגם שאיסור שבירת עצם הוא גם בעצם שיש בו מוח.

הצורך בלימוד על איסור שבירת עצם שיש בה מוח בפסח שני

ורבנן האי יעשו אותו מאי עבדי ליה מיבעי ליה שאין שוחטין את הפסח על היחיד. דייק **הפורת יוסף** (מערכה טו אות ח), שאם נאמר שכן שוחטים את הפסח על היחיד, נמצא שמהכתוב 'יעשו אותו' יש ללמוד שבפסח שני נוהגות גם מצוות שבגופו, ולפי זה הכתוב (שם) 'ועצם לא ישברו בו' יהיה מיותר שכבר נדע מהכתוב 'יעשו אותו' שכל מצוות שבגופו נוהגות בפסח שני, ומחמת כן יש לפרש שהכתוב 'ועצם לא ישברו' מלמד שגם בעצם שיש בה מוח יש איסור שבירה. והקשה על כך מדוע צריך פסוק ללמד שיש איסור לשבור עצם שיש בה מוח ושלא נאמר שהעשה של אכילת הפסח דוחה את האיסור שבירת עצם, והרי בלא לימוד זה יש לומר שאין העשה דוחה את הלאו מכיון שאין העשה מתקיים בזמן דחיית הלאו. ותירץ על פי דברי **התורי אבן** (חגיגה ג. ד"ה ליפא) בשם **הפסקי תוספות** (זבחים נו:) שאם העשה לא יכול להתקיים בלי עקירת הלאו יש להחשיב את קיומו כאילו נעשה בזמן דחיית הלאו, ולכן לגבי עצם כיון שאי אפשר לאכול את המוח שבה בלי לשבור את העצם, יש להחשיב את אכילתו כנעשית בזמן דחיית הלאו, ולכן היה צד לדון שהעשה ידחה את הלא תעשה, והוצרכנו ללימוד שיש איסור שבירה בעצם שיש בה מוח. אלא שדחה את הדברים שכל מה שאומרים שבאופן שאי אפשר לעשות את העשה ללא עקירת הלאו יש דין של עשה דוחה לא תעשה גם באופן שהעשה לא נעשה בשעת עקירת הלאו, זהו דווקא באופן שאח"כ העשה יתקיים ממילא ללא שום מעשה, ולכן כבר בשעת עקירת הלאו זה נחשב שהתחיל העשה, שהרי העשה יקויים מעצמו. משא"כ בשבירת העצם כיון שלאחר מעשה השבירה עדיין צריך מעשה נוסף של האכילה, אין להחשיב את השבירה כנעשית בזמן קיום העשה. ולכן תירץ, לפי מה שכתבו **התוספות** (זבחים נג: ד"ה לעניין) שבעשה שיש בו כרת, מחמת חומרתו יש לומר שדוחה את הלאו גם כשאינו מתקיים בזמן הדחייה[כח].

שחיטת פסח שני על היחיד

שם. תוספות (ד"ה מיבעי) הקשו, מדוע רבנן לא לומדים שאין שוחטים את הפסח על היחיד מהכתוב 'ככל חקת הפסח' שבכך הושוה פסח שני לפסח ראשון, ולגבי פסח ראשון כבר למד רבי יהודה (לעיל נא.) שאינו נעשה על היחיד מהכתוב (דברים יד כד) 'לא תוכל לזבוח את הפסח באחד'. ותירצו, שרבנן אינם סוברים את הלימוד מהפסוק הזה. והקשה **הרש"ש** (שמות שם), שודאי רבנן לא סוברים כרבי יהודה, שלרבי יהודה אפילו בדיעבד אין שוחטים על היחיד, ולרבנן הגמרא הרי מסיימת שכל כמה דאפשר לאהדורי מהדרינן ואינו מעכב בדיעבד, ואיך סברו התוספות להקשות שרבנן יסברו כרבי יהודה. ועוד הקשה על עיקר קושייתם שכתבו שאם אין שוחטים את הפסח ראשון על היחיד, ודאי שגם את השני אין שוחטים מ'ככל חקת הפסח', והרי ביומא (נא.) מבואר שגם לפי הסובר שאין שוחטים את הפסח על היחיד, בשני שוחטים אותו על היחיד, [ויתכן שהוא מחמת משמעות הכתוב (במדבר ט י) 'איש איש כי יהיה טמא לנפש' שמשמע אפילו איש אחד].

וכקושייתו השניה הקשה גם **החזון איש** (או"ח סי' קכד סק"ה. שמות ד"ה מיבעי), ותירץ, שכיון שכך משמעות הכתוב ודאי שאפשר לעשות פסח שני אפילו ביחיד, ומה שאמרו כאן, אין זה אלא שאהדורי מהדרינן שלא לעשותו ביחיד, אבל אין זה מבטל את עשייתו ביחיד.

מהו הדין שלא שוחטים פסח שני על היחיד

שם. בתוספות (ד"ה מיבעי) כתבו, שלגבי פסח ראשון לומדים שאינו נשחט על היחיד מסברא שאינו גרוע מפסח שני שאמרו בו שאינו נשחט על היחיד.

וכן ביאר **הכסף משנה** (קרבן פסח פ"ג ה"ג) בדברי **הרמב"ם** (שם) שכתב שמשתדלים שהפסח לא ישחט לכתחילה על היחיד, שמקורו הוא מהסוגיא כאן. וכתב **השפת אמת** (שמות שם), שמשמע מדברי התוספות והרמב"ם, שהם מפרשים מה שאמרו בגמרא שאין שוחטים את הפסח על היחיד, שכוונתה שאין להקריב קרבן פסח על ידי יחיד, אלא משתדלים שיעשה בחבורה של כמה אנשים. אכן השפת אמת כתב שפירושו הוא וכך משמע מלשון רש"י, שאין להקריב פסח שני אם נשאר רק אדם אחד מישראל שהיה טמא בפסח ראשון ולא עשה אותו והוצרך לבדו לעשות פסח שני. ולפי זה אם יש כמה פסחים שמוקרבים בפסח שני, אפשר אפילו לכתחילה להקריב על ידי אדם אחד, ואפילו בפסח ראשון אפשר להקריב קרבן על ידי אדם אחד לפי הסובר ששוחטים על היחיד.

לדעת כולם יש להדר שלא לשחוט את הפסח על היחיד

שם. הקשה בהגהות מהרש"ם (ד"ה שמין), שביומא (נא.) משמע שפסח שני נשחט על היחיד, ממה שלגבי פסח שני לא דחתה הגמרא שאינו נשחט על היחיד כמו שכתבה על פסח ראשון, ולכאורה משמע שהוא כן נשחט על היחיד. ותירץ, שאף הגמרא שם מודה שלדעת כולם יש להדר לעשות שלא ישחט על היחיד, וזה כמו שאמרו כאן שכמה שאפשר לאהדורי מהדרינן.

מדוע מטמאים אחר עם היחיד בטומאת שרץ

דכמה דאפשר לאהדורי מהדרינן. רש"י (ד"ה שמין) פירש שמחזרים אחר מי שיסכים שיטמאו אותו בשרץ, וכך לא יוכל לעשות פסח ראשון וימנה עם השני לעשות יחד פסח שני. והקשו **האחרונים**[ל], מי יסכים להיטמאות בשרץ ולא להיטהר מטומאה זו, והרי אמרו לעיל (סט:) שטמא שראוי להיטהר ואינו טובל חייב כרת על ביטול הקרבת הפסח, ומשמע מהגמרא שם שאף אחד לא חולק על זה כמבואר **בתוספות** (לעיל נב: ד"ה אלו). ותירץ **הרש"ש** (נכתב"י שם), שרבא לעיל (נד:) פירש שיש מחלוקת תנאים בדברי רבי אליעזר, אם ערל שלא מל חייב כרת על מה שלא מל כדי שיוכל להקריב את הפסח, ולרבי אליעזר במשנתנו אינו חייב כרת, כיון שאין חייבים כרת על מה שלא עשה מעשה כדי שיוכל להקריב את הפסח, אם כן גם טמא שרץ לא חייב כרת על מה שלא טבל כשהיה טמא שרץ, ומה שמשמע לעיל (סט:) שלדעת כולם טמא שראוי ליטהר ואינו טובל חייב כרת, אין זה לשיטת רבא, אלא כשיטת אביי שתירץ לעיל תירוץ אחר בגמרא שם (נד:), ולא סבר כרבא שזו מחלוקת תנאים.

והדבר בעתו (ד"ה שמין) תירץ, שרש"י לשיטתו שכתב לעיל (נג. ד"ה חייב) שחיוב כרת על שלא הקריב פסח, הוא רק אם שגג באחד מהפסחים והזיד בשני, אבל אם לבסוף הקריב פסח שני, אינו חייב כרת, ולכן יתכן למצוא מי שיסכים להיטמא בשרץ בפסח ראשון שיסבור שיוכל להקריב פסח שני ובכך לא יענש בכרת.

התיקון משה (ד"ה דכל) הקשה, שאותו יחיד שצריך להקריב פסח שני, אם הוא גורם לאחר שלא יקריב פסח ראשון הרי הוא עובר על 'לפני עיור' (ויקרא יט יד) בכך שמבטלו מעשיית המצוה. ותירץ, שכיון שביטול המצוה הוא מחמת אונס שטימאוהו, אין זה נחשב לעבירה ומשום כך אינו נחשב למכשילו[לא].

והנחלת יהושע (נכתב"י ד"ה שמין) הקשה, מדוע לא פירש רש"י שיטמאו אותו בטומאת מת. ותירץ, כפי המבואר בגמרא לעיל (פ.) שאם מטמאו במת שהוא טומאת שבעה ימים, בכך הוא מדחהו מהקרבת קרבן חגיגה של יו"ט למחרת, שיהיה עדיין טמא ולא יוכל להקריבו, ולכך לא יסכים שום אדם להפסיד קרבן זה, ורק אם נסבור שכל ימי החג הם תשלומין זה לזה, יתכן שיסכים אחד להיטמאות במת, משום שלשיטה זו יוכל להקריב את החגיגה ביום השביעי של פסח שהוא כבר יום השמיני לטומאתו וכבר יטהר בו, אלא שבדבר זה נחלקו בחגיגה (ט.) ויש מי שסובר שכל השבעה ימים הם תשלומין לראשון, וממילא אם הוא לא היה ראוי להקרבה ביום הראשון לא מועיל לו תשלומין, ולא רצה רש"י לתלות דבריו במחלוקת, ולכן פירש שיטמאו אותו בשרץ.

אמנם הקול **מבשר** (נכתב"י שם) הקשה על רש"י, שהרי אי אפשר לטמאותו בשרץ, משום שהוא יתחייב בכרת על שלא הלך מיד לטבול ולהיטהר, אם כן אין לפרש שלא אמרו שמטמאים אותו במת משום שבכך הוא מדחהו מחגיגתו, שהרי מכיון שאין אפשרות אחרת לטמאותו, ודאי שיש לומר שמטמאהו במת. ועוד הקשה, מדוע לא פירש רש"י שישלחו אחד מישראל לדרך רחוקה, ועל ידי כך לא יוכל להביא פסח ראשון ויצטרף עמו לפסח שני ובכזה אופן אינו יתחייב כרת[לב]. ותירץ הקול מבשר, שבדוחק צריך לפרש בכוונת רש"י שמטמאים אותו בשרץ קרוב לזמן שקיעת החמה, שאז אינו יכול להספיק לטבול ולטהר

(כח) הקשו מדוע צריך פסוק ללמד שאסור לשבור עצם כדי לאוכלה, והרי גם בלא הפסוק אין היתר לשבור את העצם, כיון שאין העשה של אכילת הפסח שרוצה לקיים באכילת המוח מתקיים בזמן שבירת העצם, אלא רק לאחריה, ובכזה אופן אין העשה דוחה את הלאו. והביא בשם המשנת דרבי עקיבא (שמות ד"ה מיבעי) שתירץ, שעשה של רבים דוחה את הלאו גם כשאינם מתקיימים באותו זמן, ואכילת הפסח כיון שהיא מוטלת על כל ישראל נחשבת לעשה של רבים, ולפי זה כתב המשיב נפש שלשיטת רב גידל לעיל (עח:) שמצות הפסח היא ההקרבה אבל האכילה אינה מעכבת, יש לומר שכך סוברים גם רבנן, ולכן אין צריך פסוק להשמיע שלא ישברו עצם בפסח שני, כיון שמצות אכילת הפסח אינה עשה של רבים, וממילא אינה דוחה את האיסור שבירת עצם שאינו חל באותו זמן של קיום העשה. **כח. וכתב** שלפי"ז צ"ל שאיסי בן יהודה סובר כמו רבי שסובר לעיל (נג.) שחייבים כרת בין על הראשון ובין על השני. **כט. ויתכן** שכוונתו לרש"י (ד"ה שמין), שכתב שאין שוחטים את הפסח על היחיד שנדחה לו. **ל. רש"ש** (נכתב"י ד"ה שמין), זבח תודה (לח. ד"ה ומ"מ), דבר בעתו (ד"ה שמין). **לא. והוסיף** שכיון שאי עשיית הפסח ראשון היא בשב ואל תעשה, ודאי שאין זה נחשב כמכשיל את העיור. **לב. וכן** כתב הזבח תודה (לח. ד"ה ומ"מ) שיש לפרש אילולי דברי רש"י, שמהדרים לחפש מי שהיה טמא מעצמו או שהיה בדרך רחוקה שלא היה יכול

עצמו, ומשום כך אינו מתחייב כרת על שביטל עשיית פסח ראשון, ויכול להצטרף לפסח שני.

ובספר מנחם משיב נפש (נרכ"י שם) הקשה, כיצד אפשר לדעת שיש רק אחד מישראל שנטמא שצריך לעשות פסח שני וצריך לטמאות אחר עמו, והרי יש לחוש שמא יש עוד אחד מישראל שלא הקריב פסח ראשון מחמת שהיה בדרך רחוקה, ויחד עמו לא יחשב הטמא היחיד כמקריב את הפסח ביחיד, ולא צריך לטמאות אחר עמו. והביא שחתנו תירץ, שאדרבה מחמת כך שאין יודעים אם יש עוד אחד שיקריב עם הטמא, זה גורם שלא נסמוך שימצא אחד כזה, ולכך יש לטמאות אחר עם הטמא היחיד.

משמעות בלשון הפסוק שבדיעבד שוחטים פסח שני על היחיד

שם. הנחלת יהושע (נרכ"י ד"ה שמין) דייק בדברי רש"י שכתב שמחזרין לטמאות אחד בשרץ, שהוא סובר שמעיקר הדין אפשר לשחוט את הפסח על יחיד, ולכן כתב שרק מחזרין לטמאותו, ומשמע שאם לא יצליחו בכך יכול לשוחטו ביחידלג, אכן **בתוספות** (ד"ה מינעי), משמע שהם חולקים על רש"י וסוברים שעל פי דין אין שוחטים את הפסח על היחיד.

סברא לדמות פסח שני לפסח ראשון לגבי איסור בל יראה

יכול כשם שהראשון אסור בבל יראה ובל ימצא כך שני אסור בבל יראה ובל ימצא. הקשה **העמק הלכה** (ווילנא, מו"ח סי' קנ), מה השייכות של איסור בל יראה לקרבן פסח, שמחמת כן היה פשוט לברייתא שכשם שבפסח ראשון נאמר איסור זה, כך יש לחייבו גם בפסח שני, ואם משום שסברה הברייתא שכל הדינים הנוהגים בפסח ראשון נוהגים גם בפסח שני, אם כן היה לה לשאול שכשם שפסח ראשון אסור במלאכה למחרת הקרבתו, וביום השביעי להקרבתו, וגם בכל השבעת ימים הוא אסור באכילת חמץ, ובלא יראה, כך יש גם לחייב בפסח שני, אלא ודאי שאין לדמות את פסח שני לפסח ראשון לכל הדינים, ומדוע לגבי איסור בל יראה היה פשוט לברייתא שיש לדמותם, ואם נאמר שכוונת הברייתא לדמותם לגבי האיסור השייך בשחיטת הקרבן והוא 'לא תשחט על חמץ', יש להבין מדוע שנתה הברייתא איסור של בל יראה ובל ימצא. ותירץ, שהדין של השבתת החמץ הוא בזמן שחיטת הפסח, ואינו תנאי בעצם הבאת הפסח, שאם לא כן יקשה שבאופן שערב פסח חל בשבת מדוע הפסח דוחה את השבת, הרי התורה התנתה את הפסח בתנאי שאין לו חמץ, וממילא הרי הוא יכול להשאיר חמץ ומחמת כן לא יהיה חייב בפסח, ולא יצטרך לדחות את השבת, אלא בהכרח שזה דין בשחיטה ולא דין בעצם הפסח, ולכן סברה הברייתא שהדין הזה צריך להיות שייך גם בפסח שני.

שיטת רש"י שהשבתת השאור אינה מצוה גמורה

בפרטיה מאי ממעיט ליה השבתת שאור. רש"י (ד"ה בפרטיה) כתב, שממעטים את השבתת השאור שהיא גם 'כמצות עשה'. ודייק בדבריו **הבני שלשים** (דרוש ד לשבת הגדול ד"ה והנה לכוותינו), שכתב שההשבתה היא רק 'כמצות עשה', אבל אינה מצוה גמורה. וביאר שרש"י לשיטתו (לעיל ד: ד"ה בניטול) שמצות תשביתו מקיימים במחשבה בלבד כשמבטל את החמץ בליבו, וכיון שאין מקיימים אותה בקום ועשה, אין זו מצוה גמורה.

איסור ההוצאה ניתק לעשה של החזרה ולא לעשה של שריפה

שם. בחידושי הגרי"ז (נמוק' ד"ה לפ) הקשה, מדוע פירש רש"י שהלאו של לא תוציא ניתק לעשה של חזרתו לבית ואכילתו שם, ולא פירש שניתק לעשה של שריפה, כדין שאר פסולי המוקדשין שמצוה לשורפם. ותירץ, שזה לא נחשב ניתוק של הלאו לעשה, כיון שהדין שריפה הוא דין שהתחדש על הבשר שנפסל, ואינו שייך לאיסור להוציאו, ואין זה דומה למצות שריפת הנותר שהיא ניתוק של הלאו שלא להותירו, משום שבו חידשה התורה שריפה לא מחמת פסולו אלא שכך מצות הנותר לשורפו, מה שאין כן בשריפת פסולי המוקדשין אין היא מחמת הלאו.

והדבר שמואל (נרכ"י ד"ה לפ תוניא) הוסיף ביאור בדברי הגרי"ז, שאף שגם בנותר אין השריפה מחמת שעבר על הלאו, שהרי אף אם קרה שנותר בשר בלא שיעבור הבעלים על הלאו, כגון שאבד ונמצא לאחר זמנו, גם יש חיוב לשורפו אף שבכזה אופן לא עבר איסור, ומוכח שאין שריפת הנותר תוצאה מעבירת הלאו, מכל מקום הוא נחשב לניתק לעשה כיון שהאיסור הוא לגרום לבשר להיות נותר, וגם השריפה מתייחסת לדין נותר, מה שאין כן בדין שריפת קדשים פסולים כגון ב'יוצא' אין איסור להביאו לידי פסול, אלא האיסור הוא עצם היציאה, וגם אם היה שייך שיצא ולא יפסל היה בכך איסור, ואילו השריפה כן מתייחסת רק לפסול ולא למעשה היציאה ולכן אין שייכות בין הלאו לשריפה.

איסור הוצאת הבשר ניתק לעשה ואינו נידון כלאו שקדמו עשה

לא תוציא ממנו. רש"י (ד"ה לפ תוניא) פירש, שהאיסור של לא תוציא הוא ניתק לעשה, כיון שכתוב (שמות יב מו) 'בבית אחד יאכל לא תוציא', ומשמע שלא יוציאו כדי לאכלו בבית אחר, ואם הוציאו יכול להחזירו ולאכלו בבית שהיה בו בתחילהלד. והביאו **תוספות** (ד"ה לפ) קושיית ר"י, מדוע זה נחשב ללאו הניתק לעשה, והרי כיון שקודם הוא מצווה לאכלו בבית אחד הרי הוא לאו שקדמו עשה, שאמרו (מכות טו.) שלאו כזה אינו נחשב ללאו הניתק לעשה. ותירץ **רבי בונם איגר** (נלפס נתוף שו"ת רעק"א המדפיס, נמוק' שם), לפי מה שכתב **הריטב"א** (שם ד"ה גירסת) בשם **הרמב"ן**, שהטעם שאין לוקים על לאו הניתק לעשה הוא משום שבזמן קיום העשה לא מתקיים האיסורלה, ולפי זה מתורצת קושיית תוספות, שאיסור הוצאת בשר הפסח מן הבית אינו בכל רגע שמשהה אותו בחוץ, אלא הוא רק ברגע של ההוצאה, ולכן אם מכניסו חזרה לבית נמצא שתיקן למפרע את האיסור ושוב אין ללקות עליו אף שקדמו עשה. **והתכלת מרדכי** (נרכ"י ד"ה מי) הביא שתירץ המעין החכמה, שכמו שלגבי אונס דרשו בגמרא את הכתוב 'לא יוכל לשלחה כל ימיו' שכל ימיו הוא מצווה עליה בעמוד והחזר, כך יש לדרוש גם לגבי פסח את הכתוב 'חוצה' שכל זמן שהבשר מחוץ לבית הוא עובר עליו באיסור אבל הוא מצווה עליו בעמוד והחזר, ומשום כך אין לוקה עליו. והקשה התכלת מרדכי, שהרי הכתוב 'חוצה' כבר נדרש לדרשה אחרת לעיל (פה:) לדין המוציא מחבורה לחבורה אחרת בבית אחד, ואם כן אין ללמוד ממנו שלעולם הוא מצווה עליו בעמוד והחזר ושאין לוקה עליו. ותירץ, שרבי יהודה אמר לעיל (פו.) שאדם יכול לאכול בבית אחד בכמה חבורות, ולשיטתו יש לפרש שהלימוד מתיבת 'חוצה' הוא כדברי רש"י שאם הוציא את הבשר כל הזמן הוא מצווה בעמוד והחזר.

והשפת אמת (נמוק' ד"ה לפ) **והחמודי צבי** (כללי סו) כתבו ביישוב שיטת רש"י שכתב שהלאו של 'לא תוציא' נחשב לניתק לעשה, ואינו לאו שקדמו עשה, שאם העשה נאמר בהכרח על זמן שלאחר עבירת הלאו, כגון בלאו של לא תוציא שדורשים את העשה של 'בבית אחד יאכל' שיש מצוה להחזירו לאחר הוצאתו, וזה ודאי נאמר על זמן לאחר שעבר על הלאו של 'לא תוציא' ודאי שיש להחשיב לאו זה כניתק לעשה [ואפילו שיכול לקיים את העשה ולאכול בבית אחד בלי להוציאו, מ"מ החלק של קום עשה נאמר רק לאחר שהוציאו].

מדוע נחשב האיסור להוציא מבשר הפסח החוצה כניתק לעשה

שם. הובא לעיל **שהתוספות** (ד"ה לפ) הביאו שהקשה ר"י, מדוע כתב **רש"י** (ד"ה לפ תוניא) שהלאו של 'לא תוציא' נחשב לניתק לעשה, והרי קדמו עשה

להגיע להקריב פסח ראשון. והדבר שמואל (נרכ"י ד"ה שמין) הקשה, מדוע לא פירש רש"י כפשוטו שיש מצוה לחזר אחר אדם שלא עשה את הפסח, ומדוע כתב רש"י שצריך לטמאות אחר בשביל זה. **לג. וכתב** שכך כתב גם הרמב"ם (קרבן פסח פ"ג ה"ג), שיחיד ששחט את הפסח לעצמו כשר, והוא שיהיה ראוי לאכול את כולו, ומשתדלים שלא ישחט לכתחילה על היחיד. **לד. והוסיף** רש"י שהתנא כאן אינו סובר מה שאמרו לעיל (פה.) שאם אכלו לאחר שהוציאו עובר באיסור של 'ובשר בשדה טריפה'. ופירש דבריו המעיל שמואל (נרכ"י ד"ה לפ תוניא) שאם הוא עובר על איסור 'ובשר בשדה טריפה' אם כן גם אם יחזירו ישאר באיסור לאכלו כמבואר בחולין (פח:) שבשר שיצא חוץ למחיצתו אסור לאכלו גם לאחר שחזר למחיצתו, ולכן פירש רש"י לעיל (פה. ד"ה הרי) שהאיסור הוא משום שכתוב (שמות כט לד) 'לא יאכל כי קודש הוא', ודורשים מכך שכל שבקודש פסול בא הכתוב ליתן לא תעשה על אכילתו [אכן המהרש"א (נרכ"י ד"ה לפ תוניא, נלפ"ד נמלך) כתב שלא מצא איסור זה של 'ובשר בשדה טריפה'. ואדרבה רש"י שם (פה. ד"ה הרי) פירש שהאיסור הוא מהכתוב 'לא יאכל כי קדש הוא' ודורשים מכך כל שבקודש פסול בא הכתוב ליתן לאו על אכילתו]. **לה. וכגון** איסור 'לא תותירו' שאם עבר והותיר מן הבשר הוא ניתק לעשה של 'באש תשרפו' ובזמן שריפת הבשר שוב אין הנותר מתקיים בעולם ואינו עובר בזמן זה על איסור.

ומחמת כן אינו נחשב לניתק לעשה[לי]. והקשו **האחרונים**[לז], שר"י סותר דברי עצמו שהובאו בהמשך (ד"ה נפרטיה) שהלאו של 'לא יראה' נחשב לניתק לעשה. **השדה יצחק** (נתוס' ד"ה נפרטיה) תירץ, שהלאו של לא תוציא אינו נחשב לניתק לעשה משום שהוא יכול לקיים את כל העשה קודם שיאסר בלאו, באופן שיאכל את כל הבשר בלי להוציאו לחוץ, אבל לגבי הלאו של לא יראה אין הוא יכול לקיים את כל העשה קודם האיסור, משום שתמיד בכל שבעת ימי החג הוא מצווה על תשביתו, ומשום כך נחשב הלאו לניתק לעשה.

והגור אריה (ג'רמון, נתוס' שם) הביא שתירצו, שרק בעשה ולאו הסמוכים זה לזה אמר רבי יוחנן (מכות יד:) שאם העשה קדם ללאו אינו נחשב לניתק לעשה[לח].

והגור אריה תירץ, שאכן תוספות בקושייתם (ד"ה ל) כיוונו להקשות גם על הלאו של לא יראה שגם הוא יחשב כקדמו עשה, ואף בלאו של 'לא תוציא' התוספות סוברים כשיטת רש"י, וממילא הקושיא שהקשו שם היא גם לשיטתם, אלא שדרכם של תוספות היא מכיון שרש"י כתב זאת להקשות על לשונו של רש"י, אפילו שזה קושיא בעצם הגמרא ולא רק לפי שיטת רש"י, ולא חזרו לפרש קושייתם גם על הלאו של לא יראה.

וכתב השאילת יעב"ץ (פ"ו סי' נו), שכיון שבערב פסח קודם זמן חיוב ההשבתה האיסור לא יראה הוא לאו שאין בו מעשה, ומחמת כן אינו לוקה עליו, ורק באופן שהחמיצו בידים שעשה בו מעשה לוקה עליו, ובאופן כזה אין להחשיבו כלאו שקדמו עשה, שהרי הוא עובר על הלאו לפני שחל עליו העשה של תשביתו, וממילא הוא נחשב ללאו הניתק לעשה.

והבאר אברהם (משכיל לאיתן, ד"ה ל) תירץ, שלגבי הלאו של 'לא תוציא' כיון שהתורה חייבה לקיים בתחילה את העשה של 'בבית יאכל', הרי שזה נחשב ללאו שקדמו עשה וממילא אין לדונו כלאו הניתק לעשה, משא"כ לגבי הלאו של 'לא יראה', אף שאפשר לקיים את העשה של 'תשביתו' קודם שיעבור על הלאו, מכל מקום כיון שהתורה לא חייבה לקיים את העשה תחילה [לפי שיטת רש"י (פ"ק כט: ד"ה משש) שאיסור 'בל יראה' מתחיל בי"ד משש שעות] לכן נחשב הלאו כניתק לעשה.

שיטת הרמב"ם שלוקים על בל יראה ובל ימצא אם עשה מעשה

בפרטיה מאי קא ממעט ליה לא יראה ולא ימצא. פירש רש"י (ד"ה לא ירמה), שהלאו של 'לא יראה' הוא לאו הניתק לעשה, כיון שכתוב אחריו 'תשביתו', וכוונת הכתוב לומר שאם נראה חמץ תשביתוהו ולעולם הוא בעמוד והשבת. **והקשה המשנה למלך** (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) על **הרמב"ם**, שכתב (שם) שאינו לוקה משום בל יראה ובל ימצא אלא אם כן קנה חמץ בפסח או חימצו כדי שיעשה בו מעשה[לט], ומשמע שהסיבה שלפי הרמב"ם אין מלקות היא משום שזה לאו שאין בו מעשה, ואם קנה חמץ בפסח או שחימצו במעשה לוקה עליו, ולכאורה קשה הרי הוא לאו הניתק לעשה שאין לוקים עליו[מ]. ועל קושיא זו נאמרו כמה תירוצים:

א. הדבר שמואל (משנה"ש, סי' לח) תירץ, שמדובר שקנה את החמץ מן הגוי בשביעי של פסח שחל בשבת[מא], שביום זה אינו יכול לקיים בחמץ מצות תשביתו שהיא בשריפה, ומשום כך אין הלאו ניתק לעשה ולוקה עליו[מב].

ב. המשנה למלך תירץ, שהרמב"ם לא פסק כדברי הסוגיא כאן, מכיון שסבר שאינה להלכה[מג], וסמך על התוספתא (מכות פ"ד ה"ה) שחלקה על סוגייתנו שהרי שנתה שאין לוקים על 'לא יראה' מכיון שאין בו מעשה, ומשמע שאם עבר עליו על ידי מעשה לוקה עליו[מד].

ג. החכם צבי (שו"ת, סי' מג) תירץ, לפי שיטת הרמב"ם (סנהדרין פט"ז ה"ד) שכל לאו הניתק לעשה אם לא קיים את העשה שבו לוקה עליו, ומשום כך אמנם בתוך הפסח אינו לוקה כיון שעדיין הוא יכול לנתקו לעשה של תשביתו, אך לאחר הפסח שכבר אינו יכול לנתקו לעשה שכבר בטלה מצות תשביתו הרי הוא לוקה[מה].

ד. יש **אחרונים**[מו] שתירצו, שכיון שבהשהייתו עובר על שני לאוין, בל יראה ובל ימצא, אין עשה האחד מנתק שני לאוין, ומשום כך אין הלאו ניתק לעשה[מז].

ה. עוד תירץ **השאגת אריה** (סי' פג), שכיון שהעשה של תשביתו קדם ללאו, שהרי אפשר לעשותו בלא לעבור על הלאו, אין הלאו נחשב לניתק לעשה[מח].

ו. השער המלך (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) תירץ עוד[מט], שהרמב"ם סובר שכיון שהאיסור הוא בכל שעה ושעה, נמצא שקיום העשה של תשביתו הוא למנוע שלא יעבור בהמשך על הלאו פעם נוספת, ואינו בא לתקן את מה שכבר עבר קודם על הלאו[נ].

ז. השושנת העמקים (כללי ס ד"ה ודע דקנור) תירץ וכן הביא האור שמח (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) שיש שתירצו, שכיון שהלאו שייך גם בנשים, ואילו העשה הוא מצות עשה שהזמן גרמא ואינו שייך בנשים, אין הלאו נחשב לניתק למצוה שאינה שייכת כמותו.

ח. בהר הכרמל (שו"ת, חו"מ סי' יח) תירץ, שאם קנה או חימץ בידים בתוך הפסח הרי שעקר את ההשבתה בידים, ואין נחשבת ההשבתה שאחר כך לתיקון של הלאו.

ט. היד המלך (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) תירץ, שהרמב"ם כתב טעם שאינו לוקה משום שהוא לאו שאין בו מעשה, משום שיש אופן שבו יש נפקא מינה מאיזה טעם אינו לוקה, והוא באופן שישראל נתן חמץ לגוי שזכה בו מההפקר, אבל הישראל שוב אינו יכול לבערו ונמצא שביטל את העשה בידים, ואם הפטור היה משום שניתק לעשה כאן לא היה נפטר, כיון שדחה את העשה בידים, ויש דין שאף בלאו שניתק לעשה במקום שהוא דוחה את העשה בידים הרי הוא לוקה, ולכן כתב הרמב"ם שפטור משום שאין בו מעשה.

י. המנחת חינוך (מצוה ט סוס"ק ו) תירץ, שמצות תשביתו אינה בקום ועשה, אלא היא בשב ואל תעשה שבמה שאין בידו חמץ מתקיים העשה של ההשבתה [כמו השבתון של שבת שהוא שב ואל תעשה מלאכות], ולכן אין בה"חיוב המוטל על האדם לעשותו, וממילא לא שייך לומר שהלאו ניתק לעשה שזה שייך רק כשמצווה לקום ולעשות את העשה[נא]. וכעין זה כתב **בחידושי רבינו חיים הלוי** (חמץ ומצה פ"ו ה"ג), אלא שחילק שזה רק לשיטת רבנן לעיל (מ:) שמצות תשביתו מתקיימת בכל מיני השבתה ולא רק בשריפה, וטעמם שהמצוה היא שלא יהיה לו חמץ, והרי זו כשאר מצות עשה ואין היא קשורה ללאו של לא יראה, ומשום כך אין הלאו נחשב לניתק לעשה[נב], אכן הגמרא כאן[נג] סוברת כרבי יהודה שמצות תשביתו היא רק בשריפה, ומוכח שזו מצוה לשרוף את החמץ, וזה מחשיב שהלאו ניתק לעשה על ידי שנעשתה מצותו של החפץ האסור[נד].

לו. ובטעם שנחשב הלאו של 'לא תוציא' לקדמו עשה, ביאר השער המלך (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) שהוא משום שהעשה של 'תשביתו' נאמר מערב פסח בשעה השישית, ואילו הלאו של 'בל יראה' חל רק בלילה. ובהגהות רעק"א ומעשה חושב (שם) ביארו, שגם אם איסור 'בל יראה' מתחיל בערב פסח בשעה שישית, גם נחשב לאו זה כקדמו עשה. **לז. שער** המלך (חמץ ומצה פ"ו ה"ג סוס"ק מה), **שאגת אריה** (סי' פג ד"ה ומצות) ומצודת דוד (עמ' סג). **לח. והגור** אריה כתב שלא נראה לו תירוץ זה, משום שתוספות במכות (יד: ד"ה כל) הקשו מדוע לוקים על לאו של גזילה, והרי קדמו עשה, ושם אין העשה והלאו סמוכים, ואף על פי כן החשיבום התוספות כקדמו עשה. וכתב שמכל מקום יתכן שכיון שאפשר לתרץ כך, אף שאינו אמת, לכן התוספות לא הקשו כן. **לט. וכן** כתב **הריב"ש** (שו"ת, סי' תפ נספ"ד) שבאופן שקנה חמץ לוקה על בל יראה, מכיון שעשה מעשה. **מ. והקשה** כן לפי גירסתו בדברי הגמרא [לפנינו הם בסוגריים] ש'לא יראה' הוא ניתק לעשה. אכן ברבינו חננאל (ע"ז ד"ה בכלליה - הרמשטון) מבואר שלא גרס גירסא זו, שכתב, שהגמרא כאן סוברת שלא יראה הוא לאו שאין בו מעשה. וכן דייק המהרש"א (כרס"י ד"ה מוציא) מדברי רש"י ותוספות שלא גרסו גירסא זו. **מא. וביאר** המגיה במשנה למלך, שאף שגם בשביעי של פסח שחל ביום חול אסור לשרוף שהרי הוא יום טוב, מכל מקום כיון שביום זה אין האיסור שריפה אלא מדרבנן, אין הוא נחשב שביטל את העשה כיון שהוא אנוס שאינו יכול לשרוף מחמת ציווי חכמים, ורק כשחל בשבת שמדאורייתא אסור לשורפו נחשב שאינו יכול לקיים את העשה. **מב. החכם** צבי (שו"ת, סי' מג) תמה על דבריו, שהרי הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ט) פסק שאפשר להשבית את החמץ בכל דבר, וכגון על ידי שמפררו וזורקו לים. ואם כן הרי הוא יכול לקיים את העשה של תשביתו גם בשבת. ובהגהות על המשנה למלך (חמץ ומצה פ"ג ה"ג) כתב שאין זה קשה, מכיון שיש דין שהמוצא חמץ ביו"ט אינו יכול לפררו ולזרותו ברוח. ובשער המלך (חמץ ומצה פ"ג ה"ג) הצדיק את קושיית החכם צבי, מכיון שכל הדין שאסור לפררו ביו"ט הוא רק דין דרבנן של מוקצה, אבל מדאורייתא הוא יכול לקיים את העשה של תשביתו אף בשבת על ידי שיפררו ויזרנו לרוח. **מג. שכאן** אמרו שהלאו של 'לא תוציא' הוא ניתק לעשה, ולהלכה הדין הוא שאם הוציא את הבשר הוא נפסל מאכילה ונאסר בגלל שכתוב 'ובשר בשדה טריפה לא תאכלו'. **מד. וכן** כתב החידושי בן יאיר (ד"ה פ"ר), שהרמב"ם סובר כרבינו חננאל שאין לוקים על בל יראה כיון שהוא לאו שאין בו מעשה ולא משום שהוא ניתק לעשה, ולכן אם עבר על איסור בל יראה באופן שעשה מעשה לוקה עליו. **מה. והחזון** איש (או"ח סי' קיח סק"ח) הקשה עליו, שלא היה לרמב"ם לסתום שלוקה עליו, אלא היה צריך לפרש שרק לאחר הפסח לוקה. ועוד הקשה [וכן הקשה בשו"ע הרב (סי' תמו קו"ח סוס ג)], שהרמב"ם (סנהדרין פי"ט ה"ד) פירש מה הם הלאוין שלוקה עליהם, ובכל הלאוין שניתקים לעשה פירש אופן שלא קיים את העשה שבאופן זה לוקה עליו ואינו נחשב לניתק לעשה, כגון מתנות עניים שלא נתן לעניים, וכן בנוטל אם על הבנים שלא שלח את האם, ואילו לגבי הלאו של משהה חמץ כתב רק שחימצו, ולא הזכיר שכבר עבר הפסח. **מו. שאגת** אריה (סי' עמ), שער המלך (חמץ ומצה פ"ג ה"ג), קרבן תודה (ד"ה ה"ג) ושולחן ערוך הרב (סי' תמו קונטרס אחרון סוס ג). **מז. וכתב** השאגת אריה, שלפי זה ידחה העשה רק לאו אחד, וילקה רק ארבעים מלקות על הלאו שלא נדחה, ולא ילקה שמונים על שני לאוין. אמנם המהרש"ל בהגהות על הסמ"ג (לאוין עז-עמ) כתב, שלפי הרמב"ם ילקה שמונים. **מח. והאמת** ליהודה (ד"ה יל"ע) הקשה על כלל זה, מכך שאמרו ששילוח הקן הוא לאו הניתק לעשה, אף שגם במצוה זו אפשר לקיים את העשה בלא לעבור על הלאו. **מט. שהוקשה** לו על תירוצו של השאגת אריה שהלאו קדמו עשה, שהיבין שמועה כתב בדעת הרמב"ם שגם לאו שקדמו עשה נחשב לניתק לעשה, שכך כתב (סנהדרין פי"ח ה"ג) שכל לאו הניתק לעשה אין לוקים עליו וסתם ולא פירש שאם קדמו עשה כן לוקים עליו, ומוכח שגם בקדמו עשה נחשב לניתק לעשה. **נ. וכעין** זה תירץ גם המאמר המלך (שם), שכיון שהלאו הוא 'שבעת ימים שאור לא ימצא', וכשמקיים את העשה ומשביתו לאחר יום או יומיים, עדיין אינו מתקן בכך את כל השבעה ימים, שלעולם לא יחזרו להיות שבעה ימים שלמים שבהם לא נמצא שאור בביתו, ומשום כך אין הלאו נחשב ניתק לעשה. וראה באור שמח (שם) מה שתירץ כעין זה. **נא. אכן** תוספות (ד"ה נפרטיה) סוברים שהעשה של תשביתו הוא ציווי בקום ועשה להשבית את החמץ [וכשיטתם לעיל (ד: ד"ה מדאוריימא)], ולכן כתבו שהלאו ניתק לעשה. **נב. אמנם** המנחת חינוך (שם) כתב שאין לתלות ענין זה במחלוקת רבנן ורבי יהודה. **נג. נראה** שהוא גרס בסוגייתנו שלא יראה הוי לאו הניתק לעשה, ולכן הוצרך להעמיד את סוגייתנו כרבי יהודה, וראה לעיל בהערות מה שכתבנו בענין הגירסא בסוגייתנו. **נד. וראה** בחידושי רבי שמואל (סי' ג) שהאריך לבאר בגדר מצות תשביתו כיצד מקיימה, ושבכך תלוי אם הלאו של בל יראה ניתק לעשה.

יא. הרברי יחזקאל (סי' י פוס יז-יח) תירץ, שכיון שהמצוה של תשביתו היא בכל רגע ורגע, נמצא שכשעובר על בל יראה, באותו זמן גם ביטל את העשה של תשביתו, אלא שלאחר מכן יש חיוב חדש של השבתה, ונמצא שהאיסור עצמו לא ניתק לעשה כיון שהוא כבר בטל, אלא אחר כך יש עשה חדש, אבל בתוך הפסח שאין מצות תשביתו שהיא רק בערב פסח, אלא לפי רבי יהודה יש מצות שריפה שנלמדת מנותר, וכשם שבנותר אינו מבטל את העשה כשאינו שורף מיד כך גם בשריפת החמץ, ולכן נחשב הלאו לניתק לעשה, אכן לפי חכמים שאין מצוה לשורפו אלא יכול להשביתו בכל השבתה שירצה, אין זה דומה לנותר ואין בכך כלל מצוה אם כן [illegible] 19/06/2018 לאו ניתק לעשה, אלא העשה מתחדש בכל רגע, וכיון שהרמב"ם פסק כמו חכמים שסוברים שהשבתתו בכל דבר, לכן סבר שאינו נחשב ללאו הניתק לעשה.

יב. התורת חסד (סו"ס סי' מד פוס י) תירץ שהרמב"ם סובר שהשבתה היא ביטול בלב, וכיון שהלאו של בל יראה שייך רק לאחר שהתחיל האיסור של חמץ ואז כבר אינו ברשותו ואינו יכול לבטלו בליבו, נמצא שאין העשה מתקיים בזמן האיסור ולכן אין הלאו נחשב לניתק לעשהיה.

מצות תשביתו נלמדת מערב פסח בגזירה שוה לכל הפסח

שם. הקשה הנודע ביהודה (סו"ת, סו"ס מהדו"ק סי' כ ד"ה והנה דעת הרמב"ם), איך אמרו בגמרא כאן שהלאו של בל יראה ניתק למצות עשה של השבתה, והרי המקום היחיד שמצאנו בתורה שיש מצוה של השבתה, הוא בפסוק (שמות יב טו) 'אך ביום הראשון תשביתו', ופסוק זה אינו מדבר על פסח עצמו, אלא על ערב פסח, אבל בפסח עצמו לא מצאנו בכל התורה שתהיה בו מצות השבתת חמץ, ואף שהוא מחויב לבער את החמץ גם באמצע החג כדי שלא לעבור עליו בבל יראה, מכל מקום אינו מקיים בכך מצות עשה של השבתה. ותירץ, שכשם שהשאור שנאסר בלאו של בל יראה נאסר לכל שבעת ימי החג, כך יש ללמוד בגזירה שוה שגם השאור שנכתב במצות תשביתו נאמר לכל שבעת ימי החג, ולפי זה שייכת מצות השבתה הכתובה לגבי השאור גם בחג עצמו ולא רק בערב החג.

איסור בל יראה נחשב ניתק לעשה אף שכולל שני לאוין

שם. הקשה השאילת יעב"ץ (מ"ס סי' טז), מדוע הגמרא סוברת שהלאו של לא יראה ניתק לעשה, והרי אמרו בתמורה (ד:) שאין עשה אחד עוקר שני לאוין, ולפי זה לא יעקור העשה של תשביתו את שני הלאוין של לא יראה ולא ימצא, ואפילו שלוקה עליהם רק פעם אחת, שהרי מצאנו בתמורה שהלאוין של 'לא יחליפנו ולא ימיר אותו' נחשבים לשני לאוין אפילו שהוא לוקה עליהם רק פעם אחת, ודאי שהאיסורים בחמץ נחשבים כשני לאוין, שהרי כל אחד מהם בא ללמד על איסור אחר, כמבואר לעיל (ה:) שמלא יראה למדים לאסור חמץ גלוי, ומלא ימצא למדים לאסור חמץ טמון. ואין לומר שאדרבה מחמת ששני הלאוין מלמדים כל אחד על דבר אחר אין הם איסור אחד חזק, ויוכל הלאו לדחותם, ולכן נחשב הלאו לניתק לעשה, כיון שמשמע בהרבה מקומות שהאיסור של לא יראה הוא בין בגלוי ובין בטמון, וגם משמע שהם שני לאוין נפרדים שאין עשה אחד יכול לדחותם, ואם כן קשה מדוע אמרו שהם לאו הניתק לעשהיז. ותירץ, לפי מה שכתבו התוספות (מכות טו. ד"ה תניא) שאם שני הלאוין אינם כתובים בסמיכות, אין לומר עליהם שאין עשה דוחה שני לאוין אלא יש לדונם כלאו הניתק לעשה.

איסור בל יראה נחשב ניתק לעשה אף שכולל גם נשים שאינן מצות בעשה שהזמן גרמא

שם. הקשה הגליוני הש"ס (ד"ה דהוה), איך אמרו שהלאו של לא יראה ניתק לעשה של תשביתו, והרי הלאו כולל יותר איסור מאשר העשה, שהרי הלאו שייך גם בנשים, ואילו העשה הוא מצוה שהזמן גרמא שנשים פטורות ממנהיח. וכתב שלפי מה שכתב הבה"ג (הלכות פסח פ"ג) שלגבי פסח נשים חייבות בכל דבר כמו גברים, לבער חמץ, לאכול מצה, ולשתות ד' כוסות, כיון שאף הן היו באותו הנס. ומשמע שדימה את חיוב הנשים בביעור חמץ כמו באכילת מצה מדאורייתא בגברים שאין הלאו כולל יותר מהעשהיט.

שיטת תוספות שבפסח שני הלאו של בל יראה ניתק לעשה

שם. השפת אמת (נמוק' ד"ה נפרטיה) כתב לחלק בדברי התוספות (סס) שבל יראה נחשב ללאו הניתק לעשה, שכך הוא רק לגבי פסח שני, אבל בפסח ראשון אינו ניתק לעשה, וביאר שהיסוד של לאו הניתק לעשה הוא, שאם הוא לא היה עובר על הלאו, לא היה באפשרותו לקיים את העשה ולכן הוא פטור [משא"כ במקום שהוא יכול לקיים את העשה גם בלי לעבור על הלאו הרי הוא לוקה שהרי אין במה שעבר על הלאו בכדי להכשיר את קיום העשה], וממילא בפסח ראשון שיש מצות עשה של השבתה בערב הפסח, הרי הלאו שאחריו של בל יראה נחשב ללאו שקדמו עשה, שהרי אפשר לקיים את המצות עשה בלי לעבור על הלאו, ומשום כך אינו נחשב לניתק לעשה, אבל בפסח שני שאפילו התמעט ממצות השבתה של 'תשביתו', מכל מקום כתב רש"י (ד"ה לא ירמה) שעדיין הוא מצווה בעמוד והשבת כל ימות המועד, וממילא יש עליו עשה של תשביתו באופן שעבר על 'בל יראה' בפסח ראשון ולא השבית את חמצו, והסיבה שהוא מחויב בעשה בפסח שני היא בגלל שהוא עבר על הלאו, אבל אם לא היה עובר על הלאו לא היה עליו חיוב השבתה בפסח שני, ומחמת כן הלאו נחשב לניתק לעשהס.

לאו הניתק לעשה כאילו לא עבר איסור או שמתקן רק את העונש

שם. כתב השאגת אריה (סי' פ), שאמנם רש"י (ד"ה לא ירמה) סובר כתוספות (ד"ה נפרטיה) שהלאו של 'בל יראה' ניתק לעשה, מכל מקום בתוספות לעיל (כט: ד"ה רב מסי) מבואר שהמשהה את החמץ על מנת לבערו אינו עובר באיסור, ומשמע שכיון שלבסוף הוא ניתק לעשה מתברר למפרע שלא עבר איסור. אכן רש"י לעיל (ו: ד"ה ודעמו) כתב במשהה גלוסקא שאם משהה אותה אפילו רגע אחד עובר עליה בבל יראה, ומוכח שאף שלבסוף מנתקה לעשה ושורפה עובר באיסור, אלא שאינו מקבל עונש כיון שניתק לעשה. והקשה הדבר שמואל (ד"ה כתב נשמ"ם), שרש"י לעיל (פד. ד"ה נפ) כתב כל לאו שניתק לעשה אין לוקין עליו, שמשמע זו היא תקנתו, אם תעבור על הלאו עשה זאת והינצל. ולכאורה משמע מכך שכתב שעל ידי העשה הוא ניצל, כלומר, שלאחר הניתוק לעשה נחשב כאילו לא עבר את האיסור כלל. ותירץ, שצריך לפרש ששייך תיקון והצלה גם על העונש ולא רק על האיסור.

צה:

גם איסור אכילת הבשר מבושל נוהג בפסח שני

מאי קא מרבה אל תאכלו ממנו נא. כתב בספר חרשים גם ישנים (ד"ה נשמר), שלכאורה יש לומר שכשם שאיסור אל תאכלו ממנו נא נוהג בפסח שני, כך גם האיסור לאכול את הבשר מבושל נוהג בו, שהרי שני איסורים אלו כתובים בפסוק אחד. וכתב שיש להקשות על הרמב"ם (קרבן פסח פ"י הט"ו), שכתב רק את הדין שפסח שני נאכל צלי, ומדוע לא הזכיר שנוהג בו גם האיסור של אכילת נא. ותירץ, שהרמב"ם סמך על מה שכתב כבר בתחילה (סס פ"ח ה"ד), ששניהם אינם נאכלים אלא צלי אש, והאוכל מהם כזית נא או מבושל בלילי פסחים לוקה שנאמר (שמות יב ט) אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים.

שיטת רש"י שאיסור בל יראה נוהג בערב פסח משש שעות ומעלה

מאי קא ממעטי לא תשחט על חמץ. רש"י (ד"ה לא ירמה) פירש, שמותר לשחוט את הפסח שני על חמץ, ואף שכבר דרשו מיעוט שאין בפסח שני דין השבתת שאור, ולא דין בל יראה, מכל מקום הוצרכו למיעוט זה כדי שלא נאמר שהמיעוטים ההם נאמרו שלא בזמן שחיטת הפסח, אבל בזמן שחיטתו אסור שיהיה עמו חמץ, לכן מיעטו כאן מלא תשחט על חמץ. וכתבו המגילת ספר (על הסמ"ג לאוין עו יז.) והיד דוד (נרס"י ד"ה מלמ"ל), שגם מדברי רש"י האלו מוכח כשיטתו (לעיל סג. ד"ה חייב) שאיסור בל יראה נוהג כבר לאחר שש שעות בערב

נה. **אכן** לפי רבי יוסי הגלילי שסובר (לעיל כג.) שחמץ בפסח מותר בהנאה ויכול לבטלו בליבו גם באמצע הפסח, נמצא שהלאו ניתק לעשה. נו. **ובהגהות** מרבי בצלאל הכהן (סס) תירץ, שבפסוק כתוב 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם כי כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש ההיא מישראל מיום הראשון ועד יום השביעי', והסיום של הפסוק שכתוב בו 'מיום הראשון עד יום השביעי' משתייך גם למה שכתוב בתחילתו מצות השבתה, נמצא שכתוב בפירוש שמצוה זו שייכת בכל שבעת ימי הפסח. נז. **והקרבן** תודה (ד"ה דה"ל) תירץ לפי זה את קושיית המשנה למלך (ממן ומלה פ"ו ה"ג) על הרמב"ם, שכתב (סס) שלוקה על לאו של 'לא יראה' אם עשה בו מעשה, והרי הוא לאו הניתק לעשה. ותירץ שאביי (ממורה סס) שהקשה מדוע ממיר לוקה והרי הוא ניתק לעשה, סובר שעשה אחד דוחה שני לאוין, וכשיטתו סברה הגמרא כאן ולכן כתבה שבלא יראה אינו לוקה כיון שהוא ניתק לעשה ולא מתחשבים בכך שהם שני לאוין, אכן הרמב"ם פסק כתירוץ הגמרא בתמורה שיש לחלק בין לאו אחד לשני לאוין, ולכן כתב שבלא יראה אם יש בו מעשה לוקה עליו, ואין שני הלאוין ניתקים לעשה. וראה לעיל שהבאנו בביאור שיטת הרמב"ם עוד אחרונים שיישבו כן את שיטת הרמב"ם והבאנו שם תירוצים נוספים. נח. **וכמבואר** בתומים (סי' ג פק"ו) בשיטת הרמב"ם, שאם הלאו כולל יותר מהעשה אינו נחשב לניתק לעשה. נט. **ולא** כמו שהביא האור שמח (ממן ומלה פ"ו ה"ג) שנשים אינן מחויבות בתשביתו. ס. **ויש** מי שכתב, שאף שבפסח שני אין את העשה של תשביתו, מכל מקום מכיון שהאיסור לא יראה ולא ימצא בפסח שני נלמד מפסח ראשון, ובפסח ראשון הלאו הזה ניתק לעשה, אין להחמיר בפסח שני יותר מהמלמדו שהוא פסח ראשון, ולכן גם בפסח שני דנים את הלאו כניתק לעשה שאין לוקה עליו. ועוד כתב ליישב, לפי המבואר ברש"י (מכות טו. ד"ה מלמ) לגבי אונס שאסור לו לגרש את אנוסתו ואם גירשה אינו לוקה, כיון שהלאו ניתק לעשה מהכתוב (דברים כד יט) 'לא יוכל לשלחה כל ימיו' שכל ימיו הוא מחויב לעמוד ולהחזירה, כלומר שאין העשה מחמת הציווי 'לו תהיה לאשה', אלא מחמת העמוד והחזר, וכך יש לומר גם בפסח שני שאין הלאו של לא יראה ניתק לעשה של תשביתו, אלא הוא ניתק לעשה הנלמד מהכתוב 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם' שכל שבעת הימים הוא מצווה בעמוד והשבת, ועשה זה נוהג גם בפסח שני ומחמתו נחשב הלאו לניתק לעשה.

פסח, כיון שאם אין איסור זה נוהג אלא רק בלילה, מדוע כתב רש"י שהוצרך המיעוט כדי להשמיע שגם בזמן השחיטה יש איסור על חמץ, והרי אין השחיטה ואיסור החמץ באותו זמן, שהרי השחיטה היא בערב פסח ואיסור החמץ הוא רק מהלילה.

אמירת ההלל בבית הכנסת בליל פסח

לילה המקודש לחג טעון הלל. כתב השו"ע (או"ח סי' תפז ס"ד), שבליל ראשון של פסח גומרים את ההלל בציבור בנעימה בברכה תחלה וסוף. ובטעם הדבר שצריך לומר הלל בברכה בבית הכנסת ואין יוצאים ידי חובה בהלל הנאמר בסדר ההגדה, ביאר הגר"ח **סאלאוויצ'יק** (הגדה של פסח מביא לוי, קונטרס הוספות עמ' סה) כיון שכתוב (ישעיה ל כט) 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג', ומפסוק זה למדו בסוגייתנו שלילה המקודש לחג טעון שירה, מבואר שמדובר בדין הלל מחמת יום טוב, ובזה אמרו שיש חיוב אמירת הלל מחמת יום טוב גם בליל הסדר ולא רק ביומו, ואילו ההלל שבסדר ההגדה אינו מדין יום טוב אלא מדין הודאה על הנס, ולכן צריך לומר עוד הלל מדין יום טוב.

אכן הקשה על כך מרבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק, שלמד מהכתוב 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג' שלילה המקודש לחג טעון הלל, לילה שאין מקודש לחג אין טעון הלל, שקרבן פסח טעון הלל באכילתו. ואם כן מוכח שלא למדו מכתוב זה שצריך לומר הלל בליל הסדר מדין יום טוב, אלא בסדר אכילת קרבן פסח בלבד, ואם כן אין ללמוד מזה להצריך אמירת הלל בבית הכנסת. ותירץ, שאמירת ההלל היא מדין יום טוב ולא מדין קרבן פסח, שהרי בפסוק לא נזכר כלל קרבן פסח אלא רק יום טוב, דהיינו 'התקדש חג', אלא שבזמן שבית המקדש היה קיים היו קובעים את זמן אמירת ההלל משום יום טוב לזמן אכילת הפסח.

אמנם הגרי"ז היה מפקפק בזה, וסבר שאף שעיקר אמירת ההלל בסדר ההגדה היא משום שירה והלל על הניסים שביציאת מצרים, מכל מקום יוצאים באמירה זו גם ידי חובת אמירת הלל של יום טוב, ואם כן אי אפשר לברך על אמירת ההלל בבית הכנסת[א].

לימודים להצריך אמירת הלל בליל פסח

שם. בירושלמי (פ"ט ה"ג) ביארו את הלימוד מהכתוב (ישעיה ל כט) 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג', שבא הפסוק ללמד על מפלתו של סנחריב שיאמרו הלל על מפלתו כמו אמירת הלל בליל פסח, ולמדים ממנו שכמו שמפלתו של סנחריב היתה בלילה ואז אמרו הלל, כך בפסח יש לומר הלל בליל התקדש חג. **ורש"י** (לעיל ט. ד"ה שעומין) **והמאירי** (לעיל ע"ח ד"ה מה) כתבו, שלומדים מהכתוב (דניאל טו ג) 'לחם עוני', שהמצה היא לחם שעונים עליו דברים הרבה והם אמירת הלל והגדה.

ביצד נלמד מהפסוק שבליל פסח שני אין אומרים הלל

לילה שאין מקודש לחג אין טעון הלל. הקשה **השפת אמת** (ד"ה מה"מ), כיצד למדה הגמרא מפסוק זה שבליל פסח שני אין צריך לומר הלל, והרי פסוק זה בא ללמד שלעתיד לבוא בימי ביאת המשיח יאמרו הלל כיון שיהיה יום טוב כמו ליל פסח, ומחמת כן הוצרך הפסוק להגדיל את חשיבות הלילה הזה ולדמותו ללילה הגדול של ליל פסח ראשון, אך אין להוכיח בכך שכוונתו למעט פסח שני. ותירץ, שמבואר במגילה (כ:) שאין אומרים הלל בלילה[ב]. אמנם בליל פסח כן אומרים כיון שלומדים זאת מהפסוק 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג'[ג], ואם כן הריבוי בפסוק מועיל רק לפסח ראשון, אבל לפסח שני שלא נאמר בו ריבוי מיוחד אין אומרים בו הלל בלילה[ד].

פסח שני נידון כקרבן ציבור

טעונין הלל בעשייתן. האבני נזר (או"ח סי' תקלא אות ט) מבאר, מדוע פסח שני טעון הלל בעשייתו, והרי הקרבתו אינה נעשית על ידי כל ישראל שהם כבר עשו פסח ראשון, ולכאורה צריך לדונו כקרבן יחיד שאין לומר על הקרבתו הלל. אלא הטעם הוא, שבאמת כל ישראל מחויבים בקרבן זה, אלא שכבר יצאו ידי חובתם בפסח ראשון, אבל על קרבן זה עדיין שייך לומר את הכתוב (שמות יב ו) 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל' שכל ישראל מצווים בשחיטה זו שעושה היחיד.

הלימוד שאומרים הלל בשעת עשיית הפסח

שם. רש"י (ד"ה לילה - הפני) פירש, שלומדים שהפסח טעון הלל בעשייתו, ממה שאמרו לקמן (קיז.) שנביאים שביניהם תיקנו שיהו אומרים הלל על כל פרק ופרק וכל דבר חידוש. וכתב **האור שמח** (קרבן פסח פ"ח ה"ג), שדבר זה כתוב בפירוש אצל יאשיהו (דברי הימים ב' לה טו) 'והמשוררים בני אסף על מעמדם', כלומר שהיו עומדים על מקומם הקבוע לשורר בשעת שחיטת והקרבת הפסח. ויש מי שפירש, שרש"י לא הוכיח זאת מהכתוב אצל יאשיהו, משום שהוא לשיטתו (לעיל סה. ד"ה קרמלו) שהשלש כיתות של ישראל שנכנסו לעזרה הם היו קוראים את ההלל[ה], ומשום כך לא שייך כאן הכתוב ביאשיהו שמדבר על אמירת הלויים את ההלל.

חילוקים בסוגיות בגמרא במשמעות הפסוק 'כליל התקדש חג' אם היא רק ללילה או גם ליום

יום לא קא ממעט. הקשו **האחרונים**, שכאן מבואר שמהפסוק 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג' לומדים למעט פסח שני מאמירת הלל רק לגבי הלילה ולא לגבי היום, ואילו בערכין (י:) אמרו שבראש חודש אין גומרים את ההלל מכיון שאינו מקודש בעשיית מלאכה ומהפסוק 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג' משמע שרק לילה המקודש לחג טעון שירה ושאין מקודש לחג אין טעון שירה, ומוכח שמפסוק זה למדו למעט את ראש חודש גם ביום. ותירצו, שהסוגיא בערכין סוברת כמו התירוץ השני כאן בגמרא, שעשיית פסח שני טעונה הלל משום שאפשר ישראל שוחטים את פסחיהם ואינם אומרים הלל, ואינה סוברת את התירוץ הראשון שמפסוק זה לומדים רק ללילה ולא ליום[ז].

ובשיעורי הגרמ"ד הלוי (ערכין י: ד"ה דכמיב) תירץ, שמהפסוק 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג' לומדים שני דברים, אחד שביום המקודש לחג יש חיוב אמירת הלל מחמת עצמו של יום, ובזה אין לחלק בין יום ללילה, כיון שיום שאינו מקודש לחג ודאי שאינו יכול לחייב הלל, ומלימוד זה דרשו בערכין שראש חודש כיון שאינו יום מקודש אין אומרים בו הלל, וממילא גם ביום אין לאומרו. אבל כאן הלימוד הוא לא מחמת יום טוב, אלא מחמת נס יציאת מצרים, [שהרי אם זה היה מחמת יום טוב זה לא היה קשור לזמן אכילת הפסח], ועל כך התחדש בפסוק לימוד שני של מיעוט שרק בלילה המקודש לחג יש לאומרו ולא בלילה שאינו מקודש לחג, וממילא ביום שהוא כן מקודש לנס של יציאת מצרים יש לאומרו.

אין למעט אמירת הלל בפסח שני מחמת שהיא מצוה שלא על גופו

שם. בספר חבלים בנעימים (מ"ח סוגיא מג אות ג) הקשה, מדוע הוצרכו ללמוד שפסח שני אינו טעון הלל באכילתו מהכתוב 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג' שהוא מלמד שרק לילה המקודש לחג טעון הלל ולא פסח שני, והרי גם בלא לימוד זה אין לחייבו בהלל, כיון שאמירת הלל אינה מצוה שעל גופו של פסח וממילא אינה נלמדת מפסח ראשון. ועוד הקשה, מדוע אמרו שפסח שני טעון הלל בעשייתו כיון שהמיעוט הוא רק על לילה ולא על יום, והרי זו מצוה שאינה על גופו ואינה נלמדת מפסח ראשון.

ותירץ הילקוט הגרשוני (מ"ג מעדני פסח אות ים), לפי מסקנת **השאגת אריה** (סו"מ סי' סט) שאמירת הלל אינה מצוה דאורייתא אלא מדרבנן, ואם כן אין הפסוק ממעט מצוה דרבנן שאינה על גופו של פסח, כיון שפסוק בתורה לא ממעט מצוות שניתקנו רק על ידי רבנן. ואפילו לשיטת **הרמב"ן** (ספר המצוות שורש ו), שאמירת הלל היא מצוה דאורייתא, יש לומר שאין הפסוק בא למעטו כיון שהוא הלכה למשה מסיני.

א. **וכך** היה מנהגו כשגר בבריסק בחיי אביו הגר"ח, שבזמן שהיו הציבור אומרים הלל בבית הכנסת בברכה, היה יוצא עם המו"צ ר' שמחה זליג ריגר מבית הכנסת, ומתפלפלים ודנים בענין אמירת ההלל בבית הכנסת, וכשהיה הציבור מסיים אמירת ההלל היו שבים פנימה (הגש"פ מביא לוי סס). ב. **שלומדים** זאת מהפסוק (מהליכ קיץ ג) 'ממזרח שמש עד מבואו', שדווקא ביום יש להלל. ולרב יוסף לומדים זאת מהפסוק (שם קיח כד) 'זה היום עשה ה'', שדווקא ביום מהללים את הקב"ה. ג. **בחתם** סופר (או"ח סי' נג) הקשה, לפי המבואר בבמגילה (שם) שלילה אינו זמן שאומרים בו הלל, כיצד אומרים הלל בליל פסח. ותירץ, שהלימוד שם שאין אומרים הלל בלילה, הוא רק לגבי אמירת הלל שתיקנו לאומרו משום הגאולה, אבל בליל פסח אומרים אותו משום שהוא שעת הנס ממש, ועל זה נאמר 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג' שיש לאומרו אף בלילה. ד. **ובזה** מבואר מה שכתבה הגמרא בסמוך שאומרים הלל בשעת עשייתן, משום שלילה ממעט יום לא ממעט, וביאורו הוא, שביום לא צריכים פסוק לחדש שאומרים בו הלל, ולכן יכולים לומר גם בשני, ורק בלילה שאין אומרים בו הלל וצריך ריבוי מהפסוק אין ללמוד זאת על פסח שני, שהרי הפסוק מדבר על פסח ראשון ולא על השני. וגם מה שאמרה הגמרא בסמוך 'אפשר ישראל שוחטין את פסחיהם' וכו', שלכאורה טעם זה שייך גם בלילה להצריכו הלל משום שאכילת הפסח היא גם מצוה, אלא שמכיון שלילה אינו זמן אמירת הלל לא מועיל הטעם של 'אפשר ישראל שוחטין את פסחיהם' וכו'. אלא שיתכן שלא צריך לומר ביאור זה לגבי מה שלא אומרים הלל בשעת האכילה, משום שיתכן שכיון שכבר אמרו הלל ביום קודם בשעת עשייתו הרי זה מועיל גם לשעת אכילתו, ולא שייך כבר לטעון טענה זו של 'אפשר ישראל שוחטין את פסחיהם ואין אומרים הלל'. ה. **ולא** כמו שכתבו תוספות (שם ד"ה קרמלו), שהלויים היו קוראים את ההלל. ו. **הפלאה** שבערכין (ערכין י: ד"ה לילה), רש"ש (שם ד"ה ר"מ), חקרי לב (או"ח סי' פז ד"ה ודקן מגב), ועיני שמואל (ערכין שם ד"ה ר"מ). ז. **אלא** שהחקרי לב הקשה מכך על רבינו עובדיה מברטנורא (פ"ט מ"ג) שפירש את המשנה כפי התירוץ הראשון, שהמיעוט הוא רק על הלילה ולא על היום, ולכאורה בגמרא בערכין מוכח כמו התירוץ השני. והפתח עינים (ד"ה מב"ח) תירץ, שהגמרא בערכין ממעטת ראש חודש משום שאינו חג, ובפסוק כתוב שאמירת הלל תהיה בחג, ואין זה תלוי אם הוא יום או לילה. ומה שאמרו כאן שהפסוק ממעט רק לילה ולא יום, אין הכוונה משום שכתוב בפסוק לשון 'לילה', אלא כוונת הגמרא שאין למעט פסח שני מפסח ראשון כיון שהם שוים בדיניהם, ולכן יש לומר הלל גם בפסח שני. אמנם בליל פסח שני כיון שאינו חג אינו דומה לליל פסח ראשון ואין לומר בו הלל.

מדוע אין אומרים הלל בשעת אכילת הפסח או מצה

אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל. **רש"י** (ד"ה אפשר) פירש, שכיון ששחיטת הפסח ונטילת לולב הם דבר מצוה, ודאי שהם טעונים הלל. והקשה **האדר"ת** (קונ' זכר למקדש מ"ב עמ' ס), אם כל דבר מצוה טעון הלל בשעת עשייתו, מדוע אין אומרים הלל בשעת אכילת מצה שגם זו מצוה. ועוד, אם כן מדוע לא אמרה הגמרא שטעם אמירת הלל בשעת אכילת הקרבן פסח הוא משום שזו עשיית מצוה. ותירץ, שיתכן שאמירת ההלל לא נתקנה מתחילה אלא רק לאומרה ברבים, ולכן לא תיקנו לאומרה אלא רק בזמן עשיית הפסח שנעשתה יחד עם כל ישראל, שאז השמחה רבה מאוד ושייך לומר על מצוה כזו הלל, וכן בזמן נטילת לולב שמתחילה היתה מצותו ליטלו ביום הראשון בבית המקדש שבו היו כל ישראל נמצאים בבואם לעלות לרגל, ומשום כך רבתה בו השמחה [ומכיון שתיקנו בזה הלל בגלל שזה ניטל ברבים, גם כשנעשה ביחיד צריך לומר הלל], אבל אכילת מצה ופסח לא נעשו ברבים אלא ביחיד, ולא היתה בקיום מצוות אלו שמחה גדולה כמו עשיית מצוות שברבים.

19/06/2018 אהח

והשפתי צדיק (פילק, מועדים, עניין פסח סני עמ' קמט אות ג) תירץ, שקיום מצוות שייך גם אצל מלאכים ושרפים שהרי הם נשלחים לכל מיני שליחויות שקיומם הוא מצוה, ומשום כך בקיום המצוות אין ניכרת גדלותם של ישראל. אמנם הכנה למצוה לא שייכת אצל המלאכים, מכיון שהם בכל רגע מוכנים ומזומנים לעשות רצון קונם, ובכך התייחדו ישראל שהם שקועים בהבלי העולם הזה, וכשבאה מצוה לידם הם מתנערים מהבליהם ומכינים עצמם לקיימה כראוי, ולכן הם אומרים הלל בשעת עשיית הפסח שהיא הכנה לעיקר המצוה של אכילתו ובה ניכרת גדלותם, ואינם אומרים הלל בשעת האכילה שבה אין ניכרת גדלותם ומעלתם.

אין לברך שהחיינו על אמירת הלל

שם. לגבי ברכת 'שהחיינו' על אמירת הלל, כתב **בהגהות הגר"א** (מו"ק סי' כג אות ח), שמדברי הגמרא כאן 'אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל' משמע שאין אמירתו מצוה בפני עצמה, אלא היא כחלק ממצוה שעליה אומרים את ההלל, ומשום כך אין לברך עליו.

מדוע סיימה הגמרא שגם בנטילת לולב אומרים הלל

שם. **רש"י** (ד"ה נוטלין) כתב, שהסיום שאמרו 'ישראל נוטלין את לולביהם' נכתב אגב מה ששנינו 'ישראל שוחטין את פסחיהם' שיחדיו נשנו כך בברייתא. ויש מי שפירש שיש חידוש בסיום זה, שבתירוץ הראשון תירצה הגמרא שהמיעוט מאמירת הלל נאמר רק על לילה ולא על יום, ולכאורה יש להבין שאף שאין מיעוט על הלילה מכל מקום מהיכן יש בו ריבוי שצריך לומר בו הלל. ועל כך תירץ **רש"י** (ד"ה שמין), לפי מה שאמרו לקמן (קיז.) שנביאים שהיו ביניהם של ישראל תיקנו להם לומר הלל על כל פרק ופרק ועל כל דבר חידוש. ולכאורה מה מוסיפה על כך הגמרא בתירוץ השני שאם ישראל שוחטים את פסחיהם ודאי שאומרים הלל, והרי זה ממש כמו תקנת הנביאים שהרי זה אותו טעם התקנה של תקנת הנביאים, וכל ההבדל הוא שזו תקנת הנביאים וזו תקנת כלל ישראל, ואדרבא מסתבר שתקנת הנביאים היא תקנה יותר חזקה מתקנת כלל ישראל, ומה הגמרא הרויחה בתירוץ זה.

וצריך לומר, שהחילוק הוא שתקנת הנביאים היא רק על דבר חידוש וזה נקבע רק לדור ההוא שבו נחשב כחידוש ותקנה זו נעשתה לזכרון הנס, אבל פסח שני שאינו לזכרון הנס אלא רק מצוה להשלמה לאלו שלא יכלו לשחוט בראשון, לא תיקנו להם הנביאים שיאמרו הלל, ועל כך בא התירוץ השני לחדש, שכך נהגו ישראל שאם שוחטים את פסחיהם אומרים הלל. אלא שמכך עדיין אין ראיה לגבי דבר שאינו זכרון לנס, כיון שיתכן שהכוונה היא לפסח ראשון ושחיטת הפסח היא זכר לנס הגאולה, לכן המשיכה הגמרא שגם כשנוטלים את לולביהם אומרים הלל, ומצות לולב אינה זכרון לנס, אלא רק קיום מצוה, ומוכח שגם בכל זמן קיום מצוה וכמו פסח שני יש לומר הלל.

שיטת התוספות שפסח שני דוחה את השבת נלמד מהכתוב 'ככל חוקת הפסח' ואין בו חיוב כרת

דוחה את השבת. **רש"י** (ד"ה דוחה) פירש, מהיכן לומדים שפסח שני דוחה את השבת, שהגמרא סוברת כמי שאמר לעיל (נג.) שהכתוב 'במועדו' הולך על פסח שני, וממנו דורשים שצריך להקריבו במועדו אפילו אם חל בשבת. והביא **השער המלך** (קרבן פסח פ"ג ה"ט ובנדברי המוספות), שהקשה לו **החכם השלם כמהר"י אשכנזי**, שבגמרא לעיל (סה) מבואר, שאם הכתוב 'במועדו' הולך על פסח שני, הרי שיש עליו חיוב כרת, ואם הוא הולך על פסח ראשון אין חיוב כרת בפסח שני אלא רק בראשון, וכיון שבמשנה כאן (ע"ח) שנינו שגם פסח שני דוחה את השבת, ממילא צריך לומר שהמשנה דורשת את הכתוב 'במועדו' על פסח שני, ואם כן מדוע כתבו **תוספות** (יומא כט: ד"ה אלא) שהמשנה שיירה ולא הזכירה בין החילוקים שבין פסח ראשון לשני את איסור כרת שהוא נוהג רק בפסח ראשון ולא בפסח שני. ותירץ, שתוספות לשיטתם, שכתבו (סה נח. ד"ה דומה), שאם הכתוב 'במועדו' הולך על פסח ראשון, יש ללמוד מהכתוב 'ככל חוקת הפסח' שפסח שני דוחה את השבת.

מחלוקת תנא קמא ורבי יהודה תלויה אם טומאה הותרה בציבור או דחויה

רבי יהודה אומר אף דוחה את הטומאה. ביאר **השואל ומשיב** (סו"מ מ"ג סי' ס), שרבי יהודה לשיטתו לעיל (עז.) שטומאה הותרה בציבור, ולפי זה פירש שרק לציבור הותרה הטומאה, אבל ליחיד לא הותרה הטומאה אלא הוא צריך לחזר לעשות את הפסח שני בטהרה, אבל אם אינו יכול יביא בטומאה, וזה מה שאמר רבי יהודה התורה חזרה עליו לעשותו בטהרה לא זכה יעשה בטומאה[ח]. אכן תנא קמא החולק על רבי יהודה סובר שטומאה דחויה בציבור, ואם כן ליחיד שדרגתו פחותה משל ציבור, הטומאה אפילו לא נדחית, אלא הוא מחויב לעשות גם את הפסח שני רק בטהרה, ולכן אמר מפני טומאה דחיתיו יחזור ויעשה בטומאה.

איזו טומאה דוחה מעשיית פסח שני

מפני טומאה דחיתיו יחזור ויעשה בטומאה. **המנחת חינוך** (מצוה שפ אות טו) כתב, שהלכה כתנא קמא הסובר שפסח שני אינו דוחה את הטומאה, וכן פסק **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"י הט"ו). ועל כן מי שלא עשה פסח ראשון ובזמן פסח שני הוא טמא אינו יכול להקריבו. וכל טומאה הפוסלת מלהקריב פסח ראשון דוחה אותו מלהקריב גם פסח שני.

אלא שיש להסתפק, לפי מה שכתב הרמב"ם (שם פ"ו ה"ג), שטמא מת שחל יום שביעי שלו להיות בארבעה עשר אף על פי שטבל והוזה עליו והרי הוא ראוי לאכול קדשים לערב, אין שוחטין עליו אלא נדחה לפסח שני, שנאמר (במדבר ט ו) 'ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא' מפי השמועה למדו ששביעי שלהם היה, ועל זה שאלו את משה אם ישחט עליהם הפסח ויאכלוהו לערב, וענה להם שאין שוחטים עליהם. אם כן כיון שזו גזירת הכתוב לדחותו מפסח ראשון, יתכן שלגבי פסח שני לא נאמר דין זה, וטבול יום יהיה כשר להקריב פסח שני, ובפרט שגם לגבי פסח ראשון הרבה חולקים על דינו של הרמב"ם ויתכן שאף הוא יודה בפסח שני. אלא שמלשון הגמרא 'מפני טומאה דחיתיו יחזור ויעשה בטומאה' משמע, שכל טומאה שדחתה אותו מפסח ראשון, אם נטמא בה בפסח שני הוא נדחה מעשיית הפסח.

אמנם מה שכתבה הגמרא לשון 'מפני טומאה דחיתיו', אין זה מלמד שרק מי שהיה טמא בפסח ראשון שלא יעשה פסח שני בטומאה, אלא כל מי שלא עשה פסח ראשון וכגון שהיה בדרך רחוקה או ששגג או נאנס מלעשותו אינו עושה פסח שני בטומאה, וכוונת הגמרא לומר, שכשם שראינו שהתורה דחתה את הטמא מלעשות פסח ראשון, כך יש לדחותו מעשיית פסח שני, אמנם אין חילוק מאיזה טעם נדחה מפסח ראשון, וכל שהוא טמא בפסח שני אינו עושה אותו.

שיטת רבי יוחנן שהלכה כסתם משנה שפסח שני הוא רגל בפני עצמו פסח שני דוחה את השבת. התוספות בחגיגה (ט: ד"ה שני) הקשו, מדוע הגמרא (שם) מקשה על הסובר שפסח שני הוא רגל בפני עצמו, והרי יש שם תנא שמסייע לו בסברא זו שפסח שני הוא רגל בפני עצמו. וכתב **הזרעו של אברהם** (ד"ה דומה) שיש לתרץ, ששאלת הגמרא שם היא לפי רבי יוחנן והוא סובר שהלכה כסתם משנה, וכיון שכאן יש סתם ברייתא ששנתה שפסח שני דוחה את השבת, ונמצא שהיא סוברת שפסח שני הוא רגל בפני עצמו [שרק לכן הוא דוחה את השבת], הרי שאין לסמוך על התנא בחגיגה שאמר שפסח שני הוא תשלומין, אלא הלכה כסתם משנה שהוא רגל בפני עצמו, ולכן הגמרא שואלת לפי רבי יוחנן מאותו מאן דאמר שסובר שפסח שני הוא רגל בפני עצמו.

ח. **ואף** שתוספות (יומא ו: ד"ה אמר) כתבו, שגם הסובר שטומאה הותרה בציבור מודה שבפסח היא רק דחויה. כבר כתבו **השער המלך** (גיליון מקדש פ"ד ה"ד) והנודע ביהודה (סו"מ מהדו"ת או"ח סי' פו), שגם בפסח הטומאה הותרה, ויישבו את דברי התוספות. ט. **הדבר שמואל** (ד"ה לא) כתב, שיש להסתפק לפי מה שהלכה כרב ששת (לעיל נג:) שאם שחטו פסח ראשון על מי שהיה בדרך רחוקה שלא יצא ידי חובתו כיון שהתורה מיעטה אותו מהקרבה כמו טמא. מה הדין בשחטו פסח שני על מי שהיה בדרך רחוקה, וכתב שלפי סברת תנא קמא שמפני טומאה דחיתיו יחזור ויעשה בטומאה, ודאי שכך יש לומר גם לגבי דרך רחוקה שאם נדחה מפסח ראשון משום שהיה בדרך רחוקה לא יחזור ויעשה פסח שני על מי שהוא בדרך רחוקה. אלא לפי רבי יהודה שאמר שאם לא זכה לעשות פסח ראשון יעשה את השני בטומאה, יש להסתפק, שיתכן שרק לגבי טומאה שיש בה גזירת הכתוב 'במועדו' שהיא נדחית בפסח שני, אבל לגבי דרך רחוקה שאין בה גזירת הכתוב, יתכן שלא יצא ידי חובתו במה שישחטו עבורו אפילו בפסח שני.

מה היא הלינה שחייב המקריב את הפסח

טעון לינה. רש"י (ד"ה טעון) פירש, מה היא הלינה שטעון המקריב את הפסח, שילין בירושלים בלילה הראשון, אבל לאחר מכן רשאי לצאת מחוץ לחומה. אמנם אינו יכול עדיין לילך לביתו מכיון שביום טוב אסור לצאת מחוץ לתחום, ולכן כתוב 'והלכת לאהליך', שאינו יכול ללכת לביתו עד לאחר יום טוב אלא ילך לאוהל שמחוץ לחומה. **ותוספות** (ד"ה טעון) כתבו, שטעון לינה פירושו שילון ביום ראשון וילך יום שני. וביאר דבריהם **המהרש"א** (נתוס' שם), שתוספות חולקים על רש"י, ומפרשים שטעון לינה בתוך החומה גם בלילה השני ורק לאחריו יכול לצאת וללכת לביתו. וכן פירשו רש"י (סוכה מז. ד"ה ולינה) ותוספות (שם ד"ה לינה), שצריך ללון במוצאי יום טוב ראשון בירושלים. וכן כתב רש"י בזבחים (מז. ד"ה ופנית) ובראש השנה (ה. ד"ה טעון), שיפנה לביתו ביום של חולי. וכן פירש רש"י גם על התורה (דברים טז ז) שיפנה לביתו בבוקרו של יום שני.

וכתב הערוך לנר (סוכה מז. נרש"י ד"ה ולינה), שאין להקשות סתירה בדברי רש"י, משום שכבר הוכיח בכמה מקומות שכך דרכו של רש"י לפרש על פי שיטות חלוקות כפי שקיבל מרבותיו.

והמשיב נפש (נרש"י ד"ה טעון), **והגנזי יוסף** (נתוס' ד"ה טעון) כתבו לתרץ את סתירת דברי רש"י, לפי מה שכתב בסוכה (שם) שחייב ללון בליל מוצאי יום טוב הראשון בירושלים, שהרי הכתוב 'ופנית בבוקר' אינו מדבר על ליל יום טוב, שהרי הוא מחויב ליראות בעזרה כדי להביא עולת ראייה, ואינו יכול לילך בבוקר של יום טוב, מוכח שהכתוב 'והלכת לאוהליך' הוא רק בחולו של מועד. ומי שלא הביא חגיגתו ביום ראשון והביא באחד מן הימים צריך ללון לילה שלאחריו.

ומשמע מדבריו, שדווקא בגלל שהביא את חגיגתו ביום טוב, צריך להישאר ללון במוצאי יום טוב, אבל אם יביא חגיגתו בשאר ימים אז יצטרך ללון בירושלים בלילה שלאחר הבאת הקרבן, ולכן רש"י כאן כתב שחיוב הלינה הוא רק בליל יום טוב, שמצד הקרבת קרבן פסח חייבים רק ליל יום טוב, ומה שצריך מוצאי יום טוב הוא בגלל הקרבת עולת ראייה ולא שייך לסוגייתנו, ולכן לא הזכירו רש"י כלל. אבל בשאר מקומות שמדבר בחיוב הלינה של חג הפסח ולא רק מצד חיוב הקרבת קרבן פסח, כתב גם את החיוב מצד העולת ראייה שהוא מקריבה ביום טוב[י].

האם טעונים לינה בפסח כל השבעה ימים

שם. תוספות (ד"ה טעון) כתבו, שבסוגיא כאן משמע שגם פסח ראשון צריך לינה רק לילה אחד, ואילו בגמרא בסוכה (מז.) משמע שצריך לינה כל השבעה ימים, שכתוב שם ששבעת ימי החג טעונין קרבן שיר וברכה ולינה, ושואלת הגמרא האם ברכה היא הזמן, ודוחה הגמרא שזמן אין מברכים כל השבעה ימים. משמע שפשוט לגמרא שרק זמן אינו שבעה ימים אבל לינה חייבים כל השבעה ימים. ודחו תוספות את הראיה, שבאמת יכלה הגמרא לומר ולטעמיך לינה הרי גם לא צריכים כל השבעה ימים, וביאור הגמרא שמנתה גם לינה, הוא כמו שמבארת הגמרא שם על זמן שישנו כל שבעה, כשלא בירך ביום הראשון שחייב לברך כל השבעה ימים, כמו כן לגבי לינה, אם לא לן ביום הראשון חייב ללון באחד משבעת הימים. והביא ראיה לכך, שאם לא כן מה הגמרא אומרת שמיני רגל בפני עצמו, ואחד מהדברים שהגמרא מביאה שהוא חלוק משבעת הימים הוא בכך שחייב ללון, ויש לתמוה הרי כל השבעה ימים גם היה מחויב ללון ומה עדיף שמיני יותר משאר הימים, אלא מוכח שאין חיוב כל השבעה רק יום אחד מתוך השבעה ימים, ובשמיני מחויב פעם נוספת בלינה חוץ ממה שהיה מחויב בסוכות.

אבן רבינו חננאל (נ"ח ה. ד"ה כל) כתב, שאין לך רשות ללכת לביתך בליל כ"ב בניסן, אלא בבוקר. ומבואר שחיוב לינה הוא בכל שבעת ימי החג. וכן כתב בפשיטות **תוספות הרשב"א משאנץ** (ד"ה יש) שחייבים ללון כל השבעה ימים, מכח הראיה מהגמרא בסוכה שדחו התוספות. וכן סובר **הטורי אבן** בחגיגה (יז: ד"ה דכמיב), שצריך לינה כל שבעת הימים. וביאר הטעם, שמשום שלמי שמחה צריך ללון בירושלים כמו כל הקרבנות.

וראה באבי עזרי (ממיימה, ביכורים פ"ג ה"ד), שהאריך לבאר את שיטת **הרמב"ם** שלא הזכיר דין לינה אלא רק לגבי המביא ביכורים, שדעתו שבשאר ימים טובים אין כלל חיוב לינה לא מדין הרגל ולא מדיני הקרבנות.

במה מקיימים מצות שמחה בחג

שם. תוספות (ד"ה טעון) הקשו, מדוע הוצרכו לומר שפסח ראשון טעון לינה יום אחד מחמת הקרבת קרבן הפסח, והרי יש לו חיוב הקרבת שלמי שמחה בכל שבעת ימי החג ומחמתם הוא טעון לינה. ותירצו, שיוכל לאכול שלמי שמחה שנשחטו אתמול, או של חבירו, ובכך לא יתחייב מחמתם בלינה.

ומכח דברי התוספות האלו כתב **הערוך לנר** (סוכה מח. ד"ה ההלנ), שיש לפשוט את הספק מהי המצוה של שמחה בחג, האם זביחת השלמי שמחה, או אכילתם, או שניהם ביחד. ומדברי תוספות מוכח שאין מצוה לשוחטם, אלא המצוה היא שיהיו לו לאכול, ולכן אם אין לו זבחים מוכנים יש עליו לשחוט כדי שיוכל לאוכלם. וכן כתב החזון **איש** (מכתב נפוץ ספר בני עזרי טהרה), שמצות השמחה היא רק אכילת הבשר לפני השם, אבל אין חיוב הקרבה בשביל השמחה. אכן **האבי עזרי** (חגיגה פ"ב ה"י) כתב, שיש בכך שתי מצוות נפרדות, האחת היא הבאת קרבן שמחה, והשניה היא שמחת הרגל באכילת בשר קדשים.

עולת ראייה אינה חיוב ביום טוב כיון שיש לה תשלומין

שם. תוספות (שם) הקשו, מדוע אין לחייבו לינה מחמת השלמי שמחה, ולא נצטרך לדון בחיוב לינה מחמת הפסח. וכן הקשו גם בראש השנה (ה. ד"ה מה). וביאר **הפני יהושע** (ר"ה נתוס' שם), מדוע לא הקשו תוספות שיתחייב בלינה מחמת העולת ראייה והקשו רק מחמת השלמי שמחה, שכיון שעולת ראייה יש לה תשלומין, לכן יתכן שלא יביאנה ביום הראשון, והיה אפשר לומר שבכזה אופן לא יצטרך ללון בירושלים, אלא רק באחד מימי חול המועד כשיחזור להביא את עולת הראייה אז יצטרך ללון בה, ולכן הקשו תוספות מחמת השלמי שמחה שחובה לאוכלם בכל הימים. ועל כך תירצו, שיכול לאוכלם בלא להקריבם בכל יום, וכגון שיאכל ממה שהקריב אתמול או שיאכל משל חבירו.

חילוק בין שני התירוצים בתוספות בסוכה וחילוקם מהתירוץ בתוספות כאן

שם. תוספות בסוכה (מז. ד"ה לינה) הקשו, מדוע צריך לימוד מפסח להצריך לינה במוצאי יום טוב ראשון של סוכות, והרי אפשר להצריכו לינה מחמת השלמי שמחה. ותירצו שיתכן שמדובר שלא הביא באותו יום שלמים אלא שלקחם מאתמול שזמן אכילתם הוא לשני ימים ונמצא שמחמתם אין לו חיוב לינה. ועוד תירצו שלעיל (עמ') דרשו שיוצא ידי חובת שמחה גם ביין ושכר וכסות נקיה. וביאר **הערוך לנר** (נתוס' שם), שהתירוץ הראשון בתוספות הוא לפי הסובר שלא צריך זביחה בשעת שמחה, ולכן יכול לשלוח שלמיו מאתמול, אבל לפי הסובר שצריך זביחה בשעת שמחה כתבו תוספות את התירוץ השני שישמח ביין ישן וכסות נקיה. והביא **שהטורי אבן** חגיגה (יז: ד"ה דכמיב) הקשה על התירוץ הראשון, מה מועיל שישלח את שלמיו מאתמול, והרי עדיין יצטרך לשחוט ביום זה שלמים לצורך שמחת הלילה [שכבר לא יוכל לאכול בו את השלמים ששחט לפני שני ימים, שהרי הם נאכלים לשני ימים ולילה אחד] ומחמתם יהיה טעון לינה באותו לילה.

וכתב הערוך לנר, שעל קושיא זו יש לתרץ כמו שכתבו תוספות כאן שיוכל לשמוח באכילת שלמי חבירו. ואפילו שתוספות שם לא תירצו תירוץ זה, ביאר הערוך לנר שהנה יש לבאר את סיבת החילוק בין תירוץ התוספות כאן לתוספות שם, שתוספות כאן תירצו גם לפי שיטת הסובר שמן התורה אין חיוב לשמוח דווקא בשלמים, ולכן תירצו שיכול לשמוח באכילת שלמי חבירו שאכילתם משמחת יותר מכסות נקיה ויין ישן שגם בהם יוצא ידי חובתו, אבל שם תירצו תוספות לפי שיטת הסובר ששמחה היא דווקא בזבחים, ואם כן מסתבר שהתורה הקפידה דווקא על שלמים שלו, ולכן לא תירצו שיצא בשלמים של חבירו, אלא שכאשר אינו יכול אפשר לצאת בשמחה של יין ישן וכסות נקיה. אכן זהו דווקא ביום שאפשר לזבוח, אבל בלילה שאי אפשר לזבוח גם תוספות שם מודים שאפשר לצאת בשלמי שמחה של חבירו.

מצות לינה היא כל הלילה ולא רק מקצתו

שם. בעיקר מצות לינה, כתב **בנו של הערוך לנר** (ר"ה ה. נהגה"ה), שיש לחקור אם צריך להיות בירושלים כל היום וכל הלילה בלא הפסק, [כמו שמשמע מדרשת הספרי (רמה פי' פח) שכל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא בבוקר, ומשמע שצריך להישאר כל הלילה], או שדי להיות בה רק מקצת הלילה[יג]. וכתב שיש להביא ראיה ממה שאמרו בבבא מציעא (קי:) שכיר יום גובה כל הלילה עד

י. **והקהל** יאודה (ר"ה שם נרש"י ד"ה ופנית) כתב, שדבריו שם הם מוכרחים ולא כמו שפירש בסוגיא כאן. יא. **ובנו** של הערוך לנר כתב (ערוך לנר ר"ה ה. נרש"י ד"ה טעון), שמה שכתב רש"י בחגיגה (יז: ד"ה ופנית) שהכתוב 'ופנית' מדבר על הבוקר של חול המועד שהרי ביום טוב אסור ללכת לביתו שהוא חוץ לתחום וביום טוב יש איסור תחומין. אין זה סותר את דברי רש"י כאן שהחיוב לינה הוא בליל יום טוב, כיון שאפשר לפרש שבאמת החיוב ללון הוא רק בליל יום טוב ובבוקר של יום טוב כבר יכול להתחיל לילך לביתו, אלא שמחמת איסור תחומין אסור לו להרחיק יותר מעשרה פרסאות, אך עד עשרה פרסאות נראה שהיו הגרים רחוק הולכים כדי לזרז חזרתם לביתם, וכשמגיע הלילה יכולים להמשיך בדרכם, כיון שלינה של קרבן פסח כבר לנו, ואת השלמי שמחה הסברא נותנת שכבר התאמצו להקדים להקריבם, אבל הקרובים לירושלים יכולים לחזור לירושלים להקריב את קרבנותיהם. יב. **ובשיטת** התוספות ורש"י בראש השנה ביאר בטורי אבן (חגיגה יז: ד"ה דכמיב), שאפילו שיכול להקריבו גם בשאר הימים, מכל מקום כיון שהמאחר נקרא פושע כמו שמשמע בגמרא (שם יז:), אי אפשר לומר שהתורה אמרה ופנית בבוקר ביום טוב, שאם הוא לא מקריב מיד הוא פושע, אלא חייבים לומר שהכוונה על מוצאי יום טוב. יג. **ומה** שכתב הרמב"ם (ביכורים פ"ג ה"ד) שהמביא את הביכורים לא יצא באותו היום מירושלים לחזור למקומו אלא ילין שם ויחזור למחר לעירו שנאמר ופנית בבקר והלכת לאהליך, כל פינות שאתה פונה מן המקדש לכשתבוא לו לא יהיו אלא בבקר. אין להוכיח מכך שדעתו שצריך ללון כל הלילה, שהרי לא כתב שרק בבוקר ישוב לביתו, ויתכן שדי שילון רק מקצת הלילה.

הבוקר [דהיינו שיש איסור להלין שכר שכיר, וכל הלילה עדיין יכול לגבות ואין זה נחשב הלנה]. וכתב רש"י שם (ד"ה ממשמע), שאין לינה קרויה אלא עד הבוקר, וכל לינה שבמקרא לינת לילה הוא. וכן דנו תוספות שם (ד"ה ינח) אם לענין נותר וקידוש ידים, עמוד השחר מיקרי לינת כל הלילה. ומשמע שמצות לינה צריכה להיות כל הלילה בלא הפסק ולא די במקצת הלילה.

מהיכן למדו רבנן שפסח שני טעון לינה ואם רבי יהודה הוצרך למעטו משום שדינו כשאר קרבנות

מניין לפסח שני שאין טעון לינה שנאמר ופנית בבוקר והלכת לאוהליך.

תוספות (ד"ה פסמ) הביאו שהקשה **הרשב"א**, מדוע הוצרך רבי יהודה ללמוד מפסוק שפסח שני אינו טעון לינה, והרי כבר אמרו לעיל (ע"ח) שכל דבר שאינו מצוה שעל גופו של הפסח אינו נלמד מפסח ראשון מהכתוב 'ככל חוקת הפסח יעשו אותו' להצריכו בפסח שני, ואם כן לינה שאינה על גופו אינה נלמדת מפסח ראשון, ומדוע צריך לימוד למעטה.

והקשה המהרש"א (גמוס' שם), מדוע לא הקשו תוספות על רבנן החולקים על רבי יהודה וסוברים שפסח שני כן טעון לינה, שהרי לינה אינה מצוה שעל גופו ומהיכן למדו שהיא נוהגת גם בפסח שני. ועוד הקשה על עצם קושייתם, שיש לומר שפסח שני דינו כשאר קרבנות הבאים בימות החול שטעונים לינה ומשום כך הוצרך רבי יהודה ללמוד מפסוק שאינו טעון לינה ואינו כשאר קרבנות כיון שהוא רק תשלומין של פסח ראשון. ומצינו באחרונים כמה תירוצים על קושיית המהרש"א:

א. הערוך לנר (פוכה מז: ד"ה רבי יהודה) תירץ, לפי מה שהקשו התוספות (ד"ה טעון), מדוע ממעט רבי יהודה פסח שני מלינה, והרי יש להצריכו לינה כשאר קרבנות. ותירצו שכיון שפסח שני הוא רק תשלומין לפסח ראשון אין לחייבו לינה. והקשה הערוך לנר, שלכאורה סברא זו נותנת להיפך, שכיון שפסח שני הוא תשלומין לראשון יש להצריכו ככל דיני הראשון ויצטרך לינה. ולכן פירש, שהרשב"א שהקשה שאין צריך לימוד לפטור פסח שני מלינה, היתה קשה לו קושיא זו, שאם רבי יהודה סובר שדורשים (ספרי רלה סי' פז) 'כל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא בבוקר' ששאר קרבנות טעונים לינה מדוע פסח שני שונה משאר הקרבנות. ולכן סבר שבדין זה נחלקו התנאים, וסבר רבי יהודה שאין שאר הקרבנות טעונים לינה. ומשום כך שאלו תוספות, שלפי רבי יהודה אין צריך מיעוט שפסח שני אינו טעון לינה, שהרי לשיטתו שאר הקרבנות מלבד פסח אינם טעונים לינה, ואין לומר שלומדים זאת מפסח ראשון, כיון שמהכתוב 'ככל חוקת' לומדים רק דברים שבגופו של הפסח ולינה אינה בגופו.

ב. הגור אריה (גמוס' ד"ה פסמ) תירץ, שהרשב"א לא הקשה שפשוט שאין פסח שני טעון לינה, כיון שאין זה פשוט אלא צריך לכך לימוד שלא נדמה אותו לשאר קרבנות הטעונים לינה, אלא קושייתו היא שבגמרא משמע שהלימוד הוא שלא נאמר שטעון לינה כמו פסח ראשון [כיון שאם כוונת הפסוק היתה למעטו מדין לינה כמו שאר קרבנות, לא היה נכתב המיעוט 'ופנית בבוקר' בפרשת פסח ראשון אלא בשאר קרבנות]. אמנם מי שסובר שפסח שני טעון לינה יכול ללומדו משאר קרבנות, ולכן התוספות הקשו רק לפי רבי יהודה שממעט שפסח שני אינו טעון לינה, ולא לפי רבנן שסוברים שפסח שני טעון לינה.

ג. הברכת אברהם (גמוס' שם) תירץ, שלעיל (עג.) ביארה הגמרא בשיטת רבי שהפסוק (נחמדבר ט יג) 'כי קרבן ה' לא הקריב במועדו' מדבר על פסח שני שגם בו נאמר חיוב כרת, ורבי נתן חולק וסובר שפסח שני הוא רק תשלומין לראשון ואין חייבים עליו כרת, וכאן כתב רש"י (ד"ה דומה) שהפסוק 'במועדו' נאמר לגבי פסח שני. ולפי זה יש לבאר מדוע אין להקשות על רבנן מהיכן למדו שפסח שני טעון לינה, שהם למדו זאת מכך שאין פסח שני שונה משאר קרבנות. ואין לומר שגרע משום שהוא רק תשלומין לפסח ראשון, שהרי כתב רש"י שהפסוק 'במועדו' מדבר על פסח שני ונמצא שאינו תשלומין לראשון, אבל על רבי יהודה היטב הקשה הרשב"א, שאם אפשר ללמוד פסח שני משאר קרבנות, אם כן ודאי שגם פסח שני טעון לינה ואינו גרוע מפסח ראשון.

אלא מוכח שאין ללמוד משאר קרבנות, ומשום כך הקשה עליו מדוע הוצרך ללמוד מפסוק שאין פסח שני טעון לינה, והרי פשוט שאינו טעון בדבר שאינו על גופו. אמנם לפי תוספות קשה שיתכן שפסח שני הוא תשלומין של ראשון, וממילא אין לפרש את הכתוב 'במועדו' על פסח שני, ואם כן אין לימוד שהוא דוחה את השבת ואת הטומאה.

ד. ההוראת שעה (גמוס' שם) כתב, ששתי קושיות המהרש"א מתרצות זו את זו, שלפי הסובר שפסח שני טעון לינה אין צריך ללומדו מהראשון כיון שהוא כמו כל הקרבנות שטעונים לינה, אבל לפי רבי יהודה שאינו טעון לינה, לכאורה אם הוא לומד זאת מהפסוק של 'ופנית בבוקר וגו' ששת ימים' שקרבן שאין אוכלים עליו מצות ששה ימים אינו טעון לינה, מדוע לא לומדים מכאן לכל הקרבנות שאינם טעונים לינה.

אלא צריך לומר שפסח שני שונה משאר קרבנות בכך שהוא תשלומין של ראשון ולכן אינו צריך לינה, וכמבואר בתוספות בסמוך (ד"ה טעון) שפסח שני אינו טעון לינה ככל הקרבנות, בגלל שהוא תשלומין של פסח ראשון, אבל שאר הקרבנות שאינם תשלומי קרבנות אחרים חייבים לינה. ועל כך הקשו תוספות, מדוע צריך פסוק למעט פסח שני מלינה והרי מסברא אין צריך לינה שהרי אינו ככל הקרבנות מכיון שהוא תשלומין של הראשון, ומהראשון אי אפשר ללומדו כיון שהוא מצוה שלא על גופו"ד.

מה הצד שפסח שני טעון לינה שהוצרך רבי יהודה לדרוש פסוק למעטו שם. הובאה לעיל קושיית **הרשב"א** (גמוס' ד"ה פסמ) שאין צריך מיעוט לפסח שני מלינה, כיון שלא למדו מהכתוב 'ככל חוקת הפסח' לרבות רק דברים שבגופו. וכתב **המנחת יהודה** (ספסטיין, גמוס' שם) שכבר תירץ רש"י (ד"ה הנאכל) קושיא זו, שכתב שהפסוק בא ללמד על שאר ימות הפסח שאין בהם חובה לאכול מצה אלא רק רשות, מלבד הלילה הראשון שבו חובה לאכול מצה, ורק ממילא נלמד מפסוק זה שמי שאינו נאכל לששה אינו טעון לינה.

והרמת שמואל (סגל, גמוס' שם) תירץ, שרבי יהודה סובר שלגבי פסח שני כתוב שני פסוקים, פסוק אחד (נחמדבר ט יא) 'בין הערבים יעשו אותו', ופסוק נוסף (שם ט יג) 'ככל חוקת הפסח יעשו אותו'. נמצא שיש בו שני מיעוטים של תיבת 'אותו', ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, וסבר רבי יהודה שהריבוי הזה בא לרבות שגם מצוות שאינן על גופו של הקרבן שייכות בפסח שני, ומשום כך הוצרך רבי יהודה ללמוד מפסוק שאינו טעון לינה. ועוד שרבי יהודה לא דורש מהכתוב 'ועצם לא תשברו בו' שרק מצוות הדומות לשבירת עצם שהיא בגופו שייכות בפסח שני, כיון שאם כן אין צריך לכתוב 'אותו', ואין לומר שמתיבת 'אותו' לומדים שאין שוחטים אותו על היחיד [כמו שדרשו רבנן לעיל (ע"ח)], כיון שרבי יהודה למד זאת (שם) מהכתוב (דברים טז ה) 'לא תוכל לזבוח את הפסח באחד'.

והמאורי אור (וילנא, מ"ג גמוס' שם) תירץ, שכיון שזמן אכילתו של הפסח הוא מצומצם רק ללילה אחד, נחשב דין הלינה כמצוה שבגופו שלא ימהרו ללכת ויאכלו אותו במתינותיט.

והשפת אמת (גמוס' שם) תירץ, שרק לגבי דברים שנאמרו בפסח ראשון לפני שנכתבה בתורה פרשת פסח שני הוצרך הריבוי מהכתוב 'ככל חוקת הפסח', אבל מצות לינה שכתובה במשנה תורה (דברים טז ז) בסתם לגבי הקרבת הפסח [דהיינו שזה נכתב כבר לאחר שנצטוו על פסח שני], ודאי שהיא כוללת גם את פסח שני בלא צורך לריבוי מיוחד מהכתוב 'ככל חוקת הפסח'.

החידוש בתוספתא שביום הקרבת פסח שני מותר בהספד

שם. בתוספתא (פ"ח ה"ד) שנינו, רבי יהודה אומר אין השני טעון לינה, אלא כיצד הוא עושה נכנס ושוחט את פסחו בעזרה ויוצא ומספיד את אביו בבית פגי. וביאר **הגליוני הש"ס** (ד"ה ר"ח), מדוע שנתה התוספתא את החידוש שאין פסח שני טעון לינה דווקא לגבי כך שיכול באותו יום להספיד את אביו, ולא שנתה זאת בסתמא שאינו צריך להישאר ללון בירושלים. משום שיש בכך תוספת חידוש שאין יום זה נחשב עבור המקריב כיום טוב, ומשום כך הוא מותר בהספדיז. והקשה על כך ממה שכתבו **תוספות** (מגיגה יז: ד"ה אלא), שיום הקרבת קרבן נחשב ליום טוב ואסור בהספד.

אמנם המקדש דוד (קדמיס קו"ח סי' ה סק"ו) כתב בביאור דברי התוספתא, שאדרבה ממנה משמע שדין לינה בהקרבת הקרבן הוא משום שיום זה נחשב עבורו כיום טוב, ומטעם זה הוא אסור באותו יום בתענית ומספד, וזה מה ששנינו בתוספתא, שכיון שרבי יהודה לומד מפסוק שפסח שני אינו טעון לינה, מוכח שאין זה יום טוב עבורו, ומשום כך הוא מותר בהספד, אבל רבנן שסוברים שטעון לינה סוברים גם שהוא אסור בהספדיז.

היכן הוא בית פגי

שם. הקרני ראם (קונגר, ד"ה פ"ח) דייק מדברי התוספתא, שלפי רבי יהודה שפסח שני אינו טעון לינה יוצא ומספיד את אביו בבית פגי, שבית פגי הוא מחוץ לירושלים, ולכן רק אם אינו טעון לינה יכול לצאת לשם להספידו. והקשה

יד. בספר עוד יוסף חי (גמוס' ד"ה פסמ) כתב לתרץ את הקושיא, מדוע לא הקשו התוספות לפי הסובר שטעון לינה, שהתנא הזה חולק על התנא לעיל שדורש מהפסוק ככל חוקת הפסח רק על מצוה שבגופו, וסובר שמרבה גם מצוה שלא על גופו, ודווקא לתנא שסובר אין צריך לינה הקשו התוספות משום שמשמע שהוא סובר שאין לרבות מצוה שאינה על גופו, ולכן היה צריך פסוק למעט מלינה. וכתב שאין זה נכון, שהרי יש לומר שגם התנא כאן חולק על התנא שלעיל, אלא שסובר שאף על פי כן אין טעון לינה מחמת דרשה זו. **טו. והוסיף**, שבאמת יש לומר שזהו הטעם של החולק הסובר שפסח שני כן טעון לינה, מכיון שהוא דבר שעל גופו וממילא הוא נלמד מפסח ראשון. **טז. וכן** כתב המנחת בכורים (גמוספפס שם), שהחידוש הוא שאין יום זה נחשב לו כיום טוב ומותר בהספד. **יז. ולפי** זה ביאר מדוע כתב הרמב"ם (כלי המקדש פ"ו ה"ט) שהמתנדב עצים או גזרים במערכה אסור בתענית והספד מחמת המנהג. ולכאורה מדוע איסור זה הוא רק משום מנהג, והלא יום הקרבת הקרבן נחשב כיום טוב ואסור על פי דין בהספד ותענית. אלא מבואר שהרמב"ם לשיטתו שלא הזכיר את הדין שהמתנדב קרבן טעון לינה, כיון שהוא סובר שאין יום זה נחשב לו כיום טוב, ומשום כך גם אינו אסור בדין בהספד ותענית אלא רק משום המנהג.

על כך, שלעיל (פה.) אמרו, שמי שנמצא לפנים מחומת בית פגי אפשר לשחוט עליו את הפסח משום שיכולים להביא אליו למקומו את הפסח שיאכלו שם, ומוכח שבית פגי הוא בתוך ירושלים. וביותר קשה על **הרמב"ם** (פירוש המשניות, מנחות פ"ז מ"ג) שפירש, שחוץ לחומת בית פגי הוא מקום מחוץ לחומת הר הבית שבו היו אופים את החלות של התודה, ואילו בתוספתא מבואר שהוא מחוץ לירושלים. ותירץ, שיתכן שגם התוספתא לא שנתה בדווקא שיוצא להספיד בבית פגי"ח.

דין לינה נכתב דווקא בפרשת היתר במות

ופנית בבקר והלכת לאהלך. **המשך חכמה** (דנריס טז ז) תמה, מדוע כתבה התורה דין לינה דווקא בפרשה זו ולא במקום אחר. ותירץ, שלגבי פסח כתוב (דנריס טז ה) 'לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך אשר ה' אלהיך נותן לך', ודרשו בזבחים (קיד:) שפסוק זה מדבר על זמן של היתר במות שיכול להקריב בהם את השלמי שמחה. נמצא שמחמתם אינו טעון לינה, ואף על פי כן אסור להקריב את הפסח בבמת יחיד אלא רק בבמת ציבור. וכיון שפרשת ראה נאמרה מיד לאחר שעברו את הירדן, ובה כתובים כל דיני היתר הבמות, ראוי לכתוב בה את דין לינה הנצרך בפסח גם כשמקריבים אותו בבמת ציבור.

פסח שני אינו מחייב בלינה כדין שאר קרבנות

שאין נאכל לששה אין טעון לינה. הקשו **התוספות** (ד"ה טעון), מדוע התמעט פסח שני מחיוב לינה, ולא יתחייב בה כשאר קרבנות שבימות החול שטעונים לינה. ותירצו, שפסח שני הוא רק בתורת תשלומין לפסח ראשון, ולכן אינו כשאר קרבנות שחיובם מצד עצמם ואינו חייב בלינה.

והמשיב נפש (ד"ה והנה) **הביא, שהצאן קדשים** (זבחים נז. נמוס' ד"ה ופניתם נפ"ל וקשיא) **והזרע אברהם** כתבו ליישב את קושיית התוספות, שיתכן שבאמת חייב לינה לילה אחד כמו כל הקרבנות, ומה שכתוב שאינו טעון לינה הוא שלא צריך לינה כמו פסח שצריך לינה שני לילות גם במוצאי יום טוב. ויש לתמוה מדוע התוספות לא תירצו תירוץ זה.

ותירץ המשיב נפש, שהיה קשה לתוספות על קושיית הגמרא שיש סתירה בדברי רבי יהודה אם השני טעון לינה או לא, ותירצה שזו מחלוקת תנאים בשיטת רבי יהודה. ולכאורה אפשר לתרץ שאין זו סתירה, אלא מה שאמרו שטעון לינה זה בלילה הראשון, ומה שאמרו שאין טעון לינה זה בלילה השני, ולא צריך להעמיד זאת במחלוקת תנאים. אלא ודאי שהיה פשוט לגמרא, שבלילה השני אין צריך לינה כיון שאינו מצוה שבגופו וממילא אין ללמוד זאת מפסח ראשון, ואם כן כל המיעוט הוא רק לגבי הלילה הראשון שאינו טעון לינה וגרע מכל הקרבנות שטעונים לינה, ועל כן הקשו מדוע הוא שונה מכל הקרבנותי"ט.

אכן האור שמח (קרבן פסח פ"י הט"ו) **הביא מהרמב"ן בספר הלקוטות** (סוכה מח. ד"ה מלמ כך), שרבי יהודה סובר שגם כל הקרבנות אינם צריכים לינה, וחולק על דרשת הספרי (רמה פי' קלד) [הובאה בתוספות (ד"ה טעון)] שכל הקרבנות טעונים לינה. וביאר האור שמח שדווקא שאר הקרבנות שזמן הקטרתם או אכילתם הוא כל הלילה, צריכים שהבעלים יהיו בירושלים בלילה, אבל פסח שני שזמן אכילתו הוא כמו פסח ראשון עד חצות, וגם הקטרת האימורים שלו היא עד חצות כמבואר לעיל (עז:), שכל זמן שלא הוקטרו האימורים הם מעכבים את אכילת הבשר אפילו בקדשים קלים, אינו טעון לינה כל הלילה אחרי הקרבתו.

ויש מי שתירץ את קושיית תוספות, לפי מה שכתבו תוספות בזבחים (נט: ד"ה מאי), שאף שאונן אינו משלח להקריב את קרבנותיו, מכל מקום[כ] קרבן פסח יכול לשלח, כיון שעיקרו אינו בא אלא לאכילה. כלומר שעיקר מצות הפסח היא רק באכילתו ולא בהקרבתו, ומשום כך אין דינים מיוחדים בהקרבתו. ולפי זה יש לבאר גם, מדוע אין הפסח טעון לינה כשאר קרבנות, כיון שבכל הקרבנות הבאתם היא המחייבת את הלינה, ואילו בהבאת הפסח לא נאמרו דינים מיוחדים.

שיטת רבי יהודה בפסח שני אם הוא תשלומין ואם יש בו כרת

שם. לעיל הובא תירוצם של **התוספות** (ד"ה טעון) על הקושיא, מדוע פסח שני אינו טעון לינה כמו שאר הקרבנות שטעונים לינה, שפסח שני הוא רק בתורת תשלומין לפסח ראשון ולכן אינו כשאר קרבנות שחיובם מצד עצמם ואינו חייב בלינה. והקשה **האור חדש** (נמוס' שם), שלפי זה יוצא שרבי יהודה סובר שפסח שני הוא תשלומין לפסח ראשון, וקשה, הרי לעיל (פה:) מסקנת הסוגיא שרבי יהודה מפרש את הכתוב (במדבר ט יג) 'חטאו ישא האיש ההוא' על פסח שני, ונמצא שיש חיוב כרת על פסח שני, ומוכח שרבי יהודה סובר שפסח שני אינו תשלומין של ראשון.

ועוד הקשה **הבאר אברהם** (מסכת נזיקין, ד"ה רבי יהודה), **שתוספות** (חגיגה ט: ד"ה שני) כתבו, שרבי יוחנן לא חולק על רבי שאמר שפסח שני הוא רגל בפני עצמו, מכיון שהלכה כרבי מחבירו, ואם גם רבי יהודה סובר שפסח שני הוא תשלומין של ראשון, אם כן זו מחלוקת של רבי על חבריו ולא על יחיד ואין הלכה כמותו. וביותר שרבי יהודה היה רבו של רבי כמבואר בשבועות (יג.), ודאי שאין הלכה כרבי נגד רבו.

ותירץ האור חדש, שכיון שאמרו כאן שיש מחלוקת תנאים בשיטת רבי יהודה, יש לומר שהתנא הסובר כאן שפסח שני אינו טעון לינה משום שהוא תשלומין לפסח ראשון, אינו התנא הסובר לעיל שנשים פטורות מפסח שני, וממילא גם אינו מעמיד את הכתוב 'חטאו ישא האיש ההוא' בפסח שני, ונמצא שאינו סובר שיש חיוב כרת בפסח שני.

והבאר אברהם תירץ, שאין כוונת תוספות לומר שרבי יהודה סובר שפסח שני הוא תשלומין של ראשון לגבי עיקר המחלוקת (פג.) בהזיד בראשון ושגג בשני, אלא רק לגבי שאם לא הקריב בראשון יכול להקריב בשני ואינו חייב כרת אם הקריב בשני, ולכך כולם מודים. ומה שאינו טעון לינה הוא מכיון שעשייתו היא על מנת לפטור חיובו של הראשון.

חיוב לינה ביום השמיני של סוכות

שם. תוספות (ד"ה טעון) הקשו, אם דין לינה הוא שצריך ללון בירושלים כל ימי החג, מדוע אמרו בסוכה (מז.) שיום השמיני של סוכות נחשב לרגל בפני עצמו לגבי חיוב לינה, והרי גם בלא חיוב של יום זה יש לו דין לינה המצריכו ללון בירושלים כל הימים שלפניו. ותירץ **בהגהות ר"ש מדעסוי** (סוכה מז: נמוס' ד"ה לינה), שמצד דין לינה היה מחויב ללון רק שבעת ימים, כמו בחג הפסח שחיובו רק שבעת ימים, וביום השמיני התחדש חיוב ללון גם ביום השמיני.

שיטת הרמב"ם שפסח שני טעון לינה

שם. הרמב"ם לא הזכיר דין זה של פסח שני אם הוא טעון לינה או לא. וכתב **הערוך לנר** (סוכה מז: ד"ה למעוטי), שכיון שהגמרא הביאה סתם ברייתא ששנתה לא כשיטת רבי יהודה, היה צריך הרמב"ם לפסוק כסתם ברייתא, אלא שכיון שהגמרא ביארה שגם ברייתא זו מתיישבת כשיטת רבי יהודה, אלא שהרמב"ם לא פסק כמותו לגבי פסח שני הבא בטומאה, לכן לא פסק הרמב"ם כברייתא זו שהיא לפי רבי יהודה גם לענין לינה.

והקשה על כך, שבתוספתא (פ"ח ה"ד) שנינו לינה בין הדברים שבהם שוים פסח ראשון ופסח שני, ואילו דחיית טומאה לא הוזכרה שם, משמע שגם לפי הסובר שפסח שני אינו דוחה טומאה מכל מקום הוא טעון לינה, ומדוע לא פסק כך הרמב"ם. ולכן תירץ, שהרמב"ם סובר שבכל הקרבנות שמביאים יש חיוב לינה, ולכן אין צורך לכתוב בנפרד שגם פסח שני טעון לינה.

והזבח תודה (ע"פ ד"ה ועוד) כתב, שכיון שהמשנה לעיל (סה) שמנתה את החילוקים בין פסח ראשון לפסח שני לא מנתה חילוק זה, דייק מכך הרמב"ם שסוברת המשנה שלא כרבי נתן שסובר לעיל (נג.) שפסח שני הוא תשלומין לראשון, אלא כרבי שחולק עליו וסובר שפסח שני הוא רגל בפני עצמו, ומשום כך גם פסח שני טעון לינה. וכן כתב בפשיטות **הפני יהושע** (ר"ה ה. ד"ה ות"ק), שהרמב"ם סובר שפסח שני טעון לינהכא.

הסוגיא בסוכה סוברת בשיטת רבי יהודה שפסח שני אינו טעון לינה

תרי תנאי ואליבא דרבי יהודה. המצפה איתן (סוכה מז: ד"ה מתי) **והרש"ש** (שם ד"ה ומנלר) הקשו על שאלת הגמרא בסוכה (שם), על הברייתא ששנתה שיום השמיני של חג הסוכות טעון לינה, והרי שנינו בברייתא שרבי יהודה לומד מפסוק שמי שאינו נאכל לששה אינו טעון לינה, ולכאורה בא בכך ללמד גם על יום השמיני שאינו טעון לינה. ולכאורה לפי מה שתירצה הגמרא כאן שיש מחלוקת תנאים בשיטת רבי יהודה, לא קשה קושיית הגמרא בסוכה, שיש לומר שהברייתא ששנתה ששמיני טעון לינה היא כהתנא כאן שסובר בשיטת רבי יהודה שגם פסח שני טעון לינה וכל שכן ששמיני טעון לינהכב.

ותירץ המצפה איתן, שהסוגיא בסוכה אינה סוברת את התירוץ שכתוב כאן שיש מחלוקת תנאים בשיטת רבי יהודה, אלא שלדעת כולם פסח שני אינו טעון לינה, כיון שהוכחת הגמרא שרבי יהודה סובר שפסח שני טעון לינה, היא מכך שגם שנינו בברייתא שפסח שני דוחה את הטומאה, וודאי שהוא רבי יהודה [שהרי רבי יהודה הוא זה שסובר שפסח שני דוחה את הטומאה], ומוכח שהוא זה ששנה בהמשך הברייתא שפסח שני טעון לינה, ולכאורה אין בכך

יח. **והוסיף**, שאולי מה שאמרו שמותר לו להספיד, מדובר על הלילה שלאחר אכילת הקרבן, אבל ביום שבו הקריב את הפסח אסור לו להספיד מחמת הקרבן. יט. **ובזה** מיושבת קושיית התוספות (ד"ה פסח) מה צריך לימוד למעט שאין צריך לינה, הרי אין זו מצוה שעל גופו. ולפי זה מיושב שצריך לימוד שלא יצטרך לינה כמו כל הקרבנות. וכן כתב המהרש"א (נמוס' שם).

כ. **לשיטת** רב חסדא (שם). כא. **ובשפת** אמת (ר"ה ד: נמוס' ד"ה ומיהו) תמה עליו, מהיכן למד זאת בשיטת הרמב"ם. כב. **והרש"ש** הוסיף להקשות על הגמרא כאן, מדוע הוצרכה לומר שנחלקו תנאים בדעת רבי יהודה, ולא תירצה שיש תנא אחד שסובר כרב יהודה בדבר אחד וחולק עליו בדבר אחר.

הכרח, אלא יש לומר שרבי מאיר הוא הסובר שפסח שני דוחה את הטומאה כמבואר ביומא (מ.), ומשום כך הקשתה הגמרא בסוכה שאין מי שסובר בשיטת רבי יהודה שפסח שני טעון לינה.

במה נחלקו התנאים בדעת רבי יהודה אם פסח שני טעון לינה

שם. המלא רצון (ד"ה ת"ר) ביאר, מה הוא שאמרו שנחלקו תנאים בשיטת רבי יהודה, והרי אין זה נאה לומר כך שכל אחד אומר בשמו דבר אחר, אלא שפירושו שהתנאים נחלקו אם רבי יהודה מצריך לינה בפסח ראשון שבעה ימים, או שדי בלינת לילה אחד, והתנא שאמר שטעון לינה כוונתו שפסח ראשון טעון לינה כל שבעת הימים, והתנא שאמר שאינו טעון לינה כוונתו שפסח ראשון אינו טעון לינה כל השבעה ימים אלא רק יום אחד. אבל פסח שני לפי שניהם צריך לינה יום אחד, וזה הפירוש תרי תנאי אליבא דרבי יהודה, כלומר שאפשר ללמוד שתי שיטות בדעת רבי יהודה.

אין להתיר לזבים לאכול מפסח שבא בטומאה מדין הואיל ואישתרי

הפסח שבא בטומאה לא יאכלו ממנו זבין. הקשה בטוב טעם ודעת (סו"ס מהדו"ג ח"ב סי' ק), לשיטת רבא שאמר בזבחים (נב:) שטמאי מתים שנעשו זבים מתוך שהותרו לטומאתם הותרו גם לזיבתם, מדוע שנינו כאן שפסח שבא בטומאה מחמת שרוב ישראל הם טמאי מתים לא יאכלו ממנו זבים וזבות, והרי הם טמאי מתים שנעשו זבים, ויש לומר בהם שמתוך שהותרו לטומאתם הותרו לזיבתם.

ותירץ, שאין לומר הואיל ואישתרי אישתרי אלא רק באופן שהדבר שהותר הוא מותר מצד עצמו ולא מחמת דבר אחר, ולכן טמאי מתים שהותרה להם ההקרבה ואין זה היתר מצד עצמם אלא הוא מחמת שרוב ישראל טמאים, שהרי אם היו רק מיעוט טמאים לא היתה מותרת להם הטומאה, ועל כן אין לומר בהם שהואיל והותרה טומאת מתים הותרה גם טומאת זבים, שהרי טומאת הזבים שהיא רק במיעוט של ישראל אינה עדיפה מטומאת המתים בעצמה שאם היתה רק במיעוט לא היתה ניתרת.

מדוע לא שנתה המשנה מצורעים עם זבין וזבות

זבין וזבות נדות ויולדות. הקשה הצל"ח (ד"ה הפסח), מדוע לא שנינו גם מצורעים שאף הם אסורים לאכול מן הפסח. **ותירץ**, שיש לפרש שכל אלו המנויים במשנה נמנו על הפסח לאוכלו, כיון שאם אינם מנויים עליו גם טהורים אסורים לאוכלו שהרי אין הפסח נאכל אלא למנוייו, ולכאורה כיצד נמנו עליו טמאים אלו השנויים במשנה, והרי אין פסח בא בטומאה אלא רק על טומאת מת, וצריך לפרש שמדובר שנטמאו לאחר שכבר נמנו עליו[כג].

ולכאורה קשה, שהרי במשנה מדובר בפסח שבא בטומאה, כלומר שנשחט כשכל ישראל טמאי מתים והותרה להם שחיטת הפסח בטומאה, והרי אמר עולא (זבחים נב:) שאם היו טמאי מתים ונעשו גם זבים מתוך שהותרה להם השחיטה בטומאת מת הותרה להם גם השחיטה לגבי טומאת זבים, אם כן מדוע שנינו שאלו שנטמאו לאחר המינוי לא יאכלו מהפסח, והרי הואיל שהותרה להם טומאת מת הותרה להם גם טומאת גופם.

וצריך לפרש, שמדובר שרוב ישראל באותו זמן היו טמאי מתים ולכן הותר פסח זה לבוא בטומאה. אמנם אלו המנויים עליו לא היו בעצמם טמאי מתים, ולכן כשנטמאו בטומאת זבין וזבות נאסרו באכילתו ולא נאמר בהם 'הואיל', שהרי לגבם לא היה צריך להגיע להיתר של הקרבת הקרבן בטומאה. ומכל מקום אין להם חיוב כרת באכילתו מכיון שאינו נאכל לטהורים, וכפי שהגמרא דורשת מפסוק שבאופן שאינו נאכל לטהורים אינו חייב על אכילתו. ולפי זה מיושב, מדוע לא שנינו גם מצורעים, כיון שמי שנתגלה אצלו נגע בערב פסח אין הכהן מטמא אותו עד לאחר הרגל, ואם כן אי אפשר לשנות מצורע יחד עם כל אלו שמדובר שנטמאו בערב פסח לאחר המינוי[כד].

והביא הצל"ח, **שאחד מהתלמידים** תירץ, שהפסח נאכל רק בירושלים, ואילו מצורע משתלח מחוץ לשלש מחנות, ואם כן אינו יכול כלל להימצא במקום אכילת הפסח[כה].

ושוב הקשה הצל"ח (ד"ה ת"ר) על הברייתא ששנתה זבין וזבות נדות ויולדות שאכלו בפסח, וזה לשון של דיעבד כשעברו ואכלו, ומדוע לא שנתה הברייתא גם מצורעים, ושם לא שייך לתרץ כמקודם, מכיון שבדיעבד אפשר להעמיד גם במצורע שעבר ואכל בלא מינוי. וגם תירוצו של תלמידו אינו שייך על דיעבד, כיון שכשם שעבר ואכל מן הפסח כן אפשר להעמיד שעבר גם על איסור כניסה למחנה וגם זה כלול באופן של דיעבד, ואם כן מדוע לא שנינו מצורעים. ותירץ, שאיסור אכילה בטומאת הגוף אינו חל עד לאחר זריקה, וכיון שאז הוא כבר נמצא באיסור אכילה שלא למנוייו, שוב לא יכול לחול עליו איסור אכילה של מצורע. אמנם איסור אכילה של זב יכול לחול גם לאחר המינוי, כיון שזה איסור כולל מתוך שנאסרו באכילת שאר קדשים[כו].

בבכורות (נג.) הובאה משנה זו, ושם גרסו בה גם 'מצורעין'[כז], וכן הרמב"ם (קרבן פסח פ"ז ה"ח) שכתב דין זה כתב גם 'מצורעים'. וכתב השי **למורא** (סס ד"ה הפסח), שודאי שמצורע נחשב כמי שטומאה יוצאת מגופו, וכמבואר ברמב"ם (תרומות פ"ז ה"ט) ודינו שווה לזבים וזבות.

זבים שאכלו מפסח הבא בטומאה פטורים רק מכרת או גם ממלקות

ואם אכלו פטורין מכרת. הצל"ח (ד"ה ופסח) דייק בלשון המשנה, שלא שנינו סתם פטורין, אלא שפטורין מכרת, ומשמע שרק מכרת נפטרו, כיון שהכתוב 'כל טהור יאכל בשר' שדרשו ממנו שרק הנאכל לטהורים חייבים עליו, מדבר על חיוב כרת, אבל מלקות חייבים[כח]. וכתב שזה מתיישב עם שיטת ריש לקיש (מכות יד:) שיש איסור מיוחד על טמא שלא יאכל קדשים, אבל לשיטת רבי יוחנן שלומד את האיסור מהכתוב לגבי כרת, אם כן באופן שאינו חייב כרת אין לו גם איסור לאו ואינו חייב מלקות, ולשיטתו חוזרת הקושיא מדוע שנינו פטורין מכרת ולא שנינו סתם פטורין שמשמעו גם ממלקות.

ותירץ, שכיון שרצתה המשנה לשנות גם שרבי אליעזר פוטר אף על ביאת מקדש, וזה נלמד מהכתוב (נמדבר ה ג) 'וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש' ומכך לומדים שאין זבין ומצורעים משתלחים שילוח ראשון, ומדייקים מכך שמלקות הם חייבים, לכן אגב זה גם בתחילה שנינו שפטורים מכרת ולא שנתה המשנה שפטורים ממלקות.

והקשה הערוך לנר (כריתות י. ד"ה לפ), אם הזבים והזבות שעברו ואכלו מהפסח הבא בטומאה אינם עוברים על כרת אלא רק על איסור לאו, מדוע שנינו שלא יאכלו ממנו, והרי גם הם מצווים במצות עשה של אכילת הפסח שכתוב 'ואכלו את הבשר', ויבוא עשה וידחה את האיסור לאו של אכילת קדשים בטומאה שהרי עשה דוחה לאו שאין בו כרת[כט]. ובשלמא לגבי עשיית הקרבן אין לומר שתידחה מצות הקרבתו את איסור כניסת טמא למקדש, כיון שהתורה כתבה בפירוש לימוד בכתוב (נמדבר ה ג) 'לנפש' שאין הטמא יכול להקריבו, ועוד משום שאיסור כניסת טמא למקדש הוא איסור לאו שיש בו כרת ואין עשה דוחה אותו, ורק לגבי איסור אכילה שהוא לאו בלבד ואין בו כרת יש להקשות מדוע לא ידחה מפני מצות עשה של אכילת הקרבן.

ובשיטת הרמב"ם (קרבן פסח פ"ז ה"ח) שכתב, ש'הטמאים שהטומאה יוצאה עליהם מגופם, כגון זבים וזבות נדות ויולדות ומצורעים לא יאכלו ממנו ואם אכלו פטורים, מפי השמועה למדו שהנאכל לטהורים חייבים עליו משום טומאה והנאכל לטמאים אין חייבים עליו משום טומאה', דייק **בבית יצחק** (סו"ס, יו"ד ח"ג סי' נג, סוס ה), שלא הזכיר הרמב"ם שהפטור שלהם הוא רק מכרת, ומשמע שפטורים לגמרי.

באיזה איסור לאו עוברים הזבים והזבות שאוכלים מפסח הבא בטומאה

שם. הפתח הבית (ד"ה לפ) דייק בלשון המשנה שפטורים מכרת, ומשמע שיש איסור בדבר, וכתב שיתכן שהאיסור הוא איסור אכילת הפסח לאלו שאינם מנויים עליו, שכיון שהם טמאים מן הסתם לא נמנו עליו, ואם יאכלו ממנו עוברים באיסור. וכתב **שהרמב"ם** (קרבן פסח פ"ז ה"ח) סבור, שטמא שרץ יכול לאכול מן הפסח, וראייתו היא מכך ששנתה המשנה דווקא שאר טמאים, ולא טמאי שרץ. ולכאורה מוכח מכך ששייך טמא שרץ שיאכל מן הפסח ולא יעבור על איסור שלא למנוייו. וצריך לפרש שמדובר שנטמא לאחר המינוי והשחיטה. ולפי זה צריך לומר, שגם הטמאים שהוזכרו במשנה אם נטמאו לאחר השחיטה יכולים לאכול מן הפסח, וממילא יש לבאר איזה איסור יש באכילת טמאים.

אך כתב שיש לחלק, שלגבי טמא שרץ עיקר איסורו להקריב את הפסח הוא משום שאינו יכול לאוכלו, שהרי איסור אכילת קדשים בטומאה הוא איסור

כג. וכתירוץ זה תירץ הערוך לנר (כריתות י. ד"ה לפ) על קושייתו, מדוע שנתה המשנה שלא יאכלו הזבין והזבות מפסח הבא בטומאה, ולא שנתה שאסור להם לעשות את הפסח הבא בטומאה, שהרי הפסוק המדבר על פסח הבא בטומאה עוסק בעשיית הקרבן ולא באכילתו. ועל כך תירץ, שהחידוש הוא שאף אם נטמאו לאחר שהקריבו עליהם את הקרבן גם לא יאכלו ממנו. **כד. ויש** מי שתירץ, שכוונת המשנה לומר שכיון שלזבין וזבות אסור לאכול את הפסח, ממילא שוב לא ימנו עליו, אמנם אם עברו ואכלו בלא מינוי הם פטורים מכרת של איסור אכילה בטומאה, אבל זה ודאי שאינם פטורים מאיסור אכילה שלא למנוייו. **כה. ובהגהה** על הצל"ח שם (הגר' מכון ירושלים, סוס יח) הביא האהל דוד שהקשה בנו, מדוע לא שנינו מצורע בימי ספורו לאחר שהביא שתי ציפורים, שהוא כבר מותר להכנס לתוך המחנה, אמנם עדיין הוא אב הטומאה ואינו יכול לאכול מהקדשים כמבואר ברמב"ם (טומאת צרעת פי"ח ה"ח-ג). **כו. אבל** במצורע לא שייך לומר שיחול עליו איסור אכילה של מצורע וכלול גם איסור אכילת שאר קדשים, כיון שמצורע אינו נטמא בערב פסח, שהרי אין הכהן רואה אותו בערב הרגל כדי שלא לטמאותו ברגל וכמבואר לעיל. אלא ודאי מדובר שכבר נטמא בצרעת, נמצא שכששחט הפסח חל עליו איסור אכילה לשלא למנוייו, ושוב לא יכול לחול עליו איסור אכילה של מצורע בפסח כיון שאין לו מה להוסיף ולכלול באיסורו, שהרי איסור אכילת קדשים כבר חל עליו הרבה קודם בשעה שנעשה מצורע. **כז. אבן** השיטה מקובצת שם מחק תיבת 'מצורעין'. **כח. וכן** כתב בפשיטות המאירי (ד"ה כגר), שהם פטורים מן הכרת. **כט. ובשלמא** לשיטת רבא (זבחים נב:) שאין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש, מובן שגם העשה של אכילת הפסח אינה דוחה את איסור אכילת קדשים בטומאה שהוא איסור לאו שבמקדש, אמנם לשיטת רב אשי (שם), שמשמע שסובר שעשה דוחה גם לאו שבמקדש, מדוע לא יותר לזבים וזבות לאכול מן הפסח הבא בטומאה. ואם כן קשה על הרמב"ם, שדרכו לפסוק כבתרא, וממילא יש לו לפסוק כרב אשי ויוכלו הזבים והזבות לאכול מפסח שבא בטומאה.

כרת, וכיון שמדובר ברוב ישראל טמאים נמצא שאין איסור כרת באכילתו, ויבוא עשה שיש בו כרת של אכילת הפסח וידחה את איסור עשיית הפסח בטומאת שרץ, אבל שאר הטמאים השנויים במשנה נשאר עליהם איסור עשיית הפסח בטומאה.

והשפת אמת (ד"ה ת"ר) הקשה, לפי מה ששנינו בברייתא שיש לימוד מפסוק 'וטומאתו עליו' שזב שאכל מפסח הבא בטומאה פטור עליו מכרת, מדוע שנינו במשנה שלכתחילה לא יאכלו הזבים והזבות מפסח הבא בטומאה, ומהיכן יש ללמוד בהם איסור לכתחילה. אכן על דרשתו של רבי אליעזר שזבים שדחקו ונכנסו למקדש פטורים, אין להקשות אם כן מדוע אסורים לכתחילה להכנס, משום שהשילוח של זבים ומצורעים הוא יותר חמור משל טמא מת, שהזבים משתלחים ממחנה לויה, ומצורעים משתלחים גם ממחנה ישראל, ואילו טמא מת אינו משתלח אלא רק ממחנה שכינה, ועל כן אין הלימוד מהפסוק לפטור אותם אם לא נשתלחו מועיל אלא רק למה ששייך לדמות לטמא מת, ועל כן זהו מיעוט רק לגבי האיסור כרת ולא לגבי להתיר לכתחילה[לא].

שיטת הרמב"ם בטמא שרץ שמותר לאכול פסח הבא בטומאה

שם. כתב **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ח), שפסח הבא בטומאה נאכל לטמאי מת וכיוצא בהן מטמאי מגע טומאות, אבל מי שטומאה יוצאת מגופו כגון זב או נדה יולדת או מצורע אינם אוכלים[לב]. והקשה עליו **הלחם משנה** (שם ה"ח), מדוע לגבי איסור אכילת פסח שבא בטומאה כתב הרמב"ם שטמא מת והוא הדין טמא שרץ מותרים לאכול בו, ואילו לגבי דחיית הפסח על ידי טומאה כתב הרמב"ם (שם) שהוא נדחה רק מחמת טמא מת, ולא הזכיר גם טמא שרץ. ותירץ **האבן האזל** (גירסת מקדש פ"ד ה"ג), שמה שאין שוחטים על טמא שרץ זה רק בקרבן ציבור שבא בטהרה, אבל אם הקרבן ציבור בא בטומאה ואינו נדחה לפסח שני יכול הטמא שרץ לאכול בו. ולכן בהלכות קרבן פסח שמדובר על קרבן פסח הבא בטומאה כתב הרמב"ם שטמא שרץ אוכל בו.

והצל"ח (פ"ה ופ"י) הקשה על הרמב"ם, ממה שפסק (גירסת מקדש פ"ד ה"ג), שטמאי שרץ ונבלה לא יכנסו לעזרה בפסח הבא בטומאה, ואם נכנסו חייבים כרת, וכיון שטמאי שרץ אוכלים מן הפסח, מדוע אסור להם להכנס לעזרה, וממה נפשך, אם דינו של טמא שרץ שוה לדינו של טמא מת לענין פסח, אם כן שיהיה מותר גם להכנס לעזרה, ואם אין דינו שוה שיהיה אסור אף להכנס לעזרה. ותירץ, שכיון ששוחטים וזורקים על טמא שרץ שטבל אי אפשר ללומדו מטמא מת שהותר בציבור, משום שטמא מת אינו יכול לטהר עצמו, ואילו טמא שרץ שיכול להיטהר בשעת עשייה אסור לו לעשות בטומאה, אבל לאכול מותר כיון שבשעה זו אינו יכול להיטהר, וממילא אפשר ללומדו בשעה זו בקל וחומר מטמא מת.

מדוע פסק הרמב"ם שטמאי מתים שנכנסו להיכל בפסח הבא בטומאה פטורים

בעי רב יוסף דחקו טמאי מתים ונכנסו להיכל. **הרמב"ם** (גירסת מקדש פ"ד ה"ג) כתב, פסח שבא בטומאה ודחקו טמאי מת ונכנסו להיכל פטורים. וכתב **הכסף משנה** (שם), שכיון שספק זה נפשט בגמרא בשני לשונות, פסק הרמב"ם כמו הלשון שמיקל יותר שפטורים, משני טעמים, גם משום שסבר הרמב"ם שמחמת שזה ספק אי אפשר לחייבו, וגם בגלל שלישנא בתרא הוא הפוטר, ודרכו של הרמב"ם לפסוק ההלכה כלישנא בתרא.

וכתב המשנה למלך (שם), 'עיין במה שכתב רבינו (מעשה הקרבנות פ"ע ה"ג) ובמה שכתב מרן שם, ומן הדין לא היה לו לרבינו לכתוב פיטורו ממיתה'. וביאר כוונתו **הצל"ח** (ד"ה נעי), שכיון שהרמב"ם פוטרו רק מחמת הספק, לא היה צריך לכתוב שהוא פטור, כיון שדין הכרת מסור לשמים ושם אין ספק. וכך כתב הכסף משנה על דברי הרמב"ם (מעשה הקרבנות שם) לגבי לחם המורם מן התודה שהוא ספק תרומה ולכן אין חייבים מיתה על אכילתו, שכיון שזה ספק לא היה צריך הרמב"ם לכתוב את פטורו שבשמים כבר יודעים את הדין. וכתב הצל"ח, שיש לחלק שלגבי טמא הנכנס למקדש יש לו פטור גם ממלקות, וזה צריך הרמב"ם להשמיע. ועוד שלגבי חיוב כרת יש לנו נפקא מינה אם עבר עליו בשוגג שצריך להביא חטאת. ולכן כתב הצל"ח, שנראה שהרמב"ם פסק כך לא מחמת הספק, אלא משום שסבר כמו הלישנא בתרא של רבא[לג].

דין זבים שנכנסו להיכל בפסח הבא בטומאה

מדאישתרי טומאת עזרה אישתרי נמי טומאת היכל. משאלת רב יוסף דייק **המשיב נפש** (נמוק' ד"ה כל), שאם דחקו זבים ונכנסו להיכל בפסח הבא בטומאה שהם חייבים, כיון שרב יוסף ביאר שהצד לפטור טמאי מתים שנכנסו להיכל בפסח הבא בטומאה, הוא משום שהותרה להם טומאת עזרה וכך גם הותרה להם טומאת היכל, ומשמע שלטמאי זבים שלא הותרה להם טומאת עזרה, [אלא רק שבדיעבד אם נכנסו אינם חייבים כרת] לא הותר לכתחילה להידחק להיכל.

אכן כתב, שמהלשון השני בדברי רבא שדייק מהכתוב 'וישלחו מן המחנה' ומהכתוב 'אל מחוץ למחנה תשלחום' שרק מי שנאמר עליו 'אל מחוץ למחנה תשלחום' נאמר בו גם הכתוב 'וישלחו מן המחנה', יש לומר שגם טמאי זבים כיון שאינם משתלחים מן העזרה [שהרי אם נכנסו בדיעבד אינם משתלחים] כך אינם משתלחים מן ההיכל, ועל כן אין לחייבם אם דחקו ונכנסו.

אלא שהרמב"ם (גירסת מקדש פ"ד ה"ג) כתב, פסח שבא בטומאה ודחקו טמאי מת ונכנסו להיכל פטורים, ומשמע שדווקא טמאי מתים שדחקו פטורים, אבל זבים שדחקו חייבים. וכתב, שיש לומר שהרמב"ם הוכיח זאת משום שהיה קשה לו קושיית **התוספות** (ד"ה כל), שאם אין חילוק בין היכל לעזרה, מדוע כתבה התורה לשון 'מן המחנה' שמשמעו רק מקצת מן המחנה, ולכן סבר הרמב"ם שמהכתוב 'וישלחו מן המחנה' שהוא מקצת מן המחנה למדים שיש מצוה לשלוח זבים ומצורעים מההיכל, ולכן כתב שאם עברו ודחקו ונכנסו להיכל לא שייך לומר בהם את ההיתר של 'כיון דאישתרי טומאת עזרה' וכו'.

חילוק בין ספיקו של רב יוסף למחלוקת רב ושמואל גבי ביאה שניה של כהן ביפת תואר

שם. הקשה **הזרעו של אברהם** (ד"ה מישתרי), שבקידושין (כא:) נחלקו רב ושמואל אם כהן הותר ביפת תואר גם בביאה שניה, משום שהואיל ואישתרי אישתרי, או שאין אומרים הואיל ואישתרי. ולכאורה מחלוקתם שם, היא הספק שהסתפק כאן רב יוסף, האם הואיל והותרה להם טומאת עזרה הותרה להם גם טומאת היכל[לד]. ותירץ, שהספק של רב יוסף הוא אפילו לפי הסובר שאומרים הואיל ואישתרי, מכל מקום כיון שכאן אין זה היתר גמור להכנס לעזרה, שהרי עדיין יש על כך איסור עשה[לה], יתכן שיסבור שכאן לא נאמר הואיל ואישתרי. ועוד שיתכן שהסוגיא כאן היא כשיטת הסובר שטומאה דחויה בציבור, ומשום כך אין זה נחשב להיתר גמור, ולכן יתכן שגם מי שסובר שאומרים הואיל ואישתרי, יסבור כאן שלא אומרים הואיל[לו]. ועוד, שכאן הספק הוא על שני איסורים שונים אם אומרים מאחד לשני הואיל ואישתרי, ואילו המחלוקת של רב ושמואל היא על אותו איסור רק בפעם השניה.

דבר שהותר לגמרי מותר להמשיך בו

אמר קרא וישלחו מן המחנה אפילו מקצת מחנה. פירש רש"י (ד"ה אפילו), שרבא פושט את הספק לחומרא שטמאי מתים משתלחים מההיכל. והקשה **ברכ פעלים** (שו"ת מ"מ שו"מ סי' ו), **שהשו"ע** (שו"ת סי' קסח ס"ה) כתב, שאם יש על השולחן פת גויים נקיה ופת קיבר של ישראל, אם בעל הבית נזהר מפת גויים וישראל שאינו נזהר בכך מיסב עמו על השולחן, כיון שהמצוה לבצוע מוטלת על בעל הבית, יבצע מן היפה של גויים אם חביב עליו זה הפת ורוצה בו, וכיון שהותר לבצוע עליו הותר לו לאכול ממנו לכל הסעודה. ומדוע אמרו שם הואיל ואישתרי אישתרי, ואילו כאן הכריע רבא שלא אומרים הואיל ואישתרי. **ותירץ**, לפי מה שכתבו **תוספות** (ד"ה כל), שלגבי כניסת טמאי מתים להיכל יש להם מלבד הכרת עוד איסור עשה, ולכן אף שהותר להם הכרת אין לומר בהם הואיל ואישתרי אישתרי כניסתם לגמרי, מה שאין כן בלחם שהותר לבעל הבית לגמרי לאכול ממנו את הבציעה ללא שום איסור, שייך לומר בו שאישתרי להמשיך בו את אכילתו.

מלבד האיסור להכנס להיכל בטומאה יש עוד איסור להכנס בו ללא צורך

קרינן ביה וישלחו מן המחנה. **תוספות** (ד"ה כל) כתבו, שהנכנס להיכל בטומאה עובר על עשה שאינו שייך במי שנכנס רק לעזרה[לז]. וכתב **הפתח הבית**

(שם), שיולדת המחוסרת כפרה מותרת לאכול אפילו שהיא עדיין טמאה לגבי שאר קדשים, כיון שמחוסר כפורים של זב לא חשוב כזב אלא כשאר טומאות ומותרת באכילה, הרי שכל הטומאות שאין יוצאים מגופו מותרים באכילה. **לג. עי"ש** שהאריך לבאר מדוע הרמב"ם פסק כלישנא בתרא של רבא. **לד. וכעין** זה העיר בספר חדשים גם ישנים (ד"ה נעי). שהרי מסקנת הסוגיא בקידושין היא שלא אומרים הואיל ואישתרי, אלא לדעת כולם הכהן אסור בביאה שניה. **לה. כמבואר** בתוספות (ד"ה כל). **לו. ראה** ברשב"א (קידושין כא: ד"ה רב) שכתב לגבי חייבי לאוין ביבום, שכיון שאין להם היתר גמור אלא רק דיחוי אין לומר בהם הואיל ואישתרי. **לז. וביאר** הדבר שמואל (נמוק' שם), שלכאורה יש לתמוה כיצד התוספות אומרים שיש חיוב עשה, הרי הפסוק 'וישלחו' שממנו הגמרא לומדת שאין חיוב כרת מדבר על העשה ולא על הכרת, ואם כן בהכרח שאם הגמרא לומדת ממנו למעט מכרת הרי זה בגלל שהגמרא למדה שאם אין עשה אין גם כרת, וכיצד התוספות אומרים שאפילו אם אין כרת יש חיוב עשה. ויש לומר, שכיון שמשמעות הפסוק

ל. **וכתב,** שקושיא זו היא לפי רבי יוחנן (מכות יד:), שלמד איסור לאכילת קדשים בטומאה מכרת. **לא. והוסיף,** שרש"י (לעיל פו: ד"ה מין זכין) כתב, שלומדים שזבים ומצורעים אסורים לכתחילה להכנס לאכול בפסח הבא בטומאה, מכך שהתורה כתבה רק לגבי טמא נפש שאין ציבור נדחים, ומשמע מכך ששאר טומאות כן נדחים, ומשמע שהם אסורים באכילה, שאם לא כן היו יכולים לשלח את קרבנותיהם על ידי אחרים והם יאכלום. והקשה עליו השפת אמת, שיתכן שהדיוק מועיל לאופן שרוב הציבור טמאים בשאר טומאות, שאז באמת אין הזבים והמצורעים יכולים לאכול בו, אבל באופן המדובר כאן שרוב הציבור טמאי מתים מהיכן נלמד לאסור על זבים ומצורעים לאכול מפסח הבא בטומאה. **לב. ומקור** לשיטתו כתב הכסף משנה (שם), מבכורות (לג.), שמחלקת לענין משנתנו בין טומאה היוצאת מגופו לטומאה שאין יוצאת מגופו. והערוך לנר (כריתות י. ד"ה חוקקין) דחה ראייתו, ששם דווקא בית שמאי מחלקים בין טומאה היוצאת מגופו ללא יוצאת מגופו, אבל לבית הלל דווקא בטמא נפש התירה התורה ולא שאר טומאות. ולכן כתב שהמקור לרמב"ם הוא מכריתות

(נמוס׳ שם), שלכאורה קשה, הרי גם בלא דין הטומאה כל מי שנכנס להיכל אפילו בטהרה ללא צורך עובר באיסור. וצריך לומר, שכוונת תוספות היא שמלבד האיסור הרגיל על כניסה להיכל, יש עוד איסור עשה מחמת הטומאה.

צו.

דין זבים ומצורעים באכילת אימורי פסח הבא בטומאה

מדאישתרי טומאת בשר. כתב הצל"ח (ד"ה מהו), שלפי רב יוסף שהסתפק אם טמאי מתים יכולים לאכול אימורי פסח הבא בטומאה מחמת שהותרה להם טומאת בשר, משמע שלזבים ומצורעים ודאי שלא הותר לאכול מהאימורים, כיון שאף שאין להם איסור לאכול בשר טמא, מכל מקום לא הותרה להם טומאת הבשר, אמנם לפי דברי רבא שלומדים מהכתוב 'אשר לה'' שאם אין טומאת בשר אין גם טומאת אימורים, משמע שגם זבים ומצורעים פטורים על אכילת האימורים. ולפי זה הקשה על **הרמב"ם** שכתב (קרבן פסח פ"ז ה"ח) שהנאכל לטמאים אין חייבים עליו משום טומאה, ואפילו אכלו טמאי המת מהאימורים שלו פטורים. ומכך שדייק לכתוב דווקא 'טמאי מת', משמע שסבר שאם יאכלו זבים ומצורעים מהאימורים הם חייבים, והרי לפי המבואר בדברי רבא גם שאר טמאים פטורים. ותירץ, שאולי כיון שבגמרא מדובר בפירוש רק על טמאי מתים, לכן הרמב"ם הזכיר רק אותם, ולא הוסיף לפרש זבים ומצורעים שלא הוזכרו בפירוש[א].

איסור זרות באכילת קדשים

אישתרי נמי טומאת אימורין. רש"י (ד"ה מישתרי) פירש שספיקו של רב יוסף הוא אם אינם מתחייבים על אכילת האימורים בטומאה, אף שהם עדיין אסורים להם מחמת זרות, שנלמד מהכתוב (ויקרא כב י) 'וכל זר לא יאכל קודש'. והקשה **הבאר אברהם** (ד"ה מדמישתרי), שדברי רש"י כאן סותרים למה שכתב (שבועות מ: ד"ה חדוש) שאין ללמוד אזהרה למעילה בקדשים מהכתוב 'וכל זר לא יאכל קודש', כיון שהוא מדבר על תרומה ולא על קדשים, כלומר שמכתוב זה אין ללמוד לאיסור זרות בקדשים. ותירץ, שאכן הכתוב הזה מלמד על איסור אכילה בתרומה, אלא שממנו לומדים בגזירה שוה לאיסור מעילה בקדשים.

הוכחת אביי מדברי רב יוסף

אימורי פסח מצרים היכא אקטרינהו. החיד"א (לגליוני הש"ס ביצה ה:) ביאר, שלרבי זירא היה פשוט שאימורי פסח מצרים שייכים לגבוה, אלא ספיקו היה רק היכן הקטירום, אכן מדברי אביי משמע שהסתפק האם הם שייכים לגבוה, ושוב פשט מדיוק בדברי רב יוסף שמלבד השלש מזבחות לא היו שם עוד מזבחות. והקשה החיד"א, מדוע לא הקשה אביי על רבי זירא מהתוספתא (פ"ח ה"ז) ששנתה שפסח מצרים לא היה טעון דמים וחלבים לגבי מזבח. והביא **שהחסדי דוד** (על התוספתא, שם) תירץ, שבאמת יכול היה אביי לשאול כך על רבי זירא, אלא שהעדיף להביא מדברי רב יוסף שלא כרבי זירא, מכיון שרב יוסף היה סיני ובקי וודאי שדבריו מיושבים ונכונים[ב]. וכתב החיד"א שאין זה תירוץ מספיק, מכיון שהגמרא ידעה שברייתא זו נשנתה אצל רבי חייא ורבי אושעיא, ומשום כך היו צריכים להביא ממנה לכל הפחות בתורת סיוע, ומחמת כן כתב שמוכח מכך שלא הוזכרה התוספתא הזו בגמרא שהיא משובשת.

מספיקו של רבי זירא מוכח שגם בזמן הבמות יש דין להקטיר על המזבח

שם. רש"י (ד"ה היכא) פירש את שאלתו של רבי זירא שבפסח מצרים לא הוזכר מזבח, ולכן שאל היכן הוקטרו האימורים שלו. וכתב הגליוני הש"ס (ד"ה מימורי), שבזבחים (קח:) נחלקו רבי שמעון ורבנן האם בזמן הבמות יש דין להקטיר על מזבח, ושאלת רבי זירא היא רק לשיטת רבנן שגם בבמה יש צורך במזבח, ולכן שאל שלא הוזכר מזבח בפסח מצרים, אבל לפי רבי שמעון שאין דין מזבח בבמה, אין לשאול שבפסח מצרים לא הוזכר מזבח, ומכך שרבי זירא סתם את שאלתו ולא פירש שהיא רק לרבנן, מוכח שסבר שאין הלכה כרבי שמעון ולכן לא הוצרך לפרש ששאלתו לא כמותו[ג].

אין לומר על פסח מצרים מה שהיה כבר היה

שם. תוספות בחגיגה (ו: ד"ה מאי) ביארו מדוע לא שאלה הגמרא על שאלתו של רבי זירא היכן הקטירו את אימורי פסח מצרים, למאי נפקא מינא בשאלה זו והרי מה שהיה כבר היה[ד]. **ובספר מר קשישא** (ד"ה מאי דהוה הוה) תירץ, שרק בשאלה בלשון 'איבעיא להו' מדקדקת הגמרא לשאול למאי נפקא מינה.

מה עשו עם השויסקי

ומאן לימא לן דלא שויסקי עבוד. פירש **רש"י** (ד"ה שויסקי) ששויסקי הוא בשר צלוי בשפוד. אכן עדיין לא מבואר מה עשו עם הבשר הצלוי הזה[ה]. ויש **ראשונים**[ו] שכתבו שעשו אותם צלי ואכלום. וכן כתב **בחתם סופר** (שו"ת, יו"ד סי' ללה) שגם האימורים נכללו בציווי של 'ואכלו את הבשר בלילה הזה'[ז]. וכן כתבו גם **האור שמח** (ממץ ומצה פ"ו ה"ח) ובשם **הגרי"ז הלוי סולוביצ'יק** (הגדמ"פ מנין לו, עמ' מח) שבפסח מצרים אכלו את האימורים[ח]. ולפי פירוש זה כתב **החסדי דוד** (על התוספתא, פ"ח ה"ז) שנראה מדברי אביי שגם את החלבים אכלו, כיון שגם הם כלולים בציווי 'ואכלו את הבשר', אכן הדם שאינו 'בשר' לא הותר להם באכילה. **ובהגהות היעב"ץ** (ד"ה ומן) כתב, שצריך לומר שעדיין לא הוזהרו ישראל שלא לאכול אימורים של קדשים, כיון שעדיין לא היה להם מזבח להקריבם עליו ולא נצטוו להקריבם, משום כך היה מותר להם לאכלם.

אכן המאירי (ד"ה פסח) כתב שצלאום בשפוד ושרפום לשם גבוה[ט], וזהו שאמרו שלשה מזבחות היו שם להזאת הדם, משקוף אחד ושתי מזוזות, ומוכח שרק להזאה היה מזבח ולא לאימורים'. ולפי דבריו ביאר **בחידושי הגרמ"ז** (סי' ט) את דברי המכילתא (בא פי"ג) על הכתוב (שמות יב לד) 'משארותם צרורות בשמלותם' אלו שיורי מצה ומרור, ואין לומר שהם שיירי הפסח, כיון שבו יש איסור להותיר עד הבוקר. ולכאורה מה הצד לפרש שהשיירים הם של הפסח, והרי פשוט שיש בו איסור להותירו עד הבוקר, ולפי המאירי מיושב, שהיה צד לפרש שאלו שיירים של האימורים שלא נשרפו, שמותר לשורפם לאחר הלילה, ועל כך הוכיחה המכילתא שגם באימורים שנותרו יש איסור להותירם עד הבוקר[י].

במה נחשבו המשקוף והמזוזות למזבחות

ג' מזבחות היו שם על המשקוף ועל שתי המזוזות. במכילתא (בא פי"ג) אמרו שמכך שנצטוו במצרים (שמות יב כב) 'והגעתם אל המשקוף', היה משמע שאם הקדים ליתן את הדם על המזוזות, לא יצא ידי חובתו, ולכך נאמר (שם שם ז) 'ונתנו על שתי המזוזות' שמלמד שגם אם הקדים נתינה אחת לשניה יצא, ומכך למדים ששלשה מזבחות היו לאבותינו במצרים, המשקוף ושתי המזוזות. **והמרכבת המשנה** (על המכילתא, שם פ"ו מות ג) כתב, שאין לפרש שהשלש מזבחות הם כמו שלש קרנות שעל המזבח שעליהם נותנים את הדם, כיון שאם כך יקשה מדוע הוצרך משה לכתוב פסוק המלמד שגם אם שינה את הסדר שיצא ידי חובתו, והרי בנתינת הדם על קרנות המזבח שנינו (זבחים ו:) שאם נתן במקום שתים שהן ארבע רק מתנה אחת יצא, וכל שכן שאם רק שינה את הסדר שיצא, ולכן ביאר שהמשקוף והמזוזות הם כשלשה מזבחות נפרדים שעל כל אחד מהם נותנים מתנה אחת, ולכן היה אפשר לומר שאם שינה הסדר לא יצא, כמו שאמרו לגבי יום הכפורים שאם הקדים עבודת מזבח החיצון לעבודת מזבח הפנימי שמחמת כן נתן את הדם שלא במזבח הראוי לו, לא יצא, לכן הוצרך הפסוק ללמד שאין זה מעכב.

אכן הברכת הנצי"ב (שם פ"ו ד"ה שלשה) הקשה, מדוע המשקוף והמזוזות נקראים מזבחות, והרי הם רק במקום קרנות המזבח שעליהם היו מזים את הדם, ואינם מזבח בפני עצמם. ותירץ, שמזבח הוא דבר הבא להזכיר לטובה את

'מן המחנה' משמע רק מקצת מן המחנה, ממילא צריך לומר שבכתוב 'וישלחו מן המחנה' יש איסור עשה, והמיעוט אינו אלא על החיוב כרת. **א. אכן** המאירי (לעיל נה: ד"ה פסח) כתב, שאפילו זב שאכל אימורי פסח הבא בטומאה, פטור מן הכרת שנאמר באוכל קדשים בטומאה. **ב. וכעין** זה הקשה הגור אריה (ד"ה נעי), מדוע לא פשטה הגמרא את ספיקו של רבי זירא ממה שאמר רבי עקיבא במנחות (פג.) שפסח מצרים אין טעון מתן דמים ואימורים לגבי מזבח. ומוכח מכך שלא הקטירו את האימורים של פסח מצרים. ותירץ, שמדברי רבי עקיבא יש להוכיח רק שלא הקטירום על גבי מזבח, אבל יתכן שהקטירום על המשקוף, ולכן פשטה הגמרא כאן מדברי רב יוסף ששלש מזבחות היו ומשמע שלא היו יותר מהם. וראה בגליוני הש"ס (ד"ה מימורי) שדקדק בלשון רש"י (ד"ה ג' מזבחות) שכתב שהמזבחות האלו היו להזאת הדם ולא להקטרת האימורים, ואילו במנחות (שם) אמרו שפסח מצרים אינו טעון מתן דמים וגם אימורים לגבי מזבח. **ג. והוכיח** שכן סבר גם רבא (זבחים קטז:), אמנם רבי יוחנן (שם קי.) סובר שהלכה כרבי שמעון. **ד. וכמו** ששאלה הגמרא כן בחגיגה שם, לגבי הכתוב (שמות כד ה) 'וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים', אם העולות הם כבשים והשלמים פרים, או ששניהם פרים, שאין בכך נפקא מינה. **ה. בחידושי** הגרמ"ז (פי' ט) כתב, שאפשר לבאר בשיטת רש"י כדברי המאירי (הובא להלן) שצלו אותם בשפוד עד ששרפום. **ו. הערוך** (ערך שויסקי), רבינו חננאל (ד"ה נעי), ופסקי הרי"ד (ד"ה וטעון). **ז. אכן** יש מי שדייק בלשונו של החתם סופר שכתב 'כמדומה לי' שאכלו אותם, ולא כתב כן בודאות כמו שלכאורה משמע מדברי רש"י שאכלום, כיון שסבר שבדעת רש"י ניתן לפרש גם שצלאום ושרפום לשם הקטרה ולא אכלום. **ח. והוסיפו** בשם הגרי"ז להוכיח כן, שהרי זה היה קודם מתן תורה ולא נאסרו להם החלבים באכילה, ואין לומר שקיימו את כל התורה קודם שקיבלוה, כיון שהיה להם ציווי מפורש לאכול את הפסח ולא להותיר ממנו ובודאי עשו מה שנצטוו. ועוד שהרי נצטוו לאוכלו כולו צלי אש על כרעיו ועל קרבו, וכשצלו את החלבים שהם כמו שומן הם נמסו ונבלעו בבשר שנצלה עימם, וכשאכלו את הבשר אכלו עימו את החלב שבלוע בו. **ט. והרש"ש** להלן (פ"ע ד"ה מלמד) כתב, שבתרגום יונתן על הכתוב (שמות יט ד) 'ואשא אתכם על כנפי נשרים' כתב שהקב"ה לקח את ישראל על כנפי נשרים להקריב את הפסח בבית המקדש ואחר כך החזירם למצרים, וזה לא ככתוב בגמרא כאן שלא היה להם מזבח להקריב עליו. ומשמע שלא כהמאירי שפירש שהשריפה היא לשם גבוה. **י. ויש** מי שהביא ראיה לשיטת המאירי, מהמבואר בזבחים (נט.) שמזבח שנעקר אפשר להקטיר על מקומו, אבל דמים אין להזות בלא מזבח. ולכן הוצרך לפרש שלגבי הזאת הדם על המשקוף והמזוזות היה לכך דין מזבח, אבל את האימורים יכלו להקטיר בלא מזבח כיון שבמצרים לא היה מקום מקדש. **יא. ולפי** דבריו ביאר שאין דין הקטרה בשריפת אימורי פסח מצרים. וראה בהפרדס (שנה לד סי' קו) שביאר שלשריפת אימורי פסח מצרים היה דין הקטרת אימורים.

הקרבת הקרבן, וכך היו גם המשקוף והמזוזות מרמזים על תורה עבודה וגמילות חסדים, שהמשקוף העומד מלמעלה הוא כנגד התורה שהיא מחזקת את העבודה וגמילות חסדים כמו שהמשקוף מחזיק את המזוזות, ושתי המזוזות הם כנגד העבודה וגמילות חסדים שהם גם מעמידים את המשקוף שמרמז לתורה שאינה מתקיימת בלי עבודה וגמילות חסדים, ולכן נקראו מזבחות שבאו להזכיר את זכות שלשת האבות שהיו היסודות של תורה עבודה וגמילות חסדים.

זריקת הדם בפסח מצרים התחדש בה דין נתינה על המשקוף מלבד דין זריקת הדם שבקרבנות

שם. שנינו בתוספתא (פ"ח ה"ז), אלו דברים שבין פסח מצרים לפסח דורות וכו' פסח מצרים לא היה טעון דמים וחלבים לגבי מזבח, מה שאין כן בפסח דורות, פסח מצרים נאמר בו והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות, מה שאין כן בפסח דורות. והובא בשם הגרי"ז הלוי (הגדמ"פ ממשמ המלך, עמ' לג) שהקשה, לכאורה מדוע נמנו כאן שני חילוקים בין פסח מצרים לפסח דורות, והלא זה רק חילוק אחד שבפסח מצרים זרקו את הדם על המשקוף והמזוזות שהם היו המזבחות, ואילו בפסח דורות לא היתה זריקת הדם על המשקוף אלא על המזבח, אלא מוכח שזריקת הדם על המשקוף והמזוזות אינה מדין זריקת הדם כמו בקרבנות, אלא היא נעשתה כמצוה נפרדת ולא מדיני קרבן, ולכן יש חילוק אחד שפסח מצרים טעון דמים על המזבח, וחילוק נוסף שבפסח מצרים נאמר 'והגעתם אל המשקוף' וגו'[יב].

איסור חמץ בפסח מצרים

מה בין פסח מצרים לפסח דורות. הר"ן (על הרי"ף, להלן קטז: ד"ה מצה) הקשה, מדוע כתוב (שמות יב לט) 'ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות כי לא חמץ כי גורשו ממצרים' שמשמע מכך שאם לא היו מגורשים ממצרים היו עושים את הבצק חמץ, והרי זה היה יום ראשון של פסח שמוזהרים בו על אכילת חמץ. ותירץ, שהם הכינו את הבצק לצורך אכילת מחר שבו כבר לא היו מצווים שלא לאכול חמץ, וביום הראשון גם היה מותר להם להשאיר ברשותם חמץ שלא נצטוו אז על 'בל יראה'. והקשה הצל"ח (שם ד"ה כל), שאם כדברי הר"ן, מדוע לא שנינו חילוק נוסף בין פסח מצרים לפסח דורות, שפסח דורות אסור בבל יראה, ופסח מצרים מצה וחמץ עימו בבית. וכתב, שצריך לומר שגם פסח מצרים היה אסור ב'בל יראה' לפחות יום אחד כמו האכילה. ואם כן חזרה קושיית הר"ן שמשמע שאילו לא גורשו היו אופים חמץ, והרי אסור בבל יראה. ותירץ, שממה שאמר משה לבני ישראל (שמות יג ד - ה) 'היום אתם יוצאים' 'ועבדת את העבודה הזאת' ופירש רש"י (שם) שהעבודה הזאת היא העבודה של פסח, ולכאורה אין לפרש שאמר זאת בלילה על אכילת הפסח, כיון שבלילה הוזהרו שלא לצאת מבתיהם וכיצד דיבר אל כל ישראל, ואם אמר זאת בערב פסח על שחיטת הפסח, כיצד אמר להם שהיום הם יוצאים והרי לא יצאו אלא בלילה, ויש לומר לפי דברי רבי שמעון (חולין פג.) שבקדשים הלילה הולך אחר היום, ולכן אמר להם בערב פסח שהיום כשיהיה כבר לילה שבקדשים זה נחשב לאותו יום יצאו ממצרים מחמת שהשחרור נעשה כבר בלילה אף שלא יצאו עד למחרת ביום, ולפי זה גם איסור חמץ שנאמר בפסח מצרים רק ליום אחד ודאי שהיה על היום של ערב פסח עם הלילה שאחריו, אבל בבוקר שלמחרתו כבר הותר להם החמץ.

אהח 19/06/2018

והקרבן תודה (ד"ה מה) תירץ, שכוונת הר"ן היא שהחמץ שהיה לישראל במצרים לא היה שלהם אלא של המצריים, ולכן לא נאסר להם לראותו, ובכך אין חילוק בין פסח מצרים לפסח דורות, כיון שגם בפסח דורות אין איסור לראות חמץ של אחרים.

והאור חדש (ד"ה מה) דייק מכך שלא שנתה המשנה חילוק בין פסח מצרים לפסח דורות שרק בפסח דורות נאמר איסור שחיטה על החמץ, שסוברת המשנה שגם בפסח מצרים נאמר איסור זה. ולכאורה זה לא כמו שפירש לעיל (עט: ד"ה פ"נ) שאיסור זה לא נאמר בפסח מצרים שלא היה בו דין השבתת חמץ. וכתב שבאמת קשה כיצד שייך לומר שאיסור זה שנאמר לאחר מתן תורה בפסוק 'לא תזבח' (שמות כג יח) ובפסוק 'לא תשחט על חמץ' (שמות לד כה) שייך בפסח מצרים. וביותר קשה לפי רבא שדרש (ה.) מהפסוק 'לא תשחט על חמץ' שהאיסור מתחיל מערב פסח לאחר שש שעות, והרי בפסח מצרים מפורש לעיל (כמ:) שמסמיכות הכתוב 'לא יאכל' לכתוב 'היום אתם יוצאים' לומדים שלא נאסר יותר מיום אחד, וא"כ ודאי שהוא לא כלול בפסוק של 'לא תשחט על חמץ' שנאמר על פסח דורות [והרי מפסוק זה לומדים שהפסח אינו נשחט על החמץ], שהרי הפסוק אוסר לאכול חמץ כבר משש שעות ולמעלה. ותירץ, שבאמת בפסח מצרים לא היה דין שלא לשוחטו על חמץ, והמשנה לא שנתה חילוק זה, משום שהוא כבר כלול במה ששנתה שפסח מצרים אינו נוהג אלא יום אחד, וא"כ בהכרח שלא נהג בשעת שחיטת הפסח, שהיא נעשתה בערב פסח, ואז לא היה איסור חמץ בפסח מצרים.

האם יש חילוק בין פסח מצרים לדורות לגבי הקרבה בשלש כיתות

שם. התוספות יו"ט (מ"ה) ביאר, מדוע לא שנתה המשנה עוד חילוק בין פסח מצרים לפסח דורות, שבדורות היתה שחיטת הפסח נעשית בשלש כיתות שנכנסו אחת אחרי השניה לעזרה'[יג], ואילו בפסח מצרים לא נהג דבר זה. וכתב שמובא בירושלמי (פ"ה ה"ה) לגבי פסח מצרים, שניתן כח בקולו של משה והיה קולו מהלך בכל ארץ מצרים מהלך ארבעים יום. ומה היה אומר ממקום פלוני עד מקום פלוני כת אחת, וממקום פלוני ועד מקום פלוני כת אחת. ואף שלא הזכיר הירושלמי רק שתי כיתות, ודאי שהיו שם שלש כיתות כשם ששנינו שבמקדש היו שלש כיתות, וממילא נמצא שגם פסח מצרים נשחט בשלש כיתות ולא היה בכך חילוק מפסח דורות'[יד].

וכתב בקול הרמ"ז (שם), שלא היה צריך לומר תירוץ זה כי אין קושיא כלל, כיון שודאי דין שלש כיתות לא נאמר אלא במקדש. ועוד שגם אם היו במצרים שלש כיתות, אין זה דומה לפסח דורות שבו הכיתות נכנסו לעזרה להקריב זו אחר זו, ואילו במצרים הקריבו כולם יחד. ועוד הקשה, מדוע לא אמר משה לבני ישראל מיד כשציום על הלכות הפסח שיצטרכו להיחלק לשלש כיתות, אלא סמך על הנס שיהלך קולו בכל מצרים. ותירץ, לפי דברי התרגום יונתן (שמות יט ד) שהקב"ה לקח את ישראל על כנפי נשרים להקריב את הפסח בבית המקדש, ויש לומר שבתחילה לא עלה בדעתו של משה שיקריבו את הפסח במקדש ולכן לא ציוה את ישראל להיחלק לשלש כיתות, כיון שסבר שדין שלש כיתות לא נאמר אלא במקדש, ורק כשראה שהקב"ה רוצה ליטלם על כנפי נשרים, מיד נתן קולו לומר להם ליחלק כיון שיקריבו במקדש ושם צריך להקריב בשלש כיתות.

המשנה שנתה רק חילוקים שיש בהם חידוש לדורות

שם. הקרני ראם (קונטר, ד"ה מה) הקשה, מדוע לא שנתה המשנה את החילוק שהוזכר בתוספתא (פ"ח ה"ז) שפסח מצרים לא טעון הקטרת אימורים, ואילו פסח דורות טעון הקטרת אימורים. וכתב שאין לומר שהמשנה שנתה רק חילוקים בדברים שהיו בפסח מצרים ולא נהגו בפסח דורות כדי שנדע שאין לנוהגם בפסח דורות, אבל חילוקים אחרים אין לשנותם כיון שאין בהם נפקא מינה ומה שהיה היה, כיון שאם כן לא היתה צריכה המשנה לשנות את החילוק שפסח מצרים חימוצו נוהג רק יום אחד ופסח דורות נוהג שבעה ימים, שהרי זהו פסוק מפורש וידוע לכולם ואין בכך חידוש. ולכן ביאר שהמשנה שנתה רק חילוקים כאלו שיש בהם חידוש ונפק"מ לדורות, ולכן שנתה גם שפסח מצרים נהג חימוצו רק יום אחד והטעם לכך הוא שזה נלמד מהסמיכות של הכתוב 'לא יאכל' לכתוב 'היום אתם יוצאים', ואם כן אין יתור בכתוב ללמוד לאסור חמץ לאחר הפסח, ומכך למד רבי שמעון לעיל (כמ:) חידוש לדורות שחמץ לאחר הפסח מותר.

חילוק בין פסח מצרים לפסח דורות לגבי מקחו בעשור

שם. כתב **האור זרוע** (מ"ג הל' פסחים סי' רטז), שבתוספתא (פ"ח ה"ז) שנינו מה בין פסח מצרים לפסח דורות, ולא שנו שם [לפי גירסתו] את החילוק שפסח מצרים מקחו בעשור ולא פסח דורות. מכיון שהתוספתא שנתה רק את הדברים שבהם פסח מצרים יותר קל מפסח דורות, ואילו 'מקחו בעשור' זו חומרא בפסח מצרים, ולכן לא שנתה זאת. אכן החסדי דוד גרס בתוספתא את החילוק שבפסח מצרים נאמר מקחו בעשור, והקשה מדוע הוצרכה התוספתא לשנות זאת, והרי כבר שנינו כן במשנה. ותירץ, שבמשנה שנינו 'מקחו מבעשור', ומשמעותו שאין צריך לקחתו דווקא בעשור אלא שבעשור הוא יהיה קנוי לו, והוא הדין אם הקדים לקנותו מראש חודש כדין זריזים מקדימים, ולכן השמיעה התוספתא ש'מקחו בעשור' כלומר שצריך לקנותו דווקא בעשור[טו].

חילוק בין פסח מצרים לפסח דורות לגבי לינה במקום האכילה

שם. עוד שנו בתוספתא שם חילוק נוסף, שבפסח מצרים נאמר (שמות יב כב) 'ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר' ואילו בפסח דורות לא נאמר

יב. אכן יש מי שהוכיח שבירושלמי (ה"ה) נחלקו אם דוקין ותבלולין פוסלים בפסח מצרים, שמחלוקתם היא אם דין זריקת הדם בפסח מצרים היא מדיני קרבן, או למצוה אחרת, ולפי זה כתב שממה ששנינו בתוספתא שם שבפסח מצרים לא נהגו דוקין ותבלולין, מוכח שלא כהגרי"ז הלוי אלא שאין זריקת הדם מדיני הקרבן. והחיד"א הביא (דברים ממתיקים, דרוש י), שכתב המאור הקטן (סוף פרי נפ) כיצד היו ישראל שבאותו הדור ראויים לעבודת הקרבן, והלא היו עובדי עבודה זרה, אלא משום שעבודת הקרבן לא היתה אלא רק שחיטה, והיא כשירה אפילו בזר. וכתב החיד"א, שמסוגיית הגמרא משמע שלא כדבריו אלא שקבלת הדם בסף וזריקתו על המשקוף והמזוזות נחשבו כמו קבלת הדם וזריקתו שבמקדש שנעשים על ידי כהנים. **יג. כמו** ששנינו לעיל (סד.) הפסח נשחט בשלש כיתות. **יד. וכתב** שזה שלא כתוספות. ותמהו הבית דוד והשושנים לדוד (שם), שלא מצאנו תוספות בשום מקום שכתבו בענין זה. ובשדה יצחק (ד"ה ופסח) תמה עליו, מדוע הוצרך להביא ראיה מהירושלמי, והרי זו תוספתא מפורשת (פ"ח ה"ח) אלו דברים ששוה בהן פסח מצרים לפסח דורות שפסח מצרים בג' כיתות ופסח דורות כיוצא בו. **טו. אכן** בהגהות הגר"א (שם אות ה) גרס בדברי התוספתא מקחו מבעשור.

דין זה. והקשה **המנחת ביכורים** (סס ד"ה ולגיס), שלאחר מכן שנתה התוספתא חילוק נוסף שבפסח מצרים אוכלים ולנים במקום אחד, ואילו בפסח דורות אוכלים במקום אחד ולנים במקום אחר, ולכאורה זהו אותו חילוק, שבפסח מצרים מה שהוצרכו לאכול וללון במקום אחד הוא מחמת הכתוב 'ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר', ומדוע חזרה התוספתא לשנות חילוק אחד שתי פעמים. והביא החזון יחזקאל (גיליונות סס ד"ה פסח) **שהאור זרוע** (סס) העתיק את כל דברי התוספתא הזו מלבד החילוק שבפסח מצרים נאמר הכתוב 'ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר', וביאר שטעמו משום שכבר נשנה חילוק

זה בכך שבפסח מצרים אוכלים ולנים במקום אחד.

והחסדי דוד (סס) תירץ, שמה שנאמר בפסח מצרים שלינה במקום אכילה, ודאי

אין הכוונה שלא יאכל בבית אחר מחוץ לביתו, שזה כבר נשנה בדין שלא יצא מפתח ביתו, אלא הכוונה בכך היא למי שיש לו כמה בתים זה לפנים מזה, שצריך ללון דווקא באותו בית שבו אכל ובו שם את הדם על המשקוף.

והעיטור ביכורים (סס ד"ה ולגיס) תירץ, שבתחילה שנתה התוספתא את עיקר

החילוקים בין פסח מצרים לפסח דורות, שבמצרים נאמר דין זה וגם 'והגעתם אל המשקוף' ולא בפסח דורות, ולאחר מכן חזרה לבאר מה הנפקא מינה בדינים אלו, וביארה שמחמת הכתוב 'והגעתם אל המשקוף' כל אחד שוחט בתוך ביתו כיון שהמשקוף הוא המזבח לזריקת הדם, והשחיטה צריכה להיעשות בסמוך למזבח, ואחר כך פירשה שמהכתוב 'ואתם לא תצאו' יש נפקא מינה שבמצרים הוצרכו לאכול וללון במקום אחד, ואילו בדורות לנים אף שלא במקום האכילה.

אהח 19/06/2018

חילוקים נוספים בין פסח מצרים לפסח דורות

שם. המזבח אבנים (פ"מ פ' טו מות יח) כתב עוד חילוקים בין פסח מצרים לפסח

דורות, ותחילה כתב את אלו שנשנו בתוספתא (פ"מ ה"ז), וכדלהלן: א. פסח מצרים אין חייבים עליו כרת, ופסח דורות חייבים עליו כרת. ב. פסח מצרים לא נהגו בו דקין ותבלולין אתנן ומחיר [שהרי היה קודם מתן תורה שדינם של בני ישראל היה כבני נח שלא נאסרו במומים אלו], ובפסח דורות נהגו מומים אלו. ג. בפסח מצרים נאמר (שמות יב ד) 'ולקח הוא ושכנו הקרוב', ואילו בפסח דורות לא נאמר ציווי זה, ואפילו לפי רבי שמעון שאמר (תוספתא סס) שגם בפסח דורות נוהגים כן כדי שלא יניח אדם שכינו הקרוב וילך אל חבירו, אין זו אלא עצה טובה, אבל אינו מעכב כמו בפסח מצרים. ד. פסח מצרים לא היה טעון הקטר דמים חלבים למזבח, ואילו פסח דורות היה טעון הקטר למזבח[יז]. ה. בפסח מצרים היה ציווי לזרוק מן הדם על המשקוף והמזוזות, ואילו בפסח דורות לא נאמר ציווי זה. ו. בפסח מצרים נאסר עליהם לצאת מפתח הבית עד הבוקר, ואילו בפסח דורות אין איסור זה[יז]. ז. פסח מצרים היה יכול כל אחד לשוחטו בביתו, ואילו בפסח דורות שוחטים אותו כל ישראל במקום אחד בירושלים. ח. בפסח מצרים היו צריכים ללון במקום אכילת הפסח ואילו בפסח דורות יכולים ללון במקום שרצו גם שלא במקום אכילתו. ואלו החילוקים שלא נשנו בתוספתא: ט. פסח דורות מצוותו על ידי כהן, ואילו בפסח מצרים לא היה דין לעשותו על ידי כהן. י. בפסח מצרים נאמר לאוכלו בחיפזון, ואילו בדורות לא נאמר דין חיפזון. יא. פסח מצרים היה אסור בחמץ רק יום אחד, ואילו בפסח דורות איסור חמץ נוהג שבעה ימים.

חילוק לענין שחיטת פסח מצרים רק למי שנמנה על בית אבות

שם. חילוק נוסף כתוב במכילתא (נח פט"ו), שבפסח מצרים כתוב (שמות יב כא) 'משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם'[יח], שאינו כשר אלא למשפחה, אבל בפסח דורות כתוב (סס סס מז) 'כל עדת ישראל יעשו אותו' מלמד שהוא כשר בערבוביה ויכולים להימנות עליו כפי רצונם. והקשה **היפה תלמוד** (מ"ג ד"ה מה), אם כן מדוע לא שנתה המשנה כאן גם חילוק זה בין פסח מצרים לפסח דורות יחד עם שאר החילוקים. ויש מי שתירץ, שבאמת מהכתוב 'כל עדת ישראל' לומדים שלא נאמר בקרבן פסח דין 'משפחה', ומה שכתוב בו 'לבית אבותם', זהו רק לגבי מה שהתחדש במשקוף והמזוזות שהם נחשבים כמזבח לזריקת הדם עליהם שכל מי שהוא משפחה ובית אבות עם בעל הבית נחשבים המשקוף והמזוזות גם עבורו כמזבח, ומשום כך לא הוצרכה המשנה לשנות חילוק זה,

כיון שכבר שנתה שפסח מצרים טעון הזאה על המשקוף והמזוזות ולא פסח דורות, ובכך כלול החילוק גם לגבי דין 'משפחה'.

מלשון המשנה מוכח שישנם חילוקים נוספים

שם. הקול **הרמ"ז** (מ"ה) ביאר, מדוע לא נשנתה משנה זו במסכת מגילה ששם שנינו כמה משניות העוסקות בחילוקים בין דברים דומים, משום ששם נשנו רק דברים שאין ביניהם אלא רק החילוקים שנשנו שם, וכמו שמשמע מהלשון ששנו שם 'אין בין', אבל כאן ישנם עוד חילוקים בין פסח מצרים לפסח דורות שלא נשנו במשנה, ולכן שנתה המשנה רק לשון 'מה בין' שמשמעו שישנם עוד חילוקים שלא הוזכרו כאן.

דינים שנאמרו רק בפסח מצרים אם מותר לעשותם בפסח דורות

שם. החדשים גם ישנים (ד"ה מה) כתב, שיש לחקור בכל דינים אלו ששנינו במשנה וביארה הגמרא שהם התמעטו בכתובים שאינם נוהגים בפסח דורות, האם יש רשות למי שרוצה להחמיר ולעשותם בפסח דורות, ורק יקרא כמו שאמרו בירושלמי (ברכות פ"ג ה"ט) שהפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט, או שיש להחשיב את המיעוט שבכתובים שנאמרו בפסח מצרים כלאו הבא מכלל עשה, ונמצא שיש איסור לעשות דברים אלו בפסח דורות. **והתפארת ישראל** (כלים פי"ט מ"ג יכין מום יט) כתב, שאף שפסח דורות אין צריך שיהיה מקחו מבעשור לחודש, מכל מקום לזכר יציאת מצרים היו נוהגים ותיקין לקנותו בעשור לחודשיט.

מה הוא המקח שצריך לעשות בעשור

פסח מצרים מקחו מבעשור. בגדר המקח שצריך להיעשות בעשור, הסתפקו החזון **איש** בסוגיין (מו"ק סי' קמד ד"ה פ"מ) **והדבר שמואל** (ד"ה מקמו), האם צריך אז להקדישו, או שדי ביחוד והזמנה לשם קרבן[כ], וכתבו שיש להוכיח מכך שכתב **רש"י** (ד"ה לכוותיה) שבפסח דורות לא נאמר דין מקחו בעשור ויכול לבקר שנים או שלשה טלאים ובשעת שחיטה יקח אחד מהם, ולכאורה אם מקחו בעשור הוא הקדשה, היה יכול רש"י לומר בפשטות שיבקר טלה אחד ולא יקדישו, אלא מוכח שהמקח הוא הזמנה ואם יבקר אחד נמצא שכבר הזמינו, ולכן הוצרך רש"י לפרש שמבקר שנים או שלשה שבכך אין הזמנה[כא]. אכן כתב הדבר שמואל, **שבטורי אבן** (מגילה כט: ד"ה כמאן) מבואר שפירש שהמקח הוא הקדשה.

מקחו בעשור האם הוא דין בקרבן או ציווי על הבעלים

שם. עוד הסתפק **הדבר שמואל** (ד"ה נסתפקתי) בגדר דין מקחו בעשור, האם זהו דין על הקרבן שצריך שהוא יהיה מיוחד ד' ימים קודם ההקרבה, או שזהו דין על הבעלים המקריבים שצריכים לייחדו להקרבה. ונפקא מינה לאחר שהבעלים ייחדו אותו ד' ימים קודם ההקרבה, אם יכול אחר להימנות עליו בלא שהיה שותף בקרבן בשעת מקחו, שאם זהו דין בקרבן אין מעכב לאחר שלא היה שותף בשעת המקח כיון שבקרבן התקיים דין מקחו בעשור, אבל אם זהו דין בבעלים המקריבים נמצא שמי שנמנה לאחר המקח לא קיים דין יחוד ד' ימים קודם ההקרבה. והביא לפשוט ספק זה מדברי המכילתא (נח פ"ג) על הכתוב 'ויקחו להם' מלמד שאחד לוקח לכל בני החבורה. ומוכח שאין הלקיחה דין בקרבן אלא יש חיוב לקיחה על כל אחד מבני החבורה אלא שיוצאים ידי חובה זו בלקיחת השליח.

ביקור קודם הקדשת הקרבן או רק אחריו

שם. הטורי אבן (מגילה כט: ד"ה כמאן) הסתפק, האם הביקור צריך להיעשות לאחר הקדשת הקרבן, או שאפשר לבקרו קודם הקדשתו. וכתב שמדברי **רש"י** (שבועות י: ד"ה תמידין) שכתב שבכל שנה נמצאו ארבעה טלאים בלשכת הטלאים ממעות התרומה הישנה, משמע שהתמיד טעון ביקור לאחר ההקדש ולכן הוצרכו שיהיו תמידים שכבר הוקדשו וביקרום שלא יכלו לבקרם מיד לאחר הקדשתם. אמנם הביא ראיה שאין צריך להקדיש קודם ביקור, ממה שמבואר כאן שלמדו פסח דורות מפסח מצרים לענין שצריך ביקור ד' ימים ולא לענין לקיחה, שאין צריך שיהא מקחו מבעשור, והשוו דין קרבן תמיד לפסח דורות, ומוכח שאין

טז. וכתב שלפי מה שכתוב בתרגום יונתן על הכתוב (שמות יט ד) 'ואשא אתכם על כנפי נשרים' שהענן נשא את כל בני ישראל בערב פסח למקום המקדש ושם עשו את פסחיהם והחזירם באותו לילה למצרים, לכאורה גם בפסח מצרים היה הקטר דמים וחלבים על המזבח. **יז. ובשם** הגרי"ז הלוי סולוביצ'יק (הגדה של פסח מבית לוי, עמ' מט) הביאו, שהוכיח מכך ששנתה התוספתא חילוק זה בין פסח מצרים לפסח דורות, שאין זה דין על הלילה ההוא, אלא זה דין מדיני קרבן הפסח שבמצרים, ולכן שייך לשנותו כחילוק בין דיני הפסח. אלא שהקשה על כך ממה שכתבו המפרשים שציווי זה לא נאמר למשה ואהרן, ולכאורה אם זה מדיני הקרבן פסח אין סברא לחלק בין משה ואהרן לשאר ישראל, ורק אם זה דין שנאמר ללילה ההוא ואין לו שייכות לקרבן אפשר לחלק ביניהם. **יח. אכן** רש"י (שמות יב מז) כתב, שדין זה נלמד מהכתוב (סס סס ג) 'שה לבית אבות' שנמנו עליו למשפחות.

יט. והוסיף שאף שבלא זה היה צריך לבקרו ד' ימים כמבואר בסוכה (מב.), מכל מקום משום כך היה די בביקור ברשות המוכר. **כ. וכתב** הדבר שמואל, שאין להוכיח מדברי רש"י (ד"ה מקמו) 'מקחו מבעשור, שאומר זה לשם פסח' שצריך להקדישו, כיון שאפשר לפרש בלשון זו שהיא רק הזמנה לשם פסח. **כא. והבן** ימין (ליקוטים על הש"ס) הביא ששאלו אותו, שמדויק בלשון רש"י (ד"ה מקמו) שצריך שיאמר זה לשם פסח, ויש לתמוה מדוע צריך אמירה בפה ולא די בקניה לשם פסח. ותירצו, שהדגיש רש"י כן מחמת שהוקשה לו מה ההבדל בין פסח מצרים לפסח דורות הרי גם פסח דורות צריך ביקור ד' ימים, ולכן הוסיף רש"י זה ללמדנו שאם קנה בבת אחת כמה טלאים אמנם יכול לקיים בהם מצות ביקור, אך את הדין המיוחד של מקחו בעשור לא קיים, כיון שאין מבורר איזה טלה קנה לשם פסח, ולכן כתב רש"י שצריך לומר בפיו על הטלה שקנאו לשם פסח.

צריך בפסח ובתמיד הקדש קודם ביקורכב. עוד הביא ראיה מהמובא במסכת שבת (קמח:), אמר רבי יוחנן מקדיש אדם פסחו בשבת וחגיגתו ביום טוב. והביאו ראיה לרבי יוחנן ממה ששנינו במשנה (סז ע"ב) 'וכן ערב פסח בירושלים שחל בשבת מניח טליתו אצלו ונוטל את פסחו ועושה עמו חשבון לאחר יו"ט'. ודחו, שמדובר שמינה אחרים עמו וכבר היה קדוש מקודם. ומכל מקום מוכח שבתחילה למדו שמדובר בערב פסח שחל בשבת והקריבוהו באותו יום שהקדישוהו, ומוכח שאפשר לבקרו קודם הקדשו. אמנם כתב, שכל זה אם נאמר שביקור ארבעה ימים מעכב כמו שכתבו התוספות (סוכה מג. ד"ה שמינו), אבל לפי מה שכתב בחידושיו שם שאינו מעכב, אין מכאן ראיה האם צריך לכתחילה הקדש קודם ביקור.

ובמאירי (ד"ה פסח) שכתב זה שביארנו מקחו בעשור אנו רגילים לפרש שלא להקדים ולא לאחר, משמע מכך שיכולים לבקרו גם קודם הקדשתו.

וכן **בפסקי הרי"ד** (ד"ה מקמו) כתב שפסח דורות אין מקחו בעשור ואם היו טלאים מבוקרים ד' ימים קודם פסח יכול לקנות מהם בי"ד ניסן ולשוחטם. ומבואר בדבריו שאפשר לבקר קודם המקח. וכן האריך **בתורת חסד** (סו"ס, סו"ס סי' כג) לבאר שאפשר לבקר קודם ההקדש.

והמצפה איתן (סכועות י: נרס"י ד"ה תמידין) הביא ראיה, ממה שאמרו להלן (עמ.) שהמפריש פסח ומת יכול בנו שהיה מנוי עליו להביאו, ומבואר שם שמדובר שהפרישו בערב פסח, ומוכח שהביקור נעשה קודם ההפרשה. ועוד ראיה מהמבואר לעיל (סו:) שאמרו שאפשר להביא את הפסח לעזרה בערב פסח שחל בשבת ולהקדישו אז, ומוכח שהביקור נעשה קודם שהקדישו. ומכך שאמרו שם שכך היה עושה הלל בעולתו כדי שלא יבואו למעול בה, משמע שהיו עושים כן לכתחילה ומוכח שאין צורך להקדיש קודם הביקור. **ובחידושי הגרז"ר בענגים** (ס"ס סי' יד) דחה ראיה זו, שאפילו שכתוב שם שהמעשה היה בי"ד שחל בשבת, אפשר לומר שאין הכוונה לי"ד בניסן אלא לי"ד באייר וזה היה פסח שני שבו לא נאמר דין ביקור.

והחזון איש בסוגיין (סו"ס סי' קמד ד"ה ודין) הביא עוד ראיהכג, מהמבואר בזבחים (יח.) שהקדישו את הפסח בערב פסח ומוכח שהביקור נעשה קודם להקדש. אמנם כתב שרשאי להקדישו קודם ביקור ד' ימים, ושאל לכאורה כיצד אפשר להקדישו קודם שיבקרו, והרי אסור להקדיש קרבן בעל מום. ותירץ, שיתכן שמבקרו ביקור אחד קודם הקדשתו כדי שידע שאינו מקדיש בעל מום, ולאחר מכן ממשיך לקיים בו מצות ביקור.

ובתורת כהנים (ויקרא דיבורא דמנדבה פרשה ג הי"ב) מובא, 'תמים יקריבנו' (ויקרא ו ג) תמים יקדישנו. רבי יוסי אומר 'תמים יקריבנו' יבקרנו, ויש מי שפירש בדבריו שנחלקו תנא קמא ורבי יוסי אם צריך להקדיש קודם הביקור, שתנא קמא סבר שצריך להקדישו קודם הביקור, ורבי יוסי סבר שאין זה מעכב אלא שבשעת ההקרבה יהיה מבוקר ממום.

באגרות משה (סו"ת, יו"ד ח"ג סי' נו אות ד) הביא ששאלו אותו, לשיטת רש"י (סכועות י: ד"ה תמידים) שמשמע מדבריו שהביקור של הקרבנות צריך להיות דווקא לאחר הקדשתם, כיצד הקריבו קרבנות בימים הראשונים של בנין המשכן. ותירץ, שרש"י חולק על תוספות (סוכה מג. ד"ה שמינו) וסובר שבדיעבד אין הביקור מעכב. ועוד תירץ, שגם בלא זה יש לומר שגם קודם ד' ימים לבנין המשכן היה אפשר לקנות קרבנות שכבר הקדישום.

רש"י עה"ת (שמות יב ו) כתב, 'מפני מה הקדים לקיחתו לשחיטתו ארבעה ימים מה שלא צוה כן בפסח דורות, היה רבי מתיא בן חרש אומר (מכילתא פ"ה) הרי הוא אומר (יחזקאל טז ח) 'ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים', הגיעה שבועה שנשבעתי לאברהם שאגאל את בניו ולא היו בידם מצות להתעסק בהם כדי שיגאלו, שנאמר (שם שם ו) 'ואת ערום ועריה', ונתן להם שתי מצות דם פסח ודם מילה, שמלו באותו הלילה, שנאמר (שם שם ו) 'מתבוססת בדמיך', בשני דמים, ואומר (זכריה ט יא) 'גם את בדם בריתך שלחתי אסיריך מבור אין מים בו', ולפי שהיו שטופים בעבודה זרה אמר להם 'משכו וקחו לכם', משכו ידיכם מעבודה זרה וקחו לכם צאן של מצוה. והקשה **השפתי חכמים** (שם אות ג), שלא תירץ רש"י את הקושיא מדוע הוצרכו לקחתו ד' ימים קודם הקרבתו לא פחות ולא יותר. וכתב **המנחת ביכורים** (ד"ה פסמ), שדבר זה מיושב בדברי **הרא"ם** שכתב (שם) לפיכך אמר להם משכו ידיכם מעבודה זרה וקחו לכם צאן של מצוה שזו היא מצות לקיחתו ולא מצות ביקורו. כלומר שעיקר כוונת הקב"ה היתה להפרישם מעבודה זרה על ידי עשיית מצוה ומצוה זו היא לקיחת הקרבן לכן אמר שיעשו זאת ד' ימים קודם כדי שיעשו את כל הביקור בקדושה. **והעמר נקא** (שם) פירש, שכוונת רש"י שכיון שמלו את עצמם בליל י' בניסנכד, לכך הקדים גם את לקיחת הקרבן ליום זה כדי שיהיו להם שתי מצוות יחד מילה ופסח.

מהו החיפזון שצריך לאכול בו את פסח מצרים

ונאכל בחיפזון. בפשטות החיפזון הכתוב בתורה הוא שצורת האכילה תהיה מהירה וחפוזה, ואם כך יש להבין מדוע לא שנתה המשנה חילוק נוסף, שפסח מצרים צריך לאוכלו 'מתניכם חגורים נעליכם ברגליכם ומקלכם בידכם' (שמות יב יא), ואילו בפסח דורות לא נאמר ציווי זה. אכן יש מי שביאר, שגם הציווי לאכול את פסח מצרים כשמתניכם חגורים נעליכם ברגליכם ומקלכם בידכם זהו צורת האכילה של חיפזון הכתובה בהמשך הפסוק, ואם כך כבר שנתה המשנה חילוק זה שדין חיפזון נאמר רק בפסח מצרים. אמנם **המלבי"ם** (שם) כתב, שפרטים אלו של חגירת המתנים נעילת הנעלים ואחיזת המקל לא היו לחיוב, אלא רק כדוגמא לחיפזון, והביא ראיה מכך שלא נשנו פרטים אלו במשנה כאן כחילוק בין פסח מצרים לפסח דורות.

בפסח דורות שאין בו משחית לא נאמר ציווי להזאות את הדם על המשקוף והמזוזות

מנא לן. העבודת הלוי (מהדו"ק, ד"ה מנלן) הביא שהקשו בישיבה, מדוע על החילוק הנוסף ששנינו במשנה בין פסח מצרים לפסח דורות שפסח מצרים טעון הזאה באגודת אזוב על המשקוף ועל המזוזות ואילו פסח דורות אינו טעון כך לא הקשתה הגמרא גם מנא לן. ותירץ, שכיון שעל הדם שהיזו על המשקוף והמזוזות כתוב בפירוש (שמות יב יג) 'וראיתי את הדם ופסחתי עליכם ולא יהיה בכם נגף למשחית', משמע שדין זה נאמר רק בזמן שהיה משחית, ופשוט שזה היה רק במצרים ולא לדורות.

מדוע ממעטים מהכתוב 'הזה' שפסח דורות אין מקחו בעשור

זה מקחו מבעשור ואין פסח דורות מקחו מבעשור. הקשה **הביזת מצרים** (הקדמה לו. ד"ה הזה), מדוע צריך ללמוד מהכתוב 'הזה' שפסח דורות אין מקחו בעשור, והרי אפשר ללמוד זאת מהכתוב בפרשת ויהי אנשים טמאים (במדבר ט ו) שכתוב עליהם שלא יכלו לעשות את הפסח ביום ההוא, ודרשו על כך שרק ביום ההוא לא יכלו להקריב אבל למחרת היו יכולים להקריב, וכתוב שם 'ויקרבו לפני משה ביום ההוא' כלומר שבאו לשאול את משה רבינו ביום י"ד ניסן שאינם יכולים להקריב היום רק מחר, ואם גם בפסח דורות צריך שיהיה מקחו בעשור, היה להם לשאול זאת כבר בי' ניסן. ותירץ, לפי מה שפירש רש"י שם (פסוק ז) שמשה אמר להם שקדשים אינם קרבים בטומאה, ואמרו לו שיזרקו את הדם על ידי כהנים טהורים ויאכל הבשר בטומאה, ולפי זה יתכן שבאמת היה מקחם בעשור, אלא שכאשר באו להקריב לא נתנו להם להקריבו כשהם טמאים. **והיד דוד** (ד"ה והתניא) הקשה, כיון שלגבי הכתוב (שמות יג ו) 'והיה לכם למשמרת' שמכך דרשו במכילתא שהפסח טעון ביקור, כתוב 'הזה', ומכך יש ללמוד מיעוט שרק פסח מצרים טעון ביקור, מדוע צריך לכתוב עוד פעם 'הזה' למעט שאין מקחו בעשור. ותירץ, שאם לא היה מיעוט מיוחד על מקחו בעשור היה אפשר לומר שהמיעוט מהכתוב 'הזה' לגבי ביקור ממעט שאין ביקור בקרבן תמיד כיון שבו ודאי לא נאמר דין מקחו בעשור, אבל פסח דורות ששייך במקחו בעשור יצטרך ביקור, ולכן צריך מיעוט נוסף.

מקחו בעשור בפסח דורות

שם. על הפסוק (שמות יב ג) 'ויקחו להם' כתב **האבן עזרא** (שם), 'ויפת אמר, כי מיום העשור יחלו להכין השה עד יום י"ד, רק לא ידענו אם זו מצוה לדורות, או על פסח מצרים'. ותמה על דבריו **היפה תלמוד** (ד"ה מה), שהרי משנה מפורשת שנינו כאן שרק פסח מצרים מקחו בעשור, ובכך הוא חלוק מפסח דורות שאין מקחו בעשורכה.

בפסח מצרים הקדים הכתוב משיכה ללקיחה

שם. הדעת קדושים (כן, בהקדמה) הביא, **ששנינו במכילתא** (בא פי"ח) שנחלקו רבי יוסי ורבי ישמעאל בפירוש הכתוב (שמות יב כא) 'משכו וקחו לכם', שרבי יוסי אמר משכו ידיכם מעבודה זרה והידבקו במצוות, ורבי ישמעאל אמר שבא הכתוב ללמד שלעולם מושכים את ידיהם מהמינוי על הפסח וחוזרים להימנות על פסח אחר עד שישחט. ולכאורה קשה, מדוע הקדים הכתוב משיכה לפני הקיחה, והרי קודם לוקחים ונמנים על הקרבן ורק לאחר מכן אפשר להימשך מהמינוי. ותירץ, שרק בפסח מצרים נאמר דין מקחו בעשור, והטעם לכך הוא שרצה הקב"ה שיצאו ישראל מזוהמת עון עבודה זרה על ידי שיתעסקו במצוה וציוה להם לקחת את הקרבן, ולכאורה אם צריך לקחתו ד' ימים קודם ההקרבה כיצד אפשר להימנות עליו עד שחיטתו, והרי כבר אין ד' ימים קודם ההקרבה, אלא זה יתכן באופן שהפריש קרבן אחד ד' ימים קודם, שבכך כבר קיים מצות מקחו בעשור, ולאחר מכן פורש ממנו ונמנה על קרבן אחר שגם הוא נקנה

כב. **וכתב** שאפשר לדחות ראיה זו משום שגם פסח דורות טעון הקדשה קודם הביקור אלא החילוק בין פסח דורות לפסח מצרים הוא שבפסח מצרים צריך שכל אחד מבני החבורה יקדישו מבעשור, אבל בפסח דורות אף שצריך שיהיה קדוש מבעשור, מ"מ אין צריך שכל אחד מבני החבורה יקדישו מבעשור. כג. **וכתב** שכן מוכח במנחות (מט:) ולעיל (סו:) במעשה עם בני בתירא, ובשבת (קמח:).

כד. **שאין** לפרש שנימולו בלילה של שחיטת הפסח, שהרי למחרת בבוקר יצאו ממצרים, וזו סכנה לצאת לדרך בתוך ג' ימים שאחר המילה כמו שכתב רש"י (שם ד כו). כה. **וביותר** קשה עליו, שהרי בהמשך דבריו (שם שם י) הזכיר שדין חיפזון נאמר רק בפסח מצרים. ודבר זה התחדש כאן במשנה, וכיצד מי ששנה זו לא שנה זו.

בעשור, ולפי זה אפשר לפרש את החידוש בכתוב 'משכו וקחו' שאפשר להימשך מקרבן שהיה מקחו בעשור ולחזור ולהימנות על קרבן אחר שגם היה מקחו בעשור עד שעת השחיטה, ולכן הקדים הכתוב משיכה ללקיחה כיון שבאופן זה הוא מקדים משיכה ללקיחה, ולולי שהיה מקדים משיכה ללקיחה [דהיינו לולי שהיה נמנה על קרבן בעשור לחודש] לא היה שייך לקיחה עד שעת שחיטתו, שהרי צריך לקחתו מבעשור. אכן המשנה לעיל (פט.) שעסקה בפסח דורות שבו אין דין מקחו בעשור, שנתה קודם 'נמנין' ואחר כך 'מושכין', כיון שאין צורך להעמיד שהיה כבר מנוי על קרבן שהרי אין בפסח דורות דין מקחו בעשור.

תיבת 'מועדו' מרמזת שבפסח דורות אין מקחו בעשור

שם. כתב המשך חכמה (נמדבר ט ג), שלגבי פסח דורות כתוב (שם) 'ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו', ותיבת 'במועדו' כתובה מלאה עם אות ו"ו, שבא לרמז שעשיית הפסח נעשית כשהמועד מלא שזה י"ד בניסן ולא קודם לכן משום שפסח דורות אין מקחו בעשור.

הדין שקרבן תמיד טעון ביקור נלמד מפסח מדבר

בן בג בג אומר. שנינו בערכין (יג.) שאין פוחתים בלשכת הטלאים מששה טלאים מבוקרים. וכתב הרמב"ם (פירוש המשניות פ"ג מ"ה), שמשנה זו היא כשיטת בן בג בג שסבר שהתמיד צריך להיות מבוקר ארבעה ימים קודם שחיטתו, ולומדים זאת מפסח שהיתה משיכתו בי' ניסן והקרבתו בי"ד ניסן, ונאמר בפסח 'במועדו', ובתמיד נאמר 'תשמרו להקריב לי במועדו'. וכן כתב הרע"ב (שם). והקשה התוספות יו"ט (שם), שהכתוב 'במועדו' נכתב על פסח מדבר והוא אינו כלול בפסח מצרים שרק עליו נאמר שהיה מקחו בעשור, וכיצד אפשר ללמוד את התמיד מפסח מדבר. ואין לומר שפסח מדבר נלמד מפסח דורות, ושוב אפשר ללמוד ממנו את התמיד, שהרי הגמרא אומרת שלומדים את פסח דורות מתמיד, וא"כ לא שייך לומר שפסח מדבר נלמד מפסח דורות שהרי לומדים את פסח דורות מתמיד ותמיד נלמד מפסח מדבר. וכתב שמכך שכתב הרמב"ם שהמשנה בערכין היא כשיטת בן בג בג, מוכח שפירש שגם לפי בן בג בג הלימוד של פסח דורות הוא מהכתוב 'ועבדת את העבודה הזאת' ולא כפי גירסת הגמרא כאן, ונמצא שהתמידים נלמדים מפסח מדבר שהוא נלמד מפסח דורות. **והבית ישראל** (קונ"ע, ד"ה בן בג בג) תירץ, **שתוספות** לעיל (סו. ד"ה מה מועדו) כתבו שיש מחלוקת תנאים כיצד לומדים מהכתוב 'במועדו' שפסח דוחה את השבת, אם זו גזירה שוה מהכתוב 'במועדו' שנאמר בתמיד, או שממשמעות הכתוב לומדים שיש להקריבו במועדו אפילו בשבת. ולפי זה יבואר שבן בג בג סובר שהלימוד אינו בגזירה שוה אלא ממשמעות הכתוב, וכיון שאין גזירה שוה סבר שצריך ללמוד ביקור בתמיד מהכתוב 'תשמרו', אבל הרמב"ם סבר שהלימוד הוא מגזירה שוה, ומשום כך אפשר ללמוד גם את דין הביקור של תמיד מפסח ובפסח כתוב 'תשמרו'.

זמני הביקור

מניין לתמיד שטעון ביקור ד' ימים קודם שחיטה. רש"י (ד"ה למשמרת) כתב שהביקור הוא בכל הארבעה ימים[כו]. וכן משמע ברש"י בערכין (יג. ד"ה מרנעה). אכן **ברמב"ם** (תמידין ומוספין פ"ג ה"ט) שכתב שאף על פי שהיו מבקרים את התמיד מתחילה לא היו שוחטים אותו עד שמבקרים אותו פעם שניה קודם שחיטה. משמע שלא היו מבקרים אותו כל הארבעה ימים[כז]. ובביאור מחלוקתם כתב **המנחת אברהם** (מנחות מט: נדין ביקור ד' ימים), שרש"י סובר שדין הביקור הוא שארבע פעמים במשך ארבעה ימים קודם ההקרבה צריך לבקרו ממומים, אבל הרמב"ם סובר שגדר הביקור הוא שצריך לשמור את הקרבן להקרבה ד' ימים קודם ההקרבה, ולכן די בביקור אחד ד' ימים קודם שבכך הוא נעשה שמור ד' ימים קודם ההקרבה.

כו. וכיצד מונים את הד' ימים, כתב רש"י (ערכין יג. ד"ה מרנעה) שמונים אותם עם יום הביקור ויום השחיטה, והקשה על כך שבפסח מצרים מקחו היה בי' ניסן ושחיטתו בי"ד ומוכח שהביקור הוא ד' ימים בלא יום השחיטה, ולכן פירש שמונים אותם בלא יום השחיטה. אכן רבינו גרשום (שם ד"ה נעלמת) פירש, שמונים עם יום השחיטה, שמקצת היום ככולו. וכתב הלחם משנה (תמידין ומוספין פ"ג ה"ט), שמדברי הרמב"ם (שם) שכתב שיהיו מוכנים קודם יום הקרבתם ארבעה ימים אין להוכיח דעתו בכך, כיון שהוא כתב כלשון הגמרא. אכן הערוך השולחן העתיד (קדשים סי' קנ סוף ס) כתב, שלדעתו מוכח מדברי הרמב"ם שסבר שהד' ימים הם בלא יום השחיטה. וכן דייק בהר המוריה (תמידין ומוספין שם) מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (ערכין פ"ג מ"ה) שצריך שיהיה מבוקר ארבעה ימים לבד יום השחיטה. **כז. וכן** דייק בדברי הרמב"ם האור הישר (שם). והוסיף שבמשנה בתמיד (ב:) משמע שהיו מבקרים אותו גם פעם שלישית, שהפעם השניה היא בערב קודם השחיטה, והשלישית היא לאור האבוקות. **כח. ובתורת** חסד (שו"ת, סי' כג) כתב שיש לדחות את הראיה מגמרא זו, שיתכן שהיה להם ששה טלאים מבוקרים כדין התמיד וכל יום היו מוסיפים שם שני טלאים. והביא ראיה אחרת מירושלמי ברכות (פ"ד ה"ג), שבימי מלכות יון היו משלשלים להם שתי קופות של זהב וכו' פעם אחת שלשלו להם שתי קופות של זהב והעלו להם שני גדיים באותה שעה האיר הקב"ה את עיניהם ומצאו שני טלאים מבוקרים בלשכת הטלאים, ומוכח שהקריבו קרבנות שאינם מבוקרים ורק אח"כ האיר הקב"ה את עיניהם ומצאו מבוקרים.

וכתב העבודת הקרבנות (סי' מ פק"ג), שיתכן שגם הרמב"ם סבר כרש"י שמבקרים אותו בכל יום, אלא כוונת הרמב"ם היא שאפילו שביקרו אותו בסוף היום הרביעי מכל מקום היו מבקרים אותו שוב קודם השחיטה.

והחזון איש (תמידין ומוספין סס) הסתפק בדין הביקור, אם די בביקור אחד, או שצריך לבקרו בכל יום, וכתב שמהמשנה בתמיד (ג:) שכתוב שהיו מבקרים אותו קודם השחיטה אין להוכיח שלא מספיק ביקור אחד, כיון שיתכן ששם שנו דין דרבנן. וכתב שאם כן יש להצריך בדיקה כזו בכל הקרבנות.

והחתם סופר (ד"ה טעון) הקשה, לפי הדעות שצריך לבקרו בכל הארבעה ימים, אם ביום הראשון שביקרו לא מצא בו מום מדוע צריך להמשיך ולבקרו, ומדוע יש לחוש שיוולד בו מום שלא היה בו ביום הקודם. ותירץ, שכל דבר שמתעלה ומתקדש יותר, לרוב קדושתו שייך שיתגלה בו מום שלא התגלה בעודו בקדושה פחותה מזו, ולכן כשמתווסף בו עוד יום בקדושת קרבן יש לחוש שימצא בו מום.

אם הביקור מעכב בדיעבד

שם. האור זרוע (מ"ג סי' רטז, רכח) הסתפק, האם ביקור המומים בקרבן התמיד מעכב בדיעבד, או לא. ובתחילת דבריו כתב שאינו מעכב, והביא (סי' רטז) ראיה מדברי הגמרא בבא קמא (פב:), שכשצרו מלכי בית חשמונאי זה על זה היו משלשלים להם [אלו שבתוך חומת ירושלים לאלו שבחוץ] דינרים בקופה והיו מעלים להם כבשים לתמיד והיו מקריבים אותם אף שלא היו מבוקרים[כח], וכן כתב מסברא שאם כל הקרבנות אינם צריכים ביקור אפילו לכתחילה, ודאי שבתמיד לא יעכב בדיעבד, אבל למסקנא נוטה לומר שביקור מעכב בדיעבד, וראייתו מהתוספתא (פ"ה ה"ה, סוכה מג.) שאמר רבי יוסי השוחט בשבת תמיד שאינו מבוקר חייב חטאת ויחזור ויביא תמיד אחר, ומשמע שאפילו אם נמצא שלא היה בו מום, הביקור מעכב בדיעבד, כי אם היה מדובר בנמצא בו מום פשוט שאינו עולה לשם תמיד, ולא הוצרך רבי יוסי להשמיענו דין זה. וכן כתבו תוספות (סוכה שם ד"ה שמיני) על תוספתא זו שמי ששחט בשבת תמיד שאינו מבוקר חייב חטאת, שמדובר אפילו אם נמצא תם כיון שהוא טעון ביקור כלומר שהביקור מעכב בדיעבד[כט]. וכתב **הכפות תמרים** (נמוק' סוכה שם), שהטעם שתוספות פירשו כן, מפני שאם מדובר שנמצא בעל מום פשיטא שחייב חטאת כפי ששנינו במשנה (לעיל עא:) שאם שחטו בשבת ונמצא בעל מום חייב. אך כתב שמכל מקום דין זה הוא חידוש גדול, שאפשר שכל דין ביקור הוא לכתחילה אבל אינו פוסל את הקרבן, שכן בקדשים אין דבר מעכב בהם אלא אם שנה הכתוב לכפול דין זה ואילו את דין הביקור לא מצאנו ששנה הכתוב[ל]. והערוך לנר (נמוק' סוכה שם) יישב דברי התוספות, על פי מה שכתב **הרמב"ם** (פירוש המשניות ערכין פ"ג מ"ה) שהלימוד שתמיד צריך ביקור הוא מגזירה שוה מפסח, שלומדים מ'במועדו' האמור לגבי תמיד מ'במועדו' האמור לגבי פסח [כמו שפסח נלמד מתמיד מגז"ש זו שידחה את השבת, ואין גז"ש למחצה ואף תמיד למד מפסח שיהיה טעון ביקור], והקשה עליו **התוספות יו"ט** (שם) שבגמרא לפנינו כתוב שלומדים דין ביקור בתמיד מ'תשמרו'[לא], ולפי"ז יש ליישב דברי התוספות, שדעתם שהלימוד שתמיד צריך ביקור הוא מגזירה שוה מפסח, וממה שהוסיפה התורה לימוד נוסף מ'תשמרו' להצריך ביקור, בכך שנה עליו הכתוב לעכב. ולכך צריך גם את הכתוב 'תשמרו' וגם את הכתוב 'במועדו'[לב].

אכן המנחת חינוך (מנוה ה סוף ג) כתב, שמסברא נראה שבדיעבד אין הביקור מעכב, שהרי אם לא ביקרו כלל יש לתלות לאחר השחיטה שהיה הקרבן כשר ומדוע נתלה שהיה בו מום, ורק מחמת גזירת הכתוב צריך לבקרו לכתחילה, אבל אם לא ביקרו אין להחזיקו באיסור. וכן דייק **המלבי"ם** (ויקרא סוף כג) בדעת הרמב"ם, שלא הזכיר בהלכות שגגות (פ"ג) שהשוחט תמיד שאינו מבוקר חייב חטאת, ומשמע מכך שדעתו שאין הביקור מעכב בדיעבד. וביאר שהוא סובר שרבנן שדרשו בתורת כהנים (ויקרא דיבורא דנדבה פרשה ג ה"ב, הובא לעיל) מהכתוב (ויקרא ג ג) 'תמים יקריבנו' תמים יקדישנו, חולקים על רבי יוסי (שם) שדורש 'תמים יבקרנו' וסוברים שאינו מעכב. וכתב **החזון איש** בסוגיין (או"ח סי' קכד ד"ה וביקור),

כט. וכן כתבו הר"ש משאנץ והראב"ד (על תורת כהנים, ויקרא דיבורא דנדבה פרשה ג ה"ב). **ל. כך** ביאר בערוך לנר (נמוק' סוכה שם) את קושיית הכפות תמרים. **לא. והתוספות** יו"ט שם תירץ, שמסתמא היה לו לרמב"ם גירסא אחרת בברייתא של בן בג בג. ועיי"ש שהקשה שרש"י (ד"ה מה להלן) פירש שלומדים דין ביקור בפסח דורות מתמיד, והרמב"ם כתב שלומדים תמיד מפסח ואיך אפשר ללמוד כל אחד מהשני, ותירץ, שרש"י כתב כן רק להוה אמינא אבל למסקנא שיש לימוד לפסח דורות מ'ועבדת' לומדים את תמיד ממנו. **לב. עוד** שיטת התוספות שהביקור מעכב בדיעבד הקשה הקהלת יעקב (נזיקין, סוכה מג. ד"ה מיתיבי), ממה שדנה הגמרא (לעיל מז:) מה הדין בהביא שה מאפר [שהוא מוקצה] ושחטו לקרבן תמיד ביום טוב, שלכאורה משמע שלא מעכב בו מה שלא ביקרו. ותירץ, שחכמים בתוספתא נחלקו על רבי יוסי וסברו שביקור אינו מעכב, ואם כן אפשר להעמיד את מה שאמרו לעיל בהביא שה מאפר כשיטת חכמים. והתפארת ישראל (מוסר נקודת סכ"ו הע' ג) כתב, שיש לפרש שביקרו כדינו במשך ד' ימים ולאחר מכן ברח לאפר ונעשה מוקצה, ועל כך שאלה הגמרא אם ניתן להקריבו. והתפארת יעקב (שם) תירץ, שמדובר שביקר כמה בהמות בעודן באפר אלא שעדיין הם כולם מוקצים מכיון שלא ייחד אחד מהם לומר שאותו יקח לקרבן. עוד כתב התפארת ישראל, שאין להקשות מדוע שיעכב הביקור והרי אמרו שכל דבר שלא נשנה בקדשים אינו מעכב ועל הביקור לא מצאנו ששנה עליו הכתוב. משום שדין ביקור בתמיד נלמד מפסח מצרים שבו נאמר 'חוקה' ללמד שכל דיניו מעכבים.

שבשאר קרבנות ודאי שאין הביקור מעכב, ויתכן שעליהם נאמרה הדרשה 'תמים יקדישנו', וגם רבי יוסי מודה שאין הביקור מעכב בהם, אלא הוא רק למצוה שלא יכשל בהקרבת בעל מום, ורק בתמיד סובר רבי יוסי שהוא מעכב.

ובהר אפרים (על המכילתא, בפ' פ"ה ד"ה נמצרה) כתב, שיש שני דיני ביקור, אחד מה שלמדו מהכתוב 'והיה לכם למשמרת' שצריך לבקרו ד' ימים קודם, והוא מצוה וחיוב על האדם המקריב לבקרו ולשומרו ממומים, ודין זה אינו מעכב. והשני הוא הנלמד בתורת כהנים (דיבורא דמתחלתא פרשתא ג הי"ג) מהכתוב 'תמים יקריבנו' ודרשו שהכוונה היא, יבקרנו ויקריבנו, שצריך לבקרו קודם השחיטה, ואם לא ביקרו אינו נקרא תמים ומשום [illegible] גם מעכב שכאילו הקריב בעל מום.

מדוע הוצרכו ללמוד מדברי בן בג בג שפסח דורות טעון ביקור

שם. הקשה הזרעו של אברהם (ד"ה והמניח), מדוע הוצרכה הגמרא להוכיח שפסח דורות טעון ביקור מדברי בן בג בג בברייתא, ולא הוכיחה זאת מכך שלא שנינו במשנה כאן חילוק בין פסח מצרים לפסח דורות שרק פסח מצרים טעון ביקור ואילו פסח דורות אינו טעון ביקור[לג]. ותירץ, כמו שכתבו **תוספות** לעיל (נה. ד"ה מה) שהתוספתא לא שנתה חילוק בין פסח ראשון לשני לגבי ביקור כיון שהיא שונה רק חילוקים שנוהגים רק בפסח ואילו ביקור נוהג גם בתמיד, וכמו כן יש לומר שלכן גם המשנה לא הזכירה חילוק זה, כיון שהוא נוהג גם בתמיד, וממילא אין להוכיח מכך שלא הזכירה אותו שנוהג ביקור בפסח דורות.

ובמלא הרועים (ד"ה והמניח) הקשה, מדוע הוכיחה הגמרא שפסח דורות טעון ביקור מדברי בן בג בג, ולא הוכיחה זאת מהברייתא לעיל ששנתה (ו.) ששואלים ודורשים בהלכות הפסח שלשים יום קודם לפסח, ומבואר בגמרא (ע"ז ה:) שזה משום דין ביקור לקרבן[לד]. ועוד הקשה, שכאן מבואר שפסח שני אינו טעון ביקור, והרי לעיל (ו:) אמרו שטעמם של חכמים שצריך ללמוד הלכות שלשים יום הוא משום שלמדו זאת ממשה רבינו שעמד בפסח ראשון והזהיר על הלכות פסח שני, הרי מבואר שגם לפסח שני צריך לעסוק בהלכותיו שלשים יום קודם ומטעם ביקור הקרבן. **והמזבח אבנים** (פי' טו תום ג) תירץ, שהרי זה ודאי אין הקרבן טעון ביקור יותר מד' ימים, ומה שצריך ל' יום קודם החג לעסוק בהלכותיו זהו כדי שיהיה בקי בדיני המומים, ומשום כך אין להוכיח מכך כמה זמן קודם טעון הקרבן ביקור שיתכן שדי בביקור יום אחד ושלשים יום קודם שיעסוק בלימוד ההלכות ובדיני המומים, וממילא יכול להיות שגם בפסח שני שואלים בהלכותיו ל' יום לפניו, אבל ביקורו הוא רק קודם ההקרבה.

והשמע שלמה (וירא ד"ה ומיהו) הקשה, מדוע הוכיחה הגמרא מבן בג בג שפסח דורות טעון ביקור, והרי אפשר להוכיח מכך שאם הכתוב 'הזה' ממעט שלדורות אין צריך ביקור, אם כן קשה שאין צריך לכתוב 'הזה' במקחו בעשור למעט שלדורות אין צריך מקחו בעשור, כיון שאם לא נאמר בו דין ביקור ודאי שאין צריך לקחתו בעשור. ותירץ היד דוד (ד"ה והמניח), שאם לא היה לימוד מבן בג בג, היה אפשר לומר שאכן לא צריך ביקור בפסח דורות, ומחמת כן גם ממעט פסח דורות ממקחו בעשור כיון שאין בו ביקור, ומה שכתוב מיעוט בתיבת 'הזה' לא בא למעט פסח דורות אלא תמיד, ולכן צריך ללמוד מבן בג בג שפסח דורות טעון ביקור[לה].

ועוד הקשה השמע שלמה, כיצד אמרו שהכתוב 'הזה' ממעט פסח שני מביקור, והרי אם צריך ריבוי בכתוב 'ועבדת' שיש ביקור בפסח דורות, ודאי שפסח שני אינו טעון ביקור, שאם הוא טעון ביקור ודאי שגם פסח דורות טעון ביקור ואין צריך לרבותו מהכתוב 'ועבדת'. ועוד הקשה, על רש"י (ד"ה מה) שכתב שפסח דורות ותמיד שוים לדין ביקור, אם כן מדוע צריך לימוד לתמיד בכתוב 'תשמרו', והרי אפשר ללומדו מפסח דורות שטעון ביקור. ועוד הקשה, מדוע למדו פסח דורות מהכתוב 'ועבדת', והרי אפשר ללומדו מפסח מצרים ותמיד שטעונים ביקור. ועל קושיא זו תירץ, שאם לא היה ריבוי בכתוב 'ועבדת' היינו ממעטים מהכתוב 'הזה' כל מה שאינו פסח מצרים.

האם יש דין ביקור בשאר הקרבנות

שם. בסוגיא כאן משמע שדין ביקור נאמר רק בקרבן התמיד ובפסח, ולא בשאר קרבנות. ובחידושי מרן רי"ז הלוי (עה"פ ויקרא) הקשה על מה שאמרו בתורת כהנים (ספ פרשתא הי"ג) אמר רבי יוסי שמעתי בשוחט תמיד בשבת שאינו מבוקר חייב חטאת. ופירש הר"ש (שם) שהחידוש בכך הוא שהביקור מעכב. ולכאורה אמנם אין הקרבן הזה יכול להיחשב כקרבן תמיד כיון שלא ביקרו, אך מכל מקום מדוע שלא יחשב כשאר קרבנות נדבה שהם כשרים בלא ביקור, ואם נאמר שכשאינו מבוקר הוא נחשב כבעל מום גמור, מכל מקום הועילה שחיטתו שלא יחשב כנבילה. וכתב שמכך משמע שהר"ש למד בדעת רבי יוסי שכל הקרבנות טעונים ביקורלו. **והמנחת אברהם** (מנחות מט: בדין ביקור ד' ימים) ביאר את דברי מרן ריז"ז הלוי, לפי מה שכתב **אביו בהר אפרים**, שיש שני דיני ביקור אחד שצריך לבקרו ד' ימים קודם, והוא מצוה וחיוב על האדם המקריב לבקרו ולשומרו ממומים. והשני הוא שצריך לבקרו קודם השחיטה ואם לא ביקרו אינו נקרא תמים. ולפי זה יש לבאר שדין ביקור ד' ימים קודם שהוא חיוב על האדם המביא נאמר רק בקרבן תמיד, אבל הדין ביקור השני שצריך לבקרו קודם הקרבתו ואם לא ביקרו הוא נחשב כבעל מום זה נאמר בכל הקרבנות.

אין להשוות דיני פסח דורות לפסח מצרים מחמת הכתוב 'ככל חוקותיו' ופסח דורות נמי הכתיב ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה שיהו כל עבודות חדש זה כזה. הקשה האור חדש (ד"ה ופסח), מדוע הוצרכה

הגמרא ללמוד שדיני פסח מצרים שייכים גם בפסח דורות ממשמעות הכתוב 'הזה', והרי אפשר ללמוד זאת מפסוק מפורש (במדבר ט ג) 'בארבעה עשר יום בחודש הזה בין הערבים תעשו אותו במועדו ככל חוקותיו וככל משפטיו תעשו אותו' ומפורש שככל החוקים והמשפטים שנאמרו בפסח מצרים יש לעשות גם לדורות, ובשלמא דין מקחו בעשור אין להצריך לדורות, כיון שהמיעוט בכתוב 'הזה' מוכרח שבא למעט שלדורות אין צריך ליקחו בעשור, אבל שאר דינים מדוע אין ללמוד מכתוב זה. ותירץ, לפי דברי רבי ישמעאל שאמר בקידושין (לז.) שכל מקום שנאמר 'מושב' פירושו לאחר ירושה וישיבה בארץ, והקשו עליו **תוספות** (ספ ע"ג ד"ה הואיל) אם כן מדוע הקריבו ישראל פסח במדבר, ותירצו שזה היה על פי הדיבור. ולפי זה מבואר שאין ללמוד מהכתוב בפסח מדבר 'ככל חוקותיו וככל משפטיו', כיון ששם היה ציווי מיוחד על פי הדיבור, ואין ללמוד מכך לדורות. ועוד תירץ, שאין ללמוד מהכתוב בפסח מדבר 'ככל חוקותיו וככל משפטיו', כיון שיש לומר שהוא מלמד רק על מצוות שבגוף הפסח, כמו שאמרו לעיל (נה.) על הלימוד לפסח שני מהכתוב 'ככל חוקת הפסח', ולכן העדיפה הגמרא ללמוד מהכתוב 'ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה' שמלמד על כל העבודות שבחודש זה.

והקרני ראם (קונטרס, ד"ה ופסח) תירץ, שהלימוד מהכתוב 'ועבדת' אינו לימוד בהיקש, אלא הוא ציווי מפורש של התורה לעשות את כל העבודות של חודש זה כמו שכתובים בפרשה זו, ולכן לא למדה הגמרא את דיני פסח דורות מהכתוב 'ככל חוקותיו וככל משפטיו', כיון שלימוד זה הוא היקשלז ואם כך אין צריך מיעוט מיוחד בכתוב 'הזה' למעט פסח שני, שהרי פסח שני גם כן נלמד מפסח ראשון בהיקש של 'ככל חוקת הפסח', ודבר הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד בהיקש, וממילא אין ללמוד פסח שני מדורות לענין זה, ומכיון שהלימוד הוא מהכתוב 'ועבדת' שאינו היקש, שוב הוצרכו מיעוט לפסח שנילח.

קרבן פסח של נשים אינו טעון ביקור

שם. הגור אריה יהודה (קונטרס המועדים סי' ג תום ד) הסתפק, לפי הדעה לעיל (עט:) הסוברת שנשים אינן חייבות בפסח ראשון אלא רק רשות, אם יביאו קרבן פסח האם הוא טעון ביקור ד' ימים כמו קרבן פסח של אנשים שהוא חובה, או שיש לומר שחיוב הביקור הוא על המביא את הקרבן, וכיון שהנשים אינן חייבות אינן צריכות לבקרו. והביא ראיה ממה שתירץ את קושיית הר"ש (פרה פ"ק מ"ד) מדוע כל הקרבנות כשרים להקרבה רק מיום השלשים שלהם, ואילו קרבן פסח כשר משמונה ימים, והרי אף קרבן פסח הוא קרבן חובה כשאר הקרבנות. ותירץ, שמדובר בקרבן פסח של נשים שאינו חובה אלא רשות ולכן אינו כשאר קרבנות שכשרים רק משלשים יום. וכשם שלגבי זמן הקרבתו פסח נשים שונה משאר קרבנות, כך יש לומר גם לגבי חובת ביקור שאינו כשאר פסחים ואינו טעון ביקור.

כוונת החתם סופר שיש ביקור בפסח שני אלא ההוא הזה למעוטי פסח שני. פירש רש"י (ד"ה למעוטי), שהכתוב 'הזה' בא למעט פסח שני שאינו טעון ביקור ד' ימים קודם הקרבתו. ובחתם

שמהמיעוט של פסח דורות ממקחו בעשור משמע ששייך בו דין ביקור, ומאידך מהכתוב 'הזה' ממעטים ביקור בפסח דורות, ולכן סבר שהכתוב לא בא למעט פסח דורות אלא למעט את קרבן התמיד מביקור, ומשום כך הוצרכה הגמרא להוכיח מבן בג בג שגם תמיד טעון ביקור.

לג. ובשלמא לפי הסוברים כשיטת הר"ן (על הרי"ף, להלן קנז: ד"ה מלה) שבפסח מצרים לא היה איסור בל יראה ובל ימצא, יש לומר שהמשנה שיירה את החילוק של ביקור ושיירה עימו עוד שיור של איסור בל יראה ובל ימצא, אבל לפי החולקים וסוברים שגם בפסח מצרים נאמר איסור בל יראה ובל ימצא, אין לומר ששיירה המשנה את החילוק של ביקור, כיון שלא מצאנו מה עוד שיירה עמו, ואין לומר ששיירה רק חילוק אחד. **לד. וכן** כתב הבית יוסף (אורח חיים סי' תכט ס"ק ד"ה תניא), שהטעם ששואלים בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום הוא, כיון שבזמן הבית היו כל ישראל מקריבים קרבן פסח, והיו צריכים לדרוש להם הלכות פסח שלשים יום קודם שיספיקו להכין קרבנם ולבודקו כראוי, ואף בזמן הזה תקנה לא זזה ממקומה. **לה. וכעין** זה תירץ המשיב נפש (ד"ה ה"ג), שאין לומר שאם אין ביקור בפסח דורות ממילא הכתוב 'הזה' הממעט פסח דורות ממקחו בעשור מיותר, כיון שאפשר לומר שהמקשן סבר שיש סתירה בפסוקים שמהמיעוט של פסח דורות ממקחו בעשור משמע ששייך בו דין ביקור, ומאידך מהכתוב 'הזה' ממעטים ביקור בפסח דורות, ולכן סבר שהכתוב לא בא למעט פסח דורות אלא למעט את קרבן התמיד מביקור, ומשום כך הוצרכה הגמרא להוכיח מבן בג בג שגם תמיד טעון ביקור. **לו. והקדושת לוי** (שמיני ד"ה נפשוק) הקשה, כיצד ציוה הקב"ה בשמיני למילואים (ויקרא ט ג) 'קחו שעיר עזים אחד לחטאת', שיקחוהו ויקריבוהו בו ביום, ולא נתן להם זמן לבקרו ד' ימים, והרי כל הקרבנות טעונים ביקור ד' ימים. **לז. כמבואר** בתוספות ביומא (נא. ד"ה דוחה). אכן לבסוף דחה שבתוספות מבואר שזהו לימוד בהיקש מ'הימנו ודבר אחר' כלומר שמקצת הדבר שבמלמד כתוב בו בעצמו ומקצתו למד בהיקש, וזה לא נחשב כהיקש. **לח. וראה** שם שהאריך מדוע באמת לומדים זאת מ'ועבדת' ונצרכים למיעוט של 'הזה' למעט פסח שני, ולא לומדים זאת מהיקש וממילא לא יצטרכו לא 'ועבדת' ולא 'הזה'.

סופר (סו"ת, יו"ד סי' לג ד"ה ממנס ידעתי) כתב, 'ויום כ"ה למב"י יו"ד אייר יום ביקור פסח שני'. והקשו עליו כיצד כתב שבפסח שני יש דין ביקור ד' ימים קודם זמן הקרבתו, והרי בגמרא מבואר שבפסח שני לא נאמר דין ביקור ד' ימים.

והילקוט הגרשוני (ח"ג מעדני פסח אות י) **תירץ**, לפי שיטת **תוספות** (סוכה מב. ד"ה שאינו) שביקור מעכב בדיעבד, שיש לומר שהמיעוט בכתוב 'הזה' שבפסח שני אין דין ביקור, ביאורו שאין הביקור מעכב בו בדיעבד, אכן לכתחילה גם פסח שני טעון ביקור, ולכן כתב החתם סופר על יום יו"ד באייר שהוא יום ביקור פסח שני שכוונתו על עיקר הדין לכתחילה שיש לבקרו"ט.

והאור פני יהושע (על הש"ס, קונטי' ליקוטי מאמרות אות ט, עמ' קיח) **תירץ**, על פי דברי הירושלמי (ה"ח) 'ניתן לישראל לבנות בית הבחירה וכו' רבי יהודה אומר ציבור עושים פסח שני'. ודייק מכך השר שלום מבעלז, שאם יבנה בית המקדש בזמן שבין פסח ראשון לפסח שני, יעשו כל הציבור פסח שני"ם, ולפי זה פירש שפסח שני התמעט מביקור ד' ימים רק באופן שיש מעט קרבנות של פסח שני, שאז יש זמן לבקרם כראוי ביום הקרבתם, אבל באופן של בנין בית המקדש קודם פסח שני שיבואו כל ישראל להקריב פסח שני וירבו הקרבנות, ודאי שהם יהיו טעונים ביקור ד' ימים קודם כדי שיוכלו לבקרם כראוי, ולזאת התכוין החתם סופר באומרו שיבוא יום יו"ד באייר ויבנה בית המקדש ויצטרכו כל ישראל לבקר את קרבנם[מא].

מה מיעט הכתוב קודם שנאמרה פרשת פסח שני

שם. בספר חידושי **אבר"ח** (ד"ה אלא) הביא מי שהקשה, שבזמן שעשו ישראל פסח במדבר קודם שנאמרה להם פרשת פסח שני היו צריכים לדרוש את הכתוב 'הזה' למעט פסח דורות שאינו טעון ביקור, כיון שקודם שנכתבה פרשת פסח שני ודאי שלא שיך שבא הכתוב למעטה. ותירץ, לפי קושיית **האור חדש** שהקשה, שאם הכתוב 'הזה' ממעט מביקור, ממילא אפשר לדעת שאין מקחו בעשור, ומדוע צריך מיעוט מיוחד לגבי מקחו בעשור. וצריך לומר שבאמת צריך ביקור, וקודם שנאמרה פרשת פסח שני לא שייך לדרוש מהכתוב 'הזה' למעט פסח שני מהריבוי בכתוב 'ועבדת', אלא ודאי שהכתוב 'הזה' נצרך למיעוט שעדיין לא ידעו מה הוא עד שנאמרה להם פרשת פסח שני.

ביקור בפסח דורות

דכותיה. רש"י (ד"ה דכוותיה) פירש, שהכתוב 'הזה' ממעט שפסח שני אינו טעון ביקור ד' ימים, שהוא דומה לפסח מצרים ששניהם רק יום אחד, ואילו הכתוב 'הזה' לגבי מקחו בעשור, ממעט פסח דורות, אכן דין ביקור נאמר גם בו, וכיון שאינו מתמעט מביקור ד' ימים אלא רק ממקחו בעשור, נמצא שאם לא הפרישו בעשור יבקר שנים או שלשה טלאים ואחד מהם יקריב שבכך יצא ידי ביקור ד' ימים אף שלא היה מקחו בעשור. **וכתב המזבח אבנים** (סי' טו אות ו), שלהלכה שיטת **רש"י תוספות ורבינו חננאל** שוה, שקרבן התמיד ופסח דורות טעונים ביקור, ובפסח מצרים התווסף גם דין שיהיה מקחו בעשור, ופסח שני אינו טעון כלום. **והבאר טוב** (ד"ה מה) כתב, שבלא דברי **רש"י** היה מפרש חילוק אחר שמקחו בעשור הוא בי' ניסן שיחד עם יום הקרבתו בי"ד ניסן הם חמשה ימים, ומכך התמעט פסח דורות שאינו צריך לקנותו כבר אז, אמנם מכיון שלא התמעט מביקור ד' ימים צריך לבקרו מי"א ניסן.

ולשיטת רש"י ושאר הראשונים[מב] שדין ביקור נאמר גם בפסח דורות, הקשה **הישועות מלכו** (קרבן פסח פ"ו ה"ו), שלעיל (סו:) אמרו שאפשר להביא את פסחו כחולין לעזרה ולהקדישו שם, ולכאורה אם ההקדש היה ביום שבו באו לעזרה, כיצד קיימו דין ביקור ד' ימים קודם. ותירץ שמדובר שבעל הטלה ביקרו ד' ימים קודם ההקרבה.

אבן בחידושי הרשב"א (מנחות מט: ד"ה שמירה) כתב, שפסח דורות אינו טעון ביקור.

הכרח שאם אין מקחו בעשור לא נאמר בו דין ביקור

שם. תוספות (ד"ה למעוטי) כתבו, שאין לומר שהכתוב 'הזה' לגבי מקחו בעשור בא למעט פסח שני, כיון שבפסח שני לא נאמר דין ביקור, ממילא אינו צריך גם דין מקחו בעשור. ופירשו דבריהם **הדברי התענוגים** (נתוס' שם) **והחזון איש** בסוגיין (או"ח סי' קכד ד"ה מלמ), שדין מקחו בעשור הוא מעכב שיאמר על הקרבן ביום י' ניסן שהוא לשם קרבן פסח, ונמצא לפי זה שאם למחרת ימצא בו מום ולא יוכל להקריבו אינו יכול להביא קרבן אחר, כיון שלא היה מקחו בעשור, ולכן בפסח שני שלא היה בו דין ביקור והיה חשש שימצא בו מום מוכרח שלא נאמר בו דין מקחו בעשור. והקשה הדברי התענוגים לפי זה, בפסח מצרים שנאמר בו דין מקחו בעשור, מה היה אם היה אחד מישראל מוצא מום בקרבנו שהרי אינו יכול להביא קרבן אחר כיון ששוב לא יהיה מקחו בעשור. ותירץ שבפסח מצרים שהיה דין ביקור ומחמתו ביקרו בשעת לקיחתו לא היה מצוי שיפול בו מום עד זמן הקרבתו. ועוד שבפסח מצרים הקריבו כל ישראל קרבנות פסח, ומי שימצא מום בקרבנו יכול להימנות על של חבירו, אבל בסתם פסח שני שאין כל ישראל עושים אותו אלא רק יחידים, אם ימצא בו מום לא מוכרח שיוכל להימנות על של אחרים.

שיטת הרמב"ם שהשמיט דין ביקור בפסח דורות

שם. הרמב"ם לא הזכיר בהלכותיו דין ביקור בקרבן פסח, ונאמרו בכך כמה ביאורים:

א. הישועות מלכו (קרבן פסח פ"ו ה"ו) כתב, שהרמב"ם סמך על דרשת המכילתא (בא פ"ה) על הכתוב (שמות יב ו) 'והיה לכם למשמרת' להוציא פסח דורות, שפסח מצרים מקחו בעשור ופסח דורות מקחו בכל זמן. והרי הכתוב הזה של 'והיה לכם למשמרת' מדבר גם על דין ביקור, ועליו אמרו במכילתא שהוא לא נאמר על פסח דורות, ומשום כך סבר הרמב"ם שלא נאמר לדורות דין ביקור[מג]. וכעין זה תירץ **המזבח אבנים** (סי' טו אות ג), שהרמב"ם סובר שביקורו ומקחו בעשור הם דין אחד, ומכיון שסבר שבפסח דורות ודאי לא נאמר דין מקחו בעשור, משום כך גם אינו טעון ביקור.

ב. יש שתירצו[מד], שהרמב"ם מפרש מה שכתוב 'ופסח דורות נמי הכתיב ועבדת', שזו קושיא על מה שתירצה הגמרא קודם שהלימוד מהגזירה שוה של הכתוב 'תשמרו' עדיף מהלימוד מהכתוב 'הזה', והקשתה הגמרא שא"כ גם ההיקש לתיבת 'ועבדת' יועיל יותר מהלימוד מתיבת 'הזה'[מה]. ועל כך תירצה הגמרא אלא למעוטי פסח שני דכוותיה, כלומר שמכתוב אחד 'הזה' ממעטים פסח דורות, ומהכתוב 'הזה' השני ממעטים פסח שני שהוא 'כוותיה' שגם הוא קרבן פסח[מו], ואין למעט קרבן תמיד, ונמצא שקרבן פסח התמעט מדין ביקור, ולכן לא כתבו הרמב"ם[מז].

ג. בספר קשות מיושב (לומר השכמה ח"ג) **תירץ**, שהרמב"ם סובר כשיטת בן בתירא (זבחים יט:) שפסח ששחטו בשחרית פסול, וכמו שפירש רבי יוחנן (שם יב.) בדעתו שבין שחטו לשמו ובין שלא לשמו הוא פסול, ואם כן צריך לשחוט את הפסח לאחר חצות, או בבוקר לשיטת אביי שאין מחוסר זמן לבו ביום שאז הוא כבר נחשב כראוי להקרבה. אבל אין לשוחטו בלילה קודם כיון שאז הוא נראה לקרבן ונדחה שגם דיחוי קטן פוסלו, ולפי זה אין לפרש שהכתוב 'הזה' ממעט מקחו בעשור, כיון שמקחו בעשור פירש **רש"י** (ד"ה מקחו) שהוא כשאומר זה לשם פסח, וזו כבר הקדשה של הקרבן, ובפסח דורות ודאי שאי אפשר להקדישו בעשור, משום שבכך הוא נהיה ראוי כבר בעשור להקריבו כקרבן שלמים, וכשמגיע יום י"ד ניסן הוא נדחה מהכשרו לכל הקרבנות [ואפילו לפסח אינו נחשב כראוי, משום שרק אם הקדישו באותו יום אמר אביי בשיטת בן בתירא שאין הוא נלמד מהכתוב 'ועבדת' שפסח דורות יהיה טעון ביקור ד' ימים. אכן **רש"י** (ד"ה ופסח) פירש את דברי הגמרא שהם בניחותא. **מו. כך** ביאר הבאר מים חיים את תירוץ הגמרא. והמרכבת המשנה כתב שמה שהגמרא אומרת למעוטי פסח שני דכוותיה הכוונה לפסח דורות, והוא מכונה פסח שני ביחס לפסח מצרים [וכעין זה פירש החזון איש], והוסיף, שלפי"ז מאוד מדויק לשון הגמרא 'דכוותיה', דהיינו פסח דורות שהוא כמו פסח מצרים. אמנם המזבח אבנים כתב שצריך לומר שהרמב"ם לא גרס בגמרא למעוטי פסח שני, אלא למעוטי פסח. וכתב המזבח אבנים (שם ד"ה והרמב"ם), שהרמב"ם בפירוש המשניות (פרקין פ"ג מ"ה) כתב שהדין שתמיד טעון ביקור נלמד מהכתוב בפסח מדבר, שבתמיד כתוב (במדבר כח ג) 'תשמרו להקריב לי במועדו' ובפסח מדבר כתוב (שם ט ג) 'את הפסח במועדו', משום שסבר שאין ללומדו מפסח דורות כיון שבו לא נאמר דין ביקור. והקשה על כך (שם ד"ה נמחוך), כיצד אפשר ללמוד תמיד מפסח מדבר והרי דין ביקור בפסח מדבר לומדים בהיקש מהכתוב 'ועבדת את העבודה הזאת' שיהיו כל העבודות של חודש זה כזה, לפסח מצרים שהיה טעון ביקור, ואם כן אין ללמוד ממנו בגזירה שוה לתמיד, כיון שאמרו (זבחים מט:) שבקדשים דבר הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד בגזירה שוה. ותירץ, שאמרו בגמרא (מנחות פג:) לענין מה שלומדים תודה מפסח דורות אפילו שפסח דורות עצמו נלמד מפסח מצרים, שפסח כולו חדא מילתא היא, ופירש **רש"י** (שם ד"ה כללא) שפסח מצרים ופסח דורות נחשבים פסח אחד ואינם בכלל דבר הלמד בהיקש, ונחשב שהתודה נלמדת ישר מפסח מצרים. וכך אף לגבי התמיד הוא נחשב כאילו נלמד מפסח מצרים ואין בכך דבר הלמד בהיקש שחוזר ללמד בגזירה שוה. **מז. ויש** שהקשו על שיטה זו, אם אכן להלכה אין פסח דורות טעון ביקור, מדוע לא נשנה דין זה בין החילוקים בין פסח מצרים לפסח דורות ששנתה המשנה כאן.

לט. והוסיף שלפי זה מיושבת שאלת המלא הרועים מדוע הוכיחה הגמרא שפסח דורות טעון ביקור מדברי בן בג בג, ולא הוכיחה מהברייתא לעיל (ו.) ששואלים ודורשים בהלכות הפסח שלשים יום קודם לפסח, ומבואר בגמרא (ע"ז ה:) שזה משום דין ביקור לקרבן. ומיושב שאכן מעיקר הדין גם בפסח שני יש דין ביקור ומחמתו צריך לדרוש בהלכות החג שלשים יום קודם, אלא שאין דין זה מעכב בדיעבד, ואילו מדברי בן בג בג מוכח שדין זה מעכב אפילו בדיעבד. **מ. ומה** שאמרו (פע.) שאין ציבור עושים פסח שני, לא נאמר על אופן זה של בנין בית המקדש. **מא. וביד יצחק** (סו"ת, ח"ג סי' רמה) תירץ, שכוונת החתם סופר לעבודת בית המקדש של מעלה שהיא בעניינים רוחניים שהיא קיימת גם לאחר חורבן בית המקדש של מטה, ורק לגבי עבודת בית המקדש של מטה אמרו שפסח שני אינו טעון ביקור מכיון שאינו קרבן ציבור וחסרה לו חשיבות זו, אבל בעבודה של מעלה שלא שייך חילוק זה גם פסח שני טעון ביקור. **מב. תוספות** (ד"ה למעוטי), תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ופלג), פסקי הרי"ד (ד"ה מקחו), אור זרוע (הלכות פסחים סי' רטז) ומאירי (ד"ה וזה). וכתב האור זרוע, שכך מסתבר, שהרי לומדים את פסח דורות מפסח מצרים והוא היה מקחו בעשור והקרבתו בי"ד, ומוכח שארבעה ימים אלו היו לביקור, וכך גם לדורות טעון ביקור ד' ימים, והוסיף שאינו יודע אם דין הביקור מעכב בו, ומסתבר שאינו מעכב ואם בזמן השחיטה רואים שאין בו מום יכולים להקריבו. **מג. ואף** שהמכילתא דרשה מכתוב זה רק לגבי המקח שלדורות אינו בעשור, ולא הזכירה מיעוט גם לגבי ביקור, מכל מקום סובר הרמב"ם שכיון שכתוב זה מלמד גם על דין ביקור, והוא לא נאמר לדורות, מוכח שגם דין ביקור לא נאמר לדורות. **מד. מרכבת** המשנה (קרבן פסח פ"י הט"ו), באר מים חיים (ד"ה זה), מזבח אבנים (סי' טו אות ח), וחזון איש בסוגיין (או"ח סי' קכד ד"ה מלמ). **מה. וכן** פירש רבינו חננאל (ד"ה ומה) שזו קושיא מדוע לא נלמד מהכתוב 'ועבדת' שפסח דורות יהיה טעון ביקור ד' ימים. אכן **רש"י** (ד"ה ופסח) פירש את דברי הגמרא שהם בניחותא. **מו. כך** ביאר הבאר מים חיים את תירוץ הגמרא. והמרכבת המשנה כתב שמה שהגמרא אומרת למעוטי פסח שני דכוותיה הכוונה לפסח דורות, והוא מכונה פסח שני ביחס לפסח מצרים [וכעין זה פירש החזון איש], והוסיף, שלפי"ז מאוד מדויק לשון הגמרא 'דכוותיה', דהיינו פסח דורות שהוא כמו פסח מצרים. אמנם המזבח אבנים כתב שצריך לומר שהרמב"ם לא גרס בגמרא למעוטי פסח שני, אלא למעוטי פסח. וכתב המזבח אבנים (שם ד"ה והרמב"ם), שהרמב"ם בפירוש המשניות (פרקין פ"ג מ"ה) כתב שהדין שתמיד טעון ביקור נלמד מהכתוב בפסח מדבר, שבתמיד כתוב (במדבר כח ג) 'תשמרו להקריב לי במועדו' ובפסח מדבר כתוב (שם ט ג) 'את הפסח במועדו', משום שסבר שאין ללומדו מפסח דורות כיון שבו לא נאמר דין ביקור. והקשה על כך (שם ד"ה נמחוך), כיצד אפשר ללמוד תמיד מפסח מדבר והרי דין ביקור בפסח מדבר לומדים בהיקש מהכתוב 'ועבדת את העבודה הזאת' שיהיו כל העבודות של חודש זה כזה, לפסח מצרים שהיה טעון ביקור, ואם כן אין ללמוד ממנו בגזירה שוה לתמיד, כיון שאמרו (זבחים מט:) שבקדשים דבר הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד בגזירה שוה. ותירץ, שאמרו בגמרא (מנחות פג:) לענין מה שלומדים תודה מפסח דורות אפילו שפסח דורות עצמו נלמד מפסח מצרים, שפסח כולו חדא מילתא היא, ופירש **רש"י** (שם ד"ה כללא) שפסח מצרים ופסח דורות נחשבים פסח אחד ואינם בכלל דבר הלמד בהיקש, ונחשב שהתודה נלמדת ישר מפסח מצרים. וכך אף לגבי התמיד הוא נחשב כאילו נלמד מפסח מצרים ואין בכך דבר הלמד בהיקש שחוזר ללמד בגזירה שוה. **מז. ויש** שהקשו על שיטה זו, אם אכן להלכה אין פסח דורות טעון ביקור, מדוע לא נשנה דין זה בין החילוקים בין פסח מצרים לפסח דורות ששנתה המשנה כאן.

נדחה כיון שאינו מחוסר זמן לאותו יום וכאילו הקדישו כעת לפסח, אבל אם הקדישו קודם יום זה הרי הוא נדחה מהקדשו], וכיון שהוא נראה ונדחה ודאי שאין להקריבו, ומשום כך ודאי שאין צריך פסוק למעט דבר זה, אכן בפסח מצרים שהיה קודם שנאמרו דיני הקרבנות לא היה חסרון של נדחה, ושפיר יכלו להקדישו בעשור ואינו נחשב כנדחה בי"ד ניסן.

ד. התפארת ישראל (מומר בקודם פכ"ו הע' ג) תירץ, **שהרמב"ם סובר כרש"י** (ביצה ו: ד"ה וכי) שכל דבר שהוזכר בברייתא ולא הוזכר מקצתו במשנה אין הלכה כמותו, ומשום כך סבר הרמב"ם שכיון שדין ביקור הוזכר רק בברייתא ולא במשנה אין הלכה כמו הברייתא.

ה. בניר לדוד (קרבן פסח פ"ו ה"ו) הביא **מהגרא"ז מלצר** שביאר, לפי מה שכתוב במדרש (פרקי דרבי אליעזר פל"ג) במה שיצחק אבינו שלח את עשיו להביא לו ציד שזה היה עבור רצונו להקריב קרבן פסח, וכן מפורש בתרגום יונתן שהיה זה בערב פסח שכתב (בראשית מ ו) 'וקרא ית עשו בריה רבא בארביסר בניסן ואמר ליה ברי הא ליליא דין עילאי משבחין למארי עלמא'. ומוכח שרצה להקריב את הפסח בלא לבקרו קודם ד' ימים, וזו ראיה לשיטת הרמב"ם שמלבד פסח מצרים לא נאמר דין ביקור בפסח[מח].

ו. הגרי"ש כהנמן (דברי הרב פ"פ סי' מד) תירץ, לפי דברי **הרשב"א** (מנחות מט: ד"ה שמיה) שתמה מדוע לא למדו דין ביקור מפסח רק לקרבן תמיד ולא גם לקרבנות המוספים, והרי הכתוב 'תשמרו' הולך על כל הקרבנות, ויישב, שזהו משום שודאי אין הלימוד של 'תשמרו' שמלמד על חובת ביקור שייך בכל הקרבנות שכתובים שם בפרשה, שהרי פסח גם כתוב שם והוא קרבן יחיד שלא שייך בו ביקור, ולכן מוכרח שהכתוב 'תשמרו' שמלמד על חובת ביקור נאמר רק על קרבן תמיד שכתוב בסמוך ואין הכרח ללמוד ממנו גם על מוספים. אכן פסח מצרים מבואר **בזרע אברהם** (לופטנזיר, סי' ד) שמוכח במכילתא שהוא נחשב לקרבן ציבור, ולפי זה יש לומר שהלימוד מפסח לתמיד שצריך ביקור הוא מפסח מצרים שהיה קרבן ציבור והיה בו ביקור, אבל בפסח דורות שהוא קרבן יחיד אין בו דין ביקור.

ז. ויש מי שתירץ, שכשהובא בתורת כהנים דין ביקור בתמיד, לא למדו זאת מדרשתו של בן בג בג מגזירה שוה מפסח, ונראה שסבר התנא בתורת כהנים ששיטת בן בג בג היא שיטת יחיד ואין הלכה כמותו, אלא סבר שהמקור להצריך ביקור בקרבן תמיד הוא מכך שכתוב בו 'תמים', ורבנן למדו שכדי שיחשב תמים הוא צריך ביקור ד' ימים קודם הקרבתו, ולפי זה יתכן שסבר הרמב"ם שלכן אין ללמוד פסח דורות מפסח מצרים כיון שהוא שונה בכך שהוצרך שיהיה מקחו בעשור, ולכן לא כתב שפסח טעון ביקור.

עדיף שלא למעט מהכתוב את פסח שני

אלא הזה למה לי לכדרבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא. הקשה **המהרש"א** (ד"ה אלא), שמשמע בסוגיא כאן שהפסוק 'ועבדת את העבודה' מדבר על פסח ראשון ולא על פסח שני, ואם כן מדוע הוצרכה הגמרא לומר שהפסוק 'הזה' מלמד לדברי רבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא, ולא אמרה שהוא בא למעט פסח שני, שהרי אין לנו שום סיבה לא למעטו, שהרי רק פסח ראשון אי אפשר למעטו מחמת הפסוק 'ועבדת'. ואם נאמר שמכך שכתוב בפסח שני 'לא ישאירו ממנו עד בקר' נלמד כבר שצריך לאוכלו בלילה ולכן אי אפשר למעטו מהפסוק 'הזה', אם כן יש להקשות מדוע צריך את הפסוק 'ועבדת' לגבי פסח ראשון ללמדנו שנאכל בלילה, והרי אפשר ללמוד מהכתוב בפסח שני[מט] שאין להשאיר ממנו עד הבוקר אלא צריך לאוכלו בלילה, שכל שכן שבפסח ראשון צריך לאוכלו בלילה.

ותירצו האור חדש (ד"ה אלא) **והגנזי יוסף** (ד"ה אלא), שלכאורה כקושיית המהרש"א יש להקשות גם על המשך הגמרא ששאלה אלא בו למה לי ותירצה בו המרת דת פוסלת ואין המרת דת פוסלת בתרומה, ולכאורה קשה שיכלה הגמרא לומר שהכתוב 'בו' בא ללמד שבפסח שני אין המרת דת פוסלת, וכן יש להקשות על הלימוד מהכתוב 'בו' לגבי ערלי. אלא יש לומר שכיון שמהכתוב 'ככל חוקת הפסח' לומדים לעיל (נה.) לדמות את דיני פסח שני לפסח ראשון לכל דבר מלבד אלו שיש בהם מיעוט שנאמרו רק בפסח ראשון, לכן בכל אופן שיכלה הגמרא לפרש שהמיעוט נאמר לגבי דין אחר העדיפה הגמרא לפרשו כך ושלא למעט את פסח שני.

והעוד יוסף חי (ד"ה אלא) תירץ, שכיון שדברי רבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא הם מפורשים, העדיפה הגמרא לומר שהכתוב מלמד לדברים מפורשים, מאשר לומר שהוא בא ללמד דין מחודש בפסח שני.

איסור ערל באכילת פסח

אבל אוכל בפסח דורות. לגבי האיסור של אכילת ערל בפסח הובא בשם **הגרי"ז הלוי סולוביצ'יק** (הגדה של פסח מבית הלוי, קונטרס הוספות עמ' ממ) לחקור, האם זהו דין בקדשים שערל אסור לאכול בהם, או שזה דין מיוחד בקרבן פסח שערל אסור לאוכלו, וכתב שמכך שהגמרא ביבמות (עד.) עושה צריכותא מדין ערל בפסח לקדשים, משמע שזה דין אחד, וכן משמע **מתוספות** (סה ע. ד"ה אימ) שכתבו שאף שמילת עבדיו וזכריו מעכבתו בפסח אין זו הוכחה שערל יהיה אסור בפסח, ומשמע שהוא דין אחד עם איסור ערל בקדשים. אלא שמדברי **הרמב"ם** (ספר המצוות ל"ת קלה) שכתב שאיסור ערל בקדשים לומדים בגזירה שוה מפסח מוכח שהם דינים שונים, וכן אפשר להוכיח מהגמרא ביבמות (עח.) שעושה צריכותא בין הכתובים של ערל ובן נכר, והרי בן נכר איסורו רק בפסח, ואם הוא אותו דין כמו ערל שאסור בקדשים אין לעשות צריכותא בדין אחד, ולכן כתב שיש לערל שני איסורים באכילת הפסח, האחד מדין איסור אכילת כל הקדשים, והשני שהתחדש בו שלא יאכל את הפסח. ולפי זה כתב שיש לפשוט את ספיקו של **המנחת חינוך** אם ערל שאכל חצי זית פסח וחצי זית משאר קדשים מצטרפים הם לאיסור, ולפי דבריו שגם בפסח יש איסור של שאר קדשים, ודאי שהאוכל חצי זית מזה וחצי זית מזה מצטרפים שניהם לאיסור, ונמצא שעבר על אכילת זית שלם שאיסורו באכילת קדשים.

איסור אכילת פסח לערל גם בלא מצה ומרור

אבל הוא אוכל במצה ומרור. **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ט ה"ח) כתב, ערל שאכל כזית מבשר הפסח לוקה שנאמר 'כל ערל לא יאכל בו', בו הוא שאינו אוכל אבל אוכל הוא מצה ומרור, וכן מותר להאכיל מצה ומרור לגר תושב ולשכיר. והקשה **האמת ליעקב** (שם), מה החידוש שהשמיע הרמב"ם שמותר להאכיל לגר מצה ומרור, והרי פשוט שאין בהם קדושה, ומדוע שלא יאכלם[נא]. וביותר שהלכה זו אינה שייכת להלכות קרבן פסח, ומדוע כתב זאת הרמב"ם בהלכות קרבן פסח, וגם אם נאמר שיש חידוש שמדרבנן צריך לאכול את המרור, יש להשמיע חידוש זה בהלכות חמץ ומצה. ותירץ, שהרמב"ם בא להשמיע שערל שאכל רק מבשר הפסח עבר איסור גם אם לא אכל עימו מצה ומרור, ואין האיסור דומה לקיום המצוה שהיא מתקיימת רק כשאוכל יחד עם מצה ומרור, ולכן כתב הרמב"ם בו הוא אינו אוכל אבל הוא אוכל במצה ומרור וכך הדין גם בגר תושב.

ביאור 'המרת דת'

בו המרת דת פוסלת. רש"י (יבמות עח. ד"ה המרת) פירש מה היא המרת דת הפוסלת בפסח, שאם המיר דתו ונתנכרו מעשיו לאביו שבשמים עליו אמר הכתוב לא יאכל בו. וכן ברש"י לעיל (כה: ד"ה בן נכר) כתב שהוא מי שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים ולא לכל התורה כולה. ובדפוסים ישנים שקודם הצנזורה [דפוס ונציה] גרסו כאן [וכן בכל הש"ס במקום שכתוב 'המרת דת'] 'משמדות'. וכן הכריח בשיטת רש"י[נב] **המרומי שדה** (ד"ה בו), שבן נכר אין הכוונה שהוא מומר לכל התורה, שאם כן אין הוא אוכל מן הפסח ומדוע הוצרך פסוק למעטו שלא יאכל בו, ואם הוא בא לאכול בו נמצא שכבר שב בתשובה ואינו מומר לכל התורה, אלא ודאי שלפי שיטתו יש לפרש שבן נכר הוא גם מי שמומר לדבר אחד[נג]. וכן כתב **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ט ה"ו) שהאיסור נאמר במשומד

מח. ויש מי שדחה ראיה זו, שרק לאחר היציאה ממצרים שהקריבו כל בני ישראל את הפסח יחד שבכך הוא נחשב לקרבן ציבור התחדש בו הדין שהוא טעון ביקור, אבל קודם לכן שרק יחידים הקריבו אותו ואינו קרבן ציבור ודאי שלא היה טעון ביקור. **מט. כמו** שהקשו תוספות (ד"ה אלא) לגבי שבירת עצם. **נ. ועל** כך אין לתרץ כמו שכתב המהרש"א שאפשר ללמוד זאת מהכתוב בפסח שני, מכיון שלגבי המרת דת אין שום לימוד בכתוב אצל פסח שני. **נא. כמו** שכתבו התוספות (יבמות עח. ד"ה בו) שבמצה ומרור אין שום קדושה, ולכן אי אפשר לדרוש מהפסוק שנאמר לגבי בן נכר, ש'בו' אינו אוכל אבל אוכל במצה ומרור, כי פשוט שהוא יכול לאכול מצה ומרור. **נב. המרומי** שדה הביא שנחלקו רש"י (ד"ה בן נכר) ותוספות (להלן קכ. ד"ה בן) מה הגמרא ממעטת מהפסוק 'בו' שנאמר לגבי בן נכר. רש"י גרס [כגירסא שמובאת בגמרא שלפנינו] שממעטים שבו המרת דת פוסלת ואין המרת דת פוסלת בתרומה. ואילו התוספות גרסו גם לענין בן נכר בו אינו אוכל אבל אוכל במצה ומרור. וכתב שיש חילוק בין רש"י לתוספות גם לענין הצריכותא שהגמרא עושה בסמוך, שהנה הגמרא שואלת מדוע צריך גם ערל וגם בן נכר, והתוספות (שם) כתבו שהצריכותא היא לא מדוע התורה צריכה לכתוב גם ערל וגם בן נכר, אלא הקושיא היא מדוע צריך לימוד מפסוק גם לענין ערל וגם לענין בן נכר שהוא אוכל במצה ומרור. אמנם לפי רש"י הקושיא היא מדוע צריך לכתוב את שניהם בתורה, כי אין באמת לפי דבריו לימוד גם לבן נכר שהוא אוכל במצה ומרור. וכתב שא"כ חייבים לומר לפי רש"י שערל היינו שמתו אחיו מחמת מילה, כי אם נאמר שערל היינו מי שאינו מל, הרי הוא עבר עבירה והוא מומר לענין מילה ומדוע הוא לא כלול בפסוק של בן נכר [ואי אפשר לומר שבן נכר היינו מומר לכל התורה כולה כי אם כן הוא לא בא להקריב קרבן פסח, ואם חזר בתשובה ולכן בא להקריב קרבן פסח שוב הוא אינו מומר לכל התורה], אלא בהכרח שערל היינו מי שמתו אחיו מחמת מילה. משא"כ לפי תוספות שאפשר לומר שבן נכר היינו מומר לכל התורה, ואעפ"כ צריך להשמיענו גם ערל וגם בן נכר בשביל להשמיענו בשניהם שהם חייבים לאכול מצה ומרור, שהרי אי אפשר ללומדם אחד מהשני כמו שמבואר בצריכותא של הגמרא, אם כן היה אפשר לומר שערל היינו מי שלא מל מחמת צער [אמנם בתוספות שם מבואר שערל היינו מי שמתו אחיו מחמת מילה. וראה בתוספות בחגיגה (ד: ד"ה המרנה) שהביאו שר"ת סובר שערל היינו מי שאינו מל מחמת צער]. **נג. ולפי** זה ערל הוא מי שלא מל מחמת שמתו אחיו מחמת מילה, כי מי שלא מל מחמת צער הרי הוא מומר ופסול להקריב את הפסח מדין בן נכר. אכן לפי תוספות (להלן קכ. ד"ה בן) שגרסו שהחידוש בבן נכר הוא שצריך לאכול במצה ומרור, אם כן יתכן שבן נכר היינו מומר לכל התורה כולה והחידוש שאפילו כזה מומר צריך לאכול מצה ומרור, ולפי דבריהם אפשר לפרש שערל הוא מי שלא מל מחמת צער.

לעבודה זרה. אמנם רש"י על התורה (שמות יב מג) פירש 'כל בן נכר, שנתנכרו מעשיו וכו' ואחד ישראל מומר במשמע'. וכתב שם **הרא"ם** שאין כוונתו רק למומר לעבודה זרה, אלא שכל מי שמומר לאחת מהעבירות הרי הוא בכלל בן נכר. והוכיח כן מדברי רש"י (שם שם מח) על הפסוק (שם) 'וכל ערל לא יאכל בו' שהכריח שמדובר בערל שמתו אחיו מחמת מילה כיון שאם מדובר בערל שלא מל במזיד הרי הוא נלמד מ'בן נכר', ואם בן נכר הוא מומר לעבודה זרה הרי יש לומר שדווקא הוא שנחשב מומר לכל התורה ולא מומר למילה. וכן דייק **הטורי אבן** (חגיגה ד: ד"ה ר' עקיבא) מדברי רש"י (זבחים כג: ד"ה שמתנכרו) שכתב שמעשיו 'נחשבים לנכרים למקום', שאף בכל העבירות הדין כן[יד]. וכבר תמה הצידה לדרך (שמות יב מג) על סתירת דברי רש"י.

על מי נאמר איסור אכילת מומר בפסח

שם. הרמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ז) כתב, שהמאכיל כזית מן הפסח בין מפסח ראשון בין מפסח שני למשומד לעבודה זרה, או לגר תושב או לשכיר, הרי זה עובר בלא תעשה ואינו לוקה. וכתב הכסף משנה, שאף שבפסוק כתוב האיסור בלשון 'לא יאכל' כלומר שהאיסור הוא על האוכל ולא על המאכיל, מכל מקום סבר הרמב"ם שאין הפסוק מזהיר את הנכרים בכך, כיון שהם לא נזהרים בכתובים[יה], אלא האזהרה היא על ישראל שלא יאכיל אותם והרי זה כאילו נכתב בפסוק 'לא יאכיל'[יו], ומכל מקום כיון שלא כתוב כך בפירוש, אין לוקים על איסור זה[יז]. **והמנחת חינוך** (מצוה יג אות ג) הקשה, שאמנם לגבי נכרים שאינם מצווים בכך, מסתבר שכיוונה התורה על הישראל שלא יאכילם, וממילא היטב כתב הרמב"ם שהאיסור הוא על המאכיל, אך לגבי מומר מדוע לא פירש הרמב"ם שהאיסור הוא עליו בעצמו, ונפקא מינה כשעשה תשובה שצריך לשוב גם על איסור זה, או[אחרונים] כשיד ישראל תקיפה להלקותו על האיסור. ונראה שזה ודאי שהוא עצמו לוקה עליו, אלא שבא הרמב"ם לחדש שגם הישראל המאכילו עובר באיסור. אכן הקשה מדוע הרמב"ם כתב שאין לוקים עליו, ומשמע מלשון הרמב"ם שאפילו הוא עצמו אינו לוקה עליו ונשאר בצ"ע. **והחינוך** (שם) כתב, שאין לוקים עליו משום שהוא לאו שאין בו מעשה.

אכן הסמ"ג (לאוין סנג) כתב שהזהירה התורה שלא יאכל משומד בפסח. וכתב **המנחת חינוך** (שם אות יח) שמבואר בדבריו שהאיסור הוא על המומר ולא על הישראל המאכילו.

המרת דת במעשר ובתרומה

ואין המרת דת פוסלת בתרומה. ביבמות (עח.) גירסת הגמרא היא שאין המרת דת פוסלת במעשר. וכתבו **תוספות** (שם ד"ה ומין) שאין בכך סתירה לסוגיא כאן שאמרו שאין המרת דת פוסלת בתרומה, מכיון שמהכתוב 'בו' אפשר למעט גם תרומה וגם מעשר שאין המרת דת פוסלת בהם, כיון שמשמעות הכתוב היא שרק בפסח המרת דת פוסלת ולא בדברים אחרים. אמנם **הרשב"א** (שם ד"ה משומדות) כתב, שרק מעשר ממעטים לגבי המרת דת, ולא תרומה שכמה שאפשר לדמותה לפסח מדמים אותה מחמת הגזירה שוה בכתוב 'תושב ושכיר'. וכן כתב **המאירי** (ד"ה וזה) שהשמדות פוסלת בתרומה. והקשה הקרן **אורה** (יבמות שם ד"ה גו), שהדבר פלאי, שכאן מבואר בפירוש שאין המרת דת פוסלת בתרומה, ולמה לא הביא הרשב"א את הסוגיא הזו.

המרת דת בקדשים

שם. תוספות ביבמות (עג: ד"ה שכן פנקעל"ס) כתבו, שהמרת דת פוסלת בקודש. וכן כתב **הליקוטי הלכות** (מנחות קט. זמן תודה ד"ה הרי) שקדשים יותר חמורים מתרומה ודינם כפסח שבן נכר פסול מאכילתם. אכן **בחידושי מרן רי"ז הלוי** (מלכות ממורות פ"ג הכ"ג ד"ה והנה מדברי) כתב, שאיסור אכילה של בן נכר לא מצאנו אלא בפסח לבדו ולא בשאר קדשים. וכן **הובא** בשמו (קטנקיל ממורה ג. ד"ה והיה) שבן נכר הוא דין מיוחד בפסח ולא בשאר קדשים.

מה הצורך בצריכותא בשני דינים נפרדים

ואיצטריך למיכתב ערל ואיצטריך למיכתב בן נכר. הקשו **באגרות משה** (שו"ת, או"ח ח"ג סי' לג ענף ג) **ובשיעורי רבינו משולם דוד הלוי** (זבחים כג: ד"ה בן נכר וערל לב), שערל לב וערל בשר שני דינים נפרדים המה, ומה שייך לעשות עליהם צריכותא. ויישב האגרות משה, שגם ערל לב וגם ערל בשר דימו עצמם לגויים, ולכן היתה הוה אמינא שמספיק לכתוב אחד מהם, ונדע גם את השני. וכן כתב הגרמ"ד, שאף הערל נחשב כבן נכר, כמבואר **ברמב"ם** (גירסת המקדש פ"ו ה"ח) שכתב, 'הערל הרי הוא כבן נכר', וכיון ששני אופנים הם בשם 'בן נכר' לפיכך עשתה הגמרא צריכותא. אלא שהקשו על כך, שבסוגיא כאן עשתה הגמרא צריכותא בין ערל למומר לגבי לאווים של איסור אכילת הפסח, והם ודאי שני לאוין נפרדים. והגרמ"ד נשאר בצריך עיון. והאגרות משה (שם ד"ה ויש) כתב, **שתוספות** (להלן קכ. ד"ה כל) רמזו בלשונם את הקושיא הזו על הצריכותא כאן, שכתבו שאף לו היו שני הדברים שוים קשה שאין מזהירים מן הדין, ומשמע שהבינו שכלפי האמת גם אין הדברים שוים. ובתירוצם שכתבו שהצריכותא אינה עוסקת באיסור אכילת הפסח, שודאי שהוצרכו שניהם שאין מזהירים מן הדין, אלא בחובה לאכול מצה ומרור אף שאינם אוכלים בפסח, ביאר האגרות משה (שם ד"ה ומשמע, ד"ה ולכן) את הצורך בצריכותא, שכיון שגילתה התורה פעם אחת שאין החובה לאכול מצה ומרור תלויה באכילת הפסח, פשוט שכל אלו שאינם אוכלים פסח יתחייבו במצה ומרור, ואין צורך לחזור ולכפול בכל אחד מהם.

מהי מאיסותו של הערל

ערל משום דמאים. שנינו בנדרים (לז:), 'רבי אלעזר בן עזריה אומר מאוסה היא הערלה שנתגנו בה רשעים, שנאמר (ירמיה ט כה) 'כי כל הגוים ערלים' [וכוונתו בתיבת 'רשעים' היא גם להמשך הפסוק שהובא במשנה שם 'וכל בית ישראל ערלי לב'][טו]. וביאר **המהר"ל** (גדריש שם פ"ו ד"ה מאוסה), שערלה היא כיסוי על צורת הדבר, כערלת הפרי, הסותמת אותו, ואין עליה צורת הפרי בעצמו, וכן גם ערלת המילה, שהיא חומרית מאוד, מרוחקת מצורת האדם, ולפיכך מאוסה היא, שאין כבוד בדבר החומרי.

ערל המבעט במילה לדעת כולם הוא מאוס

שם. תוספות ביבמות (עג: ד"ה התם) כתבו, שהחילוק בין ערל לבן נכר הוא שערל מאוס הוא רק לפי רבי עקיבא (שם) שמדמה ערל לטמא, אבל לרבנן אינו מאוס. והקשה הקרני **ראם** (קונטרס, ד"ה ומינטרין), שלפי דבריהם יקשה לשיטת רבנן שאינם סוברים את החילוק של 'מאוס', מדוע כתבה התורה שני פסוקים לגבי פסח גם לערל וגם לבן נכר. ותירץ, שרבנן מודים בערל שלא מל מחמת שהוא מבעט במילה שהוא מאוס, ורק לגבי ערל שמתו אחיו מחמת מילה או בדואג מחמת הצער אמרו שאינו מאוס.

שיטת הרמב"ם והראב"ד במילת עבדיו וטבילת אמהותיו בפסח דורות

בו מילת זכריו ועבדיו מעכבת. **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ט ה"ה) כתב, שמילת כל עבדיו וכן טבילת אמהותיו לשם עבדות מעכבתו מלעשות את הפסח[יט]. וכתב **הראב"ד**, שבתוספתא כתוב שזה דווקא בפסח מצרים ולא לפסח דורות. וכתבו **הכסף משנה** ומהר"י קורקוס שבתוספתא לפנינו (פ"ח ה"ז) כתוב אחד פסח מצרים ואחד פסח דורות מי שהיו לו עבדים שלא מלו ושפחות שלא טבלו מעכבים אותו מלאכול בפסח, ראב"י אומר אומר אני בפסח מצרים הכתוב מדבר. ומשמע שהרמב"ם פסק כת"ק. ואם כוונתו של הראב"ד להקשות מראב"י שמשנתו קב ונקי[כ], יתכן שכלל זה נאמר רק על משנה ובריית ולא בתוספתא, וכתבו שאולי היתה לו גירסא אחרת בתוספתא. אכן **המרכבת המשנה** כתב, שאין כוונת הראב"ד להקשות על הרמב"ם מהתוספתא, אלא להיפך הוא מביא לו מראה מקום שכדבריו כן הוא בתוספתא וכתנא קמא החולק על רבי אלעזר בן יעקב. **והמאיר לארץ** (שם) כתב, שכוונת הראב"ד להשיג על סיום דברי הרמב"ם שכתב

ודבר זה מפי הקבלה שהטבילה לשפחות כמילה לעבדים, ועל כך הקשה הראב"ד שבתוספתא מבואר שדין זה נלמד מפסוק, ומדוע קראו הרמב"ם דברי קבלה. ולפי זה לא נחלקו הרמב"ם והראב"ד להלכה, ושניהם סוברים שהמילה מעכבת, וכן סוברים גם רבי אלעזר בן יעקב ורבנן ולא נחלקו בכך.

לימוד מהכתוב 'ועבדת' לאיסור שבירת עצם בפסח דורות

אבל שובר בפסח דורות אמר קרא ועבדת. מבואר בגמרא שגם בפסח דורות יש איסור לשבור עצם בקרבן פסח, והוא נלמד מהכתוב 'ועבדת' שיהיו כל עבודות חודש זה כמו בפסח מצרים. והקשו **תוספות** (ד"ה בן נכר), מדוע צריך לימוד שאסור לשבור עצם בפסח דורות, והרי אפשר לדעת זאת מכך שבפסח

נד. **ועיין** באחיעזר (שו"ת, מ"ג סי' נ אות ג) שדייק כן מדברי הגמרא. **נה. מלשונו** של הכסף משנה שהנכרים אינם נזהרים במצוות התורה, דייק הפתח הבית (שם) שגם הנכרים מצווים במצוות התורה אלא שרק אינם מקיימים אותם, והקשה על כך שהרי הנכרים לא נצטוו אלא בז' מצוות בני נח. **נו. ובהר** המוריה (שם) הביא ראיה לשיטת הרמב"ם שהאיסור הוא על הישראל המאכילו מהמעשה בההוא ארמאה עם רבי יהודה בן בתירא לעיל (ג:) שהקפיד רבי יהודה בן בתירא שלא יאכל מן הפסח. ומהכתוב בירושלמי (מגילה פ"ג ה"ג) שרבי אמר לאנטונינוס שלא יאכילו מן הפסח. **נז. והביא** המנחת חינוך (מצוה יג אות ז) שהקשה המגילת ספר על הכסף משנה מדברי הרמב"ם (מלכות פ"י הל"ג) שהמלביש את חבירו בכלאים לוקה, ואף שבתורה נאמר (דברים כב יא) 'לא תלבש' שמשמע איסור על הלובש עצמו, מכל מקום דרשו בו 'לא תלביש' ומחמת כן לוקה המלביש ואף כאן נאמר שילקה המאכילו. **והלחם יהודה** (קרבן פסח פ"ט ה"ז) תירץ שיש לחלק בין המלביש כלאים שהמלביש עצמו עושה מעשה בידיו, מה שאין כן במאכיל נכרי בפסח שאינו עושה כלום במעשה האכילה אלא רק נותן לו לאכול, ואם נפרש שמדובר בתוחב לו בבית הבליעה את הפסח שאז נחשב שעשה מעשה, אכן גם להרמב"ם לכאורה יהיה חייב המאכילו, או שיתכן שכיון שאפשר לעבור על הלאו בלא מעשה אין לוקים עליו אף באופן שיש בו מעשה. **נח. ובעין** יעקב שם הובא בדברי רבי אלעזר בן עזריה כל הפסוק. **נט. וכתב** המנחת חינוך (מצוה יז אות יג), שבעבדים גם הרמב"ם מודה שאין טבילתם מעכבת אלא המילה, ודווקא בשפחות מפי הקבלה למדנו שהוא מעכב ולא בעבד. **ס. כמבואר** בעירובין (סב:) ובעוד מקומות בש"ס.

שני נאמר איסור שבירת עצם, וממילא יש לדעת שכל שכן שבפסח דורות יש איסור זה. והקשה **המהרש"א** (נמוק' שם), שלעיל (פה.) דרשה הגמרא מהכתוב של שבירת עצם בפסח שני שאיסור זה הוא גם בעצם שיש בה מוח, ואם כן הכתוב הזה נצרך לדרשה זו, ואין ללמוד ממנו שאיסור זה שייך גם בפסח דורות. ותירץ **הצל"ח** (נמוק' שם), שאם לא היה הכתוב 'ועבדת' מלמד שאיסור שבירת עצם הכתוב בפסח מצרים נאמר גם על פסח דורות, אלא היו רוצים ללמוד זאת רק מהכתוב בפסח שני, לא היה צד לומר שהעשה של אכילת בשר הפסח ידחה את האיסור של שבירת העצם, לפי מה שהביאו תוספות (קידושין לח. ד"ה מקדש) בשם הירושלמי (חלה פ"ג ה"ח) שאין עשה שלפני הדיבור דוחה לא תעשה של אחר הדיבור, ואין ביאורו של כלל זה מחמת חשיבות המצוות, אלא משום שאם אין שניהם לפני הדיבור או אחר הדיבור אין הם נקראים סמוכים זה לזה ואינם דוחים, ולפי זה אם היו עשה ולאו סמוכים שנאמרו לפני הדיבור אף אם חזר הלאו ונאמר שוב לאחר הדיבור יכול העשה לדחותו כיון שהוא כבר נחשב כסמוך ללאו זה, ולפי זה מבוארים דברי תוספות, שאם לומדים מהכתוב 'ועבדת' שאיסור שבירת עצם שנאמר בפסח מצרים שייך גם לדורות, אם כן נמצא שהעשה של אכילת הבשר סמוך ללאו של שבירת העצם, ואף שחזרה התורה וכתבה איסור שבירת עצם בפסח שני שהוא נאמר לאחר הדיבור, מכל מקום כבר נחשב העשה של אכילת הבשר כסמוך ללאו של שבירת העצם ודוחה אותו, ולכך נאמר כתוב מיותר ב'חוקת הפסח' ללמד שאינו דוחה אותו, אבל אם אין הכתוב 'ועבדת' מלמד על איסור שבירת עצם לדורות, הרי שאין לדורות איסור שבירת עצם שנאמר לפני הדיבור [אלא רק בפסח שני שהוא לאחר הדיבור], וודאי שאין מה שידחה את איסור שבירת העצם ולא צריך לימוד בכתוב 'חוקת הפסח' להשמיע שאין עשה דוחה לא תעשה, ומשום כך הוכרחו תוספות לסבור שיש לימוד בכתוב 'ועבדת' שאיסור שבירת עצם נאמר גם לדורות.

ובחידושי ריב"ש (ד"ה אבל) הקשה על קושיית תוספות, שאין ללמוד מפסח שני אהח"ח 19/06/2018 איסור שבירת עצם שהרי אין עונשים מן הדין ולכן הוצרך פסוק בפסח דורות כדי ליתן עונש למי שישבור בו עצם. ועוד הקשה שיש צורך בכתוב 'ועצם לא ישברו בו' לדרוש ממנו מה שדרשה הגמרא לעיל (פה.) שרק מצוות שבגופו של קרבן נאמרו גם בפסח שני. ולכן פירש שאין כוונת תוספות להקשות שהכתוב 'ועבדת' מיותר, שאין הוא מיותר שהרי לומדים ממנו כמה דרשות, אלא קושיית תוספות היא מדוע הוצרכה הגמרא לדייק מהכתוב 'בו' שאין לשבור עצם בפסח דורות והרי יכלה לדייק זאת מהכתוב 'לא ישברו בו' שנכתב לגבי פסח שני. וכתב שגם על כך אפשר לומר שכיון שכבר דרשו מהכתוב 'ועבדת' לרבות כמה דברים, דרשו ממנו גם לרבות איסור שבירת עצם לדורות.

סדר קושיות הגמרא

שם. הכנפי נשרים (סוף ספר נזון זהב, ד"ה ועצם) הקשה, מדוע הגמרא הקשתה על הכתובים שנאמר בהם מיעוט לא לפי סדרם, שבתחילה הקשתה על ערל, ואחר כך על תושב ושכיר, ולבסוף על עצם, אכן מכיון שהכתוב שהביאה הגמרא על עצם הוא 'ועצם לא ישברו בו', והוא הנאמר בפסח שני בבמדבר (ט יג), מבואר מדוע הקשתה עליו לבסוף, כיון שכך הוא הסדר בתורה, אלא שיש לבאר מדוע לא הקשתה הגמרא מהכתוב (שמות יג מו) 'ועצם לא תשברו בו' שנכתב לגבי פסח ראשון.

ותירץ, שגם המקשן ידע שאפשר לדרוש את הכתוב 'בו' למעט בכשר ולא בפסול[סא], ולכן בתחילה הקשתה הגמרא מהכתוב 'לא ישברו בו' שנאמר על פסח שני, כיון שאת הכתוב בפסח ראשון צריך לדרוש בכשר ולא בפסול, ועל כן הכתוב בפסח שני מיותר, כיון שאת הדרשה בכשר ולא בפסול אפשר ללמוד מפסח ראשון, ומכך שהכתוב בפסח שני מיותר, מוכח שאין ללמוד קולא זו מפסח ראשון, והטעם הוא שבפסח שני כתוב 'חוקה', ואם כן קשה שגם את החומרות אין ללמוד לפסח שני מראשון ותקשה קושיית תוספות שיש לומר שהמיעוט 'בו' ממעט פסח דורות ולא פסח ראשון ואין ללמוד פסח ראשון מפסח שני לגבי שבירת עצם, ועל כך תירצה הגמרא שמהכתוב 'ועבדת' לומדים את הדרשה של כשר ולא פסול ולכן צריך מיעוט בכתוב 'בו' גם לפסח ראשון.

אין למעט מהכתוב 'ממנו' פסח שני

אלא ממנו למה לי לכדרבה א"ר יצחק. פירש **רש"י** (ד"ה כדרבה), שהכתוב 'ממנו' נצרך לדרשה למעשר שגם בו נאמר 'ממנו', וכשם שערל אסור באכילת פסח כך הוא אסור במעשר. והקשה **הדבר בעתו** (ד"ה אלא), מדוע לא הקשתה הגמרא שהכתוב 'ממנו' בפסח נצרך ללמד שרק בפסח מצרים לא תאכל נא אבל בפסח שני כן אפשר לאכול נא, ואילו פסח דורות גם לא יאכל נא. ותירץ, שלעיל כבר דרשו מהכתוב (במדבר ט יג) 'ועצם לא ישברו בו' שפסח שני אין לאוכלו נא. וכתב שלפי זה יתבאר מדוע כששאלה הגמרא מה לומדים מהכתוב 'בו' לגבי ערל ובן נכר ותושב ושכיר, לא אמרה הגמרא שבא למעט פסח שני, משום שמהכתוב 'ועצם לא ישברו בו' לומדים לכל האיסורים שנאמרו בגופו של פסח שהם שייכים בפסח שני, וזה כולל גם את האיסור של ערל ובן נכר ותושב ושכיר שלא יאכלו בו. ולפי זה תירץ את קושיית **המהרש"א** (ד"ה אלא) שהובא לעיל, מדוע הוצרכה הגמרא לומר שהמשך הפסוק 'הזה' מלמד לדברי רבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא, ולא אמרה שהוא בא למעט פסח שני, ואם נאמר שמכך שכתוב בפסח שני 'לא ישאירו ממנו עד בוקר' נלמד כבר שצריך לאוכלו בלילה ואין צורך בכתוב 'הזה' ללמוד זאת אם כן יש להקשות מדוע צריך גם את הפסוק 'ועבדת' לגבי פסח ראשון והרי אפשר ללומדו בכל שכן מפסח שני. ולפי דבריו מיושב שצריך לכתוב את הכתוב 'ועבדת' בפסח ראשון כדי ללמוד ממנו בכלל ופרט לרבות בו איסור 'לא תוציא ממנו' ולמעט את האיסור 'לא יראה ולא ימצא'.

הכתוב 'אותו' ממעט פסח דורות מחיפזון ולא פסח שני

אותו נאכל בחפזון ואין אחר נאכל בחפזון. הקשו **תוספות** (ד"ה אותו), מדוע לא שאלה הגמרא שאין להוכיח מהכתוב 'אותו' למעט פסח דורות שלא נאכל בחיפזון, משום שיש לפרש את המיעוט על פסח שני שהוא לא נאכל בחיפזון אבל פסח דורות נלמד מהכתוב 'ועבדתם' שכן יאכל בחיפזון. ונאמרו בכך כמה תירוצים:

א. בושב הכהן (נמוק' שם) תירץ, שכיון שאמרו לעיל (פה.) שכל מצוות שבגוף הקרבן לומדים לפסח שני מפסח ראשון אין לחלק ביניהם לגבי דין החיפזון, ורק לגבי דין הביקור אפשר לחלק ביניהם, משום שהלימוד להשוות פסח שני לראשון הוא מהכתוב (במדבר ט יג) 'ככל חוקת הפסח יעשו אותו' ומלמד שצריך לעשותו כמו שכתוב למעלה מכך (שם שם יח) 'בחודש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אותו', וכיון שכתוב זה מדבר רק על דברים הנעשים בי"ד אין ללמוד להשוותם בדין הביקור שנעשה בי' ניסן[סב].

ב. ועוד תירץ, שאין לפרש שהכתוב בא למעט פסח שני מחיפזון, כיון שזה יודעים מסברא ובלא פסוק שהרי רק במצרים הוצרכו למהר באכילה כדי לצאת ממצרים[סג], מה שאין כן לדורות פשוט שאין צריך חיפזון[סד].

ג. הקול הרמ"ז (מ"ה) **והרמת שמואל** (נמוק' שם) תירצו, שבפסח שני כתוב שתי פעמים 'אותו', ומשום כך סברו תוספות שאפשר ללמוד מהכתוב 'אותו' השני, שפסח שני טעון חיפזון כמו פסח מצרים, ולכן פירשה הגמרא שהמיעוט מ'אותו' הוא ממעט פסח דורות[סה].

ד. הבית דוד (מ"ה) **והראש משביר** (נמוק' שם) תירצו, שהחיפזון אינו עבודה של הקרבן אלא הוא רק זכר ליציאה בחיפזון, ומשום כך אינו נכלל בלימוד מהכתוב 'ועבדת את העבודה' שמלמד רק על עבודות בקרבן שינהגו בפסח דורות.

ה. השדה יצחק (נמוק' שם) תירץ, שכיון שכתוב בפסח שני 'ככל חוקת הפסח יעשו אותו', ופירשה בו התורה מקצת דברים שבהם הוא שוה לפסח ראשון ללמד שבשאר הדברים אינו שוה לו, מכך כבר אפשר לדעת שאין בו דין חיפזון כמו בפסח ראשון, ורק בפסח דורות היה אפשר ללמוד מהכתוב 'ועבדת' שהוא שוה לפסח ראשון בכל דבריו גם לגבי החיפזון.

ו. והשפת אמת (נמוק' שם) תירץ, שאם פסח דורות טעון חיפזון, לא מסתבר למעט פסח שני שלא יהיה טעון חיפזון, כיון שבכל המצוות שעל גופו של הקרבן הנוהגות לגבי אכילתו שוים פסח ראשון ופסח שני[סו].

מהחיפזון שנאמר רק במצרים לומדים לראשית דרך עבודת ה'

שם. כתב הצדקת הצדיק (סוף פ), שדבר זה שנאמר דין חיפזון רק בפסח מצרים ולא בפסח דורות, בא ללמדנו שראשית כניסת האדם לעבודת הקב"ה צריכה להיות בחיפזון, כיון שבהתחלה צריך לנתק את עצמו מכל תאוות העולם שהוא קשור אליהם, וצריך למהר לשמור את הרגע של ההתעוררות הזו ולהצליח להתנתק מהם, ולאחר מכן יכול ללכת במתינות, כמו שלאחר החיפזון של פסח מצרים כשהגיעו לפסח דורות לא נאמר בו חיפזון[סז].

סא. **שכבר** דרשו זאת לעיל (פד.). סב. **ומה** שהוצרכה הגמרא לכתוב מיעוט שאין דין ביקור בפסח שני, אף שלכאורה לא מצאנו כתוב הבא לרבותו, הוא כדי שלא נלמד לרבותו מתמיד שבכל השנה שטעון ביקור. סג. **ובמאורי** אור (מ"ה ד"ה ומתו) הוסיף, שרק בפסח מצרים הוצרכו לחיפזון להורות שלא הספיק בציקם להחמיץ ולא עברו על בל יראה, מה שאין כן בפסח שני שאין שייך בו איסור ראיית חמץ. סד. **וכשם** שאין צריך כתוב למעט שלדורות אין צריך הזאה על המשקוף כמו שהיה בפסח מצרים, כיון שיודעים מכך שכתוב שם הטעם שלא יתן המשחית לבוא אל בתיכם, ובדורות אין שייך הטעם הזה ולא צריך למעטו. סה. **והשדה** יצחק (נמוק' שם) דחה את תירוצם, שאת הכתוב 'אותו' הנוסף צריך ללמד לגופו של פסח שני להשמיע שהכתוב מדבר עליו ולא על מצות ומרורים, וכמו שכתבו תוספות (יבמות עד. ד"ה מד) שתיבת 'ממנו' שבכתוב 'אל תאכלו ממנו נא' מלמדת שכתוב זה מדבר על הפסח ולא על מצות ומרורים. סו. **אכן** לגבי הביקור יש ביניהם חילוק, שפסח שני אינו טעון ביקור כיון שזו לא מצוה השייכת לאכילת הקרבן אלא נוהגת כמה ימים קודם. סז. **ויש** מי שכתב, שמשום כך חוטפים בליל פסח את המצה, לרמז שרק על הקרבן נאמר שדין חיפזון הוא רק במצרים ולא לדורות, אבל על המצה לא נאמר מיעוט זה ואפשר לאוכלה בחיפזון לדורות, אכן לפי הלל שהיה כורך עם מצה ומרור ואוכל יחד, יתכן שגם עליהם

ילקוט פסחים צו: ביאורים

עו:

מדוע לא שנתה המשנה שפסח מצרים אין נוהג בו דין חמץ אלא יום אחד

ופסח דורות נוהג כל שבעה. בחידושי רבינו משה מאימראן (ד"ה ופסח) העיר, מדוע לא שנתה המשנה בפירוש שפסח מצרים אין נוהג בו דין חמץ אלא רק יום אחד, כמו שלגבי שאר החילוקים הוזכר בפירוש דין פסח מצרים. וביאר, שהוא משום שבתחילה שנתה המשנה דברים שבהם פסח מצרים יתר על פסח דורות, וכהמשך על כך שייך לומר שלגבי חמץ פסח דורות דינו יתר על פסח מצרים שהוא רק יום אחד ולדורות הוא שבעה ימים, ואגב חילוק זה שנתה המשנה גם דין שבו הם שוים והוא זמן אכילת הפסח שבשניהם הוא רק בלילה אחד, או שהוא נלמד מדין החפזון שזה כולל מלבד האכילה במהירות שגם יהיה זמן האכילה רק ללילה אחד. **והרש"ש** (ד"ה שלא) כתב, שהטעם שלא שנתה המשנה מה הדין בפסח מצרים, הוא מכיון שאם כך היתה צריכה לשנות שאינו נוהג רק יום אחד, והמשנה רצתה לשנות רק את הדברים החיוביים ולא בדרך השלילה.

שיטת רש"י בנלמד מהסמיכות של איסור חמץ להיום אתם יוצאים

לא יאכל חמץ וסמיך ליה היום. רש"י (ד"ה לא יאכל) שינה מגירסת הגמרא, וכתב לא יאכל חמץ היום וסמיך ליה היום אתם יוצאים. ופירש בכוונתו **הנר דוד** (נרם"י שם), ששאלת הגמרא מנין לפסח מצרים שאין חימוצו נוהג אלא יום אחד, כוללת שתי שאלות, האחת היא מהיכן למדים שאיסור חמץ אינו אלא יום אחד. והשניה היא מנין שאין זה אלא רק בפסח מצרים. ולכן כתב רש"י 'לא יאכל חמץ היום וסמיך ליה', כלומר, שהלא יאכל סמוך להיום ומכך למדים שאיסור חמץ הוא רק יום אחד, וגם הוא סמוך להיום אתם יוצאים שמכך למדים שדין זה הוא רק מתי שיצאו ממצרים ולא לדורות.

איזה יום נאסר במצרים באכילת חמץ

לילה אחד. הרמב"ם (פירוש המשניות פ"ט מ"ה) כתב, שפסח מצרים לא נאסרה בו אכילת החמץ אלא יום אחד בלבד, שנאמר (שמות יג ג-ד) 'ולא יאכל חמץ היום אתם יוצאים' וכאילו אמר לא יאכל חמץ ביום אשר אתם יוצאים. ואמרו כאן לילה אחד, כלומר שגם ליל אותו היום היה אסור בחמץ. ומשמע בדבריו שאיסור אכילת חמץ הוא בליל ט"ו ניסן, שהוא הלילה של היום שבו יצאו ממצרים שהוא ט"ו ניסן. וכן כתב הר"ן (לקמן קטז: ד"ה מנה), שבפסח מצרים נהג איסור אכילת חמץ רק לילה ויום, ומשמע שהיום הוא שלאחרי הלילה, והוא יום ט"ו ניסן[א]. אמנם **הצל"ח** (שם ד"ה והנה) כתב, שכיון שהפסוק 'היום אתם יוצאים' סמוך לפסוק 'ועבדת', גם הוא נחשב כמדבר על עבודה שהיא קדשים, ובקדשים הדין הוא שהלילה הולך אחר היום[ב], ואם כן ליל ט"ו ניסן שייך ליום י"ד בניסן, אם כן על יום י"ד ניסן נאמר שהיום אתם יוצאים, מכיון שבלילה כבר ניתנה להם רשות לצאת וזה נחשב כיציאה עצמה. **והמלבי"ם** (שמות יג יב) כתב טעם נוסף לכך שהיום הוא י"ד ניסן, שקודם מתן תורה היה הלילה הולך אחר היום, וכיון שהיה אסור לשחוט את פסח מצרים על חמץ שנאסרה אכילתו כבר משש שעות, ודאי שהלילה שאחריו שהוא ליל ט"ו ניסן נאסר עמו.

והשדה יצחק (נרם"י ד"ה אלא) הקשה, כיצד כתב הרמב"ם (שם) שמה שאמרו במשנה 'לילה אחת' פירושו שליל אותו יום גם אסור בחמץ, והרי בגמרא מבואר שמה ששנינו 'בלילה אחד' הוא לגבי אכילה בחפזון, ולא לגבי איסור חמץ. ותירץ, שהרמב"ם לא גרס במשנה לאחר התיבות בלילה אחד, שהוא הדין לפסח דורות, ומשום כך פירש מה ששנינו לילה אחד שאינו על אכילה בחפזון, אלא בתחילה שנה התנא דברים הנהוגים בפסח מצרים כגון מקחו בעשור, ואחר כך שנה התנא שפסח דורות נוהג שבעה, ושאלה הגמרא שאם מדובר על קרבן פסח איך יתכן שיהיה שבעה ימים, ולכן ביארה הגמרא שמדובר על חמץ כלומר שבפסח מצרים אינו אלא לילה אחד, ושאלה הגמרא מדוע אינו נוהג גם ביום, ותירצה שהחמץ אסור גם ביום, אלא שהתנא בא להשמיע שלא נלמד מכך שהוא סמוך ל'היום אתם יוצאים' שאיסורו רק ביום, לכך שנה התנא שהוא אסור בלילה וגם ביום שאחריו.

החידוש במשנה שאכילת הפסח בלילה אחד בפסח מצרים ובפסח דורות

והוא הדין לפסח דורות. פירש רש"י (ד"ה מלמד), שגם פסח דורות אינו נאכל אלא רק ללילה אחד. והקשו **תוספות** (ד"ה נאכל), אם כן מדוע נשנה דין זה במשנה כאן ששנתה את החילוקים בין פסח מצרים לפסח דורות, ואילו בדין זה הם שוים. ותירצו, שהוא נשנה רק אגב החילוק בדין החמץ. **והרש"ש** (ד"ה ומלמד) תירץ, שגם בדין זה הם חלוקים, שכך משמע גם מדברי **הרע"ב** (פ"ט מ"ה) שביאר שהמשנה חסרה ויש לגרוס בה כך 'ונאכל בחפזון לילה אחד וחמוצו כל היום ופסח דורות חמוצו נוהג כל שבעה', הרי שלגבי זמן האכילה לא גרס שפסח דורות גם דינו רק בלילה אחד, ולפי זה אפשר לפרש שפסח מצרים נאכל רק בלילה אחד שהוא ליל ט"ו ניסן, ואילו פסח דורות נאכל בשתי לילות שהם ט"ו ניסן וט"ו אייר.

אין לפרש שדרך התנא לשנות דברים השוים לאחר החילוקים

שם. על קושיית **התוספות** (ד"ה נאכל) מדוע נשנה דין אכילה בחפזון במשנה כאן ששנתה את החילוקים בין פסח מצרים לפסח דורות, ואילו בדין זה הם שוים. הקשה **העבודת הלוי** (נתוס' שם), שגם המשנה לעיל (לה.) ששנתה את החילוקים בין פסח ראשון לשני, שנתה בסופה את הדברים שבהם הם שוים, וכך יש לומר שגם דרך התנא כאן לשנות בסוף את דין החפזון שבו שוים פסח מצרים ופסח דורות. ותירץ, שאם היה התנא שונה בפירוש ונאכל בחפזון בלילה אחד והוא הדין לפסח דורות, היה שייך לומר שבא לפרש במה שוים פסח מצרים ופסח דורות, אבל כיון שרק מכח קושיית הגמרא הוצרכה לתרץ שהכי קאמר שנאכל בחפזון בלילה אחד, שפיר הקשו תוספות שאין לתרץ כך, מכיון שלפי זה קשה מדוע נשנה כלל במשנה כאן.

הרי אין תמורה בקרבן שותפים

שמעתי שתמורת פסח קריבה. הקשה **האור חדש** (ד"ה ר"ח), הלא אין הציבור והשותפים עושים תמורה (תמורה יג.), ואם כן אין שייך כלל פסח שיעשה תמורה לפי מה שאמרה המשנה לעיל (לה.) שאין שוחטים את הפסח על היחיד, אם כן לעולם קרבן פסח הוא של שותפים, ואינו עושה תמורה. ובפרט יקשה לפי מה שכתב **הרמב"ם** (תמורה פ"ו ה"ה) שאפילו בדיעבד אין חלה תמורה בקרבן השותפים, אם כן יקשה בהוראה כיצד יתכן תמורת הפסח. ותירץ, שאף שאין שוחטים על היחיד, מכל מקום יחיד שהפריש לעצמו פסח על מנת למנות עליו אחרים, יכול בינתיים כל זמן שהוא מנוי עליו לבדו להמיר בו.

מדוע פירש רש"י שהיא קריבה לאחר הפסח

שם. פירש רש"י (ד"ה שתמורת) שתמורת הפסח קריבה לאחר הפסח. והקשה **התוספות יום טוב** (פ"ט מ"ו), מדוע פירש רש"י שהיא קריבה דווקא אחר הפסח, הלא שלמים קרבים במועד. ואפילו בחג עצמו יכול להקריבם אם הם שלמי חגיגה[ה]. ואין לומר שכוונתו שיקריבה לאחר זמן קרבן פסח, דהיינו לאחר ארבעה עשר בניסן, שעדיין יקשה מדוע לא יוכל להקריבו ביום ארבעה עשר בניסן עצמו לשם חגיגת ארבעה עשר.

ותירצו האחרונים, שאכן כוונת רש"י שהקריבה לאחר ארבעה עשר בניסן, שהוא זמן קרבן הפסח, ומה שהקשה התוספות יום טוב מדוע אינה קריבה ביום ארבעה עשר בניסן עצמו לשם חגיגת ארבעה עשר בניסן, הנה רבי עקיבא פירש את דברי רבי יהושע שמדובר שנמצא לאחר שחיטת הפסח, ואם כן אסור להקריב שום קרבן בזמן זה, שהוא לאחר תמיד של בין הערבים, משום העשה של השלמה[ז], ואף חגיגת ארבעה עשר בניסן עצמה היתה קריבה קודם תמיד של בין הערבים[ח], ומטעם זה הוכרח להמתין עם ההקרבה עד לאחר ארבעה עשר בניסן.

האם משנתנו היא אף למאן דאמר בעלי חיים אינם נדחים

ירעה עד שיסתאב. פירש רש"י (להלן נא. ד"ה שמע מינה) שמשנתנו היא כדעת הסובר בעלי חיים נדחים[ט], אולם לדעת הסובר שאינם נדחים, יקריב אותו

נאמר המיעוט שלדורות אין דין חיפזון, או שיתכן שגם לשיטתו המיעוט הוא דווקא על הפסח ולא על המצה ומרור הנאכלים עמו. **א. וכן** כתב בתרגום יונתן (שמות יג ד) על הפסוק היום אתם יוצאים שהוא בחמיסר בניסן. **ב. כמו** שאמרו לעיל (ג.) לגבי אכילת שלמים. **ג. במשנה** שם נחלקו תנאים בדבר זה, וראה אור חדש שהאריך להוכיח שודאי דעת רבי יהושע שאין שוחטים את הפסח על היחיד. והחזון איש (תמורה סי' לה ס"ק יג) כתב, שמסתמא לא נחלק רבי יהודה, הסובר שאין שוחטים על היחיד, על רבי יהושע ורבי עקיבא רבותיו במשנתנו הסוברים שהפסח עושה תמורה. **ד. וכן** כתב החזון איש (שם). אמנם הוכיח מהתוספות (יומא נא. ד"ה נוקמיה) שלדעת האומר אין שוחטים את הפסח על היחיד, אינו עושה תמורה אף אם יש עליו רק יחיד. **ה. והעיר** הרש"ש (ד"ה שתמורת"פ), שאין לומר כן שיקריבם לשם שלמי חגיגה, שכיון שהם דבר שבחובה אינם באים אלא מן החולין, אלא יש לומר שיקריבם בחג עצמו לשם שלמי שמחה. **ו. חידושי** מהרי"ח (על התוס' יו"ט, שם) **ורש"ש** (נרם"י ד"ה שתמורת). **ז. ראה** לעיל (עמ.). **ח. כן** כתב המשנה למלך (כלי המקדש פ"ו ה"ט). והוכיח כן מלשון הגמרא לעיל (עמ.) 'ואין לך דבר שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים אלא קטורת ונרות ופסח'. וביאר בטעם הדבר, שהנה מה שהפסח קרב לאחר התמיד, הוא משום שאומרים יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו בערב אלא בין הערבים בלבד (שם), ואם כן גבי חגיגת ארבעה עשר שלא נאמר בה בין הערבים אלא בערב בלבד, דינה להיות קריבה לאחר חצות, אמנם לא לאחר התמיד אלא לפניו. אמנם כתב לדייק את לשון רש"י לעיל (עמ. ד"ה שמע) 'בחגיגת ארבעה עשר מירי, דנשחטת עם הפסח בערב', ומשמע פשטות לשונו שהיא נשחטת בזמן הקרבת הפסח, דהיינו לאחר התמיד. וכן מבואר בדברי התוספות רי"ד לעיל (עמ: ד"ה שכיון) שהוא נשחט בערב כמו הפסח, כמו כן נשחט לאחר תמיד של בין הערבים כמותו. וראה מקדש דוד (קונטרס מעניני קדשים סי' ה אות ד). **ט. והקשה** השער המלך (קרבן פסח פ"ד ה"ד ד"ה ומלמד הפ) מהברייתא שהובאה בגמרא 'הפסח שנמצא קודם שחיטה ירעה, לאחר שחיטה יקרב. רבי אליעזר אומר, קודם חצות ירעה, לאחר חצות יקרב', הרי שאף רבי אליעזר סובר שירעה ואינו קרב, ולדעת רש"י על כרחך שהוא סובר שבעלי חיים נדחים, וזה סותר את המבואר בגמרא בזבחים (עג:) שלדעת רבי אליעזר אף שחוטים אינם נדחים, וכל שכן בעלי חיים. ועוד הקשה (ד"ה עוד הוקשה)

עצמו לשלמים'. אולם התוספות (ד"ה קודש) כתבו, שמשנתנו היא אף כדעת הסובר בעלי חיים אינם נדחים, שבמשנתנו הוא מודה שהם נדחים, משום שיש כאן דחייה בידים[יא].

וכתב בליקוטי הלכות (ד"ה שמע מינה), שמחלוקתם היא רק לענין הפסח עצמו, אולם כולם מודים שתמורת פסח זה אינה קריבה בעצמה, ואף לדעת האומר בעלי חיים אינם נדחים, אלא תרעה כדברי רבי עקיבא במשנתנו[יב].

האם דחייה דרך הקדש היא דיחוי בידים

שם. התבאר בדברי התוספות [ראה לעיל] שאף לדעת האומר אין בעלי חיים נדחים, מודה הוא באופן שדחה בידים שהם נדחים. והקשו התוספות, ממה שאמרה הגמרא (קידושין ז.) על בהמה של שני שותפים שהקדיש אחד השותפים חציה, ולקח מהשותף את חציה השני והקדישה, שאינה קריבה מטעם דיחוי. ואמרה הגמרא שהוא כדעת האומר בעלי חיים נדחים. הרי שאף שהיתה דחייה בידים על ידי שהקדיש בתחילה את חציה, מכל מקום מבואר בגמרא שהוא דחוי רק לדעת האומר בעלי חיים נדחים ולא לדעת האומר אין בעלי חיים נדחים. ותירצו התוספות, שכיון שהדחייה באה על ידי ההקדש שהקדיש, אין דיחוי זה נחשב כדחייה בידים.

והקשה השער המלך (קרבן פסח פ"ד ה"ד ושוב), הלא מפריש נקבה לפסחו (להלן ז:) נחשב דחייה בידים[יג], ואף שהדחייה באה באופן של הקדש[יד].

ותירץ השואל ומשיב (שו"ת, מהדו"ק מ"ב סי' קמז ד"ה והנה לכאורה) על פי מה שייסד שם בגדר פסול דיחוי, שהוא פוסל את הקרבן מחמת שיש בזה היסח הדעת, אם כן יש לחלק בין בהמה של שני שותפים, שהוא אינו מסיח דעתו ממנה, כיון שהוא רוצה להקריבה, מה שאין כן במפריש נקבה לפסחו, שהוא יודע שאין נקבה קדושה להיות פסח, ממילא יש בזה היסח הדעת.

ביאור שיטת הרמב"ם שהוא עצמו יקרב שלמים

שם. כתב הרמב"ם (קרבן פסח פ"ד ה"ו) 'מי שאבד פסחו ומצאו אחר שהפריש פסח אחר, והרי שניהן עומדין, יקריב אי זה מהן שירצה לשם פסח, והשני יקרב שלמים'. והשיג עליו **הראב"ד** (שם), שהוא שיבוש מה שכתב הרמב"ם שהשני יקרב שלמים, אלא ירעה עד שיסתאב ויביא בדמיו שלמים, וכמו שמבואר במשנתנו. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. **הכסף משנה** (שם) כתב, שיש לדחוק בדעת הרמב"ם שהוא קיצר בלשונו, וודאי כוונתו היא שיביא בדמיו שלמים, ולא יקרב הוא עצמו לשם שלמים, ועיקר כוונתו[טו] ללמדנו שאין השני קרב לשם פסחו.

ב. עוד כתב בביאור דעת הרמב"ם, שלדעתו משנתנו היא רק כדעת האומר בעלי חיים נדחים, אמנם לדעת האומר שבעלי חיים אינם נדחים הרי שהוא עצמו קרב לשם שלמים[טז], ואם כן הרמב"ם לשיטתו (מעשה הקרבנות פט"ו ה"ד, פסולי המוקדשין פ"ג הכ"ג) שפסק שבעלי חיים אינם נדחים, פסק שלא כמשנתנו, אלא שהוא עצמו יקרב שלמים[יז].

ג. **המקדש דוד** (קונטרס מעניני קדשים סי' ג ד"ה גרסינן) תירץ, שהנה טעם מה שאמרה המשנה שירעה ולא יקרב הוא עצמו, פירש **רש"י** (ד"ה הפסח) שהוא משום שהיה עומד לפנינו בשעת שחיטת הפסח, וקבעתו שעת שחיטה בשם פסח, וכיון שלא הקריבו דחהו בידים שלא יקרב הוא עצמו לשלמים. והנה דין דחייה שייך רק באופן שהקריב אחד מהם מדעתו, אולם אם בא לפנינו להימלך מה יעשה, כיון שגילה דעתו שהוא רוצה בתקנתם, אין בזה דחייה[יח]. ואם כן יש ליישב מדברי הגמרא להלן (ז.) שהקשתה על מה שאמר שמואל כל שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים, ותירצה ששמואל סובר כרבי, והקשתה הגמרא הלא חטאת אבודה לרבי לעולם מתה, ואף על פי כן בפסח אם אבד קודם חצות ונמצא קודם חצות ירעה ואינו קרב שלמים כמו שאמר שמואל, ומדוע לא תירצה הגמרא ששמואל סובר שבעלי חיים אינם נדחים, ולדעתו אף אם נמצא הפסח קודם חצות קרב שלמים. אלא נראה מזה כדעת התוספות (ד"ה קודם), שגם הסובר בכל מקום שבעלי חיים אינם נדחים, מודה שכאן הם נדחים, כי דחאם בידים.

יא. **וכתב** רש"י (שם) בטעם מה שלא אמרה הגמרא על משנתנו שמע מינה בעלי חיים נדחים, כשם שאמרה על המשנה שם, שמשום שמהמשנה שם למדים שלשה דברים, המתין לומר זאת שם עם שאר הדברים.

יא. **וכתבו** התוספות שהוא חלוק מנטמאו הבעלים או שמשכו ידיהם ממנו, ששם אינו נחשב שדחה בידיים. והקשה המקדש דוד (קונטרס מעניני קדשים סי' ג ד"ה כתבו), מדוע אינו נחשב דחייה בידים כשמשכו ידיהם ממנו, הלא יש כאן דחייה שלא יתכפרו בו. והוא דומה לנמצאו שניהם לפנינו, ונתכפר באחד מהם, שהיא דחייה בידים כלפי השני. וכתב, שיש לחלק שכאשר שניהם עומדים לפנינו, ונתכפר באחד מהם, כיון שהיה השני ראוי להתכפר בו כמותו, ולא נתכפר בו, הרי זו דחייה בידים, אולם כשמשכו ידיהם ממנו, שסילק הבעלים את בעלותו מהקרבן, ועל ידי זה אינו ראוי שוב להתכפר בו, אינו דוחה בזה את הקרבן, אלא דוחה את עצמו מהקרבן, שנעשה על ידי זה שאינו מנוי על הקרבן. והרש"ש (נמוק' שם) כתב, שיש לחלק מטעם שכאשר מתכפר באחד מהם דוחה את השני על ידי מעשה, ששחט את האחד, מה שאין כן כשמשכו ידיהם ממנו שלא על ידי מעשה. **יב.** **וביאר** בטעם הדבר (תורת הקדשים פרק ק) שקדושתו קלושה מקדושת הפסח עצמו. **יג.** **וכן** כתבו התוספות (זבחים יג. ד"ה שם). **יד.** **וראה** שם מה שכתב לחלק ביניהם. **טו.** **ובשו"ת** חכם צבי (סי' מה) כתב על תירוץ זה, 'אי אפשר לאומרו על קטן שבמחברים, כל שכן על רבינו משה דדייק וגריס כמשה מפי הגבורה'. והחזון איש (תמורה סי' לה סק"ט) הגיה בדברי הרמב"ם 'והשני ירעה עד שיפול בו מום ויקרב ויביא בדמיו שלמים'. **טז.** **ראה** לעיל שכן היא דעת רש"י, אולם התוספות סוברים שהמשנה היא אף כדעת האומר בעלי חיים אינם נדחים. והעיר הליקוטי הלכות (עין משפט פרק י), שלפי דרך זו היטב את דעת הרמב"ם, שמבואר בדבריו, שהוא בא לפנינו להימלך"ט, ואמרו לו יקריב איזה מהם שירצה לשם פסח, והשני יקריב שלמים, וכיון שהוא נמלך אין כאן דחייה, ויכול הוא עצמו ליקרב שלמים, ואין צריך רעייה עד שיסתאב.

האם דווקא הראשון ירעה או אף השני

שם. כתב התוספות רי"ד (ד"ה הפסח), שמסברא היה מקום לומר שמה שאמרה המשנה ירעה עד שיסתאב, זה דווקא באופן שהקריב את השני ודחה את הראשון, שבזה יש תרתי לריעותא: א. שהוא היה אבוד ונתייאש ממנו. ב. שהוא דחה אותו על ידי הקרבת השני, ובזה נאמר שאינו קרב בעצמו אלא ירעה, אולם אם הקריב את הראשון, אין השני נדחה על ידי הקרבתו, אלא קרב הוא בעצמו. ויש לדמותו למה שאמרה הגמרא להלן (פז:) שאם הפריש שני פסחים לאחריות מתכפר באחד מהם והשני קרב[יז], ואף שהשני נדחה על ידי הקרבת האחד, מכל מקום קרב ואינו רועה, משום שלא היה אבוד, וכמו כן באופן זה שהיו שניהם לפנינו, דווקא אם הקריב את השני נדחה על ידי זה הראשון מהקרבה, משום שהיה אבוד בתחילה, אולם אם הקריב את הראשון, יכול להקריב את השני עצמו, ואינו צריך לרעות, משום שלא היה אבוד.

אולם כתב התוספות רי"ד, שיש להוכיח שאין חילוק בין הראשון לשני, ממה שאמרה הגמרא להלן (פח.) בענין המפריש פסחו ומת, שאם מת לאחר חצות, אין יכול בנו להקריבו לשם שלמים, משום שקבעתו חצות לשם פסח, ונדחה על ידי זה משלמים, הרי שאף שאינו אבוד נדחה משלמים, אם כן גם בענייננו כשהקריב את הראשון נדחה על ידי זה השני מהקרבה, ואף שלא היה אבוד[יח].

ומה שמצינו במפריש שני פסחים לאחריות, שהשני קרב שלמים בעצמו ואינו רועה, ביאר התוספות רי"ד על פי מה שכתב **רש"י** להלן (פז: ד"ה ה"ג) 'דהיינו מותר הפסח גמור, שהרי לכך הופרש, ואין כאן דחוי', וביאור דבריו שדווקא כשהופרש מתחילה לשם פסח הוא נעשה דחוי, מה שאין כן בזה שהפריש שני פסחים לאחריות, על דעת כן הפריש שיעשה אחד מהם פסח והאחד שלמים, ומטעם זה אין השני נדחה לאחר שהקריב את הראשון לשם פסח, כיון שעמד מתחילה להיות שלמים, מה שאין כן כשהפריש פסח שני לאחר שאבד הראשון, מתחילה היתה כוונתו לשם פסח, שהרי לא ידע שימצא את הראשון, וממילא הוא דחוי, וכמו כן כשהפריש פסחו ומת היתה תחילת הפרשתו לשם פסח, ומטעם זה נעשה דחוי אם מת לאחר חצות, ואין בנו יכול להקריבו לשם שלמים.

האם תמורת הפסח, קודם שחיטה, כשרה לשם פסח

הא קא משמע לן דאיכא תמורת הפסח דלא קרבה. פירש **רש"י** (ד"ה דמיכפ) בטעם מה שלא קרבה, משום שכאשר הגיע זמן השחיטה היא נקבעת בשם פסח, ונדחית כמו הפסח עצמו. וכתבו **התוספות** (ד"ה קמ"ל) שיש לדייק בדבריו, שהתמורה כשרה אם בא להקריבה לשם פסח. **אמנם** דעת **ר"י** (הו"ד בתוספות שם), שאינה קריבה לעולם לשם פסח, ואף קודם שחיטה[יט].

ובמקום אחר כתבו התוספות (זבחים נ: ד"ה שמעתי) שיש להסתפק בנידון זה, האם יכול להקריב את התמורה לשם פסח קודם שחיטה[כ].

והתוספות ישנים (יומא נ: ד"ה ודוקא) כתבו, שיכול להקריבו לשם פסח, ונאכל כדין הפסח, אמנם אינו יוצא בו ידי חובת פסח, משום שהוא דבר שבחובה ואינו בא אלא מן החולין (לעיל עמ'.)[כא]. ואף שאין נמנים על שני פסחים כאחד (לעיל פמ:), יש לחלק בין תמורה לשני פסחים ממש[כב].

בביאור דעת הרמב"ם, נמצא שהרמב"ם כתב בפסקיו שלא כדבריו בפירוש המשנה (פ"ט מ"ו) על דברי רבי עקיבא שהם אמת ואין עליהם חולק. **יז.** **והקשה** התוספות יום טוב (פ"ט מ"ו) הלא הרמב"ם פסק (מעשה יום הכפורים פ"ה ה"ט) 'מת אחד מהן, אם עד שלא הגריל מת, יקח זוג לשני, ואם משהגריל מת, יביא שנים ויגריל עליהן בתחילה וכו' והשני מן השנים שהגריל עליהן בסוף, ירעה עד שיפול בו מום, וימכר ויפלו דמיו לנדבה, שאין חטאת הצבור מתה', ומשמע ממה שכתב על השני שירעה, שלדעתו בעלי חיים נדחים. וכתב החכם צבי (סו"ס, סי' מה), שאין ראיה משם כלל, שהרי הוא חטאת, ואי אפשר להקריבו, ולמיתה אינו הולך כיון שהיא חטאת ציבור, וממילא ודאי ירעה, מה שאין כן כשהפריש שנים לקרבן פסח, שיכול להקריב את השני לשלמים, בזה ודאי אינו נדחה, ויקריב אותו עצמו לשלמים. **יח.** **על** פי הגמרא בתמורה (כג.) ורש"י שם (ד"ה הכל). **יט.** **כן** מבואר בלשון הרמב"ם 'יקריב אי זה מהן שירצה'. **כ.** **להלן** (שם) מבואר ששתי חטאות שהפרישם לאחריות, מתכפר באחת מהן והשניה תרעה, אמרה הגמרא שאילו היה כן בפסח, היה השני קרב. **כא.** **וכתב** עוד התוספות רי"ד (ד"ה והא"נ) להוכיח מלשון הירושלמי (פ"ט ה"ו) 'בורר את היפה שבהן, והשני ירעה עד שיסתאב, וימכר ויביא בדמיו שלמים בששה עשר', הרי שהירושלמי אינו מחלק בין הראשון לשני, ובכל אופן הנותר ירעה, בין אם הקריב את הראשון ובין אם הקריב את השני. **כב.** **וביאר** החזון איש (תמורה סי' לה סק"ק יב), שהתוספות סוברים שאין קדושת תמורה נחשבת מינוי. אמנם רש"י סובר שמינוי של הפסח מתפשט אף על התמורה. וראה שם מה שכתב שמוכח בסוגייתנו כפירוש רש"י. **כג.** **התוספות** שם ביארו את ספיקם שיש לדרוש 'הוא קרב לשם פסח ואין תמורתו קריבה לשם פסח', שהכוונה שאף כאשר הוא עצמו ראוי להיות פסח, אין תמורתו קריבה לשם פסח אלא לשם שלמים. והעיר הדבר שמואל (נמוק' ד"ה קמ"ל, נפ"ד שלפי), שהגמרא להלן (ז.) דורשת 'הוא קרב ואין תמורתו קריבה' שבאופן שהוא עצמו דחוי אין קריבה תמורתו כלל, וכיצד ניתן לדרוש שתי דרשות אלו יחד. **כד.** **וביאר** המקדש דוד (קונטרס מעניני קדשים סי' ה סק"ט ד"ה והנה הפ"י) בכוונתו שלדעתו צריך הפרשה לשם חובתו, ובתמורה אין הפרשה לשם חובה. **כה.** **וביאר** הדבר שמואל (ד"ה וכמוו"ת) על פי מה שכתב החזון איש (תמורה סי' לה סק"ק יב) שלולא הלכה למשה

מדוע שעת חצות קובעת

רבי זירא אמר קודם חצות ולאחר חצות שנינו. הקשה הצל"ח (ד"ה ר'), מה בכך שהיה אבוד בשעת חצות, הלא הוא נמצא קודם שחיטת השני, והיה בידו להקריבו, וכאשר הקריב את השני דחה אותו מהקרבה. והרי שחיטת הפסח כשרה מחצות היום עד הערב, ומדוע נקבע דין דחייה דווקא בשעת חצות יותר משאר הרגעים שאחריו עד הערב.

ותירץ, שהנה כאשר נאבד הראשון, ונמצא אחר חצות, אם כן כאשר הגיע חצות נעשה השני ראוי להקרבה קודם הראשון, שהרי כבר הופרש והוא עומד לפנינו וראוי להקרבה, והוא נעשה ראוי קודם שנעשה הראשון ראוי, שהרי הראשון עדיין לא נמצא בשעת חצות, ורק כאשר ימצא נעשה אז ראוי, וכיון שהוא זה שנעשה קודם ראוי להקרבה, אף שלא היה ראשון להפרשה, מצוה להקריבו דווקא, משום שמצוה בראשון[כי], וממילא לא שייך לומר על האחר שהוא דחוי, שדווקא כאשר יכול להקריב איזה מהם שירצה, ובחר להקריב אחד מהם, נעשה השני על ידי זה דחוי, מה שאין כן בזה שבחר דווקא אותו משום שמצוה בראשון, בזה אין האחר נעשה דחוי, כיון שלא היה יכול לבחור אותו להקרבה[כי].

ובחידושי רבי אריה לייב (ח"ג סי' ו ד"ה וע"פ) כתב, על פי מה שייסד שם שמה שהפסח קודם זמנו כשר לשם שלמים, ומה שאחר זמנו כשר לשם שלמים, הם שני דינים נפרדים. שלאחר הפסח הוא כשר לשם שלמים, מטעם שהוא מותר הפסח, וכשם שמותר אשם דינו שהוא קרב עולה, כמו כן מותר הפסח קרב שלמים. אמנם מה שהוא קרב לשם שלמים קודם זמנו, אין זה דין מותרות, שהרי עדיין עומד להקריבו לשם פסח ולא נעשה מותר כלל, אלא הוא דין אחר שהוא קרב לשם שלמים, משום שעיקר ההקדש לשם פסח כולל אף הקדש לשם שלמים. וממילא כיון שהוא שלמים מצד עצמו, לא נעשה דחוי על ידי שנדחה מפסח, שאין זה דוחה אותו מדין שלמים שלו. אמנם אם נמצא קודם חצות, כיון שהגיע זמן הפסח, פקע ממנו דין שלמים שלו, וממילא אף לאחר זמנו אין שייך להקריבו מצד מה שהיה שלמים בתחילה מצד עצמו, אלא רק מחמת שהוא מותר הפסח, וכיון שנעשה דחוי מפסח, לא שייך להקריבו אף לשלמים, כיון שבא להקריבו רק מחמת שהוא מותר הפסח, ומפסח הוא כבר נדחה.

סתירה בדעת הרמב"ם אם פסק כרבה או כרבי זירא

שם. כתב **הרמב"ם** (תמורה פ"ג ה"ו) 'תמורת הפסח, אם המיר בה קודם חצות יום ארבעה עשר, אין תמורתו קריבה, אלא תרעה עד שיפול בה מום, ויביא בדמיה שלמים. ואם המיר בה אחר חצות, הרי התמורה עצמה תקרב שלמים'. ומבואר בדבריו, שסובר כרבי זירא שהחילוק הוא בין קודם חצות לאחר חצות. והקשה **הכסף משנה** (שם), מדוע פסק כרבי זירא, הלא יש לפסוק כרבה, שהלכה כמותו. **והלחם משנה** הוסיף להקשות, שהרמב"ם עצמו פסק במקום אחר כרבה, שהרי כתב (קרבן פסח פ"ל ה"ו) 'וכן אם המיר בזה הנמצא אחר שחיטה, הרי תמורה זו תקרב שלמים. אבל אם מצאו קודם שחיטת זה שהפריש, הואיל וזה הנמצא ראוי להקריבו פסח וראוי להקריבו שלמים כמו שביארנו, אם המיר בזה הנמצא, בין קודם שחיטת המופרש תחתיו בין אחר שחיטה, אין תמורתו קריבה, אלא תרעה עד שיפול בה מום ויביא בדמיה שלמים', ומבואר בדבריו שהחילוק הוא בין נמצא קודם שחיטה או אחר שחיטה כרבה, ולא כרבי זירא שהחילוק הוא בין נמצא קודם חצות או אחר חצות.

אמנם מהר"י קורקוס (על הרמב"ם, תמורה שם) כתב, שבאופן שלא אבד כלל הפסח, אלא בא להמיר בקרבן פסח עצמו העומד לפנינו, בזה מודה רבה שיש לחלק בין קודם חצות או אחר חצות, שקודם שהגיע זמן השחיטה אין עליו קדושת הפסח ממש, וממילא אין נתפסת קדושה בתמורה, וירעה עד שיסתאב, אולם לאחר חצות שכבר הגיע זמן שחיטת הפסח, חלה עליו קדושתו, והתמורה נתפסת בקדושה וקריבה, והיא שלמים[כי]. וכן כתב **הצל"ח** (ד"ה ותמנס)[כי].

מדוע אין להעמיד את הדרשה בתמורת הפסח קודם הפסח

מה תלמוד לומר אם כשב לרבות תמורת הפסח אחר הפסח שקרבה שלמים. ביאר **התוספות רי"ד** (ד"ה לרבות תמורת), שאם היא תמורת הפסח לפני הפסח, ועדיין לא הגיע זמן הקרבת הפסח, אין צריך כלל פסוק לרבות דבר זה להקרבה לשם שלמים, שהרי אפילו הפסח עצמו כשר אם הקריבו קודם זמנו לשם שלמים, ואף שהוא צריך עקירה בפירוש לשם שלמים, זה משום שאינו עומד בסתמא לשם שלמים, אמנם תמורתו שאינה עומדת לפסח, שהרי אין אדם מקריב שני פסחים, בזה אף בסתמא היא כשרה לשם שלמים, ואפילו ללא עקירה. וממילא מיותר פסוק זה לרבות תמורת הפסח לאחר הפסח, שאף היא קריבה שלמים.

מקור הקטרת האליה בחטאת

כשב לרבות את הפסח לאליה. פירש **רש"י** (ד"ה לאליה) שבכל קרבנות הכבשים נאמרה הקטרת האליה עם האימורים. וביאר שהחטאת היא כאשם. ומשמע בדבריו שהמקור להצריך הקטרת אליה בחטאת הוא משום שלמדים היקש מאשם לחטאת. והקשה **הרש"ש** (נכתב שם) מדוע הוצרך רש"י ללמוד זאת מהיקש, הלא יש דרשה על החטאת עצמה, שנאמר בה (ויקרא ד ה) ואת כל חלבה יסיר כאשר יוסר חלב הכשב מזבח השלמים, ופירש רש"י (שם) כאשר יוסר חלב הכשב שנתרבו אימורין ואליה, אף חטאת כשהיא באה כבשה טעונה אליה עם האימורין[כל].

מדוע הוצרך פסוק לרבות הקרבת אליה בפסח

שם. פירש **רש"י** (ד"ה לאליה) שבכל קרבנות הכבשים נאמרה הקטרת האליה עם שאר האימורים[לא], אמנם בקרבן פסח לא נאמר כלל דין הקטרת האימורים בפירוש, אלא שהוא נתרבה (לעיל סד:) מהפסוק (נחמיה יח יז) 'אך בכור שור או בכור כשב או בכור עז וגו' ואת חלבם תקטיר', וממילא הוצרכה האליה לריבוי בפני עצמה, שהרי בשור אין האליה קריבה, וממילא אין היא כלולה בחלבי בכור השור[לב].

אמנם במקום אחר כתב **רש"י** (מנחות פג: ד"ה כשב), שהוצרך הכתוב לרבות אליה בפירוש להקטרה, משום שהפסח צריך שיהיה שלם, וללא אליה אינו שלם[לג].

והמשך חכמה (ויקרא ג ה) ביאר, שהנה עיקר קרבן פסח בא לאכילה[לד], ובפסח מצרים שהיו מותרים אז החלבים לאכילה, אכן נאכלו כל החלבים עם הבשר[לה], וממילא יש מקום לומר שכיון שאליה ההיא מותרת באכילה, לא יקטירו את האליה, אלא תהיה נאכלת עם הבשר, משום שעיקרו לאכילה, וכמו במצרים, ומטעם זה הוצרך לרבות את הקטרת האליה.

האם התרבתה רק האליה או עוד מהנקטרים

שם. בדברי **רש"י** [ראה לעיל] מבואר שהריבוי בא ללמד על האליה שהיא קריבה, שהאימורים האחרים נתרבו מהפסוק האמור בבכור 'ואת חלבם תקטיר' (נחמיה יח יז). **אמנם הראב"ד** (על תורת כהנים, ויקרא דמלואים פי"ח ד"ה כשב) **כתב,** שהפסוק האמור בבכור נאמר רק על החלב, ושאר הנקטרים שהם יותרת הכבד ושתי הכליות התרבו אף הם מריבוי זה כמו האליה.

מסיני היתה קריבה תמורת חטאת ותמורת אשם, ואף שאין קרבנות אלו באים בנדבה, משום שהתמורה היא חלק מהקרבן הראשון, וכאילו יש לקרבן הראשון עוד דמים ואימורים על המזבח מלבד הדמים והאימורים שלו עצמו, אם כן יש לומר על פי זה שיקריב את תמורת הפסח, ואף שאין פסח בא בנדבה. **כו. וכתב** הצל"ח, שבאופן זה שנעשה אחד מהם ראוי קודם לחבירו, מודים כולם שמצוה בראשון [כלומר, במי שנעשה ראוי ראשון], ומה שנחלקו רבי יוסי וחכמים (יומא סב.) האם מצוה בראשון, הוא רק באופן שהראשון לא נעשה ראוי עד שהשני נעשה גם כן ראוי, כגון שאבד פסחו, והפריש אחר תחתיו, ונמצא הראשון קודם חצות, שכשהגיע חצות נעשו שניהם יחד ראויים, ובזה נחלקו האם מצוה בזה שהופרש ראשון, אולם באופן שנעשה אחד מהם ראוי קודם השני, בזה מודים חכמים לרבי יוסי שמצוה בראשון, כגון מה שאמרה הגמרא (שם) שהיו תורמים את הלשכה בשלש קופות שהיה כתוב עליהם א' ב' ג', והיו מקריבים מהם לפי סדר ההפרשה, שלא נחלקו על זה חכמים, משום שנעשה הראשון ראוי מיד קודם השני. **כז. וראה** שפת אמת (נמוקי ד"ה קודם) שכתב מחמת סברא זו, שאינו דחוי בידים אלא דחוי ממילא. אמנם הצל"ח נקט מטעם זה שאינו דחוי כלל. **כח. וראה** מהר"י קורקוס (שם) שמאריך בזה. וכתב, שהרמב"ם מפרש כן את הברייתא להלן 'אם כשב, מה תלמוד לומר, לרבות תמורת הפסח אחר הפסח שקריבה שלמים. יכול אף לפני הפסח כן, תלמוד לומר הוא, הוא קרב ואין תמורתו קריבה', ומבאר שהכוונה 'אחר הפסח' שהוא אחר זמן שחיטת הפסח. אמנם הקשה, אם כן מדוע מקשה הגמרא סתירה מברייתא זו לרבה, והסיקה את דבריו בתיובתא, הלא יכול להעמיד את הברייתא כביאור הרמב"ם שאין הנידון כשאבד, אלא בפסח עצמו העומד לפנינו. **כט. וראה** שם שהביא מקור לדברי הרמב"ם מהירושלמי. והחזון איש (תמורה סי' ט סק"ע ד"ה והיכי) כתב [במוסגר] לחלק כדבריהם, אמנם העיר שנעלם מאתנו מקורו וטעמו. וראה מה שכתב שם עוד. **ל. ומקור** דבריו בתורת כהנים (ויקרא דמלואים פי"ח ד"ה). **לא. בשלמים** 'חלבו האליה' (ויקרא ג ט), באשם 'ואת כל חלבו יקריב ממנו את האליה' (שם ז ג), וחטאת היא כאשם. **לב. והקשה** בשיעורי זבחים מהגרי"ד (זבחים שם) הלא בפסוק נאמר אף בכור כשב, ובו הלא יש אליה, ומדוע לא נדע כמו כן אליה בפסח. וצריך לומר, שמשמע שמפסוק זה מרבים רק אימורים כאלו שישנם בכל המינים, ואליה שאינה קיימת בשור אינה מתרבה. והרש"ש (ד"ה נפ"ד שם) הקשה לפי מה שכתב רש"י בביאור מה שהוצרך פסוק להקטרת האליה בפסח, שזה משום שלא נאמרה בו הקטרת אימורים בפירוש אלא נלמד מהפסוק ואת חלבם תקטיר, אם כן לפי זה יקשה מנין למדים הקטרת האליה בבכור ומעשר, שאף הם נלמדים הקטרת אימוריהם מפסוק זה, ולא נזכר בו הקטרת האליה. וכתב, שלמדים בהם יחד עם הפסח, כשם שלמדים את עיקר הקטרת האימורים מאותו פסוק עם הפסח, שמה ראית לרבות פסח ולהוציא מעשר ובכור, כמו כן אף הקטרת האליה. ובתחילה כתב לענין בכור שיש ללמוד זאת מטעם שלא יהא טפל חמור מן העיקר, שכיון שלמדים את אימורי הפסח מהפסוק האמור בבכור, ולענין פסח מצינו שהוא כולל אף את האליה, על כרחך שאף בבכור נקטרת האליה, שלא יהא הפסח, שהוא טפל בפסוק אל הבכור, חמור מהבכור שהוא העיקר. **לג. והקשה** בשיעורי זבחים מהגרי"ד (זבחים שם) הלא התרבו כבר שאר החלבים מהפסוק האמור בבכור, הרי שהפסח נקרא שלם כשיש בו את כל הנאכלים ואפילו ללא הנקטרים, ואם כן מדוע שיחשב הפסח חסר ללא האליה, הלא היא מהנקטרים ואינה מהנאכלים. **לד. וכמו** שאמרה המשנה לעיל (עח:) שאם נטמא בשר הפסח, אף שהחלב קיים, אינו זורק את הדם, מה שאין כן בשאר קרבנות זורק את הדם, ומשום שהפסח עיקרו לאכילת הבשר. **לה. על** פי הגמרא לעיל (ע"ח) 'שויסקי עבוד'. והוא כפירוש רבינו חננאל (שם ד"ה נעני) שביאר שהם אכלום. אמנם המאירי (שם ד"ה פסח) ביאר, ששרפום על שיפוד לשם גבוה ללא מזבח.

זמן אכילת שלמים הבאים מחמת פסח

לרבות פסח שעברה שנתו ושלמים הבאין מחמת פסח לכל מצות שלמים וכו'. בדברי הגמרא כאן לא מבואר זמן אכילת קרבנות אלו. אמנם בתורת כהנים הוא מפורש, שאמר שם (ויקרא דנדבה פי"ח) 'וכשהוא אומר 'אם כשב' לרבות פסח שעבר זמנו, ושלמים הבאין מחמת הפסח, לכל מצות שלמים, שיטענו סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק, אבל אינן נאכלין אלא ליום ולילה, כתחלת הקדשן. בן עזאי אומר, אינן נאכלין אלא בלילה, ואינן נאכלין אלא צלי'.

וביאר הראב"ד (על תורת כהנים, שם) את מחלוקתם, שלדעת חכמים נאכלים אף ביום ובכל מאכל, משום שמחמת חומרי פסח שמטילים עליהם אינם נהפכים להיות כמו פסח, אלא שמחמתם אנו נותנים להם את דיני השלמים החמורים, דהיינו תודה ושלמי נזיר וכבשי עצרת, שהם נאכלים ליום ולילה, אמנם כיון שהם נאכלים אף ביום ובכל מאכל, כמו כן קרבנות אלו נאכלים אף ביום ובכל מאכל. אולם בן עזאי סובר שאנו מדמים אותם לפסח לגמרי, משום שהם באו מכח פסח, ואינם נאכלים אלא בלילה וצלילו.

והאור שמח (קרבן פסח פ"ד ה"ח) ביאר בדעת חכמים, שאף שאין הפסח עצמו נאכל ביום, אין זה מעיקר דין הקרבן, אלא הוא פרט בדיני אכילתו, כשם שיש דין לאוכלו על מצות ומרורים.

האם דין יום ולילה הוא מחמת שהיה פסח, או שהוא קרבן בפני עצמו

שם. התבאר לעיל שהשלמים הבאים מחמת פסח דינם שנאכלים ליום ולילה.

וכתב המקדש דוד (קונטרס מעניני קדשים סי' ה סק"ג ד"ה הומיחו), **שיש לחקור בזה** האם שלמי פסח הוא מין קרבן בפני עצמו, שכן הוא עיקר דינו שהוא נאכל ליום ולילה, וכמו שלמי נזיר שנאכלים ליום ולילה[לז], או שהוא כשאר שלמים, ומה שנאכל ליום ולילה הוא משום שנשאר בו דין זה ממה שהיה עליו בתחילה כשהיה פסח, שהיה נאכל אז ליום ולילה, כמו כן נאכל עכשיו כשנעשה שלמים ליום ולילה, שאין זמן אכילתו משתנה אף לאחר שנעשה קרבן אחר[לח]. ונפקא מינה באופן שהומם וחיללו על אחר, מה דין אותו אחר שנתחלל עליו, שאם נאמר שהוא מין שלמים בפני עצמו, וכמו שלמי נזיר, אם כן דין החילול כמותו, אולם אם נאמר שהוא כשאר שלמים אלא שנשאר עליו דין אכילתו ממה שהיה בתחילה פסח, אם כן באופן שנתחלל על קרבן אחר, אין עוברים כל דיני הקרבן אל החילול, אלא רק עיקר שם הקרבן[לט], וממילא החילול יאכל לשני ימים ולילה אחד כשאר שלמים[מ].

אמנם כתב המקדש דוד, שיש להסתפק בתמורת מותר הפסח, שמבואר בגמרא לעיל שעוברים עליה אף הדינים הפרטיים של מותר הפסח שאינם באים מחמת עיקר שם הקרבן, שהרי כאשר מותר הפסח דחוי נעשית אף התמורה דחויה, אם כן יש לומר שאף דין זה שנאכל ליום ולילה יעבור אל התמורה, ואף לצד זה שהוא אינו מעיקר שם הקרבן, אלא נשאר עליו ממה שהיה בתחילה פסח. אולם כתב עוד, שיש לדון שכיון שהתמורה היא שהוא ממיר בקדושת השלמים שיש בו, ולא בקדושת הפסח, שהיא אינה קדושה גמורה, כיון שהיא מותר הפסח, אם כן לא יעברו אליו דינים שהם מחמת שנשארו בו דיני פסח.

מדוע נאכל לאחר חצות

שם. הקשה **הגרי"ז** (זבחים ט. תוס' ד"ה ושלמים) לפי מה שמבואר בתורת כהנים שהמותר נאכל ליום ולילה כתחילת הקדישן, ומשמע שזמן אכילת המותר הוא משום שלענין זה נשאר עליהם דין הפסח, א"כ מדוע נאכל כל הלילה, הלא לדעת רבי אלעזר בן עזריה הפסח עצמו נאכל רק עד חצות, וכמו כן יש לאסור את אכילת המותר לאחר חצות. ותירץ בשם הגר"ח, שאין ללמוד את זמן חצות מהפסח, משום שאין דין חצות האמור בפסח מצד דיני עיקר הקרבן, אלא רק מצד דיני אכילתו, וכמו שנאמרו בדיני אכילה זו פרטים רבים שאינם מעיקר דיני הקרבן, כגון שאינו נאכל אלא צלי, ואינו נאכל אלא בלילה, כמו כן נאמר באכילה זו שהיא תהא עד חצות, והוא רק דין באופן קיום המצוה של האכילה, ולא מדיני הקרבן עצמו[מא], וממילא מותר הפסח שהוא נעשה שלמים, לא נשארים עליו דינים מצד אכילת הפסח, אלא רק דינים הבאים עליו מצד דיני הקרבן, ומטעם זה נאכל כל הלילה.

אמנם לדעת בן עזאי הסובר בתורת כהנים שהוא נאכל רק בלילה, ואינו נאכל אלא צלי, מבואר בדבריו שלדעתו אכן נשארים במותר הפסח דינים הבאים עליו מצד מצות אכילתו, ולא רק דינים הבאים עליו מצד דיני הקרבן[מב].

הוכחה מדברי רש"י שחגיגת ארבעה עשר היא דאורייתא

שם. פירש **רש"י** (ד"ה לכל) בלשון אחר, שהכוונה בדברי הגמרא כאן לחגיגת ארבעה עשר, שהיא נקראת שלמים הבאים מחמת פסח. וכתב **החזון איש** (או"ח סי' קכט סק"י ד"ה ולק'), שכיון שלדעת רש"י מתפרשת הדרשה של הברייתא על חגיגת ארבעה עשר, מוכח שלדעתו חגיגת ארבעה עשר היא דאורייתא[מג].

אם קרב הפסח שהמיר בו אף תמורתו קריבה

לא שנו אלא שנמצא קודם שחיטה והמיר בו קודם שחיטה. כתב **החזון איש** (או"ח סי' קכד ד"ה שנמצא) שמה שאמרה הגמרא שאם המיר קודם שחיטה תמורתו רועה, זה דווקא אם הקריב בסוף את האחר, שעל ידי זה נדחה הפסח שהמיר בו, וממילא אף התמורה נדחית כמותו, שקדושת התמורה כקדושת הפסח שהמיר בו. אולם אם הקריב את זה שהמיר בו, אף תמורתו קריבה.

צז.

דווקא לאחר הפסח אינה קריבה שלמים

יכול אף לפני הפסח כן תלמוד לומר הוא הוא קרב ואין תמורת הפסח קריבה. כתב **התוספות רי"ד** (ד"ה יכול) שמה שממעט כאן הכתוב שאינו קרב לפני הפסח, זהו דווקא באופן שנמצא לפני הפסח, והגיע הפסח, שכיון שהגיע חצות נעשה דחוי, ואינו קרב הוא עצמו לשלמים, וכמו כן אין תמורתו קריבה שלמים. אולם אם המיר בו לפני הפסח, ועדיין לא הגיע פסח, הלא הוא עצמו כשר לשם שלמים, וכמו כן תמורתו קריבה שלמים.

האם הפסול עובר לתמורה מסברא או מגזירת הכתוב

הוא קרב ואין תמורת הפסח קריבה. כתב **בחידושי הגרי"ז** (תמורה יט: ד"ה והנה הרמב"ם) שמסברא אין שייך שיחול פסול דיחוי שבעצם הקרבן על התמורה שהתפיס בה, משום שהתפסת התמורה היא רק על קדושת הקרבן, שהיא נתפסת בתמורה, וכמו כן פסולים השייכים בעיקר קדושתה, בזה נתפסת גם התמורה בפסולים אלו, כיון שהוא ממיר בקדושה חסירה, אולם פסול דיחוי שישנו בקרבן, אין שייך כלל שיעבור לתמורה על ידי ההתפסה בו. ומה שמצינו בסוגייתנו שכאשר נמצא קודם שחיטה והמיר בו לאחר שחיטה, נעשית התמורה דחויה כמו הקרבן מחמת שהיא באה מכח קדושה דחויה, זה רק מחמת שלמדים זאת מהדרשה הוא קרב ואין תמורתו קריבה, והיא גזירת הכתוב לענין פסח, מה שאין כן בשאר דחויים אין הפסול עובר אל התמורה.

והעיר הדבר שמואל (מום ג) מלשון הגמרא לעיל (לו:) 'תמורתו מכח קדושה דחויה קאתי', משמע שאינו דבר הלמד מגזירת הכתוב, אלא הוא מצד הסברא[מד]. וביאר שאכן בזה נחלקו שתי לשונות הגמרא, שלדעת לישנא קמא למדים דבר זה מסברא, שהדינים שעל העיקר מתפשטים על התמורה, ונתפסים בה, ואין צריך ללמוד דבר זה מפסוק, אולם לישנא בתרא סוברת שהתפסת התמורה היא אך ורק בעיקר הקרבן, ולא בכל הדינים הנמצאים על הקרבן, וממילא צריך לומר בטעם מה שאין תמורת הפסח קריבה, שהוא נלמד מגזירת הכתוב.

לז. אמנם כתב הראב"ד, שאין בהם איסור שבירת עצם כמו בפסח עצמו. והקשה הגרי"ז [הובא בשיעורי רמ"ד הלוי (זבחים ט. בדין מכילה בגליה המצורף בקרבן פסח)] לסברת הראב"ד בדעת בן עזאי, שלמדים לגמרי את דין המותר מדין הפסח, אם כן מדוע נאכל בכל לילה, הלא הפסח נאכל רק בליל חמשה עשר בניסן. וראה שם מה שכתב בזה. **לח. לכאורה** לפי מה שכתב הראב"ד [ראה לעיל] בביאור דעת חכמים שנותנים עליו חומרי פסח לענין זה שיהיו עליו דיני שלמים קלים, מבואר בזה שיש עליו דינים מצד עצמו, ולא מחמת שנשארו עליו דיני פסח. **לח. והגרי"ז** (זבחים ט. תוס' ד"ה ושלמים) כתב, שלשון התורת כהנים 'כתחילת הקדישן' משמע שנשאר עליו דיני פסח שהיו עליו בתחילתו. **לט. והוכיח** כן המקדש דוד מהמפריש נקבה לפסחו (לז:), שאינה קרבה היא עצמה שלמים משום דיחוי, אלא תרעה ויקחו בדמיה שלמים, והשני קרב שלמים, ואף שהוא בא מחמת הראשון שהיה דחוי ואינו קרב הוא עצמו שלמים, וזה משום שדווקא דינים הבאים מחמת עיקר שם הקרבן עוברים מהראשון לשני, ולא דינים שאינם באים מחמת שם הקרבן, וכמו כן כאן מה שנאכל ליום ולילה, שהוא אינו מחמת שם הקרבן, אלא מחמת שנשאר עליו דין ממה שהיה בתחילה פסח, אין חל דין זה על השני. **מ. וראה** מקדש דוד (שם) שתולה חקירה זאת במחלוקת ראשונים. **מא. יסוד** זה כתב אף האור שמח (חמץ ומצה פ"ו ה"ח). וביאר בדבריו, שיש חילוק בין מצות האכילה האמורה בכל הקרבנות, שהיא מצוה על הקרבן שהוא יאכל, ולא יבוא לידי נותר, ובין מצות האכילה האמורה בקרבן פסח, שהיא מצוה על הגברא לאכול כזית. ומה שאמרו שהוא נאכל רק עד חצות, הוא כלפי מצות האכילה המיוחדת לקרבן פסח, אמנם מצד המצוה השייכת בכל הקרבנות, שיהא הקרבן נאכל, כלפי זה לא נאמר בו שיהא נאכל רק עד חצות. ואכן לאחר חצות, אף שאינו מקיים מצות אכילת קרבן פסח, מכל מקום נאכל כשאר קרבנות עד הבוקר, ואף למי שאינו מבני החבורה. ואינו נעשה נותר עד הבוקר, וכמו כן אינו מתפגל אם חשב עליו לאוכלו לאחר חצות, אלא רק אם חשב עליו לאוכלו בבוקר. ובשיעורי רבנו משולם דוד הלוי (זבחים ט. בדין מכילת קרבן פסח לאחר חצות) כתב בשם הגרי"ז, שאף לדברי הגר"ח שייסד שיש קיום מצד אכילת קרבן פסח, ועוד קיום מצד אכילת שאר קדשים, אבל מודה הוא שאין לאוכלו לאחר חצות מדין אכילת שאר קדשים, וכמו שאינו יכול לאכול כזית מבושל לאחר שאכל כזית צלי, ובנקודה זו חלוקים דברי הגר"ח מדברי האור שמח. אמנם כתב עוד שם בשם הגרי"ז שהעיד על אביו הגר"ח שחזר בו מסברא זו לחלק בקרבן פסח שיש בו דין אכילה נוסף כמו שאר קדשים. ואף דברי האור שמח סותרים את מה שכתב הוא עצמו (קרבן פסח פ"ד ה"ח) שלדעת רבי אלעזר בן עזריה הסובר שאין הפסח נאכל לאחר חצות, נעשה אז נותר, ומותר הפסח אינו נאכל לאחר חצות, כמו הפסח עצמו. **מב. והוסיף** בשיעורי זבחים מהגרי"ד (זבחים ט. בענין מכילת פסח לאחר חצות) שלדעת בן עזאי אולי באמת אינו נאכל לאחר חצות. **מג. ראה** תוספות לעיל (ע. ד"ה לא) שהיא דרבנן. **א. וראה** לשון רבינו חננאל (ד"ה אבל) שלא מצינו טפל חמור מן העיקר.

כיצד בלישנא קמא הקשה לרבה מהברייתא, הלא יש ראיה לדבריו מהסיפא

אלא לאו שנמצא קודם שחיטה והמיר בו אחר שחיטה. הקשו התוספות (ד"ה אלא לאו) כיצד ללישנא קמא הקשה אביי על רבה מהרישא של הברייתא, שאמרה 'לרבות תמורת הפסח אחר הפסח שקרבה שלמים', והוא על כרחך באופן שנמצא קודם שחיטה והמיר בו אחר שחיטה, הלא הגמרא כאן מסיקה בהבנת הסיפא של הברייתא, שאמרה 'הוא קרב ואין תמורת הפסח קריבה', שהוא על כרחך באופן שנמצא קודם שחיטה והמיר בו אחר שחיטה, ומבואר ממש כדברי רבה בלישנא קמא, ואם כן ברייתא זו היא סיוע לדבריו ולא קושיא על דבריו[ב]. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. הצל"ח (ד"ה אלימא) תירץ שהנה הגמרא (לו:) בתחילה סברה שהפסוק 'אם כשב' בא לרבות תמורת הפסח אחר הפסח שקרבה שלמים. אמנם הגמרא הסיקה שהפסוק בא לרבות פסח שעברה שנתו, ושלמים הבאים מחמת פסח, לכל מצות שלמים, שטעון סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק. ויש לומר שמה שאמרה הגמרא כאן שאין להעמיד את הסיפא באופן שהוא נמצא קודם שחיטה והמיר בו קודם שחיטה, משום שהוא פשיטא ולמה לי קרא, ועל כרחך שהוא באופן שנמצא קודם שחיטה והמיר בו לאחר שחיטה, כל זה רק לאחר שהסיקה הגמרא לעיל שאין דרשה לרבות תמורת הפסח, שכיון שאין דרשה לרבות תמורה, ממילא הוא פשיטא שאינו קרב כשהמיר בו קודם שחיטה, כיון שאין מקור לרבותו. אולם לפי מה שסברה הגמרא בתחילה שהפסוק בא לרבות תמורת הפסח שקרב שלמים, אם כן היה מקום לומר שכיון שהפסוק מרבה תמורת הפסח להקרבה, שמא אף באופן שנמצא קודם שחיטה והמיר בו קודם שחיטה הוא מתרבה מפסוק זה, שהוא בא לרבות הקרבה בכל ענין, וממילא הוצרכה הדרשה של הסיפא לענין זה לאסור הקרבה כשהמיר בו קודם שחיטה, ולא כשהמיר בו לאחר שחיטה. וממילא מיושבת קושיית התוספות, שהרי ללישנא קמא לעיל שהקשה אביי מהרישא, סבר שהפסוק בא לרבות תמורת הפסח להקרבה, ולפי זה הוצרך לדרוש מהסיפא לאסור כשהמיר בו קודם שחיטה, וממילא אין סיוע לרבה למה שאסר כשהמיר בו לאחר שחיטה.

ב. האור חדש (ד"ה אלימא) תירץ, שהנה מצינו לעיל (לו:) מחלוקת בין רש"י **לתוספות** האם יכול להקריב את תמורת הפסח הנמצא לשם פסח [ראה לעיל בענין 'האם תמורת הפסח קודם שחיטה כשרה לשם פסח' מה שהתבאר בזה]. והנה ללישנא בתרא יש להוכיח שודאי לדעתה ראויה תמורת הפסח הנמצא לשם פסח, שהרי באופן שהמיר לאחר שחיטה קרב הוא עצמו שלמים, והוא מטעם שכיון שלא הוקדש עדיין, אינו ראוי, ואינו נעשה דחוי, אם כן על כרחך שבאופן שהמיר קודם שחיטה, ראויה התמורה להקריבה לשם פסח, שאם לא כן לא נעשה דחוי ללישנא בתרא, כיון שאינו ראוי להקרבה, ומה לי אם אינו ראוי מצד שלא הוקדש עדיין, או מצד שאינו ראוי לפסח, אלא ודאי כפירוש רש"י שהוא ראוי להקרבה לשם פסח, ומטעם זה נעשה דחוי בשחיטת הפסח. אולם ללישנא קמא יש לומר שאכן אין להקריב את תמורת הפסח הנמצא לשם פסח, ואף על פי כן נעשה דחוי, משום שהפסח עצמו נעשה דחוי בשחיטת חבירו, והתמורה כמותו משום שהיא באה מכח קדושה דחויה.

ולפי זה יש ליישב את קושיית התוספות, שהנה ללישנא קמא הסוברת שאין להקריב את תמורת הפסח הנמצא לשם פסח, אם כן יש ליישב היטב את הסיפא של הברייתא אף שלא לפי רבה, שאכן נמצא קודם שחיטה והמיר לאחר שחיטה קריבה שלמים, וכפי שמבואר ברישא של הברייתא, ומה שאמרה הברייתא בסיפא באופן זה שאין תמורת הפסח קריבה, אין כוונתה שאינה קריבה כלל כרבה, אלא כוונתה שאינה קריבה לשם פסח אלא לשם שלמים[ג]. אולם ללישנא בתרא אין לפרש כן את הברייתא, שהרי התבאר שלדעת לישנא בתרא מוכרח שאפשר להקריב את תמורת הפסח לשם פסח, שאם לא כן לא נעשה דחוי כיון שאינו ראוי לשם פסח, וכמו קרבן שלא הוקדש, וממילא יש להקשות על רבא, שאם נבאר את הברייתא כפשוטה שאין תמורת הפסח קריבה כלל, אם כן ודאי קשה על רבא שאמר שהיא קריבה אם נמצא קודם שחיטה והמיר לאחר שחיטה, ואף אם נאמר כמו שהתבאר ללישנא קמא שהיא אינה קריבה לשם פסח אלא לשם שלמים, עדיין יקשה על רבה, שהרי לדעתו אין נעשה דחוי אם אינו ראוי לפסח, וכיון שמבואר בברייתא שאינו ראוי לפסח, אם כן אף בנמצא קודם שחיטה והמיר קודם שחיטה אינו נעשה דחוי, כיון שאין התמורה ראויה לפסח, אלא על כרחך שהתמורה עצמה ראויה לפסח כשנמצא קודם שחיטה והמיר קודם שחיטה, ומה שאמרה הברייתא שאינו קרב, כוונתה כשנמצא קודם שחיטה והמיר בו אחר שחיטה שאינו קרב כלל לא פסח ולא שלמים, והוא תיובתא לרבה.

ג. המשיב נפש (נמוק' שם) תירץ שמהברייתא עצמה אין כלל קושיא אף ללישנא בתרא, שיש להעמיד את הברייתא באופן שנמצא קודם שחיטה והמיר בו קודם שחיטה, ומה שהקשתה הגמרא פשיטא, יש לומר שהברייתא סוברת שאין בעלי חיים נדחים, ואם כן יש חידוש שאף שאין הקרבן נדחה, מכל מקום אינו קרב שלמים, כיון שהוא בא מכח קדושה דחויה, דהיינו שהפסח היה ראוי להקרב לפסח או לשלמים, ואין בו קדושה אחת קבועה, ואין בו כח להתפיס קדושה על תמורתו. ומה שהקשתה הגמרא על לישנא בתרא, אין כוונתה להקשות עליו מהברייתא, שהיא אכן מדברת באופן שנמצא קודם שחיטה והמיר בו קודם שחיטה, אלא שהגמרא מקשה לדעת האומר בעלי חיים נדחים, כיצד הוא יפרש את דרשת הפסוק הוא קרב ואין תמורתו קריבה, שלדעתו אין חידוש כלל באופן שהמיר בו קודם שחיטה, כיון שהוא פשוט שאינו קרב שלמים, מחמת שלדעתו בעלי חיים נדחים, ועל כרחך שהוא באופן שהמיר לאחר שחיטה, והוא קושיא על דברי רבא בלישנא בתרא. וממילא מיושבת קושיית התוספות, שהקשו על לישנא קמא כיצד מקשה על דברי רבה שבלישנא קמא מתחילת הברייתא, הלא סוף הברייתא מסייע את דבריו, כיון שהוא באופן שנמצא לאחר שחיטה, אמנם יש לומר שהברייתא עצמה יש להעמידה באופן שהמיר בו קודם שחיטה, וכדעת האומר אין בעלי חיים נדחים.

ד. החזון איש (תמורה סי' לה סק"ט ד"ה פסחים) תירץ שלדעת לישנא קמא מתפרשת הסיפא של הברייתא באופן שהמיר בו קודם שחיטה, ומה שהקשתה הגמרא ללישנא בתרא שאם כן הוא פשיטא, סברה לישנא קמא שיש חידוש בזה, וכמו שכתבו התוספות (לו: ד"ה קמ"ל) שיש לומר שכיון שהוקדש באיסור, ואין דעתו לשוחטה לשם פסח, אינו נקבע כל כך, ואינו נעשה דחוי, וחידשה הברייתא שמכל מקום נעשה דחוי, ואינו קרב שלמים.

מדוע לא הקשתה הגמרא מתמורת חטאת

וכללא הוא והרי חטאת שעברה שנתה וכו'. הקשו התוספות (ד"ה וכללא) מדוע הקשתה הגמרא רק על הסיפא של דברי שמואל, הלא הגמרא היתה יכולה להקשות כמו כן על ראש דבריו, שאמר כל שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים, הלא תמורת חטאת היא מחמש חטאות המתות, ואף על פי כן מצינו במשנתנו (לו:) בתמורת הפסח שאם המיר קודם חצות קבעתו חצות, ואינו קרב שלמים אלא רועה.

והקשה המהרש"א (נמוק' שם) כיצד מדמים התוספות את התמורה שבמשנתנו לתמורת החטאת, הלא משנתנו אינה מדברת על תמורת הפסח עצמו, אלא על תמורת הפסח הנמצא, ואם כן אין זה סותר את דברי שמואל, שאכן בתמורת הפסח עצמו שהוא דומה לתמורת החטאת, בזה צדקו דבריו שכל שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים, ומה שאמרה המשנה שהיא רועה, זה משום שאינו ממיר בפסח עצמו, אלא בפסח הנמצא, ואינה קריבה מטעם שהיא באה מכח קדושה דחויה. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. הרש"ש (נמוק' שם) תירץ שיש לדמות את התמורה שבמשנתנו לתמורת חטאת, משום שאף בחטאת אם אבדה והפריש אחרת תחתיה, ונמצאת הראשונה קודם כפרה, ושתיהם עומדות לפנינו, אם המיר באבודה הרי היא מתה, משום שהיא תמורת חטאת, ואילו בפסח אם אבד, ונמצא קודם חצות והמיר בו, רועה ואינו קרב שלמים, ומטעם זה כתבו התוספות שיש להקשות על תחילת דברי שמואל, שהנה מצינו שאף שתמורת חטאת מתה, באופן זה ממש בפסח רועה ואינו קרב שלמים.

ב. הצל"ח (נמוק' שם) תירץ, שהתוספות מקשים את קושייתם על פי מה שכתבו לעיל (לו: ד"ה קמ"ל) בדעת **רש"י**, שהתמורה עצמה ראויה לפסח, וממילא אין להקשות את קושיית המהרש"א שהקשה שיש חילוק בין תמורת חטאת לתמורת הפסח, שבתמורת חטאת היא תמורת החטאת עצמה, מה שאין כן בתמורת הפסח היא תמורת הפסח האבוד, ובאה מכח קדושה דחויה, כיון שהתמורה עצמה ראויה לפסח לשיטת רש"י, ואף שהיא תמורת הפסח האבוד, ממילא לדעתו אין סיבת הפסול מטעם שהיא באה מכח קדושה דחויה, ואם כן מקשים התוספות היטב, מדוע אמר שכל שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים, והלא בתמורה מצינו שבחטאת היא מתה, ובפסח רועה, ואף שאין אומרים בו שהוא בא מכח קדושה דחויה.

ג. האור חדש (נמוק' שם) תירץ שהנה להלן (ע"ב) מבואר בגמרא שנחלק רבי יוחנן על שמואל, האם חצות קבע או שחיטה קבעה, אם כן על כרחך שדברי שמואל אינם נאמרים על תמורת הפסח עצמו, שבזה לא שייכת כלל מחלוקתו עם רבי יוחנן, אלא על תמורת הפסח הנמצא, ומטעם זה הקשו התוספות שכיון שמדמה שמואל את תמורת הנמצא לתמורת חטאת עצמה, אם כן מדוע לא הקשתה הגמרא על תחילת דברי שמואל, שהרי בתמורת חטאת לעולם מתה, ואילו בתמורת הנמצא מבואר במשנה שהיא לפעמים רועה, כשנמצא קודם חצות[ד].

ב. **והאור** חדש (ד"ה אלימא) הוסיף להקשות כיצד מקשה אביי מהברייתא על רבה, ולא הקשה סתירה בדברי הברייתא עצמה מהרישא לסיפא. ג. **התוספות** בזבחים (לו: ד"ה שמעתי) מסתפקים האם תמורת הפסח קריבה לשם פסח, וכתבו שיסוד הספק הוא משום שיש לדרוש 'הוא קרב ואין תמורתו קריבה', שהכוונה שאף כאשר הוא עצמו ראוי להיות פסח, אין תמורתו קריבה לשם פסח אלא לשם שלמים. ד. **וביאר** האור חדש על פי זה את מה שהביאו התוספות (ד"ה אמר) את מחלוקת רבי יוחנן עם שמואל, שהוא לכאורה מיותר, כיון שהגמרא עצמה אומרת את מחלוקתם, אלא

ד. הגנזי יוסף (מובא בהגהות והערות על המהרש"ם חות טו) תירץ שלדעת התוספות אם נמצא קודם חצות הרי הוא כאילו לא נאבד כלל, וממילא אין קשה קושיית המהרש"א, שהקשה שיש לחלק בין תמורת חטאת לתמורת הפסח, שתמורת הפסח שבמשנתנו היא תמורת הפסח שנמצא ולא תמורת הפסח עצמו, כיון שלדעת התוספות אם נמצא קודם חצות הוא כפסח עצמו, והרי הוא כאילו לא נאבד מעולם, ואם כן מקשים התוספות היטב, מדוע אמר שמואל כל שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים, הלא מצינו בתמורה, שאם נאבדה החטאת והפריש אחרת, ואחר כך נמצאת הראשונה, והרי שתיהם עומדות, אם המיר באבודה מתה, ובפסח באופן זה שנמצא הפסח קודם חצות והמיר בו, הרי הוא רועה ואינו קרב שלמים.

ביאור הדמיון לעומדת בבית הקברות

חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות. נאמרו כמה הסברים בביאור הקשר בין חטאת שעברה שנתה לעומדת בבית הקברות:

א. התוספות (ד"ה רואין) כתבו, שכשם שכאשר היא עומדת בבית הקברות, אינה נעשית דחויה על ידי זה, כמו כן עברה שנתה אינה נעשית דחויה על ידי זה, ואין דינה כמו מתו בעליה או נתכפרו בעליה[ה].

ב. התוספות ישנים (יומא סו: ד"ה מטמא, שייך לדף סו.) כתב, שיש דמיון בין חטאת שעברה שנתה לעומדת בבית הקברות, משום שהחטאת שעברה שנתה אינה דחויה גמורה כמו האחרים, אלא שהיא נעשית דחויה מאליה מחמת ששהתה עד שעברה שנתה, והיא דומה לחטאת העומדת בבית הקברות, שאין כהן יכול להכנס שם ולהוציאה, אלא רועה, וכמו כן חטאת שעברה שנתה תרעה.

ג. השיטה מקובצת (תמורה כג. הסמטוס ד"ה כאילו) ביאר, שהדמיון הוא לחטאת שהיתה עומדת בבית הקברות, והפריש אחרת תחתיה והקריב אותה, שבאופן זה ודאי שאין הראשונה מתה אלא רועה, שהרי אינה אבודה כיון שהיא נמצאת לפנינו בבית הקברות, והרי זה כמפריש שתי חטאות לאחריות, שהשניה תרעה, וכמו כן בעברה שנתה תרעה, ואין אומרים בה שהיא תהיה כחטאת שאבדה והפריש אחרת תחתיה, שהראשונה מתה, אלא כחטאת העומדת בבית הקברות שהפריש אחרת תחתיה, שבזה אין הראשונה מתה[ו].

ד. המרומי שדה (תמורה כג. ד"ה אמר) כתב, שהגמרא דימתה חטאת שעברה שנתה לעומדת בבית הקברות, משום שכאשר היא עומדת בבית הקברות, שאין הכהן יכול להכנס לשם ולהוציאה, ומטעם זה הפריש אחרת, ודאי שאין לה דין אבודה אלא דין דחויה, וכמו כן כאשר עברה שנתה, אין אומרים שיש לה דין אבודה, מחמת שהוא נצרך להמתין לה עד שתרעה ויפול בה מום, אלא יש לה דין דחויה, משום שיש לו להמתין עד שתסתאב.

דעת רש"י שהחידוש הוא שאינה קריבה

שם. פירש **רש"י** (ד"ה כאילו, תמורה כג. ד"ה כאילו) 'כל מקום שהיא רואין כאילו היא בבית הקברות, שאין כהן נכנס שם לשוחטה'. וכעין זה כתב **רבינו גרשום** (תמורה שם ד"ה רואין) 'רואין אותה כאילו עומדת בבית הקברות, מה התם לא מצי כהן אזיל לאייתויי, אף הכא נמי לא חזיא להקרבה אלא תרעה'. ומבואר בדבריהם שאין כוונת דברי ריש לקיש ללמדנו שהיא רועה ואינה מתה, אלא עיקר חידושו הוא ללמדנו שהיא רועה ואינה קריבה.

מה נעשה עם הדמים לאחר הרעייה

רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה. פירש **רש"י** (ד"ה כאילו) שהיא רועה עד שתסתאב, ואחר כך תימכר, ויפלו דמיה לשופרות שכתוב עליהם נדבה, ומקייצים בהם את המזבח, וכפי שדרש יהוידע הכהן (תמורה כג:), על כל מותר חטאת ואשם שהוא הולך לקיץ המזבח. והקשו **התוספות** (ד"ה ורועה) שאין לדמות את מדרשו של יהוידע הכהן לסוגייתנו, שדווקא באופן שהפריש מעות לחטאתו ואשמו ונותר מהם, או באופן שאבדו והפריש אחרים תחתיהם ואחר כך נמצאו, בזה דווקא אמרו שיפול לנדבה, אולם באופן זה שעדיין לא התכפרו הבעלים, אין הדמים הולכים לנדבה, אלא תימכר ויביא אחרת בדמיה.

והמחנה דן (נמוסי שם) יישב את דעת רש"י, שהנה דברי ריש לקיש אמורים אף באופן שכבר נתכפרו הבעלים שגם בזה רועה, ובזה אין שייך שיביא אחרת בדמיה, אלא יפלו דמיה לנדבה. ואכן באופן שעדיין לא התכפרו הבעלים, מודה רש"י למה שכתבו התוספות שאין דמיה נופלים לנדבה, אלא יביא בדמיה אחרת להתכפר בה.

הרי יש חמש חטאות המתות אחרון 19/06/2018

שם. הקשה המשמרות כהונה (תמורה כג. ד"ה אמר) על מה שסבר ריש לקיש שאם עברה שנתה רועה ואינה מתה, הלא מבואר **בגמרא** (שם טז:) שאמר ריש לקיש עצמו, שישנן חמש חטאות המתות, וכיון שלדעתו חטאת שעברה שנתה אינה מתה, נמצא שיש רק ארבע מתות[ז]. ויישב על פי מסקנת הגמרא (שם כג.) שאף לדעת ריש לקיש הסובר שהיא רועה כשעברה שנתה, מודה הוא שכאשר יש שתי ריעותות הרי היא מתה, וכגון אם עברה שנתה ואבדה, ונמצא שאף לדעתו יש חמש חטאות המתות[ח].

מדוע אין להעמיד את דברי שמואל במתו בעליה

כי קאמר שמואל באבודין בדחויין לא אמר. פירש **רש"י** (ד"ה ה"ג כי) שאין להעמיד את דברי שמואל כשמתו בעליה, משום שבאופן זה שמתו בעליה היא לעולם מתה, ואין להעמיד את הסיפא של דבריו שאמר שכאשר בחטאת היא רועה, אף בפסח היא רועה, כיון שאין מציאות שבחטאת היא רועה.

וכתב המהרש"א (גרסת שם) שדברי רש"י כאן הם רק לפי מה שסברה הגמרא עכשיו שיש להעמיד את דברי שמואל בסיפא באופן שכיפרו בעליה, אולם למסקנא חזרה בה הגמרא, וסברה שאכן שמואל אמר רק את תחילת דבריו לענין כל שבחטאת מתה, ולפי זה עדיין יקשה מדוע לא העמידה הגמרא את דבריו באופן שמתו בעליה[ט].

אמנם הוסיף המהרש"א שרש"י עצמו יישב זאת להלן (ע"ב ד"ה קמ), שמשמע לגמרא שבכל האופנים שהחטאת מתה הפסח קרב שלמים, ואילו במתו בעליה אין לומר כן, שהרי בחטאת היא מתה בכל האופנים, מה שאין כן בפסח, הלא באופן שמתו בעליו אחר חצות אינו קרב שלמים, כיון שקבעתו חצות, ונעשה דחוי.

סוגייתנו היא לא כרבי אבא ולא כרב הונא הסוברים שאם התכפר באינה אבודה האבודה מתה

והרי אבודה בשעת הפרשה לרבנן דלריעה אזלא. מבואר בסוגייתנו שאם היתה אבודה בשעת הפרשה, ונמצאת קודם כפרה, אף אם הקריב את אותה שאינה אבודה, אין אומרים שהאבודה מתה, אלא אף בזה סוברים רבנן שהיא רועה.

והנה דעת רבי אבא (תמורה כג.) בביאור דברי חכמים, שמה שאמרו שאם היתה אבודה בשעת הפרשה רועה, זה דווקא באופן שהתכפר באותה שאבדה, בזה אמרו שאותה שלא אבדה רועה, אולם אם התכפר באותה שלא אבדה, בזה מודים חכמים שאותה שאבדה מתה.

וכתבו התוספות (שם כג: ד"ה אפי') שסוגייתנו היא שלא כדעת רבי אבא, וכפי שהתבאר שמוכח בסוגייתנו שאף באופן שהתכפר באותה שלא אבדה, אומרים בזה שאותה שאבדה רועה.

וכתב החזון איש (תמורה סי' לה סק"ד ד"ה ונמצא), שאין כוונת התוספות לומר שהסוגיא היא כדעת החולק על רבי אבא, דהיינו רב הונא, שהרי לדעתו (שם) אם משך אחת מהם והקריבה, השניה מתה, בין אם הקריב את האבודה או את שאינה אבודה, ודווקא אם נמלך אומרים לו שיקריב את האבודה והשניה תרעה. ואם כן מה שאמרה הגמרא כאן שהשניה רועה, ודאי שאינו כדעת רב הונא, וכוונת התוספות היא שאפילו כרבי אבא אין סוגייתנו מתיישבת, וכל שכן שאינה מתיישבת לרב הונא'.

הרי בפסח בשעת חצות נקבע עליו שמו, מה שאין כן בחטאת

ואילו בפסח היכא דאבד ונמצא אחר חצות קודם שחיטה קרב שלמים. הקשה **הדבר שמואל** (ד"ה ואילו) מה מדמה הגמרא חטאת שהיתה אבודה בשעת הפרשה לפסח שהיה אבוד בחצות, הלא יש חילוק ביניהם, שהפסח נקבע עליו שמו רק בחצות, וכיון שהיה אבוד בשעת חצות, נמצא שלא נקבע עליו שם פסח, וממילא שלא נדחה בשחיטת השני, ומטעם זה קרב שלמים, מה שאין כן בחטאת שנקבע עליה שמה בשעת הפרשה.

כוונתם לחזק את קושייתם בד"ה וכללא, שהיא בנויה על זה שמוכח במחלוקת רבי יוחנן ושמואל, שמדמים את תמורת הנמצא לתמורת החטאת עצמה. ה. **וכעין** זה כתב השיטה מקובצת (תמורה כג. הסמטוס ד"ה כאילו) בתוך דבריו. ו. **והוסיף** עוד שם בביאור הדבר, שכיון שהמתין לה עד שעברה שנתה, מוכח שלא היה בדעתו כלל להקריבה, וממילא הרי זה כמפריש שתי חטאות לאחריות, שאין השניה רועה. והקשה המקדש דוד (קונטרס מעניני קדשים סי' ג סק"ו ד"ה ונעיקר) שהנה הגמרא (תמורה כג.) מקשה על מה שאמר ריש לקיש שחטאת שעברה שנתה תרעה, ממה שאמרה המשנה (שם כו:) שאם עברה שנתה מתה. ותירצה הגמרא, שהכוונה במשנה שעברה שנתה ואבדה. והנה כתבו התוספות (זו: ד"ה כדרבי) על מפריש שתי חטאות לאחריות, שאפילו אם אבדה רועה, משום שהפריש מתחילה לדיחוי, וכשם שרועה ללא אבידה כמו כן רועה באבידה, ואם כן קשה על השיטה מקובצת שכתב שהוא כמפריש שתי חטאות לאחריות, מה הועילה הגמרא במה שיישבה את המשנה שהיא מתה כשעברה שנתה ואבדה, הלא במפריש שתי חטאות לאחריות רועה גם באבידה, וכמו כן בעברה שנתה שהוא כמפריש לאחריות, כמו כן ירעה אף באבידה. ז. **חמש** חטאות המתות הם, ולד חטאת, תמורת חטאת, מתו בעליה, נתכפרו בעליה וחטאת שעברה שנתה. ח. **אמנם** העיר המשמרות כהונה, שזה רק למסקנת הסוגיא שם, אולם עדיין יקשה לפי מה שסבר רבה שם בתחילה בביאור דעת ריש לקיש, כיצד יתיישב עם מה שאמר ריש לקיש שיש חמש חטאות המתות. ט. **לפי** מה שתירץ רש"י שהגמרא לא העמידה כן משום הסיפא, אם כן למסקנא שאכן שמואל לא אמר את סוף דבריו, חוזרת הקושיא למקומה, מדוע לא העמידה הגמרא את דברי שמואל במתו בעליה. י. **אמנם** הקשה החזון איש שלא מצינו דעת שלישית שהיא אינה כרבי אבא ולא כרב הונא. וראה מה שתירץ שם.

כן בחטאת, שנקבע עליה שמה מיד בשעת ההפרשה, ממילא חל עליה מיד שם דחוי, ומטעם זה תרעהי.

האם אפשר להעמיד את דברי שמואל כרבה

שמואל כרבי סבירא ליה דאמר אבודה למיתה אזלא. פירש רש"י (ד"ה שמואל) שכמו כן יכלה הגמרא לתרץ בדעת שמואל, שהוא סובר כרבה (לו:) שהדחיה היא בשעת שחיטה, וממילא אם היה לפנינו בשעת שחיטה, נעשה דחוי בשחיטת חבירו ורועה, אם כן מיושבים היטב דברי שמואל שאמר שכל שבחטאת רועה אף בפסח רועה. ואכן להלן (ע"ב) הגמרא בלישנא אחרינא מיישבת כן את דברי שמואל.

והקשה המהרש"א (גמ' ד"ה סס) הלא להלן בלישנא בתרא שהעמידה הגמרא בתחילה כן, דחתה זאת משום שהוכיחה מדברי רבי יוחנן שעל כרחך שמואל סובר כרבי זירא שחצות קבע, אם כן מנין למד רש"י לומר בדעת לישנא קמא שאכן הגמרא היתה יכולה ליישב כן, הלא יש לומר בפשיטות שהגמרא בלישנא קמא ידעה מיד את דחיית הגמרא להלן, ומטעם זה העמידה את דברי שמואל כרבי ולא כרבה.

מצינו עוד אופן שבחטאת מתה ובפסח רועה

כדרבא דאמר רבא אבידת לילה לאו שמה אבידה. הקשה החזון איש (או"ח סי' קכד סק"ג ד"ה מכולם), שהנה לכאורה אם הפריש פסח אחר חצות ואבד, והפריש אחר תחתיו, ואחר כך נאנס ולא הקריב כלל קרבן פסח, שהוא נדחה לפסח שני, בזה ודאי כאשר הגיע חצות של פסח שני נקבע שמו, וכשמקריב את האחד נעשה השני דחוי ורועה, ובחטאת באופן זה, כגון שאבד והפריש אחר תחתיו באותו יום, ולא הקריב כלל באותו יום, והקריב אחד מהם למחר, ודאי השניה מתה, ואף שהלילה הפסיק וממילא כשהאיר היום למחרת יש לו לכאורה להיעשות דחוי, כמו שעת חצות בפסח. הרי שבאופן זה בחטאת מתה ובפסח רועה, וקשה על שמואל שאמר שכל שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים. ותירץ שיש לחלק בין הפרשת לילה, להפרשה ביום שהפסיק אחר כך לילה, שדווקא כשהפריש בלילה בזה אמרה הגמרא שכיון שאין הלילה זמן הקרבה הרי הוא כמפריש קודם חצות, מה שאין כן כשהפריש ביום, אין דנים את הלילה שאחריו שיהא הפסק כדי שנדון את יום המחרת כשעת חצות.

עז:

אוצר החכמה

האם מתיישבת קושיית הגמרא באיזה אופן רועה לרבי

כדרבי אושעיא דאמר רבי אושעיא הפריש שתי חטאות לאחריות וכו'.

הקשה רש"י (ד"ה לאחריות) כיצד סברה הגמרא להעמיד באופן זה את דברי שמואל, הלא הגמרא הסיקה לעיל (ע"ב) שדברי שמואל נאמרו על אבודים, ואם כן ודאי אין כוונתו לאחריות. ותירץ שאכן הגמרא היתה יכולה לדחות כן, אלא שהיא דחתה באופן אחר.

והקשו התוספות (ד"ה מדרבי) הלא זו עצמה היתה קושיית הגמרא באיזה אופן מצאנו רעייה באבודה לדעת רבי, כדי להעמיד באופן זה את דברי שמואל, ועל זה השיבה הגמרא שהוא כדרבי אושעיא, וכיצד שייך לומר שאין זה מתרץ כלל את קושיית הגמרא, אלא שהיא דחתה באופן אחר.

והתוספות (אתחיל 19/06/2018) ביארו שאכן דברי רבי אושעיא נאמרו אף באופן שאבדה, שאם הפרישה לאחריות ואחר כך אבדה, רועה אפילו לדעת רבי. וביאור הדברים, שאף לדעת רבי הסובר שאם היתה אבודה מתה, זהו דווקא בקרבן

יא. **ואכן** אף בפסח באופן שהיה לפנינו בשעת חצות, שנקבע עליו שם פסח, ונאבד אחר חצות, והפריש אחר תחתיו, והיו שניהם לפנינו, והקריב אחד מהם, ודאי שהשני ירעה, וכמו חטאת, שהרי הוא דומה ממש לחטאת, כיון שנקבע עליו שמו כשהיה לפנינו בחצות. מה שאין כן באופן האמור בגמרא שהיה אבוד בשעת חצות, בזה יקרב הוא עצמו שלמים, ואינו דומה לחטאת שנקבע עליה שמה מיד בשעת ההפרשה. דבר שמואל (שם). **א. מבואר** בדברי התוספות שכאשר מפריש לאחריות אין משמעות לאבידה, ואף לאחר שאבדה הרי היא כמו קודם שאבדה. והקשה המקדש דוד (קונטרס מעניני קדשים סי' ג סק"ו ד"ה ובעיקר) מדברי הגמרא בתמורה (כב.) שאמר ריש לקיש חטאת שעברה שנתה רואים אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות ורועה. והקשתה הגמרא עליו מהמשנה שם שמבואר שחטאת שעברה שנתה אם אחר שכיפרו הבעלים תמות, וממה שלא חילק ריש לקיש משמע שגם משכיפרו הבעלים רועה. ותירצה הגמרא שכוונת המשנה באופן שאבדה לאחר שעברה שנתה. והנה השיטה מקובצת שם כתב בשם ר"י שהוא כמפריש שתי חטאות לאחריות, וקשה הלא כאן דעת ר"י שבאחריות אין נפקא מינה במה שאבדה אחר כך, ואם כן מה הועילה הגמרא בתירוצה שאף שעברה שנתה רועה מכל מקום אם לאחר מכן אבדה מתה, הלא אין מועיל לה כלום מה שאבדה. **ב. והקשה** המקדש דוד (סי' כט סק"ז ד"ה ובעיקר) מדברי הירושלמי (שקלים פ"ג ה"ג) שאם הפריש שתי חטאות משום שהיה סבור שהוא חייב שתים, ואינו חייב אלא אחת, השניה תרעה, הרי שחלה קדושה על הבהמה השניה אף שכבר הפריש קרבן אחד על חטא זה. והמנחת אברהם (זכמיס ח"ו עמ' סג) כתב להוכיח מלשון הרמב"ם (שגגות פ"ג ה"ח) שכתב 'הביא שתי חטאות על חטא אחד, יקריב איזו שירצה, והשניה תרעה עד שיפול בה מום, ויפלו דמיה לנדבה', הרי שלא הזכיר שהפריש לאחריות, ומכל מקום יכול להפריש את שתיהם על חטא אחד. ויש לציין עוד את דברי המפרש (נדרים ו. ד"ה דנריו) 'שאם אמר הרי זו עלי חטאת, אף על גב דלא היה מחוייב, הואיל ואמר עלי, שמתחילה עמד להקרבה, בזה כאשר נדחה מהקרבה דינו שימות, מה שאין כן בקרבן זה שמתחילה לא עמד כלל להקרבה, אלא רק לאחריות, בזה אף אם אבדה אינה מתה אלא רועה, שכשם שהיא רועה כשלא אבדה כמו כן אף כשאבדה רועה.

עוד תירצו, שאכן יש להעמיד את דברי רבי אושעיא באופן שלא אבדה, ומה שהקשה רש"י שאם כן אין לבאר בזה את דברי שמואל, כיון שדבריו הם באופן שהיו אבודים, יש לומר שבאופן זה שהפריש לאחריות, יש לה דין אבודה גם כשלא אבדה כאילו כבר אבדה, משום שאין מפרישה מתחילה להקרבה אלא לאחריותא.

וכתב המהרש"א (גמ' ד"ה סס) שאף לפי תירוץ זה של תוספות, עדיין צריך לומר את חילוקם שחילקו לפי תירוצם הראשון, לבאר מדוע מודה רבי באופן זה שרועה ולא מתה, שהרי אף אם אכן יש לדון אותה גם כשאינה אבודה כאילו היא אבודה, הלא לדעת רבי בכל אופן מתה ואינה רועה, ועל כרחך שצריך לומר כמו שכתבו בתחילה, שבאופן זה מודה רבי, משום שלא נדחה מהקרבה, אלא מתחילה עמד לרעייה.

כיצד קדשו שתי חטאות לאחריות

הפריש שתי חטאות לאחריות. הקשו התוספות (ד"ה הפריש) באיזה אופן חלה קדושה על החטאת השניה לאחריות, והלא אין אדם יכול להפריש שתי חטאות על חטא אחד, ומאחר שהפריש את הראשונה על חטאו, אין חלה קדושה על חטאת שניה שמפרישה לשם אותו חטאב. ואין לומר שהקדישם יחד, שכל שאינו חל בזה אחר זה אינו חל אפילו בבת אחתג. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. התוספות תירצו, שיש להעמיד את דברי הגמרא באופן שאמר בפירוש בשעת ההפרשה, שמפריש את האחד כדי להתכפר על חטאו, ואת השני מפריש לאחריות אם יאבד הקרבן הראשון. וכן תירץ **הריטב"א** (יומא סה. ד"ה ומר).

ב. עוד תירצו התוספות (מנחות פ. ד"ה הפריש) שיש להעמיד את דברי הגמרא באופן שאמר שמפריש אחת מתוך השתיםד, שבאופן זה חלה קדושה על אחת מהם לגמרי, והשניה תרעהה.

ג. הריב"א (הובא בתוספות יבנים יומא סה. ד"ה הפריש) תירץ, שלחזקיה (עירובין נ.) לא קשה, שאף בסתמא אנו אומרים שהשני הוא לאחריות. וגם לרבי יוחנן (שם) דווקא בקרבן תודה אם הפריש שמונים חלות במקום ארבעים, אין אומרים בסתמא שדעתו לאחריות, משום שבקרבן תודה אין עליו חיוב אחריות, מה שאין כן בקרבן חטאת שיש עליו אחריות, אף בסתמא אנו אומרים שודאי היתה כוונתו לאחריותו.

ד. הקרן אורה (מנחות פ. נמוס' ד"ה הפריש) כתב שאף שהוא חייב רק חטאת אחת, מכל מקום יכול להקדיש שתי חטאות, ואפילו בזה אחר זה. שאף שכבר הקדיש אחת מכל מקום עדיין לא פקע חיובו, וכאשר מקדיש את השניה חל עליה גם כן קדושת הגוף, ומתכפר באיזה מהם שירצה, והשניה תרעהז.

מדוע כשהפריש לאחריות השניה רועה

שם. התבאר בדברי **התוספות** (ד"ה הפריש) שאמר בפירוש בשעת ההפרשה שהוא מפריש את השניה לאחריות. והקשו התוספות, מדוע באופן זה שהפריש את השניה לאחריות השניה רועה, הלא היא לא נתקדשה על צד זה שלא נאסרה הראשונה, ואם כן הרי היא חולין. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. התוספות תירצו שכך קיבלו שבאופן זה שהפריש לאחריות השני ירעהח.

ב. המחרת הקודש (מנחות פ. ד"ה נפ"ד מלמ) תירץ שכיון שאין ברירה, יש להסתפק האם אכן זו שהקריב היא זו שהפריש לשם חטאת, או שהיא זו שהופרשה

ג. **על** פי דברי רבה (עירובין נ.) כל דבר שאינו בזה אחר זה, אפילו בבת אחת אינו. ד. **על** פי הגמרא בעירובין (שם) שהכל מודים באופן שאמר על חלות תודה שיקדשו ארבעים מתוך שמונים, שקדשו ארבעים מהם. ה. **אמנם** העירו התוספות שלכאורה יש לתלות דבר זה בדיני ברירה, שכאשר יברור אחת מהם להתכפר בה צריך לומר שהיא עמדה מתחילה לכך שיתכפר בה, ואם כן יקשה עדיין לדעת האומר אין ברירה. ו. **והקשו** התוספות ישנים על דבריו, הלא אף בתודה אם היא באה בנדר ולא בנדבה יש עליו חיוב אחריות. וראה שם מה שהקשו עוד. וכן הקשה תוספות הרא"ש (יומא סה. ד"ה הפריש). ז. **וכעין** זה כתב החזון איש (מנחות סי' כג סק"י נמוס' ד"ה כגון), על מה שהקשו התוספות (מנחות יג: ד"ה כגון - הרמב"ן) על מה שאמרה הגמרא (שם) שהפריש שני קמצין, כיצד יכול להפריש שני קמצים יחד. והקשה החזון איש מדוע אינו יכול להקדישם, הלא אינו מקריבם יחד, אלא רק מקדישם. והוא כסברת הקרן אורה. ח. **והקשה** המנחת אברהם (זכמיס ח"ו עמ' סג) שבאופן זה הרי הוא כמפריש על תנאי, שודאי אינו רועה אלא יוצא לחולין. וכתב בשם הגרי"ז שאין כוונת התוספות שהרי הוא כמקדיש על תנאי, אלא הוא הקדש מיוחד שכן הוא גדרו שהוא קדוש לאחריות. וחידשו התוספות שאף שאי אפשר להקדיש חטאת לאחר שכבר הפריש חטאת אחת על חטאו, מכל מקום יש אפשרות להפריש לאחריות, ובהקדש זה גמירי להו שהוא רועה. והטל תורה (נמוס' שם) ציין את דברי הגמרא בכריתות (כד.) שאמרה מודה רבי מאיר במפריש שני אשמות לאחריות, ונתכפר באחת מהם, שהשני ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה, והטעם הוא משום שכיון שגילה דעתו שהוא דואג שמא יאבד אחד מהם ולא תהיה לו כפרה, ודאי מחמת שלבו נוקפו גמר בלבו להקדישו. ומבואר בדברי הגמרא שיש לומר כן מסברא, ואין צריך לומר שהוא נלמד מהלכה כדברי התוספות.

לאחריות. ואם כן יש לחוש שמא הקריב את זו שהופרשה לאחריות, וממילא זו שנשארה לפניו יש לה דין של חטאת שכפרו בעליה, ומטעם זה אינה יוצאה לחולין, אלא תרעה.

ג. המשמרות כהונה (מנחות שם) תירץ בטעם מה שהשני ירעה, משום שיש לחוש שמא יראו אנשים שהוא יוצא לחולין ואינו רועה, ואינם יודעים שהופרש לאחריות, ויבואו להקל בקדושת הגוף לומר שהיא יוצאה לחולין בלא פדיון.

סתירה בדברי התוספות האם בעלי חיים נדחים בדחייה בידים לכולי עלמא

אלא שמואל כרבי שמעון סבירא ליה. הקשו **התוספות** (ד"ה אלא) כיצד סברה הגמרא בדעת שמואל שהוא סובר כרבי שמעון, הלא דעת רבי שמעון היא שאין בעלי חיים נדחים, ואילו לדעת שמואל הסובר שיש כאן דיחוי, על כרחך שהוא סובר שבעלי חיים נדחים, דלא כרבי שמעון. ותירצו התוספות שאכן בפרט זה אין סובר שמואל כרבי שמעון, אלא סובר שבעלי חיים נדחים.

והקשה השער המלך (קרבן פסח פ"ד ה"ד ומולס לתיתי) מדוע הוצרכו התוספות לומר ששמואל נחלק על רבי שמעון, הלא התבאר לעיל (לו: ד"ה קודם) בדבריהם שאף לדעת האומר שאין בעלי חיים נדחים, מודה הוא באופן שהיתה דחייה בידים שהם נדחים[ט], ואם כן אין לדמות את נידון שמואל לדברי רבי שמעון, שהוא דן באופן שמתו בעליו לאחר חצות, שבזה לא היה דחוי בידים, ומטעם זה סובר בזה שאין בעלי חיים נדחים, מה שאין כן בדברי שמואל, שהוא נדחה בידים כאשר שחט את הקרבן השני, בזה אף לדברי רבי שמעון בעלי חיים נדחים, ואם כן נמצאו דברי שמואל כרבי שמעון.

מנין ידעה הגמרא שלדעת רבי שמעון מתה בכל ענין

שמואל כרבי שמעון סבירא ליה דאמר חמש חטאות מתות. הקשו **התוספות** (ד"ה חמש) מנין ידעה הגמרא בפשיטות שלדעת רבי שמעון חמש חטאות מתות בכל ענין. ותירצו שיש להוכיח זאת מדברי המשנה (תמורה טו.) בדעת רבי שמעון, שסובר שחמש חטאות מתות, ולד חטאת תמורת חטאת וכו', ואין המשנה מחלקת כלל באותם המתות, משמע שלדעתו לעולם היא מתה.

ובהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (שם) תירץ, שהנה רבי שמעון במשנה (שם) מקיש את החטאות זה לזה, שאמר 'מה מצינו בולד חטאת ובתמורת חטאת ובחטאת שמתו בעליה, דברים אמורים ביחיד ולא בצבור, אף בכפרו בעליה ועיברה שנתה ביחיד דברים אמורים ולא בצבור', וכמו כן יש לומר שהוא מקישם לענין זה שהם מתות לעולם, שכשם שבשאר החטאות אין בהם חילוק ולעולם הם מתות, כמו כן בכפרו בעליה לעולם היא מתה, ואין בה חילוקים'.

מדוע אין הגמרא מקשה לרבי שמעון כפי שהקשתה על רבי

שם. הקשו **התוספות** (ד"ה שם), הלא יש להקשות על תירוץ זה של הגמרא את קושייתה שהקשתה לעיל כאשר העמידה את דברי שמואל כרבי, שהרי לדעת רבי שמעון כל האבודים מתים, ואילו בפסח מצינו שאם היה אבוד קודם חצות ונמצא קודם חצות רועה, הרי שיש חטאת שהיא מתה ואף על פי כן בפסח אינו קרב שלמים אלא רועה. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. התוספות תירצו שאכן אף לתירוץ זה שהעמידה הגמרא את דברי שמואל כרבי שמעון, סוברת הגמרא עדיין את מה שסברה בתחילה שדברי שמואל נאמרו רק על אבודים ולא על דחויים[יא], וממילא לא קשה ממה שמצינו אבוד קודם חצות ונמצא קודם חצות שהוא רועה ולא קרב שלמים, שהרי הוא דחוי ואינו אבוד, ובזה לא אמר שמואל את כללו.

ב. עוד תירצו בשם **הרשב"ם**[יב], שאף שאכן באופן שנמצא קודם חצות מודה שמואל שהוא רועה, הלא באופן שנמצא אחר חצות קרב שלמים, ואם כן שייך לומר שבאבד קודם חצות קרב שלמים, משום שיש אופן אחד שהוא אכן קרב שלמים, דהיינו אם נמצא אחר חצות.

ג. התוספות רי"ד (ד"ה ומפיק) תירץ שדווקא בתחילה כשסברה הגמרא שכל דברי שמואל נאמרו בדווקא, דהיינו אף מה שאמר בסוף דבריו כל שבחטאת רועה בפסח נמי רועה, אם כן לא שייך לומר בדבריו ברישא שהם לאו דווקא, ומטעם זה הקשתה הגמרא ממה שמצינו באבד קודם חצות ונמצא קודם חצות שבפסח הוא רועה, אף שבחטאת היא מתה, אמנם לפי מה שהסיקה הגמרא שאין הסיפא של דברי שמואל בדווקא, אם כן אין להקשות אף על הרישא ממה שמצינו אופן שבפסח הוא רועה אף שבחטאת מתה, שעיקר דבריו באים לאפוקי מדברי רבי יוחנן הסובר שהדחייה היא בשעת השחיטה, ובא הוא ללמד שהדחייה היא בשעת חצות, ואין כוונתו לומר שבכל האופנים כאשר בחטאת מתה בפסח קרב שלמים.

הקדיש את הנקבה בידיעה או בשוגג

המפריש נקבה לפסחו. כתב **שרביט הזהב** (ד"ה המפריש), שכן הדין שחלה קדושה בנקבה, רק כשידע בה שנקבה היא והקדישה, שאם לא ידע בעת שהקדיש שנקבה היא והקדישה לשם פסח, לא חלה עליה שום קדושה. וכן כתב **הערוך לנר** (כריתות כח. ברש"י ד"ה קדושתם) שמקדיש זה מסתמא ידע שאין נקבה ראויה לפסח, ומתחילה הפרישה לקדושת דמים או למותר הפסח[יג]. ומדבריו שם משמע כדעת שרביט הזהב, שאם לא ידע בעת שהקדיש שנקבה היא, או שלא ידע שאין הנקבה ראויה לפסח, הקדש טעות הוא ולא חל כלל.

וכן מבואר בבית יצחק (שמעלקים, סו"מ, דרוש ז אות ו ד"ה והמופ'), שבמשנה דנו את הנקבה כדחויה משום שידע בעליה בעת ההקדש שנקבה היא, ושנקבה אינה ראויה לפסח, שאם לא ידע בעת ההקדש שנקבה היא, או שלא ידע שנקבה אינה ראויה לפסח, לא היתה הנקבה נידונת כדחויה לגמרי, כיון שיכול היה בעליה להשאל עליה בפתח זה, שלא ידע בעת הקדישו שאינה ראויה להקרבה זו שלשמה ייעדה, וקדושה דחויה שאפשר לבטלה בשאלה, אין לדונה כדחויה לגמרי כיון שאפשר לבטלה, ולחזור ולהקדישה כראוי.

דינו של המקדיש נקבה לפסח

כתבו התוספות בתמורה (ז. ד"ה שפילו) שהמקדיש נקבה לעולה [וכן לדמי עולה] לוקה, כמקדיש בעל מום[יד]. וטעמם מבואר בתמורת תודה ובדברי מחוקק (תמורה שם), שייסדו דבריהם על פי המבואר בתמורה (יט:) שכל הקדש שאינו ראוי לקרב בשם שהוקדש כבעל מום נחשב[טו]. **והזבחי אפרים** (זבחים ט. ד"ה וקדושתם) שמקדיש זה מסתמא ידע שאין נקבה ראויה לפסח, שכיון שאינה ראויה למזבח בשם זה שהקדישה, הרי היא כבעלת מום, והמקדישה לוקה כמקדיש בעלת מום.

אמנם האור שמח (תמורה פ"ג ה"ג ד"ה ממנס) **והמזבח אבנים** (סי' נד אות ח) כתבו שיש להסתפק בזה, דשמא אין לדמות מקדיש נקבה לפסחו למקדיש נקבה לאשמו, והמקדיש נקבה לפסח לא ילקה, כיון שכל המקדיש לפסח נכלל בהקדישו קדושת שלמים, שהרי מותר הפסח קרב שלמים, וכיון שבשם זה שהקדישה ראויה הנקבה לקרב בעצמה שלמים, אף שבפועל משום דיחויה לא תקרב בעצמה שלמים, מכל מקום אינה כבעלת מום או כנקבה לעולה שמחמת עצמם ואף ללא דיחוי לא יקרבו למזבח.

הקדיש תורים או סולת לפסח

שם. כתב **התבואות שור** (סי' ה, שמלה מדשה סי"ח), שהמקדיש תורים או בני יונה לפסח, חלה קדושת הגוף עליהם. וכן משמע **בתוספות** בתמורה (יט: ד"ה זמנם) שלדעת רבנן המקדיש בהמה לדמי נסכים, תקדש הבהמה קדושת הגוף, ומשמע שכיון שראויה הבהמה לאיזה קרבן, אם הקדישה לקרבן, ואפילו לקרבן שאינה ראויה לו, כבהמה שאינה ראויה לנסכים, מכל מקום תקדש קדושת הגוף. ולפי דבריהם אפשר לומר שתחול קדושת הגוף בכל מה שראוי לאיזה הקרבה, אם הוקדש לפסח, וכגון תורים, בני יונה, עצים, סולת, לבונה, יין ושמן שהוקדשו לפסח, שכיון שראויים הם לאיזה הקרבה, אף שהוקדשו להקרבה שאינם ראויים לה, תחול בהם קדושת הגוף[טז].

אמנם הגאון צבי (העליר, סו"מ, שנסוף הספר, דף ג: ד"ה ולדבריו) כתב, שאין לדמות המקדיש בהמה לדמי קרבן, שתקדש קדושת הגוף, למקדיש שאר מינים הנקרבים כעופות או סולת לדמי קרבן, שלא יתקדשו קדושת הגוף. משום שתוספת קדושת הגוף שקבעו במוקדש לדמים שראוי להקרבה, לא תבוא במקום שעל ידי תוספת קדושת הגוף תתבטל קדושת הדמים שהוקדשה תחילה. וכיון שמלבד בהמה אין פדיון לשאר הקרבנות, כעופות סולת יין שמן לבונה ועצים[יז],

---

ט. **ראה** לעיל (לו:) [בענין 'האם משנתנו היא אף למאן דאמר בעלי חיים אינם נדחים'], שנחלקו בדבר זה רש"י ותוספות, האם משנתנו היא כדעת האומר בעלי חיים נדחים, או שבנידון משנתנו מודים כולם שהם נדחים מטעם שהיא דחיה בידים. י. **וראה** שם מה שהאריך עוד בענין זה.

יא. **וכן** כתב רש"י (ד"ה קמ). יב. **הרשב"ם** נחלק על התירוץ הקודם משום שלדעתו הוא דחוק להעמיד את דברי שמואל דווקא באבודים ולא בדחויים, וכשהעמידה הגמרא את דברי שמואל כרבי שמעון, שוב לא הוצרכה להדחק בדוחק זה, אלא מעמידה את דברי שמואל בכל ענין, בין באבודים ובין בדחויים. יג. **וכן** ביאר הלחם יהודה (קרבן פסח פ"ד ה"ד). יד. **כמבואר** בתמורה (ו:) וברמב"ם (פיסורי מזבח פ"ו ה"ב), שהמקדיש בהמה בעלת מום למזבח לוקה, מדין 'כל אשר בו מום לא תקריבו' (ויקרא כב כ), [ואפילו הקדישו 'לדמי' לוקה שבזיון קדשים הוא]. אמנם המנחת חינוך (מצוה רפה אות יב) תמה, הלאו ד'בל תקדיש' אינו אלא בעלת מום כמבואר בתורה, אבל נקבה לעולה לא שמענו בשום מקום דילקה. וכן הקשה הרש"ש (תמורה שם), לפי המבואר בתמורה שהחמירו במקדיש בעל מום כיון שבזיון יש בהקדישו, לפי זה אין ראוי להחמיר במקדיש נקבה לפסח או עולה, כיון שראויה הנקבה לקרבן בשם אחר, ואין בזיון בהקדישה. טו. **יעויין** בתמורה שם שעל פי סברא זו סברו לדון את הנקבה שהוקדשה לאשם, שתפדה במום זה שאינה ראויה לקרב לאשם, אפילו אין בה מום אחר. ואף שלמסקנא הכריעו שלא תפדה בלא מום אחר, כיון דמיגו דחלה בה קדושת דמים חלה בה גם קדושת הגוף, מכל מקום סברו התוספות שלענין מלקות על הקדישה, בעלת מום גמור היא. טז. **אמנם** לא יוכלו לפדותם אפילו יפול בהם מום, כמבואר במשנה במנחות (ק:) שרק לבהמה יש פדיון. ורש"י בכריתות (כח. ד"ה קדושתם) נקט, שעוף שהופרש לאיזה קרבן שמתחילה לא היה ראוי לו, קדושת דמים שבו דוחה את קדושת הגוף מלחול עליו, ויפדה כשאר קדושת דמים. ומסתבר שכן הדין בשאר כל המוקדשים שאין ראויים לפדיון. יז. **כמבואר** במשנה במנחות (ק:) שאין פדיון לשום בר הקרבה מלבד בהמה. ובתוספות במעילה (יג. ד"ה אפילו) מבואר, שאפילו על מום הפוסל בעופות כמחוסר אבר לא יפדו.

נמצא שאם תחול בהם קדושת הגוף תתבטל מהם אף קדושת הדמים שעמדו בה תחילה, שכיון שהוקדשו להקרבה שאינם ראויים לה, לא יקרבו בשם שהוקדשו, ואף לא יקרבו בשם אחר שראויים הם לו, כיון שקדשו קדושת הגוף לשם זה שאינם ראויים לו, ואף מדמיהם לא יוכלו להביא שום הקרבה, כיון שאין להם פדיון. ורק בהמה שהוקדשה לדמי קרבן, אפילו לקרבן שאינה ראויה לו תקדש קדושת הגוף, שאין קדושת הגוף ממעטת קדושת דמים שהיתה בה תחילה, שעדיין יוכלו להביא מדמיה קרבן שלדמיו הוקדשה, וברק תוסיף בה קדושת הגוף שלא תפדה בלא מום[יח].

ויותר מזה כתבו התוספות בנזיר (כו: ד"ה אבל בהמה), שרק בהמה שהוקדשה לדמי קרבן אחר שבא בהמה, תקדש קדושת הגוף, אפילו שלשם שבו הוקדשה אינה ראויה להקרבה, וכגון נקבה שהוקדשה לפסח, כיון שראויה הנקבה לשלמים תקדש קדושת הגוף, ואילו הקדיש בהמה לנסכים, כיון שאין הבהמה ראויה לשום מין נסכים, לא תקדש קדושת הגוף, אפילו שראויה לקרבן בהמה. ולשיטתם המקדיש לפסח תורים או בני יונה ושאר הנקרבים כסולת לבונה יין שמן ועצים, לא יקדשו קדושת הגוף, ויוכל לפדותם[יט].

והפרי מגדים (מו"ח סי' תסט סק"ג) הוסיף עוד, שלדעת **הבית יוסף** (סס) כל המקדיש תם לדמי קרבן, חלה בו קדושת הגוף לכל ענין, ולא רק לענין פדיון, שנפדה רק במום, אלא אף יקרב בעצמו לאיזה קרבן שראוי לו, וכגון המקדיש נקבה תמימה לדמי פסח, תקדש הנקבה עצמה קדושת הגוף, ותקרב הנקבה עצמה שלמים[כ]. והביא ראיה **לדבריו מהרמב"ם** (ערכים ותרומים פ"ה הי"ד) שפסק 'המקדיש בהמה תמימה לדמיה הרי זו נתקדש גופה, כיצד האומר דמי בהמה זו הקדש למזבח, היא עצמה תקרב'. וכיון שלא חילק הרמב"ם בין הקדישה למה שהיא ראויה, כזכר שהוקדש לדמי עולה, להקדישה למה שאינה ראויה, וכגון נקבה לדמי פסח, משמע שסבר שבכל ענין תקרב התמימה בעצמה לאיזה קרבן[כא].

הקדיש נקבה לדמי פסח

כתב הקרן אורה (נזיר כו: ד"ה ונתמורה) (יט: ד"ה זמ), שאפילו לשיטת **התוספות** בתמורה שהמקדיש כל הראוי לאיזה קרבן לשם קרבן אחר יקדש קדושת הגוף, וכגון המקדיש בהמה לנסכים, או נקבה לאשם. כן הדין רק כשהקדיש סתם, וכגון שהקדיש נקבה לאשם בלשון 'הרי זו אשם', שכיון שראויה לאיזה קרבן תקדש קדושת הגוף, אפילו שלקרבן שלשמו הוקדשה אינה ראויה, אולם המקדיש בפירוש 'לדמי קרבן', וכגון שהקדיש נקבה לאשם בלשון 'הרי זו לדמי אשם', לא תקדש הנקבה קדושת הגוף, כיון שאינה ראויה לקרבן שלשמו הוקדשה, ותפדה בלא מום, ומדמיה יביא אשם[כב].

ואף שבתמורה (יט:) אמרו 'הקדיש זכר לדמיו קדוש קדושת הגוף', והיינו שבהמה תמימה שהוקדשה בפירוש 'לדמי קרבן', תקדש קדושת הגוף ואף תקרב בעצמה לשם אותו קרבן, זה רק כשראויה אותה בהמה לקרב בעצמה לשם הקרבן שלדמיו הוקדשה, כזכר שראוי לעולה, שאפילו שהוקדש בפירוש 'לדמי עולה' יקרב בעצמו עולה, אולם נקבה שהוקדשה לדמי אשם, כיון שאינה ראויה לקרב בעצמה לשם הקרבן שלדמיו הוקדשה, לא תחול בה קדושת הגוף, ותפדה בלא מום[כג].

נמצא לפי דבריו שהמקדיש זכר [בן שנה] לדמי פסח יקרב בעצמו פסח, והמקדיש נקבה לדמי פסח אפשר לומר שדינה כנקבה לדמי אשם ותפדה בלא מום, ומדמיה יביא פסח, והדין שבמשנה שקדשה הנקבה קדושת הגוף, נאמר רק כשהקדיש הנקבה ולא הזכיר בפירוש שלדמי פסח הוא מקדישה. ואפשר לומר שאפילו אם הזכיר בפירוש שלדמי פסח הוא מקדישה תקדש קדושת הגוף לענין שלא יוכל לפדותה בלא מום, ודומה לזכר לדמיו, כי מותר פסח בא שלמים, ולשלמים ראויה, ורק בגלל שנדחית לא קרבה בעצמה. וכן פירש **המרכבת המשנה** (מעשה הקרבנות פט"ו ה"ה) בדעת **הרמב"ם** (סס), שהמקדיש נקבה לעולה, ופירש להדיא שלדמי עולה הוא מקדיש, לא תחול בה קדושת הגוף[כד].

ומהכסף משנה (סס) משמע, שפירש להיפך, שאפילו הקדיש בפירוש בלשון 'דמי נקבה זו לעולה', תקדש קדושת הגוף, ולא תפדה בלא מום.

הטעם שמקדיש פסחו בשאר ימות השנה לא נדחה כנקבה שהוקדשה לפסח

הקשה הצל"ח (ד"ה המפריש), מדוע החמירו בנקבה שהוקדשה לפסח, לדונה כדחויה, יותר מסתם קרבן פסח שהוקדש קודם י"ד ניסן[כה], הרי שניהם בעת ההקדש אינם ראויים להקרבה שלשמה הוקדשו. ושניהם ראויים בעת ההקדש לקרב שלמים, ומדוע אם כן דחו את הנקבה, ולא דחו כל פסח שהוקדש קודם חצות יום י"ד ניסן.

ותירץ[כו], שבקיום שני תנאים לא ידחה קרבן. האחד, שמעת שהוקדש ראוי גוף הקרבן לאיזה קרבן, שמשום היותו ראוי להקרבה אין 'גוף הקרבן' נדחה. והשני, שעתיד גוף הקרבן להיות ראוי לאחר זמן לקרבן שלשמו הוקדש, שעל ידי זה לא נדחה 'שם הקרבן' מהקרבה. ולכך נקבה שהוקדשה לפסח נדחית, שאף שמתחילת הקדישה לא נדחה 'גוף הקרבן', שראויה הנקבה בעצמה לקרב שלמים, מכל מקום כיון שלעולם לא תהיה ראויה לקרב לפסח שלשמו הוקדשה, הרי 'שם הקרבן' שבה נדחה, ולכך נדחית. ואילו פסח בשאר ימות השנה לא נדחה, כיון ש'שם הקרבן' שבו לא נדחה, שהרי ראוי הוא לאחר זמן לקרב לפסח שלשמו הוקדש. ו'גוף הקרבן' שבו שלא נדחה מהקרבה, שמעת שהוקדש ראוי הוא לקרב שלמים[כז].

הטעם שלא ימכרו בלא מום

ירעה עד שיסתאב. הקשו **התוספות** (ד"ה ויניח), לפי המבואר בגמרא שקדושת הנקבה לפסח קדושת דמים היא, מדוע לא תפדה הנקבה בעודה תמה, ככל קדושת דמים שנפדית בלא מום. ותירצו בשם **ר"י** שלא רק נקבה שהוקדשה לפסח כיון שגופה ראוי לקרב שלמים אם היה מקדישה לשם שלמים, ואף אחרי שהוקדשה לשם פסח, שם פסח ראוי לקרב שלמים אחר הפסח, לכך אף שדחויה היא ולעולם לא תקרב, מכל מקום דינה כקדושת הגוף, לענין פדיון שלא תפדה בלא מום[כח]. אלא אפילו נקבה שהוקדשה לאשם, שאף שאינה ראויה לאשם,

---

יח. ובשו"ת שואל ומשיב (תניינא, מ"ג סי' קפה, ד"ה והנה מה), ובדעת תורה (מו"ח סי' תסט, עמ' קפה ד"ה ומ"ש) הוכיחו כדבריו מהתוספות בנזיר (כו: ד"ה אלא), שכל שעל ידי קדושת הגוף יתבטל מכל הקרבה, לא תחול בו קדושת הגוף. **יט. וכן** נקט המגן אברהם (סי' תסט סק"ג) [וכביאור המחצית השקל בדבריו] בדעת השלחן ערוך (סס ס"ו), שהמקדיש כל בהמה לפסח או לדמי פסח, תקדש קדושת הגוף, ואפילו הקדיש פר או נקבה לפסח, שאינם ראויים לו בעצמם. והמקדיש חיטים לפסח לא יקדשו קדושת הגוף, אפילו שראויים לקרבן מנחה. אמנם בשו"ת שואל ומשיב (תניינא, מ"ג סי' קפה ד"ה וכזה מתי) ביאר שיטת המגן אברהם באופן אחר, ולפירושו אף המגן אברהם הסכים שהמקדיש חיטים ושאר כל המינים הנקרבים לפסח או לדמי פסח, יקדשו קדושת הגוף. **כ. ויש** להסתפק בדעתו, אם כן הדין רק בבהמה תמימה שהוקדשה לדמי קרבן אחר שבא בהמה, שתקרב המוקדשת לשם קרבן שראויה היא לו, או אף בשאר הנקרבים שהוקדשו למין אחר, וכגון תורים ובני יונה או סולת שהוקדשו לפסח, שיקרבו לשם קרבן שלשמו הם ראויים. **כא. אמנם** הפרי מגדים סייג דבריו, וכתב 'ומכל מקום לבי מהסס טובא בדבר זה, דאיך נאמר אם הקדיש נקבה לעולה דהיא גופה תקרב שלמים, והוא נדר לדמי עולה'. ונטה לצדד שרק מדרבנן חלה קדושת הגוף על תם שהוקדש לדמי קרבן, ומדאורייתא בקדושתו הראשונה הוא עומד היא קדושת דמים, וראוי להפדות בלא מום, וודאי לא יקרב לשם קרבן אחר. והרמב"ם עצמו במעשה הקרבנות (פט"ו ה"ה) פירש להדיא שלא כמבואר בפרי מגדים, וכלשונו 'האומר דמי בהמה זו עולה, או הרי זו לעולה, אם היתה ראויה ליקרב עולה נתקדשה קדושת הגוף והיא עצמה תקרב עולה, ואם אינה ראויה תמכר ויביא בדמיה עולה'. הרי להדיא שהמקדיש תמימה לקרבן שאינה ראויה לו לא תקרב לשם אחר שראויה לו, אלא תמכר ומדמיה יביא הקרבן שלשמו נדר. **כב. והחזון איש** (נמורים סי' יח סק"ק יא ד"ה ויש) נסתפק בדבר. ובדעת התוספות (תמורה סס) הכריע, שדעתם שהמקדיש נקבה לעולה תקדש קדושת הגוף, אפילו פירש להדיא בעת ההקדש שלדמים הוא מקדיש. **כג. וכן** הוכיח הפרי מגדים (מו"ח סי' תסט סק"ג) מדברי רש"י (תמורה יא: ד"ה דהא, ד"ה לדמיו), ש'הקדיש זכר לדמיו קדוש קדושת הגוף', היינו רק כשהקדישו לדמי קרבן שראוי הוא לקרב בעצמו. ומשמע שאם הקדישו לדמי קרבן שאינו ראוי לו, בקדושת דמים יעמוד ולא תחול בו קדושת הגוף. **כד. הנה** הרמב"ם (סס) השוה דין המקדיש בלשון 'דמי בהמה זו לעולה' עם המקדיש בלשון 'הרי זו לעולה', ופסק בשניהם שאם אין הבהמה ראויה למה שהוקדשה לא תחול בה קדושת הגוף להקרבה. ולדעת מהר"י קורקוס, אף לענין פדיון לא תחול בשניהם קדושת הגוף ויפדו בלא מום הגוף. וצריך עיון לדבריו, מדוע אם כן תחול קדושת הגוף במקדיש נקבה לפסחו, אחר שאינה ראויה, ואפילו הקדישה בלשון 'הרי זו לפסח'. ואולי סבר מהר"י קורקוס שחלוק דין פסח משאר קרבנות, ונקבה שהוקדשה לפסח חלה בה קדושת הגוף כיון שראויה הנקבה לקרב שלמים, ומותר הפסח קרב שלמים, לכך מתחילת ההקדש נחשבת הנקבה כראויה לקרב, וחלה בה קדושת הגוף. ולפי זה נמצא שלדעת הרמב"ם המקדיש נקבה לפסחו לעולם תחול בה קדושת הגוף, ואפילו הקדישה להדיא לדמים, שאמר 'דמי בהמה זו לפסח'. משום שלדעת הרמב"ם (מעשה הקרבנות סס) אין חילוק בין המקדיש גופה למקדיש דמיה, שבשניהם אם ראויה למה שהוקדשה חלה קדושת הגוף. **כה. ובזבחים** (יג:) משמע, שלרבנן יכול להקדיש הפסח כל זמן שירצה, ולאו דווקא בזמן הקרבתו אחר חצות יום י"ד ניסן. **כו. וכביאור** דבריו בשיעורי עיון התלמוד (נרמן, קדושין סי' נה, ד"ה ופשוט). **כז. ועוד** הוסיף הצל"ח, שלפי דבריו ראוי היה שידחה כל קרבן שעברה עליו שבת אחר שהוקדש, כיון שבשבת אין 'גוף הקרבן' ראוי להקרבה כלל, שהרי בשבת אסור להקריב שום קרבן מלבד התמידים והמוספים הקבועים. ומכל מקום אין המוקדשין נדחים בשבתות, משום שבדיעבד ראויים הם להקרבה אף בשבת, אף שאסור להקריבם. וכמבואר בירושלמי (פ"ו ה"ח) בשם רבי חיננא, שאם עבר והקריב חגיגה בשבת, הקרבן כשר. וכן משמע בביצה (כ:). וכיון שאם יקרבו בשבת כשרים, אין לדונם כדחויים אף שאסור להקריבם. ולסברת הצל"ח יבואר שפסח שעברה שנתו שאינו נדחה וקרב בעצמו שלמים (לעיל ע"ח), היינו דווקא שכשהוקדש ראוי היה לקרב בזמנו לפסח, אלא שנאבד, וכשנמצא אחר הפסח אינו ראוי לשנה הבאה. שאם מתחילה הוקדש כשהיה ידוע שלעת הפסח יהיה פסול, הרי 'שם הקרבן' שבו דחוי, שלעולם לא יהיה ראוי לקרבן בשם פסח שהוקדש. אמנם ראה במלאכת חושב (תמורה יט. ד"ה שפני) שכתב, שכל שבעת שהוקדש ראוי היה לקרב פסח אם היה אז זמן הפסח, אינו נידון כדחוי כל כך. **כח. עוד** הוסיף ר"י, שאפילו לרבי שמעון (תמורה יט:) שנקבה שהוקדשה לאשם תפדה בלא מום, מסתבר שיודה שנקבה שהוקדשה לפסח נפדית רק במום. והתוספות יום טוב (פ"ט מ"ז) נתן טעם לדבריו, שבנקבה שהוקדשה לפסח יש זיקת קדושת הקרבה לשלמים, מה שאין בנקבה שהוקדשה לאשם, וכיון שכבר בעת שהוקדשה לפסח נתפסה בה איזה קדושה לשלמים, ולשלמים ראויה נקבה לקרב, לכך נחשבת כקדושת הגוף ולא תפדה בלא מום, כשאר קדושת הגוף שראויה להקרבה. והקשו בגליון הש"ס (ירושלמי פ"ט ה"ז) הרי להדיא איתא בירושלמי (סס) 'רבי שמעון אומר קודם לפסח תימכר שלא במום, לאחר הפסח תבוא שלמים'. הרי שכסברתו בנקבה שהוקדשה לאשם כך סברתו בנקבה שהוקדשה לפסח, ששניהם נפדים בלא מום. וכן הקשה השיירי קרבן (ירושלמי שקלים פ"ד ה"ד, ד"ה לפסחו) מאשר הביאו בירושלמי (סס) ובתמורה (כ.) שסבר רבי שמעון שנקבה שהוקדשה לפסח אינה עושה תמורתה כיוצא בה, משום שרק קדושת הגוף עושה תמורה, ונקבה שהוקדשה לפסח כיון שנפדית בלא מום אינה עושה תמורה. הרי שסבר רבי שמעון שנקבה שהוקדשה לפסח נפדית בלא מום. אמנם אבי הנחל (דברים יט, דף סג, ד"ה וע"כ) והמשמרות כהונה (נמוס' ד"ה ויניח) יישבו

לא תפדה בלא מום, משום ד׳מיגו דנחתא לה קדושת דמים נחתא נמי קדושת הגוף׳ מתוך שירדה לבהמה קדושת דמים, תרד לה גם קדושת הגוף, וכמבואר בתמורה (יט:), ולא קדושת הגוף גמורה, רק להצריכה פדיון במום דווקא, כפירוש **רש״י** (שם ד״ה נחתא)[כט].

המקור לדין ׳מיגו דנחתא לה קדושת דמים נחתא לה נמי קדושת הגוף׳

כתב המקדש דוד (קונטרס נענייני קדשים, סי׳ ו סק״ג ד״ה כתב), שלפי המבואר **בתוספות חיצוניות** [הו״ד **בשיטמ״ק** (נכורות יד: השמטות ד״ה אין עומדין)], שכל שהקדיש דמיו למזבח, חל בו קדושת הגוף לתמורה, מוכרח להיות שגם לענין רעיה שלא יפדה בלא מום, שהרי זה תלוי בזה, כמובא בתמורה (כ.) ׳שאין לך דבר עושה תמורה אלא הרועה להסתאב׳, ורק בבעל מום לא שייך דבר זה, לכן כל קדושתו רק לתמורה, אבל שאר קדושת דמים כמו שיורדת לה קדושת הגוף לתמורה, מוכרח להיות שיורדת גם קדושת הגוף לרעיה. ולפי זה גם מה שאמרו במפריש נקבה לעולה ׳מיגו דנחתא לה קדושת דמים נחתא לה נמי קדושת הגוף׳, דהיינו קדושת הגוף לרעיה ולתמורה, ולכאורה מהיכן למדנו שאומרים ׳מיגו דנחתא׳, ולפי זה למדנו מבעל מום שעושה תמורה, שלמדו דבר זה מפסוקים, שכיוון שהדמים עומדים למזבח, יורדת בהם קדושת הגוף לתמורה[ל].

והרמב״ן (קידושין ז: ד״ה ורבינו) **ורבינו דוד** (ד״ה אלא) **תירצו בשם אחרים**, שראויה הנקבה להפדות בלא מום, כשאר קדושת דמים[לא], אלא שזהו שנתחדש במשנה, וכמבואר בגמרא (להלן נח.), ש״יש דחוי בדמים׳, והיינו שנדחית הנקבה מלהעשות דמים, שלא יוכלו לעשותה דמים בלא מום, ולולא הדיחוי ראויה היתה להעשות דמים בלא מום[לב].

הטעם שלא יקרבו בעצמם שלמים לדעת הרמב״ם

ויפלו דמיו לנדבה לשלמים. במשנה בשקלים (פ״ג מ״ה) איתא ׳מותר פסח לשלמים׳, והיינו שכל שהוקדש לפסח ומאיזה טעם לא הוקרב לפסח, אחר הפסח יקרב שלמים. ופירש **רש״י** (ד״ה ירעה, ולהלן נח. ד״ה שמע) שהנקבה או זכר בן שתי שנים גם הם דינם כמותרי הפסח, שהרי פסולים הם לקרב כפסח, וראוי היה שיקרבו בעצמם שלמים כשאר מותרי הפסח, ורק משום שנדחו מהקרבה בשם פסח, נדחו לגמרי מהקרבה אף כשלמים, וכמבואר בגמרא שכל שנדחה לאיזה זמן, דחוי לעולם, אפילו תתבטל סיבת דחייתו. ולכך נקבה וזכר בן שתי שנים אפילו שאחר הפסח בטלה סיבת דחייתם שהרי ראויים לקרב שלמים[לג], מכל מקום בדחייתם יעמדו שלא לקרב בעצמם.

והתוספות יום טוב (פ״ט מ״ז) כתב שלדעת **הרמב״ם** שפסק (פסולי המוקדשין פ״ג הכ״ג, מעשה הקרבנות פט״ו ה״ד) **שבעלי חיים שנדחו אין נדחים לעולם, ומכל מקום פסק** (קרבן פסח פ״ד ה״ד) כמשנתנו, שהנקבה לא תקרב בעצמה שלמים רק תרעה, מן ההכרח שלדעתו לא משום דחוי לא תקרב הנקבה עצמה שלמים[לד]. **וכן** ביאר **הקרית ספר** (קרבן פסח שם) שלדעת הרמב״ם נקבה וזכר בן שתי שנים שהוקדשו לפסח לא יקרבו בעצמם שלמים, משום שמתחילה לא הוקדשו להקרבה, רק את דמיהם הקדיש למזבח. וכן ביארו **הלחם יהודה** (שם) **ושרשי הים** (שם, קפט:), שסבר הרמב״ם שכיון שידע המקדיש שאין הנקבה ראויה לפסח, מתחילה הקדישה לדמי פסח ולא להקרבה, ולכך לא תקרב בעצמה כלל, ואפילו לא שלמים[לה].

וכעין זה ביאר **בחכם צבי** (שו״ת סי׳ מה ד״ה ולפימי) בדעת הרמב״ם, שיש להניח הנקבה לרעיה כדי להביא בדמיה פסח, ואחר שהקריב בעליה פסח אחר, נעקר ממנה שם פסח וראויה היתה לקרב בעצמה לשם שלמים, אלא שכיון שנתייחדה לרעיה לא יעקר ממנה דין רעיה אפילו אחר שהקריבו בעליה פסח אחר. והטעם בזה ביאר **בעולת כהנים** (קוסונסקי-שמות, יומם סי׳ יג אות ג), שכל שנתייחדה לרעיה והופקרה לקבל מומים, גזרו חכמים שלא תחזור בעצמה להקרבה, שמא לא יבדקוה יפה ממום.

ועוד ביאר בחכם צבי (שם), שקודם שהקריבו בעליה פסח אחר, עדיין שם פסח עליה, ואי אפשר להקריבה לשם שלמים. לכך אף אחר שהקריבו בעליה פסח אחר, שנעקר ממנה שם פסח, לא תקרב בעצמה שלמים, גזירה שמא יטעו להקריבה לשם שלמים טרם הקריבו בעליה פסח אחר[לו].

והקרבן חגיגה (גאלנטי, סי׳ ה) כתב, שלדעת הרמב״ם לכתחילה ראויה הנקבה לקרב שלמים, ומה שקבעו במשנה דינה לרעיה, חידשו בזה שאם עני הוא ואינו חפץ להוציא עוד דמים לפסח, רשאי להניחה לרעיה ומדמיה יביא פסח, שלא נדחו דמיה מלקרב פסח. ואולם אחר שהניחה לרעיה נתחללה קדושתה בזה, ושוב אינה ראויה לקרב בעצמה שלמים, לכך אפילו עדיין בתמותה תעמוד אחר הפסח לא תקרב בעצמה שלמים, שחילל קדושתה בייחדו אותה לרעיה.

והמלכי בקודש (קרבן פסח פ״ד ה״ד) ביאר, שלדעת הרמב״ם לא תקרב הנקבה עצמה שלמים, משום שקדושת השלמים שבה מכח קדושת הפסח שהוקדשה, וכקדושת הפסח כך קדושת השלמים שבאה תחתיה, וכיון שלעולם לא תקרב הנקבה לשם פסח, אף קדושת שלמים שבאה מכח הפסח לעולם לא תקרב. ורק פסח שנתקדש קדושת הגוף גמורה וראוי היה להקרבה, מכוחו יכול להמשך קדושת שלמים להקרבה אם נותר אחר הפסח.

וכעין זה ביאר **הקהלות יעקב** (זבחים סי׳ יג ד״ה וגלענ״ד) דעת הרמב״ם (קרבן פסח שם)[לז]. שכיון שהוקדשה הנקבה לפסח, ראויה היא לקרב בעצמה שלמים, רק מדין שפסח בשאר ימות השנה קרב שלמים, ודין זה נאמר רק לענין ׳פסח׳ שתחילתו בכשרות, ואילו פסח שתחילתו בפסול, כנקבה או זכר בן שתי שנים, אינו בכלל ׳קרבן פסח ממש׳, רק קדושה פסולה לפסח, ונקרא ׳פסח פסול׳, ועל זה אין לימוד שנהפך לשלמים, ולכן ירעה עד שיסתאב, ורק דמיו קרבים לפסח אם לא עבר זמנו, ולשלמים אם עבר הזמן, שהדמים הם כבר כשרים לפסח, ולכן נהפכים לדין שלמים, כדין פסח בשאר ימות השנה, שדינו בשאר ימות השנה שלמים.

שיטת התוספות, וביארו שרק קודם הפסח סבר רבי שמעון שראויה הנקבה להפדות בלא מום, משום שקודם הפסח אינה ראויה לקרב כלל, לא לפסח ולא לשלמים, לכך קדושתה באותו זמן קדושת דמים בעלמא, אולם אחר הפסח שראויה לקרב שלמים, אף לדעת רבי שמעון נתפסה בה קדושת הגוף, ולא תפדה בלא מום, רק תרעה ותסתאב ומדמיה יביאו שלמים. [וכן פירש הפני משה (ירושלמי פ״ט ה״ז ד״ה לאחר) שהאמור בירושלמי (שם) בדעת רבי שמעון ׳אחר הפסח תבוא שלמים׳, לא שתקרב הנקבה עצמה לשלמים, רק תרעה ומדמיה יביאו שלמים, שכיון שראויה לקרב שלמים חלה בה קדושת הגוף לענין פדיון, וכיון שנדחית מהקרבה לפסח שלשמו הוקדשה, תפדה רק במום]. וכיון שנקטו התוספות (ד״ה המפרישין) שהמשנה נשנית בענין נקבה שנשארה אחר הפסח, שלכך יביאו בדמים שלמים ולא פסח, צדקו בסברתם שהסכים רבי שמעון לשיטת המשנה שנקבה לא תפדה בלא מום. אמנם הניר (על הירושלמי שם) נקט, שלפי הירושלמי לעולם סבר רבי שמעון שנקבה נפדית בלא מום, ואפילו אחר הפסח, ושלא כסברת התוספות. **כט. ראה** בחידושי רבנו חיים הלוי (מיקוטי מזבח פ״ג ה״י, ד״ה וכיון) שיסוד דין קדושת הגוף ענינו ׳קדושה שאינה נפדית׳, ולאו דווקא ׳קדושה שאינה ראויה להקרבה׳, וכמוכח מכך שחלה קדושת הגוף על בעלת מום עובר, אף שעתה אינה ראויה להקרבה, מכל מקום כיון שאינה בכלל הנפדים, שאי אפשר לפדות על מום עובר, לכך חלה בה קדושת הגוף. **ל. הנה** הרמב״ם (פסולי המוקדשין פ״ו ה״ד) פסק בקרבנות שנתערבו, שֶיַקְנו בעלי הקרבנות זה לזה חלקם בבהמות, והיינו שיטול כל אחד מהם בהמה מהתערובת, והשאר יַתְנו שאם שלהם היא אותה בהמה שנטל, מקנים הם לו חלקם באותה בהמה. ותמה רבי עקיבא איגר (תוס׳ רע״ח זמיס פ״ח מ״ב אות נד), הלוא הלכה היא (לעיל פט: רמב״ם מעילה פ״ד ה״ח) שהמוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום, ומדוע תועיל הקנאת בעלי הקרבנות המעורבים, הרי הקנאת ומחילת חלקם בקרבנותיהם כמוה כמכירתם. וביאר המקור ברוך (סי׳ כה, ד״ה והנה), שסבר הרמב״ם שכל קרבן שאי אפשר להקריבו כמות שהוא, ורק בפדיון יוכלו לתקנו, דינו כבעל מום, ובעל מום שאינו ראוי להקרבה יכול בעליו למוכרו ולהקנותו או למחול חלקו בו. ולכך בקרבנות המעורבים כיון שאין תקנה להקריבם, שהרי לא נודע למי כל קרבן, דינם כבעלי מום שאפשר למוכרם. ולפי דבריו ראוי היה שיקבע כן הדין גם בנקבה שהוקדשה לפסח, שכיון שכמות שהיא אף שהוקדשה להקרבה אי אפשר להקריבה, ויוכלו לתקנה שתקרב רק באמצעות פדיון, דינה כבעלת מום, ותפדה בלא מום. וכן מבואר בפני יהושע (קידושין נה. תוס׳ ד״ה אמר) שכל קרבן שבפועל אי אפשר להקריבו, ורק בפדיון יוכלו לתקנו, נפדה בלא מום. ויש ליישב, שכאן מתחילה ירדה לה רק קדושת דמים, ואמרינן מיגו שתרד לה גם קדושת הגוף לענין רעיה, ולא דומה לקרבן שהיה קדוש קדושת הגוף גמור גם לענין הקרבה, שקרה דבר שגורם שאי אפשר להקריבו, רק לפדותו, שדומה לנפל בו מום, ולכן יכול לפדותו בלא מום, [כי זהו מומו]. **לא. ומלשונו** של רבינו דוד מדויק, שאפילו משום אותה קדושת הגוף שחלה בה אגב קדושת הדמים, גם היא לא מעכבת פדיון הנקבה בלא מום. **לב. אמנם** רבינו דוד דחה תירוץ זה, על פי המבואר בתמורה (יט:) שנקבה שהוקדשה לאשם לא תפדה בלא מום משום איזה קדושת הגוף שחלה בה. הרי שאפילו לולי הדחוי לא היתה הנקבה נפדית בלא מום משום קדושת הגוף. ובמב״ן (קידושין שם) משמע, שנדחה פירוש זה מהמבואר בכריתות (כח.), שעשיר שהקדיש עוף לקרבן טומאת מקדש וקדשיו, נדחה אותו העוף מהקרבה אפילו העני העשיר, והוכיחו מדין זה שיש דחוי בדמים. ולפירוש זה שדחוי בדמים ענינו שנדחה מלהעשות דמים, לא יצדק דחוי זה בעוף, שלעולם אינו עומד לפדיון, כמבואר במשנה במנחות (ק:). **לג. וכן** פירשו מהר״י קורקוס (קרבן פסח פ״ד ה״ד), והלחם משנה (שם, וכפגמות פ״ג ה״ח) בדעת הרמב״ם (קרבן פסח שם). **לד. אמנם** הלחם משנה (שם) ביאר, שנקבה שהוקדשה לפסח אף לדעת הרמב״ם תידון כדחויה, כיון שלעולם אינה ראויה לשם פסח, ורק לענין בהמת שותפין נקט הרמב״ם שאין דחויה לעולם, כיון שראויה להקרבה לולי שהקדישוה בעליה לחצאין. וכן נקט הבית יצחק (שמעלקיס, תו״מ, דרוש ז אות ו ד״ה והמום), שרק לענין קדושה שאפשר לבטלה בשאלה נקט הרמב״ם שאין דחויה דחוי גמור, אולם נקבה שהוקדשה לפסח דחויה, כיון שידע בעליה בעת ההקדש שאינה ראויה לפסח, ולא יוכל להשאל על הקדישו בטענה שלא ידע שאינה ראויה להקרבה, נדחית הנקבה דחוי גמור אף לדעת הרמב״ם. **לה. וכעין** זה נקטו התוספות (ד״ה ויביא) שכיון שהוכיחו מהמשנה ש״יש דחוי בדמים׳, משמע שמתחילה הוקדשו הנקבה וזכר בן שתי שנים קדושת דמים בלבד, ומשמע שאפילו היה הדין שאין דחוי כלל, מכל מקום לא היתה הנקבה קריבה בעצמה לשלמים, אחר שלא הוקדשה למזבח כלל. **לו. וכמבואר** לעיל (עג. וכפירוש רש״י שם ד״ה נדמיו) לענין אשם שנאבד והפרישו הבעלים אשם אחר, שכשנמצא דינו לרעיה, ואחר שהקריבו הבעלים אשם אחר, ראוי אשם זה הרועה לקרב בעצמו לעולה, ולכתחילה לא יקריבוהו בעצמו לעולה, שמא יטעו ויקריבוהו עולה טרם נתכפר בעליו באחר, וטרם נתכפרו בעליו באחר, שם אשם עליו ולא יוכלו לשנות שמו לקדושה אחרת. והחזון איש (תמורה סי׳ לה אות י, ד״ה יש, ד״ה והמ״ל) דחה סברת החכם צבי, וביאר שרק באשם גזרו ׳אחר כפרה אטו לפני כפרה׳, כיון שקודם כפרה אי אפשר לעקור שם אשם ממנו, ואם יקריבוהו עולה יפסל הקרבן, או משום שלכתחילה אסור לשנות שמו, ולכך גזרו ׳אחר כפרה אטו לפני כפרה׳. אולם הפסח שיכולים לעקור שמו אפילו קודם כפרה ולהקריבו שלמים, ויתכן שאף לכתחילה מותר לעשות כן אם ירצה, לכך לא גזרו ׳אחר כפרה אטו לפני כפרה׳, שאפילו יטעו להקריב פסח נדחה לשם שלמים טרם נתכפרו בעליו באחר, כשר הקרבן. וכמוכח במשנה (לעיל נו:) שפסח שנאבד ונמצא אחר ששחטו בעליו פסח אחר, יקרב בעצמו שלמים. הרי שאחר ששחטו בעליו אחר כשר הפסח בעצמו לשלמים, ולא גזרו בו שמא יטעו להקריבו שלמים קודם ששחטו בעליו אחר. וכן הוכיח המלכי בקודש (קרבן פסח פ״ד ה״ד) ממשנתנו, שאם גם בפסח יש לגזור ׳אחר כפרה אטו קודם כפרה׳, היאך הוכיחו שהנקבה פסולה לשלמים משום דחוי, שמא פסלוה אחר הפסח שמא יקריבוה שלמים קודם הפסח. **לז. וכדבריו** משמע בשער המלך (קרבן פסח שם).

ובתוספות רי"ד (ד"ה המפריש) **ובאלפסי זוטא** (עמ' קמג) מבואר, שנקבה שהונחה לרעיה, אם שחטוה לשלמים כשרה[לח].

מה יקריבו מדמי הנקבה וזכר בן שתי שנים שהוקדשו לפסח

שם. נחלקו **הראשונים** בגירסת המשנה, **רש"י** (ד"ה ירעה) **ותוספות** (ד"ה ויביא, וכמיש ט: ד"ה מד, מנחות פג: ד"ה מד)[לט] נקטו שהגירסא 'ויביא בדמיו שלמים'. ורבינו **חננאל והרמב"ם** (בפירוש המשניות) החזיקו בגירסא 'ויפלו דמיו לנדבה'[מ]. ופירש הרמב"ם, שהנדבה ענינה נדבת ציבור, שיניחו את דמי הנקבה בתיבת הנדבות שבמקדש, ומהדמים שבתיבה היו בית דין מביאים עולות נדבה[מא]. ומשום מחלוקתם כתב **המלאכת שלמה** שגירסת המשנה שבידינו 'ויפלו דמיו לנדבה לשלמים', גירסת טעות היא, שלא יתכן שיפלו הדמים גם לנדבה וגם לשלמים, רק לשלמים כרש"י ותוספות, או לנדבה כרבינו חננאל והרמב"ם.

אולם האלפסי זוטא החזיק בגירסא 'ויפלו דמיו לנדבה', וביאר שהנדבה ענינה שלמי נדבה. ולפירושו אין חילוק בין הגירסאות, שלשתי הגירסאות יפלו הדמים לשלמים[מב]. וכן צריך לומר לפי הירושלמי (פ"ט ה"ז) שגרס במשנה 'נדבה', ובגמרא כתב שהמשנה כרבי שמעון, ושם הביא [לפי רבי שמעון], במפורש 'שלמים'.

והתוספות רי"ד הכריח כגירסת רש"י, שמדמי הנקבה יביאו שלמים, שהרי להדיא שנינו בשקלים (פ"ג מ"ה) שמותרי הפסח יקרבו שלמים, ורק מותרי חטאת ואשם יקרבו נדבה, ונקבה או זכר בן שתי שנים שהוקדשו לפסח כמותרי פסח דינם לקרב שלמים, ולא כמותרי חטאת ואשם להקריבם נדבה.

ורבינו חננאל ביאר[מג] שסברו בעלי המשנה שדמי הנקבה או זכר בן שתי שנים גרועים משאר מותרי פסח, שאף דמיהם נדחו מקדושתם הראשונה, היא קדושת פסח שאחר הפסח קריבה שלמים, וכיון שנדחו מקדושתם הראשונה הרי הם כדמים שהוקדשו סתם למזבח, שקריבים לנדבת עולות ציבור. וזהו שנקטו בגמרא שמהמשנה מוכח שיש דחוי בדמים, שכיון שנקטו שמדמי הנקבה יביאו עולות ציבור ולא שלמים כדין מותרי הפסח, מוכח שאף הדמים נדחו מקדושתם הראשונה היא קדושת פסח שקריבה אחר הפסח שלמים.

והכסף משנה (קרבן פסח פ"ד ה"ד) **והתוספות יום טוב** (פ"ט מ"ז ד"ה ויפלו)[מד], פירשו גירסת הרמב"ם, שלכך יקרבו דמי הנקבה נדבה ולא שלמים, משום שסברו בעלי המשנה שאף בעלי חיים שנדחו דחויים לעולם, ולכך נדחית קדושת הפסח מהנקבה לגמרי, שאף דמיה לא יקרבו לשלמים כמותרי פסח, רק יקרבו לנדבה. והסוברים שבעלי חיים שנדחו אין נדחים לעולם, לשיטתם לא נדחית קדושת פסח מהנקבה לגמרי, וראויים דמיה לקרב שלמים כמותרי פסח.

הוממו קודם הפסח יביא בדמים פסח

כמה שיטות מצינו **בראשונים**, בדין ההקרבה מדמי הנקבה וזכר בן שתי שנים שהוקדשו לפסח:

א. התוספות (ד"ה המפריש) כתבו בשם **רבינו תם**[מה], **וכן פסק הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ד ה"ד), שאם הוממה הנקבה או הזכר בן שתי השנים קודם הקרבת הפסח, יביא בדמים פסח, ורק כשנשארו אחר הפסח יביא בדמים שלמים. וכמבואר **בברייתא בתמורה** (יט.) **ובירושלמי** (פ"ט ה"ז). **והרשב"ם** (זבחים יג. תוס' ד"ה ושמע מינה) אף הגיה המשנה 'יביא בדמיה פסח', וכמבואר **בברייתא** (שם), שנקבה שהוקדשה לפסח והוממה קודם הפסח יביא מדמיה פסח.

והטעם שלא חילקו כן במשנתנו, בין נקבה שהוממה קודם הפסח לנשארה אחר הפסח, מבואר **בתוספות** רי"ד, שהעיקר באו במשנה לחדש שאף בעלי חיים נדחים, והיינו שלא תקרב הנקבה עצמה כלל ואפילו לא שלמים, ולכך לא פירשו שאם הוממה קודם הפסח יביאו מדמיה פסח, שאז היה מקום לטעות שרק מפסח היא דחויה, וכדי להביא מדמיה פסח נתנוה להסתאב, ואילו אחר הפסח אין להניחה להסתאב רק תקרב בעצמה שלמים. ולכך נקטו שיביא מדמיה שלמים, לומר שבכל אופן ובכל ענין דחויה הנקבה מלקרב בעצמה ואפילו שלמים, ורק מדמיה יביאו שלמים.

והאלפסי זוטא ביאר, שכלל לא הוצרכו לפרש שאם הוממה הנקבה קודם הפסח יביאו מדמיה פסח, שכיון שמתחילה הוקדשו הדמים לפסח, ורק אגב הפסח חל בנקבה ובדמיה קדושת שלמים, ודאי הפסח קודם לשלמים בכל ענין, ופשוט שבאופן שיוכלו להביא מהדמים פסח, יש להקדים הפסח לשלמים. **ובמהר"י קורקוס** (קרבן פסח פ"ד ה"ח) משמע, שלא נקטו שיביאו בדמים פסח, משום שאין זה מצוי שתומם הנקבה בו ביום שהוקדשה בלא מום, שהרי רגילים היו להקדיש פסחיהם בי"ד ניסן [כמבואר לעיל (סו:) **וברש"י** (להלן נח. ד"ה חגלגז)].

והדבר שמואל (נמוס' ד"ה המפריש) הוסיף, שאם מקדיש הנקבה לא הקריב הפסח בזמנו, שהיה טמא למת או בדרך רחוקה, ועומד להקריב פסח שני, מסתבר שאף אם נשארה הנקבה אחר הפסח יביא בדמים פסח לפסח שני ולא שלמים. וכן אדם אחר שנדחה לפסח שני, יוכל לקבל דמי הנקבה מבעליה, ולהביא בדמים פסח. וכן יוכלו בעלי הנקבה לעכב דמיה לשנה הבאה, ולהביא בהם פסח ולא שלמים. שמה שאמרו 'שקרבן פסח אחרי הפסח הוי שלמים', שלא ממילא נעקר שם פסח ממנו, והוא נהיה שלמים מאליו, אלא שמן הסתם כשמקריבו אחר הפסח, אמרו שההקרבה נעשית לשם שלמים, וזה [שנהיה שלמים] דבר שהתחדש בשעת ההקרבה. אבל אם קונהו אדם שצריך פסח שני, מקריבו לשם פסח, וכן גם המעות לא מאליהם נקבעים לשלמים, ויוכל לתת אותם לאדם שמחויב בפסח שני, או לעכבם בידו לקנות פסח לשנה הבאה[מו].

ומהרת הקדש (זבחים ט: נמוס' ד"ה מד) הוסיף עוד בדעת רבינו תם, שנקבה שהוקדשה לפסח והוממה קודם הפסח, אף שלכתחילה ראוי שיביא מדמיה פסח דווקא, אם עבר בעליה והביא מדמיה שלמים, כשר.

ב. התוספות בזבחים (שם) כתבו בשם **ר"ש**, וכן כתב **המהרש"א** (להלן נח. בפירוש רש"י ד"ה ז"מ) בשם **ספר רש"י מונה**, להיפך, שכיון שהסכימו בעלי המשנה שאף קדושת דמים נדחית, לכך נקטו שלעולם מדמי הנקבה יביאו שלמים ולא פסח, ואפילו הוממה קודם הפסח, משום שלגמרי דחויים הדמים מקדושתם הראשונה. וכעין זה נקט **הכסף משנה** (קרבן פסח פ"ד ה"ד) בדעת הרמב"ם, שכיון שפסק (פסולי המוקדשין פ"ג הכ"ג, מעשה הקרבנות פט"ו ה"ד) שאין בעלי חיים נדחים, הכריע (קרבן פסח שם) שמדמי הנקבה יקריב פסח[מז]. ומשמע שלשיטת המשנה שבעלי חיים נדחים, לגמרי נדחית קדושת פסח מהנקבה, ואפילו הוממה קודם הפסח, לא יוכל להביא מדמיה פסח[מח].

ג. שיטת **רבינו חננאל והרמב"ם** (בפירוש המשניות), שיפלו הדמים לנדבה, ולא לפסח ולא לשלמים, אלא לעולות נדבה[מט].

צח.

האם יורש הבן פסח אביו

המפריש פסחו ומת לא יביאנו בנו אחריו לשם פסח. בתוספות רי"ד (ד"ה המפריש) **מפורש**[א], שלא יוכל הבן להמנות על פסח אביו אחר מיתת האב, משום שקרבנות אינם כשאר ממון שעובר בירושה מאב לבן, אלא לעולם נקרא הקרבן על שם מקדישו, והיינו על שם האב שמת, והבן כלל אינו בעלים על קרבן אביו, לענין מינוי עצמו או אחרים על אותו פסח. שהמינוי על פסח אף שיש בו קנין ממון[ב], מכל מקום בשורשו אינו דין ממוני, אלא כח שנתנה תורה למקדיש הפסח, וכח זה אינו עובר בירושה כירושת ממון, ולכך לא יוכל הבן להמנות בעצמו או למנות אחרים על אותו פסח, שאין להמנות בלא דעת בעלים[ג].

לח. מלשון התוספות רי"ד שגרס 'ואם נותן לרעיה הוא בעצמו יקרב שלמים', משמע שלכתחילה יוכלו להקריב הנקבה לשלמים אחר שייחדוה לרעיה. אמנם באלפסי זוטא מבואר בפירוש שאם הקריבוה שלמים כשרה, והיינו בדיעבד. **לט. וכן** דעת הריטב"א (קידושין ז: ד"ה וז"מ). **מ. וכן** דעת הרשב"א (קידושין שם), וכן כתב המאירי בשם גדולי הרבנים. אמנם בדעת גדולי המחברים (הוס' הרמב"ם כתב, שודאי החזיקו בגירסא 'יפלו דמיו לשלמים'. ולפני זה (בד"ה המקנה הקדישה) הביא פירוש הרמב"ם על המשנה שגרס 'ויפלו דמיו לנדבה' וצ"ע. ואולי אפשר לומר שהמאירי למד שהרמב"ם הכיר שני הגירסאות ולהלכה פסק כגירסא 'לשלמים'. **מא. ועולות** הבאים מהדמים שבאותה תיבה אין דינם כעולות שמביא היחיד, כמבואר ברמב"ם (שם), שיחיד המנדב עולה חייב המקדיש להביא נסכיה משלו, ואילו עולה הבאה מתיבת הנדבה נסכיה קריבים משל ציבור. ובתמורה (כ:) חילקו עוד, שהבאה מנדבת עצמו, יסמוך עליה בעל הקרבן טרם הקרבתה, והבאה מתיבת הנדבה אין עליה סמיכה. וכן הבאה מנדבת עצמו, אם כהן הוא, עבודתה ועורה שלו, והבאה מתיבת הנדבה, אפילו מדמי כהן באה, עבודתה ועורה לאנשי משמר כשאר כל הקרבנות. **מב. ולפירושו** גם יתכן כגירסת המשנה 'ויפלו דמיו לנדבה לשלמים', שכפלו בלשונם לבאר שהנדבה האמורה בזה ענינה שלמי נדבה, ולא נדבת עולות ציבור. **מג. וכביאור** הרמב"ן (קידושין ז: ד"ה וז"מ) בדבריו. **מד. וכן** פירשו הכפות תמרים (סוכה נג. ד"ה נעי), והשושנים לדוד (פ"ט מ"ח ד"ה ויפלו) בדעת הרמב"ם. **מה. וכן** פירש הריטב"א (קידושין ז: ד"ה וז"מ). **מו. ובסוף** דבריו כתב, שאין לו ראיה לחידוש זה. **מז. אמנם** הלחם משנה (קרבן פסח שם, שגגות פ"ג ה"ח) דחה ביאור הכסף משנה בדעת הרמב"ם, וכתב שודאי סבר הרמב"ם [כסברת רש"י], שממניעת הקרבת הנקבה עצמה לשלמים, דייקו שבעלי חיים נדחים, אבל שיביא מהדמים שלמים או פסח, זה לא קשור למחלוקת, אם בעלי חיים נדחים, או לא נדחים. ולכן אף שפסק הרמב"ם שבעלי חיים אין נדחים, מכל מקום הסכים לדין המבואר בברייתא בתמורה (יט.) שנקבה שהוקדשה לפסח והוממה קודם הפסח, יביאו מדמיה פסח ולא שלמים, ועליה ייסד דינו, שאם הוממה הנקבה קודם הפסח יביאו מדמיה פסח, ואם אחר הפסח יביאו מדמיה שלמים. וכן כתב קול הרמ"ז (פ"ט מ"ו ד"ה ויפלו) 'והכסף משנה גם הוא אישתמיטתיה ההיא ברייתא [דתמורה שהביאו התוספות, לחלק בין הוממה קודם הפסח להוממה אחרי הפסח], ופירש דברי הרמב"ם מסברתו'. ולדבריהם בדעת הרמב"ם אין דין ההקרבה מדמי הנקבה תלוי בדין דחוי, ואפילו שבעלי חיים נדחים יביאו מדמיה פסח. **מח. ולפי** התוספות בזבחים (ט: ד"ה מד) ובמנחות (פג: ד"ה מד), לכאורה נראה שנקטו, שמדין 'מותר הפסח קרב שלמים' נקבע שלעולם יביאו מדמי הנקבה שלמים דווקא ולא פסח, וכלשונם 'מפריש נקבה לפסחו וכו' תורת שלמים עליו, כדתנן וכו' ירעה עד שיסתאב ויביא מדמיו שלמים'. והיינו שכיון שדחויה הנקבה מתחילת הקדישה מלקרב פסח, מיד חל בה דין 'מותר הפסח' וכאילו מוקדשת מיד לשלמים. ומשמע שאפילו הוממה קודם הפסח יביאו מדמיה שלמים דווקא ולא פסח. אבל לא מסתבר שיחלקו על כל בעלי התוספות שהובאו לעיל, שלא הזכירו כלל כזאת אפשרות. ונראה להסביר, שכל מה שתוספות (מנחות וכמנחות) כתבו, זה שאפילו פסח שעברה שנתו אפילו לפני שהגיע זמן פסח, גם דין שלמים עליו אפילו שלא היה ראוי לפסח, וזה למדו ממשנתנו, שאפילו דבר שלא ראוי לפסח שהוקדש לפסח, תורת שלמים עליו, אבל גם תוספות (שם) יכולים להודות שאם הוממה ונמכרה לפני פסח יביאו בדמיה קרבן פסח. **מט. לעיל** התבאר שיטה זו. **א. וכביאור** דבריו במלבושי יו"ט (מ"ש פלפולים סי' כח ד"ה מה) ובחזון איש (או"ח סי' קכד סק"ה עמ' רי:). **ב. כמבואר** לעיל (ג.) לענין אתנן כלב ומחיר זונה. **ג. וכן** מבואר במקדש דוד (קונטרס נעניני קדשים, סי' ג סק"ו ד"ה והנה נעיקר), שכיון שאין הבן נעשה בעלים ממוני על הפסח שירש

אולם הרשב"א שאנץ (לעיל פט. ד"ה ונטרפו) כתב, שאם לא נמנה הבן על פסח אחר, יוכל להמנות על הפסח שהקדיש אביו, ודין המשנה נקבע רק לענין בן שכבר נמנה על פסח אחר, שכיון שאינו חוזר ונמנה על פסח אביו, נקבע פסח אביו כפסח שאין לו בעלים שיקרב שלמים ולא פסח[ד].

וכן נסתפק רבי מרדכי קאלינא (מכתבי מורה סי' קנה ד"ה והנה) בפסח שהיו כמה מנויים עליו, ומת אחד מהמנויים, האם יירש בן המת חלק אביו בפסח, לצאת בו ידי חובתו[ה].

אוצר החכמה

בן שנמנה בסתם על פסח אביו

המפריש פסחו ומת לא יביאנו בנו אחריו לשם פסח אלא לשם שלמים.

בגמרא העמידו שכיון שלא היה הבן נמנה על פסח זה עם אביו, לכך לא יקריבנו לשם פסח אלא לשם שלמים. וביאר בקול הרמ"ז (פ"ט מ"ז) שפירשו דין זה דווקא בבן שירש פסח אביו, אף שכן הדין בכל פסח שנותר בלא בעלים, שיקרב שלמים ולא פסח, ללמד שאפילו שסתם בנים גדולים ששחט עליהם אביהם פסח שלא מדעתם, אם לא נמנו על פסח אחר, ולא מיחו באביהם, מועילה מחשבת אביהם בשחיטה לדונם כמנויים על פסחו [כמבואר ברמב"ם (קרבן פסח פ"ב ה"ח-י)], והיה מקום לומר שהבן שמת לו אביו אחר חצות, כיון שעד מיתת אביו לא נמנה על פסח אחר, הרי זה כאילו גילה דעתו בעוד אביו חי שרצונו להמנות על פסחו, ויהיה הפסח אחר מיתת האב כפסח שמתו חלק ממנוייו ולא כולם, שהבן אף הוא ממנויי הפסח, וישחוט הבן פסח אביו עבור עצמו ולא לשלמים. לכך פירשו הדין בבן, לומר שאף הבן לא יחשב כאחד מהמנויים אם לא נתמנה בפירוש.

והחזון עשיר (פ"ט מ"ז) כתב, שפירשו הדין בבן דווקא משום שהיה מקום לומר, שכיון שיורש את אביו, יורש גם זכות שהיה לאביו בפסח, והרי הוא כמנוי תמורת אביו, לכך פירשו שכיון שלא נמנה בפירוש, אינו יורש המנאת אביו בפסחו, והרי הפסח הוא בלא בעלים, ויקרב שלמים.

ובאוצר הספרא (זעמנא, נרייתא דרבי ישמעאל מ"ח פק"ט ד"ה מושם) ביאר שדקדקו במשנה לפרש הדין בבן דווקא ולא נקטו 'יורש' [כלשונם לענין סמיכה והמרה, במשנה במנחות (נג.)], משום שלשון 'יורש' כולל גם את הבנות כשאין עמהם בנים, ודין המשנה שאין היורש יוצא בפסח אביו נאמר רק לענין הבן, שכיון שחייב בפסח לא יוצא בפסח שהקדיש אביו, ש'כל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין' (לעיל עא.)[ו], וכיון שחייב בפסח, לא יוכל לצאת ידי חובתו בפסח שהוקדש על ידי אביו טרם נתמנה הבן עליו. ואילו בנות יורשות כיון שאינן חייבות בפסח, ראויות לצאת ידי חובתן אם ירצו בפסח אביהן, שפסחן כקרבן נדבה נחשב, והנדבה ראויה לבוא גם ממה שכבר הוקדש.

דין המעות מפסח אביו שנסתאב ודין מעות פסח שהותיר האב

שם. כתב בקול הרמ"ז (שם), שבדין הבן שירש פסח אביו נתחדש עוד, שאפילו נסתאב הפסח ונמכר במומו, לא יביא הבן פסח בדמים אלא שלמים.

ובתוספתא (פ"ט ה"ז) מבואר, שכדין הפסח דין המעות, שהאב שהפריש מעות לפסחו ומת, אם לא היה בנו נמנה עמו, לא יביא בדמים פסח אלא שלמים. וביאר החסדי דוד (על התוספתא, שם) החידוש בזה, שאם נמנה הבן על פסח אביו טרם נרכש וטרם הוקדש, יועיל מינויו שיוכל ממעות פסח אביו להקריב פסח לעצמו.

אמנם הדבר שמואל (ד"ה וקנגר) דייק בדברי התוספות לעיל (פט. ד"ה ונטרפו), שהאב שהקדיש מעות לדמי פסח ומת, יוכל בנו לרכוש לעצמו פסח מאותן דמים, משום שרק גוף הפסח נפסל כשמתו כל בעליו, אולם דמים אין נפסלים מאביו, לכך לא יוכל להמנות או למנות אחרים על הפסח, שהמינוי על הפסח יכול שיהיה בעת הקדשתו, שהמקדישו נעשה בעלים עליו וממנה עצמו בהקדשתו, ואחר כך יוכלו אחרים להמנות רק על ידי המקדיש שממנה אחרים עמו על פסחו, ומההפקר לא יוכל אדם להמנות על הפסח, לכך כיון שהאב בעל הקרבן מת ולא יוכל למנות אחרים על פסחו, והבן גם כן אינו בעלים ממוני למנות אחרים, נמצא הפסח בלא מנויים, ולכך דינו לשלמים. והחזון איש (שם) נסתפק, שמא אפילו יוכל הבן לזכות בירושת קרבן אביו, לא יצא ידי חובתו בקרבן אביו, משום שההתמנות על הפסח תלויה בדעת המנויים, וכיון שלא נתן היורש דעתו להמנות על קרבן אביו כשירשנו, לא תועיל ירושתו להמנות על פסח אביו. ורק אם קבע הבן בדעתו ואמר קודם מיתת אביו שרצונו להמנות על הפסח שהקדיש אביו לכשירשנו, יועיל תנאו ויוכל להמנות על פסח אביו. וראה עוד להלן בסמוך מאוצר הספרא טעם נוסף שלא יועיל פסח האב לבן.

ד. וכן מדויק ברשב"א שאנץ (לעיל פט. ד"ה ונטרפו - הרמשון) שפסח שנשחט אחר מיתת האב שלא לשם הבן, פסול. ומשמע, שאם שחטוהו לשם הבן כשרוצה הבן בפסח אביו, כשר הפסח ויצא בו הבן ידי חובתו.

ה. ומלשון הברייתא בגמרא, 'אם היה בנו ממונה עמו יביאנו לשום פסח', הוכיח שדווקא בנו שירשו יביאנו לשום פסח, שיורש חלק אביו בקרבן, ואילו אחרים המנויים לא יירשו חלק אביו.

ו. כמבואר בתוספות ישנים (יומא נ: ד"ה ודומה) לענין תמורת הפסח, שאין אדם יוצא בה ידי חובתו, משום שכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, והתמורה קדושה משום ההמרה ולא משום חובת המקדיש עבור פסחו.

ז. תמהו התוספות בזבחים (יג: ד"ה ופ"מ), איך סבר רבי יוחנן למעט ממום עובר משאר כל הנדחים, הלוא מום עובר כלל אינו דחוי, שהרי לשיטתם שכל דחוי שמאליו יחזור לכשרותו אינו דחוי. ותירצו [וכן מבואר בתוספות ישנים ביומא (סד. ד"ה מי)], שאף מום עובר שלא יתרפא מאליו רק על ידי רפואה [רפואה קלה, כמבואר בתוספות בגיטין (סט. ד"ה לבהוקמי)], גם הוא בכלל מום עובר, וסבר רבי יוחנן שרק בעלי מום עובר הכשיר הכתוב דחייתם אף שלא מאליהם חזרו במיתת בעלים. **והחזון איש** (או"ח סי' קכד נמוס' ד"ה ונטרפו עמ' רט:) ביאר סברתם, שדמים אינם נדחים, לכך אף שכשמתו הבעלים שהקדישו את הדמים, היו הדמים דחויים מלקרב, מכל מקום אם ירשום אחרים ורכשו בהם פסח, חוזרים הדמים ונראים, וכשרים לפסח.

והוסיף החזון איש, שיש לצדד שלא כסברת התוספות, שמיד כשנדחו הדמים במיתת בעליהם שהקדישום חל בהם שם שלמים או שם פסח פסול, ושוב לא יוכלו אחרים להביא פסח מאותם דמים.

ובשו"ת השבי"ט (ח"מ קדמיס סי' כנ) כתב, שהמפריש מעות לפסחו ומת, שמא יהיו הדמים חולין או הקדש בדק הבית.

מקור דין דחוי בכלל ובבעלי חיים בפרט

בעלי חיים נדחין. ביומא (סד.) נחלקו רב ורבי יוחנן בבעלי חיים שנדחו מהקרבה האם דחויים לעולם, רב סבר שאין נדחים לעולם, וייסד דינו על האמור בבהמה שהוקדשה ונעשית בעלת מום עובר, 'משחתם בהם מום בם' (ויקרא כב כה), והיינו שרק בעוד 'מום בם' שעדיין הינם בעלי מום לא יקרבו, וכשיעבור מומם ויתרפאו יקרבו. הרי שאף שבעודם בעלי מום דחויים היו מהקרבה, מכל מקום לא נדחו לעולם, וכשיתרפא מומם ראויים הם להקרבה. ורבי יוחנן סבר כמשנתנו, שאף בעלי חיים שנדחו מהקרבה דחויים לעולם, וייסד דבריו על המקרא שדרש רב, וביאר שסייג נתן המקרא, במאמר 'משחתם בהם' לומר ש'בהם' היינו בעלי מום עובר, 'בהם' נקבע שפסולים רק בעוד 'מום בם', ואחר שנתרפאו יחזרו להיות ראויים להקרבה, ואילו שאר כל הנדחים דחויים לעולם[ז].

וביארו התוספות ישנים (יומא סד. ד"ה מי), שמבעלי מום עובר דרשו רב ורבי יוחנן פסול דחוי או הכשר דחוי גם לנדחים מתחילתם, שהרי הכשיר הכתוב בעלי מום עובר גם אם נולדו במומן או הוממו בעודם מחוסרי זמן, שנדחו מעיקרם, ומכל מקום כשיתרפאו ממומם יכשרו להקרבה.

וביאר הערוך לנר (סוכה נג. גרסי' ד"ה ים), שלדעת רב עיקר דין דחוי מהלכה למשה מסיני, שכל קדשים שנשחטו אם נדחו לשעה ידחו לעולם.

אמנם המקדש דוד (סי' נג סק"ב ד"ה ונעיקר פסול) כתב, שעיקר פסול דחוי שורשו בדין 'משמרת' (במדבר יח ח) שנאמר בענין תרומה, וענינו שבכל עת תעמוד התרומה מזומנת וראויה למצותה[ח], וכיון שנדחית באיזה זמן שלא היתה בו מזומנת וראויה למצותה, פסולה לעולם[ט]. וכדין התרומה כך דין הקדשים, וכשיטת רש"י (מולין ג: ד"ה וכמוקדשין) והרמב"ן (שם ד"ה ומ"ש שאף) שאף על קדשים בא הציווי ב'משמרת'.

וכעין זה ביאר **בשואל ומשיב** (מהדו"ק מ"ב סי' קמז ד"ה והנה לכאורה) שפסול דחוי שורשו משום היסח הדעת, שמסיחים בעלי הקרבן דעתם מהנדחה. וקדשים שהסיחו דעת מהם פסולים מדין 'משמרת', כמבואר ברש"י לעיל (לד. ד"ה נהיסמ).

גדר פסול דחוי

שם. לפי המבואר **בשואל ומשיב** (שם) שפסול דחוי שורשו משום היסח הדעת, תלוי דין הנדחה במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש (לעיל לד.) בגדר פסול קדשים שהסיחו דעת מהם, לדעת רבי יוחנן משום חשש טומאה פסלו את הקדשים שהסיחו דעת מהן, ולדעת רבי שמעון בן לקיש אפילו ודאי לא נטמאו פסולים, משום שהסיחו הדעת פסול הגוף בעצם הוא.

אמנם בשם הגרי"ז הלוי (קטנסיל, זבחים עז: ד"ה שם נמצינ') הוכיחו, שודאי דחוי אינו כפסול בעצם הקרבן, שהרי מצינו (לעיל לד:) שאין לשרוף בשר קרבן לכשרותם, ושאר כל הנדחים שלא יחזרו מאליהם לכשרותם פסולים. אמנם לשיטת התוספות בבכורות (לח: ד"ה ופיטיין) שכל מום שמתרפא רק על ידי רפואה ואפילו רפואה קלה, נידון כמום קבוע. לשיטתם עדיין יקשה היאך מיעט רבי יוחנן מבעלי מום עובר שאר כל הנדחים. **ח. כמבואר** בפרה (פ"ט מ"ד) לענין מים שייחדום לקדש בהם אפר פרה, שאם הטה את המים לשתות מהם, נפסלו. ופירש הרמב"ם (פיה"מ, שם) שבהטיית הכלי 'הוציאם מהכנתם לקידוש'. הרי שכיון שנאמר במי פרה 'למשמרת למי נדה' (במדבר יט ט) [וכמבואר בספרי (חקת פי' קכד) שעל המים העומדים לקידוש אפר פרה נאמר כן], דינם שיהיו עומדים כל עת מזומנים וראויים למצותם, ומשהטה את המים לשתיה 'הוציאם מהכנתם' ופסלם. כך לענין 'משמרת' האמור בתרומה ענינו שתעמוד התרומה מזומנת למצותה. **ט. וכמבואר** בירושלמי (תרומות פ"ט ה"ג) [וכן מבואר ברמב"ם (תרומות פי"ח הכ"ג)] ששתילי תרומה שנטמאו וזרען, אף שהזריעה מטהרת, אסור לאכול התרומה הנזרעת וגידוליה, משום שבשעת טומאתה היתה דחויה, ונדחית לעולם. אמנם הצל"ח (לעיל לד: ד"ה ופפרק) כתב, שלדעת הרמב"ם אין פסול דחוי בתרומה כלל, ושתילי תרומה שנזרעו אסור לאוכלם משום שמשעה שנדחו הסיח דעתו מהן ולא שמרם כראוי מטומאה אף אחר שנטהרו בזריעה, או משום מעלה יתירה שגזרו חכמים בתרומה שלא תטהר בזריעה. ולדעתו ודאי לא מדין 'משמרת' נקבע פסול דחוי.

י. ולשיטתו יבואר שמ'משחתם בהם מום בם' (ויקרא כב כה) לא דרש רבי יוחנן עיקר דין דחוי, רק בא למעט ששאר כל הפסולים אין דינם כבעלי מום עובר, ואם נדחו, דחויים הם לעולם. אמנם באבני מילואים (סו"ס, סי' יט ד"ה ויש"מ) נקט, שאין כל הקדשים בכלל 'משמרת', רק אותם שנקראו תרומה והינם ממתנות כהונה. וכן הוכיח בטוב טעם ודעת (סו"ס, מהדו"ק הל' שחיטה סי' ד ד"ה ולפ"ז דף ז: הל' מילה סי' רכ ד"ה ומ"ש דף לח.) שלא נאמר ציווי 'משמרת' בקדשים [וצ"ע ממה שכתב שם בהלכות טריפות (סי' עג דף לח:) להיפך, שאף קדשים בכלל אזהרת 'משמרת']. ולשיטתם ודאי דין דחוי אין שורשו ב'משמרת'.

שנשפך דמו ולא נזרק על המזבח, או שנטמאו בעלי הקרבן ולא יוכלו לאוכלו, רק תעובר צורת הבשר ואז יצא לשריפה, והיינו [וכפירוש רש"י (סח ע"ח ד"ה ומעובר)] שיעכבו הבשר שייעשה נותר, ואחר שייעשה נותר ישרף. ואם כל הנדחה נפסל בגופו, ראוי בשר הקרבן שנשפך דמו או נטמאו בעליו לצאת לשריפה מיד, אחר שמיד שנדחה מחמת איזה פסול שיהיה, נפסל בגופו משום הדחוי. וכיון שקבעו לאותם פסולים שלא יצאו לשריפה בלא עיבור צורה, מוכח שאין הדחוי פסול בעצם גוף הקרבן.

ממה הוכיחו שהנקבה דחויה לעולם

בעלי חיים נדחין. כלומר בעלי חיים שנדחו איזה זמן מהקרבה דחויים לעולם, שאפילו תתבטל סיבת דחייתם ויהיו ראויים להקרבה לא יקרבו עוד. ופירש רש"י (ד"ה זמנן)[א], שכן מוכח מדין הרעיה שקבעו בנקבה, שאפילו שאחר הפסח ראויה היא בעצמה לקרב שלמים, כשאר מותרי הפסח[ב], מכל מקום קבעו דינה לרעיה שלא תקרב בעצמה, רק מדמיה יביאו שלמים, וכיון שקודם הפסח דחויה היתה מהקרבה לפסח, לעולם תעמוד בדיחויה ולא תקרב בעצמה.

והרמב"ם (קרבן פסח פ"ד ה"ד) [וכביאור דבריו **בכסף משנה** (שם) **ובתוספות יום טוב** (פ"ע מ"ז)] סבר, שכיון שקבעו שיפלו דמי הנקבה לנדבה ולא לשלמים כשאר מותרי הפסח, מזה מוכח שכיון שנדחית הנקבה מהקרבה לפסח דחויה היא לעולם, שאם לא היתה נדחית, היו דמי הנקבה קריבים שלמים אחר הפסח[ג].

הטעם שבעלי חיים לא ידחו

שם. כתב **המאירי** (קידושין ז. ד"ה דגריס), שסבר רב (יומא סד.) שבעלי חיים שנדחו אין נדחים לעולם, ורק שחוטין שנדחו ידחו לעולם, משום שבעלי חיים ראויים לצאת לחולין על ידי מום, וקרבנות שנשחטו לא יצאו לחולין לעולם. **אמנם** בכריתות (מ:) פירש רב אושעיא שעשיר שנתחייב קרבן עולה ויורד והוצרך להפריש כבשה לחטאתו, אם הפריש עוף לקרבנו, כיון שלא יוכל לצאת בו ידי חובתו, נדחה העוף לעולם, ואפילו ירד העשיר מנכסיו ונעשה עני לא יוכל להקריבו. ודייק רב הונא בריה דרב יהושע, שמדברי רב אושעיא מוכח שאף בעלי חיים נדחים. ופירשו **התוספות** (תמורה כו: ד"ה שמע) שאף לאותו עוף אין פדיון[ד]. ומוכח, שסברו שאף בעלי חיים שאינם בכלל פדיון אין נדחים[ה].

ובאבן האזל (מעשה הקרבנות פט"ו ה"ד ולקן) **ובזרע אברהם** (לוסטיג-זעמבא, סו"ס סי' כ ס"ק סמ)[ז] ביארו הטעם שבעלי חיים אין נדחים, כיון שעיקר דין דחוי בקרבנות נאמר רק על העומד להקרבה, שמעת שהועמד להקרבה לא ידחה מהקרבה, ואם נדחה לאיזה זמן נפסל להקרבה. ולדבריהם יבואר סברת המאירי, שכיון שבהמה בחייה יכולה שתצא לחולין על ידי מום, לכך אין לדונה כעומדת להקרבה, ואפילו נדחית באיזה זמן לא תדחה לעולם. ולסברתם יתכן שאף עוף או מנחה שנדחו, טרם נתקדשו קדושת הגוף להקרבה, לא נדחו לעולם, ואפילו שאין להם פדיון כבעלי חיים, מכל מקום לא ידחו לעולם כיון שעדיין לא הועמדו להקרבה.

אמנם הריטב"א (קידושין ז: ד"ה וס"מ) כתב, וכן ביאר **הלחם משנה** (פסולי המוקדשין פ"ג הכ"ד) **בדעת הרמב"ם** (שם), שמנחות אינם בכלל 'בעלי חיים אין נדחין'.

ולשיטתם ודאי בעלי חיים אין נדחין משום עצם חיותם, ולא משום שאינם עומדים להקרבה[ח]. וכן נקט **המקדש דוד** (סי' לג סק"ג ד"ה כתבו) בדעת התוספות (זבחים יג. ד"ה ושמע), שאף בהמה מפרכסת אחר שחיטה נחשבת כחי לענין דחוי, שלסוברים שבעלי חיים אין נדחין, אף היא אינה נדחית. ומוכח, שאף שכבר הועמדה להקרבה, מכל מקום היא כחי לענין דחוי, שעצם חיותה מעכב דחייתה[ט].

והנתיבות (זבחים יג. ד"ה ס"מ - הרמזון) ביאר, שכיון שיש מהדחיות בבעלי חיים שיכולים להתבטל, ורוב קרבנות טרם נשחטו ניתן לעכבם עד שיעבור דיחויים, לכך סברו שבעלי חיים אפילו שנדחו לאיזה זמן, כיון שיכול לעבור דיחויים ועדיין יהיה הקרבן ראוי להקרבה, לכך לא ידחו לעולם, וקרבנות שנשחטו ונדחו, כיון שאי אפשר לעכבם עד שיעבור הדיחוי, לכך מאחר שנדחו לאיזה זמן דחויים הם לעולם.

ובשואל ומשיב (שו"ת, מהדו"ק ח"ג סי' קמז ד"ה והנה לכאורה) פירש, שלשיטתו שפסול דחוי משום היסח הדעת, יבואר שבעלי חיים אין נדחים משני טעמים, לרבי יוחנן (לעיל לד.) שהיסח הדעת פסול משום טומאה, ודאי בעלי חיים כיון שאין מקבלין טומאה אין לפוסלם משום דחוי. ואף לריש לקיש (לעיל שם) שהיסח הדעת פסול הגוף בעצם הוא, ולא משום טומאה, אף לדעתו אין לפסול בעלי חיים שנדחו, כיון שמשום חיותם אין בעליהם מסיחים דעתם מהם.

דין הנדחה בידים, והאם נקבה שהוקדשה לפסח דחאוה בידים

שם. בקידושין (ז.) איתא בשם רבי יוחנן ששותף שהקדיש חלקו בבהמת השותפות, אפילו חזר ולקח חלק שותפו והקדישו, לא תקרב הבהמה. ופירשו בגמרא (שם) שמדבריו מוכח שלשה דיני דחוי, וכמוכח ממשנתנו, שבעלי חיים נדחים, שדחוי מעיקרו נדחה לעולם, ושיש דחוי בדמים. ותמהו התוספות (ד"ה שמע, יומא סד: ד"ה נרייתא, קידושין ז: ד"ה שמע, זבחים יג. ד"ה שמע, תמורה כו: ד"ה שמע), מה הוצרך רבי יוחנן לפרש דין הקדש בבהמת שותפין אחר שכבר ממשנתנו הוכיחו את שלושת דיני הדחוי, ומהם כבר נודע שכל הנדחה לאיזה זמן דחוי לעולם. ותירצו התוספות בזבחים (שם), שכיון שבמשנה נקבע דחוי רק לנקבה שהוקדשה לפסח, שהיא כנדחית בידים[י], שבהקדישו אותה לפסח והיא אינה ראויה לפסח דחאה בידים מהקרבה, והנדחה בידים לדעת הכל נדחה לעולם, אפילו לדעת רב שסובר (יומא סד:) שאין בעלי חיים נדחין, מכל מקום הנדחה בידים נדחה לעולם[יא], לכך הוצרך רבי יוחנן להוסיף שאפילו בהמה שהוקדשה לחצאין, שלא דחאה בידים[יב], נדחית לעולם. וכן פירשו התוספות לעיל (עו: ד"ה קודם) שהמקדיש חלקו בבהמת השותפות, כיון שעל ידי הקדש דחאה אין זו דחייה גמורה בידים.

והתוספות ביומא (סד: ד"ה נרייתא) תירצו[יג], שנקבה שהופרשה לפסח כיון שלעולם אינה ראויה לפסח שלשמו הוקדשה, נדחית לגמרי[יג], ולכך חש רבי יוחנן לפרש שאף בהמת שותפין שהוקדשה לחצאין, שאינה דחויה לגמרי כיון שמצד עצמה ראויה לקרבן שלשמו הופרשה, מכל מקום אחר שנדחית לאיזה זמן נדחית לעולם[יד].

וכשני תירוצי התוספות פירש מהר"י קורקוס (קרבן פסח פ"ד ה"ד) **בדעת הרמב"ם, שאף שפסק** (מעשה הקרבנות פט"ו ה"ד) בבהמת השותפין שהוקדשה לחצאין

יא. **וכן** ביארו מהר"י קורקוס והלחם משנה בדעת הרמב"ם (קרבן פסח פ"ד ה"ד). יב. **אמנם** המלכי בקודש (קרבן פסח פ"ד ה"ד) כתב, שלדעת הרמב"ם אין הנקבה בכלל מותרי הפסח לקרב בעצמה שלמים, משום שקדושת שלמים מתפשטת במותרי הפסח מכח קדושת הפסח שעמדה בהם, ונקבה שהוקדשה לפסח, כיון שבקדושת פסח שבה לא היתה ראויה להקרבה, אף קדושת שלמים שתבוא מכח קדושת פסח זו אינה ראויה להקרבה. וכעין זה ביאר הקהלות יעקב (זבחים סי' יג ד"ה וגלענ"ד) בדעת הרמב"ם (קרבן פסח שם), שאין הנקבה בכלל 'מותר הפסח' שקרב שלמים, משום שדין 'מותר הפסח' נאמר רק לענין פסח שתחילתו בכשרות, ונעשה מותר כשעבר זמנו או מתו בעליו, ואילו פסח שתחילתו בפסול, כנקבה, אינו בכלל 'מותר הפסח' להתהפך לשלמים. יג. **ולדעתו** חובת הרעיה אינה מוכחת על דיחוי, וכמובא לעיל (עו:) [בענין 'הטעם שלא יקרבו'] שלדעת הקרית ספר (קרבן פסח פ"ד), הלחם יהודה (שם ה"ד) ושרשי הים (פ"ג שם) אפילו לסוברים שאין בעלי חיים נדחים, נקבה שהופרשה לפסח תרעה, משום שלא הוקדשה להקרבה רק לדמים, שידע בעליה שאין הנקבה ראויה לפסח, ומתחילה הקדישה לדמי פסח ולא להקרבה. ובחכם צבי (שו"ת, סי' מה ד"ה ולפימ) ביאר, שלדעת הרמב"ם יש להניח הנקבה לרעיה כדי להביא בדמיה פסח, ולא משום דיחוי. וכן כתב הקרבן חגיגה (סי' ה) שלדעת הרמב"ם קבעו דין הנקבה לרעיה ללמדנו שאם עני הוא ואינו חפץ להוציא עוד דמים אחרים לקנות פסח אחר, רשאי להניחה לרעיה ומדמיה יביא פסח. יד. **כמבואר** במשנה במנחות (ק:) 'שלא נאמר פדיון אלא בבהמה'. והיינו שלא נאמר פדיון לקדושת הגוף רק לבהמה שהוממה, ולא לשאר כל הקדושים בקדושת הגוף, כמנחות נסכים עצים ועופות. טו. **ולרש"י** (כריתות כח. ד"ה קדושתם) שפירש שהעוף שהופרש בעשירות כיון שמתחילתו לא היה ראוי להקרבה, לא נתקדש בקדושת הגוף, וראוי לפדיון. לדעתו אין כל ראיה שאף עוף שאינו ראוי לפדיון הרי הוא בכלל בעלי חיים שאין נדחים. טז. **וכעין** זה מבואר בספר הערות במסכת יומא (יומא סד. ד"ה רבי). יז. **הנה** הלחם משנה יסד דבריו על מה שפסק הרמב"ם (פסולי המוקדשין שם) שבהמות שהוקדשו טרם נבנה מזבח, הרי כשיבנה המזבח מקריבין אותן, ואף שמתחילת הקדישם דחויים היו מהקרבה שעדיין לא נבנה מזבח, מכל מקום דחוי מעיקרו אין נדחה לעולם. וביאר הלחם משנה, שבדווקא נקט הרמב"ם שלא נדחו הבהמות משום שהדחוי מעיקרו אין נדחה לעולם, ולא משום שבעלי חיים הם, משום שביקש ליתן טעם גם למנחות שהוקדשו טרם נבנה המזבח, שאף הם אין נדחים משום שהדחוי מעיקרו אין נדחה לעולם, ולאו דווקא בעלי חיים. אמנם הקרן אורה (זבחים יג: ד"ה והשתא) דקדק בדברי הרמב"ם הללו שבדווקא סידר דבריו להשמיענו תחילה (פסולי המוקדשין שם הכ"ג) שבעלי חיים אין נדחין, ולאחר מכן השמיענו (שם הכ"ד) שהדחוי מעיקרו אין נדחה, משום שהדחוי מעיקרו יותר דחוי מהנראה ונדחה. נמצא לדבריו שאין כל הכרח בסברת הלחם משנה שלדעת הרמב"ם מנחות שלא הועמדו להקרבה אינם בכלל 'בעלי חיים' לענין דחוי. יח. **ומתבר** שאף בדעת המאירי אפשר לבאר כשיטת המקדש דוד, שחיות הבהמה מעכבת דחייתה מגזירת הכתוב, ולא משום שעדיין אינה עומדת להקרבה. שהרי מדברי המאירי משמע שכל שיכול להפדות כחי נחשב לענין דחוי, והמפרכסת אף היא בכלל פדיון, כמבואר בחולין (ג.), ומבואר שכיון שיכולה להפדות כחי נחשבת אף שכבר הועמדה להקרבה. יט. **וכן** נקטו התוספות ישנים ותוספות הרא"ש (יומא סד. ד"ה רבי) שנקבה שהוקדשה לפסח כנדחית בידים. כ. **וכן** כתבו התוספות לעיל (עו: ד"ה קודם) שאף לדעת רב בעלי חיים שנדחו בידים נדחים לעולם. וכן דעת הראב"ד (קרבן פסח פ"ד ה"ו) [וכהבנת הלחם משנה (שם ה"ד) בדבריו]. והסברא בזה כתב בשואל ומשיב (שו"ת מהדו"ק ח"ג סי' קמז ד"ה והנה לכאורה), שכיון שיסוד פסול דחוי שורשו משום שמסיחים הבעלים דעתם מהנדחה, לכך הנדחה בידים ודאי פסול, שאין לך היסח דעת גדול מהדוחה בידים. וראה להלן בסמוך ביאור שיטת השואל ומשיב. וראה בזבחי אפרים (זבחים לד: ד"ה והפנ"י) שלדעת רב אשי (זבחים שם) שכל נדחה ש'בידו' לתקנו לא נדחה לעולם, אפילו הנדחה בידים, אם 'בידו' לתקנו לא נדחה לעולם. כא. **כמבואר** בעולת שלמה (ליפשין, זבחים שם נתום' ד"ה ס"מ, נתו"ד) שכיון שבהמת השותפין כשלעצמה ראויה להקרבה בשם שהוקדשה [אם שותפו היה מקדיש עמו], אין המקדישה לחצאין דוחה אותה בידים, ורק המקדיש נקבה לפסחו שלעולם לא תוכל לקרב בשם שהוקדשה, המקדישה לפסח דוחה אותה בידים מהקרבה. וכעין זה מבואר בטהרת הקדש (משכנות, זבחים שם נתום' שם, נת"ד), **בשלום רב** (ווילנא, זבחים שם ניתורים נתום' שם, נת"ד) **ובשלמי תודה** (לחמי, זבחים שם נתום' שם). **והאילת השחר** (זבחים שם נתום' שם) ביאר, שנקבה שהופרשה לפסח כיון שיכול היה להקדישה לשלמים שהיא ראויה לזה, ומרצונו הקדישה לפסח שאינה ראויה לזה, דחאה בידים מהקרבה, ואילו בהמת השותפות, אין ביד השותף שהקדיש חלקו שום דרך להקדישה באופן אחר ושתהיה ראויה להקרבה, נמצא שלא מחמתו היא נדחית, אלא מדין התורה. וכעין דבריו מבואר בשער המלך (קרבן פסח פ"ד ה"ד) **ובמחנה חיים** (ח"ב סוגיא דמין דמוי עמ' קלט ד"ה ועדיין). כב. **וכן** פירש הלחם משנה (קרבן פסח פ"ד ה"ד, שגגות פ"ג ה"ח) **בדעת הרמב"ם** (קרבן פסח שם, מעשה הקרבנות פט"ו ה"ד). כג. **וכן** נקט הריטב"א (שם ע"ח ד"ה רבי). **ובשיעורי הגרי"מ** (שם קונ קכ) השוה תירוץ התוספות ביומא לתירוצם בזבחים הנ"ל. כד. **נמצא** לפי סברת התוספות [וכמבואר בשער המלך (קרבן פסח פ"ד ה"ד ופמ"ד)] שלוש שיטות בדחוי בעלי חיים, לשיטת המשנה רק הנדחים דחייה גמורה או דחייה

שראויה להקרבה, משום שאין בעלי חיים נדחים, מכל מקום פסק (קרבן פסח פ"ד ה"ד) כמשנתנו, שנקבה שהופרשה לפסח לא תקרב בעצמה שלמים, אף שבגמרא מפורש שמשום דחוי לא תקרב בעצמה שלמים. וביאר, שנקבה שהופרשה לפסח דחויה יותר מבהמת שותפין שהוקדש חציה, שהנקבה דחויה לגמרי משום שלעולם לא תהיה ראויה לפסח, ובידים דחאוה, ובהמת השותפין אינה דחויה לגמרי כיון שמצד עצמה ראויה להקרבה, שמתחילת ההקדש יכול היה לקנות חציה השני ולהקדישו, ואף לא בידים דחאה, רק על ידי שהקדישה לחצאין נדחית. **והשער המלך** (קרבן פסח שם ד"ה ושוב) דייק בדבריו, שרק בעלי חיים שנדחו בידים ונדחו דחייה גמורה הודה בהם רב שנדחים לעולם, ובעלי חיים שנדחו בידים ולא נדחו דחייה גמורה, או שנדחו דחייה גמורה ושלא נדחו בידים, סבר רב שאין נדחים לעולם.

אמנם התוספות בסוגיין (ד"ה שמע) תירצו, שאכן לא הוסיף רבי יוחנן שום חידוש בדיני דחוי, ונקט דין הקדש בבהמת השותפין ללמד שאפילו שאין קדושתה קדושה גמורה להקרבה, מכל מקום עושה תמורה[יב]. וביאר השער המלך (קרבן פסח פ"ד ה"ד ודע שמ"ש), שמיאנו התוספות בתירוץ שנקטו התוספות בזבחים[יג], ולדעת התוספות בסוגיין אף המקדיש נקבה לפסחו אינו כדוחה בידים. וכסברת התוספות לעיל (לו: ד"ה קודם) שכל שנדחה משום האופן שהקדישו, לא נחשב כנדחה בידים, וכגון מקדיש בהמת שותפין לחצאין או מקדיש נקבה לפסחו שמשום אופן הקדשתם נדחו. וכן נקט **התוספות יום טוב** (פ"ט מ"ז ד"ה ויפלו), שלסברת התוספות לעיל שכל הנדחה משום האופן שהוקדש אינו נדחה בידים, כך המקדיש נקבה לפסחו אינו דוחה בידים.

ובשואל ומשיב (שו"ת מהדו"ק ח"ג סי' קמז ד"ה והנה לכאורה) דחה סברת השער המלך, וביאר ששורש פסול דחוי ענינו במה שמסיחים הבעלים דעתם מהנדחה, וכיון שהסיחו דעתם לאיזה זמן ונפסל, פסול הוא לעולם. ולכך אין לדמות כל הנדחים משום אופן שהוקדשו, שאף שבהמת שותפין שהוקדשה לחצאין לא נדחית בידים, כיון שלא הסיח דעתו ממנה, אדרבה דואג איך יקנה חציה משותפו ויקדישנו, ואילו נקבה שהוקדשה לפסח, אף שגם היא דחויה משום אופן הקדשתה, מכל מקום דחויה היא בידים, שמעת שהוקדשה נודע שאינה ראויה להקרבה, וודאי הסיחו הבעלים דעתם ממנה. לכך אף התוספות שבהמת שותפין לא נדחית בידים, משום שמחמת אופן הקדשתה נדחית, אין הכרח שגם בנקבה שהוקדשה לפסח יסכימו שאינה נדחית בידים.

אמנם הלחם משנה (קרבן פסח פ"ד ה"ד) כתב, שלדעת הרמב"ם אין חילוק בין הקדש הנדחה בידים לנדחה מאליו, ולדעתו סבר רב שבעלי חיים אין נדחים אפילו נדחו בידים. וכן הוכיח **הלחם יהודה** (קרבן פסח פ"ד ה"ד ד"ה והמ"מ) בדעת רש"י, שכתב (סוף ד"ה שמע) שכל דיני הדחוי שדייקו ממשנתנו אפשר היה לדייק מהמשנה לעיל (לו:), אף ששם (ד"ה הפסח) פירש רש"י שדחוי בידים הוא. הרי שסבר רש"י שכדרך שדייקו ממשנתנו שבעלי חיים נדחים נגד שיטת רבי שמעון, כך יש לדייק מהמשנה לעיל שבעלי חיים נדחים נגד שיטת רבי שמעון, שאף כשנדחו בידים סבר רבי שמעון שאין נדחים לעולם.

וכן הוכיחו התוספות יו"ט (פ"ט מ"ו ד"ה ילעה) והלחם יהודה (קרבן פסח פ"ד ה"ד) בדעת **הכסף משנה** (שם ה"ו, בתירוצו השני), שנקט שהסוברים שאין בעלי חיים נדחים חלוקים על המשנה לעיל (לו:), אף שבאותה משנה נדחו בעלי חיים בידים. הרי שסבר שלשיטת הסוברים שאין בעלי חיים נדחים אף כשנדחו בידים אין נדחים.

הסברא להקל ולהחמיר בדחוי מעיקרו

דחוי מעיקרא הוי דחוי. כתב הר"ן (על הרי"ף, סוכה נג. ד"ה ועלמה) שדחוי מעיקרו יש סברא להקל בדינו מהנראה ונדחה, ולדונו כאילו בא לעולם רק מעת שנעשה ראוי לדינו. וכן משמע **ברש"י** (שם נג: ד"ה תפשוט) שדחוי מעיקרו יש לדונו כאילו הוקדש בעת שנעשה ראוי, ומעולם לא נדחה. **ובחידושי רבינו הגרי"ז** (זבחים יג. ד"ה נעשין) ביאר בדעת **התוספות** (זבחים נט. ד"ה עד) שהקדש שדחוי מעיקרו נידון כהוקדש על מנת להקריבו כשיהיה ראוי. והיינו שמעולם לא נדחה מהקרבה כלל, שמתחילה לא הוקדש להקרבה מיד מעת ההקדש, רק כשיהיה ראוי.

ועוד ביאר סברת המשנה, שדחוי מעיקרו נדחה לעולם, שדנו את הדחוי מעיקרו כהקדש שמתחילתו הוקדש לקדושה דחויה, ולא להקרבה, ובזה גרע הדחוי מעיקרו מהנראה ונדחה, שהנראה ונדחה הוקדש להקרבה כראוי, ורק באיזה זמן חל בו איזה פסול, והדחוי מעיקרו מעולם לא הוקדש להקרבה כראוי, ואפילו תתבטל דחייתו לא יקרב משום שמעולם לא הוקדש להקרבה. וכן הוכיח הקרן **אורה** (זבחים יג: ד"ה והשתא) בשיטת **הרמב"ם**, שדחוי מעיקרו גרוע מהנראה ונדחה, וכמוכח מסדר דבריו, שפסק תחילה (פסולי המוקדשין פ"ג הכ"ג) שאין בעלי חיים נדחין, והיינו אפילו נראו ונדחו אין נדחין לעולם, והוסיף על דבריו (שם הכ"ד) שאף דחוי מעיקרו אין נדחה לעולם. הרי שהסברא נותנת, שאפילו שבעלי חיים שנראו ונדחו אין נדחין לעולם, עדיין היה מקום לומר שבעלי חיים שלא נראו ונדחו מעיקרם, נדחין לעולם.

אופנים שדחוי מעיקרו לא נדחה

שם. הקשו **התוספות** (ד"ה שמע) בשם ר"י, הרי בסוכה (נג:) הסיקו לענין הדס של לולב, שדחוי מעיקרו אינו דחוי, וכשיהיה נראה למצותו יכשר, וכגון הדס שמתחילת זמן מצותו היה דחוי, שעמדו בו יותר ענבים שחורות מעלים, ועבר ביום טוב ומיעט הענבים[יד], מאחר שנתמעטו הענבים כשר ההדס למצוה, אף שמתחילתו היה דחוי. ותירצו שני תירוצים: א. שאף לשיטת המשנה יוסכם שלענין מצוות דחוי מעיקרו אינו דחוי, ורק לענין קרבנות נקטו שדחוי מעיקרו נדחה לעולם[טו]. ב. שההדס מתחילתו לא נדחה לגמרי, כיון שהיו יכולים למנוע דחייתו על ידי שימעטו ענביו[טז], וכל שאפשר לבטל דחייתו אין דחייתו חמורה כל כך לדחותו לעולם, ולכך הכשירוהו לגמרי כשחזר ונראה למצותו, ושלא כנקבה שהוקדשה לפסח שמתחילתה היתה דחויה לגמרי מהקרבה[יז].

ורש"י (ד"ה ושמע מינה לחוד) נקט, שנחלקו בעלי המשנה על סוגיית הגמרא בסוכה, ולשיטת המשנה לעולם דחוי מעיקרו אינו חוזר ונראה, ובסוכה החזיקו שדחוי מעיקרו יכשר כשיהיה נראה[יח].

בידים, נדחים לעולם. ולשיטת רבי יוחנן אפילו הנדחים שלא נדחו לגמרי ושלא נדחו בידים, נדחים לעולם. ולשיטת רבי שמעון (כריתות כח.) אפילו הנדחה דחייה גמורה או שנדחה בידים, לא נדחה, שהרי נקט שנקבה שהופרשה לפסח וילדה זכר, יקרב בעצמו פסח [וולד הנקבה דחוי כדחיית אמו, וכיון שאמו דינה כנדחית דחייה גמורה, או כנדחית בידים, גם הולד, שקדושתו מכח קדושת אמו, נידון כנדחה דחייה גמורה או כנדחה בידים]. **כה. הקשה** השער המלך (קרבן פסח פ"ד ה"ד ובמה), מה הועילו התוספות בתירוצם, הלוא אף בדין תמורה יקשה מדוע הוצרך רבי יוחנן לחדש שקרבן נדחה עושה תמורה, הלוא כבר נשנה כן במשנה לעיל (לו:), 'פסח שנמצא קודם שחיטת הפסח ירעה עד שיסתאב וימכר ויביא בדמיו שלמים וכן תמורתו'. הרי שאף שנדחה והופקע מהקרבה מכל מקום עושה תמורה, כך בהמת שותפין שהוקדשה לחצאין תעשה תמורה אף שדחויה מהקרבה היא. ותירץ, שמהמשנה לעיל מוכח רק שבהמה שמתחילת הקדישה נתקדשה קדושת הגוף גמורה היא עושה תמורה אף אחר שנדחית, ורבי יוחנן הוסיף שאפילו בהמה שמתחילת הקדישה דחויה היא, גם היא עושה תמורה [ואפילו שבהמה שהוקדשה בעלת מום אינה עושה תמורה (חולין קלג.), מכל מקום המוקדשת לחצאין עושה תמורה, שבעלת מום כשלעצמה אינה ראויה להקרבה, ובהמת השותפין שהוקדשה לחצאין כשלעצמה ראויה להקרבה לולי דחויה]. **כו. וכן** יש לדייק מתירוץ התוספות בקידושין (ו: ד"ה שמע) ובתמורה (כו: ד"ה שמע), שכיון שנחלקו תנאים בכריתות (כח.) אם יש דחוי בבעלי חיים, הוצרך רבי יוחנן לחדש שאף בעלי חיים נדחים. וכן מדויק מתירוץ התוספות בזבחים (יג. ד"ה ושמע) בשם רבותיהם, שהוצרך רבי יוחנן לחדש שאפילו במקום ש'בידו' לבטל הדחייה, כבהמת שותפין ש'בידו' לקנות חציה משותפו, מכל מקום מאחר שנדחית לאיזה שעה דחויה לעולם. **כז. שאסור** ביום טוב למעט ענבי ההדס, כמבואר בסוכה (נג:) שהתולש ענבי ההדס ביום טוב מתקן מנא. ופירש רש"י (שם ד"ה מתקן) שכיון שבתלישת הענבים נעשה ההדס כשר למצוה, הרי הוא כמתקן כלי. ולדעת הריב"א (הובאו דבריו בתוספתא כפשוטה סוכה פ"ג רמז תשמו), **הרא"ש** (שבת פי"ב סי' ח) **והמאירי** (שבת כט: ד"ה ויש) שאף שתלישת הענבים תיקון יש בה רק לענין מצוה, מכל מקום נחשב כתיקון גמור ואסור מדאורייתא. **ורש"י** (סוכה נג. ד"ה עבה) כתב, שתלישת הענבים אסורה מדרבנן, שאינה כתיקון כלי גמור רק נראה כמתקן כלי. וכן כתבו התוספות בשבת (קג. ד"ה שם) שתלישת הענבים הינה תיקון מועט שאסור רק מדרבנן. וכן כתבו התוספות ביומא (לד: ד"ה הני) שתלישת הענבים אין נראה תיקון כל כך שיחשב כתיקון מן התורה. **כח. וכן** תירצו התוספות בסוכה (נג. ד"ה נקטם). וטעם חילוק מצוות מקרבנות ראה בביאור להלן בסמוך. **כט. פירש** המהרש"א (בחומ' ד"ה שמע), שהיו יכולים למעט ענביו בהיתר מערב יום טוב. אולם הצנתרות הזהב (סי' טו אות ח) תמה על דבריו, שמה תועלת יש בהיותו יכול למנוע דיחוי ההדס מערב יום טוב, הרי בערב יום טוב לא היה ההדס עומד למצוה ואין הדיחוי פוגם בו כלל, ובהגיע יום טוב ונעשה ראוי למצוה מיד נעשה דחוי משום פסול ריבוי הענבים שבו. לכך פירש על פי המבואר בתוספות בסוכה (נג: ד"ה נפשרה) ובר"ן שם (על הרי"ף, סוכה נג. ד"ה ועלמה) שההדס לא נחשב כדחוי מעיקרו כיון שהיה 'בידו' לתקנו באיסור ביום טוב. והיינו שבתחילת יום טוב או מיד בהאיר היום, בהגיע זמן מצות נטילת ההדס יכול היה למעט ענביו באיסור, ולמנוע שלא ידחה ההדס כלל. וכדברי צנתרות הזהב הכריח הבזך לבונה (תורת זאב, קונטרס דחוי מעיקרו דחוי עמ' קכו ד"ה ועוד), שאם כסברת המהרש"א שאין ההדס דחוי כל כך כיון שיכול היה לתקנו בהיתר מערב יום טוב, נמצא שבהגיע יום טוב והוא לא תיקנו הרי הוא כדוחהו בידים, ולעיל (לו: ד"ה קודם) נקטו התוספות שדחוי שנדחה בידים לדעת הכל נדחה לעולם. ועוד ביאר הבזך לבונה, שלסברת צנתרות הזהב שראוי היה לתקנו באיסור בתחילת זמן המצוה, לא נידון ההדס כנדחה בידים אפילו שלא תיקנו מיד בתחילת זמן האיסור, משום שמחמת איסור יום טוב נמנע מלתקנו ולא מרצונו ובידים דחאו. **ל. וכן** תירצו התוספות בזבחים (יג: ד"ה ומ"מ). ויסוד דבריהם מבואר בזבחים (לד:) ובמנחות (נט:) בשם רב אשי, ש'כל שבידו לא הוי דחוי'. והנה התוספות בזבחים (לד: ד"ה פל) נקטו להיפך, שההדס שענביו מרובים מעליו נדחה, ואין לדונו כ'בידו' למנוע הדיחוי בתלישת הענבים, כיון שהתלישה ביום טוב עבירה. ואולי לא באו התוספות הללו לסתור דבריהם כאן שההדס נידון כ'בידו' למנוע הדיחוי, וכמבואר בר"ן (על הרי"ף, סוכה נג. ד"ה עלמה) שכל ש'בידו' לסלק הדיחוי בהיתר מועיל לבטל דיחוי גם מהנראה ונדחה, וכל שרק בעבירה 'בידו' לסלק הדיחוי, מועיל לבטל הדיחוי מהדחוי מעיקרו ולא מהנראה ונדחה. וזהו שנקטו התוספות בזבחים (שם) שלענין הנראה ונדחה לא יחשב ההדס כ'בידו' לסלק הדיחוי, כיון שבעבירה הוא מסלקו, וכאן קבעו התוספות דבריהם לענין הדחוי מעיקרו, שלא יחשב ההדס כדחוי מעיקרו כיון ש'בידו' למעט ענביו ואף שבעבירה הוא ממעט. אמנם הפני יהושע (סוכה נג: ד"ה מיהו) כתב, שדוחק הוא לחלק בדברי רב אשי בין 'בידו' בהיתר ל'בידו' באיסור. והבית יוסף (או"ח סי' תרמו ד"ה ורמ"מ) הוסיף, שלפי המבואר בסוכה (נג:) בשם רב אשי, שכל שיש לו הדסים אחרים כשרים, רשאי לכתחילה לתלוש לאכילה את ענבי ההדס הפסול. נמצא ש'בידו' לבטל דחיית ההדס בהיתר, ולפי זה יועילו מעשיו אף להדס שהושחרו ענביו ביום טוב, שנראה ונדחה, ולא רק להדס שהושחרו ענביו מערב יום טוב שנדחה מעיקרו. **לא. והתוספות** בזבחים (יג. ד"ה ושמע) סייגו דין זה בשם רבותיהם, ונקטו שאף שלשיטת המשנה קדשים שנדחו ו'בידו' לבטל דחייתם, אין נדחים, ורק לענין נקבה שהופרשה לפסח, כיון שאי אפשר לבטל דחייתה כלל נקטו במשנה שנדחית, אולם לדעת רבי יוחנן (קידושין ז.) אף המקדיש בהמת שותפין לחצאין דחויה אותה בהמה מהקרבה, ואף ש'בידו' לבטל דחייתה ולתקן הקדשתה על ידי שיקנה חציה משותפו, מכל מקום היא נדחית. וראה עוד בדרכי יושר (זבחים יג. בחומ' ד"ה שם) שהסברא להכשיר נדחה ש'בידו' לבטל דחייתו, תלויה במחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע (לעיל מו:) אם אמרינן 'הואיל', ולסברת רבי יהושע שלא אמרינן 'הואיל', אף מה ש'בידו' לבטל דחייתו נדחה לעולם. **לב. וכן** מבואר ברש"י בזבחים (נט. ד"ה לחויין) שיש שסברו שדחוי מעיקרו אינו דחוי.

טעם להקל בדחוי במצוות מקרבנות

כתבו התוספות (ד"ה שמע, במילוש הרמב"ן), שאף לשיטת המשנה שדחוי מעיקרו נדחה לעולם, רק לענין קרבנות נקטו כן, ואילו במצוות אף הדחוי מעיקרו נדחה לעולם. והנה, עיקר דין דחוי במצוות ספק הוא (סוכה לג.) אם דין המצוות כקרבנות או לא, ושלא בדחוי בקרבנות שנדרש מהפסוקים ביומא (סד:). ולדעת **הפני יהושע** (סוכה לג: ד"ה ובזה) שאפילו לסוברים שיש ללמוד מצוות מקרבנות, ואף במצוות יש דיחוי, רק מדרבנן נוהג בהם דיחוי, משום שכדרך שאין למידים חולין מקדשים [כמבואר לעיל (מה.)], כך מצוות לגבי קדשים כחולין נחשבו. וכן כתב **הב"ח** (או"ח סי' תרמו ס"ו) שמדאורייתא ודאי אין דיחוי במצוות. ולשיטתם תצדק סברת התוספות שאף לשיטת המשנה שדחוי מעיקרו בקרבנות נדחה לעולם, מכל מקום במצוות שעיקר דין דחוי בהם מדרבנן, דחוי מעיקרו אין נדחה לעולם.

אמנם הט"ז (או"ח סי' תרמו סק"ו) כתב, שהסוברים שנלמדו מצוות מקרבנות, לימוד גמור הוא, ודיחוי פוסל במצוות מדאורייתא כבקרבנות. לשיטתו נדחית סברת התוספות, שודאי אין להקל בדחוי במצוות יותר מדחוי בקרבנות שדינם שוה, וכיון שלענין קרבנות הכריעו במשנה שדחוי מעיקרו נדחה לעולם, כך הדין במצוות שדחוי מעיקרו נדחה לעולם. וכן דחה הקרן **אורה** (זבחים יג: ד"ה ורמי נלמ"מ) סברת התוספות, וכתב שלדעת **הרמב"ם** לסוברים שיש דחוי במצוות, אין לחלק כלל בין מצוות לקדשים, ולשיטת המשנה שדחוי מעיקרו בקדשים נדחה לעולם, אף במצוות דחוי מעיקרו נדחה לעולם.

אמנם בחידושי רבי שפטיה (סי' סט סק"ג ד"ה ולהנ"ל) ביאר סברת התוספות, שאפילו אם בעיקר דין דחוי שוים מצוות לקרבנות, מכל מקום ראוי להקל בדחוי מעיקרו במצוות, משום שרק בהקדש חל בבהמה כמה דינים, ולכך אם נדחית לאיזה זמן, נתקלקלה קדושת הבהמה להקרבה, וראוי שתדחה לעולם. ואילו חפץ העומד למצוה, כהדס, אין בהעמדתו למצוה שום דין, ואפילו ידחה ולא יהיה ראוי למצותו, די במה שיהיה ראוי למצוה מעת שיחזור ויהיה ראוי למצותו.

גדר דחוי מעיקרו ודחוי שמאליו חוזר ונראה

שם. הקשו התוספות (ד"ה שמע) מדוע דחוי מעיקרו נדחה לעולם, ילמדו מ'מחוסר זמן' שדחוי מעיקרו ולא נדחה לעולם, ו'מחוסר זמן' היינו כל בהמה טרם יעברו עליה שבעה ימים מלידתה, שאינה ראויה להקרבה עד יום השמיני[לג], ואף שדחויה מתחילתה אינה נדחית לעולם, ואחר שבעה ימים ראויה להקרבה. והמהרש"א והקרני **ראם** (יומא סד. נמוס' ד"ה התם) הבינו בקושיית התוספות, שהקשו מהמקדיש בהמה בשבעה ימים הראשונים ללידתה, שחל ההקדש, ועל כן הקשו שיהיה כל הנדחה מעיקרו כהקדש מחוסר זמן, שאף שלא היה ראוי להקרבה בעת ההקדש, לא נדחה לעולם[לד].

ותירצו, שרק הראוי להקרבה שנדחה בעת ההקדש, נידון כדחוי מעיקרו ונדחה לעולם, כמקדיש נקבה לפסח או מקדיש בהמת שותפין לחצאין, שלולי שהקדישם שלא כהוגן היו קדושים וקריבים, ובהקדישו שלא כהוגן דחאם מעיקרם ונדחו לעולם, אולם המקדיש בהמה קודם יום השמיני, כיון שמעולם לא היתה ראויה להקרבה[לה], לא דחאה בהקדשתו כלל.

ועוד תירצו, שאין לדמות כל הנדחים מעיקרם להקדש מחוסר זמן, שמחוסר זמן כיון שמתחילתו קבוע לו זמן שיהיה ראוי להקרבה, בהגיע יום השמיני, אינו נידון כדחוי, ושאר כל הנדחים מתחילתם שאין קבוע להם זמן שיהיו ראויים למצוותם, מאחר שנדחו דחויים הם לעולם[לו]. וכעין זה תירצו **התוספות בזבחים** (יג: ד"ה וש"מ), **תוספות ישנים** (יומא סד. ד"ה מי) **והתוספות הרא"ש** (יומא סד. ד"ה מי) שאין לדמות מחוסר זמן לשאר הנדחים מעיקרם, שמחוסר זמן מאליו חוזר ונראה בהגיע יום השמיני, ולכך דינו כלא נדחה כלל, ושאר הנדחים מעיקרם כנקבה שהוקדשה לפסח או בהמת שותפין שהוקדשה לחצאין, כיון שלא יהיו נראים מאליהם להקרבה, דחויים דחוי גמור[לז].

והתוספות ביומא (סד. ד"ה התם) תירצו, שהמקדיש מחוסר זמן, כמוהו כמפרש בעת ההקדש שיחול ההקדש לכשתהיה ראויה להקרבה, והיינו מיום השמיני והלאה, ולכך לא נדחה כלל, שמתחילה הקדישה לעת שתהיה ראויה, ואילו המקדיש נקבה לפסחו או המקדיש בהמת שותפין לחצאין, מיד חל ההקדש, ומתחילת ההקדש נדחה[לח].

ותוספות טוך (קידושין ז: ד"ה ופ"מ) תירץ, שאין לדמות הדחויים למחוסרי זמן, משום שנתמעטו כל הנדחים שלא יהיו חוזרים ונראים, מלבד בעלי מום עובר. כנדרש ביומא (סד.) מ'משחתם בהם מום בם' (ויקרא כב כה) שכל הנדחים שחזרו ונראו, לא יחזרו לכשרותם ובדיחויים יעמדו, מלבד בעלי מום עובר שחוזרים ונראים.

והזכר דוד (בעער, ד"ה ונרויס עמ' קמ) תירץ, שלעולם כל הנדחה מעיקרו נדחה לעולם, ומחוסר זמן לא נידון כדחוי לעולם משום שאחר שמונה ימים מתברר למפרע שמעולם לא היה דחוי, שהרי מחוסר זמן אינו פסול בעצם הקרבן, כנקבה שפסולה בעצם לפסח, רק מחמת הספק פסלתו תורה עד יום השמיני שמא נפל הוא, ואחר שעברו עליו שבעה ימים ונודע שאינו נפל, מתברר למפרע שמלידתו לא היה נפל, ומלידתו ראוי היה להקרבה, ודחויו הראשון כדחייה בטעות, לכך אינו נדחה לעולם.

אם יש הסוברים שאין קדושת דמים נדחית

ושמע מינה יש דחוי בדמים. כתב רש"י (ד"ה ושמע מינה יש) שחידוש הוא שאף קדושת דמים נדחית, אף שלא מצינו תנאים חלוקים בזה. אמנם **הרמב"ן** (קידושין ז: ד"ה ומ') **כתב** שרב (יומא סד.) סבר שאין דחוי בדמים, והיינו שאין קדושת דמים נדחית.

גדר הדחייה בדמים

יש דחוי בדמים. מצינו כמה שיטות **בראשונים** בביאור הדחייה בדמים:

א. רש"י (ד"ה ושמע מינה יש)[לט] **ורבינו תם** (הו"ד בתוספות זבחים יב. ד"ה ושמע) **פירשו** ש'דחוי בדמים' היינו 'דחוי בקדושת דמים'[מ], שאפילו קדושת דמים שנדחית מהקרבה דחויה לעולם, כמקדיש נקבה לפסחו, שכיון שדחויה מלהקרב לפסח נדחית לעולם שאף אחר הפסח לא תקרב שלמים, אפילו שכשנדחית קודם הפסח לא היתה קדושה קדושת הגוף רק קדושת דמים, שהרי לא היתה ראויה להקרב בעצמה לפסח שלשמו הוקדשה[מא].

לג. **כאמור** בויקרא (יב ה) 'שור או כשב או עז כי יולד והיה שבעת ימים תחת אמו ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה לה'. לד. **ראה** בהערות להלן דעת הקרן אורה (זבחים יב. ד"ה ר"פ) האור שמח (שמיטה פי"ד ה"ח) והרש"ש (יומא סד. נמוס' ד"ה התם) שהבינו קושיית התוספות ממקדיש בהמה אחר שמונה ימים, שכבר ראויה להקרבה. וכן נקט באילת השחר (זבחים יב: נמוס' ד"ה ופ"מ, נפ"ד) שקושיית התוספות (שם) [ומסתבר שגם כאן] ממחוסר זמן שלא הוקדש. ובעיקר דין הקדש במחוסר זמן, נחלקו הראשונים, לרש"י (בכורות כח: ד"ה ליקח, יומא סו. ד"ה הא) ותוספות בבכורות (שם ד"ה אף) והשיטה מקובצת (זבחים יב. ד"ה ליכא, במירוס הרמב"ן) אין קדושה חלה עליהם. והתוספות בזבחים (קיד: ד"ה היתר) ובתמורה (יט: ד"ה אף) כתבו שאף שאסור להקדיש מחוסר זמן, מכל מקום אם הקדישוהו חל ההקדש. והמאירי (יומא סג: ד"ה מתוסר) כתב, שהמקדיש מחוסר זמן להקריבו ביום השמיני, לא חלה בו קדושת הקרבה כלל, וירעה עד שיסתאב, ומדמיו יביאו קרבן. לה. **הקשה** המשנה הלכות (סו"ס, מי"ד סי' קנה ד"ה ולפ"ז), וכבר קדמו הרש"ש (יומא סד. נמוס' ד"ה התם), לפי המבואר בתוספות בתמורה (י. ד"ה ומזה) שולד במעי אמו אינו מחוסר זמן [וכן נקט השיטה מקובצת (זבחים יב. ד"ה ליליה, שם נמוס' ד"ה ליליה) שרק הנולד פסול משום מחוסר זמן, כלשון הכתוב (ויקרא כב מ) 'שור או כשב או עז כי יולד']. היאך נקטו התוספות שמחוסר זמן מעולם לא היה ראוי להקרבה, הרי בעודו במעי אמו ראוי היה להקרבה, ורק משנולד נפסל. וכן הקשה השפת אמת (יומא סד. ד"ה מ"ט) על המבואר ביומא (שם) שמחוסר זמן 'לא איתחזי כלל', והרי ראוי היה בעודו במעי אמו. ותירץ השפת אמת, שהולד ראוי להקרבה אגב אמו, ומשנולד נידון כקרבן בפני עצמו, ולכך אחר שנולד נידון כאילו מעולם לא היה ראוי להקרבה. ועוד תירץ, שאכן ולדות קדשים ראויים להקרבה קודם שמונה ימים מלידתם, כבהיותם במעי אמם. ולפי זה רק לענין סתם קרבנות שאינם ולדות קדשים, נקטו ביומא ונקטו התוספות שבעודם מחוסרי זמן נחשבו שמעולם לא היו ראויים להקרבה [אמנם בקרן אורה (זבחים יב. ד"ה ומלא) מבואר שאף ולדות קדשים אסור להקריב קודם יום השמיני, ואף שראויים היו להקרבה בעודם במעי אמם]. לו. **כן** מבואר בגנזי יוסף (עפשטיין, יומא סד. נמוס' ד"ה התם), **בבזך לבונה** (עמ' קכו) ובדבר שמואל (נמוס' ד"ה שמע) ששני תירוצים נקטו בזה התוספות. אולם המהרש"א (יומא שם) הבין ששני תירוצי התוספות תירוץ אחד הם, ובסברא שניה הוסיפו להשלים דבריהם, שכיון שמחוסר זמן יש לו זמן קבוע להיות נראה למצותו, לכך אינו נדחה, ושלא כמקדיש בהמת שותפין לחצאין שמלבד שנדחית מעת ההקדש ולא קודם לכן, עוד אין זמן קבוע שתתבטל הדחייה. וכן נקט האמרי בינה (שם, סוכה לג: ד"ה עוד) שבדווקא השלימו התוספות וחיזקו סברתם שמחוסר זמן לא נדחה משום שנדחה טרם היה ראוי להקרבה, ועוד שזמן קבוע לו להיות נראה, למעט מקדיש בהמת שותפין לחצאין, שאפילו הקדיש אותו חצי בעודה מחוסרת זמן, ואף השלים קנינו בבהמה והשלים הקדשתו קודם יום השמיני, מכל מקום נדחית מהקרבה, משום שאף שעיקר הדחייה שנדחית כשנתקדש חציה, אינה דחייה גמורה כיון שקודם היותה ראויה להקרבה נדחית, מכל מקום כיון שלא נודע לו זמן קבוע שיושלם קנינו ויוכל להשלים הקדשתו, נדחית לעולם. לז. **וכן** נקטו התוספות (זבחים עט. ד"ה עד) לענין מחוסר זמן בבעלים, כיולדת זב ומצורע שהפרישו קרבנם קודם שנטהרו, שכיון שיכולים להטהר, ובידם הדבר תלוי, דינם כדחויים שמאליהם יחזרו לכשרותם, שאין נדחים לעולם. לח. **כן** ביאר הקרני ראם (שם אות ג) את תירוץ התוספות. וכעין זה מבואר תירוץ התוספות בהגהות ר' שמחה מדעסויא (יומא סד. נמוס' ד"ה התם), שבמחוסר זמן כלל לא חל ההקדש שמקדיש קודם יום השמיני, ולכך אינו נדחה, שמעת ההקדש כבר אינו דחוי. ואילו נקבה שהוקדשה לפסח או בהמת שותפין שהוקדשה לחצאין, כיון שמיד חל ההקדש ונעשה דחוי, נדחה לעולם. ומשמע מדבריהם שהסכימו לסברת המהרש"א (יומא שם) שהתוספות בקושייתם ביקשו ללמוד כל הנדחים מעיקרם ממקדיש בהמה בעודה מחוסרת זמן. וזהו שתירצו שאף שהקדישה בעודה מחוסרת זמן, מכל מקום לא הקדישה שיחול ההקדש מיד, או שבפועל לא חל ההקדש מיד, רק כשנעשית ראויה. אולם הקרן אורה (זבחים יב. ד"ה ר"פ) האור שמח (שמיטה פי"ד ה"ח) והרש"ש (יומא סד. נמוס' ד"ה התם) הבינו את קושיית התוספות (יומא שם) [ומסתבר שכן הבינו גם קושיית התוספות בסוגיין ובזבחים (יב: ד"ה ופ"מ)] שסברו לדמות כל הנדחים מעיקרם למקדיש כל בהמה מיום השמיני והלאה, שאף שהקדישה בהיותה ראויה להקרבה, יש לדון ההקדש כדחוי מעיקרו, כיון שקודם יום השמיני לא היתה ראויה להקרבה, ואף שכשהקדישה כבר היתה ראויה. ולפי דבריהם ביארו תירוץ התוספות (יומא שם), שלכך אין לדמות נקבה שהוקדשה לפסח ובהמת שותפין שהוקדשה לחצאין למחוסר זמן, שנקבה שהוקדשה לפסח ובהמת שותפין דחויים מתחילת ההקדש, ומחוסר זמן דחוי היה רק בעודו חולין. לט. **וכן** פירש רש"י בקידושין (ז: ד"ה יש), **בזבחים** (יב: ד"ה יש, במירוס הרמב"ן), **בתמורה** (כו: ד"ה קדושת) ובכריתות (מ. ד"ה ס"ג שמע). מ. **כן** הוכיח רש"י מלשון הגמרא בכריתות (מ.) 'קדושת דמים נדחה'. אמנם בכריתות שם (ד"ה ס"ג שמע) גרס רש"י כגירסת הגמרא כאן 'יש דחוי בדמים'. וצ"ע. והתוספות בזבחים (יב. ד"ה ושמע) העתיקו מדברי רש"י שייסד דבריו על המבואר בכריתות (שם) 'קדושת דמים מדחה'. ובכריתות הגירסא 'ושמע מינה קדושת דמים מדחה ושמע מינה יש דחוי בדמים'. ומשמע ש'קדושת דמים מדחה' אינה מענין דחוי בדמים. מא. **בגדר** קדושת דמים שבנקבה, ראה להלן בסמוך.

ב. רבינו חננאל (ד"ה ס"מ) **ורבינו דוד** (ד"ה ועל) פירשו[מב], שדחויים עצם הדמים מקדושתם הראשונה, שלא יביא בדמי פדיון הנקבה שנסתאבה פסח או שלמים כקדושתה הראשונה, רק יפלו לנדבת ציבור להביא מהם עולות ציבור לקיץ המזבח. וכגירסתו במשנה 'ויפלו דמיו לנדבה'[מג].

ג. וכעין זה פירש הר"ש (הובא בנוסחו בתוספות זבחים יב. ד"ה ושמע) [**וכן סבר רש"י** (ד"ה ושמע) כפי גירסת המהרש"א], שדחויים דמי הנקבה מקדושתם הראשונה, שלא יביא בהם פסח רק שלמים, ואפילו הוממו קודם הפסח לא יביא מדמיהם פסח רק שלמים[מד].

ד. הרמב"ן (קידושין ז: ד"ה ורבינו) **ורבינו דוד** (ד"ה שנינו) פירשו, שיש דחוי בדמים היינו שנדחית הנקבה מלהיעשות דמים, שאף שראויה היתה להמכר כמות שהיא בתמורתה, שהרי אינה ראויה למה שהוקדשה[מה], נדחית שלא תיעשה דמים בלא מום[מו].

גדר הדחייה בדמים בבהמת שותפין שהוקדשה לחצאין

הגמרא בקידושין (ז.) ובזבחים (יג.) הוכיחו שיש דחוי בדמים מדברי רבי יוחנן, שבהמת שותפין שהוקדשה לחצאין דחויה לעולם. ופירש **רש"י** (זבחים יג: ד"ה יש, בפירוש השני) שהדחוי בדמים ענינו 'דחוי בגלל דמים', שאף שרק דמי חצי הבהמה שלא פרע לשותפו מעכבים ההקדש וההקרבה, מכל מקום דחויה לעולם[מז].

ורבינו חיים (הו"ד בתוספות זבחים יב. ד"ה ושמע) **והראב"ד** (הו"ד בנמוקי"ב קידושין ז: ד"ה וש"מ) פירשו, שמדין תמורה דייקו שיש דחוי בדמים, שכיון שנקט רבי יוחנן שתמורת בהמת השותפין כמותה, מדויק שבהמה דחויה דוחה תמורתה, שגם היא תהיה דחויה כמותה, ואפילו שהראשונה קדושתה קדושת דמים בלבד, כבהמת שותפין שהוקדשה לחצאין, שקדושה קדושת דמים בלבד ודוחה תמורתה מהקרבה[מח].

והריטב"א (קידושין ז: ד"ה ורבינו) פירש בשם **התוספות**, שבהמת שותפין שהוקדשה לחצאין יש לה דחוי בדמים, היינו שדחויים דמיה לגמרי מהקרבה, ואין לה תקנה לעולם[מט].

גדר קדושת דמים שנדחית

שם. בחידושי מרן רי"ז הלוי (מכתבים, דף עח. ד"ה והנה בתוס') דקדק, שלפי המבואר במשנה שנקבה שהוקדשה לפסח אינה נמכרת בלי מום, נמצא שאין קדושתה קדושת דמים בלבד, אלא אף קדושת הגוף חל בה לענין זה שתמכר רק במום[נ]. נמצא לפי זה שרק לענין קדושת דמים שיש בה קצת קדושת הגוף לענין שלא תפדה בלא מום, אבל לענין קדושת הגוף לגמרי שוה לבעלים, ולכן אם נפסלה בדבר המום אין עליה קדושת הגוף כלל, ולכן אין איסור לגזוז ולעבוד בה, ולכן אין איסור לשחטה בחוץ, ולכן אין איסור לשחטה בזמן שיש מום בבעליה, ולכן אין איסור לשחטה בשבת, ולכן אין איסור לשחטה בטומאה, ולכן אין איסור לשחטה בלי כיסוי הדם, ולכן אין איסור לשחטה בלי סמיכה, ולכן אין איסור לשחטה בלי נסכים, ולכן אין איסור לשחטה בלי תנופה, ולכן אין איסור לשחטה בלי תמיד של שחר, ולכן אין איסור לשחטה בלי מוסף של שבת, ולכן אין איסור לשחטה בלי מוסף של ראש חודש, ולכן אין איסור לשחטה בלי מוסף של יום טוב, ולכן אין איסור לשחטה בלי מוסף של יום הכפורים, ולכן אין איסור לשחטה בלי מוסף של חג הסוכות, ולכן אין איסור לשחטה בלי מוסף של שמיני עצרת, ולכן אין איסור לשחטה בלי מוסף של פסח, ולכן אין איסור לשחטה בלי מוסף של שבועות, ולכן אין איסור לשחטה בלי מוסף של ראש השנה

בתוספות הרא"ש (קידושין סס) לענין משומד עני שהפריש עוף לחובתו, שדחוי קרבנו מעיקרו, אף שקדושתו קדושת הגוף, ואין בו דחוי דמים כלל, שעוף אינו בר פדיון[נו].

והרמב"ן והרשב"א (קידושין ז: ד"ה וס"מ) ביארו שיתכן דחוי מעיקרו בקדושת הגוף, כמבואר בתמורה (כו.), בהמה שהוקדשה חציה לעולה וחציה לשלמים, שקדושתה קדושת הגוף[נז], ודחויה מעיקרה.

והראב"ד (הובאו דבריו בחידושי תלמיד הרשב"ץ קידושין סס ד"ה וס"מ) פירש, שיתכן דחוי מעיקרו בקדושת הגוף, במצורע שהפריש קרבנותיו ואבדו לו טרם השלים ימי טהרתו, שמעת שראוי להטהר מתקדשים קדושת הגוף, וכיון שכשנטהר לא נמצאו נדחו הם מעיקרם.

דחוי מעיקרו שאינו בקדושה כלל

עוד ביאר **הרמב"ן** (קידושין סס), שהוכרחו לפרש שדחוי מעיקרו נדחה אפילו שפירשו שיש דחוי בדמים, כדי לפרש שאף במצות הנדחה מעיקרו דחוי לעולם, ואף שאין בהם דחוי בדמים, וכגון הדס שמתחילת יום טוב היו בו ענבים שחורות מרובים מעליו, שדחוי מעיקרו, ואין שייך בו דחוי בדמים.

וכן כתב הריטב"א (סס ד"ה וס"מ), שלענין דחוי במצוות פירשו שהנדחה מעיקרו דחוי לעולם, וכגון לולב מאשירה שנטעוה מתחילתה לעבודה זרה, שאפילו אחר איזה זמן ביטל הגוי עבודתה, מכל מקום הלולב שגדל בה טרם ביטולה דחוי מעיקרו ודחוי לעולם, אף שאין שייך בו ביטול בדמים.

אופנים שקדושת דמים אין נדחית מעיקרה

כתב הרמב"ן (קידושין ז: ד"ה וס"מ), שיתכן דחוי בקדושת דמים אחר שכבר היתה ראויה למצותה ולא נדחית מעיקרה, וכגון חטאת שהוממה שקדושתה קדושת דמים, ונשתמדו בעליה, שכיון שנשתמדו נדחים אף דמיה מהקרבה, הרי לך קדושת דמים שנדחית ולא נדחית מעיקרה.

עוד ביארו **הרמב"ן והרשב"א** (סס), שיתכן דחוי בדמים שאינו דחוי מעיקרו, יש דמים לחטאתו ונשתמד, שנדחים הדמים אף שלא נדחים מעיקרם[נח].

טעם הדחוי בדם קרבן שנתקבל בכלי שיש בו מים

כתב ר"י (תוס' ד"ה וסמע), שדם קרבן שנתקבל מצואר הבהמה לכלי שיש בו מים, נידון כדחוי מעיקרו, ואחר שרבה הדם על המים ונשתנה מראה התערובת למראה דם, עדיין בפסולו יעמוד משום שהדחוי מעיקרו נדחה לעולם. ותמהו **תוספות הרא"ש** (קידושין ז: ד"ה ס"מ) **ותוספות טוך** (סס ד"ה וס"מ), מדוע תלה ר"י פסול הדם בדחוי, הלוא לעולם לא יוכל הדם לחזור ולהיות ראוי למצותו, כיון שמתחילתו לא נתקבל כהלכה מצואר הבהמה לכלי שרת, שהמים חצצו בין הדם לכלי[נט], ואפילו ירבה דם ויחזור מראה התערובת למראה דם לא יועיל, כיון שמתחילה לא נתקבל כהלכה, וכמבואר בזבחים (כה.) שדם שנשפך מצואר הבהמה לרצפה ונאסף פסול לעולם[ס].

אמנם הלמטה יהודה (זבחים עג: ד"ה ולעיל) דחה קושייתם, וביאר שסברו התוספות שהמים כלל אינם חציצה לעכב ולפסול קבלת הדם בכלי, וכמבואר בזבחים (שם) שהלח אינו חוצץ. ולא נפסל הדם משום חסרון בקבלה, אלא משום שנתערב ונתבטל במים. ודנוהו כדחוי מעיקרו שראוי להיות חוזר ונראה לולא דחייתו, משום שאחר שנתרבה הדם ונשתנה מראה התערובת למראה דם, ניעור הדם הראשון שנתבטל, ונידון למפרע כאילו נתקבל כל הדם יחד כהלכה[סא]. וכן ביארו **המקדש דוד** (סי' לג סק"ב ד"ה כתבו) **והאבן האזל** (בהגהה על המקדש דוד סס), שסברו התוספות שהדם שנתקבל במים לא נדחה משום חסרון בקבלה, אלא שכיון שנתבטל במים נדחה מלהזרק על המזבח. ולכך דנוהו כדחוי מעיקרו, שטרם נתקבל בכלי לא היה הדם ראוי לזריקה, ומשנתקבל בכלי ונעשה ראוי לזריקה מיד נדחה מלהזרק כיון שנתבטל במים, ופסול לעולם רק משום דחוי, שהרי אחר שירבה הדם ויחזור מראה התערובת למראה דם, יהיה הדם כשר לזריקה, לולא שנדחה מתחילתו.

אולם הזבחי אפרים (זבחים עמ. ד"ה ולדעתי) **והדם זבחים** (זבחים יב. ד"ה תוס') דחו דברי הלמטה יהודה, וביארו שאפילו אחר שרבה הדם ונשתנה מראה התערובת למראה דם, מכל מקום הדם הראשון בפסולו יעמוד, ש'חוזר וניעור' להיות כדם רק מעת שרבה הדם, ובאותה שעה לא יועיל מה שחזר ונעשה דם, אחר שמתחילה לא נתקיים בו הקבלה כהלכה להיות 'דם מהפר יקבלנו'[סב], שכשנתקבל מהפר כמים נתקבל.

'בידו' לבטל דחיית הדם שנתערב במים

הקשה השפת אמת (זבחים יב. בתוס' ד"ה וס"מ), מדוע נקטו התוספות שדם שנתערב במים נדחה מעיקרו, הרי 'בידו' לבטל הדחייה על ידי שיקבל דם נוסף בכלי, עד שירבה הדם על המים, ויחזור מראה התערובת למראה דם, וכל דחוי מעיקרו ש'בידו' לבטל הדחייה אינו נדחה לעולם[סג]. ולכך ביאר, שהדם שנתקבל בכלי שבו מים, דינו כנראה ונדחה, שנדחה מדין קבלה, אחר שמתחילתו בעודו בצואר הבהמה ראוי היה להתקבל בכלי שרת כהלכה, וכשנתקבל בכל שרת שיש בו מים לא נתקדש, ונדחה מלהתקבל שנית בכלי שרת אחר.

אולם הבית לוי (שפירא, סו"מ ס"ב ס' יט ד"ה וגס) **והמקדש דוד** (סי' לג סק"ב ד"ה הקשו המוס' בתמוס) דחו סברתו, וביארו שאין לדון הדם שנדחה במים כ'בידו' לבטל הדחייה, כיון שאין כל מצוה לבטלו, שיכול לזרוק משאר הדם שיקבלנו בכלי שרת אחר כהלכה. וכמבואר בתוספות (זבחים לד: ד"ה כל) שכל שאין מצוה לבטל הדחייה, לא נחשב כ'בידו'. וכן נקטו הלמטה יהודה (זבחים עז: בתוס' ד"ה רומין, בפ"ד ועי"ש) **והזבחי אפרים** (זבחים לד: ד"ה וג"ל לפי) שאם כבר קיבל שאר הדם בכלי אחר כהלכה, אין לו שום חובה לערב מהדם הראוי בדם המעורב שבכלי השני. וממילא אין לדון הדם שנתערב כדחוי ש'בידו' לבטל דחייתו.

אולם השער המלך (קרבן פסח פ"ד ה"ל ד"ה ודע שהמוס' בתמורה) ביאר שאף שיכול לקבל שאר הדם בכלי אחר, או שכבר קיבל שאר הדם בכלי אחר, מכל מקום יש מצוה להרבות דם בתערובת כדי להכשיר הדם להזיה. וממילא יש לדון הדם שבתערובת כלא נדחה כיון שמתחילה היה 'בידו' לבטל הדחייה. וכן הוכיח **קרנות המזבח** (סי' ג ד"ה וקמ) מהמבואר בזבחים (כה.) 'השוחט צריך שיקבל כל דמו של פר', וכן פסק **הרמב"ם** (מעשה הקרבנות פ"ד ה"ח) לענין כל הזבחים, שלכתחילה יכוין הכהן שיוכל לקבל כל הדם לזריקה. ולקיום מצוה זו ודאי ראוי שיתקן כל הדם שנתבטל במים. וממילא יהיה הדם המעורב נידון כדחוי ש'בידו' לבטל דחייתו.

והדם זבחים (זבחים יב. ד"ה ועוד) הוסיף עוד, שרק לגבי נראה ונדחה נקטו התוספות (זבחים לד: ד"ה כל) שכשאין מצוה לבטל הדחייה אין נידון כ'בידו' לבטל הדחייה, אולם לגבי הדחוי מעיקרו, אפילו אין מצוה לבטל הדחייה, אם 'בידו' לבטל הדחייה, אין נדחה. וכיון שסברו התוספות שדם שנתערב במים נידון כדחוי מעיקרו, יקשה מדוע דנוהו כדחוי אחר ש'בידו' לבטל דחייתו בהוספת דם לתערובת, ואפילו שאין מצוה בדבר.

והנפש חיה (ופקס, סו"מ יו"ד סי' ה ד"ה מכל) יישב סברת התוספות, שהנדחה מחמת פסול בגופו דחוי לעולם אפילו כש'בידו' לבטל הדחייה, ורק הנפסל מחמת פסול בדבר אחר, אם 'בידו' לבטל דחייתו אין נדחה.

קבלת הדם באויר הכלי

התוספות טוך (קידושין ז: ד"ה וס"מ) נסתפקו לפי המבואר בזבחים (כה:) שאויר כלי שרת דינו ככלי לקבלה ולקדש, שמא יש לדון הדם שנפל במים כנראה שנדחה, שהרי מעת שנכנס באויר הכלי נתקבל ונתקדש, וכשנפל במים ונדחה הרי הוא כנראה שנדחה, ושלא כתירוץ ר"י (תוס' ד"ה וסמע) שנקט שהדם שנפל במים נידון כדחוי מעיקרו. או שמא יש לדון הדם כדחוי מעיקרו כיון שאותו אויר אין סופו לנוח בכלי, ואויר שאין סופו לנוח אינו ראוי לקבלה ואינו מקדש.

והשפת אמת (זבחים יב. בתוס' ד"ה וס"מ) **והמלחמות יהודה** (לובלין, סי' ה תוס ז ד"ה בתוס') הכריעו כשיטת ר"י, שהדם שעתיד ליפול במים דחוי מעיקרו, ולא יתקדש באויר הכלי משום שאותו אויר אין סופו לנוח בכלי אלא במים.

אולם המשאת משה (חגרוני, קדמיס סי' כז עמ' 118) דחה דבריהם, שהרי לשיטת רש"י (זבחים סס ד"ה אויר)[סד] כל שנתקבל באויר הכלי שבין דופני הכלי, מתקדש אפילו אין סופו לנוח בכלי. ורק מה שנתקבל באויר שכנגד הכלי ומעל דופני הכלי, אין דינו כנתקבל אם אין סופו לנוח. וכיון שנתקבל הדם באויר שתוך דופני הכלי מיד נתקדש, וכשנדחה במים ראוי לדונו כנראה שנדחה.

נו. כמבואר במנחות (ק:). **נז. כן** הוכיח הרמב"ן ממה שנקבע (תמורה סס) בה שעושה תמורה ותמורתה כיוצא בה. אמנם רבינו גרשום (כריתות כו. ד"ה ומיהא קרינהו) כתב, שלעתים אף קדושת דמים עושה תמורה, וכשיטת רבי יוחנן (קידושין ז.) במקדיש בהמת שותפין לחצאין. וראה בתוספות הרא"ש (קידושין סס ד"ה ומזר) שאף לרבי יוחנן רק אחרי שלקח חצי השני משותפו עושה הבהמה תמורה. ובאותה שעה כבר נתקדשה קדושת הגוף לדין פדיון, כמבואר במטה אפרים (תמורה פ"ג ה"ג). **נח. והתוספות** בקידושין (ז: ד"ה שמע) פירשו עוד אופן שקדושת דמים אין נדחית מעיקרה בולד נקבה שהוקדשה לחטאת, עיי"ש. **נט. והיא** כהנחה בכלי שרת שלא כתקנה, שנסתפקו בה במנחות (יפ.) אם מקדשת. **ס. ומה** שנקטו בזבחים (עח.) שדם שנפל למים, אחר שרבה הדם ונשתנה מראה התערובת כמראה דם, פסול משום דחוי, היינו דם שנתקבל כהלכה מצואר הבהמה לכלי שרת, ואחר שנתקבל נפל לכלי אחר שבו מים, שבהיותו מעורב במים נדחה מזריקה, ואחר שחזר מראה התערובת למראה דם, כשר מדין ופסול משום שנדחה תחילה. **סא. וכן** הוכיח המלחמות יהודה (לובלין, סי' ה תוס ז ד"ה נמוס') מהמבואר ביומא (עח.) שסיב אינו חציצה בין הדם למזרק, משום שהדם קלוש ועובר את הסיב ומגיע לכלי. כך המים אינם חוצצים בין הדם למזרק, שהדם עובר דרכם ונוגע בכלי, וכמבואר בתוספות בזבחים (עח: ד"ה לפי שיש) שכלי שמלא עד רובו במשקין, אין מים מחלחלים בו, ומשמע שכשאין המשקין עד רובו יחלחלו משקין לתוכו, ובכלל זה דם. **סב. כנדרש** בזבחים (כה.) מ'מדם הפר' (ויקרא ד ה). **סג. כמבואר** בזבחים (לד:) בשם רב אשי. וכמשמעות התוספות (שם עט. ד"ה עד שדחוי מעיקרו לדעת הכל אין נדחה אם 'בידו' לבטל הדחייה. **סד. וכן** דעת הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ד ה"ט), וכמבואר בקדושת יום טוב (פלגמוי, סו"מ סי' לד) ובאבני מילואים (סי' קלט סק"ו).

ובשם הגרי"ז (סטנסיל, זבחים יב. נמוס' ד"ה וס"מ) ביארו, שלא תועיל קבלת הדם באויר הכלי, משום שאי אפשר לצרף שם דם כשיעור הזאה, שהוא שיעור שבו מתקדש הדם, וכמבואר **ברמב"ם** (מעשה הקרבנות פ"ד ה"ח) שאם לא נתקבל כשיעור הזאה לא נתקדש הדם כלל, וכיון שרק בהגיע הדם למים מצטרף בו כשיעור הזאה, נידון הדם כנתקבל במים ולא באויר, ונדחה מעיקרו.

והדם זבחים (זבחים יב. ד"ה קן) תירץ, שאף שהדם הראשון נתקבל באויר הכלי, מכל מקום אין לדונו באותה שעה כנראה לזריקה, משום שאינו ראוי להזרק מאויר הכלי טרם ינוח, וגם שלכתחילה ראוי לזרוק רק אחר שיתקבל כל הדם, ובאותה שעה, טרם נפל הדם למים שבכלי, עדיין לא נתקבל כל הדם, לכך נידון כנראה רק בהגיעו למים, כשנעשה ראוי בפועל להזרק וכבר נתקבל כל הדם, הרי שמיד שנעשה ראוי, באותה שעה נדחה.

הטעם שלא נתבטלה דחיית קרבן המומר אף שבידו לעשות תשובה

כתבו התוספות בקידושין (ז: ד"ה שמע), שמומר לעבודה זרה שהפריש חטאת הרי קרבנו דחוי מעיקרו. וכמה טעמים נתפרשו בטעם שלא תתבטל דחיית קרבנו אף ש'בידו' לעשות תשובה, ובזבחים (לד:) מפורש בשם רב אשי, שכל דחייה ש'בידו' לבטלה אין נדחית.

א. התוספות בכריתות (ז. ד"ה הומיל) פירשו, שרק הנדחה מחמת עיכוב, כדם שנתקבל ונדחה, אם 'בידו' לבטל דחייתו לא ידחה, אולם הנדחה מחמת פסול, כמומר, דחוי לעולם אפילו ש'בידו' לבטל דחייתו.

ב. התוספות בזבחים (לד: ד"ה כל) פירשו, שכיון שאין דעתו לשוב בתשובה, אין לדונו כ'בידו' לבטל דחייתו[סה].

ג. הערוך לנר (סוכה לג. נמוס' ד"ה נקטס, נפ"ד) יישב, ש'בידו' לסלק הדחייה היינו כשיכול לסלקה מעצמו בלא סיוע מאחר [וכמדויק מלשון רב אשי (זבחים לד:) 'כל שבידו לא הוי דחוי' ולא נקט 'כל שאפשר לתקן לא הוי דחוי']. וקרבנו של מומר דחוי ביד כהן, והכהן אין 'בידו' לעשות שישוב המומר בתשובה.

ד. השפת אמת (סוכה לג. נמוס' ד"ה נקטס) תירץ, ש'בידו' לבטל הדחייה מועיל רק בנדחה שהדחוי והתיקון באחד, כדם שנתקבל ונשפך, אולם הנדחה שתיקונו תלוי בדבר אחר, כמומר שדחוי קרבנו, ותלוי תיקונו בתשובת המומר ולא בקרבן, בזה אפילו 'בידו' לעשות תשובה לא תתבטל דחייתו.

ה. האמרי בינה (מויערנק, ח"ח יו"ד דיני שחיטה סי' כג ד"ה מוסס מהם) תירץ, ש'בידו' מועיל לבטל הנדחה מאליו, ואילו מומר שסיבב לעצמו דחייתו, הרי הוא כמדחה בידים, שאפילו ש'בידו' לבטל דחייתו לא יועיל.

ו. המלכי בקודש (נוסע פ"ח ה"ב ד"ה גס) ביאר, שסבר רבי יוחנן (סנהדרין מז.) שכיון שמיעטו הפסוקים שלא יקריבו קרבנותיו של מומר, לכך לא קבעו בו קולא זו, ואפילו ש'בידו' לבטל דחייתו, נדחה קרבנו.

הטעם שלא יקריב פסח לשם שלמים בי"ד

יביאנו לשום שלמים לששה עשר. בתוספות רי"ד (תלימאה, ד"ה יביאנו) מבואר שלא יוכל הבן להקריב פסח אביו לשם שלמים בי"ד ניסן, משום שאונן הוא, ואונן אסור להביא קרבנות ביום אנינותו[סו].

אולם הנר אהרן (סוי"מ, סי' ז עמ' סמ ד"ה עיקר) דייק בדעת **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ד ה"ה) להיפך, שכיון שפסק 'הפריש פסחו ומת לא יביאנו בנו אחריו לשם פסח אלא לשם שלמים', ולא פירש שיביאנו דווקא בששה עשר בניסן, משמע שיכול הבן להקריבו גם בי"ד ניסן, שאנינותו אינה מעכבת. והסברא בזה ביאר **המקור ברוך** (גינצבורג, ח"ח סי' ה ד"ה ים), שרק קרבן האונן עצמו נתמעט (זבחים נט:) שלא ישלח באנינות, אולם קרבן שירש מאביו כיון שעיקר הקרבן לכפרת האב, רשאי לשלחו באנינות[סז].

אולם המקור ברוך (סס ד"ה והנה כנוד) עצמו דחה הוכחת הנר אהרן מלשון הרמב"ם, וביאר שכן נקט הרמב"ם שאף בי"ד רשאי הבן להביא קרבן אביו, אולם הוא רק באופן שמת האב אחר חצות יום י"ד ניסן, שכיון שבחצות יום י"ד ניסן נתחייב להקריב פסחו, ואף כשנעשה אונן אחר חצות לא חלה עליו אנינות לבטלו מהקרבת הפסח, לכך גם לענין הקרבת פסח אביו לא חלה עליו אנינות. אולם כשמת האב קודם חצות שמשום האנינות נתבטל הבן מהקרבת פסח עצמו, ודאי אף מהקרבת פסח אביו לשם שלמים נדחה. וכמדויק מלשון הרמב"ם שם, שאף שנקט תחילה 'הפריש פסחו ומת לא יביאנו בנו אחריו לשם הפסח אלא לשם שלמים', ולא מיעט יום י"ד עצמו מהבאה זו, מכל מקום מהמשך דבריו שהוסיף 'במה דברים אמורים שמת אביו אחר חצות ארבעה עשר, אבל אם מת אביו קודם חצות, הרי זה נדחה לפסח שני מפני שהוא אונן'. משמע שרק כשנדחית אנינותו שרשאי להקריב פסח עצמו רשאי אף להביא קרבן אביו בי"ד ניסן, אולם כשמת אביו קודם חצות, וחלה אנינות עליו לענין פסח עצמו, כך חלה אנינות עליו לעכבו שלא יקריב פסח אביו באנינות.

והר"י מלוניל (ד"ה המפריש) **והמאירי** (ד"ה ומינו) כתבו, שאף כשמת האב אחרי חצות יום י"ד ניסן לא יוכל בנו להקריב פסח האב לשם שלמים בו ביום בי"ד ניסן, משום שמלבד הפסח אסור להקריב שום קרבן אחרי שהוקרב תמיד של בין הערבים[סח]. **אמנם החוקת הפסח** (גרסוני, קרבן פסח פ"ד ה"ה ד"ה מוכח עמ' קסח) דייק בדברי המאירי, שאם יוכל להקריב פסח אביו לשם שלמים קודם שהקריבו תמיד של בין הערבים, וכגון שמת קודם חצות או מיד אחר חצות טרם הוקרב התמיד, יוכל להקריב פסח אביו לשם שלמים בי"ד ניסן, ואין אנינותו מעכבת. ושלא כהתוספות רי"ד.

ורש"י (לעיל נו: ד"ה שמתורמ) נקט שמותרי הפסח, כתמורת פסח, קריבים שלמים אחר הפסח. ומשמע שאפילו המקריבם אינו אונן, גם כן אין להקריבם קודם הפסח, משום שזמנם קבוע לקרב אחר הפסח דווקא[סט].

אבל האם מותר לשלח קרבנו ברגל

שם. מבואר שאפילו מת אביו בי"ד ניסן רשאי בנו להביא פסחו לשם שלמים בששה עשר בניסן. ואף שפסק **הרמב"ם** (גיסת המקדש פ"ג ה"ח) 'האבל אינו משלח קרבנותיו כל שבעה', כתב **המנחת חינוך** (מצוה מג אות ח), שאבל שהתחיל אבילותו קודם יום טוב, כיון שיום טוב מבטל גזירת שבעה, יכול להביא קרבנות בחול המועד.

איסור הקרבת נדרים ונדבות ביום טוב מדאורייתא או מדרבנן

נדרים ונדבות אין קריבין ביום טוב. בביצה (כ:) איתא בשם רב הונא, שנדרים ונדבות אין קריבין ביום טוב מדאורייתא.

והמאירי (סס ד"ה שמא) נסתפק שמא אין זה כאיסור דאורייתא גמור, שלא דרשוהו מהפסוקים בדרשה גמורה, רק כאסמכתא בעלמא. וביאר, שנפקא מינה יש בדבר למי שעבר והקריב נדרו או נדבתו האם בדיעבד יצא ידי חובתו, שאם מדאורייתא אסור להקריב הרי הוא כאילו לא הקריב, ואם מדרבנן אסור יצא ידי חובתו[עא].

והשער המלך (מגיגה פ"ג ה"ח) ביאר, שכן נקט רב הונא רק לענין עולת נדר או נדבה, שכיון שאין מהם להדיוט כלום, אסור מדאורייתא להקריבם, אולם שלמי נדר או נדבה כיון שיש בשחיטתן צורך הדיוט, שיאכל בשרם ביום טוב, מדאורייתא מותר להקריבן ביום טוב, וחכמים גזרו שלא יקריבום ביום טוב שמא יטעו להקריב אף עולות נדר ונדבה שאין מהם להדיוט כלום.

סה. כתב הדברי מרדכי (גינצבורג, דבר פסח דרוש ז ד"ה נמצוב) בשם מפרשים, שנקטו התוספות בפשטות שהמומר אין בדעתו לשוב, משום שכן מוכח ממה שסיבב לעצמו דחייתו. ותמה הדברי מרדכי, מה ראיה ממה שדחה עצמו בידים כשהמיר דתו, שמא עתה כבר דעתו לשוב. והיד מאיר (פרי מגדים, זבחים לד: נמוס' שם) פירש, שלא קבעו התוספות דבריהם על המומר, שהוא ודאי בידו לשוב בתשובה, והמפריש בעודו מומר, מסתבר שאין קרבנו דחוי, כיון שבאותה שעה 'בידו' לשוב, רק על הקרבן שהפריש טרם נשתמד נקטו שכשנשתמד נעשה קרבנו דחוי וחל איסור להקריבו, וזה אין 'בידו' לבטל הדחייה. ובהר צבי (שו"ת, ח"ג יו"ד סי' קו אות ז סוף ד"ה ממה) ביאר, שאף המפריש בעודו מומר דנוהו התוספות כאין בידו לשוב בתשובה, על פי המבואר בעבודה זרה (יז.) 'כל הפורש ממינות מיית'. וכפירוש רש"י (שם ד"ה לא) 'כל המשתמדים לעבודת כוכבים וכו', אם שבין ממהרין למות, מתוך צרה וכפיית יצרם, וזו גזירת מלך עליהם למות'. **סו. שורש** איסור שילוח קרבנות באנינות, וגדר האיסור בזה, ראה להלן בענין 'נעשה אונן קודם חצות ועבר והקריב פסח'. **סז. ואפילו** שגם הבן האונן מתכפר בו מעט [כמבואר בזבחים (ו.)]. **סח. כמבואר** לעיל (נט.) 'ואין לך דבר שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים, אלא וכו' ופסח'. וכן פסק הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ג-ד, קרבן פסח פ"ה ה"ד). **סט. כן** משמע מהבנת התוספות יום טוב (פ"ט מ"ו) בדבריו, שתמה מדוע לא תקרב תמורת הפסח לשם שלמים בי"ד ניסן. הרי שהבין בדעת רש"י שזמן מותרי הפסח קבוע לקרב שלמים רק אחרי הפסח. ושלא כביאור הלחם שמים, המהרי"ח, הרש"ש (על מסכתות, פ"ט מ"ו) והגנזי יוסף (לעיל נו:) בדעת רש"י, שראויים מותרי פסח לקרב שלמים קודם הפסח, ורק משום שאי אפשר להקריב מותרי הפסח אחר תמיד של בין הערבים, נקט רש"י שתקרב תמורת הפסח אחרי הפסח ולא בי"ד ניסן [וכן נקטו התוספות ביומא (כט. ד"ה אלא) שראויים מותרי הפסח לקרב בי"ד קודם חצות].

ורש"י בסוגיין (ד"ה אלא), שפירש שלא העמידו הברייתא שמת האב יום או יומיים קודם הפסח, משום שלא היו מפרישים פסחם קודם י"ד. והקשה רבי עקיבא איגר (גרסת"י ד"ה אלא), שלא היו יכולים להעמיד שמת האב יום או יומיים קודם הפסח, משום שאם כן בי"ד ניסן כבר אין הבן אונן, וראוי פסח האב לקרב שלמים בי"ד ניסן, ובברייתא מבואר שיקרב רק בששה עשר. ומבואר שלא חש רש"י לקושיית רבי עקיבא איגר, משום שלדעתו אפילו אין הבן אונן בי"ד ניסן, לא יקרבו מותרי הפסח קודם הפסח, שזמנם קבוע לקרב אחר הפסח. **ע. והמנחת** חינוך (מצוה ט) דייק מהמשך דברי הרמב"ם שכן הדין מדאורייתא, שהרי לענין מנודה פסק הרמב"ם (גיסת המקדש פ"ג ה"ח) שכיון שספק יש בו אם משלח קרבנות או לא, לכך אם שילח נרצה. ומשמע שאבל ששילח לא נרצה, ואם היה מופקע משילוח קרבנות רק מדרבנן, היה דינו שאם שילח נרצה. אולם החסדי דוד (על תוספתא, קרבנות פי"ח ה"ח ד"ה ועכ"פ) כתב, שרק ביום הראשון לאבילות לא יוכל לשלח קרבנות מדאורייתא, ושאר הימים שאבילותו מדרבנן, אם שילח ראוי היה שירצה לו קרבנו, אלא שמתוך האבילות יש לחוש שהסיח דעתו ולא נזהר שלא להטמא, לכך אף אם שילח מספק טומאה לא נרצה. והקרן אורה בזבחים (נט: ד"ה ופנר) ביאר דעת הרמב"ם, שרק לענין אבל ששילח קרבנו ביום הראשון לאבילותו נקט שאפילו שילח לא נרצה, אולם בשאר ימי האבילות ודאי אם שילח נרצה. ובמועד קטן (יד: ד"ה והכתף) נשאר בתימה, מדוע נקט הרמב"ם שבכל שבעת ימי האבילות אם שלח קרבנו לא נרצה, אחר שמלבד יום הראשון האבילות רק מדרבנן [כמבואר ברמב"ם (מצל פ"ח ה"ח)]. **עא. אמנם** הרמב"ם (שגגות פ"ג ה"ד) פסק, שאפילו קרבן יחיד שנשחט בשבת, שהשוחטו חייב חטאת מדאורייתא, מכל מקום אם נזרק דמו יצא בעליו ידי חובתו. וכמבואר בתוספתא (פ"ה ה"ו). וראה עוד בשבט הלוי (שו"ת, ח"ו סי' סה אות ד ד"ה והיה) שהאריך לדחות דבריו.

אולם בתוספות (לעיל מו. ד"ה לא, גיליה מ: ד"ה ועל) מבואר, שאף שלמי נדר ונדבה לא יקרבו מדאורייתא ביום טוב, שעיקר הקרבתם לגבוה ולא לצורך הדיוט, וכהנים ובעלים מגבוה זכו בחלקם[עב].

והצל"ח (גיליה כ: נכתב"י ד"ה שמא) **והבגדי יום טוב** (קלונגר, גיליה שם דף סט:) הוכיחו מפירוש רש"י (גיליה שם ד"ה שמא), שלענין שלמי נדר ונדבה נקט רב הונא שמדאורייתא אסור להקריבם ביום טוב, אף שיש מהם אוכל נפש לבעלים ולכהנים, ולא לענין עולות נדר ונדבה, שודאי אסורים מדאורייתא אחר שאין מהם אוכל נפש לבעלים[עג].

הטעם שלא ישחט פסח אביו לשם שמחה בחמשה עשר

שם. הקשה **העזרת ישראל** (ויטמפלן, חגיגה ז: נמוס' ד"ה עולות), מדוע לא יקריב הבן פסח אביו לשם שמחה בחמשה עשר, וכמבואר **בתוספות** בחגיגה (שם ד"ה עולות) שמותר להקריב נדר או נדבה ביום טוב לשם חובת שמחה, ורק מי שכבר הקריב שלמי שמחה, או שאינו מכוין בהקרבתם לשם שמחה, רק מכוין לצאת ידי חובת נדרו או נדבתו[עד], אסור להביא נדר או נדבה ביום טוב[עה]. **ותירץ**, שלא יוכל הבן להשלים חובתו ומצותו בקרבן שירש מאביו, משום שלא נקרא על שמו, רק על שם אביו, וחייב הבן להקריבו רק משום שכבר הוקדש, אולם אינו כקרבן שלו לצאת בו ידי חובתו.

והרמב"ם [**וכביאור הצל"ח** (גיליה כ: ד"ה ועמה)] אין דעתו כהתוספות, ולשיטתו אפילו שהמקריב נדרו או נדבתו לשם שמחה יצא ידי חובתו, מכל מקום לכתחילה אסור להקריב נדר או נדבה ביום טוב לשם שמחה.

וכן הכריע **הטורי אבן** (חגיגה ז: ד"ה עולות - הגמי) שעיקר שחיטת נדרים ונדבות צורך גבוה הם, שבא לו משום נדרו, ולכך אף שיש מהם בשר לאכילה, משולחן גבוה זכו הכהנים והבעלים באותה אכילה, ולכך לא הותר לשוחטן ביום טוב, ושלמי שמחה עיקר שחיטתן משום הציווי שיהיה לו שמחה בבשר של קרבן, ואדרבה קבע בזה הכתוב ששולחן הדיוט הוא העיקר, והמזבח זוכה משולחן הדיוט, לכך הותר לשוחטן ביום טוב[עו].

אופנים שמותר להקריב נדר ביום טוב

כתב המאירי (גיליה כ: ד"ה שמא) שהנודר להקריב ביום מסוים, ונפל אותו יום ביום טוב, הרי הוא לו כקרבן חובה שמותר להקריבו ביום טוב. **והשבט הלוי** (שו"ת, מ"ו סי' סה אות ג ד"ה ודע) סייג דבריו, וכתב שכן נקט המאירי לשיטתו (שם) שמדאורייתא אין איסור להקריב נדרים ונדבות ביום טוב רק מדרבנן[עז]. ולכך חל נדרו לבטל איסור דרבנן, שבאופן כזה לא העמידו חכמים דבריהם, וביטלו איסור הקרבת נדר ונדבה ביום טוב. או שסבר המאירי שנדר הקדש חמור משאר נדרים וחל אף על איסור דרבנן לבטלו.

עבר ושחט נדרים או נדבות ביום טוב מה יעשה בבשר ובדם

שם. בביצה (כ:) מבואר בשם רבא שאם עברו ושחטו נדר או נדבה ביום טוב, יזרקו דמו להתיר בשרו באכילה[עח]. ולדעת רבה בר רב הונא אפילו נאבד הבשר יזרקו דמו כדי להקטיר אימוריו בלילה של מוצאי יום טוב[עט].

ופירשו התוספות (שם ד"ה מאי), שאף שאסור לאכול מבשר הקרבנות טרם הוקרבו האימורים[פ], מכל מקום יוכל לאכול מבשר הנדר או הנדבה ביום טוב, ואפילו שבאותה שעה עדיין לא הוקרבו אימוריו עד הלילה במוצאי יום טוב, משום שאימורים שאסור להקריבם דינם כאימורים שנטמאו או שאבדו שאין מעכבים הבשר מאכילה [כמבואר לעיל (נט:)]. **אולם התוספות בנזיר** (כח: ד"ה נכסי) **והרא"ש** (שם ד"ה הדס) פירשו, שאכן רק אחר הקטרת האימורים בלילה יהיה מותר לאכול מבשר הקרבן. ויש שנקטו [הובאו דבריהם בתוספות בביצה (שם)], שרק אם בפועל נטמאו האימורים או שאבדו, נקט רבא שמותר לזרוק הדם להתיר בשרם באכילה ביום טוב.

וביאר הצל"ח (גיליה כ: ד"ה ועמה), שהשמיט **הרמב"ם** ולא פסק במחלוקת זו כלום, משום שלדעתו נחלקו רבא ורבה בר רב הונא רק בדעת רבי שמעון שסבר (שבת מג:) שאין איסור מוקצה ביום טוב, ונחלקו אם העמידו חכמים גזירת שבות שגזרו שלא לזרוק ביום טוב או לא. אולם לדעת רבי יהודה (שם) [והלכה כמותו כפסק הרמב"ם (יום טוב פ"ב ה"ח)] שיש איסור מוקצה ביום טוב, אפילו לא העמידו חכמים גזירת שבות של זריקה, משום מוקצה אסור לזרוק דם נדר או נדבה שנשחטו ביום טוב[פא].

והחסד לאברהם (מעמודים, קונטרס פסחים פ"ו ה"ז ד"ה אמר כתבי) כתב, שרבא ורבה בר הונא התירו לזרוק דם נדר או נדבה שנשחטו ביום טוב, כדי להתיר בשר הקרבן באכילה, משום שלדעתם לא העמידו חכמים דבריהם במקום מצות אכילת קדשים. וכיון שפסק הרמב"ם (ליקוטי מוהר"ם פ"ה ה"ט) שהמקיים מצוה שבאה לו בעבירה לא יצא ידי חובתו, לכך סבר שאין להתיר זריקת הדם עבור אכילת קדשים, שהאכילה שתבוא לו בעבירה אינו יוצא בה ידי חובתו.

דין מי שעבר והקריב נדר או נדבה ביום טוב

שם. בביצה (יב.) איתא 'תני תנא קמי דרבי יצחק בר אבדימי השוחט עולת נדבה ביום טוב לוקה'. ופירשו בגמרא שכן הדין לבית שמאי. ופירשו **התוספות** (שם ד"ה השומט) **והרא"ד** (על נעל המזבח, שם), שאף שכן הדין גם לבית הלל שאסור לשחוט עולת נדר או נדבה ביום טוב, מכל מקום השוחט לא ילקה, משום שלשיטתם אין איסור שחיטת נדר או נדבה ביום טוב כשאר מלאכה אסורה, שהרי ראוי היה להתיר שחיטתם מדין 'מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך' [כמבואר שם], והיינו שכיון שהותרה שחיטה לצורך אוכל נפש, הותרה אף שלא לצורך אוכל נפש, ורק משום הנדרש (שם כ:) 'מלכם' (שמות יג

עב. וכן הוכיח הקדושת יום טוב (מלגמזו, שו"ת סי' מד ד"ה ולע"ד) מכמה סוגיות, עיי"ש. **עג. שכן** ביאר רב הונא (גיליה כ:) שהיה מקום לומר שרק מדרבנן אסור להקריב נדרים ונדבות ביום טוב גזירה שמא ישהה. ופירש רש"י (שם ד"ה שמא) 'שמא ישהה עד המועד שיהא לו בשר מצוי ברגל'. הרי שלענין שלמים שמקריב כדי שיהיה לו לאכול מבשרם נקט רב הונא שאסורים מדאורייתא ולא מגזירה שמא ישהה. **עד. כן** פירשו התוספות (חגיגה שם) בשם ר"י ורבינו אלחנן, שאפילו לא הקריב שלמי שמחה, אסור לו להקריב נדר או נדבה אם אין דעתו בהקרבתם לשם שמחה, רק מכוון לצאת ידי חובת נדרו או נדבתו. והטורי אבן (חגיגה שם ד"ה עולות - הגמי) תמה מה טעם יש בדבריהם, כיון שבשחיטת נדרים ונדבות הללו יהיה לו בשר לאכול ביום טוב, ויצא ידי חובת שמחה, מדוע תעכב מחשבתו. **עה. אמנם** הטורי אבן (שם) דחה דבריהם, שאם מותר להקריב נדרים ונדבות ביום טוב לשם שלמי שמחה, אפילו יצא ידי חובתו יהיה מותר מדין 'הואיל', וכדין האופה מיום טוב לחול שאינו לוקה, 'הואיל' ואם יבואו לו אורחים יהיה הלחם הנאפה נצרך לו ליום טוב, אף נדרים ונדבות יוכל להקריב 'הואיל' ואם יבואו לו אורחים יהיה הבשר הנשחט נצרך להם לשלמי שמחה. **והחתם סופר** (גיליה כ: ד"ה ונפשכר) דחה דבריו, ויישב סברת התוספות, שכיון שנאמר (שמות יג טז) 'לכם', ונדרש (לעיל מו.) 'לכם ולא לגבוה', נתמעט שלא יוכל לשחוט על ידי 'הואיל' מה שאינו צריך בפועל. ובשו"ת רבינו יוסף נחמיה (קורניליה, סי' קטו אות ג ד"ה תירוץ החתם סופר) דחה תירוץ החתם סופר. וראה עוד בהגהות אמרי ברוך (מנעל נרוך טעם, על הטורי אבן שם) יישוב נוסף לתמיהת הטורי אבן. **והעזרת ישראל** (חגיגה שם) דחה טענת הטורי אבן, וכתב שלפי המבואר ברש"י (ר"ה ו: ד"ה נעלה, קידושין לד: ד"ה נכרייה) שאשה אין חובת בעלה לשמחה בבשר שלמים דווקא, רק בכל דבר שישמחנה, כבגדי צבעונים בבבל, ובגדי פשתן מגוהצין בארץ ישראל. לסברא זו יבואר שרק בעל השלמים יוצא ידי חובתו בשמחה שיש לו בבשר שלמיו, ואחר לא יוכל לצאת ידי חובת שמחתו בבשר שלמים של אחרים, וכלשון המקרא (דברים טז ז) 'וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת', הרי שבעל הזביחה הוא שישמח בבשר שלמיו ולא אחרים. ולכך לא יוכל אדם לשחוט נדר או נדבה עבור אורחים, שממילא לא יצאו אורחיו ידי חובת שמחה בשלמים שלו [ואפילו לשיטת רבינו תם (הוריד ד"ה שם בתוספות ד"ה שמא) שחייב בעלה לשמחה בבשר שלמים, היינו שיקדיש עבורה שלמים, שעל ידי שיהיה לה חלק בקרבן תשמח בבשר השלמים. וכן כהנים יוצאים ידי חובת שמחה בחזה ושוק המורם להם מקרבן ישראל ובבשר חטאות ואשמות [כמבואר במשנה בחגיגה (ז:)], משום שבציווי התורה נעשו כשותפים ובעלים בקרבן, ולכך יוכלו לצאת ידי חובת שמחה באותו בשר]. **עו. והחתם סופר** (גיליה כ: ד"ה ונפשכר) דחה תירוץ החתם סופר, וראה עוד בהגהות אמרי ברוך (מנעל נרוך טעם, על הטורי אבן שם) יישוב נוסף לתמיהת הטורי אבן. והעזרת ישראל (חגיגה שם) דחה טענת הטורי אבן, וכתב שלפי המבואר ברש"י (ר"ה ו: ד"ה נעלה, קידושין לד: ד"ה נכרייה) שאשה אין חובת בעלה לשמחה בבשר שלמים דווקא, רק בכל דבר שישמחנה, כבגדי צבעונים בבבל, ובגדי פשתן מגוהצין בארץ ישראל. לסברא זו יבואר שרק בעל השלמים יוצא ידי חובתו בשמחה שיש לו בבשר שלמיו, ואחר לא יוכל לצאת ידי חובת שמחתו בבשר שלמים של אחרים, וכלשון המקרא (דברים טז ז) 'וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת', הרי שבעל הזביחה הוא שישמח בבשר שלמיו ולא אחרים. ולכך לא יוכל אדם לשחוט נדר או נדבה עבור אורחים, שממילא לא יצאו אורחיו ידי חובת שמחה בשלמים שלו [ואפילו לשיטת רבינו תם (הוריד ד"ה שם בתוספות ד"ה שמא) שחייב בעלה לשמחה בבשר שלמים, היינו שיקדיש עבורה שלמים, שעל ידי שיהיה לה חלק בקרבן תשמח בבשר השלמים. וכן כהנים יוצאים ידי חובת שמחה בחזה ושוק המורם להם מקרבן ישראל ובבשר חטאות ואשמות [כמבואר במשנה בחגיגה (ז:)], משום שבציווי התורה נעשו כשותפים ובעלים בקרבן, ולכך יוכלו לצאת ידי חובת שמחה באותו בשר]. **עו. והחתם סופר** (גיליה כ: ד"ה ונפשכר) דחה דבריו, שכיון שממילא צריך לשחוט בהמה לשמחה, לא מסתבר שיותר לשחוט רק בהמה שמקדיש עתה לשלמי שמחה, ולא יוכל לשחוט לצורך שמחה מה שכבר הוקדש בנדר או נדבה. **עז. וכעין** המבואר בשו"ת הרא"ש (כלל ח סי' טז) [והובא בטור ושלחן ערוך (או"ח סי' עג ס"ז)] שהנשבע לפרוע חובו ביום מסוים, ונפל אותו יום ביום בשבת, אינו כנשבע לבטל את המצוה, כיון שבעת השבועה לא ידע שהיום שקבע לפרעון חובו שבת הוא. אמנם בפרעון החוב לא התירו איסור דרבנן של טלטול מעות מוקצה בשבת, רק יתן קודם השבת. וכאן התירו מהטעמים הנ"ל. **עח. ואם** נטמא הבשר או שנאבד לא יזרקו הדם, שהזריקה אסורה מדרבנן (רש"י שם ד"ה לרצון), משום תיקון (תוספות נזיר כח: ד"ה כנסת), שמתקן אימורי הזבח להקטרה, ובשר הזבח לאכילה (רש"י שם ד"ה ואם). וכעין זה מפורש בקול הרמ"ז (על המצוות, פ"ו מ"ח נמוס' יו"ט ד"ה וזריקת) שהזורק דם קרבן נראה כמתקנו. ובשו"ת מהר"ם מינץ (תפי זוטרי, סי' ח ד"ה לכן נ"ל) ביאר, שלפי המבואר בצל"ח (גיליה יב: ד"ה והלע"ד) שהמוליך תרומה לכהן ביום טוב נראה כמקדישה, משום שמעת שתבוא ליד כהן שוב אי אפשר להשאל עליה, נמצא שבהביאו התרומה לכהן הרי הוא משלים הקדשתה. כך הזורק דם נראה כמקדיש, שכיון שמזריקת הדם ואילך אי אפשר להשאל על הקרבן [כמבואר בתוספות בכריתות (יג: ד"ה מלבנה)], הרי הוא בזריקה משלים הקדשת הקרבן. ובערוך השלחן העתיד (פסולי המוקדשין סי' קנ סל"ח) הוסיף, שמשום טירחא שלא לצורך אסר זריקת דם בשבת. ואפילו שלא גזרו חכמים שבות במקדש [כמבואר לעיל (סה.)], כיון שלא כדין עשה ששחט נדר או נדבה ביום טוב, העמידו חכמים גזירתם אפילו במקדש (שיטה מקובצת גיליה שם ד"ה לרצון). והפני יהושע (גיליה כ: ד"ה לולי) פירש, שלא נדחה שבות במקדש עבור קרבן יחיד רק עבור קרבן צבור [ובספרי זוטא (במדבר ט ג) מבואר שמריבוי הכתובים התירו זריקת דם פסח בשבת, ומבואר שהזריקה כשלעצמה אסורה מדאורייתא. וכן משמע מרש"י ביומא (מו: ד"ה שבת) [וכהבנת הרש"ש (שם) בדבריו]. וטעמם מבואר בתפארת ישראל (על המצוות, לעיל פ"ו מ"ח יכין אות ח) שהוא כצובע המזבח בדם. והאמבוהא דספרי [על הספרי זוטא, שם אות ז ד"ה ים) פירש, שהזורק כיון שמתקן הקרבן, הרי זה תולדה גמורה למכה בפטיש]. **עט. וכפירוש** רש"י (שם ד"ה על) ורבינו שמשון מקוצ"י (הובאו דבריו בתוספות ד"ה מאי) שהסכים רבה בר רב הונא לדעת רבא שמותר לזרוק הדם כדי להתיר הבשר באכילה, ואפילו נטמאו האימורים, ורק בא להוסיף על דבריו שאפילו לא תועיל הזריקה לאיזה אכילה ביום טוב, מכל מקום מותר לזרוק ביום טוב עבור הקטרת אימורים במוצאי יום טוב. **פ. כמבואר** לעיל (נט:) לענין חזה ושוק שיש לכהנים משלמים של ישראל. וראה באור יקרות (יפתקי, קונטרס מחרון סי' כג ד"ה עוד) שהביא דעת מי שצידד שכיון שכן נדרש מהמקראות האמורים בחזה ושוק של כהנים, וכן פסק הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ט ה"ח) רק לענין חזה ושוק של כהנים, שמא מותרים ישראל לאכול מבשר השלמים אפילו קודם שהוקרבו האימורים, ורק הכהנים הוגבלו שלא יאכלו מהחזה ושוק עד אחר הקטרה. אולם האור יקרות (שם) דחה סברא זו. וכן דייקו המשנה למלך (מעשה הקרבנות פי"ח ה"ד) והספרי דבי רב (ספרי קרח פיסקא קיז, עמ' קיח) מלשון הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ז ה"ו), 'והאמורין מתירין את הבשר לאדם', משמע לכל אדם, בין כהנים בחזה ושוק, בין ישראל בבשר שלמיהם, שהכל אסורים באכילה טרם קרבו האימורים. וכן נקט הצל"ח (גיליה כ: ד"ה ומעם ים) בדעת הרמב"ם (קרבן פסח פ"ד ה"ג). **פא. וכן** נקט הברוך טעם (שער המלך הין ג ד"ה ולי"ש דף ע.) שלדעת הרמב"ם אסור לזרוק ביום טוב דם נדרים ונדבות שנשחטו ביום טוב. ומטעם אחר הכריע כן, עיי"ש. **אמנם** המרומי שדה (גיליה כ: ד"ה מיבעיא) פירש להיפך, שלדעת הרמב"ם ודאי רשאי לזרוק הדם ביום טוב, ואפילו אין בשר לאכילה, רק כדי להתיר הקטרת האימורים בלילה. והאור יקרות (יפתקי, קונטרס מחרון סי' כג ד"ה עוד) הכריע, שלדעת הרמב"ם הלכה כרבא, ומותר לזרוק הדם רק כדי לאכול הבשר ביום טוב.

טז) 'לכם ולא לגבוה', אסרו שחיטת קרבנות ביום טוב, והרי זה כלאו הבא מכלל עשה שהוא כעשה [כמבואר לעיל (מ:)] ואין לוקין עליו.

אולם בבעל המאור (בילה שם) **וברשב"א** (בילה שם ד"ה גמ') משמע שלסוברים (שם יט.) שאף לבית הלל אסור לשחוט נדר או נדבה ביום טוב, כן הדין גם לבית הלל, שהשוחט עולת נדר או נדבה ביום טוב לוקה.

ורבינו אשר בן משולם (הובאו דבריו בממיס דעיס להרמב"ד סי' קכ אות ו) נתן טעם לדבריהם, ודחה סברת התוספות, שאין להתיר איסור דאורייתא בסברת 'מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך', וכיון שהסכימו בית הלל שאסור להקריב נדרים ונדבות ביום טוב, לא היה מקום להתיר שחיטתם בסברת 'מתוך', וכיון שכן דין השוחטם כעובר בשאר איסורי יום טוב ולוקה[פב].

והמאירי (בילה יב. ד"ה וכל שמיני, שם ד"ה גמ, שם כ: ד"ה שמיני) כתב, שלבית הלל השוחט נדר או נדבה ביום טוב אינו לוקה, משום ששחיטתן אינה אסורה מדאורייתא אלא מדרבנן[פג]. ואפילו אסורה מדאורייתא לא ילקה עליה משום שנתכוין למצוה, ואפילו שבאמת אינה מצוה. ורק אם לא נתכוין למצוה ילקה. **והרמב"ם** לא פסק כלל מה דינו של העובר ששחט נדר או נדבה ביום טוב, וביאר **המנחת חינוך** (מצוה רמג אות יג ד"ה אמר), שדעתו כסברת הטורי **אבן** (מגילה ז: ד"ה עולות - הרמב"ן), שלשיטת רבי אליעזר (לעיל מו:) שתרומה טרם נתנה לכהן נחשבת כממון ישראל 'הואיל' ויכול להשאל עליה ולבטל קדושתה, כך לשיטתו יש להתיר שחיטת נדרים ונדבות ביום טוב, 'הואיל' ויכול להשאל עליהם ולבטל קדושתם מלמפרע, ותהיה שחיטתם כשחיטת חולין לאכול בשרם ביום טוב[פד].

הטעם שלא יקריב פסחו כשנעשה אונן קודם חצות

אילימא דמית קודם חצות וכו' חלה אנינות עילויה מעיקרא. רש"י (ד"ה אילימא) פירש, שמדאורייתא אין חילוק בין הנעשה אונן קודם חצות יום י"ד ניסן לנעשה אונן אחר חצות, ששניהם רשאים להקריב פסחם[פה], אלא שעל הנעשה אונן קודם חצות גזרו חכמים (לעיל נא.) שלא ישחטו עליו הפסח בפני עצמו כשאין עמו מנויים אחרים, שמא לא יזהר ויטמא למתו[פו], וכיון שרק הוא לבדו נמנה על פסחו, וטמא מת אסור באכילת קדשים, יעשה פסחו נותר[פז]. ואם נעשה אונן אחר חצות, כיון שקודם אנינותו כבר חל עליו חובת פסח, לא חששו בו חכמים, שודאי אפילו אחר שנעשה אונן יעמוד בזהירותו שלא להטמא למת, ויכול לשחוט פסחו אפילו נמנה עליו רק הוא בפני עצמו[פח].

ועוד פירש רש"י (ד"ה לא חלה) באופן אחר, שהנעשה אונן קודם חצות יום י"ד ניסן הופקע לגמרי מחובת הפסח, ולא יוכל להקריב פסחו לא בפני עצמו ואף לא בחבורת אחרים שאינם אוננים, ורק אם נעשה אונן אחר חצות, כיון שחל עליו חובת הפסח, לא תחול עליו אנינות לבטלו מחובת הפסח, ורק גזרו בו חכמים (לעיל נא.) שלא ישחוט הפסח בפני עצמו שמא יטמא למתו וייעשה פסחו נותר.

וכעין זה פירשו **התוספות** (ד"ה הא, לעיל נ: ד"ה המונח), **תוספות רי"ד** (תלימתה, ד"ה אילימא) **והמאירי** (לעיל נא. ד"ה המצוה), שהנעשה אונן קודם חצות לא יוכל לשלוח פסחו, אף שבלילה יוכל לאוכלו, משום שמיעט הכתוב את האונן מלשלח קרבנות, כנדרש בזבחים (נט:) מ'שלמים קרבנו' (ויקרא ג ב), 'כל קרבנות שהוא מביא, כשהוא שלם מביא, ואינו מביא כשהוא אונן', וכפירוש רש"י (מו"ק טו: ד"ה לפיכך) שהאונן אינו 'שלם', כיון שאין דעתו מיושבת עליו. ורק הנעשה אונן קודם חצות נתמעט בזה, וכדרשת אביי (זבחים ק.) בסתירת הפסוקים, שאף שמ'שלמים קרבנו' נתמעט אונן, אבל מ'לאחותו לא יטמא' (במדבר ו ז) דרשו (זבחים ק.) שההולך לעשות פסחו לא יתבטל מפסחו ולא יטמא לקרוביו. ותירץ אביי שרק הנעשה אונן קודם חצות נתמעט מ'שלמים קרבנו' שלא ישלח פסחו, והנעשה אונן אחר חצות לא חלה עליו אנינות, כנדרש מ'לאחותו לא יטמא'.

ורבינו חננאל (ד"ה רב חסדי) ביאר, שהנעשה אונן אחר חצות לא חלה עליו אנינות לבטלו מחובת הפסח, משום שמתחילת זמן שחיטת הפסח אחר חצות הרי הוא כיום טוב, שהרי אומרים בו הלל, ואין אנינות ביום טוב[פט].

והמעשי למלך (בילמ המקדש פ"ב ה"י) ביאר, לפי המבואר **בנודע ביהודה** (שו"ת, מהדו"ק חו"מ סי' כז ד"ה ומעתה) שאונן פטור רק ממצוות הבאים לו בשעת אנינות, ואילו מצוה שזמנה נמשך עד אחר הקבורה, ובביטולה בשעת אנינות יפסידנה גם לזמן שאחר הקבורה, אין האונן פטור ממנה[צ]. ולכך הנעשה אונן אחר חצות, כיון שכבר חל עליו חיוב הפסח, לא תדחנו האנינות של שעת הקרבת הפסח, ממצות אכילת הפסח שתבוא לו כבר אחרי זמן האנינות. ואילו נעשה אונן אחר חצות אף שאין בכח העשה של אנינות לבטלו ממצות אכילת הפסח שתבוא אחרי שיגמור אנינותו, מכל מקום מהכתוב 'שלמים קרבנו' (ויקרא ג ב) נודע שמתנאי הקרבן שיהיה בעל הקרבן 'שלם' בעת ההקרבה, וכיון שאינו 'שלם' מבוטל הוא ממילא ממצות הפסח. והנעשה אונן אחר חצות לא נתקלקל מעת האנינות, כיון שבחצות כשנתחייב בפסח היה 'שלם'.

הטעם שמיאן רש"י לפרש שמדין דאורייתא דחוי אונן מפסח

שם. כתב המקור ברוך (גינצבורג, מ"מ סי' ה ד"ה והנה כנוד) שנטה רש"י [בפירושו הראשון] מהמבואר בזבחים (נט:) שכאשר נעשה אונן קודם חצות פסול מלשלח קרבנות מדאורייתא, כנדרש מ'שלמים קרבנו' (ויקרא ג ב), ופירש שפסול רק מדרבנן ורק בפני עצמו, שמא יטמא וייעשה קרבנו נותר. משום שדעתו **כהתוספות** בזבחים (שם ד"ה שמיני)[צא] שהפסח כיון שעיקרו לאכילה[צב], אין אנינות מעכבת בשחיטתו רק באכילתו, ולכך אפילו נעשה אונן אחר חצות כיון שלעת אכילת הפסח כבר לא יהיה אונן, לא נתמעט מדאורייתא, אלא מדרבנן שמא ישכח ויטמא למתו וייעשה קרבנו נותר.

ומהר"י קורקוס (קרבן פסח פ"ו ה"ט) כתב, שלדעת רש"י עיקר איסור שילוח קרבנות לאונן מדרבנן, ודרשוהו מ'שלמים קרבנו' בתורת אסמכתא בעלמא, ולא כדרשה גמורה.

עוד יתכן שסבר רש"י כמבואר **בקרן אורה** (זבחים ק. ד"ה שמיני) **ובשפת אמת** (זבחים נט: ד"ה פסחו), שהפסח נחשב כקרבן ציבור, כיון שהכל חייבים בו, וקרבן ציבור בא אפילו באנינות. או שכיון שחייב כל אדם להביא פסח בי"ד דווקא, ושלא כשאר קרבנות שאין יום מסוים להבאתם, לכך לא נתמעט אונן מהקרבה זו.

אולם המל חיים (ריינהמלך, מו"ק טו: ד"ה הדרינן) פירש, שאף לפירוש ראשון ברש"י, מוסכם שהנעשה אונן קודם חצות נתמעט מדאורייתא שלא ישלח קרבנות, שאם רק משום חשש טומאה נתמעט, יכולים היו להעמיד אפילו כשמת אביו קודם חצות, ויקריב פסח אביו אחר הקבורה, שכבר אין חשש טומאה, אלא ודאי מדאורייתא נתמעט אונן שלא ישלח קרבנו ביום ראשון של אבילותו[צג]. אלא שהוקשה לרש"י מדוע לא העמידו שמת האב קודם חצות ויקריב הבן פסחו כשחל י"ד ניסן בשבת, שאין אנינות בשבת[צד]. ולכך הוסיף [בפירוש

פב. וכן מבואר בראש יוסף (בילה כ: ד"ה ת"ש). **פג. וביאר** עוד, שאף שאמרו (בילה שם) ששחיטתן אסורה מדאורייתא, היינו בדרך אסמכתא בעלמא, ולא בדרשה גמורה. **פד. אמנם** הטורי אבן סייג דבריו, שלרבי מאיר (לעיל נב.) שחולין שנשחטו בעזרה אסורים באכילה מדאורייתא, לא תועיל סברא זו להתיר שחיטת נדרים ונדבות ביום טוב, משום שאפילו תתבטל קדושתם למפרע, יהיה הבשר אסור באכילה כחולין שנשחטו בעזרה. והמנחת חינוך (שם ד"ה ולכאורה) כתב, שמלבד שיתכן שדעת הרמב"ם כרבי יהודה (לעיל נב.) שחולין שנשחטו בעזרה אסורים באכילה רק מדרבנן [ראה במשנה למלך (שמיטה פ"י ה"ג) שנסתפק בדעת הרמב"ם]. עוד מסתבר, שאף לרבי מאיר שחולין שנשחטו בעזרה אסורים מדאורייתא, מכל מקום השוחט נדר או נדבה ביום טוב לא ילקה, וכמבואר ברש"י (לעיל מו: ד"ה כלאחר) ותוספות (חולין קמג. ד"ה לא) שאפשר להפטר בסברת 'הואיל' גם במקום שלא יבוא על ידה היתר גמור, רק יפקע האיסור דאורייתא, כך יפקע ממלקות הראויים לו על שחיטת נדר ונדבה ביום טוב, אף שעדיין באיסור דרבנן הוא עומד, ששחט בשר שמדרבנן אסור באכילה. וראה עוד בישועות יעקב (או"ח סי' תקיח ס"ק ד"ה והנה בגוף). **פה. וכן** פירש מהר"י קורקוס (קרבן פסח פ"ו ה"ט) בדעת הרמב"ם, שרק מדרבנן אסור לאונן לשלח קרבנות, ובתורת אסמכתא בעלמא דרשו כן מהכתובים. **פו. וכפירוש** רש"י לעיל (לא. ד"ה שמא). **פז. ואם** יש עמו בחבורתו מנויים אחרים שאינם אוננים, יוכל לשחוט עמהם פסחו, אפילו נעשה אונן קודם חצות, שרק בפני עצמו גזרו עליו שלא ישחט פסחו, וכנ"ל. **פח. ורבינו** אברהם בן הרמב"ם (נכרכת מנהרסם סי' ג) דחה סברא זו, שלא מסתבר שגזרו חכמים בנעשה אונן קודם חצות, אם לא גזרו בנעשה אונן אחר חצות, שודאי הנעשה אונן אחר חצות אבלו מרובה וצערו בליבו יותר מהנעשה אונן אחר חצות, שבהגיע זמן אכילת הפסח בלילה כבר לבו מיושב מצערו יותר מהנעשה אונן אחר חצות. ורבינו דניאל הבבלי (הובאו דבריו בכרכת מנהרסם שם) הצדיק עיקר שיטת רש"י שאף הנעשה אונן קודם חצות לא נדחה לגמרי מפסח רק שלא יקריבנו בפני עצמו, שהרי שנינו (לעיל נא:) 'אונן טובל ואוכל את פסחו לערב', וכן פירש רב ששת (לעיל נב:) שאונן שלא עשה פסח ראשון חייב כרת, והיינו ודאי לגבי הנעשה אונן קודם חצות, שהנעשה אונן אחר חצות אינו נקרא אונן, שחובת הפסח שחלה עליו קודם שנעשה אונן דוחה ממנו אנינות. וכן מוכח מהברייתא (לעיל נב.) שנמנו כל הנדחים לפסח שני, ולא נמנה האונן עמהם. הרי שאם לא נטמא בפועל, אין נדחה מפסח ראשון לגמרי, רק שלא יקריב בפני עצמו. אולם רבינו אברהם בן הרמב"ם (נכרכת מנהרסם שם) דחה דבריו, וכתב שלא נמצא רמז לדבריו בגמרא, שהנעשה אונן קודם חצות נדחה רק מהקרבת פסח לבדו, ועם אחרים יוכל להקריב. והטעם שלא נמנה האונן עם כל הנדחים לפסח שני, ביאר רבינו אברהם בן הרמב"ם, שכיון שלא כל אונן נדחה לפסח שני, רק הנעשה אונן קודם חצות, לא מנוהו כלל בין כל הנדחים שלעולם דחויים, כזב זבה מצורע נדה בועל נדה ויולדת. **פט. עוד** כתב רבינו חננאל (ד"ה ואומקמ), שהנעשה אונן אחר חצות חלה עליו אנינות דרבנן. וכעין זה מבואר באור זרוע (מ"ע סי' מלב), וכהבנת המקור ברוך (גינצבורג, מ"מ סי' ה ד"ה והנה בסוטה) בדבריו, שמחצות ואילך נחשב כיום טוב, וכמבואר בירושלמי (פ"ד ה"ח) שמדאורייתא אסור לעשות מלאכה, שכל שמקריבין עליו קרבן הרי שיום טוב גמור הוא עבורו. **צ. וכגון** שנעשה אונן בימי ספירת העומר, שאם לא יספור באנינות יפסיד הספירה אף לאחר הקבורה, שראוי לו לספור אף באנינות. **צא. וכן** פירש מהר"י קורקוס (קרבן פסח פ"ו ה"ט ד"ה ומ"ש) בדעת הרמב"ם. **צב. כן** הוכיחו התוספות (שם) מהמשנה לעיל (טו:) 'הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה שלא בא מתחילתו אלא לאכילה'. וביארו עוד, שאפילו שאכילת הפסח אינה מעכבת, שאם נשחט עליו הפסח יצא ידי חובתו אפילו לא אכלו, מכל מקום אם לא היה ראוי לאכול הפסח לא יצא ידי חובתו. **צג. וכן** ביאר הנחל אשכול (על המשנה, הל' מו"ק ואבילות סי' ג אות טו), שלכך חשו בזבחים (נט:) לדרוש פסול אונן מ'שלמים קרבנו' (ויקרא ג ב), אף שמכל המצוות אונן פטור (נכרכת יח: מו"ק כג:), ללמד שביום אינותו לא יוכל לשלח קרבנו אפילו אחר שנקבר מתו, וכמבואר בזבחים (שם) 'כשהוא שלם הוא מביא ואינו מביא כשהוא אונן', ופירש רש"י (מו"ק טו: ד"ה לפיכך) שהאונן אינו 'שלם' משום שאין דעתו מיושבת עליו, וביום אינותו אין דעתו מיושבת עליו אף אחר הקבורה. וכן משמע ברש"י במכות (יח: ד"ה חוקן), שכל יום המיתה דינו כאונן. אמנם לעיל (נ: ד"ה המונח) ובזבחים (טו: ד"ה כל הזבחים) נקט רש"י שרק עד הקבורה פסול מלשלח קרבנו. וכבר תמהו על זה הטורי אבן (מגילה כא. ד"ה המונח) ורבי עקיבא איגר (זבחים טו: ד"ה חוקן). **צד. וביאר** הטל חיים, שהתוספות לא חששו לקושיא זו, משום שלדעתם אף בשבת נוהג אנינות לענין שילוח קרבנות. וכן הוכיח הזרעו של אברהם (ד"ה הא) מסוגיין, שלא העמידו שנעשה הבן אונן קודם חצות ומקריב פסחו של אביו כשחל

הראשון], שאפילו כשאין אנינות דאורייתא, מכל מקום יש לחוש שמא ישכח ויטמא למתו וייעשה פסחו נותר, ולכך אף הנעשה אונן בשבת לא יוכל להקריב פסח אביו[צה].

גדר פסול אונן בשילוח קרבנות

שם. בחידושי רבי אריה לייב (ח"ג סי' לח ד"ה והנה בעיקר) ביאר, שמלבד שנתמעט אונן מלשלח קרבנו, עוד נקבע פסול לקרבנותיו של אונן אם הוקרבו. וכמוכח מסברת **התוספות** (זבחים נט: ד"ה אמר) שכיון שעיקר הפסח לאכילתו[צו] אין אנינות מעכבת בזמן הקרבתו רק בזמן אכילתו. הרי שעצם הקרבת קרבן עבור אונן פוסלתו, לולא סברתם שעיקר הפסח לאכילה, שאם רק שילוח הקרבן באנינות אסור, מה מועיל שבזמן האכילה כבר אינו אונן, סוף סוף שילוח הפסח באנינות היה.

אולם בשם **הגרי"ז** (קונטרס, מנחות כ: ד"ה מודות, זבחים כב: ד"ה ומולם) ביארו, שלא קבעו פסול בעצם קרבנותיו של אונן, רק מדין אנינות נאסר עליו לשלח קרבנותיו. כמוכח מסוגיין שאם נעשה אונן אחר חצות, לא תחול עליו אנינות לבטלו מחובת הפסח, וודאי שדחיית האנינות לענין הפסח דין בגופו של מקריב ואינה נוגעת כלל לדין הקרבן, הרי שאין כל פסול בעצם קרבנותיו של אונן, רק האונן עצמו מדין אנינות אסור שישלח קרבנותיו, ולכך כשנדחית אנינותו מפני הפסח רשאי לשלח פסחו.

נעשה אונן קודם חצות ועבר והקריב פסח

הא חלה אנינות עילויה מעיקרא. בסוגיין לא נתבאר מה דין הבן שנעשה אונן קודם חצות יום י"ד ניסן, שעבר והקריב פסחו, האם יצא ידי חובתו או לא. **והרמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ט) פסק שאפילו נעשה אונן קודם חצות, אם שחטו עליו פסחו וכבר נזרק הדם, יטבול ולערב יאכל פסחו[צז].

וביאר הכסף משנה (קרבן פסח שם), שייסד הרמב"ם דבריו על תירוצו של רבא בזבחים (ק:), ביישוב סתירת המשנה (לעיל נח.) שאונן טובל ואוכל פסחו לערב, עם הברייתא (זבחים נט:) שאין אונן רשאי להביא קרבנות באנינותו. ותירץ רבא 'אידי ואידי אחר חצות, ולא קשיא, כאן קודם ששחטו וזרקו עליו, כאן לאחר ששחטו וזרקו עליו'. והיינו שלדעת רבא אף אונן שפסול מלשלח פסחו, מכל מקום אם נשחט פסחו ונזרקו דמיו, יאכלנו לערב[צח].

והנחל אשכול (על ספר המצוות, מ"ע הל' מו"ק ומצלות סי' ג אות יח) ביאר, שמדברי הרמב"ם שאף שמדאורייתא אסור לאונן לשלח קרבנו, מכל מקום אם שילח

יאכלנו, שכלל הוא בקדשים [ראה תוספות לעיל (סג. ד"ה המוחט)] שכל שלא שנכפל בו הציווי בכתוב, אינו מעכב בדיעבד.

והמעשי למלך (גיאת המקדש פ"ג ה"י) ביאר, שסבר הרמב"ם שמעיקר הדין הנעשה אונן קודם חצות לא ישלח פסחו, משום שאין העשה של פסח דוחה לעשה של אנינות[צט], ולכך בדיעבד שנשחט פסחו ונזרקו דמיו, אין עשה של אנינות דוחה עשה של פסח[ק], ויצא ידי חובתו ויאכל פסחו.

והדברות משה (גיטין סי' כה ענף ד) ביאר, שהלך בזה הרמב"ם לשיטתו שכבר מנץ החמה של יום י"ד ניסן מתחיל קצת חיוב הקרבת הפסח[קא]. ולכך אפילו נעשה אונן קודם חצות, כיון שביום י"ד ניסן נעשה אונן, לענין אכילת פסחו אחר שבדיעבד נשחט קרבנו ונזרקו דמיו, דנוהו כנעשה אונן אחר שנתחייב בפסח ויאכלנו לערב[קב].

מי נדחה לפסח שני הטלה או האונן

ומאי יביאנו לשום פסח לשום פסח שני. כתב רבינו דניאל הבבלי (הובאו דבריו בשו"ת נרכת מנחם סי' ג), שלפירוש **רש"י** (ד"ה מ', ד"ה מלמ) שאף הנעשה אונן קודם חצות אין נדחה לגמרי מפסח, רק לא יביאנו בפני עצמו, שמא יטמא למתו וייעשה פסחו נותר. לפירוש זה יבואר שלא קבע רבא דבריו לענין האונן עצמו לומר שודאי נדחה לפסח שני, שהרי אם לא נטמא לאביו, אין אנינותו מעכבתו שלא להקריב פסחו עם אחרים, ורק אם בפועל נטמא הבן, יוכל להביא לפסח שני טלה זה שהיה נמנה עליו עם אביו לפסח, ודקדק בזה רבא ליישב לשון הברייתא שנקטו 'יביאנו לשום פסח', לומר שאפילו נטמא הבן[קג] יוכל הפסח להיות קרב לשם פסח, והיינו לשם פסח שני. ואולם ודאי אם לא נטמא הבן לאביו, חייב הבן בפסח, וימנה עמו אחרים על פסח זה שהיה נמנה עם אביו[קד], ויאכל עמהם בלילה[קה].

ולפירוש שני ברש"י (ד"ה ל"ת הפ) **והתוספות** (ד"ה הפ, לעיל ה: ד"ה האומן), מדאורייתא נדחה אונן זה לפסח שני, וכביאור **רבינו חננאל** (ד"ה ומוקמה) שרק הנעשה אונן אחר חצות, שמפני קדושת הזמן שהוא כיום טוב, אינו אונן מדאורייתא רק מדרבנן, הרי שהוא אינו נדחה לפסח שני, ואילו הנעשה אונן קודם חצות שאנינותו מדאורייתא נדחה לפסח שני כטמא.

מהות הגוסס

גוסס. כתב הרמב"ם (פירוש המשניות, ערכין פ"ח מ"ג, מהדו' קאפח) **שהגוסס היינו נוטה למות שעומד בנשימותיו האחרונות. אולם הרא"ש** (מו"ק פ"ג סי' נז) כתב,

י"ד בשבת, משום שסברו שאף בשבת יש אנינות לענין שילוח קרבנות. וכן ביאר הנחל אשכול (על המצוות, הל' מו"ק ומצלות סי' ג אות טז) **שאף שאונן פטור מכל המצוות שבתורה** [וכן משמע שיטת הרמב"ן (הובאו דבריו בשיטמ"ק כתובות ג: ד"ה ומצלתי בקונטרסין - השני) **ותוספות הרא"ש** (כתובות ד. ד"ה ונועל - השני), **שאונן פטור מכל המצוות מדאורייתא. ושלא כמבואר במשנה למלך** (מלכ פ"ג ה"י), **וכן משמעות דברי הרא"ש בפסקים** (ברכות פ"ג סי' טו, מו"ק פ"ג סי' ג), **המאירי** (כתובות ד. ד"ה לח), **הטור** (יו"ד סי' שצא) **והט"ז** (שם סק"ב) **שמדאורייתא חייב אונן בכל המצות, ורק מדרבנן פטרוהו] הוסיפו** (זבחים נט:) **לפוסלו משילוח קרבנות מ'שלמים קרבנו', ללמד שאף בשבת שאין אנינות לפוטרו מהמצוות, מכל מקום לא ישלח קרבנו.** **צה. אמנם הנחל אשכול** (על המצוות, הל' מו"ק ומצלות סי' ג אות טז) **נקט שאף מעיקר דין פסול אונן בשילוח קרבנות, הנדרש** (זבחים נט:) **מ'שלמים קרבנו', נתמעט אף שילוח קרבנות בשבת, ולא היה רש"י צריך לגזירה זו דשמא יטמא וייעשה קרבנו נותר [אמנם הטל חיים** (מו"ק שם ד"ה מלמ) **דחה יסוד דבריו, שהנחל אשכול ייסד דבריו על תמיהתו מדוע הוסיפו** (זבחים שם) **לפסול אונן מלשלח קרבנות מ'שלמים קרבנו', אחר שממילא פטור אונן מכל המצות. ולכך הכריח שביקשו לפוסלו משילוח קרבנות אף בשבת שאין נוהג אנינות. והטל חיים דחה תמיהתו, וביאר שכיון שרק מדרבנן פטור אונן מכל המצות [ראה אריכות בהערה לעיל], לכך הוכרחו לפוסלו משילוח קרבנות מ'שלמים קרבנו'].** **צו. ראה** דבריהם ביתר ביאור והרחבה, לעיל בענין 'הטעם שמיאן רש"י לפרש שמדין דאורייתא דחוי אונן מפסח'. **צז. והקשו** הקרן אורה (זבחים ק. ד"ה מכיי) **ותוספות העזרה** (על התורה להגיה, ויקרא מהדורה פט"ו ד"ה היה אונן) **שסתר הרמב"ם דבריו בזה, שהרי בהלכות ביאת המקדש** (פ"ג ה"י) **פסק הרמב"ם 'האבל אינו משלח קרבנותיו כל שבעה וכו', המנודה יש בו ספק אם משלח או אינו משלח, לפיכך אם הקריבו עליו נרצה', ומשמע שהאבל אפילו בדיעבד אם שילח קרבנותיו לא נרצה. ובזכר יצחק** (רביעונין, מ"ע סי' סט ד"ה אך) **תירץ, שסבר הרמב"ם שאנינות אינה פוסלת את גוף הקרבן, רק מעכבת על האונן שלא יהיה קרבנו מרצה עליו, ולכך אף שבשאר קרבנות אם הביא באנינות אינו יוצא ידי חובתו, בפסח שעיקרו לאכילה והוא ראוי לאוכלו אחר אנינותו, יצא ידי חובתו ויאכלנו בלילה. וראה עוד להלן בשם הדברות משה.** **צח. ואף שבתחילת דבריו נקט רבא 'אידי ואידי לאחר חצות', ומשמע שרק לענין הנעשה אונן אחר חצות נקט רבא שבדיעבד אם נשחט פסחו ונזרקו דמיו יאכלנו לערב, ואילו הנעשה אונן קודם חצות, יש לצדד שאפילו נשחט פסחו ונזרקו דמיו לא יאכלנו בלילה. מכל מקום ביאר מהר"י קורקוס** (קרבן פסח שם) **שמטעמו של רבא בנעשה אונן אחר חצות, יש ללמוד לנעשה אונן קודם חצות, שהטעם בשניהם שוה להקל באכילת הפסח לערב, כיון שרק מדרבנן יש לנהוג אנינות בלילה שאחר יום המיתה. ועוד ביאר מהר"י קורקוס, שאולי החזיק הרמב"ם בגירסא בדברי רבא** (זבחים שם) **'אידי ואידי קודם חצות', והיינו שמתחילה נקט דבריו לענין הנעשה אונן קודם חצות, שבדיעבד אם נשחט פסחו ונזרקו דמיו רשאי לאוכלו בלילה. וכעין זה הגיהו הגר"א** (זבחים שם) **החק נתן** (שם ד"ה רבא) **והסכים עמהם הקרן אורה** (שם ק. ד"ה מכיי). [ולפירוש הראשון, שעיקר דברי רבא על הנעשה אונן אחר חצות, נמצא שלדעתו אף הנעשה אונן אחר חצות לא יוכל להקריב פסחו לכתחילה, רק אם נשחט פסחו ונזרקו דמיו יוכל לאוכלו, ויקשה שהרי זה סותר את דברי רבא בסוגיין, שנקט להדיא שרק הנעשה אונן קודם חצות נדחה לפסח שני. אמנם הכסף משנה** (קרבן פסח שם) **ביאר, שסבר הרמב"ם שלא נחלק רבא על אביי בדין, רק פירש סתירת המשנה והברייתא באופן אחר. וכן**

כתב האור זרוע (ח"ב סי' תלב) שבדין הקרבה על האונן לא נחלק רבא על אביי, כמוכח מלשון הגמרא (זבחים שם) **שלא נקטו 'אלא אמר רבא'. אולם הלחם משנה** (קרבן פסח שם) **דחה תירוצם, ופירש שבזבחים נקט רבא דבריו ליישב שיטת רבי שמעון, ובסוגיין נקט רבא דבריו בשיטת רבנן, שלדעתם אכן הנעשה אונן אחר חצות יקריב פסחו לכתחילה. ולגירסת מהר"י קורקוס, ניחא, שאף בזבחים הסכים רבא לשיטת אביי שהנעשה אונן אחר חצות יקריב פסחו לכתחילה, ורק הוסיף על דבריו, שאף הנעשה אונן קודם חצות אם נשחט פסחו ונזרקו דמיו יוכל לאוכלו. ולגירסת רבי ישעיה פיק** (הו"ד בהגהות ויציונים) **שהגיה רבה במקום רבא, ניחא, שאכן רק רבה הוא שהסכים לשיטת אביי שחצות קובע לענין אנינות. ובשבת** (שם:) **[הו"ד בהגהות וציונים** (שם)] **הכריח הגהתו על פי המבואר ברא"ש** (ב"מ פ"ד סי' יט) **'שלא מצינו בכל הגמרא שקבע רב אשי דברי רבא קודם אביי, כי אביי מלך קודם רבא והיה פותח תחלה בבית המדרש, הלכך נקבעו דבריו תחלה'. וכעין זה מבואר בתוספות** (שבת כג: ד"ה גזרה, שם ע: ד"ה נודעת). **אמנם ההר המוריה** (קרבן פסח פ"ו ה"ט) **דחה הגהתו, שהרי להדיא קבע רבה** (לעיל נו:) **לענין פסח שאבד והופרש אחר תמורתו ונמצא הראשון, פירש רבה שדין הנאבד שנמצא תלוי אם נמצא קודם שנשחט השני, או אחרי השחיטה. ושלא כרבי זירא שתלה דינו אם נמצא קודם חצות או אחר חצות. והזבחי אפרים** (זבחים ק: ד"ה רבא) **הצדיק הגהת רבי ישעיה פיק, וביאר שרק לענין הקרבן עצמו סבר רבה** (לעיל נו:) **שבשחיטת השני נקבע דינו, אולם לענין האדם בעל הפסח, יתכן שהסכים רבה לשיטת אביי שבחצות נקבע חיובו. וכעין זה כתב שרביט הזהב** (ד"ה הפ) **שלענין הפסח שנמצא נקט רבה שאף שחיטה קובעת, מלבד שחצות קובע, שאף שהיה אבוד בחצות, אם כבר נמצא ונדחה בשעת שחיטה, גם שעת שחיטה קובעת].** **צט. ואף שהעשה של פסח חמור שיש בו כרת, סבר הרמב"ם כהתוספות** (זבחים ק. ד"ה הפ) **שכל שיכול להדחות לפסח שני ויקיים פסחו, עבורו אין בביטול פסח ראשון כרת, ועבורו נידון העשה של פסח ראשון כעשה בעלמא שאין בו כרת.** **ק. כמבואר** בנודע ביהודה (שו"ת, מהדו"ק או"ח סוף הספר ד"ה ונלפע"ד) **[תשובת המחבר לחתנו] שאף בעשה שמתחילה דנוהו לומר שאינו אלים לדחות עשה אחר, מכל מקום אם נעשה מעשה, יש לומר להיפך שאין העשה השני דוחה.** **קא. וכפירושו למשנה** (לעיל נג:) **שדרך רחוקה הפוטרת מפסח שיעורה ט"ו מיל, משום שהוא שיעור הילוך מנץ החמה עד בין הערבים.** **קב. ובזה** יישב סתירת הרמב"ם [ראה בהערות לעיל] בדין אונן שהקריב, שאף שלענין שאר קרבנות נקט הרמב"ם (גיאת המקדש פ"ג ה"י) **שאונן שהקריב אף בדיעבד אינו יוצא ידי חובתו, מכל מקום לענין הפסח יצא ידי חובתו ויאכלנו, משום שבדיעבד יש לדונו כנעשה אונן אחר שכבר נתחייב בפסח.** **קג. ומן הדין** ראוי לבן להטמא לאביו, שכיון שנעשה אונן קודם חצות, חלה עליו מצות טומאת אביו קודם מצות הפסח. **קד. כן** הגירסא בברכת אברהם. אולם בספר הליקוטים (פרנקל, קרבן פסח פ"ו ה"ט) הגיהו מכתבי יד, 'ממנה עצמו עם אחרים על פסח אחר', ומשמע דווקא על פסח אחר ולא על פסחו, וצ"ע. **קה. וכן** מדויק לשון רש"י שפירש (ד"ה שם) **שיקריבנו לפסח שני 'אם לא עשה את הראשון מפני אנינותו'. משמע שאין הדבר מוחלט שלא עשה האונן פסח ראשון ונדחה לשני, רק אם בפועל לא עשה את הראשון יקריבנו בשני. ולפי זה יבואר ש'לא עשה את הראשון מפני אנינותו', היינו מפני טרדת אנינותו, ולא מדין אונן, שהאנינות אינה דוחה את הפסח, רק טרדת האנינות בפועל לקבור מתו, או אם נטמא לאביו.**

שרוב גוססים אינם חיים שלושה או ארבעה ימים. ומשמע שבשם גוסס יקרא הנוטה למות אף יום או יומיים טרם מיתתו, ולא רק בנשימותיו האחרונות.

מקור השם גוסס

שם. הרמב"ם (פירוש המשניות, ערכין פ"ג מ"ג) פירש, שהנוטה למות נקרא בשם גוסס על שם הקול היוצא מגרונו בשעת מיתה. **והערוך השלם** (מוספיא, ערך גסס ג) פירש דבריו, שכן כינו בספרי (דניאל פ"ז) קול היוצא מהגרון מחמת אכילה, בלשון 'גוסה'.

והמפרש בשלחן ערוך (מו"מ סי' ריח ס"ג)[קי] פירש, שגוסס שורשו מלשון 'גסיסהן' (מדרש יונתן יתרו ס ד), שהוא החזה, וכינו את הנוטה למות בשם זה על שם הליחה שעולה בגרונו באותה עת מפני צרות החזה.

והתוספות יום טוב (ערכין פ"ג מ"ג) פירש, שהגוסס כ'מגיסה' בלשון המשנה (מכשירין פ"ה מי"ח), והיינו מהפכת ומערבת המאכל, כך כינו את הגוסס על שם הליחה שמתהפכת בגרונו באותה העת.

והערוך השלם (שם) פירש, ש'גוסס' ענינו קרב ומלחמה בלשון פרס, וכינו כן את החולה הנוטה למות, על שם שנאבק עם המות.

והתפארת ישראל (ערכין פ"ג מ"ג יכין יג) פירש, ש'גוסס' תרגומו של 'צד', כתרגום יונתן (ישעיה ס ד) 'על צד - על גסיהן', וכינו כן את הנוטה למות שמצדד עצמו מדרך החיים.

ועוד פירש, ש'גוסס' כ'גוסה' (מלה סג:) שענינו מפהק, והיינו כאדם שרוצה לישן, שפותח פיו ושואף אויר חדש לתוכו וחוזר ודוחהו וסוגר פיו, וכך דרך נשימתו של הנוטה למות[קז].

הטעם שקרבנו של גוסס לא נקבע בשם פסח

שהיה אביו גוסס בחצות. רש"י (ד"ה שהיה) פירש, שכיון שרוב גוססין למיתה (גיטין נח.), לא נקבע קרבנו בשם פסח, וראוי להקריבו שלמים[קח]. **ורבינו חננאל** (ד"ה רב שרבי') ביאר, שכיון שבהיותו גוסס לא היה יכול להקריב הפסח, לכך לא נקבע קרבנו בשם פסח[קט].

ובספר מרחשת (מ"צ סי' יום ד - הגני ד"ה ונפקמיס) ביאר, שלא נתמעט הגוסס מלקדש קרבנו ולקובעו בשם פסח, משום שאינו ראוי לאכילה, שאם כן די היה לרב שרביא לפרש הברייתא בשהיה אביו חולה בחצות, ולאו דווקא גוסס. אלא כיון שאינו בר דעת[ק], אין בכוחו לקדש קרבנו ולקובעו בשם פסח[קיא].

והבית שמואל (מצע"ז סי' קכח סק"י) כתב, שלדעת **הרמ"א** (שם ס"ז) גוסס מחמת חולי שנשתתק ואינו יכול לדבר, דינו כמת[קיב].

זמן ביקור הפסח

רבינא אמר כגון שהפרישו אחר חצות. בשפת הנחל (דרוש יד ד"ה ומ"כ דף מז.) מבואר, שבדברי רבינא נתחדש שביקור הפסח ממום ארבעה ימים[קיג] אין חובה שיבוקר אחר שנתקדש, רק ביקור שקודם הקדש גם כן מועיל[קיד], לכך יוכל להקדיש פסחו בי"ד אחר חצות[קטו]. ואילו רב אשי וכל החולקים על רבינא דעתם שרק ביקור שאחר ההקדש מועיל, וודאי בי' או י"א ניסן הקדיש פסחו[קטז].

הטעם שרק בחצות נקבע הפסח

וקא סבר חצות קבעי[ז]. רש"י (ד"ה ה"ג רבינא) פירש, שלדעת רבינא סברו בעלי הברייתא כרבי זירא (לעיל נו:) שרק פסח שהיה מוקדש בחצות יום י"ד ניסן נקבע בשמו שלא לקרב בשם שלמים, ואילו המוקדש אחר חצות אף שעדיין בזמן הכשר להקרבת הפסח הוקדש, מכל מקום אין הקדשתו קובעתו בשם פסח לגמרי, שלא לקרב בשם שלמים אם ישאר לאחר הפסח.

והצל"ח (ד"ה רבינא) ביאר, שאין ברגע של חצות מעלה מיוחדת שרק בו יכול הפסח להקבע בשמו לגמרי יותר משאר כל הזמן הכשר להקרבת הפסח. אלא שסבר רבינא שהנראה ונדחה אין חוזר ונראה, והדחוי מעיקרו שנדחה חוזר ונראה, והמוקדש קודם חצות, כיון שקודם חצות ראוי היה לקרב שלמים, ובהגיע חצות נדחה מלקרב שלמים וכשר רק לקרב פסח, שוב אינו חוזר ונראה, שאף כשמתו בעליו ונדחה מלקרב פסח, לא יקרב שלמים רק ירעה ומדמיו יביאו שלמים. ואילו המוקדש אחר חצות, כיון שמעיקרו היה דחוי מלקרב שלמים, כשנדחה מלקרב פסח חוזר ונראה לקרב שלמים[קיי], שדחוי מעיקרו אין נדחה לעולם, שאם חוזר ונראה כשר.

באלו קרבנות נתערב הפסח וכמה יפסיד מביתו

הפסח שנתערב בזבחים וכו' ויביא בדמי היפה שבהן. מצינו כמה פירושים בדרך התערבותם וחובת רכישת תמורתם:

א. רש"י (ד"ה הפסח) פירש, שדין המשנה נאמר לענין פסח שנתערב בקרבנות כעולה ואשם[קיט]. וכן פירש **המאירי** (ד"ה תמר) שהמשנה קבעה דבריה לענין פסח שנתערב בקדשי קדשים, כעולה ואשם[קכ]. ולדעת שניהם אחר פדיון התערובת, חובה לרכוש שלשה אחרים תמורתם כשווי היפה שבשלשתם[קכא].

ב. הרמב"ם (פירוש המשניות פ"ט מ"ח) פירש[קכב], שהמשנה נאמרה לענין פסח שנתערב בשני קרבנות שוים, כשתי עולות או שני אשמות, וכגון שנמכרו השלשה שנתערבו, האחד בדינר, השני בדינר ומחצה, והשלישי בשני דינרים. וכיון שחייב להביא שלשתם כדמי היפה שבהם, יביא פסח בשני דינרים, עולה בשני דינרים, ועולה שניה בשני דינרים ומחצה[קכג]. **וההון עשיר** (פ"ט מ"ח ד"ה ויביא) הגיה בדברי

ברש"י (ערכין יג. ד"ה מהיכא) די שיקדיש פסחו בי"א ניסן, שביקור ארבעה ימים יכול שיכלול אף את יום השחיטה עצמו, שיבוקר קודם השחיטה. וכן משמע ברש"י בשבועות (י: ד"ה תמידים). ולפירוש שני ברש"י (ערכין שם) והרמב"ם (פיה"מ, ערכין פ"ג מ"ה) [וכהבנת ההר המוריה (תמידין ומוספין פ"ט מ"ג בדבריו] והרע"ב (ערכין פ"ג מ"ה) צריך לבקר את הפסח ארבעה ימים קודם יום השחיטה, כביקור פסח מצרים שנלקח בי' ניסן, וקודם י"ד ניסן כבר נתבקר ארבעה ימים. [והלחם משנה (תמידין ומוספין פ"ט ה"ג) כתב, שמדברי הרמב"ם אין הכרע אם ארבעת ימים הביקור יכול שיכללו את יום השחיטה או לא].

קיז. רבינו חננאל (ד"ה רבינא) החזיק בגירסא 'וקסבר לא קבעה'. וצ"ע. **קיח. אמנם** הקשה הצל"ח על פירושו, שלפי זה יכול היה רבינא להעמיד דבריו, גם כשהפריש פסחו קודם חצות, וכבן בתירא (זבחים יח:) שאמר שפסח שנשחט לשם שלמים בי"ד קודם חצות פסול. שלשיטתו אף המוקדש קודם חצות דחוי מעיקרו מלקרב שלמים. **קיט. ונקט** רש"י והביאו הרע"ב, שאם היפה שבהם שוה סלע, יביא שלשה סלעים ויחלל קדושת הבהמות או מעות פדיונן על שלשה סלעים אלו. ותמה הרץ למשנה (קלויזנר, פ"ט מ"ט) הרי דין הוא באשם שאינו בא בפחות משני סלעים [כמבואר בכריתות (כג.)]. ושוב חזר בו בספרו תא הרצים (פ"ט מ"ט) והצדיק דברי רש"י, שהרי פסח שבא בן שנתו יכול להתערב רק באשם נזיר ואשם מצורע שבאים בני שנה [כמבואר בזבחים (ג:)], ולא בשאר אשמות שבאים איל בן שתי שנים. ואשם נזיר ומצורע אין שיעור קבוע לשווים (זבחים שם). וכן מבואר בלקוטי המשנה (פ"ט מ"ח).

קכ. כתב המלאכת שלמה (פ"ט מ"ח ד"ה הפסח) שכן הדין גם כשנתערב הפסח בחטאת נשיא שדינו בשעיר זכר כפסח (ויקרא ד כה, לג), וכהן המשיח ובית דין שטעו מביאים פר (שם ד ג, יד)]. וחטאות הציבור אף שבאים זכרים [כאמור בבמדבר (כח טו) לענין חטאת ראש חודש, וכן הדין בפסח (שם כח כב), בשבועות (שם כח ל), בראש השנה (שם כט ה), ביום הכפורים (שם כט יא), בסוכות (שם כט יח-לד), בשמיני עצרת (שם כט לו)], מכל מקום פסח שנתערב בהם, אין צריך להניח התערובת לרעיה, שחטאות ציבור נפדין אף בעודם תמימים [ראה שבועות (יא:) שתמידין שלא הוצרכו לציבור נפדין תמימין, משום שלב בית דין מתנה עליהם מתחילתן, שאם לא יוכלו להקריבם לא תחול בהם קדושת הגוף], ויוכל לפדותם בכל מקום שהם על מעות, וגוף השעירים שנפדו ימכרו לאחרים שיקדישום לפסח, וינהגו בהם בעליהם כדין חבורות שנתערבו פסחיהם (להלן ע"ב). או יקדישם לשלמים, ויקרב הפסח עמהם לשלמים [כשיטת הרמב"ם (קרבן פסח פ"ד ה"ח), שפסח שנתערב בשלמים תקרב התערובת כולה לשם שלמים].

קכא. וביארו בקול הרמ"ז (ד"ה ויביא) והתפארת ישראל (פ"ט מ"ח כח) שאף שאת כל השלשה חובה לרכוש כשווי היפה שבשלשתם, מכל מקום נקטו במשנה רק פעמיים 'ויביא בדמי היפה שבהן ממין זה ובדמי היפה שבהן ממין זה'. משום שעיקר באו לחדש שגם כנגד השנים שנפדו בפחות מדמי השלישי המובחר יביא כדמי המובחר, וכנגד המובחר שנפדה ביוקר לא הוצרכו לחדש שודאי אין לפחות משויו. וראה להלן דעת השושנים לדוד בביאור דעת הרמב"ם, שנקט שאכן רק שנים חובה שיבואו כהיפה שבתערובת.

קכב. וכן העתיק המאירי (ד"ה המשנה השמיטת) בשמו.

קכג. נמצא שהפסיד מביתו שני דינרים, שנמכרו כל השלשה בארבעה ומחצה דינרים, ותמורתם נרכשו שלשה קרבנות בששה ומחצה דינרים. ולדעת רש"י באופן זה היה מפסיד רק דינר ומחצה, שיקנה כל אחד מהשלשה בשני דינרים, כהיפה שבהם.

קו. והערוך השלם (שם) והבנין יהושע (שמעתתא פ"ט ה"ד הגוסס) ייחסו פירוש זה לרמ"א. **קז. והוסיף** עוד, שאף שיש גוססין שיש להן סמנים אחרים, מכל מקום בחרו חכמים לכנותו בדרך כבוד על שם הנשימה, שעומד לשינת עולם. **קח. אמנם** דינו כחי לכל דבר, כמפורש בשמחות (פ"ח ה"ח) 'הגוסס הרי הוא כחי לכל דבר'. ובשבועות (לג.) פירש רש"י (שם ד"ה קמ"ל), 'ולימדך שהגוסס הרי הוא כחי לכל דבריו ואף על פי שרובן למיתה'. וראה עוד להלן. **קט. מסתבר** שדעת רש"י כהתוספות (לעיל סח: ד"ה ומה) והרמב"ם [וכביאור המגילת אסתר (על ספר המצות עשה לג) בדבריו] ששחיטת הפסח אף שמצוה בפני עצמה היא, עיקרה כהכשר למצות אכילת הפסח [וכבר תמהו החמדת ישראל (קונטרס נר מצוה מום יח) והמזבח אבנים (סי' כו מום יג) על שיטת התוספות הנ"ל, שהרי הכרת קבוע בתורה כעונש למבטל שחיטת הפסח, ולא למבטל אכילתו. וכן משמע בתוספות להלן (קו: ד"ה דילמא) שהשחיטה מצוה בפני עצמה]. ולכך סבר רש"י שאף שבעת שחיטת הפסח הרי האב הגוסס כחי לכל דבר, מכל מקום כיון שרוב גוססים כמותו למיתה, ולעת האכילה כבר לא יחיה, ויהיה קרבנו כקרבן בלא בעלים, לכך אין בכוחו לקבוע קרבנו בשם פסח. ורבינו חננאל סבר, ששחיטת הפסח מצוה בפני עצמה היא לכל ענין, ולכך אין הגוסס מופקע מלקדש קרבנו ולקובעו בשם פסח, משום שסופו למות, אלא משום עצם מצבו בשעת שחיטה שאינו ראוי בעצמו לעשות הפסח. אמנם הדבר שמואל (תניינא, ד"ה וכגון) תמה, מה חסרון יש בכך שאינו יכול לעשות הפסח, הרי יוכל למנות אחר שישחט תחתיו. ולכך ביקש להגיה בדבריו, 'דלא חזי למיכל הפסח'. שכיון שלא יוכל לאכול הפסח נתמעט שאין קרבנו מתקדש ונקבע בשם פסח. **קי. וכהבנת** הפני יהושע (שם) בדעת התוספות (שם), והחלקת מחוקק (מצע"ז סי' קכח סק"י) בדעת הרמ"א (שם ס"ז), שגוסס שנשתתק ואינו יכול לדבר, יש לתלות שמשום שנטרפה דעתו אינו יכול לדבר [אמנם החלקת מחוקק (שם) כתב שכן הדין רק בגוסס מחמת חולי, אולם גוסס מחמת מכה, כנפל מהגג או שנשחט, שמתוך דעת ברורה נעשה גוסס, אפילו נשתתק ודאי דעתו בו, ויכול לגרש]. וכן מבואר בשו"ת רדב"ז (ח"ג סי' תרמ) 'שרוב הגוססין דעתם מתבלבל סמוך למיתה'. וראה עוד בבית שמואל (מצע"ז סי' קכח סק"י). **קיא. כמבואר** בנדרים (לו.) שאין אדם נמנה על הפסח בלא דעת. **קיב. וכן** ביאר החכמת שלמה (על השלמן ערוך, שם) שכיון שסוף גוסס למות, מתחילת גסיסתו נידון כמת. **קיג. שחובה** הוא בפסח ראשון, כנדרש לעיל (לו.). **קיד. לשיטת** התוספות (סוכה מב. ד"ה שאינו), וכהבנת הטורי אבן (מגילה כט: ד"ה כמאן), ביקור ארבעה ימים בפסח מעכב, שאין להקריב פסח שלא נתבקר ואפילו שלא נמצא בו מום. וכן דעת הראב"ד (על תורת כהנים, ויקרא דנדבה פ"ג ה"ג ד"ה שמעתי). **ובר"ש** (על תורת כהנים, שם) משמע שביקור מעכב, ולאו דווקא ביקור ארבעה ימים. והגבורת ארי (תענית כט. ד"ה והלויים), **המנחת חינוך** (מצוה ה מום ג ד"ה ולכאורה) **והתורת חסד** (ח"ב סי' כג מום ח) דחו שיטת התוספות, והוכיחו שביקור ארבעה ימים אינו מעכב. והאור זרוע (ח"ב סי' רטו, סי' רכח) נסתפק אם ביקור ארבעה ימים מעכב או לא. **קטו. וכן** נקט רש"י (ד"ה שהיה) בקושיית הגמרא, שבסתם היו מפרישים פסחם בי"ד ניסן ולא קודם לכן. ומן ההכרח שנתבקרו הפסחים בעודם חולין. אמנם בשבועות (י:) נקט רש"י (שם ד"ה תמידים), **וכהבנת הטורי אבן** (מגילה כט: ד"ה כמאן), ובפני משה (שבועות שם נרש"י שם) **והבנין ציון** (שו"ת החדשות סי' ס מום יג) בדבריו, שאי אפשר לקיים חובת המצפה איתן בעודם חולין. והמרומי שדה (שבועות שם ד"ה תמידין) ביאר דעת רש"י באופן אחר, ולשיטתו אף לדעת רש"י די בביקור שקודם הקדש. וכן דייקו הטורי אבן (מגילה שם) והמרומי שדה (שבועות שם) בפירוש המיוחס לרש"י (מנחות עט: ד"ה תמידין). והמאירי (לעיל נו. ד"ה וחה) נסתפק בדבר. **קטז. לפירוש** ראשון

הרמב"ם, שהפסח הוא שיבוא בשני דינרים וחצי, ושתי העולות בשני דינרים כל אחת.

ותמה התוספות יום טוב (פ"ט מ"ח), וכתב 'דברי הרמב"ם בפירושו אינם מובנים לי'. **ובעין החיים** (חגיגה, פ"ט מ"ח ד"ה ויפסיד) ביאר שהוקשה לתוספות יום טוב, מדוע הצריך הרמב"ם שיביא עולה בשני דינרים וחצי, אחר שהיפה שבתערובת היתה של שני דינרים. **והתולדות יצחק** (חלק, ד"ה עוד) ביאר, שעוד הוקשה לתוספות יום טוב, מדוע שינה הרמב"ם ולא פירש כרש"י שנתערב הפסח בשני מינים כעולה ואשם. ומדוע המשיל התערובת באופן שכל אחד מהחבר מחבירו, די שהיה האחד מובחר והשניים שוים.

ג. ובתרגום החדש לפירוש המשניות (מהדו' קאפח)[קכד], הגירסא בדברי הרמב"ם שיביא שנים כהיפה שבתערובת, והשלישי כהאמצעי שבתערובת. והיינו שאחר פדיון השלשה שנתערבו, יביא הפסח ואחת מהעולות כשווי היפה שבתערובת, ועולה שניה כשווי האמצעי שביניהם, היינו דינר וחצי. והסברא בזה פשוטה, שאחת מהעולות ודאי לא היה שוה יותר מהאמצעי.

יישוב שיטת הרמב"ם שאחד העולות או השלמים יביא יותר מהיפה שבתערובת

הבית דוד (פ"ט מ"ח נמוק' יו"ט ד"ה ויפסיד) יישב שיטת הרמב"ם, שחובה להביא אחת מהעולות בשני דינרים וחצי, אף שהיפה שבתערובת היתה בעלת שני דינרים בלבד. וביאר שסבר הרמב"ם שה'מותר' שיפסיד מביתו, היינו דמי הבהמה היפה שבתערובת, שלעולם עליו להוסיף מביתו כהיפה שבתערובת, לכך נקט שמדמי מכר התערובת ירכוש רק שתים כהיפה שבתערובת, והשלישי הוא ה'מותר' יפסיד מביתו. וכיון שצריך להוסיף מביתו שני דינרים כהיפה שבתערובת, מלבד חצי הדינר שנותר מפדיון השלשה, נמצא השלישית נרכשת בשני דינרים וחצי[קכה].

וכעין זה ביאר **השושנים לדוד** (סס נמוק' יו"ט ד"ה ויפסיד), שכן הכריח **הרמב"ם** ממה שנאמר במשנה רק פעמיים 'ויביא בדמי היפה שבהן ממין זה, ובדמי היפה שבהן ממין זה', הרי שמדמי המכר יביאו רק שתים כהיפה שבתערובת[קכו], והשלישית יביא מביתו. וסבר הרמב"ם שלא יתחלקו דמי המכר לשתים שוה בשוה, רק האחת יביא כהיפה שבתערובת, והשניה יביא משאר הדמים, היא העולה שתבוא בשני דינרים ומחצה. ועוד יוסיף מביתו כהיפה שבתערובת.

והון עשיר (סס) ביאר, שסבר הרמב"ם שמלבד החובה להביא כל בהמה ובהמה כהיפה שבתערובת, עוד גזרו חכמים שישלים כל 'מין' קרבן להביאו כהמין היפה שבתערובת[קכז], וכמוכח מלשון המשנה 'ויביא בדמי היפה שבהן ממין זה', משמע שהחובה על המין בכללותו שיבוא כהמין היפה שבתערובת, ולא רק כל עולה בפני עצמה[קכח]. ולכך דקדק הרמב"ם לפרש הדין בפסח שנתערב בשתי עולות, ולא כפירוש רש"י שנתערב בעולה ואשם, ללמד דין המינין מלבד דין הבהמות. ולכך סבר שחייב להביא השלמים בשנים וחצי דינרים, שמא היה המין השני היינו העולות שוים יחד שני דינרים ומחצה. ואף שיתכן שהיו שוים שלשה דינרים ומחצה, וכגון שנמכר האחד בשני דינרים והשני בדינר ומחצה, מכל מקום לא גזרו חכמים שישלים כשווי המין כולו, רק שיוסיף על היפה שבתערובת כשיעור הפחות שיתכן שהיה במין העולה שנתערב, והיינו שני דינרים ומחצה.

והעין החיים (סס) ביאר, שיסד הרמב"ם דבריו על יתור הלשון במשנה שנקטה 'ויפסיד המותר מביתו', ודי היה שיכתב 'ויפסיד מביתו', ויובן שעל מה שצריך להוסיף על דמי מכירת התערובת נאמר שיפסיד מביתו. ולכך סבר הרמב"ם ש'המותר' הוא חצי הדינר שעליו להוסיף כדי להביא בהמות כמעמדם הראשון, שהיה האחד מובחר מחבריו בחצי דינר, שבכך יהיה ניכר שאלו תחת אותם שנתערבו[קכט] ואותו מובחר יקרב עולה שחמורה מפסח ושלמים[קל].

והקול מבשר (רוזיליו, להלן ע"ג נמוס' ד"ה ופטורין) ביאר[קלא], שהוקשה לרמב"ם כקושיית **רש"י** (ד"ה הפסח), איך יקח הבהמות מדמי המכר, שמא יטעה ויקח מדמי העולה לשלמים, והרי אין משנין מקדושה לקדושה. לכך פירש שמדמי המכר יקח רק שתי עולות, שכיון שקדושתם חמורה מקדושת פסח ושלמים, אין להקפיד אם נתערבו בהם דמי הפסח, ולכך אף שאינו חייב להביא שתי עולות ביותר משני דינרים לכל אחת, מכל מקום כיון שאי אפשר להשתמש בחצי הדינר הנותר לפסח, ישלימנו לדמי העולות, שאחת מהן תבוא בשני דינרים וחצי[קלב].

בכמה קרבנות נתערב הפסח

שם. רש"י (ד"ה הפסח) **והרמב"ם** (בפירוש המשניות פ"ט מ"ח) פירשו המשנה, שנתערב הפסח בשני זבחים אחרים, **הלוא** כן הדין גם כשנתערב בעולה אחת או אשם אחד, שיביא שניהם כהיפה שבתערובת, ויפסיד המותר מביתו. וביאר **הצל"ח** (ברכות ד"ה הפסח) שלפירוש הרמב"ם שנתערב הפסח בשתי עולות, ניחא, שנתחדש בזה שאפילו שהרוב עולות, לא יהיה הפורש מהם ראשון נידון על פי הכלל ('כל דפריש מרובא פריש' [כל שפרש מתערובת, יש לתלות שמהרוב פרש], ויהיה נידון כודאי עולה, רק ימתין עד שיוממו כולם[קלג], ואף אותו שפרש לא יצא מכלל ספק[קלד].

פסח שנתערב בשלמים

שם. הרמב"ם (קרבן פסח פ"ד ה"ח) פסק, שפסח שנתערב בשלמים, יקריבו שניהם לשם שלמים. **והכסף משנה** (סס) נתן טעם לדבריו, שכיון שהפסח עצמו אחרי פסח דינו שלמים, לכך אין צורך להניחם לרעיה, רק יקריב שניהם לשם שלמים.

והמאירי (ד"ה ומה) הוסיף, שיקריבם לשם שלמים דווקא אחר הפסח, כשהפסח גם הוא דינו להיקרב שלמים, וקודם הפסח לא יקריבם[קלה], משום שהשלמים טעונים סמיכה, והפסח אינו טעון סמיכה, ואם יסמוך עליו הרי הוא כעובד עבודה בקדשים[קלו]. וגם שהשלמים טעונים שתי מתנות שהן ארבע, והפסח טעון מתנה אחת.

אמנם בתוספתא (פ"ט ה"ג) איתא 'נתערב בשלמים, ירעו עד שיסתאבו ויביא בדמי היפה פסח ובדמי היפה שלמים'. הרי מפורש שאף כשנתערב פסח בשלמים דינם כדין המשנה, שירעו עד שיסתאבו, ולא יקרבו בעצמם שלמים. ושלא כדעת הרמב"ם והמאירי.

ומהר"י קורקוס (קרבן פסח סס) יישב שיטת הרמב"ם, וביאר שלדעת הרמב"ם לא נקטו בתוספתא 'ירעו עד שיסתאבו' כדין גמור ומוחלט, רק לכתחילה ודאי יעמידם לרעיה כדי להוציא מדמיהם פסח אחר לחובתו, ואם הוממו קודם הפסח, יביא מדמיהם כהיפה שבהם לפסח. אלא שאם לא הוממו עד אחרי הקרבת הפסח, אין צורך להניחם לרעיה כדי להוציא מדמיהם שלמים, אלא יקריבם בעצמם לשלמים, וכדעת הרמב"ם[קלז].

שיטת הרמב"ם בזמן אכילת מותר הפסח

הראב"ד (נהסגות סס) השיג על שיטת **הרמב"ם** שהתיר להקריב תערובת פסח ושלמים, וכתב ששיבוש יש בדין זה. וכן תמה **שער המלך** (פסולי

קכד. וכן מוגה בשולי הגליון על פירוש המשניות, בשם רבי אשר הלוי. וכן הגיה בשמן הקיק (ד"ה עדלקמן, ע"ב:). **קכה. אמנם** הבית דוד סייג דבריו, וכתב שנמצא פירוש הרמב"ם קובע המשנה כדין בילו לנדבה אחרת. **קכט. והתולדות** יצחק (חלק, ד"ה עוד) דחה דבריו, שאם עליו להשוות הבהמות לאותם שהיו תחילה, מדוע לא חייבוהו ליקר גם האמצעית בחצי דינר, ויחוייב לרכוש האחת כהיפה שבתערובת, השניה כהיפה שבתערובת ובתוספת חצי דינר, והשלישית כהיפה שבתערובת ובתוספת חצי דינר. ולכך ביאר שחייבוהו ליקר רק השלישית, משום הכלל שמעלין בקודש ולא מורידין (יומא יב:), וכיון שיקר השנים האחרים להשוותם להיפה שבתערובת, חייבוהו ליקר גם היפה שבתערובת בהוספת חצי דינר, כיוקר שהיה יקר מחבריו קודם התערובת. **קל. והחדות** יעקב (מיוחס, שו"ת מהריעק, סי' נג אות ו ד"ה ודנראי) הוסיף על דבריו, שלפירוש זה יובן הטעם שנקט הרמב"ם שנתערב הפסח בשתי עולות, שאם נתערב בעולה ואשם, כרש"י, לא נדע איזה מהם ליקר על חבריו. **קלא. וכן** תירץ רבי שמשון נייפלד, [הובאו דבריו בקובץ וילקט יוסף (שנה ג, תרס"ח, סי' קמה)]. וראה עוד כעין זה בנתיב אברהם (שמר יהוש, מ"ח סי' טז אות ח ד"ה ולענ"ד). **קלב. וביאר** עוד, שסבר הרמב"ם שלכך נאמר רק פעמיים 'ויביא בדמי היפה שבהן ממין זה', שאכן רק שנים יבואו כהיפה שבתערובת, האחד עולה שבאה כהיפה שבתערובת מדמי המכר, והשני פסח שבא כהיפה שבתערובת מביתו, ועליו נאמר 'ויפסיד המותר מביתו'. ועולה שניה שבאה מדמי המכר אינה כהיפה שבתערובת רק יפה ממנה בחצי דינר. **קלג. והוסיף** הצל"ח, שבדרושיו האריך לבאר הטעם שאכן לא ידונו הפורש מתערובת זו כפריש מרובא. ובדרושי הצל"ח שבידינו (מהגה ציון, דרוש הגל"ח) לא נמצא ביאור בזה. **קלד. ולפירוש** רש"י, שנתערב הפסח בשני מינים, יקשה, שכיון שלא נתחדש בדיני התערובת כלום, ראוי היה לו לפרש שנתערב הפסח בעולה אחת או אשם אחד. **קלה. וראה** להלן איך יקריבו השלמים עם הפסח אחר תמיד של בין הערביים. **קלו. כמבואר** בחגיגה (טז:) שסמיכה שאינה מחוייבת הרי היא עבודה בקדשים. **קלז. ואף** שבהמשך התוספתא מובא 'קרב פסחו, יביא בדמיו פסח אחר, קרבו שלמים, יביא שלמים אחרים', ומבואר שאף אחר שהקריב פסח אחר לחובתו לא יקריב התערובת עצמה לשלמים, כהרמב"ם, רק יעמידם לרעיה ומדמיהם יביא פסח אחר ושלמים בלא טעם, שאין סברא שישתנה דין היפה שבתערובת שיפסיד כולה מביתו, אחר שנותר מדמי מכר התערובת חצי דינר. **קכו. וראה** בהערות לעיל המובא מקול הרמ"ז והתפארת ישראל, שנקטו רק פעמיים 'ויביא בדמי היפה שבהן' ללמד על שני הפחותים שיביאם כהיפה שבתערובת, שעל היפה עצמה אין צריך לפרש שודאי לא יפחות ממה שהיתה, ויביאנה כיופיה הראשון. **קכז. והיינו** שיביא פסח כשיעור שיתכן שהיה שוה הפסח שנתערב, ועולות כשיעור שיתכן שהיו שוים העולות שנתערבו. וטעם גזירתם, שאם היה די שיביא שתי עולות ופסח, כל אחת מהשלשה בשני דינרים, יש לחוש שמא לא יבין שחייב להביא כל בהמה ובהמה כהיפה שבתערובת, רק כיון שהרבה בעולות רשאי למעט בפסח, ויטעה בתערובת שאין מין אחד רבה על חבירו, כעולה אחת שנתערבה בשלמים אחד, לסבור שאם ירבה בעולה יותר משוויה, יוכל להביא שלמים בפחות משווי היפה שבתערובת. לכך הצריכוהו להוסיף על היפה שבתערובת, כשווי המין בכללותו, שבאופן זה לעולם לא יביא איזה בהמה בפחות מהבהמה היפה שבתערובת. **קכח. ואולם** אין די שיביא המין בכללותו כהיפה שבתערובת, כמוכח ממה שנקטו בלשון ודאי 'ויפסיד המותר מביתו', משמע שלעולם יצטרך להוסיף דמים מביתו, ואם היה הדין שרק המין בכללותו חובה להביא כהיפה שבתערובת, לא בהכרח שיצטרך להוסיף מביתו כלום, וכגון כשנמכר היפה שבתערובת בשלשה דינרים, והשנים האחרים בדינר ומחצה כל אחד, שאם היה די שיביא המין כולו כהיפה שבתערובת, די היה לו להביא שתי עולות שישוו יחד שלשה דינרים, ופסח בשלשה דינרים, ולא יצטרך להוסיף מביתו כלום. ויתכן שאף ישארו ממעות המכר לנדבה אחרת, וכגון כשנמכר היפה שבתערובת בשלשה דינרים, והשנים האחרים בשני דינרים כל אחד, נמצא שמדמי המכר נתקבצו בידו שבעה דינרים, ויחוייב להביא שתי עולות בשלשה דינרים, ופסח בשלשה דינרים, והדינר השביעי יוותר

המוקדשין פ"ו ה"ח, נמהדו' מכון ירושלים עמ' רמז ד"ה ונהיומי) מה טעם נתן הכסף משנה לדברי הרמב"ם, שראויה תערובת שלמים ופסח להיקרב, משום שממילא מותר הפסח דינו להיקרב שלמים. הרי בהקריבו עתה התערובת כמות שהיא הרי הוא ממעט באכילת השלמים, שכן שלמים ראויים להאכל לשני ימים ולילה, ומותר הפסח דינו כפסח ונאכל רק ליום ולילה, נמצא שמחמת מותר הפסח לא יוכל לאכול מהשלמים ביום השניקלח. ולהדיא איתא בתוספתא (פ"ט ה"ג, קרבנות פ"ח ה"ג) 'שלמים שנתערבו בשלמים הבאין מחמת הפסח, ירעו עד שיסתאבו וימכרו ויביאו בדמי יפה שבהן שלמים, ויאכלו ליום ולילה עד חצות, ובדמי יפה שבהן שלמים אחרים, ויאכלו לשני ימים ולילה אחד'. הרי שמותר הפסח נאכל ליום ולילה, ואם נתערב בשלמים לא יקריבום רק ירעו עד שיסתאבו.

וכן מבואר בתורת כהנים (ויקרא, נדבה פי"ח ה"ד) שמותר הפסח נאכל רק ליום ולילה. וכן נקטו רש"י (לעיל פט. ד"ה ומימי כמותר) ותוספות (לעיל עמ': ד"ה לימד, זבחים ט. ד"ה ושלמים, מנחות פג: ד"ה ושלמים) שמותר הפסח נאכל ליום ולילה.

אמנם הצל"ח (לעיל פט. ד"ה ומתחלה) ביאר שסבר הרמב"ם שממשנתנו מוכח שמותר הפסח דינו כשאר שלמים שנאכל לשני ימים ולילה, ושלא כהתוספתא והתורת כהנים, שאם היה מותר הפסח נאכל רק ליום ולילה, ראוי היה לרבי שמעון לחלוק בפסח שנתערב בשלמים ולא רק בפסח שנתערב בבכור, שלדעת רבי שמעון יעכבו התערובת ויקריבום לשם שלמים אחר הפסח, ולדעת חכמים אין למעט מזמן אכילת השלמים, אלא יניחום לרעיה. וכיון שנקט רבי שמעון מחלוקתו רק בפסח שנתערב בבכור, מוכח שבפסח שנתערב בשלמים הסכימו גם חכמים שאין להניחם לרעיה, רק יעכבום עד אחר הפסח ויקרבו שניהם כשלמים, שאף מותרי הפסח נאכלים לשני ימים ולילה כשאר שלמיםקלט.

מדוע ימכרם ולא יחללם

וימכרו. רש"י (ד"ה הפסח) ביאר שאין ראוי למכור התערובת, שכיון שאינו יודע כל בהמה מה קדושתה, היאך ישתמש בדמיה, שמא יקנה שלמים מדמי האשם או העולה. ולכך ביאר שיפדה התערובת בדרך חילול, שיביא שלשה צרורות דמים נפרדים מביתו, בכל אחד כהיפה שבתערובת, ויאמר 'כל מקום שהיא העולה הרי מחוללת על הסלע זו', וכן לענין האשם והשלמים. והקשה **התוספות יו"ט** (פ"ט מ"ח), לפירושו מדוע נקטו במשנה 'וימכרו', אחר שאין ראוי למוכרם רק לחללם בדרך פדיון. ואכן במשנה בזבחים (עמ':) איתא, 'נתערבו וכו' קדשים בקדשים מין בשאינו מינו, ירעו עד שיסתאבו וימכרו, ויביא בדמי יפה שבהן ממין זה ובדמי היפה שבהן ממין זה', ופירש רש"י (שם ד"ה וימכרו) שלא ירכוש הבהמות מדמי המכר, רק יחלל דמי המכר על דמים אחרים, שמא יבואו לו דמי העולה לשלמים. ובעצמו הגיה רש"י שראוי למחוק תיבת 'וימכרו', שכיון שאין המכירה מועלת כלום, אין צורך למכור התערובת, רק יפדנה בדרך חילול בעלמא.

והרמב"ם (פירוש המשניות פ"ט מ"ח, זבחים פ"ח מ"ב, פסולי המוקדשין פ"ו ה"ו) כתב, שחובה למכור כל אחד מהתערובת בפני עצמו, כדי לידע כמה שוה היפה שבהם. **והשהם וישפה** (על הרמב"ם שם, הו"ד בספר הליקוטים שברמב"ם מהדו' פרנקל) פירש דבריו, שימכור כל התערובת לאחד, אמנם ימכרם אחד אחד, והיינו שיאמר לו תחילה 'כל מקום שהיא העולה מכורה לך', ויטול דמיה, וכן ימכור האשם ויטול דמיו, וימכור השלמים ויטול דמיהם, ובכך לא יתערבו הדמים.

וקול הרמ"ז (נמוס' יו"ט ד"ה וימכרו) ביאר, שאף שאין המכירה מועלת כלום, וצריך לחזור ולפדות דמי המכר בדמים אחרים, מכל מקום משום הפסח נקטו מכירה, שבמקום לטרוח אחר כל מנויי הפסח שיתנו דמי החילול, ימכרנו לאחר ובדמים יקנה פסח אחרקמ.

מה יביא מדמי הפסח

שם. פירש רש"י (ד"ה הפסח)קמא, שאם הוממו התערובת קודם הפסח יביא בדמי הפסח פסח אחר, ואם הוממו אחר הפסח יביא בדמי הפסח שלמים. ודקדק **השפת אמת** (ד"ה הפסח), שאם הוממו התערובת אחר הפסח לא יוכלו להביא בדמים פסח אחר לשנה הבאה, שדין הוא בחובה שאינה באה אלא מן החולין אחרים. ביאר מהר"י קורקוס (קרבן פסח שם), ש'פסח אחר' היינו שלמים כמותרי הפסח. והיינו שאם בפועל הוממו התערובת אחר שהקריב פסחו, ואי אפשר להקריבם בעצמם לשלמים, יביא מדמיהם שלמים תמורת שלמים הראשונים, ושלמים תמורת הפסח, והוא ה'פסח אחר' שנקטו בתוספתא. [וכביאורו משמע מלשון התוספתא, שתחילה נקטו לענין תערובת שהוממה קודם הקרבת הפסח, שיביא כהיפה שבהם לשלמים וכהיפה שבהם לפסח, ואחר שקרב פסחו נקטו שיביא מהדמים שלמים ומהדמים פסח, ולא פירשו שיביא כהיפה שבהם, הרי שאין פסח זה פסח גמור אלא מותר הפסח שקרב שלמים, וכיון שדינו כהשלמים שעמו אין חובה להעלות בדמיהם להעמידם כהיפה שבתערובת]. ועוד תירץ שם באופן אחר, עיי"ש. **קלח. לפי** מה שביאר האהל דוד (נהגהות פ"ט מהדו' מכון ירושלים, לעיל פט. אות ז), שהראב"ד (הו"ד בריטב"א קידושין נה: ד"ה והילמא) דעתו שמותר הפסח קרב לשני ימים ולילה כשלמים, מן ההכרח שלא דחה הראב"ד דברי הרמב"ם משום קושיא זו. **קלט. וכן** דעת התוספות (יומא כט. ד"ה אלא), [וכמבואר במשנה למלך (ממידין ומוספין פ"ג ה"ג, עמ' שמח ד"ה ולפיכך)] כהרמב"ם, שמותר הפסח נאכל לשני ימים ולילה אחד, כשאר שלמים. **קמ. וביאר** עוד שלכך רק בזבחים הגיה רש"י למחוק תיבת 'וימכרו', ששם נקבע הדין לענין סתם זבח, ששייך ליחיד, שאין כל טירחה בחילולו יותר ממכירתו. אדרבא חילולו קל ממכירתו. והבאר אברהם (ליפקר, פ"ט מ"ח) הגיה גם במשנתנו, ומחק תיבת 'וימכרו'. וראה בשושנים לדוד (נמוס' יו"ט ד"ה וימכרו) שדחה דברי קול הרמ"ז. **קמא. וכן** פירש המאירי (ד"ה ומה). וכן פירש מהר"י קורקוס (קרבן פסח פ"ד ה"ח) בדעת הרמב"ם (שם). **קמב. ומסתבר** שכן גם לשיטת רבינו חננאל (ד"ה המפריש), שהחזיק גם כן בגירסא שדמי נקבה שהוקדשה לפסח יקרבו לנדבת ציבור ולא לשלמים, משום שקדושת דמים שבהם נדחית. ויבואר שאף הפסח שנתערב ראוי להיות נדחה, יהיו דמיו נדחים שלא להיקרב שלמים רק נדבת ציבור, אלא שסברו בעלי משנה זו שאין קדושת דמים נדחית. **קמג. והשושנים** לדוד (פ"ט מ"ח ד"ה והכ"ד) דחה דבריו, שהרי להדיא נקט רש"י בזבחים (עג: ד"ה אין) לענין קדשים שנתערבו, שבשעה שמעורבים דינם כדחוים, וכיון שנדחו דחויים לעולם. **קמד. וראה** בשושנים לדוד (שם נפ"ד) שבמחלוקת ראשונים תלויים דבריו, שהרי לשיטת התוספות לעיל (לו: ד"ה קודם), וכן דעת התוספות (ד"ה שמע), וכביאור השער המלך (קרבן פסח פ"ד ה"ד ד"ה ודע שמ"ם), נקבה שהוקדשה לפסח אין לדונה כדחויה בידים, רק כנדחית מאליה, שעל ידי הקדש נדחית ולא על ידי הבעלים. אמנם לשיטת התוספות בזבחים (יב. ד"ה ז"מ) ותוספות ישנים ותוספות הרא"ש ביומא (סד. ד"ה רב), אכן הנקבה שהוקדשה לפסח דינה כדחויה בידים. **קמה. כנדרש** (לעיל נח.) מ'עליה' (ויקרא ו ה). **קמו. וכתב** המשנה למלך (ממידין ומוספין פ"ג ה"ג ד"ה ודע דרביעו) שכן גם דעת הרמב"ם, כאחד משני תירוצי התוספות (לעיל עמ':), וכיון שנתחייב להביא בדמי פסחו שלמים, לא יוכל להביא חובתו מהם.

הטעם שלא נדחים דמי התערובת

שם. כתב התוספות יו"ט (פ"ט מ"ז), שלגירסת **הרמב"ם** (פירוש המשניות שם) במשנת המפריש נקבה לפסחו, שדמי פדיונה יקרבו לנדבת ציבור ולא לפסח או שלמים, משום שאף בעלי חיים שנדחו דחוים לעולם. לשיטתו יש לדון אף את הפסח שנתערב כדחוי, ויקרבו דמיו לנדבת ציבור ולא לפסח ולא לשלמים. אלא שדעת בעלי משנה זו, שבעלי חיים שנדחו אין נדחין לעולם, ולכך אחר שהוממו התערובת וחזרו דמי הפסח להיות נראים לפסח או שלמים, בטלה דחייתם ויקרבו לפסח או שלמים. ושלא כדעת בעלי משנת המפריש נקבה לפסחו, שסברו שאף בעלי חיים שנדחו, דחויים הם לעולמקמב.

והצל"ח (ד"ה ויניח) דחה דבריו, ונקט שלא מסתבר להעמיד שתי משניות שנסדרו זו אחר זו כחלוקות, כשלא דנו כן בגמרא להדיא. ולכך ביאר שאף לשיטת הרמב"ם שנקבה שהוקדשה לפסח נדחית לעולם, הפסח שנתערב אין ראוי לדונו כדחוי, משום שאינו דחוי בעצם, כנקבה שדחויה בעצמותה מלהיקרב כפסח. והפסח שנתערב, בעצמותו ראוי לפסח, רק מחמת חוסר ידיעת הבעלים אי אפשר להקריבו, לכך אין לדון דמיו כדחויים.

וכעין זה ביאר **הבית דוד** (פ"ט מ"ח נמוס' יו"ט ד"ה ויניח), שהפסח שנתערב אינו נדחה כלל, שרק הראוי להקרבה שנקבע דינו לרעיה נידון כדחוי, כנקבה שהוקדשה לפסח, שכיון שראויה להיקרב שלמים וקבעו דינה לרעיה נחשבת כדחויה, אולם הפסח שנתערב כיון שאינו ראוי להקרבה, אין רעייתו מורה על דחייתו, רק היא הדרך לתקנוקמג.

ועוד ביאר (שם נפ"ד) שהפסח שנתערב אין נידון כדחוי כיון שמעצמו נתערב ולא דחאוהו בעליו, ושלא כנקבה שהוקדשה לפסח, שבעליה שהקדישוה דחאוהקמד.

והבאר אברהם (ליפקר, פ"ט מ"ח) ביאר, שסבר הרמב"ם שרק את המקדיש נקבה לפסח קנסו לדון דמיה כדחויים, משום שעשה שלא כדין בהקדישו בהמה שאינה ראויה. ואילו בעל הפסח שנתערב, כיון שלא פשע בדבר, לא קנסוהו כלל.

מי מפסיד המותר

ויפסיד המותר מביתו. פירש המזרחי (ויקרא פ' ג) שבעלי הזבחים שנתערבו הם שיפסידו מותר הדמים שיש להוסיף על פדיון התערובת, להשלים כל בהמה שתהיה כהיפה שבתערובת. וקול **הרמ"ז** (ד"ה ויפסיד) ביאר, שלכך האריכו במשנה לפרש 'ויפסיד המותר מביתו', לומר שאפילו אותם קרבנות שאין בהם אכילת בעלים כלל, כחטאות ואשמות, אין מקום לחייב הכהנים להוסיף המותר על דמי הפדיון להשלימם שיהיו כהיפה שבתערובת, רק בעלי הקרבן יפסידו המותר.

איך יקריבו בכור אחר תמיד של בין הערביים

נתערב בבכורות רבי שמעון אומר אם חבורת כהנים יאכלו. הקשו **התוספות במנחות** (מט. ד"ה מלמוד), איך יקרב הבכור עם הפסח, הרי הפסח זמנו אחר תמיד של בין הערביים, ושאר כל הקרבנות מלבד הפסח אסור להקריבם אחר תמיד של בין הערביים**קמה**. ותירצו, שאין איסור לשחוט קרבנות אחר שנשחט התמיד, רק להקטיר איברים אסור אחר שהוקטרו איברי התמיד. וכיון שראויים איברי התמיד להתעכב כל הלילה (מנחות פו:), רשאים היו לשחוט ולהקטיר איברי הבכור עם איברי הפסח, טרם הוקטרו איברי התמיד.

והתוספות ביומא (כט. ד"ה מלמ) נסתפקו שמא פסח זה שנתערב בבכור, היינו מותר הפסח, ולכך ראוי הבכור להיקרב עמו, שמותר הפסח קרב כשאר כל הקרבנות קודם תמיד של בין הערביים. אלא שמלשון המשנה 'אם חבורת כהנים יאכלו', הוכיחו התוספות שלענין פסח גמור שנתערב בבכור סבר רבי שמעון שיקרב הבכור עמו, שהרי מותר הפסח אין מצוה לאוכלו בחבורהקמו.

והתוספות ישנים (יומא נג. ד"ה עליה) נסתפקו אם לדעת רבי שמעון ישחוט התערובת אחר הקרבת תמיד של בין הערביים, ודעתו שבדיעבד הקרב אחר תמיד של בין הערביים לא נפסל. או שסבר שיקריב התערובת כולה קודם תמיד של בין הערביים, שכן הפסח שקרב לפני התמיד בדיעבד כשר [כמבואר לעיל (סח.)]קמז.

והראב"ה (סי' תמקנח, בתהדו' דגליונקי ח"ג עמ' שכו) הסכים לשיטת התוספות (מנחות שם) שאין איסור לשחוט שום קרבן אחר שנשחט התמיד, רק להקטיר אימורי הקרבנות אסור אחר הקטרת התמיד. ומכל מקום סבר שבתערובת פסח ובכור התיר רבי שמעון אף להקטיר הבכור עם הפסח אחר הקטרת התמיד, כדי לתקן בעלי הפסח שנתערב, שלא יתחייבו כרת כמבטל שחיטת פסח, ושלא יתבטלו מחובת אכילת הפסח בלילה, וכדי לתקן הפסח והבכור שנתערבו שלא תתבטל[אוצר החכמה] של השלמת הקרבנות קודם תמיד של בין הערביים[קמח]. ומכל מקום לא יקטיר אימורי הבכור בפני עצמו, אלא עם אימורי הפסח בבת אחת. וכדין האמור (זיל מג:) בטומאת כהנים, שכהן שהושיטו לו מת משבעת קרוביו עם מת אחר בבת אחת, רשאי להטמא לשניהם, אפילו שאם היו מושיטים לו המתים בזה אחר זה, לא היה רשאי להטמא למת האחר, אפילו אחר שנטמא לאביו. כך סבר רבי שמעון שבהקטירו אימורי הבכור עם אימורי הפסח בבת אחת, אינו עובר על עשה של השלמה, אף שבהקטירו אימורי הבכור לבדו היה עובר[קמט].

והתפארת ישראל (פ"ט יכין אות לח) תירץ, שלדעת רבי שמעון ישחוט התערובת קודם התמיד של בין הערביים, ומערבב בדמן עד אחר זריקת דם התמיד, שיוכל לזרוק דם הפסח והבכור אחר התמיד.

באיזה מחשבה ישחטו ויזרקו דם תערובת הפסח והבכור

שם. רש"י (ד"ה רבי שמעון) פירש, שיקריב תערובת הבכור והפסח במחשבה, שיקרב פסח לשם פסח בכל מקום שהוא, ובכור לשם בכור בכל מקום שהוא. וכן נקט **המאירי** (ד"ה ומעתה) לענין השחיטה, שבשעת שחיטת כל אחד מהתערובת יאמרו בעלי הקרבן, אם זהו פסח תהיה שחיטתו לשם פסח, ואם זהו בכור תהיה שחיטתו לשם בכור. וכן פירש **רבינו יהונתן מלוניל** (ד"ה רבי) לענין זריקת הדם, שיאמר הזורק שאם דם פסח הוא הרי הוא נזרק לשם פסח, ואם דם בכור הוא, יהיה הדם נזרק לשם בכור.

ועוד פירשו המאירי ורבינו יהונתן מלוניל (שם), שאפילו נשחטו שניהם לשם פסח, אין פסול בדבר, שכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים (זבחים ג:).

איך יזרוק דם תערובת הבכור והפסח

שם. רש"י (ד"ה ומעתה) פירש שרק בתערובת פסח בבכורות סבר רבי שמעון שיקרבו התערובת, משום שמתן דם הפסח והבכור שוה. וביאר **השער המלך** (קרבן פסח פ"ג ה"ט, בתהדו' מכון ירושלים עמ' רסז ד"ה מיהו), שסבר רש"י שרבי שמעון דעתו כרבי יוסי הגלילי (לעיל סד:), שדם הפסח טעון זריקה, כבכור שנאמר בו 'את דמם תזרוק' (במדבר יח יז). ושלא כרבי ישמעאל (זבחים נ:) ורבי עקיבא (שם, ולהלן קכא.) שסברו שדם הפסח בשפיכה ולא בזריקה.

והרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ה ה"ז) פסק, שמתן דם הבכור שוה למתן דם הפסח, ששניהם בשפיכה[קנ].

פסח של חבורת ישראל שנתערב בבכור

חבורת כהנים. כתב השפת אמת (ד"ה ומעתה) שפסח של חבורת ישראל שנתערב בבכור, יוכלו בעליו למשוך ידיהם ממנו, ויתמנו עליו חבורת כהנים. ואפילו לרבי יהודה (להלן ע"ב), שלא יוכלו כל בני החבורה למשוך ידיהם, מכל מקום די בכך שאחד מבני החבורה כהן כדי לתקן התערובת, ששאר בני החבורה הישראלים ימשכו ידיהם, והכהן שנותר מנוי יוסיף וימנה עמו כהנים אחרים.

הללו. והשער המלך (קידוש המוקדש פ"ג ה"ה) דחה דבריו, שכן מוכח מדברי הרמב"ם (שם) שאסור להקטיר אימורי המוסף אחר שנשחט התמיד, ואפילו טרם הוקטרו איברי התמיד. והמעשה חושב (על שער המלך שם) דחה ראייתו, והצדיק דעת המשנה למלך, עיי"ש. **קמז. וכן** נקט השפת אמת (ד"ה ומעתה), שיקריב התערובת כולה קודם התמיד, מהטעם הנ"ל. **קמח. כמבואר** לעיל (שם.) לענין מחוסר כפורים בערב פסח. **קמט. עוד** ביאר הראבי"ה (שם), שאפילו שבהקטרת אימורי הבכור עם אימורי הפסח יחד, עובר על 'והקטירו' (ויקרא ג יח), וכנדרש לעיל (סד:) 'שלא יערב חלבים זה בזה'. מכל מקום כדי לתקן בעלי הקרבן, ולתקן הקרבנות שלא תתבטל הקרבתם, התירו להקטירם בבת אחת, וכנדרש בזבחים (שם:). **קנ. וסבר** הרמב"ם שלא נחלקו בזה חכמים ורבי שמעון, כמבואר בשער המלך (קרבן פסח פ"ג ה"ט) שדקדק בדברי הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"י ה"ג) שנקט כפשטות הגמרא (להלן נע"ב) בביאור שיטת חכמים, שאין להקריב תערובת פסח בבכורות, משום שממעט מזמן אכילת הבכור, וממעט באוכלי הפסח. ודייק השער המלך שאם לדעת הרמב"ם סברו רבנן שגם מתן דמם אין שוה, ראוי היה לו לפרש שמשום החילוק במתן הדמים לא יקריבום. וכיון שלא פירש כן, מוכח שסבר שבין לרבי שמעון ובין לרבנן דם הבכור כדם הפסח שטעון שפיכה. [וראה בלחם משנה (שם) שנקט שאף לדעת הרמב"ם לכתחילה יזרוק דם הבכור, ורק בדיעבד אם שפכו כשר. והמהר"י קורקוס (קרבן פסח פ"ג ה"ט) נסתפק בדעת הרמב"ם, אם לדעתו הבכור מצוה לכתחילה לשפוך דמו, או שרק בדיעבד הוכשר דמו בשפיכה, או ששקולין הן, ויוכל לזרוק או לשפוך]. **א. ובשו"ת**

פסח שנתערב במעשר בהמה

שם. בתוספתא (קרבנות פ"ח ה"ד) **וברמב"ם** (פסולי המוקדשין פ"ו ה"ג) מבואר שפסח שנתערב במעשר בהמה דינו כפסח שנתערב בבכור, שלדעת רבי שמעון יאכלוהו בעליו, ולדעת רבנן לא ימעט בזמן אכילת המעשר, אלא ירעו שניהם עד שיוממו. ותמה **השפת אמת** (ד"ה ומעתה), מדוע אם כן נקט רבי שמעון דבריו בפסח שנתערב בבכור, והוצרך ליתן סייג לדין, שתאכל התערובת רק לבני חבורה כהנים, ראוי היה לו לפרש דבריו בפסח שנתערב במעשר בהמה, שראוים גם ישראל לאוכלו. **והתפארת ישראל** (פ"ט יכין אות לח) תירץ, שבדווקא נקט רבי שמעון דינו לענין בכור, לומר שלא גזרו בבני חבורה כהנים שלא יאכלו הבכור, שמא יטעו בני חבורה ישראל לעשות כמעשיהם ולשחוט פסחם שנתערב עם בכור.

צח:

גדר וטעם האיסור להביא קדשים לבית הפסול

והא קא מייתי קדשים לבית הפסול. רש"י (מנחות פח. ד"ה עוין) ביאר, שאסור להקריב ספק תודה ספק תמורת תודה, שמא על פי האמת אינה תודה ולחמיה אין מתקדשין, ואם נעשה הלחם נותר, הרי הוא שורפם בחינם, ועובר משום 'בל תשחית' (דברים כ יט). ולדבריו מסתבר שאף המקריב תערובת באופן שממעט מזמן אכילת הקדשים, אם יתברר שבחינם שרפו הבשר כנותר, הרי הוא עובר ב'בל תשחית'. וכן נקטו **המים קדושים** (זבחים עו. בתוס' ד"ה מין) **והשערי תורה** (ח"ג כלל כג אות מד) שמדאורייתא אסור להביא קדשים לבית הפסול[א]. **והשערי חכמה** (שער ח אות ג) כתב, שמדאורייתא אסור להביא קדשים לבית הפסול, שמבטל בזה מצות אכילת קדשים[ב]. **ובשמן רקח** (סו"פ מהדו"ל סי' כח) ביאר, שאין להכריח מדברי רש"י שהמביא קדשים לבית הפסול עובר בלאו גמור של 'בל תשחית', רק בדרך אסמכתא בעלמא נקט כן.

ובבית דוד (לייטנר, סו"ס סי' פח ד"ה ויש) **ובשו"ת מהרש"ם** (ח"ח סי' נט ד"ה ומה שהקשה) הוכיחו שכן גם דעת **הראב"ד** (תמורה פ"ד ה"ח), שמדאורייתא אסור להביא קדשים לבית הפסול, שהרי פירש (שם) שאין משנין קרבנות מקדושה לקדושה, כנדרש בערכין (כט.), מ'לא יקדיש איש אותו' (ויקרא כז כו), משום שאין למעט באכילת קדשים, ובשינוי מקדושה לקדושה יתכן שיתמעט זמן אכילת הקרבן או יתמעטו אוכליו, הרי שסבר שמדאורייתא אין למעט באכילת קדשים[ג].

וכן דקדק **הבית דוד** (שם ד"ה ונקונטרס) **בדעת התוספות** בסוטה (ו: ד"ה כי), שהקשו מדוע מנחת סוטה שהעידוה עדים נשרפת, הרי יכולה להשאל עליה ולבטל קדושתה. **והמחנה לוי** (לרבי נפתלי הירץ הלוי, סוטה שם) דחה קושייתם, שלא תוכל הסוטה להשאל על מנחתה שבזה תגרום שהביאה חולין לעזרה, ואין שאלת חכם מועלת במקום שיבוא איסור על ידה[ד], ובאם יבואר שסברו התוספות שמדאורייתא אסור להביא קדשים לבית הפסול, ניחא, שלכך הקשו שראוי להשאל על המנחה אף שבזה נגרם שהובאו חולין לעזרה[ה], כדי שלא יובאו קדשים לבית הפסול.

אולם הקרית ספר (פסולי המוקדשין פ"ו) כתב, שמדאורייתא ראוי להקריב תערובת קדשים אפילו באופן שחלקם יבואו לבית הפסול, שיתמעטו אוכליהם או יתמעט מזמן אכילתם או ממקום אכילתם, וחכמים הם שגזרו שלא יביאו קדשים לבית הפסול, וכיון שרק מדרבנן פסולה התערובת, אם הקריבם הורצו הקרבנות[ו].

וכן נקט בשו"ת שואל ומשיב (תנייתא ח"ד סי' קמג, בביעתה ח"ג סי' נג) שרק מדרבנן אסור להביא קדשים לבית הפסול, כמוכח ממה שלא מצינו במחלוקת רבי שמעון ורבנן שדרשו כדבריהם מהמקראות, הרי שלדעת הכל מדאורייתא מותר להביא קדשים לבית הפסול, ורק מדרבנן אסרו חכמים. וכן הוכיח מסברת הכסף **משנה** (פסולי המוקדשין פ"י ה"ח), שחלק מהקרבן מותר להביא לבית הפסול, ורק קרבן שלם לא יביאו לבית הפסול[ז], הרי שמיעוט אוכלי הקרבן או מיעוט זמן אכילתו אינו מדאורייתא, שבדאורייתא אין לחלק על פי סברא בין קרבן שלם

בית לוי (לייטנר, סי' פח) כתב, שראה מובא בשם השערי תורה שרק מדרבנן אסור להביא קדשים לבית הפסול. וצ"ע. **ב. שמצוה** לאכול קדשים, כמבואר ברש"י לעיל (נב. ד"ה לא) אכילת קדשים עשה בעלמא הוא 'ואכלו אותם אשר כופר בהם' (שמות כט לג). וכן נקט רש"י לעיל (נט. ד"ה הפי עשה). **ג. ראה** עוד בהערות להלן, שכן משמע מדברי השואל ומשיב, שלדעת הראב"ד (פסולי המוקדשין פ"י הי"ח) מדאורייתא אסור להביא קדשים לבית הפסול. **ד. כמבואר** בשלחן ערוך (יו"ד סי' רכח סעי"ו). **ה. שלדעת** הרשב"ם (ב"ב פח: ד"ה ללמד, בפירוש השני) והרא"ש (הוספות דנדרים בפירוש מקונאם שם) מדאורייתא אין איסור להכניס חולין בעזרה, רק מדרבנן אסור. **ו. הפורת יוסף** (שטעות ס. ד"ה דלמיידע) נסתפק בזה, וצידד כהקרית ספר שרק מדרבנן אין להביא קדשים לבית הפסול. וכן נקט המקור ברוך (גינצבורג, ח"ג סי' ד ד"ה הן) שרק מדרבנן אין להביא קדשים לבית הפסול, כשהדבר ספק שמא ייעשו נותר. **ז. כן** ביאר הכסף משנה (פסולי המוקדשין שם) בדעת הרמב"ם (שם) שפסק כהתוספתא (קרבנות פ"ח ה"ה), שתודה שנתערבה באיל נזיר יקרבו שניהם, וזרוע מכל קרבן תנתן לכהנים, כדין איל נזיר. והראב"ד השיג על הרמב"ם, איך יקריבו התערובת הרי ממעט באוכלי הזרוע של התודה, שראויה הזרוע של התודה להיאכל לכל אדם, ומספק שמא מאיל הנזיר היא תיאכל רק לכהנים לנשיהם ולבניהם ולעבדיהם [כמבואר ברמב"ם (מעשה הקרבנות פ"י ה"ד)], וביאר הכסף משנה שסבר הרמב"ם שכיון שלא מתמעטים אוכלי הקרבן כולו רק אוכלי הזרוע, אין להקפיד בחלק מועט שיתכן שיבוא לבית הפסול.

וכן נקט מהר"י קורקוס (פסולי המוקדשין שם).

לחלקו״ח. וכן דקדק החסדי דוד (על המוספתא, קרנגות פ״ח ה״ה ד״ה וסיפא) בדברי הכסף משנה, שכיון שהסכים שרק מדרבנן אסור להביא קדשים לבית הפסול, נקט שלא גזרו כן חכמים במקצת קרבן רק בקרבן שלם.

והשער המלך (קרבן פסח פ״ג ה״ט ד״ה עוד) נקט, שאף איסור דרבנן אין במיעוט זמן אכילת קדשים, רק ספק איסור, שרק אם בפועל נותר מבשר הקרבן מחמת הספק, עובר בזה מדרבנן.

והדבר שמואל (ד״ה וגרמה) כתב, שנפקא מינה יש בין הסוברים שמדאורייתא אין להביא קדשים לבית הפסול, לסוברים שרק מדרבנן אסור, לענין ספק, וכגון שנפל ספק על בהמה אם שלמים היא או תודה, שלסוברים שרק מדרבנן אסור להביא קדשים לבית הפסול, יביאוה ותאכל כתודה, שספק אם בכלל הביאוה לבית הפסול, ורק כשנתערבו שתי קרבנות, שאחד מהשנים ודאי יובא לבית הפסול, בזה נקטו שירעו עד שיסתאבו שלא להביאו לבית הפסול.

והאבן האזל (פסולי המוקדשין פ״ו ה״י) נסתפק בגדר איסור זה, אם שורשו בגזירת חכמים שלא למעט בזמן אכילת הקרבן ובאוכליו שמא יבוא לידי נותר, או שמא דין גמור הוא בקרבנות שלא להקריבם באופן שלא יוכלו לקיים מצותם כדין האמור בתורה״ט.

שיטת הירושלמי בביאור דעת רבי שמעון

רבי שמעון לטעמיה דאמר מביאין קדשים לבית הפסול. משמע, שלכל ענין ספק ותערובת סבר רבי שמעון, שראוי להקריב אף באופן שיתכן שיבואו קדשים לבית הפסול'. אמנם בירושלמי (פ״ט ה״ח) תירץ רבי מנא, שרק לענין אוכלי פסח התיר רבי שמעון להביא הבכור לבית הפסול, שאוכלי פסח בשעתן זריזין הן״א, ואין לחוש שיתאחרו באכילתן ויביאו בשר הפסח והבכור לידי נותרי״ב, ובשאר ספיקות הסכים רבי שמעון לרבנן שאסור להביא קרבן לבית הפסול. **ובחוקת היות** (מ״ה ענודת הכהן מעשה הקרנגות פ״י ס״ב אות ג) הוסיף עוד, שלסברת רבי מנא בירושלמי יבואר שנחלקו חכמים על רבי שמעון, משום שלדעתם אף שאוכלי הפסח זריזין הן, מכל מקום כיון שתערובת הבכור בפסח ממעטת אוכליו מלבד מה שממעטת זמן אכילתו, שהבכור ראוי לכל הכהנים והפסח רק למנוייו, וגם ממעטת מקום אכילתו, שהבכור נאכל בכל מקום, והפסח נאכל בבית אחד, וכיון שכל כך מתמעטים אופני אכילת הבכור, אין די בזריזות אוכלי הפסח להתיר הקרבתו כשנתערב בפסח.

החידוש בתירוצו של רבא

ורבנן היכי עבדינן אמר רבא נמתין לו עד שיוממו. הקשה הצל״ח (ד״ה ורבנן), מה הוקשה למקשן, ומה חידש רבא בתירוצו, הרי דבר פשוט הוא שיהיה דין תערובת פסח בבכור כתערובת פסח בזבחים שבמשנה, וירעו שניהם עד שיסתאבו, וכדמי היפה יביא פסח או שלמים. ותירץ, שאכן לא באה הקושיא על פשטות ההלכה, וכן רבא בתירוצו לא בא להעמיד פשטות ההלכה איך ינהג בספק בכור ופסח, רק סבר השואל שמא אחר שהוממו התערובת יהיה מותר למוכרם כשאר קדשים שהוממו, באטליז ובמשקל, להעלות דמיהם, שהנמכר באטליז ובמשקל דמיו מרובים מהנמכר בבית דווקא ובאומדנא ללא משקל, שרק בודאי בכור שהומם כיון שאין להקדש רווח במכירתו רק לבעליו הכהן, לא התירו לזלזל בהקדש ולמוכרו באטליז ובמשקל, אולם בתערובת זו שכדמי היפה שבהם יבוא פסח או שלמים, מן הראוי להתיר מכירתם באטליז ובמשקל להעלות דמיהם, שמזה יעלו דמי הפסח או השלמים שחובה להביא כיפה שבהם. ותירץ רבא שאין לזלזל בקדושת הבכור עבור רווח שיבוא להקדש לדמי פסח או שלמים״ג.

ורבינו חננאל (ד״ה ופקעי) ביאר, שאף אם עמדו התערובת בלא מום אחר הפסח, לא יוכלו להקריבם, שאף שנעשה הפסח מותר פסח, לא יוכלו להקריבם שיש בזה להביא הבכור לבית הפסול, שהבכור נאכל לשני ימים ולילה, ומותר הפסח נאכל רק ליום ולילה. ולסברת רבינו חננאל נמצא שלדעת הרמב״ם (קרבן פסח פ״ד ה״ח) [וכהבנת **השער המלך** (פסולי המוקדשין פ״ו ה״ח ד״ה ונסיומי) **והצל״ח** (לעיל פט. ד״ה וממחלה)] **הראב״ד** [הובאו דבריו **בריטב״א** (קידושין נה: ד״ה ולילמ)] **והתוספות** (יומ כט. ד״ה אלמ) [וכמבואר **במשנה למלך** (תמידין ומוספין פ״ח ה״ג)], שמותר הפסח נאכל לשני ימים ולילה, אכן אם עמדו התערובת בלא מום עד אחר הפסח, יקריב שניהם״ד, שאין בהקרבתם למעט בזמן אכילתם ולהביא הבכור לבית הפסול, שיאכלו שניהם לשני ימים ולילה. או שלדעת הרמב״ם זהו שהקשה המקשן, שמא ראוי לעכב התערובת עד אחר הפסח, ולהקריב שניהם, כיון שבהקרבתם אחר הפסח אינו ממעט מזמן אכילתם, ורבא תירץ שאף אחרי הפסח אין ראוי להקריבם משום שממעט באוכליהם, שמותר הפסח ראוי להיאכל לכל אדם, והבכור נאכל רק לכהנים.

ובספר הישר (נר״ת, שו״ת סי׳ סט אות ה) מבואר, שכשאין דרך להציל ההקדש להקרבה, אף לרבנן יקריבוהו, ואפילו באופן שמתמעט זמן אכילתו ויתכן שיבוא לבית הפסול. ולדבריו יקשה, מדוע לא יקריבו תערובת הפסח והבכור, שהרי ברעיה לא יוכלו להציל הבכור או דמיו להקרבה.

חילול הפסח על הבהמה או על מעות

ויביא בהמה שמינה ולימא כל היכא דאיתיה לפסח תחול עליה דהאי.

רש״י (ד״ה ויממ) פירש שיחלל קדושת הפסח שבתערובת על מעות. והקשה **הרש״ש** (ד״ה ויביא), הרי פשטות לשון הגמרא משמע שיחלל קדושת הפסח שבתערובת על בהמה אחרת, ומדוע נקט רש״י שיחללנה על מעות. וכן נקט **הרמב״ם** (קרבן פסח פ״ד ה״ח) ׳ויביא בהמה שהיא יפה כיפה שבתערובת, ויאמר כל מקום שהוא הפסח תחול קדושתו על זו׳.

והמשמרות כהונה (ד״ה יביא) יישב דעת רש״י, שאם יחלל קדושת הפסח שבתערובת על בהמה, יהיה דין הבהמה שנתקדשה כדין הבהמה שנתחללה, ובאם נתערב הפסח בבכור אחר חצות יום י״ד ניסן, נמצא שכיון שבחצות יום י״ד ניסן היה הפסח ראוי להקרבה נקבע עליו שם פסח שלא לקרב בעצמו שלמים לעולם, והבהמה שימיר עליה קדושתה כיון שמכח קדושה דחויה נתקדשה, אף היא דינה כקדושה דחויה ולא תקרב לעולם״ט, לכך נקט רש״י שיחלל קדושת הפסח על מעות, שהמעות אין נדחים אפילו עמדו בחצות בשם פסח. **והמלכי בקודש** (קרבן פסח פ״ד ה״ח) ביאר שהרמב״ם סבר שאין הפסח שנתערב דחוי לגמרי, שהרי אין גופו דחוי, אלא שמחיסרון ידיעה אי אפשר להקריבו בפועל, ורק פסח שידוע בבירור שפסח הוא ודחוי מהקרבה, נדחה לעולם, וכיון שלא נדחה לגמרי, אין דמיו ואין תמורתו נדחית.

אם מותרים למנות השליח בשבת

חבורה שאבד פסחה ואמרו לאחד. כתב בקול הרמ״ז (פ״ט מ״ט ד״ה ומלמן), שבי״ד שחל להיות בשבת אסורים בני החבורה למנות השליח לשחוט עבורם, דשמא לא יתוודעו שמצא ושחט, ואחר שחיטתו יטעו לשחוט אחר בעצמם, ונמצא פסחם נשחט בשבת לחינם והולך לבית השריפה. אלא יעשו כדין המבואר בהמשך המשנה ׳לא אמר להן ולא אמרו לו אין אחראין זה לזה׳, והיינו שבין ימצא ובין לא ימצא רשאים לשחוט לעצמם, ורשאי הוא לשחוט לעצמו או גם להם, ויאכל הוא משלו והם משלהם.

לאיזה ענין נתמנה השליח

ואמרו לאחד צא ובקש ושחוט עלינו. רש״י (ד״ה אלמ) פירש, שמינו בני החבורה את שליחם בלשון ׳צא ובקש את האבוד ושחוט עלינו׳, וכן פירש **הרע״ב** (פ״ט מ״ט ד״ה אלמ). ופירש **בקול הרמ״ז** (סס נרע״ב ד״ה אלמ), שדקדקו בזה לפרש ש׳שחוט עלינו׳ מוסב על ׳צא ובקש׳ והיינו על האבוד, שרק אם ימצא את האבוד ישחט עבורם, ואם לא ימצא את האבוד לא ישחט עבורם כלל. ולולא

ח. **לסברת** השואל ומשיב יש לומר שלדעת הראב״ד מדאורייתא אסור להביא קדשים לבית הפסול, ולכך נקט שלא יקריבו התודה שנתערבה באיל נזיר, כדי שלא למעט באוכלי הזרוע של התודה, שבדאורייתא אין לחלק בין רב למעט. ט. **וקצת** משמע ברמב״ם ששניהם אמת, שאסור למעט באוכלי הקרבן ובזמן אכילתו כדי שלא להביאו לנותר, וגם דין הוא בעצם ההקרבה שלא יקריבו באופן שממעט דינו, שכן נקט הרמב״ם (פסולי המוקדשין פ״ו ה״ג) לענין פסח שנתערב בבכור ׳ולמה לא יקרבו, לפי שהפסח נאכל לכל אדם עד חצות, והבכור לשני ימים ואינו נאכל אלא לכהנים, ואין מביאין קדשים לבית הפסול ואין ממעטין באכילתן׳, הרי שכפל לשונו ללמד ששני דינים יש בזה. א, ש׳אין מביאין קדשין לבית הפסול׳, הוא דין בעצם הקרבן שחובה להקריבו באופן הראוי לו שיתקיים דינו בשלימות. ב, ש׳אין מעטין באכילתן׳, והיינו שאין ראוי לגרום שייעשה בשר הקרבן נותר. י. **הנה** מקור שיטת רבי שמעון באשם שנתערב בשלמים, שלדעת רבי שמעון יקריבו התערובת בצפון כאשם, ויאכלו ליום ולילה כאשם. ופירשו רש״י (ד״ה לניתק) והפסקי הרי״ד (ד״ה ממנו), שלפי רבנן לא יקריבו התערובת משום שמביאים השלמים לבית הפסול, שכשלעצמו ראוי השלמים להיאכל לשני ימים ולילה, ומשום האשם חובה לאוכלו רק ליום ולילה. ולכאורה עוד מביאים השלמים לפסול במיעוט מקום שחיטתו, שהשלמים ראויים להשחט בכל העזרה, ומשום האשם חובה לשוחטם דווקא בצפון. יא. **כן** הוכיחו בירושלמי (סס) מהמשנה בשבת (יט:) שאסור לצלות בערב שבת בשר, ומכל מקום מותרים בני חבורה לצלות הפסח מערב שבת עם חשיכה, שזריזין הן, ויזהירו זה את זה שלא לחתות בגחלים. וטעם זריזותם פירש רש״י (לעיל פה. ד״ה זריזין) ׳שיש רבים ומזרזין זה את זה׳. ובעירובין (קג. ד״ה נמי) פירש רש״י ׳הנמנין על הפסח זריזין, דכל העוסקין בקדשים זריזין וחכמים׳. יב. **בשירי** קרבן (על ירושלמי, סס) תמה, מדוע הוצרכו לחדש שבני חבורה זריזין הן אחר שכבר נתחדש שכהנים זריזין הן, ותערובת הפסח והבכור הרי נאכל רק לחבורת כהנים. ותירץ, שרק לענין תרומה נקטו שכהנים זריזין הן, שהתרומה ניתנת רק לכהנים חברים, והבכור כיון שניתן לכל כהן שהוא, אין כל ראיה שאכן לכהנין זריזין ניתן, ורק משום שבני חבורת הפסח זריזין הן התיר רבי שמעון למעט בזמן אכילתו. והטוב ירושלים (על ירושלמי, הגהות ומילואים סס) תירץ, שרק כהנים זכרים זריזין הן, והבכור נאכל גם לנשיהם ובניהם הקטנים של הכהנים, שאינם בכלל הזריזות לולא היותם מבני חבורת הפסח. והטל תורה (על ירושלמי, הגהות ומילואים סס) תירץ, שאין כל ראיה מזריזות שנקטו לענין הכהנים אוכלי התרומה, שכיון שאין זמן לאכילת התרומה, ורק יזהרו בתרומה שנקנית בדמי שביעית לאוכלה קודם זמן הביעור, ואילו בשאר קרבנות אין כל ראיה שזריזין הן לסיים אכילתם קודם הזמן הקבוע, ולכך בבכור שנתערב בפסח יש לחוש שיאכלוהו כזמנו ליום ולילה, לכך הוכרחו לפרש שרק משום שאוכלי הפסח זריזין התיר רבי שמעון להקריב הבכור, שיזהרו בני החבורה לאוכלו קודם חצות כפסח. יג. **וכן** פירש רש״י בזבחים (עפ: ד״ה ירעו, הסמ״ע), שלא התירו לזלזל בקדושת הבכור עבור רווח שיבוא להקדש מהמעורב עמו. יד. **ויתנה** בשחיטה ובהקרבה, אם בכור הוא זה הרי הוא נשחט ומוקרב לשם בכור, ואם מותר הפסח הוא זה הרי הוא נשחט ומוקרב לשם שלמים. טו. **כמבואר** לעיל (עו:) לענין תמורת פסח שנתקדשה מפסח דחוי, שאף התמורה דחויה כהפסח עצמו.

פירושם היה מקום לפרש המשנה כאילו נאמר 'צא ובקש את האבוד, ובין ימצא האבוד בין לא ימצא שחוט עלינו'. אמנם רבינו יהונתן מלוניל (עמ' ללד) ביאר, שנתמנה השליח לבקש הפסח האבוד ולשוחטו, ואם לא ימצאנו, יקנה אחר וישחוט עבורם.

הטעם שבלקיחתן לא בטלה השליחות

והם לקחו ושחטו. כתב הרמ"ה (הובאו דבריו בטור ומהר"ן סי' קמח) שהממנה שליח וחזר ומינה אחר לאותה שליחות, מינוי השליח השני מבטל את השליחות הראשונה. אמנם רש"י כתב בתשובה (סי' רפ)[טז], שממשנה זו מוכח שהממנה שליח אפילו חזר ומינה אחר לשליחותו, לא נתבטלה שליחות הראשון, שאין שליחות בטילה בגילוי דעת רק אם ביטלה בפירוש[יז], וכמוכח מדין הפסח ששחט השליח, שרשאים בני החבורה לאכול מפסחו, אפילו שעוד קודם שחיטתו החזירו השליחות לעצמם, בכך שלקחו בעצמם פסח אחר, הרי שכל שלא ביטלו בפירוש השליחות, עדיין בשליחותו הראשונה הוא עומד, אפילו נתמנה אחר או החזירו השליחות לעצמם.

וכתב [illegible] **של שלמה** (גיטין פ"ד סי' ד), שודאי אם היה הרמ"ה רואה תשובת רש"י היה חוזר בו ומסכים לדבריו. אולם **בשו"ת עונג יום טוב** (סי' קנט ד"ה ויש) ביאר דעת הרמ"ה, שבני החבורה שלקחו בעצמם פסח אחר ודאי יש במעשיהם לבטל שליחות הראשונה, אלא שכיון שבטעות ביטלו השליחות, שלא ידעו בעת ביטול השליחות שכבר מצא השליח את האבוד, אין תוקף לביטול השליחות שנעשה בטעות, והשליח במעמדו הראשון עומד לשחוט עבורם את הפסח הנאבד. ורש"י סבר, שאף המבטל שליחות בטעות הועילו מעשיו ובטלה השליחות[יח], וכיון שאוכלים מפסחו אף שהחזירו לעצמם השליחות, מוכח שכל שלא ביטל השליחות בפירוש לא בטלה השליחות. נמצא לפי ביאורו, שלדעת הרמ"ה רשאים בני החבורה הבאים לאכול מהפסח ששחט השליח רק כשיתברר שמצא השליח את האבוד קודם שלקחו פסח אחר, שבזה מתברר שבטעות ביטלו שליחותו. ולדעת רש"י, אפילו לקחו פסחם קודם שנמצא האבוד רשאים לאכול מפסחו, שאין במעשיהם לבטל השליחות.

והצור תעודה (שלחן ושומרין פ"ג ה"ח ד"ה מיבעי דגס) ביאר, שסבר הרמ"ה שבני החבורה שלקחו פסח אחר, אין לדונם כמחזירים השליחות לעצמם, דשמא לקחו הפסח האחר שיהיה מזומן בידם אם לא ימצא השליח את הכבש הנאבד ותתאחר עליהם השעה לבקש פסח אחר, כך שאף בעת לקיחת הפסח השני עדיין דעתם להיות מנויים על הפסח הנאבד שישחוט עבורם השליח.

והחכם רבי מתתיה (הובאו דבריו בשו"ת מהרי"ק שורש עו ד"ה ועל) ביאר שיטת רש"י, שרק אם החזירו לעצמם השליחות בספק טרם נודע להם אם מצא השליח את הכבש הנאבד אכן לא בטלה השליחות, שכיון שלא ידעו אם השלים שליחותו או לא, לא החזירו לעצמם השליחות בודאי וכדי לבטל שליחות הראשון, אולם אם החזירו לעצמם השליחות בודאי שכבר ידעו שלא מצא את הכבש הנאבד, או שידעו שמצא ובקשו להקדימו בשחיטה, הרי החזירו לעצמם השליחות בודאי, וכדי לבטל השליחות, ואפילו נשחט שלו ראשון לא יאכלו מפסחו.

והמדרי"ק (שם) דחה סברתו, שאם כדבריו, ראוי היה לרש"י לפרש דבריו שתלויה שליחות הראשונה בדרך שהחזירו לעצמם השליחות, וכיון שלא חילק רש"י, מוכח שלדעתו כיון שבני החבורה מנויים על הפסח הנאבד, לא תתבטל שליחותם כל עוד יכול השליח לקיימה, או שיבטלוה בפירוש.

וכן נקט הפני יהושע (קידושין מח: ד"ה מכל, שם נט: ד"ה מיתיבי) מעצמו לענין השליחות בפסח, שבכל אופן שיחזירו בני החבורה את השליחות לעצמם לא תתבטל שליחותו של שליח, משום שהתמנותם על הפסח הנאבד ושליחות השליח לחפשו ולשוחטו כ'אמירה לגבוה' נחשבת, שהיא 'כמסירה להדיוט' (מדריש כט:), והחזרת השליחות לעצמם אינה מבטלת את השליח משום שאינה גמורה, שהרי יכולים להמנות על פסחם הנאבד ולהמשך ממנו עד שחיטה, וכיון שאין לקיחתם מעשה גמור הרי הם נמשכים אחר מעשיהם הראשונים ועדיין הם מנויים על הפסח הראשון שמבקש השליח, ורק אם שחטו פסח אחר שבזה נמשכו בפועל מפסחם הנאבד ובטלה ה'אמירה לגבוה' שבויט.

דין הפסח ששחטו בני החבורה

והם אוכלין עמו משלו. ומבואר ברש"י (ד"ה שם שלו) שהפסח השני שלקחו בני החבורה ישרף, כיון שנותר בלא בעלים[כ]. והקשה הרש"ש (נרש"י ד"ה שם), מדוע ישרף פסחם לשיטת רבי חייא בר גמדא (לעיל סד: עג:) ש'מותר הפסח' מאליו מתהפך להיות שלמים, נמצא שמאחר ששחט עבורם השליח פסח אחר, מאליו מתהפך פסחם להיות שלמים, ומדוע ישרף, ראוי שיאכלוהו בתורת שלמים, ואפילו ששחטוהו לשם פסח, הרי לשיטת רבי יהושע (לעיל סג:), שלמים שנשחטו לשם פסח כשרים והינם שלמים, ומדוע אם כן ישרף פסחם. ותירץ, שפסחם של בני החבורה אינו כשאר מותרי הפסח, ולא נעקר ממנו שם פסח מאליו, כיון ששחטוהו בזמן שראוי היה להיות קרב לשם פסח עבור אחרים, וכמבואר **בתוספות** (לעיל פט. ד"ה ונטרמו) שבזמן שראוי הפסח להיות נשחט לשם פסח, לא נעקר ממנו שם פסח מאליו, רק אם שחטוהו בפירוש לשם שלמים, לכך פסחם של בני החבורה כיון שנשחט בי"ד לשם פסח נפסל וישרף.

איך ישחוט פסחו ליחיד

והוא אוכל משלו. כתב **התוספות יו"ט** (פ"ט מ"ט ד"ה הוא), שכך הדין רק לרבי יוסי (לעיל נח.) שראוי פסח להיות נשחט עבור יחיד, ואילו לרבי יהודה (שם) שלעולם אין הפסח נשחט על היחיד, פסול אותו פסח ששחט השליח, אלא אם מינה השליח אחרים עמו קודם השחיטהכא.

והמאירי (קידושין מח: ד"ה נכנר) ביאר עוד, שאפילו שהכשירו את הפסח שנשחט ליחיד, רק כשיכול היחיד לאכול כולוכב, פסח זה ששחט השליח יכשר אפילו אין השליח יכול לאכול כל הפסח, משום שהיה בדעתו בשעת שחיטה לשחוט את הפסח על כל בני חבורתו, ובאונס יצא לו שנותר רק הוא לבדו מנוי על הפסח, ורק השוחט מתחילה על היחיד לא ישחוט כשאין היחיד יכול לאכול את כל הפסח.

והקול הרמ"ז (פ"ט מ"ט נמוי"ט ד"ה הוא) כתב, שמסברא זו יש לדון שמא אף לדעת רבי יהודה יכשר הפסח ששחט השליח, שרק השוחט מתחילה על היחיד סבר רבי יהודה שפסחו פסול, ואילו שליח זה שהיה בדעתו לשחוט על כל בני חבורתו, ובשוגג או אונס יצא לו שנשחט פסחו על היחיד, אף לרבי יהודה פסחו כשרכג.

הטעם שישרף פסחם כשנשחטו שני הפסחים כאחד

או ששחטו שניהם כאחד. כתב **המהרש"א** (נרש"י ד"ה ושלהן), שהטעם שישרף פסחם כשנשחטו שני הפסחים כאחד, משום שודאי לא נשחטו כאחד ממש, שהרי 'אי אפשר לצמצם' (גיטין עח. שבועות נב.), רק האחד נשחט קודם לחבירו, ושמא של השליח נשחט תחילה ושלהם נשחט בלא בעלים, ולכך ישרפכד.

והאמרי דעת (ליברמן, פ"ט מ"ט ד"ה חבורה) כתב, שאפילו שאי אפשר לצמצם, יתכן שנשחטו שני הפסחים כאחד, שדי בכך שהתחילו בשחיטת השני קודם

טז. **והובאו** דבריו בספר הישר (מיוחסים סי' תשנה), במרדכי (גיטין פ"ד רמז שפו), בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (פראג, סי' תקפט) ובים של שלמה (גיטין פ"ד סי' ד). יז. **וכן** פסקו הגאון [הובאו דבריו בטור (להע"ז סי' קמח)], הרשב"א (שו"ת, ח"ד סי' קנג) והרא"ש (שו"ת, כלל מה חוה"ס). יח. **כשיטתו** בענין מחילה בטעות שהועילו מעשיו ומחילתו מחילה, וכמבואר בתוספות בבבא מציעא (סו: ד"ה הפסח). יט. **ובהגהה** על הגליון בשו"ת עונג יום טוב (סי' קנט, נמהדו' שור המייס ח"ג עמ' תריח) תמה על דבריו, מדוע נחשב מינוי השליחות כ'אמירה לגבוה' כמקדיש, הרי יכול לבטלה ולהמשיך מפסחו עד השחיטה. כ. **וביאר** הצל"ח (ד"ה והפס), שלא הוצרכו לפרש בהדיא שפסחם של בני החבורה נשרף, כיון שודאי נפסל אחר שנשחט בלא בעלים, ורק בהמשך המשנה כשאין ידוע של מי מהם נשחט תחילה, ובפסולו בספק הוצרכו לפרש שאף מספק ישרף פסחם. והלחם משנה (ליפשיץ, פ"ט מ"ט) ביאר, שלא הוצרכו לפרש שפסחם נשרף, משום האמור בהמשך 'והם יאכלו עמו משלו', והיינו שאין לפסחם בעלים. וההון עשיר (פ"ט מ"ט ד"ה עמו) פירש להיפך, שכיון שלא נתפרש במשנה להדיא שפסחם של בני החבורה נשרף, לכך הוצרכו לפרש שיאכלו בני החבורה עם השליח 'עמו משלו', שאם היה נכתב רק 'והם יאכלו עמו', היה מקום לומר שאף שלהם נאכל, ורק יאכלו הם משלהם והוא משלו ובחבורה אחת, כל אחד מפסחו שלו. וביאר עוד, שעל זה סמכו בהמשך המשנה בדין השליח שמינה את בני החבורה לשחוט עבורו אם יאחר, שאם שלהם נשחט תחילה יאכל עמהם ושלו ישרף, ולא הוצרכו לחזור ולפרש שיאכל 'עמהם משלהם'. עוד ביאר הצל"ח (שם), שחלוק דין שריפת פסחם כשידוע שנשחט בלא בעלים, משריפת פסחם כשאין ידוע איזה נשחט תחילה, שאם נודע שנשחט בלא בעלים הרי פסול בודאי ומותר לשורפו בו ביום, ואם נשרף מספק אסור לשורפו כמות שהוא, רק יעכבוהו לעיבור צורה שייעשה נותר וישרף בט"ז ניסן. כא. **והשושנים** לדוד (פ"ט מ"ט נמוי"ט ד"ה הוא) הוסיף, שלרבי יהודה אם לא מינה השליח עוד אחרים עמו על פסחו, אף פסחו ילך לבית השריפה, ואם אכלו עובר ב'לא תאכל כל תועבה' (דנריש יד ג), וכנדרש בחולין (קיד:)

'כל שתיעבתי לך הרי הוא בבל תאכל'. והקול הרמ"ז (פ"ט מ"ט נמוי"ט ד"ה הוא) והמלכי בקודש (קרבן פסח פ"ג ה"ד) תמהו, אם מינה אחרים על פסחו, מדוע אמרו בהמשך המשנה, בדין השליח שאמר לרבי יהודה לא יאכל משלו אם לא המנה עמו אחרים על פסחו. והמלכי בקודש (שם) הכריח כסברת התוספות יום טוב שיכולה משנה זו להתפרש כדעת רבי יהודה, שהרי בגמרא (להלן נט.) העמידו המשנה כרבי יהודה. כב. **וכן** פסק הרמב"ם (קרבן פסח פ"ג ה"ג). ושלא כרש"י (לעיל נח. ד"ה ואפילו) שסבר שדי בכך שיכול היחיד לאכול כזית מבשר הפסח. כג. **והשושנים** לדוד (פ"ט מ"ט נמוי"ט ד"ה הוא) דחה סברתו, שכיון שסבר רבי יהודה שמדאורייתא אין לשחוט הפסח על היחיד [שכן דרש (לעיל נח.) מ'לא תוכל לזבוח את הפסח באחד' (דנריש טז ה), ודרשה גמורה היא, כמוכח ממה שהקשו שם 'ורבי יוסי האי באחד מאי עביד ליה', ואם היתה דרשת רבי יהודה כאסמכתא בעלמא, לא היו מקשים על רבי יוסי מה ידרוש מאותו פסוק], אין מקום לחלק בין השוחט מתחילה על היחיד לנשחט בטעות על היחיד, סוף סוף כל הנשחט על היחיד פסול. אמנם המלכי בקודש (קרבן פסח פ"ג ה"ד) נקט גם הוא כסברת הקול הרמ"ז, וכתב שלפי המבואר בירושלמי (פ"ט ה"ז) בשם רבי יוחנן, שאפילו לרבי יהודה אם עברו ושחטו את הפסח על היחיד מותר לזרוק דמו על המזבח, ואם נזרק הדם, הורצה הקרבן, לפי זה ודאי כשלא נתכוין השליח לשחוט הפסח על היחיד, רק אחר ששחט נתברר לו שכבר שחטו בני החבורה לעצמם והוא יחידי בפסחו, ודאי לא נפסל הפסח. כד. **וכטעם** שנקט רש"י (ד"ה ושלהן) לענין שריפת פסחם כשלא נודע איזה מהפסחים נשחט תחילה, שכיון שיתכן ששל השליח נשחט תחילה ושלהם נשחט בלא בעלים לכך ישרף פסחם. וראיה נקט

שסיימו לשחוט הראשון, לדונם כנשחטים כאחד, וכשיטת רבי יוחנן (נ"ק עב.)כה ש'ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף'.

איך יצאו ידי חובתם בפסח שנשרף ולא נאכל

ושלהן יצא לבית השריפה. פירש רש"י (ד"ה ופטורין), שבני החבורה יצאו ידי חובתם אף שנשרף פסחם ולא נאכל, שבדיעבד יוצא ידי חובתו בפסח שנשחט עליו אפילו לא אכל כלום. ובירושלמי (פ"ט ה"ט) מבואר להדיא שמשנה זו בשיטת רבי נתן (לעיל עמ:) נאמרה, שאכילת הפסח אינה מעכבת. וכן פסק הרמב"ם (קרבן פסח פ"ג ה"ד) כדין המשנה, ומשמע שהסכים לסברת רש"י שבני החבורה יצאו ידי חובתם אפילו שלא אכלו מהפסח כלל. ותמה הלחם משנה (קרבן פסח שם), הרי הרמב"ם פסק (שם פ"ד ה"כ) שאם אין בשר הפסח ראוי לאכילה לא יצאו בעליו ידי חובתם[כו], ומדוע לענין בני החבורה פסק שיצאו ידי חובתם אחר שאין בשר פסחם ראוי לאכילה.

ותירץ מהר"י קורקוס (שם פ"ג ה"ד), שרק לענין פסח שאין בשרו ראוי לאכילה מצד עצמותו, וכגון שנטמא הבשר, בענינו נחלקו בגמרא (לעיל עמ:) אם יצאו בעליו ידי חובתם או לא, ולענינו הכריע הרמב"ם (קרבן פסח פ"ד ה"ג) שאם אין הפסח ראוי לאכילה לא יצאו בעליו ידי חובתם, ואילו בני החבורה יצאו ידי חובתם משום שפסחם מצד עצמו ראוי לאכילה, ורק מחמת ספיקם שלא ידוע להם מה פסחם, אינו נאכל, ומספק אין לדון פסחם כפסח שאין ראוי לאכילה[כז].

והקרית ספר (שם פ"ג) והלחם משנה (שם ה"ד) תירצו, שרק לענין פסח שקודם זריקת הדם כבר נטמא הבשר ולא היה ראוי לאכילה, לענינו פסק הרמב"ם שכיון שאין הבשר ראוי לאכילה לא יצאו בעליו ידי חובתם, ולכך לענין בני החבורה פסק הרמב"ם שיצאו ידי חובתם כיון שכשנזרק דם הפסח הראשון שעליו הם מנויים, היה אותו הפסח ראוי לאכילה, וראויים היו הם לאוכלו, ורק אחר זריקת הדם ושחיטת השני נתעורר הספק ולא נודע באיזה מהפסחים הם מנויים, ונאסרו לאכול משני הפסחים.

אופנים שיכולים להציל פסחם משריפה

שם. הקשה קול הרמ"ז (פ"ט מ"ט ד"ה ומלהן), חבורה זו שאבד פסחה מדוע יעשו כך במינוי השליחות ויתכן שיבואו פסחיהם לבית הפסול, הרי יכולים בני החבורה בשחיטת הפסח השני לצרף עמהם אחד או שנים מהשוק, ויתנו 'אם שחט השליח תחילה, נמשכים אנו מפסח זה ונמנים אנו כבראשונה על הפסח ששחט השליח, ואם עדיין לא שחט השליח, נמשכים אנו מהאבוד ונמנים על זה', ובאופן זה אפילו שחט השליח תחילה לא ילך פסחם לבית השריפה, כי אם לשנים מהשוק שנצטרפו עמהם להמנות על פסחם השני. **והשושנים לדוד** (פ"ט מ"ט ד"ה מנורה) כתב, שאכן לכתחילה ודאי ראוי לחבורה שאבד פסחה לעשות כעצת קול הרמ"ז, למנות עמהם אחרים מהשוק על הפסח השני, ובמשנה פירשו הדין כשעשו מה שעשו בלא למנות אחרים עמהם, מה יעשו בפסחם שנותר בלא בעלים. וכעין זה תירץ **המגן דוד** (מקמרמקן, פ"ט מ"ט ד"ה עוד) שביקש התנא לפרש הדין כשאין עמהם אחרים לצרף למנויי פסחם, וודאי כשיש עמהם אחרים, ראוי להם לצרף אחרים עמהם שלעולם לא יעמוד פסחם בלא בעלים ולא ילך לבית השריפה.

האופנים שפטור מפסח שני כשמסופק מה פסחו

ופטורין מלעשות פסח שני. מבואר שאפילו שמשעה ראשונה לא ידעו בני החבורה מה פסחם, אם מה ששחטו בעצמם או מה ששחט עליהם השליח, מכל מקום פטורים מלעשות פסח שני, כיון שודאי היו מנויים על אחד מהפסחים. אמנם לעיל (פח:) שנינו, שאפילו היה ודאי מנוי על איזה פסח, אם בשעת זריקת הדם לא ידע מה פסחו, הרי הזריקה פסולה, שהיא כזריקה על פסח שאין לו מנויים, שודאי לא יאכל בשרו[כח], וכיון שפסולה הזריקה פסול הפסח, וחייב לעשות פסח שני, וכגון ששילח עבדו לשחוט עבורו טלה או גדי לפסח, ושכחו העבד והאדון מה פסחם, אם הטלה או הגדי, אפילו נשחטו שניהם הגדי והטלה, אם קודם זריקת הדם שכחו מה פסחם, חייבים לעשות פסח שני, כיון שכשנזרק הדם כבר לא היה פסחם עומד לאכילה. ולפי המבואר שם ראוי היה לדון שבני החבורה חייבים לעשות פסח שני, כיון שקודם זריקת הדם כבר היו מסופקים מה פסחם. **אלא שהתוספות** (ד"ה ופטורין) כתבו שאין לדמות הסוגיות. **ותמה המהרש"א** (נמוק' ד"ה ופטורין) מדוע אין לדמות הסוגיות ובמה נשתנו בני החבורה מהאדון והעבד.

והמלכי בקודש (קרבן פסח פ"ג ה"ד) **והפתח הבית** (שם) כתבו, שלדעת הרמב"ם אכן מסתבר שדין בני החבורה כדין האדון והעבד, ורק אם אחר זריקת הדם שכחו בני החבורה של מי מהם נשחט תחילה, פטורין מלעשות פסח שני, ואם שכחו קודם זריקת הדם חייבים בפסח שני.

ועוד ביאר **הפתח הבית** (קרבן פסח פ"ד ה"ו אות כה ד"ה ונגוף), שאף האדון והעבד חייבים בפסח שני רק אם נתעורר להם הספק קודם זריקת הדם, שלא יזרקו את הדם, רק יביאו בפסח שני קרבן שיהיה ראוי לאכילה, ואם כבר נזרק הדם, פטורים מפסח שני אפילו נתברר להם עתה שכבר קודם זריקת הדם נשכח מהם מה פסחם. וכן הדין בבני החבורה שאם קודם זריקה נתעורר ספיקם לא יזרקו הדם ויביאו בפסח שני, ורק משום שבפועל כבר זרקו, פטורים מפסח שני, אפילו שאחרי הזריקה נתברר למפרע שמקודם הזריקה כבר לא היה פסחם ראוי לאכילה. **אולם הלחם משנה** (קרבן פסח פ"ג ה"ד) ביאר, שלעולם הנמנה על איזה פסח בראשון פטור מלעשות פסח שני, אפילו לא ידע בשעת זריקת הדם על איזה פסח הוא נמנה, ולכך פטורים בני החבורה מלעשות פסח שני, שודאי מנויים היו על איזה פסח, והאדון והעבד חייבים בפסח שני, משום שמתחילה שחט העבד על תנאי שיברור לו האדון את שלו, שאם נצטוה לשחוט גדי, יהיה הטלה שלו והגדי לאדונו, ואם נצטוה לשחוט טלה, יהיה הגדי לעצמו והטלה לאדונו, וכיון שתלה שחיטתו בזכירת האדון ובירורו, והאדון שכח מה ציוה כבר קודם זריקה, הרי זה כאילו לא שחט עבורו כללי[כט].

וכעין זה ביאר **הקרני ראם** (על המהרש"ל שם), שסברו התוספות שלעולם הנמנה על איזה פסח, אפילו לא ידע בשעת זריקה מה פסחו, פטור מפסח שני, ולכך פטורים בני החבורה מפסח שני, שהרי ודאי מנויים היו על איזה פסח, והאדון והעבד חייבים בפסח שני משום ששכחת העבד הרי היא קלקול ועיוות השליחות, ושליח שעיוות וקלקל שליחותו בטלה שליחותו[ל], וכיון שבטלה שליחותו כאילו לא שחט לאדון כלום[לא].

והשפת אמת (נמוק' ד"ה ופטורין) ביאר, שאפילו אם שכחו בני החבורה קודם זריקת הדם איזה מהפסחים נשחט תחילה, ראוי לפוטרם מפסח שני, שודאי לא נעקרו מהתמנותם על פסחם הראשון ששחט עליהם השליח לכל ענין, אלא כדי להביא בעצמם פסח אחר, וכיון שבשעת זריקת הדם לא ידעו מה פסחם, מתברר למפרע שבטעות נעקרו מהתמנותם על הפסח ששחט עליהם השליח, שהרי לא עלה בידם לצאת ידי חובה בפסח אחר, ועקירה בטעות אינה עקירה, ואדרבה, אם שכחו קודם זריקה מה פסחם, למפרע הרי הם מנויים על הפסח ששחט השליח, וראויים לאכול מפסחו, והדין שבמשנה שלא יאכלו מפסחו ופטורים מפסח שני ודאי כששכחו אחרי זריקה מה פסחם.

ועוד ביארו **הצל"ח** (ד"ה ופטורין) **והשפת אמת** (לעיל פח: ד"ה לפי)לב, שאפילו קודם זריקת הדם שכחו בני החבורה מה פסחם, מכל מקום פטורים מפסח שני בפסח שני כיון שבשעת זריקת הדם לא היה הפסח עומד לאכילה, ולא משום שבטלה שליחות העבד. ועוד הקשה המלכי בקודש (שם), שלא מסתבר שהעבד שחט על דעת שאחר שחיטה וזריקה יברר לו האדון מה שלו אם הגדי או הטלה, אלא שחט על דעת מה שאמר לו האדון תחילה, וכיון שתחילה בירר לו האדון גדי או טלה, אפילו שאחר הזריקה לא ידוע לו מה ביירר, מכל מקום בשעת שחיטה היה העבד שליח ושחיטתו שחיטה ראויה. **לג. כמבואר** בכתובות (פה.) 'לתקוני שדרתיך ולא לעוותי', ששליח שקלקל מתבטלת שליחותו. וכמבואר בפני יהושע (קידושין מג: ד"ה מכל), שאף ששחיטת כל הקרבנות אין צריכה מינוי שליחות, שמאחר שנתקדש הקרבן הרי הוא עומד לשחיטה, מכל מקום הפסח צריך מינוי שליחות, שאין הקדשתו גומרת דינו לשחיטה, כיון שיכולים להמנות ולהמשך עד השחיטה. **לא. אמנם** יש לעיין בדבריו, מדוע חייב אף העבד לעשות פסח שני, אפילו שבקלקולו נתבטלה שליחות האדון, מכל מקום עבור עצמו עדיין הוא ראוי לשחוט, וכיון שעל איזה מהפסחים היה מנוי, מדוע יעשה פסח שני. ועוד יקשה, מדוע פירש אביי (לעיל פח:) שרק אם שכחו קודם זריקת הדם חייבים לעשות פסח שני, הרי לפי סברתו ששכחת העבד מבטלת שליחותו, ראוי היה לדון שאפילו אם שכח אחרי זריקה מבוטלת שליחותו למפרע, וכאילו לא שחט עבור האדון כלום. ואולי אין האדון מקפיד אם שכח העבד אחרי זריקת הדם. **לב. וכן** תירצו המלכי בקודש (קרבן פסח פ"ג ה"ד ופטורין), בשו"ת מנחת יהודה (להרי יהודה ליבי מלבוב, סו"ס סי' נג ד"ה ונגוף), העוד יוסף חי (נמוק' ד"ה ופטורין), התפארת ישראל (פ"ט מ"ט הלכתא גבירתא) ובשו"ת מהריא"ז ענזיל (סי' כג ד"ה משונה).

כהלכה שהרי הוא בעצמו רשאי לאכול מפסחו, ואפילו אם שלהם נשחט תחילה, ועל שלהם הם מנויים, ושלהם לא היה ראוי לאכילה בעת זריקת הדם, מכל מקום מספק לא יתחייבו בפסח שניל"ג.

והמים עמוקים (לרבי מהרי מנדריסק, נמוס' ד"ה ופטורין) ביאר, שבני החבורה פטורים מפסח שני משום שלעולם יש לדון את המשלח כאילו עומד עם השליח, וכיון שאם היו בני החבורה עומדים בפועל עם שליחם בעת השחיטה, לא היה להם ספק מה פסחם, וראויים היו אף לאכול מאחד הפסחים, נמצא שאין פסול בעצם פסחם, רק חוסר ידיעה למנוייו, לכך פטורים מפסח שני. ואילו האדון ששכח מה ציוה, כיון שאפילו היו המשלח והשליח נמצאים יחד בפועל בעת השחיטה לא היו יודעים כל אחד מה פסחו, לכך פסולה זריקת דם פסחם ופסול קרבנם וחייבים בפסח שני.

והישועות מלכו (קריית מרכבא, קרנן פסח פ"ג ה"ד) ביאר, שהאדון והעבד חייבים בפסח שני כיון שכשנזרק דם פסחם מדאורייתא לא היה ראוי פסחם לאכילה, שמדאורייתא אין הפסח נאכל שלא למנוייו, והם לא ידעו מה פסחם, ואילו בני החבורה אף שלא ידעו מה פסחם מכל מקום מדאורייתא ראוי פסחם לאכילה, שאם נשחט קודם ששחט השליח פסחו, הרי שם פסח עליו ויאכלוהו בתורת פסח, ואם נשחט אחר ששחט השליח פסחו, שם שלמים עליו כשאר מותרי הפסח, ויאכלוהו בתורת שלמים, וכיון שמדאורייתא ראוי פסחם לאכילה פטורים מפסח שניל"ד.

וכעין זה ביאר **הקהלת יעקב** (תלמוד, מוספות דרבנן מוס ס פ' רלג) שבני החבורה פטורים מפסח שני כיון שמדאורייתא מנויים הם על הפסח ששחט עליהם השליח, ואף ראויים הם לאכול מאותו פסח, שהרי מתחילה ודאי היו מנויים על אותו פסח, ואף שיש להסתפק שמא נמשכו מהפסח הראשון, ושלהם נשחט תחילה, מכל מקום מדאורייתא יש להעמידם על חזקתם הראשונה, שהיו מנויים על הפסח הראשון ששחט השליח, והעבד והאדון חייבים בפסח שני, כיון שאין ידיעה מה פסחם, דינם כאינם מנויים על שום פסח.

ובשו"ת בית יצחק (שמעלקים, יו"ד ח"ס פ' קכו מוס ג-ה) ביאר, שאכן חלוקים המשניות בדין, משנה זו שפטרו בה את בני החבורה מפסח שני נשנית בשיטת רבי (לעיל נג.), שהנמנע מפסח ראשון חייב כרת אפילו הקריב בפסח שני, וכיון שאם ייאסרו לאכול מפסחם נפסל פסחם ויתחייבו כרת, הרי להם העשה של אכילת הפסח כעשה שיש בו כרת, וראוי עשה שיש בו כרת להתירם לאכול משני הפסחים, מה ששחטו בעצמם ומה ששחט עליהם השליח, ואף שבאחד משני הפסחים אינם מנויים, ואכילתם ממנו באיסור לאו או עשהלה, מכל מקום ראוי העשה של הקרבת הפסח לדחות לא תעשה או עשה שיש באכילת פסח לשאינם מנויים, וכיון שראויים לאכול משני הפסחים הרי דם פסחם נזרק על מנת להיאכל וכשר, ולכך פטרום מפסח שני. ואף שרק כשמתקיים העשה בעת שנעקר הלאו, נדחה הלאו (סנמ קנג:), ולפי מה שצידד **הטורי אבן** (מגיגה ג: ד"ה ומהשמם) שאין די שיתקיים העשה ויעקר הלאו באותו זמן, רק צריך שייעשו שניהם בפעולה אחת ובגוף אחד, ובאכילתו משני הפסחים הרי זה כגופים מחולקים, שמקיים העשה באכילתו מפסחו ונדחה הלא תעשה באכילתו מהפסח השני שלא נמנה עליו, ולפי זה ראוי שלא יהיה הלאו נדחה מפני העשה של אכילת הפסח. אלא שכיון שדעת בעלי המשנה כרבי, שביטול פסח ראשון מתחייבים בני החבורה כרת, ניחא, שעשה שיש בו כרת דוחה לא תעשה אפילו כשאין העשה מתקיים עם עקירת הלאו, וכמבואר בתוספות בזבחים (נג: ד"ה לענין). ומשנת העבד והאדון שחייבים בפסח שני (לעיל פח:) נשנית בשיטת רבי חנניא בן עקביא (לעיל נג.), שרק המזיד בשני הפסחים חייב כרת, וכיון שאם יקריבו בשני אין פסילת פסחם הראשון מחייבתם כרת, לא יוכלו לאכול משני הפסחים, שבאחד אינם מנויים ואכילתם ממנו באיסור לאו או עשה, ועשה של הקרבת הפסח כשאין בו כרת אין דוחה ללא תעשה שלא לאכול מפסח שלא נמנו עליו, כשאין העשה מתקיים בחד מחתא ובגוף אחד עם עקירת הלאו.

והחלקת יואב (מ"ח מוס' סי' כד נהערה ד"ה ובזה) ביאר, שלא נחלקו המשניות בזה, ולדעת הכל נדחה לא תעשה של אכילת פסח לשאינם מנויים מפני העשה של אכילת פסח והקרבתו, אלא שרק כשיאכלום בבת אחת יהיה הלא תעשה נדחה מפני העשה, והעבד והאדון אפילו יאכלו משני הפסחים בבת אחת, לא יצאו ידי חובתם, כיון שפסחיהם משני מינים שאין שוים בטעמם, זה גדי וזה טלה, וכיון שהאחד רשות והאחד מצוה ואין טעמם שוה, הרי מתבטל טעם המצוה בשל רשות, וכיון שלא יצאו ידי חובתם באכילה משני הפסחים, נמצא דם פסחיהם נזרק שלא על מנת לאכול הבשר, ונפסל, ולכך נדחים לפסח שני, ובני החבורה שפטורים מפסח שני, הרי זה רק כששחטו בעצמם פסח מאותו המין ששחט עליהם השליח, ולכך יצאו ידי חובתם באכילתם משני הפסחים, שכיון שטעם שני הפסחים שוה, ששניהם גדי או שניהם טלה, לא מתבטל טעם המצוה בשל רשות, ויצאו ידי חובתם.

לאיזה ענין נתמנה השליח

אמר להן אם אחרתי צאו ושחטו עלי. רש"י (ד"ה אמר להם שם) פירש, שמעצמו יצא אחד מבני החבורה לבקש את הפסח ולשוחטו, ולא נתמנה לכך על ידי בני החבורה, ולכך בני החבורה רשאים בכל אופן לאכול מפסחם, שמתחילה עקרו עצמם מהתמנותם על הפסח הראשון שמבקש השליח, ורק השליח בספק אם מנוי על מה שחט בעצמו או על מה ששחטו עבורו בני החבורה. אמנם **הרמב"ם** (קרנן פסח פ"ג ה"ה) נקט, 'אמר להם זה ששלחוהו לבקש פסח שאבד ולשחטו, אם איחרתי שחטו עלי אתם', ומשמע ש'ששלחוהו לבקש פסח שאבד ולשחטו', דשלא כסברת רש"י שמעצמו הלך לבקש הפסח ולשוחטו. **והכסף משנה** (שם) תמה, אם מינוהו לשחוט עבורם הפסח מדוע יאכלו מפסחם כשהדבר ספק איזה מהפסחים נשחט תחילה, שמא של השליח נשחט תחילה ועל שלו הם מנויים. ולכך ביאר, שסבר הרמב"ם שמינוהו לבקש הפסח כדי שישחטוהו הם בעצמם, ולא שישחטהו השליח עבורמלו, וכיון ששחטו בעצמו ודאי אינם מנויים על שלו, ורשאים בכל אופן לאכול משלהם.

אולם הסם חיי (ליקוטים דף יג. קרנן פסח פ"ג ה"ד) ביאר, שאכן סבר הרמב"ם שמינוי גמור נתמנה השליח לבקש הפסח ולשוחטו עבור בני החבורהלז, אלא שכיון שאמר השליח 'אם איחרתי צאו ושחטו עלי', עקרו בני החבורה עצמם מהתמנותם על הפסח הנאבד וביטלו השליחות, כיון שמתוכן דבריו מובן שאין דעתו לשוב אליהם עד הלילה, שהרי אם דעתו לשוב מבעוד יום לא היה צריך לצוותם מתחילה שישחטו עבורם, רק כשישוב יצווים, וכיון שאין דעתו לשוב עד הלילה, עקרו בני החבורה עצמם מהתמנותם על הפסח הנאבד שמא לא ימצא את הפסח הנאבד, ויפסידו את שחיטת הפסח.

האופן שכולם שליחים זה לזה

אמר להן ואמרו לו. רש"י (ד"ה אמר להם) פירש, 'אמר להם' שמינה את בני החבורה לשחוט עבורו אם יתאחר ולא ימצא הפסח. ומשמע שדין זה כשאר דינים שקדמו לו, שמינו בני החבורה שליח לבקש הפסח, וחזר השליח ומינה אותם לשחוט עבורו אם יתאחר, **אולם הרמב"ם** (קרנן פסח פ"ג ה"ו) העתיק דין זה בשתי חבורות, וכלשונו, 'אבד להן פסח ואבד לו פסח, ואמר להן צאו ובקשו ושחטו עלי, ואמרו לו צא ובקש ושחוט עלינו, והלך ומצא ושחט ומצאו הם ושחטו, אוכלין כולם מן הראשון, והשני ישרף'. ומשמע ששני מינויי השליחות שוים, ששניהם נתמנו לבקש מיד הפסח ולשוחטו, ולא תלו השליחות באיחור כלל. וביאר **הסם חיי** (ליקוטים דף יג. קרנן פסח פ"ג ה"ד-ה"ו), שבדווקא דקדק הרמב"ם לפרש דין זה בשתי חבורות, ובמינוי שליחות שוה, משום שלדעתו בני חבורה אחת שמינו שליח לבקש הפסח, אם חזר השליח ומינה אותם לשחוט עבורו אם יתאחר, מיד בטל מינוי הראשון וכבר אינו שליחם לשחוט עבורם הפסח, ואינם מנויים עמו על הפסח שימצא, רק הם שליחים עבורו לשחוט לו אם יתאחר, שכיון שאמר 'אם אחרתי צאו ושחטו עלי' מובן מדבריו שאין דעתו לשוב אליהם עד הלילה, שאם היה דעתו לשוב מבעוד יום מה לו לצוותם עתה על השחיטה, יצוום כשישוב, וכיון שאין דעתו לשוב מבעוד יום ושמא לא ימצא את הפסח, ודאי דעתם להעקר מהמינוי שהיה להם בפסח הנאבד, ולבטל שליחותו לגמרי, ורק בשתי חבורות ובמינוי שליחות שוה, יוכל להמצא שמינו אחד מחבורה ראשונה ואחד מחבורה שניה שיבקשו הפסחים, ויהיו הכל מנויים על פסח אחד זה שימצא תחילה, שמיד מעת המינוי נעקרים הכל מפסחיהם הראשונים ונמנים על אותו שימצא תחילהלח.

לג. **כמבואר** ברמב"ם (קרנן פסח פ"ו ה"י) לענין החופר בגל ביו"ד ניסן, ספק נטמא קודם שנזרק דם פסחו ספק נטמא אחר שנזרק הדם, פטור מפסח שני. וכעין זה ביאר השפת אמת בחידושים על הרמב"ם הלכות קרבן פסח (פ"ג ה"ד), שהעבד והאדון חייבים בפסח שני כיון שאחר הזריקה נודע שכבר היה שכוח קודם הזריקה, והיינו שפסחם בודאי לא ראוי לאכילה, ואילו פסחם של בני החבורה ספק נזרק דמו לאכילה, שהרי יתכן ששלהם נשחט תחילה ונזרק דמו כהלכה על דעת לאכול הפסח, ועל הספק לא יביאו פסח שני. וביאר עוד, שאפילו כשנשחטו שני הפסחים כאחד, גם כן אין פסולם פסול ודאי, שהרי מנויים היו על שני הפסחים, ואחד משניהם נזרק דמו על מנת לאכולו, ולכך פטורים מפסח שני. ואף שהנמנה על שני פסחים כאילו לא נמנה [כמבואר לעיל (פס:)], רק מדרבנן אינו נמנה, וכמבואר בתוספות יום טוב (פ"ח מ"ג ד"ה יאכל) שכיון שמדרבנן אין ברירה, אין המנוי על שני פסחים אוכל מפסחו, ומדאורייתא הרי הוא מנוי כהלכה על שני הפסחים לברר לו מאיזה מהם יאכל, שמדאורייתא יש ברירה. **לד. אף** שמדרבנן אסורים לאכול מפסחם, שמא של השליח נשחט תחילה ושלהם נשחט כשלמים, ושלמים שנשחטו אחר תמיד של בין הערבים אסור לאוכלם מדרבנן. **לה. לדעת** הראב"ד (קרנן פסח פ"ע ה"י) האוכל מפסח שלא נמנה עליו עובר בלאו של 'תושב ושכיר לא יאכל בו' (שמות יב מה). ולדעת הכסף משנה (קרנן פסח שם) איסור עשה יש באכילה מפסח לשאינם מנויים, מהמקרא 'לפי אכלו תכוסו' (שמות יב ד). **לו. קצת** כעין זה משמע ברש"י (ד"ה אמר להם שם) שנקט 'והן לא אמרו לו שחוט עלינו', ומשמע שרק לשחיטת הפסח לא נתמנה, אולם לעצם בקשת הפסח מינוהו. **לז. עוד** ביאר שם הסם חיי, שכן משמע מפשטות לשון המשנה שבפירוש מינוהו בני החבורה לשליח עבורם לבקש הפסח ולשוחטו עבורם, ואף שבמשנה לא נתפרש כלל שליחותו, רק השליחות שמינה השליח את בני החבורה עבורו אם יאחר, סבר הסם חיי שדין זה כהמשך לדין הראשון נאמר, ושליחותו של זה כשליחות האמורה תחילה 'אמרו לאחד צא ובקש ושחוט עלינו'. ופירש עוד הסם חיי, שכן גם משמע ברש"י שלשליחות גמורה נתמנה השליח לבקש הפסח ולשוחטו, וצ"ע, שהרי להדיא כתב רש"י (ד"ה אמר להם שם) 'והן לא אמרו לו שחוט עלינו'. **לח. וראה** עוד להלן בשם החסדי דוד ביאור נוסף בטעם שנקט הרמב"ם דין המשנה בשתי חבורות.

חובת פסח שני כששני הפסחים נשרפים

שניהן יוצאין לבית השריפה. רש"י (ד"ה ומס מין), **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ג ה"ו) **ובפסקי הרי"ד** (עמ' שמד) מפורש שאפילו כששני הפסחים נשרפים, פטור השליח ופטורים בני החבורה מפסח שני. **והר"י מלוניל** (עמ' רלה ד"ה ומס מין) ביאר טעמם, שכיון שודאי היו הכל מנויים על הפסח שנשחט ראשון, פטורים מפסח שני, אף שמחמת הספק אין רשאים לאכול מפסחם[לט].

וביאר המקדש דוד (קונטרס נעניני קדשים סי' ו סק"ו ד"ה הקשה), שאף ששני הפסחים אינם ראויים לאכילה, מכל מקום אין לדון זריקת דמם כזריקת דם שלא על מנת לאכול הבשר, שכן מדאורייתא ראויים שני הפסחים להאכל, אותו שנשחט ראשון הוא הפסח וראוי להאכל בתורת פסח, ואותו שנשחט שני ראוי להאכל בתורת שלמים, כשאר מותרי הפסח שאפילו שנשחטו לשם פסח הרי הם שלמים[מ], ורק מדרבנן אסור לאכול השלמים כיון שנשחטו אחר תמיד של בין הערבים[מא], וכל שאסור רק מדרבנן באכילה, אין לפסול זריקת דמו כדין זריקת דם על בשר שאין ראוי לאכילה[מב], וכיון שנזרק דם פסחם כהלכה פטורים בני החבורה והשליח מפסח שני.

וכעין זה מבואר **בחסד לאברהם** (קרבן פסח פ"ג ה"ד ובדרך), שמדאורייתא ראויים בני החבורה והשליח לאכול משני הפסחים, ואף שבאחד מהפסחים אינם מנויים, ואכילה מפסח לשאינם מנויים בלאו[מג], מכל מקום ראוי העשה של אכילת הפסח לדחות הלאו של אכילה לשאינם מנויים, שבלא דחיה זו לא יוכל לאכול מפסחו שלו[מד], ורק מדרבנן אסורים לאכול מהפסחים, גזירה 'כזית ראשון אטו כזית שני', דהיינו שרק כזית אחד מכל פסח מותר להם לאכול מדין עשה דוחה לא תעשה, וגזרו חכמים שאף אותו כזית לא יאכל שמא ימשיך ויאכל עוד באיסור[מה], וכיון שרק מדרבנן אסורים לאכול מפסחיהם אין לדונם כפסח שאין ראוי לאכילה, ולכך יצאו ידי חובתם ופטורים מפסח שני[מו].

אמנם הקשה **הסם חיי** (ליקוטים דף יג: קרבן פסח פ"ג ה"ו ד"ה ופטורין), כשנשחטו שני הפסחים כאחד מדוע פטורים בני החבורה והשליח מפסח שני, הרי כבר קודם זריקת הדם לא נודע על איזה מהפסחים נמנו, וכיון שנזרק הדם כשכבר ידוע שלא יוכל בשר הפסח להאכל, מדוע יפטרו מפסח שני[מז]. ותירץ, שאם ידוע שנשחטו שני הפסחים כאחד ודאי חייבים בני החבורה והשליח לעשות פסח שני[מח], ובמשנה נקטו לדין 'נשחטו שניהם כאחד' כצד בספק, שלא נודע איזה מהפסחים נשחט תחילה או שמא נשחטו כאחד, וכיון שספק הוא, ושמא נשחט האחד תחילה ועליו היו מנויים פטורים מפסח שני.

מינוי שליחות ברמיזה

לא אמר להן ולא אמרו לו. פירש **הרמב"ם** (פירוש המשניות), שאפילו רימזו בני החבורה לשליח או עשו כמה מעשים שמורים שדעתם להמנות על הפסח שמבקש ושוחט, וכן אם רימז השליח לבני החבורה או עשה כמה מעשים שמורים שדעתו להמנות על פסחם, מכל מקום לא אלו נמנים על שלו, ולא הוא נמנה על שלהם, כיון שלא מינה אותם בפירוש ולא הם מינוהו בפירוש. **וכן פסק** (קרבן פסח פ"ג ה"ו), שאפילו היה בליבם או עשו כמה מעשים שגילו שדעתם להמנות אלו על שלו והוא על שלהם, מכל מקום לא הועילו מעשיהם אם לא נתמנו בפירוש. **וביאר הכסף משנה** (שם), שכן הוציא הרמב"ם מייתור לשון המשנה, שאחרי שנתפרש הדין כששלחו בני החבורה שליח, ושכששלח השליח את בני החבורה, מאליו נודע שאם לא שלחוהו או שהוא לא שלחם שאין ביניהם כלום, וודאי פירשו הדין כשלא שלחו ללמד שאפילו שלחו ברמז או גילו דעתם אין בכך כלום.

וביאר החסד לאברהם (קרבן פסח פ"ג ה"ו ד"ה ומס), שלא נחלק בזה הרמב"ם על **שיטת הרא"ש** (קידושין פ"ב סי' ז) שאדם שגילה דעתו לשדכן שהוא חפץ באשה פלונית, והלך השדכן וקדשה עבורו בלא מינוי שליחות, שהיא מקודשת לו, כיון שזכיה היא לו וזכין לאדם אפילו שלא בפניו. ואף לדעת הרמב"ם די בגילוי דעת למנות שליחות, ואם לא שחטו בני החבורה פסח אחר, הרי הם מנויים על הפסח ששחט השליח, אפילו לא מינוהו בפירוש, וכן להיפך, אם לא שחט השליח כלום, הרי הוא נמנה על הפסח ששחטו בני החבורה אפילו לא נמנה עמהם בפירוש, כיון שזכות היא להם. ורק באופן ששחטו בני החבורה בעצמם, נקט הרמב"ם שאין מינוי שליחות ברמיזה, משום שבשחיטתם כל אחד לעצמו מתברר שרמיזתם ומינוי השליחות לא יועיל עבורם ואין להם בזה זכות, רק אדרבה טוב להם שיאכלו כל אחד משלו, ולא יוצרכו לברר איזה נשחט ראשון[מט].

עוד ביארו החסד לאברהם (שם), **הסם חיי** (ליקוטים דף יג: קרבן פסח פ"ג ה"ו ד"ה ע"ש נסוף) **והשש המערכת** (פ"ט מ"ט), שסברא זו הוציא הרמב"ם מהמבואר בברייתא (להלן נט.) שמדין זה מוכח שיפה שתיקה מדיבור[נ]. ויש לתמוה, הלוא לעתים יפסידו בשתיקתם, שאם שחט רק השליח או רק בני החבורה, כיון שלא דיברו כלום יפסידו אותם שלא שחטו שלא נמנו על שום פסח, ולפי סברתם ניחא, שודאי יכולים להמנות על הפסח ברמיזה בעלמא, ואין צריכים לדיבור, ואדרבה גדולה מעלת השתיקה והרמיזה מהדיבור, שבדיבור יכולים להפסיד פסחיהם אם שחטו שניהם ולא נודע איזה נשחט תחילה, ובשתיקה ורמיזה לעולם ירוויחו, שאם שחטו שניהם יאכל כל אחד משלו, ואם שחט האחד הרי כולם נמנים על שלו.

הטעם שיש להשאיר אחד מבני חבורה ראשונה

אחד מאלו בא לו אצל אלו ואחד מאלו בא לו אצל אלו. רש"י (ד"ה שם), **הר"י מלוניל** (מי"צ עמ' רלה) **והפסקי רי"ד** (עמ' שמה) ביארו, שלכך נקטו במשנה שחובה להשאיר בכל פסח אחד ממנוייו הראשונים, כיון שלדעת הכל (להלן נט.) אסור שימשכו כל בעלי הפסח וישאר הפסח בלא בעלים[נא]. **ורבינו חננאל** (להלן

לט. וראה בצל"ח (ד"ה ופטורין) שחידוש יש בדין זה, שכיון שבפועל נשרפים שני הפסחים, ראוי היה שיתחייבו בני החבורה והשליח בפסח שני, כיון שסוף סוף למפרע מתברר שדם הפסחים נזרק שלא על מנת להאכל. וכן הקשה השפת אמת (לעיל פח: ד"ה דלמ"ד). ולהלן (נט. ד"ה מכאן) ביאר הצל"ח מהיכן הוציא הרמב"ם דין זה. **מ. כפסק** הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ח ה"ב) שמותר הפסח אין צריך עקירה ומאליו הוא עומד לשם שלמים, ואפילו שחטוהו לשם פסח. **מא. כמבואר** בתוספות ביומא (נט. ד"ה מלמ). **מב. כמבואר** בתוספות לעיל (נג: ד"ה רבי), שלסוברים שתחומין דרבנן מותר לשחוט הפסח על העומד חוץ לתחום אם יוכל להכנס בליל ט"ו לאכול הפסח, אפילו שבכניסתו עובר על איסור תחומין דרבנן. **מג. לדעת** הראב"ד (קרבן פסח פ"ט ה"ו) האוכל מפסח שלא נמנה עליו עובר בלאו, 'תושב ושכיר לא יאכל בו' (שמות יב מה). ולדעת הכסף משנה (קרבן פסח שם) איסור עשה יש באכילה מפסח לשאינם מנויים, מהמקרא 'לפי אכלו תכוסו' (שמות יב ד). **מד. וביאר** עוד החסד לאברהם, שאפילו שקיום העשה ודחיית הלאו לא באים בחדא מחתא, שהעשה מתקיים באכילתו מפסחו שלו, ודחיית הלאו באכילתו מהפסח השני, וכלל הוא שלא תעשה נדחה מפני עשה רק כשהעשה מתקיים בעת שנדחה הלאו [כמבואר בשבת (קלג:)], מכל מקום ראוי העשה של פסח לדחות הלא תעשה שיש באכילת פסח לשאינם מנויים, כיון שהעשה מתקיים בעת שנדחה הלאו, כיון שנזרק דמו יוכלו לזרוק רק דמו של אחד מהנשחטים, והשני ממילא יפסל אחר שלא נזרק דמו, ומאותו שנזרק דמו יוכלו כולם לאכול ואפילו נשחט שני, כיון שהנמנה על שני פסחים ונשחטו בבת אחת למנות שליחות, ואם לא שחטו בני החבורה פסח אחר, הרי הם מנויים על הפסח ששחט השליח, אפילו לא מינוהו בפירוש, וכן להיפך, אם לא שחט השליח כלום, הרי הוא נמנה על הפסח ששחטו בני החבורה אפילו לא נמנה עמהם בפירוש, כיון שזכות היא להם. ורק באופן ששחטו בני החבורה בעצמם, נקט הרמב"ם שאין מינוי שליחות ברמיזה, משום שבשחיטתם כל אחד לעצמו מתברר שרמיזתם ומינוי השליחות לא יועיל עבורם ואין להם בזה זכות, רק אדרבה טוב להם שיאכלו כל אחד משלו, ולא יוצרכו לברר איזה נשחט ראשון[מט].

מג. לדעת הראב"ד (קרבן פסח פ"ט ה"ו) האוכל מפסח שלא נמנה עליו עובר בלאו, 'תושב ושכיר לא יאכל בו' (שמות יב מה). ולדעת הכסף משנה (קרבן פסח שם) איסור עשה יש באכילה מפסח לשאינם מנויים, מהמקרא 'לפי אכלו תכוסו' (שמות יב ד). **מד. וביאר** עוד החסד לאברהם, שאפילו שקיום העשה ודחיית הלאו לא באים בחדא מחתא, שהעשה מתקיים באכילתו מפסחו שלו, ודחיית הלאו באכילתו מהפסח השני, וכלל הוא שלא תעשה נדחה מפני עשה רק כשהעשה מתקיים בעת שנדחה הלאו [כמבואר בשבת (קלג:)], מכל מקום ראוי העשה של פסח לדחות הלא תעשה שיש באכילת פסח לשאינם מנויים, כיון שהעשה מתקיים בעת שנדחה הלאו, כיון שנזרק דמו יוכלו לזרוק רק דמו של אחד מהנשחטים, והשני ממילא יפסל אחר שלא נזרק דמו, ומאותו שנזרק דמו יוכלו כולם לאכול ואפילו נשחט שני, כיון שהנמנה על שני פסחים ונשחטו בבת אחת הרי האחד אחריות לחבירו, וכיון שנפסל האחד בחוסר זריקת הדם בא חבירו תחתיו. ועוד ביאר, שלכך גם לא פירשו במשנה בדין זה 'או שנשחטו שניהם כאחד' כאמור בתחילת המשנה, משום שאם נשחטו שניהם כאחד לא יצדק הדין ששני הפסחים ילכו לבית השריפה, רק האחד מהם, וכמבואר. **מט. וכן** יבואר לדעת התוספות רי"ד (קידושין מה: ד"ה ודילמא) שאין אדם נעשה שליח לקדש שלא מדעת המשלח, כיון שאין זה זכות גמורה למקדש, שמעה שמקדשה נאסר בקרובותיה. הרי שאף לדבריו במקום שאין כל רעה למשלח נעשה שליח בלא מינוי, כך בשליחות לשחוט הפסח, אם לא שחטו בני החבורה או לא שחט השליח, הרי אלו נמנים על אותו ששחט, כיון שזכות גמורה היא להם. והחסדי דוד (על תוספתא, פ"ט ה"ג ד"ה ומתני) הוסיף עוד, שכן נקט הרמב"ם שאין מועיל שליחות ברמיזה, רק לענין שתי חבורות שאבדו פסחיהם ושלחו אלו לאלו, וכמוכח מתחילת דבריו שם (ה"ו), ואם היו מחבורה אחת, ודאי מעשיהם עתה המשך למעשיהם הראשונים, וכיון שנמנו תחילה על פסח אחד, די בזה, ואפילו מינו שליחם ברמיזה בעלמא הרי הוא שליחם לכל דבר. **נ. שהרי** אם היו ממנים אלו את אלו לשחוט עבורם חובה היה עליהם לברר איזה נשחט ראשון, ויתכן שהיו פסחיהם הולכים לבית השריפה, וכיון שלא מינו אלו את אלו רשאים אלו ואלו לאכול מפסחיהם. וכן כתב התוספות יום טוב (פ"ט מ"ט ד"ה ופ) שכדברי הרמב"ם מוכח ממה שנקטו בברייתא (להלן נט.) שמדין זה מוכח שיפה שתיקה מדיבור. וראה בקול הרמ"ז (פ"ט מ"ט ד"ה שמיקומיה) ובבית דוד (פ"ט מ"ט ומוי"ט ד"ה ופ, נפ"ד) שדחו סברתו. **נא. וראה** בקול סופר (פ"ט מ"י סוף רעג) שאפילו שאם ימשכו כולם מפסחיהם אין כאן ודאי איסור דאורייתא, שהרי יתכן שכלל לא נמשכו רק מתחילה היו מנויים אלו על פסח ואלו על זה, מכל מקום ראו חכמים להחמיר בזה, ואפילו לשיטת הסוברים שספק דאורייתא לחומרא רק מדרבנן, ומדאורייתא יש להקל אף בספק

19/06/2018 אהח

צט. ד"ה זמי) ביאר, שחובה להותיר בכל פסח אחד ממנוייו הראשונים, משום שדין הוא במינוי הפסח שרק אותו שהיה עיקר בפסח יכול למנות אחרים על הפסח, לכך חובה להותיר את העיקר שבחבורה שיהיה נמנה על הפסח כדי למנות את בני החבורה האחרת על הפסחנב.

וכתב הקרבן חגיגה (סי' יז), שעיקר דין המשנה שאם נתערבו הפסחים ימנו כולם מחדש על שה אחד מהתערובת, דין זה נרמז במקרא, שלכך כפלו הכתובים ופירשו (שמות יב ג) 'ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית', שמשמע שפעמיים נמנו, תחילה על 'שה לבית אבות', ושוב נמנו על 'שה לבית', הוא שה אחר שנמנו עליו בבית אחר, ללמד שאם נתערבו הפסחים ימנו מנוייו מחדש על שה אחד מהתערובת.

זכיית החבורה האחרת בפסח

ואם שלך הוא הפסח הזה ידינו משוכות משלנו. רש"י (ד"ה פסח) ופסקי הרי"ד (עמ' זמה) פירשו, שכשמשכו ידם מפסחם הוסיפו בני החבורה המושכים ואמרו 'ויהא פסחינו לבני חבורה האחרת'נג. וביאר בקול הרמ"ז (פ"ט מ"י נרע"ג ד"ה פסח), שדי באמירה זו לזכות פסחם לבני החבורה האחרת, ואין צריכים בני החבורה האחרת לקנות מהם בקנין גמורנד.

הטעם שנתפרש הדין גם בחבורות של חמשה ועשרה

וכן חמש חבורות של חמשה חמשה ושל עשרה עשרה. בגמרא (להלן צט.) דקדק רב אשי שלכך פירשו במשנה גם דין חמש חבורות של חמשה אנשים שנתערבו פסחיהם, אף שדינם שוה לשתי חבורות שנתערבו, ללמד שרק אם יש בכל חבורה די מנויים שיוכלו להתפזר בכל הפסחים המעורבים להמנות עליהם או להמנות אחרים עמהם. **ובקול הרמ"ז** (פ"ט מ"י נרע"ג ד"ה ופסח) ביאר, שעוד נתחדש בזה לפי המבואר **ברמב"ם** (קרבן פסח פ"ג ה"ח) שלעתים יוכל אדם להמנות על שני פסחים, ויאכל מהנשחט ראשון, לפי זה יכולים היו בני החבורות שנתערבו פסחיהם להמנות כולם על שני הפסחים, ואחר שנעשו מנויים על שני הפסחים יפרשו כל חבורה מפסח אחד, ויחזרו למעמדם הראשון שכל חבורה מנויה על פסחה. ולכך פירשו הדין גם בחבורות של חמשה חמשה, מלבד חבורות של עשרה עשרה, ללמד שאפילו שיוכלו כל חמשת החבורות להמנות על כל הפסחים, שיש די בכל פסח ליתן כזית לכל אחד, מכל מקום לא חילקו חכמים בדבר, ולעולם חששו שלא ימנו הכל על אחד שמא לא יהיה לכל אחד כזית.

צט.

תוספת המשנה על המקרא

מכאן אמרו חכמים יפה שתיקה לחכמים קל וחומר לטפשים שנאמר אויל מחריש חכם יחשב. הקשה קול הרמ"ז (פ"ט מ"ט ד"ה יפה), אחר שמקרא מפורש הוא שיפה שתיקה לטיפשים, מה הוצרכו להוכיח מהמשנה את שכבר נכתב במקרא. ותירץא שלא באו להוכיח מהמשנה צדקת הכתובים, רק לפרש הכתובים באו, שלא יוכל המקרא להתפרש בסתם שתיקה, שבה לא יחשב האויל חכם רק יועיל בשתיקתו שלא יחשבוהו לאויל, ורק בשתיקה כשתיקת השליח ובני החבורה יחשב האויל כחכם, שנראה בשתיקתו כאילו מתוך ידיעת הדין וההלכה הוא שותק, [שיודע הקלקולים שיכולים לצמוח מתוך מינוי השליחותב].

עיקר מעלת השתיקה לחכם או לטיפש

קל וחומר לטפשים שנאמר אויל מחריש חכם יחשב. הקשה קול הרמ"ז (פ"ט מ"ט ד"ה יפה), הרי סותר הכתוב את הקל וחומר, שכיון שנאמר (משלי יז כח) 'גם אויל מחריש חכם יחשב' משמע שעיקר מעלת השתיקה לחכמים, ו'גם' אויל יש לו איזה מעלה בשתיקתו, ומה זה שנקטו חכמים 'קל וחומר לטיפשים', שמשמע שגדולה מעלת השתיקה לטיפשים מלחכמים. וכקושייתו מוכח בירושלמי (פ"ט ה"ט) שהביאו המקרא 'גם אויל מחריש חכם יחשב' והוסיפו 'ואין צריך לומר חכם מחריש', הרי שהסכימו שעיקר מעלת השתיקה לחכמים, ושלא כהקל וחומר שהגדיל מעלת השתיקה לטיפשים מלחכמים.

ותירץ קול הרמ"ז, ש'גם' לא נאמר ליתן סייג למעלת השתיקה לטיפש, רק לסייג מעלתו בכללות, ש'גם' הוא יוכל ליחשב חכם, מלבד עיקר מעלת החכמה שיש לחכם, ולענין מעלת עצם השתיקה, ודאי גדולה מעלתה לטיפש מלחכם וכמשמעות הקל וחומר, שהחכם גם בדיבור נחשב חכם, ואין השתיקה מעידה על חכמתו יותר מהדיבורג, ואילו הטיפש כשישתוק יוכלו לחשוב שמחכמה הוא שותק, וכעין השתיקה ממינוי שליחות הפסח, שבשתיקתו יש מקום לדון שמא מחכמה לא מינה שליח, שהבין הקלקול שיכול לצאת מדיבורו, וזהו שאמרו לענין השתיקה 'קל וחומר לטיפשים', שגדולה מעלת השתיקה לטיפש מלחכם, שהחכם ירויח רק שאין פסחו נפסד, והטיפש מרויח שאין פסחו נפסד, ועוד מרויח שנותן מקום לדונו שמחכמה נשתתקד.

והחסדי דוד (על המוספתא, פ"ט ה"ב ד"ה אמר) תירץ, שהכתובים שיבחו את החכמה שהביאתו לשתיקה, ומעלה זו תתייחס בעיקרה לחכמים, ששותקים מתוך חכמה, ובברייתא שיבחו את הריוח שבא מתוך השתיקה, ועיקר מעלה זו לטיפשים יותר מהחכמים, שהחכמים ישתקו מלמנות שליח רק משום החשש שמא לא יהיה נודע איזה נשחט ראשון או אם נשחטו שניהם כאחד, ויפסידו מצות אכילת הפסח, ואם יוודע איזה נשחט ראשון ויוכלו לקיים מצות אכילת הפסח, לא יקפידו על הפסד דמים שבא להם בהוצאת הפסח השני לבית השריפה, והטיפשים ישתקו מלמנות שליח בפסח שנאבד, משום הפסד הממון שיבוא להם בהוצאת פסח או שנים לבית השריפה, נמצא שהטיפשים הרויחו בשתיקתם יותר מהחכמים, בין נודע איזה נשחט ראשון בין לא נודעה.

וכעין זה תירץ **הפני משה** (על הירושלמי, פ"ט ה"ט ד"ה וכן), שהכתובים הגדילו מעלת השתיקה לענין החכמה שהביאתו לשתוק, ובזה גדלה מעלת השתיקה לחכמים ששותקים מתוך חכמה, וכגון כששותקים במחלוקת, וכפירושו ש'מחריש' היינו 'משתיק', שבשתיקתו השתיק אחרים, וכגון שטענו נגדו וסבל עלבונו ושתק, שבשתיקתו השתיק את שטען כנגדו, והחכם ששותק ידוע לכל שמתוך חכמתו נשתתק להשתיק המחלוקת, והטיפש ששותק, אף שמחמת טיפשות שותק, שאין בפיו טענה ניצחת להשיב דברים, מכל מקום הועיל בשתיקתו לעצור המחלוקת. ובמשנה הגדילו מעלת השתיקה לענין השותק עצמו, ובזה גדלה מעלת הטיפשים שיפה להם השתיקה משום שלא יועילו בדיבורם כלום.

ובחידושי רבינו משה מאימראן (ד"ה יפה) תירץ להיפך, שעיקר מעלת השתיקה לטיפשים, ו'גם' אויל מחריש לא נאמר ליתן סייג למעלת השתיקה לאויל, שהרי בעיקר ראויה השתיקה לאויל, רק ליתן סייג למעלת החכמה שתבוא לו מהשתיקה, ולומר 'הגם שהוא אויל' אם יחריש לחכם יחשבז.

ובפירוש הכותב (עין יעקב ירושלמי פ"ט סי' ד) תירץ שלא באו חכמים להגדיל מעלת השתיקה לטיפשים, שזה פשוט וידוע שאין בדבריהם תועלת, רק עיקר חידושם ש'יפה שתיקה לחכמים', ולא שתיקה גמורה שדומם ואינו מדבר כלל שבה אין מעלה לחכמים, רק השותק מתוך חכמה, כמודה על האמת או המשתתק ובולע עלבונו, שכיון שהמון העם אין מכירים במעלת שתיקה זו, ואדרבא יגנוה מתוך סברתם שראוי להתעצם בדבריו ולהכריע את שכנגדו, לכך חשו חכמים לפרש מעלתה, ו'קל וחומר לטיפשים' אין הכוונה שלהם יפה השתיקה יותר מלחכמים, רק לומר שבהם אין צורך לפרש שיפה להם השתיקה.

תיבת 'גם' והביאו המקרא מאמצעו 'אויל מחריש חכם יחשב', משום שעיקר כוונת הגמרא להוכיח מהמקרא צדקת הקל וחומר, שיפה שתיקה לטיפש מלחכם, שנראה כחכם מלבד שאין פסחו נפסד. ולהוכיח סברא זו לא הוצרכו לתיבת 'גם', רק די במאמר 'אויל מחריש חכם יחשב'. ועוד ביאר המגיה שם שעל דרך זה יתפרש מאמרם במגילה (יח.) 'מלה בסלע, משתוקא בתרין' [אם תרצה לקנות הדבור בסלע, תקנה השתיקה בשתים (רש"י שם ד"ה מלה)], שלכך נקטו שהשתיקה שוה שתים ולא אמרו 'שתיקה בסלעים', ללמד שהחכם שמעלתו בדיבור, בשתיקה מרויח סלע, ולטיפש שוה השתיקה שתים, שמרויח פסחו ומרויח שנחשב לחכם. ה. **ובזה** יתיישב גם הטעם שחשו להוכיח מהמשנה את מעלת השתיקה, אחר שמקרא מפורש משבח את השתיקה, שכן הכתובים שיבחו את החכמה שהביאה לשתיקה, ומהמשנה מוכח המעלה היוצאת מהשתיקה. ו. **וכעין** זה תירץ היפה עינים (ד"ה מכאן, נפירושו הפנ"י), שלא נסתר הקל וחומר מהכתוב, משום שהכתוב הגדיל מעלת השתיקה לחכמים, לענין עצם השתיקה, שבעיקרה טובה לחכמים ו'גם' לכסיל, ובמשנה הגדילו מעלת השתיקה לענין התועלת שתצא ממנה לשותק עצמו, שביותר מעולה היא לטיפשים שכל דבריהם מקולקלים ודאי לא יועילו בדיבורם כלום. וכן משמע ביפה מראה (ירושלמי פ"ט ה"ט), קרבן העדה (ירושלמי שם ד"ה ופל"ן), רידב"ז (שם ד"ה מני), ראש משביר (ד"ה יפה), וכן ביאר רבי יונה (נפירושו למוספתא פ"ט ה"ב, נמהדורתינו הוספו דבריו בליקוטים ותירוצים שעל גליון המוספתא). ז. **ועוד** ביאר באופן אחר, שבעיקר מעלת השתיקה שתבוא לשותק עצמו בזה תגדל מעלת הטיפשים, שיותר ראוי להם לשתוק, אחר שכל דבריהם מקולקלים, וזהו מה שאמרו 'קל וחומר לטיפשים', ואולם לענין מה שיחשבוהו כחכם, בזה תגדל מעלת החכם, שהאויל יחשב לחכם בשתיקתו, וייחסו לו חכמה מועטת שרק נסתלק מטיפשות, והחכם אם ישתוק יחשב לחכם גדול, וזהו שייחס הכתוב עיקר מעלת החכמה שתבוא מהשתיקה לחכמים דווקא.

וכדבריהם הוכיחו מהפסוק, ש'גם' אויל מחריש יחשב לחכם, הרי שדרך החכם לשתוק[ח].

והבינה לעתים (פיגו, דרוש סד) תירץ, שהפסוק והברייתא שוים בדבר שגדולה מעלת השתיקה לכל אחד שאינו בענין הדברים, והיינו ש'יפה שתיקה לחכמים וקל וחומר לטיפשים' נאמר לענין דיבור בדברי חכמה, שיפה בהם השתיקה לחכמים אם מאיזה סיבה ראוי להם לשתוק, אף שעסקם תמיד בדברי חכמה, וקל וחומר שיפה היא לטיפשים שכלל אין עסקם בדברי חכמה, ולעולם ראוי להם לשתוק מדיבור במה שאין עוסקים, ו'גם אויל מחריש חכם יחשב' היינו שמחריש מדברי הבאי שבהם עוסק האויל, וודאי שבדברים הללו כפליים תצדק השתיקה לחכם שלעולם אין עוסק בדברי הבאי[ט].

והתאוה לעינים (פ' קע) תירץ שהכתוב והברייתא לא באו לייחס עיקר מעלת השתיקה לחכם או לטיפש, רק לשבח השתיקה, וזהו שאמרו 'יפה שתיקה לחכמים וקל וחומר לטיפשים', ש'יפה השתיקה לחכמים' משום שעל ידה ישאו טיפשים קל וחומר בעצמם, ויאמר הטיפש, אם חכם שתק על עלבון שאין בו, ודאי ראוי לטיפש לשתוק על עלבון שיש בו. ואף המקרא לא בא לייחס עיקר מעלת השתיקה לחכמים או טיפשים, רק לומר שגם האויל יתכבד בשתיקתו, ולא פירש מעלת השתיקה לחכמים, שידועה היא לכל חכם'.

הפסח שנמשכו כל בעליו

שמתמעטין והולכין ובלבד שיהא אחד מבני חבורה קיים. כתבו התוספות לעיל (סג: ד"ה פקולו, פט. ד"ה וגטרמו), שפסח שנשאר שעה אחת בלא בעלים, שוב אינו ראוי לפסח, וכדין המפורש במשנה (לעיל נח.) שפסח שמתו בעליו לא יקרב לשם פסח אלא לשם שלמים.

ובטעם דבריהם כתב המקדש דוד (קונטרס מעניני קדשים פ' ג אות ו ד"ה והנה ניכוסלמי), שהפסח שנותר בלא בעלים פסול משום שאי אפשר עוד להמנות עליו, שהמנוי על הפסח יכול שיהיה באחד משני אופנים, או בעת שנרכש, שנעשה בעצמו בעלים על הפסח, או שימנוהו הבעלים על פסחם, ומההפקר לא יוכל אדם להמנות על הפסח, לכך כיון שנותר הפסח בלא בעלים ואין מי שיוכל למנות מנויים על אותו פסח, לכך נפסל.

והדבר שמואל (ד"ה ונלנד) **והגרי"מ פיינשטיין** (קונץ יסורין כה, עמ' תרפד ד"ה והנה) **ביארו,** שסברו התוספות שאפילו חזרו הבעלים ונמנו עליו או נמנו עליו אחרים פסול הפסח, שכיון שנדחה בעת שנמשכו כל מנוייו, דחוי הוא לעולם[יא].

אופנים שאף פסח שנמשכו כל מנוייו יכשר

שם. כתב **הרשב"א משאנץ** (לעיל פט. ד"ה וגטרמו), שכן הדין שנפסל הפסח שעמד בלא מנויים, רק כשנמשכו מנויי הפסח מדעתם וברצונם, שכיון שיכולים היו לעמוד במנויים ונמשכו נפסל הפסח אם עמד בלא בעלים, ואילו אבד פסחם ונמנו על אחר, אף שפסח הראשון עמד שעה אחת בלא בעלים, אם חזרו ומצאוהו כשר לפסח[יב].

והניר (על הירושלמי, פ"ו ה"ו ד"ה ניתמ) כתב שיש לצדד שמא בני חבורה הראשונה רשאים לחזור ולהמנות על פסחם זה שעומד בלא בעלים, ורק אחרים לא יוכלו להמנות עליו[יג].

והזהב מרדכי (פרקמ נפ אות ד) כתב, שאף לרבי יהודה לא יפסל הפסח להיות כקרבן בלא בעלים אם נמשכו ממנו רק כל בני חבורה ראשונה ועדיין בני חבורה שניה מנויים עליו.

והקדשי יהושע (מ"ק סי' כד ד"ה ולולי) כתב, שלא גרע הפסח משאר קדשים קלים, שאם נמכרו בקנין המועיל בהם, נתחלפו בעליהם וכשרים, כך הפסח שנפסל אם יעמוד בלא בעלים הראשונים לרבי יהודה, היינו רק כשנמנו עליו השניים כמנויי הפסח ולא בקנין גמור, ואילו נמכר להם הפסח בקנין גמור המועיל בקדשים קלים, יכשר להם הפסח אפילו שאין בני חבורה הראשונה מנויים עליו.

פסק הלכה במחלוקת רבי יוסי ורבי יהודה

שם. כתב **הלחם משנה** (קרבן פסח פ"ג ה"ז), שאף שלא פסק הרמב"ם בפירוש הלכה במחלוקת רבי יוסי ורבי יהודה, מדבריו מוכח שלדעתו הלכה כרבי יהודה, שכן פסק (שם) כלשון המשנה, שחמשה חבורות של חמשה בני אדם שנתערבו פסחיהם, יצילו פסחיהם בהתחלקות כל בני החבורות לעמוד על כל הפסחים ולהתנות שנמנים על הפסח שהם עומדים ומבטלים מנויים הראשון, ובדווקא נקט הרמב"ם כלשון המשנה, ללמד שאם באחת מהחבורות נמנו רק ארבעה לא יוכלו להציל הפסחים, וכדעת רבי יהודה שלא יועיל לצרף לחבורת הארבעה אחד מהשוק, משום שלא יוכל אותו אחד מהשוק להשאר יחידי על פסחם הראשון, רק אחד מהנמנים תחילה[יד].

וכן הוכיח **החסד לאברהם** (קרבן פסח פ"ג ה"ז) שלדעת הרמב"ם הלכה כרבי יהודה, שכיון שפסק (שם פ"ד ה"ג) שפסח שנמשכו כל מנוייו נהפך מאליו להיות שלמים[טו], מן ההכרח שלא בא הכתוב (שמות יג ד) 'ואם ימעט הבית' למעט שלא ימשכו כל מנוייו, שהרי אם נמשכו כל מנוייו שוב אינו פסח, רק למעט שלא המועיל בקדשים קלים, יכשר להם הפסח אפילו שאין בני חבורה הראשונה מנויים עליו.

והסם חיי (קרבן פסח פ"ג ה"ח) **והמלכי בקודש** (שם פ"ג ה"ז) הוכיחו, שלדעת הרמב"ם הלכה כרבי יוסי, שהרי פסק כדין המשנה ששנים שנתערבו פסחיהם ימנו עמהם אחד מהשוק, וימשכו כל אחד פסח אחד ויתנו שעליו הם נמנים. הרי שדעתו שיכולים בני החבורה ראשונה להמשך ודי שיותירו אחד מהנמנים באחרונה. ואף שבגמרא פירשו שאף רבי יהודה הסכים לדין זה, כיון שלדעתו אין שוחטין את הפסח על היחיד, והמצטרף שני להיות נמנה על הפסח שמנוי עליו יחיד נידון כנמנה תחילה, מכל מקום לדעת הרמב"ם (קרבן פסח פ"ג ה"ג) שאף על היחיד נשחט הפסח, מן ההכרח שהשני שנמנה עם היחיד דינו כחבורה שניה, שלרבי יהודה לא יועיל שישאר בפסח להתיר לנמנה הראשון להמשך[יז].

טעם איסור הנחת הפסח בלא מנויים ולרבי יהודה בלא מנויים הראשונים

ובלבד שיהא אחד מבני חבורה קיים. במכילתא (בא מס' דפסחא פ"ג) הוסיף רבי יהודה טעם לדבריו, 'שלא לעשות עיקר טפלה וטפלה עיקר', והיינו שלא יהיו הנמנים בראשונה שהם עיקר מנויי הפסח נעשים טפלה ונמשכים, והנמנים באחרונה שהם הטפלה נעשים עיקר מנויי הפסח.

ח. **ובקול** הרמ"ז (פ"ט מ"ט ד"ה יפה) דחה דבריו, וכתב שפירושו יצדק רק לענין המשתתק מתוך הודאה על האמת או לעצור המחלוקת, וכגירסת הירושלמי שנקטו בסתם 'יפה שתיקה לחכמים', אולם לא יצדקו דבריו בפירוש סוגיית הבבלי שאמרו 'מכאן אמרו יפה שתיקה לחכמים' משמע שמהשתיקה האמורה במשנה מוכחת מעלת השתיקה, והיא אינה שתיקה של הודאה או של עצירת המחלוקת. ט. **וקול** הרמ"ז (פ"ט מ"ט ד"ה יפה) הקשה על דבריו, וכתב שפירושו יצדק רק לענין השותק בדברים שאין עסקו בהם, וכגירסת הירושלמי שנקטו בסתם 'יפה שתיקה לחכמים', אולם לגירסת הבבלי 'מכאן אמרו יפה שתיקה לחכמים' לא יצדקו דבריו. וצ"ע שהרי מהמשנה אכן מוכח כדבריו, שיפה השתיקה ממינוי שליחות לטיפשים יותר מלחכמים, שכיון שאין עסק הטיפשים בדינים והלכות, יותר ראוי להם לשתוק ולא להימנות לשליח, יותר מהחכמים שיודעים את אשר עליהם לעשות בדינים והלכות. י. **ולדעתו** מה שאמרו בירושלמי 'ואין צריך לומר חכם מחריש' אין ענינו בתורת קל וחומר, שהחכם ודאי ראוי לו לשתוק, שכן לפי דבריו שוה מעלת השתיקה לחכמים ולטיפשים, רק באו לומר ש'אין' המקרא 'צריך לומר' ולפרש מעלת השתיקה לחכמים, כיון שכבר ידועים מעלות השתיקה לחכמים. ועוד פירש באופן אחר, שלכך חילקו בירושלמי בלשונם, ואמרו תחילה 'וקל וחומר לטיפשים', ובפירוש המקרא נקטו 'ואין צריך לומר חכם מחריש', ולא אמרו 'וקל וחומר חכם מחריש', משום שבכל קל וחומר יש סייג ש'דיו לבא מן הדין להיות כנדון', ולכך כשריבו את הטיפשים לשתיקה ראוי לפרש בהם שמקל וחומר ראוי להם לשתוק, ודיו לבא מן הדין להיות כנדון, לומר שלא תגדל מעלתם בשתיקה ממעלת החכמים, ואילו כשריבו את החכמים לשתיקה לא רצו לפשר שמקל וחומר נתרבו כדי שלא ליתן סייג במעלתם לומר ש'דיו לבא מן הדין להיות כנדון', שבאמת החכם ששותק גדולה מעלתו ממעלת הטיפש ששותק, וכאמור בהמשך המקרא 'ואוטם שפתיו נבון' ועל החכם ששותק נאמר כן שגדולה מעלתו ממעלת חכמה להיות נידון כנבון. אמנם האלשיך (משלי יז כח) ביאר המקרא באופן אחר, ששלש דרגות מנה הכתוב בשותקים, המחריש מחמת טיפשות, שיודע שאין בדבריו חכמה ותועלת, יכונה 'חכם', כמאמר הכתוב 'אויל מחריש חכם יחשב'. גדול ממנו הוא האויל שגמר בלבו להוציא דבריו, ומכל מקום נמלך ונמנע מלדבר, בהבינו הקלקול שיצמח מדיבורו, עליו נאמר (משלי שם כח) 'אוטם שפתיו נבון', שמשמע שביקש לדבר רק נמלך ואטם שפתיו, וזו היא בינתו שהבין הנולד הוא הקלקול שיכול לצאת מדיבורו. וגדול משניהם הוא החכם המחריש, שאף שיש בדבריו תועלת וחכמה נמנע מלדבר, ועליו נאמר (משלי שם יז) 'חושך אמריו יודע דעת יקר רוח איש תבונה'. יא. **וראה** שם בדברי הגרי"מ, ולכאורה טעות נפלה בסדר הדברים, שייסד דבריו על מה שדימו התוספות (לעיל עג: ד"ה פקולו) דין נמשכו כל מנוייו, לפסח שמתו בעליו, ובפסח שמתו בעליו פירש רב אשי (לעיל נח.) שלא יקרב לשם פסח משום שנדחה. ודבריו צ"ע, שהרי להדיא פירש רב אשי שראוי הפסח של האב לקרב בעצמו שלמים משום שהמשנה כרבי שמעון שבעלי חיים אין נדחים, ומבואר שאף לרבי שמעון שאין דחוי בפסח שמתו בעליו, מכל מקום לא יוכלו אחרים להמנות על הפסח שמתו בעליו ונותר בלא בעלים, הרי שאין פסול חיסרון בעלים משום דחוי. והחזון איש (או"ח סי' קכד סק"ד) כתב שאפילו לסוברים שבעלי חיים אין נדחים, פסח שנמשכו כל בעליו פסול, שכבר אינם בעלים משום שנדחה עליו. יב. **ולסברת** הגרי"מ פיינשטיין לעיל, שפסול הפסח שנותר בלא בעלים משום שנדחה לשעה, והנדחה לשעה דחוי לעולם, יבואר שסבר הרשב"א משאנץ שרק אם בידים דחאוהו לפסח והותירוהו בלא בעלים, הרי הוא נדחה לעולם, ואם מחוסר ברירה דחאוהו, שנאבד ולא מצאוהו, אין דחייתם דחיה גמורה בידים, ולכך אם מצאוהו חוזר ונראה וכשר לפסח. וכשיטת התוספות (לעיל עו: ד"ה קודם, זבחים יב. ד"ה ש"מ) והראב"ד (נהמגות, קרבן פסח פ"ד ה"י, וכהגנת הלחם משנה שם ה"ד בדבריו) שהנדחה בידים חמור מהנדחה מאליו, ולדעת הכל נדחה לעולם, ואפילו לדעת רב (יומא פד:) שאין בעלי חיים נדחין, מכל מקום הנדחה בידים נדחה לעולם. והסברא בזה כתב בשו"ת שואל ומשיב (קמא, מ"ב סי' קמו ד"ה והנה בפמורה), שכיון שיסוד פסול דחוי שורשו משום שמסיחים הבעלים דעתם מהנדחה, לכך הנדחה בידים ודאי פסול, שאין לך היסח דעת גדול מהדוחה בידים. ושלא כדעת הרמב"ם [ע"פ ביאור הלחם משנה (קרבן פסח פ"ד ה"ד) בדבריו] ורש"י (לעיל נח. ד"ה שמתו) [ע"פ ביאור הלחם יהודה (קרבן פסח שם ד"ה והרמב"ד) בדבריו] והכסף משנה (קרבן פסח פ"ד ה"ו, נמיהוי השני) [ע"פ ביאור התוספות יו"ט (פ"ט מ"ו), והלחם יהודה (קרבן פסח שם ה"ד) בדבריו] שאין חילוק בין הקדש הנדחה בידים לנדחה מאליו, ולדעת רב בעלי חיים אין נדחים אפילו נדחו בידים. יג. **ויבואר** שאף לפי המבואר לעיל שכשעמד פסחם בלא בעלים נדחה בידים, מכל מקום בשעה שחזרו ונמנו עליו נסתלק הדחוי, כיון שדחוי ש'בידו' לסלקו אינו נדחה לעולם אפילו דחאוהו תחילה בידים, וכמבואר בזבחי אפרים (זבחים לד: ד"ה והפנ"י), שלדעת רב אשי (זבחים שם) שכל נדחה ש'בידו' לתקנו לא נדחה לעולם, אפילו הנדחה בידים אם 'בידו' לתקנו לא נדחה לעולם. יד. **וכן** נקטו המהר"י קורקוס (שם) ופתח הבית (קרבן פסח שם ה"ח) בדעת הרמב"ם. טו. **שכן** פסק שם, שפסח שנמשכו כל מנוייו ונשחט לשם פסח פסול, ופסולו בגופו, הרי שלדעתו מאליו נהפך הפסח שנמשכו בעליו להיות שלמים, ולכך נפסל בשחיטתו, שהוא כשלמים שנשחטו לשם פסח. טז. **ולדעתו** רבי יוסי ודאי סבר שפסח שנמשכו כל מנוייו שם פסח עליו, ורק אם שחטוהו להדיא לשם שלמים נעשה שלמים, לכך סבר שהוצרך המקרא למעט שלא ימשכו כל מנויי הפסח. יז. **אמנם** מהר"י קורקוס (קרבן פסח שם ה"ח) הלחם

והזה ינחמנו (על המכילתא שם פק"ד ד"ה כמות) ביאר שסבר רבי יהודה ש'אם ימעט הבית' (שמות יב ד) מוסב על בני חבורה הראשונה דווקא, שהם הנמנים עליו תחילה, וכמבואר **בחזון יחזקאל** (על המוספתא פ"ז ה"ה, ניקודים ד"ה ואמר) שסבר רבי יהודה ש'אם ימעט הבית' מוסב על האמור תחילה 'ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית' (שמות שם ג), והיינו בני חבורה הראשונה שנצטרפו להימנות עליו בעת שנקנה, ועליהם נתן הכתוב סייג שיהיו נמשכים בדרך התמעטות והיינו שישאר אחד מהם נמנה ולא ימשכו לגמרי. ורבי יוסי סבר שרק על בזיון הקדשים הקפיד הכתוב, שאין ראוי שיעזבו מנויי הפסח את פסחם, ויבטלו הקרבתו בהניחם הפסח בלא בעלים.

והחסדי דוד (על המוספתא, פ"ז ה"ה ד"ה וסוב) פירש, שסבר רבי יהודה כתנא קמא דרבי (לעיל 5.), שדרש 'לפי אכלו' (שמות יב ד) 'מכדי אכילה ולא מכדי מקח', והיינו שהפסח אינו ממון בעלים גמור, ולא יוכלו בעליו למנות אחרים על הפסח כדי לקנות מדמי המצטרפים מקח אחר שאינו עבור גוף הפסח, כגון עצים לצלייתו, וכיון שאינו ממון הבעלים לגמרי לא יוכלו להמשך ולהותירו לבני חבורה אחרת שלא היתה עמהם מתחילה, שהיא כמכירת הפסח. ורבי יוסי סבר כרבי (לעיל 5.) שהפסח ממון בעלים הוא, ויכולים בעליו להמנות אחרים עליו ולהשתמש בדמיהם לכל ענין, ולכך רשאים בני חבורה הראשונה להמשך כולם ולמכור פסחם לבני חבורה אחרת.

והאור החיים (שמות יב ד) פירש, שרבי יהודה דייק כסברתו מהמקרא שנאמר 'ואם ימעט הבית' והיינו שהמיעוט וההמשכה מוסב על 'הבית' דהיינו הנמנים, שיהיו נמשכים בדרך מיעוט והיינו שישאר איזה מהם נמנה ולא ימשכו כולם. ורבי יוסי דייק כסברתו מהמקרא שנאמר 'ואם ימעט הבית מהיות משה' והיינו ש'אם ימעט' מוסב על 'מהיות משה' שימשכו מנויי השה בדרך התמעטות והיינו שישאר איזה מהם נמנה, ולא ימשכו כולם, וכיון שהקפיד בזה הכתוב על מנויי השה, די במה שישאר איזה ממנויי השה נמנה עליו, ולאו דווקא ממנויים הראשונים.

והתורה והמצוה (שמות יב פ' יח) ביאר, ששורש סברת רבי יהודה ורבי יוסי, במחלוקתם (לעיל 5.) אם שוחטין את הפסח על היחיד, שכיון שסבר רבי יוסי שראוי הפסח להשחט על היחיד, פירש המקרא (שמות שם ג) 'ויקחו להם איש שה לבית אבות' כפשוטו, שאחד מבני הבית לקח עבור כולם, וכיון שבהיותו יחידי לקח הפסח הרי הוא לבדו ראוי להחשב כאחד מבני חבורה ראשונה, ושאר בני הבית הנמנים עמו נחשבים כחבורה שניה, וכיון שפירשו הכתובים שאף בני חבורה ראשונה ראויים להמשך, כאמור 'ואם ימעט הבית', הרי שאף אותו יחיד שלקח הפסח תחילה ראוי להמשך, ואפילו שאחר שימשך יעמוד הפסח בלא מנויים הראשונים כלל. ורבי יהודה סבר (לעיל שם) שאין הפסח ראוי להשחט על היחיד, ולכך סבר שאפילו שנאמר 'ויקחו להם איש שה לבית אבות' אין הכוונה שלקח היחיד שה, ואפילו לקחו יחיד כיון שחייב להמנות עם אחרים הרי זה כאילו נלקח הפסח על ידי כמה מנויים[יח], ועליהם ניתן הסייג שימשכו בדרך התמעטות ויותירו כמה מהם מנויים.

ובחוקת הפסח (קרבן פסח פ"ג ה"ו עמ' מה ד"ה והנה) ביאר, שסבר רבי יהודה שמנויים הראשונים שנמנו ברכישת הפסח דינם כבעלי הפסח, ומנויים שמצטרפים אחר זמן אינם בעלים גמורים על הפסח, רק נצטרפו להיות בעלים באכילתו, ולכך לא יוכלו להמשך כל בני חבורה ראשונה, שבהמשכם הרי הם מותירים הפסח בלא בעלים כלל.

משנה (שם ה"ו) והכרוב ממשח (שם ה"ד) דחו סברא זו, וביארו שכיון שאף בדעת רבי יוסי פסק הרמב"ם (קרבן פסח פ"ג ה"ג) שלכתחילה לא ישחטו את הפסח על היחיד, רק ישתדלו לצרף עמו כמה, לכך יבואר שאף לדעת הרמב"ם שנים שנתערבו פסחיהם רשאים להמשך מפסחם אחר שצירפו אחד מהשוק עמהם, לא משום שרשאים כל בני חבורה ראשונה להמשך, אלא שכיון שהיו מתחילה מנויים כל אחד לבדו על פסחו, יש לדון את המצטרף עמהם כאחד מחבורה ראשונה, כיון שלכתחילה חובה לצרף עמהם אחד מהשוק. וכן הוכיח החסד לאברהם (קרבן פסח פ"ג ה"ח), שודאי אין דעת בעל הפסח לעבור על הדין שלכתחילה לא ישחט הפסח על היחיד, ומתחילה היה דעתו לצרף עמו אחר, לכך נחשב הנמנה עמו כנמנה תחילה. **יח. וכמבואר** שכיון שסובר רבי יהודה שאין שוחטין את הפסח על היחיד, מעיקרא לאמנויי אחריני בהדיה קאי, והנמנים אחרי הלקיחה כנמנים תחילה נחשבו.

אוצר החכמה
19/06/2018 אהח

בראשית 1
ויקרא 2
במדבר 3
דברים 4
יהושע 5
שופטים 6
שמואל א 7
שמואל ב 8
מלכים א 9
מלכים ב 10
ישעיהו 11
ירמיהו 12
יחזקאל 13
הושע 14
יואל 15
עמוס 16
עובדיה 17
יונה 18
מיכה 19
נחום 20
חבקוק 21
צפניה 22
חגי 23
זכריה 24
מלאכי 25
תהלים 26
משלי 27
איוב 28
שיר השירים 29
רות 30
איכה 31
קהלת 32
אסתר 33
דניאל 34
עזרא 35
נחמיה 36
דברי הימים א 37
דברי הימים ב 38

תנ"ך

בראשית 39
שמות 40
ויקרא 41
במדבר 42
דברים 43
יהושע 44
שופטים 45
שמואל א 46
שמואל ב 47
מלכים א 48
מלכים ב 49
ישעיהו 50
ירמיהו 51
יחזקאל 52
הושע 53
יואל 54
עמוס 55
עובדיה 56
יונה 57
מיכה 58
נחום 59
חבקוק 60
צפניה 61
חגי 62
זכריה 63
מלאכי 64
תהלים 65
משלי 66
איוב 67
שיר השירים 68
רות 69
איכה 70
קהלת 71
אסתר 72
דניאל 73
עזרא 74
נחמיה 75
דברי הימים א 76
דברי הימים ב 77

תנ"ך

בראשית 78
שמות 79
ויקרא 80
במדבר 81
דברים 82
יהושע 83
שופטים 84
שמואל א 85
שמואל ב 86
מלכים א 87
מלכים ב 88
ישעיהו 89
ירמיהו 90
יחזקאל 91
הושע 92
יואל 93
עמוס 94
עובדיה 95
יונה 96
מיכה 97
נחום 98
חבקוק 99
צפניה 100
חגי 101
זכריה 102
מלאכי 103
תהלים 104
משלי 105
איוב 106
שיר השירים 107
רות 108
איכה 109
קהלת 110
אסתר 111
דניאל 112
עזרא 113
נחמיה 114
דברי הימים א 115
דברי הימים ב 116

תנ"ך

בראשית 117
שמות 118
ויקרא 119
במדבר 120
דברים 121
יהושע 122
שופטים 123
שמואל א 124
שמואל ב 125
מלכים א 126
מלכים ב 127
ישעיהו 128
ירמיהו 129
יחזקאל 130
הושע 131
יואל 132
עמוס 133
עובדיה 134
יונה 135
מיכה 136
נחום 137
חבקוק 138
צפניה 139
חגי 140
זכריה 141
מלאכי 142
תהלים 143
משלי 144
איוב 145
שיר השירים 146
רות 147
איכה 148
קהלת 149
אסתר 150
דניאל 151
עזרא 152
נחמיה 153
דברי הימים א 154
דברי הימים ב 155

תנ"ך

בראשית 156
שמות 157
ויקרא 158
במדבר 159
דברים 160
יהושע 161
שופטים 162
שמואל א 163
שמואל ב 164
מלכים א 165
מלכים ב 166
ישעיהו 167
ירמיהו 168
יחזקאל 169
הושע 170
יואל 171
עמוס 172
עובדיה 173
יונה 174
מיכה 175
נחום 176
חבקוק 177
צפניה 178
חגי 179
זכריה 180
מלאכי 181
תהלים 182
משלי 183
איוב 184
שיר השירים 185
רות 186
איכה 187
קהלת 188
אסתר 189
דניאל 190
עזרא 191
נחמיה 192
דברי הימים א 193
דברי הימים ב 194

תנ"ך

בראשית 195
שמות 196
ויקרא 197
במדבר 198
דברים 199
יהושע 200
שופטים 201
שמואל א 202
שמואל ב 203
מלכים א 204
מלכים ב 205
ישעיהו 206
ירמיהו 207
יחזקאל 208
הושע 209
יואל 210
עמוס 211
עובדיה 212
יונה 213
מיכה 214
נחום 215
חבקוק 216
צפניה 217
חגי 218
זכריה 219
מלאכי 220
תהלים 221
משלי 222
איוב 223
שיר השירים 224
רות 225
איכה 226
קהלת 227
אסתר 228
דניאל 229
עזרא 230
נחמיה 231
דברי הימים א 232
דברי הימים ב 233

תנ"ך

בראשית 234
שמות 235
ויקרא 236
במדבר 237
דברים 238
יהושע 239
שופטים 240
שמואל א 241
שמואל ב 242
מלכים א 243
מלכים ב 244
ישעיהו 245
ירמיהו 246
יחזקאל 247
הושע 248
יואל 249
עמוס 250
עובדיה 251
יונה 252
מיכה 253
נחום 254
חבקוק 255
צפניה 256
חגי 257
זכריה 258
מלאכי 259
תהלים 260
משלי 261
איוב 262
שיר השירים 263
רות 264
איכה 265
קהלת 266
אסתר 267
דניאל 268
עזרא 269
נחמיה 270
דברי הימים א 271
דברי הימים ב 272

תנ"ך

בראשית 273
שמות 274
ויקרא 275
במדבר 276
דברים 277
יהושע 278
שופטים 279
שמואל א 280
שמואל ב 281
מלכים א 282
מלכים ב 283
ישעיהו 284
ירמיהו 285
יחזקאל 286
הושע 287
יואל 288
עמוס 289
עובדיה 290
יונה 291
מיכה 292
נחום 293
חבקוק 294
צפניה 295
חגי 296
זכריה 297
מלאכי 298
תהלים 299
משלי 300
איוב 301
שיר השירים 302
רות 303
איכה 304
קהלת 305
אסתר 306
דניאל 307
עזרא 308
נחמיה 309
דברי הימים א 310
דברי הימים ב 311

תנ"ך

בראשית 312
שמות 313
ויקרא 314
במדבר 315
דברים 316
יהושע 317
שופטים 318
שמואל א 319
שמואל ב 320
מלכים א 321
מלכים ב 322
ישעיהו 323
ירמיהו 324
יחזקאל 325
הושע 326
יואל 327
עמוס 328
עובדיה 329
יונה 330
מיכה 331
נחום 332
חבקוק 333
צפניה 334
חגי 335
זכריה 336
מלאכי 337
תהלים 338
משלי 339
איוב 340
שיר השירים 341
רות 342
איכה 343
קהלת 344
אסתר 345
דניאל 346
עזרא 347
נחמיה 348
דברי הימים א 349
דברי הימים ב 350

תנ"ך

בראשית 351
שמות 352
ויקרא 353
במדבר 354
דברים 355
יהושע 356
שופטים 357
שמואל א 358
שמואל ב 359
מלכים א 360
מלכים ב 361
ישעיהו 362
ירמיהו 363
יחזקאל 364
הושע 365
יואל 366
עמוס 367
עובדיה 368
יונה 369
מיכה 370
נחום 371
חבקוק 372
צפניה 373
חגי 374
זכריה 375
מלאכי 376
תהלים 377
משלי 378
איוב 379
שיר השירים 380
רות 381
איכה 382
קהלת 383
אסתר 384
דניאל 385
עזרא 386
נחמיה 387
דברי הימים א 388
דברי הימים ב 389

תנ"ך

בראשית 390
שמות 391
ויקרא 392
במדבר 393
דברים 394
יהושע 395
שופטים 396
שמואל א 397
שמואל ב 398
מלכים א 399
מלכים ב 400
ישעיהו 401
ירמיהו 402
יחזקאל 403
הושע 404
יואל 405
עמוס 406
עובדיה 407
יונה 408
מיכה 409
נחום 410
חבקוק 411
צפניה 412
חגי 413
זכריה 414
מלאכי 415
תהלים 416
משלי 417
איוב 418
שיר השירים 419
רות 420
איכה 421
קהלת 422
אסתר 423
דניאל 424
עזרא 425
נחמיה 426
דברי הימים א 427
דברי הימים ב 428

תנ"ך

בראשית 429
שמות 430
ויקרא 431
במדבר 432
דברים 433
יהושע 434
שופטים 435
שמואל א 436
שמואל ב 437
מלכים א 438
מלכים ב 439
ישעיהו 440
ירמיהו 441
יחזקאל 442
הושע 443
יואל 444
עמוס 445
עובדיה 446
יונה 447
מיכה 448
נחום 449
חבקוק 450
צפניה 451
חגי 452
זכריה 453
מלאכי 454
תהלים 455
משלי 456
איוב 457
שיר השירים 458
רות 459
איכה 460
קהלת 461
אסתר 462
דניאל 463
עזרא 464
נחמיה 465
דברי הימים א 466
דברי הימים ב 467

תנ"ך

בראשית 468
שמות 469
ויקרא 470
במדבר 471
דברים 472
יהושע 473
שופטים 474
שמואל א 475
שמואל ב 476
מלכים א 477
מלכים ב 478
ישעיהו 479
ירמיהו 480
יחזקאל 481
הושע 482
יואל 483
עמוס 484
עובדיה 485
יונה 486
מיכה 487
נחום 488
חבקוק 489
צפניה 490
חגי 491
זכריה 492
מלאכי 493
תהלים 494
משלי 495
איוב 496
שיר השירים 497
רות 498
איכה 499
קהלת 500
אסתר 501
דניאל 502
עזרא 503
נחמיה 504
דברי הימים א 505
דברי הימים ב 506

תנ"ך

בראשית 507
שמות 508
ויקרא 509
במדבר 510
דברים 511
יהושע 512
שופטים 513
שמואל א 514
שמואל ב 515
מלכים א 516
מלכים ב 517
ישעיהו 518
ירמיהו 519
יחזקאל 520
הושע 521
יואל 522
עמוס 523
עובדיה 524
יונה 525
מיכה 526
נחום 527
חבקוק 528
צפניה 529
חגי 530
זכריה 531
מלאכי 532
תהלים 533
משלי 534
איוב 535
שיר השירים 536
רות 537
איכה 538
קהלת 539
אסתר 540
דניאל 541
עזרא 542
נחמיה 543
דברי הימים א 544
דברי הימים ב 545

תנ"ך

בראשית 546
שמות 547
ויקרא 548
במדבר 549
דברים 550
יהושע 551
שופטים 552
שמואל א 553
שמואל ב 554
מלכים א 555
מלכים ב 556
ישעיהו 557
ירמיהו 558
יחזקאל 559
הושע 560
יואל 561
עמוס 562
עובדיה 563
יונה 564
מיכה 565
נחום 566
חבקוק 567
צפניה 568
חגי 569
זכריה 570
מלאכי 571
תהלים 572
משלי 573
איוב 574
שיר השירים 575
רות 576
איכה 577
קהלת 578
אסתר 579
דניאל 580
עזרא 581
נחמיה 582
דברי הימים א 583
דברי הימים ב 584

תנ"ך

בראשית 585
שמות 586
ויקרא 587
במדבר 588
דברים 589
יהושע 590
שופטים 591
שמואל א 592
שמואל ב 593
מלכים א 594
מלכים ב 595
ישעיהו 596
ירמיהו 597
יחזקאל 598
הושע 599
יואל 600
עמוס 601
עובדיה 602
יונה 603
מיכה 604
נחום 605
חבקוק 606
צפניה 607
חגי 608
זכריה 609
מלאכי 610
תהלים 611
משלי 612
איוב 613
שיר השירים 614
רות 615
איכה 616
קהלת 617
אסתר 618
דניאל 619
עזרא 620
נחמיה 621
דברי הימים א 622
דברי הימים ב 623

תנ"ך

בראשית 624
שמות 625
ויקרא 626
במדבר 627
דברים 628
יהושע 629
שופטים 630
שמואל א 631
שמואל ב 632
מלכים א 633
מלכים ב 634
ישעיהו 635
ירמיהו 636
יחזקאל 637
הושע 638
יואל 639
עמוס 640
עובדיה 641
יונה 642
מיכה 643
נחום 644
חבקוק 645
צפניה 646
חגי 647
זכריה 648
מלאכי 649
תהלים 650
משלי 651
איוב 652
שיר השירים 653
רות 654
איכה 655
קהלת 656
אסתר 657
דניאל 658
עזרא 659
נחמיה 660
דברי הימים א 661
דברי הימים ב 662

תנ"ך

בראשית 663
שמות 664
ויקרא 665
במדבר 666
דברים 667
יהושע 668
שופטים 669
שמואל א 670
שמואל ב 671
מלכים א 672
מלכים ב 673
ישעיהו 674
ירמיהו 675
יחזקאל 676
הושע 677
יואל 678
עמוס 679
עובדיה 680
יונה 681
מיכה 682
נחום 683
חבקוק 684
צפניה 685
חגי 686
זכריה 687
מלאכי 688
תהלים 689
משלי 690
איוב 691
שיר השירים 692
רות 693
איכה 694
קהלת 695
אסתר 696
דניאל 697
עזרא 698
נחמיה 699
דברי הימים א 700
דברי הימים ב 701

תנ"ך

בראשית 702
שמות 703
ויקרא 704
במדבר 705
דברים 706
יהושע 707
שופטים 708
שמואל א 709
שמואל ב 710
מלכים א 711
מלכים ב 712
ישעיהו 713
ירמיהו 714
יחזקאל 715
הושע 716
יואל 717
עמוס 718
עובדיה 719
יונה 720
מיכה 721
נחום 722
חבקוק 723
צפניה 724
חגי 725
זכריה 726
מלאכי 727
תהלים 728
משלי 729
איוב 730
שיר השירים 731
רות 732
איכה 733
קהלת 734
אסתר 735
דניאל 736
עזרא 737
נחמיה 738
דברי הימים א 739
דברי הימים ב 740

תנ"ך

בראשית 741
שמות 742
ויקרא 743
במדבר 744
דברים 745
יהושע 746
שופטים 747
שמואל א 748
שמואל ב 749
מלכים א 750
מלכים ב 751
ישעיהו 752
ירמיהו 753
יחזקאל 754
הושע 755
יואל 756
עמוס 757
עובדיה 758
יונה 759
מיכה 760
נחום 761
חבקוק 762
צפניה 763
חגי 764
זכריה 765
מלאכי 766
תהלים 767
משלי 768
איוב 769
שיר השירים 770
רות 771
איכה 772
קהלת 773
אסתר 774
דניאל 775
עזרא 776
נחמיה 777
דברי הימים א 778
דברי הימים ב 779

תנ"ך

בראשית 780
שמות 781
ויקרא 782
במדבר 783
דברים 784
יהושע 785
שופטים 786
שמואל א 787
שמואל ב 788
מלכים א 789
מלכים ב 790
ישעיהו 791
ירמיהו 792
יחזקאל 793
הושע 794
יואל 795
עמוס 796
עובדיה 797
יונה 798
מיכה 799
נחום 800
חבקוק 801
צפניה 802
חגי 803
זכריה 804
מלאכי 805
תהלים 806
משלי 807
איוב 808
שיר השירים 809
רות 810
איכה 811
קהלת 812
אסתר 813
דניאל 814
עזרא 815
נחמיה 816
דברי הימים א 817
דברי הימים ב 818

תנ"ך

בראשית 819
שמות 820
ויקרא 821
במדבר 822
דברים 823
יהושע 824
שופטים 825
שמואל א 826
שמואל ב 827
מלכים א 828
מלכים ב 829
ישעיהו 830
ירמיהו 831
יחזקאל 832
הושע 833
יואל 834
עמוס 835
עובדיה 836
יונה 837
מיכה 838
נחום 839
חבקוק 840
צפניה 841
חגי 842
זכריה 843
מלאכי 844
תהלים 845
משלי 846
איוב 847
שיר השירים 848
רות 849
איכה 850
קהלת 851
אסתר 852
דניאל 853
עזרא 854
נחמיה 855
דברי הימים א 856
דברי הימים ב 857

תנ"ך

בראשית 858
שמות 859
ויקרא 860
במדבר 861
דברים 862
יהושע 863
שופטים 864
שמואל א 865
שמואל ב 866
מלכים א 867
מלכים ב 868
ישעיהו 869
ירמיהו 870
יחזקאל 871
הושע 872
יואל 873
עמוס 874
עובדיה 875
יונה 876
מיכה 877
נחום 878
חבקוק 879
צפניה 880
חגי 881
זכריה 882
מלאכי 883
תהלים 884
משלי 885
איוב 886
שיר השירים 887
רות 888
איכה 889
קהלת 890
אסתר 891
דניאל 892
עזרא 893
נחמיה 894
דברי הימים א 895
דברי הימים ב 896

תנ"ך

בראשית 897
שמות 898
ויקרא 899
במדבר 900
דברים 901
יהושע 902
שופטים 903
שמואל א 904
שמואל ב 905
מלכים א 906
מלכים ב 907
ישעיהו 908
ירמיהו 909
יחזקאל 910
הושע 911
יואל 912
עמוס 913
עובדיה 914
יונה 915
מיכה 916
נחום 917
חבקוק 918
צפניה 919
חגי 920
זכריה 921
מלאכי 922
תהלים 923
משלי 924
איוב 925
שיר השירים 926
רות 927
איכה 928
קהלת 929
אסתר 930
דניאל 931
עזרא 932
נחמיה 933
דברי הימים א 934
דברי הימים ב 935

תנ"ך

בראשית 936
שמות 937
ויקרא 938
במדבר 939
דברים 940
יהושע 941
שופטים 942
שמואל א 943
שמואל ב 944
מלכים א 945
מלכים ב 946
ישעיהו 947
ירמיהו 948
יחזקאל 949
הושע 950
יואל 951
עמוס 952
עובדיה 953
יונה 954
מיכה 955
נחום 956
חבקוק 957
צפניה 958
חגי 959
זכריה 960
מלאכי 961
תהלים 962
משלי 963
איוב 964
שיר השירים 965
רות 966
איכה 967
קהלת 968
אסתר 969
דניאל 970
עזרא 971
נחמיה 972
דברי הימים א 973
דברי הימים ב 974

תנ"ך

בראשית 975
שמות 976
ויקרא 977
במדבר 978
דברים 979
יהושע 980
שופטים 981
שמואל א 982
שמואל ב 983
מלכים א 984
מלכים ב 985
ישעיהו 986
ירמיהו 987
יחזקאל 988
הושע 989
יואל 990
עמוס 991
עובדיה 992
יונה 993
מיכה 994
נחום 995
חבקוק 996
צפניה 997
חגי 998
זכריה 999
מלאכי 1000
תהלים 1001
משלי 1002
איוב 1003
שיר השירים 1004
רות 1005
איכה 1006
קהלת 1007
אסתר 1008
דניאל 1009
עזרא 1010
נחמיה 1011
דברי הימים א 1012
דברי הימים ב 1013

תנ"ך

בראשית 1014
שמות 1015
ויקרא 1016
במדבר 1017
דברים 1018
יהושע 1019
שופטים 1020
שמואל א 1021
שמואל ב 1022
מלכים א 1023
מלכים ב 1024
ישעיהו 1025
ירמיהו 1026
יחזקאל 1027
הושע 1028
יואל 1029
עמוס 1030
עובדיה 1031
יונה 1032
מיכה 1033
נחום 1034
חבקוק 1035
צפניה 1036
חגי 1037
זכריה 1038
מלאכי 1039
תהלים 1040
משלי 1041
איוב 1042
שיר השירים 1043
רות 1044
איכה 1045
קהלת 1046
אסתר 1047
דניאל 1048
עזרא 1049
נחמיה 1050
דברי הימים א 1051
דברי הימים ב 1052

תנ"ך

בראשית 1053
שמות 1054
ויקרא 1055
במדבר 1056
דברים 1057
יהושע 1058
שופטים 1059
שמואל א 1060
שמואל ב 1061
מלכים א 1062
מלכים ב 1063
ישעיהו 1064
ירמיהו 1065
יחזקאל 1066
הושע 1067
יואל 1068
עמוס 1069
עובדיה 1070
יונה 1071
מיכה 1072
נחום 1073
חבקוק 1074
צפניה 1075
חגי 1076
זכריה 1077
מלאכי 1078
תהלים 1079
משלי 1080
איוב 1081
שיר השירים 1082
רות 1083
איכה 1084
קהלת 1085
אסתר 1086
דניאל 1087
עזרא 1088
נחמיה 1089
דברי הימים א 1090
דברי הימים ב 1091

תנ"ך

בראשית 1092
שמות 1093
ויקרא 1094
במדבר 1095
דברים 1096
יהושע 1097
שופטים 1098
שמואל א 1099
שמואל ב 1100
מלכים א 1101
מלכים ב 1102
ישעיהו 1103
ירמיהו 1104
יחזקאל 1105
הושע 1106
יואל 1107
עמוס 1108
עובדיה 1109
יונה 1110
מיכה 1111
נחום 1112
חבקוק 1113
צפניה 1114
חגי 1115
זכריה 1116
מלאכי 1117
תהלים 1118
משלי 1119
איוב 1120
שיר השירים 1121
רות 1122
איכה 1123
קהלת 1124
אסתר 1125
דניאל 1126
עזרא 1127
נחמיה 1128
דברי הימים א 1129
דברי הימים ב 1130

תנ"ך

בראשית 1131
שמות 1132
ויקרא 1133
במדבר 1134
דברים 1135
יהושע 1136
שופטים 1137
שמואל א 1138
שמואל ב 1139
מלכים א 1140
מלכים ב 1141
ישעיהו 1142
ירמיהו 1143
יחזקאל 1144
הושע 1145
יואל 1146
עמוס 1147
עובדיה 1148
יונה 1149
מיכה 1150
נחום 1151
חבקוק 1152
צפניה 1153
חגי 1154
זכריה 1155
מלאכי 1156
תהלים 1157
משלי 1158
איוב 1159
שיר השירים 1160
רות 1161
איכה 1162
קהלת 1163
אסתר 1164
דניאל 1165
עזרא 1166
נחמיה 1167
דברי הימים א 1168
דברי הימים ב 1169

תנ"ך

בראשית 1170
שמות 1171
ויקרא 1172
במדבר 1173
דברים 1174
יהושע 1175
שופטים 1176
שמואל א 1177
שמואל ב 1178
מלכים א 1179
מלכים ב 1180
ישעיהו 1181
ירמיהו 1182
יחזקאל 1183
הושע 1184
יואל 1185
עמוס 1186
עובדיה 1187
יונה 1188
מיכה 1189
נחום 1190
חבקוק 1191
צפניה 1192
חגי 1193
זכריה 1194
מלאכי 1195
תהלים 1196
משלי 1197
איוב 1198
שיר השירים 1199
רות 1200
איכה 1201
קהלת 1202
אסתר 1203
דניאל 1204
עזרא 1205
נחמיה 1206
דברי הימים א 1207
דברי הימים ב 1208

תנ"ך

בראשית 1209
שמות 1210
ויקרא 1211
במדבר 1212
דברים 1213
יהושע 1214
שופטים 1215
שמואל א 1216
שמואל ב 1217
מלכים א 1218
מלכים ב 1219
ישעיהו 1220
ירמיהו 1221
יחזקאל 1222
הושע 1223
יואל 1224
עמוס 1225
עובדיה 1226
יונה 1227
מיכה 1228
נחום 1229
חבקוק 1230
צפניה 1231
חגי 1232
זכריה 1233
מלאכי 1234
תהלים 1235
משלי 1236
איוב 1237
שיר השירים 1238
רות 1239
איכה 1240
קהלת 1241
אסתר 1242
דניאל 1243
עזרא 1244
נחמיה 1245
דברי הימים א 1246
דברי הימים ב 1247

תנ"ך

בראשית 1248
שמות 1249
ויקרא 1250
במדבר 1251
דברים 1252
יהושע 1253
שופטים 1254
שמואל א 1255
שמואל ב 1256
מלכים א 1257
מלכים ב 1258
ישעיהו 1259
ירמיהו 1260
יחזקאל 1261
הושע 1262
יואל 1263
עמוס 1264
עובדיה 1265
יונה 1266
מיכה 1267
נחום 1268
חבקוק 1269
צפניה 1270
חגי 1271
זכריה 1272
מלאכי 1273
תהלים 1274
משלי 1275
איוב 1276
שיר השירים 1277
רות 1278
איכה 1279
קהלת 1280
אסתר 1281
דניאל 1282
עזרא 1283
נחמיה 1284
דברי הימים א 1285
דברי הימים ב 1286

תנ"ך

בראשית 1287
שמות 1288
ויקרא 1289
במדבר 1290
דברים 1291
יהושע 1292
שופטים 1293
שמואל א 1294
שמואל ב 1295
מלכים א 1296
מלכים ב 1297
ישעיהו 1298
ירמיהו 1299
יחזקאל 1300
הושע 1301
יואל 1302
עמוס 1303
עובדיה 1304
יונה 1305
מיכה 1306
נחום 1307
חבקוק 1308
צפניה 1309
חגי 1310
זכריה 1311
מלאכי 1312
תהלים 1313
משלי 1314
איוב 1315
שיר השירים 1316
רות 1317
איכה 1318
קהלת 1319
אסתר 1320
דניאל 1321
עזרא 1322
נחמיה 1323
דברי הימים א 1324
דברי הימים ב 1325

תנ"ך

בראשית 1326
שמות 1327
ויקרא 1328
במדבר 1329
דברים 1330
יהושע 1331
שופטים 1332
שמואל א 1333
שמואל ב 1334
מלכים א 1335
מלכים ב 1336
ישעיהו 1337
ירמיהו 1338
יחזקאל 1339
הושע 1340
יואל 1341
עמוס 1342
עובדיה 1343
יונה 1344
מיכה 1345
נחום 1346
חבקוק 1347
צפניה 1348
חגי 1349
זכריה 1350
מלאכי 1351
תהלים 1352
משלי 1353
איוב 1354
שיר השירים 1355
רות 1356
איכה 1357
קהלת 1358
אסתר 1359
דניאל 1360
עזרא 1361
נחמיה 1362
דברי הימים א 1363
דברי הימים ב 1364

תנ"ך

בראשית 1365
שמות 1366
ויקרא 1367
במדבר 1368
דברים 1369
יהושע 1370
שופטים 1371
שמואל א 1372
שמואל ב 1373
מלכים א 1374
מלכים ב 1375
ישעיהו 1376
ירמיהו 1377
יחזקאל 1378
הושע 1379
יואל 1380
עמוס 1381
עובדיה 1382
יונה 1383
מיכה 1384
נחום 1385
חבקוק 1386
צפניה 1387
חגי 1388
זכריה 1389
מלאכי 1390
תה

ילקוט תוכן הביאורים קא. - קד: ביאורים

איזו טעימה אמר רבה לתלמידיו שיטעמו כדי שייחשב להם קידוש במקום סעודה ..... נא
פירוש הבית יוסף בשיטת התוספות והרא"ש אם קידוש במקום סעודה הוא דווקא בטעימת לחם ..... נא
ראיה לפירוש הבית יוסף מכך שהתוספות לא אמרו דבריהם על 'טעים מידי' של רב הונא ..... נב
שיטות האחרונים בביאור דברי התוספות ..... נב
שיטת הגאונים שבשתיית יין מקיימים קידוש במקום סעודה, ואם לשיטתם צריך עוד כוס מלבד כוס הקידוש ..... נב
לשיטת הגאונים שאפשר לקיים קידוש במקום סעודה ביין האם יוצאים בפת הבאה בכיסנין ..... נב
שיטת הסוברים שאפשר לקיים קידוש במקום סעודה רק בפת ..... נב
שיטת הסוברים שאפשר לקיים קידוש במקום סעודה אפילו בפירות ..... נג
האם חייבים לקדש לאור הנר ..... נג
האם חייבים לסעוד סעודת שבת לאור הנר ... נג
מדוע רבה לא חשש לכך שיבטלו את סעודת ליל שבת ..... נד
בחילוק בין מי שקידש שלא במקום סעודה למי שלא אכל כלל אחר הקידוש ..... נד
ביאור סדר הדברים בדינים שרבה סובר כשמואל ..... נד
כיצד רב נחשב למיקל והרי גם בדבריו יש חומרא ..... נד
אם הכלל שרבה 'עביד כחומרי דרב' נאמר בכל מקום ..... נה
מתי נאמר שמי שמחמיר גם כבית שמאי וגם כבית הלל הרי הוא כסיל ..... נה
מי שיוצא בברכת האחר והפסיק אחר שהמברך טעם האם צריך לברך שוב ..... נה
מהו שינוי יין ..... נה
האם מברך ברכת הטוב והמטיב בכל יין אחר שהביאו לו או דווקא אם היין משובח ..... נו
האם דברי הירושלמי נאמרו בברכת הגפן או בברכת הטוב והמטיב ואם יש ראיה לשיטת הרשב"ם ..... נו
מהמגיה בדברי המובא בירושלמי מוכח שהברכה היא על ריבוי היין ולא על השבח ..... נו
ביאור קושיית התוספות מהמעשה ברבי שמביא הירושלמי ..... נו
אם הרשב"ם והתוספות נחלקו אם מברך הטוב והמטיב כשמסופק אם האחרון יותר משובח ... נז
ביאור שיטת הטור בדעת התוספות והרשב"ם ..... נז
כיצד מברך הטוב והמטיב בספק משובח ..... נז
לשיטות הסוברים שמברכים רק על יין משובח כיצד רבי בירך על כל חבית בלי ידיעה ..... נז
ראיה לשיטת ר"ת והעיטור מכך שלא מברכים 'דיין האמת' על יין גרוע ..... נז
שיטת הרמב"ם בברכת הטוב והמטיב בשינוי יין ..... נח
שיטת רבינו חננאל בברכת הטוב והמטיב בשינוי יין ..... נח
סיכום שיטות הראשונים מתי מברך ברכת הטוב והמטיב ..... נח
ברכת הטוב והמטיב בתוך הסעודה ולאחר הסעודה ..... נח
מדוע מברכים הטוב והמטיב רק בשינוי יין ... נט
ביאורים שהברכה היא דווקא על היין משום שנתקנה כנגד הרוגי ביתר ..... נט

קא:

מדוע לא הקשתה הגמרא תיכף על דברי רבי יוחנן 'אף ידי יין נמי יצאו' ..... ס
חילוק הגירסאות בדין שינוי מקום ..... ס
ביאור החילוק בין שינוי מקום בברכה לשינוי מקום בקידוש במקום סעודה ..... ס
ביאור דעת הרמב"ם בשינוי מקום מחדר לחדר ..... סא
ההלכה בשינוי מקום מחדר לחדר ..... סא
שיטות הראשונים מה הם הדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם ..... סא
ראיה לשיטות הראשונים מהמשנה בברכות שמי ששכח לברך עליו לחזור למקומו ולברך .... סא
ביאור הוכחת הרשב"ם מסוגייתנו שגם שבעת המינים טעונים ברכה לאחריהם במקומם ..... סב
מדוע לשיטת הרשב"ם אין לתרץ שרבי יוחנן דיבר ביין שהוא מדברים הטעונים ברכה במקומם ..... סב
אם לשיטת הרשב"ם רב חסדא חולק על רב ושמואל ..... סב
אם אפשר לתרץ שדברי רב ושמואל ורבי יוחנן בקידוש בבית הכנסת נאמרו דווקא כששתו בבית הכנסת פחות מרביעית ..... סב
ביאור הגמרא בירושלמי לשיטת הרשב"ם .... סג
אם ברכת 'בורא נפשות' נקראת ברכה ..... סג
ביאור החילוק בין דברים הטעונים ברכה במקומם לדברים שאין טעונים ברכה במקומם ..... סג
אם יש הבדל בשינוי מקום אם חזרו למקומם או הלכו למקום אחר ..... סד
האם מותר לצאת דווקא לצורך מצוה ..... סד
אם דווקא זקן או חולה או אפילו מקצת חברים ..... סד
האם היסח הדעת מחייב לברך ברכה אחרונה למפרע ..... סה
כיצד יש אופנים שלא חוששים שמא ישכח לברך ..... סה
האם שינוי מקום מחייב לברך ברכה אחרונה למפרע אף לאחר שחזרו למקומם ..... סו
ביאור שיטת הרמב"ן בחיוב הברכה למפרע כשחוזר למקומו ..... סו
ביאור הכרח הגמרא שהברייתא עוסקת בדברים הטעונים ברכה במקומם ..... סז
מדוע הגמרא מקשה מדיוק ולא מהמפורש בברייתא ..... סז
האם בדברים שאין טעונים ברכה אחריהם במקומם יש חילוק אם הניח זקן או חולה ..... סח
ראיות מדברי הראשונים בדין הנ"ל ..... סח
אם הדין שבדברים שאין טעונים ברכה במקומם כשהניחו מקצת חברים אין צריך לברך נאמר בדעת רב חסדא או בדעת רב ששת ..... סט
ראיות לשיטה שבדברים שאין טעונים ברכה במקומם אם הניח מקצת חברים אינו צריך לברך ..... סט
ביאור קושיית הגמרא על רב חסדא ..... ע

קב:

מדוע לשיטת רבי יוסי מברך ואחר כך מקדש ..... עז
לשיטת רבי יוסי איך מקיים קידוש במקום סעודה ..... עז
הגומר סעודתו בשעה שקדש היום איך ינהג .. עז
לשיטת רבי יהודה לא הקשתה הגמרא שיאמרו קידוש וברכת המזון על אותה הכוס ..... עז
מדוע אין עושין מצוות חבילות ..... עח
האם הכלל שאין עושין מצוות חבילות נאמר גם במצוות דרבנן וכשמצרף מצוה דאורייתא עם מצוה דרבנן ..... עח
מדוע המברך שתי ברכות על כוס אחת חשוב כעושה מצוות חבילות הרי מברך את הברכות בזה אחר זה ..... עח
איך התירו לאכול קודם הבדלה ..... עח
מדוע היה פשוט למקשה שדברי רב ואביי ורבא נאמרו גם כשיש לו שני כוסות יין ..... עט
איך יתכן שיפול שביעי של פסח במוצאי שבת, הרי 'לא בד"ו פסח' ..... עט
מדוע קידוש והבדלה חשובים כענין אחד ..... פ
ברכות אירוסין ונישואין האם מברכים אותן על כוס אחד ..... פ
ברכת המזון ושבע ברכות האם מברכים אותן על כוס אחד ..... פ
האם מותר לברך ברכת המזון ולהבדיל על כוס אחת לפי מסקנת הסוגיא ..... פ
מדוע אין מברכים על הבשמים ביום טוב שחל במוצאי שבת ..... פא
טעמים שאין מברכים על הבשמים לדעת הסוברים שאין נשמה יתירה ביום טוב ..... פא
דעת ראשונים שהטעם שאין מברכים על הבשמים הוא מחשש שמא יקטום ..... פא
דעת הסוברים שאף ביום טוב שחל במוצאי שבת מברכים על הבשמים ..... פא
קושיית התוספות מדוע אין מברכים על היין קודם ברכת המזון ..... פא

קג:

מהו טעמו של רבה שסובר שסדר הברכות הוא יהנ"ק ..... פב
האם לוי אמר קנ"ה או יהנ"ק ..... פב
מדוע סובר לוי שיש לסמוך ברכת היין להבדלה יותר מאשר לקידוש ..... פב
ביאור שיטת רבנן ובמה חולקים על לוי ..... פב
מהו טעמו של מי שמקדים את ברכת הקידוש לברכת היין כדעת בית שמאי ..... פג
מהו טעמן של השיטות שסוברות שיש להקדים ברכת הנר לכל הברכות ..... פג
ביאור שיטת מרתא משמיה דרבי יהושע ..... פג
אביו של שמואל או סביו ..... פג
מהו סדר ההבדלה בכל מוצאי שבת לשיטת רבי יהושע בן חנניה ..... פג
ביאור דעת אביי שיש לומר זמן מיד אחרי הקידוש ..... פג
טעמו של רבא שמסדר זמן לאחר הבדלה .... פג
למה הוצרכו לפסוק הלכה כרבא והלא קיימא לן הלכה כרבא חוץ מיע"ל קג"ם ..... פד
מה הם טעמי מחלוקת בית הלל ובית שמאי בסדרן של ברכות המאור והבשמים ..... פד
איך פוסק רבי יוחנן שלא כסתם משנה ..... פד
מהו כסא קמא ..... פד
מדוע אוכלי שולחנו של ריש גלותא היו צריכים לברך על כוס של ברכת המזון ..... פד
מדוע לא סמכו על שולחנו של הריש גלותא והיו צריכים לברך על כל כוס וכוס ..... פה

קג:

הטעם שברכת המזון נחשבת להפסק ..... פה
מחלוקת הראשונים מה נאסר לאחר שאמרו 'הב לן וניבריך' ..... פה
מדוע אמר להם שאסורים לשתות הרי יכולים לשתות בברכה ..... פו
שיטת הראשונים שיש חילוק בין היסח הדעת להב לן וניבריך ..... פו
הסתירה בדברי רש"י ויישובה ..... פו
האם הב לן וניבריך הוא הפסק רק לשתייה או גם לאכילה ..... פו
מדוע לא היו צריכים לברך שוב משום שאין יין הבא לשרות פוטר יין הבא לשתות ..... פז
מדוע אצל ינאי המלך הצטרפו לזימון אף לאחר שאמרו מאן יהיב לן גברא דמברך לן ..... פז
האם צריך לברך על יין ששותה בתוך הסעודה ברכה מעין שלש ..... פז
ביאור סברת הקל וחומר מברכת מעין שלש לברכת המזון ..... פז
שיטת ההלכות גדולות שכוס של ברכת המזון אינו טעונה ברכה לאחריה ..... פח
שיטת הראשונים שמברכים על כוס שניה של ארבע כוסות ..... פח
הוכחת הרי"ף לשיטתו שמברכים על כל כוס וכוס ..... פח
שיטת הראשונים שכוס שניה של ארבע כוסות נפטרת בברכת הכוס הראשונה ..... פח
ביאור הוכחת רב אשי מיקנ"ה ..... פח
הטעם שרב אשי לא הקשה משאר קידוש והבדלה ..... פח
מדוע לא החשיב רבי ברכת בורא פרי הגפן בנוסף לד' ברכות של ברכת המזון ..... פט
מדוע לא השיב רבא מתחילה את האמת כמו שהשיב לבסוף ..... פט
הטעם שאבוקה להבדלה מצוה מן המובחר ... פט
ביאור נוסח ברכת הבדלה ..... פט

קד:

הטעם שאין לומר הבדלות אלא במנין שלש או שבע ..... צ
אם אומרים באתה חוננתנו 'בין יום השביעי וכו' ..... צ
מדוע 'בין קדושת שבת לקדושת יום טוב' אינה הפסק בברכה ..... צ
שיטות הראשונים בהוספת הנוסח 'ואת יום השביעי ששת ימי המעשה קדשת' ..... צ
ביאורי הראשונים בסדר שבע ההבדלות במוצאי שבת שחל ביו"ט ..... צא
ביאור ההבדלה בין קדושת שבת ליום טוב ובין שבת לחול המועד ..... צא
מוצאי שבת שחל בו יום טוב אם אומרים 'בין יום השביעי לששת ימי המעשה' ..... צא
מדוע לא הקשו מרבי יהודה הנשיא ..... צא
מי שהוא בתכלית הקדושה אינו צריך יותר מהבדלה אחת ..... צב
מדוע ייחסו קדושתו של רבי מנחם לאביו ... צב
מדוע קראו לו בנן של קדושים בלשון רבים ..... צב
מה החסידות בכך שלא הסתכל על צורת המטבעות הרי זה איסור ..... צב
אם להלכה אסור להסתכל אף כשנעשה לנוי ..... צב
מה הענין שלא להסתכל על הצורות שעל המטבעות ..... צב
פירושים נוספים בביאור 'לא איסתכל בצורתא דזוזא' ..... צג
הטעם שאין מזכירים כמה מההבדלות אף שנאמרו בתורה ..... צג
ביאור החתימה 'מקדש ישראל' ..... צג
אם מתירוץ הגמרא יש הוכחה לנידון אם רבי יהושע בן לוי הוא תנא או אמורא ..... צג
ביאור דברי התוספות שהגמרא יכלה להקשות שאינה הבדלה הכתובה בתורה ..... צג
מה הטעם שהקפידו על דברי רב ..... צד

קד:

כיצד שייך לומר שאביי היה בזמנו של רב יהודה ..... צד
מדוע שמועה זו לא תאמר בשם רב יצחק ... צד
טעם שכל הברכות נפתחות ונחתמות בברוך ..... צד
הטעם בכמה ברכות שאינן פותחות בברוך אף על פי שאינן סמוכות ..... צד
ביאורים נוספים בראשונים לגבי תפילת הדרך ..... צה
הטעם שברכות הפירות והמצוות פותחות בברוך ואינן חותמות בברוך ..... צה
הטעם שברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך ..... צה
הטעם בכמה ברכות הפותחות בברוך אף על פי שהן סמוכות ..... צה
מחלוקת הראשונים אם ברכה הסמוכה לברכה קצרה פותחת בברוך ..... צו

אהח 19/06/2018

ילקוט תוכן הביאורים קד: - קח: ביאורים

אם ברכה אחרונה של קריאת שמע נחשבת לברכה הסמוכה לחברתה ..... צו
הטעם שקריאת התורה והפטרה ומגילה נחשבות הפסק לענין ברכה הסמוכה לחברתה ..... צו
תירוצים נוספים בברכה הנאמרת לאחר ההפטרה שפותחת בברוך ..... צז
תירוצים נוספים בברכה הנאמרת לאחר קריאת המגילה שפותחת בברוך ..... צז
ביאור שאלת הירושלמי מדוע ברכת המזון פותחת בברוך ..... צז
על מה אמורים דברי הברייתא שיש ברכות הפותחות בברוך ואינן חותמות בברוך ..... צז
הטעם שברכת הטוב והמטיב פותחת בברוך ואינה חותמת בברוך ..... צז
מדוע פירשו את דין ברכת הטוב והמטיב יותר משאר הברכות ..... צח

קה.

ביאור הראשונים במה נסתפקו רב חנניא ותלמידי רב ..... צח
באיזה אופן אפשר לקבל שבת מבעוד יום ... צט
אם שבת קובעת למעשר גם בפירות שלא נגמרו מלאכתם למעשר ..... צט
טעם איסור אכילה קודם קידוש ..... צט
אם מותר לאכול קודם קידוש של ליל יום טוב ..... צט
לענין מה השוותה הגמרא קידוש להבדלה .... ק
אם צריך פריסת מפה להבדלה ..... ק
אם מותר לאכול ולשתות בין השמשות של מוצאי שבת ..... ק
אם מותר להתחיל לאכול בספק חשיכה ..... קא
אם באכילת מזונות צריך להפסיק ..... קא
אם מותר להתחיל בשתיית מים קודם הבדלה ..... קא
אם שתיית מים אסורה קודם קידוש ..... קא
למה הטועם מיתתו באסכרה ..... קא
מי שלא קידש בלילה שמקדש כל היום אם הוא תשלומין או מעיקר הדין ..... קב
קידוש בבין השמשות של שבת ..... קב
אם כשמקדש ביום צריך לעשות שני קידושים ..... קג
טעם הדין שכבוד יום קודם לשל לילה ..... קג
האופנים בהם צריך להיות כבוד יום גדול משל לילה ..... קג
דעת הזוהר כבוד מי עדיף ..... קד
למה אין בדין זה הכלל ש'אין מעבירין על המצוות' ..... קד

קה:

באיזה שתיה מקיים מצות כבוד יום ..... קד
מה הכוונה 'כבוד יום' ..... קד
באופן שיש לו פת מה דינו ..... קד
אם יש הוכחה שהכוס מעכב בברכת המזון .. קה
ביאור גדר הדין חביבה מצוה בשעתה ..... קה
איך מותר לאכול קודם הבדלה ..... קה
אם יש הוכחה שאין מעבירין על המצוות נאמר במצוה אחת ..... קו
ביאור דברי הגמרא 'אנא לא חכימאה' וכו' ... קו
מהיכן ההוכחה שהבדיל בתפילה ..... קו
למה רק כאן הוכיחה הגמרא הוכחה זאת .... קז
גדר חובת ההבדלה בתפילה ..... קז
שיטות הראשונים אם ברכה טעונה כוס ..... קז
אם צריך לברך ברכה אחרונה על כוס של ברכה ..... קח
האם מדובר שיש לו רק כלי אחד ..... קח
מה החידוש שיש לו כלי אחד וטועם בידו .. קח
הטעם לכך שצריך לטעום ..... קט
אם יכול לתת לאחר לברך בורא פרי הגפן ולטעום ..... קט
אם שח המקדש קודם ששתה וטעם אחר .... קט
אם פגימה פוסלת לברכת הנהנין ..... קט
האם צריך לשתות מכוס שיש בה רביעית .... קט
למה לא יתקן הכוס על ידי מים ..... קי
למה לא יטעום מהכוס ויתקן ממה ששפך לכוס אחר ..... קי
כמה צריך לטעום בכוס של ברכה ..... קי
האם טעימה פוגמת גם בכוס של ברכה ..... קי
קושיא לפירוש שהתחיל סעודתו בשבת מראיית הגמרא שטעם מבדיל ..... קיא
למה לא הוסיפה הגמרא חידוש שמותר לטעום לכתחלה כשיש לו רק כוס אחד ..... קיא

קו.

האם מדובר דווקא כשיש לו רק כוס אחד .. קיא
ביאור המחלוקת בין ההוה אמינא לרב אשי ..... קיא
האם מועיל לשפוך לכוס קטן וביאור דברי הגמרא ..... קיא
יש מפרשים שהחצבא היתה מלאה מים ..... קיב
האם הכוס נפגם גם לענין ברכה ..... קיב
אם פגימה פוסלת רק לכתחילה איך מותר לאכול קודם הבדלה ..... קיב
מה נקרא דיעבד שיכול לקדש על פגום .... קיב
תיקון פגימה על ידי מים או יין ואיזה עדיף ..... קיב
איך מועיל תיקון עם מעט יין הרי קמא קמא בטיל ..... קיב
הדין בחביות גדולות ..... קיג
מנין שהקידוש נאמר על היין ..... קיג
האם חובת הקידוש על היין היא מן התורה או מדרבנן ..... קיג
האם יוצאים ידי חובת קידוש מן התורה בתפילה ..... קיד
ביאור דברי המגן אברהם, וחיוב הזכרת יציאת מצרים בקידוש ..... קטו
האם אמירת 'ויכולו' היא חלק מהקידוש, וטעם אמירתו לאחר התפילה ועל הכוס ..... קטו
המקור לקידוש היום והלילה ..... קטז
מאיזו תיבה נלמד חיוב הקידוש והחילוק העולה מכך בגדר הקידוש ..... קטז
זריזות בעשיית הקידוש ..... קיז
האם חובת הקידוש ביום היא מן התורה או מדרבנן ..... קיז
מהות וגדר הקידוש של יום ..... קיז
הנפק"מ בשני הצדדים הנ"ל ..... קיז
האם צריך לקדש בסעודה שלישית ..... קיח
דעת הרמב"ם בחיוב קידוש בסעודה שלישית והמנהג לברך בה על היין ..... קיח
נוסח הקידושא רבה ..... קיט
הטעם שקידוש היום נקרא 'קידושא רבה' ... קיט
כיצד סבר רב אשי לברך לבני מחוזא דבר שלפי דעתו אין לברך ..... קכ
כיצד שתה אותו זקן לפני המקדש ..... קכ
האם השומעים צריכים לטעום מכוסו ומככרו של המברך ..... קכא
האם השומעים צריכים לטעום מיין הקידוש ..... קכא
הטעם שאפשר להבדיל עד יום רביעי ..... קכא
גדר תשלומי הבדלה ..... קכא
באיזה אופן יש תשלומים להבדלה ..... קכא
האם 'עד רביעי בשבת' הוא עד ועד בכלל .. קכב
האם יש תשלומים להבדלת יום טוב ..... קכב
השלמת שנים מקרא לאחר השבת ..... קכג
הטעם שאין תשלומים לברכת האור ..... קכג
שיטות הראשונים שיש תשלומים לברכת האור ..... קכג
האם יש תשלומים לברכת הבשמים ..... קכג

קו:

שיטות הראשונים מדוע הנוטל ידיו לא יקדש ..... קכג
האם שמיעת הקידוש מאחר נחשבת הפסק ומדוע ..... קכה
האם דברי רב ברונא תלויים בדין קידוש במקום סעודה ..... קכה
באיזה קידוש דיבר רב ברונא ..... קכה
מדוע אין מועיל תנאי בנטילה לענין שלא יחשב הקידוש הפסק ..... קכו
האם יש חילוק בין קידוש על הפת לקידוש על היין לענין הפסק ..... קכו
האם לדעת רב יצחק מותר לכתחילה ליטול ידים קודם הקידוש ..... קכז
כיצד נפסק להלכה והאם נדחו דברי רב ברונא ..... קכז
האם יש ליטול ידים קודם הקידוש או לאחריו ..... קכז
נטל ידיו קודם הבדלה ..... קכח
האם אפשר לקדש על הפת ..... קכח
המקור שמקדשים על הפת וביאור המחלוקת ..... קכט
מתי אפשר לקדש על הפת ..... קכט
קידוש על הפת בסעודת היום ..... קכט
אופן הקידוש על הפת ..... קכט
הבדלה על הפת ..... קל
מדוע 'טעם אינו מקדש' ומה יעשה מי שעבר וטעם ..... קל
באיזו טעימה נאסר הקידוש לדעת רב הונא .. קל
תשלומי הבדלה כשטעם לפני הבדלה ..... קלא
כיצד יתכן שאדם גדול יכשל באיסור ..... קלא

קז.

דעת רבא לענין זמן תשלומי הבדלה ..... קלב
הבדלה בתשעה באב שחל במוצאי שבת .... קלב
האם הנהגת אמימר היתה מעיקר הדין או רק מידת חסידות ..... קלב
האם נאסרה אף טעימה לפני הבדלה ומדוע ..... קלג
מתי נחשבים שאר המשקאות חמר מדינה ... קלג
אלו משקים ראויים להיקרא חמר מדינה .... קלג
קידוש והבדלה על חמר מדינה ..... קלד
האם עדיף לקדש על פת או על חמר מדינה ..... קלד
ברכת המזון על כוס של חמר מדינה ובאופן שקבע עליו סעודתו ..... קלד
כמה צריך לשתות מיין הקידוש ..... קלד
כמה הוא שיעור 'כמלא לוגמיו' ..... קלה
האם שיעור מלא לוגמיו שוה בכל אדם .... קלו
מי צריך לטעום מיין הקידוש ..... קלו
האם שיעור מלא לוגמיו יכול להצטרף בין השומעים ..... קלו
שיעור השתיה בשאר כוס של ברכה ..... קלז
האם בדיעבד יוצא ידי חובת קידוש אף אם לא טעם כלל ..... קלז
טעם קריאת תפילה זו בשם 'מנחה' ..... קלז

קז:

מדוע ראוי לאסור אכילה משום פסח כבר משעה ששית ..... קלז
מדוע לא אסרו סמוך למנחה גדולה משום מצה ..... קלח
מדוע אסרו משום פסח עד שתחשך ..... קלח
האם הטעם משום פסח נוהג בזמן הזה .... קלח
ביאור החשש שיאכל המצה אכילה גסה .... קלח
מדוע לא נקטה הגמרא חשש אכילה גסה לגבי אכילת הפסח ..... קלט
מדוע האוכל את הפסח אכילה גסה אינו נקרא רשע ..... קלט
ביאור דברי התוספות שאינו נקרא רשע כשמקיים הקרבת הפסח לבד ללא אכילה ..... קמ
אכילה גסה בשאר איסורים ..... קמ
שיטת רבינו דוד והר"ן בביאור הסוגיא והנפקא מינה כיצד נפסק להלכה ..... קמ
החילוק בין ערב פסח לערב סוכות לגבי זמן איסור אכילה ..... קמא
מתי המתחיל בהיתר ויודע שיסיים לאחר הזמן נחשב כאילו התחיל באיסור ..... קמא
אלו דברים מותר לאכול בערב פסח משעה עשירית וכמה ..... קמא
באלו ירקות מדובר ..... קמב
האם יש חילוק בין בני מעיים לשאר בשר ובאיזה בני מעיים מדובר ..... קמב
ביאור הראיה מהפסוק 'נירו לכם ניר' ..... קמב
האם יש מצוה באכילת מצה יותר מהשיעור ..... קמב
כמה יין מותר לשתות בערב פסח ..... קמב

קח.

האם יש ראיה מהברייתא שהיין גורר התיאבון ..... קמג
כיצד מותר לשתות בין הכוסות אפילו מעט יין ..... קמג
מהות התענית שצם רב ששת בערב פסח ... קמג
מנין שרב ששת לא התענה משום תענית בכורות ..... קמג
תענית ביום הבאת קרבן ..... קמד
מדוע רב ששת לא התענה גם בערב סוכות ..... קמד
הסיבה היא מצוה מדברי סופרים ..... קמד
בגדר חיוב הסיבה באכילת מצה וארבע כוסות ..... קמד
האם צריך להסב בכזית של המוציא ..... קמד
שכח ולא הסב בכזית מצה ..... קמה
האם צריך להסב בשעת הברכות ואמירת ההגדה ..... קמה
כורך האם צריך לאכלו בהסיבה ..... קמה
אפיקומן האם צריך הסיבה ..... קמה
הסיבה בשאר הסעודה ..... קמו
האם מותר להסב במרור ..... קמו
הסיבה באכילת הכרפס ..... קמו
ביאור מחלוקת הלשונות האם צריך הסיבה בכוסות הראשונות או באחרונות ..... קמו
שכח ולא היסב בשתייתן ..... קמז
מדוע אין פוטרים מלהסב משום ספק דרבנן לקולא ..... קמז
מהו פרקדן ..... קמח
הטעם שאין להסב פרקדן ..... קמח
הטעם שהסיבת ימין אינה הסיבה ..... קמח
מי שהוא איטר כיצד יסב ..... קמט
בדיעבד אם הסב פרקדן או בימין ואיטר שהסב בימין ..... קמט
מדוע אשה פטורה מהסיבה ודין אשה שאין לה בעל ..... קמט
ביאור שיטת הירושלמי לגבי חיוב אשה בהסיבה ..... קמט
מי נקראת אשה חשובה ..... קמט
נשים שלנו חשובות הן ..... קנ
מפני מה בן אצל אביו מיסב ..... קנ
מה הדין להסב בפני אביו שהוא רבו ..... קנ
ביאור החילוק בין אביו לרבו ..... קנ
האם רבו הוא רבו מובהק או גם רבו שאינו מובהק ..... קנא
הסיבה על ברכי חבירו ..... קנא
להלכה האם מותר לתלמיד להסב בפני רבו ..... קנא
כשהרב מוחל האם התלמיד חייב להסב .... קנא
אכילה במקדש נידונת כאכילה בפני רבו .... קנא
תלמיד חכם מופלג בדורו האם מסבים בפניו ..... קנב
תלמיד של אומנות ..... קנב
מדוע רצו לפטור את השמש מהסיבה ..... קנב
במה הקלו בהסיבת השמש משאר אדם ..... קנב
האם עבד חייב בהסיבה ..... קנב
מהו הטעם שתיקנו חכמים ארבעה כוסות ... קנב

קח:

מדוע נשים חייבות בארבע כוסות ..... קנב
האם עבדים כנענים חייבים בארבע כוסות ... קנג
מדוע אין לחייב נשים בסוכה מטעם שהיו באותו הנס ..... קנג
האם גם במצוה מן התורה אפשר לחייב נשים מפני שהיו באותו הנס ..... קנג
אם נשים חייבות בהגדה ..... קנד
אם הכלל שנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא נאמר גם במצוה מדרבנן ..... קנד
אם כל ארבעת הכוסות חשובות כוס של ברכה ..... קנד
מהו חי ..... קנד
מהו שתאן בבת אחת ..... קנה
מה היא מצות חירות ..... קנה
מזיגה בזמן הזה ..... קנה
במה יצא ידי חובה לדעת רב ..... קנה
האם יש חיוב שמחה בליל יום טוב הראשון ..... קנו
מה החידוש בהשקה מהן לבניו ולבני ביתו יצא ..... קנו
האם השיעור של רוב כוס נאמר דווקא בכוס של רביעית ..... קנו
כמה הוא שיעור רוב כוס ..... קנו
ביאור שאלת הגמרא שדברי שמואל נסתרים מהברייתא ..... קנז
האם רבי יהודה ותנא קמא חולקים, ואם כן במה חולקים ..... קנז
הטעם שעדיף יין אדום ..... קנז
בדיעבד האם יוצא ביין לבן ..... קנח
מה הוסיף רבי יהושע בן לוי לעיל על ברייתא זו ..... קנח
מדוע אין התינוקות חייבים בארבע כוסות מדין חינוך כשאר מצוות ..... קנח

א"ה 19/06/2018

קט.

מה הם קליות ..... קנח
לשם מה מחלקים להם קליות ואגוזים ..... קנט
הביאור בחוטפין מצה בלילי פסחים ..... קנט
מה הדין בכל ערב שבת וערב יום טוב .... קנט
טעם נוסף משום עשיית פסחיהם ..... קנט
מהו הלימוד לחובת שמחה בשלשת הרגלים ..... קנט
האם יש גם חיוב הקרבת שלמי שמחה ..... קס
גדר חובת השמחה בנשים ..... קס
האם בזמן הזה יש חיוב שמחה גם בבשר ... קס
השמחה שוה בכל המקומות ..... קסא
חובת השמחה בזמן הזה אם היא מדאורייתא או מדרבנן ..... קסא
לדעת הרמב"ם מהו המקור לחיוב שמחה בזמן הזה ..... קסב
האם יש גם חיוב אכילת פת משום שמחה .. קסב
חובה לשמח תלמידי חכמים בזמן הזה ..... קסב
מה בין רבי יצחק לרבי יוחנן ..... קסג
האם מדת 'תמניתא' היא מדת 'תומן' הנזכרת בש"ס ..... קסג
הקדמה וביאור עניינים הנוגעים לסוגיית החישוב של שיעור רביעית ..... קסג
כמה דרכים לבאר את האופן בו מחשבים רביעית של תורה ..... קסד
חישוב שיעור רביעית לרש"י ולרשב"ם ..... קסד
חישוב שיעור רביעית לתוספות ..... קסה
חישוב שיעור רביעית לרבינו חננאל ..... קסה
חישוב שיעור רביעית לרי"ף ..... קסו
חישוב שיעור רביעית לר"ן ..... קסו
שיעור מדת רביעית מתבאר באופן שונה בין הבבלי לירושלמי ..... קסו
ביאור התירוץ הראשון של תוספות לפרש את החילוק בין מדת הבבלי למדת הירושלמי ... קסו
ביאור דברי תוספות ששטח העיגול ברביעית גדול בתשיעית אצבע משטח המרובע ..... קסז
ביאור התירוץ השני של תוספות לפרש את החילוק בין מדת הבבלי למדת הירושלמי ..... קסח
תירוץ נוסף לפרש את החילוק בין מדת הבבלי למדת הירושלמי ..... קסח
באיזו אצבע מודדים את השיעור ..... קסח
מהיכן למדים שצריך לטבול כל גופו בבת אחת ..... קסח
היאך למדים מהפסוק שיעור מקוה הלא יתכן ש'כל' בשרו היינו חלק קטן מבשרו ..... קסט
ביאור דברי הגמרא שכל גופו 'עולה' בהן .. 19/06/2018

קט:

רחבו של אדם הוא אמה כשהוא עם בגדיו ..... קסט
עד היכן הם שלש אמות קומתו של האדם .. קסט
מדוע צריך שיהיה המקוה ריבוע אמה על אמה ולא די בעיגול אמה ..... קע
מדת המקוה אינה בדווקא על פי המדות הנזכרות בגמרא אלא צריך שיחזיק ארבעים סאה ..... קע
חילוקי הדינים בשיעור המים הנצרכים לטהרת אדם וכלים ..... קע
ביאור הסוגיות שהוזכרו בהם שיעור המים המטהרים ..... קע
האם שיעור ארבעים סאה לאדם וכלים הנטהרים במקוה הוא מדאורייתא או מדרבנן ..... קעא
שיעור מים הנצרכים לטהרת אדם וכלים כשטובלים במעין ..... קעא
סיכום השיטות ..... קעב
חילוק הדין בשיעור המים בין טבילת כלים חדשים לטבילת כלים ישנים טמאים ..... קעב
דין מקוה ארבעים סאה שחסרה שיעור מועט ..... קעב
האם סוגייתנו אינה מתפרשת אלא לרבי מאיר שאמת כלים היתה בת ששה טפחים ..... קעב
מדוע הוצרך רבין לסברת 'אמתא באמתא היכי מטבליה' להוכיח שהשולחן היה של פרקים ..... קעב
צריך לסברת 'אמתא באמתא' על אף שהיה לשולחן ציפוי מסגרת וזר זהב המוסיפים על מדותיו ..... קעג
מסוגייתנו מוכח שמדותיהם של כלי המקדש היו מדות שוחקות ..... קעג
כיצד ניתן להוכיח שהיה השולחן של פרקים הלא יתכן שטבלוהו באלכסונו של המקוה ..... קעג
היאך הטבילו את השולחן הלא היה הלחם עליו ..... קעד
מדוע נקט רבין בר חיננא שולחן יותר משאר כלי המקדש ..... קעד
היכן טבלו את השולחן שבמשכן ..... קעד
היכן טבלו את השולחן בבית המקדש השני ..... קעד
האם צריך לשתות חמש כוסות בליל הסדר כדי שלא יהיה זוגות ..... קעד
מדוע לא הוכיחה הגמרא ממשנתנו שבארבע כוסות אין חשש זוגות ..... קעה
האם יש זוגות בשתיית יין של קידוש וברכת המזון ..... קעה
שומר מצוה לא ידע דבר רע ..... קעו
מדוע צריך להקפיד על זוגות ..... קעו
האם מותר לאדם לעשות צרכיו פעמיים .... קעו
מדוע ליל זה שמור מן המזיקין ..... קעו
טעם למנהג פתיחת הדלת כשמוזגים כוס רביעית ..... קעו
ברכה מעין שבע בליל פסח שחל בשבת .... קעז
מדוע אומרים הא לחמא עניא בארמית ..... קעז
שיטת רבא בארבע כוסות ..... קעז
מדוע נקט רבא דווקא כוס של ברכת המזון ..... קעז
כוס של ברכה שהיא שניה או רביעית ..... קעח
ברכה על כוס של ברכה ..... קעח
האם כל כוס נחשבת למצוה בפני עצמה משום שתיקנו לשתותם בדרך חירות ..... קעח

קי.

האם צריך לברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס ..... קעט
האם צריך לברך ברכה אחרונה על כל כוס וכוס ..... קפ
האם הכוסות מעכבות זו את זו ..... קפ
האם מברכים על אכילת ושתיית זוגות ..... קפ
המשייר מן השתיה בכוס ..... קפ
סכנת זוגות באכסניא ..... קפא
אמירת ויהי נועם לפני השינה ביום ..... קפא
מחמת סכנת זוגות בשינה מחלקים לתינוקות קליות ואגוזים ..... קפא
מדוע לא החזיקה אמו של אביי כוס אחת .. קפא
היאך השתמש אביי באמו ..... קפא
מדוע אין סכנת זוגות בעשרה ..... קפא
האם עולא חולק על רבא בדין כוס של ברכה ..... קפא
האם יש סכנת זוגות ביותר מעשרה ..... קפא
מדוע לא חששו לכשפים בעשרה כוסות .... קפא
כיצד סדר שתיית הכוסות בבית האבל ..... קפב
הקשר בין הפסוקים של ברכת כהנים לסכנת זוגות
וביאור מחלוקת האמוראים ..... קפב
האם לדעת רב יוסף מלך השדים אינו מזיק כלל ..... קפב
האם הכישוף בסמים עצמם ..... קפב
כשפים בפירורי לחם ..... קפג

קי:

האם בארץ ישראל הקפידו על זוגות ..... קפג
מקור לכלל הגמרא ..... קפג
ביאור הכלל כל דקפיד קפדינן בהדיה ..... קפג
ברכה על אכילת ושתיית זוגות למי שאינו מקפיד ..... קפג
מדוע אמרה הברייתא שאסור לשתות שתי כוסות מפני שנראה כגרגרן ..... קפג
האם גם מי שאינו מקפיד על זוגות צריך לחשוש ..... קפג
האם יש לחשוש לזוגות בזמן הזה ..... קפג
היאך מערבין בשתי ביצים ..... קפד
האם ההלכה למשה מסיני נאמרה לענין זוגות ..... קפד
היאך נהגו במערבא שלא כפי הלכה למשה מסיני ..... קפד
האם מותר לאדם להכנס לבית גרושתו ..... קפד
באלו קערות וככרות אין חשש זוגות ..... קפד
מה התחדש בכלל שבדבר שגמרו בידי אדם אין חשש זוגות ..... קפד
מדוע בלחם משנה אין חשש זוגות ..... קפד
מדוע במשקין יש לחשוש לזוגות והלא גמרן בידי האדם ..... קפה
מדוע אין לחוש בחנות משום זוגות ..... קפה
מדוע אין חוששים לטפטף שתי טיפות של יין לפי התינוק בזמן המילה ..... קפה
באיזה אורח אין חשש זוגות ..... קפה
ביאור מחלוקת רב נחמן ורב משרשיא ..... קפה
מדוע יין הבא בתוך המזון מצטרף ליין הבא קודם המזון ואינו מצטרף ליין הבא לאחר המזון .. קפו

קיא.

ביאור מחלוקת שמואל ורבי יוחנן אם מים מזוגים מצטרפים ליין ..... קפו
האם יש לחשוש בזמן הזה לכל אותם דברים שנאמרו מחמת סכנה ..... קפו
מדוע יש סכנה ליפנות בין דקל לכותל ..... קפו
מים שאולים שבישלם ..... קפו
האם רוח רעה מזיקה כשיש לה אפשרות שלא להזיק ..... קפו
מי צריך לירק ..... קפו
למה גורם מיצוע האשה ..... קפו
לעבור בין שתי נשים בתוך הבית ..... קפו
לעבור בין שתי נשים מהלכות או אשה בין שני אנשים מהלכים ..... קפז
לעבור בין שתי נערות ..... קפז
לעבור בין שתי נכריות ..... קפז
לעבור בין שתי נשים רחוקות זו מזו ..... קפז
מה יאמר הממצע כלב דקל ואשה לתקנתו .. קפז
מדוע יש לומר דווקא פסוקים אלו והאם יש תקנה גם למתמצע ..... קפז
האם ישנה תקנה לעבור על ידי אחיזת חפץ ..... קפז
למה זימנה אסתר את המן לסעודה ..... קפז
באילו אופנים נדה מזיקה ..... קפז
היאך ישב רבי יוחנן על פתח בית הטבילה ..... קפח
איזה פסוק אומר הרואה את האשה עולה מטבילה ..... קפח

קיא:

הנפנה על הדקל ..... קפח
בכמה מיני צל שורה רוח רעה ואילו הם ... קפח
שייכות ברכת עוטר ישראל להגנה מן המזיקים ..... קפח
באילו ימים מחודש תמוז מצויים מזיקים ביותר ..... קפח
לתלות פת לצורך מצוה ..... קפח
האם נכון להשהות סובין בתוך הבית ..... קפח
מדוע שד של עניות מקפיד ..... קפח

קיב.

מדוע אין ליתן אוכלין תחת המיטה ..... קפט
אלו מיני אוכלין אסור ליתן תחת המיטה ... קפט
אוכלין ומשקים שהונחו תחת המיטה האם מותרים באכילה ..... קפט
האם האיסור רק בשעה שישנים על המיטה ..... קפט
המניח אוכל חבירו תחת המיטה ..... קפט
המניח אוכלין תחת המיטה כשהם צרורים וחתומים ..... קפט
האם ישנה תקנה לאוכלין שהונחו תחת המיטה ..... קפט
להניח אוכלין תחת המיטה בליל פסח ..... קפט
מדוע דין 'ולא יפחתו לו מד' כוסות' אינו פשיטא ..... קפט
הרי לפי הרשב"ם 'אפילו מן התמחוי' אינו דין צדקה כלל ..... קצ
דין עני בנר חנוכה שגם הוא לפרסומי ניסא .. קצ
מי שכבר נוטל צדקה, אינו בכלל 'עשה שבתך חול' ..... קצ
נחלקו הראשונים אם סעודה שלישית בכלל הפטור ..... קצ
טועים הם המקמצים בצרכי שבת באומרם, 'עשה שבתך חול' ..... קצ
הרי המוסיף בהוצאות שבת מוסיפים לו מן השמים, ולמה יעשה שבתו חול ..... קצ
וכי הבטחת הפרעון נאמרה רק לעשיר ולא לעני ..... קצא
תירוצים נוספים לשאלת התוספות ..... קצא
אם חייב ללוות לצורכי שבת ..... קצא
ביאור לשון 'שבתך' ..... קצב
אם בשביל דבר מועט יש להצטרך לבריות ..... קצב
מדוע נאמרו ארבעה משלים לשני עניינים ... קצב
כנגד ארבעה מפריעים דיבר המאמר ..... קצב
הרי 'עז' וגיבור' עניינם דומה, וכן 'קל ' ו'רץ' שניהם ענין זריזות ..... קצב
תכונתו המיוחדת של הנשר ..... קצג
'קל כנשר' לשון קלות היפך מכבוד, שיהא מבוזה במקום הצורך ..... קצג
מדוע תלמיד חכם לא יהא ראש העיר ..... קצג
וכי שעה שייך בה שחוק ..... קצג
מחלוקת ראשונים בביאור המאמר ..... קצג
פירושים נוספים בביאור המאמר ..... קצד
הרי המשקר ותולה דין בשם חכם שלא אמר כן גורם לסילוק שכינה ..... קצד

אינה חתכה

קיב:

ביאור דברי הגמרא 'ולא שכר', והרי מרויח ..... קצד
'גוף גדול' היינו גוף האדם או גוף המצוה .. קצד
אם המלוה מרויח ממון בעסק זה ..... קצד
רבי עקיבא לשיטתו, שהעושה להנאת עצמו, מקיים המצוה ..... קצד
באיזה מצוה מדובר ..... קצד
מה ראה להזהיר דווקא בארבעה דברים אלו ..... קצה
וכי חשודים בני רבי להמשך לליצנות ..... קצה
ביאור האזהרה שלא ישב על מטת ארמית .. קצה
הרי חובה לקרוא שמע על המטה ..... קצה
נביאים וחכמים נשאו גיורת ..... קצה
בביאור הטעם שלא ישא גיורת ..... קצה
הרי שנינו 'הכל רצין לישא גיורת' ..... קצה
אסור להימנע מלהתחתן בגרים ..... קצו
אם הצליחה הארמית להעליל על רב פפא ... קצו
היתכן שרב פפא עבר על עצת רבינו הקדוש ..... קצו
מדובר במכס לא קצוב, שמותר להבריח הימנו ..... קצו
הגונב את המכס הרי הוא כשופך דמים ועוד עבירות חמורות ..... קצו
ביאור דברי הגמרא 'מפני שהשטן מרקד' ... קצו
מדוע בניסן השור מסוכן ..... קצז
שוורים שבזמנינו הוחזקו שאינם מזיקים .... קצז
האם מדובר בלחש סגולי או בפעולה טבעית ..... קצז
ההשפעה היא על האדם שמושך את הספינה ..... קצז
הכל הוא משל על סוגי אנשים ..... קצז
מה הכוונה 'מום' ..... קצז
אופן ההפסד בעמידה על המקח ..... קצז
מהי הסכנה במרחץ ..... קצח
האם האיסור לצאת יחידי הוא גם בכל הלילות ..... קצח
האם דין זה נאמר רק לתלמיד חכם ..... קצח
יחוסה של אגרת בת מחלת ..... קצח
כיצד האמוראים יצאו יחידים בלילה ..... קצח
באותו לילה התפלל רבי חנינא על המטר ... קצח
במה נשתנו לילי שבתות ורביעיות משאר לילות ..... קצח
משום סכנה זו מוסיפים 'ופרוס עלינו' ..... קצח
האם אביי שמו או נחמני ..... קצח

קיג.

ארבעה פירושים כיצד באים מזיקים ..... קצט
ליישוב ..... קצט
האם אסור לצאת יחידי מחשש הגזייתא .... קצט
צניפת הסוס מטילה אימה על הגנבים ..... קצט
אם גורסים 'אסיא' או 'אסי' ..... קצט
ביאור 'לא תיפוך במילי' ..... קצט
'לא תיפוך במילי' נאמר במיוחד לתלמיד חכם ..... קצט
הרי העיסוק בנבילה מאוס ודומה לרכב על בגדו ..... קצט
האם אסור מעיקר הדין לחכם להתפרנס מן הציבור ..... ר

ילקוט תוכן הביאורים קיג. - קטו: ביאורים

בזמנינו, מדת חסידות היא ללמוד תורה ולהתפרנס
מן הציבור בכבוד ..... ר
אפילו אם ההלכה כהרמב"ם, 'עת לעשות לה' הפרו
תורתך' ..... ר
כשאי אפשר, ודאי הרמב"ם יתיר ליטול מן
הציבור ..... ר
באיזו שן מדובר, והטעם שלא יעקור ..... ר
עקירת שן מתנדנדת בזמנינו ..... ר
אל תהי בז לכל אדם ..... ר
אין אדם מתקנא בתלמידו ..... ר
האם יש לחוש שתלמיד חכם ינקום ..... רא
מדוע נקט 'אודנייהו' ..... רא
אין לצעירים ללמוד אלא תורה ..... רא
רמזי מוסר בדברי רב ..... רא
פירוש דברי רב, כל מילי זבין ותחרט ..... רא
נפקא מינה היוצאות מדברי רב ..... רא
נפקא מינה היוצאות מהנהגת 'שרי כיסך פתח
שקיך' ..... רא
ביאור דברי רב 'קבא מארעא ולא כורא
מאיגרא' ..... רב
ממה התעשרו רב פפא ורב חסדא ..... רב
מהו הסוד וגמילות החסדים בעשיית שכר .... רב
ביאורים על דרך הדרוש ..... רב
פירוש 'כל אגב גביא בעי' ..... רג
נפקא מינה במאמר רב פפא 'כל אשראי ספק
אתי' ..... רג
הטעם שיצא למלחמה באחרונה ..... רג
פירושים למאמר 'כשאתה יוצא למלחמה' וכו' בדרך
המוסר ..... רג
על האדם לדחוק את עצמו ולא ליהנות מחסדי
אחרים ..... רד
אדם שיש לו לשבת מזון שתי סעודות, לא יאכל
סעודה שלישית, ואל יצטרך לבריות ..... רד
מדוע יעשה שבתו חול, הרי בהוצאות שבת אם
מוסיף מוסיפים לו ..... רד
מדוע יעשה שבתו חול, הרי אמרו 'לוו עלי ואני
פורע' ..... רד
פירוש אל תרבה בגנות משום מעשה שהיה .. רד
איך מותר לשחרר עבדו ולעבור בעשה כדי להשיא
בתו שבגרה ..... רד
מי שקשה לה למצוא זיווג מותר לה להינשא לעם
הארץ ..... רה
אשה שנשבעה על דעת בעלה שלא תינשא ומת
מחירים לה שבועתה ..... רה
הרי כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא ... רה
הטעם ששלשה אלה נוחלים העולם הבא .... רה
מעלות הדר בארץ ישראל ..... רה
האם די במעלה אחת כדי לזכות לעולם
הבא ..... רה
פירוש 'דמשייר מקידושא לאבדלתא' ..... רו
ביאור דברי הגמרא 'דמשייר מקידושא לאבדלתא'
בדרך דרוש ורמז ..... רו
האם קידוש קודם להבדלה ..... רו
מהו שבחם של השלשה שהקב"ה מכריז
עליהם ..... רז
מה היא ההכרזה שמכריז הקב"ה ..... רז
מדוע אמרו 'הדר בכרך' ..... רז
מהו שבחו של עשיר המעשר פירותיו
בצינעה ..... רז

קיג:

מנין שלא מדובר על רווק כגון רב ספרא .... רז
איך אותם חכמים היו רווקים, הרי לקמן אמרו שמי
שאין לו אשה מנודה לשמים ..... רז
הטעם שנקראו 'רבנן קדישי' ..... רח
מה הטעם שהקב"ה אוהב את אלו ..... רח
אדם אהוב למקום ניכר בכוסו בכיסו
ובכעסו ..... רח
מהיכן נלמד האיסור לדבר אחד בפה ואחד
בלב ..... רח
היודע עדות ואינו מעיד חייב בדיני שמים, ואיך
אמרו כאן שרק הקב"ה שונאו ..... רח
הרי כל העושה איסור הקב"ה שונאו ובמה נתייחדו
שלשה אלה ..... רט
מדוע נקטה הגמרא 'דבר ערוה' [ומדוע הוסיף
הרמב"ם 'והתרה בו ולא חזר בו'] ..... רט
הטעם שהקב"ה שונא את המעיד יחידי ..... רט
משום איזה לאו לוקה המעיד ביחידי, והאם 'לא
יקום עד אחד' הוא אזהרה לעד או לדיין .... רט
מותר להעיד יחידי כדי להפריש מאיסור ..... רט
אם מצוה לשנאותו מדוע אמרו שמצוה לטעון עמו
כדי לכוף את יצרו ..... רט
אדם שעבר עבירה פעם אחת האם יצא מכלל
'אחיך' ..... רי
דעת הרמב"ם בענין המצוה לשונאו ..... רי
לשנוא את הרע שבחוטא ולאהוב את הטוב
שבו ..... רי
מנין שהפסוק מדבר דווקא בשונא ישראל .... רי
לכאורה ניתן לתרץ שהתורה מדברת במי ששונא את
חבירו בדיעבד ..... רי
האיסור לשנוא הוא רק בלב כשאינו מגלה שנאתו,
ומנין לגמרא שמותר לשנוא בלב ..... רי
מנין שכוונת התורה שרק הרואה שונא ..... רי
מנין שמצוה לשנוא מי שעבר עבירה אפילו כשראהו
יחידי ..... ריא
תנאים בהיתר לספר לרבו ..... ריא
מדת הנאמנות הנצרכת להיתר לספר לרבו ... ריא
רק כשמדות אלו בהפרזה אז חייהם אינם
חיים ..... ריא
השלשה שחייהם אינם חיים רמוזים
בתוכחה ..... ריא
מדוע לא נמנו כאן עוד שלשה שחייהם אינם
חיים ..... ריא
משא ומתן בתירוץ התוספות ..... ריא
מה כוונת רב יוסף באמרו שיש בו כל המדות של
מי שחייהם אינם חיים ..... ריב
הבנת מאמר הכלבים והתרנגולת בפרק
שירה ..... ריב
יש לתלמידי חכמים להשתדל בטובת
חבריהם ..... ריב
תלמידי חכמים שבארץ ישראל נוחים זה לזה,
ושבבבל להיפך ..... ריב
והחברין, מי הם היו ..... ריב
הטעם שאלו אוהבים זה את זה ..... ריג
מה למדנו משלשה שאוהבים זה לזה ..... ריג
פירוש מתגאה בחנם ..... ריג
איך אמרו שאינו יכול לגרשה, והרי מגרשה כמה
פעמים ..... ריג
על בני כנען נגזרה עבדות וציוה להם הדברים
המצויים בעבדים ..... ריג
הלא ציווי כנען הן מדות רעות, ואיך ציוה שיאהבו
זה את זה ..... ריג
ה' התגאה על גאים שהם הסוס והמצרי ..... ריג
שיעור שינת הסוס, ונפקא מינה לענין שינה
[ביום] ..... ריג
מי שאין לו בנים מנודה רק אם אינו עוסק בפריה
ורביה ..... ריד
מי שאין לו תפילין ..... ריד
הטעם שכתבה הגמרא ראשו זרוע בגדו .... ריד
הטעם שהמונע מנעלים מרגליו הוא כמנודה
לשמים ..... ריד
הנמנע מסעודת ברית מילה הוא כמנודה לשמים,
ולכן טוב שלא להזמין לסעודה זו ..... ריד
מה הם כלדיים ..... ריד
משא ומתן בדברי רש"י ..... ריד
השואל בחוזים בכוכבים האם עובר בלאו ולוקה,
והאם יש ממש בדברי האצטגנינים ..... רטו
ביאור דרשת הפסוק תמים תהיה עם ה' .... רטו
לנהוג כבוד בגדול ממנו ..... רטו
טעם פרישת היושבת על דם טוהר ..... רטו
שיעור 'עונה' ..... רטז
מדוע היו ליוסף איש הוצל שמות רבים .... רטז

קיד.

האם כל השמות 'רבי יצחק' וכו' הם של חכם
אחד ..... רטז
באיזה דור היה רבי יצחק בר אחא ..... רטז
פירוש 'ושב בצל' ..... רטז
מדוע עדיף לפחות ממאכל ולהוסיף על
הדירה ..... רטז
פירוש המשל דאכיל אליתא וכו' ..... ריז
מי שאין לו יין בליל פסח האם יקדש על
הפת ..... ריז
מי שאין לו יין ולא פת האם יקדש על שאר
מאכלים ..... ריז
צריך לדחוק עצמו לשתות ארבע כוסות יין .. ריז
ביאור הטעמים של בית שמאי ..... ריז
ביאור טעם בית הלל שהיין גורם ..... ריז
תדיר קודם אף לדבר שקדם חיובו ..... ריח
מדוע בכל הדברים הטעונים כוס ברכת היין קודמת
ובברכת המזון ברכת היין בסוף ..... ריח
מדוע הקשו רק על בית הלל מפני מה הוצרכו לשני
טעמים ולא הקשו כן על בית שמאי ..... ריח
ביאור מחלוקת בית שמאי ובית הלל ..... ריח
ביאור דעת רבי יהושע שאין משגיחים בבת
קול ..... ריח
הבת קול שאמרה הלכה כרבי יהושע לא יצאה אלא
לכבודו ..... ריט
ביאור דברי המשנה 'הביאו לפניו' ..... ריט
איזה ירק יקח לטיבול ראשון ..... ריט
האם צריך לטבל את החזרת ..... ריט
במה טובלים בטיבול ראשון ..... ריט
מה היא פרפרת הפת ..... רכ
מנין המצות בליל הסדר ..... רכ
ביאור דברי המשנה 'הביאו לפניו מצה'
וכו' ..... רכא
האם ההיכר הוא בטיבול ראשון או בשני
הטיבולים ..... רכא
מדוע אין החרוסת מבטלת את המרור ..... רכא
דין ברכה על חרוסת ..... רכב
מדוע הביאו לפניו גופו של פסח ..... רכב

קיד:

ביאור שיטת ריש לקיש בדין מצוות צריכות
כוונה ..... רכב
מהות הכוונה מקורה וגדריה ..... רכג
ביאור דברי ריש לקיש לשיטות הראשונים שהמכוין
שלא לצאת אינו יוצא ..... רכג
האם צריך לאכול כזית בטיבול ראשון ..... רכד
מדוע צריך שני טיבולים לריש לקיש ..... רכה
ביאור השיטה שמצוות אינן צריכות כוונה .. רכה
מדוע צריך טיבול שני מאחר שיש היכר בטיבול
ראשון ..... רכה
מדוע עדיף להשמיע את דין המשנה בשאר
ירקות ..... רכה
ביאור הסתירה בדברי הרא"ש בדין מצוות אם
צריכות כוונה ..... רכו
מה החילוק בין דמאי לטבל דרבנן ..... רכו
ביאור דברי הרא"ש לגבי אכילת כזית
מרור ..... רכו
האם צריך לגמור את כל הכזית תוך כדי אכילת
פרס ..... רכז
אופן אכילת המרור לכתחילה ..... רכח
ביאור דברי רבי יוסי לשיטת רב חסדא .... רכח
האם הטיבול בחרוסת הוא מצוה ..... רכח
האם כוונתו של רב הונא לסילקא וארוזא
דווקא ..... רכח
מדוע לקח רבא דווקא סילקא וארוזא ..... רכח
האם מותר לבשל אורז ..... רכט
מדוע לא נאמר שבישלו את האורז במי
פירות ..... רכט
ביאור דברי חזקיה בדג וביצה שעליו ..... רכט
ביאור הגירסא 'דג וביצה' בדברי חזקיה .... רכט
ביאור הגירסא 'אפילו' בדברי רב יוסף ..... רכט
הטעם לשני תבשילין ..... רכט
האם צריך אחד צלוי ואחד מבושל
בדווקא ..... רכט
ביאור דעת רבינא שאפילו גרמא ובישולא .... רל
טעם המנהג לקחת ביצה ..... רל
נוסח ברכת המרור ..... רל
דין ברכת בורא פרי האדמה על המרור ..... רל

קטו.

באיזה טיבול יוצא ידי חובתו לדעת רב
חסדא ..... רלא
ביאור הטעם לעשות טיבול שני אם כבר יצא ידי
חובתו ..... רלא
האם צריך להשתמש לכתחילה בשאר ירקות לפי רב
חסדא ..... רלא
האם מוכח לרב חסדא מהמשנה אם מצוות צריכות
כוונה ..... רלא
ביאור מסקנת הגמרא בדין מצוות צריכות
כוונה ..... רלא
ביאור דברי רב חסדא לשיטה שאין צריך כזית
בטבול ראשון ..... רלב
מדוע אין מברכים 'בורא פרי האדמה' על
המרור ..... רלב
מדוע אין קריאת ההגדה וההלל נחשבת הפסק לענין
ברכת הנהנין ..... רלב
ביאור דברי רבינו יוסף טוב עלם ..... רלב
האם הביטול נאמר על טעם המצה או על גוף
המצה ..... רלג
מדוע מתבטל טעם המצה במרור ..... רלג
מדוע מתבטל טעם המרור במצה לשיטת
התוספות ..... רלג
מדוע מרור רשות לדעת הרמב"ם ..... רלד
מדוע אין לאסור לכרוך מטעם אין עושים מצוות
חבילות חבילות ..... רלד
מדוע אין מצוות מבטלות זו את זו ..... רלד
מדוע אין המצה מבטלת את המרור אם דאורייתא
ודרבנן הם מין בשאינו מינו ..... רלד
מה ההוכחה מדברי הלל שמצוות אין מבטלות זו
את זו ..... רלד
ביאור הירושלמי בדברי רבי יוחנן ..... רלה
ביאור שיטת הרמב"ם בכריכת המצה
והמרור ..... רלה
ביאור הדרשה 'על מצות ומרורים יאכלוהו'
להלל ..... רלו
מדוע הביאה הגמרא את הפסוק שנאמר לגבי פסח
שני ..... רלו
ביאור הדרשה לפי חכמים ..... רלז
ביאור הברייתא לשיטות שאין לכרוך ..... רלז
ביאור הברייתא לשיטת רב אשי ..... רלז
מדוע אוכלים תחילה המצה והמרור לחוד .. רלח
האם צריך לברך על אכילת הכורך ..... רלח
ביאור שיטת הרמב"ם אם הלכה כהלל או
כחכמים ..... רלח
מדוע תיקנו נטילת ידים לדבר שטיבולו
במשקה ..... רלט
באיזה משקים נאמר דין דבר שטיבולו
במשקה ..... רמ
האם חיוב הנטילה הוא רק על דבר שדרכו
להטביל ..... רמ
האם צריך נטילת ידים לפחות מרביעית
משקים ..... רמ
מנין שצריך נטילת ידים לטיבול ראשון .... רמא

קטו:

טעם הנטילה ..... רמא
מהו קפא ..... רמא
ביאור דעת רב פפא שאין צריך נטילת ידים אם לא
נגע במשקה ..... רמא
ביאור אחר בדעת רב פפא ..... רמא
האם צריך להשקיע את החזרת בחרוסת .... רמא
אין להשהות את המרור בחרוסת ..... רמב
מדוע כתבה הגמרא שצריך נטילה לטיבול שני ולא
למצה ..... רמב
האם צריך את כל דיני הנטילה לדבר שטיבולו
במשקה ..... רמב
האם מועילה נטילה לדבר שטיבולו במשקה לאכילת
פת ..... רמג
האם יש להתכוון לפטור את הפת בנטילה
הראשונה ..... רמג
אין היסח הדעת פוסל את הידים לברכה .... רמג
טעם מצה לכתחילה ..... רמג
הרי צריך טעם מצה במצה ..... רמג
אם בליעה נחשבת כאכילה ..... רמד
כיצד הבולע מצה יצא אף כשלא נהנה
גרונו ..... רמד
בלע כזית בשר פסח או קדשים ..... רמד
דין הבולע מרור ..... רמד
מדוע הבולע חזרת לא יצא ..... רמד
החידוש בדין הבולע מצה ומרור יחד ..... רמה
מדוע אין המרור מבטל טעם המצוה ..... רמה
הטעם שהכורך בסיב לא יצא אף ידי
מצה ..... רמה
טעם החילוק בין כריכה במרור לכריכה
בסיב ..... רמה
הטעם שיהיו מונחים לפני כל אחד ואחד ... רמו
הפסק באכילת מצוה ..... רמו
האחד קורא את ההגדה והשאר שומעים .... רמו
האם רב הונא סובר שאין עוקרים את
השולחן ..... רמו
האם הלכה כרב הונא ..... רמז
צורת עקירת השולחן ..... רמז
זמן עקירת השולחן והקערה ..... רמז
זמן החזרת השולחן והקערה ..... רמז
האם שאלת עקירת השולחן פטרה מלשאול מה
נשתנה ..... רמח

ילקוט תוכן הביאורים קטו - קיז: ביאורים

האם הקורא חוזר לומר מה נשתנה לאחר שאלת הבן ..... רמח
התשובה על עקירת השולחן ..... רמח
אלו דברים עונים על המצה ..... רמח
האם טעונה המצה להיות מונחת על השולחן בשעת אמירת ההגדה ..... רמח

קטז.

ביאור דרשת 'אף כאן בפרוסה' ..... רמט
על איזו מצה מברכים המוציא וברכת על אכילת מצה ..... רמט
מנין המצות בליל פסח ..... רמט
חובת לחם משנה בימים טובים ..... רנ
מצה הניטלת לכורך ..... רנ
ביאור דרשת 'מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה' ..... רנ
מהו קפא ..... רנא
הטעם שלא חששו לקפא בשאר ימות השנה ..... רנא
הטעם שחששו לקפא יותר מסכנת זוגות ..... רנא
מדוע לא תיקנו לשתות מים חמים משום הקפא ..... רנא
מצות חמות משום הקפא ..... רנא
מהו זכר לתפוח ..... רנא
שייכות נס התפוח למרור ..... רנא
מרירות גמורה ..... רנא
כנגד גאולת ישראל לפני זמנם ..... רנא
האם החרוסת באה משום סכנה או משום מצוה ..... רנב
הטעם שצריך להחמיץ החרוסת ..... רנב
כיצד מחמיצים את החרוסת ..... רנב
רכה זכר לדם ..... רנב
תבליני החרוסת ועשייתם ..... רנב
מה הם תגרי חרך ..... רנב
ברכה על טיבול בחרוסת ..... רנב
טעם מזיגת כוס שני לפני אמירת ההגדה ..... רנג
מהו הלשון 'וכאן הבן שואל' ..... רנג
הטעם שלא נזכרה השאלה על מזיגת הכוס בשאלות מה נשתנה ..... רנג
האם האב מלמדו לשאול או שמלמדו סיפור יציאת מצרים ..... רנד
הטעם שאינו שואל בלשון 'למה נשתנה' ..... רנד
נשתנה אף מלילי שבתות וימים טובים ..... רנד
באילו לילות בשנה אוכלים חמץ ומצה ..... רנד
מהו כולו מצה ..... רנד
הטעם שאין אומרים כולו מרור ..... רנד
הרי גם בליל פסח אוכלים שאר ירקות ..... רנד
הרי מותר לאכול בשר מבושל לפני אכילת הפסח ..... רנד
שאלת הצלי לדעת חכמים ..... רנד
שאלת הצלי בזמן הזה ..... רנה
מנין יודע הבן שיטבילו שתי פעמים ..... רנה
הטעם שלא מנה התנא טבילת המרור שבכורך ..... רנה
טבילת המצה בחרוסת ..... רנה
הטעם שאין שואלים על ארבע כוסות ..... רנה
מדוע לא הזכירה המשנה את השאלה על ההסיבה ..... רנה
מנין וסדר השאלות ..... רנו
מלמדו כפי דעתו של הבן ..... רנו
הטעם שמתחילים בגנות ..... רנו
מהו הסיום בשבח ..... רנו
הטעם שתיקנו לדרוש בפרשת ארמי אובד אבי ..... רנו
בת במקום בן ..... רנו
מדוע אשתו שואלתו ואינו צריך ללמד את בנו ..... רנו
מצות סיפור יציאת מצרים כשאין הבן שואל ..... רנז
הרי אין חיוב שאר ירקות בכל הלילות ..... רנז
האם הטיבול הוא מצוה או שהוא רק בכדי להתמיה את התינוקות ..... רנז
נוסח השאלה אודות הטיבולים ..... רנז
מנין שפותחים בגנות ..... רנז
ביאור המחלוקת מה היא הגנות ..... רנז
עיקר ההודיה על גאולת הגוף או הנפש ..... רנח
טעמו של רב שמתחילים 'מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו' ..... רנח
כיצד נפטר רב נחמן על ידי תשובת העבד ..... רנח
מיהו רבן גמליאל השנוי במשנתנו ..... רנט
הטעם ששנתה המשנה 'היה אומר' ..... רנט
מעלת הזכרת טעמי מצוות הפסח ..... רנט
מקור הדין לומר פסח מצה ומרור והאם מעכבת אמירתם בדיעבד ..... רנט
מהי המצוה שלא יצא בה ידי חובתו ..... רס
הטעם שצריך לפרש טעמיהם יותר משאר המצוות ..... רס
רמז הלשון לא יצא 'ידי חובתו' ..... רס

קטז:

הטעם שנשנה פסח תחילה אף על פי שנאכל לבסוף ..... רס
טעם שנשנה מרור בסוף ..... רס
כיצד יש זכר באכילת הפסח לנס הפסיחה ..... רסא
טעם אכילת מצה ..... רסא
הרי נצטוו ישראל לאכול מצה בעודם במצרים ..... רסא
הטעם שלא החמיצו עיסותיהם במצרים ..... רסא
שביתת יום טוב ואיסור 'כל יראה' בפסח מצרים ..... רסב
האם יש להקדים טעם אכילת מרור למצה או להיפך ..... רסג
הטעם שיש לעשות זכר למרירות ..... רסג
כיצד יראה האדם כאילו יצא ממצרים ..... רסג
הטעם שחייב האדם לראות כאילו יצא ממצרים ..... רסג
אימתי זמן החיוב לאדם לראות עצמו כאילו יצא ממצרים ..... רסד
תכלית ההתבוננות בעצמו כאילו הוא יצא ממצרים ..... רסד
מהו 'בכל דור ודור' ..... רסד
מנין שחייב אדם לראות עצמו כאילו יצא ממצרים ..... רסד
על מה נסובה תיבת 'לפיכך' ..... רסד
אמירת 'לפיכך' היא במקום ברכה ..... רסד
ריבוי לשונות שבח ..... רסד
כמה לשונות שבח הוזכרו וכנגד מה ..... רסד
ביאור כפילות לשונות השבח ..... רסה
משום שעשה לנו נסים מותר להרבות בשבחו ..... רסה
העלמת שמו של הקב"ה ..... רסה
ביאור כפילות הלשון בהזכרת הטובות ..... רסה
חילוק בין 'מעבדות לחרות' לבין 'משעבוד לגאולה' ..... רסו
ביאור הגירסא 'ונאמר לפניו שירה חדשה' ..... רסו
הטעם שמחלקים את ההלל ..... רסז
סברת מחלוקת בית שמאי ובית הלל ..... רסז
טעם החלוקה לדעת בית הלל ..... רסז
נוסח ברכת הגאולה לדעת תנא קמא ..... רסז
על מה נתקנה ברכת 'אשר גאלנו' ..... רסז
האם ברכת 'אשר גאלנו' נתקנה על הכוס ..... רסח
נוסח ברכת הגאולה בזמן המקדש ..... רסח
טעם הקדמת גאולתנו לגאולת אבותינו ..... רסח
טעם הזכרת גאולת אבותינו ..... רסח
סברת מחלוקת רבי טרפון ורבי עקיבא ..... רסח
מהם מועדים ורגלים ..... רסח
זמן הגאולה ..... רסח
שנזכה למועדים אחרים כפי שהבטיח ..... רסח
הכתוב ..... רסח
כיצד הימים באים לקראתנו ..... רסח
חילוק בין ששון לשמחה ..... רסט
האם מקדימים הזכרת פסחים לזבחים או להיפך ..... רסט
הבקשה שנצטרך להקריב חגיגה אף שאינה חובה ..... רסט
מדוע הוסיף רבא את הפסוק 'ואותנו הוציא משם' ..... רסט
חיוב הברכה משום שאותנו הוציא משם ..... רסט
טעם הגבהת מצה ומרור ..... רסט
על מי החיוב להגביה המצה והמרור ..... רסט
איזו מצה צריך להגביה ..... רסט
הטעם שאין צריך להגביה הבשר והאם מותר להגביהו ..... ער
האם נאכלים שני התבשילים בליל פסח ..... ער
לדעת כולם החשש מפני שנראה כאילו הקדיש הבהמה מחיים ..... ער
גילוי הבשר ..... ער
הגבהת בשר הפסח בזמן המקדש ..... ער
סומא בשאר המצוות ..... רעא
כיצד היו מותרים לברך לעצמם ..... רעא
קיום מצות סיפור יציאת מצרים בשמיעה ... רעא
מנין שמצות הגדה תלויה במצות אכילת מצה ..... רעא
חיוב הסומא בזמן המקדש ..... ערב
ביאור תירוץ הגמרא 'מצה בזמן הזה דרבנן' ..... ערב
הסומא מוציא אחרים אף שחיובו מכח שני חיובי דרבנן ..... ערב
מקור מסוגייתנו לחיוב נשים בסיפור יציאת מצרים ..... ערב
הטעם שאין הסומא מוציא אחרים אף כשמצות הגדה נוהגת מדרבנן ..... רעג
טעם חיוב הסומא בהגדה לדעת רב ששת ורב יוסף ..... רעג
האם רב אחא בר יעקב פטר את הסומא מכח גזירה שוה ..... רעג
גם למסקנא הטעם שהוציאו את בני ביתם משום שמצה בזמן הזה מדרבנן ..... רעג
הטעם שלא נקטה הגמרא פסח ..... רעג

קיז.

דינם של התיבות הנכתבות בתיבה אחת .... ערד
משמעות אותיות 'יה' בסוף התיבות ..... ערד
הטעם שלא שנה רבי יוחנן כלשון מסכת סופרים ..... ערד
גירסאות שונות ..... ערד
ביאור ספק הגמרא בתיבת מרחביה לדעת רב חסדא ..... ערד
הטעם שהזכיר רב תיבת כסיה ..... ערה
כתיבת תיבת ידידיה לדעת רב אילו לא היה נחלק ידידיה לשנים היה כולו חול ..... ערה
ביאור הספק בתיבת הללויה לדעת רב אף שכבר נפשט שחולק על רבי יוחנן ..... ערה
הטעם שלא הסתפקה הגמרא תחילה בלשון הללויה ..... ערה
כיצד מתפרש הללויה להללו בהילולים רבים ..... ערה
תיבת הללויה לדעת רבי יהושע בן לוי .... ערה
דרך כתיבת שם 'ידידיה' בגט ..... רעו
טעם הספק מי אמר את ההלל ..... רעו
אמירת הלל על נס שאירע לציבור או יחיד .. רעו
הטעם שנקטה הגמרא בלשון 'על כל צרה שלא תבוא' ..... רעו
הטעם שמזמורי התהלים נקראים על שם דוד ..... רעו
מדוע נדרש הפסוק בדרך 'אל תיקרי' ..... רעו
הרי לא נתפרש בפסוק שאמרו משה וישראל הלל ..... רעז
כיצד אמרו משה וישראל 'בית אהרן' והלא לא ניתנה עדיין הכהונה לאהרן ..... רעז
מצות הלל מן התורה או מדרבנן ..... רעז
ביאור ההוכחה מפסל מיכה ..... רעז
הרי פסלו של מיכה היה גם בים סוף ..... רעז
ביאור הלשון 'בכי' ..... רעח
יש שירות מפורשות לציבור ויש ליחיד .... רעח
שירות שבלשון רבים ושבלשון יחיד ..... רעח
כיצד משמע שלמנצח הוא לעתיד ..... רעח
מדוע משכיל הוא על ידי תורגמן ..... רעח
יישוב סתירת הפסוקים אם שרתה השכינה קודם השירה ..... רעח
חמשת הדברים המונעים השראת השכינה ... רעח
מה היא שמחה של מצוה ..... רעח
הטעם שהשכינה שורה רק מתוך שמחה של מצוה ..... רעט
הרי מצינו שקדמה השכינה על דוד לפני שאמר שירה ..... רעט
הטעם ששמחת אלישע היתה שמחה של מצוה ..... רעט
הטעם שנצרכת השמחה לעסק ההלכה ..... רעט
מהו חלום טוב ..... רעט
הטעם שחלום טוב בא מתוך שמחה ..... רעט
מנין שכוונת הכתוב ששפתי השונים יהיו נוטפות מר ..... רעט
ביאור נוסף בדרשת הגמרא ..... רעט
מנין ששפתותיו תכוינה ..... רעט
טעם החילוק בין הרב לתלמיד ..... רפ
אף התלמיד מותר בדברי צחות קודם הלימוד ..... רפ
הטעם לפתוח בדברי צחות לפני הלימוד ..... רפ
מהו מילתא דבדיחותא ..... רפ
ביאור הספק הלל זה מי אמרו ..... רפ
אימתי אמרו מזמור 'לא לנו' לדעת רבי אליעזר ..... רפ
כפל הלשון לא לנו ה' לא לנו ..... רפא
הטעם שכפלה רוח הקודש לשונה ..... רפא
הרי כל התולה בזכות אחרים תולים לו בזכות עצמו ..... רפא
האם התנאים חלוקים זה על זה ..... רפא
הרי ספר תהילים נתחבר על ידי עשרה זקנים ..... רפא
כנגד מלכי כנען ושרי מעלה ..... רפא
רמז הכתוב להלל של דבורה וברק ..... רפא
רמז הכתובים להלל של חזקיה וסיעתו ..... רפא
רמז הכתוב לנס הצלת חגניה מישאל ועזריה ..... רפב
הקדמת הקטנים לגדולים כנגד מחשבת המן ..... רפב
הרי אין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ ..... רפב
כיצד אמרו הלל בעודם עבדים ..... רפב
חתימה מעין פתיחה משום שהיתה חביבה בעיני דוד ..... רפב
אין אומרים הלוויה על אבידת רשעים ..... רפב
כי טוב נתינת טעם להלוויה ..... רפב
האם הלוויה כי טוב ה' הוא ראש מזמור או תחילת פסוק ..... רפב
מנין מזמורי תהילים ..... רפב
המקראות הקודמים היו ידועים לכולם ..... רפג
אין אומרים הלוויה על אבידת רשעים ..... רפג

קיז:

המסקנא בענין הללויה ..... רפג
טעם המנהג לחתום במערבית צור ישראל וגואלו ..... רפג
הטעם שנחתמת הברכה שלאחר הלל בגאל ישראל ..... רפד
הזכרת הגאולה העתידה סמוך לחתימה ..... רפד
טעם שחותמים בגואל ישראל בתפילה ..... רפד
מקור הזכרת יציאת מצרים בקידוש ..... רפד
אופן הדרשה לפי גירסתנו ..... רפד
הטעם שאין שבת נלמד מפסח במה מצינו .. רפה
הטעם שאין שבת נלמד מהפסוק וזכרת כי עבד היית ..... רפה
טעם לאמירת זכר ליציאת מצרים בשבת .... רפה
הזכרת יציאת מצרים בקידוש היום שבתפילה ..... רפה
כיצד יוצאים מן התורה ידי חובת קידוש בתפילה ..... רפו
הזכרת יציאת מצרים בהבדלה ..... רפו
טעם החילוק בין תפילה להפטרה ..... רפו
מחלוקת הבבלי והירושלמי בנוסח ברכת דוד ..... רפו
חתימת ברכת הפטרה ..... רפו
היכן נתקיימה הבטחת ה' לדוד 'ועשיתי לך שם גדול' ..... רפו
כיצד נחשבת חתימת הברכה 'מגן דוד' כשם הגדולים ..... רפז
ענין הבטחת ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים ..... רפז
ביאור דרשת ריש לקיש ..... רפז
הרי אין חותמים בשנים ..... רפז
מנין והטעם שחותמים באברהם ..... רפז
כיצד ראה רבא את זקני פומבדיתא ..... רפח
נוסח חתימת הברכה בתפילת יום טוב ..... רפח
החותם בתפילה מקדש ישראל ..... רפח
טעם האיסור לשתות בין כוס שלישית לרביעית ..... רפח
האם מותר לשתות בין כוס ראשונה לשניה ..... רפט
מה הכוונה בין הכוסות ..... רפט
האם כשמברך על השתיה שבין הכוסות, נראה כמוסיף על הכוסות ..... רפט
האם מה שנראה כמוסיף מעכב אפילו כאשר הוא שותה לצאת ידי הספק ..... רפט
אלו משקין אסורים בשתיה ..... רפט
האם מותר לשתות אחרי כוס רביעית ..... רפט
מהו טעם האוסרים לשתות לאחר ארבע כוסות ..... רצ
מה דייק רב חנן ומהיכן דייק כן ..... רצ

ילקוט תוכן הביאורים קיז: - קיט: ביאורים

האם יש ראיה מסוגייתנו שברכת המזון ביחיד טעונה כוס ..... רצ
מה סובר רבא ..... רצ
ביאור דברי רבא ..... רצא
האם יש מצוה לחזר אחר זימון בכוס השלישית ..... רצא

קיח.

שיטת רבי יוחנן בברכת השיר ..... רצא
לפי הסוברים שאומר 'יהללוך' וגם 'נשמת' האם חותם בשתיהם ..... רצא
אמירת 'יהללוך' ו'נשמת' והחתימה אחריהם ..... רצא
אמירת 'יהללוך' ו'נשמת' והחתימה אחריהם, לדעת הסוברים שיש כוס חמישית ..... רצב
ראיה שמברכים קודם קריאת ההלל מכך שמברכים לאחריו ..... רצב
ברכה קודם קריאת ההלל בליל פסח ..... רצב
איך מברכים קודם קריאת ההלל, הרי מפסיקים באמצע ..... רצג
שיטת הטור שקוראים את ההלל בבית הכנסת כדי שלא יצטרכו לברך בשעת ההגדה, והחולקים ..... רצג
כוס חמישית ..... רצד
דין שתית כוס חמישית בלא אמירת 'הלל הגדול' ..... רצד
מה שייכות מזמור 'ה' רועי לא אחסר' ..... רצד
דעת הירושלמי מהו הלל הגדול ..... רצד
פירוש 'שיר המעלות' ..... רצה
מי חיבר את מזמורי 'שיר המעלות', ואימתי נתחברו ..... רצה
מאיזה 'שיר המעלות' מתחיל לומר ..... רצה
מדוע לא אומרים את מזמור 'תהלה לדוד' ..... רצה
מדוע נקרא שמו הלל 'הגדול' ..... רצו
מהו 'ברומו של עולם' ..... רצו
מנין לרבי יהושע בן לוי שהעשרים ושתה הודו מכוונים כנגד איזה ענין ..... רצו
השייכות בין התורה למזון ..... רצו
מהו ההכרח לדרוש כך את הפסוק 'הודו לה' כי טוב' ..... רצו
מה פירוש 'בטובתו' ..... רצז
מדוע נקטו לשון 'עשיר בשורו' ולא בשור ..... רצז
מדוע גובה דבר מועט מיתום ואלמנה ..... רצז
הרי אין גביה זו שוה ..... רצז
מדוע הזכיר יתום קודם אלמנה ..... רצז
מה רב חסדא בא ללמדנו בזה ..... רצז
מהי המשמעות לדרוש כך את הפסוק ..... רחצ
במה קשים מזונותיו של אדם כפליים כיולדה ..... רחצ
מהו 'כפליים' ..... רחצ
הטעם שענשו של האדם קשה יותר מעונשה של האשה ..... רחצ
מהי המידה כנגד מידה בעונשו של אדם הראשון ..... רחצ
במדרש מבואר שהקיש גאולה לפרנסה ..... רחצ
לגבי מה קשים מזונותיו של אדם יותר מן הגאולה ..... רצט
על איזו גאולה אמורים דברי הגמרא ..... רצט
מדוע הפרנסה לא נמסרה לידי מלאך ..... רצט
אחר כל שביעה, חובת האדם להגיע להכרה שהפרנסה היא מהקב"ה בעצמו ..... רצט
מדוע זלגו עיניו של אדם הראשון דמעות במדרש מבואר שהזיעו פניו ..... רצט
הלא גם קודם החטא אכלו עשבים ..... רצט
מהו 'אני וחמורי באבוס אחד' ..... רצט
אף שמעתה יצטרך לטרוח אחר מזונו, נתקררה דעתו ..... רצט
המצב של קודם החטא ודאי עדיף ..... רצט
ביאור הגירסא 'אשרינו שלא עמדנו בראשונה' ..... ש
היאך דורשים מסמיכות הפסוקים, והלא אינם סמוכים ..... ש
מה היא השייכות בין הקושי שבמזונותיו של אדם לקריעת הים ..... ש
במדרש מבואר שהפרנסה גדולה מקריעת ים סוף ..... שא
כיון שהפרנסה קשה כל כך, צריך להודות עליה כראוי ..... שא
משמעות לשון 'צועה' ..... שא
פירוש המבזה את המועדות ..... שא
מדוע אמרו 'המבזה' ולא 'המחלל' ..... שא
מדוע המבזה את המועדות כאילו עובד עבודה זרה ..... שא
האם עשיית מלאכה בחול המועד אסורה מן התורה או מדרבנן ..... שב
המבזה את המועדות אין לו חלק לעולם הבא ..... שב
משמעות מילת השייכות 'משום' ..... שב
הטעם שהמספר והמקבל לשון הרע והמעיד עדות שקר ראוי להשליכם לכלבים ..... שב
מותר לחוש ללשון הרע ..... שב
משמע מלשון הפסוק לכלב תשליכון אותו לדרוש סמוכים ..... שב
הוכחה שחיוב אמירת ההלל מדרבנן ..... שג
מה עניינים של חמשה דברים שבהלל ..... שג
מקור דרשת חזקיה ..... שג
ביאור כוונת הפסוקים שאמרו בעלייתם ..... שג
האם מלאך של דין משתלח לעשות הצלה ..... דש
מדוע לא ביקש גבריאל בהצלת אברהם לקרר מבפנים ולהקדיח מבחוץ ..... דש
ביאור מעלת יחיד בעולמו שנאמרה באברהם ..... דש
האם יש למלאך שכר ועונש ..... דש
מדוע זכה גבריאל להציל שלשה ..... דש
מדוע בשעה שהפיל נמרוד את אברהם לכבשן האש לא עמד יורקמו שר הברד להצילו ..... דש
מדוע לא ניתן שכר ליורקמו כמו לגבריאל ..... שה
כלי זעמו של הקב"ה לא נמסרו לשליח חוץ מן הברד שנמסר ליורקמו ..... שה
מה המעלה בנס בתוך נס ..... שה
לכאורה הטעם שאין ליורקמו להציל הוא מפני הבטחת הקב"ה לגבריאל ..... שה
גבריאל שר של אש ..... שה
כיוון הרגלים בתפלה כדי להדמות למלאך שפועל היפך טבעו לכבוד ה' ..... שו
מדוע לגבי אברהם אמר גבריאל 'ארד' ולגבי חנניה מישאל ועזריה אמר 'ואקרר' ..... שו

קיח:

תכונת האש שהשתמש בה גבריאל ..... שו
האם עדיף למעט בנס או להגדילו ..... שו
הדגים אינם בעלי דיבור ואיך אמרו פסוק זה ..... שו
מסוגייתנו למדים שלא לעשות דין שיצא ממנו חילול ה' ..... שו
האם חשבו ישראל שהקב"ה יעשה נס למצרים ..... שו
הטעם שחשבו ישראל שאף המצרים יעלו מן הים ..... שו
דרך הים לפלוט דבר מת ..... שז
לכאורה היה הים צריך לפלוט את המצרים כדי שיזכו לקבורה ..... שז
ביאור טענת שרו של ים ..... שז
מדוע המצרים נחשבים מתנה לים ..... שז
במדרש אמרו שהים לא רצה לקבל את המצריים ..... שז
מדוע אין בפרעון אחד ומחצה שבהן משום ריבית ..... שז
וכי חשוד הקב"ה שלא יפרע אם לא יתבענו ..... שח
מה התועלת בערבות הרי אין תובעים את הערב תחילה ..... שח
מדוע נחל קישון כן יוכל לתבוע את רבו ..... שח
איך ירדו הכוכבים לדעת האומר כל העולם תחת כוכב אחד עומד ..... שח
נחל קישון נשפך לים הגדול ואיך השלים ערבונו לים סוף ..... שח
מדוע נקרא נחל קדומים ולא נחל ערב ..... שח
מדוע הדגים אמרו 'ואמת ה' לעולם' ולא שרו של ים ..... שח
כיצד נדרש כל המזמור לפי הדרשה שהדגים אמרו 'ואמת ה' לעולם' ..... שט
מי נקרא 'כנסת ישראל' ..... שט
ביאור הדימוי של כנסת ישראל לחולדה ..... שט
משא ומתן בדברי רש"י והרשב"ם ..... שט
משמעות לשון 'אהבתי' ..... שט
הכרחים מלשון הפסוק לפרש כאילו כתוב 'אהבת אותי' ..... שט
ביאור הסימן שכנסת ישראל אהובה כשישמע ה' קול תחנוניה ..... שט
ביאור דבריה של כנסת ישראל 'לך אני ולי נאה להושיע' ..... שי
על אלו נסים יהללו הגוים ..... שי
מדוע על הגוים להלל על גבורות ונפלאות שעשה ה' עמנו ..... שי
מנין שלא ירצה המשיח לקבל דורון ממצרים ..... שיא
הטעם שהמשיח סבור לא לקבל ממצרים וביאור סברת אכסניא ..... שיא
ביאור הקל וחומר שנשאה כוש ..... שיא
בגמרא הפכו את סדר הפסוקים ..... שיא
מדוע אמר הקב"ה דווקא לגבריאל שיגער ברומי ..... שיא
ביאור שתי הדרשות מ'גער חית קנה' ..... שיב
פירוש 'שכל מעשיה נכתבין בקולמוס אחד' ..... שיב
ביאור תיבת 'עדת' ..... שיב
כיצד נדרשות התיבות 'מתרפס ברצי כסף', ומנין שאינם עושים רצון בעלים ..... שיב
מה היא 'קריבות' שגרמה לישראל שיתפזרו לבין האומות ..... שיב
ענייני מספר שווקי רומי ..... שיג

קיט.

ביאור מעלת המכיר מקום חבירו בישיבה ..... שיג
ביאור מעלת המקבל פני חבירו בישיבה ..... שיג
מנין למדו לדרוש 'למכסה עתיק' שלא כפשוטו ..... שיג
מה הם 'סתרי תורה' ..... שיג
מה הם 'טעמי תורה' והאם יש לגלותם ..... שיד
האם יש טעמים למצוות או שאינן אלא גזירות ..... שיד
כיצד דרשו מ'למכסה' שזהו המגלה ..... שיד
ביאור שאלת הגמרא ..... שיד
מדוע מצינו בדוד שלא רצה לנצח את הקב"ה ..... שיד
איך מוכח מהפסוק שהקב"ה שמח שמנצחים אותו ..... שטו
מדוע מדת הדין מקטרגת ..... שטו
דברי ריש לקיש כאן הם כדבריו במקום אחר ..... שטו
הסיבה שגלגל הקב"ה שיבוא הכסף והזהב למצרים ..... שטו
כיצד מדויק שגם משאר ארצות הובא הכסף ..... שטו
מהיכן ליקט יוסף כסף ..... שטו
איך הגיעו האוצרות לידי בני ישראל ..... שטו
יש לבאר על פי זה את מה שנרמז בחלום פרעה ..... שטז
מנין דרשו מ'וינצלו' שעשו את מצרים כמצודה שאין בה דגן ..... שטז
מצודה או נצולה ..... שטז
כיצד דומה מצרים למצודה ..... שטז
ענין המצודה הוא החוזק שעל ידי הדגן שבה ..... שטז
בני ישראל העלו ממצרים את כל ניצוצות הקדושה ..... שטז
ביאור מחלוקת האמוראים ..... שטז
מהו הפירוש 'מצולה' ומדוע אין בה דגים ..... שיז
מדוע המשילו את מצרים למצולה שאין בה דגים ..... שיז
אם רוקנו את מצרים את מה בזזו על הים ..... שיז
הרי האוצרות נלקחו כבר לפני שנטלם סנחריב מאחז ..... שיז
אף חזקיה שלח לסנחריב ..... שיז
בפיוט 'חד גדיא' נרמז מה שנטלו את האוצרות זה מיד זה ..... שיז
מנין שיוסף הטמין את האוצרות ..... שיז
מנין שיוסף הטמין שלשה אוצרות ..... שיח
היכן הטמין יוסף את האוצרות ..... שיח
יוסף הטמין את האוצרות ברצונו של פרעה ..... שיח
מדברי הגמרא לעיל מבואר שהעלו את האוצרות ולא הטמינם יוסף ..... שיח
מדוע הטמין יוסף שלש מטמוניות ..... שיח
מדוע זכה יוסף לעשירות ..... שיח
מדוע נתגלה המטמון לקרח ..... שיח
כל המטמונות שהטמין יוסף לבסוף הגיעו לידי ישראל ..... שיח
מדוע צריכים הצדיקים ממון לעתיד לבוא ..... שיח
הסובר שהעושר מעמידו על רגליו יהיה העושר שמור לרעתו ..... שיח
ביאור דברי הגמרא שהממון מעמידו על רגליו ..... שיח
מדוע אדם שאיבד את ממונו קרוי 'פשט את רגלו' ..... שיט
דברי הגמרא נאמרו בדרך גוזמא ..... שיט
מדוע היו דווקא פרדות לבנות ..... שיט
מנין לרבי יונתן שמזמור זה נאמר על ידי אנשים שונים ..... שיט
על איזה עינוי הודה דוד ..... שיט
דוד הודה על העינוי עצמו ..... שיט
האם נתחדשה אמירת פסוקים אלו עתה או שנאמרו כבר קודם ..... שיט
ישי אמר כן על דוד שהיה מאוס על אחיו ..... שיט
על מה אמרו אחיו מאת ה' היתה זאת ..... שכ
על מה אמר שמואל פסוק זה ..... שכ
מדוע אמר שמואל ברכנוכם מבית ה' ..... שכ
מכאן שכל אחד צריך להודות על חלקו שהגיע לו בטובה ..... שכ

קיט:

לדברי התנא במשנה אלו פסוקים כופלים ..... שכ
כיצד כופלים את פסוקי ההלל ..... שכ
האם 'יהללוך' היא ברכת החתימה ..... שכ
כיצד למדו שיש לברך קודם הלל מדברי שמואל ..... שכ
הטעם שיש לברך עובר לעשייתן ..... שכ
האם יכול לחזור ולברך לאחר עשיית המצוה ..... שכא
הטעם שנקט שמואל לשון עובר ולא קודם ..... שכא
מדוע רב נחמן בר יצחק לא הביא את הפסוק שאמר אביי להלן ..... שכא
מדוע הוסיף אביי להביא ראיה מפסוקים אחרים ..... שכא
ביאור מחלוקת התנאים בכפילת הפסוקים ..... שכב
מדוע יש לכפול מ'אודך' והלאה ..... שכב
מדוע דרשו ש'ויגדל הילד ויגמל' רומז על לעתיד לבוא ..... שכג
האם סעודה זו רוחנית או גשמית ..... שכג
יישוב על ההוכחה מסוגייתנו שסעודת הצדיקים היא גשמית ..... שכג
שיטת רבינו בחיי בנידון זה ..... שכג
מדוע יגמול הקב"ה חסד לזרעו של יצחק ..... שכג
האם מכאן מוכח שרק ישראל נחשבים לזרעו של יצחק, ולא עשו ..... שכג
על ידי אברהם הגיע הכוס לבסוף לדוד ..... שכג
כיבדו את אברהם תחילה משום שהגדול מברך על הכוס ..... שכד
מדוע אברהם סירב לברך והלא ישמעאל חזר בתשובה ..... שכד
האם עשה יעקב אבינו כהוגן במה שנשא שתי אחיות ..... שכד
אם הותר ליעקב אבינו לישא שתי אחיות מדוע לא רצה לברך ..... שכד
מדוע אמר יעקב 'לאוסרן עלי' והלא אחיות נאסרו על כל ישראל ..... שכד
מכאן שזכות לאדם להיקבר בארץ ישראל לאחר מותו ..... שכה
מדוע דוד סבר שהוא ראוי לברך יותר משאר הצדיקים ..... שכה
מה הוא לשון 'מפטירין' ..... שכה
מהו לשון 'אפיקומן' ..... שכו
רמזים נוספים בביאור תיבת 'אפיקומן' ..... שכו
מדוע אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן ..... שכו
אם מותר ללעוס מאכל המשאיר טעם בפה ..... שכח
עד מתי צריך שישאר טעם פסח בפיו ותנאי האבני נזר ..... שכח
האם היו אוכלים קרבן פסח גם בתחילת הסדר ..... שכח
האם דברי רב הם רק לשיטת רבי יהודה שאסור לאכול הפסח בשני מקומות ..... שכח

ילקוט תוכן הביאורים קיט: - קכא: ביאורים

האם במצה שייך הדין שאין לאוכלה בשני מקומות ..... שבט
האם נחלקו שמואל ורבי יוחנן מה אסור לאכול אחר הפסח ..... שבט
אם יש איסור שתיה לאחר אכילת אפיקומן ..... שבט
מדוע לא אמרו תניא כוותיה דשמואל ..... של
הטעם שאין מפטירין אחר מצה ..... של
בטעם אכילת מצה באחרונה ואיזו מצה היא עיקר המצוה ..... של
שיעור אכילת אפיקומן ..... שלא
אם אין לו אלא כזית אחד מתי יאכלנו .... שלא
אם אכל אפיקומן ללא הסיבה אם יחזור ויאכל ..... שלא
אם אכל לאחר אפיקומן אם יחזור ויאכל ... שלב
קשה לשיטת הרא"ש שהמצה היא זכר לפסח ..... שלב
חילוק בין מצה לפסח לענין שרויה ביין ... שלב
ראיה מכאן שאף לחם תפוח אין בו חשש חימוץ ..... שלב
באיזה אופן יש עליהן תורת לחם ..... שלב

קכ.

מתי עיקר אכילת המצה בראשונה או באחרונה ..... שלב
מדוע עושין כורך בתחילת הסעודה ..... שלב
מדוע אין חוששין לאכילה גסה ..... שלג
בביאור המחלוקת אם מפטירין אחר מצה אפיקומן ..... שלג
בדברי הרשב"ם שהלכה שאין מפטירין אחר מצה ..... שלג
דין מרור בנשים בזמן הזה ..... שלג
בגדר מצות מרור בזמן הזה ..... שלג
מדוע הביאו את הפסוק של פסח שני ..... שלד
אם גם פסח תלוי במרור ..... שלד
מאיזה פסוק למדים חיוב מצה בזמן הזה ... שלד
חיוב סוכה בלילה הראשון בזמן הזה ..... שלד
האם טמא ודרך רחוקה חייבים גם במרור .. שלד
מדוע צריך פסוק גם לזמן הזה וגם לזמן הבית כשאין פסח ..... שלד
מה הצד לפטור בן נכר ממצוות מצה ..... שלה
מדוע צריך שני פסוקים ..... שלה
מהו הביאור ששה ימים רשות ..... שלה
האם יש מצוה קיומית באכילת מצה כל שבעה ..... שלה
מדוע אין מברכין על אכילת מצה כל שבעה ..... שלו
אם ביום הראשון יש מצוה בכזית אחד או בכל כזית וכזית שאוכל ..... שלו
מדוע נחשב דבר שיצא מן הכלל ..... שלו
נלמד שאר ימים מלילה הראשון ..... שלז
הטעם ששינה מפסיקה את האכילה ..... שלז
דין שינה לענין מצה בזמן הזה ..... שלז
על איזה כזית מצה נאמר דין ישנו לא יאכלו ..... שלז
אם אכלו קודם השינה פחות מכזית ..... שלז

קכ:

האם רבי יוסי חולק על ישנו כולם או על מקצתם ..... שלח
האם הלכה כרבי יוסי ומדוע ..... שלח
האם גם מי שלא ישן לא יאכל ..... שלח
מדוע לא כללו יחד פסח עם פיגול ונותר .. שלח
הרי פסח בכלל נותר הוא ..... שלח
הרי לא גזרו טומאת ידים במקדש ..... שלח
אם יש להם דין ראשון או שני ..... שלט
ביאור הכפילות נים ולא נים תיר ולא תיר .. שלט
האם גם בסוף השינה יש חילוק בין נמנום לשינה ..... שלט
מתי היה המעשה ..... שלט
האם גם לרבי עקיבא מטמא את הידים לאחר חצות ..... שלט
מאיזה מילים נלמדת הגזירה שוה ..... שלט
איך יפרש רבי אלעזר בן עזריה הפסוק 'ולא תותירו ממנו עד בוקר' ..... שמ
מנין למדים שזמן האכילה מתחילת הלילה .. שמ
ביאור לשון הגמרא שמכת בכורות היתה 'עד חצות' ..... שמא
הרי גם בבוקר אינו בר שריפה, שאין שורפין קדשים ביום טוב ..... שמא
מדוע לא תיקנו הרחקה לאסור אכילת פסח לפני חצות ..... שמא
אם גם בפסח שני נאכל עד חצות ..... שמב
איך משערים מתי הוא זמן חצות ..... שמב
האם לרבי עקיבא נתקבלה הגזירה שוה 'הזה הזה' ..... שמב
הרי בפסח דורות אין דין אכילה בחפזון ... שמב
הטעם שלפי רבי עקיבא נצרך בחפזון ללמד על זמן האכילה ..... שמב
מדוע לא הקשה רבי עקיבא מ'ולא תותירו ממנו עד בוקר' ..... שמב
במקור שיטת רבי עקיבא שאכילת הפסח עד הבוקר ובביאור טעמו ..... שמב
מדוע לא די בלימוד 'כבוא השמש' שנאכל בלילה ..... שמב
מנין לרבי אלעזר בן עזריה שהפסח אינו נאכל ביום ..... שמג
האם המיעוט הוא לענין איסור או לענין זמן המצוה ..... שמג
מדוע אי אפשר ללמוד כן מ'חפזון' ..... שמג
האם הפסח יאכל גם ביום שבינתים ..... שמג
מדוע היה הוה אמינא להקיש לשלמים ולא לתודה ..... שמג
איך שייך לאכול שני לילות הרי זה שני מקומות ..... שמג
הטעם שהגמרא מדמה פסח לקדשים קלים ולא לבכור ומעשר ..... שמג
לפי רבי אלעזר בן עזריה למדים איסור שריפת קדשים ביום טוב מפסוק אחר ..... שמג
מדוע צריך מיעוט שאין נאכל לשני לילות הרי יש גזירה שוה ..... שדמ
ביאור סברת רבי עקיבא שכוונת הפסוק היא לבוקר שני ..... שדמ
לפי רבי עקיבא 'לא תותירו' מלמד שאין שורפים קדשים ביום טוב ..... שדמ
האם הלכה כרבי עקיבא או כרבי אלעזר בן עזריה ..... שדמ
סוף זמן אמירת הלל בליל פסח ..... שמה
סוף זמן אכילת מרור בליל פסח ..... שמה
היכן הוציא הכתוב מצה מן ההיקש ..... שמה
מנין שדעת רבי אלעזר בן עזריה שמצה בזמן הזה מן התורה ..... שמה
מה הוא החשד בכהונה ..... שמה
מהו עצלי כהונה ..... שמה

קכא.

אם כטומאתו לקבל טומאה או לטמא אחרים ..... שמה
האם להלכה פסקינן כזית או כביצה ..... שמו
נוסח ברכת הפסח [וכן המצה והמרור] ב'על' או ב'ל' ..... שמו
איך מברך קודם על הפסח הרי צריך לאכול הפסח על השובע ..... שמו
איך ברכת הפסח פוטרת החגיגה ..... שמז
מה הוא הזבח שבמשנתנו והאם יש ברכה על כל אכילת קרבן ..... שמז
איך מותר להקריב נדרים ונדבות בערב פסח הרי ממעט זמן אכילתם ..... שמח
מה היא ברכת הזבח ..... שמח
שיטת הירושלמי בטעמו של רבי ישמעאל ..... שמח
האם יכול לברך ברכה אחת הכוללת שתיהם ..... שמח
ביאור דעת רבי ישמעאל בדין זריקה ושפיכה ..... שמח
אם מדובר על שיירי הדם או על עיקר הדם ..... שמט
החילוק בין שפיכה לזריקה ..... שמט
דבר שדינו בזריקה וניתן בשפיכה האם צריך להיות ראוי לזריקה ..... שמט
ביאור דעת הרמב"ם שפסק כרבי עקיבא לענין ברכות ולא לענין זריקה ושפיכה ..... שמט
השייכות בין דיני זריקת הדם לברכות הפסח והזבח ..... שנ

קכא:

ביאור השייכות של מעשה זה לכאן ..... שנ
מדוע הקדימו מה פשוט להם, ובביאור ספיקם לענין שהחיינו ..... שנ
מדוע נוסח הברכה הוא ב'על', ובדין פדיון הבן ע"י שליח ..... שנא
מדוע אין מברכים 'על פדיון הבכור' ..... שנב
מי ביאר צדדי הספק ..... שנב
מדוע שלא יברכו שהחיינו גם הכהן וגם אבי הבן ..... שנב
ביאור דין ברכת שהחיינו על קבלת הנאה ... שנב
האם מוכח מסוגייתנו שמברכים שהחיינו על הנאה ..... שנג
האם מברכים שהחיינו בלא ברכה אחרת עמה ..... שנג
האם ברכת שהחיינו של האב היא על המצוה או על השמחה ..... שנג
מוכח מכאן שאין הכהן מקיים מצוה ..... שנג
האם רבי שמלאי שאל קודם הפדיון או לאחריו ..... שנג
מדוע אמרו לשון 'לא הוה בידיה' ..... שנד
הטעם שאין הכהן מברך ..... שנד
האם יש לברך השהחיינו קודם נתינת המעות או לאחריה ..... שנד
האם מברכים שהחיינו לאחר ברכת הפדיון או קודם ..... שנד
האם יש ברכה שלישית לכהן ..... שנד

פרק עשירי - ערבי פסחים

צט:

מקומו של פרק ערבי פסחים בסדר המסכת

ערב פסחים. ביאר **המאירי** (ד"ה אמר), שרבינו הקדוש סידר מסכת פסחים אחת שבה שנויים עשרה פרקים כשהפרק האחרון הוא 'ערבי פסחים' [וכפי שנמצא בידינו], אמנם בימי הגאונים חילקו מסכת זו לשתי מסכתות כשאחת קרויה פסח ראשון ובה כלולים ארבעת הפרקים הראשונים של המסכת העוסקים בדיני חג הפסח, והשניה קרויה פסח שני ובה כלולים חמשת הפרקים האחרים העוסקים בדיני קרבן פסח, אמנם את פרק 'ערבי פסחים' הגם ששנוי בסוף המסכת לאחר הפרקים העוסקים בדיני הקרבן, העתיקוהו ממקומו וסדרוהו בסוף מסכת פסח ראשון, והטעם מפני שהוא עוסק בדיני חג הפסח שידיעתם הכרחית גם בזמננו, שלא כדיני הקרבן השנויים בפסח שניא.

איזה יום נקרא פסח בלשון התורה ובלשון חכמים

שם. ביאר **בפסקי הרי"ד** (וכן בתוספותיו ד"ה ערב), שהתנא קורא ליום י"ד בניסן ערב פסח, ואע"פ שכתוב בפסוק (ויקרא כג ה) 'בארבעה עשר לחודש בין הערבים פסח לה'', ואם כן יום י"ד עצמו נקרא פסח, כך דרך התנא בכמה מקומות לקרוא לכל חג המצות 'פסח', וכמו ששנינו לעיל (כמ.) 'חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח', והכוונה שעברו עליו כל שבעת ימי החג, וכן שנינו במגילה (ג:) 'בפסח קורין בפרשת מועדות שבתורת כהנים', וכן שנינו בתענית (ג.) 'העובר לפני התיבה ביום טוב ראשון של פסח', ולכן גם כאן קורא ליום י"ד ערב פסח.

עוד הוסיף לבאר, שגם התורה קוראת לחג עצמו 'פסח', שהרי הפסוק אומר (יהושע ה יא) 'ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח', ושם ודאי הכוונה ליום הנפת העומר שהוא ט"ז ניסן שאז הותרו לאכול מהתבואה החדשה, ואינו דומה למה שנאמר (במדבר לג ג) 'ממחרת הפסח יצאו בני ישראל' שהוא אכן אמור על י"ד ניסן, שהרי בט"ו יצאו בני ישראל ממצרים, נמצא שהתורה קוראת גם לי"ד וגם לט"ו ניסן 'פסח', והביאור הוא, מפני ששוחטים את הפסח ומקריבים אותו בי"ד ואוכלים אותו רק בליל ט"ו, לכן יום י"ד נקרא פסח מפני השחיטה ויום ט"ו נקרא פסח משום האכילהב.

ביאור גירסת 'ערבי פסחים'

שם. יש **בראשונים** שתי גירסאות במשנתנו, יש הגורסים 'ערב' פסחים בלשון יחידג, ויש הגורסים 'ערבי' פסחים בלשון רבים[ד].

ופירשו הקונטרס (הו"ד בתוספות רבינו פרץ ד"ה ערבי) **ותוספות הרא"ש** (ד"ה ערב), שאין לגרוס 'ערבי' בלשון רבים, משום שרק על ערבי שבתות וימים טובים שבאים הרבה פעמים בשנה שייך לומר בלשון רבים, אך פסח שהוא רק פעם אחת בשנה לא שייך לומר ערבי פסחים. אמנם **תוספות רבינו פרץ ותוספות הרא"ש** (שם) דחו, שהרי לעיל שנינו (נ.) 'מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין', ובכל הספרים כך הגירסא, ובהכרח ששייך לשנות ערבי פסחים בלשון רבים, והגם שבא רק פעם בשנה יש לבאר שהכוונה לערב פסח שבכל שנה ושנהה. ומצינו **במפרשים** עוד ביאורים בטעם שנקט התנא בלשון רבים:

א. תוספות רבינו פרץ (שם) **ותוספות חכמי אנגליה** (ד"ה ה"ג) ביארו, שנקט התנא לשון 'ערבי' פסחים בלשון רבים, כלשון הפסוק (שמות יב ו) 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים'.

ב. המאירי (ד"ה אמר) **והמכתם** (ד"ה ערבי) פירשו, שכוונת התנא באומרו 'ערבי' בלשון רבים, לומר שחובה זו של איסור אכילה בערב הפסח היא גם בפסח ראשון, שגם בו אסור לאכול עד חצות היום, ואף שבזמן הזה שאין קרבן פסח אין איסור אכילת מצה בערב פסח, מכל מקום בזמן שבית המקדש קיים היה איסור אכילת מצה בערב פסח ראשון, ולכן נקט התנא לשון רבים, שהיה איסור אכילה בערב פסח ראשון וערב פסח שני.

ג. בקול הרמ"ז (על המשניות) ביאר, ששנה התנא בלשון רבים כדי ללמד שבכל ערבי פסחים נוהג איסור אכילה, ואפילו בערב פסח שחל בשבת אין לאכול סעודה שלישיתח, וכמו שמצאנו בזוהר (מ"ג ממור נד:) שבארבעה עשר שחל להיות בשבת סעודה שלישית נדחית.

ד. האור חדש (ד"ה ובמדרשי) ביאר **על פי דברי רבינו יהודה בתוספות** (ד"ה עד שמחשך), שכתב שבערב פסח אנשים יכולים לטעות שכיון שמקריבים את הקרבן מבעוד יום אפשר גם לאכול מבעוד יום כמו שאר קדשים, ולכן הדגישה המשנה שאסור לאכול עד שתחשך, ועל פי זה ביאר, שנקט התנא 'ערבי פסחים' לשון רבים לומר שבין אם מקריבים פסח ובין אם לא, תמיד יש איסור לאכול מבעוד יום.

ביאור גירסת 'ערב פסחים'

יש לבאר לגירסא זו מדוע התנא עירב לשון יחיד ולשון רבים, וביארו **התוספות** (ד"ה ערב) שכוונת התנא ערב ששוחטים בו הרבה פסחיםט. עוד ביארו התוספות, שערב פסחים פירושו ערב פסח ראשון ושני.

הקשה הבית ישראל (הופסנטיין, נמוק' ד"ה ערב) על תירוצם השני של התוספות, שהרי אם התנא מדבר על ערב פסח ראשון וערב פסח שני היה יותר נכון לומר בלשון רבים 'ערבי' פסחים'. וביארו **הראש משביר והאור החמה** (נמוק' שם), שאם התנא היה אומר ערבי פסחים היינו טועים לומר שכוונת התנא לערב פסח ראשון שבכל שנה ושנה ולכן נקט לשון רבים [וכביאור תוספות רבינו פרץ לעיל] ואילו בערב פסח שני מותר לאכול, וממה ששינה התנא בלשונו לומר ערב בלשון יחיד, מדויק שמדבר על ערב פסח אחד שמתחלק לשנים, והיינו פסח ראשון ופסח שני שהם בשנה אחתי.

הרא"מ הורוויץ (נמוק' שם) ביאר את דברי התוספות, שכוונת התנא לאסור ערב אחד מתוך שני הפסחים, והיינו שהטהורים שמקריבים בראשון אסורים בערב פסח הראשון ומותרים בשני, והטמאים שמקריבים בפסח שני יהיו אסורים רק בערב פסח שני אבל בערב פסח ראשון הם מותרים. וכתב, שזהו דווקא אם נאמר שטעם האיסור הוא מחמת הפסחיב, שאז טמא שאינו מקריב בראשון אינו אסור בויג, אבל אם הטעם משום אכילת מצה, הרי גם טמא חייב באכילת מצה בפסח ראשון, ואם כן צריך להיות אסור גם בראשוניד.

האור חדש (ד"ה ומה) הקשה על תירוצם הראשון של התוספות, מדוע התנא נקט 'ערב פסחים' כדי לרמוז לשחיטת הפסחים, הרי היה יותר נכון לומר 'ערב פסח' שפירושו ערב היום טוב של פסח, שעיקר האיסור אכילה הוא משום היום טוב בשביל שיאכל את המצה לתיאבון, ומה הענין לתלות את הדין בערב ששוחטים בו פסחים. וכן **בשפת אמת** (נמוק' ד"ה ערב) הקשה, שמדברי התוספות משמע שהאיסור הוא משום שחיטת הפסח, ואם כן בזמננו שאין קרבן פסח יהיה מותרטו, והגמרא לקמן (קז:) מסיקה שהטעם הוא משום אכילת המצה.

עוד הקשה האור חדש (ד"ה ערבי) על תירוצם השני של התוספות, שמדבריהם אפשר לפשוט את הספק של הגמרא לקמן (קז:) אם המשנה באה לאסור האכילה משעת מנחה גדולה וטעם האיסור הוא שמא ישכח לעשות הפסח, או משעת מנחה קטנה וטעם האיסור הוא בכדי שלא יאכל את המצה אכילה גסה, כיון שאם יש איסור לאכול גם בערב פסח שני בהכרח שאין האיסור מחמת שחיטת הפסח, שהרי בתוספות לקמן (שם ד"ה ומי) ביארו שגם אם טעם האיסור מחמת הקרבן אסורים עד הערב, כי אם נתיר לאכול לאחר ההקרבה יש חשש שימהרו לעשות הפסח כדי לאכול, אמנם בפסח שני שלשיטת התוספות ביומא (כט: ד"ה מצה) אין בו את הלימוד להקריבו לאחר התמיד אין חשש כזה, שהרי סעודה שלישית במיני תרגימא שאותם מותר לאכול אחר המנחה כפי שאומרת הגמרא לקמן (קז:).

ט. וכן ביארו תוספות רבינו פרץ בשם הקונטרס ותוספות הר"ש משאנץ (ד"ה ערבי). **י. ואכן** בהערה לעיל הובא שבבגדי ישע וקול הרמ"ז משמע שלמדו כך בשיטת התוספות שמבאר בזה את גירסת 'ערבי', וכביאור המאירי והמכתם לעיל. **יא. בבית** ישראל תירץ שתוספות באו להוסיף על תירוצם הראשון, שלכאורה למה נקטה המשנה ערבי וכוונתה לערב ששוחטין בו פסחים הרבה, הרי בזמננו אין קרבן פסח והיה ראוי לומר 'ערב' ותהא הכוונה לערב יום טוב של פסח, ועל זה תירצו שבאו להשמיע לנו שגם בערב פסח שני היה אסור באכילה בזמן שהיו מקריבים בו קרבן, ולכן נקטו לשון שמשמע מזה שהאיסור תלוי בהקרבת הפסח דהיינו ערב שמקריבין בו הרבה פסחים. **יב. ראה** בגמרא לקמן (קז:) שהסתפקה מה טעם האיסור. **יג. וביאר**, שאינו דומה למה שכתבו התוספות לקמן (שם ד"ה דילמא, קמ. ד"ה ניימא) שגם אם הטעם משום פסח, אסור אף בזמן הזה שאין קרבן, שזהו מפני שדבר שנאסר במנין צריך מנין אחר להתירו, אך טמא שנדחה איסורו לפסח שני יש לו היתר בראשון ומעולם לא נאסר בו. **יד. ובאור** יקרות (נמוק' ד"ה ערבי) ביאר, שאם הטעם משום מצה הפירוש הוא ערב שיש לו שני פסחים [וכעין שפירשו הראש משביר והאור החמה], ואם הטעם משום פסח הפירוש הוא ערב פסח ראשון או ערב פסח שני [וכעין שפירש הרא"מ הורוויץ]. **טו. דייק** כך מהרשב"ם לקמן (קז: ד"ה לו דלמא), וכעין זה היא שיטת בעל המאור לעיל (ג. ד"ה מקום) שבזמן הזה מותר לעשות מלאכה בערב פסח כשאר ימים טובים, מפני שכל האיסור היה מחמת הקרבן. אמנם התוספות לקמן (קז: ד"ה דילמא) חולקים בדבר.

א. וראה עוד דברי המאירי לעיל בפתיחת המסכת (ג. ד"ה אמר), ובפתיחת מסכת פסח שני (מז: ד"ה אמר). **ב. אמנם** בסתירת שני הפסוקים הנ"ל עיין בתוספות בראש השנה (יג. ד"ה דמקרינהו) ובקידושין (לז: ד"ה ממחרת) שהקשו סתירה זו בשם האבן עזרא, ותירצו בשם ר"ת שגם ממחרת הפסח האמור ביהושע מדבר על יום ט"ו, וכוונת הפסוק מ'עבור הארץ' היינו שאכלו מהתבואה הישנה מצות בט"ו, ו'קלוי' מהתבואה החדשה אכלו רק 'בעצם היום הזה', דהיינו בט"ז שהוא יום הנפת העומר שנקרא 'עצם היום הזה' (ויקרא כג יד). אמנם בקידושין (שם) הביאו בשם ר"י, שלשון תורה לחוד ולשון נביאים לחוד ולשון חכמים לחוד. **ג. כך** הגירסא לפנינו בגמרא, וכן הביאו תוספות (ד"ה ערב), וכן הביא תוספות רבינו פרץ בשם הקונטרס (ד"ה ערבי), וכן גרס תוספות הרא"ש (ד"ה ערב). **ד. כן** הביאו התוספות (שם), וכן גרסו תוספות רבינו פרץ (שם), תוספות חכמי אנגליה (ד"ה ה"ג), המאירי (ד"ה אמר) והמכתם (ד"ה ערבי). **ה. וכן** ביאר כך גירסא זו תוספות הר"ש משאנץ (ד"ה ערבי) [בתוספות הרא"ש נראה שפירש פירוש זה רק במשנה לעיל ולא בא לחזור בו מפירושו כאן]. **ו. במאירי** הוסיף לבאר שכיון שפרק זה שנוי בסוף שתי המסכתות פסח ראשון ופסח שני לכן יש בו רמז לשני הפסחים. **ז. וראה** להלן שאף התוספות (ד"ה ערב) ביארו כך בתירוץ השני, אלא שלרוב המפרשים באו לבאר בזה את גירסת 'ערב', אמנם מהבגדי ישע (בהגהות על תוספות רבינו פרץ שם ס) משמע שכוונת התוספות לבאר את גירסת 'ערבי', שהרי הביא את ביאורם של התוספות כתוספת לפירושו של תוספות רבינו פרץ שמבארים את גירסת 'ערבי'. וכן בקול הרמ"ז (על המשניות) הביא פירוש התוספות על גירסת 'ערבי'. **ח. ובאור** חדש (ד"ה ובמדרשי) הקשה על דבריו, שהרי אפשר לקיים

אוצר החכמה

בהכרח צריכים למהר לעשותו קודם התמיד, ואם כן מדוע אסור גם בפסח שני עד שתחשך, אלא בהכרח שסמוך למנחה קטנה תנן והטעם משום מצה.

וביאר האור חדש, ששני תירוצי התוספות תלויים בשני צדדי הספק של הגמרא, ותירוצם הראשון שפירשו ערב ששוחטים בו פסחים הוא כפי הצד שטעם האיסור מחמת הקרבת הפסח, ומובן מדוע תלה התנא את הדין בשחיטת הפסחים, ותירוצם השני הוא כפי הצד שטעם האיסור הוא משום אכילת מצה, ולכן גם בפסח שני יש לאסור עד שתחשך. ואף **החתם סופר** (ד"ה ערב) ביאר כך את שני תירוצי התוספות[יז], וכתב שבתירוצם השני חידשו, שגם הטמאים אף שלא עושים פסח בראשון אסורים לאכול משעת המנחה משום חיוב אכילת מצה[יח].

אם יש איסור אכילה בערב פסח שני מחמת מצות אכילת מצה

מדברי האור חדש והחתם סופר שהתירוץ השני של התוספות הוא כפי הצד שטעם האיסור משום אכילת מצה, משמע שאף בערב פסח שני טעם איסור האכילה הוא בשביל שיאכל מצה לתיאבון. ואכן **המכתם** (ד"ה ערבי) **והמאירי** (ד"ה אמר) תירצו כתירוצם השני של התוספות ששנינו בלשון רבים לרבות אף פסח שני, והוסיפו שגם בפסח שני יש מצוה לאכול מצה לתיאבון.

ואמנם השפת אמת (ד"ה מאי) כתב, שאפשר שבפסח שני אין חיוב לאכול המצה לתיאבון שהרי אין דין אכילת מצה בפסח שני אלא משום הפסח מדין 'על מצות ומרורים יאכלוהו', ואם כן מסתבר שדינה כמו הפסח שנאכל על השובע, ולכן אין ענין לאסור האכילה מבעוד יום בכדי שיאכל מצה לתיאבון. אך כתב, שזהו דווקא לפירוש **הרשב"ם** (ד"ה לא יאכל) שאיסור האכילה הוא משום הידור מצוה כדי לאכול המצה לתיאבון, אמנם לשיטת התוספות לקמן (קז: ד"ה דילמא) שאיסור האכילה הוא מפני שאם יאכל מבעוד יום אכילתו בערב תהיה אכילה גסה שאינה אכילה כלל ולא יוצא בה ידי חובתו, אין תועלת במה שיכול לקיים מצות אכילת מצה על השובע, כי הרי אם יאכל מבעוד יום בלילה אכילתו תהיה אכילה גסה שאינה נחשבת כלל אכילה, ובאכילה כזו לא יצא ידי חובת אכילת מצה גם אם נאכלת על השובע.

ביאור קושיית הגמרא 'מאי איריא' לפי תירוץ התוספות

הקשו **האחרונים**[יט], לפי התירוץ השני של התוספות שדברי המשנה אמורים גם על פסח שני, מה מקשה הגמרא בסמוך 'מאי איריא ערבי פסחים אפילו ערבי שבתות וימים טובים נמי', הרי פסח שני אינו יום טוב, ובהכרח היה התנא צריך להשמיענו שגם בערב פסח שני יש איסור לאכול משעת המנחה.

ותירצו הצל"ח והאור חדש (ד"ה מאי), שהיינו למדים מהאיסור בערבי שבתות וימים טובים גם לערב פסח שני, שהרי טעם האיסור הוא בכדי שיהיה תאב לסעודת שבת ויום טוב, ואם כן יש ללמוד שגם באכילת מצה שהתורה חייבה אותו בפסח שני, צריך שיהיה תאב לקיים המצוה[יט].

אמנם באשל אברהם (ניימארק, פירות המשקין נמוסין ד"ה ערב) כתב, שדווקא בסעודת שבת ויום טוב שיש מצות עונג אסור לאכול מבעוד יום, כיון שאם יאכל מבעוד יום אזי אכילתו בערב תהיה אכילה גסה שהגם שאינו קץ בה כבר ביטל בזה מצות עונג, אבל בפסח שני שאין דין עונג יכול לקיים מצות אכילת מצה גם באכילה גסה שאינו קץ בה, ואם המשנה היתה משמיעה את האיסור בערבי שבתות וימים טובים לא הייתי יודע שאסור לאכול בערב פסח שני. ולכן תירץ, שהיה דחוק לגמרא לומר שכל המשנה שנויה רק בשביל לחדש דין בערב פסח שני שאינו מצוי, ובהכרח ששנינו פסח שני אגב פסח ראשון, ועל זה הקשתה מדוע לא לשנות את הדין בכל ערבי שבתות וימים טובים. וכעין זה תירץ **בנר דוד** (נמוס' ד"ה ע"פ), שודאי עיקר המשנה מדברת בפסח ראשון, שהרי המשנה אומרת ואפילו עני שבישראל וכו' ולא יפחתו לו מארבע כוסות וכו', שאלו דברים השייכים רק בפסח ראשון, ואגב פסח ראשון דיברה גם בפסח שני.

ובזרע יצחק (על המשניות) תירץ, שקושיית הגמרא היא שאם כל החידוש הוא רק פסח שני היה צריך לשנות 'ערב פסח' בלשון יחיד, ואין לומר שאם היה שונה בלשון יחיד היינו מעמידים את המשנה בערב פסח ראשון בלבד, שהרי על פסח ראשון קשה 'מאי איריא' שאין בו חידוש יותר משאר שבתות וימים טובים, ובהכרח היינו מעמידים בפסח שני, ואם כן ממה ששנה 'ערב פסחים' בלשון רבים משמע שיש חידוש גם בפסח ראשון, וחוזרת הקושיא 'מאי איריא'.

ביאור הלשון 'סמוך' למנחה

סמוך למנחה. רש"י (ד"ה ערב) פירש סמוך למנחה קודם למנחה מעט, **וברשב"ם** (ד"ה ערבי) כתב קודם למנחה חצי שעה. ובמסכת שבת לענין דברים האסורים קודם תפילת המנחה פירש רש"י (ט: ד"ה מנחה גדולה, ד"ה מנחה קטנה), סמוך למנחה גדולה מתחילת שבע וסמוך למנחה קטנה מתחילת עשר, והיינו שסמוך למנחה פירושו חצי שעה קודם המנחה. **והפרי מגדים** (מו"מ סי' רלג מש"ז סק"ח) הבין שפירוש רש"י כאן 'מעט' הוא בדווקא ואינו כפירושו בשבת שפירש חצי שעה, וכתב שלהלכה גם בערב פסח קיימא לן שסמוך הוא חצי שעה, ולא כפירוש רש"י בסוגייתנו.

אמנם הב"ח (מו"מ סי' רלג ס"ו) הביא בשם רש"י בתחילת ערבי פסחים שסמוך למנחה הוא חצי שעה קודם המנחה בין במנחה גדולה ובין במנחה קטנה. ואכן ברש"י להלן (ד"ה ממשע) מבאר, 'מתשע שעות היינו סמוך למנחה', ומפורש בדבריו שסמוך הוא חצי שעה[כ].

החק יוסף (מו"מ סי' תלח סק"ה) ביאר מה שחילק **השולחן ערוך**, שלגבי קריאת שמע כתב (סי' רלה ס"ג) 'אסור להתחיל לאכול חצי שעה סמוך לזמן קריאת שמע של ערבית', ולגבי תפילת מנחה (סי' רלג ס"ג) כתב 'לא ישב אדם סמוך למנחה' וכו', שבמצוות דאורייתא כגון קריאת שמע אסור להתחיל חצי שעה קודם זמן המצוה, ובמצוות דרבנן כמו תפילה לא הצריכו חצי שעה אלא רק סמוך למנחה. ומפורש בדבריו שסמוך הוא פחות מחצי שעה.

אמנם הברכי יוסף (מו"מ סי' רלג סק"ה) הקשה על דבריו, **והביא משו"ת מהראנ"ח** (ח"ב סי' מח) שהוכיח מסוגייתנו שסמוך הוא חצי שעה, שהגמרא בסמוך חילקה שבערבי שבתות אסור רק מן המנחה ובערב פסח אסור כבר מסמוך, ומקשה הגמרא, שגם בערבי שבתות אסור מסמוך למנחה שהרי שנינו שאסור לאכול מתשע שעות, והיינו חצי שעה קודם מנחה קטנה שהיא בתשע שעות ומחצה, ומוכח שסמוך למנחה הוא חצי שעה קודם למנחה[כא].

וכן כתב רבינו תם בספר הישר (חלק המשובות סי' מח אות יג), שסמוך למנחה הוא חצי שעה קודם המנחה כדמוכח בפסחים. ומסתבר שכוונתו כראיית המהראנ"ח.

ביאור שיטת הרמב"ם מהו 'סמוך'

הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) פסק, 'וכן אסור לאכול ערב הפסח מקודם המנחה כמעט', **ובהגהות מיימוניות** (אות ט) כתב, דהיינו מתשע שעות ומעלה. ובהלכות תפילה (פ"ו ה"ה) כתב, 'כיון שהגיע זמן מנחה גדולה לא יכנס למרחץ' וכו', ואף שלשון המשנה (שבת ט:) בדין זה הוא סמוך למנחה. וביאר **הכסף משנה** (שם) שכוונת הרמב"ם לאסור מסמוך למנחה, וכמו שכתב בהלכה הקודמת לזו 'אבל אינו סועד סמוך למנחה', ומה שכתב 'כיון שהגיע זמן מנחה' כוונתו שהגיע זמן סמוך למנחה. **והוסיף הלחם יהודה** (על הרמב"ם שם), שודאי הרמב"ם אוסר מסמוך למנחה, שהרי גם באותה הלכה עצמה כתב 'ולא יכנס לבורסקי סמוך למנחה', וכן בהמשך (ה"ז) כתב 'שלא גזרו אלא סמוך למנחה'. **ועוד ביאר**, שהרמב"ם קורא לסמוך למנחה 'כיון שהגיע זמן המנחה', משום שמדאורייתא זמן הקרבת תמיד של בין הערבים הוא מתחילת שבע[כב], ורק רבנן איחרו את הזמן בחצי שעה כיון שאי אפשר לכוין בדיוק מתי תחילת שבע.

אמנם המור וקציעה (סי' רלג) הקשה שלכאורה דברי הרמב"ם סותרים, שהרי בהלכות סנהדרין (פ"ג ה"ח) פסק שהדיינים יושבים לדון עד סוף שעה ששית, וזה על פי הגמרא בשבת (י.) שיושבים בדין עד זמן סעודה, ובששית הוא זמן סעודה לתלמידי חכמים, וכאן הרמב"ם פסק שאסור לאכול סמוך למנחה, ואם כן אין זה זמן סעודה[כג]. ולכן פירש בדעת הרמב"ם שסמוך אין הכוונה חצי שעה קודם המנחה, אלא הכוונה כמשמעו דהיינו מיד כשהגיע זמן המנחה.

טז. וכן משמע בשפת אמת (נמוס' ד"ה ערב) שהקשה על התירוץ הראשון של התוספות שמסקנת הגמרא שטעם האיסור משום מצה ולא משום הקרבן כפי שמשמע בתוספות, ובדבריו בגמרא (ד"ה מפני, הובאו דבריו בנמוק) על התירוץ השני של התוספות כתב לדון להתיר לאכול בערב פסח שני כי אין בו דין לאכול את המצה לתיאבון, ומשמע שלמד שהתירוץ הראשון הוא לפי הצד שהאיסור מחמת הקרבן והתירוץ השני הוא לפי הצד שהאיסור מחמת המצה וכפי שביארו האור חדש והחתם סופר. **יז. וזהו** שלא כפירוש הרא"ם הורוויץ (הובא לעיל) שפירש בדברי התוספות שבאו לאסור דווקא בערב אחד מבין שני הפסחים, ולכן ביאר דבריהם לפי הצד שטעם האיסור מחמת הפסח. **יח. צל"ח** ומהרא"ל צינץ ואור חדש ושפת אמת (ד"ה מפני), נר דוד ואשל אברהם (ניימארק, פירות המשקין) ואמת ליעקב (נמוס' ד"ה ערב). **יט. ובצל"ח** אף ביאר שכל קושיית הגמרא דווקא מפסח שני, שהרי בפסח ראשון יכול לאכול רק מצה עשירה והייתי אומר שמותר לו לאכול ואין זה כמו בכל ערבי שבתות וימים טובים שיכול לאכול גם לחם שמשביע יותר, עיי"ש. עוד תירץ האור חדש, שכל קושיית הגמרא היתה למה התנא לא שנה גם ערבי שבתות וימים טובים, אך זה ודאי שהיה צריך להשמיע לנו את הדין גם בערבי פסחים. **כ. ולכאורה** מדברי רש"י כאן קשה על הפרי מגדים שלמד שכוונת רש"י מעט בדווקא ולא חצי שעה. **כא. וראה** שם בדבריו שביאר מדוע אין לתרץ שבאמת סמוך למנחה הוא פחות מחצי שעה, וכוונת הגמרא להקשות בכל שכן, דהיינו שאין לומר שאסור בערב שבת רק מהמנחה שהרי שנינו שאסור אפילו עוד לפני סמוך למנחה. וראה ברב פעלים (שו"ת, מ"ד מו"מ סי' ה ד"ה ועתה) שכתב, 'כלל גדול יש לנו בכמה דוכתי כל שאומר סמוך היינו חצי שעה קודם'. וראה שם (ד"ה ולפי"ז) שהביא דברי האחרונים לגבי תפילת נעילה שכתב השולחן ערוך (סי' תרכג ס"ג) שיש לסיימה 'סמוך' לשקיעת החמה, ושם ודאי אין הכוונה חצי שעה קודם לשקיעת החמה, שהרי רק מתחילים תפילת נעילה כשהחמה בראשי האילנות שהוא כחצי שעה קודם השקיעה. ובגליוני הש"ס (ד"ה סמוך) הסתפק האם יש כלל בכל מקום שסמוך הוא חצי שעה. **כב. ראה** בדבריו שהביא מפירוש רש"י על התורה (שמות יג ו), שבין הערבים הוא מתחילת שבע שעות שהחמה נוטה למערב, וכן הביא מהגמרא ביומא (כח:) שאברהם אכן התפלל מתחילת שבע כי היה יודע לכוין בדיוק את השעה. **כג. ומה** שקשה על הרמב"ם שהיה לו לומר בתחילת שעה ששית שהרי אז הוא זמן תחילת הסעודה, עיין בכסף משנה (שם) ובבית יוסף (מו"מ סי' ה ס"ג).

אוצר החכמה

ובפתח הדביר (פי' לג סק"ו) דייק מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה, שפירש 'סמוך למנחה כשנשאר מן היום יותר על שעתים ומחצה זמניות, לפי שהעת הנקרא מנחה הוא שנשאר מן היום שעתים ומחצה', ואם הרמב"ם סובר שסמוך למנחה הוא חצי שעה קודם המנחה, היה צריך לומר בפשיטות שסמוך למנחה הוא כשנשאר מן היום שלש שעות, ומדוע נקט לשון דחוק 'יותר על שעתים ומחצה זמניות'[כד], אלא משמע שסמוך אינו חצי שעה אלא זמן מועט קודם המנחה.

אמנם כתב שהגם שמשמע ברמב"ם שמפרש שסמוך אינו חצי שעה, אך המפרשים נדחקו לומר בדעת הרמב"ם שסובר שסמוך הוא חצי שעה, וטעמם מפני שכמבואר לעיל בדברי רבינו תם ומהראנ"ח יש הוכחה מהגמרא שסמוך הוא חצי שעה[כה]. ולכן אף הקשה על המור וקציעה שפירש ברמב"ם שסמוך הוא ממש כשהגיע המנחה, כיצד יתיישב עם ההוכחה מהגמרא.

סמוך למנחה מלפניה או מלאחריה

שם. כתב המהר"ם חלוואה (ד"ה ערבי), שסמוך למנחה הכוונה סמוך לה מלפניה ולא מלאחריה, והיינו שמנחה קטנה בתשע שעות ומחצה, וסמוך הוא מתחילת שעה עשירית ולא מסוף שעה עשירית. והוכיח זאת מהגמרא שאומרת שבערבי שבתות אסור לאכול רק מהמנחה עצמה אבל בסמוך לה מותר, משמע שסמוך הכוונה לפני זמן המנחה. ועוד הוכיח מהגמרא לקמן (קז:), שאגריפס שהיה אוכל תמיד בתשע שעות בערב פסח לא אכל כלל, משמע שהאיסור הוא מסוף תשע שעות שהוא סמוך למנחה לפניה.

אמנם השלטי גבורים (פוס ה) כתב, שנחלקו בזה הטור עם הרי"ף והרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) והסמ"ג (עשין מ), שהם פסקו שאסור לאכול 'מתשע שעות ולמעלה'[כו], והטור כתב (או"ח סי' תעא) 'מתחילת שעה עשירית ולמעלה', ומחלוקתם היא אם 'סמוך למנחה' הכוונה לפני המנחה או אחרי המנחה.

וביאר הפרי חדש (שם סק"ח), שהשלטי גבורים פירש דברי הרי"ף מתשע שעות היינו מתחילת שעה תשיעית, ולכן לשיטתו יש מחלוקת **שהראשונים** סוברים שאסור לאכול מתחילת תשע והטור סובר מתחילת עשר. אולם הקשה **האור חדש** (לקמן ק. ד"ה והנה), שאם כן כיצד תלה מחלוקתם בביאור של 'סמוך' אם פירושו לפני המנחה או לאחריה, הרי גם לשיטת הטור שאסור מתחילת שעה עשירית עדיין זה קודם המנחה שהיא באמצע השעה העשירית. וביאר **באברהם יגל** (נרשפ"ס ד"ה ע"פ), שהשלטי גבורים סבר שזמן מנחה קטנה הוא בשעת שחיטת התמיד דהיינו שמונה ומחצה (לעיל נח.), ולכן פירש דברי הרי"ף 'מתשע שעות' מתחילת שעה תשיעית שזהו סמוך למנחה מלפניה, ובשיטת הטור שכתב תחילת שעה עשירית הוא סובר שזה סמוך למנחה אך מלאחריה[כז].

הפרי חדש (שם) דחה את דברי השלטי גבורים וכתב שאין כאן מחלוקת כלל, ומה שאמרו 'מתשע שעות ולמעלה' הכוונה סוף תשע שעות וזהו כפי שכתב הטור תחילת שעה עשירית ונמצא שכוונתם אחת[כח]. אולם האור חדש (שם) ביאר, שגם השלטי גבורים לומד בשיטת הרי"ף וסיעתו שכוונתם לסוף שעה תשיעית, אלא שבשיטת הטור למד שכוונתו לסוף שעה עשירית, ומה שהביא בשלטי גבורים בשמו 'תחילת שעה עשירית' זהו טעות סופר, שהרי גם בטור שלפנינו לא כתוב תיבת 'תחילת'[כט]. ובזה מבואר מה שתלה מחלוקתם בפירוש 'סמוך' למנחה, שמנחה קטנה זמנה במחצית השעה העשירית ולדעת הרי"ף זמן האיסור הוא מסמוך לפניה ולדעת הטור הזמן בסוף עשירית שהוא סמוך מלאחריה[ל].

טעם האיסור לאכול בערב פסח הוא כדי שיאכל מצה לתיאבון או כדי שלא יאכלנה אכילה גסה

לא יאכל אדם. רש"י ורשב"ם (ד"ה לפי שאכל) פירשו, שהטעם שאסור לאכול בערב הפסח מסמוך למנחה הוא כדי שיאכל מצה לתיאבון משום הידור 'מצוה.

כד. ועיין בדבריו שדחה שאין לומר שהחצי שעה שקודם המנחה היא חצי שעה קבועה ולא זמנית ולכן לא כללה הרמב"ם יחד עם השעות הזמניות, אלא גם החצי שעה היא זמנית. **כה. והביא** דברי הלחם יהודה (מפלה פ"ו ה"ה) שכתב, שאינו רוצה לפרש ברמב"ם שסמוך אינו חצי שעה אלא סמוך ממש, כדי לא לומר שהרמב"ם חולק על כל הפוסקים, והעיר על דבריו שאין זה רק נגד הפוסקים אלא גם נגד הגמרא. **כו. הרמב"ם** לא כתב תשע שעות ולמעלה אלא כתב 'מקודם המנחה כמעט', ומפורש כתב שהאיסור הוא מקודם למנחה ולא אחריה. **כז. אולם** הקשה שבברכות (ט:) יש ברייתא מפורשת שמנחה קטנה היא בתשע שעות ומחצה. **כח. וכן** הקשו הנחלת יהושע (ד"ה ערבי) ובחידושי ר' שמואל מרובזעויץ (בילקוט מפרשים על הרי"ף, נפלה"ג ד"ה ורמ"ה). **ועיין באברהם יגל** (שם) מה שרצה לפרש בדברי השלטי גבורים, ולבסוף דחה. **כט. אמנם** הב"ח (שם ס"ק) כתב שהגירסא הנכונה בדברי הטור היא תחילת שעה עשירית, **ל. וראה** בדבריו שהקשה על שיטתו מהסוגיא וכפי שהוכיח לעיל המהר"ם חלוואה, ועוד האריך לדון בדבריו וליישבם. **לא. הר"י** מלוניל (ד"ה והנימוקי יוסף (ד"ה שמסתבר) כתבו שני הטעמים כטעם אחד, כדי שיאכל מצה לתיאבון ולא אכילה גסה. **לב. חתם סופר** (ד"ה עד), **צמח צדק** (נרשפ"ס ד"ה לפ) **והרש"ש** (נרשפ"ס ד"ה לפ). **והב"ח** (או"ח סי' תעא ס"ק) דייק כך בטור (שם) שנקט הטעם כדי שיאכל מצה לתיאבון. **ובמרומי שדה** (לקמן קז: ד"ה והנה) דייק כן ברמב"ם ובשולחן ערוך שאף הם נקטו הטעם כדי שיאכל מצה לתיאבון, **והובאו** דבריהם בסמוך. **לג. והחתם סופר** (שם ס"ק) כתב, שהטעם שאכילה גסה אינה אכילה, ומשמע שאינו יוצא ידי חובתו. **לד. ובסמוך** הובא שהחתם סופר דייק להיפך שאם רבי יוסי מודה, בהכרח הטעם משום אכילה גסה [עיין בדבריו מה ההכרח], ועפי"ז תירץ שהגמרא לקמן לפי המסקנא כאן, ורש"י ורשב"ם פירשו לפי ההוה אמינא. **לה. החתם** סופר כתב משום שגם בשבתות וימים טובים האכילה מדאורייתא, אמנם במרומי שדה כתב משום שלא מסתבר שמפני שמצה חיובה מדאורייתא לכן חייבו יותר לאוכלה לתיאבון. **לו. ראה** תוספות לקמן (קמ. ד"ה ובקידושין). **לז. ואכן** גם הטור (או"ח סי' תעא) כתב, אסור לאכול פת משעה עשירית ולמעלה 'כדי שיאכל מצה לתיאבון', ובב"ח (שם) ביאר דבריו ע"פ התוספות הנ"ל, שגם אותה אכילה גסה שאינו תאב כל כך, גם היא אסורה כי צריך לאכול מצה לתיאבון, וכפירוש הרש"ש בשיטת רש"י ורשב"ם. **וראה** בקרני ראם (נר"ן ד"ה לפ יאכל, מוכא בילקוט מפרשים על הרי"ף) שהקשה על דברי הר"ן שביאר טעם האיסור משום אכילה גסה, שהבין בדברי הר"ן שכוונתו לאכילה גסה שמזיקה לו, ולכן הקשה שאף אם אינו מזיק אסור לאכול כדי שיאכל לתיאבון, וכמו איסטניס שאסור לאכול כל היום ואף שאינו מזיקו. **והביא** ראיה לדבריו מהטור והב"ח הנ"ל. **לח. תוספות** רבינו פרץ (ד"ה סמוך, בילקוט הרמ"ן), תוספות הר"ש משאנץ (ד"ה לפ - הרמ"ן) ומאירי (ד"ה אמר). **לט. והיינו** לפי הצד בגמרא ש'מנחה קטנה תנן' והאיסור לאכול הוא משעת מנחה קטנה. וכן נקטו הראשונים הנ"ל. **מ. אור** יקרות (מהר"ס יפתח, נמוס' ד"ה לפ יאכל), בית יעקב (מלוימיר, שו"ת סי' לפ ד"ה ומזה), מהר"ם ברבי (ד"ה ולכן) [הקשה כן על הר"ן לקמן (קז: ד"ה ומיבעיא) שפסק לחומרא שאסור לאכול משעת מנחה גדולה], יד דוד (שבת ט: נמוס' ד"ה לפ), חתם סופר (ד"ה סמוך), שפת אמת (שבת שם) [ומדבריו משמע שהקושיא היא רק על ה'סמוך' למנחה, שבזמן זה האיסור מיותר כי כבר אסור משום התפילה].

אמנם הר"ן (ד"ה לפ יאכל מדם) ורבינו דוד (ד"ה סמוך) פירשו, שהטעם הוא כאמור בגמרא לקמן (קז:) כדי שלא יהיה שבע מהאכילה שאוכל מסמוך למנחה ויאכל את המצה אכילה גסה, ולא יצא ידי חובתו כיון שאכילה גסה אינה נחשבת אכילה, ולכן אסרו לאכול מסמוך למנחה[לא]. **והקשו האחרונים**[לב] על רש"י ורשב"ם, מדוע פירשו שהוא רק הידור מצוה ולא פירשו כפי המבואר בגמרא שהטעם הוא משום אכילה גסה שאינה אכילה כלל[לג]. ונאמרו בזה באחרונים כמה ביאורים:

א. הצמח צדק (נרשפ"ס ד"ה לפ) תירץ, שרש"י ורשב"ם פירשו כאן על פי הגמרא בסמוך שמביאה את דברי רבי יהודה שאסור לאכול גם בערבי שבתות וימים טובים 'כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה', והגמרא אומרת שבערב פסח גם רבי יוסי מודה לרבי יהודה, ואם כן לכל הדעות הטעם שאסור לאכול בערב הפסח הוא בכדי שיכנס כשהוא תאוה, ועפי"ז פירשו שהוא כדי שיאכל המצה לתיאבון[לד].

ב. החתם סופר (ד"ה עד) **והמרומי שדה** (לקמן קז: ד"ה והנה) ביארו, שלאחר שהעמידה הגמרא שגם רבי יוסי שמתיר בערבי שבתות וימים טובים לאכול עד שתחשך מודה בערב הפסח שאסור לאכול, בהכרח שאין הטעם משום לתיאבון, שאם כן מדוע בשבתות לא נאסור בכדי שיאכל לתיאבון[לה], אלא הטעם הוא כדי שלא יאכל את המצה אכילה גסה, וטעם זה שייך רק במצה שחיובה דווקא בלילה הזה, אך בשבתות שאם לא יכול לאכול בלילה יכול להשלים ולאכול ביום שלש סעודות[לו], לא חששו לאסור אכילה בערב שבת כדי שלא יאכל אכילה גסה, שהרי גם אם לא יהיה ביכולתו לאכול את הסעודה בלילה יכול הוא להשלימה למחרת. ועפי"ז ביארו, שהגמרא לקמן נוקטת את הטעם כדי שלא יאכל אכילה גסה, והיינו כפי מסקנת הגמרא בסמוך שהמשנה כרבי יוסי. ובחתם סופר תירץ לפי זה, שמה שרש"י ורשב"ם פירשו שהטעם כדי שיאכל מצה לתיאבון זה כפי ההוה אמינא.

ג. אמנם המרומי שדה הקשה מלשון **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) **והשולחן ערוך** (או"ח סי' תעא ס"ק) שנקטו בדבריהם שהטעם הוא כדי שיאכל מצה לתיאבון [ובדבריהם אי אפשר לפרש שנקטו כפי ההוה אמינא]. ולכן ביאר, שודאי טעם האיסור הוא כדי שלא יאכל אכילה גסה, אמנם כדי שלא יגיע לידי כך שיאכל את המצה אכילה גסה הצריכה הגמרא שיאכל את המצה לתיאבון, וכמו שמצאנו בגמרא לקמן (קז:) שרב ששת היה מתענה כדי לאכול את המצה לתיאבון, ורבא היה שותה יין כדי לאכול את המצה לתיאבון, ומוכח שבמצה יש ענין מיוחד להשתדל שיאכלנה בתיאבון יותר ממצות אכילה בשאר שבתות וימים טובים.

ד. הרש"ש (נרשפ"ס ד"ה לפ) תירץ, **שהתוספות** לקמן (קז: ד"ה דילמא) כתבו שיש שני סוגי אכילה גסה, יש אכילה גסה שנפשו קצה באכילה ויש אכילה גסה שאינו תאב לאכול אך יש לו טעם באכילה זו, **והרשב"ם** לקמן (קז: ד"ה לו דילמא, בפירוש הראשון) פירש שלגבי מצה גם אם יאכל לפניה רק אכילה מועטת כבר תהא אכילתה אכילה גסה, וביאר הרש"ש שאכילה זו תהיה אכילה גסה שאינה לתיאבון אך יוצא בה ידי חובתו, ובזה יישב שמה שאומרת הגמרא שיאכל את המצה אכילה גסה, כוונתה שלא יאכל את המצה לתיאבון וכפירוש רש"י ורשב"ם כאן[לז].

מתי שייך איסור אכילה בערב הפסח בלא שיאסר מטעם שהוא קודם תפילה

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה לפ יאכל) ועוד **ראשונים**[לח], שבהכרח הדין שאסור לאכול בערב פסח סמוך למנחה נאמר במי שכבר התפלל מנחה, שהרי מי שלא התפלל מנחה אסור לאכול גם בשאר ימות השנה, וכמו ששנינו בשבת (ט:) שאין לאכול סמוך למנחה עד שיתפלל, וכאן אין הטעם משום התפילה אלא כדי שיאכל מצה לתיאבון וכדברי הגמרא לקמן (קז:)[לט].

והקשו האחרונים[מ], שהתוספות יישבו רק אם כוונת המשנה סמוך למנחה קטנה שאז אפשר להעמיד שהתפלל בזמן מנחה גדולה עוד קודם האיסור, אך

לפי הצד בגמרא לקמן שכוונת המשנה לומר שאסור לאכול מסמוך למנחה גדולה, אי אפשר לפרש שכבר התפלל שהרי אסור להתפלל קודם שש שעות ומחצה, ואם כן חוזרת קושייתם שאסורים באכילה בזמן זה מטעם שאין לאכול קודם התפילה[מא]. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. האור יקרות (מהר"ם ימקק, נמוק' ד"ה לא יאכל) **והשפת אמת** (שבת ט: נמוק' ד"ה לא) תירצו, שגם אם האיסור הוא מזמן מנחה גדולה יש חידוש באיסור שבערב פסח, מפני שמצד האיסור לאכול קודם התפילה הדין הוא שאם התחיל באיסור אינו צריך להפסיק, אבל מצד האיסור בערב פסח אם הוא מזמן מנחה גדולה שהטעם הוא משום שעליו להקריב קרבן פסח, צריך להפסיק.

ב. היד דוד (נמוק' ד"ה לא יאכל) תירץ, שהתוספות סברו שהטעם שהגמרא פירשה בסיבת האיסור לאכול בערב פסח שהוא כדי שיאכל מצה לתיאבון, הוא טעם לכל זמן האיסור מסמוך למנחה ועד שתחשך, ולכן נדחקו להעמיד שכבר התפלל, אמנם מי שיסבור שמנחה גדולה תנן [וכגון הר"ן לקמן (קז: ד"ה ומיגעיא)] יסבור שהגמרא באה לבאר רק את טעם האיסור לאכול אחר שכבר התפלל, אמנם אם עדיין לא התפלל אסור לאכול מדין שאין לאכול קודם התפילה כמו בשאר ימות השנה ולא צריכים לבאר בו טעם אחר. ובזה יישב מה שהקשו האחרונים[מב], מדוע התוספות צריכים להעמיד את דין המשנה במי שכבר התפלל, הרי בערב פסח יש חידוש שאסור לאכול עד שתחשך אפילו אחר שיתפלל ובשאר ימות השנה האיסור הוא רק עד שיתפלל. אך בדבריו תירץ שתוספות סברו שמה שנאמר שטעם האיסור הוא משום מצה הוא לכל זמן האיסור, ולכן הוכרחו להעמיד שכבר התפלל.

ג. היד דוד (ט: נמוק' ד"ה לא) תירץ, שאם כוונת המשנה למנחה גדולה צריך לומר שהחידוש בערב פסח הוא שאסור לאכול אחר פלג המנחה לרבי יהודה, שהרי לרבי יהודה אפשר להתפלל מנחה רק עד פלג המנחה, ואם כן בשאר ימות השנה בשעת פלג המנחה בהכרח שכבר התפלל ומותר באכילה, אבל בערב הפסח אסור באכילה עד שתחשך.

ד. החתם סופר (ד"ה ממוך) תירץ, שבמקומות שנוהגים לקרוא לבית הכנסת לתפילת מנחה אין איסור אכילה מצד תפילה [וכדברי הרמ"א (או"ח סי' רלג ס"ג)], ובמקומות הללו בערב פסח יהיה אסור דווקא מטעם איסור אכילה בערב הפסח ולא מצד שהוא קודם התפילה[מג].

התוספות במרדכי (ד"ה ממוך) תירצו בעוד אופן את קושיית התוספות, שיש הבדל בין האיסור מטעם אכילת מצה לאיסור אכילה קודם תפילת מנחה, שבשאר ימות השנה סמוך למנחה מותר לאכול סעודה קטנה, אבל בערב פסח אסור אפילו סעודה קטנה. וביאר **בביאור מרדכי** (למהר"ם בנעט, אות ג), שדבריו הם לפי שיטתו **בהגהות מרדכי** בשבת (רמז תנח) שסובר שמותר לאכול סעודה קטנה סמוך לזמן מנחה קטנה, וחלק בזה על מה שהביא **המרדכי** (שם רמז רכה) לאסור סעודה קטנה לדעת רבינו **תם** מזמן מנחה קטנה ולדעת הרי"ף אף מזמן מנחה גדולה[מד].

מהו שיעור האכילה האסורה בערב הפסח

שם. העמק הלכה (וואלף, או"ח אות קלו) הוכיח מדברי **התוספות** (ד"ה לא יאכל) שאין איסור לאכול בערב פסח אף מסמוך למנחה ולמעלה כביצה פת בלי קביעות סעודה, שהרי **המור והשלחן ערוך** (או"ח סי' רלג ס"ג) פסקו שמותר לאכול לפני התפילה פת כביצה בלא קבע, ואם נאמר שבערב פסח אסור אפילו בלי קביעות, מדוע תוספות הוצרכו לומר שמשנתנו מדברת במי שכבר התפלל מנחה, הרי המשנה צריכה לחדש את האיסור בערב פסח גם למי שלא התפלל, שמדין אכילה קודם התפילה מותר לו לאכול כביצה פת בלי קביעות, אולם מצד איסור אכילה בערב פסח נאסר גם בזה, ומכך שהתוספות לא חילקו כך, משמע שאף בערב פסח מותר לאכול כביצה פת בלי קביעות[מה].

אמנם כתב שיש לחלק בין האיסור אכילה קודם התפילה לאיסור אכילה בערב הפסח, שטעם האיסור לאכול קודם התפילה הוא משום שמא ימשך בסעודה ולא יתפלל, ולכן חשש זה שייך רק היכן שקובע סעודה, אמנם בערב הפסח טעם האיסור הוא מפני שישבע מהאוכל ולא יאכל מצה לתיאבון, ולכן יש לחשוש בכל דבר המשביע גם בלי קביעות סעודה, וכיון שהגמרא ביומא (עט:) אומרת שפת כביצה היא דבר המשביע, לכן בערב הפסח אסור לאכול אפילו כביצה פת. והוכיח כן מהגמרא לקמן (קח.) שאומרת שאם יין מיסעד סעיד אסור לשתות יין בערב הפסח, ואף שהגמרא בברכות (לה:) אומרת שיין סועד אבל לא קובעים עליו סעודה ולכן לא מברכים עליו ברכת המזון, ומוכח שהטעם לאסור בערב הפסח אינו משום הקביעות אלא מפני שמשביע ומשום כך לא יאכל בערב לתיאבון. ועוד הוכיח חילוק זה מלשון המשנה, שבאיסור אכילה קודם התפילה (שבת ט:) המשנה אומרת 'לא יכנס אדם למרחץ וכו' ולא לאכול', ומשמע שה'יכנס' נאמר על כל הדברים האמורים שם במשנה, והיינו שהמשנה אומרת ש'לא יכנס לאכול' קודם התפילה, ולהכנס לאכול פירושו לקבוע סעודה, ומבואר שהאיסור הוא במה שקובע סעודה ומשום החשש שימשך בסעודה, וכאן המשנה אומרת 'לא יאכל אדם' משמע שהאיסור הוא בעצם האכילה ומשום שלא יאכל את המצה לתיאבון. ומפני הראיות האלו הסיק שאסור לאכול בערב הפסח כביצה פת גם בלי קביעות סעודה, ומה שהתוספות לא חילקו בזה בין ערב פסח לתפילה, הוא משום שתירצו תירוץ יותר טוב.

אולם הדבר שמואל (ד"ה לא יאכל) כתב, שאין לחלק בין האיסור בערב הפסח לאיסור אכילה קודם התפילה, שהרי **בביאור הגר"א** לגבי אכילה קודם תפילה (או"ח סי' רלג אות יח) הביא שהמקור לפסק השלחן ערוך להתיר אכילת כביצה פת הוא מסוכה (כו.) שהגמרא אומרת שמותר לאכול אכילת עראי מחוץ לסוכה, ושיעורה הוא כביצה[מו], ואף שיש לחלק שבתפילה האיסור הוא משום שמא ימשך בסעודה, ובסוכה האיסור הוא משום 'תשבו כעין תדורו' ויתכן שיש בזה שיעורים אחרים, לא נמנע הגר"א מלדמות את השיעורים, וזה משום שלמדים משם מהו השיעור שנקרא אכילה בלשון חז"ל, ואם כן אף לאיסור אכילה בערב הפסח נלמד שמותר בכביצה פת ולא נחלק בשיעורים של האיסור.

אמנם הפרי מגדים (סי' תעח מש"ז סק"ח) **וביהודה יעלה** (או"ח סי' קו) כתבו, שאסור לאכול מהמנחה ולמעלה פת אפילו פחות מכזית[מז].

במה שייך איסור אכילה בערב הפסח סמוך למנחה

שם. מקשים **הראשונים**[מח], על מה נאמר איסור אכילה בערב פסח סמוך למנחה, הרי חמץ כבר אסור באכילה משעה חמישית מדרבנן ומחצות מדאורייתא, ומצה אסורה באכילה בערב הפסח כמו שמצאנו בירושלמי (פ"י ה"ח) 'כל האוכל מצה בערב הפסח כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו'[מט], וגם אין לומר שהאיסור הוא במיני תרגימא, שהרי מפורש בגמרא לקמן (קז:) שמותר לאכול מיני תרגימא אף מסמוך למנחה ומעלה. ונאמרו בזה כמה תירוצים בראשונים:

א. יש שתירצו[נא], שהאיסור נאמר במצה עשירה דהיינו מצה שנילושה במי פירות, ומצה כזו מותר לאוכלה בערב הפסח, כיון שלא נאסרה אלא מצה שיוצאים בה ידי חובה בלילה והוא אוכלה קודם זמנה[נב].

ב. יש שהוסיפו[נג], ששייך איסור אכילה בערב פסח סמוך למנחה במצה העשויה מבצקות של נכרים [שלא הוחמצו], שאף שיש להם טעם מצה, לא יוצאים בהם ידי חובה בלילה כיון שלא נעשו לשם מצוה[נד], ולכן מותר לאוכלם בערב פסח[נה].

ג. יש שתירצו[נו], שהמשנה באה לומר שאסור לאכול מיני תרגימא מסמוך למנחה, והגם שהגמרא לקמן (קז:) אומרת שמותר לטבל במיני תרגימא, באה המשנה לומר שלא יאכלו מהם הרבה אלא מעט.

ד. התוספות רי"ד (תמיהא, ד"ה ממוך) תירץ, שהתנא שלנו לא סובר את דין הירושלמי, שהרי אם היה סובר זאת לא היה נמנע מלאומרו, אלא בהכרח או משום שסברו שאף שלא יוצא בחצי שיעור ידי חובת מצה, מכל מקום יש בזה איסור אכילה בערב פסח. ובפרי מגדים (סי' תעח מש"ז סק"ח) הסתפק אם מי שאוכל חצי כזית מצה בערב הפסח ילקה מכת מרדות. **ג. הרשב"ם** לקמן (קז: ד"ה תרגימא) מפרש מיני תרגימא פירות או בשר. ובתוספות שם (ד"ה מיני) הביאו ראיה שמיני תרגימא הוא מאכל העשוי מחמשת מיני דגן, ומצד שני הביאו ראיה מהגמרא ביומא (עט:) שאומרת שמיני תרגימא הם פירות. **נא. תוספות** ותוספות רבינו פרץ והרא"ש והמאירי (שם), הרי"ד (נפסקיו ונמוקפומיו ד"ה ממוך) ופסקי ריא"ז (הלכה ג אות ג). **נב. והביאו** התוספות (שם) שר"ת היה נוהג לאכול בערב הפסח מצה עשירה, וברא"ש (שם) כתב שהיה זה בערב פסח שחל בשבת שהיה מקיים סעודה שלישית במצה עשירה. **נג. הרי"ד** והריא"ז והמאירי (שם). ובמאירי הוסיף גם במצות העשויות מאורז ודוחן. **נד. עפ"י** פי רש"י לעיל (מ. ד"ה שיעורא). **נה. המהרש"א** (נמוק' ד"ה לא) ביאר, שהתוספות לא פירשו בבצקות של נכרים, מפני שאף שלא יוצא בהם ידי חובתו אבל טעמם שוה לגמרי למצה שיוצא בה ידי חובתו, ולכן אסור לאוכלם בערב הפסח. ובמשיב נפש (נמוק' שם, ד"ה ומהרש"א) ביאר ע"פ דברי הב"ח (סי' תפב ס"ק) שדין שימור אינו מן התורה והדרשה שלמדו מ'ושמרתם את המצות' היא רק אסמכתא בעלמא, ועפי"ז מובן שאסור לאכול בערב הפסח בצקות של נכרים כיון שמן התורה יכול לצאת בהם ידי חובתו בלילה. **נו. הרמב"ם** בפירוש המשנה [ופסק כן בהלכותיו (חמץ ומצה פ"ו ה"ב)], המאירי (שם), המכתם (ד"ה ערכין), המהר"ם חלאווה (ד"ה לא יאכל), ביאור הגר"א (או"ח סי' תעח אות ה), ודייק זאת אף מלשון השלחן ערוך (שם ס"ק) שכתב אבל אוכל 'מעט' פירות או ירקות.

מא. בהכרח קושייתם היא לפי מה שפסק השולחן ערוך (או"ח סי' רלג ס"ב) שאסור לאכול קודם התפילה אפילו סעודה קטנה סמוך למנחה גדולה, וראה בחתם סופר שהעמיד את הקושיא 'למ"ד דסמוך למנחה גדולה לא יאכל עד שיתפלל'. **מב. אור יקרות** (שם) ושביתת יום טוב (ד"ה ערכין). **מג. עיין** בבית יעקב (שם) מה שתירץ בזה, אמנם האור יקרות (שם) תמה על דבריו. ועיין עוד בזה במשיב דבר (שו"ת, ח"ב סי' לט אות ג). **מד. ראה** שלמי תודה (נמוק' ד"ה לא) שרצה לתרץ כעין תירוץ התוספות שבמרדכי, ודחה תירוץ זה מכח דברי התוספות בשבת (ט: ד"ה נתפשרו) שפסקו לאסור סעודה קטנה סמוך למנחה קטנה. **מה. אמנם** כתב, שאין הכרח שהתוספות סברו כהטור שמותר לאכול כביצה פת קודם התפילה, ואולי הם סוברים שגם קודם התפילה נאסר פת כביצה ולכן הוצרכו להעמיד שכבר התפלל. אך בהמשך דבריו כתב, שאין סברא לאסור קודם התפילה היכן שאין קביעות סעודה. **מו. כמו** שפסק השלחן ערוך בהלכות סוכה (או"ח סי' תרלט ס"ב). **מז. וכן** משמע בזרעו של אברהם (נמוק' ד"ה לא יאכל), הובאו דבריו בהערה בסמוך על קושיית הראשונים. **מח. תוספות** (ד"ה לא יאכל), תוספות רבינו פרץ (ד"ה ממוך), הרא"ש (סי' ח) ומאירי (ד"ה ויש שומרים). **מט. בזרעו** של אברהם (שם) רצה ליישב, שהמשנה באה לומר שאסור אף פחות מכזית משום חצי שיעור, וזהו דווקא מטעם איסור אכילה בערב הפסח, כיון שמצד איסור אכילת מצה בערב פסח אין טעם לאסור בחצי שיעור, שהרי כל טעם האיסור הוא משום שיוצא בזה בלילה ידי חובתו, ואם כן דווקא בכזית שיוצא ידי חובתו אסור אבל בחצי שיעור שלא יוצא בו ידי חובה מותר. אך כתב שתוספות לא תירצו כך, או משום שסברו שגם בחצי שיעור יש קיום למצות אכילת מצה, **נ. הכרח** מדברי הירושלמי, שהרי אם היה סובר זאת לא היה נמנע מלאומרו, אלא בהכרח

שהוא סובר שבערב פסח קודם המנחה מותר לאכול אפילו מצה ומסמוך למנחה זה נאסרנז.

איסור אכילת מצה בערב פסח

בירושלמי (שם) נאמר שהאוכל מצה בערב הפסח כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו. ויש לברר מהו טעם האיסור, וכן יש לברר מדוע דימו איסור זה דווקא ל'בועל ארוסתו בבית חמיו'. ובהמשך הדברים יתבארו שני העניינים.

בדברי הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) מבואר שטעם האיסור הוא משום היכר לאכילת מצוה. שכן כתב 'אסרו חכמים לאכול מצה בערב הפסח כדי שיהא היכר לאכילתה בערב ומי שאכל מצה בערב הפסח מכין אותו מכת מרדות', ובנושאי כליונט מבואר שמקורו הוא מדברי הירושלמי הנ"ל.

וראה עוד במאירי (לעיל יג. ד"ה זהו) שכתב, שאם יאכל את המצה בערב פסח לא יאכלנה בערב לתיאבון.

הראב"ן הירחי (בעל המנהיג, בהחילת פירושו על מסכת כלה ד"ה וכן מהרו) אחר שהביא את דברי הירושלמי הביא על זה פסוק שנאמר (שמות יג יח) 'בערב תאכלו מצות'ס, וביאר שהאוכל מצה בערב פסח קודם זמנה הרי הוא עובר על עשה, כיון שהתורה אומרת 'בערב' ולא מבעוד יום, והרי זה לאו הבא מכלל עשה שאין בו מלקות אבל לוקים עליו מכת מרדותסא. והוסיף, שממה שהירושלמי השוה אוכל מצה בערב פסח לבועל ארוסתו בבית חמיו, משמע שאף בועל ארוסתו בבית חמיו עובר על עשה. ובדבריו מבואר שאיסור זה הוא מן התורה, ולא כפי שכתב הרמב"ם.

ביאור הדמיון ל'בועל ארוסתו בבית חמיו'

כפי שהובא לעיל, הירושלמי דימה אוכל מצה בערב פסח לבועל ארוסתו בבית חמיו, **ובמפרשים** נאמרו כמה דרכים בביאור משמעות הדמיון:

א. יש שביארוסב, שהרי הוא כגרגרן שאוכלה קודם זמנה ואינו ממתין עד הערב, וכמו חתן שאינו ממתין לנישואין ובועל ארוסתו כשהיא עודנה בבית אביה.

ב. **הריטב"א** (לעיל ג. ד"ה שמרו) מבאר, שהמצה נקראת ארוסה כיון שהיא המצוה הראשונה שהצטוו בה ישראל. ג. **האבודרהם** (סדר ההגדה ד"ה הא למסמ, בפירושו הראשון) ביאר, שכוונת הירושלמי לדמות רק לענין המלקות, שכמו בועל ארוסתו לוקה כך גם מי שאוכל מצה בערב הפסח לוקה. ד. **המהר"ל בגבורות ה'** (פמ"ח ד"ה ועניין) ביאר, שכיון שהחמץ כבר נאסר והמצה עדיין לא מותרת, הרי זה דומה לארוסה שנתארסה לאיש אחד [ונאסרה לכולם] ועדיין לא הותרה לוסג. ה. יש שביארוסד, שכמו שארוסה טעונה שבע ברכות בנישואין כדי שתהא מותרת לבעלה, כך המצה טעונה שבע ברכות בליל הסדר קודם אכילתהסה. ואלו הן שבע הברכות שקודם המצה, בקידוש מברך שלש ברכות, בורא פרי הגפן וברכת הקידוש ושהחיינו, ועל כוס שני מברך שתים אשר גאלנו ובורא פרי הגפן, ועל המצה מברך שתים המוציא ועל אכילת מצהסו.

ממתי תחילת איסור אכילת מצה בערב הפסח

ויש נפקא מינה בין הטעמים שהוזכרו לעיל לענין תחילת זמן איסור אכילת מצה, שלפי מה שמדמה בירושלמי אכילת מצה בערב פסח לאירוסין, נחלקו **הבעל המאור והרמב"ן** (מלחמות ה', לעיל מט.) מאיזה זמן מתחיל אירוסי המצה ונאסרים לאוכלה, הבעל המאור פירש שרק מזמן איסור החמץ דהיינו משש שעות ולמעלהסז, אמנם הרמב"ן כתב שכיון שמהלילה מתחיל ביעור חמץ נעשית לו כבר כארוסה בבית חמיו, ולכן אסורה כל היוסח.

והמגיד משנה (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) כתב שמדברי הרמב"ם (שם) שכתב, 'אסרו חכמים לאכול מצה בערב הפסח כדי שיהיה הכר לאכילתה בערב, ומי שאכל מצה בערב הפסח מכין אותו מכת מרדות עד שתצא נפשו', נראה שסובר שהאיסור לאכול מצה הוא כל היום.

ואכן יש בנידון זה כמה שיטות **בראשונים**, יש שכתבוסט שאיסורה מהלילה, ויש הסוברים שאיסורה כל היוםע, ויש סוברים שאיסורה משעת איסור חמץעא.

ובשיירי כנסת הגדולה (סי' תעו הגהות ב"י אות ג) כתב, שיש נוהגים לימנע מאכילת מצה כבר מראש חודשעב.

איזו מצה אסורה באכילה בערב הפסח

ויש עוד נפקא מינה בטעמים שהוזכרו לעיל, אם יש איסור לאכול בערב הפסח מצה שאינו יכול לצאת בה ידי חובה בלילה אך טעמה הוא כטעם מצה ממש, שלפי הטעם שאסור לאכול מצה מפני שהיא כארוסתו, האיסור הוא דווקא אם זו מצה שיוצא בה ידי חובה שאז היא נחשבת כארוסה לו, אבל מצה שלא יוצא בה ידי חובתו אין איסור לאוכלהעג. אמנם אם הטעם הוא כדי שיהיה היכר לאכילתה בערב או כדי שיאכלנה לתיאבון, אזי גם במצה שלא יוצא בה ידי חובתו אם טעמה שוה למצה שיוצא בה בערב ידי חובתו, יש חשש שלא יהיה היכר לאכילת המצה בערב או שלא יאכלנה לתיאבון כי כבר טעם טעם מצהעד.

הדין במצה עשירה בערב הפסח

מדברי התוספות ושאר ראשונים (הובאו לעיל) שביארו שהאיסור לאכול בערב פסח מסמוך למנחה ולמעלה נאמר במצה עשירה, מבואר שהאיסור לאכול מצה בערב פסח לא נאמר במצה עשירה, שהרי המשנה אוסרת מסמוך למנחה ולמעלה אבל קודם לכן מותר. וטעמם משום שלא יוצאים בה ידי חובת אכילת מצה בלילה וגם אין בה טעם מצה, ואם כן לא שייך לאוסרה מטעם הירושלמי (הובא לעיל) שהוא כבועל ארוסתו בבית חמיו שהרי מצה זו אינה ארוסה לו כיון שלא יכול לצאת בה ידי המצוה, וכן לא שייך לאוסרה בשביל שיהא היכר לאכילתה בערב או בשביל שיאכלנה לתיאבון, שהרי כלל אין בה אפילו טעם מצה.

נז. במנחת יצחק (סו"ס, ח"ח סי' מו אות ג) כתב, שמה שהתוספות הקשה מהירושלמי ולא אומר שהבבלי חולק, זה מפני שאי אפשר לומר שר' לוי שהוא אומר את הדין בירושלמי יחלוק על המשנה, ואין כוונתם להקשות סתירה מבבלי לירושלמי אלא קושיא ממשנה על אמורא [ולפי"ז דברי התוספות ריי"ד צריכים ביאור]. **נח. והוסיף** הרמב"ם שמכין אותו מכת מרדות 'עד שתצא נפשו'. וראה ביד המלך ושאר מפרשי הרמב"ם במה שתמהו בזה. **נט. מגיד** משנה ומשנה למלך. **ס. גם** הבה"ג (הלכות פסח) והרוקח (סי' רפ) הביאו את הפסוק 'בערב תאכלו מצות'. והבה"ג הוסיף טעם, כדי שהמצה תהיה חביבה עליו. **סא. הפרי** חדש לא ראה דברי הראב"ן וכתב (סי' תעו סק"ג) על דברי הרוקח, שמשמע שיש בזה איסור דאורייתא ויחשב כלאו הבא מכלל עשה, וכמו שמצאנו (לעיל מו:) באיסור לאכול מבשר הפסח בערב פסח שנלמד מהפסוק (שמות יב ח) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה' דווקא בלילה ולא ביום, והגמרא מחשיבה איסור זה כלאו הבא מכלל עשה. אך דחה ששם הפסוק מיותר לדרשה, וכאן הפסוק אינו מיותר ואי אפשר לדרוש ממנו איסור. ולכן פירש שגם כוונת הרוקח לא היתה לדרשה אלא רק לסמוך את האיסור של חכמים על הפסוק. אמנם אחר שמפורש כך בדברי הראב"ן אפשר שלזה התכוין הרוקח, וראה בחתם סופר (גיליון טו: ד"ה והרוקח) מה שכתב ליישב קושיית הפרי חדש. **סב. תוספות** הר"ש משאנץ (ד"ה גפ - הכא), אורחות חיים (חמץ ומצה אות קיד), הכל בו (סי' מח ד"ה מצות) ולבוש (סי' תעו ס"ג). **סג. ובזה** ביאר למה לא נאמר דין כזה במי שיושב בסוכה בערב סוכות, כי שם לא נאסר לשבת בבית. **סד. אור זרוע** (הל' פסח סי' רנו ד"ה נערב), שבלי הלקט (סדר פסח סי' רח), הגהות רבינו פרץ לסמ"ק (סי' ריט אות ה), מאמר חמץ לרשב"ץ (אות קנ), אבודרהם (סדר ההגדה ד"ה הא למסמ, בפירושו השני), מהרי"ל (סדר הגדה אות ג) ומהר"י וייל (סו"ס, סי' קנג ד"ה והמוכל מלה, עמ' קלט). **סה. וכן** כתב גם באורחות חיים (שם), אלא שכתב שכשם שיש 'תשע ברכות' בארוסה והיינו גם ברכת הגפן וברכת האירוסין, כך יש תשע ברכות לפני אכילת מצה. ולשיטתו אפשר למנות את כל הברכות שיוזכרו בהערה הסמוכה. **סו. התבואר** ע"פ המנין שמנה הרשב"ץ במאמר חמץ (שם). אולם השבלי הלקט והאבודרהם (שם) מנו בכוס שני רק את ברכת היין [ופירש בחק יעקב (סי' תעו סק"ו) שאשר גאלנו אינה מענין האכילה], ובמקום אשר גאלנו מנו את ברכת האדמה על הכרפס. ובלבוש (סי' תעו ס"ג) הוציא אף את ברכת היין של כוס שני ומנה במקומה את ברכת על נטילת ידים. אמנם במהר"י וייל (שם) כתב שאין למנות את הברכה של הכרפס כי חיובה רק בשביל התינוקות. ובמנין שלו הוציא את ברכת שהחיינו כיון שמברכה אפילו בשוק ואינה בדווקא קודם המצה, ובמקומה מנה את ברכת על נטילת ידים. אולם החק יעקב (שם), כתב שאין צורך להידחק כדי למצוא בדיוק שבע ברכות ולא יותר, כי גם אם יש יותר עדיין אפשר לדמות לשבע ברכות של נישואין, שהרי יש בכללם שבע ברכות וכמו שבכלל מאתים מנה. ובגליוני הש"ס (כתוס' ד"ה גפ) הקשה על דבריהם, שברכת הגפן אינה מתירה את המצה שהרי גם אם אין לו כוס מכל מקום מקדש על המצה [ואף על ברכת הכרפס הקשה כן]. ולכן מנה באופן אחר את שבע הברכות, ברכת הקידוש ושהחיינו, וברכת אשר גאלנו תחילה וסוף, והמוציא ועל אכילה מצה, וגם מה שאומר בהגדה ברוך המקום ברוך שנתן תורה וכו' נחשב לברכה [וראה בדבריו מה שביאר ש'נתן תורה' נחשב כמלכות]. **סז. וכן** הביאו שיטה זו המאירי לעיל (יג. ד"ה זהו) והמגיד משנה (חמץ ומצה פ"ו ה"ג). **סח. ולפי** סברתו היה צריך להיאסר כבר מהלילה אך לא כתב כך מפורש. אמנם באורחות חיים (חמץ ומצה אות קיד) כתב לאסור מהלילה, ואח"כ הביא את הטעם שכיון שמתחיל לבער את החמץ בלילה, נעשית לו המצה כארוסה בבית חמיו. **סט. אורחות** חיים (שם) ואהל מועד (שער הפסח דרך ד נתיב יב), וכן כתב החק יעקב (סי' תעו סק"ז) שמשמע מדברי המגן אברהם (שם סק"ו). **ע. הרמב"ם** (שם), הרמב"ן (שם), המאירי (לעיל יג. ד"ה זהו), וכן דייק במאמר חמץ לרשב"ץ (אות קג) בדעת הרי"ף, וכן פסק הרמ"א (סי' תעו ס"ג). וכן דייק הב"ח (סי' תעו ס"ד, סי' תמד ס"ג) מכמה מקומות, והסיק כך להלכה אף שסבר שנחשבת כארוסה רק מזמן איסור חמץ. **עא. בעל** המאור (שם), הרא"ש (פ"ג סי' ז), כל בו (סי' מח ד"ה מצות עשה), רבינו ירוחם (מסס ומה נתיב ה סוף חלק ח). וכן כתב המהר"ל (גבורות ה' פמ"ח ד"ה ועניין) בביאר, שכיון שהחמץ כבר נאסר והמצה עדיין לא מותרת, הרי זה דומה לארוסה שנתארסה לאיש אחד [ונאסרה לכולם] ועדיין לא הותרה לו. ובריטב"א (לעיל ג. ד"ה שמרו) כתב שאסור מארבע שעות דהיינו מזמן איסור חמץ, וכן כתב האוהל מועד (שם) בשם הר"ז. **עב. וראה** ביאור במנהג זה באגרות משה (סו"ס, חו"מ ח"ו סי' קנה), ועוד האריך שם בביאורי השיטות והטעמים. **עג. הריטב"א** (שם) והריב"ש (סי' תנ). וכן דעת תוספות ריי"ד (ד"ה סמוך) והמאירי (ד"ה ויש) ורבינו מנוח (חמץ ומצה פ"ו ה"ג). **עד. הדבר** שמואל (נמוסי' ד"ה גפ, נפ"ד הרלוויה) ביאר את המהרש"א (הובא לעיל) שכתב שלשיטת התוספות אסור לאכול בצקות של נכרים בערב הפסח, על פי מה שכתב המאירי שטעם האיסור במצה הוא כדי שיאכלנה לתיאבון, ולכן סברו תוספות שאסור בבצקות של נכרים הגם שלא יוצא בהם ידי חובתו. ובהר צבי (נמוסי' שם) פירש את המהרש"א על פי טעמו של הרמב"ם שצריך שיהיה היכר למצה שאוכל בערב ולכן אסור בהם שהרי שוים הם למצה של הערב במראיתם ובטעמם [וראה מה שדן במצות חמץ שלנו ששוים למצה לגמרי במראה ובטעם]. הקשו האבני נזר (סו"ס, חו"מ סי' שפ) והמשך חכמה (ויקרא כד ח), מדוע אכלו הכהנים בערב פסח שחל בשבת את לחם הפנים, הרי אסור לאכול מצה בערב פסח, והגם שלא יוצאים בו בערב כי 'אינו נאכל בכל מושבות' ואינו עשוי לשם מצת מצוה, אבל הרי טעמו שוה למצה, ואם כן שימתינו לאוכלו בערב כפי שנוהגים ביום הכיפורים שחל בשבת (מנחות נה:). ותירצו, שכיון ש'חביבה מצוה בשעתה' מצוה לאכול מבעוד יום ומצוה זו דוחה את האיסור לאכול בערב הפסח, וכמו שמטעם זה מצאנו (מנחות עב.) שמקריבים את האיברים בשבת אף שאפשר בערב. ובפרי מגדים (סי' תפח מ"ז סק"ח) כתב, שאיסור אכילת מצה בערב פסח הוא רק באכילת רשות, אבל אם אוכל מצת מצוה לא שייך לומר בזה שבא על ארוסתו בבית חמיו קודם ברכה. ולדבריו לא קשה כיצד אכלו לחם הפנים, שהרי באכילת מצוה אין איסור.

אמנם כתבו **המהר"ל** (גבורות ה' פמ"ח ד"ה ויש לדקדק) **וביאור הגר"א** (או"ח סי' תמד אות ז), שלשיטת **הרמב"ם** שפירש שכוונת המשנה לאסור סמוך למנחה לאכול הרבה ממיני תרגימא, אין ראיה מהמשנה שמותר לאכול מצה עשירה בערב הפסח, ואפשר שאסור לאכול בערב הפסח אפילו מצה עשירה. וכתבו **המהר"ל** (שם) **והעטרת זקנים** (או"ח סי' תמד) **בטעם הדבר**, שכיון שנאמר 'בערב תאכלו מצות' ומצה עשירה גם נקראת מצה, שהרי כל המנחות באות מצה אף שנילושות בשמן, יהיה אסור לאוכלה בערב הפסח[עה]. והמהר"ל אף הוסיף, שאם אין לו מצה רגילה לצאת בה ידי חובה אלא יש לו רק מצה עשירה, אף שאינו יכול לקיים מצות לחם עוני יאכל את המצה עשירה ויקיים בזה לפחות מצות אכילת מצה. אמנם כתבו[עו], שיש לחלק בין מצה עשירה שנילושה בתערובת מים שהיא אסורה בערב הפסח כי יכול לצאת בה על ידי הדחק, ובין מצה עשירה שנילושה רק במי פירות שודאי לא יוצאים בה ידי חובה כלל, ולא מצד שהיא מצה עשירה [שאינה לחם עוני] אלא משום שהיא לא באה לידי חימוץ ואינה מצה כלל, ומצה זו מותרת בערב הפסח[עז].

כיצד ממלא אדם כריסו מבצקות של נכרים קודם אכילת מצה

שם. הקשו **הראשונים**[עח], שהגמרא לעיל (מ.) אומרת שבליל הסדר אדם יכול לאכול ולמלא כריסו מבצקות של נכרים שלא יוצא בהם ידי חובת אכילת מצה[עט], ובלבד שיאכל בסוף כזית מצה של מצוה, וקשה שאם כן אכילת המצה אינה לתיאבון שהרי כבר מילא כריסו, וכאן המשנה אוסרת לאכול אפילו מבעוד יום כדי שיאכל לתיאבון[פ].

ותירצו[פא], שבאותה סעודה אדם זוכר שעליו לאכול כזית מצה ולכן נזהר לא לאכול כדי שובעו, ולכן התירו לו לאכול כפי חפצו, אבל מבעוד יום אינו נזהר ואוכל כל צורכו וחושב שעד הערב יתאוה שוב ויוכל לאכול את המצה לתיאבון. ועוד תירצו[פב], שבאותה סעודה כשהוא בתוך האכילה בני מעיו פתוחים לקבל עוד אכילה, ולכן הגם שאוכל דברים אחרים עדיין יוכל לאכול בסוף הסעודה את המצה לתיאבון, אמנם אם כבר גמר סעודתו התיאבון מסתלק, ולהיפך, המאכל מתברך במעיו ולא יוכל לאכול את המצה לתיאבון[פג].

המאירי (ד"ה ויש שואלים) תירץ, שהדין שאוכל את הכזית מצה בסוף על השובע, נאמר דווקא במי שיש לו רק כזית מצה אחת שראויה לצאת בה ידי חובתו, ועליו נאמר שעדיף שיאכל כזית בסוף בשביל שישאר טעם מצה בפיו אף שלא אוכלה לתיאבון, אבל מי שיש לו מצה בריוח ודאי שצריך לאכול כזית אחת בתחילה וחייב לאוכלה לתיאבון, ולכן אסור לאכול מסמוך למנחה כדי לאוכלה לתיאבון. וביאר דבריו **בדבר שמואל** (נמוס' ד"ה לפ יאכל, נפ"ד למויה), שיש מצוה מן התורה לאכול מצה בליל הסדר ומקיים מצוה זו באכילת כזית הראשון, ויש בזה הידור לאכול כזית זה לתיאבון, ויש עוד מצוה לאכול כזית מצה בסוף הסעודה זכר לפסח שנאכל על השובע וזהו האפיקומן, ולדברי המאירי אם יש רק כזית אחד עדיף שיעקר ההידור שאוכל את המצת מצוה לתיאבון, כדי שיוכל לקיים את המצוה של אכילת אפיקומן בסוף זכר לפסח [ומקיים בזה גם את המצוה דאורייתא].

הברך משה (בן מדרש, נמוס' ד"ה סמוך) תירץ **על פי התוספות ישנים** (על הגליון, שנת ג.) **והרא"ש** בשבת (פ"ו סי' ו), שהקשו כיצד המשנה שם אומרת שכשהעני פושט ידו לפנים ונותן לתוך ידו של בעל הבית בעל הבית פטור 'ומותר', והרי בעל הבית עובר על 'לפני עור' בזה שמסייע לעני לעבור על איסור הוצאה, ותירצו, שהמשנה מדברת רק מצד דיני שבת הגם שבאמת המעשה הזה אסור. ועפי"ז תירץ, שגם כאן באנו להשמיע שצריך לאכול כזית מצה באחרונה, ואינו יוצא ידי חובה במה שאכל קודם אכילת מצת מצוה, אך לא זה הדין שבאנו להשמיע כאן[פד].

מדוע אין לומר שבאה המשנה לחדש שמותר לאכול משתחשך

עד שתחשך. מקשים **הראשונים**[פה], מדוע לגבי איסור אכילה בערבי פסחים שנינו 'עד שתחשך', ובערבי שבתות וימים טובים לא נאמר שאסור לאכול 'עד שתחשך'[פו]. והקשו **האחרונים**[פז], שלפי מה שכתבו **התוספות** (ד"ה סמוך) שבאותה סעודה אדם נזהר לא לאכול כדי שובעו, ולכן מותר לאכול בצקות של נכרים לפני אכילת המצה ואין חשש שלא יאכל את המצה לתיאבון, מה הקושיא מדוע שנה התנא 'עד שתחשך', הרי אפשר לומר שבא לחדש בזה שרק עד שתחשך אסור לאכול, אולם לאחר מכן מותר לאכול אף קודם אכילת המצה שהרי משגיח על עצמו לא לאכול כדי שביעה[פח]. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. השלמי תודה (נמוס' ד"ה עד) תירץ, שאם המשנה באה לחדש שמותר לאכול משתחשך, אם כן מה הגמרא מקשה בסמוך מדוע המשנה מדברת רק בערבי פסחים הרי גם בערבי שבתות וימים טובים הדין שאסור לאכול מהמנחה ולמעלה, והרי יש כאן חידוש מיוחד בערבי פסחים להתיר לאכול לאחר שתחשך, משום שלא חוששים באותה סעודה שיאכל כדי שביעה[פט].

אמנם האחרונים[צ] כתבו, שאין לומר שהמשנה באה לחדש את הדין שמותר לאכול משתחשך, כי מדברי המשנה 'לא יאכל אדם' וכו' משמע שהמשנה באה להשמיע כאן דין איסור ולא דין של היתר, ורק אגב השמיעה לנו גם שמותר לאכול משתחשך, אבל אין לומר שכל המשנה נשנתה בשביל ההיתר, ולכן קושיית הגמרא במקומה עומדת מדוע שנתה המשנה את דין זה דווקא בערבי פסחים.

ב. היד דוד (נמוס' שם) **והעוד יוסף חי** (נמוס' ד"ה סמוך) תירצו בסברא זו את קושיית האחרונים, שהתוספות לא רצו לומר שהחידוש ב'עד שתחשך' הוא שמותר לאכול משתחשך, כי הרי כוונת המשנה כאן להשמיע איסור ולא היתר[צא].

ג. עוד תירץ **השלמי תודה**, שאם המשנה היתה באה לחדש שמותר לאכול אחר החשיכה, לא היתה אומרת 'עד שתחשך' שמשמע מכך שההיתר תלוי בחשיכה והחשיכה גורמת ההיתר, והרי אין ההיתר משום החשיכה אלא ההיתר הוא משום שבשעת הסעודה אדם נזהר[צב], והיתה המשנה צריכה לומר לא יאכל אדם עד הסעודה.

ביאור תירוץ הראשונים שחילקו בין ערב פסח לערבי שבתות וימים טובים

תירצו הראשונים, שבערבי שבתות וימים טובים יכול לקבל עליו את השבת או היום טוב לפני החשיכה ולהתפלל ולקדש מבעוד יום, וכמו שאמרו

עה. ונמצא שלטעמו של הרוקח לעיל שאיסור מצה בערב פסח נלמד מהפסוק 'בערב תאכלו מצות', אפשר שמצה עשירה אסורה בערב הפסח, ולשאר הטעמים מצה עשירה מותרת. **עו. האחרונים** הנ"ל, וכן הב"ח (סי' תעו ס"ק ד). וכחילוק זה הביא המגיד משנה (חמץ ומצה פ"ו ה"ה) לענין אם יוצא בה בלילה ידי חובתו. **עז. באבני נזר** (או"ח, או"ח סי' שפו אות ג) הקשה, שאם מצה עשירה שנילושה בלי מים כלל לא נקראת מצה, כיצד מותר לאוכלה בפסח, והרי כתוב (שמות יג ו) 'שבעת ימים תאכל מצות', ופירש בעל החרדים (פי"ד אות יח) שבאה התורה לאסור בלאו הבא מכלל עשה כל מה שאינו מצה, וזו אינה נקראת מצה. ותירץ, שכמו שמותר לאכול בשר ופירות והיינו מפני שכוונת הכתוב לאסור רק מה שהוא לחם ואינו מצה, כך נפרש לשיטת המהר"ל שבא הכתוב לאסור כל מה שיכול לבוא לידי חימוץ ואינו מצה, אבל מצה עשירה שאינה יכולה לבוא לידי חימוץ אינה נאסרת והרי היא ככשר ופירות. **עח. תוספות** ותוספות רבינו פרץ (ד"ה סמוך), תוספות הר"ש משאנץ (ד"ה לפ - הסגיר), תוספות הרא"ש (ד"ה סמוך, ומיהו) והמאירי (ד"ה ויש שואלים). **עט. ובן לקמן** (קיט:) מובא דין זה לגבי סופגנין ודובשנין ואיסקריטין שלא יוצא בהם ידי חובה, ויכול למלא כריסו מהם ורק שיאכל כזית מצה באחרונה. ובתוספות רבינו פרץ וכן בתוספות הר"ש משאנץ אכן הקשו מהגמרא לקמן. ובמרומי שדה (נמוס' ד"ה סמוך) הקשה, שהיה לתוספות להעדיף להקשות מלקמן שהיא ברייתא. ותירץ על פי הרא"ש (לקמן סי' לה) שהעמיד את הברייתא שמדברת בזמן שהיה בית המקדש קיים, ולכן אפשר לדחות שדווקא בזמן המקדש מצות האפיקומן תדחה את המצוה לאכול לתיאבון ולכן ימתין עם הכזית מצה לבסוף, אמנם בזמננו שמצות אפיקומן מדרבנן יהיה אסור לאכול קודם המצה, ולכן הקשו התוספות מדינו של רב הונא לעיל שודאי דיבר בזמן הזה [אמנם ראה קושיית האחרונים בהערה הסמוכה]. **פ. הקשו האחרונים** [חתם סופר (ד"ה לפ יאכל), נוה צדק (על הרמב"ם, חמץ ומצה פ"ו ה"ב), ברך משה (בן מדרש, נמוס' ד"ה סמוך)] על התוספות מה הקשו מבצקות של נכרים, הרי התוספות בעצמם לקמן (קכ. ד"ה נפחתוהה) אמרו שאם יש לו רק כזית אחד אוכלה בסוף כי המצוה לאכול את הכזית בסוף כדי שישאר טעם מצה בפיו עדיפה מלאכול את המצה לתיאבון, ואם כן יכלו לתרץ בפשיטות ששם מדובר שיש לו רק כזית אחד, וכאן במשנה מדובר באדם שיש לו די צרכו שודאי חייב לאכול כזית בתחילה לתיאבון [וכתירוץ המאירי בסמוך]. ונשארו בצ"ע. **פא. תוספות** ותוספות הר"ש משאנץ ותוספות הרא"ש (שם). **פב. התוספות** הביאו סברא זו כתוספת לתירוץ הראשון, אמנם בתוספות הר"ש משאנץ ובתוספות הרא"ש ובתוספות רבינו פרץ הביאו תירוץ זה בפני עצמו. **פג. והקשו** על תירוצים אלו, שרבא לקמן (קו:) הוכיח שמותר לשתות יין בערב הפסח מכך שמותר לשתות בין כוס ראשון לכוס שני ובין שני לשלישי, ומה הראיה והרי באותה סעודה מותר אף לאכול, או מחמת שנזהר [בתוספות הרא"ש הדגיש שלתירוץ זה לא קשה, וראה בהגהות המהדיר ביאור בזה], או מחמת שבתוך הסעודה יש תיאבון. ותירצו, שבשתיה אי אפשר להזהר. ועוד, שהראיה דווקא מבין כוס ראשון לשני שיכול לשתות גם קודם ההגדה, וכיון שצריך לקרוא את ההגדה וההלל קודם הסעודה, נחשב כסעודה אחרת ואעפ"כ מותר. ובביאור מרדכי (שם ס, הוכח מילקוט מפרשים על שם' רבינו פרץ שם ה) ביאר, שבתירוץ הראשון יישבו לפי מה שתירצו קודם שבאותה סעודה נזהר ועל זה תירצו שבשתיה אי אפשר לו להיזהר, ובתירוץ השני יישבו לפי מה שתירצו שבאותה סעודה יש תיאבון, ותירצו שקודם ההגדה נחשב כסעודה אחרת. **פד. וכעין** זה תירץ בב"ח (סי' תפב ס"ג) קושיא דומה שהקשו על הרא"ש (לקמן סי' לה) שסובר שמי שיש לו כזית אחד אוכלו בתחילה, ומדינו של רב הונא לגבי בצקות של נכרים מוכח שאת מצת המצוה אוכל באחרונה, ותירץ הב"ח שבאחרונה לאו דווקא, אלא עיקר החידוש של רב הונא הוא שבצקות של נכרים לא חוששים בהם לחימוץ, וכדי שלא יטעו שהתיר אפילו לצאת בהם ידי חובתו לכן הוסיף שצריך לאכול כזית באחרונה, ולא בדווקא בסוף, אלא הכוונה שגם אם הביאו לו את המצה בסוף יאכלנה כדי לצאת ידי חובה. **פה. תוספות**, תוספות רבינו פרץ (ד"ה עד) והרא"ש (סי' ג, ובמוספותיו ד"ה עד). **פו. בתוספות** הוסיפו שהרי זה פשיטא שאסור עד שתחשך. ובברך משה (בן מדרש, נמוס' שם) הקשה מה הפשיטות בזה, הרי הדין הוא שאפשר להתפלל תפילת ערבית של שבת ולקדש על הכוס כבר בערב שבת קודם שתחשך, אם כן מדוע כל כך פשוט לתוספות שאסור לאכול עד החשיכה הרי יכול להתפלל ערבית ולקדש [וכפי שאכן תירצו התוספות, אלא שעדיין קשה מה היא הפשיטות שנקטו בשאלתם]. **פז. מהר"ח** אבולעפיה (בתוספותיו בן מפר מדרש הפסגה, דף יז. ד"ה וע"פ), בני חיי (בליקוטים דף קפג. נמוס' ד"ה סמוך), יד דוד, רעק"א, הרא"מ הורוויץ, שלמי תודה, שפת אמת, הלכה למשה (נמוס' ד"ה עד). **פח. ובשבתות** וימים טובים אין בזה חידוש שיכול לאכול אחר שתחשך שהרי בכל מה שאוכל מקיים מצות עונג שבת, שלא כמו בפסח שחייבים לאכול דווקא מצה. שפת אמת (שם ע"פ מחנים הבקל סי' רעד סק"ח). **פט. בספר** בני חיי (שם) אכן הקשה כך על קושיית הגמרא, והחיד"א בפתח עינים (ד"ה מתי) תירץ על קושייתו, ומובאים בהמשך. **צ. המהר"ח** אבולעפיה, והחיד"א בפתח עינים, והרא"מ הורוויץ (שם). **צא. היד** דוד תירץ עוד, שהמשנה לא צריכה להשמיע שמותר לאכול משתחשך שהרי מנין כלל לומר שאסור לאכול משתחשך, וודאי שמותר לאכול שהרי עיקר האכילה בלילה היא הפסח והמצה והמרור, והפסח נאכל על השובע [וקצת תמוה שהרי עדיין יש מצוה לאכול מצה בתחילה לתיאבון, וכפי שהרחבנו לעיל בענין 'טעם האיסור לאכול בערב פסח' וכו']. **צב. וכפי** שתוספות תירצו לעיל (ד"ה סמוך) לגבי שתיה שקודם קריאת ההגדה וההלל עדיין לא נחשב אותה סעודה של אכילת המצה, ואף שכבר חשך היום.

אהח 19/06/2018

בברכות (מ:) מתפלל אדם של שבת בערב שבת ומקדש מבעוד יום, ולכן אין לומר בהם שאסור לאכול עד שתחשך, אמנם בערב פסח שצריך לאכול את הפסח ומצה ומרור דווקא בלילה, כיון שבפסח כתוב (שמות יב ח) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה', ומצה ומרור הוקשו לפסחצג, לכן שנינו שלא יאכל אדם 'עד שתחשך' שהרי אינו יכול לאכול את המצה מבעוד יוםצד.

אך בתוספות רבינו פרץ (ד"ה עד) הקשה לפי תירוץ זה מה קושיית הגמרא מדוע שנינו דווקא ערבי פסחים, הרי הוצרכנו לשנות דין זה בפסח כדי להשמיענו 'עד שתחשך' שאסור לאכול את המצה קודם הלילה, משא"כ בשאר שבתות וימים טובים. ותירץ **רבינו יחיאל**צה, שבשביל החידוש שאסור לאכול את המצת מצוה בערב פסח קודם החשיכה אין צורך במשנתנו, שהרי שנינו בזבחים (ט:) שהפסח אינו נאכל אלא בלילה, וידוע שמצה הוקשה לפסחצו, ורק אגב שדיברה המשנה באיסור אכילה בערב הפסח השמיעה גם את הדין שאסור לאכול קודם החשיכה, ולכן קושיית הגמרא במקומה שעיקר הדין שהמשנה באה להשמיע הוא שאסור לאכול מהמנחה, ודין זה הוא גם בשבתות וימים טובים.

ועוד תירץ בתוספות הרא"ש (ד"ה עד), שאם המשנה באה להשמיע שאין לאכול בערב פסח קודם החשיכה, היתה צריכה לומר רק 'לא יאכל אדם עד שתחשך' שזהו האיסור אכילה שמיוחד לערב פסח, אבל מה שהוסיפה 'סמוך למנחה' זהו אותו דין שישנו גם בשאר ערבי שבתות וימים טובים, ואם כן יש להקשות מדוע לשנות דין זה לגבי פסחצז.

החיד"א בפתח עינים (ד"ה ת"ש) תירץ, שהתנא לא יכל לכתוב את דין המשנה בערבי פסחים רק כדי לחדש את הדין שאסור לאכול קודם החשיכה, שכיון שיש מחלוקת תנאים אם בערבי שבתות וימים טובים יש איסור לאכול סמוך למנחה, היינו טועים בדברי התנא ומדייקים ממה ששנה את המשנה בערבי פסחים, שדווקא בערבי פסחים אסור לאכול מסמוך למנחה, אבל בערבי שבתות וימים טובים מותר לאכול עד שתחשך, וזו כוונת הגמרא בשאלתה 'מאי איריא' שהגם שיש חידוש בדברי המשנה, אך התנא לא יכל לשנות רק ערבי פסחים שהרי יש מקום לטעות בזהצח.

ביאור תירוץ רבינו יהודה על פי שתי הגירסאות בתוספות

בהמשך דברי **התוספות** הובא תירוצו של **רבינו יהודה** ויש בזה שתי גירסאות, לפנינו הגירסא 'אפילו אי בעינן גבי שבתות וימים טובים עד שתחשך הכא איצטריך למיתני' וכו', ולפי"ז כוונת רבינו לתרץ את קושיית **הראשונים** לעיל למה שנינו רק בערבי פסחים עד שתחשך, ומיישב שבערבי פסחים כיון שהפסח נשחט ביום היה מקום לומר שאפשר לאוכלו מבעוד יום כפי ששאר קדשים נאכלים באותו יום שנשחטים, ולכן השמיעה המשנה שגם בערבי פסחים לא אוכלים אלא אחר החשיכה.

וכתבו האחרוניםצט, שגם לתירוץ רבינו יהודה צריך לומר את ביאורו של רבינו יחיאל המובא בתוספות. והיינו שגם על תירוץ רבינו יהודה קשה אם כן מה קושיית הגמרא מדוע שנינו דווקא בערבי פסחים, הרי יש חידוש שלא אוכל את הקרבן בערב פסח מבעוד יום אף שהקרבן קרב מבעוד יום, וכן קשה שדין זה כבר השמיעה המשנה בזבחים (ט:) שאין הפסח נאכל אלא בלילה. ולכן צריכים לומר כדברי רבינו יחיאל שעיקר הדין באמת כבר נאמר בזבחים וכאן הובא רק באגב, ומובנת קושיית הגמרא שהרי צריכים חידוש בעיקר הדין שנשנה כאן.

אולם יש גירסא אחרת בדברי רבינו יהודה שלא גורסים כמו שהובא לעילק, אלא גורסים 'ורבינו יהודה תירץ דאתא לאשמועינן' וכו', וביאר **הנר דוד** (נמוק' ד"ה עד), שלפי גירסא זו רבינו יהודה בא לחלוק על רבינו יחיאל, שרבינו יחיאל ביאר שהמשנה בזבחים היא עיקר הדין וכאן שנינו באגב, ואילו רבינו יהודה בא לומר שבזבחים המשנה הוצרכה להשמיע בפסח שנאכל רק בלילה כדי שלא נטעה לומר שדינו כשאר קדשיםקא, ואין לומר שנלמד דין זה ממשנתנו כי אפשר לדחות שכאן מדובר לגבי מצה, ואפשר שרק במצה נאמר שאסור לאכול מבעוד יום מטעם מיוחד ששייך רק בה.

ובתוספות רבינו יהודה שירליאון בברכות (כ. ד"ה דרב) כתב, שלגבי מצה הר"ר יעקב מקורביל היה אומר שלא לאכול עד שתחשך וכדברי התוספתא (פ"ג הט"ו) שאוכלן 'משתחשך', וכתב על זה, ואין כאן תוספת, והיינו שבערבי פסחים אין דין תוספת יום טוב אלא צריך להמתין עד שיהיה לילה ודאי, ואח"כ כתב, 'מיהו שמא הזכיר משתחשך לאשמועינן שאע"פ ששחיטת הפסח מבעוד יום אינו נאכל מבעוד יום כמו שאר קדשים', וזהו כדברי רבינו יהודה, אלא שסיים 'ולעולם אין לחלק לענין תוספת', ומשמע שכוונתו לומר שאין לחלק כפי שחילק קודם שבפסח ומצה אין תוספת יום טוב, אלא אף בערבי פסחים יש תוספת ואפשר לאכול מצה מבעוד יוםקב. ולפי זה יש לבאר בדברי רבינו יהודה, שמה שכתב שאין הפסח נאכל מבעוד יום הכוונה לפני שקיבל עליו יום טוב וכגון קודם פלג המנחה שעדיין אינו יכול לקבל עליו קדושת יום טוב, ו'משתחשך' בא להשמיענו שרק משקיבל עליו יום טוב שאז נחשב כלילה אוכל את הפסח, אבל מבעוד יום אינו אוכל אע"פ שהפסח נשחט מבעוד יום.

נפק"מ בין הגירסאות אם לדעת רבינו יהודה אפשר לאכול בתוספת בערבי שבתות וימים טובים ובערבי פסחים

יש נפקא מינה בין הביאורים הנ"ל אם לדעת רבינו יהודה בערבי שבתות וימים טובים ובערבי פסחים מותר לאכול מבעוד יום. שלגירסא שלפנינו רבינו יהודה חולק על התירוץ הקודם ולדעתו גם בערבי שבתות וימים טובים אין לאכול עד שתחשךקג, ולגירסא השניה אין מחלוקת **בתוספות**, ולכל השיטות בערבי שבתות וימים טובים אפשר לאכול מבעוד יום.

ולשני הביאורים הנ"ל בערב פסח ודאי שאין לאכול מבעוד יום, אמנם לפי ביאור **תוספות רבינו יהודה שירליאון** בברכות, אף בערבי פסחים אפשר לקדש מבעוד יום ולאכול מצה ולצאת בה ידי חובת אכילת מצה, שמשעה שקיבל עליו קדושת יום טוב הרי הוא כלילהקד.

בירושלמי נאמר בברייתא 'עד שתחשך' גם לגבי ערבי שבתות וימים טובים

בהמשך התוספות הביאו שבברייתא המובאת בירושלמי (פ"י ה"ת) מצאנו שגם לגבי שבתות וימים טובים הברייתא מסיימת שאין לאכול 'עד שתחשך', וגם בזה יש שתי גירסאות ע"פ הגירסאות הקודמות, שלפנינו הגירסא 'וכן יש בירושלמי' וכו', והיינו שמהברייתא ששנינו בירושלמי גם לגבי ערבי שבתות

צג. האגודה (פסחים פוס פו) וכן הט"ז (או"ח סי' תלט ס"ק יג) כתבו מקור אחר שאין מקיימים המצוה של אכילת מצה מבעוד יום, שנאמר (שמות יב יח) 'בערב תאכלו מצות'. ואכן בהלכה למשה (נמוס' ד"ה עד, נפ"ד ופומר) הקשה על התוספות למה למדו מהיקש לקרבן פסח ולא מפסוק שנאמר במצות אכילת מצה. אמנם כבר ביאר הפרי מגדים (סי' תעג מ"ז סק"ח), שמפסוק זה אין ראיה שהמצוה היא רק בלילה, שהרי כבר משעה שביעית שהשמש נוטה למערב נקרא ערב, וכמו שכתוב (דברים טז ו) 'תזבח את הפסח בערב', אף שזמן שחיטתו מחצות היום. וראה חסדי דוד (על התוספתא, פ"ב הט"ו ד"ה מתימתי) שאף הקשה שמפסוק זה משמע שאפשר לאכול את המצה מבעוד יום [וראה עוד ברמב"ן (שמות יב ו) וברשב"א (נדרים יח. ד"ה סם) בפירוש 'ערב'].

צד. בחזון יחזקאל (על התוספתא, פ"י ה"ח מילוסים) מבאר דברי התוספות, שבערבי פסחים גם אם יקבל עליו תוספת יום טוב אינו יכול לאכול מצה עד הלילה, משום שאמנם בתוספת יש את קדושת היום טוב אבל אינה עושה את היום ללילה, וכיון שאכילת המצה צריכה להיות בלילה כפי שלמדים מההיקש, אינו יכול לאוכלה בתוספת יום טוב ואף אם התוספת היא מדאורייתא, שלא כמו קידוש שאין בו דין שיהיה דווקא בלילה, אלא שצריכים לקדש את החג בכניסתו ולכן מקדשים בלילה, ומי ששכח לקדש בלילה מקדש ביום, ולכן לגבי קידוש ודאי שאפשר לקדש בתוספת החג. והקשה בחידושי הגר"ח (סנהסיל, סי' ט), שמדברי התוספות משמע שבלי ההיקש היינו אומרים שיכול לקיים מצות אכילת מצה בתוספת, והרי דין התוספת הוא רק לענין קדושת היום טוב ואיסור מלאכה, אך מצה שאינה קשורה לדין היום טוב אלא חיוב שהתורה חייבה לאכול מצה בליל חמשה עשר, לזה לא יועיל התוספת להחשיב כליל חמשה עשר. ובקובץ שיעורים (חוס ריש) הקשה, שבתוספות בכתובות (מז. ד"ה דמקר) כתבו אפילו לענין מצות שמחת יום טוב שאינה נוהגת בתוספת יום טוב, וודאי שמצות אכילת מצה לא יוכל לקיים בתוספת יום טוב. **צה. הובאו** דבריו בתוספות ובתוספות רבינו פרץ, וכן תירץ תוספות הרא"ש. **צו. הקשו** היד אהרן (נהגהות הטור סי' תעג) והברך משה (נמוס' שם, נפ"ד), מדוע לא נאמר שזה בעצמו החידוש, שלמדים מצה מקרבן פסח בהיקש וגם מצה זמנה דווקא בלילה [אמנם בזרעו של אברהם (נמוס' שם) כתב שהיקש מצה לפסח הוא דין פשוט, ואין צורך לחדש אותו במשנה כאן]. הברך משה תירץ, שבהכרח אין כוונת התנא כאן לחדש איסור מצה קודם שתחשך, שאם זו כוונתו מדוע היה צריך לשנות בזבחים את דין הפסח, הרי הוכרח התנא לומר משנה שמחדשת דין זה במצה ומרור, אלא ודאי שהתנא לא היה צריך כלל להשמיענו דין מצה ומרור כיון שהוא דין פשוט שהוקשו לפסח, ועיקר הדין השמיע שם בזבחים לגבי פסח, וכאן עיקר החידוש הוא מה שאסור לאכול בערב פסח מסמוך למנחה, ואגב כך הוסיף 'עד שתחשך' שאין לאכול את המצה קודם הלילה.

והצל"ח והמשמרות כהונה (נמוס' ד"ה עד) הקשו, מדוע לא נאמר שמשנתנו באה לחדש שגם בזמן הזה שאין קרבן פסח אין לאכול קודם הלילה. ועיין בדבריהם מה שיישבו. **צז. וכן** תירצו היד אהרן והצל"ח (שם). אמנם ביד אהרן כתב לדחות, שאם המשנה היתה אומרת רק 'לא יאכל אדם עד שתחשך' היה מקום לטעות ולומר שכוונת המשנה שאסור לאכול כל היום וכדעת רבי יהודה בן בתירא לקמן (קו.), ולכן הוכרחה להוסיף 'סמוך למנחה' אף שהחידוש הוא רק במה שאסור לאכול קודם החשיכה שזה דין מיוחד רק בערב הפסח. וראה בעוד יוסף חי (נמוס' ד"ה עד) שדחה דבריו, אך אח"כ גם דחה את עיקר התירוץ שאין לומר שהגמרא הקשתה משום הייתור של 'סמוך למנחה', שהרי אפשר ששנינו זאת אגב שהוצרכנו לשנות 'עד שתחשך'. **צח. ובזה** תירץ אף את קושיית הבני חיי המובאת לעיל. **צט. מהרש"א** (נמוס' ד"ה עד), בני חיי (ליקוטים דף קפג. מדפי הספר) ויד אהרן (נהגהות הטור סי' תעג). **ק. הובא** בדקדוקי סופרים (חוס ס) שכך הוא בדפוס ונציה, וכתבו האחרונים [דקדוקי סופרים, יגל יעקב ונר דוד (נמוס' שם)] שזו הגירסא שהיתה לפני המהרש"ל.

קא. וכן נראה בדברי המהרש"ל (נמוס' ד"ה עד), והוסיף לבאר שהיינו אומרים שהפסוק 'ואכלו את הבשר בלילה הזה' המלמד שאוכלים את הפסח בלילה, נאמר דווקא בפסח מצרים, ולכן צריכים את המשנה שתשמיע לנו שכך הדין גם בפסח דורות ולא כשאר קדשים הנאכלים מבעוד יום.

קב. והמהדיר לתוספות רבינו יהודה שירליאון שם הביא מפסקי תוספות בכתב יד שכתוב בהם, 'יכולים לאכול מצה מבעוד יום' [המהדיר שם למד שרבינו יהודה שירליאון הוא אותו רבינו יהודה המוזכר כאן, אולם על כל פנים ודאי שזהו אותו תירוץ]. **קג. כך** למדו בדבריו הפרי חדש (סי' תעג סק"ח, [כמוס שם רבינו יחיאל והוס ע"ם וכוונתו רבינו יהודה]) והיד אהרן (נהגהות הטור סי' תעג). אמנם הלשון לימודים (סי' קמח, סו. מדפי הספר) תמה, שלדבריהם היו צריכים התוספות להקשות על רבינו יהודה מהגמרא בברכות (מ:) שהביאו קודם לכן שאדם יכול לקדש מבעוד יום. ולכן ביאר שגם רבינו יהודה סובר שמותר לאכול בערבי שבתות וימים טובים מבעוד יום, ורק בא לתרץ שצריכים לשנות 'עד שתחשך' גם בלי חילוק זה. **קד. בראש** יוסף (מישקפתא, סי' תעג סק"ח) כתב כך מדעתו, שכפי שבשבתות וימים טובים החיוב הוא לאכול ולהתענג בשבת ואעפ"כ כשקיבל עליו שבת מקיים בזה את המצוה, אף בפסח כשקיבל את היום טוב הרי הוא כלילה, והוכיח כן מהירושלמי שהביאו התוספות ששם גם לגבי שבתות וימים טובים נאמר 'עד שתחשך', והיינו שכיון שקיבלו עליהם שבת נחשב כבר שחשכה, אמנם להלכה פסק להחמיר כדברי תוספות והראשונים שצריך לאכול את המצה בלילה ממש [וראה לעיל בהערה קושיית הגר"ח שאכילת מצה היא דין בליל חמשה עשר ולא יועיל לזה דין תוספת, וכן קושיית הקובץ שיעורים בענין זה].

וימים טובים 'עד שתחשך', יש ראיה לשיטת רבינו יהודה שסובר שגם בשבתות וימים טובים אסור לאכול מבעוד יום. אמנם צריכים לבאר כיצד יישבו **הראשונים** שסוברים שמותר לאכול בשבתות וימים טובים מבעוד יום את דברי הברייתא בירושלמי.

ואכן בתוספות רבינו פרץ (ד"ה עד) תחילה הוכיח מהברייתא בירושלמי שלשון 'עד שתחשך' הוא לאו דווקא, ונאמר רק בשביל תיקון הלשון ואין לדייק מכך דינים. אמנם בהמשך דבריו תירץ, שאמנם אין להביא ראיה מברייתא כיון שבברייתא אפשר שתהיה אריכות לשון בחינם[קי], אבל ממה שנאמר במשנה אפשר להביא ראיה[קיא].

בפרי חדש (סי' תעג סק"ח) ביאר, שמה שנאמר 'עד שתחשך' הוא רק במי שלא קיבל עליו שבת שאז אסור לאכול עד שתחשך, אבל אם קיבל עליו שבת כבר נחשב כאילו החשיך ואוכל מבעוד יום[קיב].

בגירסא השניה גורסים בתוספות 'ומיהו בירושלמי' וכו', והיינו מפני שלגירסא זו לכל הדעות בשבת ויום טוב מותר לאכול מבעוד יום, ואם כן קשה על דבריהם מהברייתא בירושלמי ששנינו 'עד שתחשך' גם לגבי שבת ויום טוב[קיד]. **ובנר דוד** (נמוק' ד"ה עד) ביאר גירסא זו, שתוספות מוכיחים מהירושלמי שאפשר לומר שמה ששנינו 'עד שתחשך' הוא לאו דווקא, שהרי קיימא לן שאפשר לאכול בערב שבת ויום טוב מבעוד יום, ואעפ"כ בברייתא בירושלמי נאמר שאין לאכול 'עד שתחשך' אלא בהכרח צריך לומר שהוא לאו דווקא, ואף כאן נאמר 'לאו דווקא' ואין מקום להקשות למה שנינו בערבי פסחים 'עד שתחשך'[קטו].

האם גם הקידוש צריך להיות בלילה

מתירוץ תוספות והראשונים מבואר שמצות אכילת מצה היא דווקא בלילה, אמנם יש לעיין מה הדין לגבי הקידוש וכן שאר הסדר וההגדה אם אפשר לקיימם קודם החשיכה. וכתבו **הפוסקים**[קי] שאף את הקידוש אין לעשות קודם הלילה, ואמרו בזה כמה טעמים:

א. יש שביארו[קיא], שהטעם הוא מפני שהכוס של הקידוש היא אחת מארבע כוסות שחייבים לשתות בליל הסדר, ומצות ארבע כוסות צריכה להיות בזמן אכילת מצה[קיב], לכן חייבים לקדש רק אחר החשיכה[קיג].

ב. **המהרי"ל** (סדר ההגדה מוה"ר ז) כתב, שהטעם הוא מפני שמיד אחר הקידוש עושים טיבול ראשון בכרפס בכדי שישאלו התינוקות, והטיבול חייב להיות בלילה כיון שמקיים בזה מצות 'והגדת לבנך' ומצות ההגדה היא דווקא בלילה, שהרי למדים מהפסוק 'בעבור זה' שאמירת ההגדה צריכה להיות בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, וכיון שהטיבול חייב להיות בלילה לכן אי אפשר להקדים את הקידוש מבעוד יום, שלא כל אחד יכול להאריך באמירת הקידוש עד שיגיע הלילה, ולכן נהגו לקדש רק משחשיכה.

ג. **הט"ז** (סי' תעג סק"ח) ביאר, ש'מצות אכילת מצה היא בכלל הקידוש ובשבילה בא הקידוש'. וביארו **הפרי מגדים** (מש"ז שם) **והישועות יעקב** (שם סק"ח) כוונת הט"ז, שכיון שצריך לעשות קידוש במקום סעודה לכן גם הקידוש צריך להיות בלילה[קיד].

אמנם הרשב"ץ (יבין שמועה, מאמר ממן חום קלג) אחר שכתב שגם שתיית ארבע כוסות צריך שיהיו כולם לאחר צאת הכוכבים, הוסיף, שאין מנהג לדקדק בכוס של קידוש מפני שמוסיפים מחול על הקודש[קטו].

והחתם סופר (ד"ה שמחשך) כתב, שהאכילה ודאי צריכה להיות אחר צאת הכוכבים, אמנם את הקידוש וההגדה יכול להתחיל כבר מהשקיעה כמו בכל שבת ויום טוב, ויאריך בהגדה עד שתחשך ויאכל את המצה בזמנה[קטז].

על מה מוסבים דברי המשנה 'אפילו עני שבישראל'

אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב. בפשטות כוונת המשנה שאפילו עני לא יאכל בליל פסח עד שיסב[קיז]. אולם **תוספות הר"ש משאנץ** (ד"ה ואפילו) דחה פירוש זה והקשה, מה שייך לומר אפילו עני חייב בהסיבה, וכי עני אינו יכול לאכול בהסיבה כמו עשיר. אמנם **התוספות** (ד"ה ואפילו) **ביארו**, שהיה מקום לומר שכיון שאין לעני כרים וכסתות ואין לו על מה להסב, אין זו דרך חירות ואינו צריך להסב, ולכן השמיעה המשנה שאפילו עני חייב להסב[קיח]. **והתוספות הרא"ש והריטב"א** (ד"ה ואפילו) הוסיפו, שהיה מקום לומר שעני לא חייב בהסיבה כיון שאינו רגיל בה במשך השנה[קיט].

התוספות בשם יש מפרשים ובתוספות הר"ש משאנץ (שם) פירשו דברי המשנה באופן אחר, שמילים אלו 'אפילו עני שבישראל', אמורים על הדין הקודם שאין לאכול קודם החשיכה, והיינו שבאה המשנה להשמיע שאפילו עני שלא אכל כמה ימים לא יאכל עד שתחשך.

קושיות האחרונים על ביאור היש מפרשים

יש באחרונים כמה קושיות על ביאור היש מפרשים:

א. הקשו האחרונים[קכ], שבמדרש (שמו"ר כ ית) על הפסוק (שמות יג יח) 'ויסב אלהים את העם', מכאן אמרו רבותינו 'אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב', שכן עשה להם הקב"ה, ומוכח שהדין של עני במשנתנו נאמר על הסיבה ולא על איסור אכילה.

ב. עוד הקשו האחרונים[קכא], שלפי פירוש זה צריכים לומר שהמשך המשנה 'לא יאכל עד שיסב' הוא דין בפני עצמו ואמור על כל אדם, אלא שקשה שהמשנה ממשיכה 'ולא יפחתו לו מארבע כוסות' וחוזרת שוב לדבר על העני[קכב]. **האור חדש** (ד"ה ואפילו) **והפרחי כהונה** (נמוק' ד"ה ואפילו) פירשו, שגם לפי הביאור השני צריך לפרש ש'לא יאכל עד שיסב' הוא המשך ל'אפילו עני שבישראל', והיינו שאפילו עני לא יאכל עד הלילה כשיסב, וזהו כשיעור ה'עד שתחשך' האמור בכל אדם. אולם האור חדש כתב שזהו דוחק.

ג. עוד הקשה **בקול הרמ"ז** (על המשניות), שבפיסקא בגמרא (לקמן קח.) הובאה המשנה כדין אחד, 'אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב', ומוכח שכוונת המשנה לומר את דין עני בהסיבה ולא את דין העני באיסור אכילה האמור קודם.

ד. **בכני חיי** (ליקוטים דף קפג. מדפי הספר, נמוק' ד"ה ואפילו) הקשה, שאם המשנה חידשה שגם עני אסור לאכול בערב פסח, ומשמע שבערבי שבתות וימים טובים אין לו איסור לאכול, אם כן מה הגמרא מקשה מדוע שנינו דין זה דווקא בערבי פסחים, הרי יש חידוש מיוחד בפסח שלא שייך בשאר שבתות וימים טובים. אמנם **החיד"א בפתח עינים** (נמוק' ד"ה ואפילו) תירץ, שבשביל חידוש זה היה די לשנות 'ערבי פסחים לא יאכל עני שבישראל עד שתחשך', ומדוע הוסיף התנא 'לא יאכל אדם', אלא משמע שגם בשאר בני אדם יש חידוש לכן מבררת הגמרא מהו החידוש שיש בדין זה. ועוד תירץ, שמכיון שיש מחלוקת תנאים בערבי שבתות וימים טובים אם מותר לאכול עד שתחשך, לכן אין לומר שהתנא שנה את הדין דווקא בערבי פסחים בשביל לחדש את הדין בעני, שהרי אפשר לפרש דבריו באופן אחר ולומר שמה ששנה את הדין דווקא בערבי פסחים זה בשביל לחדש שבערבי שבתות וימים טובים מותר לאכול עד שתחשך, ובהכרח שאם כוונת התנא לחדש דין מסויים לא היה אומר בלשון שאפשר לפרשו באופן אחר, ולכן מקשה הגמרא מדוע שנה התנא את הדין דווקא בערבי פסחים.

קה. **ובבית** ישראל (הופמטיין, נמוק' ד"ה עד, נפ"ד וכן) הקשה, איך אפשר לכתוב את אריכות הלשון הזו הרי זה דין שאינו נכון, שהרי באמת אפשר לאכול לפני שתחשך. ותירץ, שבאמת עיקר האיסור הוא לאכול קודם השבת עד שתחשך, אלא שאדם יכול לקדש ולקבל את השבת ולאכול כבר את סעודת השבת. קו. **בקרבן** נתנאל (חום ג) ביאר שהברייתא בירושלמי לאו דווקא, או שנאמר שהיא משובשת, שהרי בכל הברייתות המובאות בש"ס שלנו לא נאמר 'עד שתחשך'. קז. **ולעיל** בהערה הובא כן בשם הראש יוסף (מיסקספה) ולומד כך גם לגבי ערבי פסחים, עיי"ש. קח. **אמנם** בלשון לימודים (שם) ביאר גירסת 'ומיהו' גם לפי הביאור שרבינו יהודה אוסר לאכול מבעוד יום בשבתות וימים טובים, והיינו שכיון שאוסר לכן קשה על דבריו מהגמרא בברכות שהביאו התוספות ראיה לר"י מקורביל שאפשר לאכול מבעוד יום, ועל זה כתבו כאן התוספות 'ומיהו' מהירושלמי יש ראיה לדברי רבינו יהודה. קט. **ראה** בדבריו שביאר כן גם לפי הגירסא 'וכן יש בירושלמי'. קי. **אבודרהם** (מהדו"ל מהדה ד"ה ליל), מהרי"ל (סדר ההגדה חום ז נוסחאות המדפיסים), תרומת הדשן (חי"ח סי' קלז), וכן פסק השולחן ערוך (סי' תעג סק"ח). קיא. **אבודרהם** ותרומת הדשן (שם), לבוש (סי' תעג סק"ח) ומגן אברהם (שם סק"ח). קיב. **ביאר** הלבוש שארבע כוסות הם חלק ממצוות הסדר וכל המצוות הקשורות לסדר של פסח צריכות להיות דווקא בלילה [וכן כתב הישועות יעקב (שם סק"ח) בביאור הטעם של המגן אברהם]. אמנם התרומת הדשן הוסיף ביאור, שכיון שהם כנגד לשונות של גאולה לכן דינם כמצה שהיא זכר לחירות. קיג. **המהרי"ל** (שם) דחה טעם זה, שאם כן גם שני כוסות האחרונים יצטרך לשתות קודם חצות כמו מצה שאכילתה קודם חצות. קיד. **בפרי** מגדים (שם חי"ח סק"ח) כתב נפקא מינה בין הטעמים, האם בסוכות חייב לקדש דווקא בלילה, שהרי גם בסוכות אין לאכול את הכזית פת קודם הלילה [כמו שפסק הרמ"א (סי' תלט ס"ג)], שאם הטעם הוא משום ארבע כוסות זה לא שייך בסוכות ויכול לקדש מבעוד יום, אך אם הטעם מפני שקידוש צריך להיות במקום סעודה גם בסוכות לא יוכל לקדש קודם החשיכה. אמנם המגן אברהם (סי' תלט ס"ק יח) כתב, שכיון שאומר בקידוש ברכת שהחיינו שהיא גם על הסוכה, לכן צריך לקדש דווקא בלילה שכבר מחויב בסוכה ויוכל לברך על הסוכה שהחיינו.

קטו. **ובצוף** דבש (תו"ח סי' קכה) אחר שהביא דברי הרשב"ץ כתב, שאף מה שכתב השולחן ערוך 'עד שתחשך' אין הכוונה צאת הכוכבים אלא עוד קודם. והביא ראיה מלשון השולחן ערוך לגבי ספירת העומר (סי' תפט ס"ג) שיש לספור כשתחשך והמדקדקים אינם סופרים עד צאת הכוכבים, משמע שזמן שתחשך הוא לפני צאת הכוכבים. אמנם כבר כתב המהר"ם חלוואה (ד"ה עד) לגבי הדין האמור במשנתנו שאסור לאכול עד שתחשך שמכך ששנינו 'עד שתחשך' ולא עד שקידש היום משמע שהכוונה לחשיכה ממש, ומטעם שחיוב אכילת מצה הוא דווקא בלילה, ואף שמצאנו בכמה מקומות ש'עד שתחשך' הוא כבר משעה שספק חשיכה, כאן ודאי כוונת התנא ללילה ודאי. קטז. **והביא** ראיה שאם נאמר שבפסח גם הקידוש צריך להיות אחר החשיכה, מה הגמרא מקשה מאי איריא ערבי פסחים, הרי בערבי פסחים יש חידוש מיוחד שאף הקידוש צריך להיות אחר שתחשך, ואין לדחות כמו שכתבו תוספות לגבי אכילת מצה שכבר יודעים מהגמרא בזבחים שאין לאכול את הפסח רק בערב וכמו כן את המצה, שזה שייך לגבי המצה שנאכלת עם הפסח מה שאין כן הקידוש. קיז. **וכן** פירשו רש"י ורשב"ם והמהר"ם חלוואה (ד"ה ואפילו) ועוד ראשונים כפי שיובא בסמוך. קיח. **וכן** ביארו תוספות רבינו פרץ (ד"ה ואפילו) ותוספות הרא"ש (ד"ה ואפילו הגיעוהו הסנין). קיט. **ובמרומי שדה** (ד"ה ואפילו) כתב מעצמו חידוש זה, על פי דברי הרשב"ם לקמן (קח. ד"ה שנשים) שנשים פטורות מהסיבה כיון שאין דרכן בכך, ולכן אף עני היה מקום לומר שיהיה פטור מפני שאין דרכו להסב. ועל טעמו של התוספות כתב שהוא דחוק.

קכ. **אור** יקרות והרא"מ הורוויץ והגהות בן אריה (נמוק' ד"ה ואפילו). קכא. **קול** הרמ"ז (על המשניות), המהרא"ל צינץ והנר דוד (נמוק' שם) והאור חדש (ד"ה ואפילו). קכב. **בנר** דוד (נמוק' ד"ה ואפילו) רצה לפרש ש'ולא יפחתו' אינו חוזר על העני שכתוב קודם, אלא הולך על 'לא יאכל אדם', והכוונה שאם אותו אדם עני לא יפחתו לו וכו', אלא שכתב שזהו דוחק. וראה במהרא"ל צינץ מה שיישב בזה.

עוד אופנים לבאר מה החידוש בדין עני לביאור היש מפרשים

האחרונים[קכג] ביארו באופן נוסף את החידוש באיסור אכילה לעני, שבברכות (ג:) נאמר שזמן קריאת שמע בערב הוא משעה שהעני נכנס לאכול פיתו, **וברש"י** (סד ד"ה מסהעני) מפרש שאין לעני נר להדליק ולכן אוכל מבעוד יום, ולפי זה אפשר לפרש שכאן יש חידוש בעני שאף שאין לו נר ותמיד אוכל מבעוד יום, בערבי פסחים לא יאכל עד שתחשך. **ובזרע יצחק** (על המצניעים) הקשה, שבערב פסח ודאי שיש לו נר, שהרי ההלכה היא שמי שאין לו אפשרות לקנות גם נר וגם יין, צריך להקדים את הנר משום שלום בית, ובפסח שודאי יש לו כוס לקידוש שהרי אין פוחתים לעניים מארבע כוסות ואחת מהם היא הקידוש, אם כן ודאי שיש לו נר שהרי הנר קודם. ותירץ, שאולי בפסח כיון שיש בכוס של הקידוש שתי מצוות גם קידוש וגם ארבע כוסות, לכן הקידוש קודם לנר, ומובן שיש חידוש אפילו בעני שאין לו נר[קכד].

הרש"ש (נמוק' ד"ה ואפילו) ביאר בעוד אופן את החידוש, על פי מה שמבואר בגמרא במגילה (ז:) שעני כבר בזמן מועט אחר שאוכל הוא שוב רעב, ולכן היה מקום לומר שלעני מותר לאכול אף אחר המנחה, שהרי גם אם יאכל אחר המנחה בערב הוא יאכל לתיאבון, קמ"ל שגם עני בכלל האיסור.

האם דברי המשנה אמורים לגבאים או לעני

ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין. פירשו **הראשונים**[קכה], שדין זה נאמר לגבאי צדקה שלא יפחתו לעני מארבע כוסות של יין, וכמו ששנינו בפאה (פ"ח מ"ג) אין פוחתין לעני העובר ממקום למקום וכו' שהגבאים הם הממונים לפרנס את העניים. **והוכיחו התוספות** (ד"ה לו) **והמהר"ם חלוואה** (ד"ה ולו) שאינו מדבר על העני עצמו, שהרי כתוב לשון רבים 'לא יפחתו', ואם היה מדבר בעני היה צריך לשנות בלשון יחיד 'לא יפחות מארבע כוסות', ואין לומר שאכן מדבר בעני ו'לא יפחתו' מוסב על הכוסות, שאם כן היה צריך לשנות 'לא יפחתו לו ארבע כוסות' בלי מ"ם, ובהכרח שה'יפחתו' מוסב על האדם, והיינו הגבאים[קכו]. **וכתבו הרשב"ם והר"י מלוניל** (ד"ה ולו), שהמשנה מדברת בגבאים כי כך הרגילות שהם ממונים לתת לעניים כל צרכם, אולם החיוב הוא גם על העני עצמו, שאם הגבאים לא נתנו לו עליו לטרוח בכל כחו כדי שיהיו לו ארבע כוסות. **וברשב"ם** (ד"ה ואפילו - הסיף) הוסיף, שעליו למכור מלבושו או ללוות או להשכיר עצמו בשביל שיהיה לו יין לארבע כוסות.

במאירי בשם יש מפרשים [צריטב"א] (ד"ה ולו) **בשם רבינו יחיאל** פירשו, שהמשנה מדברת על העני עצמו שלא יפחות מארבע כוסות.

ביאור לשון המשנה שנקטה בלשון שלילה

שם. המהרא"ל צינץ (ד"ה ולו יפחתו) **והחתם סופר** (ד"ה ולו - הסליסי) הקשו, מדוע נקטה המשנה את הדין בלשון שלילה לא לפחות לעני מארבע כוסות, ולא אמרה בלשון חיוב שצריך לתת לעני ארבע כוסות. **המהרא"ל צינץ** כתב, שאפשר שרצתה המשנה להשמיע בזה שיתנו לעני ארבע כוסות בדווקא, אבל אם אין אפשרות לתת ארבע כוסות אלא רק פחות לא יתנו כלל, שאין בזה תועלת כיון שאינו יכול לקיים מצות חכמים כתיקונה[קכז].

החתם סופר כתב, שכיון שאם אכל מבעוד יום וקידש עליו היום, יש אומרים (הובא בשו"ע או"ח סי' רעג ס"ו) שצריך לקדש תחילה ואחר כך לברך ברכת המזון על הכוס, נמצא לשיטתם שאם בפסח יאכל מבעוד יום וימשיך עד שיקדש היום הרי הוא שותה חמש כוסות [שהוסיף את הכוס של ברכת המזון של חול], לכן נקטה המשנה שלא יפחתו מארבע.

ואכן מצאנו דיוק כעין זה בדברי **הראב"ד** (השגות על בעל המאור, לקמן קיח. מופ"ת), שכתב על דברי רבי טרפון ששותה כוס חמישי ואומר עליו הלל הגדול שמצוה לעשות כדבריו, ודייק מדברי תנא קמא שאמר 'לא יפחתו לו מארבע כוסות', שמשמע שאין חיוב רק על ארבע כוסות, אבל המוסיף הרי זה משובח.

כנגד מה תיקנו ארבע כוסות

שם. במדרש רבה (ג"ר פמ ה) ובירושלמי (פ"י ה"ו) נחלקו האמוראים כנגד מה תיקנו ארבע כוסות, ויש בזה כמה דעות:

א. כנגד ארבע לשונות של גאולה שנאמרו בגאולת מצרים (שמות ו ו-ז), 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים, והצלתי אתכם מעבודתם, וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים, ולקחתי אתכם לי לעם' וגו'. וביאר **המאירי** (ד"ה ומרנע) שיש כאן ארבע גאולות, הראשונה שהוציא אותם מהשיעבוד הקשה שהיו נתונים בו, והשניה שהוציא אותם אפילו משיעבוד רגיל שיש בכל מלכות וכגון מסים, והשלישית שלא רק שהוציאם לחירות אלא אף הכה במצרים ועשה מישראל אדונים, והרביעית שלקחם לעם קדוש ונתן לנו את התורה וזה תכלית הכל[קכח].

ב. כנגד ארבע כוסות שנאמרו בחלום שר המשקים ובפתרונו, בחלום נאמר (בראשית מ יא) 'וכוס פרעה בידי וגו', ואשחט אותם אל כוס פרעה, ואתן את הכוס על כף פרעה', ובפתרון נאמר (שם מ יג) 'ונתת כוס פרעה בידו'[קכט]. וביארו **האחרונים**[קל], שכיון שבחלום שר המשקים נתבשר יוסף על הגאולה [כפי שנדרש במדרש (שם)], לכן שותים ארבע כוסות כנגד כוסות אלו. **ובאורחות חיים** (הל' ליל פסח אות יג) **כתב**[קלא], שגם יוסף עצמו נגאל מכלאו על ידי חלומו של שר המשקים.

ג. כנגד ארבע מלכויות. וביאר **ביפה תואר** (שם ד"ה כנגד - הסליסי), שיש בזה רמז שכשם שנגאלו ממצרים כן נגאל מארבע מלכויות אלו.

ד. כנגד ארבע כוסות של פורענות שעתיד הקב"ה להשקות את אומות העולם, שנאמר (ירמיה כה טו) 'קח את כוס היין החמה הזה וגו' והשקיתה אותו את כל הגוים', ועוד נאמר (שם נא ז) 'כוס זהב בבל ביד ה' וגו' מיינה שתו גוים', ועוד נאמר (תהלים עה ט) 'כי כוס ביד ה' וגו' ישתו כל רשעי ארץ', ועוד נאמר (שם יא ו) 'ימטר על רשעים פחים וגו' ורוח זלעפות מנת כוסם'. וכנגדן עתיד ה' להשקות את ישראל ארבע כוסות של נחמה, שנאמר (שם טז ה) 'ה' מנת חלקי וכוסי' וגו', ועוד נאמר (שם כג ה) 'דשנת בשמן ראשי כוסי רויה', ועוד נאמר (שם קטז יג) 'כוס ישועות אשא', הרי שתים שנאמר ישועות בלשון רבים ולא כתוב כוס ישועה[קלב].

האם 'והבאתי' הוא לשון של גאולה

יש שכתבו[קלג] שארבע לשונות של גאולה הם 'והוצאתי וגאלתי ולקחתי והבאתי', והיינו שבאותה פרשה שנאמרו שאר לשונות הגאולה נאמר גם (שמות ו ח) 'והבאתי אתכם אל הארץ' וגו', ומנו את 'והבאתי' במקום 'והצלתי' הנמצא בגירסא שלפנינו.

ובספר המנהיג (הלכות פסח סי' נח, עמ' תסז בהוצאת מוה"ק) ביאר, ש'והבאתי' אינו ממנין הלשונות כיון שאינו מהגאולה, אלא הוא בשורת הארץ. אך **בדעת זקנים** (שמות יג ח ד"ה ומלנו) כתב, שכוס חמישי לפי השיטה שצריך לשתותו הוא כנגד 'והבאתי' שגם זה גאולה, וביאר, כפי שאומרים האנשים שמי ששחרר עבד ולא הביא אותו לבית דירה מה הועיל לו בזה, ואף כאן אם הקב"ה לא היה מביא אותנו לארץ ישראל מה התועלת ביציאת מצרים.

ובתורה תמימה (שמות ו ו, הערה ה) ביאר, שאין לומר ש'והבאתי' אינו לשון גאולה, שהרי כמו ש'ולקחתי' הוא לשון גאולה אף שאינו ממש מענין הגאולה כך גם 'והבאתי'. אלא ביאר שכיון שבעת הגלות הארץ אינה בידינו ומסורה בידי זרים, אי אפשר לשתות כוס כנגד זה. וכתב, שאולי לכן תיקנו כוס מיוחד לאליהו, שאנו מקוים שנגאל ושוב נזכה לקיום של 'והבאתי'[קלד].

מדוע תיקנו דווקא ארבע כוסות ולא מאכל אחר

רש"י (ד"ה מרנע) **ורשב"ם** (ד"ה ולו) ועוד **ראשונים** הביאו, שארבע כוסות כנגד ארבע לשונות גאולה. **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה ולו) הקשה, אם הטעם כנגד ארבע לשונות גאולה מדוע תיקנו דווקא ארבע כוסות, היה אפשר לתקן ארבעה לחמים. ומחמת קושייתו הביא שיש מפרשים שטעם ארבע כוסות כנגד ארבע כוסות של ישועה [כמובא לעיל].

החתם סופר (ד"ה ולו - הסליסון) תמה על קושייתו, וכי תיקנו חז"ל לאכול ולשתות כנגד הלשונות של גאולה, הרי ודאי עיקר התקנה היתה לומר ארבע שבחים כנגד ארבע לשונות של גאולה, וכיון שאין אומרים שירה אלא על היין (ברכות לה.) לכן תיקנו לומר אותם על ארבע כוסות. והוסיף, שאכן המשנה היתה צריכה לומר לא יפחות מארבע שבחים שזה עיקר התקנה, אך כיון שכאן עיקר הדין הוא לומר שהגבאים צריכים לתת לעניים ארבע כוסות, לכן המשנה מדברת

קכג. ברית שלום (פר' נח ד"ה ומידי, מג. מדפי הספר) בשם הר"ר יעקב, זרע יצחק (על המצניעים), אור חדש (שם), שדה יצחק ורעק"א (נמוק' שם). ובלחם שמים (על המצניעים) כתב זאת כקושיא על התוספות. **קכד. אמנם** במגן אברהם (סי' תעג ס"ק יד) כתב, שנר קודם למצות ארבע כוסות משום שלום בית. **קכה. רשב"ם**, ר"י מלוניל ומהר"ם חלוואה (ד"ה ולו). **קכו. בהגהות** הב"ח (אות ד) למד בדברי התוספות שכתבו בשיטת הרשב"ם שגורס 'לא יפחתו', שבדווקא גרס בלי וא"ו כיון שבדינים הקודמים המשנה דיברה על האדם עצמו שלא יאכל ולא יסב, וכאן מדברת על הגבאים שלא יפחתו וכו', ולכן אין לגרוס 'ולא יפחתו' שמשמעותו המשך לדינים הקודמים. אמנם הרא"מ הורוויץ (נמוק' ד"ה לו) גרס בוא"ו ועיין בדבריו מה שביאר. **קכז. והקשה**, שהרי יוצא ידי חובה גם בשתיית רוב כוס, ואם כן די במעט יותר משתי כוסות ולמה צריך דווקא ארבע. ויישב, שאפשר שזהו אכן הדין שנותנים לו ארבע רובי כוסות. **קכח. וכעין** זה במכתם (ד"ה ולו) ובאורחות חיים (הל' ליל פסח אות יג). **קכט. בפרשה** שם נאמר חמש פעמים כוס, שלש בחלום ואחת בפתרון כפי שהוזכר, ועוד אחת בקיום הפתרון כשהשיב פרעה את שר המשקים נאמר (שם מ כא) 'ויתן הכוס על כף פרעה'. וביאר היפה תואר (מדרש שם ד"ה ד') שכוס זה אינו נדרש משום שהוא רק קיום למה שכבר הוזכר קודם בפתרון החלום. אמנם בצרור המור (פר' ויצא שם ד"ה אמר כך אמר) כתב, שמי שמצריך כוס חמישית ידרוש מכוס זו. ועוד הביא היפה תואר (שם), שהגמרא בסוטה (ט.) ובחולין (לג.) דורשת רק שלש כוסות שנאמרו במצרים, וזה משום שלא דרשה גם את הכוס האמור בפתרון החלום, שהוא רק פירוש לכוס שכבר הוזכר בחלום. **קל. קרבן** העדה (ד"ה כנגד) **ופני משה** (ד"ה כנגד - הסני) על הירושלמי (שם), **וביפה תואר** (מדרש שם ד"ה מכאן). **קלא. וכן** כתב היפה תואר (שם). **קלב. כך** מבואר בירושלמי, אמנם רבינו בחיי (שמות ו ו) הביא פסוק רביעי לנחמה שנאמר (ישעיה סו יא) 'למען תינקו ושבעתם משוד תנחומיה', והכוונה בזה לכוס תנחומים שנאמר (ירמיה טז ז) 'ולא ישקו אותם כוס תנחומים'. **מתנות כהונה** (מדרש שם ד"ה ישועות). **קלג. הרשב"ם** בבבא בתרא (נח: ד"ה רביעית), **המהר"ם חלוואה** (ד"ה ולו) הקשה, אם הטעם ויהי ד"ה אמר כך אמר) [אמנם הגליון הגיה ברשב"ם שם כלפנינו. ועוד ראה בצרור המור פרשת נצבים (ד"ה ואמר והיה) שבתחילה השמיט את 'וגאלתי', אמנם בתוך דבריו שם כשמנה שוב את הארבע לשונות השמיט את 'והצלתי']. **קלד. וכן** הביא בציון **אליעזר** (שו"ת, מכ"ג סוף סי' כז) **בשם החתן סופר** בפירושו להגדה של פסח.

על הכוסות. וכעין זה תירץ השושנים לדוד (על המצוות ד"ה ד' כוסות), שאין אומרים שירה אלא על היין ולכן תיקנו בדווקא כוסות.

ביפה תואר (סס ד"ה כנגד - המצוי) תירץ, שעיקר התקנה היתה לשתות יין בדווקא משום חירות, ורק כיון שתיקנו לשתות יין תיקנו את מספר הכוסות כנגד ארבע לשונות גאולה או כנגד ארבע כוסות שהוזכרו בחלום פרעה. ועוד תירץ (הובא גם בעץ יוסף סס), שתיקנו בדווקא כוסות ולא דבר אחר משום שנאמר 'כוס ישועות אשא', לכן כשעושים זכר לגאולה עושים זאת על ידי כוס.

יישוב הסתירה בפירוש רש"י

במשנתנו פירש רש"י (ד"ה מרובע) שארבע כוסות כנגד ארבע לשונות של גאולה, אמנם לקמן (קח. ד"ה מרובע) פירש שהם כנגד שלשת הכוסות שנאמרו בחלום שר המשקים[קלה], ועוד כוס לברכת המזון. וביאר **הבגדי ישע** (על מוספות רבינו פרץ, אות ח) שצריכים את שתי הדרשות, שהרי אם הם כנגד לשונות של גאולה קשה מדוע תיקנו דווקא כוסות[קלו], ואם כנגד הכוסות של שר המשקים קשה שהם לא רומזים על גאולת מצרים [אלא על הגאולה האחרונה, כפי שנדרש בבראשית רבה (סס)]. ועוד קשה, שמוזכר בחלומו רק שלש פעמים כוס, והיינו אומרים שישתה שלש כוסות כשאחת מהם היא כוס ברכת המזון, לכן צריכים את שתי הדרשות ומלשונות גאולה למדים שצריך ארבע, ומכוסות החלום למדים שדווקא בכוסות.

ובחתם סופר (סס) ביאר, שכיון שבסוגיא שם מוזכר שאם שתה את הכוסות שלא כסדר לא יצא, וקשה פשיטא שלא יצא שהרי עיקר התקנה היתה לומר את השבחים, לכן פירש רש"י שם שיש מעלה גם בכוסות מצד עצמם, שנתקנו כנגד הכוסות שהוזכרו בחלום שר המשקים, ובאה הגמרא להשמיע שאעפ"כ לא יצא.

בנימוקי הגרי"ב ו**בחשק שלמה** (לקמן קח. גרסת סס) פירשו, שכיון ששם בגמרא בעל השמועה הוא רבי יהושע בן לוי, והוא זה שאמר בירושלמי שתיקנו ארבע כוסות כנגד הכוסות שבחלום שר המשקים, לכן שם פירש רש"י לפי דרשתו[קלז]. והוסיף החשק שלמה, שבמשנתנו פירש רש"י שארבע כוסות כנגד ארבע לשונות גאולה, משום שבמשנה שנינו שגם עני חייב בארבע כוסות ופירשה הגמרא (לקמן קיג.) שהטעם שגם עני חייב מפני שיש בזה פרסומי ניסא, ולכן פירש רש"י שארבע כוסות הם כנגד ארבע לשונות גאולה שלפי טעם זה מובן מדוע יש בארבע כוסות פרסומי ניסא יותר משאר המצוות.

ביאור סברת התוספות שבעל הבית יוציא בני ביתו בארבע כוסות

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה לפי יפחתו - המצוי), שמלשון המשנה 'לא יפחתו לו' משמע קצת שהגבאים לא היו נותנים ארבע כוסות לשאר בני הבית, אלא היו נותנים לבעל הבית והוא מוציא את כולם במצות ארבע כוסות, והוסיפו התוספות שיש בזה סברא, כמו בקידוש של כל ימות השנה שבעל הבית מקדש וכולם שומעים ויוצאים ידי חובתם.

המהר"ל (גבורות ה' פמ"ח ד"ה ולפי יפחתו - הרמתון) תמה על דברי התוספות, כיצד יכול בעל הבית להוציא בני ביתו ידי חובתם בארבע כוסות, הרי כמו שבמצה ומרור לא שייך לומר שבעל הבית יאכל והם יצאו ידי חובה, כיון שזו מצוה המוטלת עליהם לאכול מצה ומרור, כך גם צריכים לשתות ארבע כוסות ומה יועיל שבעל הבית שותה, ואין לדמות זאת לקידוש של כל השנה, שהרי בקידוש עיקר הדין הוא לומר את ברכת הקידוש ורק צריך לאומרה על הכוס, אבל כאן עיקר הדין הוא לשתות את הכוס ורק תיקנו שעל כל כוס יאמר ברכה, ולזה לא יועיל להם מה שבעל הבית שותה.

במרומי שדה (נמוק' ד"ה לפי יפחתו) תירץ, שהתוספות סוברים שגם בקידוש של שבת יש מצוה בשתיית הכוס שזהו כבוד השבת, וכפי שפסקו הגאונים שאם נשפך הכוס לאחר הברכה צריכים להביא כוס אחר כי יש חיוב לשתות הכוס[קלח], ואם כן מובן מה שלמדו התוספות שכמו שבקידוש בעל הבית שותה ומוציא את כל בני הבית ידי חובת קידוש, כך גם בארבע כוסות בעל הבית שותה ומוציא את כל בני הבית ידי חובת ארבע כוסות. אמנם עדיין קשה להבין כיצד בעל הבית יכול להוציא את בני הבית במצוה מעשית, ומה יועיל לזה שומע כעונה. ואכן **בספרו העמק שאלה** (על השאילתות, פר' ימרו שאילתא נד אות ד) הקשה זאת וביאר, שזהו כבוד שבת שראש הבית ישתה יין וכל בני הבית יצאו בזה ידי חובה, וכך היתה תקנת חכמים לעשות את מצות הקידוש, וכמו שתיקנו כך חכמים בהדלקת נר חנוכה, שכל בני הבית יוצאים ידי חובת המצוה בזה שבעל הבית מדליק. ואף **המקראי קודש** (פסח ח"ב סי' כט, ובהר צבי נחום' ד"ה לפי יפחתו) ביאר בשיטת התוספות, שתקנת ארבע כוסות היתה דין על הבית שאחד מבני הבית יברך על ארבע כוסות, וכעין מצות נר חנוכה שהמצוה היא על הבית שאחד ידליק נר חנוכה. והטעים זאת בסברא, שכמו שמצות נר חנוכה שהיא מטעם פרסומי ניסא די באחד מבני הבית שמפרסם הנס לכולם, כך הדין גם בארבע כוסות שדי באחד שיעשה המצוה ויפרסם הנס לכולם[קלט].

בחידושי מרן רי"ז הלוי (חמץ ומצה פ"ז ה"ט) הביא משם אביו שהקשה כקושיית המהר"ל, והוכיח מקושיא זו שהתוספות סוברים שגם מצות ארבע כוסות אינה דין של שתיית הכוסות, אלא תיקנו לומר את ברכת הקידוש וברכת ההגדה וברכת המזון וההלל על הכוס[קמ]. וכן כתב במקראי קודש (סס), והוסיף לבאר, שלכן שייך גם בארבע כוסות לצאת ידי חובה מדין 'שומע כעונה', שבזה שבעל הבית מברך על הכוס נחשב שכל השומעים הרי הם כאילו אמרו את הקידוש על הכוס וכן הגדה על הכוס, שהרי מי שיוצא מדין שומע כעונה הוא נחשב כמברך עצמו לכל הפרטים.

האם עיקר מצות ארבע כוסות היא באמירת הברכות או בשתיית הכוסות

אמנם כתב הרי"ז הלוי שדין זה שנוי במחלוקת, שהתוספות לקמן (קו. ד"ה סס, קח: ד"ה רובע) כתבו ששיעור 'מלוא לוגמיו' הוא רוב מרביעית, ומשמע מדבריהם שבשתיית 'מלוא לוגמיו' יוצא ידי חובת ארבע כוסות. אולם **הרמב"ם** לענין קידוש של שבת (שבת פכ"ט ה"ז) כתב ששותה מלוא לוגמיו, ולגבי ארבע כוסות (חמץ ומצה פ"ז ה"ט) כתב 'ואם שתה מכל כוס מהן רובו יצא' ולא הזכיר שיכול לשתות מלוא לוגמיו, ומשמע שבארבע כוסות לא יוצא ידי חובתו במלוא לוגמיו אלא צריך דווקא רוב כוס, וכך היא שיטת **הרמב"ן** (הובא בשיטמ"ק ערוך סי' תעב ס"ט) שאפילו יש בכוס כמה רביעיות צריך לשתות רובה. והביאור בזה הוא כדברי **הב"ח** (סס ס"ו) שבקידוש של כל השנה יש רק דין טעימה שהמברך צריך שיטעום ולזה די במלוא לוגמיו, אולם בארבע כוסות יש דין לשתות את הכוס ורק אם שותה רובו מקיים שתיית הכוס משום שרובו נחשב ככולו. אם כן נמצא שלשיטת הרמב"ם והרמב"ן ודאי שעיקר התקנה היתה לשתות ארבע כוסות, ולדברי התוספות התקנה היתה לומר את ארבעת הברכות על הכוס וכמו קידוש של כל השנה[קמא].

בקהלות יעקב (סי' קד) הביא מלשון התוספות בסוכה (נא. ד"ה מי) שכתבו, שמסתמא לא תיקנו ארבע כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל והגדה, ומשמע מדבריהם שעיקר התקנה היתה לומר את הברכות על הכ[illegible]

ביאור ספק התוספות אם בקידוש צריך שיהיה לכל אחד מהשומעים כוס

התוספות הסתפקו אם בקידוש צריך שיהיה לכל אחד מהשומעים כוס או לא, והביאו ראיות לכאן ולכאן. ואפשר לבאר את הספק לפי הפירושים לעיל בענין ארבע כוסות, שלפירוש **הנצי"ב** (מרומי שדה והעמק שאלה סס) ודאי שיש חיוב שתייה בכוס של קידוש, רק הספק הוא האם המצוה מוטלת על הבית או על כל אחד ואחד, ולפירוש הרי"ז הלוי הספק הוא האם יש חיוב שתיה שהוא חיוב מעשי ואי אפשר לצאת בו על ידי אחר, או שהחיוב הוא לומר ברכה על הכוס ובזה יש דין שומע כעונה.

החזון איש (או"ח סי' כט סק"ג) ביאר, שהתוספות הסתפקו האם שומע כעונה מועיל רק שמי ששמע נחשב כאילו אמר בעצמו, ואם כן גם אם נחשב שאמר את הקידוש אבל צריך הרי לומר את הקידוש על הכוס, ולשומע לא היה כוס[קמב], או ששומע כעונה מועיל לשומע שנחשב לו אמירת המקדש עם כל הדינים הנצרכים לה וכאילו כל אמירת המקדש שלו, ולכן כשהמקדש אומר קידוש על הכוס הרי זה כאילו השומע אומר את אותה אמירה על הכוס.

לשם מה הביאו התוספות מדברי רבי יהודה

התוספות (ד"ה לפי יפחתו - המצוי) רוצים להוכיח שצריך שלכל אחד יהיה כוס, מהברייתא ששנינו לקמן (קח:) 'הכל חייבין בארבע כוסות אחד נשים ואחד תינוקות, אמר רבי יהודה מה תועלת לתינוקות ביין', ומשמע שלתנא קמא אפילו לתינוקות צריך שיהיה כוס. וביאר **הנר דוד** (נמוס' סס) שתוספות דייקו מדברי רבי יהודה, כדי שלא נדחה שכל מה שתנא קמא הצריך כוס לתינוקות זה דווקא כשאין עמהם גדולים, אבל אם יש עמהם גדולים הם יוצאים בכוס של הגדול, ואין ראיה שכל אחד מהשומעים צריך כוס, ולכן הביאו מדברי רבי

קלה. מה שפירש רש"י רק שלש כוסות, ביארו האחרונים [יפה תואר (מדרש סס) חשק שלמה (לקמן גרסת סס) וכבוד יום טוב (על הרמב"ם חמץ ומצה פ"ז ה"ז)], שזהו על פי הגמרא בסוטה (ט.) ובחולין (צב.) שדורשת רק שלש כוסות. **קלו. וכן** תירץ את הרש"י בכבוד יום טוב (סס). **קלז. וכתב,** שצריך לומר שרש"י גרס בירושלמי שלמדים מדרשה זו שלש כוסות, כפי שמשמע בגמרא בסוטה ובחולין (סס). **קלח. ראה** בשולחן ערוך (סי' רעג סעי"ז), וביאר ענין זה בהרחבה בספרו העמק שאלה (שאילתא נד אות ד). **קלט. והביא** ראיה מהמגיד משנה (מעשה פ"ד ה"י, הובא לעיל) שהשוה נר חנוכה וארבע כוסות ששניהם מצד פרסומי ניסא. **קמ. וכתב** במקראי קודש, שלפי סברא זו מה שהגמרא לקמן (קיז:) אומרת 'ארבע כסי תקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ביה מצוה', הכוונה שעיקר התקנה היתה שיהיה כוס לכל אחת מהמצוות. אמנם הקהלות יעקב (פוף סי' סד) הקשה מהגמרא הזו, שהגמרא באה לומר שהגם שאין ברכת המזון טעונה כוס בליל הסדר יש ענין בכוס משום דרך חירות וכו', ומשמע שצריכים לשתות מהכוס כי השתיה זה דרך חירות. **קמא. וראה** בענין זה את דברי החתם סופר (הובא לעיל) ביישוב קושיית תוספות רבינו פרץ מדוע תיקנו דווקא ארבע כוסות ולא ארבעה לחמים. **קמב. וגם** אם נרצה לומר שיחשב שאמר את הקידוש על הכוס שבידי חבירו, לא יוצא ידי חובתו כי אי אפשר ששנים יקדשו על כוס אחת. חזון איש (סס ע"פ שו"ת רע"ג קמא סי' ז).

יהודה שאומר שאין להם תועלת ביין 'אלא מחלקים להם קליות ואגוזים', ואם כן משמע שיש עמהם גדולים ואעפ"כ דעת תנא קמא שנותנים להם יין[קמג].

השלמי תודה (נמוק' סח) ביאר, שהתוספות הביאו מרבי יהודה כדי להוכיח שמה שתנא קמא אומר שתינוקות חייבים הכוונה שחייבים לשתות ממש ולא שחייבים רק בשמיעה, ולכן הביאו גם דברי רבי יהודה שאומר מה תועלת להם ביין שמדבריו מוכח שתנא קמא חייב את התינוקות לשתות יין.

כיצד מתיישבים דברי רבי יהודה לפי דחיית התוספות

אמנם דחו התוספות את הראיה, שמה שתנא קמא חייב תינוקות אין כוונתו לחייבם לשתות יין אלא הכוונה שחייבים לשמוע את ברכת ארבע כוסות ומשום חינוך. הקשה **הפרי חדש** (סי' תעג סק"ו), שאם כן מה חלק רבי יהודה ואמר מה תועלת לתינוקות ביין, הרי גם תנא קמא לא חייבם לשתות יין אלא רק לשמוע את הברכות[קמד].

וביאר בספר **מלכי בקודש** (סי' תעג סק"ו), שתוספות דוחים שחיוב ארבע כוסות הוא שכולם ישמעו ורק המברך ישתה וכמו בקידוש[קמה], ותנא קמא חייב גם את התינוקות לשמוע את הברכה ולקיים את המצוה במה שהמברך שותה, אמנם כלול בזה גם חיוב שאם אין מי שיברך להם וישתה צריכים התינוקות בעצמם לברך ולשתות, ולכן חולק רבי יהודה שאין לחייבם בכך שהרי מה תועלת להם ביין, ורבנן חייבו רק מי שיש לו דרך חירות ביין, אבל מי שלא שייך בזה לא חייבו אותו לא בשמיעה ולא בשתיה. עוד ביאר, שאכן תוספות הוכיחו בתחילה מדברי רבי יהודה שתנא קמא הצריך כוס גם לתינוקות, ואח"כ דחו שתנא קמא לא התכוין לזה כפי שהבין רבי יהודה, אלא תנא קמא בא לחייבם רק בשמיעת הברכות. אמנם כתב על פירוש זה שהוא דוחק.

האם צריכים להזהר שלא יהיה לשומעים כוס פגום

התוספות (סס) כתבו, שלדעת המחמירים ונותנים לכל אחד כוס בפני עצמו צריכים להקפיד שהכוסות לא יהיו פגומים. הקשה **הדבר שמואל** (נמוק' סס) מה באו התוספות לחדש בזה, הרי כיון שפגימה פוסלת פשוט שצריכים כולם להזהר שהכוס לא יהיה פגום. ותירץ, שהיה מקום לומר שפסול פגימה הוא דווקא בברכה שלא תיאמר על כוס פגום, ולכן רק בכוס של בעל הבית שהוא מברך ומוציא את כולם ידי חובה בברכה צריך להזהר מפגימה, לכן כתבו התוספות שגם בכוסות השומעים צריכים להזהר מפגימה, כיון שפגימה היא דין בכל שתיית כוס של ברכה.

הבית יוסף (סי' קפג ס"ד) הביא בשם **האוהל מועד** (שער הברכות דרך ו נתיב ו) מחלוקת **בראשונים**, שתוספות (לקמן קו. ד"ה הוה) סוברים שאם כוסות המסובים פגומים צריכים לתקנם מכוסו של המברך, והיינו שחוששים לפגימה גם בכוסות המסובים, אבל **הרא"ה** סובר שלא הצריכו כוס שאינו פגום אלא רק למברך.

ביאור דברי המשנה 'ואפילו מן התמחוי'

ואפילו מן התמחוי. יש לעיין על מי אמור דין זה אם לגבאים או לעני עצמו, ולכאורה תלוי במחלוקת כיצד לפרש את תחילת הדין 'ולא יפחתו', שמי שפירש את תחילת הדין בעני, צריך לפרש גם כאן בעני שהרי זהו המשך של אותו דין, ולדבריו באה המשנה לומר שאפילו אם אותו עני הוא עני גמור שנוטל מן התמחוי שאין לו אפילו שתי סעודות, שהרי שנינו במסכת פאה (פ"ח מ"ז) שמי שיש לו מזון שתי סעודות אינו יכול ליטול מן התמחוי, גם עני כזה חייב במצות ארבע כוסות[קמו]. ולפי הפירוש שתחילת הדין אמור בגבאים, צריך לפרש גם כאן בגבאים, והיינו שלא יפחתו מארבע כוסות אפילו לעני שנוטל מהתמחוי. אולם הקשה **הבית דוד** (משלמותיקי, מו"ח סי' רנג), שהרי אם חייבים הגבאים ליתן ארבע כוסות לעני רגיל, כל שכן שחייבים ליתן לעני שנוטל מן התמחוי ואין לו אפילו מזון שתי סעודות.

וביאר המהר"ל בגבורות ה' (סוף פמ"ח ד"ה ולפ), שעני הנוטל מן הצדקה ונותנים לו ממון ודאי שיתנו לו כסף גם בשביל לקנות יין לארבע כוסות, אבל עני שנוטל מן התמחוי ומהתמחוי לא נותנים כסף אלא נותנים מיני אוכלים שגובים אותם בכל יום ומחלקים לעניים, היינו אומרים שלא צריכים להביא לו ארבע כוסות כי בכל השנה אינם גובים יין, על כן באה המשנה להשמיע שגם גבאי תמחוי צריכים לגבות יין ולהביא לו יין לארבע כוסות.

ובבית דוד כתב, שהמפרשים הרגישו בקושיא זו ולכן פירשו כל אחד בדרכו כדי שלא יקשה, וכדלהלן.

הרשב"ם (ד"ה ואפילו - הסני) פירש, שאפילו עני שמתפרנס מהתמחוי והיינו שאין לו אפילו מזון שתי סעודות, גם עני כזה אם הגבאים לא הביאו לו ארבע כוסות, חייב למכור מלבושו או להשכיר עצמו בכדי שיוכל לקיים מצות ארבע כוסות. וביאר הבית דוד, שאף שהרשב"ם (ד"ה ולפ) פירש את תחילת המשנה על הגבאים, כאן פירש שדין זה אמור בעני עצמו, ובזה נשמר מהקושיא הנ"ל.

תוספות רבינו פרץ (ד"ה ואפילו) פירש בשם **רבינו יחיאל**, שאפילו עני שיש לו מזון שתי סעודות יתנו לו הגבאים מן התמחוי בשביל לקיים ארבע כוסות, שאף שלא נותנים מן התמחוי לעני שיש לו מזון שתי סעודות, אך לצורך מצות ארבע כוסות נותנים לו מן התמחוי אף שיש לו שתי סעודות[קמז]. וביאר הבית דוד, שרבינו יחיאל בפירושו תירץ את הקושיא הנ"ל, כי יש בדין זה חידוש, שבתחילה המשנה אומרת שהגבאים נותנים לעניים מהצדקה הכללית ארבע כוסות, אמנם בדין זה המשנה מחדשת שאם יש צורך להביא דווקא מן התמחוי[קמח], מותר להביא לצורך ארבע כוסות הגם שאינו ראוי ליטול מהתמחוי שהרי יש לו מזון שתי סעודות.

הריטב"א (ד"ה ולפ) **והאבודרהם** (סדר ההגדה ד"ה מגוה) הביאו בשם רבינו יחיאל מפרי"שקמט וכן פירש **הטור** (סוף סי' תעג), שאפילו עני שיש לו רק מזון שתי סעודות [ועכשיו עדיין לא נוטל מן התמחוי], מוטל עליו למוכרם כדי לקנות ארבע כוסות, הגם שמחמת זה יהיה עליו לקחת מן התמחוי[קנ].

קושיות בשיטת הרשב"ם

המפרשים הקשו כמה קושיות על פירוש הרשב"ם, וכדלהלן:

א. רבינו יחיאל (הו"ד בתוספות רבינו פרץ ד"ה ואפילו) הקשה, כיצד פירש הרשב"ם את תחילת הדין 'ולא יפחתו' בגבאי צדקה, ואת סופו 'ואפילו מן התמחוי' בעני, הרי משמעות המשנה ש'ואפילו מן התמחוי' הולך על הדין האמור לפני כן שהגבאים לא יפחתו.

ב. ועוד הקשה רבינו יחיאל, מה החידוש בדין זה הרי ודאי שעני חייב במצוות כמו עשיר, וממילא כדי לקיים את המצוה צריך למכור מלבושו. אמנם **החיד"א בפתח עינים** (נמוק' ד"ה לפ - הרמזון) **והגר"י פערלא** (מנין המצוות לרס"ג מ"ג פרשה ז ד"ה מיברח, דף רו: מדפי הספר) תמהו על קושייתו, שהרי זו שאלת הגמרא לקמן (קיב.), שהגמרא שואלת על דברי המשנה פשיטא, ומתרצת שיש חידוש לשיטת רבי עקיבא שסובר 'עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות', וחידשה המשנה שדווקא בשאר שבתות וימים טובים מותר לו לוותר על כבוד שבת כדי לא להצטרך לבריות, אבל בפסח גם רבי עקיבא מודה שמשום פרסומי ניסא אם אין לו ארבע כוסות יכול להצטרך לבריות. ובפתח עינים הוסיף, שלפירוש הרשב"ם כוונת הגמרא שיש חידוש בזה שיכול העני ללוות לצורך ארבע כוסות, הגם שבשביל כבוד שבת אין לו להצטרך לבריות.

ג. אמנם הבית דוד (מו"ח סי' רנג ד"ה מיברח) **והיד דוד** (נמוק' ד"ה לפ) הקשו על הרשב"ם מדברי הגמרא האלו, שמשמע בגמרא שחידוש המשנה הוא שמותר לעני ליטול ארבע כוסות מהתמחוי ואין מניעה מצד שמצטרך לבריות, ומדברי פירש הרשב"ם פירוש אחר מהגמרא[קנא].

ד. בביאור מרדכי (למהר"ם גינצבורג, סוף יח) הקשה על הרשב"ם מדברי הגמרא, שלדברי הרשב"ם מדובר בעני שכבר נוטל מן התמחוי, אך מדברי הגמרא לא משמע כן, שהרי במי שנוטל מן התמחוי לא שייך לומר 'עשה שבתך חול' וכו', כי זה נאמר במי שעדיין לא נצרך לבריות, אך מי שנוטל מן התמחוי נותנים לו מזון שלש סעודות[קנב].

ביאור דברי התוספות בפירוש המשנה 'ואפילו מן התמחוי'

התוספות (ד"ה לפ יפחתו - הרמזון) לאחר שביארו את פירוש הרשב"ם ב'לא יפחתו', פירשו את דברי המשנה ואפילו מן התמחוי, 'שלא ימנע מלקבל כדי

קמג. ובשלמי תודה (נמוק' סס) דחה שלפי דבריו העיקר חסר מן הספר, והיינו שהתוספות הביאו מדברי רבי יהודה רק את תחילת דבריו ולא הביאו את העיקר שמחלקים קליות ואגוזים שמזה מוכח שיש שם גדולים. **קמד. ויותר** קשה לפי מה שביאר השלמי תודה שתוספות הביאו לקמן את דברי רבי יהודה כדי להוכיח שתנא קמא חייבם לשתות יין. **קמה. וכמובא** לעיל לבאר את שיטת התוספות שבעל הבית מוציא את בני ביתו בארבע כוסות. **קמו. ואכן** כך משמע בדברי היש מפרשים במאירי (ד"ה ולפ), שפירשו כל המשנה בעני. **קמז. הקשו** הפתח עינים והגר"י פערלא (סס), לפירושו מה הגמרא מקשה לקמן (קיב.) על דברי המשנה פשיטא, הרי יש חידוש גדול שאף שיש לעני שתי סעודות הוא יכול ליטול מהתמחוי. ועוד הקשו הבית דוד והגר"י פערלא (סס), מה שכתב על פירושו שכן משמע בירושלמי (פ"י ה"ח) שאמרו 'לפי שאין ערב לו לאדם ליקח מקופה של צדקה, כאן אפילו מן התמחוי', קשה שמהירושלמי משמע שהדין אמור על העני ולא על הגבאים, וכן שמהירושלמי משמע שהוא דין שאין לעני להדר ולהימנע מליטול, ולפירושו מדובר בעיקר הדין אם הגבאים יכולים לתת מהתמחוי או לא. **קמח. כגון** שאין כסף בקופה הכללית וכיוצא בזה. בית דוד. **קמט. הגר"י** פערלא (מנין המצוות לרס"ג מ"ג פרשה ז ד"ה מיברח, דף רו: מדפי הספר) תמה, שדברי רבינו יחיאל סותרים מן הקצה לקצה ממה שהובא בשמו בתוספות רבינו פרץ. ועיי"ש בדבריו. **קנ. ובבית** דוד (סס ד"ה והטור) פירש שיטה זו בין לפי סוגיית הגמרא לקמן ובין לפי הירושלמי (סס), והיינו שאין לו להימנע ליקח מהתמחוי בין משום עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות ובין משום שמשתדל תמיד לא ליקח מהצדקה, וכאן בשביל ארבע כוסות אין לחשוש לזה. **קנא. עוד** הקשה הבית דוד, מדוע הרשב"ם פירש פירוש אחר ולא פירש כפירוש הירושלמי (פ"י ה"ח) שהביא רבינו יחיאל, שאף שאין נוח לאדם ליקח מן הקופה של צדקה [הכללית], כאן צריך ליטול אפילו מן התמחוי [וראה בסמוך שביאר את שיטת התוספות כדברי הירושלמי]. **קנב. כך** משמע בגמרא בשבת (קיח.), שכל הדין של עשה שבתך חול הוא קודם שהתחיל ליטול מהצדקה ויש לו מזון ארבע עשרה סעודות, שאף שבשבת צריכים לאכול שלש סעודות ואם כן לצורך שבוע צריכים חמש עשרה סעודות, אומרים לו עשה שבתך חול ותאכל בה רק שתי סעודות ואל תיטול מהצדקה, אך מי שכבר נוטל מביאים לו לשבת שלש סעודות.

אוצר החכמה
19/06/2018

אוניברסיטת בר-אילן 19/06/2018

לקיים ארבע כוסות'. וביארו **העוד יוסף חי והראש משביר** (נמוק' שם), שהיה קשה לתוספות שאם דין המשנה 'לא יפחתו' מדבר בעני, מובנים דברי המשנה 'ואפילו מן התמחוי', שאפילו עני שבעניים המתפרנס מן התמחוי צריך לקיים מצות ארבע כוסות, אך אם 'לא יפחתו' מדבר בגבאים [כפי שהביאו מהרשב"ם], מה שייך לומר 'ואפילו מן התמחוי', הרי אם צריכים לתת ארבע כוסות לסתם עני, כל שכן שצריכים לתת לעני המתפרנס מהתמחוי. וביארו **האחרונים**קנג, שתוספות מפרשים שהדין 'ואפילו מן התמחוי' אמור בעני שלא ימנע מליטול מהתמחוי, ולא לגבאים**קנד**.

אמנם המהרש"א (נמוק' שם) פירש דברי התוספות כפירוש רבינו יחיאל המובא **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה ואפילו), שאף שיש לו מזון שתי סעודות בשביל מצות ארבע כוסות יכול הוא לקבל מהתמחוי. והקשה **הבית דוד** (סי' רנג ד"ה ופי' המהרש"ם), שאם כדבריו היה לתוספות לומר בלשון רבים 'לא ימנעו' וגם לומר 'ליתן', שהרי לפירוש רבינו יחיאל דברי המשנה נאמרו על הגבאים שיתנו, וכפי שהקשה על הרשב"ם שפירש שהדין בתמחוי נאמר בעני מכך ש'לא יפחתו' מדבר בגבאים ודין התמחוי הוא המשך ל'לא יפחתו'**קנה**.

אולם ביאר **הנר דוד** (נמוק' שם), שודאי המהרש"א לא בא לומר שתוספות מפרש כרבינו יחיאל שהדין אמור בגבאים, אלא רק בא לומר שתוספות יפרשו את החידוש בדברי המשנה כמו שפירש רבינו יחיאל**קנו**. וכן פירש הראש משביר (שם), שהתוספות ביארו את החידוש בדין 'ואפילו מן התמחוי', שאפילו אם יש לעני שתי סעודות שההלכה היא שאינו יכול ליטול מהתמחוי, כאן בשביל מצות ארבע כוסות מותר לו ליטול מן התמחוי. והוסיף לבאר, שמה שפירשו התוספות שהמשנה נקטה את הדין בעני שלא ימנע מלקבל ולא דיברה המשנה בגבאים שלא יתנו**קנז** מליתן למי שיש לו שתי סעודות, זה משום שהגמרא לקמן (קיב.) הקשתה על דין המשנה פשיטא, ותירצה שהחידוש בדברי המשנה הוא לפי רבי עקיבא שאמר 'עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות' שכאן אף הוא מודה שבשביל ארבע כוסות מותר ליטול אפילו מן התמחוי, נמצא מדברי הגמרא שהחידוש של המשנה הוא בעני שיכול לקבל מהתמחוי, ולכן פירשו התוספות את דברי המשנה בעני ולא בגבאים**קנח**.

ובית דוד (שם ד"ה שלא) פירש את דברי התוספות על פי הירושלמי (פ"י ה"ג) שהביא רבינו יחיאל (נמוק' רבינו פרץ שם), 'שאין ערב לו לאדם לאכול מן הקופה, וכאן אפילו מן התמחוי', והיינו שאף עני שבדרך כלל אינו רוצה ליהנות מאחרים ודוחק את עצמו כדי לא ליטול מהתמחוי, וזו הנהגה טובה כדברי המשנה בפאה (פ"ח מ"ט) ש'מי שצריך ליטול ואינו נוטל אינו מת מן הזקנה עד שיפרנס אחרים משלו' וכו', אעפ"כ לצורך ארבע כוסות צריך ליטול אפילו מהתמחוי, ולכן דיברו התוספות מצד העני שאף שהוא רוצה לימנע מלקבל כאן אינו צריך לימנע.

אם הדין שעני מוכר כסותו בשביל ארבע כוסות מוסכם לכל הדעות

כתב הבית דוד (סי' רנג ד"ה והטור), שאף **הראשונים** שחולקים על **הרשב"ם** בפירוש המשנה, אין הם חולקים עליו להלכה אלא לכל הדעות אם הגבאים מאיזו סיבה לא נתנו לעני ארבע כוסות, מוטל עליו למכור כסותו כדי לקנות יין בשביל ארבע כוסות.

ואין לדחות, שאם המשנה הוצרכה להשמיע שחייב בארבע כוסות אף שעל ידי זה יצטרך לבריות [ע"פ הגמרא לקמן (קיב.)] או אף שתמיד אינו נוטל מהצדקה [ע"פ הירושלמי הנ"ל], משמע שדווקא טעמים אלו אין מספיקים כדי לפוטרו, אולם אם יצטרך למכור מלבושו יהיה פטור, משום שהטעמים האלו הם סיבה יותר גדולה לפוטרו, ואף יש לומר הפוך, שאם חייב לקיים ארבע כוסות הגם שיצטרך לבריות או הגם שמתבייש ליטול מהצדקה, בודאי שחייב לקיים ארבע כוסות גם אם צריך בשביל זה למכור כסותו.

והביא לזה ראיה מדברי המגיד משנה על מה שכתב הרמב"ם לגבי עני בנר חנוכה (חנוכה פ"ד ה"ג) ש'אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו', וכתב המגיד משנה שהרמב"ם למד דין זה ממה שעני חייב בארבע כוסות, שהטעם שעני חייב בארבע כוסות הוא משום פרסומי ניסא, ואם כן כל שכן בנר חנוכה שהוא משום פרסומי ניסא ועדיף מקידוש היום [כמו שפסק הרמב"ם (שם ה"ג)] שיהא הדין שעני חייב אפילו למכור כסותו. והקשה הבית דוד, הרי הרמב"ם לגבי ארבע כוסות לא כתב שעני צריך למכור כסותו, אלא כתב (ממ"ץ ומלה פ"ו ה"ז) 'ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה לא יפחתו לו מארבע כוסות', ואם כן כיצד למד המגיד משנה מדברי הרמב"ם שלגבי נר חנוכה עליו למכור כסותו. אלא משמע שאם כתב הרמב"ם שהגבאים לא יפחתו לו מארבע כוסות ואף שמטריח את הציבור, כל שכן שעליו למכור כסותו לצורך זה.

אמנם בשאילת יעקב (ח"ב סי' קמד) כתב, שאפשר שלדעת הרמב"ם עני אינו מחויב למכור כסותו בשביל לקנות ארבע כוסות, ולכן לא הזכיר בענין ארבע כוסות שהעני מוכר כסותו, והסברא בזה שכיון שצריך לאכול בהסיבה בדרך חירות, אם ימכור כסותו אין זה דרך חירות כלל, או שסבר הרמב"ם שכיון שיש עוד דברים בליל הסדר שעושים לזכר יציאת מצרים וכמו מצות ההגדה שהיא כמו קריאת המגילה ומפרסמים בזה את הנס, לכן לא החמירו חז"ל במצות ארבע כוסות כמו בנר חנוכה.

באלו מצוות נאמר הדין שעני חייב למכור כסותו

הרמ"א (או"ח סי' תרטו ס"ח) פסק, שמי שאין לו אתרוג או שאר מצוה עוברת אין צריך לבזבז הון רב, כמו שאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש. והקשו **האחרונים**קנט, כיצד במצוות דאורייתא אין לבזבז יותר מחומש, ובמצות ארבע כוסות וכן בנר חנוכה שהם מדרבנן מוטל עליו למכור אפילו כסותו**קס**.

וביארו המהר"ם שיק (או"ח סי' שלח) **והאבני נזר** (או"ח, או"ח סי' תקלח), שהטעם שבכל המצוות לא חייבוהו למכור כסותו כדי לקיים את המצוה, הוא משום שאם אדם רוצה לעשות את המצוה אלא שנאנס ולא עשה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, לכן לא חייבו אותו למכור כסותו, שהרי גם אם לא ימכור כסותו, כיון שרצה לעשות את המצוה הרי הוא כאילו עשאה, אבל במצוה שיש בה פירסום הנס לאחרים כגון נר חנוכה או ארבע כוסות, אם לא יעשה את המצוה אזי בפועל לא יהיה פרסום הנס, ולזה לא מועילה מחשבתו הטובה של העני**קסא**.

אמנם ביהודה יעלה (או"ח, ח"ב סי' רכ אות ה) כתב, שדין זה הוא בכל מצוות דרבנן, שחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה, וחייבו אפילו היכן שאנוס מחמת ממון שהרי הפקר בית דין הפקר.

בחלקת יואב (סוף ח"ב נקוונטרס דיני מוקצה ענף ז) דייק מדברי **המאור** (או"ח סי' תפג) שכתב, שיש לאדם למכור מה שיש לו כדי לקיים מצות ארבע כוסות, כמו שצריך לחזר אחר לולב ואתרוג, ומשמע שאף במצוות דאורייתא צריך למכור אפילו כסותו. ולכן ביאר, שמה שנאמר שהמבזבז אל יבזבז יותר מחומש זהו דווקא במי שקונה את המצוה יותר משוויה, וכך משמע מלשון 'המבזבז', אמנם אם שוויה האמיתי של המצוה הוא יותר מחומש, בזה מחויב לתת אפילו את כל הון**קסא**. ואם כן אין זה דין רק בארבע כוסות אלא בכל מצוה**קסב**.

נמצא שיש שלש שיטות בענין זה, א. לשיטת המהר"ם שיק והאבני נזר, רק בארבע כוסות ובנר חנוכה [ובמצוות התלויות באחרים] נאמר שצריך למכור כסותו. ב. לשיטת היהודה יעלה בכל מצוות דרבנן. ג. לשיטת החלקת יואב בכל המצוות בין דאורייתא בין דרבנן.

מדוע במצות ארבע כוסות חייבוהו להשכיר את עצמו

בשולחן ערוך (או"ח סי' תעג ס"ג) פסק, 'אפילו עני המתפרנס מן הצדקה ימכור מלבושו או ילוה או ישכיר עצמו בשביל יין לארבע כוסות', ולענין נר חנוכה (או"ח סי' תרעא ס"ח) פסק, 'ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן להדליק'. ומדייקים מכך **העולת שבת והבאר היטב** (שם סק"ח), שאינו חייב להשכיר את עצמו בשביל נר חנוכה כמו שמחויב בארבע כוסות. אך הקשו **האליה רבה** (סק"ח) **והמאמר מרדכי** (סק"ג) מדוע אין חיוב להשכיר עצמו, הרי כפי שלמדים נר חנוכה מארבע כוסות לענין שימכור כסותוקסג, צריכים ללמוד גם שחייב להשכיר עצמוקסד.

בספר אקים את יצחק (סי' לג) ביאר, שבארבע כוסות שהן לזכר יציאת מצרים שהיינו עבדים לפרעה והוציאנו ה' מידו, צריך גם להשכיר עצמו לזכר אותה עבדות, משא"כ בנר חנוכה.

קנג. מהרש"ל (נמוק' שם), בית דוד (סי' רנג ד"ה שלח), פתח עינים ויד דוד ונר דוד ועוד יוסף חי וראש משביר (נמוק' שם). **קנד. ובפתח** עינים (נמוק' שם) ביאר שלכן לא הקשו התוספות על פירוש רשב"ם כפי שהקשה רבינו יחיאל. **קנה. אמנם** היד דוד (נמוק' שם) כתב, שאין הכרח ברבינו יחיאל שהדין הוא בגבאים ואף להיפך, ממה שהביא את הירושלמי משמע שמפרש שהדין אמור בעני. אולם כבר הקשה הבית דוד (שם ד"ה ויעקב) על מה שרבינו יחיאל הביא את הירושלמי וכתב 'וכן משמע בירושלמי', ומהירושלמי משמע להיפך מדבריו. **קנו. עוד** ביאר הנר דוד, שהגם שתוספות מבארים את הדין בעני, לא קשה על דבריהם את קושיית רבינו יחיאל כיצד המשנה פתחה בדין הגבאים וסיימה על העני, כיון שלדברי התוספות המשנה אומרת שהעני יקבל את הארבע כוסות מהגבאים, אם כן אף שעיקר הדין אמור בעני אך עדיין מדובר גם על הגבאים, משא"כ לרשב"ם שביאר את הדין בעני שעליו למכור כסותו, זהו דין לעני בלבד שלא קשור לגבאים, ולכן קשה עליו את קושיית רבינו יחיאל. **קנז. וכן** פירשו הבית דוד והיד דוד את התוספות על פי הגמרא לקמן. עיי"ש בדבריהם. וראה בפתח עינים שכתב שלדברי התוספות מתיישבת היטב הגמרא לקמן, וכן הירושלמי (הובא בנמוק). **קנח. השואל** בשו"ת יהודה יעלה (ח"ב סי' רכ), מהר"ם שיק (שו"ת, סי' שלח) וביאור הלכה (סי' תרטו ד"ה שלחו). **קנט. וכתב** בהגהות רעק"א (על השו"ע בהוספה המדפיס, סי' תרעא ס"ק), שעני שמוכר כסותו בשבילו זה הון רב ואף יותר משליש בנכסיו. **קס. ובמהר"ם** שיק יישב בזה אף מה שקשה ממצות פדיון הבן שמצאנו שחייב לפדות גם מהסלעים האחרונים שבידו, וכן ממחצית השקל ומחייבי עולות שממשכנים אותם, שאלו מצוות שתלויות באחרים ואם לא יקיימן לא תבוא התועלת לאחרים גם אם יחשב כאילו קיים את המצוה, עיי"ש בדבריו. **קסא. בעין** זה רצה לומר בביאור הלכה (שם), אך דחה תירוץ זה, ועיי"ש שהאריך בנידון זה. **קסב. וכך** משמע מקושיית רבינו יחיאל על הרשב"ם, שהקשה פשיטא וכי עני אינו מחויב כמו עשיר, ומשמע שהיה פשוט לו שבכל מצוה אדם מחויב אפילו למכור כסותו. **קסג. לעיל** [בענין 'אם הדין שעני מוכר כסותו בשביל ארבע כוסות מוסכם לכל הדעות'] הובא ביאור המגיד משנה כיצד למדים נר חנוכה מארבע כוסות, וראה עוד בביאור הגר"א (סי' תרעא אות ג). **קסד. ומחמת** קושייתם חלקו וסברו שכוונת השולחן ערוך לחייב להשכיר עצמו גם בנר חנוכה. ומה שלא הזכיר מפורש, ביאר המאמר מרדכי מפני שכאן נקט כלשון הרמב"ם שלא הזכיר להשכיר עצמו. והאליה רבה ביאר, שכיון שמדובר בעני שנוטל מהצדקה, ממילא ברור שאם יש לו את האפשרות להשכיר עצמו חייב לעשות כן,

ובספר אמרי כהן (סי׳ מה ד״ה ובעסקי) ביאר על פי הדין שאין כופין בעל חוב להשכיר את עצמו כדי לפרוע חובו (חו״מ סי׳ צז סט״ו), וביאר **הסמ״ע** (סס ס״ק כט) שהטעם לדין זה משום שנאמר (ויקרא כה נה) ׳כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם׳ ולא עבדים לעבדים, **ובשער המשפט** (סס סק״ג) ביאר דבריו, שאף שבפועל אין איסור של ׳כי לי בני ישראל עבדים׳ זהו משום שיכול לחזור בו אפילו בחצי היום, אבל אם נחייב אותו להשכיר את עצמו כדי לפרוע את החוב לא יוכל לחזור בו שהרי החוב מחייב אותו לעבוד, ולכן שייך כאן את האיסור של ׳כי לי בני ישראל עבדים׳. ועפי״ז יישב, שלכן בשביל נר חנוכה לא חייבו אותו להשכיר עצמו, שהרי אם נחייב אותו להשכיר את עצמו לא יוכל לחזור בו ושוב שייך כאן האיסור של ׳כי לי בני ישראל עבדים׳, אמנם בשביל ארבע כוסות חייבוהו להשכיר את עצמו, שכיון שכל הטעם של האיסור ׳כי לי בני ישראל עבדים׳ הוא כפי שממשיך הפסוק ׳עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים׳, וטעם ארבע כוסות הן כנגד ארבע לשונות של גאולה שגאל אותנו ה׳ ממצרים, וכיון שהאיסור והמצוה הם מאותו טעם, שייך לומר כאן את דברי הגמרא במנחות (מח.) שאומרים לאדם עמוד וחטא בחטאת כדי שתזכה בחטאת, אך לא אומרים לו עמוד וחטא בחטאת כדי שתזכה בעולה, ולכן לעבור על איסור ׳כי לי בני ישראל עבדים׳ בשביל נר חנוכה או פרעון בעל חוב זה לא אומרים, שהרי זה כמו שחוטא בחטאת בשביל לזכות בעולה, אבל לעבור על ׳כי לי בני ישראל עבדים׳ בשביל לזכות במצות ארבע כוסות שהן לזכר שגאל אותנו כדי שנהיה לו עבדים, הרי זה כמו שאומרים לאדם חטא בחטאת כדי שתזכה בחטאת.

האם יש פרסומי ניסא בנר חנוכה יותר מארבע כוסות

המגיד משנה (חנוכה פ״ד ה״ג) ביאר שהרמב״ם למד דין מוכר כסותו בנר חנוכה בכל שכן מארבע כוסות, שאם בארבע כוסות חייב למכור כסותו משום פרסומי ניסא, כל שכן בנר חנוכה שעדיף מקידוש היום. והקשה **הלחם משנה**, שלכאורה איזו עדיפות יש לנר חנוכה מארבע כוסות, הרי מה שנר חנוכה עדיף מקידוש היום זהו משום פרסומי ניסא שיש בנר חנוכה מה שאין כן בקידוש, אך אין זו מעלה על ארבע כוסות שגם בהן יש פרסומי ניסא, ולא היה לו ללמוד דין זה ב׳כל שכן׳ אלא ב׳הוא הדין׳[קסה]. ומצאנו בזה כמה ביאורים בדברי **האחרונים**:

א. תירצו האליה רבה (סי׳ תרעג סק״ח) **והאור יקרות** (על הרמב״ם סס), שכיון שבפסח יש פרסום הנס על ידי המצה והמרור גם בלי הארבע כוסות, לכן יש יותר מעלה בפרסום הנס שיש בנר חנוכה[קסו].

ב. המאמר מרדכי (סי׳ תרעג סק״ח) ביאר, שכיון שאחד מארבע הכוסות הוא הקידוש אי אפשר לומר בהם שעדיפים מקידוש היום, ולכן יש מעלה לנר חנוכה על ארבע כוסות במה שהוא עדיף מקידוש היום, הגם שאין לו מעלה יותר מארבע כוסות עצמם, והיינו שגם אם אין ראיה מארבע כוסות אפשר ללמוד שעני חייב בנר חנוכה מהדין שנר חנוכה קודם לקידוש, ומשמע שגם אם הוא דחוק ביותר שיש לו אפשרות לקנות רק אחד מהדברים או יין לקידוש או שמן לנר חנוכה עדיף שיקנה שמן לנר חנוכה, מוכח שגם עני ביותר חייב לעשות כל שביכולתו כדי לקיים מצות נר חנוכה.

ג. במרכבת המשנה (סס) ביאר, שכיון שהדין הוא שאם יש לו יין רק לכוס אחד אומר עליו קידוש היום ולא את ההגדה אף שיש בה יותר פרסום הנס[קסז], הרי שכוס הקידוש עדיף משאר הכוסות, ואם מצאנו שנר חנוכה עדיף מקידוש היום, נמצא שנר חנוכה עדיף מארבע כוסות. אמנם הקשה **ביהודה יעלה** (שו״ת, מ״ת סו״מ סי׳ רנ סוס ג), שמה שמצאנו שנר חנוכה עדיף מקידוש היום זהו בקידוש של כל שבת, אבל קידוש של ליל פסח שיש בו גם את הענין של פרסומי ניסא, מנין שיש לנר חנוכה עדיפות עליו, ולהיפך הרי יש בו שתי מעלות גם קידוש וגם פרסומי ניסא, ואם כן לא רק שאי אפשר ללמוד נר חנוכה מארבע כוסות בכל שכן, אלא אפילו ב׳הוא הדין׳ אי אפשר ללמוד שהרי ארבע כוסות עדיפים מנר חנוכה[קסח].

ד. השבות יעקב (שו״ת, מ״ג סי׳ מט) ביאר בהקדם קושיא, מדוע נר חנוכה עדיף מקידוש היום הרי כשמקדש את השבת ומעיד על מעשה בראשית זהו נס יותר גדול מנס חנוכה. ולכן ביאר, שיש בנר חנוכה עדיפות מפני שיש בו פרסום הנס לרבים על ידי שמדליק את הנר בחוץ, וממילא זו גם המעלה שיש לנר חנוכה על ארבע כוסות שאף שיש בהם פרסום הנס זהו רק לבני ביתו, מה שאין כן בנר חנוכה שיש פרסום הנס לרבים[קסט].

האם עני חייב בארבע כוסות משום פרסומי ניסא או משום חירות מדברי המגיד משנה והלחם משנה ושאר אחרונים הנזכרים לעיל משמע

שהטעם שחייבו את העני בארבע כוסות הוא משום שיש בארבע כוסות פרסומי ניסא. אמנם **המעשה רוקח** (על הרמב״ם סס) תמה על הלחם משנה שהבין בדברי המגיד משנה שטעם ארבע כוסות הוא משום פרסומי ניסא, והקשה, שהיכן מצא טעם זה[קע], והרי **הרמב״ם** בהלכות חמץ ומצה (פ״ז ה״ז) שהביא דין ארבע כוסות לא כתב כלל שהוא משום פרסום הנס, ומשמע בדבריו שהטעם משום חירות. וכן כתב **האור חדש** (ד״ה ולפ), שהטעם שעני חייב בארבע כוסות הוא מפני שהם זכר לחירות, וכמו שחייבו אותו בהסיבה.

ביאור קושיית הגמרא אף שאיסור אכילה בערבי שבתות וימים טובים היא רק דעת רבי יהודה

מאי אריא ערבי פסחים. הגמרא מקשה שגם בערבי שבתות וימים טובים אסור לאכול מהמנחה ולמעלה, ומביאה את הברייתא שרבי יהודה סובר כך ורבי יוסי חולק וסובר שאפשר לאכול עד שתחשך. ומקשים **האחרונים**[קעא], הרי כל קושיית הגמרא היא רק לפי רבי יהודה שסובר שיש את אותו דין בערבי שבתות וימים טובים, ואם כן תקשה הגמרא רק שמשנתנו אינה כרבי יהודה, ואילו לרבי יוסי לא קשה. שהרי ודאי אפשר לומר שמשנתנו כרבי יוסי כמו שתירץ רב הונא[קעב].

ותירצו האחרונים[קעג], שהגמרא הבינה שרבי יוסי חולק גם בערב פסח וסובר שמותר לאכול עד שתחשך, וכפי שדייקה הגמרא לקמן (ק.) ממה שאמרו ׳הלכה כרבי יהודה בערב הפסח׳ שמשמע שרבי יוסי חולק עליו, וממילא אי אפשר להעמיד את המשנה כרבי יוסי[קעד].

הצל״ח תירץ על פי מה שהקדים לבאר (יתמלא להלן) שיש בפסח ראשון קולא יותר משאר ערבי שבתות וימים טובים, מפני שיכול לאכול מבעוד יום רק מצה עשירה שאינה משביעה כל כך ויש מקום לומר שיהיה מותר באכילה גם אחר המנחה, ולכן אף שיש בפסח חומרא שחיוב אכילת מצה יותר מפורש בתורה מאשר חיוב אכילה בשבתות וימים טובים, מכל מקום כיון שיש בו גם קולא הרי הוא שוה לשאר ערבי שבתות וימים טובים, ולכן הבין המקשן שלרבי יוסי שמתיר בשאר ערבי שבתות גם בערב פסח יהיה מותר, והמשנה ודאי אינה בשיטת רבי יוסי[קעה].

עוד תירץ, שהמקשן סבר שאין לערב פסח מעלה בזה שחיוב אכילת מצה דאורייתא, מפני שגם חיוב אכילת פת בשבתות וימים טובים היא דאורייתא [וציין למגן אברהם (סי׳ קפח סק״ט)][קעו], ולכן רבי יוסי שחולק בערבי שבתות

שהרי הגמרא בבבא בתרא (קי.) אומרת לעולם ישכיר אדם עצמו לעבודה שהיא זרה לו ואל יצטרך לבריות. **קסה. אמנם** לפי ביאור הבית דוד לעיל שליקח מן הצדקה יותר חמור מלמכור כסותו, מובן מדוע נקט המגיד משנה ׳כל שכן׳. **קסו. וביאר** האליה רבה, שמה שכתב המגיד משנה שנר חנוכה עדיף מקידוש היום, בא רק לרמז שיש בנר חנוכה פרסומי ניסא שמחמת זה עדיף מקידוש היום, אך לא בא לומר שזהו הטעם שעדיף מארבע כוסות. **קסז. ראה** במגן אברהם (תמילת סי׳ תפג) שביאר דין זה. **קסח. והקשה** עוד על דברי המגיד משנה והלחם משנה שהרמב״ם למד את הדין מארבע כוסות, מדוע לגבי ארבע כוסות (חמץ ומצה פ״ז ה״ז) הרמב״ם לא הזכיר ששואל או מוכר כסותו. ועוד הקשה, שהרי דרך הרמב״ם לנקוט לשון חז״ל והיכן מצאנו שצריך למכור או לשאול כסות בשביל לקיים מצות נר חנוכה. ולכן ביאר שמקור הרמב״ם לדין זה הוא ממה שמצאנו בגמרא במגילה (כז:) באמו של רבי זכאי שמכרה כיפה שבראשה בשביל יין לקידוש, וכן רב הונא משכן את המיינו [חגורתו] בשביל יין לקידוש, ואף שהיו אלו מעשי חסידות הרי״ף הביא אותם בהלכותיו, וזהו מקורו של הרמב״ם לשני המעשים שהזכיר למכור כסות כפי שעשתה אמו של רבי זכאי או להשאיל כסותו כפי שעשה רב הונא, ולמד מכל שכן שאם כך עושים בשביל יין לקידוש ודאי שצריך לעשות כך בשביל נר חנוכה שעדיף מקידוש. **קסט. והביא** ראיה מתוספות בשבת (כג. ד״ה מהו) שביארו ספק הגמרא שם אם צריכים להזכיר על הנסים בברכת המזון, שבתפילה בודאי מזכירים משום שתפילה היא בציבור ויש בזה פרסומי ניסא, אך ברכת המזון שהיא בבית אין בזה כל כך פרסומי ניסא. וכעין תירוצו כתב האבני נזר (שו״ת, מ״ת סי׳ תקלג), ועיין בדבריו שחילק בזה גם בין קידוש של שבת לארבע כוסות. וכתב השבות יעקב (סס), שבשעת הסכנה שמדליק בתוך הבית ואין פירסומי ניסא לאחרים נר חנוכה אינו קודם לקידוש. **קע. ודבריו** תמוהים, שהוא עצמו הביא לשון המגיד משנה שכתב מפורש ׳שאפילו עני בישראל לא יפחות מארבע כוסות והטעם משום פרסומי ניסא׳. ועוד, שהגמרא לקמן (קיג.) אומרת שבשביל ארבע כוסות גם רבי עקיבא מודה שיקח מן התמחוי מפני שיש בהם פרסומי ניסא. ואכן המשרת משה (על הרמב״ם סס) דחה דבריו, אך לא ביאר מדוע. **קעא. צל״ח** (ד״ה מנלן), מהרא״ל צינץ ברך משה ובית ישראל (ד״ה מאי). **קעב. בשמן** רוקח (ד״ה מאי) תלה זאת בשני תירוצי התוספות (ד״ה מאי), שלתירוץ השני שאפשר לטעות מדברי המשנה שהדין רק בפסח משמע שכבר בקושיא הבינה הגמרא שפסח חמור, ואם כן קשה למה לא העמידה כרבי יוסי [ותירוצו הובא בהמשך], אמנם לתירוץ הראשון שקושיית הגמרא היא משום ששבתות תדירים אפשר לומר שהמקשן הבין שפסח שוה לשבתות וימים טובים [וכביאורי הצל״ח בסמוך]. **קעג. צל״ח** וברך משה (סס), וכן כתב המשמרות כהונה (נתוס׳ ד״ה מאי) בדברי התוספות, עיי״ש. **קעד. אמנם** הצל״ח כתב שהוא דוחק, שהרי הגמרא הביאה דיוק זה רק בסוף הסוגיא ומשמע שעכשיו הבינה שרבי יוסי לא חולק בפסח. אך הברך משה כתב, שגם עכשיו הגמרא ידעה את הדיוק, ואכן המקשן רצה להקשות על רב הונא מיד את הקושיא שהקשה לקמן, אלא שרב פפא מיד תירץ את תירוצו, וכיון שכבר תירץ הקדימה הגמרא להקשות על דבריו, כיון שקושיא זו עדיפה כי היא מברייתא, ואחר כך חזרה לדון בדברי רב הונא ולהקשות מהדיוק במה שאמרו ׳הלכה כרבי יהודה׳ שמשמע שרבי יוסי חולק גם בערב פסח. **קעה. וביאר**, שהתרצן שתירץ שמשנתנו אכן כרבי יוסי, הוצרך לחדש שהחומרא בפסח של חיוב אכילת מצה היא יותר מכרעת מהחומרא בשבת שיכול לאכול פת מבעוד יום. **קעו. גם** בברך משה ובבית ישראל (סס) תירצו כעין תירוץ הצל״ח, אלא שבברך משה דימה פסח ליום טוב מצד שבשניהם יש מצות אכילה ולא ביאר אם היא דאורייתא או דרבנן, ובתירוץ הגמרא היא משום ששבתות תדירים אפשר לומר זו היא אחת מתרי״ג מצוות. ובבית ישראל כלל לא ביאר את מהות החיוב, ורק את תירוץ הגמרא ביאר, מצד שלאכילת מצה צריך יותר תיאבון מאשר לאכילת בשר בשבת, ומשמע מדבריו שכלל לא חייבים לאכול פת בשבת.

וסובר שמותר לאכול ולא חושש לחיוב אכילה שיש בשבת, גם בערב פסח יסבור שמותר ולא יחשוש לחיוב אכילת מצה שישנו בערבקעז.

בשמן רוקח (ד"ה מפי') תירץ, שהמקשן הבין שכיון ששנינו בברייתא בסתם 'ערבי ימים טובים' גם פסח בכלל ימים טובים, ואם היה לפסח דין שונה הברייתא היתה צריכה לחלק, ואם כן משמע שדברי רבי יוסי שאוכל והולך עד שתחשך נאמרו גם על ערב פסח, ולכן אי אפשר להעמיד את משנתנו כרבי יוסי, שהרי רבי יוסי מתיר לאכול גם בערב הפסח עד שתחשך.

אם אפשר לתרץ שעוסקים בהלכות הפסח ולכן נקטה המשנה 'ערבי פסחים'

הקשו התוספות (ד"ה מפי'), מדוע הגמרא לא מתרצת שפה עוסקים בענייני הפסח, ולכן המשנה מדברת דווקא בערבי פסחים אף שהדין שייך גם בערבי שבתות וימים טובים, וכפי שתירצה הגמרא לעיל (נ.) לגבי פת עבה, שהקשתה הגמרא שאם הטעם שאין לשין פת עבה הוא משום שאין לטרוח ביום טוב, מדוע התנא מדבר דווקא בפסח הרי זה דין בכל יום טוב, ותירצה שעוסקים בענייני הפסח לכן התנא דיבר בפסחקעח. ותירצו, שהטעם שעוסקים בענייני הפסח הוא מספיק בכדי שנשנה את הדין דווקא בפסח אף שהוא שייך גם בשאר ימים טובים, אולם אין זה טעם מספיק בשביל להתעלם מכך שהדין שייך גם בכל שבת שהיא תדירה בכל שבוע.

ועוד תירצו, שכאן כיון שאפשר לטעות במה ששנה התנא 'ערבי פסחים', ולומר שהדין שאסור לאכול מהמנחה הוא דווקא בערב פסח משום שחייב בערב לאכול מצה וצריך לאוכלה לתיאבון אבל בכל ערבי שבתות וימים טובים מותר לאכול, לכן אין לומר ששנינו ערבי פסחים כי פה עוסקים בפסח, משום שהיכן שיש מקום לטעות ולומר שהדין שייך רק באותו ענין שנשנה בו אין לומר שהתנא שנה דווקא בענין זה מפני שעכשיו עוסקים בו.

והוסיפו התוספות, שזהו גם הטעם שהגמרא לעיל (נ:) הקשתה על דברי המשנה 'מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין' וכו', מדוע שנינו דווקא בערבי פסחים הרי כך הדין גם בערבי שבתות וימים טובים, ולא תירצה הגמרא שפה עוסקים בענין פסח, משום שיש מקום לטעות ולומר שדווקא בערב פסח שאחר חצות הוא זמן הקרבת הקרבן אסור לעשות מלאכה משא"כ בשאר ערבי שבתות וימים טובים, וכיון שיש מקום לטעות לא היה לתנא לשנות דווקא בפסח הגם שעסק בענין הפסחקעט.

אמנם בתוספות הר"ש משאנץ (ד"ה מפי') כתב שלעיל לא שייך כלל לתרץ שעוסקים בענין הפסח, משום ששם שאלת הגמרא לא היתה על דין שנאמר מפורש במשנה שבזה באמת אפשר לומר ששנינו ערבי פסחים משום שעוסקים בפסח, אלא השאלה היתה על דיוק בדברי המשנה, שהמשנה אמרה 'עד חצות' ומשמע שזה בשביל להשמיע לנו שאחר חצות אסור לעשות מלאכה בכל מקום, ועל זה קשה שמיותר לומר 'עד חצות' שהרי איסור עשיית מלאכה אחר חצות אין זה דין דווקא בפסח אלא גם בערבי שבתות וימים טובים קפ.

מדוע אין לומר שהמשנה דיברה בפסח כדי לחדש את שאר הדינים במשנה

תוספות רבינו פרץ (ד"ה מפי') הקשה, מה מקשה הגמרא 'מאי איריא', נאמר שהמשנה נקטה בדווקא ערבי פסחים כדי לחדש שלא יפחתו לעני מארבע כוסות וכו', שאלו דינים השייכים רק בפסח. **אמנם בעוד יוסף חי** (נמוק' ד"ה עד) רצה לחלק, שבענין אחד במשנה אפשר לומר ששנינו עוד דין אגב הדין האחר, וכעין מה שהביא לבאר את קושיית **תוספות** (ד"ה עד) שתתרץ הגמרא שאמרו 'לא יאכל אדם סמוך למנחה' אגב 'עד שתחשך', אבל אין לומר ששנינו שאסור לאכול סמוך למנחה אגב דין ארבע כוסות שהרי הם עניינים שונים.

מדוע אין לתרץ שיש חידוש בערב פסח שאסור לאכול הגם שיכול לאכול רק מצה עשירה

הרמ"א (מו"ח סי' תלט ס"ג) פסק שבערב סוכות אסור לאכול מחצות כדי שיאכל בסוכה לתיאבון כמו אכילת מצה. ומבאר **המגן אברהם** (סס ס"ק יב), שאף שבפסח אסור רק משעה עשירית אך בסוכות אסור כבר מחצות, כיון שבפסח כל מה שיכול לאכול זה רק מצה עשירה והיא אינה משביעה כמו לחם, אבל בסוכות שאפשר לאכול לחם אסרו לאכול כבר מחצות.

הקשה החק **יעקב** (סי' תעו סק"ח), לפי דברי המגן אברהם מה קושיית הגמרא 'מאי איריא ערבי פסחים', הרי כיון שיכול לאכול רק מצה עשירה שאינה משביעה כמו לחם, היה מקום לומר שאין איסור לאכול בערב פסח, ולכן נקטה המשנה בדווקא ערבי פסחים להשמיע את החידוש שאף בערב פסח אסור לאכול מהמנחה ולמעלהקפא.

האחרוניםקפב תירצו על פי דברי **התוספות** (ד"ה ערב) שמשנתנו נקטה ערבי 'פסחים' בלשון רבים כי עוסקת גם בפסח שני, ואם כן מקשה הגמרא שאף שבערב פסח ראשון יש חידוש באיסור אכילה מפני שאפשר לאכול מצה עשירה, הרי בפסח שני אין חידוש שהרי יכול לאכול לחם מבעוד יום[קפג], ואם כן קשה מדוע דיברה המשנה גם בפסח שני היה למשנה לומר 'ערב פסח' ולחדש את הדין רק בערב פסח ראשון, וכיון שנקטה לשון רבים ודיברה גם בפסח שני קשה 'מאי איריא' פסח שני, הרי הוא הדין בכל שאר ערבי שבתות וימים טובים[קפד].

אולם המהרא"ל צינץ והאור חדש (ד"ה מפי') תירצו, שקושיית הגמרא היא שבמקום 'ערבי פסחים' נשנה 'ערבי שבתות וימים טובים', וממילא **הבית אוצר החכמה** ודעים את החידוש שיש איסור אכילה גם בערב פסח אף שאפשר לאכול רק מצה עשירה, שהרי גם ערב פסח בכלל ערבי ימים טובים.

בכתב סופר (שו"ת, מו"ח סי' קיח) תירץ, שאף שבירושלמי נאמר שאסור לאכול מצה בערב פסח אפשר שהבבלי חולק על זהקפה, וממילא בערב פסח אפשר לאכול גם מצה ולא רק מצה עשירה ואין בערב פסח חידוש מיוחד, ולכן מקשה הגמרא מאי איריא ערבי פסחים הרי גם בשאר ערבי שבתות וימים טובים אסור לאכול, ואכן לפי הירושלמי לא קשה מאי איריא, כי אפשר שנקטה הגמרא ערבי פסחים להשמיע את החידוש הנ"ל.

מדוע אין לתרץ שבערב פסח יש חידוש שאסור לאכול מהמנחה הגם שאינו יכול לאכול קודם החשיכה

הקשה הקרבן נתנאל (תוס' ג), הרי בשאר ערבי שבתות וימים טובים אסור לאכול רק מהמנחה ולמעלה אך לפני כן מותר לאכול הגם שאפשר לקבל שבת מבעוד יום ולקדש ולאכול סעודת שבת, והיינו שהזמן שעובר משעת המנחה ועד הזמן שבו אפשר לאכול סעודת שבת [דהיינו פלג המנחהקפו] הוא מספיק בכדי שיאכל לתיאבון, ואם כן בערב פסח שאי אפשר לקדש ולאכול את המצה רק בלילה [וכדברי התוספות (ד"ה עד)] היה מקום לומר שמותר לאכול גם אחר המנחה, שהרי אף בשיעור זמן קצר יש בו כדי שיאכל לתיאבון כמו שמוכח בערבי שבתות, וצריכה המשנה להשמיע שגם בערב פסח אסור לאכול מהמנחה ולמעלהקפז.

תירץ החתם סופר (ד"ה עד), שגם בשבועות אין לקדש מבעוד יום משום שנאמר 'תמימות תהיינה' וכפי שפסק המגן אברהם (תחילת סי' תנד), וגם בסוכות אין לאכול מבעוד יום שהרי צריך לברך לישב בסוכה, וכפי שפסק **הרמ"א** (מו"ח סי' תלט ס"ג), וגם בערב שמיני עצרת אין לאכול מבעוד יום כדי שלא יצטרך לאכול בסוכהקפח, ואם נאמר שכאשר אסור לאכול מבעוד יום מותר לאכול אחר המנחה, כיצד התנא כולל יחד את כל ערבי ימים טובים שאסורים לאכול מהמנחה, אלא בהכרח שאין חילוק ואף כשאסור לאכול מבעוד יום יש איסור לאכול משעת המנחה, ואם כן אין זה חידוש מיוחד בערב פסח.

קעז. אמנם כיון שהמקשן נקט בלשונו 'אפילו' ערבי שבתות וימים טובים משמע שיש לפסח מעלה אחרת, וראה להלן [בענין 'ביאור לשון 'אפילו' בקושיית הגמרא'] שהובאו ביאורי הצל"ח בזה על פי מה שביאר כאן. **קעח. הרא"מ** הורוויץ (נמוק' ד"ה מפי') חילק שדווקא בפת עבה שיש תועלת במה ששנינו את ההלכה בפסח, שהרי רק משום שמדובר בפסח למדה הגמרא שפת עבה אין פירושה עבה ממש אלא הכוונה פת מרובה, כי בפסח אסור לעשות פת עבה, ומכל מקום הקשתה הגמרא שלשון פסח אינו מדויק כי הרי הדין כך גם בשאר ימים טובים, ועל זה תירצה שעוסקים בפסח ולכן שנינו פסח, והיינו שרק בצירוף הטעם שיש תועלת לשנות את הדין בפסח משא"כ כאן. ועוד כתב, שכאן לא שייך לומר 'תנא בפסח קאי' והוא הדין בשאר ימים טובים, כי הרי בשאר ימים טובים אין האיסור 'עד שתחשך', שאפשר לקדש מבעוד יום כדברי התוספות לעיל (ד"ה עד), ולכן מקשה הגמרא שהתנא היה צריך לשנות גם שאר ימים טובים [ובלא לומר 'עד שתחשך']. **קעט. הקשה** הברך משה (נמוק' ד"ה מפי'), מדוע תוספות לא ביארו את הגמרא לעיל גם לפי התירוץ הראשון, שמשום שעוסקים בפסח אין להתעלם משבת שתדירה כל שבוע. **קפ. ראה** ברש"י שם (ד"ה מפי') שאכן ביאר כך את שאלת הגמרא. אמנם הראשונים [תוספות רי"ד והריטב"א בשם הרמב"ן והר"ן ומהר"ם חלאווה (ד"ה מפי')] שם ביארו באופן אחר את קושיית הגמרא [הו"ד לעיל (סס) בענין 'כיצד מוכח במשנה שלאחר חצות אסור מן הדין וביאור קושיית הגמרא מאי איריא'], ולשיטתם הגמרא שואלת שנשנה גם ערבי שבתות וימים טובים שגם בהם יש את אותו דין, ואולי התוספות שלא תירצו כדברי הר"ש משאנץ למדו כשיטת הראשונים שם. **קפא. וראה** בדבריו שם שכתב, שלפי דברי התוספות (ד"ה מפי') אפשר ליישב קושיא זו. **קפב. צל"ח** (ד"ה מפי'), רעק"א (לקמן ק. נמוק' ד"ה מכלל, תו"ה קסה) וחתם סופר (ד"ה ערבי, ד"ה ובזה). **קפג. ומה** שקשה שזה עצמו חידוש שערב פסח שני אסור הגם שאינו יום טוב, עיין לעיל [בענין 'ביאור קושיית הגמרא 'מאי איריא' לפי תירוץ התוספות'] שהובאו ביאורי האחרונים ובתוכם אף הצל"ח עצמו. **קפד. בכתב סופר** (שו"ת, מו"ח סי' קיח) הקשה על תירוצם, שמתירוצי הגמרא מוכח שיש חומרא בערב פסח ולרב הונא מטעם זה רבי יוסי מודה ולרב פפא מטעם זה לרבי יהודה הוסיפו חצי שעה קודם, ולפי דברי המגן אברהם הרי ערב פסח יותר קל משאר ערבי שבתות וימים טובים. ואם תתרץ שבתירוץ הגמרא הבינה שערב פסח חמור יותר מפני שמפורש חיוב אכילת מצה בתורה [וכפי שאכן ביאר הצל"ח (ד"ה מפי')], עדיין קשה מדוע ערב פסח חמור יותר מערב סוכות שגם בו חיוב האכילה מדאורייתא. וראה לקמן [בענין 'האם יש איסור אכילה בערב סוכות ובמה שונה מערב פסח'] את ביאור החילוק בין ערב פסח לערב סוכות. **קפה. וכדברי** התוספות רי"ד אמנם כתב הכתב סופר, שמכל מקום ההלכה כהירושלמי כי הבבלי לא חלק במפורש על הירושלמי בזה. **קפו. כך** פסק בשולחן ערוך (מו"ח סי' רמו ס"ג). **קפז. לפי** תירוץ המהרא"ל צינץ והאור חדש שקושיית הגמרא היתה שנשנה ערבי ימים טובים וממילא גם פסח בכללם, אפשר ליישב גם קושיא זו. **קפח. מהרש"ל** (שו"ת, סי' סח), **לבוש** (סי' תכסח ס"ח) ומג"א (סס סק"ג). אמנם הט"ז (סס סק"ח) השיג על המהרש"ל, אך האליה רבה (סס סק"ג) והברכי יוסף (סס סק"ה) כתבו שאין השגותיו מכריעות.

אמנם הקשה הקרבן נתנאל, שלשיטות הפוסקים שגם בעוד ערבי ימים טובים אין לקדש מבעוד יום קשה קושיית **התוספות** (ד"ה מפי) מדוע לא מתרצת הגמרא שתנא בפסח קאי ולכן דיבר רק בפסח, ואין לתרץ כתירוץ התוספות שערבי שבתות תדירים ולכן צריך לשנות ערבי שבתות הגם שעוסק בפסח, כיון שכלל אין לנו ענין לשנות ערבי שבתות שהרי בהם אין את החידוש שאסור לאכול אף שאין לקדש מבעוד יום, ורק בימים טובים יש את החידוש הזה, ואם כן אפשר לומר שהתנא עסק בהלכות הפסח ולכן דיבר בפסח ולא ביום טוב אחר.

ביאור לשון 'אפילו' בקושיית הגמרא

אפילו ערבי שבתות וימים טובים נמי. מלשון 'אפילו' ערבי שבתות וימים טובים משמע שגם המקשן הבין שיש חומרא בפסח שאין בשבת ויום טוב, ולכן אומר שלא רק בערב פסח אסור אלא 'אפילו' בערב שבת ויום טוב. **הצל"ח** (ד"ה מפני) על פי מה שביאר שקושיית הגמרא היא מפסח שני שבו יכול לאכול פת מבעוד יום (הובאו דבריו לעיל), **ביארקפט**, שהמקשן סבר שיש חומרא בפסח שני שיכול לאכול לחם ויש בו חיוב אכילת מצה, אך פסח ראשון הגם שיש בו חומרא של חיוב אכילת מצה הרי יש בו גם קולא שיכול לאכול מבעוד יום רק מצה עשירה שאינה משביעה, ולכן אינו יותר חמור משבת שיש בה את החומרא שיכול לאכול פת שמשביעה מבעוד יום הגם ששייך לומר 'אפילו' משום החומרא של פסח שני, ותירצה הגמרא שגם פסח ראשון חמור משום אכילת מצה.

עוד ביארקצ, שבליל שבת או יום טוב די לאכול כזית פת אחד, אולם בליל פסח צריך לאכול כזית מצה וכזית מרור וכזית פסח, ולכן היה מקום לומר שבערבי שבתות וימים טובים אין איסור לאכול מהמנחה כי לכזית אחד יהיה לו תיאבון, אבל בליל פסח שעליו לאכול כמה כזיתים, אם יאכל מבעוד יום לא יהיה לו תיאבון לאוכלם, ולכן בפסח יותר פשוט שאסור לאכול מהמנחה ולמעלה**קצא**.

החתם סופר (ד"ה מפי) ביאר את לשון 'אפילו', שבערבי שבתות וימים טובים לא שייך הטעם שצריך לאכול מצה לתיאבון**קצב**. ועוד ביאר, שבשבתות וימים טובים כיון שיכול לאכול גם פת שנילושה בשמן ויין ודבש עם מים [באופן שמברכים עליה המוציא וברכת המזון], גם אם יאכל מבעוד יום כיון שיש בפת טעם יהיה לו תיאבון לאוכלה**קצג**, משא"כ בליל פסח שצריך לאכול בדווקא לחם עוני שלא מעורב בו כלום, אם יאכל מבעוד יום לא יהיה לו תיאבון לאכול את המצה.

אמנם בשמן רוקח (ד"ה מפי) כתב, שהמקשן סבר שפסח שוה לשבתות וימים טובים, ואין להוכיח מלשון 'אפילו' שהמקשן הבין שיש בפסח חומרא, שהרי גם לעיל (לז.) לגבי פת עבה הגמרא מקשה מאי איריא בפסח אפילו ביום טוב נמי, ושם אין שום חומרא בפסח, שהרי **התוספות** (ד"ה מפי, בתירוץ השני) **תירצו** שכאן יש מקום לטעות שהדין נאמר דווקא בפסח אבל בגמרא לגבי פת עבה אין מקום לטעות שהדין הוא רק בפסח, אם כן מוכח שאין לפסח שום מעלה ואעפ"כ הגמרא אמרה 'אפילו'.

אם כוונת הברייתא 'מן המנחה' בדווקא או הכוונה סמוך למנחה

דתניא לא יאכל אדם בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה. **התוספות** (ד"ה מן) ביארו, שבקושיא המקשן הבין שמה ששנינו בברייתא 'מן המנחה ולמעלה' אין זה בדווקא אלא כוונת הברייתא 'סמוך למנחה'. מקשים **האחרונים**קצד, מנין למקשן לומר שמן המנחה לאו דווקא והכוונה סמוך למנחה ולהקשות 'מאי איריא ערבי פסחים', אולי 'מן המנחה' בדווקא ואכן יש חילוק בין ערבי שבתות לערב פסח, שבערבי שבתות אסור רק מהמנחה ובערב פסח אסור כבר מסמוך [וכמו שאכן תירץ רב פפא].

תירצו בשבית יום טוב (ד"ה ערבי - השני) **ובברך משה** (ד"ה מאי - השני), שהמקשן סמך את דבריו על הברייתא שהובאה בהמשך הגמרא, שבה נאמר במפורש שבערבי שבתות וימים טובים אסור לאכול מתשע שעות והיינו מסמוך למנחה**קצה**.

האור חדש (ד"ה והמניח) **והשמן רוקח** (נמוס' ד"ה מן) דחו, שאין לומר שהמקשן סמך על הברייתא דלהלן שאם כן מדוע לא הקשה ממנה**קצו**. ולכן תירצו, שהמקשן הבין שבהכרח דין ערב פסח וערבי שבתות וימים טובים שוה, מפני שהטעם בכולם הוא בשביל שיהיה לו תיאבון לאכול בערב, ואם כן אין סברא לחלק ביניהם, שהרי אם בשבת די להפסיק לאכול מהמנחה כדי שיהיה לו תיאבון, אין סברא שבפסח יהיה צריך יותר זמן בשביל שיהיה לו תיאבון**קצז**, ולכן הבין שכוונת הברייתא היא גם לאותו שיעור זמן שאמרה המשנה דהיינו סמוך למנחה**קצח**.

אמנם החתם סופר (ד"ה לפ יאכל - השני) כתב, שאכן אפשר שלא כדברי התוספות אלא אף המקשן הבין ש'מן המנחה' זה בדווקא ובערבי שבתות אסור רק מתשע שעות ומחצה, ובכל אופן הקשה 'מאי איריא ערבי פסחים', שלא היה לתנא לשנות רק ערבי פסחים ולא את כל שאר ערבי שבתות וימים טובים רק בשביל לחדש תוספת איסור של חצי שעה**קצט**.

מדוע נקטו התוספות דבריהם רק בקושיית הגמרא

המהרש"א (נמוס' שם) הקשה על מה שנקטו התוספות דבריהם רק בביאור דברי המקשן, והרי גם במסקנא צריכים לבאר ש'מן המנחה' לאו דווקא, שהרי מסקנת הגמרא (להלן ק.) שתירוץ רב הונא הוא העיקר ולשיטתו כוונת הברייתא היא סמוך למנחה כפי שביארו שם **רש"י ורשב"ם** (ד"ה מלמ), ומדוע כתבו התוספות 'השתא סלקא דעתא', הרי גם במסקנא צריכים לבאר כך.

תירצו האחרוניםר, שהמקשן הבין מסברא שלשון 'מן המנחה' אינו בדווקא אלא הכוונה לסמוך למנחה, אמנם במסקנת הגמרא אין זה מכח סברא אלא מתוך הכרח, שהגמרא הביאה ברייתא שנאמר בה במפורש שהאיסור בערבי שבתות הוא מתשע שעות דהיינו סמוך למנחה, והוכיחה שאינה משובשת והיא עיקר, ולכן חייבים לומר ש'מן המנחה' שנאמר בברייתא הראשונה אינו בדווקא, אמנם ממשמעות הלשון היינו אומרים שזה בדווקא [וכפי שאכן סובר רב פפא], ולכן פירשו התוספות דבריהם רק בקושיית הגמרא.

ובשמן רוקח (נמוס' שם) הכריח שבמסקנא הלשון 'מן המנחה' הוא בדווקא, שהרי מר זוטרא רצה לומר שהברייתא השניה [שנאמר בה תשע שעות] משובשת, ואם הבינה הגמרא שיש מקום לומר ש'מן המנחה' הוא לאו דווקא מדוע יש צורך לשבש את הברייתא השניה, נאמר ש'מן המנחה' הוא לאו דווקא, אלא הכוונה 'סמוך' דהיינו תשע שעות ואין סתירה כלל בין הברייתות, אלא בהכרח שסבר שמשמעות הלשון 'מן המנחה' זה בדווקא והעדיף לשבש את הברייתא השניה כמו שפירשו התוספות לקמן (ק. ד"ה דילמא).

מדוע לא הקשו מהברייתא השניה שבה נאמר במפורש לא יאכל אדם בערב שבת וימים טובים 'מתשע שעות ולמעלה'

שם. הגמרא מביאה בהמשך ברייתא ששנינו בה במפורש שאיסור אכילה בערב שבת הוא מתשע שעות דהיינו סמוך למנחה, וצריך להבין מדוע המקשן הקשה מברייתא שנאמר בה 'מן המנחה' ולמעלה, שאפשר לתרץ ולומר שמן המנחה בדווקא ובערב שבת אסור רק מתשע שעות ומחצה, ולא הקשה מברייתא מפורשת שהאיסור הוא מתשע שעות כמו בערב פסח. ומצינו בענין זה כמה דוכים בדברי האחרונים:

השמן רוקח והשדה יצחק (נמוס' ד"ה מן) הוכיחו מקושיא זו שהמקשן באמת לא ידע מהברייתא השניה, שאם היה יודע ודאי היה מקשה ממנה. אולם **השביתת יום טוב** (ד"ה ערבי - השני) **והאור חדש** (נמוס' שם) ביארו, שכיון שהמקשן סבר שלשון 'מן המנחה' אינו בדווקא, לכן אין הבדל בין הברייתות ואף שידע מהברייתא השניה לא ראה צורך להקשות ממנה.

אמנם הצל"ח (ד"ה ונערנ) רצה ליישב שהמקשן לא הקשה מהברייתא השניה כיון שלא נשנתה על ידי רבי חייא ורבי אושעיא, וכפי שמשמע בגמרא אכן ברייתא זו לא נשנתה אצל רבי חייא ורבי אושעיא, **התוספות לקמן** (ק. ד"ה דילמא) לא היו צריכים להביא טעם מדוע מר זוטרא טען שברייתא זו משובשת, שהרי זה כלל ידוע שכל ברייתא שלא נשנית אצל רבי חייא ורבי אושעיא לא סומכים עליה ולא מקשים ממנה (חולין קמח.)**רא**.

קפט. הצל"ח הקשה, שאם המקשן הבין שערב פסח יותר חמור מערבי שבתות וימים טובים, מדוע רב הונא בתירוצו הוצרך לומר שרבי יוסי מודה משום חיוב אכילת מצה, הרי המקשן כבר אמר שיש חומרא בפסח, ויתרץ רב הונא שאותה חומרא של המקשן גורמת שרבי יוסי מודה. **קצ. שני** הביאורים כאן הם כהמשך לשני הביאורים שביאר הצל"ח [והובאו לעיל בענין 'ביאור קושיית הגמרא אף שאיסור אכילה בערבי שבתות וימים טובים היא רק דעת רבי יהודה'] להסביר את קושיית הגמרא שהקשתה מרבי יהודה אף שרבי יוסי חולק בזה. **קצא. וביאר** שאין להקשות שאם המקשן ידע חומרא זו מדוע לא אמר שרבי יוסי מודה בפסח מטעם החומרא הזו, כיון שלרבי יוסי בערב שבת מותר לאכול עד החשיכה הגם שיכול לאכול עד החשיכה גם כמה כזיתים ולא חשש שלא תהא אכילת השבת לתיאבון, ואין סברא שבערב פסח משום שצריך לאכול עוד שני כזיתים יהיה אסור לו לאכול שלש שעות קודם החשיכה. **קצב. ולדברי** החתם סופר אין זה תירוץ הגמרא, שבחידושיו (ד"ה עד, והוכח לעיל בענין 'טעם האיסור לאכול בערב פסח הוא כדי שיאכל מצה למיצתן' וכו') ביאר שבתירוץ הגמרא מדברת מצד שאם יאכל מבעוד יום, יאכל את המצה בלילה אכילה גסה ולא יצא ידי חובתו. **קצג. וכמאמר** הגמרא (עירובין פג: מגילה ז:) 'רווחא לבסימא שכיח'. **קצד. שבית** יום טוב (ד"ה ערבי - השני), אור חדש (ד"ה והמניח), שמן רוקח (נמוס' ד"ה מן) וברך משה (ד"ה מאי - השני). **קצה. והוכיח** השביתת יום טוב שהמקשן סמך על הברייתא, שהרי כשרב פפא תירץ ש'מן המנחה' זה בדווקא מיד הקשה עליו מהברייתא. ועוד, שאם לא נאמר שהמקשן הבין ש'מן המנחה' זה לאו דווקא, יהיה קשה מדוע לא הקשה סתירה בברייתות. **קצו. וראה** בסמוך מה שביארו האחרונים מדוע לא הקשה מהברייתא השניה. **קצז. אמנם** ראה להלן [בענין 'מה הטעם בתוספת חצי שעה איסור בערב הפסח'] כמה יישובים על קושיא זו. **קצח. וביאר** החתם סופר (ד"ה לפ יאכל - השני) שכוונת הברייתא 'מן המנחה' מזמן איסור אכילה שקודם תפילת המנחה, שהוא מזמן סמוך למנחה. **קצט. אמנם** כתב, שעל קושיא זו אכן אפשר לתרץ 'תנא בפסח קאי' ולכן שנה את דין הפסח, ואכן זהו תירוצו של רב פפא, אלא שרב הונא לשיטתו לעיל (לז.) בפת עבה שביאר ביאור אחר ולא סבר את התירוץ ש'תנא בפסח קאי'. **ר. שבית** יום טוב (שם), אור חדש, שמן רוקח, שדה יצחק (גיליונות) ושלמי תודה (נמוס' ד"ה מן). **רא. אך** בתוספות הר"ש משאנץ (לקמן ק. ד"ה דילמא) הגם

וביאר הצל"ח, שהמקשן הקשה בדווקא מהברייתא שנאמר בה 'מן המנחה ולמעלה', כדי שלא נתרץ שהמשנה מדברת בדווקא בערבי פסחים כי באה לחדש שבערב פסח כשמגיע זמן האיסור צריך אפילו להפסיק אכילתו ודין זה דווקא בערב פסח אבל בערבי שבתות מפסיקים רק בחשיכה [כמו שמבארים התוספות לקמן (ק. ד"ה מיץ)], ולכן הביא המקשן מהברייתא שנאמר בה 'לא יאכל מן המנחה ולמעלה', והיינו שלכך נקטה המשנה את זמן המנחה ולא מסמוך למנחה, כדי להורות חידוש, שגם בזמן המנחה אין חיוב להפסיק האכילה אלא רק אסור להתחיליב, ומתוך חידוש זה שהשמיעה הברייתא נבין שהלשון 'לא יאכל' פירושו תחילת אכילה, ואם כן גם במשנה פירושו תחילת אכילה, ולכן אין לתרץ שהמשנה באה לומר שבערב פסח צריך אפילו להפסיק מסמוך למנחה, שהרי הלשון לא יאכל מורה על תחילת אכילה ולא על הפסקה.

בימות החורף מהמנחה ולמעלה הזמן קצר ובימות הקיץ הזמן ארוך

שם. החתם סופר (ד"ה סמוך) הקשה, הרי האיסור לאכול בערב שבת מן המנחה הוא כדי לאכול בלילה לתיאבון, ואם בערבי שבתות בימות החורף שהיום קצר ומזמן המנחה עד הערב יש רק שתי שעות די בזה בשביל שיאכל לתיאבון, מדוע אסור גם בימות הקיץ לאכול מן המנחה, הרי בימות הקיץ מזמן המנחה יש אפילו שש שעות עד הערב, והיה לחכמים לקבוע איסור אכילה לזמן קבוע קודם הלילה שהוא שיעור הנצרך כדי שיאכל לתיאבון. ותירץ, שלא רצו חכמים לקבוע זמן חדש לאיסור אכילה ולכן אסרו דווקא מזמן מנחה קטנה, שבזמן מנחה קטנה גם בימות החול אסור לאכול אם עוד לא התפלל, ובערב שבת אסרו חכמים לאכול מאותה שעה אפילו אם כבר התפללויג. עוד תירץ, שלפי מה שכתבו התוספות (ד"ה עד) שבערבי שבתות לא נאמר 'עד שתחשך' מפני שאפשר לקדש ולאכול מבעוד יום, אפשר לומר שזמן סעודת הערב של האנשים היא בזמן אחד בין בקיץ ובין בחורף, אלא שבקיץ שהיום ארוך הזמן הוא קודם החשיכה ובחורף שהיום קצר הזמן הוא אחר החשיכה, ולכן רבנן קבעו זמן אחד לחורף ולקיץ ולא חששו לאורך היום.

ועוד תירץ (סוף ד"ה עד), שאם יאכל בתוך הזמן הקצר שבימות החורף הוא יקוץ באכילה בלילה ולא ירצה לאכול כלל, וזה שיעור זמן שחייבים לימנע בו מעיקר הדין, אך אם יאכל בתוך הזמן הארוך שמסמוך למנחה בימות הקיץ אמנם הוא לא יקוץ באכילה אבל עדיין לא יאכל לתיאבון כל כך, ולכן יש הידור לימנע מאכילה גם בימות הקיץ שמסמוך למנחה יש זמן ארוך עד שבת, אמנם כיון שהתקנה היתה לפי עיקר הדין היה די לימנע מאכילה כמו בימות החורף, אלא כיון שיש בזה הידור מצוה השאירו את אותה תקנה שלא לאכול מסמוך למנחה גם בימות הקיץ כדי לקיים את ההידור.

במה שונה חיוב אכילת מצה מחיוב אכילה בשבתות וימים טובים

אוצר החכמה 19/06/2018

אבל בערב הפסח משום חיובא דמצה מודה. הקשו **בתוספות רי"ד** (ד"ה נערב, וכן נפסקיו ד"ה ומקשה) **ובחידושי רבינו דוד** (ד"ה מיץ), מה החילוק בין פסח לשבת, הרי גם בשבת יש מצות שלש סעודות, ומדוע מודה רבי יוסי רק בערב פסח. ותירץ התוספות רי"ד, שבשבת אין מצות עשה מפורשת כמו שיש במצות אכילת מצה, וכל החיוב בשבת רק מדרבנן ומדברי קבלה שנאמר (ישעיה נח יג) 'וקראת לשבת עונג'.

אמנם נחלקו בזה **הראשונים** אם חיוב אכילת פת בשבתות וימים טובים מדאורייתא או מדרבנניד, ולסוברים שחיוב אכילה מדאורייתא הקושיא במקומה עומדת, מדוע רבי יוסי מודה רק בערב הפסח משום חיוב מצה, הרי גם בשבתות וימים טובים יש חיוב אכילת פת. וכן הקשה **הר"ן** (מילוזיס, ד"ה מיכן) שגם מצות עונג שבת היא מדאורייתא.

וביארו הר"ן ורבינו דוד (שם), שחיוב אכילה בשבתות וימים טובים הוא כדי להתענג וליהנות בשבת ובחג, ואכן אם אין האכילה בשבילו תענוג אינו חייב לאכוליה, אבל אכילת מצה היא חיוב אכילה בלבד, ואף אם אינו נהנה מהאכילה חייב לאכול, ורק שלא תהיה אכילה גסה שהיא אינה נחשבת אכילה, ולכן בערב הפסח מודה רבי יוסי שאסור לאכול כדי שיוכל לקיים את המצוה שמוטלת עליו בערב, ובערבי שבתות וימים טובים רבי יהודה סובר שאסור לאכול כדי שיכנס לשבת תאב לאכילה, אמנם רבי יוסי סובר שאינו צריך להכין את עצמו לכך, אלא אם כשמגיעה השבת האכילה היא תענוג בשבילו הרי הוא מחויב ואם לא אינו חייב לאכוליו.

הצל"ח (סוף ד"ה מיכן) כתב, אף ששני החיובים הם מדאורייתא חיוב אכילת מצה יותר חמור מחיוב אכילת פת בשבתי, ולכן רבי יוסי מודה בערב פסח. **האחרוניים**יז תירצו, שבשבתות וימים טובים גם אם אינו יכול לאכול את הסעודה בלילה יכול להשלים ביוים, משא"כ בפסח חייב לאכול בלילה הזה דווקא ואין לזה תשלומים, ולכן רבי יוסי מודה דווקא בפסחי.

האם יש איסור אכילה בערב סוכות ובמה שונה מערב פסח

שם. הירושלמי בסוכה (פ"ג ה"ז) הסתפק אם גם בערב סוכות אסור לאכול כדי שיאכל בערב לתיאבון כמו במצה או לא. **והכתב סופר** (שו"ת, או"ח סי' קיח ד"ה והנה) **והנאם יהודה** (מובא בפסיפס זקניס, ד"ה מיכן בכתורה) הביאו ראיה, ממה שהגמרא אומרת שרבי יוסי מודה בערב פסח ולא הזכירה גם ערב סוכות, וכן **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) **והשלחן ערוך** (סי' תעו ס"ו) פסקו בערב פסח שאין לאכול משעה עשירית, אולם בהלכות סוכה לא הזכירו כלום, משמע שבערב סוכות אין איסור לאכול מבעוד יום. והוסיף הנאם יהודה, שבברייתא מדובר בערבי ימים טובים ובכללם גם ערב סוכות, ועל זה אמר רבי יוסי שאוכל עד שתחשך. ולפי"ז צריך להבין מדוע שונה הדין בערב סוכות שאין איסור לאכול מבעוד יום מערב פסח, והרי חובת האכילה בליל יו"ט ראשון של סוכות נלמדת בגזרה שוה מחיוב אכילת מצה (סוכה כז.).

וביאר הכתב סופר, שיש חילוק בין חיוב שנאמר במפורש לבין חיוב הנלמד בהיקשיא, ולכן במצה שהחיוב בה מפורש החמירו ואסרו לאכול מבעוד יום משא"כ בסוכה. ועוד ביאר, שדווקא בערב פסח רבי יוסי מודה מפני שבלילה אוכל 'לחם עוני', ואם יאכל מבעוד יום לא יערב לו לאכול את המצה, אך בסוכות שיכול לאכול בלילה פת שנילושה בשמן ויין או דבש [באופן שעדיין ברכתה המוציא], בזה יש סברא שגם אם יאכל מבעוד יום יהיה לו תיאבון לאכול בערב מפני ש'רווחא לבסימא שכיח'ריג.

בנאם יהודה (שם) ביאר, שבפסח העיקר הוא החיוב אכילה כמו שנאמר (שמות יג יח) 'בערב תאכלו מצות', אמנם בסוכות עיקר החיוב הוא הישיבה בסוכה, אלא שלמדים מפסח שחייבים לאכול כזית פת, אך כיון שאין זה עיקר החיוב לא הצריכו שיאכלה לתיאבוניז.

אמנם הרמ"א (או"ח סי' תרלט ס"ג) פסק, שאסור לאכול בערב סוכות מחצותיז. והקשו **האחרוניים**יח, אם כן גם לרבי יוסי עדיין קשה 'מאי איריא ערבי פסחים', הרי גם בערב סוכות אסור לאכול בערב החג כיון שיש חיוב דאורייתא לאכול פת כמו בפסח.

ותירצו המהרא"ל צינץ (ד"ה מיכן) **והכתב סופר** (שם), שעל זה אפשר לתרץ 'תנא בפסח קאי' וכיון שעוסק בפסח נקט דווקא 'ערבי פסחים', וכפי שכתב כדברי התוספות לבאר מדוע מר זוטרא אמר שהברייתא משובשת, הוסיף עוד שברייתא זו לא נשנית אצל רבי חייא ורבי אושעיא [ומשמע קצת שצריכים את שני הטעמים]. **רב. שאם** היו נוקטים סמוך למנחה היינו יכולים לומר שרק אז אסור להתחיל בלבד ואין חיוב להפסיק, אך מזמן המנחה עצמה יש גם חיוב להפסיק. **רג. וכתב** שזה דווקא לפי מי שסובר שהמשנה דיברה בזמן מנחה קטנה [הגמרא מסתפקת בזה לקמן (קו.)]. ובמקום אחר (סוף ד"ה עד) הוכיח מקושיא זו, שחכמים רצו לקבוע את זמן האיסור בזמנים מסוימים, ולכן קבעו בזמן מנחה קטנה או מנחה גדולה, ויישב בזה מדוע בערב סוכות אסרו מחצות [ראה להלן בסמוך]. **רד. ראה** ברשב"א (שו"ת, ח"ו סי' תריד) בדעת הרמב"ם ובר"ן בסוכה (על הרי"ף, ס. ד"ה ר"ח) שסוברים שיש חיוב מן התורה, וראה בתלמידי רבינו יונה (ברכות מט:) הביאם המגן אברהם (סי' קפח סק"ט). **רה. והביא** רבינו דוד, 'כדרך שאמרו האיסטניסים פטורים משלש סעודות' [והעיר המהדיר שלא מצא בגמרא כן ואולי כוונתו שאמרו הגאונים, כפי שכתב המגיד משנה (שבת פ"ל ה"ט) על דברי הרמב"ם שפטר חולה משלש סעודות שמקורו הוא מהגאונים]. **רו. וכעין** זה תירץ בכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' קיח), וביאר, שבפסח שיש חיוב גמור של אכילה, צריך לאכול כמה שיותר מוקדם מצד זריזים מקדימים ולכן אסור לאכול מבעוד יום, אך בשבת ויום טוב שחיוב האכילה רק מצד תענוג יכול לאחר את האכילה עד זמן שבו יוכל לאכול, ולכן מותר לאכול מבעוד יום. **רז. ולא** ביאר מה החומרא באכילת מצה, ובכתב סופר (שם) הביא שהצל"ח נדחק לבאר שחיוב אכילת מצה מפורש יותר. **רח. אברהם** יגל (ד"ה משום), מצפה איתן (ד"ה ה"מ), חתם סופר (ד"ה עד). **רט. כמו** שכתבו התוספות לקמן (קמ. ד"ה ובקידושין), וכן פסק הרמ"א (או"ח סי' רלו ס"ו) לגבי שבת שיאכל שלש סעודות ביום, ובמגן אברהם (סי' תקכט סק"ב) לגבי יום טוב שיאכל שתי סעודות ביום. **רי. והמהרא"ל** צינץ (ד"ה מיכן) דייק זאת בלשון הגמרא, שהגמרא בתירוץ חוזרת שוב על דברי רבי יוסי ולכאורה מיותר, והיתה צריכה לומר שמשנתנו כרבי יוסי ומודה בערב פסח ולמה האריכה, אלא שבאה לדקדק מלשונו של רבי יוסי שאמר 'אוכל והולך עד שתחשך' ומשמע שכשחשכה מפסיק לאכול, והיינו משום שבליל שבת אינו חייב לאכול אלא יכול לדחות את הסעודה למחר, וזה דווקא בשבתות וימים טובים אך בפסח חייב לאכול בלילה, והיינו שכל דברי רבי יוסי הם דווקא היכן שיכול להפסיק כשחשכה אבל בפסח שחייב לאכול אחרי שתחשך רבי יוסי לא דיבר. **ריא. עיין** בדבריו שהביא כמה מקורות לזה. **ריב. וכעין** זה ביאר הצל"ח לקמן (קמ. ד"ה שמע), הובא בהערה הסמוכה. ובכתב סופר ביאר שזו כוונת רב הונא שרבי יוסי מודה משום 'חיובא דמצה' והיינו כי זה לחם עוני [וראה בדבריו שם אריכות דברים בענין זה]. **ריג. כתב** זאת לפירוש הרשב"ם (ד"ה לפ יפלג) שאיסור האכילה הוא הידור מצוה כדי שיאכל מצה לתיאבון, אמנם בסוף דבריו (ד"ה ובזה) הקשה שהרי אם יאכל סמוך ללילה יש לחוש שיבוא לאכול את הכזית פת באכילה גסה ולא יצא ידי חובת המצוה. ותירץ לפי סברת הצל"ח לקמן (שם) שבסוכות יכול לאכול את הפת בתבלין ובמיני מתיקה ובזה אפשר לומר 'רווחא לבסימא שכיח'. ואף הצל"ח כתב שם שלפי"ז אין לדמות ערב סוכות לערב פסח לגבי איסור האכילה. **ריד. הקשה** המגן אברהם (שם ס"ק יג), שבפסח השלחן ערוך פסק שאסור לאכול משעה עשירית והרמ"א לא חלק שאסור לאכול מחצות, ומדוע בסוכות מחמיר לאסור מחצות. וביאר, שבערב פסח יכול לאכול רק מצה עשירה משא"כ בערב סוכות יכול לאכול גם לחם שהוא יותר משביע ויש יותר לחשוש שלא יהא לו תיאבון לאכילת הכזית בסוכה. וביארו החתם סופר (ד"ה עד, ד"ה והנה), הכתב סופר (שם ד"ה ויש) והבן איש חי (שנה ראשונה פרי המזוגו ס"ג), שבסוכות אוכל מיד בתחילת הלילה משא"כ בפסח שיש קריאת ההגדה והסדר, ולכן בסוכות חשש הרמ"א לשיטת המחמירים מחצות. והחתם סופר הוסיף לבאר, שאין להקשות וכי בשביל שעה אחת שקורא ההגדה הקדימו את זמן האיסור בשלש שעות משעה עשירית לחצות, כיון שרבנן קבעו את זמן האיסור בשעה מסוימת או מנחה קטנה או מנחה גדולה, ואם יש סיבה להקדים יותר מזמן מנחה קטנה כבר העמידו את האיסור בזמן מנחה גדולה. **ריו. המהרא"ל** צינץ (ד"ה מיכן), החתם סופר (ד"ה מיכן) והכתב סופר (שם).

שתוספות (ד"ה מלא) הקשו מדוע הגמרא לא תירצה כך, וכאן לא שייך תירוץ התוספות שערבי שבתות תדירים ואין להתעלם מהם אף אם עוסקים בפסחים, שהרי כאן הקושיא היא רק מיום טוב אחד וכיון שעוסקים בפסח מובן שדיברו בפסח ולא בסוכות. והוסיף הכתב סופר, שגם התירוץ השני של תוספות שאם יש מקום לטעות לא אומרים 'תנא בפסח קאי' לא שייך כאן, מפני שכאן החיוב בסוכה נלמד ממצה ולא שייך לטעות ולומר שדווקא בפסח אסור לאכול מבעוד יום משום חיוב אכילת מצה[ריט].

עוד תירץ הכתב סופר, שבערב פסח יש יותר חידוש שאסור לאכול מבעוד יום, שבפסח יש חיוב לומר הגדה והלל לפני אכילת מצה והאכילה שמבעוד יום אינה סמוכה כל כך לאכילת המצה ואם כן אין לחשוש כל כך שיאכל שלא לתיאבון. משא"כ בסוכות שאוכל מיד בתחילת הלילה שהרי זריזים מקדימים.

אוצר החכמה

מה הטעם בתוספת חצי שעה איסור בערב הפסח

התם בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה הוא דאסיר סמוך למנחה שרי, אבל בערב הפסח אפילו סמוך למנחה נמי אסור.

הקשו **האחרונים**[ריז], כיון שטעם האיסור לאכול מן המנחה ולמעלה הוא כדי שיאכל בערב לתיאבון, מדוע יש חילוק בזמן איסור האכילה בין ערב פסח לערב שבת, הרי גם בערב שבת אסור לאכול כדי שיאכל בלילה את סעודת השבת לתיאבון, ואם בשביל שיאכל לתיאבון די במה שאסור לאכול מן המנחה, מדוע בערב הפסח הוסיפו איסור לאכול חצי שעה קודם, ואפילו אם ערב פסח חמור יותר אין צורך בתוספת הזמן בשביל התיאבון. ותירצו בכמה אופנים וכדלהלן:

א. המהרא"ל צינץ (ד"ה ר"פ) תירץ, שבערב פסח הוסיפו לאסור חצי שעה קודם כדי לעשות היכר שפסח חמור משבת, וחיוב אכילת מצה עדיף מחיוב סעודות שבת, ויש בזה נפקא מינה שאם ערב פסח חל בשבת ולא אכל סעודה שלישית עד שעה עשירית, שוב אינו אוכל ומבטל את הסעודה השלישית בשביל שיאכל מצה לתיאבון שהיא יותר חשובה ממצוות האכילה בשבתות[ריח].

ב. הבנין שלמה (ממן ומלה פ"ו ה"ג) תירץ, שאכן בשביל לאכול לתיאבון די באיסור לאכול מזמן המנחה, אמנם בערב פסח יש חשש שיבוא לאכול את המצה אכילה גסה ואז לא יצא ידי חובת אכילת מצה מן התורה, ולכן האיסור לאכול מזמן המנחה הוא איסור מן התורה, ובאו חכמים והוסיפו עוד חצי שעה כי אנשים יכולים לטעות בחצי שעה, אולם בשבת טעם האיסור הוא רק כדי שיאכל בערב לתיאבון[ריט] וזהו רק חשש מדרבנן, ולכן לא הוסיפו לאסור עוד חצי שעה.

ג. הפני שלמה (נמוס' ד"ה מן) **והמקראי קודש** (פסח מ"ג סי' כז, ונהר נהרי ד"ה רב פפא) תירצו, שהוספת החצי שעה אינה בשביל התיאבון שלזה די מהמנחה ולמעלה, אלא שעדיין יש חשש שיתחיל קודם המנחה וימשך עד סמוך לערב, רק שחשש זה לא מצוי כל כך ולכן בשבתות וימים טובים לא חששו לזה, אבל בפסח משום החומרא של חיוב מצה חששו גם למה שלא מצוי כל כך.

ד. עוד תירץ **המקראי קודש** (שם) על פי מה שהביא בשם **גליוני הש"ס** לגבי ערבי שבתות, שאין הטעם שאסרו מזמן המנחה ולמעלה משום שזה הזמן שנצרך בשביל שיוכל לאכול לתיאבון בלילה, אלא שלא חייבו אותו לימנע קודם זמן המנחה כיון שרק מזמן המנחה חלה עליו קדושת השבת וחל גם החיוב לאכול סעודת שבת לתיאבון. ולפי"ז תירץ, שאכן בשביל שיאכל לתיאבון צריכים לאסור מסמוך למנחה, אלא שלענין שבת עדיין לא חלה קדושת שבת, אבל בערב פסח אין המניעה משום קדושת היום טוב אלא משום החומרא של חיוב אכילת מצה לתיאבון, ולכן אסרו לאכול מסמוך למנחה כדי שיאכל לתיאבון.

מדוע לשבש את הברייתא הזו ולא את הברייתא הראשונה

דילמא משבשתא היא. רב פפא תירץ את קושיית הגמרא ממה ששנינו בברייתא שבערבי שבתות אסור 'מן המנחה ולמעלה', שבערבי שבתות אסור דווקא מן המנחה ובערבי פסחים אסור מסמוך למנחה, והגמרא הקשתה על תירוצו מברייתא אחרת שבה נאמר שהאיסור בערבי שבתות 'מתשע שעות ולמעלה' והיינו מסמוך למנחה, ודחתה הגמרא שאולי הברייתא הזו משובשת. והקשו **הראשונים**[א], מדוע שנאמר שהברייתא הזו משובשת ולא הברייתא הראשונה שממנה הקשתה הגמרא בתחילה[ב].

המהרא"ל צינץ (נתע"י ד"ה מסכתמא) מבאר **שרש"י** בא ליישב קושיא זו במה שפירש שהברייתא היתה צריכה לומר 'מתשע שעות ומחצה ואילך', והיינו שאפשר לומר שהברייתא השניה משובשת ונשמטה בה התיבה 'ומחצה' שזהו שיבוש קל, אבל זה אין לומר שהברייתא הראשונה משובשת במה שאמרה 'מן המנחה' והיה לה לומר תיבות אחרות כגון תשע שעות או סמוך למנחה.

והתוספות (ד"ה דילמא) ביארו, שהעדיפה הגמרא לומר שהברייתא השניה משובשת ולא הראשונה, כיון שלפי הברייתא הראשונה המשנה יכולה להתפרש לכל השיטות גם לרבי יהודה וגם לרבי יוסי, והיינו שלפי הברייתא השניה ששנינו בה שבערבי שבתות אסור 'מתשע שעות' ודין ערב שבת כדין ערב פסח, המשנה חייבת להתפרש רק כרבי יוסי וכפי שתירץ רב הונא שרבי יוסי מודה בערב פסח וזהו החידוש במשנה ולכן דיברה בערבי פסחים ולא בשאר ערבי שבתות וימים טובים, אמנם לפי הברייתא הראשונה שנאמר בה 'מן המנחה' המשנה יכולה להתפרש גם כרבי יהודה, שאפשר לתרץ כדברי רב פפא שבערבי פסחים האיסור מסמוך למנחה ובערבי שבתות וימים טובים האיסור הוא רק 'מן המנחה', ולכן העדיפו לומר שהברייתא השניה משובשת ולא הראשונה.

בתוספות רבינו פרץ (לעיל נט: ד"ה מלמן)[ג] ביאר, שהגמרא אומרת שהברייתא השניה משובשת מפני שיש כנגדה גם ברייתא וגם משנה, שבברייתא הראשונה כתוב שאסור רק משעת המנחה ומשמע שסמוך למנחה מותר לאכול, ובמשנה נאמר שהאיסור בערבי פסחים מסמוך למנחה ומשמע שבשאר ערבי שבתות וימים טובים אין איסור לאכול מסמוך למנחה, ואין לומר שהמשנה כרבי יוסי שמודה שבשאר ערבי שבתות מותר כי מסתמא המשנה היא לדברי הכל.

המהרש"א (נמוס' שם) מבאר, שהתוספות הוצרכו לבאר טעם לשבש את הברייתא השניה, מפני שבלי טעם זה לא היינו משבשים את הברייתא, כיון שאפשר לקיימה שאכן האיסור בערבי שבתות הוא מסמוך למנחה, ולפרש שגם הברייתא הראשונה כוונתה לומר מסמוך למנחה, וכפי שמפרשים [רש"י ורשב"ם (ד"ה אלא אפילו מתוכמא)] לפי המסקנא שתירוץ רב הונא הוא העיקר. **ובהלכות עולם** (הו"ד במהרם"ח מרזן קונן על יד מות ז) ביאר, שהמהרש"א בא לפרש מדוע תוספות לא פירשו כתוספות רבינו פרץ[ד], והיינו שבלי הטעם שאמרו שלפי הברייתא הראשונה המשנה מתפרשת לכל הדעות, היה אפשר לקיים את הברייתא השניה ולפרש ש'מן המנחה' שנאמר בברייתא הראשונה הכוונה 'סמוך למנחה' והמשנה היא כרבי יוסי וכפי שמפרשים למסקנא, ולא היינו חוששים לטעמים שהביא תוספות רבינו פרץ ורק בשביל להעמיד שהמשנה היא גם לרבי יהודה העדיפו לומר שהברייתא הראשונה משובשת.

אם לרב פפא המשנה גם כרבי יוסי

שם. כתבו **האחרונים**, שמדברי **התוספות** (שם) שלפי הברייתא הראשונה שנאמר בה 'מן המנחה ולמעלה' המשנה מתפרשת לפי כל השיטות והיינו גם לרבי יוסי, משמע שרב פפא שתירץ את המשנה לשיטת רבי יהודה יסבור שהמשנה מתפרשת גם כשיטת רבי יוסי, וכפי שתירץ רב הונא שרבי יוסי אף שמתיר בערבי שבתות מודה שאסור בערב הפסח. **ובברך משה** (ד"ה ולרב) **ובראש הכרמל** (נמוס' שם) הוכיחו כן מלשון רב פפא בתירוצו 'אפילו תימא רבי יהודה' וכו', ומלשון אפילו משמע שבא לומר שהמשנה היא לא רק כרבי יוסי אלא אפילו כרבי יהודה.

הקשה הקהלת יעקב (על הרמב"ם, שגגת פכ"ט הי"ג), אם רב פפא סובר שהמשנה גם כרבי יוסי מדוע כשהגמרא הוכיחה מרב פנחס שהברייתא הזו אינה משובשת, הגמרא אומרת 'אי הכי קשיא', והיינו שקשה על רב פפא שתירץ שבערבי שבתות האיסור רק מזמן המנחה ובברייתא הזו נאמר שהאיסור כבר מתשע שעות, ומה הקושיא הרי גם רב פפא סובר שהמשנה היא כרבי יוסי אלא רק רצה לומר שהמשנה גם כרבי יהודה, אבל אם אי אפשר להעמיד כרבי

ריט. אולם החתם סופר (שם) רצה לדחות, שיש לחלק בין פסח לסוכות שבפסח אוכל 'לחם עוני' ובסוכות אוכל פת שיכול ללוש אותה בשמן ויין או דבש ו'רווחא לבסימא שכיח' [וכפי שהובא לעיל מהצל"ח והכתב סופר], וכיון שאפשר לטעות לא אומרים 'תנא בפסח קאי'. אך ביאר שלא היינו טועים בזה, כי לעומת החומרא שיש בפסח שאוכל בערב לחם עוני יש בו קולא שיכול לאכול מבעוד יום רק מצה עשירה או פירות ואין זה משביע כמו לחם וכמו שכתב המגן אברהם, ולכן אין בו חומרא כלפי סוכות ושקולים הם. **ריז. מהרא"ל** צינץ (ד"ה ר"פ), **בנין שלמה** (קלוגר, ממן ומלה פ"ו ה"ג), **פני שלמה** (נמוס' ד"ה מן) **והר צבי** (ד"ה רב פפא, ומקראי קודש פסח מ"ג סי' מ). **ריח. אך** סיים דבריו שצריך עיון [וכוונתו שצ"ע לדינא אם לבטל סעודה שלישית משום זה, אמנם עיין לעיל בענין 'ביאור גירסת 'ערבי פסחים'' בדברי קול הרמ"ז שהביא מהזוהר שבשבת זו אין חיוב סעודה שלישית כלל]. **ריט. שאין** חשש בשבת שיאכל אכילה גסה, שהרי מי שאכילתו אכילה גסה פטור בכלל מסעודת שבת [ראה לעיל בענין 'במה שונה חיוב אכילת מצה מחיוב אכילה בשבתות וימים טובים', ובהערה שם]. **א. תוספות** רבינו פרץ, ותוספות חכמי אנגליה (לעיל נט: ד"ה מלמן). וכן משמע ממה שביארו התוספות ותוספות ר"ש משאנץ ותוספות הרא"ש ור"ן (מידושים, ד"ה דילמא). **ב. תוספות** חכמי אנגליה (שם) ביארו, שכך היא דרך הגמרא. עוד הביאו את פירוש **רשב"ם** (ד"ה דילמא, בפירוש השני) שפירש כוונת הגמרא שהברייתא משובשת ויש לשנות 'מן המנחה' במקום 'תשע שעות', ופירשו דבריו שלומר תשע שעות הרי זה אריכות לשון ועדיף לשנות מן המנחה. ומשמע מדבריהם שמתרצים בזה מדוע הברייתא הזו משובשת ולא הראשונה. **ג. וכן** משמע בשאר הראשונים הנ"ל, אלא שביארו בקצרה. **ד. פירוש** דבריו, שהגם שאפשר לומר שמשנתנו כרבי יוסי [וכן ש'מן המנחה' שבברייתא זה לאו דווקא כמו שמבואר מדברי רב הונא לעיל] אבל ודאי שהמשמעות הפשוטה בדברי המשנה והברייתא היא שבערבי שבתות אין איסור סמוך למנחה, ולכן העדפנו לשבש את הברייתא השניה בלי להידחק. **ה. כתב** שם שלא פירשו כדברי המרדכי וכוונתו לתוספות שנמצאים במרדכי על ערבי פסחים שהם מרבינו פרץ. **ו. קהלת** יעקב (על הרמב"ם, שגגת פכ"ט הי"ג), ראש הכרמל, ויד דוד (נמוס' שם).

יהודה עדיין נוכל להעמיד את המשנה כרבי יוסי ומדוע קשה על רב פפא. ועוד הקשה, שהגמרא להלן מקשה על רב הונא ממה שמצאנו שרבי יוסי חולק גם בערב פסח, ומדוע זו קושיא רק על רב הונא הרי גם רב פפא סובר שרבי יוסי מודה בערב פסח[ז].

על הקושיא האחרונה תירץ **היד דוד** (נמוס' שם), שהמקשן שסבר שרבי יוסי חולק בערב פסח לא הקשה על רב פפא, כי אין הכרח שרב פפא סובר שרבי יוסי מודה, ולכן המקשן סבר שגם רב פפא סובר כמותו ולפחות אינו יכול להקשות עליו כי אולי אכן סובר כמותו, אמנם לפי תירוץ הגמרא שרבי יוסי חולק בערב פסח רק בדין הפסקה אבל אין הכרח שרבי יוסי חולק באיסור להתחיל לאכול בערב פסח, אפשר לומר שרב פפא סובר שהמשנה היא גם כרבי יוסי ויתרץ כתירוץ הגמרא.

כיצד מקשים על רב הונא מדברי האמוראים הרי יכול לחלוק על דבריהם ולרב הונא מי ניחא והאמר רבי ירמיה אמר רבי יוחנן וכו'. תוספות רבינו

פרץ (ד"ה ולרב) מקשה, כיצד מקשה הגמרא על רב הונא מדברי אמוראים הרי יתכן שרב הונא לא סובר את דבריהם. ותירץ, שקושיית הגמרא באמת אינה על רב הונא אלא כיון שתירוצו של רב פפא נדחה ונפסק כעת הלכה כתירוצו של רב הונא, לכן מקשה הגמרא כיצד יתיישב מה שאנו פוסקים כרב הונא הגם שאנו סוברים כדברי האמוראים הללו. ופירש דברי הגמרא 'ולרב הונא מי ניחא' ולתירוצו של רב הונא מי ניחא, שהרי הקושיא אינה על רב הונא אלא על הסוברים כתירוצו של רב הונא.

הברך משה (ד"ה ולרב) ביאר, שקושיית הגמרא אינה על רב הונא אלא הגמרא מקשה על מי שאמר [רבי יוחנן או רבי יוסי ברבי חנינא] שהלכה כרבי יוסי בערב פסח, והיינו שסבר שרבי יוסי חולק גם בערב הפסח ומתיר לאכול עד שתחשך, שלשיטתו חוזרת קושיית הגמרא מדוע שנה התנא ערבי פסחים שהרי אין לתרץ כרב פפא וכפי שדחתה הגמרא ואין לתרץ כרב הונא כי לשיטה זו רבי יוסי חולק גם בערב הפסח וודאי המשנה לא כרבי יוסי[ח].

בהגהות רא"מ הורוויץ (ד"ה ולרב) ביאר, שקושיית הגמרא היא מדוע דחית את דברי רב פפא מפני שרב פנחס קיבל את דברי הברייתא השניה, הרי גם על רב הונא יש אמוראים שחולקים, וכפי שקיבלת את דברי רב הונא ולא את דברי החולקים, תאמר גם כדברי רב פפא ולא כדברי רב פנחס.

מדוע הגמרא מקשה על רב הונא כאן ולא לעיל

שם. מקשים **האחרונים**[ט], מדוע הגמרא מקשה על תירוץ רב הונא רק לאחר שדחתה את תירוצו של רב פפא והסיקה כתירוצו של רב הונא, היה עליה להקשות לעיל מיד כשאמר רב הונא את תירוצו. ותירצו, לפי מה שנתבאר לעיל שקושיית הגמרא אינה על רב הונא שהרי יתכן שרב הונא סובר כמותם, ולכן הגמרא לא הקשתה לעיל אלא רק כעת כשנדחה תירוצו של רב פפא וחייבים להסביר את המשנה כרב הונא, אם כן קשה מי שלא סובר כרב הונא כיצד יבאר את המשנה.

עוד תירץ החתם סופר (ד"ה דמניח), שלעיל לא הקשינו על רב הונא מפני שעדיין היה אפשר ללמוד ש'מן המנחה ולמעלה' שנאמר בברייתא בערבי שבתות וימים טובים הוא בדווקא, ולכן לרבי יהודה בכל ערבי שבתות וימים טובים אסור מן המנחה, ואם כן מסתבר שלא חידשו גזירה מיוחדת בערב פסח בשביל להוסיף חצי שעה של איסור ולשיטתו גם בערב פסח אסור רק מן המנחה ולמעלה, וממילא אפשר ללמוד שמה שאמרו האמוראים 'הלכה כרבי יוסי', היינו שרבי יוסי סובר בערב פסח שאסור לאכול מ'סמוך למנחה' והלכה כמותו לחומרא שבערב פסח אסור כבר מסמוך למנחה, אמנם לאחר שהסיקה הגמרא שהברייתא השניה אינה משובשת, אם כן לרבי יהודה בכל ערבי שבתות האיסור הוא מסמוך למנחה ואף בערב פסח, ואם רבי יוסי מודה בערב פסח אין ביניהם מחלוקת ולכן קשה ממה שאמרו הלכה כרבי יוסי שמבואר שנחלק רבי יוסי על רבי יהודה אף בערב פסח.

כיצד אפשר לומר שרבי יוסי חולק בערב פסח הרי בברייתא להלן משמע שרבי יוסי מודה

שם. הקשו האחרונים[י]**א**, שהגמרא להלן (ע"ב) מביאה ברייתא על מחלוקתם של רבי יהודה ורבי יוסי שאומרת 'שוין שאין מתחילין', והיינו שגם רבי יוסי מודה שבערב פסח יש איסור לאכול מסמוך למנחה, ואם כן מדוע הגמרא מקשה על רב הונא מדברי האמוראים שאמרו הלכה כרבי יוסי בערב הפסח ומשמע שרבי יוסי חולק, הרי בברייתא משמע שאין מחלוקת ועל אמוראים אלו קשה מהברייתא. והוסיף **בברך משה** (ד"ה ולרב), שדוחק לומר שלא שמעו את הברייתא הזו, ולכן לא הקשו ממנה.

האור חדש (ד"ה והאמר) תירץ על פי מה שביאר (הובאו דבריו לעיל) בקושיית הגמרא, שכוונת הגמרא להקשות על אמוראים אלו את קושיית הגמרא על המשנה 'מאי איריא' כיון שהם לא יכולים לתרץ כדלעיל [שהרי תירוצו של רב פפא נדחה ועל תירוצו של רב הונא הם חולקים], ולפי"ז אפשר לבאר, שהגמרא לא הקשתה עליהם מהברייתא דלהלן, כי העדיפה להקשות עליהם ממשנה ולא מברייתא[יב].

מדוע לא נתרץ שהמשנה סברה שהלכה כרבי יהודה בערב פסח וכרבי יוסי בערב שבת ולכן דיברה דווקא בערבי פסחים

שם. הקשה **הרש"ש** (ד"ה ולר"ה), מדוע לא מתרצת הגמרא שהגם שרבי יוסי חולק בערב פסח, אך כיון שבערב פסח הלכה כרבי יהודה שאסור לאכול מסמוך למנחה וכן בערבי שבתות וימים טובים הלכה כרבי יוסי שמותר לאכול עד שתחשך, לכן המשנה נקטה את הדין דווקא בערבי פסחים להשמיענו שהלכה כרבי יהודה בערבי פסחים וכרבי יוסי בשאר ערבי שבתות וימים טובים[יג]. ותירץ, שאם אכן כוונת המשנה לפסוק הלכה במחלוקתם של רבי יהודה ורבי יוסי, לא היו צריכים האמוראים לפסוק הלכה כרבי יוסי או כרבי יהודה, שהרי כבר יש סתם משנה שפוסקת את ההלכה[יד]. ועוד תירץ, שלהלן (ע"ב) שנינו בברייתא 'שוין שאין מתחילין' והיינו שרבי יוסי ורבי יהודה לא נחלקו בערב פסח ושניהם מודים שאין מתחילים לאכול מסמוך למנחה, ואם כן אין לומר שהמשנה סותמת כרבי יהודה שהרי בברייתא מוכח שכלל אין מחלוקת[טו].

בירור הגירסא בגמרא ואם יתכן שיאמר רבי יוחנן בשם תלמידו והאמר רבי ירמיה אמר רבי יוחנן ואיתימא אמר רבי אבהו אמר רבי יוסי בר רבי חנינא. כתבו **התוספות** (ד"ה ת"ג והאמר) שכך היא הגירסא הנכונה, שהגמרא מביאה שרבי ירמיה אמר מימרא זו בשם רבי יוחנן ויש אומרים שרבי אבהו אמר אותה בשם רבי יוסי ברבי חנינא, ולא כפי שיש גורסים 'אמר רבי ירמיה אמר רבי יוחנן אמר רבי אבהו אמר רבי יוסי ברבי חנינא'[טז], שלפי גירסא זו נמצא שרבי יוחנן אומר בשם רבי אבהו, וזה לא יתכן כי רבי אבהו היה תלמידו של רבי יוחנן[יז].

אמנם בתוספות רי"ד (מנינן, ד"ה והאמר) קיים גירסא זו, וביאר, שמצאנו בירושלמי שרבי יוחנן היה רגיל לומר שמועות בשם תלמידיו ושיבחוהו על זה, ולכן לא קשה מה שאמר כאן בשם רבי אבהו ורבי יוסי ברבי חנינא שהיו תלמידיו[יח]. ואכן **ביד מלאכי** (כללי התלמוד כלל עד) הביא שאף שהכלל הוא שאם נמצא בגמרא לשון אמר רב פלוני אמר רב פלוני משמע מכך שבעל השמועה הוא רבו של האומר משמו, אך יש יוצא מן הכלל שנאמר לשון זה אף כשאומר הרב בשם תלמידו, ואחת מראיותיו שמצאנו בברכות (י:) 'אמר רבי יוחנן אמר רבי יוסי ברבי חנינא' אף שהיה תלמידו.

הרא"ש (סי' ג) בדבריו מייחס כמה פעמים את המימרא לרבי יוחנן ורבי יוסי ברבי חנינא ששניהם אמרו שההלכה כרבי יהודה בערב פסח, ומשמע שגרס כגירסת התוספות רי"ד אלא שביאר ששניהם אמרו את המימרא הזו, והיינו שהגמרא מתפרשת 'אמר רבי ירמיה אמר רבי יוחנן' וכן 'אמר רבי אבהו אמר רבי יוסי ברבי חנינא' הלכה כרבי יהודה וכו'.

ז. **הפרי חדש** (סי' תפח ס"ג) גם הוכיח מקושיית הגמרא על רב הונא שכעת הגמרא סוברת שלרב פפא רבי יוסי חולק בערב הפסח, אלא שכתב, שהגמרא בהמשך (להלן ע"ב) הביאה ברייתא ששנינו בה 'שוין שאין מתחילין', והיינו שגם רבי יוסי מודה שבערב פסח יש איסור לאכול מסמוך למנחה, ולפי זה צריך לומר שרב פפא בא לתרץ גם לפי רבי יהודה, אבל לרבי יוסי כבר מתורץ כפי שאמר רב הונא שרבי יוסי מודה. ח. **ביאורו** הוא כעין ביאור תוספות רבינו פרץ, אלא שחלוק בזה שביאר שקושיית הגמרא על רבי יוחנן ולא על שיטת הגמרא כביאור תוספות רבינו פרץ, ומשום זה אינו יכול לבאר מה שביארו שם שכוונת הגמרא היא שלתירוצו של רב הונא מי ניחא, שהרי הקושיא אינה גם לפי התירוץ של רב הונא אלא להיפך, על רבי יוחנן שלא סובר את תירוצו של רב הונא, וא"כ לשון הגמרא קשה לביאורו. ט. **אור חדש** (ד"ה והאמר), ברך משה (ד"ה ולרב), וחתם סופר (ד"ה דמניח). י. **שהרי** לשיטת רבי יוסי אסרו רק בערב פסח ואפשר לומר שאסרו כבר מסמוך למנחה, שבין כך הוצרכו לגזירה מיוחדת לאסור בפסח. יא. **אור חדש** (ד"ה ולר"ה), ברך משה (שם), ושמן רוקח (נמוס' ד"ה מכלל). וכעין קושיא זו הקשו עוד אחרונים על הרא"ש שפסק כרב פפא, והובאו דבריהם בהרחבה להלן (ע"ב) [בענין 'ביאור הברייתא לשיטת הרא"ש']. יב. **ראה** להלן (שם) שהובאו עוד תירוצים שמתרצים גם קושיא זו. יג. **אמנם** השפת אמת (ד"ה ולר"ה) הקשה קושיא דומה, אולם דחה שעכ"פ קשה על רב הונא שאמר שרבי יוסי מודה בערב פסח ומדברי האמוראים משמע שרבי יוסי חולק בערב פסח ובמשנה רק רואים שהלכה כמותו. אולם הרש"ש שהקשה כנראה למד קושיית הגמרא כפי שלמדו תוספות רבינו פרץ והאחרונים לעיל, שהקושיא אינה על רב הונא אלא על המקשן או האמוראים שפסקו כרבי יוסי שלדעתם רבי יוסי חולק גם בערב פסח, וממילא חוזרת קושיית הגמרא 'מאי איריא ערבי פסחים', ועל זה שייך לתרץ שרבי סתם במשנה דווקא כרבי יהודה בערבי פסחים לומר שהלכה כמותו בערבי פסחים אולם בערבי שבתות וימים טובים הלכה כרבי יוסי. יד. **והוסיף** שיותר יהיה קשה על רבי יוחנן שהוא עצמו סובר שהלכה כסתם משנה (שבת מו. פח: ועוד הרבה מקומות). טו. **וכפי** שנתבאר הרש"ש למד שקושיית הגמרא היא על האמוראים, ולכן עדיין קשה עליהם שהם אמרו שרבי יוסי חולק, ומהמשנה שדיברה רק בערבי פסחים משמע שרבי יוסי לא חולק וכן בברייתא מפורש שלא נחלקו בזה. טז. **וכן** הגירסא בדפוס ונציה ועוד, עיין דקדוקי סופרים (סוס' י). יז. **ובתוספות** רי"ד (מנינן, ד"ה והאמר) הביא שגם רבי יוסי ברבי חנינא היה תלמידו של רבי יוחנן. יח. **ועוד** הביא שכתוב בספרים 'מחב"ס סימן' ופירושו רבי ירמיה רבי יוחנן רבי אבהו ורבי יוסי ברבי חנינא, ומשמע שכל שמות האמוראים הוזכרו ברצף אחד ולא כהגירסא שלפנינו.

אם יש חילוק בין קידוש לשאר מצוות לענין הפסקה

והלכה כרבי יוסי בערב שבת. הגמרא בסוכה (מח.) מדייקת מהמשנה (שם) שמי שלא נטל לולב צריך להפסיק סעודתו כדי ליטול, ומקשה ממה שמצינו בשבת (ט:) שלענין דברים האסורים לעשות קודם תפילת מנחה נאמר שאם התחיל לא צריך להפסיק. ומתרץ רבא, שיש לחלק בין מצוות דאורייתא כמו נטילת לולב שמפסיק סעודתו בשבילם, למצוות דרבנן כמו תפילה שלא חייב להפסיק בסעודה. ומקשים **התוספות** (סוכה שם ד"ה מאי), שמצות קידוש בשבת היא מדאורייתא, ואעפ"כ בסוגייתנו פוסקים הלכה כרבי יוסי שאומר שלא צריכים להפסיק בערב שבת לצורך קידוש. ותירצו, שכיון שזמן מצות הקידוש הוא כל הלילה וכל היום אין לחשוש שיפשע ולא יקדש[כ]. עוד תירצו, שכיון שכעת הוא עוסק בסעודת שבת אין טעם לחשוש שיתעצל ולא יקדש.

אמנם הר"ן (על הרי"ף, שם ד"ה מי שנפל, ד"ה הלכך) יישב קושיית התוספות באופן אחר, שיש חילוק בין אם רוצה להתחיל לאכול אחר שהגיע זמן המצוה לבין שהתחיל קודם שהגיע זמן המצוה, ובגמרא בסוכה מדובר שכבר הגיע זמן החיוב וכמו לולב שזמנו כל היום והוא התחיל בסעודה במשך היום שכבר הגיע זמן חיובו ובזה אמר רבא שעליו להפסיק סעודתו אפילו במצוות דאורייתא, אולם אם התחיל לפני שהגיע זמן החיוב אפילו במצוות דאורייתא אין צריך להפסיק, ולכן בסוגייתנו לגבי קידוש סובר רבי יוסי שאם התחיל בהיתר קודם שהגיע זמן חיובו לא צריך להפסיק סעודתו הגם שמצות קידוש מן התורה[כא].

השפת אמת (נמוק' סוכה שם) הקשה על התוספות בסוכה מדוע לא תירצו כתירוץ הר"ן, הרי התוספות בשבת (ט: ד"ה ומסו) פירשו שבסוגיא בסוכה מדובר שהתחיל אחר שהגיע זמן החיוב, ובסוגייתנו ביארו התוספות (ד"ה אין) שרבי יוסי סובר שמה שאין מפסיקים זה רק אם התחיל בהיתר קודם שהגיע זמן החיוב, וא"כ מדוע לא תירצו בפשטות שבגמרא בסוכה כיון שהתחיל באיסור לכן מפסיק סעודתו ולגבי קידוש רבי יוסי סובר שאין מפסיקים כיון שהתחיל בהיתר. ולכן כתב השפת אמת, שהתוספות בסוכה חולקים על התוספות כאן וסוברים שרבי יוסי סובר שאין מפסיקים אפילו אם התחיל באיסור, ולכן לא חילקו.

כחילוק הר"ן בין אם התחיל בהיתר קודם זמן החיוב להתחיל באיסור.

אולם הבית אפרים (שו"ת, או"ח סי' קג ד"ה ונמידושי) ביאר, שתוספות סוברים שלענין קידוש גם אם התחיל בהיתר קודם זמן האיסור הרי זה דומה להתחיל באיסור, והטעם מפני ששונה איסור אכילה קודם קידוש מאיסור אכילה קודם תפילה או קריאת שמע וכיוצא בזה, ששם איסור האכילה הוא רק מפני החשש שמא ימשך באכילה ולא יקיים את המצוה, אך בקידוש יש גם איסור בעצם האכילה קודם קידוש גם לולי החשש שימשך באכילה וישכח לקיים את המצוה[כב], ולכן הקשו התוספות בסוכה מדוע בקידוש כשהתחיל בהיתר רבי יוסי סובר שלא מפסיק, הרי לגבי קידוש גם אם התחיל בהיתר דינו כהתחיל באיסור, וכשהגיע זמן חובת קידוש עליו להפסיק ולקדש קודם האכילה[כג].

מדוע לרבי יוסי הגם שאסור להתחיל לאכול בערב פסח אם התחיל בהיתר אינו צריך להפסיק

הלכה מכלל דפליגי בהפסקה. מבארת הגמרא, שרבי יוסי מודה שאסור להתחיל לאכול בערב פסח מסמוך למנחה, אולם בדין הפסקה חולק וסובר שגם בערב פסח אין צריך להפסיק מאכילתו בחשיכה. הקשו הר"ן (חידושים, ד"ה הלכה) **ורבינו דוד** (ד"ה הלכה), הרי הגמרא לעיל (נט:) ביארה שרבי יוסי מודה בערב פסח משום חיובא דמצה, והיינו שכיון שעליו לאכול בלילה מצת מצוה לכן רבי יוסי מודה שעליו להימנע מאכילה מבעוד יום כדי שלא יהיה שבע בלילה ויאכל את המצה אכילה גסה ולא יצא ידי חובתו, וא"כ קשה מדוע בדין הפסקה רבי יוסי חולק וסובר שאין מפסיקים, והרי היה צריך לומר שיפסיק לאכול כדי שלא יאכל את המצה אכילה גסה.

ותירצו, שלגבי הפסקה יש סברא הפוכה, והיינו שכל החשש שיאכל את המצה אכילה גסה זה רק אם שוהה בין האכילה הראשונה לאכילת המצה וכגון שאכל מבעוד יום, אמנם אם המשיך את סעודתו עד שחשיכה אין חשש שיאכל את המצה אכילה גסה, וזה משום שכעת בתוך הסעודה מעיו פתוחים ויאכל את המצה לתיאבון[כד], ואין זה מצוי שתוך כדי הסעודה אדם מגיע לידי אכילה גסה[כה].

כיצד מביאה הגמרא ראיה מהברייתא העוסקת בשבתות לדין הפסקה בערב פסח

דתניא מפסיקין לשבתות. הקשו הראשונים[כו], כיצד מביאה הגמרא ראיה מהברייתא הזו שרבי יהודה ורבי יוסי נחלקו בדין הפסקה בערב פסח, הרי בברייתא הזו מצאנו רק שחולקים בדין הפסקה בשבתות, ואולי בפסח רבי יוסי מודה שצריך להפסיק[כז]. ותירצו[כח], שאכן אין ראיה מהברייתא אלא שהגמרא ידעה שכפי שנחלקו לגבי שבת נחלקו גם לגבי הפסקה בפסח. **והתוספות** (ד"ה מכלל) הוסיפו, שלכן אין לגרוס בגמרא 'דתניא' כי הגמרא לא באה להביא ראיה מהברייתא, אלא גורסים 'כדתניא' וכוונת הגמרא להביא שאת אותה מחלוקת שמצאנו שנחלקו לגבי שבת, ידוע לנו שנחלקו גם לגבי פסח[כט].

רבינו יחיאל (הו"ד נמוק' שם) **ותוספות רבינו פרץ** (ד"ה הלכתא) תירצו, שיש ראיה מהברייתא שחולקים גם בערב פסח[ל], שהרי אם המחלוקת היא רק בערב שבת, מדוע רבי יוסי צריך להשמיע לנו שאין מפסיקים, הרי לשיטתו מותר להתחיל לאכול בערב שבת גם אחר המנחה, ואם מותר לו להתחיל לאכול ודאי שאינו צריך להפסיק משחשיכה, אלא ודאי כוונת רבי יוסי שאפילו בערב פסח שאסור להתחיל מכל מקום אם התחיל בהיתר [קודם תשע שעות] אינו צריך להפסיק[לא].

עוד הביאו **התוספות** (שם) **ותוספות הר"ש משאנץ** (ד"ה הלכה) מהברייתא להלן (קנ.) שהביאה את מחלוקתם של רבי יהודה ורבי יוסי לגבי בני חבורה שהיו מסובים וקידש עליהם היום, והברייתא לא חילקה בין פסח לשבתות וימים טובים, ומשמע שגם בערב פסח סובר רבי יוסי שאין מפסיקים.

המהרא"ל צינץ (ד"ה מכלל) תירץ את קושיית הראשונים, שדיוק הגמרא הוא מהמעשה המובא בהמשך הברייתא שרבן שמעון בן גמליאל הציע לרבי יוסי לחשוש לדברי רבי יהודה ולהפסיק את הסעודה כשקידש היום, ומשמע שרבן שמעון בן גמליאל רצה להחמיר כשיטת רבי יהודה, וצריך להבין הרי לכאורה זו חומרא שבאים בה לידי קולא, כיון שאם ינהגו כרבי יהודה ויפסיקו את סעודתם יצטרכו לברך ברכת המזון ואח"כ לקדש וליטול ידים שוב ולברך המוציא ולגמור את הסעודה ולברך שוב ברכת המזון, ונמצא שמברכים ברכות שאינן צריכות על נטילת ידים והמוציא וברכת המזון[לב], וכיצד החמיר בזה רבן שמעון בן גמליאל, אלא מוכח שמעשה זה היה בערב פסח שאז אי אפשר לאכול פת מבעוד יום ובהכרח סעודתם היתה בדברים שאין מברכים עליהם המוציא וברכת המזון[לג], וגם אם ממשיכים בסעודה צריכים כעת ליטול ידים ולברך המוציא בשביל לאכול מצת מצוה, ולכן אין כאן ברכה שאינה צריכה במה שמפסיקים, ורצה רבן שמעון בן גמליאל להחמיר ולהפסיק כרבי יהודה ורבי יוסי מחה בו, ומוכח שרבי יוסי חולק אף בערב פסח[לד].

יט. והביאו לזה ראיה מדברי הגמרא בברכות (כ:) שנשים חייבות בקידוש דבר תורה. והוסיפו לבאר שאע"פ שהחיוב לאומרו על היין הוא מדרבנן, מ"מ עצם הקידוש הוא דאורייתא. **כ. בחידושי** רעק"א (ד"ה הנה נפשוטו) הקשה, שסברא זו מתרצת את הדין בערבי שבתות וימים טובים אמנם רבי יוסי סובר גם בערב פסח שאין מפסיקים הגם שמצה חיובה דווקא בלילה. ותירץ, שקושיית התוספות שם אינה מרבי יוסי עצמו שהרי יתכן שרבי יוסי חולק וסובר שגם בשאר מצוות דאורייתא אין מפסיקים, אלא הקושיא היא ממה שפוסקים הלכה כרבי יוסי בערב שבת ואילו בשאר מצוות ההלכה היא שמפסיקים. **כא. ואף** הוסיף לבאר, שגם למסקנת הסוגיא שמפסיק לצורך קידוש כדברי שמואל, זהו רק משום שהקידוש צריך להיות במקום סעודה ותיקנו שהקידוש הוא קודם הסעודה, לכן חייבים להפסיק כדי לקיים את הקידוש קודם הסעודה, אך בשאר מצוות דאורייתא אם התחיל קודם זמן החיוב אינו צריך להפסיק אם יש לו עדיין זמן כדי לקיימם אחר הסעודה. **כב. וביאר** שזו כוונת הר"ן בביאור דברי שמואל במסקנא (הובא בהערה הקודמת), והתוספות סברו שסברא זו נכונה ולא מסתבר שרבי יוסי חולק בזה. [אמנם רעק"א (שבת יח. ד"ה הא מני, הגהות הש"ס סי' רעח מג"ח סק"ו, הובא להלן בענין 'הטעם שמפסיק בפרישת מפה אף שהתחיל סעודתו בהיתר') הקשה על תוספות והר"ן מדוע לא חילקו כסברא זו]. **כג. ומה** שבסוגייתנו חילקו התוספות שרבי יוסי סובר שאין מפסיקים רק אם התחילו בהיתר אבל אם התחילו באיסור מפסיקים, זה משום שאם התחיל באיסור יש שני טעמים להחמיר גם מצד שכבר הגיע זמן החיוב וגם מצד שיש איסור בעצם האכילה קודם הקידוש. בית אפרים (שם). וראה עוד בדבריו מה שביאר ביישוב דברי התוספות. **כד. לא** נתבאר בדבריהם מתי אוכל את המצה, ולכאורה נראה מדבריהם כפי שביאר המהרש"א (נמוק' ד"ה ר"י) בדברי התוספות (שם) שאוכל את המצה בתוך הסעודה שהתחיל מבעוד יום, ולכן מעיו פתוחים ואין חשש אכילה גסה. אמנם אפשר לומר שכוונתם שמיד בסיום הסעודה יברך ברכת המזון ויקדש ומיד יאכל מצה, וגם בזה עדיין מעיו פתוחים מהסעודה הראשונה כיון שאין שהות בין הסעודות שנאמר שיש חשש אכילה גסה. [וראה נידון זה בהרחבה בהמשך]. **כה. ומצאנו** סברא זו בתוספות לעיל (נט: ד"ה סמוך). והחתם סופר (לעיל שם ד"ה מוכח) הקשה ע"פ סברא זו, שאולי רבי יוסי שאמר 'אוכל והולך עד שתחשך' כוונתו בדווקא שיאכל ברצף עד שתחשך שאז מעיו יהיו פתוחים לאכילה, אבל אם מפסיק קודם החשיכה גם רבי יוסי יודה שאסור לאכול כי לא יהיה תאב לאכילה בערב. **כו. תוספות** (ד"ה מכלל), תוספות רבינו פרץ (ד"ה הלכתא), תוספות הר"ש משאנץ, ותוספות הרא"ש (ד"ה הלכה). **כז. ראה** להלן בענין 'אם המעשה היה בערב שבת' מה שהוסיף להקשות עוד השפת אמת, ופירש את הסוגיא באופן שלא יקשה. **כח. תוספות**, תוספות הר"ש משאנץ, ותוספות הרא"ש (שם). **כט. אמנם** המנחת יהודה (עפסטין, נמוק' שם) כתב, שלפירוש רש"י ורשב"ם (ד"ה דתניא) אפשר ליישב גם את גירסת 'דתניא', כיון שפירשו שעיקר ראיית הגמרא היא שחולקים גם בהפסקה, ולזה יש ראיה ברורה מהברייתא. ואכן בתוספות הר"ש משאנץ ובתוספות הרא"ש (שם) הגם שתירצו כתוספות לא הצריכו לשנות את הגירסא. **ל. ולכן** אפשר לגרוס 'דתניא' ואין צורך לשנות את הגירסא. **לא. הקשה** בברך משה (נמוק' שם), אולי נאמר שאכן בדברי רבי יוסי אין חידוש בדין הפסקה, אולם נקטה הברייתא מחלוקתם בהפסקה כדי להשמיע כוחו של רבי יהודה, שלא רק שאוסר להתחיל לאכול אחר המנחה אלא אפילו אם התחיל בהיתר צריך להפסיק כשחשיכה. ותירץ על פי מה שמצאנו בגמרא בביצה (ג:) ש'כח דהיתרא עדיף', ולכן מדייקים התוספות שהיה צריך להשמיע את כוחו של רבי יוסי שמתיר אפילו להתחיל, אלא בהכרח שמדבר אפילו בערב פסח שאסור להתחיל ואעפ"כ אין צריך להפסיק כשהתחיל בהיתר. **לב. וציין** לבית יוסף (או"ח סי' רלט ס"ג ד"ה וכן) שהביא כעין זה בשם ר"י, לגבי מי שרוצה לחלק את סעודתו בשבת לשנים ולקיים בזה שתי סעודות. **לג. ותחילה** רצה לומר שמדובר שאכלו מצה עשירה ומברכים עליה רק מעין שלש, אמנם דחה שאם מדובר שהתחילו קודם המנחה ואכלו מצה עשירה ונמשכה סעודתם עד הערב, הרי ודאי שיש כאן קביעות סעודה, והרי הדין הוא שאם קובע סעודה בפת הבאה בכיסנין מברך עליה המוציא וברכת המזון, ולכן הכריח שמדובר שאכלו דברים אחרים שאינם לחם כלל. ובספר המאורות (להלן ע"ג ד"ה מיהו) כתב, שאכלו פת אורז או פת דוחן וכיוצא בהם. **לד. השפת אמת** (ד"ה מכלל) גם רצה לומר שהמעשה ברבן שמעון בן גמליאל היה בערב הפסח, אמנם הקשה מגירסת התוספתא (פרקים פ"ה ה"ג) והירושלמי (ה"ו) שגרסו בדברי רבן שמעון בן גמליאל 'רצונך נפסיק לשבת', ומפורש שהמעשה היה בערב שבת.

ביאור דברי רבינו יחיאל שיש ראיה מהברייתא שרבי יוסי חולק אף בערב פסח

הקשה הרא"ש (סי' ג, מוספות הרא"ש ד"ה הלכה) על פירוש **רבינו יחיאל**ה, שאף אם מצאנו שרבי יוסי מתיר להתחיל לאכול בערב שבת אי אפשר ללמוד מכך שאינו צריך להפסיק משתחשך, כיון שאלו שני דינים שונים, שדין אכילה בערב שבת הוא בשביל שיכנס אדם לשבת כשהוא תאב, ודין הפסקה הוא מטעם כבוד שבת, ולכן גם אם רבי יוסי מתיר לאכול סמוך לחשיכה ולא מצריך שאדם יכנס לשבת כשהוא תאב, עדיין יתכן שמפני כבוד השבת יאסור להמשיך לאכול אם לא יקדש תחילה, ולכן אין ראיה מהברייתא שרבי יוסי דיבר בערב פסח.

האחרוניםלי דייקו, שמדברי רבי יוסי שאמר 'אוכל והולך עד שתחשך' משמע שמותר להתחיל לאכול אפילו סמוך ממש לחשיכה, ואף שודאי לא יסיים קודם החשיכה, ועל פי דיוק זה תירצו את קושיית הרא"ש באופנים שונים[לז]: א. **הנר דוד** (נמוק' שם) תירץ, שדיוק רבינו יחיאל הוא מכך שאם נאמר שרבי יוסי סובר שבחשיכה צריך להפסיק מפני כבוד שבת, כיצד יכול להתחיל רגע אחד קודם לחשיכה הרי גם בזה אין כבוד שבת, אלא ודאי הוא דין פשוט שאין צריך להפסיק בשבת, ורבי יוסי בא לחדש בערב פסח שאם התחיל בהיתר אינו צריך להפסיק. ב. **השמן רוקח** (נמוק' שם, נפ"ד ומורי) **והמהרא"ל צינץ** (נמוק' שם) תירצו, שכיון שרבי יוסי מתיר לאכול גם סמוך לחשיכה ממש הגם שאין לו שהות לסיים קודם החשיכה, ממילא פשוט שאינו צריך להפסיק משתחשך, שהרי אם צריך להפסיק משתחשך ודאי שהיו אוסרים לו להתחיל לאכול באופן שלא יכול לסיים קודם החשיכהלח, ולכן דייק רבינו יחיאל שרבי יוסי חידש את הדין שאין מפסיקים בערב פסח שבו אסור לאכול מסמוך למנחהלט. ג. **רעק"א** (הגהות נפסוטו) תירץ, שממה שרבי יוסי מתיר לאכול סמוך לחשיכה ממש מוכח שקידוש היום יותר קל מתפילת מנחה, שהרי חצי שעה קודם תפילת מנחה יש איסור לאכול אבל קודם לזמן הקידוש לשיטת רבי יוסי אין איסור ויכול להתחיל אפילו בתוך חצי שעה שסמוך לחשיכה, וממילא ודאי שבערב שבת אין צריך להפסיק לצורך קידוש, שהרי אפילו בתפילת מנחה שיש איסור לאכול קודם המנחה הדין הוא שאם התחיל אינו צריך להפסיקמ, ולכן בהכרח שרבי יוסי שאומר אין מפסיקים חידש את הדין דווקא בערב פסח [שבו יש איסור לאכול קודם זמן המצוה].

בהגהות הרא"מ הורוויץ (נמוק' שם) ביאר דברי רבינו יחיאל שאין להעמיד מה שאמר רבי יוסי 'אין מפסיקין' בערב שבת, מפני שלרבי יוסי מותר להתחיל לאכול בערב שבת עד שתחשך והיינו אפילו אחר פלג המנחה שלרבי יהודה כבר נחשב לילהמא, וכיון שלרבי יהודה מפלג המנחה נחשב לילה בהכרח שמה שאמר רבי יהודה 'מפסיקין' היינו בשעת פלג המנחה, ורבי יוסי שחלק עליו ואמר 'אין מפסיקין' כוונתו שאין מפסיקים בזמן שרבי יהודה אמר והיינו פלג המנחה, וא"כ בהכרח שרבי יוסי דיבר בערב פסח שהרי בערב שבת ודאי שבשעת פלג המנחה אינו מפסיק שהרי לדעתו בשעה זו יכול אפילו להתחיל לאכול, אולם בערב פסח שרבי יוסי מודה שאסור להתחיל לאכול מסמוך למנחה ולמעלה צריך לחדש שאף שאסור להתחיל לאכול אם כבר היה אוכל אינו צריך להפסיק.

השפת אמת (נמוק' שם) תירץ על פי מה שכתבו **התוספות** (ד"ה אין) שאם התחיל באיסור גם רבי יוסי מודה שצריך להפסיק בחשיכה, וחידש השפת אמת שאף שרבי יוסי מתיר להתחיל לאכול בערב שבת אחר שעת המנחה, מכל מקום לענין הדין שצריך להפסיק בחשיכה אין זה נחשב כהתחיל בהיתר אלא כהתחיל באיסור, וביאר שתוספות דייקו ממה שרבי יוסי אומר 'אין מפסיקין' סתם ולא חילק אם התחיל לאכול קודם תשע שעות או אחר תשע שעות ומשמע שבכל שעה שהתחיל לאכול אינו צריך להפסיק, ולכן הכריחו שמדובר בערב פסח ולא בערב שבת, שהרי אם מדובר בערב שבת היה צריך רבי יוסי לחלק בין השעות ולומר שאין מפסיקים רק אם התחיל קודם תשע שעות אבל לאחר תשע שעות אף שמותר להתחיל לאכול צריכים להפסיק בחשיכה, ומכך שלא חילק משמע שדיבר בערב פסח שאם התחיל בהיתר קודם תשע שעות אינו צריך להפסיקמב, ואף שהדין הוא שאם התחיל אחר תשע שעות חייב להפסיק מיד כי הרי אסור להתחיל מתשע שעות ולמעלה ובכל רגע שאוכל עושה איסור, אין להקשות מדוע רבי יוסי לא חילק כי הרי זה דין פשוט שאם התחיל באיסור מפסיק ורבי יוסי לא צריך להשמיע לנו אותומג.

ביאור ראיית התוספות מהברייתא להלן

בדברי התוספות שהביאו שמשמע מהברייתא להלן (קנ.) שגם בערב פסח סובר רבי יוסי שאין מפסיקים, **ביאר המהרש"ל** (נמוק' שם, נגיעות הרמשון) שהתוספות סוברים בביאור זה כפי שסברו בתירוצם הראשון, שאכן אין כוונת הגמרא להביא ראיה מהברייתא בסוגייתנו שרבי יוסי סובר שאין מפסיקים גם בערב פסח, שהרי הברייתא כאן דיברה לגבי שבתות, אלא הגמרא סמכה על הברייתא להלן ששם מוכח שחולק גם לגבי ערב פסח.

אולם הקשו **האחרונים**מד, אם מהברייתא בסוגייתנו אין ראיה והגמרא נסמכה רק על הברייתא להלן, מדוע הגמרא לא הביאה כאן את הברייתא להלן שממנה יש הוכחה מה סובר רבי יוסי.

וביארו המהרש"ל (שם, נגיעות השני) **והרא"מ הורוויץ** (נמוק' שם, נפ"ד והמס), שכוונת התוספות להביא ראיה לפירוש **רבינו יחיאל** שגרס בגמרא 'דתניא' וסבר שיש ראיה מהברייתא בסוגייתנו שרבי יוסי חולק בערב פסח, והוכיחו התוספות, שהרי אם אין ראיה מהברייתא כאן מדוע לא הביאה הגמרא את הברייתא להלן ששם מוכח שרבי יוסי חולק בערב פסח, אלא בהכרח שגם מהברייתא כאן יש הוכחה ברורה, ולכן הגירסא היא 'דתניא' ולא 'כדתניא'מה.

המהרא"ל צינץ (נמוק' שם, נפ"ד ועוד) תירץ, שאם הגמרא היתה מביאה כאן את הברייתא דלהלן היה אפשר לדחות את הראיה, כיון שרבי יוסי אומר שם בברייתא 'אוכל והולך עד שתחשך', ואפשר לומר שגם רבי יוסי וגם רבי יהודה סוברים שצריך להפסיק כשקידש היום אלא שנחלקו מתי נחשב שקידש היום, שרבי יהודה לשיטתו שמפלג המנחה נחשב לילה (ברכות כו ע"ב ועי"ש) סובר שצריך להפסיק כבר מפלג המנחה, ועל זה חולק רבי יוסי ואומר שמותר לאכול עד שתחשך שאז מתקדש היוממו, ולכן הגמרא הביאה מהברייתא בסוגייתנו שרבי יוסי אומר מפורש 'אין מפסיקין' ומשמע שאין כלל דין להפסיק גם אם קידש היום, אלא שהברייתא כאן דיברה רק בשבתות ומהברייתא כאן לומדים שגם להלן כוונת רבי יוסי היא שאוכל גם אחר החשיכה, ובברייתא שם מדובר בכל יום טוב שהרי אמרו סתם 'וקידש היום' ואפילו בערב פסח.

האם ההפסקה היא בעקירת השולחן או בברכת המזון

מפסיקין לשבתות דברי רבי יהודה. מהגמרא להלן (ע"ב) משמע שההפסקה האמורה כאן היא עקירת שולחן, ויש **ראשונים**מז שלמדו דין זה כפשוטו שאכן עקירת השולחן היא ההפסקה, שעוקר את השולחן ואחר כך מביאו במיוחד לסעודת שבת ויש בזה כבוד שבת. אמנם יש ראשונים**מח** שסוברים, שעיקר ההפסקה היא במה שמפסיק אכילתו ומברך ברכת המזון, ומפני שמנהגם היה לאכול על שולחנות קטנים שהיו לפני כל אחד, ולפני ברכת המזון היו מסלקים את השולחן, לכן נקראת ההפסקה על שם עקירת השולחן, אך עצם עקירת השולחן אין לו שום משמעות מיוחדת.

ובתוספות (ד"ה מפסיקין) הביאו שלפי מי שגורס להלן (קנ.) בבני חבורה שקידש עליהם היום, שעל כוס ראשון אומר קידוש היום ועל הכוס השני מברך ברכת המזון, היו עוקרים את השולחן עוד לפני הקידוש כדי להפסיק, ומה שהקדים את הקידוש הוא משום שלא יכול לשתות את הכוס של ברכת המזון לפני שיקדש. ופירש **החתם סופר** (ד"ה ונ"ל), שלגירסא זו בהכרח העקירה היא ההפסקה ולכן עוקר קודם הקידוש, שהרי אם ברכת המזון היא ההפסקה והעקירה רק לצורך ברכת המזון, מדוע עוקר לפני הקידוש יעקור קודם ברכת המזון.

לה. **בתוספותיו** הקשה כן על רבינו יחיאל, ובפסקים הקשה על התוספות רי"ד שכתב כסברת רבינו יחיאל. לו. **נר** דוד, מהרא"ל צינץ (נמוק' שם), שמן רוקח (נמוק' שם), ורעק"א (ד"ה הגה נפסוטו). לז. **ובשמן** רוקח (שם ד"ה ובדעת) ביאר שהרא"ש הקשה מפני שלא סבר את הדיוק הזה בדברי רבי יוסי, אלא סבר שאפשר לבאר שכל זמן שלא יוכל לסיים קודם החשיכה זהו כבר בכלל חשיכה שהרי בהכרח שאם יתחיל בזמן זה יאכל אף בחשיכה, ולכן כשרבי יוסי אומר שמותר לאכול 'עד שתחשך' אין זה כולל את הזמן הסמוך לחשיכה. לח. **נתבאר** על פי דברי השמן רוקח, אמנם המהרא"ל צינץ לא כתב שאסור לו להתחיל, אלא כתב 'למה יתחיל בחינם סמוך לחשכה הא יצטרך להפסיק מיד'. הקשה המהרא"ל צינץ, שבזמן שסמוך לחשיכה בין כך אינו יכול להתחיל לאכול מטעם שהוא סמוך לזמן קריאת שמע, וא"כ אין הכרח שלרבי יוסי אינו מפסיק סמוך לחשיכה. וכתב שאפשר שרבי יוסי סובר שמותר להתחיל גם קודם קריאת שמע. ועוד הקשה, שמראייתו אין הכרח שרבי יוסי סובר שאין מפסיקים, שהרי אפשר שיתחיל סמוך לחשיכה וכשיחשך לא יפסיק אלא יפרוס מפה ויקדש, ולזה השמיענו רבי יוסי שאין מפסיקים ואין צריך אפילו לפרוס מפה, וא"כ יש חידוש בדברי רבי יוסי גם בערב שבת. לט. **וביאר** בשמן רוקח, שלשיטת רבי יהודה שאוסר מתשע שעות [וכן לרבי יוסי בערב פסח] מותר להתחיל לאכול גם סמוך ממש לתשע שעות, מפני שאינו צריך להפסיק אלא רק כשחשיכה, ועד החשיכה יש לו מספיק זמן כדי לסיים את סעודתו. מ. **ראה** בגמרא בשבת (ט: י.), וכן פסק בשולחן ערוך (סי' רלג ס"ב).

מא. **ראה** בברכות (כו ע"ב ועי"ב) לגבי סוף זמן תפילת המנחה. מב. **ולפי"ז** כתב שתיבת 'אפילו' בערב פסח היא טעות סופר, שהרי לפי דבריו רבי יוסי דיבר רק בערב פסח, ואם היה מדבר בערב שבת היה צריך לחלק. מג. **אמנם** הרמב"ן (מלחמת ה', ד"ה ומר הכותב) והמאירי (ד"ה ומ"מ הרוצה) סוברים שגם אם התחיל באיסור מותר להמשיך עד שתחשך [וברמב"ן משמע שאף בחשיכה אינו פוסק]. מד. **מהרש"ל**, אור חדש (נמוק' שם), מהרא"ל צינץ (נמוק' שם, נפ"ד עוד), ורא"מ הורוויץ (נמוק' שם, נפ"ד והמס). מה. **אמנם** בתוספות הר"ש משאנץ ובתוספות הרא"ש משמע כפירוש הראשון, שבתוספות שאנץ כלל לא הביא פירוש רבינו יחיאל ובתוספות הרא"ש הביא דבריו ודחה אותם, ואעפ"כ הביאו את הברייתא להלן, ובהכרח כוונתם לתרץ שהגמרא סמכה על הברייתא להלן ששם מוכח שחלק אף בערב פסח. מו. **עוד** הסביר באופן דומה, שמחלוקתם תלויה בשיטותיהם לענין בין השמשות (נדרים ג:) שרבי יהודה סובר שבין השמשות הוא זמן מהלך שלשת רבעי מיל, ורבי יוסי סובר שהוא כהרף עין, ולכן לרבי יהודה קידש היום מיד בשקיעה ולרבי יוסי רק בסוף בין השמשות. מז. **מהר"ם** חלוואה (להלן ע"ב ד"ה מאי) בדעת בעל השאילתות, ורבינו דוד (ד"ה אלא - הגה) בדעת הרשב"ם, ולהלן יתבאר שיש לומדים כך בגירסא שמביא התוספות (ד"ה מפסיקין). מח. **תוספות** (שם), בעל המאור (ד"ה כתב עלה), ר"ן (על הרי"ף ד"ה דתניא, מיהושיש ד"ה וכדתניא), ומהר"ם חלוואה (שם). וכן בפסקי הרי"ד (ד"ה דתניא) הזכיר רק הפסקה בברכת המזון ולא הזכיר כלל עקירת השולחן.

אמנם החזון איש בסוגיין (או"ח סי' קכד נמוק' סק) פירש, שכוונת תוספות היא שבגמרא להלן (ע"כ) משמע שהקידוש צריך להיות בעקירת שולחן כדי שיקדש את השבת ואחר כך יביאו את השולחן לכבוד השבת, אמנם אם כבר הביא את השולחן לא הטריחו אותו לסלק את השולחן אלא פורס מפה ומקדש, ולכן היה קשה לתוספות, בסוגייתנו שהוא כבר באמצע הסעודה מערב שבת מדוע הטריחו אותו לעקור את השולחן, ולא אמרו שיפרוס מפה ויקדש, ומבארים התוספות שכיון שבכל מקרה יצטרך לעקור את השולחן מפני שחייב לברך ברכת המזון, וגם אם לא יעקור קודם הקידוש יהיה חייב לעקור קודם הברכה, לכן הצריכו אותו לעקור את השולחן כבר קודם הקידוש כפי עיקר הדין.

לרבי יהודה מפסיק אף אם התחיל בהיתר

שם. ביארו הראשונים[מט], שרבי יהודה סובר שבערב שבת חייב להפסיק סעודתו אפילו אם התחיל סעודתו בהיתר דהיינו קודם תשע שעות. והרא"ד (הגהות על נעל המאור פוס' ג) **והמאירי** (ד"ה ומחר קן)[נ] הביאו לזה ראיה מהמעשה ברבן שמעון בן גמליאל ורבי יהודה ורבי יוסי שהיו מסובים בעכו, ובהכרח שהמעשה היה שהתחילו סעודתם בהיתר קודם תשע שעות שהרי אף רבי יהודה היה עמהם בסעודה ולשיטתו אסור להתחיל אחר תשע שעות, ומשמע שאף שהתחילו בהיתר סבר רבי יהודה שצריכים להפסיק כפי שנהג באותו מעשה[נא].

הטעם שמפסיק סעודתו לשיטת רבי יהודה

שם. בפסקי הרי"ד (ד"ה דתניא) ביאר, שרבי יהודה סובר שמפסיקים כדי להפסיק בין סעודת חול לסעודת שבת, שלא תיראה הסעודה כהמשך לסעודת החול[נב]. **ורבינו דוד** (ד"ה אלא - הגהמ"י) בשם **הרשב"ם ומהר"ם חלוואה** (להלן ע"ב ד"ה מאי) בשם **השאילתות** כתבו, שהטעם הוא בכדי שיביאו את השולחן לכבוד השבת[נג].

בביאור הגר"א (או"ח סי' ע פוס' ט) משמע, שהטעם שמפסיקים הוא מפני שהגיע זמן מצות קידוש ועליו להפסיק ולקיים מצוה זו, וכמו שיש נידון אם מפסיקים לקריאת שמע או לתפילה. וכן משמע **בראשונים** להלן (קנ.)[נד] שגרסו שם בברייתא שמקדים קידוש לברכת המזון, וביארו שהטעם הוא מפני שהקידוש גורם לכך שצריך לברך ברכת המזון, וכמו שאומרים סברא זו בהקדמת ברכת הגפן לברכת הקידוש משום שהיין גורם לקידוש שיאמר. וממה שאמרו שהקידוש גורם משמע שהטעם שמפסיקים הוא מחמת חיוב הקידוש, אמנם **הביאור מרדכי** (פוס' נב) הקשה, שאם הטעם שמפסיק הוא רק בשביל חיוב הקידוש, א"כ שיקדש ויקיים חובתו וימשיך לאכול ומדוע צריך לברך ברכת המזון, אלא בהכרח שיש כאן עוד ענין שצריך להפסיק את סעודת החול ולהתחיל סעודה לכבוד השבת, ולכן דייק בדברי **בעל המאור** שלא כתב שהקידוש גורם אלא כתב שקדושת היום גורם ההפסקה, ובזה כלול שני הטעמים.

האם מפסיקים משעת איסור האכילה או רק משתחשך

שם. רבי יהודה סובר מפסיקים לשבתות, ופירש **הרשב"ם** (ד"ה מפסיקין) שאם התחיל לאכול בהיתר דהיינו קודם תשע שעות צריך להפסיק. וביארו **הראשונים**[נה], שכשהתחיל בהיתר אינו צריך להפסיק כשהגיע זמן האיסור אלא זמן ההפסקה הוא רק לכשיחשיך ויקדש היום[נו]. ויש שהביאו[נז] ראיה מהמעשה ברבן שמעון בן גמליאל ורבי יהודה ורבי יוסי שהיו מסובים מבעוד יום, ורק כשקידש עליהם היום אמר רבן שמעון בן גמליאל לרבי יוסי רצונך שנפסיק ונחשוש לדברי רבי יהודה, משמע שגם לשיטת רבי יהודה מפסיקים רק כשקידש היום ולא משעת האיסור. ויש שהביאו[נח] ראיה מהברייתא להלן (קנ.) שהביאה מחלוקתם של רבי יהודה ורבי יוסי בבני חבורה שהיו מסובים וקידש עליהם היום, ומשמע שרק כשקידש היום רבי יהודה סובר שמפסיקים.

אמנם לגבי ערב פסח הביאו ההשלמה (ד"ה מפקפק) **והמאירי** (ד"ה ועדיין) מחלוקת האם עליו להפסיק מיד כשהגיעה שעת האיסור או רק משתחשך, יש מי שסובר, שכיון שלרבי יהודה גם ערבי שבתות וימים טובים וגם ערבי פסחים אסורים ואין חילוק ביניהם, לכן כפי שבערבי שבתות אם התחיל בהיתר יכול להמשיך עד שתחשך אף בערבי פסחים הדין כן, ומדברי רבי יהודה נלמד לדברי רבי יוסי בערבי פסחים, שהרי ערבי פסחים לרבי יוסי דינם כמו ערבי שבתות לרבי יהודה, ולכן כמו שלרבי יהודה אם התחיל בהיתר יכול לאכול עד שתחשך, אף לרבי יוסי בערב פסח אם התחיל בהיתר יכול להמשיך עד שתחשך. אולם יש חולקים[נט] וסוברים שיש לחלק, שהרי רבי יוסי מתיר בערבי שבתות אפילו להתחיל לאכול ובערב פסח אוסר, וזה משום שערב פסח חמור יותר משום חיוב אכילת מצה כדי שלא יבוא לאוכלה אכילה גסה, ואם כן מאותו טעם רבי יוסי גם יחמיר שאפילו אם התחיל לאכול בהיתר עליו להפסיק לכשיגיע זמן האיסור, שהרי אם יאכל בזמן זה יש חשש שיאכל את המצה אכילה גסה.

והביאו ראיה לשיטת החולקים מדברי הרי"ף שכתב, שבערבי שבתות וימים טובים אם התחיל קודם תשע שעות ונמשך בסעודתו עד שתחשך פורס מפה ומקדש, ודייקו ממה שנקט רק ערבי שבתות וימים טובים, ומשמע שבערב פסח גם אם התחיל קודם תשע שעות עליו להפסיק מיד לאחר שתגיע השעה התשיעית ואסור לו להמשיך בסעודתו עד הערב[ס].

בדעת רבי יוסי אם מפסיקים כשהתחיל באיסור ובראיות לזה

רבי יוסי אומר אין מפסיקין. הבה"ג (הל' קידוש והבדלה, ד"ה ומתבע) כתב, שגם רבי יוסי מודה שאסור להתחיל אחר תשע שעות ורק בא לומר שאם התחיל לא יפסיק, ומשמע מדבריו שגם אם התחיל באיסור סובר רבי יוסי שאין מפסיקים[סא]. אמנם **התוספות** כתבו (ד"ה מין), שרבי יוסי מתיר להמשיך רק אם התחילו בהיתר אבל אם התחילו באיסור גם רבי יוסי מודה שצריכים להפסיק. **ובמהרש"א** (נמוס' סק) כתב בתחילה שתוספות אמרו זאת מסברא, אולם לאחר מכן כתב שיש ראיה לדברי התוספות מהגמרא להלן (קו:) שהקשתה מה החידוש בזה שגם אגריפס שדרכו לאכול בשעה תשיעית אסור לאכול בערב פסח, וכפירוש **הרשב"ם** שם. וכוונתו **שהרשב"ם** (סק ד"ה קוף) פירש שהגמרא מקשה, שאין חידוש בזה שלאגריפס אסור לאכול בשעה התשיעית הגם שבשעה התשיעית עדיין לא התחיל האיסור, והיינו מפני שגם רבי יוסי שסובר שהתחיל בהיתר אין צריך להפסיק זהו דווקא מי שהתחיל בהיתר על דעת שיסיים קודם זמן האיסור, אבל אגריפס שהיה אוכל בשעה התשיעית על דעת לסיים אחר תשע שעות אפילו רבי יוסי מודה שאסור, והרי זה כמי שמתחיל לאכול אחר זמן האיסור. וא"כ יש ראיה שלרבי יוסי אם התחיל באיסור חייב להפסיק[סב]. **אולם** הקשו הנר דוד והמשמרות כהונה (נמוס' סק) על ראיית המהרש"א, שאמנם מהגמרא שם מוכח שאסור להתחיל לאכול אף לפני שעה תשיעית אם אין דעתו לסיים קודם זמן האיסור כיון שנחשב כמתחיל באיסור, אבל אין ראיה שאם אכן התחיל ועשה איסור חייב להפסיק.

וביאר הנר דוד, שהתוספות לשיטתם לעיל (ד"ה מכלל, נביאורו הרמזון) שאין ראיה לגמרא מהברייתא שנחלקו בדין הפסקה בערב פסח אלא שהגמרא ידעה שכפי שחלקו בשבת חלקו גם בפסח, ולכן כיון שבשבת רבי יוסי סובר שאין איסור להתחיל לאכול מבעוד יום, ממילא כל מה שמצאנו מפורש שאין מפסיקים לפי רבי יוסי זהו דווקא במקום שמותר להתחיל ולכן גם בערב פסח מסתבר שזה כמו בערב שבת שרק בהתחיל בהיתר אינו מפסיק, אבל אם התחיל באיסור גם רבי יוסי סובר שמפסיק. ועוד ביאר, שהברייתא מביאה את המעשה שהיו מסובים בעכו כדי לפסוק כרבי יוסי, והרי במעשה הזה מדובר שהתחילו בהיתר [שהרי גם רבי יהודה היה שם], א"כ משמע שרבי יוסי אמר דבריו רק כשהתחיל בהיתר, ולכן יש ראיה מהמעשה שהלכה כרבי יוסי, אבל אם רבי יוסי אמר דבריו גם בהתחיל באיסור א"כ מה הראיה מהברייתא שהלכה כרבי יוסי, שמא בהתחיל באיסור לא יהא הלכה כמותו ושם לא היה צריך להפסיק כי התחילו בהיתר.

ובראש הכרמל (נמוס' סק) ביאר, שתוספות לשיטתם לעיל (ד"ה מכלל, נביאורו על רבינו יחיאל) שיש ראיה מהברייתא שנחלקו בערב פסח כי אם מדובר בערב שבת רבי יוסי לא היה אומר אין מפסיקים שהרי אפילו להתחיל מותר ובודאי שלא צריך להפסיק, ואם נאמר שגם אם התחיל באיסור סובר רבי יוסי שאין

מט. **רשב"ם** (ד"ה מפסיקין), **ראב"ד** (הגהות על נעל המאור, פוס' ג), **ומאירי** (ד"ה ומחר קן). וכן משמע מדברי התוספות (ד"ה מין מפסיקין) שכתבו שרבי יוסי דיבר דווקא בהתחיל בהיתר אך בהתחיל באיסור גם רבי יוסי מודה שצריך להפסיק, ומשמע מדבריהם שרבי יהודה ורבי יוסי נחלקו בהתחיל בהיתר.

נ. **וכן** הביא המהרש"א (נמוס' ד"ה מין) ראיה שנחלקו בהתחיל בהיתר כפי שמשמע בתוספות.

נא. **אמנם** כפי שיתבאר להלן יש גירסאות בגמרא שלא גורסים שרבי יהודה היסב עמהם, ולגירסתם אין ראיה.

נב. **בדבר שמואל** (נמוס' ד"ה רבי יוסי) ביאר, שבזה נחלקו רבי יוסי ורבי יהודה אם סעודה זו נחשבת כסעודת חול או סעודת שבת, רבי יוסי מחשיבה כסעודת שבת כפי שביארו התוספות (שם) שלכן הקידוש נחשב במקום סעודה, אמנם לרבי יהודה אם לא עושה הפסקה אינה נחשבת כסעודת שבת ולכן גם הקידוש לא יחשב כקידוש במקום סעודה.

נג. **הרשב"ם** והשאילתות ביארו כן על פי שיטתם לעיל שלמדו עקירת השולחן כפשוטו ולכן פירשו שהטעם הוא כדי שיביאו את השולחן לאחר העקירה לכבוד שבת, אמנם פסקי הרי"ד סבר כפי המפרשים שעקירת שולחן היא ההפסקה בברכת המזון ולכן ביאר שהטעם הוא בשביל לעשות הפסקה בין סעודת החול והשבת.

נד. **בעל** המאור (ד"ה והנה), **ר"ן** (על הרי"ף ד"ה טוס), **ומהר"ם חלוואה** (ד"ה טוס).

נה. **רשב"ם**, תוספות (ד"ה מפסיקין), **תוספות הר"ש משאנץ** (ד"ה רבי יוסי - הגהמ"י), **ספר ההשלמה** (ד"ה מפקפק), **ומאירי** (ד"ה ומצוה).

נו. **המנחת יהודה** (נרשמ"ס ד"ה מפסיקין) ביאר בזה את תיבת 'אפילו' שכתב הרשב"ם 'אפילו לרבי יהודה מפסיק סעודתו מיד', ובהגהות הב"ח מחק תיבה זו, ובפשטות הטעם מפני שלא שייך לומר אפילו לרבי יהודה שהרי רבי יוסי חולק וסובר שלא מפסיק, אך המנחת יהודה ביאר שכוונת הרשב"ם על מה שכתוב קודם לכן 'אוכל והולך עד שתחשך אפילו לרבי יהודה', שאפילו רבי יהודה שסובר שמפסיקים זהו רק לכשתחשך. אמנם השמן רוקח (נרשמ"ס ד"ה דתניא) הביא את שני הצדדים, ויותר צידד לומר שהוא טעות סופר.

נז. **תוספות** (שם), ותוספות הר"ש משאנץ (שם).

נח. **ספר** ההשלמה, ומאירי.

נט. **וכן** למד החתם סופר בדעת בעל המאור (חידושים על ערכי מפקפק, ד"ה הלכה). והמאירי כתב ששיטה זו יותר נכונה לדעתו. ובהשלמה סיים שראוי להחמיר בזה.

ס. **ולהלן** תתבאר שיטת הרי"ף בהרחבה, וכל שאר המפרשים לא פירשו כך בדבריו.

סא. **ובהגהות** בן אריה (על הגה"ג, שם פוס ו) ביאר דעת הבה"ג שסובר שקידוש חיובו מדרבנן, ובדרבנן התחיל באיסור אינו פוסק אם יש שהות לקיים את המצוה.

סב. **בצל"ח** (נמוס' שם) ביאר שיש ראיה לזה מהברייתא להלן (קנ.), עיי"ש בדבריו.

מפסיקים אין ראיה שלא מדובר בערב שבת, שהרי אפשר שמדובר בערב שבת ובא רבי יוסי להשמיע שאין מפסיקים אף אם התחיל באיסור.

האם לרבי יוסי ממשיך את הסעודה בשבת, והאם נחשבת לו לסעודת שבת

שם. ביארו **התוספות ותוספות הר"ש משאנץ** (ד"ה רבי יוסי - הרמתון), שלשיטת רבי יוסי מי שהיה אוכל מערב שבת וקידש היום אינו צריך להפסיק, אלא ממשיך בסעודתו ולאחר שיסיים יברך ברכת המזון ואחר כך מקדש וכמבואר בברייתא להלן (קנ.). ועוד ביארו, שלאחר שסיים את הסעודה אינו צריך לאכול עוד סעודה לשם שבת אלא יצא ידי חובת סעודת שבת בסעודה שלפני הקידוש, שהרי אם מוטל עליו לאכול עוד סעודה בשביל שבת לאחר שמברך ברכת המזון, למה לו להמתין ולאכול סעודת שבת רק לאחר שיסיים את סעודתו, יפסיק בברכת המזון מיד כשתחשך ואחר כך יקדש וימשיך את הסעודה לשם שבת, אלא בהכרח שסעודה זו נחשבת לו כסעודת שבת[סג]. והביאו עוד ראיה לזה, שהתוספתא בברכות (פ"ה ה"ד) אומרת בדעת רבי יוסי שבברכת המזון שמברך אחר הסעודה הזו מזכיר את השבת [שאומר 'רצה והחליצנו'], ומשמע שהסעודה שאכל היא סעודה של שבת.

אם קידוש לאחר הסעודה נחשב כקידוש במקום סעודה, ואם צריך לדין זה דווקא סעודת שבת

הקשו הראשונים[סד], אם עושה את הקידוש רק לאחר הסעודה ולא אוכל לאחר הקידוש כלום, כיצד יוצא ידי חובת קידוש הרי הקידוש צריך להיות במקום סעודה, כמבואר להלן (קנ.). ותירצו, שהסעודה שאכל קודם הקידוש היא מחשיבה את הקידוש לקידוש במקום סעודה[סה]. והוסיפו **התוספות ותוספות הר"ש משאנץ** (שם), שמשום שסעודה זו נחשבת כסעודת שבת לכן נחשב שקיים קידוש במקום סעודה[סו].

בביאור מרדכי (למהר"ם בנעט, סוף נז) הקשה קושיא זו גם על רבי יהודה, שהרי לפי רבי יהודה אף שאחר ברכת המזון אוכל שוב בשביל סעודת שבת, אבל את הקידוש עושה קודם ברכת המזון וא"כ הברכה מפסיקה בין הקידוש לסעודה והסעודה לא מתייחסת לקידוש, ובהכרח גם לשיטתו צריכים לומר שהקידוש מתייחס לסעודה שלפניו[סז]. אמנם הקרבן **נתנאל** (סי' ז סוס' י) מחמת קושיא זו כתב, שלרבי יהודה מפסיק בקידוש ואחר כך מיד ממשיך סעודתו בשביל שבת ורק בסוף הסעודה מברך ברכת המזון, וממילא לא קשה שהרי אוכל את הסעודה מיד אחר הקידוש.

התוספות רי"ד (תניינא, להלן קנ. ד"ה רבי יוסי) כתב שתירוץ התוספות הוא דוחק ולכן תירץ בדרך אחרת, שרבי יוסי כלל לא סובר את הדין שקידוש צריך להיות במקום סעודה, ולפיכך סובר שמקדש אחר ברכת המזון ולא צריך לאכול אחרי הקידוש. והוסיף, שרבי יוחנן שבסוגייתנו פוסק כרבי יוסי סובר להלן (קנ.) שקידוש אינו צריך להיות במקום סעודה, שאמר 'אף ידי יין יצאו' והיינו שלא רק שיוצאים ידי חובת קידוש בקידוש ששומעים בבית הכנסת ולא צריך לקדש במקום הסעודה, אלא גם בברכת היין יוצאים ידי חובה ולא חוששים לשינוי מקום, ושמואל שבסוגייתנו פסק שאין הלכה כרבי יוסי, סובר להלן (שם) שאין קידוש אלא במקום סעודה.

מדוע לא יצא ידי חובת קידוש במקום סעודה בשתיית היין

הטור והשולחן ערוך (או"ח סי' רעג ס"ה) הביאו דעת **הגאונים**, שבשביל לקיים קידוש במקום סעודה לא חייב לאכול כל סעודתו באותו מקום, אלא יוצא ידי חובתו אפילו אם יאכל דבר מועט או ישתה יין. וכתבו **האחרונים**[סח], שלפי דעת הגאונים שמקיים קידוש במקום סעודה בשתיית יין, אין מקום לקושיית **תוספות והראשונים** שהקידוש שעושה לאחר שמסיים אכילתו אינו במקום סעודה, כיון שלשיטתם בשתיית היין של אותו כוס שמקדש עליו מקיים קידוש במקום סעודה. והוסיפו **בדרך אניה ובאברהם יגל** (נמוס' ד"ה רבי יוסי), שאף לשיטת האחרונים[סט] שאין כוונת הגאונים שיוצא ידי חובתו בשתיית היין של הקידוש אלא דווקא אם שותה יין אחר, עדיין אפשר לומר שיצא ידי חובה בשתיית יין אחר או בטעימת דבר מועט, ואינו צריך לאכול עוד סעודה ולא קשה קושיית התוספות.

ולפיכך הוכיחו האחרונים, שהתוספות חולקים על הגאונים וסוברים שאינו יוצא ידי חובת קידוש במקום סעודה בשתיית יין או באכילת דבר מועט, אלא צריך לאכול אחר הקידוש דווקא פת[ע]. ועוד הוכיח **האברהם יגל** (נמוס' שם) מהתוספות להלן (קנ. ד"ה טעימו) שבגמרא שם אמרו שהיה אומר רבה לתלמידיו שיטעמו דבר מה כדי שיצאו ידי חובה בקידוש ששומעים ממנו, כיון שיתכן שעד שיגיעו לביתם יכבה הנר ולא יוכלו לקדש ואם לא יטעמו כעת לא יצאו ידי חובה בקידוש שלו, וביארו התוספות שהטעימה שאמר להם היינו טעימת לחם, ומוכח שתוספות סוברים שבשביל לקיים קידוש במקום סעודה חייב לאכול לחם.

אמנם הבית יוסף (סי' רעג ס"ה (ג) ד"ה כתבו) ביאר שדברי התוספות להלן אינם סותרים לדעת הגאונים, כיון שהטעם שהצריכו התוספות טעימת לחם אינו משום קידוש במקום סעודה אלא כדי שיקיימו סעודת שבת, ולסעודת שבת ודאי צריכים לחם כפי שביארו שם התוספות שרק בסעודה שלישית יוצא ידי חובתו במיני תרגימא[עא]. והאחרונים[עב] הקשו על דבריו מהתוספות בסוגייתנו, שמקושייתם מוכח שחולקים על הגאונים וכמובא לעיל.

האברהם יגל תירץ, שאף שהתוספות סוברים כשיטת הגאונים שיוצא ידי חובת קידוש במקום סעודה בשתיית יין, כאן הקשו מפני שרבי יוסי לא אמר שצריכים לשתות יין אחר הקידוש ומשמע שיוצא ידי חובתו גם בלי שתיית יין נוספת, ואין לומר שיוצא ידי חובה בשתיית היין של הקידוש, מפני שבשביל לצאת ידי חובת קידוש במקום סעודה צריך לשתות רביעית יין כדי שיתחייב בברכה אחרונה[עג], ובקידוש לא חייב לשתות רביעית[עד].

מי שממשיך סעודתו מערב הפסח באיזה סדר שותה ארבע כוסות

התוספות (ד"ה רבי יוסי) ביארו שאם היה אוכל מערב שבת ונכנסה שבת, לרבי יוסי לא מפסיק אלא ממשיך סעודתו ומברך ברכת המזון על הכוס ואחר הברכה מקדש על כוס אחרת ולא צריך לאכול שוב סעודה. ומקשים התוספות, מי שאכל בערב פסח ונמשכה סעודתו עד שהתקדש החג ובסיום הסעודה עליו לברך ברכת המזון ואחר כך לקדש, כיצד יקיים מצות ארבע כוסות הרי אינו צריך לאכול סעודה אחרת [שא"כ מדוע ממתין, יברך ברכת המזון מיד כשתחשך ואחר כך יאכל הסעודה לשם החג], ואחד מהארבע כוסות הרי מברך עליו ברכת המזון וכיצד ישתה את אותו כוס אם אינו אוכל סעודה.

ותירצו התוספות, שבאופן זה יקיים את מצות ארבע כוסות שלא כפי הסדר הרגיל, אלא על הכוס הראשון יברך ברכת המזון על הסעודה שמסיים כעת ואחר כך יקדש על הכוס השני, ואחר כך אוכל כרפס ואומר הגדה על הכוס השלישי, ואחר כך אוכל מרור ואומר הלל על כוס הרביעי.

אמנם התוספות רי"ד (תניינא, להלן קנ. ד"ה רבי יוסי) כתב שגם לרבי יוסי יעשה כפי הסדר הרגיל, שהרי חייבים לאכול כזית מצה באחרונה [אפיקומן] ואי אפשר לאכול אותו קודם ברכת המזון[עה], ובהכרח שאוכלו לאחר ברכת המזון, ולכן אפשר לומר שעושה את הסדר כפי הרגילות, ולאחר שבירך ברכת המזון על הסעודה שסיים מתחיל את הסדר ומקדש ושותה כוס ראשון ואומר הגדה על כוס שני ואחר כך אוכל מצת מצוה ומברך ברכת המזון על הכוס שלישי, ועל הרביעי אומר הלל.

סג. הדבר שמואל (נמוס' שם) מקשה, מה הקושיא נאמר שבאמת חייב לאכול סעודה אחרת אחר כך לשם שבת ואעפ"כ אם כעת רוצה להמשיך סעודתו בידו, ומה ההכרח של תוספות, ונשאר בצ"ע. וראה באור החמה (נמוס' שם) שביאר באריכות כוונת התוספות בזה. ובהמשך יתבאר לגבי ליל פסח, מתי יקיים אכילת מצה וכיצד יקיים ארבע כוסות אם מברך כעת ברכת המזון ולא אוכל אחר כך שוב. **סד. תוספות** (ד"ה רבי יוסי), תוספות הר"ש משאנץ (ד"ה רבי יוסי - הרמתון), תוספות רבינו פרץ (להלן קנ. ד"ה רבי יוסי), ספר ההשלמה (ד"ה מפקנח), ומאירי (ד"ה ונשוב). **סה. הקשה** הברך משה (נמוס' שם), שהרי התוספות להלן (קנ. ד"ה אף) לומדים את דין קידוש במקום סעודה מהפסוק (ישעיה נח יג) 'וקראת לשבת עונג', וא"כ אפשר שלא יועיל לעשות קידוש לאחר הסעודה שהרי נאמר קודם 'וקראת' דהיינו קידוש ואחר כך 'עונג' דהיינו סעודה, ולא להיפך. **סו. ושאר** הראשונים לא כתבו שהיא סעודת שבת, אלא ההשלמה והמאירי כתבו שכיון שאכל ברשות קודם קידוש נחשב מקום סעודה, ובתוספות רבינו פרץ כתב 'כיון שאכל שם סעודתו שפיר הוי קידוש במקום סעודה'. והרא"ש (סי' ז) כתב, שדחוק להחשיב קידוש במקום סעודה רק משום שהיתה שם אכילה אף שהאכילה לא היתה לכבוד שבת. אמנם הרא"ש מדבר על מי שגמר סעודתו קודם שקידש היום אולם כאן מדובר שממשיך לאכול גם אחר שנכנסה השבת, ולכן אכילתו נחשבת לכבוד השבת והסעודה נחשבת סעודת שבת. ובביאור מרדכי (סוף נז) תלה זאת בגירסאות בדברי רבי יוסי להלן בברייתא (קנ.), שאם גורסים בדבריו אוכל והולך 'עד שתחשך' הרי שגם רבי יוסי דיבר על מי שאכל סעודת חול ואעפ"כ סובר שמברך ומקדש, אך אם גורסים אוכל 'משתחשך' יתכן שרבי יוסי דיבר דווקא אם אכל מקצת מהסעודה בשבת שאז יוצא בזה ידי חובתו. **סז. ואף** שלפי רבי יהודה אכל כל הסעודה רק בחול שהרי כשקידש היום צריך להפסיק, צריך לומר שגם סעודה של חול מחשיבה את הקידוש

סח. דרך אניה, אברהם יגל, זרעו של אברהם (נמוס' ד"ה רבי יוסי), ועין יצחק (שו"ת, מ"מ סוס"ס סי' יג סוף ס). וכן כתב הביאור מרדכי (סוף נז) על דברי תוספות רבינו פרץ שהם כדברי התוספות, וכן על דברי הרא"ש (סי' ז) שהקשה כעין קושיית התוספות על הרי"ף [וכן בדרך אניה (שם) ובעין יצחק (שם סוף ט) הוכיחו מהרא"ש]. **סט. ב"ח** (או"ח סי' רעג ס"ג), ולבוש (שם ס"ה). והביאם המגן אברהם (שם ס"ק יג). **ע. הזרעו** של אברהם לא הוכיח שצריך לאכול פת אלא רק שלא יועיל שתיית יין, אמנם שאר האחרונים הוכיחו גם שלא יועיל אכילת דבר מועט, שהרי אם מועיל מדוע צריך לסעוד יכול לטעום מיני תרגימא. ודין זה יותר מוכח מדברי הרא"ש שהקשה על הרי"ף מדוע צריך לברך ברכת המזון הרי לאחר הקידוש חייב לאכול שוב פת ולברך על המזון, ואם אמנם יכול לצאת ידי קידוש בלי לברך על המזון לא קשה כלום על הרי"ף. **עא. בעין** יצחק (שם סוף ז) תמה על הבית יוסף, שהרי התוספות (להלן קנ. ד"ה ונקידוש) כתבו מפורש שהנידון אינו לגבי הסעודה כי אפשר לעשותה למחר או לאוכלה במקום שיש נר [ואין יין], וכל הנידון הוא רק לגבי קידוש במקום סעודה. **עב. דרך** אניה, אברהם יגל, וזרעו של אברהם (שם). **עג. כן** משמע בדברי הטור והשולחן ערוך שם, שכתבו 'או שתה כוס יין שחייב עליו ברכה'. **עד. וראה** בדבריו מה שתירץ עוד בזה, אמנם אף שתירץ את דברי הבית יוסף כתב לבסוף, שמהתוספות בכמה מקומות להלן מוכח שחולקים על הגאונים, ולהלן יתבאר. וכן כתב גם בדרך אניה. **עה. כנראה** כוונתו שכיון שאסור לאכול אחר שאוכלים את הכזית של האפיקומן לכן אינו יכול לאוכלו קודם ברכת המזון, שהרי עוד צריך לשתות ארבע כוסות ולאכול מרור וכרפס, וכפי שהקשה הדרך אניה על דברי התוספות (יוצא דנריו נהמתך), ולכן הכריח שאוכלו אחר ברכת המזון.

כיצד אוכל סעודה שחייב בה ברכת המזון בערב הפסח

הקשה המהרא"ל צינץ (נמוק' סס), **שהתוספות** בקושייתם הבינו שמי שאוכל בערב פסח ונמשכה סעודתו אחרי החשיכה מברך קודם ברכת המזון, וקשה, הרי בערב פסח אי אפשר לאכול דבר שחייבים עליו ברכת המזון שהרי אינו יכול לאכול חמץ וגם מצה אסורה עליו, וכיצד בכלל יתחייב ברכת המזון. ותירץ, שאמנם אכל מצה עשירה אך מפני שקבע סעודתו עליה חייב ליטול ידיו ולברך המוציא ובסוף הסעודה מברך ברכת המזון[עו].

לדברי התוספות מתי מקיים מצות אכילת מצה

התוספות בדבריהם הזכירו את שאר מצוות הסדר כגון ארבע כוסות ומרור וכרפס אך לא נזכר בדבריהם מתי יקיים מצות אכילת מצה, וביארו **המהרש"א והנר דוד** (נמוק' סס), שאוכל את המצה קודם ברכת המזון והקידוש בתוך אותה סעודה שהמשיך מערב החג, ובזה מקיים מצות אכילת מצה[עז]. **וכתב** המהרש"א (נמוק' סס), שודאי אין לומר שיאכל מצה אחר ברכת המזון והקידוש, שהרי התוספות הכריחו שאין צריך לעשות עוד סעודה לשם שבת משום שאם בכל מקרה יצטרך לעשות עוד סעודה מדוע שלא יפסיק מיד בחשיכה ויעשה קידוש וימשיך את הסעודה לשם שבת, ואם נאמר שבכל מקרה יצטרך לאכול מצה ובשביל זה יצטרך ליטול ידיו ולברך ברכת המזון, תשוב השאלה של תוספות מדוע שלא יפסיק מיד כשחשיכה וימשיך סעודתו לשם פסח ויאכל מצה, אלא בהכרח שלא אוכל את המצה לאחר הקידוש ולכן תוספות לא הזכירו את אכילת המצה בתוך הסדר.

אמנם הנר דוד (סס, נגיעות השני) ביאר שאפשר לומר שאוכל את המצה אחר ברכת המזון והקידוש, ואין להקשות שיצטרך לעשות שוב סעודה לאכילת מצה, כיון שאפשר לומר שרבי יוסי סובר כפי השיטה שמתחייבים ברכת המזון רק באכילת כביצה[עח], וכיון שלקיום מצות אכילת מצה די בכזית ולא צריך לאכול כביצה, לכן יכול לאכול כזית מצה גם בלי לעשות סעודה ובלי לברך ברכת המזון[עט].

הקשה הדרך אניה (נמוק' סס, נפ"ד ונ"ל) **על** ביאור המהרש"א, שאם צריך לאכול את המצה בתוך הסעודה בהכרח גם את האפיקומן צריך לאכול באותה סעודה, וקשה שהרי אסור לאכול כלום לאחר אכילת אפיקומן, וגם אם תאמר שאת הארבע כוסות יכול לשתות וכפי שבכל ליל הסדר שותים את שני הכוסות האחרונים לאחר ברכת המזון, עדיין קשה כיצד אוכל אחרי האפיקומן את המרור והכרפס שתוספות כתבו שאוכלם לאחר ברכת המזון והקידוש.

והוסיף, שאין לומר שרבי יוסי סובר שדווקא אחר הפסח אין מפטירין אפיקומן והיינו קרבן פסח בזמן המקדש, אבל אחר אכילת מצה באחרונה שהיא במקום הפסח אין איסור לאכול, שהרי א"כ קשה על האמוראים להלן (קיט:) שאומרים ש'אין מפטירין אחר מצה אפיקומן', מנין להם זאת הרי מרבי יוסי משמע שמפטירין ומותר לאכול, ואין שום תנא שחולק במפורש על דין זה ומנין לאמוראים לומר שיש איסור כזה, אלא בהכרח שגם רבי יוסי מודה שאסור לאכול אחר המצה שאוכל לשם אפיקומן וא"כ קשה כיצד אוכל את המרור והכרפס אחר האפיקומן.

ובאברהם יגל (נמוק' סס, נפ"ד ומהריו) ביאר, שיאכל בסוף הסדר חצי כזית מצה כדי לצאת בו ידי חובת אפיקומן, שלקיים חובה זו די בחצי כזית בכדי שישאר טעם מצה בפיו, ולחצי כזית לא צריך ברכת המזון.

מדוע אוכל את המרור והירקות אחר הקידוש ולא בתוך הסעודה

התוספות אמרו שאוכל את הירקות בין הקידוש להגדה ואת המרור בין ההגדה להלל, **והקשו האחרונים**[פ], מדוע תוספות לא אמרו שיאכל גם את המרור והכרפס בתוך הסעודה בשעה שאוכל את המצה, ולמה להמתין אחר הקידוש וכי יש ענין להפסיק בין הכוסות באכילתם. **והוסיף החתם סופר** (ד"ה רבי יוסי), שהרי עיקר מצות אכילת מרור היא עם המצה או לפחות בסמיכות למצה. ועוד הקשה החתם סופר, שהרי כל הטעם באכילת כרפס פירשו הראשונים להלן (קיד.)[פא] שזהו שינוי שעושים בשביל שישאלו התינוקות, שהרי אין דרך לאכול ירקות קודם הסעודה, וא"כ מה התועלת כאן לאכול את הכרפס לאחר הסעודה והרי אין כאן שינוי[פב].

ותירץ החתם סופר על פי התוספות להלן (קטו. ד"ה והלר)[פג] שפירשו שעל המרור שאוכלים בתוך הסעודה לא צריך לברך מפני שנפטר בברכת המוציא, ואף שבכל השנה ברכת המוציא אינה פוטרת את המרור כי אינו בא לגרור תאות המאכל ולכן אינו נחשב כבא מחמת הסעודה, בליל הסדר שמצות המרור היא 'על מצות ומרורים' והתורה חייבה לאכול את המרור בתוך הסעודה כשאוכל את המצה, המרור נחשב שבא מחמת הסעודה ולכן ברכת המוציא פוטרת אותו, אמנם הביאו שם התוספות את דעת רבינו יוסף טוב עלם שסובר שברכת המוציא לא פוטרת את המרור גם בליל פסח, וזהו הטעם שתיקנו לאכול כרפס קודם הסעודה כדי שבברכתו יפטור את ברכת המרור. ולפי"ז מיישב החתם סופר, שבסוגייתנו שהתחיל את הסעודה מערב החג גם התוספות מודים שברכת המוציא לא תפטור את המרור, שהרי כשהתחיל סעודה זו מבעוד יום היתה זו סעודת חול כבכל ימות השנה ובסעודה כזו המרור אינו נחשב כבא מחמת הסעודה, ואף שאחר כך התקדש החג ואכל בסעודה זו מצה אך כשבירך בתחילה מבעוד יום לא פטר בברכת המוציא את המרור שהרי אינו טפל לפת בסעודה כזו, וגם אין לומר שיאכל כרפס בתוך הסעודה ויפטור בברכתו את המרור משום שעל שאר ירקות לא מברכים בתוך הסעודה שהרי באים למשוך תאות המאכל, ולכן הוכרחו התוספות לומר שאוכל את הכרפס אחר הסעודה כדי שיברך עליו ובברכה זו יפטור את המרור שיאכל אחריו, ובזה תירץ למה לא אוכל את הכרפס והמרור בתוך הסעודה, וגם תירץ קושייתו השניה שאכן כאן לא נועדה אכילת הכרפס להיכר כדי שישאלו התינוקות אלא בכדי לפטור את המרור כפי שסובר רבינו יוסף טוב עלם בכל ליל פסח.

האם המעשה היה בערב שבת או בערב פסח

ומעשה ברבן שמעון בן גמליאל ורבי יהודה ורבי יוסי שהיו מסובין בעכו וקדש עליהם היום. מהברייתא משמע שהמעשה היה בערב שבת, שהרי הברייתא עוסקת בדין הפסקה לשבתות ועל זה הביאה את המעשה, ובירושלמי (ה"ח) גורסים מפורש בדברי רבן שמעון בן גמליאל לרבי יוסי 'רצונך שנפסיק לשבת'.

אמנם המהרא"ל צינץ (ד"ה מכלל) הכריח שהמעשה של התנאים היה בערב פסח, שאם לא כן קשה כיצד רצו להחמיר ולהפסיק בברכת המזון כרבי יהודה הרי גורמים בזה לברך ברכות שאינן צריכות ואין זו חומרא כלל, אלא בהכרח שהמעשה היה בערב פסח שאסורים בחמץ ומצה וקבעו סעודה בדבר שאין בו ברכת המזון, ויישב בזה את קושיית **התוספות והראשונים** (הוספ' לעיל) כיצד מביאים ראיה מהברייתא המדברת בערב שבת שנחלקו גם בערב פסח[פד].

ואף השפת אמת (ד"ה מכלל) פירש שהמעשה היה בערב פסח ויישב בזה קושיית הראשונים הנ"ל, ועוד יישב בזה מה שהקשה, אם נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי לענין הפסקה גם בפסח, כיצד רבי יוחנן פוסק הלכה בשבת כרבי יוסי ובפסח כרבי יהודה הרי אין אף תנא שסובר כך[פה], אלא בהכרח שהמעשה המובא בברייתא לא היה בערב שבת אלא בערב פסח, ורבן שמעון בן גמליאל שרצה להפסיק את הסעודה זה מפני שלגבי פסח סובר כרבי יהודה שצריכים להפסיק, ולכן רבי יוסי אמר לו בכל יום ויום אתה מכבד דברי בפני רבי יהודה ועכשיו אתה מחבב דברי רבי יהודה בפני, וכוונתו שבכל ערבי שבתות רבן שמעון בן גמליאל סובר כמותו שלא צריכים להפסיק ועכשיו בערב פסח סבר כדברי רבי יהודה שצריכים להפסיק, ומעתה מובן שרבי יוחנן שפסק בערב שבת כרבי יוסי ובערב פסח כרבי יהודה סובר כרבן שמעון בן גמליאל. וכתב השפת אמת, שלפי"ז לא גורסים 'אמר לו אם כן לא נפסיק'[פו] שא"כ משמע שרבן שמעון בן גמליאל הודה לרבי יוסי, אלא צריך לומר שהרי זה סיום דבריו של רבי יוסי שלא נפסיק כדי שלא יטעו התלמידים.

האם רצו לחשוש לדינו של רבי יהודה או לכבודו של רבי יהודה

אמר לו רבן שמעון בן גמליאל לרבי יוסי ברבי רצונך נפסיק וניחוש לדברי יהודה חבירנו. כך היא הגירסא לפנינו בגמרא, והיינו שרבן

עו. ובספר המאורות (להלן ע"ב ד"ה אין) כתב, שהתחילו סעודתם מבעוד יום בפת אורז או פת דוחן וכיוצא בהם. אך לא כתב שמברכים עליהם המוציא וברכת המזון, אמנם בסוכה (מ. ד"ה אחינא) כתב שיוצאים ידי חובת סעודה ביום טוב בפת אורז ופת דוחן. **עז. וכן** כתב המהרא"ל צינץ (נמוק' סס). ובראש הכרמל (נמוק' סס) הקשה שאין לומר שיאכל את המצה קודם קידוש, שהרי מצאנו להלן (ע"ב) שרבה בר בר חנה הגיע לביתו של ריש גלותא והביאו לפניו את השולחן קודם הקידוש ופרס מפה וקידש, ופירש רשב"ם (סס ד"ה ה"ג ונפה) שסבר שצריך להביא את השולחן אחר הקידוש כדי שיביאו את השולחן לכבוד השבת, וכן הביא גם מהשאילתות, ולפי"ז גם בפסח ראוי שיאכל את המצה לאחר הקידוש כשהסעודה תהיה לכבוד הפסח, שהרי מצות אכילת המצה היא בפסח. [אמנם שיטת התוספות כאן היא שסעודה זו עולה לו לשם שבת אף שהיא קודם קידוש, ואף כאן סעודה זו עולה לשם פסח אף שלא קידש]. **עח. זו** היא שיטת רבי יהודה בברכות (מה.), וכן ביאר רש"י (סס כ: ד"ה עד מיתם). **עט. וביאר**, שמשום כך התוספות לא הזכירו אכילת מצה [צריך להבין כוונתו מה טעם יש בזה שלא להזכיר מתי אוכל מצה]. **פ. דרך** אניה (ד"ה וגס), מהרא"ל צינץ (נמוק' סס), וחתם סופר (ד"ה רבי יוסי). **פא. רש"י**, רשב"ם (ד"ה עד שמגיע), ותוספות (ד"ה הניחו - הגיע). **פב. המהרא"ל** צינץ רצה ליישב שבדווקא אוכלים אחר הסעודה ולא בתוך הסעודה כדי שיהיה היכר לטיבול, ובתוך הסעודה אין היכר [שהרי כך היא הרגילות לטבל ולאכול ירקות בתוך הסעודה]. נמצא שהמהרא"ל צינץ והחתם סופר נחלקו אם יש היכר לטיבול אחר הסעודה, אמנם נראה שהמהרא"ל צינץ נסתפק בזה, כיון שבסוף דבריו כתב וצריך עיון. **פג. המגיה** על החתם סופר כתב, שלא נמצא כך בדברי התוספות אלא כתבו להיפך שברכת המוציא פוטרת את המרור כי בא לגרירת האכילה כמו שאר ירקות, אך הביא מקור לטעם זה מהתוספות (נדרים מב. ד"ה לפי הכי) והרא"ש (פי' כו) והמרדכי בשם ר"י (סדר של פסח סוף ד"ה אלמא). **פד. ראה** לעיל בענין 'כיצד מביאה הגמרא ראיה מהברייתא העוסקת בשבתות לדין הפסקה בערב פסח' שהובאו דבריו בהרחבה. **פה. וכתב**, שמה שמשמע במשנה שרק בפסח אסור אבל בשבתות וימים טובים מותר, אין זו ראיה שהרי במשנה מדובר רק לענין התחלה. **פו. וכן** הגירסא ברי"ף ובעוד ראשונים [ראה להלן בענין 'האם רבן שמעון בן גמליאל השיב לרבי יוסי'].

שמעון בן גמליאל רצה לחשוש לדינו של רבי יהודה שסובר שאם היה אוכל מבעוד יום ונכנסה שבת צריך להפסיק סעודתו, ולכן שאל את רבי יוסי אם הוא רוצה להפסיק סעודתם כדי לחשוש לדעת רבי יהודה.

אמנם בעל המאור (ד"ה כמצ עלה) כתב, שלא גורסים וניחוש 'לדברי רבי יהודה' אלא וניחוש 'ליהודה חבירנו', ופירושו, שכיון שרבי יהודה סובר שצריכים להפסיק לכן רבי יהודה עצמו הפסיק אכילתו ורצה לברך ברכת המזון, ורבן שמעון בן גמליאל חשש לכבודו של רבי יהודה שאין זה כבוד לו שהם אוכלים והוא מפסיק ולכן רצה שגם הם יפסיקו אכילתם, ואע"פ שהדין הוא ששנים לא צריכים להפסיק בשביל אחד כמו שמצאנו בברכות (מה:) 'שלשה שאכלו כאחת אחד מפסיק לשנים ואין שנים מפסיקין לאחד'[פז], כאן משום כבודו של רבי יהודה רצה רבן שמעון בן גמליאל להפסיק[פח], ועל זה השיבו רבי יוסי שהרואים יטעו ויחשבו שהלכה כרבי יהודה.

הגר"ם חלוואה (ד"ה לעוק) הביא את שתי הגירסאות, ותלה בזה את הנידון אם רבי יהודה היה שם או לא [שבתוספתא (ברכות פ"ה ה"ג) גורסים במעשה זה גם רבי יהודה, אולם בירושלמי (ה"ו) הביאו את המעשה בלי להזכיר את רבי יהודה[פט], וביאר שאם מפרשים שרבן שמעון בן גמליאל חשש לדינו של רבי יהודה א"כ אפשר שרבי יהודה כלל לא היה שם[צ], אמנם לפי מי שגורס שרבן שמעון בן גמליאל חשש לכבודו של רבי יהודה ודאי שרבי יהודה היסב שם עמהם.

הטעם שרבן שמעון בן גמליאל רצה להפסיק כדעת רבי יהודה

שם. לפי גירסת **בעל המאור** שרבן שמעון בן גמליאל חשש לכבודו של רבי יהודה מובן טעמו של רבן שמעון בן גמליאל שרצה להפסיק ולנהוג כרבי יהודה, משום שאף שלא סבר כמותו להלכה רצה להפסיק כי אין זה כבוד לרבי יהודה שהוא מפסיק והם אוכלים, אולם לגירסא שלפנינו שרבן שמעון בן גמליאל רצה לחשוש לדעתו של רבי יהודה צריך להבין, אם לא סבר כמותו להלכה [כפי שרואים בהמשך המעשה שקיבל את דברי רבי יוסי[צא]] מדוע רצה לחשוש לשיטתו.

בפירוש רבינו יהודה אלמאדרי (ד"ה מפסיקין, הובא בקובץ שיטות קמאי עמ' ג' אות ו) ביאר, שרבן שמעון בן גמליאל רצה לכבד את רבי יהודה בזה שינהגו כמותו באותה שעה אף שלמעשה הלכה כרבי יוסי.

הברך משה (נתוס' ד"ה ה"ג) ביאר, שהטעם שרבן שמעון בן גמליאל רצה להחמיר ולנהוג כרבי יהודה הוא משום 'מהיות טוב אל תקרא רע', שאם אפשר להחמיר ולהתנהג בחסידות ודאי זה עדיף, וכמו שמצאנו בברכות (ג.) שרב ששת החמיר לעשות כרב חסדא אף שהוא עצמו חלק עליו, וביאר טעמו משום 'מהיות טוב אל תקרא רע'.

מדוע מיאן רבי יוסי להחמיר כדברי רבי יהודה

אמר לו בכל יום ויום אתה מחבב דבריי לפני רבי יהודה. הקשה **המהרשד"ם** (שו"ת, יו"ד סי' קנג), מדוע רבי יוסי הקפיד שלא יחמירו וינהגו כדעת רבי יהודה. **והברך משה** (נתוס' ד"ה ה"ג) הקשה על הלשון שאמר רבי יוסי הגם לכבוש את המלכה וכו' שכוונתו על מה שלא נוהגים כמותו להלכה, והרי אם מחמירים ממידת חסידות לנהוג כרבי יהודה אין זה אומר שאין הלכה כרבי יוסי. ותירץ הברך משה, שרבי יוסי הקפיד משום שסבר שעדיין יש חשש שיהיו תלמידים שלא יבינו שנוהגים רק מצד חומרא ויבואו לקבוע הלכה כרבי יהודה, וכיון שראה שרבן שמעון בן גמליאל רוצה לנהוג כרבי יהודה ולא חושש לזה שיהיו תלמידים שיקבעו הלכה כרבי יהודה ולא כמותו, לכן טען כנגדו הגם לכבוש את המלכה וכו' דהיינו שבמעשיו יגרום שלא יקבעו הלכה כרבי יוסי הגם שההלכה עמו.

האשל אברהם (מיימרק, פירוש הגופרין ד"ה ומעשה) ביאר, שרבי יוסי לא רצה להחמיר בזה כרבי יהודה משום שזו חומרא שמביאה לידי קולא, שהרי אם יחמירו להפסיק כרבי יהודה הרי זה גורם לכמה ברכות שאינם צריכות, כיון שמפסיק בברכת המזון ואחר כך שוב נוטל ידיו ומברך המוציא, וכל הברכות האלו מיותרות לדעת רבי יוסי שיכל להמשיך לאכול ולברך ברכת המזון אחת בסוף הסעודה[צב].

מדוע לא חשש רבי יוסי לבושתו של רבי יהודה

הגם לכבוש את המלכה עמי בבית. פירש **הרשב"ם** (ד"ה הגם), שכוונת רבי יוסי לומר כיצד אתה מביישני בפני, והיינו מפני שרבי שמעון בן גמליאל רצה לנהוג כרבי יהודה ולא כרבי יוסי, הגם שרבי יוסי נמצא שם. והקשו **השדה יהושע** (על הירושלמי, ה"ו ד"ה הגם) **והשדה יצחק** (ד"ה הגם), אם יש בזה בושה במה שלא נוהגים הלכה כמותו, כיצד רצה רבי יוסי שרבן שמעון בן גמליאל ינהג כדבריו ולא כדברי רבי יהודה, והרי רבי יהודה יתבייש בזה שלא נוהגים כמותו. ותירצו, שאצל רבי יהודה אין זה בושה כיון שכפי שאמר רבי יוסי בכל יום רבן שמעון בן גמליאל היה מחבב את דבריו לפני רבי יהודה, לכן לא היה בזה בושה לרבי יהודה אם היו נוהגים כרבי יוסי.

כוונת דברי רבי יוסי באומרו לכבוש את 'המלכה'

שם. פירשו **בתוספות חכמי אנגליה** (ד"ה המלכה), שלשון המלכה הכוונה לשבת, וכפי שנקראת שבת המלכה[צג]. **אולם השדה יצחק** (ד"ה הגם) אחר שהקשה מדוע נקט רבי יוסי דווקא לשון זו, ביאר על פי מה שדרשו חז"ל (סנהדרין נג:) מה שנאמר בדוד המלך (שמואל ב' ט ז) 'וה' עמו' שהלכה כמותו בכל מקום, והיינו שמי שהלכה כמותו אזי 'המלכה' שהיא השכינה נמצאת עמו, ולפי"ז מבואר שאמר רבי יוסי לרבן שמעון בן גמליאל בכל יום אתה פוסק הלכה כמותי והיינו שהשכינה עמי, והיום אתה רוצה לכבוש את המלכה שהיא עמי ולפסוק הלכה כרבי יהודה.

האם רבן שמעון בן גמליאל השיב לרבי יוסי

אמר לו אם כן לא נפסיק שמא יראו התלמידים ויקבעו הלכה לדורות.

הרשב"ם והתוספות (ד"ה ה"ג) הביאו מהתוספתא לגרוס כפי הגירסא שלפנינו בגמרא 'אמר לו אם כן לא נפסיק', והיינו שרבן שמעון בן גמליאל השיב לרבי יוסי, אמנם יש **ראשונים**[צד] שלא גרסו זאת. **והחתם סופר** (ד"ה ולהמזיק) תלה את הגירסאות כאן בנידון שהובא לעיל אם רבן שמעון בן גמליאל חשש לדינו של רבי יהודה או שחשש לכבודו של רבי יהודה, וביאר, שאם רבן שמעון בן גמליאל חשש לדינו של רבי יהודה אפשר לגרוס 'אמר לו' ולבאר שרבן שמעון בן גמליאל השיב לרבי יוסי, והיינו שרבי יוסי אמר לו הרי תמיד אתה סובר שהלכה כמותי ומדוע היום אתה מעדיף דברי רבי יהודה, ועל זה השיב לו רבן שמעון בן גמליאל שדבריו נכונים ולא צריך להפסיק והוסיף שגם לא ראוי להם להפסיק כדי שלא יטעו התלמידים, אמנם לפירוש **בעל המאור** שרבן שמעון בן גמליאל חשש לכבודו של רבי יהודה, א"כ צריך לומר שמה שהקפיד רבי יוסי אין זה על פסק ההלכה של רבן שמעון בן גמליאל שהרי מעולם לא סבר כרבי יהודה, אלא בהכרח כוונתו היתה שאם כעת יפסיקו כרבי יהודה התלמידים יכולים לטעות שהלכה כמותו, ולפי"ז אין הבנה לתשובת רבן שמעון בן גמליאל שלא נפסיק שמא יראו התלמידים שהרי זו הטענה שרבי יוסי טען, ולכן לא גורסים 'אמר לו' והיינו שאין זה דברי רבן שמעון בן גמליאל אלא סיום דבריו של רבי יוסי שאומר שלא נפסיק כדי שלא יטעו התלמידים[צה].

מדוע בתחילה לא חשש רבן שמעון בן גמליאל שהתלמידים יקבעו הלכה כרבי יהודה

שם. ביארו התוספות ותוספות הר"ש משאנץ (ד"ה ה"ג), שרבן שמעון בן גמליאל אמר לרבי יוסי אם כן שאתה מחית והקפדת על כך שרציתי להפסיק, כעת כבר יש חשש שאם אנו נפסיק התלמידים שיראו לא יאמרו שהפסקנו משום כבודו של רבי יהודה אלא יסיקו מכך שהלכה כרבי יהודה, ומבואר מכך שאם היו מפסיקים מיד ורבי יוסי לא היה מוחה לא היה חשש שיטעו התלמידים. **והאחרונים**[צו] ביארו שאם היו מפסיקים ורבי יוסי לא היה מוחה התלמידים לא היו לומדים מכך שהלכה כרבי יהודה, כיון שהיו חושבים שאין זה מעשה מכוון שהפסיקו אלא כך אירע שסיימו סעודתם[צז], אמנם לאחר שרבי

פז. ובמהר"ם חלוואה (ד"ה לעוק) הוסיף, שגם מצד דין המתנה בקערה שבשעה שרבי יהודה הפסיק הם ממשיכים לאכול מהקערה, שנינו בברייתא בברכות (מז.) ששנים ממתינים זה לזה בקערה אבל שלשה אין ממתינים, והיינו ששנים אינם צריכים להמתין לשלישי. **פח. החתם סופר** (ד"ה ולהמזיק) הביא שבגמרא בברכות (מה:) הביאו מעשה שרב פפא נהג לפנים משורת הדין והפסיק בשביל לכבד את בנו, ולכן גם כאן היה ראוי שיפסיקו בשביל רבי יהודה לפנים משורת הדין, אולם רבי יוסי השיב שכיון שיכול לצאת מזה טעות בהלכה אין מקום לחלוק כבוד. **פט. וראה** בדקדוקי סופרים (סופ ג) שיש כמה דפוסים שגם בגמרא שלנו לא גרסו רבי יהודה. **צ. בהמשך** מובא שני טעמים מדוע רבן שמעון בן גמליאל רצה לחשוש לדינו של רבי יהודה, או מצד שרצה לכבדו בזה שינהגו כדבריו או שרבן שמעון בן גמליאל רצה להחמיר על עצמו, ולפי"ז כל האמור כאן הוא רק לטעם שרצה להחמיר על עצמו אולם אם רצה לכבדו בהכרח שגם רבי יהודה היסב שם. **צא. וכתב** החתם סופר (ד"ה ולהמזיק), שודאי אין לומר שבתחילה סבר שהלכה כרבי יהודה ואח"כ חזר בו מדברי רבי יוסי, שח"ו לומר שרבן שמעון בן גמליאל החניף לרבי יוסי לומר שהלכה כמותו [דהיינו שרבי יוסי הרי לא אמר סברא או ראיה לשיטתו, וא"כ איך יתכן שרבן שמעון בן גמליאל חזר בו רק מפני שטען נגדו בכל יום ויום וכו']. אמנם השפת אמת (ד"ה מכלל, הובא בעיון) למד שרבן שמעון בן גמליאל אכן לא קיבל את דברי רבי יוסי וגם למסקנא סבר שהלכה כרבי יהודה בערב פסח, ולא גרס 'אמר לו' אם כן לא נפסיק. **צב. אמנם** לעיל הובא בשם המהרא"ל צינץ (ד"ה מכלל), שהקשה כיצד רבן שמעון בן גמליאל רצה להחמיר הרי גורם בזה לברכות שאינן צריכות, ומחמת קושיא זו הכריח שהמעשה היה בערב פסח והסעודה היתה בדברים שאינם מחייבים ברכת המזון, שהרי אסור בלחם וגם במצה ואפילו מצה עשירה. **צג. וראה** עוד ביאור על דרך זה בלמנצח לדוד (מילואי הש"ס, ד"ה הגם) על פי הסוד. **צד. בה"ג** (הל' קידוש והבדלה), רי"ף, ספר העיתים (סי' קנב), ופסקי רי"ד (סוף ד"ה ולקמיין). **צה. ראה** לעיל בענין 'האם המעשה היה בערב שבת או בערב פסח' ביאור השפת אמת בסוגיא, ולפירושו לא גורסים 'אמר לו' אלא הכל מדברי רבי יוסי. **צו. שלטי** הגבורים (ב"מ פג. מתוס' ה), ש"ך (תו"מ סי' נ ס"ק נח), ושדה יהושע (על הירושלמי, ה"ו ד"ה ה"ג). **צז. העוד יוסף חי** (נתוס' ד"ה שהיו) דחה דבריהם, וכתב, שחכמים 'לאו קטלי קני באגמא' ואין הבדל אם המעשה היה פעם אחת או יותר, וודאי שאפשר ללמוד הלכה גם מפעם אחת.

יוסי מחה שלא יפסיקו, אם היו מפסיקים לא היה אפשר לתלות זאת במקרה והתלמידים היו לומדים שכך הלכה לדורות שצריכים להפסיק[צח].

השדה יצחק (ד"ה ס"ל) ביאר, שבתחילה רבן שמעון בן גמליאל לא חשש שהתלמידים יטעו שהלכה כרבי יהודה, כיון שהיו מבינים שעשו כן כדי לכבד את רבי יהודה שהיסב עמהם[צט], אמנם אם היו מפסיקים לאחר שרבי יוסי מחה והקפיד שלא יפסיקו, התלמידים היו חושבים שהלכה כרבי יהודה, שהרי ממחאתו של רבי יוסי נראה שרוצה להקפיד על ההלכה ואעפ"כ לא שמעו לדבריו.

כיצד קבעו הלכה כרבי יוסי וכיצד נהגו התנאים באותו מעשה

לא זזו משם עד שקבעו הלכה כרבי יוסי. בפשטות משמע שרבי יהודה הפסיק סעודתו ורבי יוסי ורבן שמעון בן גמליאל המשיכו לאכול[ק], וביאר **הבעל שם ממיכלשטאט** (נספרו נהגהות הש"ס), שעל ידי זה שהמשיכו לאכול קבעו הלכה כרבי יוסי, שהרי זה היה חששו של רבי יוסי שאם הם יפסיקו מסעודתם יראו התלמידים ויקבעו הלכה כרבי יהודה, ורבן שמעון בן גמליאל קיבל דבריו ואמר לו שלכן לא נפסיק ועל ידי שלא נפסיק יראו התלמידים שלא הפסקנו ויקבעו הלכה כמותך.

המהרשד"ם (שו"ת, יו"ד סי' קנ"ב) פירש, שהלשון 'לא זזו משם' משמע שרבי יוסי כפה אותם בראיות או בדברים אחרים שיקבעו הלכה כמותו, שהרי לשון זו מיותרת והיה די לומר שקבעו הלכה כרבי יוסי. ועוד הוסיף, שאפילו רבי יהודה נהג כדעת רבי יוסי והמשיך לאכול עמהם, שאל"כ הגמרא היתה צריכה לפרש זאת, כי הרי משמעות הגמרא היא שכפה את כולם להסכים עמו.

החתם סופר (ד"ה ולפ"ז) ביאר שלפירוש **בעל המאור** שרצו להפסיק אכילתם מפני שאין זה כבודו של רבי יהודה שהוא מפסיק והם אוכלים, מה שהגמרא מסיימת 'אמרו לא זזו משם עד שקבעו הלכה כרבי יוסי', כוונת הדברים, שבאותה שעה קבעו הלכה כרבי יוסי בפני כל המסובים שהיו שם, ואחרי שקבעו ופירסמו הדבר כבר לא היה חשש שיטעו התלמידים, ולכן הפסיקו בשביל כבודו של רבי יהודה[קא].

ביאור שיטת הבה"ג שרבי יוסי לא דיבר לענין התחלה בערב שבת

שם. כתב **בהלכות גדולות** (הל' קידוש והבדלה), שרבי יוסי מודה לרבי יהודה שאסור להתחיל לאכול בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה, ומה שהתיר רבי יוסי זהו רק לענין הפסקה שאם כבר התחיל לאכול אינו צריך להפסיק גם כשקידש היום.

והקשו הראשונים[קב] על דבריו, שהגמרא להלן (ע"ב) הביאה ברייתא 'ושוין שמתחילין', והיינו שרבי יהודה ורבי יוסי מסכימים שמותר להתחיל, ולא מבארת הברייתא באיזה אופן הסכימו שאין איסור להתחיל, והגמרא אומרת שודאי לא מדובר בערב שבת כי הרי בערב שבת רבי יהודה ורבי יוסי חולקים ואי אפשר לומר שהסכימו שמותר להתחיל. א"כ מוכח מהגמרא שרבי יוסי התיר להתחיל גם בערב שבת ורבי יהודה אסר, וכיצד סובר הבה"ג שלא נחלקו בדין התחלה בערב שבת[קג]. ועוד הקשה **התוספות רי"ד** (תניינא, ד"ה הלכה), שבמשנה מוכח שמותר להתחיל לאכול בערב שבת, שהרי המשנה מדברת בערבי פסחים ומשמע שבשאר ערבי שבתות וימים טובים אין איסור, והמשנה היא כדברי רבי יוסי שהרי לרבי יהודה ודאי אסור גם בערב שבת[קד].

ולכן דחו הראשונים את דברי הבה"ג וסוברים שרבי יוסי חולק גם בערבי שבתות וימים טובים. אמנם **התוספות** (ד"ה אין מפסיקין) **ותוספות רבינו פרץ** (ד"ה לא זזו, ד"ה ונהלכות) ביארו, שודאי אין כוונת הבה"ג לומר שרבי יוסי לא חלק בערב שבת אלא כוונתו שאין הלכה כרבי יוסי בדין התחלה בערב שבת אלא רק בדין הפסקה, וכפי שסובר **רבינו יחיאל** (הו"ד בתוספות שם, ולהלן יתבאר)[קה]. אולם **האחרונים** יישבו דברי הבה"ג בכמה אופנים:

א. הב"ח (או"ח סי' רמט ס"ג) **והאברהם יגל** (בתוס' ד"ה אין, בפ"ד וע"כ) ביארו, שיש חילוק בין קביעות סעודה לאכילה, ומה שרבי יוסי סובר שמותר להתחיל לאכול בערב שבת אחר המנחה זהו אכילה בלא קביעות סעודה, וכפי שמדויק בלשונו 'אוכל' והולך עד שתחשך, אמנם לקבוע סעודה בזה גם רבי יוסי מודה שאסור, והבה"ג דיבר על קביעות סעודה שכתב 'לא מתבעי ליה לאיניש אתחולי בסעודתא'[קו].

ב. החתם סופר (ד"ה מכלל) **והביאור מרדכי** (חום' טז) ביארו, שהבה"ג סובר שהברייתא השניה ששנינו לעיל במחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי לענין ערב שבת היא העיקר, ורבי יהודה אוסר בערב שבת מתשע שעות אמנם רבי יוסי שמתיר חולק רק על הזמן שסמוך למנחה אבל מן המנחה ולמעלה גם רבי יוסי מודה שאסור, ובזה מיושב שהגמרא לא יכלה להעמיד את הברייתא 'שוין שמתחילין' בערב שבת כי הרי רבי יהודה ורבי יוסי חולקים באותה חצי שעה שסמוך למנחה, וכן מה שמוכח מהמשנה שבערב שבת מותר להתחיל זה באותה חצי שעה שסמוך למנחה[קז].

ג. בהגהות בן אריה (על הבה"ג שם, חום' ו) תירץ, שאמנם בקושיא הגמרא הבינה שרבי יוסי ורבי יהודה חלקו גם בערבי שבתות אם מותר להתחיל, אך הבה"ג לומד שכשמתרצת הגמרא 'כאן קודם תשעה כאן לאחר תשעה' הגמרא חוזרת בה וסוברת שכולם מודים שאסור להתחיל אחר תשע שעות[קח], ומפרשת הגמרא מה שנאמר בברייתא 'ושוין שאין מתחילין' דהיינו לאחר תשע שעות, וקודם תשע שעות גם לרבי יהודה מותר להתחיל וזהו מה שאמרה הברייתא 'שוין שמתחילין', ומה שחלקו רבי יהודה ורבי יוסי בערבי שבתות כפי שרואים בברייתות לעיל, זהו באופן שהתחיל לאכול באיסור אחר תשע שעות שרבי יהודה סובר שאסור לו להמשיך ורבי יוסי סובר שמותר לו להמשיך עד שתחשך, אמנם בערב פסח גם רבי יוסי מודה שאסור להמשיך ומשום חיוב אכילת מצה וכפי שתירץ רב הונא, וזהו פירוש המשנה שבערבי פסחים דווקא אסור לאכול אבל בערבי שבתות וימים טובים מותר[קט].

ביאור שיטת הפוסקים שהלכה כרבי יוסי

נחלקו הראשונים כמו מי נפסקה הלכה במחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי אם מותר להתחיל לאכול בערבי שבתות וימים טובים, יש שכתבו[י] שהלכה כרבי יוסי, שהרי הגמרא בעירובין (מו:) אומרת כלל שבכל מחלוקת של רבי יהודה ורבי יוסי הלכה כרבי יוסי.

הרשב"ם (ד"ה אמר לו) כתב עוד טעם שהלכה כרבי יוסי מפני שיש סתם משנה כמותו, שהרי שנינו במשנתנו 'ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם' ומשמע שבערבי שבתות וימים טובים מותר לאכול. וביאר **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה לא זזו) שטעם זה הוא על פי תירוצו של רב הונא שמשנתנו באה לחדש שאפילו רבי יוסי שמתיר בשאר ערבי שבתות וימים טובים בערב פסח הוא מודה שאסור, אבל לרב פפא שתירץ שהמשנה נקטה ערבי פסחים כי רק בהם

צח. השלטי גבורים הוכיח מכאן, שהלכה נקבעת רק לפי מנהג שראינו שנהגו כך למעשה, אבל אי אפשר לקבוע הלכה כשלא ראינו שנהגו אחרת, ולכן אם היו מפסיקים בלי מחאה התלמידים לא היו קובעים הלכה שצריכים להפסיק, שהרי רק לא ראו שהמשיכו סעודתם וזו אינה ראיה, ורק אם היו מפסיקים לאחר מחאה אז זה היה נחשב למעשה. אמנם הש"ך דחה דבריו, שהרי מה שהתלמידים רואים שהם הפסיקו מסעודתם ודאי זה נחשב למעשה שראו אותם מפסיקים, אלא שלא היו מביאים ראיה כי יתכן שאירע כך במקרה שסיימו כעת סעודתם, אולם אם היו מסיימים סעודתם באופן קבוע בשעה הזו ודאי היה אפשר להביא ראיה שכך הלכה, ואין זה בכלל 'לא ראינו' שאינו ראיה. אולם הקשה הפרי צדיק (לרוכ, שו"ת, מיהושים על סדר הטהור בסופו, יו"ד סי' ס, נגיד יוסף ד"ה ומני רלימיי), שמה שרואים שהפסיקו אין זה נחשב ראינו שהרי עדיין יתכן שהפסיקו מסיבה אחרת, ורק אם רואים שהמשיכו בסעודתם שבזה אי אפשר לתלות בסיבות אחרות שהרי יש איסור להמשיך ואעפ"כ המשיכו, אז יש ראיה שסוברים שמותר. ועוד כתב, שפירוש השלטי גיבורים יותר משמע בדברי התוספות, שהרי לפירושו אין הדבר תלוי בכמה פעמים היה המנהג אלא אם היה מעשה שעורר את המנהג ומלמדנו שהמנהג הוא בדווקא, וזו כוונת התוספות שאמרו כיון 'שמחית' לא נפסיק.

צט. או כפי שביאר הברך משה (נספו' ד"ה ה"ג, הוסף לעיל) שרבן שמעון בן גמליאל עשה זאת כדי להחמיר ולהתנהג בחסידות.

ק. שהרי יש ראשונים שפירשו (הוסף לעיל) שהנידון שלהם היה מצד שרבי יהודה הפסיק ואין זה כבוד שהוא מפסיק והם ממשיכים, א"כ רבי יהודה הפסיק ואחרי שקיבל רבן שמעון בן גמליאל את דברי רבי יוסי משמע שהם המשיכו בסעודתם.

קא. נמצא שלש דעות כיצד למעשה נהגו התנאים, בפשטות רבן שמעון בן גמליאל ורבי יוסי המשיכו סעודתם ורבי יהודה [לגירסאות שהיה שם] הפסיק, ולדעת המהרשד"ם גם רבי יהודה לא הפסיק, ולפירוש החתם סופר גם רבן שמעון בן גמליאל ורבי יוסי הפסיקו.

קב. תוספות רבינו פרץ (ד"ה לא זזו), תוספות רי"ד (תניינא, ד"ה הלכה), סמ"ג (עשין כט), וראי"ש (פ' ג). ואף הרשב"ם (ד"ה אמר לו) הוכיח משם שרבי יוסי חולק בערב שבת, וכתב בשמן רוקח (נרשב"ם שם) שכוונתו לדחות פירוש הבה"ג.

קג. הקשה הלשון לימודים (פ' קמא סוף ד"ה ומו - השלימי), מדוע לא הביאו ראיה ממה ששנינו מפורש בברייתא לעיל (לט:) 'לא יאכל אדם בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה [ובברייתא השניה 'מתשע שעות ולמעלה'] וכו' רבי יוסי אומר אוכל והולך עד שתחשך', הרי שמפורש שרבי יוסי אוסר להתחיל לאכול בערב שבת. ותירץ, שאפשר לדחות שמה ששנינו בברייתא לא יאכל הכוונה שאפילו אם התחיל בהיתר אסור לו לאכול, ורבי יוסי בא לחלוק על זה ולומר שאם התחיל בהיתר 'אוכל והולך עד שתחשך', ולכן הוצרכו להוכיח מהגמרא להלן.

קד. ותוספות רבינו פרץ (שם) הקשה, שבסוגיא משמע שיש שתי מחלוקות, אחת לגבי התחלה ואחת לגבי הפסקה. ולא ביאר כוונתו כיצד משמע. אמנם בבגדי ישע (על תוס' רבינו פרץ, שם חום יא) ביאר דבריו, שכיון שתירוץ רב הונא הוא עיקר [כפי שאמרה הגמרא 'אלא מחוורתא כדרב הונא'] לכן המשנה מתבארת כרבי יוסי, ומשמע שלרבי יוסי המשנה באה לומר שדווקא בערב פסח אסור אבל בערב שבת מותר. ובביאור מרדכי (חום טז) משמע שפירש קושייתו בקושיית הרא"ש (פ' ג, הובאה להלן בענין 'ביאור דעת הפוסקים שאין הלכה כרבי יוסי') שאין ללמוד הפסקה מהתחלה שהרי הם שני דינים שונים.

קה. אמנם כתב הב"ח (או"ח סי' רמט ס"ג), שאין זה יישוב הגון לפרש הלשון שכתב הבה"ג 'ואפילו רבי יוסי לא קאמר'. אולם בשמן רוקח (נחום' שם) ביאר בשם זקינו העטרת פז, שמה שכתב הבה"ג רבי יוסי אין כוונתו לרבי יוסי התנא, אלא לרבי יוסי ברבי חנינא שאמר הלכה כרבי יוסי והוא דיבר רק על הפסקה ולא על התחלה.

קו. את עיקר החילוק בין קביעות סעודה לאכילה סתם כתב המגיד משנה בדעת הרמב"ם (מצות פ"ל ה"ד) [וכן בביאור הגר"א (או"ח סי' רמט חום ז)], ולהלן בביאור שיטת הרי"ף מובאים עוד אחרונים שביארו כן בשיטת הרי"ף.

קז. אמנם כתב הביאור מרדכי, שכל זה נכון רק לפי הגירסא שהביאו התוספות בשם הבה"ג שבערב שבת אין להתחיל לאכול 'מן המנחה ולמעלה', אמנם לגירסת הרא"ש [וכך הגירסא לפנינו] 'מתשע שעות', אי אפשר לפרש שרבי יוסי אוסר רק מן המנחה ולמעלה.

קח. ושלא כפי שפירש הרשב"ם שם (ד"ה כמן קודם, ד"ה כמן לימחר) שקודם תשעה כולם מודים שמותר להתחיל ואחר תשעה נחלקו אם מותר להתחיל.

קט. ועיין בדבריו שביאר במה נחלקו בהפסקה, ועוד האריך לבאר לפי זה כל דברי הבה"ג שם.

קי. ריף, רשב"ם (ד"ה אמר לו), **תוספות** (ד"ה אין), **עיטור** (הל' מצה ומרור, מתילת סדר תחילת כיסופת), **וסמ"ג** (עשין כט ד"ה תנו רבנן בפרק). **וכן פסקו הראבי"ה** (ח"א סי' תקמ) **הרוקח** (סי' לה) **והריא"ז** (הלכה ג חום ד).

אסור מסמוך למנחה, אולם גם שאר ערבי שבתות וימים טובים אסורים אלא שאסורים רק מהמנחה ולמעלה, אין ראיה מהמשנה שבשאר ערבי שבתות מותר לאכול, אמנם הגמרא הסיקה שתירוץ רב הונא עיקר ולשיטתו יש סתם משנה כרבי יוסי.

ואכן הלשון לימודים (סי' קמג ד"ה ומו - השני) **ביאר שהתוספות** (ד"ה מין) לא הביאו גם את הטעם שהביא הרשב"ם שיש סתם משנה כרבי יוסי [אלא את הטעם הראשון], כי אפשר שגם בערבי שבתות וימים טובים אסור לאכול ומה שהמשנה נקטה רק ערבי פסחים מפני שיש חילוק ביניהם בזמן האיסור, שבערבי פסחים האיסור הוא כבר מסמוך למנחה אולם בערבי שבתות וימים טובים האיסור רק מן המנחה ולמעלה, וכפי שתירץ רב פפא לעילקיא. ועוד תירץ, שאין הכרח במשנה לומר שהדין בערבי שבתות וימים טובים הוא כרבי יוסי שמותר להתחיל לאכול, כיון שאפשר לדחות שגם בערבי שבתות וימים טובים הדין הוא שאסור להתחיל לאכול, ומה שהמשנה נקטה רק ערבי פסחים זה בכדי לחדש שבערב פסח גם רבי יוסי מודה וכפי שתירץ רב הונא.

ביאור דעת הפוסקים שאין הלכה כרבי יוסי

יש שכתבוקיב שאין הלכה כרבי יוסי בדין התחלה בערב שבת, וביארו, שכיון שרבי יוחנן פוסק כרבי יוסי לגבי דין הפסקה בערב שבת משמע שאסור להתחיל, שהרי אם מותר להתחיל לאכול כל שכן שאין צריך להפסיק, ומדוע הוצרך רבי יוחנן לפסוק כרבי יוסי לגבי הפסקה, אלא בהכרח שאין הלכה כרבי יוסי בהתחלה, ואסור להתחיל לאכול בערב שבת מן המנחה ולמעלהקיג. **והתוספות** (ד"ה מין) הביאו ראיה מכך שבמעשה המובא בברייתא נאמר ש'לא זזו משם עד שקבעו הלכה כרבי יוסי', והמעשה היה בערב שבת ופסקו הלכה כרבי יוסי רק לענין הפסקה, ומשמע שלענין התחלה אין הלכה כמותוקיד.

והרא"ש (סי' ג) דחה, שאם מכך שאמרו שלא צריך להפסיק מוכרח שלהתחיל אסור, מדוע רבי יוסי עצמו הוצרך לומר את שני הדינים הרי די בזה שיאמר שמתחילים ופשיטא שאם מתחילים ודאי שאין מפסיקים. אמנם ביארו **האחרונים**קטו על פי מה שביאר **רבינו יחיאל** עצמו (הו"ד נמוס' ד"ה מכלל) בדברי רבי יוחנן שאין מפסיקים, שרבי יוסי דיבר דווקא בערב פסח, כיון שבערב פסח אסור להתחיל לאכול ויש חידוש בזה שאין צריך להפסיק, אבל בערב שבת שמותר אפילו להתחיל אין צורך לומר שאינו צריך להפסיק, ולכן לא קשה מדברי רבי יוסי עצמוקטז, אמנם רבי יוחנן אם היה סובר שהלכה כרבי יוסי גם לענין התחלה מדוע אמר שהלכה כרבי יוסי בהפסקה הרי זה פשוט, אלא משמע שאין הלכה כרבי יוסי לענין התחלה בערב שבת.

עוד כתב הרא"ש, שהפסקה והתחלה הם שני עניינים שונים ואי אפשר ללמוד אחד מהשני, ויתכן שאף שרבי יוסי מתיר להתחיל לאכול בערב שבת אחר המנחה, זה משום שאינו מצריך להיכנס לשבת כשתאבים לאכילה, אבל כשיחשך היום גם רבי יוסי יסבור שצריך להפסיק את האכילה מפני כבוד השבתקיז. אמנם **החתם סופר** (שו"ת, או"ח סי' עו) ביאר ששני הדינים תלויים זה בזה על פי מה שמצאנו בתוספות (לעיל נט: ד"ה ממוך) שבתוך הסעודה יש תיאבון לאכילה ורק כשמפסיק את הסעודה אז מסתלק התיאבון לאכילה, ולפי"ז ביאר שרבי יהודה סובר שבחשיכה חייבים להפסיק, ממילא כשיפסיק מסתלקת תאות האכילה ונמצא שלא יאכל סעודת שבת לתיאבון, ולכן סובר שאסור לאכול מן המנחה ולמעלה, ורבי יוסי שסובר שאין מפסיקים ממילא אין חשש שיסתלק לו התיאבון כי הרי הוא בתוך הסעודה, ולכן רבי יוסי מתיר לאכול מבעוד יום אלא שכל ההיתר הוא דווקא אם ממשיך באכילתו עד החשיכה, שהרי אם יפסיק שוב לא יהיה לו תיאבון בסעודת שבתקיח, ולכן רבי יוסי אומר 'אוכל והולך עד שתחשך' ובדווקא עד שתחשך והיינו שלא יפסיק באמצע, ולפי"ז שתי המחלוקות תלויות אחת בשניה ואם אין הלכה כרבי יוסי בהפסקה אין הלכה כמותו גם לענין התחלה.

הקרבן נתנאל (מות ו) הביא ראיה שאין הלכה כרבי יוסי ממה שהוצרך רבי יוחנן לפסוק כרבי יוסי בהפסקה, שלכאורה יש כלל שהלכה כרבי יוסי

מחבירו ומדוע הוצרך רבי יוחנן לפסוק כרבי יוסי, אלא מוכח שרבי יוחנן בא לחדש שדווקא בהפסקה הלכה כרבי יוסי אבל בהתחלה אין הלכה כמותו.

ביאור דברי הרי"ף בהיתר אכילה בערב שבת

הרי"ף הביא את הברייתא שמביאה את המחלוקת של רבי יהודה ורבי יוסי אם מותר להתחיל לאכול בערב שבת, וכתב שהלכה כרבי יוסי כפי הכלל שהלכה כרבי יוסי מחבירו (עירובין מו:). אמנם בהמשך דבריו כתב, שבערבי שבתות וימים טובים אם התחיל לאכול לפני תשע שעות והמשיך בסעודתו עד שקידש היום פורס מפה ומקדש, והקשוקיט על דבריו, מדוע היה צריך לומר שהתחיל בסעודה לפני תשע שעות, והרי פסק כרבי יוסי שאין איסור לאכול בערבי שבתות ויכול להתחיל לאכול גם אחר המנחה. ואכן **הראב"ד** (השגות על המאור, מות ו) **והרמב"ן** (מלחמת ה', ד"ה כתוב) כתבו, שבנוסחאות מדויקות הגירסא ברי"ף היא אם התחיל 'מקמי דקדיש יומא' דהיינו קודם שקידש היום אף לאחר תשע שעות. אמנם נאמרו במפרשים כמה דרכים לבאר שיטת הרי"ף אף לפי הגירסא שלפנינו:

א. הראב"ד (שם) ביאר, שהרי"ף דיבר באופן שהתחיל קודם תשע שעות שזהו זמן שבו גם לרבי יהודה מותר להתחיל ובא לחדש שרבי יהודה מחייב להפסיק גם כאשר התחיל בהיתר, ואין לומר שכל מה שרבי יהודה סובר שמפסיקים זה רק אם התחיל אחר תשע שעות שאז התחיל באיסור, אלא אפילו התחיל בהיתר וכמו שמוכח במעשה המובא בברייתא שרבי יהודה היה שם וודאי שהתחיל בהיתר ואעפ"כ כשקידש היום הפסיק מסעודתוקיכ.

ב. הר"ן (על הרי"ף, ד"ה ונערכי) מבאר, שאכן משום ערבי שבתות וימים טובים לא היה צריך לומר קודם תשע שעות, אולם מפני שמדבר כאן גם בערבי פסחים שהרי כתב ימים טובים וגם פסח בכלל יום טוב, ובערבי פסחים גם רבי יוסי מודה שאסור להתחיל לאכול אחר תשע שעות, לכן נקט קודם תשע שעותקכא.

ג. האחרוניםקכב ביארו, שיש לחלק בין קביעת סעודה לאכילה סתם, ומה שפסק הרי"ף הלכה כרבי יוסי זהו דווקא באכילה סתם, ונחלקו רק באכילה סתם כפי שמדויק מהלשון 'לא יאכל אדם' 'אוכל והולך', אמנם מה שכתב הרי"ף אחר כך לענין הפסקה אם התחיל קודם תשע שעות ונמשכה סעודתו עד שקידש היום היינו ודאי קביעות סעודה, ובזה הרי"ף סובר שגם רבי יוסי מודה שאסור להתחיל אף אחר תשע שעות, ולכן נקט שהתחיל קודם תשע שעות.

ד. בהגהות בן אריה (על הסמ"ג, הל' קידוש והבדלה מות ו) ביאר על פי מה שביאר בשיטת **הבה"ג** (הובא בעיל) שכולם מודים שאסור להתחיל אחר תשע שעות ומחלוקתם היא רק אם התחיל האם חייב להפסיק מיד, ועוד נחלקו בהפסקה אם התחיל בהיתר [דהיינו קודם תשע שעות] וקידש היום אם צריך להפסיק, ולפי"ז דברי הרי"ף מובנים שבתחילה פסק כרבי יוסי לענין שאם התחיל באיסור מותר לו להמשיך עד שתחשך, ואחר כך כתב שזה דווקא כשהתחיל קודם תשע שעות כי הרי להתחיל אחר תשע שעות גם רבי יוסי מודה שאסור.

אם הלכה כרבי יוסי מדוע נעקרה המשפחה שקבעה סעודה בערב שבת

הגמרא בגיטין (לח:) מביאה בשם רבי יוחנן 'שתי משפחות היו בירושלים אחת קבעה סעודה בשבת ואחת קבעה סעודה בערב שבת ושתיהן נעקרו', **וברש"י** (ד"ה נערכ) מפרש שני פירושים: **א.** שקבעו סעודה בליל שבת אע"פ שלהלכה כבוד יום השבת קודם לכבוד ליל השבת (להלן קה.), וכוונתם היתה לבטל בית המדרש. **ב.** שקבעו סעודה בערב שבת ויש בזה איסור שנכנסים לשבת כשהם שבעים ולא תאבים לאכול לכבוד שבת. וכפירוש זה פירשו עוד **ראשונים**קכג והקשו, שהרי הלכה כרבי יוסי ומותר להתחיל לאכול בערב שבת אף אחר המנחה ומדוע נעקרה אותה משפחה. ואמרו בזה הראשונים כמה תירוצים:

א. שמה שהתיר רבי יוסי להתחיל לאכול בערב שבת זה באופן שנצרך לזה פעם אחת, אבל לקבוע סעודה באופן קבוע בערב שבת כמו שעשו אותה משפחה גם רבי יוסי לא התיר, שהרי יש בזה זלזול בכבוד שבת.

אלא סבר שרבי יוסי דיבר בדין הפסקה בשבת או משום שסבר שרבי יוסי מתיר להתחיל לאכול גם בערב פסח, ולא יועיל אם נאמר שדיבר בהפסקה בערב פסח. **קיז. ולעיל** בענין 'ביאור דברי רבינו יחיאל שיש ראיה מהברייתא שרבי יוסי חולק אף בערב פסח' הובאה קושיית הרא"ש, וראה שם הרחבה בענין זה. **קיח. ולהלן** הובא כעין זה בשם חידושי הרמ"ה ושיטות הקדמונים על גיטין (לח: ד"ה ופחת). **קיט. ראב"ד** (השגות על המאור, מות ו), **רמב"ן** (מלחמת ה', ד"ה כתוב), **רא"ש** (סי' ג), **ר"ן** (על הרי"ף, ד"ה ונערכי), **ומאירי** (ד"ה ופחת שפקטו). **קכ. ובעין** זה תירץ המהר"ם חלוואה (ד"ה ממוך). **ורבינו דוד** (ד"ה ומה שכתב) ביאר, שכיון שכעת עוסקים במחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי העדיף הרי"ף לנקוט [לרווחא דמילתא] לשון שיתאים גם לשיטת רבי יהודה. **ובעל העיטור** (הל' מלה ומרור סדר מרבע כוסות, קלג.) כתב שמה שנקט הרי"ף קודם תשע שעות הוא לאו דווקא. **קכא. אמנם המאירי** (שם) דחה, שאם כוונתו גם לערבי פסחים לא היה צריך לפרט ולומר ערבי שבתות וערבי ימים טובים. **והקרבן נתנאל** (מות ה) כתב, שהרא"ש מיאן בפירוש זה כי הרי בברייתא שעליה הביא הרי"ף את הנידון הזה נאמר ערבי שבתות וימים טובים, והכוונה בדווקא ולא ערבי פסחים. **קכב. ב"ח** (או"ח סי' רמט ס"ג ד"ה וכן), **מהרא"ל צינץ** (ד"ה ועיין ברי"ף) **אברהם יגל** (נמוס' שם, נפ"ד וע"כ), **וחתם סופר** (לעיל נט: סוף ד"ה אפילו). **קכג. רמב"ן, רשב"א, ריטב"א** (גיטין לח: ד"ה ופחת), **ומאירי** (שם ד"ה כתב).

הקרבן נתנאל (מות ו) הביא ראיה שאין הלכה כרבי יוסי ממה שהוצרך רבי יוחנן לפסוק כרבי יוסי בהפסקה, שלכאורה יש כלל שהלכה כרבי יוסי

קיא. וכן כתב היד דוד (נמוס' שם) לתרץ בפשיטות. **קיב. תוספות** (ד"ה מין), תוספות רבינו פרץ (ד"ה לפ זוז) **בשם רבינו יחיאל וכן למדו כוונת הבה"ג, רי"ד בפסקיו** (ד"ה ומקשי') וכפי שחזר בו בתוספותיו (מהדו"ל ד"ה הלכה), ואור זרוע (ח"ב הל' ערב שבת סי' כח). **קיג. וביאר** המהר"ם בנעט (ביאור מרדכי מות יז), שאף שרבי יוחנן לא אמר מפורש שהלכה כרבי יוסי רק בהפסקה וגם אין הכרח שדיבר בהפסקה ויתכן שלגבי ערב שבת הלכה כרבי יוסי גם בהפסקה וגם בהתחלה, אמנם כיון שהכריחה הגמרא שמה שאמר רבי יוחנן הלכה כרבי יהודה בערב פסח זהו רק בהפסקה, ממילא גם מה שאמר הלכה כרבי יוסי בערב שבת זהו רק בהפסקה, ולכן ניתן להוכיח שבהתחלה אין הלכה כרבי יוסי וכפי שמובא בביאור. אמנם הלשון לימודים (סי' קמג) כתב, שמחמת קושיא זו העדיפו התוספות להביא ראייתם מהמעשה המובא ולא מרבי יוחנן. **קיד. הקשה** היצחק ירנן (על הרמב"ם, שבת פכ"ט ה"ג), מה הראיה שפסקו כרבי יוסי רק בהפסקה והרי מעשה שהיה כך היה, וכיון שהמעשה היה באופן של הפסקה פסקו כמותו בהפסקה אמנם יתכן שפוסקים כמותו גם בהתחלה. אמנם היד דוד (נמוס' שם, נפ"ד ומורי) דחה קושייתו שיש להביא ראיה מהמעשה, כיון שאם הלכה כרבי יוסי גם בהתחלה מדוע הוצרכו כל החכמים שהיו שם לפסוק הלכה כמותו בהפסקה והרי זה פשיטא. **קטו. לשון** לימודים (סי' קמג), קרבן נתנאל (מות ז), יד דוד (נמוס' ד"ה מין), וביאור מרדכי (מות יז). **קטז. וביאר** ביד דוד שהרא"ש שהקשה מדברי רבי יוסי לא סבר כרבינו יחיאל

ב. עוד תירץ **הרמב"ן** (גיטין לח: ד"ה ומחמת), שאותה משפחה היו אוכלים בערב שבת ובליל שבת לא היו אוכלים לכבוד השבת אלא רק טעימה בשביל הקידוש, ובזה ביטלו לגמרי כבוד לילה ולכן נענשו.

ג. **הרשב"א** (סס ד"ה ומחמת) בשם רבינו חננאל תירץ, שחטאם היה בכך שמפני שקבעו סעודה בערב שבת לא היו מתעסקים להכין את צרכי השבת, ולכן נענשו.

ד. **הריטב"א** (סס ד"ה ומחמת) בשם רבינו חננאל תירץ, שאותה משפחה היו קובעים סעודה גדולה וזה אסור אפילו בבוקר של ערב שבת, ורבי יוסי לא התיר בסעודה גדולה[קכד].

ה. בחידושי הריטב"א מכתב יד (מוה"ק, סס ד"ה ומחמת) ביאר, שאותה משפחה היתה אוכלת את הסעודה רק בערב שבת, ולכן נענשה מפני שנכנסו לשבת שבעים ולא קיימו עונג שבת, אמנם רבי יוסי שהתיר לאכול בערב שבת זה דווקא אם ממשיך סעודתו לתוך השבת שאז הסעודה עולה לו לסעודת שבת, וכפי שהיה במעשה של רבן שמעון בן גמליאל ורבי יוסי שסעדו בערב שבת וקידש עליהם היום[קכה].

כיצד שמואל חלק על תנאים

אמר רב יהודה אמר שמואל אין הלכה לא כרבי יהודה ולא כרבי יוסי אלא פורס מפה ומקדש. הקשו הראשונים[קכו], כיצד שמואל חולק על רבי יהודה ורבי יוסי בלי להביא לדבריו סיוע מאיזה תנא, הרי שמואל [ככל שאר האמוראים] אינו יכול לחלוק על תנאים מדעת עצמו. וביארו **הרשב"ם** (ד"ה אוצר החכמה ולמ) **ובעל העיטור** (הל' מנה ומרור סדר מרגע כוסות, קלמ.), ששמואל לא חלק עליהם אלא סובר כרבי יוסי שאם התחיל מבעוד יום אינו צריך להפסיק כשקידש היום ורק בא להחמיר יותר, והיינו שלדברי רבי יוסי קודם מסיים סעודתו ואחר כך מקדש ושמואל בא לומר שקודם יקדש ואחר כך יגמור את הסעודה[קכז].

אמנם הראשונים[קכח] הביאו שבירושלמי (ה"מ) נאמר מפורש שרב יהודה בשם שמואל אומר 'זו דברי רבי יהודה ורבי יוסי אבל חכמים אומרים פורס מפה ומקדש'. ופירשו[קכט], ששמואל היה לו בקבלה שחכמים חולקים בדין זה. **ובפסקי הרי"ד** (סוף ד"ה ומר) פירש, שאמר זאת על פי הברייתא להלן (ע"ב) 'ושוין שאין מביאין את השולחן אלא אם כן קידש ואם הביא פורס מפה ומקדש'[קל]. **האור זרוע** (מ"ב הל' ערב שבת סי' כב) הביא בשם הר"ר משה כהן שתירץ, שאף שלא ידוע לנו שיש תנא שאמר כשמואל, צריך לומר ששמואל אמר את דינו על פי קבלה שקיבל מרבותיו התנאים, שכיון ששמואל היה בתחילת תקופת האמוראים הוא למד תורה אצל התנאים והיה בו כח לומר דברים ששמע מהם גם אם זה כנגד תנאים אחרים[קלא].

הטעם שמפסיק בפריסת מפה אף שהתחיל סעודתו בהיתר

שם. הר"ן (על הרי"ף, שבת מ: ד"ה ומיהו, סוכה לח. ד"ה הילכך) הקשה, שכיון שאף במצוות דאורייתא אם התחיל בהיתר ויש שהות לקיימם אין צריך להפסיק סעודתו[קלב], מדוע בקידוש פסק שמואל שפורס מפה ומקדש והרי התחיל סעודתו בהיתר מבעוד יום, ואף שחיוב הקידוש הוא מדאורייתא אך כיון שיש שהות לקיים את המצוה והוא התחיל סעודתו בהיתר אין עליו חיוב להפסיק אפילו למצוה דאורייתא. וביאר, שכיון שהקידוש צריך להיות במקום הסעודה ותיקנו לאומרו קודם הסעודה[קלג], לכן בקידוש צריך להפסיק אכילתו כדי לומר את הקידוש קודם הסעודה משא"כ בשאר מצוות דאורייתא[קלד].

ובהגהות רעק"א (סי' רעג במג"א סק"ו) תמה על הר"ן, מדוע לא ביאר בפשיטות ששונה איסור אכילה קודם קידוש מאיסור אכילה שקודם קריאת שמע ותפילה וכדומה, שבקידוש אין זה איסור אכילה משום שמא יגרר באכילה וישכח לקיים את המצוה אלא האיסור אכילה הוא חלק מהמצוה עצמה שאסור לאכול קודם שמקדש, וכפי שביאר **המגן אברהם** (סק"י) שקודם תפילה אין איסור טעימה כיון שכל החשש הוא רק שימשך באכילה וזה לא שייך בטעימה אבל קודם קידוש גם טעימה אסורה, ואפשר לבאר שמטעם זה פסק שמואל שמפסיק סעודתו בכדי לקדש[קלה]. ואכן **בפסקי הרי"ד** (ד"ה ומר) ביאר בדברי שמואל שאמר שאין הלכה כרבי יוסי שאומר שמותר להמשיך בסעודתו בלי קידוש אלא משעה שקידש היום אסור לאכול בלי קידוש, היינו מפני שבלי קידוש אסור באכילה ואף שהתחיל בהיתר.

אמנם בשולחן ערוך הרב (סי' רעג קונטרס אחרון ס"ג) ביאר, שהר"ן לא ביאר את טעם ההפסקה בקידוש כטעמו של המגן אברהם[קלו], מפני שהטעם של המגן אברהם שייך גם בהבדלה ובהבדלה הרי הדין שאין צריך להפסיק אם התחיל בהיתר, לכן אין די בטעם זה בשביל לבאר מדוע לקידוש מפסיקים אף שהתחיל בהיתר, והוצרך הר"ן לבאר שזהו משום שקידוש נתקן קודם הסעודה. **המהר"ם שיק** (ד"ה ולכאורה) ביאר, שמצות הקידוש היא בדווקא בזמן כניסת השבת ולכן אף שהתחיל בהיתר עליו להפסיק, ואינה דומה לשאר מצוות שאם יש שהות לקיימם אינו צריך להפסיק שאף שיכול לקיימה כל השבת זה כבר נקרא שעבר זמנה. אך דחה את פירושו, מפני ששמואל אמר את דינו גם בהבדלה וטעם זה שייך רק בקידוש שיש לקדש דווקא בכניסת השבת ולא בהבדלה [וכן הקשה גם על טעם הר"ן שלא שייך בהבדלה]. אמנם המגן אברהם סבר שגם הבדלה נתקנה דווקא בתחילת הלילה עם יציאת השבת, שהרי בזה ביאר (סי' לה סק"ד) מדוע קודם הבדלה יש איסור טעימה, אלא שלהיפך דווקא מפני שהטעם שייך אף בהבדלה לכן אי אפשר לאומרו כטעם לכך שמפסיקים בקידוש, שהרי בהבדלה הדין הוא שאין מפסיקים אם התחיל בהיתר ואם מה שמצותו בתחילת הלילה גורם לכך שמפסיקים לקידוש מדוע לא מפסיקים להבדלה, אלא בהכרח שאין זה הטעם וכפי שביאר השולחן ערוך הרב.

טעם פריסת המפה

שם. בביאור הטעם ששמואל מחייב לפרוס מפה קודם הקידוש שעושה באמצע הסעודה שהתחיל בה מערב שבת, מצאנו כמה ביאורים:

א. הרשב"ם מפרש (ד"ה ומ, נפילות הרחמן), שהטעם הוא כדין כל שבת רגילה ששנינו להלן (ע"ב) שאם הביא את השולחן עם הפת קודם שקידש צריך לפרוס מפה על השולחן כשמקדש. וביאר **רבינו דוד** (ד"ה ומ - הגהי), שהטעם בזה הוא כדי שאחר הקידוש יסלקו את המפה ונמצאת הסעודה באה לכבוד שבת[קלז]. והוסיף, שזהו כטעמו של רבי יהודה שהצריך עקירת שולחן, ושמואל לא הצריך עקירת שולחן אלא די בזה שיפרוס מפה ויסירה לכבוד השבת וזהו כעין עקירת שולחן[קלח].

אהח 19/06/2018

ב. עוד פירש הרשב"ם (סס, נפילות הגהי), משום 'סילוק פתורא' דהיינו סילוק השולחן. ופירש **המהרש"א** (נרשפ"ס סס) שכוונת הרשב"ם לומר שפריסת המפה

קכד. וכמו שפסק הרמב"ם (שבת פ"ל ה"ד) וביאר שם המגיד משנה שמקור דבריו הם מהמעשה בשתי המשפחות, שהרמב"ם תירץ את הקושיא הזו שיש חילוק בין סעודה גדולה שאסורה כל היום לאכילה אחרת. ובב"ח (טור סי' רמט ס"ג ד"ה ומיהו) הוכיח שאותה משפחה עשתה סעודה גדולה שלא רגילים לעשות כזו בימי החול, מכך שהגמרא הביאה את שני המעשים בשתי המשפחות יחד ומשמע שמדובר ששתיהם עשו אותה סעודה, והמשפחה שעשתה בשבת ודאי עשתה סעודה גדולה כפי שרגילים לעשות לכבוד השבת. **קכה. נמצא** שיש כמה שיטות בדעת רבי יוסי בערבי שבתות וימים טובים: א. ביאור האחרונים שהובא לעיל בדיבור הקודם, שההיתר דווקא באכילת עראי, אמנם לקבוע סעודה גם רבי יוסי אוסר. ב. ביאור הריטב"א בגיטין, שההיתר הוא אף בסעודה שרגיל בה כל יום, ורק סעודה גדולה שאין רגילים בה אסור, אמנם ראה בבית יוסף (סי' רמט ס"ג) ובב"ח (שם ס"ג) שנחלקו בענין זה. ג. ביאור הראשונים בגיטין, שרבי יוסי התיר דווקא כשאירע כך דרך מקרה, אמנם באופן קבוע גם רבי יוסי אוסר. ד. ביאור החידושי הריטב"א מכת"ר, שרבי יוסי מתיר דווקא אם ממשיך לאכול גם לאחר שקידש היום שמקיים בזה סעודת שבת, וכעין זה כתב בחתם סופר (טור"ם, טור"ח סי' עו). ה. פשטות דברי הבה"ג (הל' קידוש והבדלה), שרבי יוסי כלל לא התיר להתחיל באכילה בערב שבת אלא דיבר רק בענין הפסקה. **קכו. רשב"ם** (ד"ה ומ), תוספות רבינו פרץ (ד"ה ומר), אור זרוע (ח"ב הל' ערב שבת סי' כב), ר"ן (ד"ה אין), ומהר"ם חלוואה (להלן ע"ב ד"ה ומיהו). **קכז. ובעל** העיטור דייק זאת מכך שלא נאמר 'רב יהודה אמר שמואל' שמשמעו שבא לחלוק על דברי הקודמים שפסקו הלכה כרבי יוסי, אלא 'אמר רב יהודה אמר שמואל' ואינו מתייחס למה שנאמר קודם. **קכח. תוספות**, תוספות הר"ש משאנץ (ד"ה מ), בעל המאור (ד"ה נמצא עלה), תוספות רבינו פרץ, אור זרוע, ר"ן, מהר"ם חלוואה (שם), ורבינו דוד (ד"ה ומר). **קכט. בעל** המאור, מהר"ם חלוואה, ורבינו דוד. **קל. בעל** המאור ובר"ן משמע שלא אמר זאת על פי הברייתא אלא שגם בברייתא מצאנו כך. אמנם הרשב"ם (ד"ה ומ) פירש את הברייתא להלן שאינה עוסקת במי שהתחיל לאכול בערב שבת אלא במי שבא לקדש בשבת שעליו לפרוס מפה, ולכן כתב שאין משם ראיה. אך הראשונים שהביאו ראיה משם יפרשו שאכן הברייתא מדברת במי שהתחיל לאכול בערב שבת ועתה מפסיק כדי לקדש [ולהלן (ע"ב) תתבאר מחלוקתם בהרחבה]. **קלא. ועיין** שם שהביא עוד מקומות שמצאנו כעין זה בש"ס.

קלב. עיין שם בדבריו שהוכיח כן מדברי רבי יוסי שסובר שאין מפסיקים לקידוש, הגם שלא חולק לגבי קריאת שמע ולולב שבהם הדין הוא שצריכים להפסיק, והחילוק הוא אם התחיל קודם זמן החיוב [ראה לעיל בשיטת רבי יוסי בענין 'אם יש חילוק בין קידוש לשאר מצוות לענין הפסקה']. **קלג. וביאר** הדבר יהושע (טור"ם, מ"ב סי' עמ ד"ה ומ תמיהני), שאין כוונת הר"ן לבאר דווקא אם הדין הוא שצריך לקדש במקום הסעודה, שהרי א"כ יקשה כיצד יישב את שיטת רב שלהלן (קה.) סובר כשמואל ששבת קובעת לקידוש וצריכים לפרוס מפה כדי לקדש, ובסמוך (להלן ע"ב) סובר רב שלא צריך לקדש דווקא במקום סעודה, אלא כוונת הר"ן שהקידוש מתיר ומתקן את הסעודה, וכיון שלהלכה צריך לקדש במקום הסעודה לכן השתמש הר"ן בלשון זו כדי לבאר כוונתו. אמנם בדברי המהר"ם שיק (סוף ד"ה ומר) משמע שכוונת הר"ן דווקא לפי מי שסובר שצריך לקדש במקום הסעודה, וביאר בזה מדוע פוסקים כשמואל אף שרבי יוחנן חולק עליו. **קלד. וביאר** המחצית השקל (סי' רעג סק"ו), שבזה שיפסיק אזי לפחות יקיים את שאר הסעודה כתיקונה שיקדש ואחר כך יאכל. **קלה. אמנם** הבית אפרים (טור"ם, טור"ח סי' פג ד"ה ובמידושי) ביאר בפשטות שאכן זו כוונת הר"ן במה שביאר שהקידוש נתקן קודם הסעודה, שלגבי קידוש יש איסור בעצם האכילה לפני שמקדש. **קלו. השולחן** ערוך הרב מדבר שם על הטעם שהזכיר המגן אברהם בסימן רל"ה (סק"ד) שקודם קידוש והבדלה אסור אפילו בטעימה משום שיש בהם חומרא שנתקנו בדווקא בתחילת הלילה להכניס את השבת בקידוש מיד בכניסתה ולהבדיל מיד ביציאתה משא"כ בשאר מצוות, אמנם ראיית השולחן ערוך הרב דוחה את שני הטעמים שהזכיר המגן אברהם, גם את הטעם שנתקנו בתחילת הלילה וגם את הטעם שיש איסור אכילה בעצם ולא משום שמא ימשך, שהרי שני הטעמים שייכים בהבדלה ובכל זאת אין צריך להפסיק אם התחיל בהיתר, ולכן הוצרך הר"ן לטעם שקידוש נתקן במקום סעודה שזהו טעם רק בקידוש. **קלז. וכן** פירשו דבריו המהרש"א (נרשפ"ס שם) והראש משביר (שם ד"ה ומ). וכעין זה פירש המאירי (ד"ה ומשום), שפריסת המפה היא להיכר הפסקת האכילה לכבוד שבת. **קלח. ורצה** לדייק עפי"ז בפירוש הרשב"ם שכשמפסיק בפריסת מפה מברך ברכת המזון כמו בעקירת שולחן לרבי יהודה, אך דחה שודאי אינו כך שא"כ הרי זהו בדיוק שיטתו של רבי יהודה שמפסיקים בברכת המזון, שהרי עיקר ההפסקה היא ברכת המזון.

היא כעין סילוק שולחן שהיו עושים כדי לברך ברכת המזון[קלט]. והקשה על דבריו **הראש משביר** (כרסב"ס שם), שהרי שמואל אמר 'פורס מפה ומקדש' ולא הצריך לברך ברכת המזון אלא רק לקדש[קמ].

ג. **בפסקי הרי"ד** (ד"ה אמר) **והריא"ז** (ה"ל אות ה) כתבו, שפורס את המפה כדי שיהיה סימן שאסורים לאכול לאחר שקידש היום אם עדיין לא קידשו.

ד. **בספר העיתים** (סי' קנג) הביא בשם **מר רב מתתיה** שהטעם לפריסת מפה היא מפני שכאשר השולחן ערוך אין דרך להניח את הפת ולקדש על היין, לכן משום כבוד הפת פורס עליה מפה ומקדש על היין.

האם שמואל חולק גם בערבי פסחים

שם. הרשב"ם (ד"ה אמר לו) **ובעל העיטור** (הל' מצה ומרור סדר מרכיב כוסות, קלח.) פסקו שבערבי פסחים עוקרים את השולחן כשקידש היום והיינו שהלכה כרבי יהודה. **וכן הראב"ד** (השגות על בעל המאור אות ח) סובר שבערבי פסחים הלכה כרבי יהודה, שהרי נפסקה הלכה כרבי יהודה בערב פסח וכרבי יוסי בערב שבת ומשמע שיש חילוק בין ערב שבת לערב פסח בדין הפסקה, והחילוק הוא שבערב פסח מפסיק לגמרי ובערב שבת מפסיק בפריסת מפה[קמא], ואין להקל בערב פסח בפריסת מפה כמו בערב שבת שהרי יש בו חומרא משום חיוב מצה, וכמו שלענין התחלה ערב פסח חמור יותר[קמב].

אמנם יש **ראשונים**[קמג] שכתבו, שאין הבדל בין ערבי פסחים לערבי שבתות וימים טובים וגם בערבי פסחים ההלכה היא שפורס מפה ומקדש. **וביארו הר"ן** (חידושים, ד"ה ודקאמר) **ורבינו דוד** (ד"ה אלא - הרמב"ן), שהרי לעיל אמרו שרבי יהודה ורבי יוסי נחלקו בהפסקה והיינו שנחלקו בין בערבי פסחים ובין בערבי שבתות וימים טובים שהרי אמרו הלכה כרבי יהודה בערב פסח והלכה כרבי יוסי בערב שבת, ואם אומרים שהלכה כאחד מהם משמע שחלקו בזה וא"כ מוכח שחלקו גם בערב שבת וגם בערב פסח, ולפיכך כששמואל אמר שאין הלכה לא כרבי יהודה ולא כרבי יוסי בהכרח שאין הלכה כמותם בכל מה שאמרו, ובין בערב שבת ובין בערב פסח הלכה היא שפורס מפה ומקדש. ועוד ביאר **הרא"ש** (סי' ג), שדווקא בדין התחלה יש סברא לחלק בין ערבי שבתות לערבי פסחים שבערב פסח יש חיוב אכילת מצה ולכן אסור להתחיל באכילה כדי שיקיים מצותו ויאכל את המצה לתיאבון, אמנם בדין הפסקה אין סברא לחלק ביניהם שהרי הטעם שמפסיק הוא מפני כבוד השבת או היום טוב, ובזה אין תוספת חומרא במה שיש חיוב אכילת מצה בפסח[קמד].

מחלוקת הראשונים בשיטת הרי"ף אם בערבי פסחים פורס מפה ומקדש

בדעת הרי"ף נחלקו המפרשים, שהרי"ף כתב, בערבי שבתות ובערבי ימים טובים אם התחיל לאכול קודם תשע שעות ונמשך בסעודתו עד שקידש היום פורס מפה ומקדש וגומר סעודתו. ודייקו **בעל המאור** (ד"ה כתב עלה) **והמאירי** (ד"ה ועדיין) ממה שנקט בדבריו דווקא ערבי שבתות וימים טובים ולא ערבי פסחים, שסובר שבערבי פסחים ההלכה היא שעוקר לגמרי את השולחן ולא די לו בפריסת מפה.

אמנם יש **ראשונים**[קמה] שביארו בדעת הרי"ף שגם בערבי פסחים ההלכה היא שפורס מפה ומקדש. ודייקו זאת[קמו], ממה שהרי"ף לא הביא דברי רבי יוחנן שהלכה כרבי יהודה בערב פסח והביא רק את דברי שמואל שפורס מפה ומקדש, ומשמע שפוסק כשמואל בין בערבי פסחים ובין בערבי שבתות וימים טובים.

ומה שקשה מדוע נקט הרי"ף רק ערבי שבתות וימים טובים ולא כתב גם ערבי פסחים, ביארו **הרא"ש** (סי' ג) **והר"ן** (על הרי"ף, ד"ה ונערכי) שהרי"ף לא כתב מפורש ערבי פסחים מפני שנכלל במה שכתב ערבי ימים טובים[קמז]. **והמהר"ם חלוואה** (ד"ה אמר) ביאר, שהרי"ף לא דיבר בערב פסח מפני שעיקר סעודה היא בפת ובערב פסח אינו יכול לאכול פת, לכן אין דרך לעשות סעודה בערב פסח[קמח].

כיצד פסקו הלכה כשמואל נגד רבי יוחנן

שם. הרי"ף פסק כשמואל שאם התחיל מבעוד יום וקידש עליו היום פורס מפה ומקדש. **והרא"ש** (סי' ג) הקשה, מדוע הרי"ף פסק כשמואל ולא כרבי יוחנן ורבי יוסי ברבי חנינא[קמט] שחילקו שבערבי פסחים מפסיק כרבי יהודה ובערבי שבתות וימים טובים אינו מפסיק כרבי יוסי[קנ]. ותירץ, שהרי"ף סבר להלכה שתירוץ רב פפא עיקר והברייתא השניה ששנינו בה 'מתשע שעות ולמעלה' היא משובשת ולא כרב פינחס שקיבלה וסבר שאינה משובשת, והברייתא הראשונה ששנינו בה שרבי יהודה אוסר לאכול בערב שבת 'מן המנחה ולמעלה' היא עיקר, והמשנה היא כרבי יהודה שדווקא בערב פסח אוסר כבר מסמוך למנחה, אבל רבי יוסי חולק גם בערב פסח וסובר שמותר לאכול עד שתחשך[קנא], ולפי זה מה שאמר רבי יוחנן שהלכה כרבי יהודה בפסח וכרבי יוסי בשבת זה נאמר לגבי הדין אם מותר להתחיל לאכול בערב שבת או ערב פסח ולא לענין הפסקה, ולכן לא קשה מה שבדין הפסקה פסק הרי"ף כשמואל. אמנם דחה הרא"ש, שהרי"ף עצמו בתחילת דבריו כתב שרבי יוסי מודה בערב פסח, וממילא חייב לבאר שדברי רבי יוחנן נאמרו בהפסקה ולא בהתחלה, והקושיא במקומה עומדת[קנב].

הקרבן נתנאל (אות ח) תירץ, שהרי"ף פסק כאן לשיטתו (שבת קמה. עירובין עד.) שאף שהכלל הוא שבמחלוקת שמואל ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן (עירובין מו:) וכן במחלוקת רב ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן (ביצה ד:), אולם במקום שרבי יוחנן נחלק על שניהם אין הלכה כמותו, ולכן בענין זה שרב כשמואל (להלן קה.)[קנג]. אין הלכה כרבי יוחנן, אמנם הרא"ש (שבת פ"ג סי' ח, עירובין פ"ו סי' כב) סבר שהלכה כרבי יוחנן גם כנגד רב ושמואל[קנד], ולכן הקשה מדוע הרי"ף פסק כשמואל[קנה].

התוספות רי"ד (תמיהא, ד"ה אלא) ביאר, שבסוגייתנו פוסקים כשמואל משום שלהלן (ע"ב) שנינו בברייתא כדינו של שמואל שאם הביא את השולחן פורס מפה ומקדש[קנו], וכן רבה בר רב הונא עשה מעשה בבית ריש גלותא כשיטת שמואל.

אמנם התוספות (ד"ה אלא) הסתפקו אם הלכה כרבי יוחנן כפי הכלל הידוע או שכיון שלישנא אחת בגמרא לא רבי יוחנן אמר את ההלכה לעיל אלא רבי יוסי ברבי חנינא, וכן שרב להלן סובר כשמואל נפסוק הלכה כשמואל. וביאר **האברהם יגל** (נתוס' שם), שתוספות הסתפקו אם הכלל שהלכה כרבי יוחנן לגבי רב ושמואל נאמר גם כשנחלק עם שניהם יחד[קנז].

קלט. ראה בתוספות להלן (קנ: סוף ד"ה אלא) ובבית יוסף (סי' קפ ס"ק ד"ה ולפמ"ש) שמנהגם היה לסלק את השולחן קודם ברכת המזון. **קמ. ולכן** ביאר, שאין כאן שני פירושים ברשב"ם ותיבות 'אי נמי' הם טעות סופר, ומה שכתב משום סילוק פתורא אין זה פירוש אחר אלא סיום הפירוש הראשון, שפריסת המפה היא כדי שתבוא הסעודה לכבוד שבת וכמו בסילוק השולחן. **קמא. ומה** שפסקו כרבי יוסי בערב שבת אין הכוונה שהלכה כמותו לגמרי אלא רק להוציא מדברי רבי יהודה שאמר שמפסיקים לגמרי. **קמב. כך** ביאר המאירי (ד"ה ועדיין) את דברי גדולי המפרשים וכוונתו לראב"ד [אלא שסובר בשיטת רבי יהודה שמפסיקים מיד בשעת האיסור ולא רק כשיקדש היום]. **קמג. בעל** המאור (ד"ה כתב עלה), ספר ההשלמה (ד"ה מפקנא), **רמב"ן** (מלחמת ה', ד"ה כתב), **רא"ש** (סי' ג), **רבינו ירוחם** (נתיב יב מ"ג), **ר"ן** (חידושים ד"ה ודקאמר, על הרי"ף ד"ה ונערכי), **מהר"ם חלוואה** (ד"ה אמר), **ורבינו דוד** (ד"ה אלא - הרמב"ן). וכן דייק הקהלת יעקב בשיטת הרמב"ם (שבת פכ"ט ה"ג) ממה שפסק בערב שבת שפורס מפה ומקדש, ובהלכות חמץ ומצה לא כתב מה הדין בזה בערב פסח, ומשמע שסמך על מה שפסק בערב שבת והוא הדין בערב פסח פורס מפה ומקדש. **קמד. וכן** נראה כוונת הרמב"ן (שם), **אמנם** רבינו דוד (שם) כתב סברא אחרת, עיי"ש. **קמה. רמב"ן**, רא"ש, רבינו ירוחם, ר"ן, מהר"ם חלוואה, ורבינו דוד (שם). **קמו. רמב"ן**, רא"ש, ומהר"ם חלוואה (שם). **קמז. רבינו** דוד גרס בדברי הרי"ף 'ושאר ערבי ימים טובים', ולפי גירסתו אין מקום לדבריהם. **קמח. רבינו** דוד (שם) כתב, שאין דרכם של בני אדם להתחיל בערב פסח אפילו קודם תשע שעות, אמנם לא ביאר את טעם הדבר. **קמט. האברהם** יגל (נתוס' ד"ה אלא) למד מדברי הרא"ש שלא גרס לעיל בגמרא 'ואיתימא' אמר רבי אבהו אמר רבי יוסי ברבי חנינא, אלא גרס 'אמר רבי ירמיה אמר רבי יוחנן אמר רבי אבהו אמר רבי יוסי ברבי חנינא' [כפי הגירסא שבא התוספות (ד"ה ה"ג) לאפוקי ממנה], והיינו ששניהם אמרו גם רבי יוחנן וגם רבי יוסי ברבי חנינא [וראה בהערה להלן מה שביאר בזה]. **קנ. אמנם** הרשב"ם ובעל העיטור והראב"ד סוברים שכלל אין מחלוקת, וכפי שנתבאר לעיל. **קנא. הקרבן** נתנאל (אות ט) ועוד אחרונים הקשו, שיש ברייתא מפורשת 'ושוין שאין מתחילין' ובהכרח מדברת בערב פסח שאז רבי יוסי מודה שאסור להתחיל, וכיצד אומר הרא"ש שרבי יוסי חולק גם בערב פסח. ועיין לעיל בענין 'כיצד אפשר לומר שרבי יוסי חולק בערב פסח הרי בברייתא להלן משמע שרבי יוסי מודה' שהובאו בזה כמה תירוצים. **קנב. המהר"ם** שיק (סוף ד"ה אמר) תירץ שיטת הרי"ף ע"פ דברי הר"ן (הובאו לעיל בענין 'הטעם שמפסיק בפריסת מפה אף שהתחיל סעודתו בהיתר', ד"ה שם בהרחבה) שמה שמפסיקים לצורך קידוש הוא משום שאין קידוש אלא במקום סעודה ולצורך הסעודה נתקן, וא"כ רבי יוחנן שסובר שקידוש אינו צריך להיות במקום סעודה הולך כאן לשיטתו ולכן סובר שהלכה כרבי יוסי ולא מפסיקים לקידוש, אמנם כיון שפוסקים הלכה כשמואל שצריך לקדש במקום הסעודה [ואף שרב ורבי יוחנן חולקים עליו אך הרבה אמוראים סוברים כמותו] לכן גם כאן פסקנו כשמואל שהולך לשיטתו שם. אמנם ראה לעיל (שם) בשם הדבר יהושע שהוכיח שמכך שרב סובר כשמואל לגבי הפסקה אף שחולק עליו בדין קידוש במקום סעודה הרי זה ראיה שאין קשר בין שני הדינים. **קנג. וכמו** שהביאו בתוספות (ד"ה אלא). **קנד. ואף** שהרא"ש בשבת (פכ"ג סי' ד) ובעירובין (פ"ו סי' כ) כתב שאין הלכה כרבי יוחנן כנגד רב ושמואל, ביארו הקרבן נתנאל (עירובין שם אות י) והנודע ביהודה (שו"ת מהדורא תניינא, יו"ד סי' ס) שבשני מקומות אלו נקט הרא"ש לשון הרי"ף כדרכו בכל מקום, ולא ראה צורך להשיג עליו מפני שהדין הוא דין אמת משום הטעם השני שהזכיר שם, אמנם הרא"ש עצמו סובר שהלכה כרבי יוחנן גם כנגד רב ושמואל. ואכן בתוספות הרא"ש (שבת קמה. ד"ה פסק) דחה את דברי הרי"ף. **קנה. וביאר** בזה הקרבן נתנאל מה שהרא"ש האריך לבאר דברי הרי"ף אף שביאורו נסתר מתחילת דבריו וכפי שדחה בסוף, והיינו משום שדברי הרי"ף עצמם אינם קשים כלל כי סובר שאין הלכה כרבי יוחנן כנגד רב ושמואל, אך הרא"ש רצה לבאר בדבריו הללו את פסק הרי"ף לפי שיטתו הוא. אמנם האברהם יגל (נתוס' ד"ה אלא) ביאר, שהרא"ש הקשה על הרי"ף מפני שהיתה לו גירסא אחרת בגמרא [כפי שהובא לעיל] ולא גרס 'ואיתימא' אלא גם רבי יוחנן וגם רבי יוסי ברבי חנינא אמרו שהלכה כרבי יוסי בערב שבת וכרבי יהודה בערב פסח ולא שאמר זאת רבי יוחנן או רבי יוסי ברבי חנינא, ולכן הקשה מדוע פוסקים כשמואל ולא כרבי יוחנן ורבי יוסי ברבי חנינא, אך על הרי"ף לא קשה כי גירסתו היתה 'ואיתימא' ולשיטתו אין הלכה כרבי יוחנן נגד רב ושמואל, וכל שכן כאן שלישנא בתרא כלל לא אמר זאת רבי יוחנן. **קנו. אמנם** מהברייתא יש ראיה רק אם נפרש שעוסקת במי שאוכל מערב שבת, אך הרשב"ם ועוד ראשונים פירשו את הברייתא אחרת, ולהלן (ע"ב) יתבאר בהרחבה. **קנז. וכתב** שכן נסתפקו התוספות בעוד מקומות, אולם לא פירש היכן. אמנם בתוספות בראש השנה (לד: ד"ה לימדי) כתבו שהלכה כרבי יוחנן כנגד רב ושמואל, וכן משמע בתוספות בבכורות (כח: ד"ה רבי יוחנן).

האם מברך המוציא כשממשיך סעודתו לאחר הקידוש

שם. הבה"ג (הל' קידוש והבדלה) **והרי"ף ועוד ראשונים**[קנח] כתבו, שאף שאינו צריך לברך ברכת המזון כשהפסיק בפריסת מפה וקידוש, מכל מקום כשחוזר לסעודתו צריך לברך שוב ברכת המוציא. וביארו הראשונים[קנט], כיון שעל כרחו הוא חייב להפסיק באכילה ולקדש שהרי הוא אסור באכילה עד שיקדש, לכן הקידוש נחשב הפסק בסעודה. והוסיפו לבאר **הראב"ד** (השגות על נעל המאור, פוס ג) **והמאירי** (ד"ה ויש מי שכתב), שהקידוש נחשב הפסק גמור מאחר שמוכרח הוא להפסיק את אכילתו באותה שעה שאומר את ברכת הקידוש שהרי אי אפשר לאכול ולקדש באותה שעה, ולכן אין לומר שלאחר הקידוש הוא חוזר לקביעותו הראשונה[קס].

ויש חולקים[קסא] וסוברים שאין צריך לברך ברכת המוציא, כיון שהקידוש אינו הפסק ומיד אחרי הקידוש חוזר לקביעות סעודתו. **והוכיחו**[קסב], שהרי שמואל לא חייב אותו לברך ברכת המזון על מה שכבר אכל, ואם צריך לברך המוציא **גיל המשך** סעודתו היה צריך קודם לברך ברכת המזון על מה שאכל קודם. **והוסיף בעל המאור** (ד"ה ויש מי שכתב), שהרי לא מצאנו ברכת המזון אחת לשתי ברכות[קסג].

אמנם דחו הראשונים[קסד], שודאי אפשר לברך המוציא על המשך הסעודה גם אם לא מברך ברכת המזון על מה שאכל, ומצאנו שאפשר לברך ברכת המזון אחת על כמה ברכות[קסה], שהרי להלן (קנ:) מצאנו שאמימר בירך כמה פעמים על היין בתוך הסעודה, וביאר טעמו משום שהוא 'נמלך' דהיינו שלא היה בדעתו לשתות עוד ואחר כך נמלך בדעתו ורצה לשתות, ובאופן כזה מברך כל פעם ששותה ובודאי שאינו מברך כל פעם ברכה אחרונה על האכילה הקודמת. וכן מצאנו בחולין (קז:) לגבי שמש שעל היין שמביאים לו לשתות הוא צריך לברך כל פעם שמביאים לו, כיון שאינו יודע אם יתנו לו עוד לשתות (רש"י שם ד"ה השמש), אולם על הלחם יש מחלוקת אם צריך לברך, וביארה הגמרא שאין מחלוקת אלא אם יש אדם חשוב בסעודה אינו צריך לברך כיון שסומך דעתו עליו שודאי יביא לו לחם, אך אם אין אדם חשוב הדין הוא שמברך על כל פרוסה ופרוסה משום שאינו סומך דעתו שיביאו לו עוד, נמצא שאף בברכת המוציא מברך כמה פעמים הגם שלבסוף מברך רק ברכת המזון אחת, ולא מצאנו שהצריכו את השמש לברך כל פעם ברכת המזון על הפרוסה שאכל קודם[קסו].

בעל המאור (שם) **ותוספות רי"ד** (מגילה, ד"ה אלא) הביאו ראיה מהברייתא להלן (קנ:), ששנינו בברייתא שאם היו מסובים ועקרו רגליהם מהסעודה [ולא הניחו שם זקן או חולה], כשהם יוצאים צריכים לברך ברכת המזון על מה שאכלו וכשהם חוזרים ורוצים להמשיך בסעודתם צריכים לברך המוציא, משמע שרק כאשר מברכים ברכת המזון על האכילה למפרע חייבים לברך ברכת המוציא כשחוזרים לסעודתם[קסז].

הרמב"ן (מלחמת ה', ד"ה ומה שכתב) **והמאירי** (ד"ה ויש מי) דחו ראיה זו, שדווקא שם בברייתא כיון שעקר רגליו ממקום הסעודה לכן צריך לברך ברכת המזון, משום שכשיוצא ממקום שאכל יש חשש שימשך בעיסוקיו ולא יחזור למקומו ונמצא שלא יברך ברכת המזון במקומה, לכן חייבו אותו לברך קודם ברכת המזון על מה שאכל, אמנם בכל הפסק אחר צריך רק לברך המוציא כשחוזר לסעודתו אבל אין צריך לברך ברכת המזון על מה שאכל. והמאירי ביאר בעוד אופן, ששינוי מקום הוא הפסק גמור יותר מהיסח הדעת ולכן דווקא שם צריך לברך ברכת המזון על מה שאכל[קסח].

הרא"ש (סי' ג) הביא בשם בעל המאור את הראיה מהברייתא בעוד אופן, שהרי בברייתא מדובר שעקרו רגליהם כדי להתפלל ומשמע שאף שהפסיקו בתפילה באמצע סעודה אין התפילה הפסק ואם השאירו זקן או חולה לא צריכים לברך שוב, א"כ כל שכן שאם מפסיק בקידוש שאינו צריך לברך שוב המוציא. **והביא שרבינו יונה** דחה ראיה זו, שאף אם נאמר שעצם אמירת הקידוש אינו הפסק כמו שתפילה אינה הפסק, אך כיון שבשעה שקידש היום הוא נאסר באכילה עד שיקדש, לכן נחשב שהאכילה הראשונה נגמרה וכעת אחר הקידוש זו התחלת סעודה חדשה וצריך לברך המוציא[קסט].

האם צריך לברך הגפן כשמקדש באמצע הסעודה

הקשה הרא"ש (סי' ג), שבירושלמי בברכות (פ"ו ה"ה) משמע שהקידוש אינו הפסק בסעודה, שמקשה שם הירושלמי מדוע ברכת קידוש פותחת בברוך הרי היא סמוכה לברכת הגפן ואינה צריכה לפתוח בברוך[קע], ומתרץ, שיש אופן שמקדש גם בלי לברך הגפן ולכן לא נחשבת סמוכה לחברתה, וכגון שהיה אוכל מבעוד יום וקידש עליו היום שכיון שכבר בירך על היין בתוך הסעודה אינו צריך לברך שוב בשעת הקידוש, ומקשה הרא"ש שאם אנו אומרים שהקידוש הוא הפסק כיון שאסור לאכול עד שיקדש ולכן צריך לברך המוציא כשחוזר לסעודתו, מדוע על שתיית היין יוצא ידי חובתו במה שבירך בסעודה קודם הקידוש ואינו צריך לברך שוב, הרי גם שתיה נאסרה עד שיקדש. **ואכן המגיד משנה** (הלכות פסולי המוקדשין פכ"ט ה"ב) הוכיח מהירושלמי כשיטת הסוברים שאין צריך לברך המוציא.

הרא"ש מתרץ, שאיסור האכילה מחשיב את הקידוש כהפסק דווקא לגבי ברכת המוציא שנאמרת לאחר הקידוש, אבל לגבי ברכת הגפן שתמיד נאמרת קודם הקידוש אין האיסור שתיה נחשב להפסק. ומבאר דבריו **בבית יוסף** (סי' רעג ס"ק ד"ה ים פומריס), שמה שהקידוש עושה הפסק זה אינו משום האיסור אכילה ושתיה שהיה קודם הקידוש, אלא ההפסק הוא מפני שבשעה שמקדש אינו יכול לאכול כי הרי אינו יכול לקדש ולאכול באותה שעה, אמנם לברכת הגפן אין חסרון בזה שהרי כך הוא סדר הקידוש שמברך הגפן ואחר כך אומר ברכת הקידוש[קעא], ולכן לעולם הקידוש אינו הפסק לברכת הגפן ואינו צריך לברך שוב על היין[קעב].

האור זרוע (ח"ב הל' ערב שבת סי' כב) תירץ, שהירושלמי מדבר לשיטת רבי יוסי שסובר שאין איסור להמשיך לאכול גם בלי קידוש, ולכן אין כאן הפסק ולא צריך לברך על היין, אולם לפי שמואל כשבא לקדש צריך לברך בורא פרי הגפן.

נמצא שיש שתי דעות אם צריך לברך על היין[קעג], לדעת הרא"ש והמגיד משנה הירושלמי הוא להלכה ולא מברכים על היין, ולדעת האור זרוע הירושלמי הוא רק בשיטת רבי יוסי, אבל אנו שפוסקים כשמואל צריכים לברך על היין. וכן כתב **רבינו ירוחם** (מישור, נתיב יג ח"ב) שכיון שכשקידש היום נאסר באכילה ובשתיה לכן מברך על היין וכשממשיך סעודתו מברך המוציא[קעד].

ק:

מה ההכרח לומר שמפסיקין הכוונה בעקירת שולחן

מאי מפסיקין לאו לעקירת שולחן. הקשה **התוספות רבינו פרץ** (ד"ה מאי), מה הבינה הגמרא בתחילה כשביארה דברי שמואל שמפסיקין בעקירת שולחן. וביאר, שבהבדלה לא שייך לומר שמפסיק בפריסת מפה, כיון שכל הענין של פריסת מפה הוא כדי שהמשך הסעודה תהיה לכבוד שבת, וטעם זה שייך דווקא בקידוש שהמשך הסעודה בשבת, אמנם בהבדלה לא שייך טעם זה, ולכן בהכרח ההפסקה צריכה להיות בעקירת שולחן, וכיון ששמואל השוה את ההפסקה בקידוש ובהבדלה לכן חשבה הגמרא לומר שמפסיק לקידוש בעקירת שולחן כמו בהבדלה.

הברך משה (בן מרדכי, ד"ה מאי) תירץ, שהמקשן הוכיח ממה ששמואל שינה לשונו ונקט 'מפסיקין' ולא 'פורס מפה' כפי שאמר בדין הקודם לגבי המחלוקת של רבי יוסי ורבי יהודה בהפסקה לקידוש, ומשמע שאין כוונתו להפסקה בפריסת מפה אלא הפסקה גמורה בעקירת השולחן, ותירצה הגמרא שכוונת

קנח. רי"ף גיאות (הל' ברכות המזון פ"ו ומה שכתב ובהגהות מי' ג), **ראב"ד** (השגות על נעל המאור, פוס ג), **ספר ההשלמה** (ד"ה מפקנת), **רמב"ן, ראי"ש** (שם), **מאירי** (ד"ה ויש מי שכתב), **מהר"ם חלוואה** (ד"ה ממרי), **ורבינו דוד** (ד"ה מלא - הגיע). **קנט. ראב"ד, רמב"ן, מאירי, ומהר"ם חלוואה** (שם). **קס. וראה** להלן לגבי ברכת היין, שהבית יוסף ביאר שזהו הטעם העיקרי להפסק ולכן יש הפסק רק לברכת המוציא ולא לברכת היין. **קסא. בעל המאור** (ד"ה ומה שכתב), **עיטור** (הל' תמן ומצה סדר מרכבא כופסות, קלג.), **תוספות רי"ד** (מגילה, ד"ה מלא), וכן דייקו **משנה** (מלחמת ה', ד"ה ומה שכתב) **והמאירי** (ד"ה ויש מי) דחו ראיה זו, שדווקא שם בברייתא כיון שעקר רגליו ממקום הסעודה לכן צריך לברך ברכת המזון, משום שכשיוצא ממקום שאכל יש חשש שימשך בעיסוקיו ולא יחזור למקומו ונמצא שלא יברך ברכת המזון במקומה, לכן חייבו אותו לברך קודם ברכת המזון על מה שאכל, אמנם בכל הפסק אחר צריך רק לברך המוציא כשחוזר לסעודתו אבל אין צריך לברך ברכת המזון על מה שאכל. והמאירי ביאר בעוד אופן, ששינוי מקום הוא הפסק גמור יותר מהיסח הדעת ולכן דווקא שם צריך לברך ברכת המזון על מה שאכל[קסח]. **הרא"ש** (סי' ג) הביא בשם בעל המאור את הראיה מהברייתא בעוד אופן, שהרי בברייתא מדובר שעקרו רגליהם כדי להתפלל ומשמע שאף שהפסיקו בתפילה באמצע סעודה אין התפילה הפסק ואם השאירו זקן או חולה לא צריכים לברך שוב, א"כ כל שכן שאם מפסיק בקידוש שאינו צריך לברך שוב המוציא. **והביא שרבינו יונה** דחה ראיה זו, שאף אם נאמר שעצם אמירת הקידוש אינו הפסק כמו שתפילה אינה הפסק, אך כיון שבשעה שקידש היום הוא נאסר באכילה עד שיקדש, לכן נחשב שהאכילה הראשונה נגמרה וכעת אחר הקידוש זו התחלת סעודה חדשה וצריך לברך המוציא[קסט]. **קנ. רי"ף** גיאות (הל' ברכות המזון פ"ו ומה שכתב ובהגהות מי' ג), **ראב"ד** (השגות על נעל המאור, פוס ג), **ספר ההשלמה** (ד"ה מפקנת), **רמב"ן, ראי"ש** (שם), **מאירי** (ד"ה ויש מי שכתב), **מהר"ם חלוואה** (ד"ה ממרי), **ורבינו דוד** (ד"ה מלא - הגיע). **קנט. ראב"ד, רמב"ן, מאירי, ומהר"ם חלוואה** (שם). **קס. וראה** להלן לגבי ברכת היין, שהבית יוסף ביאר שזהו הטעם העיקרי להפסק ולכן יש הפסק רק לברכת המוציא ולא לברכת היין. **קסא. בעל המאור** (ד"ה ומה שכתב), **עיטור** (הל' תמן ומצה סדר מרכבא כופסות, קלג.), **תוספות רי"ד** (מגילה, ד"ה מלא), וכן דייקו **המגיד משנה** והשלטי גיבורים (פוס ג) **בדעת הרמב"ם** (בפ"ט ה"ג), וכן דייק השלטי גיבורים בדעת הסמ"ג [שכתב כלשון הרמב"ם]. **קסב. בעל המאור, עיטור, ותוספות רי"ד** (שם). **קסג. ואין** לומר שאכן שמואל מחייב לברך ברכת המזון על מה שאכל, שהרי זו דעת רבי יהודה שמפסיקים בברכת המזון, ושמואל בא לומר שאין הלכה כרבי יהודה אלא די בפריסת מפה. **קסד. רמב"ן, ראי"ש** (שם), **ר"ן** (על הרי"ף, ד"ה ומתני'), **מהר"ם חלוואה, ורבינו דוד** (שם). **קסה. הראב"ד** (השגות על נעל המאור, פוס ד) הביא לזה ראיה, שהרי מצאנו שברכת המזון אחת פוטרת גם את ברכת הפת וגם ברכות על דברים אחרים שבירך באמצע הסעודה, כגון אכל דייסה או ענבים ותאנים שאלו דברים שצריכים לברך עליהם גם באמצע סעודה ודאי שאינו צריך לברך אחריהם ברכת מעין שלש אלא נפטר בברכת המזון, ואף שבירך לפניהם שתי ברכות. **קסו. וברמב"ן** הביא עוד ראיות, עיי"ש. **קסז. בעל** העיטור (הל' תמן ומצה סדר מרכבא כופסות, קלג.) הוכיח מהברייתא באופן אחר, שהרי הדין הוא שאם עקרו רגליהם נחשב הפסק וחייבים לברך ברכת המזון למפרע וברכת המוציא על המשך הסעודה, אמנם אם השאירו זקן או חולה אף שעשו הפסק באמצע הסעודה במה שעקרו רגליהם לא צריכים לברך לא למפרע ולא המוציא על המשך הסעודה, אם כן כל שכן בנידון כאן שכלל לא עקרו רגליהם ונשארו במקומם שלא יחשב הפסק בסעודה ולא יצטרכו לברך לא למפרע ולא המוציא. **קסח. וראה** להלן (קנ:) באריכות את ביאורי השיטות אם היסח הדעת ושינוי מקום מחייבים ברכה למפרע. **קסט. וכפי** שביארו הראשונים לעיל דעת הבה"ג והרי"ף. **קע. הדין** הוא שברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך, וכגון שמונה עשרה ברכות של תפילת העמידה. **רש"י ורשב"ם** (להלן קד: ד"ה ונברכה הסמוכה). **קעא. ואכן** אם מקדש על הפת הוא אינו צריך לברך המוציא מאותו טעם, שהרי מברך על הפת קודם הקידוש ואז עדיין אין הפסק, והקידוש שלאחריה אינו הפסק כי כך הוא סדר הקידוש. וכן פסק בשולחן ערוך (סי' רעג ס"ד) וביארו המגן אברהם (שם ס"ק ט). **קעב. וכעין** זה ביארו הט"ז (שם ס"ק ד) והקרבן נתנאל (פוס כ), אלא שהדגישו שצריכים את שני הדברים, דהיינו גם שאסור לאכול קודם מחמת הקידוש וגם את ההפסק שבאמירת הקידוש עצמו, וביין חסר את ההפסק שהרי תמיד מברך עליו קודם שאומר הקידוש ובאותו זמן עדיין לא עשה את ההפסק. וראה שם בבית יוסף בהמשך דבריו שביאר שמה שאינו יכול לאכול באותה שעה נחשב הפסק רק בדבר שהוא גמר כעין ברכת המזון. ובט"ז ביאר שהרא"ש סובר שהקידוש נחשב גמר וסילוק הסעודה מפני שאסור לאכול עד שיקדש. **קעג. ראה** במאירי (ד"ה ויש מי) **ובטור** (שם) שהביאו בזה שתי דעות. **קעד. ועיין** באור זרוע ובבית יוסף (שם) שדייקו כשיטה זו בדברי הרמב"ם. **ובהגהות רעק"א** (שם ס"ק ו) כתב שכך דעת הרמב"ן במלחמות (להלן קט:).

אוחח 19/06/2018

שמואל גם בלשון 'מפסיקין' לפריסת מפה, והטעם שנקט לעיל בפירוש לשון פריסת מפה, משום שדיבר על מחלוקתם של רבי יהודה ורבי יוסי, והם נקטו בלשונם מפסיקין וכוונתם לעקירת שולחן, לכן הוכרח שמואל לפרש שכוונתו לפריסת מפה ולא להפסקה האמורה בברייתא, אמנם כאן ששמואל אומר דין בפני עצמו, נקט לשון 'מפסיקין' הגם שכוונתו לפריסת מפה.

אמנם המהרש"א (ד"ה מפי) **והקרבן תודה** (ד"ה לאו) **ביארו**, שלשון 'מפסיקין' משמעותו הפסקה גמורה בעקירת שולחן, וזו קושיית הגמרא, שהרי משמעות 'מפסיקין' הוא עקירת שולחן[א].

האור חדש (ד"ה לאו) **הביא מדברי הרשב"ם** (ד"ה מפי) **שביאר**, שהגמרא מדייקת שההפסקה היא בעקירת שולחן ממה ששמואל אמר 'כשם שמפסיקין'. ובתחילה רצה לבאר שהרשב"ם למד שדיוק הגמרא הוא ממשמעות תיבת 'מפסיקין' שפירושה הפסקה גמורה בעקירת שולחן, אולם דקדק בלשון הרשב"ם שכתב שהדיוק הוא ממה שאמר 'כשם שמפסיקין', ואם כוונתו שפירוש 'מפסיקין' הוא בעקירת שולחן היה כותב 'מדקאמר מפסיקין', אלא בהכרח כוונת הרשב"ם לומר שהגמרא דייקה ממה ששמואל השוה הפסקת הבדלה להפסקת קידוש, וכדברי תוספות רבינו פרץ שכיון שבהבדלה לא שייך פריסת מפה בהכרח גם בקידוש ההפסקה בעקירת שולחן.

האם מפסיקין להבדלה בפריסת מפה או בעקירת שולחן

לא למפה. הבה"ג (הל' קידוש והבדלה) **והרי"ף ועוד ראשונים**[ב] **פירשו**, שכוונת הגמרא לומר שגם להבדלה מפסיק בפריסת מפה כמו בקידוש וממשיך בסעודתו. **אמנם בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה מפי) **פירש**, שמה שתירצה הגמרא 'לא למפה' אין כוונתה שגם בהבדלה מפסיקין בפריסת מפה, אלא בכל אחד מפסיקין כפי מה שראוי בו, בקידוש מפסיקין בפריסת מפה ובהבדלה בעקירת שולחן.

הדבר שמואל (ד"ה לאו) **הביא מה שהרשב"ם לקמן** (קה. ד"ה כך קונעת) **כתב** שפורס מפה ומבדיל, **ובהגהות הב"ח** (סח אות ג) **מחק** תיבות אלו, **ותלה** נידון זה **בשני הטעמים שכתב הרשב"ם לעיל** (ע"ח ד"ה ולח) **לפריסת מפה**, שאם הטעם הוא כפי שפורס מפה בכל שבתות השנה גם כשלא אכל מבעוד יום, טעם זה ודאי לא שייך בהבדלה, אולם אם הטעם הוא משום 'סילוק פתורא' דהיינו עקירת שולחן, זה שייך אף בהבדלה שיפרוס מפה במקום לעקור את השולחן[ג].

מדוע אין לבאר דברי רבי יהודה ש'מפסיקין' הוא בפריסת מפה

שם. הגמרא ביארה שמה ששמואל אמר 'מפסיקין' כוונתו בפריסת מפה, **וצריך לבאר מדוע אין לפרש דברי רבי יהודה לעיל** (ע"ח) **'מפסיקין לשבתות'**, שכוונתו להפסקה בפריסת מפה. ומצאנו בזה כמה ביאורים:

א. תוספות הרשב"א משאנץ (לעיל ע"ח ד"ה אין) **ביאר**, שאין לפרש בדברי רבי יהודה שמפסיקין בפריסת מפה, כיון שרבי יהודה סובר שצריך לברך ברכת המזון וכמפורש בברייתא לקמן (קנ.), **ובשביל לברך ברכת המזון היה דרכם לעקור את השולחן. וכן במשמרות כהונה** (ד"ה מפי) **כתב, שכבר הוכיחו התוספות לעיל** (ע"ח ד"ה מפסיקין) **מהברייתא לקמן, שלרבי יהודה מפסיקין בברכת המזון ועוקרים השולחן לפני הקידוש.**

ב. המהרש"א (ד"ה מפי) **מבאר**, שלשון 'מפסיקין' משמעותו הפסקה גמורה בעקירת שולחן, **ולכן אין לפרש בדברי רבי יהודה שמפסיקין בפריסת מפה**[ד], **ורק בדברי שמואל פירשה הגמרא מפסיקין בפריסת מפה כיון ששמואל אמר מפורש בדין הקודם לענין קידוש 'פורס מפה ומקדש', וכאן אמר שמואל 'כשם שמפסיקין לקידוש כך מפסיקין להבדלה', ולכן מוציאים את לשון מפסיקין ממשמעותו הפשוטה, ומפרשים כשם שלקידוש מפסיק בפריסת מפה כך גם להבדלה אין צריך עקירת שולחן אלא די בפריסת מפה**[ה].

א. **ולהיפך**, בדבריהם באו לבאר את ההבנה בתירוץ הגמרא ש'מפסיקין' הכוונה בפריסת מפה. ובסמוך (בהערה) מובא מה שהקשה הדרך אניה על כך ששמעות מפסיקין היא בעקירת שולחן.

ב. **אור זרוע** (ח"ב הל' ערב שבת סי' כג) **בשם תשובת רב שרירא גאון, ספר העיתים** (סי' קנד), **הסמ"ג** (עשין כט), **הסמ"ק** (מצוה רפח). וכן הביא בשלחן ערוך (או"ח סי' רעט ס"ח) בשם יש אומרים. ג. **והכריח** שהרי"ף סובר כטעם זה, שהרי הרי"ף ביאר את הברייתא בסמוך שמזכירה פריסת מפה במי שהתחיל לאכול מבעוד יום, ולשיטתו לא הוזכר בתלמוד כלל הדין של פריסת מפה של כל השנה, ובהכרח הטעם הוא שזה במקום סילוק השולחן. ד. **הקשה** הדרך אניה (לעיל ע"ח ד"ה אמר), שאם כדברי המהרש"א שמפסיקין משמעותו הפסקה בעקירת שולחן, מדוע הוצרכו התוספות לעיל (שם) ולקמן (קנ: ד"ה ה"ג) לבאר כיצד משמע שלרבי יהודה מפסיק בעקירת שולחן [ולקמן אף נשארו בקושיא], והרי זה משמעות הפשוטה של דברי רבי יהודה. וכן המשמרות כהונה (ד"ה מפי) **והאברהם יגל** (ד"ה לאו) כתבו שבדברי התוספות מבואר שאין לפרש בדברי רבי יהודה שמפסיקין בפריסת מפה, עיי"ש. אמנם העוד יוסף חי והראש משביר (ד"ה מפי) **ביארו**, שאכן לפי הגירסא שמברך ברכת המזון ואח"כ מקדש, אין צורך בדברי המהרש"א וודאי שלרבי יהודה מפסיקין בעקירת השולחן שהרי מברך קודם הקידוש, אמנם לגירסא השניה שהביאו התוספות שמקדש ואח"כ מברך ברכת המזון, היה ניתן לומר שיפסיק בפריסת מפה ואחר כך יקדש, ולכן צריכים לדברי המהרש"א שסתם הפסקה היא בעקירת שולחן. ה. **הקרבן תודה** (ד"ה לאו) **ביאר** דברי שמואל ע"פ שיטת הרשב"ם (לעיל ע"ח ד"ה ולח) ששמואל פסק כרבי יוסי אלא שהחמיר להצריך פריסת מפה, שאכן כוונת שמואל למפסיקין כמשמעותו הפשוטה שמפסיקין בעקירת שולחן, ובא לומר כשם שבקידוש רבי יהודה סובר מפסיקין בעקירת שולחן ולכן אף שפוסקים כרבי יוסי מחמירים בפריסת מפה, כך גם בהבדלה סובר רבי יהודה שמפסיקין לגמרי, ולכן גם לשיטתנו יש להחמיר לפרוס מפה. ו. **דרך אניה** (שם), מטעמי יצחק (ד"ה לאו), תולדות יצחק

ג. **האחרונים ביארו** שלפי שיטת **התוספות** לעיל (ע"ח ד"ה אלא) ששמואל אמר דבריו בשם חכמים, ודאי שאי אפשר לפרש בדברי רבי יהודה שמפסיקין בפריסת מפה, שהרי חכמים שחולקים על רבי יהודה סוברים שמפסיקין בפריסת מפה, ואם כן קשה, חכמים היינו רבי יהודה כפי שמצינו שמקשים כך בש"ס בהרבה מקומות, אלא בהכרח שכוונת רבי יהודה לומר שמפסיקין לגמרי בעקירת שולחן.

האם רב חולק על דברי שמואל

שם. בתוספות (ד"ה כך) **ובתוספות הרשב"א משאנץ** (לעיל ע"ח ד"ה כשם) כתבו, שאף שרב סובר כשמואל שלקידוש מפסיק בפריסת מפה, בהבדלה הוא חולק עליו וסובר שהבדלה אינה קובעת [כמבואר להלן (קה.)], ולכן אם היה אוכל קודם החשיכה יכול להמשיך לאכול ויבדיל אחר שיסיים אכילתו, והיינו שרב חולק על הדין של שמואל שקידוש והבדלה שוים לענין זה.

אמנם בעל העיטור (מ"ב דף קנב.) **והסמ"ג בשם הרי"ף** (עשין כט) כתבו שרב אינו חולק על שמואל, ומה שאמר רב שהבדלה אינה קובעת, זהו דווקא בספק חשיכה כשעדיין לא ודאי שיצאה שבת, אמנם אם כבר ודאי חשיכה ויצאה שבת גם רב מודה שפורס מפה ומבדיל[ח]. אך **הרא"ש** (סי' יג) דחה, שרחוק מן הדעת לומר שכל סוגיית הגמרא והחילוקים המובאים שם מדובר רק בספק חשיכה.

האם הברייתא ראיה לשמואל או לרבה בר רב הונא

רבה בר רב הונא וכו' תניא נמי הכי וכו'. יש **בראשונים** בסוגיא זו שתי גירסאות היכן לגרוס את הראיה מהברייתא, האם קודם המעשה ברבה בר רב הונא או לאחריו. יש שגורסים[ט] את 'תניא נמי הכי' קודם המעשה ברבה בר רב הונא, והיינו שהגמרא מביאה את הברייתא כדי לסייע לשמואל שאמר פורס מפה ומקדש, וישנ' אף שגורסים כן מפורש 'תניא כוותיה דשמואל'. והקשו הראשונים[יא], כיצד אפשר להביא ראיה מהברייתא לשמואל, הרי שמואל דיבר במי שהתחיל לאכול מערב שבת אם צריך להפסיק וכיצד, ובברייתא מדובר במי שמתחיל לאכול בליל שבת שאין לו להביא את השולחן עד שיקדשי[יב]. **ותירצו רבינו יחיאל** (הו"ד בתוספות רבינו פרץ ד"ה תניא ובנימ"ש סי' ג) **ותלמיד הרשב"א** (ד"ה ושוין), שבברייתא מצאנו שבשעת קידוש צריך שהשולחן לא יהיה לפניו, ואע"פ כן אם הביא את השולחן, פורס מפה ובזה נחשב כאילו סילק את השולחן והביאו שוב אחר הקידוש, אם כן הוא הדין במי שהתחיל לאכול מערב שבת שיכול לפרוס מפה ולקדש ובזה נחשב שהשולחן בא אחר הקידוש לשם סעודת שבת. **אמנם** לפי הראשונים (המובאים להלן) שביארו את הסיפא של הברייתא 'ואם הביא פורס מפה ומקדש', במי שהתחיל לאכול מבעוד יום, אין מקום כלל לקושיא זו, שהרי גם הברייתא דיברה במי שהתחיל לאכול מבעוד יום, ואמרה שהדין הוא שפורס מפה ומקדש, וזהו כדברי שמואליג.

אולם הרשב"ם (ד"ה ה"ג) **ותוספות רבינו פרץ** (ד"ה תניא) גרסו כפי שנמצא בגמרא לפנינו, שה'תניא נמי הכי' מובא אחר המעשה ברבה בר רב הונא, וכוונת הגמרא להביא מהברייתא ראיה לרבה בר רב הונא, וכפי שביאר הרשב"ם שהמעשה ברבה בר רב הונא היה שהתחילו לאכול בליל שבת, ואף בברייתא מבואר שאין מביאין את השולחן לפני הקידוש בליל שבת ואם הביא פורס מפה ומקדש, וכך נהג רבה בר רב הונא שכשהביאו לפניו את השולחן קודם הקידוש פרס מפה וקידשיט.

האם במעשה ברבה בר רב הונא התחילו לאכול מבעוד יום או בליל שבת

רבה בר רב הונא איקלע לבי ריש גלותא אייתו תכא קמיה פרס מפה וקידש. רש"י (ד"ה איקלע) **ביאר**, שרבה בר רב הונא הגיע לבית ריש גלותא

ז. **אמנם** הקשה בביאור הגר"א (סי' רעט אות ג) שברי"ף לא משמע כן, שהרי בסוגייתנו כתב שאין הלכה כשמואל שאומר פורס מפה ומבדיל, ואם סבר שרב ושמואל לא חולקים מדוע לא פסק כשמואל בודאי חשיכה. ח. **המהר"ם** ברבי (לקמן קה. ד"ה לך) הקשה, שהרי שמואל אומר כשם שמפסיקין לקידוש כך מפסיקין להבדלה, ונמצא לפי דבריו שאם בקידוש מפסיק בספק חשיכה גם בהבדלה צריך להפסיק בספק חשיכה שהרי השוה את דינם, ובהכרח שרב ושמואל חולקים אם מפסיקין להבדלה בספק חשיכה. ועיין בדבריו מה שביאר בענין זה. ט. **תוספות** רבינו פרץ (ד"ה תניא) הביא גירסא זו, וכן נראה שגרסו כך בגמרא רש"י ורבינו חננאל ופסקי הרי"ד שהביאו בדבריהם דברי הברייתא לפני המעשה ברבה בר רב הונא [כן פירשו בשיטת רש"י האברהם יגל (נרשם"י ד"ה מיין) והנר דוד (ד"ה תניא) והדקדוקי סופרים (אות ג), ודלא כהגהות הב"ח שהגיה ברש"י להקדים את ד"ה איקלע]. י. **הרי"ף** והעיטור (מ"ב דף קנא.) והרא"ש (סי' ג). וראה בהגהות וציונים על הרי"ף שכך הגירסא בר"ן בכתב יד. יא. **תוספות** רבינו פרץ (שם), הרא"ש (סי' ג), תלמיד הרשב"א (ד"ה ושוין). והרשב"ם (סוף ד"ה ה"ג) הקשה כן על פירוש רש"י במעשה של רבה בר רב הונא, ובסמוך בביאור שיטת רש"י תתבאר גם קושיא זו. יב. **ובאברהם** יגל (שם) הוסיף לבאר את הקושיא, שאין ראיה לשמואל ממה שמצאנו בברייתא פורס מפה ומקדש, כיון שהברייתא מדברת אחר החשיכה שיש איסור לאכול לפני קידוש ובזה גם רבי יוסי מודה שמפסיק ופורס מפה ומקדש. יג. **וביאר** האברהם יגל (שם), שקושיא זו היא הכריחה אותם לבאר שהברייתא מדברת שהתחיל לאכול מבעוד יום. יד. **ובדובר** מישרים (מהרש"ם הפרוש אות ק) הביא בשם ספר הלכות עולם, שאף שגרס את הברייתא אחר המעשה ברבה בר רב הונא, גרס מפורש בגמרא 'תניא כוותיה דשמואל'. טו. **הראש** משביר (נרשם"ש ד"ה ה"ג) כתב, שהרשב"ם פירש את הברייתא בתחילת אכילה בליל שבת, ולכן גרס קודם את המעשה ברבה בר רב הונא [וכבר כתב כן בתוספות רי"ד, הו"ד להלן בסמוך].

אוצר החכמה

בערב שבת, ושם התחילו את הסעודה מבעוד יום, וכשקידש עליהם היום והגיע זמן חובת קידוש, לא הפסיק רבה בר רב הונא את סעודתו לגמרי אלא פרס מפה וקידש. הקשה **הרשב"ם** (ד"ה ה"ג רפה), הרי בברייתא שהגמרא מביאה ממנה ראיה לרבה בר רב הונא, מדובר במי שבא להתחיל את הסעודה בליל שבת ולא במי שהתחיל לאכול מערב שבת. אמנם **האחרונים**[טז] ביארו שרש"י גורס את ה'תניא נמי הכי' לפני המעשה ברבה בר רב הונא, וסובר שהגמרא הביאה מהברייתא ראיה לשמואל ולא למעשה ברבה בר רב הונא[יז]. ולכן כלל לא היה קשה לרש"י שאלת הרשב"ם מהברייתא, שהרי הברייתא לא הובאה כראיה לרבה בר רב הונא, ויתכן שבברייתא מדובר שהתחילו לאכול בליל שבת והמעשה ברבה היה שהתחילו מבעוד יום.

עוד ביארו **האברהם** יגל **והברך משה** (נרש"י ד"ה מין), שמה שביאר רש"י במעשה של רבה בר רב הונא שאכלו מבעוד יום, זהו כפי הפירוש השני שהביא רש"י בדברי הברייתא, שמדובר לגבי אכילה מבעוד יום, ובסיפא של הברייתא שנינו שאם הביא את השולחן מבעוד יום אזי כשיגיע זמן קידוש פורס מפה ומקדש, ויש כאן ראיה גם לרבה בר רב הונא וגם לשמואל.

אך הרשב"ם ביאר, שהמעשה ברבה בר רב הונא היה בליל שבת לאחר שיצאו מבית הכנסת, והביאו לפניו את השולחן עם הפת קודם הקידוש, וכיון שסבר שצריכים להביא את הפת לשולחן רק אחר הקידוש[יח], לכן פרס מפה על הלחם שבזה נחשב כאילו סילק את השולחן, ואחר כך קידש[יט].

הקדמה לביאור דברי הברייתא

ושוין שאין מביאין את השולחן אלא אם כן קידש ואם הביא פורס מפה ומקדש. בפירוש דברי הברייתא יש כמה דרכים **במפרשים**, והדבר תלוי בשלוש מחלוקות עיקריות שנחלקו בהם המפרשים ולהלן יתבארו בהרחבה. א. נחלקו המפרשים מה היא הבאת השולחן האמורה בברייתא, האם פירושה הבאת השולחן ממש או שפירושה התחלת אכילה. ב. **הראשונים** שביארו שהבאת שולחן היא תחילת אכילה נחלקו, האם האיסור אכילה שנאמרה בברייתא הוא מבעוד יום [ובערב הפסח אחר תשע שעות] או אחר שקידש היום [ובכל שבתות וימים טובים]. ג. הראשונים שפירשו שהברייתא מדברת באיסור אכילה אחר שתחשך נחלקו, האם הסיפא שאם הביא [דהיינו התחיל לאכול, לשיטתם] פורס מפה ומקדש, הולכת על האמור ברישא ומדברת במי שאכל באיסור משתחשך, או שהסיפא מדברת באופן אחר, שאם התחיל לאכול מבעוד יום באופן המותר [בשאר ערבי שבתות וימים טובים] לכשתחשך צריך לפרוס מפה ולקדש. ומפני המחלוקות הנ"ל פירשה כל שיטה בדרכה את דברי הברייתא, ומתוך פירושיהם נחלקו גם כיצד לפרש את דברי הברייתא 'ושוין', על איזה מחלוקת תנאים כוונת הברייתא שבדין זה נשתוו ולא נחלקו, והאם בכלל גורסים תיבה זו בדברי הברייתא.

פירוש הבאת שולחן

נחלקו המפרשים בפירוש דברי הברייתא שאין מביאין את השולחן, **השאילתות** (ימרו שלמא נד) ועוד **ראשונים**[כ] פירשו שכוונת הברייתא להבאת השולחן שעליו אוכלים. אמנם יש **ראשונים**[כא] שפירשו, שהבאת השולחן אין פירושה הבאת שולחן ממש[כב], אלא כוונת הברייתא שאין להתחיל באכילה אלא אם כן קידש.

השאילתות וסיעתו פירשו דברי הברייתא, שאין מביאין את השולחן אלא רק לאחר שקידש על היין, ואם הביאו את השולחן קודם הקידוש פורס מפה ומקדש, שבפריסת מפה נחשב כאילו סילק את השולחן, וביארו הטעם שמביאים את השולחן [או מסירים את המפה] לאחר הקידוש, משום שבאופן זה נמצא שמביא את הסעודה לכבוד שבת[כג].

והקשו הראשונים[כד], שבגמרא בשבת (קיט:) מבואר ששני מלאכים מלווים לאדם מבית הכנסת לביתו בליל שבת, אם מצאו שולחן ערוך מלאך טוב אומר יהי רצון שיהא כך לשבת אחרת וכו', ומשמע שכבר בבואו מבית הכנסת השולחן צריך להיות ערוך עוד קודם הקידוש[כה]. וביארו, שגם לדברי הברייתא כאן, השולחן צריך להיות ערוך אלא שיהיה ערוך במקום אחר ולא במקום הסעודה ואחר הקידוש יביאוהו מידי[כו]. והוסיפו, שדין זה היה בזמנם שהיו אוכלים על שולחנות קטנים, אולם בזמננו שכל בני הבית אוכלים על שולחן אחד גדול ויש בזה טורח להביא את השולחן בין הקידוש לסעודה ואם יעשו כך יהיה הפסק גדול ביניהם, הדין הוא שמביאים את השולחן קודם הקידוש ופורסים מפה ומקדשים.

האם הברייתא עוסקת באיסור לאכול מבעוד יום או שקידש היום

הראשונים שביארו דברי הברייתא באיסור אכילה נחלקו במה עוסקת הברייתא,

יש שביארו[כז], שהברייתא עוסקת בלילי שבתות [או ימים טובים[כח]], ובאה לומר שלאחר כניסת השבת אין מביאין את השולחן כדי להתחיל לאכול אם עדיין לא קידש[כט], וביארו שמה שנאמר בברייתא 'ושוין' הכוונה לרבי יהודה ורבי יוסי, שהגם שנחלקו במי שהתחיל לאכול מבעוד יום אם עליו להפסיק כשקידש היום, מודים הם שאם לא התחיל מבעוד יום ודאי אסור להתחיל אחר שקידש היום, ואף רבי יוסי שסובר שיכול להמשיך לאכול אחר החשיכה זהו דווקא אם התחיל מבעוד יום[ל].

רש"י (סס, נפילוס השני) **ובעל המאור** (ד"ה כמצ עלה)[לא] ביארו, שהברייתא עוסקת בערב הפסח ואפילו מבעוד יום, ובאה הברייתא לומר שרבי יוסי ורבי יהודה מודים שבערב הפסח אין מביאין את השולחן ואסור להתחיל לאכול מבעוד יום מתשע שעות ולמעלה, שהרי בערב פסח גם רבי יוסי מודה שאסור להתחיל לאכול מהמנחה ולמעלה, וכפי שתירץ רב הונא לעיל (פט:).

אולם הקשו הראשונים[לב], שהרי נאמר בברייתא אין מביאין את השולחן 'אלא אם כן קידש', ומשמע שהברייתא באה לומר איסור בזמן הראוי לקידוש, ולפירושם, הברייתא באה לומר איסור אכילה מבעוד יום. ועוד הקשו **הרמב"ן** (מלחמות ה', ד"ה ומי הכומנ) **ורבינו דוד** (ד"ה ומין), שמלשון הברייתא 'אלא אם כן קידש' משמע שהאיסור הוא מחמת הקידוש, ולפירושם האיסור הוא משום חיוב אכילת מצה, שהרי הטעם שלא אוכלים מבעוד יום בערב הפסח הוא כדי שיאכל המצה לתיאבון. ואכן **המאירי** (לעיל ע"ח ד"ה וי"מ שמועה) פירש, שלפי שיטה זו גורסים בברייתא 'אין מביאין את השולחן אלא אם כן קידש היום', והברייתא כלל לא מדברת מענין קידוש על היין, אלא שלא מביאים את השולחן קודם שקידש היום דהיינו מבעוד יום.

פירוש הסיפא של הברייתא לשיטת הראשונים

המאירי (סס) פירש את הסיפא של הברייתא 'ואם הביא פורס מפה ומקדש' לדברי **בעל המאור** על פי שיטתו, שסובר שמי שהתחיל לאכול בהיתר בערב הפסח דהיינו קודם תשע שעות, לכשתחשך אינו צריך להפסיק לגמרי אלא פורס מפה ומקדש[לג], ולפי"ז כך מתפרשת הברייתא כאן, 'ואם הביא' מבעוד יום בשעת ההיתר, לכשתחשך 'פורס מפה ומקדש'.

אמנם שאר **הראשונים** שפירשו את הרישא של הברייתא באיסור אכילה קודם קידוש נחלקו בביאור דברי הברייתא בסיפא, יש שביארו[לד], שהסיפא מדברת במי שהתחיל לאכול קודם קידוש, בין אם התחיל בהיתר ובין אם התחיל

טז. אברהם יגל (נרש"י ד"ה מין), **נר דוד** (ד"ה מנ"ה), **ראש משביר** (נרשב"ם ד"ה ה"ג). **יז. ומה** שעדיין קשה כיצד יש ראיה מהברייתא לדברי שמואל, כבר נתבאר לעיל בסמוך יישובים לקושיא זו. **יח. הרשב"ם** ביאר שצריכים להביא את הפת אחר הקידוש ואין חסרון בהבאת השולחן בלי פת, אמנם מדברי השאילתות שהביא הרשב"ם וכן מקושיית הראשונים [הובאה בהמשך בביאור דברי הברייתא] מהגמרא בשבת שאם השולחן ערוך כשבאים מבית הכנסת מלאך טוב אומר וכו', משמע שפירשו בסוגייתנו שאין להביא את השולחן לפני הקידוש גם אם לא עורך עליו את הלחם. ואכן **בנר דוד** (נרשב"ם ד"ה הכמ) ביאר, שהרשב"ם פירש את הנידון על הבאת הלחם קודם הקידוש כדי ליישב בזה את קושיית הראשונים, שלפירושו אפשר לבאר את הגמרא בשבת, שהשולחן ערוך מבעוד יום רק בלי הפת שאותם מביאים אחר הקידוש. **יט. והתוספות** רי"ד (מלחמות, לעיל ע"ח ד"ה מין) כתב שדברי הרשב"ם דחוקים, שמחמת פירושו הוצרך למחוק מה שכתוב בברייתא 'ושוין' [אף שהרשב"ם תחילה פירש שני פירושים מהו 'ושוין', לבסוף הסיק שזו טעות בגירסא אגב המשך הגמרא, וזה מחמת שפירש את הבראית בהבאת שולחן קודם קידוש, שבפשטות אין לזה ענין עם מחלוקת רבי יוסי ורבי יהודה], וכן הוצרך לגרוס את המעשה ברבה בר רב הונא קודם לברייתא, וכל זה דוחק 'ודברים שאין הדעת מקבלתן'. **כ. הרשב"ם** (ד"ה ה"ג), פסקי ריא"ז (הלכה ו אות ו), וכן נראה מדברי התוספות ותוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה שלמין) ותוספות רבינו פרץ (ד"ה מניין) והרא"ש (פי ג) שהקשו את הקושיא מהגמרא בשבת המובאת בסמוך, ואם למדו שכוונת הברייתא על תחילת אכילה, אין מקום להקשות ממה שמצאנו שהשולחן צריך להיות ערוך קודם הקידוש. **כא. רש"י** (ד"ה מין), **בעל המאור** (ד"ה כמצ עלה), **הראב"ד** (הסגות על המאור אות ג), פסקי הרי"ד (ד"ה מניין), **רמב"ן** (מלחמות ה', ד"ה אמר הכומנ), **ההשלמה** (ד"ה מין), **ספר המאורות** (ד"ה מין), **הר"ן** (ד"ה מניין), **מהר"ם חלוואה** ורבינו דוד (ד"ה ומין). **כב. וכתב** בעל המאור (סס, נפוץ לנכריי) על פירוש זה, 'וכבר ראיתי כל הדברים ההם והם יגעים מהשיגם לדעתי'. **כג. בתוספות** הרשב"א משאנץ (ד"ה ומין) כתב טעם אחר, שאם יביאו קודם הקידוש יראה כאילו התחילו סעודתם מבעוד יום. וכעין זה במאירי (לעיל סוף ע"ח ד"ה וי"מ שמועה זו), שאין עורכים את השולחן עד שיקדש היום, כדי שלא יראה כאילו רוצה לאכול מבעוד יום וכמי שאינו מסדר את השולחן לכבוד שבת. **כד. תוספות** ותוספות הרשב"א ותוספות רבינו פרץ והרא"ש (סס). **כה. וראה** בהערה לעיל דברי הנר דוד, שהרשב"ם פירש את הבאת השולחן בדווקא על הלחם כדי להשמר מקושיא זו. **כו. ובפירוש** רבינו יהודה אלמדארי (ד"ה ומין) תירץ, שדברי הברייתא כאן שאין להביא את השולחן, זהו דווקא למי שלא הביא מבעוד יום שאין לו להביא עד אחר הקידוש כדי שתבוא הסעודה לכבוד השבת, אמנם אם מסדר את השולחן מבעוד יום, אין בזה חסרון ולהיפך כך צריך לעשות כפי שאומרת הגמרא בשבת. **כז. רש"י** בפירוש הראשון (ד"ה מין), **הראב"ד** (הסגות על המאור אות ג), פסקי הרי"ד (ד"ה מניין), **הרמב"ן** (מלחמות ה', ד"ה אמר הכומנ), **ההשלמה** (ד"ה מין), **ספר המאורות** (ד"ה מין), **הר"ן** (ד"ה מניין), **מהר"ם חלוואה** ורבינו דוד (ד"ה ומין). **כח. ההשלמה** ומהר"ם חלוואה כתבו מפורש, שעוסקים בין בערבי פסחים בין בערבי שבתות. **כט. ובמהר"ם** חלוואה ביאר שטעם האיסור הוא מפני חובת קידוש שמוטל עליו, דהיינו שאסור לאכול קודם הקידוש. **ל. וכתב** האברהם יגל (נרש"י ד"ה מין), שמה שלמדו בברייתא שה'ושוין' אמור על רבי יהודה ורבי יוסי, זה הכריחם לומר שהברייתא עוסקת באיסור אכילה אחר שקידש היום, כיון שלא יכלו לומר שהברייתא עוסקת מבעוד יום, שהרי רבי יוסי מתיר לאכול בערבי שבתות עד שתחשך. **לא. ואף** בהשגת הראב"ד על בעל המאור לא משמע שחולק על דבריו, אלא שהשיג שאפשר לפרש אף בשאר שבתות ומשתחשך [כפירוש הראשונים], עיי"ש. **לב. רמב"ן** ר"ן מהר"ם חלוואה ורבינו דוד (סס). **לג. שיטתו** נתבארה לעיל (ע"ח) בענין 'האם שמואל חולק גם בערבי פסחים'. **לד. הרמב"ן** ומהר"ם חלוואה ורבינו דוד (סס).

באיסור, כגון בערב פסח אפילו מהמנחה ולמעלה או בשבתות וימים טובים אחר שתחשך, ובאה הברייתא לומר שהדין הוא שאינו צריך להפסיק לגמרי אלא פורס מפה ומקדשלה. ויש שביארוli, שהסיפא מדברת במי שהתחיל לאכול מבעוד יום ונמשכה סעודתו עד החשיכה, שאינו צריך להפסיק לגמרי אלא פורס מפה ומקדשלז.

וכתבו הראשוניםלח, שהסיפא היא דברי התנא של הברייתא מסברת עצמו, שאינו מפסיק לגמרי כרבי יהודה וגם אינו ממשיך בסעודתו כרבי יוסי אלא פורס מפה ומקדש, וכפי שאמר שמואל לעיל (ע"ח)לט, ובדין זה רבי יהודה ורבי יוסי אינם שוין, ומה שבתחילת הברייתא נאמר 'ושוין' זהו רק על דברי הרישא שכולם אה"ח 19/06/2018 שמשתחשך אסור להתחיל לאכול. וביארו הר"ן (ד"ה תניא) ורבינו דוד (ד"ה ואם) את סברת התנא, שכיון שאפילו רבי יוסי מודה שאין להתחיל לאכול אחר החשיכה אלא אם כן קידש, לכן יש סברא לומר שגם אם התחיל לאכול קודם, עליו להפסיק ולא לאכול לפני שיקדש, ולכן אמר התנא שפורס מפה ומקדש.

המאירי (לעיל ק. ד"ה ומ"מ הרבה) ביאר בשיטת הראשונים שפירשו את הסיפא שמדובר מבעוד יום, שלא רצו לבאר שהברייתא מדברת במי שהתחיל לאכול אחר החשיכה, שסברו שבזה כיון שהתחיל באיסור גמור לא יועיל פריסת מפה אלא צריך להפסיק לגמרי. אך חלק על דבריהם, שכיון שכעת היא שעת קידוש מה התועלת לומר שיפסיק לגמרי יותר ממה שיפסיק בפריסת מפהמ.

על מי נאמר בברייתא 'ושוין'

שם. יש לדון לאיזו מחלוקת תנאים התכוונה הברייתא כשאמרה 'ושוין' שאין מביאין את השולחן וכו', ונאמרו בזה כמה פירושים:

א. פירשו הראשוניםמא, שכוונת הברייתא למחלוקת של רבי יהודה ורבי יוסי לעיל, במי שהתחיל לאכול מבעוד יום אם עליו להפסיק משתחשך, וכאן גם רבי יוסי מודה שאין מביאין את השולחן אלא אם כן קידשמב.

ב. עוד ביאר הרשב"ם (ד"ה ושוין), שכוונת הברייתא למחלוקת בית שמאי ובית הלל בברכות (נג:) לגבי נטילת ידים לסעודה וקידוש מה קודם, שבית שמאי אומרים נוטלים ידים ואחר כך מקדשים, ובית הלל אומרים קידוש קודם, ובאה הברייתא לומר שגם בית שמאי מודים שאף שנוטל ידיו קודם הקידוש, אין מביאין לו את השולחן עם האוכל עד לאחר הקידושמג.

ג. **האור זרוע** (ח"ג הל' ערב שבת סי' כג) הביא **תשובת רב שרירא גאון** שביאר טעם פריסת מפה בשעת הקידוש, שמעיקר הדין יש להקדים ברכת הפת לברכת היין, שהרי מבין שבעת המינים יש עדיפות למי שקרוב לתיבת 'ארץ' בפסוק, ופת שנעשית מחטה קרובה יותר מיין שנעשה מן הגפן שנאמר (דברים ח ח) 'ארץ חטה ושעורה גפן' וגו', ולכן בקידוש [ובהבדלה] שצריכים לברך קודם על היין בשביל הקידוש, צריך לכסות את הפת. ולפי זה ביאר האור זרוע, שהברייתא מדברת על מחלוקת רבי יהודה וחכמים בברכות (מ:) בדין הקדמה בברכות של שני מינים, שלרבי יהודה מקדימים את שבעת המינים ולחכמים מקדים מה שירצה, ובאה הברייתא לומר שגם חכמים דיברו כשהכל כבר מונח לפניו, אבל

טעמים לפריסת מפה על הפת בשעת קידוש

פורס מפה ומקדש. מצאנו בראשונים כמה פירושים מדוע צריכים לפרוס מפה על הלחם בשעת הקידושמז:

א. פירשו הראשוניםמח, שטעם פריסת המפה הוא בכדי שאחר שמקדש את השבת יסיר את המפה ובזה נחשב כאילו עתה עורך את השולחן לכבוד שבתמט. אמנם כתב **תוספות רבינו פרץ** (ד"ה תניא), שמטעם זה די לפרוס מפה רק בסעודת הלילה שאז היא כניסת השבת וצריך להראות שהסעודה באה לכבוד השבת, אולם בסעודת הבוקר אין ענין להביא את הסעודה אחר הקידושנ.

ב. יש שפירשונא, שהרי הדין הוא שאם יש לפניו לחם ויין צריך לברך קודם המוציא על הלחם ואחר כך מברך הגפן על היין, וכמו שאומרת הגמרא בברכות (מג.) שמי שקודם בפסוק 'ארץ חטה ושעורה וגפן' וגו' הוא קודם לברכה, ולכן לחם שהוא עשוי מחיטה שנאמרה בפסוק לפני הגפן הוא קודם לו בברכה, ולפי"ז אם היתה הפת מגולה כשבא לברך על היין בקידוש, היה צריך להקדים ולברך המוציא על הפתנב, לכן צריך לפרוס מפה על הלחם ובזה נחשב הלחם כאילו אינו כאן, ויכול לברך הגפן על היין קודם שיברך המוציא על הלחם.

ג. יש שפירשונג על פי האמור לעיל שברכת הפת קודמת לברכת היין, באופן אחר, שצריך לכסות את הפת בכדי שלא יהיה לה בושתנד, שכיון שתמיד מקדימים ברכת הפת [שהיא קודמת בפסוק] וכעת בקידוש מקדים ברכת היין, יש לה בזה בושת שלא מברכים עליה קודמנה.

ד. עוד יש שפירשוני, שפורסים מפה על הפת כדי שלא יהיה לה בושת בזה שמניחים אותה ומקדשים על היינז. ויש שהוסיפונח, שהרי מעיקר הדין אפשר לקדש על הפת וכמו שמצאנו בגמרא לקמן (קו:) שרב כשהיה חביב עליו הפת קידש על הפתנט, וכיון שאפשר לקדש על הפת והוא מקדש על היין יש בזה בושת לפתס.

לה. **הרמב"ן** כתב שכך הדין במי שהתחיל מבעוד יום, אולם לא כתב מפורש שהברייתא מדברת גם בהתחיל מבעוד יום, ויתכן שבברייתא מדובר דווקא משתחשך כמו ברישא, וקצת משמע שסבר שגם בסיפא לא נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי ושניהם סוברים שאם התחיל משתחשך, פורס מפה ומקדש ודלא כהראשונים המובאים בסמוך. לו. **הראב"ד** ופסקי הרי"ד וההשלמה והר"ן (שם), וכן נראה בפירוש רש"י (ד"ה ואם) שפירש, 'ואם הביא קודם לכן', דהיינו קודם שקידש היום. לז. **ובדבר** שמואל (נמוק' ד"ה שאין) כתב, שכך גם דעת הרמב"ם ולכן השמיט את ההלכה של פריסת מפה בכל שבת, כיון שלמד שהברייתא מדברת במי שהתחיל לאכול מבעוד יום, אבל בקידוש רגיל אין דין לכסות את הפת [וכפי שפסק התוספות רי"ד (תלמיה, לעיל ע"ח ד"ה אלא) על פי פירושו בברייתא]. לח. **פסקי** הרי"ד והר"ן ומהר"ם חלוואה ורבינו דוד (שם). לט. **וביארו**, שמקור דברי שמואל הוא מהברייתא הזו, וכפי שמבואר בירושלמי ששמואל אמר את הדין בשם חכמים, והיינו דברי הברייתא כאן [וראה לעיל (ע"ח) שבזה יישבו הראשונים כיצד חולק על רבי יהודה ורבי יוסי שהם תנאים]. מ. **לכאורה** כוונתו, שאם התחיל מבעוד יום יש תועלת אם יפסיק לגמרי כדי להפסיק בין סעודת החול לסעודת השבת, אך כאן שהתחיל לאכול בזמן שכבר חל חובת קידוש, אין ענין להפסיק אלא בשביל לעשות את קידוש, ובזה די בפריסת מפה. ואפשר שלשיטתו גם בסיפא לא נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי שהרי פשיטא שפורס מפה ומקדש. מא. **רש"י** (ד"ה ואם), הרשב"ם (בפירוש הראשון), תוספות ותוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ושוין), בעל המאור ופסקי הרי"ד והראב"ד והרמב"ן והר"ן ומהר"ם חלוואה ורבינו דוד (שם). מב. **אמנם** כל אחד ביאר כשיטתו, הרשב"ם ביאר לשיטתו שהברייתא עוסקת בהבאת השולחן ממש, ואף שנחלקו אם צריך להפסיק ולעקור את השולחן בחשיכה, כאן מודה רבי יוסי שאם לא התחיל מבעוד יום אין לו להביא את השולחן לפני קידוש. ולשיטת שאר הראשונים כבר נתבאר לעיל שה'ושוין' נאמרה על רבי יוסי ורבי יהודה, שרבי יוסי מודה שאסור לאכול משתחשך קודם קידוש או מבעוד יום בערב הפסח. מג. **וכל** זה לפי שיטתו שהנידון בברייתא הוא לגבי הבאת השולחן ממש. מד. **וכן** הביא הדקדוקי סופרים (תוס' ע) מתוספות כתב יד, שפירשו שה'ושוין' נאמר על מחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי שפירשו באופן אחר במה שוים חכמים ורבי יהודה, וכך פירשו, שאף שחכמים חולקים על רבי יהודה אם שבעת המינים קודמים למין אחר, מודים הם שבתוך שבעת המינים יש קדימה למי שמוקדם בפסוק, ולכן 'שוין' רבי יהודה וחכמים שאין להביא את השולחן עם הפת, כיון שצריך לקדש קודם על היין אף שהוא מאוחר בפסוק. מה. **הובא** הביאור בשמו ובשם הב"ח לעיל (ע"ח) [בענין 'ביאור שיטת הבה"ג'], עיי"ש. מו. **וכתב**, שהסיפא 'ואם הביא פורס מפה ומקדש' הם דברי התנא מסברתו, וכפי שצריך לומר לשיטת שאר הראשונים לעיל. מז. **הטעמים** האמורים כאן הם לפריסת מפה בכל שבתות השנה, אמנם לענין פריסת מפה כשהתחיל לאכול מבעוד יום, ראה לעיל (ע"ח) [בענין 'טעם פריסת המפה'], שהובא כמה טעמים בשם הראשונים. מח. **רשב"ם** (ד"ה ה"ג) תוספות (ד"ה שאין) תוספות רבינו פרץ (ד"ה תניא נח"ד ומה) הסמ"ג (עשין ל) הגהות מיימוניות (שבת פכ"ע אות ק) ואורחות חיים (הל' ערב שבת סי' טו) על פי השאילתות (פרשת יתרו שאילתא נד), וכן הביאו המכתם (ד"ה ושוין) וספר התרומה (נמשפתם המיוחסים סי' רמו) ושבלי הלקט (ענין שבת סי' סח) והטור (או"ח סי' רעח). מט. **ובמכתם** הוסיף, שכיון שבזמננו עורכים את השולחן קודם הקידוש יש מקום לטעות שבאים לאכול עוד קודם הקידוש ולא בשביל השבת, לכן פורסים מפה עד אחרי הקידוש. נ. **וכן** משמע בספר התרומה ובסמ"ג, שאחר שהביאו טעם זה כתבו שבבוקר פורס מטעם אחר. ובאליה רבה (סי' רעח ס"ק טז) ביאר בזה מדוע הלבוש (שם ס"ט) והמגן אברהם (שם ס"ק יב) הביאו רק את הטעמים האחרים, שטעם זה לא שייך בשחרית. נא. **תוספות** רבינו פרץ (שם נח"ד ומ"ש) בשם מה"ר אברהם, הגהות מיימוניות, אורחות חיים (שם), תשב"ץ קטן (סי' שכב), שו"ת בנימין זאב (סי' רז). וכן הביא האור זרוע (הל' ערב שבת סי' כג) בשם תשובת רב שרירא גאון. נב. **ההגהות** מיימוניות כתב, שזהו לפי המנהג שנוטלים ידים קודם לקידוש. ומשמע מדבריו שאם לא נטל ידיו אינו צריך להקדים את הלחם. נג. **תוספות** רבינו פרץ ושו"ת בנימין זאב (שם). וכן כתבו הרא"ש (סי' ג) והטור (שם) ורבינו ירוחם (נתיב יט ח"ב) והאבודרהם (סוף הל' שחרית עד שבת) בשם הירושלמי, אמנם בקרבן נתנאל (תוס' ג) כתב שלא מצא זאת בירושלמי. נד. **ראה** באבודרהם שזה נאמר על דרך משל. נה. **ומשמע** שזה רק ענין שלא יהיה לפת בושת, אולם גם אם הפת מגולה יש להקדים ולקדש על היין [וכן משמע מתוספות רבינו פרץ ושו"ת בנימין זאב שזהו החילוק בין הטעם של בושת, לטעם של קדימה שהוזכר לעיל]. הראשונים המובאים כאן פירשו, שיש לפת בושת במה שלא מברכים עליה אף שקודמת בפסוק, אמנם הט"ז (סי' רעט סק"ח) [הובא להלן בסמוך] פירש, שהבושת הוא בעצם הענין שמקדשים או מבדילים על היין אף שהפת קודמת בפסוק. נו. **ספר** העיתים (ד"ה ושוין), כל בו (סי' לח). נז. **החתם** סופר (ד"ה תיימ) כתב, שתוספות והרשב"ם לא רצו לפרש כך משום שאין בושת לפת במה שמקדשים על היין, שהרי אין אומרים שירה אלא על היין, אך הוסיף, שבקידוש של שחרית שאין בו שירה אלא רק ברכת הגפן, בזה שייך לומר שיש לפת בושה. אמנם הט"ז (סי' רעט סק"ח) הקשה לגבי הבדלה מדוע צריכים לכסות את הפת, הרי אין מבדילים על הפת. ותירץ, שעצם זה שעל היין אפשר להבדיל ועל הפת לא, יש בזה מעלה ליין יותר מפת וזהו הבושת. נח. **שבולי** הלקט (ענין שבת סי' סח), אוהל מועד (שער השבת דרך ו נתיב ה), צרור החיים (הדרך השני סי' יז). נט. **וכן** פסק הרמב"ם (שבת פכ"ט ה"ט), שאם מתאוה לפת יותר מיין מקדש על הפת. ס. **ובספר** השולחן (הל' קערה השער השביעי ד"ה וכתוב בשלמה) כתב, שכיון שאם יראה את הפת, יתכן שמתוך שתאב לאכול יהיה חביב עליו הפת ויצטרך לקדש על הפת, לכן מכסים את הפת ומגלים את היין שמתוך כך יתאוה ליין ויקדש עליו, כיון שעדיף לקדש על היין משום שיש בזה מצוה

ה. יש מפרשים[סא], שהטעם לפריסת המפה הוא זכר למן, שדרך ירידת המן לבני ישראל במדבר היה כששכבת טל מתחתיו ושכבת טל מעליו והמן ביניהם כמונח בקופסה (יומא עה:), וזכר לזה תקנו לכסות בשתי מפות אחת מלמעלה ואחת מלמטה[סב].

ו. **המחר"ם חלוואה** (ד"ה רבה) פירש, שפורסים מפה על הפת כדי שיראה כאילו הוא קובע סעודתו על היין, ולכן פורס בין בקידוש היום ובין בקידוש הלילה.

חילוקים להלכה בין הטעמים הנ"ל

מצאנו בדברי המפרשים כמה חילוקים בין הטעמים הנ"ל: א. מה הדין במקדש על הפת. ב. עד מתי צריך לכסות את הפת. ג. אם צריך לכסות את הפת גם בקידוש של שחרית. ד. האם צריך לכסות את הפת בסעודה שלישית. ה. האם צריך לכסות את הפת בהבדלה. ו. האם צריך לכסות גם את הפת שנמצאת לפני שאר המסובים. ויתבארו להלן.

כתבו המפרשים[סג], שיש נפקא מינה בין הטעמים האם מי שמקדש על הפת צריך לכסות אותה או לא, אם הטעם הוא משום זכר למן צריך לפרוס גם כשמקדש על הפת, שגם בזה שייך הטעם לעשות זכר למן, אך אם הטעם הוא משום בושת הפת, כשמקדש על הפת לא שייך כלל טעם זה[סד].

המגן אברהם (סי' רעג סק"כ) **והאליה רבה** (ס"ק יז) כתבו, שיש נפקא מינה בין הטעמים עד מתי החלות צריכות להשאר מכוסות, שלפי הטעם שיש לכסות משום יקרא דשבתא או לטעם משום זכר למן[סה] צריכות להשאר מכוסות עד אחרי הקידוש[סו], אך לפי הטעם שיש בושת לפת במה שמקדימים ברכת היין הגם שהיא כתובה מוקדם בפסוק, מספיק שהחלות ישארו מכוסות בשעת ברכת הגפן ואין צריך לכסות בכל שעת הקידוש[סז].

כתב החתם סופר (ד"ה ויימי), שבסעודה שלישית שאין קידוש על היין ולא שייך הטעם של בושת הפת, וכן הטעם שתבוא הסעודה לכבוד שבת לא שייך בה, ואפילו בסעודת הבוקר כפי שביארו **הראשונים** (הובאו לעיל), אעפ"כ צריך לפרוס מפה משום הטעם של זכר למן. **ובערוך השולחן** (סי' רעד ס"י) הוכיח ממה שנהגו שלא לפרוס מפה בסעודה שלישית, שלהלכה הטעם העיקרי הוא משום בושת הפת, ולכן בסעודה שלישית שלא שייך טעם זה לא מכסים. אמנם הבן **איש חי** (חיי שרה שנה סעיף ס"ג) **והכף החיים** (סי' רעג ס"ק נד) פסקו לפרוס מפה גם בסעודה שלישית, וביאר הבן איש חי, שאף שאין קידוש בסעודה שלישית ולא שייך בזה בושת לפת, אך יש עוד שני טעמים לפריסת מפה[סח].

הדרך אניה (לעיל קוף ע"ח בהשמ"ס ד"ה ונפ) כתב, שבהבדלה לא שייך לפרוס מפה מטעם זכר למן או שתבוא הסעודה לכבוד שבת שהרי אלו טעמים ששייכים דווקא בשבת, אך לפי הטעם של בושת הפת, שייך לומר שצריך לכסות את הפת בשעת ההבדלה, כדי שלא תתבייש הפת בזה שמברכים על היין הגם שהיא קודמת לברכה. וכן פסק **השולחן ערוך** (סי' רעד ס"ט), שאם רוצה לסעוד מיד אחר ההבדלה יזהר שלא יביא את הלחם לשולחן לפני ההבדלה, ואם הביא פורס עליו מפה כיון שהוא מוקדם בפסוק וצריך להקדימו אם לא יכסנו[סט].

הלקט יושר (חו"מ עמ' ג, הו"ד בדבר שמואל בשם ד"ה שמין) כתב, שלפי הטעם שפורסים מפה מפני בושת הפת שמקדימים לברך על היין, אין צורך לכסות את הפת המונחות לפני שאר המסובים אלא דווקא את הפת של המברך, שהרי הוא עושה בושת לפת ולא הם. וכתב **הדבר שמואל**, שלפי שאר הטעמים כולם צריכים לכסות את הפת, שהרי הטעמים לעשות זכר למן או שתבוא הסעודה לכבוד שבת, שייכים גם אצל שאר המסובים.

מדוע עושים זכר למן הרי לא ירד מן בשבת

הרמ"א (סי' רמב ס"ח) הביא, שנהגו לאכול פשטידא בליל שבת זכר למן שהיה מכוסה למעלה ולמטה. וכתב **התוספת שבת** (שם סק"ה), שתמהו רבים, מדוע עושים בשבת זכר למן והרי להיפך, בשבת לא ירד מן[ע], וכתב, שהוא דוחק מה שאמרו **בתוספות** (ד"ה שמין) שדווקא משום שלא ירד מן בשבת לכן עושים לזה זכר בשבת. והביא את דברי **התורת חיים** (עירובין יט. ד"ה ההוא דמחייבי) שביאר, שכיון שהשבת היא כדוגמת השבת שתהיה לעתיד לבוא, יום שכולו שבת, לכן עושים בשבת כמה דברים כדוגמת מה שיהיה בשבת ההיא, וכגון שאוכלים דגים ובשר כנגד בשר הלויתן ובשר שור הבר שיאכלו לעתיד לבוא, ומקדשים ביין כנגד היין המשומר לצדיקים לעתיד לבא, וכיון שמצאנו בגמרא בחגיגה (יג:) שהשמים נקראים שחקים משום ששוחקים שם מן לצדיקים לעתיד לבא[עא], לכן יש לעשות בשבת גם זכר למן שיהיה לעתיד לבא, ומשום כך אוכלים פשטידא ומברכים על לחם משנה ומכסים אותו במפה מלמעלה ומלמטה. **אולם הדרך אניה** (נמוק' שם) דחה דבריו, שהרי לא מצאנו במן שיהיה לעתיד לבוא שיהיה בו כיסוי מלמעלה ומלמטה, ומדוע לעשות את הזכרון בדבר שאין שום ראיה שיהיה כך, והיה עדיף לעשות את הזכרון בדבר שהוא במן עצמו, כגון מה שנאמר בו שהוא כזרע גד לבן וכדומה. ולכן כתב, שודאי הזכרון היה למן שירד במדבר, וכדברי התוספות שעושים זכר לכך שלא ירד מן בשבת. **המאירי** (לעיל ע"ח ד"ה וי"מ שמועה) כתב, שכיון שצריכים לברך על לחם משנה זכר למן שירד בערב שבת לחם יומים גם בשביל השבת, לכן נהגו להניח את הלחם משנה עם מפה מעליו ומתחתיו כמו שהיה מונח המן. ולפירושו לא קשה כיצד עושים זכר למן שלא ירד בשבת, שהרי על מה שהצריכו לחם משנה ודאי אין לתמוה מדוע עושים כן בשבת, כיון שהנס של ירידת הלחם משנה היה נס מיוחד לצורך השבת, וכמו שנאמר בפסוק (שמות טז כט) 'ראו כי ה' נתן לכם את השבת על כן הוא נותן לכם ביום השישי לחם יומים', וכיון שהמנהג לכסות במפה בא מתוך מה שמברכים על לחם משנה לזכר המן, לכן אין לתמוה מדוע עושים זאת דווקא בשבת[עב].

האם מכסים את כל השולחן או רק את הפת

שם. הפרי מגדים (חו"מ סי' רעג מ"ז ס"ק יג) כתב, שלכאורה משמע שיש חילוק בין פריסת מפה למי שהתחיל לאכול מבעוד יום, לפריסת מפה בקידוש למי שעוד לא התחיל לאכול, שמי שאוכל מבעוד יום פורס מפה על כל השולחן ולא רק על הפת, שהרי פריסת המפה היא במקום עקירת שולחן, אולם פריסת המפה בקידוש רגיל, היא על הפת בלבד. אמנם דייק מדברי **השלחן ערוך** שכתב (שם ס"ט), 'צריך שתהיה מפה על השולחן תחת הפת ומפה אחרת פרוסה על גביו', ומתיבת 'על גביו' משמע שכוונתו על השולחן, שהרי פת היא לשון נקבה[עג] והיה צריך לומר על גביה, אלא בהכרח כוונתו לכסות את השולחן, והיינו בכדי שיחשב השולחן כאילו אינו כאן, וכמו שמשמע בגמרא שאין להביא את השולחן ואם הביא פורס מפה כדי שיחשב שאינו כאן.

הלבוש (שם ס"ד) כתב כן מפורש לגבי מי שהיה אוכל מבעוד יום, שפורס מפה 'על כל מה שעל השולחן ומקדש', אך לגבי קידוש רגיל כתב כלשון השלחן ערוך. **ובמגן אברהם** (שם סק"ו) גם לגבי מי שאכל מבעוד יום כתב, שמכסים את הפת.

ביאור הברייתא לשיטת הרא"ש שפוסק כרב פפא

בשלמא הא דתניא שוין שאין מתחילין משכחת לה בערב הפסח. הרא"ש (סי' ג) ביאר בשיטת הרי"ף שפוסק כרב פפא (לעיל לט:), שהעמיד את מה שבמשנתנו משמע שאוסרת אכילה מבעוד יום רק בערב פסח, כרבי יהודה שמחלק בין ערבי שבתות וימים טובים שאיסורם מתשע שעות ומחצה, לערב פסח שאיסורו מתשע שעות, אבל רבי יוסי חולק גם בערב הפסח וסובר שאין איסור אכילה אפילו בערב הפסח. והקשו **האחרונים**[עד] על דבריו מסוגייתנו, ששנינו בברייתא 'שוין שאין מתחילין', וביארה הגמרא שרבי יהודה ורבי יוסי לא נחלקו בערב הפסח שאסור להתחיל לאכול מבעוד יום, ולדברי הרא"ש שרבי יוסי חולק גם בערב הפסח, כיצד נבאר את דברי הברייתא כאן.

מן המובחר שדרשו חז"ל (לקמן קו.) 'זכור את יום השבת' זוכרהו על היין בכניסתו [ראה בתוספות (שם ד"ה זוכרהו) מקור לזה שזכירה נאמרה ביין]. וכן משמע במגדל עז (שבת פכ"ט ה"י), שאם תאב לאכול מן הפת וכבר נטל ידיו מחמת תאותו, מקדש על הפת כדי שלא לבישה, עיי"ש. **סא. תוספות,** ספר התרומה, סמ"ג, אור זרוע, המכתם, שבולי הלקט, הגהות מיימוניות, רבינו ירוחם, אורחות חיים, אבודרהם בשם אבן ירחי, טור, שו"ת בנימין זאב (שם), והמאירי (לעיל ע"ח ד"ה וי"מ שמועה זו). **סב. האבודרהם** הקשה, שאם סוברים כטעם זה, היו צריכים לכסות את הפת גם בימי החול, שהרי המן ירד בימי החול [ובהמשך יתבאר ענין זה בהרחבה]. בפירוש התפילה לרוקח (סדר קידוש ליל שבת עמ' תפח) כתב, ששמים מפה על השולחן ומפה על הלחם זכר למן, אולם אחר כך כתב, שמכסים את הלחמים במטפחות משום שיש דין שאין להביא את השולחן עד אחר הקידוש [כדי שתבוא הסעודה לכבוד שבת], וכיון שלהלכה מוכרחים להביא את השולחן לפני הקידוש כי הקידוש צריך להיות במקום סעודה, לכן מקיימים את הדין בזה שמכסים את הלחמים עד לאחר הקידוש. ומשמע בדבריו שיש שתי הלכות, יש ענין פריסת מפה מלמעלה ולמטה כמו המן, ויש ענין לכסות את הלחם [ושמא כוונתו גם מהצדדים]. **סג. האור זרוע** (ח"ב הל' ערב שבת סי' כב), **לבוש** (סי' רעג ס"ט), ט"ז (שם ס"ק יב). **סד. כן** כתב בתשובת רב שרירא גאון (הו"ד בשו"ת זרוע שם), שסבר כטעם זה. **סה. המגן** אברהם דיבר לפי הטעם של יקרא דשבתא, והאליה רבה דיבר לפי הטעם של זכר למן. **סו. ובמשנה** ברורה (סי' רעג ס"ק מג) הביא בשם החיי אדם (הל' שבת כלל ו סי"ג), שיש לכסות את הפת עד לאחר ברכת המוציא. וכן כתב מסברתו בנימוקי אורח חיים (סי' רעג סק"כ), שהרי אם הטעם משום זכר למן, אין שייכות בזה לקידוש יותר מאשר לברכת המוציא, ולהיפך הרי הפת עצמה היא זכר למן. אמנם הפרי מגדים (שם משב"ז ס"ק יב) כתב, שלטעם זכר למן די לכסות עד אחר ברכת הגפן. **סז. זה** דווקא לפי הראשונים שפירשו שיש לפת בושת במה שמקדימים ברכת היין, אך לפי המפרשים שהבושת היא במה שלא מקדשים על הפת, ודאי שיש לכסות גם בשעת הקידוש. **סח. ומסתבר** שכוונתו לטעמים זכר למן ויקרא דשבתא, שאלו שלושת הטעמים העיקרים שהוזכרו בטור ובעוד ראשונים. אמנם קשה על דבריו מהראשונים (הובאו לעיל), שנקטו שהטעם של יקרא דשבתא שייך רק בקידוש הלילה כשמכניסים את השבת. **סט. כך** הוא לשון השולחן ערוך, וביאר המגן אברהם (ס"ק יב) שאין כוונתו שיאכל את הפת קודם ההבדלה שהרי אסור לאכול לפני שמבדיל, אלא כוונתו לומר שכיון שתמיד הדין הוא להקדים את הפת, לכן אם לא יכסה יהיה ביזוי לפת בכך שמקדים לו דבר אחר. ומה שקשה הרי אין מבדילין על הפת, עיין בית יוסף (שם ס"ט) וט"ז (סק"ח). **ע. ובעין** זה הקשה האבודרהם (סוף הל' שחרית של שבת), שלטעם שמכסים את הלחם זכר למן היו צריכים לכסות גם בימי החול. **עא. אמנם** בגמרא שם לא כתוב 'לעתיד לבא', אך המהרש"א (מ"ח ד"ה שחקים) פירש כך, והביא גירסא כזו מהילקוט, עיי"ש. וכן גרס בהגהות הב"ח (שם אות ד). **עב. ובפירוש** התפילה לרוקח (סדר קידוש ליל שבת עמ' תפח) משמע כדברי המאירי, שכתב, 'וצריך להשים מפה על השולחן ושני לחמים על המפה ומפה על הלחם, כדי שיהו שני לחמים בין המפות כמו המן שניתן בין הטל והיה לחם משנה', ומשמע שהטעם לעשיית זכר למן בלחם זה מפני שעושים לחם משנה כמו המן. **עג. והביא** ראיה לזה מהפסוקים 'טוב פת חרבה ושלוה בה' (משלי יז א), 'פתך אכלת תקיאנה' (שם כג ח). וציין לדבריו במקום אחר (סי' רנד משב"ז סק"כ) שהאריך שם בראיות לזה. **עד. מהר"ם** ברבי (מהר דק ד"ה שייך לרישא פרק ע"פ), קרבן נתנאל (מות ט), רעק"א (לעיל ע"ח בתוס'

ותירצו האחרונים[עה], שאפשר להעמיד את הברייתא, 'שוין שאין מתחילין' לאחר שקידש היום, ובאה הברייתא לומר שגם רבי יוסי מודה שאסור להתחיל לאכול אחר שקידש היום[עו], וכפי שביארו **הראשונים** (הובאו לעיל) את הברייתא, שאין מביאין את השולחן אלא אם כן קידש, ולכן אין ראיה מהברייתא שרבי יוסי מודה בערב הפסח[עז].

בחידושי רעק"א (לעיל ע"ח בתוס' ד"ה מכלל, בח"ד מו הקשה) תירץ על פי מה שביאר בקושיית הגמרא לעיל 'מאי איריא', לשיטת **המגן אברהם** (סי' תרלט ס"ק יג) שבערב פסח יש קולא שיכול לאכול רק מצה עשירה שאינה משביעה כמו לחם, וביאר, שכיון שמשנתנו עוסקת **גם** בפסח שני וכדברי **התוספות** (לעיל לט: ד"ה ערב), לכן הקשתה הגמרא מפסח שני שבו יכול לאכול לחם מבעוד יום, ומה החידוש שאסור באכילה הרי גם בשבתות וימים טובים אסור. ולפי"ז תירץ[עח], שרבי יוסי מתיר לאכול רק במקום שיש צד אחד להיתר, והיינו שבערב פסח יש קולא שאוכל רק מצה עשירה שאינה משביעה, ובערבי שבתות וימים טובים יש קולא שחיוב אכילת פת בלילה אינו מדאורייתא, אמנם בערב פסח שני שיש בו שני צדדים לאיסור שהרי גם אוכל פת מבעוד יום שהיא משביעה וגם יש חיוב אכילה מדאורייתא בלילה, כאן גם רבי יוסי מודה שאסור להתחיל לאכול מהמנחה ולמעלה, וממילא אפשר להעמיד שהברייתא לקמן שאומרת 'שוין שאין מתחילין', מדברת בערב פסח שני.

המהר"ם ברבי (מהר דף קפ ד"ה שיין לריש פרק ע"פ) תירץ על פי פירושו בתירוץ הגמרא, שהגמרא חזרה בה ממה שהעמידה את הברייתא 'שוין שאין מתחילין' בערב פסח, ובמסקנא הגמרא מעמידה אפילו בערב שבת ובקביעות סעודה אחר תשע שעות שגם רבי יוסי מודה שאסור לקבוע סעודה, והרא"ש שפסק כרב פפא, דיבר לפי מסקנת הגמרא[עט].

האם אפשר להעמיד את הברייתא באופנים אחרים

שם. הקשו המלכי בקודש (סי' תעב ס"ק) **והביאור מרדכי** (חום מד ד"ה ולהרמב"ם), לשיטת **הרמב"ם** שלרבי יוסי מותר לאכול בערב שבת רק סעודה שרגיל בה כל יום, אבל סעודת קבע אסורה, מדוע הגמרא מעמידה את הברייתא 'שוין שאין מתחילין' בערב פסח, והרי אפשר להעמיד גם בערבי שבתות וימים טובים ובסעודת קבע שכולם מודים שאסור להתחיל. ועוד הוסיף להקשות המלכי בקודש, לפי מה שביארו **הראשונים** (הו"ד לעיל ע"ח) ליישב מה שמצאנו בגיטין (לח:), שנענשה משפחה בירושלים על שקבעה סעודה בערב שבת הגם שהלכה כרבי יוסי שמותר לאכול בערב שבת, שרבי יוסי התיר דווקא כשאירע כך דרך מקרה אך לא בקביעות, ואם כן נבאר שהברייתא דברה בקביעות.

ולכן כתב המלכי בקודש, שצריך לומר שרבי יוסי ורבי יהודה חלקו בין בקבע ובין בעראי, אלא שכל מחלוקתם היא רק בעיקר הדין אבל למצוה גם רבי יוסי מודה שלא יאכל[פ], ואפשר שזו כוונת הראשונים שכל ההיתר הוא רק אם עושה כך באקראי שהרי מעיקר הדין מותר, אבל בקביעות אין לנהוג כן שיש בזה זלזול בכבוד שבת, ולכן נענשה אותה משפחה, ולפי זה אי אפשר להעמיד את הברייתא, ש'שוין שאין מתחילין' היינו אם עושה כן בקביעות, כי משמעות דברי הברייתא שאומרת 'שוין', שמדברת בעיקר הדין והיינו ששוין כאן באותו ענין שנחלקו במקום אחר, וגם הלשון 'אין מתחילין' משמע אין מתחילין כלל ולא רק שזה מצוה שלא להתחיל, ולכן העדיפה הגמרא להעמיד ששוין בערב פסח ומעיקר הדין.

מה החידוש שמותר להתחיל לאכול קודם תשע שעות

כאן קודם תשעה. הקשה **תוספות רבינו פרץ** (ד"ה כאן), מה הברייתא באה להשמיענו בזה שמותר לאכול קודם תשע שעות, וכי בלי הברייתא היינו אומרים שאסור לאכול מהבוקר[פא]. ונאמרו **במפרשים** כמה דרכים לבאר את החידוש בדין זה:

א. תוספות רבינו פרץ תירץ, שהיה מקום לומר שאסור להתחיל לאכול בזמן הסמוך לתשע שעות כיון שיודע שאינו יכול לגמור את סעודתו קודם זמן האיסור, ומשמיעה הברייתא, שבכל אופן מותר להתחיל קודם תשע שעות גם אם ודאי שיגמור רק אחר תשע שעות[פב], וכשהתחיל בהיתר יכול להמשיך עד לחשיכה אפילו לרבי יהודה.

ב. המהרש"א (בחידושיו ד"ה כאן קודם) למד **בדברי הרשב"ם** 'ומשהתחילו בהיתר אוכלים עד שתחשך אפילו לרבי יהודה', שכוונתו לתרץ קושיית תוספות רבינו פרץ, שהחידוש בברייתא הוא, שאם התחיל קודם תשע שעות מותר לאכול עד שתחשך אפילו לרבי יהודה.

ג. המהר"ם ברבי (מהר דף קפ ד"ה שיין לריש פרק ע"פ) תירץ על פי ביאורו בתירוץ הגמרא (הובא בתמון), שהברייתא 'שוין שמתחילין' מדברת בקביעות סעודה, ומשמע שמותר לקבוע סעודה קודם תשע שעות אפילו לרבי יהודה, וודאי שיש בזה חידוש[פג].

ד. הברך משה (ד"ה לפ קפיפ) תירץ, שהיה מקום לומר שאכן מצד הדין אסור רק מתשע שעות ולמעלה וכפי שאמר רבי יהודה לעיל (לט:), אבל מצד מידת חסידות צריך להחמיר ולאסור גם קודם תשע שעות, ומחדשת הברייתא שאף מדת חסידות אין בזה.

ה. המחנה דן (ד"ה ושוין) כתב, שאחר שהעמדנו את הברייתא 'ושוין שמתחילין' קודם תשע שעות, אפשר להעמיד את הברייתא גם בערב פסח וכמו שהעמדנו את הברייתא 'שוין שאין מתחילין', ובזה אפשר לפשוט את הספק של הגמרא לקמן (קז.), אם האיסור שנאמר במשנה לא לאכול בערב פסח מן המנחה הכוונה מזמן מנחה גדולה או מנחה קטנה, שבברייתא כאן משמע שמותר לאכול קודם תשע שעות ו**בהכרח** שכוונת המשנה למנחה קטנה. ולפי"ז תירץ קושיית תוספות רבינו פרץ, שהגם שבערבי שבתות אין חידוש בזה שמותר לאכול קודם תשע שעות, אבל לגבי ערב פסח היה מקום לומר שאסור כבר מזמן מנחה גדולה משום שהוא זמן שחיטת הפסח, ומשמיעה הברייתא שאין איסור קודם זמן מנחה קטנה.

שיטות הראשונים בביאור מסקנת הגמרא

כאן קודם תשעה כאן לאחר תשעה. פירש הרשב"ם (ד"ה כאן), 'כאן קודם תשעה' דהיינו הברייתא שאומרת 'שוין שמתחילין' מדברת קודם תשע שעות, 'כאן לאחר תשעה' מה שנחלקו רבי יוסי ורבי יהודה אם מותר להתחיל לאכול בערב שבת, מדובר אחר תשע שעות. **אמנם המהר"ם ברבי** (מהר דף קפ ד"ה שיין לריש פרק ע"פ) **וההגהות בן אריה** (על הגה"ג הל' קידוש והבדלה אות ו) ביארו על פי שיטות הראשונים, שהגמרא מדברת על שתי הברייתות 'שוין שאין מתחילין' ו'שוין שמתחילין', ומחלקת ביניהם, שברייתא אחת מדברת קודם תשע שעות והברייתא השניה מדברת אחר תשע שעות, וכעת הגמרא חוזרת בה ממה שהעמידה את הברייתא 'שוין שאין מתחילין' דווקא בערב פסח[פד].

וביאר ההגהות בן אריה דברי הגמרא על פי שיטת הבה"ג, שהגמרא מבארת, קודם תשע שעות 'שוין שמתחילין' שהרי כולם מודים שמותר להתחיל, ואחר תשע שעות 'שוין שאין מתחילין' וגם רבי יוסי מודה שאסור להתחיל, והגמרא חוזרת בה ממה שהבינה דברי רבי יוסי 'אוכל והולך עד שתחשך' שמותר להתחיל לאכול עד החשיכה, וכעת סוברת שגם רבי יוסי סובר שאסור לאכול מבעוד יום[פה], אלא שנחלקו רבי יהודה ורבי יוסי מה הדין אם התחיל לאכול באיסור, רבי יהודה סובר שצריך להפסיק מיד, ורבי יוסי סובר ש'אוכל והולך עד שתחשך' ואינו צריך להפסיק אף שהתחיל באיסור[פו], ומדובר בברייתות בין בערבי שבתות וימים טובים ובין בערבי פסחים.

ועוד ביארו המהר"ם ברבי וההגהות בן אריה דברי הגמרא על פי שיטת **הרמב"ם** (פסח"ל פ"ל ה"ד), שאוסר לקבוע סעודה[פז] בערב שבת אחר המנחה ואף שפוסק כרבי יוסי שמותר לאכול ולשתות עד שתחשך, והיינו שיש חילוק בין קביעת

ד"ה מכלל בח"ד מו הקשה), **מחנה דן** (ד"ה בשלמא). **וכן דחה הפרי חדש** (סי' תעב סק"ג) את דברי הרא"ש, מכח הברייתא הזו. **עה. מלכי בקודש** (סי' תעב ס"ק ד"ה ומהר המחילה), **אברהם יגל** (ד"ה משכחת), **מחנה דן** (שם). **עו. וביאר** האברהם יגל, שכיון שרבי יוסי נקט אותו לשון 'אוכל והולך עד שתחשך' גם בענין התחלה (לעיל לט:) וגם לענין הפסקה (לקמן קז.), היה מקום לומר שכמו שבענין הפסקה כוונתו לומר שאוכל עד שתחשך ועד בכלל, שהרי אינו צריך להפסיק ומותר לו להמשיך לאכול גם אחר החשיכה, אף לענין התחלה כשאומר שאוכל עד שתחשך כוונתו עד ועד בכלל שגם אחר החשיכה יכול להתחיל לאכול, ולכן באה הברייתא להשמיע שלא נאמר כך, אלא רבי יוסי מודה שאסור להתחיל אחר החשיכה. **עז. ומה** שהגמרא העדיפה להעמיד את הברייתא בערב פסח ולא העמידה בלילי שבתות וימים טובים לאחר שקידש היום, ביאר המלכי בקודש, שזהו כדעת רב הונא שרבי יוסי מודה בערב פסח. וראה באברהם יגל מה שביאר בזה. **עח. וכן** תירץ האור חדש (לעיל ע"ח ד"ה ולכ"ה). **עט. ואכן** הרא"ש כתב את דבריו בדעת הרי"ף, והב"ח (סי' רמט ס"ג) ביאר, שהרי"ף סובר שגם רבי יוסי מודה שאסור לקבוע סעודה בערב שבת. **פ. ורצה** לדחות זאת מהמעשה לעיל (ע"ח) שרשב"ג ורבי יוסי ורבי יהודה ישבו לסעוד מבעוד יום, והיתה זו סעודה גדולה שהרי גם רבי יהודה היסב עמהם ואם כן בהכרח שהתחילו קודם תשע שעות ונמשכה הסעודה עד החשיכה, ומדוע לא חששו להמנע מאכילה כדי לקיים את המצוה. וכתב שצריך לומר שהמצוה היא דווקא שלא להתחיל אחר תשע שעות, אבל קודם תשע שעות אין אפילו מצוה. **פא. הברך משה** (ד"ה לפ קפיפ) הקשה קושיא זו מסברתו, והוסיף, שהרי רבי יהודה אמר מפורש לא יאכל אדם וכו' מתשע שעות ולמעלה, ומה יש מקום להסתפק בזה. **פב. הקשה** הביאור מרדכי (חום כד), מדברי הרשב"ם לקמן (קז: ד"ה סוף) שכתב לגבי אגריפס המלך שאסור לו לאכול בשעה התשיעית כיון שודאי לא יגמור קודם זמן האיסור, ומשמע שהדין הוא שאם יודע שלא יגמור קודם זמן האיסור אסור לו לאכול, ודלא כדברי תוספות רבינו פרץ כאן. ותירץ, שאצל אגריפס מדובר שודאי לא יגמור אפילו עד זמן מנחה ממש [דהיינו תשע שעות ומחצה], אבל כאן הוא ידע שלא יספיק לסיים קודם תשע שעות, אולם היה לו ספק אם יסיים קודם זמן מנחה ממש, ולכן מותר להתחיל [ראה עוד בדבריו שם שהרחיב בזה]. **פג. שהרי** הטור (סי' רמט ס"ב) חולק וסובר שאסור לקבוע סעודה כל היום. וכתב המהר"ם ברבי, שהרמב"ם (פסח"ל פ"ל ה"ד) שסובר שמותר לקבוע קודם תשע שעות, דייק זאת מהגמרא כאן, מפני שהוקשה לו בקושיית תוספות רבינו פרץ ולא סבר כתירוצו, ובהכרח שחידוש הברייתא זה בקביעות סעודה וכפי שנתבאר. **פד. וכתב** בהגהות בן אריה, 'קרוב בעיני לומר שגירסת הבה"ג היתה **אלא** לא קשיא' וכו', דהיינו, לשון שהגמרא חוזרת בה ממה שתירצה לפני כן. **פה. ראה** לעיל (ע"ח) מה שהתבאר בהרחבה שיטת הבה"ג בדעת רבי יוסי. **פו. ובל"ד** מחלוקתם היא בערבי שבתות וימים טובים, אבל בערב פסח רבי יוסי מודה שצריך להפסיק משום חיובא דמצה, וכפי שביאר רב הונא לעיל (לט:) את המשנה, שמדברת דווקא בערבי פסחים. **פז. המהר"ם** ברבי נקט את האיסור בקביעות סעודה שאינו רגיל בה בחול, והגהות בן אריה נקט בקביעות סעודה שרגיל בה בחול, וכבר חלקו בזה הבית יוסף והב"ח (סי' רמט), מה היא דעת הטור בדברי הרמב"ם.

סעודה לאכילה סתם וגם רבי יוסי שהתיר אכילה מודה שאסור לקבוע סעודה אחר המנחה. ולפי"ז ביארו, שהגמרא מעמידה את הברייתות בקביעת סעודה, והברייתא שאומרת שמותר להתחיל מדברת קודם תשע שעות וכולם מודים שמותר לקבוע סעודה קודם תשע שעות, והברייתא שאוסרת מדברת אחר תשע שעות וגם רבי יוסי מודה שאסור לקבוע סעודה אחר תשע שעות.

ביאור הלשון 'אותם בני אדם'

אותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת. **המכתם** (ד"ה ואומן) מפרש, שכוונת הגמרא לכל הקהל ששומע את הקידוש בבית הכנסת, ובזה נחלקו רב ושמואל אם יוצאים ידי חובת קידוש אף שאינו במקום הסעודה. אולם הביא שיש מפרשים ש'אותם בני אדם' אין הכוונה לכל הקהל, אלא דווקא לשליח ציבור שמקדש על הכוס בבית הכנסת, ונחלקו רב ושמואל אם יוצא ידי חובתו אף שאינו סועד בבית הכנסת. וכתב המכתם, שלשון הגמרא מוכיח כפירוש זה שהגמרא אומרת 'אותם בני אדם שקידשו' ומשמע שאין מדובר על כל הקהל אלא רק על אלו שמקדשים בלבד[פח]. ומצאנו **באחרונים** כמה דרכים בביאור לשון הגמרא:

א. בשב יעקב (סו"ס, מ"ב סי' ד ס"ק ו"ס) רצה לדייק מלשון הגמרא שלא בכל מקום היו נוהגים לקדש בבית הכנסת אלא רק במקומות שהיו מצויים אורחים נהגו לקדש כדי להוציאם ידי חובת קידוש, ולכן הגמרא אומרת 'אותם בני אדם שקידשו' דהיינו שמדברת על אותם מקומות שנהגו לקדש, דאילו היה המנהג כך בכל מקום, הגמרא היתה צריכה לומר 'בקידוש של בית הכנסת ידי יין יצאו' וכו'[פט]. **החתם סופר** (ד"ה אומס, סו"ס מ"ב סוף סי' קמג) **והדרך אניה** (ד"ה אומן) דחו דיוק השב יעקב מהגמרא, כיון שאם כדבריו הגמרא היתה צריכה לומר 'אותם בתי כנסיות' או 'אותם מקומות' שמקדשים בהם וכו'.

ב. השב יעקב (סס) **והאגודת אזוב** (סו"ס, מו"ס סי' ס אות ה) דחו שאין ראיה מלשון הגמרא, כיון שאפשר לפרש שכוונת הגמרא בלשון 'אותם בני אדם שקידשו' לחדש שאף המקדשים עצמם שמברכים על היין בבית הכנסת צריכים לברך שוב בביתם ולא יוצאים בברכת הגפן שברכו בבית הכנסת, ולכן דיברה הגמרא דווקא ב'אותם בני אדם שקידשו' ולא דיברה בכללות על דין קידוש בבית הכנסת שאז היה מקום לומר שדווקא השומעים לא יצאו בברכת היין אך המקדש עצמו שבירך ושתה לפחות בברכת היין יצא ידי חובתו.

ג. החתם סופר ביאר, שבשביל לצאת ידי חובת קידוש צריכים שיתכוין המקדש להוציא וגם השומע יתכוין לצאת ידי חובתו, ויש אנשים שצריכים לקדש בביתם כדי להוציא את בני ביתם ידי חובה ולכן לא היו רוצים לצאת ידי חובתם בקידוש שבבית הכנסת[צ], והם היו מכוונים שלא לצאת ידי חובתם, ורק אלו שאין להם בני בית היו מכוונים לצאת ידי חובתם, ולכן נקטה הגמרא 'אותם בני אדם שקידשו' דהיינו אותם שאין להם בני בית וכיוונו לצאת ידי חובתם בקידוש שבבית הכנסת בהם נחלקו רב ושמואל.

ד. הדרך אניה כתב, שהגמרא באה לחדש בלשון זה שלדעת שמואל גם המקדשים עצמם לא יוצאים ידי חובת קידוש, וביאר דבריו לקמן (קפ. ד"ה ונגוף) שהיה מקום לומר שהמקדשים יוצאים ידי חובת קידוש כיון שבזמן שקידשו היה בדעתם לאכול במקום אחר, ובאופן כזה אין חסרון שהקידוש אינו במקום סעודה[צא], ולכן דייקה הגמרא לומר 'אותם בני אדם שקידשו', דהיינו אף המקדשים עצמם שהם מבני העיר ודעתם לאכול בביתם, אינם יוצאים ידי חובתם בקידוש זה, כיון שאינו במקום סעודה.

הטעם שלא יצאו בברכת היין שבירכו בבית הכנסת

אמר רב ידי יין לא יצאו. **הרשב"ם** (ד"ה ידי יין) מפרש, שלא יוצאים בברכת הגפן שבירכו בבית הכנסת מפני שלאחר הברכה יצאו מבית הכנסת ועקרו מהמקום שבו בירכו, ויש כאן שינוי מקום, שהוא הדבר שמואל (נרשב"ס סס), שהרשב"ם לקמן (קפ. ד"ה ה"ג) כתב שביציאה מבית הכנסת אין היסח הדעת כיון שדעתם לאכול ולשתות בביתם, וכיצד כאן מבאר ששינוי המקום הוא היסח הדעת. ועוד הקשה, שהרשב"ם מבאר שבשבתות וימים טובים ברכת היין שקודם הסעודה פוטרת את היין שישתה בתוך הסעודה כיון שאדם קובע סעודתו על היין, דהיינו שבשבתות וימים טובים דרך אדם לשתות יין בתוך הסעודה, ולכן בשעת הברכה היה בדעתו לשתות בתוך הסעודה, ואם כן גם בקידוש שבבית הכנסת הרי ידע שישתה בתוך הסעודה ומדוע יש כאן היסח הדעת. ופירש, שאין כוונת הרשב"ם שבשינוי מקום יש היסח הדעת, אלא כוונתו שדינו כמו היסח הדעת ולכן צריכים לברך שוב. וכן כתב **הרא"ש** (סי' ד) שאע"פ ששתה ודעתו לשתות עוד יין בביתו צריך שוב לברך בביתו בורא פרי הגפן כיון 'ששינוי מקום חשוב כהיסח הדעת'[צב].

אם שתו רביעית יין האם יוצאים בברכת היין שבירכו בבית הכנסת

שם. כתב **האור חדש** (ד"ה ואומן), שרב שאומר שלא יצאו בברכת הגפן שברכו בבית הכנסת דיבר בכל אופן, בין אם שתו יין בבית הכנסת ובין אם לא שתו, אלא שעיקר חידושו הוא באופן ששתו יין בבית הכנסת ולא יוצאים מטעם שינוי מקום, אבל אם לא שתו יין בבית הכנסת אפילו רבי יוחנן שחולק על רב (לקמן קפ.) וסובר שיוצאים בברכת היין שברכו בבית הכנסת, מודה שלא יכולים לצאת בברכה שבירכו בבית הכנסת, וכפי שפירשו **התוספות** לקמן (שם ד"ה ורבי) בדעת רבי יוחנן שאם לא שתו בבית הכנסת יש הפסק בין הברכה לשתיה ששותים בבית. אמנם הוסיף האור חדש, שכל הדין שלא יוצאים בברכה שבירכו בבית הכנסת אף ששתו יין הוא דווקא אם לא שתו יין בשיעור רביעית, אבל אם שתו יין בשיעור רביעית הרי חייבים לברך אחרי השתיה ברכת מעין שלש, וממילא לא שייך לומר בזה את הדין של שינוי מקום, שהרי **הרשב"ם** לקמן (קפ: ד"ה אלא) מפרש ששבעת המינים כיון שחייב לברך אחריהם ברכת מעין שלש הם דברים הטעונים ברכה לאחריהן במקומן שהדין הוא שאף ששינה מקומו הוא ממשיך אכילתו על דעת הקביעות הראשונה, ולא צריך לברך שוב קודם שממשיך אכילתו, וא"כ אף כאן אם שתו יין בשיעור רביעית בבית הכנסת הרי התחייבו בברכת מעין שלש, ואם ממשיכים לשתות יין בביתם הרי הם ממשיכים לשתות על שעת קביעות הראשונה, ואין בזה את הדין של שינוי מקום.

האם ברכת היין שקודם הסעודה פוטרת את היין ששותה בתוך הסעודה

שם. כתבו **הראשונים**[צג], שמשמע מדברי רב שכל הטעם שצריך לחזור ולברך בביתו על היין הוא מפני שכשהלכו מבית הכנסת לביתם יש בזה שינוי מקום, אבל אם מקדש בביתו על היין אינו צריך לברך שוב על היין שישתה בתוך הסעודה, כיון שהברכה שבירך על היין של הקידוש שקודם הסעודה פוטרת את היין שבתוך הסעודה[צד]. אמנם **התוספות** (ד"ה ידי יין) דחו ראיה זו, משום שאפשר לפרש שרב מדבר על יין שישתה בביתו קודם הסעודה, שיין זה אינו נפטר בברכת היין שבבית הכנסת, מפני שינוי מקום, ואם יקדש בביתו יפטור אותו בברכת היין שבקידוש, אולם יין שבתוך הסעודה אף בלי הטעם של שינוי מקום אין ברכת היין של הקידוש פוטרת אותו[צה].

התוספות (שם) **והרא"ש** (סי' ד) הביאו עוד ראיה ממה ששנינו בברכות (מג.) 'יין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון', והיינו שברכת היין ששותה קודם הסעודה פוטרת את היין שהיה דרכם לשתות אחר האכילה קודם ברכת המזון, ואם הברכה שבירך על היין ששתה קודם הסעודה פוטרת את היין ששותה אחר הסעודה, כל שכן שתפטור את היין ששותה בתוך הסעודה, שהרי היין שאחר הסעודה יותר חשוב מהיין שבתוך הסעודה, כיון שאחר הסעודה היין בא לשם שתיה ובתוך הסעודה היין בא רק בשביל להשרות האכילה, ואם הברכה פוטרת את היין החשוב, הרי כל שכן שתפטור את היין שבתוך הסעודה שאינו חשובצו. ומקשה **הקרבן נתנאל** (אות נ), כיצד מביאים ראיה ממה שיין שלפני המזון פוטר יין שאחר המזון שגם ברכת היין של קידוש תפטור מה

פח. ועוד הוכיח מדעת רבי יוחנן לקמן (קפ.) שחולק על רב ושמואל וסובר ש'אף ידי יין יצאו', דהיינו שיוצאים ידי חובת ברכת הגפן במה שברכו בקידוש בבית הכנסת ואין צריכים לברך שוב על היין ששותים בסעודה בביתם, ובהכרח שמחלוקתם היא דווקא באלו ששתו מהיין בבית הכנסת, שהרי מי שלא נהנה ודאי אינו יכול לצאת ידי חובה בברכת הנהנין ולהיפטר מברכה בביתו, ובודאי שרבי יוחנן לא יאמר שמי שלא שתה בבית הכנסת יצא ידי חובת ברכת הגפן, ובהכרח שהגמרא עוסקת דווקא במי ששתה מהיין והיינו השליח ציבור שמקדש. אמנם המאירי (לקמן קפ. ד"ה קידוש) כתב, שגם בברכת היין יוצאים ידי חובה בטעימה של אחד מהם. וכן משמע בהלכות ברכות להריטב"א (פ"ג ה"ח). **פט. והביא,** שמצא כעין זה בדברי הב"ח (מו"ח סי' רסט ס"ק), וכן הביא משם הב"ח באגודת אזוב (מו"ח סי' ס אות ה). **צ. והוסיף,** שאף שבברכת המצוות גם מי שיצא ידי חובתו יכול להוציא את האחרים ידי חובתם, מכל מקום לכתחילה אין זה נכון לעשות כך שלא במקום אונס. **צא. וכפי** שהביאו הראשונים בשם רבינו ניסים גאון שדייק כך מהירושלמי, ויתבאר להלן [בענין 'האם נחשב קידוש במקום סעודה כשהיה דעתו בשעת קידוש לאכול במקום אחר'] בהרחבה. **צב. בר"ן** (עה"ר פ"ק ד"ה ידי יין) הלשון כמו ברשב"ם 'הוה ליה היסח הדעת'. אולם רבינו ירוחם (מולדות אדם ותולדותיו נתיב יב חלק ו) כתב מפורש כפירושו של הדבר שמואל ברשב"ם, שכתב 'שינוי מקום הוי היסח הדעת, פירוש וחשוב כמו היסח הדעת'. **צג. תוספות,** תוספות רבינו פרץ (ד"ה ידי יין) והרא"ש (סי' ד). **צד. התוספות** בברכות (מג: ד"ה ורבי) הוכיחו דין זה משיטת רבי יוחנן לקמן (קפ.) שסובר אף ידי יין יצאו, ויוצאים בברכת היין שבירכו בבית הכנסת אף ששינו מקומם, ומשמע שיין שקודם הסעודה פוטר מה ששותה בתוך הסעודה. וביארו, שאף שהגמרא דוחה לקמן דברי רבי יוחנן זה רק ממה שאמר לגבי שינוי מקום, אך מה שמשמע מדבריו שברכת היין פוטרת מה ששותה בתוך הסעודה, זה לא נדחה. אמנם באור חדש (נמוק' ד"ה ידי יין) כתב, שאולי התוספות כאן השמיטו ראיה זו משום שדברי רבי יוחנן נדחו. בתלמידי רבינו יונה (נרמוק שם ד"ה ואומר) הביאו את הראיה בשם ר"י הזקן ממחלוקת רב ורבי יוחנן. **צה. הלשון** לימודים (סי' פו) מבאר, שהתוספות בברכות דייקו להביא את הראיה מרבי יוחנן כדי שלא יהיה אפשר לדחות כפי שדוחים התוספות כאן, והיינו שדברי רב ורבי יוחנן ודאי נאמרו בין ששותה לפני המזון ובין ששותה בתוך המזון, ולכן רבי יוחנן שאמר 'ידי יין יצאו' ודאי כוונתו שיצאו גם ידי היין שישתו בתוך המזון, אמנם בדברי רב שאמר 'ידי יין לא יצאו' אין כל כך ראיה, כי כל הראיה לענייננו היא רק מדיוק שללא הבעיה של שינוי מקום היה פוטר, ואם כן אפשר לומר שהדיוק הוא רק על יין שלפני המזון, ושרב בא לומר שמכיון שיש שינוי מקום לכן לא יוצא ידי יין אפילו על היין ששותה קודם המזון, ואם כן אפשר לדייק רק שאם לא היה שינוי מקום היה יוצא ידי יין ביין שלפני המזון. **צו. ומטעם** זה כתבו, שגם מי שסובר שיין שבתוך הסעודה אינו פוטר את היין ששותה אחר הסעודה, זהו דווקא ביין שבתוך הסעודה שאינו חשוב, שהרי בא רק להשרות המאכל ולא יפטור את היין שבא לשם שתיה, אבל יין שלפני הסעודה שהוא בא לשם שתיה יפטור את היין שאחר הסעודה. ועוד

אהח 19/06/2018

שישתה בסעודה, הרי אפשר לומר שדווקא יין שלפני המזון ששותה את היין להנאתו יפטור בברכתו מה שישתה בסעודה, אבל יין של קידוש שאינו שותה אותו להנאה, אלא בשביל לקיים את המצוה, לא יפטור את היין שישתה בסעודה[צז].

ומחמת קושייתו ביאר, שכוונת התוספות והרא"ש להביא ראיה משתי הסוגיות יחד, דהיינו שמסוגייתנו מוכח שיין של הקידוש פוטר את היין ששותה לאחר מכן [כשאין שינוי מקום], אולם אפשר לדחות כדחיית התוספות שזה דווקא ביין ששותה קודם הסעודה אבל לא יפטור יין ששותה בתוך הסעודה, לכן הביאו ראיה מהגמרא בברכות שנאמר מפורש שיין שלפני הסעודה פוטר יין ששותה אפילו אחר הסעודה, ואין לדחות ששם מדובר ביין ששותה להנאתו שהרי בסוגייתנו מוכח שיין של קידוש פוטר יין ששותה להנאה, ומתוך שתי הסוגיות מתבאר שיין ששותה לפני הסעודה בין להנאתו ובין למצותו פוטר יין ששותה בתוך הסעודה.

וביארו התוספות והרא"ש, שאע"פ שהגמרא בברכות (סח ע"ב) מעמידה דין זה בשבתות וימים טובים או לאחר הקזת דם שאדם קובע סעודתו על היין, ומשמע שבימי החול אין ברכת היין שקודם הסעודה פוטרת את היין ששותה אחר הסעודה, אין כוונת הגמרא לומר שדין זה הוא דווקא בשבתות וימים טובים, אלא כוונת הגמרא לומר שבכל פעם שקובע סעודתו על היין ובשעת ברכתו היה בדעתו לשתות יין אחר הסעודה אינו צריך לברך שוב, ונקטה הגמרא שבתות וימים טובים וכן לאחר הקזת דם שאז הרגילות היא לקבוע סעודתו על היין, אולם בכל זמן שישתה יין קודם הסעודה ויהיה בדעתו לשתות אחר הסעודה אינו צריך לברך שוב. והביאו לזה ראיה שהרי הגמרא שם מביאה שאביי ביום טוב היה מברך על כל כוס וכוס וביאר טעמו משום שהוא 'נמלך', דהיינו שכשבירך בתחילה לא היה בדעתו לשתות עוד ואחר כך חזר בו ורצה לשתות, ולכן לא יוצא בברכתו הראשונה, ומשמע שאין דין ביום טוב שברכת היין פוטרת, אלא הכל תלוי בדעת השותה, ובין בחול בין בשבת אם בשעת הברכה היה בדעתו לשתות אחר הסעודה הברכה הראשונה פוטרת[צח].

ופסק השולחן ערוך (או"ח סי' קעד ס"ד), שיין שלפני המזון, וכן יין של קידוש, פוטרים יין ששותה בתוך הסעודה. אמנם כתב **המשנה ברורה** (סס סק"ח), שבזמננו שאין מצוי ששותים יין בתוך הסעודה, אפילו בשבת אם לא היה דעתו מתחילה לשתות בתוך הסעודה צריך לברך שוב, וברכת היין שקודם הסעודה לא פוטרת מה ששותה בתוך הסעודה[צט].

האם ברכת היין שבהבדלה פוטרת את היין ששותה בסעודה

כתבו הראשונים[ק], שגם בהבדלה אם מבדיל קודם סעודתו במקום הסעודה, ברכת היין של ההבדלה פוטרת את היין ששותה בתוך הסעודה, שהרי לשיטת רב גם הקידוש אינו שייך לסעודה ואינו צריך להיות במקום סעודה ואעפ"כ ברכת היין של הקידוש פוטרת את היין ששותה בסעודה אם לא ששינה מקומו, וכמו כן הדין בהבדלה, אף שאינה שייכת לסעודה, אם יבדיל קודם הסעודה, ברכת היין של ההבדלה תפטור את היין שישתה בתוך הסעודה[קא].

אך נחלקו הראשונים, האם ברכת היין של הבדלה פוטרת רק אם הבדיל אחר שנטל ידיו או אפילו כשהבדיל קודם נטילה, יש ראשונים[קב] שכתבו, שרק אם מבדיל אחר שנטל ידיו לסעודה פוטר את היין שישתה בסעודה[קג], אך אם הבדיל ואחר כך נטל ידיו אינו פוטר את היין שישתה בסעודה. **ובמרדכי** בברכות (רמז קמד) הוסיף, שצריך לברך מעין שלש על היין של ההבדלה ששתה קודם הסעודה. **אולם הרא"ש** (סי' ד) כתב, שיין של הבדלה כשהבדיל במקום סעודה פוטר את היין ששותה בתוך הסעודה בין אם הבדיל קודם שנטל ידיו[קד] ובין אם הבדיל אחר שנטל ידיו[קה].

אוצר החכמה

בדעת התוספות והרא"ש האם 'נמלך' צריך לברך ברכה אחרונה

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה ידי יין), שאם כששתה לפני הסעודה לא היה בדעתו לשתות עוד יין ואחר כך בשעת הסעודה נמלך ורוצה לשתות, צריך לברך שוב ואינו נפטר בברכת היין ששתה לפני הסעודה, שהרי בשעת הברכה לא היה בדעתו לשתות עוד, וגם צריך לברך אחר שתיית היין שקודם הסעודה ברכת מעין שלש, ואינו יכול לסמוך על ברכת המזון שיברך לאחר הסעודה. וכתב **המהרש"ל** (נמוס' סס), **שהרא"ש** חולק על **התוספות** ודעתו שאין צריכים לברך ברכה אחרונה על מה ששותים קודם הסעודה. **אולם המהרש"א** (נמוס' סס, נפ"ד) תמה, שלא מצא כן בדברי הרא"ש, ולהיפך הוא כתב כדברי התוספות, שכתב (סי' ד) 'ודעתו לשתות יין בתוך הסעודה אין צריך לברך על היין שבתוך הסעודה וגם אין צריך לברך ברכה אחרונה על מה ששתה' [ומשמע שאם אין דעתו לשתות בתוך הסעודה צריך לברך ברכה אחרונה]. אמנם **האחרונים** ביארו בכמה דרכים מנין למהרש"ל שהרא"ש חולק על התוספות:

א. יש שהביאו[קו], שנראה שחולק על תוספות מדברי הרא"ש (סי' י) שפסק כאמימר (לקמן קג:) שאם היה בדעתו לשתות רק כוס אחת ואחר כך נמלך ורוצה לשתות עוד כוס צריך לברך עליה שוב, אך לא צריך לברך ברכה אחרונה על הכוס שכבר שתה, משום שהיסח הדעת מחייב רק ברכה על השתיה הבאה אך לא מחייב ברכה אחרונה על מה שכבר אכל או שתה. ומשמע מדברי הרא"ש שלא כדברי התוספות, ואף אם לא פוטר בברכתו מה שישתה אחר כך אינו צריך לברך ברכה אחרונה על מה שכבר שתה[קז].

ב. עוד הביאו האחרונים[קח], מדברי הרא"ש לקמן (סי' כד) שכתב, שיין שלפני המזון אינו טעון ברכה לאחריו ונפטר בברכת המזון, מפני שבא לפתוח בני מעיים ולגרור תאות המאכל, ואפילו אם אין לו יין כלל כדי לשתות בתוך הסעודה[קט], ואינו דומה לדברים שבאים אחר הסעודה שטעונים ברכה לפניהם ולאחריהם, שהם אינם שייכים לסעודה כלל, ולכן ברכת המזון לא פוטרת אותם, אך יין או פרפראות שאוכל קודם לסעודה שייכים לסעודה, כיון שבאים לגרור תאות האכילה, ולכן ברכת המזון פוטרת אותם. ומפורש בדברי הרא"ש שאין צריך לברך ברכה אחרונה על יין ששותה קודם הסעודה אף אם אין בדעתו לשתות עוד בסעודה, ודלא כדברי התוספות שבאופן כזה הצריך לברך ברכת מעין שלש קודם לסעודה.

הוכיחו, שהרי אם תאמר שחייב לברך על היין שבתוך הסעודה מדוע המשנה שם מדברת ביין שלפני המזון שפוטר את שלאחר המזון, תאמר המשנה שברכת היין שבתוך המזון תפטור את היין שאחר המזון [שהרי יש יותר רגילות לשתות בתוך הסעודה מאשר קודם הסעודה, עיין מהרש"א (נמוס' ד"ה ידי יין)], והיינו דווקא לפי מי שסובר שאכן יין שבתוך המזון פוטר יין שאחר המזון. אמנם הקשו האור חדש (נמוס' סס, נפ"ד ושוב) והרא"מ הורוויץ (נמוס' סס), שהרי כל ראיה זו נצרכת רק לפי מי שסובר שיין שבתוך המזון לא פוטר יין שאחר המזון, שלשיטתו יש מקום לחלק בין יין שבא להשרות ליין שבא לשתות שלא פוטרים זה את זה, אמנם לשיטת הסוברים שיין שבתוך המזון פוטר את של אחר המזון, אין בכלל מקום לחלק ואין צורך כלל בהוכחה. **צז. הרשב"א** בברכות (מכ: ד"ה מיבעיא) כתב, שאף שהיין של קידוש בא למצותו מכל מקום כיון ששותים אותו לפני הסעודה נחשב כיין שבא לשם שתיה. ובפרי מגדים (או"ח סי' קעד מש"ז סק"ה) ביאר, שלא נאמר שדווקא יין שלפני המזון חשוב כיון שבא לשם שתיה ובשביל לפתוח את בני המעיים לאכילה, אלא להיפך, יין של מצוה חשוב יותר. וכעין זה בב"ח (סס ס"ק) ובט"ז (סק"ה). **צח. וכן** כתבו הרשב"א (נרכות מכ: ד"ה מתמר) והרא"ש (סי' ד) בשם הראב"ד, שכל החילוק בין שבתות לימי חול הוא רק בזמנם שלא היה היין מצוי, אמנם כעת שהיין מצוי בין בחול ובין בשבת פוטר בברכה הראשונה מה ששותה אחר כך [עיין בבעל המאור בברכות (סס ד"ה והא) ובהשגות הראב"ד על דבריו]. ועוד ביארו התוספות בברכות (סס ד"ה ורב) והרא"ש, שאף אם נאמר שכוונת הגמרא לומר שברכת היין שלפני המזון פוטרת את היין שאחר המזון רק בשבתות וימים טובים, אפשר לומר שזהו רק לגבי יין שאחר הסעודה שלא היו רגילים כל כך לשתותו בקביעות רק בשבתות וימים טובים, אבל לגבי יין שבתוך הסעודה שתמיד רגילים לשתות פשוט הוא שאפילו בימי החול ברכת היין שקודם הסעודה פוטרת אותו. **צט. וראה** עוד בסוגיא בברכות (מכ:) ובילקוט ביאורים שם בהרחבה בכל הנושאים הנזכרים כאן. **ק. תוספות** (ד"ה ידי יין, נרכות מכ: ד"ה ורב), תלמידי רבינו יונה בברכות (סס ד"ה ומומר), רשב"א (סס ד"ה מתמר), תוספות רבינו פרץ (ד"ה ידי יין), מרדכי (נרכות רמז קמד), הרא"ש (סי' ד). **קא. אמנם** בתוספות בברכות (סס) הביאו, שיש חולקים וסוברים שקידוש פוטר יין ששותה בתוך הסעודה, כי אין קידוש אלא במקום סעודה, אבל בהבדלה אפילו אם הבדיל לאחר שנטל ידיו, לא פוטר את היין ששותה בתוך הסעודה. **קב. תוספות** רבינו פרץ בסוגייתנו, והמרדכי בברכות (סס). וכן משמע בתוספות בברכות (סס). **קג. האחרונים** [פרישה (סי' קעד סק"ט), מגן אברהם (סס סק"ו), קרבן נתנאל (פוס מ)] מקשים, כיצד שותה יין בין הנטילה לברכת המוציא הרי זה הפסק. וביאר הפרישה, שמה שכתבו אחר נטילת ידים, לאו דווקא, אלא כוונתם אחר הנטילה ואחר ברכת המוציא קודם שמביאים את המזון והתבשילים. הקרבן נתנאל תירץ, שכיון שאסור לאכול בלי הבדלה אין זה הפסק, והרי זה כמו מי שאומר תנו לבהמה לאכול, שאין זה הפסק כי אסור לאכול לפני שמאכיל בהמתו. המגן אברהם ביאר, שכיון שדעתו לאכול אין זה היסח הדעת, וציין למה שכתב בסימן קס"ו (סק"ט), ושם ביאר בשם האגודה שבקידוש והבדלה אין חשש להיסח הדעת. ובמשנה ברורה (סי"ק יד) ביאר דבריו, שזה משום שאסור לאכול בלי הבדלה [אמנם באליה רבה (סק"ו) הבין בדעת המגן אברהם שלאו דווקא הבדלה, אלא כל ששותה יין ודעתו לסעוד אין זה הפסק]. **קד. בביאור** הגר"א (סי' קעד פוס ז) ביאר, שהוא כמו קידוש לשיטת רב, שמקדש קודם נטילת ידים ופוטר את היין ששותה בסעודה. ובמאמר מרדכי (סס סק"ה) ביאר דעת החולקים שיש חילוק בין קידוש להבדלה, שקידוש צריך להיות במקום סעודה, וכשמקדש יש הוכחה שמיד יתחיל בסעודה, ולכן הקידוש פוטר את היין ששותה בסעודה, אמנם הבדלה אינה צריכה להיות במקום סעודה, ולכן אף שהוא מבדיל במקום סעודה עדיין אין הכרח שמיד יסעד, שהרי יכול להחליט שאינו רוצה לסעוד כעת, אמנם כשנטל ידיו בהכרח עליו לאכול מיד, ולכן אם הבדיל אחר נטילה פוטר את היין שישתה בסעודה [אולם ראה מה שהאריך בדבריו אם לתלות זאת במחלוקת האם יכול לקדש אחר נטילת ידים]. **קה. ובביאור** הגר"א (סס) הביא כן מדברי התוספות בברכות (מג. ד"ה נפ). ולכאורה כוונתו שכיון שהתוספות מפרשים מה שנאמר שם בברייתא שמברכים תחילה על היין ואחר שעלו להסב לאכילה ונטלו ידיהם והביאו להם יין מברכים שוב, ומבארים התוספות שהטעם משום שבזה שעלו להסב שינו מקומם ולכן עליהם לברך שוב, אולם אם לא היה שינוי מקום היו יוצאים בברכה שברכו קודם הסעודה, שהרי יין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון וכל שכן שפוטר את היין שבתוך הסעודה. ומשמע מדברי התוספות, שאף שבברייתא מדובר ששתו את היין קודם שנטלו ידיהם לסעודה, ברכת היין פוטרת את היין ששותים בתוך הסעודה. ולפי"ז נמצא, שדברי תוספות האלו חולקים על התוספות בברכות (מכ: ד"ה ורב) שצויינו בשני הענינים לעיל. אמנם הפרי מגדים (סס פ"ח סק"ו) ביאר, שתוספות הוצרכו לטעם של שינוי מקום משום ששם מדובר שקבעו לסעודה, ובמקום שקבעו לסעודה לכל הדעות אפילו אם הבדיל קודם נטילת ידים פוטר את היין שבתוך הסעודה. אמנם ראה בשו"ת מנחת ברוך (סי' ח ענף ו) שביאר את הברייתא באופן אחר, ולפירושו אין ראיה מדברי התוספות. **קו. לשון** לימודים (סי' פז ד"ה ודע - הנמי), אור יקרות, נר דוד, דרך אניה ומשמרות כהונה (נמוס' ד"ה ידי יין). **קז. האחרונים** הקשו כמה קושיות על ביאור זה, ויבואר בסמוך בהרחבה. **קח. קרבן נתנאל** (פוס ס), ביאור הגר"א (סי' קעד פוס יג), נר דוד, יד דוד, דרך אניה, מים עמוקים, עוד יוסף חי, מעיל שמואל (נמוס' סס), צוהר לבנין (על המהרש"ל, סס). **קט. וביאר** היד דוד, שאם אין לו כלל יין לשתות ודאי שאין בדעתו לשתות בסעודה, ואעפ"כ לא צריך לברך ברכה אחרונה קודם הסעודה, וא"כ כל שכן בשתה לפני הסעודה ולא רוצה לשתות עוד שאינו מברך.

ג. הקרבן נתנאל (מו"ת ס) **והיד דוד** (שם) דייקו בלשון הרא"ש שחולק על התוספות, שכתב הרא"ש (סי' ד) 'ודעתו לשתות יין בתוך הסעודה אין צריך לברך על היין שבתוך הסעודה, וגם אין צריך לברך ברכה אחרונה על מה ששתה' ולכאורה יש להקשות לשם מה כתב הרא"ש שאין צריך לברך ברכה אחרונה על מה ששתה, הרי אם לא צריך לברך על היין שבתוך הסעודה ודאי שאינו מברך ברכה אחרונה על מה ששתה קודם, שאם היה מברך ברכה אחרונה היה צריך לברך על היין ששותה בתוך הסעודה, ובהכרח צריך לבאר שמה שכתב הרא"ש שצריך לברך ברכה אחרונה אינו הולך כהמשך למה שכתוב קודם 'אם דעתו לשתות יין בתוך הסעודה', אלא הרא"ש בא לומר שבין אם דעתו לשתות ובין אם אין דעתו לשתות בתוך הסעודה אין צריך לברך ברכה אחרונה[קי], וחולק על התוספות שאמרו שאם אין דעתו לשתות בתוך הסעודה צריך לברך ברכה אחרונה.

ד. בצוהר לבנין (על המהרש"ל, שם) דייק מהיפוך הלשון שנקט הרא"ש, שהתוספות כתבו שאם דעתו לשתות 'אין צריך לברך אחריו על הגפן ולא תוך המזון', והרא"ש נקט קודם שאין צריך לברך על היין שבתוך הסעודה ואחר כך כתב שאין צריך לברך ברכה אחרונה, ומדייק מכך הצוהר לבנין, שבסוף דבריו הרא"ש מדבר לא רק אם דעתו לשתות בתוך הסעודה, אלא אפילו בנמלך, ולכן שינה את הסדר ונקט לבסוף שאין צריך לברך ברכה אחרונה, שאין זה כמו הדין הראשון שאינו מברך לפני היין שמוסב דווקא על מה שכתב שדעתו לשתות.

האם יש הוכחה מדברי הרא"ש שפסק כאמימר שלא כדברי התוספות

נתבאר לעיל בסמוך בשם **האחרונים** שהמהרש"ל למד שהרא"ש חולק על תוספות ממה שלקמן פסק כאמימר. כתבו **הנר דוד והמשמרות כהונה** (נמוק' שם), שאין לחלק בין המעשה באמימר לנידון כאן שדווקא שם הרא"ש פסק שלא מברכים ברכה אחרונה משום שסוף סוף אחר שיגמור לשתות יברך על הגפן שהיא הברכה הראויה ליין, ולכן יכול לסמוך על הברכה שיברך אחר כל השתיה, אמנם כאן ששותה יין לפני המזון אזי בסוף מברך רק ברכת המזון ואם לא יברך כעת על הגפן כבר לא יברכה שוב, ולכן יש מקום לומר שיברך כעת קודם הסעודה ולא יסמוך על ברכת המזון.

וביאר הנר דוד, שאין להקשות כך מפני שכל הנידון אם לברך ברכה אחרונה תלוי רק אם היסח הדעת מחייב ברכה אחרונה או לא, ואין הנידון כאן אם ברכת המזון פוטרת שתיית יין.

ובמשמרות כהונה ביאר, שאין להקשות כך מפני שודאי שברכת המזון פוטרת את היין ששותה קודם המזון, שהרי היין שלפני הסעודה שייך לסעודה שהרי בא לגרור תאות האכילה[קיא], ולכן אין לחלק בין אם יברך בסוף על הגפן או ברכת המזון.

ועוד רצה הנר דוד לחלק, שכששותה יין לפני הסעודה יש הפסק בברכת המוציא, אך דחה כדלעיל, שהנידון כאן הוא רק האם ההיסח הדעת מחייב ברכה על מה שכבר שתה, ולא אם ברכת המוציא נחשבת הפסק וכדומה.

אמנם הלשון **לימודים** (סי' פו ד"ה ודע - הנ"י) **והיד דוד** (נמוק' שם) כתבו, שבהכרח אין לדמות את שתי הסוגיות, שהרי גם **התוספות** שאמרו שמברך ברכה אחרונה על היין ששותה לפני הסעודה כתבו לקמן (קפ: ד"ה כשהן, קג: ד"ה נריך) כדברי הרא"ש שהיסח הדעת לא מצריך ברכה אחרונה על מה ששתה, אלא רק ברכה ראשונה על מה שרוצה להמשיך לשתות או לאכול, ואם אכן מקורו של המהרש"ל למחלוקת הרא"ש הוא מהדין הזה, הרי שהיה צריך להקשות סתירה בדברי התוספות. ולכן כתב היד דוד, שיש לחלק ששם הרא"ש פסק שאין צריך ברכה אחרונה מפני שמדובר בתוך הסעודה, ואפשר לסמוך על הברכה שיברך בסוף הסעודה, אבל כאן מדובר ששותה יין לפני המזון ודווקא בזה צריך לברך ברכה אחרונה. והלשון לימודים נשאר בצריך עיון.

ביאור השפת אמת בפירוש דברי הגמרא 'ידי יין'

שם. הראשונים[קיב] פירשו, שכוונת הגמרא 'ידי יין' לברכת בורא פרי הגפן שלא יצאו בה ידי חובה כיון שבזה שהלכו לביתם אחר הברכה עשו שינוי מקום. אמנם כתב **השפת אמת** (ד"ה שמע) שלולא דבריהם אפשר לפרש שכוונת הגמרא 'ידי יין', שבקידוש של בית הכנסת בליל פסח הגם שיוצאים ידי חובת קידוש כי סובר רב שלא צריך קידוש במקום סעודה, אבל לא יוצאים ידי חובת ארבע כוסות[קיג], שלגבי ארבע כוסות מודה רב שצריכים להיות במקום סעודה מפני שתיקנו לשתותם דרך חירות, וכיון שאחר הקידוש שינו מקומם נמצא שלא שתו את הכוס דרך חירות במקום הסעודה ולא יוצאים ידי חובה, ורבי יוחנן לקמן (קג.) שחולק סובר שיוצאים גם ידי חובת ארבע כוסות, וכפי שמבארת הגמרא שרבי יוחנן לשיטתו ששינוי מקום אינו מגרע בברכה, והיינו ששינוי מקום לא נחשב שינוי, וגם אם שינו מקומם עדיין נחשב ששתו את הכוס במקום הסעודה.

וביאר השפת אמת, שלפי פירוש זה שהנידון כאן הוא לענין ארבע כוסות מבואר מדוע הביאה הגמרא נידון זה בפרק שלנו העוסק בענייני הפסח, אמנם לפי פירוש הראשונים שהנידון הוא לגבי קידוש במקום סעודה ושינוי מקום בברכת הגפן, מדוע הזכירו כאן מחלוקת זו.

ביאור הגירסאות בגמרא

ידי יין לא יצאו ידי קידוש יצאו. כך היא הגירסא לפנינו בגמרא, אמנם **בראשונים**[קיד] הגירסא 'ידי קידוש יצאו ידי יין לא יצאו', וכתב על זה **הרקדוקי סופרים** (מו"ת ק) 'וכן הסדר הישר'. **וכספר מחנה דן** (ד"ה שמר) הקשה על הגירסא שלפנינו, שהרי **התוספות** לקמן (קפ. ד"ה ורבי) ביארו בדעת רבי יוחנן שסובר שיצאו גם ידי יין שחייבים לומר ששתו בבית הכנסת, משום שאם לא שתו לא יוצאים ידי חובת הברכה כיון שיש הפסק בין הברכה לשתיה, ולפי זה רב שחולק וסובר שלא יצאו ידי יין היינו אפילו אם שתו בבית הכנסת, שהרי יצאו ידי חובת קידוש כי לא צריך קידוש במקום סעודה, אבל לא יצאו בברכת היין משום ששינו מקומם, וא"כ רב היה צריך לומר קודם ידי קידוש יצאו ושלכן הותר להם לשתות בבית הכנסת, ואחר כך להוסיף שאף ששתו, ידי יין לא יצאו, וצריכים לחזור ולברך בביתם.

מדוע נקטה הגמרא לשון דיעבד

שם. הצל"ח (ד"ה נמי) הסתפק, אם מה שנקטה הגמרא לשון 'יצאו' שהוא לשון דיעבד זה מפני שרב סובר שיוצא ידי קידוש שלא במקום סעודה רק בדיעבד אבל לכתחילה צריך לקדש במקום סעודה, או שלרב אפילו לכתחילה יוצאים ידי חובת קידוש שלא במקום סעודה, ומה שנקטה הגמרא לשון דיעבד זה כדי לחדש שלשמואל אפילו בדיעבד לא יוצאים בקידוש שלא במקום סעודה. ולבסוף הוכיח מהירושלמי (פוכה פ"ל ה"ה) [יובא בהמשך באריכות] ששם רב אומר שאם רוצה לאכול בסוכה בשמיני עצרת מקדש בבית על מנת לאכול בסוכה, משמע שלרב אפילו לכתחילה יוצא ידי חובתו[קטו].

האור חדש (ד"ה ומזמן) ביאר, שקושיא זו היתה קשה **לרשב"ם** מדוע הגמרא נוקטת לשון דיעבד, הרי לשיטת רב יוצאים ידי חובה אפילו לכתחילה, ולכן **הרשב"ם** (ד"ה ידי קידוש) ביאר שהשומעים בבית הכנסת יצאו ידי קידוש אפילו שלא שתו, אמנם לכתחילה צריכים גם השומעים לטעום מכוס הקידוש, ובזה מבואר שהגמרא נקטה לשון דיעבד 'ידי קידוש יצאו' מפני שלא שתו מכוס הקידוש, ולכתחילה צריכים לשתות.

כיצד יוצאים בקידוש שבבית הכנסת הרי צריכים לטעום מהכוס

ידי קידוש יצאו. כתבו הראשונים[קטז], שהשומעים יצאו ידי חובת קידוש אפילו שלא שתו מהיין[קיז]. וביארו, שאף שלקמן (קה:) אומרת הגמרא שההלכה היא שהמקדש צריך לטעום מהיין, ואם לא טעם לא יוצא ידי חובת קידוש, אין כוונת הגמרא שדווקא המקדש צריך לטעום, אלא כוונת הגמרא שהטעימה מעכבת בקידוש, אמנם אם טעם אחד מהמסובין גם יוצאים ידי חובה[קיח], ובגמרא בעירובין (מ:) מוכח שאפילו אם קטן טעם יוצאים בזה ידי חובת טעימה מכוס של ברכה, שהרי הגמרא שואלת שאי אפשר לברך ברכת שהחיינו ביום הכיפורים על הכוס שהרי אסור לשתות מהיין והמברך חייב לטעום מהכוס, ומתרצת

קי. ומה שבתחילה דיבר בדעתו לשתות משום שרצה לומר שבאופן זה אין מברך על היין שבתוך הסעודה. מעיל שמואל (שם). **קיא. וכפי** שמובא בסמוך בשם הרא"ש (סי' כד). **קיב. תוספות** והרשב"ם (ד"ה ידי יין) ושאר הראשונים. **קיג. אמנם** כתבו הראשונים [המנהיג (הל' פסח עמ' תסז), ריטב"א (ר"ה יח: ד"ה ליכא), כל בו (סי' נ), אבודרהם (סוף הל' סדר תפלות דפסח), וכן פסקו הטור והשלחן ערוך (סי' תפז ס"ג)] שלא היו מקדשים בליל פסח בבית הכנסת, שאין בזה צורך, מפני שלכולם יש ארבע כוסות בביתם כפי הדין שלא יפחתו לעניים מארבע כוסות (לעיל צט:). והריטב"א ביאר, שאף האורחים לא היו אוכלים בבית הכנסת בליל פסח, אלא היו אוכלים בבתים בהסבה, וכמו שאומרים בהגדה 'כל דכפין ייתי וייכול' וכל אדם מזמין את האורחים לביתו. והמנהיג והאבודרהם הוסיפו עוד טעם, מפני שאם יקדשו בבית הכנסת נמצא שהשליח צבור שמקדש שותה חמש כוסות, ומוסיף על מה שתיקנו חכמים בדווקא ארבע כוסות. אכן בכל בו (סוף סי' נח) יש משמעות שמקדשים בליל פסח בשביל הטעם של רפואה שיש בקידוש בית הכנסת [כדברי רב נטרונאי גאון המובאים בתוספות (ד"ה ידי קידוש)]. **קיד. בה"ג** (הל' קידוש והבדלה), רבינו חננאל (ד"ה שתוס), הרי"ף, רשב"ם, תוספות [כך מדויק מסדר הדיבורים], עיטור (מ"ג דף קלח.), אור זרוע (הל' ערב שבת סי' כג), הרא"ש (סי' ז). **קטו. וראה** בדבריו שהאריך בביאור כל הסוגיא לשיטתו. ולקמן (קפ. ד"ה זימנין) כתב בתוך דבריו, שמהירושלמי אין ראיה שדברי רב נאמרו דווקא לכתחילה, משום שזה נחשב בדיעבד, כיון שאסור לו לקדש בסוכה [משום בל תוסיף], ומוכרח לקדש בבית. **קטז. רשב"ם** ותוספות (ד"ה ידי קידוש), העיטור (מ"ג דף קלח.), מכתם (ד"ה ומזמן), תלמיד הרשב"א (ד"ה ידי). **קיז. הראב"ה** (מ"ג פסחים סי' תקיח) כתב, שמסתמא אותו שקידש בבית הכנסת נתן רק לאחד לשתות ולא לכולם. ובחידושי תלמיד הרשב"א (שם) ביאר, שמסתבר שהשומעים לא שתו מהיין כיון שאין דרך לטעום בבית הכנסת. המהר"ם חלוואה (לקמן קפ. ד"ה ושמואל) ביאר, שמסתמא לא היו מביאים את הכוס לכל עני ועני, ולומר שהיה להם כוס שלהם זה ודאי לא מסתבר שהרי אם יש להם כוס היו מקדשים לעצמם ולא היו צריכים לשמוע בבית הכנסת. ובהמשך יתבאר שהמנהג היה לתת לקטנים לשתות מקידוש זה, אולם יתכן שהיה זה רק בזמן הראשונים כדי להסתלק מהספק [וכפי שיבואר]. אמנם בעל העיטור (מ"ג דף קלח.) כתב, שמנהג פלורמא שהשמש מביא כוס לכל אחד ואחד [כתב זאת לפי דברי רב נטרונאי שהקידוש בבית הכנסת משום רפואה, וגם בדבריו משמע שכל הציבור טועמים. וראה להלן (בסוף הענמוד) שיבוארו דבריו בהרחבה]. **קיח. אמנם** כתבו הרשב"ם והתוספות (ד"ה ידי קידוש) והעיטור (מ"ג דף קלח.) שלכתחילה צריך שכל המסובים יטעמו מהיין, וכן פסק השולחן ערוך (סי' רעג סי"ד). וכתב הט"ז (ס"ק י), שלשאר המסובים די בטעימה בעלמא ואין צריך מלוא לוגמיו.

הגמרא שאפשר לברך על הכוס ולתת לקטן לשתות מהיין, והגמרא דוחה מטעם אחר שיש חשש שאם ניתן לו לשתות בקטנותו יבוא לשתות גם לכשיגדל, אמנם משמע בגמרא שבשביל לקיים את הדין של טעימה מהכוס גם טעימת קטן מועילה[קיט].

המכתם (ד"ה ומ"ן) הביא, שיש מפרשים שהגמרא מדברת רק על המקדש, ואם כן לא קשה כיצד אומר רב שיוצאים ידי קידוש, כי המקדש עצמו ודאי שטעם מהכוס ומחדש רב שיוצא ידי חובתו הגם שקידש שלא במקום סעודה. וכתב המכתם, שמלשון הגמרא 'אותם בני אדם' משמע שמדובר רק על המקדש ולא על כל השומעים[קי].

אולם דחה זאת **המאירי** (נקמן קמ. ד"ה קידוש), משום שבקידוש של בית הכנסת מביאים לתינוקות לשתות ואפילו המקדש עצמו אינו שותה, ובהכרח צריך לומר כדברי הראשונים שלאו דווקא המקדש אלא אפילו טעימת קטן מועילה. ובהמשך דבריו (ד"ה ומכ) הביא **מתשובת גדולי המפרשים**, שעדיף שהשליח צבור שמקדש בבית הכנסת לא ישתה מהכוס כיון שאינו במקום סעודה אלא יתן לתינוקות[קיא], אמנם למעשה צידד שהמקדש יכול לטעום מהכוס ולאותו כוס הקידוש מועיל, ובמקום שאין תינוקות ודאי שהמקדש צריך לטעום כדי שלא יהיה ברכתו לבטלה.

האם נחשב קידוש במקום סעודה כשהיה דעתו בשעת קידוש לאכול במקום אחר

שם. בירושלמי בברכות (פ"ו ה"ו) ובסוכה (פ"ד ה"ה)[קיב] יש נידון במי שרוצה ביום טוב אחרון של חג [דהיינו שמיני עצרת] לאכול בסוכה, והדבר אסור משום שנראה כמוסיף עוד יום על שבעת ימי החג, והביא הירושלמי שתי דעות מה צריך לעשות כדי שיוכל לאכול בסוכה, רבי חייא בר אשי בשם רב אומר שצריך לפחות מסכך הסוכה מערב חג, ורבי יהושע בן לוי אומר שיאמר את הקידוש בביתו ויש בזה היכר שאינו מוסיף. ומביא הירושלמי שם מחלוקת רב ושמואל בזה אם יכול לקדש בביתו ולאכול בסוכה שהרי הקידוש אינו במקום הסעודה, רבי הושעיא אומר בשם רב שיכול לקדש בביתו ולא צריך קידוש במקום סעודה, ורב יעקב בר אחא אומר בשם שמואל שהקידוש בבית אינו מועיל ואם ירצה לצאת ידי חובת קידוש צריך לקדש שוב במקום שאוכל. ונחלקו רבי אבין ורבי מנא האם רב ושמואל חולקים או לא, רבי אבין אומר שאין כאן מחלוקת אלא כולם סוברים שצריך שהקידוש יהיה במקום סעודה, אלא שהדין של קידוש במקום סעודה הוא דווקא כאשר בשעה שקידש היה בדעתו לסעוד במקום שקידש ואחר הקידוש נמלך ורוצה לאכול במקום אחר, אבל אם כבר בשעה שקידש היה בדעתו לאכול סעודתו במקום אחר יוצא ידי חובתו ולא צריך קידוש במקום סעודה, ורב דיבר שבשעה שקידש בבית היה בדעתו לאכול בסוכה ולכן הקידוש מועיל אף שאינו אוכל במקום שקידש, ושמואל דיבר שבשעת הקידוש רצה לאכול במקום הקידוש ורק אחר כך נמלך לאכול במקום אחר, ולכן לא יוצא ידי חובת קידוש שהרי במקרה כזה הקידוש צריך להיות במקום הסעודה[קיג]. אולם רבי מנא אומר שרב ושמואל חולקים, ושמואל שסובר שהקידוש בבית אינו מועיל יסבור כרבי חייא בר אשי בשם רב שצריך לפחות את הסוכה מערב החג ואין תקנה אחרת[קיד], אך רב סובר שהקידוש בבית מועיל ואין צריך קידוש במקום סעודה וסובר כרבי יהושע בן לוי שמקדש בביתו ואוכל בסוכה.

הראשונים[קטו] הביאו בשם **רבינו נסים גאון במגילת סתרים**, שכל הדין של קידוש במקום סעודה הוא רק אם נמלך אחר שקידש לאכול במקום אחר, אולם אם מתחילה היתה דעתו לאכול במקום אחר יצא ידי חובתו. והביא לזה ראיה מהירושלמי הנ"ל שאפשר לקדש בבית ולאכול בסוכה, וזה משום שמתחילה היתה דעתו לאכול בסוכה, ואף שזו שיטת רב אבל שמואל הרי אמר שצריך לחזור ולקדש במקום שאוכל, כבר ביאר שם רבי אבין שרב ושמואל לא חולקים אלא שדיברו במקרים שונים, ושמואל שאמר שחוזר ומקדש זה רק אם לא היה בדעתו מתחילה לאכול במקום אחר, אבל אם משעה שקידש חשב לאכול במקום אחר גם שמואל מודה שיוצא ידי חובת קידוש.

אמנם הראשונים דחו דבריו בכמה אופנים: **א.** אף שבדברי הירושלמי יש ראיה לדבריו, הוכיחו הראשונים מכמה מקומות שהגמרא שלנו חולקת על הירושלמי בדין זה[קטז], ולפי הבבלי אף אם בשעת הקידוש דעתו לאכול במקום אחר הקידוש לא מועיל, וגם באופן זה צריכים שהקידוש יהיה במקום סעודה. **ב. המהר"ם חלאווה** (נקמן קמ. ד"ה ומזה) כתב, שמה שאמרו בירושלמי שאין מחלוקת בין רב לשמואל זה רק בהוה אמינא, אמנם מסקנת הירושלמי שרב ושמואל חולקים כפי שהביא שם שרבי מנא אומר ששמואל סובר כרבי חייא ורב כרבי יהושע בן לוי, ומסקנת הירושלמי שלדעת שמואל בכל אופן הקידוש צריך להיות במקום סעודה גם אם היה בדעתו לאכול במקום אחר[קיז].

אמנם הרא"מ הורוויץ (נמוק' ד"ה ידי קידוש) כתב, שהגם שמסקנת הירושלמי שרב ושמואל חולקים, זהו דווקא רב ושמואל עצמם שרב אמר בסתמא ידי קידוש יצאו משמע אפילו אם לא היה דעתו בשעת הקידוש לאכול במקום אחר ורק לאחר הקידוש נמלך יצא ידי חובתו, ושמואל אמר בסתמא ידי קידוש לא יצאו משמע אפילו אם היה בדעתו לאכול במקום אחר לא יצא ידי חובתו[קיח], אמנם שאר האמוראים המוזכרים שם לא בהכרח שחולקים ועדיין אפשר לחלק בין אם היה דעתו או לא.

ג. האוהל מועד (סער קידוש והנדלה דרך ה נתיב ג) דחה את הראיה מהירושלמי, שאפשר לומר שמדובר שם באופן שאכל כזית במקום הקידוש קודם שהלך לסוכה, ולכן יוצא בזה ידי חובת קידוש במקום סעודה[קיט].

ראיית הראשונים שהבבלי חולק על הירושלמי מקושיית הגמרא על שמואל מקידוש שבבית הכנסת

כתבו הראשונים[קכ], שבהכרח הגמרא שלנו חולקת על הירושלמי בזה, שהרי הגמרא (נקמן קמ.) מקשה, שלשמואל שאין קידוש אלא במקום סעודה מדוע מקדשים בבית הכנסת, ומתרצת שמקדשים בשביל להוציא את האורחים ידי חובתם, ואם הגמרא סוברת כשיטת הירושלמי מדוע צריכה לתרץ שמקדשים בשביל האורחים הרי כל הציבור דעתם לאכול בבית ויוצאים ידי חובתם בקידוש לפי סברת הירושלמי, אלא בהכרח שהגמרא סוברת שגם אם בשעת קידוש דעתם לאכול בביתם הקידוש אינו מועיל, כיון שאינו במקום הסעודה[קלא].

האור זרוע (הל' ערב שבת סי' כג) תירץ, שאכן הגמרא יכלה לתרץ שהקידוש נצרך בשביל אלו שדעתם לאכול בביתם, אלא שהשמיעה חידוש יותר גדול,

---

קיט. אמנם הטור (סי' רעג סי"ד) הביא בשם הגאונים והבה"ג (הל' קידוש והנדלה) שאם המקדש לא טעם לא יוצאים ידי חובת קידוש אפילו אם טעם אחר, ומה שמצאנו בעירובין שגם טעימת קטן מועילה זה בשאר דברים הטעונים כוס, אבל בקידוש צריך בדווקא את טעימת המקדש. וביאר הפרישה (שם ס"ק מ), שהגאונים לשיטתם ולא קשה כיצד מקדשים בבית הכנסת [הרי אין זה מקום סעודה למקדש], כיון שהם סוברים ששתיית הכוס נחשבת כסעודה לענין הדין של קידוש במקום סעודה [הובאה שיטתם בטור ושו"ע (סי' רעג ס"ה)] ולכן כשהמקדש שותה מקיים בזה סעודה ויוצא ידי חובת קידוש.

קכ. וראה לעיל בנידון 'ביאור הלשון אותם בני אדם' שהובא הענין בהרחבה אם יש לדייק כך מלשון הגמרא. **קכא. וכן** כתבו ההגהות מיימוניות (שבת פכ"ט אות מ) והטור (סי' רפט). וגם במכתם בפירושו הראשון משמע שהמנהג היה להביא לתינוקות לשתות בקידוש של בית הכנסת. וזה לפי ההלכה שאין קידוש אלא במקום סעודה, אמנם רב סובר שיש קידוש שלא במקום סעודה והמקדש יוצא ידי חובת קידוש, אלא שמכל מקום יש מכאן הוכחה שטעימת קטן מועילה לדין טעימה מכוס של ברכה. **קכב. הירושלמי** נתבאר כאן על פי המפרשים על הדף (קרבן העדה, פני משה, רידב"ז), ויש בו קצת שינויי נוסחאות. **קכג. בירושלמי** הגירסא 'מה שאמר רב בשלא היה דעתו לאכול בבית אחר ומה שאמר שמואל בשהיה דעתו לאכול בבית אחר', ולכאורה זה ההיפך מהסברא, שהרי רב התיר ושמואל הצריך לקדש שוב, ומשום כך יש מפרשים שהפכו את הגירסא [החרדים בברכות (פ"ו ה"ו) והקרבן העדה בסוכה (פ"ד ה"ה), וכן הוא בראב"ש בסוגייתנו (סי' ה)], ויש שפירשו [פני משה בברכות ובסוכה, והר"ש סירילאו בברכות] שכוונת הירושלמי בבית אחר מהמקום שבו אכל, דהיינו שלא היה דעתו לאכול היכן שקידש אלא בבית אחר [ובתוספות (ד"ה ידי קידוש) נראה שגרס כך מפורש 'בשלא היה דעתו לאכול בבית שקידש']. ובעיטור (מ"ב דף פו:) כתב שמדברי רבינו ניסים גאון [מובא להלן בסמוך] נראה שגורס להיפך, אמנם מחמת שהקשה על פירושו [מקושיית הגמרא מקידוש בבית הכנסת על שמואל, יתבאר בהמשך] חזר לפרש כגירסת הירושלמי שנמצאת לפנינו.

קכד. וכתב הפני משה (שם ד"ה ומ"ר מנ"מ), שלשיטת רבי מנא צריכים לומר שרבי חייא בר אשי ורבי הושעיא נחלקו מה היא שיטת רב, שהרי שניהם אמרו בשם רב. **קכה. תוספות** רבינו פרץ (להלן קמ. ד"ה נקוני), תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה אמר), העיטור (מ"ב דף פו:), שבולי הלקט (סי' ט), הרא"ש (סי' ה), כל בו (סוף סי' נ"מ), טור (סי' רעג ס"מ). המאירי (ד"ה ומגמ"ו) הביא בשם גאוני הראשונים שבספרד. וכן הביאו סברא זו התוספות (ד"ה ידי קידוש) ומהר"ם חלוואה (נקמן קמ. ד"ה ומזה) והר"ן (שם ד"ה ומדמ"ן). **קכו. ובמוך** נבאר ראיותיהם בהרחבה. **קכז. ואכן** ביפה עינים (נמוק' ד"ה ידי קידוש) הקשה על הראשונים מדוע טרחו לחלק בין הבבלי לירושלמי ולא אמרו בפשיטות שאפילו הירושלמי לא סובר כך למסקנא. וראה בשו"ת ר' עזריאל הילדסהיימר (על מהע"ז ומו"מ, סי' ח סוף ס"ב) מה שיישב על קושיא זו. **קכח. והוסיף**, ששמואל אמר 'אף' ידי קידוש לא יצאו, ומשמע שגם אם תאמר שיצאו ידי יין אבל ידי קידוש לא יצאו, וא"כ משמע ששמואל מדבר אפילו אם היה בדעתם לאכול במקום אחר, שהרי בשביל לצאת ידי חובה בברכת היין במקום אחר בהכרח שהיה דעתם לשתות במקום אחר, שהרי אם לא היה דעתם לא יצאו ידי חובת הברכה וודאי שצריכים לברך שנית. ולכן כתב, שאף לשיטת רבי יוחנן (נקמן קמ.) שאומר אף ידי יין יצאו, אפשר לחלק בין אם היה דעתם לאכול במקום אחר או לא, שהרי רבי יוחנן מדבר שיוצאים ידי הקידוש כשדעתם לאכול במקום אחר, לכן אפשר שהרי דיבר במקום שיוצאים ידי יין ובהכרח שמדובר שדעתם לשתות במקום אחר, לכן אפשר לומר שרבי יוחנן סובר שיוצאים ידי קידוש רק היכן שהיה דעתו לאכול במקום אחר. **קכט. ולפי"ז** צריכים לבאר מדוע פירשו בירושלמי שרב ושמואל לא חלקו כי שמואל דיבר כשאין דעתו לאכול במקום אחר, הרי אפשר לומר בפשטות ששמואל דיבר באופן שלא אכל כזית ולכן צריך לקדש שוב. **קל. תוספות**, תוספות רבינו פרץ, תוספות הרשב"א משאנץ, העיטור, הרא"ש והר"ן (שם), וכן האור זרוע (הל' ערב שבת סי' כג). **קלא. הקשה** הצל"ח (נמוק' ד"ה ידי קידוש, פסחים קי"ד ומ"ן), שהמקשן עצמו מהיכן ידע ששמואל דיבר אפילו כשדעתו לאכול במקום אחר, הרי אפשר ששמואל מודה בזה. ותירץ, שדייק ממה ששמואל ורב דיברו בקידוש של בית הכנסת, ולא נחלקו בסתם מי שמקדש ואוכל במקום אחר, ומשמע ששמואל סובר שאפילו בבית הכנסת שודאי דעת המקדשים לאכול בבתיהם, אין זה מועיל, וצריך שהקידוש יהיה דווקא במקום שאוכל. בבגדי ישע (מוס כד) הביא בשם ספר ברכת אברהם (לר' מנחם טרויש, דף נב.) שהקשה, שאפשר לפרש שהגמרא מקשה לשמואל מדוע מקדשים בבית הכנסת הרי אף שיוצא ידי חובתו כשמקדש בבית הכנסת על דעת לאכול בביתו, ודאי לכתחילה עדיף שיקדש בביתו ויסמיך את הקידוש לסעודה וגם יוציא בניו ובני ביתו ידי חובת קידוש וכפי שאמרה הגמרא לשיטת רב שלכן מקדשים גם בבית. ותירץ, שמכל מקום עדיף לקדש בבית הכנסת שבזה מוציאים ידי חובה את מי שאינו בקי לקדש. ועוד תירץ, שבזה שמקדשים בבית הכנסת משמיעים את ההלכה שיכול לקדש על דעת לאכול במקום אחר, ונחשב כקידוש במקום סעודה, ומלבד החידוש שרצו להשמיע בדין זה גם ימנעו על ידי זה מברכה לבטלה שיחשבו שצריכים לקדש שנית כששינו מקומם, הגם שהיה בדעתם לאכול שם, ולכן עדיף לקדש בבית הכנסת כדי להודיע שאפשר לקדש על מנת לאכול במקום אחר, וכעין שמצאנו שמברכים 'המוציא

אהח 19/06/2018

שהקידוש נצרך בשביל אורחים שאוכלים אפילו בבית הכנסת עצמו, ומדובר באורחים תלמידי חכמים שלהם מותר לאכול בבית הכנסת[קלב].

הרא"ש (פ' ה) תירץ, שהגמרא לא הקשתה מקידוש שבבית הכנסת מצד שלשמואל אין בו תועלת כי לא יוצאים בו ידי חובתם, אלא קושיית הגמרא היתה שאנשים יכולים לטעות מתוך הקידוש שעושים בבית הכנסת ולחשוב שאפשר לקדש שלא במקום סעודה, ולא יעלה בדעתם לומר שהקידוש הוא בשביל אלו שדעתם לאכול בביתם [שלהם הקידוש מועיל] כיון שהמציאות היא שאנשים לא סומכים על הקידוש בבית הכנסת ודרכם לקדש שוב בביתם, לכן יש חשש שיבואו לטעות שאם מקדשים בבית הכנסת כנראה שאין צורך כלל שהקידוש יהיה במקום סעודה, ותירצה הגמרא שאין חשש לטעות כזו כיון שיסברו שמקדשים בשביל האורחים, אמנם באמת הקידוש מועיל גם למי שדעתו לאכול במקום אחר.

ראיית הראשונים מהמעשה ברבה ותלמידיו

הראשונים[קלג] הוכיחו מהמעשה המובא בגמרא לקמן (קפ.), שרבה כשהיה מקדש היה אומר לתלמידיו לאכול מעט במקום הקידוש כדי שייצאו ידי חובה בקידוש שלו, משום שאם לא יאכלו כעת וימתינו לאכול במקום שמתאכסנים יש חשש שעד שיגיעו לשם כבר יכבה הנר ולא יוכלו לקדש במקום האכילה, ובקידוש שלו לא יצאו ידי חובתם כי לא אכלו ואין קידוש אלא במקום סעודה, ומשמע שאף שדעתם לאכול באכסניה שלהם לא יוצאים ידי חובת קידוש אם לא קידשו במקום הסעודה, ושלא כדברי הירושלמי שאם דעתו בשעת קידוש לאכול במקום אחר יוצא ידי חובה גם אם לא אוכל במקום הקידוש.

תוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה ממר) **ושבלי הלקט** (סי' ע) וכן יש **מהאחרונים**[קלד] שדחו ראיה זו, שהטעם שרבה אמר להם לאכול במקום הקידוש אינו משום שחשש שיכבה להם הנר ולא יוכלו לקדש במקום האכילה, אלא רבה חשש שיכבה להם הנר ולכן לא יוכלו כלל לאכול סעודת שבת [וכמו שפירשו שם הראשונים[קלה]], ואם לא יאכלו כלל ודאי לא יוצאים ידי חובת קידוש במה שיקדישו לפני כן, שהרי גם מי שסובר שמועיל מה שדעת המקדש לאכול במקום אחר פשוט שסובר שאם לבסוף לא אכל באותו מקום לא יוצא ידי חובת קידוש[קלו]. וביארו האחרונים[קלז], שאף אם נפרש כפירוש השני **בתוספות** לקמן (קפ. ד"ה ונקידושפ) שאם התלמידים ימצאו שכבה להם הנר ילכו לאכול במקום אחר שיש בו נר, אין להביא ראיה ממה שלא יוצאים ידי חובת קידוש שגם כשהיה בדעתו לאכול במקום אחר לא יצא ידי קידוש, כיון שהדעה לאכול במקום אחר מועילה רק אם לבסוף אכל באותו מקום שהיה בדעתו לאכול שם, אולם אם הלך וסעד במקום אחר ממה שחשב בתחילה אין זה נחשב קידוש במקום סעודה[קלח]. ולפי פירושים אלו ביארו האחרונים מדוע התוספות (ד"ה ידי קידוש) לא הביאו ראיה זו.

אמנם כתבו האחרונים[קלט], שדחייה זו היא רק לשיטת התוספות לקמן (קפ. ד"ה ונקידושפ) שיש חשש שבלי נר הם לא יאכלו סעודת שבת, אולם תוספות רבינו פרץ שהביא ראיה זו סובר כשיטתו לקמן (קפ. ד"ה מדמזלימו) שהחשש הוא שלא יוכלו לקדש משום שאסור לקדש אם אין לו נר, אולם לא חשש שלא יאכלו סעודת שבת שהרי גם אם נכבה להם הנר יכולים לאכול בחשיכה, ובהכרח החשש של רבה הוא שלא יוכלו לקדש [שהרי לקידוש צריך נר] במקום סעודתם ולא יצאו ידי חובת קידוש בקידוש שקידשו אצלו כי אין זה קידוש במקום סעודה הגם שהיה בדעתם לאכול בביתם.

אולם יש אחרונים[קמ] שקיימו ראיה זו אפילו לשיטת התוספות, שדייקו את לשון הגמרא שרבה אמר להם 'ולא מקדש לכו בבית אכילה', ואם כשיש דעת לאכול במקום אחר הקידוש מועיל מדוע רבה נוקט בדבריו שצריכים לקדש במקום סעודתם, הרי כבר יצאו ידי חובת קידוש כשקידשו בביתו על דעת לאכול בביתם וכשיאכלו בביתם יצאו ידי חובת קידוש, והיה על רבה לומר שאם יכבה להם הנר לא יוכלו לאכול ולכן לא יוצאים ידי חובתם, אלא משמע שלא יוצא ידי חובת קידוש גם אם היה דעתו בשעת הקידוש לאכול במקום אחר[קמא]. אמנם כתב **האברהם יגל** (נמוק' ד"ה ידי קידוש), שמדברי **הרא"ש** (פ' ה) משמע שלא גרס בגמרא 'ולא מקדש לכו בבית אכילה', ואפשר לומר שגם התוספות לא גרסו כן ולכן לא הביאו את הראיה מהמעשה ברבה, שלגירסתם אין ראיה.

האם יש ראיה מדברי שמואל באותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת

המהר"ם חלוואה (לקמן קפ. ד"ה ומודפ) הביא ראיה שהבבלי חולק על הירושלמי וסובר שלא מועיל מה שדעתו לאכול במקום אחר, שבסוגייתנו הנידון הוא ב'אותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת', וציבור שמקדשים בבית הכנסת ודאי דעתם לאכול בביתם, ואעפ"כ אומר שמואל שלא יוצאים ידי חובת קידוש מפני שאינו במקום סעודה, הרי מוכח שגם כשדעתם לאכול במקום אחר צריך שהקידוש יהיה במקום סעודה[קמב].

השלמי תודה (נמוק' ד"ה ידי קידוש) ביאר, **שהראשונים** לא הביאו ראיה זו[קמג], מפני שיש לדחות שמה ששמואל אמר שלא יוצאים ידי חובת קידוש זה דווקא באלו שאין בדעתם לאכול כלל אפילו בביתם [ויאכלו שלש סעודות ביום], ועליהם אמר שלא יוצאים, שהרי לא אוכלים כלל, וצריך שהקידוש יהיה במקום סעודה, אמנם אם היו אוכלים בביתם ובשעת הקידוש היה בדעתם לאכול בביתם יוצאים ידי חובת קידוש ובזה שמואל לא דיבר.

שיטת הסוברים שאין מחלוקת בין התלמודים

התוספות (ד"ה ידי יין) ועוד **ראשונים**[קמד] מיישבים שהגמרא שלנו לא חולקת על הדין של הירושלמי, אלא כל הדין של הירושלמי שאם דעתו לאכול במקום אחר הקידוש מועיל זה רק אם דעתו לאכול במקום אחר באותו הבית, כגון שמקדש בבית ואחר הקידוש הולך לאכול בגג הבית, שאם בשעת קידוש לא היה דעתו לאכול בגג לא יצא ידי חובת קידוש שהרי אינו במקום הסעודה[קמה], אולם אם היה דעתו בשעת קידוש לאכול בגג לא צריך לקדש שוב ויצא ידי חובתו, אמנם אם מקדש בבית זה ודעתו לאכול בבית אחר, בזה לא מועילה דעתו וצריך לקדש דווקא במקום שאוכל[קמו]. ולפי זה מיושב שהירושלמי שאומר שלא נחלקו רב ושמואל, אלא רב דיבר כשהיה בדעתו לאכול במקום אחר, ושמואל דיבר שנמלך אחר כך לאכול במקום אחר, מדובר ששינה מקומו באותו בית ולכן מועיל שהיה בדעתו לאכול שם[קמז], אמנם בסוגייתנו מדובר ששינה מקומו מבית לבית, ובזה גם הירושלמי סובר שלא יועיל שחשב לאכול שם[קמח], ולכן מי שמקדש בבית הכנסת לא יוצא ידי חובת קידוש הגם שדעתו לאכול בביתו, וכן תלמידי רבה הגם שהיתה דעתם לאכול באכסנייתם לא היה זה מועיל להם שהרי שינו מקומם מבית לבית[קמט].

לחם מן הארץ' ולא 'מוציא' כדי להשמיע שהלכה כרבנן הגם ש'מוציא' מועיל לכל הדעות (נרמוק ט:) [וראה בברכת אברהם (שם) שהוכיח מעוד מקומות]. **קלב. והביא** לזה מקור מהגמרא במגילה (כח:) שלתלמידי חכמים מותר לעשות בבית המדרש דברים שאסור לאחרים, שרבי יהושע בן לוי אמר שבתי מדרשות נקראים 'בי רבנן' משום שזהו ביתם לכל דבר [וכמו שפירש רש"י שם (ד"ה מתי בי)]. **קלג. תוספות** רבינו פרץ, תוספות הרשב"א משאנץ, אור זרוע ושבולי הלקט (שם). **קלד. לשון לימודים** (סי' קמז), נר דוד, אור חדש, שלמי תודה (נמוק' ד"ה ידי קידוש), קרני ראם (על המהרש"ל פוסק ג), **חתם סופר** (הו' מכון ירושלים, לקמן קפ. ד"ה ומקף). **קלה. כמו** שפירשו רש"י ורשב"ם לקמן (קפ. ד"ה דילמא) שרבה חשש שלא יאכלו כלל. וכן פירשו **בתוספות** (שם ד"ה ונקידושפ), והוסיפו שאת סעודת שבת יקיימו למחרת שיאכלו שלש סעודות ביום שבת, או שיאכלו את הסעודה במקום אחר שיש שם נר. **קלו. אמנם** האור זרוע (שם) כתב שאין לדחות כך, כיון שרבה אמר להם שלא יוצאים ידי חובת קידוש ולא יועיל להם כלל מה שיאכלו בביתם כי אין זה קידוש במקום סעודה, ודייק כך מלשון רש"י (שם) שכתב 'ואפילו אתם הולכים לישון בלא אכילה', והיינו שלא יוצאים ידי חובתם לא רק כאשר אכלו בביתם שאז לא מועיל כי אינו במקום סעודה אלא אפילו אם לא אכלו כלל לא יוצאים ידי חובתם. **קלז. אור** חדש, קרני ראם (שם), והרש"ש (נמוק' ד"ה ידי קידוש), וכן ביאר הרא"מ הורוויץ (נמוק' שם) לפי פירושו בסוגיא. **קלח. וביאר** הרש"ש, שאף אם חשבו על זה שאולי יכבה להם הנר ויאכלו במקום אחר אין זה מועיל, כי דעת מסופקת לא נקראת דעת. אלא שכתב האור חדש, שמלשון התוספות נראה שאין צריך כוונה למקום מסוים ודי בזה שדעתו לא לאכול במקום הקידוש. ועיין עוד ברש"ש מה שביאר שלא יקשה מהוכחת הגמרא לקמן מהמעשים ברבה וברב הונא, ולא דחתה כעין שדוחים כאן. **קלט. אליה רבה** (סי' רעג סק"ח), קרבן נתנאל (פוסק ה), יד דוד, אברהם יגל, אור חדש, רש"ש ושלמי תודה (נמוק' שם). ובתוספות הרשב"א משאנץ כתב כעין חילוק זה. **קמ. יצחק** ירנן, אהלי יאודה (על הרמב"ם, שבת פכ"ט ה"ח), אברהם יגל (נמוק' ד"ה ידי קידוש). **קמא. ומה** שהתוספות לא הביאו ראיה זו, כתב האהלי יאודה (שם), שאין זו קושיא, ויש כאן עוד ראיות שהתוספות לא הביאו, ולא רצו להאריך. **קמב. בשמן** רוקח (נמוק' שם) הקשה על שיטת רבינו ניסים גאון מראיה זו, ונשאר בצ"ע. **קמג. אף** שודאי עדיף להביא ראיה זו שהיא מתוך דברי שמואל עצמו, ועוד, שתירוץ הרא"ש על הראיה מקושיית הגמרא לא יתרץ ראיה זו. שלמי תודה (שם). **קמד. תוספות** רבינו פרץ, הרא"ש והר"ן (שם). **קמה. וכפי** שאמר רב ענן (לקמן קפ.) שראה אצל שמואל שאם היה יורד מהגג לבית היה מקדש שוב פעם. **קמו. גם** המאירי (ד"ה ומפרשים) מביא שיש מפרשים שהבבלי והירושלמי לא נחלקו, אולם פירשו חילוק אחר מדברי התוספות, שהתוספות חילקו בין אם דעתו לאכול במקום אחר באותו בית או שדעתו לאכול בבית אחר, והם פירשו שהירושלמי דיבר כשדעת המקדש לאכול במקום סמוך, וכעין בית וסוכה, ולזה מועילה דעתו, והבבלי מדובר שדעתו לאכול במקום רחוק, שהרי מקדש בבית הכנסת ורוצה לאכול בביתו, ובזה לא מועילה דעתו, ומקום סמוך הכוונה לכל מקום שאם היה נמצא בשעת קידוש יכל לשמוע משם את הקידוש. ובהשלמה (ד"ה ומותן) כתב כעין חילוק זה. **קמז. וכתבו** התוספות, שאף ששמואל נקט שם 'מי שקידש בבית זה ונמלך לאכול בבית אחר' ומשמע ששינה מקומו מבית לבית, אין זה בדווקא. אמנם המאירי (שם) מחמת דיוק זה דחה פירוש היש מפרשים [הובאו בהערה הקודמת], כיון שבבית אחר משמע אפילו בית רחוק שלא יכל לשמוע משם את הקידוש, ואעפ"כ שמואל אומר שיוצא ידי חובת קידוש. **קמח. אמנם** מדברי התוספות רבינו פרץ משמע שגם באותו בית אם שינה מקומו מחדר לחדר לא יועיל דעתו והרי זה כמבית לבית [ובסמוך תבואר שיטתו בהרחבה]. **קמט. האור זרוע** (הל' ערב שבת סי' פג) כתב כעין חילוק התוספות, אמנם לא בשביל ליישב את התלמודים כיון שלמד שהירושלמי סובר שמועילה דעתו לאכול במקום אחר אפילו אם שינה מקומו מבית לבית, אלא יישב בזה מה שלכאורה יש סתירה בסוגייתנו, שמצד אחד משמע שמועילה דעתו לאכול במקום אחר, שהרי אורחים ששומעים קידוש בבית הכנסת יוצאים ידי חובת קידוש הגם שלא אוכלים בתוך בית הכנסת ממש [שהרי אסור לאכול בבית הכנסת, וראה להלן (קפ.) שמתבארת שאלה זו בהרחבה] אלא אוכלים בבית הסמוך לבית הכנסת, וזה משום שדעתם היתה לאכול במקום האחר, ומצד שני במעשה של רבה שאמר לתלמידיו לטעום בביתו משמע שאף שדעתם לאכול בביתם לא יוצאים ידי חובת קידוש, ועל זה תירץ כדברי התוספות שאורחים אוכלים בבית שסמוך לבית הכנסת, שהיה רק קיר מפריד בין בית הכנסת לבית וזה נחשב כאותו בית, אולם במעשה של תלמידי רבה הרי שינו מקומם מבית לבית ובזה לא מועילה דעתם.

אולם דחה הר"ן (על הרי"ף, לקמן קפ. ד"ה סנור, מס ד"ה ומיכף), שאין לחלק בדין קידוש במקום סעודה בין שינוי מבית לבית לשינוי באותו בית, שהרי כיון שהדין הוא שגם באותו בית אם קידש במקום אחד אינו יכול לאכול במקום אחר כי הקידוש צריך להיות במקום הסעודה, א"כ מדוע שבזה יועיל דעתו בשעת הקידוש ובשינוי מבית לבית לא יועיל הרי שניהם אינם מקום סעודה[קנא].

ביאור דברי הגמרא להלן ששמואל קידש שוב גם באותו בית לדעת תוספות

העוד יוסף חי (נמוק' ד"ה ידי קידוש) **והאברהם יגל** (נמוק' מס, נפ"ד ומיהו ממקום) הקשו על דברי **התוספות**, שהגמרא לקמן (קפ.) אומרת על דברי שמואל שהיה מקום לומר ששמואל דיבר דווקא אם שינה מקומו מבית לבית אבל אם שינה מקומו באותו בית מחדר לחדר אינו צריך לקדש שוב, אולם דחתה הגמרא מדברי רב ענן שראה ששמואל היה מקדש שוב כאשר שינה מקומו באותו בית, משמע מדברי הגמרא שלשמואל גם אם שינה מקומו באותו בית והיתה דעתו לכך מתחילה לא יצא ידי חובתו, שהרי דברי הגמרא אמורים על מה שאמר שמואל שאלו שקידשו בבית הכנסת לא יוצאים ידי חובת קידוש ואף שאנשים אלו דעתם היתה לאכול בביתם, ועל כך אומרת הגמרא ששמואל סובר את אותו דין גם במי ששינה מקומו באותו בית, משמע שאף שדעתו לאכול בחדר אחר הוא לא יוצא ידי חובת קידוש, וקשה על התוספות שהעמידו דברי רב ושמואל בירושלמי באותו בית, והיינו ששמואל מודה שאם דעתו לאכול בחדר אחר באותו בית יוצא ידי חובתו, ואמרו שהבבלי לא חולק על כך[קנא].

העוד יוסף חי ביאר, שהגמרא סברה שדברי שמואל שלא יוצא ידי חובתו בקידוש נאמרו דווקא אם שינה מקומו מבית לבית ואפילו אם היה דעתו לאכול במקום אחר, אבל אם שינה מקומו באותו בית יוצא ידי חובת קידוש לשמואל, ואפילו אם לא היה דעתו לאכול במקום אחר, ורב ענן דוחה רק את מה שסברו שיוצא בקידוש אפילו בלי דעת לאכול שם, והוכיח משמואל שודאי לא היה דעתו לאכול בבית, שהרי אם היה רוצה לאכול בבית היה מקדש בבית ולא היה מקדש בגג וגורם לברכה לבטלה[קנב], ואעפ"כ חזר וקידש בבית, אם כן משמע שגם אם שינה מקומו באותו בית לא יוצא ידי חובת קידוש, אמנם אם מתחילה היתה דעתו לאכול בחדר אחר באותו בית שמואל לא חולק.

האברהם יגל תירץ, שדברי הגמרא לא נאמרו על מה שאמר שמואל באלו שקידשו בבית הכנסת שלא יצאו ידי קידוש, אלא על מה שהביאה הגמרא ששמואל לשיטתו שאין קידוש אלא במקום סעודה, והכוונה בזה לשיטתו בדין שהובא בירושלמי בשמו שדין זה הוא עיקר דבריו של שמואל שאמר שמי שקידש בבית זה ונמלך לאכול בבית אחר צריך לחזור ולקדש[קנג], ולכן אמרה הגמרא שיש מקום לומר שדווקא מבית לבית לא יוצא בקידוש וכפי שאמר שמואל מפורש 'קידש בבית זה' וכו', ועל זה דחתה הגמרא שאפילו באותו בית מחדר לחדר צריך לחזור ולקדש, וכמו שראה רב ענן ששמואל חזר לקדש כששינה מקומו מהגג לבית, ולפי זה מובן שודאי מדובר ששינה מקומו ולא היה בדעתו לאכול במקום אחר שהרי אם שמואל מתחילה רצה לאכול בבית למה קידש בגג ולא ירד לבית לקדש[קנד], ולכן העמידו התוספות שבאותו בית חוזר ומקדש דווקא כשאין דעתו לאכול במקום אחר, אולם אם דעתו לאכול במקום אחר יוצא ידי חובתו, וכמו שמשמע בירושלמי, ואין מחלוקת בין התלמודים בזה[קנה].

מחלוקת ראשונים אם הסוכה היתה בתוך הבית או מחוצה לו

בר"ן (מס) הקשה עוד על שיטת התוספות שדברי הירושלמי נאמרו במי ששינה מקומו באותו בית, שבירושלמי מדובר שמקדש בבית ואוכל בסוכה, וכיצד אפשר לומר שמדובר בשינוי באותו בית, הרי הסוכה היא מחוץ לבית והרי זה כשינוי מבית לבית.

אמנם המאירי (ד"ה ומגמוני) הביא בשם יש מפרשים שבירושלמי מדובר בסוכה שבתוך הבית. וכן משמע **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה נקולי) שהסוכה היתה בתוך הבית, ורק מחיצת הסוכה מפרידה בין הסוכה לבית, וכן משמע מדברי **הרא"ש** (סי' ה) שפירש שהירושלמי מדבר ששינה מקומו באותו הבית, מהבית לגג, שהרי דיבר בסוכה, ופירש דבריו **בקרבן נתנאל** (פוס ס) שמלשון הירושלמי 'עולה' ואוכל בסוכתו משמע שהסוכה נמצאת בגג הבית[קנו].

האם מחיצת הסוכה נחשבת מחיצה להחשיבה כחדר בפני עצמה

תוספות רבינו פרץ (ד"ה נקולי) מבאר כדברי התוספות שהירושלמי והבבלי לא חולקים, וחילק כעין דברי התוספות בין אם היה דעתו מתחילה לאכול במקום אחר או שרק אחר כך נמלך לאכול במקום אחר ולא יוצא ידי חובתו, אלא שהתוספות ביארו שהירושלמי מדבר במי ששינה מקומו מחדר לחדר באותו בית שיוצא ידי חובת קידוש רק אם היה דעתו לאכול בחדר אחר, אולם תוספות רבינו פרץ סובר שאם שינה מקומו מחדר לחדר לא יועיל בזה דעתו, אלא דינו כמו מי ששינה מקומו מבית לבית[קנז], ורק היכן ששינה מקומו מפינה לפינה אז יש חילוק שאם היה דעתו לאכול בפינה אחרת יוצא ידי חובתו, ואם לא היה דעתו לכך נחשב לשינוי מקום ולא יוצא ידי חובת קידוש. והקשה תוספות רבינו פרץ, א"כ מדוע בירושלמי שמשנה מקומו לסוכה מועילה דעתו ויוצא ידי חובת קידוש, הרי יש לסוכה מחיצות שמפסיקות בינה לבית וצריך להיות דינו כמי ששינה מקומו מחדר לחדר שלא יועיל מה שדעתו לאכול שם. ותירץ, שמחיצת הסוכה אינה נחשבת למחיצה בשביל שנחשיב את הסוכה כחדר נפרד, כיון שהמחיצה אינה עשויה לתשמיש אלא רק למצוה[קנח], ולכן מי שמשנה מקומו מבית לסוכה נחשב ששינה מקומו מפינה לפינה שמועיל בזה דעת.

השלחן ערוך (פוח סי' רעג ס"ק) פסק, שאם שינה מקומו לאחר הקידוש מפינה לפינה אין זה שינוי מקום ואפילו אם לא היה בדעתו לאכול בפינה אחרת יוצא ידי חובת קידוש. והוסיף **הרמ"א** (מס), שמבית לסוכה נחשב כמו מפינה לפינה. ומקור דבריו הוא מהתוספות רבינו פרץ הנ"ל כמו שכתב בפירוש **בדרכי משה** (מס פוס ק), אלא שלכאורה קשה[קנט] שתוספות רבינו פרץ סבר שאם שינה מקומו לאחר הקידוש מפינה לפינה אם לא היה בדעתו לאכול בפינה אחרת לא יוצא ידי קידוש, ומכך שהרמ"א לא השיג על השלחן ערוך שפסק שיוצא ידי חובת קידוש משמע שהרמ"א סובר כביאור התוספות שרק מחדר לחדר צריכים דעתו ולא כתוספות רבינו פרץ, ואם כן קשה מדוע הביא מדבריו להחשיב סוכה כמפינה לפינה.

ומצאנו בזה שתי שיטות **באחרונים**. יש אחרונים[קס] שביארו, שהרמ"א אכן סבר כביאור התוספות ורק מחדר לחדר צריך דעת לאכול שם כדי לצאת בקידוש, אבל מפינה לפינה גם אם לא היה בדעתו לשנות אכילתו לשם יוצא ידי חובתו, אלא שפסק כדעת התוספות רבינו פרץ לגבי הסברא שמחיצת סוכה אינה מחיצה, ולכן אם כל מה שהפריד בין הבית לסוכה זה רק מחיצת הסוכה דינו כמפינה לפינה, אמנם במה שסובר התוספות רבינו פרץ שמפינה לפינה צריך דעת לאכול, שם הרמ"א חולק וסובר שאין צריך דעת[קסא], ולכן הביא על הדין שפסק השלחן ערוך שמפינה לפינה לא צריך דעת שהוא הדין גם מבית לסוכה אם רק מחיצת הסוכה מפרידה. אמנם יש אחרונים[קסב] שמכח קושיא זו חלקו על הרמ"א וסברו שמחיצת סוכה היא כמחיצה לכל דבר, ולכן מי שיאכל בבית וישנה מקומו לסוכה יוצא ידי חובת קידוש רק אם היה דעתו לכך מתחילה כפי הדין כשמשנה מקומו מחדר לחדר[קסג].

חילוק בין מבית לבית ולבין ממקום למקום, והסיקה ממה ששמואל קידש שוב בבית שגם ממקום למקום הקידוש לא מועיל. וראה ביאורי האחרונים לעיל בסמוך מדוע לא קשה מדברי הגמרא מפינה לפינה, ובזה שמואל מודה שאם היה דעתו לאכול בפינה אחרת יוצא ידי חובתו מחדר לחדר באותו בית שמואל חולק וכמשמעות הגמרא. **קנב. אמנם** ראה להלן (קפ.) [בענין 'מדוע אין חשש ברכה לבטלה במה ששמואל קידש פעמיים'] כמה תירוצים על קושיא זו, וראה בסמוך בתירוצו של האברהם יגל מה שכתב בשיטת תוספות רבינו פרץ. **קנג. וביאר**, שהגמרא לא ראתה צורך להביא את כל דבריו של שמואל, אלא רק לומר שהולך לשיטתו שאין קידוש אלא במקום סעודה. **קנד. אולם** כתב, שתוספות רבינו פרץ סבר שאף שהיה בדעת שמואל לאכול בבית, קידש בגג לצורך בניו ובני ביתו שישבו שם, ואין מכך ראיה שמדובר שלא היה דעתו לכך מתחילה. **קנה. אמנם** לדברי השלמי אין צורך לכל זה, ואפשר לומר שאף שדברי הגמרא נאמרו על דינו של שמואל באלו שקידשו בבית הכנסת אין להוכיח שמדובר באלו שדעתם לאכול בביתם, שהרי אפשר לומר ששמואל דיבר באלו שאין דעתם כלל לאכול בביתם. **קנו. וכן** דייק בברכת אברהם (טריוויס, מ"ד קף קפ: ד"ה ועל זה תנפ). ועוד דייק מלשון הירושלמי 'מי שסוכתו עריבה עליו מקדש לילי יום טוב האחרון בתוך ביתו ועולה ואוכל בתוך סוכתו', שלשון 'סוכתו' משמע דווקא סוכה שלו ולא של חבירו, וזה משום שסוכתו היא בתוך הבית אבל בשביל לקדש בסוכת חבירו יצטרך לצאת מביתו, ובזה כבר לא יועיל דעתו. ועוד דייק מה שכתב **בתוך** ביתו ואוכל **בתוך** סוכתו, וביאר שבא הירושלמי ללמד שנשווה את הדברים וכמו שמקדש הכוונה בתוך הבית כך הסוכה נמצאת בתוך הבית, ולא מדובר שיוצא מביתו ללכת לסוכה [וראה בסמוך בענין 'האם יש הוכחה מהירושלמי מה היא דעת רב כששינה מקומו מבית לבית' קושיית המהרש"א שמוכח מדבריו שלמד שהסוכה בתוך הבית, ותירוץ היישוב הדעת שסוכה היא בין בתוך הבית ובין בחצר שזהו מבית לבית]. **קנז. ודייק** זאת מדברי הגמרא לקמן (קפ.) שסברה לומר שיש לקמן. **קנח. החתם סופר** (לקמן קפ. ד"ה אכל) הקשה, שהרי מצאנו (סוכה ז.) להיפך, שמחיצה שנעשית לצורך סוכה אף שתמיד אינה נחשבת מחיצה לגבי הלכות שבת, אך בחג הסוכות מתוך שנחשבת מחיצה לצורך הסוכה בתורת מחיצה, נחשבת מחיצה גם לענין שבת, ולכאורה גם בעניינו צריך להיות שכיון שהמחיצה מועילה לצורך הסוכה תועיל אף לענין שינוי מקום שהרי זו מחיצה חשובה. ותירץ, שאכן בימי החג שיש למחיצה חשיבות לענין סוכה יהיה לה חשיבות גם לענין שינוי מקום, אולם בירושלמי כאן מדובר שבשמיני עצרת אדם רוצה לאכול בסוכה, א"כ כעת כבר אין למחיצה את החשיבות שמועילה לענין הסוכה, וכעת אף הסברא היא להיפך שמשום שכל מטרת המחיצה היתה לצורך המצוה ולא לחצוץ, לכן היא פחות חשובה ולא עושה שינוי מקום. אמנם מהרמ"א (פוח סי' רעג ס"ק) והאחרונים המובאים בסמוך משמע שסברא זו שייכת גם בחג, ובמשנה ברורה (סס סק"ה) כתב את הדין מפורש לגבי החג עצמו אם ירדו גשמים וקידש בבית וכשפסקו הגשמים רוצה לאכול בסוכה. **קנט. כן** הקשו האחרונים המובאים בסמוך. **קס. מגן אברהם** (סס סק"ג), קרבן נתנאל (פוח ח), **צל"ח** (נמוק' מס, נפ"ד ומיהו), דרך אניה (נמוק' מס, נפ"ד ונפ). **קסא. אכן** על זה הקשה המאמר מרדכי (סס סק"ג) כיצד פסק הרמ"א כשתי השיטות לקולא, גם להקל כהתוספות שאין צריך דעת מפינה לפינה, וגם כתוספות רבינו פרץ שאינה מחיצה. **קסב. אשל אברהם** (נרוחם, פפמים סי' יז פוס ג), אליה רבה, תוספת שבת ומאמר מרדכי (סס סק"ג). וכן השיג בביאור הגר"א על דברי הרמ"א (סס פוס ו). **קסג. העולת שבת** (סס סק"פ) ביאר שיטת הרמ"א באופן אחר, שמבית לסוכה תמיד נחשב כמפינה לפינה, מפני שהחיוב לאכול בסוכה מחייב את האדם ללכת לאכול בסוכה ומחשיב את הקידוש כאילו היה בסוכה, וזה עדיף גם ממי שהיתה דעתו לאכול במקום אחר שיוצא ידי חובה, שכאן הוא מוכרח ללכת לסוכה [ולכן כתב שגם אם ירדו גשמים והוכרח לצאת מהסוכה

קנ. וראה מה שביאר האור החמה (נמוק' ד"ה ידי קידוש, נפ"ד) בסברת התוספות ליישב קושיית הר"ן. **קנא. אמנם** כתבו, שעל תוספות רבינו פרץ לא קשה, שהרי העמיד דברי רב ושמואל באותו חדר מפינה לפינה, ובזה שמואל מודה שאם היה דעתו לאכול בפינה אחרת יוצא ידי חובתו מחדר לחדר באותו בית, אולם תוספות רבינו פרץ סובר שאם שינה מקומו מחדר לחדר לא יועיל בזה דעתו, אלא דינו כמו מי ששינה מקומו מבית לבית, ורק היכן ששינה מקומו מפינה לפינה אז יש חילוק שאם היה דעתו לאכול בפינה אחרת יוצא ידי חובתו, ואם לא היה דעתו לכך נחשב לשינוי מקום ולא יוצא ידי חובת קידוש. והקשה תוספות רבינו פרץ, א"כ מדוע בירושלמי שמשנה מקומו לסוכה מועילה דעתו ויוצא ידי חובת קידוש, הרי יש לסוכה מחיצות שמפסיקות בינה לבית וצריך להיות דינו כמי ששינה מקומו מחדר לחדר שלא יועיל מה שדעתו לאכול שם. ותירץ, שמחיצת הסוכה אינה נחשבת למחיצה בשביל שנחשיב את הסוכה כחדר נפרד, כיון שהמחיצה אינה עשויה לתשמיש אלא רק למצוה[קנח], ולכן מי שמשנה מקומו מבית לסוכה נחשב ששינה מקומו מפינה לפינה שמועיל בזה דעת. **השלחן ערוך** (פוח סי' רעג ס"ק) פסק, שאם שינה מקומו לאחר הקידוש מפינה לפינה אין זה שינוי מקום ואפילו אם לא היה בדעתו לאכול בפינה אחרת יוצא ידי חובת קידוש. והוסיף **הרמ"א** (מס), שמבית לסוכה נחשב כמו מפינה לפינה. ומקור דבריו הוא מהתוספות רבינו פרץ הנ"ל כמו שכתב בפירוש **בדרכי משה** (מס פוס ק), אלא שלכאורה קשה[קנט] שתוספות רבינו פרץ סבר שאם שינה מקומו לאחר הקידוש מפינה לפינה אם לא היה בדעתו לאכול בפינה אחרת לא יוצא ידי קידוש, ומכך שהרמ"א לא השיג על השלחן ערוך שפסק שיוצא ידי חובת קידוש משמע שהרמ"א סובר כביאור התוספות שרק מחדר לחדר צריכים דעתו ולא כתוספות רבינו פרץ, ואם כן קשה מדוע הביא מדבריו להחשיב סוכה כמפינה לפינה.

ומצאנו בזה שתי שיטות **באחרונים**. יש אחרונים[קס] שביארו, שהרמ"א אכן סבר כביאור התוספות ורק מחדר לחדר צריך דעת לאכול שם כדי לצאת בקידוש, אבל מפינה לפינה גם אם לא היה בדעתו לשנות אכילתו לשם יוצא ידי חובתו, אלא שפסק כדעת התוספות רבינו פרץ לגבי הסברא שמחיצת סוכה אינה מחיצה, ולכן אם כל מה שהפריד בין הבית לסוכה זה רק מחיצת הסוכה דינו כמפינה לפינה, אמנם במה שסובר התוספות רבינו פרץ שמפינה לפינה צריך דעת לאכול, שם הרמ"א חולק וסובר שאין צריך דעת[קסא], ולכן הביא על הדין שפסק השלחן ערוך שמפינה לפינה לא צריך דעת שהוא הדין גם מבית לסוכה אם רק מחיצת הסוכה מפרידה. אמנם יש אחרונים[קסב] שמכח קושיא זו חלקו על הרמ"א וסברו שמחיצת סוכה היא כמחיצה לכל דבר, ולכן מי שיאכל בבית וישנה מקומו לסוכה יוצא ידי חובת קידוש רק אם היה דעתו לכך מתחילה כפי הדין כשמשנה מקומו מחדר לחדר[קסג].

האליה רבה (סס סק"נ) הוכיח שהתוספות חולקים על תוספות רבינו פרץ, כיון שאילו התוספות היו מודים לסברת תוספות רבינו פרץ שמחיצת סוכה אינה מחיצה ונחשב כשינוי מפינה לפינה, מדוע הוצרכו התוספות להעמיד דברי רב בירושלמי שדעתו לאכול בסוכה הרי אפשר להעמיד בפשיטות שאין מחיצות מפסיקות בין הבית לסוכה ויוצא ידי קידוש גם אם לא היה בדעתו לאכול שם, אלא בהכרח שתוספות סברו שמחיצות סוכה הם כמחיצות לכל דבר. אמנם **הקרבן נתנאל** (פוס ח) **והדרך אניה** (נמוס' סס, נפ"ד ונפ) תירצו, שכיון שבירושלמי הגירסא היא 'מי שסוכתו עריבה וכו' **עולה** ואוכל בסוכתו' משמע שהסוכה היתה בעליית הגג, ולכן תוספות לא יכלו להעמיד שיוצא ידי חובת קידוש מפני שרק מחיצת הסוכה מפסיקה ואינה מחיצה, שהרי הסוכה בעליית הגג ובהכרח שנחשב כשינוי מחדר לחדר, והוצרכו לומר שהיתה דעתו לאכול בסוכה[קסד].

ביאור שיטת רב לגבי קידוש במקום סעודה אם שינה מקומו מבית לבית

לפי המבואר לעיל שרב ושמואל לא נחלקו אם שינה מקומו באותו בית, אלא לדעת שניהם אם היה דעתו מתחילה לאכול שם אינו צריך לחזור ולקדש, ואם לא היה דעתו מתחילה אלא נמלך לאחר הקידוש לאכול במקום אחר, אף שנמצא עדיין באותו בית, צריך לחזור ולקדש, נמצא שמחלוקת רב ושמואל היא רק כאשר שינה מקומו מבית לבית כגון שקידש בבית הכנסת ורוצה לאכול בביתו, רב סובר שיצא ידי חובת קידוש ושמואל סובר שעליו לקדש שוב, אמנם בהכרח שמחלוקתם היא דווקא אם היה דעתו בשעת הקידוש לאכול במקום אחר, אולם אם לא היה דעתו בשעת הקידוש לאכול במקום אחר גם רב מודה שהקידוש לא [אוצר החכמה] שהרי בירושלמי מוכח שאפילו באותו בית לא נחלקו בזה ואם לא היה דעתו לשנות מקומו הקידוש לא יועיל, וכמו שאמרו שרב לא חלק על שמואל בזה, כל שכן אם משנה מקומו מבית לבית שהקידוש אינו מועיל. והוכיחו כן **האחרונים**[קסה] מדברי **הרא"ש** (פ' ה) שכתב שלרב מועיל תנאי אפילו מבית לבית, משמע שדווקא אם היה דעתו לאכול במקום אחר יוצא ידי חובתו. **הקשו** האחרונים[קסו], אם גם רב מודה שמבית לבית אין קידוש אלא במקום סעודה, אלא אם היה בדעתו בשעת הקידוש לאכול בבית אחר, אם כן כיצד הגמרא לקמן (קפ.) מוכיחה שרב הונא סובר כשמואל שאין קידוש אלא במקום סעודה מהמעשה שכבה לו הנר לאחר שקידש והלך לאכול בבית חופתו של בנו וקידש שם שוב קודם האכילה, והרי בשעה שרב הונא קידש בביתו לא היה בדעתו לילך לבית חופת בנו ורק משום שכבה הנר עקר ממקומו והלך לשם, ובמקרה כזה גם רב מודה שאין קידוש אלא במקום סעודה ומניין שרב הונא סובר כשמואל. ומצאנו כמה דרכים באחרונים ליישב קושיא זו:

א. העוד יוסף חי (נמוס' ד"ה ידי קידוש) כתב, **שהרי"ף והרא"ש** לא גרסו את המעשה ברב הונא, אלא גורסים 'ואף רב הונא סבר אין קידוש אלא במקום סעודה'. והיינו שהגמרא ידעה שכך היא דעת רב הונא שאין קידוש אלא במקום סעודה, ולא שהיה לה הוכחה לכך[קסז].

ב. הצל"ח (לקמן קפ. ד"ה ופף) ביאר, שהגמרא לא אומרת שרב הונא סובר כשמואל אלא הגמרא אומרת שסובר אין קידוש אלא במקום סעודה, ואפשר שכוונת הגמרא שסובר כך דווקא בנמלך, ואכן אין ראיה מהמעשה שרב הונא סובר כשמואל ולא כרב, אלא יש ראיה שסבר אין קידוש אלא במקום סעודה, אולם עדיין יתכן שסובר כרב שאמנם לא יוצא בקידוש אם דעתו היתה לאכול באותו מקום שקידש ואכל במקום אחר, אבל אם היה בדעתו לאכול במקום אחר יוצא ידי חובתו[קסח].

ג. עוד כתב הצל"ח, שהקושיא היא רק לפי שיטת הרא"ש שמשמע מדבריו שרב מודה שאין קידוש אלא במקום סעודה אם לא היה דעתו מתחילה לכך, אמנם בשיטת **התוספות** אפשר לומר שמה שכתבו התוספות שלא נחלקו הבבלי והירושלמי הכוונה שלא נחלקו בדעת שמואל, שמה שבסוגייתנו לא יוצאים ידי קידוש אף כשהיה בדעתם לאכול בביתם זה בשינוי מבית לבית, ומה שבירושלמי סבר שלשמואל יועיל דעת זה באותו בית, אבל בדעת רב ודאי חולקים, ולפי הבבלי רב סובר שבכל אופן יוצא ידי חובת קידוש אף שאינו במקום סעודה ואין צריך שיהיה דעתו לכך, ולכן הגמרא הוכיחה מרב הונא שסובר כשמואל.

ד. המנחת נתנאל (לנעל הקרבן נתנאל, נמוס' סס) תירץ, שאף שרב מודה שלא יוצא ידי חובת קידוש אם לא היה בדעתו לאכול בבית אחר זהו דווקא אם קידש על דעת לאכול במקומו ואחר כך נמלך לאכול במקום אחר, כיון שסברת רב היא שאף שלא מצריכים קריאה במקום עונג כדברי שמואל אולם לפחות צריך שהקריאה תהיה לשם עונג[קסט], ולכן אם מקדש על דעת לאכול באותו מקום ואחר כך נמלך ועקר ממקומו בכוונה קודם האכילה מבטל בזה את מה שקידש לשם העונג, אולם אם נאנס ולא יכל לאכול במקומו והוצרך לאכול במקום אחר לא מבטל בזה את מה שקידש לשם עונג, ולכן רב הונא שנאנס ולא יכל לאכול במקומו אזי לשיטת רב יכל לאכול במקום אחר בלי לקדש שנית, וממה שקידש שנית משמע שסבר כשמואל.

ה. הרש"ש (נמוס' סס) תירץ, שכך היה דרכם שהיו מתחילים את הסעודה בבית ואחר כך הולכים לגמור סעודתם בבית החתן[קע], ואף רב הונא היה דעתו לילך לגמור אכילתו בבית חופתו של בנו, אלא שכבה לו הנר עוד קודם שהתחיל באכילה, ולכן גם לפי הירושלמי יש ראיה, שהרי רב הונא קידש שוב אף שהיה דעתו מתחילה לאכול בבית בנו, ומשמע שרב הונא סובר כשמואל שאף אם דעתו לאכול בבית אחר לא יוצא ידי חובת קידוש[קעא].

ו. אולם החזון איש (פוס סי' קכד נמוס' ד"ה ידי קידוש) הוכיח מקושיא זו שרב עצמו ודאי סובר שיוצאים ידי חובת קידוש בכל אופן, ואפילו היכן שלא היה בדעתו מתחילה לאכול במקום אחר ורק אחר הקידוש נמלך סובר רב שיצא ידי חובת קידוש, ולכן הוכיחה הגמרא מרב הונא שנמלך לאכול במקום אחר וקידש שם קודם אכילתו שסובר כשמואל, שהרי לשיטת רב לא צריך לקדש שנית אפילו בנמלך. וביאר, שמה שאמרו בירושלמי שרב ושמואל לא נחלקו הכוונה שאין הכרח שהדין שרב אמר שאפשר לקדש בבית ולאכול בסוכה אינו כדין ששמואל אמר שהמקדש בבית אחד אינו יכול לאכול בבית אחר, שהרי רב דיבר שהמקדש דעתו לאכול בסוכה ושמואל דיבר שנמלך אחר כך לאכול בבית אחר, כדמוכח מדבריהם, אולם רב ושמואל עצמם ודאי שנחלקו, ורב סובר שיצא ידי חובת קידוש גם אם שינה מקומו מבית לבית[קעב] וגם אם רק לאחר הקידוש נמלך לאכול במקום אחר [וכפי שנתבאר], ושמואל סובר שלא יצא ידי חובת קידוש גם אם מתחילה היתה דעתו לאכול בבית אחר, שהרי גם בקידוש של בית הכנסת לא יוצאים לדעת שמואל הגם שדעתם לאכול בביתם[קעג].

האם יש הוכחה מהירושלמי מה היא דעת רב כששינה מקומו מבית לבית

הקשה המהרש"א (נמוס' ד"ה ידי קידוש, נפ"ד), אם רב סובר שיש קידוש שלא במקום סעודה רק כאשר דעתו לאכול במקום אחר א"כ מדוע בירושלמי רב מדבר דווקא בסוכתו עריבה וכו' שזהו אופן שמשנה מקום באותו בית, הרי כשדעתו לאכול במקום אחר מבואר בסוגייתנו שרב סובר שאפילו מבית לבית הקידוש יועיל, וכאותם אנשים שקידשו בבית הכנסת על דעת לאכול בביתם, והיה צריך הירושלמי לומר את דינו של רב גם כששינה מקומו מבית לבית[קעד], ולכאורה משמע שהבבלי והירושלמי נחלקו בדעת רב האם יועיל קידוש כשמשנה מקומו מבית לבית. ומצינו **באחרונים** כמה תירוצים בזה:

א. תירצו **הלשון לימודים** (פי' קמו ד"ה ממנס) **והאור חדש** (נמוס' סס, נפ"ד), שהירושלמי נקט את הדין דווקא בשינה מקומו באותו בית כדי לחדש שאפילו באותו בית כל מה שמועיל קידוש שלא במקום סעודה זה רק אם היה בדעתו לאכול במקום אחר, אולם אם לא היה בדעתו לאכול במקום אחר גם רב סובר שצריך לקדש במקום הסעודה.

ב. עוד תירץ הלשון לימודים, שהירושלמי דיבר בשינה מקומו באותו בית כיון שרצה לדבר באופן שייצא המקדש ידי חובה גם בברכת הגפן של הקידוש, וזה דווקא אם שינה מקומו באותו בית.

ג. הנר דוד (נמוס' סס, נפ"ד) תירץ, שהירושלמי נקט 'סוכתו עריבה' כי בדרך כלל אין דרכם של אנשים ללכת אחר הקידוש לבית אחר, ובסוכתו עריבה זה אופן מצוי שאדם ישנה מקומו לאחר קידוש, לכן דיבר הירושלמי במי שסוכתו עריבה, אבל באמת יהיה אותו דין גם במי ששינה מקומו מבית לבית.

לבית אין זה שינוי מקום]. אמנם המאמר מרדכי (סס פק"נ) הקשה, שהרי הרמ"א עצמו בדרכי משה כתב שמקור דבריו הם מהתוספות רבינו פרץ, ושם הרי מדובר ביום טוב אחרון שאין חיוב לאכול בסוכה. **קסד. וכתב** הקרבן נתנאל, שתוספות רבינו פרץ לא גרס בירושלמי 'עולה ואוכל בסוכתו'. **קסה. צל"ח** (לקמן קפ. ד"ה ופף), שמן רוקח (ד"ה מוסקן) ורש"ש (נמוס' ד"ה ידי קידוש). **קסו. לשון** לימודים (פי' קמו ד"ה ומו), מנחת נתנאל (לנעל הקרבן נתנאל, נמוס' ד"ה ידי קידוש), עוד יוסף חי (נמוס' סס), נר דוד (נמוס' סס, נפ"ד), צל"ח, שמן רוקח ורש"ש (סס). **קסז. וכעין** זה ביאר הנר דוד (נמוס' סס, נפ"ד), אמנם סיים דבריו שזהו דוחק וצריך עיון. **קסח. אולם** הקשה, שהרי התוספות והרא"ש כתבו שהלכה כשמואל משום שהאמוראים לקמן סוברים כמותו, והתוספות אף כתבו במפורש שרב הונא ורבה ואביי סוברים כשמואל. ולכן כתב, שאכן לשיטת התוספות אין לתרץ כך [אלא יתרצו כפי שביאר הצל"ח בסמוך], אמנם הרא"ש לא כתב מפורש מי הם האמוראים שסברו כשמואל ואפשר שכוונתו רק לרבה ואביי. **קסט. והיינו** שצריכים לקדש על מנת לאכול אולם לא צריך לאכול במקום הקידוש, וכעין זה כתב החתם סופר (נמוס' ד"ה ידי יין) בדעת התוספות רבינו פרץ. וראה במחנה דן (נמוס' סס) שהביא ראיות מהגמרא ומהתוספות שלשיטת הבבלי אין צריך כלל סעודה. **קע. לכאורה** זה שלא כדברי הנר דוד המובאים להלן שאין דרך אנשים לשנות מקומם מבית לבית אלא רק בכגון שסוכתו עריבה עליו [ואכן הנר דוד תירץ כאן תירוץ אחר]. **קעא. וראה** בשו"ת ר' עזריאל הילדסהיימר (על מהע"ז ומו"מ, סי' רז מ"ג) שתירץ קושיא זו. **קעב. שהרי** רב אומר שיוצאים ידי חובת קידוש בקידוש של בית הכנסת הגם שהולכים לאכול בביתם. **קעג. אמנם** אם שינה מקומו באותו בית והיתה דעתו לכך מתחילה, שמואל מודה שיצא ידי חובת קידוש וכפי שאמרו בירושלמי והבבלי, הרי שלא חולק. וראה בספר דרך אניה (נמוס' ד"ה ידי קידוש, נפ"ד ממר) שביאר, שודאי רב ושמואל נחלקו ודברי רב בירושלמי נאמרו לפרש דינו של שמואל שם לשיטתו של שמואל, אך הוא עצמו ודאי חולק, והכריח זאת מכח קושיית המהרש"א המובאת בסמוך מדוע רב לא דיבר בשינה מקומו מבית לבית, ולכן כתב, שאכן הכריח שרב בא לפרש דינו של שמואל שאמר שנמלך לא יוצא ידי חובתו שזהו בסוכה שמשנה מקומו באותו בית ואז לא יוצא דווקא אם נמלך, אולם אם היה בדעתו לאכול בסוכה יוצא ידי חובת קידוש אף שאינו במקום הסעודה [וראה שם שהאריך הרבה בביאור כל הענין]. **קעד. ולדברי** הדרך אניה מובן כיון שרב בירושלמי מדבר לשיטת שמואל לכן דיבר דווקא באותו בית, וכפי שנתבאר בהערה הקודמת.

ד. **בהוראת שעה** (נמוס' שם) תירץ, שהירושלמי נקט את הדין במי שסוכתו עריבה כדי להשמיע לנו חידוש בהלכות סוכה, שהיה מקום לומר שכיון שהסוכה בתוך הבית אם יקדש בבית ויאכל בסוכה בליל שמיני עצרת עדיין יעבור בבל תוסיף, ובא הירושלמי להשמיע שכיון שקידש בבית יש בזה היכר אפילו שהסוכה בתוך הבית ולא עובר בבל תוסיף, אמנם לענין הלכות קידוש גם אם שינה מקומו מבית לבית יוצא ידי חובתו.

ה. **בספר ישוב הדעת** (להגרמ"ק, נמוס' שם) ביאר, שכיון שהסוכה לפעמים נמצאת בחצר וכשיוצא לסוכה משנה מקומו מבית לבית, לכן הירושלמי דיבר בסוכה שכלול בזה שני האופנים גם אם שינה מקומו באותו בית וגם מבית לבית[קעה].

ביאור דברי רב נטרונאי גאון שיש רפואה בקידוש שבבית הכנסת

שם. רב נטרונאי גאון[קעו] ביאר, שמקדשים בבית הכנסת הגם שאין אורחים והגם שאין קידוש אלא במקום סעודה, והטעם מפני שהטעמת יין קידוש של שבת היא רפואה, ומה שכל הציבור טועמים אין זה משום שמי שרוצה לצאת ידי חובה בקידוש צריך לטעום מהיין, אלא בשביל לצאת ידי חובה די בשמיעה בלבד[קעז], ומה שמטעים לציבור זה משום רפואה שיתנו על עיניהם[קעח], שהרי הגמרא בברכות (מג:) אומרת שפסיעה גסה ממעטת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם אולם יכול להחזירו 'בקידושא דבי שמשי', וכיון שיש אנשים שאין להם יין ומקדשים בבית על הפת, לכן מקדשים בבית הכנסת שיזכו גם הם לרפואה[קעט].

התוספות (ד"ה ידי קידוש) הביאו בשם **האבי העזרי** (רלפני"ה מ"ב פסחים סי' תקטו), וכן הקשה **האור זרוע** (הל' ערב שבת סי' כ), שאפשר לקיים את הרפואה בקידוש שבבית ובשביל זה לא צריכים לקדש בבית הכנסת[קפ]. אמנם כתב הב"ח (סי' רסט סק"ג), שלפי דברי רב נטרונאי שלפנינו אכן משמע שגם בקידוש שבבית יש רפואה, אלא שכתב שמקדשים בבית הכנסת לצורך מי שאין לו יין ומקדש בביתו על הפת.

הקשו הראשונים[קפא], שהגמרא אומרת שהקידוש הוא בשביל להוציא את האורחים ידי חובתם, ואם הקידוש הוא משום רפואה הגמרא היתה צריכה לומר זאת[קפב]. עוד הקשו **הרשב"א** (שו"ת, מ"מ סי' שכג) **והטור** (סי' רסט), כיצד יכולים לטעום מהקידוש והרי אינו במקום סעודה ולא יוצאים בו ידי חובה, נמצא ששותים קודם קידוש. **והריב"ש** (שו"ת, סי' מ) הקשה, שאין הרפואה סיבה לקידוש, אלא אם מקדשים כהלכה יש בקידוש סגולה לרפואה, וכיון שהקידוש אינו במקום סעודה הברכה לבטלה ואין כאן שום רפואה.

הרשב"א (שם) ביאר, שהדין של קידוש במקום סעודה הוא מדרבנן, שמן התורה חייבים בקידוש, ורבנן תיקנו לאומרו במקום סעודה, אולם לצורך האורחים ולצורך התועלת לרפואה רבנן לא הצריכו שיהיה במקום סעודה.

הב"ח (שם) תירץ, שאין כוונת רב נטרונאי גאון לומר שתיקנו תקנה מיוחדת לקדש בבית הכנסת משום רפואה, שהרי אפשר לעשות את הרפואה בבית, ובשביל יחידים שאין להם יין אין להטריח את הציבור לקדש בבית הכנסת, אלא ודאי תחילת התקנה היתה בשביל אורחים כדברי הגמרא, וכיון שקידשו בשביל האורחים היו נוהגים כולם לטעום מהיין ולתת על עיניהם בשביל רפואה, ובא רב נטרונאי לומר שמקדשים בבית הכנסת ומחזיקים במנהג הראשון אף שעכשיו אין אורחים והקידוש אינו במקום סעודה משום שכבר נהגו לטעום בשביל רפואה, ובהכרח שטעימת הציבור היא בשביל רפואה, שהרי בשביל לצאת ידי חובה אין צורך שיטעמו כולם אלא די בשמיעה. וביאר הב"ח בשני דרכים מדוע אין כאן ברכה לבטלה הרי הקידוש אינו במקום סעודה, או **שרב נטרונאי סובר כרבינו יונה** (הו"ד נרמ"ח סי' ה) שיוצאים כל הציבור בקידוש ידי חובה מן התורה, או משום שסבר שהמקדש צריך לשתות רביעית ובזה נחשב לו כסעודה[קפג], ורק הוקשה לו אם אין אורחים למה בכלל צריכים לקדש בבית הכנסת, שיבטלו את המנהג וכל אחד יקדש בביתו, ועל זה תירץ שהחזיקו במנהג כדי שיהיה רפואה גם למי שאין לו יין בביתו.

הט"ז (שם סק"ח) ביאר, שלשיטת רב נטרונאי גאון כל עיקר דין קידוש במקום סעודה הוא מטעם רפואה, שחכמים תיקנו לאכול מיד אחר הקידוש משום שיש בסעודה שמיד אחרי הקידוש רפואה, נמצא שבשביל הקידוש עצמו אין צורך בסעודה אלא רק משום רפואה, ובקידוש שבבית הכנסת לא היו כל הציבור שותים אלא רק אחד היה שותה או שהיו נותנים לתינוק וכל הציבור נתנו על עיניהם לרפואה, ובביתם היו טועמים מיד אחר הקידוש בשביל הרפואה, ומה שנתנו על עיניהם בבית הכנסת אף שאחר כך היו מקדשים בביתם והיה להם את הרפואה על ידי טעימה, זה בשביל אלו שאין להם יין ולא יזכו לרפואה שבקידוש בביתם, ולכן תיקנו לקדש בבית הכנסת שיש בזה גם מצות קידוש וגם רפואה בנתינה על העינים[קפד].

קא.

טעם הדין שאין קידוש אלא במקום סעודה

אף ידי קידוש לא יצאו. כתבו הרשב"ם והתוספות (ד"ה שקף)[א], שדין זה נלמד מהפסוק (ישעיה נח יג) 'וקראת לשבת עונג', ודורשים מהפסוק, שבמקום שקוראים לשבת, דהיינו שאומרים את הקידוש שהוא הקריאה לשבת, שם יהיה העונג דהיינו הסעודה[ב]. עוד פירש הרשב"ם, שדין זה נלמד מסברא, שכיון שתיקנו לומר את הקידוש על היין, מסתבר שתיקנו לומר אותו על היין שבשעת הסעודה, שהוא יין חשוב. **ובתוספות חכמי אנגליה** (ד"ה שקף) פירשו, שהוצרך הרשב"ם לפרש גם מסברא, מפני שעל הדרשה מהפסוק אפשר לדחות, שלא לומדים דברי תורה מדברי קבלה, ואין ללמוד מפסוק בנביאים הלכה לדברי תורה[ג].

הפרי מגדים (שו"ת סי' רעג מט"ז סק"ח) כתב נפקא מינה בין שני הביאורים, במי שמקדש על הפת. שאם לומדים מהפסוק, גם מי שמקדש על הפת צריך לקדש במקום הסעודה, שהרי זו הלכה בקידוש. אולם אם למדים מסברא, הסברא היא דווקא ביין, אולם כשמקדש על הפת אין צריך לקדש במקום סעודה [ויש לה חשיבות גם שלא במקום סעודה]. **והחתם סופר** (ד"ה ומשלש) כתב נפקא מינה אחרת, שאם למדים מהפסוק, אפשר לומר שגם אם קידש והלך ממקום למקום באותו בית, עדיין העונג במקום קריאה. אולם אם למדים מסברא שיין שבמקום הסעודה חשוב, זהו דווקא היין שבאותו מקום ממש של הסעודה יש לו חשיבות.

הט"ז (שם סי' רסט סק"ח) ביאר בשיטת רב נטרונאי גאון טעם אחר לקידוש במקום סעודה, שהיתה קבלה בידו שיש בטעימה שלאחר הקידוש רפואה, ולכן תיקנו חכמים שתהיה הסעודה מיד אחר הקידוש, והיינו שמצד הקידוש עצמו לא צריך טעימה, ויוצא ידי חובה גם בלי טעימה, ורק משום הרפואה חכמים הצריכו להסמיך את הסעודה לקידוש.

קעה. ולעיל הבאנו בזה מחלוקת ראשונים אם הסוכה בבית או לא, ולכאורה מקושיית המהרש"א מוכח שהסוכה היתה בבית, אך אם כוונת המהרש"א במה שכתב 'ויש ליישב' לתירוץ זה, אם כן אין הכרח מדבריו. **קעו. הביאו** דבריו תשובות הגאונים (ליק, סי' נב), סדר רב עמרם (סדר שבתות), המנהיג (הל' שבת שבת סי' יג עמ' קמד), **אור זרוע** (הל' ערב שבת סי' כ), **הרשב"א** (שו"ת, מ"מ סי' שכג), **כל בו** (סוף סי' לח) וטור (שו"ת סי' רסט). **קעז. וכמו** שכתבו הרשב"ם והתוספות לעיל בסמוך (ד"ה ידי קידוש) שמה שהגמרא אומרת (להלן קה:) שהמקדש צריך שיטעום די אפילו בטעימת אחד מהם ולא צריכים כולם לטעום. **קעח. תחילה** כתב שהטעימה היא הרפואה, ואחר כך כתב שהנתינה על העינים היא הרפואה, הבית יוסף (סי' רסט ד"ה ומ"ש ומה) ביאר, שודאי הנתינה היא הרפואה אלא שעל ידי הטעימה היו נותנים על עיניהם. וביאר בעוד אופן, שמה שכתב טעימה אין הכוונה טעימה בפה, אלא לנתינה על העינים קרא טעימה. ואחר כך הביא בשם מהר"י אבוהב שפירש שהרפואה נעשית מיד כשמקדש השליח ציבור בבית הכנסת, ואין צריכים לא לטעום ולא לתת על עיניהם, אלא שהיו עושים זאת על הצד היותר טוב. ועוד פירש, שהרפואה נעשית על ידי הנתינה, אלא שצריכים את הטעימה כדי להחשיב את הכוס לכוס של קידוש, וזו כוונתו שאמר שהטעמת היין היא רפואה. אכן הב"ח (שם ס"ג) למד שבשביל הרפואה צריך את שני הדברים, גם לטעום וגם לתת על העינים. אמנם רב האי גאון כתב בתשובה (ליק, סי' נד) [הובא בשמו גם בספר העיתים (סי' קמ)], שלא שמענו שיש מי שמשים כוס של קידוש על עיניו, וודאי הרפואה בשתיה. **קעט. ובספר** העיתים (סוף סי' קמ) הקשה מניין לומר שדווקא בקידוש על היין, הרי הגמרא אומרת 'בקידושא דבי שמשי' ומשמע שבכל קידוש בין ביין ובין בפת יש רפואה בטעימה. התוספות (ד"ה ידי קידוש) לא הביאו דברי רב נטרונאי כפי שהובא כאן, אלא רק כתבו בשמו שבקידוש שבבית הכנסת נותנים על העינים לרפואה. והחתם סופר (ד"ה ידי קידוש) כתב, שאין זה טעם לקידוש שבבית הכנסת אלא שמפני שבבית הכנסת מצויים אורחים, ואצל האורחים שהולכים ממקום למקום מצוי שיפסעו פסיעה גסה, לכן כתבו התוספות שיש להם יותר להזהר לתת על העינים כדי להחזיר את מאור העינים. **קפ. האברהם** יגל (נמוס' ד"ה ידי קידוש, נפ"ד ומיהו) ביאר, שהתוספות הביאו את האבי העזרי משום שהוקשה להם לדברי רב נטרונאי גאון מה קושיית הגמרא על שמואל מדוע מקדשים בבית הכנסת, הרי יש צורך לקדש בשביל הרפואה, ולכן הביאו את האבי העזרי שיש רפואה גם בקידוש שבבית.

קפא. אור זרוע (הל' ערב שבת סי' כ), טור (סי' רסט), ריב"ש (שו"ת סי' מ). **קפב. וביאר** האור זרוע (שם) בשם ה"ר יעקב מקורביל, שהגמרא ידעה שטעם הקידוש גם משום רפואה אולם הקשתה ממה שעושים את הקידוש בשביל להוציא ידי חובה שהרי מטעימים ממנו לקטן, ועל זה תירצה להוציא אורחים ידי חובתם. ובתורת רפאל (הל' שבת סי' י ד"ה ודע) תירץ, ששמואל לשיטתו שסובר לקמן (קה:) שביום טוב שחל במוצאי שבת סדר הקידוש הוא ינה"ק, והיינו שהבדלה קודם קידוש, והטעם משום שקודם מלווים את המלך ואחר כך מקבלים פני השר, נמצא לפי"ז שההבדלה היא העיקר, וכיון שהדין הוא שלא מבדילין על הפת, לכן הקידוש הזה חייב להיעשות על יין, וא"כ אפשר לבאר שעדיף לתרץ לשמואל שמקדשים בבית הכנסת בשביל האורחים, כי אם נאמר שמקדשים משום רפואה למי שאין לו יין ומקדש על הפת יהיה קשה מדוע ביום טוב שחל במוצאי שבת מקדשים בבית הכנסת הרי לכולם יש יין כי אי אפשר לקדש על הפת. **קפג. כשיטת** הגאונים, הובאו בטור ובשלחן ערוך (סי' רעג ס"ה). **קפד. ראה** באליה רבה (סי' רסט סק"ח) שהקשה על הט"ז מלשון רב נטרונאי גאון. **א. וכן** כתבו בסדר רב עמרם גאון (סדר שבתות ד"ה וכשמקדימין) ובבה"ג (הל' קידוש והבדלה), וכן כתבו כל הראשונים. **ב. יש** ראשונים [מחזור ויטרי (סי' קי, והבדלה מדשבה הל' קידוש ופעודה ס"י), המנהיג (הל' שבת סי' יג, עמ' קמב), אבודרהם (דיני קידוש ד"ה ומקור)] שהביאו דרשה זו בשם הירושלמי, אולם לא נמצא כן בירושלמי שלפנינו. ובדקדוקי סופרים (סוס ר) הביא גירסא מכתב יד, שגורסים את הדרשה בגמרא, 'אין קידוש אלא במקום סעודה, דכתיב וקראת לשבת עונג, במקום קריאה שם יהא עונג', וכן משמע שהיתה גירסת הרי"ף והרא"ש (סי' ה). **ג. ולכאורה** משמע, שלפירוש זה קידוש במקום סעודה הוא דין מן התורה, אולם בספר מחנה דן (נרשב"ם שם) כתב, שאם לומדים מסברא, בהכרח שקידוש במקום סעודה הוא מדרבנן ולא מן התורה, שהרי כל הסברא היא משום שנתקן קידוש על היין, ולומר את הקידוש על היין זה ודאי תקנת חכמים. אלא שהתוספות חכמי אנגליה להלן (קו. ד"ה זוכרהו) סברו, שגם לומר את הקידוש על היין הוא מדאורייתא, ורק מה שצריך לטעום הוא מדרבנן, ולפי זה אפשר לומר שהסברא היא בדין התורה, שאם חייבה התורה לומר את הקידוש על היין, מסתבר שצריך לומר אותו על היין שבמקום הסעודה, ואם כן תוספות חכמי אנגליה לשיטתם, יכולים לסבור שקידוש במקום סעודה הוא מדאורייתא.

האם קידוש במקום סעודה מדאורייתא או מדרבנן

שם. הרא"ש (סוף פ' ה) הביא בשם רבינו יונה, שדין קידוש במקום סעודה הוא מדרבנן, והסמיכו דין זה על הפסוק 'וקראת לשבת עונג', אולם מדאורייתא יוצא ידי חובה גם אם קידש שלא במקום סעודה. והרא"ש הקשה על דבריו, שלשון הגמרא 'אין קידוש אלא במקום סעודה', משמע שאין קידוש כלל אם לא קידש[א] סעודה[ב], וכן מדברי רבה לתלמידיו, שלא יוצאים בקידוש שלו כיון שאינו במקום סעודה, משמע שלא יוצאים כלל. ועוד, שאם מדאורייתא יוצא ידי קידוש גם שלא במקום סעודה, מה הגמרא מקשה על שמואל מדוע מקדשים בבית הכנסת, הרי אפשר לומר, שמקדשים כדי להוציא ידי חובת קידוש לפחות מדאורייתא, את מי שאינו בקי לקדש בעצמו ולא יקדש בביתו. אלא משמע שבקידוש שבבית הכנסת אין יוצאים כלל, ואפילו מדאורייתא, מפני שאינו במקום סעודה.

המנחת חינוך (מצוה לג אות יט) תמה על הרא"ש, שהרי עיקר הקידוש מדאורייתא הוא לקדש בפה[ג], ולא מצאנו שום פוסק שיאמר שלא יוצא ידי קידוש דאורייתא אם קידש רק בפה, וכל שכן בנידון כאן שקידש על הכוס אלא שלא קידש במקום הסעודה, ודאי שיוצא ידי חובת קידוש מדאורייתא. ומה שרבה אמר לתלמידיו שלא יוצאים ידי חובה, הכוונה שלא יוצאים ידי חובת תקנת חכמים לקדש על הכוס, משום שאינו במקום סעודה, וצריכים לקדש פעם שניה. **ובפירוש עיתים לבינה** (על ספר העיתים, סי' קמג אות מג) הביא ברייתא בתורת כהנים (נחקותי פ"ג), שדורשת מהפסוק (שמות כ ז) 'זכור את יום השבת', שתהא שונה בפיך[ד], ומשמע שכל המצוה מדאורייתא היא לומר את הקידוש בפה, ולכן הכריח שודאי אין דעת הרא"ש שמדאורייתא צריכים קידוש במקום סעודה, אלא הרא"ש סובר שרבנן תיקנו שקידוש במקום סעודה יהיה לעיכובא, שאפילו מדאורייתא לא יוצא ידי חובתו[ז].

ואף באמרי יושר (שו"ת, ח"ג סי' רנ) דחה, שודאי אין דעת הרא"ש שדין קידוש במקום סעודה הוא מן התורה, וביאר קושיית הרא"ש, שמשמעות הגמרא שאין שום תועלת בקידוש שלא במקום סעודה, שלא כדברי רבינו יונה שיש בזה תועלת לצאת מדאורייתא, והטעם שאין בזה תועלת, משום שמדאורייתא כבר יוצא בתפילה, וכעת כל חיובו הוא מדרבנן, ורבנן חייבו לקדש במקום סעודה[ח], ואם מקדש שלא במקום סעודה לא הועיל בזה כלום, לא לדאורייתא שכבר יצא, ולא לדרבנן כי לא יוצא בזה[ט].

אמנם הצל"ח (בעיל ק: בשום' ד"ה ידי קידוש) כתב, שלשיטת הלומדים את דין קידוש במקום סעודה מהפסוק 'וקראת לשבת עונג', לא יוצאים ידי חובת קידוש בתפילה, שהרי אף שאומר בפה 'ויכולו' ומקדש את השבת בדברים, אין זה מקום סעודה, ומשמע שגם אם יכול לקדש בפה מן התורה, צריך שהקידוש בפה יהיה במקום סעודה, כדי שיצא ידי חובת קידוש[י].

תירוצי האחרונים על קושייתו השניה של הרא"ש

בדברי האחרונים מצאנו כמה דרכים לתרץ קושייתו השניה של **הרא"ש** מקושיית הגמרא על שמואל:

א. במשיב נפש (ד"ה ונראין"ם) תירץ, שאפשר לבאר קושיית הגמרא לשמואל, כפי שביארה הרא"ש עצמו ליישב את סוגייתנו שלא תחלוק על הירושלמי (נרכות פ"ו ה"ו), שאם דעתו לאכול בביתו יוצא ידי חובת קידוש, שביאר הרא"ש, שהגמרא מקשה לשמואל מדוע מקדשים בבית הכנסת, הרי אף שהקידוש יועיל לאלו שדעתם לאכול בביתם, יש לחשוש שהרואים לא ידעו שמקדשים בשביל אלו שדעתם לאכול בביתם, כי הרי כולם מקדשים שוב בבית, ויטעו לומר שיש קידוש שלא במקום סעודה, ואף כאן לשיטת רבינו יונה נבאר, שאף שיוצאים ידי חובה מדאורייתא, אולם יש לחשוש שהרואים יטעו בדבריא.

ב. הב"ח (או"ח סי' רסט ס"ק ס) ביאר שיטת רבינו יונה, שודאי לא נהגו לקדש בבית הכנסת בשביל להוציא את מי שאינו בקי מדאורייתא, שהרי מי שאינו בקי צריך להשתדל שיקדשו לו בביתו כדי שיקדש במקום סעודה, אלא נהגו לקדש בשביל אורחים, כמו שמוכח בגמרא, ולאחר שהיו מקדשים בשביל אורחים, נהגו אלו שאינם יודעים לקדש לצאת בקידוש זה מן התורה, וכבר לא היו טורחים שיקדשו להם בביתם במקום הסעודה, וכיון שכבר השתרש בידם המנהג לסמוך על הקידוש שבבית הכנסת ולא לקדש בביתם, לכן אם לא היו מקדשים להם בבית הכנסת היו מפסידים לגמרי את הקידוש אפילו מדאורייתא, ולכן לא ביטלו את המנהג של קידוש בבית הכנסת, הגם שכבר אין אורחים, כדי שיצאו ידי חובתם לפחות מן התורהיב.

ג. עוד ביארו האחרונים[יג], שאין לתרץ שמקדשים בבית הכנסת כדי להוציא את מי שאינו בקי ידי חובת קידוש מדאורייתא, מפני שכבר יצאו ידי חובת קידוש באמירת 'ויכולו' בתפילת עמידה של ערבית, וכעת חיובם רק מדרבנן[יד], וכיון שאין הקידוש בבית הכנסת במקום הסעודה, לא יוצאים בו מדרבנן, ולכן מקשה הגמרא לשמואל מדוע מקדשים בבית הכנסט[טו]. **ובשמן רוקח** (ד"ה ולכן) יישב בזה גם קושיית הרא"ש הראשונה, שכיון שיצאו ידי חובת קידוש בתפילה, כל החיוב שנשאר הוא רק חובת הקידוש מדרבנן, ועל זה אמר שמואל ש'אין קידוש אלא במקום סעודה', שהמשמעות שלא יצאו כלל, דהיינו שלא יצאו כלל ידי החיוב שנשאר עליהם, וכן רבה אמר לתלמידיו שלא יוצאים בזה ידי החיוב שיש להם, שהוא החיוב מדרבנן לקדש על הכוס במקום סעודה.

ד. עוד תירצו האחרונים[טז], ששאלת הגמרא היתה, לשמואל שאין קידוש אלא במקום סעודה, הגם שצריכים לקדש בשביל אלו שאינם יודעים לקדש, וכל שכן שאינם יודעים להתפלל, וצריכים לצאת ידי קידוש מדאורייתא, אולם מדוע תיקנו לקדש בשבילם על הכוס בבית הכנסת, הרי בשביל שיצאו מדאורייתא די בזה שיקדשו בפה, ואין תועלת במה שמקדשים על הכוס, שהרי צריך שיהיה במקום סעודה ומדרבנן לא יצאו ידי חובתם[יז]. ועל זה תירצה הגמרא, שמקדשים על הכוס בשביל האורחים שגם אוכלים בבית הכנסת, ויוצאים בזה גם ידי קידוש על הכוס.

כמו מי נפסקה הלכה במחלוקת אם צריך קידוש במקום סעודה

שם. הראשונים[יח] פסקו בסוגייתנו שהלכה כשמואל, שאין קידוש אלא במקום סעודה, ואף שהכלל הוא שבכל מחלוקת של רב ושמואל, הלכה כרב

ד. **בפירוש עיתים לבינה** (על ספר העיתים, סי' קמג אות מג) הביא על זה את הגמרא בזבחים (מז:), שמוכיחה ממה ששנינו במשנה שהפסח אינו נאכל 'אלא' עד חצות, כשיטת רבי אלעזר בן עזריה, שזמן אכילת הפסח מדאורייתא הוא עד חצות, והביאור הוא שאם כתוב 'אלא', משמע שאפילו בדיעבד אין טעם שיאכל אחר חצות, והיינו רק אם הזמן מדאורייתא, אולם אם מדרבנן אמרו עד חצות, ודאי שבדיעבד צריך לאכול אחר חצות כדי לצאת ידי חובה מדאורייתא. אולם באמרי יושר (שו"ת, ח"ג סי' רנ) דחה, שהרי יש הרבה מקומות בש"ס שכתוב 'אלא' אף בחיובים מדרבנן, ואף בדברים שודאי אינם לעיכובא, ושם בגמרא אין הדיוק מכח ה'אלא' בלבד, אלא ממה שהמשנה מדמה דין זה לשאר הדינים שנאמרו שם, שאינו נאכל 'אלא' למנויו, ואינו נאכל 'אלא' צלי, שדינים אלו ודאי מדאורייתא ומעכבים [ואף העיתים לבינה עצמו פקפק בפירושו מחמת דחיות אלו, עיי"ש בדבריו]. ה. **כפי** שפסק הרמב"ם (שגגות פכ"ט ה"ח), 'מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר (שמות כ ח) 'זכור את יום השבת לקדשו' וכו'. ו. **וכן** דרשה שם הברייתא לגבי שאר מצוות זכירה [מעשה מרים, מעשה בני ישראל במדבר, עמלק]. ז. **וכמו** שמצאנו בתוספות בסוכה (ג. ד"ה דממר), שמשום גזירה מדרבנן אמרו לו שלא קיים מצות סוכה אפילו מדאורייתא. וכן משמע שלמד הפרי מגדים (או"ח סי' רסט משב"ז סק"ח) בדעת הרא"ש. ח. **והביא** כן מהמגן אברהם (סי' רעח סק"ח), וכתב, שבודאי המגן אברהם ידע דברי הרא"ש שחולק על רבינו יונה, אלא בודאי שכל כוונת הרא"ש היא כמבואר. ט. **וכתב**, שאין צורך לבאר בדברי הרא"ש, שרבנן תיקנו שלא יצא אפילו מדאורייתא, אם לא יקדש במקום סעודה [וכפי שפירשו הפרי מגדים והעיתים לבינה]. י. **וראה** באשל אברהם (מיימארק, פירוש הטושרים ד"ה ואף) שהסתפק בזה, אם דעת הרא"ש שאין קידוש אלא במקום סעודה מדאורייתא, או שמדרבנן, וקבעו שלא קיים המצוה גם מדאורייתא. יא. **ומה** שהרא"ש עצמו לא יישב כך, והקשה על שיטת רבינו יונה, ביאר המשיב נפש, שסבר הרא"ש שכאן אין לבאר כך, משום שבאמת יוצא ידי חובה מדאורייתא שלא במקום סעודה, ואין זה מכשול גדול כל כך. יב. **הב"ח** לשיטתו (שם), שביאר שקידוש בבית הכנסת הוא מטעם מנהג, וכעין זה ביאר בפירוש עיתים לבינה (שם), אלא שביאר שזהו מצד תקנה ומטעם אחר, שהגמרא לא יכלה לומר שתיקנו לקדש בבית הכנסת, כדי להוציא לפחות מדאורייתא את מי שאינו בקי לקדש בעצמו, כיון שלא מצאנו בשום מקום דבר כזה, שחכמים יתקנו תקנה מיוחדת שתכליתה היא שיקיימו את המצוה רק מדאורייתא, ולא תתקיים המצוה כפי שחכמים תיקנו לקיימה, ורק לאחר שתיקנו משום האורחים, כמו שמתרצת הגמרא, אז ודאי יש בזה גם תועלת שמי שאינו בקי יוכל לצאת בקידוש זה לפחות מדאורייתא. ומצאנו כעין דבריו בשו"ת חלקת יעקב (או"ח, סי' פא אות ג), והביא שם עוד כמה מקומות, שלא מתקנים תקנה מיוחדת לצורך ענין מסוים, אולם אחר שתיקנו לצורך אחר, מתקנים גם לצורך אותו ענין. יג. **הגהות** רעק"א (שם סי' רעח סק"ב), שמן רוקח (ד"ה ולכן), משיב נפש (ד"ה ונראין"ם). יד. **אמנם** בעיתים לבינה (שם) כתב, שמי שאינו יודע לקדש כל שכן שאינו יודע להתפלל, ואם כן לפי"ז עדיין צריכים את הקידוש בבית הכנסת, להוציא מדאורייתא את אלו שאינם יודעים לקדש ולהתפלל. אמנם בהגהות רעק"א (שם סי' רעח סק"ב) כתב, שאין צריך בדווקא להתפלל, אלא אפילו אם רק אמר 'שבתא טבא' יוצא ידי חובתו מדאורייתא [ובשו"ת אמרי יושר (מ"ח סוף סי' רכ) הביא כדבריו מתשובת הרשב"א (מ"ד סי' רלה)]. ובמשיב נפש (ד"ה ונראין"ם) כתב, שגם מי שאינו בקי יוצא ידי חובה במה ששמע מהשליח ציבור את ברכת מעין שבע. אמנם בשו"ת שרידי אש (מ"ח סי' כח) כתב, שאנשים אינם מתכוונים לצאת ידי חובת קידוש בתפילה, ואף אינם יודעים שיוצאים בתפילה ידי קידוש, וגם השליח ציבור אינו מכוין בברכת מעין שבע להוציא את הציבור ידי חובת קידוש. ועיין בתורת רפאל (או"ח הל' שבת סי' י) שהאריך בכל זה. טו. **אמנם** בדבר שמואל (ד"ה והתמהוניים) דחה על פי שיטת המנחת חינוך (מצוה לג אות ה), שלא יוצאים ידי חובת קידוש בתפילה, משום שלא מזכירים בתפילה יציאת מצרים, והגמרא להלן (קיז:) לומדת בגזירה שוה שצריכים להזכיר יציאת מצרים בקידוש. אולם החולקים יסברו, שגזירה שוה זו היא אסמכתא בעלמא, והחיוב להזכיר יציאת מצרים בקידוש הוא רק מדרבנן [עיין באריכות בשו"ת אגודת אזוב (או"ח סי' ו אות ג-ז)]. טז. **פרי** מגדים (שם סי' רסט משב"ז סק"ח), אגודת אזוב (שו"ת, או"ח סי' ו אות ו), עיתים לבינה (שם), שו"ת שרידי אש (מ"ח סי' כח). יז. **וביאר** העיתים לבינה (שם), שהגם שאין רבנן מתקנים תקנה קבועה שיקיימו בה את המצוה רק מדאורייתא, ולא יקיימו בה את המצוה כפי שחכמים תיקנו לקיימה [וכפי שנתבאר לעיל], כאן אפשר לתקן לקדש בפה, אף שלא מקיימים בזה מה שתיקנו חכמים לקדש על הכוס במקום סעודה, וזה משום שמה שתיקנו חכמים לקדש על הכוס, אינו תוספת לקידוש בפה המחויב מדאורייתא, אלא הוא דין קידוש אחר שתיקנו חכמים לקדש על הכוס, ואותו קידוש צריך להיות גם במקום סעודה, ולכן חכמים יכולים לתקן שיקדשו בפה לצורך אלו שאינם יודעים להתפלל, ויצאו בזה ידי חובת קידוש מדאורייתא, ורק אם מקדשים על הכוס שלא במקום סעודה, שייך להקשות שחכמים לא מתקנים תקנה שלא יוצא בה גם ידי תקנתם, כי קידוש על הכוס חייב להיות במקום סעודה, אולם קידוש בפה הוא דין קידוש אחר, שאינו צריך להיות במקום סעודה. יח. **תוספות** (בעיל ק: ד"ה ידי קידוש) משאנץ (שם ד"ה דממר), תוספות רבינו פרץ (ד"ה נקוט), המנהיג (סי' יג, עמ' קמב), הרשב"א (שו"ת, ח"ג סי' שכג), הרא"ש (סי' ה).

באיסורי וכשמואל בדיני (נכורות מט:), ואם כן בסוגייתנו לגבי קידוש במקום סעודה היתה צריכה להיות הלכה כרב, וגם רבי יוחנן סובר כרב וחולק על שמואלי"ט, אולם מפני שרב הונא ורבה ואביי סוברים כשמואל, כפי שהגמרא מוכיחה להלן, לכן הלכה כשמואל.

עוד ביאר הרשב"א (שו"ת, ח"ו סי' שכג), שיש עוד טעם לפסוק כשמואל, כיון שהכלל הוא בכל מקום, ש'מעשה רב'כ, דהיינו שאם הגמרא הביאה שעשו מעשה כצד אחד במחלוקת, הרי הוא עדיף והלכה כמותו, ולכן כאן שהגמרא מביאה ששמואל עשה מעשה כשיטתו, שאין קידוש אלא במקום סעודהכא, וכן שאר האמוראים עשו מעשה כדעת שמואל, יש לפסוק הלכה כשמואל. ועוד הוסיף הרשב"א, שרב הונא הרי הוא תלמיד של רב ואף הוא נהג כשמואל, ויש מקום לומר ששמע מרב שחזר בו ואף הוא סובר כשמואלכב.

מדוע שלא נאמר שרב ושמואל חולקים על המנהג

אלא לרב למה ליה לקדושי בביתיה וכו' ושמואל למה לי לקדושי בבי כנישתא. האגודת אזוב (סוי"ת, סו"ח סי' ו סוף ס ד"ה עוד) הקשה, כיצד הגמרא מקשה גם לרב וגם לשמואל ממה שנהגו לקדש בבית ובבית הכנסת, והרי אפשר לבדוק מה היה מנהגם, אם קידשו גם כשאין אורחים בבית הכנסת, משמע שסברו כרב שיוצאים ידי חובה בקידוש זה, הגם שאינו במקום סעודה, ואם לא קידשו כשאין אורחים, משמע שסוברים כשמואל שהקידוש הוא רק בשביל האורחים. ועוד הקשה, מדוע הגמרא מקשה על רב ושמואל, ולא על המנהג עצמו, כיצד נהגו גם לקדש בבית הכנסת כרב וגם לקדש שוב בבית כשמואל. וכעין זה הקשה **השדה יצחק** (גופיטה, ד"ה אלא), מה הגמרא מקשה על רב ממה שמקדשים בבית, הרי אולי רב סובר שלא צריכים לקדש שוב בביתם, וכמו שפירש **הרשב"ם** לעיל (ק: ד"ה ידי קידוש) בפירוש דברי רב, וגם על שמואל אין להקשות מקידוש בבית הכנסת, שהרי אפשר שסובר שלא היו מקדשים בבית הכנסת.

האגודת אזוב הכריח מכח קושיות אלו, שהקידוש בבית הכנסת היה מכח תקנת חכמים, ולא מנהג שאנשים הנהיגו בעצמםכג, ולכן רב ושמואל לא יכולים לחלוק על התקנה הזו, ונחלקו אם מי ששומע את הקידוש בבית הכנסת יכול לצאת בו ידי חובתו, או שאינו יוצא בו כיון שאינו במקום סעודה, ולכן רב שסובר שיוצא ידי חובה, צריך לבאר מדוע נהגו לקדש גם בבית אם יכולים לצאת בקידוש של בית הכנסת, ושמואל צריך לבאר, מדוע מקדשים בבית הכנסת אם אי אפשר לצאת בו ידי חובהכד.

ביאור קושיית הגמרא על רב

שם. המכתם (ד"ה ורב) מבאר, שהגמרא מקשה בלשון יחיד למה לו לקדש בביתו, מפני שהגמרא עוסקת דווקא במקדשים עצמם שקידשו ושתו מהיין בבית הכנסת, וכפי הפירוש שהביא לעילכה, שמחלוקת רב ושמואל נאמרה דווקא במקדשים שטועמים מהיין, אולם השומעים שלא טעמו מהיין ודאי שלא יצאו ידי חובתם, וצריכים לקדש שוב בביתם, ולכן כאן מקשה הגמרא לרב, שהמקדש יוצא ידי חובתו בקידוש שעשה בבית הכנסת, מדוע הוא מקדש שוב בביתו.

האחרוניםכו הקשו, לפי מה שכתבו **הרשב"ם והתוספות** לעיל (ק: ד"ה ידי קידוש), שמעיקר הדין מספיק שהמקדש ישתה מהכוס וכולם יוצאים בזה ידי חובתם, אך לכתחילה צריכים כולם לשתות מהכוס של הקידוש, אם כן מה הגמרא מקשה לשיטת רב, מדוע מקדשים שוב בביתם, הרי אפשר לומר שכיון שבבית הכנסת לא שותים כולם מהכוס, לכן האנשים מעדיפים לכוין שלא לצאת ידי חובתם בקידוש שבבית הכנסת, כדי לקיים בביתם את המצוה כתיקונהכז.

יט. **והכלל** הוא שבמחלוקת רבי יוחנן ושמואל הלכה כרבי יוחנן (עירובין מז:). ומה שהגמרא להלן (ע"ב) הקשתה על דבריו, זה רק לענין שינוי מקום, שסבר שאף ידי יין יצאו, אבל על מה שאמר שלא יצאו ידי קידוש, הגמרא לא הקשתה. **כ. ראה** בגמרא בשבת (קכו:) וברש"י שם (ד"ה מעשה), שכיון שסמכו על כך לעשות מעשה לקולא, משמע שכך ההלכה [אמנם בנידון שלנו יש לדון אם זו קולא לקדש שוב, כיון שאם אין הלכה כך הרי זו ברכה לבטלה. ועיין אריכות דברים בענין זה להלן (קכ:), לגבי מי נחשב 'כח דהיתרא' בברכות]. **כא. היד** מלאכי (כללי תכד) הביא מחלוקת ראשונים, אם אומרים 'מעשה רב' גם במעשה שעשה אחד מבעלי המחלוקת. אמנם הביא מהגיד משנה (פיסורי ביאה פ"י ה"ד), שדעת הרשב"א לפסוק כמעשה רב אף באחד מבעלי המחלוקת [וכן משמע שם שדעתו לפסוק כמעשה רב גם לחומרא, וגם כנגד הכלל שהלכה כרב באיסורי]. **כב. אולם** כתב הגינת ורדים (שו"ת, סו"ח כלל ג סי' יג), שבקידוש היום שמקילים בו יותר מהקידוש שבליל שבת, אפשר שבשעת הדחק ובשביל כבוד רבים, מי שמיקל כדעת רב ורבי יוחנן שיש קידוש שלא במקום סעודה, אין צריכים למחות בידו [והובאו דבריו בברכי יוסף (סו"ח סי' רעג סק"ח-ג)]. **כג. ובשדה** יצחק ביאר כעין דבריו, אלא שכתב שרב ושמואל סברו שזהו 'מנהג קדמונים' [ולא תקנת חכמים כדברי האגודת אזוב], ולכן לא יכולים לחלוק על זה. **כד. ובשדה** יצחק ביאר בזה את לשון הגמרא, 'שמואל לטעמיה וכו' אין קידוש אלא במקום סעודה', שלכאורה קשה, שזהו לשון שמתאים אם היה שמואל מבאר משנה אוברייתא כפי שיטתו במקום אחר, אבל כאן זה לא שדבריו מתאימים לשיטתו, אלא היא היא שיטתו, וכעת מיושב, ששמואל ביאר את מנהג הקדמונים כפי שיטתו, שאין קידוש אלא במקום סעודה [ויתבאר בהרחבה להלן]. **כה. הובא** לעיל (ק:) בענין 'ביאור לשון אותם בני אדם'. **כו. דרך** אניה ושמן רוקח (ד"ה אלא), משיב נפש (ד"ה אלא). **כז. ובהר צבי** (ד"ה אלא - הגאון) הקשה מצד שרוצה לעשות הוא בעצמו את הקידוש, ויש בזה מצוה מן המובחר. וראה שם שהביא כמה מקורות לזה, שעדיף לברך בעצמו מלצאת בברכת חבירו. **כח. וכפי** שביאר המכתם לפי הסוברים שאחרים לא יוצאים **ותירץ הדרך אניה** (ד"ה אלא), שקושיית הגמרא היא מהמקדשים עצמם, שודאי שותים בבית הכנסת, שהרי המקדש צריך שיטעום, ואע"פ כן מקדשים אחר כך בביתם, ועל זה קשה מדוע מקדשים בביתם, הרי כבר יצאו ידי חובתם בקידוש שבבית הכנסתכח. ואין לומר שגם המקדש לא שתה בבית הכנסת אלא נתנו לקטן לשתותכט, שהרי כל זה אמרו רק לדעת שמואל, שלמקדש אסור לשתות בבית הכנסת, כיון שלא יוצא בקידוש שהרי אינו במקום סעודה, אולם לרב אין סיבה שהמקדש לא ישתה מהקידוש. ואכן אם נאמר שרב סובר שהמקדש לא שותה בבית הכנסת כדי שיקדש שוב בביתו וישתה, זה עצמו נכלל בקושיית הגמרא, מדוע לא ישתה ויצא ידי המצוה כתיקונה בבית הכנסת, ובשביל מה רוצה לקדש שוב בביתו.

הדרך אניה (שם) **והר צבי** (ד"ה אלא - הגאון) הקשו על לשון הגמרא בקושיא, מדוע מקשה 'למה ליה לקדושי בביתיה', דהיינו שאם כבר יצא ידי חובת קידוש בבית הכנסת בשביל מה לו לקדש בביתו, היה עליה להקשות שאם כבר יצא ידי חובת קידוש, אסור לו ואינו יכול לקדש בביתו, שהרי כבר יצא ידי חובתו, וברכת הקידוש שיברך בבית היא ברכה לבטלה. וביארו, שאין להקשות שהברכה היא ברכה לבטלה, כי אפשר לומר שכל אלו שמקדשים בביתם לא מכוונים לצאת בברכת הקידוש ששומעים בבית הכנסת, ולכן עדיין לא יצאו ידי חובת קידוש, ואין כאן ברכה לבטלה, ורק היה קשה לגמרא, מדוע אכן נוהגים לכוין שלא לצאת ידי חובה בקידוש שבבית הכנסת ונצרכים לקדש בביתם, הרי יכלו לצאת בקידוש שבבית הכנסת ולא יצטרכו לקדש בביתם, ועל זה תירצה הגמרא, שעושים כך בשביל לקדש בביתם ולהוציא ידי חובה את בני הבית.

האם יכול להוציא בניו ובני ביתו הגם שכבר יצא ידי חובתו

כדי להוציא בניו ובני ביתו. תוספות רבינו פרץ (ד"ה כדי) הקשה, שהגמרא בראש השנה (כט.) אומרת, שאדם שאינו מחויב במצוה אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתם באותה מצוה, ואם כן כיצד אותו אדם שקידש בבית הכנסת ויצא ידי חובתו, יכול להוציא את בני ביתו ידי חובת קידוש, הרי הוא כבר אינו מחויב בדבר. וביאר, שדין זה הוא דווקא במי שאינו מחויב כלל באותה מצוה, כמו קטן שאינו מחויב במצוה כלל, אולם מי שמחויב במצוה אלא שכבר יצא ידי חובתו, אינו נקרא אינו מחויב, אלא הוא בכלל החיוב, ויש לו ערבות שגם האחרים יקיימו את המצוה, שהרי כל ישראל ערבים זה לזה, ולכן הוא מוציא אחרים ידי חובתם.

הדגול מרבבה (במג"ח סי' רעג סק"ג) הסתפק, האם איש שכבר התפלל ערבית ויצא ידי חובתו מדאורייתא יוכל להוציא את אשתו בקידוש, שהרי חיובו הוא רק מדרבנן, וחיוב האשה הוא מדאורייתאלא, ואף שיש דין ערבות שגם מי שיצא ידי חובתו מוציא אחרים, ואם כן אף שהאיש יצא ידי חובתו מדאורייתא יוכל להוציא את אשתו במצות הקידוש, הלא כתב **הרא"ש** בברכות (פ"ג סוף סי' יג), שלאשה אין דין ערבות, ולכן אינה יכולה להוציא אחרים ידי חובתם, אם לא שהיא מחויבת באותה שעה בעשיית המצוה. אלא שמסתפק הדגול מרבבה, אם רק לאשה אין ערבות כלפי האיש, אולם לאיש יש ערבות כלפי האשה, ולכן יוכל להוציאה הגם שהוא כבר יצא ידי חובתו מן התורהלב, או שגם לאיש אין ערבות בעד האשה, ולכן לא יוכל להוציאה אם הוא אינו מחויב כעת בדבר.

והקשה בהגהת השפת אמת (ד"ה ולשמואל), שבסוגייתנו הגמרא מתרצת, שאף שיצא ידי חובה בבית הכנסת צריך לקדש בביתו בשביל להוציא בניו ובני ביתו, והרי אשתו גם בכלל בני ביתו, ומוכח שיכול להוציא את אשתו הגם שהוא כבר יצא ידי חובתו בבית הכנסתלג. ולכן הכריח כדעת **תוספות רע"א** (על המשניות, מגילה פ"ג מ"ד), שלמד שאין כוונת הרא"ש שאין לנשים כלל ערבות, אם לא טעמו. אמנם השמן רוקח (ד"ה אלא) דחה, שאין להקשות מהמקדשים בלבד, כיון שכל קושיית הגמרא היא מכח מה שנהגו, והיינו שמעשים בכל יום שמקדשים בבית ובבית הכנסת, וזה אפשר להקשות דווקא ממנהג של רבים, אולם אם אלו רק יחידים אי אפשר להקשות מהם. והוכיח זאת מתירוץ הגמרא, שהרי הגמרא מתרצת שמקדש בבית כדי להוציא בניו ובני ביתו, ולכאורה יש להקשות שגם אלו שאין להם בני בית מקדשים בביתם, אלא שאי אפשר להוכיח מהם שכך הוא המנהג, כיון שהם מועטים [אמנם לפירוש המכתם אין ראיה מתירוץ הגמרא, כי הגמרא בהכרח מדברת אף במועטים]. **כט. כפי** שפסקו הטור והשולחן ערוך (סו"ח סי' רסט ס"ק). **ל. וביותר** ביאר הדרך אניה לפי מה שתירץ, שקושיית הגמרא היתה דווקא במקדש שאינו שותה בבית הכנסת כדי לקדש בביתו, ועל זה הקשתה הגמרא, למה לו לא לשתות בבית הכנסת ולגרום לעצמו לקדש בבית, הרי יכול לשתות ולצאת ידי חובה בבית הכנסת. **לא. אמנם** בשו"ת אמרי יושר (סי"ג סוף סי' רכ) דחה, שגם האשה אין חיובה מהתורה, שהרי כתב הרשב"א בתשובה (סי"ד סי' רלה), שבכל שבח שאומר על השבת יוצאים ידי חובת קידוש מן התורה, וממילא גם האשה בשעה שהדליקה נרות שבת אמרה שבח של שבת, ויצאה ידי חובתה מהתורה, וחייבת כעת רק מדרבנן כמו האיש. **לב. וכן** פירש באור החיים (דברים כט ט), שאנשים ערבים על הנשים, אך לא להיפך, וביאר כך גם את שאר המוזכרים בפסוק 'טפכם נשיכם וגרך אשר בשעריך' (שם פסוק י), שעל קטנים ונשים וגרים אנו ערבים, אך הם אינם ערבים עלינו, וביאר בזה, מדוע התורה חילקה ולא כתבה את כולם יחד, אלא אחר שכתבה (שם ט) 'כל איש ישראל', כתבה 'טפכם' וגו'. **לג. ובהעמק** שאלה (שמילמפ נד סוף סוף ים) הקשה כעין זה על שיטת הרמב"ן (מלחמת ה', נדרים כ: ד"ה ונפיש), שרק מי שמחויב בדבר ממש יכול להוציא אחרים ידי חובתם, וכיצד יפרש את הסוגיא כאן, שמוציא אחרים אף שכבר יצא ידי חובתו בבית הכנסת. אמנם לפי מה שנתבאר לעיל בשם הדרך אניה וההר צבי, שהמקדשים בבית הכנסת מכוונים שלא לצאת ידי חובתם בקידוש של בית הכנסת, לא קשה, שהרי גם הוא עצמו לא יצא ידי חובתו.

אלא כוונת הרא"ש לחלק, בין מי שמחויב ויצא ידי חובתו, למי שאינו מחויב כלל, ובמצוות שנשים אינן מחויבות כלל אין בהן ערבות, אמנם בשאר מצוות שנשים חייבות שייכת בהן ערבות כמו אנשים, ולכן בסוגייתנו שנשים חייבות בקידוש, יכול הבעל להוציאן הגם שכבר יצא בבית הכנסת[לד].

אולם בדבר שמואל (ד"ה להוציא) תירץ, שהרי גם כשאין דין ערבות יכול להוציא בדבר כאשר הוא מחויב בו, וכגון אם לא היה מקדש בבית הכנסת, ודאי שיכול להוציא את אשתו בקידוש, הגם שאין דין ערבות, וזהו מטעם שומע כעונה, שכיון שהוא עצמו יוצא בקידוש זה חל על זה דין קידוש, וממילא גם השומע יוצא ידי חובה, ולפי"ז אפשר ליישב, שכיון שהקידוש מועיל גם לבניו ולשאר בני ביתו שיש בהם דין ערבות, לכן הגם שהוא עצמו כבר יצא ידי חובתו, אבל לקידוש יש תוקף של קידוש לצורך אחרים, וממילא אשתו יכולה לצאת בזה מדין שומע כעונה.

מדוע צריכים לקדש בבית הכנסת לשיטת רב

ושמואל למה לי לקדושי בבי כנישתא. התוספות (ד"ה ושמואל) ביארו, שעל רב לא קשה מדוע צריכים לקדש בבית הכנסת, הרי בין כך מקדש בביתו כדי להוציא בניו ובני ביתו, משום שלשיטת רב שיוצאים ידי חובה בקידוש שבבית הכנסת אף שאינו במקום סעודה, יש תועלת בקידוש שבבית הכנסת, כדי להוציא את מי שאין לו בני בית, שלא יצטרך לקדש שוב בביתו, ורק לשמואל שלא יכולים לצאת ידי חובתם בקידוש שבבית הכנסת, קשה, למה מקדשים הרי אין בזה תועלת.

השפת אמת (ד"ה ושמואל) כתב, שלולי דברי התוספות היה מבאר, שלפי רב מקדשים בבית הכנסת, כדי לקיים בזה קידוש בהידור, ש'ברוב עם הדרת מלך' (משלי יד כח)[לה], ואף שאחר כך כל אחד מקדש בביתו, מכל מקום כיון שלשיטת רב אין צריך קידוש במקום סעודה, הרי יכולים לצאת ידי חובתם בקידוש זה ומקיימים בזה קידוש בהידור, אולם לשמואל אין לומר שמקדשים כדי לקיים קידוש בהידור, כי הרי צריך קידוש במקום סעודה, וכשאינו במקום סעודה אינו קידוש כלל[לו].

כיצד התירו לאורחים לאכול ולשתות בבית הכנסת

לאפוקי אורחים ידי חובתן דאכלו ושתו וגנו בבי כנישתא. הקשו **הראשונים**[לז], כיצד האורחים אכלו ושתו בבית הכנסת, הרי שנינו במגילה (כח.), 'בתי כנסיות וכו' אין אוכלין בהן ואין שותין בהן'. ונאמרו בראשונים כמה תירוצים בזה:

א. התוספות (ד"ה דאכלו) ועוד ראשונים[לח] ביארו, שהאורחים לא היו אוכלים בבית הכנסת, אלא בחדרים הסמוכים לבית הכנסת, ומפני שסמוכים ושייכים לבית הכנסת נקראים גם הם בית הכנסת. אלא שיש לבאר, אם לא אוכלים בבית הכנסת, כיצד יוצאים ידי חובה בקידוש ששמעו בבית הכנסת, הרי שמואל סובר שהקידוש צריך להיות במקום הסעודה. וביארו בשני אופנים: א. יש שביארו[לט], ששמעו את הקידוש ממקום אכילתם בחדר הסמוך לבית הכנסת, ובשבילם זהו מקום הסעודה. וביאר **המהר"ם חלאווה** (ד"ה ושמואל), שאף שהמקדש אינו נמצא איתם במקום סעודתם, אין זה מעכב[מ], אלא העיקר הוא שמי שיוצא ידי חובת הקידוש ישמע אותו במקום הסעודה. ב. ויש שביארו[מא] על פי החידוש שנתבאר לעיל (ק:)[מב] בשיטת שמואל, ששמואל מודה שאם בשעת הקידוש היתה דעתו לאכול במקום אחר באותו בית, יוצא ידי חובת קידוש ונחשב שמקדש במקום סעודה, ולכן כשהאורחים שומעים את הקידוש בבית הכנסת, דעתם באותה שעה לאכול את הסעודה בחדר הסמוך, והרי זה כשינוי מחדר לחדר באותו בית שמועילה בזה דעת[מג].

ב. יש ראשונים[מד] שביארו, שהאורחים אוכלים בבית הכנסת ממש, ומותר להם מפני שזהו צורך רבים, שהרי מוטל על בני העיר להאכילם מקופת הצדקה של העיר[מה], ובתי כנסיות שבבבל על תנאי הם עשויים (מגילה כח:), והתנאי הוא שיהיה אפשר להשתמש בבית הכנסת, להאכיל עניים או לשאר צרכי הרבים לפי שעה[מו]. **ובתוספות רי"ד** (ד"ה לאפוקי) כתב, שאפילו בבתי כנסיות שבארץ ישראל מותרים בזה, משום שכל תחילת עשייתם על דעת כן, שיוכלו להאכיל שם אורחים[מז].

ג. הראב"ה (מ"ב פסחים סי' תקט) **והאור זרוע** (מ"ב סי' כג) תירצו, שכאן מדובר באורחים תלמידי חכמים שמותר להם לאכול בבית הכנסת. והביא האור זרוע שמצאנו בגמרא במגילה (שם), שלתלמידי חכמים מותר להשתמש בבית הכנסת, שהרי רבי יהושע בן לוי אומר שקוראים לבית הכנסת 'בי רבנן', משום שהוא ביתם של החכמים לכל דבר. (רש"י שם ד"ה מצלי).

ד. עוד הביא האור זרוע (שם סוף סי' כג) **בשם יש מתרצים**, וכן תירץ **המנהיג** (הל' שבת סי' יג, עמ' קמב בהוצאת מוה"ק), שמותר לאורחים לאכול בבית הכנסת, משום שזו סעודת שבת שהיא מצוה, ומותר לאכול סעודת מצוה בבית הכנסת. אמנם התוספות כתבו, שמותר לאכול סעודת מצוה בבית הכנסת, וכגון סעודת קידוש החודש, שאמרו בירושלמי (פסחים פ"ו ה"ו) שהיו אוכלים בבית הכנסת, אולם סעודה שאינה של מצוה וכן שינה, בכל אופן אסורים בבית הכנסת. וביארו **העין יצחק** (שו"ת, ח"ו או"ח סי' יג אות יח) **והקרבן תודה** (ד"ה דאכלו), שהתוספות גרסו בגמרא כפי הגירסא שלפנינו 'דאכלו ושתו וגנו' וכו', דהיינו שהאורחים היו אוכלים ושותים וישנים בבית הכנסת[מח], ולכן לא תירצו שסעודת שבת היא סעודת מצוה, שהרי בזה מיישבים כיצד אכלו ושתו בבית הכנסת, אולם עדיין קשה כיצד ישנו בבית הכנסת, והוכרחו לתרץ שאין הכוונה לבית הכנסת עצמו, אלא לחדרים הסמוכים[מט].

כיצד יכול להוציא אחרים בקידוש שהוא עצמו לא יוצא בו ידי חובתו

שם. הראשונים[נ] מבארים, שאף שהשליח ציבור שמקדש בבית הכנסת אינו יוצא ידי חובה באותו קידוש, שהרי מסתמא אחד מבני העיר מקדש, והוא הרי אינו אוכל בבית הכנסת אלא בביתו, ובשבילו הקידוש אינו במקום סעודה, אע"פ כן יכול להוציא את האורחים ידי חובת קידוש, שבשבילם הקידוש הוא במקום סעודה. וביאר **המהר"ם חלאווה** (ד"ה ושמואל), שכמו שמצאנו (ר"ה כט:) שגם מי שיצא ידי חובת קידוש יכול לקדש לאחרים, אף שהוא עצמו אינו יוצא באותו קידוש, שהרי כבר יצא ידי חובתו, הוא הדין שמי שעדיין לא יצא ידי חובתו, אולם יש טעם אחר שמחמתו אינו יוצא באותו קידוש שמקדש עתה, יכול הוא להוציא אחרים ידי חובתם שבשבילם הקידוש כהלכה, ולכן אף שאצלו אין זה מקום סעודה, כיון שלגבי היוצאים הוא מקום סעודה, יכול להוציאם ידי חובתם. **הרא"מ הורוויץ** (ד"ה דאכלו) דייק מהגירסא 'וגנו' בבי כנישתא, דהיינו שהאורחים ישנו בבית הכנסת, שמדובר באורחים תלמידי חכמים שמותר להם גם לישון בבית הכנסת[נא], ויש בזה חידוש, שאף שהדין הוא שאם יצא ידי חובת קידוש אינו יכול להוציא ידי חובה את מי שבקי, וכל הדין שאם יצא מוציא

לד. **או** שנאמר כמו האור החיים הנ"ל, שהאנשים ערבים לנשים ולא להיפך. **לה. וכמו** שמצאנו בברכות (נג.) לגבי ברכת 'בורא מאורי האש' במוצאי שבת, שעדיף שאחד יברך לכולם משום 'ברוב עם הדרת מלך' [וגם בית שמאי לא חולקים אלא מפני ביטול בית המדרש, אולם גם הם מודים שעדיף לברך ברכה אחת לכולם]. **לו. אמנם** האור החמה (נמוק' שם) ביאר, שהתוספות לא ביארו כך, מפני שסוברים (לעיל ק: תוס' ד"ה ידי קידוש), שגם לשיטת רב שלא צריך קידוש במקום סעודה, זה דווקא אם היה בדעתו בשעת הקידוש לאכול במקום אחר [ראה לעיל (שם) שנתבאר ענין זה באריכות, ויש חולקים בזה בדעת התוספות], אולם כאן, כיון שדעתם לקדש שוב בביתם כדי להוציא את בני ביתם, לכן כבר אין דעתם לצאת בקידוש זה על מנת לאכול בביתם, ואף לשיטת רב לא יוצאים ידי חובתם בקידוש שבבית הכנסת, ולכן הוקשה לתוספות, שאם כן בשביל מה מקדשים בבית הכנסת, והוצרכו לומר שמקדשים בשביל אלו שאין להם בני בית, שהם יוצאים ידי חובתם בקידוש שבבית הכנסת. **לז. תוספות** ותוספות רבינו פרץ (ד"ה דאכלו), תוספות רי"ד (ד"ה לאפוקי), אור זרוע (מ"ב סי' כג) בשם רב ניסים גאון, המנהיג (הלכות שבת סי' יג, עמ' קמב בהוצאת מוה"ק), **המכתם** (ד"ה ושמואל), מאירי (לעיל ק: ד"ה ושמואל), **מהר"ם חלאווה** (ד"ה ושמואל), הר"ן (על הרי"ף ומידושים ד"ה לאפוקי) **ורבינו דוד** (ד"ה לאפוקי). **לח. תוספות** רבינו פרץ (ד"ה דאכלו) ואור זרוע (מ"ב סי' כג) **והמנהיג** (הלכות שבת סי' יד) **והמכתם** (ד"ה ושמואל) ומאירי (לעיל ק: ד"ה ושמואל) **ומהר"ם חלאווה** (ד"ה ושמואל) והר"ן (על הרי"ף ומידושים ד"ה לאפוקי). **לט. תוספות** ותוספות רבינו פרץ (ד"ה דאכלו) **ומכתם ומהר"ם חלאווה** (ד"ה ושמואל) והר"ן (על הרי"ף ומידושים ד"ה לאפוקי). וכן ביאר **ההשלמה** (ד"ה ושמואל). **מ. שהרי** המקדש עצמו גם לא יוצא ידי חובה כלל בקידוש זה, שהרי בשבילו הקידוש אינו במקום סעודה, ואע"פ כן יכול להוציא את השומעים ידי חובתם, ובהכרח הכל הולך לפי השומעים שיוצאים ידי חובתם. **מא. תוספות** (ד"ה דאכלו) ואור זרוע (מ"ב סי' כג) והמנהיג (הל' שבת סי' יד). **מב. ראה** שם מה שהתבאר בהרחבה. **מג. וכעין** זה ביארו אף **ההשלמה** (ד"ה ושמואל) **והמכתם** (ד"ה ושמואל) **והמאירי** (ק: ד"ה ושמואל), אלא שהוסיפו, שצריך שהמקום שבו אוכלים את סעודתם יהיה סמוך למקום הקידוש, בשיעור שאם היו נמצאים במקום סעודתם היו יכולים לשמוע את הקידוש. ומשמע מדבריהם, שאפילו אם המקום שבו אוכלים אינו באותו בית, יועיל, כל עוד ויכלו לשמוע את הקידוש, והיתה דעתם לאכול שם. **הראבי"ה** (מ"ב פסחים סי' תקט) **והתוספות רבינו פרץ** (ד"ה נקולי) ביארו בשם רבינו ניסים גאון, שתנאי מועיל אפילו מבית לבית, ולכן גם אם האורחים מתכוונים לאכול בבית אחר, ואפילו במקום מרוחק, יוצאים ידי חובה בקידוש שבבית הכנסת. **מד. הרמב"ן** (מגילה כו: ד"ה והא - השמיט), **הרשב"א** (שו"ת, ח"ד סי' רעמ), **מהר"ם חלאווה** (שם) **והר"ן** (על הרי"ף ומידושים ד"ה לאפוקי, ועל הרי"ף מגילה כח: ד"ה בתי). **מה. ראה** במרדכי בבבא בתרא (פ"ו רמז תעמ) בשם רבינו מאיר, שכופים בני העיר זה את זה להכניס אורחים. **מו. אמנם** התוספות והתוספות רבינו פרץ (ד"ה דאכלו) למדו, שהתנאי בבתי כנסיות שבבבל הוא, שלאחר חורבנם יהיה מותר להשתמש בהם, אמנם בשעת יישובם אין היתר לכך, והביאו ראיה מהמעשה במגילה (שם) ברבינא ורב אדא בר מתנה, שנכנסו לבית הכנסת מפני שירדו גשמים, ואמרו שאינם נכנסים בשביל שיהיה להם מחסה מהגשמים, אלא מפני שעסקו בלימוד וצריכים לכך צלילות הדעת שלא יהיו טרודים מהגשם, ומשמע שאף שהיו בבבל, סברו שאסור להכנס לבית הכנסת מפני הגשמים. והרמב"ן (שם סו: ד"ה והא - השמיט) הוכיח, שגם לאחר חורבנם אין היתר, ובהכרח התנאי אינו מתיר לאחר חורבנם אלא לצרכי רבים, ואפילו ביישובם, עיי"ש. **ובראבי"ה** (מ"ב פסחים סי' תקט) תירץ, שמותר לאורחים לאכול בבתי כנסיות שבבבל, כיון שעל תנאי הם עשויים, ולא הזכיר שהתנאי מתיר דווקא לצורך רבים. **מז. והביא** לזה ראיה, שבמגילה שם אמרו, שאין ניאותין בבית הכנסת, אולם חכמים ותלמידיהם מותרים, שהרי רבי יהושע בן לוי אמר שבית הכנסת נקרא 'בי רבנן', משום שהוא הבית שלהם לכל דבר, ומשמע שמשום שמתחילה נעשה על דעת שיהיה ביתם של החכמים, לכן מותרים להשתמש בו. **מח. הבה"ג** (הל' קידוש והבדלה) **ורבינו חננאל** (ד"ה ושמואל) **והרי"ף** לא גרסו 'וגנו'. **מט. אמנם** הדבר שמואל (נמוק' שם) כתב, שמלשון התוספות משמע שגם סעודת שבת עצמה אינה מצוה, שכתבו, 'מכל מקום [סעודה] שאינה של מצוה ושינה אסור', משמע שקושייתם לא רק מהשינה, אלא גם מהסעודה שאינה נקראת של מצוה [וראה בברכת אברהם (מלונגר, נמוק' שם), שביאר החילוק בין סעודת מצוה של ברית מילה וכדומה לסעודת שבת]. אולם באור החמה (נמוק' שם) למד, שאין כוונת התוספות שסעודת שבת אינה מצוה, אלא התוספות רק רצו לחלק, שלא נאמר שהירושלמי שמתיר לאכול סעודת קידוש החודש בבית הכנסת, חולק על הבבלי, ולזה חילקו התוספות בין סעודת מצוה לסעודה שאינה של מצוה, אך קושיית התוספות אינה מהסעודה אלא מהשינה [וכפי שביארו האחרונים]. **נ. תוספות** (לעיל ק: ד"ה ידי קידוש), **אור זרוע** (מ"ב סי' כג), **הרא"ש** (סי' ה), **מהר"ם חלאווה** (ד"ה ושמואל), **הריב"ש** (שו"ת, סי' שצח ד"ה ומני לומר לע"פ). **נא. וכתירוץ** האור זרוע לעיל בסמוך.

הוא רק במי שאינו בקי לקדש לעצמו[נב], כאן מוכח שאף שאינו יוצא ידי חובתו בקידוש מפני שבשבילו אין זה מקום סעודה, יכול להוציא אפילו את הבקיאים, שהרי מדובר כאן בתלמידי חכמים, וטעם החילוק, מפני שכאן הוא ראוי לצאת ידי חובה בקידוש זה אם יאכל את הסעודה באותו מקום, ולכן יכול להוציא אחרים בקידוש זה[נג]. אמנם **בשער הציון** (סי' רעג ס"ק כג) כתב, שמדברי **הבית יוסף** משמע שאין חילוק, ובכל אופן שאינו יוצא בעצמו בקידוש, בין אם מחמת שכבר יצא ידי חובתו, ובין אם מחמת שאינו אוכל עמהם, אינו יכול להוציא את הבקיאים ידי חובתם.

האם מותר למקדש לטעום מהכוס הגם שאינו יוצא ידי חובת קידוש

שם. נחלקו **הראשונים**, אם מותר לשליח ציבור שמקדש בבית הכנסת לשתות מהכוס של הקידוש. יש ראשונים[נד] שסוברים, שאסור למקדש לשתות מהכוס, מפני שהוא לא יוצא ידי חובתו בקידוש, והדין הוא שאסור לטעום קודם קידוש. אולם **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה נקוני, ועמה) הביא בשם **השר מקוצי**, וכן הביא **המאירי** (ד"ה ממר) **בשם גדולי המפרשים**, שמותר למקדש לשתות מהכוס, ואינו נחשב כשותה קודם קידוש. וביאר המאירי, שהגם שאינו יוצא ידי חובת קידוש, משום שהקידוש אינו במקום סעודה, מכל מקום הקידוש מועיל לאותו כוס שמקדש עליו, שיכול לשתות ממנו[נה].

התוספות רבינו פרץ (ד"ה נקוני) הביא ראיה שמותר למקדש לשתות, ממה שאמר רב שלא יצאו ידי יין, והיינו שלא יוצאים בברכת הגפן שבקידוש של בית הכנסת על מה שרוצים לשתות בביתם, מפני שיש בזה שינוי מקום, ומשמע שאם לא היה שינוי מקום היו יוצאים בברכת הגפן, ובהכרח ששתו מהכוס, שהרי אם לא שתו אינם יכולים לצאת בברכת היין שבבית הכנסת, כיון שיש היסח הדעת בין הברכה לשתיה, ואם כן משמע שגם אם הקידוש אינו במקום סעודה, מותר לשתות מהכוס. וגם לשמואל שסובר אין קידוש אלא במקום סעודה, מוכח שמותר לשתות, שהרי שמואל אמר שלא יצאו אף ידי קידוש, משמע שלא רק ידי יין לא יצאו כדברי רב, אלא אף ידי קידוש לא יצאו, ואם כן גם שמואל בא לומר שלא יצאו בדברי רב יין, ואף אם היה יוצא ידי קידוש, ואפשר לדייק כמו שדייקנו בדברי רב, שבהכרח מדובר ששתה מהכוס, ומה שלא יוצא ידי הברכה זה רק משום שינוי מקום[נו].

אמנם הרא"ש (סי' ה) כתב, שאף שבדברי רב חייבים לומר שמדובר ששתה מהקידוש, שהרי אם לא שתה ודאי שלא יצא בברכת היין מחמת ההפסק בין הברכה לשתיה, גם בלי שינוי מקום, מכל מקום בדברי שמואל צריך לומר שמדובר שלא שתה, כיון ששמואל סובר שלא יוצא ידי חובתו בקידוש וצריך לקדש שוב בביתו, וכיצד ישתה לפני הקידוש.

החתם סופר (נועל ק: ד"ה ידי יין) הקשה על דברי התוספות רבינו פרץ [המובא בתוספת שבמרדכי (ד"ה נקוני)], כיצד הביא ראיה מדברי רב, הרי רב סובר שיש קידוש שלא במקום סעודה, ולכן לשיטתו אפשר לשתות מהקידוש בבית הכנסת, אולם לשמואל שאין קידוש אלא במקום סעודה, אסור לשתות בבית הכנסת, וכמו שהביא הרא"ש. וביאר החתם סופר, שתוספות רבינו פרץ סובר, שגם רב שסובר שיש קידוש שלא במקום סעודה, זה רק בתנאי שלבסוף יסעד ואפילו שלא במקום הקידוש[נז], וכשיסעד אז יחול הקידוש למפרע, ולכן גם לשיטת רב בעת שמקדש עדיין הקידוש לא חל, ואע"פ כן מותרים לשתות בבית הכנסת, אם כן מוכח שגם מי שלא יוצא ידי חובת קידוש מותר לשתות מהכוס.

לדעת האוסרים על המקדש לטעום למי נתנו לשתות מכוס הקידוש בבית הכנסת

בבית יוסף (מו"ח סי' רסט ד"ה וכתבו) כתב, שהמקדש יכול לשתות מהכוס רביעית, ובזה יוצא ידי חובת קידוש במקום סעודה, וכפי שהביא **הטור** (סס סי'

נב. וכן פסקו הטור והשולחן ערוך (סי' רעג ס"ד). **נג. וכעין** זה כתב האור החמה (נמוק' ד"ה ולשמואל), כדי לבאר כיצד לרב מוציאים את אלו שאין להם בני בית, הגם שהם בקיאים. **נד. אור** זרוע (ח"ב סי' כג) **בשם** ה"ר יעקב מקורבי"ל, הלכות ברכות למהר"ם (מרוטנבורג, סי' ז אות יז, הו"ד בתוספות רבינו פרץ ד"ה נקוני ובהגהות מיימוניות שבת פכ"ט אות מ), **הרא"ש** (סי' ה), **רבינו ירוחם** (מס' ה), **הגהות סמ"ק** (מנוה רפז אות ג). **וכן** פסקו הטור והשולחן ערוך (מו"ח סי' רסט ס"ק). **נה. והוסיף**, 'ולא עוד, אלא שהדבר הדור למברך לטעום'. **נו. אמנם** בביאור מרדכי (אות נג) דחה את הראיה, שאין הכרח בדברי שמואל שלא יצאו ידי ברכת היין מאותו טעם של רב, שהרי שמואל לא אמר שלא יצאו ידי יין, ואם כן אפשר לבאר שסובר שלא יוצאים בברכת היין, לא מטעם שינוי מקום, אלא משום שלא שתו מהיין כי אסור לטעום קודם הקידוש, וגם על זה שייך לומר 'אף ידי קידוש לא יצאו', שהרי זה ודאי נכון שלא יצאו בברכת היין, רק אין הכרח מאיזה טעם לא יצאו, ואפשר שזה מטעם שכלל לא שתו. אולם כתב ליישב, שכיון שרב אמר שלא יצאו ידי יין, ושמואל חולק עליו רק בקידוש, היה צריך לומר ידי קידוש לא יצאו, וממה שאמר 'אף' ידי קידוש וכו', משמע שרוצה לומר חידוש בדין של ברכת היין, והיינו שאין הטעם רק משום שלמעשה לא שתו יין, אלא שמצד הדין לא יוצאים ידי חובה מטעם שינוי מקום. אולם סיים דבריו שהוא פירוש דחוק. **נז. אמנם** המחנה דן (נועל ק: נמוק' ד"ה ידי יין) דייק, ממה שהשוו שם התוספות קידוש להבדלה, שלשיטת רב גם בקידוש אין צורך כלל בסעודה, וכן דייק ממה שהגמרא להלן לומדת שרבה סובר שאין קידוש אלא במקום סעודה, ממה שאמר לתלמידיו שיש חשש שנכבה הנר בביתם ולא יוכלו לאכול סעודה, ומשמע שלרב גם אם לא אוכלים כלל יוצאים ידי חובתם, ולכן יש ראיה שסובר כשמואל, שאם גם לרב לא יוצא ידי חובתו כשלא אכל כלל, אם כן רבה יכול לסבור גם כרב, ועדיין יכול לחשוש שאם לא יאכלו כלל לא יצאו ידי חובת קידוש. אמנם החתם סופר ביאר, שראיית הגמרא היא, ממה שרבה אמר מפורש 'אין קידוש אלא במקום סעודה'. **נח. ואכן** בב"ח (סס סי' רסט ס"ב) הקשה על הראשונים שאסרו לשתות, מדוע אסרו, הרי אפשר לשתות רביעית ויוצא ידי חובתו. ותירץ, שאכן אפשר לשתות רביעית, אלא שהמנהג היה רק לטעום מהכוס, ועל זה דיברו הראשונים, שיש להיזהר לא לטעום מהכוס קודם קידוש. **נט. כן** משמע בתשובות הרשב"א (מ"ח סי' נו ופי' שבגג). **וכן כתב המכתם** (נועל ק: ד"ה ומותן) שכך המנהג, ולא ביאר מדוע נהגו כך. **ס. וכמו** שמצאנו בעירובין (מ:), שאם היה כוס ביום הכפורים, היה משקהו לקטן כדי שלא תהיה הברכה לבטלה. וכן ציין בביאור הגר"א (סס אות ג) לגמרא שם. **סא. הגמרא** שם לומדת דין זה משלשה מקומות, מאיסור אכילת נבלות וטרפות, ומאיסור אכילת דם, ומאיסור טומאה בכהנים, ושלשתם הם איסור לאו. **סב. והעיר** התוספת שבת (סי' רסט סק"ח), שאפילו עשה אין בזה, שגם אם הקידוש מצות עשה, האיסור לאכול קודם הקידוש הוא ודאי מדרבנן, אלא שכפי שהקשה הבית יוסף, גם איסור מדרבנן אסור להאכיל. **סג. כך** שיטת הרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ז הכ"ו), והביאו הבית יוסף באו"ח סוף סימן שמ"ג. **סד. וכן** דעת הריטב"א (ד"ה המכנך) והר"ן (ד"ה ליתניה) בעירובין שם. **סה. והוסיף**, שבקידוש של שחרית, הראב"ד (שבגמ פכ"ט ה"י) סובר, שאפילו לגדולים אין איסור לאכול קודם קידוש. **סו. נתבאר** על פי המחצית השקל (במג"ח סס). **סז. הרשב"א** (סס סי' נג) הקשה, כיצד נותנים לקטן לאכול ולשתות ביום הכפורים או קודם קידוש, ולא חוששים 'דילמא אתי למיסרך'. וביאר, שדווקא במקום שהתקנה היא לצורך הגדול חוששים מצד 'אתי למיסרך', וכמו

(רעג) **בשם הגאונים**, שרביעית יין נחשבת כסעודה לענין קידוש במקום סעודה. אולם כתב, שמכל מקום נוהגים העולם שאף גדול לא שותה בבית הכנסת[נח]. **הטור והשולחן ערוך** (סס סי' רסט ס"ח) כתבו, שנותנים לקטנים לשתות מכוס הקידוש של בית הכנסת[נט], שהרי המקדש אינו יכול לשתות, וכפי שנתבאר שאינו יוצא ידי חובת קידוש, וכדי שלא תהיה ברכתו לבטלה נותנים לקטן[ס].

כיצד נתנו לקטנים לשתות קודם הקידוש אף שיש בזה איסור

לכאורה קשה, כיצד נותנים לקטנים לשתות קודם קידוש, הרי יש איסור לשתות לפני הקידוש, והגמרא (יבמות קיד.) אומרת שאסור להאכיל לקטן בידים נבלות וטרפות. ומצאנו **במפרשים** כמה דרכים ליישב:

א. המחר"ם מרוטנבורג (הל' ברכות למהר"ס סי' יז אות יז) [הו"ד בהגהות מיימוניות (שבגמ פכ"ט אות מ)] ביאר, שמה שהגמרא אומרת שאסור להאכיל לקטנים, זה דווקא בדברים שאסורים באיסור לאו, כגון נבלות וטרפות[סא], אמנם כאן שמצות הקידוש היא מצות עשה, אין איסור להאכיל לקטנים[סב]. אולם כתב **הבית יוסף** (מו"ח סי' רסט ד"ה וכתבו), שלשיטת הסוברים[סג] שאסור להאכיל לקטנים אפילו איסורים דרבנן, עדיין קשה כיצד נותנים לקטן לשתות קודם הקידוש.

ב. הבית יוסף (סס) ביאר, שכיון שיש בזה מחלוקת, ויש מתירים אפילו לגדולים לשתות בקידוש של בית הכנסת, אף שלא יוצאים בו ידי חובת קידוש, לכן אף שהגדולים נוהגים כדעת האוסרים שלא לשתות בבית הכנסת, מכל מקום לקטנים לא החמירו.

ג. עוד ביאר **הבית יוסף**, שכיון שאם הקטן לא ישתה, יהיה לגדול איסור של ברכה לבטלה, העדיפו להתיר איסור שתיה קודם קידוש לקטן, כדי שהגדול לא יאמר ברכה לבטלה.

ד. הב"ח (סס ס"ב) כתב, שנותנים דווקא לקטנים שלא הגיעו לחינוך, שמה שהגמרא אומרת שאסור להאכיל איסורים לקטנים, זה דווקא בקטנים שהגיעו לחינוך. אולם **המגן אברהם** (סס סק"ח) דחה תירוצו, כיון שדעת **הרשב"א** (עירובין מ: ד"ה ליתניה)[סד], שאין לסמוך על שתיית קטן שלא הגיע לחינוך, שהרי הקטן אינו מחויב כלל בברכה, ואפילו לא בשביל חינוך, ואם כן לא שייך לומר שהגדול בירך להוציא את הקטן, והרי זה כאילו בירך הגדול ולא שתה אף אדם מהכוס, שברכתו היא לבטלה.

ה. המגן אברהם (סס) ביאר, שאין לחשוש מצד שאסור להאכיל איסור לקטן, שהרי הבית יוסף (סס סי' שמג ד"ה ולענין) הביא בשם **הרשב"א** (שבגמ קכח. ד"ה שמעת, יבמות קיד. ד"ה ומיהו) **והר"ן** (יומח עג: ד"ה יוס), שכל דבר שנצרך בשביל גדילתו של הקטן, וכמו אכילה ושתיה, לא גזרו בזה חכמים שיהיה איסור להאכיל לקטן בידים, שהרי אפילו ביום הכפורים מותר להאכיל לקטנים, וכל שכן שמותר לתת לקטן לאכול ולשתות קודם קידוש[סה], ומה שמצאנו שאסור להאכיל לקטן נבלות וטרפות, זה משום שיש לחלק בין דבר שהוא אסור בעצמו, שבזה חכמים גזרו שאין להאכיל לקטן, לבין דבר שהוא מותר ואסור רק מצד שהזמן אסור באכילה, שהוא איסור יותר קל ולא גזרו בו חכמים[סו].

כיצד נותנים לקטן ולא חוששים 'דילמא אתי למיסרך'

הרשב"א (שו"ת, מ"ח סי' לז ופי' שבגג) הקשה, כיצד נותנים לקטן לשתות קודם קידוש ולא חוששים 'דילמא אתי למיסרך', דהיינו שיש חשש שהקטן יתרגל לשתות קודם הקידוש, וכמו שמצאנו בעירובין (מ:) לגבי ברכת הזמן ביום הכפורים על הכוס, ששואלת הגמרא מדוע לא נברך על הכוס ונשקה ממנו לקטן כדי שלא תהיה ברכה לבטלה, ומתרצת, שיש לחשוש 'דילמא אתי למיסרך', דהיינו שהקטן יתרגל שאפשר לשתות ביום הכפורים, ואם כן גם כאן נחשוש 'דילמא אתי למיסרך'[סז]. וביאר, שרק היכן שהוא דבר קבוע יש לחשוש 'דילמא

אתי למיסרך', וכגון ברכת הזמן ביום הכיפורים, שהוא דבר קבוע בכל שנה ושנה, ויש מקום לחשוש, שאם נשקה את הקטן בכל שנה, יחשוב שכך המנהג שהדבר מותר, אולם בדבר שאינו קבוע לא חוששים שהקטן יתרגל להתיר דבר זה גם לכשיגדל, וכמו שפירשו התוספות (שבת קלט. ד"ה וליתן), שאם יש ברית מילה ביום הכפורים, מותר לברך על הכוס ולתת מהכוס לקטן, כיון שאין זה מנהג קבוע, ואף כאן בקידוש שבבית הכנסת, אין זה מנהג קבוע להשקות את הקטנים, שהרי לפעמים יש אורחים שאוכלים בבית הכנסת ויוצאים ידי חובה בקידוש ויכולים לשתות מהכוס, ורק כשאין אורחים נותנים לקטן, לכן אין לחשוש שיחשבו שיש מנהג להתיר לשתות קודם קידושסח.

אחי 19/06/2018

כיצד מקדשים בבית הכנסת כשאין אורחים

שם. נחלקו הגאונים והראשונים, האם מקדשים בבית הכנסת גם אם אין אורחים.

יש סובריסט, שכיון שהלכה כשמואל שאין קידוש אלא במקום סעודה, אין לקדש בבית הכנסת, שהרי לא אוכלים שם, ואין מי שיוצא ידי חובה בקידוש הזה, וברכת הקידוש היא לבטלה. אמנם יש חולקים וסוברים, שמקדשים בבית הכנסת אף כשאין אורחים, ואמרו בזה כמה טעמים:

א. ביארו הראשוניסע, שאחר שנתקנה התקנה לקדש בבית הכנסת, הגם שבטל הטעם לא בטלה התקנה, וכמו שמצאנו בברכת מעין שבע שנתקנה משום סכנה (שבת מ:), שבתי כנסיות שלהם היו מחוץ לעיר, וחששו חכמים שיהיו אנשים שימשכו בתפילתם ויחזרו לבתיהם לבד ויסתכנו מהמזיקים, לכן תיקנו שהשליח ציבור יאמר ברכת מעין שבע, כדי להאריך את תפילת הציבור, והנה אף שבזמננו בתי הכנסת נמצאים בתוך העיר, וכבר אין את החשש שמחמתו תיקנו חכמים לברך ברכת מעין שבע, אע"פ כן אנו מחזיקים במנהג אבותינו לברך ברכת מעין שבע, ואף כאן, הגם שאין אורחים לא בטלה התקנה לקדש בבית הכנסת. והרמב"ם (תשובות הרמב"ם, מהדו' ירושלים תרנ"ד, סי' לז) הוסיף וביאר, שבתחילה כשחז"ל תיקנו תקנות אלו, תיקנו לעשותן גם כשאין את טעם התקנה, וכמו שתיקנו חז"ל חזרת הש"ץ מפני אלו שאינם בקיאים להתפלל, ובודאי שאין לומר שבכל תפילה יבדקו אם יש מי שאינו בקי להתפלל בכדי לחזור בשבילו על התפילה, אלא חז"ל תיקנו לחזור תמיד את התפילה, וכן בכל התקנות תיקנו לעשותן תמיד, משום החשש שמא יהיה את אותו הדבר שמחמתו נתקנה התקנה, ולכן גם בקידוש בבית הכנסת אין צורך לבדוק אם יש אורחים, אלא תמיד יש את התקנה לקדש בבית הכנסתעא. אוצר החכמה

ב. **בספר המאורות** (לעיל ק: ד"ה והמנהג) **והכל בו** (סי' נח) ביארו, שמקדשים בבית הכנסת הגם שאין אורחים, כדי ללמד את אלו שאינם בקיאים כיצד הוא סדר ברכות הקידוש, וכמו שמצאנו (ר"ה לה.) בתפילה שהיא לפרקים [דהיינו שלא התפללו תפילה כזו כבר שלושים יום], שצריך להסדיר את התפילה לפני שמתפללעב.

ג. ויש ראשוניסעג שהוסיפו עוד טעם לאלו שנזכרו לעיל, שבקידוש בבית הכנסת יש פרסום גדול וקידוש השם והודאה לשמו יתברך במקהלות, וכמו שנאמר (תהלים סח כז) 'במקהלות ברכו אלהים'. ודימו לזה מה שנהגו להדליק נרות חנוכה בבית הכנסת, שגם שם יש את שלושת הטעמים, שיש בזה פרסום הנס, וגם בשביל לסדר את הברכות לפני העם, וגם בשביל הרואים שאין להם בית, שיצאו ידי חובתם בכך שיברכו שמעד [וכמו האורחים בקידוש].

ד. **רב נטרונאי גאון**עה ביאר, שהקידוש בבית הכנסת לא נתקן בשביל האורחים, אלא משום שיש בזה רפואה בשביל העינים, שהגמרא בברכות (מג:) אומרת שפסיעה גסה ממעטת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם, אולם יכול להחזירו 'בקידושא דבי שמשי', ולכן הגם שלא אוכלים בבית הכנסת ואין קידוש אלא במקום סעודה, מקדשים בבית הכנסת כדי לתת לציבור מהיין של הקידוש, שמי שאין לו יין ומקדש בביתו על הפת, יוכל לזכות ברפואה מיין הקידוש של בית הכנסתעו.

ה. **בתשובות הגאונים** (שערי תשובה סי' קיד) ביארו, שמקדשים בבית הכנסת בשביל להוציא את מי שאין לו יין ואינו יכול לקדש ביתו, ואף שאין קידוש אלא במקום סעודה, ואם אינו אוכל בבית הכנסת כיצד יצא בקידוש זה ידי חובתו, בשעת הדחק יוצא אפילו שלא במקום סעודהעז.

ו. **האור זרוע** (ח"ב סי' תשנג אות ט) ביאר, שעיקר תקנת הקידוש בבית הכנסת כלל לא היה בשביל האורחים, אלא תיקנו תקנה מיוחדת שיש לקדש את השבת בבית הכנסת לכבוד השבת ולקבלת שבת, ואין זה קשור לאכילה, וכמו שבע ברכות על הכוס שתיקנו לחתן וכלה, וכשלא היה להם יין היו אומרים 'ויכולו' אחר התפילה קודם ברכת מעין שבע, בלי לקדש על היינעח, ואחר כך נהגו שגם אם יש להם יין ומקדשים בבית הכנסת, היו אומרים שוב 'ויכולו' כדי לאומרו שלש פעמיםעט, אולם מתחילה לא היו אומרים 'ויכולו' אלא רק כשלא היה להם יין, ותיקנו שחוץ מהקידוש בבית הכנסת שאינו כלל במקום אכילה, יקדש שוב בביתו, וכמו שתיקנו לומר הבדלה בתפילה ולהבדיל שוב על הכוספ.

ז. עוד הביאו **הראבי"ה** (ח"ב שבת סי' קלו) **והאור זרוע** (סס) מהירושלמי, שהקידוש בבית הכנסת הוא 'כדי לזכות את התינוקות'פא. וביאר האור זרוע, שירצו לשמוע ברכה, וירוצו זה לפני זה כדי לשמוע את הברכה ולענות אמן, ולשתות מהכוס של הקידוש.

ח. **הרא"ש** (סי' ה) הביא בשם רבינו יונה, שהקידוש בבית הכנסת הוא משום שיש אנשים שאינם יודעים לקדש בביתם, ומקדשים להם בבית הכנסת, הגם שלא יוצאים בזה ידי חובת קידוש מדרבנן, שהרי אינו במקום סעודה, אולם לפחות יוצאים בזה ידי חובת קידוש מן התורהפב.

ביאור לשון הגמרא ששמואל לשיטתו ומדוע לא אמרה זאת תיכף על דבריו

ואזדא שמואל לטעמיה דאמר שמואל אין קידוש אלא במקום סעודה.

הקשו האחרוניפג, מהו הלשון 'ואזדא שמואל לטעמיה', שמשמעותו שמה ששמואל אמר 'ידי קידוש לא יצאו', הולך בזה כשיטתו שאמר 'אין קידוש אלא במקום סעודה', ולכאורה לשון זה מתאים אם שמואל היה מפרש משנה אוברייתא כפי שיטתו שאמר במקום אחר, אולם כאן אין מתאים לומר שזה כשיטתו, אלא היא היא שיטתו שלא יוצאים בקידוש של בית הכנסת, משום שאין קידוש אלא במקום סעודה, והיה צריך לומר כדאמר שמואל אין קידוש וכו'. ועוד הקשו **השב יעקב** (סי' יד) **והאור חדש** (ד"ה ומזה), מדוע הגמרא הביאה ששמואל לשיטתו רק לאחר שביארה למה מקדשים בבית הכנסת, ולא הביאה מיד אחר דבריו ש'ידי קידוש לא יצאו', ששמואל לטעמיה שאין קידוש אלא במקום סעודה.

האור חדש ביאר על פי קושיות **הרא"ש** (סי' ה) על דברי רבינו יונה, שאם מדאורייתא לא צריך קידוש במקום סעודה, מדוע שלא נבאר שמקדשים

בברכת זמן ביום הכפורים, שבשביל שהגדול לא יברך ברכה לבטלה נותנים לקטן לשתות, בזה יש חשש 'דילמא אתי למיסרך', אולם במקום שהדבר הוא לצורך הקטן, וכמו אכילה ושתיה ביום הכפורים או קודם קידוש, בזה לא גזרו משום 'אתי למיסרך'. אמנם כאן שנותנים לקטן קודם קידוש, כדי שהגדול לא יברך ברכה לבטלה בקידוש שבבית הכנסת, או כדי לקיים את דין הטעימה בקידוש, אין זה לצורך הקטן אלא לצורכו של גדול, ולכן קשה, מדוע לא חוששים 'דילמא אתי למיסרך' לאכול קודם קידוש. **סח. אמנם** בסיום דבריו הקשה מהגמרא בשבת (שם), שהגם שמדובר שם בדבר שאינו קבוע, הגמרא חששה 'דילמא אתי למיסרך', אולם סיים שמנהג ישראל תורה הוא. אולם החוט המשולש (משנ"ק, מ"ד טור ג סוף סי' נב) והפרי מגדים (סי' רסט משב"ז סק"ח) כתבו, שהיום לא מצויים כלל אורחים, ולכן נקרא שהוא מנהג קבוע, ועל פי זה כתב בחוט המשולש, שראוי להימנע מליתן לתינוק. **סט. הרשב"א** (שו"ת, מ"ק סי' לז ופסי' שכג) בשם רב האי גאון והרי"ץ גיאת, תוספות (לעיל ק: ד"ה ידי קידוש), המנהיג (הלכות שבת סי' יג, עמ' קמג), הרא"ש (סי' ה), טור (שו"ת סי' רסט). **ע. תשובות** הרמב"ם (מהדו' ירושלים תרנ"ד, סי' לז) [הובאה במלואה גם בחוט המשולש (משנ"ק, מ"ד טור ג סוף סי' נב) ובאבודרהם (סדר שחרית של מוצאי שבת עמוד ד"ה ומשם)], ראבי"ה (מ"ק שבת סי' קלו), אור זרוע (ח"ב סי' משנ אות ט, מ"ב סי' כ) בשם יש מפרשים, רשב"א (שו"ת, מ"ק סי' שכג), מאירי (לעיל ק: ד"ה ניתי), המכתם ומהר"ם חלאווה (ד"ה ושמואל), הר"ן (על הרי"ף ומיושבים ד"ה ולפסוקי), תשב"ץ (שו"ת, מ"ג סי' רמו). **עא. אמנם** הב"ח (שו"ת סי' רסט ס"ק) הקשה, שלגבי ברכת מעין שבע (שבת מד:) וחזרת הש"ץ (ר"ה לד:) מצאנו בגמרא שהן תקנות חכמים, אבל קידוש בבית הכנסת אינו תקנה, אלא נהגו בזה מעצמם, וכמו שמשמע בסוגייתנו, שלשיטת רב הקידוש הוא בשביל להוציא ידי חובה את מי שאין לו בני בית, שלא יצטרך לקדש בביתו (תוספות ד"ה ושמואל), ורבנן לא יתקנו תקנה רק כדי לחסוך יין למי שאין לו בני בית, וכמו כן לשמואל נהגו לקדש בשביל האורחים שהיו אוכלים סמוך לבית הכנסת, אך אין זו תקנה. ומשום כך דחה תירוץ הראשונים, והסיק כשיטת רבינו יונה [הובא להלן בסמוך, והתבאר לעיל בענין 'האם קידוש במקום סעודה' וכו' ובענין 'תירוצי האחרונים' וכו' בהרחבה]. וראה בשו"ת אגודת אזוב (סי' ו אות ה) שדחה דברי הב"ח ויישב דברי הראשונים, והאריך להוכיח שקידוש בבית הכנסת הוא תקנת חכמים [אחת מראיותיו הובאה לעיל בענין 'מדוע שלא נאמר שרב ושמואל חולקים על המנהג']. וכן בערוך השולחן (שם ס"ג) הוכיח שקידוש בבית הכנסת הוא תקנת חכמים, מלשון קושיית הגמרא על שמואל, שהגמרא מקשה למה מקדשים בבית הכנסת, ולא מקשה כיצד מניחים להם לקדש בבית הכנסת, משמע שאין זה מנהג שנהגו האנשים מעצמם, אלא חכמים תיקנו לעשות כך.

עב. וכן הביא בספר הבתים (שערי הקידוש והשביתה, שער רביעי) בשם יש מי שאמר, אך כתב 'ולא מצאתי לזה טעם מספיק'. **עג. המכתם** (ד"ה ושמואל), כל בו (מהילת סי' ו), אבודרהם (הל' מעריב של שבת). וכעין זה בשו"ת מן השמים (סי' כה), אלא שלא הזכיר את הטעם הראשון שנתקנה משום אורחים. **עד. בגמרא** בשבת (כג.), וכן פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תרעו ס"ג). **עה. הובאו** דבריו בתשובות הגאונים (ליק, סי' נג) ובסדר רב עמרם (סדר שבתות) ובאור זרוע (ח"ב סי' כ) וברשב"א (שו"ת, מ"ק סי' שכג) ובמנהיג (הלכות שבת סי' יג, עמ' קמד) ובכל בו (סוף סי' לח) ובטור (שו"ת סי' רסט). **עו. ראה** לעיל (ק: בסוף העמוד) שהתבארו דברי רב נטרונאי גאון בהרחבה. **עז. ובארחות חיים** (הל' קידוש היום אות ט-י) ביאר על פי שיטת רבינו נסים גאון, שאם דעתו לאכול במקום אחר יוצא ידי חובת קידוש, ואף כאן מקדשים בבית הכנסת כדי להוציא את מי שאינו בקי, שיוצא בקידוש זה, כיון שדעתו לאכול בביתו.

עח. והביא לזה ראיה שכך אמרו בירושלמי (נדרים פ"ח ה"ח, פסחים פ"י ה"ג), וכן כתב הראבי"ה (ח"ב שבת סי' קלו), אמנם בגירסא שלפנינו לא נאמר שהיו אומרים 'ויכולו', אלא רק ברכת מעין שבע. **עט. שכבר** אמרוהו בתפלת לחש ועתידים לאומרו בקידוש. וביאר הטעם בשם מדרש שוחר טוב, שהם כנגד שלש פעמים 'אשר' שנאמרו בפרשת 'ויכולו' (בראשית ב ג-ג), וגם בפרשת פרה אדומה נאמרו שלש פעמים 'אשר' (במדבר יט ג), ובא ללמד כשם שפרה מכפרת כך השבת מכפרת. **פ. ולפי"ז** לכאורה לא מובן מה הגמרא מקשה על שמואל מדוע מקדשים בבית הכנסת, הרי יש תקנה מיוחדת לקדש בבית הכנסת. וביאר האור זרוע, שהגמרא מקשה מדוע לקדש בבית הכנסת כדי להוציא, הרי אין קידוש במקום סעודה, ועל זה תירצה, כדי להוציא את האורחים ידי חובתם. **פא. הירושלמי** נמצא בברכות (פ"ה ה"ג), אלא ששם מדובר לגבי כוס של הבדלה שמשקים בבית הכנסת לתינוקות, אולם כתב הראבי"ה, שנהגו לתת לתינוקות בין בהבדלה ובין בקידוש. **פב. שיטת** רבינו יונה התבארה לעיל [בענין 'האם קידוש במקום סעודה מדאורייתא או מדרבנן' ובענין 'תירוצי האחרונים על קושייתו השניה של הרא"ש'], שיש לדון בזה שלכאורה כבר יצאו ידי חובה מדאורייתא בתפילה, וכן ביאור קושיית הגמרא לשיטתו. **פג. שב** יעקב (סי' יד), אור חדש (ד"ה ומזה), שדה יצחק (ד"ה ולכאורה).

בבית הכנסת כדי להוציא מדאורייתא את מי שאינו בקי לקדש בביתו, וכן שלשון הגמרא 'אין קידוש אלא במקום סעודה', משמע שאפילו מדאורייתא לא יוצא ידי חובתו[פד]. ולפי זה ביאר, שלפני שהגמרא ידעה שמקדשים בבית הכנסת כדי להוציא את האורחים, היה הכרח לומר שמקדשים בבית הכנסת כדי להוציא מדאורייתא את מי שאינו בקי, ולכן הגמרא לא יכלה לומר ששמואל הוא כשיטתו שאין קידוש אלא במקום סעודה, שהרי מלשון זה משמע שאפילו מדאורייתא לא יוצא ידי חובה בקידוש שאינו במקום סעודה, וכעת היה הכרח לומר ששמואל סובר שמדאורייתא יוצא בקידוש שאינו במקום סעודה, ומשום זה מקדשים בבית הכנסת כדי להוציא את מי שאינו בקי, אולם אחר שביארה הגמרא שלשמואל מקדשים בבית הכנסת כדי להוציא אורחים, יכלו לומר ששמואל לשיטתו שאין קידוש במקום סעודה אפילו מדאורייתא, והקידוש בבית הכנסת הוא רק בשביל האורחים שאוכלים שם[פה].

השדה יצחק (ד"ה ואם) ביאר, שכיון שקידוש בבית הכנסת הוא ממנהג הקדמונים, והגמרא הקשתה על שמואל כיצד מיישב את המנהג, הרי לשיטתו אין טעם לקדש בבית הכנסת, ושמואל ביאר שהמנהג הוא בשביל להוציא אורחים, שייך כעת לומר, שמה ששמואל ביאר שהמנהג לקדש בבית הכנסת הוא בשביל האורחים, זה כפי שיטתו שסובר אין קידוש אלא במקום סעודה, ובזה גם מיושב מדוע הגמרא אומרת זאת רק לאחר שהביאה את ביאורו של שמואל למנהג הקדמונים.

בטעם שהוצרך שמואל לחדש את דינו בשני המקומות

שם. החתם סופר (ד"ה ומזה) מבאר, ששמואל היה צריך להשמיע את הדין שאין קידוש במקום סעודה בשני המקומות, ואין להקשות מדוע אמר שמואל את אותו דין פעמיים, שאם היה אומר את דינו רק באלו שמקדשים בבית הכנסת שלא יוצאים ידי חובתם, היינו אומרים שדווקא בקידוש בבית הכנסת שהיה מחוץ לעיר, ואחר הקידוש באים לביתם שבתוך העיר, לא יוצאים ידי חובתם, כיון שיש כאן שינוי מקום גדול מחוץ לעיר לתוך העיר, אמנם אם משנה מקומו בתוך העיר ממקום למקום ואפילו מבית לבית, יוצא ידי חובתו, לכן שמואל השמיע גם שאין קידוש במקום סעודה כלל. ואם היה משמיע רק שאין קידוש במקום סעודה, היינו אומרים שכשמקדש על דעת לאכול במקום אחר יש קידוש גם שלא במקום סעודה [וכדעת רבינו ניסים גאון[פו]], לכן השמיע שמואל שגם בקידוש של בית הכנסת, שמסתמא אחד מבני העיר היה מקדש וכיון בדעתו לאכול בביתו, אע"פ כן לא יצאו ידי חובתם.

הקרבן תודה (ד"ה כנור) ביאר, שאם שמואל היה אומר רק שאין קידוש אלא במקום סעודה, היינו אומרים שהקידוש צריך להיות באותו מקום ממש שעושה את הסעודה, ואם שינה מקומו אפילו באותו בית לא יצא ידי חובתו, לכן אמר שמואל, שאלו שקידשו בבית הכנסת לא יצאו ידי חובתם, והיינו שינוי מקום מבית לבית, שממה שחזר שמואל ושנה את הדין באופן של שינוי מבית לבית, משמע שדווקא באופן זה אומרים שאין קידוש אלא במקום סעודה, אבל אם שינה מקומו באותו בית יצא ידי חובת קידוש. ובזה ביאר מה שהגמרא אומרת מיד אחר כך, 'סבור מינה הני מילי מבית לבית' וכו', והיינו מכך ששמואל חזר על הדין בשני המקומות, וכפי שנתבאר, ולכן הגמרא מביאה את ה'סבור מינה' רק לאחר שהביאה גם את דינו השני של שמואל שאין קידוש אלא במקום סעודה, ולא הביאה זאת מיד על דברי שמואל 'אף ידי קידוש לא יצאו', שרק מתוך הייתור של דבריו סברו לחדש, שדווקא מבית לבית נחשב שינוי.

ביאור שיטת הסוברים ש'מפינה לפינה' אינו חוזר ומקדש

סבור מינה הני מילי מבית לבית אבל ממקום למקום בחד ביתא לא וכו'.

יש בגמרא זו שתי גירסאות, יש גורסים כפי שנמצא לפנינו בגמרא 'אבל ממקום למקום בחד ביתא לא', ויש גורסים 'אבל מפינה לפינה לא'. **רש"י** (ד"ה ממקום) ועוד **ראשונים**[פז] גרסו 'אבל ממקום למקום לא', והיינו שסברו שהדין שלא יוצא בקידוש אם אוכל במקום אחר, הוא דווקא אם שינה מקומו מבית לבית, אבל ממקום למקום באותו בית, כמו מבית לעלייה וכדומה, נחשב הקידוש במקום סעודה, ואינו צריך לחזור ולקדש. ועל זה השיב רב ענן, שראה את שמואל ששינה מקומו מהגג לקרקע וחזר וקידש, והיינו שאפילו ממקום למקום באותו בית צריכים לחזור ולקדש, אמנם אם שינה מקומו באותו חדר מפינה לפינה, אין צריך לחזור ולקדש גם לדעת שמואל[פח].

והביאו התוספות (ד"ה אלא) **והרא"ש** (סי' ה) ראיה מהגמרא להלן (ע"ב) לגבי שינוי מקום בברכה, שהגמרא אומרת שאם שינה מקומו מבית לבית צריך לחזור ולברך, אבל מפינה לפינה[פט] אין צריך לחזור ולברך, משמע שמפינה לפינה לא נחשב שינוי מקום[צ], ואם כן גם לגבי קידוש אם שינה מקומו מפינה לפינה אין זה שינוי מקום, וגם שמואל מודה שלא חוזר ומקדש[צא]. **והמהרש"א** (גמוש' שם) ביאר, שכוונת התוספות להביא ראיה משינוי מקום שלגבי ברכה, בכל שכן, שכך הדין לגבי קידוש, שהרי רב סובר 'ידי קידוש יצאו ידי יין לא יצאו', והיינו ששינוי מקום מבית לבית אף שהוא שינוי לגבי ברכת היין אינו שינוי לגבי קידוש, נמצא שלגבי ברכה יותר קל להחשב שינוי מקום מלגבי קידוש, ואם כן שינוי מקום מפינה לפינה שאינו נחשב שינוי לגבי ברכה, כל שכן שלא יחשב שינוי מקום בקידוש[צב].

ביאור שיטת הסוברים ש'מפינה לפינה' חוזר ומקדש

יש גורסים[צג] בגמרא 'אבל מפינה לפינה לא', והיינו שסברו שאם שינה מקומו מבית לבית, ואפילו באותו בית מחדר לחדר נחשב שינוי מקום, אולם אם שינה מקומו באותו חדר מפינה זו לפינה אחרת, לא נחשב שינוי מקום. ועל זה השיב רב ענן, שראה את שמואל [אחר] ומקדש כששינה מקומו מהגג לבית[צד]. **ויש ראשונים**[צה] שפסקו כגירסא זו, שאם קידש בפינה זו ואחר הקידוש נמלך לאכול בפינה אחרת, הקידוש הראשון נחשב שאינו במקום סעודה, וצריך לחזור ולקדש.

אולם הקשו הראשונים[צו] על גירסא זו, אם הגמרא סברה שמפינה לפינה לא נחשב שינוי מקום, כיצד פשט רב ענן ממה ששמואל היה חוזר ומקדש כשהיה משנה מקומו מהגג לבית, הרי עדיין אפשר לומר שדווקא מגג לבית נחשב שינוי, אולם באותו חדר עצמו מפינה לפינה לא נחשב שינוי. **התוספות רי"ד** (ד"ה קנור) רצה לפרש, שאכן רב ענן לא בא לדחות את סברתם, אלא להיפך בא להוכיח ממה ששמואל היה חוזר ומקדש כששינה מקומו מהגג לבית, שרק אם משנה מקום מחדר לחדר באותו בית חוזר ומקדש, אולם אם שינה מקומו מפינה לפינה לא נחשב שינוי מקום. אולם דחה, מפני שבכל מקום כשהגמרא אומרת 'סבור מינה', כוונתה שסברו כך בתחילה ואחר כך דחו זאת, וקשה לומר שכאן מה שסברו בתחילה נשאר למסקנא.

הראשונים[צז] ביארו, שרב ענן מוכיח משמואל שקביעות מקום הקידוש אינה תלויה בבית, שהרי גם כששינה מקומו באותו בית חזר וקידש, אלא קביעות הקידוש תלויה במקום הסעודה, וממילא אפילו מפינה לפינה חוזר ומקדש, שאין זה מקום הסעודה ממש[צח].

החתם סופר (ד"ה אלא) תירץ, שמה שרב ענן אמר ששמואל קידש שוב כששינה מקומו מהגג לבית, אין הכוונה לגג הבית אלא לגג שבתוך הבית, והיינו שבתוך הבית יש עלייה [כמין גזוזטרא], ויש לה מחיצה קטנה שאינה מגיעה עד לגג, ולכן יכולים לראות מהבית לעלייה ולהיפך, וכיון שרואים אלו את אלו לכן יש לזה דין כמו מפינה לפינה, והוכיח רב ענן, שאם שמואל סובר שמעלייה לבית באופן זה נחשב שינוי מקום, גם מפינה לפינה נחשב שינוי מקום[צט].

פד. ולעיל [בתחילת העמוד] הובאו כמה תירוצים על קושיות אלו, עיי"ש. **פה. וביאר**, שאפשר שהתרצן בא לחזק בזה את תירוצו שהקידוש בשביל האורחים, שכיון ששמואל סובר שאפילו מדאורייתא אין קידוש אלא במקום סעודה, בהכרח חייבים לומר שהקידוש זה רק בשביל להוציא את האורחים. **פו. שיטתו** מבוארת לעיל (ק:) בהרחבה. **פז. רשב"ם** (ד"ה ה"מ), תוספות (ד"ה מאכל), ראבי"ה (סי' תקט), תוספות רי"ד והמכתם (ד"ה כנור), הרא"ש (סי' ה). **פח. וכן** פסק רבינו ירוחם (מלם ומזה נתיב יב ח"ב, סוף דף סה:). אמנם המכתם (שם) כתב, שגם לפי גירסא זו צריך לחזור ולקדש אפילו מפינה לפינה. **פט. אמנם** לפנינו הגירסא שם היא 'ממקום למקום', אולם מובא במהרש"א להלן (ע"ב ד"ה ל"ש), שלפי שיטת התוספות כאן יש לגרוס 'מפינה לפינה', והביא שכך הגירסא ברי"ף וברא"ש [ובהגהות וציונים שם מובא שכך הגירסא בכתב יד וברוב הראשונים]. **צ. וביארו**, שמה שנאמר שם 'מבית לבית', פירושו ממקום למקום באותו בית, והיינו שרק מפינה לפינה אין זה שינוי מקום, אולם מחדר לחדר באותו בית נחשב שינוי מקום גם בקידוש וגם בברכה [נמצא שיש חילוק בביאור המילים 'מבית לבית', בין הדין בקידוש שמבואר כאן, לדין בברכה להלן]. **צא. ובדברי** הראבי"ה (סי' תקט) נראה שהביא ראיה מעצם שינוי הלשון, שלגבי ברכה נאמר 'מפינה לפינה', וכאן לא, משמע שמפינה לפינה אין שינוי מקום אפילו לשמואל. **צב. והרשב"א** בתשובה (ח"ד סי' רעמ) ביאר בקל וחומר זה שיטת הרמב"ם [הובאה בסמוך]. אמנם הנר דוד והמחנה דן (גמוש' שם) דחו, שאין ללמוד ממה שרב חלק בקידוש והודה בברכה, שמחמירים יותר בשינוי מקום, כיון שרב חלק בקידוש על כל הדין שצריך קידוש במקום סעודה, וסבר שאפשר לקדש גם בלי סעודה כלל, אבל שמואל שסובר שהקידוש צריך להיות במקום סעודה, יתכן אפילו שיחמיר יותר בשינוי מקום לגבי קידוש, שהרי אם אין היסח הדעת בשינוי, לגבי ברכה אין בזה הפסק, אולם לגבי קידוש יחשב שינוי מקום, שהרי הקידוש צריך להיות במקום הסעודה [ראה ביאור סברא זו בנר דוד (גמוש' שם, נפ"ד)]. **צג. הבה"ג** (הלכות קידוש והבדלה), רבינו חננאל (ד"ה כנור) והרי"ף, מהר"ם חלאווה (ד"ה כנור). וכן משמע בתשובת הרשב"א (ח"ד סי' רעמ) ובחידושי רבינו דוד (להלן ע"ב ד"ה אלא), וכן הביאו גירסא זו התוספות רי"ד והמכתם (ד"ה כנור), ודחו אותה מפני קושייתם המובאת בסמוך. **צד. ויש** לבאר כיצד רב ענן השיב להם משמואל, שלכאורה לא דיברו באותו אופן, ויתבאר בסמוך. אולם המגיד משנה (שבת פכ"ט ה"ח) הוכיח מכח קושיא זו, ש'מפינה לפינה' פירושו מחדר לחדר [והובאו דבריו בענין 'ביאור שיטת הרמב"ם' בסמוך]. וכן פירשו השואל בשו"ת הרשב"א (ח"ד סי' רעמ) ובחידושי תלמיד הרשב"א (ד"ה כנור). **צה. הרי"ץ** גיאת (הל' קידוש, עמ' יד), העיטור (ח"ב סוף דף קלח.), השלמה (ד"ה ומזמן), ספר המאורות (ד"ה ומזמן), אבודרהם (דיני קידוש ד"ה ומסור), אהל מועד (שער קידוש דרך ו נתיב ג). **צו. מגיד משנה** (שבת פכ"ט ה"ח), המכתם (ד"ה כנור) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה כנור), וכעין זה הקשה בתוספות רי"ד (ד"ה כנור). **צז. מהר"ם** חלאווה (ד"ה כנור) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה כנור) ורבינו דוד (ד"ה ומפי'). **צח. וכעין** זה פירש במכתם (ד"ה כנור), אלא שמחמת הקושיא כתב לגרוס כרש"י 'ממקום למקום', ופירש, שלאחר שהוכיח שאף באותו בית חוזר ומקדש, הוא הדין שמפינה לפינה חוזר ומקדש. **צט. וביאר** החתם סופר, שאין להקשות משיטת הראשונים [הובאה להלן בענין 'דין שינה מקומו ורואה מקומו הראשון'], שמפינה לפינה כשרואה מקומו הראשון לא נחשב שינוי מקום, משום שמבית לעלייה יש מחיצה המפסקת, ולכן גם אם רואים, עדיין נחשב שינוי מקום.

ביאור שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (שנת פכ"ט ה"ח) כתב, 'אין קידוש אלא במקום סעודה, כיצד, לא יקדש בבית זה ויאכל בבית אחר, אבל אם קידש בזוית זו אוכל בזוית שניה', הרי שפסק הרמב"ם, שאם שינה מקומו מפינה לפינה אין צריך לחזור ולקדש, וביאר היצחק ירנן (על הרמב"ם שם), שבפשטות אפשר לבאר דברי הרמב"ם על פי הגירסא בגמרא 'אבל ממקום למקום לא', שלגירסא זו הנידון בגמרא היה על שינוי מקום מחדר לחדר באותו בית, אבל מפינה לפינה ודאי שלא צריך לחזור ולקדש. אלא שלפי זה אפשר להקשות סתירה בדברי הרמב"ם, שהרי בתחילת דבריו כתב שמבית לבית חוזר ומקדש, ומשמע דווקא מבית לבית, אבל מחדר לחדר לא צריך לחזור ולקדש, ובסוף דבריו כתב שמזוית לזוית לא חוזר ומקדש, משמע שמחדר לחדר באותו בית חוזר ומקדש, ונחשב שינוי מקום, אמנם אפשר לומר, שמה שכתב הרמב"ם מבית לבית, כוונתו כפי שביארו התוספות (ד"ה שנת), שגם לשני מקומות באותו בית אפשר לקרוא מבית לבית.

הרשב"א (שו"ת, ח"ד סי' רעח) **והמגיד משנה** (שם) גרסו בגמרא 'מפינה לפינה', ולכן סברו שיש הוכחה מדברי הגמרא, שלשמואל גם אם שינה מקומו מפינה לפינה חוזר ומקדש, וכרב ענן שדחה סברתם, ועל פי זה הוקשה להם, כיצד פסק הרמב"ם שמקדש בזוית זו ואוכל בזוית אחרת, הרי שמואל סובר גם בזה שאינו נחשב קידוש במקום סעודה.

וביאר הרשב"א, שהרמב"ם פסק על פי מה שמצאנו להלן (ע"ג) בדין שינוי מקום בברכה, שאם שינה מקומו מפינה לפינה אינו נחשב שינוי מקום, וממה שרב ושמואל אף שנחלקו בשינוי מקום לגבי קידוש, הסכימו לגבי ברכה שיש שינוי מקום, משמע שדין שינוי מקום לגבי ברכה יותר חמור, ואם מפינה לפינה אינו נחשב שינוי מקום בברכה, כל שכן שלגבי קידוש במקום סעודה אינו נחשב שינוי מקום, ולכן אף שפוסקים כשמואל שאין קידוש אלא במקום סעודה, לגבי מה שסבר שיש שינוי מקום מפינה לפינה, לא פוסקים כמותו, אלא כסברת האמוראים להלן, שאף הביאו ראיה לדבריהם מברייתא[קא].

המגיד משנה פירש דברי הגמרא מפינה לפינה, שלא יקשה על פסק הרמב"ם, שאין הכוונה מפינה לפינה באותו חדר[קב], אלא הכוונה שיש כמה חדרים ועליות באותו בית, והוא קידש בחדר אחד ורוצה לאכול בחדר אחר, וזהו מפינה לפינה שסברו בגמרא שאין זה שינוי, והיינו מפינת הבית לפינת הבית[קג], והוכיח רב ענן משמואל, שאם שינה מקומו מהגג לבית חוזר ומקדש, אולם מפינה לפינה באותו חדר אין צריך לחזור ולקדש, וכמו שפסק הרמב"ם.

הארחות חיים (הל' קידוש היום אות י) הביא, שלכאורה **הרמב"ם** חלק על הרי"ף, שהרי הרי"ף פסק שאפילו אם שינה מקומו רק מפינה לפינה צריך לחזור ולקדש[קד], והרמב"ם פסק שלא צריך לחזור ולקדש. אמנם ביאר הארחות חיים, שאפשר ליישב פסקיהם שלא יחלוקו, שהרי"ף שפסק שחוזר ומקדש גם מפינה לפינה, דיבר כשאינו רואה מקומו הראשון, והרמב"ם שפסק שלא צריך לחזור ולקדש, זה משום שדיבר באופן ששינה מקומו לפינה אחרת, אולם עדיין רואה מקומו הראשון. ולפי דבריו אפשר ליישב דברי הרמב"ם גם אם גרס בגמרא 'מפינה לפינה', שהגמרא דיברה באופן שלא רואה מקומו הראשון, והרמב"ם [כאמור] דיבר כשרואה מקומו הראשון, ולכן פסק שלא חוזר ומקדש.

דין שינה מקומו ורואה מקומו הראשון

כתב רב שר שלום גאון (הו"ד נטול מו"מ סי' רעג), וכן כתבו **הראשונים**[קה], שאם קידש ואחר כך שינה מקומו, אולם עדיין רואה מקומו הראשון, אין זה שינוי מקום ולא צריך לחזור ולקדש[קו]. והוכיחו מהמשנה בברכות (נ.) לגבי שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד, שאם מקצתם רואים אלו את אלו, מצטרפים יחד לזימון, והטעם מפני שמה שרואים אלו את אלו מצרף אותם למקום אחד, ואף כאן לגבי קידוש במקום סעודה, אם רואה את מקום הקידוש, עדיין נחשב שהוא באותו מקום.

וכתב הכל בו (סי' נח) שבזה אפשר להכריע במחלוקת הראשונים [הובאה לעיל], אם מפינה לפינה חוזר ומקדש או לא, שאם רואה מקומו הראשון אינו חוזר ומקדש, ואם לא רואה מקומו הראשון צריך לחזור ולקדש[קז].

מדוע לא אמרה הגמרא את ה'סבור מינה' מיד על דברי שמואל בקידוש בבית הכנסת

שם. צריך להבין, מדוע רק עכשיו לאחר שהביאה הגמרא מה ששמואל אמר 'אין קידוש אלא במקום סעודה', הגמרא אומרת שיש מקום להבין בדעת שמואל שהקידוש אינו מועיל רק מבית לבית, למה לא הביאה זאת מיד לאחר שהביאה דברי שמואל ש'אף ידי קידוש לא יצאו', שזהו דווקא מבית לבית, כמו קידוש בבית הכנסת שהלכו אחר כך לביתם, אולם באותו בית יוצאים ידי קידוש[קח].

הצל"ח (לעיל ק: ד"ה גמ') ביאר לפי הגירסא בגמרא 'מפינה לפינה', שכיון ששמואל אמר 'אף ידי קידוש לא יצאו', והיינו שלא רק ידי ברכת היין לא יצאו אלא גם ידי קידוש לא יצאו, משמע ששמואל מדבר גם בברכת היין שלא יוצאים בה ידי חובה מפני ששינו מקומם, וכיון ששמואל מדבר גם בשינוי מקום בברכה, אין לומר 'סבור מינה' שדווקא מבית לבית נחשב שינוי מקום אבל מפינה לפינה אין זה שינוי מקום, שהרי לגבי ברכה כך היא ההלכה, כמו שמצאנו בגמרא להלן (ע"ג) שמפינה לפינה לא חוזר ומברך, ומהלשון 'סבור מינה' משמע שלמסקנא אין ההלכה כך[קט], לכן רק אחר שהביאה הגמרא את דברי שמואל בקידוש בלבד, אמרה הגמרא שהיה מקום לומר שמפינה לפינה אינו שינוי מקום, ורב ענן מוכיח שנחשב שינוי מקום.

עוד ביאר הצל"ח לפי הגירסא בגמרא 'ממקום למקום', שכיון שאותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת היתה דעתם לאכול בביתם, ובמקום שמקדש על דעת לאכול במקום אחר, הרי חילקו התוספות לעיל (ק: ד"ה ידי קידוש), בין אם דעתו לאכול בבית אחר שאינו מועיל, לבין אם דעתו לאכול במקום אחר באותו בית, שבזה יוצא ידי חובת קידוש. ואם כן על דברי שמואל לעיל שמדבר באנשים שמקדשים בבית הכנסת, לא יכלו לומר 'סבור מינה' שיש חילוק בין מבית לבית לבין ממקום למקום באותו בית, שהרי באופן כזה שיש דעת בשעת הקידוש לאכול במקום אחר, גם להלכה יש חילוק ביניהם, ולא מתאים לומר 'סבור מינה', ורק לאחר שהביאה הגמרא דברי שמואל שאין קידוש אלא במקום סעודה, אפשר לומר שהיה מקום לחלק בין מבית לבית לבין ממקום למקום באותו בית, ולהלכה בשניהם נחשב שינוי מקום, כפי שהוכיח רב ענן משמואל.

האברהם יגל (נמוס' שם, נ"ל ומיהו) כתב, שמה שהביאה הגמרא ששמואל אמר אין קידוש אלא במקום סעודה, כוונת הגמרא למה שאמר שמואל בירושלמי (נרכות פ"ו ה"ו), 'קידש בבית זה ונמלך לאכול בבית אחר צריך לקדש' [אלא שלא האריכה להביא את כל דבריו], ולכן סברו בגמרא שכוונת שמואל דווקא מבית לבית, כפי שאמר בפירוש קידש בבית זה ונמלך לאכול בבית אחר. ולפי זה מבואר, שרק לאחר שהביאה הגמרא את הדין השני של שמואל, יש מקום לסבור שכוונתו דווקא מבית לבית.

האם היה בדעת שמואל לאכול בבית בשעה שקידש בגג או שנמלך אחר הקידוש

שם. המכתם (ד"ה סנור) מבאר, ששמואל קידש בגג ורק אחר כך נמלך לאכול בבית וחזר וקידש. וכתב שבהכרח מדובר שנמלך רק אחר הקידוש, כיון שאם היתה דעתו מלכתחילה לאכול בבית, מדוע צריך לקדש שוב בבית, הרי הדין הוא שאם היתה דעתו בשעת קידוש לאכול במקום אחר באותו בית, אינו צריך לחזור ולקדש[קי]. **האברהם יגל** (לעיל ק: נמוס' ד"ה ידי קידוש, נ"ל ומיהו) הוכיח זאת, ממה ששמואל קידש בגג, ואם היה בדעתו לאכול בבית, מדוע קידש בגג ולא המתין שירד לבית ויקדש שם. **והעוד יוסף חי** (נמוס' שם) הוכיח זאת שהרי אם מקדש בגג ואחר כך מקדש שוב בבית גורם לברכה לבטלה, אלא בהכרח שמתחילה לא היה בדעת שמואל לאכול בבית[קיא].

אמנם תוספות רבינו פרץ (ד"ה נקוני) הקשה מסוגייתנו על הירושלמי (נרכות פ"ו ה"ו), שאמר ששמואל מודה שאם היתה דעתו לאכול במקום אחר, אין צריך קידוש במקום סעודה, וכאן הגמרא אומרת, שאפילו ממקום למקום באותו בית שמואל סובר שלא יוצא ידי חובתו, ולכן שמואל חזר וקידש בבית אף שקידש בגג[קיב]. ומקושייתו משמע, שסבר ששמואל קידש בגג הגם שהיה בדעתו לאכול בבית, שהרי מקשה על הירושלמי שדיבר באופן שדעתו לאכול במקום

ק. **וכך** פירש הבית יוסף (או"ח סי' רעג ס"ק ד"ה וכמדבר) שיטת הרמב"ם. **קא. ואף** במרכבת המשנה (שם) ביאר את הרמב"ם על פי סברא זו, אלא שגרס בגמרא גם כאן וגם בשינוי מקום בברכה 'ממקום למקום', ובסברא זו הכריח, שממקום למקום כאן הוא מחדר לחדר, ולגבי ברכה שנאמר שאינו שינוי מקום, הכוונה מזוית לזוית. עיי"ש. **קב. שאם** כן כיצד הוכיח רב ענן שיש שינוי מקום מפינה לפינה, הרי שמואל שינה מקומו מהגג לבית [ראה יישוב לזה בענין הקודם]. **קג. כן** פירש דבריו בביאור הלכה (סי' קעח ד"ה נגיח). **קד. שהרי** גרס 'מפינה לפינה', ועל זה אמר רב ענן ששמואל היה מקדש, וכמו שביארו שיטה זו הר"ן ועוד ראשונים [הובאו לעיל]. **קה. הרי"ן** גיאת (הל' קידוש עמ' יד), ספר העיתים (סי' קמז), עיטור (מ"ג דף קלח.), שבלי הלקט (סי' ע), מהר"ם חלאווה (ד"ה סנור) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה סנור), אהל מועד (שער קידוש דרך ה נתיב ג). **קו. הרי"ן** גיאת (הל' קידוש עמ' יד) וספר העיתים (סי' קמז) ואהל מועד (שער קידוש דרך ה נתיב ג) כתבו סברא זו גם מבית לחצר, שאם קידש בבית ויצא לאכול בחצר, ורואה משם מקום הקידוש, אינו צריך לחזור ולקדש. ובחידושי תלמיד הרשב"א (ד"ה דלכלי) כתב, שמסתבר שדין זה הוא דווקא אם היתה דעתו לאכול בחצר. והמהר"ם חלאווה (ד"ה סנור) כתב, שראייה מועילה דווקא מפינה לפינה בבית אחד, שאינה חולקת רשות, וכמו בשתי חבורות. אולם הטור ושולחן ערוך (או"ח סי' רעג ס"ה) הביאו דעה זו להלכה. **קז. וכן** ביאר הארחות חיים במחלוקת הרי"ף והרמב"ם [ולעיל בסמוך הובאו דבריו לפרש שיטת הרמב"ם]. **קח. ולעיל** [בענין 'בטעם שהוצרך שמואל לחדש את דינו בשני המקומות'] הובא ביאור הקרבן תודה, שרק מתוך הייתור ששמואל אמר את הדין פעמיים, לומדים ששמואל דיבר דווקא בשינוי מקום מבית לבית, כמו בקידוש של בית הכנסת. **קט. וכמו** שביאר בתוספות רי"ד (ד"ה סנור, הובא לעיל). **קי. וכדעת** התוספות ועוד ראשונים, הובאה שיטתם לעיל (ק:) בהרחבה. **קיא. ובממוך** הובאו דברי הצל"ח והשפת אמת, שמכח קושיא זו הוכיחו ששמואל כלל לא קידש בגג. **קיב. ולעיל** (ק:) [בענין 'ביאור דברי הגמרא להלן ששמואל קידש שוב גם באותו בית'] הובא בהרחבה, מה שביארו העוד יוסף חי והאברהם יגל בדברי הגמרא, שלא יקשה מהירושלמי לשיטת התוספות לעיל (שם).

אחרקיג, ואם כן קשה, מדוע שמואל קידש שוב בבית, ולא סמך על מה שקידש בגג על דעת לאכול בביתקיד. וכתב היד דוד (נמוס' ד"ה אגב), שמחמת קושיא זו ביאר התוספות רבינו פרץ בתירוצו, שדברי הירושלמי נאמרו דווקא במי ששינה מקומו מפינה לפינה, ורק בזה שמואל מודה שאם דעתו לאכול בפינה אחרת יוצא ידי חובתו, אבל מי ששינה מקומו ממקום למקום אפילו באותו בית, סובר שמואל שלא יוצא ידי חובתו אפילו אם היה בדעתו לאכול במקום אחר, ולכן מובן מדוע שמואל חזר וקידש בביתו, הגם שבשעה שקידש בגג היה בדעתו לאכול בבית, שהרי ממקום למקום באותו בית לא מועילה דעתו, ולכן לא יוצא ידי חובתו בקידוש שבגגקטו.

האחרוניםקטז הקשו קושיא זו, ותירצו, שמה שמועיל הקידוש כשדעתו לאכול במקום אחר, זהו רק בדיעבד, אבל לכתחילה צריך לקדש במקום סעודה ממש, ולכן שמואל העדיף לחזור ולקדש בבית, כדי לקיים את המצוה כתיקונהקיז. עוד תירץ היד דוד (נמוס' ד"ה המכלו), שאף שהיה אפשר לקדש לכתחילה על דעת לאכול בבית, שמואל לא רצה לעשות כך, כיון שהרואים לא יודעים שמקדש על דעת לאכול בבית, וכשיראו שמקדש בגג ואוכל בביתו, יאמרו שחזר בו והודה לדברי רב, שאין צריך קידוש במקום סעודה, לכן שמואל לא קידש על דעת לאכול בבית, וכשירד חזר וקידש שוב בבית.

מדוע אין חשש ברכה לבטלה במה ששמואל קידש פעמיים

הקשו הצל"ח והשפת אמת (ד"ה זימנין), כיצד שמואל קידש בגג ואחר כך ירד לאכול בביתו, הרי גורם בזה שהקידוש הראשון היה לחינם, ונמצא אומר ברכה לבטלה. והוסיף השפת אמת, שאף אם נאמר שאין זו ברכה לבטלה, וכשיטת השר מקוצי [הובאה לעיל בענין 'האם מותר למקדש לטעום' וכו'], שקידוש שלא במקום סעודה מועיל לפחות שיוכל המקדש לשתות מאותו כוס, אך גורם בזה שיצטרך לקדש שוב בביתו, ונחשב שגורם לברכה שאינה צריכה. ותירצו, ששמואל כלל לא קידש בגג, כיון שלא היה בדעתו לאכול שם אלא בבית, ומכך יש ראיה שסובר שיש שינוי מקום גם באותו בית, שהרי אף שיכל לקדש בגג וכבר היה מוכן לו הקידוש, לא קידש בגג אלא בביתקיח. ועוד תירץ השפת אמת, שתחילה קידש בגג לאחרים שהיו אוכלים שם, ואחר כך קידש לעצמו בביתקיט.

אמנם התוספות רי"ד (ד"ה סנור) ביאר, ששמואל הוצרך לרדת לבית מפני שנכבה לו הנר בגג לאחר שקידש. ולפירושו מיושבות הקושיות הנ"ל, כיון ששמואל אכן רצה לאכול בגג, ולכן לא קידש על דעת לאכול בבית, וגם לא גרם בזה ברכה לבטלה, כי הרי נאנס בזה שנכבה לו הנר.

ובחידושי תלמיד הרשב"א (ד"ה ומכר) ביאר, שהמעשה לא היה בשמואל עצמו, אלא שהיה אומר לתלמידיו שקידשו בגג ורצו לאכול בבית, שעליהם לקדש שוב בבית. ואף לפירושו לא קשה, כיון שהתלמידים אכן לא ידעו את ההלכה של קידוש במקום סעודה, ושמואל לימד אותם שלא יוצאים בקידוש זה.

אם יש ראיה מהמעשה ברב הונא

ואף רב הונא סבר אין קידוש אלא במקום סעודה דרב הונא קדיש וכו'.

הרי"ף והרא"ש לא גרסו בגמרא את המעשה ברב הונא, אלא רק 'ואף רב הונא סבר אין קידוש אלא במקום סעודה', **ובעוד יוסף חי** (לעיל ק: נמוס' ד"ה ידי קידוש) הביא גירסתם, כדי לבאר שאכן אין ראיה מהמעשה של רב הונא שסובר שאין קידוש אלא במקום סעודה, שהרי בשינוי מקום מבית לבית, גם רב מודה שלא יוצא ידי חובת קידוש, לפי הירושלמי (נרכות פ"ו ה"ו) שהביאו התוספות לעיל (שם), אלא שהגמרא ידעה שכך סובר רב הונא. אמנם האחרונים ביארו בכמה דרכים, האיך הביאה הגמרא ראיה מהמעשה הזה, שרב הונא סובר אין קידוש אלא במקום סעודה, ונתבאר לעיל (ק:) [בענין 'ביאור שיטת רב לגבי קידוש במקום סעודה אם שינה מקומו מבית לבית'] בהרחבה.

אם יש ראיה מסוגייתנו מה הדין במי שקידש על דעת לאכול במקום אחר ונמלך לאכול באותו מקום

כי הוינא בי מר כי הוה מקדש אמר לן טעימו מידי. הרמ"א (חו"מ סי' רעג ס"ג) הביא להלכה מה שפסק **הבית יוסף** (שם ס"ג ד"ה מי), שאם קידש על דעת לאכול במקום אחר, אולם אחר הקידוש נמלך לאכול במקום הקידוש, יוצא בזה ידי קידוש במקום סעודה, ואין מעכב מה שהיתה דעתו בשעת הקידוש לאכול שלא במקום סעודה. וכתב **הט"ז** (שם סק"ג), שהבית יוסף אמר את הדין הזה מסברתו, ולכן לא הביא דין זה בשולחן ערוך, כי לא היה ברור לו אם אכן כך הדינקכ.

אולם כתב הט"ז שלדעתו יש לזה ראיה מסוגייתנו, שממה שאמר רבה לתלמידיו רק אחר הקידוש, שעליהם לאכול בביתו אם רוצים לצאת בקידוש שלו, מוכח שאף שבשעת הקידוש היתה דעתם לאכול שלא במקום הקידוש, כיון שלבסוף אכלו במקום הקידוש, יוצאים ידי חובתם.

אמנם הלשון לימודים (סי' קמח) ביאר, שאכן הבית יוסף הסתפק בדין זה ולא הביא ראיה מהסוגיא, כיון שהבית יוסף לשיטתו (שם ס"ה ד"ה כתבו), **שביאר** בדברי **התוספות** (ד"ה טעימו) **והרא"ש** (סי' ה), שפירשו שרבה אמר לתלמידיו לאכול לחם, אף שסברו כשיטת **הגאונים** (הובאה בטור שם) שיוצאים ידי קידוש במקום סעודה בשתיית יינקכא, ולפי זה אף שרבה אמר לתלמידיו רק אחר הקידוש לטעום, אין הכרח שבשעת קידוש דעתם היתה לאכול בביתם, שהרי יכולים לצאת ידי חובת קידוש במקום סעודה בשתיית יין, ורבה רק אמר להם שיאכלו לחם, כדי שיצאו גם ידי חובת סעודת שבת, ואם כן אפשר שהם סברו לצאת ידי קידוש במקום סעודה בשתיית יין, ולכן גם כשנמלכו לאכול לחם יוצאים ידי חובתם, אולם מי שיקדש על דעת שלא לאכול ולא לשתות יין במקום הקידוש, ואחר כך נמלך לאכול במקומו, לא יוצא ידי חובתו, ולכן הבית יוסף הסתפק בדין זה, ולא הביא ראיה מסוגייתנו, ומטעם זה לא פסק זאת בשולחן ערוךקכב.

אם רבה אמר לתלמידיו 'טעימו מידי' קודם הקידוש או אחר הקידוש

מדברי הט"ז [הנ"ל] משמע, שפירש דברי הגמרא 'כי הוה מקדש אמר לן טעימו מידי', שרבה אמר לתלמידיו לטעום רק אחר הקידוש. אולם הקשו **האחרונים**קכג, מנין לו לפרש כך, הרי אפשר לפרש 'כי הוה מקדש' וכו', שכאשר היה בא לקדש היה אומר להם שיטעמוקכד. **ובברכי יוסף** (שם סק"ה) הוסיף, שלהיפך, מהגמרא משמע שאמר להם קודם קידוש, שהרי אם המעשה היה שאמר להם אחר הקידוש, הגמרא היתה צריכה לומר 'כי קדיש אמר לן' וכו'. אמנם יש אחרוניםקכה שהביאו סיוע לפירוש הט"ז מדברי **הרשב"ם**, שהרשב"ם (ד"ה מי) פירש, שרבה היה אומר להם זאת בשעה שהיו רוצים ליפטר משם וללכת לבתיהם, והיינו אחר הקידוש.

האם התלמידים התכוונו לצאת ידי חובה בקידוש של רבה, ומדוע רצו לקדש שוב בביתם

הקשו האחרוניםקכו על דברי הט"ז, האיך ניתן לומר שרבה אמר להם רק אחר הקידוש, והרי בשביל שיצאו ידי חובה בקידוש שלו, צריכים לשמוע ולהתכוין לצאת, ואם בשעת הקידוש היתה כוונתם לאכול בביתם ולא לצאת בקידוש של רבה, מה יועיל שיאמר להם אחר הקידוש לטעום, הרי לא התכוונו לצאת בקידוש שלו, ולא יכולים לצאת בו ידי חובה. ומה שאמר להם רבה לטעום, זה יועיל רק לאלו שטעו וסברו כרב שיוצאים בקידוש שלא במקום סעודה, שעל פי טעותם התכוונו לצאת ידי חובה בקידוש של רבה כדי לאכול בביתם, ואם יאכלו בבית רבה יצאו ידי חובה בקידוש שלו, כי היתה להם כוונה לצאת, אולם לאחרים שיודעים את הדין שלא יוצאים בקידוש שלא במקום סעודה, או לאלו שרצו לקדש בביתם מטעמים אחרים, אין תועלת בתקנתו של רבה, ויותר מסתבר שרבה אמר להם זאת לפני הקידוש, כדי שכולם יוכלו לצאת ידי חובה.

קיג. ובאברהם יגל (שם) ביאר דבריו, שכיון שרב ושמואל נחלקו בקידוש בבית הכנסת, ושם הרי דעת השומעים לאכול בביתם, ועל זה הגמרא אומרת 'סבור מינה הני מילי מבית לבית' וכו', משמע שדברי הגמרא כאן נאמרו אף באופן שהיתה דעתו לאכול במקום אחר. וראה מה שביאר בזה הבגדי ישע (נמוס כמ). **קיד. בהמשך** יתבאר בשם תוספות רי"ד ותלמיד הרשב"א פירושים אחרים בסוגיא, ולדבריהם מתורצת הקושיא. **קטו. אמנם** עדיין קשה על תוספות רבינו פרץ מראיית העוד יוסף חי, שגורם בזה לברכה לבטלה, ובהמשך יבואר. **קטז. לשון לימודים** (סי' קמו ד"ה ומיהו), צל"ח (ד"ה זימנין), אור חדש (לעיל ק: נמוס' ד"ה ידי קידוש אגב), יד דוד (נמוס' ד"ה המכלו). **קיז. ומה** שבבית הכנסת היו מקדשים לאורחים, הגם שהיו אוכלים בחדרים הסמוכים ולא בתוך בית הכנסת [כמו שביארו התוספות (ד"ה המכלו)], ביאר הלשון לימודים (סי' קמו ד"ה ומיהו), שאין להוכיח מזה שמקדשים לכתחילה על דעת לאכול במקום אחר, משום שיש עוד טעם לקדש בבית הכנסת, כדברי רב נטרונאי גאון [הובא לעיל בענין 'כיצד מקדשים' וכו'], שיש בזה רפואה. והצל"ח (ד"ה זימנין) והיד דוד (נמוס' ד"ה המכלו) ביארו, שכיון שאין לאורחים כאן יין כדי לקדש בעצמם, לכן דינם כבדיעבד. **קיח. וכן** כתב הרא"מ הורוויץ (ד"ה ונמצינ), וכתב, שגם אם יקדש על דעת לאכול בבית לא יועיל [ולא ביאר הטעם]. **קיט. וכן** כתב האברהם יגל (לעיל ק: נמוס' ד"ה ידי קידוש, גפ"ד ומיהו) בדעת תוספות רבינו פרץ, שלמד שכל הסוגיא מדברת כשדעתו לאכול במקום אחר. **קכ. הברכי יוסף** (שם סוף סק"ה) דחה דברי הט"ז האלו, וכתב שאין מכך ראיה שהבית יוסף הסתפק בדין זה, אלא להיפך, אולי לא הביאו מחמת שדין זה היה פשוט אצלו, ומצאנו כן בכמה מקומות, שהשמיט השולחן ערוך דינים שהיו פשוטים בעיניו. **קכא. ויתבארו** דבריו להלן [בענין 'פירוש הבית יוסף' וכו'] בהרחבה. **קכב. וראה** עוד בדבריו שביאר בעוד אופן, מדוע אין ראיה מתלמידי רבה, ודייק את שינוי הלשון בין דברי הרמ"א לבית יוסף. **קכג. ברכי יוסף** (שם סק"ה), מאמר מרדכי (שם סק"ג), שמן רוקח (ד"ה ומנהג, ונספרו מעשה רוקח נט"ו שם). **קכד. המאמר מרדכי** (שם סק"ג) הקשה, מנין לט"ז להוכיח ממה שרבה אמר להם אחר הקידוש, הרי הפשטות היא שאביי רק אמר שכך היה דרכו של רבה לומר להם, אולם כוונתו שאמר להם קודם הקידוש. אולם השמן רוקח (ד"ה ומנהג, מעשה רוקח נט"ו שם) מבאר שהט"ז הוכיח כן, כי פירש את הגמרא 'כי הוה מקדש אמר לן', והיינו שכשהיה מקדש היה אומר לנו, ומשמע אחר הקידוש. אולם יש יותר משמעות בגמרא, שאביי אומר 'כי הוינא בי מר כי הוה מקדש', שכשהיינו אצל רבה בשעת הקידוש, 'אמר לן טעימו מידי', ואין ה'אמר לן' מוסב על ה'כי הוה מקדש', שאז יש משמעות שאמר להם לאחר הקידוש, אלא שאביי מספר, שכשהיו אצלו, אזי בשעת קידוש היה אומר להם קודם קידוש, תטעמו. אמנם הברכי יוסף (שם סק"ה) אף הביא ראיה שאין לפרש כדברי הט"ז, וכמו שנתבאר. **קכה. לשון לימודים** (סי' קמח), פרי מגדים (שם משב"ז סק"ב), אברהם יגל (נרשב"ם ד"ה מי). **קכו. תוספת שבת** (שם סק"ט), ברכי יוסף (שם), שמן רוקח (ד"ה מי).

הפרי מגדים (סס מז"ז סק"ג) **והשמן רוקח** (ד"ה כי) מתרצים על פי שיטת המגן **אברהם** (סי' ס סק"ג), שסבר שאף שההלכה היא שמצות צריכות כוונה, זה דווקא במצות דאורייתא, אולם במצות דרבנן אין צריכות כוונה, ועוד סבר המגן אברהם (סי' רעו סק"ו), שאף שמצות קידוש היא מן התורה שנאמר (שמות כ ז) 'זכור את יום השבת לקדשו', אבל את המצוה דאורייתא יוצא ידי חובתו כבר בתפילה, וכשבא לקדש מוטלת עליו רק מצוה דרבנן לקדש על הכוס, ולפי זה תלמידי רבה שכבר התפללו ויצאו ידי חובת קידוש מן התורה, כעת יש להם רק מצות קידוש מדרבנן, וכיון שמצוות דרבנן אינן צריכות כוונה, לכן רבה יכל להוציאם בקידוש שלו, הגם שהם לא התכוונו לצאת ידי חובתם, וממילא אפשר לומר שרבה אמר להם לטעום רק אחר הקידוש[קכז]. אולם **בהגהות רעק"א** (בשו"ע הנ"ל מכון ירושלים, סס סק"ג) הקשה, שגם בתפילה לא יוצאים ידי חובתם אפילו מדאורייתא, שהרי אינם מתכוונים לצאת בזה, כי יודעים שיצטרכו לקדש שוב במקום סעודה כדי לקיים את המצוה מדרבנן[קכח].

הקרבן נתנאל (סי' ה אות ע) **והאור חדש** (ד"ה ח"ל) כתבו מחמת הקושיא הנ"ל, שודאי רבה התכוין להוציאם בקידוש וגם הם התכוונו לצאת. אולם הקשו, אם רבה אומר להם לטעום אחר הקידוש, מדוע מאריך לבאר להם הטעם שעד שיבואו לביתם יכבה להם הנר ולא יוכלו לקדש ולאכול, יאמר להם בפשיטות, שכיון שהתכוונו לצאת ידי חובה בקידוש שלו, צריכים לאכול שם, כדי שאכן יצאו ידי חובתם, שהרי אין קידוש אלא במקום סעודה. ותירצו האחרונים[קכט], שהתלמידים אכן רצו לקדש שוב בביתם[קל], אלא שאע"פ כן התכוונו לצאת בקידוש של רבה, כדי שאם יבואו לביתם וימצאו שכבה להם הנר, יוכלו לסמוך על הקידוש ששמעו בבית רבה, ולכך אמר להם רבה שאם יכבה להם הנר לא יוכלו לסמוך על הקידוש שלו, כי אין קידוש אלא במקום סעודה, ולכן חייבים לטעום אצלו כדי לצאת ידי קידוש[קלא].

ולסיכום יש שתי שיטות באחרונים. יש שפירשו[קלב], שרבה אמר לתלמידיו לטעום קודם הקידוש. ויש שפירשו[קלג], שרבה אמר זאת לתלמידיו רק לאחר הקידוש.

איזו טעימה אמר רבה לתלמידיו שיטעמו כדי שייחשב להם קידוש במקום סעודה

טעימו מידי. התוספות (ד"ה טעימו) **והרא"ש** (סי' ה) ביארו, ש'טעימו מידי' הכוונה לטעימת לחם, והיינו שרבה אמר לתלמידיו, שאם הם רוצים לצאת ידי חובה בקידוש ששמעו בביתו, צריכים הם לאכול שם לחם[קלד], והביאו לזה ראיה מהגמרא בשבועות (כג:), שהגמרא מוכיחה שהנשבע שלא לאכול כוונתו לאסור את עצמו גם בשתיה, מכך שדרך אדם לומר לחבירו 'נטעום מידי', אף שנכנסים לאכול ולשתות. והרא"ש הביא עוד ראיה מהגמרא בשבת (יח.), שהגמרא מביאה מעשה שהביאו לרב יהושע בריה דרב אידי לאכול עיגלא תילתא, ואמרו לו 'לטעום מר מידי', ואמר להם שהוא בתענית[קלה].

ואפשר ללמוד דבריהם בשני אופנים. אפשר לומר שכוונתם כעין שהביא **הארחות חיים** (הל' קידוש אות יג) בשם **רבינו שלום**, שיוצאים בקידוש שלא במקום סעודה אם טעם דבר מועט, כמו שכתוב 'טעימו מידי', ודווקא לחם ולא פירות, והיינו ש'טעימו מידי' פירושו שיטעמו מעט, אבל דווקא לחם[קלו]. **ובגינת ורדים** (הלו', קו"ח אות כלל ג סי' יג) ביאר, שכך מוכח מהגמרא בשבועות, שהרי מסתמא דרך אדם שמזמין את חבירו, מזמינו על קביעות לחם גמור ולא על שאר דברים[קלז]. ואפשר שכוונתם כעין שהביא **התוספות רי"ד** (ד"ה אמר) בשם **רבינו אלחנן**, שהוכיח בשם אביו רבינו יצחק [מבעלי התוספות[קלח]] מהראיות הנ"ל, ש'טעימו מידי' פירושו סעודה ממש, ולא רק טעימה קטנה, שכן משמע שם שהזמינו את רב יהושע בריה דרב אידי לסעודה, ולא רק לטעימה [וכן מה שנכנסים לאכול ולשתות הרי זו סעודה], ומה שכתבו התוספות טעימת לחם, כוונתם לסעודה, שכך הדרך בסעודה לאכול לחם.

אמנם התוספות רי"ד סבר, שכוונת הגמרא 'טעימו מידי' כפשוטה, שרבה אמר להם לטעום משהו, וביאר, שאף שאין די בטעימה קטנה כדי לצאת ידי חובת קידוש במקום סעודה, כאן יוצאים ידי חובתם, משום שעיקר הקידוש נעשה על הסעודה, שהרי רבה עצמו אוכל שם סעודתו, אולם אם אין זה מקום סעודה אלא אוכלים רק פירות, או אפילו אם אוכלים רק מעט לחם, כמו שנהוג אצל בעל ברית, לא יוצאים שם ידי חובת קידוש, שאין קידוש אלא במקום סעודה חשובה.

פירוש הבית יוסף בשיטת התוספות והרא"ש אם קידוש במקום סעודה הוא דווקא בטעימת לחם

הבית יוסף (או"ח סי' רעג ס"ה ד"ה כתבו) מפרש, שדברי **התוספות והרא"ש** שהטעימה היא דווקא בלחם, לא נאמרו לגבי דין קידוש במקום סעודה, שבזה יתכן שיסברו כדברי **הגאונים** (הובאו בדגרייסס נטור שם), שבשתיית יין כבר נחשב מקום סעודה, אלא שפירשו, שרבה אמר לתלמידיו לטעום דווקא לחם, כדי שיצאו ידי חובת סעודת הלילה, שלקיום מצות הסעודה אין די בשתיית יין, אלא צריכים דווקא לחם[קלט].

הקשו האחרונים[קמ] על דבריו, שהרי התוספות להלן (ד"ה ונקדושם) פירשו שרבה חשש לקידוש, ולא חשש למצות הסעודה, כיון שיכולים לאכול למחרת שלש סעודות, או שיאכלו במקום שיש נר, ובהכרח שמה שכתבו התוספות שרבה אמר להם לטעום לחם, אין כוונתם בזה לפרש כיצד יקיימו את מצות הסעודה, שהרי התוספות סוברים שאין מקום לחשוש לזה, אלא ודאי התוספות מפרשים, שרק בטעימת הלחם יוצאים ידי קידוש במקום סעודה, ומשמע שדווקא בטעימת לחם מתקיים דין סעודה ולא בשתיית יין, ושלא כדעת הגאונים[קמא].

ותירצו האחרונים[קמב], שאפשר שהתוספות סוברים שיוצאים בשתיית יין ידי קידוש במקום סעודה, ואכן רבה לא חשש לקיום הסעודה כיון שאפשר לקיימה למחרת, כמו שביארו התוספות בסמוך, אמנם מה שביארו התוספות שרבה אמר להם לטעום לחם, ולא היה די לו ביין, הגם שיוצאים בזה ידי קידוש, ואין צורך לצאת עכשיו ידי סעודה, זה משום שבטעימת לחם יוצאים ידי חובת שני הדברים, גם שהקידוש יהיה במקום סעודה, וגם יוצאים בזה ידי חובת סעודת שבת, ובשתיית יין אף שהיה זה נחשב כסעודה לענין קידוש במקום סעודה, לא היו יוצאים בזה ידי חיוב סעודת שבת. ולכן ביארו התוספות, שרבה העדיף לומר להם לאכול לחם, שלבד ממה שקיימו קידוש במקום סעודה, מקיימים בזה גם סעודת שבת כהלכתה.

עוד תירץ **שירי כנסת הגדולה** (סס הגהות ב"י אות ז ד"ה ומו), שמדובר שהיה להם מספיק לחם לכולם כדי לצאת בו ידי סעודה, שהרי חייבים לבצוע על שתי ככרות, ומסתמא יש בהן כמה כזיתים, אך לא היה להם מספיק יין שישתו כל אחד ויצאו בו ידי סעודה, ולכן רבה אמר להם שיאכלו מעט לחם, ולא אמר להם שישתו יין, אף שגם ביין אפשר לקיים קידוש במקום סעודה[קמג].

קכז. עוד תירץ הפרי מגדים, שיש מי שגורס בראש השנה (כח:) שרבה הוא זה הסובר שמצוות אינן צריכות כוונה, ואם "כן רבה לשיטתו אין צריכים כוונת השומע לצאת ידי חובתו, ולכן יכל לומר להם גם אחר הקידוש שיטעמו. **קכח. וציין** לדברי התוספת שבת בסימן רע"א (סק"ג) שכתב סברא זו. **קכט. הצל"ח** (ד"ה זימנין, ויל"מ), **ראש משביר** (נרשב"ם ד"ה דילמא), **אברהם יגל** (נרשב"ם שם). **קל. והוביח** המקור חיים (סי' רעג ס"ג ד"ה ואם), שמהגמרא משמע שאם רבה לא היה חושש שיכבה להם הנר, לא היה אומר להם לאכול בביתו, ומדוע, הרי אם לא יאכלו בביתו הקידוש יהיה שלא במקום הסעודה, אלא בהכרח שהתכוונו לקדש שוב בביתם. **קלא. ובעין** זה ביאר האברהם יגל (נרשב"ם ד"ה כי), וביאר, שאכן רבה יכל לומר להם, שכיון שלא יצאתם בקידוש שבביתי, תקדשו שוב כשתגיעו לביתכם, אלא שריחם עליהם, פן יכבה להם הנר ולא יוכלו לקדש ולאכול, לכן אמר להם שיטעמו בביתו. **קלב. התוספת** שבת (סי' רעג סק"ע) והברכי יוסף והקרבן נתנאל והאור חדש (שם) הסיקו כך מחמת קושיותיהם. **קלג. הט"ז** (שם) והצל"ח (ד"ה זימנין, ויל"מ), וכן דייקו מהרשב"ם (שם) הפרי מגדים (שם) והאברהם יגל (נרשב"ם שם). **קלד. וכן** כתב רבינו ירוחם (מלם ומו"ה נתיב יב מ"ח), שבסעודות שבת בלילה ובבוקר לא יוצא ידי חובה אם אוכל רק פירות, והוכיח ממה שאמר להם רבה לאחר הקידוש 'טעימו מידי'. ואם כן למד ש'טעימו מידי' הכוונה אכילת לחם, אולם לא ביאר כיצד משמע. **קלה. באוצר** הגאונים (אות רנח) מובא מתשובת רב נטרונאי גאון, שדייק מכך שכל האמוראים אמרו 'אין קידוש אלא במקום סעודה', וכל סעודה היא על ידי לחם. **קלו. ובשיעור** 'מעט' כתב העולת שבת (סי' רעג סק"ד), שמשמע שהוא אפילו פחות מכזית. אמנם האחרונים [דרישה (סס אות ג), מגן אברהם (סס סק"י), אליה רבה (סס סק"ח), תוספת שבת (סס ס"ק יד)] כתבו, שהכוונה לאכילת כזית. וביאר הלבושי שרד (במג"א סס אות יא), שסעודה נקראת דווקא אם מתחייב לברך ברכה אחרונה, ולכן צריך כזית. והאליה רבה הביא מהרוקח (סי' נג) והצדה לדרך (מאמר רביעי כלל רמשון פ"ו), שאחר שאכל כזית יכול לאכול גם במקום אחר. ובשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תשלה) הביא מרב סעדיה גאון, שצריך לאכול אחר הקידוש כזית, ואם לא אכל לא יצא ידי חובתו. **קלז. אמנם** בגמרא בשבת נאמר מפורש שהביאו לו עיגלא תילתא, דהיינו בשר, ולא לחם. ואולם לדברי התוספות רי"ד בסמוך, הראיה ברורה שכוונת הגמרא להביא ראיה ש'טעימו מידי' אינו כפשוטו לטעום מעט, אלא הכוונה לסעודה, וכמו שיתבאר. ואפשר שגם בזה יפרש הגינת ורדים, שאם הזמינוהו לאכול בשר, ודאי שכוונתם להזמינו לקביעות סעודה על לחם. **קלח. נראה** שהוא סתם ר"י המובא בתוספות, שהרי ברשב"א (נרכות כט. ד"ה כתב) ובמהרש"ל (סס ל: בתוס' ד"ה מפתכרפ) הביאו רבינו אלחנן בן ר"י הזקן, וסתם ר"י הוא ר"י הזקן. ספר יוחסין (מאמר תמיסי דורות התמרוסים ד"ה הרב הגדול). **קלט. וכתב** הבית יוסף שכן משמע מסוף לשונם, ובפשטות כוונתו כפי שדייק היד אהרן (בביח יוסף סס ד"ה מכאן), שהתוספות מיד לאחר דבריהם על טעימת לחם, כתבו, שמה שמועיל מיני תרגימא לצאת בהם ידי חובת סעודה, זהו רק בסעודה שלישית, ולא בסעודות הלילה והבוקר שהן עיקר כבוד שבת, ואם התוספות עסקו בדין קידוש במקום סעודה, אין שייכות למה שכתבו בהמשך דבריהם, אולם אם התוספות דיברו על עצם חיוב הסעודה בפת, דבריהם ברורים, שכל החיוב בפת הוא רק בסעודה ראשונה ושניה, ולא בשלישית. אמנם בשו"ת עין יצחק (מ"ח סי' יג אות ז) נראה שלמד, שגם המשך התוספות מדבר על דין קידוש במקום סעודה, שהרי דן מה כוונת התוספות באמרם 'מיני תרגימא', כדי לדעת אם סברו שיוצאים ידי קידוש במקום סעודה כשאכלו פת הבאה בכיסנין. **קמ. שירי** כנסת הגדולה (סס הגהות ב"י אות ז ד"ה ומו), תוספת שבת (סס ס"ק יח), מאורי אור (וילנא, נתוס' סס), בנין עולם (שו"ת מ"ח אות ח"ס סי' ח), עין יצחק (שו"ת, מ"ח סי' יג אות ז). **קמא. ובשו"ת** בנין עולם (מ"ח אות ח"ס סי' ח) הוסיף להקשות על הבית יוסף, כיצד אפשר לומר שיש חילוק בין הסעודה הנצרכת לקידוש במקום סעודה, לבין סעודה שיוצא בה ידי חובת סעודת שבת, והרי הרשב"ם (ד"ה לפ) ביאר, שקידוש במקום סעודה נלמד, או מהפסוק 'וקראת לשבת עונג' (ישעיה נח יג), שהקידוש יהיה במקום עונג, או מסברא שהקידוש נקבע על היין שבשעת סעודה, ולטעם השני משמע שהקידוש צריך להיות במקום אותה סעודה שיוצאים בה ידי חובת סעודה, ואם התוספות סוברים שיוצאים ידי סעודה רק בלחם, ודאי גם הקידוש צריך להיות רק במקום שאוכל בו לחם [וראה בסמוך מה שחידש לפי דבריו להשוות דעת התוספות והגאונים, שיוצאים בלחם או ביין, ורק במיני מזונות לא יוצאים]. **קמב. שירי** כנסת הגדולה (סס הגהות ב"י אות ז ד"ה ומו) ותוספת שבת (סס ס"ק יח), ולשון לימודים (סי' קמח ד"ה ונרמה). **קמג. ובעין** זה תירץ המאורי אור (וילנא, נתוס' ד"ה טעימו). אמנם ראה בסמוך שהובאה דעת האחרונים שחולקים על הבית יוסף, וסוברים שלדעת התוספות צריך דווקא פת.

ראיה לפירוש הבית יוסף מכך שהתוספות לא אמרו דבריהם על 'טעים מידי' של רב הונא

בפירוש ידיו של משה על הטור (שם) דייק כפירוש הבית יוסף **בתוספות**, מכך שהתוספות כתבו את פירושם ל'טעימו מידי', רק במעשה של רבה שאמר לתלמידיו 'טעימו מידי', אולם במעשה של רב הונא שהגמרא אומרת שהלך לבית חופת בנו ו'קדיש וטעים מידי', התוספות לא מפרשים שטעים מידי היינו טעימת לחם, ולכאורה יש להקשות מדוע לא פירשו התוספות כבר שם, שאין הפירוש כפשוטו שטעם דבר קטן, אלא רב הונא אכל לחם כדי לצאת ידי קידוש במקום סעודה, אלא בהכרח שבשביל קידוש במקום סעודה די בטעימה, וברב הונא אפשר לפרש שהיה טועם כדי לצאת ידי הקידוש ואחר כמה שעות אכל סעודתו, אולם בתלמידי רבה אין לפרש שאמר להם לטעום דבר קטן רק כדי לצאת ידי קידוש, שהרי מסתבר שאם בא להורות להם שיעשו כדין שהקידוש יהיה במקום סעודה, יתקן להם גם שיקיימו את הסעודה כהלכתה בלילה[קמד], ולכן פירשו התוספות ש'טעימו מידי' הכוונה אכילת לחם, שמקיימים בזה סעודה.

אמנם הרא"מ הורוויץ (נמוק' ד"ה טעימו) ביאר, שהתוספות לא כתבו דבריהם על דברי רב הונא לעיל, משום שבדברי רב הונא אכן אין צורך כלל לומר שטעם משהו, שהרי פשוט שסעד סעודת שבת, וכמו שבמעשה בשמואל שירד לבית וקידש שוב, לא נאמר שלאחר הקידוש טעם, אלא מה שאמרה הגמרא שרב הונא טעם משהו, זה בשביל להשמיע לנו שקודם הקידוש הזה לא טעם אפילו משהו, וזה לפי שיטתו להלן (קו:) שסובר, שמי שכבר טעם קודם הקידוש, שוב אינו יכול לקדש.

אולם ברבינו חננאל (ד"ה ומף) נראה שגרס במעשה של רב הונא 'וקדיש ואכיל', ולגירסתו כלל אין קושיא.

שיטות האחרונים בביאור דברי התוספות

כפי שנתבאר, **הבית יוסף** למד **שהתוספות** **והרא"ש** לא חולקים על שיטת הגאונים, וגם הם סוברים ששתיית יין מועילה במקום סעודה. אולם **האחרונים**[קמה] חלקו על הבית יוסף בזה, והוכיחו מדברי התוספות בכמה מקומות, שהתוספות סוברים ששתיית יין אינה נחשבת כסעודה.

ורדים (שו"ת, שו"ת כנ"ג ג סי' יב) **והעין יצחק** (שו"ת, ש"ך שו"ת סי' יב שות ו-ז) דייקו ממה שפירשו התוספות, ש'טעימו מידי' היא טעימת לחם, שלקידוש במקום סעודה צריכים דווקא אכילת לחם, ואפילו אם יאכל פת הבאה בכיסנין, לא יחשב לו סעודה. והוסיף העין יצחק, שאין לומר שמיני תרגימא שכתבו כאן התוספות שלא יוצאים בהם, הם פירות, שהרי להלן פירשו התוספות (קו: ד"ה מיני), שמיני תרגימא הם מחמשת מיני דגן שמברכים עליהם 'בורא מיני מזונות'[קמו].

שיטת הגאונים שבשתיית יין מקיימים קידוש במקום סעודה, ואם לשיטתם צריך עוד כוס מלבד כוס הקידוש

הטור **והשולחן ערוך** (שו"ת סי' רעג ס"ה) פסקו בשם **הגאונים**, שאם אכל דבר מועט או שתה כוס יין שחייב עליו ברכה אחרונה במקום שקידש, הרי זה קידוש במקום סעודה ויוצא בזה ידי חובתו[קמז]. וכתבו **הבית יוסף** (שם ד"ה כתוב) **והרמ"א** (שם), שלפי זה אם יש ברית בשבת בבוקר, יכול המוהל לשתות מהכוס של הברית אם הוא שותה כשיעור, אף אם עדיין לא קידש, כיון שיוצא בזה ידי קידוש במקום סעודה. ומשמע מדבריהם, שמה שאמרו הגאונים שבשתיית יין נחשבת סעודה, זה אפילו באותו כוס של הקידוש.

והקשו הלבוש (שם ס"ה) **והט"ז** (שם סק"ד), שאם כן בכל קידוש יש כבר סעודה, כיון שהמקדש צריך לשתות לפחות מלוא לוגמיו [כמו שפסק השולחן ערוך (שם סי' רעג ס"ג)], ובשתיה זו כבר יחשב לו כסעודה. והוסיף הלבוש להקשות, שלפי זה כל הגמרות העוסקות בכך שצריך לקדש במקום סעודה, מדובר במי שעשה שלא כדין, ולא שתה מלוא לוגמיו, שהוא שיעור שיוצא בו ידי חובת קידוש, שהרי אם שתה מלוא לוגמיו כבר נחשב לו כסעודה, ואין צריך לאכול סעודה אחרת כדי לצאת ידי חובת קידוש.

ותירצו האחרונים[קמח], שהגאונים סברו שחיוב ברכה אחרונה הוא דווקא אם שתה רביעית, ואם כן בשביל ששתיית היין תיחשב כסעודה צריך לשתות רביעית, שהרי אמרו דבריהם דווקא במי ששתה כוס שחייב עליו ברכה, והיינו שיעור ברכה אחרונה, ואילו שיעור שתיית הכוס שיוצא בו ידי חובת קידוש הוא מלוא לוגמיו, ואם כן בכל קידוש ששותה מלוא לוגמיו אין זה נחשב כסעודה, הגם שיוצא ידי חובת קידוש, ולא קשה קושייתם, שהרי יש קידוש שלא יוצא בו ידי סעודה, ואפשר לומר שכל הגמרות שדיברו על חובת קידוש במקום סעודה, דיברו באופן ששתה מלוא לוגמיו ולא שתה רביעית[קמט]. **אמנם הלבוש** **והט"ז** (סי' רעג שם) ועוד אחרונים[קנ] סברו, שכוונת הגאונים לומר, שיוצא ידי חובת קידוש במקום סעודה בשתיית יין, דווקא אם שותה עוד כוס שיש בו שיעור ברכה, מלבד כוס הקידוש[קנא]. והביאו ראיה מלשון הגאונים, ש'אפילו אם אכל דבר מועט או שתה כוס של יין שחייב עליו ברכה', משמע שכמו שאכילת דבר מועט היא מלבד מה ששותה מלוא לוגמיו לצאת ידי קידוש, כך גם שתיית הכוס שנחשבת לסעודה, היא מלבד מה ששותה בשביל הקידוש[קנב].

לשיטת הגאונים שאפשר לקיים קידוש במקום סעודה ביין האם יוצאים בפת הבאה בכיסנין

כפי שנתבאר, **הגאונים** סברו שאם אכל מעט לחם או שתה יין במקום הקידוש, הרי זה קידוש במקום סעודה ויוצא בזה ידי חובתו, אולם אם אכל פירות לא קיים קידוש במקום סעודה. וכתבו **האחרונים**[קנג], שאם יאכל מחמשת מיני דגן יוצא ידי חובת קידוש, שהרי אם שתיית רביעית יין נחשבת סעודה, ודאי שפת הבאה בכיסנין תיחשב כסעודה[קנד]. וביאר **המאורי אור** (וילמס, נמוק' ד"ה טעימו), שהרי על פת הבאה בכיסנין אם קובע סעודתו מברך המוציא וברכת המזון, אם כן ודאי שעדיף מיין, ואם בשתיית יין נחשב לו סעודה, ודאי שאם אוכל מחמשת מיני דגן נחשבת סעודה.

אולם הכנין עולם (שו"ת, ש"ך שו"ת סי' מ) ביאר, שאפילו הגאונים שהקלו בשתיית יין, לא חולקים על כך שצריכים דווקא לחם, אבל פת הבאה בכיסנין לא יועיל לקידוש במקום סעודה, והיינו שרק לחם או יין אפשר לקיים בהם סעודה, משום שנקראו בלשון חכמים 'סעודה', שהרי הגמרא בברכות (לה:) אמרה, שיין הוא סועד והיה צריך לברך עליו ברכת המזון, אלא שאין דרך בני אדם לקבוע עליו סעודה, ולכן רק לחם ויין בכלל מה שאמרו חכמים, אין קידוש אלא במקום 'סעודה'[קנה].

שיטת הסוברים שאפשר לקיים קידוש במקום סעודה רק בפת

בספר העיתים (סי' קמה) הביא **תשובת רב האי גאון**, 'אין קידוש אלא במקום סעודה בעריכת שולחן לפת ומכשיריה ולא לדבר אחר', משמע שרק בפת

קמד. וביאר, שאמנם עיקר החשש של רבה היה מפני קידוש במקום סעודה, וכמו שכתבו התוספות (ד"ה ונקדושם). **קמה. דרך** אניה אברהם יגל וזרעו של אברהם (לעיל ק. נמוק' ד"ה רבי יוסי) [והובאו דבריהם לעיל (שם) בענין 'מדוע לא יצא ידי חובת קידוש במקום סעודה בשתיית יין'], וכן הגינת ורדים והעין יצחק המובאים בסמוך. **קמו. ואף** שהתוספות כתבו, שיש דעה בגמרא ביומא (עט:) שמיני תרגימא הם פירות, עדיין אפשר להוכיח מהרא"ש שדבריו כדברי התוספות, אף שסבר (סי' יט) שמיני תרגימא הם מזונות. ועוד כתב, שאף אם אין הוכחה ממה שכתבו התוספות שבמיני תרגימא לא יוצאים, עדיין יש הוכחה ממה שפירשו התוספות בטעימת לחם, ומשמע שדווקא לחם ולא דברים אחרים. **קמז. ראה** באבן העוזר (שם) שביאר באריכות מקור דין הגאונים מהגמרא. **קמח. פרי** חדש (ליקוטים, סי' רעג שם), מטה יהודה (שם סק"ג), יד אהרן (הגהות הטור, שם ממילא הסימן), מאמר מרדכי (שם סק"ה), אבן העוזר (שם ד"ה ולענ"ד) ובאר היטב (שם סק"ו). **קמט. כתבו** הפרי מגדים (שם סי' רעג מצ"ז סק"ד) והנהר שלום (שם סק"ג), שהט"ז שהקשה, הולך בזה לשיטתו שסבר (שם סי' קנ סק"ג), ששיעור חיוב ברכה אחרונה הוא בשתיית מלוא לוגמיו, ולכן הקשה שבכל קידוש צריך לשתות מלוא לוגמיו, ויש בזה שיעור ברכה אחרונה, ונחשב כסעודה. אמנם באשל אברהם (סי' רעג סק"ח) כתב הפרי מגדים, שלשיטת הגאונים צריכים לשתות מכוס הקידוש רביעית, וזה אף אם נאמר שחיוב ברכה הוא אפילו בפחות מרביעית, והטעם מפני שהגאונים סוברים שבשביל לקיים סעודה צריכים לשתות רביעית יין בדווקא, ומה שנקטו כוס שחייב עליו ברכה, אינו מפני שהם סברו שחייבים ברכה דווקא ברביעית, אלא מפני שרביעית היא סעודה, ואף אם חיוב ברכה הוא בפחות. והמאמר מרדכי (שם סק"ה) יישב גם שיטת הלבוש וביאר, שבהכרח צריכים לשתות בקידוש רביעית, שהרי השולחן ערוך (שם סי' קנ ס"ג) הסתפק, אם חיוב ברכה אחרונה ביין הוא בכזית או ברביעית, ולכן פסק שכששותים יין צריכים להיזהר לשתות או פחות מכזית או יותר מרביעית, ובכוס של ברכה שאין לשתות פחות מכזית, שהרי חייב לשתות מלוא לוגמיו שזה יותר מכזית, ישתה רביעית שלימה, ולכן סברו הלבוש והט"ז, שבכל קידוש צריכים לשתות רביעית. ובשיטת השולחן ערוך ביאר המאמר מרדכי, שלא בכל קידוש בהכרח יש סעודה, שהרי השולחן ערוך (שם סי' רעג ס"ד) הביא, שיש מי שסובר ששתיית כולם מצטרפת לשיעור, וממילא אפשר לומר, שבאופן שכל אחד ישתה פחות מכזית ויחד יצטרפו לשיעור, הרי יוצאים ידי קידוש ואין כאן סעודה, שאף אחד לא שתה רביעית. ועוד ביאר, שהשולחן ערוך כאן מדבר על השומעים שאינם צריכים לשתות [ואף שלכתחילה מצוה עליהם לשתות, אולם לא צריכים לשתות כשיעור] ובהם נאמר הדין שאם ישתו שיעור של ברכה יוצאים ידי קידוש במקום סעודה, ואם לא ישתו לא יצאו [וכעין זה ביאר באבן העוזר (שם סי' רעג ס"ה)]. **קנ. ב"ח** (שם ס"ג), אליה רבה (שם סק"ח), יד אהרן (הגהות הטור, שם ממילא הסימן). **קנא. ובאבן** העוזר (שם ס"ה) הקשה על דבריהם, שהרי הטעם לקידוש במקום סעודה, הוא מפני שצריך שיהיה העונג במקום הקידוש, ואם כן מה הסברא שיש יותר עונג בשתי כוסות מאשר בכוס אחת. **קנב. וביד** אהרן (הגהות הטור, שם ממילא הסימן) דייק, שבשביל לצאת ידי סעודה צריכים לשתות כוס אחרת מלבד כוס הקידוש, כדברי האחרונים, ממה שאמרו הגאונים כוס של יין, ולא אמרו שישתה כוס של קידוש כולו. ובפרי מגדים (מצ"ז שם סק"ח) כתב, שמסתבר שאם מקדש על הפת, אף לשיטתם לא יצטרכו לאכול שתי כזיתים, כיון שגם אכילת כזית אחת היא אכילה חשובה שמברך עליה ברכת המזון, וודאי יוצא בה ידי קידוש במקום סעודה. **קנג. מגן אברהם** (סי' רעג ס"ק יח), גינת ורדים (שו"ת כנ"ג ג סי' יב), אליה רבה (שם סק"ז), ברכי יוסף (שם סק"ו), שלחן ערוך הרב (שם סעי' ו-ח), מאורי אור (וילמס, נמוק' ד"ה טעימו). **קנד. וכתב** הפרי מגדים (סי' רעג ש"ק יח) על פי מה שביאר המגן אברהם (סי' רח ס"ק כה), שתמרים הם סועדים ומזינים, שודאי יוצא בהם ידי קידוש במקום סעודה, שהרי אם בחמשת מיני דגן שהם רק מזינים יוצאים בהם ידי קידוש במקום סעודה, כל שכן תמרים שהם גם סועדים. אולם התוספת שבת (שם ס"ק טו) כתב שתמרים לא סועדים, ויש טעות סופר בדברי המגן אברהם שם, שהרי בשום מקום לא אמרה הגמרא שתמרים סועדים. **קנה. וביאר**, שגם התוספות לא חלקו על הגאונים בזה, ומה שביארו את הגמרא בטעימת לחם, באו רק למעט שפת הבאה בכיסנין לא מועילה, אולם יין ודאי יועיל.

יוצאים ידי קידוש במקום סעודה. עוד הביאו האחרונים[קנו], שבתלמידי רבינו יונה בברכות (מט: ד"ה נרכת) משמע, שסוברים שרק באכילת פת מקיים קידוש במקום סעודה, שכתבו לגבי חיוב אכילת פת בסעודות שבת, שבסעודה ראשונה ושניה שמקדש ודאי חייב לאכול פת, כדי שיהיה הקידוש במקום סעודה, משמע שדין קידוש במקום סעודה מתקיים דווקא בפת. והתוספת שבת (סי' רעג ס"ק יח) הוכיח גם שכך דעת הרשב"א, שהרשב"א בברכות (נח: ד"ה שהיין) כתב על מה שאמרה שם הגמרא שהיין גורם לקידוש, 'ולאו דווקא יין אלא יין או פת היכא דחביבא ליה, הא בלאו הכי לא, דאין קידוש אלא במקום סעודה', וביאר דבריו התוספת שבת, שלאו דווקא היין גורם לקידוש אלא גם הפת, שהרי אם אין לו פת לא יכול לקדש, כי אין קידוש אלא במקום סעודה, ובהכרח שיש לו פת, ואם כן ודאי שגם הפת גורם את הקידוש, ומשמע שדווקא אם יש לו פת יכול לקיים קידוש במקום סעודה[קנז].

שיטת הסוברים שאפשר לקיים קידוש במקום סעודה אפילו בפירות

אמנם בפסקי הריא"ז (הלכה ו אות ט, הובא בשלטי הגבורים אות ג) כתב, שאפילו אכל מיני מגדים[קנח] יוצא בזה ידי קידוש במקום סעודה, משום שסעודת שבת חשובה, וגם אכילת עראי בשבת יש לה דין קבע, וכמו שמצאנו (להלן קה. וברשב"ם סד ד"ה כשם) לגבי דיני מעשר, שהשבת קובעת למעשר, שאף תבואה שלא נגמרה מלאכתה, שבימי החול מותר לאכול ממנה אכילת עראי, בשבת אסור, משום שאף אכילת עראי בשבת נחשבת קבע, ואף כאן נאמר שאכילת עראי נחשבת כאכילת קבע, ומקיים בה קידוש במקום סעודה. **ובעין יצחק** (אוח סי' יג אות ו) הוסיף לבאר, שהרי כל עיקר דין קידוש במקום סעודה נלמד מהפסוק (ישעיה נח יג) 'וקראת לשבת עונג', שבמקום קריאה שם יהא העונג, וגם את הדין ששבת קובעת למעשר, הגמרא בביצה (לד:) לומדת מאותו פסוק, וכפי שביאר רש"י (שם ד"ה כיון), שכיון שהאכילה בשבת נקראת עונג, לא שייך בה שתהיה עראי, נמצא שאכילת פירות גם היא 'עונג', שהרי גם אכילת פירות קובעת למעשר בשבת (תרומות פ"ח מ"ג), ואם כן אף לגבי קריאה במקום עונג יצא ידי חובה גם באכילת פירות[קנט].

לסיכום יש ארבע שיטות במה יוצא ידי חובת קידוש במקום סעודה: א. יש סוברים שדווקא בפת[קס]. ב. **בטור ושולחן ערוך** כתבו בשם **הגאונים**, לחם או יין[קסא]. ג. **באחרונים** הוסיפו שיוצא גם בפת הבאה בכיסנין. ד. שיטת הריא"ז שיוצא ידי חובתו אף בפירות.

האם חייבים לקדש לאור הנר

דילמא אדאזליתו לאושפיזא מתעקרא לכו שרגא ולא מקדש לכו בבית אכילה. פירש **רב האי גאון**[קסב], שרבה חשש שהתלמידים ילכו לביתם וימצאו שהנר כבה, ולא יאכלו כי לא תהיה דעתם נוחה לאכול בחושך, וממילא לא יוכלו לקדש בביתם, ובקידוש ששמעו בביתו לא יוצאים ידי חובתם, כיון שהקידוש צריך להיות במקום סעודה, לכן אמר להם רבה שיאכלו בביתו, כדי שהקידוש ששמעו בביתו יחשב להם במקום סעודה, אמנם אם אכן ירצו לאכול בחושך יכולים לקדש ולאכול[קסג].

תוספות רבינו פרץ (ד"ה מדלמוזלימו) כתב, שרבה חשש שיכבה להם הנר ולכן לא יוכלו לקדש בביתם, כי אסור לקדש בלי נר, אבל לא חשש שלא יסעדו, כיון שאין איסור לאכול בלי נר. אמנם **הרא"ש** (סי' ה) **ורבינו ירוחם** (מדס ומיב נתיב יג ח"ב) דחו דבריו, שהרי אפשר לפרש כפירוש רב האי גאון, שרבה חשש שהם לא ירצו לאכול בלי נר, אבל אם אכן היו רוצים לאכול בלי נר, היו יכולים לקדש בלי נר ולאכול, ואין בזה איסור.

בפירוש עיתים לבינה (על ספר העיתים סי' קמז אות יז) הביא ראיה מהגמרא בשבת (כג:), שאין איסור לקדש בלא נר, שהרי הגמרא אומרת, שאם יש לאדם כסף בצמצום כדי לקנות או נר לשבת או יין לקידוש, עדיף לקנות נר שבת מפני שיש בזה שלום בית. ואם נאמר שיש איסור לקדש בלי נר, מה הגמרא מסתפקת, ודאי שיש לקנות נר לשבת, שהרי איזו תועלת תהיה לו במה שיקנה יין לקידוש אם אסור לעשות קידוש כשאין לו נר, אלא ודאי שאין איסור לקדש בלי נר, ולכן צריכים לטעם שעדיף לקנות נר משום שלום בית.

האם חייבים לסעוד סעודת שבת לאור הנר

רש"י ורשב"ם (ד"ה דילמא) פירשו, שרבה חשש שיכבה להם הנר ולכן לא יאכלו בביתם, ואמר להם שגם אם ילכו לישון בלי לאכול, לא יוצאים ידי חובת קידוש במה ששמעו בביתו, מפני שצריך קידוש במקום סעודה. **ובתוספות** (ד"ה ונקידושא) כתבו, שרבה לא חשש לכך שאם לא יאכלו לא יקיימו סעודת שבת, מפני שאת מצות הסעודה יכולים לקיים בכך שיאכלו שלש סעודות ביום, או חשש רק מצד שלא יצאו ידי חובת קידוש במה ששמעו בביתו, כי אינו במקום הסעודה. **אולם תוספות רבינו פרץ** (ד"ה מדלמוזלימו) ביאר, שרבה לא חשש לסעודה, כיון שאין חיוב לאכול סעודת שבת דווקא לאור הנר, ואפשר לאכול גם בלי נר.

לכאורה היה אפשר לפרש בדברי רש"י ורשב"ם והתוספות, שרבה חשש שלא יאכלו סעודת שבת מפני שאסור לאכול סעודת שבת בלי נר, אולם כתב **המהרש"א** (נמוק' שם) שאין הכרח לפירוש זה, שהרי רש"י רק כתב שלא יאכלו, ואפשר שאין כוונתו שאסורים לאכול אם אין נר, אלא כוונתו שלא ירצו לאכול סעודת שבת בחושך, אמנם אם ירצו לאכול בלי נר יכולים לקדש ולאכול ויצאו ידי חובת קידוש וסעודה, וכפירוש **הראשונים לעיל**[קסד].

אולם בפירוש התפילות לרבינו יהודה ב"ר יקר (ח"ב נרכת המצוות ד"ה ויש, עמ' מד), אחר שהביא טעם להדלקת נר של שבת ממדרש תנחומא (נח ח), שאין לישב בחושך בסעודת שבת כיון שאין זה עונג[קסט], כתב עוד טעם לחיוב הדלקת הנר, כיון שאין לאכול סעודת שבת בלי נר, והוכיח זאת מרבה שאמר לתלמידיו שאם יכבה להם הנר לא יוכלו לאכול סעודת שבת. משמע שגרס בדברי רבה 'ולא מתאכיל לכו', וכן משמע שפירש דברי רבה כפשוטם, שיהיה אסור להם לאכול בלי נר, אבל אם אכן היו רוצים לאכול בלי נר, חשש שהם לא ירצו לאכול בלי נר, אלא הכוונה שיש איסור לאכול סעודת שבת בלי נר, ולכן למד מכאן שיש איסור לאכול סעודת שבת בלא נר.

במקום אחר, אם אור הנר מגיע לשם ודעתו מיושבת לאכול באור כזה מותר, אולם אם אין אור הנר מגיע לשם 'אין שם סעודה ואין שם קידוש', ולכאורה סותר את מה שהביא בשמו בסימן קמ"ז, שאפשר לאכול בחושך [אמנם אפשר שכוונתו שאסור לאכול בחדר אחר רק אם אין דעתו מיושבת בזה, וכמו שהדגיש בצד הראשון, שאם אור הנר מגיע ודעתו מיושבת עליו לאכול, יוצא בזה. או שכוונתו לומר שכשיש נר חייבים לאכול לאורו, ורק אם אין לו נר או שכבה, מותר לאכול בחושך, אם דעתו מיושבת עליו בזה]. **קסד. ובביאור** מרדכי (אות קמ) כתב בפשיטות, שרשב"ם ותוספות מפרשים שלא ירצו לאכול. **קסה. וכן** פסקו שבלי הלקט (סי' נט) והמרדכי (שבת פ"י רמז רלד) והמנהיג (הל' שבת סי' ח, עמ' קמו). **קסו. ובעין** זה פסק בספר הבתים (שערי קידוש ושביתה שער רביעי אות ח), שמצוה לקדש לאור הנר, אולם ודאי שמשום זה לא יבטל קידוש וסעודת שבת. בתרומת הדשן (ח"ב סי' נג) השוה את דברי הראשונים [הרא"ש (סי' ה)] והתוספות בסוגייתנו לדברי רש"י בשבת, ולא חילק בין מי שאמר שאין דרך לאכול בלי נר, למי שאמר שאין לסעוד בלי נר. אמנם אפשר שזהו דווקא משום שבא להתיר לאכול מחוץ לסוכה למי שכבה לו הנר בסוכה בשבת, משום שיש צער למי שאוכל בלי נר, ולגבי הצער אין חילוק אם אין דרך לאכול בלי נר או שיש איסור לאכול בלי נר [ויותר מזה כתב שם התרומת הדשן, שאף לתוספות רבינו פרץ אפשר שיש צער באכילה בלא נר]. **קסז. הבה"ג** (הל' קידוש והבדלה), הרי"ף, שבלי הלקט (סי' ע). **קסח. ראה** בברכי יוסף (אוח סי' רעג סק"ט) שלמד לפי גירסתם, שרבה הקפיד על שני הדברים [אמנם אין הכרח שלמד שיש איסור לאכול בלי נר, אלא למד שרבה הקפיד על כך שמבטלים סעודת לילה, אף שאוכלים אותה ביום, ויתכן שמבטלים כי לא חפצים לאכול בחושך]. **קסט. שהרי** אין רשעים נידונים בגיהנם אלא בחושך, שנאמר (איוב יח יח) 'אֶרֶץ עֵיפָתָה כְּמוֹ אֹפֶל' [וארץ עיפתה הוא גהינם, ראה במדרש (שמו"ר לח ג)].

מדוע רבה לא חשש לכך שיבטלו את סעודת ליל שבת

ולא מקדש לכו בבית אכילה ובקידושא דהכא לא נפקיתו. ממה שאמר רבה לתלמידיו שלא יוכלו לקדש בביתם, ולא יוצאים ידי חובה בקידוש ששומעים בביתו, משמע שחשש רק לכך שתלמידיו לא יקיימו מצות קידוש, אולם לזה שלא יאכלו בביתם וממילא לא יקיימו מצות סעודה בליל שבת, לא חשש. והקשה **בחידושי תלמיד הרשב"א** (ד"ה ממעקלא), כיצד יתכן שלא יקיימו מצות סעודה בלילה, והרי חייבים לאכול פת בשבת, וכמו שמצאנו בברכות (מט:), שאם שכח לומר 'רצה והחליצנו' בברכת המזון, צריך לחזור ולברך, כיון שחייב לאכול פת בשבת, ואם כן כיצד אפשר לומר שתלמידי רבה לא יאכלו בביתם, ולכן לא יוכלו לקדש, והרי מוכרחים לאכול מצד חיוב סעודה בשבת, וממילא חייבים לקדש.

ונתבאר לעיל, שלשיטת **תוספות רבינו פרץ** (ד"ה מדמולימו) לא קשה, שהרי סובר שאפשר לאכול את הסעודה בלא נר, ולכן החשש של רבה הוא רק מצות שאסור לקדש בלי נר. **והתוספות** (ד"ה ונקידושא) ביארו, שרבה לא חשש למצות סעודה, כיון שגם אם יכבה להם הנר יוכלו לאכול את הסעודה במקום אחר שיש נר, אולם יין לא יהיה להם לקידוש, לכן חשש לקידוש ולא לסעודה. **אולם תלמיד הרשב"א** (שם) תירץ **בשם רבו**, וכן ביארו **התוספות** (שם) **והרא"ש** (פ' ה'), שאף שיש חיוב לאכול שלש סעודות בשבת, יכולים לקיים את החיוב בזה שיאכלו שלש סעודות ביום השבת, ואין חיוב לאכול סעודה אחת דווקא בלילה[קע], ולכן רבה לא חשש למצות סעודת שבת של התלמידים, אלא רק חשש שאם יכבה להם הנר יאכלו את הסעודה ביום ולא בלילה, ולכן לא יוכלו לקדש בביתם[קעא].

המגיד משנה (שבת פ"ל ה"ט) הביא בזה מחלוקת **ראשונים**, אם כל סעודה חייבת להיות דווקא בזמנה[קעב], ודייק מדברי **הרמב"ם** שכתב שם, 'חייב אדם לאכול שלש סעודות בשבת אחת ערבית אחת שחרית ואחת במנחה', שסבר שצריך לעשות כל סעודה בדווקא בזמנה.

אמנם האליה רבה (פ' ועפ"ז סק"ז) הקשה, שלכאורה יש סתירה בדברי הרא"ש, שלגבי סעודה שלישית פסק הרא"ש (שבת פט"ו סי' ה') שזמנה דווקא משעת המנחה ואי אפשר לקיימה בבוקר, ומשמע שזמני הסעודות הם בדווקא, וכאן כתב שאפשר לאכול את שלושת הסעודות ביום, ומשמע שאין צריך לאכול כל סעודה בזמנה, אלא העיקר הוא שיש לאכול שלש סעודות במשך השבת. ותירץ, שלגבי סעודה שלישית כיון שאפשר לקיימה בזמנה אחר חצות, לכן לא יוצא אם יעשנה קודם זמנה, אולם בשאר הסעודות כשכבר עבר זמנן ואין תקנה אחרת, מקיימן אף אחר זמנן.

בחילוק בין מי שקידש שלא במקום סעודה למי שלא אכל כלל אחר הקידוש

ובקידושא דהכא לא נפקיתו דאין קידוש אלא במקום סעודה. מכאן הוכיחו **הראשונים**[קעג], שאם קידש ולא אכל כלל אחר הקידוש אינו יוצא ידי חובתו, שהיה מקום לומר שדין קידוש במקום סעודה הוא רק אם קידש ואחר כך שינה מקומו ואכל את הסעודה במקום אחר, אולם אם קידש ולא אכל כלל יוצא ידי קידוש[קעד], אלא שמהמעשה ברבה ותלמידיו משמע, שאפילו אם לא אכל כלל לא יוצא ידי חובתו, וצריך לאכול במקום הקידוש, שהרי רבה חשש שיכבה להם הנר ולא יאכלו כלל בביתם[קעה], ולכן לא יצאו ידי חובת קידוש, משמע שגם אם לא אוכלים כלל לא יוצאים בקידוש[קעו].

מדברי הראשונים משמע, שיש יותר סברא לומר שיוצא ידי חובה אם לא אכל כלל, מאשר אם אכל במקום אחר[קעז]. **אמנם הביאור מרדכי** (פ' ערבי פסחים סי' קמ) סבר להיפך, שיש מקום לומר שאם לא אוכל כלל אחר הקידוש, ודאי שלא יוצא ידי חובה בקידוש, אולם אם אכל אחר הקידוש אפילו שלא במקום הקידוש יוצא ידי חובתו[קעח]. **ותירץ**, שאכן היה מקום לומר כך, אבל מהגמרא כאן משמע שאין לחלק בסברא כזו, ומצד קידוש במקום סעודה אין הבדל אם לא אוכל כלל או שאוכל במקום אחר[קפ]. **ועוד תירץ**, שאכן אין הוכחה מעצם המעשה ברבה שגם מי שקידש שלא במקום סעודה לא יוצא ידי חובה, כי רבה דיבר באופן שלא אוכלים כלל, אלא הגמרא מוכיחה ממה שרבה אמר 'דאין קידוש אלא במקום סעודה', ולא אמר שאין קידוש למי שלא אוכל כלל, משמע שסובר שהקידוש צריך להיות במקום הסעודה[קפא].

הלבוש (או"ח סי' רעג ס"ג) כתב חילוק, בין מי שלא אכל כלל, למי שקידש שלא במקום סעודה, שאם לא היתה דעתו לאכול כלל, ואחר כך חזר בו ואכל במקום הקידוש, לא יצא ידי חובתו, אולם אם היתה דעתו לאכול במקום אחר וחזר בו לאכול במקומו, יוצא ידי חובתו, כיון שמכל מקום היתה דעתו בשעת הקידוש לאכול ולבסוף אכל במקום קידוש, הרי זה קידוש במקום סעודה[קפב].

ביאור סדר הדברים בדינים שרבה סובר כשמואל

מתירין מבגד לבגד ומדליקין מנר לנר והלכה כרבי שמעון בגרירה. הקשה **הקרבן תודה** (ד"ה מתירין) על הסדר שבו שנה אביי את הדברים שבהם רבה נהג כשמואל, שמה שהקדים את ההלכה שמתירים מבגד לבגד זה מובן, שהרי זו הלכה בציצית שנוהגת בכל יום ויום, וקודמת להלכות שבת וחנוכה, אולם מה שהקדים מדליקים מנר לנר לכך שהלכה כרבי שמעון בגרירה, זה קשה, שלכאורה היה לו להקדים הלכה כרבי שמעון בגרירה, שזו הלכה בהלכות שבת, למדליקים מנר לנר, שזו הלכה מהלכות חנוכה, שהרי שבת יותר תדירה מחנוכה. וביאר, ששלושת ההלכות האלו יש להן שייכות אחת לשניה, שבזה יתבאר סדר הדברים, שהטעם לאסור להתיר ציצית מבגד לבגד או להדליק נר חנוכה אחד מחבירו, הוא משום שיש בזה ביזוי מצוה, אמנם שמואל סובר שמותר מפני שאינו מתכוין לבזות את המצוה, אלא שצריך את הציצית לבגד אחר או שצריך את האש לנר אחר, והיינו על פי מה שסבר שהלכה כרבי שמעון בגרירה שדבר שאין מתכוין מותר, ולכן אביי סידר כך את הדברים, שהלכה כרבי שמעון בגרירה, היא הסיבה לשני הדינים הראשונים.

כיצד רב נחשב למיקל והרי גם בדבריו יש חומרא

כחומרי דרב הוה עביד כקולי דרב לא הוה עביד. הגמרא מתרצת, שמה שאמר אביי שרבה נהג כרב בכל מקום שנחלקו רב ושמואל חוץ משלשה מקומות, זהו דווקא היכן שרב מחמיר, ובשלושת המקומות האלו היקל כשמואל, אבל היכן שרב הוא המיקל, בזה אביי לא אמר שרבה נהג כרב, ובסוגייתנו שנחלקו אם חייבים לקדש במקום הסעודה, ורב מיקל שאין צריך לקדש במקום סעודה, רבה לא נהג כדברי רב אלא החמיר כשמואל. והקשה **השפת אמת** (ד"ה כחומרי), מדוע רב נחשב במחלוקת זו למיקל, והרי יש לשיטתו גם חומרא, שמי שקידש במקום מסוים ולאחר הקידוש שינה מקומו והלך לאכול במקום אחר, לשמואל מותר לקדש שוב אבל רב אוסר.

קע. וראה בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב קנט) **ובברכי יוסף** (או"ח סי' רעג סק"ט, וכן בפמ"ג עייס ד"ה ונקידוש) שדייקו מהתוספות, לענין מי שאין לו יין בליל שבת ויודע שלמחר יביאו לו יין, אם עליו להמתין למחר, או שיכול לאכול כעת בלי קידוש, **בברכי יוסף** דייק מהתוספות לאסור עליו לאכול בלי קידוש, שהרי כאן דוחים את הסעודה למחר כדי שיהיה הקידוש כתיקונו, **ובהלכות** קטנות התיר לאכול בלילה בלי קידוש, וציין לדברי התוספות [ולא ביאר אם מסתייע מדברי התוספות, או שכוונתו לומר שמהתוספות משמע שלא כדבריו]. **קעא. והקשה** תלמיד הרשב"א, אם כן נאמר שאם שכח לומר 'רצה והחליצנו' לא צריך לחזור, כיון שאין הוא מחויב לאכול פת דווקא בסעודה זו. ותירץ, שכיון שהוא יצא ידי חובתו בסעודה זו, לכן סעודה זו נקראת סעודת שבת שהיא מחויבת בהזכרה בברכת המזון, וחייב לחזור ולברך אם לא הזכיר. **קעב. ולכאורה** הסוברים שהסעודה חייבת להיות דווקא בלילה, יצטרכו לתרץ כתירוץ השני של תוספות, או שיסברו כתוספות רבינו פרץ. **קעג. מאירי** (ד"ה זה), מכתם (ד"ה ונקידוש), רבינו דוד (ד"ה ועיילי) **והר"ן** (על הרי"ף, ד"ה ומעתה). **וכן** דייק **הבית יוסף** (או"ח סי' רעג ס"ג ד"ה ממה) **מסוגייתנו**, ופסק כך בשולחן ערוך (שם) [אמנם בביאור הלכה (שם ד"ה ופף) למד את ההלכה בשולחן ערוך באופן שונה, עיי"ש]. **קעד. וביאר** המשנה ברורה (סי' רעג ס"ק יח), שכשיש בדעתו לאכול ולא מקדש במקום הסעודה, הקידוש לא יועיל להתיר לו אכילה, אולם אם אין בדעתו כלל לאכול אלא רוצה רק לצאת ידי מצות הקידוש, לזה מועיל הקידוש גם שלא במקום סעודה. **קעה. כן** פירש רש"י (ד"ה דילמא). **והמאירי** (ד"ה זה) **והמכתם** (ד"ה ונקידוש) דייקו על פי פירושו. **קעו. המאירי** (ד"ה זה) כתב בתחילה, שכל ההוכחה היא רק, שאם היתה דעתם לאכול במקום אחר ולבסוף נאנסו ולא אכלו כלל, לא יוצאים ידי חובת קידוש, וכמו תלמידי רבה שחשבו לאכול בביתם אלא שכבה להם הנר, אולם אם מתחילה היתה דעתם שלא לאכול כלל, אפשר שיוצאים ידי חובת קידוש אף שלא אכלו, אך דחה חילוק זה מפירוש גדולי הרבנים [רש"י] שפירשו, שאפילו אם אין דעתם לאכול כלל לא יוצאים בקידוש [ולא ביאר היכן מצא כן בפירוש רש"י]. **קעז. וכן** משמע באור זרוע (ח"ב סי' נג) שביאר דברי רש"י (ד"ה דילמא) 'ואפילו אתם הולכים לישון בלא אכילה', שרבה אמר לתלמידיו שגם אם ירצו לאכול בביתם יהיו אסורים [מפני שאינו מקום הקידוש], ולא עוד אלא שגם אם לא יאכלו כלל לא יצאו ידי חובתם, משמע שאם לא אוכלים כלל, יש יותר סברא שיצאו ידי חובתם. **קעח. וכן** מצאנו באחרונים [מנחת נתנאל (לעיל ק: נמוס' ד"ה ידי קידוש), חתם סופר (שם ד"ה ידי יין), ומחנה דן (שם נמוס' ד"ה ידי יין)] שדנו בשיטת רב שסובר שיש קידוש שלא במקום סעודה, אם יסבור כך גם כאשר לא אוכל סעודה כלל, ומשמע שסברו שאם לא אוכל כלל, יש יותר סברא שלא יוצא ידי חובתו. **קעט. וכן** הקשה השפת אמת (ד"ה כחומרי). **וראה** עוד בענין זה לעיל (ק:) בענין 'ראיית הראשונים מהמעשה ברבה ותלמידיו'. **קפ. וכהוכחת** הראשונים, אלא שכפי שנתבאר, הראשונים באו להוציא מסברא הפוכה, שאם לא אוכל כלל יוצא ידי חובה. **קפא. וכן** ביאר החתם סופר (ק: ד"ה ידי יין), לפי מה שביאר בשיטת רב. **קפב. הלבוש** לא ביאר את סברת החילוק, אולם אפשר לבאר זאת על פי מה שכתב המנחת נתנאל (ק: נמוס' ד"ה ידי קידוש), שבפסוק 'וקראת לשבת עונג' נאמרו שני דינים, גם שהקריאה תהיה במקום עונג, וגם שהקריאה תהיה 'לשם' עונג, ובזה ביאר, שלרב אף שאין צריך קידוש במקום סעודה, אפשר שצריך שהקידוש יהיה לשם סעודה. ולפי זה אפשר לבאר, שאם היה בדעתו לאכול במקום אחר ונמלך לאכול במקום הקידוש, יוצא ידי חובתו, כיון שלמעשה הקריאה היתה במקום עונג ולשם עונג כפי הדין, אולם אם בשעת הקידוש לא היה בדעתו לאכול כלל, הרי שהקריאה אינה לשם עונג, ולזה לא יועיל מה שלאחר הקידוש חוזר בו ורוצה לאכול, שהרי כבר אמר את הקידוש שלא לשם עונג.

ותירץ, שבאמת רבה לא סובר כשיטת שמואל לגמרי, אלא רק חושש לשיטתו לחומרא, והיינו שלגבי מה ששמואל מצריך לקדש במקום סעודה, רבה החמיר כמותו, אבל במה ששמואל סבר שאם שינה מקומו צריך לקדש שנית, בזה מחמיר כרב שאסור לקדש שוב.

עוד תירץ, שהתוספות בעירובין (נג: ד"ה לא) כתבו, שבמקום שבדברי רב יש גם קולא וגם חומרא, אין זה נחשב מ'חומרי דרב', ולא נאמר בזה הכלל שרבה סובר כרב, ואף קידוש במקום סעודה, כיון שיש בו גם קולא וגם חומרא, אין זה מחומרי דרב, ורבה יכול לסבור כשמואל[קפג].

אם הכלל שרבה 'עביד כחומרי דרב' נאמר בכל מקום

שם. הקשו **הראשונים**[קפד], שבגמרא בשבת (מו.) מובא שרבה התיר לטלטל נר של נפט בשבת, ולכאורה היה צריך לסבור כרב שהחמיר בזה, וסבר במוקצה כרבי יהודה שאסור לטלטל (שבת קנ:). ותירצו, שבמוקצה לא רק שמואל חלק על רב, אלא גם רבי יהושע בן לוי סבר כרבי שמעון (שם מה:), ורבה סבר כחומרי דרב רק כשנחלק עם שמואל, אבל לא לגבי רבי יהושע בן לוי[קפה].

הרא"ה (סוכה ג. ד"ה קיימא) **והריטב"א** (שם ד"ה ויש)[קפו] כתבו, שהכלל שרבה סובר כחומרי דרב נאמר רק במחלוקת רב ושמואל, ורק במסכת שבת[קפז].

ובשפת אמת (מנחות מג: נתוס' ד"ה כל) כתב, שרבה החמיר כרב רק לעצמו, אולם לאחרים לפעמים התיר כשמואל גם במקום שרב מחמיר.

מתי נאמר שמי שמחמיר גם כבית שמאי וגם כבית הלל הרי הוא כסיל

שם. ביארו **הראשונים**[קפח], שאין להקשות כיצד רבה נהג להחמיר גם כדברי רב וגם כדברי שמואל, והרי שנינו בברייתא (עירובין ו:), העושה כחומרי בית שמאי וכחומרי בית הלל, עליו הכתוב אומר (קהלת ב יד) 'והכסיל בחושך הולך', שהרי הגמרא שם (ז.) העמידה דברי הברייתא, שדווקא אם מחמיר שתי חומרות שסותרות אחת את השניה, וכגון שנחלקו בית שמאי ובית הלל כמה חסרון צריך להיות בשדרה כדי שלא תטמא בטומאת אוהל, בית שמאי סוברים שתי חוליות, ובית הלל סוברים שאם חסרה חוליא אחת כבר אינה מטמאה באוהל, ואמר שמואל, שכמו שנחלקו לגבי טומאת אוהל כך נחלקו בטריפה, דהיינו כמה יחסר מהשדרה כדי שייחשב טריפה, ואם כן נמצא שבית שמאי שמחמירים שהשדרה מטמאה באוהל עד שיחסר לה שתי חוליות, מקילים שאינה טריפה עד שיחסר לה שתי חוליות, ובית הלל שמקילים בטומאה שבחסרון חוליא אחת כבר אינה מטמאה באוהל, מחמירים בטריפה שכבר בחסרון חוליא אחת היא טריפה, הרי שיש כאן שני דינים התלויים במחלוקת אחת, ובמחלוקת כזו נאמר שמי שיחמיר בשני המקומות הרי הוא כסיל שהרי סותר את עצמו, אולם ודאי שאפשר להחמיר בשתי מחלוקות שונות פעם כרב פלוני ופעם כחבירו, וכמו רבה שהחמיר גם כרב וגם כשמואל.

מי שיוצא בברכת האחר והפסיק אחר שהמברך טעם האם צריך לברך שוב

ורבי יוחנן אמר אף ידי יין נמי יצאו. רבי יוחנן סובר שאותם אנשים שקידשו בבית הכנסת לא רק שיוצאים ידי חובת קידוש אלא יוצאים גם בברכת היין שלא יצטרכו לברך שוב על היין שישתו בביתם בתוך הסעודה אף ששינו מקומם. וכתבו **התוספות** (ד"ה ורבי), שבהכרח צריך לומר שאותם אנשים שתו מהיין בבית הכנסת, כיון שאם לא שתו אינם יכולים לשתות בביתם על סמך הברכה ששמעו בבית הכנסת, שהרי יש הפסק בין הברכה ששמעו בבית הכנסת לשתיית היין בביתם[קפט], ואם יש הפסק לא יוצאים בברכה וצריכים לחזור ולברך וכמו שמצאנו בגמרא בברכות (מ.) לגבי ברכת המוציא שאם הפסיק חוזר ומברך. **כתב** הרוקח (סי' שכט), שאם הבוצע בירך והוציא את כל המסובים בברכתו וכבר טעם והמסובים הפסיקו בדיבור קודם שטעמו מהלחם אינם צריכים לחזור ולברך, כיון שיוצאים בברכתו של הבוצע והוא כבר טעם[קצ]. וכן פסק **הריטב"א** (הל' ברכות פ"ג ה"ח) לגבי שתיית יין שלפני המזון או יין שלאחר המזון שיש קביעות שמברך אחד ומוציא אחרים אף על פי שאכלו או דיברו קודם ששתו, והביא ראיה מקידוש שבבית הכנסת שמשמע בגמרא שלא יוצאים בברכת היין רק מפני שיש שינוי מקום, אולם אם לא היה שינוי מקום היו יוצאים ידי חובתם אפילו שהפסיקו ודיברו בין השמיעה לשתיה[קצא].

וכתבו האחרונים[קצב], שמדברי התוספות משמע שלא כדברי הרוקח, שהרי התוספות העמידו שאותם אנשים שתו בבית הכנסת כדי שלא יהיה להם הפסק בין הברכה לשתיה, ולדברי הרוקח מה החשש והרי הם יוצאים בברכת המקדש והוא שתה מהיין מיד ולא עשה הפסק, וכמו שטעימת הבוצע מועילה לשאר המסובים שאין נחשב להפסק מה שדיברו קודם אכילתם, כך טעימת המקדש תועיל להם שאין הפסק במה שהלכו לביתם בין הברכה לשתיה, אלא משמע שהתוספות סברו שאם המסובים הפסיקו קודם שטעמו לא יוצאים בברכת הבוצע אף שהוא כבר טעם ולכן הוצרכו להעמיד שאותם אנשים שתו בבית הכנסת[קצג].

אולם בגינת ורדים (שו"ת, מו"ח כלל ו סי' מג ד"ה ולכאורה מצאתי) דחה שאפשר לומר שהתוספות לא חולקים על דברי הרוקח ויש לחלק בין האופנים, שדווקא בקידוש בבית הכנסת שאין חיבור בין כל אלו שיוצאים ידי חובה בקידוש ורק נתאספו כאן בשביל לצאת ידי חובת קידוש ואחר כך כל אחד הולך לאכול בביתו, לכן אין טעימת המקדש מועילה להם שיצאו בברכתו אם לא טעמו בעצמם, אבל אלו שהיו מסובים לסעודה אחת יש ביניהם חיבור ולכן יוצאים כולם בברכתו של הבוצע שנחשב כאילו הם טעמו ואף אם הפסיקו בין הברכה לטעימה יוצאים ידי חובתם, ואכן אם היו נשארים במקומם כל אותה חבורה ששמעו את הקידוש בבית הכנסת גם להם היה את אותו דין[קצד].

אמנם בפרח שושן (שו"ת, מו"ח כלל ו סי' יד) דחה דברי הגינת ורדים, שאם סוברים שטעימת המברך מועילה גם במקום שחייבים לטעום בשביל לצאת בברכה אי אפשר לחלק בין קידוש בבית הכנסת לסעודה, שהרי כיון שיש להם קביעות לענין זה שיוצאים ידי חובה בקידוש ששומעים בבית הכנסת, הקביעות הזו צריכה להועיל גם לכך שיצאו ידי חובה בטעימת המברך, ואיננו יכולים להמציא חילוקים מדעתנו.

מהו שינוי יין

אחד שינוי יין וכו' אין צריך לברך[קצה]. **פירשו רש"י ורשב"ם** (ד"ה אחד), ששינוי יין היינו שהביאו לו יין מחבית אחרת. והוסיף הרשב"ם לפרש, שאם הביאו לו יין אחר ששונה בטעמו מהראשון בין אם הוא שונה לטובה ובין אם הוא שונה לרעה אינו צריך לברך עליו שוב בורא פרי הגפן. **והר"י מלוניל ובספר המאורות** (ד"ה שינוי יין) פירשו, ששינוי יין היינו שבירך תחילה בורא פרי הגפן על יין אדום ואחר כך הביאו לו יין לבן אינו צריך לברך שוב בורא פרי הגפן. **הרמב"ם** (ברכות פ"ד ה"ט) כשפסק דין זה להלכה הביא שני סוגי שינוי ביין, או שהיו שותים יין אדום והביאו יין שחור או שהיו שותים יין ישן והביאו יין

קפג. החתם סופר (נהגהות ד"ה כל, ונמלוקים ד"ה כמומרי) ציין לעיין בתוספות בעירובין שם, ואולי כוונתו לתרץ בזה קושיית השפת אמת. ובחידושים הוסיף, שדברי התוספות צריכים עיון, שבהרבה מקומות חומרא גורמת קולא במקום אחר. **קפד. תוספות** (מנחות מג: ד"ה כל), **רשב"א** (שבת מו. ד"ה שרגא) **וריטב"א** (שם ד"ה אמר). **קפה. וכן** כתב **הר"ן** בסוכה (על הרי"ף, ד"ה מיכף). **ובהליכות עולם** (שער ממיני פ"ג אות ג) קישר את הכלל האמור, לכך שהלכה כרב באיסורי וכשמואל בדיני, וכתב שהלכה כרב באיסורי לבד משלושת המקומות האלו. ועוד כתב, שבכל הכללים שאמרה הגמרא הלכה כפלוני באיסורי וכפלוני בדיני, כוונת הגמרא שכלל זה הוא רק כשנחלקו שניהם, אולם אם חלק אחד מהם עם אמורא אחר, אין הכרח שהלכה כמותו. וראה עוד תירוצים בתוספות (מנחות מג: ד"ה כל, שבת מו. ד"ה דשפיגא) **וריטב"א** (שבת שם ד"ה אמר). **קפו. אמנם** בשבת (כג. ד"ה כל) הביא חילוק זה בשם יש אומרים, ודחה דבריהם. **קפז. ולכאורה** קשה מסוגייתנו שנאמר הכלל הזה גם לא במסכת שבת, אמנם בספר גופי הלכות (פי"ח כלל רעא) כתב, שלא נאמר כלל זה 'אלא במילי דשבת', ולפי"ז מובן שהרי גם אנו עוסקים כעת בקידוש במקום סעודה, שהוא מהלכות שבת, ובהלכות שבת רבה נהג כחומרי דרב. אמנם גם זה קשה, שהרי אחד משלושת הדברים שבהם נהג רבה להקל כשמואל, הוא בדין 'מחירין מבגד לבגד', ודין זה אינו מהלכות שבת, ומדוע היה צריך להוציא אותו מן הכלל, אם הכלל מדבר רק בדיני שבת [ואולי שני הדברים נכונים, והכלל נאמר גם במסכת שבת בדינים שאינם קשורים לדיני שבת, וגם בדיני שבת שאינם נמצאים במסכת שבת]. **קפח. רשב"ם** (ד"ה נקולי), תוספות רבינו פרץ (ד"ה נקולי) **ותוספות רי"ד** (ד"ה כחומרא). **קפט. וביארו** שאין דומה ברכת היין לקידוש, שבקידוש יוצאים ידי חובה בשמיעה [כמו שביארו התוספות לעיל (נט: ד"ה לא - השני)] אבל בברכת היין צריכים לשתות בשביל לצאת ידי חובת הברכה. **קצ. והביא** לזה ראיה מהגמרא בעירובין (מ:) שאומרת שהיה אפשר לברך ביום הכיפורים ברכת שהחיינו על הכוס ולברך הגפן ולתת לקטן שאינו מתענה לשתות את הכוס [אלא שחוששים 'דאתי למיסרך'], ומשמע שבשתיית הקטן יוצאים ידי הברכה. והבית יוסף (או"ח סי' קסו ס"ו) דחה ראייתו, שבשתיית קטן הברכה היתה בשביל שהקטן ישתה וכשהוא שותה הברכה אינה לבטלה, אבל המסובים שדיברו הרי צריכים לצאת בברכת הבוצע כדי שיוכלו לאכול, וכשיוצאים בברכת הבוצע הרי זה כאילו בירכו בעצמם, ואם כן כשמפסיקים בדיבור בין עניית אמן לאכילה הרי זה כאילו בירכו ודיברו בין הברכה לאכילה שצריכים לחזור ולברך. אולם הרמ"א (שם) פסק כך להלכה, וכתב הטעם 'כי אין צריכים כולם לאכול מן פרוסת הבוצע רק שעושים כן לחיבוב מצוה'. אמנם בביאור הלכה (שם ד"ה אכל) ביאר שמקור דברי הרמ"א באור זרוע ושם מדבר בענין אחר, ואף ברוקח רוצה לומר שיש טעות סופר וצריך לומר 'והשיח' במקום 'והשיחו', דהיינו שהמברך עצמו דיבר וכיון שכבר טעם יוצאים ידי חובה בברכתו, עיי"ש בדבריו. **קצא. וכעין** זה הביא בביאור הגר"א (שם סוף סק"ח) ראיה לדברי הרוקח מסוגייתנו, שרב סבר שיצאו ידי קידוש ולא ידי יין מפני ששינו מקומם, ומשמע דווקא מפני שהפסיקו בשינוי מקום שהוא הפסק גם באמצע סעודה, אולם אם יפסיקו בדבר שהוא הפסק רק בין ברכה לאכילה [כגון דיבור] לא ייחשב להם הפסק, ובהכרח משום שיוצאים בברכת המקדש שהוא כבר טעם ולכן אין זה הפסק. אולם כתב שלדברי הרשב"ם (לעיל ק: ד"ה ידי יין) והתוספות (ד"ה ורבי) שהעמידו ששתו בבית הכנסת אין ראיה [ויתבאר בסמוך]. **קצב. מגן אברהם** (שם ס"ק יט), אליה רבה (שם ס"ק יג), פרח שושן (מו"ח כלל ו סי' יד), ביאור הגר"א (שם). וכך רצה לדייק בתחילה בשו"ת גינת ורדים (מו"ח כלל ו סי' מג) אלא שדחה זאת כפי שמובא בסמוך. **קצג. המגן אברהם** הביא את אותה ראיה גם מתוספות רבינו פרץ (ד"ה נקולי, ד"ה ועתה) **והרא"ש** (סי' ה), אך הגר"א דחה שאין מדבריהם ראיה כיון שהם דיברו על המקדש עצמו שאם לא שותה יש הפסק ולא יוצא ידי חובתו, אולם יתכן שאם הוא שתה השומעים יוצאים בברכתו ולא צריכים לשתות. **קצד. אמנם** מדברי הריטב"א בהלכות ברכות שהובאו לעיל משמע שגם בקידוש שבבית הכנסת יש קביעות, שהרי מפורש כתב שהדין הוא דווקא בשתיית יין במקום שיש קביעות ולזה הביא ראיה מקידוש שבבית הכנסת, משמע שקידוש שבבית הכנסת נחשב כצירוף שיש בו קביעות ויוצאים ידי חובת ברכת היין בשתיית המקדש. **קצה. עיקר** סוגיא זו של שינוי יין נמצא בברכות (נט:), וראה שם בילקוט ביאורים בהרחבה את כל העניינים הקשורים לסוגיא.

חדשקצו. **השבלי הלקט** (סי׳ קמד) **והאגור** (סי׳ רכח) הביאו בשם **רבינו חננאל**, ששינוי יין היינו אם לא שתה יין שלושים יוםקצז.

האם מברך ברכת הטוב והמטיב בכל יין אחר שהביאו לו או דווקא אם היין משובח

בגמרא מבואר שעל שינוי יין אין צריך לברך בורא פרי הגפן, **והראשונים**קצח הביאו מהגמרא בברכות (נט:), ש׳אף על פי שאמרו שינוי יין אין צריך לברך אבל אומר הטוב והמטיב׳, והיינו שאם הביאו לו יין אחר אף שאינו מברך שוב בורא פרי הגפן צריך לברך עליו ברכה אחרת ׳ברוך הטוב והמטיב׳. **אלא** שנחלקו הראשונים מתי מתחייבים בברכה זו, יש סוברים**קצט** שרק אם הביאו לו יין יותר משובח מהראשון מברך עליו ברוך הטוב והמטיבי, אולם יש חולקים**רא** וסוברים שהברכה נתקנה כשבח על ריבוי היין ולאו דווקא אם היין יותר משובח אלא אפילו אם הוא גרוע מהראשון מברכים על עצם ריבוי היין**רב**.

האם דברי הירושלמי נאמרו בברכת הגפן או בברכת הטוב והמטיב ואם יש ראיה לשיטת הרשב״ם

הראשוניםרג הביאו ראיה מהירושלמי שמברכים רק על יין משובח, שבירושלמי בברכות (פ״ו ה״ח) מובא ׳אבא בר רב הונא אמר יין חדש ויין ישן צריך לברך שינוי יין אין צריך לברך׳, ומשמע שכוונתו שמברך דווקא אם שתה בסדר הזה דהיינו קודם יין חדש ואחר כך הביאו לו יין ישן שהוא יותר משובח מחדשיד, שכיון שהשני משובח צריך לברך הטוב והמטיב אולם בשינוי יין סתם אין צריך לברך.

הרא״ש בברכות (פ״ט סי׳ טו) הביא שיש מפרשים שהירושלמי כלל לא דיבר לענין ברכת הטוב והמטיב אלא לענין ברכת בורא פרי הגפן, שאם שתה יין חדש ואחר כך רוצה לשתות יין ישן צריך לברך שוב בורא פרי הגפן, משום שכיון שהיין הישן מעולה ביותר לעומת היין החדש לכן נחשב כלפיו כמין אחר לגמרי וצריך לברך עליו שוב בורא פרי הגפן. והביאו סיוע לדבריהם מסיום הדין המובא בירושלמי, שנאמר שם ׳יין חדש ויין ישן צריך לברך שינוי יין אין צריך לברך שינוי מקום צריך לברך היסח הדעת כמו שינוי מקום׳, וכמו שבשינוי מקום והיסח הדעת ודאי מדובר בברכת בורא פרי הגפן ולא בברכת הטוב והמטיב כך גם לגבי יין חדש וישן ושינוי יין מדובר בברכת בורא פרי הגפן וכמו שנתבארהרי. ולפי זה אין ראיה מהירושלמי שמברכים הטוב והמטיב דווקא אם שותה יין יותר משובחריו.

התוספות בברכות (נט: ד״ה הטוב) דחו פירוש זה וכתבו שלא מצאנו דין זה בש״ס שלנו שאם שותה יין ישן לאחר ששתה חדש צריך לברך שוב בורא פרי הגפן. אמנם **בהגהות הרמ״א על תוספות רבינו פרץ** (ד״ה שינוי) יישב את הראיה גם לפירוש זה, שאף שהירושלמי מדבר בברכת בורא פרי הגפן יש ראיה שכמו שלגבי ברכת הגפן מברך שוב רק אם שתה את היין הישן שמשובח יותר באחרונה, כך לגבי ברכת הטוב והמטיב יברך רק אם שותה את המשובח באחרונהריז.

מהמעשה ברבי המובא בירושלמי מוכח שהברכה היא על ריבוי היין ולא על השבח

הקשו התוספות (ד״ה שינוי, ובגרסת שם) **והרא״ש** (שם) על הראיה מהירושלמי, כיצד יש ראיה מהדין של אבא בר רב הונא שיין חדש ויין ישן צריך לברך הרי מיד אחר כך מביא הירושלמי שרבי היה מברך הטוב והמטיב על כל חבית וחבית שהיה פותח, ומשמע שרבי חולק וסובר שאפילו אם החבית האחרונה פחות טובה מהקודמת צריך לברך הטוב והמטיב, שהרי מסתמא לא כל חבית היתה יותר טובה מזו שלפניה. ואכן **העיטור** (מ״ג דף קלח:) הביא מכאן ראיה לשיטתו שסובר שהברכה היא על ריבוי היין ולא מברכים דווקא על יין שהוא יותר משובחריח. ועוד הוכיח ממה שרבי היה מברך על כל חבית עוד קודם שטעם ממנה וכיצד ידע אם היא יותר טובה, אלא בהכרח שאין הברכה דווקא על חשיבות היין אלא על עצם הריבוי.

אמנם התוספות והרא״ש ביארו, שאין להוכיח מרבי שאפשר לברך הטוב והמטיב גם על יין שהוא גרוע יותר, כיון שאפשר לבאר שרבי בירך על כל חבית משום שברכת הטוב והמטיב אינה דווקא כשהיין האחרון משובח אלא כל עוד ולא ידוע טיבו של היין השני מברך עליו הטוב והמטיב אף שיתכן שהוא גרוע יותר, ולכן רבי בירך על כל חבית שהרי עדיין לא ידע אם היין בחבית זו גרוע מהקודם או לא, אבל אם ידוע שהיין השני גרוע לא מברכים הטוב והמטיביט.

ביאור קושיית התוספות מהמעשה ברבי שמביא הירושלמי

לכאורה צריך ביאור מה הקשו התוספות מהמעשה ברבי, והרי גם אם רבי חולק אפשר **שהרשב״ם** סובר כאבא בר רב הונא שמברכים רק כשהיין השני משובח, ומדוע הרשב״ם חייב לפסוק כרבי. ועוד הקשה **המעשה רוקח** (על הרמב״ם, ברכות פ״ד ה״ט), מה הועילו התוספות בתירוצם שרבי סבר לברך ברכת הטוב והמטיב גם כשאין ידוע והרי מדברי אבא בר רב הונא משמע לא כך, שהרי אמר ׳שינוי יין אין צריך לברך׳ ופירוש דבריו שדווקא מיין חדש לישן שיש שינוי לשבח צריך לברך הטוב והמטיב אבל בשינוי יין סתם שאין ידוע שהשני משובח אין צריך לברך, וא״כ עדיין יש בירושלמי מחלוקת ויקשה על הרשב״ם מאחת הדעותיט.

ותירץ המעשה רוקח, שאין קושיא על הרשב״ם אם אינו סובר כדעה זו או אחרת בירושלמי אלא התוספות הקשו בדווקא מהמעשה ברבי כיון שיש כלל ש׳מעשה רב׳ריא ואם הגמרא מביאה מעשה צריך לפסוק הלכה כפי המעשה, ולכן היה קשה לתוספות האיך הרשב״ם פסק כאבא בר רב הונא שמברכים על היין השני רק אם הוא משובח כשמהמעשה ברבי מוכח לא כך, ועל זה תירצו שאין כוונת הרשב״ם דווקא אם היין השני משובח אלא כוונתו שאפילו בסתמא מברך הטוב והמטיב וכמו שמוכח מהמעשה ברבייי, ומה שעכשו נמצא שהרשב״ם לא יסבור כאבא בר רב הונא שסובר שאין מברכים בסתם זו לא קושיא שהרי ׳מעשה רב׳ ויש לפסוק כפי המעשה ברבי.

המכתם לדוד (על הרמב״ם שם) תירץ, שאכן הרשב״ם אינו מחויב לפסוק כאבא בר רב הונא או כרבי ואין קושיא על דבריו אם אינו סובר כמותם ומה שהקשו התוספות מהמעשה ברבי זה מפני שהרשב״ם עצמו (ד״ה שינוי) בסוף דבריו הביא ראיה מהמעשה ברבי ובהכרח שסובר כמותוייג, ולכן הקשו התוספות שדברי הרשב״ם סותרים שתחילה כתב שמברך הטוב והמטיב דווקא ביין משובח יותר ובסוף דבריו הביא את המעשה ברבי שמשמע שמברך הטוב והמטיב אפילו ביין גרועייד, ועל זה תירצו שאין סתירה ואין כוונת הרשב״ם דווקא ביין משובח

קצו. **אמנם** אין הוכחה מדבריו ששינוי מחדש לישן זהו פירוש ל׳שינוי יין׳, כי אפשר שהמקור לזה הוא ממה שאמרו בירושלמי מפורש יין חדש ויין ישן. ולכאורה זהו תלוי בפירושי האחרונים בדברי הרמב״ם ולהלן יתבאר. קצז. **ובהמשך** יתבאר פירושו בהרחבה. קצח. **הרי״ף** והרשב״ם (ד״ה אמר) והתוספות ותוספות רבינו פרץ (ד״ה שינוי) והעיטור (מ״ג דף קלח:). קצט. **הבה״ג** (הל׳ קידוש והבדלה), רש״י [כך נראה דעת רש״י בברכות (נט: ד״ה שינוי יין), אולם ראה בשיירי כנסת הגדולה (סי׳ קעה הגהות ב״י אות ג) שהביא מחלוקת ראשונים ואחרונים מה היא דעת רש״י], רשב״ם (ד״ה אמר), המכתם (ד״ה ומאירי). והמאירי (לקמן ע״ב ד״ה שינוי יין) לאחר שהביא את שתי הדעות כתב שנראה לו כשיטה זו. ר. **וכתב** המאירי (שם), שלפי זה אינו יכול לברך הטוב והמטיב עד שידע שהשני יותר משובח, והיינו או על ידי שיטעים ממנו לאחר [שעדיין לא שתה יין אחר ולא צריך לברך הטוב והמטיב] או שמדובר שמכיר על ידי ריח היין שהוא יותר משובח. אמנם התוספות (שם) ביארו שאפילו על ספק יכול לברך הטוב והמטיב, ויבואר בהמשך. רא. **תוספות** (שם, ובגרסת נט: ד״ה הטוב) רבינו פרץ (שם) בשם ר״ת, העיטור (שם, הו״ד בהר״ף ד״ה ויש), רשב״א בברכות (שם ד״ה שינוי), מאירי (שם) בשם רוב המפרשים. רב. **וכתבו** התוספות, שאם היין השני גרוע הרבה שאפשר לשתותו רק על ידי הדחק ודאי לא מברכים ברכת הטוב והמטיב אף שהברכה היא על ריבוי היין. ועוד יש בזה את שיטות רבינו חננאל הרמב״ם וההשלמה, ובהמשך יתבארו בהרחבה. רג. **תוספות** (שם, ובגרסת נט: ד״ה הטוב), תוספות רבינו פרץ (שם), הרא״ש בברכות (פ״ט סי׳ טו). רד. **אמנם** לפנינו הגירסא בירושלמי ׳יין ישן יין חדש׳ [וכן הגירסא בעיטור (שם) אולם הוא למד שהנושא הוא ברכת הגפן כדברי הרא״ש בסמוך], וכתב היפה עינים (בתוס׳ ד״ה שינוי) שהוא טעות סופר ויש לגרוס כגירסת התוספות כאן. אולם בפירוש החרדים ומראה הפנים (על הירושלמי שם ד״ה יין) פירשו שלגירסת התוספות יש לגרוס קודם יין ישן, אבל לשיטת הרמב״ם הגירסא היא כפי שנמצאת לפנינו ועצם זה שיש שני מינים מחייב אותו בברכת הטוב והמטיב אף שהמין האחרון פחות טוב, עיי״ש. רה. **אמנם** המהר״ח אור זרוע (סו״ס, סוף סי׳ סמ) ביאר גם את דברי הירושלמי בשינוי מקום והיסח הדעת לגבי ברכת הטוב והמטיב, שאם שתה שני סוגי יין במקום אחד ובירך עליהם ברכת הגפן וברכת הטוב והמטיב על השינוי ואחר כך שינה מקומו ושוב שותה את אותם יינות במקום השני עליו לברך שוב את שתי הברכות, שכמו ששינוי מקום מחייב לברך שוב ברכת הגפן כך גם מחייב לברך שוב ברכת הטוב והמטיב ואינו נפטר במה שבירך על השינוי במקומו הראשון, והוא הדין בהיסח הדעת. ולפי זה אין ראיה שהירושלמי דיבר דווקא בברכת הגפן. רו. **וכן** כתב בהגהות הרא״מ הורוויץ (בתוס׳ ד״ה שינוי) בשם האור זרוע (ח״ב הל׳ פסוקה סי׳ קנו). ובאור זרוע שם הוסיף עוד ראיה שהירושלמי מדבר בברכת הגפן ולא בברכת הטוב והמטיב, שהרי באותו דין נאמר ׳שינוי יין אין צריך לברך׳ ובגמרא בברכות (נט:) נאמר על דין זה מפורש ׳אף על פי שאמרו שינוי יין אין צריך לברך אבל אומר ברוך הטוב והמטיב׳, א״כ ודאי שמדובר בברכת הגפן. רז. **ובבגדי** ישע (שם לד) כתב, שהרמ״א לא היה צריך להדחק בזה כיון שבראשונים מבואר שיש בירושלמי שני פירושים אם מדבר בברכת הגפן או בברכת הטוב והמטיב, ומי שהביא ראיה יפרש שהירושלמי דיבר על ברכת הטוב והמטיב. רח. **וכן** תוספות רבינו פרץ (ד״ה שינוי) מכח קושיא זו דחה דברי הרשב״ם. רט. **ובהמשך** יתבאר אם אמרו דבריהם בשיטת הרשב״ם או שכך הם עצמם סוברים, ועוד יתבארו תירוצים אחרים בביאור שיטת הרשב״ם שלא יקשה מהמעשה ברבי. ר. **ואכן** העוד יוסף חי והנר דוד (בתוס׳ ד״ה שינוי) פירשו שלפי תירוץ התוספות נחלקו אבא בר רב הונא והמעשה ברבי בירושלמי בסתם כשאין ידוע אם השני גרוע אולם אם השני גרוע לכל הדעות לא מברך הטוב והמטיב. אמנם הדרישה (סי׳ קעה סק״ח) פירש שלתירוץ התוספות אין כלל מחלוקת בירושלמי, וכמו שמפרשים ברשב״ם שמה שכתב ׳משובח׳ כוונתו שאין ידוע שהוא גרוע, כך מפרשים גם בדברי אבא בר רב הונא שאין כוונתו דווקא יין חדש ואחר כך ישן אלא כל עוד ולא ידוע שהוא גרוע נחשב כיין משובח. ולפירוש הדרישה אין מקום לקושיית המעשה רוקח שהרי גם אבא בר רב הונא לא חולק על המעשה ברבי. ריא. **ראה** בגמרא בשבת (קכו:), וביאר רש״י שם (ד״ה מעשה) שכיון שסמכו על כך לעשות מעשה לקולא משמע שכך ההלכה. ריב. **וכתב**, שאין להקשות ממה שכתבו התוספות כשהביאו דברי הרשב״ם ׳דווקא׳ כשהאחרון משובח, שהרי ברשב״ם עצמו לא אמר מילה זו. ובלשון לימודים (סי׳ נח) כתב, שתוספות כתבו תחילה לפי מה שנראה מדברי הרשב״ם בהבנה הפשוטה בדבריו, אולם אחר שהביאו דברי הירושלמי משמע שכוונתו אף בסתמא. ריג. **וכעין** זה ביאר השיירי כנסת הגדולה (סי׳ קעה הגהות ב״י סוף אות ג) מדוע התוספות בברכות הקשו דווקא על פירוש רשב״ם ולא על רש״י, שלרש״י אפשר לתרץ שהבבלי לא סובר כהירושלמי בזה אולם הרשב״ם שהביא ראיה מהירושלמי בהכרח סובר כך. ריד. **אמנם** בהמשך דבריו בדעת

אלא כוונתו שאין ידוע שהוא גרוע, ואפילו כשאין ידוע מברך הטוב והמטיב וכמו במעשה ברביטו.

אם הרשב"ם והתוספות נחלקו אם מברך הטוב והמטיב כשמסופק אם האחרון יותר משובח

הבית יוסף (סוף סי' קעה ס"ק) כתב, שמדברי **התוספות** שפירשו שדעת **הרשב"ם** לברך הטוב והמטיב אפילו בסתם נמצא **שהראשונים** נחלקו רק במקום שידוע שהיין גרוע אך אפשר לשתותו שלא על ידי הדחק שהרשב"ם וסיעתו סוברים שלא מברכים הטוב והמטיב ורבינו **תם** וסייעתו סוברים שמברכים הטוב והמטיב, אולם אם מסופק אם היין השני משובח יותר, לכל הדעות מברך הטוב והמטיב, ואם היין גרוע כל כך עד כדי שאי אפשר לשתותו אלא על ידי הדחק לכל הדעות אינו מברך הטוב והמטיב, וכמו שביארו התוספות בסוגייתנו. אולם **הטור** (שם) כתב, 'פירש רשב"ם דווקא כשיודע שהשני משובח מן הראשון, והתוספות מפרשים אפילו סתמא שאינו יודע אם הוא משובח אם לאו יש לו לברך אלא אם כן הוא יודע שהוא גרוע יותר ממנו', והיינו שהטור לומד שנחלקו הרשב"ם והתוספות מה הדין כשאין ידוע שהשני משובח, לשיטת הרשב"ם אינו מברך ולשיטת התוספות מברך הטוב והמטיב.

ביאור שיטת הטור בדעת התוספות והרשב"ם

הבית יוסף (שם) הקשה על הטור, שמדברי **התוספות** משמע שבאו לפרש דברי **הרשב"ם** ולא לחלוק עליו. ועוד הקשו **המעשה רוקח** והמכתם לדוד (שם) על **הטור**, שאי אפשר לומר שהרשב"ם סובר שמברכים בדווקא על הידוע כמשובח שאם כן קשה מהמעשה ברבי שבירך אפילו כשאין ידועיז. ועוד הוכיחו **המכתם** לדוד והלשון לימודים (סי' נח) שהתוספות מפרשים שיטת הרשב"ם, שהרי בברכות מפורש שאמרו דבריהם בשיטת הרשב"ם שכתבו 'ולפירוש רשב"ם יעמידנה להך דרבי במסופק' וכו'. ומצאנו **באחרונים** כמה דרכים בביאור דברי הטור:

א. יש שפירשויז, שגם הטור למד שהרשב"ם והתוספות לא נחלקו אלא התוספות באו לפרש דברי הרשב"ם, ותחילה הביא מה שנראה בפשטות בפירוש הרשב"ם שמברך רק על יין משובח ואחר כך הביא מה שפירשו התוספות בדבריו שמברך אפילו במסופק, ומה שכתב 'והתוספות מפרשים' כוונתו שמפרשים את הרשב"ם[יח]. והוכיחו **השירי כנסת הגדולה** (שם בהגהות ב"י אות ו) **והמכתם לדוד** (שם) שאין כוונת הטור להביא דעת התוספות עצמם, שהרי התוספות עצמם הסיקו שהברכה היא על ריבוי היין ומברך הטוב והמטיב בכל שינוי יין רק שלא יהיה גרוע שאי אפשר לשתותו אלא על ידי הדחק, ואם הטור רצה להביא דעת התוספות היה לו להביא שמברך אפילו בידוע שהוא גרוע, אלא בהכרח שבא להביא מה שפירשו התוספות בדעת הרשב"ם[יט].

ב. **הדרישה** (שם אות ה) ביאר, שאף שאפשר לפרש כדברי התוספות שאין כוונת הרשב"ם לומר דווקא משובח וגם את דברי אבא בר רב הונא בירושלמי אפשר לבאר שאין כוונתו דווקא יין חדש ואחר כך ישן אלא כוונתם שכשאין ידוע שהשני גרוע מברך הטוב והמטיב, אולם מאחר שהרשב"ם כתב מפורש שמברכים ביין משובח וגם בירושלמי אין הכרח שאבא בר רב הונא מודה שמברכים אפילו באין ידוע ואפשר שכוונתם שמברכים הטוב והמטיב דווקא אם השני משובח, לכן כיון שיש ספק בכוונתם והנידון כאן הוא בברכת הטוב והמטיב שהיא מדרבנן ממילא פסק הטור לפי הכלל שספק דרבנן לקולא, ולכן כתב שלדעת הרשב"ם אין צריך לברך הטוב והמטיב אלא כשהשני משובח יותריכ.

ג. **הב"ח** (שם ס"ג) ביאר, שאף שמדברי התוספות בברכות משמע שפירשו דבריהם בשיטת הרשב"ם שכתבו 'ולפירוש רשב"ם יעמידנה' וכו', **בתוספות** בסוגייתנו **ובראי"ש** בברכות לא משמע שפירשו דבריהם בשיטת הרשב"ם אלא אחר שהקשו על הרשב"ם מהמעשה ברבי הביאו 'מיהו יש לדחות שהיה מברך לפי שלא היה מכירו' ומשמע שזוהי שיטתם ולא ביאור בדברי הרשב"ם[יכא], ולפי זה יש לפרש שגם התוספות בברכות אין כוונתם לפרש את דברי הרשב"ם אלא מפרשים את שיטתם, שהם סוברים כמו הרשב"ם שברכת הטוב והמטיב היא על שבח היין ולא על ריבוי היין ומפרשים את המעשה ברבי שאפשר לברך על היין גם כאשר מסופק אם הוא יותר משובח, ובזה מיושבים דברי הטור שהביא מחלוקת רשב"ם ותוספות אם יש לברך הטוב והמטיב בספק[יכב].

כיצד מברך הטוב והמטיב בספק משובח

הקשו האחרונים[יכג], לשיטת **התוספות** שסוברים שברכת הטוב והמטיב היא על שבח היין ולא על הריבוי, כיצד יכולים לומר שיברך הטוב והמטיב כאשר אינו יודע אם היין השני יותר משובח, והרי ספק ברכות להקל ואם יתברר לבסוף שהיין השני פחות טוב נמצא שבירך ברכה לבטלה[יכד]. תירץ **הציונים לתורה** (מגן גיבורים אות ז ד"ה ודע), כיון שעיקר ברכת הטוב והמטיב על יין משובח היא הודאה על השמחה שיש לו בשתיית היין המשובח יותר שהרי עיקר התועלת ביין היא השמחה שמביא כמו שנאמר (תהלים קד טו) 'ויין ישמח לבב אנוש', וכיון שגם כאשר הוא מסופק אם היין השני יותר משובח עדיין יש לו שמחה מחמת הספק, לכן יש חיוב להודות על השמחה ולברך הטוב והמטיב גם כאשר יש לו ספקיכה.

לשיטות הסוברים שמברכים רק על יין משובח כיצד רבי בירך על כל חבית בלי ידיעה

לדעת הסוברים בשיטת הרשב"ם שמברכים הטוב והמטיב דווקא כשיודע שהיין השני משובחיכ, קשה כיצד יבאר הרשב"ם את המעשה ברבי שבירך הטוב והמטיב על כל חבית שפתח, והרי ודאי אין לומר שכל חבית היתה יותר טובה מהקודמת. ומצאנו בזה כמה פירושים בדברי **הראשונים**:

א. **האור זרוע** (ח"ב הל' פעוה"ט סי' קמז) ביאר, שבדק את החביות על ידי קפילא דהיינו מומחה שמכיר על ידי טעימה אם החבית יותר טובה מהקודמתיכז. וכעין זה פירש **הב"ח** (שם) שמדובר שרבי ידע בכל חבית שהיא יותר טובה מקודמתה, וביאר שהגמרא רצתה להשמיע בזה שצריך לברך הטוב והמטיב אפילו כמה פעמים אם כל פעם שותה יין שהוא יותר טוב מהקודם.

ב. **ההשלמה** (להגאון ע"ב ד"ה גרסינן) ביאר, שרבי היה מברך בשעת פתיחת החבית הטוב והמטיב כדי לתת הודאה להשי"ת על כך שהיין בחבית לא החמיץיכח.

ג. **המאירי** (להגאון ע"ב ד"ה שיעור) ביאר, שרבי בירך על כל חבית מפני שתמיד היין שבפתח החבית יותר טוב מהיין שבסוף החבית הקודמת, כיון שהרגילות היא שככל שהיין הולך ואוזל מהחבית הוא הולך ומתקלקל, ולכן רבי בירך בפתיחת חבית גם בלי לטעום מהיין שהרי כך היא הרגילות ואין צריך בדיקה.

ראיה לשיטת ר"ת והעיטור מכך שלא מברכים 'דיין האמת' על יין גרוע

העיטור (שם)יכט הביא ראיה נוספת, שהגמרא בסנהדרין (מג.) מקשה מדוע שלא נברך על חידוש הלבנה ברוך הטוב והמטיב, ומתרצת הגמרא שאם הטור יישב את הסתירה ברשב"ם, וביאר שהרשב"ם למד גם במעשה ברבי שבירך דווקא על כל חבית שהיתה מעולה מחבירתה [וכפירוש האור זרוע והב"ח בסמוך] ורק הביא ראיה מזה ששינוי יין הוא דווקא מחבית לחבית ולא בחבית אחת. **רטו. עוד** יישב קושיית המעשה רוקח, שהרשב"ם יבאר שדברי אבא בר רב הונא 'שינוי יין אין צריך לברך' אין פירושם שכשאין ידוע אין לברך 'הטוב והמטיב' אלא כוונתו שאם השני גרוע לא מברכים. **רטז. וכן** אחד לפי פירושו לעיל בקושיית התוספות, שלמעשה רוקח קשה כיצד לא פוסק כפי המעשה הרי 'מעשה רב', ולמכתם לדוד קשה סתירה ברשב"ם עצמו שהביא ראיה מהמעשה ברבי ונראה שסבר כך להלכה [אמנם המכתם לדוד יישב את הסתירה כמובא בהערה לעיל בסמוך]. **ריז. שירי** כנסת הגדולה (סי' קעה בהגהות ב"י אות ו), מעשה רוקח ומכתם לדוד (שם), לשון לימודים (סי' נח). **ריח. המאמר** מרדכי (שם ס"ק ג) הקשה, שאם כוונת הטור שתוספות מפרשים את הרשב"ם היה לו לכתוב 'ופירשו התוספות' ולא 'התוספות מפרשים' שמשמע שחולקים ומפרשים אחרת [והוסיף, שאף שהבית יוסף (סי' קד ס"ו ד"ה ומ"ש רביעי וכמב) כתב שלפעמים הטור נוקט לשון זו אף שבאים לפרש, אין לנו לפרש כך מן הסתם]. ועוד הקשה, מלשון 'דווקא' שכתב הטור בפירוש רשב"ם וכיצד אפשר לו לבאר אחר כך שאפילו בסתם. ועוד, אם אינם חולקים מדוע הטור צריך להביא מה שפירש רשב"ם ומה שפירשו התוספות בדבריו, היה לו להביא רק את ההלכה היוצאת מדבריהם, אלא משמע שהרשב"ם ותוספות חולקים. ולכאורה גם בקיצור פסקי הרא"ש (סי' ו) שחיבר הטור עצמו משמע שלא כפירוש זה, ששם כתב 'אבל מברך הטוב והמטיב לרשב"ם אם הוא יודע שהוא משובח, ולר"י אפילו בסתם מברך', הרי שכותב מפורש שהרשב"ם ותוספות חלקו בדין זה. **ריט. אמנם** הב"ח (מוסף נקמוך) למד שיש בתוספות שתי דעות, ומה שכתבו בסיום דבריהם שמברך אפילו בגרוע זוהי שיטת ר"ת אך התוספות עצמם סברו שמברך רק כשאין ידוע. **רכ. אמנם** הדרישה שסובר שיש ספק בדעת הרשב"ם חולק על המעשה רוקח והמכתם לדוד שביארו שיש הכרח שהרשב"ם סובר כרבי. **רכא. ובלשון** לימודים (שם) הוכיח מדברי תוספות אלו להיפך שבאו לפרש את שיטת הרשב"ם, שהרי הקשו על דבריו וכתבו שיש לדחות וכו' משמע שמיישבים שיטתו. וכן המאמר מרדכי (סי' קעה סק"ג) הקשה על הב"ח שמלשון זו משמע שמפרשים שיטת הרשב"ם, ולא כפירושו. **רכב. וכן** פירש היד דוד (מוסף ד"ה שיעור) את דברי הטור. אמנם המגן גבורים (סי' קעה שלטי הגבורים סק"ג) כתב על פירוש הב"ח שהוא דוחק גדול. וגם המאמר מרדכי (שם) דחה פירוש הב"ח שאי אפשר לומר כדבריו במה שהתוספות כתבו מפורש 'לפירוש רשב"ם יעמידנה'. ועוד הקשו, שעדיין נשאר קשה כיצד יפרש הרשב"ם את המעשה ברבי [שהוא עצמו הביא], ובסמוך יתבאר. וראה במגן גבורים מה שפירש בשיטת הטור. **רכג. מאמר** מרדכי (שם, נקוגרי"ס), ישועות יעקב (שם סק"ג), ציונים לתורה (מגן גיבורים אות ז ד"ה ודע). **רכד. ראה** במאמר מרדכי שנשאר בצ"ע. אולם הישועות יעקב רצה לחדש מכח קושיא זו, שמברכים מספק רק היכן שהיו לפניו שני היינות מתחילה ורצה לשתות משניהם, שאז הדין הוא לפי הרבה פוסקים לברך קודם על הפחות טוב ברכת הגפן ואחר כך הטוב והמטיב על המשובח יותר [שלא כדעת השולחן ערוך (שם ס"ג)], ואולם הוא לא עשה כן אלא בירך על אחד מהם בלי לברר מה יותר משובח, ובזה הדין הוא שכיון שכבר נתחייב בתחילה בברכת הטוב והמטיב החיוב נשאר עליו אף שכעת יתכן ששתה כבר את היותר משובח. **רכה. וביאר**, שהגם שאם יתברר שהיין פחות משובח נמצא שהשמחה אינה מהיין, מכל מקום היין הוא גורם לשמחה ודי בזה בכדי לחייב ברכת הטוב והמטיב. ועוד ביאר, שאפשר לומר שכך הדין בכל ברכות ההודאה שיש לברך גם על ספק, שכיון שהיה לו שמחה מחמת הספק צריך לתת הודאה לה' על כך. **רכו. וכדבריהם** משמע גם במאירי שביאר (יבמות נבמוך) כיצד לשיטה זו רבי בירך על החבית בלי ידיעה, משמע שסבר שאין לברך אלא א"כ יודע שהיין יותר משובח. **רכז. וכן** פירש המאירי (להגאון ע"ב ד"ה שיעור) כדי לבאר כיצד תמיד מברכים הטוב והמטיב שהרי אם לא טעם מנין יודע שהוא יותר משובח [ומה שלא פירש כך ברבי זה משום שלמד כפי הפשטות שרבי בירך בפתיחת החבית בלי בדיקה]. ועוד פירש שאפשר להכיר בחשיבות היין על ידי ריחו. **רכח. ומשמע** בדבריו שאין זו אותה ברכת הטוב והמטיב שמברך על שינוי יין כשהאחרון יותר משובח. **רכט. והובאה** ראיה זו גם במאירי (שם) ובר"ן (על הרי"ף, ד"ה ויש).

מברכים על מילוי הלבנה הטוב והמטיב היו צריכים לברך על חסרונה דיין האמת, ואם נאמר בסוגייתנו שמברך הטוב והמטיב דווקא אם הביאו לו יין יותר חשוב והברכה היא על חשיבות היין השני, אם כן צריך להיות הדין שאם יביאו לו יין גרוע יברך ברוך דיין האמת כמו שאומרת הגמרא בסנהדרין שבדבר שמברכים עליו הטוב והמטיב צריך לברך על חסרונו דיין האמת, אלא משמע שאין הברכה על חשיבות היין אלא שבח על ריבוי היין ואף אם הביאו לו יין גרוע מברך הטוב והמטיביל.

המאירי (להלן ע"ג ד"ה שינוי) דחה, שבגמרא בסנהדרין משמע דווקא בדבר שהוא גוף אחד ובאותו גוף יש את השבח ואת הקלקול וכמו הלבנה, בזה אם מברכים על השבח צריכים לברך גם על החסרון, אבל כאן אין זה אותו גוף אלא שתי יינות שונים ואם מברך על היין המשובח הטוב והמטיב אין הכרח שיברך על יין גרוע, שהרי אין זה אותו יין שהתקלקל אלא הוא יין אחר ואפילו לא נתקלקל ברשותו, ואין זה נקרא שנחסר לו היין המשובח ומדוע שיברך עליו דיין האמת.

שיטת הרמב"ם בברכת הטוב והמטיב בשינוי יין

הרמב"ם (ברכות פ"ד ה"ט) פסק, 'היו מסובין לשתות יין ובא להם מין יין אחר כגון שהיו שותין אדום והביאו שחור או ישן והביאו חדש אינן צריכים לברך ברכת היין פעם שניה אבל מברכים ברוך וכו' הטוב והמטיב'. וביארו **האחרונים** שיטת הרמב"ם בכמה אופנים:

א. הכסף משנה (שם) **והחרדים** (על הירושלמי, ברכות פ"ו ה"ח ד"ה יין) **ביארו**, שדעת הרמב"ם שבכל שינוי יין שיש בו שינוי של מין היין כמו חדש וישן או אדום ושחור צריך לברך הטוב והמטיב ולא משנה אם השינוי למשובח יותר או לגרוע יותר, אמנם אם היין השני מאותו מין [דהיינו ששניהם חדשים או ישנים ושניהם במראה אחד] אף שהוא משובח יותר לא מברך הטוב והמטיבילא. וביאר הכסף משנה, שמקור הרמב"ם הוא מהגמרא בברכות (נט:) ששינוי יין אין צריך לברך אבל מברך הטוב והמטיב, ולמד הרמב"ם ששינוי יין היינו שינוי מין אבל אם שניהם ממין אחד אין צריך לברך הטוב והמטיב, ומה שנקט הירושלמי תחילה יין חדש אין כוונתו שישתה בדווקא קודם חדש ואחר כך ישן כי הישן יותר משובחילב, אלא כל ששותה יין ממין אחר מברך עליו הטוב והמטיב גם אם אינו משובח יותר מהראשוניםלג.

המעשה רוקח (על הרמב"ם שם) הקשה על פירושם, שאם הרמב"ם סובר שרק בשינוי מין מברך הטוב והמטיב כיצד יבאר את המעשה ברבי שבירך על כל חבית וחבית והרי אין לברך על שינוי בטעם אפילו אם השני משובח, ורק אם נאמר שכל חבית היתה ממין אחר מובן מדוע בירך על כל חבית, אולם זהו דוחק. אמנם החרדים ביאר, שהמעשה ברבי נאמר על הרוב דהיינו שרוב חביות שהיה פותח היו שונים במראה או בזמן [חדשים או ישנים] והיה מברך עליהם אולם אם אכן ראה חבית שאין בה שינוי לא בירךלד. **ובמראה הפנים** (על הירושלמי שם ד"ה יין) ביאר, שודאי היו לרבי כמה חביות מכמה מינים שונים וכל פעם היה פותח חבית ממין אחר שכך הדרך לשים כל מין בחבית נפרדת, ואף שמסתמא היו לו גם כמה חביות מאותו מין אך מלשון 'היה פותח' משמע שפתח את החביות הגם שהיה לו עדיין חביות אחרות לשתות מהם, ובהכרח הסיבה שפתח חבית אחרת הוא בכדי להביא יין ממין אחרלה.

ב. המעשה רוקח מחמת קושייתו ביאר, **שהרמב"ם** סבר כשיטת **רבינו תם** שבכל שינוי יין מברכים הטוב והמטיב גם על יין גרוע, ולכן נקט הרמב"ם ישן ואחר כך חדש וכן אדום ואחר כך שחור שאף שהחדש והשחור גרועים מהישן והאדום מברכים עליהם הטוב והמטיב.

ג. המכתם לדוד (על הרמב"ם שם) ביאר, שכוונת הרמב"ם לומר שבכל שינוי מין מברך הטוב והמטיב, ולא רק שינוי מין כמו חדש וישן או אדום ושחור אלא גם שינוי בטעם נקרא שינוי מין, שהרי אם אדום או שחור שרק שונים במראיתם נחשב שינוי מין כל שכן אם יש שינוי בטעמם שנחשב לשינוי מין[לה]. ומקור הרמב"ם הוא מהמעשה ברבי שבירך על כל חבית וחבית והיינו מפני שמסתמא אין חבית שדומה לחבירתה גם בטעם וגם במראה, ומשמע שבשינוי מין מברכים הטוב והמטיב.

ד. במראה הפנים (שם) ביאר שדעת הרמב"ם שבכל שני מינים מברכים הטוב והמטיב, אולם הוסיף, שאפילו באותו מין אם השני יותר משובח ודאי שמברכים הטוב והמטיב, והרמב"ם לא כתב דין זה מפני שהוא דין פשוט ובזה אין חולק, וכתב רק את הברכה שיש בשינוי מין שזה חידוש שיוצא מדברי הירושלמי ומהמעשה ברבי הנ"ל לברך הטוב והמטיב גם על שני מינים אף שאינו משובח מחבירו.

שיטת רבינו חננאל בברכת הטוב והמטיב בשינוי יין

הראשונים[לו] הביאו בשם **רבינו חננאל** שפירש, שינוי יין, כל שלא שתה ממנו שלושים יום, והיינו שאף אם הביאו לו יין אחר שחייב לברך עליו הטוב והמטיב אינו מברך אלא אם כן עברו שלושים יום מזמן ששתה מאותו היין, אולם אם שתה בתוך שלושים יום אינו מברך הטוב והמטיבלח. **בשו"ת מהר"ח אור זרוע** (סי' סמ) הסכים עם מי שדחה פירוש זה וסבר שאין לחלק בין ברכת הטוב והמטיב לברכת בורא פרי הגפן, וכמו שמברך הגפן כל פעם ששותה יין כך ברכת הטוב והמטיב מברך בכל פעם ששותה. **אמנם השבלי הלקט** (סי' קמד) הביא בשם **אחיו ר' בנימין**, שהסכים עם פירוש רבינו חננאל וכתב שמוכח כן מהמעשה ברבי המובא בירושלמי שהיה מברך בפתיחת החבית, ומשמע שדווקא בפתיחת חבית היה מברך מפני שעדיין לא שתה ממנה והרי זה כמו קונה כלים חדשים שמברך על זה. **ובתרומת הדשן** (סי' לד) הביא מנהג אושטרייך שהיו מברכים רק אם לא שתו מאותו יין שלושים יום ועוד נהגו לברך רק על יינות משובחים ביותר, וכתב שמקור מנהגם הוא משיטה זו וביאר שמשום כך נהגו לברך רק על יינות משובחים ביותר כיון שלשיטה זו טעם הברכה היא כמו ברכת שהחיינו, וכמו שמצאנו בברכת שהחיינו שמי שלא ראה חבירו שלושים יום מברך שהחייניולט ופירשו **הראשונים**[מ] שברכה זו היא דווקא בחבר שחביב עליו ושמח בראייתו, כך גם בברכת הטוב והמטיב על היין זהו דווקא ביין שהוא שמח בשתייתו ולכן מברך דווקא על יין שלא שתה ממנו שלושים יום שאז יש לו שמחה בשתייתו, ומאותו טעם נהגו לברך דווקא על יין משובח ביותר שאז יש לו שמחה מיוחדת בשתייתו.

סיכום שיטות הראשונים מתי מברך ברכת הטוב והמטיב

כפי שנתבאר לעיל מצינו **בראשונים** כמה שיטות בברכת הטוב והמטיב, ואלו הן: א. **הרשב"ם** וסיעתו סוברים שברכת הטוב והמטיב היא כאשר שתו יין ואחר כך הביאו להם יין יותר משובח. ב. **התוספות** הוסיפו שמברך הטוב והמטיב גם בספק כשאינו יודע אם היין השני יותר משובח מהראשון. ג. **רבינו תם** וסיעתו סוברים שברכת הטוב והמטיב היא אף אם הביאו לו יין יותר גרוע, כיון שהברכה היא על ריבוי היין ולא על השבח של היין השני. ד. **הרמב"ם** סובר, שהשינוי שמחייב ברכת הטוב והמטיב הוא דווקא שינוי של שני מיני יין כגון ישן וחדש או אדום ושחור בין אם הוא יותר משובח ובין אם הוא יותר גרוערמא. ה. **רבינו חננאל** סובר שברכת הטוב והמטיב היא על יין שלא שתה ממנו שלושים יום. ו. **ההשלמה** סובר שמברכים הטוב והמטיב בפתיחת חבית, והיא ברכת הודאה על כך שהחבית לא החמיצהרמב.

ברכת הטוב והמטיב בתוך הסעודה ולאחר הסעודה

התוספות (ד"ה שינוי) כתבו, שצריך לברך ברכת הטוב והמטיב בין בשעת הסעודה ובין שלא בשעת הסעודה. וביאר **המהרש"א** (גמ' שם), **שהתוספות** הוסיפו שמברכים על יין משובח יותר אפילו כשהוא מאותו מין. **רלו. ולכן** נקט הרמב"ם אדום ושחור להשמיע חידוש שאפילו שינוי במראה נחשב שינוי מין, וכ"ש שינוי בטעם. ובכל שינוי מברך ואפילו אם השינוי לרעה שלכך נקט הרמב"ם ישן ואחר כך חדש שאף בשינוי לרעה מברכים. **רלז. שבולי הלקט** (סי' קמד) **והאגור** (סי' רכח) הביאו בשם **רבינו חננאל** [ולא נמצא כן בפירוש רבינו חננאל לא בסוגייתנו ולא בסוגיא בברכות], ובשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' סמ) הביא בשם תלמידו של רבינו שמחה. **רלח. כך** הוא פירוש דבריו, שמברך הטוב והמטיב רק כשיתקיימו שני התנאים שיהיה שינוי יין ולא ישתה ממנו שלושים יום, ואין כוונתו לומר ששינוי יין הוא שאם לא שתה מהיין שלושים יום מברך עליו הטוב והמטיב גם אם לא שתה קודם יין אחר, וכך משמע מהתרומת הדשן המובא בסמוך שפירש לפי שיטתו את מנהג אלו שהיו מברכים רק כששינה ליין משובח ביותר, משמע שגם לפירוש זה מברכים דווקא אם שותה יין אחר. **רלט. גמרא** בברכות (נח:). ונפסק להלכה בטור ושלחן ערוך (או"ח סי' רכה ס"ק ב). **רמ. תוספות** בברכות (שם ד"ה הרואה) והרא"ש (שם פ"ט סי' ט), וכן פסקו הטור והשלחן ערוך (שם). **רמא. ובאותו** מין שינוי בטעם אינו נחשב שינוי, כך פירושו לשיטת הכסף משנה והחרדים. אולם לפירוש המעשה רוקח והמכתם לדוד להלכה שיטת הרמב"ם כר"ת שבכל שינוי מברך. ולפירוש מראה הפנים הרמב"ם סובר שמברך בכל שינוי מין וכן בשינוי טעם אם נשתנה טעמו לשבח. **רמב. וכתב** הארחות חיים (הל' סעודה מות לד) על דבריו, שאין המנהג כן אלא מברכים הטוב והמטיב רק בשינוי יין בלבד.

רלג. בקרני ראם (בה"ן שם, מונח בילקוט מפרשים על הרי"ף) תמה כיצד שייך לברך על יין גרוע דיין האמת, והרי אם אין לו יין כלל ודאי לא צריך לברך דיין האמת, ומדוע כשיש לו יין אלא שיותר גרוע מהראשון צריך לברך דיין האמת לא ישתה ולא יברך [וכוונתו לומר שאין זה חסרון אם יש לו יין גרוע שהרי זה לא יותר גרוע מאם לא היה לו כלל ששם לא מברך דיין האמת]. **רלא. כך** פירש בספר השולחן (הל' סעודה שער שלישי נרכת הפירות, עמ' שלג) דעת הרמב"ם, וכן מפורש בבית יוסף (סי' קעה ס"ק ח) שנראה מדברי הרמב"ם. **רלב. אמנם** החרדים ביאר את הרמב"ם על פי הגירסא הנמצאת לפנינו, שגורסים "יין ישן יין חדש צריך לברך' ואפילו ששותה את הגרוע באחרונה. **רלג. ובמעשה** רוקח (על הרמב"ם שם) הקשה, שהרי בירושלמי שם אמרו 'שינוי יין אין צריך לברך' והכוונה לברכת הטוב והמטיב כפי שביאר הכסף משנה, ואם 'שינוי יין' פירושו שני מינים כפי שפירש הכסף משנה אם כן הרמב"ם אינו כהירושלמי שהרי פסק לברך בשני מינים ובירושלמי נאמר שאין צריך לברך. וכתב לבאר בכמה אופנים, או שנאמר שמה שאמר הירושלמי אין צריך לברך לגבי שינוי יין אין כוונתו לברכת הטוב והמטיב אלא הכוונה לברכת הגפן אבל הטוב והמטיב מברך כמו שפסק הרמב"ם, או שנאמר שפירוש שינוי יין בירושלמי אינו שני מינים אלא הכוונה שאחד יותר משובח מהשני אבל שניהם ממין אחד, או שנאמר שאכן הבבלי והירושלמי חולקים בזה והרמב"ם פסק כהבבלי. אמנם הבן ידיד (על הרמב"ם שם) ביאר, שרבי חלק על מה שאמר אבא בר רב הונא 'שינוי יין אין צריך לברך' והיינו שינוי יין במראה [שהרי בחדש וישן גם הוא מודה], אלא רבי סבר שגם שינוי במראה נחשב כשני מינים ומברך על השינוי הטוב והמטיב, ולפי זה מבואר שמה שנאמר בגמרא בברכות שמברכים על שינוי יין הטוב והמטיב היינו 'שינוי יין' כדעת רבי שגם שינוי מראה הוא שינוי, וזהו המקור לדברי הרמב"ם כפי שביאר הכסף משנה. **רלד. וכן** בלחם משנה העמיד שהחביות היו ממינים שונים. **רלה. והוסיף**, או כדי להביא יין יותר משובח, וזה לפי שיטתו (מפנקרס נסמוך) שמברכים על יין משובח יותר אפילו כשהוא מאותו מין. **רלו. ולכן** נקט הרמב"ם אדום ושחור להשמיע חידוש שאפילו שינוי במראה נחשב שינוי מין, וכ"ש שינוי בטעם. ובכל שינוי מברך ואפילו אם השינוי לרעה שלכך נקט הרמב"ם ישן ואחר כך חדש שאף בשינוי לרעה מברכים. **רלז. שבולי הלקט** (סי' קמד) **והאגור** (סי' רכח) הביאו בשם **רבינו חננאל** [ולא נמצא כן בפירוש רבינו חננאל לא בסוגייתנו ולא בסוגיא בברכות], ובשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' סמ) הביא בשם תלמידו של רבינו שמחה. **רלח. כך** הוא פירוש דבריו, שמברך הטוב והמטיב רק כשיתקיימו שני התנאים שיהיה שינוי יין ולא ישתה ממנו שלושים יום, ואין כוונתו לומר ששינוי יין הוא שאם לא שתה מהיין שלושים יום מברך עליו הטוב והמטיב גם אם לא שתה קודם יין אחר, וכך משמע מהתרומת הדשן המובא בסמוך שפירש לפי שיטתו את מנהג אלו שהיו מברכים רק כששינה ליין משובח ביותר, משמע שגם לפירוש זה מברכים דווקא אם שותה יין אחר. **רלט. גמרא** בברכות (נח:). ונפסק להלכה בטור ושלחן ערוך (או"ח סי' רכה ס"ק ב). **רמ. תוספות** בברכות (שם ד"ה הרואה) והרא"ש (שם פ"ט סי' ט), וכן פסקו הטור והשלחן ערוך (שם). **רמא. ובאותו** מין שינוי בטעם אינו נחשב שינוי, כך פירושו לשיטת הכסף משנה והחרדים. אולם לפירוש המעשה רוקח והמכתם לדוד להלכה שיטת הרמב"ם כר"ת שבכל שינוי מברך. ולפירוש מראה הפנים הרמב"ם סובר שמברך בכל שינוי מין וכן בשינוי טעם אם נשתנה טעמו לשבח. **רמב. וכתב** הארחות חיים (הל' סעודה מות לד) על דבריו, שאין המנהג כן אלא מברכים הטוב והמטיב רק בשינוי יין בלבד.

באו לאפוקי מאותם שסוברים שאין לברך הטוב והמטיב בשעת הסעודה, מפני שברכת הטוב והמטיב מברכים רק כאשר יש הנאה לו ולאחרים שכך משמעותה הטוב לי והמטיב גם לאחרים[רמג], ולפי זה סברו שכיון שהדין הוא שאם הביאו להם יין בתוך הסעודה כל אחד מברך ברכת הגפן לעצמו מפני שאין בית הבליעה פנוי ועסוקים באכילה ולא ישמעו ברכת המברך (ברכות מג. וברש"י שם ד"ה הואיל), ואם כן הוא הדין שגם ברכת הטוב והמטיב אם יברכו אותה יצטרכו כל אחד לברכה בעצמו, לכן אין מברכים הטוב והמטיב בתוך הסעודה שהרי לא מברכים הטוב והמטיב ביחיד [וכפי שהביאו התוספות (שם)]. אמנם התוספות חולקים וסוברים שמברך אפילו בתוך הסעודה, שהרי אף שכל אחד מברך לעצמו מכל מקום כיון שכולם נהנים בשתיית היין ואין הוא נהנה לבדו הרי זה נחשב שמטיב גם לאחרים, וכמו שאם ילדה אשתו זכר מברך הטוב והמטיב כיון שגם אשתו נהנית אף שהוא נמצא בעיר אחרת ומברך לעצמו[רמד].

הבית הלוי (על התורה בענייניים שונים שנדפסו בסוף ענייני מנוכה, בענין ברכת הטוב והמטיב) ביאר, שהיה מקום לומר שבאמצע סעודה אין צריך לברך ברכת הטוב והמטיב כיון שבין כך כבר התחייב לברך הטוב והמטיב על הפת שאכל, שהרי חז"ל הוסיפו ברכה רביעית בברכת המזון ברכת הטוב והמטיב, ואף שעל הפת מברך לאחר האכילה ועל היין תיקנו לברך קודם השתיה מכל מקום כיון שכבר יש לו חיוב לברך הטוב והמטיב לאחר הסעודה היה מקום לומר שאין צריך לברך כעת בשתיית היין הטוב והמטיב, ומסברא זו באו התוספות לאפוקי שאין זה כך אלא צריך לברך אפילו בתוך הסעודה[רמה].

הגינת ורדים (שו"ת, חו"מ כלל ו סי' מד) ביאר, שהתוספות באו לחדש שמברך ברכת הטוב והמטיב אפילו שלא בשעת הסעודה, והיינו מפני שיש מקום לומר שרק בשעת הסעודה חייבים לברך הטוב והמטיב, כיון שבשעה שעסוקים בסעודה אז יש שמחה והנאה מרובה בריבוי היינות אולם אם שותים יין שלא בשעת סעודה והביאו להם יין אחר אין כל כך שמחה בריבוי היין, ולאפוקי מסברא זו באו התוספות לומר שמברכים גם שלא בשעת הסעודה[רמו].

ולכאורה יש סיוע לדבריו של הגינת ורדים שהחידוש בדברי התוספות הוא במה שאמרו שמברך שלא בשעת סעודה ולא במה שאמרו שמברך בסעודה כפי שפירשו המהרש"א והבית הלוי, ממה שכתבו **בפסקי התוספות** (חומ יכט) על דין זה 'ויברך אף שלא בשעת הסעודה', משמע שהחידוש הוא שמברך אפילו שלא בשעת הסעודה.

מדוע מברכים הטוב והמטיב רק בשינוי יין

הרא"ש בברכות (פ"ט סי' טו) מביא ששאלו את **רבינו יצחק הלוי**, מדוע על יין מברכים הטוב והמטיב ועל שינוי פת לא מברכים הטוב והמטיב[רמז]. ואכן **הראב"ד** (הו"ד בר"ן ד"ה שנינו) סובר שמברכים הטוב והמטיב גם על שינוי פת[רמח]. אמנם **הראשונים** סברו שאין מברך על שינוי פת הטוב והמטיב אלא רק על שינוי יין[רמט], וביארו בכמה דרכים מדוע מברכים רק על שינוי יין.

יש שביארו[ר], שיין יש לו שתי מעלות שגם סועד וגם משמח שלא כמו פת שרק סועד אבל לא משמח וכדברי הגמרא בברכות (לה:)[רנא], ולכן נתקנה ברכת הטוב והמטיב דווקא על היין. והוסיפו **רבינו יצחק הלוי** (הו"ד בר"ן שם) **והראב"ה** (מ"ג פסחים סי' תקט), שהרי אין אומרים שירה אלא על היין כמו שלומדת הגמרא (שם לה.) מהפסוק (שופטים ט יג) 'ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלהים ואנשים', וכיון שלא מצאנו שאומרים שירה על לחם הפנים ושאר קרבנות אלא רק על היין משמע שיש ביין שמחה מיוחדת[רנב], ומפני הטעמים האלו אין מברכים על היין כשאר משקים אלא נקבעה לו ברכה מיוחדת 'בורא פרי הגפן'[רנג], ולכן נתקנה ברכת הטוב והמטיב דווקא על היין.

הר"ן (על הרי"ף, ד"ה אבל) ביאר **בשם חכמי הצרפתים**, שדרך אנשים לאכול בסעודה מכמה מיני פת וכבר מתחילה כשמברך יש בדעתו לאכול כמה מינים ולכן לא מברכים על פת הטוב והמטיב, אבל אין דרך לשתות בסעודה אחת משני מיני יין ולכן מברכים על שינוי יין הטוב והמטיב[רנד].

יש שביארו[רנה], ש'פת גמרו בידי אדם ויין גמרו בידי שמים', והיינו שביין יתכן שמכרם אחד ובגת אחת ימלאו כמה חביות ובחבית אחת יהיה היין משובח ובחבית השניה היין יחמיץ, וכמו שאומרת הגמרא בבבא בתרא (צא.) 'חמרא מזליה דמריה גרים' והיינו שטיב היין תלוי במזלו של בעליו, ולומדת זאת הגמרא מפסוק שנאמר (מלכים ג ה) 'ואף כי היין בוגד גבר יהיר' וגו', ולכן אם בא לפניו יין משובח צריך לתת הודאה להשי"ת על שנתן לו יין משובח, אבל בפת גמרו בידי אדם ואף אם התבואה אינה נקיה יכול לברכה שוב ושוב עד שיקח את הגרעינים המשובחים, ולכן אין מברכים על שינוי פת הטוב והמטיב[רנו]. **המכתם בברכות** (מכ. ד"ה יין) **והשבלי הלקט** (סי' קמד) **בשם אחיו רבי בנימין** ביארו, שביין כמה סוגי יינות שכל אחד שונה מחבירו בטעם ובמראה שיש אדום ויש לבן וכיוצא בזה שלא כמו בפת שאין שינוי בטעם או במראה מאחד לשני, ולכן דווקא ביין יש לו שמחה והנאה מהשינוי שהרי יש לשינוי הזה משמעות חשובה[רנז].

ביאורים שהברכה היא דווקא על היין משום שנתקנה כנגד הרוגי ביתר

הראשונים פירשו בכמה אופנים על פי הגמרא בברכות (מח:) שמבארת שאת ברכת הטוב והמטיב תיקנו ביבנה כנגד הרוגי ביתר, שאדריאנוס קיסר עשה מהם גדר לכרמו ונעשה בהם נס שלא הסריחו ובאותו יום שניתנו לקבורה תיקנו ברכת הטוב והמטיב, הטוב שלא הסריחו והמטיב שנתנו לקבורה, ובגמרא בגיטין (מ.) שנינו בברייתא, ששבע שנים לא היו צריכים העכו"ם לזבל כרמיהם מפני שהאדמה היתה דשנה מדמן של הרוגי ביתר.

א. יש שפירשו[רנח], שכיון שעשה מהם גדר לכרם ונעשה להם נס שלא הסריחו לכן תיקנו לברך הטוב והמטיב על היין לזכר אותו כרם. **ב.** יש שפירשו[רנט], שכיון שלא היו צריכים לזבל כרמיהם מחמת דמם של הרוגי ביתר והיין הוא כמו דם, לכן כשתיקנו לברך הטוב והמטיב זכר לנס של הרוגי ביתר תיקנו זאת על היין[ש]. **ג. האור זרוע** (מ"ח הל' סעודה סי' קנה) פירש, שכיון שהיו ההרוגים מונחים בכרם וגם הסנהדרין היו בכרם בשעה שתיקנו את הברכה הזאת, אזי על ידי היין יזכור את הנס שנעשה להם בכרם והרי זו כשמועה טובה ולכן מברך הטוב והמטיב. **ד. רבינו בחייא**[ס] פירש, שכיון שבשינוי יין יש ריבוי שמחה ועיקר השמחה בסעודה היא ביין, ואין להרבות שמחה בעולם הזה כמו שאומרת הגמרא בברכות (לא:) שאסור לאדם למלא פיו שחוק בעולם הזה[סב], ומחמת זה נהגו בזמן שמחה לשבור כלי זכוכית [וכמובא שם בגמרא] ואפילו בשמחה של מצוה, וכמו שנאמר (תהלים ג יח) 'וגילו ברעדה' והיינו שאפילו במקום

רמג. וכמו שמצינו בברכות (נט:) שאם אביו מת והשאיר לו ירושה מלבד ברכת דיין האמת שמברך על מות אביו צריך לברך ברכת ההודאה על הירושה שנפלה בחלקו, ומפרשת הגמרא שרק אם יש לו אחים מברך הטוב והמטיב שגם אחרים נהנים עמו אבל אם אין לו אחים מברך שהחיינו. **רמד. ראה** את המחלוקת בזה בתוספות רבינו פרץ (ד"ה שיעור) ובראב"ש בברכות (פ"ט סי' טו). **רמה. ואולם** כתב הבית הלוי שלשיטת רבינו קלונימוס הזקן שהביא הבית יוסף (חו"מ סוף סי' קנה), שאין צריך לברך ברכת הטוב והמטיב קודם השתיה אלא יכול לברך אפילו אחר השתיה, ודאי שאין צריך לברך באמצע הסעודה שהרי נפטר בברכת המזון. **רמו. ודייק** הגינת ורדים מדברי רש"י בברכות (נט: ד"ה שיעור יין) שכתב שתה יין **בסעודה** וכו', ומשמע מדברי רש"י שדווקא אם שתה בסעודה אין צריך לברך על שינוי יין בורא פרי הגפן, וזה מפני שבסעודה הדרך היא שיש ריבוי יין ומתחילה דעתם גם על השינוי. והוא הדין שבברכת הטוב והמטיב יתחייב רק בסעודה שהרי הגמרא השוותה את דינם ואמרה על אותו שינוי יין שלא מברכים עליו הגפן ומברכים עליו הטוב והמטיב, משמע שברכת הטוב והמטיב חייב רק באותו אופן שפטור מהגפן והיינו בתוך הסעודה, וכפי שנתבאר הטעם. וראה שם בגינת ורדים (חו"מ כלל ו סי' מד-מז) אריכות דברים מה שנשא ונתן עם רבי יוסף הלוי בשיטת רש"י ושאר ראשונים בענין. ובגיליון מהרש"א (בתוס' ד"ה שיעור) ציין על דברי התוספות הנ"ל לרש"י שם, ואולי כוונתו כדברי הגינת ורדים. **רמז. התוספות** בברכות (נט: ד"ה שיעור) הקשו גם מדוע לא מברכים על שינוי בשר, אמנם תוספות רבינו פרץ (ד"ה שיעור) ביאר שבבשר לא קשה כיון שכלל לא בירך עליו אפילו בפעם ראשונה כי בטל לפת, ורק על לחם קשה מדוע לא מברכין עליו הטוב והמטיב. **רמח. ובשיטה** מקובצת בברכות (נט: ד"ה שיעור) הביא בשם הראב"ד שלא רק בשינוי פת אלא גם בכל משקה טוב מן הראשון מברכים הטוב והמטיב, ומשמע שלא רק ביין. ואכן המאירי (להלן ע"ג ד"ה שיעור) הביא מחלוקת אם השותה שכר ואחר כך יין צריך לברך חוץ מברכת הגפן גם הטוב והמטיב, ואחר כך הביא שיש אומרים שאפילו אם שתה יין ואחר כך שתה שכר מברך הטוב והמטיב, אך כתב שאין נראה כדבריו. **רמט. ובספר** המאורות (ד"ה שיעור יין) דחה דברי הראב"ד, כיון שלא מצאנו בכל הש"ס ברכת הטוב והמטיב אלא רק ביין. **רנ. תוספות** בברכות (שם), תוספות רבינו פרץ (שם) בשם ר"ת, הרא"ש בברכות (פ"ט סי' טו) בשם רבינו יצחק הלוי, הראבי"ה (מ"ח ברכות סי' נא, מ"ג פסחים סי' תקט). **רנא. והגמרא** שם מבארת, שמה שלא מברכים ברכת המזון על היין אע"פ שסועד זה משום שאין דרך בני אדם לקבוע על זה סעודה. **רנב. וכן** הביא בשבלי הלקט (סי' קמד), שהיין הוא דבר של שמחה ולכן מברכים עליו הטוב והמטיב כמו שמברך על השמחה שיש לו כשקונה דברים חדשים. וכן הביא בתוספות רבינו יהודה בברכות (נט: ד"ה אע"פ) בשם רבינו יצחק הלוי, שיין הוא דבר חידוש ושמחה וכשבא להם יין בתוך המזון נתחדשה השמחה ומברכים הטוב והמטיב משא"כ בלחם [ומשמע שזהו תוכן דבריו של רבינו יצחק הלוי שהיין יש בו שמחה מיוחדת וזו כוונתו גם בשאר הביאורים, וכן משמע בראבי"ה שכל הביאורים הם ענין אחד]. **רנג. בתוספות** רבינו יהודה בברכות (שם) הביא דברי ר"י הלוי [בכמה שינויים מהמובא ברא"ש וכנ"ל], אולם את התוספת שקובע ברכה לעצמו הביא בשם יש מפרשים וכתב שאינו נראה, אולם בדברי הרא"ש נראה שאלו המשך דברי ר"י הלוי, וכן הראבי"ה שפירש כדבריו הביא גם תוספת זו. **רנד. ובחידושי** תלמיד הרשב"א (ד"ה מה שמתרו) ביאר, שיין אין מצוי שיהיה לו שני מינים ולכן יש בזה מעלה בריבוי הטובה ומברך הטוב והמטיב, אבל פת מצוי שיהיה לו שני מינים ואין סיבה לברך הטוב והמטיב. ובשלחן של ארבע (שער ו פרקים ג ד"ה שנוי) ביאר, שעיקר שמחת הסעודה היא ביין ודרך מלכים לשנות יין ולא לשנות פת וישראל הם בני מלכים לכן נתקנה הברכה דווקא בשינוי יין. **רנה. המכתם** (ד"ה שנוי יין) והמאורות (סי' קמד) **בשם** ההשלמה, **שבלי הלקט** (להלן ע"ג ד"ה שיעור) וכן הביא בברכות (שם ד"ה היו) **בשם חכמי הצרפתים**, כל בו (סי' כד ד"ה ומפ נפ). **רנו. וביארו** המכתם והמאורות, שאף שפת חטים יותר טובה מפת שעורים אינו מברך על כך הטוב והמטיב כי כך הוא טבעם שפת חטים משובח מפת שעורים ואין כאן דבר מיוחד לשבח עליו, אולם כשהביאו לו יין יותר משובח מחבירו יש כאן על מה להודות. **רנז. וכעין** זה כתב באור זרוע (מ"ח הל' סעודה סי' קנה), שביין גם בחביות מאותו כרם יש הבדל בטעם משא"כ בפת שאם יאפו מאותה שדה בכמה תנורים כולם יצאו שוים בטעמם ובמראיהם. **רנח. תוספות** (תענית לא. ד"ה מיקנו), רמב"ן (ג"ע קכח: ד"ה יוסי), **שבולי הלקט** (שם), דרשות הר"י אבן שועייב (פרשת ותתמוך ד"ה ולכן). **רנט. תוספות** רבינו פרץ (ד"ה שיעור), רא"ש בברכות (פ"ט סי' טו), **מאירי** (ברכות מח: ד"ה הטוב), שו"ת בנימין זאב (סי' שנח). **רס. ובתוספות** רבינו פרץ הוסיף, שביין יש לא רק זכר לדם אלא גם זכר לכך שבצרו כרמיהם מהרוגי ביתר. **רסא. בספרו** שלחן של ארבע (שער ו פרקים ג ד"ה שנוי) ובספרו כד הקמח (ערך פרקים ד"ה מרגע וערך שמחה ד"ה ומפני). וכעין זה ביאר בצרור המור (מחילת פרי מטות). **רסב. ודורשים** ממה שנאמר (מהלים ג יח) 'אז ימלא שחוק פינו', והיינו בזמן ש'יאמרו בגויים הגדיל ה' לעשות עם אלה' אבל בעולם הזה אין למלאות פיו שחוק.

שמחה של מצוה צריך להיות שם רעדה שיזהרו שלא להכשל מתוך השמחה[יסג], לכן תיקנו חז"ל שבזמן השמחה של ריבוי היין יברך הטוב והמטיב על הרוגי ביתר ומתוך כך יזכור מה שנעשה להרוגי ביתר ובזה תתמעט שמחתו ויחזור לדרך המיצוע[יסד]. ה. **בשו"ת בנימין זאב** (סי' קנ) ביאר, שבזמן ריבוי יין תיקנו לברך הטוב והמטיב כדי שיזכור הרוגי ביתר ויזכור יום המיתה ולא ימשך אחרי היין.

קא:

מדוע לא הקשתה הגמרא תיכף על דברי רבי יוחנן 'אף ידי יין נמי יצאו'

מיתיבי שינוי מקום צריך לברך שינוי יין אין צריך לברך. מקשה הדרך **אניה** (ד"ה והא), מדוע הגמרא לא הקשתה מהברייתא מיד כשהביאה דברי רבי יוחנן ש'אף ידי יין נמי יצאו', והיינו ששינוי מקום אין צריך לברך, ותקשה הגמרא ממה ששנינו בברייתא 'שינוי מקום צריך לברך'. ותירץ על פי דברי **הרשב"ם** (ד"ה אלמא) [אוצר החכמה], שדברים הטעונים ברכה במקומם, אלו שבעת המינים שמברכים לאחריהם ברכה חשובה ברכת מעין שלש, ולפי זה אפשר לבאר, שרבי יוחנן שאמר אף ידי יין יצאו, הרי מדבר ביין שהוא משבעת המינים שטעונים ברכה לאחריהם במקומם, ולכן אמר שאף ששינו מקומם יוצאים ידי חובתם, וכדברי רב חסדא בסמוך, שבדברים הטעונים ברכה במקומם אין צריך לברך בשינוי מקום, אבל הברייתא דיברה בדברים שאין טעונים ברכה במקומם שבהם צריך לברך אם שינה מקומו, ולכן הקשתה הגמרא רק לאחר שהובאו דברי רבי יוחנן במקום אחר, שדיבר בסתמא, ומשמע שאפילו בדברים שאין טעונים ברכה במקומם לא צריך לברך, וקשה מהברייתא שאומרת שינוי מקום צריך לברך[א].

החתם סופר (ד"ה מיומתא) ביאר, שבשביל להקשות על רבי יוחנן חייבים את שני הדינים שאמר רבי יוחנן, ואי אפשר להקשות רק מדין אחד. כיון שאם נקשה ממה שרבי יוחנן אמר בסתמא שינוי מקום אין צריך לברך, אפשר ליישב שרבי יוחנן שאמר שאין צריך לברך דיבר דווקא בשינוי מקום באותו בית, שהרי אם היתה כוונתו לשינוי מבית לבית, היה עליו לפרש בדבריו שינוי בית ולא סתם שינוי מקום, ובברייתא מדובר בשינוי מבית לבית ולכן צריך לברך. ואם נקשה ממה שאמר 'אף ידי יין נמי יצאו', ששם רבי יוחנן דיבר בשינוי מבית לבית, שהרי דיבר על אלו שקידשו בבית הכנסת והולכים לאכול בביתם, אפשר ליישב, שדווקא שם יוצאים בברכה שבירכו בבית הכנסת, כיון שהיתה דעתם לאכול בביתם[ב], אולם בברייתא מדובר בסתמא שאין דעתו לאכול במקום אחר, ולכן כל קושיית הגמרא היא, רק משום שהגמרא ידעה ש'אזדא רבי יוחנן לטעמיה', דהיינו שרבי יוחנן בשני הדינים הוא בשיטה אחת, ואם כן בהכרח שסובר שינוי מקום אין צריך לברך, בין אם היתה דעתו או לא היתה דעתו, ובין ממקום למקום באותו בית או בשינוי מבית לבית.

חילוק הגירסאות בדין שינוי מקום

הא דאמרת שינוי מקום צריך לברך לא שנו אלא מבית לבית אבל ממקום למקום לא. רש"י (ד"ה ממקום) גרס 'ממקום למקום'[ג], וביאר שהכוונה מבית לעלייה, והיינו ששינוי מקום הוא דווקא אם שינה מקומו לבית אחר, אולם אם שינה מקומו באותו בית, כגון שאכל בבית והלך לעלייה, או להיפך, אין זה שינוי מקום ואינו צריך לחזור ולברך. אמנם **הראשונים**[ד] גרסו כאן, אבל 'מפינה לפינה' לא, והיינו שגם באותו בית אם שינה מקומו מחדר לחדר צריך לחזור ולברך, אבל אם שינה מקומו באותו חדר מפינה לפינה, אינו צריך לחזור ולברך.

ביאור החילוק בין שינוי מקום בברכה לשינוי מקום בקידוש במקום סעודה

לעיל (ע"ב) לגבי קידוש במקום סעודה הגמרא אומרת, 'סבור מינה הני מילי מבית לבית אבל ממקום למקום בחד ביתא לא', ורב ענן אמר להם שראה את שמואל חוזר ומקדש מבית לעלייה, ומשמע שאם שינה מקומו אפילו ממקום למקום באותו בית חוזר ומקדש. ויש גורסים שם 'מפינה לפינה', והיינו שסברו לומר שמותר לשנות מקומו מפינה לפינה, ואמר להם רב ענן שגם מפינה לפינה צריך לחזור ולקדש[ה].

והתוספות (לעיל ע"ב ד"ה אלמא) **והרא"ש** (סי' ה) [שגרסו כאן 'מפינה לפינה'] הביאו מכאן ראיה, שגורסים לעיל 'ממקום למקום', ועל זה אמר רב ענן שחוזר ומקדש, אבל אם שינה מקומו מפינה לפינה אינו צריך לחזור ולקדש, כמו שלגבי שינוי מקום בברכה אם שינה מקומו מפינה לפינה אינו צריך לחזור ולברך[ו]. ולכאורה לפי זה צריך לבאר את שיטות **הראשונים** שגרסו בשני המקומות אותו דבר, ובין אם גרסו 'ממקום למקום' או שגרסו 'מפינה לפינה', קשה, שהרי לעיל למסקנא אמר רב ענן ש'ממקום למקום' או 'מפינה לפינה', צריך לחזור ולקדש, ונחשב שינוי מקום לגבי קידוש, ומדוע לגבי ברכה אותו שינוי אינו נחשב שינוי מקום[ז].

ואכן יש מהראשונים שגרסו 'מפינה לפינה', וביארו[ח], שיש חילוק בין קידוש במקום סעודה לדין שינוי מקום שהוזכר בברכה, שבקידוש במקום סעודה, בשביל קביעות הסעודה חייב להיות באותו מקום ממש, שהרי אין דרך אדם לקבוע סעודתו בכל הבית אלא במקום אחד, אבל כאן לגבי שתיית יין, אין דרך בני אדם לקבוע את השתיה במקום מסוים, וכל הבית הוא מקומו. ולכן לעיל לגבי קידוש במקום סעודה, אפילו מפינה לפינה נחשב שינוי מקום, אולם כאן לגבי ברכה בשתיית יין, אם שינה מקומו מפינה לפינה[ט], לא נחשב שינוי מקום'.

המהר"ם חלאווה (ד"ה הא) ביאר את החילוק באופן אחר, שקידוש במקום סעודה הוא דין שהקידוש צריך להיות במקום הסעודה ממש, ולכן גם אם שינה מקומו מפינה לפינה כבר אין זה אותו מקום סעודה, אף שאין זה נחשב שעקר ממקומו. אולם בשינוי מקום בברכה הוא דין שלא לעקור ממקום הברכה, ולזה כל עוד ולא עקר לגמרי ממקומו, אף שאינו באותו מקום ממש, אין זה נחשב לעקירה, ולכן אם משנה מקומו באותו בית אין זו עקירה, אלא רק אם משנה מקומו מבית לבית[י]. וכעין זה ביארו **הנר דוד והמחנה דן** (נתוס' שם), ששינוי מקום הוא משום היסח הדעת, ובשינוי מפינה לפינה או ממקום למקום אפשר שאין היסח הדעת, אולם קידוש במקום סעודה הוא דין שהקידוש יהיה באותו מקום שסעד, וכמו שנלמד מהפסוק (ישעיה נח יג) 'וקראת לשבת עונג'[יב], משמע שהתורה הקפידה שיהיה באותו מקום, ואין זה דין של היסח הדעת[יג]. **וביאר החתם סופר** (ד"ה אלמא), שרש"י שגרס 'ממקום למקום' בשני המקומות, חלק על דברי התוספות שהשוו דין שינוי מקום בקידוש ובברכה, שהרי לשיטת רש"י בהכרח שיש חילוק בין שני הדינים, כיון שרש"י (ד"ה נדנריס) לומד,

---

רסג. ובצרור המור הביא, כמו שחשש איוב שמא חטאו בניו מחמת המשתה (איוב א ה). **רסד. וכן** במאירי (שם) פירש כדי להזכיר רעדה במקום גילה. עוד כתב רבינו בחיי בספרו כד הקמח (שם), שברכת הטוב והמטיב היא ברכת האבל שאומרים בבית האבל (רמב"ם ברכות יא:) ומתוך כך ימעיט שמחתו. **א. וכתב**, שמכאן מוכח כשיטת הרשב"ם, ולא כשיטת התוספות (ד"ה אלמא) שסוברים ששבעת המינים אינם מדברים הטעונים ברכה במקומם, שהרי אם כדברי התוספות, מדוע הגמרא לא הקשתה מיד על דברי רבי יוחנן. אולם עדיין הקשה, שגם אם מדובר ביין היה אפשר להקשות מהברייתא על רבי יוחנן, כיון שממה שרבי יוחנן אמר יין דווקא אם שיוצאים ידי יין דווקא אם שתו רביעית, משמע שיצאו ידי חובה אף אם לא שתו רביעית [שהרי אמורא צריך לפרש דבריו. רשב"ם (ד"ה לקיצעיה)], ואם לא שתו רביעית הרי לא צריכים לברך ברכה אחרונה, וזה נחשב כדברים שאין טעונים ברכה במקומם, ואם כן אפשר להקשות מהברייתא על רבי יוחנן, ואין לחלק שיין הוא מדברים הטעונים ברכה במקומם, שהרי רבי יוחנן דיבר אף אם לא שתה רביעית. אמנם לפירוש החתם סופר [הובא בסמוך], שפירש באופן אחר מדוע צריכים את שתי השמועות של רבי יוחנן, לא קשה קושיא זו, וכן אין הוכחה כדברי הרשב"ם. **ב. והיינו** אומרים שיצאו ידי הברכה אף שהוא שינוי מבית לבית. **ג. כך** הגירסא לפנינו בגמרא, וכך נמצא בבית יוסף (מו"ח סי' קעח ס"ק ד"ה ומ"ש אכן שם) ובלחם משנה (ברכות פ"ד ה"ה) ובמרכבת המשנה (שנת פכ"ט ה"ח). **ד. רבינו חננאל** (ד"ה אמרי), הרי"ף, ספר העיתים (סוף סי' קמד), **פסקי הרי"ד** (ד"ה ימיב), העיטור (מ"ב דף קלח:), הרשב"א (שו"ת, מ"ד סי' רעח), הרא"ש (סי' ה-ו), המכתם (ד"ה אלמא), **מהר"ם חלאווה** (ד"ה הא), הר"ן (על הרי"ף, ד"ה אלמא) ורבינו דוד (ד"ה אלמא), וכן משמע ברשב"ם להלן (קב. ד"ה ה"ג תניא) ובתוספות לעיל (ע"ב ד"ה אלמא). **ה. ראה** לעיל (שם) מקורות והרחבה בביאור הגירסאות. **ו. ובמהרש"א** (נתוס' שם) הוסיף, שאם בברכה אינו שינוי, כל שכן שבקידוש לא נחשב שינוי, שהרי רב סובר שבקידוש יוצאים אפילו אם שינה מקומו, אבל בברכה לא יוצאים, והיינו שבברכה יותר קל להיחשב כשינוי מקום, ואם בברכה לא נחשב שינוי מקום, ודאי שבקידוש אינו שינוי [וכן ביארו הרשב"א (שו"ת, מ"ד סי' רעח) והמרכבת המשנה (שנת פכ"ט ה"ח) והאשל אברהם (ברוידא, סי' יח אות ח) את ההכרח להשוות דין שינוי מקום בקידוש ובברכה]. אמנם לעיל (ע"ב) [בענין 'ביאור שיטת הסוברים שמפינה לפינה אינו חוזר ומקדש'] הבאנו דברי הנר דוד ומחנה דן (נתוס' שם), שדחו, שאין להביא ראיה מדברי רב שחולק על כל הדין של קידוש במקום

סעודה. **ז. וביותר** קשה לביאור המהרש"א, שאף יש בזה 'כל שכן', ואם בברכה ממקום למקום או מפינה לפינה אינו שינוי, מדוע בקידוש נחשב שינוי. **ח. הר"ן** (על הרי"ף, ד"ה אלמא) ורבינו דוד (ד"ה אלמא), וכן המאירי (ד"ה כנגד) ביאר כך, אלא שלא ביאר מה הגירסא בגמרא. **ט. כך** לשון הגמרא לגירסתם, אולם במאירי (ד"ה כנגד) מפורש שגם אם שינה מקומו מבית לעלייה אינו שינוי מקום, וגם הר"ן (על הרי"ף, ד"ה אלמא) ורבינו דוד (ד"ה אלמא) כתבו, שבשתיה אדם קובע מקומו בכל הבית, משמע ששינוי מקום הוא דווקא מבית לבית. אמנם הבית יוסף (מו"ח סי' קעח ס"ק ד"ה ומ"ש אכן שם) לאחר שהביא דעת התוספות והרא"ש, הביא 'וכן גורס הר"ן', ומשמע שלמד שדעת הר"ן כתוספות, שרק מפינה לפינה אינו שינוי, אולם מחדר לחדר צריך לחזור ולברך. אבל האשל אברהם (ברוידא, סי' יח אות ח) כתב על דבריו שאינם מוכרחים, וביאר בשיטת הר"ן, ש'מפינה לפינה' היינו מחדר לחדר, כמו שהביא רב ענן משמואל שירד מהעלייה לבית, אף שהר"ן (על הרי"ף, לעיל ע"ב ד"ה אלמא) גרס שם 'מפינה לפינה'. **י. וכתבו** הר"ן (על הרי"ף, ד"ה אלמא) ורבינו דוד (ד"ה אלמא), שזה דווקא בשתיית יין, אולם בסעודה שיש בה קביעות דהיינו פת ומיני דגן, אפילו מפינה לפינה יש שינוי מקום וצריך לחזור ולברך. וכתב על זה הבית יוסף (מו"ח סי' קעח ס"ק ד"ה ומ"ש אכן שם), שכל זה דווקא לפי רב ששת, שיש שינוי מקום גם בדברים הטעונים ברכה במקומם, אבל לרב חסדא, אם אכל פת או דגן, הרי אפילו אם שינה מקומו מבית לבית אינו צריך לחזור ולברך. אמנם בחידושי הר"ן (ד"ה ומיהו) ורבינו דוד (ד"ה הא) כתבו מפורש על פי דבריהם כאן, שבהכרח מה שרב חסדא אומר שבדברים הטעונים ברכה במקומם אין צריך לברך, זהו רק אם חזר למקומו הראשון, אבל אם שינה מקומו, אזי הסברא היא להיפך, שככל שיש יותר קביעות במקומו, כך השינוי יותר מחייבו לברך. **יא. וכן** משמע בתשובת הרשב"א (ח"ד סי' רעח, נספח התשובה). ולפירושם, אם שינה מקומו מפינה לפינה אינו חוזר ומברך, אפילו בסעודה שיש בה קביעות, שהרי כל עוד ולא עקר לגמרי אין זו עקירה, ושלא כפירוש הר"ן (על הרי"ף, ד"ה אלמא) ורבינו דוד (ד"ה אלמא). **יב. שבמקום** הקריאה לשבת שם תהא עונג. רשב"ם ותוס' (לעיל ע"ב ד"ה אלמא). **יג. וכתב** במחנה דן, שמחמת הסברא הזו, יש חילוק בין קידוש במקום סעודה לשינוי מקום בברכה, מה הדין אם חוזר למקומו, שבקידוש במקום סעודה אינו חוזר ומקדש, שכיון שחזר למקום הקידוש קיים את דינו, אבל לגבי שינוי מקום גם אם חוזר למקומו צריך לחזור ולברך [אמנם תלוי במחלוקת ראשונים, ויתבאר להלן], כיון שהיה כאן היסח הדעת.

שיין הוא מדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, ורב חסדא אומר שבדברים אלו אפילו מבית לבית לא נחשב שינוי מקום לגבי ברכה, ואפילו שלגבי קידוש במקום סעודה ודאי ששינוי מקום מבית לבית נחשב שינוי, אלא בהכרח שאין לדמות דין שינוי מקום בקידוש ובברכה[י], וצריכים לחלק ביניהם כפי שחילק הר"ן (על הרי"ף, ד"ה אבל)[טו], אולם התוספות שסברו שיין אינו מדברים הטעונים ברכה במקומם, השוו דין שינוי מקום בקידוש ובברכה.

אמנם המרכבת המשנה (שבת פכ"ט ה"ח) גרס בשניהם 'ממקום למקום', ומחמת הקושיא כתב, שבהכרח מה שנאמר לעיל בדין קידוש במקום סעודה 'ממקום למקום', פירושו מחדר לחדר בבית אחד, ועל זה אמר רב ענן שנחשב שינוי מקום וחוזר ומקדש, אבל מפינה לפינה לא נחשב שינוי מקום, ומה שנאמר בסוגייתנו לגבי דין שינוי מקום בברכה ש'ממקום למקום' אינו נחשב שינוי, פירושו מפינה לפינה[טז], אבל מחדר לחדר נחשב שינוי מקום, כמו לגבי קידוש.

ביאור דעת הרמב"ם בשינוי מקום מחדר לחדר

הרמב"ם (ברכות פ"ד ה"ה) כתב, 'והפושטני' מקומו מפינה לפינה בבית אחד אינו צריך לחזור ולברך'. **הבית יוסף** (או"ח סי' קעח ס"ק ד"ה ומ"ש אבל אם) הביא, שדעת הרמב"ם שדווקא מפינה לפינה באותו חדר לא נחשב שינוי מקום, אבל אם שינה מקומו מחדר לחדר, זה נחשב שינוי מקום, וצריך לחזור ולברך.

אמנם הביאור הלכה (שם ד"ה נפיק) למד בדעת המגיד משנה (שבת פכ"ט ה"ח), שדעת הרמב"ם היא שמחדר לחדר אין זה שינוי מקום[יז], שהרי המגיד משנה למד בדעת הרמב"ם לגבי קידוש, שמה שהגמרא אומרת בקידוש ש'מפינה לפינה' צריך לקדש שוב, פירושו מחדר לחדר, והיינו מפינה אחת בבית לפינה אחרת בבית. ואם כן גם מה שנאמר לגבי ברכה ש'מפינה לפינה' אין זה שינוי מקום, פירושו מחדר לחדר, ולפי זה דעת הרמב"ם להקל בשינוי מקום בברכה, שאפילו אם שינה מקומו מחדר לחדר אינו צריך לחזור ולברך.

וביאר, שמה שכתב הרמב"ם מפינה לפינה, נקט בזה את לשון הגמרא, וכוונתו מחדר לחדר באותו בית, ומדויק מה שהרמב"ם שינה בלשונו, שבשינוי מקום בקידוש כתב (שם) 'אבל' אם קידש בזוית זו אוכל בזוית שניה', ולגבי ברכה כתב 'המשנה מקומו מפינה לפינה', והיינו שמזוית לזוית ודאי פירושו מפינה לפינה באותו חדר, אולם מפינה לפינה אפשר לפרש כוונתו על פינות הבית, וכפי הפירוש בגמרא[יח].

ההלכה בשינוי מקום מחדר לחדר

השולחן ערוך (או"ח סי' קעח ס"ב) נקט את לשון הרמב"ם, ש'המשנה מקומו מפינה לפינה בבית אחד אינו צריך לחזור ולברך'. וביאר **המגן אברהם** (שם סק"ד), שבית אחד הכוונה חדר אחד, וכוונת השולחן ערוך לפסוק שמפינה לפינה באותו חדר אינו שינוי מקום, אולם אם שינה מקומו מחדר לחדר צריך לחזור ולברך[יט]. והוסיף המגן אברהם, 'עיין סוף סעיף א' בהג"ה', וכוונתו כפי שביאר **העולת תמיד** (שם סק"ח), שהשולחן ערוך כתב שם 'אף על פי ששינה מקומו מפינה לפינה אין צריך לברך', וכתב הרמ"א, 'אם היה דעתו לאכול במקום אחר לא מקרי שינוי מקום, והוא שיהיו שני המקומות בבית אחד', ואם כוונת השולחן ערוך שמחדר לחדר אין צריך לברך, מה הוסיף הרמ"א שאם דעתו לאכול אז לא נחשב שינוי מקום, הרי גם אם לא היתה דעתו אין זה שינוי מקום, אלא בהכרח כוונת השולחן ערוך שרק מפינה לפינה באותו חדר אינו שינוי, אבל מחדר לחדר נחשב שינוי מקום, ועל זה הוסיף הרמ"א, שאם היתה דעתו לאכול בחדר אחר אין זה שינוי מקום[כ].

אולם הביאור הלכה (שם ד"ה נפיק) כתב, שקשה מאוד להיזהר בזה שלא לשנות מקומו מחדר לחדר באמצע אכילתו, וכמדומה שאין העולם נוהגים כן, וביאר שיש על מה לסמוך, שהרי כמו שנתבאר, לדעת המגיד משנה הרמב"ם סובר שגם מחדר לחדר אינו נחשב שינוי מקום, וכן דעת רש"י (ד"ה ממקום) שפירש כוונת הגמרא ש'ממקום למקום' אינו נחשב שינוי, ששינה מקומו מבית לעלייה[כא], וכן אפשר לבאר בכל הראשונים שגרסו 'מפינה לפינה', שאין הבדל בין שינוי מפינה לפינה באותו חדר לשינוי מחדר לחדר באותו בית, שבשניהם נשאר תחת אותה קורת גג[כב].

שיטות הראשונים מה הם הדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם

לא אמרן אלא בדברים שאין טעונין ברכה לאחריהן במקומן אבל דברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן אין צריך לברך. נחלקו הראשונים, מה הם הדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, ונאמרו בזה כמה דעות:

א. יש סוברים[כג], שהם הדברים שמברכים עליהם ברכה חשובה, דהיינו ברכת המזון או ברכת מעין שלש, וצריכים לברכה במקום האכילה, וכלולים בזה פת וכל מיני דגן וכן יין ופירות משבעת המינים שמברכים לאחריהם ברכת מעין שלש, אבל מים ושאר פירות שמברכים אחריהם 'בורא נפשות' שאינה ברכה חשובה, אין צריכים לברכה דווקא במקום האכילה.

ב. יש סוברים[כד], שרק פת ומיני דגן הם מדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, אולם פירות ויין ואפילו פירות משבעת המינים אינם טעונים ברכה במקומם. וביארו **המהר"ם חלאווה** (ד"ה הא) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה גמ') שכיון שפת ומיני דגן אלו דברים שאדם קובע עליהם סעודה, לכן טעונים ברכה במקומם. ושאר שבעת המינים, הגם שטעונים ברכה חשובה, אבל אין אדם קובע עליהם סעודה, ובזה תלוי הדין אם טעונים ברכה במקומם, ולא בחשיבות הברכה[כה].

ג. יש סוברים[כו], שדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם זה רק פת שמברך עליה ברכת המזון. **ובתוספות רבינו פרץ** (ד"ה גמ') ביאר, שהגם שכתוב בלשון רבים 'דברים הטעונים', אפשר לומר שהכוונה רק לפת, ומה שנאמר בלשון רבים, הוא משום שאפשר לעשות את הפת מחמשת המינים. **ובתוספות הרא"ש** (ד"ה גמ') ביאר, ששייך לנקוט בלשון רבים, כיון שיש עוד סוג של פת שנכלל בדברים הטעונים ברכה במקומם, שהרי גם לשיטה זו אם יקבע סעודה על פת הבאה בכיסנין, ויאכל ממנה כשיעור של ברכת המזון, ודאי שתיחשב כדברים הטעונים ברכה במקומם[כז].

ראיה לשיטות הראשונים מהמשנה בברכות שמי ששכח לברך עליו לחזור למקומו ולברך

הראשונים[כח] הביאו את המשנה בברכות (נא:), שמי ששכח לברך ונזכר כשהיה כבר במקום אחר, בית שמאי אומרים יחזור למקומו ויברך, ובית הלל אומרים יברך במקום שנזכר, ואומרת הגמרא (שם נג:) שמחלוקתם היא דווקא אם שכח בשוגג, אולם אם לא בירך במזיד, גם בית הלל מודים שחייב לחזור ולברך במקומו, והוכיחו ממשנה זו, שדברים הטעונים ברכה במקומם אין זה יין ופירות. **התוספות רי"ד** (מגילה, ד"ה גמ') ביאר, שההוכחה היא ממה שהמשנה אומרת, ששיעור הזמן שיכול לברך הוא 'עד שיתעכל המזון שבמעיו', ומשמע שמדובר בדברים שסועדים ומזינים את הגוף. **והראב"ד** (השגות על בעל המאור, שם ה) הוכיח ממה שנאמר שם במשנה 'מי שאכל', ומשמע דווקא אכילה ולא שתיית יין[כט].

יד. **וכתב** החתם סופר, שבזה מדויק מדוע התוספות (ד"ה גמ') לאחר שחלקו על שיטת רש"י, וסברו שיין הוא מדברים שאין טעונים ברכה במקומם, כתבו ששינוי מקום הוא אפילו ממקום למקום באותו בית, ורק מפינה לפינה לא, שדווקא משום שחלקו על רש"י יכולים להשוות שינוי מקום לגבי ברכה וקידוש במקום סעודה, אבל לרש"י אין להשוות, שהרי ודאי שביין הדין שונה.

טו. **מדברי** החתם סופר משמע, שביאור הר"ן הוא גם אם נאמר כשיטת רש"י שבברכה אפילו מחדר לחדר לא נחשב שינוי, וזה כפירוש האשל אברהם [הובא לעיל בהערה] שפירש בשיטת הר"ן, שמפינה לפינה היינו מחדר לחדר. טז. **וזה** שלא כפירוש רש"י, **שביאר** (כאן ולעיל ע"ח ד"ה ממקום) בשני המקומות, ש'ממקום למקום' פירושו מבית לעלייה. יז. **אמנם** בלחם משנה (ברכות שם) נראה שלמד בדעת המגיד משנה, שכוונת הרמב"ם להשוות קידוש וברכה, וכדעת הבית יוסף.

יח. **וביאר**, שלכן כשכתב הרמב"ם (ברכות שם ה"ג) את האיסור לשנות מקומו באכילה, כתב זאת מבית לבית, שדווקא אז יש שינוי מקום, אולם באותו בית אין שינוי אפילו מחדר לחדר. יט. **וכן** ביארו האליה רבה (שם סק"ח) והשולחן ערוך הרב (שם ס"ח) והחיי אדם (או"ח כלל נט ס"ד). כ. **כן** ביאר המגן אברהם במחצית השקל (נמוק"ו שם). כא. **ובאור** זרוע (או"ח סי' קנה) הביא דברי רש"י להלכה. אמנם בגליון מהרש"א (ברכות ד"ה אין) כתב על דברי רש"י, 'וכל הפוסקים כמעט מפרשים מזוית לזוית'. כב. **ראה** בדבריו שכתב, שאין להקשות שכל ההיתר שמצאנו בגמרא הוא רק מפינה לפינה, שהרי גם בצד האיסור הגמרא אומרת רק מבית לבית, ועד שתדייק את הסיפא לאסור תדייק מהרישא להתיר, אמנם לעיל בהערה הובא שהאשל אברהם דייק מהגמרא, שמפינה לפינה הכוונה אפילו מחדר לחדר. כג. **רש"י** ורשב"ם (ד"ה גמ'), רמב"ם (ברכות פ"ד ה"ח), העיטור (ח"ב דף קלג:), ראבי"ה (ס"ב פסחים סי' תקיח), השלמה (ד"ה הרב, הו"ד גם בספר המאורות ד"ה שינוי מקום). כד. **הרי"ף**, תוספות (ד"ה גמ'), תוספות רבינו פרץ (ד"ה גמ'), הרא"ש (סי' ו, והו"ד בטור או"ח סי' קעח), מאירי (ד"ה ופירשו), מהרי"ם חלאווה (ד"ה הא - הפיני), הר"ן (על הרי"ף, ד"ה גמ'), רבינו דוד (ד"ה ודניס). כה. **הר"ן** (על הרי"ף ד"ה גמ', ובמידושיו ד"ה ומיהו) ותלמיד הרשב"א (ד"ה גמ') כתבו בין מיני הדגן שטעונים ברכה במקומם, גם דייסא ומעשה קדירה. וכן דייק הביאור מרדכי (שם אות מב) מהרא"ש. אך דייק מאריכות הלשון בדברי תוספות רבינו פרץ (ד"ה גמ'), שכתב 'כגון פת הבאה בכיסנין וטרוקנין וכיוצא בהן', ולא כתב מיני פת וכל מיני מזונות, שכוונתו לומר שדווקא דברים שאם יקבע עליהם סעודה יברך עליהם ברכת המזון, הם נחשבים טעונים ברכה במקומם, אולם מיני מזונות של מעשה קדירה, שאף אם קובע סעודתו עליהם לא מברך ברכת המזון אלא רק מעין שלש, אין לברכתם חשיבות יותר משאר שבעת המינים, ואינם נחשבים טעונים ברכה במקומם. המגן גבורים (סי' קעח שלטי הגבורים סק"ו) אף הסתפק, שאולי כוונת תוספות רבינו פרץ לומר, שבטרוקנין וכיוצא בהן נחשבים טעונים ברכה במקומם, דווקא אם למעשה קבע עליהם סעודה, ומברך עליהם המוציא וברכת המזון כמו לחם, או שאף אם לא קבע עליהם, עצם זה שיכול לקבוע עליהם סעודה מחשיב אותם כדברים הטעונים ברכה במקומם. ומשמע מדבריו, שלא רק שתוספות רבינו פרץ מדבר דווקא בדברים שאפשר לקבוע עליהם סעודה, אלא אפשר שכוונתו רק אם למעשה קבע עליהם סעודה, שרק אז נחשבים טעונים ברכה במקומם. כו. **כן** משמע בפירוש רבינו חננאל (ד"ה גמ'), שפירש שהברכה לאחריהן היא 'ברכת הזימון', וכן משמע בר"י מלוניל (ד"ה שנהירין), שכתב שחוזר למקום שבירך שם 'המוציא', וכן מפורש ברשב"א בברכות (נג: ד"ה ממלוקת), וכן הביא הרמ"א (או"ח סי' קעח ס"ה) בשם הגהות מיימוניות (ברכות פ"ד אות ח). אמנם כתב הבית יוסף (שם ד"ה ודע), שההגהות מיימוניות הביאו זאת בשם הרי"ף בסוגייתנו, והרי"ף כתב בפירוש שלאו דווקא פת אלא גם מיני דגן. וכן הרשב"א (שם) הביא בשם התוספות שרק בפת בלבד, אולם בסוגייתנו התוספות (ד"ה גמ') כתבו, שגם מיני דגן הם בכלל דברים הטעונים ברכה במקומם, אלא שנראה מדבריהם שמסתפקים בזה, שכתבו 'או שמא' כל מיני מזונות שיש בהם דגן. כז. **וראה** בביאור מרדכי (אות מב) שהסתפק, לדעת הרשב"א שדברים הטעונים ברכה אחריהם הוא דווקא בפת, מה יהיה הדין אם יקבע סעודה על מיני מזונות ויתחייב בהם ברכת המזון. ועוד ביארו תוספות רבינו פרץ ותוספות הרא"ש (שם), שנקטו לשון רבים, משום שאין הכוונה לפת בלבד, אלא לכל מיני מזונות מחמשת המינים, וכמו שנתבאר בשיטה הקודמת. כח. **הראב"ד** (השגות על בעל המאור, אות ח), תוספות רי"ד (מגילה, ד"ה גמ'), הר"י מלוניל (ד"ה שנהירין) והרשב"א בברכות (נג: ד"ה ממלוקת) ותלמיד הרשב"א (ד"ה גמ'). כט. **התוספות** רי"ד הוכיח מראיה זו, שגם

הרשב"ם (ד"ה מכאן) כתב, שמסוגייתנו משמע, שדברי המשנה בברכות נאמרו לא רק בפת, אלא אפילו בפירות של שבעת המינים, כיון שמברכים עליהם ברכת מעין שלש שהיא ברכה חשובה כעין ברכת המזון, וכמו שברכת המזון צריכים לברך דווקא במקום האכילה, כך ברכת מעין שלש.

ביאור הוכחת הרשב"ם מסוגייתנו שגם שבעת המינים טעונים ברכה לאחריהם במקומם

הקשו הדרך אניה והשלמי תודה (נרשב"ם שם), מנין לרשב"ם שהמשנה מדברת גם בשבעת המינים, ומהיכן הוכיח כך מסוגייתנו, והלא התוספות ועוד ראשונים חולקים גם בסוגייתנו, וסוברים שרב חסדא דיבר דווקא בפת ומיני דגן, והיכן יש הכרח לדברי הרשב"ם.

וביאר הדרך אניה, שהוכחת הרשב"ם היא ממה שהגמרא לעיל הקשתה על רבי יוחנן, רק לאחר שהביאה דבריו במקום אחר שאמר שינוי מקום אין צריך לברך, ומדוע לא הקשתה מיד על מה שאמר 'אף ידי יין נמי יצאו', אלא בהכרח שיין הוא מדברים הטעונים ברכה לאחריהם, והיה אפשר לתרץ שלכן רבי יוחנן סבר שלא מברך בשינוי מקום ביין, ורק לאחר שהביאה הגמרא את דבריו שדיבר בסתמא, אז הקשתה מהברייתא, ומשמע שיין הוא מדברים הטעונים ברכה במקום.

והשלמי תודה ביאר, שהוכחת הרשב"ם היא ממה שבהמשך הסוגיא (קכ.) הגמרא מביאה ברייתא, 'חברים שהיו מסובין לשתות יין' וכו', כדי להוכיח כרב חסדא, וקשה מדוע הגמרא לא הוכיחה מהברייתא שהביאה לפני כן, ש'חברים שהיו מסובין ועקרו רגליהם וכו' אין טעונין ברכה', אלא משמע שהגמרא רצתה להוכיח בדווקא מברייתא שנאמר בה שהיו מסובים לשתות יין, ומפני שיין הוא גם מדברים הטעונים ברכה במקום.

מדוע לשיטת הרשב"ם אין לתרץ שרבי יוחנן דיבר ביין שהוא מדברים הטעונים ברכה במקומם

התוספות (ד"ה מכאן)ל הקשו על שיטת הרשב"ם כמה קושיות, ונבאר את קושיות התוספות, ומה שיש ליישב בשיטת הרשב"ם בכל קושיא.

הקשו התוספות והראשוניםלא, אם יין הוא מדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, והברייתא שאומרת שבשינוי מקום צריך לברך עוסקת בדברים שאינם טעונים ברכה במקומם, מדוע הקשתה הגמרא על רבי יוחנן מהברייתא, והרי רבי יוחנן דיבר ביין, שהרי אמר 'אף ידי יין נמי יצאו', ועל זה אמרה הגמרא שרבי יוחנן לשיטתו שאמר 'שינוי מקום אין צריך לברך', משמע שגם בדין שאמר 'שינוי מקום אין צריך לברך' דיבר באותו אופן, דהיינו ביין, וממילא לא קשה, כיון שהברייתא שאמרה ששינוי מקום צריך לברך, דיברה בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, וכמו שהעמיד רב חסדא, ורבי יוחנן שאמר ששינוי מקום אין צריך לברך, דיבר ביין שהוא מדברים הטעונים ברכה במקומם שאין בהם דין שינוי מקום.

ועוד הקשו הראשוניםלב, שהסוגיא דיברה עד עתה ביין[לג], ועל זה אמר רב חסדא, לא שנו אלא בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, ומשמע שיין הוא מדברים שאין טעונים ברכה במקומם. ועוד הקשו המהר"ם חלאווה (ד"ה הא - השני) והר"ן (מידושים, ד"ה לא), שהגמרא להלן (קכ.) מקשה על רבי יוחנן, ממה שמשמע בברייתא שבדברים שאין טעונים ברכה במקומם צריך לברך, ומשמע שהגמרא למדה שרבי יוחנן דיבר בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, ומנין לגמרא זאת, והרי רבי יוחנן דיבר רק ביין, אלא משמע שיין הוא מדברים שאין טעונים ברכה במקומם.

אולם הרשב"ם (ד"ה נקינעיה) כבר הקשה קושיית התוספות[לד], ותירץ, שאין להעמיד דברי רבי יוחנן רק בדברים הטעונים ברכה במקומם, כיון שאמורא יש לו לפרש דבריו, ואם כוונת רבי יוחנן היתה רק לדברים מסוימים, היה צריך לפורטם, וממה שלא פירש אלא אמר בסתם 'שינוי מקום אין צריך לברך', משמע שגם בדברים הטעונים ברכה במקומם אין צריך לברך.

מיני דגן טעונים ברכה במקומם שהרי גם הם מזינים את הגוף, ולכאורה גם מהראב"ד משמע כן, שהרי מיעט רק יין שהוא שתיה, אולם תלמיד הרשב"א (ד"ה הוכיח תחילה) שגם מעשה קדירה טעון ברכה במקומו, אולם אחר כך הביא את דעת התוספות, שמעשה קדירה אינו טעון ברכה במקומו, והוכיחו זאת מהמשנה הנ"ל, שמי שאכל ושכח חוזר למקומו לברך, וסתם אכילה היא אכילת פת [ובתוספות שלפנינו אינו כן, אלא כפי שהבאנו לעיל בשמם]. **ל. וכן** הקשו אותן קושיות בתוספות רבינו פרץ (ד"ה מכאן) ובתוספות הרא"ש (ד"ה מלמ). **לא. הראב"ד** (הגהות על נעל המאור, מות ח) ותוספות רי"ד (מגילת, ד"ה לפ). **לב. בעל** המאור (ד"ה ומני), תוספות רי"ד (תלמחה, ד"ה מיתיבי), מאירי (ד"ה ופירכו), ר"ן (מידושים, ד"ה לפ) ורבינו דוד (ד"ה ודכריס). **לג. ולא** פירשו דבריהם, אם משום שהסוגיא הולכת על מה שאמר רבי יוחנן 'אף ידי יין נמי יצאו', כפירוש התוספות, או משום שהזכירו בדיניהם שינוי יין, משמע שגם שינוי מקום מדבר על ברכת 'הגפן', וכמו שפירש תוספות רבינו פרץ [הו"ד בסמוך]. מלבד התוספות רי"ד (תלמחה, ד"ה מיתיבי) שדייק כדברי תוספות רבינו פרץ. **לד. אלא** שהקשה בפשיטות, למה שלא נתרץ שרבי יוחנן דיבר בדברים הטעונים ברכה במקומם, ולא הוכיח שרבי יוחנן דיבר ביין, כמו שהוכיחו התוספות. **לה. לשון** לימודים (פי' לה), זקן שמואל (על הטור, מו"ח סי' קעמ), עוד יוסף חי (כמוס' שם). **לו. וביאר** הלשון לימודים (פי' לה), שמה שדיבר כאן ביין, הוא משום שרב אמר ידי יין לא יצאו, ועל זה בא רבי יוחנן לחלוק ולומר שיצאו ידי יין, אולם באמת סובר בכל דבר שאין צריך לברך בשינוי מקום. **לז. הר"ן** (שם) ורבינו דוד (ד"ה ודכריס) למדו, שכוונת הרשב"ם לומר, שכיון שמשמע בדברי רבי יוחנן שדיבר בכל האופנים, לכן מפרשים לברך', משמע שדיבר על כל דבר מאכל, שאם בירך עליו ושינה מקומו אינו צריך לברך שוב.

וביארו האחרוניםלה, שבזה מתרץ הרשב"ם קושיית התוספות, שהרי רבי יוחנן עצמו לא אמר את הדין ש'שינוי מקום אין צריך לברך' על הדין ש'אף ידי יין נמי יצאו', אלא רק הגמרא אומרת שרבי יוחנן הולך לשיטתו ששינוי מקום אין צריך לברך, ואם כן אין לגמרא הוכחה שרבי יוחנן דיבר ביין, אלא כוונת הגמרא שהדין שאמר כאן ביין, הוא לשיטתו בכל מקום שאין מברכים על שינוי מקוםלו, ולא רק זאת, אלא להיפך, מכך שרבי יוחנן היה לו לפרש דבריו ולא פירש, מוכח שלא חילק, ודיבר בכל האופניםלז.

אמנם תוספות רבינו פרץ (ד"ה מכאן) דחה תירוץ הרשב"ם, כיון שרבי יוחנן אכן פירש דבריו ואמר את דינו דווקא ביין, שהרי כלל ואמר 'אחד שינוי יין ואחד שינוי מקום אין צריך לברך', ומשמע ששינוי מקום ושינוי יין מדובר באותו אופן, והיינו שכמו ששינוי יין הכוונה שאם שינה יינו אין צריך לברך 'הגפן', כך שינוי מקום הכוונה שאם שינה מקומו אין צריך לברך ברכת 'הגפן', ומשמע שרבי יוחנן דיבר ביין, ואם כן חוזרת הקושיא, שאם יין הוא מדברים הטעונים ברכה במקום, אין להקשות על דבריו מהברייתא העוסקת בדברים שאין טעונים ברכה במקוםלח.

עוד תירץ הרשב"ם, שהאמוראים שהקשו ידעו שרבי יוחנן דיבר בכל הדברים בין טעונים ברכה במקומם ובין שאין טעונים, אולם לגבי הברייתא שנשנתה זמן רב קודם לאמוראים, לא ידעו האמוראים בבירור מה כוונתה, ואפשר לפרש דבריה בכמה אופנים, אפשר להעמידה בסתמא, ואפשר להעמידה כדברי רב חסדא שדברה רק בדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם.

אם לשיטת הרשב"ם רב חסדא חולק על רב ושמואל

עוד הקשו התוספות, אם דברי רב חסדא נאמרו גם ביין, הרי שחולק בזה גם על רב ושמואל שאמרו לעיל (ק:) באלו שקידשו בבית הכנסת, שלא יוצאים ידי ברכת היין, מפני שיש שינוי מקום מבית הכנסת לביתם, ולדברי רב חסדא הרי יין הוא מדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, ואף אם שינו מקומם לא צריכים לחזור ולברך, ובגמרא משמע שרק רב ששת חולק על רב חסדאלט.

החתם סופר (ד"ה והנה) תירץ, שרב חסדא יכול לסבור כשמואל, ומה ששמואל אמר לעיל שלא יצאו ידי ברכת היין, אין זה משום שסובר שיש שינוי מקום גם בדברים הטעונים ברכה במקומם, אלא אפשר לומר ששמואל סובר כרב חסדא, ואם שתו יין ואחר כך שינו מקומם לא צריכים לחזור ולברך, שהרי יין הוא מדברים הטעונים ברכה במקומם, ויש בו את הסברא שממשיכים את הקביעות במקום אחר, אולם בקידוש שבבית הכנסת סובר שמואל, שכיון שלא יוצאים ידי חובת קידוש, אי אפשר לומר שיש להם קביעות בשתיית היין, שהרי אסור להם לשתות קודם הקידוש, ולכן שם סבר שמואל שלא יצאו בברכת היין, וצריכים לברך שוב בביתם.

המנחת יהודה (כמוס' שם, נ"ד) תירץ, שכיון שכל הסברא ששינוי מקום בדברים הטעונים ברכה במקומם אין צריך לברך, היא משום שאף אם שינה מקומו עדיין מוכרח לחזור למקומו הראשון כדי לברך, אולם המקדשים בבית הכנסת ודאי לא חוזרים לבית הכנסת, אלא מקדשים והולכים לאכול בביתם, לכן בזה גם רב חסדא יסבור כרב ושמואל שיש בזה שינוי מקוםמ.

אם אפשר לתרץ שדברי רב ושמואל ורבי יוחנן בקידוש בבית הכנסת נאמרו דווקא כששתו בבית הכנסת פחות מרביעית

האחרוניםמא תירצו את שתי קושיות התוספות, שרב ושמואל שאמרו שלא יוצאים ידי ברכת היין בקידוש שבבית הכנסת, דיברו באופן שלא שתו רביעית ולא נתחייבו בברכה אחרונהמב, וממילא גם רבי יוחנן שחלק עליהם וסבר שיוצאים ידי יין דיבר באופן שלא שתו רביעית, אולם בשביל להחשיב

שמה שאמר במפורש יין הוא לאו דווקא, ולכן תמהו על דבריו, איך מניחים את מה שנאמר במפורש ביין, ומקשים קושיא על סמך מה שאומרים לאו דווקא. **לח. אולם** ראה בלשון לימודים (פי' לה) מה שכתב על דברי התוספות במרדכי [הם תוספות רבינו פרץ]. עוד ביאר תוספות רבינו פרץ, שאין להקשות, שהרי גם בברייתא שנינו שינוי מקום ושינוי יין, וכיצד רב חסדא מעמיד את הברייתא בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, כיון שהברייתא אמרה שני דינים נפרדים, שינוי יין צריך לברך, ושינוי מקום אין צריך לברך, אולם מדברי רבי יוחנן שכלל את שני הדינים יחד, 'אחד שינוי יין ואחד שינוי מקום אין צריך לברך', משמע שמדובר באותו אופן. אמנם במנחת יהודה (מפסטיין, כמוס' שם) תמה על התוספות, מדוע העמיד דברי הברייתא בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, בעוד שמדברי הברייתא משמע שמדברת על יין. **לט. ובתוספות** רבינו פרץ (שם) הוסיף, שהרי רב ושמואל הם רבותיו של רב חסדא, וכיצד יתכן שיחלוק על כל רבותיו. **מ. בזכן** שמואל (על הטור, מו"ח סי' קעמ) תירץ, שרב חסדא אמר דבריו רק היכן שבירך על דעת לאכול במקומו ואחר כך הוצרך ללכת, אבל אם מתחילה בירך על דעת לאכול במקום אחר, בזה יש שינוי מקום. ולא ביאר טעם החילוק, ואולי סברתו כפי שביאר המנחת יהודה. **מא. אבן** העוזר (מו"ח סי' רעג ד"ה וגע"ד), מהר"ם ברבי (ד"ה ופף), לשון לימודים (פי' לה), אור חדש (ד"ה ומו), חתם סופר (ד"ה ומתמס), העמק שאלה (על השאילתות, שאילתא קמו מות ו), שפת אמת (סוף ד"ה מכאן), חזון איש (מו"ח סי' קכד לדף קמ: כמוס' ד"ה מלמ) [יש שתירצו בזה את שתי הקושיות, ויש שדיברו רק באחת מהן]. **מב. שהרי** השומעים כלל אינם צריכים לטעום בשביל לצאת ידי חובת קידוש, אלא שלכתחילה צריכים לטעום, והמקדש צריך

יין מדברים הטעונים ברכה במקומם, חייבים לשתות ואוצר החכמה ולהתחייב בברכה אחרונה, שהרי הטעם שאין בהם שינוי מקום, הוא משום שעדיין צריכים לחזור ולברך במקומם, אבל אם לא שתו רביעית ולא נתחייבו כלל בברכה, אינם צריכים לחזור למקומם[מג], ולפי זה מיושבות קושיות התוספות, כיון שאין לומר שרבי יוחנן דיבר ביין שהוא מדברים הטעונים ברכה במקומם, שהרי רבי יוחנן דיבר באלו ששתו בבית הכנסת והם שתו פחות מכשיעור, וכן מתורץ שרב חסדא לא חלק על רב ושמואל, אלא רב ושמואל דיברו כשלא שתו רביעית, ורב חסדא מדבר רק באופן ששתה רביעית.

הלשון לימודים (סי' נה) **והאור חדש** (ד"ה ומו) אף תמהו על התוספות, מה הבינו בקושייתם, והרי פשוט שאפשר להעמיד דברי רב ושמואל כששתו פחות מרביעית. וביארו **האור חדש והצל"ח** (נמוס' ד"ה מלמ), שהתוספות הקשו כן, כיון שהרשב"ם הרי ביאר שקושיית הגמרא על רבי יוחנן, היא משום שרבי יוחנן לא פירש דבריו, ואמורא צריך לפרש, ומכך שלא פירש משמע שמדובר גם בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, ואם כן גם ברב ושמואל נאמר, שמפני שלא פירשו בדבריהם חילוק אם שתו רביעית או לא שתו רביעית, משמע שדיברו בכל האופנים, וסברו שלא יוצאים בברכת היין בין אם שתו רביעית ובין אם לא שתו רביעית, ולכן קשה לשיטת הרשב"ם, שיין הוא מהדברים הטעונים ברכה במקומם, ואם כן רב חסדא שסובר בהם שאין צריך לברך בשינוי מקום, חלק על רב ושמואל[מד].

היד דוד (נמוס' סס, נמ"ד) ביאר סברת התוספות בקושייתם, שהתוספות סברו

כשיטת רב עמרם גאון ורב צמח גאון (הו"ד בטור מו"ח סי' רעמ וביח יוסף סס סי"ג ד"ה ומומה), שבשביל לצאת ידי חובת קידוש חייב לשתות רביעית, וממילא בהכרח שהמקדש שתה בבית הכנסת רביעית יין, ואע"פ כן אומר שמואל שלא יוצא בברכת היין, ושלא כרב חסדא. ועוד ביאר, שאף אם די בשתיית רוב רביעית כדי לצאת ידי חובת קידוש, אולם כיון שאי אפשר לצמצם ולשתות בדיוק רוב רביעית, מסתמא יש פעמים ששותים רביעית, ואם היה הדין שברביעית יוצאים ידי ברכת היין שבירכו בבית הכנסת אף ששינו מקומם, כיצד שמואל אומר את דינו בסתמא ולא מחלק בזה, והרי זה מצוי שישתו רביעית, אלא בהכרח ששמואל סבר שאף אם שותה רביעית לא יוצאים ידי הברכה, ושלא כרב חסדא.

החתם סופר (ד"ה ומממס) ביאר, שהתוספות לשיטתם בברכות (מט: ד"ה רבי), שסוברים ששיעור ברכה אחרונה ביין אינו ברביעית אלא בכזית, ולפי זה קושייתם מובנת, שהרי בשביל לצאת ידי חובת קידוש חייבים לשתות לטעום לפחות רוב רביעית, ושיעור זה הוא יותר מכזית, וממילא בהכרח ששמואל דיבר אף במקום שחייבים לברך ברכה אחרונה, ואף על פי כן סבר שלא יוצאים ידי ברכת היין, ולפי הרשב"ם שיין הוא מדברים הטעונים ברכה במקומם, רב חסדא יסבור בזה שיוצאים ידי ברכת היין, ונמצא שחלק על רב ושמואל רבותיו.

אמנם האבן העוזר (מו"ח סי' רעג ס"ה ד"ה וגלע"ד) והאור חדש (סס) הכריחו, שרב ושמואל דיברו רק באופן שלא שתו בבית הכנסת רביעית, שהרי הטור והשלחן ערוך (סס) הביאו בשם הגאונים, שמי ששותה רביעית יין במקום הקידוש, יוצא בזה ידי חובת קידוש במקום סעודה, ואם כן, אם היו שותים בבית הכנסת רביעית יין, שמואל לא היה חולק ואומר שלא יצאו ידי חובת קידוש, ובהכרח ששמואל דיבר רק במקום ששתו פחות מרביעית[מה].

אך דחה האור חדש, שהתוספות הקשו משום שחלקו על הדין של הגאונים ששתיית רביעית יין נחשבת כסעודה[מו], או שאפשר שהתוספות יסברו כשיטת **הב"ח** (סס ס"ג) **והט"ז** (סס סק"ד), שגם לפי **הגאונים** שתיית הכוס של הקידוש לא מועילה כסעודה, אלא הגאונים באו לומר, שאם שותה עוד רביעית יין מלבד הכוס של הקידוש, אז נחשבת לו שתיית היין כסעודה, ולפי זה אין הכרח ששמואל דיבר דווקא כששתו פחות מרביעית, ואפשר ששתו רביעית[מז], ואע"פ כן אין זה קידוש במקום סעודה.

ביאור הגמרא בירושלמי לשיטת הרשב"ם

עוד הקשו **התוספות**, שבירושלמי בברכות (פ"ו ה"מ) הגמרא אומרת, 'היה אוכל במזרחה של תאנה ובא לאכול במערבה צריך לברך', והיינו שאם היה עומד בצד מזרח של עץ התאנה והיה אוכל שם תאנים מהעץ, ואחר כך הלך לאכול מהתאנים שבצד מערב, צריך לברך שוב, והרי תאנה היא משבעת המינים, ואם שבעת המינים הם מדברים הטעונים ברכה במקומם, מדוע צריך לברך שוב, והרי בדברים הטעונים ברכה במקומם סובר רב חסדא שאין צריך לברך שוב בשינוי מקום. והוסיפו התוספות, שדוחק לומר שהירושלמי הולך בשיטת רב ששת, כיון שאין הלכה כמותו.

ותירצו האחרונים[מח], **שהרשב"ם** למד שאין כוונת הירושלמי לומר שאכל תאנים מהעץ, אלא הירושלמי מדבר במי שאוכל פירות אחרים [שאינם טעונים ברכה במקומם] בצד אחד של עץ התאנה, ואחר כך שינה מקומו לצד השני, הרי זה שינוי מקום וצריך לחזור ולברך[מט], ואין זה דומה למי ששינה מקומו בחדר אחד מפינה לפינה, ששם אין הפסק בין הפינות, אבל כאן העץ מפסיק בין שני הצדדים[נ].

התורת רפאל (הל' ברכות סוף סי' יד) תירץ, שאכן הירושלמי הולך בשיטת רב ששת, ואין זה דוחק כמו שאמרו התוספות, כיון שהרי מה שפוסקים הלכה כרב חסדא, זה משום שרב נחמן בר יצחק תירץ את מה שהקשתה הגמרא על רב חסדא מהברייתא, ואמר שהברייתא הולכת בשיטת רבי יהודה, אולם חכמים חולקים עליו וסוברים כרב חסדא. אמנם לשון רבי יהודה בברייתא הוא 'במה דברים אמורים', וביאר הרשב"ם (להלן קג. ד"ה מ"ר), שהגמרא כאן מקשה על פי שיטת רבי יוחנן בעירובין (פג.), שכל מקום שרבי יהודה אומר 'במה דברים אמורים', הוא בא לחלוק על דברי חכמים ולא לפרש דבריהם. ולפי זה אפשר לתרץ, שכיון שבעל השמועה הזו בירושלמי הוא רבי יהושע בן לוי[נא], והוא הרי חולק על רבי יוחנן שם, וסובר שגם כשרבי יהודה אומר 'במה דברים אמורים', הוא בא לפרש דברי חכמים, ממילא לשיטתו אי אפשר לתרץ כתירוצו של רב נחמן בר יצחק, שהרי חכמים לא חולקים על רבי יהודה, ולכן לשיטתו נשארת הקושיא על רב חסדא מהברייתא, ואין זו תמיהה לומר שסובר שהלכה כרב ששת[נב].

אם ברכת 'בורא נפשות' נקראת ברכה

המהר"ם חלאווה (ד"ה הא - השני) הקשה על שיטת **הרשב"ם**, שברכת 'בורא נפשות' כלל לא נקראת ברכה, וכמו שמצאנו בברכות (נ.) שנאמר בברייתא על ברכה אחרונה של אורז 'לבסוף ולא כלום', ואף שמברכים לאחריו בורא נפשות, וכיצד מפרשים כאן שדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם, הכוונה לדברים שצריכים לברך אחריהם ברכת 'בורא נפשות', הרי היא אינה נקראת ברכה, ומי שטעון לברך אחריו ברכת 'בורא נפשות' אינו נקרא טעון ברכה.

המכתם (ד"ה הא) כתב, שרש"י לא גורס 'במקומן', אלא רק 'דברים שאין טעונים ברכה לאחריהן', ואכן **ברש"י** שלפנינו (ד"ה נדנריס) הביא את הגמרא בלי תיבת 'במקומן', ולפי זה לא קשה קושיית המהר"ם חלאווה, כיון שגם כאן רש"י גורס שאין מברכים אחריהם כלום, וכוונתו לברכת 'בורא נפשות'. אלא שהרשב"ם (ד"ה נדנריס) גרס 'במקומן', וגם **בהגהות הב"ח** (אות ח) הגיה כן ברש"י לגרוס 'במקומן', ולדבריהם עדיין קשה, שברכת 'בורא נפשות' אינה נקראת ברכה[נג].

ביאור החילוק בין דברים הטעונים ברכה במקומם לדברים שאין טעונים ברכה במקומם

מאי טעמא לקיבעא קמא הדר. ביארו **הראשונים**[נד], שבדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם, כאשר הוא קם ממקומו ללכת למקום אחר, הרי הוא מראה שסילק דעתו מהאכילה או השתיה, ואין ראיה ממה שעדיין לא בירך

קנעמ ס"ק יז). **מט. וביאר** השדה יהושע (על הירושלמי, סס ד"ה מלכן), שיש כדמות ראיה לפירוש זה, מכך שהירושלמי נקט 'היה אוכל במזרחה וכו' ובא לאכול במערבה', ואם כוונתו שאכל מהתאנה עצמה, היה לו לומר היה אוכל ממזרחה וכו' ובא לאכול ממערבה' במ"ם ולא בבי"ת, וכשאומר במזרחה משמע שאוכל דברים אחרים בצד מזרח של התאנה. ופירש שהירושלמי נקט תאנה, או מפני שהיא הראשונה משבעת המינים שאפשר להביאה כמשל לאילן, שהרי חטה ושעורה אינן אילן, וגם גפן אינה כצורת אילן רגיל, או משום שענפיה רחבים [כעין שפירש רש"י בברכות (טז. ד"ה ומתפללין) לגבי מה ששנינו שם שהאומנים מתפללים בראש התאנה] ורגילים לשבת בצילה לאכול. **נ. וכן** פירש הכסף משנה (נרכות פ"ד ה"ה) את הירושלמי. וביאר עוד חילוק, שבתאנה המקום אינו מוקף מחיצות, ולכן גם שינוי קטן נחשב לשינוי מקום, מה שאין כן בחדר שהוא מוקף מחיצות, מפינה לפינה אינו נחשב שינוי. **נא. לפנינו** בירושלמי כתוב רבי יהושע סתם, אולם בשינויי נוסחאות (על הדף נהולמת עח והדר) הביאו גירסא 'רבי יהושע בן לוי'. **נב. ראה** במהר"ם ברבי (נמוגים דשינוי מקום ד"ה ולפ"ז), שאף הוא תירץ שהירושלמי סבר כרב ששת, אולם מטעם אחר, עיין בדבריו. **נג. אולם** לכאורה לפירוש רש"י בסוגיא בברכות (נ. ד"ה ולא) לא קשה, שפירש מה שהגמרא אומרת 'ולא כלום', לא משום שברכת 'בורא נפשות' אינה חשובה ולא נקראת ברכה, אלא כלפי הנידון שם בגמרא אם מברכים מעין שלש על אורז, על זה אמרה הברייתא שעל אורז לא מברכים כלום, והיינו שאין מברכים עליו כלום מברכת פירות ארץ ישראל שהיא ברכת מעין שלש, אלא רק ברכת 'בורא נפשות'. **נד. רש"י, רשב"ם** (ד"ה נדנריס, ד"ה מלכן), **המכתם** (ד"ה הא), **המאירי** (ד"ה כנר), **הר"ן** (על הרי"ף, ד"ה והיינו).

שאינו מסלק דעתו מהאכילה, משום שיכול לברך בכל מקום שירצה. אולם בדברים הטעונים ברכה במקומם, אם קם ממקומו ללכת למקום אחר ולא בירך אחרי אכילתו אף שמחויב לברך במקומו, משמע שאינו רוצה להסתלק מהאכילה, ולכן כשאוכל במקום אחר, ברור שהוא אוכל על דעת האכילה הראשונה, ואין צריך לחזור ולברך.

תוספות רבינו פרץ (ד"ה מנג, נסס ים מפרקים) **והרא"ש** (סי' ו) **ביארו, שבדברים** הטעונים ברכה במקומם, כיון שאף ששינה מקומו עדיין צריך הוא לחזור למקומו הראשון כדי לברך, לכן נחשב כאילו הוא עדיין במקומו, ואכילתו כאן היא המשך לסעודתו הראשונה[ניה].

המהר"ם חלאווה (ד"ה הפ - הסמי) פירש לפי שיטתו, שבדברים הטעונים ברכה אחריהם במקומם אין שינוי מקום רק אם חוזר למקומו הראשון, שבדברים שאין טעונים ברכה במקומם לא שייך לומר 'לקיבעא קמא הדר', כיון שאין להם כלל מקום קביעות ואפילו לא במקום אכילתם, ולכן אם שינה מקומו, אפילו אם חוזר למקומו הראשון, צריך לברך. אולם בדברים הטעונים ברכה במקום, יש להם קביעות במקום אכילתם, ולכן אם שינה מקומו ואחר כך חזר למקומו הראשון, אומרים 'לקיבעא קמא הדר'.

אם יש הבדל בשינוי מקום אם חזרו למקומם או הלכו למקום אחר

כתבו התוספות להלן (קג. ד"ה מניין), שכיון שהסברא בשינוי מקום היא, שבזה ששינה מקומו הרי הוא גמר אכילתו [וכפי שנתבאר לעיל], לכן אין חילוק בדין שינוי מקום אם הלך למקום אחר או שהלך וחזר למקומו, שבשני האופנים בשעה שקם ממקומו סיים סעודתו ויש כאן שינוי מקום, ובזה ביאר מה שהגמרא שם הביאה ראיה לרב חסדא מברייתא שעוסקת באופן שחזרו למקומם, כיון שאין הבדל בזה[ניו].

אמנם יש ראשונים[ניז] שחילקו, וסברו, שאם שינה מקומו והלך למקום אחר, גם רב חסדא סובר שבדברים הטעונים ברכה במקומם ודאי שצריכים לברך, שהרי אינו נמצא במקום קביעותו[ניח], ורק אם חזר למקומו הראשון, בזה אומרים שבדברים הטעונים ברכה במקומם אינו צריך לברך, מפני שחוזר למקום קביעותו, אבל בדברים שאין טעונים ברכה במקומם שאין להם קביעות במקום אכילתם, אף אם חוזר למקומו צריך לברך. נמצא שרב חסדא ורב ששת חלקו רק אם הלך למקום אחר וחזר למקומו.

האם מדובר בברייתא שהיו מסובים לשתות יין

מיתיבי בני חבורה שהיו מסובין לשתות ועקרו רגליהן. כתב הרשב"ם (ד"ה שהיו), שהגירסא הנכונה היא 'שהיו מסובין לשתות[ניט] ועקרו רגליהן', ולא גורסים 'שהיו מסובין לשתות יין'. וביאר **תוספות רבינו פרץ** (ד"ה נגי), שהרשב"ם לא גורס לשתות יין, כיון שאם גורסים יין, קשה, מדוע הגמרא צריכה להוכיח שעוסקים בדברים הטעונים ברכה במקומם ממה שנאמר עקרו רגליהם, ומשמע שנעקרו מקביעות, הרי הברייתא מפרשת שמדובר ביין, שלשיטת הרשב"ם הוא מדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, ולכן צריך לומר שלא גורסים יין[ס]. אולם זה דווקא לשיטת הרשב"ם שיין הוא מדברים הטעונים ברכה במקומם, אבל לשיטת **התוספות** (ד"ה מלמ) אפשר לגרוס שהיו מסובין לשתות 'יין', ולא קשה מדוע צריכים להוכיח מ'עקרו', שהרי לשיטתו יין הוא מדברים שאין טעונים ברכה במקומם.

אמנם התוספות (שם) כתבו, שאף לפירושם לא גורסים 'יין', שהרי הגמרא מוכיחה ממה שנאמר בברייתא 'עקרו', שמדובר בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, כגון פת או מיני דגן, ואם נאמר בברייתא מפורש 'לשתות יין', אם כן הברייתא עוסקת ביין שהוא מדברים שאין טעונים ברכה במקומם, אלא בהכרח שלא גורסים 'יין'[סא].

התוספות רבינו פרץ (שם) יישב קושיא זו, שאף שגורסים בברייתא 'לשתות יין', אין זה סותר לכך שהברייתא עוסקת בפת, משום שגם סעודת פת נקראת על שם היין, וכמו שמצאנו אצל אסתר שהסעודה נקראת 'משתה היין' (אסתר ה ו)[סב].

האם מותר לצאת דווקא לעורך מצוה

לצאת לקראת חתן או לקראת כלה. כתב **בעל המאור** (ד"ה ומני), שמשמע מהברייתא שההיתר לצאת באמצע הסעודה אם הניח זקן או חולה, הוא דווקא אם יוצא לקראת חתן או לקראת כלה, או כפי שנאמר בברייתא להלן (קג.) לצאת לבית הכנסת או לבית המדרש, שאלו דברים של מצוה, אולם לדבר הרשות אסור לצאת באמצע הסעודה אף שהניח זקן או חולה, כיון שחוששים שישכח מלחזור ולברך במקום האכילה[סג]. וביאר **המהר"ם חלאווה** (ד"ה והרב) דבריו, שדווקא אם יצא לדבר מצוה, אז אינו צריך לברך למפרע ולכתחילה אם הניח זקן או חולה, אולם אם יצא לדבר הרשות צריך לברך, אף אם היה אוכל דברים הטעונים ברכה במקומם, ואף אם הניח זקן או חולה. אולם אם היה אוכל דברים שאין טעונים ברכה במקומם, מותר לו לצאת אפילו לדבר הרשות, אלא שצריך לברך למפרע על מה שאכל, ולכתחילה אם ירצה לאכול עוד, ומברך למפרע בכל מקום שירצה, שהרי לא טעונים ברכה במקומם[סד].

וכתב הבית יוסף (טור סי' קעמ ס"ק ד"ה וכתב הכל בו) **בשם הכל, שההיתר לעקור** מהסעודה הוא אינו לצורך כל מצוה, אלא דווקא לצורך מצוה עוברת, כמו לצאת לקראת חתן או כלה, שאם לא יצא באותו זמן יפסיד את המצוה. אולם הקשה הבית יוסף מהברייתא להלן, שבה כתוב לצאת לבית הכנסת או בית המדרש, ודוחק לומר שהכוונה דווקא אם עובר זמן תפילה או אם עובר זמן הלימוד בחבורה, שהרי בפשטות משמע שמדובר בכל אופן[סה].

אמנם המעשה רוקח (גרסת פ"ד ה"ד) רצה לדייק ממה שכתב **הרמב"ם** (שם) 'לקראת חתן', שדווקא אם יוצאים לצורך מצוה, אולם חזר בו, מפני שהרמב"ם (שם ה"ג) אמר את דינו גם במי שקראו חבירו לדבר עמו, או מי שהפסיק סעודתו והלך לבית אחר, ומסתמא אלו הם דברי רשות. **והמשנה ברורה** (שם ס"ק יג) הביא **מהאחרונים**, שהדין הוא שאם הניח מקצת חברים [לפי **השולחן ערוך** (שם ס"ג-ד) שפסק כרב ששת] מותר לצאת אפילו לדבר הרשות, ומה שנקטה הברייתא לקראת חתן, באה לומר חידוש, שאף שיוצאים לדבר מצוה, אין לצאת אם לא הניחו מקצת חברים, אלא אם מברכים קודם ברכת המזון.

אם דווקא זקן או חולה או אפילו מקצת חברים

במה דברים אמורים שהניחו שם זקן או חולה. בברייתא כאן שנינו אם הניחו זקן או חולה, ובברייתא להלן (קג.) שנינו אם הניחו מקצת חברים. **הרמב"ם** (פרקים פ"ד ה"ד) נקט את לשון הברייתא אם הניחו זקן או חולה, וביאר **הכסף משנה** (שם ה"ג), שאין כוונת הרמב"ם לומר שדווקא אם הניחו זקן או חולה הקביעות לא נעקרת, שהרי בברייתא השניה שנאמר מקצת חברים, משמע שגם אם הניחו בריאים מועיל להשאיר את הקביעות, אלא הרמב"ם נקט זקן או חולה כלשון הברייתא הראשונה. וביאר הכסף משנה, שמה שנקטה הברייתא זקן או חולה, זה משום שאם כולם בריאים אין הדרך שיצאו רק מקצתם לקראת חתן, אולם אם אכן יצאו רק חלקם ונשארו מקצתם, לא נעקרת קביעותם.

וכעין זה ביארו **הקרבן תודה** (ד"ה נד"מ) **והאגודת אזוב** (סוי"מ, סוי"ס סי' ג ד"ה והנה עפ"י) את החילוק בין הברייתות, שבברייתא כאן שמדובר שעקרו בשביל לצאת לקראת חתן או כלה שזו מצוה עוברת, חייבים לומר הניחו זקן או חולה, שהרי אם כולם בריאים אינם יכולים להשאיר מקצתם, שהרי כולם חייבים לצאת לקראת חתן, שהרי זו מצוה עוברת, ולכן הוכרחה הברייתא לומר שהשאירו זקן או חולה, שאנוסים הם ואינם יכולים לצאת לקראת חתן, אולם בברייתא השניה כן הוצרכה הגמרא להוכיח ממה שנאמר 'עקרו'. ותירץ, שכיון שבהמשך הברייתא נאמר 'כשהן יוצאין צריכים ברכה למפרע', מוכח שמדובר כאן ששתו כשיעור חיוב ברכה אחרונה. ועוד תירץ, שמהלשון 'שהיו מסובין' לא משמע ששתו רק פחות מרביעית. והשלמי תודה (נרשפ"ס ד"ה אגב) ביאר, שאם היה מדובר ששתו פחות מכשיעור, הברייתא לא היתה מזכירה יין כלל, וממה שהזכירה יין, משמע שבאה לומר בזה חידוש, שאף שהוא מדברים הטעונים ברכה במקומם, צריכים לברך קודם שיוצאים. **סא. וכן** פירש **המאירי** (ד"ה ולפי). **סב. וכן ביאר הסמ"ג** (עשין מ ד"ה מפקינן נערני), ואף הוכיח שלא כשיטת הרשב"ם, מכל הברייתות שגורסים בהם 'לשתות יין'. ועיין בחתם סופר (ד"ה נגי) שביאר לפי פירוש תוספות רבינו פרץ, מה הברייתא באה לחדש בזה שדיברה ביין. **סג. ובברייתא** להלן (שם בסוף העמוד) שלא נאמר בה שהיו יוצאים לדבר מצוה, זהו כשיטת רבי יוחנן שאף לדבר הרשות מותר לצאת, ולכן מביאים ממנה ראיה לרבי יוחנן [בעל המאור גרס תניא כוותיה 'דרבי יוחנן', ולא 'דרב חסדא', כפי הגירסא שלפנינו, ועיי"ש מה שהתבאר בזה]. **סד. והקשה** בביאור הלכה (סי' קעמ ד"ה דמיקמן) מהגמרא להלן (שם), שלרבנן בדברים שאין טעונים ברכה במקומם צריכים ברכה למפרע כשהם יוצאים, משמע שצריך לברך קודם שיוצא. וביאר, שכוונת הגמרא שלרבנן בדברים שאין טעונים ברכה במקומם יכולים לברך כשיוצאים [שבין כך צריכים לברך בתחילה כשיחזרו], ולא כמו דברים הטעונים ברכה במקומם שאין להם לברך קודם שיוצאים, כיון שגורמים בזה ברכה שאינה צריכה, שיצטרכו לברך תחילה כשחוזרים. **סה. והרמ"א** (שם ס"ג) אף שכתב שכדאי לימנע מלעקור באמצע הסעודה, אולם לצורך מצוה עוברת התיר [ובדרכי משה (שם אות ה) כתב, שבסימן תפ"ד משמע קצת כשיטת הכל בו, וראה במגן אברהם (שם סק"ט) וביאור הגר"א (שם אות ה)].

נה. הבגדי ישע (אות נט) הביא בשם מהרש"ל, שאין חילוק בין הפירושים, אלא רק בביאור המילים 'לקיבעא קמא הדר'. אמנם הביאור מרדכי (אות מ) הביא כמה חילוקים בין שני הפירושים: א. אם יכול לכתחילה ללכת למקום אחר. ב. אם צריך לעקור דווקא על מנת לסעוד במקום אחר. ג. אם אכל פחות מכשיעור. ד. אם כשחוזר למקומו יש בזה שינוי מקום. ועיין שם בדבריו ביאור צדדי המחלוקת. **נו. יש** לעיין עוד בענין זה במהר"ם טיקטין (הובא במידושי אגדות שם בשם על המרדכי אות ה) **ובקרבן נתנאל** (סי' ו אות ו, ח) **ובשמן רוקח** (שם ד"ה מניין). **וראה שיטת הראב"ד** (הו"ד לקמן קג.) שחילק להלכה על פי הברייתא הנ"ל, בין חזרו למקומם ללא חזרו. **נז. מאירי** (ד"ה כגון גילרנו - הסמי), **חידושי הר"ן** (ד"ה ומיהו), **מהר"ם חלאווה** (ד"ה הפ - הסמי), **רבינו דוד** (ד"ה הפ). **נח. וכתבו** להיפך, שבזה יותר פשוט שצריכים לברך בדברים הטעונים ברכה במקומם, מאשר בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, והובאו דבריהם לעיל בענין 'ביאור החילוק בין שינוי מקום בברכה לשינוי מקום בקידוש' וכו'. **נט. מדברי** הרשב"ם כאן נראה שגורסים 'לשתות', רק לא גורסים 'יין', אולם בהגהות וציונים הובא מהרשב"ם להלן (קג. ד"ה ה"ג מנריס), שכתב על הברייתא המובאת שם שלא גורסים 'לשתות יין', ושמא גם כאן לא גורסים 'לשתות'. אמנם הגנזי יוסף (נמוסי' ד"ה מלמ) כתב, שלפירוש הרשב"ם אפשר לגרוס שהיו מסובין 'לשתות', ואין ידוע אם יין או שאר משקים, ואת זה הוכיחה הגמרא מ'עקרו' שמדובר בדברים הטעונים ברכה במקומם, ובהכרח שהיו מסובים לשתות 'יין' ולא שאר משקים. **ס. הקשה** הדרך אניה (נרשפ"ס שם), שאין להוכיח ממה שנאמר מפורש 'יין', שמדובר בדברים הטעונים ברכה במקומם, כיון שאפשר לומר ששתו יין פחות משיעור ברכה אחרונה, וממילא נחשב כדברים שאין טעונים ברכה במקומם, ומדוע דחה הרשב"ם את הגירסא 'לשתות יין', הרי אפשר לגרוס 'יין', ואע"פ

שמדובר שיצאו לילך לבית הכנסת או לבית המדרש, אין זו מצוה עוברת, שהרי יכול להתפלל או ללמוד אחר האכילה, ולכן נקטה הברייתא הניחו מקצת חברים[סו].

אולם המכתם לדוד (על הרמב"ם סס ה"ג) ביאר, שאמנם מה שנקטה הברייתא זקן הוא משום שכך הרגילות, אבל מדוע הברייתא היתה צריכה להוסיף ולומר גם חולה, אלא בהכרח שבאה לחדש, שאפילו חולה שאינו אוכל עמהם, שהרי אם אינו יכול לצאת איתם לקראת חתן, מסתמא הוא גם לא יכול לקבוע סעודה עם אחרים, והיה מקום לומר שאם לא אכל עמהם אין תועלת במה שנשאר במקום הסעודה, שהרי כל האוכלים עקרו ממקומם וכבר נעקרה קביעותם, ובאה הברייתא לחדש, שאף שלא אכל עמהם, אם נשאר במקום הסעודה לא נעקרה קביעותם.

ועוד ביאר, שהברייתא השניה שנקטה מקצת חברים באה להשמיע עוד חידוש, שהיה מקום לומר שרק אם השאירו במקום הסעודה זקן או חולה שאינם יכולים לצאת ממקומם, אז מותרים לצאת בלי לברך קודם, כיון שסומכים עליהם שלא יצאו ממקום הסעודה עד שהם יחזרו, אולם אם השאירו בריאים שיכולים לצאת בכל עת [אהח"ח 19/06/2018] יכולים לסמוך עליהם ולצאת ממקום הקביעות בלי ברכה, על כן השמיעה הברייתא, שאף אם השאירו מקצת חברים, מותרים לצאת בלי לברך למפרע[סז].

האם היסח הדעת מחייב לברך ברכה אחרונה למפרע

אבל לא הניחו שם לא זקן ולא חולה כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע וכו'. הברייתא אומרת, שאם המסובים רוצים לעקור רגליהם ממקום הסעודה, צריכים לברך ברכת המזון על מה שאכלו, וכשחוזרים מברכים המוציא, וכתבו **התוספות** (ד"ה כשהן), שמדברי הברייתא משמע שהיסח הדעת מצריך לא רק לברך ברכה ראשונה על המשך האכילה, אלא גם מחייב לברך ברכה אחרונה על מה שכבר אכל, שבשינוי מקום יש היסח הדעת מהאכילה הראשונה, ולכן הברייתא אומרת שכשהם יוצאים טעונים ברכה למפרע, וכשחוזרים טעונים ברכה לכתחילה[סח]. ולמדו מכאן התוספות, שבכל מקום שיש היסח הדעת באמצע האכילה יצטרך לברך ברכה אחרונה על מה שכבר אכל, ולפי זה ביארו, שמה שנאמר בגמרא להלן (קג:), שאם אחר הסעודה אמרו 'הב לן וניבריך', כבר הסיחו דעתם מאכילה ושתיה ואסור להם לשתות עד שיברכו, כוונת הגמרא עד שיברכו [אוצר החכמה] ברכת המזון, ולא רק עד שיברכו ברכת הגפן, שהרי למדנו שאם יש היסח הדעת חייבים לברך קודם ברכת המזון על מה שאכלו.

והביאו התוספות ראיה לזה מהמעשה המובא בברכות (מג.), שרבה ורבי זירא סעדו אצל ריש גלותא, ואחר שסילקו מלפניהם את השולחן[סט], הביאו להם לאכול ריסתנא, רבה אכל ורבי זירא לא אכל, ושאל רבי זירא את רבה, הרי הדין הוא שאם סילק את השולחן אסור עוד לאכול, שהרי הסיח דעתו מהאכילה, ואמר לו רבה כיון שכעת אנו סועדים אצל הריש גלותא, דעתנו סומכת על מה שיביא לפנינו לאכול, וגם אם סילקנו את השולחן אין זה נחשב סילוק. וממעשה זה מוכיחים התוספות, שהיסח הדעת מחייב ברכה אחרונה, שלכן מובן מדוע רבי זירא לא אכל, שהרי היסח הדעת מחייבו לברך ברכת המזון, והוא לא רצה לברך ברכת המזון, אבל אם היסח הדעת אינו מחייב ברכה אחרונה אלא רק ברכה ראשונה, מדוע לא בירך ברכה ראשונה על הריסתנא ואכל.

אמנם הוכיחו התוספות ועוד **ראשונים**[ע], שהיסח הדעת אינו מחייב ברכה אחרונה למפרע אלא רק ברכה ראשונה, שהרי אם היסח הדעת מחייב לברך ברכה אחרונה בכל אופן, אם כן מדוע הברייתא אומרת שכשחוזרים טעונים ברכה לכתחילה, והרי זה פשוט שאם בירכו ברכת המזון צריכים לברך ברכה ראשונה אם רוצים להמשיך לאכול, אלא בודאי מה שבברייתא נאמר שכשיוצאים מברכים למפרע אין זה משום היסח הדעת, אלא שיש חשש שיתעכבו באותו מקום שהלכו זמן רב עד שיהיו רעבים שוב לאכילה[עא], וכבר יעבור זמן הברכה, ולא יוכלו לברך על אכילה זו[עב], ולכן אומרת הברייתא שצריכים לברך קודם שיצאו[עג], אמנם אם לא בירכו קודם שיצאו, לכשיחזרו אינם צריכים לברך ברכה אחרונה לפני שימשיכו באכילה, שהרי אין החיוב לברך ברכה אחרונה בגלל היסח הדעת, אלא רק מפני החשש שיתעכבו מלחזור, אך אם כבר חזרו אין צורך לברך, אולם ברכה ראשונה צריכים לברך, שהרי היסח הדעת מחייב לברך שוב ברכה ראשונה. ולפי זה ביארו התוספות, שמה שהגמרא להלן אומרת שאם אמרו 'הב לן וניבריך' אסור להם לשתות עד שיברכו, הכוונה לברכת הגפן, שהיסח הדעת מחייב ברכה ראשונה.

ומה שקשה מהמעשה ברבי זירא, תירצו התוספות, שמה שרבי זירא לא בירך ורבי זירא היה צריך ליטול ידיו שוב ולברך 'המוציא' בשביל לאוכלו, ולכן רבי זירא לא אכל את הריסתנא אף שהיסח הדעת מחייב רק ברכה ראשונה, כיון שהיה לו טורח ליטול שוב ידיו ולברך 'המוציא'[עד].

והוכיחו התוספות והראשונים, שהיסח הדעת אינו מחייב ברכה אחרונה על מה שכבר אכל, שהרי בחולין (קו:) הגמרא אומרת שהשמש חייב לברך על כל פרוסה ופרוסה, וזה משום שהסיח דעתו בין אכילה לאכילה, כיון שאינו יודע אם יתנו לו עודה[עה], ולא משמע שהשמש צריך לברך ברכת המזון בין פרוסה לפרוסה[עו], אלא בהכרח שהיסח הדעת מחייב רק ברכה ראשונה ולא ברכה אחרונה.

כיצד יש אופנים שלא חוששים שמא ישכח לברך

הקשו הנר דוד (נתוס' ד"ה כשהן) **והאגודת אזוב** (סו"פ, מ"ש סו"מ תמילת סי' ג), שאם צריכים לברך ברכה אחרונה קודם צאתם משום שיש חשש שיתעכבו, מדוע אומרת הברייתא שאם הניחו זקן או חולה אינם טעונים ברכה למפרע, הרי עדיין צריכים לברך שמא יתעכבו. ותירץ הנר דוד, שאם השאירו זקן או חולה אין חשש לשהייה, כיון שצריכים לחזור אליהם[עז]. אמנם באגודת אזוב דחה, שהרי לא כל החבורה צריכים לחזור בשביל אותו זקן או חולה, ואם כן עדיין קשה, מדוע לא חוששים שמא ישכחו מלברך הגם שהניחו זקן או חולה[עח].

עוד הקשו האגודת אזוב (סס) **והבית מאיר** (או"ח סי' קעמ ד"ה נפקמיס), שבסמוך הגמרא מביאה ברייתא, שנחלקו רבנן ורבי יהודה, אם בדברים הטעונים ברכה במקומם צריך לברך למפרע ולכתחילה, ורבנן סוברים שאין טעונים ברכה לא למפרע ולא לכתחילה, וקשה, הרי גם אם סוברים ששינוי מקום אינו הפסק וכשחוזרים אינם צריכים לברך לכתחילה, מדוע לא מצריכים לברך ברכה אחרונה לפני שיוצאים שמא ישכחו מלברך, והרי זו עצה טובה, ומדוע שיחלקו על זה. **עוד הקשו**, שהגמרא מדייקת בדעת רבנן, שרק בדברים הטעונים ברכה במקומם לא הצריכו לברך למפרע ולכתחילה, אולם בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, כשהם יוצאים צריכים ברכה למפרע, וכשהם חוזרים צריכים ברכה לכתחילה, וקשה, אם הטעם לברך למפרע הוא משום החשש שמא ישכח, כיצד מדייקים שבדברים שאין טעונים ברכה במקומם צריכים לברך למפרע, והרי להיפך בדברים הטעונים ברכה במקומם יש יותר חשש שישכח לברך, שהרי בשביל לברך צריך לשוב למקומו, אבל בדברים שאין טעונים ברכה במקומם יכול לברך היכן שנמצא, ואם בדברים הטעונים ברכה במקומם לא חוששים, כל שכן שלא נחשוש בדברים שאין טעונים ברכה במקומם.

וביאר האגודת אזוב, שקושיות אלו הכריחו את הראשונים לומר שהחשש כאן אינו מעיקר הדין, אלא עצה טובה, ועצה זו היא דווקא במקום שיש

סו. האגודת אזוב רצה להביא ראיה מלשון הברייתות לדברי הרמב"ן (להלן קט: ד"ה ומנ) והר"ן (סס ד"ה [הובאו דבריהם להלן (קג:)], שביארו בדעת הרי"ף שתפילה אינה הפסק, כי לא היה חייב להפסיק באמצע הסעודה, והיינו שאינה מצוה עוברת. אולם הרא"ש (סי' כד) חלק, וסבר שמדובר בכל ענין, ואפילו כשאין שהות ביום להתפלל וחייבים להפסיק, ולשיטתו ביאר האגודת אזוב, שהמקצת חברים שנשארו הם כבר התפללו, ולכן אפשר לנקוט מקצת חברים, ולא כמו בברייתא הראשונה שיצאו לקראת חתן. **סז. ודייק** אף מלשון הרמב"ם, שתחילה כתב זקן או חולה, ובהמשך כתב 'ואם לא הניחו שם אדם', משמע אפילו בריאים, ואפילו לא אכל עמהם. **סח. התוספות** רבינו פרץ (ד"ה כשהן) הביא כן בשם הקונטרס, אלא שברש"י ורשב"ם שלפנינו לא נמצא. אולם במאמר מרדכי (סי' קעמ סק"נ) מביא, שדעת רש"י שהיסח הדעת מחייב ברכה למפרע, וממילא הוא הדין בשינוי מקום, שהרי אינו עדיף מהיסח הדעת, והוסיף, שאף שמלשון רש"י בסוגייתנו (ד"ה נדגריס) משמע ששינוי מקום מחייב רק ברכה ראשונה, שהרי כתב 'וצריך לברך בתחילה', צריך לבאר שזה לאו דווקא, וכתב זאת רק אגב הסיפא, שבדברים הטעונים ברכה במקומם אין צריך לברך אפילו לא בתחילה, ובאלו צריך לברך בתחילה. אמנם הדגישו התוספות בסוף דבריהם, שהברייתא כאן היא בשיטת רבי יהודה, כפי שמתרצת הגמרא, אמנם לרב חסדא מי שמשנה מקומו בדברים הטעונים ברכה במקומם, אינו צריך לברך לא ביציאתו ולא בחזרתו. **סט. שבזמנם** כל אחד היה אוכל על שולחן קטן שהיה לפניו, ובסוף הסעודה היו מסלקים את השולחן. **ע. תוספות** רבינו פרץ (ד"ה כשהן) והרא"ש (סי' ו בקונטרס, ונתוספות פ"ו סי' ה בפרקין). **עא. שזהו** שיעור הזמן שיכולים לברך ברכת המזון על האכילה, כמו שפירש רבי יוחנן בברכות (נג:), מה שנאמר במשנה שהשיעור הוא עד שיתעכל המזון במעיו, שזהו כל עוד ולא רעבים מכח אותה האכילה. **עב. הקשה** הנר דוד (נתוס' סס), מדוע חוששים שיעבור הזמן, הרי יכולים לאכול פעם שניה ולברך ברכת המזון. ותירץ, שאם זמן הברכה יעבור, הרי הפסידו כבר את הברכה על אכילה זו, ומה שיאכלו פעם שניה ויברכו, זו ברכה על האכילה השניה, ואין זה משלים את חסרון הברכה על האכילה הראשונה. וכן משמע בתוספות הרא"ש (ד"ה כשהן) שכתב, שאם ישהו מלחזור עד שירעבו, הברכה לא תעלה להם על מה שכבר אכלו. אמנם מדברי הבגדי ישע (תוס' מד) משמע, שאם יאכלו אחר כך זה יועיל, שהרי כתב על החשש שמא ישהו עד שיהיו רעבים, 'פירוש, ולא יאכלו אחר כך', משמע שאם יאכלו אין חשש, כיון שבין כך מברכים ברכת המזון. **עג. התוספות** בסוגייתנו לא הגדירו את מהות החיוב, אולם התוספות בחולין (פו: ד"ה תפוח) וכן תוספות רבינו פרץ (ד"ה כשהן) והרא"ש (סי' ו) בסוגייתנו כתבו, שהברייתא באה לומר 'עצה טובה', והיינו שכדאי להם לברך קודם שיוצאים כדי שלא יפסידו את הברכה, אבל אין זה חיוב. **עד. בספר** פתח הבית (נתוס' סס) כתב, שמשמע מדברי התוספות כאן שלא כמו שפסק המגן אברהם (סי' קסד סק"ו), שאם מיד אחר האכילה רוצה לאכול שוב, אינו צריך ליטול ידים אם יודע ששמר ידיו, שהרי רבי זירא היה בתוך הסעודה, ואע"פ כן התוספות כתבו שהיה צריך ליטול ידיו שנית אם רצה לאכול לחם. **עה. כן** ביארו רש"י שם (ד"ה השמש) והרא"ש (סס סי' ה), אולם תוספות רבינו פרץ (ד"ה כשהן) פירש, שמסיח דעתו כיון שעסוק לשמש את האוכלים. **עו. שאם** כן היה לגמרא לומר שהשמש מברך אחר כל פרוסה ופרוסה. רא"ש (סס סי' ה). **עז. ולבאורה** יש סיוע לדבריו מלשון המהר"ם חלאווה (ד"ה נפנ), שכתב בשם התוספות, 'דעצה טובה קמ"ל דצריכין ברכה למפרע, דכיון שלא הניחו מקצת חברים שמא לא יחזרו, או ישהו יתר מזמן ברכה', הרי שכתב שיש חשש שישהו כיון שלא הניחו מקצת חברים, ומשמע שאם הניחו לא ישהו. **עח. עוד** ביאר הנר דוד (סס), שאכן זה לאו דווקא, וגם אם הניחו זקן או חולה ראוי שיברכו קודם שיצאו, והברייתא נקטה זאת רק אגב הדין שאם לא הניחו טעונים ברכה.

הפסק בסעודה, וצריכים מחמת ההפסק לברך ברכה ראשונה, אז יש מקום לומר שכדי שלא ישכח לברך כדאי לו לברך קודם שיצאעט, אולם במקום שהשינוי מקום אינו הפסק, אין לנו לומר שמחמת עצה טובה יפסיק סעודתו באמצע ויברך ברכה אחרונה, ויגרום לברכות שאינן צריכות. ועל פי זה תירץ, שכיון שבכל מקום שאינו הפסק אין לומר את העצה לברך למפרע, לכן אם הניח מקצת חברים, וכן לפי רבנן שחולקים על רבי יהודה וסוברים בדברים הטעונים ברכה במקומם שאין צריך לברך, אין צריכים לברך גם למפרע, שהרי אין כאן הפסק, ולכן גם דייקה הגמרא, שלרבנן בדברים שאין טעונים ברכה במקומם שיש הפסק וצריך לברך לכתחילה, צריכים לברך גם למפרע מחשש שמא ישכח מלברךפ.

והבית מאיר ביאר, שהחשש שישכח לברך הוא דווקא במקום שיש היסח הדעת, אבל היכן שאין היסח הדעת לא חוששים שישכח לברך, ולכן בדברים הטעונים ברכה במקומם, גם כשעוקר ממקום סעודתו עדיין לא מסיח דעתו, שהרי הוא חייב לברך במקום אכילתו, ולכן בהכרח הוא עוקר על דעת לסיים אכילתו או במקום אחר או לחזור למקומו, וכיון שלא מסיח דעתו, אין מקום לחשוש שישכח לברךפא, אולם בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, אם עוקר ממקומו אינו חייב לחזור למקומו, ולכן הוא מסיח דעתו ויש חשש שישכח לברך. ולפי זה מיושב, שבדברים הטעונים ברכה במקומם אין היסח הדעת, ולכן אין חשש שישכח לברך, ואפשר לדייק בדעת רבנן, שדווקא בדברים הטעונים ברכה במקומם שאין היסח הדעת לא חוששים, אולם בדברים שאין טעונים ברכה במקומם שיש היסח הדעת, חוששים שישכח לברך, וכן במקום שהשאיר מקצת חברים לא מסיח דעתו, ולכן אין מקום לחשוש שישכח לברךפב.

האם שינוי מקום מחייב לברך ברכה אחרונה למפרע אף לאחר שחזרו למקומם

מדברי התוספות והראשונים הנ"ל יוצא, שאם לא בירכו ברכה אחרונה ביציאתם, אינם צריכים לברכה בחזרתם, אמנם יש ראשונים[פג] שחלקו על דין זה, וסוברים שגם אם לא בירכו ביציאתם, לכשיחזרו עליהם לברך קודם ברכה אחרונה למפרע, ואחר כך יברכו ברכה ראשונה אם רוצים להמשיך באכילה. ונאמרו כמה ביאורים, מהו טעם חיוב ברכה בשינוי מקום:

א. בעל המאור (לעיל לט: ד"ה כשהן ובמקצת) **והתוספות רי"ד** (תגיגה ד"ה כשהן, ובפסקיו סוף ד"ה יתיב) דייקו מהברייתא, שאם צריך לברך ברכה ראשונה על המשך אכילתו, בהכרח צריך לברך ברכה אחרונה על מה שכבר אכל, ולא יכול לפטור את האכילה הראשונה בברכה שיברך בסוף שתי האכילותפד. נמצא שסברו שהשינוי מקום מחייב לברך ברכה אחרונה גם אם לא בירכו ביציאתם, אולם לא מטעם היסח הדעת, אלא משום שהברכה שלבסוף לא תפטור את האכילה הזופה. **ובביאור מרדכי** (פוסקים מד) כתב, שלשיטה זו לא יקשה ממה שהוכיחו התוספות שאם בכל אופן צריכים לברך ברכה אחרונה, פשוט שכשחוזרים צריכים לברך ברכה ראשונה, ומה הברייתא באה להשמיע בזה, משום שלשיטתם מה שמברכים ברכה אחרונה למפרע בכל אופן, זה משום שמברכים ברכה ראשונה, אם כן בודאי הברייתא צריכה להשמיע שכשהם חוזרים טעונים ברכה לכתחילה, שהרי זה הגורם לכך שכשהם יוצאים טעונים ברכה למפרע.

ב. המאירי לעיל (ק. ד"ה ויש מי שכתב, בטעם הרמשון) **והר"ן בחולין** (על הרי"ף, פו: ד"ה ולמרינן) ביארו, ששינוי מקום אינו כהיסח הדעת שמצאנו בשמש וכיוצא בזה, אלא שינוי מקום הוא 'הפסק גמור', ולכן שינוי מקום מחייב גם לברך ברכה אחרונה למפרע. ולפי זה, גם מי שלא בירך לפני שעקר ממקומו יהיה חייב לברך לכשיחזור, שהרי חלוק דין שינוי מקום מהיסח הדעת. ואכן כתב הר"ן בסוגיין (על הרי"ף, ד"ה וקמ), שמי ששכח ולא בירך כשיצא, נראים הדברים שלאחר שיחזור יברך למפרעפה. ולכאורה כוונתם כדברי הלבוש (סוי"מ סי' קעח ס"ח) שביאר, שהסברא בשינוי מקום היא, שמתחילה כשקובע מקום לאכול ומברך 'המוציא', דעתו היא שכל מה שיאכל באותה סעודה יאכל באותו מקום ובאותה קביעות, ולכן אם עוקר ממקומו הרי הפסיק את סעודתו, וזהו הפסק יותר גדול מהיסח הדעתפז, ולכן צריך לברך ברכת המזון למפרע על מה שאכל, ולברך תחילה אם רוצה להמשיך לאכולפח.

ג. המאמר מרדכי (סק ס"ק ג) ביאר, שכיון שצריך לברך ברכת המזון קודם שיצא [משום שמא ישהה ולא יחזור לברך במקומו], לכן אם לא בירך כשיצא צריך לברך כשיחזור, שהרי כבר נתחייב בברכת המזון על מה שאכל, וגרוע מהיסח הדעתפט.

ביאור שיטת הרמב"ן בחיוב הברכה למפרע כשחוזר למקומו

הרמב"ן (מלחמת ס', ד"ה ועוד ומני) כתב, ששינוי מקום מצריך ברכה אחרונה בין כשחזר למקומו ובין כשאכל במקום אחר, ודווקא בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, ומפני שיש חשש שיימשך בעיסוקיו במקום אחר ולא יחזור למקומו לברך, אבל בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, אם יצא ולא בירך, כשהוא חוזר אינו צריך לברך למפרע. **והביאור מרדכי** (פוסק מג) **ופתח הבית** (ד"ה כשהן) דייקו מדבריו, שמשמע שדווקא בדברים שאין טעונים ברכה במקומם אין צריך לברך למפרע כשחוזר למקומו, אולם בדברים הטעונים ברכה במקומם, אם לא בירך כשיצא, צריך לברך ברכה אחרונה כשחוזרצ.

אלא שהקשו **הפתח הבית** (ד"ה כשהן) **והדבר שמואל** (נרשפ"ס ד"ה מדקמני, נפ"ד והמה הרמב"ן), שמהטעם שכתב הרמב"ן כאן ולעיל (מלחמת ס', לט: ד"ה ומה שכתב), ששינוי מקום מחייב לברך ברכה אחרונה למפרע [אף שבשאר מקומות אם הסיח דעתו אינו חייב לברך ברכה אחרונה], כיון שחששו שאם יצא בלא ברכה ישהה בעיסוקיו ולא יחזור אחר כך לברך במקומו, משמע שאם חזר למקומו אין צריך לברך למפרע, שהרי כבר חזר למקומו ואין חשש, וזה סותר למה שמשמע בדברי הרמב"ן, וכמו שהביא הר"ן (על הרי"ף, ד"ה וקמ), שדעתו ששינוי מקום מחייב ברכה למפרע אף לאחר שחזר למקומו.

וביאר הביאור מרדכי (שם, ומפות לט ד"ה והר"ן), שהרמב"ן סובר שכיון שכבר היה עליו חיוב לברך למפרע קודם שעקר ממקומו, ומהטעם שהתבאר, שחוששים שישהה ולא יחזור לברך במקומו, לכן גם לאחר שחזר למקומו לא פקע ממנו החיוב, וצריך לברך למפרעצא. אלא שהקשה (מות לט ד"ה ולפ"ז מ"ש), אם כן מה הגמרא מקשה על רב חסדא ממה שמצאנו בברייתא שבדברים הטעונים ברכה במקומם צריך לברך למפרע ולהבא, הרי הטעם אינו משום ההפסק שיש בשינוי מקום, אלא משום שכשיוצא יש חשש שישכח לחזור לברך במקומו וחל עליו החיוב לברך למפרע, והחיוב לא פוקע גם אם לא בירך כשיצא, וכיון שמברך למפרע לכן צריך לברך גם ברכה ראשונה אם רוצה להמשיך באכילה, אולם בשינוי מקום שאין את החשש שישכח את הברכה, אכן אין צריך לברך כפי שסובר רב חסדאצב.

ורצה ליישב, שהטעם שחייב לברך למפרע אם לא בירך כשיצא, אינו רק משום שכבר חל עליו החיוב, אלא זהו דווקא בצירוף לזה שכיון שעקר ממקומו

עט. **וביאר**, שאין זו ברכה שאינה צריכה, שהרי אם כשיחזור צריך לברך בתחילה, זה אומר שהיא סעודה אחרת, אם כן אף שיכול לברך ברכה אחרונה אחת על שתי הסעודות, אינו מחויב לעשות כן, ואין זו ברכה שאינה צריכה אם מברך ברכה אחרונה על כל סעודה בנפרד. פ. **ואין** להקשות, שבדברים הטעונים ברכה במקומם יש יותר חשש שמא ישכח, שהרי שם אי אפשר לברך באמצע הסעודה רק בגלל החשש, אולם בדברים שאין טעונים ברכה במקומם שיש הפסק, אפשר לקיים את העצה הגם שאין חשש, כמו בדברים הטעונים ברכה במקומם. אמנם כל זה ביאר בדעת התוספות וסיעתו, שהחשש שמא ישכח מלברך אינו מעיקר הדין, רק עצה טובה, אולם בשיטת הרמב"ן והר"ן למד שחשש זה הוא מעיקר הדין, ובהמשך התשובה (ד"ה והנה לנכרי, ונעוד מקומות) ביאר שיטתם. ועוד האריך בכל זה בתורת יקותיאל (כ"ק, תשובות שבסוף הספר סי' ו). פא. **וזהו** דווקא לרב חסדא, שסובר ששינוי מקום בדברים הטעונים ברכה במקומם אין צריך לברך, אולם לשיטת רב ששת, בכל אופן יש היסח הדעת, וחוששים שישכח לברך. פב. **וכעין** זה ביאר הביאור הלכה (סי' קעח ד"ה נגמ נרכה). פג. **הר"ן** (על הרי"ף, ד"ה וקמ), וכן הביא בשם הרמב"ן והרא"ה, והבית יוסף (סוי"מ סי' קעח ס"ק ד"ה ויש לדקדק) בשם הרמב"ם (ברכות פ"ד הלכות ג-ה), והט"ז (שם סק"ח) הביא שכן דעת הרי"ף [אולם הדרישה (שם סוף אות ח) הביא שדעת הרי"ף כהתוספות, ובפרי מגדים (משב"ז שם) האריך בזה והסיק כדברי הט"ז, וכן במאמר מרדכי (שם סק"ב) הוכיח שלא כהדרישה]. וכך יוצא מדברי בעל המאור והתוספות רי"ד והמאירי [הובאו להלן]. וכן פסק השולחן ערוך (שם ס"ח-ב). פד. **ובתוספות** רי"ד כתב על פי זה, שבארבע כוסות בליל הסדר, כיון שמברכים על כל כוס וכוס 'בורא פרי הגפן', צריכים גם לברך ברכה אחרונה, שהרי מוכח מהברייתא, שאם מברכים ברכה ראשונה בהכרח שצריכים לברך ברכה אחרונה למפרע. וכן כתב שעל היין ששותה באמצע הסעודה צריך לברך מעין שלש, כיון שעל הכוס של ברכת המזון מברך 'בורא פרי הגפן', והברכה שמברך לאחריה לא תפטור מה ששתה בסעודה, והביא שכן כתב רש"י בספר הפרדס (פהרענערייך, עמ' קפח). פה. **אולם** הראב"ד (הסגות על בעל המאור, לעיל לט: אות ד) דחה סברא זו, שהרי אף כשמברך על דייסא או על ענבים ותאנים באמצע הסעודה, ברכת המזון אחת פוטרת גם את אכילת הלחם שבירך עליו ברכת המוציא, וגם את אכילת הדייסא שבירך עליה ברכת מזונות, או את הענבים שבירך עליהם העץ. והרמב"ן (מלחמת ס', שם ד"ה ומה שכתב) הקשה על בעל המאור, משמש שמברך ברכה אחרונה אחת על כמה אכילות שבירך עליהן כמה ברכות 'המוציא', ומעוד מקומות, עיי"ש. וראה לעיל (ק.) [בענין 'האם מברך המוציא כשממשיך סעודתו לאחר הקידוש'] בהרחבה. פו. **הוכחת** התוספות מהשמש שמברך על כל פרוסה לא קשה על שיטתם, שהרי שינוי מקום שונה משאר הפסקות, אולם מה שהוכיחו התוספות מהברייתא, שלא היתה צריכה לומר שמברכים לכתחילה, צריך ביאור לשיטתם. פז. **ובשער** הציון (שם סק"ד) ביאר דבריו, שהיסח הדעת הוא הפסק, אך מכל מקום זו עדיין אותה סעודה, אך שינוי מקום הוא הפסק שמחשיב את המשך הסעודה לסעודה אחרת. ובדברות משה (סי' ג ענף ו ד"ה והנה יש) ביאר, שהיסח הדעת אינו הפסק גמור, שהרי אין הכרח שאם הסיח דעתו לא יאכל יותר, ולהיפך, הדבר מצוי שגם לאחר שאדם מסיח דעתו מאכילה, חוזר בו ואוכל שנית, ולכן גם אם מסיח דעתו לא נחשב שסיים אכילתו, וכשחוזר בו הרי הוא חוזר לאכילתו הראשונה, מה שאין כן בשינוי מקום שאם שינה מקומו הרי זו אכילה אחרת [וביאר זאת, או משום שדעת בני אדם לאכול דווקא במקומם, כמו שביאר הר"ן (על הרי"ף, ד"ה מצנע) [וכעין סברת הלבוש], או שכך הנהיגו חכמים, שדרך ארץ לאכול סעודה בקביעות מקום]. פח. **וכעין** זה ביארו הפרי מגדים (שם משב"ז סק"ח) והלבושי שרד (שם סוף אות ד) בדעת הרמב"ם, ששינוי מקום הוא כעקירה וסילוק, ולא רק כהיסח הדעת, ולכן חייב בברכת המזון. ובמאמר מרדכי (שם סוף סק"ב) דייק כך מדברי הרמ"א (שם ס"ב), שכשהביא את דעת החולקים כתב, 'ויש חולקים בכל מה שכתוב בסימן זה, רק סוברים ששינוי מקום אינו אלא כהיסח הדעת', משמע שהדעה הראשונה סוברת ששינוי מקום הוא יותר הפסק מהיסח הדעת. פט. **טעם** זה כתבו הראשונים [ראב"ד (הסגות על בעל המאור, שם), רמב"ן (מלחמת ה' לעיל לט: ד"ה ומה שכתב), מאירי (לעיל ק. ד"ה ויש מי שכתב, בטעם השני)] כטעם לכך ששינוי מקום מחייב ברכה למפרע [ובראב"ד לברכה בתחילה], אולם לא ביארו אם כוונתם שמשום כך חייב לברך גם כשחוזר למקומו. ובסמוך [בענין 'ביאור שיטת הרמב"ן' וכו'] יתבאר טעם זה בהרחבה. צ. **וכן** משמע ממה שכתב, שבדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, שינוי מקום מטעינו ברכה 'כשחזר', והיינו לשון עבר, שאף שכבר חזר צריך לברך. צא. **ביאר** כל זה אף בדעת הר"ן, עיי"ש בדבריו. צב. **וכעין** קושיית המהרש"א (בחידושי אגדות לכתובות ד"ה קשיא, ומובאת להלן בהערה).

אוצר החכמה
19/06/2018

ועיין בפתח הבית שרצה ליישב, שחייב לברך למפרע בכל אופן, משום 'לא פלוג', ודחה, שאם כן קשה כקושיית המהרש"א.

וחזר הרי שיש כאן שינוי מקום והפסק, וממילא מובנת הקושיא על רב חסדא, שכיון שסבר שבדברים שטעונים ברכה במקומם אין הפסק בשינוי מקום, לכן לשיטתו אינו צריך לברך למפרע אף שכבר חל החיוב קודם שיצא, שהרי בשביל להתחייב בברכה למפרע צריכים את שני התנאים, גם שכבר חל החיוב, וגם את ההפסק שעשה בשינוי מקום. אלא שכתב שהוא דוחק. אמנם לכאורה מדויק כפירושו ברמב"ן לעיל (סז), שהרמב"ן כתב שם בביאור הטעם שבשינוי מקום מברך למפרע שלא כשאר הפסקות, 'מפני שהוא עקירה גמורה שכשהוא יוצא צריך ברכה למפרע שמא לא יחזור ונמצא שלא בירך אחריהן במקומן', הרי שמפורשים בדברי הרמב"ן שני התנאים, גם שזו עקירה גמורה, וגם שהתחייב לברך כשהוא יוצא[צג].

ביאור הכרח הגמרא שהברייתא עוסקת בדברים הטעונים ברכה במקומם

מדקתני עקרו רגליהן מכלל דבדברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן עסקינן. מבארים רש"י ורשב"ם (ד"ה מדקתני), שהגמרא מדייקת שמדובר בדברים הטעונים ברכה במקומם, ממה שהברייתא נוקטת בלשון עקירה[צד], ולשון עקירה משמע, שרק משום שמיהרו ללכת לקראת חתן וכלה הם עקרו ממקומם בלי לברך קודם, אולם אם לא היתה להם סיבה זו, היו צריכים להמתין במקומם עד שיברכו, ואחר כך יוכלו ללכת, והיינו משום שעוסקים בברייתא בדברים הטעונים ברכה במקומם.

אולם בעל המאור (ד"ה ומני) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה מיתיבי) ביארו, שלשיטת הרי"ף שיין הוא מדברים שאין טעונים ברכה במקומם, אין להוכיח מלשון עקירה שעוסקים בדברים הטעונים ברכה במקומם, שהרי בברייתא להלן (קנ.), אף שעוסקת במפורש ביין, נאמר שם 'עקרו רגליהם', ופירשו את דיוק הגמרא מהברייתא באופן אחר[צה].

אמנם המהר"ם חלאווה (ד"ה והרמב"ן) כתב, שמכל מהלך הגמרא משמע שהדיוק הוא מלשון עקירה[צו], ולא קשה מהברייתא להלן, משום שאין כוונת הגמרא שמדייקת מלשון עקירה לומר שזהו הפירוש היחיד ללשון עקירה, אלא הדיוק הוא מכך שהברייתא אומרת סתם לשון עקירה, בלי לומר ממה עקרו, וכשהברייתא אומרת סתם שעקרו, כוונתה שעקרו מדברים הטעונים ברכה במקומם, אמנם כשפירשה הברייתא שעקרו מדבר שאינו טעון ברכה במקומו, אין בזה קושיא, שגם בזה שייך לשון עקירה.

והבעל המאור מפרש, שמה שנקטה הגמרא את הדיוק 'מדקתני עקרו רגליהן', אין כוונתה לדייק מלשון עקירה, אלא הגמרא נקטה לשון קצר וכוונתה להמשך הברייתא, שהברייתא אומרת שאם עקרו לצאת לקראת חתן וכלה, אם הניחו זקן או חולה לא צריכים לחזור ולברך, ואם לא הניחו צריכים לחזור ולברך, ומשמע שכל ההיתר שלהם לצאת באמצע הסעודה, הוא דווקא משום שיצאו לקראת חתן וכלה שיש בזה מצוה, אבל לדבר הרשות אסור לצאת באמצע הסעודה, משום שיש חשש שיימשכו שם בעיסוקיהם ולא יחזרו לברך במקום הסעודה, נמצא אם כן שהברייתא עוסקת בדברים הטעונים ברכה במקומם, שהרי חוששים שלא יחזרו לברך במקומם[צז]. ומשמע מדבריו, שאסור לצאת באמצע הסעודה אלא רק לדבר מצוה.

והרמב"ן (מלחמת ה', ד"ה ועוד ומני) כתב, שאפשר לבאר שדיוק הגמרא הוא מלשון הברייתא 'כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע', משמע שמדובר בדברים הטעונים ברכה במקומם, כי אם אפשר לברך עליהם שלא במקומם, הברייתא יכלה לומר 'ויצאו לקראת חתן טעונין ברכה למפרע, חזרו טעונין' וכו', ומהלשון 'כשהן יוצאין' משמע שצריכים לברך עוד קודם שיוצאים, וזהו משום שעוסקים בדברים הטעונים ברכה במקומם[צח].

עוד ביארו הרמב"ן והר"ן (שם) **ורבינו דוד** (להלן שם ד"ה עוד קשה), שהגמרא מדייקת מעצם זה שהברייתא הצריכה לברך למפרע, והיינו משום שאם עוסקים בדברים שאין טעונים ברכה במקומם כלל, לא צריכים לברך ברכה אחרונה כשעוקרים למקום אחר, שהרי אפילו מי שהסיח דעתו לגמרי מהאכילה ואחר כך נמלך לאכול עוד, שזהו היסח דעת יותר גדול משינוי מקום, אינו צריך לברך ברכה אחרונה על מה שאכל, אלא רק מברך שוב ברכה ראשונה על המשך האכילה[צט], ואף כאן אם שינה מקומו בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, אינו צריך לברך למפרע אלא רק ברכה ראשונה על האכילה הבאה, ואם הברייתא אומרת שצריכים לברך למפרע, משמע שעוסקים כאן בדברים הטעונים ברכה במקומם, שיש לברך קודם שיעקור ממקומו[ק].

והקשו האחרונים[קא], שלהלן (קנ.) הגמרא אומרת, שבדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם, אפילו לרבנן 'כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע, וכשהן חוזרין' וכו', ואם כן כיצד אפשר לדייק שבברייתא מדובר בדברים הטעונים ברכה במקומם כיון שנאמר שטעונים ברכה למפרע, הרי הגמרא אומרת שגם בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, אפילו לרבנן יש לברך למפרע[קב]. **אמנם המאירי** (ד"ה ויש גורסין) כתב למחוק גירסא זו, שהרי שינוי מקום לא מחייב ברכה למפרע, אלא רק בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, ומשום החשש שמא לא יחזור לברך במקומו. **ובשמן רוקח** (להלן שם ברמב"ם ד"ה להודיעך) כתב, שלשון זה בגמרא הוא לאו דווקא[קג].

מדוע הגמרא מקשה מדיוק זלא מהמפורש בברייתא

וטעמא דהניחו שם זקן או חולה וכו'. הקשה **המהרש"א** (ד"ה וטעמא), מדוע הגמרא מקשה מדיוק, ממה שהברייתא אמרה שאין צריכים לברך כשהניחו זקן או חולה, ומשמע שאם לא הניחו זקן או חולה צריכים לברך, ולא מקשה ממה שהברייתא אמרה מפורש 'אבל לא הניחו שם לא זקן ולא חולה, כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע כשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחלה'. **וציין** המהרש"א לעיין **במרדכי** [והיינו **תוספות רבינו פרץ** המובא במרדכי], ואכן בתוספות רבינו פרץ (ד"ה וטעמא) כתב, 'בלא דיוקא הוי מצי לאקשויי מגופא דברייתא דקתני חזרו אין טעון ברכה לכתחילה, אלא מפרש הוא הקושיא'. וביאר **היצחק ירנן** (על הרמב"ם, ברכות פ"ד ה"ד ד"ה עוד שם), שודאי יש טעות סופר בדבריו, שכתב שהגמרא יכלה להקשות ממה שנאמר בברייתא, שכשחזרו אין טעונים ברכה לכתחילה, ומכך אין קושיא על רב חסדא, שהרי גם לשיטתו אין טעונים ברכה[קד]. אלא כוונתו שהגמרא יכלה להקשות מהסיפא שנאמר 'כשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחילה' [וכקושיית המהרש"א], ועל זה תירץ, שאכן הגמרא יכלה להקשות מהסיפא, אלא שאם היתה מקשה מהסיפא לא היה צורך לבאר את הקושיא, אלא רק להביא את הברייתא, ולכן העדיפה להקשות מדיוק ולפרש את הקושיא.

הביאור מרדכי (מות מו) ביאר, שכוונת התוספות רבינו פרץ לתרץ[קה], שדרך הגמרא להקשות מדיוק ברישא אף שהדברים מפורשים בסיפא, וכמו שכתבו התוספות בכמה מקומות[קו].

בשמן רוקח (ד"ה ועכ"פ מסתמא, ובספרו שערי חכמה שער ג מות ט) ביאר כוונת התוספות רבינו פרץ על פי דברי **התוספות** בבבא מציעא (יג: ד"ה הא מני), שהתוספות שם ביארו על מה שמקשה הגמרא (שם), שבברייתא נאמר ששטר שאין בו אחריות לא גובה מנכסים משועבדים, ומשמע שגובה מנכסים בני חורין, שהגמרא יכלה להקשות בלי דיוק, אלא ממה שמפורש בברייתא שגובה מנכסים בני חורין, אלא שכך דרך הגמרא. והאמת היא שמה שהגמרא מביאה מהברייתא שאינו גובה מנכסים משועבדים, לא נמצא כלל בלשון הברייתא שם, ובהכרח שאין כוונת הגמרא להקשות מדיוק הלשון, אלא הגמרא מביאה את הדין שיוצא מתוך הברייתא וממנו מקשה. ואף כאן זו כוונת תוספות רבינו פרץ, שהגמרא כלל לא הקשתה מדיוק הרישא, אלא הגמרא מפרשת את הדין היוצא מהברייתא כדי להקשות[קז].

צג. וכן בהגהות רעק"א (מו"ח סי' קעח ס"ק ב מהגהה"ה מות ג מהשה"מ) כתב בדעת הרמב"ן את שני העניינים, שכתב 'וכיון שכבר נגמר סעודתו דמה שיאכל אחר כך הוי כסעודה אחרת, משום הכי צריך לברך ברכת המזון מיד כשיוצא מטעם שמא ישכח, ומהאי טעמא אף שיצא וחזר צריך לברך ברכת המזון תחלה שכבר נתחייב בברכת המזון, ועיין ברמב"ן ותמצא', הרי שכתב שלדעת הרמב"ן יש צירוף של שני העניינים, גם שיש שינוי מקום, וגם שכבר נתחייב בברכת המזון כשיצא. **צד. וכן** משמע בפסקי הרי"ד (ד"ה ובחידושי תלמיד הרשב"א (ד"ה מדקתני). **צה. בדבר** שמואל (נרשב"ם שם) הקשה על פירוש הרשב"ם מהברייתא להלן, ומכח זה מבאר שאף הרשב"ם מפרש כבעל המאור, והברייתא להלן שמדברת מפורש ביין, ודאי שעוסקת בדברים הטעונים ברכה במקומם, ולא משום שנאמר בה 'עקרו'. **צו. שהרי** הגמרא מדייקת 'מדקתני עקרו', ואחר כך הגמרא אומרת מאן תנא 'עקירות' רבי יהודה. ועוד אומרת, שמה ששנינו 'עקרו' להודיעך כחו דרבי יהודה, מכל זה משמע שהדיוק הוא מלשון עקירה. **צז. ההשלמה** (ד"ה הרב מלמד) דחה דבריו, כיון שבגמרא משמע שהדיוק הוא מתיבת 'עקרו', ולפי פירוש בעל המאור היה צריך לומר 'מדקתני ועקרו לצאת לקראת חתן' וכו'. **צח. וכן** נראית כוונת רבינו דוד (להלן שם ד"ה עוד קשה) בפירוש הראשון. המחנה דן להלן (שם ד"ה אבל) הקשה על הרמב"ן, מהגמרא שם שאומרת לשון זה בשיטת רבנן על דברים שאין טעונים ברכה במקומם. ותירץ בדוחק, שאולי נקטה הגמרא שם הלשון כך אגב דברי רבי יהודה. וראה בסמוך שהמאירי לא גרס כך בגמרא. **צט. והשיטות** בנידון זה התבארו לעיל בסמוך בהרחבה. **ק. הרמב"ן** ביאר, שהטעם לזה הוא כפי שביאר בעל המאור, שיש חשש שבמקום אחר ימשך בעיסוקיו ולא יחזור לברך במקומו. ובר"ן הוכיח מהגמרא בברכות (נג:), שרק אם שכח לברך במקומו יברך במקום שנזכר, אולם

צג. וכן בהגהות רעק"א (מו"ח סי' קעח ס"ק ב מהגהה"ה מות ג מהשה"מ) כתב בדעת הרמב"ן את שני העניינים, שכתב 'וכיון שכבר נגמר סעודתו דמה שיאכל אחר כך הוי כסעודה אחרת, משום הכי צריך לברך ברכת המזון מיד כשיוצא מטעם שמא ישכח, ומהאי טעמא אף שיצא וחזר צריך לברך ברכת המזון תחלה שכבר נתחייב בברכת המזון, ועיין ברמב"ן ותמצא', הרי שכתב שלדעת הרמב"ן יש צירוף של שני העניינים, גם שיש שינוי מקום, וגם שכבר נתחייב בברכת המזון כשיצא. **צד. וכן** משמע בפסקי הרי"ד (ד"ה והפ דקתני) ובחידושי תלמיד הרשב"א (ד"ה מדקתני). **צה. בדבר** שמואל (נרשב"ם שם) הקשה על פירוש הרשב"ם מהברייתא להלן, ומכח זה מבאר שאף הרשב"ם מפרש כבעל המאור, והברייתא להלן שמדברת מפורש ביין, ודאי שעוסקת בדברים הטעונים ברכה במקומם, ולא משום שנאמר בה 'עקרו'. **צו. שהרי** הגמרא מדייקת 'מדקתני עקרו', ואחר כך הגמרא אומרת מאן תנא 'עקירות' רבי יהודה. ועוד אומרת, שמה ששנינו 'עקרו' להודיעך כחו דרבי יהודה, מכל זה משמע שהדיוק הוא מלשון עקירה. **צז. ההשלמה** (ד"ה הרב מלמד) דחה דבריו, כיון שבגמרא משמע שהדיוק הוא מתיבת 'עקרו', ולפי פירוש בעל המאור היה צריך לומר 'מדקתני ועקרו לצאת לקראת חתן' וכו'. **צח. וכן** נראית כוונת רבינו דוד (להלן שם ד"ה עוד קשה) בפירוש הראשון. המחנה דן להלן (שם ד"ה אבל) הקשה על הרמב"ן, מהגמרא שם שאומרת לשון זה בשיטת רבנן על דברים שאין טעונים ברכה במקומם. ותירץ בדוחק, שאולי נקטה הגמרא שם הלשון כך אגב דברי רבי יהודה. וראה בסמוך שהמאירי לא גרס כך בגמרא. **צט. והשיטות** בנידון זה התבארו לעיל בסמוך בהרחבה. **ק. הרמב"ן** ביאר, שהטעם לזה הוא כפי שביאר בעל המאור, שיש חשש שבמקום אחר ימשך בעיסוקיו ולא יחזור לברך במקומו. ובר"ן הוכיח מהגמרא בברכות (נג:), שרק אם שכח לברך במקומו יברך במקום שנזכר, אולם

קא. קרני ראם (נר"ן שם, ילקוט מפרשים על הרי"ף), רש"ש (להלן שם ברמב"ם ד"ה להודיעך), שו"ת אגודת אזוב (סו"מ סי' ג ד"ה והנה דנרי). **קב. ראה** בדברי הקרני ראם (נר"ן שם) והאגודת אזוב (שו"ת, סו"מ סי' ג ד"ה והנה דנרי), מה שיישבו באריכות. **קג. היצחק** ירנן (על הרמב"ם, ברכות פ"ד ה"ד) הקשה עוד על הר"ן, שמשמעות הגמרא אינה כפירושו, שהרי בגמרא משמע שהדיוק הוא מדקתני 'עקרו'. ועוד הקשה, שהגמרא להלן (שם) מוכיחה כרב חסדא, ממה ששנינו בברייתא 'חברים שהיו מסובין לשתות יין ועקרו רגליהן וחזרו אין צריכין לברך', ולפירוש הר"ן, כיצד מוכיחה הגמרא כרב חסדא, הרי ממה שנאמר 'עקרו' לא מוכח שמדובר בדברים הטעונים ברכה במקומם [וראה בדבריו שהוכיח, שהר"ן גרס תניא כוותיה 'דרב חסדא', ולא 'דרבי יוחנן']. **קד. אמנם** ראה בחידושי אנשי שם (על המרדכי מות ס) שביאר כוונת תוספות רבינו פרץ לפי הגירסא הפשוטה בדבריו, אך בקרבן נתנאל (סי' ו מות ו) **ובשמן רוקח** (נרשב"ם ד"ה מדקתני, ועכ"פ) **ובביאור מרדכי** (מות מו) הקשו ודחו את דבריו. **קה. וכן** ביאר השמן רוקח (נרשב"ם ד"ה מדקתני) בשיטת הרשב"ם, שקושיית הגמרא מהרישא, וכן תירץ הנר דוד (ד"ה וטעמא) מעצמו. **קו. בשבת** (לט: ד"ה מלמ פירו) **ובכתובות** (נג. ד"ה מתקין, פט. ד"ה ת"ש), **ובגליון בשבת ציין למהר"ם בשבת** (מו: נמוסי' ד"ה כנפתה) שכתב בזה כלל, שאם הדיוק מהרישא והסיפא הוא אותו דבר, הגמרא מעדיפה להקשות ממה שסיימה דהיינו הסיפא. אולם אם הברייתא צריכה ביאור, ויתכן שגם אחר שנתרץ את הרישא או הסיפא, עדיין צריך לבאר את הדין השני, בזה הגמרא מעדיפה להקשות קודם מהרישא ואחר כך מהסיפא. וכתב הקרבן נתנאל, שלפי דבריו אפשר לבאר מדוע כאן מקשים מהרישא. **קז. וראה** שם בדבריו שעל פי יסוד זה תירץ גם סוגיות בברכות (מז:) ובביצה (כא.).

החתם סופר (ד"ה אגב) תירץ, שהגמרא לא דייקה ממה שנאמר בברייתא מפורש 'לא הניחו שם לא זקן ולא חולה', משום שמלשון זה נראה שדווקא אם היו שם זקנים או חולים, והבריאים לא הניחום שם אלא לקחו אותם עמהם לצאת לקראת חתן, אז טעונים ברכה למפרע, אבל אם היו כולם בריאים ויצאו לקראת חתן, אינם צריכים ברכה למפרע, והיינו אומרים שהטעם הוא, מפני שדווקא אם היו שם חולים ולקחו אותם עמהם, יש בזה ראיה שהם רוצים לעקור לגמרי ממקומם, ולכן מתחייבים בברכה, אולם אם כולם בריאים ויוצאים, אין בזה ראיה שרוצים לעקור לגמרי ממקומם, ולכן הוצרכה הגמרא לדייק מהרישא, שדווקא אם הניחו זקן או חולה אין צריכים לברך, אבל אם לא הניחו זקן או חולה, דהיינו שהיו כולם בריאים, טעונים ברכה למפרע.

האם בדברים שאין טעונים ברכה אחריהם במקומם יש חילוק אם הניח זקן או חולה שם. הגמרא מעמידה את הברייתא בדברים הטעונים ברכה במקומם, ובזה הברייתא חילקה, שאם הניחו זקן או חולה אין צריכים לברך גם אם שינו מקומם, ואם לא הניחו זקן או חולה צריכים לברך למפרע ולכתחילה על המשך אכילתם. ויש להסתפק מה יהיה הדין בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, שבהם הדין בין לרב חסדא ולבין לרב ששת שצריכים לברך בשינוי מקום, האם גם בהם יהיה הדין שאם הניחו זקן או חולה אינם צריכים לברך כשיחזרו אף ששינו מקומם. ונחלקו האחרונים בדין זה על פי מחלוקתם בביאור דברי הסמ"ק והגהתו, וכדלהלן.

כתב הסמ"ק (מצוה קנח), 'חבורה שהיו מסובין ועקרו רגליהם ללכת לבית הכנסת או לקראת חתן, כשהניחו מקצת החברים כשחוזרין אין טעונין ברכה לא למפרע ברכת המזון ולא בתחילה ברכת המוציא'. וכתב **בהגהות הסמ"ק** (שם אות ט), 'ואפילו בדברים שאין טעונין ברכה לאחריהם במקומם, דאלו בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומן אפילו לא הניחו מקצת החברים נמי בשינוי מקום אין צריך לברך לפניהם'. ובפשטות משמע שהגהות הסמ"ק בא לומר, שמה שחילק הסמ"ק בין אם הניחו מקצת חברים או לא, אין דין זה רק בדברים הטעונים ברכה במקומם, אלא אפילו בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, יש את הדין שאם הניח מקצת חברים אין צריך לברך, והוכיח כדבריו, שהרי בדברים הטעונים ברכה במקומם, גם אם לא הניח מקצת חברים אינו צריך לברך בשינוי מקום, וכדעת רב חסדא[קי]. ועל פי זה פסק **הרמ"א** (או"ח סי' קעח ס"ג), שבדברים שאין טעונים ברכה במקומם, אם הניח מקצת חברים, אין צריך לברך[קי].

אמנם הב"ח (שם ס"ג ד"ה אגב, וס"ג ד"ה ומיכף) **והט"ז** (שם סק"ח, ג, ו) הקשו, שבסוגיא משמע שלרב חסדא בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, אין חילוק אם הניחו מקצת חברים או לא, ובכל אופן הדין הוא שצריך לברך[קי]. ועוד הביאו מה שהקשה **הבית יוסף** (שם ס"ד ד"ה כתב עוד) שלשון הסמ"ק מוקשה, שהרי הסמ"ק כתב שאינו צריך לברך למפרע ברכת המזון ובתחילה ברכת המוציא, ומשמע שמדבר בפת שהוא מדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, וכיצד אפשר להעמיד דבריו בדברים שאין טעונים ברכה במקומם. ועוד הקשה הט"ז, שתחילה כתב בהגהת הסמ"ק 'ואפילו בדברים שאין טעונים' וכו', ומשמע שמדובר גם בדברים הטעונים ברכה במקומם וגם באין טעונים, אולם אחר כך כתב, שבדברים הטעונים ברכה במקומם צריך לברך אפילו בהניח מקצת חברים, ואם כן אין לומר שמדובר בדברים הטעונים ברכה במקומם, וזה סותר למה שכתב בתחילה.

ולכן הב"ח והט"ז חולקים, וסוברים שבדברים שאין טעונים ברכה במקומם, גם אם הניחו מקצת חברים זה לא מועיל, ואם שינו מקומם צריכים לברך שוב. וביארו דברי הסמ"ק וההגה"ה באופן אחר, שהסמ"ק סבר שהלכה כרב ששת, ופסק שרק בדברים הטעונים ברכה במקומם יש חילוק אם הניחו מקצת חברים או לא, ובהגה"ה חלק עליו, וסבר שהלכה כרב חסדא, ולכן בדברים הטעונים ברכה במקומם בכל אופן אין צריך לברך, אפילו אם לא הניח מקצת חברים[קיא].

קח. כך ביאור דבריו על פי דברי המגן אברהם (שם סק"ג) ושאר אחרונים [המובאים בסמוך]. אמנם בבית יוסף (שם ס"ד ד"ה כתב עוד) הביא דברי הסמ"ק וההגהות יחד בשם הסמ"ק, ולכן הקשה, שהסמ"ק פתח בדברים הטעונים ברכה במקומם, שהרי כתב שמברך ברכת המזון, ואחר כך סיים שדין זה אמור בדברים שאין טעונים ברכה במקומם. **קט. ובציונים** ברמ"א ציינו גם לאור זרוע (מ"ק סי' קמח), שהאור זרוע כתב בין על דברים הטעונים ברכה במקומם ובין שאינם טעונים, שצריך לברך למפרע ולכתחילה, וכתב על זה, שזהו דווקא אם לא הניח מקצת חברים, אבל אם הניח אין צריך לברך, ומשמע שדבריו נאמרו גם על דברים שאין טעונים ברכה במקומם. **קי. וביאר** הט"ז (שם סק"ח), שכך משמע ממה שבסיוע שהגמרא מביאה לרב חסדא, לא הוזכר שום חילוק אם הניח מקצת חברים או לא. ובב"ח (שם ס"ג ד"ה ומיכף) ביאר שהוא כל שכן, שכיון שלרב חסדא בדברים הטעונים ברכה במקומם אין חילוק אם הניח או לא, כל שכן שבדברים שאין טעונים ברכה במקומם לא יהיה חילוק. ועוד ביארו, שגם לרב ששת משמע שהחילוק הוא רק בדברים הטעונים ברכה במקומם, שהרי רבי יהודה שחילק אם הניח מקצת חברים או לא, אמר דבריו בדברים הטעונים ברכה במקומם [שהרי דיבר כש'עקרו' רגליהם], ומשמע שבדברים שאין טעונים ברכה במקומם, אין את החילוק. **קיא. וחלוקים** בביאור לשון ההגה"ה. שהב"ח ביאר, שמה שכתב בהגה"ה 'ואפילו בדברים שאין טעונים ברכה במקומם', כוונתו שמה שנאמר שאין מברכים למפרע, זה אפילו בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, אבל בתחילה צריך לברך שיש בהם שינוי מקום. והט"ז ביאר, שיש להוסיף תיבת 'הניח', והיינו שבא לומר שבדברים שאין טעונים ברכה במקומם אפילו בהניח מקצת חברים צריך לברך. אמנם כוונתם אחת, שהסמ"ק פסק כרב ששת, ובהגהות פסק כרב חסדא. **קיב. והוסיף**, שהרי הב"ח עצמו הביא פסק זה של הסמ"ק. **קיג. אולי** כוונתו כקושיות הב"ח והט"ז לעיל, שבסוגיא לא משמע שיש חילוק אם הניח מקצת חברים או לא, בדברים שאין טעונים ברכה במקומם. **קיד. וכתב**, שהברייתא לא כתבה מפורש בסיפא שמדובר בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, כי סמכה על זה שאנו נעמיד במה שמסתבר. **קטו. דרישה** (או"ח סי' קעח אות ג), מגן אברהם (שם סק"ג), אליה רבה (שם סק"ד), מאמר מרדכי (שם סק"ה). **קטז. אמנם** הכסף משנה (שם ה"ד) ביאר את ה'וכן' שכתב הרמב"ם באופן אחר. והט"ז (שם סק"ג) ביאר, שה'וכן' נאמר רק על זה, שגם בדברים שאין טעונים ברכה במקומם שינוי מקום מצריך ברכה, אמנם אין זה אומר שדינם שוה בכל העניינים. וביאר, שאף שבדברים שאין טעונים ברכה במקומם יותר פשוט שמברך בשינוי מקום, ולא שייך לומר על זה 'וכן', אמנם כיון שיש בזה חידוש, שמברך אפילו אם הניח מקצת חברים, שייך לומר 'וכן'.

האליה רבה (שם סק"ד) דחה פירושם בסמ"ק, כיון שהסמ"ק מפורש פסק כרב חסדא, שהרי כתב שאם אכל פת במקום אחד, ואחר כך אכל במקום אחר, צריך לברך ברכת המזון במקום הראשון, ואין צריך לברך ברכה ראשונה במקום השני, משמע שסובר כרב חסדא שבדברים הטעונים ברכה במקומם אינו מברך בשינוי מקום, ולא כרב ששת[קיג]. ולהיפך, **הנחלת צבי** (שם סק"ח) והאליה רבה הוכיחו מדברי הסמ"ק כפירוש **הרמ"א והמגן אברהם**, שהרי אם הסמ"ק פסק כרב חסדא, מה שייך לומר את החילוק בין הניחו מקצת חברים או לא, הרי בדברים הטעונים ברכה במקומם גם אם לא הניחו מקצת חברים אין צריך לברך, אלא בהכרח שהסמ"ק סובר שבדברים שאין טעונים ברכה במקומם, יש את החילוק אם הניחו מקצת חברים או לא, וזה מה שבא הגהות הסמ"ק ליישב, כיצד הסמ"ק אומר את החילוק בהניחו מקצת חברים אם סובר כרב חסדא.

אמנם עדיין יקשה על דבריהם מה שהקשה הבית יוסף, שמלשון הסמ"ק משמע שדיבר בפת, ולדבריהם הסמ"ק מדבר רק בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, שהרי בדברים הטעונים ברכה במקומם סובר כרב חסדא, שבכל אופן אינו מברך. ועוד הקשה הדרישה (שם אות ג), מנין לסמ"ק לחלק חילוק זה גם בדברים שאין טעונים ברכה במקום[קיג].

וביאר הדרישה, שמקור דברי הסמ"ק הוא מהברייתא, שהגמרא הקשתה ממנה על רב חסדא, ותירצה שהברייתא כרבי יהודה, והיה תמוה לסמ"ק לומר שהברייתא שנאמרה בסתם אינה כרב חסדא אף שהלכה כמותו, ולכן ביאר הסמ"ק, שהברייתא מדברת בין בדברים הטעונים ברכה במקומם, ובין בדברים שאין טעונים, ואומרת שאין צריכים לברך בשינוי מקום, ועל זה הוסיפה הברייתא, שכל זה דווקא אם הניחו זקן או חולה, אבל אם לא הניחו צריכים לברך, אמנם החילוק בהניחו זקן או חולה אמור דווקא בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, שהרי בדברים הטעונים ברכה במקומם בכל אופן אין צריך לברך, וכרב חסדא[קיד].

ומה שהגמרא לא תירצה כך כשהקשתה על רב חסדא מהברייתא, הוא משום שמהברייתא משמע שמדברת בדברים הטעונים ברכה במקומם, שהרי כתבה 'עקרו' רגליהם, ומנין לרב חסדא להעמיד שהברייתא מדברת גם על דברים שאין טעונים ברכה במקומם, שזה דוחק, ולכן רצתה הגמרא לדחות את שיטתו לגמרי, אך לאחר שהביאה הגמרא להלן (קג.) שרבנן חולקים על רבי יהודה ורב חסדא סובר כמותם, אם כן אפשר להעמיד את הברייתא, שברישא מדובר בטעונים ברכה במקומם, ולכן נאמר 'עקרו', ובכל אופן אין מברכים, והחילוק בסיפא נאמר רק באין טעונים ברכה במקומם, שמה שאין מברכים הוא דווקא בהניחו מקצת חברים, ואע"פ שזה דחוק, ודאי עדיף להעמיד את הברייתא כרבנן.

ועל פי זה ביאר, שלכן הסמ"ק דיבר בדברים הטעונים ברכה במקומם, שהרי גם הברייתא דיברה ב'עקרו', אמנם הדין הוא כפי שחילקה הברייתא בסיפא, שבדברים שאין טעונים ברכה במקומם, הדבר תלוי בהניח מקצת חברים, או לא, וכפי שהביא בהגה"ה.

ראיות מדברי הראשונים בדין הנ"ל

האחרונים[קטו] דייקו מדברי **הרמב"ם** (ברכות פ"ד ה"ד-ה) שהביאם **השלחן ערוך** (או"ח סי' קעח ס"ג), שתחילה הביא את הדין של בני חבורה שהיו יושבים לאכול ויצאו, שיש חילוק אם הניחו שם מקצת חברים או לא, ואחר כך כתב 'וכן אם היו מסובין לשתות או לאכול פירות' וכו', הרי שהשוו את דין המסובים לדברים שאין טעונים ברכה במקומם, לדין בני חבורה שהיו מסובים לאכול דברים הטעונים ברכה במקומם, ומשמע שגם בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, אם הניחו מקצת חברים, אינם צריכים לברך אם שינו מקומם[קטז].

אמנם בהגהות רעק"א (נמג"א שם סק"ג) הביא ראיה, שהשלחן ערוך סובר, שבדברים שאין טעונים ברכה במקומם, אין לחלק אם הניחו מקצת חברים או לא, שבסעיף ה' הביא השלחן ערוך את הדעות, מה נחשב לדברים הטעונים ברכה במקומם, וצריך להבין לאיזה צורך הביא השלחן ערוך דעות אלו, והרי השלחן ערוך פסק שהלכה כרב ששת, שבין בדברים הטעונים ברכה

במקומם ובין בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, בשינוי מקום צריך לברך, אלא בהכרח שסבר השלחן ערוך, שהניח מקצת חברים מועיל רק בדברים שטעונים ברכה במקומם, ולכן הוצרך להביא את הנידון, מה הם דברים הטעונים ברכה במקומם.

החתם סופר (להלן קג. ד"ה ולפ"ז) דייק מדברי הרשב"ם להלן (סס ד"ה להודיעך), שסובר שבדברים הטעונים ברכה במקומם, אין את החילוק בין אם הניח מקצת חברים או לא, כיון שגרס בדברי הרשב"ם שמבאר שרבי יהודה מחמיר שמחייב לברך בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, 'אף על פי שחביריו **פטורין**', ומשמע שאף שהניח מקצת חברים ועקר ממקומו, כשיחזור חייב לברך אף שחביריו פטורים שהרי לא עקרו ממקומם, נמצא שדעת הרשב"ם, שאף אם הניח מקצת חברים, זה לא יועיל בדברים שאין טעונים ברכה במקומם[קיז].

המהר"ם חלאווה (להלן סס ד"ה הא) כתב, שבדברים שאין טעונים ברכה במקומם, אפילו אם הניחו זקן או חולה, הדין הוא שכשהם יוצאים טעונים ברכה למפרע, וכשהם חוזרים טעונים ברכה לכתחילה[קיח].

אם הדין שבדברים שאין טעונים ברכה במקומם כשהניחו מקצת חברים אין צריך לברך נאמר בדעת רב חסדא או בדעת רב ששת

רב חסדא ורב ששת נחלקו רק בדברים הטעונים ברכה במקומם, אם צריך לברך שוב או לא, אך בדברים שאין טעונים ברכה במקומם לא נחלקו, ושניהם סוברים שצריך לברך, אמנם מבואר בגמרא, שאם הניחו מקצת חברים אין צריכים לחזור ולברך, וכפי שנתבאר ישנן שיטות שחילוק זה נאמר גם בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, ואם כן יש לברר אם בדברים שאין טעונים ברכה במקומם החילוק נאמר לכל הדעות, שהרי בזה לא נחלקו, או שאע"פ כן יש לומר שחילוק זה נאמר דווקא לרב ששת או דווקא לרב חסדא.

השלטי הגבורים (פסחים ו) הביא **שהטור** (או"ח סי' קעח) לא הזכיר כלל את החילוק אם הניחו מקצת חברים או לא, אלא סבר שהדין תלוי רק אם אכל דברים הטעונים ברכה במקומם או לא, ולשיטת הרי"ף, אין חילוק אם אכל דברים הטעונים ברכה במקומם או לא, אלא הדין הוא, שאם הניח מקצת חברים אינו צריך לברך, וגם בדברים שאין טעונים ברכה במקומם לא הניח צריך לברך. ומשמע מדבריו, שהדין של הניחו מקצת חברים בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, תלוי במחלוקת רב חסדא ורב ששת, והיינו, שהפוסקים כרב חסדא סברו, שבדברים שאין טעונים ברכה במקומם צריך לברך, ואפילו אם הניחו מקצת חברים, והפוסקים כרב ששת סברו, שהחילוק אם הניחו מקצת חברים או לא, הוא לא רק בדברים הטעונים ברכה במקומם, אלא אפילו בדברים שאין טעונים[קיט].

ולכאורה מבואר כן אף בדברי **הבית יוסף** (סס ס"ו ד"ה ומשמע), שכתב, שהפוסקים כרב חסדא יסברו שבדברים שאין טעונים ברכה במקומם, אין חילוק אם הניחו מקצת חברים או לא, שבדברים הטעונים ברכה במקומם אין צריך לברך גם אם לא הניח מקצת חברים, כיון שיש להם קביעות וחוזר למקום קביעותו, ובדברים שאין טעונים ברכה במקומם, גם אם הניח מקצת חברים זה לא יועיל, כיון שאלו דברים שאין להם קבע, ומה התועלת אם השאיר מקצת חברים. ולעיל [בענין 'ראיות מדברי הראשונים בדין הנ"ל'] נתבאר, שמדבריו בשלחן ערוך משמע שסבר שגם בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, יש חילוק אם הניח מקצת חברים או לא.

וביאר המאמר מרדכי (סס סק"ה), שבשלחן ערוך פסק כרב ששת, ולשיטת רב ששת שגם בדברים הטעונים ברכה במקומם צריך לברך בשינוי מקום, משמע שאין משמעות לקביעות שיש בדברים הטעונים ברכה במקומם, ולכן אפשר ללמוד, שכמו שבדברים הטעונים ברכה במקומם, הדין הוא, שאם הניח מקצת חברים אין צריך לברך, ואם לא הניח צריך לברך אף שיש להם קביעות, כך הדין גם בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, שאף שאין להם קביעות, אם הניח מקצת חברים אין צריך לברך, ואם לא הניח צריך לברך, ולכן פסק בשלחן ערוך, שגם בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, יש את החילוק אם הניח מקצת חברים או לא. אמנם בבית יוסף דיבר בשיטת רב חסדא, שבדברים הטעונים ברכה במקומם אין צריך לברך משום שיש להם קביעות, ומשמע שהכל תלוי בקביעות, ובדברים שאין טעונים ברכה במקומם לא יועיל מה שהניח מקצת חברים, אם אין להם קבע.

אמנם הדרישה (סס סוס ג ד"ה וטעם) כתב, שגם לפי רב חסדא אם הניח מקצת חברים בדברים שאין טעונים ברכה במקומם אין צריך לברך, והסברא בזה, כיון שדברים שאין טעונים ברכה במקומם לרב חסדא, הם כמו דברים הטעונים ברכה במקומם לרב ששת, שהרי לרב ששת בדברים הטעונים ברכה במקומם, אם לא הניח מקצת חברים צריך לחזור ולברך, ולא אומרים 'לקיבעיה קמא הדר', ואם כן כמו שלרב ששת בדברים הטעונים ברכה במקומם, אף שאין בהם את הדין של קביעות, מכל מקום אם הניח מקצת חברים אין צריך לברך, הוא הדין לרב חסדא בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, אף שאין בהם קביעות, אם השאיר מקצת חברים אין צריך לברך, והסברא היא, שאם הניח מקצת חברים ואחר כך חוזר למקומו, הרי גילה בדעתו שהניחם שם כדי לחזור למקומו, והרי זה כמו שחוזר לקביעותו.

ובבגדי ישע (נמג"ח סס סק"ג) כתב, שבדברים שאין טעונים ברכה במקומם, דווקא לרב חסדא יועיל אם הניח מקצת חברים, אולם לרב ששת לא יועיל שהניח, אלא בדברים הטעונים ברכה במקומם. והסברא בזה היא, שהניח מקצת חברים עושה קביעות באותו מקום שאכל, ולכן רב חסדא שסובר שקביעות מועילה, ומשום כך בדברים הטעונים ברכה במקומם אין צריך לברך, ממילא גם בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, אם יש לו קביעות על ידי שהניח מקצת חברים הרי זה מועיל. אולם לרב ששת שסתם קביעות אינה מועילה, שהרי בדברים שאין טעונים ברכה במקומם סובר שצריך לברך בשינוי מקום, אם כן גם אם הניח מקצת חברים, הקביעות הזו לא תועיל, ורק היכן שיש את שני התנאים, דהיינו שאכל דברים הטעונים ברכה במקומם, וגם השאיר מקצת חברים, אז הקביעות מועילה[קכ].

נמצא שיש שלש דעות, לאיזו שיטה נאמר הדין, שבדברים שאין טעונים ברכה במקומם, אם הניחו מקצת חברים אין צריך לברך. השלטי הגבורים והבית יוסף [לפי המאמר מרדכי] סברו, שדין זה נאמר רק לרב ששת. הבגדי ישע סבר, שהדין נאמר רק לרב חסדא. והדרישה סבר, שהדין נאמר בין לרב ששת ובין לרב חסדא.

ראיות לשיטה שבדברים שאין טעונים ברכה במקומם אם הניח מקצת חברים אינו צריך לברך

המגן אברהם (סס סק"ג) ועוד **אחרונים**[קכא] הביאו ראיה מסוגייתנו, שהגמרא הוכיחה שהברייתא מדברת בדברים הטעונים ברכה במקומם ממה שנאמר בברייתא 'עקרו', ואם החילוק אם הניחו זקן או חולה, או לא הניחו, הוא דווקא בדברים הטעונים ברכה במקומם, מדוע לא הוכיחה הגמרא בפשטות מכך שהברייתא חילקה בין הניחו זקן או חולה או לא הניחו, שהברייתא מדברת בדברים הטעונים ברכה במקומם, שהרי בדברים שאין טעונים ברכה במקומם אין את החילוק בין אם הניחו או לא, אלא מכך משמע, שגם בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, אם הניחו זקן או חולה, אין צריכים לברך בשינוי מקום[קכב].

אמנם יש **שדחו**[קכג] ראיה זו, שאפשר שאכן הדין הוא שבדברים שאין טעונים ברכה במקומם, אין חילוק אם הניחו או לא, אמנם הגמרא לא יכלה להוכיח על פי זה שהברייתא מדברת בדברים הטעונים ברכה במקומם, כיון שאין לגמרא ראיה ברורה שכך אכן הדין בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, וזו רק סברא, ואם כן היה אפשר לדחות, שהברייתא מדברת בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, וגם בהם יש חילוק אם הניחו או לא.

האשל אברהם (נרוילא, סי' יח אות ג ד"ה ומנהג) **והמגן גבורים** (סי' קעח שלטי הגבורים סק"ג) הביאו ראיה, ממה שהגמרא להלן (קכ.) תירצה על מה שהקשתה מהברייתא על רבי יוחנן, שרבי יוחנן יאמר שרבנן סוברים שאין צריך לברך

קיז. **אמנם** השער המלך (סס ה"ד) דייק מדברי הרשב"ם שם להיפך, שאם הניח מקצת חברים, אין צריך לברך גם בדברים הטעונים ברכה במקומם. ובספר חיים לישראל (להלן סס כרשב"ס ד"ה להודיעך, והע) דייק כדיוק החתם סופר, והקשה מדיוק זה על שער המלך, ונשאר בצריך עיון. אמנם ברשב"ם שלפנינו הגירסא 'ואף על פי שחביריו פוטרין', ופירושו, אף שחכמים חביריו של רבי יהודה פוטרים, הוא מחייב, ולפי זה אין ראיה מדברי הרשב"ם שלא כהשער המלך. קיח. **אולם** כתב שזה לפי שיטת הפוסקים כרב ששת, וראה ביאור הסברא בזה בדברי הבגדי ישע [הובאו בענין הבא]. ונראה בדבריו שמשמע כך בברייתא, אלא שלא ביאר כיצד משמע. קיט. **והביא** גם את שיטת הסמ"ג (עשין מ ד"ה מפקינן בערבי) שפוסק כרב חסדא, אולם אע"פ כן כתב, שאם עקרו לבית הכנסת אין טעונים ברכה למפרע ולכתחילה אם הניחו מקצת חברים, אף שהתפללו בינתיים. וביצחק ירנן (נרכות פ"ד ה"ד) הוכיח מהסמ"ג שלא כהבית יוסף (סס ס"ו ד"ה ומשמע), אלא אף לרב חסדא יש את החילוק אם הניחו מקצת חברים או לא, בדברים שאין טעונים ברכה במקומם. אמנם הב"ח (סי' קעח ס"ג) ביאר, שהסמ"ג בא לומר, שלכל הדעות תפילה אינה הפסק בסעודה, שהרי אפילו לרב ששת אם הניחו מקצת חברים שאז אין הפסק מצד שינוי מקום, אין צריך לברך אפילו שעקרו רגליהם לבית הכנסת, וזה משום שהתפילה אינה הפסק. קכ. **המגן גבורים** (סס שלטי הגבורים סק"ג) ביאר את הסברא לרב ששת, מדוע צריכים את שני התנאים, הרי ממה נפשך, אם סובר שבדברים הטעונים ברכה במקומם חוזר למקום קביעותו, למה צריך שישאיר מקצת חברים, ואם לא סובר את הסברא של קביעות, אם כן גם בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, אם השאיר מקצת חברים לא יצטרך לברך. וביאר, שבדברים שאין טעונים ברכה במקומם אין שום קביעות, שהרי אין דרך לקבוע עליהם, וגם אין קביעות בברכה, שהרי לא צריכים ברכה במקומם, לכן אין תועלת אם נשארו מקצת חברים, כי מה שנשארים מקצת חברים אין זה נחשב לקביעות, אולם בדברים הטעונים ברכה במקומם, שדרך לקבוע עליהם, וגם יש קביעות בברכה, יש לומר שאם נשארו מקצתם עדיין נשארה הקביעות, ורק אם הלכו כולם נתבטלה הקביעות. ובסמוך הובא מה שיישב את הראיות שהביאו האחרונים מהגמרא, שיש חילוק בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, אם הניח מקצת חברים או לא, וכתב שזהו דווקא לרב חסדא, אולם לרב ששת לא יועיל. קכא. **נחלת צבי** (סס סק"ו), שער המלך וחלק יעקב (נרכות פ"ד ה"ד). קכב. **האליה רבה** (סס סק"ד) הוכיח ממה שהגמרא אומרת מאן תנא 'עקירות' רבי יהודה, ולכאורה תיבת 'עקירות' מיותרת, ומשמע שרק משום שנאמר 'עקרו' מעמידים כרבי יהודה שמצריך לברך גם בדברים הטעונים ברכה במקומם, אולם בלי זה היה אפשר לומר שהברייתא כרבנן, והחילוק בהניחו או לא, הוא בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, ומזה מבואר שהחילוק שייך גם בדברים שאין טעונים ברכה במקומם. קכג. **שער המלך** (נרכות פ"ד ה"ד), הגהות רעק"א (הוצ' מכון ירושלים, סי' קעח אות ו בפוגרייס), בגדי ישע (נמג"ח סס סק"ג).

בשינוי מקום אפילו בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, ומה שהברייתא מדברת דווקא ב׳עקרו׳, דהיינו דברים הטעונים ברכה במקומם, הוא בכדי להודיע כחו דרבי יהודה, שאפילו בדברים הטעונים ברכה במקום סובר שצריך לברך בשינוי מקום, אם לא הניח מקצת חברים. ואם נאמר שבדברים שאין טעונים ברכה במקומם לא שייך החילוק בין אם הניח מקצת חברים או לא, יכלה הגמרא לתרץ בפשטות, שהברייתא דיברה ב׳עקרו׳, כיון שרבי יהודה רוצה לומר את החילוק בין אם הניח מקצת חברים או לא, וזה שייך רק בדברים הטעונים ברכה במקומם[קכד], וממה שהגמרא לא תירצה כך, מוכח שגם בדברים שאין טעונים ברכה במקום, יש את החילוק בין אם הניח מקצת חברים או לא[קכה]. **המגן** גבורים דחה, שהגמרא לא יכלה לתרץ שהברייתא דיברה ב׳עקרו׳ בגלל החילוק בין הניח מקצת חברים או לא, כיון שבזה מתבאר רק מדוע רבי יהודה שאמר את החילוק דיבר ב׳עקרו׳, אמנם בדברי רבנן שלא חילקו אם הניח מקצת חברים או לא, עדיין אפשר לדייק ממה שאמרו את דינם בחברים שהיו מסובים, והיינו שהסבו לדברים שטעונים ברכה במקום, ומשמע שרק בדברים הטעונים ברכה במקום אינם צריכים לברך, אולם אם אכלו דברים שאין טעונים ברכה במקום צריכים לברך, ואם כן קשה על רבי יוחנן שסבר שאין צריכים לברך[קכו].

ויישב המגן גבורים, **שהב״ח והט״ז** [הובאו לעיל] שסוברים שבדברים שאין טעונים ברכה במקום לא יועיל מה שהניחו מקצת חברים, סברו את הדין הזה רק בדעת רב ששת, שסבר שגם בדברים הטעונים ברכה במקום צריך לברך, וממילא לשיטתו לא מועילה קביעות, אולם לדעת רב חסדא שאם יש קביעות לא צריך לברך כי חוזר לקביעותו, הם מודים שכמו שבדברים הטעונים ברכה במקום חוזר לקביעותו ולא מברך, כך גם בדברים שאין טעונים ברכה במקום, אם הניח מקצת חברים שבזה יש קביעות, חוזר לקביעותו ואין צריך לברך[קכז], ובזה מיושבות שתי הראיות, שהרי בשתי הברייתות מדברים לשיטת רב חסדא, ואכן לשיטתו יש חילוק אם הניחו מקצת חברים או לא, אבל לשיטת רב ששת אין את החילוק הזה[קכח].

ביאור קושיית הגמרא על רב חסדא

קשיא לרב חסדא. הרשב״ם (ד״ה קשיא) ביאר את קושיית הגמרא על רב חסדא, שלפי רב חסדא, בדברים הטעונים ברכה במקום, גם אם שינה מקומו והמשיך לאכול במקום אחר, אינו צריך לברך תחילה על המשך האכילה, שהרי עדיין לא בירך על האכילה הקודמת, ובברייתא נאמר שאפילו אם חזרו לאותו מקום שאכלו בו, צריכים לברך על המשך אכילתם, אם לא השאירו שם זקן או חולה.

והקשה המהרש״א (גרסנ״ס שם), מה קושיית הגמרא, והרי אפשר לומר שדווקא אם עקרו רגליהם ואחר כך חזרו למקומם, הדין הוא שמברכים על המשך האכילה, משום שכשחזרו למקומם יכולים לברך שם ברכת המזון, וכשמברכים ברכת המזון הרי בזה גמרו סעודתם הראשונה, ואם רוצים להמשיך באכילה עליהם לברך, אולם אם לא חזרו למקומם לא יכולים לברך שם ברכת המזון, שהרי צריכים לברכה דווקא במקום האכילה, ולכן עדיין לא נגמרה סעודתם, ואם רוצים להמשיך באכילה לא צריכים לברך תחילה, ולא קשה מהברייתא על רב חסדא[קכט].

ותירצו הנר דוד והשלמי תודה (גרסנ״ס שם), שקושיית הגמרא במקומה עומדת, שהגמרא הוכיחה מהברייתא שהשינוי מקום עושה הפסק והיסח הדעת מהסעודה, ולכן כשחזרו למקומם צריכים לברך ברכת המזון ואסורים להמשיך באכילה בלי לברך ברכת המזון, ואם כן, גם אם לא חזרו למקומם, כיון שהסיחו דעתם במה ששינו מקומם, עשו הפסק בסעודה, ואסורים להמשיך בסעודה בלי לברך ברכת המזון וברכת המוציא[קל], וקשה על רב חסדא שסבר שמותרים להמשיך סעודתם ואינם צריכים לברך. **והקרני ראם** (אות ג) אף תמה על המהרש״א, מה תועלת בזה שאינו יכול לברך ברכת המזון שלא במקומה, והרי אם שינוי מקום הוא עקירה, אינו יכול לאכול בלי לברך לפניה, ואם אינו עקירה גם ברכת המזון לא יצטרך.

הגנזי יוסף (גרסנ״ס שם) תירץ, שגם אם לא חזרו למקומם, חייבים לברך ברכת המזון באותו מקום שהלכו אליו, שהרי הדין של לברך במקום האכילה הוא רק דין לכתחילה, אבל בדיעבד הרי קיימא לן כבית הלל (גרסת ילק״ט אות נח:) שאם שכח לברך במקומו, מברך במקום שנזכר, וממילא כמו שאם חזרו למקומם הברייתא אומרת שמברכים ברכת המזון ואחר כך ׳המוציא׳, וממשיכים באכילה, כמו כן אם לא חזרו למקומם הדין יהיה שיברכו ברכת המזון במקום שאליו הלכו, ואחר כך יברכו ׳המוציא׳, וימשיכו באכילתם, וקשה על רב חסדא שסבר שמותרים לאכול גם בלי לברך שוב.

קב.

האם תפילה היא הפסק בסעודה ועקרו רגליהם לילך לבית הכנסת או לבית המדרש כשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע וכשהן חוזרין אין טעונין ברכה לכתחלה.

דייקו **התוספות** (ד״ה ועקרו) ועוד **ראשונים**[א] ממה שנקטה הברייתא שיצאו לבית הכנסת שתפילה אינה הפסק בסעודה, ומי שהתפלל באמצע סעודתו לאחר התפילה ממשיך בסעודתו ואינו צריך לברך אפילו לא ברכה ראשונה, שהרי בברייתא כאן נאמר שמי שיוצא לבית הכנסת אינו צריך לברך בחזרתו אפילו לא ברכה לכתחלה.

והביאו התוספות בשם **רבינו יום טוב** שסבר שתפילה היא הפסק באמצע סעודה, והביא ראיה מחולין (פז.), שהגמרא אומרת שם שכיון שאי אפשר לשתות ולברך ברכת המזון ביחד לכן הברכה נחשבת הפסק ואסור לשתות[ב], ואף כאן נאמר שכיון שאי אפשר לאכול ולהתפלל יחד התפילה היא הפסק וצריך לברך שוב אחר התפילה. אולם דחו התוספות, שהסברא הזו נאמרה דווקא בברכת המזון שהיא הפסק וגמר לסעודה, אולם מה שאי אפשר להתפלל ולאכול יחד אין זו סברא שהתפילה תהיה הפסק[ג]. ובחולין (שם ד״ה משמע) הוסיפו לבאר, שהרי ודאי אם יברך באמצע סעודה על הרעמים או שיברך הגפן על היין, לא נאמר שמשום שאי אפשר לברך ולאכול יחד לכן הברכה נחשבת הפסק ויצטרך ליטול ידיו ולברך המוציא, אלא ודאי שהסברא הזו נאמרת רק היכן שההפסק נעשה בדבר שהוא גמר אותו המעשה, וכגון ברכת המזון בסעודה או כיסוי הדם בשחיטה, שאז אם אי אפשר לעשותם יחד נחשב שעשה הפסק גמור.

אמנם המאירי (יומא קז: ד״ה ותירץ) סבר שתפילה ודאי היא הפסק בסעודה, שהרי אי אפשר להתפלל ולאכול ביחד, ומה שנאמר כאן שעקרו לבית הכנסת, אין הכוונה שהלכו לבית הכנסת להתפלל שהרי התפילה היא הפסק גם בלי עקירה, אלא ראו שהגיע זמן התפילה בבית הכנסת והלכו בשביל לשמוע קדיש או קדושה[ד].

הרמב״ן (מלחמות ה׳, לקמן קט: ד״ה ועוד ומתניתין) **והר״ן** (על הרי״ף שם ד״ה אגב) ביארו בדעת הרי״ף, שתפילה אינה הפסק משום שדווקא דבר שחובה עליו לעשותו נחשב הפסק, וכמו כיסוי הדם שחובה עליו לאחר השחיטה לכסות את הדם, לכן אם לא שאפשר לשחוט ולכסות יחד הרי שכיסוי הדם היה הפסק והיה צריך לברך שוב על השחיטה, אך תפילה כיון שאינה חובה באמצע הסעודה אלא שהוא רוצה כעת להתפלל, לכן אף שאי אפשר להתפלל ולאכול יחד אין זה הפסק שהרי יכל שלא להפסיק[ה], אולם דבר שחייב לעשותו ואינו יכול לעשותו יחד עם הדבר שעוסק בו כעת הרי זה ודאי הפסק.

ועל פי זה כתב הר״ן בחולין (שם ד״ה ומתניתין), שאם היה אוכל והגיע סוף זמן התפילה וחייב להפסיק כדי להתפלל שאם לא יתפלל עכשיו יעבור הזמן, באופן זה התפילה היא הפסק שהרי חובה עליו להתפלל בשעה זו ואינו יכול לאכול ולהתפלל יחד[ו].

אמנם בחידושי ר׳ שמואל מרובזעויץ (על הר״ן לקמן שם, מוגה בילקוט מפרשים על הרי״ף) הקשה, שהר״ן כאן הביא מהגמרא בברכות (מב.) שאם בירך על היין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון ומעמידה הגמרא בשבתות וימים טובים שדרך לשתות יין, וכתב הר״ן שאף שמברך באמצע ברכת המוציא על

קכד. ועדיף לתרץ כך, כיון שיש בזה כח דהיתרא, גם לרבנן, שאין צריך לברך בכל אופן, וגם לרבי יהודה, שאין צריך לברך באופן שהניח מקצת חברים. **קכה. וראה** בדברי האשל אברהם מה שרצה לדחות, ואחר כך יישב. **קכו. אמנם** במה שתירצה הגמרא שהברייתא דיברה ב׳עקרו׳ להודיעך כחו דרבי יהודה, אין לומר שעדיין נדייק ממה שרבנן דיברו בדברים הטעונים ברכה במקומם, שהרי שם החידוש הוא, שרבי יהודה סובר שצריך לברך בדברים הטעונים ברכה במקומם, כשלא הניח מקצת חברים, ובשביל להודיע כחו של רבי יהודה בזה, הביאה הברייתא שרבנן סברו שאין צריך לברך באותו האופן. אולם אם נאמר כנ״ל, שהברייתא באה להודיע כחו של רבי יהודה [כח דהיתרא], שסובר שאם הניח מקצת חברים אין צריך לברך, הברייתא לא צריכה להביא את דעת רבנן באותו האופן, שהרי רבנן סוברים שאפילו אם לא הניח מקצת חברים אין צריך לברך, ולכן אפשר לדייק ממה שרבנן התירו רק בדברים הטעונים ברכה במקומם, שבדברים שאין טעונים ברכה במקומם סברו שצריך לברך, ולהקשות על רבי יוחנן. **קכז. וכפי** שהובא לעיל בשם הבגדי ישע. **קכח. אמנם** הב״ח כתב דבריו במפורש גם בדעת רב חסדא. **קכט. וכתב** המהרש״א, שלפי מה שהביאו התוספות (ד״ה כשהן), שההיסח הדעת שבשינוי מקום מחייב רק לברך שוב ברכה ראשונה, אבל לא מחייב לברך ברכת המזון למפרע, לא קשה, שהרי לא מברכים ברכת המזון גם כשחזרו למקומם. וברש״ש (גרסנ״ס שם) כתב, ששיטת הרשב״ם היא שאם חזר למקומו לא צריך ברכת המזון למפרע, ולכן גם על הרשב״ם לא קשה. **קל. וכתב** השלמי תודה בשם הבית יוסף (או״ח סי׳ קעח ס״ק ד״ה ונפתיחן), שבמקרה כזה שהיה הפסק, צריכים לחזור למקומם ולברך שם ברכת המזון. **א. תוספות** בחולין (פז. ד״ה משמע), תוספות רבינו פרץ (ד״ה ועקרו), תוספות רי״ד (מגיהת ד״ה ועקרו, ובפפקיס ד״ה ממכר), רבינו ירוחם (מדס ומוס נתיב טז ח״ב, דף קמג.), הגה״ה מכת״י על הרא״ש (הוצאת עוז והדר, אות עו). **ב. ואף** כיסוי הדם הוא סיום מעשה השחיטה ולכן הגמרא שם אומרת שאם לא היה אפשר לשחוט ולכסות יחד הכיסוי היה הפסק, אלא שלמעשה אפשר לעשותם יחד ולכן אינו הפסק. תוספות בחולין (שם). **ג. וכן** כתב בבעל המאור לקמן (קט: ד״ה מתניתין) חילוק זה לגבי הגדה שאינה הפסק בין הכוסות אף שאי אפשר לשתות ולומר הגדה יחד. **ד. עדיין** קשה שהרי גם עניית אמן יהא שמיה רבא אמורה להיות הפסק על פי סברתו, שהרי אי אפשר לשתות ולומר אמן יהא שמיה רבא [וכך כתב הרמב״ן במלחמות לקמן (קט: ד״ה ועוד מתניתין)]. **ה. ראה** לעיל (קפ:) [בענין ׳אם דווקא זקן או חולה׳] שהובאו דברי האגודת אזוב שסייע לדבריהם מדקדוק חילוק הלשון בברייתות שלעיל נקטו זקן או חולה וכאן נקטו מקצת חברים. **ו. הרא״ש** (פי׳ כל) למד ממה שהברייתא לא מחלקת אם יש שהות ביום או לא משמע שתמיד תפילה אינה הפסק, ודלא כפירוש הרמב״ן והר״ן.

המזון אין זה הפסק אף שאי אפשר לשתות ולברך יחד, והטעם משום שאין הוא חייב לברך ברכת המוציא שיכול לא לאכול ולא לברך, אולם הקשה, שהרי בשבתות וימים טובים חייב לברך המוציא ולאכול פת, וכן הקשה מכוס הקידוש שפוטר יין שבתוך הסעודה אף שחייב לברך המוציא ולאכול פת. ותירץ, שהחילוק הוא אינו אם חייב לעשות כעת את ההפסק הזה או לא, אלא החילוק הוא אם חובת הדבר הוא שייעשה דווקא בצורה הזו שיש בה הפסק, דהיינו שאת היין ששותה בתוך המזון יכול גם לשתות קודם האכילה ואינו חייב לשתותו בתוך האכילה, משא"כ כוס של ההגדה אינו יכול לשתות קודם ההגדה, ובהכרח חייב לומר את ההגדה ואחר כך לשתות את הכוס, לכן ברכת המוציא אינה הפסק לגבי שתיית הכוס שבתוך המזון, אולם ההגדה תיחשב הפסק לשתיית הכוס שאחריה[ז], ועל פי זה מבואר שתפילה אינה הפסק בסעודה, שהרי אין חובה להתפלל דווקא באמצע הסעודה, ולכן אף אם זמן התפילה יעבור אם לא יתפלל באמצע הסעודה אין זה הפסק, שהרי ודאי אף שהוצרך להפסיק כדי לצורך התפילה לא כך היא צורת המצוה, אלא כך אירע שהוצרך להפסיק כדי שלא יעבור הזמן, ולפי מה שנתבאר אין הדבר נחשב הפסק אלא אם כן בהכרח חייב להיעשות על ידי הפסק[ח].

האם כשנוקט לשון 'במה דברים אמורים' בא לפרש דברי חכמים או שחולק עליהם

אמר רבי יהודה במה דברים אמורים. הגמרא בסנהדרין (כה.) מביאה מחלוקת כיצד להבין את הלשונות שרבי יהודה אומר על דברי חכמים, רבי יהושע בן לוי אומר שבין כשרבי יהודה נוקט לשון 'אימתי'[ט] ובין כשרבי יהודה נוקט לשון 'במה דברים אמורים' כוונתו לפרש דברי חכמים ולא לחלוק עליהם, ורבי יוחנן אומר ש'אימתי' אכן בא לפרש אולם אם רבי יהודה אומר 'במה דברים אמורים' הרי שבא לחלוק על דברי חכמים. ובסוגייתנו פירש הרשב"ם (ד"ה פ"ר), שממה שרבי יהודה אומר 'במה דברים אמורים' משמע שחכמים חולקים וסוברים שאפילו אם לא הניחו מקצת חברים אין צריך לברך, שהרי בעירובין (פג.) אמר רבי יוחנן שכל מקום שרבי יהודה אומר 'במה דברים אמורים' כוונתו לחלוק על דברי חכמים ולא לפרש דבריהם.

והרא"ש (פ' ו) כתב שדווקא בלשון 'במה דברים אמורים' שנמצא במשניות נחלקו אם בא לפרש או לחלוק אולם בברייתא לכל הדעות כשרבי יהודה אומר 'במה דברים אמורים' בא לחלוק על דברי חכמים, ולכן בברייתא כאן ודאי שרבי יהודה חולק על חכמים'. וכן פירש **הרמב"ן** בחידושיו לגיטין (ז: ד"ה ה"ג), אולם הקשה שבסנהדרין (כד:) כשנחלקו בזה האמוראים לא אמרו שם כל מקום שאמר רבי יהודה 'במשנתנו' ומשמע שהכלל הזה נאמר בכל מקום, וכפי שאמרה הגמרא בכתובות (קט.) לגבי הכלל שכל מקום שאמר רבן גמליאל רואה אני את דברי אדמון הלכה כמותו, שכיון שאמרו 'כל מקום' ולא אמרו 'במשנתנו' הכלל נאמר גם בברייתות. ותירץ, שבסנהדרין הגמרא הביאה את המחלוקת הזו רק באגב ולא פירשה כל הצורך, אבל בעירובין (פג.) שם הוא עיקר הסוגיא שמפרשת הגמרא את מחלוקתם ושם מפורש כל מקום שאמר רבי יהודה אימתי ובמה 'במשנתנו'[י].

אך הקשה **השער המלך** (יוס טוב פ"ה ה"ד ד"ה עוד נלמ"ד) על **הרא"ש**, שבביצה כתב **הרא"ש** (פ"ק פי' יד) 'תניא אמר רבי יהודה במה דברים אמורים בסולם וכו' ולפרושי דברי תנא קמא אתא והכי הלכתא' הרי שכתב הרא"ש על לשון 'במה דברים אמורים' שאמר רבי יהודה בברייתא שבא לפרש דברי תנא קמא וזה סותר למה שכתב כאן שבברייתא 'במה דברים אמורים' לכל הדעות הוא לשון שבא לחלוק.

וכן הקשה בדברי **התוספות**, שבסוגייתנו (ד"ה תניא) כתבו שהגמרא לא הביאה ראיה לרב חסדא מחכמים של רבי יהודה מפני שיש מי שסובר שלשון 'במה דברים אמורים' שאומר רבי יהודה כוונתו לפרש דברי חכמים וממילא אין מחלוקת בברייתא זו וגם חכמים סוברים כרבי יהודה, ובביצה (ט: ד"ה ולפ) כתבו שרק במשנה 'במה דברים אמורים' בא לחלוק אולם בברייתא בא לפרש, ופירשו זאת בדעת רבי חייא שם שהלכה כמותו, אם כן מדוע לא פירשו כאן שודאי לשון 'במה דברים אמורים' הוא לפרש. ועוד הקשה **השער המלך** (שם ד"ה ועפ"י), שבגיטין כתבו **התוספות** (ז: ד"ה אמר) שאפילו לשון 'אימתי' בברייתא בא לחלוק, וזה סותר למה שכתבו בביצה על לשון 'במה דברים אמורים' שבברייתא בא לפרש, והרי 'אימתי' יותר פשוט שבא לפרש מאשר הלשון 'במה דברים אמורים'

שהרי רבי יוחנן חלק רק על הלשון במה דברים אמורים שבא לחלוק[יב].

ותירץ השער המלך, שמה שאמרו התוספות שהכלל ש'אימתי' בא לפרש ו'במה דברים אמורים' בא לחלוק נאמר רק במשנה, אין הכוונה שבברייתא בהכרח 'במה דברים אמורים' בא לפרש, אלא הכוונה שבמשניות לא מצאנו שרבי יהודה אמר לשון 'במה דברים אמורים' במקום שבא לחלוק, אולם בברייתות אין שום כלל ואפשר שיאמר 'אימתי' וכוונתו לחלוק וכן אפשר שיאמר 'במה דברים אמורים' וכוונתו לפרש[יג].

האם אפשר ליישב את הברייתא 'שינוי מקום צריך לברך' לשיטת רבי יוחנן

אמר לך רבי יוחנן הוא הדין דאפילו וכו'. **רעק"א** בגליון הש"ס (ובמהדו"ק ד"ה אמר) **והשפת אמת** (ד"ה אלא) הקשו, לפי תירוץ הגמרא שרבי יוחנן מעמיד שרבי יהודה ורבנן נחלקו בין בדברים הטעונים ברכה במקומם ובין בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, שרבי יהודה סובר שבשניהם צריך לברך בשינוי מקום ורבנן סוברים שבשניהם אין צריך לברך בשינוי מקום, מדוע לעיל (קם:) הגמרא נשארה בקושיא על רבי יוחנן מהברייתא שאומרת 'שינוי מקום צריך לברך', והרי רבי יוחנן יכול להעמיד שהברייתא כרבי יהודה אולם רבנן חולקים עליו והוא סובר כרבנן. וכבר הקדימם **האור חדש** (ד"ה ולפ) בקושיא זו אלא שהקשה זאת על קושיית הגמרא 'ולאו מי אותביניה חדא זימנא', מה הגמרא מקשה שכבר הקשינו על רבי יוחנן מברייתא והרי לפי מה שמצאנו כאן שיש מחלוקת רבי יהודה ורבנן אם צריכים לברך בשינוי מקום רבי יוחנן יכול להעמיד את הברייתא ההיא כרבי יהודה שסבר ששינוי מקום צריך לברך אולם רבנן שחולקים עליו סוברים ששינוי מקום אין צריך לברך, ובשביל שלא נתרץ כך הקדימה הגמרא להקשות שגם רבנן אינם סוברים כרבי יוחנן, שמדברי רבנן משמע שרק בדברים הטעונים ברכה במקומם אין צריך לברך אולם בדברים שאין טעונים ברכה במקומם צריך לברך בשינוי מקום וזהו שלא כסברת רבי יוחנן שלא חילק וסבר שבין בטעונים ובין באין טעונים אין צריך לברך בשינוי מקום[יד], ואם כן בודאי שצריכים להקשות גם מהברייתא כאן ולא די בתיובתא שהקשינו על רבי יוחנן לעיל.

השואל אמת (ד"ה עיין) תירץ, שאי אפשר לומר לשיטת רבי יוחנן שהברייתא שאמרה 'שינוי מקום צריך לברך' היא כרבי יהודה והוא אינו סובר כברייתא זו אלא כרבנן, כיון שבברכות (עט:) רבי יוחנן אומר על הברייתא הזו 'אף על פי שאמרו שינוי יין אין צריך לברך אבל אומר הטוב והמטיב' משמע שהוא סובר את הברייתא הזו להלכה, וכן מכך שאמר אע"פ שאמרו בלשון רבים משמע שרבנן שנו את הברייתא הזו.

הגנזי יוסף (ד"ה תניא) תירץ, שאין לומר שהברייתא לעיל היא כרבי יהודה, שהרי רבי יהודה סובר שיש חילוק אם הניחו מקצת חברים או לא, והברייתא כתבה בסתם 'שינוי מקום צריך לברך', ומשמע שבכל אופן צריך לברך אף אם הניח מקצת חברים.

ובספר חזות קשות (ד"ה תניא) תירץ, שאכן כוונת הגמרא כאן לתרץ גם את הקושיא מהברייתא לעיל באותו אופן, שרבי יהודה ורבנן חלקו בין בדברים הטעונים ובין בדברים שאין טעונים ורבי יוחנן סובר כרבנן והברייתות כרבי יהודה[טו]. וכן כתב **בתורת רפאל** (מו"ח הל' ברכת המזון סי' יד ד"ה ומ - הסני), שאחר שהגמרא הביאה מחלוקת תנאים בזה ממילא אין זה תיובתא על רבי יוחנן, והביא ראיה **מהתוספות** בסנהדרין (פ: ד"ה עובר) שכתבו שכך דרך הש"ס שבדבר שאינו להלכה הגמרא אומרת תיובתא אף שיש בזה מחלוקת תנאים, והביא שם התוספות מכמה מקומות בש"ס שמצאנו כעין זה[טז].

השפת אמת (שם) תירץ, שרבי יוחנן לא יכול להסתייע ממחלוקתם של רבי יהודה ורבנן כיון שאפשר לומר שהם דברו רק באופן שעקרו וחזרו למקומם אולם אם עקרו למקום אחר גם רבנן מודים שצריך לברך ודלא כשיטת רבי יוחנן, ואין לומר שאין לחלק אם חזרו למקומם או שעקרו למקום אחר וכמו שביארו התוספות (ד"ה תניא) שאם עוקר למקום אחר צריך לברך הרי שעקירתו ממקום האכילה נחשבת כגמר אכילה ואף אם חוזר למקומו צריך

ז. **וכן** כיסוי הדם אינו יכול להיות קודם השחיטה, וכן ברכת המזון חובה לאומרה אחר האכילה. ח. **ובזה** יישב מה שהקשה הרא"ש מכך שמשמע בסוגייתנו שהפסק לתפילה אינו הפסק בסעודה גם אם אין שהות ביום להתפלל. ועיין לקמן (קט:). ולפי זה לכאורה דברי הר"ן סותרים שבחולין סבר שאם זמן התפילה עובר נחשב הפסק, וכאן הוכיח ר' שמואל מרובזעויץ מדבריו שאין זה הפסק. ט. **וכגון** במשנה בסנהדרין (כד:) שהמשנה אומרת שהמשחק בקוביא והמלוה בריבית וכו' פסולין לעדות ורבי יהודה אומר 'אימתי' בזמן שאין להם אומנות אלא הוא וכו', והיה אפשר לומר שתנא קמא חולק וסובר שגם אם יש לו אומנות אחרת פסול אולם אם 'אימתי' בא לפרש שאין כאן מחלוקת אלא רבי יהודה בא לפרש דבריהם. י. **וכן** כתב הרמב"ן במלחמות (ד"ה ועוד ולפ"ז). אולם בתוספות רבינו פרץ (ד"ה תניא) כתב להיפך שבמשניות נחלקו אם 'במה דברים אמורים' בא לפרש או לחלוק, אבל בברייתא ודאי אפשר לפרש ש'במה דברים אמורים' בא לפרש. יא. **אמנם** בנחל איתן (על הרמב"ם נרכות פ"ד ה"ד) הביא שהרי"ף וכן המגיד משנה (שבת פי"ח הט"ז) לא הביאו דין זה ולא גרסו תיבת 'משנתנו', ועל פי זה רצה לומר שהרי"ף והרמב"ם סוברים שגם בברייתא בא לפרש כדעת רבי יהושע בן לוי [ראה עוד להלן מה שהתבאר בזה]. יב. **ראה** ביד אהרן (על הטור, מו"ח סי' קנעמ) שהקשה סתירות אלו בדברי התוספות ויישבם. יג. **ובהמשך** יתבאר מה שכתבו המפרשים לגבי הברייתא כאן אם רבי יהודה מפרש דברי חכמים או חולק עליהם, ויש מזה נפקא מינה אם לפסוק כרב ששת או כרב חסדא. וביד מלאכי (כללי התלמוד סי' שם) האריך מאוד בכל השיטות בזה. יד. **כמו** שפירשו רש"י ורשב"ם (ד"ה ליתני), אולם הראשונים לעיל (קם:) [והו"ד שם בביאור הקושיות על שיטת הרשב"ם] פירשו שאפשר לדייק ממה שרבי יוחנן דיבר ביין ויין הוא מדברים שאין טעונים. טו. **וכתב** שבזה מיושבת קושיית רעק"א שהוא הקשה על תירוץ הגמרא, אמנם האור חדש הקשה על המקשן מה ראה להקשות שאין צורך בעוד תיובתא על רבי יוחנן והרי את קושיית הגמרא מהברייתא לעיל היה אפשר לתרץ בלי התיובתא מהברייתא כאן. טז. **וכתב** בספר חזות קשות שלפי דבריהם כאן מיושבת הגירסא בהמשך הגמרא 'תניא כוותיה דרבי יוחנן' ואין להקשות כיצד הגמרא מביאה תניא כוותיה אחרי שנשארה בדבריו ב'תיובתא', כיון שהגמרא כאן חוזרת בה מהתיובתא שהקשתה על רבי יוחנן.

לברך, כיון שזהו דווקא לפי רב ששת ורב חסדא שסוברים ששינוי מקום הוא ודאי הפסק אלא שיש סברא שבמקום שיש קביעות חוזר לקביעותו ואינו צריך לברך, אולם לשיטת רבי יוחנן בזה עצמו נחלקו רבי יהודה ורבנן אם שינוי מקום בכלל עושה הפסק, וממילא לפי זה אם מצאנו שנחלקו בחזר למקומו אפשר שדווקא כשהלך לזמן מסויים למקום אחר וחזר למקומו אז רבנן יסברו שהשינוי מקום אינו הפסק, אבל כאשר עוקר לגמרי ממקומו לכל הדעות ייחשב הפסק ודלא כרבי יוחנן, ואם כן רבי יוחנן אינו יכול לתרץ שהברייתא רק לפי רבי יהודה שהרי יתכן שכלל לא נחלקו בזה'.

ביאור דברי הרשב"ם בתירוץ הגמרא להודיעך כחו דרבי יהודה

להודיעך כחו דרבי יהודה. **הרשב"ם** (ד"ה להודיעך) ביאר את תירוץ הגמרא, שהברייתא דברה בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם כדי להשמיע לנו כחו של רבי יהודה שסובר שכשהן יוצאין טעונים ברכה למפרע, אולם בשאר דברים שאין טעונים ברכה במקומם לא היה אפשר לומר שכשהן יוצאין טעונים ברכה למפרע כיון שהרי הם אין טעונים כלל ברכה אחרונה במקומם. והאחרונים הקשו כמה קושיות על פירושו ויישבו קושיותיהם, וכדלהלן:

א. הקשו **האחרונים**[יח], מדוע נדחק בהסבר דברי הגמרא הרי הפירוש פשוט שהברייתא דיברה בדברים הטעונים כדי לחדש שרבי יהודה חלק גם בזה שצריך לברך אף שיש סברא לומר שחוזר לקביעותו. ותירצו הנר דוד והתולדות **יצחק** (דיבור, נרשנ"ס שם), שבביצה (ג:) הגמרא אומרת שחולקים בביצה שנולדה ביום טוב להודיעך כחם של בית שמאי שאוסרים בנולד ומקשה על זה שיחלקו בשניהם גם בביצה וגם בתרנגולת, והרשב"ם בסוגייתנו בא לבאר שלא נקשה כאן שרבי יהודה ורבנן יחלקו בשניהם גם בדברים הטעונים וגם בדברים שאין טעונים כמו שהקשתה הגמרא בביצה, ולזה ביאר הרשב"ם שכיון שבדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם אי אפשר לומר את הלשון 'כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע', לכן הברייתא לא יכולה להביא את מחלוקתם בשני העניינים יחד[יט], והביאה רק בדברים הטעונים כדי להודיעך כחו דרבי יהודה כמו שמבארת הגמרא.

ב. ועוד הקשו[כ], שבסמוך הגמרא אומרת 'אבל דברים שאין טעונין ברכה במקומן אפילו לרבנן כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע', מוכח שהגמרא נוקטת לשון זו גם בדברים שאין טעונים ברכה במקומם. ותירצו[כא], שמה שנקטה הגמרא ברבנן כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע זהו לאו דווקא, שהרי הדין הוא שאין צריכים לברך למפרע בדברים שאין טעונים ברכה במקומם[כב], אלא נקטה הגמרא כלשון הברייתא אולם כוונתה להקשות רק ממה ש'כשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחילה' וכביאור **רש"י** **ורשב"ם** (ד"ה ומקשינן לה) **והראש משביר** (ד"ה ולה) מחמת דברי הרשב"ם השמיט מהגמרא את המילים 'כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע'. וכבר **המאירי** (לעיל קפ: ד"ה וע גורסין) כתב שלא גורסים זאת בגמרא שהרי אין צריכים לברך למפרע[כג].

ג. ועוד הקשו[כד], אם בדברים שאין טעונים ברכה במקומם לא שייך לומר שצריך לברך למפרע מדוע הגמרא מוכיחה שהברייתא מדברת בטעונים ממה ששנינו 'עקרו', שתוכיח מכך שנאמר שצריכים לברך למפרע שבהכרח מדובר בדברים הטעונים, שהרי באין טעונים לא שייך לומר שמברך למפרע. ותירצו[כה], שהרשב"ם מפרש שעיקר קושיית הגמרא היא מהרישא, וכמו שמוכח ממה שהגמרא העדיפה לדייק מהרישא את הדין שאם לא הניחו מקצת חברים צריכים לברך במקום להקשות ממה שמפורש כך בסיפא[כו], וכיון שברישא לא נאמר הדין שכשהן יוצאים טעונים ברכה למפרע, לכן דייקה הגמרא ממה שנאמר 'עקרו'.

האם מי שסובר שאין צריכים לברך הוא נחשב ה'כח דהיתרא'

שם. הקשה **הרשב"ם** (ד"ה להודיעך), מדוע הברייתא דיברה בדברים הטעונים ברכה במקומם והשמיעה לנו שרבי יהודה מצריך לברך אפילו בדברים הטעונים, תדבר בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, וזה עדיף להשמיע שהרי הכלל הוא ש'כח דהיתרא עדיף' והברייתא היתה צריכה להעדיף להשמיע לנו היתר בדברים שאין טעונים. וביאר **הרשב"ם**, שבדברי חכמים שאין צריך לברך בדברים שאין טעונים אין שום חידוש וזהו דבר פשוט שהרי לא הסיח דעתו ומדוע שיברך שוב, אבל בדברי רבי יהודה שהצריך לברך יש שני חידושים גם שבדברים שאין טעונים ברכה במקומם צריך לברך אף שחכמים פוטרים[כז], ועוד הוסיף לחדש שאפילו בדברים הטעונים ברכה במקומם צריך לברך, ולכן בסוגייתנו יש להעדיף לחדש את ה'כח דאיסורא' אף שבכל מקום 'כח דהיתרא עדיף'.

מדברי **הרשב"ם** יוצא שמי שמצריך לברך הוא המחמיר ומי שסובר שאין צריך לברך הוא המיקל, אמנם **המהרש"ל** (נרשנ"ס שם) חולק על דבריו וסובר שמי שמצריך לברך הוא מיקל, שמתיר לברך שוב ולא חושש לאיסור 'לא תשא' באמירת ברכה לבטלה וזהו כח דהיתרא, אבל חכמים חוששים לברכה לבטלה ומחמירים שלא לברך, ואין חשש במה שלא מברך כיון שאין הברכות מעכבות[כח].

בגמרא בברכות (ס.) יש נידון אם מברכים שהחיינו כשקונה דבר שכבר יש לו בביתו כמותו מירושה, ויש עוד נידון אם מברך שהחיינו כשקונה דבר שיש לו כמותו משום שכבר קנה חפץ כזה, ומביאה הגמרא בזה מחלוקת רבי יוחנן ורב הונא, ויש שתי לישנות אם נחלקו דווקא בנידון שכבר יש לו מירושה אולם אם יש לו על ידי שכבר קנה לכל הדעות אינו מברך, או שנחלקו אם כבר קנה אולם אם יש לו רק מירושה לכל הדעות מברך, ומביאה הגמרא מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה בנידון מי שיש לו מירושה וקנה עכשיו כמותו, שלכאורה מוכח מדבריהם שאם היה לו כי כבר קנה כמותו ודאי שלא צריך לברך, וקשה לרבי יוחנן שסבר לפי הלשון השניה שגם אם קנה צריך לברך, ומתרצת הגמרא שרבי יהודה שסבר שצריך לברך סבר זאת אפילו במי שקנה, אלא שהברייתא הביאה מחלוקתם במי שיש לו מירושה כדי להודיעך כחו של רבי מאיר, שאפילו אם יש לו רק מירושה הוא סובר שאין צריך לברך, ומקשה הגמרא ומדוע שלא יחלוקו במי שכבר קנה ולהודיע כחו של רבי יהודה שאפילו מי שכבר קנה צריך לברך, ומתרצת הגמרא 'כח דהתירא עדיף ליה', דהיינו שהברייתא מעדיפה להשמיע את דעתו של רבי מאיר שהוא המיקל יותר שהרי סובר שאין צריך לברך אפילו אם רק נפל לו בירושה. ומכאן הוכיחו **האחרונים**[כט] כסברת הרשב"ם שמי שסובר שלא צריך לברך הוא נחשב המיקל, ולא כסברת המהרש"ל שהמיקל הוא מי שסובר שצריך לברך ולא חושש לאיסור לא תשא.

ביאור סברת המהרש"ל להחשיב את המצריך לברך כ'כח דהיתרא'

המים עמוקים (נרשנ"ס שם) פירש דברי המהרש"ל, שהסברא בכל מקום ש'כח דהתירא עדיף' הוא מפני שבשביל לאסור אין צריך ראיה ברורה וכל אחד יכול לאסור, אולם בשביל להתיר אם לא היה ראיה ברורה לא היה אפשר להתיר, לכן עדיף להשמיע כח דהיתרא שהוא יותר חידוש שסומך על דבריו ואינו חושש להתיר[לא], אמנם בברכות שהדין הוא שספק ברכות להקל ומספק לא מברכים, הסברא היא להיפך, שצריך להשמיע את מי שסובר שצריך לברך, שהרי אם לא היתה לו ראיה ברורה לשיטתו לא היה מצריך לברך שהרי ספק ברכות להקל. ואכן **האחרונים**[לב] הקשו על פי סברא זו על הגמרא בברכות, מדוע אמרה שמי שסובר שאין צריך לברך הוא ה'כח דהתירא', הרי בענין ברכות הסברא היא הפוכה שהסובר שצריך לברך הוא צריך להביא ראיה ברורה לדבריו[לג]. **ובאליה רבה** (סי' כג סק"ג) ביאר, ששם הגמרא עוסקת בברכת שהחיינו ובברכת שהחיינו לא שייך ברכה לבטלה, וכפי שביאר **הב"ח** (או"ח סי' כט ס"ג) שהיא ברכה על השמחה ולכן גם אם אינו מחוייב בה אם יש לו שמחה ודאי יכול לברך ולהודות להשי"ת שהחייה וקיים אותו עד לזמן הזה שהגיע אליו השמחה[לד].

ביאור סברת הרשב"ם להחשיב את מי שפוטר מלברך כ'כח דהיתרא'

שם. הקשה **הרשב"ם** (ד"ה להודיעך), מדוע הברייתא דיברה בדברים הטעונים ברכה במקומם והשמיעה לנו שרבי יהודה מצריך לברך אפילו בדברים הטעונים, תדבר בדברים שאין טעונים ותשמיע לנו שרבנן מקילים ולא מצריכים ברכה אפילו בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, וזה עדיף להשמיע שהרי הכלל הוא ש'כח דהיתרא עדיף' והברייתא היתה צריכה להעדיף להשמיע לנו היתר

באחרונים נאמרו כמה דרכים בביאור הסברא בדברי **הרשב"ם** [ובפשטות הגמרא בברכות הנ"ל] שגם בברכות מי שאינו מצריך לברך הוא המיקל אף שלכאורה יש מקום לומר שהוא המחמיר וחושש לאיסור 'לא תשא', וכדלהלן:

א. המהרש"א (נרשנ"ס שם) דחה דברי **המהרש"ל**, שהרי מה שברכות אינן מעכבות זה רק בברכת המצוות שאין הברכה מעכבת את עשיית המצוה, אולם בברכת

(קפ: נידון 'מדוע הגמרא מקשה מדיוק ולא מהמפורש בברייתא'). **כז. ברשב"ם** שלפנינו כתוב 'ואף על פי שחביריו פוטרין' ועל פי גירסא זו כוונתו אפילו שחכמים פוטרים מלברך הוא מחמיר, אמנם יש שגרסו 'ואף על פי שחביריו פטורין' והחתם סופר (ד"ה ולפ"ז) גרס כך והביא ראיה מכאן שדעת הרשב"ם שבדברים שאין טעונים ברכה במקומם אף אם הניח מקצת חברים צריך לברך, וזוהי כוונתו שאפילו שחביריו פטורים שהם לא עקרו ממקומם הוא צריך לברך. **כח. ובממוך** יתבאר מה שהקשה המהרש"א על דברי המהרש"ל שאמר גם בברכת הנהנין שאין ברכות מעכבות. **כט. נר דוד** (נרשנ"ס שם, נפ"ד הכלל) וחיים לישראל (נרשנ"ס שם), וכן הקרני ראם על המהרש"א (סוף ס). **ל. אמנם** המהרש"ל יכול לבאר את הגמרא בברכות כביאורי האחרונים (מובא"ם נממון). **לא. וכן** ביאר רש"י בביצה (ג: ד"ה דהתירא). **לב. אליה רבה** (סי' כג סק"ג), צל"ח, אמרי נועם וגנזי יוסף (נרכות שם ד"ה כח). **לג. וכן** הכסף משנה (נרכות פ"י ה"ט) כתב על לשון הגמרא בברכות ש'לישנא דהיתרא לא שייך שפיר באין צריך לברך', ומפני כך רצה לומר שהרמב"ם פסק כלישנא הראשונה בגמרא שם. **לד. וראה** עוד יישובים לגמרא בברכות בילקוט ביאורים שם (ס.) בענין 'הרי עדיף להשמיע את כח האומר שצריך לברך' בהרחבה.

יז. **וראה** בדבר שמואל (ד"ה ומכ) שהקשה על תירוצו של השפת אמת. **יח. רש"ש** ותולדות יצחק (דיבור, נרשנ"ס ד"ה להודיעך). **יט. ראה** בתוספות בביצה (ב: ד"ה ופלוג) שתמהו אם כן בכל מקום שהגמרא אומרת להודיעך כחו דפלוני נקשה שיחלקו בשני העניינים, ותירצו שאין להקשות זאת אלא במקום שאין צורך להאריך בשביל להשמיע את שני העניינים וכמו בביצה שיכלו לומר 'היא וביצתה'. ולדברי התוספות מובן יותר תירוצם שאם לא מתאים לשון אחד לשני העניינים כבר לא קשה שיחלקו בשניהם. **כ. שמן** רוקח, רש"ש ותולדות יצחק (נרשנ"ס שם). **כא. שמן** רוקח, ותולדות יצחק (שם). **כב. כמו** שפסק הטור (סי' קצח), וכמו שמשמע מפירוש הר"ן (על הרי"ף, ד"ה מיתיבי) בביאור דיוק הגמרא מהברייתא [הובא פירושו לעיל (קפ:) 'בביאור הכרח הגמרא שהברייתא עוסקת בדברים הטעונים ברכה במקומם']. **כג. וביאר**, שהרי ההפסק במי שגמר בדעתו שלא לאכול עוד ואחר כך נמלך הוא גדול יותר ממי ששינה מקומו, ואעפ"כ נמלך מברך רק ברכה ראשונה. **כד. שמן** רוקח (לעיל קפ: נרשנ"ס ד"ה מדתני), רש"ש וחיים לישראל (נרשנ"ס ד"ה להודיעך). **כה. שמן** רוקח וחיים לישראל (שם). **כו. והביאו** מתוספות שכן דרך הש"ס להקשות מדיוק ברישא אף שאפשר להקשות מהסיפא. וענין זה התבאר לעיל בהרחבה.

הנהנין אם לא מברך הרי עובר באיסור שכל מי שאוכל בלי ברכה הרי הוא כאילו מועל (נרכות לה.), ולכן אם רבנן אומרים שיכול לאכול בלי ברכה הרי זה קולא וזהו כח דהיתרא[לה]. **ובשו"ת בית שערים** (מו"ח סי' קעח ד"ה ומה שעמדתם) ביאר בזה גם את הגמרא בברכות שבספק ברכת שהחיינו היה צריך להיות הדין שאסור לו לקנות, ואם מתירים לו לקנות בלי ברכה הרי זה 'כח דהיתרא'[לו].

ב. האור חדש (ד"ה וכמב) תמה על דברי המהרש"ל שסבר שיש כאן מקום לחשוש לאיסור 'לא תשא', שהרי בסוגייתנו אין כלל ברכה לבטלה כיון שלפני שמברך שוב ברכה ראשונה הרי צריך לברך למפרע, וזה ברור שאם בירך ברכת המזון הוא עשה הפסק גמור וצריך לברך שוב אם רוצה להמשיך לאכול, ובמה שמברך ברכת המזון אין בזה איסור שהרי רוצה להפסיק סעודתו, ובודאי שאין כאן איסור 'לא תשא' שלמעשה לא בירך ברכה לבטלה אלא רק גרם להרבות בברכות[לז]. **וכן הרש"ש** (נרשב"ס שם) ביאר על דרך זה וכתב, שגם לחכמים שסוברים שאין צריך לברך אין כאן ברכה לבטלה אם מברך, שהרי רק אמרו 'אין טעונין ברכה' ומשמע שאם רוצה לברך יכול לברך, ולכן אין זה קולא להתיר לברך ולא לחשוש שעוברים על 'לא תשא', שהרי ודאי אין כאן איסור לברך[לח]. והביא לזה ראיה **מהשלחן ערוך** (מו"ח סי' רנח ס"ג) שפסק שאם סעודת הבוקר בשבת נמשכה עד שעת הצהרים, יפסיק סעודתו ויברך ברכת המזון ומיד יטול שוב ידיו וימשיך באכילה ויקיים סעודה שלישית, משמע שאין איסור לברך ברכת המזון ולאכול שוב ולגרום לעצמו להרבות בברכות.

ג. הגר דוד (נרשב"ס שם, נפ"ד) ביאר, שאף אם יש איסור 'לא תשא' בברכה לבטלה אין אומרים משום כך שמי שסובר שצריך לברך הוא המיקל, כיון שזה ודאי שכאשר חכמים תקנו את הברכות לא אמרו שמותר לברך אלא אמרו שצריך לברך, והיינו שבאו להטריח את האדם ולהחמיר עליו שהוא צריך לברך, וודאי שאי אפשר לומר שזה נקרא קולא שחכמים הקילו על האדם שמותר לו לברך ולא חוששים לאיסור 'לא תשא' שיש בברכה לבטלה, ורק במקום שיש ספק ברכות אפשר לומר שמחמירים שלא יברך כדי שלא יעבור על 'לא תשא', אבל בסוגייתנו או בגמרא בברכות הנ"ל שיש נידון בעיקר החיוב אין לומר שלא יברך כי יש איסור 'לא תשא', שהרי אם חכמים חייבו אותו לברך ודאי שאין איסור 'לא תשא', ועיקר הנידון הוא אם חכמים חייבו אותו לברך או לא, ובזה ודאי שהמצריך לברך הוא המחמיר והפוטר הוא המיקל, ולכן מובן מדוע הגמרא בברכות וכן הרשב"ם בסוגייתנו נקטו שמי שסובר שאין צריך לברך הוא ה'כח דהיתרא'[לט].

ד. הגנזי יוסף (נרשב"ס שם) ביאר, שהרשב"ם סבר שאין איסור 'לא תשא' בברכה שאינה צריכה, ועיקר הטעם שלא מברך בכל ספק ברכות הוא משום שחיוב ברכה הוא מדרבנן וספק דרבנן לקולא, ולכן סבר הרשב"ם שמי שסובר שאין צריך לברך הוא המיקל. וכן הוכיח **הפרי חדש** (מו"ח סוף סי' סז) מהגמרא בברכות הנ"ל שאמרה שמי שסובר שאין צריך לברך הוא ה'כח דהיתרא' משמע שאין איסור 'לא תשא' בברכה שאינה צריכה, ומה שהגמרא בברכות (נג.) אומרת שעובר בבל תשא זהו רק אסמכתא בעלמא[מ].

מדוע לא נאמר שבאנו להשמיע שרבי יהודה מיקל בדברים הטעונים ברכה במקומם אם הניח מקצת חברים

שם. הקשה האור חדש (ד"ה להודיע), מדוע הגמרא אומרת שהברייתא נקטה את מחלוקתם בדברים הטעונים כדי להודיע את כח רבי יהודה שהחמיר שאפילו בדברים הטעונים צריך לברך ובזה קשה קושיית הרשב"ם שזהו כח דאיסורא, תאמר שדברנו בדברים הטעונים כדי להודיע כחו של רבי יהודה שמתיר בדברים הטעונים אם הניחו מקצת חברים שאין צריך לברך, וזה דווקא בדברים הטעונים אבל בדברים שאין טעונים גם אם הניחו מקצת חברים אין זה מועיל וצריך לברך[מא]. ותירץ, שאם אכן רבי יהודה סבר שרק בדברים הטעונים ברכה במקומם אין צריך לברך אם הניח אבל בדברים שאין טעונים ברכה במקומם אפילו אם הניח צריך לברך, רבי יהודה היה צריך להדגיש זאת בדבריו שחלק על חכמים גם בזה שהם סברו באין טעונים צריך לברך והוא סובר שאפילו אם הניח מקצת חברים אין צריך לברך, וממה שרבי יהודה לא הדגיש זאת משמע שסבר שגם בדברים שאין טעונים אם הניח אין צריך לברך וממילא אין לומר שנקטה הגמרא דברים הטעונים כדי לומר שרבי יהודה התיר בהניח שהרי סובר כך גם בדברים הטעונים.

חילוק הגירסאות למי הגמרא מביאה ראיה מהברייתא תניא כוותיה דרב חסדא חברים שהיו מסובין לשתות יין ועקרו רגליהן וחזרו אין צריכין לברך. יש כמה גירסאות למי הגמרא מביאה את הסיוע מהברייתא, יש גורסים[מב] כפי שנמצא בגמרות שלפנינו 'תניא כוותיה דרב חסדא', ויש גורסים[מג] 'תניא כוותיה דרבי יוחנן', **וההשלמה** (פוף ד"ה הרב אלפסי) הביא גירסא 'תניא כוותיה דרב ששת חברים שהיו מסובין ועקרו רגליהן וחזרו צריך לברך'[מד], ומדברי **רבינו חננאל** (ד"ה תניא) נראה שלא גרס אף שם של אמורא אלא 'תניא חברים וכו'[מה]. ולהלן מתוך הדברים יתבארו הגירסאות.

ביאור שיטת הראשונים שהגמרא מביאה מהברייתא ראיה לרבי יוחנן

הראשונים[מו] הקשו על הגירסא 'תניא כוותיה דרבי יוחנן', שהרי לעיל הגמרא הקשתה על רבי יוחנן מברייתא ואמרה הגמרא 'תיובתא דרבי יוחנן תיובתא', ואם מביאים אחר כך ברייתא כדעת רבי יוחנן היתה צריכה הגמרא לומר שרבי יוחנן יתרץ 'אנא דאמרי כי האי תנא', שהרי כך דרך הגמרא כשמקשים על אמורא מברייתא ויש תירוץ אחר שסובר כמותו, ואין דרך הגמרא להקשות מברייתא ולהשאר ב'תיובתא' ואחר כך להביא לאותו אמורא סיוע מברייתא אחרת[מז].

בעל המאור (קפ: ד"ה דגריס) משום קושיא זו כתב, שאולי ברייתא זו לא היתה בידי מסדרי הגמרא אלא הגיעה לידי רבנן סבוראי אחרי חתימת התלמוד והם הכניסו אותה בגמרא, ולכן אף שכבר אמרו תיובתא דרבי יוחנן הביאו לו אחר כך ראיה מברייתא[מח], אמנם להלכה כיון שהאמוראים שסדרו את הגמרא הסיקו דברי רבי יוחנן ב'תיובתא' פוסקים כדבריהם ולא חוששים לברייתא שהביאו רבנן סבוראי[מט].

יש ראשונים[נ] שתירצו, שרבי יוחנן אמר דינו בשתי מקומות גם לגבי קידוש בבית הכנסת שהשומעים יוצאים 'אף ידי יין' ובזה מדובר בשינוי שאינו חוזר למקומו שהרי השומעים הולכים לשתות בביתם ולא חוזרים לבית הכנסת, וגם אמר בסתם 'שינוי מקום אין צריך לברך' ומשמע בין אם שינה מקומו וחזר למקומו הראשון ובין אם שינה מקומו והלך למקום אחר לסעוד שם, ולפי זה אפשר לחלק שמה שהקשינו על רבי יוחנן מהברייתא לעיל זהו רק על דינו הראשון שאפילו אם לא חזר למקומו אין צריך לברך[נא], ומה שמסייעים מהברייתא כאן זהו דווקא בשינוי מקום כשחזרו אחר כך למקומם וכמו שמפורש בברייתא שמדובר שחזרו למקומם, והביאה הגמרא ראיה למקצת מדינו השני של רבי יוחנן דהיינו רק במה שאמר שכשחוזר למקומו אין צריך לברך[נב].

בברכות. **מא. אמנם** האחרונים נחלקו בדין זה אם בדברים שאין טעונים ברכה במקומם יועיל שיניח מקצת חברים [והובא לעיל (קפ:) בהרחבה], ואכן בתירוצו סובר האור חדש שאין צריך לברך, ולעיל הובא שהאחרונים הביאו מהגמרא כאן ראיה שיש את החילוק אם הניח מקצת חברים גם בדברים שאין טעונים, ועי"ש בדחיות לראיה זו. **מב. רש"י** ורשב"ם (ד"ה תניא), תוספות (ד"ה תניא), הרא"ש (סי' ו), **ההשלמה** (ד"ה הרב אלפסי) שכן הגירסא ברוב הספרים. **מג. בעל המאור** (ד"ה דגריס) שכן הגירסא ברוב הספרים, ראב"ד (בהשגות על בעל המאור שם) פסקי הרי"ד (פוף ד"ה אמר, וכן בתוספותיו ד"ה תניא), רמב"ן במלחמות (ד"ה ועוד ומכן), הרא"ש (שם) בשם מגילת סתרים לרבינו ניסים גאון, מהר"ם חלאווה ורבינו דוד (ד"ה תניא). **מד. וכן הביא המאירי** (לעיל קפ: ד"ה ומ"מ) שאולי הרי"ף גורס כך. **מה. וכך** למד בדבריו הראבי"ה (סי' תקיא). ובעל המאור (שם) הביא שיש שלא גורסים כלל את הברייתא הזו כאן. **מו. ראבי"ה**, ההשלמה, הרא"ש, מהר"ם חלאווה, ורבינו דוד, (שם), וכן הביא בעל המאור (שם) שיש שהקשו כך ומשום קושיא זו גרסו 'תניא כוותיה דרב חסדא'. **מז. במאירי** (ד"ה וגדולי הפוסקים) כתב שמצאנו כעין זה בגמרא בגיטין ובתמורה. **מח. וכעין** זה כתב בתוספות רי"ד (תניא, ד"ה תניא), שבשעה שהקשו על רבי יוחנן מהברייתא הראשונה לא ידעו בני הישיבה מהברייתא הזו שיש ממנה סיוע לרבי יוחנן, ואחר כך 'תלמודא הוא דאשכחה'. **מט. וכתב** הראב"ד (מוח נ) על דברי בעל המאור 'זה מוחק ומעמיד דברי התלמוד בהבאי ובדברים בטלים'. ורבנו דוד כתב על דבריו שאלו דברי נביאות. **נ. ראבי"ה**, ראב"ד [כן הביאו בשמו המכתם (ד"ה וכן) והמאירי (לעיל קפ: ד"ה וגדולי המפרשים) וכן משמע מדבריו בהשגות (שם)] רמב"ן, מהר"ם חלאווה ורבינו דוד (שם). **נא. ונעמיד** דברי הברייתא לעיל שצריך לברך דווקא כשעקר למקום אחר ולא חזר למקומו. וביאר בחידושי הר"ן (ד"ה תניא נפ"ד מיהו-השני) שמה שמחלקים בדברי הברייתא לעיל שמדברת רק כשלא חזר למקומו זה רק אחר שמצאנו שיש ברייתא מפורשת שאין צריך לברך בחזר למקומו, אולם בלי הברייתא לא היינו מחלקים כך ולכן כשהקשתה הגמרא על רבי יוחנן מחכמים דרבי יהודה ושאלה על זה שכבר הקשינו על רבי יוחנן מברייתא לא תירצה הגמרא שלעיל הקשינו רק בשינוי שאין חוזר למקומו כי כל עוד ואין ברייתא שמחלקת בזה הבינה הגמרא שהברייתא מדברת בכל אופן. **נב. והביאו** הרמב"ן ורבינו דוד שמצאנו בעירובין (ג:) שמביאים ראיה למקצת מהדין, שיש שם שלוש דעות

לה. הגר דוד (נרשב"ס שם, נפ"ד) מקשה על המהרש"א שבדברי הרא"ש מצאנו לשון זו 'אין הברכות מעכבות' גם בברכת הנהנין, שהרי הרא"ש (פוף הל' פסח נקלרה, ממש נפוף המפכם) כתב שראוי לא לברך על כוס שניה ורביעית מארבע כוסות בליל הסדר, כיון שהממעט בברכות לא הפסיד שהרי 'ברכות אין מעכבות' אבל המרבה הפסיד שהרי אומר ברכה לבטלה, נמצא שאף שהרא"ש מדבר בברכת בורא פרי הגפן על הכוס שהיא ברכת הנהנין כתב על זה שאין הברכות מעכבות ואין בזה חשש אם לא מברך. וביאר הגר דוד, שלדעת המהרש"א צריך לומר שאין כוונת הרא"ש שבכל ברכות הנהנין אין הברכות מעכבות, אלא יש לחלק שבמקום הרשות כמו בסוגייתנו שבודאי הוא לא חייב להמשיך לאכול עם בני החבורה והרשות בידו לא להמשיך לאכול, בזה לא אומרים שבמקום ספק אין הברכות מעכבות שהרי יש איסור להמשיך לאכול בלי ברכה, אולם במקום שחייב להמשיך לאכול כמו בארבע כוסות בזה אומרים שאין הברכות מעכבות שזהו כמו ברכת המצוות שצריך לקיים את המצוה אף אם אינו מברך. אמנם הגנזי יוסף (נרשב"ס שם) הקשה על המהרש"א, שהרי בשלחן ערוך (מו"ח סי' רט ס"ג) פסק שבכל הברכות אם נסתפק אינו מברך לא בתחילה ולא בסוף חוץ מברכת המזון, ומשמע שאינו מברך ברכה ראשונה ומותר לאכול בלי ברכה, הרי שבכל ספק מותר לאכול בלי לברך ומה ה'כח דהיתרא' בדברי חכמים. **לו. וכן** רעק"א בגליון הש"ס על הגמרא בברכות ציין לדברי המהרש"א בסוגייתנו. **לז. וכעין** זה תירץ בשו"ת בית שערים (מו"ח סי' קעח ד"ה ומה שעמדתם), והוסיף לבאר שכל הסברא שמקילים בספק ברכות היא משום איסור 'לא תשא', ולכן כאן שאין את האיסור שוב חוזר הדין שספק לחומרא, וחכמים שמקילים שאין צריך לברך הם ה'כח דהיתרא'. **לח. וכעין** זה ביארו הברכת ה' (נרכות פ. ד"ה כמה) והשלמה משנתו (שם ד"ה ה"ג) את הגמרא בברכות הנ"ל שאמרה 'כח דהיתרא' על מי שאינו מברך. **לט. ויש** לעיין בדבריו, מדוע אין לומר שאף אם המצריך לברך הוא המחמיר אך עדיין מצד סברת 'כח דהיתרא עדיף' צריכים להשמיע את דבריו, כיון שהרי הוא זה ה'סומך על שמועתו' [כדברי רש"י בביצה (ג: ד"ה דהמירלן)] ואינו ירא לומר שמברך אף שאם מברך ואינו חייב בברכה עובר ב'לא תשא'. **מ. ובפרי** חדש הביא מכמה ראשונים שסברו שספק ברכות להקל הוא מטעם ספק דרבנן לקולא, וכן הביא הבית יוסף (מו"ח סי' סז), אלא שהביא עוד טעם בשם רבינו מנוח שזהו חומרא לא לברך מפני שחוששים לעבור על 'לא תשא', ואת טעם זה דוחה הפרי חדש מהגמרא

הקרבן נתנאל (פוס ט) ביאר, שבתחילה הגמרא הקשתה מהברייתא על רבי יוחנן והגם שהיה אפשר לומר שהברייתא כרבי יהודה שסבר שאין צריך לברך לא היה בזה תועלת, כי גם רבנן שחולקים על רבי יהודה לא סוברים כרבי יוחנן, שהרי רבי יוחנן סבר שאין צריך לברך אפילו בדברים שאין טעונים, ורבנן אפשר שחלקו על רבי יהודה וסברו שאין צריך לברך רק בדברים הטעונים, אולם בדברים שאין טעונים סוברים שצריך לברך, אם כן בכל אופן קשה על רבי יוחנן מדברי התנאים, אולם כעת שמצאנו ברייתא שסוברת ביין שהוא מדברים שאין טעונים [לשיטת **הרא"ש** ועוד ראשונים] שאין צריך לברך, ממילא לא קשה על רבי יוחנן מהברייתא לעיל שהרי אפשר לומר שהברייתא לעיל היא כרבי יהודה ורבי יוחנן סובר כהברייתא הזו[נג].

הצל"ח (ד"ה תניא) תירץ על פי **הרשב"ם** לעיל (קפ: ד"ה לקינעיה) שביאר שאין לתרץ קושיית הגמרא על רבי יוחנן מהברייתא, שרבי יוחנן שסבר שאין צריך לברך דיבר בדברים הטעונים והברייתא שסברה צריך לברך דיברה בדברים טעונים, שכיון שרבי יוחנן אמר דבריו בסתם משמע שדיבר בכל דבר הנאכל ואף בדברים שאין טעונים, ונמצא לפי זה שקשה מהברייתא רק על דינו של רבי יוחנן שאמר שינוי מקום אין צריך לברך בסתם, אולם על מה שאמר 'אף ידי יין יצאו' ודיבר מפורש ביין שהוא מדברים הטעונים ברכה במקומם לשיטת **הרשב"ם**[נד], לא קשה מהברייתא שהרי אפשר לחלק שהברייתא דיברה בדברים שאין טעונים, ואם כן אפשר לומר שהגמרא כאן מביאה ראיה לרבי יוחנן במה שאמר 'אף ידי יין יצאו' שבזה הוא לא נדחה מהברייתא לעיל, והביאה הגמרא ראיה שהרי הברייתא כאן דיברה ביין שהוא מדברים הטעונים ואמרה שאין צריך לברך וכדברי רבי יוחנן ביין[נה].

לשיטת הסוברים שהגמרא מביאה ראיה לרב חסדא מדוע לא הביאה ראיה מרבנן בברייתא לעיל

שם. הרשב"ם (ד"ה ה"ג תניא) ביאר, שבברייתא כאן נאמר מפורש שהסבו לשתות יין ולכן הגמרא מביאה ממנה ראיה לשיטת רב חסדא שבדברים הטעונים ברכה במקומם אין צריך לברך שהרי יין הוא מדברים הטעונים ברכה במקומם, אולם בברייתא לעיל במחלוקת רבי יהודה וחכמים לא שנינו מפורש יין ולכן הגמרא העדיפה להביא מהברייתא כאן.

והקשה הצל"ח (ברכות שם), מה החסרון בזה שלא מוזכר בברייתא יין הרי גם בדברי רב חסדא לא נזכר יין, וכיון שבהכרח מדובר בברייתא בדברים הטעונים ברכה במקומם שהרי נאמר 'עקרו' ומכך הגמרא מדייקת לעיל שמדובר בדברים הטעונים ברכה במקומם, אם כן מדוע שלא נוכיח כדברי רב חסדא ממה שאמרו חכמים שאין צריך לברך. וביארו הרש"ש והגנזי יוסף (ברכות שם), שכיון שלא נזכר בדברי הברייתא יין היה מקום לומר שדווקא אם אכל פת אין צריך לברך במקומו, והיינו אומרים שרב ששת מודה בפת שאין שינוי מקום.

אמנם בתוספות רבינו פרץ (ד"ה תניא) ביאר דברי הרשב"ם שאף שבברייתא לעיל נאמר 'עקרו' והגמרא לעיל דייקה ממה שנאמר 'עקרו' שמדובר בדברים שטעונים ברכה במקומם, ואם כן ודאי שחכמים שאמרו שאין צריך לברך דברו בדברים הטעונים ברכה במקומם, אמנם מהברייתא לעיל זה רק דיוק אבל בברייתא כאן מפורש שעוסקים בדברים הטעונים ברכה במקומם שהרי הסבו לשתות יין ויין הוא מדברים הטעונים ברכה במקומם. וכתב השמן רוקח (ברכות שם) שלפי ביאורו[נו] אין מקום כלל לקושיית הצל"ח.

אמנם כתב תוספות רבינו פרץ, שזה דווקא לשיטת הרשב"ם שסבר שיין הוא מדברים הטעונים ברכה במקומם אבל לשיטת הסוברים שיין הוא מדברים שאין טעונים ברכה במקומם חוזרת הקושיא מדוע לא הביאה הגמרא ראיה מהברייתא לעיל הרי בשניהם הדיוק הוא מ'עקרו'[נז]. ופירשו **התוספות** ו**תוספות רבינו פרץ** (ד"ה תניא) שאין להביא ראיה מדעת חכמים בברייתא לעיל כיון שאפשר לומר שרבי יהודה כלל לא חולק על חכמים אלא רבי יהודה בא לפרש דעתם, לגבי סוכה ומבוי שהקורה מקצת בתוך עשרים ומקצת למעלה רבה בר עולא מכשיר בשניהם רבא פוסל בשניהם ורבה מכשיר במבוי ופוסל בסוכה, ומביא רב פפא ראיה לרבא שסבר פסול בשניהם מברייתא שפוסלת במבוי, ואף שעדיין יתכן לומר כרבה שסובר במבוי פסול ובסוכה כשר הביא ראיה למקצת דבריו. **נג. וכעין** זה תירץ החזות קשות (ד"ה אמר, הוכף לעיל), שלאחר שרבי יוחנן תירץ את הקושיא מרבנן שחולקים על רבי יהודה מתורץ בזה גם הקושיא מהברייתא לעיל, שהברייתא כרבי יהודה ורבי יוחנן סובר כרבנן, וממילא אפשר לגרוס 'תניא כוותיה דרבי יוחנן'. **נד. ראה** לעיל (קפ:) שהובאו שיטות הראשונים בזה בהרחבה. **נה. וכתב** שהרא"ש דחה את הגירסא 'תניא כוותיה דרבי יוחנן' כיון שסובר שיין הוא מדברים שאין טעונים ברכה במקומם [עוד כתב שם שהרא"ש לא גרס בברייתא לשתות 'יין', אמנם לפנינו נמצא בגירסת הרא"ש לשתות יין]. **נו. כתב** כן לדברי המרדכי [וכוונתו לתוספות הנמצאים במרדכי על ערבי פסחים ומיוחסים לרבינו פרץ]. **נז. ואין** סתירה ממה שנאמר 'עקרו' ואחר כך נאמר שהסבו לשתות יין שהוא מדברים שאין טעונים ברכה במקומם, שהרי כבר ביאר תוספות רבינו פרץ (לעיל קפ: ד"ה ניי) שאין הכוונה לשתות רק יין אלא הכוונה לסעודת פת ונקראת על שם היין כמו שמצאנו באסתר 'משתה היין'. [ובסמוך יתבאר יותר מדוע אין סתירה בזה]. **נח. אמנם** בתוספות רבינו פרץ (ד"ה תניא) הקשה, שבסנהדרין הגמרא אומרת שלכל הדעות הלשון 'במה דברים אמורים' נאמר כשרבי יהודה בא לחלוק. אולם הקשה על דבריו בבגדי ישע (מות מז) שלפנינו בגמרא לא נאמר כך אלא כפי שכתבו התוספות. **נט. ובתוספות** רבינו פרץ תירץ, שבסנהדרין מדובר על המשניות אולם בברייתות לשון זו אומרת שבא לפרש [וברא"ש (פי' ו) כתב להיפך שבברייתות לכל הדעות 'במה דברים אמורים' בא לחלוק]. ועוד תירץ, שכוונת הגמרא בסנהדרין ש'אימתי' תמיד בא לחלוק, אולם 'במה דברים אמורים' לעיתים בא לפרש ולעיתים בא לחלוק. **ס. הכסף משנה** (ברכות פ"ד ה"ד) הביא מהתוספות במגילה (מ. ד"ה מוחיה) שדייקו מהגמרא שם שבכל מחלוקת רבי יהושע בן לוי ורבי יוחנן הלכה כרבי יהושע בן לוי. **סא. אמנם** כתב הגנזי יוסף שגם תירוץ הרשב"ם קשה, וכוונתו לקושיית הצל"ח שהבאנו לעיל שמה בכך שלא מוזכר יין הרי אפשר להוכיח ממה שכתוב 'עקרו' שמדובר בדברים הטעונים ומוכח כרב חסדא, אמנם כבר הבאנו תירוצו לעיל, וכן את דברי רבינו פרץ שביאר שאכן הרשב"ם סבר שאפשר להביא ראיה מהברייתא לעיל אלא שהעדיפו להביא מברייתא מפורשת בלי דיוק. **סב. השמן** רוקח (לעיל קפ: נמוס' ד"ה אלא, נפ"ד) בשיטת התוספות לעיל שהדגישו שהברייתא כאן מדברת בפת ושאר מיני דגן שהרי נאמר בה 'עקרו', ובאו לומר שהברייתא מדברת דווקא בדברים הטעונים אבל באין טעונים צריך לברך ודלא כרבי יוחנן. והביאור מרדכי (מות מח) ליישב שיטת הרא"ש (פי' ו) שסבר שרבי יהודה ב'במה דברים אמורים' שבברייתא חולק על חכמים ולא יכול לתרץ כתירוץ התוספות [וגם כשיטת הרשב"ם לא יכול לתרץ שהרי סובר שיין הוא מדברים שאין טעונים ברכה במקומם. קרבן נתנאל (מות מ)]. **סג. וכעין** זה ביאר הקרבן נתנאל (שם) בדעת הרא"ש אלא שהוסיף והאריך לבאר כיצד מוכח מהברייתא והרי הברייתא עוסקת דווקא בחזרו, עיי"ש. **סד. ראה** הרחבה בנידון זה לעיל (קפ:).

האם ניתן לתרץ שלא הוכיחו מהברייתא לעיל כדחיית הגמרא שם שחלקו בדברים הטעונים כדי להודיעך כחו דרבי יהודה

הקשו השער המלך (ברכות פ"ד ה"ד) **ורעק"א** בגליון הש"ס (ברכות שם ד"ה ה"ג), מה התקשו הרשב"ם והתוספות מדוע לא הביאה הגמרא ראיה מהברייתא לעיל, והרי פשוט שאין להביא ראיה מהברייתא לעיל כיון שאפשר לדחות כמו שדחתה הגמרא שם, שחכמים סוברים שאין צריך לברך אפילו בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, ומה שחלקו בדברים הטעונים זה להודיעך כחו של רבי יהודה שאפילו בדברים הטעונים אומר שצריך לברך, ולכן הביאה הגמרא ראיה מהברייתא כאן שלא הביאה דעת רבי יהודה, ואפשר לדייק מדבריה שדיברה רק בדברים הטעונים ברכה במקומם שאין צריך לברך, אולם בדברים שאין טעונים ברכה במקומם צריך לברך וכדעת רב חסדא.

הגנזי יוסף (ברכות שם) תמה על קושייתם, כיון שהגמרא במה שהביאה ראיה לרב חסדא רוצה להוכיח כרב חסדא ולא כרב ששת והיינו שמהברייתא מוכח דלא כרב ששת, ומה שדחו האחרונים שאפשר לומר שחכמים סוברים שאין צריך לברך אפילו באין טעונים וזה דלא כרב חסדא אין זו קושיא, שהרי רב חסדא ודאי יכול להעמיד את הברייתא כפי שהבינה הגמרא בקושייתה לעיל על רבי יוחנן דהיינו ש'עקרו' דווקא וחכמים סברו רק בדברים הטעונים שאין צריך לברך וכדעת רב חסדא, אבל רב ששת לא יכול בשום פנים להעמיד דברי חכמים כמותו וממילא יש ראיה מהברייתא שלא כרב ששת אלא כרב חסדא, וזה מה שהיה קשה לרשב"ם ולתוספות[סא].

אמנם יש **אחרונים**[סב] שאכן ביארו שהגמרא הביאה בדווקא ראיה מהברייתא כאן ולא מחכמים לעיל, משום שכוונת הגמרא להביא ראיה לרב חסדא לא רק כנגד רב ששת שהחמיר שצריך לברך אפילו בדברים הטעונים, אלא גם כנגד רבי יוחנן שהיקל שאין צריך לברך כלל אפילו באין טעונים, ולכן לא יכלה להביא ראיה מחכמים לעיל שהרי רבי יוחנן יכול לתרץ שחכמים סוברים שאין צריך לברך אפילו באין טעונים וחלקו בטעונים כדי להודיע כחו דרבי יהודה, ולכן הוצרכה הגמרא להביא ראיה מהברייתא כאן שנאמר בה 'עקרו' ומוכח שמדברת בדברים הטעונים ברכה במקומם ואומרת שאין צריך לברך וזה דלא כרב ששת, וממה שדיברה דווקא בדברים הטעונים ברכה במקומם משמע שבדברים שאין טעונים ברכה במקומם הדין הוא שצריך לברך וזה דלא כרבי יוחנן[סג].

המגן גבורים (סי' קעח שלטי הגבורים סק"ג) תירץ קושיית השער המלך וגליון הש"ס לפי מה שהקדים לבאר שגם לשיטת רב חסדא יש את החילוק בין הניח מקצת חברים או לא[סד], וסובר רב חסדא שבדברים שאין טעונים ברכה במקומם צריך לברך רק אם לא הניח מקצת חברים אבל אם הניח מקצת חברים אין צריך לברך, ולכן רב חסדא אינו יכול לסבור כתירוץ הגמרא לרבי יוחנן שהרי לשיטתו אם הגמרא רוצה להודיע כחו של רבי יהודה היתה צריכה להשמיע לנו את ההיתר בדברים שאין טעונים ברכה במקומם שאם הניח מקצת חברים

אוצר החכמה 19/06/2018

אין צריך לברך[סה], אלא בהכרח שחכמים סוברים את דינם רק בדברים הטעונים ברכה במקומם שאין צריך לברך וכדברי רב חסדא, ולכן קשה מדוע הגמרא לא הביאה ראיה לרב חסדא מחכמים שם.

החזות קשות (ד"ה מ"כ) תירץ, שמה שהגמרא תירצה לעיל שחכמים סוברים שאין צריך לברך אפילו בדברים שאין טעונים זהו דווקא לרבי יוחנן, אולם רב חסדא שסובר שבדברים הטעונים אין צריך לברך ובדברים שאין טעונים צריך לברך בודאי לא יסבור שחכמים דיברו גם בדברים שאין טעונים, שהרי אם חכמים אמרו בכל האופנים שאין צריך לברך יוצא שדברי רב חסדא אינם לא כרבי יהודה ולא כחכמים, אלא בהכרח שרב חסדא סובר שחכמים דברו רק בדברים הטעונים ולכן קשה מדוע הוצרכה הגמרא להביא ראיה לדבריו מהברייתא כאן.

אוצר החכמה

כמו מי נפסקה ההלכה שם. לסיכום יש שלוש דעות בענין שינוי מקום, רב ששת סובר שבין בדברים הטעונים ברכה במקומם ובין בדברים שאין טעונים צריך לברך אם שינה מקומו, רבי יוחנן סובר שבין בדברים הטעונים ובין בדברים שאין טעונים אין צריך לברך, ורב חסדא סובר שבדברים הטעונים ברכה במקומם אין צריך לברך ובדברים שאין טעונים ברכה במקומם צריך לברך. ונחלקו הראשונים כאיזה שיטה לפסוק להלכה, **הרי"ף והרמב"ם** (ברכות פ"ד ה"ג-ה) **ועוד ראשונים**[סי] פסקו הלכה כרב ששת, **הרשב"ם** (ד"ה ה"ג תניא) **ועוד ראשונים**[סז] פסקו הלכה כרב חסדא, שהרי הגמרא הביאה ברייתא כדבריו[סח] ומה שהקשו מהברייתא הראשונה הרי רב נחמן בר יצחק הביא ברייתא מפורשת שזו דעת רבי יהודה אבל חכמים חולקים עליו.

ביאור טעמם של הפוסקים כרב ששת

רבינו חננאל (ד"ה ומיון) **והרי"ף** פסקו הלכה כרב ששת, וביארו שהרי הגמרא הקשתה על רב חסדא מברייתא, והגם שרב נחמן בר יצחק תירץ שהברייתא היא דעת יחיד שרבי יהודה שנה אותה, אין סומכים על תירוצו. **ופירש בתוספות רי"ד** (תלימתא, ד"ה תניא), שאין סומכים על תירוצו של רב נחמן כיון שמפרשים שרבי יהודה באומרו 'במה דברים אמורים' בא לפרש דברי חכמים, ולכן דעת רבי יהודה אינה דעת יחיד אלא גם דעתם של חכמים.

19/06/2018 אהחח

אמנם הקשו הראשונים[סט], מדוע לפסוק כרב ששת הרי הברייתא שממנה הקשו לרב חסדא היא כרבי יהודה, ובשביל לפסוק כרב ששת צריכים לפסוק כרבי יהודה שהוא יחיד כנגד רבים, או לומר שרבי יהודה בא לפרש דברי חכמים [כדברי תוספות רי"ד], אולם זה לא יתכן שהרי אף שנחלקו רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי אם כשרבי יהודה אומר על דברי חכמים 'במה דברים אמורים' בא לחלוק עליהם או לפרש דבריהם (עירובין פג.), זה רק במשנה אולם בברייתא לדברי הכל רבי יהודה באומרו 'במה דברים אמורים' בא לחלוק על חכמים.

ותירצו הראשונים[ע], שאף שהכלל הוא ש'במה דברים אמורים' שבסתם ברייתא הוא לחלוק כאן יש ראיה שרבי יהודה בא לפרש דברי חכמים, שהרי בברייתא הראשונה שנינו את הלשון 'במה דברים אמורים' אף שלא שנינו שם מחלוקת, אם כן הברייתא הזו מוכיחה שאף מה שאמר רבי יהודה בברייתא השניה כוונתו לפרש דברי חכמים[עא], ולכן לא סומכים על תירוצו של רב נחמן בר יצחק ופוסקים כרב ששת שהברייתות כמותו.

ביאור הכסף משנה בדעת הרי"ף והרמב"ם

אמנם הכסף משנה (נרכות פ"ד ה"ד) ביאר בדעת **הרמב"ם והרי"ף**, שמכיון שרבי יהושע בן לוי סובר שכשרבי יהודה אומר 'במה דברים אמורים' כוונתו לפרש ורבי יוחנן סובר שכוונתו לחלוק, ובמגילה הוכיחו **התוספות** (כו. ד"ה כוותיה) שבמחלוקת רבי יהושע בן לוי ורבי יוחנן הלכה כרבי יהושע בן לוי, נמצא שההלכה היא שרבי יהודה מפרש דברי חכמים כפי שסובר רבי יהושע בן לוי,

וסוברים רבי יהודה וחכמים שאף בדברים הטעונים ברכה במקומם צריך לברך וכדעת רב ששת, ולכן פוסקים כרב ששת[עב].

הנחל איתן (על הרמב"ם שם) ביאר שהכסף משנה לא קיבל דברי הרא"ש שבברייתא גם רבי יהושע בן לוי מודה ש'במה דברים אמורים' כוונתו לחלוק, כיון שהרי"ף בעירובין (שם) כשהביא דברי רבי יהושע בן לוי לא גרס בהם כל מקום שאמר 'במשנתנו' ומשמע שסבר שרבי יהושע בן לוי סובר גם בברייתא שאימתי ובמה הם לפרש דברי חכמים, ולכן בסוגייתנו לא סמך הרי"ף על תירוצו של רב נחמן בר יצחק שהרי רבי יהודה לא חולק על חכמים אלא מפרש דבריהם[עג].

הקשה הפרי חדש (מ"ח חי"ס על הרמב"ם שם) על דברי הכסף משנה, שהרי בגמרא בעירובין (פח:) אמר שמואל הלכה כרבי יהודה אף שרבי יהודה נקט שם לשון 'במה דברים אמורים' ודייקה הגמרא שממה שאמר שמואל הלכה כרבי יהודה משמע שרבי יהודה חולק על דברי חכמים, ואם כן אין זו רק דעת רבי יוחנן ש'במה דברים אמורים' כוונתו לחלוק שנאמר שהלכה כרבי יהושע בן לוי לגביו אלא זו גם דעת שמואל ויחיד ורבים הלכה כרבים, ואם כן להלכה נאמר שרבי יהודה חולק על חכמים וחכמים סוברים כרב חסדא ולא כרב ששת[עד].

הבן יריד (על הרמב"ם שם) תירץ, שאף אם שמואל סובר כרבי יוחנן עדיין אין הלכה כמותם, שהרי **המהרי"ט** כתב בתשובה (ח"ב יו"ד סי' ג ד"ה ורי"ח) שהלכה כרבי יהושע בן לוי לגבי רבי יוחנן וכל שכן לגבי רב ושמואל שהלכה כרבי יוחנן במחלוקתו עליהם[עה], ואין להקשות שגם רב חסדא סובר שם בעירובין כרבי יוחנן שהרי אמר שחלוקים עליו חבריו על רבי יהודה ואם כן הרי הם שלשה כנגד רבי יהושע בן לוי, שהרי רב אחא בריה דרבא הקשה שם בעירובין על שמואל ומשמע שסבר כרבי יהושע בן לוי שלשון 'במה דברים אמורים' בא לפרש דברי חכמים, ואם כן שוב נאמר שהלכה כרבי יהושע בן לוי לגבי שנים[עו].

הנחל איתן (שם) ביאר בעוד אופן דעת הרי"ף והרמב"ם, על פי הסוגיא בביצה (ט:) שבברייתא גם רבי יוחנן מודה שבמה דברים אמורים בא לפרש וכמו שכתבו התוספות שם (ד"ה ולפ), ולכן סברו שבברייתא כאן רבי יהודה בא לפרש דברי חכמים וממילא פסקו כרב ששת שבדברים הטעונים ברכה במקומם צריך לברך[עז].

כיצד אפשר לפסוק כרב ששת הרי 'תניא כוותיה דרב חסדא'

עוד הקשו ההשלמה (ד"ה הרב אלפסי) **והרא"ש** (סי' ו), מדוע פוסקים כרב ששת ולא כרב חסדא הרי הגמרא הביאה 'תניא כוותיה דרב חסדא' והביאה ברייתא מפורשת כרב חסדא. וכתבו ההשלמה (שם בסוף דבריו) **והמאירי** (לעיל קפ: ד"ה ומ"מ) שאפשר לומר שהרי"ף גרס 'תניא כוותיה דרב ששת' וגרס בברייתא 'צריך לברך', ולכן פסק כרב ששת. ועוד ביאר המאירי, שאפשר שהרי"ף גרס 'תניא כוותיה דרבי יוחנן' והגמרא הביאה סיוע לדברי רבי יוחנן שאין צריך לברך גם בדברים שאין טעונים ברכה במקומם כמו יין, אולם אעפ"כ פסק כרב ששת ולא כרבי יוחנן מפני שדברי רבי יוחנן כבר נדחו לעילע[עח].

אמנם ביאר **הכסף משנה** (שם) שאף אם גרס הרי"ף תניא כוותיה דרב חסדא לא קשה, כיון שמעצם זה שהגמרא רק הביאה ראיה לרב חסדא מהברייתא שם ולא הקשתה ממנה לרב ששת משמע שלא קשה על רב ששת מהברייתא הזו, והטעם או מפני שרב ששת סובר כרבי יהודה וחכמים שהרי רבי יהודה מפרש דבריהם לשיטתו והברייתא היא דעת יחיד או שהגמרא ידעה שהברייתא הזו לא נשנתה אצל רבי חייא ורבי אושעיא ולכן לא הקשתה ממנהעט.

עוד טעם לפסוק כרב ששת

הראב"ה (ח"ג פסחים סי' תקיח) הביא בשם אביו רבינו יואל שפסק כרב ששת[פ], וטעמו מפני שרב ושמואל שסברו לעיל (ק:) שאלו שקידשו בבית הכנסת 'ידי יין לא יצאו' וצריכים לברך שוב כשירצו לשתות יין בביתם סוברים כרב ששת ששינוי מקום מצריך ברכה ולכן צריכים לברך שוב כששינו מקומם

סה. ורק לשיטת רבי יוחנן שבין בדברים הטעונים ובין בדברים שאין טעונים אין צריך לברך, אין חידוש בדברים שאין טעונים יותר מבדברים הטעונים. **סו. רבינו חננאל** (ד"ה ומיון), בעל המאור (ד"ה ומני), **ראבי"ה** (ח"ג פסחים סי' תקיח) **בשם** אביו רבינו יואל, **הרי"ד** [בפסקיו (ד"ה ממר) **ובתוספותיו** (תלימתא ד"ה תניא)], וכן פסק **השלחן ערוך** (סי' קנח סעי' ג-ב). **סז. התוספות** (סוף ד"ה כשהן), **העיטור** (הל' מצה ומרור סדר מרגע כיסות, דף קלח:), **ההשלמה** (סוף ד"ה הרב אלפסי), **הרא"ש** (סי' ו), **הטור** (סי' קנח), וכן פסק **הרמ"א** (שם ס"ג). **סח. שהם** גרסו 'תניא כוותיה דרב חסדא'. **סט. הרמב"ן** (במלחמות ד"ה ועוד מני), **הרא"ש** (סי' ו), **חידושי הר"ן** (ד"ה ולענין), **מהר"ם חלאווה** (לעיל קפ: ד"ה ורבינו), **רבינו דוד** (ד"ה מיהו). **ע. הרמב"ן**, הר"ן, מהר"ם חלאווה ורבינו דוד. **עא. ואכן** אף **התוספות רי"ד** (תלימתא, ד"ה תניא) כתב כמו שביאר בתוספותיו שרבי יהודה באומרו 'במה דברים אמורים' בא לפרש דברי חכמים, אולם הוסיף עוד, שהלכה כרב ששת כי בברייתא הראשונה נאמר בסתם ולא בשם רבי יהודה, ומשמע שגם רבנן סוברים כך. **עב. וביאר**, שכיון שקשה מהברייתא על רב חסדא תירץ רב נחמן בר יצחק שרב חסדא יכול לסבור שרבי יהודה חולק על חכמים והברייתא כדעתו, אמנם רק בא לומר מה רב חסדא יכול לתרץ אבל לא שההלכה כך. **ובבן יריד** (נרכות פ"ד ה"ד) הוסיף על דברי הכסף משנה שבדעת רב חסדא אין זו רק אפשרות אלא ודאי שכך הפשט, כי הרי מפורש בעירובין (פח:) שרב חסדא סובר שרבי יהודה וחכמים נחלקו במשנה שם אף שרבי יהודה נקט שם לשון 'במה דברים אמורים' משמע שסובר כדעת רבי יוחנן ש'במה דברים אמורים' בא לחלוק. **עג. והביא** מהכסף משנה בכמה מקומות שלמד בדעת הרמב"ם שכלל זה נאמר גם בברייתא שבא לפרש. **עד. ומפני** קושייתו תירץ מעצמו כתירוץ הראשונים לעיל. **עה. אמנם** המהרי"ט הקשה שם על כלל זה שהרי מה שהלכה כרבי יוחנן כנגד רב ושמואל זה לא מפני שהיה גדול מהם אלא להיפך מפני שהאריך ימים אחריהם ושמע את דעתם ואעפ"כ חלק עליהם, ומה שהלכה כרבי יהושע בן לוי כלפי רבי יוחנן זה משום שהיה גדול ממנו, ואם כן אין הכרח שהלכה כרבי יהושע בן לוי לגבי רב ושמואל. עיי"ש. **עו. שהרי** כנגד רב חסדא יש את רב אחא בריה דרבא, ושוב נשאר שרבי יהושע בן לוי כנגד שמואל ורבי יוחנן והלכה כמותו אף כנגד שנים. **עז. ובזה** יישב גם קושיית הפרי חדש, שהרי לא נסמכו על מה שהלכה כרבי יהושע בן לוי כנגד רבי יוחנן, אלא נסמכו על כך שגם רבי יוחנן מודה שבברייתא 'במה' בא לפרש. **עח. ובהמשך** יתבאר יותר בהרחבה מדוע לא פסקו כרבי יוחנן הגם שיש ברייתא כמותו. אמנם ההשלמה דחה גירסא זו מכח מה שהקשה שאין דרך הש"ס לומר תיובתא ואחר כך להביא תניא כוותיה [ראה לעיל בענין 'ביאור שיטת הראשונים שהגמרא מביאה מהברייתא ראיה לרבי יוחנן' תירוצים על קושיא זו]. **עט. שהרי** אי אפשר להקשות מברייתא שלא נשנתה אצל רבי חייא ורבי אושעיא, כמו שאומרת הגמרא בחולין (קמג.). **פ. וכן** הביא בשמו **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה ויחזרו).

מבית הכנסת לביתם, וזהו בין בדברים הטעונים ברכה במקומם ובין בדברים שאין טעונים שהרי דיברו ביין וסבר הראבי"ה כשיטת **הרשב"ם** שיין הוא מדברים הטעונים ברכה במקומם, ומסתמא מי שקידש בבית הכנסת נתן לאחד מהשומעים לשתות מהכוס ולא לכולם ואם כן לאותו אחד ששתה הרי זה נחשב כדברים הטעונים ברכה במקומם ולאחרים שלא שתו הרי זה כדברים שאין טעונים ברכה במקומם, ובכל אלו סברו רב ושמואל שצריכים לברך שוב בביתם אם כן מבואר מדבריהם שבין בדברים הטעונים ובין בדברים שאין טעונים אין צריך לברך וכדעת רב ששת[פא].

הטעמים שלא פוסקים כרבי יוחנן

ביארו רבינו חננאל (ד"ה וכן) **ובעל המאור** (קפ: ד"ה ומיהו), שאף דעת רבי יוחנן נדחתה להלכה כיון שהגמרא לעיל (קפ:) הקשתה על דבריו מהברייתא שנאמר בה 'שינוי מקום צריך לברך' ונשארה ב'תיובתא'. והוסיפו **הראשונים**[פב], שאף אם גורסים 'תניא כוותיה דרבי יוחנן' ויש ברייתא שמסייעת לדבריו אין פוסקים כמותו, כיון שיש כנגדו את הברייתות האחרות שסותרות את דבריו, שמלבד הברייתא לעיל שנשארה הגמרא בתיובתא על דברי רבי יוחנן קשה על דבריו גם מהברייתות של עקירות שמשמע בהם שצריך לברך בשינוי מקום ודלא כרבי יוחנן[פג], נמצא שיש שתי ברייתות שסותרות דברי רבי יוחנן ולכן 'סמי חדא מקמי תרתי' דהיינו שמוחקים את הברייתא שמסייעת לו מפני שיש שתי ברייתות כנגדו.

ובפסקי הרי"ד (סוף ד"ה אמר) הוסיף שכל האמוראים חולקים על רבי יוחנן, וכוונתו שהרי לבד מרב חסדא ורב ששת שחולקים וסוברים שבדברים שאין טעונים צריך לברך ורב ששת סובר שאף בדברים הטעונים צריך לברך, גם רב ושמואל חלקו על רבי יוחנן וסברו ש'ידי יין לא יצאו' וכששינו מקומם מבית הכנסת לביתם צריכים לשוב ולברך, ולכן אין הלכה כרבי יוחנן.

שיטת הראב"ד בשינוי מקום

הראב"ד (קפ: בהשגות על בעל המאור ד"ה ג) פסק כרב ששת כדברי הרי"ף אולם פסק גם כרבי יוחנן מחמת שגרס 'תניא כוותיה דרבי יוחנן', אמנם לא פסק כרבי יוחנן בכל דבריו שהרי רבי יוחנן סובר שגם בשינוי מקום שלא חזר למקומו אין צריך לברך וכאותם אנשים שקידשו בבית הכנסת והולכים לשתות בביתם שאינם צריכים לברך, והראב"ד פסק כמותו רק במה שהברייתא מסייעת לו והיינו בשינוי מקום כשחוזר למקומו וכמו שאומרת הברייתא 'ועקרו רגליהן וחזרו', אמנם זה דווקא בדברים שאין טעונים ברכה במקום וכשהיה דעתם לשתות כשיחזרו למקומם[פד] שהרי הברייתא עוסקת שהסבו לשתות יין[פה], אולם בדברים שטעונים ברכה במקום צריכים לברך כשיחזרו למקום, והטעם מפני שבדברים אלו חייבים לברך קודם שייצאו ואין רשאים לצאת אפילו לדבר מצוה אם לא יברכו קודם כיון שיש חשש שישכחו מלחזור, ולכן כשחוזרים צריכים לברך שהרי הפסיקו הפסק גמור.

אמנם ההשלמה (ד"ה הרב אלפסי) הקשה על דבריו שבסוגייתנו משמע שהסברות הפוכות, שבדברים הטעונים ברכה במקום יש יותר סברא שאין צריך לברך מאשר בדברים שאין טעונים ברכה במקום.

כיצד מתיישב לשיטת הרי"ף ש'עקרו' רגליהם ממה שהסבו 'לשתות יין'

אוצר החכמה

שהיו מסובין לשתות יין ועקרו רגליהן. לעיל הובא **שהראשונים** נחלקו מהם הדברים שטעונים ברכה במקום ובכלל מחלוקתם גם אם יין הוא מדברים הטעונים ברכה במקום, הרשב"ם וסיעתו סברו שיין הוא בכלל דברים הטעונים אולם הרי"ף ותוספות וסיעתם סברו שיין אינו מדברים הטעונים ברכה במקום.

הקשו הראשונים[פו] על שיטת הרי"ף, שבברייתא כאן מוכח שיין הוא מדברים הטעונים שהרי בברייתא נאמר ש'עקרו' רגליהן ולעיל הגמרא הוכיחה מכך שאם נאמר 'עקרו' מדובר בדברים הטעונים ברכה במקום. ומחמת קושיא זו יש ראשונים שפירשו שאין כוונת הגמרא לעיל לדייק מתיבת 'עקרו' אלא מעניינים אחרים בברייתא, ודבריהם הובאו לעיל בהרחבה[פז].

התוספות (לעיל קפ: ד"ה אלא) **והמאירי** (סוף ד"ה ומ"מ) סברו שיין הוא מדברים שאין טעונים ברכה במקום וגרסו 'תניא כוותיה דרב חסדא' ולכן לא גרסו בברייתא כאן 'לשתות יין'. וכן **ההשלמה** (סוף ד"ה הרב אלפסי) ביאר שיטת הרי"ף על פי מה שיש שלא גורסים 'לשתות יין'.

אמנם המהר"ם חלאווה (ד"ה והמכ"ן) ביאר, שאין סתירה אם נאמר 'עקרו' בדברים שאין טעונים ברכה במקום ואין כוונת הגמרא שמדייקת מלשון עקירה לומר שזהו הפירוש היחיד ללשון עקירה, אלא הגמרא מדייקת מכך שהברייתא אומרת סתם לשון עקירה בלי לומר ממה עקרו ואם הברייתא אומרת סתם בהכרח כוונתה שעקרו מדברים הטעונים ברכה במקום, אולם אם הברייתא אומרת מפורש שעקרו מדבר שאינו טעון ברכה במקומו אין בזה קושיא שגם בזה שייך לשון עקירה.

הרא"ש (סי' ו) גרס בברייתא 'לשתות יין' אף שסובר כשיטת הרי"ף שיין אינו מדברים הטעונים ברכה במקומם, וביאר הקרבן **נתנאל** (פום ז) שהרא"ש יפרש כדברי **התוספות רבינו פרץ** לעיל (קפ: ד"ה נמי) שמדובר בסעודת פת ושייך לומר שהסבו לשתות יין, משום שהסעודה נקראת על שם היין כמו שמצאנו באסתר שהסעודה נקראה 'משתה היין' (מגילה ה ו)[פח].

לשיטת רבי יהודה האם קידוש קודם לברכת המזון או שברכת המזון קודמת לקידוש

תנו רבנן בני חבורה שהיו מסובין וקדש עליהן היום מביאין לו כוס של יין ואומר עליו קדושת היום ושני אומר עליו ברכת המזון דברי רבי יהודה. רוב **הראשונים** גרסו בדברי רבי יהודה הסובר שחייב להפסיק סעודתו ולקדש כשקדש היום 'מביאין לו כוס של יין ואומר עליו קדושת היום ושני אומר עליו ברכת המזון'[פט], ולגירסא זו צריך לקדש לפני שמברך ברכת המזון, על אף שסיים סעודתו, ולכאורה היה עליו להקדים ברכת המזון. ופירשו **רש"י** (ד"ה ושני) **ורשב"ם** (ד"ה תנו רבנן), שכיון שהגיעה שעת הקידוש צריך להקדים את הקידוש. **ובעל המאור** (ד"ה והא) פירש, שכשם שמצינו בקידוש שברכת הגפן קודמת לברכת הקידוש[צא] שברכת היין גורמת לקידוש שיאמר [שבלא היין לא היה הקידוש נאמר], וכן כאן הקידוש גורם לברכת המזון שתאמר ולכן הוא קודם, שאם לא היתה חובת קידוש לא היו חייבים להפסיק, ולא היתה ברכת המזון נאמרת עתה, אבל לרבי יוסי שסובר שמותר לו להמשיך לאכול ולקדש רק לאחר שיגמור סעודתו אין ברכת המזון באה מחמת הקידוש[צב]. **והראב"ד** (בהשגות שם) כתב שסברא זו דחויה היא. ופירש, שטעם הקדמת הקידוש הוא משום שעתה הוא עיקר זמן הקידוש אבל ברכת המזון אין זה עיקר זמנה, כיון שאינו גומר עתה את הסעודה[צג]. **ותוספות** (להלן ע"ב ד"ה ה"ג למזון) כתבו, שהטעם להקדים קידוש הוא משום שלשיטת רבי יהודה אסור לאכול ולשתות לפני קידוש, ואם יברך ברכת המזון תחילה לא יוכל לשתות את הכוס של ברכת המזון עד לאחר הקידוש [וסברו התוספות שצריך לשתות את הכוס של ברכת המזון סמוך לברכה, ואם יקדש על כוס אחר ואחר הקידוש ישתה את הכוס של ברכת המזון, הקידוש יפסיק בין ברכת המזון לשתיה][צד].

אבל התוספות (בסמ) **והמרדכי** (רמז תריח) כתבו, שהגירסא הנכונה היא 'מביאין לו כוס של יין ואומר עליו ברכת המזון ושני אומר עליו קדושת היום'. וכתבו, שסדר זה מסתבר יותר, שהרי הסיבה שהצריך רבי יהודה לברך גם ברכת המזון, הוא כדי להפסיק בין סעודת חול לסעודת שבת, ואם כן מסתבר שיש להקדים ברכת המזון לקידוש כדי להפסיק בין הסעודות[צה].

פא. בעל המאור (קפ: ד"ה ומיהו) גם פסק על פי דברי רב ושמואל, אלא שלשיטתו יין הוא מדברים שאין טעונים ברכה במקום, ולכן הוצרך גם לדברי רב ששת שדיבר מפורש בדברים הטעונים. והמהר"ם ברבי (ד"ה הרי"ף) תירץ כך בפשיטות את דעת הרמב"ם (ברכות פ"ד ה"ג-ה) מקושיית הרא"ש מדוע לא לסמוך על תירוץ רב נחמן בר יצחק, שיש לרב ששת סיוע מדברי רב ושמואל כי הרמב"ם סבר כשיטת הרשב"ם שיין הוא מדברים הטעונים, אולם הרי"ף לא יכול לתרץ כך שהרי סובר שיין אינו מדברים הטעונים. אמנם ראה לעיל (קפ:) [בענין 'אם לשיטת הרשב"ם רב חסדא חולק על רב ושמואל'] שביארו האחרונים שאפשר ליישב דברי רב ושמואל גם לפי רב חסדא. **פב. תוספות** רי"ד (פליתמה, ד"ה מניח), חידושי הר"ן (ד"ה ומעתה), רבינו דוד (ד"ה ומעתה). וכעין זה ברמב"ן במלחמות (קפ: ד"ה ועוד ומיהו). **פג. וכתב** בחידושי הר"ן, שהגם שרבי יוחנן תירץ את הקושיא מהברייתא לא סומכים על תירוץ זה. **פד. שאם** לא היה דעתם לשתות עוד הרי זה כמו 'נמלך' שצריך לברך. **פה. שהרי** דבריו נסובים על דברי בעל המאור שגרס לשתות יין וסבר שיין הוא מדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם, ולא השיג עליו בזה. **פו. בעל** המאור (ד"ה ומיהו), הר"ן (ד"ה מיתיבי), רבינו דוד (ד"ה עוד קשה). **פז. ראה** לעיל (קפ:) בענין 'ביאור הכרח הגמרא שהברייתא עוסקת בדברים הטעונים ברכה במקומם'. **פח. וכן** פירשו רש"י (מסכת ה ד) ומצודת ציון (שמואל ב' ג ב) שסעודה נקראת על שם היין. **פט. כן** גרסו הר"ח (ד"ה ת"ר) והרי"ף **ובעל המאור והראב"ד** ועוד ראשונים. והרשב"ם (ד"ה תנו רבנן) הביא גירסא זו והביא גם גירסא נוספת שברכת המזון קודמת, וכתב שבתוספתא בברכות (פ"ה ה"ג) מוכח כגירסא הראשונה [ששנו שם 'אורחין שהיו מסובין אצל בעל הבית וקדש עליהן היום, עקרו עם חשיכה לבית המדרש, חזרו ומזגו להם את הכוס אומר עליו קידוש דברי רבי יהודה'. ומשמע שמיד כשחזרו מקדש קודם ברכת המזון. והתוספות (להלן ע"ב ד"ה למזון) דחו שאין ראיה מהתוספתא, כיון ששם מדובר שברכו עוד קודם שיצאו לבית המדרש, שיציאתם לבית המדרש היתה כדי להפסיק בין סעודת חול לסעודת שבת, ולכן גם ברכו קודם שיצאו]. **צ. ולשיטת** רבי יוסי ברכת המזון קודמת כיון שהיא תדירה או כיון שחיובה קדם לחובת קידוש היום [ראה להלן בביאור דברי רבי יוסי]. **צא. והביא**, שכעין זה מצינו בברכות (כו:) במי ששכח להתפלל מנחה בשבת ומתפלל במוצאי שבת ערבית שתים, שהוא מבדיל בתפילה הראשונה משום שהיא התפילה שעולה לשם ערבית, שכיון שזו שעת המצוה של ערבית צריך להתפלל אותה תחילה. וכן אמרו (שם כו.) במי שלא התפלל מוסף והגיע זמן המנחה שמתפלל תחילה מנחה ואחר כך מוסף. **צב. הקשה** בהגהות הגרא"מ הורוויץ (להלן ע"ב בתוס' ד"ה ה"ג למזון) ממה שהקשתה הגמרא להלן (ע"ב) על רב נחמן בר יצחק שאמר שאין מברכים שתי ברכות על כוס אחד משום שאין עושין מצוות חבילות חבילות, מהמבואר בברייתא לגבי יו"ט שחל אחר השבת שמבדילים ומקדשים על אותה הכוס ומדוע אין בזה משום מצוות חבילות. ולדברי התוספות שצריך לשתות מהכוס סמוך לברכה קשה, שהרי כיון שאסור לטעום קודם קידוש וכן אסור לטעום קודם הבדלה אי אפשר לקדש ולהבדיל על שתי כוסות, שהכוס שיברך עליה ראשונה [קידוש או הבדלה] יצטרך להניחה עד שיברך על השניה, ולכן מוכרח לברך את שתי הברכות על כוס אחת [שכשמברך שתי ברכות על כוס אחת אין הברכה השניה חשובה הפסק בין הברכה הראשונה לשתיית הכוס]. **צג. תוספות** הוכיחו שברכת המזון קודמת לקידוש מדברי שמואל לעיל (ק:) שלרבי יהודה עוקרים את השולחן קודם קידוש [וכן כתבו לעיל שם (ע"ב ד"ה מפסיקין)], ועקירת השלחן היא מחמת ברכת

האם התיר רבי יוסי לאכול גם אחר חשיכה

רבי יוסי אומר אוכל והולך עד שתחשך. הגירסא שלפנינו היא אוכל והולך 'עד שתחשך' וכן גרסו הר"ח (ד"ה מ"כ) והרי"ף, ולגירסא זו משמע שרבי יוסי התיר לאכול רק עד חשיכה ולא יותר. ופירש הרמב"ן (מלחמת ה', להלן קה. ד"ה רב) שאין לפרש כן, ורבי יוסי מתיר לאכול גם לאחר שחשיכה, ומה שאמר עד שתחשך הוא משום שלשיטת רבי יהודה צריכים להפסיק מיד כשקידש היום, וקידוש היום הוא עם שקיעת החמה[צד], ורבי יוסי בא לחלוק עליו, ולכן אמר שיכולים להמשיך עד שתחשך [שהוא צאת הכוכבים], וכמו שמותרים להמשיך אחר שקידש היום עד שתחשך על אף שנתחייבו כבר בקידוש, פשוט שמותרים להמשיך גם אחר חשיכה[צה]. וכן כתבו רבינו דוד (ד"ה רבי יוסי) והר"ן (ד"ה ר' יוסי). **ובמאירי** להלן (ע"ב ד"ה מתמר) הביא שיש שפירשו שרבי יוסי אוסר לאכול אחר חשיכה משום חיוב קריאת שמע ותפילה [והתיר רבי יוסי לאכול משעה שקדש היום עד חשיכה, שהוא צאת הכוכבים]. וכן **בהשלמה** (ד"ה תנו רבנן) כתב שיש מקום לפרש כן. וכתבו המאירי וההשלמה שנראה יותר כפירוש הראשון [שרבי יוסי התיר לאכול גם אחר שחשיכה].

יש שגרסו 'אוכל והולך משתחשך', וכתב **הראב"ד** (הסגות על נעל המצות ד"ה ומן הלכה) שזו הגירסא הנכונה, ואין לגרוס 'עד שתחשך', שהרי רבי יוסי מתיר לאכול גם אחר חשיכה[צו]. ויש שגרסו 'אוכלין והולכין עד שיגמרו'[צז].

קב:

מדוע לשיטת רבי יוסי מברך ואחר כך מקדש

גמרו כום ראשון מברך עליו ברכת המזון והשני אומר עליו קדושת היום.

כתב **בעל המאור** (ד"ה והא דתנן), שלפי רבי יוסי יש להקדים ברכת המזון לקידוש כי היא תדירה יותר, ועוד, שחיובה קדם לחובת הקידוש, [שהרי התחילו את הסעודה מבעוד יום, ומיד כשאכלו כשיעור התחייבו בברכת המזון קודם שקידש היום והתחייבו בקידוש].

וכתב החתם סופר (ד"ה לכאורה), שלשיטת הראשונים שגרסו בדברי רבי יהודה שמקדש ואחר כך מברך, לכך פירט רבי יוסי שמברך ואחר כך מקדש, כדי להשמיענו שבשונה משיטת רבי יהודה שמקדש תחילה, לשיטתו צריך להקדים ברכת המזון לקידוש[א]. אבל לפי הגורסים גם בדברי רבי יהודה שקודם מברך ואחר כך מקדש, קשה למה הוצרך רבי יוסי לפרש שוב שמברך ואחר כך מקדש. ותירץ על פי דברי **התוספות** (ד"ה ונימרינהו) שפירשו בקושיית הגמרא להלן מדוע אין מקדשים ומברכים ברכת המזון על כוס אחד, שקושיא זו היא רק לפי רבי יוסי ולא לפי רבי יהודה, שלפי רבי יהודה כיון שהסעודה היא סעודת חול אין לצרף ברכת המזון של סעודת חול עם הקידוש, ורק לרבי יוסי שהסעודה היא סעודת שבת הקשתה הגמרא שאפשר לצרף את ברכת המזון וקידוש בכוס אחד. ולדבריהם מיושב, שרבי יוסי בא להשמיע שגם לשיטתו שגומר סעודתו ואחר כך מברך, ונמצא שהסעודה היא סעודת שבת, אעפ"כ אין לברך ולקדש על כוס אחד.

לשיטת רבי יוסי איך מקיים קידוש במקום סעודה

שם. הקשו **בתוספות** לעיל (ק. ד"ה רבי יוסי), לשיטת רבי יוסי שגומר אכילתו ואחר כך מקדש, איך מקיים דין קידוש במקום סעודה. ותירצו, שכיון שגמר סעודתו בשבת הסעודה עלתה לו לסעודת שבת, ולכן היא מועילה גם לקידוש במקום סעודה. ומוכיחים כדבריהם שהסעודה חשובה סעודת שבת, שמפורש בתוספתא (ברכות פ"ה ה"ד) שלשיטת רבי יוסי מזכיר רצה בברכת המזון[ב]. וכן כתבו הראשונים[ג], שלפי רבי יוסי הסעודה שאכל עולה לקידוש במקום סעודה. **והתוספות רי"ד** (ד"ה ר' יוסי) הביא בשם רבינו אלחנן שתירץ כתירוץ התוספות, וכתב שאין נראה לו תירוץ זה, ולכן תירץ שלשיטת רבי יוסי אין דין קידוש במקום סעודה, ושמואל שהצריך לעיל (קא.) קידוש במקום סעודה הוא לשיטתו לעיל שפסק שאין הלכה כרבי יוסי שגומר סעודתו אלא פורס מפה ומקדש. ורבי יוחנן שפסק לעיל (ק.) כרבי יוסי, סבר גם שאין צריך קידוש במקום סעודה כמבואר לעיל (קא.).

הגומר סעודתו בשעה שקדש היום איך ינהג

שם. כתב הרי"ף, שעל אף שבדין היושב בסעודה וקדש עליו היום אין הלכה כרבי יוסי שהתיר להמשיך את הסעודה ולקדש אחר הסעודה, אלא נפסק כשמואל שאמר לעיל (ק.) שפורס מפה ומקדש, יש ללמוד מדברי רבי יוסי שאם אכל מבעוד יום וגמר סעודתו, ובזמן שנטל ידיו [מים אחרונים] קדש היום, יקדים ברכת המזון לקידוש. וכן כתב **הרמב"ם** (שבת פכ"ט ה"ג), שאם היה אוכל וגמר אכילתו עם הכנסת שבת, מברך ברכת המזון תחילה ואחר כך מקדש. **והרא"ש** (פ"י סי' ז) הקשה, שאם יברך ואחר כך יקדש יהיה צריך לאכול עוד סעודה אחר הקידוש כדי שיהא הקידוש במקום סעודה, וקשה למה הצריך הרי"ף לברך ברכת המזון ולקדש ולאכול עוד סעודה, הרי אפשר לעשות כשמואל שיפרוס מפה ויקדש ויאכל עוד לקיים סעודת שבת ואחר כך יברך ברכת המזון[ד]. ואם סבר הרי"ף שכיון שאכל סעודה קודם הקידוש אין צריך לאכול שוב אחר הקידוש [שעל ידי הסעודה שקודם הקידוש חשוב הקידוש שנאמר במקום סעודה], דבר זה הוא תמוה, שאין מסתבר שיתקיים דין קידוש במקום סעודה על ידי סעודה זו[ה]. ועוד הביא הרא"ש בשם הרי"ד שהקשה על פסק הרי"ף שמברך ברכת המזון ואחר כך מקדש, שהרי מאחר שפסק הרי"ף כשמואל (שם), אם כן מיד כשקדש היום אסור לו לשתות עד שיקדש, ואיך ישתה את הכוס של ברכת המזון קודם קידושו[ו]. ולכן כתב הרא"ש שיפרוס מפה ויקדש ואחר הקידוש יאכל עוד בשביל קידוש במקום סעודה.

לשיטת רבי יהודה לא הקשתה הגמרא שיאמרו קידוש וברכת המזון על אותה הכוס

ונימרינהו לתרוייהו אחדא כסא. פירשו **הראשונים**[ז], שקושיית הגמרא היא רק על רבי יוסי, אבל לרבי יהודה פשוט לגמרא שצריך שתי כוסות. ובטעם הדבר כתב **רשב"ם**, שלפי רבי יהודה כיון שחייב להפסיק את הסעודה וצריך עקירת שולחן, צריך שתי כוסות. והתוספות פירשו, שלשיטת רבי יהודה כיון שהסעודה היא סעודת חול פשוט שאין לקדש ולברך על אותה הכוס, כיון שאין לחבר קידוש עם סעודת חול, אבל לרבי יוסי כיון שהסעודה היא סעודת

המזון, ומוכח כגירסא שברכת המזון קודמת לקידוש. אבל לפי הגירסא שמברכים ברכת המזון אחר קידוש יקשה מניין שעוקרים את השולחן קודם קידוש. ובהגהות הגרא"מ הורוויץ (להלן שם מוסף ד"ה ג', נפ"ד) יישב, שלפי הגירסא הראשונה המקור להצריך עקירת שולחן קודם הקידוש הוא מהתוספתא בברכות (פ"ה ה"ג) ששנו שם 'אורחין שהיו מסובין אצל בעל הבית וקדש עליהן היום, עקרו עם חשיכה לבית המדרש חזרו ומזגו להם את הכוס אומר עליו קידוש דברי רבי יהודה'. ופירשו התוספות כאן, שעקירתם לבית המדרש היתה כדי להפסיק בין סעודת חול לסעודת שבת. ויש לומר שבאופן שאינם עוקרים עצמם לבית המדרש צריכים לעקור השולחן מלפניהם כדי להפסיק בין סעודת חול לסעודת שבת, ועקירה זו נעשית לפני הקידוש. **צד. כמבואר** בברכות (ג:) שאמר רבי אליעזר שם שזמן קריאת שמע הוא משעה שקדש היום בערבי שבתות, ובהמשך הסוגיא שם מבואר שזמן זה קודם לצאת הכוכבים. **צה. והוסיף** הרמב"ן, שדרך המסובים בסעודה בערב שבת לסיים את סעודתם קודם שיקדש היום, ואמר רבי יוסי שאם נמשכו בסעודתם עד שקדש היום אין צריכים להפסיק, ויכולים להמשיך את סעודתם עד חשיכה, ומה שאמר רבי יוסי עד שתחשך הוא משום שהרגילות היא שימשיכו עד חשיכה ולא יותר. ואם רצו מותר להם להמשיך גם אחר חשיכה, ולכן אמר רבי יוסי 'גמרו' וכו' שמשמע מזה שיכולים לגמור מתי שירצו. **צו. הר"ן** (ד"ה ר' יוסי) הקשה, שאי אפשר לומר 'אוכל והולך משתחשך', שהרי הוא אוכל והולך עוד קודם חשיכה. **צז. כן** הביאו המאירי (ד"ה ניתי) ומהר"ם חלאווה (ד"ה רבי יוסי). ולגבי הגירסא לשיטת רשב"ם, כתבו הר"ן ורבינו דוד ומהר"ם חלאווה (ד"ה רבי יוסי) שגרס 'אוכלין והולכין משתחשך', ופירשו שגרס כן מחמת קושיית הראב"ד. וברשב"ם שלפנינו (ד"ה רבי יוסי) כתוב 'רבי יוסי אומר אוכלין והולכין עד שתגמר סעודתן אי נמי הולכין ואוכלין משתחשך'. ומתחילת דבריו משמע שגרס רק 'אוכלין והולכין' ולא גרס עד שתחשך, ובדקדוקי ספרים הביא שיש גורסים כן. ובפירושו השני משמע שגרס 'אוכלין והולכין משתחשך'. **א. ורשב"ם** (ד"ה כום) פירש שרבי יוסי בא להשמיע שאין צריכים להפסיק סעודתן, אלא אם ירצו יגמרו ויברכו ברכת המזון ורק אחר כך יקדשו ואם ירצו יפרסו מפה ויקדשו וימשיכו בסעודתם, ומשמע מדבריו שאין חיוב להקדים ברכת המזון לקידוש [שאם יש חיוב להקדים ברכת המזון, היה לו לפרש שרבי יוסי בא להשמיע שצריך להקדים ברכת המזון]. **ב. ומשמע** מדבריהם שלשיטת רבי יהודה שמיד כשתחשך חייב להפסיק סעודתו ולברך ברכת המזון, אין אומר רצה בברכת המזון כיון שהסעודה היא סעודת חול. אבל הרא"ש (סי' ז) הסתפק בזה, ומסיק שנראה שגם לרבי יהודה צריך לומר רצה בברכת המזון, כמבואר לגבי מי ששכח תפילת מנחה בערב שבת ומתפלל ערבית שתים שמתפלל תפילת שבת (שו"ע או"ח סי' קח ס"ט). **ג. מרדכי** (ד"ה ר' יוסי) ור"ן (ד"ה כום רפתון). **ד. והוסיף** הרא"ש, שאין לומר שמאחר שנטל ידיו למים אחרונים אסור לו לאכול ולכן חייב לברך ברכת המזון מיד, שהרי האומר 'הב לן וניבריך' מותר לו לאכול עוד אלא שצריך לברך המוציא קודם שיאכל [כמבואר ברי"ף להלן (קג:)]. ובדעת הרי"ף פירש הקרבן נתנאל (שם אות ג), שחילק בין אמירת 'הב לן וניבריך' לנטילת מים אחרונים, שאחר אמירת 'הב לן וניבריך' מותר לאכול אבל אחר נטילת מים אחרונים אסור לאכול עד שיברך ברכת המזון [וכן כתב השלחן ערוך (או"ח סי' קעט ס"ו) שאחר אמירת 'הב לן וניבריך' מותר לאכול ולשתות אם יברך שוב, אבל אחר נטילת מים אחרונים אסור לאכול ולשתות אפילו אם יברך שוב. והרא"ש שהקשה על הרי"ף סבר שגם אחר נטילת מים אחרונים מותר לאכול]. וכן דקדק המג"א (סי' רעו ס"ק יג) מלשון הרי"ף שכתב 'ועד דמשו ידיהו קדש יומא', שרק באופן שנטל מים אחרונים צריך לברך תחילה, אבל אם רק סיים סעודתו ולא נטל ידיו אין צריך לברך ברכת המזון תחילה. [אמנם ברמב"ם (שם) כתב 'גמר אכילתו', ומשמע שגם בלא נטל ידיו מברך תחילה, וכן בטור (סי' רעו) הביא את דעת הרי"ף שאם גמר סעודתו כשקדש היום מברך תחילה, ולא הזכיר שנטל ידיו]. **ה. לשיטת** רבי יוסי שאם התחיל סעודתו ביום מותר להמשיך סעודתו בלילה ומקדש אחר הסעודה, כתבו תוספות (ק. ד"ה רבי יוסי) והראשונים [ר"ן (ד"ה כום רפתון) ומרדכי (ד"ה ר' יוסי)] שאין צריך לאכול שוב אחר הקידוש כי מה שאכל קודם הקידוש מועיל לקידוש להיחשב במקום סעודה כיון שהיא סעודת שבת, אבל באופן שאכל בחול אין מסתבר שסעודה זו תועיל לקידוש. ובמחצית השקל (סי' רעו ס"ק יג) כתב שהרי"ף סבר שגם באופן שאכל את הסעודה בחול היא מועילה לקידוש להיחשב קידוש במקום סעודה, ואין צריך לאכול אחר הקידוש. [אבל צריך לאכול עוד סעודה בלילה כדי לקיים מצות ג' סעודות בשבת]. **ו. שהרי** פסק הרי"ף שאין הלכה כרבי יוסי שהתיר להמשיך סעודתו, אלא כשמואל שצריך לפרוס מפה ולקדש משום שאסור לאכול משקדש היום בלא קידוש. ובדעת הרי"ף נראה שסבר שישתה את הכוס של ברכת המזון אחר הקידוש, וכן כתב הארחות חיים (הלכות קידוש היום סי' כ) שיניח את הכוס של ברכת המזון עד אחר קידוש, ואחר כך ישתה משתיהם. והרי"ד סבר שצריך לשתות מהכוס של ברכת המזון מיד אחר הברכה. [וכן סברו התוספות (ד"ה ה"ג רפתון) שצריך לשתות מהכוס סמוך לברכה, ולפי זה נתנו טעם לשיטת רבי יהודה שצריך לקדש קודם ברכת המזון, שאם יברך תחילה לא יוכל לשתות, כיון שהוא קודם קידוש. וראה לעיל (בהערות על התוספות שם) שהובאו דברי רבי אלעזר משה הורוויץ שהקשה על התוספות]. **ז. רשב"ם** ותוספות (ד"ה ונימרינהו) ומרדכי (ד"ה ממלי).

שבתח, יש מקום לצרף את הקידוש וברכת המזון, ולכן הקשתה הגמרא שיאמרם על כוס אחתט.

ובמהרש"א (גרסנ"ס שם) הקשה, מנין היה פשוט לרשב"ם ותוספות שקושיית הגמרא אינה לפי רבי יהודה. **ובחתם סופר** (ד"ה גמרו) יישב, שתוספות לשיטתם (ד"ה ה"ג רשמון) שגם לרבי יהודה מברך ואחר כך מקדש, פירשו שלמדה הגמרא מזה שרבי יוסי כופל ואומר שוב מברך ואחר כך מקדש [על אף שלשיטתו יותר פשוט שברכת המזון קודמת], שהיה מקום לומר שלרבי יוסי יברך ויקדש על כוס אחד. ובדעת רשב"ם כתב החתם סופר, שמכיון שלשיטתו לפי רבי יהודה מקדש תחילה ואחר כך מברך, אי אפשר לברך ולקדש על כוס אחד, כיון שברכת הגפן נאמרת קודם הקידוש, ואילו בברכת המזון ברכת הגפן נאמרת לאחריה, ולכן אי אפשר לצרפן'.

מדוע אין עושין מצות חבילות חבילות

לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות. בטעם הדבר שאין עושין מצוות חבילות חבילות, פירש **רשב"ם** (ד"ה מפילות) שהוא משום שנראה שהם עליו כמשאוי. וכן פירשו בסוטה (מ.) **רש"י** (ד"ה מפילות) **ותוספות** (ד"ה והמ). אבל התוספות במועד קטן (מ: ד"ה לפי) פירשו, שהוא משום שצריך שיהא לבו פנוי למצוה שעוסק בה ולא יפנה עצמו מהמצוה לעסוק במצוה אחרת. **ובספר ארעא דרבנן** (מערכת מות מ סוף ס"ב) הקשה על דברי התוספות במועד קטן מסוגייתנו, שהרי כאן אין עושה את שתי המצוות יחד אלא מברך תחילה ברכת המזון ואחר כך מקדש, ובשעה שמקדש לבו פנוי שכבר סיים לברך ברכת המזון, ואף על פי כן הוא חשוב כעושה אותם חבילותיא.

האם הכלל שאין עושין מצוות חבילות נאמר גם במצוות דרבנן וכשמצרף מצוה דאורייתא עם מצוה דרבנן

שם. הרמב"ם (שנת פכ"ט ה"ג) כתב 'לא יברך ויקדש על כוס אחד, שאין עושין שתי מצות בכוס אחד, שמצות קידוש ומצות ברכת המזון שתי מצות של תורה הן'. ופירש **המגדל עוז**, שכוונת הרמב"ם לומר שכאשר אדם עושה שתי מצוות דרבנן אין זה חבילות. **והחתם סופר** (ד"ה ומכ) פירש, שכוונת הרמב"ם ללמד שכאשר אחת המצוות היא דאורייתא ואחת דרבנן מותר לעשותן חבילותיב. וכתב החתם סופר, שמה שאמרו בגמרא להלן שהבדלה וברכת המזון חשובות חבילות, יש לבאר על פי שיטת הרמב"ם (שם ה"ח) שמצות הבדלה היא מן התורהיג, וכיון שברכת המזון והבדלה שתיהן מן התורה אין לצרפם יחדיד. אבל קשה על הרמב"ם, שבגמרא להלן הקשו איך מותר לצרף הבדלה של מוצאי שבת וקידוש של יום טוב, וכתב **במגיד משנה** (שם ה"ח) שלרמב"ם קידוש של יום טוב אינו מן התורהטו, ולפי זה נמצא שמצרף מצוה דאורייתא עם מצוה דרבנן, ולפי שיטת הרמב"ם אין חשוב חבילות כשמצרף מצוה דאורייתא עם מצוה דרבנןטז. ומביא בשם **הרב ר' אהרן פולדא** ליישב, שהבדלה במוצאי שבת שחל ביום טוב אינה מדאורייתא, כיון ששורש מצות הבדלה היא מהכתוב (ויקרא י י) 'ולהבדיל בין הקודש ובין החול'יז, ובמוצאי שבת שחל ביום טוב אין ההבדלה בין קודש לחול, וכמבואר להלן (קד.) שחותמים 'המבדיל בין קודש לקודש', והבדלה בין קודש לקודש היא מדרבנן, נמצא שיום טוב שחל במוצאי שבת ההבדלה והקידוש שניהם מדרבנן, ולכן הקשתה הגמרא שאין לעשותם חבילות. **והכתב סופר** (שו"ת, או"ח סי' כו) תירץ, שאף הרמב"ם שהתיר לעשות יחד מצוה דאורייתא ומצוה דרבנן, הוא רק כשעושה תחילה את המצוה דאורייתא ואחר כך את המצוה דרבנן, משום שאין בזה גנאי למצוה דאורייתא, שהרי היא העיקר, ולמצוה דרבנן אין גנאי במה שנטפלת למצוה דאורייתא החשובה ממנה, אבל כשעושה תחילה את המצוה דרבנן ואחר כך את המצוה דאורייתא, יש בזה משום חבילות, שכיון שעשה את המצוה דרבנן תחילה, המצוה דאורייתא נטפלת לה ויש בזה גנאי למצוה דאורייתא, ואדרבה הוא חמור יותר מעושה שתי מצוות דאורייתא יחד. ולפי זה אף שביום טוב שחל במוצאי שבת מצרף מצוה דאורייתא ומצוה דרבנן, הרי עושה תחילה קידוש של יום טוב שהוא מצוה דרבנן ורק אחר כך עושה הבדלה של מוצאי שבת שהיא מצוה דאורייתא, ונמצא עושה מצוות חבילותיח.

מדוע המברך שתי ברכות על כוס אחת חשוב כעושה מצוות חבילות הרי מברך את הברכות בזה אחר זה

שם. בפשטות יש לבאר שחשוב חבילות על אף שמברך את הברכות בזה אחר זה, כיון שיש מצוה דרבנן לעשות מצוות אלו על כוס, נמצא מצרף שתי מצוות של כוס לעשותן בכוס אחד. אבל מדברי **הרמב"ם** (שנת פכ"ט ה"ג) מבואר שלא פירש כן, שכתב 'לא יברך ויקדש על כוס אחד, שאין עושין שתי מצות בכוס אחד, שמצות קידוש ומצות ברכת המזון שתי מצות של תורה הן'י. ומבואר מדבריו שמה שנתבאר בגמרא שהמברך שתי ברכות על כוס אחת חשוב כעושה מצוות חבילות, הוא מחמת שמצרף את הברכות [ואין זה מחמת שיש מצות כוס בכל ברכה, ומצרף את שתי הכוסות יחד], שהרי כתב שהצירוף הוא שמצרף את הקידוש לברכת המזון ששתיהן מצוות דאורייתא. וביאר **הכתב סופר** (שו"ת, או"ח סי' כו) שכיון שתיקנו חכמים לברך את הברכות על הכוס, כשמברך שתי ברכות על כוס אחד נראה כמתעצל לעשות כל אחת כתיקונה על כוס בפני עצמה, ולכן חשוב כמצרף את הברכות ועושה אותן חבילות.

איך התירו לאכול קודם הבדלה

ואם אין לו אלא כוס אחד מניחו לאחר המזון ומשלשלן כולן לאחריו.

המשמעות הפשוטה בברייתא היא שמדובר באדם שנכנס לביתו במוצאי שבת ורוצה לאכול, וכיון שאין לו יין לברכת המזון אוכל קודם הבדלה כדי שיברך ברכת המזון ויבדיל על אותה הכוס. והקשה **הרב נימים גאון**כ, הרי אסור לאדם לאכול קודם שיבדיל כמבואר להלן (קה.), וכן מבואר להלן (קו.) שאמימר לא היה לו יין להבדלה וישן בלא לאכול כדי שלא לאכול קודם הבדלה. ותירץ, שמדובר כאן שאכל מבעוד יום וגמר סעודתו קודם חשיכה ונתחייב בברכת המזון. אך הקשו **התוספות** על תירוצו, שלשון הברייתא 'הנכנס לביתו במוצאי שבת' משמע שלא התחיל לאכול מבעוד יום. והקשו עוד, שלהלן (קה:) הוכיחו מהברייתא כאן שמי שאכל קודם הבדלה מותר לו להבדיל, ואם מדובר שאכל מבעוד יום, פשוט שמותר לו להבדיל כיון שלא אכל באיסורכא. ולכן תירצו

ח. **וכמו** שכתבו הראשונים [הובאו דבריהם לעיל] שעולה לו הסעודה לסעודת שבת. ט. **ובמרדכי** כתב, שלרבי יהודה אין לצרפם כיון שברכת המזון באה להפסיק בין סעודת החול לסעודת שבת, ועוד שהיא ברכה על סעודת החול ואין אומר בה רצה ואין לצרפה עם קידוש של שבת. [ונראה שהטעם הראשון הוא כרשב"ם והטעם השני כתוספות]. י. **ולפי** זה צריך ביאור למה הוצרך רשב"ם לפרש שהגמרא לא הקשתה על רבי יהודה כיון שלשיטתו מפסיקין וצריך עקירת שולחן, הרי הסיבה שאי אפשר לצרפם לפי רבי יהודה מכיון שקידוש קודם. ובחתם סופר (ד"ה רשמון) תירץ לשיטת רשב"ם בעוד אופן. יעויין שם. יא. **בספר** בית האוצר (למהר"י ענגיל, מערכת ס-י כלל פד) צידד לפרש שטעם האיסור לעשות מצוות חבילות הוא משום שבשעה שמקיים מצוה אחת הוא פטור מקיום מצוות אחרות שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ואין ראוי לקיים את המצוה השניה בשעה שאינו מחוייב בה, משום שהוא חשוב כ'אינו מצווה ועושה' באותה שעה. והקשה בספר דבר שמואל (מלעזורוב, ד"ה שמין) מסוגייתנו על פירושו, שהרי כאן מקדש אחר שגמר לברך ברכת המזון. יב. **ופירש** החתם סופר שהוא משום שלגבי המצוה דאורייתא המצוה דרבנן חשובה כרשות, ואין חשוב שצירף עם המצוה דאורייתא עוד מצוה, ולגבי המצוה דרבנן אין גנאי במה שמצרף עמה מצוה דאורייתא שהיא חשובה יותר, ואדרבה זה עילוי למצוה דרבנן שנעשית עם מצוה דאורייתא. ובכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' כו) הביא את דברי המגדל עוז והקשה עליו, שהרי אמרו בברכות (מט.) שאין חותמין בשני עניינים משום שאין עושין מצוות חבילות, והרי ברכות הם דרבנן ואף על פי כן אסרו לעשותן חבילות. ובהמשך דבריו צידד ליישב את דברי המגדל עוז, שהאיסור לעשות את הברכות חבילות חלוק מהאיסור לעשות מצוות חבילות, שהאיסור לעשות מצוות חבילות הוא משום שנראין עליו כמשא, אבל האיסור בברכות הוא מטעם אחר, שכיון שהברכות הם שבח לקב"ה, אין נכון לצרף שני שבחים כאחד כי נראה כממעט בשבחו, ולכן האיסור הוא גם בברכות דרבנן. יג. **נחלקו** הראשונים בדעת הרמב"ם, המאירי (ד"ה למדת) והמכתם (ד"ה גמרו) כתבו שהבדלה היא מצוה דרבנן, והמגדל עוז (שם) והמגיד משנה (שם ה"ח) כתבו שהיא דאורייתא. יד. **ובחתם** סופר (שו"ת, או"ח סי' כפ) מביא דברי חמיו הגאון רבי עקיבא איגר, שהמתפלל תפילת ערבית של מוצאי שבת קיים מצות הבדלה דאורייתא בהבדלה שבתפילה, וההבדלה על הכוס היא דרבנן. [ולפי זה אם התפלל תחילה, אין איסור חבילות כשמבדיל ומברך ברכת המזון, כיון שההבדלה על הכוס היא מדרבנן]. וכתב החתם סופר, שלדעתו כיון שתיקנו חכמים לקדש על היין, המקדש בתפילה חשוב כמכוין שלא לצאת את המצוה דאורייתא בתפילה כדי שיעשה אותה על הכוס כתיקון חכמים, וכאילו התנו חכמים שהמקדש בתפילתו ודעתו לקדש על הכוס לא יצא ידי חובת קידוש בתפילה. ובכלי חמדה (פר' יתרו פות ד ד"ה הכלל) צידד ליישב, שכיון שעיקר המצוה של קידוש היא דאורייתא, יש בה איסור חבילות על אף שבשעה שהוא מקיימה אין מחויב בה מדאורייתא. טו. **שהמקור** למצות קידוש הוא ממה שנאמר (שמות כ ח) 'זכור את יום השבת לקדשו', כמבואר ברמב"ם (שם ה"ח), וביום טוב לא נאמר 'זכור'. טז. **וצידד** לומר מחמת קושיא זו כשיטת מגדל עוז (שם), שכוונת הרמב"ם במה שכתב 'שהרי שתיהן מצות מן התורה' לומר, שכאשר שתי המצוות דרבנן אין איסור של חבילות, ולפי זה יש לומר שכאשר מצוה אחת דאורייתא ואחת דרבנן יש בזה משום חבילות. אבל כתב החתם סופר שלדעתו אין בזה טעם. ואמנם צידד ליתן טעם בזה, שהרמב"ם לשיטתו (ספר המצות השורש הרביעי, ממרים פ"ח ה"ב) שסובר שכל האיסורים והמצוות שתיקנו רבנן הם דאורייתא כיון שציותה תורה 'לא תסור' [ורק מה שהקילו רבנן באיסורים אלו יש להקל, אך בשאר הדינים הם כמצוות דאורייתא]. ולפי זה יש לומר שכשתיקנו רבנן מצוות תיקנו שלא יהא בהם איסור לעשותן חבילות, ולכן אין איסור לעשות שתי מצוות דרבנן יחד, אבל כשעושה מצוה דאורייתא עם מצוה דרבנן, אינם יכולים לתקן שהמצוה דאורייתא מותר לעשותה חבילות עם מצוה דרבנן. אבל מסיק שאינו יודע מנין חידש הרמב"ם שבמצוות דרבנן התנו חכמים שלא יהא בהם איסור של עשיית מצוות חבילות. [וראה בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' כפ) שדן בזה עם חמיו הגאון רבי עקיבא איגר]. יז. **והוסיף** שעל אף שנתבאר ברמב"ם (שם ה"ח) שהמקור למצות הבדלה מן התורה הוא ממה שנאמר (שמות כ ח) 'זכור את יום השבת', ודרשו חכמים שיש לזכרו בכניסתו ובצאתו, מכל מקום עיקר סמיכת חכמים לחדש מצות הבדלה הוא ממה שנאמר (ויקרא י י) 'ולהבדיל בין הקודש ובין החול'. [ועיין בשבועות (יח:) בשם רבי יוחנן, שנראה שדרשו חכמים פסוק זה להבדלה במוצאי שבת]. יח. **ויישב** בזה עוד קושיא בדעת הרמב"ם (שם פכ"ט ה"ג), שכתב שאסור לברך ברכת המזון ולקדש על כוס אחת כיון שברכת המזון וקידוש הן מצות דאורייתא, וקשה, שהרי אם אכל פחות משיעור שביעה אינו חייב בברכת המזון מדאורייתא אלא מדרבנן, ואם כשיטת החתם סופר שאין בעשיית מצוה דאורייתא עם מצוה דרבנן איסור חבילות, היה לו לרמב"ם לפרש שהאיסור הוא רק כשאכל שיעור שביעה שבאופן זה ברכת המזון היא דאורייתא. ולדבריו מיושב, שגם אם לא אכל שיעור שביעה אסור לברך ולקדש על כוס אחת, שכיון שמברך ברכת המזון תחילה ואחר כך מקדש, נמצא שמצרף קידוש דאורייתא לברכת המזון דרבנן, והוא אסור משום חבילות. יט. **ונחלקו** המפרשים בביאור דבריו, האם כוונתו לומר שכשעושה שתי מצוות דרבנן מותר לצרפן, או שכוונתו לומר שכשעושה מצוה דאורייתא ומצוה דרבנן מותר לצרפן. וראה לעיל בסמוך שהובאו דבריהם. כ. **הובאו** דבריו בתוספות (ד"ה ממיתו) ובתלמידי רבינו יונה בברכות (נג: ד"ה ויש לשפוך) ובראי"ש שם (פ"ח סי' ג). כא. **והמרדכי** (ד"ה ומש) הקשה שלהלן (קה:) הוכיחו מהברייתא כאן שהמבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס, ומוכח שהעמידה הגמרא את הברייתא באדם שהתפלל תפילת מוצאי שבת וחזר מבית

אוצר החכמה
אח"ח 19/06/2018

תוספות, שהאיסור לאכול קודם הבדלה הוא רק כשאוכל בלא שום צורך, אבל כאן שאוכל קודם הבדלה משום שרוצה שיהיה לו כוס לברכת המזון מותר לאכול קודם הבדלה[כב]. וכן כתב **בתוספות** רי"ד (ד"ה ומס). והוסיף התוספות רי"ד, שמה שאמימר צם ולא אכל, הוא משום שלא היה לו יין כלל וידע שגם אחר אכילתו לא יוכל להבדיל, ולכן לא רצה לאכול. [מה שאין כן כאן שיבדיל אחר אכילתו, אין להחמיר כל כך ואין חייב לצום]. והתוספות בברכות (נב. ד"ה מניימו) תירצו, שאמימר שצם ולא אכל קודם הבדלה, הוא משום שסבר שיהיה לו מחר יין להבדלה ולברך על הכוס, אבל בברייתא מדובר שיודע שלא יהיה לו עוד יין מחר. וכן כתבו **הרשב"א** בשם **הראב"ד** (נרכות נב. ד"ה הנכנס) **והרא"ש** (שם פ"ח סי' ג)[כג]. ועוד תירצו התוספות (שם), שאמימר החמיר על עצמו, אבל מעיקר הדין אין חיוב לצום כדי שלא לאכול קודם הבדלה. וכן כתבו **תלמידי רבינו יונה** (שם נ: ד"ה ויש לומר) **ומאור**[כד].

מדוע היה פשוט למקשה שדברי רב ואביי ורבא נאמרו גם כשיש לו שני כוסות יין והא יו"ט שחל להיות אחר השבת דאית ליה ואמר רב יקנ"ה וכו'. רשב"ם (ד"ה דלית ליה) פירש, שסבר המקשה שדברי רב הם בליל יו"ט הראשון של פסח, שבשעה זו ודאי יש לכל אחד מישראל ארבע כוסות, שהרי אמרו לעיל (נט:) במשנה שאפילו עני שבישראל לא יפחתו לו מארבע כוסות, ולכן היה פשוט למקשה שיכול לעשות קידוש והבדלה על שתי כוסות. **והתוספות** (ד"ה דלית ליה) הקשו על פירושו ג' קושיות: א. הארבע כוסות נצרכים כל אחד לברכה שתיקנו עליו [קידוש, גאל ישראל, ברכת המזון, והלל], ואין יכול לעשות הבדלה על אחד מהם[כה]. ב. להלן הקשתה הגמרא מדברי אביי ורבא שנחלקו אם הסדר הוא יקנז"ה או יקנה"ז, והוכיחה מדבריהם שדיברו ביום טוב שמברכים בו שהחיינו [ואין מדובר בשביעי של פסח], ולפירוש רשב"ם [שהמקור לקושיית הגמרא שיש לכל אדם שתי כוסות הוא משום שביום טוב ראשון של פסח יש לכל אדם כמה כוסות] קשה, שהיה אפשר לדחות שמדובר בשמיני עצרת שאומרים בו זמן, ואפשר שאין לו שתי כוסות[כו]. ג. לשון הגמרא בדחייתה, שמדובר בשביעי של פסח 'ואכל' כל מה שיש לו אינו מובן, כי לפירוש רשב"ם עיקר הדחיה היא ששתה את כל הכוסות שהיו לו ביום טוב הראשון, ולא היתה הגמרא צריכה להזכיר אכילה. ולכן פירשו התוספות, שקושיית הגמרא מדברי רב היא משום שהרי דרך כל אדם שמכין ביום טוב הרבה ומסתמא יש לו שתי כוסות של יין. **והר"ן** (מילוסים ד"ה והמ) **והמרדכי** (ד"ה והמ) כתבו, שהיה פשוט לגמרא שיש לכל אדם יין ביום טוב, שהרי אמרו להלן (קט.) שאנשים מקיימים מצות שמחת יום טוב על ידי יין, ואם כן ודאי הכין לו יין. ותירצה הגמרא שרב דיבר ביום טוב האחרון של פסח שאפשר שגמר את כל מה שהכין לחג[כז]. והקשתה הגמרא מדברי אביי ורבא שדיברו ביום טוב הראשון של חג [שהרי נחלקו לגבי ברכת שהחיינו], וכיון שהדרך להכין לפני יום טוב ראשון, ודאי יש לו שתי כוסות יין. והוסיפו התוספות, שאין להקשות שהיה אפשר להעמיד את דברי אביי ורבא בשמיני עצרת שאומרים בו זמן אבל הוא בסוף חג הסוכות ואפשר שנגמר כל מה שהכין, כיון שהיו רגילים להכין הרבה אוכל לשמיני עצרת [כמבואר במשנה בחולין (פג.)], ולכן פשוט שגם בו יש לכל אדם שתי כוסות יין[כח].

הר"ן (שם) פירש, שהמקשה ידע שאין להקשות מדברי רב, כיון שהרי לא הזכיר בדבריו זמן ומוכח שדיבר בשביעי של פסח, ועיקר קושייתו היא מדברי אביי ורבא, ופשוט לו שדברי אביי ורבא הם ביום טוב ראשון של פסח כיון שהם המשך לדברי רב, שמאחר שרב לא פירש היכן מסדרים את ברכת שהחיינו, באו אביי ורבא להשלים את דבריו, וכיון שרב דיבר בשביעי של פסח, מסתבר שהם דיברו ביום טוב ראשון של פסח.

והצל"ח (נמוס' ד"ה דלית ליה) פירש את דברי רשב"ם, שבשאר ימים טובים מסתבר כרבא שאמר שברכת שהחיינו נאמרת אחרונה [-יקנה"ז] שהרי הבדלה היא תדירה יותר, וסברת אביי שהקדים את ברכת שהחיינו [-יקנז"ה] שייכת רק בפסח[כט].

איך יתכן שיפול שביעי של פסח במוצאי שבת, הרי 'לא בד"ו פסח' אמרי מדלא אמר זמן מכלל דבשביעי של פסח עסקינן. הגמרא פירשה את דברי רב שמקדש ואחר כך מבדיל בשביעי של פסח שחל במוצאי שבת.

הכנסת, ואם כן אין מדובר באופן שסיים סעודת שבת ובא לברך ברכת המזון ולהבדיל, אלא באופן שבא מבית הכנסת במוצאי שבת ומתחיל לאכול סעודה. **כב. ומהרש"א** (נמוס' שם) הקשה על דבריהם, שגם לפירושם קשה הקושיא שהקשו על פירוש רבינו ניסים, איך הוכיחו להלן שמי שאכל קודם הבדלה מותר לו להבדיל, שהרי גם לפירושם בברייתא מדובר במי שאכל בהיתר, [שכיון שאין לו אלא כוס אחד מותר לו לאכול קודם הבדלה כדי שיברך על הכוס], ואיך הוכיחו מזה שהאוכל באיסור מותר לו להבדיל. והגרא"מ הורוויץ (נמוס' שם) תמה על תירוצם, שהרי מבואר מהמעשה של אמימר שיש חיוב לצום כדי שלא לאכול קודם הבדלה, ואם כן יתחייב גם כאן שלא לאכול שעל ידי זה לא יוצרך לברך ברכת המזון. ותירץ, שהחומרא שהחמיר אמימר לצום כדי שלא לאכול קודם הבדלה היא משום שלא הבדיל בתפילה, [ודייק כן מלשון הגמרא שם שאמימר 'לא אבדיל' שמשמע שגם בתפילה לא הבדיל], אבל הברייתא מדברת במי שהבדיל בתפילה. [ויישב בזה את הוכחת הגמרא להלן (קה:) מהברייתא כאן שהמבדיל בתפילה צריך להבדיל על הכוס, שצריך ביאור מנין שמדובר כאן במי שהבדיל בתפילה, ולדבריו מיושב, שאם לא היה מבדיל בתפילה לא היו מתירים לו לאכול קודם הבדלה]. וראה להלן מה שתירצו התוספות רי"ד והתוספות בברכות על הקושיא מאמימר. **כג. וביאור** תירוצם, שסבר התנא בברייתא כאן שברכת המזון טעונה כוס, וחיוב זה חמור יותר מאיסור אכילה קודם הבדלה, ואם יודע שיהיה לו יין למחר להבדיל וגם לברך עליו ברכת המזון, חייב לצום כדי שלא לאכול קודם הבדלה [שהרי למחר יוכל להבדיל ואחר כך לאכול ולברך על הכוס], אבל בברייתא מדובר באופן שיודע שלא יהיה לו עוד יין, ואם יבדיל קודם שיאכל, בהכרח כשיאכל אחר כך לא יברך על הכוס [שהרי אין חיוב להימנע לעולם מאכילת פת כשאין לו יין לברכת המזון], ולכן התירו לו לאכול קודם הבדלה כדי שיברך על הכוס. [וכן נראה מדברי הטור (סו"ס סי' קפג) שכתב, שלפי הסובר שברכה טעונה כוס, חייב אדם לצום ולדלג סעודה אחת כדי שלא לברך בלא כוס, שכשם שחייב לצום כדי שלא לאכול קודם הבדלה, כך חייב לצום כדי שלא לברך בלא כוס. ופירש האליהו רבה (שם סק"ג), שלמד דין זה מהמבואר בברייתא שמותר לאכול קודם הבדלה כדי שיברך על הכוס, ומוכח מזה שחיוב ברכת המזון על הכוס חמור יותר מאיסור אכילה קודם הבדלה, וכיון שלגבי איסור אכילה קודם הבדלה מצינו שחייב לצום ולדלג סעודה כדי שלא לאכול קודם הבדלה, כמו כן חייב לדלג סעודה כדי שלא לברך בלא כוס]. והרשב"א (שם) תירץ תחילה כתירוץ התוספות בפסחים ואחר כך הביא מהראב"ד כתירוץ התוספות בברכות. וראה בראש יוסף שם (ד"ה מניימו) שפירש במה נחלקו. **כד. וכן** כתב המרדכי (ד"ה ומס), שכשאין לו יין אין צריך לצום ודי בהבדלה שמבדיל בתפילה, ולכן במקום שיש לו כוס אחד יניחנו לאחר ברכת המזון. ומה שאמימר צם הוא משום שהחמיר על עצמו, או משום שידע שיביאו לו יין מחר. [וכשיודע שיביאו לו יין צריך להתענות, ובברייתא מדובר שיודע שגם למחר לא יהיה עוד יין, וכפי שתירצו התוספות בברכות בתירוץ הראשון]. **כה. והר"ן** (מילוסים ד"ה והמ) כתב ליישב, שאם היה אסור להבדיל ולקדש על כוס אחד, היו חכמים מחייבים בפסח שחל במוצאי שבת ליתן חמישה כוסות לכל אחד, כדי שיוכל להבדיל ולקדש על שתי כוסות. והחתם סופר (ד"ה דלית ליה) תירץ, שכיון שיש לו ארבע כוסות שהם ארבע רביעיות, יכול לשתות בכל אחד מהכוסות רק רוב כוס ולצרף משיירי הכוסות עוד כוס להבדלה. **כו. מהרש"א** (נמוס' ד"ה דלית ליה) הקשה על תוספות, מדוע הקשו על רשב"ם רק מקושיית הגמרא מדברי אביי ורבא, הרי יכלו להקשות גם על התירוץ מדברי רב שמדבר ביום שאין בו שהחיינו שהוא שביעי של פסח ואין לו כוסות, וקשה שהיה אפשר להעמיד שאין לו כוסות גם בשבועות וביום טוב ראשון של סוכות, שכיון שאין חיוב ארבע כוסות אפשר שאין לו יין לכוס נוספת, ומדוע הוצרכה הגמרא להעמיד את דברי רב ביום שלא אומרים בו שהחיינו כדי לתרץ שאין לו יין. וציין לדברי המרדכי (ד"ה והמ) שהקשה על רשב"ם קושיא זו. [וכן הקשה כקושיית תוספות רק שלא ציין שמיני עצרת אלא סוכות ושבועות]. ובבגדי ישע (סוס נד) כתב, שהתוספות לא הקשו כקושיית המרדכי כיון שמה שתירצו בגמרא שמדובר בשביעי של פסח הוא רק מחמת דיוק לשונו של רב שלא הזכיר זמן, שמוכח מזה שדיבר בשביעי של פסח [אבל בסתמא יש להעמיד את דברי רב בכל הימים טובים].

וכן פירש בגנזי יוסף (על המהכת"ס שם). וראה להלן שהר"ן פירש מנין ידע המקשה שמדובר ביום טוב ראשון של פסח, ולדבריו מיושבות קושיות התוספות והמרדכי. **כז. ולפירוש** התוספות מיושבת הקושיא שהקשו מדוע נקטה הגמרא ש'אכל' כל מה שהכין, שמה שהיה פשוט לגמרא בקושיא שכל אדם יש לו יין הוא משום שהדרך להכין הרבה ליום טוב, ועיקר ההכנה שמכינים ליום טוב הוא אוכל, ואגב זה מכינים גם יין לשתות עם האוכל, ובתירוץ העמידה הגמרא את דברי רב באופן שגמר את כל האוכל שהכין, וממילא גמר גם את כל היין שהכין. [והמרדכי פירש שריבוי היין הוא מחמת החיוב של שמחת יום טוב שהוא על ידי יין, ולפי זה נראה שאין מיושב הדקדוק שדקדקו התוספות בלשון הגמרא]. **כח. והמרדכי** (שם) תירץ, שסברת הגמרא שבשביעי של פסח אפשר שגמר את כל היין שהיה לו, היא מחמת שיש חיוב לשתות ארבע כוסות ביום טוב ראשון של פסח, ורק משום כך יש לומר שלא נשאר לו יין, אבל בשמיני עצרת כל אדם משייר לעצמו יין כיון שהוא יום טוב ויש בו חיוב שמחה. והוסיף וכתב כסברת התוספות, שלשמיני עצרת מכינים יותר כיון שהוא רגל בפני עצמו. ובמרדכי הוסיף להקשות, שהיה אפשר להעמיד את דברי אביי ורבא ביום טוב שני של ראש השנה, שהרי אין בראש השנה חיוב שמחה כמו ברגלים ואפשר שנגמר לו היין. [וקושיית המרדכי היא לשיטתו, שסברת הגמרא שיש לכל אדם יין ברגלים היא משום חיוב שמחת יום טוב שהוא על ידי יין, אבל לשיטת התוספות שסברת הגמרא היא מחמת שמרבים בסעודה אין קושיא כלל, כיון שמבואר בחולין (פג.) שגם בראש השנה היו מרבים בסעודה]. והביאו המרדכי (שם) והר"ן (מילוסים שם), שיש שרצו להוכיח מכאן שאין אומרים ברכת שהחיינו בקידוש בליל יום טוב שני של ראש השנה. ודחו שיש לומר שמה שלא העמידה הגמרא את דברי אביי ורבא ביום טוב שני של ראש השנה הוא משום שאין דרך שיגמור אדם כל מה שהכין ביום אחד, ולכן מסתבר שיש לו יין, ורק בשביעי של פסח שהוא לאחר שבעה ימים תירצה הגמרא שאפשר שגמר כל מה שהכין. והר"ן הביא שתירצו, שבסתם יום טוב אין דרך אדם לגמור כל מה שיש לו, ורק בפסח אמרו שאפשר שיגמור אדם את כל היין שיש לו משום החיוב לשתות ארבע כוסות. **כט. הצל"ח** מפרש שסברת אביי שיש להקדים את ברכת שהחיינו ולאומרה אחר הקידוש [-יקנז"ה], הוא משום שבפסח ובסוכות ברכת שהחיינו נאמרת גם על מצוות הלילה, דהיינו מצות אכילת מצה ומצות ישיבת סוכה [כמבואר בשלחן ערוך שאין מברכים על בניית הסוכה שהחיינו כיון שברכת שהחיינו שמברכים בליל סוכות עולה גם על הסוכה], וכיון שברכת שהחיינו עולה גם על המצוות, סבר אביי שיש לאומרה סמוך לקידוש היום, כיון שהמצוות הם באכילה וגם הקידוש הוא במקום סעודה. אבל בשבועות ובראש השנה אין לברכת שהחיינו שייכות לקידוש, שהרי ברכת הזמן אפשר לאומרה גם בלא סעודה [כמבואר שזמן אומרו אפילו בשוק], ולכן מודה אביי שהיא נאמרת בסוף, ולכן אי אפשר לפרש את דברי אביי שהם בשבועות ובראש השנה. והוסיף הצל"ח שגם אין לפרש שמדובר ביום טוב ראשון של סוכות, על פי מה שביאר לעיל (נמ: נרמב"ן ד"ה נשני) בשיטת רש"י, שבזמן שהיו מקדשים על פי הראיה היו מקפידים שלא יפול ראש השנה בימים אד"ו [ואם היו באים עדים להעיד שראו את הלבנה ועל ידי עדותם יפול ראש השנה באד"ו, היו מאיימין עליהם עד שהיתה עדותם נפסלת כדי שלא יפול ראש השנה באד"ו, וכן אם לא היו עדים להעיד על החודש ועל ידי זה יפול החודש באד"ו, היו מאיימין על עדים עד שהעידו בשקר שראו את הלבנה, כדי להקדים את ראש השנה שלא יפול באד"ו, כמבואר בראש השנה (כ.)], ונמצא שאי אפשר שיפול יום טוב ראשון של סוכות במוצאי שבת [שיום טוב ראשון של סוכות נופל תמיד באותו היום שנפל בו ראש השנה]. וגם בחוץ לארץ, בזמן שהיו מקדשים על פי הראיה לא היו נוהגים יום טוב שני בסוכות שנפל בשבת ויום טוב שני שלו הוא במוצאי שבת, שכיון שידעו בודאי שלא יפול ראש השנה באד"ו, כמו כן לא יפול סוכות באד"ו, ולא היו בני חוץ לארץ צריכים לשמור שני ימים מספק. ופירש עוד, שכל סברת אביי להקדים את ברכת שהחיינו היא רק בליל הסדר, שכיון שמצות שהחיינו באה גם על ארבע כוסות סבר שיש להסמיכה לקידוש שהוא ברכת כוס ראשון של ארבע כוסות, אבל בשאר ימים טובים מודה אביי לרבא שאומר ברכת שהחיינו בסוף, ולכן היה פשוט לגמרא שאביי ורבא דיברו ביום טוב ראשון של פסח.

וקשה, שהרי כלל נקוט בידינו 'לא בד"ו פסח"ל, שיום טוב ראשון של פסח אינו חל בימים שני רביעי ושישי, ואם כן שביעי של פסח לא יחול בראשון שלישי וחמישי. ופירש **המרדכי** (ד"ה הוס), שהמדובר כאן הוא ביום טוב שני של גלויות, שכשחג ראשון של פסח חל ביום ראשון, חל יום טוב שני של שביעי של פסח ביום ראשון. **והצל"ח** (ד"ה ממרי) הוסיף, שעל אף שכתבו **התוספות** לעיל (מח: ד"ה כשלנו) שבזמן שהיו בית דין מקדשים על פי הראיה היו נזהרים שלא יפול פסח בבד"ו, ואם כן בזמן שהיו מקדשים על פי הראיה לכאורה לא היו צריכים לשמור יום טוב שני בשביעי של פסח אם חל ביום ראשון[לא], אין כוונת התוספות לומר שלעולם לא היה פסח נופל בבד"ו, אלא שלא היה שכיח שיפול פסח בבד"ו כיון שבית דין היו משתדלים שלא יפול בימים אלו. וכיון שיתכן שיפול הפסח בימים אלו, היו בני חוץ לארץ חייבים לנהוג יום טוב שני בשביעי של פסח כשחל ביום ראשון[לב].

מדוע קידוש והבדלה חשובים כענין אחד

אלא הבדלה וקידוש חדא מילתא היא ברכת המזון וקידוש תרי מילי נינהו. בסברת הגמרא שהבדלה וקידוש חשובים כענין אחד נאמרו בראשונים כמה ביאורים:

א. רבינו חננאל (ד"ה ופריק) פירש, שהבדלה וקידוש חשובים כענין אחד משום ששניהם באים קודם אכילה[לג], אבל קידוש וברכת המזון אינם חשובים כענין אחד כיון שהקידוש בא קודם אכילה וברכת המזון באה לאחר אכילה[לד].

ב. רש"י (ד"ה קידוש) **ורשב"ם** (ד"ה קידוש) פירשו, שהבדלה וקידוש חשובים כענין אחד משום ששניהם עניינם הוא קדושת ימים טובים. והוסיף הרשב"ם, שההבדלה יש לה שייכות עם הקידוש כיון שמזכיר בה קדושת יום טוב, כמבואר להלן (קד.) שהמבדיל במוצאי שבת שחל ביום טוב חותם 'המבדיל בין קודש לקודש'[לה].

ג. מהר"ם חלאווה (ד"ה אלא) פירש, שהבדלה וקידוש חשובים כענין אחד משום שעל ידי שמוציא שבת נכנס יום טוב וכן על ידי שמקדש יום טוב יוצאת שבת[לו].

ברכות אירוסין ונישואין האם מברכים אותן על כוס אחד

שיטת רבינו משולם [הובאו דבריו **בספר הישר** (מסכת נדה נמרא סי' תרכא) **וברא"ש** (סי' ח)], שכאשר עושים אירוסין ונישואין יחד [שמקדש ומכניס לחופה מיד], צריך לומר את ברכות האירוסין והנישואין על כוס אחת, שכיון שהם מענין אחד יש לצרפם לכוס אחת, וכמבואר כאן שמאחר שהבדלה וקידוש הם מענין אחד מותר לאומרם על כוס אחת. והוסיף, שבמקום שמותר לצרף את הברכות אין ראוי לחלקן, כיון שמברכים פעמיים הגפן, והיא ברכה שאינה צריכה. והוכיח כדבריו ממה שנחלקו כאן האמוראים בסדר הברכות של הבדלה וקידוש, ואם נאמר שמותר לכתחילה לחלק את הברכות לשתי כוסות היה ראוי לחלקם. ורבינו תם (ספר הישר שם סי' תרכג) השיב לרבינו משולם, שאין לצרף את ברכות האירוסין והנישואין כיון שאין להם שייכות זה לזה, ומה שמצינו כאן שהבדלה וקידוש חשובים כענין אחד הוא משום ששניהם חובת הלילה ושניהם חובה קודם אכילה, אבל ברכת אירוסין ונישואין אינם חשובים כענין אחד, שהרי ברכת האירוסין נאמרת בשעת קידושין וברכת נישואין בשעת הכניסה לחופה[לז]. והוכיח ממסכת סופרים (פי"ט מי"ח) שמברכים ברכת אירוסין ונישואין על שתי כוסות[לח]. ועל מה שכתב רבינו משולם שברכות שאפשר לעשותן על כוס אחת אסור לעשותן על שתי כוסות, והוכיח כדבריו ממה שנחלקו כאן האמוראים בסדר הבדלה וקידוש ולא אמרו שיעשה אותם על שתי כוסות, דחה רבינו תם שהוא משום שבזמן הגמרא היו רוב הציבור עניים ולא היה להם הרבה יין, והוכיח כן ממה שתירצו לעיל שביום טוב אחרון אפשר שאין לאדם שתי כוסות יין כי אכל כל מה שהכין. ולמעשה כתב רבינו תם, שיש להפסיק בין האירוסין והנישואין על ידי קריאת הכתובה, ומאחר שיש הפסק ביניהם יברכו את ברכת הנישואין על כוס אחרת[לט]. וכן כתבו **התוספות** (שם) והרא"ש (סי' ח) שנהגו להפסיק בין האירוסין לנישואין בקריאת הכתובה, וכיון שעושים הפסק לוקחים כוס שניה לברכות הנישואין.

ברכת המזון ושבע ברכות האם מברכים אותן על כוס אחד

תוספות (ד"ה שמין) כתבו, שיש שנהגו לעשות את השבע ברכות על כוס שניה ולא לברך אותן על הכוס של ברכת המזון, משום שאין שייכות בין השבע ברכות לברכת המזון, והם כמו הבדלה וברכת המזון שצריך לברך אותן על שתי כוסות. ורבינו משולם היה מצרף את השבע ברכות עם ברכת המזון בכוס אחד, משום שברכת המזון גורמת לשבע ברכות להיאמר וחשובים כענין אחד. **והרמב"ן** (כתובות ח. ד"ה ומניינו עוד) הביא ממסכת סופרים (פי"ט מי"ח) שמפורש שם שאין לברך ברכת חתנים על הכוס של ברכת המזון לפי שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד, וכתב שכן ראוי לנהוג[מ]. אבל **העיטור** (שער ברכת חתנים ח"ד) כתב שיש לאומרן על כוס אחת, שהטעם שקידוש וברכת המזון חשובים כשני עניינים הוא משום שקידוש בא בתחילת הסעודה וברכת המזון באה בסוף הסעודה, אבל קידוש והבדלה שבאים בתחילת הסעודה חשובים כענין אחד, וכמו כן ברכת המזון וברכת חתנים חשובים כענין אחד משום ששניהם באים בסוף הסעודה[מא]. **והרא"ש** (סי' ח) כתב שנהגו שלא לברך אותן על כוס אחד.

האם מותר לברך ברכת המזון ולהבדיל על כוס אחת לפי מסקנת הסוגיא

שם. לעיל הקשתה הגמרא מהברייתא שמברך ומבדיל על אותו הכוס, שהרי אין עושין מצוות חבילות, ותירצה הגמרא שהברייתא מדברת במי שאין לו אלא כוס אחת ורק משום כך הותר לו לברך ולהבדיל על אותה הכוס. ובפשיטות נראה שגם למסקנת הגמרא אסור לברך ולהבדיל על אותה הכוס כמבואר שאסור לקדש ולברך ברכת המזון על אותה הכוס. אבל **הרמב"ם** (שבת פכ"ט ה"ג) כתב, שהגומר סעודתו במוצאי שבת מברך על הכוס ואחר כך מבדיל עליו. והשיג עליו **הראב"ד**, שדין זה הוא רק כשאין לו אלא כוס אחת. וצריך עיון בדעת הרמב"ם שמשמע מדבריו שגם מי שיש לו שתי כוסות יכול לברך ולהבדיל על אותה הכוס. ופירשו **המאירי** (ד"ה למדנו) **והמכתם** (ד"ה גמרו), שהרמב"ם לשיטתו שכתב (שם ה"ג) שהאיסור לקדש ולברך על אותה הכוס הוא משום ששתיהן מצוות של תורה[מב], ומשמע שכאשר עושה מצוה דרבנן עם מצוה דאורייתא אין בזה משום חבילות, ולכן התיר הרמב"ם לעשות הבדלה עם ברכת המזון שברכת המזון היא דאורייתא והבדלה היא מדרבנן[מג]. **והמגיד משנה** פירש, שסבר הרמב"ם שלפי מסקנת הגמרא שמותר לעשות הבדלה וקידוש על כוס אחת כיון שהם ענין אחד, כמו כן מותר לעשות גם ברכת המזון והבדלה על כוס אחת, שהטעם שקידוש וברכת המזון חשובים כשני עניינים הוא משום שהקידוש הוא על להבא וברכת המזון היא על לשעבר, אבל הבדלה וברכת המזון ששניהם על לשעבר [שההבדלה היא על השבת היוצאת], חשובים כענין אחד ולכן מותר לצרפם[מד].

ל. **ראה** שו"ע (או"ח סי' תכח ס"ח). לא. **כיון** שודאי לא היו מקדשים את החודש באופן שיחול יום טוב ראשון של פסח ביום שני, וממילא אי אפשר שיחול שביעי של פסח ביום ראשון. לב. **ופירש** הצל"ח שזו גם כוונת המרדכי. [המשמעות הפשוטה בדברי המרדכי היא, שהעמיד את דברי הגמרא בזמן שכבר לא קידשו על פי הראיה ולכן זמן הפסח קבוע, אבל זה קשה שהרי בימי רב קידשו על פי הראיה, ולכן מוכח כמו שפירש הצל"ח, שקושיית המרדכי היא שגם בזמן שקידשו על פי הראיה לא היה הפסח נופל בימים בד"ו, ולכן העמיד את תירוץ הגמרא ביום טוב שני של גלויות. ולכאורה קשה למה הוצרך המרדכי לפרש כן, שהרי בזמן שקידשו על פי הראיה אפשר היה שיפול הפסח בבד"ו, ואם כן יש לומר שרב פירש איך לנהוג אם יפול שביעי של פסח במוצאי שבת. וצריך לומר שהיה נראה למרדכי דוחק שדיבר רב על אופן שאינו מצוי להיות, ולכן פירש שדיבר על יום טוב שני של גלויות]. לג. **שקודם** הבדלה וקידוש אסור לאכול ולכן חשובים שניהם כתחילת הסעודה. וכן כתב רבינו תם (ספר הישר שם סי' תרכג), שהבדלה וקידוש חשובים ענין אחד משום ששניהם חובת הלילה ושניהם חובה קודם אכילה. לד. **וראה** להלן שכן כתב העיטור. [ולכן סבר שברכת המזון ושבע ברכות נאמרות על כוס אחד, שכיון שהן באות בסוף הסעודה חשובים כענין אחד]. לה. **המאירי** (ד"ה למדנו, כתובות ז: ד"ה ובית חתנים) פירש, שהבדלה וקידוש חשובים כענין אחד משום ששניהם עניינם ברכה על קדושת היום, ולא הזכיר מה שמסיים בהבדלה 'המבדיל בין קודש לקודש'. וכן כתב המכתם (ד"ה גמרו). [וכן נראה מדברי רבינו משולם (הובאו להלן) שכתב שמצרפים הבדלה וקידוש לכוס אחד כיון ששם קדושה על שניהם, וכמו כן יש לצרף את ברכות אירוסין ונישואין על כוס אחד. וכן כתב המאירי (שם) שכשם ששבת ויום טוב מצטרפים, כמו כן יש לצרף אירוסין ונישואין]. והרא"ש (סי' ח) כתב רק את הסברא השניה שהבדלה וקידוש הם עניין אחד משום שמזכיר בהבדלה את קדושת יום טוב, [ולא פירש שהוא משום ששניהם נתקנו על קדושת היום]. לו. **והר"ן** (ד"ה דקדוסת) כתב שהבדלה וקידוש הם ענין אחד משום ששניהם באים על כניסת היום. לז. **והוכיח** שאירוסין ונישואין אינם חשובים כענין אחד, שהרי נערה ארוסה שזינתה דינה בסקילה ונשואה שזינתה דינה בחנק, ועוד שאירוסין מותר לעשות במועד ונישואין אסור לעשות במועד [משום שאין מערבין שמחה בשמחה]. לח. **שאמרו** שם לגבי הברכה שהיו מברכים בסעודת קידוש החודש שאין אומרים את אותה הברכה על הכוס של ברכת המזון אלא על כוס בפני עצמה לפי שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד, ואמרו שם שכמו כן ברכת חתנים וברכת אבלים אין מברכים אותן על הכוס של ברכת המזון. ואחר כן אמרו שם שנהגו לעשות ברכת אירוסין בבוקר בבית אירוסין וברכת חתנים בערב בבית חתנים, ומשמע שמנהג זה הוא כדי שלא יהיו הברכות על כוס אחת, ולכן גם כשעושים את הברכות בסמוך יש לעשותן על שתי כוסות. [ולפנינו הגירסא במסכת סופרים 'ונהגו רבותינו לומר בבקר ברכת חתנים על הכוס' וכו' ולפי גירסא זו אין ראיה משם]. לט. **ובדברי** רבינו משולם (שם) מבואר שהסכים שאם ינהגו לקרוא את הכתובה בין האירוסין לנישואין הוא מנהג טוב, שעל ידי זה יהיה הפסק ויעשו את ברכות הנישואין על כוס אחר ואין בזה משום ברכה שאינה צריכה. מ. **וכתב** שהמנהג המצוי הוא שמברכים על כוס אחת, אבל חברים ואנשי מעשה נהגו לברך על שתי כוסות. וכן כתב הריטב"א (שם ז: ד"ה ממר ר' יהודה) שמנהג כל העולם לברך על כוס אחד, ובמסכת סופרים מפורש שצריך שתי כוסות, ופירש הריטב"א טעם מנהג העולם על פי סברת העיטור [שהובאה להלן], ומסיק שקשה לדחות את דברי מסכת סופרים. מא. **הר"ן** (כתובות ג. ד"ה עוד שניינו) הביא את דברי המסכת סופרים (שם) ואחר כך הביא את דברי העיטור, ומשמע מדבריו שהעיטור לא פסק כמסכת סופרים כיון שבסוגיא כאן מבואר שברכות שהם מענין אחד אפשר לברכם על כוס אחת. מב. **ראה** לעיל [בענין 'האם הכלל שאין עושין מצוות חבילות נאמר גם במצוות דרבנן' ובהערות שם] שהובאו דברי המפרשים בביאור כוונת הרמב"ם, האם בא למעט כשעושה מצוה דרבנן עם מצוה דאורייתא או שבא למעט כשעושה שתי מצוות דרבנן. מג. **ונקטו** המאירי והמכתם בדעת הרמב"ם שמצות הבדלה היא מדרבנן. אבל המגדל עוז (שם) נקט בדעת הרמב"ם שהיא מצוה דאורייתא, וכן משמע מדברי הרמב"ם (שם ה"ג), וכמו שכתב שם המגיד משנה. מד. **והחתם** סופר (או"ח, או"ח מ"ב סי' עד) פירש את דברי המגיד משנה, שמה שהתיר הרמב"ם להבדיל ולברך לכתחילה על כוס אחת הוא רק באופן שהתחיל סעודתו בשבת, שמאחר שהסעודה היא סעודת שבת וברכת המזון באה לסלק

אהרון 19/06/2018

מדוע אין מברכים על הבשמים ביום טוב שחל במוצאי שבת

יום טוב שחל להיות אחר השבת רב אמר יקנ"ה וכו'. מדברי כל האמוראים בסוגיא, שלא הזכירו את ברכת הבשמים, בסדר הקידוש וההבדלה ביום טוב שחל במוצאי שבת, משמע לכאורה, שבמוצאי שבת שחל בו יום טוב אין מברכים על הבשמים. ובטעם הדבר כתב **הרשב"ם** (ד"ה ושמואל), כיון שמה שמריחים בשמים במוצאי שבת הוא כדי להשיב את הנפש שמצטערת שנסתלקה ממנה הנשמה יתירה, וכיון שאף ביום טוב יש נשמה יתירה, אין הנפש מצטערת ביום טוב שחל במוצאי שבת, ואין צריך להריח בשמים.

והקשו התוספות (ד"ה רב) שלדברי **הרשב"ם** שיש נשמה יתירה ביום טוב, קשה מדוע אין מריחים בשמים במוצאי יום טוב. **והרמב"ן** (הלכות שבת פכ"ו ה"ח) כתב, שהנשמה היתירה של יום טוב אינה מסתלקת במוצאי יום טוב, בין אם הוא חול ובין אם הוא חולו של מועד[מה], ולכן אין מברכים על הבשמים במוצאי יום טוב.

ובדרך אניה (נמוק' ד"ה רב) ביאר, שאמנם ביום טוב יש נשמה יתירה אבל היא במדרגה פחותה מהנשמה יתירה של שבת. ולכן, ביום טוב שחל במוצאי שבת כיון שהנשמה יתירה של שבת מסתלקת אבל באה במקומה נשמה יתירה של יום טוב, אין צריך בשמים, וכן במוצאי יום טוב אין צריך בשמים, שאף שמסתלקת הנשמה היתירה של יום טוב, אין זה הפסד גדול כל כך, אבל בין שבת לחול כיון שיש הפסד גדול, של הנשמה היתירה במדרגתה הגבוהה, לכן תיקנו בשמים.

בשדה יצחק (נמוק' ד"ה רב) הביא ראייה מהגמרא בביצה (טז.)[מו], שאין נשמה יתירה ביום טוב אלא בשבת בלבד. וכתב שמה שכתב הרשב"ם, שביום טוב יש גם כן נשמה יתירה, אין כוונתו לאותה נשמה יתירה כמו בשבת, אלא כוונתו על פי דברי רש"י במסכת ביצה (שם ד"ה נשמה) שביאר שענין נשמה יתירה היינו רוחב לב למנוחה ולשמחה, ולהיות פתוח לרוחה, ואוכל ושותה ואין נפשו קצה עליו. ומעתה, יש לבאר שמה שכתב הרשב"ם שביום טוב יש נשמה יתירה, כוונתו רק על יום טוב שחל במוצאי שבת, כיון שנשאר עליו הרוחב לב לאכילה ושתיה, נחשב כאילו שהנשמה היתירה של שבת לא עזבה, ואינו צריך בשמים[מז]. אך בשאר יום טוב, בזה לא דיבר הרשב"ם, ומודה שאין בהם נשמה יתירה, והתוספות הבינו שכוונתו לכל יום טוב, ולכן הקשו עליו. ומה שתירצו התוספות ששמחת יום טוב ואכילה ושתיה מועילים כמו נשמה יתירה זוהי באמת כוונתו של הרשב"ם, שאמר שביום טוב יש נשמה יתירה.

התוספות (ד"ה אצר החכמה) ביצה (לג: ד"ה כי הוינן) הביאו, שיש שפירשו שהטעם שמברכים על הבשמים במוצאי שבת, הוא מכיון שאור של גיהנום שובת בשבת ובמוצאי שבת הוא חוזר לבעור ומעלה ריח רע, על כן מריחים בשמים להפיג את הריח, ולכך ביום טוב שחל במוצאי שבת, שאף בו שובת אור הגיהנום, אין צריך בשמים. אך דחו טעם זה, שאם כן מדוע אין מברכים במוצאי יום טוב על הבשמים מאחר שהגיהנום שבת ביום טוב וחזר לבעור במוצאי יום טוב. ותירץ **בשבלי הלקט** (סדר פסח סי' ריח) **בשם אחיו ר' בנימין**, שלכן אין מברכים על הבשמים במוצאי יום טוב, כיון שהבשמים באים מחמת האור, וכיון שאין מברכים על הנר גם אין מברכים על הבשמים [כלומר, שאף כי מצד חידושה של אש הגיהנום היה צריך לברך על הבשמים, מכל מקום כיון שאין נר לכן אין גם בשמים].

טעמים שאין מברכים על הבשמים לדעת הסוברים שאין נשמה יתירה ביום טוב

שיטת כמה **מהראשונים**[מח], שאין ביום טוב נשמה יתירה, והטעם שאין מברכים על הבשמים ביום טוב שחל במוצאי שבת משום ששמחת יום טוב באכילה ושתיה משיבה את נפשו כמו הבשמים ואין האדם מרגיש בחסרון הנשמה היתירה. והטעם שביום טוב אין נשמה יתירה ביאר **הרשב"א**, משום שענין הנשמה היתירה הוא מחמת שכל יום מימות השבוע מושפע ממה שהיה באותו היום בזמן בריאת העולם, וכשנברא יום השבת היה כבר העולם עומד על שלמותו[מט], ובכל שבת ושבת מושפעת שלמות זו שוב, וזו היא הנשמה היתירה, שיש בה שלימות בכל. ובמוצאי שבת העולם חוזר לחסרונם של ימות החול, וצריך את הבשמים להשיב את הנפש ולחזקה. וממילא זה שייך רק בשבת, ולא בשאר ימות השבוע אפילו אם הם יום טוב.

עוד הביא הרשב"א בשם יש מפרשים, שפירשו שהנשמה יתירה היא המנוחה שהנפש מוצאת בשבת, והיא לה כנשמה יתירה, ולכך במוצאי שבת שחוזרים אל ימי היגיעה והטירחה מרגישה הנפש בצער כאילו אבדה הנשמה היתירה, וזה שייך דווקא במוצאי שבת אבל במוצאי יום טוב כיון שאף ביום טוב טורחים בהכנת אוכל נפש, אין בו הרגשת נשמה יתירה ואין צריך בשמים להשיב את נפשו בצאת החג, ומכל מקום כשחל יום טוב במוצאי שבת אין צריך בשמים, משום שעונג יום טוב נחשב לנפש כמו בשמים.

ויש מהראשונים[נ] שביארו כפי ביאור היש מפרשים שהביא הרשב"א, שהטעם שמברכים על בשמים במוצאי שבת הוא משום שהגוף יוצא ממנוחה שלימה לעמל גדול, ועל כן צריך הנחת הנפש בבשמים, אבל הטעם שאין מברכים ביום טוב שחל במוצאי שבת כתבו, משום שגם ביום טוב יש מנוחה קצת.

דעת ראשונים שהטעם שאין מברכים על הבשמים הוא מחשש שמא יקטום

הראשונים[נא] הביאו דעה, שהטעם שאין מברכים על בשמים במוצאי שבת שהוא יום טוב, הוא משום גזירה שמא יקטום את הבשמים. ודחו אותה משום, שאם החשש שמא יקטום מן התלוש, הרי מותר לקטום מן התלוש כדי להריח, שהרי במסכת ביצה (לג:) מובא שרב יהודה היה מפשח [כלומר, מקצץ] מעצי בשמים להריח בהם. ואם החשש שמא יבוא לקטום ממחובר, הרי מותר להריח מהמחובר, כמבואר בסוכה (לז:), שהתירו להריח מהדס במחובר ולא חששו שמא יתלוש[נב].

דעת הסוברים שאף ביום טוב שחל במוצאי שבת מברכים על הבשמים

דעת רבינו גרשום[נג], שביום טוב שחל במוצאי שבת מברכים על הבשמים. **ובשבלי הלקט** (סדר פסח סי' ריח) כתב, שאף שבבבלי לא נזכר שמברכים על הבשמים, מכל מקום הלא מוזכר שמברכים על הנר, ומאחר שאין נר בלא בשמים, על כן כשפירשו את מקומה של ברכת הנר אנו יודעים שמקדימים לה את ברכת הבשמים, כי בכל מקום שיש נר יש בשמים[נד]. **ובאור זרוע** (ח"ב סי' נב) כתב בשם **רבינו תם**, שהטעם שבגמרא לא נזכר בשמים משום שאין ברכה זו חובה. והוסיף, שסדר הקידוש הוא יין, קידוש, בשמים, נר והבדלה[נה].

בהגהות הרא"מ הורוויץ (לקמן קג. ד"ה מרמם) כתב, שבאמת אפשר שסוגייתנו סוברת שמברך על הבשמים, ומה שלא הזכירו בגמרא בשמים, היינו משום שהבשמים אין להם שייכות ליום טוב כמו שאר הדברים שבסדר הקידוש וההבדלה, ואם יברך עליהם על סדר הקידוש וההבדלה נחשב להפסק, אבל אם נזדמנו לו בשמים אחרי הקידוש וההבדלה, מברך עליהם. וזה שהזכירו נר שיכול לברך עליו על הסדר, היינו משום שיש לו שייכות ליום טוב, כיון שברכת הנר היא על ההנאה מהאור, והנאה זו נחשבת להנאת יום טוב, הברכה נעשית חובה מצד יום טוב[נו].

קושיית התוספות מדוע אין מברכים על היין קודם ברכת המזון

רב אמר יקנ"ה. הקשו **התוספות** (ד"ה יקנ"ה), מדוע בברכת המזון לא תיקנו שיברך על היין קודם ברכת המזון כמו בקידוש ובהבדלה, שמברך על היין תחילה. וכתבו, שאין לומר שהטעם הוא משום שברכת היין שבתוך הסעודה

מח. **תוספות** (ד"ה רב), **רשב"א** (סוי"מ מ"ג סי' לג), **רא"ש** (סי' ט) **ותוספות רי"ד** (ד"ה אמר) בשם רבינו אלחנן. מט. **עיין** ברשב"א שהאריך לבאר שאנו רואים שכל ימות השבוע נפעלים כפי ענין התחלת בריאתם, על פי הגמרא במסכת תענית (ח:) שהיו אנשי מעמד יושבין ארבע תעניות בכל שבוע, בשני היו מתענים על יורדי הים, מפני שביום זה בבריאת העולם נחלקו המים, ועלול להיות צער למי שבמים. ובשלישי היו מתענים על הולכי מדברות, מפני שביום זה נבראת היבשה. וכן בשאר כל הימים על זה הדרך, וכפי שמבואר שם בגמרא, עיי"ש. נ. **מהר"ם** חלאווה (קג. ד"ה ופסיקנא), ר"ן (על הרי"ף, ד"ה רב) **ומאירי** (ד"ה שניינו). נא. **תוספות** בביצה (לג: ד"ה כי הוינן), **אור זרוע** (ח"ב סי' נב), מהר"ם חלאווה (קג. ד"ה ופסיקנא), **מרדכי** (ביצה פ"ד רמז מלנג), **מאירי** (ד"ה שניינו) **והר"ן** (על הרי"ף, קג. ד"ה אפיי). נב. **האור** זרוע הוסיף להקשות בשם הר"י מקורבל, שאם כן לא ניטול לולב ביום טוב ראשון של סוכות מחשש שמא יתלוש. וכן הקשה בשם רבו רבי יהודה בר יצחק, שאם כן נאסור לאכול ירקות ביום טוב מחשש שמא יבוא לתלוש. נג. **הובאו** דבריו באור זרוע (ח"ב סי' נב), מרדכי (ביצה פ"ד רמז מלנג), רוקח (סי' שנו) ושבלי הלקט (סדר פסח סי' ריח). ובתוספות רי"ד (ד"ה אמר) הביא שכן דעת רבינו יצחק מפאס, ובאור זרוע הביא שכן דעת רבינו תם, ובמרדכי הביא משולם. נד. **ועיין** שם שהביא שבירושלמי (ברכות פ"ח ה"ח) מוזכר בשמים, שאמרו שם 'יום טוב שחל להיות אחר השבת מברך יקבנה"ז'. אולם צ"ע, שבנוסחאות הירושלמי שלפנינו לא גרסו 'יקבנה"ז' אלא 'יקנ"ה'. נה. **והביא**, שרבינו גרשום נתן סימן לסדר הקידוש 'גרש"ם', ג'פן ר'וממתנו ש'מים מ'אור. נו. **ראה** להלן (קג.) [בענין 'ביאור שיטת רבנן ובמה חולקים על לוי'] שסברא זו הובאה בהרחבה.

פוטרתו, משום שכשאומר 'הב ונבריך' נאסר עליו לשתות יין, ואם כן מעתה צריך לברך מחדש על מה שישתה לאחר מכן. ותירצו, שברכת המזון באה לשם גמר סעודה, ונחשבת הפסקה לכל מה שלפניה, וכמו שאמרו להלן (קג:) שכשמברך ברכת המזון עוקר דעתו לגמרי מלשתות, וצריך לברך על כוס ברכת המזון אף על גב שבירך על כוס הראשונה בתחילת הסעודה, ואף על פי שהכוס לפניו ובדעתו לשתות שוב לאחר הסעודה, מכל מקום ברכת המזון נחשבת להפסק. וכמו כן תיקנו לברך על כוס של ברכה לאחר ברכת המזון, משום שאם יברך עליה קודם ברכת המזון, יצטרך לברך עליה שנית לאחר ברכת המזון[נז]. בהגהות הרא"מ הורוויץ (נמוק' שם) תמה על קושייתם, שהלא בברכת המזון לא שייכים הטעמים שנאמרו במסכת ברכות (נח:) לשיטת בית הלל מדוע מקדימים ברכת היין לקידוש, שהיין גורם לקידוש שיאמר, וכן שהיין תדיר וברכת הזמן אינה תדירה. נראה כן לא שייך להקשות שגם בברכת המזון יקדים ברכת הגפן.

אוצר החכמה

קג.

מהו טעמו של רבה שסובר שסדר הברכות הוא יהנ"ק

ורבה אמר יהנ"ק. ביאר **הרשב"ם** (ד"ה ורבה) שרבה סובר כרב בדבר אחד וכשמואל בדבר אחד. במה שנותן את ברכת הנר בין קידוש להבדלה, סובר כרב, שאמר לעיל (קנ:) שהסדר הוא יקנ"ה, כי אין נכון בעיניו של רבה לסמוך קידוש להבדלה, משום שזה מכחיש את כוחו של זה, שהקידוש עושה קודש חמור, וההבדלה עושה קודש קלא. ובמה שמקדים הבדלה לקידוש, סובר כשמואל, שאמר לעיל (שם) שהסדר הוא ינה"ק, והטעם מפורש להלן בגמרא 'משל דר' יהושע בן חנניא למלך שיוצא ואפרכוס נכנס מלווין את המלך ואחר כך יוצאים לקראת אפרכוס'. ואת ברכת היין מסדר בראש כולם, משום שהוא תדיר. **ובתוספות שבמרדכי** (ד"ה לו) ביאר שהטעם שמקדימים ברכת היין להבדלה הוא כדי להראות שברכת היין מתייחסת גם להבדלה ולא רק לקידוש, כיון שהיה עולה על הדעת שהיא מתייחסת רק לקידוש כי הוא חשוב יותרב.

האם לוי אמר קני"ה או יהנ"ק

ולוי אמר קני"ה. הרשב"ם (ד"ה ורבה) הביא ירושלמי (נרכות פ"ח ה"ח) שנחלקו אמוראים, רבי יוחנן אמר יקנ"ה [כשיטת רב בסוגייתנו], ורבי חנינא אמר ינה"ק [כשיטת שמואל בסוגייתנו]. עוד מובא שם שלוי אמר יהנ"ק [כשיטת רבה בסוגייתנו], ואמרו שם שמסתבר שההלכה כלוי משום שהוא אמר מעין שניהם. ומבואר שגירסת הירושלמי בדעת לוי היא לא כפי שמבואר בבבלי בסוגייתנו בדעת לוי. ומה שאמרו שלוי אמר מעין שניהם, הביאור הוא כמו שכתב הרשב"ם (שם) ששיטה זו סוברת כרב בדבר אחד וכשמואל בדבר אחד. **נמצא** שישנה סתירה בדעת לוי, בין הבבלי לירושלמי, כי בירושלמי לוי סובר יהנ"ק, ואילו בסוגייתנו הוא סובר קני"ה. וכתב הרשב"ם (שם) ליישב, שיש להפוך את הגירסא בגמרתנו, ולגרוס 'ולוי אמר יהנ"ק ורבה אמר קני"ה', וממילא אין עוד סתירה בין הבבלי לירושלמי. ומביא ראיה שכך ראוי לגרוס שהרי כך היה סדר האמוראים, שרב ולוי ושמואל היו חברים, ומטעם זה יש לסדרם בזה אחר זה, וכיון שמנתה הגמרא בתחילה את רב ושמואל היה לה מיד אחר כך להביא את לוי ולא להכניס את רבה בינתיים, ועוד שרבה היה אחריהם בסדר הדורות, ואם כן יש להביאו אחרי לוי ולא לפניו.

אולם התוספות (ד"ה ינה) כתבו, שלולא מה שמשמע בירושלמי שיש להפוך הגירסא בסוגייתנו, לא היה צריך להפוך את הגירסא, כי אפשר לפרש שמסדר הש"ס נקט את כל אלו שאמרו יין תחילה [דהיינו רב, שמואל ורבה], ולאחר מכן נקט את כל אלו שאמרו קידוש תחילה [דהיינו לוי ורבנן], ולבסוף נקט את אלו שאמרו נר בריה דרבנא ורבי יהושע], ולא התייחס לכך שרב לוי ושמואל היו חברים, וקדמו לרבה בסדר הדורות.

בהגהות הרא"מ הורוויץ (נרשב"ם ד"ה ורבה) כתב, שלדברי הרשב"ם שכתב, שבסוגייתנו במקום 'רבה אמר יהנ"ק' יש לגרוס 'לוי אמר יהנ"ק', קשה כיצד אמרו בירושלמי שלוי אמר מעין שניהם, שהרי מה שפירש הרשב"ם (שם) שרבה סובר כרב, שיש ליתן ברכת הנר בין קידוש להבדלה, משום שאין נכון לסמוך קידוש להבדלה, תמוה, שהרי טעמו של רב במה שאמר שיש לסדר ברכת הנר בין קידוש להבדלה הוא כמו שכתב הרשב"ם עצמו (קנ: ד"ה נר), שלאחר הקידוש יש לברך על הנר ולאחר מכן לעשות הבדלה, כשאר מוצאי שבתות שהנר קודם להבדלה, ולא משום שסובר שאין לסמוך קידוש להבדלה, ולכן יש להפסיק ביניהם. וכתב, שלדעתו יש לעשות שינוי גירסא בירושלמי ולא בבבלי, ולגרוס בירושלמי 'לוי אמר קני"ה', ובכך לא תהיה סתירה בין הבבלי לירושלמי.

עוד הקשה, שסברא זו שכתב הרשב"ם שהקידוש וההבדלה סותרים זה לזה, ולכן צריך להבדיל ביניהם בברכת הנר, דחוקה היא, שהרי הקידוש וההבדלה דבר אחד הם, שכיון שיוצאת קדושת שבת נכנסת קדושת יום טוב, ואין הקידוש עושה קדושת שבת אלא קדושת יום טוב, ובהבדלה עצמה מזכיר שמבדיל בין קדושת שבת לקדושת יום טוב, ונמצא שבשניהם מזכיר את היום טוב, ואם כן ענין אחד הם.

אבל אם נאמר שלוי אמר קני"ה מובן מה שאמר הירושלמי שהוא סובר מעין שניהם. כי במה שיש להקדים קידוש להבדלה סובר כרב [שאמר יקנ"ה], ובמה שצריך ללוות את המלך ורק אחר כך לקבל פני האפרכוס, דהיינו שצריך להקדים הבדלה לקידוש, סובר כשמואל, אולם לשיטתו זה דווקא כשכבר התחיל ללוות את המלך, דהיינו שכבר בירך על היין, שאז מחייבים אותו לגמור ללוותו קודם שמקבל פני אפרכוס, אבל אם עדיין לא בירך על היין, צריך לקדש תחילהג.

ולפי זה גם מובן מה שאמר הירושלמי 'מסתברא דלוי דאמר מעין שניהם', דהיינו שהלכה כלוי משום שאמר מעין שניהם, שהרי אינו חולק לא על רב ולא על שמואל, אלא הוא דעה שלישית שמכרעת בין שתי הדעות [בעוד שאם נאמר שלוי סובר יהנ"ק, הרי הוא חולק על שניהם, ולא מובן איך אמר הירושלמי שמשום כך פסקו הלכה כמותו].

מדוע סובר לוי שיש לסמוך ברכת היין להבדלה יותר מאשר לקידוש

שם. ביאר הרשב"ם (ד"ה קני"ה) שלוי שאמר קני"ה סובר שקידוש קודם להבדלה כשיטת רב [שאמר יקנ"ה], ואף על פי כן אינו מקדים את ברכת היין לקידוש כשיטת רב, אלא מסדרו לאחר ברכת הנר, משום, שאם כן תהא ברכת היין רחוקה מההבדלה ולא יראה שמבדיל על היין, ועיקר הבדלה נתקנה על היין. אבל לא אכפת לו מה שמרחיק ברכת היין מהקידוש, משום שקידוש אינו צריך יין דווקא, שהרי יכול לקדש גם על הפת, כמבואר בגמרא להלן (קו:).

אולם התוספות (ד"ה קני"ה) **ובתוספות שבמרדכי** (ד"ה לו) כתבו, שלשיטת **רבינו תם** (להלן קו: ד"ה מקדש) הסובר שאין מקדשים על הפת אלא על היין, ואם כן אין לכאורה סיבה להסמיך את ברכת היין להבדלה יותר מאשר לקידוש, יש לפרש, שהטעם שסידרו ברכת היין בסמוך להבדלה, הוא כדי להראות שהיין מתייחס גם להבדלה, שבלא זה היו אומרים שהיין מתייחס רק לקידוש שהוא עיקר יותר מהבדלה.

19/06/2018 אהח

ביאור שיטת רבנן ובמה חולקים על לוי

ורבנן אמרי קינ"ה. פירש **הרשב"ם** (ד"ה קינ"ה) שרבנן סוברים כרב [שאמר יקנ"ה], שקידוש קודם להבדלה. ואף על פי כן אינם מקדימים ברכת היין לקידוש כמו רב, משום שרוצים לסמוך את ברכת היין להבדלה יותר מאשר לקידוש, כמו שהתבאר לעיל (נענין הקודש) בשיטת לוי. או משום שסוברים שיש להבדיל בין קידוש להבדלה בכל היכולת, ועל כן מסדרים גם את ברכת היין ביניהם. ומכל מקום אינם אומרים כלוי, שברכת היין צמודה ממש להבדלה אלא ברכת הנר מפרידה בין יין להבדלה, משום שרוצים לקיים את סדר ההבדלה כמו בכל מוצאי שבת, יין, נר, הבדלה.

נמצא שבין לדעת רבנן ובין לדעת לוי, נר בא לאחר קידוש וקודם הבדלה אולם נחלקו האם יש להקדימו לברכת היין או לאו. **ובהגהות רא"מ הורוויץ** (נרשב"ס ד"ה ורבה) ביאר באופן נוסף מדוע לשיטת רבנן אין להקדים נר לקידוש, על פי מה שפירש לעיל בדעת לויד, שאין להקדים קידוש להבדלה, דווקא כשהתחיל ללוות את המלך, וברכת היין היא תחילת הליווי, והוא הדין גם לגבי ברכת הנר, אם היה מברך על הנר תחילה לא היה יכול להקדים קידוש

נז. **ובתוספות** שבמרדכי (קנ: ד"ה נרקם) הוסיף, שבקידוש והבדלה כיון שדעתו לשתות לא נחשב להפסק. א. **ראה** להלן [בענין 'האם לוי אמר קני"ה או יהנ"ק'] מה שהקשה בהגהות רא"מ הורוויץ על הרשב"ם. ב. **וראה** עוד להלן [בענין 'מדוע סובר לוי שיש לסמוך ברכת היין להבדלה יותר מאשר לקידוש'] שסברא זו הובאה בביאור התוספות והמרדכי. ג. **וראה** שם שכתב ליישב לפי זה מה שלכאורה קשה על הגמרא בסמוך 'אמר רבי חנינא משל דרבי יהושע בן חנניה' וכו', מדוע רבי חנינא אמר משל זה בדעת רבי יהושע בן חנניה ולא אמרו בדעת שמואל שגם הוא סובר שיש להקדים הבדלה לקידוש, ומה עוד שרבי חנינא עצמו סובר בירושלמי (נרכות פ"ח ה"ח) כדעת שמואל שהסדר הוא 'ינה"ק' ולא כסדר של רבי יהושע בן חנניא. ועוד יש להעיר, שבגמרא כאן הלשון היא 'מלווין את המלך ואחר כך יוצאים לקראת אפרכוס', ואילו בירושלמי (שם) כשהביאו משל זה, כטעם לדעת רבי חנינא, שסובר כשיטת שמואל בסוגייתנו, הלשון היא 'מלווין את המלך ואחר כך מכניסין את השלטון', ומדוע שינו את הלשון, וכאן נקטו 'יציאה' לקראת אפרכוס, ובירושלמי 'הכנסה' של השלטון. אך לפי הסברא שנר הוא התחלת הליווי יש לבאר, שבירושלמי דיברו לשיטת שמואל שסובר שיין קודם לקידוש והבדלה, ולשיטתו זה כמו שהמלך והשלטון עוברים דרך שער אחד, שבאותו שער שמלווים בו את המלך [שהוא במשל ברכת היין] בו גם יוצאים לקראת השלטון, אלא שההלוויה קודמת להכנסה. ועל כן נקטו שם לשון הכנסה, ולא יציאה, כיון שבשעת הליווי יצאו כבר דרך שער זה ולא שייך לצאת ממנו פעם נוספת. מה שאין כן בגמרא כאן שדיברו לשיטת רבי יהושע בן חנניה, שלדעתו היין הוא לפני הקידוש, ונמצא שהלווית המלך קודמת ליציאה לפני האפרכוס ואין נחשב שיציאת המלך וכניסת השלטון דרך שער אחד [ובפרט לפי מה שביאר [הו"ד להלן בענין 'מהו סדר ההבדלה בכל מוצאי שבת לשיטת רבי יהושע בן חנניה'], שלפי רבי יהושע בן חנניה סדר הבדלה בכל מוצאי שבת הוא נה"י, ואם כן לשיטתו ההבדלה היא כסדרה, ולאחר שמסיים הבדלה עושה הקידוש כסדרו], מובן לשון יציאה לקראת אפרכוס, כיון שהיציאה היא משער אחר. ד. **הובא** לעיל בענין 'האם לוי אמר קני"ה או יהנ"ק'.

להבדלה, כיון שגם ברכת הנר היא תחילת ליווי המלך, כי הנר מורה שהמלך יוצא.

ובמה שנחלקו לוי [שאמר קנ״ה] ורבנן [שאמרו קינ״ה] כתב לבאר, שלוי סובר שאף שבכל מוצאי שבת מברכים על היין לפני הנר, מכל מקום כשחל יום טוב במוצאי שבת, החיוב לברך על הנר הוא חובה הבאה מצד יום טוב, כיון שהנאת האור באופן זה היא הנאת יום טוב, ועל כן יש להקדים ולברך על הנר קודם שמברך על היין[ה]. ורבנן חולקים על סברא זו, וסוברים שאין סיבה להקדים את הנר, והרי זה ככל מוצאי שבת.

מהו טעמו של מי שמקדים את ברכת הקידוש לברכת היין כדעת בית שמאי

שם. הקשה **התוספות רי״ד** (ד״ה לוי), שהרי במסכת ברכות (נא:) נחלקו בית שמאי ובית הלל. לדעת בית שמאי ברכת היום, דהיינו הקידוש, קודמת לברכת היין, ולדעת בית הלל להיפך, וכיצד אם כן סוברים לוי ורבנן ומר בריה דרבנא כבית שמאי ומקדימים ברכת היום לברכת היין. וכתב **שלפי דברי הרשב״ם** (ד״ה קנ״ה, ד״ה קינ״ה, ד״ה נקי״ה) מתורץ, שדווקא ביום טוב שחל במוצאי שבת, שיש בו בנוסף להבדלה גם קידוש, יש להקדים ברכת היום לברכת היין, כדי לסמוך את ברכת היין להבדלה, שלא יאמרו שאין ההבדלה על הכוס, אבל במוצאי שבת היוצא בחול, שיש בו רק הבדלה ולא קידוש, יש להקדים ברכת היין לברכת היום כבית הלל. אולם תמה, איך יתכן שיטעו בכך, והרי הוא אוחז את הכוס בידו בין בקידוש ובין בהבדלה ואומרם על הכוס, ולמה יטעו לומר שהברכה שאומרה שלא בסמיכות לברכת היין אינה ברכה שנאמרת על הכוס, ולכן מסיק שאין זה טעם מספיק כדי לעקור את דברי בית הלל.

מהו טעמן של השיטות שסוברות שיש להקדים ברכת הנר לכל הברכות

נקי״ה וכו׳ ניה״ק וכו׳ נהי״ק. בגמרא ישנן שלש שיטות הסוברות שנר קודם לכל בסדר הברכות[ו]. ופירש **הרשב״ם** (ד״ה נקי״ה) בדעת מר בריה דרבנא, שאמר נקי״ה, שהטעם להקדמת נר לכל הברכות הוא כמו הטעם שמקדימים נר בכל מוצאי שבת, משום שנהנה ממנו תחילה[ז]. ואף על פי שבהבדלה רגילה מקדים את ברכת היין לברכת הנר משום שהיין תדיר [וטעם זה עדיף על פני הטעם שנהנה מהנר תחילה], ואם כן גם ביום טוב שחל במוצאי שבת היה הדין להקדים ברכת היין לפני ברכת הנר, מכל מקום, כיון שביום טוב שחל במוצאי שבת צריך להראות שברכת היין חלה גם על ההבדלה אי אפשר לומר את ברכת הנר ביניהם, כדי שלא יהיה הפסק ביניהם. אולם בדעתו של רבי יהושע בן חנניה, שאמר נהי״ק, פירש **הרשב״ם** (ד״ה ה״ג - הלשון) שהטעם להקדמת הנר הוא משום שרוצה לסמוך את ברכת היין להבדלה ולקידוש לפי ששניהם נתקנו על היין, ולא תפסיק ברכת הנר ביניהם. וכתב **המהרש״א** (נרשב״ס ד״ה נקי״ה) שגם כאן היה יכול הרשב״ם לומר את הטעם, משום שנהנה בו תחילה. **בהגהות רא״מ הורוויץ** (ד״ה מרתא) כתב טעם אחר בשיטת האמוראים הסוברים שיש להקדים את ברכת הנר לכולן, שכשחל יום טוב במוצאי שבת, החיוב לברך על הנר הוא חובה הבאה מצד יום טוב, כי הנאת האור היא הנאת יום טוב, ועל כן יש להקדים ולברך עליה לפני כולן[ח].

ביאור שיטת מרתא משמיה דרבי יהושע

מרתא אמר משמיה דרבי יהושע ניה״ק. ברשב״ם לא נתבאר טעם שיטה זו[ט]. **ובשלמי תודה** (ד״ה מרתא) ביאר, שמרתא סובר שיש לאחר ברכת היין לברכת הנר, משום שאם הסדר היה ינה״ק, היה מקום לטעות שהיין מתייחס להבדלה ולא לקידוש, שכן כסדר הזה עושים בכל מוצאי שבת, יין, נר, הבדלה. אבל כעת שסומכים ברכת היין להבדלה אין לומר שהיין מתייחס רק להבדלה. וגם אין לומר שאם כן יהיה הסדר ׳נהי״ק׳ וברכת היין תבוא בין הבדלה לקידוש, משום שאם כן יהיה מקום לטעות שהיין מתייחס רק לקידוש ולא להבדלה. אבל כעת שברכת היין היא לפני הבדלה, לא יטעו לומר כן׳.

אביו של שמואל או סביו

שלח ליה אבוה דשמואל לרבי. בתוספות שבמרדכי (ד״ה שלח) הביא, שגירסת רוב הספרים היא ׳שלח ליה אבא אבוה דשמואל לרבי׳. והקשה על גירסא זו מדוע שינו כאן והזכירו את שמו של אביו של שמואל, אבא, ולא הזכירוהו בתואר אבוה דשמואל כפי שהוא מוזכר בכל הש״ס. עוד הקשה, שהרי ביבמות (קטו:) מוזכר שאביו של שמואל שלח את ספיקותיו לרבי יהודה הנשיא, וכאן שלח לרבי. ולכן כתב שיש לגרוס אבוה דאבוה דשמואל, דהיינו סביו של שמואל. אך העיר, שהרי מצינו במסכת בבא מציעא (פה:) ששמואל היה בזמן רבי, ׳שמואל ירחינאה אסייה דרבי הוה׳, ואיך יתכן שאף סביו היה בימי רבי.

מהו סדר ההבדלה בכל מוצאי שבת לשיטת רבי יהושע בן חנניה

כך אמר רבי ישמעאל בר רבי יוסי וכו׳ משום רבי יהושע בן חנניה נהי״ק. פירש **הרשב״ם** (ד״ה ה״ג שמע), שרבי יהושע בן חנניה סובר שהבדלה קודמת לקידוש, וטעמו משום משל למלך שיוצא וכו׳, וכפי שמביאה הגמרא בסמוך. והטעם שמקדים נר לכולן, הוא משום שרוצה לסמוך את ברכת היין להבדלה ולקידוש, לפי ששניהם נתקנו על היין [ואם יתנו בין הבדלה ליין או בין יין לקידוש נמצא שיש חציצה בין יין להבדלה או לקידוש]. ומוסיף, שאין להקשות, שכשנותן את הנר בתחילה נראה שאין שייכות בין הנר ליין, כיון שנר לא ניתקן על היין, ויכול לאומרו אפילו אם אין לו כוס.

ומבואר ברשב״ם, שלולא שחל יום טוב במוצאי שבת, היה מברך על הכוס קודם הבדלה, ורק כעת שצריך לסמוך ברכת היין לקידוש, לכן מברך לאחר ההבדלה. אולם **בהגהות הרא״מ הורוויץ** (נרשב״ס ד״ה ורבנן) כתב שמלשון הגמרא משמע, שרבי יהושע בן חנניה סובר שבכל מוצאי שבת הסדר הוא שהנר בתחילה, ולאחריו הבדלה, ולאחר מכן יין. שהרי אבוה דשמואל שאל את רבי ׳סדר הבדלות היאך׳ ולא הזכיר בשאלתו שכוונתו ליום טוב שחל במוצאי שבת דווקא[י]. ורבי ענה לו שרבי יהושע בן חנניה אמר שהסדר הוא נהי״ק. ואף על פי שרבי יהושע בן חנניה דיבר על יום טוב שחל במוצאי שבת, ולא על מוצאי שבת רגיל, מכל מקום כוונתו של רבי היתה, שניתן ללמוד מזה על זה, וכשם שרבי יהושע בן חנניה סובר שביום טוב שחל במוצאי שבת הסדר הוא נהי״ק, כך יש לעשות במוצאי שבת רגיל, ויש לומר נה״י.

ביאור דעת אביי שיש לומר זמן מיד אחרי הקידוש

אביי אמר יקנז״ה. פירש **הרשב״ם** (ד״ה ה״ג מצא) שאביי סובר, שיש לסמוך את ברכת הזמן תיכף לאחר הקידוש, שכיון שהתחיל את הקידוש יגמור את כולו ויאמר זמן, שהרי זמן שייך לקידוש, מפני שאם אין כאן קידוש אין כאן זמן, ואין הזמן שייך להבדלה שהרי ההבדלה אינה גורמת לומר זמן.

הצל״ח (לעיל קנ: בתוס׳ ד״ה דלית) כתב לבאר שאביי סובר שיש לסמוך את ברכת זמן לקידוש רק בליל פסח בלבד, משום שמצות ארבע כוסות היא מצוה הבאה לזמן, וצריך לברך עליה שהחיינו. אלא שיוצא בברכת שהחיינו שמברך על הרגל. אולם על כל פנים יש לברכת הזמן שייכות לכוס של קידוש שהוא אחד מארבע כוסות, ועל כן יש לסמוך ברכת הזמן לקידוש. אבל, בשאר החגים שהזמן אינו מתייחס אלא רק לרגל עצמו מודה אביי שהזמן נאמר בסוף[יב].

עוד ביאר **הצל״ח** (ד״ה מניין) באופן אחר, שלדעת אביי יש לברך זמן באמצע כדי להפריד ככל האפשר בין קידוש להבדלה, כפי שכתב הרשב״ם עצמו לעיל (ד״ה קינ״ה), ומקדים את ברכת הזמן לפני ברכת הנר כדי להסמיך את ברכת הנר להבדלה כדרך שמסמיכים אותם בכל מוצאי שבת.

טעמו של רבא שמסדר זמן לאחר הבדלה

ורבא אמר יקנה״ז. פירש **הרשב״ם** (ד״ה מניין) שטעמו של רבא הוא, שכשם שבכל מקום אומר זמן לבסוף, כמו כן גם כאן אומרו לבסוף. וטעמו של דבר, משום שזמן אומרו אפילו בשוק, ואין עיקרו על הכוס, הלכך אומרו לבסוף. **בהגהות הרא״מ הורוויץ** (נרשב״ס שם) תמה על טעם זה, שהלא ודאי לכתחילה יש לסדר ברכת הזמן על הכוס, ומה שאמרו (עירובין מ:) שזמן אומרו אפילו בשוק היינו רק בדיעבד כשאין לו כוס[יג]. ובודאי עדיף אף מנר ובשמים, שלדעת רבי לכתחילה יכול לסדרם שלא על הכוס, ואף על פי כן מקדימים אותם להבדלה, וכל שכן שיש להקדים ברכת הזמן להבדלה.

ה. **נראה** שהביאור בדבריו הוא, שכיון שהטעם שמברכים על נר של הבדלה הוא משום שנהנה מנר שלא היה יכול ליהנות ממנו בשבת, ומכיון שכעת הוא יום טוב נחשבת הנאה זו הנאה של יום טוב, ואם כן נחשב לחובה בגלל היום טוב, ולכן הוא קודם. ואף שגם בלא יום טוב היה חייב בנר מכל מקום כעת שהוא נהנה בזמן יום טוב, נחשב הנר כחלק מהנאות יום טוב. ו. **מר** בריה דרבנא סובר שהסדר הוא נקי״ה, מרתא משמיה דרב יהושע סובר שהסדר הוא ניה״ק ורבי יהושע בן חנניה סובר שהסדר הוא נהי״ק. ז. **שכן** כדי שיוכל להבדיל ולקדש, צריך אור ועל כרחך נהנה מן הנר בראשונה. ח. **סברא** זו הובאה לעיל [בענין ׳ביאור שיטת רבנן ובמה חולקים על לוי׳] בשיטת לוי שסובר שיש להקדים ברכת הנר לברכת היין, אולם עיין שם, שלוי סובר שמכל מקום אין להקדים נר קודם לקידוש. ט. **בש״ם** דפוס ויניציאה ובעוד כמה דפוסים ישנים הגירסא היא ׳מרתא אמר משמיה דרבי יהושע נהי״ק׳. וגם בתוספות (ד״ה ינה) שהביאו סדר הברכות לכל השיטות, הנוסחא היא ׳נהי״ק׳ ולא ׳ניה״ק׳. ולפי זה, שיטה זו היא שיטת רבי יהושע בן חנניה שמביאה הגמרא בסמוך. י. **ובסוף** דבריו הביא הסבר אחר בשם המרדכי, שאם היה אומר ינה״ק היה מקום לטעות שהיין מתייחס לקידוש בלבד ולא להבדלה, ועתה שסמך יין להבדלה משמע שהוא מתייחס גם לה. יא. **והוסיף**, שמצינו אמורא בירושלמי (נרפות פ״ח ה״ח) שסובר שבכל מוצאי שבת הבדלה קודמת ליין. ולכאורה קשה על אמורא זה ממה שמפורש בברייתא שהובאה בסוגייתנו (קנ:) ׳הנכנס לביתו במוצאי שבת מברך על היין ועל המאור ועל הבשמים ואחר כך אומר הבדלה׳, ואם כן מוכח שבשבת רגילה יין קודם להבדלה. אבל אם נאמר שרבי יהושע בן חנניה סובר שבכל מוצאי שבת הבדלה קודמת ליין, אם כן לא קשה על אמורא זה כיון שיכול לסבור כרבי ורבי יהושע בן חנניה, שהם תנאים ויכולים לחלוק על ברייתא. יב. **עיי״ש** בתחילת דבריו שכתב שאביי ורבא נחלקו רק בפסח וסוכות, שעיקר ברכת הזמן היא על מצות אכילת מצה, ובסוכות על מצות ישיבת סוכה, שעיקרה בזמן האכילה, ולכן יש לסומכה לקידוש שהוא במקום סעודה. אבל בעצרת או בראש השנה שאין הזמן חוזר על שום מצוה כי אם על הרגל, מודה אביי שהוא מאוחר לכולם. יג. **והוסיף**, שכך מוכח ממה שנחלקו אמוראים בסוגייתנו מתי יש לסדר את ברכת הזמן, כי אם היה יכול לכתחילה לאומרה אפילו בשוק לא היה שייך שיחלקו האמוראים מתי יש לאומרה

וכתב, שנראה לו שהטעם הוא משום שהבדלה זו היא הבדלה מיוחדת הבאה מזמן לזמן, וראוי שברכת הזמן תחול גם עליה, ועל כן ראוי לסדרה לאחר ההבדלה כדי שתחול גם על ההבדלה.

למה הוצרכו לפסוק הלכה כרבא והלא קיימא לן הלכה כרבא חוץ מיע"ל קג"ם

והילכתא כרבא. התוספות (ד"ה והלכתא) התקשו, מדוע הוצרכו לפסוק הלכה כרבא, והרי כלל הוא (ב"ק עג.) שהלכה כרבא לגבי אביי חוץ מיע"ל קג"ם. ותירצו, שהוצרכו לפסוק הלכה כרבא לא משום אביי, אלא משום האמוראים האחרים המוזכרים בסוגיא שחולקים על רבא.

וביאר המלא הרועים (נמוס' שם), שכוונת התוספות שהוצרכו לפסוק כרבא במה שפסק כרב, שאמר יקנ"ה, וכנגד האמוראים והתנאים שאמרו ינה"ק יהנ"ק וכו', ולא במה שחלק על אביי שאמר יקנ"ה, ורבא אמר יקנה"ז, כי במה שחלק על אביי בענין מקום ברכת הזמן בסדר הברכות פשוט שהלכה כמותו.

והקשה, שלכאורה גם כנגד שאר האמוראים לא הוצרכו לפסוק הלכה כרבא, שהרי מתקופת אביי ורבא נאמר הכלל שהלכה כבתראי, ואביי ורבא הם המאוחרים מכל האמוראים שבסוגייתנו. ותירץ, שהתוספות סוברים שכשתלמיד חולק על רבו, לא אומרים שהלכה כבתראי"ד, ובסוגייתנו הוזכרה גם דעת רבה, שאמר יהנ"ק, שהיה רבם של אביי ורבא. עוד תירץ, שגם כנגד האמוראים האחרים היו צריכים לפסוק שהלכה כרבא, ואף שקיימא לן שהלכה כבתראי מתקופת אביי ורבא, כיון שכלל זה לא נאמר במפורש בגמרא.

התוספות רי"ד (ד"ה והילכתא) תירץ באופן נוסף, שפסקו כאן כרבא עוד קודם שנקבע הכלל שהלכה כרבא כנגד אביי, חוץ מיע"ל קג"ם, וזה היה המקום הראשון שבו נאמר כלל זה שהלכה כרבא כנגד אבייט.

מה הם טעמי מחלוקת בית הלל ובית שמאי בסדרן של ברכות המאור והבשמים

בית שמאי אומרים מאור ואחר כך בשמים ובית הלל אומרים בשמים ואחר כך מאור. הריטב"א (ברכות נג: ד"ה לפ) ביאר שטעמם של בית שמאי להקדמת ברכת הנר הוא, כיון שנהנים תחילה מן הנר [שכבר בתחילת ההבדלה דולק ונהנים ממנו], לכן יש להקדים את ברכתו, וטעמם של בית הלל, להקדמת ברכת הבשמים, הוא משום שהבשמים באים מפני כבוד השבת, בגלל איבוד הנשמה היתירה, ואילו הנר בא משום הנאת האור השייכת לימות החול.

והרשב"ץ (מלמד תמן פוס קטז) נתן טעם לסדר ההבדלה לדעת בית הלל, שסדרו את ברכת ההבדלה לפי חשיבות ורוחניות החושים וסדרוה מלמטה למעלה. שמתחילה מברכים על היין שהוא הנאת חוש הטעם שהוא הגשמי מכל החושים שהוא מרגיש רק את מה שנוגע בו. ואחריו מברכים על הבשמים שהם הנאת חוש הריח שהוא יותר דק ורוחני שמריח מרחוק. ואחר כך מברכים על הנר שהוא הנאת חוש הראייה שהוא יותר דק שרואה מרחוק מאוד, ואפילו את הכוכבים. ולבסוף, הבדלה כיון שהיא החכמה, כי אם אין דעת הבדלה מניין, והיא החוש הדק ביותר באדם, שיכול להשיג בה את העליונים.

איך פוסק רבי יוחנן שלא כסתם משנה

ואמר רבי יוחנן נהגו העם כבית הלל ואליבא דרבי יהודה. הקשו **התוספות** (ד"ה ואמר), איך פסק רבי יוחנן כבית הלל על פי רבי יהודה, שבית הלל סוברים שבשמים קודמים לנר, והלא סתם משנה היא בברכות (נח:), שבית הלל ובית שמאי אינם חולקים, ולדעת כולם נר קודם לבשמים, ורבי יוחנן הלא סובר בשבת (מו.) שהלכה כסתם משנה. ותירצו, שרבי יוחנן שנה במשנה בברכות (שם) 'בית שמאי אומרים נר ומזון בשמים והבדלה ובית הלל אומרים נר ובשמים מזון והבדלה, דברי רבי מאיר', ולא כפי הגירסא שבידינו, שלא מוזכר רבי מאיר במשנה, ולא כפי שמשמע בסוגייתנו שרבא הוא זה שחידש שסתם המשנה בברכות (שם) היא מדברי רבי מאיר, ואם כן זו עוד סתם משנהטז. **עוד** כתבו התוספות (שם), ש'נהגו העם' כאן, אינו כמו 'נהגו העם' שבמסכת תענית (כו:). ששם מפרשת הגמרא שהיא הלכה ואין מורין כן, וכאן הכוונה שהיא הלכה ומורין כן. וכתב **החתם סופר** (ד"ה ואמר), שהיה קשה לתוספות, שאם משמעות 'נהגו העם' בסוגייתנו היא כמו המשמעות בתענית (שם), יקשה איך רבא נהג כך לכתחילה, 'בריך רבא הבשמים ברישא והדר המאור', והלא אף שכך הלכה, מכל מקום אין מורים כן [והיה לו לחשוש לסתם משנה ולברך על הנר בתחילה], ולכן תירצו שאין המשמעות כמו בתענית אלא כאן המשמעות היא שהלכה ומורים כן. עוד כתב שלכאורה לא מוכח שרבי יוחנן פסק שלא כסתם משנה, שהרי רבי יוחנן רק אמר 'נהגו העם כבית הילל ואליבא דרבי יהודה' ואם כן יתכן שהוא עצמו אינו פוסק כן, ולא מובן מה הכריח את התוספות לומר שגורס במשנה 'דברי רבי מאיר' ולכן יכול לפסוק כרבי יהודה. וביאר, שההכרח של התוספות לבאר שרבי יוחנן גרס במשנה בברכות (שם) 'דברי רבי מאיר' היה ממה שרבי יוחנן הניח לעם לנהוג כסתם משנה ולא מיחה בהם, ואם כן מוכח שסובר שאין זו סתם משנה ואפשר לפסוק שלא כמו רבי מאיר ולהורות כן לכתחילה.

מהו כסא קמא

רב יעקב בר אבא איקלע לבי רבא חזיה דבריך בורא פרי הגפן אכסא קמא. פירשו **התוספות** (ד"ה נריך) שכוס ראשונה היינו כוס של קידוש.

וכתב באור חדש (ד"ה ל"י), שהתוספות נקטו כוס של קידוש דווקא, ולא נקטו כוס שבאמצע הסעודה, אף שלכאורה דינם שוה, משום שמסקנת הגמרא בברכות (מב:) היא, שהיין ששותה באמצע הסעודה, אינו פוטר את היין ששותה לאחר הסעודה, כי היין שבתוך הסעודה, הוא לשרות את האכילה שבמעיו, ואילו היין שלאחר הסעודה הוא לשתות, ואין 'לשרות' פוטר 'לשתות'. וכן היא מסקנת כל הפוסקים, וגם הובאה שם ברייתא שסותרת את דעת הסוברים שלשרות פוטר לשתות. ואם כן, אין שום חידוש במה שרבא בירך על כוס שבתוך המזון וגם על כוס של ברכת המזון, שהרי אין הכוס שבתוך המזון פוטרת את כוס הברכה. **והוסיף, שרש"י** (ד"ה אכסא קמא) כתב, 'כשמתחיל לשתות על המזון שבתחילה', ולא כתב שהוא על כוס של קידוש, ולכאורה משמע שמדבר על כוס הבאה בתוך המזון. אף שלשיטתו (לקמן ע"ב ד"ה מי) היה זה בשבת, ואם כן מוכרחים לומר שכוונתו לכוס של קידוש, שהרי בהכרח היה צריך לעשות קידוש במקום סעודה, וברכת היין של הקידוש פוטרת את היין שבתוך הסעודה, ואם כן למה בירך על היין שבתוך המזון. ואף אם נפרש שרש"י סובר שאין יין שלפני המזון פוטר יין שבתוך המזון"י, מכל מקום גם הוא מודה שאין היין שבאמצע הסעודה פוטר את היין שלאחר הסעודה, שהרי כך היא מסקנת הגמרא בברכות (שם), ואם כן אין שום חידוש במה שרבא בירך גם על הכוס של ברכת המזון. אולם דחה, שאפשר שהיה זה בסעודה שלישית, שאין לפניה קידוש, כמוכח מלשון הגמרא להלן (ע"ב) 'כי מטא לאבדולי', ואם כן היה זה סמוך לחשיכה.

והמאירי (ד"ה היוצא) כתב, שמה שיין שבאמצע הסעודה אינו פוטר יין שלאחר הסעודה, זה רק כשהפסיק הרבה זמן לאחר הסעודה ובא לשתות יין, אבל אם שותה יין בסמוך לסעודה, עדיין נחשב ששותה לשרות, וברכת היין שבאמצע המזון פוטרתו [ולדבריו אפשר שמדובר כאן ביין שבתוך הסעודה].

מדוע אוכלי שולחנו של ריש גלותא היו צריכים לברך על כוס של ברכת המזון

תינח בי ריש גלותא דהכי עביד דספק מייתי לן ספק לא מייתי לן.

התוספות (ד"ה לפ) כתבו שהיו צריכים לברך על כוס של ברכת המזון ואף שבירכו על כוס ראשונה, משום שלא היתה כוס כי אם למברך, והיו מסתפקים אם יגיע אליהם לשתות ממנהיא. **ובתוספות שבמרדכי** (ד"ה לפ) כתב, שבבית ריש גלותא היו בני אדם רבים, ולכן כל אחד היה מסתפק אם יגיע אליו מכוס של ברכת המזוניט.

בנר דוד (נמוס' שם) הקשה, שלפי מה שפירשו התוספות שאצל ריש גלותא כל אחד הסתפק אם יגיע אליו מכוס של ברכה, לא מובן מה דחה רב יעקב לרבא 'תינח בי ריש גלותא דהכי עביד דספק מייתי לן' וכו', כלומר שאצל ריש גלותא יש לכל אחד ספק אם הכוס תגיע אליו, והלא בביתו של רבא הוא היה המברך, וכשהביא ראיה מבית ריש גלותא בודאי הביא ממה שהמברך עצמו בבית ריש גלותא היה מברך על כוס של ברכת המזון, ואף אם שאר העם לא היו יודעים אם הכוס תגיע אליהם, מכל מקום המברך היה יודע שהכוס תגיע אליו. ותירץ, שצריך לומר שגם המברך עצמו, לא היה יודע מראש אם הוא יהיה זה שיברך או אחר, ומחמת זה הסיח דעתו שמא לא תגיע אליו הכוס של ברכה, ואף אם בסוף הוא היה המברך צריך לברך שוב בורא פרי הגפן, והוא כשאר בני האדם שאינם מברכים על הכוס, שצריכים לברך אם בסופו של דבר מגיעה אליהם הכוסיג.

בסדר הקידוש וההבדלה. עוד כתב שכך משמע מהגמרא בסוכה (מו.) [נראה, שכוונתו למה שנאמר שם 'העושה סוכה לעצמו אומר ברוך שהחיינו וכו', היתה עשויה ועומדת אם יכול לחדש בה דבר מברך [שהחיינו] אם לאו לכשיכנס לישב בה מברך שתים' [השניה ברכת זמן]. ומשמע שיש להשתדל הרבה לאומרה בשייכות לסוכה, ואין לאומרה לכתחילה בשוק]. **יד. ראה** בדבריו, שציין לשיטות כמה מהראשונים שאף הם סוברים כך. **טו. וצ"ע** לפי זה מדוע לא אמרו כאן כמו בכל הש"ס שהלכה כרבא לבר מיע"ל קג"ם. **טז. הרשב"ם** (ד"ה זו) ביאר, שלא שרבא היה שונה ממש בלשון המשנה 'דברי רבי מאיר', אלא שכיון שסתם משנה רבי מאיר, היה שונה מחלוקת זו בשם רבי מאיר. וראה באור חדש (ד"ה ענין), מה שביאר בכוונת הרשב"ם. **יז. שלא** כשיטת התוספות (ברכות שם ד"ה ורבי). **יח. הרשב"ם** (ד"ה לפ) כתב, שלא היו יודעים אם תגיע להם עוד כוס חוץ מהכוס הראשונה, ודייקו התוספות מדבריו, שאצל הריש גלותא היו מברכים על כל כוס וכוס והתוספות נחלקו עליו, וסוברים שרק על הכוס של ברכת המזון היו מברכים. ובביאור הגר"א (סי' קצד ס"ה) כתב, שהתוספות והרשב"ם לא נחלקו לדינא, אלא שהרשב"ם סובר שאצל ריש גלותא, לא היו יודעים כלל אם יתנו להם יין אף באמצע הסעודה, ולכך היו מברכים על כל כוס וכוס, בנוסף לכוס הראשונה, והתוספות סוברים שהיו יודעים שיתנו להם כל צרכם בתוך הסעודה, ורק לגבי כוס של ברכת המזון לא ידעו אם תגיע אליהם, ולכן לא היו מברכים אלא על כוס של ברכת המזון. **יט. ואין** ללמוד מזה לכל כוס של ברכת המזון, גם כשאין רוב עם, וברור לכל אחד, שיגיע לו מכוס של ברכת המזון. **כ. ולכן** טוב דחה רב יעקב שאין להביא ראיה מבית ריש גלותא שלא היו יודעים שאר העם האם יגיע אליהם מכוס של ברכה, שכן דין המברך כדין שאר

מדוע לא סמכו על שולחנו של הריש גלותא והיו צריכים לברך על כל כוס וכוס

שם. בשו"ת בית דינו של שלמה (גיסדו, סו"ס סי' ד) הביא את המעשה המסופר בברכות (מג.) שרבא ורבי זירא נזדמנו לאכול אצל הריש גלותא, ולאחר שסילקו את השולחן מלפניהם, שלחו להם מנת בשר מהריש גלותא, ורבא אכל מהבשר, ורבי זירא לא אכל. שאל רבי זירא את רבא, וכי אין אתה סובר שכיון שסילק עצמו מן האכילה אסור לאכול עוד, והשיב לו רבא 'אני סומך על שולחנו של הריש גלותא'. ופירש **רש"י** (שם ד"ה מתכפ), ואין סילוקינו מהאכילה נחשב סילוק, כיון שדעתנו היא, שאם יתן לנו הריש גלותא מנות נוספות נאכל מהם. ומבואר בגמרא שהיכן שהוא סמוך על שולחן של אחר, אף על פי שבעצמו אינו יודע מה יאכל, אין לו היסח הדעת, שהרי סומך על דעתו של הבעל הבית. והקשה, מדוע בסוגייתנו, לפי שיטת **רש"י** (ד"ה והדר) **והרשב"ם** (ד"ה מכפ) היו מברכים על היין שהיו מביאים להם באמצע הסעודה הלא הם סומכים על שולחנו של הריש גלותא.

וכתב ליישב, שבמעשה בברכות לקחו את השולחן שלפניהם ועדיין נשאר השולחן לפני הריש גלותא ונחשב כאילו הוא עומד לפניהם, ולכן רבא סמך על שולחנו של הריש גלותא, שמא ישלח ממנו מנות אליהם. אבל בסוגייתנו מדובר שסילקו את היין לגמרי והסיחו דעתם ממנו לגמרי, ולכן היו צריכים לחזור ולברך על כל כוס וכוס מחדש. עוד כתב ליישב, שבמסכת ברכות מדובר בסעודה שיש לה קבע, ועל כן אומרים שסומכים על פתו של הריש גלותא, מה שאין כן בסוגייתנו, מדובר בשתיה שאין לה קבע, ובזה אין אומרים שסומכים על הכוס של הריש גלותא[כא].

בדבר שמואל (ד"ה ולפמ"ז) כתב ליישב, שהסברא שאמרו במסכת ברכות שסומכים על שולחנו של הריש גלותא, ביאורה, שבשעת ברכת המוציא, אין צריך שתהא להם כוונה מיוחדת לפטור כל מין ומין בפרטיות, אלא אף בסתמא, כשלא כיון לשום דבר במסוים, כיון שיושבים לסעודה, הברכה פוטרת את כל מה שנטפל לסעודה. ואדרבה, בכדי לחייב ברכה אחרת, צריך כוונה לסילוק גמור ועקירת הסעודה, אבל בלא זה הכל נטפל לברכה. וזה מה שהשיב לו רבא 'אני סומך על פתו של הריש גלותא', פירוש, שכיון שאנו סמוכים על שולחן בעל הבית, אין מחשבתנו מחשבת סילוק, שהרי אצלנו הוא ספק, שמא יביא לנו עוד דברים בסעודה. מה שאין כן בסוגייתנו שמדובר על שתיית יין, אין הברכה פוטרת את היין שלאחריו בסתמא, אלא אם כיון בפרטות על כל כוס וכוס שישתה לאחר מכן, אבל בלא כוונה מיוחדת יצטרך לברך אחר כך שוב. וממילא כיון שהיה הדבר תלוי בדעת אחרים אם להביא להם עוד יין, ואצלו הדבר ספק, אין מחשבתו מחשבה מספק.

אוצר החכמה

הטעם שברכת המזון נחשבת להפסק

כיון דאמריתו הב לן וניבריך איתסרא לכו למישתי מאי טעמא דאפסחיתו דעתייכו. מבואר בגמרא, שברכת המזון היא הפסק. ודבר זה מתבאר על פי הגמרא במסכת חולין (פו:), שנחלקו שם רבנן ורבי יהודה, בדין שחיטת חיה ואחר כך עוף, רבנן סוברים ששוחט שניהם ומכסה שניהם, ורבי יהודה סובר, ששוחט החיה ומכסה ואחר כך שוחט העוף ומכסה. ובגמרא שם אמר רבינא, שאפילו לרבי יהודה, שסובר ששוחט החיה ומכסה ואחר כך שוחט העוף ומכסה, מכל מקום אין צריך לברך ברכה אחרת על שחיטת העוף, ויוצא בברכה שבירך על שחיטת החיה. והקשו שם מהמובא בגמרא כאן, שרב ייבא סבא אמר לתלמידי רב, שכיון שאמרו הב לן וניבריך אסור להם לשתות, ואם כן גם בשחיטת העוף נאמר כן, שכיון שהולך לכסות מתחייב בברכה על שחיטת העוף השני. ותירצו, שבברכת המזון לא שייך לשתות ולברך בבת אחת, אבל בכיסוי הדם אפשר לשחוט ביד אחת ולכסות ביד אחת. ומבואר מדברי הגמרא שם, שמה שאמרו בגמרא כאן, שכיון שאמר הב לן וניבריך הרי זה הפסק, הוא מכיון שבשעה שמברך אינו יכול לשתות, ולכן בכיסוי הדם שבשעה שמכסה יכול לשחוט, אין זה הפסק. ולפי זה בדין ברכת המזון גם כן, אם בשעה שמברך היה יכול לשתות, לא היתה ברכת המזון הפסק, וכל מה שברכת המזון נחשבת הפסק, היינו מכיון שבשעה שמברך אינו יכול לשתות. ומצאנו **בראשונים** שלש שיטות בביאור הענין.

התוספות בחולין (פו. ד"ה מסתפק) כתבו, שמסברת הגמרא שם למד הר"ר יום טוב, שאם הפסיק באמצע סעודתו ועמד להתפלל, כשחוזר ובא לאכול צריך לברך ברכת המזון וליטול ידיו ולברך המוציא, משום שלא שייך לאכול ולהתפלל בבת אחת. וביאור דבריו, שהר"ר יום טוב למד מסוגיא זו, שההפסק הוא מחמת שאינו יכול לברך ולשתות כאחד, ומעתה, כשם שברכת המזון נחשבת הפסק משום שאינו יכול לברך ולשתות כאחד, הוא הדין כל דבר שיעשה ובשעה שיעשה אותו לא יוכל לשתות, הרי זה הפסק. ואם כן אם הולך להתפלל, מכיון שבשעה שמתפלל אינו יכול לאכול ולשתות הרי זה הפסק, וחייב לברך שוב. **אולם** התוספות עצמם חלקו עליו וכתבו[א], שאין לדמות תפילה לברכת המזון ולכיסוי הדם, שמה שברכת המזון נחשבת הפסק משום שאינו יכול לשתות בשעת ברכת המזון, היינו רק משום שהיא סילוק וגמר הסעודה, וכן בכיסוי הדם זה שלולי שהיה יכול לשחוט ולכסות בבת אחת היה הכיסוי נחשב הפסק, היינו רק משום שכיסוי הוא סילוק לשחיטה, אבל תפילה אינה גמר הסעודה. ומבואר, שהתוספות סוברים שמה שאמרו שם בגמרא שכיון שאינו יכול לברך ולשתות בבת אחת הרי זה הפסק, אין כוונת הגמרא שזה לבד גורם ההפסק, אלא כוונת הגמרא היא רק על אופן שגוף הדבר הוא הפסק לדבר הקודם, ובזה אם בשעה שעושה את הדבר המפסיק, אינו יכול לעשות את מה שעשה קודם, כגון לאכול או לשחוט, הרי זה הפסק. אך בדבר שאינו מפסיק כלל, ורק עושה דבר, שבשעה שעושהו אינו יכול לאכול או לשתות, אין כאן הפסק. ולדבריהם, כדי שיקרא הפסק צריך ב' תנאים, גם שיעשה דבר המפסיק, וגם שבשעה שעושה את הדבר המפסיק, לא יוכל לעשות את מה שעשה קודם. **ויש** שכתבו[ב], שבאמת זה שאינו יכול לאכול בלבד הוא ההפסק, אך זה רק באופן שמחויב לעשות אותו דבר, וכברכת המזון, שמחויב לברך אחר האכילה, או כיסוי הדם, שמחויב לעשותו אחר השחיטה, ולכן מכיון שעשה דבר המחויב, ובשעה שעשאו אינו יכול לאכול או לשחוט הרי זה הפסק, אך כשעשה דבר שאינו מחויב לעשותו, גם אם כשעושהו אינו יכול להמשיך במה שעשה, אינו הפסק. וממילא כשהולך להתפלל באמצע אכילתו, שאינו חייב ללכת להתפלל באמצע האכילה[ג], על אף שבשעה שמתפלל אינו יכול לאכול, אין זה הפסק.

מחלוקת הראשונים מה נאסר לאחר שאמרו 'הב לן וניבריך'

שם. הראשונים נחלקו בגדר האיסור לשתות לאחר שאמרו 'הב לן וניבריך'.

דעת כמה מהראשונים[ד], שאסור לאכול כלל עד אחר ברכת המזון, וזו הייתה כוונת רב ייבא, שחייבים לברך ברכת המזון, ואסור להם לאכול כלל קודם ברכת המזון. אולם דעת הרבה ראשונים[ה], שמה שאמר להם רב ייבא שאסור להם לשתות יין, אין משמעו שאסור להם לשתות כלל עד לאחר שיברכו ברכת המזון, אלא שהם צריכים לברך שנית בורא פרי הגפן קודם שתיית היין[ו].

העם שאף המברך עצמו לא ידע מראש אם תגיע אליו הכוס, בעוד שבביתו של רבא שהוא היה זה שבירך בודאי ידע מראש שהוא עצמו יברך, ולכן לא הסיח דעתו ולא היה צריך לחזור ולברך על כוס של ברכה. **כא. אך** ראה בשלחן ערוך (סו"ס סי' קעט ס"ה) שכתב 'הקרואים בבית בעל הבית לאכול מיני פירות ומביאים להם בזה אחר זה אינם צריכים לברך אלא על הראשון'. ומקור דין זה, הוא מהגמרא במסכת ברכות (שם, ונמוספות ד"ה מכפ - הפמי), ומוכח שאף בפירות, שאין זו קביעות גמורה שייכת סברא זו. אבל הט"ז (שם סק"ד) חולק על השלחן ערוך, שכיון שספק הוא אצל האורח אם יש לבעל הבית עוד פירות אינו יוצא בברכתו הראשונה. וראה דבר שמואל (ד"ה דספק) שהאריך בביאור דברי השו"ע והט"ז. **א. וכן** דעת בעל המאור (לקמן קט: ד"ה גם). **ב. רמב"ן** (מלחמות ה', לקמן קט: ד"ה הרינ), רבינו דוד ומהר"ם חלאווה (לקמן קט: ד"ה רבינא). וראה עוד להלן בענין 'הטעם שרב אשי לא הקשה משאר קידוש והבדלה' מה שהובא בשמם בענין זה. וראה שם בהערה. **ג. הרא"ש** (סי' כד) כתב, שמכל מקום גם בתפילה יש אופן שחייב להתפלל באמצע הסעודה, כגון בהגיע זמן המנחה ואין לו שהות לגמור סעודתו ולהתפלל, שחייב להפסיק. וכתב הקרבן נתנאל (תוס ח), שכוונת הרא"ש בדבריו לחלוק על הרמב"ן, שכתב שתפילה אינה נחשבת הפסק מכיון שאינו מחויב להפסיק, והרא"ש התכוין להוכיח מהברייתא שלא כדברי הרמב"ן, שהרי הברייתא מדברת בכל האופנים וגם באופן שהוכרח להפסיק בשביל תפילת המנחה. אך ראה במהר"ם חלאווה (לקמן קט: ד"ה רבינא) שכתב, שתפילה אינה נחשבת הפסק, משום שצריך שיהיה דבר שחובה עליו להפסיק, וזמנו קבוע בתוך הסעודה, מה שאין כן תפילה שיכול להתפלל קודם המוציא, ואינו חובה עליו לעשות כסדר הזה. וכוונתו שאף שבאופן שהוא בתוך הסעודה והגיע זמן המנחה ועדיין לא התפלל, מחויב הוא להפסיק ולהתפלל, מכל מקום כיון שאין זמן התפילה דווקא בתוך הסעודה, שהרי היה יכול להתפלל קודם הסעודה, לכן אין זה הפסק. [אמנם ברמב"ן לא מבואר כן בפירוש, אך יתכן שגם כוונתו כדברי המהר"ם חלאווה, וא"כ נסתלקה תמיהת הרא"ש]. **ד. ראב"ד** [הו"ד במכתם (ד"ה כיון) וברשב"א (נרכות מב. ד"ה והלימ)], **רמב"ם** (נרכות פ"ד ה"ח), **רשב"א** (נרכות מב. ד"ה והלימ), **ריטב"א** (חולין פו: ד"ה כיון). ובדעת הרשב"ם, הרא"ש (סי' י) פירש בשמו שאסורים לשתות עד לאחר ברכת המזון [לכאורה כוונתו למה שכתב הרשב"ם (ד"ה מסור) שצריך לחזור ולברך לאחר ברכת המזון]. אך התוספות (לעיל קמ: ד"ה כשהן כתבו בשמו שאסור להן לשתות עד שיברכו בורא פרי הגפן. וכתב הקרבן נתנאל (שם תוס פ) שצריך להגיה בתוספות 'רשב"א' במקום 'רשב"ם'. ובמהרש"א (קג. נמוס' שם) כתב, 'אבל בפירוש רשב"ם לפנינו לא ידעתי להכריע'. אך הרש"ש (נרכות ד"ה לימ) כתב שמהרשב"ם (שם) מבואר בפירוש כמו שכתב הרא"ש בשמו, שאסור לו לשתות קודם שיברך ברכת המזון. וכתב שדבר זה נעלם מהמהרש"א. ובענין שיטת רש"י ראה להלן בענין 'הסתירה בדברי רש"י ויישובה'. **ה. ריי"ף**, רבינו חננאל (הו"ד בנמוס' חולין פו: ד"ה מסור), **תוספות** (קמ: ד"ה כשהן יוצאין, חולין פו: ד"ה מסור, נרכות מב. ד"ה רבי זירא), **השלמה** (ד"ה הא), **רבינו דוד** (ד"ה כיון), **רשב"א** (חולין שם ד"ה ממר), **רא"ה** (נרכות מב. ד"ה מיכף), **התוספות שבמרדכי** (ד"ה מיתסר), **רא"ש** (סי' י, חולין פ"ו סי' ה), **ריטב"א** (נרכות מב. ד"ה שלמ), **מאירי** (ע"פ ד"ה היוצאין) (נמוס' ד"ה רב) העיר ממה שכתבו התוספות (שם) שצריך לברך ברכה אחרונה אחר כל הארבע כוסות, חוץ מכוס שניה הסמוכה לסעודה, שזה סותר לשיטתם שהיסח הדעת מצריך רק ברכה ראשונה. **ו. והיינו** ש'הב לן וניבריך' הוא סיבה שלא יפטר על ידי הברכה שברך קודם לכן, שמכיון שאמר הב לן וניבריך, הוא כמי שהסיח דעתו, ונסתלקה ברכה ראשונה, אך אין זו סיבה שיאסר עליו לאכול ולשתות עד אחר ברכת המזון, אלא אם רוצה לאכול, יברך קודם על המזון ויאכל, ואחר כך נפטר על ב' האכילות בברכת המזון. ובביאור שיטה זו, כתב הרא"ש (חולין פ"ו סי' ה), שאמנם ההיסח הדעת גורם שנחשב שהם שתי סעודות, אבל בברכה אחרונה אחת יכול לברך על שתי הסעודות, שהרי לא מצינו שאסור להפסיק בין הסעודה לברכה אחרונה. ורק בברכה ראשונה מצינו שאסור להפסיק בין הברכה לסעודה, וממילא אם הסיח דעתו שנעשה כשתי סעודות, צריך לברך ברכה נוספת על הסעודה השניה, כיון שהסעודה הראשונה היא הפסק בין הברכה הראשונה לסעודה השניה.

והתוספות (לעיל קפ: ד"ה כשהן, חולין פו: ד"ה ספור) הביאו כמה הוכחות כשיטה השניה:

א. מזה שרבא הוכיח את דינו שחייב לברך בורא פרי הגפן אחר ברכת המזון, מהמעשה עם תלמידי רב. ואם נאמר ששם מה שאמר להם רב ייבא הוא, שאסור להם לאכול כלל, אם כן מנין שאחר ברכת המזון התחייבו לברך, אפשר שקודם ברכת המזון אסור להם לשתות כלל, ואחר ברכת המזון יכולים לשתות מכח הברכה הראשונה[ז].

ב. בגמרא בחולין (קז:) אמרו ששמש מברך על כל פרוסה ופרוסה [כיון שאחרי שאוכל אחת מסיח דעתו מאכילה]. ואין מסתבר שיצטרך לברך כל פעם ברכת המזון, אלא בהכרח הכוונה שכיון שהסיח דעתו, צריך לברך ברכה ראשונה על האכילה.

ג. לעיל (קפ:) מבואר שאם אכלו סעודה ויצאו ממקומם טעונים ברכה למפרע, וכשהן חוזרין טעונים ברכה לכתחילה. ואם נפרש כפשוטו שצריכים לברך ברכה אחרונה משום שהיסח הדעת מחייב ברכה אחרונה על מה שאכל, מדוע היו צריכים להוסיף שכשהן חוזרים טעונים ברכה לכתחילה, הרי ודאי שאם מברכים ברכה אחרונה צריכים לברך אחר כך ברכה ראשונה על מה שממשיכים לאכול. ובהכרח שאכן לא צריך לברך ברכה אחרונה, ומה שאמרו שצריך לברך ברכה אחרונה הוא רק עצה טובה שמא ישהו זמן רב, וכבר לא יהיו שבעים מחמת הסעודה, ולא יוכלו שוב לברך ברכה אחרונה על מה שאכלו כמבואר בברכות (נח:). ולכן היו צריכים להוסיף שאף אם לא עשו כן, ולא בירכו ברכה אחרונה, צריכים לברך ברכה ראשונה כשממשיכים לאכול[ח].

והרא"ש (חולין פ"ו סי' ה) הוכיח עוד, שבמסכת חולין (שם) הקשו מהמעשה עם תלמידי רב על מה שאמרו שם שאם יש לו לשחוט חיה ועוף, שוחט את החיה ומכסה ולאחר מכן שוחט את העוף ומכסה, ואף על פי כן אינו צריך לברך על השחיטה השניה, משום שנפטרת בברכת הראשונה. והקשו מדוע אינו צריך לברך על השחיטה השניה, מאחר שהפסיק בכיסוי הדם ביניהם. וקושיא זו מובנת רק אם בהב לן וניבריך חייב לברך רק ברכה ראשונה, ויכול להמשיך לאכול, שאז קושיית הגמרא היא שכמו שהב לן וניבריך הוא גמר וסילוק של הסעודה וצריך לברך על מה שממשיך לאכול, כך הכיסוי יהיה גמר השחיטה הראשונה ויתחייב לברך על מה שממשיך לשחוט. אבל אם בהב לן וניבריך צריך לברך ברכת המזון אין הנידון דומה לראיה[ט].

מדוע אמר להם שאסורים לשתות הרי יכולים לשתות בברכה

הרשב"א (ברכות מב. ד"ה ולימא) הוכיח כשיטת **הראשונים** שאם אמרו הב לן וניבריך אסור לשתות עד לאחר ברכת המזון, ממה שרב ייבא אמר לתלמידי רב שאסור להם לשתות, ולכאורה כיצד אמר להם כן, שמא היה בכוונתם לברך בורא פרי הגפן והיו יכולים לשתות, אלא מוכרח שאסורים לשתות אפילו בברכה. **אך** הראשונים' דחו שאין מכאן ראיה, שיש לומר שהיה מורה להם שלא יטעו וישתו בלא ברכה. ויש ראשונים שתירצו[י], שרב ייבא ידע שכוונתם לשתות בלא ברכה, שאם היתה כוונתם לברך קודם השתייה, לא היו שותים קודם ברכת המזון, שכיון שברכת המזון טעונה כוס, אם כן אחר ברכת המזון כשישתו יין יברכו בורא פרי הגפן, ואם ישתו גם קודם ברכת המזון יין ויברכו גם עתה בורא פרי הגפן, הרי הם גורמים ברכה שאינה צריכה, ומזה ידע רב ייבא שכוונתם לשתות בלא ברכה, ועל זה אמר להם שאסור להם לשתות בלא ברכה.

שיטת הראשונים שיש חילוק בין היסח הדעת להב לן וניבריך

דעת הרשב"א (ברכות מב. ד"ה ולימא) שבהב לן וניבריך צריך לברך גם ברכת המזון לפני שממשיך לאכול. וביאר שיטתו, שהנה מבואר בברכות (שם) שאחרי שנטל ידיו למים אחרונים צריך מיד לברך ברכת המזון משום שתיכף לנטילת ידים ברכה, ומשמע שאם ירצה לאכול שוב אחרי שנטל ידיו למים אחרונים לא מספיק שיברך ברכה ראשונה, אלא צריך לברך ברכת המזון, משום שקיבל עליו לברך ברכת המזון, ואם כן כל שכן אם אומר הב לן וניבריך שקיבל עליו בפירוש לברך ברכת המזון. ומבואר בזה שהרשב"א סובר שהטעם שצריך לברך ברכת המזון הוא רק משום שקיבל על עצמו לברך[יג], אבל היסח הדעת בלבד לא מחייב לברך גם ברכת המזון.

וכן מבואר ברמב"ם (ברכות פ"ד ה"ז-ח) שאם גמר בלבו שלא יאכל ואחר כך נמלך לאכול ולשתות, חוזר ומברך, [ופירש הכסף משנה שמספיק שמברך ברכה ראשונה, כיון שהרמב"ם כתב רק שחוזר ומברך ולא כתב שמברך על מה שאכל], אבל אם אמר הב לן וניבריך נאסר לשתות עד שיברך ברכת המזון. ופירש הכסף משנה (שם, וכנ"מ יוסף חו"מ סי' קעט ס"ק ד"ה וים) שהרמב"ם סובר שאף שבהיסח הדעת חייב לברך רק ברכה ראשונה, אבל אם אמר הב לן וניבריך כיון שקיבל על עצמו לברך הרי זה כמו שהתחיל לברך ואסור להפסיק. **והחתם סופר** (חולין פו: ד"ה מ"ם) הוסיף עוד לבאר בדעת הרמב"ם שהוא מדין קבלה ונדר, שכן בזה שאמר הב לן וניבריך הוא כמו שקיבל על עצמו שלא לשתות עד שיברך. וכן נראה מלשון הרמב"ם (שם). וזהו גם הביאור בדעת הרשב"א הנ"ל[יג].

הסתירה בדברי רש"י ויישובה

רש"י בסוגייתנו (ד"ה מיון) ביאר שאם אמרו הב לן וניבריך אסורים בשתיה עד לאחר ברכת המזון[יד]. אולם במסכת חולין (פו: ד"ה מיון) כתב שבהב לן וניבריך אסור לשתות עד שמברך ברכה ראשונה, ואפילו קודם ברכת המזון[טו]. וכתבו **הב"ח** (חו"מ סי' קעט ס"ק) **והגר"א** (שם חום ג) שרש"י בחולין חזר בו ממה שפירש כאן[טז].

והדרכי משה (שם סק"ק) **והחתם סופר** (חולין פו: ד"ה מ"ם) כתבו שיתכן לומר בדעת רש"י בסוגייתנו[יז] [שסובר שבהב לן וניבריך צריך לברך ברכת המזון], שמודה שבכל היסח הדעת אין הדין כן, ורק בהב לן וניבריך סובר כן וכפי שביאר הבית יוסף (שם) את דעת הרמב"ם[יח]. ולפי זה תירץ החתם סופר את סתירת דברי רש"י, שהנה זה ודאי שכאשר הקשתה הגמרא בחולין (שם) שכמו שבהב לן וניבריך אסור לו לשתות עד שיברך כך גם אם כיסה את הדם בין שחיטה לשחיטה יצטרך לברך על השחיטה השניה, לא סברה הגמרא שבהב לן וניבריך קיבל על עצמו לברך מיד, שהרי לפי זה ודאי אין להקשות מהב לן וניבריך לכיסוי הדם. אלא בהכרח שבהוה אמינא סברה הגמרא שהב לן וניבריך הוא רק היסח הדעת, ולכן מקשה שגם כיסוי הוא היסח הדעת. ולכן רש"י שם ביאר בקושיית הגמרא שבהב לן וניבריך צריך לברך ברכה ראשונה. אכן בתירוץ הגמרא בחולין שחילקו שבהב לן וניבריך הוא שונה משום שלא יכול לשתות ולברך יחד, סובר רש"י שהגמרא תירצה שבהב לן וניבריך הוא לא רק היסח הדעת, אלא יש בזה קבלה שלא לשתות עד שיברך, שהרי אי אפשר לשתות ולברך יחד, וממילא כשאומר הב לן וניבריך הוא כאומר שלא ישתה עד שיאכל. ולפי מסקנת הגמרא אכן צריך לברך ברכה אחרונה וכדברי רש"י בסוגיין[יט].

האם הב לן וניבריך הוא הפסק רק לשתייה או גם לאכילה

שם. דעת רבינו יונה (ברכות מב. ד"ה שלא) **והר"ן** (חולין פו: סוף ד"ה ומודה)[כ], שמה שמבואר שכשאמרו הב לן וניבריך אסור להם לשתות, היינו דווקא לשתות, אבל מותרים לאכול. ובטעם הדבר כתב הר"ן, שדווקא לענין שתיה שאין לה קבע[כא], אומרים שאם אמר הב לן וניבריך, אסור לו לשתות. אך לענין אכילה, פעמים שאדם יושב בסעודה קטנה ונמשך לסעודה גדולה, ולכן אף שאמר הב לן וניבריך, מותר לו לאכול, שאף שגמר בלבו שלא לאכול עוד אין זה סילוק והיסח הדעת, כיון שדרכו של אדם להיות נמלך לפעמים בסעודתו[כב]. **והבית יוסף** (סי' קעט ס"ק ד"ה ודעת הר"ן) הקשה מהמעשה עם תלמידי רב, שמהגמרא משמע שהיו מסובים לסעודה שיש בה אכילה[כג], ואף על פי כן מבואר שלאחר שאמרו הב לן וניבריך היו אסורים בשתייה. ויישב בב' אופנים: א. שצריך לומר שלא היתה קביעותם של תלמידי רב לאכילה אלא לשתייה, ומה שמשמע בגמרא שהיתה שם אכילה, יש לומר שאכלו קצת בכדי למתק השתייה, אבל עיקר קביעותם היתה לשתייה ולא לאכילה. ב. **שכוונת הראשונים** גם על אופן שאדם היה קבוע לאכילה, ועל זה כתבו הראשונים שכשאמר הב לן וניבריך אסור לו להמשיך לשתות ומותר לו לאכול. אולם הקשה על פירוש זה, שכיון שגם

ז. בחידושי הר"ן (ד"ה כיון) דחה הוכחה זו, שרבא סובר שזה גופא שאסור להם לשתות קודם ברכת המזון, זה הסיבה לכך שיש היסח הדעת, והיינו שכיון שאסור לשתות אף קודם ברכת המזון, ממילא מסיחים דעתם מהשתיה, ולפיכך חייבים אחר ברכת המזון לברך. **ח. כן** ביאר הרא"ש (חולין פ"ו סי' ה) את ההוכחה. **ט. וביאר** המעדני יו"ט (שם חום ס) שאף שודאי שאחרי שמברך ברכת המזון צריך גם לברך ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול, אך אין להוכיח משם לכאן, כיון שברכת המזון היא ודאי גמר הסעודה, ואין להוכיח מזה שגם בכיסוי נגמר השחיטה. **י. תוספות** (לעיל קפ: ד"ה כשהן, חולין פו: ד"ה ספור), **ראש** (חולין פ"ו סי' ה), **מהר"ם חלאווה** (ד"ה כיון). **יא. חידושי** הר"ן, רבינו דוד, ומהר"ם חלאווה (ד"ה כיון). **יב. וממילא** כשנטל מים אחרונים או שאמר הב לן וניבריך צריך לברך ברכת המזון. **יג. ולפי** שיטה זו מיושבת ההוכחה של התוספות והרא"ש נגד שיטה זו משמש המברך על כל פרוסה ופרוסה, ומהגמרא לעיל (קפ:) לגבי אכלו ויצאו ממקומן טעונים ברכה למפרע, כיון שבכל היסח הדעת הם מודים שלא צריך לברך ברכה אחרונה. **יד. וכן** כתב הרא"ש (ברכות פ"ו סי' ל) שרש"י סובר שצריך לברך גם ברכה אחרונה. **טו. וכן** הביאו בשמו התוספות (חולין שם ד"ה ספור) והרא"ש (חולין פ"ו סי' ה). **טז. וראה** עוד בדרישה (שם סק"ק) שרצה להשוות דברי רש"י כאן לדבריו בחולין בשני אופנים. עיי"ש. **יז. וכן** בדעת הרשב"ם (שם). **יח. הובאו** דבריהם לעיל בענין 'שיטת הראשונים שיש חילוק בין היסח הדעת להב לן וניבריך'. **יט. ולפי** דבריו מיושבת הוכחת התוספות בחולין (שם ד"ה ספור) [הובאה לעיל בענין 'מחלוקת הראשונים מה נאסר לאחר שאמרו הב לן וניבריך'] מהסוגיא שם, נגד שיטה זו. אכן יישוב זה בדעת רש"י קשה קצת, שהרי רש"י בסוגייתנו (ד"ה מיון) כתב, שצריך לברך ברכת המזון משום היסח הדעת, ומבואר בדבריו שאין זה משום שקיבל על עצמו לברך. וכן קשה על הדרכי משה. **כ. הביאם** הבית יוסף (חו"מ סי' קעט). **כא. לשון** הר"ן שם הוא 'אבל לשתיה אין קבע'. ויש שגרסו שם 'אבל לשחיטה אין קבע'. אולם מהבית יוסף משמע שגרס שם 'לשתיה'. אכן גם לפי הגירסא 'לשחיטה', מכל מקום מבואר בדברי הר"ן שיש חילוק בין אכילה לשתיה, כיון שהר"ן שם מדמה שחיטה לשתייה. **כב. הלבוש** (חו"מ סי' קעט) ביאר את החילוק בין אכילה לשתיה, שקביעות של אכילה היא קביעות גמורה, ובאמירה קלה של 'הב לן וניבריך' אין אדם מסיח דעתו מן האכילה, שחושב שאם יביאו עוד לאכול, הוא יאכל עוד, אף שאמר הב לן וניבריך, מפני שהיה סבור שאין להם מה להביא לו עוד לאכול. ואפילו אם סילקו את השולחן מלפניו, אינו מסיח דעתו מלאכול עוד. ולפיכך מותר לו לחזור ולאכול בלא ברכה כלל. אבל מן השתייה אדם מסיח דעתו ממנה בקלות, ומיד כשאומר הב לן וניבריך גומר בדעתו שלא לשתות יותר. וכשרוצה אחר כך לחזור ולשתות הרי הוא כנמלך וצריך לברך. **כג. שלשון** הגמרא הוא 'הוו יתבי בסעודתא'. ועוד, שאמרו 'הב לן וניבריך', שהוא לשון זימון לברכת המזון.

האכילה וגם השתייה משתייכים לסעודה אחת, והשתייה נגררת אחר האכילה, כיצד שייך לחלק ביניהם, ולומר שלגבי השתייה הסיח דעתו, ולגבי האכילה לא הסיח דעתו, וממה נפשך, אם הסיח דעתו מן הסעודה, הסיח משניהם, ואם לא הסיח דעתו לא הסיח משניהם. והט"ז (שם סק"ב) יישב קושיית הבית יוסף, שזה ודאי שאם רוצה להמשיך לאכול ומחמת האכילה נגרר לשתות, אינו צריך לברך שוב על השתייה. ורק כשרוצה להמשיך לשתות לחוד אסור בלא ברכה.

אולם הרא"ש (ברכות פ"ו סי' ל) חולק וסובר, שאין הבדל בין אכילה לשתייה, וכשאמר הב לן וניבריך, אסור לו בין לאכול ובין לשתות[כד].

מדוע לא היו צריכים לברך שוב משום שאין יין הבא לשתות פוטר יין הבא לשתות

שם. המאירי (לעיל ע"ב ד"ה היוצא), הביא שיש שהקשו, שמשמע שרק משום שאמרו הב לן וניבריך היו צריכים לברך שוב בורא פרי הגפן, אבל בלא זה היו מותרים לשתות בלא ברכה. ולכאורה קשה, שהרי בלאו הכי צריכים לברך שוב, ומאחר שהב לן וניבריך חשוב הפסק, היאך הצטרף עמו רבי שמעון בן שטח, הלא בגמרא (שם מז.) מבואר שאי אפשר להצטרף לזימון לאחר שסיימו לאכול.

ונאמרו על כך כמה תירוצים:

א. התוספות (שם) **והרשב"א** (ברכות מח. ד"ה יהבו) תירצו, שבלאו הכי אמרו בגמרא (שם מח.) שרבי שמעון בן שטח עשה כן לדעת עצמו, ואין אדם מודה לו בזה, שהצטרף אליהם רק בשתיית יין ולא באכילת דגן.

ב. יש מהראשונים[כה] שתירצו, שינאי המלך אמר מאן יהיב לן גברא דמברך לן באמצע הסעודה, ולא גמר סעודתו עדיין, ואין זה כמו הב לן וניבריך, ואין זה נחשב הפסק[כו].

ג. האור זרוע (הל' סעודה סי' קנד) תירץ, שדין זה שאי אפשר להצטרף לזימון אחר שגמרו לאכול, הוא דווקא כשישבו שני בני אדם, ולא התחייבו בזימון, ובא אחר להצטרף עמהם ולחייבם בזימון, אך כשישבו שלשה בני אדם והתחייבו כבר בזימון, שוב יכול אחר להצטרף ולזמן עמהם, ואצל ינאי המלך היו עוד אנשים בסעודה[כז].

ד. הצל"ח (פסחים שם) כתב ליישב, שאפשר לומר ששם לא הצטרף רבי שמעון בן שטח עמהם לזימון, כיון שהיה בשולחנו של ינאי זימון בלעדו, אלא שהוא רק הוציאם בברכת המזון, ובאופן זה אינו צריך להצטרף עמהם, וכמבואר בתוספות בברכות (מח. ד"ה עד שיאכל) שאפילו מי שלא אכל כלל יכול להוציא, ורק צריך לאכול, מכיון שאינו יכול לומר שאכלנו משלו אם לא אכל, ואם כן באופן זה ודאי שאינו צריך להצטרף עמהם, כדי להוציאם בברכת המזון.

ה. **בהגהות הגר"א** (פ"ח סי' קעט אות ה) תירץ על פי שיטת הראשונים שהב לן וניבריך הוא הפסק רק לשתייה ולא לאכילה[כח], ואף לאחר שאמרו כן מותרים לאכול, ולפי זה ודאי כשאמרו הב לן וניבריך אפשר להצטרף לזימון.

ו. **בהגהות הרא"מ הורוויץ** (אמונת שם) כתב, שלפי מה שכתבו התוספות לעיל (קמ: ד"ה כשהן) בפירושם השני[כט], שהיסח הדעת מצריך רק ברכה ראשונה ולא ברכה אחרונה, יש לומר שאכלו עם רבי שמעון בן שטח שנית, כיון שלא היו צריכים לברך ברכת המזון, כי אם לברך שוב המוציא.

האם צריך לברך על יין ששותה בתוך הסעודה ברכה מעין שלש

שם. דעת כמה מהראשונים[ל], שיין שבתוך הסעודה נפטר בברכת המזון, ואין צריך לברך אחריו ברכה מעין שלש. אולם יש מהראשונים שסוברים[לא], שצריך לברך על יין הבא בתוך הסעודה ברכת מעין שלש, ואינו נפטר בברכת המזון.

והתוספות רי"ד הוכיח כשיטתו, מהמעשה עם רב יעקב בר אבא (ע"ב), שרב יעקב שאל לרבא 'הא בריך לן מר חדא זימנא', ואם ברכת המזון פוטרת את היין, מה היתה ההוה אמינא של רב יעקב שרבא לא יצטרך לברך שוב, הלא כיון שרבא בירך ברכת המזון הרי זה כמי שבירך ברכה אחרונה על היין, וכי מי שרוצה לאכול פת לאחר ברכת המזון יכול לאכלה בלא לברך המוציא. וכמו כן אם רוצה לשתות יין, פשוט שלא יכול לשתות בלא ברכה. אלא מזה שהיתה לו הוה אמינא שרב יכול לשתות בלא ברכה, מוכח שברכת המזון אינה פוטרת אלא פת וכל מיני אוכלין, אבל יין אינה פוטרת וצריך לברך אחריו ברכה מעין שלש.

ביאור סברת הקל וחומר מברכת מעין שלש לברכת המזון

הרשב"ם (ד"ה אמור) כתב שברכת המזון פוטרת את היין מקל וחומר, שאם ברכה אחת מעין שלש פוטרת את היין, כל שכן שברכת המזון פוטרת שהיא שלשת הברכות עצמן. אולם הראשונים[לב] דחו סברא זו, שהנה במסכת ברכות (מג:) נפסק, שדברים הבאים שלא מחמת הסעודה אחר הסעודה [פירוש, קודם ברכת המזון], טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם[לג]. וכן לדעת רב ששת שם בסוגיא, אם אוכל תאנים וענבים אפילו בתוך הסעודה, צריך לברך לפניהם ולאחריהם. ומבואר, שיש דברים שהם נפטרים בברכה אחת מעין שלש, ואין ברכת המזון פוטרתם.

החתם סופר (לעיל ע"ב ד"ה אגב) ביאר בדעת הרשב"ם, שבאמת גם לשיטתו אין ללמוד מקל וחומר שברכת המזון פוטרת יין, וגם בלא הקל וחומר אין לברך ברכת מעין שלש על יין שבאמצע הסעודה, אלא שהיה סברא לומר שיין אינו נפטר בברכת המזון ומצריך ברכה לעצמו משום חשיבותו, שהרי קובע ברכה לעצמו. וכפי שמבואר במסכת ברכות (מג:) שבזה שונה יין משאר מאכלים שאין מברכים עליהם באמצע הסעודה, ועליו מברכים, משום שקובע ברכה לעצמו, ועל כך כתב הרשב"ם שאין זה חשיבות שיברכו עליו ברכה מעין שלש, משום שברכת המזון חשובה יותר. והרשב"ם הולך בזה בשיטת רש"י (ברכות מב. ד"ה דגורס) שהסברא שיין גורם ברכה לעצמו, ביאורה, שלפעמים שותים יין ומברכים עליו אף על פי שאין צריכים לשתייתו[לד], ונמצא שיש לו חשיבות מיוחדת יותר משאר מאכלים. ולסברא זו מועיל הקל וחומר, שאף על פי שיש לו חשיבות, ברכת המזון פוטרתו.

אולם התוספות שהקשו על הרשב"ם, הולכים לשיטתם במסכת ברכות (מג: ד"ה אי), שביארו שם שהסברא שהיין גורם ברכה לעצמו ביאורה, ששונה היין משאר משקין שמברכים עליהם שהכל ועליו מברכים הגפן, ומכח סברא זו היה לומר שגם לאחריו יברכו ברכה מיוחדת, ולזה לא מועילה סברת הרשב"ם, משום שגם ברכת מעין שלש שמברכים על היין היא ברכה השונה מכל מה שמברכים על שאר המשקים, וממילא אי אפשר לצאת ידי חובת ברכה זו ע"י שיברך ברכת המזון.

כד. **וכתב** בביאור הלכה (סי' קעט ס"ק ד"ה אין) שדעת רוב הפוסקים כהרא"ש, שאין לחלק בין אכילה לשתייה. כה. **אור זרוע** (הל' סעודה סי' קנד) בשם רבינו יהודה ב"ר יצחק שרליאון בשם ריב"ש, רשב"א (שם) בשם התוספות, תוספות הרא"ש (ברכות מח. ד"ה יהבו) וריטב"א (שם ד"ה אמר). כו. **אולם** הרשב"א כתב שתירוץ זה אינו נראה. כז. **ועיין** בביאור הלכה (סי' קנו ד"ה אינו מצטרף) שכתב שמזה ששאר הראשונים לא תירצו כן, מוכח שאינם סוברים כהאור זרוע, אלא סוברים שבכל אופן אי אפשר להצטרף לזימון. כח. **הובאו** לעיל בענין 'האם הב לן וניבריך הוא הפסק רק לשתייה או גם לאכילה'. כט. **וכך** היא שיטת הרבה ראשונים, כפי שהובא לעיל בענין 'מחלוקת הראשונים מה נאסר לאחר שאמרו הב לן וניבריך'. ל. **רשב"ם** (ד"ה אמור), תוספות (ע"ב ד"ה אגב), התוספות שבמרדכי (ד"ה אמתקר). לא. **מחזור** ויטרי (הובא בתוספות שבמרדכי ד"ה אמתקר) ותוספות רי"ד (ע"ב ד"ה אמר). והנה בדעת רש"י, כתב התוספות שבמרדכי (ד"ה אמתקר) שרש"י לא היה מברך ברכה מעין שלש על יין שבתוך הסעודה. אולם כאמור במחזור ויטרי דעתו שצריך לברך משום שאין היין נפטר בברכת המזון, וכן הוא בשו"ת רש"י (סי' פז) ובפרדס (סי' פד). לב. **תוספות** (לעיל ע"ב ד"ה אגב), ראי"ש (סי' י), התוספות שבמרדכי (ד"ה אמתקר) ועוד. לג. **בגמרא** שם אמר רב פפא 'הלכתא דברים הבאים מחמת הסעודה אין טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם, ושלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם, לאחר הסעודה טעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם'. והתוספות (שם ד"ה אמתקר) כתבו שהגירסא הנכונה היא כפי שבגמרות שלפנינו 'לאחר הסעודה טעונים' וכו' ואין לגרוס 'דברים הבאים לאחר הסעודה', והביאור הוא שכל סוגי הדברים, אם באים לאחר הסעודה טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם, ולא רק דברים שהדרך להביאן לאחר הסעודה. והעיר המהרש"א (לעיל ע"ב אמתק' ד"ה אגב) שלשון התוספות כאן כשמביאים את פסק הגמרא בברכות הוא, 'דברים הבאים שלא מחמת הסעודה אחר הסעודה', ומשמע מדבריהם שדברים הבאים מחמת הסעודה אם מביאן לאחר הסעודה אינם טעונים ברכה לאחריהם. וכתב עוד, שמסוף דברי התוספות כאן משמע שכתבו כן בדווקא, וזו אכן הגירסא הנכונה, שכתבו שביין אפילו לאחר הסעודה אין צריך ברכה לאחריו, משום שנחשב כבא מחמת הסעודה, ומבואר מדבריהם שדבר הבא מחמת הסעודה, אפילו הביאו לאחר הסעודה אינו צריך ברכה לאחריו. אולם החתם סופר (ע"ב ד"ה אגב) כתב ליישב את הראיה השנייה של המהרש"א מלשון התוספות, שאין סתירה בין התוספות כאן לתוספות בברכות. שבמסכת ברכות מדובר על פירות שאינם באים מחמת הסעודה כי אם ללפת בהן את הפת, ועל כן הבינו התוספות שכשבאים לאחר המזון, שכבר משכו ידיהם מן הסעודה, אינם נחשבים מחמת הסעודה כלל. מה שאין כן ביין שלעולם אינו בא ללפת בו את הפת, ומה שנחשב מחמת סעודה זהו רק משום שהוא בא לשרות את המזון במעיו, אם כן גם כשבא לאחר המזון נחשב לבא מחמת הסעודה. והיד דוד (שם) תמה על המהרש"א, שבסמוך התוספות הביאו לשון הגמרא בברכות [בקושייתם על רש"י] וגרסו שם ממש כמו שגרסו במסכת ברכות. לד. **וכגון** בקידוש ובברכת אירוסין.

שיטת ההלכות גדולות שכוס של ברכת המזון אינו טעונה ברכה לאחריה

שם. דעת **ההלכות גדולות** (הלכות ברכות פ"ז)[לה], שכוס של ברכת המזון אין צריך לברך אחריה ברכת מעין שלשי. **והרא"ש** (סי' י) תמה על דבריו, וכתב ששמא סובר ההלכות גדולות שיין זה נחשב כבא מחמת הסעודה, אף שהפסיק קודם שתייתו בברכת המזון.

שיטת הראשונים שמברכים על כוס שניה של ארבע כוסות

רב אשי בריך אכסא קמא ותו לא בריך. דעת כמה **מהראשונים**[לז] שצריך לברך בורא פרי הגפן על הכוס השניה ששותים לאחר אמירת ההגדה בליל פסח. והטעם שאין הברכה שמברכים על כוס ראשונה פוטרת את הכוס השניה, כתב הרי"ף (להלן קט:), שכל כוס וכוס היא מצוה בפני עצמה, וכפי שאמרו בגמרא (סח), ועל כן, כל כוס מחייבת ברכה בפני עצמה.

אולם התוספות (ד"ה לג) כתבו שמשיטת רב אשי בסוגייתנו, שהיה מברך רק על הכוס הראשונה בלבד והיה פוטר בה את כל מה ששותה אחר כך ואפילו את הכוס של ברכת המזון, משמע, שכל דבר מצוה הטעון כוס, אם בירך לפניו בורא פרי הגפן ולא היה הפסק בינתיים, אין צריך לברך עליו בורא פרי הגפן[לח]. וכתבו שכן משמע בירושלמי (ברכות פ"ח סוף ה"ה), שאמרו שם שאם התחיל לסעוד בערב שבת מבעוד יום, ונכנסה שבת, אינו צריך לברך שוב בורא פרי הגפן משום הקידוש. ומבואר שאין חובת הקידוש מצריכה ברכה בפני עצמה. ומעתה יש להבין מדוע מברכים על כוס שניה מארבע כוסות, מאחר שבירך כבר על הכוס הראשונה ולא היה הפסק בינתיים.

וביארו, שהגדה והלל נחשבים להפסק. ואף על פי שיכול לשתות בין כוס ראשונה לכוס שניה, מכל מקום כיון שהתחיל לברך 'אשר גאלנו' אסור לשתות, והרי זה כמו ברכת המזון, שהסיקה הגמרא שצריך לברך על כוס של ברכת המזון מאחר שאסור לשתות משעה שאמרו 'הב לן ונבריך'.

אולם בתוספות שבמרדכי (ד"ה ממיכל) הקשה על דבריהם, וכי הגדה והלל עדיפים על ברכת המזון, שלדעת רב אשי אינה נחשבת הפסק. ולפיכך כתב, שכיון שכל כוס וכוס מצוה בפני עצמה היא, הלכך מסיח דעתו מהכוס הבאה עד שיגיע זמנה, ולכך צריך לברך על כל כוס וכוס.

הוכחת הרי"ף לשיטתו שמברכים על כל כוס וכוס

הרי"ף (להלן ק.) הביא ראיה שכוס שניה טעונה ברכה ואינה נפטרת בברכת הראשונה, מהגמרא בחולין (פו:) שנחלקו שם רבנן ורבי יהודה בדין שחיטת חיה ואחר כך עוף, רבנן סוברים ששוחט שניהם, ומכסה שניהם, ורבי יהודה סובר, ששוחט החיה ומכסה, ואחר כך שוחט העוף ומכסה. ובגמרא שם אמר רבינא, שאפילו לרבי יהודה, שסובר ששוחט את החיה ומכסה, ואחר כך שוחט את העוף ומכסה, מכל מקום אין צריך לברך ברכה אחרת על שחיטת העוף, ויוצא בברכה שבירך על שחיטת החיה. והקשו שם מהמובא בגמרא כאן, שרב ייבא סבא אמר לתלמידי רב, שכיון שאמרו הב לן וניבריך אסור למישתי, ואם כן גם בשחיטת העוף נאמר כן, שכיון שהולך לכסות נתחייב בברכה על שחיטת העוף השני. ותירצו, שבברכת המזון לא שייך לשתות ולברך בבת אחת, אבל בכיסוי הדם אפשר לשחוט ביד אחת ולכסות ביד אחת. ומבואר, שכיון שאינו יכול לשתות ולברך ברכת המזון בבת אחת נחשב ברכת המזון להפסק, ולכן צריך לחזור ולברך בורא פרי הגפן, וכמו כן לענין כוס שני מארבע כוסות, כיון שאינו יכול לקרות ההגדה ולשתות בבת אחת, נחשבת קריאת ההגדה וההלל להפסק, וצריך לחזור ולברך בורא פרי הגפן.

שיטת הראשונים שכוס שניה של ארבע כוסות נפטרת בברכת הכוס הראשונה

דעת הבעל המאור (להלן קט: ד"ה לא) **והרא"ש** (סי' כד) שכוס שניה של ארבע כוסות נפטרת בברכת הכוס הראשונה, וכפי שמשמע בסוגייתנו שלולא שברכת המזון היתה הפסק, היתה הכוס של ברכת המזון נפטרת בברכת הכוס ששתה בתחילת הסעודה. ואת ראיות הרי"ף דחו, שמה שהביא ראיה מהגמרא בחולין (פו:) לגבי שחיטה וכיסוי הדם, אינה ראיה, משום שזה שברכת המזון נחשבת הפסקה כיון שאינו יכול לשתות בשעת ברכת המזון היינו רק משום שהיא סילוק וגמר הסעודה, וכן בכיסוי הדם שמשמע שלולי שהיה יכול לשחוט ולכסות בבת אחת היה הכיסוי נחשב הפסק, היינו רק משום שהכיסוי היא סילוק לשחיטה, אבל אמירת ההגדה ודאי אינה נחשבת סילוק, שהרי בשעת אמירת ההגדה ולאחריה השולחן ערוך בסעודתו לפניו, ואין זה נראה סילוק. ועל מה שכתב הרי"ף שאינו יכול לקרות ההגדה ולשתות בבת אחת, כתב בעל המאור, שבמשנה מבואר שלא כדבריו, ששנינו (להלן קי:) שבין הכוסות אם רצה לשתות שותה. ואם כן אין הבדל אם שותה קודם אמירת ההגדה או ששותה בתוך ההגדה. וכתב שמצא **בהלכות הר"י בן גיאות** שכתב בשם **רב יוסף בן רב מארי גאון** שאין לברך אלא על כוס הראשונה ועל כוס של ברכת המזון, אבל כוס שניה וכוס רביעית נפטרים בברכת הכוס ששתה לפניהם.

ביאור הוכחת רב אשי מיקנ"ה

דהא יום טוב שחל להיות אחר השבת ואמר רב יקנ"ה. **הרשב"ם** (ד"ה ומימר) פירש שהקושיא היא, מזה שרב לא הצריך לברך בורא פרי הגפן שתי פעמים, אחד לקידוש ואחד להבדלה. **אולם התוספות** (ד"ה וקמימר) הקשו על פירוש זה, היאך יתכן לומר שיצטרכו לברך פעמיים בורא פרי הגפן על כוס אחת. ולכך ביארו שהקושיא היא מדוע לא תיקנו שיברך בורא פרי הגפן פעם אחת לבסוף, ומוכח שאין זה הפסק, ואם כן גם ברכת המזון לא תהא נחשבת כהפסק. **והתוספות הרא"ש** (ד"ה דהא) פירש באופן נוסף, שקושיית הגמרא היא, שאם הבדלה היתה הפסק, היו צריכים לקחת שני כוסות, ולברך בורא פרי הגפן על כל כוס וכוס[לט].

ובדבר שמואל (נרשפ"ס סח) ביאר בדעת הרשב"ם, ששונה ברכת בורא פרי הגפן של קידוש, משאר ברכות, שאינה ברכת הנהנין אלא ברכת המצוות, ומעתה, אפילו אם יברך בתחילה בורא פרי הגפן על כוס זו, הברכה מועילה רק מחמת דין קידוש שהברכה היא חלק מהקידוש, אולם ידי חובת ברכת הנהנין שמחויב לברך על היין לא יצא, שהרי יש כאן הפסק, וצריך לברך שוב בורא פרי הגפן קודם ששותה היין, ואין זה נחשב שתי ברכות על כוס אחד, מכיון שהברכה הראשונה היא ברכת המצוות, ואין היא ברכת הנהנין[מ].

הטעם שרב אשי לא הקשה משאר קידוש והבדלה

שם. הראשונים[מא] הקשו, מדוע הגמרא הקשתה מסדר הבדלה של יום טוב שחל במוצאי שבת, ולא הקשתה משאר קידוש והבדלה. ותירצו שלא הקשו משאר קידוש, משום שבשאר קידוש היה פשוט לגמרא שהקידוש ובורא פרי הגפן הם כברכה אחת, ואין הקידוש מפסיק, אבל מיקנ"ה שיש גם הבדלה שהיא ודאי ברכה אחרת, מזה הקשו, ותירצו שגם שם נחשב הכל כברכה אחת[מב].

והמהרש"א (גמוס' ד"ה וקמימר) כתב, שבסתם קידוש והבדלה אין בהם הרבה ברכות כמו ברכת המזון, ואם כן ודאי אינם נחשבים הפסק. אבל ביקנ"ה הבין רב אשי שזה דומה לברכת המזון, בזה שמברכים כמה ברכות, והיה לתקן שיברכו בורא פרי הגפן לבסוף שלא יהיה הפסק.

לה. **הביאוהו** התוספות (להלן קט: ד"ה שמע מינה נרכה), התוספות שבמרדכי (ד"ה ממיכל), רא"ש (סי' י).

לו. **הרשב"ם** (ד"ה ממוכ) כתב, שיין ששותה לאחר הסעודה [קודם ברכת המזון] אין צריך לברך עליו ברכה אחרונה. וכתב שבהלכות גדולות גם כן כתב, שאין צריך לברך ברכת היין עליו עד לאחר ברכת המזון. וכתב המהרש"א (נרשפ"ס סח), שמלשון הרשב"ם משמע שלפי ההלכות גדולות צריך לברך על יין ששותה לאחר ברכת המזון ברכה מעין שלש. וכתב, שאין זה נכון שהרי דעת ההלכות גדולות כפי שהביאוהו הרא"ש והמרדכי היא שאין צריך לברך לאחריו ברכה מעין שלש. ובגנזי יוסף (נרשפ"ס סח) כתב ליישב, שכוונת הרשב"ם במה שכתב 'עד לאחר ברכת המזון' היא עד מה ששתה לאחר ברכת המזון ולא על הכוס של ברכת המזון עצמה, וכוונתו לאפוקי מה ששתה לאחר הסעודה קודם ברכת המזון שאין צריך לברך עליו, וכמו שכתבו התוספות (ע"פ ד"ה ממ) שיין נחשב תמיד כבא מחמת הסעודה.

לז. **הרי"ף** (להלן קי.), תוספות (ד"ה הב), רמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"י), **רמב"ן** (מלחמות ה' להלן קט:) **ור"ן** (על הרי"ף, קט: ד"ה ובגיטין).

לח. **המהרש"א** (גמוס' סח) ביאר, שקושיית התוספות קשה לכל שיטות האמוראים בגמרא ולא רק לרב אשי, שעד כאן לא נחלקו רב אשי והאמוראים לעיל, רק אם ברכת המזון נחשבת הפסק או לא, אבל בזה כולם מודים שאם לא היה הפסק, אינו צריך לברך שוב בורא פרי הגפן. ועל כן מקשים התוספות לפי מה שהבינו בקושייתם שהגדה והלל אינם נחשבים להפסק מדוע צריך לברך.

לט. **וראה** בראש הכרמל (גמוס' סח) שהבין כן בכוונת הרשב"ם, ומכח זה הקשה על התוספות, מנין להם שרב דיבר על מי שעושה הבדלה וקידוש יחד על כוס אחת, הלא אף במי שיש לו שני כוסות היה צריך רב להשמיענו סדר הברכות. אלא בהכרח רב דיבר אפילו על מי שיש לו שני כוסות, ואף על פי כן אמר שמברך הגפן פעם אחת.

מ. **ובזה** יישב מה שלכאורה קשה על הרשב"ם, מה בכך שיברך פעמיים הגפן, הלא עדיין יש הפסק בין הברכה הראשונה לשתייה, משום שיש הבדלה באמצע.

מא. **רמב"ן** (מלחמות ה', להלן קט: ד"ה והכיני), רבינו דוד (ד"ה דהא), מהר"ם חלאווה (ד"ה ונא), ר"ן (על הרי"ף, ד"ה דהא).

מב. **הראשונים** [רמב"ן (סח), רבינו דוד (סח), ומהר"ם חלאווה (סח)] ביארו זאת על פי שיטתם שברכת המזון נחשבת הפסק משום שבשעת ברכת המזון אינו יכול לאכול ולשתות, וכל דבר שאינו יכול לאכול ולשתות בשעה שעושהו נחשב הפסק [וסברא זו מבוארת בגמרא בחולין (פו:) לגבי שחיטה וכיסוי הדם, וכפי שהובא לעיל בענין 'הטעם שברכת המזון נחשבת להפסק' בהרחבה, וראה שם שהראשונים נחלקו ביסוד סברא זו]. ועל פי זה ביארו, שלכן הקשה רב אשי מיקנ"ה, משום שברכת הבדלה נחשבת להפסק, משום שבשעה שאומרה אינו יכול לשתות. אבל משאר קידוש בעלמא לא היה יכול להקשות, שאף שאינו יכול לקדש ולשתות יחד, מכל מקום כל עיקר הקידוש הוא על הכוס, והכוס בידו, וכבר בירך עליה בורא פרי הגפן, והרי זה כברכה אחת ארוכה. אבל הבדלה שהיא ברכה אחרת, ומחויב להפסיק לשתות כשאומרה, דומה היא לברכת המזון, והקשה שכשם שהבדלה מפסקת כך גם ברכת המזון תפסיק. ותירצה הגמרא שאין ברכת המזון דומה להבדלה, משום שברכת המזון היא עקירת דעת מהשתייה, כיון שאינו יכול לשתות בשעה שמברך, מה שאין כן בקידוש, ואם משום ההבדלה, גם זה אינו נחשב הפסק משום שהכל כברכה אחת, שבלא שיוציא את השבת לא יוכל להכניס יום טוב. ועיין בדבריהם שכתבו עוד, שלפי שיטות הראשונים הסוברים שברכת המזון נחשבת הפסק משום שהיא גמר וסילוק הסעודה [הובאו לעיל בענין 'הטעם שברכת המזון נחשבת להפסק'], קשה מה הקשתה הגמרא מתחילה מיקנ"ה לברכת המזון, וכי לא ידע המקשן שיש חילוק בין ברכת המזון שכל עיקרה הוא גמר וסילוק הסעודה, לקידוש ולהבדלה. אבל לפי פירושם מיושב היטב, שברכת המזון והבדלה דומים בסברא, שבשניהם אינו יכול לשתות בשעה שמברך ועל כן הקשו מיקנ"ה לברכת המזון.

מדוע לא החשיב רבי ברכת בורא פרי הגפן בנוסף לד׳ ברכות של ברכת המזון ולא היא התם עקר דעתיה ממשתיא הכא לא עקר דעתיה ממשתיא.

הרשב״ם (ד״ה ליתא) **והתוספות** (ד״ה ולא) כתבו, שלמסקנת הגמרא נפסק כתלמידי רב שכוס של ברכת המזון טעונה ברכה לפניה. והקשו התוספות[מג], שבמסכת חולין (פז.) מובא מעשה שרבי שאל למין שהתארח אצלו ואכל עמו בסעודתו, אם רוצה להצטרף עמו לזימון ולענות אמן על ברכותיו, או שמא ילך מביתו ולא יצטרף עמו, ועל מה שהפסיד עניית ארבעה פעמים אמן יטול ארבעים זהובים [דהיינו עשר זהובים כנגד כל עניית אמן][מד]. ולכאורה היה צריך לומר לו שיטול חמשים זהובים, שהרי בודאי צריך לברך גם בורא פרי הגפן, ונמצא שהפסידו חמש אמנים. ונאמרו על כך כמה תירוצים:

א. התוספות תירצו, שזה שאמר לו שיטול ארבעים זהובים, זהו משום שיטת רב אשי בסוגייתנו שכוס ברכת המזון אין מברכים עליה בורא פרי הגפן[מה].

ב. עוד תירצו, שלפעמים מברכים ברכת המזון בלי כוס, ועל כן אין זה דבר מוכרח שאם ילך מביתו יפסיד חמשה אמנים[מו].

ג. התוספות רי״ד (ד״ה מר) תירץ, שמה שאמרו בגמרא (שם) ששכר ברכה הוא עשרה זהובים, אין זה אלא בברכה שהיא חובה, וכגון ד׳ ברכות של ברכת המזון שחובה לברכן. אבל ברכת היין אינה באה אלא לפטור את היין בכדי שיוכל לשתותו, ואינה נחשבת ברכה של מצוה. שאף על פי שאמרו שברכת המזון טעונה כוס, היינו לחשיבות בעלמא, אבל אין זה מעכב, שהלא השומע ברכת המזון ולא טעם מהכוס יצא ידי חובתו. וכן בכוס של קידוש וכוס של הבדלה, אף על פי שלא שתה מהכוס יצא ידי חובתו. והלכך ברכת היין אינה חשובה ברכה של מצוה ליטול עליה עשרה זהובים.

ד. רבינו ירוחם (מישרים נתיב לג קוף מ״ד) תירץ, שברכת הגפן אינה נמנית כיון שהיא ברכת הנהנין.

ה. רבינו ירוחם (שם וחוה נתיב טו מ״ד) **והש״ך** (סו״מ סי׳ שפג סק״ג) תירצו, שמנו שם רק שלש ברכות של ברכת המזון שהם מדאורייתא, ולא מנו ברכת הטוב והמטיב שהיא מדבריהם, והרביעית שמנו היא אכן ברכת הגפן. וכתב הש״ך שזה כשיטת המהרש״ל (יש״ש פ״ק סי׳ ס) שחיוב עשרה זהובים הוא רק במצוה שהיא מדאורייתא ולא במצוה שהיא מדרבנן[מז].

מדוע לא השיב רבא מתחילה את האמת כמו שהשיב לבסוף אמר ליה שמעא מדעתיה קא עביד וכו׳ אמר ליה לא סבר ליה מר אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר. בתוספות שבמרדכי (ד״ה אלא) הקשה[מח], מדוע לא השיב רבא לרב יעקב בר אבא מתחילה את האמת כמו שהשיב לו עתה. ונאמרו על כך כמה תירוצים:

א. במרדכי ובאור זרוע (הל׳ שבת סי׳ נד) תירצו בשם הר״י מקורבויי״ל, על פי מה שחידש דין, שאף שאבוקה להבדלה מצוה מן המובחר, מכל מקום אם דולק כבר נר, אינו צריך להדליק אבוקה, אלא די בנר שדולק, ודווקא כשבא להדליק נר לכתחילה יש לו להדר אחר אבוקה, אך אם דולק כבר נר, אינו צריך להדליק אבוקה[מט]. ולפי זה תירץ, שהמשיב טעה בדברי השואל והשואל טעה בדברי המשיב. שרבא הבין שכוונת רב יעקב לשואלו למה הוא טורח כל כך למצוא אבוקה, מאחר שמונח נר דולק על השולחן, שהגם שאבוקה להבדלה מצוה מן המובחר, מכל מקום אין צריך לחזר אחריה כל כך, בשעה שיש נר לפניו. ובאמת היתה כוונתו של רב יעקב לשאול, מדוע בכלל יש ענין להדליק באבוקה. אבל רבא שלא הבין כן בשאלתו, השיב לו לפי מה שהבין ממנו, שבאמת כיון שיש לפניו נר דולק אין צורך לחזר אחר אבוקה, ומה שהשמש עשה כן, לא עשה זאת אלא על דעת עצמו. ורב יעקב היה סבור שרבא הבין את שאלתו, וענה לו על מה ששאל, ועל כן המשיך לשאול שבודאי לא היה עושה השמש דבר זה על דעת עצמו אם לא ששמע מרבא שיש איזה מצוה בדבר. וכעת הבין רבא מה היתה כוונתו של רב יעקב מתחילה בשאלתו, ועל כן השיב לו, שודאי השמש שמע ממני שיש ענין באבוקה יותר מבנר, שאבוקה להבדלה מצוה מן המובחר. אולם כל זה הוא דווקא כשאין נר מונח לפניו, אבל השמש טעה לחזר אחר אבוקה אפילו שהיה לפניו נר[נ].

ב. הט״ז (סו״מ סי׳ רמג סק״ח) **והמגן אברהם** (שם סק״ד) תירצו[נא], שכך היה המעשה, שהיה שם נר דולק מקודם, והשמש נטל אבוקה והדליקה מן הנר. ורב יעקב שאל לרבא מדוע השמש היה צריך ליטול אבוקה, הלא כיון שיש כבר נר דולק, היה יכול ליטול עוד נר אחד, ואז יהיו שני נרות דולקים, הנר שממילא היה דלוק, והנר שהודלק כעת, וסתם אבוקה שני נרות. ורבא השיב לו שהשמש עשה כן מדעת עצמו. ועל זה הקשה לו רב יעקב, שבהכרח שמע השמש איזה דבר בענין זה מרבא, שמזה היה לו מקום לטעות. ועל זה השיב לו רבא, וכי אין אתה סבור שאבוקה להבדלה מצוה מן המובחר, ודבר זה שמע ממני השמש, והוא טעה לומר שצריך אבוקה מלבד הנר הדולק כבר, ואת זה עשה מדעת עצמו[נב].

ג. השדה יצחק (ד״ה קס) תירץ, שדין זה שאבוקה להבדלה מצוה מן המובחר, הוא דין שחידשו רבא, ורב יעקב בר אבא לא ידע ממנו. ועל כן תמה תמיהה גדולה ׳למה לך כולי האי׳, ומלשונו של רב יעקב בשאלתו הבין רבא ששאלתו של רב יעקב אינה משום שלא ידע מדין זה, אלא משום שהיתה לו סברא מוכרחת שאין צורך לחזר אחר אבוקה. ולכן אמר לו ׳שמעא מדעתיה דנפשיה קא עביד׳, וכוונתו היתה לומר, שאם אני הייתי אומר לשמש להדליק אבוקה היה אפשר שמשום כבודי שתקת עד לאחר הבדלה, אבל כיון שהשמש עשה כן מעצמו, אם יש לך סברא מוכרחת שאין צריך לחזר אחר אבוקה, לא היה לך לשתוק עד עתה אלא לומר קודם הבדלה. אבל כשראה שרבא השיב לו שאם לא שציוה את השמש לא היה עושה כן מדעתו, הבין, שרב יעקב שאל כן מתחילה, משום שלא ידע את הדין, ולא שיש לו סברא מוכרחת, ועל כן אמר לו את הטעם שאבוקה להבדלה מצוה מן המובחר[נג].

ד. בהגהות יעב״ץ (ד״ה ס״ל) תירץ, שרבא רצה לחדד את דעתו של רב יעקב, ולכך לא אמר לו מתחילה את האמת.

הטעם שאבוקה להבדלה מצוה מן המובחר

אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר. בטעם הדבר שמצוה מן המובחר להשתמש באבוקה להבדלה, פירשו **הראשונים**[נד] משום שמברכים בורא מאורי האש בלשון רבים, וכפי שאמרו במסכת ברכות (נג:) שהטעם בזה הוא משום שהרבה מאורות יש באורינה, ועל כן יש להעדיף אבוקה, שגווני האור ניכרים בה יותר.

ביאור נוסח ברכת הבדלה

המבדיל בין קודש לחול בין אור לחשך בין ישראל לעמים. כתב החתם **סופר** (חולין כו: ד״ה המבדיל), שמנוסח הברכה משמע שקודש קודם לחול, והאור קודם לחושך, וכן ישראל קודמים לעמים. וכתב, שזה על דרך מה שכתב **הרמב״ן** (בראשית פ״א ד) שיש אומרים שבמעשה בראשית ברא הקב״ה בתחילה אור לרגע אחד, ולאחר מכן השקיעו ונעשה ערב, ולאחר מכן החזירו ונעשה בוקר. ודחה הרמב״ן דבריהם, משום שלפי זה נמצא שנוסף יום קצר לששת ימי בראשית, שאם הוויית האור קדמה ללילה נמצא שכבר היה יום קצר לפני היום הראשון. ולפי דברי שיטה זו מובן זה שהאור קדם לחושך, וגם האור המוקדם

מג. **וכן** הקשו התוספות בחולין (שם. ד״ה ולא). מד. **כפי** המבואר שם בסוגיא, ששווי של כל מצוה הוא עשרה זהובים. מה. **המהרש״ל** (בחוס׳ שם) העיר, כיצד שייך לומר שעשו כן משום שיטת רב אשי, הלא המעשה היה עם רבי שהיה קודם רב אשי. וביאר כוונת התוספות בשני אופנים: א. שבימי רבי גם כן היתה מחלוקת בענין זה, והיו כאלו שסברו שאין כוס ברכת המזון טעונה ברכה כדעת רב אשי בגמרא, ורבי אמר לאותו המין שיטול ארבעים זהובים, שאת זה יכול ליטול לכל הדעות. ב. שכוונת התוספות, שהנוסחא שהביאה הגמרא את המעשה היא לפי רב אשי, שלשיטתו כך היה המעשה, אבל לשיטת שאר האמוראים שהלכה כמותם, באמת רבי אמר לו שיטול חמישים זהובים. וראה בהערה (להלן בפסוק) מה שהקשה הש״ך על תירוץ התוספות. מו. **הש״ך** (סו״מ סי׳ שפג סק״ג) הביא תירוץ התוספות הראשון, והקשה שמלשון הגמרא שם ׳א״ל כוס של ברכה אתה שותה׳ משמע שהיה מברך על כוס כשיטת הסוברים שמברכים על הכוס [שאל״כ מדוע זה נקרא כוס של ׳ברכה׳, וכתב שדוחק לומר שזה נקרא כוס של ברכה מחמת שמברכים עליו ברכת המזון]. ובשו״ת רבי עזריאל הילדסהיימר (מ״ב סי׳ מה מו״מ ומילואים סי׳ קפח) הקשה השואל כקושיית הש״ך על התירוץ השני בתוספות, והשיב לו, שמזה שהש״ך הקשה קושיא זו על התירוץ הראשון בתוספות, אף שלכאורה הקושיא קשה יותר על התירוץ השני [ובודאי לא נעלם מהש״ך באותה שעה תירוצם השני של התוספות], מוכח, שהש״ך פירש כוונת התוספות בתירוצם השני, שכיון שלפעמים אין מברכים על הכוס, על כן גם כשמברכים אין על ברכה זו חיוב עשרה זהובים. מז. **הקצות** החושן (שם סק״ח) הקשה, שהלא ברכת הגפן היא גם מדרבנן, שהרי כל הברכות הם מדרבנן חוץ מברכת המזון שחיובה מדאורייתא, וכן ברכת התורה לכמה מהפוסקים, אבל שאר הברכות לכולי עלמא הם מדרבנן. ובהכרח צריך לומר גם לדעת המהרש״ל, שדווקא במצוה שהיא מדרבנן אין בה דין עשרה זהובים, אבל בברכות יש דין עשרה זהובים אף שהם מדרבנן, וכפי שמבואר בסוגיא בחולין שחייבים עשרה זהובים על ברכת כיסוי הדם. וקשה על המהרש״ל מדוע על ברכה דרבנן חייבים ועל מצוה דרבנן אין משלמים. מח. **וכן** הקשה המהרש״א (ד״ה ס״ל). מט. **האור** זרוע הביא בשמו, שדין זה הוא על פי הגמרא בברכות (נג:) שאמרו שם שאין מחזירים אחר נר להבדלה כדרך שמחזרים על שאר המצוות. נ. **המגן אברהם** (סו״מ סי׳ רמג סק״ד) הקשה שאם כן מדוע הפוסקים לא הביאו דין זה שאם יש לפניו נר דולק אינו צריך לחזר אחר אבוקה. ובאליה רבה (שם סק״ו) יישב, שגם ר״י מקורבויי״ל מודה שצריך להדליק אבוקה, אלא שאין חיוב לחזר אחריה. ודין זה נפסק בשולחן ערוך (שם ס״ו) שאין צריך לחזר אחר אבוקה להבדלה. ואמנם גם כשאין לפניו נר דולק אינו צריך לחזר אחר אבוקה, אבל ודאי שיש מצוה בדבר. אבל כשיש נר דולק, אפילו מצוה אין. נא. **וכן** תירץ בדרך אניה (ד״ה ומדליק), ועיי״ש מה שהוסיף. נב. **אולם** הצל״ח הקשה, שלפי דבריהם וכן לפי תירוץ המרדכי בשם הר״י מקורבויי״ל נמצא, שמזה שאמר רבא שהשמש עשה כן על דעת עצמו, עולה חידוש שבאופנים מסוימים אין צריך לטרוח אחר אבוקה, ואם כן מדוע הרי״ף והרא״ש השמיטו את מה שאמר לו שהשמש עשה כן מדעת עצמו. ועיי״ש מה שביאר. נג. **אולם** העיר, שלפי זה שדין זה הוא חידוש של רבא, אם כן מדוע שאל את רב יעקב בלשון ׳לא סבר ליה מר אבוקה׳ וכו׳, שמשמע שתמה על רב יעקב שאינו סובר כן, הלא סברא זו לא נאמרה לא על ידי תנא ולא על ידי אמורא, וזו הפעם הראשונה שרב יעקב שמע ממנה. וראה שם שציין לגירסת הרי״ף ׳א״ל הכי אמר רב אבוקה להבדלה׳ וכו׳, שלפי גירסא זו הוא דין של רב, עיי״ש. נד. **מהר״ם** חלאווה (ד״ה שמע), מאירי (ד״ה שנוקה), ר״ן (על הרי״ף, ד״ה ס״ל) ועוד ראשונים. נה. **עיי״ש** ברש״י (ד״ה הרפה) שפירש שהשלהבת יש בה צבע אדום, לבן וירקרק.

היה משל שבת שקדמה לששת ימי בראשית, ומובן מה שהיה קודש קודם לחולין. ובין ישראל לעמים, היינו שישראל קדמו במחשבה, ולאחר מכן נבראו כולם ונתערבו, ולאחר מכן הובדלו ישראל.

קד.

הטעם שאין לומר הבדלות אלא במנין שלש או שבע

והא מר לא תלתא אמר ולא שבע אמר. **המהר"ם חלאווה והרשב"ם** (ד"ה והא) ביארו, שרב יעקב הקשה לרבא מדוע הוא בירך ארבע, הלא ממה נפשך אם רצה להוסיף בברכות היה לו להוסיף כמה שיותר ולברך שבע, ואם רצה לפחות בברכות ולקצר, היה לו לברך שלש.

אולם התוספות (ד"ה ומר) **והתוספות שבמרדכי** (ד"ה והא) כתבו, שלכאורה רבי אושעיא לא אמר אלא שלא לפחות משלש ולא להוסיף על שבע, אבל לא נתבאר בדבריו שיש לומר רק שלש או שבע בלבד, ואם כן מה הקשה רב יעקב לרבא. וביארו, שמסתמא כשתיקנו שלש או שבע, תיקנום כנגד איזה דבר מסוים שמנין שלש ושבע רומז עליו, ועל כן כשאמרו שלא יפחות משלש ולא יוסיף על שבע, היינו שאם בא לומר יותר משלש הבדלות צריך לומר שבע ולא פחות, שאם לא כן כנגד איזה מנין הוא אומר. והביאו ראיה לכך, ממה שאמרו במסכת מנחות (עמ.) לגבי מספר החוליות בציצית, שהפוחת לא יפחות משבע והמוסיף לא יוסיף על שלש עשרה, וביארו שם שיש ענין מסוים במנין שבע, שהוא כנגד שבעה רקיעים, ויש ענין מסוים במנין שלש עשרה, שהוא כנגד שבעה רקיעים ועוד ששה אוירים שביניהם. וצריך לומר שם, שאם עושה יותר משבע חוליות צריך לעשות שלש עשרה, שאם יעשה יותר משבע ופחות משלש עשרה כנגד מה הוא עושה. אלא ודאי שכך פירוש הגמרא שם, שלא יפחות משבע, ואם עושה יותר משבע צריך לעשות עד שלש עשרה ולא יותר. והוא הדין כאן.

אולם החתם סופר (ד"ה והא, שו"ת או"ח סי' עה) הקשה, ממה ששנינו במסכת מגילה (כא:) שבשבת אין פוחתין משבעה קרואים אבל מוסיפים עליהם, אף שבגמרא (שם כג.) מבואר ששבעה קרואים הם כנגד שבעה רואי פני המלך. **והרא"ש** (ר"ה פ"ד סי' ג) הוכיח מזה שמותר להוסיף על פסוקי מלכויות בראש השנה, אף שנתקנו כנגד עשרה מאמרות. וכן פסק **הרמ"א** (או"ח סי' רפג ס"ב) בשם מהרי"ל לענין הדלקת נרות שבת, שאף שתקנו שני נרות אחד משום 'זכור' ואחד משום 'שמור', מכל מקום יכולים להוסיף עליהם, ולהדליק שלשה או ארבעה נרות. וכתב הטעם, מפני שיכולים להוסיף על כל דבר המכוון כנגד מנין מסוים ובלבד שלא יפחות[ג].

ותירץ החתם סופר, שיש חילוק בין מנייני הבדלות וחוליות שבציצית, לבין שאר המניינים הנ"ל. שבסדר הבדלות, לולי שחז"ל תיקנו שיאמרו הבדלות, לא היו מונים סדר הבדלות כלל. וכן בציצית, לולי תיקון חז"ל מנין לנו שצריך לעשות חוליות כלל, וכיון שכל התקנה היא על פי דבריהם, הם גם אמרו את המנין כמה לעשות, ואין לשנות מדבריהם. מה שאין כן בהדלקת נר שבת, שגם לולי חז"ל היו מדליקים נרות שבת[ד], והם רק חידשו את מנין הנרות כנגד זכור ושמור, איך יבואו חז"ל ויאסרו להוסיף על שני נרות משום הרמז שחידשו. אלא בהכרח שהתקנה היתה שלא לפחות, אבל להוסיף אפשר. וכמו כן בקריאת התורה בשבת, שהוא יום שאין ביטול מלאכה לעם, היו יכולים לקרות בתורה כל היום ולהזמין הרבה קרואים, ואיך יבואו חז"ל ויאסרו להרבות בקרואים משום הרמז שחידשו. ובהכרח שחידשו שאין לפחות משבעה קרואים, אבל להוסיף על זה מותר. וכן לענין פסוקי מלכויות בראש השנה, שהם בתוך התפילה, ועניינם הוא סיפור שבחיו של מקום, לא שייך לתת קצבה בהוספת השבחים, אלא בהכרח שאמרו שלא לפחות, אבל להוסיף אפשר[ה].

בהגהות ראי"מ הורוויץ (נמוק' ד"ה ומר) חילק, שבפסוקי מלכויות ובשבעה קרואים לא מצאנו שהקפידו על מי שמוסיף על המנין, אבל בסדר הבדלות שהקפידו שלא להוסיף על שבע, וכן בחוליות שבציצית שהקפידו שלא להוסיף על שלש עשרה, מסתבר שאף המספר הקטן הוא בדווקא ואין להוסיף עליו אלא אם כן עושה את המנין הגדול.

אם אומרים באתה חוננתנו 'בין יום השביעי' וכו'

בין יום השביעי לששת ימי המעשה מעין חתימה היא. **דעת התוספות שבמרדכי** (ד"ה מיבעי) **והר"ן** (מיוחסים ועל הרי"ף ד"ה בין) שאין לומר באתה חוננתנו בכל מוצאי שבת 'בין יום השביעי לששת ימי המעשה', אלא אומרים רק שלש הבדלות דהיינו 'בין קודש לחול בין אור לחושך בין ישראל לעמים', שהרי מבואר בגמרא שזה שאומרים 'בין יום השביעי לששת ימי המעשה' אינו אלא משום שצריך לומר מעין חתימה סמוך לחתימה, וממילא באתה חוננתנו שהחתימה היא 'חונן הדעת' אין זה מעין החתימה. **אך הרמב"ם בסדר התפילות** (סוף ספר מהכנה, נוסח ברכות התפלה וסידורן) כתב, שאומרים 'בין יום השביעי לששת ימי המעשה'. וכך הוא המנהג בזמנינו. **ובטעם הדבר כתב האבודרהם** (סדר מוצאי שבת), שמתוך שצריך לאומרו בהבדלה על הכוס בכדי לומר מעין חתימה סמוך לחתימה, גם בתפילה לא תיקנו להסירו. **וכן כתב החתם סופר** (שו"ת או"ח סי' עה). וביאר זאת על פי דבריו לעילה, שדווקא במנין ההבדלות שבסדר הבדלה, אין להוסיף על מנין ההבדלות שתיקנו חז"ל, כיון שלולי חז"ל לא היו מונים סדר הבדלות כלל, והם אמרו למנות ואין לשנות ממה שאמרו, אבל במנין ההבדלות שסידרו בתפילה, שהם שבחים לקב"ה, אין הגבלה במנין השבחים וכל המוסיף מוסיפים לו.

מדוע 'בין קדושת שבת לקדושת יום טוב' אינה הפסק בברכה

מאן דאמר מעין פתיחתן סמוך לחתימתן לא בעי למימר בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת. **הרשב"ם** (ד"ה ה"ג) כתב, שאנו נוהגים לומר נוסח זה בברכה, בכדי לצאת ידי חובת כל השיטות. **וכתב הרש"ש** (ד"ה מ"ד), שגם מלשון הגמרא [שאמרה 'לא בעי'] יש לדייק שאף לשיטת הסוברים שאומר מעין פתיחתו סמוך לחתימתו אם רוצה יכול להוסיף נוסח זה, אלא שאינו צריך. והקשה, שלשיטה זו הוספת נוסח זה היא הפסק בברכה, ועל ידי זה לא תהא סמיכות בין מעין הפתיחה לחתימה. ותירץ, שגם נוסח זה הוא מעין הפתיחה, משום שהבדלה בין קודש לקודש נכלל בה הבדלה בין קודש לחולו.

אולם בדבר שמואל (נרקנ"ס שם) תירץ, שאפשר לומר שהרשב"ם סובר, שגם שמואל וגם פומבדיתאי מודים שאם רצה לסיים מעין חתימתן יכול, ונחלקו רק אם סיום מעין פתיחתן מועיל או לאז.

שיטות הראשונים בהוספת הנוסח 'ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת'

ומאן דאמר מעין חתימתן סמוך לחתימתן בעי למימר בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת. **התוספות** (ד"ה נעי) כתבו, ששאל **רבינו אפרים** את **רבינו תם** מדוע נהגו העולם להוסיף ולומר בסוף הבדלה של שבת כשחל יום טוב במוצאי שבת 'ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך', הלא נוסח זה אינו לא מעין פתיחה ולא מעין חתימה. וכתבו, שהשיב לו רבינו תם שמשום חיבת היום האריכו נוסח הברכה, בכדי לומר פעם אחת מעין שבע הבדלותח.

אך התוספות שבמרדכי (ד"ה נעי) הביא בשם השר מקוצי, שביאור הברכה הוא כך, שבתחילה אומרים שלש הבדלות כמו כל מוצאי שבת, דהיינו 'בין קודש לחול בין אור לחושך בין ישראל לעמים'. ולאחר מכן אומרים 'בין יום השביעי לששת ימי המעשה' משום שצריך לומר מעין הפתיחה. ולאחר מכן אומרים 'בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת' משום שצריך לומר גם מעין החתימה. ומה שאומרים לאחר מכן 'ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת' היינו משום שמה שאמר לפני כן מעין הפתיחה הוא רחוק מהחתימה, משום שהנוסח 'בין קדושת שבת' וכו' מפסיק ביניהם, ועל כן צריך לחזור שוב מעין הפתיחהט. ומה שאומרים אחר כך 'הבדלת וקדשת את עמך ישראל' היינו משום שעד עכשיו אמרו מעין הפתיחה לבד ומעין החתימה לבד, ועכשיו אומרם בבת אחת, וכך פירושו, הבדלת בין קודש לחול, וקדשת בין קודש לקודש.

נו. **אולם** העיר, שהנוסח 'בין יום השביעי לששת ימי המעשה', בהכרח הכוונה ליום השביעי ממש שלאחר ששת ימי בראשית, שאין שייך לקרות לשבת שהיתה קודם ששת ימי בראשית 'יום השביעי'. ונמצא ש'בין קודש לחול' ו'בין יום השביעי לששת ימי המעשה' הם שני דברים שונים.

א. **עיין** ברש"י (שם ד"ה ממשה) שביאר, שזה על פי מה שמצאנו במגילת אסתר (ו יא) שיש שבעה שרים חשובים שהם רואי פני המלך, וכנגדם תיקנו את אלו, שזה מעין דבר מלכות.

ב. **וכן** הקשה הבגדי ישע (על המרדכי שם אות עג, ר"ה פ"ד אות ג), שהמרדכי עצמו (ר"ה פ"ד רמז תסב) הוכיח מהוספה על שבעה קרואים שמותר להוסיף על פסוקי מלכויות בראש השנה, וזה סותר למה שכתב כאן שכל מנין המכוון כנגד איזה דבר אין להוסיף עליו. וראה בדבריו (ר"ה שם) שכתב ליישב בשני אופנים מהו החילוק בין חוליות שבציצית לבין קריאת התורה ופסוקי מלכויות.

ג. **ויש** מצוה בדבר, שכן נאמר (ישעיה כד טו) 'על כן באורים כבדו ה''.

ד. **ראה** בהר צבי (ד"ה ולכאורה, ובשו"ת או"ח סי' קסט) מה שהאריך בענין זה.

ה. **הובאו** דבריו בהרחבה לעיל בענין 'הטעם שאין לומר הבדלות אלא במנין שלש או שבע'.

ו. **אולם** כתב, שאין להקשות שאם כן גם למאן דאמר מעין חתימתן סמוך לחתימתן, יועיל הנוסח שאומרים בין יום השביעי לששת ימי המעשה, ולא יצטרכו להוסיף 'בין קדושת שבת לקדושת יום טוב', משום שנוסח זה אינו כולל הבדלה בין קדושת שבת לקדושת יום טוב, מכיון שהבדלה בין קודש לחול אינה כוללת הבדלה בין קודש לקודש.

ז. **אולם** הר"ן (על הרי"ף, ד"ה בין) כתב להיפך [הו"ד להלן בענין 'מוצאי שבת שחל בו יום טוב אם אומרים בין יום השביעי לששת ימי המעשה'], שלכולי עלמא צריך לסיים מעין הפתיחה ולא נחלקו אלא אם צריך לסיים מעין החתימה.

ח. **ולהלן** [בענין 'ביאורי הראשונים בסדר שבע ההבדלות במוצאי שבת שחל ביו"ט'] יבואר כיצד יש כאן שבע הבדלות. ברא"ש (סי' יח) הביא את תשובת רבינו תם לרבינו אפרים, וביאר, שכיון שאמרו שהמוסיף אל יוסיף על שבע רצו לפעמים להזכיר שבע הבדלות, ותיקנו לאומרם בהבדלת יום טוב במוצאי שבת לפי שיש בהבדלות אלו מענין יום טוב.

ט. **בדבר** שמואל (ד"ה תן קסה) תמה על דברי השר מקוצי, מה הועלנו בזה למאן דאמר מעין החתימה, הרי 'ואת יום השביעי מששת ימי המעשה' מפסיק בין 'קדושת שבת' ושוב אין זה סמוך לחתימה. אך ראה בחידושי רבינו דוד (ד"ה מאן) ובר"ן (על הרי"ף, ד"ה בין) שכתבו, שמכיון שאי אפשר להסמיך שניהם ממש לחתימה לכן נוהגים כך.

אולם דעת כמה מהראשונים', שבאמת אין לומר נוסח זה, ואחר שאומרים בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת, יש לחתום בא"י המבדיל בין קודש לקודש.

ביאורי הראשונים בסדר שבע ההבדלות במוצאי שבת שחל ביו"ט

לעי"ל הובא **שרבינו תם השיב לרבינו אפרים**, שהטעם שהוסיפו את הנוסח 'ואת יום השביעי משבת ימי המעשה קדשת הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך', הוא בכדי שיהיו שבע הבדלות בברכה. ומצאנו כמה שיטות **בראשונים** בתשובת רבינו תם לרבינו אפרים, כיצד כלולים שבע הבדלות בנוסח הברכה:

א. שיטת התוספות (ד"ה נעי) ששבע ההבדלות הם כך: א. 'בין קודש לחול'. ב. 'בין אור לחושך'. ג. 'בין ישראל לעמים'. ד. 'בין יום השביעי לששת ימי המעשה'. ה. 'בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת', והיינו שביום טוב מותרת מלאכה לצורך אוכל נפש, והנוסח 'ואת יום השביעי משבת ימי המעשה קדשת' היינו, ששבת מובדלת מחולו של מועד, שמותרת בו מלאכה לצורך דבר האבד, ואילו בשבת אסור, ובזה חלוק שבת מיום טוב[יא]. וכל לשון זו נחשבת להבדלה אחת. ו-ז. 'הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך' ולשון זו מתייחסת להבדלת כהנים לויים וישראלים, שהם שתי הבדלות.

ב. התוספות שבמרדכי (ד"ה נעי) הביא את תשובת רבינו תם לרבינו אפרים, אולם ביאר את סדר ההבדלות באופן שונה, ולדבריו כך הם סדר ההבדלות: א. 'בין קודש לחול'. ב. 'בין אור לחושך'. ג. 'בין ישראל לעמים'. ומה שאומרים אחר כך 'בין יום השביעי לששת ימי המעשה' אינו ממנין ההבדלות, אלא נתקן בכדי שיאמר מעין הפתיחה. וכן 'בין קדושת שבת לקדושת יום טוב' אינו ממנין ההבדלות אלא נתקן בכדי שיאמרו מעין החתימה. ד. 'ואת יום השביעי משבת ימי המעשה קידשת'. וששת ימי המעשה היינו ימי חול המועד, שבחול המועד מותרת מלאכה לצורך דבר האבד. ה-ו. 'הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך' היינו שתי הבדלות, האחת בין כהנים ללויים, והשניה בין לויים לישראלים. ז. 'בין קודש לקודש'. ומצאנו הבדלה כזאת בתורה, שנאמר (שמות כו גג) 'והבדילה הפרוכת לכם בין הקודש ובין קודש הקדשים'.

ג. הרא"ש (פי' יח) ביאר את סדר ההבדלות באופן שונה, ולדבריו כך הם סדר ההבדלות: א. 'בין קודש לחול'. ב. 'בין אור לחושך'. ג. 'בין ישראל לעמים'. ומה שאומר 'בין יום השביעי לששת ימי המעשה' אין זה ממנין ההבדלות, וזה שאומרים כן, הוא רק משום שבכל מוצאי שבת שאומרים רק שלוש הבדלות אומרים גם כן את נוסח זה [וכפי שמבואר בגמרא], ועל כן אומרים אותו גם במוצאי שבת שחל ביום טוב. ד. 'בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת' והביאור בזה הוא, שיש הבדל בין קדושת שבת לקדושת יום טוב, שביום טוב מותרת מלאכה לצורך אוכל נפש. ה. 'ואת יום השביעי משבת ימי המעשה קדשת', והיינו ההבדל שיש בין קדושת יום טוב לקדושת ימי חול המועד שלפניו[יב]. ו-ז. 'הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך', והיינו שתי הבדלות שיש בין כהנים לויים וישראלים. והוסיף, שאף שאין כל ההבדלות כתובות בתורה[יג], אין בזה חסרון, משום שענין הזכרת שבע ההבדלות הוא לא מעיקר הדין, כי אם משום שרצו לרמוז לשבע הבדלות.

ביאור ההבדלה בין קדושת שבת ליום טוב ובין שבת לחול המועד

לעי"ל הובא **שהתוספות** (ד"ה נעי) כתבו שההבדלה החמישית היא ההבדלה שבין שבת לחול המועד ובין שבת ליום טוב. ש'בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת', היינו שביום טוב מותרת מלאכה לצורך אוכל נפש, והנוסח 'ואת יום השביעי משבת ימי המעשה קדשת' היינו, ששבת מובדלת מחולו של מועד, שמותרת בו מלאכה לצורך דבר האבד, ואילו בשבת אסור, וביארו שבזה חלוק שבת מיום טוב.

והמדרש"א (נמוס' שם) הקשה על מה שכתבו התוספות שבזה חלוק שבת מיום טוב, שהלא יום טוב עצמו חלוק בזה מחול המועד, ומה שייך לומר שבזה מובדל שבת מיום טוב. ומטעם זה כתב שיותר נכון פירוש הרא"ש, שפירש שבזה חלוק יום טוב מחולו של מועד, שבחול המועד מותרת מלאכה לצורך דבר האבד וביום טוב אסור. ולפירושו בנוסח זה נאמרים שתי הבדלות שונות, האחת בין שבת ליום טוב, והשניה בין יום טוב לחול המועד"ד.

והגנזי יוסף (נמוס' שם) יישב, שכוונת התוספות היא, שבנוסח הברכה הנ"ל נאמרת הבדלה אחת, והיא הבדלת שבת מיום טוב. אלא שבהבדלה זו נכללים שתי הבדלות משתי קדושות, והם קדושת יום טוב וקדושת חול המועד, וכך ביאורו, שמה שאומרים 'בין קדושת שבת לקדושת יום טוב' היינו החילוק שבין שבת ליום טוב, שאף על פי ששניהם קדושים, מכל מקום יש חילוק בין קדושתם, וקדושת שבת חמורה. ומה שאומרים 'ואת יום השביעי משבת ימי המעשה' היינו בין שבת לחול המועד, שחול המועד לא נקרא קודש, שהרי במוצאי שבת לחול המועד וכן במוצאי יום טוב לחול המועד אומרים המבדיל בין קודש לחול, וזהו כוונת התוספות שבזה חלוק שבת מיום טוב שהכל כלול בהבדלת שבת מיום טוב ששבת חלוק בין מחול המועד ובין מיום טוב.

והחתם סופר (ד"ה סדר) ביאר, שבנוסח ההבדלה, נאמרים שלש הבדלות שישנם באופן שערב יום טוב חל בשבת, ואלו הם: א. 'בין קודש לחול', והוא כנגד ההבדלה שבין יום היוצא ליום הנכנס, שזה קודש וזה חול. ב. 'בין קדושת שבת לקדושת יום טוב' וכו', והוא מכוון נגד המציאות החדשה שיש באופן זה, שאילו היה חל בחול היה זה הבדל בין קודש לחול, אבל עכשיו שחל ערב יום טוב בשבת הרי זה הורדה בקדושה, שיוצא מקדושת שבת החמורה לקדושת יום טוב הקלה, שמותר בה מלאכה לצורך אוכל נפש. ג. 'ואת יום השביעי משבת ימי המעשה' וכו', והוא מכוון כנגד זה, שאפילו אם לא היה חל ערב יום טוב בשבת, היה יום זה קדוש בקדושת חול המועד, ואף על פי כן קדושתו פחותה משל יום טוב, שמותרת בו מלאכה לצורך דבר האבד, ועכשיו שהוא שבת יש הורדה בקדושה, מקדושת שבת לקדושת יום טוב.

אוצר החכמה

מוצאי שבת שחל בו יום טוב אם אומרים 'בין יום השביעי לששת ימי המעשה'

שם. כתבו רבינו דוד (ד"ה מתן) **והר"ן** (על הרי"ף, ד"ה בין), שמסוגייתנו משמע שכשחל יום טוב במוצאי שבת, שאומרים סמוך לחתימה 'בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת', אין צריך לומר את הנוסח 'בין יום השביעי לששת ימי המעשה', כיון שטעם הוספת נוסח זה הוא רק משום שצריך שיהא סמוך לחתימה מעין החתימה, וכשחל יום טוב במוצאי שבת, שהחתימה היא המבדיל בין קודש לקודש אין צורך בהוספה זו[טו]. וכתבו, שמכל מקום עכשיו נהגו לאומרו[טז], משום שאין אנו יודעים אם ההלכה כשמואל שצריך שיאמר מעין חתימה סמוך לחתימתו, או כפומבדיתאי הסוברים שצריך שיאמר מעין פתיחתו סמוך לחתימתו, ועל כן מספק צריך לומר גם מעין הפתיחה. עוד כתב הר"ן שאפילו לשיטת שמואל שצריך לומר מעין חתימה, הכוונה שצריך לומר גם מעין החתימה, אבל הוא הדין שצריך לומר מעין הפתיחה[יז]. אולם דעת כמה **מהראשונים**[יח] שאין לומר נוסח זה.

מדוע לא הקשו מרבי יהודה הנשיא

מיתיבי אומר הבדלות במוצאי שבתות וכו'. כתבו **התוספות** (ד"ה מיתיבי), שכמו כן יכלה הגמרא להקשות מרבי יהודה הנשיא לעיל (קג:) שהיה מבדיל רק הבדלה אחת, אלא שהעדיפה להקשות מברייתא. אך **הצל"ח** (ד"ה מיתיבי) הקשה, שלעיל (שם) כשהשיב רבא לרב יעקב שסובר כשיטת רבי אלעזר בשם רבי אושעיא שהפוחת לא יפחות מג' וכו', עדיין קשה כיצד הניח רבא את שיטת רבי יהודה הנשיא שהוא תנא ונהג כרבי אלעזר שהוא אוצר החכמה. ועל זה לא שייך לתרץ כתירוץ התוספות.

ולכך תירץ באופן שונה, שודאי רבי יהודה הנשיא לא היה חותם בברוך, וכפי שמבואר בתוספות להלן (קג. ד"ה קמ"ל), ועל כן אין מחלוקת בין רבי אושעיא לרבי יהודה הנשיא, לפי שרבי אושעיא דיבר על מי שרוצה להבדיל בברכה ארוכה ולפתוח בברוך ולחתום בברוך, ועל אופן זה אמר שהפוחת לא יפחות משלש. אולם רבי יהודה הנשיא לא היה חותם בברוך, ולכן לא היה אומר אלא הבדלה אחת. וממילא מיושב שרבא היה רוצה להאריך, ועל כן לא

א. **רבינו אפרים** (ספר היישר, סו"ס סי סוף ד), העיטור (עשרת הדברות, הל' מלה ומרור דף קלג.), תוספות רי"ד (ד"ה ומתן) ומהר"ם חלאווה (ד"ה מלאוה). וכן משמע מהמאירי (קג: סוף ד"ה עיקר). יא. **ראה** להלן [בענין ביאור ההבדלה בין קדושת שבת ליום טוב ובין שבת לחול המועד] מה שביארו האחרונים בכוונת התוספות בזה. יב. **ולפי** זה 'יום השביעי' ביאורו יום טוב אחרון של חג, שהיו לפניו ששה ימים של חול המועד. אולם ראה בגנזי יוסף (נמוס' ד"ה נעי) שכתב שהתוספות לא פירשו כמו הרא"ש, משום שלפירושו יום טוב אחרון של חג נקרא 'יום השביעי', ולכאורה תמוה, שאף על פי שבפסח יום זה הוא היום השביעי, מכל מקום בסוכות, החג האחרון הוא יום השמיני, ואם כן בפסח היה צריך להיות הנוסח 'יום השביעי', ובסוכות 'יום השמיני' ובשבועות אין לפניו ימי חול המועד. ויותר מזה הוקשה להם, מדוע מזכירים בנוסח הברכה את יום טוב האחרון יותר מיום טוב הראשון שגם הוא חלוק מחול המועד באיסור מלאכה אפילו לצורך דבר האבד. ואפילו אם נאמר שמזכירים את יום טוב האחרון משום שיותר ניכרת בו ההבדלה, משום שהוא אחרי חול המועד, מכל מקום לתוספות לא היה נראה תירוץ זה, וגם הוקשה להם הקושיא הראשונה. יג. **ובגמרא** להלן מבואר שהמבדיל צריך שיאמר מעין הבדלות האמורות בתורה. יד. **אולם** החתם סופר (ד"ה סדר) כתב, שגם לפי הרא"ש עדיין קשה, שהלא אפילו בחול המועד של סוכות אין ששת ימי המעשה, שהרי מדובר על אופן שיום אחרון של חול המועד חל בשבת. טו. **והוסיפו**, שאין לומר שמכל מקום אומרים נוסח זה משום שסדר הבדלות הוא מונה [ראה בחולין (פו:) שמבואר שם שכשחל יום טוב באמצע השבוע מבדילים לאחריו את כל נוסח ההבדלה דהיינו 'בין קודש לחול בין אור לחושך בין ישראל לעמים בין יום השביעי לששת ימי המעשה' משום שצריך למנות כל סדר השלש הבדלות, ואף על פי שיום טוב זה אינו 'יום השביעי' אלא אמצע השבוע, מכל מקום כיון שחותמים 'המבדיל בין קודש לחול' צריך לסיים מעין החתימה, ובין יום השביעי לששת ימי המעשה הוא מעין החתימה], כיון שסברא זו שייכת רק ביום טוב החל באמצע השבוע שאז חותמים המבדיל בין קודש לחול, ולכן צריך לסיים מעין החתימה, אבל כשחל יום טוב במוצאי שבת שחותמים המבדיל בין קודש לקודש אין זה מעין החתימה. טז. **וכן** דעת מהר"ם חלאווה (ד"ה מלאוה). יז. **והוסיף**, שאף על פי שאינו אומרו סמוך ממש לחתימה, שהרי מפסיק בין זה לבין החתימה באמירת 'בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת', אין להקפיד על כך משום שזה בגדר לא אפשר. וכן מבואר ברבינו דוד (שם) שמכיון שלא אפשר אין זה נחשב הפסקה בין ההבדלה לחתימה. יח. **תוספות** רי"ד (ד"ה ומתן) והריטב"א (ד"ה ובפוף). וכן כתב רבינו דוד (ד"ה מתן) בדעת הרי"ף שפסק כשמואל.

היה במנהגו סתירה לדעת רבי יהודה הנשיא. אולם מהברייתא כאן מבוארת היטב הקושיא על רבי אושעיא, משום שהברייתא מדברת על מי שרגיל להאריך בהבדלה, ואומרת שהרגיל אומר הרבה, ומסתמא הכוונה שאומר את כל שבע ההבדלות[יט], ורבי אושעיא אמר שדי בשלש הבדלות בלבד[כ].

מי שהוא בתכלית הקדושה אינו צריך יותר מהבדלה אחת

בנן של קדושים אומר אחת. **החתם סופר** (ד"ה נגן) ציין לכך שגם רבי יהודה הנשיא שהיה נקרא רבינו הקדוש היה אומר הבדלה אחת. וביאר על פי הדרוש, שהנה ריבוי ההבדלות מורה על כך שיש קדושה למעלה מקדושה, וכמו שמתבאר מהפסוק (דברי הימים ו' כג יג) 'ויבדל אהרן להקדישו קודש קדשים', וכן נאמר (שמות כו לג) 'והבדילה הפרוכת לכם בין הקודש ובין קודש הקדשים'. אולם רבינו הקדוש ובנן של קדושים שנתקדשו בתכלית הקדושה, לא היו צריכים לומר אלא המבדיל בין קודש לחול ובזה נכלל הכל.

אוצר החכמה

מדוע ייחסו קדושתו של רבי מנחם לאביו

ואמאי קרו ליה בנן של קדושים דלא איסתכל בצורתא דזוזא. כתבו **התוספות** (ד"ה לא), שכוונת הגמרא היא שרבי מנחם עצמו היה זה שלא היה מסתכל בצורתא דזוזא[כא]. שכך משמע במסכת מועד קטן (כה:), שאמרו שם שכשמת רבי מנחם בר סימאי, השתנו כל הצלמים והצורות של המטבעות ונהיו חלקים ומעוכים[כב].

וזה שאמרו שהיה בן של קדושים אף שהיתה לו קדושה מצד עצמו, היינו משום שרוצה הגמרא לתלות קדושתו באביו שגם הוא היה קדוש[כג]. אולם **התוספות שבמרדכי** (ד"ה רבי) ביאר זאת על פי מה שאמרו בסנהדרין (נב.) שאפילו רשע בן צדיק נקרא רשע בן רשע, ומשמע שצדיק תמיד נקרא צדיק בן צדיק. **הבן יהוידע** (ד"ה לא) תירץ, שמעלה וכבוד הוא לאדם שמייחסים אותו לצדיקים שבגן עדן, שהם נבדלים מכל רוח טומאה ורוח רעה, כן הוא במעשי החסידות שעשה רבי מנחם שלא רצה להסתכל בצורות שעל המטבעות, בכדי לא להדבק ברוח הטומאה השורה על המטבעות, ובזה הבדיל עצמו מן הרוחות הרעות[כד].

19/06/2018 אה ח

במרגניתא דרבי מאיר (ליקוטים, ד"ה אמר) ביאר על פי מה שאמרו בברכות (ז.) שצדיק וטוב לו זהו צדיק בן צדיק, וצדיק ורע לו זהו צדיק בן רשע. ולכאורה צדיק וטוב לו, היינו שטוב לו מרוב עושרו, ואינו מצטרך לבריות, ומחמת כן עובד את ה' בהרחבה, ועליו אמרו שהוא צדיק בן צדיק. אך צדיק ורע לו, היינו שהוא עני, ואין לו כלום משלו והוא נצרך לבריות. ורבי מנחם בר סימאי היה צדיק וטוב לו, ולא היה נזקק לממונם של אחרים, וזה מה שאמרו שלא היה מסתכל בצורת מטבע[כה], ובהכרח שהוא צדיק בן צדיק, ועל כן אמרו שהיה בנן של קדושים.

מדוע קראו לו בנן של קדושים בלשון רבים

שם. **בבניהו** (ד"ה שמע) הקשה, מדוע נקטה הגמרא לשון רבים 'קדושים' ולא כתבה 'בן של קדוש'. ותירץ על פי המדרש תנחומא (קדושים ד) על הפסוק 'קדושים תהיו', שהביא את הפסוק (יהושע כד יט) 'כי אלהים קדושים הוא', שאלו המינין את רבי שמלאי מהו שכתוב שהאלוקים 'קדושים' הוא, והרי אתם אומרים שיש רק אלוקים אחד, ומהפסוק שאתם מביאים משמע שיש יותר מאחד. אמר להם שוטים שבעולם, אילו היה כתוב אלהים קדושים 'הם', היה בפיכם טענה צודקת, אך מאחר שכתוב 'הוא' בלשון יחיד, מוכרח שיש רק אלוקים אחד, ומה שכתוב 'קדושים' לשון רבים, כוונת יהושע היה לומר שהקב"ה קדוש בכל מיני קדושות[כו]. וביאר הבניהו, שכן הענין בסוגייתנו, שיש קדושה בשמיעת האוזניים, ויש קדושה במישוש הידים, קדושת העינים, ויש קדושה בשמיעת האוזניים, ויש קדושה במישוש הידים, ורבי מנחם היה קדוש בכל מיני קדושות אלו שהיה נזהר בהם מאוד, ולכן קראו לו 'בנן של קדושים', ואין הכוונה להוריו, אלא שהוא בן מקודש בכל מיני קדושות. ומה שנקטו דוגמא שאינו מסתכל בצורות שעל המטבעות, בכדי לומר לנו שאם בזה היה מקודש, כל שכן שהיה מקדש עצמו בכל הקדושות האחרות.

מה החסידות בכך שלא הסתכל על צורת המטבעות הרי זה איסור

דלא איסתכל בצורתא דזוזא. **התוספות** במסכת עבודה זרה (נ. ד"ה הגיע) הקשו, מה חסידות יש בכך שלא הסתכל על צורת המטבעות, הלא בגמרא בשבת (קמט.) מבואר שיש איסור להסתכל אף בימי החול על צורות של חיות משונות או דמויות של בני אדם מפורסמים שהיו בני אדם מציירים אותם על הכתלים, ודבר זה נלמד מהפסוק (ויקרא יט ד) 'אל תפנו אל האלילים', ואם כך אין זה ממדת חסידות אלא איסור מעיקר הדין. ותירצו, שבציור הנעשה על המטבעות שדרך בני אדם להסתכל בהם תמיד, אין את האיסור של 'אל תפנו אל האלילים'[כח], ואף על פי כן רבי מנחם ברבי סימאי גם על צורות בני אדם אלו לא היה מסתכל [מדבריהם מתבאר, שאף צורות שנעשו לשם נוי יש איסור להסתכל בצורתם אילולי שרגילים בני אדם לראותם].

יש מהראשונים[כט] שתירצו, שדווקא כאשר הצורות נעשו לשם עבודת כוכבים יש איסור להסתכל עליהם, אבל צורות שנעשו לשם נוי המטבעות, אין בכך איסור לראותם, ורבי מנחם ברבי סימאי גם על אלו שנעשו לשם נוי לא היה מסתכל [מדבריהם מתבאר, שצורות שעל מטבעות שנעשו לשם נוי לעולם מותר להסתכל בצורתם אף לולי שבני אדם היו רגילים לראותם].

אם להלכה אסור להסתכל אף כשנעשה לנוי

בשו"ת לבושי מרדכי (חו"מ תליתאה סי' כט) כתב, **שהתוספות** בעבודה זרה נשנה אחרי התוספות בשבת[ל], ובמסכת עבודה זרה חזרו בהם התוספות ממה שכתבו בשבת, ולהלכה הם סוברים שאף ציורים שנעשו לשם נוי יש איסור להסתכל בהם אלא אם כן בני אדם היו רגילים לראותם, כצורות שעל המטבעות. אבל **באליה רבה** (סי' שז ס"ק לט) כתב, שהעיקר להלכה כדברי התוספות בשבת שהאיסור להסתכל הוא רק כאשר נעשו הציורים לשם עבודה זרה, אך כאשר נעשו לשם נוי מותר. והתוספות בעבודה זרה שאסרו גם כאשר נעשו הציורים לשם נוי, דעת יחיד הם.

בשו"ת הרדב"ז (מ"ד סי' קז ד"ה הכי לך) כתב, שאסור להסתכל בצורת חיות בולטות ובפרט של אריה שור ונשר, ואע"פ שהתוספות בשבת כתבו שרק כאשר עשאום לשם עבודה זרה אסור, אך שאר **הראשונים** לא חילקו וכתבו סתם, ומשמע שבכל אופן אין להסתכל על צורות, וכן משמע מהגמרא שהטעם שאסור להסתכל הוא מהכתוב (ויקרא יט ד) 'אל תפנו אל האלילים' ודורשת הגמרא (שבת קמט.) 'אל תפנו אל מדעתכם', ומה לי צורת עבודה זרה ומה לי שאר צורות. **וכתב החיד"א** (שיורי ברכה יו"ד סי' קמג סק"ג), **שאמנם יש מהראשונים** הסוברים כתוספות בשבת לחלק בין אם נעשה לשם עבודה זרה או שנעשה לשם נוי, אך הירא את דבר ה' יחוש לדברי התוספות בעבודה זרה ועוד ראשונים הסוברים שבכל אופן אין להסתכל בצורות אפילו כאשר נעשו לשם נוילא.

מה הענין שלא להסתכל על הצורות שעל המטבעות

החתם סופר (דרשות ח"ס עמ' קג:) כתב לבאר את הענין לא להסתכל על צורות המופיעות על גבי המטבעות, על פי דברי **התוספות** בבבא קמא (פו: ד"ה מטבע) שכתבו על מה שמבואר בגמרא שם שעל המטבעות של ירושלים היו דוד ושלמה מצד אחד וירושלים עיר הקודש מן הצד השני, ובמטבע של אברהם אבינו היה זקן וזקנה מצד אחד, ובחור ובתולה מן הצד השני. וכתבו התוספות, שלא היו צורות הללו על המטבעות, אלא רק היה כתוב כך על שני צידי המטבעות. והוסיף החתם סופר, שמצא בספרים שחקיקת הצורות על גבי המטבעות הוא דבר שנתחזק על ידי מלך אחד כמאתיים שנה אחר בנין בית המקדש השני, ולכן קראוהו 'בנן של קדושים', כלומר שמתייחס לצדיקים שבגן עדן המובדלים מהרוחות הרעות והטומאה. וראה עוד תירוץ שהובא בסמוך שיישב בספרו בניהו.

יט. שמכיון שהברייתא סתמה ולא ביארה כמה זה הרבה, מסתבר שכוונתה לכל ההבדלות. **כ. ולפי** זה נמצא, שהצל"ח מבאר ביאור חדש בקושיית הגמרא, שהנה לפי הרשב"ם (ד"ה שומר), הקושיא היא על מה שאמר רבי אושעיא שאין לפחות משלש, ובברייתא מבואר שיכול לומר אחת. אולם לפי הצל"ח אין זה קשה, שהרי מי שאינו מאריך ואינו פותח בברוך יכול לומר אחת אף לפי רבי אושעיא, אלא הקושיא היא על מה שאמר רבי אושעיא שיכול לומר שלש, ואילו בברייתא מבואר שהרגיל להאריך יאמר הרבה, ובפשטות הכוונה היא שיאמר שבע. **כא. היינו** שלא נפרש שהכוונה היא שאביו שמכנים אותו 'קדוש', לא היה מסתכל בצורתא דזוזא. **כב. עיין** שם ברש"י (ד"ה והוו - הרמשון) שנתמעכו פרצופי הצלמים מפני שנשתנה צורתו של החסיד, כלומר שמת. ועיי"ש (ד"ה דהכי), שביאר שחסידותו היתה בכך שלא היה מסתכל בצורתא דזוזא. **כג. ובספר** נועם אלימלך (פרי מ תשפ ד"ה זה ימצו) ביאר בכוונת התוספות בקושייתם למה נקרא 'בנן של קדושים', כלומר מה ראיה היא על אבותיו אשר היו קדושים. ועל זה תירצו, שמאחר שלא ידע בצורתא דזוזא מסתמא גם אבותיו היו קדושים. וביאר בכוונת דבריהם, שהצדיק הגמור בוודאי גם בגלגול ראשון היה צדיק גמור, וגלגול ראשון נקרא אב לגלגול שני זה שנתגלגל עתה. וזהו כוונת התוספות, שמאחר שלא יודע עתה בצורה כלל, גם אבותיו שהוא הגלגול הראשון גם כן היה צדיק. **כד. והוסיף** לתרץ על פי דבריו מדוע לרבי מנחם לא קראו 'קדוש' כמו שקראו לרבינו הקדוש, ותירץ, שרבינו הקדוש מבואר שעשה גדר וסייג לעצמו בדברים הנוגעים לערוה [כמבואר בשבת (קיח:) שלא הסתכל מימיו במקום הברית ושלא הכניס ידו מתחת אבנטו], וכבר אמרו חז"ל שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא תוספת קדושה, אבל אצל רבי מנחם היה זה גדר וסייג להתרחק מרוחות רעות וטומאה המדובקים בצורות שעל המטבעות, ולכן קראוהו 'בנן של קדושים', כלומר שמתייחס לצדיקים שבגן עדן המובדלים מהרוחות הרעות והטומאה. וראה עוד תירוץ שהובא בסמוך שיישב בספרו בניהו. **כה. היינו** שלא היה מסתכל במטבע של אחרים, בכדי שיתנוהו לו. **כו. והמדרש** שם מבאר את ענין הקדושות של הקב"ה, שכל מעשיו בקדושה. דיבורו בקדושה שנאמר (תהלים ס ח) 'אלהים דבר בקדשו'. דרכו בקדושה שנאמר (שם עז יד) 'אלהים בקודש דרכך'. הילוכו בקדושה שנאמר (שם שם כה) 'הליכות אלי מלכי בקודש'. חשיפת זרועו בקדושה שנאמר (ישעיה נב י) 'חשף ה' את זרוע קדשו'. מראהו בקדושה שנאמר (תהלים סג ג) 'כן בקודש חזיתיך'. קילוסו בקדושה שנאמר (שמות טו יא) 'מי כמוך נאדר בקודש'. **כז. רבינו** חננאל (ד"ה שמע) הוסיף, שלא הסתכל בצורת מטבע 'מימיו', כלומר, כל ימי חייו. **כח. בשו"ת** אגרות משה (יו"ד ח"ג סי' סט) כתב, שפשוט שאין כוונת התוספות שכבר הורגלו לראות, שאם כך יקשה כיצד הורגלו לראות מתחילה הרי היה אסור, וכן במטבע חדש כיצד מותר להסתכל, שהרי לא מצינו חילוק בין מטבע חדש למטבע ישן, וכן עני שלא מצוי אצלו מטבעות כיצד מותר לו להסתכל בזה, אלא הפירוש הוא שמחמת שנעשה לראות בה תדיר לא כדרך שאר עבודה זרה שנעשית רק להסתכל בה בעת שרוצים לעובדה, לא שייך בהסתכלות זו 'הפנאה' כיון שידוע לכל שההסתכלות בה היא בשביל ענין המטבע. ועיי"ש שביאר לפי זה להתיר לסחור במטבעות או בולים שמצויר עליהן שתי וערב וכומרים. **כט. תוספות** (שבת קמט. ד"ה ודיוקני), רא"ש (שבת פכ"ג סי' ג, ובתוספות הרא"ש שם ד"ה ודיוקני) ורבינו ירוחם (מישר נתיב יז ח"ה). וראה להלן [בענין 'אם להלכה אסור להסתכל אף כשנעשה לנוי'] מה שנכתב בביאור סתירת התוספות בשבת והתוספות בעבודה זרה. **ל. ראה** הערה לעיל בסמוך.

לא. וסיים, שיש לקצר בזה, מפני שמוטב שיהיו שוגגים.

ראשון, אבל קודם לכן כל המטבעות היו ללא צורות. ובדורות הראשונים היו נאחזים במטבעות ניצוצות של קדושה, ואף על פי שגם מלכי אדמה היו עושים מטבעות, מכל מקום הכל הולך אחר הממציא הראשון והוא היה אברהם אבינו, ולכן היה בהם כח לאחוז את הניצוצות של קדושה. אבל אחר שהטביעו צורות על המטבעות, התהפך הדבר והיו נאחזים במטבעות ניצוצות של טומאה, ולכן יש ענין לא להסתכל בצורות שעל גבי המטבעות[לב].

פירושים נוספים בביאור 'לא איסתכל בעורתא דזוזא'

שם. באחרונים הובאו פירושים נוספים בביאור הכוונה 'דלא איסתכל בצורתא דזוזא'. **במרגניתא דרבי מאיר** (ליקוטים, ד"ה תמר) פירש שהכוונה שלא הוצרך לממון לפי שהיה עשיר[לג].

ובאמרי השכל (דרוש יח ד"ה עוד עמ' קח.) כתב, שהכוונה היא שלא החשיב אנשים מחמת עשרם ולא נתן להם הנהגה מחמת כן[לד], ומבאר ש'צורה' היינו 'חשיבות'[לה].

בליקוטי בתר ליקוטי (ד"ה מלך) הביא בשם העיון יעקב, שהכוונה שלא קמץ את מעותיו, אלא פזרן לצדקה, ולכן נקרא קדוש, על פי מה שנאמר (ישעיה ה טז) 'והאל הקדוש נקדש בצדקה'.

הטעם שאין מזכירים כמה מההבדלות אף שנאמרו בתורה

סדר הבדלות היאך אומר המבדיל בין קודש לחול וכו'[לו]. **הרשב"ם** (ד"ה ומוסס) האריך להביא מקורות מהתורה לכל ההבדלות שנמנו בברייתא. **ובבן יהוידע** (ד"ה סדר) הקשה, שכיון שצריך להזכיר מעין הבדלות האמורות התורה, אם כן למה לא הזכירו את ההבדלה בין חיה טהורה וטמאה, הלא הבדלה זו אמורה בתורה, שנאמר (ויקרא יא מז) 'להבדיל בין הטמא וגו' ובין החיה הנאכלת ובין החיה אשר לא תאכל'. ואין לומר שהטעם שלא מונים אותה הוא משום שלשון ההבדלה אינה סמוכה בפסוק לחיה, אלא לטמא והטהור, שהרי יש פסוק שנאמרה בו לשון הבדלה על בהמה, שנאמר (ויקרא כ כה) 'והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה ובין עוף הטמא לטהור', ואם כן עדיין קשה מדוע לא מזכירים בסדר הבדלה 'בין הבהמה הטהורה לטמאה'.

ותירץ על כך, שלא רצו להזכיר בסדר ההבדלה מה שנאמר על בהמות וחיות. עוד תירץ, שבמה שאומרים 'בין הטמא לטהור' נכללת גם ההבדלה בין הבהמה הטהורה והטמאה, ובין חיה הנאכלת לאשר לא תאכל. והוסיף, שעל פי זה מיושב גם מדוע לא מזכירים 'בין יום ובין לילה', אף שהבדלה זו כתובה בתורה, שנאמר (בראשית א יד) 'יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה', כיון שהבדלה זו נכללת כבר במה שאומרים 'בין אור לחושך', וחושך נקרא לילה, שכן נאמר (שם א ה) 'ויקרא אלהים לאור יום ולחושך קרא לילה'. **עוד** הקשה, שלגבי המשכן נאמר (שמות כו לג) 'והבדילה הפרוכת לכם בין הקודש ובין קודש הקדשים', ואם כן יזכירו גם בהבדלות 'בין הקודש ובין קודש הקדשים', ועדיף להשלים מנין ההבדלות בהבדלה זו שהיא מן התורה, ולא יצטרכו להשלים על ידי ההבדלה של כהנים ולויים שהיא פסוק בדברי הימים ונאמרה בכתובים[לז].

ותירץ, שלא רצו להזכיר עם ההבדלות אלא רק אותם ששייכים גם בזמן הזה, שאפילו הבדלת כהנים מלויים ולויים מישראלים יש לה שייכות גם בזמן שאין בית המקדש קיים, מה שאין כן ההבדלה שבין קודש לקודש הקדשים אין לה שום מציאות אלא בזמן שבית המקדש קיים. עוד תירץ, שכל ההבדלות שמזכירים בסדר הבדלה, הם מתייחסים לקב"ה שהוא המבדיל. מה שאין כן הבדלה זו המיוחסת בפסוק לפרוכת העשויה בידי אדם.

ביאור החתימה 'מקדש ישראל'

רבי יוסי ברבי יהודה אומר חותם מקדש ישראל. פירש **הרשב"ם** (ד"ה מקדש), שמכל עולמו שיצר לא קידש אלא את ישראל, וזו השייכות של חתימה זו למוצאי שבת. אך **התוספות שבמרדכי** (ד"ה מקדש) פירש, שמקדש ישראל היינו על ידי שמקדשים ישראל השבתות, ששומרים אותם ושובתים בהם. וכתב, שלפי זה מבואר היטב, ש'בין יום השביעי לששת ימי המעשה' הוא מעין החתימה של מקדש ישראל.

אם מתירוץ הגמרא יש הוכחה לנידון אם רבי יהושע בן לוי הוא תנא או אמורא סמי מכאן בין הים לחרבה. בגמרא מבואר, שמכיון שדברי רבי יהושע בן לוי סותרים לברייתא, יש להגיה את לשון הברייתא. **ובשו"ת יוסף אומץ** (סי' מו) הביא שנחלקו **רש"י והרמב"ם** אם רבי יהושע בן לוי היה תנא או אמורא, שדעת **רש"י** (נדה יח: ד"ה שמעתתא) שרבי יהושע בן לוי הוא אמורא, אולם דעת **הרמב"ם** (הקדמה למשניות ד"ה הפרק השני) שהיה לו כח של תנא, שהרי מצאנו שהוזכר במשניות[לח]. והביא, **שהמהר"א נחום** הקשה על דעת הרמב"ם מסוגייתנו, ממה שהקשו על רבי יהושע בן לוי מברייתא ומכח קושיא זו מחקו חלק מהברייתא, ולכאורה היה לגמרא לתרץ שרבי יהושע בן לוי יש לו כח של תנא ועל כן הוא יכול לחלוק על ברייתא, ולא למחוק הברייתא מפניו. ונותר בצריך עיון. והיוסף אומץ הקשה להיפך, שכיון שהמקשן בגמרא הבין שרבי יהושע בן לוי הוא אמורא ואין לו כח של תנא [שהרי הקשה עליו מברייתא], אם כן היה לו לומר 'תיובתא' ולא היה לו למחוק הברייתא מפניו.

ותירץ, שבאמת רבי יהושע בן לוי היה בגדר תנא, ויש לו כח לחלוק על תנאים, ועל כן הגמרא לא יכלה להקשות עליו מברייתא. ומה שהקשו מהברייתא, אין זו קושיא על רבי יהושע בן לוי כיצד הוא חולק, אלא קושיית הגמרא היא על מנהגנו שאנו נוהגים לומר הבדלה כרבי יהושע בן לוי, שמסתבר שאם יש תנא שחולק עליו אין לפסוק כמותו, אפילו שגם לו יש כח של תנא. ומכיון שקושיית הגמרא לא היתה כיצד הוא חולק אלא כיצד פסקו כמותו, הוכרחה הגמרא ליישב שבהכרח שהדורות הקודמים שפסקו כמותו לא סברו שיש תנא כזה החולק עליו, ולכן מתרצת הגמרא 'סמי מכאן בין הים לחרבה'.

ביאור דברי התוספות שהגמרא יכלה להקשות שאינה הבדלה הכתובה בתורה

אי הכי בין יום השביעי לששת ימי המעשה נמי מעין חתימה הואלט. כתבו **התוספות** (ד"ה בין), שכמו כן יכלה הגמרא להקשות גם כאן כפי שהקשתה לעיל, שהבדלה זו אינה כתובה בתורה[מ]. **והמהרש"א** (נמוק' שם) תמה על דבריהם, שהלא הגמרא ידעה שנוסח זה הוא מעין החתימה, ואם כן לא היתה יכולה להקשות שאינה כתובה בתורה, כיון שאינה ממנין ההבדלות. **והקרני ראם** (פומ ג) יישב את קושיית המהרש"א, שהתוספות הוקשה להם הלשון 'אי הכי', שמשמע שלולא קושיא זו לא היה קשה כלום, ועל כן כתבו שמכל מקום היה קשה כיצד מונים הבדלה זו במנין ההבדלות הלא אינה כתובה בתורה.

והגנזי יוסף (נמוק' שם) יישב את קושיית המהרש"א, שאין כוונת התוספות לומר שהגמרא יכלה להקשות קושיא אחרת, אלא כוונתם לומר, שהגמרא יכלה להוכיח לזה שאינה ממנין ההבדלות אלא נוסח החתימה היא, מזה שאינה כתובה בתורה.

הרש"ש (נמוק' שם) כתב ליישב קושיית התוספות, שזה שלא הקשו שהבדלה זו כתובה בתורה, הוא משום שקידוש והבדלה הם שמות נרדפים ויש להם משמעות אחת, והוא לשון פרישה והבדלה[מא]. ובתורה נאמרו כמה פעמים לשון 'קודש' על שבת, והרי זה כמו שנאמר הבדלה, ועל כן נמצא שהבדלת קדושת שבת היא הבדלה האמורה בתורה[מב].

בהר צבי (נמוק' שם, ובשו"ת מור"ם מו"ח סי' קסט) יישב קושייתם, שבאמת עיקר קושיית הגמרא היא שהבדלה זו אינה כתובה בתורה, אלא שהמקשן רצה להרויח בקושייתו, שלא נקשה עליו שאם אינה כתובה מדוע מזכירים אותה בסדר הבדלה, ואת זה הבליע בדבריו שמזכירים אותה כיון שהיא מעין חתימה.

לב. ובעין זה כתב הבן יהוידע (ד"ה ולפ, הו"ד לעיל), שידוע שכל צורה ובפרט אם היא בולטת, אפילו שעשויה לנוי או למזכרת כבוד, שורה עליהם רוח טומאה, לכן יש מדת חסידות שלא יסתכלו בה. **לג. ובמעלת** דבר זה שמחמת כן נקרא בנן של קדושים ראה לעיל בענין 'מדוע ייחסו קדושתו של רבי מנחם לאביו' מה שהובא בשם מרגניתא דרבי מאיר. **לד. וכן** פירש בתפוחי חיים (פ' שופטים, דכריס סו ח). **לה. ראה** שם שהוכיח כן מלשון הגמרא (מו"ק יט.) 'בני אדם הללו אנשים של צורה הם'. **לו. בהגהות** יעב"ץ (ד"ה סדר) ביאר כיצד שבע הבדלות שהברייתא מונה הם כנגד שבעת ימי השבוע. וכך ביאר: א. 'בין קודש לחול' הוא כנגד יום ראשון המובדל משבת. ב. 'בין מים העליונים' הוא כנגד יום שני, שהרי ביום השני משכת ימי בראשית נאמרה הבדלה זו (בראשית א ו). ג. 'בין הים לחרבה' הוא כנגד יום השלישי, שהרי הבדלה זו נעשתה ביום השלישי כשאמר הקב"ה 'יקוו המים' (שם א ט). ד. 'בין אור לחושך' הוא כנגד יום רביעי שבו היתה הבדלה גמורה בין האור לחושך על ידי תליית המאורות. ה. 'בין טמא לטהור' הוא כנגד יום חמישי, שבו נבראו החיות והבהמות הטהורות והטמאות, וכנגדם נאמרה הבדלה זו. ו. 'בין ישראל לעמים' הוא כנגד יום השישי שבו נברא האדם בצלם אלהים, ונצטווה להדמות לבוראו לילך בדרכיו ולשמור מצוותיו. ז. 'בין יום השביעי' הוא כנגד יום השבת. ו'בין כהנים ללויים וישראלים' הוא מעין החתימה שחותם 'מקדש ישראל'. והנה לפי ביאור זה סדר ההבדלות שונה מכפי שהובאו בברייתא. אולם כיון שברייתא זו אינה לדעת כל התנאים, וכפי שאמרה הגמרא שלדעת רבי יהושע בן לוי יש למחוק מהברייתא את 'בין הים לחרבה', ובודאי לשיטת שאר התנאים אין למחוק זאת, ונמצא שהברייתא כמות שהיא אינה לשיטת רבי יהושע בן לוי, אם כן אין לחשוש לשנות סדר ההבדלות באמצען מהסדר שהובאו בגמרא, בכדי להראות בבירור שהם מכוונות כנגד שבעת ימי השבוע. **לז. והוסיף**, שאין לתרץ שהבדלה זו נכללת כבר במה שאומרים 'בין קודש לחול', משום שקודש ביחס לקודש הקדשים הוא חול. שהרי בגמרא אמרו שכהנים לויים וישראלים הם שתי הבדלות נפרדות, ואם כן אנו רואים שאף שהבדלה אחת היא כעין בין קודש לקודש הקדשים אין אומרים שהבדלה זו נכללת בהבדלה שהיא כעין בין קודש לחול. **לח. במסכת** אבות (פ"ו מ"ג) ובמסכת עוקצין (פ"ג מי"ב). ובדעת רש"י כתב המהר"א נחום, שצריך לומר שהיו שני רבי יהושע בן לוי. **לט. הרש"ש** (ד"ה מ"ה) הוכיח מקושיית הגמרא, כשיטת הרי"ף והרא"ש (פ' יח) שהלכה כשמואל שצריך שיאמר מעין חתימה סמוך לחתימתו, ולא כפומבדיתאי שאומר מעין פתיחתו סמוך לחתימתו. ולא כמו שכתב הר"ן (עה הרי"ף, ד"ה ניחא) שיש ספק כמו מי ההלכה. **מ. בהר צבי** (נמוק' שם) כתב, שמלשון התוספות משמע שאין כוונתם להקשות קושיא מדוע הגמרא לא הקשתה, אלא רק לציין שכמו כן יכלה הגמרא להקשות קושיא אחרת. וכתב, שלכאורה קשה, שהרי שלא שמענו משום ברייתא את הדין שכל שהוא מעין חתימה אינו מצטרף למנין ההבדלות, ואדרבה, זה שצריך שתהא הבדלה הכתובה בתורה הוא דין ששמענו מרבי יהושע בן לוי, ומדוע הניחה הגמרא קושיא מדבר המפורש והקשתה קושיא שאין לה מקור. והיה לתוספות להקשות זאת בתורת קושיא. **מא. ראה** רש"י ורמב"ן (ויקרא יט ג) על הפסוק 'קדושים תהיו', שפירשו שהכוונה לפרישות. **מב. בהר צבי** (נמוק' ד"ה בין, ובשו"ת מור"ם סי' קסט) הקשה על דברי הרש"ש, שלפי דבריו מוכרחים לפרש שקושיית הגמרא 'אי

מה הטעם שהקפידו על דברי רב

לייט עלה אביי ואיתימא רב יוסף אהא דרב. בטעם שהקפידו האמוראים על נוסח החתימה 'מקדש ישראל', ביאר הרמ"ע **מפאנו** (שו"ת, סי' יח ד"ה ונפרק), שהוא בכדי שלא יאמרו שביציאת השבת נוספת קדושה לישראל, ויבואו לזלזל בקדושת שבת ח"ומ.

ובהגהות הרא"מ הורוויץ (ד"ה לייט) ביאר שהקפידא היתה על אמירת נוסח 'קדושה' במוצאי שבת, מפני המינים שמקדשים את יום ראשון. והוסיף, שזה שלא הקפידו על רבי יוסי ברבי יהודה לעיל, שאף הוא סובר שחותם 'מקדש ישראל', משום שבזמנו של רבי יוסי ברבי יהודה עדיין לא פקרו המינים.

והאור שמח (שבת פכ"ט ה"ג) ביאר, על פי מה שמבואר בבבא בתרא (קכא.) שמועדי ה' צריכין קידוש בית דין, אבל שבת בראשית אינה צריכה קידוש בית דין. וכתב **הרשב"ם** (שם ד"ה שבת) ששבת בראשית אינה צריכה קידוש, כעין שמקדשין את המועדות על ידי קידוש ראשי חדשים, ואין מקדשין את יום אחד בשבת שיום השביעי שלו יהיה שבת, אלא לעולם יום שביעי הוא שבת בלא קידוש בית דין. ומתבאר מדברי הרשב"ם שאם שבת היתה צריכה קידוש, היו מקדשים את יום ראשון בשבת להיות שביעי שלו שבת, כעין שמקדשים את המועדים על ידי ראשי החדשים. ולכן סובר אביי שאסור לומר מקדש ישראל, שבזה שאומר במוצאי שבת שהוא אחד בשבת 'מקדש ישראל', נראה כמקדש השבת.

קד:

כיצד שייך לומר שאביי היה בזמנו של רב יהודה

אמר ליה רב יהודה לרב יצחק בריה וכו' שדר ליה לאביי וכו'. מהמעשה המובא כאן מוכח שאביי היה גדול בזמנו של רב יהודה. והקשו **האחרונים**א, מהמעשה המובא במסכת ברכות (מח.), שאביי ורבא כשהיו קטנים, פעם אחת ישבו לפני רבה, והיו שניהם בני חמש או שש, ושאלם למי מברכים, עיי"ש. ומבואר שם, ששניהם היו קטנים בימי רבה, ואם כן על כרחך לא היה אביי מבוגר מרבא, אלא שניהם נולדו באותו הזמן. ואילו במסכת קידושין (עב:) אמרו, שביום שמת רב יהודה נולד רבא, ומבואר שרבא היה חי לאחר שנותיו של רב יהודה, ואם כן כיצד יתכן שאביי ורבא נולדו באותו הזמן. וכתב **היעב"ץ** (ברכות סס נמוס' ד"ה מניין), שצריך להידחק ולומר שאביי או רבא שבגמרא בברכות, אינם סתם אביי ורבא המוזכרים בכל הש"ס, אלא אחרים הם. **ובמלא הרועים** (ד"ה מזון) ציין לכך, **שרבינו יונה** (סס ד"ה קטן) גרס במעשה שם 'רבא בר חנן', ואם כן אינו אותו רבא שבכל הש"ס.

עוד כתב במלא הרועים, שלפי מה שכתב **הרמב"ם** (הקדמה ליד החזקה), שרב אשי היה תלמיד של רבא, מוכרחים לפרש את הגמרא בקידושין הנ"ל, שמה שאמרו שם 'נולד' אין הכוונה שנולד ממש, שהרי מובא שם שביום שמת רבא נולד רב אשי, ובהכרח צריך לומר שהכוונה היא שבאותו היום נתגדל בתורה ובמעשים טובים, שאם לא כן כיצד היה תלמידו מאחר שלא חי בזמנו, ואם כן נוכל לפרש שמה שאמרו שכשמת רב יהודה נולד רבא, הכוונה שבאותו היום נתגדל בתורה, אבל באמת היה רבא חי בשנותיו של רב יהודה, ומעתה מיושב כיצד אביי ורבא נולדו באותו הזמן.

מדוע שמועה זו לא תאמר בשם רב יצחק

גרמא ליה למר דלא תימא שמעתיה מפומיה. הקשו **האחרונים**ב, שבמסכת נזיר (נו:) אמרו, 'כל שמעתא דמתאמרה בבי תלתא קדמאי ובתראי אמרינן מציעאי לא אמרינן', והיינו שמימרא שנאמרה מכמה אמוראים שהאחד הכי בין יום השביעי' וכו' היא, שכיון שנוסח זה נאמר לשם חתימה, אי אפשר לצרפו למנין ההבדלות, ולכאורה תמוה מנין לנו שכיון שהוא מעין חתימה אינו מצטרף למנין ההבדלות, שמא אף על פי שהוא מעין חתימה מכל מקום מצטרף למנין ההבדלות. ועיין שם עוד במה שהאריך להקשות על הרש"ש. ועיין שם (ד"ה ומאירי) שביאר סברת הרש"ש על פי דברי התוספות (ד"ה ומר), שכיון שחז"ל תיקנו את מנין ההבדלות כנגד דבר מסוים, אין לומר יותר משלש ופחות משבע, כיון שאין מוכח מהמנין שיאמר שהוא כנגד הרמז שתיקנו. וכמו כן הסברא נותנת שכל שהוא מעין החתימה אינו מצטרף למנין ההבדלות, שמאחר שאומרים אותו מעין החתימה אין ניכר שהוא ממנין ההבדלות, והרי זה כמו מוסיף על המנין שמבטל זכרונו של המנין. **מג. וביאר** שטעמו של רב הסובר שיש לומר נוסח זה, הוא בכדי שלא יאמרו שעם יציאת השבת מתבטלת קדושתם של ישראל. **א. הגהות** יעב"ץ (ברכות מח. בתוס' ד"ה מניין), מלא הרועים (ד"ה מזון) ומצפה איתן (ד"ה שדר). **ב. מהר"ח** אבולעפיא בספר עץ החיים (דף קמ: ד"ה פרק) בשם זקנו [והניח בצריך עיון], ובני חיי (דף קפג ע"ג). **ג. ואף** שהיא סמוכה לברכת אשר יצר, מכל מקום מעיקר הדין אינה סמוכה, וכפי שמבואר במסכת ברכות (סו:), שכשמתעורר משנתו אומר אלהי נשמה. אכן הרא"ש (שו"ת, כלל ד סי' ח) ביאר, שברכת אלהי נשמה אינה פותחת בברוך מפני שהיא סמוכה לברכת אשר יצר. והראב"ד (שו"ת, סי' מד) ביאר, שברכת אלהי נשמה אינה פותחת בברוך, מפני שהיא סמוכה לברכת המפיל חבלי שינה שאומר לפני השינה. והאבודרהם (ברכות השכר, אלפסי נשמה) הביא דברי הראב"ד, וביאר ששינה אינה הפסק כיון שאינה מעשה. ועיי"ש מה שהקשה על הראב"ד. ובפירוש התפילות לר"י בר יקר (ברכות השכר, אלפסי נשמה) כתב כדברי הראב"ד. והוסיף, שמכיון שקשה להיזהר בזה שלא לדבר ולהפסיק בין ברכת המפיל שהיא בלילה לברכת אלהי נשמה שהיא בבוקר, לכן תיקנו להסמיך ברכת 'אשר יצר' לברכת אלהי נשמה, אך באמת מה שהיא נחשבת לברכה הסמוכה לחברתה, זהו מחמת ברכת המפיל. **ד. ראה** להלן [בענין 'ביאורים נוספים בראשונים לגבי תפילת הדרך'], שהובאו ביאורים נוספים מהראשונים, מדוע תפילת הדרך אינה פותחת בברוך. **ה. לשון** התוספות הוא, 'לפי שאינן ברכות אלא שבח ותפלה'. והקשה המהרש"א (בתוס' שם), שמהלשון משמע, שכל שהיא תפילה אינה ברכה ואין אומרים בה 'ברוך', ולכאורה זה סותר למה שהביאו התוספות להלן (ד"ה מזון) בשם הירושלמי, שברכת 'אשר גאלנו' אין כולה הודאה, אלא סופה היא תפילה ועל כן חותמת בברוך, ומשמע שאף שהיא תפילה חותמים בה בברוך. וכתב שלכאורה צריך להגיה בתוספות כאן, 'אלא שבח **ותהלה**' במקום 'ותפלה'. אך בגנזי יוסף (בתוס' שם) יישב קושיית המהרש"א, שכאן כתבו התוספות שכל הברכה היא או שבח או תפילה, ש'אלהי נשמה' ו'אתה הוא' הם שבח, ותפילת הדרך כולה תפילה, ומה שכתבו התוספות להלן לגבי ברכת 'אשר גאלנו', כוונתם שברכה זו יש בה שני חלקים, הודאה לשעבר ותפילה להבא. **ו. והוסיפו**, שלפי זה אין להפסיק בין ברוך שאמר לישתבח. ובדבר שמואל (בתוס' שם, בשם ר"ת) הסתפק באופן שעבר והפסיק מה דינו, אם נאמר שכיון שהפסיק אין ברוך שאמר עולה לפתיחה עבור ישתבח, עיי"ש. וראה בביאור הלכה (סי' נג ד"ה אלמר ברוך) שכתב בשם הפרמ"ג, שגם מי שלא אמר ברוך שאמר, צריך לומר ישתבח. **ז. וכמו** ברכת 'אלהי נשמה' שהיא שבח ותהלה, ואף על פי כן חותמת בברוך, משום שהיא ארוכה**ז**. עוד תירץ, שכיון שבשאר ימים שאומרים הלל בבית הכנסת היא שמע מחבירו, מזכירים את הראשון שאמר מימרא זו, ואת האחרון שאמר מימרא זו, אך את האמצעיים שאמרו מימרא זו אין צורך להזכירם. ואם כן קשה, שאף אם רב יצחק לא ראה את עולא מבדיל, מכל מקום כיון שהוא האחרון שאמר מימרא זו, יאמרו מימרא זו משמו. ואם נאמר שכוונת רב יהודה היתה, שלאחר מכן כשיאמר רב יהודה מימרא זו בשם רב יצחק, שוב יהיה רב יצחק האמצעי ולא יאמרו זאת בשמו, אם כן גם אם רב יצחק עצמו היה רואה את עולא מבדיל, היה הוא האמצעי, ולא היו אומרים זאת בשמו.

ובבני חיי (דף קפג ע"ג) תירץ, שאם רב יצחק עצמו היה רואה את עולא, היו אומרים זאת תמיד בשמו, שהרי עולא לא אמר מימרא, אלא אביי למד ממעשיו, ומי שלומד ממעשה חשוב הוא בעל המימרא הראשון, ולכן אם היה רב יצחק רואה את עולא, והיה אומר מימרא זו, היו אומרים אותה תמיד בשם רב יצחק, אך עתה יאמרו אותה בשם אביי.

טעם שכל הברכות נפתחות ונחתמות בברוך

כל הברכות כולן פותח בברוך וחותם בהן בברוך. כתב **החינוך** (מצוה מג) לבאר את הטעם שכל הברכות נפתחות ומסתיימות בברוך, משום שמהות הברכה היא שהאדם מודה לקב"ה שהוא המטיב וכל הטובות כלולות בו, והוא שולח אליו הטובות ככל שיחפוץ, ועל ידי כך זוכה האדם להמשיך אליו את ברכות הקב"ה, ולאחר מכן הוא שואל את צרכיו, וגם לאחר ששואל את צרכיו, שב הוא להודות כבתחילה בכדי שלא יראה כעבד שנטל פרס מרבו והלך ללא רשות. ועל פי זה ביאר, מדוע ברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך, שכיון שכבר נתן הודאה וקיבל ממשלתו בסיום הברכה הקודמת, אין ראוי לכפול שוב פעמיים בלי הפסק רק משום שרוצה לבקש עוד דבר. אולם מכל מקום יש לו לחתום בברוך, שמאחר שהפסיק בשאלת צרכיו, ראוי לו לחזור ולתת אל לבו פעם נוספת קבלת מלכות הקב"ה עליו.

ובתוספות הרא"ש (ברכות מו. ד"ה כל הנברכות) ביאר, שהטעם הוא כפי שמצאנו בגמרא (סס י.), שכל מזמור שהיה חביב על דוד היה פותח בו באשרי ומסיים בו באשרי, ורואים שכל דבר שחביב יש לסיימו כמו פתיחתו.

הטעם בכמה ברכות שאינן פותחות בברוך אף על פי שאינן סמוכות

שם. התוספות (ד"ה כל) הקשו, שמצאנו ברכות שאינן סמוכות לחברתן ואינן פותחות בברוך, כגון ברכת 'אלהי נשמה'ג, וכן ברכת 'אתה הוא עד שלא נברא העולם', ותפילת הדרךד, שברכות אלו חותמות בברוך ואינן פותחות בברוך. ותירצו, שהטעם הוא מפני שאין אלו נחשבות ברכות, אלא שבחים ותפילותה. **והמאירי** (ברכות מו. ד"ה ברוך) כתב, שברכות שאינן קבועות, כגון תפילת הדרך, תפילה קצרה, ברכת גשמים ו'אלהי נשמה', שאין בהן עשיית מצוה או הנאה, ונתקנו רק כדי להרגיל את האדם לשבח הבורא, לא דקדקו בהן לפתוח בברוך, אף על פי שאינן סמוכות והן מטבע ארוך.

עוד הקשו התוספות (ד"ה מזון), מברכת 'יהללוך' שאומרים לאחר הלל, וברכת 'יראו עינינו' וברכת 'ישתבח', שאינן סמוכות, ואינן פותחות בברוך. ותירצו, שברכת 'יהללוך' היא ברכה הסמוכה לברכת 'לקרוא את ההלל', ואין פסוקי ההלל הנאמרים ביניהן נחשבים הפסק, ועל כן אינה פותחת בברוך. וכמו כן ברכת 'יראו עינינו' סמוכה ל'השכיבנו', וכן ברכת 'ישתבח' סמוכה ל'ברוך שאמר', ואין הפסוקים הנאמרים ביניהן נחשבים הפסקו.

אולם הקשו מברכת יהללוך שאומרים בליל פסח, אף על פי שאין מברכים 'לקרוא את ההלל'. ומכח זה הסיקו שכל ברכה הנאמרת לאחר פסוקים אינה צריכה פתיחה בברוך, מכיון שגם בלא פתיחה ניכרת התחלת הברכה.

אמנם התוספות שבמרדכי (ד"ה כל) תירץ על ברכת יהללוך, שאינה פותחת בברוך, לפי שהיא הודאה ושבח בעלמא, וזה שהיא חותמת בברוך, היינו משום

סמוכה לברכת 'לקרוא את ההלל', על כן גם עתה שאינה סמוכה לא חילקו בה חכמים, ואינה פותחת בברוך.

אולם הרשב"א (נרכות מו. ד"ה כל) כתב מכח זה, שמה שאמרו בגמרא שכל הברכות כולן פותח בברוך וכו', בהכרח אין כוונת הגמרא לומר שהוא כלל גמור, שהרי יש ברכות שאינן פותחות בברוך אפילו שאינן סמוכות לחברתן. והוסיף, שזהו הטעם שברכה אחרונה שבקריאת שמע אינה פותחת בברוך, שהרי מלשון הגמרא משמע שאין הטעם בזה מפני שהיא סמוכה לברכות שלפני קריאת שמע, שכן הברייתא כותבת גם 'חוץ מברכה הסמוכה לחברתה', וגם 'חוץ מברכה אחרונה שבקריאת שמע', ומשמע שאינן מאותו טעם. אלא באמת אין זה כלל קבוע, ויש ברכות שנתקנו לחתום בברוך ולא לפתוח.

ביאורים נוספים בראשונים לגבי תפילת הדרך

לעיל[ח] הובא **שהתוספות** (ד"ה כל) ביארו, שתפילת הדרך אינה פותחת בברוך אף על פי שאינה סמוכה לברכה אחרת, משום שהיא שבח ותפילה ואינה ברכה.

אולם הטור (או"ח סי' קי) הביא, **שהמהר"ם מרוטנבורג** כשהיה יוצא לדרך בבוקר, היה אומר את תפילת הדרך לאחר תפילת ה'יהי רצון' שלאחר ברכות השחר, בכדי להסמיכה לברכת הגומל חסדים, שתהיה ברכה הסמוכה לחברתה[ט]. **אולם** דעת **רבינו יונה** בברכות (ג. ד"ה אלא), שכל ברכה שכשאומרים אותה במקומה היא סמוכה לחברתה, גם באופן שאומרה בפני עצמה שלא במקומה, אינו פותח בה בברוך. ועל פי זה ביאר שתפילת הדרך אינה פותחת בברוך, שהרי חותמים בה שומע תפילה, וכיון שכשאומרה במקומה בתפילת שמונה עשרה [דהיינו ברכת שומע תפילה], היא סמוכה לחברתה, ממילא גם עתה שאינה סמוכה לחברתה, אינו פותח בה בברוך'.

הראבי"ה (סי' פו) כתב, שהטעם שאין פותח בברוך בתפילת הדרך, הוא משום שלא חשו חכמים להאריך במקום סכנה.

הטעם שברכות הפירות והמצוות פותחות בברוך ואינן חותמות בברוך

חוץ מברכת מצות וברכת הפירות וכו'. כתבו **הראשונים**[יא], שברכות המצוות והפירות אינן חותמות בברוך, לפי שהן ברכות הודאה קצרות שאין בהן ריבוי דברים, ולא מפסיק בהן בתחינה או ריצוי, והלכך די בפתיחתן. והוסיפו **התוספות** (ד"ה חוץ), שלכך די בפתיחתן, מפני שפתיחתן זו היא חתימתן.

אולם דעת **הראבי"ה** (מ"מ סי' קסח), שאם יש בברכה הודאה על שני דברים שונים, שוב אין דינה כברכה קצרה, ועל כן ברכת הקידוש נחשבת כברכה ארוכה,

---

ח. **בענין** 'הטעם בכמה ברכות שאינן פותחות בברוך אף על פי שאינן סמוכות'. ט. **הפרישה** (סס סוס ח) כתב, שמלשון הטור משמע, שהמהר"ם מרוטנבורג היה נוהג לעשות כך רק כשהיה יוצא לדרך בבוקר, אבל אם היה יוצא בשאר שעות היום, לא היה מקפיד לסמוך את תפילת הדרך לברכה אחרת. ולפי זה צריך לומר שסובר, שמעיקר הדין ברכה זו אינה צריכה להיות פותחת בברוך, וכשיטת התוספות שהובאה לעיל. אולם כתב, שמלשון הכלבו (סי' פו, הו"ד בבית יוסף שם), 'שאלו את הר"מ ז"ל למה תפילת הדרך חותמת בברוך הואיל ואינה פותחת בברוך, והשיב שהוא סומך אותה לעולם לאחת מן הברכות הפותחות בברוך, כגון לאחת מאותן ברכות דאשר נתן לשכוי בינה', משמע, שכשהיה יוצא לדרך באמצע היום גם כן היה מקפיד לסמוך תפלת הדרך לברכה אחרת, ורק כשהיה יוצא בבוקר היה סומכה ל'גומל חסדים טובים'. ובדבר שמואל (ד"ה וברכה) חקר, האם ברכה הסמוכה לחברתה, היינו דווקא כשיש שייכות בין ברכה אחת לחברתה, או אפילו כשאין שתי הברכות שייכות אחת לשניה, גם כן נחשבות סמוכה לחברתה. ובתחילה רצה לפשוט ספק זה מברכת הטוב והמטיב, כיון שנתקנה על ענין אחר מברכת המזון, משום הרוגי ביתר [ואין לומר שהטעם שאינה סמוכה הוא משום שנתקנה אחר כך ולא נסדרה בזמן אחד, שהרי גם ברכת 'ולמלשינים' נסדרה אחר כך ואף על פי כן נחשבת סמוכה לחברתה]. והביא שהפרישה (שם) כתב, שמה שהר"מ מרוטנבורג היה סומך תפילת הדרך להגומל חסדים, היינו משום שצריך שתהיה שייכות לשתי הברכות, וברכה זו יש לה שייכות לתפילת הדרך, לפי שהיא כוללת כל החסדים ומעין הצלת הדרך היא. אולם לאחר מכן כתב הפרישה, שמלשון הכלבו [שהובא לעיל] משמע, שלא היה סומך דווקא להגומל חסדים טובים, אלא אפילו לשאר ברכות, ואף על פי שאין להן שייכות לברכה הקודמת. ובאמת להלכה כתב המשנה ברורה (סי' קי ס"ק כח), שאם הולך באמצע היום יסמיכה לברכה אחרת, כגון שיאכל או ישתה איזה דבר, ויברך ברכה אחרונה או יטיל מים ויאמר אשר יצר, עיי"ש. ומבואר שאין צורך שתהיה שייכות בין הברכות. ועיי"ש עוד בדבר שמואל, מה שיישב על ברכת הטוב והמטיב. עוד העיר הדבר שמואל, לשיטת הסוברים שתפילת הדרך יש לסומכה לברכה שלפניה, ממה שמבואר בירושלמי (נרכות פ"ד ה"ה), שהטעם שברכת הבדלה פותחת בברוך אף על פי שהיא סמוכה לברכת המאור, הוא משום שרבי היה מפזרן, והביאור הוא, שאף על פי שכעת היא סמוכה לברכת המאור, מכל מקום כיון שלא נתקן מתחילה שברכות אלו תהיינה סמוכות זו לזו, אין זה סמיכות. ואם כן גם לגבי תפילת הדרך, מה יועיל בזה שסומכה לתפילה אחרת, הרי לא נתקן מתחילה שיהיו ברכות אלו סמוכות אליה, ובמה עדיפה היא על ברכת הבדלה. ועיי"ש שתירץ בשם אביו, שתפילת הדרך מעיקרה נתקנה לסומכה לברכה שלפניה, ובהבדלה הוא להיפך, שמעיקרה נתקנה שלא לסומכה. י. **וכעין** זה כתב המגן אברהם (או"ח סי' ס סק"ג) על דברי השולחן ערוך (שם ס"ג), שסדר ברכות קריאת שמע אינו מעכב, ואם הקדים שניה לראשונה יצא ידי ברכות. וכתב, שאף על פי שברכה שניה אינה פותחת בברוך, וכל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה, מכל מקום כיון שנתקנה סמוכה לחברתה, לכך אף כשקורא אותה בפני עצמה אין בה שם ומלכות. וכן כתב בפנים מאירות (או"ח, מ"מ סי' סו ד"ה נטור ס"ק), לענין ברכת מחיה המתים שמברך מי שרואה את חבירו לאחר י"ב חודש, שאין צריך לברך ברכה זו בשם ומלכות, כיון שנוסח ברכה זו הוא בתפילת י"ח ושם לא נזכר מלכות, ולכן אף כשמברך על חבירו מברך בלא מלכות, עיי"ש. יא. **רש"י** (קה. ד"ה ותתפלה), רשב"ם (ד"ה ברכת, להלן קה. ד"ה כל), ותוספות (ד"ה כל, ד"ה חוץ). ולדבריהם, בפשטות הדבר תלוי באריכות הלשון. אך הריטב"א (כתובות ז: ד"ה מתני') כתב בדעת רש"י שם, שכל ברכות כיון שיש בה שתי הודאות. האחת, 'ואותנו קידשת', שהודאה זו מתייחסת לישראל. והשניה, 'שבת קדשך' וכו', שזה מתייחס לקדושת שבת'יב.

הטעם שברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך

וברכה הסמוכה לחבירתה. **הראשונים** נחלקו, מה הטעם שברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך. **ברש"י וברשב"ם** (ד"ה וברכה מחרונה) מבואר, שהטעם הוא מפני שפתיחת הברכה הראשונה פוטרת גם את זו שאחריה'יג. אולם לדעת חלק מהראשונים'יד, הטעם הוא, משום שחתימת הברכה הראשונה היא זו שפוטרת את הברכה הבאה מלפתוח בברוך'טו.

והתוספות שבמרדכי (סוף ד"ה כל) **והתוספות הרא"ש** (נרכות מו: ד"ה ומ) הקשו על שיטת הראשונים, שחתימת הברכה היא הפוטרת, ממה שהקשו בירושלמי (נרכות פ"ו ה"ה), שהבדלה פותחת בברוך אף על פי שהיא סמוכה לברכת המאור, ותירצו, שרבי היה מפזרן. וכן הקשו מברכת הקידוש שפותחת בברוך אף שהיא סמוכה לברכת הגפן, ותירצו, שפעמים שאינה סמוכה לברכת הגפן, כגון שאכל מבעוד יום ונכנסה שבת. ולכאורה מה הקושיא, הלא ברכת המאור וברכת הגפן הן ברכות קצרות ואינן חותמות בברוך, ואיך יפטרו את הברכות שלאחריהן. ומבואר, שהפתיחה של הברכה הראשונה היא הפוטרת את הברכה שלאחריהטז.

אכן דעת **רבינו יונה** בברכות (ג. ד"ה אלא), שכל ברכה שכשאומרים אותה במקומה היא סמוכה לחברתה, גם באופן שאומרה בפני עצמה שלא במקומה, אינו פותח בה בברוך. וביאר **ברבר שמואל** (ד"ה כתב), שלשיטתו, אין הטעם בברכה הסמוכה לחברתה משום שפתיחת הברכה הקודמת או חתימתה משמשת לה כפתיחה, שאם כן כשאומר את הברכה השניה בפני עצמה למה לא תפתח בברוך. אלא הטעם הוא משום שברכה הסמוכה לחברתה לא תיקנו לה פתיחה, ומטבע של ברכה זו היא בלא פתיחה.

והתוספות הרא"ש (נרכות מו: ד"ה ומיהו) כתב בדעת **ההלכות גדולות ורב עמרם גאון**, שלשיטתם אין ברכה פותחת בברוך אלא כשהיא תחילת דבר, אבל כשהיא סמוכה לדבר אחר אינה פותחת בברוך. ואפילו אם מה שאומר לפני הברכה אין בו לא פתיחה ולא חתימה'יז.

הטעם בכמה ברכות הפותחות בברוך אף על פי שהן סמוכות

שם. הראשונים דנו על כמה ברכות שפותח בהן בברוך אע"פ שהן סמוכות לחברתן.

אוצר החכמה

הודאה אף אם הן ארוכות אין חותמים בהן בברוך, כמו שמבואר להלן (קה.), 'ברכת המצוות מאי טעמא משום דהודאה היא, הא נמי הודאה היא'. ועל פי זה ביאר שיטת הסוברים בגמרא (כתובות שם), שברכת אירוסין אין חותמים בה בברוך, אף שהיא מטבע ארוך הכוללת כמה דברים, ציווי עריות ואיסור ארוסות והיתר נשואות. אבל התוספות (שם ד"ה מלן) פירשו, שמאן דאמר זה סובר שברכת אירוסין אינה נחשבת ארוכה. ובמרומי שדה (להלן קה. תוס' ד"ה קסבר) כתב בדעת רש"י, שהטעם שברכות המצוות אינן חותמות בברוך, אינו מחמת שהן קצרות, אלא שכך היה מקובל אצלם שאין להן חתימה, ואדרבה, כיון שהיה מקובל בידם שאין לברכות אלו חתימה, על כן הן נקראות ברכות קצרות. עיי"ש. יב. **ובזה** פירש הטעם שחותם בברוך בברכה שלפני קריאת התורה, משום ש'אשר בחר בנו' מתייחס לישראל, 'ונתן לנו את תורתו' מתייחס לתורה. וכן בנוסח הברכה שאחר הקריאה אומרים 'אשר נתן לנו תורת אמת' על התורה, 'וחיי עולם נטע בתוכנו', על שאר מצוות וגמילות חסדים שישראל עוסקים בהם תדיר [להוציא מדברי האומר שאף 'חיי עולם' עולה על התורה], ואנו מודים להקב"ה על שניהם. וכן בברכה שלפני הפטרה אומרים, 'אשר בחר בנביאים טובים', היינו תורה שבעל פה שהיא דברי קבלה, ו'הבוחר בתורה' היינו תורה שבכתב. וכדברי הראבי"ה מוכח גם מהריטב"א (כתובות ז: ד"ה מלן, הו"ד בהערה לעיל בממוך) שכתב, שלפי דעת רש"י כל ברכות ההודאה אף אם אינן ארוכות אינן חותמות בברוך, והוכיח כן מברכת האירוסין שהיא ארוכה שהרי יש בה כמה דברים, ומשמע מדבריו שכל ברכה שיש בה כמה עניינים, הרי היא נחשבת לברכה ארוכה. יג. **ולאו** דווקא הסמוכה לה, אלא אפילו ברכה שבראש סדר הברכות פוטרת את כל הבאות אחריה, כגון ברכת אבות הפותחת בברוך פוטרת את שאר ברכות שמונה עשרה מלפתוח בברוך, כמו שכתב רש"י (כתובות ח. ד"ה שמע) לענין שבע ברכות. יד. **רבינו** תם (הו"ד בתוס' הרא"ש נרכות מו: ד"ה ויש), תוספות (ד"ה חוץ) והחינוך (מצוה מג). וכפי שביאר החינוך [הובא לעיל בענין 'טעם שכל הברכות נפתחות ונחתמות בברוך'], שבברכה הסמוכה לחברתה שכבר נתן הודאה וקיבל ממשלתו בסיום הברכה הקודמת, אין ראוי לכפול שוב פעמיים בלי הפסק, רק משום שרוצה לבקש עוד דבר. טו. **ולכאורה** יש נפקא מינה בין השיטות, בברכה הסמוכה לברכה קצרה הפותחת בברוך ואינה חותמת בברוך. שלשיטת רש"י והרשב"ם דינה כברכה הסמוכה לחברתה שאינה פותחת בברוך. אולם לשיטת הראשונים שחתימת הברכה היא הפוטרת, כשסמוכה לברכה קצרה אין החתימה פוטרת. וכך גם מתבאר מקושיית המרדכי והתוספות הרא"ש בסמוך. וראה להלן [בענין 'מחלוקת הראשונים אם ברכה הסמוכה לברכה קצרה פותחת בברוך'] שהראשונים נחלקו בזה. טז. **בדבר** שמואל (ד"ה וברכה) כתב שיש לומר, שאפילו אם החתימה היא הפוטרת, מכל מקום ברכה קצרה גם כן פוטרת, כיון שפתיחתה זו היא חתימתה, כמו שכתבו התוספות (ד"ה חוץ). וראה עוד בדבר שמואל שהעיר, כיצד שייך לומר שחתימת הברכה הראשונה היא הפתיחה של השניה, הרי אמרו בברכות (יב.), שכל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה, אם כן מאחר שאין מלכות בחתימת הברכה הראשונה, איך תועיל לפתיחתה של הברכה השניה. והביא ליישב בשם חכם אחד, שרק על פתיחת ברכות נאמר כלל זה, אבל חתימה יש עליה שם ברכה אף בלא שם ומלכות. יז. **עיי"ש** שהביא בשמם, שהטעם שאין מברכים על ההלל בליל פסח, הוא משום שאומרים ממנו חלק אחד לפני הסעודה וחלק אחד לאחר הסעודה. ולדבריהם שאין הלל פותח בברוך, יש להבין מה הקשו בירושלמי מברכת אשר גאלנו, הלא אינה סמוכה לאף ברכה. אלא בהכרח כיון שלפניה מדבר מענין הגאולה, על כן אינה פותחת בברוך. שלעולם אין ברכה פותחת בברוך אלא כשהיא תחילת הדבר. ועיי"ש רש"י (כתובות ח. ד"ה שמע) לענין שבע ברכות. יד. **רבינו** תם (הו"ד בתוס' הרא"ש נרכות מו: ד"ה ויש), תוספות (ד"ה חוץ) והחינוך (מצוה מג). וכפי שביאר החינוך [הובא לעיל בענין 'טעם שכל הברכות נפתחות ונחתמות בברוך'], שבברכה הסמוכה לחברתה שכבר נתן הודאה וקיבל ממשלתו בסיום הברכה הקודמת, אין ראוי לכפול שוב פעמיים בלי הפסק, רק משום שרוצה לבקש עוד דבר. טו. **ולכאורה** יש נפקא מינה בין השיטות, בברכה הסמוכה לברכה קצרה הפותחת בברוך ואינה חותמת בברוך. שלשיטת רש"י והרשב"ם דינה כברכה הסמוכה לחברתה שאינה פותחת בברוך. אולם לשיטת הראשונים שחתימת הברכה היא הפוטרת, כשסמוכה לברכה קצרה אין החתימה פוטרת. וכך גם מתבאר מקושיית המרדכי והתוספות הרא"ש בסמוך. וראה להלן [בענין 'מחלוקת הראשונים אם ברכה הסמוכה לברכה קצרה פותחת בברוך'] שהראשונים נחלקו בזה. טז. **בדבר** שמואל (ד"ה וברכה) כתב שיש לומר, שאפילו אם החתימה היא הפוטרת, מכל מקום ברכה קצרה גם כן פוטרת, כיון שפתיחתה זו היא חתימתה, כמו שכתבו התוספות (ד"ה חוץ). וראה עוד בדבר שמואל שהעיר, כיצד שייך לומר שחתימת הברכה הראשונה היא הפתיחה של השניה, הרי אמרו בברכות (יב.), שכל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה, אם כן מאחר שאין מלכות בחתימת הברכה הראשונה, איך תועיל לפתיחתה של הברכה השניה. והביא ליישב בשם חכם אחד, שרק על פתיחת ברכות נאמר כלל זה, אבל חתימה יש עליה שם ברכה אף בלא שם ומלכות. יז. **עיי"ש** שהביא בשמם, שהטעם שאין מברכים על ההלל בליל פסח, הוא משום שאומרים ממנו חלק אחד לפני הסעודה וחלק אחד לאחר הסעודה. ולדבריהם שאין הלל פותח בברוך, יש להבין מה הקשו בירושלמי מברכת אשר גאלנו, הלא אינה סמוכה לאף ברכה. אלא בהכרח כיון שלפניה מדבר מענין הגאולה, על כן אינה פותחת בברוך. שלעולם אין ברכה פותחת בברוך אלא כשהיא תחילת הדבר. ועיי"ש

התוספות (מו. ד"ה כל) כתבו, שהטעם שברכת 'אשר יצר' פותחת בברוך, ואינה נחשבת סמוכה לברכת על נטילת ידים, מפני שלפעמים מברך על נטילת ידים ללא ברכת אשר יצר"ית.

עוד מצינו בשבע ברכות של נישואין, שיש מהן פותחות בברוך אף שהן סמוכות, וביאר רש"י בכתובות (ח. ד"ה שמח)[יט], שברכת 'שהכל ברא לכבודו' נתקנה על אסיפת הקהל לכבוד הנישואין, שיש בזה זכר לחסדי המקום שנהג עם אדם הראשון שנעשה לו שושבין ונתעסק בו, ואסיפה זו היא כבוד המקום, ולכך נתקנה ברכה זו, והיתה צריכה להיאמר משעת אסיפה אלא שסידרו אותה על הכוס, ולכן היא ברכה לעצמה ואינה שייכת לאחרות[כ]. וברכת 'יוצר האדם' פותחת בברוך, שכן אינה בכלל כל סדר ברכות הנישואין שהן ברכות הזיווג, שכן ברכה זו היא על היצירה הראשונה של הזכר לבדו, אמנם תיקנו לאומרה אגב היצירה השניה, כיון שהיצירה הראשונה היא תחילת ועיקר היצירה השניה. וברכת 'אשר יצר את האדם' היא תחילת ברכות הנישואין, לכן פותחת בברוך. ולאחריה ברכות 'שוש תשיש' ו'שמח תשמח' לא פותחות בברוך שהן סמוכות[כא], ורק 'אשר ברא', מכיון שהיא נאמרת לבדה כאשר אין פנים חדשות, פותחת בברוך אף שהיא סמוכה להן.

ורבינו חננאל (הו"ד נמוק' שם ד"ה שהכל) פירש, שברכת 'יוצר האדם' פותחת בברוך, מפני שיש שיטה בגמרא, שכלל לא היו מברכים 'יוצר האדם'[כב].

והשיטמ"ק (שם ד"ה והרב) כתב לענין ברכת 'אשר יצר' שפותחת בברוך, שכיון שברכת 'יוצר האדם' וברכת 'אשר יצר' עוסקות בענין יצירה, נחשבות כאילו ברכה אחת הן, שאין דין ברכה הסמוכה לחברתה אלא כאשר כל ברכה היא ענין בפני עצמו[כג]. ואף על פי שהיא סמוכה לברכת 'שהכל ברא לכבודו', מכל מקום כיון שהלשון של ברכות אלו נראה כאילו הן שתי ברכות [אף שבאמת הן נחשבות כברכה אחת], אם כן ברכת 'יוצר האדם' מפסיקה בין 'שהכל ברא' לברכת 'אשר יצר'.

מחלוקת הראשונים אם ברכה הסמוכה לברכה קצרה פותחת בברוך

התוספות (ד"ה מוץ) ביארו בשם **רבינו תם**[כד], שברכות 'שהכל ברא לכבודו' ו'יוצר האדם' הן ברכות קצרות, ולכן פותחות ולא חותמות, וברכת 'אשר יצר' פותחת בברוך אף שהיא סמוכה להן, מפני שבברכה הסמוכה לברכה קצרה לא נאמר דין 'סמוכה לחברתה' שלא תפתח בברוך, שאם כן יראה הכל כברכה אחת[כה]. וכתבו, שמטעם זה ברכת הבדלה פותחת בברוך, אף על פי שהיא סמוכה לברכת מאור, משום שלא תראה כברכה אחת. ועל פי זה כתבו, שיש לומר 'והערב נא' עם ויו"ו, כיון שהיא ברכה אחת, כי אם לא כך היתה צריכה לפתוח בברוך, כי לא שייך ברכה סמוכה לברכה קצרה. **והמאירי** (נרכות מו. ד"ה ויש) כתב, שיש מי שהביא ראיה ממה שברכת הקידוש פותחת בברוך, אף שהיא סמוכה לברכת בורא פרי הגפן, והיינו משום שהיא סמוכה לברכה קצרה. אולם דחה, שמבארת בירושלמי (נרכות פ"ו ה"ה) שפותחים בה בברוך, מפני שיש פעמים שאינה סמוכה לברכת הגפן, כגון שאכל מבעוד יום ונכנסה שבת.

אמנם דעת כמה **מהראשונים**[כו], שבין סמוכה לברכה ארוכה ובין סמוכה לברכה קצרה, אינה פותחת בברוך.

אם ברכה אחרונה של קריאת שמע נחשבת לברכה הסמוכה לחברתה

וברכה אחרונה שבקריית שמע. מבואר בגמרא, שברכת אמת ויציב בשחרית או אמת ואמונה בערבית, שהיא הברכה שלאחר קריאת שמע אינה פותחת בברוך. וביארו **הראשונים**[כז], שברכה אחרונה שבקריאת שמע נחשבת ברכה הסמוכה לחברתה, כיון שהיא סמוכה לברכה שאומרים קודם קריאת שמע, וחידשה הברייתא, שאף שקריאת שמע מפסיקה בינתיים נחשבת לברכה הסמוכה לחברתה.

וכתב המאירי (נרכות מו. ד"ה נרכה), שאין להוכיח ממה ששנתה הברייתא ברכה זו וברכה הסמוכה לחברתה בשני דינים שאינם מאותו טעם. כיון שהוצרכה הברייתא לשנות זאת בנפרד, כדי לחדש שגם בברכות כעין ברכה אחרונה שבקריאת שמע, שמפסיק בינה לבין הברכה שלפניה בפסוקי קריאת שמע, אף על פי כן אין זה הפסק, וגם ברכה כזו נחשבת לברכה הסמוכה לחברתה[כח].

אך הרשב"ם (ד"ה וברכה מחרונה) ביאר, שקריאת שמע אינה הפסק, מאחר שחייבים להסמיך את תחילת הברכה לקריאת שמע, כמו שדרשו במסכת ברכות (יד.) מהפסוק (ירמיה י י) 'וה' אלהים אמת', לכן נחשבת קריאת שמע כהתחלה של הברכה שלאחריה והרי הן כברכה אחת ארוכה, ועל כן ברכה זו נחשבת סמוכה לאהבת עולם.

אולם הרשב"א (שם מו. ד"ה כל) דייק ממה שכתבה הגמרא בתחילה 'וברכה הסמוכה לחברתה', ולאחר מכן כתבה 'וברכה אחרונה שבקרית שמע', שאינן דין אחד, והטעם שברכה אחרונה שבקריאת שמע אינה פותחת בברוך, הוא לא מדין 'סמוכה לחברתה', אלא הטעם הוא מפני שהכלל שכל הברכות פותחות וחותמות בברוך אינו כלל גמור, ויש ברכות שנתקנו מתחילתן בלי פתיחה, וגם ברכה אחרונה שבקריאת שמע נתקנה כך.

הטעם שקריאת התורה והפטרה ומגילה נחשבות הפסק לענין ברכה הסמוכה לחברתה

לעילכט הובא שדעת כמה **מהראשונים**, שהטעם שברכה אחרונה של קריאת שמע אין פותח בה בברוך, הוא משום שהיא ברכה הסמוכה לברכה שלפני קריאת שמע, ואין פסוקי קריאת שמע שאומר בין הברכות נחשבים הפסק[ל].

עוד שביאר לפי שיטתם את מה שהקשו בירושלמי, מדוע ברכת הזן פותחת בברוך מאחר שאומר לפניה זימון, וקשה, הלא ברכת הזימון אין בה לא שם ולא מלכות, אלא מוכח שכיון שברכת המזון אינה תחילת הדבר, כיון שברכת הזימון קודמת לה, על כן אינה פותחת בברוך. **יח. והקשה** המהרש"א (נמוק' שם), אדרבה היה להם לפרש להיפך, שברכת אשר יצר אינה סמוכה לברכת על נטילת ידים, לפי שלפעמים מברכה ללא ברכת על נטילת ידים. ותירצו המלא הרועים והגנזי יוסף (נמוק' שם), שתוספות סברו כשיטה המובאת בטור (או"ח סי' ו), שכל העושה צרכיו צריך לברך על נטילת ידים, וממילא על פי זה אי אפשר לברך את ברכת אשר יצר ללא ברכת על נטילת ידים, ולזה כתבו, שמכל מקום, מאחר שאפשר לברך את ברכת על נטילת ידים ללא ברכת אשר יצר, כגון כשנוטל לאכילה, לכן ברכת אשר יצר אינה נחשבת סמוכה לברכת על נטילת ידים. אמנם הקשה במלא הרועים, כיון שסוף סוף ברכת אשר יצר תמיד סמוכה לברכת על נטילת ידים לא צריכה לפתוח בברוך, ומה איכפת לנו שמברך על נטילת ידים גם במקומות אחרים. וכתב, שאף לשיטה הסוברת שמברך על נטילת ידים לפני אשר יצר, היינו דווקא אם שפשף, אבל אם לא שפשף, אין מי שסובר שמברך על נטילת ידים, נמצא שגם לדבריהם יש פעמים שאשר יצר אינה סמוכה לעל נטילת ידים, ולכן פותחת בברוך. **יט. הובאו** דבריו בקצרה בתוספות (ד"ה מוץ). **כ. התוספות** (ד"ה מוץ) הביאו את דברי רש"י, ומדבריהם משמע שהוקשה לרש"י, מדוע ברכת 'שהכל ברא' פותחת בברוך, וכמו שהוקשה לו על ברכות 'יוצר האדם' ו'אשר יצר', מדוע הן פותחות בברוך. אך המהרש"א (נמוק' שם) הקשה, שמלשון רש"י (שם) משמע, שלגבי ברכת 'שהכל ברא' הוקשה לו מדוע היא חותמת בברוך, אבל על פתיחתה בברוך לא הוקשה לו, כיון שהיא תחילת השבע ברכות, ואינה סמוכה לברכה אחרת. וכתב ליישב, שהתוספות הבינו, שכיון שהיא סמוכה לבורא פרי הגפן, על כן אין לפתוח בה בברוך. וכעין מה שכתבו התוספות בהמשך דבריהם לגבי קידוש, שבירושלמי הקשו, שברכת הקידוש לא יפתח בה בברוך כיון שהיא סמוכה לבורא פרי הגפן. אולם ראה בשיטמ"ק (כתובות שם ד"ה מלך) שהקשה כקושיית המהרש"א על התוספות בכתובות (שם ד"ה שהכל), ודחה את הסברא שאינה פותחת בברוך מחמת שהיא סמוכה לברכת הגפן, כיון שאין הכוס מעכבת. עיי"ש. **כא. ראה** להלן [בענין 'הטעם שקריאת התורה והפטרה ומגילה נחשבות הפסק לענין ברכה הסמוכה לחברתה'] מה שנכתב שם בהערה, אודות מה שנוהגים לחלק אמירת שבע ברכות תחת החופה לכמה אנשים, אף שברכות 'שוש תשיש' ו'שמח תשמח' אינן פותחות בברוך, מצד ברכה הסמוכה לחברתה. **כב. ועל** כן אינה חלק ממנין הברכות שנחשיבה כברכה הסמוכה לחברתה. **כג. ועיי"ש** שדחה דברי האומר ש'אשר יצר' פותחת בברוך משום שהיא מדרבנן, וכל ברכה דרבנן פותחים בה בברוך אף שהיא סמוכה לחברתה. **כד. וכן** כתבו התוספות בכתובות (ח. ד"ה שהכל). **כה. ההפלאה** (כתובות ח. נמוק' ד"ה שהכל) הקשה, מדוע הוצרכו התוספות לבאר שברכת 'יוצר האדם' פותחת בברוך, משום שאם לא כן הכל יראה כברכה אחת, הלא אף בלא סברא זו יש טעם לפותחה בברוך, משום שאם לא כן לא יהיה לה כלל מטבע של ברכה, שכיון שברכה קצרה היא ואינה חותמת בברוך, אם לא יפתחו בה בברוך, אלא יאמרו רק שתי תיבות 'יוצר האדם', אין לזה מטבע של ברכה. ובתחילה תירץ, שלא הוקשה לתוספות שיברכו 'יוצר האדם' בלא פתיחה ובלא חתימה, אלא הוקשה להם שלא יזכירו מלכות בברכה זו, כלומר שיברכו 'ברוך אתה ה' יוצר האדם' בהשמטת התיבות 'אלהינו מלך העולם'. והטעם, שהרי מן הדין ברכה זו אינה צריכה פתיחה, שהרי סמוכה לחברתה היא, אלא שבהכרח צריך להוסיף לה פתיחה, משום שבלא זה לא יהיה לה מטבע של ברכה, ולענין זה די אם יאמר 'ברוך אתה ה''. ועל כך מתרצים התוספות, שאם יעשה כן יראה הכל ברכה אחת, שהרי 'ברוך אתה ה'' בלא 'אלהינו מלך העולם', הוא מטבע של סיום ברכה, ואם כן שתי הברכות יראו כברכה אחת, שהשומע ישמע כעין ברכה ארוכה 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שהכל ברא לכבודו', ומסיים 'ברוך אתה ה' יוצר האדם', ולפיכך הוצרכו לפתוח 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם יוצר האדם', ומעתה אין שתי הברכות נראות כברכה אחת. אולם הקשה על פירוש זה, שהשומע שישמע 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שהכל ברא לכבודו ברוך אתה ה' יוצר האדם', יבין שאלו הן שתי ברכות ולא ברכה אחת, שהרי ברכת 'שהכל ברא לכבודו' ברכה קצרה היא, וברכה קצרה אינה צריכה חתימה. ובהכרח ש'ברוך אתה ה' יוצר האדם' אינה חותמת בברוך, אלא ברכה בפני עצמה היא, ומדוע כתבו התוספות שהכל נראה כברכה אחת. וכתב ליישב, שאפשר שחז"ל חששו לטועים שיחשבו שמכל מקום ברכה אחת היא. אולם כתב שיותר נראה ליישב, שכוונת התוספות להקשות, שכיון שמצד אחד ברכה זו אינה צריכה פתיחה שהרי היא ברכה הסמוכה לחברתה, ומצד שני אי אפשר לומר 'יוצר האדם' לבד, שאין לזה מטבע של ברכה, אם כן תחת שיתקנו חז"ל לברך ברכה זו בשם ומלכות, היה עליהם להוסיף איזה מאמר בנוסח הברכה, ולהפכו על ידי זה לברכה ארוכה, ולחתום 'ברוך אתה ה' יוצר האדם', ובכך תאמר ברכה זו בלא מלכות. ועל כך תירצו התוספות, שאם היו עושים כן היה נראה הכל כברכה אחת, ולפיכך תיקנו חז"ל שיברכו ברכת יוצר האדם בשם ומלכות. **כו. רא"ה** (נרכות מו. ד"ה והטוב), **ריטב"א** (מגילה כח: ד"ה ומחריבה) **ומאירי** (שם). **כז. רש"ר** (נרכות מו: ד"ה ויש), תוספות (ד"ה מוץ, נרכות שם ע"ב ד"ה כל), **רשב"ם** (ד"ה וברכה מחרונה), **רמב"ן** (שם ד"ה קשה), **רא"ה** (שם ד"ה פי' - הלפטון), תוספות **הרא"ש** (שם ע"ב ד"ה ויש) **ומאירי** (שם ד"ה נרך). **כח. והנה** שנינו בירושלמי 'כל הברכות פותחין בהן בברוך, ואם היתה ברכה סמוכה לחברתה כגון קריאת שמע ותפילה, אין פותחין בהן בברוך', ולכאורה מבואר שברכה אחרונה של קריאת שמע אינה פותחת בברוך מפני שהיא ברכה הסמוכה לחברתה. וכתב המאירי (שם), שבפשטות דברי הירושלמי נאמרו על כל ברכות קריאת שמע, וכפי שיטתו. אולם כתב שהראשונים שנקטו שברכת אמת ויציב אינה נחשבת לברכה הסמוכה לחברתה, יפרשו שדברי הירושלמי נאמרו על ברכת אהבת עולם, שהיא ודאי אינה פותחת בברוך מפני שסמוכה לחברתה, ולא על ברכה זו. **כט. בענין** 'אם ברכה אחרונה של קריאת שמע נחשבת לברכה הסמוכה לחברתה'. **ל. ולעיל** [בענין 'הטעם שקריאת התורה והפטרה ומגילה נחשבות הפסק לענין ברכה הסמוכה לחברתה'] הובא, שעל פי סברא זו ביארו התוספות (ד"ה מוץ), שברכת 'יהללוך'

והקשו הראשונים[לא], אם כן מדוע הברכות שמברכים לאחר קריאת התורה וההפטרה והמגילה פותח בהן בברוך, הלא הן סמוכות לברכות שבירך קודם לכן, ואין קריאת הפסוקים שביניהן נחשבת הפסק. ונאמרו על כך כמה תירוצים:

א. הראשונים[לב] תירצו לגבי קריאת התורה, שהטעם הוא משום שבתחילה היה מנהגם שרק העולה הראשון היה מברך את הברכה הראשונה, והעולה האחרון היה מברך את הברכה האחרונה, ואי אפשר לומר בה שהיא סמוכה לחברתה, מחמת ההפסק הגדול שבין שתי הברכות, ולכן תיקנו בה שתפתח בברוך, ואף לאחר שתיקנו שכל אחד מהעולים מברך לפניה ולאחריה, לא שינו את נוסח הברכה. וכתב **המהרש"א** (ברכות מו. נמוס' ד"ה כל, נפ"ד ומיכפ), שצריך לומר שההפסק בקריאת כל הפרשה הוא הפסק יותר גדול מפסוקי דזמרה או קריאת שמע, ולכן רק כאן פותחים בברוך. והר"ן במגילה (על הרי"ף, כפ: ד"ה ברוך) חילק כמו שחילקו התוספות[לג], אולם לדבריו הטעם שברכת התורה פותחת בברוך, הוא מפני שקודם התקנה שהיה הפותח מברך לפניה והחותם מברך לאחריה, לא היתה זו ברכה הסמוכה לחברתה, כיון שכל ברכה נאמרת על ידי אדם אחר[לד].

ב. יש מהראשונים[לה] שתירצו, שקריאת פסוקים אינה הפסק רק כאשר הברכות והפסוקים הם מאותו ענין, וכמו שפסוקי דזמרה וברכת ישתבח שניהם הם שבח לה', וכן ההלל וברכת יהללוך הם מאותו ענין, וכן קריאת שמע והברכה שלאחריה הן מאותו ענין, שקריאת שמע נאמרה על עיקרי הדת[לו], גמול ועונש והשגחה, ואף הברכות האחרונות של ק"ש מדברות על כך, אמנם הברכה על קריאת התורה, וכן ברכות ההפטרה והמגילה אינן מאותו ענין, שהרי הקריאה היא בענין המאורע או הפרשה, והברכה היא שבח על המאורע או על התורה והנביאים, ולכן בברכות אלו תיקנו לפתוח בברוך.

ג. **התוספות הרא"ש** (ברכות סה ד"ה ויש) **והאבודרהם** (דיני קריאת התורה) תירצו, שזה שקריאת פסוקים אינה הפסק, היינו רק בפסוקים קבועים כמו קריאת שמע ופסוק[19/06/2018 אהח], אולם בקריאת התורה וההפטרה שבכל קריאה קוראים בפסוקים אחרים, הרי זו קריאה המפסיקה[לז].

ד. עוד תירצו, שכיון שברכה זו היא אחר קריאה בספר לכן היא פותחת בברוך, שכן הקריאה בספר הרי היא כמעשה המפסיק, והרי זה נחשב כהתחלת מעשה.

תירוצים נוספים בברכה הנאמרת לאחר ההפטרה שפותחת בברוך

מצינו עוד ביאורים, מדוע הברכה הנאמרת לאחר ההפטרה פותחת בברוך:

א. **הרא"ה** (ברכות מו: ד"ה והטוב) ביאר, שהברכות שלאחר ההפטרה אינן קשורות כלל למצות קריאת הפטרה, שהרי רואים שלאחר קריאה בתורה מברכים ברכה אחת ולאחר הפטרה מברכים ארבע ברכות, והברכות הן בכלל הודאה ותפילה על ההבטחות שהבטיחנו הקב"ה על ציון ומלכות בית דוד, והודאה על התורה ועל קדושת היום, וכולל נביאים בברכה אחרונה.

ב. **האליה רבה** (סי' רפד סק"ה) תירץ, על פי מה שכתב **הלבוש** (סס ס"ח) הטעם שמפטירים בנביאים, מפני שפעם אחת גזרו שמד על ישראל שלא יקראו בתורה, ולכן קראו בנביאים שבעה קרואים, כנגד שבעה שהיו צריכים לעלות ולקרוא בתורה וכו', ועל פי זה מבאר, שלכן גם בנביא שייך אותו טעם שיש בקריאת התורה, שהראשון מברך לפניה והאחרון מברך לאחריה.

ג. **הדרישה** (סס שופ ג) **והמהרל"ח** (סס סק"ח) תירצו, שכיון שתיקנו ברכות ההפטרה כעין ברכות התורה[לח], לכן פותחות בברוך.

תירוצים נוספים בברכה הנאמרת לאחר קריאת המגילה שפותחת בברוך

מצינו ביאורים נוספים, מדוע הברכה הנאמרת לאחר קריאת המגילה פותחת בברוך:

א. **הרמב"ן** (ברכות מו. ד"ה והא דקתני) תירץ, שכיון שלאחר הברכה הראשונה של קריאת המגילה מברך גם שעשה נסים וזמן [שהחיינו], לכן נחשב שיש הפסק בין הברכה הפותחת לברכה החותמת, ואינה נחשבת ברכה סמוכה.

ב. **הרא"ה** (סס ד"ה והטוב) **והר"ן** (על הרי"ף, מגילה כפ: ד"ה ברוך) תירצו, שהברכה שלאחר המגילה אינה קשורה כלל לקריאת המגילה, אלא היא שבח והודאה לקב"ה על הנס.

ג. הרא"ה תירץ עוד, שכיון שחתימת ברכה זו תלויה במנהג, שהרי יש מקומות שנהגו שלא לחתום בסוף ברכה זו, ולכך אי אפשר שלא לפתוח בה בברוך, ואף במקומות שנהגו לחותמה, לא נשתנה דינה ופותחת בברוך[לט].

ביאור שאלת הירושלמי מדוע ברכת המזון פותחת בברוך

שם. **התוספות** (ד"ה מזון) **הביאו שבירושלמי** (ברכות פ"ק ה"ה) הקשו, מדוע ברכת המזון פותחת בברוך, הלא היא סמוכה לאמירת 'ברוך הוא שאכלנו משלו', שמבואר בגמרא (ברכות מו.) שהיא ברכה בפני עצמה. ותירצו, שלפעמים אין אומרים ברכת הזימון, כגון שאכלו רק שנים בלבד. **אולם המהרש"א** (נמוס' סס, נפ"ד ופרין) הקשה, שלשיטת רבינו תם, שלא שייך הכלל של ברכה הסמוכה לחברתה כשהיא סמוכה לברכה קצרה[מ], לא מובנת קושיית הירושלמי, הלא ברכת 'ברוך הוא שאכלנו משלו' היא ברכה קצרה. והניח ביש ליישב.

ובספר הוראת שעה (נמוס' סס) כתב, שכוונת המהרש"א שאפשר ליישב, שכיון שעיקר הטעם שדין ברכה הסמוכה לחברתה לא שייך לאחר ברכה קצרה, הוא משום שהכל נראה כברכה אחת, כאן ניכר שהן שתי ברכות, כיון שבנוסח הברכה 'נברך שאכלנו' משמע שהיא הודאה לשעבר, ובמה שאומרים בברכת הזן 'ואל יחסר לנו מזון' וכו', משמע שהיא הודאה ותפילה להבא, וממילא ניכר שהן שתי ברכות[מא], אף על פי שהראשונה קצרה.

על מה אמורים דברי הברייתא שיש ברכות הפותחות בברוך ואינן חותמות בברוך שיש מהן פותח בברוך ואין חותם בברוך. יש מהראשונים[מב] שפירשו, שדברי הברייתא שיש מהברכות המוזכרות לעיל שפותחות בברוך ולא חותמות בברוך, אמורים על ברכת הפירות וברכת המצוות שפותחות בברוך ואינן חותמות בברוך, כמבואר בגמרא שאינן חותמות בברוך, משום שכל הברכה היא הודאה, ואין בה הפסק של דבר אחר.

אולם הרא"ה (ברכות מו. ד"ה ים) **והשיטה מקובצת** (סס ד"ה תדע - השני) פירשו, שדברי הברייתא אמורים על ברכה הסמוכה לחברתה, שיש מהן שפותח בברוך ואינו חותם בברוך, וכגון בברכה קצרה, ויש מהן שחותם בברוך ואינו פותח בברוך, וכגון בברכה ארוכה.

הטעם שברכת הטוב והמטיב פותחת בברוך ואינה חותמת בברוך

והטוב והמטיב פותח בברוך ואינו חותם בברוך. פירשו **הרשב"ם** (ד"ה וברכת) **והתוספות** (ברכות מו: ד"ה והטוב), שאף על פי שהיא ברכה הסמוכה לחברתה, שהרי התחיל בברכת המזון, אף על פי כן פותח בה בברוך, כיון שתיקנוה כברכה בפני עצמה על הרוגי ביתר שניתנו לקבורה, כפי שמבואר בברכות (מח:)[מג].

שאומרים לאחר הלל, היא ברכה הסמוכה לברכת 'לקרוא את ההלל', ואין פסוקי ההלל הנאמרים ביניהן נחשבים הפסק, ועל כן אינה פותחת בברוך. וכמו כן ברכת 'יראו עינינו' סמוכה ל'השכיבנו', וכן ברכת 'ישתבח' סמוכה ל'ברוך שאמר', ואין הפסוקים הנאמרים ביניהן נחשבים הפסק. וכן דעת התוספות שבמרדכי (ד"ה כל). **לא. תוספות** (ברכות מו. ד"ה כל), רמב"ן (סס ד"ה והא דקתני), תוספות הרא"ש (סס מו: ד"ה ויש), אבודרהם (דיני קריאת התורה) ור"ן (על הרי"ף, מגילה כפ: ד"ה ברוך). **לב. תוספות** (ברכות מו. ד"ה כל), רמב"ן (סס ד"ה והא דקתני), תוספות הרא"ש (ד"ה ופ"ת) ואבודרהם (דיני קריאת התורה). **לג. וראה להלן** [בענין 'תירוצים נוספים בברכה הנאמרת לאחר קריאת המגילה שפותחת בברוך'] מה שתירץ הר"ן לענין ברכות המגילה. וכתב המהרש"א (נמוס' ד"ה מזון, נפ"ד ופ"ת), שבדברי התוספות והר"ן עדיין לא מתורץ מדוע הברכה שלאחר ההפטרה פותחת בברוך. **לד. ולפי** זה אין צורך בדברי המהרש"א, כיון שאפילו אם ההפסק של הקריאה הוא קצר, מכל מקום מאחר ששנים מברכים, אינה ברכה הסמוכה לחברתה. בשו"ת אגרות משה (אהע"ז ח"ג סי' נד) דן, במה שנוהגים בהרבה מקומות לחלק אמירת שבע ברכות שתחת החופה לכמה אנשים, אף שברכות 'שוש תשיש' ו'שמח תשמח' אינן פותחות בברוך מצד ברכה הסמוכה לחברתה. והעלה, שיכול לחלקן מעיקר הדין, שדין סמוכה לחברתה הוא כלפי הברכה עצמה ולא כלפי המברך, וכיון שתיקנוה להיות סמוכה אין דינה כפתיחה, אף כשאירע שאומרים אותה בלא סמיכה, והיא באותה חשיבות ברכה שיש לה כאילו נאמרת בסמיכות [סברא זו הובאה לעיל בענין 'הטעם שברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך' בשם רבינו יונה]. ומכל מקום הביא בשם השערי אפרים (שער ט פתחי שערים ס"ל), שכל הברכות הסמוכות זו לזו טוב שאחד יאמר כולן ואין נכון לחלקן. ובשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' ער) הביא, שמנהג הגרי"ז מבריסק היה להקפיד שאדם אחד יברך את הברכות 'אשר יצר', 'שוש תשיש' ו'שמח תשמח'. ובשו"ת משנה הלכות (ח"ד סי' רד) הוכיח, שאין כל חשש שכמה אנשים יברכו ברכות הסמוכות זו לזו, שהרי ברכת 'נודה לך' שבברכת המזון אינה פותחת בברוך משום שסמוכה לברכת 'הזן', ומעכבות זו את זו, ואף על פי כן אם שנים רצו לברך, השלישי שומע ויוצא ידי חובת 'הזן' בברכתם, ואחר כך מברך לעצמו מ'נודה לך' ואילך, כפי שהביאו התוספות (ד"ה מזון) בשם הירושלמי (ברכות פ"ק ה"ה). והסיק כדברי האגרות משה. **לה. רשב"א** (ברכות יפ. ד"ה ממתי), ריטב"א (מגילה כפ: ד"ה נמחריה) והמאירי (ברכות מו. ד"ה כל), רמב"ן (סס ד"ה והא דקתני), תוספות הרא"ש (ד"ה ופ"ת) ואבודרהם (דיני קריאת התורה). **לו. אין** זה אלא לשיטת המאירי, שהרי אף שהרשב"א גם כתב לתירוץ זה, מכל מקום הרשב"א נוקט שקריאת שמע היא הפסק, כפי שהובא לעיל [בענין 'אם ברכה אחרונה של קריאת שמע נחשבת לברכה הסמוכה לחברתה'], וממילא כל קריאת פסוקים היא הפסק, ולכן הקשה מדוע בישתבח ויהללוך לא פותחים בברוך, ולזה תירץ שהם אותו ענין ממש של שבח וזמרה. **לז. אולם** תירוץ זה אינו מיישב מדוע הברכה שלאחר קריאת המגילה פותחת בברוך, ואין אומרים שהיא סמוכה לברכה שקודם קריאת המגילה, כיון שקריאת המגילה היא קריאה קבועה, ואינה כקריאת התורה וקריאת ההפטרה. **לח. בדרישה** ביאר זאת, משום שכל עיקר ההפטרה נתקן כנגד קריאת התורה, שהרי כ"א פסוקים שבהפטרה הם כנגד שבעה העולים. **לט. והוסיף**, שהרי אמירת כל ברכה זו תלויה במנהג, כפי ששנינו במשנה במגילה (כפ:). **מ. הובאו** דבריו לעיל בענין 'מחלוקת הראשונים אם ברכה הסמוכה לברכה קצרה פותחת בברוך'. **מא. וזה** כמו מה שהביאו התוספות (סס) בשם הירושלמי (סס) לענין ברכת 'אשר גאלנו', שכיון שיש בה גאולה לשעבר וגאולה להבא, נחשבת היא לשתי ברכות. **מב. רש"י**, רשב"ם (ד"ה ים) ותוספות הרא"ש (ברכות מו. ד"ה ים). **מג. וראה** בראשון לציון (סס מו: ד"ה והטוב) שכתב, שאף שיהושע תיקן את ברכת הארץ, ודוד ושלמה תיקנו את ברכת בונה ירושלים, ונמצא שהן גם כן ברכות נפרדות שנתקנו בזמן אחר, מכל מקום הם תיקנו זאת על המזון על פי דבר ה', אולם לברכת הטוב והמטיב אין רמז מהתורה, ולא נתקנה על המזון כלל. וכתב עוד, שהרמב"ם (ברכות פי"ק ה"ח) שהביא את הדין שכל הברכות פותחות בברוך, לא ראה לחלק ולכתוב שברכת הטוב והמטיב פותחת בברוך, אף שהיא סמוכה לברכת בונה ירושלים, משום שהיא ברכה בפני עצמה, שכן סמך על מה שכתב (סס פ"ק ה"ז), שאין לה שייכות עם ברכת המזון, ולכך אינה בכלל ברכה הסמוכה לחברתה. ועיין במהרש"א (נמוס' סס) שהקשה על דברי התוספות בברכות מסוגיית הגמרא שם, וראה מה שביאר בדבריהם.

והרמב"ן (שם מו. ד"ה קשה) ביאר, שהטעם הוא משום שרצו להפריש בין הברכות בברכת המזון שהן של תורה, לברכת הטוב והמטיב שהיא מדרבנן.

ובטעם הדבר שאינה חותמת בברוך אף שהיא ברכה ארוכה, מצאנו כמה דעות **בראשונים**. הרשב"ם (שם) והתוספות בברכות (שם) ביארו, שבתחילה כשתיקנוה היתה ברכה קצרה, ורק לאחר מכן תיקנו להוסיף בה שלשה גמולות, שלש הטבות ושלש מלכויות, ועל כן דינה כברכות הפירות והמצוות שאינה חותמת בברוך.

אולם התוספות בסוגייתנו (ד"ה הטוב) ביארו, שאין זה נחשב אריכות, שכן כל האריכות היא בהזכרת שמותיו של הקב"ה [מלכנו יוצרנו קדושנו קדוש יעקב רועינו], ולא בהזכרת שבחיו, ועל כן אין ראוי לחתום בה בברוך.

הרמב"ן (שם) **והמאירי** (שם ד"ה זה) **בשם חכמי הדורות** ביארו, שהטעם הוא שמעיקר הדין ראוי היה לחתום בה ולא לפתוח, וחכמים קבעו לפתוח בה כדי להכיר שאינה מן התורה, וכיון שלא רצו להחשיבה יותר משאר ברכות המזון של תורה שאין בהן חתימה ופתיחה אלא רק חתימה, לכך תיקנו שהטוב והמטיב לא תחתום בברכה, היות וכבר פותחת בברכה[מד].

מדוע פירשו את דין ברכת הטוב והמטיב יותר משאר הברכות

שם. לכאורה יש להבין, מדוע הוצרכה הברייתא לפרש את דין ברכת הטוב והמטיב יותר משאר הברכות. **והאמרי נועם** (נרכות מו: ד"ה והטוב) כתב, שדברי הגמרא אלו אינם חלק מהברייתא, אלא הם דברי רב יצחק בר שמואל בר מרתא, שהוכיח במסכת ברכות (שם) מברייתא זו, שחיוב ברכת הטוב והמטיב אינו מדאורייתא, שהרי הברכה פותחת בברוך[מה]. ומה שהביאה הגמרא כאן את מימרא זו כהמשך דברי הברייתא, היינו משום שסברו מחמת הגמרא בברכות, שהוא חלק מלשון הברייתא.

אולם בדברי **המהר"ם בנעט** (שם ע"פ ד"ה שהרי) מבואר, שזה אכן חלק מהברייתא, אלא שאם הברייתא היתה כותבת את דין ברכה זו עם שאר הברכות, היינו אומרים שברכה זו שייכת לאלו שחותם בהן בברוך וכו', משום שחיובה מדאורייתא ונחשבת כסמוכה לבונה ירושלים, ולזה חידשה הברייתא את דינה בדין נפרד, שפותחת בברוך ואינה חותמת בברוך.

ביאור הראשונים במה נסתפקו רב חנניא ותלמידי רב

רב חנניא בר שלמיא ותלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא. בביאור סוגיא זו נחלקו **הראשונים** מה היה הנידון:

א. שיטת הרשב"ם (ד"ה הוו, ד"ה ונפסיק)[א] שהגירסא בגמרא 'זיל חזי אי מקדיש יומא', וביאר שהיו באמצע הסעודה והאריכו בסעודה עד שחשיכה, ואמרו לרב המנונא ללכת לראות אם קידש היום כדי שיפסיקו בעקירת שולחן שתהא הסעודה לשם שבת. ועל זה השיב רב המנונא שאין להם צורך לקבוע סעודה זו לשם שבת דווקא בעקירת שולחן אלא השבת קובעת לעצמה אף בלא עקירה, וכמו שמצינו ששבת קובעת למעשר שהדין שאכילת עראי מותרת בלא מעשר, אבל בשבת האכילה מעצמה נקראת אכילת קבע אף בלא שעשה דבר מה שקובע, וכך הדין לענין קידוש ששבת נקבעת מעצמה גם בלא עקירת שולחן, אלא די בפריסת מפה לקדש. **ובחידושי הר"ן** (ד"ה פוק חזי) ביאר את ההשוואה של שבת למעשר. שלכאורה קשה איך קשור הענין שאסור לאכול אכילת עראי בלא לעשר לכך שאין צריך עקירת שולחן אלא די בפריסת מפה. וביאר שהם היו סבורים שכל זמן שלא עקרו את השולחן הכל הוא אכילת חול, ולזה חידש רב המנונא שכיון שאסור לאכול בלא מעשר משנכנסה שבת, מתבאר שבאמצע הסעודה מאליה נעשית סעודת שבת, ולכן גם לענין קידוש למדים אנו שמספיק בפריסת מפה כיון שמאליה היא נעשית סעודת שבת. ויוצא לדברי הר"ן שכתוצאה מכך שזה סעודת שבת אסור לאכול בלא מעשר וצריך להפסיק ולקדש[ב].

ב. רבינו חננאל והרי"ף[ג] גרסו בגמרא 'אמרו ליה זיל עיין אי נגה יומא ניפסוק וניקבעיה לשבתא', וביאר הרי"ף שלא הסתפקו כלל אם צריך עקירת שולחן כדי לקבוע את הסעודה לשבת, כיון שלזה די בפריסת מפה. וכל הנידון היה שהם סברו שאין צורך להפסיק ולקדש רק מאז שהוא לילה גמור שהוא צאת הכוכבים, ועל זה השיב להם רב המנונא שהאיסור מתחיל כבר מבין השמשות, שממעשר אנו רואים ששבת קובעת למעשר, שאסור לאכול עראי בלא לעשר כי סעודת השבת קובעת כיון שהיא עונג, ושם ברור שכבר מבין השמשות אסור, שהרי מצינו בשבת (לד.) שספק חשיכה ספק אינו חשיכה אין מעשרים את הודאי, ומבואר שכבר בבין השמשות נאסר לעשר טבל ודאי, וממילא כיון שהשבת אוסרת לאכול בלא לתקן את הטבל מתחיל איסור זה מבין השמשות[ד], ולכן הוכיח מכך רב המנונא שגם לענין קידוש האיסור מתחיל מבין השמשות[ה].

אלא שהוקשה לראשונים על פירוש זה איך נפרש את המשך דברי הגמרא שהיה צד ששבת קובעת להבדלה, ואם עיקר החידוש ששבת מתחילה בבין השמשות איך אפשר לומר שגם במוצאי שבת הזמן הוא בבין השמשות. וביארו הר"ן (ד"ה פוק חזי) **והמאירי** (ד"ה פריסת) **ורבינו דוד** (ד"ה ממרו ליה) שבדברי הגמרא נאמר שני דברים גם ששבת קובעת, שצריך להפסיק בשבילה את הסעודה, וגם שקובעת מבין השמשות, והגמרא סברה ללמוד להבדלה רק לענין זה ששבת מחייבת להפסיק את הסעודה ולא לענין הזמן.

ג. הרא"ש (סי' יח ד"ה רב מתנא) גרס גם כגירסת הרי"ף 'פוק חזי אי נגה יומא', אך ביאר שהנידון בגמרא היה על שני דברים, האם לצורך סעודת שבת צריך עקירת שולחן או ששבת קובעת לעצמה ודי בפריסת מפה ומקדש וכשיטת הרשב"ם. ספק שני אם השבת קובעת מבין השמשות או מצאת הכוכבים, ועל שתיהם אמר רב המנונא ששבת קובעת מצד עצמה בלא עקירת שולחן, וכן שקובעת מבין השמשות[ו].

ד. בעל המאור (ד"ה רב מתנא) גרס כגירסת הרי"ף שהספק הוא מתי מתחיל איסור זה, אלא שהקשה על הרי"ף שסובר למסקנא שהשבת קובעת למעשר מבין השמשות, שהרי לשון הגמרא (פיסה ה:) הוא 'חשכה לילי שבת רבי אליעזר יגמור רבי יהושע אומר לא יגמור', ומשמע מהלשון 'לילי שבת' שהכוונה לצאת הכוכבים[ז], ולכן ביאר להיפך שתלמידי רב סברו שקובע לקידוש כבר מבין השמשות, והוא אמר להם שמתחיל רק מצאת הכוכבים, וזה שאמר 'השבת קובעת עצמה' שהוא על עיצומה של השבת משתחשך. ולדבריו אין השבת קובעת למעשר או לקידוש רק מצאת הכוכבים[ח]. אבל **הרמב"ן במלחמות** (ד"ה רב מתנא) **והר"ן** (ד"ה פוק חזי) דחו דבריו שמצינו בכמה מקומות שהלשון 'חשיכה' הוא על שקיעת החמה. וכן **בהשגות הראב"ד** (ד"ה רב מתנא) דחה שחשיכה הכוונה לבין השמשות, ועוד כיון שהוא לחומרא וראוי להחמיר בכבוד השבת שקובעת מבין השמשות ולא להקל[ט]. נמצא שיש מחלוקת בין דעת רוב הראשונים לבעל המאור האם שבת זמנה מבין השמשות לענין מעשר וקידוש או מצאת הכוכבים.

מד. והמאירי הביא בשם התוספות, שחכמים תיקנוה קצרה לגמרי, אלא שהאחרונים הוסיפו בה, וכתב שאין הדברים נראים, אלא אף בימיהם היו קצת חכמים נוהגים להאריך בה ולחתום, כמו שאמרו בתוספתא (ברכות פ"ו ה"ט), שרבי יוסי הגלילי היה חותם בברכה אחרונה של ברכת המזון ומאריך בה. **מה. שאם** היה חיובה מדאורייתא לא היה לפתוח בה בברוך, כיון שהיא ברכה הסמוכה לחברתה. **א. וכן** דעת רש"י (ד"ה הוו, ד"ה ונפסיק). וכן הוא בספר המכתם (ד"ה פוק) משמו, אלא ששם גרס 'אי נגה יומא' כגירסת הרי"ף. וכן בחידושי הר"ן (ד"ה פוק חזי). **ב. וכן** ביאר הדבר שמואל (ד"ה דממר) שהנידון בין תלמידי רב ורב המנונא היה אם השבת נקבעת מאליה או לא, אלא שהעיר על כך (ד"ה ונפסוקי) שבדברי רשב"ם (ד"ה דשמע) משמע להיפך שכתוצאה מכך שאסור להמשיך לאכול נחשבת סעודת שבת לעצמה ואף בלא עקירת שולחן, ולא שהשבת נקבעת מעצמה וכתוצאה מכך חל חיוב קידוש. ותירץ שאכן האיסור לאכול הוא גורם שאין צריך הפסק של עקירת שולחן, אך חיוב הקידוש וכן המעשר הם נגרמים מקדושת השבת הבאה מאליה, ודברי הרשב"ם 'דמאחר שהיא אוסרת עלינו לאכול, מעתה בלא קידוש אין לך הפסק גדול מזה', נאמרו לענין חיוב ההפסק. **ג. וכן** דעת **הרמב"ן במלחמות** (ד"ה ממר הכותב) בדעת הרי"ף, והר"ן (על הרי"ף, ד"ה פוק חזי), ורבינו דוד (ד"ה ממרו ליה), ומהר"ם חלאווה (ד"ה רב מתנא). וכתבו הרמב"ן (שם) והראב"ד (ד"ה רב מתנא) ובספר העתים (סי' קנד) שמקור פירוש זה מרב האי גאון. **ד. הרא"ש** (סי' יח ד"ה רב מתנא) הקשה על כך, שאם כל הנידון הוא אם מתחיל הזמן מבין השמשות, איך אפשר ללמוד מהדין ששבת קובעת למעשר שהשבת מתחילה מבין השמשות, וכל ההוכחה היא רק מהמשנה בשבת (לד.) שבספק חשיכה אין מעשרים ואם כן מה הראיה מהדין ששבת קובעת למעשר. ובחידושי חתם סופר (ד"ה זיל חזי) ביאר שאם היתה מותרת אכילת עראי בין השמשות לא היה איסור לעשר בבין השמשות, כיון שאינו נחשב תיקון שאפשר לאכול עראי, וממה שנחשב תיקון גם בין השמשות מתבאר שאסור באכילת עראי, והטעם שאסור הוא מכיון שאכילת שבת נקראת עונג, ומכאן שסעודת שבת זמנה מבין השמשות. **ה. מה** שביארנו שלשיטת הרי"ף הנידון היה מתי הזמן להפסיק מהאכילה ולקדש, הוא לפי ביאור הרמב"ן במלחמות (ד"ה רב מתנא) ורבינו דוד (ד"ה ממרו ליה) ומהר"ם חלאווה (ד"ה רב מתנא) וכן ביאר המאירי (ד"ה פריסת) בפירוש השני. אבל המאירי (שם) בפירוש הראשון, והר"ן (על הרי"ף, ד"ה פוק חזי) ביארו שהפסיקו מאכילתם, אלא שדנו ממתי זמן הקידוש ואף שידעו שאדם יכול לקבל על עצמו את השבת ולקדש קודם חשיכה מכל מקום הם רצו לקדש בזמן החיוב, [וראה להלן בדיבור הבא מה שהובא בשם הצל"ח בזה] ולכן נסתפקו אם הוא מזמן בין השמשות או מצאת הכוכבים. **ו. ובקרבן נתנאל** (פוס ד) ביאר שהוכרח הרא"ש לפרש שהספק גם לענין עקירת שולחן, שמכיון שבלשון הגמרא אמרו 'ניפסוק', ומבואר לעיל (ק.) שלשון 'מפסיקין' הכוונה לעקירת שולחן, [ומבואר שם במהרש"א (ד"ה מפ' מפסיקין) שלשון 'מפסיקין' בסתמא הוא על עקירת שולחן], ולכן הוצרך הרא"ש לפרש שנסתפקו גם בכך. **ז. ועוד** הוכיח ממה שהשוותה הגמרא הבדלה לקידוש, ולדעת הרי"ף יוצא שניתן לעשות הבדלה מבין השמשות, ולא מסתבר לומר כן. וכן יקשה מה הוכחת הגמרא שהשבת נקבעת מבין השמשות, שהרי אין הוכחה לכך מהדין שהשבת קובעת למעשר, והעיקר חסר מן הספר. **ח. השלטי גבורים** (פוס ג) כתב שמסוגיא זו יש ראיה שאין לקדש מבעוד יום אלא עד צאת הכוכבים, וכמו שאין השבת קובעת למעשר רק משתחשך לגמרי כך גם לענין קידוש. ודעתו בזה כבעל המאור אבל לשיטת שאר ראשונים שגם בין השמשות קובע למעשר הוא הדין לקידוש, וכן העיר בדעת תורה למהרש"ם (סי' רעח סק"ח). **ט. ראה** בדבר שמואל (ד"ה שיטת הרי"ף) שהעיר בשיטת הרי"ף ודעימיה הסוברים שכבר מבין השמשות אסור באכילה וצריך להפסיק, למה לא נאמר שכיון שהאיסור לטעום קודם קידוש הוא רק מדרבנן, ספק של בין השמשות להקל ולא צריך להפסיק, ותירץ על פי הפרי מגדים (סי' תעג משב"ז סק"ח) שצידד שיוצא אדם ידי חובת סעודה בבין השמשות, מכיון שרק סעודה אחת חובה מן התורה אבל שאר סעודות רק דרבנן ויוצא בבין השמשות מספק, ולכן גם מובן שהאיסור לטעום קודם קידוש מתחיל מבין השמשות. ומטעם זה ביאר דעת בעל המאור שסובר שרק מצאת הכוכבים חל איסור זה, שכיון שחיוב סעודה מן התורה אי אפשר לצאת בבין השמשות, ולא חילקו בין חיוב מדאורייתא של סעודה אחת לבין מה שהוסיפו רבנן במצוה ובשניהם אינו יוצא בין השמשות, לכן גם איסור טעימה קודם קידוש אף שהוא רק מדרבנן לא נאסר רק מצאת הכוכבים. ולהלן (ד"ה ודעת הרמ"ה), המשיך הדבר שמואל וביאר

באיזה אופן אפשר לקבל שבת מבעוד יום

שם. הצל"ח (ד"ה ממר להו) דייק מדעת הרי"ף שמשמע שכל ספיקם היה רק אם אפשר לקדש מזמן בין השמשות שהוא ספק חשיכה, אבל קודם זמן זה אין לקדש. והקשה על כך שהרי הלכה מפורשת היא **בשולחן ערוך** (סי' רסז ס"ג) שיכול לקבל שבת מפלג המנחה ולאכול מיד, ומבואר שאפשר לעשות קידוש מפלג המנחה'. ותירץ שלדעת הרי"ף רק אם תחילת הסעודה היא לצורך שבת אפשר לקדש מפלג המנחה כשמקבל על עצמו את השבת, אבל במעשה של תלמידי רב שתחילת סעודתם לא היתה לצורך שבת לא מועילה הקבלה קודם בין השמשות, רק אם יהיה הפסק על ידי עקירת שולחן. ומכח זה חידש להלכה שאם היה אוכל מבעוד יום ורוצה לפרוס מפה ולקדש אינו יכול לעשות כן קודם ספק חשיכה רק אם יעקור שולחן, וזה לדעת הרי"ף אבל לדעת **רש"י ותוספות ובעל המאור** אפשר גם באופן זה לפרוס מפה ולקדש מבעוד יום. **והערך ש"י** (ד"ה רב חנינא) תירץ שודאי תלמידי רב רצו לאכול רק כביצה, שהרי לא קראו עדיין קריאת שמע, [וחצי שעה קודם צאת הכוכבים נאסר לקבוע סעודת קבע עד שיקרא]. ואכילה כזו חשובה אכילת עראי, אלא שחשיבות סעודת שבת קובעתה. ולענין זה חשיבות סעודת שבת הוא רק משמחויב בה, ולכן סברו שחיובו הוא רק משתחשך. וענה להם רב המנונא שכמו לענין מעשר ספק חשיכה כבר מחשיבתו לקבע, כך אף לענין קריאת שמע'א.

והפרי יצחק (שו"ת, ח"ו סי' ט ד"ה והנה בנרכות) תירץ על פי שיטת **הבה"ג** (הלכות קידוש) שלא התירו לקדש מבעוד יום רק כשהוא אנוס שיודע שלא יהיה לו יין בלילה, ובמעשה של תלמידי רב כיון שלא היו אנוסים נמנעו מלקדש מבעוד יום עד שיהיה צאת הכוכבים, ורב המנונא אמר להם שאינם צריכים להמתין עד צאת הכוכבים, אלא משקעה חמה יכולים להפסיק ולקדש. ועוד תירץ על פי **הגר"א** (מעשה רב סי' קיז) שמה שאמרו שאפשר לקדש מבעוד יום הוא רק אם התפלל תפילת שבת מבעוד יום, אבל אם עדיין לא התפלל לא יכול לקדש מבעוד יום, וכיון שתלמידי רב לא התפללו מבעוד יום המתינו מלקדש עד שחשיכה'ב.

אם שבת קובעת למעשר גם בפירות שלא נגמרו מלאכתם למעשר

כשם שהשבת קובעת למעשר. הרשב"ם (ד"ה כשם) ביאר שהשבת עושה אפילו אכילת עראי כאכילת קבע, ואסור לאכול ממנו בשבת אפילו עראי ואפילו אם הפירות לא נגמרו מלאכתם למעשר. **ורעק"א בגליון הש"ס ובהגהות מהר"ב רנשבורג** הקשו על דבריו שזה נגד מסקנת הגמרא (ביצה לה.) ששבת אינה קובעת למעשר רק בפירות שנגמרה מלאכתם למעשר, ואיך כתב הרשב"ם שאף בלא נגמרה מלאכתם אסורים באכילה. ובתחילה כתב מהר"ב רנשבורג שצריך לתקן בדברי רשב"ם שדווקא בנגמרה מלאכתם אסור באכילת עראי. ושוב תירץ על פי דברי **המשנה למלך** (מעשר פ"ה הכ"ג) שכתב שיש חילוק בין מה שנאמר (ביצה לה.) ששבת קובעת רק בדבר שנגמרה מלאכתו, לבין הדין שאכילת עראי אסורה בשבת אפילו בדבר שלא נגמרה מלאכתו, שכששבת קובעת בדבר שנגמרה מלאכתו קובעת גם לענין אחר השבת שאסור באכילה בלא לעשר, וטעם הדבר ששבת לענין זה דינה כראיית פני הבית שקדושת[illegible] למעשר ולכן אף לאחר השבת אסור לאכול בלא לעשר, ומכל מקום דין זה לא נאמר אלא בדבר שנגמרה מלאכתו. אבל הדין שבשבת אסור לאכול אכילת עראי אף בדבר שלא נגמרה מלאכתו, הוא מטעם אחר שכיון שסעודת שבת נקראת עונג כל אכילתה הוא קבע, ולכן דין זה הוא רק בשבת עצמה אבל במוצאי שבת שכבר אין אכילתו קבע שוב יכול לאכול עראי בלא לעשר'ג. וכן ביאר **העמק ברכה** (עמ' סז).

טעם איסור אכילה קודם קידוש

כך שבת קובעת לקידוש. בטעם הדבר שאסור לאכול קודם קידוש, כתב **הרא"ש** (סי' יז) שהוא מפני כבוד שבת שלא יאכל עד שיקדש ויקבע סעודתו לכבוד שבת, **ור"ת** סובר שקידוש חמור מהבדלה שהרי שבת קובעת לקידוש ולא להבדלה, ומכך הוכיח שאין לקדש על הפת ממה שלא מבדילים על הפת. והרא"ש דחה דבריו כיון ששבת קובעת לקידוש לא מצד חומרא אלא שהוא רק דין שהסעודה תבוא לכבוד שבת, וטעם זה אינו שייך רק לענין קידוש ולא להבדלה שאינו כבוד לשבת להפסיק הסעודה במוצאי שבת ולהבדיל, ועוד שאין ההבדלה שייכת לסעודה אבל הקידוש שייך לסעודה. ומתבאר לשיטה זו שטעם איסור אכילה הוא מצד כבוד שבת'ד.

אולם המגן אברהם (סי' רלה סק"ד) **והשו"ע הרב** (סי' רעג ס"ט) כתבו שטעם האיסור כמו בכל המצוות שיש איסור אכילה קודם קיום המצוה, וכמו כן קודם מצות קידוש נאסרה אכילה. ומכל מקום שונה איסור אכילה קודם קידוש משאר מצוות, שבשאר מצוות לא נאסרה אלא אכילה כביצה אבל טעימה לא נאסרה, וטעם הדבר כיון שסיבת האיסור שמא יבוא להימשך ויתבטל מהמצוה, וטעם זה הוא רק באכילה אבל בטעימה אין חשש זה. אבל בשבת אף טעימה אסורה והטעם שכיון שמצות הקידוש היא מיד בתחילת היום לכן אסורה אפילו טעימה'ט. ומטעם זה גם מבואר למה בשאר מצוות אם התחיל בהיתר לא יפסיק ובקידוש מפסיק אף אם התחיל בהיתר, שכיון שכאן מצות הקידוש היא בתחילת היום צריך להפסיק'ט.

אם מותר לאכול קודם קידוש של ליל יום טוב

שם. לפי מה שמבואר בגמרא ששבת קובעת לקידוש כמו שקובעת למעשר, ולכן אסור לטעום קודם קידוש, יש לדון אם דין זה נאמר גם לגבי יום טוב, והנידון הוא אם דין קביעות למעשר הוא רק על שבת או גם על יום טוב. **השער המלך** (מעשר פ"ה הכ"ג) רצה בתחילה לומר שמכיון שהלימוד ששבת קובעת למעשר (ביצה לד:) הוא מהפסוק (ישעיה נח יג) 'וקראת לשבת עונג', אם כן גם יום טוב הוא בכלל שבת, שהרי מצינו שצריך לענגו כמו שצריך לענג את השבת וכמו שכתב **הרמב"ם** (יו"ט פ"ו הי"ז) שמצוה לענג את היום טוב כמו את השבת, וממילא יהיה אסור לאכול קודם קידוש ליל יום טוב. אולם שוב כתב שמצא **במאירי'** שרק השבת קובעת למעשר ולא יום טוב, וכן דעת **הפני יהושע** (סוף ביצה ד"ה מנא) **והצל"ח** (ביצה לה. ד"ה ומתמי) שרק שבת קובעת ולא יום טוב, וביאר הצל"ח שהטעם לכך שרק בשבת נאמר עונג, ולכן קובע למעשר. אבל ביום טוב נאמר רק לשון 'שמחה', וזה לא שייך אלא בדברים שיש בהם שמחה מצד עצמם כבשר ויין, ולדעתם גם מותר לאכול קודם קידוש ליל יום טוב. **ובדעת תורה** (סי' רעג ס"ד ד"ה ובדין יו"ט) הביא מחלוקת זו, וכתב שלעומת זה **בתשובת הרא"ש** (כלל כה סי' ג) כתב 'וששאלת אם מותר לשתות מים בלילי שבתות ולילי יום טוב קודם שיקדש, דע שהוא אסור'. ומבואר שדעת הרא"ש לאסור טעימה גם בלילי יום טוב. וכן הביא **מהברכי יוסף** (סי' קמח סק"ה) שדן לענין אכילת שאמנם אף שיש סברא לומר שמכל מקום מספק מקיים מצות עונג בבין השמשות [כמו שכתב הפרי מגדים] אף אם אוכל רק פירות בעלמא, וממילא יתחייב במעשר. מכל מקום כיון שבעצם אין בזה כל נפקא מינה להבא שהרי ממילא עוד יקיים עונג שבת בסעודה, ואין נפקא מינה אלא לעכשיו אם מתחייב במעשר או לא, בזה אמרינן לכו"ע ספיקא דרבנן להקל ופטור ממעשר.

י. ראה לעיל בהערה שהובאו דברי המאירי שביאר שסברו שיכול לקבל שבת קודם לכן, רק שהם רצו להתחיל מאז שמתחיל זמן החיוב, ולפי זה לא קשה קושיית הצל"ח. **יא. ועוד** תירץ שם, שהואיל וסברו [לדעת רשב"ם] שמחויבים לעקור השולחן, וממילא נחשב כהתחלה חדשה, וזה אסור עד שיקראו קריאת שמע, ואם כן שאלוהו מתי תחשך ויוכלו לקרות קריאת שמע ולעקור השולחן ולהתחיל. וענה להם רב המנונא, שאין מחויבים לעקור אלא לפרוס מפה, וזה אינו התחלה חדשה אלא ששבת קבעה נפשה. וממילא לא צריכים לחכות לצאת הכוכבים שהרי אין מתחייבים בקריאת שמע, שהרי לענין זה אין כאן התחלה חדשה ויכולים לקדש כבר אף קודם שתחשך לגמרי. **יב. והפרי** מגדים (סי' רלט מ"ז סק"ו) תירץ שמה שמבואר בגמרא שאפשר להתפלל של שבת בערב שבת הוא רק לענין תפילה, אבל לענין קידוש הוא רק בבין השמשות. והפרי יצחק (שם) הביא דבריו וכתב שאפשר שכוונת הפמ"ג היא על פי הגר"א שכל זמן שלא התפלל לא יכול לקדש מבעוד יום. **יג. החתם** סופר (מילואים, ד"ה שנתם קנעה) כתב בתוך דבריו שדעת רבי יהודה לעיל (ק.) שסובר שצריך עקירת שולחן ולא די בפריסת מפה, מכיון ששיטתו (ביצה לה.) ששבת אינה קובעת אלא בדבר שנגמרה מלאכתו, וכוונתו שמכיון ששבת קובעת רק בדבר שנגמרה מלאכתו, מוכח שאין הסעודה מצד עצמה נחשבת כסעודת קבע. וביאר בכך את הטעם שרבי יהודה סובר ששבת אינה נחשבת סעודת קבע, שאם נחשבת סעודת קבע מועיל אף בדבר שלא נגמרה מלאכתו, ולכן לדעתו צריך עקירת שולחן. **יד. ובעין** זה בדברי הר"ן (על הרי"ף, שבת דף ט: ד"ה ומיהו, סוכה לח. ד"ה הלכך) שהטעם לדין שפורס מפה ומקדש, כיון שקידוש במקום סעודה הוא וקודם סעודה נתקן. ובסוכה (שם) הוסיף שהקידוש צריך להיות תחילת הסעודה ולתקן אותה. **טו. סברא** נוספת לאיסור טעימה קודם קידוש, נזכרה בראש (שו"ת, כלל כה סי' ג) שכל אכילת שבת היא אכילת קבע, לכן אף טעימה של משהו נחשבת לאכילה ואסורה. וראה עוד בזה בדברות משה (סי' ג ענף ז) שביאר בדעת רש"י שסובר שאיסור אכילה קודם קידוש הוא מצד מצות הקידוש ולא מצד כבוד שבת, וכתב כאמור שטעימה אסורה כיון שכל אכילת עראי היא קבע בשבת לכן כל משהו אסור, וביאר שזו הראיה בסוגיא משבת שקובעת למעשר שהוא לא לעצם הדין שאסור לאכול קודם קידוש, שדין זה הוא דין כללי בכל המצוות, וכל הלימוד ממעשר הוא רק לענין איסור טעימה שכיון שבת נקראת סעודת קבע אף טעימה של משהו בכלל האיסור. ושם הקשה עוד שאם אכן הטעם הוא מצד איסור אכילה קודם קיום מצוה, א"כ למה לא תאסר טעימה קודם כל קיום מצוה בשבת כיון שאכילה זו היא חשובה. וביאר שלא אסרו חכמים רק לפני מצות הקידוש שהיא המצוה שניתנה להראות חשיבות השבת, ולכן הגמרא גם סברה בתחילה שלענין הבדלה יאסר בטעימה כיון שגם היא נעשית להראות את חשיבות השבת. **טז. ובמגן** אברהם (סי' רעג סק"ו) הביא קושיית הר"ן (שבת ט: ד"ה ומיהו) למה בקידוש מפסיק אף אם התחיל בהיתר ובשאר מצוות לא פוסק כשהתחיל בהיתר, ותירץ הר"ן שהקידוש נתקן קודם הסעודה ולכן פוסק, ומשמע שסברתו הוא מצד כבוד שבת ולכן שונה משאר מצוות. ורעק"א בגליון העיר על כך למה לא נתרץ שבשאר מצוות שמותרת טעימה, מוכרח שהאיסור רק מצד שמא ימשך ולכן כשכבר התחיל לא צריך להפסיק, אבל בקידוש שטעימה אסורה על כרחך האכילה אסורה בעצמותה ולכן אף אם התחיל פוסק. ונראה שכוונת רעק"א כדברי המגן אברהם (סי' רלה סק"ד) שכיון שהמצוה היא בתחילת היום נאסרה האכילה בעצמותה ומובן שמטעם זה פוסק. ובאשר לשלמה (נרמן, מועד סי' יח ד"ה ועפ"ז) העיר על דברי רעק"א שהרי גם בהבדלה אסורה טעימה, והטעם בהכרח שאסורה האכילה בעצמותה ומכל מקום בהבדלה הדין שלא פוסק, ואם כן מוכח שאין קשר בין מה שנאסרה טעימה לכך שצריך לפסוק וגם בקידוש אין זו הסיבה למה שפוסק. וראה גם בשו"ע הרב (סי' רעג ס"ט) שלענין איסור טעימה כתב הטעם כדברי הר"ן שהמצוה היא בכניסתו, ובהמשך דבריו לענין הטעם שאם התחיל מפסיק לא נסתמך על סברא זו, וביאר טעמו לכך (סי' רלט קונטרס אחרון סק"ג) שטעם זה אינו מיישב הטעם שצריך להפסיק אם התחיל [וכהערת הרעק"א], שהרי בהבדלה מצינו שאסור טעימה מצד שצריך לעשות המצוה מיד ביציאתו ובכל זאת לא מפסיק אם התחיל. [ויתכן שהרעק"א שלא הוקשה לו מהבדלה שלא מפסיק, משום ששם יש טעם מיוחד וכמו שכתב המגן אברהם (סי' רלט סק"ג) בשם רבינו בחיי בספר שולחן של ארבע, שהטעם שאינו מפסיק להבדלה משום שאם יפסיק נראה כמגרש את המלך, ולפי זה שוב אין קושיא מהבדלה שאינו מפסיק לקידוש שמפסיק]. **יז. לכאורה** במאירי לפנינו (ביצה לד:) הביא בשם קצת גאונים שיום טוב כשבת וקובע למעשר, ומשמע שגם דעת המאירי עצמו כן, וצ"ע.

עראי בפת הבאה בכיסנין בשבת אם נחשבת קבע לענין נטילת ידים וברכת המזון, וכתב שם הברכי יוסף בשם **התניא** (סי' פד) שלענין אכילה מחוץ לסוכה כל אכילת עראי בשבת ויום טוב היא אכילת קבע. **וביד אליהו** (רגולר, סו"ס, פסקים סי' יח אות ג) כתב בפשיטות שאכילה קודם קידוש של ליל יום טוב מותרת, כיון שאכילת יום טוב אינה קובעת למעשר.

לענין מה השוותה הגמרא קידוש להבדלה

כך קבעה להבדלה. לעיל הובא שלביאור הרי"ף בסוגיא שהנידון היה אם חל איסור אכילה קודם קידוש רק מצאת הכוכבים או כבר מספק חשיכה, הוקשה לראשונים[יח] שכשהגמרא רצתה לומר שגם בהבדלה שבת קובעת באיסור אכילה, וכי נאמר שכבר מספק חשיכה צריך להבדיל, והלא כמה שאפשר לאחר את היום עדיף. וביארו הראשונים שבגמרא מבוארים שני דינים ששבת קובעת וגם שזמן הקביעות הוא מספק חשיכה, וכשהגמרא השוותה הבדלה לקידוש הוא רק לענין ששבת קובעת להבדלה, ומשתחשך ממש שאז צריך להפסיק מלאכול, והגמרא דחתה שאינה קובעת כלל ואף משתחשך אין צריך להפסיק לאכול אלא שאין מתחילים.

אמנם דעת **בעל העיטור**[יט] אינה כן אלא שהגמרא סברה שגם לגבי הבדלה כבר מספק חשיכה יצטרך להפסיק מאכילה, ועל כך דחתה הגמרא שאינה קובעת להבדלה בספק חשיכה, אבל בחשיכה ודאי לדעתו צריך להפסיק מאכילה. והראשונים הקשו עליו שמדברי הגמרא שאמרה שרק להתחיל לא מתחילים אבל להפסיק לא מפסיקים, משמע שהנידון היה רק לענין אם צריך להפסיק ועל כך השיב רב המנונא שאכן אין מפסיקים, אך לא היה הנידון לענין הזמן שהוא מספק חשיכה. **והסמ"ג** (עשין כט) למד בדעת הרי"ף כדברי בעל העיטור שבודאי חשיכה צריך להפסיק, וטעמו לכך שלעומת מה שמבואר כאן שלהבדלה לא מפסיקים, קשה מדברי רב תחליפא בר אבימי (לעיל ק.) שפסק שגם להבדלה צריך לפרוס מפה. ותירץ הסמ"ג שרב תחליפא שם דיבר על ודאי חשיכה ורב שפסק כאן שאינו פוסק מדבר בספק חשיכה. אולם לדעת שאר ראשונים ההכרח לומר שדברי רב תחליפא אינם להלכה, וכן מפורש ברי"ף עצמו (לעיל ק:) **ובמאור** (ד"ס דף מגמ"ף) שדברי רב תחליפא אינם להלכה, **והגר"א** (סי' רסט אות ג) אף דחה את דברי הסמ"ג שהרי ברי"ף מבואר שנדחו דברי רב תחליפא מהלכה, ומוכרח שלדעתו אף בודאי חשיכה אינו מפסיק וכדעת שאר הראשונים. ויוצא שלדעת בעל העיטור והסמ"ג בודאי חשיכה צריך להפסיק, ולדעת הראשונים גם בודאי חשיכה לא צריך להפסיק. ובשולחן ערוך (סס ס"ף) הובאו שתי הדעות.

אם צריך פריסת מפה להבדלה

שם. במה שסברה הגמרא בתחילה ששבת קובעת להבדלה וצריך להפסיק סעודתו, פירש **הרשב"ם** (ד"ה כך קונעת) שצריך לפרוס מפה ולהבדיל. והקשה **תוספות הרא"ש** (ד"ה כך קונעת) מדוע צריך שתהיה פריסת מפה, שאמנם לענין קידוש מובן שצריך פריסת מפה להפסיק ולסלק סעודת חול, ויתחיל הקידוש את סעודת השבת, אבל בהבדלה מדוע צריך להפסיק בין סעודת שבת לסעודת חול. ולכן כתב שהעיקר שלא צריך פריסת מפה. וכן **בהגהות הב"ח** מחק תיבות אלו מדברי הרשב"ם[כ]. **ובדבר שמואל** (סס) העיר שהרי"ף גרס 'פורס מפה', וביאר שאפשר לתלות נידון זה בטעם של פריסת מפה, שהרשב"ם (לעיל ק. ד"ה ולפ כר' יוסי) ביאר הטעם כדי שהסעודה תבוא לכבוד השבת, וטעם זה אינו שייך בהבדלה. אך **התוספות** (סס ד"ה מפסיקין) ביארו הטעם שפריסת מפה היא במקום עקירת שולחן, וטעם זה שייך גם בהבדלה.

אם מותר לאכול ולשתות בין השמשות של מוצאי שבת

והני מילי לענין מיפסק דלא מפסקינן. בתוספות (ד"ה והני מילי) דייקו מסוגיא זו שהיו נוהגים לאכול בשבת סמוך לחשיכה, והקשו מכח זה על המנהג שלא נהגו לאכול בין מנחה למעריב[כא], ושכן היא דעת ר"ת שלא לאכול וכעס על **רבינו משולם** שהנהיג לאכול בין מנחה למעריב, וראייתו של ר"ת מדברי המדרש (מהלים יח ו, וכן במסכת גן עדן הוצף בשוף מדרשים) שהשותה מים בשבת בין השמשות גוזל את קרוביו המתים. וכן הביאו שהיה מעשה כזה בלותיר שאחד אכל ובא לידי סכנה, ולכן הביא ר"ת שלא נהגו לאכול בין מנחה למעריב ואף הזכיר שבקושי התירו לאכול ערב יום הכפורים אחר וידוי משום שכרות[כב]. **והרא"ש** (סי' יג) הוסיף על כך שגם מצינו לרב שר שלום שתיקנו לומר צדקתך במנחה של שבת משום שבאותה שעה מת משה רבינו, וכן נהגו מטעם כך לא לקבוע מדרש בין מנחה לערבית משום שחכם שמת בתי מדרשות בטלים. ומבואר מכל זה שאסור לאכול בין מנחה לערבית. ותירץ ר"ת שכאן כיון שהתחילו בהיתר מותר להמשיך[כג]. ורבינו משולם דחה ראיות ר"ת שבמדרש שהביא שגוזל קרוביו המתים מדובר על ערב שבת[כד] ולא על מוצאי שבת. וגם מה שטען שאומרים צידוק הדין משום שמשה מת באותה שעה, דחה רבינו משולם[כה] שהרי כתוב (דברים לא ג) 'בן מאה ועשרים אנכי היום', ואיך כתב דבר זה בשבת, ועוד מובא (דב"ר ט ט) שבו ביום כתב משה י"ג ספרי תורה ואיך כתב בשבת[כו]. וכן הוכיחו גם מסדר עולם (פי"ס) שבערב שבת נפטר כיון שמבואר שם שחומת יריחו נפלה בשבת והיה בכ"ח בניסן ונמצא שראש חודש ניסן ביום ראשון וראש חודש אדר בשבת נמצא שמשה מת בערב שבת[כז], ולכן מוכרחים לומר שטעם צידוק הדין במנחה על המתים שחוזרים לדינם. ומבואר שדעת ר"ת ורב שר שלום לאסור אכילה בין מנחה לערבית וכאן שהותר כיון שהתחיל בהיתר, ודעת רבינו משולם והרא"ש שאין לאסור אכילה בין מנחה לערבית. וכתב **הערוך השולחן** (סי' רלט ס"ג - ד) שלענין זמן סעודה שלישית יש שלש דעות, דעת רוב **הראשונים** שאין קפידא בזה ויכול לאכול בין קודם מנחה בין לאחר מנחה, דעת ר"ת שדווקא קודם מנחה מותר לאכול, ולדעת הרי"ף **והרמב"ם** (הוצף

יח. **חידושי** הר"ן (ד"ה פוק חזי), רבינו דוד (ד"ה ממרו ליה), וכן דעת הרא"ש (סי' יג). יט. **הובא** בראשונים הנ"ל בהערה הקודמת. והקרבן נתנאל (פוס ס) כתב שבעל העיטור הוכרח לפרש כן מכיון שהוקשה לו על דין זה שאין מפסיקים להבדלה, ממה שמובא להלן ברייתא משמו של רבי עקיבא שכל הטועם כלום קודם שיבדיל מיתתו באסכרה, ולכן הוכרח לחלק שהסוגיא כאן מדברת רק בספק חשיכה אבל בודאי חשיכה צריך להפסיק. והקשה הקרבן נתנאל על שיטת בעל העיטור איך סברה הגמרא שצריך להפסיק בספק חשיכה, הרי הגמרא למדה דין שבת ממעשר, וכיון שבמוצאי שבת אסור לעשר בבין השמשות מוכח שהוא עדיין שבת, ולמה יצטרך להפסיק. וביאר שתלמידי רב ייבא שסברו שצריך להפסיק במוצאי שבת בספק חשיכה, למדו שההשוואה של שבת למעשר היא שזה שאין מעשרים בספק חשיכה של ערב שבת הוא מספק שכבר חשיכה, ולכן סברו שהוא הדין במוצאי שבת בספק חשיכה צריך להחמיר ולהפסיק שמא כבר חשיכה, ועל כך חלק רב ייבא שהטעם שאין מעשרים בערב שבת בין השמשות משום שהוא שבת לענין עונג ולענין קביעות סעודתו, וממילא גם במוצאי שבת בספק חשיכה הוא עדיין שבת ואין צריך להפסיק. [ולדעת הקרבן נתנאל המחלוקת בין רבנן שסברו להשוות הבדלה לקידוש לבין רב ייבא, שגם לרבנן הוקשה קושיית הרא"ש שלא משמע מפשטות הלשון 'כשם שקובעת למעשר' שהוא מצד חשיבות הסעודה, אלא מצד חומרת השבת שאסור עליו לעשר מספק, וכך אסור עליו גם לאכול מספק מהשקיעה]. כ. **ונסמך** בזה על פירושו של הרשב"ם עצמו לעיל (ק.) שסובר שמואל כר' יוסי ואין צריך מדינא כלל גם פרישת מפה, ורק בקידוש מחמיר מעט שזהו הסדר בכל עת שקריבו תכא קמיה קודם קידוש, ולא שייך זה בהבדלה, אלא שבים לנהוג כעיקר הדין. [ועיין עוד במסורת הש"ס במקורות שציין]. כא. **בעניין** שתיית מים בין השמשות, ומדוע הם שונים משאר משקים, והמסתעף עיין עוד בדברי משה [להגר"מ הלברשטאם] (סי' יג). כב. **המהרש"א** (נמוס' סס) הוכיח מדברי תוספות אלו שהאיסור הוא לא רק במוצאי שבת אלא אף בחול שייך איסור זה, אולם כתב שבלשון הרא"ש והמרדכי כתוב שלא נהגו לאכול בין מנחה למעריב בשבת, ומבואר שבחול לא שייך איסור זה. אמנם בחידושי חתם סופר (ד"ה והנ"מ) ביאר שהטעם שאסור בשבת מכיון שהם חוזרים לדינם הולכים אל המים [ועיקר טעם זה שהולכים אל המים, כבר הובא בתניא (סי' כ)] שמשם נמשכים החסדים וכמו שעושים תשליך להשליך העוונות, וכמו כן בערב יום הכפורים שהוא קודם גזר הדין המתים הולכים אל המים להמשיך החסדים. [ובעיקר ענין זה אם הוא גם ביום חול, לכאורה תלוי במחלוקת בגירסא בדברי השוחר טוב, אם גורסים 'בשבת'. ראה ספר הישר (תרכ) בלי 'בשבת', וראה עוד באור זרוע (הל' מוצאי שבת סי' פט), וברשב"א (סוס, סי' תלף קיט). ובמרדכי מבואר להדיא שנחלק על רבינו משולם מחמת השינוי בגירסאות]. כג. **ובספר** המנהיג (הל' שבת אות סג) כתב ליישב באופן אחר שאם משום סעודה שלישית באספרמקי ומגדי שרי, [ומשמע מדבריו שמותר לאכול סעודה קלה רק שלא יאכל פת. ויתכן שכוונתו על פי מה שתירץ הדבר שמואל (נמוס' ד"ה והני מילי) על קושיית האור זרוע על ר"ת, איך אפשר ללמוד איסור אכילה מלשון המדרש הלא כתוב 'השותה', וביאר הדבר שמואל שאי אפשר לאכילה בלא שתיה אף שעיקר האיסור הוא בשתייה ולא באכילה, וממילא כן הוא גם לדעת המנהיג, שבדרך כלל אי אפשר לאכילה בלא שתיה, וממילא באכילה מועטת אפשר בלא שתייה]. עוד הביא בדבר שמואל מהביאור הלכה (סי' רלט ד"ה מן המנחה) שכתב בפשיטות שאף אם התחיל בהיתר אסור להמשיך, וכתב עליו שאף שסברתו נראית שכיון שהחשש משום סכנה מה יועיל מה שהתחיל בהיתר, מ"מ קשה שהרי תוספות כתבו במפורש שהתחיל בהיתר מותר. כד. **וביארו** המרדכי ורבינו פרץ (ד"ה רבנן) שהטעם שדווקא בערב שבת, מכיון שהמתים עייפים מן הדין כל השבוע ושותים מהמים, ולכן דווקא בערב שבת. [ועיין עוד (סס) שכתבו שאיסור זה של שותה מים הוא דווקא על מת משבעה קרובים שמתאבל עליהם, ועוד דנו אם הוא רק בתוך י"ב חודש או אף אחר י"ב חודש אסור, ובהגהות מיימוניות (שבת פ"ל אות כ) מוסיף שאף האוסרים לא אסרו אלא מן הנהרות אך לא מים שבבית. וכן כתבו בשבלי הלקט (סי' קמז) ובתניא (סי' כ)]. כה. **וכן** בתוספות מנחות (ל. ד"ה מכאן) הביאו שיטת רב שלום גאון שצידוק הדין במנחה של שבת משום שמת משה באותה שעה, והתוספות הקשו על כך ממה שכתב משה 'אנכי היום' ואיך כתב כן בשבת, וגם קשה על כך מסדר עולם [שהובא בפנים] שמבואר שמת בערב שבת. וכן הובאה מחלוקת זו בספר המנהיג (הל' שבת אות סג), ובשבלי הלקט (סי' קמז). ובהגהות מיימוניות (שבת פ"ל אות כ) הביא בשם מהר"ם להקל באכילה בין מנחה לערבית, וכתב שמה שמובא במדרש שהוא גוזל את המתים הוא על ערב שבת ולא על מוצאי שבת. והביא מרבינו שמחה ששמע מר"ת להקל בדבר, אך כתב שבכל המקומות מובא בשם ר"ת לאיסור, ומ"מ כתב שגם האוסר הוא רק ממים שבנהר ולא שבבית. כו. **וראה** בחתם סופר (סוס"ת, סי' כט) שהביא מהשל"ה לתרץ שהכתיבה נעשית ע"י שם והשבעת קולמוס, וביאר החתם סופר שבאופן זה נחשב כמו כותב בשמאלו שפטור [ועיין בדברי יציב (סוס"ת, סי' קה) שביאר שאף אם נאמר שלכל התורה גם אם עושה ע"י שם והשבעת קולמוס נחשב למעשה, מ"מ לענין שבת לא נחשב למעשה, וזה על פי דברי הבית מאיר הנודעים (סוס"ת, סי' ה) והחת"ס (סוס"ת, סי' פד) שבשבת עיקר הקפידא של התורה הוא על עצם עשיית המלאכה ולא על התוצאה, כיון שאיסורו מהפסוק (דברים ה יד) 'למען ינוח' וכל שאינו עושה פעולה הרי הוא נח, וממילא בעשייה ע"י השבעת קולמוס שלא עשה מלאכה בידים לא נאסר בשבת]. ועוד יש שתירצו בזה עפ"י מה שביאר בעשרה מאמרות (מ"ג פי"ג) שמה שאמרו (נ"ג טו.) 'משה כותב בדמע', הוא שכתב אותם ח' פסוקים בדמעת עינו, ותירצו עפי"ז שכיון שנכתב רק בדמעות הוא ככותב במי משקין שפטור בשבת, ואף שאסור מכל מקום בימי משה עדיין לא היתה אותה גזירה. [אך לכאורה יש להעיר שבדברי העשרה מאמרות מבואר שיצאו הדמעות שחורות מאישון עינו כדיו, ומשמע שזה היה כשר לכתיבה וא"כ צריך להתחייב עליו משום כותב בשבת, וכן בשאילת יעב"ץ (סוס"ת, ח"ס סי' לג ד"ה ומעתה לעניין) למד בדעת העשרה מאמרות שנחשב לכתיבה בשבת כיון שהוא כדיו. ושמא האחרונים שתירצו על פי דבריו סברו שאף שהוא שחור כיון שאינו מתקיים כדיו הוא ככותב בשאר משקין שפטור עליו בשבת, וראה עוד בהר צבי (סוס"ת, ח"ס סי' סה) מה שדן בדבריו]. כז. **וראה** בקרבן נתנאל (פוס כ) שהביא שבזוהר נראה כדעת רב שר שלום שמשה מת בשבת, וכתב ליישב שיטה זו עפ"י המובא בספרי (חסת הנרליה פיסקא טז) שמה שכתוב (דברים לד ח) 'ויבכו

אהח 19/06/2018

ס' רלג ס"ג) שאסור לאכול סעודה קטנה אף קודם מנחה גדולה, בהכרח לעשות הסעודה אחר מנחה[כח].

אם מותר להתחיל לאכול בספק חשיכה

אבל אתחולי לא מתחלינן. במה שנתבאר בגמרא שאף שאין מפסיקים אסור להתחיל נחלקו המפרשים על איזה זמן מדובר. ודבר זה תלוי במחלוקת **הראשונים** שהובאה לעיל, לדעת **בעל המאור** (ד"ה רב חיננא) הסובר שכל הסוגיא שאמרה ששבת קובעת לקידוש ולמעשר הוא רק מצאת הכוכבים, ממילא לענין הבדלה על אותו זמן אמרו שלא מפסיקים ולא מתחילים, ומכאן שלדעתו מותר להתחיל בזמן של ספק חשיכה, והגמרא כאן דיברה על זמן צאת הכוכבים. ולדעת **העיטור** והסמ"ג [בדעת הרי"ף] שפירשו את הסוגיא שלא מפסיקים להבדלה רק בספק חשיכה, אבל בודאי חשיכה מפסיקים, אם כן לדעתם ברור שגם בזמן של ספק חשיכה אסור להתחיל. אולם לדעת **הרא"ש** ושאר ראשונים הסוברים שאין צורך להפסיק להבדלה אף משתחשך, נחלקו הפוסקים אם לדעתם מותר להתחיל בספק חשיכה. דעת **הט"ז** (סי' רלט סק"ח) שלשיטתם מותר להתחיל גם בספק חשיכה כיון שלדעתם לא נאמר כלל ענין של זמן לענין הבדלה, אך לעומת זה דעת **המגן אברהם** (שם סק"ח) **והב"ח** (שם) שגם לשיטת הרא"ש ושאר הראשונים המתירים להמשיך בודאי חשיכה, מכל מקום אסור להתחיל גם לדעתם בספק חשיכה[כט].

ומטעם זה תמה הב"ח על כך שנהגו העולם להקל להתחיל לאכול סעודה שלישית בספק חשיכה, כיון שלדעת רוב הראשונים [מלבד דעת בעל המאור] אסור להתחיל בספק חשיכה. אולם הט"ז (שם) הצדיק המנהג מכיון שלדעת הרא"ש ושאר הראשונים [שהובאה כדעה א' **בשו"ע**] מותר להתחיל לאכול בספק חשיכה. **ובשולחן ערוך הרב** (סי' רעא ס"ט, קונטרס אחרון סק"ג) כתב שמי שנוהג לסמוך על דעת הט"ז שלהראשונים מותר להתחיל בספק חשיכה יש לו על מי לסמוך. וכן **בביאור הלכה** (סי' רלט ס"ח ד"ה משמשתך) האריך שאף שהעיקר שאין להקל כדעת הט"ז להתחיל בספק חשיכה, אמנם יש מקומות שנהגו להקל בכך, וכנראה שסומכים על דעת בעל המאור ואין למחות בידן. וסברא נוספת יש, להקל במקום מצוה כיון שאיסור אכילה קודם הבדלה הוא רק איסור דרבנן, סומכים על שיטת רבי יוסי שבין השמשות שלו מאוחר יותר[ל].

אם באכילת מזונות צריך להפסיק

ומיפסק נמי לא אמרן אלא באכילה. בפוסקים דנו על איזה אכילה מדובר כאן, האם דווקא אכילת פת נחשבת לקביעות סעודה או שמא אף אכילת מזונות בכלל זה. **הלבוש** (סי' רלט ס"ח) ביאר הטעם שיכול להמשיך, שכיון שקבע לכבוד השבת נמשך השבת עם קביעתו. וכתב **בשבט הלוי** (שו"ת, ח"ח סי' לו) שלפי דברי הלבוש אם קובע סעודה שלישית על מזונות ורוצה לצאת בכך סעודה שלישית [כמבואר **בשולחן ערוך** (סי' רלט ס"ה)], יכול להמשיך כיון ששייך כאן סברת הלבוש שכיון שקובע על כך נמשך השבת עם קביעתו. **ובאור לציון** (שו"ת, ח"ג פכ"ג ס"ח) פסק שגם באכילת מזונות יכול להמשיך, וטעמו שכיון שניתן לקבוע על כך סעודה אם יאכל שיעור סעודה, לכן אף בפחות מכן נחשב לסעודה. אמנם **בערוך השולחן** (שם ס"ה) כתב בפשיטות להיפך שאין אכילה נחשבת לקביעות אלא אכילה שמברך עליה המוציא, וכן דעת **הקצות השולחן** (סי' נד סק"ג) שרק אכילה שמברכים עליה המוציא וברכת המזון נחשבת לקביעות שיכול להמשיך משחשיכה. **ובשמירת שבת כהלכתה** (פנ"ע הערה מז) הביא בשם הגרש"ז **אויערבך** שנסתפק אם אכילת מזונות נחשבת לקביעות או לא.

אם מותר להתחיל בשתיית מים קודם הבדלה

ושתיה נמי לא אמרן אלא בחמרא ושיכרא. **הרשב"ם** (ד"ה ושתיה נמי) פירש שהכוונה לענין להתחיל שמה שאמרו שאסור להתחיל בשתיה הוא רק בחמרא ושיכרא[לא], אבל במים מותר להתחיל. והקשה **המהרש"א** (נרשם"ס שם) למה נדחק הרשב"ם לפרש כן שמדובר לענין להתחיל, ולא פירשו כהמשך לפיסקא הקודמת שחילקה בין אכילה לשתיה לענין להפסיק, וגם כאן נאמר שכל הנידון להפסיק אבל להתחיל אסור אפילו במים. ותירץ שאפשר שלא שייך ענין של הפסקה בשתיית מים, ומוכרח מכך שמדובר לענין להתחיל, וגם מהמשך הסוגיא משמע שהנידון לענין להתחיל, שמותר להתחיל בשתיית מים[לב]. **והרש"ש** (שם) תירץ שמלשון הסוגיא בהמשך 'אבל מיא לית לן בה', משמע שלא הקפידו כלל אף להתחיל ולכן פירש רשב"ם כן. **ובמהר"ם חלאווה** (ד"ה רבנן) גם כתב שמלשון 'לא קפדי', משמע שאף להתחיל מותר, והביא שיש חולקים ואוסרים להתחיל אך העיקר אינו כן והמנהג להקל בכך. וכן הובא **להלכה בשולחן ערוך** (סי' רלט ס"ח) שמותר לשתות מים קודם שיבדיל[לג].

אם שתיית מים אסורה קודם קידוש

שם. ברשב"ם (ד"ה לא קפדי) כתב עוד שאף אם נפסוק ששתיית מים מותרת קודם הבדלה, מכל מקום לענין קידוש אסורה שתיית מים, וכן דעת **הרשב"א** (שו"ת, ח"ג סי' רסד) שקידוש חמור יותר, והטעם לכך כתב שכיון שטעימה אסורה גם שתיית מים בכלל זה, ומה שבהבדלה הקילו מקולי הבדלה שנו כאן[לד]. **ובתשובות הרא"ש** (כלל כה אות ג) גם אסר שתיית מים קודם קידוש, וביאר טעם החילוק בין קידוש להבדלה שהקילו, שיש חילוק בין עיולי יומא לאפוקי יומא, שרק כניסת השבת קובעת כל אכילה שבה לאסור, אבל בהבדלה שהוא סוף היום לא כל אכילה חשובה לאסורה[לה]. אולם **הרמב"ם** (שנת פכ"ט ה"ה) כתב שאסור לאדם לאכול או לשתות יין משקדש היום עד שיקדש וכו', ולשתות מים מותר. ודייק מכך המגיד משנה והשואל שבתשובת הרשב"א (שם) שלדעתו שתיית מים מותרת קודם קידוש, כיון שדינו כהבדלה. אך **הבית יוסף** (סי' רעא ס"ד) כתב שאפשר לדחות ראיה זו, שהרמב"ם כתב כן על הבדלה ולא על קידוש, וכן פסק **בשולחן ערוך** (שם) שאפילו שתיית מים קודם קידוש אסורה.

למה הטועם מיתתו באסכרה

רבנן דבי רב אשי לא קפדי אמיא. **התוספות** (ד"ה לא) ביארו שלפי אותם רבנן שלא מקפידים על שתיית מים, צריך לבאר את דברי הברייתא לעיל

בני ישראל וגו' שלשים יום', הכוונה קודם מותו. וביאר שם עפ"י המבואר בכוונות האריז"ל ששלשים יום קודם לפטירת משה סר צלו מעליו, ועל אותו יום [של שלשים יום קודם מותו] אמר (שם לא ג) 'בן מאה ועשרים שנה אנכי היום'. ועיין בשאילת יעב"ץ שהובא בהערה הקודמת (שו"ת, סי' לג ד"ה גרס וכו') שתירץ בדומה בשם הרמ"ע מפאנו לחלק בין צלם עליון לצלם תחתון וממילא כתב הס"ת בערב שבת, ואז נפל ולא זע יותר, אך עצם עלייתו לגנזי מרומים והסתלקותו היתה בשבת. [ועיין בחידושי חתם סופר (ד"ה והכל"ם כתב) שביאר שלכאורה איך אפשר לומר שזה מאה ועשרים מיום ליום, ויש ליישב שכיון של' יום קודם מותו נסתלק הצלם גם ל' יום קודם לידתו נכנס בו הצלם ומובן שזה מאה ועשרים מיום ליום], ובאותו יום גם כתב י"ג ספרי תורה, ואם נאמר שז' אדר היה בשבת נמצא ששלשים יום קודם, דהיינו ז' שבט, הוא בערב שבת [שהרי חודש שבט מלא]. **כח. וכן** נראה מסדר דברי הרמב"ם (שנת פ"ל ה"י) שכתב שהסדר הוא 'יסעוד סעודה שניה וילך לבית המדרש, יקרא וישנה עד המנחה, ויתפלל מנחה ואחר כך יקבע סעודה שלישית'. ומבואר שסעודה שלישית אחר מנחה, וכן דייק מדבריו הטור (סי' רלט). וכן הביא הערוך השולחן (שם) שהוא דעת המקובלים, שכל סעודה היא אחר התפילה השייכת אליה. **כט. וראה** בצל"ח (ד"ה לקידוש) שהקשה על השיטה הסוברת שבודאי חשיכה מפסיקים, ומבואר שלענין להתחיל אסור בספק חשיכה, וקשה מה החידוש שאסור להתחיל בספק חשיכה מצד חובת הבדלה, שהרי בלא זה צריך להפסיק מצד שהוא חצי שעה קודם חובת קריאת שמע של ערבית, ולהשיטות שרק בודאי חשיכה לא מתחילים לא קשה, כיון שיתכן שקרא בספק חשיכה וכל הנידון מצד הבדלה, אבל אם מדובר על ספק חשיכה קשה, והוכיח מכך שמוכרח שבודאי חשיכה לא מפסיקים וממילא אין איסור להתחיל בספק חשיכה [וכתב שיש לדחות עפ"י דברי המגן אברהם (סי' רלה סק"ד) שסובר שאיסור אכילה לפני ערבית הוא רק אכילה ולא טעימה, וא"כ יתכן שהחידוש כאן שאסורה גם טעימה]. ולהאמור דבר זה מחלוקת הט"ז והמגן אברהם אם לדעות אלו מותר להתחיל בספק חשיכה או לא. **ל. ערוך** השולחן (סי' רלט ס"ג) הביא הערת הב"ח בדבר המנהג להתחיל לאכול סמוך לחשיכה, ודייק בלשון הרמב"ם (שנת פכ"ט ה"ג) שלענין קידוש כתב 'אסור לאדם לאכול או לשתות יין משקדש היום עד שיקדש', ומבואר שתלוי בתחילת היום. אבל לענין הבדלה כתב 'וכן משיצא היום אסור לו להתחיל לאכול ולשתות ולעשות מלאכה או לטעום כלום עד שיבדיל', ומבואר שתלה איסור אכילה מ'שיצא היום' והכוונה לודאי חשיכה, וכן השווה ענין אכילה למלאכה ומשמע שזה אותו זמן, ומשמע מכך שדעת הרמב"ם שבספק חשיכה מותר להתחיל לאכול, אך כתב שלכתחילה יש להדר לא לבוא לידי כך. ועיין עוד במנחת אלעזר (שו"ת, ח"ו סי' נג) שדן לענין אם מותר לטעום בין השמשות קודם קידוש, וכתב שכיון שדיני קידוש והבדלה שוים, ולענין הבדלה המנהג להקל כהט"ז להתחיל לטעום בין השמשות, ממילא הוא הדין לקידוש. **לא. ובפוסקים** דנו אם מותר לשתות כוס ברכת המזון קודם הבדלה, במגן אברהם (סי' רלט סק"ז) כתב שרק מי שדרכו לברך על הכוס יכול לשתות אבל אם אין דרכו בכך לא ישתה. אבל התוספת שבת (שם סק"ז) חלק עליו שכיון שיש בכך מצוה יכול לשתות ואף אם אינו נוהג בכל עת לברך על הכוס, וכן דעת האליה רבה (שם סק"ו). ובמשנה ברורה (שם ס"ק יד) פסק כדעת המגן אברהם, רק שהביא הכרעת חיי אדם שפסק שאם זה ספק חשיכה יכול לשתות אף אם אינו רגיל לברך על הכוס אבל בודאי חשיכה לא ישתה. וביאר השער הציון (שם אות כד) שאף שאנו נוקטים שאין היתר לאכול בספק חשיכה, וכפי שביאר בביאור הלכה ששיטת בעל המאור המיקל בכך היא שיטה יחידאה, מ"מ כאן שיש צירוף של דעת התוספת שבת שחולק על המגן אברהם יש להקל. ובתהלה לדוד (שם סק"ח) הביא שגם דעת השו"ע הרב (סי' רלט קונטרס אחרון סק"ג) כדעת המגן אברהם והוכיח כן מדעת הרמב"ם, וכתב התהלה לדוד שכן המנהג. **לב. ובחידושי** חתם סופר (ד"ה ושמיה) תירץ שאם לא מדובר לענין התחלה, לא היתה אומרת הגמרא 'ופליגא דרב הונא' כיון שיתכן לומר שרב הונא אסר רק להתחיל, וכאן התירו להמשיך ואין חולק עליו, ומכך שברור שנחלקו עליו מבואר שמדובר להתחיל ומכל מקום מותר. ועוד כתב החתם סופר שמדויק מדברי רשב"ם שלא כדעת התוספות שסברו שמותר להתחיל לשתות מים בין השמשות רק אם התחיל הסעודה בהיתר, שהרי הרשב"ם כאן סובר שאפשר גם לכתחילה להתחיל לשתות. וראה גם בפתח עינים לחיד"א (ד"ה ופליגא) שגם עמד בהערה זו, ובתירוץ שני (ד"ה ויומכ) תירץ שכל האיסור של שתיית מים הוא בבין השמשות, ומה שרבנן לא קפדי אמיא הוא אחר בין השמשות קודם הבדלה. **לג. ועיין** בכף החיים (סי' רלט סק"ו) שכתב שבתשובות הגאונים שערי תשובה (סי' פ) מבואר לאסור בשתיית מים, וכתב שיש להחמיר כשיטה זו. [ותשובות הגאונים היא מקור השיטה שהובאה בתוספות שאסור לשתות מים בין השמשות, וכאמור בהערה לעיל הובא שכבר העיר בכך גם החתם סופר שלשיטת תוספות יש לאסור שתיית מים]. **לד. וכדעה** זו כתב גם במהר"ם חלאווה (ד"ה רבנן) שאסור לשתות מים קודם קידוש. **לה. הדבר** שמואל הביא דברי רשב"ם, וכתב שלא הבין טעם החילוק בין קידוש להבדלה. ולפי מה שהובא בפנים הרא"ש מחלק שתחילת היום סעודתו קובעת יותר מאשר סוף היום ולכן אף ששניהם נאסרו בטעימה, מ"מ קידוש אוסר גם מים ואילו הבדלה אינה אוסרת מים שאין חשיבות לסוף היום [והרשב"א שכתב מקולי הבדלה שנו כאן, לכאורה צ"ב גדר סברתו בזה. וראה עוד בחידושי תלמיד הרשב"א (ד"ה אבל) שביאר שהטעם שבהבדלה האיסור דווקא בחמרא ושיכרא, שעיקר האיסור בדבר הראוי להבדיל עליו, ומשמע מדבריו שונה גדר איסור קידוש מהבדלה, שבקידוש האיסור הוא האכילה בעצמותה ולכן אף טעימת מים אסורה, אבל בהבדלה גדר האיסור שלא ישתה יין ושיכר ושאר חמר מדינה דבר הראוי להבדיל עליו, אבל לא שנאסרה האכילה בעצמותה ולכן מובן שטעימת מים מותרת. וכן ביאר שם בהערות שביבי אש].

שכל הטועם מיתתו באסכרה שלא מדובר במים. וביארו עוד שמיתתו היא דווקא באסכרה, שהוא מידה כנגד מידה שכיון שמשביע את גרונו מיתתו בחנק, ואסכרה היא במקום חנק וכמבואר בכתובות (ל:). **ובמהרש"א** (ד"ה כל הטועם) הקשה על כך שדבריהם דחוקים שאם זה הטעם למה לא נאמר על כל האוכל מאכלות אסורות ומשביע את גרונו שמיתתו תהיה בחנק. ולכן ביאר עפ"י המבואר (תענית מ:) שברביעי מתענים על האסכרה, וביאר רש"י הטעם כיון שביום רביעי כתוב (בראשית ז יד) "יהי מארת' חסר וזהו רמז לאסכרה, ומבואר שענין אסכרה תלויה בענין בריאת האור, ולכן במוצאי שבת שהוא זמן בריאת האש כמבואר לעיל (נד.) צריך להתענות באותה שעה, עד שיבדיל ויברך על האש, וכנגד שטועם מיתתו באסכרה.

מי שלא קידש בלילה שמקדש כל היום אם הוא תשלומין או מעיקר הדין

בעא מיניה רבינא מרב נחמן בר יצחק מי שלא קידש בערב שבת מהו שיקדש והולך כל היום כולו. הגמרא הסתפקה אם לא קידש בלילה אם מקדש ביום, ופשטה דבר זה מהבדלה שמי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך כל השבוע כולו. **והאחרונים**[לי] נסתפקו בגדר דין זה שמקדש כל היום כולו, אם הוא מעיקר הדין שצריך לקדש את היום בכניסתו ואם לא קידש חיוב הקידוש הוא כל היום, או שמעיקר הדין החיוב הוא דווקא בכניסתו בלילה וקידוש שמקדש ביום הוא רק מדין תשלומין[לז]. **והטור** (סי' רעג ס"ח) **הביא מחלוקת בין רב עמרם גאון לרמב"ם**, שדעת רב עמרם בסידורו (סדר שבתות) שרק אם לא קידש מחמת שכחה יכול לקדש כל היום אבל במזיד לא יקדש, אך דעת **הרמב"ם** (שבת פכ"ט ה"ד) שאף במזיד יכול לקדש למחר[לח]. **וביאר הב"ח** (שם ס"ק ד"ה ומ"ש ופסק) מחלוקתם, שלרב עמרם דין זה שיכול לקדש כל היום הוא מדין תשלומין, וכמו שמצינו שאין תשלומים מתפילה לחברתה אלא בשוגג ולא במזיד גם כאן הדין כן, אבל דעת הרמב"ם שאינו מדין תשלומים אלא שעיקר זמנה הוא כל השבת ולכן אף במזיד יכול לקדש כל היום.

החתם סופר (שו"ת, ח"ם סי' י) נשאל **מהמהר"ם שיק**[לט] על דברי הב"ח, שאם אכן כדבריו שלדברי הרמב"ם שגם במזיד יכול לקדש כיון שהוא לא מדין תשלומין, אם כן כיון שהגמרא למדה קידוש מהבדלה גם בהבדלה צריך להיות הדין כן, ולהלכה אינו כן שבסימן רע"א (ס"ח) פסק השולחן ערוך שאף במזיד יכול לקדש, ואילו בהבדלה פסק (סי' רצט ס"ו) שרק בשוגג יכול להבדיל ולא במזיד. וביאר החתם סופר שכל מה שהשוותה הגמרא קידוש להבדלה, הוא בהוה אמינא של הסוגיא שסברה שהקידוש ביום הוא רק מצד תשלומין ולכן השוותה דין זה להבדלה, אבל למסקנא שהגמרא הביאה מהברייתא שכבוד יום קודם לכבוד לילה, ומבואר מזה שהקדושה מתווספת והולכת ממילא חובת הקידוש ביום אם לא קידש בלילה, היא מעיקר הדין, אבל בהבדלה שהוא רק על רגע פרידת השבת מהחול שוב שאר ימי החול אינם אלא לתשלומין. ולכן מובן שבקידוש נפסק שצריך לקדש אף בהזיד ולא קידש בלילה, אבל בהבדלה שהיא רק תשלומין לא יכול להשלים רק בשוגג.

המנחת חינוך (מצוה לג אות ט) דן בענין זה אם מה שמקדש ביום הוא דין תשלומין או שכך הוא עיקר דינו, וכתב שנפקא מינה בזה לקטן שלא הביא שתי שערות בליל שבת וביום שבת הביא שתי שערות ולא קידש בליל שבת, או בשוטה בליל שבת ונתפקח ביום שבת. שאם נסבור שהקידוש ביום הוא מעיקר הדין גם מי שהיה פטור בלילה חייב לקדש ביום, אבל אם הוא רק חיוב תשלומין כיון שהיה פטור בלילה אינו חייב לקדש ביום[מ]. וכתב שמסתבר שרק בהבדלה יש צד שגם בשאר השבוע הוא חיוב מעיקר הדין, כיון שכך תיקנו חכמים מתחילה שכל השבוע זמנו, אבל אם היינו סוברים שהבדלה מן התורה, וכן קידוש עצמו מן הוא מן התורה לא מסתבר שהמצוה היא כל השבת אלא רק בתורת תשלומין היא לכל הדעות, וממילא אם לא היה חייב בזמן החיוב לא מתחייב גם אח"כ.

והקהלות יעקב (ברכות סי' ט) דן בענין זה[מא]. **והביא מדברי הר"ן** (על הרי"ף, להלן קז.) **שכתב בשם הרמב"ן בתורת האדם** (ענין מכלות שבת סי' יח) שכשחל תשעה באב במוצאי שבת לא יעשה הבדלה במוצאי תשעה באב, וטעמו שהרי מתחילה התקנה היתה בתפילה וכשהעשירו קבעו על הכוס, וכששוב חזרו ונהיו עניים קבעו ההבדלה בתפילה, וממילא סובר הרמב"ן שגם בתשעה באב שחל במוצאי שבת אין לך עניות גדול מזה שלא יכול לעשות על הכוס. וביאר הקהלות יעקב שמבואר מדברי הרמב"ן שחיוב הבדלה באמצע השבוע הוא מצד תשלומין, ולכן סובר הרמב"ן שכיון שבתשעה באב אין עניות גדולה מזו פטור גם אחר כך, אבל אם הוא חיוב מעיקר הדין אף שבמוצאי שבת לא יכול להבדיל יבדיל אחר כך.

באשר לשלמה (שו"ת, ח"ם סי' יח) הקשה על דברי המנחת חינוך שתי קושיות: א. שלפי דבריו יוצא שדעת הרא"ש שההבדלה היא בגדר תשלומין, ומאידך מצינו שדעת הרא"ש (ברכות פ"ד סי' טו) שאף לעשות הבדלה ביום הראשון הוא מעיקר הדין[מב], וזה היפך הבנת המנחת חינוך שהוכיח ממה שפטר הרא"ש אונן במוצאי שבת שבהכרח הוא דין תשלומין. ב. קשה לפי ביאור זה גם על הב"ח שכתב בדעת הטור שסובר שאינו דין תשלומין[מג] ויקשה על כך שהטור (יו"ד סי' שמח) פסק כרבינו יהודה ואביו הרא"ש שאונן פטור מלהבדיל, ולפי הנחת המנחת חינוך שסברתם היא מצד תשלומין דברי הטור לכאורה סותרים זה לזה.

ומכח זה חידש שלכל הדעות חיוב קידוש במשך היום וכן הבדלה במשך השבוע היא לא מדין תשלומין אלא היא עיקר זמנה, וביאר על פי **כתבי הגר"ח** שכתב לגבי חגיגה שודאי כל הימים של החג הם עיקר זמן הקרבן, ואין להם דין תשלומין של תפילה. שלגבי תפילה עבר זמן התפילה רק שתיקנו חז"ל שאפשר להשלים בתפילה אחרת, אבל בקרבנות כל הימים הם הזמן. ומה שהגמרא קראה לשאר הימים תשלומין דראשון, הוא רק שהיום הראשון הוא גורם החיוב אבל אחר שנתחייב כל הימים זמנו, ולכן מובן שחיגר ביום הראשון פטור כיון שביום שגורם החיוב היה פטור. וביאר האשר לשלמה שהוא הדין לקידוש והבדלה שודאי הקידוש במשך השבת או בהבדלה ביום ראשון הוא עיקר זמנו, רק שכיון שגורם החיוב הוא תחילת כניסת השבת ויציאתו ממילא אם באותו זמן היה אונן פטור לא מתחייב גם אח"כ[מד], ומיושב בכך שלא סותרים דברי הרא"ש והטור זה לזה[מה].

קידוש בבין השמשות של שבת

הכא נמי מי שלא קידש בערב שבת מקדש והולך כל היום כולו. מבואר בגמרא שיכול לקדש כל היום. וכתב **המנחת חינוך** (מצוה לג אות ז) שאם יש ספק לאדם אם קידש או לא צריך לקדש מספק כיון שספק דאורייתא לחומרא,

---

לו. ב"ח (סי' רעג ס"ק), **מנחת חינוך** (מצוה לג אות ט), **חתם סופר** (שו"ת, ח"ם סי' יז), **מהר"ם שיק** (שו"ת, ח"ם סי' שלה, יו"ד סי' שמח), **העמק שאלה** (שאילתא קסו אות ד), **קהלות יעקב** (ברכות סי' ט), **ועמק ברכה** (קידוש והבדלה עמ' סו). **לז. העמק ברכה** (קידוש והבדלה עמ' סז) העיר על צד זה שהוא רק תשלומין, איך הגמרא הקשתה להלן שאם אין לו אלא כוס אחד יעבירנו למחר ויצא בו כבוד יום, הרי כיון שהקידוש ביום הוא רק תשלומין ולא מעיקר הדין איך אפשר לעשות כן לכתחילה, וכן העירו באשר לשלמה (שו"ת, ח"ם סי' יח) **ובדבר שמואל** (ד"ה אך). **לח. בדבר שמואל** (ד"ה והמג"א) כתב שבדעת הרשב"ם (ד"ה דמיך) מדויק כדעה זו שגם במזיד יכול לקדש למחר, שכתב שהתנא לא בא להורות לנו דין אדם הפושע ולכן לא הזכירו. ומבואר שהדין שמקדש למחר הוא גם באדם הפושע. **ומדברי הר"ן** (להלן קז.) נראה שסובר שבמזיד אינו יכול לקדש, שביאר שם דעת בה"ג הסובר שאין השלמה להבדלה אלא יום ראשון בלבד, וביאר הטעם לכך שכיון ששכח יום שלם עשאוהו כמזיד ופושע שאין לו תשלומין, ומבואר שהר"ן סבר בדעת בה"ג שבמזיד אין לו תשלומין. **והשאילתות** (שאילתא נד) לא חילק בין שוגג למזיד, ועיין בהעמק שאלה (שאילתא קסו אות ד) שביאר דעתו ודעת רב עמרם שמחלק בין שוגג למזיד. **לט. מהר"ם שיק** (שו"ת, ח"ם סי' שלה, יו"ד סי' שמח). **אמנם עיין בשו"ע הרב** (סי' רצט ס"ח) **ובמשנה ברורה** (שם ס"ק טו) שכתבו שמה שכתב השו"ע שם 'שכח ולא הבדיל', אינו בדווקא אלא הוא הדין בהזיד ולא הבדיל וכמו שלא חילק בכך הרמב"ם (שבת פכ"ט ה"ד- ה). **מ. ובתחילה** רצה לתלות דין זה בהבדלה כיון שהגמרא השוותה זה לזה, **ולענין הבדלה מצינו ברא"ש** (ברכות פ"ג סי' ג) שהביא מחלוקת רבינו יהודה ומהר"ם מרוטנבורג, במי שהיה אונן במוצאי שבת שהיה פטור מהבדלה אם חייב להבדיל במשך השבוע, שדעת רבינו יהודה שפטור מלהבדיל, וכמו שמובא בחגיגה (ט.) שחיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני פטור מלהביא קרבן חגיגה, אולם דעת מהר"ם שחייב להבדיל, **והרא"ש** (שם) הסכים עם רבינו יהודה שפטור מלהבדיל. וביאור מחלוקתם שדעת רבינו יהודה והרא"ש שהבדלה באמצע השבוע היא רק תשלומין ולכן אם לא היה חייב בזמן החיוב פטור, אבל דעת מהר"ם שהוא חיוב מצד עצמו ולכן אף אם לא היה חייב במוצאי שבת חייב באמצע השבוע. וכתב המנחת חינוך שהוא הדין לענין קידוש יהיה תלוי במחלוקת ראשונים זו אם הוא תשלומין או חיוב מעיקר הדין. **מא. הביא** מחלוקת הראשונים לענין אונן במוצאי שבת אם חייב להבדיל במשך השבוע, שנידון זה תלוי אם הוא בגדר תשלומין או שהוא מעיקר הדין, וביאר שם הקהלות יעקב מחלוקת נוספת בין הרא"ש למהר"ם (סוף מועד קטן סי' נו) **אם קטן** שמתו לו אביו או אמו ונעשה גדול בתוך שלשים, אם חייב לנהוג אבילות כדין שמועה קרובה, שלדעת מהר"ם חייב לנהוג אבילות, אבל הרא"ש חולק, וסברתו שם ששמועה קרובה היא רק בגדר תשלומין וכיון שלא נתחייב פטור גם מדין שלשים. וביאר הקהלות יעקב שמהר"ם לשיטתו סובר בהבדלה שהיא לא תשלומין וממילא גם כאן שמועה קרובה היא לא בגדר תשלומין וחייב להשלים, אבל דעת הרא"ש כרבינו יהודה באונן שהבדלה היא בגדר תשלומין, ולכן גם בקטן לא חייב להשלים כיון שבעיקר הזמן לא היה חייב. **מב. לגבי** מה שאמרו (ברכות כט.) שאם טעה ולא הבדיל בתפילה לא יחזור כיון שמבדיל על הכוס, ומכל מקום אם אין לו כוס יחזור ויתפלל, כתב הרא"ש (ברכות פ"ד סי' טו) בשם רבינו יונה שאם מצפה שלמחר יהיה לו כוס לא יחזור להתפלל, ומבואר בדברי הרא"ש שדין הבדלה ביום ראשון שונה משאר ימים. וביאר בהגהות רעק"א (סי' רצט ס"ו) שדעת הרא"ש שביום הראשון הוא מעיקר הדין ולא כתשלומין, ולכן אם מצפה שביום ראשון שיהיה לו כוס עדיף להמתין מלחזור בתפילה, אבל אחר כך הוא רק מדין תשלומין ולכן עדיף לחזור ולהתפלל. **מג. שביאר** מחלוקת רב עמרם והרמב"ם אם בהזיד יכול להבדיל, שלדעת הרמב"ם והטור שגם במזיד יכול להבדיל בהכרח הוא מעיקר הדין, ונמצא שדעת הטור שאינו מדין תשלומין. **מד. ועוד** האריך שם שגם בדעת מהר"ם הסובר שאונן חייב להבדיל אח"כ, אינו חולק על יסוד זה שהגורם לחיוב הוא שעת יציאת השבת, ומכל מקום סובר מהר"ם שאונן לא נחשב בגדר שאינו בר חיוב, אלא שעתה פטור מקיום המצוות בפועל. וסברא זו שאונן נקרא בר חיובא מבוארת גם בחתם סופר (שו"ת, סי' יז) ומטעם זה חייב להבדיל אחר כך, אלא שסברת האשר לשלמה הפוכה מהחתם סופר, שלדעת החתם סופר לכל הדעות הבדלה אחר כך היא רק בגדר תשלומין, ומכל מקום סובר מהר"ם שאונן חייב כיון שנקרא בר חיובא. באופן נוסף ביאר האשר לשלמה בדעת מהר"ם שהסברא לחייב אונן, מכיון שלא יציאת השבת היא המחייבת את ההבדלה, אלא השבת עצמה היא המחייבת לזוכרה בכניסתה וביציאתה, ולכן כיון שהאונן בשבת לא חלה עליו עדיין אינות לא נפטר מחיובו להבדיל אחר כך. **מה. בעיקר** ענין זה אם חובת קידוש של היום היא מצד תשלומין או מעיקר הדין, ראה עוד בזה בבצל החכמה (שו"ת, ח"ג סי' ס-נ) שדנו בפוסקים מה הדין כאשר לא קידש בלילה וצריך לקדש ביום, האם מותר לו לטעום קודם התפילה של שבת כדין כל טעימה שמותרת קודם התפילה, או שמא יהיה אסור כדין טעימה קודם קידוש. והביא שבשערי דעה (שו"ת, ח"ג סי' נ) סובר שמותר לטעום שמכיון שצריך קידוש במקום סעודה ואינו יכול

והוא הדין אם לא קידש כל היום והגיע זמן בין השמשות עדיין צריך לקדש כיון שזה ספק דאורייתא ולחומרא[מי], וכמו מי שלא נטל לולב ביום הראשון שצריך ליטול לכל הפחות בין השמשות כמבואר **במגן אברהם** (סי' תרנג סק"ח). וביאר שאף שבבין השמשות יכול כבר לעשות הבדלה ואם כן שיבדיל ולא יעשה קידוש, שהרי עיקר המצוה היא זכירה על היין ויכול לצאת בזכירה על ידי הבדלה, אלא שמכל מקום כל אחת היא מצוה לעצמה, ולכן כיון שעדיין לא עשה קידוש לא יעשה הבדלה אלא קידוש. אך **במשנה ברורה** (סי' רעא סק"ק לט) כתב שיכול לקדש רק עד בין השמשות, אבל בבין השמשות כתב **הפרי מגדים** (שם משב"ז סק"ק יח) שיקדש בלא שם ומלכות. **ובשער הציון** (שם אות מז) ביאר שיש בזה חילוק, שאם כבר התפלל בזה סובר הפרי מגדים שלא יברך, מכיון שחשש לדעת המגן אברהם (שם סק"ח) שאם קידש בתפילה כבר יצא ידי חובת קידוש מן התורה, ולכן קידוש על הכוס הוא דרבנן וספיקו לקולא ויקדש בלא שם ומלכות, אבל אם לא התפלל יברך ברכה גמורה[מז], כיון שזה ספק דאורייתא. וכתב עוד שער הציון (שם) שאף שבבין השמשות אסור לאכול עד שיבדיל, צריך לומר שמדובר שהוא באמצע סעודה שלישית. או שכיון שקידוש מקורו מן התורה דוחה הוא את איסור הטעימה קודם הבדלה שהוא רק דרבנן.

אם כשמקדש ביום צריך לעשות שני קידושים

שם. במה שנתבאר בגמרא שאם לא קידש בלילה מקדש כל היום כולו, כתב **הערוך השולחן** (סי' רעא סכ"ח) שפשוט שאין צורך לקדש שתי פעמים, אלא במה שמקדש עתה קידוש הלילה יוצא גם קידוש היום. והטעם לכך שכיון שכל קידוש היום הוא רק מצד כבוד היום לקדשו יוצא במה שמקדש את של לילה. וכן פסק **בכף החיים** (שם סק"נ) שיכוין בקידוש זה שמקדש לצאת גם חובת יום, ומבואר שאין צריך לקדש פעמיים. וכן נראה משמעות דברי **המאירי** (ד"ה כגון יום) שאם יקדש ביום במקום בלילה מספיק בקידוש אחד. אמנם מצינו **באחרות חיים לרבי אהרן מלוניל** (הלכות קידוש סי' ג) שכתב 'שכח ולא קידש בלילה מקדש ביום, אבל מברך תחילה קדוש היום. שכן אמרו כבוד לילה וכבוד יום, כבוד יום עדיף'. ונתחבטו המפרשים בכוונתו שלכאורה אם מברך קידוש היום תחילה והכוונה לברכת בורא פרי הגפן, איך יברך אחר כך שוב בורא פרי הגפן פעם שניה הרי יצא כבר בברכה הראשונה. **בבצל החכמה** (שו"ת, ח"ג סי' ג) פירש בדברי הארחות חיים שעושה רק קידוש אחד, רק שבא לומר שבשונה מכל קידוש של יום שברכת בורא פרי הגפן סמוכה לשתיה, כאן ישנה ויברך קודם בורא פרי הגפן ורק אחר כך יברך ברכת הקידוש של הלילה, וכמו שרגיל בקידוש הלילה. ולהבנה זו גם דעת הארחות חיים שאין לעשות שני קידושים, ומכל מקום לדעתו יש לומר את פסוקי קידוש היום לפני תחילת קידוש הלילה, שבכך יקיים להקדים כבוד יום. אמנם **בבני ראם** (סי' ז)[מח] ביאר בדעתו שמקדש על שתי כוסות ועל הראשונה אומר רק בורא פרי הגפן כקידוש היום, ועל הכוס השניה יאמר נוסח הקידוש של הלילה בלא ברכת בורא פרי הגפן. ובאופן אחר ביאר שם שאת הקידוש של היום יעשה על היין, ואת הקידוש של הלילה יעשה על הפת. ומכל מקום מבואר שלדעה זו צריך לעשות שני קידושים ביום.

טעם הדין שכבוד יום קודם לשל לילה

כבוד יום וכבוד לילה כבוד יום קודם. ביאר **הרשב"ם** (ד"ה כגון) שהכוונה שאם אין לו יין הרבה לסעודה או מיני מגדים יניחם עד היום. ובמקור וטעם דין זה שכבוד יום קודם נאמרו כמה טעמים: א. במכילתא דרשב"י (שמות כ ח) כתוב 'זכור את יום השבת', 'את יום', אין לי אלא יום לילה מנין תלמוד לומר 'לקדשו', אם כן מה תלמוד לומר 'יום', כבוד יום קודם לכבוד לילה. ומבואר שדעת המכילתא שמכיון שמוזכר בתורה בלשון 'את יום השבת', משמע שיש כאן הדגשה מיוחדת על יום השבת, ומכאן שכבוד יום עדיף. ב. **בחסדי דוד** (על המוקפמת, נרכות פ"ג הי"ב ד"ה כנוד יוס) **ובר"ש סירילאו** (על הירושלמי, נרכות סוף פ"ז) כתבו שמכיון שהתורה כתבה את חיוב סעודת שבת בלשון 'יום' שהרי כתוב (שמות טז כה) 'אכלוהו היום', מכך יש ללמוד שיש עדיפות לכבוד יום על כבוד הלילה. ג. הר"ש סירילאו (שם) כתב טעם נוסף, שכיון שעיקר סעודת שבת למדים אנו מהמן שבמדבר, והנס במן שנעשה בשבת שלא הבאיש ורימה לא עלתה בו היה ניכר רק ביום, שהרי בכל לילה אכלו מהמן שירד בבוקר ולא היה נבאש אלא בעלות השחר, וכיון שרק ביום היה ניכר הנס יש להעדיף כבוד יום על של לילה. ד. **החתם סופר** (שו"ת, או"ח סי' יז) ביאר שקדושת השבת מתגברת והולכת ולכן כבוד יום עדיף על של לילה[מט]. ה. **הערוך השולחן** (סי' רפט ס"ג) כתב כמה טעמים לדין זה, הן משום שעיקר הסעודות אדם אוכל ביום ולא בלילה [וציין כמקור לכך את דברי התוספות (ע"ז עו. ד"ה נמ יומם)][נ]. ו. או משום שלא כל כך מצוי שתהא חביבה עליו סעודת הלילה כסעודת היום כיון שכבר אכל בערב שבת. ז. או משום שכיון שבמקדש היתה ניכרת עיקר הקדושה ביום והוא ע"י הוספת קרבן מוסף, אבל בלילה לא היה קרבן או עבודה אחרת, לכן כבוד יום עדיף. ח. או משום שעיקר תוקף הזמן הוא ביום וכדברי הגמרא בשבת (פט:) שיצחק אבינו אמר להקב"ה שימחל להם לישראל על הלילה מלדון אותם עליו, כיון שאינו זמן של עשייה, ולכן יש סמך שכבוד יום עדיף[נא].

האופנים בהם צריך להיות כבוד יום גדול משל לילה

שם. בגמרא בגיטין (לח:) נאמר ששתי משפחות היו בירושלים ושתיהן נעקרו, אחת מהם קבעה סעודתה בשבת בזמן בית המדרש כשהחכם דורש, ואחת קבעה סעודתה בערב שבת ועל כך נעקרו. **וברש"י** (שם ד"ה נערב שנמ) ביאר בפירוש ראשון שקבעה סעודתה בערב שבת, הכוונה שעיקר הסעודה היתה בליל שבת ולא בשבת עצמה ואין כאן כבוד שבת, שהרי מבואר בסוגיין שכבוד יום קודם לכבוד לילה, והם היו מתכוונים מפני ביטול בית המדרש. ובפירוש שני פירש רש"י שהכוונה לערב שבת ממש שקבעו סעודה ולכן לא אכלו סעודת שבת לתיאבון. ומבואר שרש"י בפירוש ראשון ביאר שנעקרו על כך שביטלו הלכה זו שכבוד יום קודם לכבוד לילה. **והמהרש"ל בים של שלמה** (גיטין פ"ד סי' נמ) הביא דברי רש"י וכתב שצריך לחוש לשני הפירושים, ובפרט שנעקרו משפחות עליה מי לא יחוש להחמיר. ומכח זה כתב להתריע על כך שנהגו במקומו להשוות סעודת הלילה כסעודת הבוקר שגם בלילה מביאים מיני דגים, ולהאמור שכבוד יום עדיף יש להרבות יותר בסעודת היום מסעודת הלילה. וכתב עוד שמיום עמדו גדר בעצמו לא לאכול מאכל הדגים רק בבוקר ולא בליל שבת, ועל ידי זה גם אם יהיו בליל שבת כמה מעדנים, לא תשוה לסעודת הבוקר שדגים הם מאכל חשוב. ומבואר שהמהרש"ל הבין בדברי רש"י שעיקר ההקפדה שצריך להרבות בכבוד היום יותר מאשר בלילה ולכן התריע על שלא נהגו כן[נב]. **אמנם הדברות משה** (גיטין הערה ס, עמ' תקג) השיג על המהרש"ל, והביא מדברי **רש"י ורשב"ם** בסוגיא כאן (ד"ה כגון יום) שכתבו שמדובר שאין לו יין הרבה לסעודה או מיני מגדים שהדין שיניחם לסעודת היום, ומבואר מדבריהם

לסעוד קודם התפילה אין עליו חובת קידוש ויכול לטעום. אך לעומת זה בהאלף לך שלמה (קלוגר, שו"ת, או"ח סי' קכח) כתב שטעימה אסורה, וטעמו שאף שמצד קידוש של יום אינו חייב עדיין וכאמור שאינו יכול עתה לעשות סעודה, אבל מצד הקידוש של לילה עדיין לא פקע חיובו ולכן אסורה הטעימה כדין טעימה קודם קידוש. ובבצל החכמה (שם) רצה לתלות נידון זה במחלוקת האחרונים אם קידוש שעושה ביום במקום הלילה הוא תשלומין או חיוב עצמי, שאם נאמר שהוא תשלומין שייך לומר שלא פקע החיוב הקודם שהיה עליו וכדעת הגר"ש קלוגר, אבל אם החיוב הוא חיוב עצמי דנים אותו לפי שעת חיובו עתה ולא לפי חיובו הקודם, וכיון שעתה אינו חייב מחמת שאינו זמן סעודה גם אין איסור טעימה, עיי"ש שביסס סברא זו בדברי התוספות (מנחות ט. ד"ה כיון).

מו. וראה בהערות (להגרי"ש סי' קכח) שהעיר שמשמע שגם בסוף בין השמשות אפשר לקדש, ולכאורה קידוש הוא לקדש את מה שיבוא אחריו שהוא קדוש, וכאן שהוא בסוף בין השמשות אין את מה לקדש. ונשאר בצריך עיון. ובשמירת שבת כהלכתה (פמ"ו הערה לח) הביא מהגרש"ז אויערבך שנסתפק במי שכבר הבדיל בשבת לאחר פלג המנחה כמבואר בשו"ע (סי' רצג ס"ג) שמותר לעשות כן בשעת הצורך, האם עדיין מותר לו לעשות קידוש בין השמשות שאפשר שאין בכך משום תרתי דסתרי, כיון שגם הקידוש וגם ההבדלה נלמדים מפסוק אחד (שמות כ ח) 'זכור את יום השבת לקדשו', או שאינו יכול לקדש כיון שכבר הבדיל. ובתיקונים ומלואים לשמירת שבת כהלכתה, ציין הגרש"ז שמצא שכבר נסתפק בספק זה האדר"ת זצ"ל בקונטרס עובר אורח (סי' רעא). [ולכאורה להבנתם שיש צד שניתן לעשות קידוש גם אם כבר הבדיל, והטעם לכך שענין הקידוש הוא רק ענין של זכירה על היין, אינו כהבנת הגריש"א שענין הקידוש הוא לקדש את היום שאחר כך, שלכאורה להבנתו לא יועיל קידוש אחר הבדלה, ויל"ע]. **מז. ומה** שכאן צריך לברך מספק, ואילו לגבי תקיעת שופר (סי' תקפה סק"ח) וכן לענין נטילת לולב פסק (סי' תרנג סק"ג) שכשמקיים המצוה בבין השמשות לא יברך, שאף שהמצוה עצמה היא מן התורה אבל הברכה עליה היא מדרבנן וספיקא דרבנן לקולא, וכאן לגבי קידוש מברך כיון שזוהי גופא המצוה לקדש בברכה וזה הספק דאורייתא ולכן צריך לברך. [ובעיקר ענין זה שאין מברכים על ספק מצוה, ראה בדברי הרמב"ם הלכות מילה (פ"ג ה"י) ובראב"ד (שם), וכן בהלכות קריאת שמע (פ"ג הי"ג) ובכסף משנה שם, וראה גם בשדי חמד (מערכת ל סי' קמח אות ס)]. **מח. ועיי"ש** עוד שהרחיב לדון שאם עושה שני קידושים איך יוכל לשתות מהכוס הראשונה הרי אסור לשתות קודם קידוש ועדיין חובה עליו הקידוש מן התורה של הלילה. וצידד שם בכמה אופנים. **מט. ומטעם** זה כתב החתם סופר (שם) שאם לא קידש בלילה מקדש כל היום, כיון שעיקר הקדושה היא ביום ואם כן היה מן הדין לקדש ביום, ורק כיון שצריך לקדש בכניסת השבת מקדשים בכניסתו. וכעין זה מבואר בר"ן (להלן קו. ד"ה אין לי) שהטעם שתיקנו קידוש ביום, הוא משום שכבוד יום קודם לכבוד לילה, ולפי שקידוש מן התורה עושה בלילה בכניסתו, ולכן חייבו לעשות כעין קידוש גם ביום, משום שכבוד יום עדיף מכבוד לילה. [ומטעם זה גם כתבו הפוסקים שהובאו להלן בענין 'אם כשמקדש ביום צריך לעשות שני קידושים' שאם לא קידש בלילה ומקדש ביום, שאינו צריך לעשות קידוש נפרד ליום, כיון שכל הקידוש של היום הוא רק לכבוד יום, ויוצא בזה בקידוש שמקדש במקום הקידוש של לילה. וכן מבואר בחוט שני (סי' רעא סי"ח) שאם לא אכל בליל שבת ואוכל ג' סעודות ביום לקיים מצות ג' סעודות, בסעודה שניה שאוכל אין צריך לקדש. ומבואר לפי הנ"ל שכיון שכל הקידוש ביום הוא רק מדין כבוד יום, כבר יצא בקידוש שקידש בסעודה הראשונה]. **נ. שכתבו** שבימים הקדמונים לא היה דרך לבשל בלילה, ומבואר שעיקר הסעודה היא ביום. **נא. יש** שדנו אם דין זה שכבוד יום קודם לכבוד לילה נאמר גם על יום טוב, ובפשוטו לפי חלק מהסברות שהובאו בפנים [אם זה מצד שכתוב 'זכור את יום השבת', ואם זה מצד הסברא שהנס במן היה ניכר בשבת] היה מקום לומר שדין זה רק בשבת ולא ביום טוב. אמנם לפי המבואר בהערה הבאה בשם הר"ן שקידוש של יום הוא מצד שכבוד יום עדיף על של לילה, אם כן מדבריו מוכח שדין זה נאמר גם על יום טוב. וכן הביא בדרור יקרא (עמ' שנעט) בשם הגר"ח קנייבסקי שנקט בפשטות שדין זה נוהג גם ביום טוב, שהרי אין בין שבת ליום טוב אלא אוכל נפש. **נב. דברי** המהרש"ל הובאו במחזיק ברכה (סי' רעא סק"ד), ובשערי תשובה (שם סק"ח). ומבואר שדעתם כמהרש"ל שיש להרבות יותר בסעודת היום, והכף החיים הוסיף (שם) שלפי האר"י ז"ל שחובה לאכול דגים בליל שבת, יכבד את סעודת שחרית במין מאכל אחר החביב עליו. במשנה ברורה (שם סק"ט) כתב שבספר ים של שלמה קורא תגר על שאין נזהרים בזה, ואדרבה מוסיפים בליל שבת. ומשמע מדבריו שעיקר ההקפדה במה שמוסיף יותר בלילה מביום, וכדעת הדברות משה שהובא להלן בסמוך.

שאין לו רק לסעודה אחת ובזה אמרו שעדיף כבוד יום מאשר כבוד לילה, אבל אם יש לו לשתי סעודות יתכן שאין איסור להשוות סעודת הלילה לסעודת היום[נג]. וכן בדברי רש"י בגיטין (לח: ד"ה נערב שבת) שמהם דייק המהרש"ל דבריו, כתב הדברות משה שאין ראיה שהרי מפורש להדיא בדברי רש"י שעשו כן מפני ביטול בית המדרש, ואם כן מפורש שביום לא עשו סעודה כמו בלילה ועל כך נתבעו, אבל אין ראיה שאסור להשוות הסעודות זו לזו. וממילא מה שטען המהרש"ל שצריך להשאיר את מאכל הדגים ליום, אם גם ביום אוכל דגים אין הקפדה בכך לפי המבואר.

הערוך השולחן (סי' רעו ס"ט) כתב ליישב מנהג ישראל שאוכלים הדגים בליל שבת, וזאת על פי דברי רש"י ורשב"ם הנ"ל שמבואר מדבריהם שמדובר דווקא על יין ומיני מגדים, וביאר הערוך השולחן שמיני מגדים הכוונה למיני פירות, וכוונת דבריהם שרק במיני מאכלים אלו שאין חשש קלקול או שינוי טעם בין הלילה לבוקר יעדיף להניחם לבוקר משום כבוד יום. אבל בשאר מאכלים שאין טעמם שוה אם נאכלים חמים או כשנאכלים קרים, וכן מטעם שכבר עבר לינת לילה מזמן בישולם, בזה לא נאמר להניח לכבוד היום שלא מסתבר שתחייב לאכול המאכלים שלא באופן היותר ערב לאוכלם, וכן מצינו שעיבור צורה הנאמר בקדשים הוא לינת לילה עד למחר. ובהכרח שכל דין זה נאמר דווקא על יין ומיני פירות שאינם מתקלקלים. ולכן אין השגה מכך על מנהג ישראל שנוהגים לאכול הדגים וכן המרק בליל שבת, מכיון שכשנאכל חם וסמוך לבישולו ערב הוא יותר באכילתו מאשר יאכל למחרת כשהוא צונן[נד].

דעת הזוהר כבוד מי עדיף

שם. בזוהר (ילקו"ש פ' הוספ' נשמ"ח סי' רעח סק"ד) משמע שכבוד לילה עדיף, שכתב 'בעי לסדר פתורא בלילא דשבתא בנהמא ובמזוני, רבי יצחק אמר אפילו ביומא דשבתא נמי', ומשמע ממה שאמר 'אפילו ביומא דשבתא' שהחיוב יותר בלילה. וכתבו **האחרונים**[נה] שאין הלכה כהזוהר מכיון שהוא חולק על הבבלי הסובר שכבוד יום עדיף. אמנם **בערוך השולחן** (שם ס"ט) ביאר את דברי הזוהר שאינם סותרים לבבלי, לפי ביאורו שיש חילוק בדין זה בין דברים שטובים ביום כמו בלילה או לא, וכיון שהזוהר מדבר במפורש על פת ומזונות שהם דברים שיותר טובים להיאכל חמים ולכן בזה עדיפה סעודת הלילה משל יום. אבל הבבלי מדבר ביין ומיני פירות שבהם אין חשש של קלקול או שינוי טעם, ובזה אכן כבוד יום עדיף על של לילה. **ובשיח יצחק** (שו"ת, סי' קסד) ביאר שכוונת הזוהר לדברי **הרמ"א** (סי' רעח ס"ח) שמי שלא אכל סעודה בלילה צריך לאכול שלש סעודות ביום, וזה חידש רבי יצחק ש'אפילו ביומא דשבתא', היינו שאוכל סעודת הלילה ביום צריך להשלימה בפתנו.

למה אין בדין זה הכלל ש'אין מעבירין על המצוות'

שם. המכילתא (בא מסכתא דפסחא פרשה ט) למדה מהפסוק (שמות יג יז) 'ושמרתם את המצות' ש'אין מחמיצין את המצוה אלא אם באה מצוה לידך עשה אותה מיד' ומכאן למדו את הכלל ש'אין מעבירין על המצוות' (לעיל קד: יומא לג. מגילה ו:), שאסור לעבור ממצוה אחת למצוה אחרת, ודנו **האחרונים** בדין זה האם מותר לדחות מצוה אחת קלה כדי לקיים אחר כך מצוה אחרת יותר חמורה. דעת **הרדב"ז** (שו"ת, ח"ד סי' יג) שגם אם יקיים אחר כך המצוה יותר בהידור לא ידחה ויקיים עתה המצוה הקלה, משום הכלל ש'אין מעבירין על המצוות'. ומטעם זה פסק שחבוש בבית האסורים שנתנו לו רשות לצאת פעם אחת בשנה, שלא ימתין ליום הכפורים שקדושתו חמורה אלא יקיים את המצוה הראשונה שתזדמן לידו. ולפי דעת הרדב"ז שלא דוחים מצוה קלה שאפשר לקיימה עתה מפני מצוה חמורה שיקיימה אחר כך, הקשה **המשמרות כהונה** (ד"ה כגון יוסף) שבדין 'כבוד יום קודם לכבוד לילה', מתבאר שדוחים את מצות הלילה כדי לקיימה בהידור יותר למחרת ביום, והרי אין מעבירין על המצוות.

נג. ועיין גם במהר"ם חלאווה (ד"ה מפי דפליק) שלמד שמדובר שיש לו רק כוס אחת לסעודה, וזה כדברי רש"י ורשב"ם. וכן בפסקי ריא"ז (ד"ה כגון יוסף) כתב 'שאם היה לו מאכל משובח ויין מבושם מניחו לכבוד היום', ומבואר גם דבריו שמדובר שיש לו רק אחד. אמנם יש לציין שהמאירי (ד"ה כגון יוסף) למד שמדובר שיש לו יין הרבה או מיני מגדים, ועל כך אמרו שיניחם למחר. ולפי דבריו אכן יש מקור לדברי מהרש"ל שהאיסור הוא גם בהשוואת הסעודות זו לזו. **נד. וכנגד** זה מצאו דברים שטובים יותר כשהם מצטמקים כגון החמין והפשטידא. **נה. מחצית** השקל, לבושי שרד, ופרי מגדים (עו"נ סי' רעח סק"ד). **נו. והמפרשים** על הזוהר שם [ראה אור יקר, מקדש מלך, ומתוק מדבש] ביארו שמדובר בזוהר בחיוב לסדר השולחן ולהשאיר עליו פת גם שלא בשעת הסעודה [כדי להמשיך שפע לששת ימי המעשה], ובזה חידש רבי יצחק שחייב גם ביום, ואם כן לא מדובר כאן מחיוב הסעודה וכבוד השבת בסעודה כלל. ומוכח כן בהמשך דברי הזוהר בשם רבי יהודה, ויתכן שזו היתה כוונת המגן אברהם בהביאו את הזוהר. **נז. והוכיח** דבר זה מסוגיא במועד קטן (ט.) שמבואר שם שבמצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים נאמר (משלי ה ו) 'אורח חיים פן תפלס', וביאר רש"י (שם ע"ב ד"ה וכמיב) שכל מצוה שתבוא לידך עשה בין קטנה בין גדולה, ומשמע כדעת הרדב"ז שלא ימתין למצוה הגדולה. וכתב החכם צבי שמה שמצינו כנגד זה בדברי תרומת הדשן (שו"ת, סי' ה) שראוי לדחות לקיים מצות ברכת הלבנה במוצאי שבת שאז הוא בהידור כיון שהוא מבושם, ואם כן מבואר שאפשר לדחות מצוה כדי לקיים בהידור. ומוכרח שיש לחלק אם זה מצוה אחת שבזה יש לעכב לעשותה בהידור אבל בשתי מצוות אין לעכב. **נח. וראה** ותירץ על פי מה שכתב **החכם צבי** (שו"ת, ח"ס סי' קו) שבמצוה אחת כשיש עדיפות אחר כך בהידור בזה יכול לדחות וכדברי **התרומת הדשן**[נז], אבל אם זה שתי מצוות אין לדחות אחת מחמת חבירתה אף שהשניה חמורה יותר[נח]. ולפי זה מיושב גם בדין של 'כבוד יום קודם' כיון שהיא מצוה אחת של עונג שבת יש להעדיף לקיימה למחרת בהידור יותר ואין בכך משום העברה על המצוות[נט].

קה:

באיזה שתיה מקיים מצות כבוד יום

מפני שקידוש היום קודם לכבוד יום. ברשב"ם (ד"ה קידוש היום) ביאר, שכוונת הגמרא שקידוש הלילה שמקדשים את היום קודם לכבוד יום, שלא ישתה אותו באמצע הסעודה. ומבואר שלמד שכבוד היום הכוונה לשתיית היין באמצע הסעודה. והקשה **החתם סופר** (ד"ה מפני), למה הוכרח לפרש שכבוד יום הוא רק בתוך הסעודה. וביאר, שהרשב"ם גרס בגמרא 'שקידוש היום קודם לכבוד יום וכבוד לילה', ואם נאמר שיוצא במה ששותה קודם הסעודה, אם כן קידוש הלילה אינו קודם לכבוד לילה, שהרי מקיים בכך גם כבוד הלילה, ובהכרח שכבוד יום הוא רק כששותה באמצע הסעודה.

אמנם כתב החתם סופר, שמקצת כבוד יום מתקיים בשתיה שקודם הסעודה, שהרי בהמשך הגמרא כשהקשתה שישאיר הכוס למחר ויקיים בו שני דברים, ביאר הרשב"ם (ד"ה ולעניך) שיש בכך כבוד היום קצת מלבד מצות קידוש, ומבואר שמקיים קצת כבוד יום גם בשתיה קודם הסעודה.

מה הכוונה 'כבוד יום'

שם. הרשב"ם (ד"ה קידוש) למד, ש'כבוד יום' הכוונה לסעודת היום ולפיכך קידוש הלילה קודם לסעודת היום. **אמנם בתוספות** (להלן קיג. ד"ה דמשייר) הביאו דברי הגמרא שמי שמשייר מסעודתו לצורך הבדלה הרי זה משובח. והקשו התוספות שם, שלפי המבואר כאן שקידוש היום קודם לכבוד היום משמע שרק קידוש דינו כן, אבל הבדלה אינה קודמת לכבוד יום [שאם היתה קודמת למה לא השמיעה הגמרא חידוש זה בהבדלה, ונדע בקל וחומר שקידוש שחמור מהבדלה קודם לכבוד יום[א]], ואם כן קשה, למה הגמרא משבחת מי שמשייר מסעודתו לצורך הבדלה.

ותירצו התוספות, שמה שנאמר כאן 'כבוד יום' הכוונה לקידוש של היום שקידוש הלילה עדיף עליו[ב], אבל סעודת היום אין לה עדיפות על קידוש ולא על הבדלה [ולכן לא הוצרכה הגמרא לחדש בקידוש כיון שנלמד בקל וחומר מהבדלה], ולכן מובן שמשובח מי שמשייר מסעודתו לצורך הבדלה. ומבואר, שתוספות סוברים שכוונת הגמרא כאן שקידוש של הלילה קודם לקידוש של היום.

באופן שיש לו פת מה דינו

שם. במשנה ברורה (סי' רעח סק"ז) מבואר, שכל מה שקידוש היום קודם לכבוד יום הוא רק באופן שכבר יש לו פת לסעוד, אבל אם אין לו פת היא קודמת גם לקידוש כיון שיכול לקדש על הפת. וכתב עוד **בביאור הלכה** (ד"ה מוטב), שכל מה שאם יש לו פת יין לקידוש קודם לצורכי סעודה, הוא רק באופן שהיין חביב עליו מהפת, אבל אם הפת חביבה עליו מהיין בזה עדיף שיקנה צרכי סעודה ויצא ידי קידוש בפת. ואף להשיטות שלכתחלה אין לקדש על הפת אם יש לו יין, כל זה רק אם לא מפסיד על ידי זה, אבל כאן שמפסיד סעודה ומצות עונג שבת עדיף לקדש על הפת. וכן נראה **מהמאירי** (ד"ה כגון), שכל דין זה שקידוש קודם לסעודת היום הוא רק באופן שהיין חביב עליו מהפת, אבל אם היין אינו חביב יותר יקדש על הפת.

נג. ועיין גם במהר"ם חלאווה (ד"ה מפי דפליק) שלמד שמדובר שיש לו רק כוס אחת לסעודה, וזה כדברי רש"י ורשב"ם. וכן בפסקי ריא"ז (ד"ה כגון יוסף) כתב 'שאם היה לו מאכל משובח ויין מבושם מניחו לכבוד היום', ומבואר גם דבריו שמדובר שיש לו רק אחד. אמנם יש לציין שהמאירי (ד"ה כגון יוסף) למד שמדובר שיש לו יין הרבה או מיני מגדים, ועל כך אמרו שיניחם למחר. ולפי דבריו אכן יש מקור לדברי מהרש"ל שהאיסור הוא גם בהשוואת הסעודות זו לזו. **נד. וכנגד** זה מצאו דברים שטובים יותר כשהם מצטמקים כגון החמין והפשטידא. **נה. מחצית** השקל, לבושי שרד, ופרי מגדים (עו"נ סי' רעח סק"ד). **נו. והמפרשים** על הזוהר שם [ראה אור יקר, מקדש מלך, ומתוק מדבש] ביארו שמדובר בזוהר בחיוב לסדר השולחן ולהשאיר עליו פת גם שלא בשעת הסעודה [כדי להמשיך שפע לששת ימי המעשה], ובזה חידש רבי יצחק שחייב גם ביום, ואם כן לא מדובר כאן מחיוב הסעודה וכבוד השבת בסעודה כלל. ומוכח כן בהמשך דברי הזוהר בשם רבי יהודה, ויתכן שזו היתה כוונת המגן אברהם בהביאו את הזוהר. **נז. והוכיח** דבר זה מסוגיא במועד קטן (ט.) שמבואר שם שבמצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים נאמר (משלי ה ו) 'אורח חיים פן תפלס', וביאר רש"י (שם ע"ב ד"ה וכמיב) שכל מצוה שתבוא לידך עשה בין קטנה בין גדולה, ומשמע כדעת הרדב"ז שלא ימתין למצוה הגדולה. וכתב החכם צבי שמה שמצינו כנגד זה בדברי תרומת הדשן (שו"ת, סי' ה) שראוי לדחות לקיים מצות ברכת הלבנה במוצאי שבת שאז הוא בהידור כיון שהוא מבושם, ואם כן מבואר שאפשר לדחות מצוה כדי לקיים בהידור. ומוכרח שיש לחלק אם זה מצוה אחת שבזה יש לעכב לעשותה בהידור אבל בשתי מצוות אין לעכב. **נח. וראה** בשדי חמד (מערכת ז סי' ח) שהביא מכמה פוסקים שלא סוברים חילוק זה של החכם צבי, ולדעתם יש מחלוקת בין הרדב"ז לתרומת הדשן אם דוחים מצוה כדי לקיימה אחר כך בהידור יותר. **נט. וראה** בכנסת אברהם (פרנקפורטר, סי' ג) שדן בדברי הרדב"ז והחכם צבי, ושם נראה שתירץ קושיא זו באופן אחר שגם לדעת הרדב"ז מה שאין מעבירים על המצוות הוא רק בשתי מצוות שאחת מוטלת לפניו ואחת אינה מוטלת לפניו, אבל כאן בסעודת שבת כבר עתה חיוב עונג שבת של יום גם כן מוטל לפניו ולכן יכול לעכב המאכל לסעודת היום ואינו כמעביר על המצוה. [ועוד כתב שם שכיון שמצינו שחיוב כבוד השבת מתחיל כבר מאמצע השבוע, וכמבואר (ביצה טז.) ששמאי היה מניח מנה יפה לשבת וגם הלל סבר כמותו, רק שבהנהגה סבר שלא צריך לדאוג לכך, וכיון שכבר מאמצע השבוע מתחיל חיוב זה, נחשב שגם החיוב של סעודת השבת מתחיל כבר קודם יום השבת ושוב נחשב ששניהם מוטלים לפניו עיי"ש]. **א. כן** ביאר המהרש"א (שם, נמוק' ד"ה דמשייר). **ב. בערוך** השולחן (סי' רעח ס"י) דייק מדברי תוספות, שקידוש יום הוא בכלל כבוד יום, שמזה מדויק שקידוש של היום עדיף מאשר לקנות צרכי סעודה [אם יש לו פת]. והביא שהמג"א נסתפק בזה. אולם לפי דברי תוספות שגם קידוש הוא בכלל כבוד ממילא הוא עדיף על צרכי סעודה. [ויש לציין שגם בר"ן (על הרי"ף, קו. ד"ה וכהיו) מבואר שקידוש היום הוא מצד כבוד יום]. וכן דעת הביאור הלכה (סי' רעח ס"ג ד"ה מוטב), שקידוש היום עדיף על צרכי סעודה. אלא שהקשה על כך שאיך מקיים מצות עונג בפת לחוד. ואפשר שהכוונה שיש לו מלבד זה גם כסא דהרסנא לקיים מצות עונג.

אם יש הוכחה שהכוס מעכב בברכת המזון

שם. מבואר בגמרא שקידוש היום קודם לסעודת היום. **ובמגן אברהם** (סי' קפג סק"ח) הוכיח מכך, שאף אם ברכת המזון טעונה כוס, אינה מעכבת ויכול לאכול אף אם יודע שאין לו כוס לברך עליו. וראיה לכך שאם נאמר שהכוס מעכב למה יקדש על היין כשיש לו רק כוס אחד, ולא נאמר שיקדש על הפת ויברך ברכת המזון על הכוס, שהרי הכוס מעכב את הברכה ואסור לו לאכול. ומוכרח מכך שהכוס אינו מעכב ויכול לאכול גם בלא זה. **והנתיב חיים** (שם) **והקרבן נתנאל** (סי' יג סוף נ) דחו דבריו, שמכיון שלמסקנת הגמרא קידוש הלילה דוחה שחביבה מצוה בשעתה, והרי מצוה מן המובחר לקדש על היין[ג], לכן עדיף לקדש על היין ולא על הפת, ואין מכך ראיה שהכוס אינו מעכב האכילה.

ביאור גדר הדין חביבה מצוה בשעתה

אמר ליה חביבה מצוה בשעתה. מבואר בגמרא שלא דוחים את כוס הקידוש למחר לעשות בו שתי מצוות כיון שחביבה מצוה בשעתה. וכתב **הרשב"ם** (ד"ה מצינו) שהמקור לכך ממה שמבואר לעיל (שם:) שאף שהקטר חלבים ואברים כשרים כל הלילה מכל מקום אין ממתינים להקטירם במוצאי שבת, כיון שחביבה מצוה בשעתה. **ורבינו חננאל** (ד"ה מצינו) כתב, שהטעם לכך כיון שאין מעבירין על המצוות, וכיון שזמן הלילה מוקדם מן היום אין להמתין למחר[ד].

החתם סופר (שו"ת סי' רמ) ביאר כוונת הגמרא, לפי המחלוקת שבין **הרדב"ז** (ח"ד סי' יג) **והחכם צבי** (ח"ב סי' קו), אם אפשר לדחות מצוה קלה המזומנת לידו בשביל לקיים מצוה מהודרת יותר לאחר זמן. שלדעת הרדב"ז זריזים מקדימים ואין דוחים בשביל הידור, ולדעת החכם צבי צידד בתחילה שדוחים לצורך הידור. וביאר **החתם סופר** שכוונת הגמרא על דרך הרדב"ז, שמעלת זריזים עדיפה על מעלת הידור, ולכן עדיף לקיים מצות קידוש בזמנה מלקיים בכוס גם מצות כבוד יום. ומבואר מדברי החתם סופר שלמד שסברת חביבה מצוה בשעתה היא עצמה סברת זריזים מקדימים במצוות שצריך להזדרז במצוות.

ואמנם בדברי הרשב"ם (להלן ד"ה עיולי) משמע כדברי החתם סופר שכתב 'דחביבה מצוה בשעתה וזריזין מקדימין למצוה'. ומבואר ששני הדינים ענין אחד הם זריזים מקדימים וחביבה מצוה בשעתה[ה]. אך יש שפירשו בדבריו שנתכוין לשתי סברות, גם חביבה מצוה בשעתה וגם אוצר החכמה מקדימים למצוות, [וכפי שיבואר להלן שיש הסוברים ששני דינים הם].

ויש שהעירו על סברא זו, שדין זריזים הוא סברת חביבה מצוה בשעתה. שהרי מצינו דין זה של 'חביבה מצוה בשעתה' בגמרא (מנחות עג.) לענין קצירת העומר שלומדים מפסוק שדוחה את השבת, ואף שאפשר לקצור מערב שבת מכל מקום חביבה מצוה בשעתה ולכן דוחה הקצירה את השבת. ומבואר שסברא זו נאמרה גם כדי לדחות את המצוה לזמן מאוחר יותר, ובהכרח שגדר הסברא שונה מדין זריזים, שבסברא זו נאמר שצריך לקיים המצוה בזמנה. והכוונה שאם למצוה יש זמן שהוא לכתחלה וזמן שהוא לא עיקר זמנה, עדיף לעשות בזמן שהוא עיקר הזמן[ז]. אבל סברת זריזים נאמרה בדבר שזמנה לכתחלה כל היום וצריך להקדימה רק מצד שזריזים מקדימים[ח].

אלא שהקשו על כך[ט], שאם חידוש הדין של חביבה מצוה בשעתה שצריך לעשות המצוה בזמנה ולא ענין של זריזות, יקשה המשך הגמרא שהקשתה על מי שאין לו אלא כוס אחד וצריך לעשות הבדלה, שימתין עם הכוס עד אחר ברכת המזון ויבדיל, ואם חביבה מצוה בשעתה למה לא מבדיל לפני אכילתו.

והקשו האחרונים שאם גדר הדין הוא לעשות המצוה בזמנה זה שייך לענין קידוש שבלילה הוא זמנו ולכן אין לדחותו ליום, אבל הבדלה שכל הלילה זמנה מה ענין להקדימה מצד דין שחביבה מצוה בשעתה. ורק אם נאמר שהסברא מצד זריזות מובן שגם בהבדלה יש ענין להקדים ולא לאחר.

וביארו האחרונים על פי דברי הרשב"ם (ד"ה ומשלשלן), שקושיית הגמרא היא שמכח חביבה מצוה בשעתה יצטרך להבדיל קודם אכילה, והכוונה שאף שהבדלה זמנה היא כל מוצאי שבת, מכל מקום אם רוצה לאכול צריך להבדיל קודם אכילה וזהו זמנה, ולכן מובנת קושיית הגמרא שכמו לגבי קידוש זמנו הוא בלילה, גם הבדלה זמנה הוא קודם אכילה ולפיכך הוקשה לגמרא למה דוחים את הכוס לאחר ברכת המזון[י].

איך מותר לאכול קודם הבדלה

הנכנס לביתו במוצאי שבת וכו' ואם אין לו אלא כום אחד מניחו עד לאחר המזון ומשלשלן כולן לאחריו. התוספות (לעיל קג: ד"ה מניחו), **הרא"ש** (ברכות פ"ח סי' ג), **ורבינו יונה** (שם נג: ד"ה ויש לשאול) הקשו בשם **רב נסים גאון**, איך יכול לשייר הכוס לאחר ברכת המזון ולהתחיל באכילה, הרי הדין שאסור לטעום קודם שיבדיל וכמבואר (להלן קו.), וכן אמימר לן בלא אכילה כיון שלא הבדיל. ותירץ רבינו נסים שכאן מדובר שאכל מבעוד יום וחשכה לו, והוסיפו תוספות, שאף שלדעת רבי יהודה מפסיקין להבדלה אף אם התחיל מבעוד יום, והגמרא להלן (קו.) העמידה את הברייתא כרבי יהודה, יש לומר שאין הכוונה שימשיך לאכול אלא שיברך ברכת המזון על הכוס וגם יבדיל עליו.

והתוספות הקשו כמה קושיות על פירוש רבינו נסים: א. שלשון הברייתא 'הנכנס לביתו' משמע שלא אכל מבעוד יום אלא רק עתה בא להתחיל אכילתו[יא]. ב. שהרי הגמרא בהמשך למדה מכאן, שגם אם טעם באיסור צריך להבדיל ולא ימתין למחר, ולדברי רבינו נסים הרי מדובר שהתחיל בהיתר ואין ראיה להתחיל באיסור שצריך להבדיל[יב]. ג. הרא"ש (ברכות שם) הקשה עוד, שהגמרא לומדת כאן מהברייתא שהמבדיל בתפילה צריך להבדיל על הכוס, ולדברי רבינו נסים הרי מדובר שהוא באמצע הסעודה ואיך התפלל[יג].

ג. **וצריך** לומר בכוונתו, שאף שהקידוש על היין הוא רק מדרבנן, כיון שעיקר המצוה היא מן התורה עדיף. וכיוצא בזה מצינו בדברי המשנה ברורה (סי' רעט סק"ז) שביאר הטעם שקידוש עדיף על כבוד יום, כיון שקידוש הוא מן התורה ועונג הוא רק מדרבנן, וכתב המשנה ברורה, שאף שעל היין הוא רק מדרבנן מכל מקום כיון שעיקר המצוה דאורייתא גם על היין קודם.

ד. **ומשמע** מדבריו שלמד שסברת 'חביבה מצוה בשעתה' היא אותה סברא של אין מעבירין על המצוות. ובפשטות נראה שדעת רבינו חננאל שזמן הקידוש מלכתחלה הוא גם ביום [ובפנים הבאנו שני צדדים בכך אם זמנה מלכתחלה גם ביום, ובלילה הוא רק מדין זריזין מקדימין. או שעיקר זמנה הוא בלילה וזהו סברת 'חביבה מצוה בשעתה' שעדיף לעשות המצוה בזמנה. ומדברי רבינו חננאל נראה כמו הצד הראשון שזמנה הוא גם ביום] רק שכיון שהלילה מוקדם יותר אם מאחר את הקידוש ליום יש בכך העברה על המצוות. וראה עוד בארעא דרבנן (מערכת ס) שדייק מהגמרא לעיל (שם:) שלמדה שהקטר חלבים דוחים שבת מטעם שחביבה מצוה בשעתה, שמבואר מכך שאין מעבירין על המצוות הוא דין דאורייתא. ומבואר גם שדעתו שסברא אחת היא. וביד דוד (ד"ה ומתני') העיר עליו, שאינו מטעם שאין מעבירין על המצוות, וכן בברכי יוסף (או"ח סי' כה סק"ג).

ה. **וכן** בדברי רבינו חננאל שהובא בפנים שביאר את הגמרא בסברא שאין מעבירין על המצוות, משמע שהוא אותו דין. ויש להוסיף שהחתם סופר שהשוה ענין זה לזריזין מקדימין, משום שהוא לשיטתו (שם), שקידוש מלכתחלה אינו דווקא בלילה אלא להיפך ביום הקדושה מתגברת והולכת, ואם כן מבואר שגם ביום הוא עיקר דינו ולכן חובת הלילה הוא רק ענין של זריזים. אמנם אם נסבור שהקידוש ביום הוא רק דין תשלומין [ענין זה נתבאר בארוכה לעיל (קה.)] ביאור הגמרא יהיה שלא כדבריו וכפי שיתבאר בפנים.

ו. **ראה** דברות משה (שבת עמ' רמז ד"ה ומדויק), ברכת אברהם (ד"ה ונמנקוס), ואור תורה (ד"ה ס"ל מציעה).

ז. **וראה** עוד בדברי ירמיהו (תפילין פ"ד ה"ס ד"ה והנה) שגם למד ששני דינים הם, חביבה מצוה בשעתה ודין זריזים מקדימים. אלא שהוקשה לו שהרי מקור דין זה הוא לעיל (שם:) בסוגיא של הקטרת אברים שלא דוחים אותה למוצאי שבת מצד חביבה מצוה בשעתה, ושם לכאורה אין עדיפות דווקא להקטיר בשבת אלא אף כל הלילה. [ובדברות משה (שם) ביאר, שצריך לומר שעיקר זמן הקטרת האברים הוא בשבת, ואף שגם בלילה הוא זמן ההקטרה, מכל מקום אינו עיקר זמנה]. ולכן ביאר באופן אחר שחביבה מצוה בשעתה מדבר באופן שהמצוה כבר התחילה, שהרי כבר התחיל בעשיית הקרבן, ובזה אמרו שצריך להמשיכו מצד שחביבה מצוה בשעתה, אבל דין זריזים הוא קודם התחלת המצוה. ולפי זה ביאר שגם בסוגיא כאן לענין קידוש הביאה הגמרא ענין חביבה מצוה בשעתה, כיון שנחשב שהוא כבר באמצע המצוה שקדושת השבת התחילה. ולענין הבדלה שלא שייכת סברא זו ביאר (ע"ד סנהדרין המתרגם), שזמן הבדלה מלכתחלה הוא מיד בצאת השבת, ולכן שייכת סברת חביבה מצוה בשעתה.

ח. **כסברא** זו ביאר הדבר שמואל (ד"ה מצינו), ושם הוסיף מכח זה להשיג על החתם סופר, שאין הוכחה מכך שלא דוחים את כוס הקידוש למחר, לדעת הרדב"ז שזריזים עדיף על מעלת הידור, כיון שמה שמקיים את מצות הקידוש בזמנה זה עצמו מן המובחר. ועוד ביאר באופן אחר, שאין בכך סתירה לדעת החכם צבי, שאף אם נאמר שמצוה מן המובחר עדיפה על זריזים, כל זה אם המצוה עצמה תתקיים יותר בהידור, אבל בכוס של קידוש שרק מרויח מצוה אחרת ולא מהדר במצוה עצמה לא דוחים את המצוה.

ט. **הר צבי** (ד"ה ומי שמרינן), דברות משה (שבת עמ' רמח), דבר שמואל (שם), ברכת אברהם (ד"ה ליפנקיה).

י. **וראה** בדבר שמואל (שם) שביאר, שלשיטת רבינו נסים שהובאה (לעיל קג: תוס' ד"ה מניחו) הסובר שצריך להפסיק לצורך הבדלה ולא יכול להמשיך באכילתו, אין מקום לסברת הרשב"ם שצריך להבדיל קודם אכילה, כיון שיכול להתחיל באכילה ולהבדיל באמצע, ואין זמן מסוים להבדיל קודם. ולדעתו צריך ליישב כסברא ראשונה שקושיית הגמרא היתה מצד דין זריזים, שכמו שבקידוש שצריך להקדים כמה שאפשר הוא הדין להבדלה.

יא. **בחתם** סופר (שו"ת או"ח סי' עה) ביאר, שהכוונה לדעת רבינו נסים 'הנכנס לביתו', הוא שנכנס מבית הכנסת לביתו ויכול לאכול עתה, והטעם לכך, כיון שהברייתא הרי היא בשיטת רבי יהודה וכמבואר בהמשך הסוגיא, ורבי יהודה לשיטתו (ברכות מ:) שאפשר להתפלל ערבית של מוצאי שבת מבעוד יום, ולכן מדובר כאן שכבר התפלל, וכיון שהוא מבעוד יום עדיין יכול לאכול. וכן מיושב מה שהקשו מה ההוכחה שהמבדיל בתפילה מבדיל על הכוס, משום שאכן מדובר שכבר התפלל והבדיל בתפילה. ובמרומי שדה (נמוק' ד"ה ז"מ ברכה) פירש כעין החתם סופר בדעת רבינו נסים, שמדובר שכבר התחיל הסעודה והתפלל באמצע ונכנס עתה מבית הכנסת לביתו להמשיך סעודתו.

יב. **המהרש"א** (שם ומוס' ד"ה מניחו) הקשה על התוספות, שהרי קושיא זו קשה גם לביאורם שמותר לאכול כשאין לו אלא כוס אחד, ואם כן אין הוכחה שגם בהתחיל באיסור צריך להבדיל, שהרי כאן טעם בהיתר. והרש"ש (קה: ד"ה ז"מ ממני) תירץ קושיית המהרש"א, שהוא הבין שלדעת רבינו נסים מותר לו להמשיך לאכול, ולכן הוקשה לו מה החילוק בין התוספות לרבינו נסים שלפי שניהם אוכל בהיתר. אמנם לפי מה שפירשו התוספות שלרבינו נסים לא ממשיך לאכול, קושייתם היא, שאיך למדו שטעם מבדיל הרי מדובר שלא אכל יותר, וזו הקושיא לא קשה לפירוש התוספות, שלדעתם יכול לאכול אף אחר חשיכה, אף שהוא בהיתר. והדבר שמואל (קה: נמוס' ד"ה מקומו, נפ"ד מומר) תירץ באופן אחר את קושיית המהרש"א, שרבינו יונה (ברכות נפ:) ביאר את הטעם של הסברא שאם טעם אינו מבדיל, שאינו משום קנס שאכל באיסור, אלא שעבר זמנה של ההבדלה, והכוונה שזמנה הוא קודם אכילת חול. ולכן מובן שלסברת התוספות שמותר לו לאכול ללא הבדלה, מכל מקום אינו אלא סעודת חול ולכן יש הוכחה שטעם מבדיל ולא נחשב שעבר זמנה, אבל לרבינו נסים שהתחיל מבעוד יום אם כן הוא עדיין סעודת שבת ואין ראיה מכך שהתחיל בסעודת חול מבדיל.

יג. **הקרבן** נתנאל (פ"י סי' יז סוס נ) תירץ קושיא זו, שההוכחה של הגמרא היא, שאם לא צריך להבדיל על הכוס כשהבדיל בתפילה, למה לא אמרה הברייתא שיברך ברכת המזון על הכוס והבדלה יצא בתפילה שיתפלל אחר כך, ומוכח מכך שגם אם הבדיל בתפילה צריך להבדיל על הכוס. וגם דחה שם את קושיית תוספות איך יכול להמשיך לאכול גם בהתחיל בהיתר הרי לרבי יהודה פוסק. והקרבן נתנאל ביאר, שדעת הרא"ש היא שהגמרא דיברה רק על קידוש שפוסק ואין הוכחה שגם בהבדלה הדין כן. וראה גם בדבר שמואל (לעיל קג: תוס' ד"ה מניחו) שהעיר על דברי תוספות, שאין להשוות קידוש להבדלה שבהבדלה לכו"ע לא מפסיקים.

ולכן פירשו התוספות"ד שמדובר שלא התחיל לאכול, ומכל מקום אין לאסור עליו האכילה קודם הבדלה, שכל האיסור הוא רק כאשר יש לו כוס אחר, אבל אם אין לו מותר לאכול קודם הבדלה. והוסיפו התוספות בברכות (נג. ד"ה מניחו), שאמימר שלא אכל ולן בלא אכילה מחמיר על עצמו היה, או שמדובר שידע שלמחרת יהיה לו כוס ולכן באופן זה אסור לו לאכול[טי].

אוצר החכמה

התוספות רי"ד (ד"ה ופס) תירץ כדברי התוספות, שאם אין לו אלא כוס אחד יאכל בלא הבדלה כדי שיברך ברכת המזון על הכוס. והוסיף על כך, שכל זה רק בהבדלה שהיא דרבנן הם אמרו שאסור לטעום והם אמרו שכשאין לו כוס לברכת המזון מותר לאכול, אבל בקידוש שהוא מן התורה אף אם אין לו אלא כוס אחד לא יאכל קודם קידוש כדי לברך ברכת המזון על הכוס.

והרמב"ם (שגמ פכ"ט הי"ג) פסק דין זה כרבינו נסים, שמדובר שהתחיל לאכול מבעוד יום, וגומר סעודתו מברך ברכת המזון על הכוס ואחר כך מבדיל עליו. **והדבר שמואל** (קנ: ד"ה נפ"ל כדי) ביאר שנקט הרמב"ם כרבינו נסים, כיון שטעמם של התוספות הוא על פי דברי התוספות רי"ד שכיון שהבדלה דרבנן הקילו לאכול קודם הבדלה[טי]. וכיון שהרמב"ם לשיטתו (שגמ פכ"ט ה"ח, ונמגיד משנה שם) סובר שהבדלה היא מן התורה, לא יכול לתרץ כתירוץ התוספות, שהרי אסור לאכול קודם הבדלה ולכן העמיד שמדובר שהתחיל מבעוד יום ויכול להמשיך.

אמנם האור שמח (שגמ פכ"ט הי"ג) דחה, שאין לפרש שהרמב"ם פירש כרבינו נסים, שהרי כל סברת הברייתא שמותר לאכול קודם הבדלה הוא רק לפי הצד שברכת המזון טעונה כוס, ולכן יכול לאכול קודם הבדלה. אבל הרמב"ם (ברכות פ"ו הט"ו) פסק שאין ברכת המזון טעונה כוס, ואם כן אין היתר לאכול קודם הבדלה לצורך ברכת המזון, אף אם רק מסיים. והרמב"ם התיר[יז] שאם התחיל לאכול מבעוד יום גומר סעודתו, כיון שהיא אכילת שבת ואז ברכת המזון באה עם ההבדלה, שתיהן על השבת.

אם יש הוכחה שאין מעבירין על המצוות נאמר במצוה אחת

ולא אמרינן חביבה מצוה בשעתה. בספר ארעא דרבנן (מערכת ס) העיר מכך על דברי התוספות ביומא (לג. ד"ה מין) שהקשו למה הוצרכה הגמרא (זבחים מז.) ללמוד מפסוק מקום שפיכת שירים הפנימיים שהוא בצד מערב, ולמה לא נאמר מצד שפוגע בקרן זו בתחילה ואין מעבירין על המצוות. ותירצו שהכלל שאין מעבירין על המצוות נאמר רק כאשר יש שתי מצוות לפניו, שלא יעבור על המצוה שפוגע בה תחילה שאין מעבירין על המצוות, אבל אם אין מוטל עליו לקיים רק מצוה אחת יקיים את התדיר מביניהם.

והקשה בארעא דרבנן, שהרי לפנינו הקשתה הגמרא שמכח הכלל שחביבה מצוה בשעתה אם אין לו אלא כוס אחד, עדיף לקיים מצות הבדלה ולא לדחותה לאחר ברכת המזון. ולכאורה קשה, שהרי סברת חביבה מצוה בשעתה היא מצד שאין מעבירין על המצוות[יח], וכאן שאין לו רק כוס אחד נחשב שלפניו עומדת רק לקיים מצוה אחת ולמה לא היה פשוט שיקיים בה ברכת המזון על הכוס שהיא תדירה יותר מהבדלה, אף אם לא יכול לקיים שתיהן.

והברכי יוסף (או"ח סי' כה סוס"ק ג) דחה דבריו, שאין כוונת התוספות ביומא לחלק אם מוטלת לפניו מצוה אחת או שתי מצוות, שהרי הגמרא במנחות (סד:) לומדת שהעומר בא מן המקום הקרוב משום שאין מעבירין על המצוות, ושם הרי לא מוטלת עליו אלא מצוה אחת ומכל מקום נאמר כלל זה. אלא מוכרח שכוונת התוספות כדבריהם במנחות (שם ד"ה מיבעיא מימ), שדין אין מעבירין על המצוות נאמר רק כשיש שתי מצוות לפניו שאין להעביר מצוה אחת לקיים המצוה השניה, וכן במצוה אחת שאין להעביר אחת מפני השניה. אבל לקבוע מקום כגון לענין שפיכת שירים שבמזבח בזה לא נאמר כלל זה[יט]. ומכל מקום מבואר שאין חילוק בין מצוה אחת לשתי מצוות, ולא קשה מהסוגיא כאן, שאף במצוה אחת נאמר שאין מעבירין על המצוות ועדיף לעשות את ההבדלה מאשר לאחרה אחר ברכת המזון [לולא הסברא שאפוקי יומא עדיף].

והיד דוד (ד"ה ופמ"י) תירץ באופן אחר, שאין הכרח שמצוה שאינה חובה נקראת בשם 'תדיר', לכן ברכת המזון כיון שבימות החול אינה חובה רק בשבת, שוב אינה תדירה יותר מהבדלה[כ].

ביאור דברי הגמרא 'אנא לא חכימאה' וכו'

אמר ליה אנא לא חכימאה אנא ולא חוזאה אנא ולא יחידאה אנא אלא גמרנא ופדרנא אנא וכן מורין בבי מדרשא כוותי שאני לן בין עיולי יומא לאפוקי יומא וכו' אפוקי יומא מאחרינן ליה כי היכי דלא ליהוי עלן כטונא. הגר"א (מידושים, ד"ה ופמ"י) **והאור שמח** (שגמ פכ"ט הי"ג) ביארו מליצת דברי הגמרא, שעיקר החידוש הוא שיש סברא שחביבה מצוה בשעתה, ומכוחה היה עדיף להבדיל ולא להמתין לברכת המזון, אך לעומת זאת יש סברא לאחר את ההבדלה כדי שלא יראה שהשבת עלינו כמשאוי, והגמרא העדיפה את הסברא שלא יראה כמשאוי על הסברא שחביבה מצוה בשעתה.

ומבואר שדבר זה תלוי במחלוקת שהובאה לעיל (קג.) בהבדלה של מוצאי שבת שחל ביום טוב, ונחלקו האמוראים האם להקדים את הקידוש של יום טוב להבדלה של מוצאי שבת, וביאור מחלוקתם, שהסוברים שמקדימים קידוש להבדלה טעמם כסברת הגמרא כאן שעדיף לאחר את יציאת השבת מאשר לעשות קידוש היום, והסוברים שהבדלה קודמת לקידוש הוא מכיון שצריך קודם ללוות את המלך שהיא השבת, ורק אחר כך להכניס את השר שהוא היום טוב. **וזהו** ביאור דברי הגמרא במה שאמר 'אנא לא חכימאה אנא', כוונתו על רבי יהושע בן חנניה הנקרא (ברכות ח:) 'חכימא דיהודאי', והוא סובר לעיל (קג.) שהבדלה קודמת לקידוש. וכן 'לא חוזאה אנא', הכוונה לשמואל שהיה גם חוזה בכוכבים ואמר על עצמו (ברכות נח:) נהירין לי שבילי דרקיעא כשבילי דנהרדעא, וגם הוא סובר (לעיל שם) שהבדלה קודמת לקידוש. וכן 'לא יחידאה אנא', הכוונה לרבה שאמר על עצמו (ב"מ פו.) יחיד אני בנגעים, שגם סובר הבדלה קודמת לקידוש. 'אלא גמרנא' הכוונה ללוי שנקרא (סנהדרין יז:) למדים לפני חכמים. 'וסדרנא אנא' הכוונה לרב שנקרא (חולין קלז:) ריש סדרא דבבל, 'וכן מורין בבי מדרשא כוותי', הכוונה לרבנן. ודעת לוי ורב ורבנן (לעיל קג.) שקידוש קודם להבדלה, והטעם כאמור כיון שעדיף לאחר את השבת כמה שיותר כדי שלא תראה שהיא עלינו כמשאוי, ולכן מקדימים הקידוש להבדלה. ומטעם זה גם בברייתא כאן מקדימים ברכת המזון להבדלה שלאחר את ההבדלה עדיף מאשר לומר שחביבה מצוה בשעתה.

מהיכן ההוכחה שהבדיל בתפילה

שמע מינה המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס. הרשב"ם (ד"ה שמע מינה המבדיל) ביאר שההוכחה ממה שכתוב הנכנס לביתו מבדיל, וסתם בני אדם מבדילים בתפילה. **והתוספות** (ד"ה שמע מינה המבדיל) הקשו, למה כשהגמרא (ברכות ג:) דנה אם המבדיל בתפילה מבדיל על הכוס לא הוכיחה מברייתא זו. ותירצו שמכיון שיש ברייתא (שם) להיפך שאין צריך להבדיל בשניהם לא הביא ראיה מברייתא זו. והוסיפו תוספות שאף שמשמע בגמרא (שם) שיש שלא מבדילים בתפלה, מכל מקום הניחה הגמרא כאן שהבדיל בתפילה שהרי רוב בני אדם מבדילים בתפילה.

והמהרש"א העיר, שבפשטות כוונתם שממילא מבואר שאין חיוב להבדיל על הכוס אלא הוא רק ענין של הידור, ולכן אין ראיה מהברייתא שהוא חיוב, ומה שהוכיחה הגמרא שהמבדיל בתפילה צריך להבדיל על הכוס, הוא רק מצד שכך נוהגים לעשות. ויוצא לפי הבנה זו, שהסוגיא כאן סוברת כמו הברייתא בברכות שאינו חיוב. אכן הקשה המהרש"א שבפשוטו משמע שלשון הסוגיא 'המבדיל בתפילה צריך להבדיל על הכוס' הוא חיוב מדינא ולא רק להידור. ואם נאמר שכוונת התוספות לומר שהסוגיות חלוקות, לא מובן מה הראיה מהסוגיא בברכות שהרי היא חלוקה על הסוגיא כאן[כא].

אך הרש"ש ביאר כוונת התוספות כפשוטם, שכוונתם לומר שכיון שיש ברייתא החולקת אם כן לא יועיל מה שנוכיח מהברייתא שחובה להבדיל בתפילה, שהרי יש ברייתא היפך ממנה[כב]. **והיד דוד** ביאר דברי התוספות, שהוקשה להם

יד. וכן הוא בתוספות ברכות (נג. ד"ה מניחו), **הרא"ש** (פ"ק ס' ז), **ובברכות** (פ"ק ס' נ), **ורבינו יונה** (ברכות נב: ד"ה ויש לשאול). **טו. ובהגהות** הרא"מ הורוויץ (קנ: מוסף ד"ה מניחו) תירץ באופן נוסף, שהחמיר אמימר לא לאכול כיון שלא הבדיל בתפלה, אבל אם כבר הבדיל בתפלה בזה כתבו התוספות שכשיש לו רק כוס אחד יאכל. **טז. אבל** קידוש כיון שהוא מן התורה לא התירו לאכול לפניו אף אם אין לו כוס אחר, ולדעת הרמב"ם כן הוא גם בהבדלה. **יז. לפירושו,** אין הרמב"ם 'מעמיד' את הברייתא, כי לשיטתו אינה להלכה, אך פוסק במצב מסוים [שאכן הוא אותו מצב של הרבינו נסים], שמברך על הכוס את שתי הברכות. **יח. לעיל** בהערה הבאנו, שהעירו האחרונים על דבריו שיתכן ששני דברים הם ואינו מטעם אין מעבירין על המצוות. **יט. הברכי יוסף** (שם) מבאר חילוק התוספות שלגבי עומר מה שצריך להביא מהקרוב לא נקרא לקבוע מקום, שהרי בעומר אינו מקום מסוים אלא העיקר ממקום הקרוב, ויכול להיות שכל פעם זו תהיה שדה אחרת, ולכן בזה גם נאמרה הסברא של 'אין מעבירין על המצוות'. אבל בשפיכת שירים שבא לקבוע מקום, לא נאמר כלל זה, והיה יכול לקבוע בפסוק כל מקום ואף מקום שאינו הקרוב ביותר. **ובטהרת הקדש** (מנחות שם מוסף ד"ה מיבעיא, נפ"ד) ביאר באופן אחר, שבעומר הוא מעביר על המצוה עצמה, שבמקום לקצור במקום הקרוב קוצר ברחוק, אבל בשפיכת שירים שמקום השפיכה אינו המצוה אלא השפיכה היא המצוה ובה אינה מעביר, ולכן אינו ענין לאין מעבירין על המצוות. **ובשפת אמת** (שם) ביאר באופן אחר, שמצד אין מעבירין לא נאמר עיכוב דווקא על מקום מסוים אלא לכתחלה שלא יעבור מהמקום הקרוב, ולכן צריך פסוק בשפיכת שירים שהמקום מעכב, ואפילו אין דרך לעשות שם לא יעשה בכלל. **כ. אך** לכאורה יש לעיין, שהרי גם בברכת המזון של שבת יש שלש סעודות ואם כן הוא תדיר יותר מהבדלה. **כא. הוסיף** המהרש"א והוכיח כי אין לומר שהסוגיות מסתדרות, דשם מיירי במי שהבדיל על הכוס, והוא אין צריך להבדיל בתפילה, ואילו כאן מיירי במי שהבדיל בתפילה והוא צריך להבדיל על הכוס, דהסברא היא בהיפך. **כב. אך** לכאורה המשך דברי המהרש"א עדיין קשה. למה הוצרכו התוספות לומר שהמבדיל בתפילה הוא מצד שכן דרך בני אדם, שהרי מהסוגיא בברכות אין הוכחה שלא נהגו כן כיון שהיא סוגיא חלוקה. ושמא כן היתה המציאות הפשוטה שרוב בני אדם מבדילים, ובזה לא שייך לעשות מחלוקת, וכן צריך לפרש בדברי היד דוד.

מדוע רבא בברכות היה צריך לחדש דין זה הלא הוא מבואר מהברייתא במפורש. ועל כך תירצו שכיון שיש בברכות ברייתא החולקת, היה רבא צריך להשמיע שהברייתא כאן חולקת שצריך להבדיל. ועל כך הוקשה להם, שאם כן מה ההכרח לומר שבאמת הבדיל בתפילה וצריך להבדיל שמכח הסוגיא בברכות מבואר שיש שלא נהגו כן. ותירצו שרוב בני אדם נהגו להבדיל בתפילה ועל כך נסתמך רבא.

למה רק כאן הוכיחה הגמרא הוכחה זאת

שם. החתם סופר (ד"ה ז"מ המבדיל) הקשה, הרי ברייתא זו הובאה בכמה מקומות (לעיל קג: ברכות נג.), ולמה רק כאן הוכיחה הגמרא שהמבדיל בתפילה מבדיל על הכוס. וביאר שהיה פשוט שאף אם הבדיל בתפילה צריך גם להבדיל על הכוס, כמו שלגבי קידוש שאף שכבר התפלל וקיבל שבת צריך לקדש על הכוס, רק שהיינו סבורים שבמה שהבדיל בתפילה כבר יצאה אצלו השבת ורק שיש חיוב להבדיל על הכוס, וממילא יהיה מותר לו לאכול אחר שהבדיל בתפילה. ולזה הוכיחה הגמרא, שכאן נאמר שיש סברא לאחר את ההבדלה על הכוס, מכיון שאפוקי יומא עדיף אפילו על פני חביבה מצוה בשעתה. ואם כן מבואר מזה שהשבת לא יצאה כל זמן שלא הבדיל על הכוס, ולכן מובן שרק כאן דייקה הגמרא דין זה.

אוצר החכמה
גדר חובת ההבדלה בתפילה

שם. הדבר שמואל (ד"ה המבדיל) דן, שצריך לומר בגדר דין זה שצריך להבדיל בתפילה, ששני דינים יש בו, גם מצות הבדלה כמו ההבדלה על הכוס, וגם מצות הזכרה מעין המאורע בתפילה. שכמו שצריך להזכיר מעין המאורע כמו יעלה ויבוא, כך גם צריך להזכיר הבדלה בנוסח התפילה. והוכחה לכך שיש בו דין הזכרה, שהרי מצינו (ברכות נ.) שאף אם כבר הבדיל על הכוס קודם התפילה צריך להבדיל גם בתפילה, ואם הוא דין הבדלה כיון שכבר הבדיל על הכוס לא יצטרך להבדיל בתפילה, ומכך מוכרח שהוא דין הזכרה. ולעומת זה מצינו **בשו"ע** (או"ח סי' רעט ס"י) שאסור לעשות מלאכה קודם שיבדיל, ואם הבדיל בתפילה אף שלא הבדיל על הכוס מותר במלאכה, ואם נאמר שהוא רק דין הזכרה למה מותר במלאכה, הרי עדיין לא יצא ידי חובת הבדלה, ומוכרח שגם דין הבדלה יש בו[כג].

ויש שדייקו בדברי הרמב"ם להוכיח, שסבר בודאי שהבדלה בתפילה אינה אלא הזכרה, וכמה ראיות הובאו לדבר:

א. הרמב"ם (שבת פכ"ט ה"ח) הביא ההלכה שמצוה לקדש את השבת בכניסתה וביציאתה, וכתב (שם ה"ג) שנוסח ההבדלה ברוך אתה ה' וכו' המבדיל בין קדש לחול וכו', ברוך אתה ה' המבדיל בין קדש לחול, וזהו הרי נוסח ההבדלה על הכוס, ולמה לא הביא הרמב"ם הנוסח שבתפילה. משמע שהבדלה שבתפילה אין גדרה אלא דין הזכרה.

ב. ממה שהביא הרמב"ם דין הבדלה בתפילה רק בהלכות תפילה (פ"ו ה"ג) ומשמע שלמד שהוא רק דין הזכרה.

ג. בספר מחזיק ברכה דייק בדעת הרמב"ם מדבריו (תפילה פ"ג ה"ו) שגם במוצאי שבת תפלת ערבית היא רשות. אולם שיטת הרא"ה (ברכות מ:) שתפלת ערבית במוצאי שבת היא חובה כיון שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת. וביאור המחלוקת תלויה בצדדים שהובאו לעיל, שהרמב"ם לשיטתו שהוא דין הזכרה לכן תפלת ערבית היא רשות כיון שאינה מצות הבדלה, אבל הרא"ה למד שהוא מצות הבדלה ולכן שונה תפלת ערבית בחיובה מכח מצות הבדלה שבה[כד].

שיטות הראשונים אם ברכה טעונה כוס

ושמע מינה ברכה טעונה כוס. הראשונים[כה] **הביאו כמה הוכחות שגם ביחיד יש חיוב של ברכת המזון על הכוס:**

א. מהסוגיא שכתוב 'הנכנס לביתו', ומשמע שמדובר על אדם יחיד. **הרא"ש** דוחה הוכחה זו שאפשר לפרש שנכנס לביתו ויש לו בני בית.

ב. מהגמרא להלן (קיז:) שאמרו שכוס שלישי של ארבע כוסות אומר עליו ברכת המזון. והטעם לכך מבואר בגמרא כיון שברכת המזון טעונה כוס, וחיוב ארבע כוסות הוא גם באדם יחידי, ומבואר שגם אדם יחידי צריך לברך על הכוס. אולם תוספות והרא"ש דחו הוכחה זו, שיתכן שאף שחיוב הכוס בברכת המזון נתקן רק בשלשה, אמרו להלן שברכה טעונה כוס אף ששם מדובר ביחיד, שאם לא היה חיוב לברך על הכוס גם כשיש שלשה, לא היו מתקנים לברך ביחיד בארבע כוסות[כו].

ג. התוספות הוכיחו ממדרש שוחר טוב (פוף פ"ד) על הפסוק (תהלים ג ח) 'שני רשעים שברת', שמבואר משם שהיו רגילים לברך על הכוס גם ביחיד.

ד. הוכחה נוספת [**בשם רבי יחיאל מפרי"ש**], שאם נאמר שיחיד לא חייב לברך על הכוס למה הוצרכה הברייתא לדחות את הכוס לאחר ברכת המזון, היה עדיף להבדיל על הכוס, וכל אחד יאכל לבדו ולא יתחייבו בכוס לברכת המזון, ומוכח מכך שגם יחיד חייב בכוס[כז].

ה. הרא"ש (ברכות פ"ח סי' ג) כתב הוכחה נוספת, שלא מצינו בשום מקום בלשון הגמרא 'זימון' טעון כוס אלא 'ברכת המזון' טעונה כוס, ומשמע שחיוב זה הוא לא רק בשלשה. אמנם להלכה, הביאו התוספות שהעולם[כח] נוהג רק בשלשה[כט], ודעת רבינו שלמה בן מאיר שאף ביחיד צריך כוס, וכן נראית דעת הרא"ש שנקט להלכה מכח הוכחת ר"י מפרי"ש להצריך כוס אף ביחיד.

הרי"ף (להלן קיז:) **והרמב"ם** (ברכות פ"ז הט"ו) פסקו להלכה שברכה אינה טעונה כוס כלל, וזאת מכיון שבסוגיא שם סבר רבינא שיש להוכיח מדברי המשנה שאמרה 'מזגו לו כוס שלישי מברך על מזונו', ודייקה מכך הגמרא שברכה טעונה כוס, ודחה רבא שארבע כוסות תיקנו חכמים דרך חירות, ואמרו חכמים שבכל אחד מהם תעשה מצוה. ופסק הרי"ף כמסקנת הגמרא שנדחתה ההוכחה שברכה טעונה כוס.

הבעל המאור (ברכות נג: ד"ה ויש) הקשה מדברי המשנה בברכות (נא:) שנחלקו בית שמאי ובית הלל אם בא להם יין אחר המזון, שבית שמאי סוברים מברך על היין ואחר כך על המזון, ובית הלל סוברים שמברך קודם על המזון ואחר כך על היין, וטעמם של בית הלל מבואר מצד שהברכה טעונה כוס. ואם כן קשה על הרי"ף איך פסק שלא כבית הלל. וכן הוכיח מהסוגיא כאן, שמהברייתא מוכח שברכה טעונה כוס, ומשמע שדין זה הוא להלכה. ולכן פסק בעל המאור שברכה טעונה כוס.

וכמה ראשונים[לא] דחו דעת בעל המאור, ולדעתם מהסוגיא כאן שהוכיחה שברכה טעונה כוס, אין הוכחה שכך נפסק להלכה, מכיון שהגמרא להלן (קו.) מעמידה את הברייתא כדעת בית שמאי, וכיון שאין הלכה כמותם אין הברכה טעונה כוס[לב]. והראיה מדברי המשנה בברכות שלבית הלל מברך על המזון ואחר כך על היין, ביארו הראשונים שאין הוכחה מכך, כיון שברור שגם לדעה שברכה

כג. והעיר מכך לפי דברי החתם סופר (או"ח סי' כט) שסובר שבהבדלה בתפילה לא יוצאים ידי חובת הבדלה, כיון שאין מכוונים לצאת בכך. וקשה לפי זה, שאם בהבדלה בתפילה אין דין הבדלה למה מותרת עשיית מלאכה אחר הבדלה בתפילה. ותירץ שאיסור עשיית מלאכה אינו קשור במצות הבדלה אלא העיקר שיזכיר בפה ענין הבדלה, ולכן מותר במלאכה אחר הבדלה בתפילה. ועי' גם בחידושי מרן רי"ז הלוי (שבת פכ"ט ה"ה) שדן בגדר איסור עשיית מלאכה קודם הבדלה, אם הוא קשור לאיסור עשיית מלאכה של השבת, שכל זמן שלא ליוה את השבת בהבדלה לא יכול לעשות מלאכה, או שהוא איסור בפני עצמו לעשות מלאכה קודם מצות הבדלה, וכמו איסור אכילה ושתיה קודם הבדלה שאינה קשורה לשבת. וביאר בכך מחלוקת הראשונים אם צריך לאומרה בשם ומלכות כדי להתיר עשיית מלאכה או לא עיי"ש.

כד. ובעין זה הובא בשם הגר"ח לבאר מחלוקת האחרונים, במי ששכח להתפלל במוצאי שבת שמשלים למחרת בשחרית, ונחלקו מתי יאמר נוסח ההבדלה בתפילה אם בתפילה הראשונה או בתפילה השניה. שדעת המגן אברהם (סי' רלד סק"ח, לפי פירוש התוספת שבת ופרי מגדים) שצריך להבדיל בתפילה השניה כיון שהיא במקום תפלת ערבית של הלילה, אך דעת הרעק"א בגליון שהעיקר שצריך להבדיל בתפילה הראשונה. וביאר הגר"ח (פתגמים סי' ג), שלדעת המג"א ההבדלה היא חלק מהתפילה ומדין הזכרה רק בשניה, ולכן מזכיר במקום תפילת ערבית. אבל הרעק"א למד שהוא דין בתפילה הראשונה של חול ולכן הוא בתפילה הראשונה, ומשמע שגדרו מדין הבדלה. ועי' עוד בהליכות שלמה (תפילה פי"ד הערה 58).

כה. התוספות (ד"ה שמע מינה ברכה), **והרא"ש** (פ"י סי' יד, ברכות פ"ח סי' ג), **ותוספות הרא"ש** (ד"ה שמע מינה). **כו. המרומי שדה** (ד"ה ומכל מקום נראה) הוכיח כתירוץ התוספות שאין היחיד חייב, שאם לא כן, איך הבינה הגמרא שם בהוה אמינא שחיוב כוס שלישי של ארבע כוסות הוא מצד ברכת המזון, שאם כן למה רק בפסח יש חיוב ליתן לעני כוס עבור זה ולא בכל השנה. אלא מוכרח שביחיד אין חיוב, ורק בפסח, מכיון שצריך לומר הלל ומצוה לאומרו בשלשה היה פשוט לגמרא שהברכה טעונה כוס. **כז. המרומי שדה** העיר, שכל טענה זו של הר"י מפרי"ש, היא רק להבנת התוספות (לעיל קג: ד"ה מיימו) שמדובר שנכנס עתה לבית להתחיל הסעודה, ולכן הוכיח הר"י מפרי"ש שאם אין חיוב ליחיד מוטב שיפרדו מתחלה. אבל לביאור רבינו נסים שכבר נמצא באמצע הסעודה ונכנס לביתו מהתפילה, לא ניתן להחלק שהרי כבר נתחייבו בשלשה. וראה עוד שם על הוכחת הרא"ש מהלשון 'ברכת המזון' ולא 'זימון', שאין הוכחה שאף ביחיד, מכיון שאם היה כתוב לשון 'זימון' היה אפשר להבין שהכוס מעכב את הזימון, ולכן כתוב 'ברכת המזון', שזה פשוט שאינו מעכב הברכה, שהרי גם ביחיד יש חיוב ברכה. **כח. וראה** בביאור הגר"א (סי' קפג ס"ק) שהוכיח כדעה זו, שדווקא בשלשה טעון כוס, מכח קושיית תוספות שהקשו שאם גם ביחיד צריך כוס יקשה לדעת רבן גמליאל שעל שבעת המינים צריך ברכת המזון, אם כן אין לדבר סוף שיצטרך לברך על הכוס ועל אותו כוס יצטרך שוב לברך ברכת המזון, ועיי"ש מה שתירצו. ולהשיטה שדווקא בשלשה, לא קשה קושיא זו כיון שאין החיוב אלא בשלשה. אך המהרש"א (בחוס' ד"ה ז"מ ברכות) ביאר את קושיית תוספות, שרק אם גם ביחיד יש חיוב אין לדבר סוף, אבל אם הוא רק בשלשה חייב הרי אין זימון לפירות. והעירו על דבריו [עי' קרני ראם ויד דוד וחידושי הרש"ש (שם)], שהרי בתוספות ברכות (לה. ד"ה נתן ר"ג) מבואר במפורש שלרבן גמליאל גם מזמנין על הפירות. **כט. ובית יוסף** (סי' קפג ס"ק) הביא כן גם ממדרש רות הנעלם (זוהר חדש מו.) שגם דעתו שרק בשלשה צריך כוס. וכתב הבית יוסף, שראה מדקדקים שכדי לחוש לשיטה זו היו מוזגים את היין ולא אוחזים בידם. אולם הב"ח (ד"ה כמה ג"י) העיר על המדקדקים שאף לדעת מדרש הנעלם אין הכרח שאסור לברך על הכוס ביחיד, וגם לדעתו יש מצוה מן המובחר, ולכן אין לדקדק בכך. [וכתב עוד הב"ח להעיר על דברי הרמ"א (ס"ג) שסובר שלא יאחזנו בידו על פי הקבלה ממדרש הנעלם, אך העיקר כפשט התלמוד וכדעת רוב הפוסקים שיכול לאחוז בידו]. וביד אהרן (שם) כתב, שמהזוהר פרשת תרומה יש קצת משמעות שהוא לעיכובא רק בשלשה ולא ביחיד. **ל. השלטי גבורים** (ברכות לט. מדפי הרי"ף, נג: לום ה) דייק מדעת הרי"ף בברכות, שפסק שברכת המזון טעונה כוס, והקשה על כך מדברי הרי"ף עצמו בפסחים שמבואר להיפך. אמנם לפי הראשונים שהובאו להלן [בהמשך הענין] שרק למצוה מן המובחר צריך כוס, מיושבת הסתירה. שממה שהביא בברכות את הדין של בית הלל אין ראיה שצריך כוס, כיון שהוא רק למצוה מן המובחר. **לא. הרמב"ן** במלחמות (ברכות שם ד"ה שמר הכותב), **ובהשגות הראב"ד** (ברכות שם ד"ה ויש), **ובחידושי הר"ן** (כפל ד"ה ושמע מינה) **ורבינו דוד** (ד"ה ושמע מינה), **ומהר"ם חלאווה** (להלן קיז: ד"ה שמר ליה). **וכן בריטב"א** (ברכות נג. ד"ה ולענין) בתירוצו הראשון בשם תוספות כמהלך זה. **לב. ויש** שתירצו

אינה טעונה כוס מצוה מן המובחר לברך על הכוס. ומה שמצינו (ברכות נ"ל.) עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה, וכן (חולין פ"ו.) עשרה זהובים של כוס של ברכה, ומבואר שיש ענין של כוס ברכה, הוא רק למצוה מן המובחר. ומה שהוכיחו בסוגיא כאן שברכה טעונה כוס, ולא אמרו שהוא רק למצוה מן המובחר, הוא מטעם שסברה הגמרא, שרק אם יש חובה לברך על הכוס שייך לומר שזה דוחה את הסברא שחביבה מצוה בשעתה לדחות הכוס לברכת המזון, אבל אם הוא רק מצוה מן המובחר לא דוחים. ולכן גם אין הוכחה מבית הלל שסוברים שמברך על המזון ואחר כך על היין, שכוונתם רק מצד מצוה מן המובחר.

ויש שביארו[ג] באופן אחר. שבאמת לפי הדעה שאינה טעונה כוס אין גם מצוה לברך על היין, ומה שאמרו בית הלל מברך על המזון ואחר כך על היין הכוונה אם רוצה לברך על היין. והמחלוקת בין בית שמאי לבית הלל, שלדעת בית שמאי כיון שכתוב (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת', ושביעה זו שתיה, לכן עדיף שישתה קודם הברכה כדי שתהיה שביעה, ובית הלל חולקים על כך שאין צורך לשתות[ד]. ומכל מקום לדעה זו מבואר שאין מצוה כלל לברך על הכוס.

מבואר שיש בענין זה שלש שיטות. שיטת הרא"ש והטור (סי' קפג) שאף ביחיד צריך כוס[ה]. שיטת התוספות בשם מנהג העולם, וכן דעת הזוהר (זוהר חדש מז.) שדווקא בשלשה צריך כוס. שיטת הרי"ף והרמב"ם שברכה אינה טעונה כוס, ונחלקו בדעתו אם למצוה מן המובחר טעון כוס או שאין טעון כוס.

השולחן ערוך (או"ח סי' קפג ס"ח) הביא את שלשת הדעות להלכה ולא הכריע ביניהם. והמשנה ברורה (סק"ד) כתב, שאף שהשולחן ערוך לא הכריע, המנהג כדעה השלישית שאין צריך, אלא שמצוה מן המובחר לברך על הכוס ורק בשלשה ולא ביחיד שאין צריך להחמיר. ובכף החיים (סק"ח) נראה שלמד בדעת השולחן ערוך שפסק כדעה השלישית. ומכל מקום הכף החיים הכריע כדעת הזוהר שרק בשלשה ולא ביחיד[ו].

אם צריך לברך ברכה אחרונה על כוס של ברכה

שם. התוספות (ד"ה שמע מינה ברכה) הביאו שיטת בעל הלכות גדולות שגם אם מברך על כוס בברכת המזון לא צריך לברך אחריה על הגפן, והטעם לכך שברכת המזון אינה נחשבת הפסק ונחשב שהוא בתוך הסעודה. וכן הביא **הרא"ש** (סי' י, ברכות פ"ו סי' כז) דעת **הבעל הלכות גדולות** שאין לברך על הגפן, והרא"ש כתב עליו שזה דבר תימה לפטור מברכה אחרונה, וכתב שבעל הלכות גדולות כנראה סובר שכוס ברכת המזון נחשב שבא מחמת הסעודה אף שהפסיק בברכת המזון. אך סיים שהעיקר שלא כדעת בעל הלכות גדולות, כיון שרק אם זה באמצע הסעודה נחשב מחמת הסעודה. ומבואר שדעת תוספות ורא"ש בדעת הבעל הלכות גדולות שאין צריך לברך ברכה אחרונה. ונחלקו הפוסקים אם לדעה זו צריך לברך לפניו. **הבית יוסף** (סי' קל ס"ג) למד, שגם אין צריך ברכה שלפניה, אבל **הפרישה** (סק"ג) **הב"ח** (סו"ס ס) **והט"ז** (סק"ג) סברו, שרק מברכה שלאחריה פטור אבל בברכה שלפניה חייב.

אך הרשב"ם (לעיל קג: ד"ה ממור) הביא דברי בעל הלכות גדולות שסובר שאין לברך ברכה אחרונה על היין ששותה אחר שגמר אכילתו, אלא רק אם שתה אחר ברכת המזון. ודייק מכך **המהרש"א** (נדפס"ח ד"ה ממור), שהרשב"ם למד בדעתו שעל היין של ברכת המזון צריך לברך אחריו על הגפן. אך דחה דברי הרשב"ם שהעיקר בדעת בעל הלכות גדולות כביאור התוספות והרא"ש. **והב"ח** (סי' קל ס"ק) כתב שהעיקר בדעת בעל הלכות גדולות כרשב"ם. **האליה רבה** (שם סק"ה) **והפרי מגדים** (משב"ז סק"ג) **ומאמר מרדכי** (שם סק"ד) כתבו, שבעל הלכות גדולות סובר שאין צריך לשתות מכוס של ברכה רביעית אלא מספיק מלא לוגמיו, ולכן לא מברך ברכה אחרונה. אבל אם ישתה רביעית גם לדעת בעל הלכות גדולות צריך לברך ברכה אחרונה.

האם מדובר שיש לו רק כלי אחד

ושמע מינה כוס של ברכה צריך שיעור. התוספות (ד"ה וש"מ כוס) ביארו, שהראיה לכך שאם לא היה צריך שיעור למה לא יחלק את הכמות לשתי כוסות, ואת ברכת המזון יברך על מחצית השיעור, ולא יצטרך להתיר אכילה קודם הבדלה, ומוכרח שכוס של ברכה צריך שיעור. והקשו על כך, שהרי הלשון בברייתא 'אין לו אלא כוס אחד', ובגמרא (ברכות נ:) מבואר שהכוונה אין לו אלא כוס אחד, הוא על הכלי שיש לו רק כלי אחד, ואם כן גם כאן אין לו רק כלי אחד, ושוב אין להוכיח שכוס של ברכה צריך שיעור ממה שלא מחלק שתי כוסות, שהרי מדובר שיש לו רק כוס אחד.

ותירצו, שבגמרא שם מבואר שיש לו קצת יותר מרביעית, ואמרו שם שלצורך ברכת הנהנין של היין יטעם קצת בידו וישאר רביעית לצורך ברכת המזון. וכיון שיש יותר מרביעית אי אפשר לפרש שם 'אין לו אלא כוס אחד' שהכוונה על השיעור, שאין שתי רביעיות, שאין בכך צורך, שהרי לצורך ברכת הנהנין מספיק טעימה של משהו, ובהכרח שכוונת הברייתא 'אין לו אלא כוס אחד' הכוונה לכלי שיש רק כוס אחד. אבל כאן שצריך שתי רביעיות אחת להבדלה ואחת לברכת המזון, אפשר לפרש שהכוונה 'אין לו אלא כוס אחד' על השיעור. ויותר טוב לפרש כך מאשר לפרש שהכוונה על הכלי, שכיון שמדובר שנכנס לביתו מסתמא יש לו עוד כלים, ולכן מתבארת הברייתא שהכוונה לכלי, ומוכרח שכוס של ברכה צריך שיעור.

התוספות רי"ד (ד"ה וש"מ כוס) כתב, שתירוץ התוספות דחוק בזה. וביאר שגם בסוגיא בברכות המשמעות של 'כוס אחד' הכוונה על השיעור, שיש שם רק שיעור של כוס אחד, ועל כך מקשה הגמרא שם שהרי כוס של ברכה צריך שיעור ואיך יברך על היין ויטעום ולא ישאר לו שיעור, ותירצה הגמרא, שיש לו קצת יותר אבל לא שיעור של שתי כוסות. ומכל מקום מבואר שגם שם מדובר על השיעור ולא על הכלי, ולא קשה קושיית התוספות.

מה החידוש שיש לו כלי אחד וטועם בידו

שם. המהרש"א (גמוס' ד"ה וש"מ כוס) הקשה על **התוספות**, שכתבו שבהכרח שבסוגיא בברכות מדובר שיש כלי אחד. שאם הכוונה שאין שתי רביעיות אין בכך חידוש, שהרי לצורך ברכת הנהנין מספיק טעימה של משהו, ובהכרח שכוונת הברייתא 'אין לו אלא כוס אחד' הכוונה לכלי שיש רק כוס אחד. אבל כאן שצריך שתי רביעיות אחת להבדלה ואחת לברכת המזון, אפשר לפרש שהכוונה 'אין לו אלא כוס אחד' על השיעור. ויותר טוב לפרש כך מאשר לפרש שהכוונה על הכלי, שכיון שמדובר שנכנס לביתו מסתמא יש לו עוד כלים, ולכן מתבארת הברייתא שהכוונה לכלי, ומוכרח שכוס של ברכה צריך שיעור.

התוספות רי"ד (ד"ה וש"מ כוס) כתב, שתירוץ התוספות דחוק בזה. וביאר שגם בסוגיא בברכות המשמעות של 'כוס אחד' הכוונה על השיעור, שיש שם רק שיעור של כוס אחד, ועל כך מקשה הגמרא שם שהרי כוס של ברכה צריך שיעור ואיך יברך על היין ויטעום ולא ישאר לו שיעור, ותירצה הגמרא, שיש לו קצת יותר אבל לא שיעור של שתי כוסות. ומכל מקום מבואר שגם שם מדובר על השיעור ולא על הכלי, ולא קשה קושיית התוספות.

מה החידוש שיש לו כלי אחד וטועם בידו

שם. המהרש"א (גמוס' ד"ה וש"מ כוס) הקשה על **התוספות**, שכתבו שבהכרח שבסוגיא בברכות מדובר שיש כלי אחד. שאם הכוונה שאין שתי רביעיות אין בכך חידוש, שהרי לצורך ברכת הנהנין מספיק בטעימה. והקשה, שגם עתה שמדובר שיש כלי אחד לא מובן מה החידוש בסוגיא שם, שהרי לצורך הברכה אין הבדל אם טועם בידו או בכלי ואם כן איזה חידוש יש בכך.

המשמרות כהונה (גמוס' ד"ה וש"מ כוס) תירץ, שכל מה שאמרה הגמרא בברכות שאפשר לטעום בידו הוא לפי ההוה אמינא שם שברכה טעונה כוס, ובהכרח חייב לטעום מהיין ומצד שני לא לפוגמו ולכן טועמו בידו, אבל למסקנא, שדעת בית שמאי שאין ברכה טעונה כוס, אין ראיה שמועיל לטעום ביד במקום שמברך על הכוס, כיון שצריך שיהיה כוס מלא או מטעם אחר, ולכן לא קשה קושיית המהרש"א, מכיון שהחידוש הוא שאכן אפשר לטעום ואף שהכוס אינו מלא.

וכעין זה תירץ **הדבר שמואל** (שם) לפי דברי **הרשב"א** (ברכות נב. ד"ה תרי) שהקשה, שאם טועם בידו למה נחלקו בית הלל ואמרו שלא יברך על היין תחילה. ותירץ בשם הראב"ד שבית הלל סוברים שהטעימה פוגמת גם ביד, או מטעם שצריך כוס מלא. ולכן ביאר שהחידוש הוא להוציא מסברת בית הלל שהטעימה ביד אינה פוגמת, וכן שלא נאמר שאינו נחשב לכוס שאינו מלא, כיון שאינו שופך אלא מעט, או שנאמר שענין כוס מלא הוא רק למצוה מן המובחר ולכן עדיף לטעום.

היד דוד (גמוס' ד"ה וש"מ כוס) ביאר באופן אחר, שבתחילה הגמרא בברכות סברה שהמחלוקת בין בית שמאי לבית הלל אינה תלויה אם ברכה טעונה כוס, אלא המחלוקת כפי שביאר ברשב"א (ברכות שם), שלדעת כולם ברכה אינה טעונה כוס, וכל הנידון האם יש ענין לקיים מצות שתיה לצורך ברכת המזון או לא. ולביאור זה יש חידוש יותר כשיש רק כלי אחד שצריך לצמצם ולשתות בידו לקיים מצות שתיה, אבל אם יש שני כלים אין כל כך חידוש. **בקונטרס ישוב הדעת** (גמוס' ד"ה וש"מ כוס) גם ביאר, שבא לחדש שעדיף לטעום בידו מלשתות מהכוס ולעשותו פגום, או שבא לחדש שטעימה בידו אינה פוסלת כמו טעימה בפיו.

האם מדובר שיש לו רק כלי אחד

ושמע מינה כוס של ברכה צריך שיעור. התוספות (ד"ה וש"מ כוס) ביארו, שהראיה לכך שאם לא היה צריך שיעור למה לא יחלק את הכמות לשתי

שמכיון שיש מצוה מן המובחר וכמבואר להלן, כוונת הגמרא כאן שברכה טעונה כוס למצוה מן המובחר. וכן כתב בבית יוסף (סי' קפג ס"ח) בשם רבינו מנוח, וכן הוא במאירי (ד"ה השלישי). והראשונים שהוצרכו לומר שסוגיא זו אינה להלכה סברו, שלמצוה מן המובחר לא היינו דוחים את ההבדלה שהרי חביבה מצוה בשעתה, ורק אם זה חובה שייך שידחה. והפתח הדביר (סי' קפג סק"ח) ביאר שהראשונים לא נתיישב להם לומר שהכוונה רק מצוה מן המובחר, ויותר משמע שהכוונה לחובה ולכן הוכרחו לומר שהסוגיא אינה להלכה. **לג. הרשב"א** (ברכות נב. ד"ה ולענין, סו"ס סי' שמב), **הריטב"א** (שם) בתירוצו השני. **לד. שיטת** היראים שאין חיוב ברכת המזון דאורייתא אם לא שתה בסעודה והוא תאב לשתות, הובאה ברמ"א (סי' קלו ס"ד). והמשנה ברורה (שם ס"ק כח) כתב שזו דעת יחיד, וגם מהרשב"א בסוגיין מבואר שלדעת בית הלל אין השתיה מעכבת בברכת המזון. **לה. הטור** (סי' קפג) מחדש שם עוד, שמכיון שחובה לברך על כוס אין לו להתחיל לאכול עד שיהיה לו כוס, וכמו לגבי הבדלה שלא יאכל עד שיבדיל. המגן אברהם (סק"ח) חלק עליו, ולדעתו אין להוכיח מהבדלה שמעכבת כיון שאסור לאכול קודם הבדלה, אבל בברכת המזון כל זמן שלא אכל לא חל עליו חיוב, ואף אם חל חיוב אין איסור לטעום לפני ברכת המזון.

והוכיח המגן אברהם גם מדברי הגמרא לעיל, שאם יש לו כוס אחד יקדש עליו ועדיף מכבוד היום, ואם נאמר שמעכב כוס של ברכת המזון את האכילה, יקדש על הפת ואת היין ישאיר לברכת המזון שהרי לא יכול לאכול כשאין לו כוס, ומוכרח מזה שאינו מעכב. אולם האליה רבה (שם), והרעק"א בגליון, וכן בביאור הגר"א (שם) הוכיחו מדברי תוספות (לעיל קג: ד"ה מניחו) שאמרו בסוף דבריהם שמותר לטעום קודם הבדלה, אם אינו מצפה שיהיה לו כוס למחר, ומשמע מכך שאם מצפה שיהיה לו למחר צריך להמתין ולא לאכול קודם הבדלה וגם לא לאחריה, עד למחר. ומבואר מזה שהתוספות השוו דין זה להבדלה שאם מצפה שיהיה לו למחר צריך להמתין. **לו. ובדבר** מנהג העולם שלא נהגו לברך על כוס, מבואר בערוך השולחן (סי"ח סק"ג) שהמנהג להקל משום שהיין ביוקר, ולכן במקום שהיין בזול ראוי לברך על הכוס. אמנם באגרות משה (יו"ד ח"ג סי' נג, ומו"ח ג) כתב, שאף שיש מעלה לברך על הכוס בשלשה, מכל מקום אין חיוב בכך, והטעם לכך שכיון שכבר כמה מאות שנים לא נהגו לברך מחמת שהיין אינו מצוי, נחשב שכבר נשתנה המנהג ואף עתה שהיין מצוי אין חיוב בכך. וכן אם רוצה להחמיר יתנה שעושה בלא נדר כדין כל הנהגה טובה, ועיין שם שמבאר מדוע יש צדדים שלא להחמיר בכך אף לכתחילה.

הטעם לכך שצריך לטעום

ושמע מינה המברך צריך שיטעום. הרשב"ם (ד"ה ומ"מ המברך) ביאר שטעימה של המברך או של אחד מן השומעים מועילה, וכמבואר בגמרא (ערובין מ:) שביום הכפורים שאי אפשר לשתות כוס של קידוש היתה סברא בגמרא שיקדשו ויתנו לתינוק לטעום, ורק משום שמא יבוא להימשך לעשות כך כשיהיה גדול אסרו זאת, ומבואר שטעימה של אחד המסובים מועילה. וכן מבואר **בתוספות** (ערובין ק: ד"ה ידי קידוש).

והטעם שצריך לטעום מהכוס, **ביאר רש"י** (ערובין מ: ד"ה ליתניה), שגנאי לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר, ותהא ברכת היין של בורא פרי הגפן שלא לצורך. ומבואר שהוא רק ענין של גנאי שהברכה היא שלא לצורך. וכן ביאר **המהר"ם חלאווה** (ד"ה ומ"מ מנהג), שאם אינו טועם נראה כמבזה את המצוה כיון שאינו נהנה ממנו, וכן הוא **בראב"ן** (הל' ערובין סי' ע). **והקשולז** על דברי רש"י, למה כתב רק טעם של גנאי ולא כתב שיש כאן ענין של ברכה לבטלה שאין מי שטועם מהכוס.

בשו"ת הר"ן (מ"מ סי' נג) ביאר, שגם לדעת רש"י חששו לברכה לבטלה, ומה שהברכה היא רק שהוא גנאי, בא לבאר מדוע עדיף שיטעום דווקא המברך עצמו, ולזה אמר שיש בכך גנאי אם לא טועמים ממנו מיד. אבל אם לא יטעום אף אחד מהשומעים יש בכך ברכה לבטלה.

הבית מאיר (יו"ד סי' רפה) הקשה על פירוש הר"ן, שאין במשמעות דברי רש"י שיש ברכה לבטלה, אלא רק מצד גנאי וכפי שהבין בדבריו הראב"ן. וביאר שכיון שנאמרת על הכוס מצות הקידוש או ברכת המזון, יש בכך שבח לבורא עולם שנתן לנו יין לברך עליו, אף אם לא טועם ממנו, ולכן אין בכך ברכה לבטלה[לח]. וכן ביאר **בשו"ע הרב** (סי' קנ ס"ד) שיש כאן רק ענין של גנאי ונראה כברכה לבטלה, אבל באמת הוא לצורך שכך תיקנו חכמים בכל שירה הנאמרת על היין, שיסדרו אותה אצל ברכת היין, ומועיל להטעים לקטן אף שלא הגיע לחינוך ואפילו אינו יודע לדבר, כיון שהוא רק ענין של גנאי[לט].

בחידושי הרש"ש וברכת ראש (ערובין מ: ד"ה ליתניה) הקשו על דברי רש"י שעשה מן הסיבה מסובב, שהרי בפשוטו מכיון שצריך לטעום לכן צריך לברך בורא פרי הגפן, וכן מבואר ברש"י (ר"ה כט: ד"ה מהו), ולעומת זה ברש"י עירובין מבואר להיפך שכל ענין הטעימה הוא מצד ברכת בורא פרי הגפן[מ]. ואם כן מלבד שדברי רש"י צריכים ביאור גם סותרים זה לזה. ותירץ **האפיקי ים** (מ"ג סי' ג), שדברי רש"י אינם סותרים, ששני טעמים יש בדבר. הטעם הראשון הוא, שצריך לטעום שזה גנאי לכוס של ברכה אם לא יטעם ממנו. וטעם השני, שמכיון שצריך לטעום כבר צריך לברך ברכת הגפן, ואם לא ישתה תהיה גם ברכה לבטלה. ונמצא ששני טעמים לכך שצריך לטעום ואין הדברים סותרים[מא]. **כל** מה שנתבאר לעיל הוא בדעת רש"י, **אולם הרשב"א והריטב"א** בעירובין (שם ד"ה ליתניה) סברו בפשיטות, שיש חובה להטעים דווקא לתינוק שהגיע לחינוך, ולדעתם אם לא טועמים מהכוס יש כאן ברכה לבטלה, כיון שעיקר הברכה היא ברכת הנהנין[מב].

אם יכול לתת לאחר לברך בורא פרי הגפן ולטעום

שם. לפי מה שנתבאר לעיל שנחלקו הדעות אם חיוב הטעימה היא רק מצד גנאי לכוס של ברכה, וכן סבר **רש"י** (ערובין מ: ד"ה ליתניה) **ומהר"ם חלאווה** (ד"ה ומ"מ המנהג) **וראב"ן** (הלכות ערובין סי' ע). ולדעתם אין בזה ברכה לבטלה אם לא יטעום. ולעומת זה דעת **הרשב"א והריטב"א** (ערובין שם), **והר"ן** (ערובין שם, שו"מ שיש בכך משום ברכה לבטלה אם לא יטעום, מכיון שהברכה היא ברכת הנהנין.

ודייק החכם צבי (שו"ת סי' קסח) **שלשיטת רש"י** שהוא ענין של גנאי, צריך המזמן בעצמו לברך על הכוס, ולא שיברך ברכת המזון ויתן לאחר לברך בורא פרי הגפן. ודייק זאת מדברי רש"י (שם) שכתב, שרק הטעימה נותן לקטן אבל לא הברכה עצמה מכיון שצריך שהמברך והמזמן יברך בורא פרי הגפן. וטעמו לפי מה שנתבאר לעיל, שהברכה היא לא רק כברכת הנהנין אלא היא חלק ממצות ברכת המזון, ולכן אי אפשר להפריד זה מזה[מג]. וכדבריו גם הביא **בשו"ע הרב** (סי' קנ ס"ד), וביאר הטעם כאמור כיון שהברכה היא חלק מהמצוה[מד].

אולם בהגהות רעק"א (שם) סבר, שאפשר לתת לאחר לברך בורא פרי הגפן ולטעום, וטעמו בזה שכיון שהיא ברכת הנהנין ואינה חלק מהמצוה, יכול לחלק בורא פרי הגפן מהברכה וכשיטת הראשונים.

אם שח המקדש קודם ששתה וטעם אחר

שם. במנחת שלמה (ד"ה ומ"מ המנהג) כתב, שלפי מה שנתבאר בדברי **הרשב"ם** שאין צורך שדווקא המקדש יטעם אלא אף אם אחד מן השומעים יטעם מועיל לצאת ידי קידוש. ולפי מה שביאר **רש"י** בעירובין (מ: ד"ה ליתניה) שסיבת הטעימה היא שגנאי לכוס של ברכה שלא טועמים ממנו. לפי זה חידש, שאם אחר הקידוש הפסיק המקדש בדיבור קודם ששתה, יכול אחד מהמסובים לשתות מהכוס, ואפילו אם אותו השומע לא כיון לברכת היין של המקדש אלא בירך בורא פרי הגפן על כוס שלפניו, מכל מקום כיון שבברכת הקידוש נתכוין לצאת מהמקדש שתייתו מועילה לכולם שיצאו ידי קידוש. ומה שמבואר **במשנה ברורה** (סי' רעג ס"ק סט), שאם שתה אחר שלא כיון לא יצאו ידי קידוש, הוא רק באופן שלא כיון לצאת ידי קידוש מהמקדש, אבל אם כיון לצאת ידי קידוש אף שברכת פרי הגפן בירך לעצמו, מוציא בטעימתו את כל המסובים[מה].

אם פגימה פוסלת לברכת הנהנין

ושמע מינה טעמו פגמו. כתבו **הראשונים**[מו], שמבואר בגמרא שהטעימה פוגמת רק לדברים של מצוה הנעשים על הכוס, כמו קידוש ברכת המזון והבדלה, שבזה יש גנאי אם טועם ממנו ופגום למצוה, וכמו שמצינו שיש פסול של 'הקריבהו נא לפחתך' (מלאכי א ח), כמו כן הטעימה פוגמת. אבל לענין ברכת הנהנין אין הפגימה פוסלת, כיון שמכל מקום נהנה צריך לברך ואף אם טעמו ממנו.

אלא שבמאירי (ד"ה השתי) העיר על כך, ממה שנתבאר לעיל שכבוד יום קודם לכבוד לילה, ולכן אם יש לו רק כוס אחד לקידוש יעשה בו קידוש של יום ולא של לילה. ואם נאמר שלענין ברכת הנהנין לא פוסלת טעימה, למה לא נאמר שישתה מעט בלילה וישאיר לקידוש של יום, וכיון שאינו אלא ברכת הגפן דינו כברכת הנהנין שטעימה לא פוסלת. ותירץ, שכיון שקבעו אותה לכבוד היום שוב נחשב כברכה של חובה, ודינה כקידוש והבדלה שטעימה פוגמת את היין.

האם צריך לשתות מכוס שיש בה רביעית

שם. בתוספות (ד"ה שמע מינה טעמו) ביארו, שבתחילה סברה הגמרא שמדובר שיש לו יותר מרביעית, ואם כן קשה למה שלא ישתה מלא לוגמיו וישאיר רביעית, ומזה מוכח שטעימה מהכוס פוגמת. אבל רב אשי להלן דחה ראיה זו,

---

לז. **המפרשים** שיובאו להלן שכתבו בדעת רש"י. לח. **האפיקי ים** (מ"ג סי' ג) הביא מהג"ר שמחה זליג אב"ד בריסק שהקשה על דברי הבית מאיר, שסברא זו מובנת בכוס של קידוש או בברכת המזון לפי הדעה שטעון כוס, וממילא כיון שיש חובה לברך על הכוס מודה ומשבח על היין שנתן לצורך המצוה, אבל בברכת ארוסין שמעיקר הדין לא צריך כוס וכמבואר ברא"ש כתובות (פ"ק סי' טז) לא יועיל כאן סברת הבית מאיר שאין הברכה אלא ברכת הנהנין, ואם לא טועם לא חלה הברכה על כלום. ומיישב שכיון שכך המנהג והכוס בא לצורך הברכה נחשב כברכת המצוות. לט. **ובהמשך** דבריו כתב הגר"ז (שם), שכל זה לענין ברכת המזון, שהטעימה אינה רק משום גנאי, ולכן אפשר להטעים לתינוק. אבל בקידוש כיון שנאמר (שמות כ ח) 'זכור את יום השבת לקדשו', ודרשו חכמים (להלן קו.) זכרהו על היין, והכוונה על שתיית היין, ולכן צריך שהמקדש עצמו הוא שישתה מהכוס. אך לעומת זה הגר"ז עצמו (סי' רעב קונטרס אחרון סק"כ) הוכיח שאין הברכה חלק מהמצוה, ודבריו סותרים זה לזה. וכבר העיר בכך בשו"ת אמרי יושר (מ"ב סי' קנג). ובעיקר שיטה זו שהברכה אינה לבטלה, מכיון שיש ענין לברך על היין שהמצוה תעשה על כוס יין, ואין הברכה על ההנאה מהיין, ראה באורך גם במנחת שלמה (מ"ב סי' יח אות ז) שגם ביאר שברכה זו אינה על ההנאה אלא על המצוה שנעשית על היין. מ. **לפי** דברי רש"י בעירובין שהסיבה שצריך לטעום שהוא משום הברכה של בורא פרי הגפן, דייקו האחרונים (הגר"ח, הובא בקובץ שיעורים סוכה עמ' לט, הדבר שמואל להלן קו. ד"ה ועכ"פ) שברכת בורא פרי הגפן בקידוש היא חלק מנוסח הקידוש ולא רק ברכת הנהנין, ונמצא מכך שאם שמע ברכת הקידוש ולא שמע ברכת בורא פרי הגפן לא יצא ידי חובה, מכיון שהיא חלק מהקידוש. אמנם לעומת זה בירושלמי (הובא בשמוש לעיל קד: ד"ה מזון) מבואר, שאם היה אוכל מבעוד יום וקדש היום שצריך לקדש, ומכל מקום לא יברך בורא פרי הגפן. ומשמע שסבר שברכת הגפן היא ברכת הנהנין, ומשמע שלדעתו יצא ידי קידוש. וכסברת הירושלמי פסק המג"א (סי' רלו סק"י) לענין הבדלה, שגם אם לא שמע ברכת היין יצא ידי חובה. וראה גם בשו"ת הר צבי (או"ח סי' קנו) בזה. מא. **ודבריו** על דרך שיטת הר"ן בתשובה שיש כאן ברכה לבטלה. ומכח זה העיר בדבר המנהג, שהרב המסדר קידושין צריך לטעום מכוס הברכה ולא להניח רק לחתן ולכלה לטעום. כיון שברוב הפעמים אינם מכוונים לצאת, ולהאמור יש בכך משום ברכה לבטלה אם המברך [או אחד מהשומעים שנתכוין לצאת] אינו טועם, וכתב שכן נהג הגר"ח מבריסק, שהיה מריק מהכוס של הברכה מעט לצלחת ומשם לכוס שלו ושותה. וראה עוד בשדי חמד (מערכת ברכות סי' ל). מב. **לפי** סברא זו שגדר הברכה היא ברכת הנהנין, [והבאנו לעיל בהערה שכן נראה מדעת הירושלמי שאם נמצא באמצע הסעודה, לא צריך לברך בורא פרי הגפן, כיון שאינה חלק מהקידוש]. חידש האגרות משה (או"ח ח"ג סי' מה), שהוא הדין אם טעה וברך 'שהכל' במקום 'בורא פרי הגפן' שיצא, מכיון שלסברא זו הברכה אינה חלק מהקידוש. ובהמשך כתב שאף לדעת רש"י שנראה מדבריו שהברכה על היין היא חלק מהקידוש, עדיין אפשר לומר שאם ברך שהכל יצא. וטעמו, שגם לרש"י הוא מעין ברכת הנהנין שמודה לה' על כך שקיים בו מצוה, וכמו שאם בברכה על השתיה יוצא בברכת שהכל, כך גם בברכה על כך שמקיים המצוה ביין אפשר לצאת בברכת שהכל. מג. **ראה** תהלה לדוד (סי' רעג ס"ק יח) שביאר כן דעת החכם צבי. וכתב שלדעתו, אם שכח לברך בורא פרי הגפן לא יצא ידי קידוש. וראה מה שכתב בדעת שו"ע הגר"ז. מד. **וראה** בתהלה לדוד (סי' קנ ס"ד) שהעיר בדברי הגר"ז, שלעומת זה בסי' רעב (סי"ב) פסק לענין קידוש שיכול להוציא אף שאינו שותה בעצמו. וצריך לומר, שסובר שבקידוש כיון שברכת בורא פרי הגפן נאמרת קודם ברכת הקידוש יכול להוציא גם בברכת בורא פרי הגפן. ובקונטרס אחרון (שם סק"ב) הרחיב בביאור הסברא בזה. וראה עוד תהלה לדוד (סי' רעג אות ו-ח). מה. **ולענין** המקדש כתב, שאין לומר שכיון שנתכוין לצאת בברכת עצמו ולא מאחרים לא יצא ידי קידוש. שאם נאמר כך יצא שאף אחד לא יצא ידי קידוש, ולכן מסתבר שיצא ידי קידוש. ורק שיצטרך המקדש לחזור ולברך בורא פרי הגפן. ואף שמחמת זה יקדים ברכת הקידוש לבורא פרי הגפן, וכדעת בית שמאי (ברכות נא:), יש לומר, שכיון שבשעת ברכת פרי הגפן היתה ברכתו כדין, ורק שאחר כך שח לא נחשב שמקדים קידוש לפרי הגפן, וכמו שכתב התהלה לדוד (סי' רעג ס"ק טו), שאם נשפך היין צריך לחזור ולברך בורא פרי הגפן, ולא אומרים שיש כאן הקדמה של קידוש לבורא פרי הגפן כיון שמתחלה הקידוש היה כדין. מו. **רש"י** ורשב"ם (להלן קו. ד"ה קפיד), מהר"ם חלאווה (ד"ה ומ"מ טעמו), ספר האורה לרש"י (סי' נג), תניא רבתי (סי' יד), ארחות חיים (הל' קידוש סי' כג). מאירי (ד"ה השתי).

ולדעתו יתכן שאין רק רביעית, ושוב אין הוכחה שטעימה פוגמת, כיון שאם יטעום לא תשאר לו רביעית.

והקשו התוספות גם בסוגיא כאן, איך הוכיחה הגמרא שטעימה פוגמת, שהרי עדיין יקשה למה לא נאמר שיטעום קצת בידו או בכלי אחר וכך לא תפגום הטעימה. ותירצו שבכוס של חובה כהבדלה וברכת המזון וקידוש צריך לשתות מכוס שיש בו רביעית, ולכן לא יכול לטעום בכלי אחר או בידומז.

אמנם הרא"ש (ברכות פ"ח סי' ג) הביא מדברי הירושלמי פרק שלשה שאכלו (פ"ז ה"ה), שמבואר שרבי יונה היה טעים כסא ומתקן ליה. וביארו הראשונים שכונת הירושלמי שהיה טועם מהכוס, וכדי לתקן פגימתו היה מוסיף עליו אחר כך יין או מעט מים ומתקנו. ומבואר שאפשר לתקן פגימה על ידי הוספת יין או מים. והרא"ש דחה הוכחה זו, שאפשר לפרש בכונת הירושלמי שהיה שופך מעט לכוס אחר ושותה ממנו, והכוס שבירך עליו היה מוזגו למחר ושותה ממנו, וממילא אין הוכחה שאפשר לתקן פגימה במים, כיון שמדובר שלא פגם הכוס. ומבואר שדעת הרא"ש שאין חובה לשתות דווקא מאותו כוס שיש בו רביעית ואף בכוס של חובה.

והשולחן ערוך (סי' רעג סי"ח) פסק כדעת הרא"ש, שמי שיש לו רק כוס אחד מקדש בלילה ולא יטעום ממנו שלא יפגמנו, אלא שופך לכוס אחר ולמחר מקדש על מה שנשאר על ידי מזיגה. **והמגן אברהם** (סס ס"ק כד) העיר עליו מדברי התוספות שלפנינו **והאגודה** (סי' פד), שכתבו שבכוס של חובה צריך לשתות דווקא מכוס שיש בו רביעית, ושאילו ראה הבית יוסף דברי התוספות היה פוסק כמותם. וכן הובא **במשנה ברורה** (סס ס"ק נג)מח.

אך הקרבן נתנאל (פ"י סי' יד אות ר) וכן **בנתיב חיים** (על המג"א סס) ביארו, שלהאמור, דעת הבית יוסף כדעת הרא"ש. והוסיף הקרבן נתנאל עוד, שאף בדעת התוספות אין הכרח שסברו כן להלכה, שהרי יתכן שרק בהוה אמינא שסברנו שיש יותר מרביעית קשה קושיית תוספות, והוצרכו לתרץ שצריך לשתות מכוס שיש רביעית, אבל לפי דחיית רב אשי שמדובר שיש רק רביעית אין הכרח לחידוש התוספות שצריך לשתות מכוס שיש בה רביעיתמט. והוכיח כן מדברי תוספות (להלן קו. ד"ה מכוס) שכתבו, שרב אשי לא בא לדחות הדין שטעימה פוגמת, אלא בא רק לומר שאין הוכחה מהברייתא. ולכאורה יקשה, שאם להלכה אין חילוק ביניהם לשם מה הביאה זאת הגמרא, ובהכרח שיש נפקא מינה להלכה מכך שאם לרב אשי מדובר שיש רק רביעית, אין צורך לשתות מכוס שיש בו רביעיתנ.

למה לא יתקן הכוס על ידי מים

שם. הרא"ש (סי' י) הקשה, למה התירו לאכול ללא הבדלה כיון שהטעימה פוגמת במה ששותה מהכוס, הלא לדברי הירושלמי (ברכות פ"ז ה"ה) שאפשר לתקן על ידי הוספת מים, הטעימה אינה פוגמת שהרי יכול לתקנו על ידי מים. ותירץ הרא"ש, שמדובר שהיין כבר מזוג ואי אפשר להוסיף לו מים. **הרעק"א** הקשה על דברי הרא"ש, למה הוקשה לו רק לדברי הירושלמי שאפשר לתקן על ידי הוספה, והרי לדבריו שמדובר שהיין עדיין לא מזוג, יקשה שיוסיף מתחילה מים קודם שיטעם, ויהיה לו כשיעור לצורך ההבדלה והברכה. ונשאר בצריך עיון גדול.

אוצר החכמה

למה לא יטעום מהכוס ויתקן ממה ששפך לכוס אחר

שם. הקרבן נתנאל (סי' יד אות ר) הקשה על דברי התוספות, מה הרויחו בתירוצם שצריך לשתות מכוס שיש בה רביעית, ולכן לא טועם בידו או בכלי אחר, שהרי עדיין יקשה שלפי מה שהביא **הרא"ש** (סס) מהירושלמי, שאפשר לתקן פגימה על ידי הוספת יין או מים, ויכול לשפוך היתר מרביעית שהוא מלא לוגמיו לכוס אחר, וישתה מהכוס עצמה ואחר כך יתקן הפגימה שיוסיף מהיין שמזג לכוס אחר. ותירץ הקרבן נתנאל שכיון שאי אפשר לצמצם**נב** שישפוך לכוס השני רק מלא לוגמיו, ואת הרביעית ישאיר בכוס הראשון, יש לחשוש שיקח קצת יותר, ושוב אינו שותה מכוס שיש בה רביעית, ולכן לא מועילה תקנה זו**נג**.

התוספת שבת (סי' רעג ס"ק כט), **והמחצית השקל** (על המגן אברהם סס), **והרעק"א** (בתשובה, נדפס בסוף דרוש וחידוש רעק"א מ"ב) **תירצו** קושיא זו באופן אחר, שלפי ההוה אמינא שהוכיחה הגמרא שטעימה פוגמת, סברה הגמרא שלא כדעת הירושלמי שאפשר לתקן פגימה על ידי הוספת מעט יין או מים, וכמו שדחו כמה ראשונים דברי הירושלמי, ולכן מוכח שטעימה פוגמת. אבל למסקנא שמדובר שיש רק רביעית בצמצום, שוב לא קשה למה לא טועם מהכוס ומשליך היתר ואחר כך יתקן הפגימה, שהרי יש בידו רק רביעית. ולכן למסקנא אין הכרח שהבבלי חולק על הירושלמי בדבר זהנד.

האליה רבה (סי' רעג ס"ק כג) תירץ באופן נוסף, שאם ישפוך לכוס אחר קודם שישתה ולא ישתה ממנו יש בכך ביזוי מצוה. ועוד תירץ, שסברא היא שכיון שהכוס עצמו נפגם בטעימתו, גם אותו מיעוט ששפך לכוס אחר בטל לרוב שנשאר בכוס, כיון שהיה עמו בשעת ברכה ודינו כמותו שהוא פגום.

כמה צריך לטעום בכוס של ברכה

שם. דייק הערוך השולחן (סי' רעג ס"ג) מדברי **התוספות** (ד"ה סמ"מ טעמו), שטעימה הנצרכת לענין כוס של ברכה היא בשיעור של מלא לוגמיו. ואף שבגמרא להלן (קו.) מבואר דבר זה לענין קידוש שצריך לטעום מלא לוגמיו, סברו התוספות שגם בכוס של ברכה הדין כן, וכן **בשער הציון** (סס ס"ק נג), ודחה דעת **האליה רבה** (סס ס"ק כד) שנסתפק בזה.

אולם כתב הערוך השולחן (סס), שסתימת דברי הגמרא 'טעמו פגמו', משמע שטעימה כל שהיא פוגמת, וכן לשון הגמרא 'המברך צריך שיטעום', משמע שהכוונה לטעימה כל שהיאנה. ושכן מבואר **במרדכי** (לקמן קו.) בשם תוספות, שמה שסברה הגמרא כאן שמדובר שיש יותר מרביעית, [ומכך הוכיחה שמה שלא טועם את היותר מרביעית, כיון שהטעימה פוגמת] כיון שאי אפשר לצמצם, ולכן מסתבר שיש יותר מרביעית. ומבואר, שלא מדובר שיש הרבה יותר מרביעית אלא כל שהואנו. ולכן כתב שבשעת הדחק אינו מעכב לשתות מלא לוגמיונז.

האם טעימה פוגמת גם בכוס של ברכה

שם. הערוך השולחן (סי' קפג ס"ו) דייק מדברי **הרמב"ם** (ברכות פ"ז הט"ו), שהביא כל הדברים הצריכים בכוס של ברכה, ולא הביא הדין שטעמו פגמו, ומאידך לענין קידוש (שבת פכ"ט הט"ז) כתב, שאם טעם מכלי שיש בו יין פגמו ונפסל. וביאר ערוך השולחן, שיתכן שדעת הרמב"ם שרק לגבי קידוש שהוא כוס של חובה הדין שהטעימה פוגמת, אבל כוס של ברכה מכיון שפסק **הרמב"ם** (ברכות פ"ז הט"ו) שאינה טעונה כוס, אין הכוס של חובה ולכן אין הטעימה פוגמת בוניח. וכתב עוד, שהרי"ף לא הביא הלכה זו לא לענין כוס של ברכה ולא לענין קידוש, ונשאר בצ"ע.

מז. **וכן** ביאר תוספות הרא"ש (ד"ה סמ"מ טעמו), שאין זה מכבוד הברכה שלא ישתה מהכוס עצמו אלא מכלי אחר, וכן ביאר האגודה (סי' פד). ומבואר, שדעתם שיש צורך בכוס של חובה לשתות דווקא מכוס שיש בו רביעית. אולם צ"ע בסתירת דברי הרא"ש בין דבריו בתוספותיו לדבריו בפסקים. מח. **במנחת** שלמה (ד"ה סמ"מ טעמו) העיר, שלפי דעת המגן אברהם יוצא חידוש להלכה, במה שיש נוהגים שכדי שלא ישתו המסובים מכוס פגום, מוזג בעל הבית מכוסו לכוסות קטנים קודם ששותה הוא בעצמו. ולדעת התוספות שצריך בעל הבית לשתות מכוס שיש בה רביעית, אינם יוצאים ידי חובה זו. מט. **בשמירת** שבת כהלכתה (פ"נ פמ"ק הערה ט) הביא מהגרש"ז אויערבאך שדחה דברי הקרבן נתנאל, שאם כן לדבריו היתה הגמרא צריכה לומר שמע מינה תשע ולא תמני, כי יש לחדש שצריך לשתות מכוס שיש בו רביעית, ולדעתו הוא חידוש שהרי לא נשאר דבר זה להלכה. אלא מוכרח מזה שלא ציינה הגמרא את הדבר, שדין זה הוא פשוט ונכלל במה שאמרו שכוס של ברכה צריכה שיעור, ואף נפסק להלכה. נ. **המחצית** השקל (על המג"א סס) דוחה אפשרות זאת, שתוספות דיברו רק להוה אמינא ולא למסקנא, שאם כן למה לא הזכירו שזה רק לפי ההוה אמינא, ועוד שאם כן מדוע הוצרכו ליישב שהסוגיא בברכות שמביאה אפשרות של טעימה ביד, מדברת בכוס שאינו של חובה, ולמה לא תירצו שהסוגיא בברכות מדברת למסקנא, וכדעת רב אשי שאין צורך לשתות מכוס שיש בה רביעית. נא. **בסוף** דרוש וחידוש (נמשך לגן מימיו ר' מסס, ד"ה ומה דמשמ"ה). ושם כתב עוד לדון, שגם לפי תירוץ הרא"ש שהיין מזוג, עדיין יקשה שלפי הירושלמי למה שלא יתקנו ביין. ותירץ שם, שקושיא זו תקשה רק להוה אמינא שיש לו יותר מרביעית יין, ואם כן אינה קושיא, שיתכן שבהוה אמינא הגמרא לא סברה כסברת הירושלמי, וכל קושיית הרא"ש היא גם למסקנא שיש לו רק רביעית מצומצמת של יין, שמכל מקום יתקננה במים. נב. **הדבר** שמואל (נמוס' ד"ה סמ"מ טעמו) העיר על סברא זו, שבתוספות נראה שלא סברו מחשש זה שאי אפשר לצמצם, שאם חששו לכך איך הקשו שיטעום מלא לוגמיו היתר מהרביעית והרביעית יניח, והרי אי אפשר לצמצם, ושמא ישתה יותר ממלא לוגמיו ולא תשתייר רביעית. נג. **ומכח** זה העיר בנתיב חיים על המגן אברהם (סי' רעג ס"ק כד) שכתב, שלא יטעום ממה שבידו או שבכלי אחר, שלא ישתה מהכוס ואחר כך יתקננו על ידי שיוסיף מאותו יין שהוציאו לכלי אחר. ולהאמור קשה, שאם כן למה התוספות לא כתבו עצה, ובהכרח לומר שכיון שאי אפשר לצמצם לא מועילה עצה זו, ואם כן נדחו דברי המגן אברהם. נד. **ועוד** תירץ התוספת שבת (סי' רעג ס"ק כט) לפי דברי הב"ח (סי' קפג נספח מהר"ס מינץ), שסובר שלא מועיל תיקון פגימה, על ידי הוספת מעט יין, אלא אם מתקנו ביין שיש בו רביעית בדווקא, ולכן לא קשה שישפוך מעט היותר מרביעית, ויתקן על ידה הפגימה, כיון שאין במעט היין שיעור רביעית. נה. **ובערוך** השולחן (סס) כתב, שגם דעת רש"י ורשב"ם בסוגיא כאן נראה שלא כדעת התוספות, והיינו שלא צריך מלא לוגמיו. נו. **אלא** שהמרדכי פירש שדחייתו של רב אשי שאין הוכחה שטעימה פוגמת, היא מכיון שצריך מלא לוגמיו, ושוב אין הכרח שמדובר שיש בכוס שיעור של רביעית ועוד מלא לוגמיו, ואם כן מבואר מזה שלמסקנא לרב אשי צריך מלא לוגמיו. אמנם כתב ערוך השולחן (סס), שכיון שתוספות (להלן קו. ד"ה מכוס) כתבו שרב אשי לא חולק לדינא אלא רק דחה הראיה, שוב אין הכרח לומר שלדינא צריך מלא לוגמיו. נז. **ובבית** יוסף (יו"ד סי' רסה) הביא בשם הרשב"א שכתב להדיא, שכל דין מלא לוגמיו נאמר רק לענין קידוש ולא לענין שאר ברכות, וכן הוא בעיטור (ח"ב דף נג ע"ג), ובמחזור ויטרי (סי' תקנג). והט"ז (סס סק"י) למד בדעת הרשב"א שכוונתו רק למעט ברכה על כוס של מילה שאינו אלא מנהג, אבל על שאר ברכות צריך מלא לוגמיו. אמנם סתימת דברי הרשב"א שבכל ברכות אין צריך מלא לוגמיו [וכן מפורש יותר בעיטור, שהסברא היא דווקא בקידוש, כיון שכתוב זכרהו על היין, וכבר העיר בכך בהגהות שער החדש (פרק ערבי פסחים סג) על העיטור]. וראה עוד (להלן קו.) דעת חידושי הר"ן ורבינו דוד ומהר"ם חלאווה, שגם בשאר ברכות צריך מלא לוגמיו. ובברכת אברהם (נמוס' ד"ה סמ"מ טעמו) הביא מתוספות (ברכות לט. ד"ה נהר), שצריך לשתות מכוס של ברכה מלא לוגמיו כדי שיברך ברכה אחרונה, ומשמע מדבריהם שמצד עצם חיוב השתיה לא צריך מלא לוגמיו. וביאר דעתם לפי דברי הרשב"א הנ"ל שבבית יוסף [וכפשטות דבריו], שרק בקידוש והבדלה נאמר מלא לוגמיו, כיון שהסעודה צריכה שתהיה על היין אבל בשאר ברכות לא נאמר דין זה. נח. **הערוך** השולחן הסתפק (סס), אם דין זה שטעימה פוגמת נאמר רק למי שסובר שברכה טעונה כוס, או שאף שאינה טעונה כוס לחיובא, מכל מקום טעימה פוגמת.

קושיא לפירוש שהתחיל סעודתו בשבת מראיית הגמרא שטעם מבדיל

ושמע מינה טעם מבדיל. מכאן הקשו הראשונים[נט] על פירוש רבינו ניסים שפירש שמדובר בברייתא בנכנס לביתו והוא כבר באמצע סעודתו שהתחיל בה בשבת, שאינו מבדיל מתחילה אלא מברך ברכת המזון ומבדיל על הכוס שמברך עליו על מזונו, ואם כן כיצד מוכח מברייתא זו שאף אם טעם מבדיל, שהרי לא טעם כללס.

והוסיף המהרש"א (לעיל קנ: נמוס' ד"ה מניחו), שראיית הגמרא אינה מובנת אף לפי פירוש התוספות, שהרי הטעם של מי שסובר טעם אינו מבדיל הוא משום קנס על שעבר וטעם קודם שהבדילסא, וכיון שהתירו לו לאכול סעודתו לפני שמבדיל כדי שיוכל לברך על הכוס, הרי אכל בהיתר ומה שייך לקנסו על אכילתו.

וביארו האחרוניםסב, שראיית הגמרא לפי פירוש התוספות היא, שאם היה הדין שאסור לטעום לפני הבדלה כלל ואף בדיעבד טעם אינו מבדיל, לא היינו מתירים לו לסעוד לפני הבדלה, אף כשאין לו כוס לברכת המזון. אבל כיון שבדיעבד טעם מבדיל, אנו מתירים לו לאכול לפני שמבדיל, שכיון שאין לו אלא כוס אחד דינו כבדיעבד שיכול להבדיל אף לאחר הטעימה.

אך הדבר שמואל (ד"ה ס"מ) כתב, שטעם הדעה הסוברת שאם טעם אינו מבדיל אינו משום קנס, אלא כמו שמבאר **רבינו יונה בברכות** (נט: ד"ה ויש לשאול), שכיון שטעם כבר עברה שעת הבדלה. וביאור דבריו הוא, שסובר שהבדלה נתקנה דווקא לפני סעודת חול, ומשסעד סעודת חול כבר עבר זמן הבדלהסג, ולכן אם טעם אינו מבדיל, משום שאינו יכול להבדיל עוד משעבר זמנה. ולכן הבינו התוספות שלדעתם שמדובר בברייתא בסועד במוצאי שבת שהתירו לו לסעוד לפני הבדלה, אפשר להוכיח שאפשר להבדיל אף לאחר שכבר סעד, שאם נאמר שמשסעד כבר עבר זמן הבדלה, אף בסעד בהיתר במוצאי שבת כבר עבר זמנה. אבל לדעת רבינו נסים שכבר התחיל בסעודתו מבעוד יום, לא שייך להוכיח מכאן שטעם מבדיל, שהרי כל שלא סעד סעודה במוצאי שבת ורק המשיך סעודת שבת למוצאי שבת, בוודאי לא עבר זמן הבדלה.

למה לא הוסיפה הגמרא חידוש שמותר לטעום לכתחלה כשיש לו רק כוס אחד שם. התוספות רי"ד (ד"ה ומ"מ טעם) הקשה, למה אמרה הגמרא שהחידוש הוא שטעם מבדיל, היה לה לחדש שמותר לו לטעום לכתחלה באופן שיש לו רק כוס אחד, ונדע מכך שכל שכן שאם כבר טעם מבדיל. ותירץ, שכוונת הגמרא שדין אחד תלוי בשני, ורק אם נסבור שכשיש לו שני כוסות וטעם מותר לו בדיעבד להבדיל, גם נתיר לו כשיש רק כוס אחד לטעום לכתחלה, כיון שלא יפסיד בכך הבדלה. אבל אם נאמר שאם יטעם לא יכול להבדיל לא נתיר לו לסעוד לכתחלה כשיש לו רק כוס אחד, לברך עליו ברכת המזון ולהפסיד הבדלהסד. ולכן גם לא אמרה הגמרא חידוש נוסף, שמותר לטעום לכתחלה כשיש לו רק כוס אחד, שכיון שזה כל מה שהברייתא באה להשמיע לא שייך לומר על כך שמע מינה, שזה עיקר דברי הברייתא.

קו.

האם מדובר דווקא כשיש לו רק כוס אחד

ושמע מינה אומר ב' קדושות על כוס אחד. הרשב"ם והתוספות (ד"ה ושמע מינה) ביארו לפי דברי הגמרא לעיל (קנ:) שרק באופן שאין לו אלא כוס אחד יכול לומר הבדלה וברכת המזון על כוס אחד, אבל אם יש לו עוד כוס אין לומר שניהם על כוס אחד, כיון שהם שני דברים לעצמם, ורק בקידוש והבדלה מבואר שם שהוא דבר אחד, ונאמרים מלכתחילה על כוס אחד, וכמו שמצינו ביום טוב שאחר השבת שהכל נאמר על כוס אחדא. אמנם הרמב"ם (שנמ פכ"ט ה"ג) פסק שגם הבדלה וברכת המזון נאמרים מלכתחילה על כוס אחד, ואף שיש לו כוס אחר. **והראב"ד והנהות הרמ"ך** (שם) השיגו עליו, שדווקא כשאין לו אלא כוס אחד. וביאר **המגיד משנה** (שם), שדעת הראשונים שכמו שברכת המזון וקידוש הם שני דברים, כיון שהברכה על מה שאכל וקידוש הוא להבא, כן ברכת המזון והבדלה ההבדלה הוא על להבא. והרמב"ם סבר שההבדלה גם לשעבר, על השבת שעברה, ולכן נחשב דבר אחדב.

החתם סופר (שו"ת, סי' עה) הקשה, שלפי ביאור המגיד משנה שברכת המזון והבדלה נחשב דבר אחד, למה מבואר כאן שזה שתי קדושות. ובתחילה תירץ, שהכוונה ששתי קדושות כגון אלו שהם דבר אחד נאמרות על כוס אחד. ועוד ביאר שם, שגם לדעת הרמב"ם מה שנחשב לדבר אחד דווקא אם התחיל הסעודה בשבת ועתה מברך, ובאופן זה כיון שגם ההבדלה נאמרת על סילוק שבת וגם הברכה על הסעודה שהיתה בשבת נחשב לדבר אחד, אבל הברייתא מדברת שהתחיל לאכול במוצאי שבת, ובזה הברכה תהיה על סעודת חול, אבל ההבדלה על השבת, ובזה אמרו בגמרא כאן שהם שתי קדושותג. ויוצא לדבריו שגם לרמב"ם הסוגיא כאן מדברת כשיש רק כוס אחד.

והמרומי שדה (ד"ה וס"מ, לעיל קנ: ד"ה וכן) כתב, שגם דעת הרי"ף כהרמב"ם, ומה שהכריחם לכך היא מלשון הגמרא כאן שהוכיחה ששתי קדושות נאמרות על כוס אחד, ואם הוא רק באופן שאין לו כוס אחר היה צריך לומר להיפך שאין נאמרות על כוס אחד, ורק כשאין לו מותר, ומוכח מכך שאף כשיש לו עוד כוס נאמר על כוס אחד, מכיון שהבדלה וברכת המזון הם דבר אחד שהרי שניהם נאמרות על העבר.

ביאור המחלוקת בין ההוה אמינא לרב אשי

מאי טעמא טעמו פגמו משום דכום של ברכה צריך שיעור. התוספות רבינו פרץ (ד"ה מאי טעמא) **והמרדכי** (רמז תריח) הקשו, איך סברה הגמרא בתחילה שמדובר שיש יותר מכשיעור והוכיחה שטעימה פוגמת, הרי יותר מסתבר כדעת רב אשי שלא יכול לטעום כיון שיש לו רק שיעור ואם יטעם יחסר לו השיעור. וביארו, שהגמרא סברה בתחילה שכיון שאי אפשר לצמצם מסתבר שיש קצת יותר ולכן הוקשה לגמרא שיטעום את היתר מרביעית והנותר ישאר, ובהכרח שטעימה פוגמת, ורב אשי דחה ששיעור טעימה לענין כוס של ברכה לא מספיק בטעימה כל שהיא, אלא צריך מלא לוגמיו, וממילא אין הוכחה שטעימה פוגמת כיון שיחסר לו מהשיעור. **והערוך השולחן** (או"ח סי' רעג ס"ל) הוכיח מדברי המרדכי שבהוה אמינא סברה הגמרא שמספיק טעימה כל שהיא לכוס של ברכה ולא צריך מלא לוגמיו, ואף שלמסקנא משמע שרב אשי מצריך מלא לוגמיו, הרי כתבו **התוספות** (ד"ה מכוס) שרב אשי לא חולק להלכה, אלא רק דחה ההוכחה, ואם כן אין הכרח שצריך מלא לוגמיו. ולכן כתב שאמנם לכתחילה יש להחמיר בכך, אבל בשעת הדחק אינו מעכבד.

האם מועיל לשפוך לכוס קטן וביאור דברי הגמרא

רבי יעקב בר אידי קפיד אחצבא פגימא. הראבי"ה (מ"נ סי' תקיד)ה חידש, שאם שתה מכוס גדול ושפך לכוס קטן, ומלאו, לא נחשב לפגום, וטעמו מבואר שלמד, שפסול של פגימה הוא כיון שאינו מלאו, ולכן אם מעבירו לכוס קטן ועתה הוא מלא, מועיל. ומטעם זה גם כתב, שלהוסיף פירורין לכוס כדי לעשותו מלא, מועילז. והקשה עליו **הב"ח** (סי' קפג ד"ה והר"מ) מדברי הגמרא כאן שמבואר שטעימה פוסלת אף בחבית, והרי לא מסתבר שהוא שותה מהחבית, ואם כן מבואר שאף שמעביר לכוס קטן עדיין נחשב לפגום. ותירץ, שלדעת הראבי"ה צריך לומר שאין ההיתר להעביר לכוס אחר ולמלאו מועיל אלא בשעת הדחק, ולכן אמרו שהטעימה פוגמת. אבל **הריטב"א** (הל' נדרים פ"ח ה"ד) והמגיד

נט. **תוספות** (לעיל קנ: ד"ה מניחו), **רא"ש** (סי' י), **רבינו יונה** (נדרים נט: ד"ה ויש לשאול). ס. **לפירוש** התוספות בדברי רבינו נסים, שברייתא זו הסוברת כר' יהודה שדעתו שמפסיקים אף לשבתות בוודאי שסוברת שמפסיקים להבדלה. ואף לדעת הראשונים שלמדו שלדעת רבינו ניסים מותר לו להמשיך את סעודתו במוצאי שבת, קשה שהרי לא אכל באיסור כלל. סא. **מבואר** מדעת מהרש"א שרק אם אכל באיסור שייך לומר שאינו מבדיל, כיון שהוא רק קנס. וכן כתב המרדכי (להלן קו: ד"ה טעם מיטו מבדיל) שרק באכילת איסור אינו מבדיל. אולם לרבינו יונה (נדרים נט: ד"ה ויש לשאול), שהטעם כיון שכבר עבר זמן ההבדלה, משמע שאף באכילה בהיתר שייך דין זה שאינו מבדיל, כיון שמכל מקום עבר זמן ההבדלה. סב. **תשורת** שי, וכעין זה כתב הלשון לימודים (סי' קנב). ודבריהם אמורים אף אם לדעת רבינו נסים ממשיך את אכילתו בלילה, משום שממשיך את אכילתו שהתחיל בה בשבת מעיקר הדין, וכן ראוי לנהוג שלא להפסיק באמצע אכילת שבת משום כבוד שבת כמבואר לעיל (ע"ש), ואינו היתר מיוחד שהתירו לו משום שעת הדחק. וראה עוד בהערה לעיל מה שנתבאר בענין שיטת רבינו נסים. סג. **וראה** רשב"ם (ד"ה משלשלין) שכתב, שזמן הבדלה הוא קודם המזון. סד. **וכ"ה** בפסקי הרי"ד (ד"ה נעמ מייה). ומדברי התוספות רי"ד מבואר שלמד, שאף באופן שטועם בהיתר סברה הגמרא שיש מי שסובר שטעם אינו מבדיל, ולכן ביאר שכוונת הגמרא שאם יפסיד הבדלה לא נתיר לו להפסיד הבדלה לצורך ברכת המזון. ובהכרח שסברתו כרבינו יונה שהובא לעיל, שעיקר הסברא לא מבדיל, מכיון שעבר זמן ההבדלה ולא מצד קנס. א. **וכן** דעת רש"י (נדרים נג: ד"ה נר ומזון) שדווקא כשיש לו כוס אחד. וכן למד בדעתו הצל"ח (שם נדרים שם), והעיר עליו למה כשיש לו ב' כוסות צריך לעשות כל אחד בנפרד ולא יעשה הכל על כוס אחד, והרעק"א על הצל"ח וכן הרש"ש (שם ד"ה נר) העירו איך כתב בסתם שבכל אופן אפשר לעשות הכל על כוס אחד, הלא הוא מחלוקת הרמב"ם והראב"ד, ואיך נעלם מהצל"ח מחלוקת זו. ב. **המאירי** (לעיל קנ: ד"ה למדת) גם כתב סברא זו בדעת הרמב"ם, וכתב עוד שאפשר לומר שרק ברכת המזון וקידוש, ששניהם של תורה, נחשבים שני דברים, אבל הבדלה שהיא מדברי סופרים יכולה להאמר על אותו כוס [והמגיד משנה שלא תירץ כן, הוא לשיטתו (פכ"ט ה"ג) שלדעת הרמב"ם ההבדלה היא מן התורה]. ג. **וכעין** חילוק זה כתב הצל"ח (נדרים נג: נדרים ד"ה נר) שרק אם כבר אכל וגמר אכילתו יכול לעשות הכל על כוס אחד. אבל אם בא להתחיל לאכול, הרי אסור לאכול קודם הבדלה, וכל ההיתר לאכול הוא רק באופן שיש לו רק כוס אחד, ועל זה אמרו בברייתא שרק כשיש לו כוס אחד עושה הכל על כוס אחד. ומבואר מדבריו טעם אחר, לא שבאופן זה חייב מדינא לעשות על שתי כוסות [וכדעת החת"ס], אלא שאם יש לו כוס אחר לא יכול לאכול קודם הבדלה. ד. **ראה** מה שנתבאר בזה לעיל (קה:) בענין 'כמה צריך לטעום מכוס של ברכה'. ה. **והובאו** דבריו גם בשבלי הלקט (סי' עג), תניא רבתי (סי' יד). ולהלכה, הובאו דבריו לסמוך על כך בשעת הדחק, בשיירי כנה"ג (או"ח סי' קפג הגהות בית יוסף סק"י), אליה רבה (שם ס"ק יג), משנה ברורה (שם ס"ק נג). ו. **ולדעתו**, זהו שאמר רב אשי שטעמו פגמו ושכוס של ברכה שצריך שיעור הוא דבר אחד. והביאור הוא שמכיון שכוס של ברכה מלא הוא בדרך כלל בשיעור רביעית, נמצא שכשחסר מהשיעור אינו מלא, וזהו הטעם שהטעימה פוגמת לא מצד הטעימה בעצמה שפוגמת, אלא מטעם שהכוס אינו מלא וחסר משיעורו. ז. **וביאר** בזה מה שהוקשה לו למה לא הוזכר (נדרים נג.) בין עשרה דברים הנצרכים לכוס של ברכה, שלא יהיה פגום. ותירץ על כך, שפסול פגום מטעם שאינו מלא, ונכלל במה שאמרו שצריך שיהיה מלא. וביאר עוד שם לפי דבריו מה שאמרו שטעימה בידים אינה פוגמת, שאין הכוונה מצד שאינו טועם בפיו, אלא הביאור שטעימה בידים היא טעימה מועטת שאינה מחסרת את הכוס, ועדיין היא נראית מלאה.

19/06/2018 אהח

משנה (שנת פכ"ט הט"ז) כתבו שלא מועילה שפיכת כוס גדול לכוס קטן לתקנו, כיון שעדיין הוא פגום, שהרי הטעם הוא לא מצד שהכוס אינו מלא, אלא שהוא כשיורי כוסות, וכמו שביאר הרמב"ם (שם)[ח]. ולדעתם כוונת הגמרא כפשוטו שטעימה מחבית פוסלת, ואף אם יעביר לכלי אחר.

יש מפרשים שהחצבא היתה מלאה מים

שם. ביאור נוסף מצינו בדברי הגמרא 'קפיד אחצבא פגימא', **שבשולחן ערוך** (או"ח סי' קפג ס"ג) הביא דעה שגם מים פגומים אין למוזגם לכוס של ברכה, ומבואר שהפסול לא רק ביין אלא גם במים. **ובביאור הגר"א** (שם) ציין כמקור לשיטה מהגמרא כאן, שהקפיד אחצבא פגימא, וביאור כוונת הגמרא שהחצבא היתה מליאה מים, ומוכח מכך שהפסול הוא גם במים[ט].

האם הכוס נפגם גם לענין ברכה

רב אידי בר שישא קפיד אכסא פגימא. רש"י והרשב"ם (ד"ה קפיד) ביארו שכל ההקפדה על כוס פגום הוא רק לענין קידוש והבדלה וברכת המזון ולברכות שתקנו על היין, אבל אם רוצה לשתות יין צריך לברך בורא פרי הגפן, כיון שאסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה'. וכן דעת כמה **ראשונים**[א], וביארו הטעם שלצורך דבר מצוה נפגם כיון ש'הקריבהו נא לפחתך' (מלאכי א ח)[יב], אבל לברכת הנהנין אין פסול זה. אמנם **המאירי** (ד"ה השפוי) הוכיח ממה שאמרו לעיל (קה:) שאם יש לו רק כוס אחד קידוש לילה קודם לקידוש של יום, למה לא נאמר שיטעם מעט, ולמחר יקדש על אותו כוס כיון שאינו אלא ברכת בורא פרי הגפן, ומוכח מכך שגם לברכת בורא פרי הגפן נפגם הכוס בטעימה. ותירץ, שכיון שאותו קידוש של בורא פרי הגפן נתקן לכבוד שבת, חזר דינו להיות כברכת חובה[יג], ודינו כקידוש והבדלה שהטעימה פוגמת[יד]. **ובברכת אברהם** (ד"ה וגרסה ד"ל) ביאר את הצדדים האם נשתנית ברכתו של כוס פגום, שהנדון אם הפגם הוא על הכוס, שהכוס הוא פגום או שהיין עצמו נפגם, שאם הפגם הוא בכוס סברא זו שייכת רק בדבר הטעון כוס, אבל אם הפגם ביין שייך לומר שאיבד מחשיבותו, ולא מברך עליו בורא פרי הגפן.

אם פגימה פוסלת רק לכתחילה איך מותר לאכול קודם הבדלה

שם. הרשב"ם (ד"ה קפיד) כתב שפגימה אינה פוסלת אלא לכתחילה, אבל אם אין לו אלא יין פגום, יקדש עליו. הקשו **התוספות** (שם), שאם הוא רק דין של לכתחילה איך התירו לאכול קודם הבדלה משום ענין שהוא רק לכתחילה, ומכל מקום כתבו שראוי הרשב"ם לסמוך עליו בשעת הדחק. **והרא"ש** (ברכות פ"ח סי' ג) תירץ, שמדובר שיש לו רביעית בצמצום, וביאר **הקרבן נתנאל** בסוגיין (סי' יד אות פ) שכוונת הרא"ש היא, שדברי הרשב"ם שרק לכתחילה מעכבת הפגימה, היא רק לרב אשי שלביאורו מדובר שיש רק שיעור בצמצום, ואין הכרח שהטעימה פוגמת, ולכן אפשר לומר שהוא רק לכתחילה, אבל לפי ההוה אמינא שסברה הגמרא שלא מבדיל וטועם רק משום שהטעימה פוגמת, סברה הגמרא שהטעימה פוגמת אף בדיעבד. וכעין זה כתב **רעק"א** (נמוסי' ד"ה קפיד)[טו] שכל קושייתם על הרשב"ם היא מכיון שהם למדו שרב אשי לא חולק על דין טעמו פגמו, והוקשה להם שאם הוא רק לכתחילה למה אפשר לאכול קודם הבדלה. אך בדעת הרשב"ם אפשר לבאר שרב אשי חולק על דין זה, ולפי הדעה שטעמו פגמו מעכב אף דיעבד, ולכן מותר לאכול קודם הבדלה, אבל רב אשי סובר שטעימה היא רק לכתחילה, וכן דעת האמוראים שאחריו שהקפידו על כוס פגום הוא רק לכתחילה.

התוספות רי"ד תירץ, שאף להרשב"ם שהוא רק לכתחילה התירו לו לאכול קודם הבדלה, כיון שכל איסור האכילה קודם הבדלה הוא רק מדרבנן, הרי במקום שיש צד של איסור שיגרום על ידי כך שישתה כוס פגום לא החמירו חכמים.

מה נקרא דיעבד שיכול לקדש על פגום

שם. הדרישה (סי' קפג אות ג) ביאר דברי **הרשב"ם** שאם אין לו כוס שלם יכול לקדש על כוס פגום, שהכוונה שאף שיכול לטרוח ולהשיג כוס שלם בעיר מכל מקום אינו צריך לטרוח, ורק אם יש לו בביתו יש להקפיד בכך. וכתב, שהרשב"ם חולק על **המהר"ם מרוטנבורג** (הו"ד בפרמות מייס הל' קידוש היום אות כג) שסובר שיכול לקדש על יין פגום רק אם אין נמצא בעיר שום יין אחר.

תיקון פגימה על ידי מים או יין ואיזה עדיף

שם. הרא"ש (סי' יד, ברכות פ"ח סי' ג) הביא את דברי הירושלמי (ברכות פ"ז ה"ה) שרבי יונה היה טועם את הכוס ומתקן אותו, והכוונה שהיה טועם מהכוס ומתקן הפגימה על ידי הוספת מעט מים או יין[טז]. **ובברכות** (שם) דחה ראיה זו שכוונת הירושלמי היא שהיה שופך לכוס אחר וטועם מאותו כוס ולמחר משלים השיעור של הכוס הראשון. **והאחרונים**[יז] דנו על פי דעה זו שמועיל תיקון, האם עדיף תיקון עם מים או עם יין, ודייקו מדברי הרא"ש שבסגיין כתב 'ואפילו במים יכול לתקנו', משמע שיין עדיף על מים. אולם הרא"ש בברכות למד מהירושלמי שאפשר לתקן על ידי מים, והוסיף 'ועל זה נהגו להכשיר במעט יין', ומשמע שעדיף התיקון של המים מהתיקון של היין. ומלשון **הטור** (או"ח סי' קפג ס"ו) משמע שהתיקון ביין עדיף. **וכן הב"ח** (שם) כתב שהעיקר כדברי הרא"ש בפסחים שיין עדיף, ולשונו בברכות אינה מוכרחת וגם שם כוונתו שיין עדיף[יח]. **והדרישה** (סק"ד) ביאר שהרא"ש סתם דבריו באחרונה בפסחים שיין עדיף, ולכן גם הטור הביא כדבריו באחרונה[יט]. **הקרבן נתנאל** (סי' יד אות ק) ביאר, שבאופן שיש רביעית יין ודאי עדיף יין ממים, כיון שבמעט יש סברא לומר שלא יתקן אלא להיפך יתבטל בכוס הפגום, ונאמר קמא קמא בטיל. ולכן ברא"ש כאן כתב שיין עדיף כשיש רביעית, **ובברכות** שהעדיף הרא"ש מים הכוונה שלא היה רביעית יין שאינו פגום, ומסתמא במים יש רביעית, ולכן עדיף על מעט יין, **ואף** שיכול לתקנו גם במעט יין ולא אומרים קמא קמא בטיל בדבר היתר, מכל מקום לכתחילה עדיף לתקן באופן זה על ידי מים שאין בכך סרך איסור.

איך מועיל תיקון עם מעט יין הרי קמא קמא בטיל

שם. הטור (או"ח סי' קפג ס"ה) הביא **ממהר"ם מרוטנבורג** (שו"ת, סי' קמז) שאם החזיר יין של כוס פגום לתוך הקנקן שאין לחוש מלברך על היין שבקנקן, כיון שקמא קמא בטיל, ונתבטל היין שבכוס הפגום ביין שבקנקן. **והב"ח** (או"ח שם) כתב, שלדעת מהר"ם אין אפשרות לתקן כוס פגום במעט יין כיון שגם באופן זה יתבטל מעט היין שאינו פגום בכוס הפגום, ולכן כדי לצאת ידי שתי הדעות ימזוג קודם מעט יין לכוס הפגום שלפי רוב הדעות תיקנו בכך, ואחר כך יערה הכוס מעט מעט[כ] לקנקן, ובכך מתוקן גם למהר"ם, ואחר כך יערהו לכוס. ומבואר שדעת הב"ח הוא, שלמהר"ם לא מועיל תיקון במעט יין[כא]. **והשו"ע** (שם ס"ה) הביא דעת מהר"ם שמועיל החזרת יין פגום לקנקן, ולעומת זה פסק (שם ס"ו) שמועיל תיקון על ידי מעט יין, ולכאורה קשה למה לא נאמר קמא קמא בטיל ויתבטל המעט שאינו פגום בכוס הפגום.

ח. **והמגיד** משנה השיג מטעם זה על הראב"ד (שם) שמשמע מדבריו שאם מעביר מכוס אחר וממלאו מועיל, וחלק על הרמב"ם שסובר שלא מועיל להעביר לכוס אחר. **ובברכת אברהם** (ד"ה וגרסה ד"ל) ביאר לפי מה שיש להסתפק בטעם הפסול של כוס פגום אם הוא פסול בכוס, או שהוא פסול בכל היין. וביאר, שהראב"ד למד שבזה נחלקו האמוראים שרב יעקב בר אידי הקפיד על חצבא פגימא כיון שסבר שהפסול בכל היין, ורב אידי בר שישא הקפיד רק על כוס פגום, שסבר שהפסול הוא רק בכוס ולא בכל היין, ולכן אם מעבירו לכוס אחר וממלאו מועיל, והראב"ד פסק כדעה זו. ולדעת הרמב"ם אף אם הפסול בכוס לא יועיל להעביר לכוס אחר, כיון שהכל נחשב אותו כוס.

ט. **ולפי** זה ניתן לומר שהדעה הסוברת שרק על כוס פגום יש להקפיד, חלק בפרט זה שפסול הפגימה רק ביין ולא במים, וכעין מה שהבאנו לעיל בהערה מהברכת אברהם.

י. **הברכת אברהם** (שם) ביאר בדעת הרשב"ם שברור שגם לדעתו נפגם היין מחשיבותו, ומה שמכל מקום לא איבד ברכתו, ולכאורה אם כל הסברא מצד שאסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה, יברך עליו שהכל, ונמצא שלא יהנה בלא ברכה. מכל מקום כיון שחלק מהברכה המיוחדת על היין הוא מצד ההנאה שיש בטעם היין, וכיון שהטעם עצמו לא נפגם אם לא יברך את הברכה המיוחדת יש בכך הנאה שלא כדין.

יא. **ספר** האורה לרש"י (סי' נג), תניא רבתי (סי' יד), ארחות חיים (הל' קידוש סי' כב), מאירי (ד"ה השפוי), מהר"ם חלאווה (לעיל קה: ד"ה ופ"מ טעמו).

יב. **כ"ה** במנהיג (הל' פסח סדר ליל אות שלו פסקא), וכן כתב במהר"ם חלאווה (ד"ה ופ"מ טעמו) בטעם הדבר, ובלבוש (סי' קפג ס"ג). והרמב"ם (שנת פכ"ט הט"ז) כתב, שהטעם לאיסור מכיון שזה כשיורי כוסות. ונראה שגם כוונת הרמב"ם ע"ד 'הקריבהו נא לפחתך'. וכ"ה בערוך השולחן (או"ח סי' קפג ס"ו).

יג. **מבואר** מדברי המאירי שגדר ברכת בורא פרי הגפן בקידוש של שחרית היא אינה רק כברכת הנהנין, אלא דינה כקידוש שהיא מצוה, שהברכה היא חלק מהמצוה, ונפקא מינה גם לענין יצא מוציא, אם נאמר על ברכה זו כשאר ברכת המצוות, או שדינה כברכת הנהנין שאינו מוציא. וראה בריטב"א להלן (ד"ה ביום) בשם הר"י מקרקושא שסובר שיצא אינו מוציא בברכה זו, משום שסבר שהיא ברכת הנהנין, כיון שעיקר המצוה היא השתיה, ביאר, שהראב"ד למד שבזה נחלקו האמוראים שרב יעקב בר אידי הקפיד על חצבא פגימא כיון שסבר שהפסול בכל היין, ורב אידי בר שישא הקפיד רק על כוס פגום, שסבר שהפסול הוא רק בכוס ולא בכל היין, ולכן אם מעבירו לכוס אחר וממלאו מועיל, והראב"ד פסק כדעה זו. ולדעת הרמב"ם אף אם הפסול בכוס לא יועיל להעביר לכוס אחר, כיון שהכל נחשב אותו כוס.

טו. **ולפי** זה ניתן לומר שהדעה הסוברת שרק על כוס פגום יש להקפיד, חלק בפרט זה שפסול הפגימה רק ביין ולא במים, וכעין מה שהבאנו לעיל בהערה מהברכת אברהם.

יד. **וראה** במאירי בברכות (עג. ד"ה כיון שכל) שכתב, שמי שאין לו כוס שלם יכול לקדש על כוס פגום, ומשמע שדינו כקידוש ולא כברכת הנהנין.

טז. **וכ"ה** במחזור ויטרי (הל' פסח סי' נז), שבלי הלקט (סי' קעג), מרדכי (רמז תריג, ברכות רמז קפג), פסקי מהר"ם ריקנאטי (סי' פג), כלבו (הל' שבת סי' מ), ארחות חיים (הל' קידוש סי' כב), צרור החיים (דרך שני סי' ח), ספר הבתים (שערי הקידוש והשבימה שער ג), אבודרהם (סדר מוצאי שבת), תשב"ץ (סי' שיג).

יז. **מהרש"ל** (הובא בדרישה סי' קפג אות ד), ב"ח (שם), קרבן נתנאל (סי' יד אות ק).

יח. **וכן** הוא בדברי חמודות (ברכות פ"ח סי' ג אות ח).

יט. **וכתב** הדרישה שיש הכרח שהטור סובר כהרא"ש בפסחים, שהרי לדברי הרא"ש בברכות בדחייתו הראיה מהירושלמי, כוונתו לדחות שהתיקון במים לא מועיל, ומזה שהטור הביא תיקון על ידי מים, מוכרח שסבר כדברי הרא"ש בפסחים. וראה עוד בשיירי כנה"ג (הגהות הטור אות ד) מה שדן אם תיקון במים נלמד מדברי הירושלמי עצמו, או שהרא"ש כתבו מסברא.

כ. **כ"ה** לשון הב"ח, אך המג"א (סק"ט) כתב דאין צורך, שאף ביין נסך יש מקילין, ולשיטתו אזיל שהיין בקנקן יותר מהיין בכוס, ובסופו של דבר בטל הוא בכל אופן.

כא. **וכן** מבואר בהגהות מיימוניות (שנת פכ"ט אות ח), שלמהר"ם שקמא קמא בטיל לא מועיל תיקון במעט יין. ובהמשך (אות ו) כתב לבאר הדעה שמועיל תיקון ביין, שכיון שהפגימה פוסלת מצד שהכוס נעשה כשיורי כוסות [וכלשון הרמב"ם (שם פכ"ט הט"ז)] ואבד מחשיבותו, כשמוסיף עליו יין מחזירו לחשיבותו.

ונאמרו בזה כמה תירוצים. א. הט"ז (שם סק"ו) תירץ, שמכיון שכל ענין כוס פגום הוא לא מעכב, ודין קמא קמא בטיל אינו מוסכם [כמבואר ביו"ד (סי' קלד ס"ג)], ולכן לא נוקטים דבר זה לחומרא, רק לקולא להכשיר הכוס הפגום שנפל לקנקן.

ב. המגן אברהם (סק"י) תירץ, שמה שהוספת מעט יין מועילה אינה מצד שמבטלת את היין הפגום, שאם כן נאמר קמא קמא בטיל. אלא עיקר החיסרון של פגימה כיון שנתחסר על ידי הטעימה, ועל ידי הוספה מתקן[נב] את החיסרון, ואז הפגום עצמו נכשר, וכמו שמצינו לענין פגימת המזבח שאם חוזר וסותמו מתקן, כן הדבר לענין הוספת מעט יין[נג].

ג. ועוד תירץ[נד], שאף אם הוא מתורת ביטול לא אומרים קמא קמא בטיל, שרק אם נופל האיסור לתוך ההיתר נאמר כלל זה, אבל כשההיתר נופל לתוך האיסור לא נאמר כלל זה, ולכן גם כאן אין היין שאינו פגום מתבטל בפגום.

ד. השיירי כנה"ג (הגה"ט מות ג) **והאליה רבה** (סק"י) ביארו כעין תירוץ המג"א הראשון שתיקון במעט יין לא מצד ביטול אלא מצד תיקון שמתקן היין, ולדעתם גם כששופך הכוס פגום לקנקן מועיל מדין תיקון, ואף שיש בקנקן מיעוט כלפי הכוס[נה].

רעק"א (ד"ה גס י"ל) העיר על דברי הט"ז והמגן אברהם לפי הצד שמועיל התיקון מתורת ביטול, ורק שלא אומרים קמא קמא בטיל, שהרי כאן מדובר שאינו מוסיף אלא מעט יין להרבה יין פגום שבכוס ואיך יועיל מעט היין לבטל רוב היין שבכוס, ונשאר בצריך עיון. **הערוך השולחן** (או"ח סי' קפג ס"ח) כתב, שאף אם הוא רק מועט מועיל ביטול, כיון שלא נפגם כל הכוס אלא רק מקום נגיעת הפה ביין, ומעט היין שמוסיף עליו מבטל אותו מיעוט.

הדין בחביות גדולות

מר בר רב אשי קפיד אפילו אחביתא פגימתא. הרשב"ם (ד"ה אפילו) ביאר, שדווקא חביות קטנות נפגמים בטעימה, אבל חביות גדולות לא נפגמות בטעימה. **והמנהיג** (הלכות פסח מות נג) העיר על דבריו בשם **ראב"ן**, שכיון שהטעימה פוסלת מטעם ש'הקריבהו נא לפחתך' אין חילוק בין חביות קטנות לחביות גדולות.

מנין שהקידוש נאמר על היין

תנו רבנן זכור את יום השבת לקדשו זוכרהו על היין. התוספות (ד"ה זוכרהו) ביארו, כיצד משמע מפסוק זה שהקידוש נאמר על היין, משום שמצינו

כב. **כן** ביאר במחצית השקל (שם). **כג. בחידושי** חתם סופר (על המג"א שם) העיר, שלדבריו יוצא שטעם חסרון הפגימה הוא מצד חסרון בכוס, וכעין פגימת המזבח שנחסר ומתקנו, והרי אפילו אם טעם מכוס ושפך אותו לכוס אחר והוא מלא על גדותיו עדיין פסול, ומוכח שאף שאינו חסר פסול [ראה להלן בענין 'אם מועיל לשפוך לכוס קטן', שהובא דעת הראבי"ה שמועיל תיקון זה, מכיון שלדעתו חסרון פגימה מטעם שאינו מלא]. וכן אם שפך לידו אינו פסול אף שהוא חסר, ובהכרח שלא החסרון פוסל בו. וממילא צריך ביאור איך מועיל תיקון על ידי מעט יין, אך כן מבואר בירושלמי. ומכל מקום במים שלא ראוי לברך עליו בפני עצמו בורא פרי הגפן לא דומה למזבח, ורק בזמניהם שהיה היין חייב מזיגה שייך לומר שזה מתקן, אבל בזמנינו שהמים רק פוגם לא נראה שיחשב תיקון. והברכת אברהם מבאר כוונת המגן אברהם, שלא נתכוין שפגימה פוסלת מצד חסרון, אלא שמאבד מחשיבותו, ולזה מועיל הוספת יין שמחזירו לחשיבותו [וכמו שכתב הגהות מיימוניות שהובא לעיל בהערה]. **כד. ובן** תירץ הקרבן נתנאל (סי' יד מות ק). **כה. אבל** לדעת המגן אברהם אם שופך הכוס הפגום לקנקן לכל הדעות הוא מצד ביטול, ונפקא מינה שצריך שיהא רוב בקנקן כלפי הכוס הפגום, וכ"ה במג"א (סק"ט). וכן דעת שו"ע הגר"ז (או"ח סי' קפג ס"ה), **תהלה לדוד** (שם סק"ד), **משנה ברורה** (שם ס"ק כט). **כו. וכן כתבו הרא"ש** (סי' טו) והמאירי (ד"ה מצות). וכן מובא במדרש הגדול (דברים ה יג מות קעה), "זכור", זוכרהו על היין, וכן הוא אומר 'זכרו כיין לבנון". ובספר הפרדס (לרבי משה בן חייים, שער משיעי פ"ח מות ד) הביא לימוד זה בשם הירושלמי ובאופן של גזירה שוה, 'זכור את יום השבת לקדשו', זוכרהו על היין בכניסתו, כתיב הכא 'זכור', וכתיב התם 'זכרו כיין לבנון' [אמנם בירושלמי לפנינו לא נמצאו דברים אלו. ובפסקי תלמיד הרשב"א (מהדו' פגוי, מנחגים מות כה) הביא ששמע גזירה שוה זו מפי ה"ר גרשום]. ובספר הפרדס לרש"י (סי' קיג) ובשיטה מקובצת (מיר ג: ד"ה ממי היא) גרסו בגמרא, 'דכתיב זוכרהו על היין', וראה בתוספות רי"ד (ד"ה זוכרהו) שדחה גירסא זו. וראה עוד בשפת אמת (פר' נשא תרנ"ח) מה שכתב בביאור הלימוד. **כז. וכן** מובאת דרשה זו בברכות (נה.) ובערכין (יח.) לענין השירה על הקרבן שנאמרת על היין. וכדברי השאילתות כתבו במחזור ויטרי (ח"ב מות קו עמ' 84) ובתוספות רי"ד (ד"ה זוכרהו) ובתשובות הרשב"א (ח"ד סי' רלה). וכתב ההעמק שאלה (שם מות ה), שלפי המבואר במכילתא (יתרו מס' דבחודש פ"ז) שהקידוש נלמד מ'לקדשו', ולא מ'זכור את יום השבת', ודאי שהמקור לקידוש על היין הוא כדברי השאילתות. ובתכלת מרדכי (נחום שם) כתב, שנראה שגם התוספות מודים לטעמו של השאילתות, וכמו שמשמע מדבריהם להלן (ע"ב ד"ה מקדש), שכתבו שאין שייך לעשות הבדלה על פת, אלא דווקא על היין, 'דשייך בכל דבר הודאה ושירה', אלא שהוסיפו כאן טעם נוסף המיוחד לקידוש. **כח. והנה** אף לפי התוספות, טעמם שייך רק בקידוש, אבל בשאר ברכות הטעונות כוס, המקור הוא כפי שכתב השאילתות, שאין אומרים שירה אלא על היין. והטעם שהוסיפו התוספות מקור נוסף לקידוש, ביאר הנצי"ב (העמק שאלה, שם מות ה), משום שמצינו בגמרא להלן (קז.) שקידוש יותר חמור מהבדלה לענין שאין מקדשים על שיכר, אבל מבדילים על שיכר, ובהכרח טעם האיסור משום שיש לימוד מיוחד לקידוש על היין, מהפסוקים 'זכור את יום השבת', 'זכרו כיין לבנון', ולכן צריך יין דווקא ולא שיכר. אך דעת השאילתות, שהטעם שאי אפשר לקדש על השיכר אינו משום חומרת דין קידוש, אלא משום שלדעתו (שאילתא קמו) אפשר לקדש על הפת, ולכן עדיף לקדש עליו מאשר על השיכר, ואם כן אפשר ללמוד דין קידוש על היין מאותו הלימוד של שאר כוס של ברכה, ואין צריך לימוד מיוחד. אך התוספות לשיטתם (להלן ע"ב ד"ה מקדש) שאי אפשר לקדש על הפת, ואם כן הטעם שאי אפשר לקדש על השיכר, הוא משום חומרת דין קידוש שהוא דווקא על היין, ולכן הוצרכו להביא לימוד מיוחד לדין קידוש על היין. **כט. וכן** כתב בכתובים לשון זכירה לגבי יין, 'זכרו כיין לבנון' (הושע יד ח), 'נזכירה דודיך מיין' (שיר השירים א ד)[נו]. אמנם בשאילתות (שאילתא נד) הובא מקור אחר לחובת קידוש על היין, וכך נאמר שם, 'ומנלן דעל היין, דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, מנין שאין אומרים שירה אלא היין, שנאמר (שופטים ט יג) 'ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלהים ואנשים', אם אנשים משמח דשתו ליה, אלוהים במה משמח, הוי אומר בשירה, מיכן אמרו שאין אומרים שירה אלא על היין'[נז]. ומבואר, שלפי השאילתות, המקור לאמירת קידוש על היין, הוא מהטעם ש'אין אומרים שירה אלא על היין'[נח]. **ובתוספות רי"ד** (ד"ה זוכרהו) כתב, שדבר זה הוא הלכה למשה מסיני, שצריך לקדש על היין או על הפת[נט].

האם חובת הקידוש על היין היא מן התורה או מדרבנן

שם. נחלקו הראשונים, האם חיוב הקידוש על היין הוא מן התורה, וכפי שמשמע מלשון הגמרא 'זוכרהו על היין', או שמא דרשה זו אינה אלא אסמכתא בעלמא, וחיוב הקידוש מן התורה הוא באמירה לבד, ומה שמקדשים על היין, אינו אלא מדרבנן.

דעת רש"י[ס] **והראב"ן** (סוף מסכת סוטה[לא]), שחיוב הקידוש מן התורה הוא על היין[סא]. ולמדו זאת ממה ששנינו במסכת נזיר (ג:), שלדעת רבי שמעון, הפסוק (במדבר ו ג) 'מיין ושכר יזיר' בא לאסור על הנזיר יין מצוה כיין הרשות, ומבררת שם הגמרא (שם ד.) באיזה יין מצוה מדובר, אם בקידוש והבדלה, הרי מושבע הוא ועומד על כך מהר סיני לשתות יין קידוש והבדלה, ואי אפשר לנזירות שתחול עליו, אלא כגון שנשבע שישתה יין, וחזר ואמר הריני נזיר, שבאופן זה חלה הנזירות על השבועה. ומקושיית הגמרא 'הרי מושבע ועומד עליו מהר סיני', משמע שקידוש על היין הוא מן התורה, שאם אינו אלא מדרבנן, מדוע לא תחול עליו נזירות. אמנם הראשונים הקשו על שיטה זו כמה קושיות:

א. התוספות רי"ד (ד"ה זוכרהו) **והרשב"א** (שו"ת, ח"ד סי' רלה) הקשו ממה שאמרו בגמרא להלן (ע"ב), שאם הפת חביבה עליו יותר מהיין יכול לקדש על הפת, ואם קידוש על היין הוא מהתורה, כיצד יתכן לבטלו משום חביבות הפת[סב].

ב. עוד הקשה הרשב"א (שם) מהמבואר במסכת שבת (כג:), שאם אין לו אלא נר שבת או קידוש היום, נר שבת עדיף, ולכאורה אם קידוש על היין הוא מן התורה, כיצד נר שבת שאינו אלא מדרבנן דוחה עשה של קידוש על היין[סג].

בספר המאורות (נרכות כ: ד"ה ונפיש). וראה עוד בפני יהושע (שם נמ. ד"ה אלו) שכתב, שהלימוד הוא מהפסוק 'קודש הילולים לה'' (ויקרא יט כד) שנאמר לגבי כרם רבעי, שממנו נלמד שהיין טעון ברכה לפניו ולאחריו [ראה ברכות (לה.)], עיי"ש. ובבעלי התוספות על התורה (הסנט, נחמדים ג ג) כתבו, 'מה שארז"ל 'זכור את יום השבת לקדשו' זכרהו על היין, ומנין, 'יום השבת לקדשו', בגימטריא 'איין''.

ל. כפי שהביאו הראשונים [תוספות רי"ד ותוספות הרא"ש (ד"ה זוכרהו)] בשמו. וכן נראה מרש"י בברכות (כ: ד"ה קידוש) ובביצה (טו: ד"ה ממי טעמא) **ובשבועות** (כ: ד"ה מדע מזה). וכן כתב רש"י בספר הפרדס (סי' קיג). וכן הוא במפרש בנזיר (ד. ד"ה והרי) [הרבה מן האחרונים כתבו שהוא רש"י, אולם הנצי"ב בהעמק שאלה (שאילתא קמו) כתב, שהמפרש הוא הריב"ן חתנו של רש"י. ובשו"ת חוות יאיר (סי' יח) כתב שרש"י הוא, אך יש בו שיבושים והרבה הוספות מתלמידים]. **לא. הובא** בשאגת אריה (סי' ס). וכן נראה בראב"ן ברכות (סי' קנד). **לב. ואפשר** שכן הוא לפי התוספות (ד"ה זוכרהו, שבועות כ: ד"ה נפיש) בתירוץ השני. וכן היא דעת רב האי גאון בתשובה [הובאה בשבלי הלקט (הל' שבת סי' קלו)] ורבינו שמואל הנגיד [הביאו בספר העיתים (סי' קמו)] ורבינו חננאל (להלן קז. ד"ה רבנן) ורבי יוסף קרא בשם רבי קלונימוס איש רומי [הובא בתוספות הרא"ש ובתוספות רבינו יהודה (נרכות כ: ד"ה נפיש)] והרוקח (סי' נג) **והתשב"ץ** (סי' פה). **וברבי עקיבא איגר** (או"ח סי' רסג נמג"ח סק"ד, וסי' רעח) ובהעמק שאלה (שאילתא נד מות ו) הוכיחו כן בדעת הר"ן (על הרי"ף, שבת כג: ד"ה אמר רבא), שכתב על המבואר שם בגמרא שאם אין לו די כסף בשביל נר ביתו ויין לקידוש היום, שיקנה נר ביתו משום שלום בית, והקשה הר"ן, הרי קידוש על היין הוא מדאורייתא, ונר אינו אלא מדרבנן, ותירץ, שמכל מקום יכול לקדש על הפת, ורק למצוה מן המובחר צריך יין. ומבואר בדבריו, שקידוש על היין או על הפת הוא מן התורה [וכן כתב הב"ח (שם סי' תרעח ס"ק) בדעת הר"ן. ובביאור הלכה (סי' רעח ד"ה מיד) כתב, שכן יש לדייק גם מדברי הרשב"א (שם ד"ה הא - הרמתון). וראה מה שהובא בזה בהערה להלן מדברי המור וקציעה שדחה ראיה זו, וראה עוד בזה בעמק ברכה (קידוש והבדלה מות ו)]. וכן הוכיח הערוך השלחן (שם ס"ג) מדברי הר"ן בסוגייתנו (על הרי"ף, שבת כג.), שכתב שהקידוש על הכוס ביום הוא מדרבנן, ומשמע שבלילה על הכוס הוא מדאורייתא. וכן הוכיח רעק"א מדברי הרא"ש (סי' ה) בשם רבינו יונה, עיי"ש [וראה בהעמק שאלה שם מה שכתב על זה חתנו הגר"ר שפירא]. **לג. וכן** הקשו בפירוש הרא"ש בנזיר (ד. ד"ה שאילתא) ובתוספות הרא"ש ובתוספות רבינו יהודה (נרכות כ: ד"ה נפיש). אמנם בתוספות רי"ד (שם, וכן כתב בספר המכריע סי' עח) תירץ, שכיון שבפסוק לא נכתב יין אלא יודעים זאת ממה שנמסר למשה מסיני, והוא קיבל שהקידוש הוא על היין או על הפת, ולכך יכול להעדיף הפת. וכיון לדבריו בהגהות אבן שלמה על הראב"ן (סוף מסכת סוטה). וראה עוד בשבט מיהודה (ח"ב סי' עמ' עג) מה שתירץ. וראה עוד בתוספות רי"ד (שם), שהביא ראיה שאין הקידוש על היין דאורייתא, ממה שהגמרא (להלן קז.) משוה דין קידוש על היין לברכת המזון על היין, ואם כן כשם שבברכת המזון אם אין לו יין מברך בלא יין, כך גם בקידוש. **לד. ראה** בקרבן נתנאל (סי' יז מות מ) שדחה ראיה זאת. וראה בהערה לעיל, שעל דרך זה הוכיחו רבי עקיבא איגר וההעמק שאלה מדברי הר"ן בשבת (על הרי"ף, נג: ד"ה אמר רבא), שהקשה מדוע נר קודם ליין קידוש שהוא מדאורייתא, ותירץ, משום שאפשר לקדש על הפת. אולם במור וקציעה (סי' תרעח ד"ה נר"ו ומע"ג) דחה הראיה מהר"ן, וכתב שבאמת אפשר לפרש בדעת הר"ן, שקידוש על היין אינו אלא מדרבנן, אך מכיון שרבנן תיקנו את היין על הקידוש שחיובו מדאורייתא, יש לו חשיבות של דאורייתא, ולכן הקשה הר"ן, שיש להעדיף ולהקדים את היין על הנר חנוכה שמדרבנן, ועל כך תירץ הר"ן, שתקנת חכמים אפשר לקיים גם כשמקדש על הפת, אף שאינה מצוה מן המובחר כיין.

ג. ועוד הקשו הראשונים על עיקר דברי הגמרא בנזיר (שם), שממנו למדו הראשונים הנ"ל שקידוש על היין הוא מן התורה[לה].

ד. **התוספות** (שם ד"ה מלי) הקשו, שאף שהוא מושבע ועומד מהר סיני על שתיית היין, מכל מקום יש לומר שלכך בא הפסוק 'מיין ושכר יזיר', לחדש שאע"פ כן חלה עליו נזירות[לו].

ה. **התוספות הרא"ש** (ד"ה זוכרהו - הסני) הקשה, שאף אם קידוש על היין מן התורה, מכל מקום אין המקדש עצמו חייב לשתות, אלא יכול לתת לאחד השומעים לשתות היין[לז].

אך דעת התוספות (ד"ה זוכרהו), שקידוש על היין אינו אלא מדרבנן, ואת דברי הגמרא בנזיר (שם) יש לפרש באופן אחר, שקושיית הגמרא 'הרי מושבע ועומד עליו מהר סיני', היא בלשון תימה[לח], והיינו שלא יתכן לפרש שהפסוק 'מיין ושכר יזיר' בא לאסור על הנזיר יין קידוש ויין הבדלה, משום שכלל אינו מושבע ומצווה עליהם מהר סיני, ואם כן פשוט שחלה עליהם נזירות, ואין צריך על כך פסוק, וממילא מוכח לפי פירוש זה, שקידוש על היין אינו אלא מדרבנן. מיהו בסוף דבריהם כתבו התוספות, שאפשר לדחות הראיה משם[לט], שיתכן ולעולם קידוש על היין הוא מן התורה, ואע"פ כן הגמרא בנזיר מקשה שלא צריך פסוק לאסור נזיר ביין קידוש, משום שאף שחובה מן התורה לקדש על היין, אבל אין צריך מן התורה לשתות את היין[מ], ומה שאמרו (לעיל קה:) 'המברך צריך שיטעום', הוא רק מדרבנן[מא].

וכדעת התוספות שקידוש על היין הוא רק מדרבנן, כן היא דעת **הרמב"ם** (שבת פכ"ט ה"ו) שכתב, 'מדברי סופרים לקדש על היין'[מב], וכן כתב **הרמב"ן** (יתרו כ ח)[מג], וכך נקטו הפוסקים להלכה[מד].

האם יוצאים ידי חובת קידוש מן התורה בתפילה

שם. המגן אברהם (סי' רעג סק"ח) כתב, שמאחר שקידוש על היין אינו אלא מדרבנן, ומן התורה יוצא ידי חובת קידוש בדברים לבד, אם כן במה שמזכיר קדושת היום בתפילה, יוצא ידי חובת קידוש מן התורה[מה], ומה שמקדש אחר כך על הכוס, הוא רק מדרבנן [וראה להלן בסמוך מה שנתבאר בדבריו]. **ורבי עקיבא איגר** (גמ"ח שם) כתב, שלפי זה לאו דווקא בתפילה, אלא כל שהזכיר את השבת, וכגון שאמר 'שבתא טבא', יצא ידי חובת קידוש מן התורה[מו].

אמנם דעת הרבה מן **האחרונים**[מז], שלאחר שחז"ל תיקנו לקדש על היין, שוב אינו יוצא ידי חובת קידוש בתפילה אף מן התורה, אלא רק על הכוס בלבד, ומכמה טעמים. יש שכתבו[מח] הטעם, משום שמסתמא אינו מתכוין לצאת בתפילה, אלא כפי תקנת חז"ל בקידוש על היין. ויש שכתבו[מט] הטעם, משום שאחר שחז"ל תיקנו את צורת הקידוש על הכוס, כל שלא עשה כתקנתם, אף מן התורה לא יצא. ויש שכתבו[נ] הטעם, משום שאינו מזכיר יציאת מצרים בקידוש שבתפילה.

והנפקא מינה בדין זה אם יוצא ידי חובת קידוש בתפילה, כתבו **הפרי מגדים** (א"א שם) **והנהר שלום** (שם סק"ג), כאשר הוא מסופק אם קידש על הכוס או לא. שלפי המגן אברהם מכיון שכבר יצא ידי חובת קידוש מן התורה בתפילה, אם כן הקידוש כעת אינו אלא מדרבנן, והרי זה ספק דרבנן לקולא ואינו חוזר. אך לשיטות שאינו יוצא מן התורה בתפילה, אם כן כעת הוא ספק דאורייתא וצריך לחזורנא. **ובדרך החיים** (דיני קידוש על היין בניימו ס"ק) כתב נפקא מינה

לה. הרשב"א (שו"ת, מ"ד סי' קטו) והתוספות הרא"ש (נדרים כ: ד"ה נשיס) הקשו, מדוע לא תחול הנזירות על המצוה, הרי הנדרים חלים על דבר מצוה כדבר הרשות, ונזירות הוקשה לנדרים (נדרים ג.). וראה בתוספות רי"ד (שם) מה שיישב. ועוד הקשה התוספות הרא"ש (ד"ה זוכרהו - הסני), שאף שהוא מושבע מהר סיני על שתיית הקידוש, אך מאחר שהוא כולל בנזירותו גם שאר יינות מלבד יין קידוש, נאסר עליו גם יין של מצוה. ועוד הקשו התוספות רי"ד ותוספות הרא"ש (שם), שהרי בגמרא שם הוזכר גם יין הבדלה, והבדלה ודאי אינה אלא מדרבנן, כפי שמשמע במסכת ברכות (לג.) [ואף לדעת הרמב"ם (שבת פכ"ט ה"ח) שהבדלה דאורייתא [כפי שכתב המגיד משנה (שם)], אך על היין ודאי אינה אלא מדרבנן, כמבואר בברכות (שם)]. **לו. בהעמק שאלה** (שמלמ"ק קסו אות ח) תירץ, שלא יתכן שהפסוק בא לאסור על הנזיר, ולהפקיע ממנו מצות יין קידוש והבדלה, שאם כן מדוע קוראו הכתוב 'קדוש', כיון שעל ידי נזירותו מבטל מצוה שציוהו השי"ת. וראה עוד בתומים (סי' עג סק"ד) מה שכתב ליישב. **לז. וכן** הקשה בשיטה מקובצת (נזיר ג: ד"ה מלי) בשם ה"ר עזריאל. והוסיף עוד, שיכול הנזיר גם לשמוע הקידוש מפי אחר, וכן יכול הנזיר עצמו לקדש ולשתות מלא לוגמיו, שהרי נזיר אינו אסור אלא ברביעית. וראה בשאגת אריה (סי' ק) ובישועות יעקב (סו"ס סי' רעג סק"ו) ובבאר יצחק (סי' ט ענף ד) מה שיישבו. ויש לציין את דעת הגאונים (הובאה בטור סו"ס סי' רעג) שבקידוש צריך המברך עצמו לשתות. **לח. ויש** שגרסו בגמרא בנזיר שם 'וכי מושבע' וכו' [ראה בתוספות (שם ד"ה מלי) ובמאירי (שם ג: ד"ה ועוד שהרי). והרשב"א (שו"ת, מ"ד סי' לקה) הביא את שתי הגירסאות]. ובחידושי תלמיד הרשב"א (ד"ה זוכרהו) הביא שיש שגרסו שם בפירוש, 'אינו מושבע מהר סיני הוא'. **לט. בפשטות**, התוספות בשני התירוצים מסתפקים בדבר זה, האם קידוש על היין הוא מן התורה או מדרבנן [וכך מפורש בלשון הצל"ח (נדרים נה: ד"ה שהיין) ומנחת חינוך (מצוה לה אות ד) וערוך השלחן (סו"ס סי' רעג ס"ה)]. אמנם בחוות יאיר (סי' יח) כתב, שהעיקר כהתירוץ הראשון שקידוש על היין אינו מן התורה, וכוונת התוספות בתירוצם השני היא, שאין הוכחה לכך מהגמרא בנזיר, אבל ודאי אינם סוברים כן [ובתוספות בנזיר (שם) כלל לא הביאו תירוץ זה]. ובמחנה לוי (שבועות כ: נתוס' ד"ה נשיס) כתב לדחות ראית התוספות באופן נוסף, לפי מה שכתב הר"ן בחידושיו (שבועות כג: ד"ה דמוקיס), שכל דבר שאינו כתוב במפורש בפסוק, אע"פ שהוא מן התורה, אינו נחשב מושבע ועומד מהר סיני [ולכן כתב שם הר"ן, שהנשבע לאכול פחות מכזית נבילה שבועתו חלה, ואע"פ שחצי שיעור אסור מן התורה, אך כיון שאין זה כתוב מפורש, אינו נחשב על זה מושבע ועומד מהר סיני, ושבועתו חלה]. ואם כן לפי זה יתכן, שגם אם נאמר שקידוש על היין מן התורה, כי 'זכור את יום השבת' הכוונה 'זוכרהו על היין', אך מאחר ואין זה מפורש להדיא, אזי מועילה נזירותו לאוסרו מלשתות היין, ולכן שואלת הגמרא בנזיר, שכיון ואין הוא מושבע מהר סיני לשתות את היין, אם כן פשוט שמועילה נזירותו לאוסרו, ואין צריך פסוק לכך. **מ. ובשיטה** מקובצת (נזיר ג: ד"ה ועוד) בשם רבי עזריאל הוסיף, שהוא יכול לשמוע גם קידוש מפי אחר שיטעום, לפי ששומע כעונה, וכן הוא יכול לקדש וליתן הכוס לאחד מבני ביתו שישתהו. וכן כתבו בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה זוכרהו), שאינו צריך לשתותו הוא עצמו, שיכול ליתנו לתינוק. בהגהות הרא"מ הורוויץ (נתוס' שם, נפ"ד ועוד) הקשה לשיטה זו, שאם קידוש על היין הוא מהתורה אלא שאין צריך לשתותו, כיצד עקרוהו ביום כפור שחל בשבת, יקדש על היין ולא ישתה. וכן הקשה בכתר תורה (דרך מלומין עמ' מז). **ובחידושיו למסכת שבועות** (כ: נתוס' ד"ה נשיס) הוסיף הרא"מ הורוויץ, שבהכרח לפי התוספות צריך לומר שמן התורה צריך על כל פנים שיהיה ראוי לטעימה, ולכן אין מקדשים ביום כפור, הואיל ואף לתינוקות אין היין ראוי אז, משום החשש שמבואר בעירובין (מ:), שאם התינוק ישתה היין בקטנותו, הוא ימשיך במנהגו לשתות היין לאחר הקידוש גם לכשיגדיל, ואע"פ שמה שאין יין זה ראוי לשתיה על ידי הקטן הוא מדרבנן, זה נחשב שאינו ראוי אף מהתורה [עיי"ש שהוכיח זאת, ועיי"ש עוד מה שכתב בדברי הגמרא בנזיר לפי זה]. וראה בתוספות רי"ד (ד"ה זוכרהו) מה שכתב לגבי הבדלה ביום כפור שחל בשבת, שאין קידוש נוהג אלא במקום סעודה, ולכן ביום כפור אינו חייב בקידוש. וראה עוד בדבר שמואל (נתוס' ד"ה זוכרהו, נפ"ד סנ) ובמנחת שלמה (נתוס' שם, נפ"ה ועוד) מה שיישבו. **מא. היד דוד** (שבועות כ: נתוס' ד"ה נשיס, נפ"ד הפ למנרך) הקשה על דברי התוספות, שהרי אם אינו טועם אזי מה שבירך 'בורא פרי הגפן' הוא לבטלה. וכתב, שאפשר שכוונתם היא, שהוא יקדש על היין ללא ברכת 'בורא פרי הגפן', ומן התורה די בכך, ורק חכמים הצריכוהו לברך 'בורא פרי הגפן', בכדי שיוכל לטעום. אמנם בבית מאיר (יו"ד סי' רפה, הג"ה שני') ביאר, שמכיון שברכה זו נתקנה שתהא על הכוס, שוב הברכה היא כברכת השבח לבורא שברא היין לקדש עליו, וממילא אין זו ברכה לבטלה, כיון שזהו צורך המצוה וזהו צורכו כמו צורך השתיה. וראה עוד בפני יהושע (נדרים נפ. ד"ה מלי) ובמהר"ם שיק (שו"ת, או"ח סי' שיט) מה שכתבו בזה. ובמרומי שדה (נתוס' ד"ה זוכרהו, נפ"ד) ביאר כוונת התוספות, שודאי מן התורה חייב לטעום על כל פנים כל שהוא, אלא ששחיית שיעור רביעית אינה מן התורה. **מב. וכן** כתב הרמב"ם בהלכות חנוכה (פ"ד ה"ג) ובהלכות נזיר (פ"ו ה"ח). אמנם בדברי אמת (נכלר, קונטרס דברי סופרים דף קו.) כתב בדעת הרמב"ם, שקידוש על היין הוא מן התורה, ומה שכתב הרמב"ם 'דברי סופרים', הכוונה שאינו מפורש בתורה. וכעין זה כתב בפירוש אור לישרים לספר הישר לרבינו תם (נזיר סי' קטז), וכן משמע בספר חרדים (פ"ל מצוות עשה מן התורה המלויות נפה) בדעת הרמב"ם. **מג. וכן** היא דעת התוספות רי"ד (ד"ה זוכרהו, ונספר המכריע סי' עג) והרשב"א (שו"ת, מ"ש סי' תריד ומ"ד סי' קט, לקה), והרא"ש (שו"ת, כלל כה סי' ח, תוספות הרא"ש ד"ה זוכרהו ובנדרים כ: ד"ה נשיס). וכן כתבו האור זרוע (מ"ב סי' כה), סמ"ג (עשין כט), מרדכי (נדרים פ"ג רמז שפ), הגהות מיימוניות (שבת פכ"ט אות ז), הרא"ה (נדרים שם ד"ה ונשיס), חינוך (מצוה לפ), ריטב"א (נדרים יג: ד"ה ודין נדר), ארחות חיים (הלכות קידוש אות ח), ריב"ש (סי' קנט), תרומת הדשן (פתיחה סי' קטו), רדב"ז (שו"ת, מ"ש סי' תקב, תתעט) ורמ"ע מפאנו (סי' רעג סק"ח), מקור חיים (נכלר, שם), שלחן ערוך הרב (שם ס"ב). **מד. ט"ז** (או"ח סי' רעג ס"ק יט), מגן אברהם (שם סק"ח), פרי חדש (שם סי' תרעח), שאגת אריה (סי' ס), חיי אדם (מ"ב כלל ו ס"ד), שולחן ערוך הרב (שם סי' רעג ס"ג). **מה. וכן** מבואר בתוספות רי"ד (קיד: ד"ה שהיין, ונספר המכריע סי' עג), שמדאורייתא יוצא בתפילה, ורק מדרבנן חוזר ומקדש על היין. וכן כתבו הרשב"א (שו"ת, מ"ד סי' קלה) ובריטב"א (שבת כג: ד"ה קדוש) ובספר המאורות (נדרים כ: ד"ה ונשיס). וכן פסקו הרדב"ז (שו"ת, מ"ג סי' תלג, תתעט), **תשובות רמ"ע מפאנו** (סי' נ), **פרי חדש** (או"ח סי' תרעח), **אליה רבה** (סי' רעג סק"ח), מקור חיים (נכלר, שם), שלחן ערוך הרב (שם ס"ב). **מו. וכן** מבואר בחידושי תלמיד הרשב"א (ד"ה זוכרהו) שכתב, 'דמדאורייתא דיו שיאמר יום זה יהא מקודש', וכן כתב רבי מרדכי האיזובי (הובאו בשו"ת הרשב"א מ"ד סי' לקה), שמדאורייתא די להזכיר ולומר 'שבת היום', כעין קידוש היובל. ולפי זה כתב האמרי יושר (מ"ח סי' רכ), שגם אשה שמדליקה נרות יוצאת ידי חובת קידוש במה שאומרת תחינות ושבח השבת. אמנם בביאור הלכה (סי' רעג ד"ה לתיקנם) הקשה על דברי רבי עקיבא איגר מהמבואר ברמב"ם (שבת פכ"ט ה"ח), שצריך להזכיר בקידוש שבח השבת וקידושו, והיכן מתקיים דבר זה באמירת 'שבתא טבא'. וראה מה שהובא בזה להלן [בענין 'מאיזו תיבה נלמד חיוב הקידוש והחילוק העולה מכך בגדר הקידוש' ובהערות שם]. [אמנם לענין הדלקת נרות כתב בקצות השלחן (סי' עט סק"ח), שבכך יוצאת האשה חובת קידוש מן התורה, גם לדעת הרמב"ם הנ"ל שצריך שבח וקידוש, לפי שאמירת 'אשר קדשנו במצותיו', הרי זו כהזכרת קידוש על שבת. אך העיר שמכל מקום אינו מועיל, מפני שאינה מתכוונת לקיים המצות עשה של קידוש, עיי"ש. וראה בענין זה עוד באפרקסתא דעניא (מ"ח סי' מ)]. עוד יש שהעירו על דברי רבי עקיבא איגר מהמבואר בפרי מגדים (או"ח סי' רעג משב"ז סק"ח), שאם התפלל תפלת חול והזכיר בה את השבת ללא ברכה, שיצא ידי תפילה, אבל ידי קידוש לא יצא, 'דבעינן ברכה לקידוש היום שיאמר ברוך אתה ה' מקדש השבת', ומקורו מהמכילתא (יתרו מס' דבחודש פ"ו) שכתב 'לקדשו, לקדשו בברכה' [וכן כתב הרמב"ם בספר המצוות (מצות עשה קנה), 'זכרהו וקדשהו בברכה'. וכן כתב הריטב"א (נדרים יג: ד"ה ודין נדר), 'דמדאורייתא בקידוש בברכה סגי' [אמנם בריטב"א (שבת פט: ד"ה נקדושה) מבואר שאין צריך ברכה]. וראה בהר אפרים (על המכילתא שם) מה שדן בכוונת המכילתא הנ"ל], ואם כן לא יצא בהזכרת השבת לבד. **מז. ט"ז** (או"ח סי' רעג ס"ק יט, כפי שכתב בדעתו הפרי מגדים משב"ז שם), תוספת שבת (שם סק"ג), מנורה הטהורה (שם סק"ח), תורת שבת (שם), מנחת חינוך (מצוה לפ אות ד), דברי מלכיאל (מ"ח סי' טו אות ה) הקשה לשיטה זו, שאם קידוש על היין הוא מהתורה אלא שאין צריך לשתותו, כיצד עקרוהו ביום כפור שחל בשבת, יקדש על היין ולא ישתה. וכן הקשה בכתר תורה (דרך מלומין עמ' מז). **ובחידושיו למסכת שבועות** (כ: נתוס' ד"ה נשיס) הוסיף הרא"מ הורוויץ, שבהכרח לפי התוספות צריך לומר שמן התורה צריך על כל פנים שיהיה ראוי לטעימה, ולכן אין מקדשים ביום כפור, הואיל ואף לתינוקות אין היין ראוי אז, משום החשש שמבואר בעירובין (מ:), שאם התינוק ישתה היין בקטנותו, הוא ימשיך במנהגו לשתות היין לאחר הקידוש גם לכשיגדיל, ואע"פ שמה שאין יין זה ראוי לשתיה על ידי הקטן הוא מדרבנן, זה נחשב שאינו ראוי אף מהתורה [עיי"ש שהוכיח זאת, ועיי"ש עוד מה שכתב בדברי הגמרא בנזיר לפי זה]. וראה בתוספות רי"ד (ד"ה זוכרהו) מה שכתב לגבי הבדלה ביום כפור שחל בשבת, שאין קידוש נוהג אלא במקום סעודה, ולכן ביום כפור אינו חייב בקידוש. וראה עוד בדבר שמואל (נתוס' ד"ה זוכרהו, נפ"ד סנ) ובמנחת שלמה (נתוס' שם, נפ"ה ועוד) מה שיישבו. **מא. היד דוד** (שבועות כ: נתוס' ד"ה נשיס, נפ"ד הפ למנרך) הקשה על דברי התוספות, שהרי אם אינו טועם אזי מה שבירך 'בורא פרי הגפן' הוא לבטלה. וכתב, שאפשר שכוונתם היא, שהוא יקדש על היין ללא ברכת 'בורא פרי הגפן', ומן התורה די בכך, ורק חכמים הצריכוהו לברך 'בורא פרי הגפן', בכדי שיוכל לטעום. אמנם בבית מאיר (יו"ד סי' רפה, הג"ה שני') ביאר, שמכיון שברכה זו נתקנה שתהא על הכוס, שוב הברכה היא כברכת השבח לבורא שברא היין לקדש עליו, וממילא אין זו ברכה לבטלה, כיון שזהו צורך המצוה וזהו צורכו כמו צורך השתיה. וראה עוד בפני יהושע (נדרים נפ. ד"ה מלי) ובמהר"ם שיק (שו"ת, או"ח סי' שיט) מה שכתבו בזה. ובמרומי שדה (נתוס' ד"ה זוכרהו, נפ"ד) ביאר כוונת התוספות, שודאי מן התורה חייב לטעום על כל פנים כל שהוא, אלא ששחיית שיעור רביעית אינה מן התורה. **מב. וכן** כתב הרמב"ם בהלכות חנוכה (פ"ד ה"ג) ובהלכות נזיר (פ"ו ה"ח). **אמנם** בדברי אמת (נכלר, קונטרס דברי סופרים דף קו.) כתב בדעת הרמב"ם, שקידוש על היין הוא מן התורה, ומה שכתב הרמב"ם 'דברי סופרים', הכוונה שאינו מפורש בתורה. וכעין זה כתב בפירוש אור לישרים לספר הישר לרבינו תם (נזיר סי' קטז), וכן משמע בספר חרדים (פ"ל מצוות עשה מן התורה המלויות נפה) בדעת הרמב"ם. **מג. וכן** היא דעת התוספות רי"ד (ד"ה זוכרהו, ונספר המכריע סי' עג) והרשב"א (שו"ת, מ"ש סי' תריד ומ"ד סי' קט, לקה), והרא"ש (שו"ת, כלל כה סי' ח, תוספות הרא"ש ד"ה זוכרהו ובנדרים כ: ד"ה נשיס). וכן כתבו האור זרוע (מ"ב סי' כה), סמ"ג (עשין כט), מרדכי (נדרים פ"ג רמז שפ), הגהות מיימוניות (שבת פכ"ט אות ז), הרא"ה (נדרים שם ד"ה ונשיס), חינוך (מצוה לפ), ריטב"א (נדרים יג: ד"ה ודין נדר), ארחות חיים (הלכות קידוש אות ח), ריב"ש (סי' קנט), תרומת הדשן (פתיחה סי' קטו), רדב"ז (שו"ת, מ"ש סי' תקב, תתעט) ורמ"ע מפאנו (סי' רעג סק"ח), מקור חיים (נכלר, שם), שלחן ערוך הרב (שם ס"ב). **מד. ט"ז** (או"ח סי' רעג ס"ק יט), מגן אברהם (שם סק"ח), פרי חדש (שם סי' תרעח), שאגת אריה (סי' ס), חיי אדם (מ"ב כלל ו ס"ד), שולחן ערוך הרב (שם סי' רעג ס"ג). **מה. וכן** מבואר בתוספות רי"ד (קיד: ד"ה שהיין, ונספר המכריע סי' עג), שמדאורייתא יוצא בתפילה, ורק מדרבנן חוזר ומקדש על היין. וכן כתבו הרשב"א (שו"ת, מ"ד סי' קלה) ובריטב"א (שבת כג: ד"ה קדוש) ובספר המאורות (נדרים כ: ד"ה ונשיס). וכן פסקו הרדב"ז (שו"ת, מ"ג סי' תלג, תתעט), **תשובות רמ"ע מפאנו** (סי' נ), **פרי חדש** (או"ח סי' תרעח), **אליה רבה** (סי' רעג סק"ח), מקור חיים (נכלר, שם), שלחן ערוך הרב (שם ס"ב). **מו. וכן** מבואר בחידושי תלמיד הרשב"א (ד"ה זוכרהו) שכתב, 'דמדאורייתא דיו שיאמר יום זה יהא מקודש', וכן כתב רבי מרדכי האיזובי (הובאו בשו"ת הרשב"א מ"ד סי' לקה), שמדאורייתא די להזכיר ולומר 'שבת היום', כעין קידוש היובל. ולפי זה כתב האמרי יושר (מ"ח סי' רכ), שגם אשה שמדליקה נרות יוצאת ידי חובת קידוש במה שאומרת תחינות ושבח השבת. אמנם בביאור הלכה (סי' רעג ד"ה לתיקנם) הקשה על דברי רבי עקיבא איגר מהמבואר ברמב"ם (שבת פכ"ט ה"ח), שצריך להזכיר בקידוש שבח השבת וקידושו, והיכן מתקיים דבר זה באמירת 'שבתא טבא'. וראה מה שהובא בזה להלן [בענין 'מאיזו תיבה נלמד חיוב הקידוש והחילוק העולה מכך בגדר הקידוש' ובהערות שם]. [אמנם לענין הדלקת נרות כתב בקצות השלחן (סי' עט סק"ח), שבכך יוצאת האשה חובת קידוש מן התורה, גם לדעת הרמב"ם הנ"ל שצריך שבח וקידוש, לפי שאמירת 'אשר קדשנו במצותיו', הרי זו כהזכרת קידוש על שבת. אך העיר שמכל מקום אינו מועיל, מפני שאינה מתכוונת לקיים המצות עשה של קידוש, עיי"ש. וראה בענין זה עוד באפרקסתא דעניא (מ"ח סי' מ)]. עוד יש שהעירו על דברי רבי עקיבא איגר מהמבואר בפרי מגדים (או"ח סי' רעג משב"ז סק"ח), שאם התפלל תפלת חול והזכיר בה את השבת ללא ברכה, שיצא ידי תפילה, אבל ידי קידוש לא יצא, 'דבעינן ברכה לקידוש היום שיאמר ברוך אתה ה' מקדש השבת', ומקורו מהמכילתא (יתרו מס' דבחודש פ"ו) שכתב 'לקדשו, לקדשו בברכה' [וכן כתב הרמב"ם בספר המצוות (מצות עשה קנה), 'זכרהו וקדשהו בברכה'. וכן כתב הריטב"א (נדרים יג: ד"ה ודין נדר), 'דמדאורייתא בקידוש בברכה סגי' [אמנם בריטב"א (שבת פט: ד"ה נקדושה) מבואר שאין צריך ברכה]. וראה בהר אפרים (על המכילתא שם) מה שדן בכוונת המכילתא הנ"ל], ואם כן לא יצא בהזכרת השבת לבד. **מז. ט"ז** (או"ח סי' רעג ס"ק יט, כפי שכתב בדעתו הפרי מגדים משב"ז שם), תוספת שבת (שם סק"ג), מנורה הטהורה (שם סק"ח), תורת שבת (שם), מנחת חינוך (מצוה לפ אות ד), דברי מלכיאל (מ"ח סי' טו אות ה) הקשה לשיטה זו, שאם קידוש על היין הוא מהתורה אלא שאין צריך לשתותו, כיצד עקרוהו ביום כפור שחל בשבת, יקדש על היין ולא ישתה. וכן הקשה בכתר תורה (דרך מלומין עמ' מז). **ובחידושיו למסכת שבועות** (כ: נתוס' ד"ה נשיס) הוסיף הרא"מ הורוויץ, שבהכרח לפי התוספות צריך לומר שמן התורה צריך על כל פנים שיהיה ראוי לטעימה, ולכן אין מקדשים ביום כפור, הואיל ואף לתינוקות אין היין ראוי אז, משום החשש שמבואר בעירובין (מ:), שאם התינוק ישתה היין בקטנותו, הוא ימשיך במנהגו לשתות היין לאחר הקידוש גם לכשיגדיל, ואע"פ שמה שאין יין זה ראוי לשתיה על ידי הקטן הוא מדרבנן, זה נחשב שאינו ראוי אף מהתורה [עיי"ש שהוכיח זאת, ועיי"ש עוד מה שכתב בדברי הגמרא בנזיר לפי זה]. וראה בתוספות רי"ד (ד"ה זוכרהו) מה שכתב לגבי הבדלה ביום כפור שחל בשבת, שאין קידוש נוהג אלא במקום סעודה, ולכן ביום כפור אינו חייב בקידוש. וראה עוד בדבר שמואל (נתוס' ד"ה זוכרהו, נפ"ד סנ) ובמנחת שלמה (נתוס' שם, נפ"ה ועוד) מה שיישבו. **מא. היד דוד** (שבועות כ: נתוס' ד"ה נשיס, נפ"ד הפ למנרך) הקשה על דברי התוספות, שהרי אם אינו טועם אזי מה שבירך 'בורא פרי הגפן' הוא לבטלה. וכתב, שאפשר שכוונתם היא, שהוא יקדש על היין ללא ברכת 'בורא פרי הגפן', ומן התורה די בכך, ורק חכמים הצריכוהו לברך 'בורא פרי הגפן', בכדי שיוכל לטעום. אמנם בבית מאיר (יו"ד סי' רפה, הג"ה שני') ביאר, שמכיון שברכה זו נתקנה שתהא על הכוס, שוב הברכה היא כברכת השבח לבורא שברא היין לקדש עליו, וממילא אין זו ברכה לבטלה, כיון שזהו צורך המצוה וזהו צורכו כמו צורך השתיה. וראה עוד בפני יהושע (נדרים נפ. ד"ה מלי) ובמהר"ם שיק (שו"ת, או"ח סי' שיט) מה שכתבו בזה. ובמרומי שדה (נתוס' ד"ה זוכרהו, נפ"ד) ביאר כוונת התוספות, שודאי מן התורה חייב לטעום על כל פנים כל שהוא, אלא ששחיית שיעור רביעית אינה מן התורה. **מב. וכן** כתב הרמב"ם בהלכות חנוכה (פ"ד ה"ג) ובהלכות

ז. ראה בענין הבא (אות ה) ביאור הדברים והמקורות. **מט. ראה** בענין הבא (אות ג) ביאור הדברים והמקורות. **נ. ראה** בענין הבא (אות ג) ביאור הדברים והמקורות. **נא. אמנם** הפרי מגדים כתב, שיתכן שאף שהחמירו רבנן שלא יצא ידי חובת קידוש ללא כוס אף מן התורה, אך בספק לא החמירו, והעמידוהו על עיקר הדין שספק דרבנן לקולא.

נוספת, האם קטן שהגיע לגיל חינוך יכול להוציא את הגדול בקידוש כאשר הגדול כבר התפלל. שלפי המגן אברהם כבר יצא הגדול ידי חובת קידוש מן התורה, וכעת חיובו רק מדרבנן, וממילא יכול הקטן להוציאוני. אך לפי השיטות שאינו יוצא ידי חובה בתפילה, אם כן כעת הוא מחויב מדאורייתא, ואין הקטן יכול להוציאו, מאחר שאינו מחויב אלא מדרבנן[נג].

ביאור דברי המגן אברהם, וחיוב הזכרת יציאת מצרים בקידוש

לעיל הובאו דברי **המגן אברהם** (סי' רעג סק"ח), שמאחר שקידוש על היין אינו אלא מדרבנן, ומן התורה יוצא בהזכרת השבת בלבד, כפי שמשמע בפסוק 'זכור את יום השבת', וכן דין קידוש במקום סעודה אינו אלא מדרבנן, אם כן במה שהתפלל והזכיר קדושת היום בתפילה, כבר יצא ידי חובת קידוש מן התורה, ומה שמקדש אחר כך על הכוס אינו אלא מדרבנן. והוכיח כן ממה שכתב **רבינו תם** בתוספות להלן (ע"ב ד"ה מקדש), שאין מקדשים על פת, ואם אין לו יין לא יקדש כלל, ולכאורה קשה, וכי יעקור מצות עשה דאורייתא, אלא ודאי הטעם משום שמדאורייתא כבר יצא ידי חובת קידוש בתפילה, ולכן אין צריך לחזור ולקדש בביתו אם אין לו יין[נד]. ועוד הוכיח מדברי הגמרא בברכות (לג:), שאמרה לענין המבדיל בתפילה שצריך לחזור ולהבדיל על הכוס, 'כי קידושא מה קידושא אע"ג דמקדש בצלותא הדר מקדש אכסא, אף הבדלה אע"ג דמבדיל בתפילה הדר מבדיל אכסא', הרי שהגמרא קוראת למה שאומר בתפילה 'קידוש', ואם כן על כרחך שיוצא בזה ידי חובה מן התורה, שאם לא כן לענין מה נחשב קידושין[נה]. וכן מוכח מהמבואר שם בגמרא, שבתחילה קבעו את ההבדלה בתפילה, והרי יש שיטה שהבדלה מדאורייתא[נו]. אמנם **האחרונים** הקשו על דברי המגן אברהם כמה קושיות:

א. הרי אינו מכוין בתפילה לצאת ידי חובת קידוש[נז], כיון שיש לו יין או פת ועתיד הוא לקדש עליהם כתקנת חז"ל, על הכוס ובמקום סעודה[נח].

אמנם בתוספת שבת (סס סק"ג) כתב, שאכן כוונת המגן אברהם רק באופן שמכוין בתפילתו לצאת ידי חובת קידוש. ויש **שכתבו**[נט], שמכיון שתיקנו ברכה על קדושת השבת בתפילה, הרי שכל המתפלל כוונתו לקיים תקנה זו להזכיר את השבת בתפילה, וכיון שמכוין להזכיר את השבת, די בכוונה זו כדי שיצא מצות קידוש, אף שלא כיון בפירוש לקיים מצות קידוש[ס].

ב. אחרי שחז"ל תיקנו לקיים מצות קידוש על היין, אם משנה מדבריהם ומקדש רק בדברים, לא קיים מצות קידוש כלל אף מן התורה[סא].

ג. הרי צריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש, כפי שמובא בגמרא להלן (קיז:) 'אמר רב אחא בר יעקב וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום, כתיב הכא (דברים טז ג) 'למען תזכור את יום צאתך', וכתיב התם (שמות כ ח) 'זכור את יום השבת לקדשו'[סב], ואם כן כיצד יוצא ידי חובת קידוש בתפילה, הרי אינו מזכיר שם יציאת מצרים[סג].

וביישוב קושיא זו נאמרו כמה תירוצים:

א. הביאור הלכה (סי' רעג ד"ה תירץ) תירץ, שדין זה של הזכרת יציאת מצרים בקידוש הוא רק מדרבנן, והגזירה שוה 'זכירה זכירה' אינה אלא אסמכתא בעלמא[סד].

ב. עוד תירץ הביאור הלכה, שיוצא ידי חובת הזכרת יציאת מצרים בקידוש, במה שמזכיר יציאת מצרים בקריאת שמע ובברכת 'גאל ישראל' סמוך לתפילה, ואין צריך שיזכיר יציאת מצרים דווקא בקידוש עצמו[סה].

ג. במנחת יצחק (ח"ג סי' נד אות כח) יישב, שאף שחובה מן התורה להזכיר יציאת מצרים בקידוש, מכל מקום דין זה אינו מעכב בעצם הקידוש, אלא הוא דין בפני עצמו, ולכן המקדש ולא הזכיר יציאת מצרים יצא ידי חובת קידוש, רק לא קיים בשלימות, ואם כן בתפילה אף שלא קיים המצות עשה של קידוש בשלימות, אבל על כל פנים קיים מצות זכירת יום השבת.

האם אמירת 'ויכולו' היא חלק מהקידוש, וטעם אמירתו לאחר התפילה ועל הכוס

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה זוכרהו), שחיוב הזכירה על היין אינו אלא ברכת הקידוש, אך לא מצינו שצריך לומר 'ויכולו' על הכוס אלא בתפילה, כפי שמשמע מלשון הגמרא בשבת (קיט:), 'אמר רבא אפילו יחיד המתפלל בערב שבת צריך לומר ויכולו, דאמר רב המנונא כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכולו, מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית'. ובקרבן נתנאל (על הרמ"ע, סי' טו אות ח) הוכיח, שלא תיקנו לומר 'ויכולו' על הכוס, שאם כן היה ראוי לאומרו לאחר ברכת 'בורא פרי הגפן', כמו ברכת הקידוש, הואיל ו'בורא פרי הגפן' הוא תחילת הקידוש[סו].

נג. אמנם כל זה דווקא אם הקטן עדיין לא התפלל, אבל אם גם הקטן התפלל, אינו יכול להוציא את הגדול, כיון שהוא תרי דרבנן, והגדול חד דרבנן. שער הציון (סס סק"ג) [וכן הדין לענין קטן שהתפלל שאינו יכול להוציא קטן אחר שלא התפלל. דרך החיים (דיני קידוש על היין בניהו ס"ק)]. אמנם החיי אדם (ח"ב כלל ה סק"ג) חולק, וסובר שאף באופן זה יכול הקטן להוציא את הגדול, כיון שראוי הקטן להיות מחויב בחד דרבנן, ודווקא באופן שלעולם הוא תרי דרבנן, כגון קטן בקריאת המגילה, אזי אינו יכול להוציא חד דרבנן. **נג. ולהלכה** כתב המשנה ברורה (סס סק"ג), שיש למנוע מלצאת ידי קידוש על ידי קטן, כיון שבעיקר דברי המגן אברהם יש לפקפק, עיי"ש. **נד. בנהר שלום** (סס סק"ג) דחה ראיה זאת, שיתכן ורבינו תם סובר כהתירוץ השני בתוספות (ד"ה זוכרהו), שקידוש על היין מן התורה, וכן כתב בפרי מגדים (סס משב"ז סק"ח), אך דחה זאת, ממה שהסתפק שם רבינו תם אם אפשר לקדש על השיכר, ומוכח שדעתו שקידוש על היין אינו מן התורה [וכן מבואר להדיא דעת רבינו תם בתוספות (מיר ה. ד"ה מאי)]. וראה עוד ברבי עקיבא איגר (בגמ"ח סס סק"ח, נח"ד) שהוכיח כדברי המגן אברהם, ממה שאין מקדשים ביום כפור שחל בשבת לצאת ידי קידוש דאורייתא, אלא ודאי הטעם משום שבתפילה לבד מקיימים מצות קידוש מדאורייתא. וראה עוד בישועות יעקב (סס סק"ח) שהביא ראיה נוספת לדברי המגן אברהם. **נה. וכמו** כן אם אינו יוצא בזה ידי חובת קידוש כלל, אי אפשר ללמוד ממנו לענין הבדלה, שהרי שם כשהבדיל בתפילה, קיים את עיקר התקנה שהיתה להבדיל בתפילה, אלא שלאחר שהעשירו חזרו ותיקנו להבדיל על הכוס, כמבואר בברכות (לג:). מחצית השקל (בגמ"ח סס). וראה בביאור הלכה (סס ד"ה מיד, בשופרגן), שביאר את דברי הגמרא לפי הדעות שאין יוצאים ידי חובת קידוש בתפילה. **נו. דעת הרמב"ם** (שבת פכ"ט ה"ח). **נז. ונפסק** (שו"ת סי' ס ס"ד) שמצוות צריכות כוונה. תוספת שבת (סס סק"ג) ומשנה ברורה (סס סק"ג). ובחתם סופר (שו"ת, או"ח סי' כח) הוסיף, שאפילו אם מצוות אינן צריכות כוונה, אך הרי זה כאילו מכוונים מפורש שלא לצאת ידי חובה בתפילה, כדי שאחר כך יוכלו לקדש על היין ובמקום סעודה, כתיקון חכמים מן המובחר, וכאילו לב חכמים מתנה על כך. ובמנחת חינוך (מצוה לג אות יח) הוסיף, שאף להסוברים שמצוות אינן צריכות כוונה, אך מאחר שמתכוין הוא למצות תפילה, אינו יוצא, שהרי זה כמתכוין למצוה אחרת שהוא גרוע יותר מלא כיון כלל [כפי שהביא שם מזבחים (ג.). ובקצות השלחן (סי' עט סק"ח) יישב קושיית המנחת חינוך, שמאחר שחז"ל תיקנו לקדש בתפילה [עיי"ש המקור], ממילא צריך כל אחד לכוין לקיים המצוה של קידוש בתפילה, ואם כן אף אם לא כיון לכך, יצא בדיעבד, כמו בקורא קריאת שמע בסדר התפילה שיצא בדיעבד אף אם לא כיון, כמובא במשנה ברורה (סי' ו סק"י)]. **נח. תוספת שבת** (סי' רעג סק"ג), **חתם סופר** (שו"ת, או"ח סי' כח), **מנחת חינוך** (מצוה לג אות יח), **משנה ברורה** (סס סק"ג). **נט. מחצית השקל** (בגמ"ח סס סק"ח ד"ה וכמ"ש בספר נפלא ס"ק), **ישועות יעקב** (סס), **שו"ת רבי יוסף מסלוצק** (סי' ז), **כף החיים** (סס אות ט). וכעין זה כתב **המהר"ם שיק** (על תרי"ג מצוות, מצוה לג), שמכיון שגם בתפילה מכוין לברר קדושת השבת ומעלתה, עולה כוונה זו גם לקידוש, וזיכרון אחד עולה לכאן ולכאן. וראה בתהלה לדוד (סס סק"ח) מה שהשיג על זה. **ס. אמנם** לפי דברי **החתם סופר** (שו"ת, או"ח סי' כח), שכאילו יש כאן כוונה מפורשת שלא לצאת בתפילה ידי קידוש, עדיין קשה. **סא. פרי מגדים** (פתיחה כוללת ח"ג אות ח). וכעין זה כתב **המנחת חינוך** (מצוה לג אות ג), שלאחר שתיקנו חז"ל נוסח הקידוש, דהיינו להתחיל בשם ומלכות ולסיים, והוא לא עשה כן, רק אמר דברים מעצמו למעלת היום, אף מן התורה לא יצא, וכמו שכתבו התוספות בסוכה (ג. ד"ה דאמר), שכל מקום שתיקנו חז"ל במצוה דאורייתא, והוא לא עשה כן, לא יצא כלל אף מדאורייתא. וכן כתב הדרך פקודיך (מצוה לג אות הדיבור), והוסיף, שמכיון שהתורה לא פירשה את נוסח הקידוש, על כרחך היתה כוונתה למסור הדבר לחכמים באיזה אופן שיתקנו, ולכן באופן אחר אינו יוצא אף מדאורייתא. **סב. והובא** דין זה ברבינו חננאל (סס ד"ה מתניתין) וברי"ף (סס) וברא"ש (סי' ו). אמנם בחינוך (מצוה לג) ובסמ"ג (עשין כט) לא הביאו דין זה. וכן בשו"ת הרשב"א (ח"ד סי' קלה) כתב, שיוצאים מדאורייתא באמירת 'ויכולו' או 'ושמרו', והרי שם אין מוזכרת יציאת מצרים. וראה עוד בבנין של שמחה (סי' יא אות ז) שכתב, שדין זה נאמר על קידוש בליל פסח בלבד, ומשמע כך ממה שהובא דין זה שם בדף קי"ז: ולא כאן בסוגיות קידוש. וכעין זה כתבו בשו"ת חמדת משה (סי' ו) והאדר"ת בספרו חשבונות של מצוה (מצוה לג אות ח). ובחתן סופר (שו"ת סי' לב) הוכיח, שסוגייתנו חולקת על דין זה, שאם לא כן אי אפשר ללמוד קידוש היום מהפסוק 'זכור את יום השבת', כיון שהוא נצרך לגזירה שוה להזכרת יציאת מצרים בקידוש, עיי"ש. ובסוף שו"ת עונג יום טוב (מידושים מהרב יפתח ליב גרליפצערג) ובמהר"ם שיק (ביאורו על המו"ג מצוות, מצוה לג) ובשו"ת רבי יוסף מסלוצק (סי' ז) כתבו ליישב דברי המגן אברהם, שדברי רב אחא בר יעקב לא נפסקו להלכה, ולכן, אף שמזכירים יציאת מצרים בקידוש, אין הזכרה זו מעכבת, ולכן מי שהתפלל כבר יצא ידי חובת קידוש מדאורייתא. **סג. מנחת חינוך** (מצוה לג אות ה), **בנין של שמחה** (סי' י), **תהלה לדוד** (סי' רעג סק"ח), **התעוררות תשובה** (ח"ג סי' קכג) **וביאור הלכה** (סס ד"ה מיד). מיהו ביום טוב כן מזכירים יציאת מצרים בתפילה, וממילא יוצא אז ידי חובת קידוש בתפילה. מנחת חינוך (סס). **והנה ברשב"ם** (סס ד"ה ונריך) פירש, שצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש היום בין בתפילה ובין על הכוס, וכתב במראה כהן (בגרשב"ם סס), שהגירסא לפני הרשב"ם היתה כפי שמובא בכל בו (הל' תפילה סי' לה) **ובספר הפרדס לרש"י** (סי' ג), שמזכירים בתפילת עמידה של שבת ביום 'זכר למעשה בראשית וליציאת מצרים' [ובשבת בלילה מזכירים כן לפי דבריו בברכת מגן אבות, לפי נוסח אשכנז, שמיד אחר 'ויכולו' מתחילים 'או"א רצה' וכו', ואין אומרים 'ישמחו וכו' זכר למעשה בראשית' כבנוסח ספרד]. וכן כתב בהתעוררות תשובה (סס). וראה בתוספות רי"ד (סס ד"ה ונריך) שאכן תמה, מדוע לא תיקנו להזכיר יציאת מצרים בתפילה, ומה שתירצו על כך השואל ומשיב (מנחת מ"ד סי' ס), ערוגת הבושם (שו"ת, סי' סח), ואגרות משה (או"ח מ"ד סי' סג ענף ג אות ג). וראה עוד במנחת חינוך (סס), שאם רוצה לצאת ידי חובת קידוש בתפילה, רשאי להוסיף בעצמו נוסח יציאת מצרים בתפילה. **סד. וכן** כתבו **החיד"א** (מיים שפת, מ"ב סי' מג אות י) **ובשו"ת שערי דעה** (מ"ב סי' ג) **ובתהלה לדוד** (סי' רעג סק"ח) [ועיי"ש הוכחתו] ובשו"ת בנין שלמה (סי' כח) בשם אחיו רבי בצלאל הכהן. ובאגרות משה (או"ח מ"ד סי' סג ענף ג) כתב גם, שלשון רב אחא 'צריך' מורה שהוא רק מדרבנן. **סה. וכן** כתבו **המנחת פתים והשבילי דוד** (סס סק"ח). ואין הפסק בברכת השכיבנו בין הקידוש ליציאת מצרים, כיון שברכת השכיבנו 'כגאולה אריכתא דמיא' (נרכות ד:). אך עדיין קשה ממה שמפסיק בג' ברכות ראשונות, וכתב הביאור הלכה, שאולי במה שמזכיר הפסוק (שמות לב טז) 'ושמרו בני ישראל את השבת' לפני התפילה תיכף לברכת השכיבנו שהיא גאולה אריכתא, די בזה מן התורה לצאת מצות קידוש, כיון שיש בזה שבחו של יום, ואף שברמב"ם (שבת פכ"ט ה"ח) מבואר, שצריך להזכיר גם שבח היום וגם קדושת היום, וב'ושמרו' עדיין לא נזכרה קדושת היום, מכל מקום די במה שיזכיר זאת תיכף לאחר ג' ראשונות, ואין בכך הפסק בין הזכרת שבח השבת לקידוש, כיון שהוא שבחו של הקב"ה, וכשבח השבת דמי. אך כתב הביאור הלכה שעדיין כל זה דוחק, שפשטות כוונת הגמרא שיזכיר יציאת מצרים בתוך הקידוש, ובנוסח התפילה לא מצינו כן. ובשו"ת ערוגת הבושם (סי' סח) כתב, שעיקר הלימוד הוא שצריך להזכיר יציאת מצרים בכניסת השבת, ואין צריך לאומרו דווקא בנוסח הקידוש, ולכן במה שהזכיר יציאת מצרים בקריאת שמע, יצא. **סו. אמנם** דעת **הרמב"ם** (מדר תפילות כל השנה) שאין אומרים כלל 'ויכולו' בתפילה, רק 'ויברך' וגו' 'ויקדש אותו', וביאר המגיד משנה (שבת פכ"ט ה"ו), שמה שנהגו לומר על הכוס 'ויכולו', הוא מדברי הגמ' בשבת (קיט:) שאפילו יחיד צריך לומר ויכולו, ולכן סמכוהו על הכוס [היפך ממה שנתבאר למעלה על פי התוספות שזהו המקור לאמירתו בתפילה]. וראה בשפת אמת (שבת סס ד"ה אמר רבא) מה שכתב בזה. ומבואר מדברי המגיד משנה בדעת הרמב"ם שאמירת ויכולו על הכוס היא תקנה בפני עצמה, וזהו עיקר דין הגמרא בשבת, וכן נראה מדברי הנימוקי

ומצינו כמה טעמים, מדוע תיקנו לומר גם 'ויכולו' על הכוס. התוספות (שם) פירשו, שתיקנוהו כדי להוציא את בניו ובני ביתו שלא התפללוסז.

ובספר הפרדס לרש"י (סי' ג) כתב, שמפני חיבת העדות חוזרים ומעידים על השולחן. **ובספר** הרוקח (סי' נב) כתב, שתיקנו לאומרו על הכוס שמא שכח לאומרו בתפילה.

והטעם שחוזרים ואומרים 'ויכולו' לאחר התפילה, פירשו התוספות (שם), שהוא משום יום טוב שחל בשבת שאין אומרים בו 'ויכולו' בתוך התפילה, ולכך תיקנו לומר בכל שבתות שלא לחלק בין שבת לשבתסח. **ובטור ובשלחן ערוך** (או"ח סי' רפח ס"ז) כתבו טעם נוסף, כדי להוציא מי שאינו יודע. ויש שכתבוסט, שהטעם שאומרים זאת אחר התפילה, לפי שאע"פ שכבר העידו כולם בלחש, אך ממבחר העדות הוא להעיד כולם כאחד ובקול רם, שבזה יש יותר היכר ופרסום.

ובראשוניםע הובא בשם המדרש, שיש לומר ג' פעמים ויכולו בליל שבת, אחד בתפילה ואחד לאחר התפילה ואחד על הכוס, משום שכתוב בפרשת 'ויכולו' (בראשית ב ו-ד) ג' פעמים 'אשר', וכן כתוב בפרשת 'פרה' (במדבר יט) ג' פעמים 'אשר', ודבר זה מלמד שכל האומר ג' פעמים 'ויכולו', הרי זו כפרה לכל עוונותיו וכאילו קיים כל התורה.

המקור לקידוש היום והלילה

הכי קאמר זכור את יום השבת לקדשו זוכרהו על היין בכניסתו אין לי אלא בלילה ביום מנין תלמוד לומר זכור את יום השבת. למסקנת הגמרא מבואר, שקידוש הלילה נלמד מ'זכור את יום השבת לקדשו', והיינו ממשמעות הפסוק, שכן עיקר הקידוש בלילה, ומאותו הפסוק נלמד גם קידוש היום, והיינו ממשמעות התיבה 'יום', או מייתור התיבה 'את'עב.

והנה במכילתא (יתרו מס' דבחודש פ"ז) מבואר, נאמר 'לקדשו' לקדשו בברכה, מכאן אמרו מקדשין על היין בכניסתו, אין לי אלא קדושה ליום, קדושה ללילה מנין, תלמוד לומר (שמות לה יד) 'ושמרתם את השבת'. הרי שלפי המכילתא קידוש הלילה נלמד מ'ושמרתם את השבת', וקידוש היום נלמד מ'לקדשו', ולא כפי המבואר בסוגייתנועג.

ובעיקר דברי המכילתא, הקשה **הרמב"ן** (שמות כ ח) שיש להקשות על כך את קושיית הגמרא, כיצד מקדימים ללמוד את קידוש היום לקידוש הלילה, הלא 'עיקר קידושא בלילה'. ולכן כתב הרמב"ן, שגם את דברי המכילתא צריך לסרס, ולפרש כפי שפירשה הגמרא את דברי הברייתאעד, והיינו שיש לגרוס מתחילה 'לקדשו וכו' אין לי אלא קדושה ללילה', והוא נלמד מתיבת 'לקדשו', ואחר כך ממשיכה הברייתא, 'קדושה ליום מנין תלמוד לומר 'ושמרתם את השבת''עה.

אך הקשה **הנצי"ב** (העמק שאלה, שאילתא נד אות עו), כיצד מתפרש לפי זה הלימוד של קידוש היום מ'ושמרתם את השבת'עז. ולכן כתב הנצי"ב, שיש לפרש את דברי המכילתא כפשוטם, ואין צורך לשנות בו את הגירסא, וכוונת המכילתא שמ'זכור את יום השבת לקדשו' נלמד קידוש היום, והיינו משום שתיבת 'לקדשו' היא בלשון זכר, וממילא משמעותה על יום השבת שהוא גם כן לשון זכרעה, וקידוש הלילה נלמד מ'ושמרתם את השבת', והכוונה להמשך הפסוק 'כי קודש היא לכם' שנאמר בלשון נקבה, ומכך נלמד קידוש הלילה, לפי שלילה היא לשון נקבהעט.

מאיזו תיבה נלמד חיוב הקידוש והחילוק העולה מכך בגדר הקידוש

שם. מצינו **בראשונים** שתי דעות, מאיזו תיבה בפסוק 'זכור את יום השבת לקדשו' נלמד ענין הקידוש, ומתוך כך יתכן חילוק בגדר הקידוש, ויתכן שאף יש בכך נפקא מינה לדינא.

מלשון הגמרא 'זוכרהו על היין', משמע שענין הקידוש נלמד מתיבת 'זכור', וכן נראה מלשון **הרמב"ם** (שבת פכ"ט ה"ו) שכתב, 'מצות עשה לקדש את השבת בדברים שנאמר 'זכור את יום השבת לקדשו', כלומר, זכרהו זכירת שבח וקידוש'פ. אולם **הרמב"ן** (שמות כ ח) כתב, שענין הקידוש נלמד מתיבת 'לקדשו'פא, והוכיח כן מדברי המכילתא (יתרו מס' דבחודש פ"ז), שכתבה ''לקדשו', קדשהו בברכה'פב.

והנה בדעת הרמב"ם שלמד את דין הקידוש מתיבת 'זכור', נתבאר בדבריו ענין הקידוש, שהוא הזכרת דברי שבח וגדולה על השבת והבדלו משאר הימים, וכפי שכתב בהרחבה בספר המצוות (מצות עשה קנה), 'שצונו לקדש את השבת, ולומר דברים בכניסתו וביציאתו, נזכיר בם יציאת מצרים, וקדוש היום ומעלתו, והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו, והבאים אחריו'פג.

אמנם הרמב"ן לפי דרכו שלמד את הקידוש מתיבת 'לקדשו', פירש את ענין הקידוש באופן אחר, 'שנקדש אותו בזכרון כענין 'וקדשתם את שנת החמשים שנה' (ויקרא כה י), שהוא טעון קידוש בית דין לומר ביובל מקודש מקודש, אף כאן צוה שנזכור את יום השבת בקדשנו אותו'. והיינו שאין ענין הקידוש להזכיר דברים בשבחו ובקדושתו של השבת, אלא שצריך לקדש בפיו את יום השבת ולומר שיום זה שבת, וכעין מצות קידוש יובלות, שב"ד מקדשים את שנת היובלפד.

והנה רבי עקיבא איגר (סי' רעג סק"ג) כתב, שאפשר לצאת ידי חובת קידוש מן התורה בכל אופן שמזכיר את השבת, כגון באמירת 'שבתא טבא', ולא רק בתפילהפה. ותמה על כך **הביאור הלכה** (שם ד"ה לשמקדש) מהמבואר ברמב"ם (שם), שצריך להזכיר בקידוש שבח השבת וקידושו, והיכן מתקיים דבר זה באמירת 'שבתא טבא'פו. ויש שכתבו שדבר זה תלוי במחלוקת הראשונים הנ"ל. שלפי דעת הרמב"ן שדין הקידוש נלמד מ'לקדשו', ועניינו הוא קביעת והזכרת

סז. בפשטות 'בני ביתו' הכוונה גם לאשתו, ומצינו בזה מחלוקת אחרונים, האם נשים חייבות באמירת 'ויכולו'. דעת הפתח הדביר (סי' רפח סק"ו), שאף נשים חייבות באמירת 'ויכולו'. אך דעת הבית מנוחה (ערכים של שבת אות ג, הובא בקצה החשן שם אות לו), שנשים פטורות מאמירת 'ויכולו'. **סח. בבגדי** ישע (על המרדכי, אות קמ, קיח) הביא בשם התולעת יעקב שהקשה, שלא מסתבר שמפני יום טוב שחל להיות בשבת יטריחו לאומרו כל השנה, ועיי"ש שביאר זאת על פי הסוד. וראה עוד במרומי שדה (נמוק' ד"ה זוכרהו) שכתב, שמדברי התוספות נראה שעיקר אמירת 'ויכולו' שהיא משום עדות נתקנה בתוך התפילה ולא לאחריה, והקשה לפי זה, מדוע לא תיקנו לאומרה בתפילה גם ביום טוב שחל להיות בשבת, כפי שאומרים בו במוסף 'ישמחו במלכותך', אלא ודאי עיקר העדות הוא מה שאומרים בקול רם אחר התפילה, כדרך עדות שכתוב בה 'עניה' שהיא בקול רם, ומה שאומרים בתוך התפילה אינו משום עדות, אלא מנוסח התפילה, כפי שאומרים בשחרית 'ושמרו'. **סט. ערוך** השלחן (או"ח סי' רפח סעי"ז) וחזון איש (או"ח סי' לח סק"י). **ע. ראבי"ה** (שבת סי' קלו), אור זרוע (ח"ב סי' תשנג אות טו, ח"ב סי' כ), רוקח (סי' מט), הגהות מיימוניות (שבת פכ"ט אות טו). **עא. שהיה** אפשר לכתוב 'זכור את השבת לקדשו'. ואין לפרש כוונת הגמרא שנלמד ממשמעות 'יום' שהוא יום ולא לילה, שהרי 'יום' הוא מעת לעת, כמו שכתוב (בראשית א ה) 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד'. ערוך השלחן (או"ח סי' רפט ס"ג).

עב. הגהות מיימוניות (שבת פכ"ט אות ט), וכן מבואר בשאילתות (שאילתא קמו), וכן כתב הלבוש (או"ח סי' רפט ס"ח). **עג. ובהעמק** שאלה (שאילתא נד אות ח) כתב שתי נפק"מ בין דרשת המכילתא לדרשה שבסוגייתנו, שלפי המכילתא שקידוש הלילה נלמד מ'ושמרתם את השבת', אין מקור מן התורה לקידוש על היין, ובהכרח שאינו מן התורה, משא"כ לפי סוגייתנו שנלמד מ'זכור', זוכרהו על היין, יתכן שהוא מדאורייתא. ועוד, שלפי המכילתא אף הקידוש ביום הוא מן התורה, מה שאין כן לפי המבואר בסוגייתנו, שעיקר הפסוק הולך על קידוש הלילה, וקידוש היום נלמד רק מריבוי או מייתור, אין זה אלא אסמכתא ומדרבנן. **עד. וכן** גרסו הזית רענן והגר"א בדברי המכילתא [אך הגר"א השוה את דבריו ממש לסוגייתנו, 'לקדשו וכו' אין לי אלא קדושה ללילה קדושה ליום מנין תלמוד לומר 'זכור את יום השבת']. אמנם ראה בפירוש 'זה ינחמנו' (על המכילתא שם) שפירש את דברי המכילתא בשני אופנים, ללא צורך בשינוי הגירסא. **עה. ובביאור** הדרשה כתב בפירוש רבי אליעזר נחום על המכילתא (פ"ח אות ג), שמשמעות הפסוק 'ושמרתם את השבת כי קודש היא לכם', שאעפ"י שכבר קודש היא לכם, היינו שכבר קידשתם אותה בלילה, חזרו וקדשו אותה ביום. **עו. וכן** כתב בביאורו 'ברכת הנצי"ב' על המכילתא (שם ד"ה אין לי). **עז. ועוד** הקשה מהמשך דברי המכילתא שם, ''ויום השביעי שבת לה' אלהיך' (שם י), למה נאמר, לפי שההוא אומר 'כל העושה מלאכה ביום השבת מות יומת' (שם לה טו), עונש שמענו אזהרה מנין, תלמוד לומר 'ויום השביעי וגו' לא תעשה' וגו', אין לי אלא עונש ואזהרה על מלאכת היום, עונש ואזהרה על מלאכת הלילה מנין, תלמוד לומר 'מחלליה מות יומת' (שם יד), עונש שמענו אזהרה מנין, תלמוד לומר 'ויום השביעי שבת לה' אלהיך', שאין תלמוד לומר שבת אלא להביא את הלילה בכלל אזהרה', ולכאורה גם כאן קשה קושיית הרמב"ן, ולא ניתן לסרס את דברי המכילתא, כפי שכתב הרמב"ן על הדרשה

הראשונה. **עח. ש'יום** השבת' האמור בפסוק אין כוונתו מעת לעת, אלא ליום דווקא. **עט. ואע"פ** שגם לילה הוא בלשון זכר בכל התורה, מכל מקום ליל שבת היא בלשון נקבה, עיי"ש. וראה שם עוד, שמזה יצא המנהג לומר 'וינוחו בה' בלשון נקבה, ובשבת ביום לומר 'וינוחו בו' בלשון זכר. **פ. וכפי** שביאר הצידה לדרך (שמות כ ח). וכן מבואר בבה"ג (ריש הל' קידוש והבדלה) ובאור זרוע (ח"ב סי' כה), שמתיבת 'זכור' נדרשת חובת קידוש היום. **פא. ואילו** מתיבת 'זכור' נלמד דין נוסף, והוא זכירת יום השבת, וזה אינו דווקא ביום השבת, אלא כל ימי השבוע יש לזכור את יום השבת. **פב. אמנם** ראה בכור לזהב (שטיינהארט, על הרמב"ן שם) שהאריך לבאר, שאין הקידוש נלמד מתיבת 'זכור' לבד או מתיבת 'לקדשו' לבד, אלא משתיהם יחד, עיי"ש. **פג. וכעין** זה כתב החינוך (מצוה לו), 'לדבר דברים ביום השבת בכניסתו וכן ביציאתו, שיהא בהם זכר גדולת היום ומעלתו, והבדלתו לשבח משאר הימים שלפניו ושלאחריו, שנאמר 'זכור את יום השבת לקדשו', כלומר, זכרהו זכר קדושה וגדולה'. **פד. וכעין** זה מבואר במהר"ם חלאווה (ד"ה ניסו), וכן דעת רבי מרדכי האזובי (השגות בשו"ת הרשב"ץ סי' ד ס"ק לה). וראה ב'אוצר עיונים' (מערכת 'חותם קידוש' אות ו) מה שהובא עוד במהות קידוש היום. והנה בעיקר דברי הרמב"ן צריך להבין, הלא השבת קדושה מאליה, כמבואר במסכת ביצה (יז.), 'אטו שבת ישראל מקדשי לה והא שבת קביעא וקיימא', וכן מבואר בבבא בתרא (קכא.), 'מועדי ה' צריכים קידוש בית דין, שבת בראשית אינה צריכה קידוש בית דין'. ויש שביארו כוונת הרמב"ן על פי מה שכתבו בעלי התוספות על התורה (הובאו בגליון הש"ס, גיטין ג ג) וזה לשונם, ''ויקדש אותו', למה מקדשים הרי השבת קדוש ועומד, יש לומר אמת הוא שאין צריך קידוש אבל מכל מקום צריך לקדשו, דומיא לזה מה שאומר (ויקרא כג כו) 'אך הבכור אשר יבוכר לה' בבהמה לא יקדיש אותו', ובמקום אחר (דברים טו יט) הוא אומר 'הזכר תקדיש'' וכו', עיי"ש. והיינו שאף שהבכור קדוש מרחם, מכל מקום יש מצוה להקדישו, ואם כן אף כאן כוונת הרמב"ן, שאע"פ שגם בלא הקידוש קדושת השבת חלה מאליה, מכל מקום נאמרה בזה המצוה, שגם אנו מחויבים לקדשה בדיבור. אמנם פשטות דברי הרמב"ן, שדימה זאת לקידוש היובל וקידוש החודש, ולא לקדושת בכור, משמע שעל ידי הקידוש חלה קדושה מסוימת, כקידוש היובל וראש חודש שהבית דין מקדשים אותם [וראה באוצר עיונים שם מה שהובא בדברי הרמב"ן]. ויש לציין על כך את דברי הזוהר (ויקהל רנ:), 'בליליא דאנן צריכין לקדשא ליה בהני מלין כמה דאוקימנא, ולא אתקדש האי ליליא אלא בעמא קדישא לתתא כד שריא עלייהו ההוא רוחא עלאה, ואנן בעינן לקדשא ליה ברעותא דלבא לכוונא דעתא להאי, ויומא איהו קא מקדשא ליה' [פירוש, בליל שבת שאנו צריכים לקדשו באלו הדברים כמו שהעמדנו, ולא מתקדש הלילה הזה אלא על ידי עם הקדוש למטה בשעה ששורה עליהם אותו רוח עליון, ואנו צריכים לקדש אותו ברצון הלב ולכוון הדעת לכך]. **פה. לשיטות** שקידוש על היין אינו מן התורה. וכן מבואר בחידושי תלמיד הרשב"א (ד"ה זוכרהו), 'דמדאורייתא דיו שיאמר יום זה יהא מקודש', וכן הוא בדברי רבי מרדכי האזובי (השגות בשו"ת הרשב"ץ סי' רלה), שמדאורייתא די להזכיר ולומר 'שבת היום', כעין קידוש היובל. וראה מה שהובא בזה לעיל [בענין 'האם יוצאים ידי חובת קידוש מן התורה'], בהערה על דברי רבי עקיבא איגר שם. **פו. וכן** הקשה במעט צרי

קדושת השבת, אם כן יש מקום לומר שדי באמירת 'שבתא טבא', שמזכיר שהיום הוא שבת, ואף שאינו מזכיר בשבחו ומעלתו, וממילא אפשר לצאת ידי חובה באמירת 'שבתא טבא'. ודווקא לשיטת הרמב"ם שהקידוש נלמד מתיבת 'זכור', אכן עניינו הוא הזכרת שבח ומעלת השבת, ואם כן לא יהיה די באמירת 'שבתא טבא'.

זריזות בעשיית הקידוש

זוכרהו על היין בכניסתו. כתב **הטור** (או"ח סי' רע"ג), שיש לאדם להזדרז ולקדש תיכף כשנכנס לביתו בליל שבת, ודבר זה נלמד מדברי הברייתא 'זוכרהו על היין בכניסתו', שמשמע שתיכף בכניסת השבת צריך לזכור את השבת, ולכן ככל שמקדים לקדש הוא עדיף יותר[פז]. אמנם **הרמ"ע מפאנו** (או"ח סי' ג) חולק, וסובר שאין צריכים אחר תפילת ערבית למהר לביתם ולקדש, אלא אפשר לקדש ולאכול סעודת שבת כל אחד מתי שעונג הוא לו, הואיל וכבר זכר את השבת בכניסתו בתפילה בבית הכנסת, ויוצא בזה מצות קידוש מן התורה[פח], ומה שמקדש אחר כך על היין אינו אלא דרבנן. והוסיף עוד, שאפשר לפרש את הדין שצריך לזכור את השבת בכניסתו, היינו בכניסתו לסעודה, שלא יכנס לסעודה אלא בקידוש. וכתב, שמי שאמר שיש למהר ולהתחיל סעודת הלילה תיכף אחר תפילת ערבית, אפשר שהיה מתענה בערב שבת, ונזהר שלא ליכנס לשבת כשהוא מעונה הרבה. וכתב **המשנה ברורה** (שם סק"ח) בשם **המגן אברהם** (שם), שאם אינו תאב לאכול, יכול לסמוך על הרמ"ע מפאנו, ולהמתין מלקדש עד שירעב, וכך יאכל סעודת שבת לתיאבון, שהיא מצוה מן המובחר[פט].

אוצר החכמה 19/06/2018

האם חובת הקידוש ביום היא מן התורה או מדרבנן

ביום מנין תלמוד לומר זכור את יום השבת. כתבו **הראשונים**[צ], שעיקר הקידוש מן התורה הוא בלילה, אבל הקידוש ביום אינו אלא מדרבנן, ומה שהגמרא למדה זאת מהפסוק 'זכור את יום השבת', היא אסמכתא בלבד[צא]. וכתב **הראב"ד** (שבת פכ"ט ה"י), שכן משמע ממה שכתוב בפסוק 'זכור את יום השבת', שמשמעותו בכניסת השבת, ולא 'זכור ביום השבת', שמשמעותו ביום כולו.

ובחידושי הר"ן (ד"ה מין) הביא ראיה לכך שאין הקידוש ביום מדאורייתא, ממה שאין ברכתו אלא 'בורא פרי הגפן' בלבד, שאילו היה זה מדאורייתא, מדוע לא תיקנו בו חז"ל נוסח קידוש כבקידוש הלילה, שהרי ברכת 'בורא פרי הגפן' אינה כלל מענין קידוש אלא ברכת הנהנין, ובהכרח משום שקידוש זה אינו אלא מדרבנן, לכן לא תיקנו בו נוסח. וביאור הענין כתב הר"ן בשני אופנים: א. משום שמהותו של קידוש זה היא זכר לקידוש הלילה, ולכן די בברכת 'בורא פרי הגפן' בלבד, שהיא התחלת הקידוש של לילה, ובכך יש זכר לקידוש הלילה. ב. מהותו של קידוש זה היא שירה ושבח לקדושתו של יום, וזה מתקיים כשמברך על היין תחילה שלא כדרך שאר הסעודות, ומכיון שאינו אלא מדרבנן, לא רצו חז"ל להאריך בו יותר, שלא להשוותו לקידוש הלילה.

ומעם הדבר שעיקר הקידוש הוא בלילה, כתב **הרמב"ן** (שמות כ ח), משום שענין הקידוש הוא 'שנקדש אותו בזיכרון כענין 'וקדשתם את שנת החמשים שנה' (ויקרא כה י), שהוא טעון קידוש בית דין לומר ביובל מקודש מקודש, אף כאן צוה שנזכור את יום השבת בקדשנו אותו'. והיינו שצריך לקדש בפיו את יום השבת, ולומר שיום זה שבת, מעין מצות קידוש יובלות שב"ד מקדשים את שנת היובל, ומאחר שזהו ענין הקידוש, אם כן כשם שבקידוש החודש וקידוש היובל, בית דין מקדשים רק פעם אחת בכניסת היום, כך גם בשבת די לקדש פעם אחת בכניסת השבת.

אמנם דעת **המהר"ם מרוטנבורג** (מ"מ, פסקים סי' תקכט, הוספה נמצן מנחם סי' תקנז סק"ג), שגם הקידוש ביום הוא מן התורה[צב]. וכתב **ההעמק שאלה** (שאילתא נד אות ו) שמקור דבריו הוא מהמכילתא (יתרו מס' דבחודש פ"ז), שהעמידה את עיקר הפסוק 'זכור את יום השבת לקדשו' על קידוש היום[צג], ומשמע שהוא דאורייתא.

מהות וגדר הקידוש של יום

שם. הראשונים נחלקו בגדר הקידוש של יום, האם מתורת קידוש הוא, והיינו כשם שמן התורה צריך לקדש בלילה, כך תיקנו חז"ל לקדש גם ביום, או שאין זה כלל מתורת קידוש, שהרי כבר נתקדש היום בקידוש הלילה, אלא תיקנו חז"ל לקבוע סעודתו על היין, משום שיש בכך חשיבות לסעודה, ומחובת הסעודה הוא בא ולא מחובת היום[צד].

והנה הראשונים ביארו בכמה אופנים את מהות הקידוש של יום. בשאילתות (שאילתא נד) כתב, 'אתויי כסא דחמרא, וברוכי בורא פרי הגפן, ומשתיא משום כבוד שבת'. ומבואר בדבריו, שמהות הקידושא רבה היא שתיית יין לכבוד היום[צה]. והר"ן (ד"ה מין) ביאר בשני אופנים: א. אף שמהתורה אין חיוב לקדש אלא בלילה, אך משום שכבוד יום שבת עדיף מכבוד הלילה (לעיל קה.), לכן תיקנו חז"ל לעשות ביום זכר לקידוש הלילה[צו]. ב. ענין הקידוש ביום הוא שירה ושבח לקדושת השבת[צז], והיינו במה שמברך על היין תחילה שלא כדרך שאר סעודות[צח].

ומכל זה מוכח, שהקידוש ביום הוא חיוב קידוש בפני עצמו הבא מחמת היום, ואינו רק דין מדיני הסעודה, כלומר, קביעות הסעודה על היין. וכן נראה ממה שקראוהו 'קידושא רבה', שמתורת קידוש הוא.

אמנם ממה שלא תיקנו בקידוש זה ברכת קידוש אלא ברכת 'בורא פרי הגפן' בלבד, כתב **רבינו דוד** (ד"ה הא), שמשמע שאין עניינו מתורת קידוש כלל, אלא גדר קידוש זה הוא 'סעודה על היין', כלומר, שקידוש זה הוא דין מדיני הסעודה, ועניינו שיהא אדם קובע סעודתו על היין בשבתות וימים טובים. וכן כתב **המהר"ם חלאוה** (ד"ה ניוסס), שאין זה 'קידוש ממש', שהרי כבר נתקדש היום פעם אחת בכניסת השבת, אלא שחז"ל תיקנו לקבוע סעודתו על היין[צט].

הנפק"מ בשני הצדדים הנ"ל

וכתב רבינו דוד (שם), שיש כמה נפק"מ להלכה בין שני הצדדים, האם קידושא רבה מתורת קידוש הוא, או אינו אלא קביעות הסעודה על היין:

(שבת פכ"ט ה"י, נדפס בספר ישועות מלכו). ויש מהאחרונים שיישבו, שהאומר 'שבתא טבא' הוא אומר שבח לשבת, בכך שהוא מייחד אותה משאר הימים, שהרי בכל הימים לא מזכירים את היום כשמברך את חבירו, ואם כן בהזכרת השבת יש שבח לשבת, ויוצא בזה ידי חובת קידוש. וראה עוד בתשובות והנהגות (ס"ד סי' מט, נח) מה שיישב. **פז. ובט"ז** (שם סק"ח) כתב, שאף אם קיבל על עצמו שבת מבעוד יום, גם צריך לזרז עצמו לקדש סמוך לכניסת השבת שאצלו, אף שרק אצלו שבת ובכל העולם עדיין לא נכנסה שבת. וראה בביאור הלכה (שם ד"ה מיד) מה שהקשה עליו. **פח. כמו** שכתב המגן אברהם (שם סק"ח). וראה מה שנתבאר בזה לעיל בענין 'האם יוצאים חובת קידוש מן התורה בתפילה'. **פט. כמבואר** בשלחן ערוך (שם סי' רפח ס"ז). אך הוסיף, שאם יש בזה משום שלום בית, או שיש לו בביתו משרתים או אורחים, ובפרט אורח עני, לא יאחר הסעודה, שמכיון שהם מוטלים עליו, אינו יכול לעכבם משום שהוא רוצה לקיים מצוה מן המובחר. ובשער הציון (סי' תלט ס"ק סז) כתב, שאפשר שאם מעכב העניים מלאכול יש בזה חשש 'בל תאחר', וכן הביא הדבר אברהם (מ"ב סי' ג בהגהה) בשמו, וראה שם מה שיישב בזה מנהג העולם שאינם נזהרים בזה. **צ. ראב"ד** (שבת פכ"ט ה"י, ונמלא נמנגיד מצנה שם), **רמב"ן** (שמות כ ח), **מהר"ם חלאווה** (ד"ה ניוסס), **ר"ן** (ד"ה מין). **צא. ובאופן** נוסף כתב הראב"ד (שבת פכ"ט ה"י), שלעולם דרשה זו היא דרשה גמורה, אלא שמדובר באופן שלא קידש בלילה, שאז קידוש היום מדאורייתא. **צב. כפי** שכתב שם שהתענה ב' ימים של ראש השנה, וקידש בביתו קידושא רבה, 'ואמר הטעם לפי שהוא מדאורייתא'. ואם ביום טוב דעתו שהוא דאורייתא, כל שכן שבשבת הוא דאורייתא. וראה בבית ארזים (או"מ סי' רעג ס"ק יח) שכתב, שגם דעת הרא"ש נראית שקידוש ביום דאורייתא. **צג. ולא** כבסוגייתנו, שעיקר הפסוק נאמר על קידוש הלילה, וקידוש היום נלמד רק מריבוי או מייתור שבפסוק. אמנם ברמב"ן (שם) כתב על דברי המכילתא, שאף לדבריה הקידוש ביום הוא דרבנן, ואינה אלא אסמכתא. **צד. וראה** עוד ב'אוצר עיונים' (מערכת 'מוצש קידוש' אות ג) האם עיקר הקידושא רבה הוא הברכה או השתיה, עיי"ש. **צה. וראה** עוד מה שהובא באוצר עיונים (מערכת 'מוצש קידוש' אות ג) מדברי הרמב"ם (שבת פכ"ט ה"י) [כפי שפירשו הראב"ד (שם)], שמדבריו נראה שגדר קידוש היום שוה ממש לקידוש הלילה. ובחתם סופר (שו"ת, או"ח סי' יח ד"ה יפה) כתב, שרבנן תיקנו קידושא רבה על תוספת הקדושה המתווספת ביום. **צו. שאם** לא יקדש ביום על היין, יהא כבוד לילה עדיף על כבוד יום. שלחן ערוך הרב (או"ח סי' רפט ס"ג). והנה כביאור זה הביא רבינו דוד (ד"ה הא), אך הוא דחאו, שהרי הגמרא אמרה שדין קידושא רבה נלמד מלשון הפסוק 'זכור את יום השבת לקדשו', ואף שאין כוונת הגמרא שהוא דין דאורייתא אלא רק אסמכתא, מכל מקום דרך החכמים להביא אסמכתא רק לדין מחודש, ואין דרכם להביא אסמכתא לתקנה שהם עושים זכר לדין התורה. **צז. וכעין** זה ביאר הרשב"ם (ד"ה ממר), שקידוש היום הוא ענין שירה, במה שמחלק בין מדת חול למדת שבת, בכך שמברך על היין לפני הסעודה. והנה הרשב"ם הביא זאת בשם השאילתות (שם), אמנם בשאילתות הובא רק 'אתויי כסא דחמרא, וברוכי בורא פרי הגפן, ומשתיא משום כבוד שבת', והרשב"ם הוסיף, 'שהוא ענין שיר, שאין אומרים שירה אלא על היין'. ובהעמק שאלה (שם אות ה) תמה, 'אין שייכות ענין שיר, להא דכבוד שבת'. אמנם מקור דברי הרשב"ם הוא מהמשך דברי השאילתות שם, שלאחר שכתב שדין שתיית היין הוא משום כבוד שבת, כתב שדין קידוש על היין נלמד מדברי רב יונתן שאמר שאין אומרים שירה אלא על היין, ומכך נלמד גם לקידוש שהוא על היין, וביאור הדבר הוא שיש בקידוש גם דין שירה, ולכן הוא נאמר על היין. אך תמה הנצי"ב, שבהכרח דברים אלו הם ענין בפני עצמם ונאמרו כלפי קידוש הלילה דווקא, שעיקרו לכאורה אמירת דברי שבח של השבת, ועל כך שואל השאילתות מנלן ביין, שכן לגבי קידוש היום כבר נתבאר לפני כן גדר הקידוש, שמשום כבוד השבת שותה יין, ולגביו לא שייך השאלה מניין ביין, שהרי עיקרו הוא לשתות יין [ועיי"ש שהוכיח כן בכוונת השאילתות מדבריו להלן (שאילתא סח)]. ולכן כתב הנצי"ב על דברי הרשב"ם, ש'נוסחא מוטעת נזדמנה לו לערבב הענינים', ולפרש בדברי השאילתות שהכל מוסב על קידוש היום. והנה אף שכתב ההעמק שאלה שנוסחת הרשב"ם היא נוסחא מוטעית שנזדמנה לו, מכל מקום כך הביא גם ההגהות מיימוניות (שבת פכ"ט אות ט), וכן העתיק את דברי הרשב"ם בחידושים מהריטב"א (ד"ה ניוסס). וביאור דבריהם הוא, שעל ידי שאדם משנה את סדר הסעודה, בכך שלפני סעודתו הוא מברך על היין, ולא בתוך סעודתו, זה הוא כבוד שבת, שכוונתו בברכתו אינה לצורך שתיית יין כבחול, אלא לצורך 'שיר על היין'. וראה בפירוש שפת אמת על הלכות גדולות (הלכות קידוש והבדלה, עמ' מג), מה שביאר בכוונת הרשב"ם. **צח. וכן** נראה מדברי תוספות רבינו פרץ (ד"ה ממר), שכתב על מה שבקידושא רבה מברך רק 'בורא פרי הגפן', 'והוי שפיר היכרא שהוא שבת, דמברך על היין קודם ברכת המוציא, דבשאר ימי שבוע אין היין בא עד לאחר ברכת המוציא'. וכעין זה כתב הראבי"ה (סי' תקמ), שאע"פ שכל המוקדם בפסוק 'ארץ חיטה ושעורה' (דברים ח ח) קודם לברכה, כאן משום היכר מקדימים לגפן המשמח אלוהים ואנשים, והוא סימן לשבת [ויו"ט] שכתוב עליה 'ולא יוסיף עצב עמה' (משלי י כב) [כמבואר בירושלמי (ברכות פ"ג ה"ג) ובבראשית רבה (יא ח)]. וכן כתב בפסקי רבי אליהו מלונדריש (ברכות עמ' קיג), שחוזר ומקדש ביום, ומברך 'בורא פרי הגפן' קודם שיאכל, כדי לשנות הסעודה משאר סעודות של חול. **צט. אך** קשה לפי זה מדוע קראו לו 'קידושא רבה', הלא אינו מתורת קידוש כלל, וכתב המהר"ם חלאווה (שם), שמכיון שהוא נתקן קודם הסעודה ובפריסת מפה כקידוש הלילה, קראו לו בלשון קידוש. והמאירי (ד"ה מצות) כתב, שקראוהו קידוש, היות והיום מתקדש על ידו, כאשר סעודתו חשובה כשהיא נקבעת על היין. ובספר הבתים (על הרמב"ם שבת פכ"ט אות יד) כתב, שנקרא קידוש מפני שנקבע בשבת ולא בחול, ומתוך כך זכור הוא שלכבוד שבת לקדשו הוא עושה. ובחידושי ר"י מלוניל (ד"ה זכרהו) ובנמוקי יוסף (ד"ה קידושא) כתבו, שמשום כבוד שבת הוא נקרא קידושא רבה, אע"פ שאין בו אלא 'בורא פרי הגפן'.

א. האם צריך לקדש על היין גם בסעודה שלישית, או שדי בקידוש אחד לכל היום[ק], שכן אם הקידוש של יום הוא מתורת קידוש, הרי הוא פוטר בכך את כל היום, ואין צורך לקדש עוד בסעודה שלישית[קא], אך אם עניינו הוא קביעות הסעודה על היין, יש לעשות כן בכל הסעודות ואף בסעודה שלישית.

ב. האם אפשר להוציא אחרים בקידוש היום לאחר שכבר יצא, שאם אין זה מתורת קידוש אלא דין קביעת הסעודה על היין, אין ברכת היין של הקידוש נחשבת לברכת המצוות, אלא ברכת הנהנין בלבד, וממילא דינה ככל ברכות הנהנין, שאינו יכול להוציא אחרים אם אינו מחויב כעת בברכה זו, מה שאין כן אם הוא מתורת קידוש, דינו כקידוש הלילה שיכול הוא להוציא אחרים, כמבואר במסכת ראש השנה (כט:) לגבי קידוש, שאע"פ שיצא מוציא[קב].

ג. האם מותר לאכול פירות ומיני תרגימא קודם הקידוש של יום, שאם הוא מתורת קידוש, הרי הוא כקידוש הלילה שאסור לטעום דבר קודם הקידוש, מה שאין כן אם אינו מתורת קידוש כלל, אלא דין לקבוע סעודתו על היין, אין לאסור טעימת פירות ומיני תרגימא קודם הקידוש[קג].

ד. במהר"ם חלאוה (ד"ה ביום) כתב נפקא מינה נוספת, האם נשים חייבות בקידושא רבה, שאם הוא מתורת קידוש, הרי זה ככל דיני שבת שהנשים חייבות כאנשים, אך אם אינו מתורת קידוש אלא קביעות סעודה על היין, הרי זה כשאר מצוות עשה שהזמן גרמא, שנשים פטורות[קד].

האם צריך לקדש בסעודה שלישית

שם. מבואר בגמרא, שצריך לקדש הן ביום והן בלילה, אך לא נתבאר כמה פעמים צריך לקדש ביום, האם בכל סעודה וסעודה, או שדי בפעם אחת לכל היום, ומצינו בזה מחלוקת **ראשונים**.

דעת הרמב"ם[קה] (שבת פ"ל ה"ט) **ורבינו דוד** (ד"ה הא דאמרינן) **ועוד ראשונים**[קו], שגם בסעודה שלישית צריך לקדש על היין קודם הסעודה כבשאר הסעודות[קז]. אמנם דעת **תלמידי רבינו יונה** (ברכות מט: ד"ה ברכת), **הרשב"א** (שו"ת, ח"ז סי' שנ) **והרא"ש** (הובא בטור או"ח סי' רצא)[קח], שאין חובה לקדש בסעודה שלישית כלל, אלא הקידוש בבוקר פטר את היום כולו. וכן פסק **השלחן ערוך** (שם ס"ד)[קט]. **ובטעם** הדבר מדוע אין בסעודה שלישית חיוב קידוש כבשאר הסעודות, מצינו כמה ביאורים:

ק. וראה להלן [בענין 'האם צריך לקדש בסעודה שלישית' ובענין 'דעת הרמב"ם בחיוב קידוש בסעודה שלישית והמנהג לברך בה על היין'] שהובאו דעות הראשונים בזה. **קא. וכפי** שהביא את דעת רבינו יונה (ברכות מט: ד"ה ברכת) שכתב, שלא מצינו שיהיה חייב לקדש אלא פעם אחת ביום ופעם אחת בלילה, וכיון שקידש ביום כבר יצא ידי קידוש לכל היום. ומשמע מדבריו שקידושא רבה הוא מדין 'קידוש ממש', ולכן אין צריך לקדש בסעודה שלישית. אמנם על סברת [אבני נזר] תמה רבינו דוד, הרי כל יום השבת הוא יום אחד, ואם אדם קידש בתחילת הלילה, מדוע שוב חייבוהו חכמים לקדש. ולכן כתב רבינו דוד, שיתכן שאף אם גדר חובת קידושא רבה הוא, שחייבו חכמים לסעוד את סעודות השבת על היין, מכל מקום ממה שקראוהו חז"ל 'קידושא רבה', משמע שרצונם היה שיהיה לזה דין קידוש, והיינו שתיקנו שקידוש אחד יפטור את כל היום. **קב. וכן** כתב **הריטב"א** (ד"ה ביום) **בשם הר"י קרקושא**, שברכת הגפן שבקידושא רבה אינה אלא ברכת הנהנין, ואם יצא אינו מוציא, וכן מבואר בתוספות רבינו פרץ (לעיל קפ. סוף ד"ה כמומרי), שקידוש היום אינו אלא ברכת הנהנין, ולכן אם הוא מתענה ואינו נהנה עמהם, אינו יכול להוציא אחרים. אמנם השלחן ערוך (או"ח סי' קמו ס"כ) פסק [וכן פסק הרמ"א (שם סי' רעג ס"ד) **בשם הרי"ף** (להלן קכ.), **והרא"ש** (סי' לו), **ורבינו ירוחם** (מדש ומוה נתיב יג ח"ו)], **שאף בקידוש** היום יכול להוציא אחרים כאשר אינו אוכל עמהם [וראה להלן בענין 'כיצד שתה אותו זקן לפני המקדש', בהערה על התירוץ הראשון, שכן הוכיחו האחרונים מדברי התוספות (ד"ה הוה)], וביאר המשנה ברורה (שם ס"ק יט), שאע"פ שאין ברכת הגפן ברכת המצוות אלא ברכת הנהנין, מכל מקום כיון שהוא מחויב בדבר ועיקרו נתקן שלא בשביל הנאה, אלא מצוה עליו כשאר המצוות, לכך יכול להוציא אחרים אף שאינו נהנה עמהם. אולם רבינו דוד סבר, שאף שבגמרא בראש השנה (שם) מבואר, שבברכת היין של קידוש אע"פ שאינה אלא ברכת הנהנין, מכל מקום אפשר להוציא אחרים מדין ערבות אע"פ שאינו יוצא עמהם, משום שחובה היא עליו, כל זה הוא בקידוש הלילה שיש על כל פנים 'חיוב קידוש', אך קידוש היום שאינו אלא גדר 'סעודה על היין', ואין חיוב לקדש, ברכה זו היא רק 'ברכת הנהנין', ולא יוכל להוציא את חבירו. **קג. וכן** כתב **המהר"ם חלאווה** (ד"ה ביום). וכן מבואר ברמב"ם (שבת פכ"ט ה"י), שכתב, שאף בקידוש של יום אסור לטעום כלום קודם שיקדש. והשיג על כך **הראב"ד** (שם), שהרמב"ם סבר שהוא קידוש גמור, משום שקראו לו בלשון 'קידושא רבה', אך אינו כן, שאין זה קידוש ממש, ולכך מותר לטעום קודם קידושא רבה [וראה שם ראיותיו, וראה באוצר עיונים (מערכת 'מוכח קידוש' אות ג, בהערה על גיליון דעת הראמ"ד) מה שנתבאר בכוונתו]. וכן משמע **בתוספות רי"ד** (תלמיד, ד"ה ליקדיש) שכתב, שממה שקראו לקידוש היום 'קידושא רבה', משמע שאסור לטעום ביום השבת כלום קודם שיקדש, שקבעו חכמים שיברך 'בורא פרי הגפן' בראש הסעודה לכבוד השבת, שייראה כאילו הוא קובע סעודתו על היין. **קד. ופסק** המהר"ם חלאווה (ד"ה ביום), שאכן נשים פטורות מקידוש היום, וכתב שכך ראה שנהגו בבית רבו [הרשב"א]. והובא בדעת תורה (או"ח סי' רפט ס"ג) [ובמנחת יצחק (שו"ת, ח"ד סי' כח) כתב, שבשעת הדחק אפשר לסמוך על דעת מהר"ם חלאווה ולהחיר לנשים לאכול קודם קידוש של יום]. אמנם בפרי מגדים (או"ח שם משב"ז סק"ח) כתב, שאעפ"י שקידוש של יום רק מדרבנן, מכל מקום נשים חייבות בו. **קה. כפי** שנקטו בדעתו תלמידי רבינו יונה (ברכות מט: ד"ה ברכת), מאירי (ד"ה מצות), רבינו ירוחם (מדש ומוה נתיב יג חלק ו) והטור (או"ח סי' רעג). וראה בענין הבא מה שנתבאר בדעת הרמב"ם, והדעות החולקות על הראשונים הנ"ל בדעת הרמב"ם. **קו. בשבלי** הלקט (סי' נג) הביא שכך נהג רבו ה"ר מאיר ב"ר משה. וכן הוזכרה דעה זו במחזור ויטרי (סי' קלה), **ראבי"ה** (שבת סי' רנב), **תוספות רבינו יהודה** (ברכות לט: ד"ה מיין), **ריטב"א** (סוכה מ. ד"ה והא דאמרינן), **סדר היום** (מנחה של שבת) **ובפירושים ופסקים לרבינו אביגדור צרפתי** (סי' קכה, נדפס גם בסדר קידוש והנהלה לרבותינו הראשונים עמ' נד). **קז. ובטעם** הדבר כתב רבינו אביגדור צרפתי (פירושים ופסקים, סי' קכה), שהרי סעודת הצהריים היא בכלל 'זכור את יום השבת', שעליו נדרש בגמרא 'זוכרהו על היין'. **והמחזור ויטרי** (סי' קלה) **ביאר**, שחובת הקידוש היא דין בסעודות השבת, כלומר שכל סעודה חייבת בקידוש, ולכן מאחר שחייב אדם לאכול שלש סעודות, הוא גם חייב לקדש בכל סעודה. והחתם סופר (שו"ת, או"ח סי' יז) כתב, שהוא משום תוספת קדושת השבת שמופיעה בסעודה שלישית. וראה להלן מרבינו דוד, שהקידוש ביום אינו מתורת קידוש אלא קביעות סעודה על היין, ולכן אין חילוק בין סעודה שניה לסעודה שלישית לענין זה. **קח. וכן** כתבו **מהר"ם חלאווה** (ד"ה ביום), **ותוספות רבינו פרץ** (ד"ה ליכנוס) **בשם ספר** החכמה ורבינו אפרים והגאונים, **וכן דעת המרדכי** (שבת פט"ז רמז שצו), **שבלי הלקט** (הלכות שבת סי' נג), **תשב"ץ קטן** (סי' יט), **וספר הפרדס לרבי אשר ב"ר חיים** (הסגר המשיבי פ"ח אות כד), **וכן כתב** הבית יוסף (שם ס"ד ד"ה כתב הרמב"ם) **בשם רבינו ירוחם** (מדש ומוה נתיב יג ח"ו). **קט. אמנם** מכל מקום כתב הבית יוסף (שם ד"ה ונתמה) שהמקדש לא הפסיד, כיון שהרבה ראשונים סוברים שצריך לקדש בסעודה שלישית, ואף הרמב"ם יתכן שכך סובר [ראה להלן בסמוך], ומכיון שגם לשאר הפוסקים אין איסור בדבר אין מוחים בידו [וכן כתב הריטב"א (סוכה כו. ד"ה והא דפרכינן), שמכיון שאינו אלא ברכת 'בורא פרי הגפן', אין זו ברכה לבטלה]. ואף אין בזה משום יוהרא. מטה יהודה (עיין שם, סי' רעג סק"ו). **קי. וראה** בהערה לעיל, מה שביאר המחזור ויטרי לשיטות הסוברים שחייב לקדש גם בסעודה שלישית, שלדעתם חובת הקידוש היא דין בסעודות השבת, עיי"ש. **קיא. וכן** כתבו **התשב"ץ קטן** (סי' יט) **והרשב"א** (שו"ת המיוחסות, סי' רי) **בשם מהר"ם מרוטנבורג**. וכעין זה כתב **הרדב"ז** (שו"ת, ח"ו סי' ג' תלפיס קד). ובעיקר הדברים תמה בבית ארזים (או"ח שם ס"ק יח), היכן נאמר היקש זה, וכיצד חידשו הראשונים לימוד שלא נזכר בש"ס. והעיר עוד על עצם לימוד זה, מנין לדרוש היקש זה לקולא ולא לחומרא, והיינו כשם שבלילה צריך לקדש בסעודה כך ביום צריך לקדש בסעודה, ומכיון שיש ביום שתי סעודות צריך לקדש בכל אחת מהן. ועיי"ש שביאר, שלדעת ראשונים אלו אין הקידוש בא מחמת הסעודה, אלא להיפך, כלומר, הקידוש מביא אחריו את הסעודה, והסעודה טפילה אל הקידוש, ולכן לא שייך לומר שהטעם שאין בלילה רק קידוש אחד, הוא משום שאין בו אלא סעודה אחת, אלא אדרבה משום שאין שם רק קידוש אחד לכן אין הכרח רק לסעודה אחת, ואם כן שייך ללמוד ליום שגם כן אין בו אלא קידוש אחד [וסעודה שלישית אינה שייכת כלל לקידוש, ואינה באה מכח הקידוש]. וראה עוד ביפה ללב (מ"ב סי' רעג סק"ג) מה שהקשה על טעם הרא"ש. **קיב. וכפי** שהביא שם מדברי רבינו יונה (ברכות מט: ד"ה ברכת) שכתב, שלא מצינו שיהיה חייב לקדש אלא פעם אחת ביום ופעם אחת בלילה, וכיון שקידש פעם אחת ביום יצא ידי קידוש לכל היום. ומשמע מדבריו שקידושא רבה הוא מדין 'קידוש ממש', ולכן אין צריך לקדש בסעודה שלישית. אמנם על סברא זו תמה רבינו דוד, הרי כל יום השבת הוא יום אחד, ואם אדם קידש בתחילת הלילה, מדוע שוב חייבוהו חכמים לקדש. ולכן כתב רבינו דוד, שיתכן שאף אם גדר חובת קידושא רבה הוא, שחייבו חכמים לסעוד את סעודות השבת על היין, מכל מקום ממה שקראוהו חז"ל 'קידושא רבה', משמע שרצונם היה שיהיה לזה דין קידוש, והיינו שתיקנו שקידוש אחד יפטור את כל היום. **קיג. וכן** משמע בריטב"א (סוכה מ. ד"ה והא דפרכינן) שכתב, שמכיון שחובת הקידוש מחובת היום היא ולא מחובת סעודה, לכן אינו מחויב בה בסעודה שלישית, שלא חייבוהו אלא בתחילת קדושת היום דהיינו בסעודת שחרית. וראה בהערה הקודמת מה שדחה רבינו דוד. **קיד. תלמידי** רבינו יונה (ברכות מט: ד"ה ברכת), מאירי (ד"ה מצות), רבינו ירוחם (מדש ומוה נתיב יג ח"ו) והטור (או"ח סי' רעג). וכן הביא החיד"א בברכי יוסף (שם ס"ו) מהאר"י ז"ל ומספר היוחסין (דף כט), שנקטו כן בדעת הרמב"ם, וכן הביא בשיורי ברכה (שם סק"ג) בשם ספר הפרדס לרבי אשר ב"ר חיים, שנקט כך בדעת הרמב"ם.

אוצר החכמה
אה"ח 19/06/2018

אמנם הקשו **האחרונים**, שהרי לפני כן כתב הרמב"ם (שם פכ"ט ה"י), 'ומצוה לברך על היין ביום השבת קודם שיסעוד סעודה שניה', ומשמע שרק בסעודה שניה צריך לקדש על היין, ולא בסעודה שלישית[קטו]. ועוד, שלשון הרמב"ם 'וצריך **לקבוע** כל סעודה משלשתן על היין', אינו משמע דין קידוש, אלא קביעות הסעודה על היין בלבד[קטז].

ולכן פירשו **האחרונים**[קיז], שלעולם דעת הרמב"ם שדין קידוש הוא רק בסעודה שניה, ומה שכתב הרמב"ם 'וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין', אין כוונתו לדין קידוש, אלא שיש דין נוסף, והוא חיוב לקבוע את סעודתו על היין[קיח], והיינו שישתה יין בתוך הסעודה[קיט].

ולענין הלכה, כתב המשנה ברורה (סי' רעג ס"ק כג), שטוב להדר בסעודה שלישית לברך על היין תוך הסעודה, כדי לצאת בזה דעת הרמב"ם[קכ].

נוסח הקידושא רבה

ביום מאי מברך וכו' בורא פרי הגפן. מבואר בגמרא, שבקידושא רבה אינו מברך אלא 'בורא פרי הגפן' בלבד, וכפי שמבואר לעיל (קה.), שלא תיקנו ברכת הקידוש בקידוש של יום. ובטעם הדבר שלא תיקנו ברכת קידוש בקידושא רבה, כתב **הר"ן** (ד"ה אין) שני טעמים: א. מכיון שמדאורייתא חובת הקידוש היא רק בליל שבת[קכא], אלא משום שכבוד היום עדיף מכבוד הלילה (שם), תיקנו חז"ל לקדש גם ביום זכר לקידוש הלילה[קכב], ומכיון שאינו אלא זכר לקידוש הלילה, די בברכת 'בורא פרי הגפן', שהיא תחילת הקידוש של לילה. ב. לעולם הקידוש ביום אינו זכר לקידוש הלילה בלבד, אלא עניינו שירה ושבח לקדושת השבת במה שמברך על היין תחילה שלא כדרך שאר הסעודות, אך מכיון שאין חיובו אלא מדרבנן, לא רצו חז"ל להאריך בו יותר, כדי שלא להשוותו לקידוש הלילה. **ומובא בראשונים**[קכג], שהיו קדמונים שנהגו להוסיף בקידושא רבה לאחר ברכת 'בורא פרי הגפן', 'ברוך מקדש השבת'[קכד], או 'ברוך שנתן שבתות למנוחה'[קכה], ויש שנהגו להוסיף ברכת 'אשר ברא יין תירוש ועסיס משמח אלוהים ואנשים'[קכו]. אך דחו הראשונים מנהג זה, וכתבו שאין לומר כן, והאומר כן לא יצא ידי חובת קידוש, משום שיש בכך הפסק בין הברכה לשתיה, ולא עוד, אלא שחייב על כך מלקות, משום שעבר על 'לא תשא' (שמות כ ז), הואיל והברכה היא ברכה לבטלה[קכז].

והנה אף שדעה זו נדחתה, מכל מקום כתב **הר"א מלוניל** (כל בו סי' לט, מרחוב חייס הל' שבת דין סעודת שבת שחרית אות ו), שנוהגים לומר קודם הקידוש את הפסוקים 'ושמרו בני ישראל את השבת' וגו' (שם לא טז-יז)[קכח]. **ובפרי מגדים** (או"ח סי' רפט א"א סק"ו) הזכיר, שנוהגים לומר הפסוק 'על כן ברך'[קכט] (שם כ יא). **ובליקוטי מהרי"ח** (ח"ב, סדר קידוש ליום שבת) ביאר הטעם שנהגו להוסיף פסוקים אלו, שתחת מה שנהגו הקדמונים להוסיף ברכת 'מקדש השבת', אומרים הפסוק 'על כן ברך' שהוא כעין ברכה זו, ומכיון שהוא באמצע פסוק ואמצע ענין, לכן מתחילים מ'זכור את יום השבת לקדשו' (שם ח), שהוא תחילת הענין.

אמנם בערוך השלחן (שם ס"ג) כתב, שמדברי הגמרא משמע שלא הוסיפו שום דבר על ברכת 'בורא פרי הגפן', וכמו שאמר רב אשי, 'מכדי כל הברכות כולן בורא פרי הגפן אמרי ברישא וכו' דגחין ושתי', ומשמע שלא אמרו דבר מלבד 'בורא פרי הגפן', וכתב שכן ראה בילדותו לגדולים שלא אמרו כלום קודם הקידוש ביום. וכן נהג הגר"ח מבריסק שלא הוסיף פסוקים, אלא אמר ברכת 'בורא פרי הגפן' בלבד[קל], ולמד זאת מדקדוק לשון **הרמב"ם** (שגגות פכ"ט ה"י) שכתב, 'מברך בורא פרי הגפן **בלבד**', ומשמע שאין להוסיף בו פסוקים נוספים[קלא], וטעם הדבר כדי שלא יטעו לומר שזהו הקידוש, וברכת הגפן אינה רק מצד טעימת היין. **וכן** נהג **החזו"א** (דיוק והנהגות פ"י אות ה)[קלב].

הטעם שקידוש היום נקרא 'קידושא רבה'

ליקדיש לן מר קידושא רבה. **מצינו בראשונים** כמה טעמים, מדוע קידוש היום נקרא 'קידושא רבה':

א. רש"י ורשב"ם (ד"ה קידוש)[קלג] פירשו, משום שקידוש זה, דהיינו ברכת 'בורא פרי הגפן', נאמרת בכל הקידושים ובכל הברכות הנאמרות על היין.

ב. הסמ"ג (עשין כט)[קלד] פירש כעין הנ"ל, שמכיון שקידוש זה, דהיינו ברכת 'בורא פרי הגפן', נאמרת בראשונה בכל הברכות הסדורות על הכוס, לכך קראוהו 'קידושא רבה', כמו תרומה גדולה שהיא התרומה הראשונה.

ג. התוספות רי"ד (ד"ה ליקדיש) **והר"ן** (ד"ה אין) פירשו, שמאחר שקידוש היום אינו עיקר מן התורה כקידוש הלילה, וכן ברכתו קטנה יותר מקידוש

קטו. כסף משנה (שם פ"ל ה"ט, וכן כתב בציון יוסף או"ח סי' רעג ס"ד בנקד הציון), רדב"ז (שו"ת, ח"ו סי' ג' אלפים קנ). וכבר עמדו על סתירה זו רבינו דוד (ד"ה הא דאמרינן) ומהר"ם חלאווה (ד"ה ניחוס), והסתפקו בדעת הרמב"ם. **קטז. כסף משנה** (שם פ"ל ה"ט), **רדב"ז** (שו"ת, ח"ו סי' ג' אלפים קנ) [והוסיף, שהרמב"ם לא הזכיר כאן לשון קידוש, כמו שכתב לגבי שתי הסעודות הראשונות], שו"ת מהר"ם אלאשקר (סי' קו), וכעין זה העיר בברכי יוסף (או"ח סי' רעג סק"ו), שהיה צריך לומר 'וצריך לקדש על היין'. אמנם ביד אהרן (הגהות בית יוסף שם ס"ד) ביאר, שהטור למד כך בדעת הרמב"ם, ממה שכתב 'וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין ולבצוע על שתי ככרות', ואילו היה זה רק דין לברך על היין בתוך הסעודה, היה צריך הרמב"ם להקדים בציעת הככרות, ולכתוב לפי הסדר, 'וצריך לבצוע על שתי ככרות ולקבוע כל סעודה משלשתן על היין', ומשמע מכך שהוא דין קידוש, ולכן הקדימו הרמב"ם לבציעת הככרות. וכן כתבו הרדב"ז (שם) ושו"ת ושב הכהן (סי' נה). **וברכי יוסף** (שם) דחה ראיה זו, שהרמב"ם נקט סדר זה, משום שתי הסעודות האחרות, ששם הוא כן מדין קידוש וזהו הסדר בהם. **ובמטה יהודה** (ערוה"ש, או"ח שם סק"ד) כתב, שהטור ורבינו יונה למדו כן בדעת הרמב"ם, ממה שכתב אחר כך (שם ה"ח), 'ואחר כך יקבע סעודה שלישית על היין ויאכל וישתה עד מוצאי שבת', ואם כוונת הרמב"ם לשתיית יין בתוך הסעודה, הוא מיותר, שכבר הזכיר זאת בהלכה הקודמת, שכתב 'וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין', אלא ודאי מתחילה התכוון הרמב"ם לדין קידוש שקודם האכילה, ואחר כך (שם) לקביעת הסעודה על היין, כפי שמשמע מלשונו שכתב 'ויאכל וישתה', וסתם שתיה היא יין, והיינו יין שבתוך הסעודה. **קיז. כסף משנה** (שם פ"ל ה"ט) [והזכיר צד זה גם בבית יוסף (או"ח סי' רעג ס"ק ד"ה ובמחבת)], **רדב"ז** (שו"ת, ח"ו סי' ג' אלפים קנ), שו"ת מהר"ם אלאשקר (סי' קו), ב"ח (שם ס"ק ד). וכבר הזכיר פירוש זה בספר המכתם (ד"ה ניחוס), 'ויש אומרים שלא כיון הרב על קידוש, אלא שצריך לקובעה על היין'. **קיח. משום** עונג. מהר"ם אלאשקר (סי' קו) [וראה בפסקי ריא"ז (הלכה ג אות טו) שכתב, צריך לקבוע סעודתו על יין תחילה כדי לשמוח בהן ולהתענג בהן]. **ובערוך השלחן** (או"ח סי' רעג ס"י) כתב, שישתה יין בסעודה שלישית כדרך סעודה חשובה, והיינו משום כבוד הסעודה, וכן מבואר ברשב"ם (לעיל קה: ד"ה קידוש היום), ששתיית יין בתוך הסעודה היא משום כבוד היום. **קיט. ומקור** הדין של קביעת סעודתו על היין שאינו מדין קידוש, ביאר המגיד משנה (שם פ"ל ה"ט) מדברי הגמרא (פסחים מב:), שהשותה לפני המזון בשבתות וימים טובים פוטר את היין שלאחר המזון, משום ש'אדם קובע סעודתו על היין', ומכאן פסק הרמב"ם שיש דין מדיני הסעודה לקבוע אותה על היין, והוא דין בכל שלשת הסעודות [ובמטה יהודה (ערוה"ש, סי' רעג סק"י) כתב, שמדברי המגיד משנה אלו מוכח, שגם כן למד בדעת הרמב"ם כדברי האחרונים הנ"ל, שאין זו חובת קידוש אלא שתיית יין בתוך הסעודה בלבד, שהרי בברכות שם מדובר על שתיית יין בתוך הסעודה]. אמנם בשו"ת ושב הכהן (סי' נה) דחה פירוש זה בדברי הרמב"ם, שאינו מדין קידוש אלא שתיית יין בתוך הסעודה בלבד, שאם כן, מדוע כתב הרמב"ם 'וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין ולבצוע על שתי ככרות', הלא אם שתיית היין היא בתוך הסעודה, היה לרמב"ם לכתוב לפי הסדר, ולהקדים בציעת שתי הככרות לקביעות הסעודה על היין. ועוד, שאחר כך כתב הרמב"ם (שם ה"י) 'אכילת בשר ושתיית יין בשבת עונג הוא לו, והוא שהיתה ידו משגת', ומשמע ששתיית יין בתוך הסעודה היא לעונג בלבד, ולכן כתב והוא שהיתה ידו משגת, ואם כן כיצד כתב תחילה 'וצריך'. אלא ודאי כוונת הרמב"ם לדין קידוש, ולכן הקדים זאת לבציעת הככרות, וכתב זאת כחובה. אמנם ראה בנמוקי מהרא"י (על הרמב"ם שם ה"ט, נדפס בספר הליקוטים נמהד' פרנקל) שדחה ראיה זו. **קיח. משום** עונג. מהר"ם אלאשקר (סי' קו) [וראה בפסקי ריא"ז (הלכה ג אות טו) שכתב, צריך לקבוע סעודתו על יין תחילה כדי לשמוח בהן ולהתענג בהן]. **ובערוך השלחן** (או"ח סי' רעג ס"י) כתב, שישתה יין בסעודה שלישית כדרך סעודה חשובה, והיינו משום כבוד הסעודה, וכן מבואר ברשב"ם (לעיל קה: ד"ה קידוש היום), ששתיית יין בתוך הסעודה היא משום כבוד היום. **קיט. ומקור** הדין של קביעת סעודתו על היין שאינו מדין קידוש, ביאר המגיד משנה (שם פ"ל ה"ט) מדברי הגמרא (פסחים מב:), שהשותה לפני המזון בשבתות וימים טובים פוטר את היין שלאחר המזון, משום ש'אדם קובע סעודתו על היין', ומכאן פסק הרמב"ם שיש דין מדיני הסעודה לקבוע אותה על היין, והוא דין בכל שלשת הסעודות [ובמטה יהודה (ערוה"ש, סי' רעג סק"י) כתב, שמדברי המגיד משנה אלו מוכח, שגם כן למד בדעת הרמב"ם כדברי האחרונים הנ"ל, שאין זו חובת קידוש אלא שתיית יין בתוך הסעודה בלבד, שהרי בברכות שם מדובר על שתיית יין בתוך הסעודה]. אמנם בשו"ת ושב הכהן (סי' נה) דחה פירוש זה בדברי הרמב"ם, שאינו מדין קידוש אלא שתיית יין בתוך הסעודה בלבד, שאם כן, מדוע כתב הרמב"ם 'וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין ולבצוע על שתי ככרות', הלא אם שתיית היין היא בתוך הסעודה, היה לרמב"ם לכתוב לפי הסדר, ולהקדים בציעת שתי הככרות לקביעות הסעודה על היין. ועוד, שאחר כך כתב הרמב"ם (שם ה"י) 'אכילת בשר ושתיית יין בשבת עונג הוא לו, והוא שהיתה ידו משגת', ומשמע ששתיית יין בתוך הסעודה היא לעונג בלבד, ולכן כתב והוא שהיתה ידו משגת, ואם כן כיצד כתב תחילה 'וצריך'. אלא ודאי כוונת הרמב"ם לדין קידוש, ולכן הקדים זאת לבציעת הככרות, וכתב זאת כחובה. אמנם ראה בנמוקי מהרא"י (על הרמב"ם שם ה"ט, נדפס בספר הליקוטים נמהד' פרנקל) שדחה ראיה זו. **קכ. שער** הציון (שם ס"ק יח), והיינו לפי ביאורי האחרונים ברמב"ם שהוא מדין קביעות הסעודה על היין. אמנם במשנה ברורה (שם) ציין על כך את התיקוני שבת (סדר סעודה שלישית, הביאו המגן אברהם שם סק"ט), ולפי דבריו הטעם הוא על פי קבלה. ויש מי שכתב שיש נפקא מינה בין שני טעמים אלו, שלפי הטעם הראשון שהוא דעת הרמב"ם, די שראש המסובים יברך על כוס יין מלא כעין קידוש, ומוציא בכך כל המסובים, מה שאין כן לפי הטעם השני על פי הסוד, מהנכון שכל אחד יטעם מהיין. ושיעור השתיה כתב הגרש"ז אויערבך (הו"ד בספר מנחת ערב), שאף שלשון הרמב"ם שצריך 'לקבוע' סעודה זו על היין, מכל מקום אין לדייק שצריך לשתות שיעור חשוב של רביעית יין, שיש לפרש שכוונת הרמב"ם היא, שצריך לכבד הסעודה יותר מסעודת חול, בכך ששותה יין בסעודה, ולכן די לזה בשתיית מעט יין. וכן כתב בחוט השני (פ"ד סי' פה סוף סק"כ) שדי בשתיית מעט יין, עיי"ש טעמו. **קכא. ראה** מה שהובא בזה לעיל בענין 'האם חובת הקידוש ביום מן התורה או מדרבנן'. **קכב. שאם** לא יקדש ביום על היין, יהא כבוד לילה עדיף על כבוד יום. שולחן ערוך הרב (או"ח סי' רפט ס"ג). **קכג. תשובות** הגאונים (שערי תשובה, סי' קטו בשם רב האי גאון), ספר העתים (סי' קמג), ספר המנהיג (הל' שבת סי' מד), כל בו (סי' לט), ספר הבתים (על הרמב"ם שבת פכ"ט אות יד, הובא בציוני נרבה סי' רפט סק"ו). **קכד. בכל** בו (סי' לט) כתב, שאמרו כן ללא שם ומלכות, אמנם ממה שכתב בספר העתים (סי' קמג), שהאומר כן לוקה משום 'לא תשא' על שאמר ברכה לבטלה, משמע שהיו אומרים כן בשם ומלכות. **קכה. ספר** הבתים (על הרמב"ם שבת פכ"ט אות יד). **קכו. הובא** בספר העתים (סי' קמג) בשם החיצונים, והביא שם מתשובת רב האי גאון, שהרשות ביד מי שרוצה להוסיף ברכה זו, ועיי"ש מה שתמה על כך, ופקפק בייחוס התשובה לרב האי. ונוסח ברכה זו ראה בהגדה שלמה (עמ' 184). **קכז. במנחת** שלמה (ח"ב סוף סי' ה, וכן בשלמת שלמה סי' רפט ס"ק אות ד) כתב, שאם שכח לקדש על הכוס ונזכר באמצע הסעודה, ישתה יין, ויאמר עליו 'ברוך מקדש השבת', המובא בכל בו, עיי"ש. **קכח. והביא** שם עוד, שנוהגים לומר אחר הקידוש לכבוד השבת מזמורים, כגון 'מזמור לדוד ה' רועי' וגו' (תהלים כג), ו'לדוד מזמור לה' הארץ ומלואה' (שם כד), ומזמור 'ברכי נפשי' (שם קד). ובכף החיים (או"ח סי' רעג אות סג) כתב, שעל פי חכמי הקבלה יש לומר מזמורים אלו קודם הקידוש, וכן לפי תורת האמת, יש לאומרם גם קודם קידוש הלילה. **קכט. ומקור** המנהג הוא מתיקוני הרמ"ק (הובא בשלמת שלמה) ומוזכר גם בפרי עץ חיים. **ובמשנה ברורה** (סי' רפט סק"ג) כתב, שלא כדין עושים אלו שפותחים מ'על כן ברך', כיון שאינו תחילת הפסוק, ו'כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן' (תענית מ:), **וברב פעלים** (ח"ו סי' יא) **יישב** על פי דברי החתם סופר (שו"ת, או"ח סי' י) בשם יכין ובועז (ח"ג סי' ג בהגהה), שבמקום שיש אתנחתא או זקף קטן באמצע הפסוק מותר להפסיק. **ובספר נפש חיה** (מהדו"ת בשלומים) כתב, שלא אסרו בגמרא אלא להתחיל פסוק ולפוסקו באמצע, אבל להתחיל באמצע הפסוק מותר. **ובמהר"ם שיק** (סי' קכד) כתב, שטעם ההיתר משום שאינו אומרו דרך חובה או דרשה, אלא להודיע שהיין בא לכבוד שבת, והרי זה כמי שמזכיר פסוק דרך צחות שנראה להתיר. וכעין זה כתב בערוך השלחן (שם ס"ג), שאינם מתכוונים לפסוק, אלא לדברים בעלמא קודם הקידוש. **קל. הובא** בתשובות והנהגות (ח"ב סי' קמד, ח"ד סי' עג). **קלא. אמנם** יש שכתבו, שכוונת הרמב"ם למעט את מנהג הגאונים שהוזכר לעיל לומר 'ברוך מקדש השבת', ולא בא למעט הוספת פסוקים לפני הקידוש. ויש שפירשו, שהרמב"ם בא למעט שאין לומר נוסח הלילה, כפי שהסתפק רב אשי באנשי מחוזא. **קלב. ובליקוטי** חבר בן חיים (ח"ג דף ג.) כתב, שכן נהג החתם סופר, אמנם בחוט המשולש (עמ' קמח) מובא, שהחתם סופר נהג להתחיל הקידוש מ'על כן ברך'. **קלג. וכן** כתבו בתוספות רבינו פרץ (ד"ה ליברך), מאירי (ד"ה מצות), **שבלי הלקט** (ענין שבת סי' פד), ספר המכתם (ד"ה ליקדיש, נדפס ים תומרים). **קלד. וכן** כתבו **באבודרהם** (סדר מעריב של שבת), כפתור ופרח (פ"ו) וכל בו (סי' לח). וכעין זה כתבו **המהר"ם חלאווה** (ד"ה ניחוס) **והארחות חיים** (דין סעודת שבת שחרית).

הלילה, קראוהו 'קידושא רבה' בדרך כבוד, כדרך שקוראים לסומא 'סגי נהור'קלה.

ד. **המהרש"ל** בביאורו על הסמ"גקלו (עמודי שלמה, שם) ביאר, שכיון שבקידוש זה ניתן לקדש גם על שיכר, זה הוא חשיבותו, ולכן קראו לו חז"ל קידושא רבה, 'כמו צומא רבה והושענא רבה'.

ה. **האמרי אמת** (מוגח בליקוטי יהודה פרשת יתרו) פירש בדרך רמז, על פי המבואר במסכת שבת (פו:), שהתורה ניתנה לישראל בשבת קודש ביום, ואם כן תיכף כששמעו בני ישראל 'זכור את יום השבת לקדשו' הזדרזו לעשות קידושקלז, ונמצא שקידוש היום היה הקידוש הראשון שקיימו בני ישראל, ומפני זה קראו לו 'קידושא רבה'קלח.

כיצד סבר רב אשי לברך לבני מחוזא דבר שלפי דעתו אין לברך אמר בורא פרי הגפן ואגיד ביה. ופירש הרשב"ם (ד"ה ואגיד), שרב אשי עשה כן, כדי לראות אם נוהגים הם להוסיף בקידוש היום גם את ברכת הקידוש של הלילה, או רק ברכת 'בורא פרי הגפן' בלבד, שאם היו מכינים עצמם לשתות לאחר שסיים ברכת 'בורא פרי הגפן', מוכח שאינם מוסיפים בו ברכה נוספת, אך אם היו ממתינים מלשתות, מוכח שמנהגם לקדש קידוש גדול כבלילה, והיה רב אשי מברך זאת עבורם[קלט]. ותמהו **האחרונים**[קמ], כיצד סבר רב אשי לברך לבני מחוזא דבר שלפי דעתו אין מברכים, הרי לפי שיטתו יש בכך משום ברכה לבטלה.

והוכיח מזה **החיד"א** (שו"ת חיים שאל, סי' נט), שהנוהג שלא לומר דבר מסוים ובא למקום שנוהגים לאומרו, רשאי הוא לברך כמנהג המקום ולהוציאם ידי חובה[קמא]. אמנם מצינו באחרונים דרכים נוספות ביישוב הקושיא, ולפי זה אין ראיה לדין הנ"ל.

בהגהות הרא"מ הורוויץ (נרשם"ס שם) פירש את דברי הגמרא, שרב אשי הסתפק שמא הם נאנסו ולא קידשו בלילה, והיו צריכים כעת להשלים זאת ולקדש ביום את הקידוש של הלילה, ומפני שלא רצה לשואלם על כך מחשש שיכלמו, עשה זאת בצורה זו[קמב].

ובראשון לציון (ניקוואין, ד"ה רב משה) ביאר את ספקו של רב אשי, על פי מנהג הגאונים המוזכר **בראשונים**[קמג], לומר בקידוש של שחרית 'ברוך מקדש השבת' ללא שם ומלכות, ולפי זה רב אשי הסתפק, שמא מנהגם לומר 'ברוך מקדש השבת' ללא שם ומלכות, ואם כן היה מברך זאת עבורם, שאין בזה משום ברכה לבטלה, מאחר שאין בה שם ומלכות.

ובהר צבי (שו"ת, או"ח ח"ב סי' נח, קנב) כתב שיש לפרש את דברי הגמרא, שאילו היה רואה רב אשי שמנהגם להוסיף ביום ברכת קידוש כבלילה, היה אומר לאחד מן השומעים לברך ברכה זו עבורם, ולא שרב אשי היה מברך זאת[קמד].

כיצד שתה אותו זקן לפני המקדש

חזייה לההוא סבא דגחין ושתי. הקשו **התוספות** (ד"ה הוה), כיצד שתה אותו זקן מכוסו קודם ששתה רב אשי, הרי שנינו במסכת ברכות (מ.), שאין המסובים רשאים לטעום עד שיטעם המברך. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. התוספות (שם) תירצו, שדין זה נאמר רק בברכת המוציא, משום שהמברך עצמו חייב לאכול מהפת, ולכן אסור למסובים לאכול לפניו, אבל בקידוש שאין המקדש חייב לשתות מהקידוש כלל, אלא יכול ליתן לאחד מן השומעים שישתה[קמה], מותר לשומעים לשתות לפני המקדש, ואינם צריכים להמתין לו עד שיטעם. ובביאור הדברים כתב **הביאור הלכה**[קמו] (סי' קסז ד"ה מצה), שמכיון שבברכת המוציא חייב המברך לטעום מהככר, נמצא שאם הוא לא יאכל תתבטל הברכה, וממילא לא יצאו גם השומעים ידי חובה, ולכן צריכים השומעים להמתין מלאכול כדי שתחול הברכה בודאי, מה שאין כן בברכת הקידוש שאין המקדש חייב לשתות, מיד חלה הברכה ויצאו בה השומעים ידי חובה[קמז]. אמנם העירו על כך **התוספות**, שמדברי **הירושלמי** [אינו מוגה] [המובאים להלן] שמחלק באופן אחר, נראה שאינו סובר את החילוק בין המוציא לקידוש כלל.

ב. עוד תירצו **התוספות** (שם), על פי המבואר **בירושלמי** (ברכות פ"ו ה"ו), שכאשר יש לפני כל אחד מן המסובים ככר או כוס, אזי רשאים הם לטעום קודם המברך, אך אם אוכלים הם ממה שמחלק להם המברך[קמח], חייבים הם להמתין עד שיטעם הוא תחילה, ומכיון שכאן מדובר שהיה כוס לפני אותו זקן, לכן היה רשאי לשתות לפני רב אשי.

ג. **התוספות במסכת ברכות** (שם ד"ה מיז) תירצו, שלא שתה אותו זקן מכוסו, אלא כדי להראות לרב אשי שאינו צריך לומר עוד[קמט].

ד. **הרא"ש** (סי' טז) תירץ, שאותו זקן לא שתה קודם רב אשי, אלא שפשט ידו ליקח הכוס[קנ].

ה. **המאירי** (ד"ה ומעשה) תירץ, שאף על פי שמעיקר הדין אסור לטעום קודם המברך, מכל מקום כשיש שם זקן מופלג חולקים לו כבוד לטעום תחילה, ואף הוא רשאי לעשות כן בעצמו בלא קבלת רשות[קנא].

ו. **האליה רבה** (סי' רעג ס"ק לח, קנג) תירץ על פי מה שפירש **הבה"ג** (הל' קידוש והבדלה), שאותו סבא אמר 'כמה מאריך ההוא מרבנן, גחין ושתי', ולפי זה יש לומר, שמכיון שרב אשי האריך בברכתו, היה מותר לשומעים לשתות לפניו, וכפי

קלה. וכן כתבו **המכתם** (ד"ה ליקדש, שם ים מומרים) **והמגיד משנה** (שבת פכ"ט ה"י). **בחתן סופר** (סי' לג) תמה על טעם זה, מדוע קוראים אותו בשם שאינו ראוי. **ובשבלי הלקט** (ענין שבת סי' פד) כתב, שקראו לו כן דרך כבוד, שלא לביישו בכך שאינו עיקר הקידוש. **קלו. הובא** באליה רבה (סי' רעג ס"ק יד) **ובהגהות בגדי ישע** על תוספות רבינו פרץ (ד"ה ליכרוך, נדפס גם בסוף המרדכי בתוספות מערכי פסחים). **קלז. וראה** בשפתי צדיק (פרשת יתרו אות ע) שדן בחיוב קידוש זה, מאחר שבכניסת השבת עדיין לא נצטוו. **קלח. וראה** עוד **ברבינו דוד** (ד"ה הא דאמרינן) שכתב בשם מורו [הרמב"ן] שהוא 'סוד נעלם'. **וברמב"ן** (שמות כ ח) ביאר את סודו. **ובהגהה** על העמודי שלמה (שם) ביאר ביאור נוסף על פי הסוד. **וראה** בדעת תורה (למהרש"ם, או"ח סי' רפט ס"ק) **שהביא מרבינו בחיי** (שמות לא יב) בשם חכמי הקבלה, שסעודת שחרית היא כנגד מדת יסוד הנקראת שבת הגדול, ולכן הקידוש נקרא קידושא רבה, עיי"ש עוד בזה. **ובאוצר הכבוד לרבי טודרוס אבולעפיא** (ד"ה ת"ר זכור) פירש, שקראוהו קידושא רבה, לפי שהוא ביום אשר הוא לממשלת המאור הגדול, ובלילה הוא לממשלת המאור הקטן. **ובכף החיים** (שם אות ז) פירש, שנקרא כן על שם שהוא נלמד מריבוי של 'את יום השבת'. **וראה** עוד מה שביאר בזה **באמת ליעקב** (קמיינקי, שמות יג י ד"ה ועל דרך). **קלט. כן** הוא לפי גירסת **הב"ח** (אות ג) **ברשב"ם**. **וכן** היא הגירסא **בר"ן** (על הרי"ף, ד"ה ואגיד). **קמ. החיד"א** (שו"ת חיים שאל, סי' נט), **ראשון לציון** (ניקוואין, ד"ה רב משה), **מצא חן** (ד"ה ואגיד), **הרא"מ הורוויץ** (נרשם"ס שם), **הר צבי** (שו"ת, או"ח ח"ב סי' נח, קנב). **קמא. ולמד** מכך, למי שנהג שלא לברך על ההלל בראש חודש, ונזדמן למקום שנהגו לברך, שרשאי הוא להיות שם שליח ציבור, ולברך ולהוציאם ידי חובה. **וכן למד האגרות משה** (או"ח ח"ג סי' נד) מסוגייתנו, ופסק כן לגבי ברכת ההלל בליל פסח, שאם נמצא אחד שאינו נוהג לברך במקום שנוהגים לברך, והוא באופן שיהיה ניכר אם לא יברך, צריך גם כן לברך. **אמנם רבי דוד יונגרייז** (נאמ"ד יהושפט, הו"ד בדף על הדף, ד"ה רב משה) כתב, שיש לחלק בין ברכת הקידוש שאינו אומר שם 'וציונו', לברכת ההלל שאומר 'אשר קדשנו במצותיו וציונו', ואם הוא סובר כהנוהגים שלא לברך, אינו יכול לברך ולומר וציונו. **וראה** עוד מה שכתב **החיד"א** בשו"ת טוב עין (סי' ז) לדחות באופן נוסף. **קמב. וכבר** כתב כן בספר **המכתם** (ד"ה ליקדש), שודאי רב אשי ידע שביום אין מברכים אלא 'בורא פרי הגפן', אך כששמע אותם אומרים 'קידושא', חשש שמא שכחו לקדש בלילה, או נאנסו, וצריכים כעת לברך הקידוש של לילה. **אמנם מדברי הרשב"ם** משמע, שסבר שכך היה מנהגם. **קמג. תשובות הגאונים** (שערי תשובה, סי' קטו בשם רב האי גאון), **ספר העתים** (סי' קמג), **ספר המנהיג** (הל' שבת סי' מד), **כל בו** (סי' לט), **ספר הבתים** (על הרמב"ם שבת פכ"ט אות יד, הובא בשיורי כנסת סי' רפט סק"ח). **וראה מה שהובא בזה לעיל בענין 'נוסח הקידושא רבה'. קמד. וכתב** שכך משמע **מדברי הרשב"ם** (שם) [על פי הגירסא שלפנינו], 'שאם לא כן היה אומר לו לקדש קידוש גדול של לילה' [ואף לפי גירסת הב"ח (אות ג) 'היה אומר להם', יש לצרף זאת למה שכתוב לפנינו 'לקדש קידוש', והיינו שהיה אומר להם לברך זאת, וכנ"ל]. **אמנם בר"ן** (על הרי"ף, ד"ה ואגיד) כתב **כדברי הרשב"ם**, וגרס כדברי הב"ח, אך ללא תוספת המילה 'לקדש', אלא 'היה אומר להם קידוש', **ובהכרח** שהוא נסוב על רב אשי. **קמה. מדברי** תוספות אלו הוכיח רבי עקיבא איגר (או"ח סי' רעג ס"ק), שאף בקידוש היום, שאינו אלא ברכת 'בורא פרי הגפן' בלבד, יכול להוציא אחרים אף אם יצא כבר ואינו שותה עמהם, ואין זה כשאר ברכות הנהנין, שאינו מוציא אחרים כשאינו מחויב בכך. **וכן** פסק **הרמ"א** (שם) **בשם רבינו ירוחם** (מדפ ותוס' נתיב יב ח"ב), **אמנם דעת הריטב"א** (ד"ה ניסוס) **בשם הר"י קרקושא, שברכת הגפן** שבקידושא רבה אינה אלא ברכת הנהנין, ואם יצא אינו מוציא. **וכן** מבואר **בתוספות רבינו פרץ** (לעיל קג. סוף ד"ה כמומרי) **וברבינו דוד** (ד"ה הא). **וראה** מה שהובא בזה לעיל [בענין 'הנפק"מ בשני הצדדים הנ"ל' (אות ג)]. **ובעיקר הדברים תמה המרומי שדה** (לעיל לט: בתוס' ד"ה לא יפתחו), **אם יסוד דין קידוש** הוא שתיה לכבוד היום, היאך יתכן שאין חיוב על המברך לשתות, ובמה הוא מקיים את דין כבוד השבת. **ותירץ**, שדעת התוספות היא, שיסוד חיוב קידוש של שבת, הוא רק הברכה, וסברו התוספות, שברכת היין היא כבוד היום ולא השתיה, ולכן יכול המברך לברך ברכת 'בורא פרי הגפן', ובכך לקיים את דין כבוד השבת, גם בלי לשתות מכוס הברכה. **אך הקרבן נתנאל** (סי' טז אות ד) כתב, שגם לדעת התוספות חייב אדם לשתות מכוס הברכה, אלא שאם המברך כבר קידש, והמסובים אינם יודעים לקדש, מוציאם ידי חובתם, אף שהמקדש אינו שותה, משום שכל הברכה היא רק עבור השומעים, אך אם גם המקדש יוצא בקידוש זה ידי חובתו, הוא חייב לשתות. **קמו. דבריו** שם נסובים על דברי תלמידי רבינו יונה, אמנם דבריו ממש כהתוספות אצלינו. **קמז. וביאור** נוסף כתב **הגרי"מ פיינשטיין** (מוגה בקונטרס נדון ברכת הנהנין, ענף ג), שהטעם שאין המסובים רשאים לטעום עד שיטעם המברך, הוא משום שברכת הנהנין היא חלות ברכה על חפצא זו [וכפי שמצינו (או"ח סי' רו ס"ו), שאם נטל בידו פרי לאכול ובירך עליו, ונפל מידו או נמאס, צריך לחזור ולברך], וממילא כל עוד שלא טעם המברך, עדיין יש חסרון במעשה הברכה, ולכן בברכת המוציא צריכים המסובים להמתין עד שיטעם המברך, אמנם לענין קידוש, אין חלות הקידוש על כוס זה בדווקא, אלא שנאמר דין תנאי בהלכות קידוש שהמקדש צריך שיטעום, ולכן בקידוש אין המסובים צריכים להמתין עד שיטעם המברך. **קמח. באמרי** נועם (להגר"ש, ברכות מו. בתוס' ד"ה מיז) פירש את דברי הירושלמי, שהיה לפני כל אחד ואחד מהמסובים כוס, אלא שהיה מנהגם שאחר שעשה בעל הבית קידוש, היה נותן לכל אחד מעט מכוסו, ולכן זקוקים כולם לכוס אחת, דהיינו לכוס של בעל הבית, אע"פ שיש לפני כל אחד כוס שאינה פגומה. **קמט. כן** פירש **החיד"א** (פתח עינים, ברכות שם) את דברי התוספות, והוסיף לבאר, שלא חשד אותו זקן שרב אשי אינו יודע כיצד לקדש וצריך ללמדו, אלא משום ששמע שאמרו לו בני העיר לקדש להם 'קידושא רבה', וממה שרב אשי האריך בברכתו, הבין אותו זקן שהסתפק רב אשי במנהג אותו מקום. **ובחדש האביב** (ברכות שם) כתב, שלפי זה יש לפרש את מה שרב אשי קרא על עצמו 'החכם עיניו בראשו', היינו משום שידע לעשות באופן שיבין אחד מהמסובים שאינו יודע מנהג המקום, וירמוז לו מתי להפסיק הברכה [אמנם בבית יוסף (דירנפלד, ברכות שם) פירש את דברי התוספות, כמו שכתב הרא"ש להלן, שלא שתה אותו זקן, אלא עשה עצמו כאילו שותה, כדי שיבין רב אשי שאין צריך לברך עוד]. **קנ. וכן** תירצו **תלמידי רבינו יונה** (שם ד"ה מיז המסופין), **והוסיפו**, שעשה כן כדי שירגיש בכך המברך וישתה גם הוא, ושוב יוכלו המסובים לשתות אחר כך. **ובקרבן נתנאל** (שם אות ג) למד מכך, שאף שיש לפני כל אחד מהשומעים כוס מיוחדת, מכל מקום אינם אוחזים הכוס בידיהם, רק המברך בלבד. **קנא. וכן** תירץ **בחידושי הרא"ה** (ברכות שם ד"ה תנו רבנן שניים).

שמצינו בשו"ע (או"ח סי' קמ ס"ט) לגבי שליח ציבור, שאם יש קצת מהעונים שמאריכים יותר מדאי בעניית אמן, אין צריך להמתין להם.

האם השומעים צריכים לטעום מכוסו ומככרו של המברך

שם. כתבו התוספות (ד"ה הוה), שיש להוכיח ממה שאותו זקן שתה מכוסו, ולא המתין עד שרב אשי ישפוך לתוך הכוס מהכוס שעליה קידש שהיא כוס של ברכה[קנב], שאין צריכים השומעים לשתות מכוס של ברכה דווקא. אמנם **הרא"ש** (סי' טז) דחה ראיה זו, שיש לפרש בדברי הגמרא, שאותו זקן לא שתה, אלא גחן והגביה כוסו להושיט לרב אשי, כדי שישפוך לתוכו מכוס הקידוש[קנג]. עוד כתבו התוספות, שכן הדין לגבי ברכת המוציא, שאם יש ככר לפני כל אחד, אינם צריכים לאכול מככרו של המברך דווקא, והוכיחו כן מדברי הירושלמי (נרכות פ"ו פ"ה), שכאשר יש לפני כל אחד מהמסובים ככר, אינם צריכים להמתין מלאכול עד שיטעם המברך, ומוכח שיכולים לאכול כל אחד משלו, ואינם צריכים לטעום מהככר של המברך דווקא. וכתבו **הרא"ה** (נרכות מז. ד"ה ת"ר שניים) **והריטב"א** (סוכה ד"ה מיהו), שמכל מקום יש בזה משום חיבוב מצוה, שיטעמו המסובים מהכוס שקידשו עליה או מהככר שבירכו עליו המוציא.

עוד כתבו התוספות, שדין זה נאמר דווקא כשהכוסות שלפניהם אינן פגומות, אך אם כוסותיהם פגומות צריך המברך לשפוך מכוסו לשאר הכוסות[קנד], כדי שישתו כולם יין ראוי, דהיינו מכוס שאינה פגומה, וכן דווקא אם יש לפני כל אחד לחם משנה, אך אם אין לפניהם לחם משנה[קנה], צריכים כולם לאכול מבציעתו. אמנם יש מן **הראשונים**[קנו] שחולק על התוספות, וסוברים שדין כוס פגומה נאמר בכוס המברך בלבד, ולא בכוסות שאר המסובים, ולכך אף במקום שכוסות המסובים פגומות, אין המקדש צריך לשפוך מכוס הברכה לכוסות המסובים.

האם השומעים צריכים לטעום מיין הקידוש

שם. כתב **הרא"ש** (סי' טז)[קנז], שאע"פ שמעיקר הדין אין השומעים צריכים לשתות מיין הקידוש, מכל מקום לכתחילה מצוה עליהם לשתות, וכן פסק **בשלחן ערוך** (או"ח סי' רעג סי"ד), שמצוה מן המובחר שיטעמו כל המסובים מיין הקידוש[קנח]. **ובביאור הגר"א** (שם אות לד) ציין את מקור הדברים מהגמרא בסוגייתנו, וכוונתו ממה שאותו זקן גחן ושתה מהכוס שהיה לפניו, ומשמע שגם המסובים היו מקפידים לשתות מהיין[קנט]. ובשם הגרי"ז מובא[קס], שדברי השלחן ערוך הנ"ל אמורים רק בקידוש הלילה, אבל בקידוש היום שתיית השומעים מעכבת[קסא].

הטעם שאפשר להבדיל עד יום רביעי

אמרי בני רבי חייא מי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך בכל השבת כולו ועד כמה אמר רבי זירא עד רביעי בשבת. יש מן

קנב. כך פירשו הרא"ש (סי' טו, מוספות הרא"ש ד"ה להוה גמין) והמאירי (ד"ה אעפ"י) ומהר"ם חלאווה (ד"ה מזיה). אמנם יש שפירשו [ראה ביאור הגר"א (או"ח סי' רעג אות מג)], שהתוספות למדו כן מדברי הירושלמי, ולא מסוגייתנו, והיינו ממה שהביאו מהירושלמי (נרכות פ"ו ה"ה), שאם יש לפני כל אחד כוס, רשאים הם לשתות לפני שטעם המברך, ומוכח שאין צריך המברך לשפוך להם מכוסו [שאם לא כן לעולם הם זקוקים לכוס המברך]. וכן למדו הרשב"א והריטב"א בברכות (מז. ד"ה מיין), ובמאירי (שם ד"ה מי שנתן) למד זאת משניהם יחד. **קנג. אמנם** הראיה מהירושלמי [ראה הערה לעיל בסמוך] לא נדחתה. ובתפארת שמואל (על הרא"ש שם אות ג) ציין, שבמסכת ברכות פסק הרא"ש (פ"ו סי' טו) כדברי התוספות, שאינם צריכים לשתות מכוסו של המקדש, וכוונתו כאן רק לדחות הראיה. **קנד. קודם** שישתה המברך, שלאחר שישתה הרי כוסו פגומה, ומה תועיל השפיכה ממנה [תפארת שמואל (על הרא"ש שם אות ג) ומעדני יו"ט (על הרא"ש נרכות פ"ו סי' טו אות ה)]. אולם הרשב"ץ (נרכות שם ד"ה והכוונם) כתב, שאינו צריך לשפוך מכוסו לכוסות האחרים, אלא כולם שותים מכוס המברך, ואף שלאחר שתיית המברך נפגמה הכוס, אין בכך חסרון, מכיון שבשעת הברכה לא היתה פגומה [שלא כשיטת הט"ז (או"ח סי' קפג סק"ד) שכתב, שעדיף שתהיה לכל אחד כוס משלו]. וכמו כן באופן זה צריכים ליזהר שלא לשתות לפני המברך, כיון שזקוקים הם לכוסו. תפארת שמואל (שם). **קנה. ובמאירי** בברכות (שם ד"ה מי) כתב, שהוא הדין אם הככר של הבוצע ראויה ויפה יותר מהככר שלפניהם. **קנו. רא"ה** (נרכות שם ד"ה ת"ר שניים). והובאה דעה זו גם במאירי (שם ד"ה מי). ובשלחן ערוך (או"ח סי' קפג ס"ד) הביא את שתי הדעות. **קנז. וכן** מבואר בתוספות לעיל (ק: ד"ה ידי קידוש). **קנח. וטעם** הדבר כתב במנחת שלמה (לעיל ק:), שלכאורה זהו משום חיבוב מצוה, אך העיר, שאם כן מדוע לא נזכר דין זה גם לגבי הבדלה [ובהבדלה באמת אין נוהגים ששותים מהכוס, וכמו שהביא המגן אברהם (סי' רפ סק"ד) משבלי הלקט, שכוס הבדלה רגיל המבדיל לשתות כולו, ואין משקה ממנו בני הבית]. וצידד, שטעם טעימת המסובים מהקידוש, ענייננו הוא, שכיון שהקידוש הוא במקום סעודה, בכך שטועמים מהכוס מראים שמשתתפים בסעודה, מה שאין כן בהבדלה שאין שייך טעם זה. **קנט. בדבר** שמואל (ד"ה חזית) הקשה מה הראיה מסוגייתנו, שמא כך היה המעשה כאן שגחן ושתה מכוסו, או שמא דווקא כאן שהיתה לו כוס לעצמו, לכן היה שותה מכוסו, אבל כשהמקדש שתה כבר מכוסו מלוא לוגמיו, מנין שגם המסובים צריכים לשתות מכוסו של המקדש. וראה עוד בהגדה של פסח 'מבית לוי' (מ"ב, קונץ הוספות עמ' ע), מה שהביא בשם הגרי"ז להקשות על דברי הגר"א. **קס. בחלקת** יעקב (או"ח סי' נג אות ד) ובתשובות והנהגות (מ"מ סי' רסד) ובהגדה של פסח מבית לוי (מ"ב, קונץ הוספות עמ' ע) ובמעתיקי שמועה (מ"ב עמ' קמו). **קסא. והטעם**, משום שעיקר הקידוש ביום אינו אלא ברכת 'בורא פרי הגפן', ואם כן היא ברכת הנהנין שדינה שצריך השומע לטעום תיכף, ובלאו הכי אינו יוצא ידי חובה. ויש שפירשו הטעם, משום שעיקר הקידוש של יום הוא מפני כבוד הסעודה, שישתה יין לפני הסעודה מפני חשיבותה, ונמצא לפי זה שעיקר הקידוש היא השתיה ולא הברכה, ואם כן אין שייך לצאת בדבר זה ידי חובה מאחר, אלא צריך כל אחד לשתות בעצמו. אמנם לכאורה מדברי התוספות בסוגייתנו (ד"ה הוה), שכתבו לגבי קידוש היום, 'אע"פ שאין חובה להמברך לשתות' וכו', וכעין זה כתב הרא"ש (סי' טו), 'דאין חובה שיטעום רק אחד ויכול אחר לטעום', מפורש בדבריהם לגבי קידוש היום, שאפילו המקדש עצמו אינו צריך לשתות, וכל שכן השומעים. וראה בשמירת שבת כהלכתה (פ"ב פ"ג הערה יז) מה שתירץ בזה הגרש"ז אויערבך. אמנם עדיין קשה מדברי הגר"א שהובאו לעיל, שהביא ראיה לדין השולחן ערוך מסוגייתנו שמדברת בקידוש היום. וראה עוד בברכת אברהם (לעיל ק: בענין טעימה מכוס של קידוש אות ג) מה שכתב בזה. ועיי"ש עוד בשמירת שבת כהלכתה בשם הגרש"ז אויערבך, שלהלכה נהגו להקל בזה, וכן כתב בחלקת יעקב (או"ח סי' נג אות ד), שראה הרבה צדיקים שלא הקפידו בזה. **קסב. זרע** אמת (סוי"ת, מ"ג סי' נח), בנין שלמה (סוי"ת, מיקוויס והוספות סי' יח, ומהדו' מדפה מ"ג סי' כ) [בדברי הגר"ח סאגאלאוויץ שם], וכעין זה כתב הקרבן נתנאל (גיטין פ"ו סי' יד אות ה), וראה עוד בדברי בעל האבני נזר (נאות הדפא מ"מ עמ' קמה). **קסג. בקרבן** נתנאל (גיטין פ"ו סי' יד אות ה) הוסיף לבאר ענין זה, שהשבת היא הנקודה האמצעית, ויום ד' שלפניה היא הכנה לקבל נפש דנשמה חדשה, ויום ה' לקבל רוח דנשמה חדשה, ויום ו' לקבל נשמה לשבת הבאה, ושלשה הימים שלאחר השבת נמשכים אחריה, יום א' השארת הסתלקות נשמה חדשה, ויום ב' השתארות רוח מנשמה חדשה, ויום ג' השתארות הנפש, וחוזר חלילה. **קסד. רבי** זכריה הרופא (מהכמני תימן בתקופת הרמב"ם, הובא בפירוש על הרמב"ם מהדו' מכון מס"ה שבת פכ"ט ה"ב). **קסה. בנין** שלמה (סוי"ת, מיקוויס והוספות סי' יח, ומהדו' מדפה מ"ג סי' כ), ושאר אחרונים המוזכרים בהערות להלן. ויסוד הדברים כבר מובא בראשונים, ראה מאירי (לעיל קה. ד"ה מי שלפ קידש, תענית ל: ד"ה כל שמיכא) ובראשונים המוזכרים להלן. **קסו. שלא** מצינו תשלומים במצוות שיש להן זמן קבוע מן התורה, ורק בתפילה שאין לה זמן קבוע מן התורה מצינו תשלומים. בנין שלמה (שם). **קסז. חתם סופר** (סוי"ת, או"ח סי' יז), מנחת חינוך (מצוה לפ אות ט), בנין שלמה (שם), קהילות יעקב (נרכות סי' ט) [וראה מה שכתב בזה באשר לשלמה (מועד סי' י)]. וכן ביארו הט"ז (יו"ד סי' שלו סוף סק"ב) והפרישה (שם סי' שמא אות יב) והמעדני יו"ט (נרכות פ"ג סי' ג אות ג) בדעת המהר"ם מרוטנבורג, שעד יום ד' הוא עדיין זמנה, ואינו מדין תשלומים. **קסח. רבי** עקיבא איגר (או"ח סי' רלט במג"א סק"ו), בנין שלמה (שם), שדי חמד (מפיפת דיוים מערכת ה אות טו), קרני ראם (נר"ן ד"ה מיתבי, נדפס בילקוט מפרשים על הרי"ף) ועוד. ובאמת שגדר זה מצינו כבר ברמב"ן (מורת המלם ענין מצילות יפנה אות קיח, והו"ד בגרמ"ם תענית פ"ד סי' מ) ובמאירי (שם) ובר"ן (על הרי"ף, להלן קז. ד"ה מי) בביאור דעת הרי"ף (שם) שאינו מבדיל אלא יום אחד, אמנם האחרונים הנ"ל חילקו כן בין הימים עצמם, להדעות שמבדיל עד יום ד'. **קסט. ובבנין** שלמה (שם) דייק כן מלשון הרמב"ם (שבת פכ"ט ה"ד), שכתב 'אם לא קידש בלילה בין בשוגג בין במזיד מקדש והולך כל היום כולו, ואם לא הבדיל בלילה מבדיל למחר ומבדיל והולך עד סוף יום ג'', ומסתימת דבריו שהשמיט לגבי הבדלה 'בין בשוגג ובין במזיד', משמע שרק בשוגג יש תשלומים, אמנם לפי זה קשה מדוע לא כתב 'אם שכח להבדיל', כמו שכתב השלחן ערוך (או"ח סי' רלט ס"ו), ובהכרח שדעתו לחלק בין יום א' לשאר הימים, והיינו שביום א' שהוא מעיקר הדין, הוא אפילו אם לא הבדיל במזיד, אך בשאר הימים שהוא מדין תשלומים, הוא דווקא אם לא הבדיל בשוגג, ולכן סתם הרמב"ם, כדי שיהיה משתמע מדבריו לשני הצדדים. ועל פי זה יישב גם את קושיית האחרונים [עמודי אש (מיזנשטיין, סי'

גדר תשלומי הבדלה

שם. האחרונים[קסה] שפירשו, שהטעם שיש תשלומים להבדלה עד יום רביעי, הוא משום שקדושת השבת נמשכת עד יום רביעי, ויש לימים אלו עדיין קשר עם השבת הקודמת[קסג]. **אמנם הבנין שלמה** (סוי"ת, מיקוויס והוספות סי' יח, ומהדו' מדפה מ"ג סי' כ) הקשה, שהרי הגמרא משווה זאת לענין גיטין, ושם לא יתכן טעם זה, שכן מצינו (גיטין עז.) לענין גיטין, דעת רבי הסובר שלאחר הרגל זמנו ל' יום, והרי לא יתכן שקדושת הרגל נמשכת עד ל' יום, אלא ודאי הטעם לגבי גט, משום שעד ל' יום אחר הרגל הוא נקרא בלשון בני אדם 'אחר הרגל', ואם כן זה הוא הטעם גם לגבי הבדלה, ששלשה ימים שאחר השבת נקראים בלשון בני אדם 'אחר השבת', ולכן אפשר עדיין להבדיל באותם הימים, שהם נקראים עדיין מוצאי שבת.

ובנימוקי הרז"ה[קסד] כתב הטעם, משום שלאחר יום רביעי לא הוזכר בבריאה לשון הבדלה.

גדר תשלומי הבדלה

שם. האחרונים[קסה] חקרו בגדר הדין שאפשר להבדיל בשאר ימי השבוע, האם זמן הבדלה הוא רק במוצאי שבת, ומה שיכול להבדיל עד יום ד' הוא בתורת תשלומים עבור מוצאי שבת, או שמא עיקר זמן ההבדלה נמשך ממוצאי שבת עד יום ד', ומה שמבדיל בשאר הימים הוא מעיקר חובת הבדלה ולא מתורת תשלומים[קסו] [ויש בדבר כמה נפק"מ שיובאו בעניינים הסמוכים].

וכתבו האחרונים[קסז], שלכאורה נחלקו בכך הראשונים, שמצינו שתי דעות בראשונים, לגבי מי שהיה אונן במוצאי שבת, האם צריך להבדיל למחרת ביום א' לאחר שנקבר מתו. דעת **המהר"ם מרוטנבורג** [הובאה **בהרא"ש** (נרכות פ"ג סי' ג)], שהוא צריך להבדיל למחרת כשבא מבית הקברות. אך דעת הרא"ש (שם), שמכיון שבמוצאי שבת היה פטור מהבדלה, אינו צריך להבדיל עוד. ולכאורה יסוד מחלוקתם הוא בשני הצדדים הנ"ל, שלדעת הרא"ש גדר הבדלה בשאר ימי השבוע הוא בתורת תשלומים, ולכן היכן שבזמן החיוב היה פטור, אין בו תורת תשלומים, אך לדעת המהר"ם מרוטנבורג אין זה בתורת תשלומים, אלא שעיקר זמן הבדלה הוא עד יום רביעי, ולכן אע"פ שהיה פטור במוצאי שבת, עדיין יש עליו חיוב הבדלה בכל יום עד יום רביעי.

ויש שכתבו[קסח], שיש חילוק לענין זה בין יום ראשון לשאר הימים, שיום ראשון אינו מדין תשלומים אלא הוא נחשב עדיין תוך הזמן, משום שהיום הולך אחר הלילה ונקרא כולו מוצאי שבת, מה שאין כן שאר הימים הם מדין תשלומים[קסט].

באיזה אופן יש תשלומים להבדלה

שם. נחלקו **הראשונים**, האם מה שמצינו שניתן להשלים את ההבדלה בשאר ימי השבוע, נאמר רק באופן שלא הבדיל בשוגג, אבל אם לא הבדיל

במזיד אין על כך תשלומים כלל, או שמא אין חילוק, ובכל אופן יש תשלומים להבדלה.

הרמב"ם (שגג פכ"ט ה"ד) כתב, 'אם לא קידש בלילה בין בשוגג בין במזיד מקדש והולך כל היום כולו, ואם לא הבדיל בלילה מבדיל למחר ומבדיל והולך עד סוף יום ג'. ומשמע מדבריו שדין הבדלה ודין קידוש שוים לענין זה, שבשניהם ניתן להשלים בין בשוגג ובין במזידקא. אמנם **הרא"ש** (נדרים פ"ג סי' ג) כתב, שהדין שיכול להשלים את ההבדלה בשאר הימים, הוא דווקא כשלא היה לו יין במוצאי שבת, או שאירע לו אונס אחר שלא היה יכול להבדיל. ומבואר מדבריו, שבמזיד אין תשלומים להבדלה, וכן נראה מלשון **הטור והשלחן ערוך** (או"ח סי' רצט ס"ו) שכתבו 'שכח ולא הבדיל', ומשמע שדווקא בשוגג יש תשלומים, אבל במזיד אין תשלומיםקאא.

ובי"ד המחלוקת ביארו **האחרונים**קאב, על פי מה שהובאו לעיל [בענין 'גדר תשלומי הבדלה'] שני צדדים בגדר תשלומי הבדלה בשאר ימי השבוע, האם עיקר זמן הבדלה הוא רק במוצאי שבת ולאחר מכן אינו אלא מדין תשלומים, או שזמן ההבדלה נמשך עד יום ד', וההבדלה בשאר הימים היא מעיקר חובת הבדלה ולא מתורת תשלומים, שכן אם היא מתורת תשלומים, פשוט ששייך תשלומים רק לשוגג ולא למזידקאג, מה שאין כן אם עדיין עיקר זמנה הוא, אין לחלק בין שוגג למזידקאד.

האם 'עד רביעי בשבת' הוא עד ועד בכלל

ועד כמה אמר רבי זירא עד רביעי בשבת. כתב **הרשב"ם** (ד"ה עד), שזמן התשלומים הוא עד יום רביעי ולא עד בכלל, וכן פסקו **הטור והשלחן ערוך** (או"ח סי' רצט ס"ו), שאפשר להבדיל עד סוף יום שלישי. אמנם הביא **הבית יוסף** (שם ד"ה וכתב) מדברי **הרמב"ם** (שגג פכ"ט ה"ד), שכתב 'ומבדיל והולך עד סוף יום רביעי'קאה, הרי שלדעת הרמב"ם 'עד רביעי בשבת' הוא עד ועד בכלל, וניתן להבדיל אף ביום רביעי עצמו. ותמה הבית יוסף, הרי בגמרא משמע שיום רביעי כבר שייך לשבוע הבא, וכפי שהגמרא דימתה זאת לענין גיטין, ששלשה הימים הראשונים שייכים לשבוע הקודם, ושלשה הימים האחרונים שייכים לשבוע הבא. **ובשרה יהושע** (נדרים פ"ה ה"ג, דף נט:) הוסיף להקשות, שהרי הרמב"ם עצמו פסק לגבי גיטין (גירושין פ"ט הכ"ג), שהזמן הוא עד יום שלישי בלבד, ויום רביעי כבר שייך לשבוע הבא, ובסוגייתנו הגמרא

ה קונטרס מועד ושגג שם כב), וכעין זה הקשה החתם סופר (שו"ת, או"ח סי' יז)], שמצינו לכאורה סתירה בדברי השלחן ערוך, שבהלכות שבת (שם) כתב השלחן ערוך, שתשלומי הבדלה הם רק אם שכח ולא הבדיל, ומשמע שרק בשוגג יש לו תשלומים, אבל אם לא הבדיל במזיד אין לו תשלומים, ומוכח אם כן שדעתו שהבדלה בשאר הימים היא מדין תשלומים, ולכן רק בשוגג יש תשלומים ולא במזיד. ואילו לגבי מי שהיה אונן במוצאי שבת, פסק השלחן ערוך (יו"ד סי' שמח ס"ג), שחייב להבדיל למחרת לאחר שנקבר המת, ומשמע שדעתו שהבדלה בשאר הימים היא מעיקר הזמן, ולא מדין תשלומים, שאם לא כן היה לו לפוטרו לגמרי, כיון שבזמן החיוב היה פטור, וכדעת הרא"ש (נדרים פ"ג סי' ג) שפטור מלהבדיל אף לאחר שנקבר המת, מטעם זה. אך לפי היסוד הנ"ל מיושב היטב, שמה שפסק השלחן ערוך לגבי אונן שחייב להבדיל למחרת, הוא דווקא ביום א' שאז הוא מעיקר הזמן ולא מתורת תשלומים, אבל בשאר הימים אכן הוא מתורת תשלומים, ועל כך כתב השלחן ערוך לגבי הבדלה שדווקא בשוגג ולא במזיד [ולפי זה ביום א' מודה השלחן ערוך שיכול להבדיל אפילו אם לא הבדיל במוצאי שבת במזיד, ומה שכתב 'שכח' הוא כלפי שאר הימים]. **קע. חתם** סופר (שו"ת, או"ח סי' יז), שדי חמד (מפתח דינים מערכת ה אות טו), בנין שלמה (שו"ת, מיקומים והוספות סי' יח, ומהדו' מדפה מ"ג סי' כ) [וראה בהערה בענין הקודם מה שביאר בזה בלשון הרמב"ם], שער הציון (סי' רצט ס"ק כה), בני ציון (ליקוטמן, סי' רצט סק"ו) [אמנם בשדי חמד כתב, שיתכן ודעת הרמב"ם לחלק בין קידוש להבדלה, ולגבי הבדלה אין תשלומים במזיד, וכפי שקצת משמע ממה שלא כללם יחד, אלא כתב הבדלה בנפרד. וכן כתב בספר ריצבש"י (סי' יט) בדעת הרמב"ם]. וכן פסקו להלכה השלחן ערוך הרב (או"ח שם ס"ח) והמשנה ברורה (שם ס"ק טו). **וראה בעמודי אש** (מיינצטיין, סי' ה קונטרס מועד ושגג שם כב) שהביא על כך דוגמאות רבות, שמצינו שהשלחן ערוך 'שכח' וכוונתו גם למזיד, **וראה שם טעם נוסף** מדוע השלחן ערוך נקט 'שכח'. **קעא. חתם** סופר (שם), מהר"ם שיק (יו"ד סי' שמח), עמודי אש (מיינצטיין, סי' ה קונטרס מועד ושגג שם כב), שדי חמד (שם) [אבל במשנה ברורה (שם ס"ק טו) נקט בדעת השולחן ערוך שהוא הדין במזיד, וכן נקט הבני ציון (ליקוטמן, שם סק"ו) בדעת השלחן ערוך]. וכן פסקו החיי אדם (מ"ב כלל ו סכ"ב) והחתם סופר (שם) [והביאו זאת להלכה בפתחי תשובה (או"ח שם ס"ו), ובארחות חיים (ספינקס, שם סק"ה) ובכף החיים (שם ס"ק כג)]. **קעב. בנין** שלמה (שם), שדי חמד (שם), עמודי אש (שם), וכעין זה כתב החתם סופר (שם). **קעג. כפי** שמצינו לענין תפילה שאין לה תשלומים, אלא אם שכח ונאנס, אבל במזיד אין תשלומים, כמבואר במסכת ברכות (כו.) ובשלחן ערוך (או"ח סי' קח ס"ו). **קעד. ועל** פי זה ביארו החתם סופר (שו"ת, או"ח סי' יז) והשדי חמד (מפתח דינים מערכת ה אות טו) את החילוק בין הבדלה לקידוש, שלגבי קידוש פסק השלחן ערוך (שם סי' רעג ס"ח), שאם לא קידש בלילה בין במזיד ובין בשוגג, צריך לקדש ביום, ואילו לגבי הבדלה פסק שרק בשוגג יש תשלומים, ולפי מה שנתבאר מיושב היטב, שהשלמת קידוש הלילה ביום אינה מדין 'תשלומים' אלא שעדיין הוא בתוך זמנה מפני שהיום הולך אחר הלילה [ראה בב"ח (שם ס"ח)], ולכן בין בשוגג ובין במזיד יכול לקדש ביום, מה שאין כן תשלומי הבדלה שהם מדין 'תשלומים', דווקא בשוגג ולא במזיד. וראה עוד בבנין שלמה (שו"ת, מיקומים והוספות סי' יח, מהדו' מדפה מ"ג סי' כ) ובשדי חמד (שם), שלפי הדעה שמחלקים בין תשלומים ביום הראשון שהוא מעיקר הזמן משום שהיום הולך אחר הלילה, לבין שאר הימים שהוא מדין תשלומים [הובאה בענין הקודם], אם כן יהיה חילוק בענין זה שלא הבדיל במזיד לענין תשלומים בין הימים, שביום ראשון יכול להשלים משום שאינו מדין תשלומים, ורק בשאר הימים אינו יכול. וראה שם שדייקוהו מלשון הרמב"ם [הובא בהערה בענין הקודם].

קעה. כך היתה הגירסא לפני הבית יוסף, אמנם לפנינו הגירסא היא 'עד סוף יום שלישי'. וראה בשינויי נוסחאות במהדורת פרנקל הגירסאות בזה, וכן ראה שם שיש שגרסו ברמב"ם 'עד יום

משוה את דיניהם, וכיצד אם כן פסק הרמב"ם לגבי הבדלה, שיום רביעי שייך לשבוע הקודם.

ויש שכתבוקעו, שאכן היא טעות סופר ברמב"ם, וצריך לומר 'עד סוף יום שלישי', **והפרישה** (שם אות ח) הוסיף, שאין צריך לשנות הגירסא, אלא כוונת הרמב"ם 'עד סוף יום רביעי' אינה לסופו של יום רביעי, אלא 'עד סוף' הזמן שמתייחס לשבת זו שהוא 'יום רביעי', ומכאן ואילך הוא כבר מכלל שבת הבאה. אמנם הבית יוסף (שם) כתב, שאכן דעת הרמב"ם שאף ביום רביעי ניתן להבדיל, וכתב שאפשר שהיתה לרמב"ם גירסא אחרת בגמראקעז. **ובשירי כנסת הגדולה** (או"ח סי' סה הגהות בית יוסף אות ג) **ובשדה יהושע** (שם) כתבו, שהרמב"ם סמך על דברי הירושלמי (נדרים פ"ה ה"ג), 'אם לא הבדיל במוצאי שבת מבדיל אפילו בחמישי בשבת'קעח, ולמד הרמב"ם בכוונת הירושלמי, שהזמן הוא עד יום חמישי ולא עד בכלל, והיינו עד סוף יום רביעיקעט.

האם יש תשלומים להבדלת יום טוב

שם. האחרונים דנו במי ששכח ולא הבדיל במוצאי יום טוב, האם יש לו גם כן תשלומים, כשם שיש תשלומים למי שלא הבדיל במוצאי שבת, או שמא אין לו תשלומים כלל, או שיש לו תשלומים, אך בשיעור אחר מהבדלת שבתקפ. וצדדי הספק הם, מכיון שיש לומר שדווקא לענין שבת שייכים תשלומים להבדלה, משום ששלושת הימים הראשונים שאחר השבת יש להם שייכות לשבת, מה שאין כן ביום טוב שאין לימים שאחרי הרגל שום שייכות ליום טוב, אין שייך בו ענין תשלומים. אך מצד שני אנו רואים בסוגייתנו, שהגמרא מדמה תשלומי הבדלה לענין 'אחר השבת' בגיטין, ושנינו במסכת גיטין (עז.), שהנותן גט 'אחר הרגל', לדעת רבי זמנו הוא ל' יום, ואף שדעה זו נדחתה בגמרא, אך **בראשונים** הובאו כמה שיטות לענין הלכה, דעת הרי"ף (סו"פ, סי' קמז), שאחר הרגל זמנו הוא חצי מהזמן שמרגל זה עד הרגל הבאקפא, ודעת **רבינו חננאלקפב** שהזמן הוא ט"ו יום, ויש שיטות שהזמן הוא ג' ימיםקפג, ואם כן אף לענין הבדלת יום טוב, ראוי להיות תשלומים בשיעורים אלו. ומצינו בזה ארבע שיטות:

א. יש **שכתבוקפד**, שאין תשלומים להבדלת יום טוב כלל, וטעם הדבר כפי שנתבאר לעיל, שדווקא בשבת ניתן להבדיל בימים שאחר כך, משום שקדושת השבת נמשכת עד אותם הימים ויש להם שייכות עם השבת, מה שאין כן ביום טוב, אין לימים שאחרי הרגל שייכות עם היום טוב, ולכן אין שייכים בו תשלומים כללקפה.

קעז. לכאורה עיקר שינוי הגירסא הוא בראיית הגמרא מגיטין, שכן מדברי הגמרא 'מבדיל והולך עד יום רביעי' ניתן לפרש עד ועד בכלל, וראה בפירוש על הרמב"ם (מהדורת מכון מפ"ת, שם) שהביא שמצא בכתב יד ישן של הש"ס מתימן, שגירסת הגמרא היא 'יתיב רבי זירא', ולא כפי שלפנינו 'כי הא דיתיב רבי זירא', והיינו שהלכה זו לענין גיטין הוא דבר בפני עצמו, ובו דווקא הזמן עד יום שלישי, מה שאין כן בהבדלה אפשר עד יום רביעי. **קעח. והוסיף** לבאר, שאף שלענין גט פסק הרמב"ם שהזמן הוא עד יום שלישי בלבד, מכל מקום סבר הרמב"ם שיש לחלק בדבר, מכיון ששם אמר בלשונו 'אם לא תתני לי מאתיים זוז עד לאחר השבת', ותיבת 'שבת' הכוונה ליום השבת ולא לימי השבוע, ומכיון שאמר 'לאחר השבת', מחלקים זאת לשנים, שלשה ימים נחשבים לאחר השבת, ושלשה ימים נחשבים קודם השבת הבאה, מה שאין כן בסוגייתנו לשון הברייתא הוא 'מבדיל והולך כל השבת', והכוונה לימי השבוע, ומהלשון 'כל' משמע כל השבוע ממש ולא עד יום רביעי, ואילולי דברי הירושלמי היה פוסק הרמב"ם כפשטות לשון הברייתא, שהוא כל השבוע ממש, אלא מאחר שבירושלמי מבואר שעד יום חמישי, והטעם משום שמצינו בכמה מקומות שמיום חמישי כבר נחשב לשבת הבאה, כמו שמצינו בתעניות שפותחים החנויות בחמישי מפני כבוד השבת (תענית יג:), ולכן פירש הרמב"ם, שבהכרח כוונת הברייתא כל השבוע, היינו חוץ מהיכן שמצינו שנחשב לשבת הבאה, שהוא עד יום ה'. **קעט. אמנם** במעשה רקח (שם) כתב, שמלשון הירושלמי נראה שגם ביום חמישי אפשר להבדיל, והביא שם שיש שפירשו בירושלמי, שאפשר להבדיל כל השבוע עד שבת, עיי"ש. וכן פירשו בירושלמי המהר"א פולדא והעמודי ירושלים (על הירושלמי שם) שמבדיל כל השבוע. ובפירוש בעל החרדים (שם) גרס בירושלמי, עד יום ג'. **קפ. בספר** אות אמת (סימן הל' קידוש שבת ויו"ט סי' ג) כתב, שכל הנידון הוא רק על הבדלה של מוצאי יום טוב אחרון, אבל לגבי הבדלה במוצאי יום טוב ראשון, ודאי יש לה תשלומים כל ימי החג, שכולם שייכים ליום טוב ונקראים אחר היום טוב. **קפא. וכמו** לאחר השבת, שממתין חצי מהזמן שבין שבת לשבת.

קפב. הובא בראשונים בגיטין [רמב"ן (שם ד"ה מתניתין), רשב"א (שם ד"ה תניא), רא"ש (שם פ"ו סי' יד), ריטב"א (שם ד"ה ומיהו) ור"ן (על הרי"ף שם ד"ה ומיהו, מיוחסים שם ד"ה ת"ר)], **וטעמו** ביאר **השי"ך** (או"ח סי' מג ס"ק מז), שכיון שהאחרון שבעולי הרגלים היה מגיע לביתו עד ט"ו יום אחר הרגל [כמבואר בבבא מציעא (כח.)], אם כן אף בלשון בני אדם כשאומרים לאחר הרגל, כוונתם לכך. **קפג. הובא** בר"ן (על הרי"ף שם ד"ה ומיהו, מיוחסים שם ד"ה ת"ר), **וטעמם** כמו שבשבת הזמן הוא ג' ימים אחר השבת. וראה עוד באוצר הגאונים (שם אות קמו) בשם הרמ"ה, שיש שגרסו בגמרא שם באופן אחר, ולפי דבריהם, דעת רבי שהזמן הוא ל' יום, לא נדחתה. **קפד. לשון** חכמים (מ"ב ליקוטים דף מו: הוכח כרבי עקיבא מיוחר סי' רצט ס"ו) בשם חכמי פראג, זרע אמת (שו"ת, מ"ג סי' נח), חכמת שלמה (קלוגר, או"ח שם), מעון אריה (סי' ג), בן איש חי (שנה ב ויצא אות כג), וכן פסק השדי חמד (מפתח דינים מערכת ה אות טו) בשם החיד"א. **קפה. ואף** להסוברים לגבי שבת שניתן להבדיל רק יום אחד [וטעמם משום שהיום הולך אחר הלילה], אין ללמוד מכך ליום טוב שקדושתו קלה משל שבת. זרע אמת (שו"ת, מ"ג סי' נח). וכעין זה כתב החכמת שלמה (קלוגר, או"ח סי' רצט ס"ו), וראה שם עוד מה שביאר בשני אופנים, מדוע אין ללמוד מאחר הרגל בגיטין להבדלה לאחר יום טוב, כפי שנלמד בסוגייתנו לענין שבת. ובעיקר הטעם שאין תשלומים להבדלת יום טוב, נקט הלשון חכמים (מ"ב ליקוטים דף מו: נפסק כרבי שמעון נייר קוילדר) טעם אחר, שאכן לפי הדעות שלגבי גט יש תשלומים לאחר הרגל [כפי שהוזכר לעיל], הוא הדין גם לגבי הבדלה יש תשלומים באותם הימים, אך מאחר שהרמב"ם (גירושין פ"ט הכ"ג) והשלחן ערוך (אהע"ז סי' קמד ס"ו) הביאו את כל הדינים, שאם אמר הרי זה גיטך אם לא אבוא לאחר השבת וכו', ולא הביאו דין זה לענין

19/06/2018 אהרון

ב. יש שכתבוקפו, שיש תשלומים ליום טוב יום אחד בלבד, והטעם משום שאע"פ שאין לימים שאחר היום טוב שייכות עם היום טוב, ולכן אין שייכים בהם תשלומים ג' ימים כבשבת, אבל התשלומים ביום הראשון אינם מדין תשלומים, אלא משום שהיום הולך אחר הלילה ונחשב עדיין כאותו היום עצמו, ודבר זה שייך ביום טוב כבשבת.

ג. יש שכתבוקפז שדינו כשבת, שיש תשלומים כל שלשה הימים שאחר היום טוב.

ד. יש שכתבוקפח, שיש תשלומים כל השבוע עד שבת, והטעם משום שלגבי גט דעת רבינו חננאלקפט היא, שאחר הרגל זמנו הוא ט"ו יום, ואם כן מעיקר הדין היה ראוי להיות כן אף לענין הבדלה, שיוכל להבדיל עד ט"ו יום לאחר הרגל, וכפי שהגמרא בסוגייתנו משוה אותם יחד, אך מאחר שבתוך זמן זה הגיע השבת, שוב אינו יכול להבדיל עוד עבור היום טוב, מכיון שבשבת עצמה ודאי אינו יכול להבדיל, וממילא אף לאחר השבת כבר נפקע ממנו חיוב הבדלה של יום טובקצ.

השלמת שנים מקרא לאחר השבת

שם. כתב המהר"ם חלאוה (ד"ה מד), שמדברי הגמרא בסוגייתנו למדו חכמי הצרפתים, שמי שלא קרא בשבת שנים מקרא ואחד תרגום יכול להשלים זאת עד יום שלישי, הואיל וימים אלו נקראים ימים שאחר השבת, ושייכים עדיין קצת לשבת שעברה, כמבואר בסוגייתנו לענין הבדלה וגיטין. וכן כתב המהר"ם מרוטנבורגקצא, והובא בבית יוסף (או"ח סי' רפה ס"ק ד"ה מנחל) ובשלחן ערוך (סס). אמנם בהגהת רבינו פרץ (מנמ"ן קטן סי' קפד) הביא מתוספות רבינו יהודה (נרכות מ. ד"ה יקליס), שאי אפשר להשלים קריאת שנים מקרא לאחר השבת כלל. וביאר, שאין לדמותו להבדלה וגיטין, משום שקריאת שנים מקרא אינה תלויה בשייכות הימים לשבת, אלא בקריאתה 'עם הציבור', והיינו שצריך לקרותה בעת שהציבור קוראים פרשה זו, ולכן זמנה הוא מיום ראשון שכבר קראוה בשבת במנחה, עד שבת שאז סיימו הציבור לקרותה, אבל לאחר השבת אינו נקרא עוד 'עם הציבור', כיון שכבר קראו פרשה אחרת.

הטעם שאין תשלומים לברכת האור

אמר רב יעקב בר אידי אבל לא על האור. ביאר הרשב"ם (ד"ה מנחל), משום שברכה זו נתקנה על בריאת האש, ולכן זמנה רק במוצאי שבת, שאז היה זמן בריאתה. והקשה בספר המכתם (ד"ה מנחל), מדוע אם כן מברכים על האש במוצאי יום כפור [כמבואר לעיל (נד.)], הרי אין זה זמן בריאת האור. ובהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (נרשמ"ס סס) הקשה עוד, שטעם זה שייך רק באש היוצאת מעצים ואבנים שהיא אכן נבראה במוצאי שבת, אך עדיין אפשר לברך על 'נר ששבת', והיינו נר שדלק כל היום, וכפי שמברכים כן במוצאי יום כפור כדי להודיע שהיה זה אסור ביום. ואכן, כך נקט הבנין שלמה (סו"ת, תיקוניס והוספות סי' יח, ומהדו' מדסה מ"ג סי' כ), שכל מה שאין תשלומים לברכת האור בשאר ימי השבוע, הוא דווקא באור חדש שמדליק כעת, ומהטעם הנ"ל, אבל יכול לברך על אור ששבת ואפילו לאחר כמה ימים. אמנם יש שנקטו, שבמוצאי שבת לא תיקנו לברך על אור שששבת כלל, אלא במוצאי יום כפור בלבדקצב.

וכתב רבי אלעזר משה הורוויץ (סס) לפרש את הטעם שאין תשלומים לברכת האור באופן אחר, משום שברכה זו הרי אין ניתן לברכה ביום אלא רק בלילה, שהרי 'שרגא בטיהרא מאי אהני', ואם כן מכיון שהבדלה זו היא בתורת אחר הרגל, משמע שהם פוסקים להלכה בענין זה שאינו צריך להמתין כלל, ואם כן אף לגבי הבדלה, לשיטתם אין תשלומים כלל. **קפו. רבי** עקיבא איגר (או"ח סי' לקט ס"ו), בית אפרים (סוף או"ח יו"ד מידושים ובילומים מהלכות מוקן מוח כד ובגילומים), זכור ליצחק (סו"ת, סי' פט), עמק המלך (קאסטלנוכו, סו"ת סי' כד), יהודה יעלה (סי' נב), יד אליהו (רגולר, כמנים ערך הבדלה). וכן פסק במשנה ברורה (סס ס"ק טז). ומצינו כבר בראשונים כדעה זו, ראה שו"ת הראב"י אב"ד (בעל המסכול, סי' יד) ובאגרות הרמ"ה (כתב מלרקמיל, עמ' קנב), וכן משמעות דברי הכל בו (סי' נח). **קפז. ספר** הקובץ (על הרמב"ם שבת פכ"ט הכ"ח) [והוכיח כן מסתימת הפוסקים שלא הזכירו דין תשלומים להבדלת יום טוב, ומשמע שסמכו על מה שכתבו לגבי הבדלת שבת שהוא ג' ימים], מעשה אברהם (הובא בשלטי גבורי מועד לסיפא דיומא מערכת ה מוח טו), ובשו"ת עטרת שלמה (הולענברג, או"ח סי' ח) כתב, שכן נראית דעת החתם סופר בתשובה (סו"ת, יו"ד סוף סי' רנ). **קפח. בית** יהודה (עיינש, מ"ב סי' כח, הו"ד בנרכי יוסף או"ח סי' תצח סק"ח), שו"ת עטרת שלמה (הולענברג, או"ח סי' ח). **קפט. הובא** בראשונים בגיטין [רמב"ן (סס ד"ה תצמח), רשב"א (סס ד"ה תניא), רא"ש (סס פ"ו סי' יד), ריטב"א (סס ד"ה ומיהו) ור"ן (על הרי"ף סס ד"ה ומיהו, מידושים סס ד"ה ת"ר)] **קצ. ויש** שביארו שאינו נפקע, אלא שההבדלה שמבדיל במוצאי שבת עולה גם בשביל יום טוב. אמנם במנחת חינוך (מצוה לג אות יז) כתב, שאע"פ כן עדיין יש נפקא מינה כאשר שכח ולא הבדיל גם במוצאי שבת, שיכול להבדיל עד ט"ו יום, או באופן שיום טוב אחרון חל בשבת ולא הבדיל במוצאי שבת, שמצד הבדלת שבת יכול להבדיל רק עד יום שלישי, מה שאין כן מצד הבדלת יום טוב, יכול להבדיל גם ביום רביעי וחמישי. **קצא. הובא** בהגהות מיימוניות (הפילה פי"ג אות ב), תשב"ץ קטן (סי' קפד), כל בו (הל' שבת סי' נז), אורחות חיים (הל' שבת דין קריאת הפלד אות ג), מרדכי (הלכות קטנות, רמז מתקסח), רבינו ירוחם (מלס ומוה נתיב ג ח"ג) וברשב"ץ (נרכות מ. ד"ה אמר רב הונא). **קצב. ומטעם** המבואר במשנה ברורה (סי' תרכד סק"ז), שעיקרו נתקן להורות שיום כפור שונה משאר יום טוב שנאסר להבעיר בו אש ועתה הותר, עיי"ש. וראה עוד בבנין שלמה (סס) מה שביאר בזה מדוע לא תיקנו כן בכל שבת. **קצג. וכן** כתב הר"א מלוניל (כל בו הל' הבדלה סי' מא, מרכות מיים הל' הבדלה אות כב). ודעה זו הוזכרה גם במאירי (לעיל קה: ד"ה מי שגמ הבדיל). והנה מדברי המכתם מבואר, שלמד שברכת האור היא ברכת הנהנין, ולכן הוקשה לו כיצד יהנה בשאר הלילות בלא ברכה, ומכח זה פירש את הסוגיא באופן הנ"ל [וכן היא דעת המהר"ם חלאווה (לעיל נג: ד"ה הדר), ספר המאורות (נרכות נג. ד"ה זכרון) וארחות חיים (סס אות טו). וכן נקטו האליה רבה (סי' לקמ סק"ג), והחזון איש (או"ח סי' לה סק"ז)]. אמנם דעת הרמב"ן (נרכות נג: ד"ה מנו רבנן) והרשב"א (סו"ת, מ"ס סי' קנט) והריטב"א (לעיל נד. ד"ה מין) והר"ן (לעיל נג: ד"ה מין), שברכת האור אינה ברכת הנהנין אלא ברכת השבח, ולפי זה אין מקום לקושיית המכתם. וכך יש לפרש דעת רש"י ורשב"ם שלא הצריכו לברך על האור בשאר ימי השבוע. ונמצא ששורש מחלוקתם תלוי בגדר ברכת האור. יקדש הרי מכל מקום תהא ברכתו לבטלה, והיה לנו לומר שיקדש ויטול ידיו שנית. **ב. וכן** פירשו בסדר רב עמרם גאון [כפי שהביאו התוספות (ד"ה המוטל) משמו, אמנם בסדר רב עמרם שלפנינו (מ"ב סי' יז) מבואר בדבריו כהראב"ד (להלן אות ו), וראה בדברי המגיה בחידושי חתם סופר (השלם, הערה מג) מה שכתב בזה], ובר"י מלוניל (ד"ה המוטל), ובראש (סי' טו). **ג. כן** כתב הרשב"ם (ד"ה המוטל), אמנם רש"י לא הזכיר זאת, ויש שכתבו בדעתו שאף בזה יש משום היסח הדעת, ולכן אין תקנה אלא תשלומים למוצאי שבת, על כן מאחר שעבר מוצאי שבת והגיע יום ראשון שהוא זמן שאינו ראוי אז לברכה, ממילא נפקע בזה חיובו הראשון, ושוב אינו ראוי עוד לברך ברכה זו.

שיטות הראשונים שיש תשלומים לברכת האור

שם. רש"י ורשב"ם (ד"ה מנחל) פירשו, שאם לא בירך על האור במוצאי שבת אינו רשאי לברך אחר כך, משום שזמנה היא במוצאי שבת בלבד, וכן פסקו הטור והשלחן ערוך (או"ח סי' רנט ס"ו). והקשה בספר המכתם (ד"ה מנחל), מדוע יהנה אדם זה מן האור בלא ברכה בכל לילה, וכי מי שאכל שום יחזור ויאכל שום. ולכן פירש את דברי הגמרא באופן אחר, שדווקא אם בירך על האור במוצאי שבת בלא כוס, אזי אין עוד תשלומים לברכת האור, והיינו שאינו צריך שוב לחזור ולברך כשמבדיל אחר כך על הכוס, אבל אם עדיין לא בירך על האור כלל, מברך עליו בכל זמן שמבדילקצג.

האם יש תשלומים לברכת הבשמים

שם. כתב המאירי (לעיל קה. ד"ה וכן פירש), שאין ספק בדבר שאף לגבי בשמים הדין כן, שמי שלא בירך עליהם במוצאי שבת, אינו מברך עוד עליהם כשמבדיל, אלא שהוצרך להשמיענו כן לגבי אור, שמן הסתם הוא רואהו במשך כל השבוע, ולפיכך סבורים היינו לומר, שמאחר ולא בירך עליו במוצאי שבת ישלים הברכה כשמבדיל לאחר מכנקצד. וכן פסק הטור (או"ח סי' רנט), וביאר הבית יוסף (סס ס"ו ד"ה ומה), שהטור למד זאת בכל שכן מברכת האור, שהרי ברכת הבשמים לא נתקנה אלא כדי להשיב את הנפש המצטערת על יציאת השבת (לעיל נד.), ואם כן ודאי אינה שייכת אלא במוצאי שבת ולא לאחר מכן.

והקשה המור וקציעה (מהדו' מכון ירושלים, סס), הרי ברכת הבשמים יכול אדם לברך בכל עת שנהנה מהבשמים, ואין זה דומה לברכת האור שתיקנוה על סדר ההבדלה דווקא, ואם כן מדוע לא יוכל לברך זאת כשמבדיל לאחר מוצאי שבתקצה. ואכן, **האשל אברהם** (בוטשאטש, מהדו"ת סס) פירש את דברי הטור, שאינו חייב לברך על הבשמים, אך ודאי אם רוצה הרשות בידו לברך על הבשמים בכל זמן שמבדיל. אמנם **חיד אליהו** (רגולר, סי' יח) כתב, שאינו רשאי לברך על הבשמים בעת שמבדיל, והטעם משום שאע"פ שאפשר לברך ברכה זו בפני עצמה בכל זמן, אך אם מברך זאת בתוך ההבדלה, יש בכך הפסק בין ברכת 'בורא פרי הגפן' לברכת 'המבדיל בין קודש לחול', מאחר שאין לה עוד שייכות להבדלהקצו.

קו:

שיטות הראשונים מדוע הנוטל ידיו לא יקדש

אמר רב ברונא אמר רב הנוטל ידיו לא יקדש אמר להו רב יצחק וכו'.

מצינו בראשונים כמה דרכים בביאור טעמו של רב ברונא שאין לקדש אחר נטילת ידים ובביאור דחיית רב יצחק:

א. רש"י והרשב"ם (ד"ה נטל) פירשו שאין לקדש אחר נטילת ידים משום שהקידוש הוא הפסק והיסח הדעת בין הנטילה לאכילה, ולכן מי שכבר נטל ידיו לא יקדש בעצמו אלא ישמע קידוש מאחרי, שאם יקדש בעצמו יצטרך אחר כך ליטול ידיו ולברך פעם נוספת, ונמצא שהברכה שבירך על אחת הנטילות

19/06/2018אהח

תהיה ברכה לבטלה[ז]. ודחה זאת רב יצחק והוכיח ממה שרב היה מקדש על הפת, שאין בקידוש משום הפסק והיסח הדעת בין הנטילה לסעודה, שהרי כשמקדשים על הפת תחילה נוטלים ידים ואחר כך מברכים על הפת ולאחר מכן אומרים את נוסח הקידוש ובוצעים ואוכלים[ח], ומוכח שאין אמירת הקידוש הפסק בין הנטילה לסעודה, ואם כן מי שנטל ידיו יכול לקדש אף על היין[ט].

ב. התוספות (ד"ה מקדש) **בשם ר"ת** פירשו גם כן שאין לקדש אחר נטילת ידים משום הפסק והיסח הדעת, אך אין הקידוש עצמו הפסק כפי שפירש הרשב"ם[ז], אלא מכיון שדעת רב (לעיל ק:) שיש קידוש שלא במקום סעודה, חוששים שמא לאחר הקידוש יצא ממקומו ויתעסק בדברים אחרים ויפסיק בין הנטילה לסעודה[ח]. ודחה רב יצחק והוכיח שאין חוששים לכך ממה שרב היה מקדש על הפת, ואין הכוונה שהיה מקדש ממש על הפת, שכן דעת ר"ת שאין מקדשים על הפת, אלא שהיה מקדש על היין על דעת לאכול מיד לאחריו פת, והיינו שהיה נוטל ידיו קודם הקידוש כדי שמיד לאחר הקידוש ללא שהיה יברך המוציא ויאכל[י], ומוכח שאפשר לקדש אחר נטילת ידים ואין חוששים שמא מתוך כך יפסיק בדברים אחרים.

ג. התוספות (ד"ה הנוטל) **בשם ר' אלחנן** פירשו, שאין לקדש אחר נטילת ידים מפני שנראה על ידי זה כאילו נטל את ידיו לצורך הקידוש ויש בכך משום גסות הרוח[יא], כפי ששנינו (חולין קו.) שהנוטל ידיו לפירות הרי זה מגסי הרוח[יב]. ודחה זאת רב יצחק והוכיח ממה שרב היה מקדש פעמים על הפת ופעמים על היין, והיינו שרב היה נוטל ידיו תחילה משום שהיתה כוונתו לקדש על הפת, ופעמים שלאחר מכן היה נמלך ומקדש על היין והיה ממשיך אחר כך לאכול על סמך הנטילה ראשונה, ומוכח שאפשר לקדש על היין לאחר שנטל ידיו[יג] ואין בכך משום גסות הרוח[יד].

ד. הרי"ף[טו] והרמב"ם[טז] (שנת פכ"ט ה"י) פירשו, שמכיון שאין נוטלים ידים ליין, כפי ששנינו (שם) שהנוטל ידיו לפירות הרי הוא מגסי הרוח, אם כן במה שהקדים ונטל את ידיו גילה בדעתו שרצונו לאכול כעת פת ושהיא חביבה עליו יותר מן היין, ומשום כך אינו יכול עוד לקדש כלל בין על היין ובין על הפת, על היין אינו יכול כיון שצריך לקדש על הדבר החביב, ועל הפת אינו יכול כיון שדעת רב ברונא שאין מקדשים על הפת, ולכן מי שנטל ידיו לא יקדש בעצמו אלא ישמע הקידוש מאחר. ודחה רב יצחק ממה שמצינו שרב נהג לקדש על הפת כאשר היתה חביבה עליו, ומוכח שניתן לקדש על הפת, ולכן אף כאן מי שנטל ידיו יקדש על הפת[יז].

ה. בעל המאור[יח] (ד"ה ומר) פירש, שמאחר שאין נוטלים ידים אלא לפת, נמצא שבמה שנטל ידיו גילה בדעתו שאינו רוצה כעת לקדש אלא לאכול כעת פת ויש בכך זלזול בקידוש, ורב לשיטתו להלן ש'טעם אינו מקדש', והיינו שמי שטעם קודם קידוש אינו יכול לקדש משום שזלזל בקידוש, ואם כן הוא הדין מי שנטל ידיו קודם הקידוש כיון שיש בכך זלזול בקידוש הרי זה נחשב כאילו טעם[יט] ולכן אינו יכול עוד לקדש בעצמו אלא ישמע הקידוש מאחר. ודחה רב יצחק שמכיון שניתן לקדש על הפת וכפי שמצינו במעשה עם רב, ממילא אין בנטילת ידים זלזול בקידוש כי שמא עשה כן משום שדעתו לקדש על הפת, ולכן מי שנטל ידיו יכול לקדש הן על היין והן על הפת[כ].

ו. הראב"ד[כא] (השגות על הבעל המאור) פירש שעל ידי שנטל ידיו קודם הקידוש גילה בדעתו שרצונו לקדש על הפת, שאם לא כן היה צריך ליטול את ידיו אחר הקידוש, כפי שאמרו בית הלל (ברכות נג:) שקודם מוזגים את הכוס ומקדשים ואחר כך נוטלים ידים לסעודה לפי שצריך לסמוך הנטילה לסעודה, ומאחר שכן לא יקדש על היין כיון שאינו חביב לפניו, אלא יקדש על הפת[כב]. ודחה רב

נטל), שכן לא יתכן שמשום שנראה כנוטל ידיו לפירות יברך ברכה שאינה צריכה, ועוד שאינו מתקן בכך כלום אלא אדרבה כעת נראה יותר שהנטילה הראשונה היתה עבור הקידוש], וכן כתב המחנה דן (נמוס' שם), וראה בהערה הבאה שיש שפירשו למסקנא שיקדש על הפת. וראה עוד בראש הכרמל (נמוס' שם, נפ"ד וס"ק מלמן - הרלמזון) שלפי פירוש ר' אלחנן בדיעבד אם כבר נטל ידיו יכול לקדש ואין צריך נטילה נוספת [משא"כ לפי שאר הפירושים של היסח הדעת]. **יג. כפי** שפירשו התוספות (ד"ה מקדש) לדעת רשב"ם. כן פירשו בחידושי ר"מ מאימראן (נמוס' ד"ה הנוטל), אור חדש (נמוס' שם), חתם סופר (השלם, ד"ה ומ"ש נשם), ומשמרות כהונה (נמוס' שם). ובמלכי בקודש (סי' מעג ס"ק, טו:), ובבית ישראל (קמזניץ, נמוס' שם), ובמחנה דן (נמוס' שם) פירשו באופן אחר, שרב ברונא סבר שאין מקדשים על הפת ואם כן אינו יכול לקדש כלל, שאם יקדש על היין הרי הוא נראה כגסי הרוח, ועל הפת כלל אין מקדשים, והוכיח רב יצחק מדברי רב שאפשר לקדש על הפת ואם כן אף כאן יקדש על הפת שאין בזה משום גסות הרוח. וכעין זה פירשו באור חדש (נמוס' שם, נפי' השני) ובמעיל שמואל (שפירא, נמוס' שם) שר' אלחנן סובר כפירוש ר"ת שאין מקדשים על הפת, אך בדחיית רב יצחק פירשו ממש כפי שפירש ר"ת, ש'מקדש אריפתא' הכוונה שהיה מקדש על יין על דעת לאכול מיד לאחריו פת, ומוכח שאפשר לקדש על יין אחר נטילת ידים ואין בזה משום גסות הרוח. **יד. ובטעם** הדבר כתב בלשון לימודים (יעבץ, שם: ד"ה ודע) שני ביאורים: א. משום שמיד אחר הקידוש מברך המוציא ואוכל, ומזה מוכח שלא נטל ידים עבור הקידוש אלא משום שרוצה לאכול. ב. משום שיכול לקדש על הפת ולכן אין זה נראה כנוטל ידים לפירות, שהרואים יאמרו שנטל ידיו תחילה כיון שדעתו לקדש על הפת אלא שאחר כך נמלך וקידש על היין. ולפי זה יישב את קושיית הפרי חדש (או"ח סי' תעג ס"ק) על המרדכי (סדר פסח הקצר, הוצאת נרמ"ק או"ח שם) שכתב שבליל פסח אין ליטול ידים קודם הקידוש משום שנראה כנוטל ידיו לפירות והרי זה מגסי הרוח, והרי בסוגייתנו מבואר שלמסקנא סברא זו נדחתה ואפשר ליטול ידים קודם קידוש, אמנם לפי מה שנתבאר לעיל בטעם הדבר שלמסקנא אין חשש של נוטל ידים לפירות מיושבים דברי המרדכי, שכן בליל פסח לא שייכים טעמים אלו כיון שאינו אוכל מיד וצריך ליטול ידים פעם שניה לאכילה משום שמפסיק באמירת ההגדה אם כן אם יטול ידיו קודם הקידוש הוא נראה כנוטל ידיו לפירות, וכמו כן לפי הטעם השני, מאחר שבליל פסח חייב לקדש על יין דווקא [כאחד מד' הכוסות] ולא על הפת, אם כן הוא נראה כנוטל ידיו לפירות. ויסוד הדברים כבר כתובים במאירי (ד"ה מעפ"י שהנוטל). **טו. כפי** שפירש את דבריו הר"ן (על הרי"ף, ד"ה נוטל). וכן פירש המאירי (שם) בשם י"מ. **טז. כפי** שפירשו בדבריו הר"ן (שם) והכסף משנה (שנת פכ"ט ה"ט), וכעין זה פירש המגיד משנה (שם). אמנם במהר"ם ברבי (ד"ה הטור) ובמחנה דן ובמשמרות כהונה (נמוס' שם) כתבו שהרמב"ם פירש כדעת ר' אלחנן המובא בתוספות (שם), עיי"ש. ובערוך השולחן (סי' רעג ס"ק) פירש בדעת הרמב"ם כהרשב"ם שהוא מטעם הפסק. ובקרני ראם (על הרי"ן עמ' סד ד"ה נוטל, הוספת נמ"ק מהר הרי"ף) פירש בדעת הרמב"ם כבעל המאור. **יז. משום** שגילה בדעתו שהיא חביבה עליו יותר מן היין. ונמצא לפי זה שלא נדחו לגמרי דברי רב ברונא אלא רק מה שאמר שלא יקדש כלל, אך מה שאמר שאין מקדשים על היין משום שגילה בדעתו שאינו חביב עליו לא נדחה. אמנם הרשב"א (שו"ת, ח"ד סי' רעט) כתב שאין מוכרח שזה הפירוש בדברי הרי"ף ואפשר לפרש שלא בנטילה תליא מילתא ויכול לקדש על היין, עיי"ש. וראה להלן בענין 'כיצד נפסק להלכה והאם נדחו דברי רב ברונא' מה שהובא בזה. **יח. וכן** פירש הרשב"א (שו"ת, ח"ו סי' קפח, מסנג, מורת הבית בית ו שער ו). והובא גם בתלמידי רבינו יונה (ברכות נג: ד"ה נוטל) בשם רבני צרפת, ובמהר"ם חלאווה (לעיל ע"ו ד"ה אמר רב ברונא) וברבינו דוד (ד"ה הו דאמרין). ועיי"ש שהביאו ראיה לדבריו מהירושלמי (שבת פ"ו ה"ב). **יט. לענין** זה שבשניהם יש זלזול בקידוש. ובגליון הש"ס על הירושלמי (שם ד"ה מכלן מסמע) פירש את דבריו שהנטילה חשובה כהתחלת הסעודה, ואם כן הוא ממש כדין 'טעם אינו מקדש'. **כ. וכל** שכן לפי ההלכה שנפסק כשמואל שטעם מקדש אם כן ודאי יכול לקדש על היין. בתלמידי רבינו יונה (שם) דחו פירוש זה, שהרי להלכה נפסק שטעם מקדש, ואעפ"כ הלכה כרב ברונא שנטל ידיו לא יקדש, ומוכח שאין הטעמים קשורים זה בזה. אמנם כל הפוסקים כתבו שאין הלכה כרב ברונא [ראה להלן בענין 'כיצד נפסק להלכה והאם נדחו דברי רב ברונא']. **כא. וכן** כתבו רב עמרם גאון (מדר רב עמרם מ"ב סי' יז) והרא"ה בבדק הבית (על תורת הבית, שם), והמאירי (ד"ה מעפ"י) בשם יש מפרשים. **כב. הרשב"א** (מסמרת הבית שם, ד"ה עוד שם הש) הקשה על כך, מדוע לאחר שגילה דעתו שהפת חביבה עליו לא יוכל לקדש עוד על היין, ועוד שאם כן אפילו אחרים לא יקדשו לו על היין שכבר קיבל על עצמו לקדש על החשוב. [ובאמת שבדברי הרא"ה ובעל המאור לא מוזכר שאחר יקדש על יין אלא שיקדש הוא על הפת].

יצחק ממה שמצינו שרב היה נוהג ליטול את ידיו קודם הקידוש משום שהיה מסופק עדיין אם יקדש על הפת או על היין, ואעפ"כ היה מקדש לפעמים על היין[כג], ומוכח שאף אם נטל ידיו יכול לקדש על היין.

ז. תלמידי רבינו יונה (ברכות נג: ד"ה נוטל) פירשו שמעיקר הדין אין בקידוש משום הפסק והיסח הדעת בין הנטילה לסעודה[כד], אלא שחז"ל תיקנו לקדש קודם נטילת ידים, ומאחר שזה נטל ידיו לפני הקידוש ולא עשה כתקנת חז"ל קנסו אותו שיחזור ויטול ידיו שנית[כה].

ח. הגר"א (או"ח סי' קנח סוס"ק יז) פירש את דברי רב ברונא על פי שיטת **הרא"ה** (בדק הבית בית שני שער ו) שהקובע סעודה על השתיה צריך ליטול את שתי ידיו, ומשום כך מי שנטל ידיו לא יקדש, כיון שעל ידי שנטל את ידיו הוא מראה שקובע עצמו לשתות ולא לקדש[כו] ושאין השתיה באה משום קידוש, ודחה זאת רב יצחק שממה שרב היה מקדש על הפת אע"פ שנטל ידיו מתחילה וקבע על הפת מוכח שאין הנטילה מראה שקובע עצמו לסעודה ולא לקידוש.

האם שמיעת הקידוש מאחר נחשבת הפסק ומדוע

שם. כתב רש"י (ד"ה נוטל), שמכיון שלדעת רב ברונא יש בקידוש הפסק והיסח הדעת בין הנטילה לסעודה, לכן אם שכח ונטל ידיו לפני הקידוש, יקדש ויחזור ויטול ידיו פעם נוספת לפני הסעודה[כז]. אמנם **הרשב"ם** (ד"ה נוטל) כתב שישמע קידוש מאחר שהוא עצמו אינו מברך. **וכתב החזון איש** (או"ח סי' כה סק"ח) **שרש"י סבר** שלענין היסח הדעת אין חילוק בין אם הוא מקדש בעצמו או ששומע מאחרים, ואם כן לא יועיל שישמע קידוש מאחר וממילא אין תקנה אלא שיקדש ויטול ידיו פעם שניה[כח]. אמנם **בספר המכתם** (ד"ה נוטל) כתב בשם רש"י שישמע קידוש מאחר, וכדברי הרשב"ם.

ובדברי הרשב"ם שאין בשמיעת הקידוש מאחר הפסק והיסח הדעת, כתב הב"ח (או"ח סי' רעג סוף סי"ח) שאע"ג ש'שומע כעונה', מכל מקום אין בכך הפסק כל כך כיון שאינו מפסיק בדיבור אלא יוצא בשמיעה. אמנם הקשה **ר' יצחק קמחי** (הובא בספר הזכרון לר שמואל, עמ' לב), הלא מאחר שדעתו לשמוע הקידוש מפי המקדש ונחשב ממש כעונה הרי זה כאילו קידש בעצמו והפסיק בברכה, ועוד אדרבה יש בכך צד גריעותא, שכן כאשר הוא מקדש על הכוס ונוטל הכוס בידו מסתמא שומר הוא את ידיו בטהרה ואינו מסיח דעתו מהם, אך כששומע קידוש מאחר ואינו עוסק בעצמו במעשה המצוה, אינו שומר את ידיו כל כך ומסיח דעתו משמירת ידיו.

והנה נחלקו **הראשונים** בדין 'שומע כעונה' לגבי מי שעומד באמצע תפילת שמונה עשרה ושומע מפי החזן קדיש או קדושה, שדעת רש"י (סוכה נג: ד"ה הוא אומר נמוך) שאף שאסור לו לענות מכל מקום יפסיק וישתוק ויועיל לו מדין שומע כעונה ואין זה הפסק, אך **התוספות** (שם ד"ה שמע, ברכות כא: ד"ה עד) חולקים וסוברים שאם ישתוק כדי לצאת מדין שומע כעונה זה עצמו יחשב להפסק בתפילתו. ובביאור מחלוקתם כתבו **האחרונים**[כט], שנחלקו בגדר שומע כעונה, האם הכוונה שהשומע נחשב כעונה ממש וכאילו הוציא זאת בשפתיו וממילא זה נחשב הפסק בתפילה, או שמא הכוונה שהשומע יוצא בדיבור חבירו אך אינו כמוציא בשפתיו ולכן אין זה נחשב הפסק בתפילה. ולכאורה מדברי הרשב"ם הנ"ל שכתב שאין שמיעת הקידוש מאחר נחשבת הפסק, מוכח שלמד כהצד השני שגדר 'שומע כעונה' אין זה כדיבור ממש ולכן אין בכך הפסק והיסח הדעת[ל], ואם כן לפי דעת התוספות (שם) שגדר 'שומע כעונה' הוא כדיבור ממש, מי שנטל ידיו לא יוכל לשמוע הקידוש מאחר משום שיש בכך הפסק.

אמנם יש שכתבו לחלק בין הפסק בשמיעת הקידוש שבסוגייתנו לבין הפסק בשמיעת קדיש או קדושה בתפילה שנחלקו בו הראשונים הנ"ל, שכן בסוגייתנו מדובר לגבי הפסק בין הנטילה לסעודה ובזה יש לומר שאין האיסור כלל משום הפסק אלא משום היסח הדעת משמירת ידיו, משא"כ לגבי שמיעת קדיש או קדושה באמצע התפילה האיסור הוא משום הפסק ולא משום היסח הדעת, ואם כן יש לומר שאף לפי השיטות שגדר שומע כעונה הוא כדיבור ממש והרי זה הפסק בתפילה, מכל מקום לגבי קידוש הם מודים שמי שנטל ידיו יכול לשמוע קידוש מאחר, כיון שאע"פ שיש בכך הפסק אך אין בכך היסח הדעת ולכן אינו חייב ליטול ידיו פעם נוספת[לא].

האם דברי רב ברונא תלויים בדין קידוש במקום סעודה

שם. הרשב"ם (ד"ה נוטל) כתב, שיש חידוש במה שהקידוש נחשב הפסק בין הנטילה לסעודה משום שהיה מקום לומר שמאחר שהקידוש הוא במקום סעודה, נחשב הקידוש כתחילת הסעודה ואין בכך היסח הדעת, וחידש רב ברונא שמכל מקום הוא נחשב הפסק והיסח הדעת בין הנטילה לסעודה. ותמה **המהרש"א** (בחידושי אגדות שם), הרי מימרא זו נאמרה בשם רב, ודעת רב לעיל (ק:) שיש קידוש שלא במקום סעודה. וביאר המהרש"א שכוונת הרשב"ם היא שאף לנו שאנו פוסקים כשמואל (לעיל קח.) שאין קידוש אלא במקום סעודה, מכל מקום הקידוש נחשב הפסק. **והצל"ח** (בחידושי אגדות שם, פסחים ד"ה וכ"ש) ביאר על פי דעת הירושלמי (ברכות פ"ו ה"ו, סוכה פ"ד ה"ה) שכל מה שסובר רב שיש קידוש שלא במקום סעודה הוא דווקא כשקידש מתחילה על מנת לאכול במקום אחר, אבל אם קידש על מנת לאכול במקום זה מודה רב שחייב לאכול במקום הקידוש, ואם כן כאן שהקדים ונטל ידיו ודאי היתה דעתו לאכול כאן ובאופן זה מודה רב שצריך קידוש במקום סעודה[לב]. ומבואר מדבריהם שכוונת הרשב"ם לדין 'קידוש במקום סעודה', ואעפ"כ נחשב הקידוש כהפסק.

אמנם הרא"ש (סי' טז) כתב שדברי רב ברונא בשם רב נאמרו לשיטתו דווקא שיש קידוש שלא במקום סעודה, ולכן הקידוש מפסיק בין הנטילה לסעודה היות ואין לו שייכות לסעודה, אך לדעת שמואל הסובר שאין קידוש אלא במקום סעודה, הקידוש נחשב כתחילת הסעודה ואינו הפסק בין הנטילה לסעודה. וכן כתב **הטור** (סי' רעג) בשם הרשב"ם[לג], וביאר **הבית יוסף** (שם סי"ב ד"ה וכתב כתב) שאף שאינו מפורש ברשב"ם, מכל מקום מכיון שכך מבואר **בתוספות** (ד"ה מקדש) [לפי דעתם בפירוש הסוגיא], סבר הטור שבדבר זה אף רשב"ם מודה לתוספות, ולא נחלקו אלא אם אפשר ליטול ידים לפני הקידוש לכתחילה.

ותמהו האחרונים[לד], שהרי ברשב"ם שהובא לעיל מבואר להדיא שאע"פ שהקידוש במקום סעודה מכל מקום הוא נחשב הפסק, וכיצד כתב הטור בשמו להיפך[לה]. ותירצו האחרונים[לו] שאין כוונת רשב"ם לדין 'קידוש במקום סעודה' אלא שאף לרב שיש קידוש שלא במקום סעודה מכל מקום מאחר שהקדים ונטל ידיו לסעודה נמצא שבפועל הקידוש במקום סעודה ולכן היה מקום לומר שאין זה נחשב הפסק ומכל מקום חידש רב ברונא שיש בכך הפסק והיסח הדעת[לז], אך לדעת שמואל שאין קידוש אלא במקום סעודה יתכן שאין זה נחשב הפסק[לח].

באיזה קידוש דיבר רב ברונא

שם. הרמב"ם (הלכות פסולי המוקדשין פכ"ט ה"י) כתב 'ומצוה לברך על היין ביום השבת קודם שיסעוד סעודה שניה וכו' מברך בורא פרי הגפן בלבד ושותה ואחר כך

נוספת. והנה על פי הדברים האמורים יש ליישב גם את דעת רש"י, שהרי לכאורה לפי מה שכתב החזון איש שלדעת רש"י אינו יכול לשמוע הקידוש מאחר משום הפסק משמע ששומע כעונה נחשב כדיבור ממש, והלא ברש"י בסוכה נתבאר שיכול המתפלל לשתוק ולצאת ידי חובת קדיש או קדושה באמצע התפילה, אך מכל מקום לגבי קידוש אינו יכול לשמוע מאחר כיון שיש בכך היסח הדעת משמירת ידיו אע"פ שאין בכך הפסק.

כג. והוסיף הראב"ד שיתכן שאח"כ היה חוזר רב ונוטל ידיו פעם שניה אחר הקידוש וכפי שאמרו בית הלל (ברכות נג:) שתיכף לנטילה סעודה, או שהיה נזהר לשמור ידיו בטהרה עד הסעודה.

כד. משום שנחשב כאילו מתנה על נטילת הידים שתעלה לכל היום, וכפי שהקשו התוספות (ד"ה הוא אומר נמוך) מהגמרא בחולין (קו:). **כה. ואת** דחיית רב יצחק ניתן לפרש או כרשב"ם (ד"ה לתניגא) שממה שרב היה מקדש על הפת מוכח שאפשר ליטול ידים קודם הקידוש, וכל שכן שנוכל לפרש כתוספות (ד"ה מקדש) שהיה נוטל את ידיו תחילה משום שהיה מסופק אם יקדש על הפת או היין ולאחר מכן פעמים שהיה מקדש על היין, ומוכח שאפשר לקדש אחר שנטל ידיו. **כו. כיון** שכוס של קידוש אינו נחשב קבע משום שהוא בא בפני עצמו ולא מחמת הסעודה, ומוכח כן מסוגייתנו שמבואר שהקידוש נחשב הפסק בין הנטילה לסעודה, ואם כוס הקידוש היה נחשב קבע הרי מאחר שצריך ליטול ידים לצורך הקידוש תעלה נטילה זו גם לקידוש וגם לסעודה, כפי שמצינו להלן (קטו:) שמעיקר הדין בליל פסח עולה הנטילה של הטיבול הראשון גם בשביל הטיבול השני, אלא ודאי כוס של קידוש אינו נחשב קבע ולכך אין צריך נטילת שתי ידיו. **כז. וכן** כתבו תלמידי רבינו יונה (ברכות נג: ד"ה נוטל), ופירשו הטעם משום שחכמים קנסוהו שיטול ידיו פעם שנית משום שלא עשה כתקנתם לקדש קודם נטילת ידים. [והובאו לעיל בענין 'שיטות הראשונים מדוע הנוטל ידיו לא יקדש' אות ז]. **כח. וכן** כתב באור חדש (נמוקי ד"ה הנוטל) שרש"י ורשב"ם נחלקו אם ישמע הקידוש מאחר או שיקדש ויחזור ויטול ידיו פעם נוספת, אך לא פירש במה נחלקו. **כט. אליה רבה** (סי' עה סק"ז), צל"ח (בנמוקי ברכות שם), והאלף לך שלמה (או"ח סי' לה). **ל. שיח השדה** (פרומר, או"ח, סי' ד סוף ס), ודבר שמואל (ד"ה נוטל). **לא. דבר שמואל** (ד"ה נוטל), וכן כתב בהר צבי (ברכות כא: סוף ג) שבהכרח חלוק הפסק בתפילה מהפסק בין נטילה לאכילה, שהרי משמע שלפי הרשב"ם שיוצא בקידוש של אחר עונה הוא אמן על ברכת הקידוש, והרי בתפילה גם לדעת רש"י שרשאי להתכוין ולשמוע קדושה אינו עונה שום דבר בפיו, ומוכח שההפסק בין נטילה לאכילה פחות חמור ואם כן אין ראיה שהרשב"ם חולק על התוספות בברכות. וראה בנתן פריו (ד"ה הנוטל) שהביא לכך ראיה

או קדושה באמצע שמונה עשרה מדין שומע כעונה, ומבואר שאין זה כדיבור ממש. אך לפי מה שנתבאר שיש חילוק בין הפסק בנטילת ידים להפסק בתפילה יש ליישב שסבר רש"י שאין השומע כעונה נחשב כדיבור ממש ולכן אפשר לצאת חובת קדיש או קדושה באמצע התפילה, אך מכל מקום לגבי קידוש אינו יכול לשמוע מאחר כיון שיש בכך היסח הדעת משמירת ידיו אע"פ שאין בכך הפסק. **לב. וכתב** עוד ליישב על פי מה שכתב לעיל (ק: ד"ה נוי) שדעת רב שיש קידוש שלא במקום סעודה הוא דווקא בדיעבד אבל לכתחילה ודאי צריך לעשותו במקום סעודה. וכעין זה כתב במשיב נפש (ברכות שם) שמדרבנן מודה רב שצריך קידוש במקום סעודה. **לג. בדרישה** (שם אות ד ד"ה וכזה) **ובצל"ח** (ד"ה וכזה אמי) הקשו מדוע כתבו כן הרא"ש והטור הלא בין כך אין הלכה כרב ברונא ומה הנפק"מ בביאור דעתו. ועיין בדרישה שהוכרחו לכתוב כן שרב לשיטתו שיש קידוש שלא במקום סעודה כדי ליישב את קושיית התוספות (ד"ה מקדש, הובאה להלן בענין 'האם יש חילוק בין קידוש על הפת לקידוש על היין בענין הפסק') עי"ש, ואגב זה כבר כתבו שלדעת שמואל אין זה נחשב הפסק. וראה עוד בצל"ח מה שביאר בזה. **לד. דרישה** (שם ד"ה ומ"ש רבינו אפשר), צל"ח (שם), לשון לימודים (הל' שבת סי' קמה), וחיים לישראל (ברכות ד"ה נוטל). **לה. ביד דוד** (זילנהיים, ברכות שם) כתב שללא ספק היה לטור נוסח אחר בדברי הרשב"ם. **לו. דרישה**, לשון לימודים, חיים לישראל (שם), ונר דוד (גיגי, ברכות שם). **לז. ובזה** מיושבת קושיית המהרש"א, שאכן כוונת הרשב"ם אף לדעת רב שיש קידוש שלא במקום סעודה. **לח. וכעין** זה כתב הלשון לימודים (שם) שאף לרב מצוה מן המובחר לקדש במקום סעודה וכך גם הרגילות לעשות ולכן היה מקום לומר שאין זה נחשב היסח הדעת. ובאופן נוסף פירש מאחר ויש לקידוש שייכות עם הסעודה אף לדעת רב מכיון שבלא זה אסור לו לאכול והוא מתירו באכילה.

נוטל ידיו וסועד׳. ומבואר בדבריו שגם בקידוש היום יש לקדש קודם נטילת ידים[לט]. אמנם המטור (או״ח סי׳ רפט) כתב שדברי רב ברונא ׳נטל ידיו לא יקדש׳ נאמרו רק בקידוש הלילה מפני שברכת הקידוש שבו ארוכה ולכן יש בו הפסק והיסח הדעת, אבל קידוש היום שאינו אלא ברכת ׳בורא פרי הגפן׳ אין בכך הפסק והיסח הדעת, ומודה רב ברונא שאפשר ליטול ידים קודם קידוש[מ]. אמנם הב״ח (שם ס״ג) הקשה, שמסידור דברי הגמרא נראה שדברי רב ברונא נאמרו הן על קידוש היום והן על קידוש הלילה, מכך שהגמרא הביאה את דינו של רב ברונא בסמיכות לברייתא ׳אין לי אלא בלילה ביום מנין תלמוד לומר ׳זכור את יום השבת לקדשו׳׳, ומשמע שגם דבריו נאמרו על שני הקידושים. ולכן ביאר הב״ח את דברי הטור, שכוונתו לומר רק שכך היה נראה מסברא, אך מאחר שברמב״ם מבואר שגם בקידוש היום אין ליטול ידים קודם משום הפסק, ממילא כך הוא האמת ולא כפי שנראה מסברא.

מדוע אין מועיל תנאי בנטילה לענין שלא יחשב הקידוש הפסק

שם. הקשו התוספות (ד״ה הנוטל), מדוע הקידוש נחשב כהפסק והיסח הדעת בין הנטילה לסעודה, הרי מבואר בחולין (קו:) שיכול אדם ליטול ידיו בבוקר ולהתנות שתעלה לו נטילה זו לכל האכילות שיאכל באותו היום אף שיש ביניהם הפסק גדול, ואם כן אף כאן כיון שדעתו לקדש אחר הנטילה, שהרי אין קידוש אלא במקום סעודה, הרי זה כאילו התנה בפירוש בעת הנטילה שנוטל על דעת שיפסיק בקידוש[מא], וממילא אין בקידוש הפסק והיסח הדעת[מב]. ונאמרו בזה כמה תירוצים[מג]:

א. התוספות (שם) תירצו, שתנאי זה מועיל רק בשעת הדחק במקום שאין המים מצויים לפניו, אבל כשהמים מצויים לפניו אין מועיל תנאי זה[מד].

ב. התוספות בחולין (קו: ד״ה הנוטל) **ותוספות רבינו פרץ** (ד״ה הנוטל) תירצו, שתנאי זה מועיל רק כשמתנה כן בנטילה בבוקר בתחילת היום, אבל בנטילה לפני הסעודה אין מועיל תנאי זה[מה].

ג. תלמידי רבינו יונה (ברכות נג: ד״ה נוטל) תירצו, שאכן מן הדין אין הפסק בין הנטילה לסעודה משום שנחשב כאילו התנה מפורש, אך מאחר שחז״ל תיקנו לקדש לפני שנוטל ידים והוא שינה ולא עשה כתקנת חז״ל, קנסו אותו לחזור וליטול ידיו שנית.

ד. המנחת יהודה (שפסטיין, נמוס׳ כלן) תירץ, שהתנאי מועיל דווקא אם לא טינף את ידיו ולא טימאם[מו] ואף לא עשה דבר המסיח דעתו מהנטילה, ולכן כאן לא מועיל תנאי זה כיון שבמה שמקדש לאחר שנטל ידיו הוא מראה בכך כאילו הסיח דעתו מהנטילה[מז].

האם יש חילוק בין קידוש על הפת לקידוש על היין לענין הפסק

זמנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דרב זימנין דחביבא ליה ריפתא מקדש אריפתא זימנין דחביבא ליה חמרא מקדש אחמרא. פירש הרשב״ם (ד״ה לחביבא) שההוכחה היא ממה שרב קידש על הפת, שהרי בקידוש על הפת נוטלים תחילה את הידים[מח] ולאחר מכן לפני האכילה אומר על הפת את הקידוש, וא״כ מוכח שאין הקידוש הפסק בין נטילת ידים לסעודה, והוסיף הרשב״ם שמאחר ואין הקידוש מפסיק בין הנטילה לסעודה מי שנטל ידיו יכול לקדש אף על היין, שאם היה חילוק לענין זה בין קידוש על הפת לקידוש על היין היה לו לרב ברונא להשיב לרב יצחק שאין להוכיח ממה שרב קידש על הפת לענין קידוש על היין. **ובתוספות** (ד״ה מקדש) תמהו על כך, שהרי ודאי יש מקום לחלק ביניהם, שכן המקדש על היין מפסיק באמירת הקידוש בין הנטילה לברכת המוציא, אבל המקדש על הפת מברך מיד בתחילת הקידוש [בסמוך לנטילה] ׳המוציא לחם מן הארץ׳, אלא שהוא מפסיק בין ברכת ׳המוציא׳ לאכילת הפת באמירת הקידוש, והפסקה כזו מותרת, שכן צורך סעודה היא[מט], וכמבואר במסכת ברכות (מ.) שמותר להפסיק בין הברכה לאכילה באמירת ׳גביל לתורי׳ [דהיינו להכין המאכל לצורך השווירים] משום שהוא צורך הסעודה [כיון שאסור לאדם לאכול עד שיתן לבהמתו לאכול][נ].

ותירץ הדרישה (סי׳ רעג אות ד ד״ה ויש לומר), שמאחר ודעת רב (לעיל ק:) שיש קידוש שלא במקום סעודה אם כן אין הקידוש מצרכי הסעודה כלל[נא], ואין זה דומה ל׳גביל לתורי׳ שהוא מצרכי הסעודה כיון שאסור לאכול עד שיתן תחילה לבהמתו, ומשום כך היה ראוי שהקידוש יחשב כהפסק אף אם מקדש על הפת, ומזה מוכח שאין בקידוש משום הפסק והיסח הדעת כלל[נב].

ובחזון יחזקאל (על הש״ס, נמוס׳ שם) תירץ, שכל הדין שמותר לומר ׳גביל לתורי׳ ושאר דברים שהם צורך הסעודה הוא רק ביחס לדין ׳הפסק׳, שאותם דברים אינם נחשבים ׳הפסק׳ בין הנטילה לסעודה משום שהם צורך הסעודה,

לט. וכן כתב בהגהות מיימוניות (שם פוף אות ח) שרבו המהר״ם מרוטנבורג נהג שלא ליטול ידים עד אחר קידוש אפילו בסעודת שחרית. **מ. וכן** כתבו בשו״ת הגאונים (שערי תשובה, סי׳ קי) ובהגהות המנהגים לר״א טירנא (מהד׳ מכון ירושלים, עמ׳ מו הגהה פו), וכן פסק להלכה הלבוש (סי׳ רפט ס״ק ל). וראה בבית יוסף (סי׳ רעג סי״ב ד״ה ומה שכתב רבינו שמנהג) שהוכיח מכאן שדעת הטור בפירוש הסוגיא כרשב״ם והתוספות שטעמו של רב ברונא משום הפסק והיסח הדעת, שכן לשאר הטעמים שהובאו בראשונים אין לחלק בין קידוש היום לקידוש הלילה לענין זה. **מא. על** פי תוספות רבינו פרץ (ד״ה הנוטל). וכן כתב בהגהות מיימוניות (שבת פכ״ט אות ח), וכעין זה כתבו תלמידי רבינו יונה (ברכות נג: ד״ה נוטל) שמאחר שקידש ודאי יש לו לאכול שאין קידוש אלא במקום סעודה ונמצא שאין תנאי גדול מזה. [וראה במחצית השקל (או״ח סי׳ קסב ס״ק י) שביאר דבריהם]. אמנם בשפת אמת (נמוס׳ ד״ה הנוטל) לא הבין כך, ולכן הקשה על דברי התוספות שדווקא אם התנה בפירוש מועיל התנאי, ואילו כאן מדובר כששכח לקדש ונטל ידיו ונמצא שלא היה בדעתו בשעת הנטילה להפסיק בקידוש, ועיי״ש שתירץ שמכל מקום הקשו התוספות שאם אכן מועיל תנאי, כיצד הוכיח רב יצחק ממה שרב קידש על הפת שאין הקידוש הפסק לאחר הנטילה, הרי שם ודאי כשנטל ידיו היתה דעתו לקדש על הפת ואם כן הוא כאילו התנה עליהם, אלא ודאי שכאן לא מועיל תנאי זה. וראה בביאור מרדכי (למהר״ם גינצבורג, ערכי פסחים אות פח) שכתב שמלשון התוספות בחולין (קו: ד״ה הנוטל) נראה שדווקא אם התנה בפירוש מועיל התנאי אבל כאן אע״פ שיודע ובדעתו לאכול מכל מקום אין זה כמו תנאי כיון שלא פירש בפיו. אך הוסיף שמדברי התוספות בסוגייתנו נראה שאין צריך שיוציא התנאי בפיו, ומספיק שמעשיו מוכיחים שבכוונתו לאכול, עיי״ש. **מב. הראש** יוסף (חולין קו. ד״ה והנה המפרש) תמה, הרי למסקנא דברי רב ברונא נדחו ואין בכך הפסק ומה הקשו התוספות [ואכן כך תירץ הריטב״א בחולין (קו: ד״ה שמר רבן)]. וכתב שהתוספות למדו שדין זה שלא יקדש על היין משום הפסק נשאר אף למסקנא, ומה שדברי רב ברונא נדחו היינו שהיה משמע מדבריו שהנוטל ידיו לא יקדש כלל, על היין משום הפסק, ועל הפת סבר רב ברונא שאי אפשר לקדש, ועל כך דחה רב יצחק שמצינו שרב קידש על הפת, ואם כן מי שנטל ידיו יכול לקדש על הפת [ואין בזה משום הפסק כיון שסומך ברכת המוציא לנטילה, כפי שהקשו התוספות (ד״ה מקדש)], אך על היין מודה רב יצחק שאינו יכול לקדש משום הפסק [וכעין פירוש הרי״ף על פי הר״ן, ראה לעיל בענין ׳כיצד נפסק להלכה והאם נדחו דברי רב ברונא׳], ועל כך הקשו התוספות שאין בכך הפסק כיון שנחשב כאילו התנה. **מג. ופשוט** שקושיא זו קשה רק לשיטת הרשב״ם והתוספות שדברי רב ברונא נאמרו משום הפסק והיסח הדעת, אבל לפי שאר הראשונים המובאים לעיל בענין ׳שיטות הראשונים מדוע הנוטל ידיו לא יקדש׳ [דהיינו הרי״ף והראב״ד שכתבו שנטל ידיו לא יקדש משום שגילה בדעתו שהפת חביבה לפניו יותר מן היין, ובעל המאור שכתב שהוא משום שנחשב שטעם לפני הקידוש, ור׳ אלחנן שסבר שהוא משום שנראה כגסות הרוח], קושיא זו אינה קשה. ראש יוסף (שם). **מד. בדבר** שמואל (נמוס׳ שם) העיר שהרי אם מעיקר הדין שייך שתועיל נטילה של שחרית לכל היום אם כן אפילו כשמצויים לפניו מים והתנה בדיעבד איך נחייבו ליטול ידיו ולברך שנית הרי זה ברכה לבטלה [וכעין זה הקשה במחנה דן (נמוס׳ שם)]. וביאר שיש כח לחכמים לעקור דין הנטילה הראשונה ושלא יחול התנאי היכן ששכיח מים. וראה בפתח הבית (נמוס׳ שם) שכתב שאכן לפי תירוץ זה של התוספות בדיעבד אם נטל ידיו אף שלא בשעת הדחק יכול לקדש, ושלא כהרשב״ם שהצריך לחזור וליטול ידיו. **מה. ובטעם** הדבר נאמרו באחרונים שני ביאורים. הבית יוסף (או״ח סי׳ קסב ס״ק ד״ה ומה שכתב רבינו פרץ) ביאר על פי דברי תלמידי רבינו יונה (שם) שמכיון שבנטילת ידים שחרית אינו נוטל את ידיו לצורך אכילה יכול להתנות על כך לכל היום, משא״כ בנטילה שנוטל לצורך אכילה אינו יכול להתנות שיעשה דבר אחר קודם האכילה כיון שמחויב לסמוך את הנטילה לסעודה. [ולפי זה אין הכוונה דווקא לנטילה בבוקר אלא הוא הדין בכל נטילה שאינה לצורך אכילה ואף באמצע היום וכגון שנטל ידיו בשביל דבר שטיבולו במשקה או לאחר בית הכסא והתנה על

אוצר החכמה

דעתו ממנה, משא״כ בקידוש על היין. וראה שם בתוספות רבינו פרץ שהוסיף עוד כמה קושיות על שיטת הרשב״ם. **נ. על** פי המהרש״א (נמוס׳ שם), וכעין זה פירש החתם סופר (ד״ה מקדש), וכן נראה מלשון הרא״ש (סי׳ יז). אמנם בגנזי יוסף ובנר דוד (נמוס׳ שם) הקשו שודאי הפסק בין ברכה לאכילה חמור יותר מהפסק בין נטילה לברכה, והראיה שמי שהפסיק בדיבור בין נטילה לברכה אינו צריך לחזור וליטול ידיו ומי שהפסיק בדיבור בין הברכה לאכילה צריך לחזור ולברך. ועיי״ש שפירשו את קושיית התוספות באופן אחר. וראה בראש הכרמל (נמוס׳ שם) שתירץ על קושיית התוספות, שאף שברכת הקידוש אינה הפסק משום שהיא צורך הסעודה וכגביל לתורי, מכל מקום אמירת ׳ויכולו׳ שאומר קודם המוציא נחשבת הפסק. אמנם בקרבן נתנאל (סי׳ יז אות י) כתב שאף זה נחשב כגביל לתורי, ומכל מקום הקשו התוספות כיון שגביל לתורי לא הותר רק בדיעבד כאשר שכח לאומרו קודם הברכה, ואילו בגמרא משמע שיכול לכתחילה לקדש על היין אחר נטילת ידים. וכן כתב בבית ישראל (קפוזינק, נמוס׳ שם) שאף אמירת ויכולו נחשבת כגביל לתורי. וראה עוד בשפת אמת (נמוס׳ שם) שהקשה מדוע גם קידוש על היין שבין הנטילה לברכה לא יחשב כגביל לתורי כיון שאינו יכול לאכול בלא זה, וכתב שמדברי התוספות נראה שרק כשמקדש על הפת נחשב הקידוש כגביל לתורי כיון שהקידוש שייך יותר לפת, משא״כ במקדש על היין, אך כתב שאינו יודע לכך סברא ברורה. **נא. וכפי** שכתב הטור (שם) בדעת הרשב״ם שדברי רב ברונא בשם רב נאמרו לשיטתו שיש קידוש שלא במקום סעודה, אבל לדעת שמואל שאין קידוש אלא במקום סעודה נחשב הקידוש כתחילת הסעודה ואינו הפסק. וכתב הדרישה שמטעם זה כתב הטור חילוק זה כדי ליישב קושיית התוספות. **נב. בארץ** יהודה (טעמוג׳׳, נמוס׳ שם) הקשה שאף בקידוש הדין כן שאסור לאכול לפני שמקדש, ועיי״ש עוד מה שהקשה על הדרישה.

אבל כלפי הדין של 'היסח הדעת' אין חילוק בין דבר שהוא צורך הסעודה לדבר שאינו צורך הסעודה אלא הכל אסור, וממילא אף אם אין הפסק באמירת הקידוש בין ברכת המוציא לאכילה מהטעם הנ"ל, אך יש בכך היסח הדעת משמירת ידיו ומטעם זה אסר רב ברונא למי שנטל ידים לקדשנג.

האם לדעת רב יצחק מותר לכתחילה ליטול ידים קודם הקידוש

שם. הקשו **הראשונים**, הרי שנינו במסכת ברכות (נא:) 'בית הלל אומרים 'מוזגין את הכוס [ושותים אותו. **רש"י** (שם ד"ה ומחר קך)] ואחר כך נוטלין לידים' משום שצריך להסמיך את הנטילה לאכילה, ואם כן כיצד סובר רב יצחק שמי שנטל ידיו יכול לקדש בין הנטילה לסעודה הרי אינו סומך את הנטילה לסעודהנד. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. **הרשב"ם** (ד"ה דמקנינא) תירץ, שאכן לכתחילה מודה רב יצחק שאין לקדש אחר נטילת ידים משום שצריך להסמיך הנטילה לסעודה וכדברי בית הלל, אך בדיעבד מודים בית הלל שאין זה הפסק גמור ואם כבר נטל ידיו יכול לקדש. אך הקשה **הר"ן** (ד"ה נטל), אם כן מדוע נהג רב שלא לכתחילה כשקידש על הפת והוצרך ליטול ידיו קודם קידוש ולעבור על דברי בית הלל. ותירץ, שיתכן שמשום חביבות הפת היה מקדש עליה, אף שעל ידי זה לא קיים מצות נטילה מן המובחר.

ב. **התוספות** (ד"ה זימנין) תירצו, שדברי בית הלל נאמרו על מזיגת יין דווקא, שמכיון שהיא במים חמים צריך לכך דקדוק רב שלא לחסר ולא להותיר, ובאופן כזה יש היסח הדעת מן הנטילה, אבל באמירת הקידוש אין היסח הדעת.

ג. עוד תירצו התוספות (שם) בשם **ר"ת**, שדברי בית הלל נאמרו בימות החול, שבהם יש לחוש שאם יתעסק במזיגה בין הנטילה לאכילה יבוא להתעסק גם בשאר דברים ולא יאכל מיד, אבל בשבת אין לחוש לכך, מאחר והשולחן ערוך לפניו ויאכל מיד.

ד. **הריטב"א** (נדרים נג: ד"ה תקף) **והמאירי** (שם נג. ד"ה מעתה) תירצו, שדברי בית הלל נאמרו לגבי שתיה בעלמא שהיה דרכם לשתות לפני הסעודה, ומכיון ששתיה זו אינה קשורה לסעודה אין לשתותה בין הנטילה לסעודה, אבל לגבי קידוש שהוא במקום סעודה יש לו שייכות עם הסעודה ומודים בית הלל שאפשר לקדש בין הנטילה לסעודה ואין בכך כלוםנה.

כיצד נפסק להלכה והאם נדחו דברי רב ברונא

שם. **בתלמידי רבינו יונה** (נדרים נג: ד"ה נוטל) מבואר שהלכה כרב ברונא שמי שנטל ידיו קודם הקידוש יקדש ויחזור ויטול ידיו פעם נוספת לפני האכילהנו. אך שאר **הראשונים**נז כתבו שהלכה כרב יצחק שאפשר לקדש אחר נטילת ידים, וכפי שנראה מדברי הגמרא שרב יצחק דחה את דברי רב ברונא ולא השיבו על כך דבר, ומשמע שרב ברונא הודה לרב יצחקנח. אמנם עדיין מצינו בראשונים שתי דעות כיצד ינהג למעשה מי ששכח ונטל ידיו קודם הקידוש, ויסוד מחלוקתם היא האם דברי רב ברונא נדחו לגמרי או רק בחלקם, ודבר זה תלוי בפירושי הראשונים שהובאו לעיל בענין 'שיטות הראשונים מדוע הנוטל ידיו לא יקדש' וכפי שיבואר להלן.

דעת הרא"ש (סי' טז) **והטור** (סי' רעג) שמי ששכח ונטל ידים לפני הקידוש יקדש על היין, וכן פסק **הרמ"א** (שם סי"ג). ומבואר בדבריהם שהם פירשו את הסוגיא כשיטת הרשב"ם והתוספות שטעמו של רב ברונא משום הפסק, ואם כן מכיון שהוכיח רב יצחק שאין הקידוש נחשב הפסק והיסח הדעת בין הנטילה לסעודה נמצא שדברי רב ברונא נדחו מכל וכל וממילא אפשר לקדש על היינט. **אך** דעת **רב עמרם גאון** בסידורו (מ"ע סי' יז, הובא בטור שם) **והרמב"ם** (שבת פכ"ט ה"י), שיקדש על הפת, וכן פסק **השולחן ערוך** (שם). ולכאורה קשה שהרי דברי רב ברונא נדחו ומדוע לא יקדש על היינס. וביאר **הבית יוסף** (שם ד"ה כתב), שודאי סוברים רב עמרם גאון והרמב"ם שהלכה כרב יצחק ולא כרב ברונא, אלא שאף רב יצחק מודה לרב ברונא לענין זה שלא יקדש על היין, והיינו שהם פירשו את הסוגיא כפירוש הרי"ף (הובא לעיל בענין 'שיטות הרמבמונים מדוע הנוטל ידיו לא יקדש', אות ד) שרב ברונא סבר שהנוטל ידיו לא יקדש כלל, שעל הפת לא יקדש משום שדעתו שאין מקדשים על הפת, ועל היין לא יקדש משום שבכך שנטל ידיו גילה בדעתו שדעתו לקדש על הפת ושהיא חביבה עליו יותר מן היין, ועל כך בא רב יצחק והוכיח מהמעשה עם רב שאפשר לקדש על הפת, ואם כן אף כאן יקדש על הפת ובכך נדחו דברי רב ברונא שפסק שלא יקדש כלל, אך דינו הראשון של רב ברונא שלא יקדש על היין מפני שגילה בדעתו שאינו חביב עליו לא נדחה, ואף לרב יצחק הנוטל ידיו לא יקדש על היין אלא על פתסא.

האם יש ליטול ידים קודם הקידוש או לאחריו

נתבאר לעיל שהלכה כרב יצחק שאין בקידוש הפסק בין הנטילה לסעודה ומי שנטל ידיו עדיין יכול לקדש, אמנם מכל מקום נחלקו **הראשונים** כיצד יש לנהוג לכתחילה, האם לקדש לפני נטילת ידים, או קודם ליטול ידים ואחר כך לקדש.

ברשב"ם (ד"ה דמקנינא) מבואר שלכתחילה אין לקדש לאחר נטילת ידים אלא יש לקדש קודם ואחר כך ליטול ידים, וכן כתבו **רב עמרם גאון** בסידורו (מ"ע סי' יז, הובא בטור או"ח סי' רעג) **ומהר"ם מרוטנבורג** (הובא בטור שם), וכן פסק **השולחן ערוך** (שם סי"ג). ונאמרו בזה שני טעמים. **הרשב"ם** (שם) פירש משום דברי בית הלל במסכת ברכות (נא:) 'מוזגין את הכוס [ושותים אותו. **רש"י** (שם ד"ה ומחר קך)] ואחר כך נוטלין לידים' משום שיש לסמוך את הנטילה לסעודהסב. **והבית יוסף** (שם ד"ה כתב רב עמרם) פירש את דברי רב עמרם על פי שיטת **הרי"ף** (הובא לעיל בענין 'שיטות הרמבמונים מדוע הנוטל ידיו לא יקדש' אות ד) שאף רב יצחק מודה לרב ברונא שיש לקדש על החביבסג, ונמצא לפי זה שאם יטול ידיו קודם הקידוש יש בכך גילוי דעת שהפת חביבה לפניו יותר מן היין ויהיה מוכרח לקדש על הפת, ולכן יטול ידיו לאחר הקידוש כדי שיוכל לקדש על היין כפי שתיקנו חז"לסד.

אמנם בדעת **התוספות** (ד"ה זימנין) כתב **הטור** שאפשר לכתחילה ליטול ידים קודם הקידוש, וכתב שכן נהג אביו **הרא"ש**, וכן כתבו **הרשב"א** (שו"ת, מ"ע סי' קפח) **וההגהות מיימוניות** (שבת פכ"ט אות ק), וכן פסק **הרמ"א**סה (שם). וביאר הטור שדעתם בפירוש הסוגיא משום הפסק ואם כן לאחר שנדחו דברי רב ברונא אין בקידוש משום הפסק והיסח הדעת כללסו, וכמו כן דעת התוספות (שם) שדברי בית הלל אינם שייכים לכאן וממילא יכול לקדש אחר שנטל ידיו אף לכתחילה. אמנם אף שנתבאר שאין בקידוש הפסק בין הנטילה לסעודה כלל, אך עדיין צריך להבין מדוע יש עדיפות להקדים נטילת ידים לקידוש. ונאמרו בזה כמה טעמים:

נג. ועיי"ש שפירש את כל הסוגיא רק מטעם היסח הדעת [וכפי שרשב"ם (ד"ה דמקנינא) הזכיר רק את ענין היסח הדעת], אך לגבי הפסק יש לומר שאין דין הפסק כלל במים ראשונים רק במים אחרונים [כלומר בין הנטילה לברכת המזון], וכדעת הרי"ף והרמב"ם המובאים בטור (או"ח סי' קסו) שבמים ראשונים אין הפסק כיון שהשולחן לפניו ודעתו לאכול מיד. ועיי"ש שביאר טעם החילוק.

נד. העיטור (הלכות מגה ומהול, קלב.) כתב שדברי בית הלל נאמרו רק בזמנם שהיו אוכלים טהרות וחוששים שמא יטמא את הכוס, עיי"ש.

נה. וכן תירץ המהר"ל (נתיבות ה' פ"ו). והנה נמצא שלפי שלושת התירוצים האחרונים ניתן לכתחילה ליטול ידים קודם קידוש, משא"כ לתירוץ הרשב"ם. וכן כתבו **הטור** (סי' רעג) **והב"ח** (שם ס"ק ד"ה וכתב רבינו) והקרבן נתנאל (סי' טז אות ט) [ועיי"ש שמכל מקום אין ראיה שכך נהגו]. וראה מה שנתבאר בזה להלן בענין 'האם יש ליטול ידים קודם הקידוש או לאחריו'.

נו. כפי שציין בבית יוסף (סי' רעג ס"ק ד"ה כתב). אמנם בידיו של משה (שם ד"ה ועיין עוד) תמה שמדברי הגמרא משמע שדברי רב ברונא נדחו מכח המעשה עם רב, ועיי"ש שפירש את דברי תלמידי רבינו יונה באופן אחר, שמודים שאין הלכה כרב ברונא.

נז. רי"ף, ורא"ש (סי' טז).

נח. ב"ח (סי' רעג ס"י). **נט. וכ"כ** שכן לפי מה שפירש הטור (שם) בדעת הרשב"ם שדברי רב ברונא נאמרו רק לשיטת רב שיש קידוש שלא במקום סעודה, אם כן היות והלכה כשמואל שאין קידוש אלא במקום סעודה אין הקידוש נחשב הפסק כלל שהוא מצרכי הסעודה וכתחילתה של הסעודה ולכן ודאי שיכול לקדש על היין. טור (שם). ולכאורה כך יש לומר לפי פירוש הבעל המאור (הובא לעיל בענין 'שיטות הרמבמונים מדוע הנוטל ידיו לא יקדש' אות ה) שטעמו של רב ברונא הוא משום הדין ש'טעם אינו מקדש', ואם כן מכיון שלהלכה 'טעם מקדש' יכול הוא לקדש על היין. וכן לפי פירוש הראב"ד (שם אות ו) שעיקר דחיית רב יצחק היתה שאפשר לקדש על היין, עיי"ש.

ס. המאירי (ד"ה דמקנינא שהנוטל, נדרים נג. ד"ה מעתה) ביאר על פי המבואר ברשב"ם (ד"ה דמקנינא) שאע"פ שלדעת רב יצחק אין בקידוש משום הפסק בין הנטילה לסעודה אך לכתחילה אין ליטול ידים לפני הקידוש משום דברי בית הלל (נדרים נג:) שיש לסמוך הנטילה לסעודה, ולכן מי שנטל ידיו לא יקדש על היין אלא על הפת שבזה הוא יותר סומך הנטילה לסעודה.

סא. וכן פירש הר"ן (על הרי"ף, ד"ה נוטל) בדעת הרי"ף והרמב"ם. וכעין זה פירשו המאירי (שם, בפי' השני) והמגיד משנה (שבת פכ"ט ה"ט) בדעת הרמב"ם, והקרבן נתנאל (סי' טז אות ח) בדעת רב עמרם. אמנם במחנה דן (ד"ה ובעמוד) ובערוך השולחן (סי' רעג סל"ח - לג) העירו שאי אפשר לפרש כן בדעת הרמב"ם כיון שכתב 'ומי שנתכוין לקדש על היין בלילי שבת ושכח ונטל ידיו קודם שיקדש', והרי מאחר שהתכוין לקדש על היין ולא נטל את ידיו אלא מתוך שכחה אין בכך גילוי דעת שהפת חביבה עליו יותר מן היין [אך בדרישה (שם אות ד ד"ה ומ"ש רבינו וכן) יישב שאע"פ שכוונתו היתה לקדש על היין מכל מקום מכיון שעשה מעשה להיפך, שנטל ידיו, הרי זה דוחה וסותר את הכוונה], ולכן פירש הערוך השולחן על אותו הדרך, אלא שהטעם שלא יקדש על היין לפי רב ברונא הוא משום הפסק וכפירוש הרשב"ם ולא משום שאינו חביב לפניו, וכן פירש הב"ח (שם) בדברי רב עמרם גאון והרמב"ם, שרב ברונא סבר שהנוטל ידיו לא יקדש כלל, על הפת משום שדעתו שאין מקדשים על הפת, ועל היין משום הפסק בין הנטילה לסעודה, ודחה רב יצחק והוכיח שאפשר לקדש על פת ואם כן אף כאן יקדש על פת, אך על יין מודה רב יצחק לרב ברונא שלא יקדש משום הפסק [וכן פירש המהר"ל (גבורות ה' פ"ו) בדעת הרמב"ם]. והוסיף הב"ח שלפי זה ניתן לפרש כן אף בדברי רב ברונא, שכוונתו 'נטל ידיו לא יקדש', היינו לא יקדש על יין, אבל על הפת יכול לקדש. ובמהר"ם ברבי (ד"ה הטור) ובמחנה דן ובמשמרות כהונה (נתוש' ד"ה הנוטל) פירשו את דברי הרמב"ם כנ"ל אך בטעמו של רב ברונא שלא יקדש על היין פירשו כר' אלחנן המובא בתוספות (שם) שנראה כנוטל ידיו לפירות שיש בכך משום גסות הרוח.

סב. וכן פירש המגן אברהם (שם ס"ק כו) את דברי השולחן ערוך. [ואע"פ שבהמשך דבריו נקט השולחן ערוך שאם נטל ידיו יקדש על הפת מטעם שהיא חביבה לפניו, ומשמע שהוא מפרש כפירוש הרי"ף ולא כהרשב"ם, ביאר המחצית השקל (שם, הובא בביאור הלכה שם ד"ה דריפתא) שסבר השולחן ערוך שאין טעם הפסק מספיק משום שאינו הפסק גמור מאחר והקידוש הוא לצורך הסעודה ולכן צירף השולחן ערוך טעמו של הרי"ף שאין היין חביב לפניו.

סג. כפי שנתבאר לעיל בענין 'כיצד נפסק להלכה והאם נדחו דברי רב ברונא'.

סד. מחצית השקל (שם).

סה. ובדרכי משה (שם אות יח) כתב הרמ"א 'ומימי לא ראיתי מי שקידש קודם נטילה'.

סו. וכן משום שדברי רב ברונא בשם רב נאמרו לשיטתו שיש קידוש שלא במקום סעודה, ואם כן מכיון שהלכה כשמואל שאין קידוש אלא במקום סעודה ממילא הקידוש נחשב כתחילת הסעודה ואין בכך הפסק כלל ולכן אפשר לקדש על היין אחר נטילת ידים. טור (שם).

א. האליה רבה (סס ס"ק כז) כתב בשם **ספר המנהיג** שהטעם משום 'לא פלוג', והיינו מכיון שכשמקדש על הפת צריך ליטול ידיו קודם הקידוש, לכן תיקנו שגם כשמקדש על היין יטול ידיו קודם, שאל"כ יטעו לעשות כן גם בקידוש על הפת[סז].

ב. עוד ביאר **האליה רבה** (סס), שחוששים שמא ידיו אינם נקיות לפני הקידוש, ולכן תיקנו שתמיד יטול ידיו קודם קידוש[סח].

ג. הקרבן נתנאל (סי' טז אות ט) ביאר הטעם מפני שהלכה שאין קידוש אלא במקום סעודה, ולכן אם יקדש לפני שנוטל ידיו יש לחשוש שמא יפליג לדברים אחרים אחר הקידוש ולא יתקיים קידוש במקום סעודה[סט].

אמנם הטור[אהח 19/06/2018] דחה את מנהג אביו הרא"ש[ע], והקשה עליו שלפי דבריו צריך לדחוק ולהוציא את דברי רב ברונא מפשטותם[עא]. ובבית יוסף (סס ד"ה ומע"פ) כתב שאף הרא"ש לא נהג כן בקביעות, אלא כשהזדמן ונטל ידיו קודם קידוש היה מקדש על היין ולא היה חושש לסברת הרי"ף שבאופן זה צריך לקדש על הפת[עב]. וכן פסקו **האחרונים**[עג] שיש לקדש לפני נטילת ידים[עד].

נטל ידיו קודם הבדלה

כתב הרשב"ם (ד"ה נטל), שלדעת רב ברונא כל שכן שאם נטל ידיו לא יבדיל, שהרי אם קידוש נחשב הפסק אע"פ שהוא במקום סעודה ומשום כך היה מקום לומר שאין כאן היסח הדעת[עה], הבדלה שאינה במקום סעודה, ודאי שיש בה הפסק והיסח הדעת בין הנטילה לסעודה. אמנם לדעת רב יצחק שאפשר לקדש אחר נטילת ידים יש לדון אם כמו כן אפשר להבדיל לאחר שנטל ידיו. **בתוספות רבינו פרץ ובאגודה** (סוף ד"ה זימנין) כתבו שכשם שאפשר לקדש אחר נטילת ידים הוא הדין שאפשר להבדיל אחר נטילת ידים ואין בכך הפסק והיסח הדעת בין הנטילה לסעודה, והוסיפו שאין לומר שדווקא קידוש אינו נחשב היסח הדעת משום שהוא שייך לסעודה אבל הבדלה שאינה שייכת לסעודה נחשבת היסח הדעת והפסק בין הנטילה לסעודה, שהרי דעת רב שיש קידוש שלא במקום סעודה ואם כן אין שייכות לקידוש עם הסעודה ואעפ"כ סבר שאין בקידוש הפסק והיסח הדעת[עו]. אמנם בדעת הרשב"ם כתב **הצל"ח** (גרסנ"ס סס, פ"ד וכ"ם) שדווקא לגבי קידוש סבר רב יצחק שאפשר לקדש אחר נטילת ידים מאחר שהקידוש במקום סעודה[עז] ולכן אין בכך הפסק והיסח הדעת בין הנטילה לסעודה, אבל לענין הבדלה שאינה במקום סעודה כלל, מודה רב יצחק שיש בכך הפסק והיסח הדעת ואין להבדיל אחר שנטל ידיו לסעודה[עח].

סז. וראה בתורת שבת (סס ס"ק כג) מה שתמה על גזירה זו, והוסיף 'ועוד מי הרשה לנו לגזור גזירות שאינם מוזכרים בגמרא'. **סח. וביאר** הפרי מגדים (סס משב"ז ס"ק יד) שאע"פ שסתם ידים כשירות לברכה, אך בזמנינו יש לחשוש יותר, שעל פי הרוב קרוב לודאי שנגע במקומות המטונפים. עוד כתב שלפי טעם זה היה ראוי שיטול ידיו ללא ברכה, אלא שאם כן היה נראה כאילו נוטל ידיו לקידוש ויש בכך משום גסות הרוח, כפי ששנינו בחולין (קו.) שהנוטל ידיו לפירות הרי זה מגסי הרוח. אמנם בתורת שבת (סס) השיג על דברי האליה רבה, שלפי טעם זה נמצא שיתבטל הדין שהנוטל ידיו לפירות הרי זה מגסי הרוח. **סט. וכעין** זה כתבו התוספת שבת (סס ס"ק לד) והמאמר מרדכי (סס ס"ק טז) והבגדי ישע (סס ס"ג). וכן ביאר החתם סופר (ד"ה מקדש מריפמ"ב) בדעת ר"ת (הו"ד נמוס' ד"ה מקדש) שמדבריו משמע שאם אין קידוש אלא במקום סעודה עדיף ליטול ידים קודם הקידוש, והטעם משום שאם יטול ידיו בין הקידוש לסעודה הרי זה הפסק בין קידוש לסעודה וכאילו מגלה בדעתו שאין שייכות לסעודה עם הקידוש. אמנם בארחות חיים (ליפשיץ, סי' רעמ) דחה סברא זו, שאין בכך חסרון בדין 'קידוש במקום סעודה' כיון שהעיקר שיעשה זאת באותו מקום, והראיה מהלשון שאמרו 'אין קידוש אלא **במקום** סעודה' ולא 'אין קידוש אלא תיכף לסעודה', וכן דחה בתורת שבת (סס) שמאחר שמקדש על השולחן שאוכל שם די בכך להחשיבו כקידוש במקום סעודה. **ע. כן** כתב בבאר הגולה (סס אות ג), אמנם ראה הערה הבאה בשם הדרישה. **עא. וביאר** הבית יוסף (סס ד"ה וכתב רבינו שמנהג) שלפי דבריו צריך לפרש את הסוגיא כפירוש רשב"ם ותוספות שהוא משום הפסק והיסח הדעת בנטילה, ואילו מלשונו של רב ברונא משמע שהמניעה היא מצד דיני קידוש, וזה מתאים עם פירוש הרי"ף בסוגיא. [ותמה על כך הבית יוסף, שהרי הטור עצמו גם כן סובר שהטעם הוא משום היסח הדעת [עיי"ש ההוכחה], ואם כן אף לפי דבריו ניתן לקדש אחר נטילת ידים, ובדרישה (סס אות ה ד"ה ומי תמה - הרמ"מן) יישב שאע"פ שגם הטור סובר כן מכל מקום תמה על עצם הדברים, ומצינו כיוצא בזה הרבה 'וכל ימים התלמוד ומצולות הפוסקים מלאים מזה']. וכעין זה פירש הב"ח (סס ס"ק ד"ה וכן), שהוקשה לטור על שיטת אביו הרא"ש שדעתו כהתוספות (ד"ה מקדש) שלדעת שמואל שאין קידוש אלא במקום סעודה אפשר לקדש לכתחילה אחר נטילת ידים, שהרי מלשונו של רב ברונא לא משמע שדבריו נאמרו רק לפי רב ולא לפי שמואל, שאם כן היה לו לומר בשם רב 'צריך לקדש קודם שיטול ידיו, נטל ידיו לא יקדש' שבכך משמע שאף מה שלכתחילה צריך לקדש קודם שיטול ידיו, דווקא לרב הדין כן אבל לשמואל אפילו לכתחילה יכול ליטול ידיו תחילה ואחר כך לקדש, וממה שאמר בשם רב רק את החלק שנטל ידיו לא יקדש, משמע שלענין זה שלכתחילה צריך לקדש קודם הוא אף לשמואל. וכעין זה פירש הט"ז (סס ס"ק יד) והוסיף בכוונת הטור, שאף אם בעיקר הדברים צדק הרא"ש אך לא היה לו לנהוג כן לכתחילה כיון שצריך לפי זה לפרש הדברים בדוחק, וכנ"ל, ורק בדיעבד היה לו לסמוך על פירוש זה. וכמו כן מכיון שלפי רב ברונא אין ליטול ידים אחר הקידוש כלל, לא היה ראוי להנהיג בקביעות להיפך מדבריו וליטול ידים קודם קידוש, 'שזה נראה כפוגם בכבודו ח"ו'. וראה עוד בדרישה (אות ה ד"ה ומי תמה) ובהגהות מהרל"ח (סס ס"ק טז) ובקרבן נתנאל (סי' טז אות ט) מה שפירשו בדברי הטור. **עב. וכן** פירש בדברי ההגהות מיימוניות (שבת פכ"ט אות ק), ועיי"ש שהביא לכך ראיה משו"ת הרשב"א (ח"א סי' תשנב), וראה במאמר מרדכי (סס ס"ק טז) מה שהעיר על ראיה זו ומה שביאר בזה. **עג. ט"ז** (סס ס"ק יד), גר"א (סס אות ג), ומשנה ברורה (סס ס"ק סב). **עד. ובערוך** השולחן (סי' רעמ סע"ג) כתב שבזמנו וכמה דורות שלפני כן לא ידעו ממנהג הרמ"א כלל. אמנם בדיעבד אם נטל ידיו לפני הקידוש ודאי יסמוך על דעת הרמ"א ויקדש על היין. משנה ברורה (סס ס"ק סב). והב"ח (סס סי"ג ד"ה ומנהג) והמגן אברהם (סס ס"ק כו) כתבו שיש חילוק לענין זה בין המקדש לשומעים,

האם אפשר לקדש על הפת

זימנין דחביבא עליה ריפתא מקדש אריפתא וכו'. מלשון הגמרא משמע שאפשר לקדש הן על היין והן על הפת, וכן דעת **הרשב"ם** (ד"ה דחביבא) ושאר **הראשונים**[עט]. אמנם דעת **ר"ת**[פ] (הו"ד נמוס' ד"ה מקדש) שאין לקדש על הפת, ומה שאמרה הגמרא 'מקדש אריפתא' פירש ר"ת באופן אחר, שרב קידש על היין על מנת לאכול מיד לאחריו פת[פא]. והביא לכך ר"ת כמה ראיות שאין מקדשים על הפת:

א. ממה שמובא בגמרא להלן (קז.) שלא היה לאמימר יין להבדלה והיה שרוי בתענית עד שנזדמן לו למחרת יין להבדיל עליו, ולכאורה למה לא הבדיל על הפת, ומשמע מזה שאין מבדילים על הפת, ואם כן כל שכן שאין מקדשים על הפת, שהרי קידוש יותר חמור מהבדלה כפי שמשמע ממה שאמרו לעיל (קה.) שהשבת קובעת לקידוש [שאם אכל בערב שבת ונכנסה שבת צריך להפסיק אכילתו] ולא להבדלה [שאינו צריך להפסיק סעודתו כשיוצאת השבת כדי להבדיל], וכן משמע ממה שסברה הגמרא להלן (קז.) שאפשר להבדיל על השיכר ואי אפשר לקדש על השיכר.

אמנם התוספות דחו ראיה זו, שאין ללמוד קידוש מהבדלה לענין זה, לפי שיש סברא לגבי הבדלה דווקא שאין מועיל בה פת, משום שאין שום שייכות לפת עם ההבדלה, ולכן אפשר שמבדילים דווקא על יין שעליו רגילים לומר כל דבר הודאה ושירה, משא"כ לגבי קידוש מכיון שיש מצוה לסעוד סעודת שבת אם כן יש שייכות לפת עם הקידוש ולכן אפשר לקדש על הפת[פב]. וכעין זה כתבו הראשונים[פג], שבקידוש יש סברא שתועיל פת מכיון שאין קידוש אלא במקום סעודה[פד], וממילא הפת מעניינו של הקידוש, משא"כ בהבדלה שאינו מחויב לאכול במוצאי שבת אם כן אין הפת מעניינה של הבדלה כלל.

ב. ממה שאמרו בירושלמי (ברכות פ"ח ה"ח) 'מבדילין בלא יין ואין מקדשין בלא יין, ואמר רבי יוסי ב"ר בון נהיגין תמן מקום שאין יין שליח צבור יורד לפני התיבה ואומר ברכה אחת מעין שבע וחותם במקדש ישראל ויום השבת'. ומבואר שכאשר אין יין יוצאים ידי חובת קידוש בתפילה ולא מקדשים על הפת, ומוכח שאי אפשר לקדש על הפת[פה]. **ובתוספות רבינו פרץ** (ד"ה זימנין) הוכיח כן גם מתחילת דברי הירושלמי 'ואין מקדשין אלא על היין', ומשמע שאף על הפת אין מקדשים[פו]. אמנם **הרא"ש** (סס) דחה ראיה זו, שהירושלמי דיבר במקום שהיו רגילים לקדש בבית הכנסת להוציא את האורחים, ובבית הכנסת אי אפשר לקדש על הפת שהרי אינו אוכל שם סעודתו, ולכן בהכרח יאמר השליח ציבור ברכת שהמקדש יטול ידיו לאחר הקידוש משום הפסק, [כדברי בית הלל (בגרסת הגמ':)], אך השומעים שכלפיהם אין זה הפסק יטלו ידים קודם הקידוש, שבכך יש פחות הפסק בין הקידוש לסעודה. וכן פסק החיי אדם (ס"ג כלל ו סי"ב). **עה. ראה** לעיל בענין 'האם דברי רב ברונא תלויים בדין קידוש במקום סעודה', מה שנתבאר בדברי רשב"ם אלו, האם כוונתו לדינו של שמואל שאין קידוש אלא במקום סעודה, או אף לדעת רב, עיי"ש. **עו. במהר"ם** חלאווה (לענין ע"פ ד"ה ממר רב בגרסת) כתב 'ולפי זה הפירוש אפשר דנטל ידיו לא יבדיל', ונראה מדבריו שהסתפק בזה. **עז. ואף** שדעת רב שיש קידוש שלא במקום סעודה, מכל מקום לכתחילה הוא מודה שראוי לקדש במקום סעודה, [משא"כ בהבדלה שאין צריך להבדיל במקום סעודה כלל]. או על פי דברי הירושלמי (ברכות פ"ו ה"ו, קובה פ"ד ה"ה) שדווקא באופן שקידש על מנת לאכול במקום אחר סובר רב שאין צריך לקדש במקום סעודה, אבל כאן שנטל ידיו תחילה אם כן היתה דעתו לאכול כאן, ובזה מודה רב שעל פי דין צריך קידוש במקום סעודה. צל"ח (בגרסנ"ס סס, פ"ד וכ"ם). **עח. והוכיח** זאת הצל"ח (סס) ממה שכתב הרשב"ם (סס) בדעת רב ברונא שכל שכן שנטל ידיו לא יבדיל, ולכאורה דברי רב ברונא נדחו ומה הוצרך הרשב"ם לדון בדבריו, אלא ודאי שלענין הבדלה לא נדחו דבריו ואף רב יצחק מודה שאם נטל ידיו לא יבדיל. וכדברי הצל"ח כתב גם בלשון לימודים (הל' שבת סי' קמה), והוסיף לפרש באופן נוסף את החילוק בין הבדלה לקידוש, שדווקא לקידוש יש שייכות עם הסעודה מאחר שבלא זה אסור לאכול והוא המתירו באכילה, משא"כ הבדלה אע"ג שגם כן אסור לאכול בלא זה אבל אין שום חובה לאכול אחריו סעודה. **עט. ריי"ף**, רמב"ם (שבת פכ"ט ה"ט - י), הגהות מיימוניות (סס אות ס) בשם רב עמרם גאון ומר יצחק בר צדוק ורב ניסים ורבינו חננאל בשם מר יהודאי גאון. וכן פסק הרא"ש (סי' י), וכתב שכן נהגו וכן הסכימו כל הגאונים, וכן כתב הטור (סי' ערב) בשם רב עמרם גאון ורב האי גאון. **פ. ובן** דעת רב שרירא גאון (הו"ד בהגהות מיימוניות שם) והסמ"ג (עשין כט) ורבינו שמריה (הו"ד בתוספות רבינו פרץ ד"ה זימנין, ובארחות"ה סי' קנט). **פא. ובאם** אין לו יין לא יקדש כלל [ויוצא מן התורה במה שהזכיר קידוש בתפילה]. מגן אברהם (סי' רעמ סק"ח). אמנם בכל בו (סוף סי' לח) ובארחות חיים (הלכות קידוש היום דין י) כתבו בדעת ר"ת שבמקום שאין יין יקדש על הפת, ודווקא אם יש לו יין סבר ר"ת שאין מקדשים על הפת. **פב. וכעין** זה כתב הרא"ש (סי' י), ועיי"ש שהוסיף לדחות שאין הוכחה ממה שהשבת קובעת לקידוש ולא להבדלה שהקידוש יותר חמור מהבדלה, לפי שאין הטעם משום חומרת הקידוש, אלא משום שיש בכך כבוד שבת שלא יאכל עד שיקדש ויקבע סעודתו לכבוד שבת, משא"כ בהבדלה כבוד השבת הוא שלא יצטרך להפסיק סעודתו כדי להבדיל. **פג. רבינו** דוד, מהר"ם חלאווה, ור"ן (להלן קו. ד"ה מימרא). **פד. ואף** לדעת רב [שהוא בעל המימרא] שיש קידוש שלא במקום סעודה, מכל מקום הסעודה היא חובת השבת משא"כ בהבדלה שיכול שלא לאכול כלל. קרבן נתנאל (סס אות ג). **פה. עי'** מהרש"א (נמוס' שם, גפ"ד ובירושלמי) שעיקר הוכחת התוספות הם מסוף דברי הירושלמי. ובראש הכרמל (נמוס' שם, גפ"ד ובירושלמי) ביאר שמתחילת דברי הירושלמי 'אין מקדשים בלא יין' אין ראיה, משום שאפשר להעמיד כשאין הפת חביבה עליו, או שעיקרו בא למעט שיכר היכן שאינו חמר מדינה, אבל על הפת אפשר לקדש. **פו. המהרש"א** (שם) תמה על דברי המרדכי [שהם דברי התוספות רבינו פרץ המובאים למעלה], מה ראה בדברי הירושלמי יותר מהברייתא המובאת להלן (קו.) 'אין מקדשין אלא על היין'. ותירץ בלשון לימודים (מו"ח סי' קמו), שבדברי הברייתא ניתן לפרש ש'אין מקדשין אלא על היין' הכוונה שאם יש לו פת ויין, היין קודם, אך כשאין לו יין ודאי יכול לקדש על הפת, אך בדברי הירושלמי לא ניתן לפרש כך משום ש'אין מקדשין בלא יין' משמע שאי אפשר לקדש על שום דבר מלבד יין. וביד דוד (זילנהיים, נמוס' שם) תירץ, שבדברי הברייתא אפשר לפרש שבאו למעט שאר משקים דווקא

מעין שבע להוציא האורחים ידי חובת קידוש בתפילה. וכן את תחילת דברי הירושלמי יש לפרש ש'מבדילים בלא יין' היינו שמבדילים על דבר שהוא חמר מדינה, ואת זה באו למעט כשאמרו 'ואין מקדשין בלא יין', כלומר שאי אפשר לקדש על חמר מדינה, אבל את הפת לא מיעטו כלל.

ג. תוספות רבינו פרץ והרא"ש (שם) הוכיחו מדברי הגמרא במסכת שבת (כג:) שמסתפקת לגבי מי שאין לו כסף אלא לנר חנוכה או ליין לקידוש איזה מהם קודם, ואם אפשר לקדש על הפת ודאי שיקנה בכסף נר חנוכה וקידוש יעשה על הפת, אלא מוכח שאין מקדשים על הפת. אך דחה זאת הרא"ש, שאף אם אפשר לקדש על הפת מכל מקום עיקר המצוה היא על היין ולכן סברה הגמרא שהוא ידחה נר חנוכה. **ובחוות יאיר** (סו"ס, סי' יפ ד"ה ומה שכתב מר) דחה באופן נוסף, שיתכן וזה עצמו ספק הגמרא שם, היינו כשאין לו די כסף בשביל נר חנוכה ובשביל פת כדי לקדש עליו, מי מהם קודם[פז].

המקור שמקדשים על הפת וביאור המחלוקת

שם. בתוספות רבינו פרץ (שם) **ובהגהות מיימוניות** (שבת פכ"ט אות ם) הקשו על דעת **הרשב"ם** שאפשר לקדש על הפת, הרי הגמרא לעיל (ע"ב) דרשה 'זכור את יום השבת לקדשו' (שמות כ ח) 'זכרהו על היין', ומשמע דווקא יין ולא דבר אחר. **אמנם בספר הפרדס לרש"י פח** (הלכות הגדלה) כתב שמה שדרשו 'זכרהו על היין' אינו דווקא על יין, אלא שיקדש על דבר שקובע עליו סעודתו דהיינו יין או פת, ומה שנקטה הגמרא 'זכרהו על היין' אורחא דמילתא נקט משום שהוא משמח אלהים ואדם, והוא הדין פת. **ובתוספות רי"ד** (לעיל ע"ב ד"ה זוכרהו) כתב שמהלכה למשה מסיני נלמד שצריך לקדש על היין או על הפת. **ובשאילתות** (שאילתא קסו) מובא 'דמחייבין דבית ישראל לקדושי אכסא דחמרא דכתיב 'זכור את יום השבת לקדשו' וכו' ומאן דלית ליה חמרא מקדש אריפתא ונפיק ידי חובתיה דכתיב 'לקדשו'', **וביאר בגליוני הש"ס** (לעיל ע"ב ד"ה זוכרהו) **שישנם שני** דינים בקידוש, יש דין 'זכירה' שנלמד מהפסוק 'זכור את יום השבת' והוא אינו מתקיים אלא ביין כפי שדרשו 'זכרהו על היין' וכנ"ל, אך מלבד זאת יש דין 'קידוש' שנלמד מ'לקדשו' והוא מתקיים בין ביין ובין בפת.

ובביאור המחלוקת אם אפשר לקדש על הפת, כתבו **האחרונים**[פט] שנחלקו האם קידוש על היין הוא מן התורה, או שמן התורה חובת הקידוש היא באמירה בלבד וחז"ל הם שתיקנו לאומרו על היין[צ]. ר"ת סבר שקידוש על היין הוא מן התורה, וכפי שביארו התוספות (לעיל ע"ב ד"ה זוכרהו) שמשמעות הפסוק 'זכור את יום השבת' היא על היין משום שמצינו בכתובים לשון זכירה לגבי יין, 'זכרו כיין לבנון' (הושע יד ח), 'נזכירה דודיך מיין' (שיר השירים א ד), ולכן אין מקדשים על הפת אלא על היין בלבד, אך הרשב"ם **ושאר הראשונים** למדו שקידוש על היין הוא רק מדרבנן, ומשום כך במקום שאין לו יין אפשר לקדש על הפת.

מתי אפשר לקדש על הפת

שם. הרשב"ם (ד"ה דמניגף) פירש שכאשר רב היה רעב היה מקדש על הפת, וכן כתב **הרמב"ם** (שבת פכ"ט ה"ט) שאם היה מתאוה לפת יותר מן היין מקדש על הפת אע"פ שיש לו יין, וכן פסק **הבית יוסף** (סי' ערנ ס"ט ד"ה ועל הפת). ולפי דבריהם מבואר ש'זימנין דחביבא עליה ריפתא' היינו כאשר הפת היתה חביבה עליו יותר מן היין[צא]. אמנם **בטור** (שם) הביא בשם **רב האי גאון** שרק אם היין אינו מקובל לו ואינו נהנה ממנו כלל אזי יכול לקדש על הפת. ולפי דבריו 'זימנין דחביבא עליה ריפתא' היינו שלא היה היין מקובל עליו ואינו נהנה ממנו[צב].

ובהגהות מיימוניות (שבת פכ"ט אות ם) כתב בשם רבינו שמחה שרק אם אין לו יין יכול לקדש על הפת, וכן פסק **הרמ"א** (שם) שאם יש יין בעיר לא יקדש על הפת[צג], ובטעם הדבר נאמרו שני ביאורים. **המגן אברהם** (שם סק"ח) ביאר שחוששים לדעת **ר"ת** שאין מקדשים על הפת. **ובלבוש** (שם ס"ט) ביאר משום שחז"ל תיקנו לקדש על היין ולכן הוא קודם לפת[צד].

ולענין הלכה כתב **בדרך החיים** (דין על אחת יין מקדשין ס"ד) שכל שהפת חביבה לפניו יותר מן היין יכול לקדש על הפת, וכדעת **הרמב"ם** (שם). וכתב **המשנה ברורה** (שם ס"ק נג) שאפשר שעל זה סומכים העולם להקל בזה לקדש על הפת אף כשהיין מצוי בעיר. **ובביאור הלכה** (שם ד"ה ואם) כתב שבאופן שאין היין מקובל עליו ואינו נהנה ממנו נוכל ודאי לסמוך על דעת הבית יוסף (שם) לקדש על הפת לכתחילה.

קידוש על הפת בסעודת היום

שם. כתב **הרא"ש** (סי' יז) שרק בקידוש הלילה אפשר לקדש על הפת, אבל בקידוש ביום אין לקדש על הפת מכיון שאין אומרים בקידוש היום את ברכת הקידוש ונמצא שאין שום היכר שעושה זאת בשביל קידוש היום, שהרי כך דרכו תמיד לברך המוציא לפני האכילה, משא"כ בקידוש הלילה שאומר עליו ברכת הקידוש יש בכך היכר לקידוש. וכן פסק **השולחן ערוך**[צה] (סי' ערנ ס"ט). **אמנם הרמב"ם** (שבת פכ"ט ה"ט) כתב שאם היה מתאוה לפת יותר מן היין או שאין לו יין יכול לקדש על הפת, וממה שסתם דבריו ולא חילק בין קידוש היום לקידוש הלילה משמע שסובר שאף בקידוש היום אפשר לקדש על הפת[צו]. וכן מבואר **בראב"ד** (שם ה"י) שאף ביום אפשר לקדש על הפת[צז]. וביאר **הערוך השולחן** (שם ס"י), שלדעתם ההיכר בקידוש על הפת מתקיים במה שמקדש על לחם משנה ובמה שמתכוין לשם קידוש[צח].

אופן הקידוש על הפת

שם. כתב **הרשב"ם** (ד"ה דמניגף), שמדברי רב למדנו שכאשר מקדשים על הפת סדר הקידוש הוא שמתחילה נוטל המקדש את ידיו ולאחר מכן אומר ויכולו[צט] ומברך המוציא ואינו אוכל ואינו פורס[ק] עד שיקדש. **והוסיפו האחרונים**[קא] שכשם שצריך לאחוז בידו את כוס הקידוש בשעת הברכה כך צריך להניח ידיו על הפת עד גמר הקידוש[קב]. וכמו כן כשם שכשמקדש על היין צריך לכסות את הפת במפה, כך גם צריך לכסות את הפת בשעה שמקדש עליה[קג], אמנם בעת שמברך המוציא מגלה את הפת כיון שצריך אז לאחוז את הפת

ולא פת, אך בירושלמי מוזכר גם דין הבדלה, ואם כן יש לדמותו להבדלה, שכשם שלא מועיל להבדיל על פת כל שכן בקידוש שאף שאר משקים אין מועילים בו שאף בפת אין מועיל לקדש. [וראה מה שהובא בהערה קודמת מהראש הכרמל]. **פז. אמנם** בקרבן נתנאל (שם אות כ) כתב שלא יתכן לפרש כך את ספק הגמרא, שכן ודאי הפת קודמת לנר חנוכה משום שיש בה שתי מצוות, גם קידוש וגם סעודת שבת. **פח. וכן** כתב בשבלי הלקט (ענין שבת סי' נ). **פט. אורח לחיים** (ומוזכר בסדקי, סי' רעג סק"ה), ודבר שמואל (ד"ה לדעת הרשב"ם). וכעין זה מבואר בפרי מגדים (שם משב"ז סק"ח) שאם אפשר לקדש על שיכר בהכרח שקידוש על היין אינו מן התורה, וכעין זה כתב הב"ח (סי' ערנ ס"ט ד"ה ועל הפת) שאם הקידוש נלמד מ'זכרהו על היין' צריך לקדש על יין דווקא ולא על חמר מדינה. וראה בתוספות רי"ד (לעיל ע"ב ד"ה זוכרהו) **וברשב"א** (סו"ס, סי' לקה) **ובפירוש הרא"ש** (שם ד"ה אלימא) שהוכיחו שהקידוש על היין אינו מן התורה ממה שמקדשים על הפת. **צ. ראה** על כך בתוספות לעיל (ע"ב ד"ה זוכרהו) ומה שהתבאר שם בענין 'האם חובת הקידוש היא או מדרבנן'. **צא. ולפי** זה תמה הבית יוסף (שם) מדוע נהגו לקדש על הפת כיון שמצוה להקדים את החביב, מתאוים למאכל יותר מלמשתה ואם כן ראוי היה לקדש על הפת כיון שמצוה להקדים את החביב, וכתב שאע"פ שהרשות בידו להקדים את החביב ולקדש על הפת מכל מקום רשאי שלא להקדים את החביב ולקדש על היין כיון שמצוה מדברי סופרים לקדש על היין. ובאליה רבה (שם ס"ק טז) כתב שיתכן והם סומכים על דעת ר"ת שאין מקדשים על הפת. **צב. ביאור** הלכה (שם ס"ה ומה שכתב) **ואפילו** אם הפת חביבה עליו יותר מהיין. ביאור הלכה (שם) בשם הדרכי משה (שם אות ג). ומדברי הבית יוסף (שם) משמע קצת שגם אם אינו רגיל לשתות יין כלל, יחזר אחר יין ולא יקדש על הפת, אמנם בדרכי משה (שם) הקשה מדברי האור זרוע (הלכות ערב שבת סי' כה) **התשובות** מיימוניות (סוף ספר הפלאה סי' ד) שמי שאינו שותה יין יקדש על הפת, וכתב ליישב שאפשר שכן היא גם דעת הבית יוסף, ומה שמשמע מדבריו שאף באופן זה יקדש על היין מדובר כשאוכל עם בני ביתו או עם אחרים שהם יכולים לשתות עבורו את היין, אבל כשמקדש לעצמו יקדש על הפת. ובמגן אברהם (שם סק"ט) כתב לחלק באופן אחר, שהבית יוסף דיבר כשאינו שותה יין מחמת שאינו חביב עליו ולכן כתב שמכל מקום ידחוק עצמו ויקדש על היין, ואילו האור זרוע והתשובות מיימוניות דיברו כשאינו שותה יין מחמת נדר ולכן יש לו לקדש על הפת. **צד. וכן** פירש הגר"א (שם אות טו) בדעת הרא"ש, שאע"פ שפסק שאפשר לקדש על הפת מכל מקום הוא מודה שבאופן שיש לו יין לא יקדש על הפת ומהטעם הנ"ל שעיקר התקנה היתה על יין, ועיי"ש שהוכיח כן מדברי הרא"ש. **צה. אמנם** השולחן ערוך נקט בלשונו שבבוקר יותר טוב לקדש על השיכר ממה שיקדש על הפת, ומשמע שבדיעבד יכול לקדש על הפת. **צו. ערוך** השולחן (שם ס"י). **צז. וראה** במגיד משנה שתמה עליו. **צח. במאורי** אור (מ"ק, נתר שבת, קה.) כתב שכשמקדש בשחרית על הפת יאמר לפני הקידוש פסוקי 'זכור את יום השבת' וגו' כדי שיהיה היכר שמכוין לקדש על הפת. [ועיי"ש שמטעם זה נוהגים לומר פסוקים אלו אף כשמקדש על היין כדי לעשות היכר למקרה שמקדש על פת]. **צט. בקצות** השולחן (סי' עט הערה לה) כתב בשם שער הכולל (פי"מ אות ד) על פי סדר היום ומשנת חסידים שאין לומר 'סברי מרנן' כשמקדש על הפת בשעת הברכה, וטעמם על פי הסוד. **ק. באר חות חיים** (הלכות קידוש היום דין יז) הביא את דברי הרי"ף (להלן קכ.) שמיד אחר ברכת המוציא בוצע את הפרוסה ואחר כך אומר ברכת הקידוש ואוכל. אמנם במגן אברהם ובנהר שלום (סו"ס סי' תפג סק"ח) כתבו שדברי הרי"ף נאמרו דווקא בליל פסח שצריך שברכת 'על אכילת מצה' שמברך לאחר מכן תעלה על מצה פרוסה כפי שנקראת המצה 'לחם עוני' ועני דרכו בפרוסה, אך בשאר שבתות השנה וימים טובים שצריך לקדש על שלמות מודה הרי"ף שלא יבצע עד אחר הקידוש. וכן מבואר בביאור הגר"א (שם אות ג). **קא. מגן** אברהם (סי' ערנ סק"ז), פרי מגדים (סי' רעג סק"כ), אליה רבה (שם ס"ק יז), ודרך החיים (דיני קידוש על היין בפיסקא ס"ט). וכפי שכתב השולחן ערוך (סי' תפג ס"ח). **קב. בתוספת** שבת (סי' ערנ ס"ק יג) כתב שבזמן הקידוש די שיניח יד ימין בלבד, אך בשעת ברכת המוציא צריך להניח שתי ידיו. אמנם במחצית השקל (שם סק"ז) כתב שמאחר שבשעת ברכת המוציא צריך להניח שתי ידיו אין ראוי להסירם אחר כך בשעת הקידוש. והטעם שאינו צריך להגביה את הפת כשם שמגביה את הכוס, כתב המהר"ם חלאווה (להלן קכג: ד"ה כתב הרב מהפפו) שאין בכך הידור כל כך, ולכן מניח ידו עליו ודיו. אמנם בתורת שבת (סי' רעג ס"ק טו) כתב שטוב אם יגביה הפת כל זמן הברכה כפי שצריך להגביה את כוס הקידוש בשעת הקידוש. וכן מבואר בר"ן (על הרי"ף, להלן קכ. ד"ה ומתן לילית), וכן משמע בביאור הגר"א (סי' תפג אות ד). **קג. לבוש** (סי' ערנ ס"ט), ט"ז (סי' רעג ס"ק יג), ופרי מגדים (שם מ"ז סק"כ). וכתבו הלבוש והט"ז (שם) שלכאורה הוא תלוי בשני הטעמים מדוע צריך לכסות הפת בשעת הקידוש, שלפי הטעם המובא בירושלמי (הובא בטור שם) שהוא כדי שלא יראה הפת בושתו שאין מקדשים עליו אלא על היין, אם כן כשמקדש על הפת לא שייך טעם זה ואינו צריך לכסות את הפת, אבל לפי הטעם המובא בטור (שם) שמכסים זכר למן שהיה מונח בקופסא טל מלמעלה וטל מלמטה, אם כן גם במקדש על הפת צריך לכסות במפה, וכתב הט"ז שכן אנו נוהגים. אמנם באליה רבה (שם ס"ק ח) פקפק על דברי הט"ז שכתב שלפי הטעם השני נוהגים לכסות הפת, והביא מהצידה לדרך (מאמר ד כלל רמצון פ"ה) שכתב שאין צריך לפרוס מפה כשמקדש על הפת אע"פ שהזכיר גם הטעם השני, והקשה עוד שהרי צריך להניח ידיו על הפת בשעת הקידוש וכיצד יכסה את הפת [אמנם במשנה ברורה (שם ס"ק מג) מבואר בשם הדרך החיים שיניח ידיו על המפה שעל הפת], ולכן כתב שקודם הקידוש יכסה את הפת, וכשמתחיל הקידוש יסיר הכיסוי. וכן כתב התורת שבת (שם ס"ק טו) שאין צריך לכסות הפת במפה כלל. וכן כתב בפרי מגדים (שם משב"ז ס"ק יג) שאף לטעם שהכיסוי הוא זכר למן די שהפת מכוסה שעה מועטת ולכן אחר

בידוקד. עוד כתבו האחרונים שלאחר אמירת הקידוש צריך לאכול מהפת כזיתקה [ויש שכתבו שצריך לאכול כזית נוסף בשביל קידוש במקום סעודהקו], ויקפיד לאכול שיעור זה תוך כדי אכילת פרסקז.

הבדלה על הפת

שם. יש מהגאונים**קח** שכתבו, שכשם שמקדשים על הפת כך מבדילים על הפת, אמנם **הרשב"ם** (ד"ה לחציבא) ועוד **ראשונים**קט כתבו, שדווקא קידוש ניתן לעשות על הפת, אך הבדלה אי אפשר לעשותה על הפת אלא על היין, ואם אין לו יין, במקום שרגילים לשתותו, די לו בהבדלה שבתפילהקי. והוכיחו כן ממה שאמרו במסכת ברכות (נג.) שלאחר שהעשירו קבעו את ההבדלה על הכוס דווקא, וכן מהמבואר להלן (קז.) שאמימר היה שרוי בתענית כיון שלא היה לו יין להבדיל עליו, ואם אפשר להבדיל על הפת מדוע לא הבדיל עליה, ומוכח שאין מבדילים על הפתקיא.

וטעם החילוק בין קידוש להבדלה, ביארו **התוספות** (ד"ה מקדש) **והרא"ש** (סי' יז) שמכיון שיש מצוה לסעוד סעודת שבת אם כן יש שייכות לפת עם הקידוש ולכן אפשר לקדש על הפת, משא"כ לענין הבדלה אין שום שייכות לפת עם ההבדלה ולכן אי אפשר להבדיל על הפת אלא דווקא על יין שעליו רגילים לומר כל דבר הודאה ושירה. וכעין זה כתבו **רבינו דוד ומהר"ם חלאווה והר"ן** (להלן קז. ד"ה ומייתינא), שמכיון שאין קידוש אלא במקום סעודה נמצא שהקידוש תלוי בסעודה, כלומר, שאם לא יאכל אחר הקידוש לא יצא חובת קידוש, והיינו שקידוש וסעודה דבר אחד הוא, והפת עיקר הסעודה היא, אבל הבדלה אינה תלויה בסעודה, שאם הבדיל ולא אכל יצא ידי חובתו, ואע"פ שמצוה לאכול במוצאי שבת מכל מקום הסעודה תלויה בהבדלה ולא הבדלה בסעודה, ולכן אין מבדילים על הפתקיב. **והחינוך** (מצוה לג) ביאר, שהטעם שהקידוש נתקן על היין משום שהוא סועד ומשמח וטבע האדם מתעורר בו הרבה, ומטעם זה אם הפת חביבה עליו יותר יקדש על הפת כי מתעורר טבעו יותר למה שהוא תאב, אמנם לגבי הבדלה רוב העולם מעדיפים יותר את השתיה במוצאי שבת יותר מן האכילה לפי שכבר קבעו סעודה גדולה ביום לכבוד השבת, ולכן לא הותר להבדיל על הפת אלא על היין.

אמנם ביום טוב שחל במוצאי שבת שאז עושים הקידוש וההבדלה כאחד, כתבו התוספות (שם) שאפשר להבדיל בו על הפת, שכן להלכה קיי"ל שסדר ההבדלה בכזה מוצאי שבת הוא יקנה"זקיג, ונמצא שהקידוש עיקר ונעשית ברכת המוציא יכול לגלותה. וראה במשנה ברורה (שם ס"ק מח) שהכריע שבשעת הקידוש יניח ידיו על המפה ועל הלחם משנה, וכשיגיע לברכת המוציא יגלה הלחם משנה ויניח ידו עליהם ויברך המוציא, וכשיגיע לאמירת שם ה' יגביה שניהם למעלה עד שיגמור השם ואחר כך יניחם, ואחר גמר המוציא יחזור ויכסה במפה ויניח ידו עליהם עד שיגמור הקידוש. **קד. כמבואר** בשולחן ערוך (חו"מ סי' רו ס"ד) שכל דבר שמברך עליו צריך לאוחזו בידו. פרי מגדים (סי' רעג מש"ז ס"ק יב), ודרך החיים (שם). **קה. פתח הבית** (ד"ה זימנין) [ועיי"ש שלא מועיל רוב כזית, אע"פ שבכוס די ברוב רביעית]. וכן משמע מדברי הגהות רבי עקיבא איגר (סי' רעג נמג"א סק"י - יג) שכתב שהמקדש על הפת צריך לאכול שני כזיתים, אחד בשביל הקידוש, ואחד בשביל קידוש במקום סעודה. [והפרי מגדים (שם מש"ז סק"א) חולק וסובר שדי בכזית אחד]. **ובעולת שבת** (שם סק"ד) כתב שמצד ברכת המוציא צריך לאכול כזית דווקא. אמנם ראה בב"ח (סי' תפג ס"ג) שמשמע מדבריו שאין צריך לאכול כזית בקידוש על הפת. ובספר הליכות חיים (רוט, פי"ג סוף הערה ד) הביא מהגריש"א שמעיקר הדין די בטעימה כל שהיא, אלא שצריך שיעור אכילה והוא בכזית דווקא [ועיי"ש שביאר שגדר הקידוש בפת אינו קידוש על הפת, וכקידוש על יין, אלא קידוש על הסעודה, וממילא צריך שיעור אכילה]. והביא שם עוד ששאלו את הגרי"ז מבריסק מהו שיעור הטעימה בקידוש על הפת, והשיב שהשיעור הוא בכל שהוא, משום שאין בזה דין אכילה, עיי"ש. **קו. ראה** הערה קודמת. **קז. אשל** אברהם (נוטע שמחות, מהדו"ת סי' ערג ס"ט). והטעם כפי שבקידוש על היין אין להפסיק בשתיית כוס של קידוש. ובפתח הבית (שם) הסתפק בזה. וראה עוד במגן אברהם (סי' רעג ס"ק יא) ובפרי מגדים (סי' תפג א"א סק"ח), שכשמקדש על הפת צריך לקדש על לחם משנה גם מצד הקידוש ולא רק מצד חובת לחם משנה [ונפק"מ במקרה שכבר בירך המוציא ופרס הלחם ונזכר שלא קידש עדיין, שצריך להביא לחם משנה]. אמנם בדרך החיים (דין על מזיגה יין מקדשין ס"ד) כתב שאפשר לקדש אף על חתיכת פת, וכן כתב בשבילי דוד (חו"מ סי' רסג סוף ס"ק) שאפשר לקדש על פרוסת פת. [ובחכמת שלמה (סי' רעג ס"ד) דחה את דברי הדרך החיים וכתב שאין לקדש על חתיכת פת משום שאין בו כבוד היום וחשיבות]. ובמשנה ברורה (סי' רעד סק"ב) כתב שבשעת הדחק אפשר לקדש על פרוסה. **קח. הובאו** בספר העיטור (הלכות מגה ומרור, קלב:) [והוסיף טעם שאם קידוש החמור עושים על הפת כל שכן הבדלה] ובשבלי הלקט (סי' קלז) ובארחות חיים (הל' הבדלה סי' ב) וברוקח (סי' שנו). וכן כתב הרי"ץ גיאות (שערי שמחה, הלכות הבדלה עמ' יד) בשם רב האי גאון. **קט. ריי"ף** ברכות (נג:), ראי"ש (סי' יז), רבינו דוד, מהר"ם חלאווה, ור"ן (להלן קז. ד"ה ומייתינא). וכן פסקו הטור והשולחן ערוך (חו"מ סי' רלו ס"ב). **קי. אבל** במקום שאין רגילים ביין נעשה השיכר כחמר מדינה, וניתן להבדיל עליו. מהרש"א (חידושי אגדות שם). **קיא. אמנם** בספר העיטור (שם) דחה ראיה זו, שאמימר רצה להדר ולהבדיל על היין שהוא עיקר המצוה. **קיב. ריב"ב** (על הרי"ף, ברכות נג:). **קיג. דהיינו** שאין פוסקים כאותם שאמרו לעיל (קב:-קג.) שברכת הבדלה קודם ברכת קידוש אלא כהדעות שקידוש קודם ואם כן הוא עיקר. **קיד. וכן** כתב הרא"ש (סי' יז) בשם הגאונים, וכן כתב המאירי בברכות (נג: ד"ה זהו פירוש המשנה) בשם מקצת הגאונים, וכתב על זה שהם ודאי דברים נפסדים. ובטור ובשולחן ערוך (סי' רלו ס"ב) הביאו כן בדעה הראשונה, וכתב הרמ"א שכן עיקר, ובמשנ"ב (שם ס"ק טו) כתב שמכל מקום לכתחילה ידקדק לחפש אחר יין אפילו אם הפת חביבה לו מיין, כי כמה גדולי הראשונים סוברים שאין אומרים הבדלה על הפת אפילו במוצאי שבת שהוא יו"ט, אך אם לא ימצא יין הפת עדיפה משיכר. **קטו. ראי"ש** (הו"ד בטור שם), וכן הוא בשו"ע בדעה השניה. ובמאירי (שם) אחר שדחה את הדעה הראשונה כתב שיעשה הקידוש על הפת והבדלה על חמר מדינה, ואם אין לו מקדש על הפת ואוכל ולמחר מחזר על היין או הבדלה טפילה לוקיד. אך יש מן הראשונים**קטו** שחולקים וסוברים שאף באופן זה אם אין לו יין לא יבדיל על הפת אלא יעשה הקידוש וההבדלה על השיכר.

מדוע 'טעם אינו מקדש' ומה יעשה מי שעבר וטעם

אמר רב הונא אמר רב טעם אינו מקדש. מצינו כמה טעמים בסברת רב הונא שמי שטעם קודם קידוש אינו יכול לקדש, ומתוך כך עולים כמה חילוקי דינים.

הבעל המאור (ד"ה אמר) **והראב"ד** (הו"ד בהגהמ"ש מלחוה ד"ה אמר) פירשו שמי שטעם לא יקדש מפני שבטעימתו זלזל בקידוש וביזה את המצוה, ולכן אסרו עליו חז"ל לקדש. אך הקשה על כך הראב"ד, וכי משום שעבר על איסור של אכילה לפני קידוש נאמר לו עכשיו לעבור עבירה נוספת של אי עשיית קידוש בליל שבת, ותירץ שדווקא הוא לא יקדש אלא ישמע ויצא ידי חובת קידוש מאחרקטז. **אמנם הרשב"ם והתוספות** (ד"ה טעם) כתבו שמי שטעם לא יקדש כל הלילה אלא למחר קודם הסעודה, ומשמע שאף מאחרים אינו יכול לשמוע קידוש. ולכאורה לפי דבריהם טעם האיסור הוא משום קנס, והיינו שחז"ל קנסו אותו שלא יוכל לקדש היום וממילא לא יאכל עד למחר, ולכן אף מאחרים אינו יכול לשמוע קידושקיז. **ובתלמידי רבינו יונה** (נרכות נג: ד"ה ויש לתמוה) מבואר שהטעם שלא יקדש משום ש'כבר עברה שעתו', והיינו שזמן הקידוש הוא בדווקא לפני האכילה, ומאחר שאכל כבר עבר זמנו ואינו יכול עוד לקדשקיח. ולכאורה לפי דבריהם גם למחרת לא יוכל לקדש, וכמו כן לכאורה לפי זה אף מאחר לא יוכל לשמוע הקידוש מאחר שכבר עבר הזמן והפסיד את המצוה.

באיזו טעימה נאסר הקידוש לדעת רב הונא

שם. הקשו התוספות (ד"ה טעם), הרי לעיל (ק:-קא.) נחלקו רב ושמואל ור' יוחנן לגבי קידוש הנאמר בבית הכנסת, דעת רב שיוצאים בכך ידי קידוש אע"פ שאינו במקום סעודה, אבל אין קידוש זה פוטר בברכה את היין ששותים בביתם כיון שעקרו מקומם והסיחו דעתם, ודעת שמואל שאף ידי חובת קידוש אין יוצאים משום שאינו במקום סעודה, ואילו דעת ר' יוחנן שיוצאים ידי קידוש ואף אינם צריכים לחזור ולברך בביתם על היין. והנה בדעת שמואל משמע שמאחר שלא יצא המקדש ידי חובת קידוש בבית הכנסת צריך לחזור ולקדש בביתוקיט, וקשה לדעת רב ש'טעם אינו מקדש' כיצד חוזר ומקדש בביתו, הלא כבר טעם מהקידוש שבבית הכנסתקי ואם כן אינו יכול לקדש עד למחרקכא.

ברכת המוציא יכול לגלותה. וראה במשנה ברורה (שם ס"ק מח) שהכריע שבשעת הקידוש יניח ידיו על המפה ועל הלחם משנה, וכשיגיע לברכת המוציא יגלה הלחם משנה ויניח ידו עליהם ויברך המוציא, וכשיגיע לאמירת שם ה' יגביה שניהם למעלה עד שיגמור השם ואחר כך יניחם, ואחר גמר המוציא יחזור ויכסה במפה ויניח ידו עליהם עד שיגמור הקידוש. **קד. כמבואר** בשולחן ערוך (חו"מ סי' רו ס"ד) שכל דבר שמברך עליו צריך לאוחזו בידו. פרי מגדים (סי' רעג מש"ז ס"ק יב), ודרך החיים (שם). **קה. פתח הבית** (ד"ה זימנין) [ועיי"ש שלא מועיל רוב כזית, אע"פ שבכוס די ברוב רביעית]. וכן משמע מדברי הגהות רבי עקיבא איגר (סי' רעג נמג"א סק"י - יג) שכתב שהמקדש על הפת צריך לאכול שני כזיתים, אחד בשביל הקידוש, ואחד בשביל קידוש במקום סעודה. [והפרי מגדים (שם מש"ז סק"א) חולק וסובר שדי בכזית אחד]. **ובעולת שבת** (שם סק"ד) כתב שמצד ברכת המוציא צריך לאכול כזית דווקא. אמנם ראה בב"ח (סי' תפג ס"ג) שמשמע מדבריו שאין צריך לאכול כזית בקידוש על הפת. ובספר הליכות חיים (רוט, פי"ג סוף הערה ד) הביא מהגריש"א שמעיקר הדין די בטעימה כל שהיא, אלא שצריך שיעור אכילה והוא בכזית דווקא [ועיי"ש שביאר שגדר הקידוש בפת אינו קידוש על הפת, וכקידוש על יין, אלא קידוש על הסעודה, וממילא צריך שיעור אכילה]. והביא שם עוד ששאלו את הגרי"ז מבריסק מהו שיעור הטעימה בקידוש על הפת, והשיב שהשיעור הוא בכל שהוא, משום שאין בזה דין אכילה, עיי"ש. **קו. ראה** הערה קודמת. **קז. אשל** אברהם (נוטע שמחות, מהדו"ת סי' ערג ס"ט). והטעם כפי שבקידוש על היין אין להפסיק בשתיית כוס של קידוש. ובפתח הבית (שם) הסתפק בזה. וראה עוד במגן אברהם (סי' רעג ס"ק יא) ובפרי מגדים (סי' תפג א"א סק"ח), שכשמקדש על הפת צריך לקדש על לחם משנה גם מצד הקידוש ולא רק מצד חובת לחם משנה [ונפק"מ במקרה שכבר בירך המוציא ופרס הלחם ונזכר שלא קידש עדיין, שצריך להביא לחם משנה]. אמנם בדרך החיים (דין על מזיגה יין מקדשין ס"ד) כתב שאפשר לקדש אף על חתיכת פת, וכן כתב בשבילי דוד (חו"מ סי' רסג סוף ס"ק) שאפשר לקדש על פרוסת פת. [ובחכמת שלמה (סי' רעג ס"ד) דחה את דברי הדרך החיים וכתב שאין לקדש על חתיכת פת משום שאין בו כבוד היום וחשיבות]. ובמשנה ברורה (סי' רעד סק"ב) כתב שבשעת הדחק אפשר לקדש על פרוסה. **קח. הובאו** בספר העיטור (הלכות מגה ומרור, קלב:) [והוסיף טעם שאם קידוש החמור עושים על הפת כל שכן הבדלה] ובשבלי הלקט (סי' קלז) ובארחות חיים (הל' הבדלה סי' ב) וברוקח (סי' שנו). וכן כתב הרי"ץ גיאות (שערי שמחה, הלכות הבדלה עמ' יד) בשם רב האי גאון. **קט. ריי"ף** ברכות (נג:), ראי"ש (סי' יז), רבינו דוד, מהר"ם חלאווה, ור"ן (להלן קז. ד"ה ומייתינא). וכן פסקו הטור והשולחן ערוך (חו"מ סי' רלו ס"ב). **קי. אבל** במקום שאין רגילים ביין נעשה השיכר כחמר מדינה, וניתן להבדיל עליו. מהרש"א (חידושי אגדות שם). **קיא. אמנם** בספר העיטור (שם) דחה ראיה זו, שאמימר רצה להדר ולהבדיל על היין שהוא עיקר המצוה. **קיב. ריב"ב** (על הרי"ף, ברכות נג:). **קיג. דהיינו** שאין פוסקים כאותם שאמרו לעיל (קב:-קג.) שברכת הבדלה קודם ברכת קידוש אלא כהדעות שקידוש קודם ואם כן הוא עיקר. **קיד. וכן** כתב הרא"ש (סי' יז) בשם הגאונים, וכן כתב המאירי בברכות (נג: ד"ה זהו פירוש המשנה) בשם מקצת הגאונים, וכתב על זה שהם ודאי דברים נפסדים. ובטור ובשולחן ערוך (סי' רלו ס"ב) הביאו כן בדעה הראשונה, וכתב הרמ"א שכן עיקר, ובמשנ"ב (שם ס"ק טו) כתב שמכל מקום לכתחילה ידקדק לחפש אחר יין אפילו אם הפת חביבה לו מיין, כי כמה גדולי הראשונים סוברים שאין אומרים הבדלה על הפת אפילו במוצאי שבת שהוא יו"ט, אך אם לא ימצא יין הפת עדיפה משיכר. **קטו. ראי"ש** (הו"ד בטור שם), וכן הוא בשו"ע בדעה השניה. ובמאירי (שם) אחר שדחה את הדעה הראשונה כתב שיעשה הקידוש על הפת והבדלה על חמר מדינה, ואם אין לו מקדש על הפת ואוכל ולמחר מחזר על היין או חמר מדינה ומבדיל, ואם לא ימצא די לו בהבדלה שבתפילה. **קטז. וכן** מבואר ברמב"ן במלחמות (לעיל נט: ד"ה אמר). וראה באור זרוע (ח"ב הל' ערב שבת סי' כו) שכתב שגם להלכה שטעם מקדש, מכל מקום אם יש אחר שלא טעם, זה שטעם ישמע ממנו את הקידוש. **קיז. וכעין** זה כתב ר' יצחק קמחי (הובא בספר הזכרון גר שמואל, עמ' נב), שמחמת שעבר על דברי חכמים שאסרו לטעום קודם קידוש קנסוהו חכמים שלא יקדש. ולכאורה יש להקשות כיצד יש כח ביד חז"ל לעקור ממנו מצות קידוש מן התורה, וביאר הדבר שמואל (ד"ה טעם) שמשום קנס יש כח ביד חז"ל לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה. ועוד תירץ על פי מה שכתב במנחת חינוך (מצוה לג אות ו) שמי שלא קידש בליל שבת ומשלים זאת ביום הוא יוצא בכך את החיוב דאורייתא של קידוש. ועוד תירץ שכבר יצא חובת קידוש דאורייתא בתפילה כמו שכתב המגן אברהם (סי' רעג סק"ג), רק שצריך מדרבנן לקדש שוב על היין ובמקום סעודה, והם אמרו שהטועם לא יקדש. **קיח. וכעין** סברא זו כתב בדבר יהושע (שו"ת, מ"ג סי' עמ ד"ה הן אמת) שהקידוש בא לתקן ולהכשיר את הסעודה, ולכן אם התחיל לאכול לפני כן הוא מעוות לא יוכל לתקן. [ועיי"ש מה שביאר בדרך זו גם לענין טעם אינו מבדיל]. וראה בדבר שמואל לעיל (קה: ד"ה ז"מ טעם) שגם כן כתב כסברא זו. **קיט. המהרש"א** (חומ' שם) הקשה, מנין שאכן לדעת שמואל אינו יכול עוד לקדש בביתו עד למחר משום שטעם קודם הקידוש, וכתב על כך 'ויש ליישב'. וביאר ההוראת שעה (חומ' שם), שהרי מבואר בגמרא שם שהטעם שמקדשים בבית הכנסת הוא כדי להוציא את האורחים שאין להם היכן לסעוד, ולא מסתבר שבשביל תיקון האורחים יתקלקל השליח ציבור המקדש שלא יוכל לקדש שוב בביתו ויצטרך לצום עד למחר. ובאור חדש (חומ' שם) ובהגהות רבי עקיבא איגר (סי' רעג ס"ד) תירצו שמלשונו של שמואל 'אף ידי קידוש לא יצאו' משמע שכל שכן שידי יין לא יצאו [כלומר שלא פטר את ברכת היין ששותה בביתו], ואם אינו יכול לקדש בביתו מה הנפק"מ בכך שאינו יוצא ידי יין, הרי בין כך אינו יכול לשתות יין בתוך סעודתו משום שאינו יכול לקדש, אלא ודאי שיכול לקדש כשחוזר לביתו. וביד דוד ובשפת אמת (חומ' שם) תירצו, שמקושיית הגמרא שם 'מאי טעמא לרב חוזר ומקדש בביתו' משמע שכך היתה דרכם לקדש בבית הכנסת ולחזור לקדש בביתם, ולשמואל היה זה ניחא משום שלא יצא ידי קידוש בבית הכנסת ומקדש כעת כדי לצאת בעצמו חובת קידוש. וראה בהערה להלן שיש שפירשו קושיית התוספות באופן אחר. **קכ. ואין** לומר שמדובר שלא שתה מהיין שבבית הכנסת, שהרי לדעת ר' יוחנן שסובר שהקידוש שבבית הכנסת פוטר את היין שבתוך הסעודה שבביתו ודאי מדובר כששתה מן היין בבית הכנסת, ואם כן אף לשמואל יש לפרש כך ששתה מן היין בבית הכנסת. מהרש"א (חומ' שם). וראה בתוספות רבינו פרץ (ד"ה טעם) שכתב גם כן בדעת שמואל שמדובר כשטעם מן היין בבית הכנסת, עיי"ש. **קכא. כך** פירש המהרש"א את קושיית התוספות (שם), שהקושיא היא לדעת שמואל. [ולדעת רב ור' יוחנן לא קשה, שכיון שיצא המקדש ידי חובת קידוש בבית הכנסת אם כן טעם בהיתר ולא נאסר עליו קידוש. לשון לימודים (חו"מ סי' קמז ד"ה ומו). ובשפת אמת (חומ' שם) כתב שעל רב ור' יוחנן לא קשה כיצד מקדש אחר כך להוציא את בני ביתו, שכן אף אם 'טעם אינו מקדש' אך להוציא אחרים יכול הוא לקדש, עיי"ש]. אמנם במעיל שמואל (שפירא, חומ' שם) כתב שעל דעת שמואל לא קשה כיון שלפי דבריו ודאי מדובר שלא טעם כלל בבית הכנסת, שהרי אינו יוצא בכך ידי קידוש [וכן הקשה במעייני ישועה (חומ' שם) על המהרש"א שהרי לפי שמואל אינו רשאי לשתות כיון שלא יצא ידי קידוש, ובפתח הבית (חומ' שם) הוסיף שלפי שמואל לא שייך תירוצם ששונה כוס של ברכה, שהרי לשמואל אסור לשתות מאותו כוס ולא שייך שתהיה לו מעלה של כוס של ברכה כלפי מי שאסור לשתותו], אלא קושיית התוספות

ותירצו התוספות, שמכיון שטעימתו היתה מכוס הקידוש שהיא כוס של ברכה אין זה נחשב כטעימה לפני הקידושקכב.

והנה בתוספות רבינו פרץ (ד"ה טעם) הקשה ממה שאמרו בגמרא לעיל (קה:) שאם אין לו אלא כוס אחד של יין, ואם יבדיל עליו עכשיו לא ישאר לו יין לברך עליו ברכת המזון לאחר סעודת הלילה, יכול הוא להמשיך לאכול קודם הבדלה ואחר כך מסדר כל הברכות אחרי ברכת המזון, הרי שאף אם טעם קודם הבדלה לא נאסר עליו מלהבדיל. ותירץ שדין 'טעם אינו מבדיל' נאמר רק כשטעם באיסור, משא"כ לעיל שחז"ל התירו לו לאכול קודם הבדלה כדי שיברך ברכת המזון על הכוס, אכילתו היתה בהיתר ולא נאסרה עליו הבדלה באופן זה. ולכאורה בכך מיושבת גם קושיית התוספות, שמאחר ותיקנו לקדש בבית הכנסת אם כן טעימתו היתה בהיתר ולא נאסר עליו הקידוש באופן זה, ואם כן ממה שהתוספות לא תירצו כך מוכח שלדעתם אף אם טעם בהיתר אינו יכול לקדשקכג. **אמנם רבי עקיבא איגר** (לעיל ק: ד"ה ועי' בתוס', הגהות הצו"ע סי' רעמ ס"ד) כתב שודאי סוברים התוספות שאם טעם בהיתר יכול לקדש, אלא שהתוספות סוברים כדעת הרא"ש (סי' ה) שאסור למקדש לטעום מהקידוש בבית הכנסת, ואם כן הוא טעימתו היתה באיסור, ועל כך הקשו התוספות מדברי רב ש'טעם אינו מקדש'.

תשלומי הבדלה כשטעם לפני הבדלה

אני אומר טעם מבדיל. ברשב"ם (לעיל קה: ד"ה ופ"מ טעם) **וברי"ף** (להלן קז.) מבואר שדברי רב הונא 'טעם מבדיל' נאמרו הן לגבי הבדלה במוצאי שבת, והן אם מבדיל בשאר הימים מדין תשלומים מחמת ששכח ולא הבדיל במוצאי שבתקכד. **אמנם הטור** (או"ח סי' רצט) **כתב בשם הבה"ג** (הלכות קידוש, יג:), ש'טעם מבדיל' נאמר דווקא כשמבדיל במוצאי שבת, אבל אם שכח ולא הבדיל במוצאי שבת ומבדיל למחרת מדין תשלומים, באופן זה אינו יכול להבדיל אלא אם כן לא טעם עדיין. ותמה הטור מה החילוק בין לילה ליום לענין הדין שאם טעם מבדיל, ומצינו **באחרונים** שני דרכים בביאור דעת הבה"ג. **הערוך השולחן** (סס סעט"ז) ביאר, שלכאורה צריך להבין כיצד שייכים תשלומין להבדלה בשאר ימי השבוע, הלא כבר עברה קדושת השבת, וכיצד יכול לומר 'המבדיל בין קודש לחול', אלא בהכרח מכיון שהוא נמנע עדיין מלאכול מחמת שלא הבדיל, הרי היא לפי רב, והיינו שבדבריו מבואר שהמקדש יצא ידי קידוש ומשמע שאילו לא יוצא ידי חובת קידוש בבית הכנסת היה צריך לחזור ולקדש בביתו, והרי מאחר שכבר טעם בבית הכנסת שוב אינו יכול עוד לקדש. וכעין זה פירש במעייני ישועה (סס) שהקושיא לרב כיצד חוזר ומקדש לבני ביתו כיון שכבר טעם בבית הכנסת. ובפתח הבית (סס) פירש את קושיית התוספות על דעת ר' יוחנן, והיינו כיצד לדעתו חוזר ומקדש לבני ביתו הרי כבר טעם בבית הכנסת וטעם אינו מקדש, ואף שהיה זה בהיתר שהרי יצא בכך ידי קידוש, מכל מקום סוברים התוספות שאף אם טעם בהיתר אינו מקדש. **קכב. בראש** הכרמל (נמוק' סס) כתב שאין כוונת התוספות שכל טעימה מכוס של ברכה אינה נחשבת טעימה לפני קידוש, אלא דווקא טעימה מכוס של קידוש ובאופן המדובר בסוגיא שם שטעם לשם קידוש מפני שטעה וסבר שיוצא בזה ידי קידוש, אבל משאר כוס של ברכה אין לטעום קודם קידוש, וכגון הטועם מכוס של ברכת המזון אינו יכול לקדש או להבדיל אחר כך. ובמים עמוקים (סס) ביאר דברי התוספות על פי שיטת השר מקוצי (הו"ד בתוספות רבינו פרץ לעיל קמ. ד"ה נקוני דרבי) שמותר לטעום מהקידוש בבית הכנסת ואם כן הוא טעם בהיתר ולא נאסר עליו לקדש [כתוספות רבינו פרץ שמובא בסמוך]. אמנם בדברי רבי עקיבא איגר (הובא בשמוך) מבואר שהתוספות סברו כדעת הרא"ש שאסור לטעום מהקידוש בבית הכנסת, ומכל מקום התירו כאן לקדש אף שטעם באיסור, וראה בדבר שמואל (בתוס' סס) שהסתפק בכוונת התוספות אם ההיתר הוא דווקא למקדש מפני שהמברך צריך לטעום ועל ידי טעימתו חל הקידוש, או אפילו אם כבר טעם המקדש או אחד מהשומעים וטעם מי שלא שמע את הקידוש אין הטעימה אוסרת מלקדש שוב. והסתפק עוד אם דווקא בקידוש הדין כן או אף בכוס של ברכת המזון, שכן התוספות נקטו בלשונם 'כוס של ברכה' ולא 'כוס של קידוש'. **קכג. פתח** הבית, ושפת אמת (בתוס' סס). וראה במים עמוקים (בתוס' סס) שכך פירש את תירוץ התוספות. וכן מבואר לכאורה בדברי הרשב"ם (לעיל קה: ד"ה ופ"מ טעם מבדיל) שפירש בגמרא שם שלמ"ד טעם אינו מבדיל אינו יכול להבדיל, והרי שם מדובר שטעם בהיתר, כמו שכתב בתוספות רבינו פרץ (ד"ה טעם), [אך תוספות רבינו פרץ יפרש כוונת הגמרא שם 'וש"מ טעם מבדיל' היינו שבאופן זה מודים כולם שטעם מבדיל]. **קכד. כפי** שהובא בהגהות מיימוניות (שבת פכ"ט אות ו) ובבית יוסף (סי' רצט ס"ו ד"ה כתב נה"ג). וכן פסק הרמ"א (סס). **קכה. המקור** לכך הוא מהמעשה שהביאה הגמרא בחולין (ז.) ברבי פנחס בן יאיר שהיה הולך לצורך פדיון שבויים ורצו להאכיל לחמורו טבל ולא אכל. עיי"ש. **קכו. השולחן** ערוך (או"ח סי' רלד ס"ג) כתב, שאם אחד לקח בהמה מחבירו, ונמצאת טריפה לאחר אכילתה, ונמצא שלמפרע הוא מקח טעות, הדין הוא שאם הטריפה רק מדרבנן, חייב לשלם דמי הנאת אכילה למוכר, שהרי נהנה מבהמתו, וביאר הנתיבות המשפט (סס סק"ג) שאין אומרים שהואיל ונהנה מן האיסור נמצא שחסרונו גדול מהנאתו, אלא הרי זה כאלו נהנה מן הכשירה, שאיסור מדרבנן בשוגג אין צריך כפרה, וכאילו לא עבר על שום איסור. וטעמו מבואר באתוון דאורייתא (כללי ד"ה והנה קלמ) [ראה שם שהביא יסוד הנתיבות המשפט בשם אחרונים בלא הזכרת שמו] שבכל האיסורים שהם מדרבנן האיסור הוא במה שאינו שומע לדברי חכמים, אבל אין איסור בגוף הדבר, וממילא בשוגג אין חסרון שלא שמע לדברי חכמים. ובראש יוסף (חולין ה: בתוס' ד"ה לפיקיס), כתב שממה שאמרו (סס ו.) על איסור דמאי שאין הקב"ה מביא תקלה, מוכח שגם באיסור דרבנן אין הקב"ה מביא תקלה, והביא לכך ראיה נוספת ממה שהקשו התוספות מאכילה קודם הבדלה שאינה אלא איסור דרבנן, עיי"ש. ולכאורה כוונתו שלא נאמר כדברי נתיבות המשפט שאיסור דרבנן אינו נחשב לתקלה. וכן השיג העין יצחק (שו"ת, מהע"ז סי' סז ענף ז אות מ) על הנתיבות המשפט מהתוספות כאן. [ובמשך חכמה (פרשת שופטים עה"פ לא תסור) כתב כדברי הנתיבות המשפט, וציין בסוף דבריו לעיין בתוספות בסוגייתנו, ולכאורה כוונתו שלפי דבריו הוא מיושב]. אמנם בפרי יעקב (קופשטיין, עמ' לו) יישב, שאכילה קודם הבדלה היא סכנה [כמבואר לעיל (קה.) שמיתתו באסכרה] ולכן היא נחשבת כדאורייתא [עיי"ש מה שהביא בזה]. ועיין עוד בספר חלוקא דרבנן (ערך לדיקיס) מה שכתב בזה.

קכז. תוספות בגיטין (סס ד"ה הסמוך). וטעם הדבר ביאר המהריק"ש בספרו ערך לחם (יו"ד תחילת סי' ס) משום שהגוף מתהוה ממהות המאכל, וכשיאכל דבר אסור, הגוף נעשה כחתיכת איסור, לכן לא נאה שחלק מעצמותו של הצדיק יהיה מדבר טמא. וכעין זה ביאר המרומי שדה (שבת יב: בתוס' ד"ה ר' נתן) שמאכל טמא מטמטם את הלב כפי שאומרת הגמרא ביומא (לט.) ולכן הוא יותר חמור. אמנם הרמב"ן (חולין ז. ד"ה והא לממרינן) חולק וסובר שבכל האיסורים נאמר כלל זה, ועל דברי התוספות כתב שאין בדבריהם לא טעם ולא ריח, והוכיח ממה שהקשו בגמרא (כתובות פה:) על המעשה שהעלו עבד לכהונה על פיו של רבי אלעזר ב"ר יוסי, 'העלו סלקא דעתך, השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם' וכו', והרי שם לא היה איסור אכילה, ומכל מקום אמרו שאין הקב"ה מכשילם בתקלה, ומוכח מזה שגם בשאר איסורים אמרו כן. [וראה בתוספות ביבמות (לט: ד"ה פ"ק) ובחולין (ה: ד"ה לדיקיס) שיישבו זאת]. וכן משמע מדברי רש"י בחולין (סס ד"ה היכי), שכתב בזה הלשון 'היאך יגרום שום שטן לפני צדיקים על ידי שוגג שום דבר עון'. **קכח. החתם** סופר (עה"ת, פרשת חיי שרה ד"ה ונראה פ' זו, וכעין זה בחידושיו חולין ה: ד"ה לפילו) הקשה מהמובא במדרש (ב"ר פ"ח) ששאלו רב הונא ורב ירמיה את ר' חייא בר רבה מדוע הוצרך אברהם אבינו לזמום את גמליו כדי שלא ירעו בשדות אחרים, וכי גרועים הם מחמורו של רבי פנחס בן יאיר שלא אכל טבל, ולכאורה לפי מה שכתבו התוספות שרק באכילת איסור נאמר כן, הרי אכילת גזל בשדות אחרים אינה מאכל האסור בעצם, ובזה אין שמירה לצדיק. [והרמב"ן (על התורה, סס כד ובו) הביא דברי המדרש, וביאר שאמוראים אלו שהקשו על פירוש זה, חולקים וסוברים שאין כוונת הכתוב על התרת הזמם ומפני איסור גזל, עיי"ש]. ותירץ החתם סופר, שעיקר קושיית המדרש היא על כך שאף בבית לא התיר אברהם את זממם עד שנתן לפניהם תבן ומספוא כדי שלא יתן לפניהם אחד מאנשי הבית אוכל שאינו מעושר [עיי"ש שהכריח כן מהפסוקים], ועל כך קשה שהיא אכילת איסור ואין הצדיק צריך לכך שמירה. ובמהרש"ם (שו"ת, ח"ב סי' קכט) כתב שיתכן ואף גזל נחשב מן הגזל, ולכן לא היה צריך לזמום אותם. **קכט. עלפי** התוספות במסכת גיטין (סס). ובשבט סופר (פרשת שמיני בפסוק 'זאת החיה אשר תאכלו') הוסיף לבאר את החילוק, שאכילת דברים אסורים מטמטמת את הלב, משא"כ מאכלים המותרים בזמן האסור אין בהם טמטום הלב. ובקובץ שיעורים (מ"ב, קונטרס ניתוריס גיטין אות ו), ביאר שאכילת דבר אסור הוא איסור 'חפצא', והיינו שיש איסור בגוף הדבר, אבל אכילת היתר בזמן האסור, הוא דין על 'הגברא', והיינו שיש דין על האדם שלא יאכל, אבל אין איסור בגוף הדבר שהוא אוכל, וממילא הרי זה כשאר איסורים שאינם איסורי אכילה.

קל. וכפי שהביאו התוספות שם מהמדרש (ילקו"ש מיי שכיה רמז קט) ששלח רבי ירמיה לרב זעירא סל עם תאנים שעדיין לא עישרום, וסמך על כך שרב זעירא לא יאכל דבר שאינו מתוקן, ולבסוף רב זעירא אכל את התאנים משום שסמך על רבי ירמיה שלא ישלח לו דבר שאינו מתוקן. וכשנתברר אחר כך לרב זעירא שאכל דבר שאינו מתוקן אמר שאם היו הראשונים כמלאכים אנו כבני אדם, ואם הם היו כבני אדם אנו כחמורים, ופחותים אנו מדרגת חמורו של רבי פנחס בן יאיר. כך ביארו המהרש"ל והמהר"ם (בתוס' שבת סס) והב"ח (מיוחסים, סס) בכוונת התוספות. וכבר קדם להם כן בביאור התוספות בכפתור ופרח (סוף פל"ו). **קלא. וכן** כתב בשיטה מקובצת בנדרים (י. ד"ה מתניתין) בשם הרא"ם.

ענין זה הוא המעשה בחמורו של רבי פנחס בן יאיר שלא רצה לאכול טבל (חולין שם), והלא אין החמור מצווה בכך רק שלא רצה להכשיל את בני האדם שנתנו לו לאכול מבלי לעשר[קלב].

ד. **העין אליהו** (שבת יג: ד"ה לו יקרא) תירץ, שהכלל 'אין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים' נאמר דווקא בזמן שהצדיק עסוק במצוה או שהולך בדרכו לדבר מצוה, שכן מקור ענין זה הוא המעשה בחמורו של רבי פנחס בן יאיר שלא רצה לאכול טבל (חולין ז.), ומעשה זה היה בזמן שרבי פנחס בן יאיר היה בדרכו לדבר מצוה כמסופר במסכת חולין (שם), ואם כן משמע שרק באופן זה אין הקב"ה מביא תקלה לצדיק, אבל באופן אחר אפשר שתבוא תקלה לצדיק. ואם כן מאחר שרב ירמיה לא עשה מצוה באותו זמן, שהרי הוא רק טעם, וטעימה אינה צריכה ברכה [כמבואר בברכות (יד.)], לכן לא היתה עליו שמירה שלא יכשל באיסור[קלג].

קז.

דעת רבא לענין זמן תשלומי הבדלה

אמר רבא הילכתא וכו' מי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך כל השבת כולו, אמימר פתח לה להא שמעתא דרבא בהאי לישנא וכו' מי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך כל היום כולו. לפי גירסת הגמרא שלפנינו נמצא שנחלקו שני הלשונות בדעת רבא האם מי שלא הבדיל במוצאי שבת יכול להבדיל כל השבת כולה דהיינו עד יום רביעי, או שאינו יכול להבדיל אלא ביום ראשון בלבד. וכתבו **התוספות** (ד"ה ממימר) שהלכה כלישנא קמא שמבדיל והולך עד סוף יום רביעי[א]. אמנם **הגאונים**[ב] **והרי"ף** מהפכים את גירסת הגמרא, וגורסים בדברי רבא 'מבדיל והולך כל היום כולו', ובדברי אמימר 'כל השבת כולו'[ג]. ועל כן הם נוקטים להלכה שאי אפשר להבדיל אלא ביום ראשון.

ויסוד מחלוקתם מבואר **בר"ן** (ד"ה ממר רבא), שלדעת התוספות שפסקו כרבא שאפשר להבדיל עד יום רביעי גדר ההבדלה בשאר הימים הוא בתורת 'תשלומין', והיינו שעיקר זמן ההבדלה הוא רק במוצאי שבת, אלא שחז"ל קבעו שאפשר להשלים הבדלה זו עד יום רביעי[ד], אך לדעת הרי"ף שפסק שאין תשלומין אלא ביום ראשון בלבד גדר ההבדלה בשאר הימים אינו מתורת 'תשלומין', אלא משום שהיום הולך אחר הלילה ונחשב כל אותו היום כמוצאי שבת ועדיין זמן הבדלה הוא[ה]. ובאופן נוסף ביאר הר"ן, שאף צד זה הסובר שאין תשלומין אלא ביום ראשון בלבד סובר שהוא מתורת 'תשלומין', אלא שמצינו דין תשלומין רק בשוגג אבל במזיד לא נתנו חז"ל אפשרות להשלים המצוה, ואם כן מאחר שעבר יום שלם ולא נזכר שלא הבדיל החשיבוהו חז"ל כמזיד וכפושע ולא נתנו לו דין תשלומין יותר מכך.

הבדלה בתשעה באב שחל במוצאי שבת

וכתבו התוספות (ד"ה ממימר), שבנידון זה, האם זמן תשלומי הבדלה הוא עד יום רביעי או ביום הראשון בלבד, יש נפקא מינה לענין הבדלה בתשעה באב שחל להיות במוצאי שבת. שלפי הדעות שניתן להבדיל עד יום רביעי אף כאן יבדיל ביום ראשון במוצאי תשעה באב[ו], אמנם לפי הדעות שאין תשלומין אלא ביום ראשון אינו יכול להבדיל במוצאי תשעה באב על הכוס כיון שכבר עבר זמן התשלומין[ז].

אמנם מצינו שתי דעות **בראשונים** שנחלקו על התוספות וסוברים שאין נידון זה תלוי במחלוקת הראשונים לענין זמן תשלומי הבדלה. **הבה"ג** (הלכות קידוש והבדלה, עמ' נז)[ח] כתב שאע"פ שאין תשלומין להבדלה אלא ביום ראשון בלבד מכל מקום בתשעה באב שחל במוצאי שבת יכול להבדיל לאחר התענית. **ותמה הר"ן** (ד"ה ממר רבא), הלא ממה שניתן להבדיל רק ביום ראשון, מוכח שההבדלה בשאר הימים אינו מתורת 'תשלומין', אלא משום שהיום הולך אחר הלילה ולכן נחשב כל אותו היום כמוצאי שבת ועדיין זמן הבדלה הוא, ואם כן כיצד ניתן להבדיל במוצאי תשעה באב אחר שעבר יום ראשון. וביאר הר"ן שאכן לדעת הבה"ג הבדלה בשאר הימים היא מתורת 'תשלומין', ומכל מקום הטעם שאי אפשר להשלים אלא ביום ראשון, משום שמצינו דין תשלומין רק לשוגג אך לא למזיד, ואם כן מאחר שעבר עליו יום שלם ולא נזכר שעדיין לא הבדיל, החשיבוהו כפושע וכמזיד ולא נתנו לו דין תשלומין, וממילא לפי זה בתשעה באב שחל במוצאי שבת שלא היה באפשרותו להבדיל ולא מחמת פשיעה עשה כן, יכול להבדיל אף בשאר הימים וכדעת אמימר.

והרמב"ן (תורת האדם, ענין אבילות יסנה אות קיח) כתב שאפילו לפי הדעות שיכול להבדיל עד יום רביעי מכל מקום בתשעה באב שחל במוצאי שבת אין מבדילים על הכוס במוצאי התענית כלל אלא יוצא בהבדלה שבתפילה, והטעם משום שההבדלה בשאר הימים היא תשלומין למוצאי שבת, ולכן אין תשלומין להבדלה אלא באופן שהיה ניתן להבדיל במוצאי שבת, אך כשחל תשעה באב במוצאי שבת לא היה אותו הזמן ראוי להבדלה כלל, ולפיכך גם אין לו השלמה, וכעין הכלל 'כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, וכל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו' (מנחות קג:). והוסיף עוד, שמסתבר לומר שכלל לא תיקנו הבדלה על הכוס בתשעה באב שחל במוצאי שבת, שהרי כך שנינו במסכת ברכות (לג.) לגבי הבדלה, 'בתחילה קבעוה בתפילה, העשירו קבעוה על הכוס', ומאחר שבתשעה באב נידונים כל ישראל כעניים מרודים[ט], ממילא לא תיקנו באותה שעה הבדלה על הכוס כלל'.

האם הנהגת אמימר היתה מעיקר הדין או רק מידת חסידות

זימנא חדא איקלע אמימר לאתרין ולא הוה לן חמרא אייתינא ליה שיכרא ולא אבדיל ובת טווית. נחלקו הראשונים האם מי שאין לו כוס להבדיל במוצאי שבת חייב לישב בתענית עד למחר שימצא כוס ויבדיל וכפי שנהג אמימר, או שמא לא אמרו חכמים 'אסור לאדם שיטעום קודם שיבדיל' אלא באופן שיש לו כוס, אך אם אין לו כוס מותר לו לאכול ואינו צריך להמתין עד למחרת, ואמימר שלן בתענית החמיר על עצמו ומנהג חסידות נהג.

דעת התוספות (ברכות נג. ד"ה ממימר, ומי' בסמ') **ורבינו יונה** (ברכות נג: ד"ה אלא ודמי) **ומהר"ם חלאווה**[יא] (ד"ה ומ"מ) כהצד הראשון שמעיקר הדין אם אין לו כוס להבדיל רשאי לאכול ואינו מחויב לישב בתענית, והוכיחו כן ממה ששנינו לעיל (קה:) שאם אין לו בסעודה שלישית אלא כוס אחד עבור ברכת המזון והבדלה, יכול להמשיך לאכול ולאחר מכן מברך על הכוס ברכת המזון ואומר עליו הבדלה. ומבואר שכאשר אין לו כוס לצורך הבדלה מותר לו לאכול ואינו מחויב להתענות[יב]. ואם כן אמימר שלן בתענית בהכרח שנהג כן רק ממידת חסידות[יג]. אך התוספות (ברכות שם, בסידור הרשב"ם) דחו הוכחה זו, שאכן אם אין לו כוס להבדיל אינו רשאי לאכול, אמנם כל זה באופן שהוא סבור שלמחר יהיה לו כוס להבדיל עליו, אך באופן שאינו מצפה שיהיה לו כוס למחר מותר לו לאכול מיד. ואם כן אין להקשות מהגמרא לעיל, ששם מדובר שלא היה מצפה שלמחר יהיה לו

קלב. אך הרמב"ן (שם) הקשה על זה ממה שאמרו בנדרים (ט. י.) שחסידים הראשונים היו מתאווים להביא קרבן חטאת, אך מפני שאין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם, לא היה באפשרותם להביא חטאת. ומשמע שכלל לא הגיעו לידי חטא בשוגג, ולא רק שלא הכשילו אחרים באיסור. [לכאורה יש להקשות כן גם לדעת ר"ת שלא אמרו כן רק לענין איסור אכילה, ושם משמע שלא הגיעו לידי חטא שיש בו קרבן חטאת, והרי קרבן חטאת מביאים גם על עבירות שאינם איסורי אכילה. וראה על כך בשואל ומשיב (שו"ת מהדו"ק, מ"מ סי' נח) ובאגרות משה (שו"ת, או"ח מ"ד סי' קיט אות ד). אמנם בשיטה מקובצת (שם) יישב, שצריך לגרוס בדברי הגמרא שם 'לפי שאינם חוטאים', ואין כוונת הגמרא שם למאמר שנזכר כאן שנלמד מרבי פנחס בן יאיר, אלא הכוונה שאינם רגילים לחטוא, לפי ששומרים עצמם מן החטא בכל כוחם, אבל אין הכוונה שהקב"ה שומרם שלא יבואו לידי חטא. **קלג. ועי"ש** שיישב בדרך זו שאר המקומות שמצינו שנכשלו האמוראים. **א. שכן** לשון הגמרא עדיף על הלשון שהביא אמימר. ר"ן (ד"ה ממר רבא). **ב. הובאו** במהר"ם חלאווה (לעיל קו: ד"ה גרסקם) ובר"ן (ד"ה ממר רבא). וכן כתב הבה"ג (הלכות קידוש והבדלה, עמ' נז). **ג. כך** מפורש בבה"ג (שם), וכן פירש מהר"ם חלאווה (שם) בדעת הרי"ף. ולכאורה מוכרחים לפרש כך על פי מה שכתבו התוספות (ד"ה ממימר) שאל"כ מה ההבדל בין שני הלשונות. [אמנם בתוספות רבינו פרץ (ד"ה מי) כתב שאף לפי הגירסא 'מבדיל והולך כל היום' הכוונה עד יום רביעי, ונקטו לשון זה אגב קידוש שאמרו 'מקדש והולך כל היום']. **ד. וטעם** הדבר ראה מה שנתבאר לעיל (קו. בענין 'הטעם שמפסיר להבדיל עד יום רביעי') אם הטעם משום שקדושת השבת נמשכת עד יום רביעי וממילא יש לימים אלו עדיין שייכות עם השבת שעברה, או משום שבלשון בני אדם עד יום רביעי נקרא 'אחר השבת'. **ה. וכן** ביאר בבנין שלמה (שו"ת, מיקוריס והוספות סי' יח, מהדו' מדפוס מ"ב סי' ב). אמנם ראה לעיל (שם בענין 'גדר תשלומי הבדלה') שיש מהראשונים שכתבו שאף לדעה שמבדיל והולך עד יום רביעי גדר ההבדלה אינו מתורת תשלומין אלא שזמן ההבדלה נמשך עד יום רביעי, ומעיקר הזמן הוא. **ו. ואע"פ** שההבדלה בשאר הימים היא בגדר 'תשלומין' להבדלה במוצאי שבת, ואם כן מאחר שבמוצאי שבת לא היה מחויב להבדיל כיצד יכול להשלימה, ביאר המאירי (תענית ל: ד"ה כל שמילע) שאף במוצאי שבת היה בר חיוב אלא שהתענית הפקיעתו מלהבדיל ולכן עדיין מוטל עליו החיוב להבדיל. ובלא זה יש מקום לומר שאין ההבדלה בשאר הימים מדין תשלומין, אלא שעד יום רביעי נקראים הימים 'מוצאי שבת' ומעיקר הזמן הוא. **ז. על** פי המהרש"א (שבועות שם), וכן מבואר בתוספות הרא"ש (ד"ה מרימר). וראה עוד בדבר שמואל (ד"ה מבדיל) ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה מי) הוסיף, שאי אפשר להבדיל בתשעה באב בלא לשתות, שכן שנינו לעיל (קה:) המברך צריך שיטעום. ואי אפשר ליתן לקטן שיטעם, כיון שיש לחוש שמא יבוא לשתות בתשעה באב אף לכשיגדל. וכמו כן אי אפשר להבדיל בשבת מבעוד יום, שכן משעה שהוא מבדיל חלים עליו דיני תשעה באב, וממילא אסור לו לשתות את הכוס. אמנם בספר המנהיג (הלכות תשעה באב סי' כח) כתב שמבדיל במוצאי שבת ונותן לקטן שישתה, ואין לחשוש שמא יבוא לשתות בתשעה באב אף לכשיגדל משום שדבר זה אינו מצוי הרבה אלא פעם בכמה שנים. וראה במהר"ם חלאווה (ד"ה גרסקם) שהאריך בזה. **ח. הובא** במהר"ם חלאווה (שם) ובר"ן (ד"ה ממר רבא) וברבינו דוד (ד"ה ממר רבא). **ט. מחמת** האבל, שנאמר (מיכה ו ז) 'זכרה ירושלים ימי עניה ומרודה'. מאירי (תענית שם). ובריטב"א (הלכות ברכות פ"ח אות יד) כתב שנקראים עניים מאחר שאין מי שיטעם הכוס. [ויש מי שכתב נפקא מינה בין הטעמים לגבי חולה וכדומה שמותר לו לאכול בתשעה באב אם יהיה מחויב להבדיל]. **י. במאירי** (שם) כתב על סברא זו שהיא 'מילי דבדיחותא'. והקשה שאף אם נחשב אותו הזמן כשעת העניות, אך לאחר התענית שהגיע זמן הנחמה חזרו לעשירות. **יא. וכן** הוכיח הבית יוסף (או"ח סי' רלו ס"ג ד"ה ומי שמלע) בדעת הרמב"ם ממה שהשמיט דין זה. וכן דעת האגור (סי' תכג) ושבלי הלקט (סי' קכ) ותוספות רבינו פרץ (לעיל קכ: ד"ה ומפ מין). **יב. ואע"פ** שכעת יש לפניו כוס יין, אין זה נחשב שיש לו כיון שצריך לשומרו לברכת המזון. **יג. בברכת** ה' (נתוס' ברכות שם) הקשה שאם אמימר נהג כן רק ממידת חסידות כיצד למדה מכך הגמרא שאסור לאדם שיאכל קודם הבדלה. ותירץ, שאם היה מותר לאכול תמיד קודם הבדלה לא היה אמימר מחמיר על עצמו כשלא היה לו יין, אלא ודאי אסור מעיקר הדין כאשר יש לו יין, ואמימר החמיר גם באין לו.

יין ולכן הותר לו לאכול קודם הבדלה ואחר כך יברך ברכת המזון ויבדיל על הכוס, משא"כ אמימר היה סבור שיהיה לו כוס למחר ולכן מעיקר הדין היה אסור לו לאכול עד למחר. וכן הוא דעת הרי"ף והרא"ש (פ' י) שאף אם אין לו כוס מעיקר הדין אסור לאכול.

ובשולחן ערוך (או"ח סי' רלו ס"ג) הביא את שתי הדעות, וכתב 'אם אין לו יין ולא שיכר ושאר משקין, יש אומרים שמותר לו לאכול[טו], ויש אומרים שאם מצפה שיהיה לו למחר לא יאכל עד למחר שיבדיל'. וכתב **המשנה ברורה** (סס ס"ק כא) שיש להחמיר כדעה הראשונה שאסור לאכול, אלא אם כן הוא אדם חלוש שהתענית קשה עליו שאז יכול לסמוך על הדעה הראשונה. ונתבאר לעיל שכל זה דווקא באופן שמצפה שלמחרת ישיג יין, אבל אם אינו מצפה שיהיה לו למחר יין רשאי לאכול מיד בלא הבדלה[טז]. וכמו כן כאשר לא מצא יין ביום ראשון אינו צריך עוד לצדם, שאין אדם מחויב לישב בתענית עד שיבדיל, אלא במוצאי שבת בלבד[יז].

האם נאסרה אף טעימה לפני הבדלה ומדוע

ושמע מינה אסור לו לאדם שיאכל קודם שיבדיל. יש מהראשונים[יח] שגרסו 'אסור לו לאדם לטעום כלום קודם שיבדיל', ומשמע שאפילו טעימה מועטת[יט] אסורה לפני הבדלה, וכן מוכח ממה שאמימר לן בתענית מחמת שלא היה לו יין להבדלה[כ]. והקשה **הפני יהושע** (ברכות נג. בתוס' ד"ה ומניחו) מדוע שונה איסר אכילה לפני הבדלה משאר המצוות שאסור לאכול לפניהם כגון תפילה (שבת ט:) ובדיקת חמץ (פסחים ד:) שדווקא אכילה אסורה אבל טעימה מותרת. ותירץ שיתכן ומעיקר הדין טעימה מותרת קודם הבדלה, אלא שאמימר החמיר על עצמו ולא רצה לטעום כלל. אך שוב כתב שבהבדלה החמירו חז"ל יותר לענין אכילה לפניה, וכפי שמצינו שיש מי שסובר שאם טעם לפני הבדלה אינו יכול להבדיל, ולכן אסרו אף טעימה בלבד. **ובשולחן ערוך הרב** (או"ח סי' רעג ס"ט) ביאר שבכל המצוות שקבוע להם זמן הטעם שאסור לאכול הוא משום גזירה שמא ימשך בסעודתו ויעבור הזמן, ולכן טעימה לבד מותרת שאין לחשוש בה שמא ימשך ויעבור הזמן. משא"כ בהבדלה טעם האיסור משום שעיקר המצוה הוא להבדיל בתחילת הזמן דהיינו סמוך ליציאת השבת, ולכן החמירו יותר ואסרו גם טעימה לבד.

מתי נחשבים שאר המשקאות חמר מדינה

לא הוה לן חמרא אייתינא שיכרא אמר אי הכי חמר מדינה הוא. התנאי הראשון ששאר המשקאות יחשבו חמר מדינה הוא כאשר אין היין מצוי. ומובא **בראשונים** פרטי דינים רבים בהגדרת אין היין מצוי מבחינת המקום, הזמן, ועד כמה אינו מצוי.

ראשית נחלקו הראשונים כלפי המקום שבו אין היין מצוי. **הרשב"ם** (ד"ה חמר) כתב ששאר משקים נקראים חמר מדינה כאשר אין יין מצוי באותה העיר כלל. אמנם **הראבי"ה** (סי' תקטז) כתב שלא די שבאותה העיר אין יין, אלא צריך שבכל אותה ההגמוניא [מלכות, מדינה] לא יהיה יין מצוי. וביאר הדרישה (או"ח סי' ערנ סוס"ק ו) שהראבי"ה למד זאת ממה שנקטו 'חמר מדינה' ולא 'חמר עיר', משמע שהשיעור נקבע ביחס למדינה כולה, אך הרשב"ם סבר שגם עיר נקראת מדינה.

עוד נחלקו הראשונים באותו ענין, שדעת רוב הראשונים שכל שמצוי יין בעיר אין נחשבים שאר משקים לחמר מדינה. אך **הרא"ש** (סי' יז ד"ה חמרו) הביא בשם יש מפרשים, ששאר משקאות נחשבים חמר מדינה רק כאשר אין יין גדל בתוך מהלך יום סביב העיר. ונחלקו **האחרונים** בכוונתו, **הב"ח** (או"ח סי' קפג ס"ק ד"ה כתב בהגהת) **והמגן אברהם** (סס סק"ג) פירושו זאת לקולא, והיינו שאף אם מצוי יין בעיר, כל שאין גדל יין בתוך מהלך יום סביב העיר עדיין אין היין נחשב מצוי ושוב אף שאר משקים נחשבים חמר מדינה[כא]. אך **בשירי כנסת הגדולה** (או"ח סי' קפג הגב"י סוס ד) **ובאליה רבה** (סס סק"ד) פירשו זאת לחומרא, והיינו שאף אם אין יין באותה העיר, כל שיש יין בתוך מהלך יום סביבות העיר נחשב היין למצוי.

והנה עד כאן נתבאר בראשונים ששאר המשקאות נקראים חמר מדינה רק כאשר אין היין מצוי כלל, אלא שנחלקו היכן צריך שלא יהיה מצוי היין, אם בכל ההגמוניא, או די באותה העיר בלבד, או גם בכל סביבות העיר. אמנם מצינו דעה נוספת בענין, והיא דעת **הרמב"ם** (פנמ פכ"ע ה"ז) שכתב 'מדינה שרוב יינה שיכר מותר להבדיל עליו הואיל והוא חמר המדינה', ומבואר בדבריו שאף אם יש יין בעיר ובסביבותיה מכל מקום אם רוב האנשים שותים שיכר הרי הוא חמר מדינה[כב].

ולענין שיעור הזמן שבו אין היין מצוי, כתב **בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה שמע מינה), שאם באותה שנה לקו הכרמים ואין היין מצוי, אע"פ שבשאר שנים מצוי רוב יין, מכל מקום בשנה זו נחשב השיכר חמר מדינה. אמנם מבואר בפוסקים שמכל מקום צריך עכ"פ שנה שלימה שבו לא יהיה היין מצוי, אך אם רק תקופה מסוימת אין מצוי יין, אין נחשבים בכך שאר המשקאות חמר מדינה. והמגן אברהם (סי' ערנ סק"ו) הוכיח כן ממה שאמימר בשנה הראשונה לן בתענית, והרי מסתמא טרחו אנשי המקום בכל כוחם להביא לו יין ולא מצאו ואם כן מדוע לא הבדיל על שיכר שהוא חמר מדינה, אלא ודאי משום שסבר אמימר שבשאר השנה היה מצוי להם יין ורק באותו יום לא מצאו יין ולכן לא רצה להבדיל על חמר מדינה עד לשנה שאחר כך שאז ראה שכל השנה לא מצוי שם יין.

עוד כתב הראבי"ה (סי' תקטז) שאם יש יין בעיר אלא שהוא ביוקר, עדיין נחשב שהיין מצוי. אמנם לגבי קידוש ביום כתב **הט"ז** (או"ח סי' ערנ סק"ו) שאם היין ביוקר אפשר לקדש לכתחילה על שיכר ואין צריך להדר אחר יין כיון שהקידוש ביום אינו חיוב גמור כקידוש הלילה. [אמנם ודאי מצוה מן המובחר לקדש אף ביום על היין]. וכמו כן לגבי כוס של ברכת המזון כתב **הרמ"א** (סס סי' קפג ס"ג), שאם היין ביוקר הרי הוא נחשב כאינו מצוי לענין זה ואפשר לברך על חמר מדינה[כג].

והנה לפי כל מה שנתבאר לעיל, לכאורה בזמנינו שהיין מצוי אין שייך כלל חמר מדינה בשאר משקאות מלבד יין[כד]. אמנם הפוסקים נקטו שאף בזמנינו שייך חמר מדינה, ומשני טעמים: א. משום שסומכים על דעת הרמב"ם שהובא לעיל שאף אם היין מצוי כל שרוב שתיית בני העיר ממשקים אחרים הרי הם נחשבים חמר מדינה[כה]. ב. דווקא בזמנם שעיקר שתייתם בסעודות היה יין לא היו נחשבים שאר המשקאות חמר מדינה בעוד היין מצוי, אולם בזמנינו שאין היין עיקר השתיה בסעודות, ואין רגילים לשתותו לתענוג כשאר משקים אלא בעיקר לקידוש ולהבדלה, אין זה מפקיע שם חמר מדינה משאר משקים אע"פ שהיין מצוי הרבה[כו].

אלו משקים ראויים להיקרא חמר מדינה

שם. בגמרא מובא שהשיכר נקרא חמר מדינה, וכתב **הבית יוסף** (או"ח סי' ערנ ס"ט ד"ה נמקוס) שמוכח בגמרא שלאו דווקא שיכר של תמרים אלא הוא הדין למשקה של שאר פירות. וכתב **רשב"ם** (ד"ה חמר) שהמים בכל אופן אינם נחשבים חמר מדינה. והפוסקים האריכו לדון ולברר מה המעלה של שיכר שמשום כך הוא נחשב חמר מדינה, ומה החסרון של מים שמשום כך אינם נחשבים חמר מדינה, ומתוך כך נאמרו בפוסקים כמה תנאים בהגדרת 'חמר מדינה':

א. שיהיה משקה חשוב[כז]. ב. שרגילים לקבוע סעודתם על משקים אלו[כח]. ג. שיהיו רגילים לשתותו המון העם כל יום[כט]. ד. יש שכתבו שצריך שהמשקה

יד. **וכן** כתב רבינו יונה (ברכות נג: ד"ה ולפ"ז ודלמ"ו) לדעת הגאונים שם, וכן כתב בספר הפרדס (שער השישי פ"ט אות יח). וכן פסק **הטור** (סי' רלו ס"ג). טו. **בדרכי משה** (סס אות ד) כתב שמכל מקום משום מידת חסידות ראוי להתענות. טז. **וכן** כתבו בדרישה (סס אות יח) **ובשולחן ערוך הרב** (סי' רלו סי"ב). **והוסיף השו"ע הרב** (סס קו"ס סק"ח) שאף אם יודע שיהיה לו יין למחרת אבל רק בערב אינו מחויב להמתין, ואפשר אפילו יותר מחצות היום גם כן אינו מחויב להמתין, ודווקא אם יהיה לו למחר בבוקר מחויב להמתין. והובא במשנה ברורה (סס ס"ק יט). יז. **רי"ף. תוספות** במסכת שבת (ט: ד"ה לימא), רי"ף, ומהר"ם חלאווה (ד"ה ומ"מ). יט. **היינו** אכילת פת עד כביצה ופירות, כמבואר בשולחן ערוך (או"ח סי' רלב ס"ג). כ. **אך** שתיית מים מותרת כמבואר לעיל (קה.). ואמימר שלן בתענית, או שעשה כן משום חומרא בלבד, או שסבר כהמ"ד שם שאוסר אף שתיית מים. כא. **אבל** אם יש בעיר אע"פ שהביאו ממקומות רחוקים נחשב היין למצוי ואין מברכים על חמר מדינה. ולענין הלכה כתבו בשולחן ערוך הרב (סי' ערנ ס"י) ובתוספת שבת (סס ס"ק יג) שהלכה לקולא כדעה זו. אמנם במשנה ברורה (סס ס"ק כד) נראה שנקט כהדעה השניה שכל שמצוי יין בעיר אין שאר המשקאות נחשבים חמר מדינה. וראה עוד בתורת שבת (סי' רעג ס"ק יח) שפירש את דברי היש מפרשים באופן אחר, עיי"ש. כב. **ובאליה** רבה (סי' ערנ ס"ק יג) כתב שכן הוא גם כן דעת השולחן ערוך שכתב (סס ס"ט) 'במקום שאין יין מצוי' ומשמע שאינו שכיח לרוב בני אדם אע"פ שיש יין בעיר. אך הרמ"א (סס) כתב 'אם יש יין בעיר לא יקדש על הפת', ומשמע שדעתו כשאר הראשונים שכל שיש יין בעיר הוא נחשב מצוי אע"פ שרוב בני אדם אינם שותים ממנו. כג. **ודבר** נוסף כתב הבית יוסף (או"ח סי' ערנ ס"ט ד"ה נמקוס) בשם תשובות מיימוניות (סוף ספר הפלאה סי' ד) שאם אין יין של ישראל מצוי, אע"פ שנמצא שם הרבה יין גוים, מכל מקום נחשב שאין היין מצוי והשיכר נקרא חמר מדינה. וכן מי שנשבע שלא ישתה יין נחשב כלפיו כאינו מצוי כיון שהוא אסור בו. כד. **וכן** דעת הקצות השולחן (סי' לז בדי השולחן סק"ח). כה. **הגריש"א** (הו"ד בשנות יעקב, פסח פרק יח), ולהורות נתן (או"ח, ח"ג סי' לו אות ט). **וראה בב"ח** (סי' ערנ ס"י ד"ה ומיכף) **ובמגן אברהם** (סס סק"ט) שהמהרש"ל ורבי שלום שכנא [חמיו של הרמ"א] נהגו לקדש בקידוש היום על שיכר אע"פ שהיה מצוי לפניהם יין, וביאר המגן אברהם משום שבמדינתם היה השיכר חמר מדינה אע"פ שהיין היה מצוי. כו. **הגריש"א** (שם, ספר הזכרון לרבי יקותיאל עמ' שם), **ושבט הלוי** (או"ח, ח"ג סי' טו). ועיין שם בשבט הלוי שבקידוש בליל שבת קשה לסמוך על זה כיון שהרי בלאו הכי יש אומרים שאין לקדש אלא על יין של ענבים, אבל על קידוש ביום והבדלה יש ללמד זכות כנ"ל. אלא שאם יש יין ממש בביתו אין להקל, אמנם אם קשה לו מחמת טבעו לשתות יין אזי מותר לו אפילו יש לו בתוך ביתו, כיון שלא גרע מאם חביב עליו הפת שמקדש על הפת. כז. **ונלמד** מדברי רשב"ם (ד"ה חמר) שהמים בכל אופן אינם נחשבים חמר מדינה. והטעם הוא משום שאינם משקה חשוב. ובלבוש (סי' קפג ס"ב) הוסיף שמכיון שאין שותים אותם אלא מתוך צמא ודוחק גדול, שאינם זנים את האדם, אינם נקראים משקה, ואם כן קל וחומר שאינם נקראים חמר מדינה. ובמהרש"ל (שו"ת, סי' כג) כתב שבשעת הדחק ניתן לברך ברכת המזון על קווא"ס [מים ששורים בהם דברי מאכל כדי שיקבלו מהם טעם] ובארש"ט [חמיצה] אע"ג שהם משקים גרועים. אמנם במשנה ברורה (סי' רלו סק"י) כתב שכוונתו לכוס של ברכת המזון בלבד אך לא לקידוש והבדלה. וכתב בשולחן ערוך הרב (סי' קפג ס"ג) שאין נקרא חמר מדינה אלא מה שיש לו חשיבות באותה מדינה כעין חשיבות יין בכל המדינות. כח. **שולחן** ערוך הרב (סי' ערנ ס"י). וכעין זה מבואר בלשון הערוך השולחן (סס סי"ד), ובמנחת שבת (טורצטין, סי' לו אות טו). כט. **מגן אברהם** (סי' ערנ סק"ו). אמנם בשולחן ערוך הרב (סי' קפג ס"ג) כתב שאפילו משקה

אוצר החכמה

יהיה מרווה ומשכר כמו ייקל. ה. **באגרות משה** (סו"ת, סו"ס מ"ג סי' עה) כתב שחמר מדינה הגדרתו משקה ששותים אותו לשם כבוד, כלומר, שאין שותים אותו מחמת צמאון, אלא בשביל כבוד הסעודה וכבוד האורחים, וכמו יין שאין מי ששותה אותו לצמאון אלא רק לשם כבוד. ומתוך כללים אלו האריכו הפוסקים לדון לגבי מציאות חמר מדינה בזמנינו, [וראה בהערה][לא].

קידוש והבדלה על חמר מדינה

כשם שאין מקדשין עליו כך אין מבדילין עליו. נחלקו הראשונים במה ששאל רב הונא את רב חסדא האם ניתן לקדש על השיכר, האם מדובר על שיכר שהוא חמר מדינה, ואם כן רב חסדא שפשט שאין מקדשים ואין מבדילים על שיכר, וכן סברו רב ושמואל, היינו שלדעתם אין מקדשים ואין מבדילים על שיכר אפילו שהוא חמר מדינה, ולפי זה הם חולקים על אמימר שהבדיל על שיכר[לב]. או שהם דיברו על שיכר שאינו חמר מדינה דווקא, אך בחמר מדינה מודים הם לאמימר שאפשר להבדיל עליו ואף לקדש[לג]. ומתוך כך נחלקו הראשונים לענין פסק ההלכה.

הרא"ש (סי' יז) **והראב"ילד** (ד"ה ומקדש) פסקו שאפשר לקדש ולהבדיל על חמר מדינה. וביאר הרא"ש שודאי כן הוא לפי הראשונים שהעמידו את דברי רב הונא ורב חסדא בשיכר שאינו חמר מדינה, אם כן בחמר מדינה לדעת כולם ניתן לקדש ולהבדיל, אלא אפילו אם נעמיד את דבריהם בחמר מדינה ואעפ"כ דעתם לאסור בזה, מכל מקום כשם שאין הלכה כדבריהם לענין הבדלה, וכפי שמצינו שאמימר הבדיל על חמר מדינה, כך גם לגבי קידוש אין הלכה כדבריהם, ומותר לקדש על חמר מדינה. אמנם **הרמב"ם** (סנמ פכ"ט ה"ז) פסק לגבי קידוש שאסור לקדש על חמר מדינה, ואילו לגבי הבדלה פסק הרמב"ם שאפשר להבדיל על חמר מדינה[לה]. ובטעם החילוק בין קידוש להבדלה נאמרו כמה ביאורים.

המהר"ם חלאווה (ד"ה מיימינ) ביאר, שלגבי קידוש לא מועיל שיכר ושאר חמר מדינה משום שיש דין שצריך לקדש על יין הראוי לנסך על גבי המזבח, כמבואר במסכת בבא בתרא (נז.). משא"כ בהבדלה שלא נאמר כלל זה ניתן להבדיל אף על חמר מדינה. **והמגיד משנה** (סנמ פכ"ט ה"ז) ביאר, שלגבי קידוש לא התירו חז"ל לקדש על שיכר וחמר מדינה כיון שאפשר לקדש על הפת, משא"כ בהבדלה שאי אפשר להבדיל על פת[לו] התירו להבדיל על חמר מדינה. **ובתוספות רבינו פרץ** (ד"ה קן) ביאר, שבקידוש צריך יין דווקא כיון שהקידוש נלמד (לעיל קו.) מהפסוק (שמות כ ח) 'זכור את יום השבת לקדשו', ומשמעות הפסוק ליין דווקא כפי שביארו **התוספות** (סס ד"ה זוכרהו) שמצינו בכתובים לשון 'זכירה' אצל יין, כגון 'זכרו כיין לבנון' (הושע יד ח) 'נזכירה דודך מיין' (שיר השירים א ד), ולכן לא מועיל חמר מדינה אלא יין בלבדלז.

האם עדיף לקדש על פת או על חמר מדינה

שם. כתב **הרא"ש** (סי' יז), שכאשר אין לו יין, בליל שבת יותר טוב לקדש על הפת מלקדש על חמר מדינה, משום שהפת באה לצורך סעודת שבת ולכך היא חשובה יותר מן השיכר. אבל בשבת ביום מכיון שלא תיקנו בו נוסח קידוש יקדש על השיכר, והיינו שיברך עליו 'שהכל' קודם ברכת המוציא ובהוספת ברכה זו יש היכר שהוא לכבוד השבת, אבל על הפת אינו יכול לקדש, כיון שאם יברך תחילה על הפת לא יהיה שום היכר שעושה כן לכבוד שבת, שהרי בכל הימים מברך המוציא לפני האכילה[לח].

ברכת המזון על כוס של חמר מדינה ובאופן שקבע עליו סעודתו

אין אומרים הבא כוס של ברכה לברך אלא על היין. **התוספות** (לעיל קו: ד"ה מקדש) ושאר **הראשונים**[לט] גרסו בדברי הגמרא 'והני מילי דלא קבע עילויה אבל קבע עילויה לית לן בה'. וכוונתם שדין זה שאין אומרים ברכת המזון על כוס שיכר נאמר רק באופן שלא קבע את שתייתו בסעודה זו על השיכר, אבל אם קבע בה שתיה על השיכר רשאי הוא ליטלו גם בתורת כוס של ברכת המזון[מ]. אמנם **הרשב"ם** (ד"ה כוס) כתב שאין גורסים זאת[מא]. וכתב **הסמ"ג** (עשין כט) שלא ידע טעם מדוע מחק זאת הרשב"ם, אמנם **הרא"ש** (סוף סי' יז) **ותוספות רבינו פרץ** (ד"ה והני מילי) ביארו שסברתו היא שאין הדבר תלוי כלל בקביעות סעודה, אלא מאחר וברכת המזון טעונה כוס דינה כשאר כוס של ברכה, וכשם שאין מקדשים על השיכר כך אין נוטלים אותו לכוס של ברכת המזון[מב].

ובדעת הראשונים שכן גרסו זאת, מצינו שני ביאורים. **הר"ן** (ד"ה אמנ) כתב שכמו שמבדילים על חמר מדינה כך מברכים ברכת המזון על השיכר אם קבע סעודתו עליו אף שאינו בגדר חמר מדינה[מג]. **והראבי"ה** (סו"ת, סי' קמט) פירש, ש'קבע עילויה' אין הפירוש שהוא לבד קבע אלא שכל בני אותו מקום קובעים עליו הסעודה כאשר אין יין, ואם כן הוא נחשב חמר מדינה ואפשר לברך עליו.

כמה צריך לשתות מיין הקידוש

אמר רב הונא אמר רב וכן תני רב גידל דמן נרש המקדש וטעם מלא לוגמא יצא ואם לאו לא יצא. במסכת יומא (פ.) מבואר שהשיעור שהוזכר שם במשנה לגבי השותה ביום כפור מלא לוגמיו חייב, אינו 'מלא לוגמיו' ממש, דהיינו שיהיה פיו מלא בשני צידיו, אלא 'כמלא לוגמיו', והיינו 'כל שאילו יסלקנו לצד אחד ויראה כמלא לוגמיו', כלומר, שימלא רק צד אחד של פיו בריוח[מד] עד שיבלוט אותו צד, וממילא העומד מן הצד ורואה רק צד זה סבור מתוך כך ששניהם מלאים ונראה כמלא לוגמיו[מה]. ונחלקו **הראשונים**

שאינו שתיית רוב אנשי העיר אלא שותים אותו לפרקים בלבד מפני חשיבותו כמו מע"ד במדינות אלו נחשב גם כן חמר מדינה [שהרי כל מעלת היין לכוס של ברכה אינו אלא מפני חשיבותו ולא מפני שהוא רוב השתיה]. אמנם בשער הציון (סס סוס ז) כתב שיתכן ולא נחלקו, והמגן אברהם דיבר באופן שאין שותים אלא לפרקים מחמת שאינו חשוב למשקה, אך אם המניעה היא מפני היוקר, מודה המגן אברהם שאין בכך חסרון לקרותו חמר מדינה. **ל. הלכות** קטנות (סו"ת, סי' י). והביאוהו להלכה **המהרש"ם** (דעת תורה, סי' לקו ס"ק) וכן **הביא בתשובות והנהגות** (סו"ת, ח"ד סי' עז) בשם **הגר"ח מוואלוזין**. [ועיי"ש שכתב רק בקידוש כן הוא לפי שעיקרו נתקן על יין ולכן צריך שיהיה דומיא דיין, אבל לגבי הבדלה מודים כולם שאי"צ לזה]. וראה מה שהאריך בזה בציץ אליעזר (סו"ת, ח"י סי' טו). **לא. דברים** אלו יכולים להשתנות מזמן לזמן וממקום למקום על פי מנהגי האכילה שם. והנה לגבי חלב כתב המשנה ברורה (סי' רלו סק"ט) שאינו נחשב חמר מדינה כיון שאין רגילים לשתותו למשקה. ובמהרש"ם (דעת תורה, סס ס"ד) כתב שבמקום שרגילים לשתותו יתכן והוא נחשב חמר מדינה, וסיים בצ"ע. אמנם **הגרש"ז אויערבך** כתב שאעפ"כ אינו נחשב חמר מדינה כיון שאין שותים זאת בתורת משקה אלא רק משום בריאות. אך בשעת הדחק גדול כתב **האגרות משה** (סו"ת, או"ח ח"ג סי' עה) שיכול להבדיל עליו. וכן מבואר בערוך השולחן (סי' ערנ סי"ד). ומיץ תפוזים טבעי או אשכוליות וכדו' נחשבים חמר מדינה כיון שהם משקים חשובים. **הגריש"א** (שבות יצחק, פסקא פי"ח סוס ד), **ועיי"ש** שאף שאין רגילים לשתות מהם הרבה, אין זה אלא מחמת יקרותם. אמנם מיצים שעיקרם מים עם תמציות טעם, כתבו הפוסקים שדינם כמים כיון שעיקרם מים. ערוך השולחן (סי' רלו סי"ג), **אגרות משה** (סס), **והגריש"א** (סס). ולגבי 'תה' כתב **בתשובות והנהגות** (סו"ת, מ"ח סי' רס) שהגאון רבי חיים עוזר גרודז'ינסקי היה מבדיל עליו. [ועיי"ש שדווקא הבדלה ולא קידוש]. וכן **העיד האדר"ת** (קונטרס עובר לסורת שנספר לקרמות חייס, סי' רלו ס"ג) על כמה גאונים. וכן **דעת הגריש"א** (הו"ד בהלכות שבת כשבת ח"ו פ"ו סוף הערה 56). **אמנם בקצות השולחן** (סי' לו בדי השולחן סק"ח) **ובחוט שני** (סי' רלח סק"ד) **כתבו שאינו נחשב חמר מדינה.** וכן **דעת הגר"ח קנייבסקי** (הו"ד בהלכות יקרת ח"ו עמ' שכב). **ובאגרות משה** (סס) **כתב שבשעת הדחק גדול ניתן להקל בזה.** ולענין קפה **דעת הגרש"ז אויערבך** (הליכות שלמה מ"ב מועדים פט"ו דבר הלכה סוס סח) **שהוא נחשב חמר מדינה.** וכן **כתב האדר"ת** (סס). אך **דעת הגר"ח קנייבסקי** (סס) **והגר"ש וואזנר** (מבית לוי חי"ג עמ' נד) **שאינו נחשב חמר מדינה** [וראה בהלכות שבת בשבת שם מה שכתב בזה]. **לב. כך** פירש **רשב"ם** (ד"ה מהו), **וכפי שנקט הרא"ש** (סי' יז) בדבריו. אמנם **הרש"ש** (נרסנ"ס ד"ה מקדש) כתב שאין זה מוכרח בדברי **הרשב"ם**, ואפשר לפרש כוונתו 'במקום שאין יין' היינו שלאדם זה אין מצוי יין, אבל יש יין בעיר וממילא אין זה חמר מדינה. **לג. הובא** צד זה **בתוספות** לעיל (קו: ד"ה מקדש) **ובראש** (סס) שכן הסכימו רוב הגאונים. וכן פסקו **הסמ"ג** (עשין כט) **והאור זרוע** (ח"ב סי' כה). **לה. והיינו שלגבי קידוש פסק כרב ושמואל שאסור לקדש על שיכר אפילו שהוא חמר מדינה, ולענין הבדלה פסק כאמימר שאפשר להבדיל על חמר מדינה.** והטעם משום שכך סבר גם רב אשי, ורב אשי היה בתרא. **הגהות מיימוניות** (סס סוס ד). **וכדעת הרמב"ם פסקו גם הרי"ץ גיאות** (שערי שמחה הל' קידוש, עמ' ז) **וההגהות מיימוניות** (סס סוס ג) **בשם הגאונים, הלכות גדולות, ריי"ף רשב"ם וראבי"ה.** וכן **פסקו מהר"ם חלאווה** (ד"ה מיימינ) **והר"ן** (ד"ה אמנ) **ורבינו דוד** (ד"ה אמנ). **ובשולחן ערוך** (סו"ת סי' ערנ ס"ט) **הביא את שתי הדעות**, וכתב **המשנה ברורה** (סס ס"ק מ) **שהשולחן ערוך לא הכריע ביניהם להלכה אם מותר לקדש על חמר מדינה.** ובכף החיים (סס ס"ק נ) כתב שממה שהזכיר את דעת **הרמב"ם** אחרון משמע שכך פוסק להלכה על פי הכלל שבכל מקום שכותב **השו"ע** י"א וי"א, הלכה כי"א בתרא. אך **הרמ"א** (סס) פסק כהרא"ש שאפשר לקדש על חמר מדינה. **לו. ראה** לעיל (קו: נענין 'הבדלה על הפת'). **לז. וכן פירש הב"ח** (סס ס"ט ד"ה ועל הפת). **וראה בחתם סופר** (לעיל קו: ד"ה מקדש מריפתא) **ובדבר שמואל** (ד"ה נמצ הנ"מ) מה שהעירו וביארו בדבריו. **וראה עוד באליה רבה** (סס ס"ק יד ד"ה ויותר) **שכתב על דרך זה ליישב המנהג שמקדשים בקידוש היום על שיכר ולא על יין, משום שדווקא קידוש הלילה שנלמד מ'זכור' צריך יין וכפי שכתבו התוספות שנלמד מ'זכרו כיין לבנון', משא"כ קידוש היום שנלמד מריבוי הכתוב 'זכור את יום' השבת', אין צריך בו יין. **לח. והובאו** דברי **הרא"ש** בשולחן ערוך (סי' ערנ ס"ט). **וכתב המשנה ברורה** (סס ס"ק מ) **שבליל שבת יש להיזהר שלא לקדש על שום משקה מלבד יין, או פת כאשר אין לו יין, כיון שהרבה ראשונים סוברים שאין מקדשים על חמר מדינה כלל.** והנה לגבי הקידוש ביום, אע"פ שבלשון **הרא"ש** נראה שכלל לא ניתן לקדש ביום על הפת, אמנם השולחן ערוך (סס) העתיק דבריו וכתב 'ובבוקר טוב יותר לקדש על השיכר', ומשמע שהוא רק טוב יותר אבל בדיעבד מועיל אם קידש על הפת, **וכן מבואר במגן אברהם** (סס סק"ט וכמנ) **בפשיטות שמדינא מקדשים על הפת בשחרית. לט. רבינו חננאל** (ד"ה ח"ל ריי"ף), **רי"ף, רא"ש** (סוף סי' יז), **מהר"ם חלאווה** (ד"ה מיימינ), **ר"ן** (ד"ה אמנ), **והגהות מיימוניות** (בדיקות פ"ז סוס ס). **מ. והיינו** בשיכר דווקא, אבל מים, אפילו אם קבע שתייתו עליהם, אין נוטלים אותם לכוס של ברכת המזון. **ועל כן גורסים 'קבע עילויה' ולא 'קבע עלייהו'. רבינו דוד ור"ן** (ד"ה אמנ). **אמנם בצרור החיים** (הלכן הפלינסי סי' יט, הובא בקובץ שיטות קמחי עמ' ג אלף רמג) **כתב שהוא הדין אם קבע סעודתו על מים שיכול לקדש ולברך עליהם בכוס של ברכת המזון, והוכיח כן מקושיית הגמרא 'אטו אשיכרא ואמיא מי לא מברכין עלייהו', ואם כן כשם שקושיית הגמרא היתה משיכר וממים, אף המשך דברי הגמרא שהוא דווקא אם לא קבע סעודתו עליהם נאמרו הן על מים והן על שיכר.** [ועל פי זה ביאר שם מדוע **רשב"ם** לא גרס זאת, משום שהוקשה לו דבר זה שאפשר לקדש ולברך ברכת המזון על מים]. וכן **דעת הארחות חיים** (הלכות ברכת המזון סוס יט) **בשם הראב"ד** [לענין ברכת המזון], וכן **הובאה דעה זו גם בספר הפרדס** (לרבי יצחק בן מייס, הל' קידוש) **ובספר המאורות** (ד"ה מין). **מא. וכן כתב בתוספות רבינו פרץ** (ד"ה והני מילי). **מב. והיינו במקום שאינו חמר מדינה** כמבואר **בתוספות רבינו פרץ** (סס), **אך במקום שהוא חמר מדינה לפי כולם אפשר לברך עליו,** שאם הבדלה ניתן לברך על חמר מדינה, כל שכן ברכת המזון שהיא קלה יותר שהרי יש הסוברים (נרסנ"ס נב.) שאינה טעונה כוס כלל. **רא"ש** (סס). **מג. וכן** משמע **בתוספות לעיל** (קו: ד"ה מקדש) **שכתבו 'משמע דאם קבע סעודתו עליו שמברכים עליו ברכת המזון וכל שכן אם הוא חמר מדינה', ונראה מדבריהם שבברכת המזון הקילו כאשר קבע עליו סעודתו אף שאינו חמר מדינה. וכן מבואר בבית יוסף** (סו"ת סי' קפג ס"ק ג - ד ד"ה ומ"ש, נקוה"ד) **שמה שפסק הטור כרשב"ם שלא מועיל כשקבע עליו, היינו במקום שמצוי יין שאינו חמר מדינה. וכן פסק הרמ"א** (סי' קפג ס"ב, עיין נמג"ק סס סק"ד). **מד. כמבואר** ביומא (פ.), **וציין לכך בשער הציון** (סי' תריב סוס סח). **מה. על** פי פירוש **רבינו אליקים** (יומא סס ד"ה וילפה) **והמאירי** (סס עח: ד"ה והשותה).

אהח19/06/2018

לענין שיעור 'מלא לוגמיו' שהוזכר בסוגייתנו לגבי קידוש, ומצינו בראשונים כמה שיטות בשיעור שתיית יין הקידוש:

א. דעת **התוספות** (ד"ה ס"מ[מז]) ורוב הראשונים[מז], שאף כאן אין השיעור 'מלא לוגמיו' ממש, אלא 'כמלא לוגמיו' שהוא פחות מרביעית, והוסיפו התוספות ביומא (שם ד"ה הכא), שבהכרח יש לפרש כן, לפי שבסוגיית הגמרא ביומא (שם) מבואר ש'מלא לוגמיו' הוא שיעור גדול יותר מרביעית[מח], ובגמרא להלן (קח:) מבואר שבכל אחד מארבעת הכוסות של ליל הסדר צריך שיהיה שיעור רביעית. והרי הכוס הראשונה מארבע כוסות הינה כוס של קידוש, ואם נאמר שאין יוצאים ידי חובת קידוש אלא בשתיית מלא לוגמיו ממש נמצא שאין בכוס שיעור שיכול לשתות כדי לצאת בו ידי חובה. אלא ודאי שיעור שתיית יין הקידוש הוא 'כמלא לוגמיו' שהוא שיעור רוב רביעית, שהוא רוב כוס של קידוש, ששיעורה ברביעית. ראיה נוספת כתבו התוספות ביומא (שם), מהמבואר שם בגמרא (פ:) שבשתיית שיעור 'כמלא לוגמיו' מתיישבת דעתו של אדם, וזהו הטעם שאף על פי ששיעור כמלא לוגמיו שונה מאדם לאדם, מכל מקום קבעו חכמים שזהו השיעור שעליו חייבים ביום כפור משום שבשיעור זה מתיישבת דעתו של אדם, כל אדם לפי גודלו. ואם נאמר ששיעור שתיית היין בקידוש הוא מלא לוגמיו ממש שהוא שיעור גדול מהשיעור שבו מתיישבת דעתו של אדם, קשה מדוע אין שיעור שתיית היין שוה אצל כל אחד ואחד, הלא אין שיעור זה תלוי בישוב דעתו של אדם. אלא ודאי ששיעור שתיית היין הוא 'כמלא לוגמיו' שהוא השיעור שבו מתיישבת דעתו של האדם, ואף במצות קידוש יש דין לשתות כשיעור שבו מתיישבת דעתו של אדם[מט], ולכך שיעור כל אחד ואחד שונה כדין שיעור חיוב על שתיה ביום הכפורים.

ב. התוספות במסכת שבת (עו: ד"ה ויעמוד, נמי' הסמי) כתבו שהשיעור הוא 'מלא לוגמיו' ממש שהוא יותר מרביעית, ומה שאמרו בגמרא (שם) שכוס של ברכה שיעורו רביעית, הוא דווקא בשאר כוס של ברכה חוץ מקידוש. וטעם הדבר ביאר **מהר"י ברונא** (שו"ת, סי' עג) שמשום חיבוב מצוה צריך שישתה בקידוש יותר משאר כוס של ברכה[נ].

ג. רב עמרם (סדר שבתות ד"ה וטועם) **ורב צמח גאון** (הובאו בתרפ"ח סי' יח) כתבו ששיעור השתיה מיין הקידוש הוא רביעית[נא].

ד. הראב"ח (סי' תקיט, הובא בציון יוסף תו"ח סי' רעג סי"ד ד"ה מצמחי) כתב בשם **אביו**, שאין צריך לשתות מיין הקידוש אלא קצת, כלומר שיעור שיערער סביב גרונו וטעם היין ילך בכל לוגמיו. והוסיף שכן משמע משינוי לשון הגמרא, שלגבי איסור שתיה ביום הכפורים נקטה המשנה (יומא עג:) בלשון 'והשותה מלא לוגמיו חייב', ולגבי חיוב השתיה מיין הקידוש נקטה הגמרא בלשון 'אם טעם מלא לוגמיו יצא', ומכך שלא נקטה הגמרא 'אם שתה מלא לוגמיו יצא' משמע שדי בטעימה בלבד כדי לצאת ידי חובת קידוש.

כמה הוא שיעור 'כמלא לוגמיו'

שם. נתבאר לעיל בדיבור הקודם (תוס' ד"ה) שמהגמרא במסכת יומא (פ.) משמע ששיעור 'כמלא לוגמיו' [באדם בינוני] הוא פחות מרביעית, וכתב הר"ן (שם עג: ד"ה והשותה) שמכל מקום לא נתבאר בגמרא כמה הוא פחות מרביעית. אך **התוספות** (ד"ה ס"מ) **והרא"ש** (סי' יח) כתבו ששיעור 'כמלא לוגמיו' הוא רוב רביעית [והיינו מעט יותר מחצי רביעית[נב]. ולמדו כן ממה שאמרו בגמרא להלן (קח:) שבארבעת הכוסות של ליל הסדר צריך שיהיה שיעור רביעית, ושיעור השתיה הוא רוב הכוס, דהיינו רוב רביעית. והרי הכוס הראשונה מארבע כוסות הינה כוס של קידוש, ומוכח ששיעור שתיית הקידוש היא רוב רביעית, ובהכרה כאן שאמרו שצריך לשתות מהקידוש 'כמלא לוגמיו' ודאי שיעורו הוא רוב רביעית[נג]. אמנם בדעת הר"ן הנ"ל (שם) ביארו **האחרונים**[נד] שכוונתו שמאחר שלא נתפרש בגמרא כמה הוא פחות מרביעית אם כן אין הכרח לומר שהוא 'רוב רביעית' אלא מעט פחות מרביעית. ואין להקשות ממה שהוכיחו התוספות (שם) מארבע כוסות ששיעורו רוב רביעית ולא יותר, שכן דעת הר"ן בסוגייתנו[נה] (ד"ה טעם) שהשיעור כמלא לוגמיו שנאמר בסוגייתנו לענין קידוש אינו אותו שיעור של רוב כוס שנאמר לענין ד' כוסות, והיינו שלגבי ד' כוסות די ברוב הכוס אף אם הוא פחות משיעור 'כמלא לוגמיו', [ואכן בכוס הראשונה שהיא באה גם משום קידוש צריך לשתות באופן הנ"ל מלא לוגמיו מצד חובת קידוש]. וכמו כן להיפך אם רוב הכוס הוא יותר משיעור מלא לוגמיו שלו, יצטרך לשתות רוב הכוס דווקא[נו].

ולענין הלכה פסק **השולחן ערוך** (או"ח סי' רעא סי"ג) כדעת התוספות (שם) ששיעור 'כמלא לוגמיו' הוא רוב רביעית[נז], וכתב **הביאור הלכה** (שם ד"ה עד רביעית), שאף לפי הדעות שבימינו נתקטנו השיעורים מזמן חז"ל ושיעור רביעית הוכפל פי שנים, דהיינו מביצה וחצי לשלש ביצים [עם הקליפה], מכל מקום אין צריך להחמיר בזה לענין שיעור השתיה[נח], אלא משערים לפי מלא לוגמיו בלבד ואע"פ שנתבאר לעיל שלדעת הרמב"ם שיעור כמלא לוגמיו הוא יותר מרביעית, מכל מקום לענין הלכה פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תעה סי"ב) שאין לברך על שתיית רביעית יין בקידוש, ומוכח שלדעתו שיעור כמלא לוגמיו הוא פחות מרביעית, וכן הוא דעת **הגר"א** (שם) ו**המשנה ברורה** (שם ס"ק לה) ו**כף החיים** (שם אות לה), ולכן יש לכוון שלא לברך על שתיית רביעית יין בקידוש, אלא על שתיית שיעור 'כמלא לוגמיו' שהוא פחות מרביעית.

מו. וכן כתבו התוספות במסכת שבת (עו: ד"ה ויעמוד), **ובעירובין** (עט: ד"ה ס"מ), **וביומא** (פ. ד"ה הכא). **מז. מאירי** (ד"ה שיעור), **ריטב"א** (עירובין עט: ד"ה הא דאמרי'), **רא"ש** (סי' יח), **מהר"ם חלאווה** (ד"ה המקדש), **רבינו דוד** (ד"ה ס"מ טעם), **ור"ן** (ד"ה וטעימת). **מח. הגמרא** שם הביאה את המחלוקת בענין כמה ישתה ביום הכפורים ויתחייב, דעת בית שמאי ברביעית ודעת בית הלל במלא לוגמיו. ולאחר שביארה הגמרא שכוונת בית הלל היא אינה למלא לוגמיו ממש והיינו שימלאו המשקין את שני צידי פיו, אלא רק כמלא לוגמיו, והיינו שכאשר יסלק את המשקה לצד אחד יראה כמלא לוגמיו, הקשתה הגמרא שאם כן מחלוקת זו היא מקולי בית שמאי וחומרי בית הלל. והוכיחו התוספות (יומא שם) שמכך שכאשר הבינה הגמרא בתחילה שכוונת בית הלל למלא לוגמיו ממש לא שאלה כן ורק לאחר שאמרה שכוונתם כמלא לוגמיו הקשתה כן, מוכח שמלא לוגמיו ממש הוא שיעור גדול יותר מרביעית שאמרו בית שמאי וזו קולא של בית הלל שלא יתחייב עד שישתה כל כך הרבה. אמנם ראה בתוספות רי"ד (יומא שם ד"ה מתקיף) שביאר דברי הגמרא הנ"ל באופן שונה ובכך דחה ראיה זו, עיי"ש. וכן כתב בסוגייתנו (ד"ה המקדש) ששיעור מלא לוגמיו הינו קטן משיעור רביעית. **מט. כך** כתבו תוספות ביומא (שם) ששיעור שתיית יין הקידוש צריך להיות שיעור שיש בו יישוב דעתו של אדם, וזו היא הסיבה שסברו התוספות שלגבי שתיית יין הקידוש תלוי במידת פיו של השותה, שאינו דומה שיעורו של אדם רגיל לשיעורו של עוג מלך הבשן. והוא משום שאצל כל אחד ואחד מתיישבת דעתו בשיעור שתיה שונה, ואדם גדול שמידת פיו גדולה צריך לשתות יותר ממה שצריך לשתות אדם בינוני. וראה להלן בענין 'האם שיעור מלא לוגמיו שוה בכל אדם' האם גם אדם גדול צריך לשתות מהקידוש לפי מלא לוגמיו שלו. **נ. במהרש"א** (נמוק' שבת שם) הקשה כיצד יבארו התוספות את הגמרא להלן (קח:) שד' כוסות שיעורם רביעית, והרי הכוס הראשונה היא כוס של קידוש ואם כן מוכח שאין צריך לשתות מיין הקידוש יותר מרביעית [וכפי שהוכיחו כן התוספות בסוגייתנו כמובא לעיל], ונאמרו על כך באחרונים כמה תירוצים. בתוספות שבת (סי' רעא ס"ק לו) תירץ, שכל מה שנאמר שמלא לוגמיו הוא יותר מרביעית, הוא דווקא באדם בינוני, אך באדם קטן, מלא לוגמיו שלו הוא פחות מרביעית. ואם כן יש לומר שלקידוש צריך את שני הדברים, גם מלא לוגמיו וגם רביעית, ולכן באדם קטן אין די במלא לוגמיו וצריך דווקא רביעית ובאדם בינוני אין די ברביעית וצריך שיהיה מלא לוגמיו. ומעתה מיושב, שקושיית התוספות היתה איך אמרו כאן ששיעור יין להוצאת שבת הוא כדי כוס שהיא רביעית, והלא צריך מלא לוגמיו שהוא יותר מרביעית, ועל כך אין לתרץ שמה שנאמר כאן הוא דווקא באדם קטן שמלא לוגמיו הוא פחות מרביעית, שהרי לא מסתבר ששיעורי הוצאת שבת יקבעו לפי אדם קטן ולא לפי אדם בינוני. ולפי זה מובן תירוצם השני, שרק לקידוש צריך מלא לוגמיו ואין די ברביעית, והיינו באדם בינוני שמלא לוגמיו גדול יותר מרביעית, ומה שנאמר לגבי ארבע כוסות שצריך רביעית יין חי, היינו שאין די בפחות מזה, ולכל הפחות זהו השיעור, ובאמת באדם בינוני יצטרך יותר עבור כוס של קידוש כדי שיהיה לו בו מלא לוגמיו, אך באדם קטן באמת די ברביעית גם לכוס של קידוש. וביד דוד (מהדו"ק, נמוק' שבת שם) תירץ, שהתוספות בתירוצם השני סברו, שלא רק המקדש שותה ארבע כוסות אלא כל המסובים צריכים לשתות ארבע כוסות, וכמסקנת דבריהם לעיל (עט: ד"ה ולמ), ורק לגבי המקדש עצמו כתבו שהוא צריך לשתות מלא לוגמיו אבל המסובים האחרים די להם בשתיית רביעית. וזו כוונתם שדווקא המקדש צריך לשתות מלא לוגמיו ולא האחרים, ומה שאמרו שמספיק שיהיה בארבע כוסות רביעית יין חי, הוא מדין ארבע כוסות וכגון שידי חובת קידוש יוצא מאחר, ורק אותו אחר המקדש צריך באמת לשתות יותר בשביל חובת קידוש. ובלשון הזהב (נמוק' שבת שם) תירץ, שמה שצריך בקידוש לשתות יותר מרביעית מלא לוגמיו, הוא לכבוד שבת ויום טוב, ובליל הסדר כיון שממילא שותה שתי כוסות סמוך לקידוש [כוס ראשונה ושניה], די שיהיה בכוס של הקידוש רביעית ואין צריך מלא לוגמיו, כיון שלבסוף מתוך שתי הכוסות ישתה מלא לוגמיו. וראה עוד בחתם סופר (שבת שם ד"ה טומ), ובקיקיון דיונה, ובשבת של מי (נמוק' שבת שם), ובתורת רפאל (שו"ת, תו"ח סי' ט) מה שתירצו. **נא. בשערי** שמחה לרי"ץ גיאות (הלכות קידוש עמ' ז) ובספר המנהיג (הל' שבת סי' יח) הבינו בדעתם שהם מפרשים את הגמרא שהשיעור הוא 'כמלא לוגמיו', והקשו לפי זה שהרי במסכת יומא (פ.) משמע ש'כמלא לוגמיו' הוא פחות מרביעית, אמנם במרומי שדה (ד"ה המקדש) פירש שלדעתם כוונת הגמרא היא 'מלא לוגמיו' ממש אך הם סוברים ששיעורו רביעית ולא יותר, ועיי"ש שביאר לדעתם את הגמרא ביומא (שם) שמשמע שמלא לוגמיו הוא יותר מרביעית. ועיי"ש עוד שדייק כן גם בדעת הרמב"ם. עוד הקשו הרי"ץ גיאות (שם) והרא"ש (סי' יח) מהמבואר להלן (קח:) ששיעור כוס בד' הכוסות הוא רביעית ודי לשתות ממנה רוב כוס, והלא הכוס הראשונה היא של קידוש, ומבואר שאין צריך לשתות רביעית בקידוש. וראה בתורת רפאל (שם) מה שיישב. **נב. תוספת** שבת (סי' רעא ס"ק לו). וכדעה זו פסק השולחן ערוך (שם סי"ג) לגבי קידוש שצריך לשתות מכוס הקידוש כמלא לוגמיו שהוא רובו של רביעית. וכן פסק לענין כוס של ברכת המזון (שם סי' קפ ס"ג). אמנם לגבי יום כפור כתב השולחן ערוך (שם סי' תריב ס"ט) ששתותה ביום כיפור כמלא לוגמיו חייב, ושיעורו פחות מרביעית. וממה שלא הזכיר רוב רביעית משמע שנקט שם שהוא קרוב לרביעית, והיינו מעט פחות מרביעית, וכדעת הר"ן המובא להלן. ובביאור הלכה (סי' רעא סי"ד ד"ה והוא) יישב שלענין יום כפור שמדובר לגבי חיוב חטאת נקט השולחן ערוך את השיעור שודאי לפי כולם חייבים בו, והיינו פחות מרביעית, אבל לענין קידוש ששתיית הכוס אינה אלא מדרבנן סמך השולחן ערוך על דעת התוספות שדי ברוב רביעית. וראה עוד בתוספת שבת (שם) מה שיישב. **נג. והיינו** שלמדו התוספות ששניהם אותו השיעור, ומה שאמרו שם בגמרא שהשיעור הוא רוב הכוס הכוונה היא 'כמלא לוגמיו'. וכן כתבו התוספות (להלן קח: ד"ה רובא). ולפי זה אף בד' כוסות השיעור 'רובא דכסא' נאמר דווקא באדם בינוני, אבל באדם גדול השיעור של רוב כוס ישתנה לפי מלא לוגמיו שלו, כמבואר בתוספות (ד"ה ס"מ). וכן פירש החזון איש (תו"ח סי' לט ס"ק טז). **נד. תוספת** שבת (סי' רעא ס"ק לו), וביאור הלכה (שם ד"ה והוא). וכן פירש הפרי חדש (תו"ח סי' תריב ס"ט) בדעת השולחן ערוך שם שנקט כלשון הר"ן. וכן נקטו העולת שמואל (תו"ת, סי' לה) והשדי חמד (מפתחות לדינים, מערכת יום כפור סי' ג אות ז). **נה. וכן** כתב רבינו דוד (ד"ה ומלא לוגמיו). וכעין זה כתב מהר"ם חלאווה (להלן קח: ד"ה המקדש). **נו. כן** ביאר החזון איש (שם) בדבריו. וטעם החילוק משום שלגבי קידוש אין צריך אלא טעימת כוס, וטעימת מלא לוגמיו נחשבת טעימה אפילו אם הוא פחות מרוב הכוס או פחות מרוב רביעית, אבל בד' כוסות צריך שתיית ד' כוסות, ולכן לכתחילה צריך שתיית רביעית שלם, וברוב רביעית יוצא מדין רובו ככולו. ובתוספת שבת (שם) כתב שהר"ן יפרש גמרא זו שמדובר שם באדם קטן שמלא לוגמיו שלו הם מעט, והחידוש שאעפ"כ שיעורו ברוב רביעית, אבל באדם בינוני יתכן ששיעורו גדול יותר מרוב כוס. **נז. והיינו** באדם בינוני אבל באדם גדול שמלא לוגמיו הם יותר מרוב רביעית צריך לשתות כמלא לוגמיו שלו, אך עכ"פ אינו מחויב לשתות יותר מרביעית. משנה ברורה (שם ס"ק סה). **נח. היינו** לפי מה שהסתפק בביאור הלכה (שם ד"ה והוא) לגבי אדם קטן שמלא לוגמיו הם פחות מרוב רביעית, שיתכן וחז"ל תיקנו שעכ"פ לא ישתה פחות מרוב רביעית ולכן יצטרך לשתות יותר ממלא לוגמיו, ואם כן אף כאן ששיעור כמלא לוגמיו של אדם בינוני אינו יותר מביצה אחת [עיי"ש בביאור הלכה (ד"ה רביעית) שבדק זאת], יש מקום להחמיר שישתה עכ"פ כשיעור רוב רביעית דהיינו מעט יותר מביצה ומחצה. וטעם הדבר שאין צריך להחמיר משום ש'תרי חומרי לא אמרינן' והיינו שדעת הדרך החיים (דיני קידוש על היין בציור סי"ג) [והחזון איש (תו"ח סי' לט ס"ק טז)] שבכל אופן אינו מחויב לשתות יותר משיעור 'כמלא לוגמיו', ואם כן אף בענינינו כן הוא, וכן הדעות שהשיעורים נתקטנו אינו אלא חומרא.

שלא יהיה בו רוב רביעית אלא קרוב לשליש הכוס בלבד, דהיינו קרוב לשליש רביעית[נט].

אוצר התכמה

האם שיעור מלא לוגמיו שוה בכל אדם

שם. כתבו התוספות (ד"ה מס) ששיעור מלא לוגמיו נמדד אצל כל אדם לפי מלא לוגמיו שלו, ומה שמשמע בגמרא להלן (קמ:) ששיעורו רוב רביעית, הוא דווקא באדם בינוני, אבל לאדם גדול השיעור הוא כמלא לוגמיו שלו אף שהוא יותר מרוב רביעית[ס], וכפי שמצינו במסכת יומא (פ:) לענין חיוב שתיה ביום כפור ששיעורו מלא לוגמיו, שאצל כל אדם השיעור הוא לפי מלא לוגמיו שלו, הקטן לפי קטנו והגדול לפי גודלו. אך הקשה המהר"ם חלאווה (ד"ה המקדש), שלפי זה אדם גדול ששיעור מלא לוגמיו הוא יותר מרביעית יצטרך לשתות מיין הקידוש יותר מרביעית, והרי הכוס של קידוש אינה אלא רביעית. ולכן כתב המהר"ם חלאווה ששיעור מלא לוגמיו אינו נמדד בכל אדם לפי מלא לוגמיו שלו, אלא השיעור אצל כולם הוא לפי מלא לוגמיו של אדם בינוני[סא]. והר"ן (ד"ה מס טעם) כתב שאע"פ ששיעור מלא לוגמיו נמדד בכל אדם לפי מלא לוגמיו שלו, אמנם כל זה רק אם אין זה יותר מרביעית, אבל אם שיעור מלא לוגמיו יותר מרביעית וכגון באדם גדול, אינו מחויב לשתות אלא רביעית, והיינו ששיעור השתיה הוא או מלא לוגמיו או רביעית, מה שביניהם יותר קטן. ואינו דומה לאיסור שתיה ביום הכפורים שאדם גדול חייב לפי מידת שיעור מלא לוגמיו שלו כמבואר במסכת יומא (שם), משום שלגבי יום הכפורים ענין האיסור הוא שאינו מתענה וממילא הכל תלוי בישוב דעתו של אדם, ואצל אדם גדול אין דעתו מתיישבת אלא אם שותה שיעור כמלא לוגמיו, אך בשתיית כוס של קידוש אינו כן, שחז"ל לא חייבו לשתות יין יותר מרביעית[סב].

מי צריך לטעום מיין הקידוש

המקדש וטעם מלא לוגמא יצא. נחלקו הראשונים האם המקדש עצמו מחויב לשתות מכוס הקידוש שיעור מלא לוגמיו או די אם אחד מהשומעים ישתה שיעור זה. הרשב"ם (ד"ה וטעם) והרא"ש (פ' י"מ) כתבו שאין צריך שהמקדש דווקא ישתה שיעור זה, אלא כל שטעם אחד מהשומעים שיעור מלא לוגמיו יצא[סג], והוכיח כן הרא"ש ממה שאמרו במסכת עירובין (מ:) שאף על פי שהמברך צריך שיטעום, לולא החשש שיבואו לידי תקלה יכול ליתן לקטן לשתות מכוס של ברכה ביום הכפורים, הרי שיכול אחר לשתות מכוס של ברכה. אמנם דעת הבה"ג (הלכות קידוש והבדלה) והגאונים[סד] (הו"ד בטור או"ח פ' רעג) שכל שהמקדש לא טעם שיעור כמלא לוגמיו אע"פ שאחד מהשומעים טעם לא יצאו ידי חובת קידוש. וביאר הב"ח (שם ס"ק ג) שהגאונים למדו כן מלשון הגמרא 'המקדש אם טעם מלא לוגמא יצא', משמע שהמקדש עצמו צריך שיטעם מלא לוגמיו ולא אחר, שאל"כ היה צריך לומר בלשון 'כוס של קידוש צריך לשתות מלא לוגמיו' שבזה היה משמע שגם אחד מן המסובים יכול לשתות מלא לוגמיו[סה]. ואת דברי הגמרא בעירובין (שם) שמוכח שיכול אחר לטעום מהכוס, כתב המטור (שם) שהגאונים יפרשו זאת לגבי שאר דברים הטעונים כוס, אך לגבי קידוש אין יוצאים ידי חובה אלא בשתיית המקדש.

וטעם דברי הגאונים שהמקדש דווקא צריך לטעום מכוס הקידוש ולא אחר, והחילוק בין כוס של קידוש לשאר כוס של ברכה, כתב הלבוש (שם ס"ד), משום שקידוש הוא מדאורייתא ולמדו חכמים מן הפסוק שצריך שיהיה על היין, לכן דין הוא שהמקדש ישתה כשיעור, משא"כ בשאר דברים הטעונים כוס שאינם מדאורייתא אף הגאונים מודים שמועילה שתיית שאר המסובים[סו]. וכעין זה ביאר **בשולחן ערוך הרב** (סי' קל ס"ד) שמכיון שקידוש על היין נלמד (לעיל קו.) מהפסוק (שמות כ ח) 'זכור את יום השבת' 'זכרהו על היין', לפיכך צריך שהמזכירו על היין ישתה ממנו בעצמו. ובהעמק שאלה (שאילתא פ' תרומה ד) כתב שזהו רק משום כבוד שבת שהמקדש ישתה היין[סז].

ולענין הלכה הביא השולחן ערוך (שם) את שתי הדעות, וכתב שראוי לחוש לדעת הגאונים, והיינו שלכתחילה יש להיזהר בזה, אבל בדיעבד די בשתיית המסובים[סח].

האם שיעור מלא לוגמיו יכול להצטרף בין השומעים

שם. כתב **הרא"ש** (סי' יח) שצריך שאדם אחד ישתה את כל השיעור מלא לוגמיו ואין מועיל שכמה מהמסובים ישתו יחד שיעור מלא לוגמיו. אמנם **הריטב"א** במסכת עירובין (עט: ד"ה הא דתניא) כתב בשם התוספות[סט] שאף אם לא טעם המקדש או אחד מהשומעים מלא לוגמיו אלא שבין כולם טעמו יחד כשיעור יצאו ידי חובת קידוש, ששתיית כולם מצטרפת לשיעור[ע]. ויסוד מחלוקתם הוא בטעם שהצריכו לטעום מהקידוש שיעור מלא לוגמיו, שלדעת הרא"ש הטעם הוא משום שצריך לטעום מהכוס שיעור שיש לו בו הנאה ומתיישבת דעתו עליו ובפחות ממלא לוגמיו אינו נקרא שתיה של הנאה, ולכן לא שייך ששיעור זה יצטרף על ידי שתיית כמה מהמסובים. אמנם לדעת הריטב"א הטעם הוא משום שחז"ל חלקו כבוד לכוס של קידוש שישתו ממנו שיעור מלא לוגמיו, ואינו דין באדם שישתה שיעור שיש בו הנאה אלא דין בכוס שישתו ממנו שיעור מלא לוגמיו, ולכן די שבין כולם יחד שתו מהכוס שיעור מלא לוגמיו[עא].

ובשולחן ערוך (שו"ת סי' רעג סי"ד) הביא את שתי הדעות, וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק עג) שבדיעבד הסכימו האחרונים שאפשר לסמוך על דעת הריטב"א ששיעור זה יכול להצטרף בין המסובים, אך לכתחילה נכון להיזהר בזה מאוד שהמקדש או אחד מהמסובים ישתה לבדו שיעור מלא לוגמיו[עב].

עוד כתב המשנה ברורה (שם) שבאופן שכמה מהמסובים שותים ביחד שיעור מלא לוגמיו צריך להקפיד שלא ישהו על ידי שתיית כולם יותר מכדי אכילת פרס, שאין זה עדיף משאם היה המקדש בעצמו טועם שהיה צריך לשתות בתוך כדי אכילת פרס[עג]. אמנם **באפיקי ים** (שו"ת, מ"ב סי' ג) כתב שלא מצינו שיעור אכילת פרס אלא לענין צירוף אכילה או שתיה של אדם אחד אבל לא של כמה בני אדם יחד. ועוד, שהלא הטעם שהמקדש צריך לשתות את הכוס

נט. **וכבר** הובא לעיל שבביאור הלכה כתב שבדק זאת ושיעורו למעשה כשיעור ביצה של זמנינו. ובספר מידות ושיעורי תורה (פט"ז סי"ח) כתב ששיעורו הוא כ-55 50 סמ"ק [באדם בינוני]. וראה עוד בביאור הלכה (שם ד"ה צריך) שאף לכתחילה די בשתיית שיעור כמלא לוגמיו ואין צריך לשתות את כל הכוס, ועיי"ש שהוכיח כן מדברי הגמרא. ובאליה רבה (שם ס"ק נח) הביא בשם ספר המנהיג (הלכות שבת סי' יח) שמצוה מן המובחר לשתות כל הרביעית. וכן כתבו היעב"ץ (מור וקציעה, סי' קנ) ובתוספת שבת (סי' רעג ס"ק לו) ובכף החיים (שם ס"ק פג). ובחוט השני (סי' רעג סוף סק"ו) כתב שמשום חיבוב מצוה יש אף בשתיית כל הנשאר בכוס של ברכה. **ס. כן** כתבו בתורת שבת (סי' רעג סי"ג הערה נג), ובשיח יצחק (יומא פ. נמוס' ד"ה הכי), וכן משמע במהרש"א (נמוס' ד"ה שם). ולגבי אדם קטן ששיעור מלא לוגמיו הוא פחות מרוב רביעית, הסתפק הביאור הלכה (שם ד"ה והוא) אם אינו חייב לשתות אלא לפי מלא לוגמיו שלו או שתקנת חז"ל היתה שלא ישתה עכ"פ פחות מרוב כוס, והביא מדרך החיים (דיני קידוש על היין בנציחו סי"ג) שבקטן משערים לפי מלא לוגמיו שלו ואינו צריך לשתות יותר מכך. וכן נקט החזון איש (או"ח סי' נט אות טו). **סא. וביאר** בדבר שמואל (ד"ה בשו"ע רעג) שלפי זה מה שנקטו מלא לוגמיו הוא רק סימן בעלמא, אך עיקר השיעור הוא רוב רביעית, בין אם הוא יותר ממלא לוגמיו בין אם הוא פחות, אלא שאצל רוב בני אדם שיעור רוב רביעית הוא מלא לוגמיו, כמו שכתבו התוספות (ד"ה שם). **סב. וכן** כתב המאירי (ד"ה שיעור), ששיעור כמלא לוגמיו האמור בשתיית יין הקידוש אינו אלא לקולא, שאף אם קטן שותה מכוס של קידוש בשיעור כמלא לוגמיו שלו יצאו ידי חובה, אך אדם גדול כעוג מלך הבשן ששיעור כמלא לוגמיו שלו גדול משיעור רביעית אינו צריך לשתות שיעור גדול כל כך, אלא די בשתיית רביעית כדי לצאת ידי חובת מצות קידוש. וכן פסק המשנה ברורה (שם ס"ק סמ). **סג. וכן** כתבו רש"י (עירובין מ: ד"ה ליתניה, ר"ה כט: ד"ה מהו), תוספות (לעיל ק: ד"ה ידי), ריטב"א (עירובין עט: ד"ה הא), מאירי (שם, ד"ה המקדש), אגודה (סי' שמ), ורוקח (סי' נב). **סד. הובא** גם במהר"ם חלאווה (ד"ה המקדש). אמנם באליה רבה (סי' רעג ס"ק כח) כתב שבשבלי הלקט (סי' עג) ובתניא (סוף סי' יז) מבואר שאין כן דעת הגאונים, ועיי"ש שדחה גם ההוכחה מהבה"ג. **סה. אך** שאר הראשונים יפרשו שהגמרא נקטה כן משום שלכתחילה ודאי צריך שדווקא המקדש יטעם, אבל בדיעבד יוצא בטעימת אחר. **סו. ובעין** זה כתב הט"ז (שם ס"ק יח) 'שבקידוש הסמיכוהו על הפסוק לקדש על היין', וכתב הפרי מגדים (משב"ז שם) שיש נפק"מ בין לשון הלבוש ללשון הט"ז בקידוש היום שאינו אלא מדרבנן, שלפי הט"ז גם את זה הסמיכו חז"ל על הפסוק כמבואר לעיל (קו.) ואם כן יצטרך לשתות המקדש בעצמו מלא לוגמיו, משא"כ לפי לשון הלבוש שכתב מפני שהקידוש דין תורה והסמיכוהו על הפסוק שיקדש על היין, אם כן קידוש היום שאינו אלא מדרבנן מודים הגאונים שאין המקדש עצמו מחויב לשתות מלא לוגמיו ודי בשתיית אחד מן המסובים. וכן נפק"מ לענין קידוש יום טוב שאינו אלא מדרבנן אך מכל מקום הסמיכו זאת על הפסוק, וכנ"ל. ובמחצית השקל (שם סי' ערג סק"ט) כתב בפשיטות שלפי הגאונים אף בקידוש היום צריך להיזהר שהמקדש עצמו ישתה מלא לוגמיו. **סז. והיינו** משום שהשתיה מכוס הקידוש היא מעיקר המצוה שיש בכך כבוד השבת ששותה יין לפני סעודתו ואין זה כשאר כוס של ברכה שהשתיה היא טפילה ובאה רק משום הברכה, ולכן העיקר שישתה המקדש בעצמו שזהו עצם כוונת הקידוש. ולפי זה כתב הנצי"ב שיש חילוק בדעת הגאונים בין קידוש היום לקידוש הלילה, שקידוש הלילה מלבד הענין הנ"ל שהשתיה באה משום כבוד השבת היא באה גם משום הברכה ואם כן מה שכתבו הגאונים שאם לא שתה המקדש לא יצאו ידי חובה היינו דווקא ידי חובת 'כבוד' אבל ידי קידוש ודאי יצאו, משא"כ בקידוש היום שכל כולו אינו אלא בשביל כבוד השבת לא יצא כלל. **סח. משנה ברורה** (שם ס"ק עג). **סט. לפנינו** לא נמצאים דברי תוספות אלו. והביאור הלכה (סי' רעג ס"ד ד"ה ויש לומרים) כתב, שאדרבה מתוספות ביומא (פ. ד"ה נשמע) משמע להיפך, שכתבו שהטעם שצריך שישתה השותה כמלא לוגמיו הוא משום שצריך לשתות שיעור שיש בו ישוב הדעת, אם כן מה יועיל צירוף של כל המסובים לשיעור זה, הלא אף אחד מהם לא שתה שיעור שיש בו ישוב הדעת. וראה באגרות משה (או"ח ח"ד סי' סט אות ו ד"ה והנה נדון) שיישב דברי הריטב"א שכוונתו לתוספות בעירובין (עט: ד"ה שם), עיי"ש. **ע. באליה** רבה (שם סק"ל) ציין שבשבלי הלקט (סי' עג) ובתניא (סוף סי' יז) כתבו בשם הגאונים שמועיל טעימת המסובים, ומשמע בדבריהם שאפשר לצרף טעימתם ואפילו לכתחילה. וכן הביא הערוך השולחן (שם סי"ו) ראיה לדברי הריטב"א ממה שמצאנו לענין לחם הפנים שכתוב שם לשון אכילה 'ואכלוהו במקום קדוש' (ויקרא כד ט) וכל אכילה היא בשיעור כזית, ואעפ"כ אמרו חז"ל (יומא לט.) שהגיע לכל כהן כשיעור פול שהוא פחות מכזית, ובעל כרחך שהאכילות מצטרפות. אמנם במגן אברהם (שם סק"ל) כתב שאף הריטב"א מודה שלכתחילה ראוי למקדש לטעום לבדו שיעור מלא לוגמיו ורק בדיעבד הוא מצטרף בין המסובים. וראה בשער הציון (שם אות עה) שהוכיח כן מדברי הגמרא להלן (קמ:). אמנם באגרות משה (שם) פירש את דברי המגן אברהם לענין סברת הגאונים שצריך שהמקדש דווקא ישתה מלא לוגמיו, אבל אם המקדש אינו יכול לשתות ונותן לאחרים אין הבדל בין אחד השותה לבין צירוף רבים השותים ביניהם שיעור מלא לוגמיו. אך בלשון הביאור הלכה (שם ד"ה ויש לומרים) מבואר שאינו מפרש כן. **עא. תוספת** שבת (סי' רעג ס"ק לז). הובא בשער הציון (שם אות סה). **עב. ביאור** הלכה (שם אות סה). ועיי"ש שמפשטות דברי השולחן ערוך משמע שתפס את הדעה הראשונה לעיקר, וכמו כן בפרט לפי מה שכתב המגן אברהם (שם) שאף הריטב"א מודה שלכתחילה אין לעשות כן. וראה עוד בשער הציון (שם אות עה).

עג. שער הציון (שם אות עו).

בכדי שתיית רביעית או בכדי אכילת פרס משום שצריך שישתה שיעור שיש בו הנאה וישוב הדעת וכששותה זאת ביותר זמן מהשיעור הנ"ל אין בזה די הנאה וישוב הדעת, אך כבר נתבאר לעיל שלדעת הריטב"א אין טעם השתיה משום כך אלא משום כבוד הקידוש שישתו ממנו מלא לוגמיו ומשום כך די שתצטרף שתיית כמה מהמסובין יחד לשיעור זה, ואם כן מכיון שאין צריך שתתיישב דעתו בשתיית הכוס ממילא אין צריך גם שהמקדש עצמו ישתה שיעור זה בזמן הנ"ל[עד].

שיעור השתיה בשאר כוס של ברכה

שם. כתב **המהר"ם חלאווה** (ד"ה המקדש), שמה שהוזכר בגמ' [אוצר החכמה] מקדש וטעם מלא לוגמיו יצא ואם לאו לא יצא', אין זה דווקא המקדש, אלא הוא הדין לכל כוס של ברכה שצריך לשתות מהכוס מלא לוגמיו[עה]. אמנם כל זה דווקא בשתיית יין של כוס של ברכה, אבל בברכות הנהנין אין צריך אלא שישתה כל שהוא ויהנה, ולא הצריכו רביעית אלא בשביל שיוכלו לברך ברכה אחרונה. והביא **שהרי"ץ גיאות** (שערי שמחה הלכות קידוש והבדלה, עמ' ז) כתב בשם **רבי סעדיה גאון**, שאף המברך על המים צריך לטעום מלא לוגמיו[עו]. אך הרי"ץ גיאות (שם) דחה זאת, שדווקא המקדש צריך לשתות מכוס הקידוש שיעור מלא לוגמיו, אבל שתיה בעלמא תלויה בהנאה, ובכל שיעור שנהנה ממנו כבר צריך לברך.

האם בדיעבד יוצא ידי חובת קידוש אף אם לא טעם כלל

שם. כתב **הבית יוסף** (או"ח סי' רעג סט"ו ד"ה ונראה) 'ונראה לי שאם נשפך הכוס קודם שיטעום אינו צריך לחזור ולקדש, דמאי דאמרינן אם לא טעם לא יצא היינו לומר דלא יצא ידי מצוה כתקנה'. ומפשטות לשונו נראה שסבר שדברי הגמרא שאם לא טעם מיין הקידוש לא יצא אינם אלא לכתחילה, אך בדיעבד אף אם נשפך היין ולא טעם ממנו כלל יצא ידי חובת קידוש ואינו צריך לקדש בשנית. אלא **שבשולחן ערוך** (שם סט"ו) פסק, שאם נשפך הכוס קודם שטעם ממנו יביא כוס אחרת ויברך עליה בורא פרי הגפן ואינו צריך לחזור ולקדש. ותמה עליו **הלבוש** (שם סי"ז) מדוע הצריך להביא כוס אחרת, הלא ידי חובת קידוש יצא בכוס הראשונה[עז], ולענין הברכה שבירך לבטלה לא יועיל שיביא כוס אחרת כיון שהיין שבכוס הראשונה נשפך. ותירץ בדוחק שאכן לענין מצות קידוש אינו צריך להביא כוס אחרת, אלא שכוונת השולחן ערוך היא שאם מביא כוס אחרת אינו יוצא בברכה הראשונה שבירך על הכוס הראשונה אלא צריך לחזור ולברך בורא פרי הגפן[עח].

אולם המגן אברהם (שם ס"ק נג) תמה על הבית יוסף, שבסוף דבריו כתב שאף **הארחות חיים** סבר שאם נשפך היין אינו צריך לחזור ולקדש, ולאחר מכן (ד"ה ושם) הביא מדברי הארחות חיים שאם לא טעם המקדש מהיין כלל ואף שאר המסובים לא טעמו לא יצאו ידי חובת קידוש וצריכים לקדש בשנית, נמצא שדברי הארחות חיים סותרים זה את זה[עט]. עוד הקשה, שבכמה מקומות מפורש שאם לא טעם כלל מיין הקידוש לא יצא ידי חובה[פ], והיאך כתב הבית יוסף בפשטות לא כך. לפיכך פירש המגן אברהם שהבית יוסף חזר בו ממה שכתב שבדיעבד יוצא ידי חובה אף בלא טעימה, ולכך פסק בשולחן ערוך שאם נשפך היין צריך להביא כוס אחרת ולברך עליה בורא פרי הגפן, משום שאם אינו מביא כוס אחרת וטועם ממנה אינו יוצא ידי חובת קידוש שכן הטעימה מעכבת, ואם הביא כוס אחרת ובירך בורא פרי הגפן וטעם ממנה יוצא ידי חובה שהרי קידש על היין וטעם, ואף על פי שהטעימה היתה מכוס אחרת מכל מקום יוצא בכך ידי חובת מצות קידוש[פא]. ואף **באליה רבה** (שם ס"ק נג) כתב שגם הבית יוסף סבר שאם לא טעם כלל לא יצא ידי חובה, ומה שכתב שדברי הגמרא שאם לא טעם לא יצא היינו לא יצא ידי מצוה כתיקנה, אין כוונתו שבדיעבד אף בלא טעימה יצא ידי חובה, אלא שאם נשפך היין והביא כוס אחרת וטעם ממנה אין זה מצוה כתיקנה משום שלכתחילה צריך לשתות מכוס המקדש.

עד. ורק לכתחילה צריך המקדש להקפיד לשתותו בשיעור רביעית או בכדי אכילת פרס משום שחוששים לדעה הראשונה. וכדברי האפיקי ים כתב בשבט הלוי (שו"ת, מ"מ סי' מה אות ג). אמנם המשנה ברורה לשיטתו כתב (שם ס"ק סה) שאם הפסיק המקדש בכדי אכילת פרס אף בדיעבד לא יצא. וראה עוד באשר לשלמה (שו"ת מהדו"ת, סי' ח) **ובמנחת אברהם** (זכמיס לח: אות ב, יומח פ: אות ג) שיישבו את קושיית האפיקי ים והוכיחו מהסוגיא במסכת זבחים (שם) שאף אם אכילת שני בני אדם מצטרפת לכשיעור אך אם עבר זמן יותר מכדי אכילת פרס הרי זה מחלק את האכילה ומונע את צירופה, עיי"ש. **עה. אמנם** במילה שהכוס אינה באה אלא משום שאין אומרים שירה אלא על היין, די בטעימה בלבד כמבואר בשולחן ערוך (יו"ד סי' רסה ס"ד) **ובט"ז** (שם סק"ד). וכן נוהגים בכוס של קידושין ונישואין שטועמים טעימה בעלמא [ראה בבאר היטב (מהע"ז סי' לד סק"ו)]. **עו. ובן** מובא בכל בו (סי' כה, הובא בבית יוסף או"ח סי' רי ס"ק ד"ה ובכל) **בשם רב אחאי משבחא** שהשותה פחות מכשיעור אינו צריך לברך אפילו 'שהכל'. **עז. שהרי** אף בלא טעימה יצא בדיעבד כפי שנראה מפשטות לשונו. **עח. ובן** כתב בהגהות מוהר"א אזולאי (על הלבוש, שם סי"ט), שמדברי הבית יוסף נראה שבדיעבד יוצא ידי חובת קידוש אף אם לא טעם כלל. וכן פסק הערוך השולחן (שם ס"ל, שבדיעבד אף אם לא שתה יצא ידי חובת קידוש. אמנם בביאור הלכה (שם ס"ג ד"ה צריך) פסק כפשטות לשון השולחן ערוך שאף בדיעבד לא יצא ידי חובה אם לא טעם כמלא לוגמיו. **עט. ראה** במחצית השקל (שם ד"ה ומחכו) שכך ביאר קושיית המגן אברהם. **פ. המגן** אברהם (שם) ציין לתוספות לעיל (ק: ד"ה ידי קידוש) ולקיצור פסקי הרא"ש (אות יח) ולשלטי הגיבורים (אות ד).

טעם קריאת תפילה זו בשם 'מנחה'

סמוך למנחה. התוספות (ד"ה סמוך) הקשו מדוע נקראה תפילה זו בשם תפילת 'מנחה' ולא תפילת 'צהריים'[פב] או תפילת 'בין הערבים'. ונאמרו על כך **בראשונים** כמה ביאורים:

א. התוספות (שם) ביארו שקראוה כך על שם עשירית האיפה סולת למנחה שהקומץ שלה קרב עם תמיד של בין הערביים. ואע"פ שגם בבוקר בזמן תפילת שחרית היו מקריבים מנחת חביתין ומנחת תמיד, מכל מקום מאחר שאפשר לקרוא לתפילת שחרית על שם הזמן שעומדים בו, דהיינו תפילת שחרית על שם השחר[פג], עדיף לקוראו בשמו, משא"כ תפילת מנחה אי אפשר לקרוא לה על שם הזמן כגון תפילת הערב, כיון שיטעו בכך עם תפילת ערבית[פד]. ובאופן נוסף ביארו התוספות, שדווקא לתפילת מנחה קראו על שם המנחה שהיתה קריבה אז, משום שתפילת מנחה בזמן הקרבת המנחה דהיינו בין הערביים, היא שעת רצון ומסוגלת לקבלת התפילה, כפי שמובא במסכת ברכות (ו:) 'לעולם יהא אדם זהיר בתפילת מנחה שהרי אליהו לא נענה אלא בתפילת מנחה', ודבר זה היה בין הערביים בזמן הקרבת המנחה, ומשום כך ראו חז"ל לקרוא לתפילה זו דווקא על שם הקרבת המנחה[פה]. **והצל"ח** (ברכות שם) פירש שאת תפילת שחרית לא קראו על שם המנחה, שכן את התפילות תיקנו האבות, ומסתמא כל אחד קבע שם לתפילתו, ומבואר במדרש (ב"ר מד יד) שהקב"ה הראה לאברהם אבינו את כל הקרבנות חוץ מעשירית האיפה, ואם כן אברהם אבינו לא ידע מקרבן מנחה כלל, ולכן כשתיקן אברהם אבינו את תפילת שחרית לא קרא שמה מנחה.

ב. הרמב"ם (פירוש המשניות ברכות פ"ד מ"ח) **והרמב"ן** (שמות יג ו) פירשו שזמן הערב נקרא 'מנחה', שהוא לשון 'מנוחת השמש והשקט אורו הגדול' ממה ששלט בשעות הצהריים, ועל שם זה קראו לתפילה זו תפילת המנחה. וכעין זה כתב **האבודרהם** (תפילת המנחה) שהשעה העשירית ביום נקראת 'מנחה' כפי שמצינו אצל אדם הראשון שחטא ביום שנברא בו בשעה עשירית, ונאמר שם (בראשית ג ח) 'לרוח היום' ומתרגם על כך אונקלוס 'למנח יומא', והיינו שהשמש הולכת למערב[פו].

ג. החיד"א (פתח עינים, נחום' שם) פירש שנקראת תפילה זו מנחה משום שיצחק אבינו תיקן תפילה זו, והוא מסר נפשו למיתה בעקידה, ומצינו בקרבן מנחה שהיחיד שנאמר בו נפש, 'ונפש כי תקריב קרבן מנחה' (ויקרא ב ח), שמעלים לו כאילו הקריב נפשו, ולפיכך קראו לתפילה זו שתיקן יצחק מנחה.

ד. האמונת שמואל (שו"ת, סי' כ[פז]) פירש, שהנה קרבן תמיד של שחרית בא כדי לכפר על עבירות הלילה, וכן אברים ופדרים הקרבים בלילה באים לכפר על עבירות שעשו ביום, ואם כן השחיטה והקרבן של תמיד של בין הערביים היא ללא צורך היות והיא באמצע היום. ולכן אמרו שהוא מתנה ומנחה לקדוש ברוך הוא.

ה. השל"ה (תורה אור, פרשת וירא אות ד) פירש, שבשעת העקידה היה יצחק אבינו כעולה ולא היתה שם מנחת סולת, שאל יצחק 'מה זה יש כאן עולה ולא מנחה סולת', ומיד עמד ותיקן תפילה שתהיה במקום מנחה. ולכן קראו לתפילה זו שתיקן יצחק במקום מנחת סולת 'מנחה'.

קז:

מדוע ראוי לאסור אכילה משום פסח כבר משעה ששית

סמוך למנחה גדולה תנן ומשום פסח דילמא אתי למימשך ואתי לאימנועי מלמיעבד פסחא. הקשה האור חדש (לעיל ע"ח ד"ה בפיסקא), מדוע אסרו לאכול כבר משעה ששית מחשש שימשך בסעודה וימנע מעשיית הפסח, הלא זמן עשיית הפסח הוא לאחר הקרבת תמיד של בין הערביים בשעה שמונה ומחצה, ולכל המוקדם בערב פסח שחל להיות בערב שבת שהיו מקדימים את

פא. והוסיף וביאר, שכשם שאם יש כוסות בפני המסובים יכולים לשתות מהכוס שלפניהם ואין צורך לטעום דווקא מכוס המקדש, הוא הדין במקדש עצמו שיכול לשתות מכוס אחרת ובכך יוצא ידי חובה. **פב. על** שם הפסוק (תהלים נה יח) 'ערב ובוקר וצהרים אשיחה ואהמה'. ספר החיים (לאחי המהר"ל, ספר קליפה ומתילה פ"ח). **פג. 'שהוא** בוקר שאדם מבקר ושוחר ומוצא הגוונים ומכיר בין תכלת לכרתי'. חתם סופר (ד"ה ממוך למנחה). **פד. על** פי החתם סופר (שם). **פה. המגן** אברהם (תמילת סי' רלג) כתב שמדברי תוספות אלו שעיקר עת רצון הוא בשעת הקרבת המנחה, מוכח שעיקר זמן תפילת מנחה הוא בזמן מנחה קטנה שהוא בתשע שעות ומחצה שאז היה קרב המנחה עם התמיד של בין הערביים. ואם כן לכתחילה אין להתפלל מנחה משש שעות ומחצה [דהיינו מנחה גדולה] שאז עדיין היה שעת שחיטת התמיד. וכן הוא שיטת הרמב"ם (תפילה פ"ג ה"ג) שלכתחילה זמן תפילת מנחה הוא מנחה קטנה. אמנם הבית יוסף (או"ח סי' רלג ס"ק ד"ה ומדברי) הביא שהרא"ש חולק בזה וסובר שמשש שעות ומחצה ולמעלה הוא זמן תפילת מנחה לכתחילה. ובשער הציון (שם אות ג) כתב שבביאור הגר"א (אות ה) נראה שמצדד כשיטה זו. **פו. על** פי אליה רבה (סי' רלג סק"ו) ופרי מגדים (א"א שם). **פז. הובא** באליה רבה (שם). וברמ"ע מפאנו (שו"ת, סי' כב) הוסיף בזה אחר שפירש שהשם מנחה נגזר מהכתוב 'לרוח היום' כפי שתרגמוהו 'למנח יומא', 'שבאותה שעה השמש נוטה ללכת למנוחתה ולהשתחוות לקונה במערב, ובהגיעה לנקודות המערב היא עצמה קרבן מנחה לקונה'. והוסיף שממנה הדוגמא אלינו שנקריב עצמנו ונפשנו לשמים. וראה עוד בתורה תמימה (נראשית כו ג) מה שהוסיף בפירוש זה.

הקרבת התמיד לשש ומחצה הפסח היה נשחט בשבע ומחצה, ואם כן די היה לאסור אכילה חצי שעה לפני כן דהיינו משעה שבע ולא משעה שש שהוא שעה וחצי קודם. ותירץ, שמכיון שבדיעבד אם הקריב את הפסח לפני התמיד דהיינו בשעה שש ומחצה [בערב פסח שחל להיות בערב שבת] הקרבן כשר [כמבואר במשנה (לעיל סה.)], לכן אסרו תמיד לאכול משעה ששית שהוא חצי שעה לפני כן[א].

מדוע לא אסרו סמוך למנחה גדולה משום מצה

שם. הקשו **האחרונים**[ב], מדוע לא נקטה הגמרא שאסרו סמוך למנחה גדולה משום מצה, ואע"פ שאין לחשוש בכך משום אכילה גסה, מכל מקום יש לאסור כבר משעה זו כדי שיאכל בלילה מצה לתיאבון, וכפי שמצינו כן **בשלחן ערוך** (או"ח סי' תעלט ס"ג) שאסרו בערב סוכות לאכול מחצות ולמעלה כדי שיאכל בלילה לתיאבון. ואמנם **רבינו דוד** (לעיל ע"ח ד"ה מיבעיא) **והר"ן** (שם ד"ה סי) אכן גרסו בדברי הגמרא 'סמוך למנחה גדולה אי משום פסח אי משום מצה', והיינו כנ"ל שאסרו לאכול משעה ששית כדי שיאכל המצה לתיאבון [ולהלן בענין 'שיטת רבינו דוד והר"ן בביאור הסוגיא והנפק"מ כיצד נפסק להלכה', הובאו דבריהם באריכות]. אך לפי גירסתנו שלא נקטו אלא חשש של פסח, קשה כנ"ל.

ותירץ האור חדש (ד"ה סו), שאכן כוונת הגמרא שאסרו סמוך למנחה גדולה גם משום מצה, והיינו כדי שיאכלנה לתיאבון וכנ"ל, אלא שהגמרא העדיפה לנקוט הטעם של פסח משום שבזה מיושב יותר לשון המשנה שנקטה (לעיל נט:) 'ערב פסח סמוך למנחה לא יאכל עד שתחשך', שכן לכאורה התיבות 'עד שתחשך' מיותרות שהרי פשוט שהאיסור הוא עד הלילה, וכפי שהקשו **התוספות** (שם ד"ה עד), אמנם אם נפרש כוונת המשנה סמוך למנחה גדולה ומשום פסח יש חידוש בתיבות אלו, שבאו להשמיענו בזה שאף אם כבר עשה הפסח מכל מקום אסור לאכול עד שתחשך, וכפי שכתבו התוספות (ד"ה ומתי) שאם לא כן יש לחשוש שמא ימהר לאכול ויעשה הפסח שלא כראוי.

ובמאמר מרדכי (מנקס, לעיל ע"ח ד"ה מיבעיא) תירץ על פי מה שהקשו התוספות לעיל (נט: ד"ה לא יאכל), מה התחדש באיסור אכילה בערב פסח, הלא כל ימות השנה אסור לאכול משעה שהגיע זמן מנחה גדולה עד לאחר שיתפלל כמבואר במסכת שבת (ט:). ותירצו התוספות, שמדובר כשכבר התפלל ושוב אינו אסור עוד באכילה אלא משום מצה. והנה תירוץ זה לא יתכן אם נפרש את המשנה סמוך למנחה גדולה, שהרי עדיין אינו יכול להתפלל לפי שעוד לא הגיע הזמן, ואם כן חוזרת קושיית התוספות שאף ללא פסח אסור לאכול משום שעדיין לא התפלל. ובהכרח נצטרך לתרץ שמשום שעדיין לא התפלל אין לאסור אכילת פירות[ג], משא"כ משום פסח אסור אף אכילת פירות וכפי שסברה הגמרא לקמן (קמ.) לפרש את הנהגת רב ששת שצם בערב פסח. ואם כן לפי זה שעיקר החידוש במשנה הוא במה שאסור אפילו אכילת פירות, מוכרח שאי אפשר לפרש סמוך למנחה גדולה משום מצה, כיון שאדרבה אכילה מועטת גוררת את התיאבון כמבואר בגמרא, ורק משום פסח יש לאסור אפילו אכילת פירות[ד].

מדוע אסרו משום פסח עד שתחשך

דילמא אתי למימשך ואתי לאימנועי מלמיעבד פסחא. הקשו התוספות (ד"ה ומתי), מדוע לפי טעם זה אסור לאכול עד שתחשך, הלא אחר שכבר הקריב הפסח אין עוד מה לחשוש. ותירצו, שחששו שמא מתוך שיהיה מותר לאכול לאחר עשיית הפסח, ימהר אדם לאכול, ויעשה מתחילה את הפסח שלא כראוי. ותמה **החתם סופר** (השלם, ד"ה ומתי), מדוע בשביל כך ימהר בעשיית הפסח, הלא גמר הקרבת התמיד בשעה שמונה ומחצה, דהיינו באמצע השעה התשיעית [כמו ששנינו לעיל (סה.) 'בערבי פסחים נשחט בשבע ומחצה וקרב בשמונה ומחצה'], ומיד אחר גמר הקרבת התמיד היו שוחטים את קרבן הפסח, נמצא שבסוף השעה התשיעית [שהוא הזמן הסמוך למנחה קטנה] כבר נשחט הפסח, ואם כן יש בידו עדיין שלש שעות עד הלילה שבהם יכול לאכול. ותירץ, שהרי

או דילמא סמוך למנחה קטנה תנן ומשום מצה דילמא אתי למיכלה למצה אכילה גסה. רשב"ם (ד"ה סו) **ותוספות** (ד"ה דילמא) פירשו, שהחשש הוא שמא יאכל את המצה אכילה גסה שאין שמה אכילה ולא יצא ידי חובת מצה[ט]. אמנם **רש"י** (ד"ה ומשום, לעיל נט: ד"ה לא יאכל) פירש שהחשש הוא שמא מתוך כך לא יאכל את המצה לתיאבון ויפסיד בכך הידור מצוה. וכן נקטו **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"ב, פירוש המשניות פ"י מ"ח) **והשלחן ערוך** (או"ח סי' תעח ס"ח). אמנם קצת קשה מלשון הגמרא שנקטה 'אכילה גסה', ומשמע שהחשש שמא לא יצא ידי חובה כלל ולא רק משום הידור מצוה. ואמנם יש **ראשונים**[ה] שאכן פירשו את מה שנקטה הגמרא 'אכילה גסה', שאין הכוונה לאכילה גסה ממש, אלא הכוונה שאינו אוכלה לתיאבון אלא על השובע, ונחשב כאכילה גסה לגבי אכילת תיאבון. אך **במרומי שדה** (ד"ה והנה) ביאר, שודאי טעם האיסור הוא כדי שלא יאכל אכילה גסה, אמנם כדי שלא יגיע לידי כך שיאכל את המצה אכילה גסה הצריכה הגמרא שיאכל את המצה לתיאבון, וכמו שמצינו בגמרא שרב ששת היה מתענה כדי לאכול את המצה לתיאבון, ורבא היה שותה יין כדי לאכול את המצה לתיאבון, ומוכח שבמצה יש ענין מיוחד להשתדל שיאכלנה בתיאבון יותר ממצות אכילה בשאר שבתות וימים טובים.

והרש"ש (לעיל נט: גרסת"ס ד"ה לא) ביאר על פי מה שכתבו התוספות (ד"ה דילמא) שיש שני סוגי אכילה גסה, יש אכילה גסה שנפשו קצה באכילה ויש אכילה גסה שאינו תאב לאכול אך יש לו טעם באכילה זו, והנה הרשב"ם (ד"ה סו, נפילות הרמשון) פירש שלגבי מצה גם אם יאכל לפניה רק אכילה מועטת כבר לדעת רבי יהודה (לעיל נט:) אסור לאכול בכל ערב שבת ויום טוב מזמן מנחה קטנה, דהיינו מתשע שעות ומחצה[ז], וביותר לפי אחת הלישנות בגמרא לעיל (שם) שבערב פסח מודה רבי יהודה שאסור לאכול כבר מחצי שעה הסמוכה למנחה קטנה, דהיינו משעה תשיעית, אם כן צריך לומר שאף לפי הצד בסוגייתנו שאסור לאכול מחצות היום דהיינו סמוך למנחה גדולה ומשום פסח, מודים שאסור גם סמוך למנחה קטנה משום מצה, דהיינו כדי שיאכלנה בתיאבון, וממילא מאחר שאסור לו לאכול את הפסח משעה תשיעית שוב זמנו דחוק מאד, ויש לחוש שימהר בעשיית הפסח ולא יעשנה כראוי.

האם הטעם משום פסח נוהג בזמן הזה

שם. כתב **הרשב"ם** (ד"ה סו), שהטעם שאסרו סמוך למנחה גדולה משום פסח אינו נוהג בזמן הזה שאין קרבן פסח. והקשו **התוספות** (ד"ה דילמא), שהרי מדברי הגמרא להלן (קמ.) שסברה לבאר את הנהגת רב ששת שהיה צם בערב פסח משום חשש שימנע מקרבן פסח, והרי רב ששת חי לאחר חורבן הבית, ומבואר שטעם זה נוהג גם בזמן הזה [וכפי שמצינו בגזירות רבות של חכמים, שאף שאינן שייכות אלא בזמן המקדש מכל מקום הן נוהגות גם בזמן הזה, מטעם 'מהרה יבנה המקדש']. **ובחתם סופר** (ד"ה מיבעיא) כתב ליישב שיטת הרשב"ם, שאי אפשר לומר שאסרו חכמים את האכילה גם בזמן הזה, לפי שאף בזמן המקדש לא אסרו זאת אלא משום 'גזירה', שמא ימשך באכילתו וימנע מעשיית הפסח, ואם יגזרו כן גם לאחר החורבן הרי זו 'גזירה לגזירה'. ואי אפשר לומר שהכל גזירה אחת, שהרי כשגזרו לאסור אכילה בערב פסח בזמן המקדש לא העלו על דעתם לאסור אף אחר חורבנו[ז].

ובהגהות הרא"מ הורוויץ (נמוק' שם, ג"ד ל"ח) יישב באופן נוסף, שיש לחלק בין הטעם שימנע מעשיית הפסח שבו דווקא יש לאסור אף בזמן הזה, שכן ממה שמצינו שאסרוהו עד שתחשך אע"פ שכבר עשה הפסח, מוכח שגדר האיסור הוא שאסרו באכילה את כל זמן שחיטתו, ואם כן שייך לומר שכיון שאסרו את עצם הזמן אסרוהו לעולם אף בזמן הזה. אמנם לענין הטעם של אכילת הפסח האיסור הוא כדי שיאכל הפסח לתיאבון ולאחר שכבר אכל הפסח פקע האיסור, ואם כן בזמן הזה שאין פסח לא שייך איסור זה כללי[ח].

ביאור החשש שיאכל המצה אכילה גסה

לאכול, אינו שייך לפי רב ששת כיון שיש די שהות בכל היום לאכול, שהרי כבר משחרית יכול להקריב קרבן פסח לדעת רבי יהודה בן בתירא כמבואר בגמרא (להלן קמ.), אלא ודאי הטעם שאף אם אכן עשה הפסח בשעה חמישית והיה מותר לו לאכול אחר כך בשעה ששית, מכל מקום חוששים שבשנה הבאה לא יגמור עשיית הפסח כל כך מהר ויטעה ויאמר שמותר לאכול כשם שבשנה שעברה אכל בשעה זו, ובעל כרחך שבגזירה הראשונה גזרו על כל השנים משום החשש הנ"ל, ואם כן גזרו גם על השנים שלאחר חורבן בית המקדש מחשש שמא שנה הבאה יבנה בית המקדש ויטעה ויאכל כפי שאכל בשנה שעברה. חתם סופר (ד"ה אכילה). **א. וכעין** סברא זו כתבו התוספות לקמן (קמ. ד"ה ניימא). ובאופן נוסף תירץ האור חדש (בהדרן למסכת ד"ה אך עדיין) על פי מה שכתב **השלטי גבורים** (על הרי"ף לעיל ק. מות"ה) שמדברי הטור (או"ח סי' תעח) שכתב שאסור לאכול בערב פסח מתחילת שעה עשירית ולמעלה, והיינו מסוף שעה עשירית, משמע שהוא חולק על הרי"ף ושאר הראשונים שכתבו שאסור משעה תשיעית ולמעלה, דהיינו מתחילת שעה עשירית שאז עברו תשע שעות שלימות [אמנם הפרי חדש (שם) דחה את דבריו, וכן כתבו מפרשי הטור שאין מחלוקת ביניהם]. ואם כן לפי דבריו יש לומר שגם כלפי הזמן של סמוך למנחה גדולה נחלקו בזה אותם ראשונים, שלפי הטור זמן האיסור מתחיל בסוף שעה שביעית, ואם כן לפי זה הוא אכן חצי שעה קודם שחיטת הפסח [כשחל בערב שבת]. וראה עוד במי באר (לעיל ע"ח ד"ה ובעיקר הקושיא) מה שתירץ. **ב. אור חדש** (ד"ה סו), מאמר מרדכי (מנקס, לעיל ע"ח ד"ה מיבעיא) ומשיב נפש (ד"ה והנה). **ג. כמבואר** בתוספות (שבת ט: ד"ה נתפשרו). ועיי"ש שיתכן ומותר אף סעודה קטנה. **ד. וראה** עוד במשיב נפש (שם) מה שתירץ. **ה. ואף** לדעת רבי יוסי שם המתיר לאכול בכל ערב שבת ויום טוב עד שתחשך, דעת הרמב"ם (שבת פ"ל ה"ד) שדווקא אכילה מועטת מותר, אבל לקבוע סעודה אסור. **ו. וכן** כתבו רבינו דוד (לעיל ע"ח ד"ה מיבעיא) והר"ן (שם ד"ה סו). **ז. ואין** להקשות ממה שהוכיחו התוספות מרב ששת שצם בערב פסח משום קרבן פסח [להוה אמינא של הגמרא], שכן ודאי רב ששת סבר שגזרו בגזירה הראשונה גם לאחר חורבן בית המקדש וכולה גזירה אחת, שאל"כ קשה מדוע צם כל היום, הלא לאחר שהקריב הקרבן יכול לאכול, ומה שכתבו התוספות (ד"ה ומתי) שיש חשש שמא ימהר בעשיית הפסח כדי לאכול, אינו שייך לפי רב ששת כיון שיש די שהות בכל היום לאכול, שהרי כבר משחרית יכול להקריב קרבן פסח לדעת רבי יהודה בן בתירא כמבואר בגמרא (להלן קמ.), אלא ודאי הטעם שאף אם אכן עשה הפסח בשעה חמישית והיה מותר לו לאכול אחר כך בשעה ששית, מכל מקום חוששים שבשנה הבאה לא יגמור עשיית הפסח כל כך מהר ויטעה ויאמר שמותר לאכול כשם שבשנה שעברה אכל בשעה זו, ובעל כרחך שבגזירה הראשונה גזרו על כל השנים משום החשש הנ"ל, ואם כן גזרו גם על השנים שלאחר חורבן בית המקדש מחשש שמא שנה הבאה יבנה בית המקדש ויטעה ויאכל כפי שאכל בשנה שעברה. חתם סופר (ד"ה אכילה). **ח. וכן** כתב בשדה העיר (נמוק' שם), ועיי"ש כיצד דחה חילוק זה לדעת התוספות. **ט. וכן** פירשו רבינו דוד (לעיל נט: ד"ה סמוך) והר"ן (שם ד"ה ערבי). אמנם הרשב"ם לעיל (שם, ד"ה לא) פירש שהטעם הוא משום הידור מצוה שיאכל המצה לתיאבון, וכבר תמה עליו רבינו דוד (שם) מסוגייתנו שמבואר הטעם משום אכילה גסה וכפי שפירש כאן רשב"ם שאין שמה אכילה ואינו יוצא בה ידי חובתו. וראה בחתם סופר (לעיל נט: ד"ה עד) ובצמח צדק (שם גרסת"י ד"ה לא) מה שתירצו [הוי"ד לעיל (נט:) בענין 'טעם האיסור לאכול בערב פסח משום שיאכל מצה לתיאבון או כדי שלא יאכלנה אכילה גסה']. וראה עוד בבנין שלמה (נדפס בסוף הרמב"ם, חמץ ומצה פ"ו ה"ב) מה שיישב. **י. הראב"ד** (הובא בלחם המייסס עמ' קכט), תלמיד הרשב"א (ד"ה אכילה), ר' יהודה אלמדארי (ד"ה אכילה), מלוניל (לעיל נט: ד"ה לא יאכל) והנימוקי יוסף (שם ד"ה שתחשך) כתבו את שני הטעמים כטעם אחד, כדי שיאכל מצה לתיאבון ולא אכילה גסה.

א. סברא זו כתבו התוספות לקמן (קמ. ד"ה ניימא). ובאופן נוסף תירץ האור חדש (בהדרן למסכת ד"ה אך עדיין) על פי מה שכתב **השלטי גבורים** (על הרי"ף לעיל ק. מות"ה) שמדברי הטור (או"ח סי' תעח) שכתב שאסור לאכול בערב פסח מתחילת שעה עשירית ולמעלה, והיינו מסוף שעה עשירית, משמע שהוא חולק על הרי"ף ושאר הראשונים שכתבו שאסור משעה תשיעית ולמעלה, דהיינו מתחילת שעה עשירית שאז עברו תשע שעות שלימות [אמנם הפרי חדש (שם) דחה את דבריו, וכן כתבו מפרשי הטור שאין מחלוקת ביניהם]. ואם כן לפי דבריו יש לומר שגם כלפי הזמן של סמוך למנחה גדולה נחלקו בזה אותם ראשונים, שלפי הטור זמן האיסור מתחיל בסוף שעה שביעית, ואם כן לפי זה הוא אכן חצי שעה קודם שחיטת הפסח [כשחל בערב שבת]. וראה עוד במי באר (לעיל ע"ח ד"ה ובעיקר הקושיא) מה שתירץ. **ב. אור חדש** (ד"ה סו), מאמר מרדכי (מנקס, לעיל ע"ח ד"ה מיבעיא) ומשיב נפש (ד"ה והנה). **ג. כמבואר** בתוספות (שבת ט: ד"ה נתפשרו). ועיי"ש שיתכן ומותר אף סעודה קטנה. **ד. וראה** עוד במשיב נפש (שם) מה שתירץ. **ה. ואף** לדעת רבי יוסי שם המתיר לאכול בכל ערב שבת ויום טוב עד שתחשך, דעת הרמב"ם (שבת פ"ל ה"ד) שדווקא אכילה מועטת מותר, אבל לקבוע סעודה אסור. **ו. וכן** כתבו רבינו דוד (לעיל ע"ח ד"ה מיבעיא) והר"ן (שם ד"ה סו). **ז. ואין** להקשות ממה שהוכיחו התוספות מרב ששת שצם בערב פסח משום קרבן פסח [להוה אמינא של הגמרא], שכן ודאי רב ששת סבר שגזרו בגזירה הראשונה גם לאחר חורבן בית המקדש וכולה גזירה אחת, שאל"כ קשה מדוע צם כל היום, הלא לאחר שהקריב הקרבן יכול לאכול, ומה שכתבו התוספות (ד"ה ומתי) שיש חשש שמא ימהר בעשיית הפסח כדי

תהא אכילתה אכילה גסה, וביאר הרש"ש שאכילה זו תהיה אכילה גסה שאינה לתיאבון אך יוצא בה ידי חובתו, ובזה מיושב שמה שאומרת הגמרא שיאכל את המצה אכילה גסה כדונתה שלא יאכל את המצה לתיאבון'א.

מדוע לא נקטה הגמרא חשש אכילה גסה לגבי אכילת הפסח

דילמא אתי למיכלה למצה אכילה גסה. הקשה הרשב"ם (ד"ה אלא), מדוע לא נקטה הגמרא חשש שמא יאכל בלילה את קרבן הפסח אכילה גסה, שאמנם הדין הוא שיש לאוכלו על השובע (לעיל ע.), אך אם אוכלו אכילה גסה אינו מקיים מצות אכילת פסח, לפי שאין עליה שם 'אכילה' כלל. ונאמרו על כך כמה תירוצים:

א. רשב"ם (שם) תירץ, שלגבי אכילת מצה יש יותר מקום לחוש, שכן פעמים אוכל אדם אכילה מועטת, ולאחריה כבר אינו תאב כלל לאכול לחם, אך עדיין תאב הוא לאכול בשר, ונמצא שיתכן מצב של שביעה שאכילת המצה תהא 'אכילה גסה' ואילו אכילת הפסח תהא כראוי.

ב. עוד תירץ רשב"ם, שהגמרא נקטה אכילת מצה לפי שהיא נוהגת גם בזמן הזה, משא"כ אכילת פסח אינה נוהגת אלא בזמן הבית [וראה עוד בזה לעיל בענין 'האם הטעם משום פסח נוהג בזמן הזה'].

ג. **המהרש"א** (נמוק' ד"ה דילמא, נפ"ד ופי' מהר) תירץ על פי דברי **התוספות שם**, שהאוכל את קרבן הפסח באכילה גסה אינו נקרא רשע, שאף על פי שלא קיים מצות אכילה מכל מקום קיים את מצות הקרבת הפסח, ואכילת הפסח אינה מעכבת. ועל פי זה מבואר היטב מדוע נקטה הגמרא שהחשש הוא משום שמא יאכל את המצה באכילה גסה, ולא משום קרבן פסח, כיון שהאוכל את המצה אכילה גסה לא קיים מצוה כלל, בעוד שהאוכל את הפסח באכילה גסה קיים לכל הפחות מצות ההקרבה'ב.

ד. **במרומי שדה** (ד"ה אלא) תירץ, שהטעם שנקטו חשש של מצה ולא של פסח, כדי שנוכל ללמוד מזה לערב סוכות שיהיה אסור גם כן לאכול מזמן מנחה קטנה כדי שיאכל בלילה לתיאבון, וכפי שכתב **הרמ"א** (או"ח סי' תלט ס"ג), שכן אם הטעם הוא משום פסח אי אפשר ללמוד ממנו לענין סוכות שלא שייך טעם זה'ג.

מדוע האוכל את הפסח אכילה גסה אינו נקרא רשע

דילמא אתי למיכלה למצה אכילה גסהי. הקשו **התוספות** (ד"ה דילמא), שבסוגייתנו משמע שאכילה גסה אינה אכילה, וכן מבואר במסכת יומא (פ:) שהאוכל אכילה גסה ביום כיפור פטור, ואילו במסכת נזיר (כג.) ובהוריות (י:) שנינו 'אמר רבי יוחנן מאי דכתיב 'כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם' (הושע יד י), משל לשני בני אדם שצלו פסחיהם אחד אכלו לשם מצוה [ועליו נאמר 'צדיקים ילכו בם'], ואחד אכלו לשם אכילה גסה' [ועליו נאמר 'ופושעים יכשלו בם']. והקשה על כך ריש לקיש, מדוע אותו אדם שאכל אכילה גסה נקרא רשע ופושע, הרי אף שלא קיים מצוה מן המובחר, מכל מקום עשה פסח. ומשמע מדברי ריש לקיש שהאוכל את פסחו אכילה גסה יצא ידי חובה אלא שלא קיים מצוה מן המובחר, וזהו כנגד המבואר בסוגייתנו שאכילה גסה אין שמה אכילה. ונאמרו על כך כמה תירוצים:

א. **התוספות בשם רבינו תם** תירצו, שיש שני אופנים של אכילה גסה, יש שנפשו קצה מלאכול, ובאופן כזה אין כאן 'אכילה' כלל, ופטור עליה ביום הכיפורים, ואינו מקיים בה מצות אכילת פסח או מצה. אך ישנו אופן נוסף, שאמנם אינו מתאוה לאכול, אך עדיין יש לו טעם באכילה זו, ועל אופן זה אמר ריש לקיש שאמנם אין זו מצוה מן המובחרטו [שאף על פי ש'הפסח נאכל על השובע' מכל מקום צריך שיהיה מתאוה קצת לאכול], אך קיים בה מצות אכילהטז.

ב. עוד תירצו התוספות, שניתן להעמיד את דברי ריש לקיש אף ב'אכילה גסה' גמורה, ואכן לא קיים הלה מצות אכילת פסח, ומכל מקום טען ריש לקיש שאין לקרותו פושע מאחר וקיים את מצות **הקרבת** הפסח, שכן **אכילת** הפסח אינה מעכבת את קיום מצות ההקרבהיז [וראה בפיסקה הבאה מה שנתבאר בתירוץ זה].

ג. התוספות בבבא קמא (קי. ד"ה אלמא) תירצו, שאין כוונת הגמרא שם שאכלו אכילה גסה ממש, אלא שאכלו 'לשם אכילה גסה', והיינו שאכלו להשביע עצמו בלבד ולא לשם מצוהיח.

ד. עוד תירצו התוספות בבבא קמא (שם), שאכן לא יצא ידי חובת פסח כלל מאחר שאכלו אכילה גסה, וכוונת ריש לקיש היתה שמכל מקום אין לקרותו על כך 'רשע'. וביאר **בתוספות הרא"ש** (יומא פ: ד"ה המוכן), שמכיון שמה שאכל ושבע היה לפני זמן חיוב אכילת פסח, וכשהגיע זמן החיוב כבר שבע הוא, מה לו לעשות עתה, אנוס הוא, ואין לקרותו רשעיט.

ה. **התוספות ישנים** (יבמות מ. ד"ה אלמא) בתירוצם הראשון כתבו חילוק אחר, שאם אכל והסיח את דעתו מלהמשיך באכילה ואחר כך חזר ואכל אין זו אכילה גסה ונחשב אכילה שיוצא ידי חובתו באכילת פסח, וכך מדובר בגמרא בנזיר (שם), אך אם אכל הרבה ברציפות והמשיך לאכול יותר מדאי לאחר שכבר שבע, זוהי אכילה גסה שאינה נחשבת כאכילה, ואדם שאכל בענין זה פטור מאיסור כרת על אכילת יום הכיפורים, ובאופן זה מדובר בסוגייתנו שאינו אכילה.

יא. **ובעין** זה פירש הב"ח (או"ח סי' תעו ס"ק ו) בדעת הטור שנקט גם כן הטעם 'כדי שיאכל מצה לתיאבון', שכוונתו על פי התוספות הנ"ל, שגם אותה אכילה גסה שאינו תאב כל כך, גם היא אסורה כי צריך לאכול מצה לתיאבון. יב. **בנר** דוד (נמוק' ד"ה דילמא, נפ"ד ד"ה ופי') הקשה, שאף שאינו נקרא בכך רשע כיון שקיים מצות הקרבה, מכל מקום ודאי עבר איסור שלא עשה המצוה כתיקנה שחיסר מצות האכילה, ואם כן משום כך היה ראוי לגזור שלא לאכול סמוך למנחה קטנה כדי שלא יאכל הפסח אכילה גסה ויקיים המצוה כתיקנה, ואדרבה בדבר זה יש חידוש יותר, שאפילו משום חשש זה שיצא המצוה כתיקנה אסרו חכמים לאכול. וראה עוד ברש"ש (נמוק' שם) שהקשה על דברי המהרש"א שלא תירץ כלום, שהרי כשם שבאכילת מצה מבטל מצות אכילתה בשב ואל תעשה, כך גם בקרבן פסח אף שקיים מצות הקרבתה מכל מקום כעת מבטל מצות אכילתה, ואם כן קשה מדוע העדיפו לנקוט החשש של מצה ולא של פסח. ויישב בדוחק, שמכל מקום במצה הוא חשש גדול יותר כיון שמבטל מצותה לגמרי, משא"כ בפסח ביטל רק חלק מהמצוה. וכעין זה כתב בגנזי יוסף (נמוק' שם). יג. **ותמה** משום כך על הרמ"א (או"ח סי' תלט ס"ג) שאסר לאכול בערב סוכות מחצות היום, דהיינו סמוך למנחה גדולה, משום שהספק בסוגייתנו לא נפשט ונוקטים לחומרא, והרי הטעם שאסרו ממנחה גדולה הוא משום שימנע מעשיית הפסח, וטעם זה אינו שייך בערב סוכות. וראה עוד במנחת יהודה (ד"ה אלא) יישוב נוסף לקושיית רשב"ם. יד. **בפירוש** רבינו דוד (לעיל נט: ד"ה קמיך) ביאר שאכילה 'גסה' היא מלשון גוסס, מכיון שאין האוכל יכול לבלוע את האוכל אלא בקושי כגוסס, ובאופן שכזה אין האכילה מהנה אותו כלל. ועיין במשך חכמה (שמות יב ד ד"ה לחם לפי מכלו) שהענין שלא לאכול את קרבן הפסח באכילה גסה נרמז בפסוק (שם) 'איש לפי אכלו', שיש לדרשו איש לפי הרגל אכילתו ולא אכילה גסה. טו. **הב"ח** (או"ח סי' תריג ס"ד) דייק מהרמב"ם שסובר כרבינו תם, שכתב (שביתת עשור פ"ג ה"ז) 'היה שבע מאכילה גסה שאכל עד שקץ במזונו ואכל יתר מכדי שבעו פטור'. ובשער הציון (שם ס"ק טו) כתב שכן משמע גם ברש"י (ב"ק קי. ד"ה אלמא), ברבינו חננאל ובמאירי ביבמות (מ. ד"ה המוכן), בר"ן (לעיל נט: ד"ה ערבי) ובתוספות הרא"ש (הוריות י:). אמנם רש"י במסכת יומא (פ: ד"ה אלמא) כתב שאכילה גסה היינו 'שאכל על השובע, שהיה שבע מסעודה שהפסיק בה', וכתב הב"ח שמשמע מדבריו שאף אם אין נפשו קצה מלאכול אלא שהוא שבע הרבה עד שאינו מתאוה לאכול הרי זו אכילה גסה ופטור עליה ביום הכיפורים. וכן נראה גם מלשון הטור (שם) שכתב 'או שאכל אכילה גסה כגון מיד על האכילה שאכל ערב יום הכיפורים'. אך שוב כתב הב"ח שמודים הם לעיקר דינו של ר"ת אלא שפירשו אחרת את דברי הגמרא במסכת יומא (שם), ועיי"ש שביאר החילוק. ובכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' קיג) כתב שדווקא ביום הכיפורים סוברים כן רש"י והטור, כיון שצריך אכילה המיישבת דעתו, וכאשר הוא שבע כל צרכו ואינו תאב לאכול אין דעתו מתיישבת בכך, אך בשאר איסורים שבתורה מודים רש"י והטור לר"ת שאינו פטור אלא כאשר הוא קץ באכילתו. אמנם הפרי חדש (סי' תריג סק"ו) נקט שאכן שאר המפרשים חולקים על רבינו תם וסוברים שכל אכילה שאחר השובע שאינו תאב עוד לאכול נחשבת אכילה גסה ופטור עליה. והביא לכך ראיה מהמובא במסכת בבא מציעא (פז:) שדרשו על הפסוק (דברים כג כה) 'ואכלת ענבים כנפשך שבעך', 'שבעך' ולא אכילה גסה'. ומבואר בתוספות שם (ד"ה שבעך) שזה כמו אכילה גסה בכל מקום בש"ס. ומשמע שכל אכילה שבאה לאחר 'שבעך' היא בכלל אכילה גסה, ולא כדעת השולחן ערוך (שם) שנקט כתירוצו של רבינו תם [אמנם ראה בשער הציון (שם ד ד"ה אים לפי אכלו) שהעניין שלא לאכול את קרבן הפסח באכילה גסה נרמז בפסוק (שם) 'איש לפי אכלו', שיש לדרשו איש לפי הרגל אכילתו ולא אכילה גסה. טו. **הב"ח** (או"ח סי' תריג ס"ד) דייק מהרמב"ם שסובר כרבינו תם, שכתב (שביתת עשור פ"ג ה"ז) 'היה שבע מאכילה גסה שאכל עד שקץ במזונו ואכל יתר מכדי שבעו פטור'. ובשער הציון (שם ס"ק טו) כתב שכן משמע גם ברש"י (ב"ק קי. ד"ה אלמא), ברבינו חננאל ובמאירי ביבמות (מ. ד"ה המוכן), בר"ן (לעיל נט: ד"ה ערבי) ובתוספות הרא"ש (הוריות י:). אמנם רש"י במסכת יומא (פ: ד"ה אלמא) כתב שאכילה גסה היינו 'שאכל על השובע, שהיה שבע מסעודה שהפסיק בה', וכתב הב"ח שמשמע מדבריו שאף אם אין נפשו קצה מלאכול אלא שהוא שבע הרבה עד שאינו מתאוה לאכול הרי זו אכילה גסה ופטור עליה ביום הכיפורים. וכן נראה גם מלשון הטור (שם) שכתב 'או שאכל אכילה גסה כגון מיד על האכילה שאכל ערב יום הכיפורים'. אך שוב כתב הב"ח שמודים הם לעיקר דינו של ר"ת אלא שפירשו אחרת את דברי הגמרא במסכת יומא (שם), ועיי"ש שביאר החילוק. ובכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' קיג) כתב שדווקא ביום הכיפורים סוברים כן רש"י והטור, כיון שצריך אכילה המיישבת דעתו, וכאשר הוא שבע כל צרכו ואינו תאב לאכול אין דעתו מתיישבת בכך, אך בשאר איסורים שבתורה מודים רש"י והטור לר"ת שאינו פטור אלא כאשר הוא קץ באכילתו. אמנם הפרי חדש (סי' תריג סק"ו) נקט שאכן שאר המפרשים חולקים על רבינו תם וסוברים שכל אכילה שאחר השובע שאינו תאב עוד לאכול נחשבת אכילה גסה ופטור עליה. והביא לכך ראיה מהמובא במסכת בבא מציעא (פז:) שדרשו על הפסוק (דברים כג כה) 'ואכלת ענבים כנפשך שבעך', 'שבעך' ולא אכילה גסה'. ומבואר בתוספות שם (ד"ה שבעך) שזה כמו אכילה גסה בכל מקום בש"ס. ומשמע שכל אכילה שבאה לאחר 'שבעך' היא בכלל אכילה גסה, ולא כדעת השולחן ערוך (שם) שנקט כתירוצו של רבינו תם [אמנם ראה בשער הציון (שם)

שהכריע שלא כהפרי חדש]. טז. **הרא"ש** (הוספ בפיטמ"ק נ"ק קי. ד"ה אלמא, ובמוספות הרפ"ם יומא פ: ד"ה המוכן) הקשה לפי דברי רבינו תם שיש שני סוגי אכילה גסה, אם כן מה הקשה ריש לקיש 'פסח מיהא קעביד', הרי אפשר שאכילה גסה שאמר רבי יוחנן מדובר באכילה גסה שקץ מחמת שובעו שאינה נחשבת לאכילה. וכן הקשה המהרש"א (נמוק' ד"ה דילמא, הוריות י: ד"ה דילמא פסקה), ותירץ המהרש"א (הוריות שם), שלא מסתבר להעמיד את הפסוק 'ופושעים יכשלו בם' באכילה גסה ממש שאינה אכילה, כיון שמסתבר שכל הפסוק מדבר בענין אחד, ותחילת הפסוק 'צדיקים ילכו בם' הלא מדבר באכילה ממש. וראה בהורה גבר (שם ד"ה ולענ"ד) שביאר דבריו. וראה עוד באורח מישור (נזיר כג. ד"ה פסקה) ובעיון יעקב (שם נמוק' ד"ה נהי) מה שתירצו. יז. **וכן** כתב **הרמב"ן** (יבמות מ. ד"ה הא), שמכיון שאת עיקר מצות קרבן פסח הוא קיים, אכילת הקרבן עצמה אינה מעכבת, ולכן אינו נקרא פושע. יח. **והוכיחו** דבריהם מכך שלא נאמר בגמרא שאכלו אכילה גסה אלא שאכלו 'לשם' אכילה גסה. ובטורי אבן (ד"ה כט. ד"ה מיכוון) ובבית **הלוי** (פ"ג סי' נפ סק"ג) הקשו, הרי ריש לקיש עצמו סובר (לקמן קיד:) שמצוות צריכות כוונה, וממילא אם אכל רק כדי להשביע בטנו ולא לשם מצוה לא יצא ידי חובת אכילת פסח, ואם כן עדיין יש לקרותו רשע. ותירץ הטורי אבן, שהכלל 'מצוות צריכות כוונה' נאמר דווקא באופן שאפשר לקיים את המצוה בחפץ אחר כמו במצה, שופר ולולב וכדו' שיכול ליטול לולב אחר או לאכול מצה אחרת, משא"כ במצוה שקיומה מוגבלת לחפץ מסוים, כגון ברית מילה שקיום המצוה בתינוק זה אינו יכול להיעשות באופן אחר, אזי אין צריך כוונה לשם מצוה אלא 'סתמא לשמה קאי', ואם כן הוא הדין במצות אכילת פסח שחיובו הוא לאכול דווקא מקרבן זה שעליו נמנה ואינו יכול לקיימו בבהמה אחרת אין צריך כוונה מפורשת לשם מצוה וכנ"ל. ובאופן נוסף ביאר את החילוק בין שני אופני המצוות הנ"ל, שבשופר ולולב וכדו' אין המצוה מתבטלת אם מקיימה שלא בכוונה, שעדיין יכול ליטול לולב אחר, ולכן צריך כוונת מצוה לצאת בחפץ זה, משא"כ במצות מילה ואכילת פסח שאם יעשה זאת ללא כוונת מצוה, אינו יכול לתקן זאת עוד, ממילא סתמא לשמה קאי [וראה בדבר שמואל (ד"ה ופ"ד) מה שביאר בדבריו]. ובבית הלוי (שם) תירץ, שהכלל שמצוות צריכות כוונה נאמר רק במצוות שהן חובה על גוף האדם לעשותם כגון אכילת מצה ומרור, ובזה אם לא כיון לקיים המצוה המוטלת עליו לא יצא ידי חובתו, אבל אכילת קדשים עיקר המצוה אינה שהאדם יאכל אלא שהקרבן יאכל, ובמצוה כזו זה מודה ריש לקיש שמצוות אינן צריכות כוונה [ואע"פ שבקרבן פסח יש חיוב אכילה על האדם וכפי שמצינו שצריך לאכול שיעור כזית דווקא, מכל מקום באכילת פסח יש גם קיום מצות אכילת קדשים הכללית של כל הקרבנות, ואם כן אף שמצד דין מצות צריכות כוונה לא קיים מצות אכילת פסח מכל מקום קיים מצות אכילת קדשים, ולכן לא שייך לומר על אכילה זו 'ופושעים יכשלו בם' כיון שעכ"פ עשה באכילה זו מצוה]. וראה עוד בעונג יום טוב (שו"ת, מהע"ו סי' קטנ נהגה"ה), ביד אליהו (רגולר, מ"צ כתביס מוס מ"ס, עמ' סג) ובעמק יהושע (דרוש יא) שהאריכו בדברי הטורי אבן. ובעיקר קושיית הטורי אבן ראה עוד במהר"ץ חיות (הוריות י: נרפ"י ד"ה אלמא), בהורה גבר (שם ד"ה ודע), ברש"ש (שם ד"ה ופ"ד) ובהגהות המהרש"ם (נזיר כג. ד"ה אלמא) מה שתירצו. יט. **וכן** כתבו בפירוש הרא"ש (נזיר כג. ד"ה נהי), ורבינו פרץ (שם ד"ה הא) בשם ר"י. והעירו האחרונים על לשון הרא"ש 'שאין לו מלימנע לאכול', שבשביל מה יאכל אם אינו מקיים בזה מצות אכילה, ואם כדי שלא יהא נותר, הרי אכילה גסה נקראת 'מזיק' כמבואר ברש"י (יומא פ: ד"ה פרט), וכי מותר להפסיד את הקרבן בידים כדי שלא יבוא לידי נותר.

ו. **האור זרוע** (הל' שבת פי"ג ג) תירץ, שאכילה גסה אינה נחשבת אכילה דווקא באופן שהתחיל לאכול אחר שהוא שבע לגמרי, ובאופן זה מדובר בסוגייתנו וביומא (פ:) לגבי יום הכיפורים, אבל אם התחיל לאכול כשהיה רעב והמשיך באותה אכילה עד שהגיע למצב של אכילה גסה, הרי זה נחשב אכילה הן לענין קיום מצוה באכילה זו, והן לענין איסורים שמתחייב על אכילה זו, ובאופן זה מדובר בגמרא בנזיר (שם)[כ].

ז. **השפת אמת** (מזיר כג. ד"ה ולענ"ד) תירץ שאף שאכילה גסה אין שמה אכילה, אך לגבי קרבן פסח כיון שכתוב (שמות יב י) 'לא תותירו ממנו', צריכים לאוכלו כולו אפילו שלא בתאוה, ולכן אפילו אכילה גסה נחשבת אכילה לענין זה, והיינו שאע"פ שאינו מקיים בכך מצות אכילת הפסח מכל מקום מקיים בכך מצוה שלא יבוא לידי נותר.

ביאור דברי התוספות שאינו נקרא רשע כשמקיים הקרבת הפסח לבד ללא אכילה

בתירוץ השני תירצו התוספות (ד"ה דילמא), שאע"פ שלא קיים מצות אכילת פסח לפי שאכלו אכילה גסה שאין שמה אכילה, מכל מקום אינו נקרא בכך 'רשע', כיון שעכ"פ קיים מצות הקרבת קרבן פסח, ואין האכילה מעכבת. ותמהו **האחרונים**[כא], הרי מה שאכילה אינה מעכבת היינו דווקא לענין שאין צריך עליו תשלומים בפסח שני, אך ודאי ביטל מצות עשה של אכילת הפסח[כב], ומדוע אינו נקרא משום כך 'רשע'. ונאמרו על כך כמה ביאורים:

א. **הפרי חדש** (סי' תריב סק"ו) **והמנחת חינוך** (מצוה ו לוח יב) תירצו, שהעובר על עשה אינו נקרא רשע, וכפי שמצינו בהלכות עדות (שו"ע חו"מ סי' לד ס"ח) שאין העד נפסל לעדות משום 'אל תשת ידך עם רשע' (שמות כג ח) אלא העובר עבירה שחייבים עליה מיתה או מלקות ולא בעובר על עשה[כג].

ב. **המהרש"ם** (דעת תורה, יו"ד סי' ג ס"ק כה) ביאר שאינו נקרא רשע על מה שביטל מצות אכילת הפסח, משום שלא ביטל מצות עשה בידים רק גרם לכך על ידי אכילתו הקודמת שאכל כדי שבעו[כד].

אוצר החכמה 19/06/2018

ג. **במנחת סולת** (על החינוך, מצוה ו לוח ד ד"ה והנה) ביאר על פי מה שכתבו האחרונים[כה] בגדר מצות אכילת קדשים, שעיקר המצוה היא שהקרבן יאכל ולא ישאר ממנו ואין צריך שכל אחד יאכל, ואם כן יש לומר שלפי הדעה שאכילת פסחים אינה מעכבת, אף מצות אכילת הפסח גדרה כן הוא, ועל כן מאחר שהעיקר שהפסח יאכל ולא ישאר ממנו נותר, מועיל לענין זה אף אכילה גסה כיון שמכל מקום נאכל הקרבן ולא נותר ממנו, ולכן אינו נחשב לרשע כיון שעכ"פ הקרבן נאכל.

ד. **הרש"ש** (נמוס' ד"ה דילמא) ביאר, שמכיון שקיים את עיקר המצוה בהקרבת הפסח, ובמה שלא אכלה ביטל רק פרט אחד מהמצוה, אין לקרותו על כך רשע[כו]. ודבריו צריכים ביאור, שהרי לכאורה מצות אכילת הפסח היא מצוה בפני עצמה בנוסף להקרבת הפסח, וכפי שמנאם **הרמב"ם** (מהלכות קרבן פסח) לשתי מצוות נפרדות, ומדוע היא נחשבת רק כפרט מהמצוה. וביאר **הדבר שמואל** (שם, ס"ד לאכילה), שיתכן ורבינו **תם** חולק על הרמב"ם וסובר שהקרבת הקרבן ואכילתו אינם שתי מצות נפרדות אלא מצוה אחת, והיינו שמצות הפסח מתחלקת לפרטים שחיטה, זריקה, הקטרת אימורים, ואכילה, ונמצא שהאכילה אינה מצוה בפני עצמה אלא פרט אחד מכלל המעשים, ועל כן אין לקרותו רשע כיון שקיים את עיקר המצוה שהיא הקרבת הקרבן, אלא שהחסיר בה פרט האכילה בלבד שאינה מעכבת.

אכילה גסה בשאר איסורים

שם. בסוגייתנו מבואר שהאוכל מצה אכילה גסה אינו יוצא ידי חובה[כז], ובמשנה **למלך** (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה נמחפקתי בתוכלו) מסתפק האם גם באיסורים הדין כן, והיינו שאדם האוכל דבר איסור באכילה גסה, כגון שהוא שבע הרבה, לא יתחייב על אכילתו. ומתחילה כתב שנראה שאינו חייב, שהרי מבואר לעיל (כד:) שכל איסורין שבתורה אין לוקין עליהם אלא כדרך הנאתן, ופשוט שאכילה גסה נחשבת שלא כדרך הנאתן[כח]. אמנם לאחר מכן כתב שיש מקום לחלק בין דין שלא כדרך הנאתו שבו החסרון במאכל עצמו שהוא אינו כדרך הנאתו וכגון שעירב בו דבר מר או שאכלו חם עד שנכוה גרונו, לבין דין אכילה גסה שהמאכל מצד עצמו הוא כדרך הנאתו אלא שהשינוי בא מצד האדם שהוא קץ במזונו. ובסוף דבריו כתב המשנה למלך, שמכיון שמצינו בכמה מקומות שאכילה גסה אינה נחשבת אכילה, כגון במסכת יומא (פ:) לגבי האוכל אכילה גסה ביום הכיפורים שאינו נחשב אכילה ופטור[כט], וכן שם לגבי האוכל תרומה אכילה גסה שפטור מלשלם חומש מפני שאינו בכלל הפסוק 'כי יאכל' (ויקרא כב יב), וכן במסכת יבמות (מ.) שאלה הגמרא בפשיטות 'אכילה גסה מי שמה אכילה', וכן מבואר בדברי **רבינו תם בתוספות** (ד"ה דילמא) שהאוכל אכילה גסה שנפשו קצה מלאכול אינו יוצא ידי חובת פסח, אם כן הוא הדין לגבי אכילת איסורים שכתוב בהם 'לא תאכל' אם אכלם אכילה גסה אין זה נחשב אכילה, ופטור.

שיטת רבינו דוד והר"ן בביאור הסוגיא והנפקא מינה כיצד נפסק להלכה

אלא סמוך למנחה קטנה תנן. לפי המבואר בסוגייתנו ספק הגמרא היה האם האיסור לקבוע סעודה מתחיל סמוך למנחה גדולה, ואז בהכרח שטעם האיסור הוא משום שמא ימנע מעשיית פסח, או שהאיסור מתחיל רק סמוך למנחה קטנה, ואז בהכרח טעם האיסור הוא כדי שלא יאכל את המצה אכילה גסה, שהרי כבר נשחט הפסח. והוכיחה הגמרא מהברייתא דאגריפס ש'סמוך

ותירצו על פי דברי הגרי"ש כהנמן (קובץ מכתם לדוד עמ' נז) שמה שאכילה גסה לא שמה אכילה הוא רק היכן שצריך אכילה באדם, שבזה כיון שקץ במזונו תו לא מקרי אכילה לגביה, אבל בדבר הנאכל כיון שסוף סוף הרי כלה על ידי אכילה נחשב שהחפצא נאכל במה שנוגע לגבי המאכל. וכן ביאר הצפנת פענח בכללי התורה והמצוות (לוח ו כלל עט) לחלק בין אכילה גסה בקדשים לאכילה גסה במצה, שלגבי מצה המצוה היא האכילה ובלא זה אינו כלום, ובקדשים המצוה היא בעצם הקדושה ויש בו מצוה שיאכל [ועיין עוד שם (כלל פ)]. ויסוד הדברים כבר כתב בבית הלוי (ח"ג סי' ג לוח ז, ח"ג סי' נג לוח ג) שמצות אכילת קדשים מתקיימת גם בפחות מכזית כיון שמכל מקום הרי נאכל הקרבן. ואם כן כוונת הרא"ש שאף שהוא שבע אין לו להימנע מלאכול את הפסח, שאף שבפסח יש גם כן מצוה על האדם לאכול ומצד זה צריך כזית ושלא תהא אכילה גסה, מכל מקום מצד מצות אכילת קדשים ששייך גם בפסח שהוא מצוה שיהא הקרבן נאכל בזה שפיר מהני אף אכילה גסה ואין ראוי לקרותו רשע אם אכלו. **כ. ובן** כתב סברא זו הריטב"א (יבמות מ. ד"ה ומילה). וראה עוד ביעב"ץ (מזיר כג. נמוס' ד"ה פסח) שהרחיב בזה. **כא. מהר"ל** (גבורות ה' פמ"ח), פרי חדש (סי' תריב סק"ו), תוספת יום הכיפורים (יומא פ: ד"ה אר"ל), מנחת חינוך (מצוה ו לוח יב). ושאר אחרונים המצויינים להלן. **כב. הגלמד** מהפסוק 'ואכלו את הבשר' (שמות יב ח), כמבואר ברמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ח). **כג. אך** הקשה המנחת חינוך מהמבואר במסכת שבועות (יב:) שהעובר על מצות עשה ולא עשה תשובה נקרא רשע וקרבנו 'זבח רשעים תועבה', ומשמע שאף בביטול עשה נקרא רשע [וראה בעין יצחק (ח"ב נספחים לוח ה) ובבאר אברהם (נמוס' ד"ה דילמא) מה שיישבו]. ובהגהות מהרש"ם (נמוס' שם) הוסיף להקשות, שהרי מבואר במסכת קידושין (לג:) שהעובר על דברי חכמים נקרא רשע, ואם כן כל שכן שהעובר על עשה נקרא רשע [ובמנחת שלמה (נמוס' שם) כתב שדווקא בעובר על דברי חכמים בקום ועשה נקרא רשע, אבל כאן שהוא בשב ואל תעשה אינו נקרא רשע]. אמנם בהגהות הרא"מ הורוויץ (נמוס' שם) כתב לבאר שאף שהעובר על עשה נקרא רשע, אך אין זה אלא לאותה עבירה בלבד [כפי שכתבו תוספות בבבא מציעא (מח: ד"ה נעושה) לענין עושה מעשה עמך], וממילא לא שייך לקרותו 'ופושעים יכשלו בם'. עוד כתב בביאור הגרי"פ על ספר המצוות לרס"ג (מצוה מז עמ' 425) לדחות תירוץ זה, שהרי בפסוק כתוב רק 'פושעים', ופשוט הדבר שגם על עבירות עשה נקרא פושע, שהרי אף המאחר מלקיים המצוה נקרא פושע כמבואר בברכות (כח.). ובדבר שמואל (נמוס' ד"ה דילמא, ס"ד לאכילת פסחים) העיר עוד, שאם הטעם שאינו נקרא רשע משום שעל ביטול עשה אינו נקרא רשע, אם כן אף אם אכילת פסחים מעכבת, וכן אף אם לא הקריב קרבן פסח כלל, אינו נקרא רשע כיון שהוא ביטול עשה בלבד, ואילו בלשון הגמרא שם 'נהי דלא עביד מצוה מן המובחר פסח מיהא קא עביד', משמע שאילו לא עשה הפסח היה נקרא רשע. **כד. וראה** מה שהובא בפיסקא הקודמת (לוח ד). וכעין זה כתב באמרי שפר (קלנקין, סי' נ ד"ה והנה), שאף מה שמילא כרסו קודם אכילת הפסח אין נחשב כעבריין על זה, שהרי הפסח נאכל על השובע, ואם כן צריך לאכול קודם ולכן אכל, אלא שלא ידע לצמצם אכילתו שתהא על השובע ולא יגיע לידי אכילה גסה, ואין להרשיעו משום כך. ובאופן נוסף ביארו האחרונים, שאמנם המבטל מצות עשה נקרא רשע, אבל זהו רק כשמבטלו אחר שכבר נתחייב בו, אבל כאן מדובר שקודם שהגיע זמן אכילת פסח הלך זה ומילא כרסו באכילה, וכשהגיע זמן חיוב העשה של אכילת פסח כבר היתה אצלו האכילה אכילה גסה ואנוס הוא על אי אכילתו, ובמקרה זה אף שודאי אין לאדם לגרום לעצמו להפקיע חיוב מצות עשה ממנו, מכל מקום רשע אינו, שהרי לא ביטל העשה בזמן חיובו. וכן כתב בשיירי מנחה (על המנחת חינוך, שם). **כה. דורש** לציון (לדוש ו נהגה"ה), **חתם סופר** (שו"ת, או"ח סי' קמ), **בית הלוי** (ח"ב סי' ב לוח ז, ח"ג סי' נג לוח ג) **ומהר"ם שיק** (הו"ד בספר הזכרון מבן לציון עמ' רמח). **כו. וכעין** זה כתב בביאור הגרי"פ על ספר המצוות לרס"ג (מצוה מז עמ' 425), שאף אם בביטול עשה הוא נקרא רשע ופושע, מכל מקום זהו דווקא כשמבטל המצוה לגמרי, משא"כ בקרבן פסח שהעיקר הוא העשייה והקרבת הקרבן שעליה הוא חייב כרת בביטולה, ובעשייתה בלבד הוא יוצא ידי חובה ונפטר מלהקריב פסח שני, אין לקרותו רשע כשקיים מצות עשייה אפילו כשביטל מצות אכילה. **כז. כפי** שפירשו התוספות (ד"ה דילמא), רבינו דוד (לעיל נט: ד"ה ממנו) והר"ן (שם ד"ה ענני). אמנם ראה לעיל [בענין 'ביאור החשש שיאכל המצה אכילה גסה'] מה שנתבאר בדעת רש"י בענין. **כח. ועיין** בנודע ביהודה (שו"ת, מהדו"ת או"ח סי' קעו מבן המחבר) שכתב, שאמנם מצד הסברא לחוד היה אפשר לחלק ולומר שדווקא באכילה גסה אין קיום מצות אכילה, אבל באכילה שלא כדרך אולי זה עדיף. וכן מתבאר מספר קובץ על הרמב"ם (יסודי התורה פ"ה ה"ח) לחלק בין אכילה גסה הגרועה שאין שמה אכילה משלא כדרך הנאתו העדיפה יותר ויתכן שיוצא בה ידי חובתו. ובעיקר הענין בשאגת אריה (סי' עו) מבואר שהסיבה שהאוכל אכילה גסה פטור אינה מפני שאוכל שלא כדרך הנאה כלשון המשנה למלך, אלא מפני שהוא כאוכל עפר ואבנים, שכן באכילה על כרס מלאה מזיק הוא לעצמו. וכן ביאר בדרך אמונה (מרומות פ"י ה"ח נגיעות ההלכה ד"ה לפ שזיק) ששני עניינים התמעטו מלשון אכילה, א. שלא כדרך אכילה כגון חלב חי או שמעורב בו דבר מר וכדומה, ובאלו פטור אף על פי שאינו מזיק לעצמו ויתכן גם שנהנה מזה אלא שאין דרך לאכול כך. ב. אכילה גסה שמזיק לעצמו וגם אם זה מאכל טוב. והוסיף שם שאולי בחולה שאסור לו על פי הרופאים לאכול דברים שהם טובים למאכל גם יהא פטור בתרומה אם יאכלם מטעם זה שהוא מזיק לו, ואפשר שגם בשאר איסורים, עיי"ש. **כט. ואין** לומר ששם הטעם משום שהפסוק לא תלה האיסור באכילה כי אם בדין עינוי, כפי שהוזכר בפסוק (ויקרא כג כט) 'וכל הנפש אשר לא תעונה', ועניין זה תלוי ביישוב הדעת, כפי שהצריכו אכילה בשיעור ככותבת דווקא, וכמו כן קיבלו חז"ל שאכילה גסה אינה מיישבת דעתו של אדם, אבל לעולם אכילה גסה נקראת אכילה. שכן משאר המקומות המובאים למעלה מוכח שאכילה גסה אינה נחשבת אכילה כלל. וכן כתב הערוך לנר (יבמות מ. ד"ה והאמר). אמנם אכן כך נקט רבינו אברהם מן ההר (יבמות מ. ד"ה פטור), שהאוכל אכילה גסה בכל מקום חייב, ומה שנאמר שביום הכיפורים פטור הוא מפני שביום כיפור מוזכר בפסוק (שם) 'וכל הנפש אשר לא תעונה', שכל שמענה עצמו באכילתו ואפילו מעט וכגון שמזיק לעצמו באכילתו כמו האוכל כשהוא שבע ביותר עד שקץ במזונו פטור, אמנם במקום שמוזכר בתורה איסור אכילה אף אכילה גסה בכלל האיסור. ומוסיף שבדברים שהתורה ציותה באכילתם ודאי 'בעיקר אכילה' אמר רחמנא, ולא קיים אם אכלם אכילה גסה. וכן כתב הצפנת פענח בכללי התורה והמצוות (לוח ו כלל עט). וכעין זה כתב השאגת אריה (סוף סי' עו) שמטעם שלא כתוב ביום הכיפורים אכילה אלא עינוי חייב הוא אף באכילה שלא כדרך אכילתו. ועיין עוד בזה בבית האוצר (כלל עג) ובבית שערים (כלל, לוח סי' לכו). **ל. ובן** מבואר ברא"ה שהובא בנימוקי יוסף (ד"ה אכילה) שבאכילה גסה אין לו בה הנאה ואינה נחשבת אכילה לענין לצאת

למנחה׳ היינו סמוך למנחה קטנה, ומשום החשש שיאכל למצה ׳אכילה גסה׳. **אמנם רבינו דוד** (לעיל ע״ח ד״ה איבעיא) **והר״ן** (שם ד״ה אי) גרסו בספק הגמרא כך, ׳איבעיא להו, סמוך למנחה גדולה תנן, אי משום פסח אי משום מצה וכו׳, או דילמא סמוך למנחה קטנה תנן, ומשום מצה׳. והיינו, שהספק הוא האם האיסור מתחיל סמוך למנחה גדולה, ואז ניתן לפרש את טעם האיסור בשני אופנים, או משום שימנע מעשיית פסח, או כדי שיאכל מצה בערב לתיאבון [אמנם אין חילוק לדינא בין הטעמים, שאף אם טעם האיסור משום קרבן פסח מכל מקום הוא נוהג אף בזמן החורבן], או שהאיסור מתחיל רק סמוך למנחה קטנה, ואז בהכרח טעם האיסור הוא רק משום אכילת מצה ולא משום פסח. ופושטת הגמרא מברייתא דאגריפס שטעם האיסור הוא משום אכילת מצה [שהרי לענין פסח אין חילוק בין אגריפס לשאר בני אדם], אמנם עדיין לא נפשט עיקר הספק, שעדיין יש להסתפק אם האיסור מתחיל סמוך למנחה גדולה או סמוך למנחה קטנה.

והנפקא מינה בין הפירושים היא כיצד נפסק להלכה, שלפי המבואר בסוגייתנו הספק נפשט מברייתא דאגריפס שהאיסור הוא סמוך למנחה קטנה. וכן פסקו **הטור והשלחן ערוך** (או״ח סי׳ תעג ס״ח) שיש להמנע מאכילה רק סמוך למנחה קטנה[לא]. אמנם **הר״ן** (על הרי״ף ד״ה ומיבעיא) לשיטתו כתב, שמכיון שהספק לא נפשט נוקטים לחומרא[לב] שכבר סמוך למנחה גדולה יש להימנע מאכילה[לג].

החילוק בין ערב פסח לערב סוכות לגבי זמן איסור אכילה

כפי שהובא לעיל **השלחן ערוך** (או״ח סי׳ תעג ס״ח) פסק להלכה כפי המבואר בסוגייתנו, שזמן איסור קביעות סעודה בערב פסח הוא משעה עשירית דהיינו סמוך למנחה קטנה בלבד. **והנה הרמ״א** בהלכות סוכה (סי׳ תרלט ס״ג) כתב, שלא יאכל בערב סוכות מחצות ואילך כדי שיאכל בסוכה לתיאבון[לד]. והקשו **האחרונים**[לה], מדוע בהלכות פסח סתם הרמ״א כהשו״ע שרק משעה עשירית אסור. ותירץ **המגן אברהם** (שם ס״ק יג), שמכיון שבערב פסח אסור לאכול פת ומותר לאכול רק מצה עשירה[לו], אין לאסור מחצות היום אלא משעה עשירית בלבד כיון שאין זה כל כך משביע, משא״כ בערב סוכות שמותר לאכול פת יש לאסור כבר מחצות היום[לז]. **ובחק יעקב** (סי׳ תעג סק״ח) **ובביאור הגר״א** (שם אות ג) תירצו, שאף כאן סובר הרמ״א שאסור לאכול מחצות היום, אלא שלא הוצרך לפרש זאת מאחר שכל הנפקא מינה היא רק לענין מצה עשירה[לח], וכבר כתב הרמ״א (שם סי׳ תמד ס״ק) שבזמנינו אין נוהגים לאכול מצה עשירה כלל, משא״כ בערב סוכות שמותר לאכול פת הוצרך הרמ״א לכתוב שאסור מחצות היום. **והחתם סופר** (לעיל נט: ד״ה עד) תירץ, שבערב פסח מאחר שאינו אוכל את המצה מיד בתחילת הלילה אלא לאחר אמירת ההגדה והלל, אם כן די להימנע בסעודה ממנחה קטנה בלבד, משא״כ בערב סוכות שאוכל מיד בתחילת הלילה צריך להימנע מסעודה כבר מזמן מנחה גדולה[לט].

מתי המתחיל בהיתר ויודע שיסיים לאחר הזמן נחשב כאילו התחיל באיסור

סוף סוף מאי רבותיה דאגריפס הא מטיא ליה זמן איסורא. ביאר **הרשב״ם** (ד״ה סוף), שאע״פ שהתחיל אגריפס לאכול בזמן ההיתר, מכל מקום מכיון שיודע שיגמור סעודתו לאחר זמן האיסור הרי זה נחשב כאילו התחיל לאכול בזמן האיסור. **וכתב התרומת הדשן** (פסקים וכתבים, סי׳ קנג) שיש ללמוד מכך למי שלא התפלל מנחה ובא לבית הכנסת בערב שבת ורואה שלא יוכל לגמור תפילת מנחה לפני שהקהל יאמרו ׳ברכו׳ שאז חלה עליהם קדושת השבת ואינו יכול להתפלל עוד תפילה של חול, שאסור לו להתחיל בתפילת מנחה הואיל והדבר נחשב כאילו התחיל באיסור לאחר הזמן[מ]. **וכן הוכיח מסוגייתנו ברב פעלים** (שו״ת, מ״מ או״ח סי׳ ה) לענין מי שלא התפלל מנחה בזמן הראוי ובא להתפלל כעת קרוב לסוף הזמן ויודע שלא יספיק לסיים תפילתו עד שיעבור הזמן, שאין לו להתחיל להתפלל, אלא אם אנוס היה יתפלל ערבית שתים. **אמנם בשאילות שמואל** (שו״ת, סי׳ כח) כתב שאין ללמוד מסוגייתנו לשאר מקומות, שדווקא כאן לענין קביעת סעודה אסרו חז״ל לאכול אף שכעת הוא זמן היתר, הואיל וודאי יגיע לזמן איסור ולא נחשב שמתחיל בהיתר, ורבנן אסרו להתחיל גם באופן כזה, משא״כ לגבי תפילה שהיא מצוה וכעת עדיין לא עבר זמנה, אע״פ שהסיום יהיה לאחר שעבר זמנה, לא גזרו עליו חכמים למונעו ממצות תפילה בזמנה כעת, כיון שכעת הוא זמן היתר.

אלו דברים מותר לאכול בערב פסח משעה עשירית וכמה

אמר רבי יוסי אבל מטביל הוא במיני תרגימא. **רש״י** (ד״ה מטבל) פירש שמיני תרגימא הם פירות, **ורשב״ם** (ד״ה תרגימא) הוסיף שאף בשר מותר לאכול[מא]. וכן דעת **הרי״ף, הרמב״ם** (חמץ ומצה פ״ו ה״ג) **והטור**[מב] (או״ח סי׳ תעג), וכן פסק **השלחן ערוך** (שם) שמותר לאכול מעט פירות או ירקות[מג]. **אמנם התוספות** (ד״ה מיני) **והרא״ש** (סי׳ יט) הקשו, שהרי בתוספתא בברכות (פ״ד ה״ד) מבואר שמברכים על מיני תרגימא ׳בורא מיני מזונות׳[מד], ושם מבואר (נדרים נה.) שאין מברכים ׳בורא מיני מזונות׳ אלא על חמשת מיני דגן בלבד, ומבואר שמיני תרגימא אינם פירות, ולפי זה כתב הרא״ש שמותר לאכול אף מצה מבושלת בקדירה שברכתה ׳בורא מיני מזונות׳[מה]. וכן פירש **הר״ח** (שם) על פי דברי התוספתא בברכות ש׳תרגימא׳ הם כסנין של מיני מתיקה שברכתם ׳מזונות׳[מו]. אך **התוספות** (שם) כתבו שבמסכת יומא (עט:) מבואר לפי אחד מהתירוצים שם שתרגימא הם מיני פירות, וביארו **הב״ח** (שם אות ג) **והפרי חדש** (שם ד״ה אפנ), שאע״פ שברוב המקומות שמוזכר בש״ס ׳מיני תרגימא׳ הכוונה למיני מזונות, אך מאחר שמצינו שיש מקומות שבהם מיני תרגימא פירושו פירות, אם כן אנו רואים שהפירוש בזה משתנה לפי הענין, ולכן בסוגייתנו מסתבר לפרשו על פירות ולא על מיני מזונות, כיון שאם יאכל מיני מזונות משעה עשירית יהיה שבע ולא יאכל המצה לתיאבון, וכן מוכח גם מהמשך דברי הגמרא אודות ר׳ יצחק שהיה אוכל בירקות ודין השמש שמטבל בבני מעיים, ומשמע שרק מיני מאכלים אלו הותרו ולא מיני מזונות.

ובשיעור האכילה, כתב הרמב״ם (שם, ופירוש המשניות פ״י מ״ח), ׳אבל אוכל הוא מעט פירות או ירקות ולא ימלא כרסו מהן׳, והיינו שאף אלו המאכלים לא הותרו אלא במדה מועטת באופן שלא יגרעו את תאבונו בלילה. וכן פסק **השלחן ערוך**[מז] (שם). ומקור הדברים, כתבו **הב״ח** (שם ד״ה ומה שכתב הרמב״ם) **והגר״א** (שם אות ה), שהרמב״ם למד זאת מלשון הגמרא ׳אבל מטבל הוא׳ שמשמע

ידי חובת מצוה ולא נענש עליה לגבי איסורים. אמנם הוסיף המשנה למלך, שבבשר וחלב וכלאי הכרם חייב עליהם אף אם אכלם אכילה גסה, שכמו שלוקה עליהם אף שלא כדרך הנאתם משום שלא כתוב בהם אכילה כמבואר לעיל (פג:), כך לוקה עליהם אם אכלם אכילה גסה. והביא שם עוד מתוספות עבודה זרה (יג: ד״ה אלא) שכתבו שלא זו בלבד שפטור ממלקות על אכילה גסה של איסור, אלא אף מותר לו לכתחילה לאוכלו באופן זה. עיי״ש. אמנם תמה על דברי התוספות והוכיח שמדרבנן אסור גם באכילה גסה. ולהלכה פסקו הט״ז (סי׳ תריג סק״ו) והמשנה ברורה (שם ס״ק טו) שאסור לאכול לכתחילה אכילה גסה ביום הכיפורים, וראה שם מקורו בשער הציון (ס״ק יז). ועיין עוד בקרן אורה (נזיר כג. ד״ה והנה) שדן בדברי המשנה למלך. **לא. וכן** פסקו הרי״ף, הרמב״ם (פירוש המשניות פ״י מ״ח) והרא״ש (סי׳ יט). **לב. בחידושי** אנשי שם (על הרי״ף, אות ג) **ובדרב״ז** (שו״ת, מ״ג סי׳ תקפ ד״ה ולענין) העירו שהרי אין זה אלא איסור מדרבנן, וספק דרבנן לקולא. ותירץ הרדב״ז, שמכיון שערב פסח הוא יום מרובה במצוות ואם ישב לאכול ממנחה גדולה ומעלה ימשך אחר שולחנו ויתרשל מלהכין צרכי פסח ונמצא מבטל כמה מצוות, מהם דאורייתא כאכילת מצה, ומהם דרבנן כגון מרור וחרוסת וארבע כוסות, ולכן עדיף לנקוט לחומרא. ועיין בחידושי אנשי שם (שם) מה שתירץ. **לג. וכן** פסק המהרי״ל (הל׳ שבת הגדול ועיכ״פ עמ׳ יז). והנה לפני חלק מהאחרונים לא היה את הר״ן בחידושים [שנדפס רק בשנים האחרונות] ולכן תמהו על דברי הר״ן שבסוגייתנו הרי מבואר שהספק נפשט מברייתא דאגריפס שסמוך למנחה היינו סמוך למנחה קטנה. וראה בשיירי כנסת הגדולה (סי׳ תעג הגמ״י אות ח), **בפרי חדש** (סי׳ תעג סק״ח) **ובאליהו זוטא** (סי׳ תרלט ס״ק יח), כיצד פירשו את הסוגיא לדעת הר״ן. עוד הקשו **האחרונים** (פרי מגדים ורדב״ז שם, חק יעקב סי׳ תעג סק״ח) סתירה בדברי הר״ן, שהרי לעיל במשנה (נט: ד״ה ערבי) **העתיק הר״ן את דברי רשב״ם** (שם) שהזמן הוא ממנחה קטנה. **ובפרי חדש** (שם) כתב שהר״ן בתחילת הפרק העתיק את דברי הרשב״ם כדרכו בהרבה מקומות, וכאן פירש את דעתו. וכעין זה כתב הרדב״ז (שם ד״ה תשובה) על דברי הר״ן לעיל, שדרך גדולי המפרשים לפרש הפירוש הפשוט אף שלא נשאר כן במסקנא. **ובביאור הגר״א** (סי׳ תעג אות ח) הקשה על הר״ן, שבגמרא לעיל (נט:) נוקטים בפשיטות שהכוונה במשנה הוא סמוך למנחה קטנה, שאם לא כן מה הקשו שם מכל ערב שבת ויו״ט ואיך מתיישבת הגמרא לשיטתם, ונשאר בצ״ע. **לד. ובביאור** הגר״א (סי׳ תרלט אות יז) כתב שמקור דברי הרמ״א הם מדברי הר״ן בסוגייתנו (על הרי״ף, ד״ה ומיבעיא) שפסק לחומרא שאסור מחצות דהיינו סמוך למנחה גדולה. **לה. מגן אברהם** (סי׳ תרלט ס״ק יג), **חק יעקב** (סי׳ תעג סק״ח) **וחתם סופר** (לעיל נט: ד״ה עד). **לו. מלבד** מיני תרגימא ופירות, כמבואר בתוספות לעיל (נט: ד״ה אלא). **לז. וראה בחק יעקב** (סי׳ תעג סק״ח) **ובחתם סופר** (לעיל נט: סוף ד״ה אלא) מה שדחו את דבריו.

לח. כפי שכתבו התוספות לעיל (נט: ד״ה אלא), שהרי חמץ אסור לאכול בלאו הכי, וגם מצה אסור לאכול בערב פסח כמבואר בירושלמי (פ״י ה״ח), ואילו מיני תרגימא מבואר כאן בגמרא שמותר לאכול גם לאחר זמן מנחה, ובהכרח כל הנפק״מ רק לענין מצה עשירה. **לט. ואף** שההפרש ביניהם הוא רק שעה אחת, מכל מקום מאחר שהפקיעו לגבי סוכות מזמן מנחה קטנה העמידוהו כבר על מנחה גדולה. ועיי״ש בחתם סופר שהוכיח זאת. **מ. אמנם** במקום אחר כתב התרומת הדשן (סי׳ ז) שבמקרה הנ״ל יכול להתפלל מנחה, ואין זה דומה להמבואר בסוגייתנו שבאופן כזה נחשב כאילו התחיל באיסור, כיון שהדין שאינו יכול להתפלל בזמן שהציבור קיבלו כבר שבת אינו אלא חומרא בלבד, ודווקא בדברים שיש בהם איסור והיתר כבסוגייתנו נאמר כן [כן פירש דבריו ברב פעלים (מ״מ או״ח סי׳ ה)]. **ובבית יוסף** (או״ח סי׳ רסג סט״ו ד״ה כתוב נמרדכי) כתב שהעיקר הוא כמו שכתב כאן ולא כפי שכתב בפסקים. **מא. ומבואר** במגן אברהם (סי׳ תעג סק״ב) שדבר זה נלמד ממה שהובא בגמרא שהשמש מטבל בבני מעיים דהיינו בשר. **מב. כפי** שכתבו בדעתו הבית יוסף והב״ח (שם). אמנם הצל״ח (ד״ה אמר) כתב, שלא מצינו שהטור השמיט לגמרי את דברי אביו הרא״ש, וכן מתחילת לשונו שכתב ׳כל אדם אסור לאכול פת משעה עשירית׳ וכו׳ משמע שדווקא פת אסור לאכול אבל שאר דברים מותר ואפילו מחמשת מיני דגן, וכדעת אביו הרא״ש. וכן כתבו החק יעקב והמאמר מרדכי (שם סק״ב) שכן מוכח ממה שנקט הטור ׳מיני תבשיל׳. **מג. וכן** מותר לאכול בשר ודגים וביצים, כמבואר במשנה ברורה (שם סק״ג). **ובכף החיים** (שם סק״ח) כתב שיש להתיר אף מיני קטניות לאלו הנוהגים לאוכלם בפסח. ולענין שתיה, כתב המחזור ויטרי (הל׳ פסח סי׳ כט), שאין לשתות שום משקה מלבד יין משום ששאר משקים סועדים את לבו, **והתשב״ץ** (סי׳ נב) כתב שמים מותר לשתות כיון שאינם מזינים כלל. דעת הכל בו (סי׳ מט) שאסור לאכול מיני תרגימא ממנחה קטנה ולמעלה, **ובחק יעקב** (שם סוף סק״ח) תמה עליו שהוא נגד סוגייתנו. וראה בדבר שמואל (ד״ה משיב) שיישב דבריו. **מד. בתוספתא** שלפנינו הנוסח ׳בורא מיני כסנין׳, וראה במנחת ביכורים שם. וברבינו חננאל כאן הביא את התוספתא ׳על מיני תרגימא מברך בורא מיני [מזונות]׳, מבואר שגם הוא גרס ׳כסנין׳ והמדפיסים שינו ל׳מזונות׳, ושמא כן הוא גם ברא״ש. **מה. כן** ביאר בקרבן נתנאל (אות ג) במסקנת הרא״ש. והנה הרא״ש הוכיח עוד מיומא (עט:) שמיני תרגימא הם מזונות, אמנם בתוספות כתבו שלאחד התירוצים ביומא שם מבואר שתרגימא הם מיני פירות. וההקהות הגרי״ב העירו על הרא״ש, מדוע הסיק שתרגימא הם מיני מזונות, והלא בגמרא שם (שם) מבואר שיתכן ותרגימא הם פירות וכפי שכתבו התוספות. **מו. וכן** פסקו החק יעקב (שם סק״ב) והשו״ע הרב (שם ס״ב). **מז. ובדרכי** משה (שם אות ג) כתב בשם רבינו ירוחם (תולדות אדם ומה נמיב ה

שדווקא דרך טיבול מותר, דהיינו כדרך בני אדם שמטבילים קודם הסעודה מעט כדי שיהיו תאבים לאכול, אבל אסור למלאות כריסו מהם. והפרי חדש (סס ד"ה מצא) ביאר, שהרמב"ם למד זאת ממה שהקשו התוספות לעיל (לט: ד"ה לא) על עצם האיסור לאכול בערב פסח מזמן המנחה, על אלו מאכלים נאמר האיסור, שהרי חמץ אסור לאכול בלאו הכי, וגם מצה אסור לאכול בערב פסח כמבואר בירושלמי (פ"י ה"ה), ואילו מיני תרגימא מבואר כאן בגמרא שמותר לאכול גם לאחר זמן מנחה. ומכח זה פירש הרמב"ם (פירוש המשניות פ"י מ"ה) שכוונת המשנה לאסור אף אכילת בשר או פירות, ומה שמבואר בגמרא שאפשר לאכול מיני תרגימא היינו בשיעור כל שהוא, אבל אכילה גסה אסור.

19.08.2018 אסף

באלו ירקות מדובר

ר' יצחק מטביל בירקי. כתב המגן אברהם (סי' תעה סק"ג), שמדובר דווקא בירקות חיים, אבל ירקות מבושלים משביעים ואסור לאוכלם, והוכיח זאת ממה שכתבו התוספות בעירובין (נה: ד"ה כל) שירק חי גורר את התיאבון אבל ירק מבושל משביע בדבר קל. אמנם החק יעקב (סס סק"ג) דחה ראיה זו, ששם מדובר כשמלפת הפת בירק, אבל אם אוכל הירק לבד בכל אופן אינו משביע. וכן פסק המשנה ברורה (סס סק"ד) שמותר לאכול אף ירקות מבושלים, וכתב בשער הציון (סק"ה) שכן נהגו העולם לאכול בערב פסח תפוחי אדמה.

האם יש חילוק בין בני מעיים לשאר בשר ובאיזה בני מעיים מדובר

תניא נמי הכי השמש מטביל בבני מעיין ונותנן לפני האורחים. כתב בבן יהוידע (ד"ה השמש), שהברייתא נקטה בני מעיים דווקא, לפי שאין להם חשיבות בשר כל כך, וכמו כן אין דרך לאכול מהם אלא דבר מועט, וכמו שמצינו במסכת נדרים (נד:) 'קרביים לאו בשר ואוכליהן לאו בר אינש', ופירש המאירי שם (ד"ה ממה), שהכוונה היא שאין אכילתם מחזקת הגוף, ומי שהתנה עם חבירו להאכילו בשר אינו יכול להאכילו בני מעיים. אמנם במגן אברהם (סי' תעה סק"ג) כתב, שיש להתיר אכילת בשר ודגים בערב פסח, שהרי נתבאר בברייתא שהשמש מטבל בבני מעיים. ומבואר מדבריו שאינו מחלק בין בני מעיים לסתם בשר.

והנה כתב הרשב"ם (ד"ה השמש) שמדובר בבני מעיים של בהמות שנשחטו לצורך סעודת יום טוב. וכוונתו, שדווקא בני מעיים של סתם בהמות ניתן לאכול מהם בערב פסח, אבל בני מעיים של קרבן פסח אסורים באכילה עד הלילה. וכן כתב בספר המכתם (ד"ה השמש). אמנם במחצית השקל (סי' תעה סק"ג) פירש, שהיה אוכל בני מעיים של הקרבן פסח שהיה מתעסק בו. וכן כתב בצפנת פענח (ערכין פ"ג ה"ג). וביאר, שדינם של בני מעיים הוא כדינם של גידים רכים, שאינם נידונים כחלק מן הקרבן פסח (רמה לעיל פד.), ועל כן מותר לאוכלם מבעוד יום.

ביאור הראיה מהפסוק 'נירו לכם ניר'

ואע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר 'נירו לכם ניר ואל תזרעו אל קוצים'. מצינו בראשונים כמה דרכים בביאור הראיה מפסוק זה לכך שאכילה מביאה תיאבון לאכילה נוספת[מח].

א. רשב"ם (ד"ה ומע"פ) פירש, שכשם שהחרישה נצרכת כדי שתוכל האדמה לקבל לאחר מכן את הזריעה, ואם אין הקרקע חרושה אינה מקבלת הזרע, כך אכילת דברים שאינם משביעים גורמת לפתיחת המעיים והרחבתם, ועל ידי כן מקבל האדם לאחר מכן את מאכלי הסעודה לתיאבון. **ובתוספות** (ד"ה נירו) הקשו, שאין המשל דומה לנמשל, שכן חרישה וזריעה הן שתי פעולות נפרדות המועילות זו לזו, ומנין ללמוד שאותה פעולה תגרור אחריה את אותה פעולה אפילו מיני תרגימא אסור. ובמאמר מרדכי (סס סק"ג) כתב שמדברי הב"ח (סס) נראה שסבר שמותר לאכול הן רב הן מעט.

מח. כל זה לפי פירוש רשב"ם ושאר הראשונים בסוגיא, אמנם לפי מה שרש"י (ד"ה נגעי) ביאר את ענין 'השמש מטבל בבני מעיים', שמאחר והשמש עסוק בהכנת הסעודה, ודרכו היא לאכול מן בני המעיים, לפיכך רשאי הוא לעשות כן אף בערב פסח, שכן יש לו צער להתעסק בהכנתם בלא לטעום מהם, ואכילה זו אינה משביעה, ואינה מונעת ממנו לאכול בערב מצה לתיאבון, אם כן ראיית הגמרא מן הפסוק מתפרשת באופן אחר, והיינו שמשמעות הפסוק 'נירו לכם ניר ואל תזרעו אל קוצים', שהמקרא מייעץ לאדם שלא יטרח לחינם בזריעה ללא חרישה, שאין בה תועלת ואין אדם יכול ליהנות ממנה, וכמו כן אין לצוות על השמש לטרוח בדבר שאין הוא יכול ליהנות ממנו. וראה בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה השמש) מה שתמה על פירוש רש"י.

מט. ובתוספות שאנץ (מובא בהגה"ה בתוספות רבינו פרץ ד"ה זכר) הוסיף, שהיה לגמרא להביא מחרישה לחרישה, כשם שאכילה גוררת אכילה. וראה בבן יהוידע (ד"ה זכר) מה שיישב.

נ. והדמיון שבין שתי החרישות לשתי אכילות, שכשם שיש חילוק בין החרישה הראשונה שהיא לבדה לחרישה השניה שהיא באה יחד עם זריעה, כך יש חילוק בין המאכלים הראשונים שהם רק פרפרת ואינם משביעים אלא מרחיבים את המעיים וגוררים התיאבון בלבד, למאכלים השניים שהם גם מרחיבים המעיים וגם משביעים.

נא. וכעין זה פירשו בתוספות הרא"ש (ד"ה נירו) ובמהר"ם חלאווה (ד"ה זכר). וראה עוד בחסדי דוד (על התוספתא פ"י ה"ד) ובעין ישראל (ספירת, ד"ה תניא) מה שפירשו.

נב. וכן הוכיח בהתעוררות תשובה (שו"ת, חו"מ סי' קלג, סי' רסו אות ג).

נג. וכן מבואר במהר"ל (גבורות ה' פ"ח השמט, הובא בבאר מים חיים סי' תעה ס"ה), וכן כתב הנצי"ב [העמק שאלה (פר' יתרו שאילתא נג אות ד) ומרומי שדה (לעיל לט. ד"ה ומצטרפין), ובפתיחה להגדת אמרי שפר כתב

כמו אצלנו שהם שתי אכילות שוות[מט]. **ובהגהות הרא"מ הורוויץ** (נמוק' סס) יישב, שאכן עיקר הלימוד רק שצריך לעשות איזה מעשה המעורר תאות המאכל, ומסברא ידעה הגמרא שבאכילת בני מעים וכדומה נגרר הלב לתיאבון. **ובחסדי דוד** (על התוספתא, פ"י ה"ד) יישב, שהרי הפסוק מדבר על ארץ ישראל, ומבואר במסכת שבת (עג:) שבארץ ישראל מתוך שאדמתה קשה צריכים יחד עם הזריעה לחרוש פעם נוספת כדי לכסות הזרעים, ואם כן הלימוד מהפסוק הוא משתי חרישות אלו, והיינו שכשם שהחרישה הראשונה נצרכת לזריעה והחרישה השניה, כך האכילה הראשונה נצרכת ומועילה לאכילה השניה[נ].

ב. התוספות (סס) פירשו, שכשם שכל זמן שהקוצים בתוך השדה אין תועלת בזריעה כלל אלא רק לאחר שהקדים וסילק הקוצים מן השדה, וכמשמעות הפסוק 'נירו לכם ניר ואל תזרעו אל קוצים' והיינו, שכל עוד שלא חרש ועדיין הקוצים בשדה אין מועילה הזריעה כלום, כך גם אם מקדים ומתחיל לאכול מבעוד יום מעט דברים שאינם משביעים שנותן לבו לאכילה, לבו נפתח ונמשך יותר אחר האכילה וכך יאכל בלילה לתיאבון, אבל אם אינו מקדים ואינו אוכל מעט לפני הסעודה דברים שאינם משביעים, הרי זה דומה למי שנתייאש ולא כילה את הקוצים אלא זורע עליהם, ובכך אין לו די תועלת במה שאוכל אחר כך, מאחר שאין לבו נמשך אחר האכילה.

ג. בתוספות רבינו פרץ (ד"ה זכר) פירש, שהיו רגילים לחרוש את השדה פעמיים, פעם אחת כדי להמית את שרשי הזרעים שבקרקע, ופעם שניה כדי לזרוע, ועל כך אמר הכתוב 'נירו לכם ניר ואל תזרעו אל קוצים', שעל ידי החרישות הללו היתה הזריעה מצלחת. ובכך מבוארת היטב הדוגמא שמביאה הגמרא בסוגייתנו, שכשם שהחרישה הראשונה היתה מועילה לחרישה השניה לקבל הזריעה, כך האכילה הראשונה שקודם הסעודה גורמת להרחבת המעיים, שיוכלו לקבל את המאכל של הסעודה שלאחר מכן בתיאבון[נא].

האם יש מצוה באכילת מצה יותר מהשיעור

רבא הוה שתי חמרא כולי מעלי יומא דפיסחא כי היכי דניגרריה לליביה דניכול מצה טפי לאורתא. לכאורה די באכילת כזית מצה כדי לקיים המצוה, ומהו הלשון 'דניכול מצה טפי', **והאבני נזר**[נב] (שו"ת, חו"מ סי' תמח אות ז) הוכיח מזה, שאע"פ שיוצאים ידי חובה בכזית ראשון, מכל מקום בכל אכילת מצה שאוכלים בליל הסדר מקיימים מצות עשה של 'בערב תאכלו מצות'[נג], ולכן רבא שתה יין כדי שיגרר לאכול הרבה. **אמנם בהר צבי** (שו"ת, חו"מ סי' ג) דחה ראיה זו, שיש לפרש כוונת רבא שלא נתכוין לאכול הרבה, אלא שעל ידי זה יאכל את המצה יותר בתיאבון, לפי שיש בכך הידור מצוה כפי שכתב רש"י לעיל (לט: ד"ה ערבי), וכוונת הגמרא על גרירת הלב לתיאבון[נד].

כמה יין מותר לשתות בערב פסח

רבא הוה שתי חמרא כולי מעלי יומא דפיסחא כי היכי דניגרריה לליביה דניכול מצה טפי לאורתא. במסכת ברכות (נה:) מקשה הגמרא על מה שנהג רבא לשתות יין בערב פסח כדי שיגרור את התיאבון לאכילת המצה, הרי אדרבה טבע היין שהוא סועד וזן את האדם, ותירצה הגמרא שהיין 'טובא גריר פורתא סעיד', והיינו שיש חילוק בין שתיית מעט יין שהוא סועד את האדם, לשתיית הרבה יין שהוא גורר את התיאבון. וכתבו התוספות (ד"ה טובא), שלפי זה ההיתר לשתות יין בערב פסח הוא דווקא אם שותה הרבה יין, אבל מעט יין אסור לשתות מפני שהוא סועד את האדם[נה]. וכן פסק השולחן ערוך[נו] (חו"מ סי' תעה ס"ק).

אמנם ברבינו דוד (לעיל קז: ד"ה מנא) **וברי"ן** (ד"ה מי) מבואר שמותר לשתות בערב פסח אף מעט יין, וכן כתב **הטור** (חו"מ סס) 'ויין מותר לשתות הן רב

שמטעם זה עדיף לאכול מצה שמורה בכל סעודת ליל הסדר, עיי"ש] לגבי כל המצוות, שבמקום שלא קבעה תורה שיעור מוגבל, כל מה שקובע אדם בדעתו לשם מצוה, הרי זה בכלל המצוה דאורייתא. וראה עוד בקהילות יעקב (קידושין סי' ל נהערה) מה שכתב בזה.

נד. וכן משמע מלשון הרי"ף שכתב 'כי היכי דתתהני ליה מצה לאורתא', שהכוונה שיאכל המצה יותר לתיאבון. וכעין זה כתב הרשב"ם לעיל (ד"ה פירקא) לענין אכילת ירק 'דמגרר ליבא למיכל, ואוכל מצה לתיאבון יותר'. אמנם העיר ההר צבי, שפירוש זה יתכן רק לפי גירסת הגמרא אצלינו 'דניגרריה ליביה דניכול טפי', והיינו שיש לשים פסיק אחר תיבת 'דניכול', ותיבת 'טפי מוסבת על 'דניגרריה', והכוונה שהיין יגרור את לבו למאכל- יותר, כלומר יותר יגרור, ויהא יותר לתיאבון, אבל במסכת ברכות (נה:) גירסת הגמרא 'דניגרריה לליביה תיכול טפי', ומשמע שגרירת הלב נסובה על האכילה שיאכל יותר.

נה. וכן כתב המרדכי (ברכות פ"ו רמז קיב). וראה ברבינו חננאל (לעיל קז: ד"ה רבא) ובר"ן (ד"ה מנא) שגרסו בגמרא 'מנא אמינא לה דחמרא טובא מגרר גריר' [אמנם להלן מבואר שדעת הר"ן שמותר לשתות אף מעט יין, ויתכן שמכל מקום לכתחילה עדיף לשתות הרבה, ולכן נקטה הגמרא באופן זה]. ובשיעור מעט והרבה יין, כתב המשנה ברורה (סי' תעה סק"ץ) שפחות מכוס [רביעית] ודאי אינו משביע, ואילו שתי כוסות או רובם נחשבים יין מרובה (סס סק"ז) [ונמצא שמעט יין הוא בין כוס לשתי כוסות בלבד]. וראה בפרי מגדים (מ"מ סס סק"ד) ובדבר שמואל (נמוק' ד"ה מצא) מה שכתבו בענין זה.

נו. ומכל מקום כתבו הט"ז (סי' תעה סק"ג), האליה רבה (סס סק"ה), החק יעקב (סס סק"ד) ושו"ע הרב (סס ס"ג), שלא ישתה כל כך הרבה עד שיהיה שבע, כי ודאי יקלקל תאות המאכל, ובמשנה ברורה (סס סק"ח) הוסיף שאף יוכל להשתכר ויתבטל ממצוות הלילה. והרי"ץ גיאת (הו"ד בניחור הלכה סס ד"ה יין) כתב שהכל תלוי בטבע האדם, לפי מה שמרגיש בנפשו שגורר את לבו לתאות המאכל, או להיפך.

נז. וכן משמע מלשון הרי"ף שכתב 'כי היכי דתתהני ליה מצה לאורתא', שהכוונה שיאכל המצה יותר לתיאבון. וכעין זה כתב הרשב"ם לעיל (ד"ה פירקא) לענין אכילת ירק 'דמגרר ליבא למיכל, ואוכל מצה לתיאבון יותר'. אמנם העיר ההר צבי, שפירוש זה יתכן רק לפי גירסת הגמרא אצלינו 'דניגרריה ליביה דניכול טפי', והיינו שיש לשים פסיק אחר תיבת 'דניכול', ותיבת 'טפי מוסבת על 'דניגרריה', והכוונה שהיין יגרור את לבו למאכל- יותר, כלומר יותר יגרור, ויהא יותר לתיאבון, אבל במסכת ברכות (נה:) גירסת הגמרא 'דניגרריה לליביה תיכול טפי', ומשמע שגרירת הלב נסובה על האכילה שיאכל יותר.

נח. וכן כתב המרדכי (ברכות פ"ו רמז קיב). וראה ברבינו חננאל (לעיל קז: ד"ה רבא) ובר"ן (ד"ה מנא) שגרסו בגמרא 'מנא אמינא לה דחמרא טובא מגרר גריר' [אמנם להלן מבואר שדעת הר"ן שמותר לשתות אף מעט יין, ויתכן שמכל מקום לכתחילה עדיף לשתות הרבה, ולכן נקטה הגמרא באופן זה]. ובשיעור מעט והרבה יין, כתב המשנה ברורה (סי' תעה סק"ץ) שפחות מכוס [רביעית] ודאי אינו משביע, ואילו שתי כוסות או רובם נחשבים יין מרובה (סס סק"ז) [ונמצא שמעט יין הוא בין כוס לשתי כוסות בלבד]. וראה בפרי מגדים (מ"מ סס סק"ד) ובדבר שמואל (נמוק' ד"ה מצא) מה שכתבו בענין זה.

נט. ומכל מקום כתבו הט"ז (סי' תעה סק"ג), האליה רבה (סס סק"ה), החק יעקב (סס סק"ד) ושו"ע הרב (סס ס"ג), שלא ישתה כל כך הרבה עד שיהיה שבע, כי ודאי יקלקל תאות המאכל, ובמשנה ברורה (סס סק"ח) הוסיף שאף יוכל להשתכר ויתבטל ממצוות הלילה. והרי"ץ גיאת (הו"ד בניחור הלכה סס ד"ה יין) כתב שהכל תלוי בטבע האדם, לפי מה שמרגיש בנפשו שגורר את לבו לתאות המאכל, או להיפך.

והן מעט כי הוא גורר תאות המאכל'[נז]. ותמה הבית יוסף (סס ס"ח ד"ה ומה שכתב ויין), הרי נתבאר לעיל מדברי הגמרא בברכות (סס) שמעט יין סועד את האדם, ורק יין מרובה גורר את התיאבון, וכיצד אם כן מותר לשתות מעט יין בערב פסח, הרי יש לחשוש שמא אחר כך לא יאכל המצה לתיאבון. ונאמרו בזה כמה יישובים[נח]:

א. הבית יוסף (סס) ביאר שהטור חולק על התוספות וסובר שאף שמעט יין סועד את האדם מכל מקום אין איסור לשתותו בערב פסח, והטעם משום שאינו סועד כל כך אלא מעט, ועד שיבוא לאכול את המצה בלילה לא ישאר מכך רושם ויאכל את המצה לתיאבון[נט].

ב. המהרש"ל (בחידושיו לעבו' הוסף נב"ח סס ס"ג) והט"ז (סס סק"ג) תירצו, שבערב פסח אין איסור בשתיית מעט יין, משום שאף שכעת הוא סועד, אך כיון שאחר כך לפני אכילת המצה עתיד הוא לשתות שתי כוסות נוספים מ'ארבע כוסות', אם כן היין ששותה עתה מצטרף עמהם יחד ועל ידי זה הוא נחשב יין מרובה[ס].

ג. המהר"ל (בגבורות ה' פמ"ח) והב"ח (סס ס"ג) תירצו, שהטור מפרש את דברי הגמרא בברכות (סס) באופן אחר מדברי התוספות, ש'טובא גריר פורתא סעיד' אין הכוונה לשתיית הרבה יין ומעט יין, אלא שטבע היין, בכל כמות שהיא, שהוא גורר הרבה את התיאבון וגם קצת סועד, ועל כן מכיון ששתיית היין יותר גוררת את התיאבון מותר לשתות בערב פסח אף מעט יין[סא].

קח.

האם יש ראיה מהברייתא שהיין גורר התיאבון

אמר רבא מנא אמינא לה דחמרא מיגרר גריר דתנן בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה וכו' ואי אמרת מסעד סעיד אמאי ישתה הא קא אכיל למצה אכילה גסה אלא שמע מינה מגרר גריר[א]. כתבו רבינו דוד (בעיל קו: ד"ה מנא) והר"ן (ד"ה מ'), שאף על פי שנקט רבא בדבריו 'מנא אמינא לה דחמרא מיגרר גריר', מכל מקום אין כוונתו להוכיח מכאן שהיין גורר התיאבון, אלא רק שאינו משביע, שזה ניתן ללמוד ממה שמותר לשתות בין הכוסות, ואין חוששים שמא יאכל את המצה אכילה גסה, וכפי שנקטה הגמרא בלשון 'ואי אמרת מסעד סעיד הא קא אכיל למצה אכילה גסה', אבל אין הוכחה מכאן ששתיית יין גוררת התיאבון.

מבואר מדבריהם, שנקטו בפשיטות שאין מקום לאסור את השתיה בין הכוסות, אלא מטעם שלא יאכל המצה אכילה גסה, ומאחר שהיין אינו סועד ממילא מותר לשתות. וכן יש לפרש לפי הטעם השני המובא ברשב"ם (ד"ה בין שלישי) בשם הירושלמי (פ"י ה"ו), שטעם הדבר שאסור לשתות בין כוס שלישי לרביעי הוא משום שיש לחוש שמא ישתכר ולא יוכל לגמור לקרוא את ההלל, אך בין הכוסות הראשונות אין חוששים לכך, כיון שיין שבתוך המזון [וכן יין שקודם המזון. רשב"ם (להלן קיז: ד"ה בין ג')] אינו משכר, אבל יין שאחר המזון משכר. אמנם לפי הפירוש הראשון המובא ברשב"ם (סס), מבואר שמעיקר הדין צריך היה לאסור את השתיה בין הכוסות, משום שנראה כמוסיף על הכוסות, אלא שהתירו חכמים את השתיה בין הכוסות הראשונות כדי ששתיית היין תגרור הלב לאכול המצה לתיאבון. וכתב החזון איש (או"ח סי' קכד, נקף נט:), שלדבריו אכן יש להוכיח מכאן שהיין גורר המאכל, שאם לא כן לא היו מתירים חכמים לשתות בין הכוסות כלל. ומה שנקטה הגמרא בלשון 'ואי אמרת מסעד סעיד' הוא לאו בדווקא, אלא הכוונה שאינו גורר[ב].

כיצד מותר לשתות בין הכוסות אפילו מעט יין

דתנן בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה. נתבאר לעיל (בענין הקודש) בדעת רוב הראשונים על פי הגמרא במסכת ברכות (לה:), שדווקא הרבה יין מותר לשתות בערב פסח משום שהוא גורר את תיאבון המאכל, אבל מעט יין אסור לשתות מפני שהוא סועד ומשביע את האדם. והקשו הראשונים[ג], כיצד התירו לשתות יין בין הכוסות ולא חששו שמא ישתה מעט יין ושוב לא יאכל את המצה לתיאבון. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. תוספות רבינו פרץ (ד"ה דחמרא) **ורבינו דוד** (לעיל קו: ד"ה מנא) תירצו, שאף אם ישתה מעט יין בין הכוסות בכל אופן הוא נחשב שתיה מרובה, כיון שלפני כן כבר שתה כוס ראשון של 'ארבע כוסות', ועד שיאכל המצה עתיד הוא לשתות כוס שני מ'ארבע כוסות', ואם כן מעט היין ששתה ביניהם מצטרף עם שאר היין ונחשב יחד לשתיה מרובה המעוררת את התיאבון[ד].

ב. רבינו דוד (סס, בשמ' הסמ"ג) **והר"ן** (ד"ה מ') תירצו, שאע"פ שמעט יין סועד, מכל מקום אינו משביע כל כך עד שתהא עליו אכילת המצה אכילה גסה, ולכן אין לאסור שתיית יין בין הכוסות, שכן אם ישתה הרבה יין, אדרבה הוא גורר התיאבון, ואם ישתה מעט יין מכל מקום אין לחשוש שיאכל המצה אכילה גסה.

ג. המגן אברהם (סי' רעו סק"ד) תירץ, שמכיון שהוא סמוך לסעודה הרי זה כאכילה אחת, ובסעודה אחת אין חשש שישבע עד שלא יאכל המצה לתיאבון[ה].

מהות התענית שצם רב ששת בערב פסח

רב ששת הוה יתיב בתעניתא כל מעלי יומא דפיסחא. הוקשה לתוספות (ד"ה רב ששת), כיון שמה שרב ששת לא אכל, לא היה משום עינוי, היאך קראו לזה שישב בתענית! ותירצו, שאין הכוונה שרב ששת קיבל על עצמו תענית ממש, אלא היה שומר עצמו מלאכול, ולשון 'תענית' הוא לשון מושאל. ובאופן נוסף כתבו, שאכן היה רב ששת מקבל על עצמו תענית, כדי שיהא נזכר ונזהר מלאכול.

והנה משמע מדברי התוספות, שאף אם לא קיבל על עצמו תענית ממש, מכל מקום לא היה טועם רב ששת כלום. אמנם **בתוספות הרא"ש** (סס) כתב, שלפי מה שסברה הגמרא מתחילה שטעם איסור האכילה לרב ששת הוא משום שמא ימנע מעשיית הפסח, אזי בהכרח צריך לומר שלא התענה ממש, אלא שלא אכל סעודה קבועה אפילו בבוקר [אבל אכל מאכלים שלא בקביעות סעודה, כפי ששנינו לעיל (קז:)], אמנם לפי מסקנת הגמרא שטעמו הוא משום שהיה איסטניס, ואם היה טועם דבר מאכל בבוקר שוב לא היה אוכל המצה לתיאבון, אזי צריך לומר שאכן היה מתענה ממש [כלומר, שלא היה טועם כלום]. אך ציין שמדברי הירושלמי (פ"י ה"ח) משמע שאף לפי הטעם של קרבן פסח לא היה רב ששת טועם כלום[ז].

מנין שרב ששת לא התענה משום תענית בכורות

שם. הקשה **החתם סופר** (ד"ה כל), מדוע הגמרא לא פירשה שרב ששת התענה משום 'תענית בכורות'[ח]. ותירץ, שמהלשון 'כל מעלי יומא דפיסחא' משמע

נז. בבית מאיר (סס ס"ח) כתב שמסתימת לשון הרי"ף והרמב"ם (ממץ ומנה פ"ו ה"ג) והרא"ש (פ"י סי' יט) שלא חילקו כלום בענין שתיית היין, משמע שסברו כדעת הטור. וכן משמע במהר"ם חלאווה לעיל (נט: ד"ה לא יאכל) שכתב 'ושתיה שרי, ואפילו טובא נמי דכל שכן דגריר לליביה ואכיל מצה לתיאבון', ומשמע מדבריו ששתיה מותרת בכל אופן, אלא שכתב שאפילו אם רוצה לשתות הרבה שלכאורה על ידי זה נעשה האדם שבע, מכל מקום מותר משום שכל שהוא גורר לתיאבון. וראה בחדשים גם ישנים (לעיל קז: סוף נט) מה שכתב בדעת הרמב"ם בזה. **נח. וראה** עוד בצל"ח (לעיל קז: ד"ה ממרן), בתורת נתנאל (בענין הקרבן נתנאל, פרי מגדים), בהלכות עולם (קמרסיק, נתמ' ד"ה מנה) ובשו"ת בית ישראל (הורביץ, או"ח סי' מו) מה שכתבו בדעת הטור. **נט. וכתב** שכן משמע מלשון המשנה לעיל (נט:) שנקטה 'ערב פסח סמוך למנחה לא יאכל אדם', ולא הזכירה 'לא יאכל ולא ישתה', ומשמע ששתיה מותרת בכל אופן. והוסיף הבית יוסף, שמה שמבואר בגמרא לקמן (קח.) שאילו היה היין סועד היה אסור לשתותו בין הכוסות, היינו מכיון ששותה זאת סמוך לאכילת המצה, לכן אפילו שאינו סועד אלא מעט כבר לא יאכל את המצה לתיאבון, אך כששותה יין מבעוד יום מותר. אמנם ברבינו דוד (לעיל קו: ד"ה מנא) ובר"ן (ד"ה מ') מבואר שמטעם זה יש להתיר אף בין הכוסות. וראה על כך להלן בסמוך. **ס. וכן** נראה בביאור הגר"א (סס סוף ז). והוסיף הב"ח (סס ס"ג), שלשיטת התוספות מבואר שאין שייך צירוף אלא בין הכוסות שבתוך הסעודה, אבל במה ששותה מן המנחה ולמעלה שיש הפסק גדול בין שתייתו לסעודה, אין זה מצטרף אל הכוסות, ולפיכך אסור לשתות מעט מן המנחה ולמעלה. **סא. וכן** פירשו הבגדי ישע (על המוסגרות שבמרדכי, ד"ה דחמרא, סוף סק"ג), והכנסת הגדולה (סי' תעג בהגהות הטורים) בדעת הטור. וכפירוש זה בדברי הגמרא בברכות כתב הראבי"ה (מ"ק מסורות סי' קנ). אמנם הט"ז (סס סק"ג) דחה פירוש זה, שלא יתכן שיש ליין שתי תכונות יחד, שהרי סועד וגורר הם הפכים זה לזה. והפרי חדש (סס סק"ח ד"ה ומ"ש ויין) הקשה שלפי זה הגמרא בברכות היתה צריכה לומר בלשון 'גריר טובא וסעיד פורתא'. **א. המחצית** השקל (סי' תעג סק"ד ד"ה ונ"ל) העיר מדוע הגמרא לא הוכיחה מעצם הדבר שחז"ל תקנו לשתות את שתי הכוסות הראשונות קודם אכילת המצה, ואילו היה היין סועד ומשביע את האדם, לא היו מתקנים כן שעל ידי זה יבטל אכילת מצה דאורייתא. ותירץ, שמכל מקום העדיף רבא להביא ראיה מכך שאפילו יין הרשות מותר לשתות [בין הכוסות] ובהכרח שהוא גורר התיאבון. וציין עוד שלפי מה שכתב המגן אברהם (סס) שכל ששותה סמוך לסעודה הוא כאכילה אחת, ובאותה הסעודה אין חשש שהיין ישביעו עד שלא יאכל המצה לתיאבון, מיושבת הקושיא הנ"ל. וראה עוד בנהר שלום (סס סק"ג) וביד אפרים (סס) שיישבו באופן נוסף. **ב. וראה** עוד במשחת אהרן ובמשמרות כהונה (ד"ה ס"ק) שביארו הוכחת הגמרא באופן נוסף. **ג. תוספות** רבינו פרץ (ד"ה דחמרא), רבינו דוד (לעיל קו: ד"ה מנא) ור"ן (ד"ה מ'). **ד. ולפי** זה כתב המגן אברהם (סי' תעג סק"ד), שבהכרח צריך לומר ששני הכוסות הראשונים מ'ארבע כוסות' ששותה לפני הסעודה נחשבים יין מרובה שאינם סועדים, שאל"כ כיצד תיקנו חכמים לכתחילה לשתות שני כוסות לפני אכילת המצה ועל ידי זה לא יאכל מצה דאורייתא לתיאבון (עפ"י מחצה"ש סס ד"ה ופרין). **ה. ודווקא** אם מפסיק בינתים נסתם האצטומכא ושוב אין לו תיאבון. ועיי"ש שתמה לפי זה מה הראיה שמביאה הגמרא ממה שמותר לשתות בין הכוסות, הרי הוא סמוך לסעודה ואין בו חשש שלא יאכל לתיאבון. ותירץ, שמכל מקום כששותה הרבה הרי זה כמי שאוכל הרבה שאף בתוך הסעודה אינו יכול לאכול יותר, אם לא שהיין גורר התיאבון. וראה בנהר שלום (סס סק"ב) מה שהקשה על זה. **ו. עפ"י** מהרש"א (נמוק' סס). **ז. שכן** הירושלמי שם הסתפק בטעמו של רבי שהיה צם בערב פסח, האם הוא משום תענית בכורות, או משום קרבן פסח וכדעת רבי יהודה בן בתירא, או משום שהיה איסטניס. והנה לפי הטעם של תענית בכורות ודאי צריך לומר שהיה מתענה לגמרי, ומשמע בירושלמי שמסתפק רק בטעם הדבר, אך אין חילוק במציאות בין הטעמים, והיינו שאף לפי הטעם של קרבן פסח היה מתענה לגמרי. אמנם בתוספות רבינו פרץ (ד"ה רב ששת) מובא דעת רבינו יחיאל שבתענית בכורות מותר לאכול מיני תרגימא. וראה בבגדי ישע (סס סוף קכב) מה שכתב בזה. **ח. וכפי** שסברו לפרש בירושלמי (פ"י ה"ח) את הנהגת רבי שהיה מתענה בערב פסח. וראה בגליוני הש"ס (ד"ה ר' ששת) שציין לדברי הרוקח (הל' נרכות המילוסין סי' שנג) שחסידים הראשונים היו מתענים לפני קיום מצוה חביבה כגון לולב ושאר דברים. והעיר לפי זה מדוע לא פירשו את הנהגת רב ששת על דרך זה שהתענה משום חיבוב מצוה של אכילת מצה. ועיי"ש שרצה לחלק בדוחק שיתכן שדברי הרוקח אמורים רק במצוה הבאה משום שמחה כלולב, עיי"ש. ויתכן עוד שהנהגת חסידות זו אינה דוחה את האיסור להתענות בחודש ניסן. ובמה שסברה הגמרא לפרש שרב ששת התענה משום קרבן פסח וכדעת ריב"ב, העיר המשאת המלך (ד"ה ר' ששת), הרי רב ששת היה סומא ופטור מן המצוות ולא שייך עליו הגזירה והתקנה שמא ימנע

שבא לרבות שאף אם חל ערב פסח בשבת גם כן היה מתענה[ט], ואם כן בהכרח שהטעם משום שהיה איסטניס ולא משום תענית בכורות, שכן באופן זה מקדימים את התענית ליום חמישי, או שאין מתענים כלל, כמבואר בשולחן ערוך (או"ח סי' תע ס"ג).

תענית ביום הבאת קרבן

שם. הקשה המשנה למלך (כלי המקדש פ"ו ה"ט ודע, העולה) כיצד התענה רב ששת בערב פסח, הרי מבואר ברמב"ם (שם) שיום שמביאים בו קרבן הוא כמו יום טוב ואסור בהספד ותענית ובעשיית מלאכה לבעלי הקרבן. וביותר קשה על מה שסברה הגמרא לפרש הטעם משום קרבן פסח וכדעת רבי יהודה בן בתירה, והרי אדרבה קרבן הפסח הוא סיבה למניעת התענית כנ"ל. ותירץ בחר המריה (שם ד"ה והגכון), שדווקא תענית של צער אסורה מפני שהוא יום שמחה, אך רב ששת שהתענה מטעם שלא יפשע בעשיית הפסח, או משום שיאכל המצה לתיאבון, אין בזה איסור כלל. **ורבי חיים פלאג'י** (מיים לרשם דף יג:) תירץ, שדווקא בשאר הקרבנות שזמן הקרבתם ביום אסור להתענות באותו היום משום השמחה שיש מחמת הקרבן, משא"כ קרבן פסח שזמן אכילתו הוא בלילה ואז הוא עיקר השמחה ולכן לא נאסר להתענות ביום. **ובשדי חמד** (דברי חכמים סי' נ ד"ה על מה) תירץ בשם החשק שלמה, שלפי מה שסברה הגמרא בהוה אמינא שרב ששת התענה משום קרבן פסח, צריך לומר שלא התענה ממש אלא נמנע רק מאכילת לחם, אך מיני תרגימא אכליא.

מדוע רב ששת לא התענה גם בערב סוכות

שאני רב ששת דאיסתנים הוי דאי טעים בצפרא מידי לאורתא לא הוה מהני ליה מיכלא. הצל"ח (ד"ה שאני) העיר מדוע לא התענה רב ששת גם בערב סוכות מטעם זה, שמחמת איסטניסותו לא יאכל בלילה כזית פת לתיאבון, שהרי הוא גם כן חיוב מדאורייתא כאכילת מצה. ותירץ, שמכיון שבסוכות יכול לאכול הפת מתובל בתבלין ומיני מתיקה אין חשש שלא יאכלנה בתיאבון, שהרי רווחא לבסימא שכיח[יג] [-המעיים מתרווחים לפנות מקום לדבר מתוק (רש"י עירובין פג: ד"ה דלמי)], משא"כ לגבי מצה שצריך לאוכלה כמות שהיא, אם היה רב ששת אוכל בערב פסח שוב לא היה אוכלה אחר כך לתיאבון[יד]. **וביד אליהו** (רגולר, סי' כג) **ובמשיב נפש** (ד"ה שמיני) תירצו באופן נוסף, שדווקא בערב פסח הקפיד רב ששת משום שצריך למהר ולאכול הסעודה כדי שלא ישנו התינוקות ושיספיק לאכול האפיקומן קודם חצות, משא"כ בסוכות יכול לאכול הסעודה מאוחר בלילה, וממילא אם רואה שאין לו תיאבון ימתין מלאכול עד שיחזור אליו התיאבון, ולכן לא נמנע רב ששת מלאכול בערב סוכות.

הסיבה היא מצוה מדברי סופרים

ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב. ובטעם החיוב להסב כתב הירושלמי (פסחים פ"י ה"ח) 'להודיע שיצאו מעבדות לחירות' מפני שדרך עבדים לאכול מעומד ועל ידי שאנו אוכלים מסובים אנו מודיעים שאנו בני חורין[טו]. **והרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ז ה"ו-ז) כתב 'בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר (דברים ו כג) 'ואותנו הוציא משם' וגו', ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה (דברים ה יד) 'וזכרת כי עבד היית' כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית, לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות', ולכאורה משמע שחיוב הסיבה הוא מן התורה ונלמד ממה שנאמר 'וזכרת כי עבד היית', אמנם כתב **הב"ח** (טו"מ המדפיס, סי' ה) שהחיוב הוא מדברי סופרים אלא שהרמב"ם הסמיכו על פסוק. **ובחידושי מרן רי"ז הלוי** (חמץ ומצה פ"ז ה"ט) כתב שלדעת הרמב"ם עיקר החיוב שחייב אדם להראות עצמו כאילו הוא עצמו יצא עתה ממצרים, הוא חיוב מן התורה אלא שחיוב זה לא נאמר על מעשה מסוים וחכמים תיקנו בכדי לקיים חיוב זה שתי מצוות, הסיבה וארבע כוסות שעניינם דרך חירות[טז], נמצא שחיוב הסיבה הוא מדרבנן אך מקיים בזה מצוה מן התורה[יז].

בגדר חיוב הסיבה באכילת מצה וארבע כוסות

איתמר מצה צריך הסיבה. מבואר בסוגייתנו שיש חיוב הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית הכוסות. וחקרו **האחרונים**, האם כשתיקנו חכמים חיוב הסיבה בזמן קיום המצוות הללו כיוונו להוסיף דין בגוף המצוה דהיינו שמעיקר חיוב אכילת המצה הוא לאכלו בהסיבה וכמו שאר ההלכות שישנם באכילת המצה ושתיית הכוסות, ולפי צד זה אם יאכל בלי הסיבה לא קיים מצות אכילת מצה, או שמצות הסיבה היא מצוה בפני עצמה שצריך להסב בלילה הזה ואינה שייכת למצות אכילת מצה ושתיית ארבע כוסות, אלא שחכמים קבעו שהזמנים בהם צריך להסב הם בזמן אכילת המצה ושתיית הכוסות, ולצד זה אם יאכל בלי הסיבה אמנם מצות הסיבה לא קיים אך אכילת מצה ודאי קיים.

ובחידושי מרן רי"ז הלוי (חמץ ומצה פ"ז ה"ז) כתב שנחלקו בזה **הראשונים שהתוספות** (ד"ה כולהו) הסתפקו אם שתה בלי הסיבה האם צריך לחזור ולשתות, **והרא"ש** (סי' כ) כתב שאם אכל כזית מצה בלי הסיבה לא יצא וצריך לחזור ולאכול בהסיבה[יח], מבואר בדבריהם כמו הצד הראשון, אמנם מדברי **הרמב"ם** (שם ה"ז-ח) לא משמע כן, שהוא כתב 'לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות', ואחר כך כתב 'ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבעה כוסות האלו, ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח ואם לאו אינו צריך', ומשמע שיסוד החיוב הוא לאכול ולשתות דרך חירות בלילה זה ואינו שייך דווקא לצורת קיום מצות הלילה, ומשום כך כתב שגם אם היסב בשאר האכילות הרי זה משובח אלא שחכמים קבעו את החיוב הסיבה בזמן אכילת המצה ושתיית ארבע כוסות, ולדבריו גם אם אכל כזית מצה בלא הסיבה קיים מצות אכילת מצה אלא שלא קיים מצות הסיבה, וגם לא שייך לומר שיחזור לאכול או לשתות בהסיבה, שהרי כבר יצא ידי חובת המצוות ואם יחזור ויאכל תהיה זו אכילה ושתיית רשות ולא אכילת מצוה.

האם צריך להסב בכזית של המוציא

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה מצה), שמצה שהוזכרה כאן היינו המצה שאוכלים בתחילה שעליה מברכים על אכילת מצה, וכן המצה שאוכלים לאפיקומן. וכתבו **הבית יוסף** (או"ח סי' תעג ס"ז ד"ה וכל מי) **והפרישה** (או"ח סי' תפו אות ט) בשם **התרומת הדשן** (ס"ג סי' קנג) שרק הכזית של אכילת מצה צריך הסיבה אבל הכזית של המוציא אין צריך הסיבה[יט] [והטעם משום שהוא בכלל שאר הסעודה שאין צריך הסיבה[כ]. **שבח פסח** (מועד מצה ס"ה)]. **אמנם השו"ע הרב** (או"ח סי' תעה ס"ט) כתב שצריך להסב גם בכזית של המוציא, מפני שנחלקו הפוסקים על איזו מצה מברכים על אכילת מצה ועל איזו ברכת המוציא, יש הסוברים שעל השלימה

מעשיית הפסח. ותירץ, שהרי הטעם שתיקנו זאת גם בזמן הזה שאין פסח משום שבמהרה יבנה הבית, והרי בימות המשיח יתרפאו כל המומין, ונמצא אם כן שאף רב ששת בכלל התקנה.

ט. ויתכן שהכוונה לפי הפירוש הראשון בתוספות (ד"ה רב ששת) שלא היה מתענה ממש. וראה במשנה ברורה (סי' תע ס"ק יח) שבאופן זה שחל ערב פסח בשבת לא יתענה האיסטניס לגמרי, שאין כדאי לדחות לגמרי סעודת שבת בשביל זה, רק שיזהר לאכול מעט לצאת ידי סעודת מצוה בלבד. ובשער הציון (שם ס"ק יח) ביאר שאין התענית חיוב גמור לפי שאף אם לא יאכל המצה לתיאבון מקיים המצוה אלא שאינה מן המובחר.

י. ואין להקשות ממה שהבכורות מתענים, כיון שתענית זו היא תקנה קדומה, כמובא בתוספות (ד"ה רב ששת). וראה בהר המריה (כלי המקדש פ"ו ס"ק יח) ובהתעוררות תשובה (או"ח, מ"מ או"ח סי' מקפח) מה שכתבו בזה. וראה שם במשנה למלך (שם ד"ה ודע שמדברי) שהוכיח שאיסור זה להתענות ביום הבאת קרבן נוהג אף בזמן הזה. וראה בדבר שמואל (נמוסי' ד"ה רב ששת) מה שכתב בזה.

יא. וכדעת תוספות הרא"ש (ד"ה רב ששת), לפי הצד בגמרא שהתענה משום פסח. וראה שם עוד מה שכתב בזה. וראה עוד בחידושי הגר"י (קונטרוסין, נמוסי' ד"ה רב ששת) מה שיישב.

יב. מבואר בצל"ח שניתן לאכול בליל סוכות את הכזית פת מעורב עם תבלינים ומיני מתיקה, אמנם ביד אליהו (רגולר, סי' כג) חלק עליו שצריך לאכול הפת כמות שהיא ללא דברים אחרים, וכן דעת הפרי מגדים (או"ח משב"ז סוף סי' תרמג). וראה בערך שי (סי' תרלט) מה שכתב בזה.

יג. ולפי זה תמה על המהרי"ל (הובא בגרמ"א או"ח סי' תרלט ס"ג) שאסר לאכול בערב סוכות מחצות היום כפי שאסור בערב פסח, והרי כפי שנתבאר יש מקום לחלק ביניהם ואין ללמוד אחד מהשני. וראה עוד בישועות יעקב (סי' תעה סק"ג) שהוכיח מכח קושיית הצל"ח שאין צריך לאכול הכזית פת בליל סוכות לתיאבון, עיי"ש. ועיין בויאמר יצחק (נומיקן, ד"ה רב ששת) מה שתירץ.

יד. וכן כתב השאילתות (עז), שכאשר אוכל מצה צריך להסב ולאכול, ומה הטעם שבאותו היום נעשינו בני חורין. וכעין זה כתבו רש"י והרשב"ם (לעיל נט: ד"ה ופפילו עני) 'עד שיסב כדרך בני חורין זכר לחירות'.

טו. ובמדרש (שמו"ר כ יח) על הפסוק (שמות יג יח) 'ויסב אלהים את העם' מכאן אמרו רבותינו אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב שכך עשה להם הקב"ה שנאמר ויסב וגו'. ובספר המנהיג (הלכות פסח עמ' תע) הביא מדרש זה וכתב שבמדרש מצאו סמך להסיבה מן התורה, 'ויסב אלהים את העם' מלמד שהושיבן בהסיבה כבני מלכים.

טז. בהליכות שלמה (פסח פ"ט הערה 133) הביא תשובת הגרש"ז אויערבאך לשואל שרצה לדייק בדעת הרמב"ם שחיוב הסיבה הוא מן התורה, והשיב שהרי עיקר חיוב ארבע כוסות אינו אלא מדרבנן ואיך יתכן שההסיבה בהם תהיה מן התורה. ועוד, שהרי בן אצל אביו פטור וכן אשה, ואם היה חיובו מן התורה אין מקום לפוטרם. ולכן כתב שכוונת הרמב"ם מאחר וחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים לכן קבעו חכמים צורה של חירות בזה שיהיה מיסב ואוכל, אולם את החיוב מדאורייתא יכול לקיים גם באופנים אחרים שינהג דרך חירות.

יז. והרא"ש הביא ראיה לדבריו מהגמרא להלן בשם רבי יהושע בן לוי 'השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא', ומשמע שאם לא היסב אפילו בדיעבד לא יצא חובת מצה. וכתב על זה רי"ז הלוי (שם) שלדעת הרמב"ם אין משם ראיה כלל, שהרי לא אמרו יצא ידי מצה, ויתכן שיצא היינו ידי חיוב הסיבה אבל אכילת מצה יצא בכל אופן גם אם לא היסב. והוסיף שגם הרמב"ם למד את דינו מסוגיא זו מפני שהוא מפרש יצא היינו ידי חובת הסיבה, ולפי זה ממה שאמרו שהשמש שאכל כזית יצא משמע לשון בדיעבד משום שמצות הסיבה שייכת גם בשאר אכילות מלבד כזית מצה אלא שאינו מחויב בזה, ומבואר על כל פנים שדין הסיבה אינו שייך דווקא לאכילת כזית מצה אלא הוא דין בפני עצמו.

יח. שהרי לכתחילה צריך לאכול שני כזיתים, כזית אחד שבירכו עליו על אכילת מצה ואחד שבירכו עליו המוציא וכמו שכתב השו"ע (סי' תעה ס"ה), ואף שהשו"ע (שם) כתב 'ויאכלם בהסיבה ביחד' ומבואר לכאורה שצריך הסיבה בשניהם, זהו מפני שלכתחילה אוכלם יחד ממש וכמו שכתב השו"ע שם, אולם באופן שאינו אוכלם יחד וכמו שכתב שם בהמשך שאם אינו יכול לאוכלם יחד יאכל קודם את של המוציא ואחר כך יאכל את של אכילת מצה, על אופן זה כתבו הבית יוסף והפרישה שאין צריך הסיבה בכזית של המוציא.

יט. מפני שהכזית של המוציא אינו בא זכר לחירות, אלא משום לחם משנה כמו בשאר יום טוב על כן הוא כשאר הסעודה ואין צריך לאכלו בהסיבה.

כ. וכעין דברי התוספות כתב גם הרא"ש (סי' כ) אלא שהוא כתב 'ומצה בעי הסיבה בכזית ראשון', וצריך ביאור מיהו הראשון, שהרי דעת הרא"ש (סי' ג) שמברך על הראשונה [דהיינו השלימה] המוציא ועל הפרוסה על אכילת מצה ואוכלן יחד, ואם כוונתו למצה השלימה של המוציא, נמצא מבואר בדבריו שלא כדברי תרומת הדשן. ובהגהות מיימוניות

אחח 19/06/2018

מברך המוציא ועל הפרוסה על אכילת מצה, ויש הסוברים להיפך[כא], ומשום כך פסק השולחן ערוך שיאחז את שתיהן בידו ויברך המוציא ועל אכילת מצה[כב], ולכן אף אם אינו אוכלם כאחד מכל מקום צריך הסיבה בשתיהן מספק[כג].

והב"ח (סי' תעג ס"ו) הביא בשם המהר"ל **מפראג** (גבורות ה' פמ"ח) שלכתחילה יסב כל פעם שאוכל מצה ואפילו באכילת רשות שכל האכילה של המצה אפילו אוכל הרבה הכל היא מצוה אחת, ויותר טוב שתהיה כל אכילתו במצוה[כד], ולדבריו ודאי שגם באכילת המוציא ראוי להסב.

שכח ולא הסב בכזית מצה

כתבו תוספות רבינו פרץ (ד"ה השתא) **והרא"ש** (סי' כ) שאם אכל בלא הסיבה לא יצא, והביאו ראיה מדברי רבי יהושע בן לוי בהמשך הגמרא שאמר 'השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא' ומשמע שאם אכל בלא הסיבה לא יצא, וכיון שלא יצא יחזור ויאכל בהסיבה. וכשיטתם פסק גם **השולחן ערוך** (סי' תעג ס"ז), אמנם **הרמ"א** (שם) כתב שלענין בדיעבד סומכים על שיטת **הראבי"ה** הסובר שבזמן הזה כיון שאין רגילים להסב אין חיוב הסיבה, ומשום כך אם אכל בלא הסיבה יחזור ויאכל בלי ברכה, ומבואר שלדעת השו"ע אף חוזר ומברך. וכתב **הביאור הלכה** (שם ד"ה לפ), שלדעת השו"ע אף אם סיים את הסעודה ובירך ברכת המזון צריך לחזור ולברך שתי ברכות, המוציא ועל אכילת מצה, אולם לדעת הרמ"א המוציא צריך לברך מאחר שכבר בירך ברכת המזון אבל לא יברך על אכילת מצה שמא כבר יצא ידי חובה[כה].

האם צריך להסב בשעת הברכות ואמירת ההגדה

כתבו התוספות (שם) 'ומה שצריך הסיבה במצה היינו כשמברכין על אכילת מצה ובאפיקומן', ומלשונם משמע שצריכים להסב בשעת הברכה, אמנם **הברכי יוסף** (סי' תעג ס"ק יד) **והשבח פסח** (קדש סי"ד) כתבו בשם **הבית דוד** (סי' רג), שכל הסיבה שצריך להסב בלילה הזה הוא דווקא בשעת אכילה ושתיה, ולא בשעת ברכה, ואת הברכות וההגדה אין צריך לומר בהסיבה. וכתב עוד השבח פסח (שם), שמסתבר שלא רק שאינו חייב אלא ראוי שלא להסב בברכה, וכמו שכתב **השל"ה** (מסכת פסחים פרק נר מצוה תות לד)[כו] שבזמן אמירת ההגדה אין להסב משום שצריך לאומרה באימה ויראה. וליישב את לשון **התוספות** כתב **בהליכות שלמה** (פסח פ"ט דנר הלכה תות מד) שאין כוונתם במה שכתבו שצריך הסיבה כשמברכין על אכילת מצה, שבשעת הברכה צריך להסב, אלא כוונתם לומר באיזו אכילה צריכים הסיבה, ולכן כתבו שדווקא כשאוכל את המצה שמברכים עליה צריך להסב ולא בשאר אכילות מצה של רשות שאוכל בתוך הסעודה[כז]. **אמנם** שיטת **המאירי** (ד"ה זה) שצריכים להסב גם בברכות ובהגדה, שהוא כתב לענין ארבע כוסות שצריכים הסבה הן שתייתם והן הדברים שהם מסודרים עליהם דהיינו הקידוש וקריאת ההגדה וקריאת ההלל וברכת המזון. **ובהגדת מעשי ידי יוצר** (ר"ם קלוגר, ד"ה מעשה נר"ת) הביא ראיה לשיטה זו ממה שהובא בהגדה, 'מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא ורבי טרפון שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרין ביציאת מצרים כל אותו הלילה עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם רבותינו הגיע זמן קריאת שמע של שחרית', וממה שאמרו 'שהיו מסובין' מוכח שראוי להיות בהסיבה בשעת אמירת ההגדה, שהרי קטע זה בעיקרו בא להראות איך קיימו מצות סיפור יציאת מצרים כל הלילה, שלא הוזכר בו אכילת המצה ושאר המצוות, ומכל מקום הדגישו שהיו מסובים, ומוכח אם כן שצריכים הסיבה אף בסיפור יציאת מצרים, ושלא כדעת השל"ה[כח].

כורך האם צריך לאכלו בהסיבה

הטור (סוף סי' תעה) הביא **שאחיו** ה"ר יחיאל הסתפק לענין כזית מצה של כורך האם צריכים לאכלו בהסיבה כיון שאוכלו יחד עם המרור והמרור אינו צריך הסיבה, והביא **שבעל המנהיג** (הלכות פסח סי' עט) כתב שצריך הסיבה משום המצה שבאה זכר לחירות. אמנם **הרוקח** (סי' רפג) **ושבלי הלקט** (סי' ריח) כתבו שאין צריך לאכלם בהסיבה, והשבלי הלקט כתב שני טעמים מדוע אין צריך להסב, אחד שהרי אוכל גם מרור, ועוד שהרי כבר אכלו את המצה של מצוה בכזית ראשון. **והבית יוסף** (שם ד"ה כתב תמי) **כתב שפשוט שצריך הסיבה**, שהרי אנו אוכלים כורך זכר להלל שהיה כורך מצה ומרור, והוא ודאי היה אוכלם בהסיבה שהרי בזה היה יוצא את המצוה של אכילת מצה ומצה צריכה הסיבה [ובזה סתר את הטעם השני של שבלי הלקט], ומשום המרור שאינו צריך הסיבה אין לחוש שגם מרור אם רצה לאכלו בהסיבה אין בזה איסור [ובזה סתר את הטעם הראשון של שבלי הלקט][כט].

וכתב השו"ע **הרב** (סי' תעה ס"כ) שבדיעבד אפשר לסמוך על השיטה שאין צריך להסב ולכן אם שכח להסב אינו צריך לחזור ולאכול שובל.

אפיקומן האם צריך הסיבה

לגבי כזית מצה של האפיקומן כתבו **התוספות** (ד"ה מפי) שצריך לאכלו בהסיבה, וכן דעת **השבלי הלקט** (סי' ריח), והוסיף שם טעם מדוע צריך להסב 'שהרי היא במקום פסח והפסח הוא לשם חירות'. וכן פסק **השולחן ערוך** (סי' תעו ס"ח)[לא]. אמנם **הפרי חדש** (סי' תעג ס"ו, סי' תעו ס"ח) כתב, שמדברי **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ז ה"ח) שלא הזכיר הסיבה באפיקומן משמע שאין צריך הסיבה באפיקומן, ודייק כן גם **מהירושלמי** (פ"י ה"ח) **שכתב** 'רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי, אותו כזית שאדם יוצא בו בפסח צריך לאוכלו מסב', ומשמע ששאר כזיתים שאינם אלא לזכר אין צריך להסב בהם, **והפרי מגדים** (סי' תעו א"א סק"ח) הוסיף, שהרי לא נמצא ברמב"ם מפורש שקרבן פסח צריך הסיבה, ואם אכן קרבן פסח אינו צריך הסיבה ממילא גם באפיקומן שהוא זכר לקרבן פסח אין צריך להסב בו. **ולהלכה** פסק **המשנה ברורה** (סי' תעו סק"ד) לענין בדיעבד כדעת הפרי חדש ואם שכח ואכל את האפיקומן בלא הסיבה[לב] אין צריך לחזור ולאוכלו בהסיבה[לג].

(חמץ ומצה פ"ז הלכה ה) עירב יחד את לשון התוספות והרא"ש וכתב 'ומצאתי כתבו, שצריך לעשות הסיבה בכזית אכילה הראשונה כשמברך על אכילת מצה' הרי שכתב כלשון הרא"ש אכילה הראשונה, וגם כתב כלשון התוספות שמברך על אכילת מצה. **כא. והנה** התרומת הדשן שהביאו הבית יוסף והפרישה, הוכיח שאין צריך הסיבה בכזית הראשון של המוציא מלשון הרמב"ם והסמ"ג והמרדכי והגהות מיימוניות, שמדברי כולם משמע שאין צריך הסיבה בכזית הראשון, ותמה על זה השבח פסח (הלכות מצה פ"ה), שכל הראשונים הנזכרים הרי סוברים שברכת על אכילת מצה היא על הפרוסה, וממילא על הכזית הראשון מברך המוציא ולכן סברו שאין צריך בו הסיבה, אולם אנו מסופקים בזה ולכן פסק השו"ע שלכתחילה יאחז את שניהם בידו כשמברך, ולסברתינו מספק צריכים להסב בשניהם. וכתב שיתכן שגם התרומת הדשן לא בא אלא לומר שמעיקר הדין כזית של המוציא אינו צריך הסיבה, אולם גם הוא מודה שלהלכה כיון שאנו מסופקים מהו כזית של המוציא, צריך להסב בשניהם. **כב. כן** ביאר את דברי השלחן ערוך בביאור הלכה (סי' תעה ד"ה ויברך). **כג. וכן** פסק המשנה ברורה (שם סק"י), ולענין בדיעבד פסק הפרי מגדים (שם א"א סק"ד) שאם אכל כזית אחד בהסיבה יצא, וכן נקט בפשטות הביאור הלכה (סי' תעג ד"ה עד), אמנם השבח פסח (שם) פסק שאף בדיעבד צריך לחזור ולאכול כזית נוסף בהסיבה. **כד. מלשון** זה משמע שעל ידי שיאכל בהסיבה תחשב כל אכילתו למצוה אבל אם לא יאכל בהסיבה לא תהיה שאר אכילתו מצוה, מפני שחילק את האכילות שאכילת הזיתים של מצוה אכל בהסיבה ואת השאר בלי הסיבה. **כה. והב"ח** (שם ס"ג) פסק שאינו חייב לחזור ולאכול, ומכל מקום מצוה מן המובחר לחזור ולאכול בהסיבה. **כו. הביאו** באליה זוטא (סי' תעג סק"י) **ובמשנה ברורה** (סי' תעג ס"ק עג). **וראה** גם **בפרי מגדים** (סי' תפו מ"ז סק"ח) שכתב, 'לכתחילה כל הסעודה בהסיבה, חוץ מהלל והגדה וברכת המזון יושב באימה ויראה'. **כז. ולפי** זה כוונת התוספות להוציא שאר אכילת מצה שבלילה זה שאין חיוב הסיבה בהן. ולמה שהובא לעיל בשם התרומת הדשן שגם בשעת אכילת המצה של המוציא אינו צריך להסב, דברי התוספות מדוקדקים מאד, שלכך הדגישו תוספות 'כשמברכין על אכילת מצה' ולא כתבו כשאוכל כזית של מצוה, משום שבאו להוציא אפילו מהמצה שמברכין עליה המוציא שגם בה אין צריך להסב אף שהיא חובה [ולא רק שאר אכילות שהם רשות]. וכן מתבאר מדברי התרומת הדשן שם, שלמד את דינו מהגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ"ז הלכה ה) שכתב 'ומצאתי כתבו שצריך לעשות הסיבה בכזית אכילה הראשונה כשמברך על אכילת מצה וגם באכילת אפיקומן' ולשון זה קרוב מאד ללשון התוספות, ומבואר שהתרומת הדשן פירש שהלשון 'כשמברך על אכילת מצה' בא להוציא כזית של המוציא שבו אינו מסב. **כח. ובשיח** יצחק (שו"ת, סי' רטו) דחה את ראייתו, שהרי טעמו של הש"ה שאין להסב בשעת אמירת ההגדה הוא, כדי שתאמר ההגדה באימה ויראה, שהרי יש לה דין תפלה, ולכן אין להביא ראיה מהתנאים האלוקיים הדומים למלאכי השרת, שהם ירונו בגאון ה', מלאי אימה ופחד, אף אם מסובין הן, ומי ידמה עצמו לאיתני עולם אילים ותרשישים אשר גובה להם ויראה להם אף בהסיבה בלכתם ילכו. **כט. והב"ח** (שם) כתב טעם נוסף שצריך להסב בכורך, שהרי בזמן שבית המקדש קיים היה עמהם גם פסח, והפסח צריך הסיבה שהוא זכר לחירות, והוא היה העיקר כמו שכתוב (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים יאכלוהו' מבואר שאכילת הפסח הוא העיקר, ממילא בזמן הזה גם צריך לעשות זכר לאכילת הפסח על ידי שמסב. ומדברי הב"ח אלו מבואר שקרבן פסח היה נאכל בהסיבה, ולהלן בענין 'אפיקומן האם צריך הסיבה' הובא שכן משמע בשבלי הלקט, ושם הובא שהפרי מגדים (סי' תעו א"א סק"ח) מסתפק בזה וכתב שלא מצא ברמב"ם שהזכיר הסיבה בקרבן פסח. **ל. וכן** דעת הפרי חדש (סי' תעג ס"ק ח) שכתב שאם אכלם בלא הסיבה יצא, ובתחילה מצדד שם שאפילו לכתחילה אין צריך להסב, ולמסקנא דעתו שלכתחילה צריך להסב. **לא. שכן** דעת הרבה ראשונים, הרוקח (סי' רפג), אור זרוע (ח"ב סי' רנו), שבלי הלקט (סי' ריח), תוספות רבינו פרץ (ד"ה השתא), רא"ש (סי' כ), כל בו (סי' נ), ועוד. **לב. בפסח** מעובין (הלכות פסח תות זתת) מסתפק בזה לענין בדיעבד מטעם אחר, עיי"ש. **לג. אמנם** הוסיף שם שאינו צריך לחזור אם קשה עליו האכילה, ומשמע שאם אינו קשה עליו צריך לחזור ולאוכלו בהסיבה, וביאר השער הציון (שם סק"ד) מפני שטעמו של הרמב"ם שאין מסבים באפיקומן, הוא מפני שכבר יצא את עיקר החיוב של אכילת מצה בכזית ראשון והאפיקומן אינו בא אלא לזכר, אמנם מדעת רש"י ורשב"ם (לקמן קיט: ד"ה תין) משמע שבאפיקומן יוצאים את עיקר המצוה של אכילת מצה אלא שתיקנו לברך בתחילת הסעודה [ומשום כך כתב הפרי מגדים (סי' תפו מ"ז א"א סק"ח) שאין להסיח שיחה בטילה עד אחר אפיקומן, וראה מה שכתב בזה השבח פסח (הלכות מצה תות יח)], ולדבריהם ודאי שצריך להסב באפיקומן וגם בדיעבד אם שכח להסב צריך לחזור ולאכול בהסיבה, ולכן אם לא קשה לו ראוי שיחזור ויאכל בהסיבה לצאת את דעת רש"י והרשב"ם. אמנם העירו האחרונים שהמשנה ברורה סתר את דבריו אלו וכתב (סי' תעג ס"ק כג) שבאפיקומן אם שכח להסב לא יחזור ויאכלנו שהרי אסור לאכול שני פעמים אפיקומן, ובשער הציון (שם ס"ק לג) ביאר שאנו סומכים בזה על שיטת הרמב"ם שלא הזכיר הסיבה באפיקומן וגם על שיטת הראבי"ה שבזמן הזה אין חייבים להסב כלל. והאגרות משה (או"ח ח"ג סי' סז) תירץ, שבסימן תע"ז מדובר שעדיין לא בירך ברכת המזון וגם לא אמר הב לן ונברך, שאז יכול לכתחילה לאכול עוד מצה שהרי אם רוצה לאכול לאפיקומן כמה כזיתים הרשות בידו, אולם בסימן תע"ב שכתב שאסור לחזור ולאכול מדובר לאחר שבירך כבר ברכת המזון או שכבר אמר הב לן ונברך ואם רוצה לאכול שוב צריך לברך ויש כאן חשש איסור להוסיף ברכות שלא לצורך [כמבואר בשולחן ערוך (סי' תעו ס"ג)], ומשום כך סמך בזה על דעת הרמב"ם וכתב שאסור לחזור ולאכול שוב. וראה גם מה שכתב בזה בהליכות שלמה (פ"ט דנר הלכה תות קו).

הסיבה בשאר הסעודה

כתבו הרשב"ם והר"ן (על הרי"ף ד"ה מצה) על דברי הגמרא מצה צריכה הסיבה, 'כשאוכל מצה של מצוה'. ודייקו **האחרונים**[לד] שלדעתם בשאר הסעודה אין חיוב כלל.

אולם הרמ"א (סי' תעג ס"ז) כתב 'ולכתחילה יסב כל הסעודה', **והפרי חדש** (שם) דייק שמלשון **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ז ה"ח) שכתב שחיוב הסיבה הוא בשעת אכילת כזית מצה ובשחיית ארבע כוסות, 'ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח', משמע שאפילו לכתחילה אינו צריך להסב אלא שאם הסב הרי זה משובח[לה]. ולעיל הובא **שהב"ח** (סי' תעג ס"ו) כתב בשם **מהר"ל מפראג** (גבורות ה' פמ"ח) שלכתחילה יסב כל פעם שאוכל מצה שכל האכילה של המצה אפילו אוכל הרבה הכל הוא מצוה אחת, מבואר שיש חיוב לכתחילה באכילת מצה אפילו של רשות יותר מאשר שאר הסעודה.

נמצא סיכום השיטות: א. דעת הרשב"ם והר"ן שאין כלל מצוה להסב בשאר הסעודה. ב. דעת המהר"ל מפראג שיש מצוה לכתחילה בשאר אכילת מצה שבלילה. ג. דעת הרמ"א שמצוה לכתחילה להסב כל הסעודה[לו]. ד. דעת הרמב"ם [לפי הבנת הפרי חדש] שאין חיוב לכתחילה, אלא אם הסב הרי זה משובח.

האם מותר להסב במרור

מרור אין צריך הסיבה. כתב **הבית יוסף** (סי' תעה ס"ק ד"ה כתב ואחי), אף שמרור אינו צריך הסיבה, מכל מקום אם רוצה יכול להסב ואין לומר שמשום שבא זכר לעבדות ראוי דווקא שלא יסב[לז], ומבואר בדבריו שם שאפילו לכתחילה יכול להסב באכילת המרור. אמנם **המגן אברהם** (שם סק"ו) כתב שאם אכלו בהסיבה יצא, וביאר **המחצית השקל** (שם) שכוונתו שרק בדיעבד יצא אבל לכתחילה אין לאכלו בהסיבה[לח]. **והפרי חדש** (שם ס"ק) כתב שמסברא היה נראה שאין ראוי להסב במרור שהרי כל עצמו הוא זכר לעבדות ואם יאכלנו דרך חירות נמצא נוהג בדבר אחד בשתי הנהגות הסותרות זו לזו[לט], אולם בהמשך מסיק שאין חוששים להנהגות סותרות, שהלא המצה עצמה היא לחם עוני שמראה על עבדות ואף על פי כן נאכלת בהסיבה דרך חירות[מ], ומה שלא תיקנו להסב במרור משום שהמרור אינו אלא זכר לשיעבוד ולכן לא חייבו לאוכלו בהסיבה, מה שאין כן מצה שהיא גם זכר לחירות שלא הספיק בצקם להחמיץ אף שהיא עצמה לחם עוני תיקנו בה הסיבה, ועוד משום שהיא עיקר הסעודה[מא], ומכל מקום אם רוצה ודאי יכול להסב גם במרור.

הסיבה באכילת הכרפס

כתב הברכי יוסף (סי' תעג ס"ק יד) ששמע בילדותו מפי חכמי הדור שלא מפורש בספרים האם הכרפס נאכל בהסיבה או לא, ושלפי הטעם שכתב הכל בו (סי' נ ד"ה וכפר כתבנו) שהשם 'כרפס' הוא אותיות 'ס-פרך', שהסמ"ך מרמז ללשון סבלות שעם ישראל השתעבדו בעבודת סבלות בפרך[מב], או כפי שהביא **המגן אברהם** (סי' תעג סק"ד) בשם **מהרי"ל** שהסמ"ך רומז על עם ישראל שהיו ששים ריבוא ונשתעבדו בפרך, ואם כן הרי הכרפס דומה למרור שהוא זכר לעבדות, ולכן אינו טעון הסיבה.

והביא שאכן בשבלי הלקט (סי' ריח) כתב שאת הכרפס יאכל בלא הסיבה, וכן כתבו **הצדה לדרך** (המאמר הרביעי הכלל השלישי פי"ח) **והמטה משה** (סי' תרכה).

אולם דעת **הבית דוד** (סי' רג) שהכרפס צריך הסיבה[מג]. וסיים הברכי יוסף שעל פי דרך האמת יש טעם נכון לענין כרפס ושעל פי זה אינו זמן הסיבה[מד].

ובמאמר מרדכי (סי' תעג סק"ד) ביאר, שאף שמסתימת הגמרא והפוסקים שלא הזכירו הסיבה אלא במצה ויין משמע שבכרפס אין צריך הסיבה, אמנם מכך שכתבו המפרשים שבאכילת מרור אין להסב משום שהוא זכר לעבדות, אם כן משמע שבטיבול הראשון של הכרפס צריך להסב, וזה משום שהוא דרך גדולה לטבול קודם האכילה כדי להמשיך את תאות המאכל, וכתב שכן המנהג פשוט במדינות אלו. והוסיף שהמסב לא הפסיד, שאף במרור יש אומרים שאם אכל בהסיבה לא הפסיד[מה].

אוצר החכמה

ביאור מחלוקת הלשונות האם צריך הסיבה בכוסות הראשונות או באחרונות

תרי כסי בתראי לא בעו הסיבה מאי דהוה הוה. פירשו התוספות (ד"ה מאי) 'שכבר אמרו גאולה לפני הסעודה', והקשו שאם כן מדוע באכילת מצה חייבים להסב. וביאור דבריהם שהרי תיקנו את שתיית הכוסות על סדר ההגדה וממילא חיוב ההסיבה שבהם תלוי בהגדה, וסוברת שיטה זו שבשעת שתיית שתי כוסות הראשונות שאז אנו אומרים ומספרים את סדר החירות צריך להסב, ואילו הכוסות האחרונות באות כבר לאחר שאמרו את סדר הגאולה ולכך לא תיקנו להסב בהם. ומשום כך הוקשה לתוספות שאם כן מדוע באכילת מצה צריך להסב והלא גם היא נאכלת לאחר שכבר אמרו את הגאולה. ותירצו: א. שבמצה שהיא עיקר הסעודה תקנו להסב גם לאחר שאמרו את סדר הגאולה. ב. שרק ביין לא ראו צורך לחייב להסב לאחר שכבר אמרו את סדר הגאולה מפני שכבר הסב בשתי הכוסות הראשונות, אבל במצה שעדין לא הסב כלל תקנו הסיבה גם לאחר שאמר את סדר הגאולה. ג. במצה היות ומפורש בתורה שהיא זכר לחירות תקנו להסב מצד עצמה ואינו תלוי במה שאמרו את סדר הגאולה.

אמנם בהעמק שאלה (שילטי גיבורים עז מות ס) ביאר את דברי הגמרא בדרך אחרת, שאין קביעת חיוב ההסיבה על פי סדר ההגדה אלא על פי לשונות הגאולה שארבעת הכוסות נתקנו כנגדם. שבמדרש (שמו"ר כ יח) הסמיכו את חיוב ההסיבה על הפסוק (שמות יג יח) 'ויסב אלהים את העם' מכאן אמרו אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב שכך עשה להם הקב"ה שנאמר ויסב וגו', ופסוק זה נאמר על הזמן שבין יציאת מצרים לקריעת ים סוף, ועיקר ארבע כוסות נתקנו כנגד ארבעה לשונות של גאולה[מו], והנה שתי הגאולות הראשונות 'והוצאתי' 'והצלתי' היו ביציאת מצרים שבהם נגאלו מעבודת פרך ומשאר העבודות וכלשון הפסוק (שמות ו ו) 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים, והצלתי אתכם מעבודתם', אולם שתי הגאולות האחרונות 'וגאלתי' 'ולקחתי' היו בקריעת ים סוף, 'וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים' (שם) שזה היה על הים, 'ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלהים' (שם ו ז), שאז ראו את היד הגדולה ואז נעשו לעם, שהמליכו את ה' ואמרו 'ה' ימלוך לעולם ועד' והוא לקחם לו לעם.

ועל פי זה ביאר שנחלקו שני הלשונות בסוגייתנו בגדר הזמן שקודם קריעת ים סוף שעליו מוסב הפסוק 'ויסב אלהים את העם' ושדרשו ממנו רמז לדין הסיבה, וזה היה קודם קריעת ים סוף ואחרי יציאת מצרים ואז אכלו קרבן פסח ומצה ודרשו משם שצריכים לאכלם בהסיבה, ונחלקו האם בזמן זה היתה כבר גאולה שלימה או שעדיין היו עבדים שאמנם נגאלו מהעבדות הקשה אולם הגאולה השלמה היתה רק בקריעת ים סוף, הלשון הראשון סובר שלא היתה אז גאולה גמורה, וכיון שדרשו הסיבה על זמן זה אם כן גם כוסות הראשונות

לד. ספר הערות למסכת פסחים (נתנאל"ס ד"ה מצה). **לה. מבואר** בדבריו שיש הבדל בין לכתחילה להרי זה משובח, שלכתחילה הוא חיוב אלא שאינו חייב בו אלא לכתחילה, אך משובח אינו מוגדר כחיוב כלל אלא כמעלה בלבד. והט"ז (סי' תעג סק"ו) הקשה עליהם מלשון הגמרא בסוף העמוד 'השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא' ומשמע שאדם אחר לא יצא אלא צריך להסב בכל הסעודה, וכן דייק בביאור הגר"א (שם מות טו) והביא ראיה נוספת מלשון המשנה לעיל (עט:) 'אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב', ומהלשון לא יאכל משמע כל אכילה שאוכל בלילה שאם לא כן היה צריך לכתוב לא יאכל כזית מצה. **לו. באורחות** רבינו (ס"ג עמ' נט) הביא שהחזון איש נהג לאכול את שאר הסעודה בלי הסיבה, וטעמו מפני שבזמן הזה שאין אנו רגילים להסב ואינו נוח, דינינו כדין השמש שנתבאר באחרונים [משנה ברורה (סי' תפב ס"ק כג) ובשער הציון (שם ס"ק נה)] שהיות והוא טרוד נידון כדיעבד של כל אדם ואינו מסב בשאר הסעודה. **לז. וכן** כתב החק יעקב (שם סק"ט), והגר"א (שם מות ז) כתב שמרור אינו מעכב את ההסיבה, ודייק כן מלשון הגמרא מרור אין צריך הסיבה, משמע שרק לא הצריכו הסיבה ולא שאין ראוי להסב, אמנם הפרי חדש (שם ס"ק) דחה ראיה זו שמשום שאמרו מצה צריך הסיבה אמרו גם בלשון שמרור אינו צריך. ועוד הוכיח הגר"א (שם) שהרי הלל בהכרח היה מיסב בכורך שבו יצא ידי כזית מצה אף שהיה בו גם מרור, נמצא שהסב במרור, וראה להלן בהערה בשם המחצית השקל. **לח. וביאר** שם שהלל שכרך מצה ומרור ואכלם בהסיבה נחשב כדיעבד כיון שאי אפשר בענין אחר. והמשנה ברורה (שם ס"ק יז) כתב שאם רוצה לאכלו בהסיבה רשאי, ובשער הציון (ס"ק יז) כתב, 'בית יוסף ומגן אברהם', משמע שהבין שגם לדעת המגן אברהם מותר להסב אף לכתחילה ולא כפי שהבין המחצית השקל. **לט. והביא** שכעין זה הקשה בספר המנהיג על השיטות שטובלים את המצה בחרוסת (רמב"ם ממן ומלה פ"ח ה"ח), שהלא הם שני דברים שסותרים שהרי מצה היא זכר לחירות וחרוסת היא זכר לטיט. **מ. ועוד** הוכיח מארבע כוסות שמבואר להלן שיש אומרים ששתי כוסות הראשונות אין צריכים להסב משום שעדיין אוחזים בעבדים היינו, ואמרו במסקנא שמספק יסב בשניהם, ואילו היה בזה קפידא שלא לעשות דברים הסותרים היאך מסב דרך חירות בכוסות אלו, ובפרט לפי מה שכתב הר"ן [ראה להלן בענין 'מדוע אין פוטרים מלהסב משום ספק דרבנן לקולא'] שמה שמחמירים להסב גם בכוסות האחרונות הוא משום שאין בזה טרחה, בודאי אילו היתה קפידא שלא לעשות דברים הסותרים לא היו מסבים בהם. והברכי יוסף (שם סק"ג) דחה את הראיה, שאינו דומה לארבע כוסות שהם עצמם אינם זכר לשיעבוד אלא אדרבה הם כנגד ארבעה לשונות של גאולה, ולכן אין קפידא שיסב בהם אף אם לא היו מתקנים בהם הסיבה מפני שעדיין אומרים עבדים היינו, אולם מרור שהוא עצמו נתקן זכר לשיעבוד יתכן שלא שייך לאכלו דרך חירות, וגם דחה על פי סברא זו את ראיית הפרי חדש ממצה, כי מצה היא גם זכר לחירות שלא הספיק בצקם להחמיץ עקב יציאתם בחיפזון, ולכן לא נחשב הנהגות סותרות, מה שאין כן מרור שכל אכילתו נתקנה זכר לשיעבוד יש לומר שאי אפשר לאוכלו בהסיבה. ומכל מקום להלכה מסכים הברכי יוסף לדעת הבית יוסף שמותר לאוכלו בהסבה. **מא. וכמו** שכתבו התוספות (ד"ה מאי) סברא זו לחלק בין מצה ליין. **מב. ובלשון** הפסוק (שמות ו ו) 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים'. **מג. וכן** דעת האבודרהם (סדר ההגדה ד"ה ולומר הקידוש), היעב"ץ (סידור בית יעקב סדר ההגדה שער הסדר נחיב ד 'ורחץ' מות ג) והקיצור שלחן ערוך (סי' קיט ס"ג) שיש לאכול את הכרפס בהסיבה. ובהגדת מבית לוי (עמ' קמ) מובא שהגרי"ז היה נוהג להסב באכילת הכרפס. **מד. ובשבח** פסח (כרפס ס"ו) כתב טעם נוסף שלא להסב, לפי שאינו זכר לחירות רק הוא להיכר לתינוקות שישאלו. **מה. ובהגדת** חיים לראש (הגר"ח פלאג'י. כרפס מות ג דף מה) הביא שגם החיד"א סבר שאין להסב, והביא שם דעת כמה אחרונים הסוברים שאין צריך להסב וכמה מן האחרונים המצריכים הסיבה, וסיים שהרוצה לצאת ידי כל השיטות ובפרט בלילה הזה שצריך לתפוס ככל החומרות, יקח שני חצאי זיתים, ויאכל חצי אחד בלא הסיבה, ואחר כך יאכל את החצי השני בהסיבה, אמנם כל זה בתנאי שיטבילם כאחד כדי שלא ירבה בטיבולים, ויהיו השתי חתיכות כאחת בידו בלי פירוד כי אם בהנחתן לפיו. **מו. וכפי** שמבואר בשאילתות שם, ובירושלמי (פסחים פ"י ה"ח) ולשונם שם נאמר 'כנגד ארבע גאולות' [בשאילתות הגירסא ארבע גאוות, אמנם בהגהות ראשון לציון תיקן ארבע גאולות], ובילקוט שמעוני (ויצא רמז קמז) הלשון 'כנגד ארבע לשונות של גאולה שנאמרו במצרים והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי', ואף ששם נאמרו עוד רמזים לארבע כוסות, בראשונים נראה שנקטו בעיקר דרשה זו.

שהם כנגד הגאולות שהיו ביציאת מצרים צריכות הסיבה, שהרי חיוב ההסיבה הוא כבר בתחילת הגאולה, ובכוסות האחרונות שהם לאחר הגאולה לא מצאנו הסיבה, ולכן אומרים מאי דהוה הוה דהיינו שהסיבה נתקנה על תחילת הגאולה ולא על השלמת הגאולה שהיא פחות חשובה מתחילתה. והלשון השני סובר שביציאת מצרים היתה כבר גאולה גמורה ונמצא שחיוב ההסיבה הוא על גאולה גמורה ולכן סובר שרק בכוסות האחרונות מיסב אבל בראשונות שהיו עדיין במצרים קודם גמר הגאולה לא[מז].

שכח ולא היסב בשתייתן

התוספות (ד"ה כולהו) כתבו, צריך עיון אם שכח ולא היסב אם יחזור וישתה, ועוד כתבו שיש להסתפק גם בכוס שלישי אם שכח ולא היסב אם יכול לחזור ולשתות בהסיבה כיון שהדין הוא (להלן קיז:) שבין כוס שלישי לרביעי לא ישתה. מבואר בדבריהם שהסתפקו בשני ספיקות, ספק ראשון האם בכלל כששכח להסב צריך לחזור ולשתות בהסיבה[מח], וספק שני אפילו אם נאמר שצריך לחזור ולשתות, שמא זה רק בין כוס ראשון לשני ובין שני לשלישי שעל פי הדין מותר לשתות ביניהם אבל בין כוס שלישי לרביעי שאסור לשתות ביניהם שמא גם אם שתה בלא הסיבה אסור לו לחזור ולשתות.

והרא"ש (סי' כ) אינו מסתפק בספק הראשון אלא כתב, שכוס ראשון ושני יחזור וישתה בהסיבה, אולם לגבי כוס שלישי ורביעי כתב בתחילה שלא יחזור מפני שאם יחזור וישתה נראה כמוסיף על הכוסות, שהרי אסור לשתות אחריהם[מט], ואחר כך כתב שיתכן שגם בהן אינו נראה כמוסיף, שמאחר ושכח להסב התברר שבתחילה שתה שלא כדין ולא היה זה ממנין הכוסות ואינו נראה כמוסיף, **והטור** (סי' תפט) נקט בדבריו שהעיקר כמו שכתב בסוף[נ] ולכן פסק שגם בכוס שלישי ורביעי יחזור וישתה בהסיבה, וכן דעת **השולחן ערוך** (סי' תפט ס"ז) שכתב שכל מי שצריך הסיבה אם אכל או שתה בלא הסיבה לא יצא וצריך לחזור לאכול ולשתות בהסיבה[נא].

ותוספות רבינו פרץ (ד"ה הסתם) הסתפק בכל ארבעת הכוסות, ובתחילה רצה לדייק מלשון הגמרא 'כולהו[נב] בעי הסיבה' משמע רק לכתחילה אבל בדיעבד יצא, והוסיף שכן לכאורה מוכרח שהרי אם לא היסב היאך יתקן את המעוות. ובהמשך הסתפק אם אין לשתות שוב שאם יחזור וישתה בהסיבה יראה כמוסיף על הכוסות[נג], או שהיות ואת הראשונות שתה שלא כדין נחשב כאילו לא שתה מעולם.

והדרכי משה (סי' תעג אות ד) הביא בשם **האגודה** שבזמן הזה בכל הכוסות לא יחזור וישתה, כי **הראבי"ה** (סי' תקכה) כתב שבזמן הזה אין חיוב כלל להסב [כי אין דרכנו בכך], וכדאי הוא הראבי"ה לסמוך עליו לענין בדיעבד כששכח להסב[נד]. והדרכי משה פסק שיש חילוק בין הכוסות, שכוס ראשון ושני יחזור וישתה, מפני שאינו צריך לברך לפניהם 'בורא פרי הגפן', שהרי מותר לשתות בין כוס ראשון לשני ובין שני לשלישי ולא הסיח דעתו מלשתות, וכיון שאינו מברך עליהם אינו נראה כמוסיף על הכוסות, אבל כוס שלישי ורביעי לא יחזור וישתה, כי אסור לשתות אחריהם, ואם ישתה שוב צריך לברך עליהם ויראה כמוסיף על הכוסות, לכן יסמוך על הראבי"ה. וכן פסק **ברמ"א** (סי' תעג ס"ז)[נה]. וכתב **המגן אברהם** (סס סק"ו) שלפי זה שסברת מוסיף על הכוסות שייכת בכל מקום שצריך לחזור ולברך[נו], בזמן הזה שאין רגילים לשתות בין כוס ראשון לשני ואם כן לאחר ששתה כוס ראשון הסיח דעתו וצריך לברך אם ישתה שוב, נמצא שגם בכוס ראשון שייך חשש שנראה כמוסיף על הכוסות, ולכן יסמוך גם בכוס ראשון על הראבי"ה ולא יחזור לשתות בהסיבה, אבל כוס שני יכול לשתות שוב בלי ברכה כי אפילו על יין שבתוך הסעודה אינו צריך לברך ולכן ישתה שוב בהסיבה[נז].

מדוע אין פוטרים מלהסב משום ספק דרבנן לקולא

השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי אידי ואידי בעו הסיבה. הקשה הר"ן (ד"ה והסתם), מדוע החמירו משום הספק והצריכו להסב בכולם, והלא

מז. ולפי זה לא קשה כלל מה שהקשו התוספות שאם אומרים מאי דהוה הוה בשתי כוסות אחרונות מדוע לא נאמר כן גם באכילת כזית מצה, מפני שהכוסות האחרונות הם זכר ללשונות שנאמרו בקריעת ים סוף, וכיון שכבר הסב בתחילת הגאולה אין צריך להסב בגמר הגאולה, אולם הכזית מצה היה עדיין קודם קריעת ים סוף וגם הוא שייך לתחילת הגאולה. וכתב שם שאמנם לשון הגמרא 'תרי כסי קמאי לא בעו הסיבה דאכתי עבדים היינו קאמר' משמע שתלוי באמירת ההגדה וכיון שעדיין אנו מזכירים עבדים היינו אין להסב, אולם בלשון השאילתות (סס) 'דאכתי עבדים קא אמרינן' [וכן גירסת הרא"ש (סי' כ)] ניתן לפרש שאינו מוסב על האומר את ההגדה אלא שבשתיית כוסות אלו אנו אומרים שאינה גאולה גמורה אלא שאנו עדיין עבדים. **מח. ולא** נתבאר בדבריהם מהו שורש הספק, ומהו הצד שלא יצטרכו לחזור ולשתות בהסיבה, ומצאנו באחרונים לכאר צד זה בשני אופנים: הבית הלוי (שו"ת, מ"ג סי' ו אות ט) ביאר על פי דברי הר"ן (ד"ה הסתם) [דבריו ודברי הר"ן הובאו להלן בענין 'מדוע אין פוטרים מלהסב משום ספק דרבנן לקולא'], שהקשה על דברי הגמרא להלן שהובאו שתי דעות האם צריכים להסב בשתי הכוסות הראשונות או בשתים האחרונות, ואמרו בגמרא שמספק יש להסב בכל הכוסות, וקשה שהלא ספק דרבנן לקולא. ותירץ, שאמנם מעיקר הדין היה צריך להקל אלא שכאן כיון שהוא דבר שאין בו טורח החמירו לרווחא דמילתא. ועוד תירץ, שאם היו דנים על פי הכלל שספק לקולא, אין אנו יודעים באיזה מהם להקל שהרי אלו ואלו מדרבנן, ולהקל בכולם שלא יצטרכו הסיבה כלל לא יתכן שהרי בכך תיעקר מצות הסיבה לגמרי. וכתב הבית הלוי שלשני תירוצי הר"ן נראה שאם שכח ולא היסב אינו צריך לחזור, לתירוץ הראשון שמה שמחמירים להסב בכל ארבע הכוסות, הוא משום שאין בזה טירחא ועדיף להחמיר, פשוט שבדיעבד אם כבר שתה אינו צריך לחזור ולשתות שודאי יש בזה טורח [וכן מבואר ברשב"ץ (מגמר חמץ אות קיט)], ולתירוץ השני שמה שלא הקלו שלא יסב בכל הכוסות הוא בכדי שלא תיעקר מצות הסיבה, זה שייך רק לענין קביעות ההלכה שאי אפשר לקבוע את ההלכה להקל כי בזה נקבעת ההלכה לעקור חובת ההסיבה, אבל אם נתחדש ליחיד על ידי מקרה וסיבה ששכח להסב, אין מקום לסברא זו ונוקטים את הכלל הרגיל של ספק דרבנן להקל. ומבואר אם כן הצד בתוספות שבארבע כוסות אין צריך לחזור ולשתות בהסיבה, והצד שצריך לחזור יסבור כתירוצים אחרים שתירצו הראשונים והאחרונים על שאלת הר"ן וכמו שיתבאר להלן. וביאור נוסף בצד שאין צריך לחזור ולהסב מבואר בחידושי מרן ריי"ז הלוי (ממן ומצה פ"ו ה"ז) [דבריו הובאו לעיל בענין 'בגדר חיוב הסיבה באכילת מצה וארבע כוסות'], שחיוב הסיבה הוא חיוב בפני עצמו משום שחייב לנהוג בדרך חירות בלילה הזה ואינו שייך למצוה של אכילת מצה ושתיית ארבע כוסות, אלא שחז"ל קבעו שיסב בזמן אכילת המצה ושתיית ארבע כוסות אולם מעיקר הדין בכל זמן שמסב מקיים מצות חירות, ולכן גם אם לא הסב באכילת המצה או בשתיית הכוסות ודאי יצא ידי חובת מצה וארבע כוסות אלא שידי חירות לא יצא, ולפי זה אין טעם שיחזור וישתה בהסיבה שהרי כבר יצא ידי חובת ארבע כוסות ומה ששותה עכשיו הוא שתיית רשות. ולביאור זה גם בכזית מצה אם שכח להסב אינו חוזר, ואילו לפירוש הראשון, במצה יחזור וכל הצד שאינו צריך לחזור הוא רק בארבע כוסות שהם מדרבנן ויש בזה ספק [ראה להלן דעת התוספות רבינו פרץ שלגבי אכילת מצה פשוט שצריך לחזור ובארבע כוסות מסתפק]. **מט. והנה** בטעם האיסור לשתות בין כוס שלישי לרביעי ישנם שני טעמים [הביאם הרשב"ם (ד"ה אין שליחות)], טעם הראשון שנראה כמוסיף על הכוסות, וטעם נוסף בשם הירושלמי שמא ישתכר. והתוספות בספק השני כתבו שהרי אסור לשתות לאחר כוס שלישי, ולא כתבו מה הטעם, אמנם הרא"ש הוסיף מפני שנראה כמוסיף על הכוסות, והקשה הקרבן נתנאל (פסח ס), הרי הרא"ש עצמו (סי' יג) הביא את הירושלמי שהטעם הוא שמא ישתכר, ולא כתב שהוא משום שנראה כמוסיף על הכוסות, ואם כן למה כתב כאן לחשוש למוסיף על הכוסות. ותירץ, ששם שהביא את הטעם שמא ישתכר מדובר ששותה בין הכוסות שתיית רשות שאין בה חיוב הסיבה, לכן אין לחשוש שיראה כמוסיף על הכוסות, מפני שחשש זה הוא רק כששותה בהסיבה כדין שתיית ארבע כוסות, ולכן הוצרך שם לטעם של 'שמא ישתכר'. אלא שאם כן קשה למה הוצרך כאן את הטעם מפני שהוא נראה כמוסיף על הכוסות, הרי היה יכול לאסור מחשש שמא ישתכר. ותירץ, שכיון שחייב לשתות מחמת תקנת חז"ל שהם חייבו לשתות דווקא בהסיבה, אין חוששים לטעם שמא ישתכר כמו שבעיקר תקנת חז"ל לשתות כוס שלישי ורביעי לא חששו אף על פי שיש חשש שמא ישתכר. **נ. כן** כתב הבית יוסף (סס ד"ה ומה שכתב ואפס) [ואולי דייק כן ממה שהוסיף הרא"ש אחר כך שאם שתה כוס רביעי בלא הסיבה צריך לברך בורא פרי הגפן על כוס שישתה אחר כך, משמע שנקט שחוזר ומיסב ולכן פרט שצריך לחזור ולברך]. **נא. וכתב** הרא"ש (סס), שכשחוזר ושותה כוס רביעי בהסיבה צריך לברך 'בורא פרי הגפן' שהרי כבר הסיח דעתו מלשתות עוד. והקשה הקרבן נתנאל (אות ב), שמשמע מדבריו שדווקא בכוס רביעי צריך לחזור ולברך 'בורא פרי הגפן', אבל אם שכח לשתות כוס שלישי בהסיבה והוא שותה כוס שלישי פעם שניה אינו צריך לברך, וקשה שהרי אסור לשתות בין כוס שלישי לרביעי ואם כן מסתמא הסיח את דעתו מלשתות עוד. ותירץ, שהרא"ש לשיטתו להלן (סי' מד) שמברכים הגפן רק על כוס ראשון ושלישי משום שברכת המזון שלפני כוס שלישי היא הפסק אבל על כוס רביעי אין מברכים, ואף שאסור לשתות בין כוס שלישי לרביעי מכל מקום כיון שכוס רביעי לפניו ודעתו לשתותה אינו הפסק אף שאומר ביניהם הלל, ולכן גם כאן ששכח ולא היסב אין צריך לברך כשחוזר ושותה בהסיבה. אמנם לדעת רבותא שהביא הרא"ש שם הסוברים שצריך לברך על כל כוס וכוס בורא פרי הגפן, אם שכח ולא היסב לדעת הרא"ש שלא חוששים למוסיף על הכוסות וצריך לחזור ולשתות בהסיבה הוא הדין שצריך לחזור ולברך גם בכוס שלישי. **נב. בגמרא** שלפנינו הגירסא אידי ואידי בעו הסיבה. ובהגהות וציונים הובאה גירסת התוספות רבינו פרץ בשם גליון. **נג. מדברי** תוספות רבינו פרץ שלא חילק בין הכוסות הראשונות לאחרונות וכתב שיש צד לאסור מפני שנראה כמוסיף על הכוסות משמע קצת שגם בכוסות הראשונות שייך טעם זה שאין מוסיפים על הכוסות, ומה שאסרו לשתות רק בין כוסות האחרונות הוא דווקא שתיה של רשות אבל שתיה של מצוה בהסיבה גם בכוסות הראשונות אסור, ולפי זה משמע שמוסיף על הכוסות אינו תלוי בברכה דווקא אלא אף בין הכוסות הראשונות שאינו מברך שייך לאסור משום מוסיף על הכוסות. ואולי צריך לדחוק בדבריו שאמנם בתחילה מסתפק על כל ארבעת הכוסות שלא יצטרך להסב בדיעבד וסוף דבריו שכתב לאסור משום מוסיף על הכוסות מוסבים רק על הכוסות האחרונות. **נד. וכן** דעת הב"ח (סי' תעג ס"ק ו) להלכה שאין לחזור ולהסב בכל הכוסות, והביא שני נימוקים לזה: א. היות ויש חשש שיראה כמוסיף על הכוסות [וגם יש ספק לענין הברכה עיי"ש]. ב. יש לסמוך על הראבי"ה שבזמן הזה יוצאים גם בלי הסיבה. ולדעה זו הסכים גם החק יעקב (סי' תעג ס"ק יד). אולם הביאור הלכה (סי' תעג ד"ה ומלמה) פסק כהכרעת הרמ"א שחילק בין כוסות ראשונות לאחרונות, כי באמת כמה אחרונים מפקפקים גם על הכרעת הרמ"א שכתב לסמוך על הראבי"ה ופוסקים לחזור ולשתות אפילו כוס שלישי ורביעי, ולכן אין לנו להקל יותר מדעת הרמ"א. **נה. הקשה** הט"ז (סס סק"ה), ממה נפשך, אם הרמ"א מסכים עם הסברא של הרא"ש שהוברר למפרע שהשתיה הראשונה בלי הסיבה לא היתה מן המנין, הרי הוא לא נראה כמוסיף, ואם אינו מסכים לסברת הרא"ש ועל כרחנו הטעם להקל זה מפני שסומכים על דעת הראבי"ה שבזמן הזה אין צריך הסיבה, אם כן למה כתב את הטעם שנראה כמוסיף על הכוסות, הלא בלאו הכי אסור לשתות כי אסור לשתות בין כוס שלישי לרביעי אחרי שכבר יצא ידי חובתו בדיעבד וגם בלי הסיבה, וכמו כן אחר כוס רביעי לא ישתה מחשש שמא ישתכר. ותירץ הקרבן נתנאל (אות ל, וכן נספרו נחמיה פרשת על השו"ע סי' סס) על פי מה שביאר [דבריו הובאו לעיל] מדוע צריכים את שני הטעמים משום שכרות ומשום נראה כמוסיף על הכוסות, שמשום 'מוסיף' שייך רק כששותה בהסיבה ואילו הטעם של שכרות שייך אפילו כששותה בלי הסיבה, ומאידך במקום שחייב לשתות מחמת תקנת חז"ל אין חוששים לטעם של שכרות אבל משום מוסיף שייך, ולכן כאן ששכח להסב אף שבדיעבד סומכים על שיטת ראבי"ה מכל מקום כיון שלכתחילה צריך לחזור ולשתות בהסיבה לקיים תקנת חז"ל לא שייך הטעם של שכרות ושייך לאסור רק משום שנראה כמוסיף על הכוסות. **נו. מדברי** המגן אברהם מבואר שחשש מוסיף על הכוסות שייך רק באופן שהכוס טעונה ברכה, והביא הביאור הלכה (סי' תעג ד"ה אין) שהדרך החיים פסק מכח זה שאם יש לו כוס גדול ולא שתהו כולו ונשאר בו שיעור, ונזכר ששתה את הכוס בלא הסיבה, אם נזכר קודם שהתחיל לומר הלל או שאר ההגדה יכול לשתות השאר בהסיבה ובלא ברכה, מפני שעדיין לא הסיח דעתו ואינו נראה כמוסיף על הכוסות, שהכל כוס אחד, אבל אם כבר התחיל לומר את ההגדה יצטרך לברך על השאר ואז נראה כמוסיף כל הכוסות. אמנם הביאור הלכה מפקפק בזה שיתכן שמוסיף על הכוסות אינו תלוי בברכה לבד אלא רק בצירוף ששותה כוס חדש, אבל לא כששותה מאותו הכוס אף על פי שמברך, וכתב שכן משמע מהדרכי משה (סי' תעג אות ה), ובפרט שהסברא של מוסיף על הכוסות אינה ברורה, כי בירושלמי לא נזכר כלל טעם זה רק אסרו לשתות משום שמא ישתכר, ולכן אין דינו של הדרך החיים ברור להלכה. **נז. וכתב** עוד, שבתחילת ההסיבה יכוין דעתו שיוכל לחזור ולשתות בין הראשונות, ואז אם אירע

19/06/2018 אהח

בכל מקום הכלל הוא שספק דרבנן לקולא, וארבע כוסות היא מצוה מדרבנן. ובייאוש שאלה זו נאמרו כמה דרכים:

א. הר״ן תירץ, שאמנם מעיקר הדין היה צריך להקל, אלא שכאן כיון שהוא דבר שאין בו טורח החמירו לרווחא דמילתא[נח].

ב. עוד תירץ הר״ן, שאם היו דנים על פי הכלל ספק לקולא, אין אנו יודעים באיזה מהם להקל שהרי אלו ואלו מדרבנן[ט], ולהקל בכולם שלא יצטרכו הסיבה כלל לא יתכן שהרי בזה תיעקר מצות הסיבה לגמרי[ס].

ג. **בשלטי הגבורים** (ע״ז ט: על הרמב״ם רמז תמה) כתב, שהכלל ׳בשל סופרים הלך אחר המקל׳ (ע״ז ז.)[סא], הוא רק כשיש מחלוקת תנאים בדין, אך כשהספק הוא מה אמרו חכמים, כמו בארבע כוסות שהספק הוא באלו כוסות תיקנו חכמים להסב, הדין הוא שצריכים להחמיר ולכן יסב בכל הכוסות [וכתב שם שכן שמע בשם הר״ש מדרוי״ש].

ד. **הבית הלוי** (שו״ת, ח״ג סי׳ ו אות ט) תירץ, שכאן לא שייך הכלל ספק דרבנן לקולא, מאחר שבכל צד יש גם קולא וגם חומרא, שהרי בשתים מתוך ארבעת הכוסות ודאי חייבים להסב אלא שאנו מסופקים האם בראשונות או באחרונות, ואם נאמר ששתי הכוסות הראשונות הן אלו שאין צריכים בהן הסיבה בהכרח שבשתים האחרונות צריכים הסיבה, נמצא שכאשר מקלים כצד אחד לפטור את הכוסות הראשונות יש בזה חומרא לחייב את הכוסות האחרונות, ובאופן זה לא שייך ספק דרבנן לקולא[סב].

מהו פרקדן

פרקדן לא שמיה הסיבה. **רבינו חננאל** (ד״ה פרקדן) הביא שיש אומרים שפרקדן היינו ששוכב ופניו כלפי מטה, וכן הביא **הערוך** (ערך פרקד) שיטה זו[סג], אמנם **רש״י** (ד״ה שמא) **ורשב״ם ותוספות** (ד״ה פרקדן) פירשו שפניו כלפי מעלה.

שטעה ושתה בלא הסיבה יחזור וישתה בהסיבה בלא ברכה. וכתב בשער הציון (שם ס״ק לב) שעצה זו אין מועילה להתיר לשתות בין כוס שלישי לרביעי, כי שם לכמה פוסקים אסור לשתות משום שכרות, ואין הדבר תלוי בין מברך ללא מברך. **נח. וכן** תירץ **מהר״ם חלוואה** (ד״ה השפת), והוסיף כיון שאפשר לקיים את ההסיבה בלא טורח ובלא הוצאה ראוי להסב משום ׳מהיות טוב אל תקרי רע׳ [מאמר זה מיוסד על הפסוק במשלי (ג כז) ׳אל תמנע טוב מבעליו בהיות לאל ידך לעשות׳ כמבואר בבבא קמא (פה:), ופירושו דבר שבאפשרותו להיות בו טוב אף שאינו חייב ראוי שיעשה כן ולא יקרא רע, והובא גם בברכות (ג.) וראה ברש״י שם (ד״ה מהיות)]. **והבית הלוי** (שו״ת, ח״ג סי׳ ו אות ט) בתחילה (שם סק״ו) למד בדברי הר״ן שמעיקר הדין אינו צריך להסב כלל, ולפי זה כתב בפשטות שלטעם זה אם שתה בלא הסיבה אינו צריך לחזור ולשתות בהסיבה שהלא מעיקר הדין אינו צריך להסב כלל ורק לרווחא דמילתא הצריכו להסב מפני שאין בזה טורח, אולם לחזור פעם נוספת ודאי אינו חייב. אולם בסוף כתב שודאי הר״ן לא התכוין להקשות שעל ידי ספק יפטר לגמרי מהסיבה בכל הכוסות, אלא הקשה מדוע אין די שיסב בשתים הראשונות ובאחרונות יפטר משום ספק דרבנן לקולא שמא יצא כבר בראשונות, וכמו שכתב הר״ן [הובא להלן] לענין מגילה, ועל זה תירץ שכיון שאין בזה טורח הצריכו להסב בכולם ולפי זה אם לא היסב בכל הארבע כוסות אין לו להקל בדיעבד משום ספיקא דרבנן לקולא. **נט. הקשה** **רע״א** (דרוש ופירוש נכמכים שבסוף מ״ב מכתב י) היאך יתכן שיפטר בכולם, והלא לאחר ששתה שתי כוסות הראשונות ללא הסיבה חייב להסב בשתים האחרונות ממה נפשך, שאם הן היו חייבות בהסיבה ושתאן ללא הסיבה עדיין לא יצא ידי חובת הראשונות וצריך לחזור ולשתותן בהסיבה ונמצא שהשתים האחרונות הן הראשונות, ואם הראשונות באמת היו פטורות אם כן השניות חייבות. וגם **הבית הלוי** (שם) **הקשה** כן ומשום כך הוכיח ששיטת הר״ן שתקנת חכמים להסב בשתיית הכוסות היתה רק לכתחילה למצוה ולא לעכב ואם שתה ללא הסיבה אינו צריך לחזור ולשתותן בהסיבה, ושלא כדעת התוספות (ד״ה פולהו) שהסתפקו בזה [וראה שם בהמשך שכתב דרך נוספת בביאור דברי הר״ן ולדרך זו יתכן שגם הר״ן סובר שהוא חוב לעיכוב]. **ס. והקשה** המשנה למלך (מגילה פ״ב ה״ב) מדברי הר״ן עצמו במסכת מגילה (ג: ד״ה ועניין) שדן אימתי קוראים את המגילה בעיירות המסופקות אם מוקפות חומה מימות יהושע בן נון או לא, והביא בשם הגאונים שקורין בהן בארבעה עשר מפני שהולכים אחר רוב עיירות שרובן אינן מוקפות חומה, ועוד הוסיף שאפילו אם נאמר שאין שייך בזה רוב מכל מקום קוראים בהן בי״ד, היות ושני הימים בספק שקול ואם נדון זאת כספק דרבנן שהולכים בו לקולא, נמצא פוטרו בשניהם ובטל ממנו מקרא מגילה, לפיכך קורא בראשון ופטור בשני. וביאר המשנה למלך שמשום כך אומרים שיקרא בראשון מפני שהיא המצוה הראשונה שבאה לידו, ולאחר שקרא כבר ביום הראשון שוב אינו חייב לקרוא בשני מספק שהרי יתכן שכבר יצא בראשון וספק דרבנן לקולא. ולדבריו גם כאן היה צריך להיות הדין שיסב בכוסות הראשונות ובשניות יפטר שמא יצא כבר בראשונות. ותירץ, שבארבע כוסות הספק הוא בעיקר תקנת חכמים היאך תיקנו ההסיבה בשתיית ארבע כוסות, ומספק אי אפשר לעקור תקנת חכמים, ולכך אם נאמר שישתה רק את שתי הכוסות הראשונות בהסיבה נמצא שלעולם לא יסב באחרונות, ואם באמת תקנת חכמים היתה שיסב באחרונות נמצא שנעקרה תקנתם, ומשום כך בכדי שלא תיעקר תקנת חכמים לגמרי חייבו לשתות את כולם בהסיבה, אולם לגבי קריאת המגילה אין חשש שתיעקר עיקר תקנתם, שהלא בכל אופן התקנה קיימת במקומות המוקפים ובמקומות שאינם מוקפים, אלא שיש קצת עיירות המסופקות באיזה יום יקראו בהן, לכך הגם שמשום ספק דרבנן אין לפוטרם מכל וכל, מכל מקום אם קרא בי״ד מועיל דין ספק דרבנן לקולא לפוטרו מקריאה בט״ו, וראה גם בחתם סופר (שו״ת, או״ח סי׳ קפט) שכתב חילוק זה וביארו היטב. ובביאור הגר״א (שו״ת סי׳ תרפח אות ח-י) ביאר על פי הירושלמי שסובר שבן ט״ו שקרא בי״ד יצא ידי חובה ולכן שם קורא בי״ד שהרי ממה נפשך יוצא ידי חובה ולא קשה כלל מארבע כוסות [אמנם דבריו שנויים במחלוקת מפני שיש סוברים שהבבלי חולק וסובר שבן ט״ו אינו יוצא בקריאת י״ד אפילו בדיעבד, וראה מה שכתב בענין זה השער הציון (שם סק״ח)]. והתורת חסד (שו״ת, או״ח סי׳ לח אות ג) תירץ, שאמנם גם בספק דרבנן כשיש שתי קולות הסותרות זו לזו והן שקולות צריכים להחמיר בשתיהן, אולם אם ישנה איזו סיבה להעדיף אחת מהן מעדיפים אותה וממילא מהשניה פטור משום ספק דרבנן לקולא, ולפי זה ביאר שבמגילה יש עדיפות לקרוא בי״ד כמו שמצאנו בכפרים שאינם יכולים לקרוא בזמנן שהקדימו להם את הקריאה ולמדו כן מהפסוק ׳ולא יעבור׳ (תפלה ט מ), וכן המפרש והיוצא בשיירה ואינו מוצא מגילה להוליך עמו מקדים לקרוא (שו״ע שם ס״ו), כמו כן במקומות המסופקים הרי זה נידון כמי שאינו יכול לקרוא בזמנה משום

והתוספות במסכת נדה (יז. ד״ה מפרקיד) כתבו [בשם הערוך] שלפירוש ר״ח פירוש המילה אפרקיד [כפי שאמרו שם ׳רבי יהושע בן לוי לייט אמאן דגני אפרקיד׳ פירוש, קילל למי ששוכב פרקדן] היא אפוי קיד, כמו קד על פניו, ולשיטת שאר **הראשונים** פירושו אפורייא קדל, שקדל הוא העורף[סד] והיינו שהעורף על הפורייא [על המיטה].

והטור והשולחן ערוך (סי׳ תעב ס״ג) חששו לשני הפירושים ולכן כתבו ׳כשהוא מסב לא יטה על גבו ולא על פניו׳.

הטעם שאין להסב פרקדן

רש״י (ד״ה שמא) פירש שהטעם שאין להסב פרקדן הוא שמא יקדים קנה לוושט[סה], אמנם **הרשב״ם** (ד״ה שמא) חולק וסובר שהחשש שמא יקדים קנה לוושט מוסב על הסיבת ימין ולא על פרקדן, ולא ביאר לשיטתו מדוע פרקדן אינה הסיבה. **והאור זרוע** (ח״ב סי׳ רנו) כתב ׳שאין זה דרך האוכלים׳, וכוונתו שמשום כך אינו דרך חירות[סו].

הטעם שהסיבת ימין אינה הסיבה

הסיבת ימין לא שמה הסיבה, ולא עוד אלא שמא יקדים קנה לוושט ויבא לידי סכנה. **פירש הרשב״ם** (ד״ה שמא) ששמא יקדים מוסב על הסיבת ימין, ונמצא שישנם שני טעמים שלא יסב בימין, ובביאור הטעם הראשון כתב **הרשב״ם** (ד״ה הסיבת) ׳שהרי בימינו הוא צריך לאכול׳, והיינו שמשום כך אינה דרך חירות. וכתב **האור זרוע** (שם) שמטעם זה אין זה דרך חירות אפילו שלא בשעת אכילה, אולם הטעם השני שזה משום סכנה שייך רק בשעת אכילה. **ורש״י** (ד״ה שמא) כתב שהטעם של שמא יקדים קנה לוושט מוסב על פרקדן, ולדבריו בהסיבת ימין ישנו רק טעם אחד[סז].

הספק ולכן ראוי להקדים [אמנם רע״א (דרוש ופירוש שם) דחה פירוש זה]. עוד תירץ **התורת חסד** (שם) שלגבי קריאת המגילה כל יום הוא חיוב בפני עצמו, ועל כן ביום י״ד חל עליו חיוב קריאה מספק [שהרי אם יפטר משום ספק דרבנן לקולא גם מחר יפטר מטעם זה ותתבטל הקריאה לגמרי], וממילא למחרת שמגיע החיוב של ט״ו פטור שמא כבר יצא, אולם בארבע כוסות החיוב של כל ארבעת הכוסות חל עליו מיד בתחילת הלילה ולכן אין להעדיף את הראשונות על האחרונות כי בזמן שחל החיוב מכח הספק לשתות הראשונות ישנו גם החיוב לשתות האחרונות ואם כן מאי חזית לפסוק לשתות הראשונות ולא האחרונות, אך לגבי קריאת המגילה ביום י״ד עדיין לא נתעוררה השאלה לגבי החיוב של יום ט״ו, ועיין עוד בקהלות יעקב בברכות (סי׳ ו). **וראה באבי עזרי** (מגילה פ״ב ה״ב) שכתב ליישב את שאלת המשנה למלך בדרכים נוספות. **סא. ביאר** **הבית הלוי** (שם אות ג) שבספק דרבנן נאמרו שתי הלכות, אחת ׳ספק דרבנן לקולא׳ וזה שייך בספק במעשה או גם בספק בדין כגון ספק בגמרא שלא נפשט, ובדרבנן פוסקים להקל, אך אין בכלל הזה הוראה לפסוק להקל במחלוקת תנאים או אמוראים שמחלוקת אינה מוגדרת כספק, אולם ישנה הלכה נוספת ׳בשל סופרים הלך אחר המקל׳ שבזה התחדש שגם כשיש מחלוקת פוסקים כדעת המקל. ודברי השלטי הגבורים מוסבים על ההלכה השניה. **סב. סברא** זו כתבו הראשונים [כדלהלן] בביצה (יז.) לגבי מה שנחלקו בגמרא (שם) בטעם החילוק בין דיכת מלח לדיכת תבלין ביום טוב, שבמלח צריך לדוכו בשינוי ובתבלין אין צריך שינוי, יש מי שסובר שטעם החילוק הוא משום שכל הקדרות צריכות מלח ואין כל הקדירות צריכות תבלין, ולכן מלח שודאי יצטרך לו ביום טוב לא התירו אלא על ידי שינוי כי היה צריך לדוך מערב יום טוב אבל תבלין לא ידע שיצטרך לו, ויש מי שסובר שטעם החילוק הוא מפני שמלח אין טעמו פג ותבלין טעמו פג ואינו יכול לדוכו קודם יום טוב, ואמרו שם נפקא מינה בין שני הטעמים אם יודע מה עתיד לבשל ביום טוב, שלטעם הראשון גם תבלין צריך שינוי שהרי ידע מערב יום טוב שיצטרך לו, ולטעם השני אין צריך שינוי שהרי מכל מקום פג טעמו. ועוד נפקא מינה במוריקא שהוא תבלין שלא פג טעמו, לטעם הראשון כשאינו יודע מה עתיד לבשל אין צריך שינוי אפילו במוריקא שהרי אינו יודע אם יצטרך כלל לתבלין זה ולטעם השני צריך שינוי היות ולא פג טעמו. וכתבו התוספות (שם ד״ה מיכת, שבת קמט. ד״ה הני) **והרא״ש** (שם סי׳ כא), שבספק זה הדין לחומרא ובכל האופנים צריכים שינוי ולא שייך כאן הכלל ספק דרבנן לקולא מפני שבכל צד יש קולא וחומרא. **והוכיח הבית הלוי** (שם) שזהו טעם נוסף שהרי שם לא שייך טעמו של הר״ן שתיעקר התקנה לגמרי, ובכל זאת סוברים הראשונים הנ״ל שאין אומרים בזה ספק דרבנן לקולא, אלא ודאי זהו טעם נוסף וכפי שנתבאר, ומשום כך הקשה סתירה מדברי הר״ן בביצה (שם על הרי״ף) שהביא את שיטת התוספות שאין אומרים בזה ספק דרבנן לקולא [ואף שהביא שהרי״ף חלק עליהם להלכה, משמע שם שאינו חולק על גוף הסברא, עיי״ש], ואם כן מדוע הוצרך כאן לטעם שלא תיעקר התקנה. **אמנם הקהלות יעקב** (נכלמות סי׳ ג אות ג) הבין שאין זה טעם נוסף אלא הן הן דברי הר״ן כאן, שהוא ביאר את סברת הראשונים הנ״ל שלכך אין אומרים שם ספק דרבנן לקולא, מאחר ויש לחשוש שאם נקל כצד אחד יבוא להקל גם כצד השני ועל ידי כך יבוא לידי איסור ודאי, והשוה את דבריהם לדברי הר״ן כאן, שלכך אי אפשר להקל בארבע כוסות שאם נקל באחד מהם יבוא להקל גם בשני [שהם שקולים ואין הבדל בין זה לזה] ותיעקר התקנה. **סג. וכן** הביא **האור זרוע** (ח״ב סי׳ לו ופח״ב סי׳ רנג), **והביאו ראיה שבנדה** (יז.) אמרו רבי יהושע בן לוי קילל מי ששוכב אפרקיד, ומשמע שהוא משום חימום [ששם בסוגיא הזכירו דברים שאסורים משום חימום כגון לרכוב על גמל] וזה שייך רק כשפניו למטה, אמנם **רש״י** (שם ד״ה מפרקיד) ביאר בשני אופנים: א. שאינו משום חימום אלא שפעמים שיתקשה האבר מתוך שנתו ויתגלה. ב. משום חימום שידיו מונחות על אברו ומתחמם. **והמאירי** (ד״ה הסיבה זו) כתב, שפרקדן לפעמים נאמר על מי שפניו למעלה ולפעמים על מי שפניו למטה. **סד. ׳כי** עם קשה עורף אתה׳ (שמות לג ג) תרגם אונקלוס ׳ארי עם קשי קדל את׳. **סה. וכן** פירשו **המאירי** (שם) **והר״ן** (על הרי״ף ד״ה הסיבת ימין). **וכתבו המאירי** (שם) **והר״ן** (שם ד״ה פרקדן) שחשש זה בשוכב פרקדן שמא יקדים קנה לוושט שייך גם אם פרקדן היינו שפניו כלפי מטה. **סו. כן** כתב **המשנה ברורה** (סי׳ תעב סק״ט). **וכתב האור זרוע** (שם) שמדברי הפייט יש סעד לפירוש הרשב״ם, וכוונתו לפייט שביוצרות לשבת הגדול בפייט המתחיל אלהי הרוחות וכו׳ נאמר ׳הסיבת ימין הסיבה אינה, ולא עוד אלא שמא יקדים קנה לוושט ויבוא לידי סכנה, פרקדן לא מן חשבנא׳, ומבואר שהביא את הטעם שמא יקדים קנה לוושט על הסיבת ימין, וגם ממה שהפייט הפך את הסדר והקדים דין הסיבת ימין לפרקדן משמע שחשש שמא יקדים קנה לוושט מוסב על הסיבת ימין בלבד ולא על פרקדן. **סז. כן** נראה מדברי הרשב״ם שהקשה על

אוצר החכמה

מי שהוא איטר כיצד יסב

כתב הרא"ש (סי' כ), שלטעם הראשון איטר יסב לימין שהרי רגיל לאכול בשמאל, אמנם לטעם השני אין הבדל בין איטר למי שאינו איטר. וכתב **התרומת הדשן** (סי' קנו) שלהלכה נראה להחמיר כטעם השני שחששו שמא יקדים קנה לוושט, משום שחמירא סכנתא מאיסורא ולכן אף שלדעת רש"י אין בהסיבת ימין חשש שמא יקדים מכל מקום מספק חוששים לזה ולכן איטר יסב כדרך כל אדם בשמאל ויאכל ביד ימין[סח]. **והביאור הלכה** (סי' תעב ס"ג ד"ה ומין) מסתפק בגידם שאין לו יד ימין או שיש לו מום ביד ימין ואינו יכול לאכול בה היאך יעשה, אם יסב על ימינו יש לחשוש שמא יקדים קנה לוושט ואם יסב בשמאל כיצד יאכל, שאמנם איטר מסב בשמאל אך זה כיון שמכל מקום יש לו יד ימין ואף שאינו רגיל לאכול בה יכול לדחוק עצמו ולאכול עמה, אולם גידם אינו יכול לאכול אלא בשמאל, וכתב שאפשר שבמקום כזה לא הצריכו חכמים הסיבה כלל וצריך עיון[סט].

בדיעבד אם הסב פרקדן או בימין ואיטר שהסב בימין

כתב הב"ח (סי' תעב ס"ג) **בשם מהרש"ל** שאמנם לטעם שהסיבת ימין אינה הסיבה שמא יקדים קנה לוושט, אם עבר והסב בימין יצא שהרי בעצם היא הסיבה אלא שאסור להסב כך משום סכנה, מכל מקום גם הטעם הראשון הוא עיקר ולטעם זה אינה הסיבה כלל, ולכך אם אכל בהסיבת ימין לא יצא וצריך לחזור ולאכול בהסיבת שמאל. וכתב **הפרי מגדים** (סס מ"ז סק"ג) שבאיטר שלא שייך הטעם הראשון אף שמחמירים שיסב בשמאל משום סכנה מכל מקום אם הסב בימין יצא. אמנם **הפרי חדש** (סס סק"ג) חולק על **הב"ח** וסובר שגם לטעם של שמא יקדים אינה הסיבה אפילו בדיעבד, שמאחר וחכמים תיקנו שהסיבה היא בשמאל מטעם סכנה, אם היסב בימין לא הסב כתקנת חז"ל ולא קיים מצות הסיבה[ע].

ואם הסב פרקדן [על פניו או על גבו] כתב **הפרי מגדים** (סס) שודאי לא יצא וצריך לחזור ולאכול בהסיבה[עא].

מדוע אשה פטורה מהסיבה ודין אשה שאין לה בעל

אשה אצל בעלה לא בעיא הסיבה. פירש **הרשב"ם** (ד"ה אשה), שהטעם שאשה פטורה מהסיבה, הוא מפני שאימת בעלה עליה וכפופה לו[עב], ועוד הביא **מהשאילתות** (עז) שהטעם מפני שאין דרכה של אשה להסב[עג]. וכתב **הרא"ש** (סי' כ), שיש נפקא מינה בין הטעמים באלמנה או גרושה שאין להן בעל[עד], לטעם הרשב"ם צריכות להסב ולטעם השאילתות אינן צריכות להסב[עה]. ומלשון הגמרא אשה אצל בעלה משמע כפירוש הראשון שדווקא אצל בעלה אינה צריכה הסיבה, אמנם **הב"ח** (סי' תעב ס"ד) הקשה על פירוש זה, שאם כן מדוע אשה חשובה צריכה הסיבה והלא גם היא משועבדת לבעלה[עו]. ועוד הקשה, שהרי רש"י מדוע המתינו לומר את הטעם שאין מסבים פרקדן רק לאחר שאמרו הסיבת ימין אינה הסיבה, אולם בשבלי הלקט (סי' רי"ח) משמע שלרש"י טעם זה מוסב על שניהם הן על הסיבת פרקדן והן על הסיבת ימין, ולדבריו לא קשה כלל שאלת הרשב"ם. ומדברי **התרומת הדשן** (סי' קנו) משמע שלדעת רש"י שמא יקדים מוסב על פרקדן בלבד ולדעת הרשב"ם מוסב גם על הסיבת ימין.

סח. אמנם הרדב"ז (שו"ת, ח"ג סי' תקפד) סובר שאין צריכים לחשוש מאחר ושלוחי מצוה אינם ניזוקין וכפי שמבואר לעיל (פ:) שבמקום שלא שכיח היזק אפשר לסמוך על הכלל ששלוחי מצוה אינם ניזוקים, ואמנם לשיטת רש"י שהחשש שמא יקדים מוסב על פרקדן, מי שמסב פרקדן ואוכל הרי זה שכיח היזיקא וצריך לחשוש, אבל המסב על ימין לא שכיח היזיקא כלל, וכמה בני אדם ראינו מסובין על ימין ולא הוזקו. ועוד, הרי תיקנו הסיבה זכר לחירות ואם הוא מסב על ימינו ואוכל בשמאלו מצטער הוא ואין זה דרך חירות. ומשום כך הכריע כדעת רש"י ולפי זה איטר יסב על ימינו. **סט. והנה הרשב"ם** (ד"ה שמא) פירש שהחשש שמא יקדים קנה לוושט בהסיבת ימין, הוא משום שהוושט נמצא בצד ימין וכשהוא מוטה על צד ימין נפתח הכובע שעל פי הקנה מאליו ויש חשש שיכנסו המאכלים לקנה במקום לוושט ויחנק, אמנם השבלי הלקט (סי' רי"ח) פירש שאין החשש שבאופן זה שמוטה על צד ימין יחנק, אלא שבהסיבת ימין כיון שידו הימנית מלמטה והוא שוכב ומסיב עליה ואינו יכול להביאה לפיו ולהוליכה על השולחן אלא אם כן זוקף את עצמו ועוקם את הראש, ועל ידי זה יש לחשוש שמא יקדים קנה לוושט ויבוא לידי סכנה. ולפי זה כתב שאיטר וכן גידם או שיש לו מום בידו הימנית ודאי יסב על ימינו שהיות ואוכל בשמאלו אין לחשוש שיעקם את ראשו, וממילא אין חשש שיקדים קנה לוושט, אמנם כתב הביאור הלכה (סי' תעב ס"ג ד"ה ומין) שפירוש זה הוא דעת יחיד ושום פוסק לא פירש כדבריו. **ע. ודייק** כך מלשון הגמרא, 'פרקדן לא שמיה הסיבה, הסיבת ימין לא שמה הסיבה' והלשון לא שמה הסיבה משמע שאינה הסיבה כלל, וגם משמע ממה שאמרו אותו הלשון בפרקדן ובהסיבת ימין, וכמו בפרקדן אפילו בדיעבד לא יצא שאינה צורת הסיבה כלל, כמו כן בהסיבת ימין אפילו בדיעבד לא יצא [ולכאורה מדברי האור זרוע (ח"ב סי' רנו) שכתב שהטעם של שמא יקדים שייך רק בשעת אכילה משמע שלא כדבריו, שאם כדבריו שתיקנו שצורת הסיבה היא בשמאל אין לחלק]. **עא. ולכאורה** כוונתו משום שיש שיטות שלא יצא כי אין זו הסיבה ולא משום סכנה ויש לחוש לשיטות אלו. **עב. וראה** גם באור זרוע (ח"ב סי' רנג-רנו) שכתב, 'מפני שהיא כפופה לבעלה ואין לה נכון להראות לפניו שררה וחירות' ומשמע שיסוד הפטור הוא כמו תלמיד אצל רבו [ולא מפני שמשמשת בסעודה זו]. והמאירי (ד"ה אשה) כתב, 'שאין חירות לאשה אצל בעלה'. **עג. ראה** תלמיד הרשב"א (ד"ה אשה) שהקשה על פירוש זה שהרי גם עני אין דרכו להסב כל השנה ואפילו הכי שנינו (לעיל נ:) שעני לא יאכל עד שיסב. **עד. ולענין** בנות שאינן נשואות כתב בהליכות שלמה (פ"ט הלכה ה אות נט) שהיות וסתם אשה היא אצל בעלה מסתבר שלא תיקנו להן הסיבה, ואפילו אם נאמר שאלמנה או גרושה צריכה להסב הן אינן חייבות. **עה. מדברי** הרא"ש מבואר שהבין שהרשב"ם הביא שני טעמים שונים מדוע אשה אינה מסיבה ולכן כתב שיש נפקא מינה בין הטעמים. אולם הברכי יוסף (סי' תעב סק"ב) כתב שאינם שני טעמים, שהרי הרשב"ם כתב (סס), 'מפני אימת בעלה וכפופה לו ומפרש בשאילתות דרב אחאי לאו דרכייהו דנשי למיזגא' ומשמע שפירוש השאילתות אינו פירוש נוסף אלא שייך עם פירוש הרשב"ם, שאם לא כן היה צריך לכתוב ובשאילתות פירש. וכך גם ביאר בהעמק שאלה (שאילתא ה) את דעת השאילתות, שאין די בטעם של אימת בעלה, מפני שמצות הסיבה דוחה את מורא בעלה, אלא הטעם הוא מפני שלאשה יש מורא מבעלה ולכן כשאוכלת עמו כל השנה אינה מסיבה, ומאחר שעל פי רוב אשה אוכלת עם בעלה נמצא שאינה רגילה להסב וממילא גם כשאוכלת בפני עצמה אינה מסיבה, ומשום כך גם בפסח פטורה שאין דרכה להסב, נמצא שעיקר הטעם הוא מפני שאין דרכה להסב ומה שכתב הרשב"ם מפני אימת בעלה, זהו נתינת טעם מדוע אין דרכה להסב.

עו. ראה להלן בענין 'מי נקראת אשה חשובה', ולפי ביאורי הראשונים שם מיושבת שאלת הב"ח. ובהעמק שאלה (סס) מיישב על פי דרכו שאין זה טעם בפני עצמו אלא שמשום מורא בעלה אינה רגילה להסב כלל, ולפי זה יש לומר שאשה חשובה אמנם כשאוכלת בפני בעלה אינה מסיבה, מכל מקום כיון שהיא חשובה אזי כשאוכלת בפני עצמה מסיבה ולא שייך בה הטעם שאין דרך נשים להסב, ולכן בפסח גם בפני בעלה צריכה להסב שמצות הסיבה דוחה את מורא בעלה. **עז. ובמחזיק ברכה** (סי' תעב סק"ג) הוסיף להקשות שהרי חובת כיבוד של בן לאב היא מדאורייתא ואילו אשה לבעלה הוא רק מדרבנן [וכמו שדייק שם מלשון הרמב"ם (פ"ה מהל' ת"ת ה"ט) שכתב 'וכן צוו חכמים על האשה שתהיה מכבדת את בעלה ביותר מדאי ויהיה לו עליה מורא', אמנם בספר ארעא דרבנן (פ"ג מ"ב) מסתפק בזה ומצדד שהוא מדאורייתא וכן בהגהות עפרא דארעא (על הפרעא דרבנן פ"ג אות נט) הוכיח שהוא מן התורה]. ותירץ, שאף שחיוב הבן גדול מחיוב האשה מכל מקום במציאות אב אינו מקפיד כל כך על בנו אבל בעל מקפיד על אשתו, וכן כתב המאירי (ד"ה וכן). **עח. וגם** הרשב"ם עצמו (ד"ה אשה) לא גרס כן בגמרא אלא שפירש שהטעם מפני שכפופה לבעלה. אמנם הרוקח (סי' רפג) והכל בו (סי' נ) גרסו כגירסת הגמרות שלנו [ובמחזיק ברכה (סס) כתב שגם מהם אין ראיה ברורה שכך היתה גירסתם, שיתכן שכתבו לשון זה אשה אצל בעלה בכדי לבאר את הגמרא ולא שזו היתה הגירסא], ובהגהות חשק שלמה (ד"ה אשה) דייק מהירושלמי [הובא להלן] שהסתפק עבד בפני רבו ואשה בפני בעלה, ומשמע שהנידון רק באשה בפני בעלה וכגירסת הגמרא שלנו. **עט. וזהו** טעם נוסף, וכן מפורש בתלמידי הרשב"א (ד"ה אשה) שבתחילה הביא את שני הפירושים הראשונים והקשה עליהם ואחר כן כתב אלא נראה לי מפני שהיא צריכה להיות משמשת את המסובין בשלחן ואם כן הסיבה למה לה. **פ. הדבר** שמואל (ד"ה אשה אות ג) תמה על דברי רבינו מנוח אלו, שהרי אשה פטורה מהסיבה מפני שצריכה להתעסק בצרכי הבית ומדוע עבד לא יפטר מטעם זה שהרי ודאי חייב להתעסק בצרכי הבית. ועוד, הלא הקונה עבד כקונה אדון לעצמו נאמר על עבד דווקא ונלמד מהפסוק (דברים טו טז) 'כי טוב לו עמך', אולם שמש אינו עבד אלא פועל. **פא. ומצאנו** גם בראשונים לשונות שבאו לבאר מי היא אשה חשובה אך דבריהם אינם מבוארים כל צרכם. הרוקח (סי' רפג) כתב 'ואם אשה חשובה שאין בעלה מקפיד עליה', ולא נתבארה כוונתו האם רצה לומר שמשום שהיא חשובה אין בעלה מקפיד עליה ואם כן לא ביאר מי נקראת חשובה ודאי שאימת בעלה עליה אינה גדולה כל כך כאימת האב על בנו, ואם הבן אצל אביו חייב להסב, ודאי שאשה תצטרך להסב[עז]. ולכן כתב שהעיקר כפירוש השאילתות ואין לגרוס 'אשה אצל בעלה' אלא 'אשה אינה צריכה הסיבה', וכך היא גירסת **השאילתות** (סס) **והרי"ף והרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ז ה"ח)[עח]. ובגמרות שלנו הוא טעות שתלמידים הגיהו כך על פי פירוש הרשב"ם, אלא הטעם הוא משום שאינן רגילות להסב ומשום כך נשים חשובות שדרכן להסב חייבות בהסיבה.

וטעם נוסף כתב **הר"ן** (על הרי"ף, ד"ה אשה) 'לפי שמשמשת לבעלה'[עט], וכן **רבינו מנוח** (חמץ ומצה פ"ז ה"ח) כתב באחד הפירושים 'לפי שהיא טרודה בתיקון המאכל והכנתו פטורה מהסבה', ומשמע מפני שמשמשת בסעודה זו וכמו לגבי שמש שהיה צד שאינו צריך להסב, ואף שמסקנת הגמרא ששמש צריך להסב, אשה משועבדת יותר ואינה צריכה הסיבה [שהקונה עבד כקונה אדון לעצמו[פ]. רבינו מנוח (סס)].

ביאור שיטת הירושלמי לגבי חיוב אשה בהסיבה

ובירושלמי (פסחים פ"י ה"ו) מובא שרבי סימון אמר בשם רבי יהושע בן לוי שצריך הסיבה באכילת כזית מצה, והסתפק רבי יוסי לפניו, האם אפילו עבד לפני רבו ואשה לפני בעלה צריכים להסב, וענה לו 'כרבי, עד כאן שמעתי'. ובביאור תשובת רבי סימון מצינו כמה דרכים:

א. הפני משה (סס ד"ה ת"ל) פירש, שרבי סימון השיב לו 'עכשיו הוא ששמעתי ממך שהסתפקת בזה, אמנם אני אינני מסופק אלא פשוט לי שאין צריכין הסיבה', ואם כן בירושלמי נפשט כמו הבבלי שאשה אינה צריכה להסב.

ב. הקרבן העדה (סס ד"ה ת"ל) פירש, שרבי סימון השיב לו 'עד כאן שמעתי מרבי יהושע בן לוי וזה לא שמעתי ממנו', דהיינו שאין לי פשיטות על הספק. ומבואר שהירושלמי הסתפק בזה, ורק לבבלי היה פשוט הדין בזה.

ג. הפרי חדש (סי' תעב סק"ו) פירש, שרבי סימון השיב לו שאפילו אשה לפני בעלה ועבד לפני רבו צריכים הסיבה, והיינו שהירושלמי חולק על הבבלי בזה ולדעתו אשה חייבת בהסיבה.

מי נקראת אשה חשובה

ואם אשה חשובה היא צריכה הסיבה. לטעם שהובא לעיל בשם השאילתות שאשה אינה מסיבה מפני שאין דרך נשים להסב, מבואר היטב מדוע אשה חשובה צריכה הסיבה, שאשה חשובה מפני חשיבותה דרכה להסב [כגון שהיא עשירה או בת גדולים וכדומה]. אמנם לטעם **הרשב"ם** שאינה מסיבה מפני אימת בעלה ושהיא כפופה לו צריך ביאור איזו אשה נקראת חשובה שאינה כפופה לבעלה. וכן לטעמו של **הר"ן** משום שמשמשת לבעלה צריך ביאור מדוע אשה חשובה צריכה להסב. **והכסף משנה** (חמץ ומצה פ"ז ה"ח) **הביא בשם הר' מנוח** שלשה אופנים מי נקראת אשה חשובה[פא]: א. אשה שאין לה בעל והיא גברת הבית

[וטעם זה מבאר היטב הן לשיטת הרשב"ם שהרי אינה כפופה לבעלה והן לשיטת הר"ן שהרי אינה משמשת לפני בעלה]. ב. שהיא חשובה בפרי ידיה בת גדולי הדור אשת חיל יראת ה'[פב]. ג. אשה חשובה שיש לה עבדים ושפחות שאינה צריכה להתעסק בתיקון המאכל וענייני הבית [וטעם זה מבאר לשיטת הר"ן שהרי אינה צריכה לשמש לפניו][פג].

נשים שלנו חשובות הן

כתבו רבינו ירוחם (מלס ומוה נתיב ה חלק ד) **ותוספות רבינו פרץ** (ד"ה ומס מלה) **בשם התוספות**, שנשים שלנו חשובות הן[פד] וצריכות הסיבה. וכן כתב **הרמ"א** (סי' תעב ס"ד) שכל הנשים שלנו נקראות חשובות[פה], אך סיים שמכל מקום לא נהגו להסב מפני שסמכו על דברי **ראבי"ה** שבזמן הזה אין צריך להסב[פו]. ולכאורה אינו מובן, שהרי לגבי אנשים אין אנו סומכים על דברי ראבי"ה ומדוע בנשים הקלו.

וביאר בהליכות שלמה (פ"ע דנר המלכה מות מ), שמתחילה כשתיקנו חכמים להסב לא חייבו את הנשים בהסיבה הואיל ולא היה דרכן בכך, ורק לנשים החשובות שהיה דרכן בכך כל השנה תיקנו להסב, אם כן לגבי הנשים כך נקבעה חובת ההסיבה שהיא תלויה במנהגן בכל השנה, וגם בדורות רבותינו הראשונים שכתבו שנשים שלנו חשובות וצריכות הסיבה, אין הכוונה שחזרו לעיקר התקנה דרבנן כמו אצל האנשים, אלא שלפי שינוי המנהג שם היה דרכן של נשים לנהוג בחשיבות, ולכן נשתנה גם דינן, אמנם בזמנינו שאין דרכן להסב כתב הרמ"א שסמכו עצמן על הראבי"ה שבזמן הזה אין הדרך להסב כלל, ולכן פטורות מהסיבה שעיקר חיובן של נשים חשובות היה רק משום שדרכן היה להסב, אבל חיוב האנשים מעיקרו היה בכל אופן ואינו תלוי במנהגם בכל זמן.

מפני מה בן אצל אביו מיסב

בן אצל אביו בעי הסיבה. כתב **המאירי** (ד"ה בן), אף שגם לבן יש עול יראה מפני אביו, מכל מקום אינו כמו תלמיד בפני רבו שמפני מורא רבו אינו צריך להסב, מפני שהאב נוח לו בכך שבנו מסב ומוחלפז על כבודופח. **והרשב"ם** (ד"ה בן) **והאור זרוע** (מ"ע סי' רנג, סי' רנו) כתבו טעם אחר מפני שהבן אינו כפוף כל כך לאביו כמו אשה לבעלה.

מה הדין להסב בפני אביו שהוא רבו

כתבו התוספות (ד"ה בפני) שנראה שאם אביו הוא רבו אינו צריך להסב כמבואר להלן שתלמיד בפני רבו אינו מסב, ואביו לא גרע מרבו אחר, אמנם סיימו התוספות שלא משמע כן שהלא סתם אב מלמד את בנו תורה, ואף על פי כן מבואר בגמרא שחייב בהסיבה לפני אביו, אם כן יש לו להסב אף לפני אביו שהוא רבו, וכן דעת **הרא"ש** (סי' כ)[פט].

לענין זה [ויתכן כפירוש השני ברבינו מנוח שהיא חשובה מצד עצמה שהיא בת גדולים, וכיון שמתכבד בה אינו מקפיד עליה], או שכוונתו לומר שהכוונה באשה חשובה זה שאין בעלה מקפיד עליה [כן נראה שהבין הכף החיים שביאר לפי זה מדוע הנשים שלנו כולן חשובות, ראה בדבריו להלן בהערה]. והמאירי (שם) כתב 'ואם אשה חשובה היא צריכה הסבה שאין שפחות באישות שלה' [ויתכן כפירוש האחרון ברבינו מנוח היות והיא עשירה אין שפחות באישות שלה שיכולה לעשות הכל על ידי משרתים]. והאור זרוע (מ"ע סי' רנו) כתב, כגון גברתנית, וציין למסכת שבת (נט:) ושם הזכירו חשובה שיוצאה בתכשיט של זהב, ואם כן כוונתו שהיא חשובה מחמת עושרה. **פב. ראה** רש"י בכתובות (עה. ד"ה נפקה) שביאר אשה חשובה 'בת גדולים' [ומה שבעבודה זרה (כה:) שינה רש"י (ד"ה נפקה) וכתב שחשובה היינו 'קרובה למלכות', מפני ששם העמידו בחשובה שאנשים יראים ממנה ולכן פירש שקרובה למלכות]. ובערוך השולחן (או"ח סי' תעב ס"ו) שכתב, אשה חשובה שבעלה מתפאר בה וגדולה במעלה יותר ממנו, וממילא אינה כפופה לו [כעין התירוץ השני של ה"ר מנוח]. ובדעת השאילתות כתב בערוך השולחן (שם) ואם אשה חשובה היא כלומר גדולה בנוי או בעושר כאשה חשובה שבמסכת עבודה זרה (כה:) שדרכה להטות צריכה הסיבה כאיש. **פג. וכן** כתב בפירוש בחידושי תלמיד הרשב"א (ד"ה נפקה) לשיטתו שפירש כדעת הר"ן. **פד. ראה** בהליכות שלמה (פ"ע מה"ט) מה שביאר הגרש"ז אויערבאך בשם בנו שחשיבות הנשים בזמננו באה על ידי תקנת רבינו גרשום שאין לקחת שתי נשים ואין לגרש אשה בעל כרחה, וכל אשה היא יחידה אצל בעלה וגם לא ניתן לפירוד בלי הסכמתה, וזו חשיבותה. **פה. והקשה** הכף החיים (שם ס"ק טו) לפי כל הביאורים הנ"ל מי שנקראת אשה חשובה איך כתב הרמ"א שנשים שלנו כולן חשובות, וכי כולן בנות גדולי הדור או שיש להן שפחות, אמנם כתב שלפי טעם הרוקח שאשה חשובה היא שאין בעלה מקפיד עליה, מובן שאין דרך הבעל להקפיד היום, ולכן כל הנשים חשובות. **פו. בהליכות** שלמה (שם פ"ע) חידש שאף שאשה פטורה מהסיבה מכל מקום יתכן שאם אכלה בעמידה אינה יוצאת ידי חובה, וביאור דבריו שגם על הנשים נאמר הדין שצריך לנהוג בדרך חירות בלילה הזה, אלא שפטרו אותם מהאופן המסוים שתיקנו חז"ל להסב, אבל עמידה היא היפך מדרך חירות שדרך עבדים לאכול בעמידה ולכן גם נשים אינן יוצאות באופן זה [וכל שכן לפי מה שהובא שמה שנשים אינן מסיבות מפני שאנו סומכים על דעת ראב"יה שהיום אין צריך הסיבה, ולדבריו אם עמד לא יצא, שראבי"ה כתב שבזמן הזה שאין דרך להסב הכל פטורים מהסיבה, וכתב 'ישיבה לדידן כהסיבה לדידהו', ומשמע שרק משום כך פטורים מאחר שבישיבה שלנו אין סתירה לדרך חירות, ולפי זה בעמידה ודאי שלא יצא]. **פז. והקשה** בקובץ הערות (סי' יז פק"ב) מדוע שונה מצות הסיבה מכל המצוות, שהרי אפילו מצוה דרבנן אינה נדחית מפני כיבוד אב [כפי שנפסק בשו"ע (יו"ד סי' רמ סט"ו)], ואילו מצות הסיבה נדחית אם האב מקפיד שלא יסב בנו, ולא יתכן לומר שמצוה זו של הסיבה היא קלון לאביו, משום שאם היה זה קלון, אף מחילת האב לא היתה מועילה, כמבואר בריב"ש (שו"ת, סי' רכ) בשם הראב"ד שדווקא כיבוד אב ניתן למחילה אך לא בזיון האב. והדבר שמואל (ד"ה מולם) תירץ שמה שאינו מיסב אין זה מדין מורא, רק כיון שאין האב מוחל יש מציאות של מורא ושוב אין הסבתו בדרך חירות. **פח. וכן** כתבו השאילתות (פנ) והכל בו (סי' ג) ועוד. וכתב החק יעקב (סי' תעב סק"ט) שלפי זה אם ידענו שהאב אינו רוצה למחול לא יסב, אמנם כתב שיתכן שבטלה דעתו אצל כל אדם. והפרי מגדים (שם מש"ז סק"ד) כתב שנראה שבאופן זה אסור לו להסב, שהרי כשיש ספק איסור כגון ששתה בלא הסיבה ויש חשש שיראה כמוסיף על הכוסות פסק הרמ"א (שם ס"ו) שלא יסב מפני שסומכים בזה על הראבי"ה שבזמן הזה אין צריך להסב, ולכן כאן שיש צד של איסור דאורייתא של כיבוד אב ואם ודאי שלא יסב. **פט. וכתב** המהר"ל מפראג (גבורות ה' פמ"ח) שסברת הרא"ש היא מפני שגם ברבו אם נתן לו רשות יכול להסב ועל כן בבנו כיון שבסתם אביו מוחל לו לכך נחשב כאילו נטל רשות. **צ. ראה** בארחות חיים שם שלגבי בן אצל אביו כתב שצריך להסב מפני שאינו בוש בפניו והשווהו לשמש, ואילו בבן אצל אביו שהוא רבו כתב שמסתמא מוחל לו. ומשמע שאצל אביו שאינו רבו לא חשש לאיסור רק שאינו דרך חירות ולכן כתב שכיון שאינו בוש בפניו אין זה חסרון בחירותו כשיושב, ואילו כשהוא רבו משמע שהבעיה היא האיסור של כבוד רבו ועל זה הוצרך לבוא למחילתו. **צא. וכתב** הפרי חדש (שם סק"ס), שאף שמהוכחת התוספות ממה שאמרו בקידושין (לג:) שהבן ירא מאביו יותר מאמו מפני שמלמדו תורה, שמוכח שסתם אב מלמד את בנו תורה, אין ראיה לרבו מובהק מפני שיתכן שסתם אב אינו רבו מובהק, מכל מקום אפשר ללמוד מזה גם לאביו שהוא רבו מובהק, וכמו שתלמיד לפני רבו אינו צריך הסיבה אפילו אינו רבו מובהק, הוא הדין בן אצל אביו אין לחלק בין רבו מובהק לרבו שאינו מובהק, משום שסתם אב מוחל לבנו על כבודו, אפילו הוא רבו מובהק. **צב. והברכי** יוסף (סי' תעב סק"ה) הביא בשם היד אהרן שהוכיח שבפני אביו שהוא רבו חייב להסב, שהלא חייב בכבוד ומורא אביו כמו שחייב בכבוד ומורא רבו, וכמו שלענין מורא אביו מועילה מחילת אביו כמו כן תועיל מחילתו על כבוד רבו. והברכי יוסף הביא דעת הפרישה (יו"ד סי' רמג מות ס) שחילק בין מורא אביו למורא רבו, ואף שגם על מורא אביו דרשו במסכת קידושין (לג:), נאמר איש אמו ואביו תיראו ונאמר את ה' אלהיך תירא, השוה הכתוב מורא אב ואם למורא המקום, מכל מקום אינו היקש גמור שאי אפשר על ידי היקש להשוות בין מורא אב ואם למורא הקב"ה, אבל כבוד רבו שנתרבה מאת ה' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים, הרי שנכתבו שתי המוראות בפסוק אחד לומר לך שהם שוים. ולפי זה אין הוכחת היד אהרן נכונה, אמנם הט"ז (שם סק"ס) חלק על דברי הפרישה וכתב שכל דבר שהוקש לחבירו אין ביניהם הבדל כלל. והברכי יוסף האריך בזה מאד ומסיק כדעת הפרישה. **צג. דבריו** טעונים ביאור, שבתחילה חילק משום שכבוד רבו עדיף, ומדוע הוצרך להוסיף שמסתמא אביו מוחל, ואם זה עיקר החילוק שוב אין צריך לומר שכבוד רבו חמור, די לנו במה שחילק שאביו מוחל ורבו אינו מוחל וכפי שחילקו השאילתות והמאירי [ולפי מה שהובא לעיל בשם האורחות חיים שבאביו הצד שלא יסב הוא מפני שאינו דרך חירות ואילו ברבו משום איסור מורא, יש לומר שמה שהוסיף שאביו מסתמא מוחל הוא באופן שאביו הוא גם רבו]. **צד. כמבואר** בריב"ש (שו"ת, סי' רכ) בשם הראב"ד שדווקא כיבוד אב ניתן למחילה אך לא בזיון האב.

וכן פסקו הארחות חיים (הלכות ליל פסח מות ג)[צ], **הכל בו** (סי' ג) **והאבודרהם** (סדר ההגדה) בפשיטות שבן אצל אביו אף על פי שהוא רבו צריך הסיבה ואין צריך רשות על זה לפי שדרך האב למחול על כבודו לבנו. וכן פסקו **הטור** (סי' תעב ס"ה) **והשלחן ערוך** ואפילו אם אביו הוא רבו מובהק[צא].

אמנם הב"ח (שם ס"ד) כתב שלענין מעשה ראוי להחמיר שלא יסב הבן אלא אם כן נותן לו האב רשות, שהרי לפי סברת התוספות בתחילה שאב לא גרע מרבו אחר נמצא שיש בזה איסור משום מורא רבך כמורא שמים ולכן צריך ליטול ממנו רשות. **והפנים מאירות** (שו"ת, מ"מ סי' נג) דייק **שהרי"ף והרמב"ם** לא כתבו דין זה אם אביו הוא רבו, וכתב שטעמם משום שסמכו שזה דבר פשוט שאין צריך הסיבה וכמו שנקטו התוספות מסברא פשוטה בתחילת דבריהם[צב].

ביאור החילוק בין אביו לרבו

איבעיא להו תלמיד אצל רבו מאי. ובשאילתות (עז) ביאר שצדדי הספק הם משום שהסיבה היא מצוה וכבוד רבו גם היא מצוה, והספק איזו מהן עדיפה. **וכתב רבינו מנוח** (ממן ומלה פ"ז ה"ח), שלמסקנת הגמרא שאין התלמיד מיסב, הטעם מפני שמוראת הרב גדולה יותר ממצות הסיבה שהרי היא שקולה למוראת ה' מה שאין כן מצות הסיבה. וצריך ביאור מדוע בן אצל אביו צריך הסיבה והלא גם לו יש מצות כיבוד. ובביאור החילוק מצינו כמה ביאורים:

א. השאילתות (שם) **והמאירי** (ד"ה בן) ביארו שאב בדרך כלל אינו מקפיד ומוחל לבנו.

ב. רבינו מנוח (ממן ומלה פ"ז ה"ח) כתב, שיותר מחויב בכבוד רבו מכבוד אביו, וכמו שאמרו במסכת בבא מציעא (לג.) לגבי פדיון שבויים שפודה את רבו ואחר כך פודה את אביו, ובודאי סתם אב אינו מקפיד על בנו אם מיסב בפניו ומשום כך אפילו בלא נתינת רשות צריך הסיבה[צג].

ג. המהר"ל מפראג (גבורות ה' פמ"ח) ביאר, שאף שגם באב יש חיוב יראה שנאמר (ויקרא יט ג) 'איש אמו ואביו תיראו', מכל מקום חלוק כיבוד אביו מכבוד רבו, שבכבוד אביו עיקר הכיבוד הוא שלא יעשה דברים שנראה שמקל בכבוד אביו וכמו שפירשו במסכת קידושין (לא:) 'איזהו מורא לא עומד במקומו ולא יושב במקומו ולא סותר את דבריו ולא מכריעו', שכל אלו דברים שיש בהם זלזול באביו שמראה ששוה לו, אולם מורא רבו שנאמר עליו כמורא שמים פירושו שלא ינהג שום שררה בפניו מפני המורא שיש עליו. ולכן להסב דרך כבוד בפני אביו מותר שאין בזה זלזול בכבודו, אבל בפני רבו גם זה אסור שאין לנהוג שום שררה בפניו.

ד. הנצי"ב (העמק שאלה עז מות ו) ביאר [בדעת השאילתות] את סוגייתנו בדרך חדשה והקדים שתי הקדמות: א. אף שהלכה היא שהאב שמחל על כבודו כבודו מחול, מכל מקום על בזיון לא מועילה מחילה[צד]. ב. בסוגייתנו מדובר בבן שאינו מיסב כל השנה כשאוכל אצל אביו, שאם כל השנה היה מיסב אין בזה

הערה 131) מה שביאר הגרש"ז אויערבאך בשם בנו שחשיבות הנשים בזמננו באה על ידי תקנת רבינו גרשום שאין לקחת שתי נשים ואין לגרש אשה בעל כרחה, וכל אשה היא יחידה אצל בעלה וגם לא ניתן לפירוד בלי הסכמתה, וזו חשיבותה.

כל חידוש ופשיטא שחייב להסבצה. ולפי זה ביאר שמה שאמרו הראשונים שדרך האב שלא להקפיד, אין כוונתם בזה שמסתמא אב זה אינו מקפיד שהרי כל השנה מקפיד הוא עליו שלא יסב, אלא כוונתם לבאר שאין זה בזיון לאב אם בנו יסב לפניו שהרי דרך האבות למחול לבניהם ואינם מקפידים שאוכלים בפניהם בהסיבה, ומשום כך אפילו אב המקפיד חייב למחול על כבודו מפני מצות הסיבה ואף אם אומר שאינו מוחל בטלה דעתו וכמו שכופים על המצוות עד שיאמר רוצה אני, אמנם רב לתלמידו כיון שדרכם להקפיד, אם יסב בפניו יש בזה בזיון ולא תועיל מחילה, ולכן הסתפקו איזו מצוה עדיפה, ולמסקנא כבוד התורה עדיפצו, אבל באב לא שייך להעדיף את כבודו שהרי יכול למחול ולא יפגע כבודו.

האם רבו הוא רבו מובהק או גם רבו שאינו מובהק

הרא"ש (סי' כ) כתב שאף תלמיד לפני רבו שאינו מובהק אינו מיסב, והוכיח כן שבגמרא שאלו מהברייתא 'מיתיבי עם הכל אדם מיסב ואפילו תלמיד אצל רבו', והעמידו שמדובר בשוליא דנגרי, ומדוע לא העמידו ברבו שאינו מובהק, אלא ודאי שגם בפני רבו שאינו מובהק אינו מיסב. וכן פסקו **הטור והשלחן ערוך** (סי' תעג ס"ה)צז.

ותמה על כך **המהר"ל** (גבורות ה' פמ"ח), מנין היה פשוט למקשה שהקשה מהברייתא שאין חילוק בין רבו מובהק לרבו שאינו מובהק, והלא בכמה מקומות מצאנו שיש חילוק ביניהם, כגון בקידושין (נג.) לענין קימה בפני רבו, מבואר שמפני רבו מובהק צריך לקום מלא עיניו ואילו מפני רבו שאינו מובהק צריך לעמוד רק ארבע אמותצח. ועוד, שכל הטעם שאין צריך להסב לפני רבו הוא משום שמורא רבך כמורא שמים, וזה שייך רק ברבו מובהק, שאם היה שייך טעם זה גם ברבו שאינו מובהק, היה צריך לעמוד מפניו גם כן כמלא עיניו, ומה שהוכיחו מהגמרא שהעמידה בשוליא דנגרי אין זו ראיה, משום שיתכן שסתם רבו הכוונה לרבו מובהק, וכתב שאילו היה דין זה שאין צריך להסב נאמר גם ברבו שאינו מובהק היתה הגמרא מפרשת כן, לכן כתב שהדבר צריך עיון, ולמעשה יתן לו רבו רשות ואז צריך הסיבה, וכן פסק **הב"ח** (שם)צט.

הסיבה על ברכי חבירו

כי הוינן בי מר זוטרא אבירכי דהדדי. ופירשו **רש"י והרשב"ם** (ד"ה הוה) שהיו נשענים כל אחד על ברכי חבירו. **וכתב המשנה ברורה** (סי' תעג סק"ח) **בשם הפוסקים**, שאף שמבואר כאן שגם באופן זה שנשען על ברכי חבירו נחשב הסיבה, מכל מקום אינה הסיבה הראויה לכתחילה ואין להסב כך אלא בשעת הדחקק. **וכתב המגן אברהם** (סק"ג) **בשם מהרי"ל** (מנהגים הלכות ההגדה) **דווקא מיסב** על ירך חבירו נקרא הסיבה, אבל אין להישען על ירך עצמו, משום שנראה כאילו הוא אבל ודואג ואין זה דרך חירות.

ובתורה לשמה (שו"ת, סי' קלה) למד מדברי הגמרא כאן שגם אם מיסב על כתף חבירו מועיל ואינו שונה ממיסב על ברכי חבירו.

להלכה האם מותר לתלמיד להסב בפני רבו

כי אתינן לבי רב יוסף אמר ליה לא צריכתו מורא רבך כמורא שמים.

בפשטות משמע שנחלקו רבה ורב יוסף האם תלמיד בפני רבו צריך להסב, וכן כתב **הגהות מיימוניות** (ממן ומלה פ"ז ה"ח) **בשם רבינו שמחה**, וכיון שכן פסק הלכה כרבה שחייב להסב, אמנם **הרמב"ם** (שם), **והטור והשלחן ערוך** (סי' תעג ס"ה) פסקו שתלמיד אצל רבו לא יסבקא אלא אם כן נתן לו רבו רשות להסבקב. וביארו **הבית יוסף** (שם ד"ה ומה שכתב שלמה) **והב"ח** (שם ס"ד) שלדעתם לא נחלקו רבה ורב יוסף בזה והכל מודים שאסור להסב בפני רבו, אלא שתלמידי רבה שהסבו בפניו היה זה מפני שרבה נתן להם רשותקג, ורב יוסף אמר להם שגם באופן שנתן להם רשות אינם צריכים להסב, ולכן נקט רב יוסף לשון לא צריכתו ולא אמר להם אסור להסב, מפני שהיה זה על ידי רשות וכבר אין איסור.

כשהרב מוחל האם התלמיד חייב להסב

לפי פירוש **הבית יוסף והב"ח** הנ"ל בדברי רב יוסף מתבאר שאף אם קיבל רשות מרבו אינו חייב להסב, אלא שאיסור כבר אין בזהקד, וכן דעת **המהר"ל מפראג** (גבורות ה' פמ"ח) שאף אם נתן לו רבו רשות אינו מתחייב בהסיבה, משום שיכול לומר שאינו רוצה להסב מחמת יראה, ומה שפסק **הרמב"ם** (ממן ומלה פ"ז ה"ז) שאם נתן לו רשות מיסב אין הכוונה שחייב להסב, אלא עיקר כוונתו לומר שאם לא נתן לו רשות, אסור להסבקה. אמנם **הפרי חדש** (שם סק"ה) כתב שממה שאמרו לעיל בן אצל אביו צריך הסיבה וכתבו **הראשונים** שהחילוק בין אביו לרבו הוא שאב מוחל לבנו, מוכח אם כן שעל ידי מחילה חייב להסב, וכמו כן ברבו אם מחל לו הוא חייב להסבקו, וכן פסק **המשנה ברורה** (שם ס"ק טז), **ובשער הציון** (שם סק"כ) דייק כן גם מלשון **הרי"ץ גיאות** (הלכות פסחים) **והשו"ע**.

אכילה במקדש נידונת כאכילה בפני רבו

בספר הערות (בענין קדשים במקדש וכו') הקשה על מה שאמרו במסכת ברכות (לז:) שכהן שאכל מנחות [שעשויות מצה] בליל פסח יצא בהן ידי חובת כזית מצה, והלא אמרו במסכת יומא (כה.) שאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד, ודעת **התוספות שם** (ד"ה אין) בתירוץ אחד שדין זה נאמר אפילו באכילת קדשים, ואם כן הכהנים שאוכלים בעמידה היאך יוצאים ידי חובה בלא הסיבהקז. ותירץ, שאכילה במקדש היא כתלמיד בפני רבו שפטור מהסיבהקח.

צה. **והוכיח** כן שהשאילתות בהמשך לגבי שוליא דנגרי כתב שהחידוש הוא שאף שבכל השנה נוהג כבוד ברבו ואינו מיסב, ומשמע שכתב כן משום שאם לא כן לא היה כל חידוש בזה שחייב להסב, ואם כן הוא הדין בבן כל החידוש הוא שאף שכל השנה מפני כבוד אביו אינו מיסב מכל מקום בפסח חייב להסב. צו. **ויש** להעיר על דבריו שלפי זה לא תועיל מחילת רבו גם אם ימחל בפירוש, ובשו"ע (סי' תעג ס"ה) מפורש שמועילה מחילה וכן נקטו כל האחרונים, וכפי שהובא להלן שביארו הבית יוסף והב"ח את דברי רב יוסף שאמר לתלמידיו לא צריכתו, שהם הסבו מפני שרבה מחל להם ורב יוסף אמר להם שאפילו על ידי מחילה אינם חייבים, וראה להלן בענין 'כשהרב מוחל האם התלמיד חייב להסב' שהובאה דעת הפרי חדש שאם הרב מחל חייבים להסב, ולדברי ההעמק שאלה לדעת השאילתות לא תועיל כלל מחילה ואסור לתלמיד להסב. צז. **והפרי חדש** (שם סק"ה) הוכיח כן שהרי תלמידי רב יוסף מיד כשבאו ללמוד לפניו פטרם מהסיבה וכפי שמשמע בגמרא, ומסתמא עדיין לא היו תלמידים מובהקים. צח. **וראה** גם באור זרוע (ח"ב סי' רעו) שבתחילה כתב שדווקא ברבו מובהק ומשום שחולק לו כבוד יותר מאשר לאביו, שהרי לענין אבידה למדנו שאבידת רבו קודמת רק אם הוא מובהק שרוב חכמתו ממנו, אמנם בהמשך דבריו מסתפק בזה [יש שם טעות הדפוס והדברים אינם ברורים]. צט. **וכתב** העמק ברכה (פתיחה לנתיבות כלל ג) שמדברי הרמב"ם משמע שאין דין מורא ברבו שאינו מובהק, שהרמב"ם (תלמוד תורה פ"ה ה"ו) כתב 'כשם שאדם מצווה בכבוד אביו ויראתו כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו יתר מאביו', אמנם בהמשך (ה"ט) כתב, 'במה דברים אמורים ברבו מובהק שלמד ממנו רוב חכמתו, אבל אם לא למד ממנו רוב חכמתו הרי זה תלמיד חבר ואינו חייב בכבודו בכל אלו הדברים'. וכן כתבו התוספות בבבא קמא (פו: ד"ה לרבות) שהדרשה 'את ה' אלהיך תירא' לרבות תלמידי חכמים, נאמרה על רבו מובהק בלבד או רב מופלג שנחשב כרבו מובהק. וכיון שכן מסתבר שלדבריהם חייב להסב בפני רבו שאינו מובהק. ומשום כך תמה על השו"ע שסתם כדעת הרא"ש ולפחות היה לו לפסוק שמספק יטול רשות מרבו. ק. **ובשער** הציון (סק"ט) כתב כיון שלמדנו שאפשר להסב על ברכי חבירו מתלמידי רבה אין להתיר אלא כעין שם שהיה בשעת הדחק. ולכאורה כוונתו שהיה שם שעת הדחק מפני שהיו הרבה תלמידים ולא היה מקום לכולם להסב לכך הסבו כל אחד על ברכי חבירו, ואין ללמוד משם למקום שאינו שעת הדחק. קא. **הטור** והשו"ע (שם) כתבו אינו צריך הסיבה, וכתב הב"ח (שם ס"ד) שהלשון אין צריך אינו מדויק מפני שמשמע רק שאינו חייב ובאמת יש בזה גם איסור שעובר על מצות מורא רבו, אלא שהם נקטו לשון זו אגב הגמרא שרב יוסף אמר לתלמידים לא צריכתו, ושם באמת לא היה איסור מפני שנתן להם רשות, אכן ללא רשות יש בזה איסור. קב. **בהגדה** של פסח נטפי מים (דף ז) הקשה מהמעשה שמובא בהגדה, ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא ורבי טרפון שהיו מסובין בבני ברק, והלא רבי עקיבא היה תלמידו של רבי אליעזר [הגדול] והיאך הסב בפניו והלא אין רשות לתלמיד להסב במקום רבו. ותירץ, שרבי אליעזר נתן לו רשות. ועל פי זה ביאר מדוע הוזכר שם שהמעשה היה בבני ברק, שבאו לבאר מדוע נתן לו רבי אליעזר רשות אף שמצאנו בכמה מקומות שהיה מקפיד עליו, אמנם מצינו במדרש שבמקומו של התלמיד גם הרב צריך לחלוק לו כבוד, ובית דינו של רבי עקיבא היה בבני ברק כמו שאמרו בסנהדרין (לב:) 'צדק צדק תרדוף הלך אחר בית דין יפה וכו' אחר רבי עקיבא לבני ברק', לכך חלק לו רבו כבוד ונתן לו רשות להסב. קג. **הבית** יוסף כתב שכיון שרבה ראה ושתק הוי כנתינת רשות, וכתב כן מפני שהיה קשה לו שהרי לא מפורש שנתן להם רשות, ולכן פירש שאמנם לא נתן רשות בפירוש אולם מתוך שראה ושתק הוי כנתינת רשות שהרי לא היה מניחם לעבור איסור. והב"ח כתב שכך היה ידוע המנהג בבית רבה שהוא מוחל וכולם מסבים, או שנתן להם רשות בפירוש. וכתב הפסח מעובין (חום קענ) שהב"ח חולק על הבית יוסף וסובר שאין לסמוך על שתיקה של רבו. אמנם החק יעקב (חום יפ) כתב שאין בזה מחלוקת אלא מאחר שלא משמע בגמרא שנתן להם רשות סבר הבית יוסף שהתלמידים לא ידעו את הדין והסבו, ובודאי רבה לא היה מניחם לעבור איסור ולכן שתיקתו היתה מחילה, אולם מי שיודע את הדין גם לדעת הבית יוסף אסור להסב עד שישמע בפירוש מרבו שמחל שהיאך יסב הרי שמא יקפיד רבו, והוכיח כן שהרי בשו"ע (שם) כתב שאין להסב אלא אם כן יתן לו רבו רשות, משמע שעד ששומע בפירוש מרבו שנותן לו רשות אין להסב. קד. **וכן** דעת הט"ז (שם סק"ד) שהקשה על מה ששאלו בהמשך הגמרא מהברייתא 'עם הכל אדם מיסב, ואפילו תלמיד אצל רבו', ומדוע לא תירצו ששם מדובר שנתן לו רשות. ותירץ, שלשון הברייתא מורה שיש חיוב הסבה, ואם היה מדובר בנטילת רשות לא שייך לשון חיוב מפני שאין שום חיוב על התלמיד. והוכיח כן מכך שאין חיוב על הרב לתת לו רשות, ואם כשמקבל רשות חייב להסב היה חובה על הרב לתת רשות לתלמיד [ראה שם מנין הוכיח שאין הרב חייב לתת רשות]. קה. **אמנם** כתבו המהר"ל והב"ח על פי שיטתם שהחמירו ברבו שאינו מובהק שצריך לבקש רשות ולהסב, שבאופן זה יהיה חייב להסב מאחר ויש צד שרבו שאינו מובהק אינו פוטר מהסיבה. קו. **ולכאורה** זו טענה חזקה על כל האחרונים הנ"ל [הבית יוסף, המהר"ל מפראג והב"ח] שמדברי כולם עולה שאינו חייב על ידי מחילת רבו ומדוע בן אצל אביו חייב מפני שאביו מוחל. וצריך לפרש או שהם יסברו שבבן אין הטעם משום מחילה כדעת השאילתות והמאירי, אלא כטעמו של הרשב"ם והאור זרוע [ראה לעיל בענין 'מפני מה בן אצל אביו מיסב'] שכתבו שבן אינו כפוף כל כך אצל אביו. ועוד יש ליישב על פי הסברא שהובאה לעיל בענין 'ביאור החילוק בין אביו לרבו' בשם ההעמק שאלה שבאב גם אם אינו מוחל חייב להסב מפני שאין זה בזיון שדרך אבות למחול לבניהם אולם אין דרך הרב למחול לתלמידו וגם אם מוחל יש בזה בזיון. קז. **והנה** הצל"ח בברכות (שם ד"ה ליקט) הקשה עוד על המבואר שם שכהן יוצא ידי חובת מצה באכילת מנחות, א. הרי צריך לחם עוני ומנחות הם מצה עשירה שנילושות בשמן. ב. שיש דין במצה שתהיה יכולה להיאכל בכל מושבותיכם (לעיל לו.) ומנחות נאכלות רק במקדש. ג. שצריכים מצה המשתמרת לשם מצה או לשם מצה הנאכלת לשבעה (לעיל לח:). והוסיף עוד כמה קושיות, ובסוף דבריו כתב ליישב את כל השאלות כאחת על פי מה שהסתפק האם גם בפסח שני נוהגים כל פרטי הדינים הנוהגים בפסח ראשון [ובמנחת חינוך (מלוה שפח חום ח) נקט בפשטות שכל פרטי הדינים הנוהגים במצה בפסח ראשון נוהגים גם בפסח שני], וכתב שלא מצא מי שדיבר בזה, ואם נאמר שאינם נוהגים בפסח שני אפשר להעמיד את דברי הגמרא שם בפסח שני כגון כהן שהיה טמא בפסח ראשון ולא אכל קרבן פסח ומשום כך נוהג פסח שני ויכול לצאת ידי חובת כזית מצה באכילת המנחות, ולדבריו מיושבת גם השאלה ממה שאכלו בלא הסיבה שכיון שהיה זה פסח שני אין נוהג בו הסיבה. קח. **יש** להעיר על מה שהובא לעיל בענין 'נשים שלנו

תלמיד חכם מופלג בדורו האם מסבים בפניו

דעת התרומת הדשן (מ"מ סי' קנח) בשם הר"ש **מפלייר**, שהסועד אצל תלמיד חכם מופלג בדורו אף שלא למד אצלו אינו מיסב, וטעמו שהרי מה שפטרו תלמיד בפני רבו הוא משום שמורא רבך כמורא שמים, וכתב **הרשב"ם** (ד"ה כמורא) שנלמד מ'את ה' אלהיך תירא' (דברים ו יג) לרבות תלמידי חכמים, ואם כן כל תלמיד חכם בכלל זה, והביא שכן מבואר **בתוספות** (ב"ק מג: ד"ה לרבות) שתלמיד חכם מופלג נכלל בחיוב של 'מורא רבך כמורא שמים', וכל שכן אם נחשב לגדול הדור כמו שכתבו התוספות בברכות (נג: ד"ה מורה) **לגבי עלי הכהן**[קט].

וכן פסקו **הטור והשלחן ערוך** (סי' תנב ס"ה).

אמנם המהר"ל (גבורות ה' פמ"ח) חולק על כך, משום שנקט שדין תלמיד אצל רבו שאין צריך הסיבה משום 'מורא רבך כמורא שמים' לא שייך כי אם ברבו מובהק, ותלמיד חכם מופלג אף שמצאנו שנחשב רבו אך אינו בגדר של רבו המובהק. ומכל מקום כתב שאם סועד אצל רב שהוא מנהיג בעיר הוא נקרא רבו אף על פי שלא למד בפניו, כיון שהוא רב בני העיר וכל העיר נוהגת על פיו וגם הוא בן העיר.

תלמיד של אומנות

כי תניא ההיא בשוליא דנגרי. כתבו רש"י ורשב"ם (ד"ה בשוליא), שהוא תלמידו של נגר שמלמדו אומנות. וכתב **השאילתות** (שם), שהחידוש הוא שאף שבכל יום מפני כבוד רבו אינו מיסב בפניו, והיה אפשר לומר שאם כן אין דרכו להסב ולגביו אינו דרך חירות ופטור מהסיבה, לכך באו לחדש שאינו כן אלא חייב להסב. וביאר **השאילת שלום** (על השאילתות שם) שהשאילתות בא ליישב, שהרי הטעם שבפני רבו אינו מיסב הוא משום המצוה של מורא רבו, וזה שייך רק ברבו שמלמדו תורה ולא בשוליא דנגרי, לכך הוסיף שההוה אמינא בשוליא דנגרי היא משום שאין דרכו להסב כל השנה.

אמנם הוסיף שמה שהוצרך השאילתות לבאר כן הוא מפני ששיטתו לעיל לגבי אשה שהטעם שאינה צריכה להסב מפני שאין דרכה להסב, ולכן ביאר שגם בשוליא דנגרי היה מקום לומר שאין דרכו, אמנם לפירוש הרשב"ם שאשה פטורה מפני אימת בעלה שכפופה לו, יש לפרש בפשוטו שגם שוליא דנגרי יש לו אימה מפני רבו וכפוף לו ומשום כך יש לפוטרו מהסיבה. וכתב שהטעם שלמסקנא יש חילוק בין אשה לשוליא דנגרי לפי טעם הרשב"ם, מפני שכפיפת האשה לבעלה היא על פי התורה שנאמר (בראשית ג טז) 'והוא ימשל בך', אבל הלומד אומנות יכול לחזור בו בכל יום ואין אימתו מוחלטת רק לפי שעה כל זמן שעובד אצלו.

מדוע רצו לפטור את השמש מהסיבה

איבעיא להו שמש מאי. הגמרא לא ביארה מה הם צדדי הספק ומדוע היה צד לפטור את השמש מהסיבה, ולעיל [בענין 'מדוע אשה פטורה מהסיבה ודין אשה שאין לה בעל'] הובאו שלש שיטות **בראשונים** מדוע אשה אינה צריכה הסיבה, שיטת הרשב"ם מפני שאימת בעלה עליה וכפופה לו, שיטת **השאילתות** מפני שאין דרכה של אשה להסב, ושיטת הר"ן 'לפי שמשמשת לבעלה', ובראשונים מבואר שגם את השמש סברה הגמרא לפטור כמו אשה וכדלהלן:

המאירי (ד"ה גן) כתב 'וכן השמש צריך הסבה שאין עול יראה בשמש אלא בענייני שימושו, ולא עוד אלא שלילה זו כעין קריאת דרור היא לכל', מבואר שהצד לפוטרו היה כמו אשה לדעת הרשב"ם מפני שיש עליה אימת בעלה, כמו כן על השמש יש עול בעל הבית, ומשום כך למסקנת הגמרא שהשמש חייב להסב, ביאר שני טעמים במה שונה מאשה, טעם ראשון שאשה בכל זמן יש עליה עול יראת בעלה אבל השמש אינו עול מוחלט אלא רק בענייני שימושו. וטעם שני מפני שלילה זו היא כעין קריאת דרור לכל, וזה לא שייך בשיעבוד אשה לבעלה שאינו מחמת עבדות.

חשובות' בהערה בשם ההליכות שלמה שאף נשים שפטורות מהסיבה אם אכלו בעמידה לא יצאו ידי חובה, וכאן מבואר שמי שאינו חייב בהסיבה יוצא גם בעמידה. **קט. ששם** בגמרא אמרו, שעלי אמר לשמואל שהוא מורה הלכה בפני רבו על שהורה הלכה בפניו, וכתבו התוספות אף על פי ששמואל לא למד אצל עלי מכל מקום גדול הדור היה ובא ללמוד לפניו. והנה בתוספות הוסיפו טעם מלבד מה שעלי היה גדול הדור, ששמואל בא ללמוד לפניו, ופירש התרומת הדשן שהם שני פירושים שונים, ולפי הפירוש הראשון גדול הדור נקרא רבו מובהק גם אם אינו הולך ללמוד לפניו. **קי. דבריו** תמוהים לכאורה, שהלא אשה גם חייבת בקריאת ההגדה כמבואר בשו"ע (סי' תעג ס"ד) ובמשנה ברורה (שם ס"ק מה). אמנם ראה להלן (ע"ב) בענין 'האם נשים חייבות בהגדה' שיש בזה דעות חלוקות. **קיא. כמו** שמצאנו לענין זימון שהמשנה בברכות (מה.) צריכה לחדש שמצטרף לזימון מפני שהוא אינו קבוע בסעודה והיה מקום לומר שאינו שייך לסעודה. **קיב. והנה** השאילתות שם כתב 'ושמש דקאים לפני בעל הבית אי נמי דקאים קמי בני חבורה צריך הסיבה', וביאר בהעמק שאלה (שם) שבא להשמיענו שיש שני מיני שמש, שמש שעומד לפני בעל הבית לשמשו והיינו שמש קבוע שאין דרכו להסב תמיד, ויש עוד שמש שעומד לפני בני החבורה שהוא שמש שאינו קבוע, והוסיף עוד שסתם בני חבורה כאן מדובר על חבורה של אכילת פסח ששימושם הוא מצוה, ואם כן היה מקום לומר שמשום שעסוק במצוה פטור מהסיבה, ולכן השמיענו שאפילו שמש בסעודת מצוה חייב בהסיבה. וראה גם בשער הציון (סי' תעג ס"ק כה) שכתב לענין תלמיד של אומנות שחייב התלמיד בהסיבה, ואף שכל השנה אינו מסב בפניו אינו נחשב שאין דרכו להסב ולמד כן מדברי השאילתות לגבי אשה, וכדברי ההעמק שאלה. **קיג. וכמו** שפסק הרמ"א (שם ס"ז), אמנם המהר"ל שהביא הב"ח נקט לשון אחר 'שמצוה להסב בכל פעם שאוכל מצה דכל האכילה של המצה אפילו הוא אוכל הרבה הכל הוא מצוה אחת' משמע מלשונו שהחיוב אינו בכל הסעודה אלא בכל אכילת מצה שבלילה, וראה לעיל בענין 'הסיבה בשאר הסעודה'. **קיד. והחק** יעקב (ס"ק טז) הוסיף לדבריהם שגם בשתיית ארבע כוסות הוא חייב, והפרי מגדים (מ"ז ס"ק ז) הוסיף גם באכילת אפיקומן. והט"ז (סק"ו) הקשה על דבריהם שאם כן שהשמש אף לכתחילה אינו צריך להסב בשאר הסעודה, לא היו צריכים לומר יצא לשון בדיעבד אלא היו צריכים לומר השמש אינו צריך להסב אלא בכזית מצה. **קטו. והפרי** מגדים (שם) תמה על דבריו מנין לו לחדש דין זה. והשער הציון (שם ס"ק לה) דחה את דברי האליה רבה להלכה משום שאין טעם לפטור את השמש, וכי משום שהוא שמש פטור הוא מן המצוות. **קטז. ולעיל** [בענין 'ביאור שיטת הירושלמי לגבי חיוב אשה בהסיבה'] הובאו דברי הירושלמי (פסחים פ"י ה"ו) שרבי יוסי הסתפק לפני רבי יהושע בן לוי, האם אפילו עבד לפני רבו ואשה לפני בעלה צריכים להסב, וענה לו 'כרבי, עד כאן שמעתי'. והובאו שם שלושה פירושים מה כוונת תשובתו של רבי יהושע בן לוי, יש מפרשים שכוונתו לומר שודאי צריכים להסב, ויש מפרשים שמסתפק, ויש מפרשים שכוונתו שודאי אין צריכים להסב. והחק יעקב הבין כפירוש האחרון ולכן כתב שאולי כוונת הסמ"ק היא לעבד כנעני.

ובחידושי תלמיד הרשב"א (ד"ה שמש) הקשה על שיטתו [ושיטת הר"ן] שאשה פטורה משום שצריכה להיות משמשת את המסובין בשלחן, שלטעם זה היה צריך לפטור גם שמש. ותירץ, כיון שישנו בקריאת ההגדה וההלל והוא אומר 'ויוציאנו ה' אלוקינו משם ביד חזקה' וכיון שאומר דברי חירות צריך להסב כדרך בני חורין[קי]. **ורבינו מנוח** (חמץ ומצה פ"ז ה"ח) תירץ לשיטה זו, ששמש משועבד פחות מאשה מפני שהקונה עבד כקונה אדון לעצמו.

ובהעמק שאלה (שם סק"ו) ביאר לפי שיטת השאילתות שאשה אין דרכה להסב, וכתב שגם בשמש עיקר החידוש הוא משום שאינו קובע עצמו לסעודה[קיא] ואין דרכו להסב[קיב].

במה הקלו בהסיבת השמש משאר אדם

השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא. מהלשון משמע שיש קולא בשמש שרק הוא יצא בזה אבל שאר אדם אינו יוצא. ונחלקו **האחרונים** האם אכן יש דין מיוחד לשמש ובמה דינו מיוחד, או שאין הבדל כלל בין שמש לכל אדם, וכדלהלן:

א. הב"ח (סי' תעג ס"ה) **בשם המהר"ל** כתב שלכך אמרו את הדין בשמש משום שכל אדם לכתחילה צריך להסב בכל הסעודה[קיג], אבל השמש שאינו יכול להסב משום שעומד לשמש את בני הסעודה נחשב כדיעבד, ולכן אף לכתחילה אינו צריך להסב אלא כשאוכל כזית מצה[קיד].

ב. אמנם הט"ז (סק"ו) נוקט שאין חילוק בין שמש לשאר אדם וגם השמש לכתחילה צריך להסב בכל הסעודה, ומה שהזכירו דווקא שמש כדי ללמד שאף השמש חייב בהסיבה, ובכדי שלא יקשה היאך יוכל השמש לקיים מצות הסיבה והלא הוא טרוד כל הסעודה והולך הנה והנה, משום כך הוסיפו שעיקר החיוב גם לכל אדם הוא רק בכזית מצה, ואת זה גם הוא יכול לקיים.

ג. האליה רבה (ס"ק יח) פירש, שהחידוש בגמרא הוא שהשמש אינו חייב להסב בארבע כוסות ולא באפיקומן, אלא בכזית מצה בלבד, וזו הקולא בשמש משום שכל אדם חייב להסב בכולם[קטו].

האם עבד חייב בהסיבה

כתב הסמ"ק (מצוה קמד) **והביאו הבית יוסף** (שם ס"ה ד"ה ומה שכתב אלא) שעבד לפני אדונו אינו מיסב, **אמנם המהרי"ל** (מנהגים הלכות ההגדה) כתב שגם עבדים ושפחות חייבים בהסיבה[קטז].

ולהלכה, פסקו **האליה רבה** (שם סק"ט) **והשו"ע הרב** (שם סי"ג) שעבדים ושפחות העבריים חייבים בהסיבה, אבל לא עבדים כנעניים. וכן פסק **המשנה ברורה** (שם ס"ק יט) שעבד עברי חייב בהסיבה על כל פנים באכילת הכזית הראשון כדין שמש.

מהו הטעם שתיקנו חכמים ארבעה כוסות

נשים חייבות בארבעה כוסות הללו. כתב **רש"י** (ד"ה ארבעה) שארבע כוסות נתקנו, שלש כנגד שלש כוסות שנאמרו בפסוק 'וכוס פרעה בידי' וגו' (בראשית מ יא), והרביעי בשביל ברכת המזון. והקשו המפרשים שרש"י סותר עצמו מביאורו במשנה (לעיל נט: ד"ה ארבעה), שביאר שחיוב ארבע כוסות הוא כנגד ארבע לשונות גאולה והוצאתי והצלתי וכו' (שמות ו ו-ז). ובמפרשים מצינו כמה דרכים ליישב את הסתירה ברש"י, והדברים נתבארו בהרחבה לעיל (נט:) במשנה.

קח:

מדוע נשים חייבות בארבע כוסות

שאף הן היו באותו הנס. רש"י ורשב"ם (ד"ה שאף) פירשו, שבזכותן ניצלו, וכמו שאמרו במסכת סוטה (יא:), בשכר נשים צדקניות שבאותו הדור נגאלו, וכן

בקריאת מגילה (מגילה ד.) ובנר חנוכה (שבת כג.) אמר רבי יהושע בן לוי שנשים חייבות, מטעם זה שאף הן היו באותו הנס, והיינו שעל ידן נעשתה הגאולה, בפורים על ידי אסתר, ובחנוכה על ידי יהודית. **והתוספות** (ד"ה היו) הקשו על פירושו, שהלשון אף הן משמע שאינן עיקר אלא שהן טפילות[א]. ולכן פירשו על פי הירושלמי (מגילה פ"ב ה"ה) שגרס 'אף הן היו באותו הספק', והיינו שגם הן היו בסכנה ונגאלו, ולכן חייבו גם אותן במצוות שהן זכר לגאולה.

וכתב השפת אמת במגילה (שם ד"ה שאף), שאף שפירוש התוספות נראה פשוט יותר, רש"י ורשב"ם לא רצו לפרש כן, מפני שסברו שהשיעבוד במצרים היה רק על אנשים, כפי שמשמע מפשטות הפסוקים[ב], וגם בגזירת היאור נאמר בפירוש (שמות א כב) 'וכל הבת תחיון', ולכן פירשו, שעל ידי הנשים נעשה הנס[ג]. **ובדעת התוספות כתב בהגהות מרדכי** (מגילה פ"ק רמז תשפ), שאף על פי שפרעה לא גזר אלא על הזכרים, מכל מקום הנשים לא היו יכולות להתקיים בלא הזכרים, ולכך נחשב שהגזירה היתה גם עליהן. **ובמהר"ם חלאווה** (לעיל ע"ב ד"ה כתב, לפי שהיו בנס הגלות או בנס כשרדף אחריהן פרעה על הים. ורבינו מנוח (ממן ומצה פ"ז ה"ז) כתב, שהיו בכלל השיעבוד, כמבואר בגמרא (סוטה שם) שהחליף עבודת אנשים לנשים.

האם עבדים כנענים חייבים בארבע כוסות

כתב הבית יוסף (או"ח סי' תרפט ס"ק ד"ה ומ"ש ועבדים), שהנפקא מינה בין פירוש רש"י ורשב"ם לפירוש התוספות, היא לענין עבדים[ד]. שלשיטת רש"י ורשב"ם שחיוב נשים הוא מפני שעיקר הנס נעשה על ידן, עבדים פטורים מארבע כוסות, כי הנס לא נעשה על ידם. אך לשיטת התוספות שחיובם הוא מפני שהן היו בכלל הסכנה, אף עבדים חייבים שגם הם היו בכלל זה שהם היו נימולים[ה]. ולגבי קריאת המגילה כתב **הרמב"ם** (מגילה פ"ק ה"ק), 'והכל חייבים בקריאתה אנשים ונשים וגרים ועבדים משוחררים', ומשמע שעבדים שאינם משוחררים פטורים. וכתב **בביאור הגר"א** (שם סוס ג), שטעמו הוא, מאחר ובעבדים אין הטעם של 'אף הן היו באותו הנס', ולכן פטורים[ו]. אמנם כתב **המגן אברהם** (שם סק"ג), **שבטור** משמע שגם עבדים שאינם משוחררים, חייבים.

מדוע אין לחייב נשים בסוכה מטעם שהיו באותו הנס

התוספות (ד"ה היו) הקשו על שיטתם[ז], שאם כן מדוע נשים פטורות מסוכה, והלא אף הן היו באותו הנס של עניי כבודו[ח]. ותירצו, שישיבת סוכה שהיא מצוה מדאורייתא, אין לחייב משום שהיו באותו הנס, אבל בארבע כוסות שחיובן הוא מדרבנן, תיקנו גם לנשים, כיון שהיו באותו הנס[ט].

ובשיטה לא נודע למי (קידושין לד. ד"ה ומטעמא) הקשה ותירץ כתוספות כאן. ואחר כך הביא את דברי הירושלמי (מגילה פ"ב ה"ה) שהביאו התוספות, שבאותו הנס היינו באותה סכנה. וכתב שלפי זה היה אפשר ליישב את השאלה הנ"ל מסוכה. ודייק מדבריו **השער המלך** (חמץ ומצה פ"ו ה"ח), שלדעתו לטעם הירושלמי אין לחייב נשים מהטעם שאף הן היו באותו הנס, אלא אם כן היו בסכנה וניצלו, ובסוכות אף שהיו בכלל הנס של עניי הכבוד, מכל מקום נס זה לא הצילן מהסכנה[י].

האם גם במצוה מן התורה אפשר לחייב נשים מפני שהיו באותו הנס

מבואר ששיטת התוספות שבמצוות מן התורה אין לחייב משום שאף הן היו באותו הנס. ומדברי התוספות במגילה (ד. ד"ה שאף) נראה שאינם סוברים כן, שהקשו לפירושם שהיו באותו הנס היינו שאף הן היו בסכנה וניצלו, מדוע צריך היקש לחייב נשים במצה (פסחים לה:), הלא אפשר לחייבן מטעם שהיו באותו הנס, ולדברי התוספות כאן לכאורה לא קשה כלל, מפני שבמצוה מן התורה לא שייך לחייב משום שהיו באותו הנס.

אוצר החכמה

והתוספות שם תירצו, שמטעם זה 'שאף הן היו באותו הנס' יהיה חיובם רק מדרבנן, ומההיקש חייבות מן התורה[יא]. ועוד תירצו בשם **רבינו יוסף איש ירושלים**, שההיקש בא בכדי שלא נבוא לפטור נשים מגזירה שוה מסוכה, עיי"ש[יב]. מבואר שדעת התוספות במגילה, שגם במצוה מן התורה שייך לחייב מפני שאף הן היו באותו הנס, אלא שבתירוץ הראשון סברו התוספות, שגם אם נחייב מטעם זה אינו מועיל לחייב מן התורה אלא מדרבנן, והתירוץ השני סובר, שהיה אפשר לחייב מטעם זה אפילו מן התורה[יג].

א. **ובכפות** תמרים (סוכה לח: ותוס' ד"ה מי) כתב ליישב הלשון 'אף', שאמנם דרשו (במ"ר ג ו) 'מוציא אסירים בכושרות' (תהלים סח ז), 'אל תקרי בכושרות אלא בכשרות', כלומר בזכות נשים כשירות, אך מכל מקום, הרי אמרו (שם, ובשמו"ר טו ג-ד) שיצאו בזכות משה ואהרן, ועל כרחך שזכויות הצדיקים וגם הצדקניות הצטרפו וגרמו לגאולה, ואם כן מובן הלשון 'אף', שזכות הנשים היא טפילה לזכות הצדיקים. וכן יש לפרש במגילה, שהגאולה היתה אף על ידי מרדכי וצדיקים שעמו, ובחנוכה עיקר המלחמה עשו בני מתתיהו. עוד כתב (שם ד"ה ועוד י"ל) ליישב, שהרשב"ם רק הוסיף על פירוש התוספות, שהרי בנשים שייך שני טעמים: א. שהיו בכלל הסכנה. ב. שנעשה הנס בזכותן או על ידן. ולפי זה, הריבוי ד'אף' לא נאמר על נשים, אלא לטעמי הדבר, כלומר, מפני שיש אף טעם זה שהיו באותו הנס שנעשה על ידן או בזכותן לפיכך חייבות [ודקדק כן מדברי רש"י (שבת כג. ד"ה היו) שכתב שני הפירושים, שגזרו יוונים על כל הבתולות הנישואות להיבעל להגמון, ושעל ידי אשה נעשה הנס. וראה בר"א מזרחי (חידושיו לשמ"ג, הל' מגילה) שהבין שרש"י הסתפק]. **ב. ומה** שאמרו בגמרא (סוטה שם) שהחליפו מלאכת אנשים לנשים, זה היה באקראי כשהיו אצלם כשפחה, אבל השיעבוד לא היה על הנשים, כמבואר בילקוט שמעוני (שמות רמז קפג), שהכינו לבעליהן מים חמים ודגים. **ג. אמנם** תמה שם, מדוע פירשו כן גם לגבי מגילה וחנוכה, והלא שם ודאי גם הנשים היו בכלל הסכנה, ואם כן ניתן לפרש כפשוטו, שאף הן היו באותו הנס, היינו באותה סכנה [ולכאורה יש לומר, שכיון שבכל המקומות נקטו אותו לשון שאף הן היו באותו הנס, לא הסתבר להם לומר שהמשמעויות שונות]. **ד. דברי** הבית יוסף שם מוסבים על קריאת מגילה, אולם הוא הדין והוא הטעם לארבע כוסות. ולכאורה יש נפקא מינה נוספת, שהמרדכי (מגילה פ"ק רמז תשפ) נשאל, אם נשים חייבות בשלש סעודות בשבת, והשיב שחייבות, מפני שאף הן היו בירידת המן, וזכר למן תיקנו שלש סעודות. ודין זה נכון לפירוש התוספות, אך לרש"י והרשב"ם, כיון שנס ירידת המן לא נעשה על ידן, אם כן אין לחייבן. וראה בכפות תמרים (סוכה לח. בתוספות ד"ה מי) שכתב, שיתכן באמת שלשיטתם נשים אינן חייבות בשלש סעודות. **ה. אמנם** השפת אמת (מגילה ד. ד"ה שאף) דחה את דבריו, שאף לתוספות אין הכרח שעבדים חייבים, כי אף שהעבדים שהיו אז לישראל היו בכלל השיעבוד, העבדים שבזמנינו שאבותיהם היו נכרים, לא היו בכלל הנס, מה שאין כן הנשים שבזמנינו שבאות מזרע ישראל. ובמסקנת דבריו שם כתב [כפי מה שמשמע בתוספות (ד"ה היו)], שבמצוה מן התורה לא שייך לחייב משום שהיו באותו הנס, שהרי התורה פטרה נשים ממצות עשה שהזמן גרמא, אפילו כששייך בהן טעמי המצוה, וכגון מצות טלית ותפילין, ולכן אין כח בטעם זה לעמוד נגד כללי התורה, ואינו שייך כי אם במצוה מדרבנן, שמטעם זה שהיו באותו הנס, רבנן תיקנו את המצוה גם עליהן, אף שהיא מצות עשה שהזמן גרמא. ונמצא שהטעם שהיו באותו הנס אינו סיבת החיוב, אלא הוכחה שלא נאמר במצוה זו פטור של מצות עשה שהזמן גרמא, ולפי זה כתב, שלכל הפירושים יש לומר שעבדים חייבים, שהרי לא נאמר במצוה זו הפטור של מצות עשה שהזמן גרמא. וכעין דבריו חקר בחידושי הגרי"ז (פרקין ג. ד"ה דלמה), האם הפירוש ב'אף הן היו באותו הנס', היינו שמטעם זה אין בהן הפטור של מצות עשה שהזמן גרמא [אף שהכלל שנשים פטורות במצות עשה שהזמן גרמא שייך גם במצוות דרבנן], וממילא נכללו בחיוב קריאת המגילה הנאמר באנשים, או שמא זה חיוב מיוחד לנשים מטעם שאף הן היו באותו הנס. וכתב שהחילוק יהיה בעבדים, שאם נשים נכללו בחיוב קריאת המגילה הנאמר לאנשים, אם כן גם עבדים חייבים ואין בהם הפטור של מצות עשה שהזמן גרמא, אבל אם באמת גם עכשיו יש בהם הפטור של מצות עשה שהזמן גרמא, ורק שיש חיוב מיוחד לנשים מטעם שאף הן היו באותו הנס, אין לחייב עבדים, שחיוב זה שייך בנשים בלבד, אבל עבדים חזרו לדינם ופטורים, מטעם מצות עשה שהזמן גרמא. ו. **ראה** בכרתי ופלתי (סי' ו סק"ג) שכתב ליישב על פי זה את קושיית התוספות במגילה (ד. ד"ה שאף), מדוע צריכים פסוק לחייב נשים במצה, ולא חייבון משום שהיו באותו הנס. שמטעם זה שהיו באותו הנס אין לחייב עבדים, לכך הוצרכו גם פסוק. **ז. כן** כתב בעוד יוסף חי (נמוסי' שם), ששאלתם היא רק לשיטתם. וכן נראה מהמשך דברי התוספות, שלאחר שחלקו על רש"י ורשב"ם, ופירשו, שאף הן היו באותו הנס היינו שהיו באותה סכנה, חזרו והקשו מסוכה, ומשמע שלרש"י ורשב"ם לא קשה, מאחר והנס של עניי הכבוד לא נעשה על ידי נשים. **ח. וכתב** הברכי יוסף (או"ח סי' תעג ס"ק טו ד"ה וכתב עלה), שאין כוונתם להקשות מדוע באמת אין נשים חייבות בסוכה, שהרי במסכת סוכה (כח.) דרשו מפסוק 'האזרח' (ויקרא כג מב), להוציא את הנשים. אלא עיקר כוונתם להקשות על מה שהקשו בגמרא שם, מדוע צריכים למעט נשים מפסוק, והלא מצות סוכה היא מצות עשה שהזמן גרמא, ועל זה הוקשה לתוספות, שנאמר שמפני כך הוצרכו לפסוק, שאם לא כן היו מחייבים אותן מפני שהיו באותו הנס [וכתב שמכאן יש ראיה לחידושו של הט"ז (יו"ד סי' קי סק"ח), שכל דבר שמבואר בכתוב בפירוש, אין כח ביד חכמים לעשות להיפך, ולכן כיון שיש מיעוט מ'האזרח', שוב לא חייבו חכמים מפני שהיו באותו הנס], וכן הקשו **השער המלך** (חמץ ומצה פ"ו ה"ח) והטורי אבן במגילה (ד. ד"ה שאף). אמנם הרעק"א במגילה (שם בתוספות ד"ה נשים) והבנין ציון (שו"ת החדשות סי' מג) פירשו, שכוונתם להקשות, שאף שהתורה פטרה אותן, שרבנן יחייבו משום שהיו באותו הנס. **ט. ובביאור** החילוק בין מצוה מן התורה למצוה מדרבנן, כתב המהר"ל מפראג (גבורות ה' פמ"ח ד"ה ומכל) שלשה אופנים: א. שבמצוה מן התורה, אף שיש טעם למצוה, אין הטעם סיבת המצוה, אלא רצון ה' לצוות על זה הוא הסיבה, אלא שחכמים מצאו לזה גם טעם, ואין בכח הטעם לשנות את הדין, ולכן אף שמכח זה שנשים היו באותו הנס שייך החיוב גם אליהן, מכל מקום כיון שהתורה פטרה נשים ממצות עשה שהזמן גרמא, אין לחייבן מפני שהטעם שייך גם בהן, אולם במצוה מדרבנן הטעם הוא הסיבה שחכמים תיקנו את המצוה, ולכן במצוה שטעם התקנה שייך אף בנשים, חייבו גם אותן אף שהיא מצות עשה שהזמן גרמא [וכעין סברא זו כתב השפת אמת במגילה (ד. ד"ה שאף)]. ב. שכל מצוה מדרבנן חייבים לקיימה משום 'לא תסור' (דברים יז יא), וכאשר מקיים מצות ארבע כוסות מקיים מצות 'לא תסור', ו'לא תסור' אינו מצות עשה, אלא לא תעשה, ונשים חייבות בלא תעשה גם כשהזמן גרמא. ג. כמו שמצאנו שבמצות לא תעשה נשים חייבות אף אם הזמן גרמא, והטעם שלא תעשה חמור יותר, הוא מפני שיש בו מלקות, ומצאנו שגם מצוות מדרבנן חמורות יותר, וכפי שאמרו בעירובין (כא:), 'בני הזהר בדברי סופרים יותר מדברי תורה שדברי תורה יש בהן עשה ולא תעשה, ודברי סופרים כל העובר על דברי סופרים חייב מיתה'. וכיון שעל לא תעשה נשים חייבות אף כשהזמן גרמא, מפני שיש בהן מלקות, כל שכן מצוות מדרבנן שיש בהן חיוב מיתה, שאשה חייבת בהן, ואין חילוק בין מצוה שהזמן גרמא למצוה שאין הזמן גרמא. **י. וכן** דעת מהר"ם מרוטנבורג (שו"ת, פ"ד סי' תעג), שלא שייך הטעם שאף הן היו באותו הנס, אלא במצוה הבאה על נס שאירע לישראל שהיו בסכנה ונמלטו, כמו מגילה וארבע כוסות וחנוכה, וכן מורה לשון הירושלמי כפי שהובא בהגהת מרדכי (מגילה פ"ק רמז תשפ), שאף הן היו באותו הנס להשמיד להרוג ולאבד [ראה גם ברבינו חננאל במגילה (ד. ד"ה ופ"ר יהושפט) שכתב, 'כלומר, שאף הן היו בכלל להשמיד להרוג ולאבד'], והערוך לנר במסכת סוכה (כמ: ד"ה בגמרא ילף) כתב, שאף התוספות מודים לזה, אלא לדעתם גם הנס של עניי כבוד הצילם מסכנה, שהרי העננים היו מסככים להם מנחש שרף ועקרב, ואין לך סכנה גדולה מזה במדבר הגדול והנורא. **יא. והקשה** הברכי יוסף (או"ח סי' תעג ס"ק טו) לתירוץ זה, מדוע לא יתחייבו הנשים בסוכה מדרבנן. ותירץ על פי דברי הט"ז (יו"ד סי' קי סק"ח), שכל דבר שמבואר בכתוב בפירוש, אין כח ביד חכמים לעשות הפוך, וכיון שבסוכה יש פסוק מפורש לפוטרם, כמו שדרשו (סוכה כח.), 'האזרח' (ויקרא כג מב), להוציא את הנשים, אין כח ביד חכמים לחייב. **יב. והביא** השער המלך (שם), שבספר עץ החיים הקשה על תירוץ זה, מה יענו על שאלת התוספות כאן לגבי סוכה, מדוע אי אפשר לחייב נשים מפני שהיו באותו הנס. ותירץ השער המלך, שיתכן שתירוץ זה סובר כדעת רש"י והרשב"ם, שהיו באותו הנס שייך רק באופן שהנס נעשה על ידן, ובסוכות לא נעשה הנס על ידן. ועוד תירץ, שתירוץ זה סובר כדעת השיטה לא נודע למי [הובאה לעיל], שמסוכה לא קשה כלל, מפני שלא היתה סכנה. **יג. והבנין** ציון (שו"ת החדשות סי' מג) כתב, שהתוספות כאן סברו כתירוץ הראשון בתוספות במגילה, שהטעם שאף הן היו באותו הנס אינו יכול לחייב אלא מדרבנן, ומשום כך שייך לחלק בין מצוה דאורייתא למצוה דרבנן, אולם אילו היתה זו סברא מדאורייתא, אין מקום לחלק, וראה לעיל בהערה בשם מהר"ל מפראג כמה טעמים לבאר את החילוק.

אוצר החכמה 19/06/2018

אם נשים חייבות בהגדה

כתב הברכי יוסף (או"ח סי' תעג ס"ק טו) **בשם הבית דוד** (סי' רנו), שנשים אינן חייבות בקריאת ההגדה, שהרי היא מצות עשה שהזמן גרמא, ומטעם שאף הן היו באותו הנס אין לחייבן, שסברא זו מועילה דווקא במצוה דרבנן, ולא במצוה דאוריתא, כמו שכתבו התוספות הנ"ל, וקריאת ההגדה שהיא מצות סיפור יציאת מצרים היא מן התורה, כמבואר **ברמב"ם** (חמץ ומצה פ"ז ה"ח)[יד]. והברכי יוסף דחה את דבריו, שאמנם זו דעת התוספות כאן[טו], אולם התוספות במגילה חולקים, וסוברים שגם במצוה מן התורה שייך לחייב משום שהיו באותו הנס, לתירוץ הראשון מדרבנן, ולתירוץ השני אפילו מן התורה, ואם כן, לתירוץ הראשון אשה חייבת בהגדה מדרבנן, ולתירוץ השני מן התורה[טז].

ודעת החינוך (מצוה כא) שחייבות מן התורה, שכתב שמצות סיפור יציאת מצרים נוהגת בזכרים ובנקבות, ומי שעבר ולא סיפר ביטל עשה. **והמנחת חינוך** (שם אות י) תמה על זה, שהרי היא מצות עשה שהזמן גרמא, ומשום שהיו באותו הנס, אין לחייבן אלא מדרבנן.

והתוספות בסוכה (לח. ד"ה מי) כתבו, שנשים חייבות בהלל והגדה, שמסתמא לא תיקנו ארבע כוסות אלא כדי לומר עליהן הלל והגדה[יז], ונמצא שבכלל מה שהתחייבו בארבע כוסות כלול גם שחייבות בהלל והגדה, והיינו מדרבנן. וכתבו **הברכי יוסף** (שם) **והשבח פסח** (מגיד אות ג), שדברי התוספות הללו הם בשיטת התוספות כאן, שאין לחייב במצוה מן התורה משום שהיו באותו הנס, ולכן הוסיפו סברא שחייבות בהגדה משום ארבע כוסות.

ולפיכום, שיטת הבית דוד שנשים פטורות מהגדה. ושיטת הברכי יוסף שחייבות [וכן דייק מלשון השו"ע (שם סי' תעג סי"ד) שכתב, 'גם הנשים חייבות בארבע כוסות ובכל מצות הנוהגות באותו לילה']. אלא שגדר החיוב תלוי במחלוקת **הראשונים**, לתירוץ השני בתוספות במגילה חייבות מן התורה, משום שאף הן היו באותו הנס. לתירוץ הראשון שם חייבות מהטעם הנ"ל מדרבנן. ולדעת התוספות בסוכה, אין לחייבן משום שהיו באותו הנס, ומכל מקום מפני שחייבות בארבע כוסות [משום שהיו באותו הנס] חייבות גם בהגדה.

אם הכלל שנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא נאמר גם במצוה מדרבנן

שם. כתבו התוספות (ד"ה שלכך), שלכך צריכים סברא מיוחדת לחייב נשים בארבע כוסות, שאם לא כן היו פטורות משום מצות עשה שהזמן גרמא, שכלל זה ישנו אף במצוות מדרבנן, משום שחכמים תיקנו את מצוותיהם כעין של תורה, ולכן כל הכללים שנאמרו במצוות מן התורה שייכים גם במצוות מדבריהם. מבואר ששיטתם שפטור נשים ממצות עשה שהזמן גרמא הוא אף במצוות דרבנן, וכן היא גם שיטת התוספות בברכות (כ: ד"ה נתפללה). **אולם בדעת רש"י** (שם ד"ה הכי) הבינו התוספות (שם), שנשים חייבות בכל מצוות דרבנן שהזמן גרמא, והכלל שפטורות נאמר רק במצוות מן התורה.

ובתוספות רבי יהודה החסיד [שירליאון] **ובתוספות הרא"ש** בברכות (שם ד"ה וחייבין) הקשו על שיטת **רש"י** מהגמרא כאן, שמשמע שאלמלא הטעם שהנשים היו באותו הנס היו פטורות מארבע כוסות, וכן לגבי נר חנוכה וקריאת המגילה, משמע שאלמלא הטעם שהיו באותו הנס היו פטורות, ועל כרחנו הפטור הוא משום מצות עשה שהזמן גרמא. ועוד הקשו **השאגת אריה** (סי' ח) **והצל"ח** (פסחים שם), שבברכות שם ביארו שנשים פטורות מקריאת שמע מפני שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, ועדיין קשה לדעת רבי יהודה (שם כא.) הסובר שקריאת שמע היא מדרבנן, מדוע נשים פטורות והלא אין זו 'מצות עשה' לפוטרן'ית.

אם כל ארבעת הכוסות חשובות כוס של ברכה

אוצר החכמה

ארבעה כוסות הללו צריך שיהא בהן כדי מזיגת כוס יפה. וכתבו רבינו חננאל (ד"ה ומרבעה) **והרשב"ם** (ד"ה ממר), ש'כוס יפה' היא כוס של ברכה, ובא ללמדנו שצריך לקיים בארבע כוסות את הדינים שנאמרו לגבי כוס של ברכה[יט], שעליה נאמרו עשרה דברים (ברכות נא.), ש'טעון הדחה ושטיפה, חי ומלא, עיטור ועיטוף, נוטלו בשתי ידיו ונותנו בימין, ומגביהו מן הקרקע טפח, ונותן עיניו בו, ויש אומרים אף משגרו במתנה לאנשי ביתו'. ואמר רבי יוחנן אנו אין לנו אלא ארבעה בלבד, הדחה, שטיפה, חי ומלא [וסימנם שמח"ה. לקט יושר (עמ' 86)].

וכתב בלקט יושר (שם), שכל כוס של חובה נידונת ככוס של ברכה, ויש להדר לעשות בה עשרה דברים שנאמרו בכוס של ברכה[כ], ולכן צריכה הדחה ושטיפה[כא]. אולם **המהרש"ל** (שו"ת, סי' פח) כתב, שרק כוס ראשונה ושלישית שהן כוסות של קידוש וברכת המזון צריכות שטיפה והדחה, ולא שאר הכוסות[כב].

מהו חי

שתאן חי יצא. התוספות (ד"ה שתאן) הקשו, שבברכות (נא.) אמרו עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה, ואחד מהם שיהיה חי, ומשמע אם כן שלכתחילה ראוי שיהיה חי, ואילו כאן משמע שאינו לכתחילה. וכן הקשו, ששם בברכות (נב:) אמרו, מודים חכמים לרבי אליעזר בכוס של ברכה שאין מברכים על היין עד שיתן לתוכו מים. ונתבארו **בראשונים** כמה דרכים, מה הוא כוס חי שנאמר בעשרה דברים שנאמרו בכוס, **והטור** (או"ח סי' קפג) הביא את כל השיטות:

א. שיטת הרי"ף (שם נא.) **והרמב"ם** (ברכות פ"ז הט"ו), שמניחו חי עד ברכת הארץ ואז מוזגו, להודיע שבח הארץ שיינותיה חזקים, וצריך לערב בהם מים רבים[כג]. **ב. רש"י** (ברכות שם ד"ה מי) פירש, שמה שנאמר חי הוא רק על הנתינה לכוס שצריך ליתן את היין חי לכוס של ברכה, ורק שם ימזגנו, ולא ימזוג בכלי אחר ומשם יתנו מזוג לכוס של ברכה. **ג. עוד פירש רש"י** (שם), שחי פירושו שמוציאו מן החבית לשם ברכה [ולפי זה חי הוא מלשון 'טרי', ישר מן החבית לכוס של ברכה]. **ד. רבינו תם** (תוס' ב"ב עג: ד"ה עד) פירש, ש'חי' שם הכוונה שהוא מזוג ולא מזוג, והיינו שמוזגו קצת וכשיגיע לברכת הארץ מוזגו כראוי, דהיינו חלק אחד יין על שלשה חלקים מים. **ה. ויש מפרשים** [הם בני נרבונא שהביאו התוספות כאן], ש'חי' שנאמר שם הוא על הכלי שיהא שלם, וכמו

יד. ומשום כך כתב, שמה שכתב הרמ"א (שם ס"י) שיאמרו את ההגדה בלשון שמבינים הנשים והקטנים, אינו משום החיוב שלהן שהן צריכות לצאת ידי חובה, אלא משום חיובם של האנשים שחייבים לספר לבני הבית, ולכן צריך לומר בלשון שיבינו. **טו. ועוד** כתב שם, שאפשר לומר שגם התוספות כאן מודים לתירוץ הראשון בתוספות במגילה, ומה שכתבו שבמצוה דאורייתא לא שייך לחייב משום שהיו באותו הנס, כוונתם לומר שמדאורייתא לא שייך לחייב מהטעם הנ"ל, אלא רק מדרבנן. **טז. וראה** מה שכתב בספר לימודי ה' (לימוד קנח) ליישב את שיטת הבית דוד.

יז. הביאור הלכה (סי' תעג ד"ה שנאמר) הביא מחלוקת בין הבית יוסף לפרי חדש, אם שתה ארבע כוסות ולא אמר ביניהן את ההגדה, אלא שהפסיק בין אחת לשניה [שאם לא כן, הוי שתאן בבת אחת שלא יצא] האם יצא ידי ארבע כוסות. דעת הבית יוסף (שם סי' תפד ס"ק ד"ה וכתב), שאף שעבר על תקנת חכמים שתיקנו לשתותן על סדר ההגדה, מכל מקום לא הפסיד משום כך מצות ארבע כוסות. והפרי חדש (שם ס"ק) סובר, שאפילו ידי ארבע כוסות לא יצא. והנה לדעת הפרי חדש מבוארת היטב שיטת התוספות בסוכה, שמפני שתיקנו להן ארבע כוסות ממילא חייבות גם בהגדה, מאחר שכך היתה תקנת ארבע כוסות, שאי אפשר לקיימה אלא על סדר אמירת ההגדה, אולם לשיטת הבית יוסף שאינה מעכבת במצות ארבע כוסות, קצת קשה מנין הכריחו התוספות שנשים חייבות גם בהגדה, והלא התקנה לשתות את הכוסות על סדר ההגדה אינה מעיקר חיוב ארבע כוסות, אלא תקנה נוספת, ואולי בזאת לא חייבו את הנשים. **יח. ראה** במגן גבורים (שלטי הגבורים סי' ע ס"ק ק"ח) שהאריך ליישב שיטת רש"י, ותוכן דבריו, שבאמת גם רש"י מודה לעיקר סברת התוספות שרבנן תיקנו את מצוותיהם כעין של תורה, אלא שמכל מקום לא שייך בהן פטור של מצות עשה שהזמן גרמא, מאחר שכל מצוות דרבנן חייבים לקיימן משום 'לא תסור' (דברים יז יא) [שאינו מצות עשה אלא לאו], וב'לא תעשה' לא נאמר הכלל שנשים פטורות כשהזמן גרמא, אמנם כל זה שייך לאחר שתיקנו חכמים את המצוה, אולם כשבאו לתקן עדיין אין 'לא תסור', וזו כוונת התוספות, שהיו פוטרים אותן משום מצות עשה שהזמן גרמא, משום שעדיין לא תיקנו את המצוה ואין 'לא תסור', ועל זה חולק רש"י שאין צריך טעם זה, מפני שיש הבדל בין מצוה מהתורה למצוה מדרבנן, שבמצוה מן התורה, אף שיש טעם למצוה אין עיקר החיוב מפני הטעם, אבל במצוה מדרבנן כל עיקר החיוב הוא מפני הטעם, ומשום כך אם אין הטעם שייך בנשים לא היו מחייבים אותן, ולא משום מצות עשה שהזמן גרמא, ולפי זה בקריאת שמע, לדעת הסובר שחיובה מדרבנן, נשים פטורות, מפני שאין טעם לחייבן. **יט. רש"י** בברכות (נא. ד"ה פוסק) פירש, שכוס של ברכה היינו כוס של ברכת המזון, וכן נראה ברשב"ם כאן (ד"ה ממר), אולם הרמב"ם (שבת פכ"ט ה"ז) מפרש שהוא כוס של קידוש [וגם של ברכת המזון]. מגיד משנה (שם). **כ. וביאר** בלקט יושר שם, שאין נוהגים לקבלה בשתי ידיו, משום שאין מושיטים לו לברך כמו בכוס ברכת המזון. ואין משגרה לאנשי ביתו, כיון שיש ארבע כוסות לכל אנשים ונשים. ועוד, שלשגר כוס הוא רק בכוס של ברכת המזון שמברך עליה בעל הבית, ושולח לבני הבית כדי שיתברכו, כמבואר בגמרא ברכות (נא:). וכן בימיהם היו רגילים לישב על הקרקע, ולכן רק בימיהם היה צריך להגביהה מן הקרקע. אבל ודאי שצריך לאוחזה בימינו ולהגביהה מן השולחן טפח, וגם צריך ליתן עיניו בה. **כא. וכתב** שם, שאף על פי שכתבו התוספות בברכות (נא. ד"ה שטיפה מכאן), שאם הכוס נקיה אין צריך שטיפה, מכל מקום בקידוש של ליל פסח, משום חיבוב הנס שעליו תיקנו ארבע כוסות, יש להתנהג בפרישות ולנהוג בשטיפה והדחה גם לכוס נקיה. וכן כתב המהרש"ל (שו"ת, סי' פח) לענין כוס שלישית שהיא כוס של ברכת המזון, וכן הביא בשמו הב"ח (או"ח סי' תעג ס"ק). אמנם החק יעקב (שם סק"ק) דחה את דברי הב"ח, וכתב שאין כוונת המהרש"ל אלא שמחמירים לעיין היטב שהכוס נקיה, אולם אם ברור שהכוס נקיה, גם הוא מודה שאין צריך שטיפה. **כב. והביאו** דבריו הב"ח (או"ח סי' תעג סי"ג) ובחק יעקב (שם ס"ק לה), וכתב שכן נוהגים. וכן משמעות לשון הטור (שם סי' תפו), שהזכיר שטיפה והדחה רק בכוס של ברכת המזון. והדרכי משה (שם אות ג) הביא ממהר"י ברין, שבכוס ראשונה פשוט שצריך גם כן הדחה, אבל בשניה אין צריך, ואחר כך כתב, 'ושמעתי שמהרא"י נהג לשטוף הכוס לכל כוס וכוס', וכתב שלדבריו צריכים לומר, שמה שהזכיר הטור הדחה דווקא בכוס של ברכת המזון, הוא מפני ששם צריכים הדחה יתירה, שעיקר דין הדחה נאמר על כוס של ברכת המזון. ובפשטות משמע, שלדעת מהרש"ל וכן לדעת מהר"י ברין שהביא הדרכי משה, שאר הכוסות אינן צריכות שטיפה כלל, משום שאינן נידונות ככוס של ברכה. אולם הפרי מגדים (או"ח סי' תפו מ"ז סק"ח) כתב, שגם כוס שניה ורביעית נחשבות כוס של ברכה, ולכן אם הביאו לו כוס חדשה לכוס שניה שלא הדיחוה בתחילה, צריכה שטיפה והדחה. וכן פסק המשנה ברורה (סי' תעג ס"ק סח), שכוס שניה אין צריכה שטיפה כיון שכבר שטפוה לקידוש, ומשמע שצריך שטיפה כי זו כוס של ברכה, אלא שיכול לסמוך על מה שנשטפה בכוס ראשונה. וצריך עיון, האם כתבו כן גם בדעת המהרש"ל, לומר שמה שפטר כוס שניה משטיפה, הוא מפני שכבר שטפוה בכוס ראשונה, ולא מפני שאינה כוס של ברכה, או שכתבו כן מפני שלא פסקו כדבריו. **כג. ורבינו יונה** (שם ד"ה מי) והרא"ש (שם סי' לה) הקשו על פירוש זה, שלשון הגמרא בברכות (נב:) 'אין מברכין על היין עד שיתן לתוכו מים', משמע שמתחילת הברכה אין מברכים. ועוד, שכיון שמזיגת יין בזמנם היתה שלשה חלקי מים על חלק אחד יין, אם כן אם בתחילה אינו מוזג, נמצא שאין בכוס אלא רובע רביעית, וכיון שכן נמצא חסר הרבה, ואיך מברך על כוס חסירה, והלא אחד מתנאי הכוס הוא שתהיה מלאה. אבל לרבינו תם אינו קשה, שמכל מקום ממלא את רוב הכוס כבר בתחילה. והב"ח (או"ח סי' קפג ס"ק) כתב, שלדעת הרי"ף ממלא תחילה את כל הכוס ביין, וכשמגיע לברכת הארץ מעביר לכוס אחרת גדולה יותר, ומוזגו שם, ומחזיר לכוס שמילא בתחילה. ועל מה שהקשו, שהלשון 'אין מברכין' משמע תחילת הברכה, כתב הב"ח, שברכת הארץ נחשבת תחילת הברכה, מפני שעד סוף ברכת הזן נחשבת ברכת הזימון, כך שעיקר ברכת המזון מתחיל מברכת הארץ ואילך.

שמצאנו בבבא קמא (מ.), שאמרו על הכלים שבירתם זו היא מיתתם. וסיים הטור, שטוב לצאת ידי כל הפירושים.

מהו שתאן בבת אחת

שתאן בבת אחת. פירש רש"י (ד"ה נגמ), שעירה ארבע כוסות לכוס אחת ושתה.

והרשב"ם (ד"ה נגמ) הקשה על פירושו, שזה פשוטכד שאינו יוצא ידי ארבע כוסות, שהרי לא שתה אלא כוס אחת בלבד. ולכן פירשו **הרשב"ם** (שם) **והתוספות** (ד"ה נגמ), שבבת אחת פירושו ששתאן רצופות, ולא שתאן על סדר משנתנו, דהיינו על הסדר שסידרו אותן חכמים, כפי שמבואר במשניות בפרק זהכה. **ובחידושי רבינו דוד** (ד"ה שמאן נגמ מאמ) הקשה על **הרשב"ם**, מדוע כששתה שלא על הסדר לא יצא, הרי זהו רק למצוה ואינו מעכב [והוכיח כן מהירושלמי (פ"י ה"ג), ששתה שלא על הסדר אינו מעכב בדיעבד], לכך פירש ששתאן בזו אחר זו בלא הפסקה, כאדם הצמא ששותה כמה כוסות ונחשבת הכל שתיה אחתכו.

מה היא מצות חירות

שתאן חי יצא, אמר רבא ידי יין יצא ידי חירות לא יצא. וגירסת הרי"ף, "יצא ידי ארבע כוסות ולא יצא ידי חירות". וביארו **רש"י והרשב"ם** (ד"ה ידי חירות), שכונת רבא לומר שאמנם קיים מצות ארבע כוסות, אולם לא קיים מצוה שלימה מן המובחר, שאין חשיבות אלא ביין מזוג. וכן כתב הר"ן (על הרי"ף, ד"ה ידי חירות). והוסיף, שמכל מקום אין צריך לחזור ולשתות, שהרי כבר יצא ידי חובת ארבע כוסות.

ובחידושי רי"ז הלוי (חמץ ומצה פ"ז ה"ט) ביאר את דבריהם, על פי מה שהוכיח אביו הגר"ח, ששיטת **התוספות** שעיקר המצוה בארבע כוסות היא הברכה על הכוס, כמו קידוש של כל השנה ושאר כוסות של ברכה, שעיקרם זו הברכה על היין, ודין שתיית היין שנאמר בהם, הוא מדין שהמברך צריך שיטעום (ברכות נג.) שנאמר בכל כוס של ברכה, ושיעורו מלוא לוגמיו של השותה. ומשום כך, כמו שבכל כוס של ברכה לכתחילה צריך שיהיה מזוג ולא חי, כמו כן בארבע כוסות לא יצא ידי המצוה כראוי אם שתאן חי. ולפי שיטה זו, מה שאמרו לא יצא ידי חירות, אין הכוונה שמה שצריך למזוג הוא מדין חירות, אלא שלא יצא מצוה מן המובחר ידי חובת ארבע כוסות שהיא משום חירות.

אמנם בדעת הרמב"ם (שם) שכתב, שמי ששתה יין שאינו מזוג יצא ידי ארבע כוסות ולא יצא ידי חירות, ביאר הרי"ז הלוי (שם), שמלבד הדין של כוס של ברכה, נאמר בארבע כוסות דין נוסף לשתות את הכוסות, שכך היא הנהגת דרך חירות, ומקיים בזה את מה שכתב הרמב"ם (שם ה"ו), "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משיעבוד מצרים"כז, ולשתיה זו השיעור אינו מלוא לוגמיו ככל כוס של ברכה, אלא צריך לשתות את כל הכוס, או רובו מדין רובו ככולוכח. ולפי זה מתפרשים דברי רבא, שתאן חי ידי ארבע כוסות יצא [כגירסת הרי"ף], דהיינו שמשום כוס של ברכה יצא ככל כוס של ברכה שיוצא באינו מזוג [אף שלכתחילה צריך מזוג], אך את דין הנהגת החרות שבארבע כוסות שמתקיים בשתיית הכוסות, לא יצא ביין חי, שאינו דרך חירותכט.

מזיגה בזמן הזה

כתבו הרשב"ם (ד"ה ידי חירות) **והתוספות** (ד"ה שמאן)ל, שדין מזיגה נאמר רק בזמנם שהיין שלהם היה חזק, מה שאין כן יין שלנו אינו צריך מזיגה. **ותוספות רבינו פרץ** (ד"ה ושמאן מי) כתב, "אבל ביין שלנו שאינו חזק כל כך טוב לשתותו חי". ומשמע מלשונו, שלא רק שאין חייב למזוג, אלא עדיף לשתותו חי. וכן כתב בפירוש **הרמ"א** (מו"ח סי' רעג ס"ה). **והבית יוסף** (שם סי' קפג ס"ב ד"ה ומ"ש רבינו ויין) כתב, שמכל מקום נהגו העולם להצריך למזגו בברכת הארץ, בין ביין חזק בין ביין שאינו חזקלא.

במה יצא ידי חובה לדעת רב

שתאן בבת אחת, רב אמר ידי יין יצא ידי ארבעה כוסות לא יצא. וגירסת הרי"ף "יצא ידי חירות ולא יצא ידי ארבע כוסות". **והרשב"ם** (ד"ה ידי יין - השני) מפרש [על פי גירסתו], שלא יצא כלל מצות ארבע כוסות, וידי יין יצא היינו ידי מצות שמחת יום טוב, וכמו שאמרו להלן (קט.), "ושמחת בחגך" (דברים טז יד), במה משמחם, ביין. מבואר ששיטת הרשב"ם, שאם שתאן שלא על הסדר שתיקנו חכמים, אינו יוצא ידי חובת ארבע כוסות. אמנם **בחידושי רבינו דוד** (ד"ה שמאן נגמ מאמ) הקשה, שלא מסתבר שהסדר שאמרו חכמים מעכב בדיעבד, וכי מי שאינו יודע לעשות כסדר המשנה לא יצא, והרי גם נשים ועמי הארץ יוצאים ידי חובהלב. ולכן פירש, שבאופן זה יצא ידי מצות שתיית יין של ארבע כוסות, אך לא יצא ידי הסדר שסידרו בהן חכמיםלג.

ובחידושי רי"ז הלוי (חמץ ומצה פ"ז ה"ט) ביאר [בהמשך לדבריו שהובאו לעיל בענין "מה היא מצות חירות" בדעת הרמב"ם] שבארבע כוסות נאמרו שני דינים. דין חירות שעיקרו שתיית היין שהיא דרך חירות. ועוד נאמר, שכל כוס תהיה כוס של ברכה, ולכך סידרון על סדר ההגדה, וכמבואר להלן (קיז:) "ארבע כסי תקינו רבנן דרך חירות, כל חד וחד נעביד ביה מצוה", והיינו שעיקר התקנה של ארבע כוסות, הוא בשביל שיהיה דרך חירות, אך מכל מקום היתה התקנה שתהיה כל אחת מהן כוס של ברכה שיעשה בה מצוה. וזו כוונת רב "יצא ידי חירות ולא יצא ידי ארבע כוסות" [כגירסת הרי"ף], שיצא את עיקר התקנה של דרך חירות על ידי שתיית היין, אך לא יצא את הסדר שתיקנו לארבע כוסות, שישתה אותן על הסדר שתיקנו להןלד.

נתבאר שנחלקו **הראשונים**, אם שתה ארבע כוסות שלא על הסדר שתיקנו חכמים, האם יצא או לא. דעת הרשב"ם שלא יצא ידי חובת ארבע כוסות כלל, ולדבריו צריך לחזור ולשתות כוסות אחרות. ודעת רבינו דוד שיצא את עיקר המצוה שהיא לשתות דרך חירותלה.

כד. **כן** נראה ביאור קושייתו מדברי הר"ן (על הרי"ף, ד"ה שמאן נגמ מאמ) שהקשה כן על רש"י. ובתוספות (ד"ה נגמ) מבואר, שהקשו על הלשון "שתאן", שמשמע הרבה כוסות, ואילו לפירוש רש"י אינה אלא כוס אחת. ומהר"ל מפראג (גבורות ה' פמ"ח ד"ה שמאן נגמ מאמ) כתב ליישב שיטת רש"י, מדוע אינו פשוט, על פי מה שנחלקו הראשונים [הובאו השיטות בשו"ע (מו"ח סי' תעג ס"ט)] במי שיש לו כוס גדולה שמחזיקה כמה רביעיות, האם די שישתה ממנה שיעור רביעית, או שצריך לשתות רוב כוס, ויש לומר שרש"י סובר, שדי לשתות ממנה רביעית, ולכן היתה הוה אמינא, שיכול לצאת ארבע כוסות בכוס אחת גדולה על ידי שישתה ארבע רביעיות, מפני שבכל רביעית ששתה יצא ידי חובת כוס אחת. כה. **כוס** ראשונה (קיז.), כוס שניה (קטו.), וכוס שלישית ורביעית (קיז:), וכדברי הגמרא (להלן שם) "ארבע כסי תקינו רבנן דרך חירות, כל חד וחד נעביד ביה מצוה". וכן כתבו הרא"ש (סי' כג) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה שמאן נגמ). ונחלקו האחרונים בכוונת ראשונים אלו, האם חייב לומר את ההגדה ביניהן, או שהעיקר שלא ישתה אותן בזו אחר זו, אבל אם הפסיק ביניהן ושהה בין כוס ראשונה לשניה, ואחר כוס שניה אכל כזית מצה ואפיקומן, ואחר כך שתה כוס שלישית יצא. ודבריהם הובאו בהרחבה להלן [בענין "במה יצא ידי חובה לדעת רב"]. כו. **ובהמשך** כתב שמדברי הירושלמי משמע כפירוש הרשב"ם, ולכן כתב שיש לפרש גם כרשב"ם, אך לא כדבריו שפירש שלא יצא ידי חובת ארבע כוסות, אלא לא יצא ידי הסדר שסידרו בהן חכמים, ודבריו הובאו להלן. כז. **ועוד** כתב, שלדעת התוספות הדין מזיגה שנאמר בארבע כוסות, שוה לדין מזיגה שנאמר בכל כוס של ברכה, אולם הרמב"ם (שם) כתב, "ארבעה כוסות האלו צריך למזוג אותן כדי שתהיה שתיה עריבה הכל לפי היין ולפי דעת השותה", משמע מלשונו, שזהו דין מיוחד בארבע כוסות שתהיה שתיה עריבה, ומשמע גם שתלוי בכל אחד ואחד, שהרי כתב הרמב"ם לפי דעת השותה, והיינו שהרמב"ם לשיטתו סבר, שדין מזיגה בארבע כוסות הוא דין בפני עצמו משום חירות, ואינו דין בכוס, אלא בגברא שינהג בדרך חירות, על ידי ששותה שתיה עריבה. כח. **וכתב** עוד, שלדעת הרמב"ם לא יועיל בארבע כוסות שרק אחד ישתה ויוציא את כולם, כמו בקידוש, מאחר ולהוציא שייך כשעיקר המצוה היא הברכה, ומוציא את האחרים מדין שומע כעונה, אולם בארבע כוסות שיש גם מצוה לשתות, הרי בזה אינו יכול להוציא אחרים, ולא כמו שכתבו התוספות לעיל (פט: ד"ה לא יפתמו - השני). ועוד כתב, שאפילו מי שסובר שבכל כוס של ברכה מועיל צירוף שתיה של שנים [כמבואר בשו"ע (מו"ח סי' רעג ס"ד)] שנחלקו בזה הפוסקים], בארבע כוסות, לדעת הרמב"ם שצריך לשתות את הכוסות משום דין חירות, לא יועיל צירוף. ועוד חילוק כתב שם, שלדעת הרמב"ם אינו יכול לצאת ידי ארבע כוסות בחמר מדינה, שאפילו שלענין כוס של ברכה יש מתירים [כמבואר בשו"ע (שם סי' רעג ס"ט)], אך בארבע כוסות שישנו דין נוסף של דרך חירות לא יצא [ואף הרמ"א (שם סי' תפג ס"ח) שכתב שיכול לצאת בשאר משקים, זהו דווקא כשאין לו יין, וכמו שכתב שם, שבין כך לא יצא ידי חירות, לכן כתב שלכל הפחות יקיים את הדין כוס של ברכה שנאמר בארבע כוסות, אמנם אם יזדמן לו אחר כך יין יחזור וישתה]. כט. **ומשמע** מדבריו, שלדעת הרמב"ם צריך לחזור ולשתות ארבע כוסות, כיון שלא יצא ידי חירות כלל. ל. **וכן** כתבו רש"י (בספר המורה, מ"ח דין מרגע טופח מוח פח) **והטור** (מו"ח סי' קפג). וכן פסקו הרמ"א (שם סי' רעג ס"ה) והמשנה ברורה (סי' תעג ס"ק כט). לא. **וכתב**, שאולי נהגו כן על דרך הסוד, שבמדרש (זוהר חדש ריש דף מז:) נרמז סוד בנתינת המים ביין בברכת הארץ שבברכת המזון, ולדבריו אין לחלק בין יין ליין. אולם בדרכי משה (שם אות ו) חלק, וכתב על זה שבארצותינו אין נוהגים כן. וראה גם במהר"ל (נתיבות עולם, נתיב העבודה פי"ח) שכתב על פי הסוד ענין מזיגת היין, שהיין הביא יללה לעולם (ישעיה עו:), וכאשר מחבר בין היין למים, אין היין מוכן עוד ליללה אלא לברכה. והביאו באליה רבה (סי' קפג אות ג), וסיים שכן יש לנהוג. לב. **ראה** בביאור הלכה (סי' תעג ד"ה שלח) שכתב, שעל פי מה שפסק השולחן ערוך (מו"ח שם סי"ד) שנשים גם חייבות בארבע כוסות, צריכות להיזהר שיאמרו סדר ההגדה על כל כוס וכוס, או שעל כל פנים ישמעו מבעליהן. לג. **וכתב** שם, שפירוש זה נכון יותר לפי גירסת הרי"ף שגורס "יצא ידי חירות ולא יצא ידי ארבע כוסות". ובמרדכי (ד"ה ידי) ביאר, שגם לגירסתנו הדין כן, שהוא מפרש [בפירוש השני] ידי יין יצא, היינו את עיקר החיוב של ארבע כוסות, ידי ארבע כוסות לא יצא, היינו שלא עשה מצוה מן המובחר. לד. **ראה** באבי עזרי (חמץ ומצה פ"ז ה"ט) שתמה על דבריו, שאמנם שייך לומר שיצא ידי חובת יין ולא יצא ידי חירות, אולם להיפך, לומר שיצא רק ידי חירות, לא שייך, מפני שמצות חירות אינה מצוה בפני עצמה לשתות רביעית יין לשם חירות, אלא שתיקנו שאת הכוס של ברכה צריכים לשתות משום חירות, ולא רק לטעום ככל כוס של ברכה, אבל אי אפשר לחלק ביניהן, והוכיח כן, שאם היה חיוב בפני עצמו לשתות רביעית יין, לא היה מועיל בזה הדין של רובו ככולו, שהלא בכל שיעורים שבתורה ודאי שאין אומרים רובו ככולו, כי ניתן השיעור במדויק, והטעם שרובו ככולו, אין פירושו שעל ידי שתיית רוב כאילו שתה הכל, אלא הפירוש שרוב של דבר הוא ככולו, ולכן אם יש דין שתיית הכוס של ברכה, ולא דין טעימה בלבד שהיא מלוא לוגמיו, אלא צריך לשתות את הכוס, על זה מועיל רובו ככולו ונחשב ששתה את הכוס, אך אם הוא חיוב שתיה בפני עצמו, ושיעור שתיה הוא ברביעית, בזה לא יועיל רובו ככולו, שהרי צריך לשתות רביעית. ויש שרצו ליישב, שדין רובו כאן אינו מדין רובו ככולו בכל מקום, אלא כך היה עיקר החיוב מתחילתו, לשתות רביעית או רוב כוס, שנחשב תמיד כשתיית כוס. לה. **ובדעת** הרמב"ם על פי ביאור הגרי"ז, לא נתבאר האם כוונתו כשיטת רבינו דוד, שכיון שיצא את עיקר התקנה של דרך חירות, ממילא אינו צריך לחזור ולשתות, או שמכל מקום כיון שלא יצא את הסדר שתיקנו חכמים, צריך לחזור ולשתות.

ולהלכה נחלקו בזה **האחרונים**. דעת **הבית יוסף** (או"ח סי' תפד ס"ק ד"ה וכתב) שבדיעבד יצאי. **אמנם הפרי חדש** (שם ס"ק) חולק, וסובר שאינו יוצא, אלא אם כן שתאן על סדר ההגדהיז.

אמנם אם שתאן ממש בזו אחר זו ללא הפסק, מבואר בחידושי רבינו דוד, שגם הוא מודה שלא יצא, מפני שנחשבת שתיה אחת, וכאילו שתה רק כוס אחתיח.

אחת 19/06/2018

האם יש חיוב שמחה בליל יום טוב הראשון

שם. הרשב"ם (ד"ה ידי יין - השני) **והתוספות** (ד"ה ידי) פירשו, שמה שאמרו בשתאן בבת אחת שיצא ידי יין, היינו ידי שמחת יום טוב. והקשה **השאגת אריה** (סי' סא), **שהרי לעיל** (עא.) **ובסוכה** (מח.) דרשו מהפסוק 'והיית אך שמח' (דברים טז טו), לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה ולמעט לילי יום טוב הראשון. והקשו שם, מה היא הסברא לרבות את זה ולמעט את זה. ותירצו, מרבה אני לילי יום טוב האחרון שיש שמחה לפניו, ומוציא אני לילי יום טוב ראשון שאין שמחה לפניו. ומבואר שאין דין שמחה בליל יום טוב ראשון, וקשה איך פירשו הרשב"ם והתוספות שיצא ידי שמחת יום טוב, והלא בליל יום טוב ראשון אין מצות שמחה כלל. **והאחרונים** תירצו קושיא זו בדרכים שונות, וכדלהלן:

א. השאגת אריה (שם) תירץ, שאמנם מדאורייתא אין חיוב שמחה בליל יום טוב הראשון, אך מדרבנן יש מצות שמחה גם בליל יום טוב ראשוניט.

ב. המנחת ברוך (סי' עט) תירץ, שהמיעוט מהפסוק 'והיית אך שמח' אינו ממעט אלא משלמי שמחה, אולם בשאר ענייני שמחת יום טוב חייבים גם בלילהמ. ובטעם החילוק כתב שם, היות ואין מקריבים קרבנות בלילה, נמצא שאם חייב לאכול שלמי שמחה בליל יום טוב הראשון, צריך להקריב בערב יום טוב, ולא מסתבר לחייב להקריב שלמי שמחה בחול, וזו כוונת הגמרא שם 'מרבה אני לילי יום טוב האחרון שיש שמחה לפניו, ומוציא אני לילי יום טוב ראשון שאין שמחה לפניו', דהיינו שליל יום טוב אחרון, כיון שכבר נתחייב בשמחה ביום שלפניו, ממילא שייך לחייבו מאותו בשר שהקריב ביום לאכול גם בלילה, אבל ליל יום טוב ראשון שאין לפניו חיוב שמחה, נמצא שמתחייב להקריב בחול, וזה לא מסתבר. אולם לענין חיוב שמחה בשאר דברים, אין סברא לחלק בין ליל יום טוב ראשון לליל יום טוב אחרוןמא.

ג. החזון איש (או"ח סי' קכט סק"י) תירץ, שהמיעוט של ליל יום טוב ראשון נאמר רק על יום טוב של סוכות, אבל יום טוב של פסח שבערב פסח מקריב קרבן פסח, נחשב שיש שמחה לפניו, ואינו מתמעט מהפסוק 'אך שמח'.

מה החידוש בהשקה מהן לבניו ולבני ביתו יצא

השקה מהן לבניו ולבני ביתו יצא. אמר רב נחמן בר יצחק והוא דאשתי רובא דכסא. התוספות לעיל (עט: ד"ה לא יפחתו - השני) **והרא"ש** (סי' כא) רצו להוכיח מכאן, שאפשר לצאת מצות ארבע כוסות בשמיעה בלא שתיה, שהרי משמע שאין צריך לכתחילה להשקות לבניו ובני ביתו. ועוד, שאפילו כששתו שתו רק מעט ולא שתו רביעית, אלא מוכח שיצאו בשמיעה. והחידוש בדברי שמואל לשיטה זו אפשר לפרש בשני אופנים, או שבא לומר שאין שתיית כולם מצטרפת לשיעור, ולכן אף שהשקה לבני ביתו, חייב הוא לשתות רוב כוס ואינו יכול לצרף את שתייתם[מב], ואפשר לפרש, שבא להשמיענו שאינו צריך לשתות את כל הכוס, ויכול לתת מיעוטו לבניו ובני ביתומג. אמנם דחו התוספות את הראיה, וכתבו שיתכן שהיה לפני כל אחד כוס לעצמומד. ועוד דחו, שמדובר כאן בבניו הקטנים שאינם צריכים כוס לעצמם[מה], והחידוש לפירוש זה הוא כנ"ל, שאינו חייב לשתות את כל הכוס, אלא אף אם השקה מעט לבני ביתו, יצא.

והר"ן (על הרי"ף, ד"ה השקה) כתב, שמדובר שהם בני חיוב וכולם יצאו ידי חובה, ובתנאי שהיתה כוס גדולה וכל אחד שתה רוב רביעית, והחידוש הוא שיכולים לשתות כמה אנשים מכוס אחת. מבואר שסובר שאין יוצאים בברכה לבד ללא שתיה, וגם סובר ששתיית שנים אינה מצטרפת, ומכל מקום העמיד בגדולים שכל אחד שתה רביעית[מו].

האם השיעור של רוב כוס נאמר דווקא בכוס של רביעית

שם. כתב המאירי (ד"ה השקה), שרוב הכוס שהוזכר כאן הוא לאו דווקא, מפני שאם הכוס גדולה ומחזיקה כמה רביעיות, אינו צריך לשתות הכל, אלא רביעית אחת או רוב רביעית [ומה שאמר רוב כוס, משום שעל פי רוב הכוסות בשיעור זה][מז]. **והוסיף הכל בו** (סי' ג ד"ה וכל תמד), שלדעה זו אף כמה בני אדם יכולים לצאת בכוס גדולה, וישתו כל אחד רביעית[מח]. אמנם הביא המאירי שיש חולקים לומר, שאף אם היתה כוסו גדולה, צריך שישתה את רובה[מט]. **ולמעשה** פסק **המשנה ברורה** (סי' תפג ס"ק לג) כדעה הראשונה, ומכל מקום כתב, שראוי שאם אינו רוצה לשתות הרבה, יקח כוס קטן המכילה רביעית בלבד, לחוש גם לדעה השניה.

כמה הוא שיעור רוב כוס

שם. כתבו התוספות (ד"ה רובא), שרוב כוס היינו כמלוא לוגמיו, והיינו ששיטת התוספות ששיעור מלוא לוגמיו הוא רוב רביעית, וכן כתבו התוספות לעיל (קו. ד"ה תם). ועוד כתבו שם, ששיעור זה הוא לאדם בינוני, אבל לאדם גדול

לו. המאמר מרדכי (שם סק"כ) והנהר שלום (שם סק"ט) הקשו מדברי הטור (שם סי' תפג), שכתב 'שתאן זה אחר זה שלא כסדר לא יצא', והבית יוסף שם (ס"ק ד"ה שתאן) לא סתר את דבריו, אלא הביא מקור לדבריו מדברי הראשונים שפירשו כן בסוגייתנו, שזהו שתאן בבת אחת שלא יצא ידי ארבע כוסות, ואם כן היאך כתב שאם שתאן שלא על הסדר יצא. ותירצו, שלדעת הבית יוסף, כוונת הטור שאם שתאן בבת אחת, היינו ממש בלי הפסק, אבל אם הפסיק ביניהן, כגון ששתה כוס שלישית אחר אכילת אפיקומן, אף אם לא אמר את ההגדה בינתיים, יצא. ולדבריהם אין טעמו של הבית יוסף שיצא כטעמו של הרמב"ם, מפני שלדעתו אין זה בכלל דברי הגמרא שתאן בבת אחת לא יצא ידי ארבע כוסות, ואילו לדעת הרמב"ם הוא כן בכלל דברי הגמרא, אלא שגם בשתאן בבת אחת יצא את עיקר המצוה, מפני שמה שאמרו לא יצא ידי ארבע כוסות היינו שלא יצא את הסדר אולם ידי חירות יצא דהיינו את עיקר המצוה יצא. **לז. ודבריהם** הובאו בביאור הלכה (סי' תעג ד"ה שלש כקדר). ומדברי הפרי מגדים (משבצות זהב שם סי' תעד סק"ס) נראה שהסתפק בזה, שכתב שמי שאינו יכול לומר את ההגדה, מכל מקום ישתה ארבע כוסות לזכר, ואחר כך כתב, שאולי באופן זה כן יוצא ידי חובה. וכתב בערוך השולחן (שם סי' תעג סי"ח), שגם לדעת הסוברים שאינו יוצא, אם שתה כוס שניה באמצע אמירת ההגדה קודם ברכת 'אשר גאלנו', יצא ידי חובתו, לפי שברכות אינן מעכבות זו את זו, ואמירת ההגדה אין לה שיעור, ונחשב ששתה לאחר אמירת ההגדה. אולם אם שתה כוס שלישית באמצע ברכת המזון, או את הרביעית באמצע אמירת ההלל, לא יצא ידי חובתו, מפני שתיקנו חכמים לשתות אחר ברכת המזון ואחר אמירת הלל. **לח. ולשיטת** רש"י (ד"ה נגמ), שפירש שתאן בבת אחת, היינו שמזגן לכוס אחת ושתה, יש להסתפק האם לדעתו לא יצא גם באופן שהיו כוסות נפרדות ושתאן אחת אחרי השניה בלי הפסק כלל, וכך נראה מפשטות דבריו, שאם לא כן מדוע הוצרך לפרש ששתאן בכוס אחת, והלא אפילו בכמה כוסות לא יצא. אולם יתכן שרש"י לא דיבר כלל מהדין של שתאן בבת אחת, כפי שפירש הרשב"ם, אלא הוא מפרש ששתאן בבת אחת, היינו בכוס אחת, אך מדובר ששתאן על סדר ההגדה. ובדין זה נחלקו האחרונים, דעת הפרי מגדים (סי' תעט סק"ס) [הביאו הביאור הלכה (סי' תעג ד"ה עד)], שאם שתה מכוס אחת לא יצא, אף אם שתאן על הסדר, ולדבריו יש לומר שזו גם כוונת רש"י, אך הביאור הלכה נחלק עליו, וסובר שבאופן זה ודאי יצא. **לט. ומשום** כך דחה את שיטת הרי"ף (נרכות טו:), שמוכח מדבריו שיש חיוב שמחה בליל יום טוב ראשון גם מן התורה. **מ. ובחידושי** הגר"ח (פטנטיל, סי' שם) האריך בזה, והוכיח שישנם שני חיובי שמחה: א. שמחה בבשר קרבנות, כמבואר להלן (קנ.), 'תניא, רבי יהודה בן בתירא אומר בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר, שנאמר (דברים טז ז) 'וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך''. ב. שמחה בדברים של חול, כמו שאמרו שם, 'ועכשיו שאין בית המקדש קיים אין שמחה אלא ביין, שנאמר (תהלים קד טו) 'ויין ישמח לבב אנוש''. וכן אמרו שם, 'תנו רבנן חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל, שנאמר (דברים טז יא) 'ושמחת בחגך', במה משמחם, ביין. רבי יהודה אומר אנשים בראוי להם, ונשים בראוי להן. אנשים בראוי להם ביין, ונשים במאי, תני רב יוסף, בבבל בבגדי צבעונין, בארץ ישראל בבגדי פשתן מגוהצין'. **מא. וכעין** סברא זו כתב גם הגר"ח (פטנטיל, סי' שם). וראה באבני נזר (או"ח סי' תפג אות ג-ד), שגם הוא סובר כן שהמיעוט משמחה בליל יום טוב נאמר רק על בשר ולא על שאר שמחות, אלא שהוא כתב, שעיקר המיעוט אינו ממצות שמחה, אלא שאינו חייב לזבוח שלמים מבעוד יום, וממילא אין בשר לשמוח, ולפי זה חידש, שגם בליל יום טוב ראשון אם יש לו בשר קדשים ששחטם מערב יום טוב, חייב לאוכלם לקיים מצות שמחה. **מב. כן** כתב הביאור הגר"א (או"ח סי' תעג אות ג) על דברי השו"ע (שם ס"ד), שהביא מחלוקת הפוסקים בקידוש שצריך לשתות מלוא לוגמיו, האם שתיה של שנים מצטרפת לשיעור מלוא לוגמיו. וציין הביאור הגר"א, שהמקור לשיטה שלא מצטרפת הוא מדברי רב נחמן בר יצחק כאן, שאמר 'והוא דאשתי רובא דכסא', שבא לומר שאף שבני ביתו שתו את השאר, אין די בכך, אלא צריך שהוא ישתה בעצמו רוב כוס. והוסיף, שהפוסקים הסוברים ששתיית שנים מצטרפת, מפרשים שמה שאמרו 'והוא דאשתי רובא דכסא', הכוונה על כולם, שבין כולם נשתה רוב הכוס. וראה בחידושי מרן רי"ז הלוי (תמץ ומצה פ"ז ה"ט) שכתב, שמדברי הגר"א האלו מוכח שסובר, שלשיטה זו ששתיית שנים מצטרפת בקידוש, הדין כך גם בארבע כוסות, שארבע כוסות שוות לקידוש, שאחד יכול להוציא את כולם, ולכן שייך לדון ששתיית שנים תצטרף, וכשיטת התוספות הנ"ל, שגם בארבע כוסות אין צריך לתת לפני כל אחד כוס, אלא אחד מברך ומוציא את כולם, וביאר הרי"ז הלוי, שלשיטתם עיקר המצוה בארבע כוסות היא הברכה, וכמו בקידוש, ולא השתיה, והוכיח שם שאין כן דעת הרמב"ם. והוסיף, שלשיטה זו את זה גופא באה הגמרא כאן לחדש, שאמרו 'השקה מהן לבניו ולבני ביתו יצא', לומר ששתיית כולם מצטרפת לרוב כוס, ואילו לשיטה הראשונה, עיקר החידוש הוא שאין צריך לשתות את כל הכוס, אלא אף אם השקה מעט לבני ביתו, אם שתה רוב כוס, יצא. **מג. חידושי** מרן רי"ז הלוי (תמץ ומצה פ"ז ה"ט). **מד. והוסיף** הרא"ש (שם), שהשקה מהן לבני ביתו, היינו שהוא מזג לכל אחד קצת יין לתוך כוסו [וכמו שהביא הרא"ש (סי' טז), שיש נוהגים לשפוך מכוס של ברכה לשאר הכוסות. קרבן נתנאל (סי' כא אות ג)]. **מה. וכן** כתב המאירי כאן (ד"ה השקה). **והתוספות** (שם) הוסיפו, שמדובר בקטנים שלא הגיעו לחינוך. וכתבו עוד, שלפי זה אין אשתו בכלל בני ביתו, שהרי היא חייבת. **מו. ונמצא** שישנם שלשה פירושים, מהו החידוש במה שאמרו 'השקה לבניו ולבני ביתו יצא': א. שאין צריך לשתות כל הכוס, ואף אם בני ביתו שתו מקצת הכוס יצא, ובלבד שישתה רוב כוס. ב. לדעת הגר"א, לסוברים ששתיית שנים מצטרפת למלוא לוגמיו, החידוש שאינו חייב לשתות בעצמו רוב כוס, אלא שתיית אחרים מצטרפת. ג. שיכולים כמה אנשים לברך על כוס אחת גדולה, וכל אחד שותה רביעית. **מז. וכן** כתב הראב"ן (מפקת פסחים סי' תלט), שכל השיעורים שנאמרו בגמרא נאמרו לזמנם, שהיו רגילים לשתות בכוסות קטנות, וכל אחד שותה כוסו כמו שרגילים אנשי רוסיא, אך בכוסות שלנו שהן גדולות אינו צריך לשתות רובו של כוס, אלא מכיון ששתה מכל כוס רביעית או רובו של רביעית, דיו, ואם לא שתה רביעית או רובו לא יצא. **מח. ובדעת** הר"ן הנ"ל. **מט. וכן** הביא הבית יוסף (או"ח סי' תעג ד"ה ומה שכתב ומיהו), שהארחות חיים (סדר ליל פסח אות ו) כתב כן בשם הרמב"ן ומורינו הרב שם טוב. ובחידושי רבינו דוד (ד"ה שתאן בבת אחת) מסתפק בזה. וכתב הב"ח (שם), שאף לסובר שצריך לשתות רוב כוס אף בכוס גדולה, מכל מקום אין צריך למלאות כולה אפילו לכתחילה, אלא די שימלא רוב הכוס ובלבד שתהא בה רביעית. אך כתב הפרי חדש (שם), שמכל מקום מצוה מן המובחר למלאות הכוס עד למעלה [וכן כתב בחידושי רבינו דוד (שם), שלהידור מצוה צריך שהכוס תהיה מלאה].

השיעור כמלוא לוגמיו שלו, אף שהוא יותר מרוב רביעית[נ]. וכתב **בביאור הלכה** (סי' תעג ד"ה ויפתה), שנער קטן בן י"ג שנה שמלוא לוגמיו שלו הוא פחות משיעור רוב רביעית, צריך דווקא רוב רביעית[נא]. **והחזון איש** (או"ח סי' לט ס"ק טז) נקט, שכוונת התוספות כאן שרוב כוס הינו מלוא לוגמיו, לומר שלעולם השיעור תלוי במלוא לוגמיו, ולכן בקטן משערים לפי מלוא לוגמיו שלו, ואפילו פחות מרוב רביעית[נב].

והתוספות (ד"ה רובע) סיימו, ומיהו לכתחילה צריך לשתות רביעית. וכן מדויק לשון **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ז ה"ט) שכתב, שאם שתה רוב הכוס יצא, משמע שלכתחילה יש לשתות את כל הכוס, אלא שבדיעבד יצא אם שתה רוב כוס. וכן משמע **בשולחן ערוך** (או"ח סי' תעג ס"ט)[נג]. ואף שבקידוש של שאר ימות השנה די בשתיית מלוא לוגמיו אפילו לכתחילה, מכל מקום בארבע כוסות תיקנו חכמים לשתות כוס שלימה, ובדיעבד די ברוב כוס[נד].

ביאור שאלת הגמרא שדברי שמואל נסתרים מהברייתא

קתני מיהת כדי רביעית ואת אמרת כוס יפה. **הראשונים** ביארו בכמה אופנים מדוע סברה הגמרא בתחילה שהברייתא סותרת לדברי שמואל, ומהו התירוץ למסקנא:

א. שיטת **רש"י** בכללות היא, שבתחילה סברה הגמרא שלשמואל אין צריך אלא רביעית אחת לכל הכוסות ובברייתא מבואר שצריך רביעית לכל כוס, והתירוץ הוא שגם שמואל מודה שצריכים רביעית לכל כוס. אמנם בפרטי הדברים הובאה שיטתו בשני אופנים שונים:

הרשב"ם (ד"ה קתני) הביא בשמו, שהגמרא סברה ששמואל שאמר כדי מזיגת כוס יפה דהיינו רובע רביעית יין, כוונתו לכל הכוסות יחד, ונמצא שדי לכל ארבעת הכוסות ברביעית אחת לאחר המזיגה [שהרי שיעור מזיגה הוא אחד על שלש], ואילו שיעור רביעית שנאמר בברייתא הוא לכל כוס וכוס[נה], ונמצא שלדעת הברייתא אין די ברביעית אחת לכל הכוסות. ותירצו, שגם שמואל שאמר כדי מזיגת כוס יפה היינו לכל כוס וכוס. והקשה הרשב"ם, מה הקשו, והלא בברייתא שנו סתם שצריך שיהיה בהן כדי רביעית, ומנין לגמרא שאין הכוונה רביעית בין כולן כשמואל.

והתוספות (ד"ה ופתח) הביאו את פירוש **רש"י** באופן אחר[נו], שבתחילה סברו שבין שיעורו של שמואל ובין שיעור הברייתא נאמר על כל הכוסות יחד, ושני השיעורים נאמרו על היין קודם המזיגה, ונמצא לדעת שמואל די לכל ארבעת הכוסות ברביעית אחת לאחר המזיגה [שהרי שיעור מזיגה הוא אחד על שלש], ובברייתא משמע רביעית יין חי לכולן, והיינו ארבע רבעיות לאחר המזיגה לכל הכוסות כולם[נז]. ותירצו, ששמואל שאמר שיעור מזיגת כוס יפה היינו לכל כוס וכוס [ונמצא ששיעורו של שמואל נאמר לכל כוס וכוס ואילו שיעור הברייתא נאמר לכל הכוסות יחד]. והקשו התוספות, איך סברו בתחילה שלשמואל די ברובע רביעית בין כולן, והלא אחת מארבע הכוסות היא כוס ברכת המזון, שהיא בפני עצמה צריכה שיעור כוס יפה, דהיינו רובע רביעית

אוצר החכמה

יין חי. ותירץ **החתם סופר** (ד"ה מדי), שסברו שברכת המזון אינה טעונה כוס ביחיד[נח], ואף שבליל פסח מחמירים להצריך כוס גם ביחיד, שהרי הצריכו כוס שלישית לברכת המזון, מכל מקום יתכן שלא החמירו עד כדי כך שיצטרכו גם שיעור כוס יפה, אלא דינה כשאר הכוסות[נט].

ב. **הרשב"ם** (ד"ה ממר, ד"ה קתני) פירש שגם בתחילה היה פשוט לגמרא ששיעורו של שמואל כדי מזיגת כוס יפה הוא לכל כוס וכוס [והוא שיעור היין קודם המזיגה], וכן הרביעית שבברייתא הוא לכל כוס וכוס [לאחר המזיגה], אלא שהגמרא סברה שכדי מזיגת כוס יפה הוא שיעור אחר מכדי רביעית [שהרי לא אמרו כדי רביעית] ולכן הקשו על שמואל שבברייתא נאמר שיעור אחר. ותירצו, שכדי מזיגת הכוס וכדי רביעית הם שיעור אחד.

ג. **התוספות** (סס) מפרשים שגם בתחילה סברו ששמואל מצריך רובע רביעית לכל כוס [כרשב"ם] שהוא רביעית לאחר המזיגה, וגם רביעית שבברייתא היא לכל כוס וכוס אלא שסברה הגמרא ששיעור רביעית בברייתא הוא יין חי, ונמצא שצריכים רביעית יין חי לכל כוס[ס], ולכן הקשו לשמואל הסובר שדי ברובע רביעית. ותירצו, שגם בברייתא הכוונה רביעית עם המזיגה[סא].

האם רבי יהודה ותנא קמא חולקים, ואם כן במה חולקים

רבי יהודה אומר צריך שיהא בו טעם ומראה יין. כתב **הרשב"ם** (ד"ה צריך - הסני, ד"ה ומראה), שרבי יהודה שאמר שצריך טעם יין חולק על תנא קמא שמכשיר יין חדש או ישן[סב], שבו אין מספיק טעם יין, ומה שהצריך מראה יין, בא לומר, שצריכים יין אדום ולא לבן. אמנם **הרמב"ן** בבבא בתרא (נז: ד"ה ממר, נמוקי הרמב"ן) **ורבינו דוד כהן** (ד"ה לא) כתבו, שאין בזה מחלוקת, ורבי יהודה מפרש[סג] שלכך כל אלו כשרים, שמכל מקום יש בהם טעם יין[סד].

ומדברי הרשב"ם מבואר, שהחסרון של חדש או ישן הוא בטעם, ומשום כך פירש, שרבי יהודה שהצריך טעם יין חולק וסובר שאין יוצאים ביין חדש או ישן, **אמנם הרשב"ן** (שו"ת מקנה"ן מ"מ סי' פה) **הביא**, **שבמנחות** (פו:) שנינו, אין מביאים יין ישן לנסכים דברי רבי, וחכמים מכשירים, **ובגמרא** (סס פו.) אמרו, שטעמו של רבי משום שנאמר 'אל תרא יין כי יתאדם', **ופירש רש"י** (סס ד"ה לא), שהיה ידוע לחז"ל שיין שעבר עליו יותר משנה עוברת אדמימותו, ואינו אדום כל כך כמו בשנה ראשונה. ואם כן מפורש שהחסרון בישן הוא באדמומיתו, ולפי זה דברי רבי יהודה שאמר צריך שיהיה בו מראה יין מוסבים על יין ישן, שלא כל ישן כשר אלא צריך שיהיה לו מראה יין. וכן פירש **המשכנות יעקב** (שו"ת, או"ח סי' קו). והוסיף, שבמה שאמר טעם יין, בא לחלוק על מזוג, לומר שאין להכשיר במזוג אלא אם כן יש בו טעם יין[סה], ובמה שאמר שצריך מראה יין, בא לחלוק על דברי תנא קמא שיוצאים ביין ישן[סו].

הטעם שעדיף יין אדום

מאי טעמא דרבי יהודה דכתיב אל תרא יין כי יתאדם. פירש **הרשב"ם** (ד"ה לא), שהפסוק בא להרחיק את האדם מן היין, ומתוך שהזהירו בפרט

נ. אמנם לענין אכילה בים כפור, הביאו הטור והשו"ע (או"ח סי' תריב ס"ט) את שיטת הר"ן (על הרי"ף, יומא עג: ד"ה והשותה), ששיעור מלוא לוגמיו באדם בינוני הוא פחות מרביעית, שהוא שיעור גדול יותר מרוב רביעית, ולא כדעת התוספות שהוא רוב רביעית. **נא. והביא** שמצא כן בר"ן (על הרי"ף, ד"ה פס טעם). ואף שלענין קידוש מסתפק בזה הביאור הלכה (סי' רעג ד"ה והוא), בארבע כוסות פשוט לו שצריכים רוב רביעית. והחזון איש (או"ח סי' לט ס"ק טז) נקט שלענין קידוש די במלוא לוגמיו, ולענין ארבע כוסות, לדעת התוספות כאן די במלוא לוגמיו, ולדעת הר"ן ביומא (פ. ד"ה והשותה, ד"ה ונמלינו) צריך רוב כוס. **נב. וכל** זה בקטן שהוא בן י"ג שנים, אך תינוקות שרק הגיעו לחינוך, אף שמצוה ליתן לכל אחד כוסו לפניו [כמבואר בשו"ע (או"ח סי' תעג סעי"ו)], פסק המשנה ברורה (סס ס"ק מז), שאינם צריכים לשתות רוב רביעית, רק כמלוא לוגמיו שלו, וכן צידד בביאור הלכה (סי' רעג ד"ה והוא). ובשער הציון (סי' תעג ס"ק סה) הוסיף, שבזה אפשר ליישב קצת מה שמצינו שהקשו בתוספות (לט: ד"ה לא יפתחו - הסני) ושאר מפרשים, בהשקה לבניו וכו', שהאיך יצאו הרי צריכים לשתות בעצמם כשיעור, ותירצו שמדובר בקטנים. ולכאורה איך יצאו במיעוט כוסו לסוברים שאף קטנים חייבים [התוספות העמידו בקטנים שלא הגיעו לחינוך], ולדבריו אפשר לומר, שהמיעוט היה די להם למלוא לוגמיו שלהם. **נג. שכתב** וישתה כולו או רובו. וביאר המשנה ברורה (סס סק"ל), כל הכוס לכתחילה, ורוב כוס בדיעבד. וכתב הט"ז (סס סק"ח), שבמדינות שהיין ביוקר, אפילו לכתחילה די ברוב הכוס, אך מהכוס הרביעית ישתה את כולה, כדי שיוכל לברך עליה ברכה אחרונה. **נד. ובאשל** אברהם (בוטשאטש, סי' תעד ס"ק) כתב, שהגם שכתבו האחרונים שמצוה מן המובחר לשתות כל הכוס, בכל זאת אין קפידא על המעט שנשאר בכוס, אף אם אין בו שמרים, שכן בודאי לכולי עלמא 'רובא דרובא' ככולו. **נה. וכוונתו** שהרביעית שהוזכרה בברייתא היא עם המזיגה, ונמצא שההבדל בין שמואל לברייתא הוא בשני דברים: א. ששמואל דיבר על היין בלבד, והרביעית בברייתא היא עם המזיגה. ב. שיעורו של שמואל הוא בין כולם, והרביעית בברייתא היא לכל כוס וכוס. **נו. וכן** נראה ברש"י שלפנינו (ד"ה כדי מזיגת, ד"ה כדי רביעית, ד"ה ר"ג). **נז. ולפירושם** לא קשה מה שהקשה הרשב"ם, שבברייתא שנו בסתם, ומנין שאין הכוונה בין כולן, מפני שלהבנת התוספות גם בברייתא הפירוש בין כולן, אלא שבברייתא השיעור הוא רביעית יין חי בין כולן, ואילו שמואל אמר רובע רביעית יין חי בין כולן. ומה שהביאו התוספות שרשב"ם גם כן הקשה וכו', ביאר המהרש"א (גמוס' סס), שאין כוונתם ממש לשאלת הרשב"ם, אלא כעין שאלת הרשב"ם, היות והברייתא שנויה בסתמא, מנין לגמרא שרביעית הינה יין חי, שמא כוונת הברייתא רביעית מזוג בין כולם, וכשמואל שסובר שדי ברובע רביעית יין. **נח. ראה** בתוספות לעיל (קה: ד"ה שמע מינה גרסה) שדנו והביאו דעות בזה. **נט. ולפירוש** רש"י [לשני הפירושים] עיקר תירוץ הגמרא הוא, שכוונת שמואל היא כוס יפה לכל אחת, ולכן גורסים בתירוץ 'מאי כוס יפה דקאמר שמואל, לכל אחד ואחד'. **ס. וכן** דעת אביי בשבת (עז.) לפי שיטת ר"י בתוספות (סס ד"ה ועוד), שכוס של ברכה צריך רביעית יין חי [אלא שיכול לשתותו מזוג], ונמצא שבתחילה סברה הגמרא כדעת אביי שם ולמסקנא כדעת רבא שם שכוס של ברכה שיעורו רובע רביעית יין חי. אמנם דעת רש"י (סס ד"ה ועוד) וכפי שביארו התוספות (סס) בדעתו שגם אביי מודה ששיעור יין לכוס של ברכה הוא רובע רביעית. וכמבואר כל זה בתוספות כאן (ד"ה ופתח). **סא. ולדעת** הרשב"ם והתוספות גורסים בתירוץ הגמרא 'אידי ואידי חד שיעורא כדי מזיגת כוס יפה היינו רביעית', ולדעת הרשב"ם בא לומר ששיעור כדי מזיגה הוא חד שיעורא עם כדי רביעית, ולדעת התוספות עיקר התירוץ הוא ששיעור רביעית אינו יין חי אלא לאחר המזיגה ונמצא שהוא חד שיעורא עם כדי מזיגה שהוא רובע רביעית קודם המזיגה. **סב. ראה** ברשב"ם (ד"ה ופתח יצן) שישן וחדש החיסרון הוא בטעם שאין לו טעם יין, אלא שבפירוש אחד כתב שלישן אין טעם יין ובפירוש השני פירש שלחדש אין טעם יין. **סג. וכן** דעת הרשב"ן (שו"ת מקנה"ן מ"מ סי' פה), שכתב, שרבי יהודה לא בא לחלוק אלא לפרש את דברי תנא קמא, וכוונתו לומר, שמה שאמר תנא קמא בין חי בין מזוג, אינו בכל מזוג, אלא בתנאי שיהא בו טעם יין, וכן מה שאמר אחד חדש ואחד ישן, לא בכל ישן אמר כן, אלא בתנאי שיהא בו מראה יין. **סד. דברי** הרמב"ן מוסבים על הגמרא שם, שהסתפקה חמר חווריין [דהיינו יין לבן] מהו, ופשטו מהפסוק 'אל תרא יין כי יתאדם'. והרשב"ם (סס ד"ה פתחו) ביאר, שספק הגמרא הוא לענין נסכים, ולדבריו אינו שייך לענייננו כלל. אך הרמב"ן (סס) כתב שהספק לענין קידוש, ולפי זה תמה, שהלא בברייתא כאן מבואר שזו דעת רבי יהודה שצריך מראה יין, אך לתנא קמא אין צריך. ותירץ, שהגמרא סברה שאינם חולקים, ובאמת כוונת הגמרא לפשוט מדברי רבי יהודה, ופירשו את טעמו משום שנאמר 'אל תרא יין כי יתאדם'. ועוד תירץ, שבאמת נחלקו בזה, וספק הגמרא כדעת מי ההלכה, ופשטו שהלכה כרבי יהודה. ודבריו הובאו גם בר"ן (על הרי"ף, לעיל קו. ד"ה גרסינן). **סה. והקרן** אורה במנחות (סס ד"ה מ"ט דרבי) תמה על דבריו, שמסתמא במזוג אין מחלוקת, שלא מסתבר שתנא קמא הכשיר במזוג כל כך, שאין בו טעם יין. **סו. ולכאורה** צריך עיון על הרשב"ם, שפירש שהחסרון הוא בטעם, והלא במנחות שם מפורש כדבריהם שהחסרון במראה. אמנם הקרן אורה במנחות (סס ד"ה מ"ט דרבי) הביא, שהרמב"ם בפירוש המשנה (סס פ"ח מ"ו) כתב, שיין ישן הוא יין שכלו לו שנים עשר חודש, והוא חם ומתחדשת בו מרירות, ומבואר שהשינוי הוא גם בטעם, וכן מבואר בתוספתא (סס פ"ט ה"ג), 'רבי אומר יין בן שתי שנים או בן שלש שנים שדחה טעמו או נשתנה מראהו לא יביא', הרי מבואר שעל ידי יישון משתנה הטעם והמראה, ומה שאמר רבי יהודה צריך שיהא בו טעם ומראה יין, שניהם מוסבים על יין ישן. והוסיף, שלפי הרמב"ם, כוונת רבא במנחות שהביא את הפסוק 'אל תרא יין כי יתאדם' לגבי יין ישן, היינו לגריעות, ו'כי יתאדם' היינו על חוזק מרירותו כשהוא מתיישן, ולפי זה גם דברי רבא בבבא בתרא [הובאו בהערה לעיל] לגבי הספק בחמר חווריין, מתפרשים לקולא, שאין עדיפות ביין אדום, שהרי הפסוק אומר 'אל תרא' וגו', ואדמימות מוסבים על הגמרא שם, שהסתפקה חמר חווריין [דהיינו יין לבן] מהו, ופשטו מהפסוק 'אל תרא יין כי יתאדם'. והרשב"ם (סס ד"ה פתחו) ביאר, שספק הגמרא הוא לענין נסכים, ולדבריו אינו שייך לענייננו כלל. אך הרמב"ן (סס) כתב שהספק לענין קידוש, ולפי זה תמה, שהלא בברייתא כאן מבואר שזו דעת רבי יהודה שצריך מראה יין, אך לתנא קמא אין צריך. ותירץ, שהגמרא סברה שאינם חולקים, ובאמת כוונת הגמרא לפשוט מדברי רבי יהודה, ופירשו את טעמו משום שנאמר 'אל תרא יין כי יתאדם'. ועוד תירץ, שבאמת נחלקו בזה, וספק הגמרא כדעת מי ההלכה, ופשטו שהלכה כרבי יהודה. ודבריו הובאו גם בר"ן (על הרי"ף, לעיל קו. ד"ה גרסינן). **סה. והקרן** אורה במנחות (סס ד"ה מ"ט דרבי) תמה על דבריו, שמסתמא במזוג אין מחלוקת, שלא מסתבר שתנא קמא הכשיר במזוג כל כך, שאין בו טעם יין. **סו. ולכאורה** צריך עיון על הרשב"ם, שפירש שהחסרון הוא בטעם, והלא במנחות שם מפורש כדבריהם שהחסרון במראה. אמנם הקרן אורה במנחות (סס ד"ה מ"ט דרבי) הביא, שהרמב"ם בפירוש המשנה (סס פ"ח מ"ו) כתב, שיין ישן הוא יין שכלו לו שנים עשר חודש, והוא חם ומתחדשת בו מרירות, ומבואר שהשינוי הוא גם בטעם, וכן מבואר בתוספתא (סס פ"ט ה"ג), 'רבי אומר יין בן שתי שנים או בן שלש שנים שדחה טעמו או נשתנה מראהו לא יביא', הרי מבואר שעל ידי יישון משתנה הטעם והמראה, ומה שאמר רבי יהודה צריך שיהא בו טעם ומראה יין, שניהם מוסבים על יין ישן. והוסיף, שלפי הרמב"ם, כוונת רבא במנחות שהביא את הפסוק 'אל תרא יין כי יתאדם' לגבי יין ישן, היינו לגריעות, ו'כי יתאדם' היינו על חוזק מרירותו כשהוא מתיישן, ולפי זה גם דברי רבא בבבא בתרא [הובאו בהערה לעיל] לגבי הספק בחמר חווריין, מתפרשים לקולא, שאין עדיפות ביין אדום, שהרי הפסוק אומר 'אל תרא' וגו', ואדמימות אינה מעלה.

על היין האדום, משמע שהוא יותר מעולה, שנפשו של אדם חומדת אותו, ופירוש 'אל תרא' כמו אל תחמודס. ומבואר שיין אדום עדיף מפני שהוא משובח יותרסח.

והמגן אברהם (סי' תעג ס"ק יג) כתב שלוקחים יין אדום זכר לדם, וכוונתו לדברי **האור זרוע** (ח"ב סי' רנו) שהביא טעמים נוספים להעדיף יין אדום: א. זכר לדם, שהיה פרעה שוחט תינוקות כשנצטרע. ב. זכר לדם פסח ודם מילה [שבזכותם נגאלו אבותינו ממצרים]סט. **והפרי מגדים** (מ"ז סס) הוסיף, זכר למכת דם שהיתה במצריםע. אמנם הטעם שהוזכר בגמרא הוא העיקר, ולכן כתבו **הרוקח** (סי' רפג) **והטור** (או"ח סס), שאם ידוע שהיין הלבן הוא משובח מהאדום, הוא קודם.

בדיעבד האם יוצא ביין לבן

שם. מבואר לדעת רבי יהודה שצריך לקחת יין אדום לארבע כוסות, וכן פסקו **הטור והשולחן ערוך** (או"ח סי' תעג סי"ח). ונחלקו **הראשונים**, האם לדעתו רק לכתחילה צריכים יין אדום, אולם בדיעבד יוצא גם בלבן, או שאף בדיעבד אין יוצאים ביין לבן. דעת **הרמב"ן** (ב"מ נז: ד"ה תמר), שאף בדיעבד אינו יוצא בלבן, ודייק כן מלשון הברייתא כאן 'עד שיהיה בהן מראה יין' [זו גירסת הרמב"ן, אך גירסתנו 'צריך' שיהיה בהן], שמשמע לשון בדיעבד, והביא שבירושלמי (פ"י ה"ח) אמרו 'מצוה לצאת ביין אדום שנאמר 'אל תרא יין כי יתאדם'', וסבר הרמב"ן, שגם לדעת הירושלמי אף בדיעבד אין יוצאים ביין לבן, שהלשון 'מצוה לצאת', גם כן משמע אף לענין בדיעבדעא.

אמנם הבית יוסף (סס סי' רעג ס"ד ד"ה גרסינן) הביא **שהריטב"אעב** כתב, שמלשון הירושלמי משמע שדווקא לכתחילה, אבל בדיעבד, או אפילו לכתחילה היכן שאין לו יין אחר, מותר לצאת ביין לבן**עג**. וכתב, שמהטור (סס סי' תעג) שכתב לענין ארבע כוסות, שאם הלבן משובח מהאדום שהוא קודם, מוכח שבאופן זה אף לכתחילה אפשר לצאת ביין לבן לקידוש, שהרי אחת מארבע כוסות היא כוס של קידוש, ואף על פי כן כתב הטור שהלבן קודם**עד**.

מה הוסיף רבי יהושע בן לוי לעיל על ברייתא זו

תנו רבנן הכל חייבין בארבעה כוסות הללו אחד אנשים ואחד נשים.

הקשה **הרש"ש** (ד"ה הכל), כיון שמפורש בברייתא כאן שנשים חייבות בארבע כוסות, מדוע לא הביאו סיוע מהברייתא לדברי רבי יהושע בן לוי לעיל (ע"ב), שאמר 'נשים חייבות בארבע כוסות הללו שאף הן היו באותו הנס'. ותירץ, שבא להשמיע שנשים חייבות בארבע כוסות מדינא כמו אנשים, שהרי בברייתא היה אפשר לפרש, שכמו לתינוקות חייבים ליתן להם יין מדין חינוך, כך לנשים החיוב על בעליהן ליתן להם, כמו שנזכר בגמרא לענין שמחה (קידושין לד:), אשה בעלה משמחה, ולא שחייבות מצד עצמן.

מדוע אין התינוקות חייבים בארבע כוסות מדין חינוך כשאר מצוות

ואחד תינוקות, אמר רבי יהודה וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין. בגמרא לא התבאר, האם מחלוקתם היא בתינוק שהגיע לגיל חינוך, ואף על פי כן סובר רבי יהודה שאין לחייבו, או להיפך שמדובר בתינוק שעדיין לא הגיע לחינוך, ואף על פי כן חכמים מחייבים. **והראשונים** נחלקו בזה. **בחידושי רבינו דוד** (ד"ה תמר) מבואר שהוא מדין חינוך, וכן משמע מדברי **הר"ן** (על הרי"ף, ד"ה תניא מתני' תועלת), שביאר את טעמו של רבי יהודה שלא שייך לחנכם, מפני שאינם נהנים ושמחים בשתיית יין, ואין זה דרך חירות אצלם**עה**. מבואר שהוקשה לו מדוע לא יהיו חייבים מדין חינוך ככל שאר המצוות, ולכן ביאר, שמפני שאינם יכולים לקיים את המצוה כתיקונה, לא שייך בהם חינוך**עו**.

אמנם מדברי שאר **המפרשים**עז שנתנו טעמים מיוחדים, מדוע סוברים חכמים לחייב את התינוקות, מבואר שהבינו שמחלוקתם בתינוק שלא הגיע לחינוך, אבל הגיע לחינוך חייב כבכל שאר מצוות שבתורה**עח**:

א. הרשב"ם (ד"ה ומאי המינוקות, ד"ה וכי) ביאר, שחכמים מחייבים אותם מפני שגם הם נגאלו, ורבי יהודה סובר שאין טעם לחייבם, שכן הם פטורים מן המצוות**עט**.

ב. המאירי (ד"ה המינוקות) ביאר את דעת רבי יהודה, וכתב, אף שאנו מצווים לעורר את התינוקות כדי שישאלו, אין משמחים אותם בענין חובת ארבע כוסות, מפני שאין להם שמחה כל כך ביין. ומשמע שחכמים שחייבו בארבע כוסות, טעמם הוא, שחייבו את האב לעשות פעולות כדי שהקטן יתעורר וישאל משום שמחת היין, ולא משום ארבע כוסות**פ**, אלא שרבי יהודה סבר שאין לקטן שמחה בשתיית יין ולא יגרום לו שישאל, ולכן אין לחייבו בשתיית יין, אלא יתנו לו קליות ואגוזים.

ג. הלבוש (או"ח סי' תעג סט"ו) ביאר, שדעת חכמים לחייבם כדי לפרסם הנס**פא**.

קט.

מה הם קליות

קליות ואגוזין. רש"י ורשב"ם (ד"ה קליות) פירשו שקליות הם חטים קלויים [מלשון 'ולחם וקלי וכרמל' וגו' (ויקרא כג יד)], והוקשה להם והלא חטים אסורים משום חדש עד היום השני של פסח. ותירצו, שמדובר בחטים ישנים משנה שעברה שכבר עבר עליהם פסח אחד. **והראב"ן** (מסכת פסחים דף קמד ד"ה ולתינוקות)

סז. ובאור זרוע (ח"ב סי' רנו) הביא דוגמא לזה, ממה שנאמר (הושע ט ו) 'ראיתי אבותיכם', שפירושו חמדתי וחיבבתי את אבותיכם. וכתב שם, שעל פי הפשט 'אל תרא' פירושו אל תבזה, כמו 'אל תראוני שאני שחרחורת' (שיר השירים א ו), שפירושו אל תבוזו לי על שאני שחרחורת. **סח. ובבבא** בתרא (נז: ד"ה כי) כתב **הרשב"ם**, שמעלת האדום שהוא משכר יותר, ולפי זה ביאר **המהרש"א** (ח"א ד"ה מ"ט), מדוע נאמר 'אל תרא', שתלה הדבר בראייה, והלא היה צריך לומר אל תשתה, אלא היות ומעלת יין אדום שהוא מרווה ומשכר מאד, ובמסכת יומא (עד:) אמרו שהסומא אינו שבע, מפני שראיית המאכל מועילה להרגשת השביעה, לכן כשבא הפסוק להרחיק את האדם מן היין, מרחיקו כבר מן הראייה. והוסיף שזהו גם סיום הפסוק 'אל תרא יין כי יתאדם כי יתן בכוס עינו' וגו' (משלי כג לא), והכוונה לומר, שגם בשעת ברכה שצריך האדם ליתן עינו בכוס, אל תביט על אדמימותו, מפני שמרבה את תאוות השכרות. וכל זה לדעת **הרשב"ם**, אולם יש **ראשונים** הסוברים שאין מעלה כלל ביין אדום, ויבואר להלן. **סט. והריטב"א** בבבא בתרא (נז: ד"ה תמר) **הביא**, שבירושלמי בפסחים אמרו לענין ארבעה כוסות, מצוה מן המובחר ביין אדום, זכר לדם שונאינו שנשפך, ומשום שעל כוס של פורענות של אומות לעתיד לבוא, נאמר (תהלים עה ט) 'כי כוס ביד ה' ויין חמר מלא מסך' וגו'. אמנם בירושלמי הנמצא אצלנו (פ"י ה"ח) הגירסא היא, 'מצוה לצאת ביין אדום שנאמר 'אל תרא יין כי יתאדם''. **ע. כמו** החרוסת שהיא זכר לטיט. **עא. והוסיף** שאף מסברא משמע כן, מפני שממה נפשך, אם אנו סבורים שכוונת הפסוק אדום דווקא, כן הדין גם בדיעבד שאין יוצאים בו, ואם אדום לאו דווקא, הדין כן גם לכתחילה, שלא מצאנו לעינן קידוש דברים שלכתחילה לא יביא, ואם הביא כשר. **עב. הבית** יוסף ציין לריטב"א בבבא בתרא שם, אך בריטב"א שלפנינו אינו נמצא. **עג. והביא** שהרי"ף והרא"ש השמיטו את ספק הגמרא בבבא בתרא, ולא הביאוהו לא שם ולא אצלנו לגבי ארבע כוסות, וגם הרמב"ם לא כתבה בסוף הלכות שבת לענין קידוש, משמע שסבר כדעת הרשב"ם, שהספק הוא לענין נסכים ולא לענין קידוש. אך קשה, מדוע לא הזכיר לפסול יין לבן לנסכים בהלכות איסורי מזבח. ותירץ, שאולי הרמב"ם מפרש, שפשיטות הגמרא מהפסוק 'אל תרא יין כי יתאדם', אינו בא לומר שיין לבן אינו יין, אלא להיפך בא להכשיר יין לבן. וכן פירש **המהר"ל** (גבורות ה' פמ"ח), שכוונת הפסוק כאילו בדרך הלצה, 'אל תרא יין כי יתאדם', שאין לחפש דווקא יין אדום, שמעלת היין אינה תלויה בצבע דווקא. וכן ביאר **הקרן אורה** (מגילה פז. ד"ה מ"ט ודכי) על פי דברי הרמב"ם בפירוש המשניות (סס פ"ח מ"ו), שיין ישן אינו מעלה, וממילא אדמומית אינה מעלה, ופשיטות הספק לגבי חמר חווריין היא, שאין עדיפות ליין אדום. **והמשכנות יעקב** (או"ח, סי' קו) ביאר את שיטת הראשונים הנ"ל על פי המבואר במנחות (סס), שאמנם רבי יהודה סבר שאין מביאים יין ישן לכתחילה למנחות, וטעמו משום שאינו אדום דיו, מכל מקום חכמים שם מכשירים אפילו לכתחילה, ובהכרח שאינם סוברים טעם זה, ודברי רבא בבבא בתרא שפסל יין לבן מהפסוק 'אל תרא יין כי יתאדם', אינם אלא לדעת רבי יהודה, והראשונים הנ"ל פסקו להלכה כחכמים. **עד. ראה** ברשב"ץ (או"ח, משבצ"ז סי' פה), שחילק בין יין לבן מחמת קלקול או התיישנות, לבין יין שמעיקרו הוא לבן, ויין כזה אף לכתחילה ראוי לקידוש וארבע כוסות, אמנם לדינא חשש לדעת הרמב"ן, שאין לקדש על יין לבן כלל. אולם הוסיף, שלענין הבדלה אני נוהג להבדיל עליו, שהלא מבדלים אפילו על שכר, ויין לבן עדיף משכר, שהוא חשוב ועולה על שולחן מלכים, עיי"ש. **עה. והפרי חדש** (או"ח סי' תעג סט"ו) ביאר, שחכמים סוברים שמכל מקום שייך לחנך לתינוקות ביין, אף על פי שאין להם תועלת בזה, מפני שכל תקנת רבנן בקטן הוא בדומה לגדול, וכמו שהגדול חייב אפילו כשמזיק לו, אף קטן חייב. ורבי יהודה סובר, שלא תיקנו רבנן לחנך קטן בדבר שאין בו תועלת. **עו. וראה** ביאור נוסף בפנים יפות (שמות ו ו ד"ה והוצאתי) בשם אביו, שרבי יהודה סבר, שכמו שמצינו בקריאת שמע, שאף שבכל המצוות חייב אדם לחנך בנו כשהגיע לחינוך, בקריאת שמע פטור, לפי שבשעה זו ישן התינוק ואינו מצוי אצל אביו, וכמו שכתב רש"י בברכות (כ. ד"ה קטנים), כמו כן ארבע כוסות שהן בלילה, אין שייך בהם חינוך. ותנא קמא סבר, שכיון שמחלקים להם קליות ואגוזים, בשביל שלא ישנו ויספרו בנס יציאת מצרים, אם כן אינם ישנים בזמן ההוא, ולכן חייב לחנכם בארבע כוסות. ולפי זה גם לדעת תנא קמא מחלקים להם קליות ואגוזים. **עז. וכן** מבואר במהרי"ל (מנהגים, סדר ההגדה מוצש"ק טו), שהביא בשם הרא"ש שלתינוק שהגיע לחינוך צריך כוס, ואחר כך כתב, 'מיהו סוגיא דתלמודא משמע לכאורה גם שלא הגיע לחינוך', והיינו מפני שאם הגיע לחינוך פשוט שחייב, ועל כרחנו מחלוקת התנאים היא כשלא הגיע לחינוך. **עח. ובתורת** רפאל (או"ח, סי' עט) רצה לומר שמדובר בקטנים בני חינוך, אלא שרבי יהודה סובר שאין חינוך במצוות מדרבנן, וחכמים שמחייבים הוא מפני שאף הם היו באותו הנס, אולם בסתם מצוה מדרבנן גם הם מודים שאין חינוך בקטן. ולדבריו אין ראיה מכל הראשונים הנ"ל, שיתכן שלכך הוצרכו לטעם מיוחד מדוע חכמים מחייבים, משום שלא שייך כאן חינוך. **עט. ובחידושי** רבינו דוד (שם) הקשה על פירושו של הרשב"ם, שאף אם הקטנים נגאלו, מה שייך לחייבם משום כך, והלא הם קטנים. וכדבריו הקשה הר"ן במגילה (על הרי"ף, יט: ד"ה הכל) על דברי הרמב"ן, שביאר את טעמו של רבי יהודה במשנה שם שקטן יכול לקרוא את המגילה, שאף שבכל המצוות קטן אינו מוציא את הגדול, במגילה כיון שכולם היו באותו הנס יכול להוציא, והקשה הר"ן, שהסברא שאף הם היו באותו הנס יכולה להועיל לנשים כיון שהן בנות חיוב, אולם קטן מה יועיל שהיה באותו הנס, הרי מכל מקום אינו בר חיובא. **פ. וכעין** זה כתב **הראב"ן** (מסכת פסחים דף קמד), 'ולתינוקות נותנים כוסות כדי שיתמהו וישאלו מה נשתנה'. **פא. והנה** הרא"ש (שו"ת, כלל יד סי' ה) העתיק את לשון הברייתא, וכתב 'אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות שהגיעו לחינוך, צריך שיהיה כוס לפני כל אחד'. והקרבן נתנאל (נר"ן סי' כפ מוש ד) הקשה סתירה, שבראש (שם) בתחילה משמע שפוסק כתנא קמא, ואילו בסוף דבריו הביא מעשה רב, שרבי טרפון היה מחלק לתינוקות קליות ואגוזים כדי שישאלו, וזה כדברי רבי יהודה, ומזה שהביא מעשה רב משמע שכן הלכה. ותירץ בשני אופנים: א. שרבי יהודה ותנא קמא נחלקו בקטן שלא הגיע לגיל חינוך, אבל הגיע לחינוך מודה רבי יהודה שאביו חייב לחנכו כמו בשאר מצוות, ובזה פסק הרא"ש כרבי יהודה שאינו חייב בארבע כוסות, ומה שכתב שצריך לתת לפניו כוס היינו כשהגיע לחינוך. ב. שלעולם נחלקו אף בתינוק שהגיע לחינוך, והלכה כתנא קמא, ומכל מקום לגבי חלוקת קליות ואגוזים פסק גם כרבי יהודה, משום שהביאו על זה בגמרא מעשה רב.

אהח19/06/2018

חלק על פירוש זה, וכתב שאינם מלשון קלי אלא לשון פרי והם פירות כמו אגוזים שגדלים על עצי ארזים.

לשם מה מחלקים להם קליות ואגוזים

כדי שלא ישנו וישאלו. **השבלי הלקט** (סי' ריח) **והב"ח** (או"ח סי' תקכט ס"ק ס) מפרשים שהטעם שמחלקים להם קליות ואגוזים בכדי להפיג מהם את השינה, שהם שמחים ומשתעשעים בהם ועל ידי כך אינם ישנים[א], ומאחר והם ערים כשיראו את השינויים בלילה הזה ישאלו. אמנם **ברמב"ם** (חמץ ומצה פ"ז ה"ג) מבואר שגם חילוק הקליות ואגוזים הוא אחד מהשינויים שעושים, וכתב **רבינו מנוח** (שם), שהשינוי הוא שפירות אלו הדרך לחלקם לאחר הסעודה ועכשיו מקדים לחלקם קודם הסעודה, ומתוך כך נותנים התינוקות לב לשאול[ב].

וכתב בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' תעג סל"ט), שאף שלדברי הרמב"ם על שאלה זו אין לנו מה להשיב להם, מכל מקום על ידי שיראו שינוי זה ויתעוררו לשאול עליו יתעוררו גם כן לשאול על שינויים אחרים דהיינו מדוע אוכלים מצה ומרור ויושבים בהסיבה וכדומה[ג].

הביאור בחוטפין מצה בלילי פסחים

תניא רבי אליעזר אומר חוטפין מצות בלילי פסחים בשביל תינוקות שלא ישנו. בביאור דברי רבי אליעזר נאמרו **בראשונים** הסברים שונים:

א. רש"י והרשב"ם (ד"ה חוטפין) גרסו חוטפין מצה, ופירש רש"י בפירוש הראשון שהכוונה בזה שמגביהים את הקערה בשביל שהתינוקות ישאלו[ד]. והרשב"ם (שם) הביא שיש גורסים 'מְצוֹת', ופירש גירסא זו כרש"י וחוטפין מתייחס לכל המצוות שבקערה: מצה, מרור, ושני תבשילין. ולפירוש זה עושים כן כדי להתמיה את התינוקות שעל ידי זה ישאלו מה נשתנה.

ב. רש"י בפירוש השני והראב"ד (חמץ ומצה פ"ז ה"ג) פירשו, שחוטפין היינו שממהרים לאכול בכדי שלא ישנו התינוקות[ה], וכתב רש"י שכן מסתבר, שהרי מיד אחר כך הביאו את הברייתא שאמרו על רבי עקיבא מימיו לא אמר הגיע עת לעמוד בבית המדרש חוץ מערבי פסחים וערב יום הכפורים, ופירשו בערבי פסחים בשביל תינוקות, כדי שלא ישנו, דהיינו שממהרים את הסדר וזה ממש כדברי רבי אליעזר.

ג. הרשב"ם (שם) פירש שמסלקים את האוכל מהתינוקות שלא יאכלו הרבה כיון שאכילה מרובה תגרום להם שישנו, ושוב לא ישאלו. וכיון שמצות הלילה שהתינוקות ישאלו לכן מונעים מהם לאכול כדי שובען, וכשיהיו ערים ויראו את השינויים שעושים בסדר ישאלו.

ד. הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ג) פירש, שחוטפין מצה זה מיד זה!, וזהו עוד אחד מהשינויים שעושים בלילה [מלבד מה שמחלקים קליות ואגוזים ועוקרים את השלחן] הזה כדי שיראו הבנים וישאלו.

ד. המאירי (לעיל קח: ד"ה המינוקות) פירש שמתעסקים בה דרך המייה וחטיפה זה מזה כדי שישתעשעו התינוקות בכך ולא יבואו לידי שינה ויתעוררו למה שרואים וישאלו.

מה הדין בכל ערב שבת וערב יום טוב

אמרו עליו על רבי עקיבא מימיו לא אמר הגיע עת לעמוד בבית המדרש חוץ מערבי פסחים וערב יום הכפורים. ברמב"ם (תלמוד תורה פ"ג ה"ג) **ובשולחן ערוך** (יו"ד סי' רמה ס"ג) כתבו 'לא יבטלו התינוקות כלל חוץ מערב שבת וערב יום טוב בסוף היום', וכתב **הבאר הגולה** (ס"ק יח) שהמפרשים לא הראו מקור לדין הנ"ל, וכתב שנראה לו שהמקור הוא מהברייתא בסוגייתנו שאמרו על רבי עקיבא שמימיו לא אמר הגיע עת לעמוד בבית המדרש, חוץ מערבי פסחים וערב יום הכפורים, ומשמע שרבי עקיבא החמיר על עצמו בזה אבל שאר החכמים לא נהגו כן אלא היו מבטלים אף בכל ערב יום טוב וערב שבת.

טעם נוסף משום עשיית פסחיהם

בערבי פסחים בשביל תינוקות כדי שלא ישנו. במסכת סוכה (כח.) אמרו כן גם על רבן יוחנן בן זכאי שמימיו לא אמר הגיע עת לעמוד מבית המדרש חוץ מערבי פסחים וערבי יום הכפורים. וכתב **רש"י** (שם ד"ה חוץ) מפני עשיית פסחיהם, ומפני התינוקות שלא ישנו, וכתב שכן מפורש בסוגייתנו [היינו כפירוש השני]. וכתב **הערוך לנר** (סוכה שם ברש"י שם), שהטעם שהוצרך רש"י לפירוש הראשון אף שכפי פירושו השני מפורש בסוגייתנו, מפני שעל הפירוש השני בשביל התינוקות, הוקשה לו מה שהקשו **התוספות** כאן (ד"ה חוץ) על גירסת **הרשב"ם** שגרס ערבי פסחים, מדוע הוצרכו האבות לעמוד מבית המדרש, וכי אין התינוקות יכולים לישון ללא אביהם, ומשום כך גרסו התוספות לילי פסחים, אבל כאן הגירסא ערבי פסחים ולכן פירש רש"י משום עשיית פסחיהם[ח]. אכן לפירוש השני שפירש רש"י שם בשביל התינוקות מוכח שגם כאן גרס ערבי פסחים וכגירסת רש"י והרשב"ם כאן.

והריטב"א (שם ד"ה גרסינן) כתב 'ערבי פסחים משום מצה'. ולכאורה כוונתו משום הכנת המצות בערב פסח. וכתב הערוך לנר (שם) שלא פירש כרש"י משום עשיית פסחיהם, משום ששם אמרו כן על רבי יוחנן בן זכאי והוא חי גם לאחר החורבן וכמו שאמרו במשנה (שם מג.) משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי וכו', ואם כן איך אמרו מימיו לא אמר הגיע עת לעמוד חוץ מערב פסח, והלא לאחר חורבן הבית גם בערב פסח לא שייך טעם זה, ולכן פירש הריטב"א משום מצה שזה שייך גם לאחר החורבן.

מהו הלימוד לחובת שמחה בשלשת הרגלים

חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל שנאמר 'ושמחת בחגך'. מבואר שיש מצות שמחה ברגלים. והנה מצות שמחה הוזכרה בתורה ארבע פעמים: א. לגבי מעשר שני שנאכל בירושלים נאמר (דברים יד כו) 'ושמחת אתה וביתך' וגו'. ב. בחג השבועות נאמר (שם טז יא) 'ושמחת לפני ה' אלהיך אתה ובנך ובתך' וגו'. ג. בחג הסוכות נאמר (שם טז יד) 'ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך' וגו'. ד. לגבי ביכורים נאמר (שם כו יא) 'ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך' וגו'[ט]. אמנם בחג הפסח לא נאמר ושמחת, ונאמרו **בראשונים** כמה דרכים מנין נלמד שמחה בכל הרגלים:

א. התוספות בחגיגה (ח. ד"ה ושמחת) [על פי הסבר המהרש"א שם] כתבו, שאת עיקר חיוב שמחה ברגלים למדים מהפסוק שנאמר בחג השבועות, ומשם נלמד בהיקש לפסח וסוכות', ומהפסוק שנאמר בסוכות למדים לרבות כל מיני שמחות וכמו שדרשו בברייתא שם 'ושמחת בחגך, לרבות כל מיני שמחה, מכאן אמרו חכמים ישראל יוצאין ידי חובתן בנדרים ונדבות ובמעשר בהמה' וכו'.

א. **הב"ח** כתב ליישב בזה את דברי הטור (שם) שהביא בשם הרמב"ם (יסה"ת פ"ו הי"ז-יח) שחייב אדם להיות שמח וטוב לב במועד הוא ואשתו ובניו וכל הנלוים אליו כל אחד כראוי לו, כיצד הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות. ותמה הבית יוסף (שם ד"ה ומ"ש הקטנים), מנין לקח דבר זה שתינוקות משמחם בקליות ואגוזים, והלא מה ששנו כאן שנותן להם קליות ואגוזים הוא בשביל שלא ישנו ולא משום שמחה. ותירץ הב"ח, שהיות ומבואר כאן שבכדי לעוררם נותן להם קליות ואגוזים למדנו שהם שמחים בהם, וממילא ודאי מקיים בזה שמחת יום טוב. ב. **וכן** כתב הרשב"ץ (מאמר חמץ ומצה פ"ב) וביאר לפי זה, שזו היא שאלת החכם שאומר מה העדות וכו' כי הוא מתעורר לשאול מה נשתנה הלילה הזה שאנו אוכלין פרפראות קודם סעודה והלא אין המנהג לאוכלם אלא אחר סעודה, ועל כך משיבים לו כהלכות הפסח אין מפטירים אחר הפסח אפיקומן. דהיינו שאסור לאכול כלום אחר כזית פסח [וזהו אפיקומן כלומר אפיקו מיני פירות], על כן אנו אוכלים אותם קודם סעודה. ג. **וכן** כתב הפרי חדש (סי' תעג סק"ו). וראה במשנה ברורה (סי' תעג סק"ג) שרמז לשני הדרכים הנ"ל, שבתחילה ביאר שעל ידי זה יתעוררו לשים לב על כל השינויים ומנהגי לילה זה וישאלו השאלות המבוארות בנוסח מה נשתנה, דהיינו שהוקשה לו והלא על שאלה זו אין תשובה, ותירץ שהעיקר שיבואו לשאול את השאלות שבנוסח מה נשתנה וכמו שכתב בשולחן ערוך הרב. ואחר כך כתב שבגמרא הגירסא כדי שלא יישנו וישאלו, דהיינו שלפי זה הקליות ואגוזים אינם באים להתמיה אלא לעורר שלא ישנו. ד. **ולהלן** (קטו:) מבואר שעוקרין את השולחן, ואמרו בגמרא שם למה עוקרין את השולחן, אמרי דבי רבי ינאי כדי שיכירו תינוקות וישאלו. וראה בחק יעקב (סי' תעג סק"ג) שהבין שלדברי רש"י דין חוטפין את המצות הוא מה שנאמר שם עוקרין את השלחן. ה. **והשו"ע** (או"ח סי' תעג ס"ט) גם כן כתב 'ואף אם הוא בבית המדרש יקום, מפני שמצוה למהר ולאכול בשביל התינוקות שלא ישנו', וכתב השער הציון (סק"ג) שמקור הדין הוא מהברייתא כאן שחוטפין המצה בשביל התינוקות שלא ישנו, וכפירוש השני ברש"י. ולכאורה קשה מה הענין לזרז את האכילה, הרי העיקר שהתינוקות לא ישנו וישאלו מה נשתנה וזה קודם האכילה. ולבאר כוונת רש"י נאמרו כמה דרכים: א. המשנה ברורה (סק"ג) ביאר שהכוונה שיזדרז לעשות את הסדר מיד, שאם ידעו התינוקות שלא ישתהה זמן מרובה עד האכילה לא ישנו וממילא ישאלו מה נשתנה. ב. השער הציון הביא ביאור נוסף על פי מה שכתב הרשב"ץ (מאמר חמץ ומצה סק) 'וממהרים להאכילם' דהיינו שממהרים להאכיל את התינוקות שלא ישנו, שאף שבני הבית אינם אוכלים עדיין ראוי לתת לתינוקות מעט אוכל שלא ישנו [ומכל מקום אין להאכילם הרבה שאדרבה יש לחוש יותר שירדמו, שהרי הרשב"ם פירש חוטפין המצות היינו שמונעים מהם לאכול כדי שובען שלא ישנו]. ג. עוד ביאור כתב השער הציון כפשוטו שממהרים להגיע לאכילת מצה כדי שיראו התינוקות שאוכלים בהסיבה וישאלו מדוע דווקא בהסיבה, וכן שיראו את אכילת המרור ואת הטיבולים וישאלו, ואף שכבר בתחילת ההגדה שאלו מה נשתנה, מכל מקום עיקר המצוה שישאלו בשעה שרואים את המעשה בעיניהם. ו. **לכאורה** הכוונה שהגדולים חוטפים אחד מן השני, וכן כתב הר"י מלוניל. וכתב החק יעקב (שם) שזה המקור למנהג שהתפשט במדינות אלו שמניחים לתינוקות לחטוף את האפיקומן, שעל ידי זה לא ישנו ויתעוררו לשאול. ז. **פירושו** הוא כעין פירוש הרמב"ם, אלא שברמב"ם משמע שיעשה כן להתמיה את התינוקות שישאלו, ובמאירי משמע שיעשה כן לעורר אותם, וכיון שיהיו ערים יתבוננו בדברים שרואים וישאלו. ח. **ועוד** טעם כתב שם, שרש"י והריטב"א שם גורסים ערבי פסחים לשון רבים וערב יום הכיפורים לשון יחיד, ומשום כך פירש רש"י משום עשיית פסחיהם שאז מובן מדוע נאמר בלשון רבים, משום ערב פסח ראשון ופסח שני, אבל אם הפירוש מפני התינוקות זה לא שייך בפסח שני, שאין הבן שואל רק בפסח ראשון שאין הגדה בפסח שני. ט. **כל** אלו הם מצוה לדורות, וגם נאמר ושמחת שהוא ציווי לשעה, בהר גריזים ובהר עיבל (דברים כז ז) 'וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת' וגו'. י. **והביאו** התוספות שכן מצא רבי אלחנן בסיפרי, שדרשו על הפסוק (דברים טז יב) 'וזכרת כי עבד היית במצרים' לימד כל שנוהג בעצרת נוהג בפסח וחג. ופירש בהגהות ברוך טעם על הטורי אבן (מגיהה ו: ד"ה ושמחה, סוף ס) שגם מה שכתבו התוספות בתחילה שפסח וסוכות נלמד בהיקש משבועות כוונתם לדברי הספרי הנ"ל. אולם הטורי אבן (שם) כתב שכוונתם להיקש שהביא היראים [הובא להלן] בפירושו השני, 'ושמחת בחגך' כל מקום שיש חגיגה יש שמחה. והתועפות ראם על היראים (סי' תכו סוף ס) הביא פירוש שלישי בדברי התוספות בשם הגהות הגרי"ב שכוונתם להיקש שהובא בחגיגה (יב.) 'מניין לעצרת שיש לה תשלומין כל שבעה שנאמר (דברים טז טז) 'בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות', מקיש חג השבועות לחג המצות' וכיון שאין היקש למחצה נלמד משם גם לענין שמחה, וראה בטורי אבן שם שדחה פירוש זה.

ב. **היראים** (סי׳ תמ) בפירושו הראשון כתב, שחג השבועות וחג הסוכות כל אחד נלמד מהפסוק שנאמר בו, וחג הפסח נלמד מגזירה שוה חמשה עשר חמשה עשר מחג הסוכות׳א.

ג. פירוש **נחפ״ת** אוצר החכמה כתב (שם), שממה שנאמר (שמות כג יד) ׳שלש רגלים תחוג לי בשנה׳ למדנו שיש מצות חגיגה בכל שלושת הרגלים, וממה שנאמר ׳ושמחת בחגך׳ למדנו שכל מקום שיש חגיגה יש שמחה [דהיינו ׳ושמחת׳ היא מצות שמחה, ׳בחגך׳ היא מצות חגיגה].

ד. עוד כתב היראים (סי׳ רמ), שחג פסח נלמד מההיקש שהוקשו כל המועדות זה לזה׳ב, ולטעם זה כתב שיש חיוב שמחה גם בראש השנה׳ג שגם הוא נקרא מועד׳ד.

האם יש גם חיוב הקרבת שלמי שמחה

כתב הרמב״ם (חגיגה פ״ג ה״ח) ׳והשמחה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה, ואלו הם הנקראים שלמי שמחת חגיגה שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה׳ אלהיך׳. אמנם במסכת חגיגה (ח.) אמרו בברייתא ׳ושמחת בחגך׳ לרבות כל מיני שמחות לשמחה, מכאן אמרו חכמים ישראל יוצאין ידי חובתן בנדרים ונדבות ובמעשר בהמה, והכהנים בחטאת ואשם ובבכור ובחזה ושוק. ודעת **הצל״ח** (בעיל עת. ד״ה מתיב, חגיגה ו: בתוס׳ ד״ה ים) שישנם שני חיובים, א. חיוב הקרבת קרבן שלמי שמחה. ב. חיוב שמחה באכילת בשר קדשים. ועל החיוב השני אמרו שם שיוצא בנדרים ונדבות, אולם גם אם יש לו די בשר מנדרים ונדבות ישנו חיוב נוסף של הקרבת קרבן שלמי שמחה פעם אחת ברגל. **והערוך לנר** (סוכה מח. ד״ה ההלל) **והמנחת חינוך** (מצוה תפח אות ג) חולקים וסוברים שאין חיוב הקרבת קרבן, אלא החיוב הוא אכילה לפני ה׳ דהיינו בשר קדשים, ואם יש לו בשר אינו חייב להביא שלמי שמחה׳ט.

גדר חובת השמחה בנשים

שם. במסכת קידושין (לד:) דרשו שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא בבנין אב מתפילין׳ט, והקשו שכשם שיש לפטרן בבנין אב מתפילין יש לנו ללמוד ממצות שמחה לחייבן. ותירץ אביי ׳אשה בעלה משמחה׳. פירוש׳י, שאין מצות השמחה מוטלת על האשה׳י אלא חובה על בעלה לשמחה׳יא.

ובמסכת ראש השנה (ו:) הסתפק רבי זירא אם נשים עוברות על ׳בל תאחר׳ כיון שחייבות ב׳שמחה׳ דהיינו אכילת בשר שלמים, ואם כן יש לחייבן מהיקש ׳ובאת שמה, והבאתם שמה׳ (דברים יב ה-ו) כל שישנו בחובת ביאה ישנו בחובת הבאה [וכשאינו מביא עובר ב׳בל תאחר׳], או שנאמר כיון שאינן חייבות בראיה׳יב אינן בכלל ׳ובאת שמה׳, ואם אין עליהן חובת הבאה אינן עוברות על ׳בל תאחר׳. ואמר אביי שעוברות משום שחייבות בשמחה, ומקשה הגמרא הלא אביי הוא זה שאמר ׳אשה בעלה משמחה׳ כלומר שנשים אינן חייבות בשמחה. ומתרצת, לדבריו דרבי זירא קאמר וליה לא סבירא ליה. ומזה עולה שלדעת רבי זירא הנשים חייבות בשמחה מצד עצמן. וגם מבואר שהנידון האם נשים עוברות על בל תאחר תלוי בנידון האם חייבות בשמחה.

והרמב״ם גבי מצות שמחה (חגיגה פ״ג ה״ח) פסק שנשים חייבות במצוה זו. והשיג עליו **הראב״ד** שחובת הנשים אינה בקרבן אלא בשמחה שתשמח עם בעלה, שתעלה עמו והוא ישמח אותה׳יא. וכתב **הכסף משנה** (שם), שאף לדעת הרמב״ם הלכה כאביי שאין הנשים חייבות בשמחה מצד עצמן, ומה שכתב ׳נשים חייבות׳ כוונתו שחובת בעלן לשמחן על ידי שיתן לה מבשר קרבנו. והקשה עליו **השאגת אריה** (סו״ס, סי׳ סו) שזהו חידוש גדול, ולא היה לו לרמב״ם להשמיטו אלא היה צריך לפרש שאין החיוב עליה אלא על הבעל. ועוד, שלגבי איסור בל תאחר כתב הרמב״ם (מעשה הקרבנות פי״ד ה״ד) שהנשים עוברות עליו׳יב, והיינו כרבי זירא הסובר שחייבות בשמחה ומשום כך עוברות על ׳בל תאחר׳, ואם כן מפורש שלא פסק כאביי אלא כרבי זירא שנשים חייבות בשמחה מצד עצמן׳יג.

האם בזמן הזה יש חיוב שמחה גם בבשר

במה משמחם ביין. כתבו **התוספות** (ד״ה נמה), שהנידון כאן אם לשמחם ביין או בבגדים הוא דווקא בזמן הזה אבל בזמן בית המקדש אין שמחה אלא בבשר. **והרמב״ם** (יום טוב פ״ו ה״ח) כתב ׳והאנשים אוכלין בשר ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין׳יד. והקשה **הבית יוסף** (או״ח סי׳ תקכט ס״ב ד״ה ובמ״ש רבנו), שהרי מהברייתא כאן משמע שבזמן הזה השמחה היא ביין בלבד בלא בשר, ובפרט לדעת רבי יהודה בן בתירא שאמר אין שמחה אלא ביין. **והאחרונים** תירצו קושיא זו בכמה אופנים:

א. הים של שלמה (ביצה פ״ב סי׳ ה) תירץ, שמה שאמרו בזמן הזה אין שמחה אלא ביין אין הכוונה למעט בשר אלא להוסיף שבזמן הזה אין די בבשר אלא צריך גם יין, והטעם לפי שבזמן שבית המקדש היה קיים, היו אוכלים בשר שלמים, והיו עומדים על קרבנותיהם, וזה עצמו היה גורם להם שמחה אפילו אם היו שותים רק מים בתוך הסעודה, אבל עכשיו שאין לנו שמחת שלמים, והמקדש חרב, וערבה כל שמחה, אזי אף שעיקר השמחה בבשר מכל מקום אין די בזה, ואין שמחה אלא ביין, שבמה ישמח את עצמו, אם לא שישתה, וישכח את מצבו הרע, לשמוח, ולבטוח בה׳ וכו׳.

ב. הב״ח (שם ס״ק) תירץ, שאף שאמרו שבזמן הזה אין שמחה אלא ביין לא באו להוציא בשר ולומר שאין שמחה בבשר שאינו בשר שלמים, שודאי יש שמחה גם בבשר חולין׳טו, אלא באו לומר שעיקר השמחה היא ביין ולכן חובה לשתות יין, שלא כבזמן שבית המקדש היה קיים שאז היתה עיקר השמחה

יא. **כמו** שלמדו במסכת שבת (קלב:) לענין מכשירי מצוה בפסח שדוחים שבת, חמשה עשר חמשה עשר מחג הסוכות. שבפסח כתוב (ויקרא כג ו) ׳ובחמשה עשר יום לחודש הזה חג המצות׳, ולגבי סוכות כתוב (שם כג לד) ׳בחמשה עשר יום לחודש השביעי הזה חג הסוכות׳. יב. **כמו** שדרשו במסכת שבועות (י.) ׳אמר ר׳ יונה, אמר קרא (במדבר כט לט) ׳אלה תעשו לה׳ במועדיכם׳, הוקשו כל המועדים כולן זה לזה׳. יג. **וראה** בענין זה באריכות בשאגת אריה (סו״ס, סי׳ קנ) שהוכיח שגם בראש השנה יש מצות שמחת יום טוב, ואף שאין בהם חובת שלמי שמחה מכל מקום שייך שמחה בשאר שמחות. והוא לשיטתו (שם סי׳ קפ) שמדאורייתא יוצא גם בלי שלמי שמחה. יד. **והנה** בסוגייתנו גרסו התוספות (ד״ה שמחתך) חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל שנאמר ׳ושמחת אתה וביתך׳ (דברים יד כו) [וכן הובא פסוק זה במסכת סוכה (מ:) על מה שאמרו ׳משבח אני את העצלנין שאין יוצאין מבתיהן ברגל, דכתיב ושמחת אתה וביתך], וזה הפסוק שנאמר לגבי מעשר שני, אמנם היראים (סי׳ תמ) גרס ׳ושמחת אתה ובנך ובתך ועבדך׳. והתוספות הקשו לגירסתם מדוע לא הביאו את הפסוק שנאמר לגבי שמחת הרגל ׳ושמחת אתה ובנך ובתך׳. ותירצו, שהעדיפו ללמוד ממעשר שנאמר שם בפירוש ׳ביתך׳ שזו אשתו ואילו בפסוקים הנ״ל לא נאמר ביתך. וראה גם ברש״י בחגיגה (ו. ד״ה הממקח) שהביא מנין שנשים חייבות בשמחה ממה שנאמר ׳ושמחת אתה וביתך׳. ולכאורה אין כוונתם לחלוק על הראשונים הנ״ל שעיקר חיוב שמחה נלמד מושמחת בחגך, אלא ביארו מדוע לגבי חיוב נשים הובא פסוק אחר, מפני שמפורש בו ביתך. ויש להעיר היאך למדים ממעשר שני לרגלים. טו. **וראה** באבי עזרי (חגיגה פ״ב ה״י) שהאריך כדעת הצל״ח, ויסד את דבריו מדברי הרמב״ם (ספר המצות עשה נד) [וראה שם בסוף הספר שהביא שכן כתב הברוך טעם בהגהות על הטורי אבן (חגיגה ח:)], אמנם החזון איש השיג על דבריו (מכתב, נדפס בנספחי עזרי בסוף הספר) וכתב כדעת הערוך לנר. טז. **ראה** שם (ע״ח) שדרשו שמתפילין הן פטורות שכן הוקשו לתלמוד תורה, שנאמר (דברים ו ז) ׳ושננתם לבניך׳ דהיינו תלמוד תורה, ונאמר בהמשך ׳וקשרתם לאות׳ דהיינו תפילין, ודרשו מה תלמוד תורה נשים פטורות שנאמר ׳ושננתם לבניך׳ ולא לבנותיך, אף תפילין נשים פטורות. יז. **כן** פירשו ברש״י (שם ד״ה נעלה) ובתוספות (שם ד״ה ממקח). ובפשטות הביאור שעל האיש ישנם שני חיובים, א. לשמוח. ב. לשמח את בני ביתו. אמנם הברכת אברהם (בענין מצות שמחת יו״ט חוט ג) חידש שאינה מצוה נוספת אלא הכל בכלל חיוב שמחה של האיש, שעל ידי שכל הסובבים אותו ישמחו תהיה שמחתו שלמה יותר. ודייק כן מלשון הרמב״ם (יום טוב פ״ו ה״ו) שכתב ׳אף על פי שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים וכו׳ יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו. וכן מדבריו בספר המצוות (עשה נד) שכתב ׳וכולל באמרו ושמחת בחגך מה שאמרו גם כן שמח בכל מיני שמחה, ומזה לאכול בשר בימים טובים ולשתות יין וללבוש בגדים חדשים ולחלק פירות ומיני מתיקה לקטנים ולנשים׳. יח. **הקשו** התוספות והרשב״א בראש השנה (ו: ד״ה שבחגיגה) (ו.) אמרו לגבי קטן שאינו יכול לרכב על כתפו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית שפטור מראייה, והקשו אם אינו יכול לעלות אפילו על כתפי אביו מי הביאו לירושלים, ואמר אביי שעד ירושלים הביאתו אמו החייבת בשמחה, ומשמע אם כן שהנשים חייבות בשמחה מצד עצמן. ותירצו, שגם שם הכוונה שהיא עולה משום שהיא נגררת אחר בעלה ולא משום חיוב עצמה. יט. **והקשו** בגמרא שם מאלמנה שחייבת בשמחה שנאמר (דברים טז יד) ׳ושמחת בחגך אתה וגו׳ והגר והיתום והאלמנה׳, ומוכח שהחיוב מוטל עליה ולא על הבעל שהרי לאלמנה אין בעל. ותירצו, שהפסוק מדבר באלמנה עניה השרויה ומתפרנסת אצלו שחובת אותו אדם שהיא מתפרנסת ממנו לשמחה. כ. **מפני** שבראייה כתוב (שמות כג יז) ׳יראה כל זכורך׳. כא. **וביאר** הלחם משנה (שם) שכוונתו לחלוק על הרמב״ם בהשגה זו בשני דברים: א. שאין החיוב עליה אלא על הבעל. ב. שאף חיוב הבעל אינו להביא קרבן עבורה ולהאכילה אלא לשמחה בבגדי צבעונים וכדומה. כב. **והערוך לנר** (ר״ה ו: ד״ה לדברייתא) העיר על הראב״ד שפסק כאביי מדוע לא השיג גם על פסק הרמב״ם שאשה עוברת בבל תאחר, והלא בגמרא מבואר שלאביי שאשה אינה חייבת בשמחה מצד עצמה, אינה עוברת בבל תאחר. ותירץ על פי הספרי שהביא הרמב״ן (השגות על ספר המצוות עשה נד) שדרש רבי עקיבא מסמיכות הפסוקים (במדבר ל ג-ד) ׳ככל היוצא מפיו יעשה, ואשה כי תדור נדר׳ מקיש אשה לאיש מה האיש עובר על בל יחל ועל בל תאחר אף האשה עוברת על בל יחל ועל בל תאחר. וביאר הרמב״ן (שם) שמשום כך הוצרכו לרבות בהן האשה, לומר שאף על פי שאינה עולה לרגל תתחייב בבל תאחר ברגלים כאיש העולה שם. ומבואר לדעת הרמב״ן שהספרי בא להוציא מפשטות הגמרא שחיוב בל תאחר ישנו רק במי שחייב לעלות לרגל. והרמב״ם סבר שאין הכרח מהספרי שחיוב בל תאחר אינו תלוי בחיוב שמחה, אלא אדרבה מאחר שלמדנו מהפסוק שאשה חייבת ב׳בל תאחר׳ כאיש, יש ללמוד מזה גם לחייבה בשמחה, שאם לא כן כיון שאינה בביאה היאך תעבור על ׳בל תאחר׳ הרי לא שיך לדרוש בה ׳ובאת שמה, והבאתם שמה׳. והאבי עזרי (חגיגה פ״ב ה״ח) ביאר בדעת הראב״ד, שלפי מה שאמר רבא (שם) ׳כיון שעברו עליו שלשה רגלים, בכל יום ויום עובר בבל תאחר׳, נמצא לדבריו שאין חיוב בל תאחר דווקא ברגל אלא שהרגל הוא תחילת זמן החיוב, ולפי זה אין לדרוש ׳ובאת שמה, והבאתם שמה׳ שחיוב ההבאה תלוי בחיוב ביאה, ולדבריו גם אם נשים אינן חייבות בשמחה עוברות בבל תאחר, ואביי ורבי זירא שהסתפקו האם נשים חייבות בבל תאחר על כרחנו שהם חולקים על רבא, ולכן סובר הראב״ד שאף שנשים אינן חייבות בשמחה עוברות בבל תאחר כיון שהלכה כרבא. כג. **וראה** בשאגת אריה שם איך מיישב את דעת הרמב״ם, ובטורי אבן בראש השנה (מגני מלוכלים ו. ד״ה ממר רבא) האריך בכל זה. כד. **בושם** הכהן (סו״ס, סי׳ לה) כתב שגירסא אחרת היתה להרמב״ם בברייתא, ולפי גירסתו בזמן הזה יש שמחה באכילת בשר ושתיית יין. כה. **והביא** ראיה ממה ששנינו (מועלין פג.) בארבעה פרקים כופין את הטבח לשחוט, והיינו בערבי ימים טובים, משום שהיו מרבים בשמחה לעשות סעודות, הרי שיש שמחה בבשר, וכן ממה שאמרו (שבת קיט.) שמענג לשבת בבשר שמן ובדגים גדולים [באמת בגמרא אינו מפורש, אמנם דברי הב״ח מתבארים מתוך דבריו לעיל (סי׳ רמב ס״ה) שהביא ששאל רב פפא בר אבא את רב ספרא, כגון אני שמצוי לי בשר ויין בכל ימות השבוע כיצד אכבד את השבת. ומזה דייק הב״ח שם ששאר בני אדם מכבדים במה שמכינים לכבוד שבת בשר שמן ויין ודגים חשובים].

בבשר שלמים[כי], ולכן אינו חייב לאכול בשר ומכל מקום יש מצוה גם באכילת בשר[כז].

ג. הערוך לנר (סוכה מב: נמוק' ד"ה והשמחה) תירץ, שנידון זה האם בזמן הזה אין שמחה אלא ביין בלבד תלוי במחלוקת התנאים מנין למדים ששמחה היא בבשר. שרבי יהודה בן בתירא (להלן) למד מהפסוק (דברים כז ז) 'וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך'. ולדבריו מצאנו שמחה רק בבשר שלמים ובשאר דברים אינו יוצא ידי שמחה מן התורה. אולם בחגיגה (ח.) הביאו ברייתא שדרשו 'ושמחת בחגך, לרבות כל מיני שמחות לשמחה', וביאר רב אשי שם שהלימוד הוא מהמילה 'ושמחת' שמשמע כל דבר שיש בו שמחה אבל לא עופות ומנחות שאין בהן שמחה, שבבשר בהמה מצינו שנאמר שמחה, דהיינו גבי בשר שלמים, והלכך כל בשר בהמה ואפילו בשר חולין יש בו שמחה [ולדבריו כתבו התוספות (יומא ג. ד"ה פו"ר) שהוא הדין בכל מיני שמחות היינו אפילו כסות נקיה ויין] יצאו עופות ומנחות שלא מצינו בהם כלל לשון שמחה[כח].

ולפי זה רבי יהודה בן בתירא שאמר אבל בזמן הזה אין שמחה אלא ביין הוא לשיטתו שלא מצאנו שמחה אלא בבשר שלמים ולא בדברים אחרים, ומדרבנן שייך שמחה גם בזמן הזה ביין שמפורש בפסוק 'ויין ישמח לבב אנוש' שיין משמח, אולם אם למדים מ'ושמחת בחגך' שייך שמחה מן התורה בכל מיני שמחות והוא הדין בבשר חולין. וברמב"ם (חגיגה פ"ג ה"י) משמע שפסק כרב אשי שלמדים מ'ושמחת' לשמחה שהיא בבשר[כט], ולכן פסק שאף בבשר חולין יש שמחה[ל].

ד. הכפות תמרים (סוכה מב: ד"ה ההלל) בתירוצו הראשון כתב ליישב בפשיטות שכוונת הרמב"ם שפעמים השמחה היא בבשר כגון בזמן שבית המקדש היה קיים, והיינו על ידי אכילת שלמים, ופעמים שהשמחה היא ביין כגון בזמן הזה[לא].

ה. עוד תירץ שם שלעולם צריך לאכול בשר עם היין מפני ששתיית היין לבד מזיקה, ולהיפך כשאוכל בשר צריך לשתות עמו יין לשרות את המאכל. אלא שבזמן המקדש שהבשר היה בשר קודש, עיקר השמחה היתה בבשר, ובזמן הזה שהבשר הוא חולין עיקר השמחה היא ביין.

השמחה שוה בכל המקומות

ונשים במאי, תני רב יוסף בבבל בבגדי צבעונין בארץ ישראל בבגדי פשתן מגוהצין. כתבו התוספות (ד"ה נשים), שההבדל בין ארץ ישראל לבבל, הוא מפני שבבל לא היו בקיאים לגהץ וכפי שאמרו במסכת תענית (כט:) גיהוץ שלנו ככיבוס שלהם. וביאר **האליה רבה** (סי' תקכט סק"ו) שכוונתם לומר שאין חילוק במקומות בגדר השמחה, אלא בכל מקום השמחה שוה וכל החילוק הוא רק מפני שבבבל אינם בקיאים בגיהוץ וממילא אינם רגילים בבגדים מגוהצים ואין להם שמחה בזה.

וכתב שלפי זה יש ליישב מה שקשה בסדר דברי התוספות, שבתוספות (ד"ה נשים) כתבו, שמה ששנו בברייתא שאין שמחה אלא ביין מדובר בזמן הזה. ודבריהם אלו מוסבים על דברי הגמרא הקודמים והיו צריכים להביאם קודם ד"ה 'בארץ ישראל'. אלא שהוקשה לתוספות (ד"ה נשים) על מה שאמרו 'במה משמחם ביין', והלא בהמשך אמרו שאין שמחה אלא בבשר, והיה אפשר ליישב שיש חילוק בין המקומות, ובירושלים השמחה בבשר ובשאר מקומות השמחה היא בדברים אחרים, כמו שמצאנו שיש חילוק בין ארץ ישראל לבבל, ועל כן הקדימו התוספות שודאי השמחה שוה בכל המקומות אלא שבני בבל לא היו בקיאין בגיהוץ בגדים, ואם כן גם באכילת בשר מתקיימת השמחה בכל המקומות, ועל כרחך מה שאמרו שהשמחה ביין היינו אחר שחרב בית המקדש.

חובת השמחה בזמן הזה אם היא מדאורייתא או מדרבנן

בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר וכו' ועכשיו שאין בית המקדש קיים וכו'. נחלקו **הראשונים** בזמן הזה שמצות שמחה שייכת רק בשאר מיני שמחות ולא בבשר שלמים, וכן בזמן שבית המקדש היה קיים באופן שאין בשר קרבנות, האם מקיים מצות שמחה מן התורה או שאינו אלא מדרבנן[לב]. דעת **התוספות** במסכת מועד קטן (יד: ד"ה עשה) שמדאורייתא אין שמחה אלא בבשר קרבן[לג], ושאר מיני שמחה שחייבים בהם היינו מדרבנן.

אמנם כתב השאגת אריה (שו"ת, סי' סה) שבדעת **הרמב"ם** (יום טוב פ"ו ה"ז) משמע שגם שאר מיני שמחות הם מן התורה[לד], וכתב עוד שכן נראה גם דעת הר"ן בסוכה (מג: ד"ה והשמחה)[לה].

אמנם קשה מדברי רבי יהודה בן בתירא בסוגייתנו שאמר 'בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר', וכן שנינו בברייתא בחגיגה (ו:) 'שלש מצות נצטוו ישראל בעלותם לרגל, ראייה וחגיגה ושמחה', והיינו קרבן שלמי שמחה כמו ראייה וחגיגה שהם קרבנות. והיאך כתבו הרמב"ם והר"ן שכלול בזה גם שאר שמחות. ותירץ השאגת אריה (שם), שסברתם היא שמצות שמחה אינה מצוה שיש לה גדרים והלכות איך לשמוח ובמה לשמוח, כמו שאר מצוות ששוות בכל בני אדם, אלא היא מצוה כללית שיהיה שמח, והיינו שחייב להרבות בשמחה בכל מה שיכול כל אחד ואחד לפי עניינו, אנשים במה ששמחים ונשים

כו. וטעם החילוק, מפני שבזמן בית המקדש היו בבשר שתי מעלות, שמחת הבאת שלמים לה', ושמחת אכילת בשר, ואילו היין שלא היתה בו אלא שמחת שתיית יין היה טפל, אבל עכשיו שאין בית המקדש קיים אין עיקר שמחה אלא ביין מפני שבו מצאנו מפורש בפסוק שהוא משמח שנאמר (תהלים קד טו) 'ויין ישמח לבב אנוש', אבל בשר אף שהוזכר בו שמחה, אינו אלא בבשר שלמים וכמו שכתוב (דברים כז ז) 'וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת'. וכעין דבריו כתב גם בדרישה (מק"פ), שבזמן בית המקדש יש פסוק מפורש שהשמחה היא בבשר שנאמר 'וזבחת שלמים ואכלת ושמחת', אמנם בפסוק זה אין מבואר טעם השמחה אם היא מחמת הבשר עצמו או מחמת חשיבות הקרבן. ולכן סבר הרמב"ם שבזמן שבית המקדש קיים, שהיה גם חשיבות הקרבן וגם אכילת הבשר היתה השמחה באכילת בשר השלמים [ואף בלא יין, שהרי לא נזכר בכתוב שתיית היין ברגל]. ואולם בזמן שאין בית המקדש קיים הרי היין ודאי מביא שמחה שנאמר 'ויין ישמח לבב אנוש', אבל הבשר שאין ידוע אם יש בו שמחה מצד עצמו סבר הרמב"ם שאינו עיקר, ומדויק כן מלשונו שכתב 'האנשים אוכלין בשר ושותין יין, שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין', וממה שחילק בלשונו הבשר והיין ולא כתב 'שאין שמחה אלא בבשר ויין', משמע שאין שמחתן שוה, וכלומר שהיין משמח מצד עצמו אבל בשר עיקר שמחתו אינה מצד עצמו אלא מצד חשיבות הקרבן, אולם מכל מקום גם בזה יש שמחה קצת. **כז. כן** ביאר הביאור הלכה (סי' תקכט ס"ג ד"ה פיגד) את כוונת הב"ח. **כח. ובזה** כתב שם ליישב מה שהקשו התוספות בחגיגה (שם ד"ה מי) על דרשת הברייתא שם שמיעטה מ'ושמחת בחגך' עופות ומנחות שאין חגיגה באה מהן, ומדוע לא מיעטו אותם מן הכתוב לגבי הר עיבל 'וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת' שאין שמחה אלא בבשר שלמים וממילא נתמעטו עופות ומנחות. ולהנ"ל לא קשה, שברייתא זו מרבה כל מיני שמחה ולאו דווקא בשר שלמים ושלא כדעת רבי יהודה בן בתירא, ולכן צריכים מיעוט מיוחד לעופות. **כט. שהזכיר** בלשונו את דברי רב אשי שיצאו עופות ומנחות שאין בשרן משמת. **ל. ובזה** יישב דברי הרמב"ם (ניכורים פ"ג ה"ג) שהמביא ביכורים צריך להביא קרבן שהרי נאמר בהם (דברים כו יא) 'ושמחת בכל הטוב' וברגלים אומר 'ושמחת בחגך', מה שמחת החג בשלמים אף כאן בשלמים, ולא הביא הדרשה המובאת בסוגייתנו מפרשת הר עיבל שנאמר 'וזבחת שלמים ואכלת ושמחת' שאין שמחה אלא בבשר שלמים [שהרי שמחת החג שהיא בקרבן למדנו מן הכתוב 'וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת'], ולפי הנ"ל מבואר יפה, שדעת הרמב"ם כרב אשי שלא למד מכאן שעיקר שמחת החג היא בבשר, אלא מתיבת 'ושמחת' למד כן, שמשמע שמחת בשר. **לא. ולדבריו** נמצא שבזמן הזה השמחה היא רק ביין. וראה באליה רבה (סי' תקכט סק"ו) שרצה לפרש כן בדעת השו"ע והלבוש (שם) שהשמיטו את דין האנשים במה מקיימים מצות שמחה. ופירש שהם סוברים שאין מצוה בבשר בזמן הזה, ומה שלא הזכירו יין מפני שסמכו על מה שכתבו שם שחייב לקבוע סעודתו על היין. אמנם כתב שלדברי הים של שלמה והב"ח אינו תירוץ נכון, שלדעתם גם בזמן הזה צריך לאכול בשר. **לב. בתורת** רפאל (שו"ת, מו"ח סי' נג) הביא שנחלקו בזה אמוראים בירושלמי בחגיגה (פ"ו ה"ג), 'רבי יהושע בן לוי אמר ושמחת אפילו ממקולין, אמר רבי לעזר נאמר כאן שמחה ונאמר להלן שמחה מה שמחה האמורה להלן שלמים אף כאן שלמים', הרי שלדעת רבי יהושע בן לוי מקיים מצות שמחה גם בבשר חולין, וראה שם שהאריך בזה. **לג. ובנחל** איתן (יום טוב פ"ו ה"ז) כתב להביא ראיה לדעת התוספות ממה ששנו בברייתא (לעיל שם: ניפה טו:), 'רבי אליעזר אומר אין לו לאדם ביום טוב אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה, רבי יהושע אומר חלקהו, חציו לה' וחציו לכם'. ומוכח שלדעת רבי אליעזר אין חיוב אכילה ושתיה ביום טוב מן התורה, ואפילו לרבי יהושע שמחייב באכילה ושתיה היינו משום שנאמר 'לכם', אולם מטעם מצות שמחה לא מצינו שחייב [שמדין לכם חייב אף בשבת שאין בה מצות שמחה]. ואם נאמר שמקיים מצות שמחה בבשר חולין ושתיית יין מדוע אמר רבי אליעזר שיושב ושונה כל היום, וכן רבי יהושע מדוע הוצרך לחייב באכילה משום לכם ולא משום שמחה, אלא ודאי שבסתם אכילה אינו מקיים מצות שמחה מן התורה אלא בבשר שלמים שחייב לאכול לדעת כולם. ובתועפות ראם (על הילמ"ש סי' תמ סוף ד) דחה דבריו, שגם אם נאמר שחייב במצות שמחה בזמן הזה מן התורה בשאר שמחות מכל מקום אינו דווקא באכילה ושתיה אלא בכל דבר שמוצא בו שמחה וקורת רוח וכמו שאמרו נשים בבגדי צבעונים, והרמב"ם (יום טוב פ"ו ה"ח) כתב שאת הקטנים משמח על ידי קליות ואגוזים ומגדנות [וכן כתב היראים (שם), 'למדנו מכאן שכל שמחה הראויה לאדם לכל דבר המשמחו חייב לעשות ברגל, וכל דבר שלבו מוצא בו שמחה וקורת רוח באכילה ובשתיה ובכל דבר ששמחה היא לו חייב לעשות ברגל'], ולפי זה גם אם יש לו שמחה בלימוד התורה יוצא ידי חובת שמחה, ואינו צריך לאכילה ושתיה. וראיה נוספת הביא בנחל איתן (שם) לשיטת התוספות שמדאורייתא אין שמחה אלא בבשר קרבן, ממה שדרשו במסכת מועד קטן (ו:) לגבי נגעים שנאמר בהם (ויקרא יג יד) 'וביום הראות בו' ודרשו יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאין אתה רואה בו, מכאן שאין רואים נגעים לחתן בימי המשתה וכן ברגל. ולכאורה אם מצות השמחה בזמן הזה דאורייתא, היה צריך לומר להיפך, מכאן שאין רואים נגעים בימי הרגל, והיינו משום ביטול שמחת הרגל שהיא מן התורה, וכן אף לחתן שלא מצינו בו ענין שמחה בתורה, אין רואים לו נגעים בימי המשתה, אלא מוכח שגם שמחה ברגל בזמן הזה אינה מן התורה [וראה בתועפות ראם שם שדחה גם ראיה זו בכמה אופנים]. **לד. שהרמב"ם** כתב שם 'אף על פי שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כמו שאנו מבארים בהלכות חגיגה, יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו. כיצד, הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להן בגדים ותכשיטים נאים כפי ממונו, והאנשים אוכלים בשר ושותים יין'. וכן בספר המצוות (עשין נד) כתב, 'וכולל באמרו ושמחת בחגך מה שאמרו גם כן לשמוח בכל מיני שמחה, ומזה לאכול בשר בימים טובים ולשתות יין וללבוש בגדים חדשים ולחלק פירות ומיני מתיקה לקטנים ולנשים, ולשחוק בכלי ניגון ולרקד במקדש ומשמע מתוך לשונות אלו שגם שאר שמחות כלולות ב'ושמחת בחגך' שנאמר ברגלים ומקיים בהם מצות שמחה מן התורה. אמנם הנחל איתן (שם) חולק על השאגת אריה וכתב שגם דעת הרמב"ם שמן התורה אין יוצא ידי חובה אלא בבשר קרבנות, ומה שכתב הרמב"ם 'יש בכלל אותה שמחה לשמוח' וכו', היינו מדרבנן שהם הסמיכו שאר מיני שמחות על אותה שמחה שמפורשת בתורה דהיינו שלמי שמחה. וכן מה שכתב הרמב"ם בהמשך (שם הי"ט) 'אכילה ושתייה במועדות בכלל מצוות עשה', ניתן לפרש שהוא מדרבנן וכיון שהסמיכו חיוב זה על הפסוק 'ושמחת' נחשב מצות עשה, ועוד שיש לומר שאין כוונתו למצות שמחה אלא ל'מקרא קודש' שנאמר ביום טוב דהיינו כיבוד ועינוג. **לה. שהר"ן** הקשה על מה ששנו שם במשנה שהשמחה נוהגת בכל שמונת ימי החג, והלא אם אירע שחל יום ראשון של חג בשבת אינו יכול לקיים שמחה כל שמונה, שהשמחה היינו לאכול בשר שלמים, וכשחל בשבת אי אפשר לצאת באכילת שלמים שהרי לשחוט בשבת אסור ולשחוט בערב שבת אינו יוצא ידי שמחה מפני שצריך שחיטה בזמן הזביחה. ותירץ, שמכל מקום שייך שמחה בבשר של חולין או בשאר מיני שמחות, שלא אמרו אין שמחה אלא בבשר, אלא למצוה מן המובחר, אבל לא לעכב. ומשמע שיוצא מן התורה.

וקטנים במה ששמחים, וכן העשיר לפי עושרו והעני במה שחננו ה'[לו], ומפני שנאמר בפירוש שמחה באכילת שלמים (דברים כז ז) 'וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת' וגו', למדנו שיש שמחה באכילת בשר שלמים, לפיכך אמרו שמי שיכול לאכול בשר שלמים ודאי חייב בזה נוסף על שאר שמחות, וכוונת רבי יהודה בן בתירא שאמר שאין שמחה אלא בבשר היא שאם יש בידו לאכול בשר אינו יוצא ידי חובתו בלא זה, אולם אם אין בידו או בזמן הזה ודאי שבכל שמחה יוצא ידי חובתו[לז].

לדעת הרמב"ם מהו המקור לחיוב שמחה בזמן הזה

מדברי השאגת אריה הנ"ל מבואר שה'ושמחת' שנאמר בתורה ברגלים כולל גם שאר שמחות וגם שלמי שמחה[לח]. **אולם המנחת ברוך** (סו"ס, סי' עו) מפרש שהפסוק 'ושמחת' מוסב על שלמי שמחה בלבד כפי שנראה ממה שנאמר בהר גריזים ובהר עיבל 'וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת' וגו', שאכילת שלמים נחשב שמחה, אולם שאר שמחות נלמד מהמשך הפסוק, שנאמר 'אתה ובנך ובתך', ומסתבר שבנך ובתך היינו בנים קטנים [כמו שלענין שבת נאמר (שמות כ י) 'לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך', ושם הכוונה לקטנים כמו שהביא רש"י (שם) מהמכילתא] שהאב חייב לשמח את בניו הקטנים, והקטנים שאינם בני מצוות ודאי אינם שמחים בקיום המצוה של אכילת בשר קדשים, אלא משמחם בקליות ואגוזים וכדומה, ולפי זה הפסוק 'ושמחת בחגך אתה ובנך' מתפרש שמשמח כל אחד בדבר הראוי לו, 'אתה' בשלמים, 'ובנך ובתך' בשאר שמחות כקליות ואגוזים. ומזה למדנו שאף שהפסוק 'ושמחת בחגך' מדובר בקרבן, מכל מקום כשאי אפשר בקרבן חייב בשאר שמחות מקל וחומר, שאם את בניו הקטנים חייב לשמח בשמחות אחרות הוא עצמו לא כל שכן.

ולפי זה רצה לומר שאמנם לדעת הרמב"ם יוצא גם בשאר שמחות מן התורה, אולם זה אינו אלא כשאי אפשר לו להביא שלמים כגון טמא או בזמן הזה, אבל טהור אינו יוצא בשום שמחה אפילו בדיעבד אלא בבשר שלמים. ולדברי השאגת אריה גם טהור יוצא בשאר שמחות אלא שיש עליו חיוב נוסף להביא קרבן[לט].

האם יש גם חיוב אכילת פת משום שמחה

כתב הרא"ש בברכות (פ"ק סי' כג) בשם רבינו יהודה, שחייב לאכול פת ביום טוב משום שמחה משום הדין שאמרו חלקהו חציו לאכילה[מ] ועיקר אכילה היא לחם. וכתב **במעדני יום טוב** (סס אות ז), שמה שאמרו אין שמחה אלא בבשר היינו לומר שבבשר יש שמחה, אך ודאי שצריך לאכול עמו פת, שעיקר אכילה היא בפת. ונמצא לדבריו שמשום שמחה חייב גם לאכול פת. אמנם **העמק הלכה** (סו"ס, אות ב סי' קמא) השיג על המעדני יום טוב שכתב שאכילת הפת היא מטעם חובת השמחה, שהרי לילי יום טוב הראשון שאין בו מצות שמחה כמבואר לעיל (עמ'.) ומכל מקום חייב בו באכילת פת, ואם כן מוכח שאין חובת הפת משום שמחה. ועוד הוכיח, שהרי בחול המועד יש חובת שמחה ומכל מקום אם טעה ולא הזכיר בברכת המזון יעלה ויבוא אינו חוזר כיון שאין בו חיוב לאכול פת, ואם כן מוכח שאין אכילת פת משום חובת השמחה, אלא פירש שמה שכתב **הרא"ש** שחייב לאכול פת משום שמחה היינו משום הדין 'לכם' שמצוה להתענג ביום טוב ואין כוונתו לדין שמחה.

חובה לשמח תלמידי חכמים בזמן הזה

בחובת השמחה נאמר (דברים טז יא) 'ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך'. מבואר שיש חיוב לשמח את הלוי. וכתב **הבנין שלמה** (סו"ס, מ"ק סי' ג), שאף שחיוב זה של שמחת הלוי אינו נוהג בזמן הזה, שהרי הם עוסקים במשא ומתן ככל שאר ישראל, מכל מקום גם בזמן הזה שייך חיוב זה בתלמידי חכמים.

והטעם, שהלא מה שחייבה התורה לשמח את הלוי הוא מפני שהם לא נטלו נחלה בארץ, והסיבה שלא נטלו חלק בארץ הוא מפני שמלבד שהיה מוטל על הכהנים והלויים עבודת בית המקדש, היו הם גם כן עמודי התורה ומהם יצאו תורה והוראה לכל ישראל[מא], ואילו היה להם חלק בארץ היו טרודים בחרישה זריעה וקצירה ולא היו מגיעים להיות מורי הוראה בישראל[מב], וכן מפורש בפסוק (דברי הימים ב' לא ד) 'ויאמר לעם ליושבי ירושלים לתת מנת לכהנים וללוים למען יחזקו בתורת ה'[מג].

ומשום כך בימי המועדים והרגלים שהיו צרכיהם מרובים להביא עולת ראייה ושלמי חגיגה והשמחה ושאר צרכי החג [שהרי 'קדשים נאכלים על השובע' (מנחות כא:), ואם כן היו צריכים אף לשחוט חולין ולאכול קודם אכילת הקדשים], ומלבד העבודות שהיו מוטלות עליהם בבית המקדש היה מוטל עליהם בזמנים אלו עבודת התורה ביותר מחמת שהיו צריכים לדרוש בהלכות החג שלשים יום מקודם ולהשיב לכל שואל הלכות למעשה, ולכך בכל המועדים נצטוו ישראל לשמח את הלוי.

ועל פי זה כתב הבנין שלמה, שמעת שחרב בית המקדש, התלמידי חכמים והלומדים ורבני הקהילות והמורי צדק שבכל דור ודור הם המורים והם המלמדים ומהם תצא תורה והוראה לישראל, ודינם ככהנים והלויים העוסקים בעבודה, וכפי שדרשו במסכת מנחות (קי.) על הפסוק בתהלים (קלד ו) 'הנה ברכו את ה' כל עבדי ה' העומדים בבית ה' בלילות', מאי 'בלילות', אמר רבי יוחנן אלו תלמידי חכמים העוסקים בתורה בלילה מעלה עליהם הכתוב כאילו עוסקים בעבודה. וכן דרשו שם על הפסוק שנאמר בקרבנות (דברי הימים ב' ג ג) 'לעולם זאת על ישראל' ש'לעולם' מוסב על התלמידי חכמים העוסקים בהלכות עבודה, ומעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה בית המקדש בימיהם.

ונמצא שתלמידי החכמים העוסקים בתורה ובהלכות עבודה בזמן הזה הם דוגמת הכהנים והלויים ממש, ודומה ממש כאילו בית המקדש בנוי וכהנים עוסקים בעבודה. ולכן כמו שהטילה התורה מצות עשה על הישראלים בזמן הבית ליתן תרומות ומעשרות ושאר מתנות כהונה ולויה לכהנים הלויים המחזיקים בתורת ה', כמו כן מוטל מצות עשה היום על הישראלים ליתן שכירות והספקה לתלמידי חכמים ולרבני הקהילות מדי שבוע בשבוע כדי שיוכלו להחזיק בתורת ה', וכמו שהטילה התורה מצות עשה לשמח את הכהנים הלויים ברגל ולתת להם צרכי החג בעבור שברגל הוטל עליהם עול התורה והעבודה ביותר מכל השנה כולה, כמו כן מוטל מצות עשה בזמן הזה לשמח את התלמידי

לו. וכן נראה מדברי היראים (סי' תמ) שכתב 'למדנו מכאן שכל שמחה הראויה לאדם לכל דבר המשמחו חייב לעשות ברגל וכל דבר שלבו מוצא בו שמחה וקורת רוח באכילה ובשתיה ובכל דבר ששמחה היא לו חייב לעשות ברגל'. ועוד כתב השאגת אריה (סס), שכן מבואר גם מדברי המרדכי בביצה (פ"ק רמז תרנח) שכתב, שמה שהתירו בית הלל (ביצה יב.) להוציא קטן ביום טוב לרשות הרבים, היינו בכדי שיטייל התינוק, שיש בזה משום שמחת יום טוב. ומוכח שמצות שמחה שייכת בכל אחד בראוי לו ובמה שנהנה ממנו והתינוק נהנה בטיול. **לז. והשאגת** אריה (סס) הביא ראיה לדעה זו מהגמרא לעיל (פ.) לגבי הדין 'טומאה הותרה בציבור' שאם רוב העדה טמאים מביאים קרבן גם בטומאה, ואמרו שם שאם היו ישראל מחצה טמאים ומחצה טהורים, אמר רב מטמאים אחד בשרץ ונמצאו רוב טמאים, ועולא אמר משלחין אחד מן הטהורים לדרך רחוקה, ונמצאו רובם טמאים. והקשו בגמרא מדוע עולא לא סבר כרב לטמאות אחד מהם בשרץ, ותירצו, שעולא סבר שוחטים וזורקים אף על טמא שרץ כיון שאינו טמא אלא טומאת ערב ולמחר ראוי לאכילה. וחזרו והקשו שאם כן נטמאו בטומאת מת שהיא טומאת שבעה. ותירצו, נמצאת מדחהו מחגיגתו. והקשו שאם כן לעולא גם כשמשלחו לדרך רחוקה מדחהו מפסחו שאינו יכול להקריב שם קרבן פסח. ותירצו, שאינו נדחה לגמרי שיכול לעשותו בפסח שני. והקשו אם כן גם חגיגה יכול הטמא מת לעשותו בשמיני שלו לאחר שנטהר שהוא עדיין יום השביעי של חג [שהרי נטמא בערב החג], שחגיגה יש לה תשלומים כל שבעה, ותירצו, שעולא סבר כולן תשלומים של ראשון, ומי שהיה ראוי להקריב בראשון יכול להקריב בשאר ימות החג, אך מי שלא היה ראוי להקריב בראשון, וכגון שהיה טמא, אין לו תשלומים בשאר ימות החג. והקשה השאגת אריה מדוע לא תירצו שלכך לא אמרו שיטמאו בטומאת מת, שאם יטמא במת ידחה ממצות השמחה עד יום השביעי שלו, שעד שיטהר אינו יכול להביא שלמי שמחה. וממה שלא תירצו כן מוכח שלא חששו לזה מאחר ואת מצות שמחה יוכלו לקיים גם בשאר דברים. **והמנחת ברוך** (סי' פז) דחה שלא תירצו משמחה מאחר שמכל מקום יוכל לקיים שמחה ביום האחרון, אף שהמצוה היא בכל ימות הרגל מכל מקום מצות השמחה בכל הרגל אחת היא, ואם כן כשיכול לקיימה בשביעי של פסח לא נחשב שמדחהו ממצות ושמחה, ורק מחגיגה הקשו כיון שעל ידי זה אתה מדחהו לגמרי וכמו שאמרו שם שכיון שאינו ראוי ביום הראשון לא שייך תשלומין, עיי"ש שהאריך בזה. **לח. ומלשון** השאגת אריה שכתב ש'אם יש יכולת בידו להביא שלמים ברגל חייב בהן נוסף על כל שאר מיני שמחות', משמע שחייב גם בשאר מיני שמחות ונוסף על זה חייב לאכול שלמים, וכן הבין בדבריו המנחת ברוך (סס). אמנם לשון הגמרא 'אלא בבשר' משמע שכיון שאכל בשר כבר אינו חייב לנהוג בשאר שמחות, וצריך לפרש שכיון שאכל בשר כבר שמח ושוב אינו צריך לשמוח בדברים אחרים. אמנם לדברי המנחת ברוך שהובא בהמשך מבואר שאינו חיוב נוסף אלא עיקר החיוב הוא לאכול בשר אלא שאם אינו יכול לקיימו, יש עליו חיוב נוסף שנלמד מאלו שאינם שמחים בבשר קרבנות שחייבום בשאר שמחות. **לט. ראה** לעיל (קמ:) בענין 'האם יש חיוב שמחה בליל יום טוב הראשון', ובהערות שם הובאו דברי הגר"ח ודבריו שייכים גם כאן. **מ. כוונתו** למה שאמרו בברייתא (לעיל סמ: ניקה טו:), 'רבי אליעזר אומר אין לו לאדם ביום טוב אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה, רבי יהושע אומר חלקהו, חציו לה' וחציו לכם'. **מא. וכמו** שנאמר בשבט לוי (דברים לג י) 'יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל' וכן נאמר ביחזקאל (מד כג) 'ואת עמי יורו בין קודש לחול ובין טמא לטהור יודיעום' וכן אמרו במסכת יומא (סו.) שלא נמצא תלמיד חכם שמורה הוראה אלא משבט לוי בלבד. **מב. והוסיף**, שאף לדעת רבי ישמעאל בברכות (לה:) שמפרש את הפסוק (יהושע א ח) 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה' שאין הדברים ככתבן, אלא הנהג מנהג דרך ארץ דהיינו לזרוע בעת זריעה ולקצור בעת קצירה וכו', מכל מקום זה נאמר כדי לצאת ידי חובת מצות תלמוד תורה, שדי כשקובע עיתים ונוהג מנהג דרך ארץ, אך ללמוד על מנת ללמד להבין ולהורות בישראל בודאי אין די בזה אלא צריך שישב וילמד כל היום והלילה וכפשטות הפסוק 'לא ימוש וגו' והגית בו יומם ולילה', ובמדרש (תנחומא נצבים כ) אמרו שלא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן ושניים להם אוכלי תרומה, והיינו הכהנים שהיו מורי התורה לישראל, הוצרך להאכיל להם תרומה ולא יהיה להם חלק בארץ כדי שיהיו פנויים כל היום לעסוק בתורה. **מג. והוסיף** שם שיתכן שמטעם זה אמרו (חולין קלז:) שאין נותנין מתנה לכהן עם הארץ, ונלמד מהפסוק הנ"ל 'לתת מנת לכהנים וכו' למען יחזקו בתורת ה'', ומי שאינו מחזיק בתורת ה' אין לו 'מנת'. ואף שלענין מתנות שבמקדש אין לחלק בין תלמיד חכם לעם הארץ וכולם שוים כמו שנאמר לגבי מתנות שבמקדש (ויקרא ז י) 'לכל בני אהרן תהיה איש כאחיו', יש לומר שמתנות שבמקדש הם באמת בשכר עבודתם בבית המקדש וכמו שכתוב (במדבר יח לא) 'חלף עבודתכם', ובעבודה הכל שוים אף עמי הארץ, ולפיכך אותם מתנות שבמקדש לא ניתנו אלא לאנשי משמר העוסקים בעבודה באותו זמן, אבל מתנות שבגבולין שניתן לכל כהן שירצה ואף שאינו עובד באותו הזמן במקדש, זה היה בשביל שיהיה פנוי לעסוק בתורה, ומשום כך אינם ניתנים לעם הארץ שאינו עוסק בתורה.

חכמים ורבני הקהילות ברגל, יען שברגלים מוטל עליהם עול התורה ביותר, ולהשיב לכל שואל בדבר ה' זו הלכה למעשה בהלכות החג ובאיסור והיתר.

מה בין רבי יצחק לרבי יוחנן

אמר רבי יצחק קסתא דמוריסא וכו' ובה משערין רביעית של פסח, אמר רבי יוחנן תמנייתא קדמייתא וכו' ובה משערין רביעית של פסח. בפשטות נראה שרבי יצחק ורבי יוחנן לא נחלקו בשיעור רביעית, אלא שכל אחד שיער במדה שהיתה ידועה במקומו, אמנם **בספר מערכי לב יבא** הלוי (הורוויץ, ד"ה ח"ר) כתב, שבאמת יתכן שישנה מחלוקת ביניהם מהו שיעור רביעית המדויק. שרבי יצחק הוסיף בדבריו, שמדת קסתא שהיתה בציפורי היתה 'כמין לוגא דמקדשא', וזוהי המדה שיש לשער בה רביעית. והוספה זו באה ללמדנו ששיעור רביעית המדויק נמדד לפי הלוג שהיה במקדש, והשיעורים שהיו במקדש נמדדו במדות שוחקות, היינו שהיו גדולות מעט מהשיעורים שנמדדו בשאר מקומות[מ], ואם כן אף כשבאים למדוד רביעית של תורה יש לשער במדה שוחקת. ורבי יוחנן חלק עליו וסבר שאין לשער רביעית של תורה במדת הלוג שהיתה במקדש, אלא בשיעור הנמדד בשאר המדינות שהוא לוג מדויק[מה].

האם מדת 'תמניתא' היא מדת 'תומן' הנזכרת בש"ס

תמניתא קדמייתא דהוה בטבריא הות יתירה על דא ריבעא ובה משערין רביעית של פסח. בגמרא מבואר שהיה בטבריה כלי מדה בשם 'תמניתא', וברבות השנים נתקטנה מדתו של כלי זה עד שההפרש בין הכלי הישן לכלי החדש עמד על רביעית הלוג. וכתב הרשב"ם (אוצר החכמה) (ד"ה תמניתא) שמדת תמניתא זו נזכרת בסוטה (מ:) בשם 'תומן'[מו]. והקשו **התוספות** (ד"ה תמניתא) ו**תוספות הרא"ש** (ד"ה הא), הלא מדת 'תומן' נזכרת אף בבבא בתרא (פט:), ומשמע שם שהוא שיעור הקטן מרביעית, והיאך ניתן לומר שתמניתא הנזכרת בסוגייתנו היא מדת ה'תומן', הלא מדת תמניתא היא גדולה מרביעית[מז].

והמהרש"א (ב"ב שם בהגה"ט ד"ה ותומן) כתב, שכשמדת 'תומן' נזכרת יחד עם שאר מדות הלח, הרי היא שמינית הלוג וקטנה מרביעית[מח], וכשנזכרת מדת 'תומן' עם שאר מדות היבש הרי היא שמינית הקב העולה לחצי לוג[מט], ומדה זו גדולה מרביעית.

רבינו גרשום (ב"ב שם ד"ה ותומן) כתב ש'תומן' הוא ששית לוג[נ], ולדבריו ודאי ש'תמניתא' המובאת בסוגייתנו אינה מדת 'תומן' הנזכרת שם, שכן מדת תמניתא גדולה מרביעית ומדת תומן קטנה מרביעית.

הקדמה וביאור עניינים הנוגעים לסוגיית החישוב של שיעור רביעית

אמר רב חסדא רביעית של תורה וכו'. סוגייתנו עוסקת בחישוב הנפח של רביעית של תורה, היינו רביעית הלוג שהוא שיעור לכמה מצוות ודינים[נא], ולהבנת הסוגיא יש להקדים ולבאר כמה מענייני המדות והשיעורים של תורה[נב].

מדות אורך ומדות נפח. המדות הנוגעות לסוגייתנו נחלקות לשני סוגי מדות. **מדות** אורך נמדדות על פי מדותיו הטבעיות של האדם, כגון: אצבע[נג], טפח, אמה. אמה מחזיקה בתוכה ו' טפחים[נד], וטפח מחזיק בתוכו ד' אצבעות.

מדות נפח נמדדות על פי נפח דברי מאכל. כגון: זית, גרוגרת, כותבת, ביצה, ועל פיהן נמדדות שאר מדות הנפח. מדות הנפח הנוגעות לסוגייתנו הן: ביצה, לוג, קב, סאה. מדת סאה מחזיקה בתוכה ששה קבין, קב מחזיק בתוכו ארבעה לוגין, ולוג מחזיק שש ביצים.

ישנם מקומות שבהם שיערו חכמים את נפח השיעור, הן על פי מדות הנפח והן על פי מדות האורך. וכגון השיעורים הנזכרים בסוגייתנו, שהם שיעור המקוה שמצד אחד נמדד בשיעור נפח של ארבעים סאה, ומאידך נמדד בשיעור אורך שהוא אמה על אמה ברום שלש אמות. וכן שיעור רביעית הלוג שנמדד אף במדת אורך כמבואר בסוגייתנו.

הוספה על המדות בירושלים ובציפורי. מדות הנפח הנזכרות בכל מקום הינם מדות מדבריות[נה], היינו המדות שהיו בזמן מתן תורה כשהיו בני ישראל במדבר, ובמדות אלו משערים את כל הדברים התלויים במדות הנפח[נו].

כשבאו לירושלים הוסיפו על מדות הנפח שתות מלבר [-ששית מבחוץ][נז], כך שמדת נפח של שש סאין מדבריות נכנסו למדת נפח של חמש סאין ירושלמיות. ולאחר חורבן הבית הוסיפו בציפורי על המדות הירושלמיות שתות מלבר, כך שמדת נפח של שש סאין ירושלמיות נכנסו למדת נפח של חמש סאין ציפוריות.

כשהגדילו בירושלים ובציפורי את מדות הנפח, הגדילו את כל מדות הנפח ביחס שוה. כלומר, כשם שסאה מדברית החזיקה בתוכה ששה קבין מדבריות, כשהגדילו את הסאה הגדילו עמה אף את מדת הקב, ואף סאה ירושלמית החזיקה בתוכה ששה קבין ירושלמיות[נח]. חוץ מדבר אחד שיצא מכלל זה והוא שיעור נפח הביצה. שעל אף שהגדילו את מדות הנפח, וכאמור הגדילו את כל מדות הנפח ביחס שוה, מכל מקום שיעור נפח הביצה נותר כפי שהיה קודם ולא השתנה, וממילא נכנסו יותר ביצים באותה מדה[נט].

מכיון שמדות האורך הינן מדותיו הטבעיות של האדם, אזי לכאורה אף לאחר ההוספה על המדות בירושלים ובציפורי, מדות האורך לא השתנו ונותרו כפי שהיו קודם, ולפי זה נמצא שבכל מדת נפח ירושלמית וציפורית יש כמות גדולה יותר של מדות אורך ביחס לאותה מדת נפח כשהיא מדה מדברית. אולם מדברי **תוספות** בסוגיין (ד"ה רביעית) משמע שאף מדות ירושלמיות וציפוריות נמדדות באותו שיעור אורך כפי שנמדדות מדות נפח מדבריות, ואם כך נמצא שאף מדות האורך התווספו בירושלים ובציפוריס.

מרובע יתר על העיגול רביע, וריבועא מגו עיגולא פלגא. כשבאים לחשב את היחס בין שטח העיגול לשטח ריבוע, יש לחשב על פי הכלל 'מרובע

מד. ראה להלן (ע"ב בענין 'מסוגייתנו מוכח שמדותיהם של כלי המקדש היו מדות שוחקות') שהבאנו מדברי החתם סופר (סוף ד"ה ולפענ"ד) שהוכיח מהסוגיא לקמן שכל כלי המקדש נמדדו במדות שוחקות. **מה. וראה** בש"ך (יו"ד סי' רפ סק"י) שדן לענין מקוה האם יש לשער במדות שוחקות או במדות עצבות. **מו. הגמרא** שם דרשה את הפסוק (ישעיה מ ח) 'בסאסאה בשלחה תריבנה' שבמדה שאדם מודד בה מודדין לו. וביארה הגמרא, אין לי אלא סאה [-היינו עבירה גדולה. רש"י (ד"ה ומיקן)], מנין לרבות תרקב וחצי תרקב קב וחצי קב רובע וחצי רובע תומן ועוכלא מנין, תלמוד לומר (סוס ט ד) 'כי כל סאון סואן ברעש'. **מז. בגמרא** שם (ב"ב פט:) מובאות שתי ברייתות העוסקות באיסור משקלות שאינם מכוונים, ובשתיהן הוזכרה מדת תומן [-תומן מלשון 'תמניא' - שמינית. יעב"ץ (סוס ד"ה ותומן)]. בברייתא אחת מבואר, 'תנו רבנן, לא תעשו עול במשפט במדה במשקל ובמשורה (ויקרא יט לה), במדה וכו', וקל וחומר ומה משורה שהיא אחד משלשים ששה בלוג הקפידה עליו תורה, קל וחומר להין וחצי הין ושלישית ההין ורביעית ההין ולוג וחצי לוג ורביעית [ותומן] וחצי תומן ועוכלא'. ובברייתא נוספת מבואר, 'לא ישהה אדם מדה חסרה או יתרה בתוך ביתו, ואפילו היא עביט של מימי רגלים, אבל עושה הוא סאה תרקב [-היינו מדת ג' קבין] וחצי תרקב וקב וחצי קב ורובע [-היינו רובע הקב] ותומן וחצי תומן ועוכלא'. ותוספות בסוגייתנו הקשו על הרשב"ם מהברייתא הראשונה, שמכך שנקטה הברייתא במדות הפוחתות והולכות משמע ש'תומן' היא מדה הקטנה מרביעית. אלא שהרשב"ם שם (ד"ה תומן - הסמי) הוכיח שמדת תומן אינה שמינית הלוג אלא שמינית הקב והוא חצי לוג [-קב הוא ארבעה לוגים], ולדבריו אכן מדת תומן שיעורה כפליים ממדת רביעית. **מח. ואכן** בברייתא הראשונה שמדת תומן נזכרת עם מדות הלח הרי היא שמינית הלוג, וכפי שהבינו תוספות בסוגייתנו. **מט. ומתיישבים** בכך דברי הרשב"ם בסוגייתנו שתמניתא היינו תומן שבמסכת סוטה, שכמובא לעיל הברייתא שם מזכירה מדת תומן עם מדות היבש, ושיעורה היא שמינית הקב שהיא גדולה מרביעית. **נ. לשון** רבינו גרשום הנדפס בגמרות הוא 'ותומן, ב' אונקיות אחת מי' ברובע', ולכאורה הוא טעות סופר וצריך לומר 'אחת מו' ברובע', היינו ששית מרובע הקב. ומכיון שיש ארבעה לוגים בקב נמצא שרובע הקב הוא לוג, ותומן הוא ששית לוג, וכן הוא בדפוסים ישנים. **נא. אמנם** רש"י בעירובין (כט: ד"ה ריבעא) כתב שרביעית היינו לוג שהוא רביעית הקב, ומכל מקום במסכת שבת (עז. ד"ה תמניתא) דחה רש"י שיטה זו וכתב שרביעית היא רביעית הלוג, וכן כתבו תוספות בסוגיין (ד"ה רביעית). וכן כתב הרשב"ם (ב"ב פט: ד"ה תומן), שכל 'רובע' הנזכר בש"ס היינו רובע הקב, וכל 'רביעית' הנזכרת בש"ס היינו רביעית הלוג. וכתב הרמ"ע מפאנו (סו"ס, סי' י) 'אמנם ראינו אחד מחכמי הצרפתים בחבורו, משכיל על דבר זה ושש ומתפאר בנוסחה משובשת נזדמנה לו בירושלמי, וזה לשונו, לוג של תורה אצבעיים על אצבעיים וכו', וזה החכם אמר שיש לו חברים מפרשים רביעית של תורה דגמרא דילן כמו רובע הקב, ואלה דברים בטלים הם הבל הבלים הכל הבל'. **נב. יש** לציין, כי המדות והשיעורים שהיו נהוגים בימי חז"ל רבים הם, ואנו לא נעסוק אלא במדות הנוגעות לסוגיית חישוב הרביעית, כי ישנם שיעורים ומדות שאינם שייכים לחישוב רביעית של תורה, כגון מדות משקל ומדות שטח, וכן שיעורי המטבעות לתקופותיהם. **נג. היינו** אגודל. כן כתב הרמב"ם (שבת פי"ז הל"ו) 'האצבע שמשערין בה בכל מקום היא רוחב הגודל של יד'. **נד. פתם** אמה היא בת ששה טפחים וקרויה 'אמה של משה' (לעיל פו. מנחות נח.), ומצינו לעניינים מסוימים אמות בשיעורים אחרים. בבית המקדש היו שתי אמות הגדולות מהאמה הנזכרת בכל הש"ס, אחת גדולה מהאמה של משה בחצי אצבע והאחרת גדולה על של משה באצבע (שם). ומצינו אף אמה קטנה משל משה והיא אמה של חמשה טפחים, ובה מדדו את מזבח הזהב וחלקים ממזבח החיצון (מנחות נז.). **נה. כך** מבואר במשנה (כלים פי"ז מי"ח) וברמב"ם (פירוש המשניות שם). **נו. וראה** בספר מדות ושיעורי תורה (פי"ג ס"ג), שכל ההוספה על המדות לא היתה אלא לענין מקח וממכר שהיה בזמנם. אלא שישנם מקומות שהוזכר בהם במפורש שהמדות שבהם יש למדוד אינן מדות מדבריות, וכגון שיעור חלה (עירובין פג.) וקרבן תודה (מנחות עו:). **נז. כלומר**, כל מדת הנפח שהיתה עד אותה תקופה, חילקו לחמשה חלקים והוסיפו על המדה חלק זהה לאותם חלקים, נמצא שהוסיפו על המדה חמישית. אלא שבלשון התלמוד קרוי חשבון זה בלשון 'שתות מלבר' - ששית מבחוץ, היינו שמחוץ לאותה המדה הוסיפו חלק ששי לחמשת החלקים שהיו בו [ציור א ☜]. **נח. כך** כתבו תוספות (עירובין פג: ד"ה שנעמ) שלא הוסיפו רק על מדות הסאין אלא אף על מדות הקבין. וכן כתבו תוספות (מנחות עו: ד"ה המודה) לענין מדת האיפה שהוסיפו עליה עם ההוספה על מדת הסאה. **נט. תוספות**

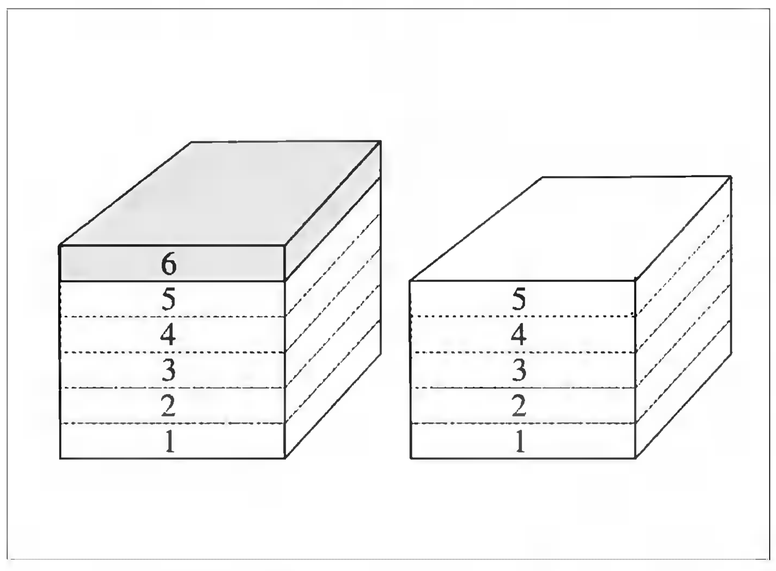

עירובין (שם). **ס. וראה** להלן בביאור הסוגיא שודאי במציאות לא השתנו הגופים, שהרי לא מסתבר לומר שכל אמת אדם גדלה בירושלים בששית ובציפורי בששית נוספת, וכן כל מדות האורך האחרות כטפח ואצבע, אלא שבחישוב מדות הנפח הירושלמיות מחשבים מדות אורך גדולות בששית ממדות האורך שמחשבים איתם מדות מדברית, ובחישוב מדות נפח ציפוריות מחשבים מדות אורך הגדולות בששית ממדות האורך שמחשבים איתם מדות ירושלמיות.

יתר על העיגול רביע׳[סא], היינו שאם נמצא לפנינו ריבוע שאורכו ורוחבו שוים, ולעומתו עיגול שקוטרו שוה לרוחב הריבוע [ציור ב], יהיה שטח הריבוע גדול משטח העיגול רביע מלבר, ושטח העיגול הינו שלשה רבעים משטח הריבוע[סב]. וכן על פי הכלל ׳ריבועא מגו עיגולא פלגא׳[סג], היינו שאם נמצא בפנינו ריבוע שאורכו ורוחבו שוים, ולעומתו עיגול המקיף מבחוץ את אותו ריבוע [ציור ג], יהיה שטח העיגול גדול משטח הריבוע מחצית משטח הריבוע, כלומר ששטח הריבוע הינו שני שלישים משטח העיגול המקיפו[סד].

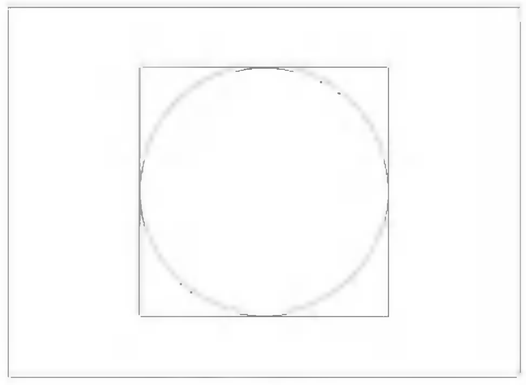

ציור ב

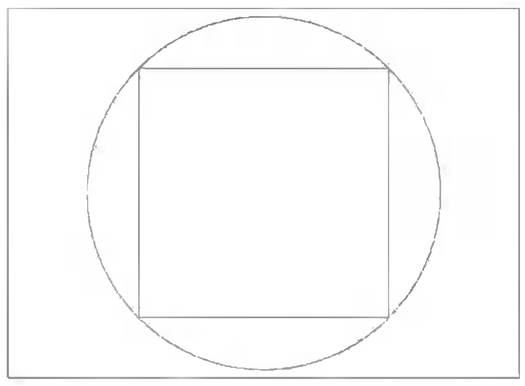

ציור ג

כמה דרכים לבאר את האופן בו מחשבים רביעית של תורה

אמר רב חסדא רביעית של תורה אצבעים על אצבעים ברום אצבעים וחצי אצבע וחומש אצבע וכו׳ וכמה הן אמה על אמה ברום שלש אמות ושיערו חכמים שיעור מי מקוה ארבעים סאה. בגמרא מבואר, ששיעור הנפח של רביעית הוא אצבעים על אצבעים בגובה אצבעים וחצי אצבע וחומש אצבע[סה]. וקביעת מדה זו היא על פי מה ששיערו חכמים במדת מי מקוה. ששנינו בברייתא, שאדם הטובל במקוה צריך לטבול במים שכל גופו נכנס בהם, ומדה זו היא אמה על אמה בגובה שלש אמות[סו], ושיערו חכמים ששיעור המים הנכנסים במקוה זו הם ארבעים סאה. ומתוך השיעור ששיערו חכמים למי המקוה, יש לחשב את שיעור הרביעית. ודרכים רבות נאמרו **בראשונים** לחשב שיעור רביעית מתוך שיעור ארבעים סאה של מי המקוה, ונבארם אחת לאחת.

ציור ד

חישוב שיעור רביעית לרש״י ולרשב״ם

רש״י (ד״ה ממה) **והרשב״ם** (ד״ה והיינו) ביארו את החשבון בדרך זו. ראשית, יש לחלק את גובה המקוה שהוא שלש אמות עד שיהיה בגובהו אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע, ולפי זה לחשב שיעור מי המקוה שיש במדת אמה על אמה [-שהוא האורך והרוחב של מקוה] על אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע. לאחר מכן יש לחלק אף את מדת האורך והרוחב של המקוה עד שיהיו אצבעיים על אצבעיים, ולחשב את שיעור המים שיש במדה זו.

והחישוב נעשה כך. שלש אמות הינם שמונה עשר טפחים. אם נחלק שמונה עשר טפחים לששה עשר חלקים יהיה בכל חלק טפח וחצי אצבע[סז], שהם עשרים ושתים וחצי חמישיות אצבע[סח]. כנגדם נוריד משיעור המים כשיעור שהורדנו מגובה המקוה, דהיינו ארבעים סאה לחלק לששה עשר, יהיה שיעור המים שתים וחצי סאים [ציור ד]. עכשיו יש לחשב שלש חמישיות מעשרים ושתים וחצי חמישיות אצבע, שהם שלשה עשר וחצי חמישיות אצבע[סט]. וכנגד זה יש להוריד משיעור מי המקוה, ולחשב שלש חמישיות משתים וחצי סאים שהם סאה וחצי. ומכיון ששלשה עשר וחצי חמישיות אצבע הינם אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע[ע], נמצא איפוא ששיעור המים שיש באמה על אמה בגובה אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע הינו סאה וחצי, שהוא שלשים וששה לוגין[עא] [ציור ה].

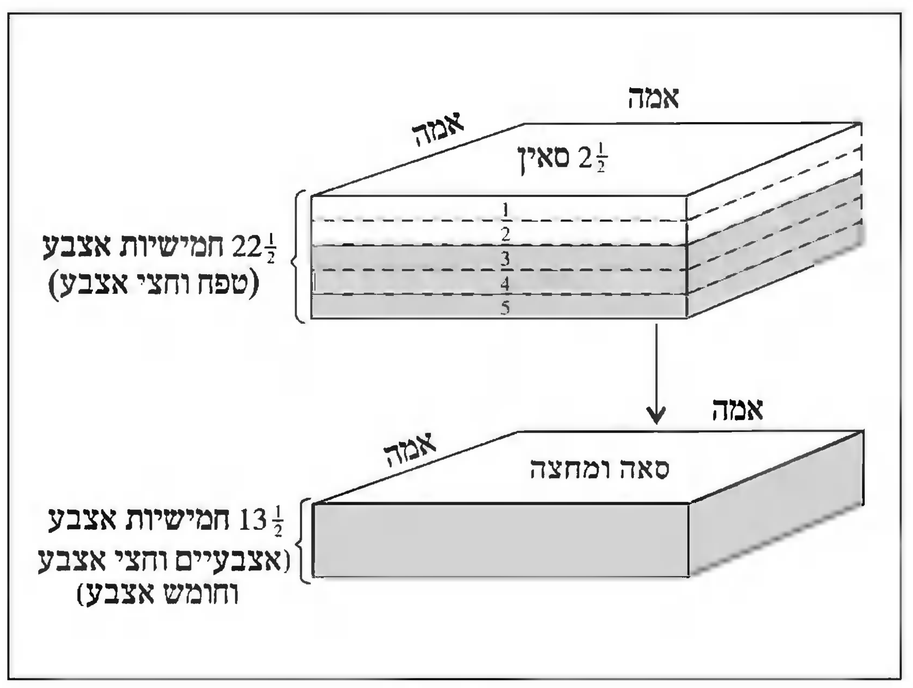

ציור ה

סא. כמבואר בכמה מקומות בש״ס (עירובין יד: סוכה מ. ב״ב כז.). **סב. כלומר**, אילו ניקח עיגול שקוטרו אצבעיים ונחשב את שטחו, יעלה בידינו שטח השוה לריבוע שאורכו אצבעיים ורוחבו אצבע ומחצה, שהוא שלשה רבעים מהשטח של מרובע אצבעיים על אצבעיים. **סג. כמבואר** בש״ס (עירובין עו: סוכה מ:). **סד. בראשונים** ובאחרונים האריכו לבאר עניינים אלו, אם כללים אלו עוסקים בשטח העיגול והריבוע או שמא בעורך היקפם בלבד, וכן בכך שעל פי חכמי התשבורת אין החשבון מכוון לכללים אלו, ובטעם שחכמים לא דייקו בחשבונם, ואנו לא באנו אלא להביא את עיקרי הדברים השייכים לסוגייתנו ולביאור דברי הראשונים בחישוב שיעור רביעית של תורה. **סה. כלומר**, נפח של כלי שאורכו שתי אצבעות ורוחבו שתי אצבעות וגובהו שתי אצבעות ועוד חצי אצבע ועוד חמישית אצבע. וזאת יש לידע, כי בחישובי נפח הכלים אין הבדל מהו האורך מהו הרוחב ומהו הגובה, דהיינו כלי שאורכו ורוחבו שתי אצבעות וגובהו שתי אצבעות ועוד חצי אצבע ועוד חמישית אצבע, שוה בנפחו לכלי שאורכו שתי אצבעות וחצי אצבע וחומש אצבע ורוחבו שתי אצבעות וגובהו שתי אצבעות. אלא שבגמרא ובראשונים נקטו לשון ׳אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע׳, ואף אנו נקטנו בלשון זו. **סו. כלומר**, מקום שיש באורכו אמה וברוחבו אמה ובגובהו שלש אמות. **סז. ששה** עשר טפחים המתחלקים לששה עשר חלקים נקבל טפח לכל חלק, ועוד נותרו שני טפחים לחלק לששה עשר חלקים. ומכיון שבכל טפח יש ארבע אצבעות נמצא שבשני טפחים ישנם שמונה אצבעות, ואם נחלקם לששה עשר חלקים נקבל חצי אצבע. **סח. כל** טפח הינו ארבע אצבעות ובכל אצבע חמש חמישיות אצבע. נמצא בטפח עשרים חמישיות אצבע, ובחצי אצבע יש שנים וחצי חמישיות אצבע. **סט. שכן** אם ניקח עשרים ושתים חמישיות אצבע ונחלק לחמשה חלקים יהיה בכל חלק ארבעה חלקים וחצי, וזהו חמישית מעשרים ושתים חמישיות אצבע. והיות ויש ליקח שלש חמישיות יש ליטול שלש פעמים ארבעה וחצי חלקים, שהם שלש עשרה וחצי חמישיות אצבע. **ע. בכל** אצבע ישנם חמש חמישיות אצבע, ואם כן עשר חמישיות אצבע הינם אצבעיים. נותרו שלש וחצי חמישיות אצבע. שתים וחצי מתוכם הם חצי אצבע [שכאמור כל אצבע היא חמש חמישיות, ונמצא ששתים וחצי חמישיות הם חצי אצבע], ועוד חומש אצבע. **עא. שכאמור** בכל סאה שש קבין, ובכל קב ארבעה לוגין. נמצא שבכל סאה עשרים וארבעה לוגין, ובסאה וחצי שלשים וששה לוגין. בספר המכתם (ד״ה רביעית) כתב חישוב אחר לכך שמקום אמה על אמה על אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע מחזיק שלשים וששה לוגין. שארבעים סאה הרי הם מאתיים וארבעים קבין, וכשניטול מתוכם חלק אחד מעשרים וארבעה חלקים יהיו בידינו עשרה קבין, וממנו נסיר עשירית יהיו בידינו תשעה קבין שהם שלשים וששה לוגין. וכן יש לחשב בגובה המקוה, שלש אמות שוים לשבעים ושתים אצבעות [-באמה יש ששה טפחים ובטפח ארבע אצבעות, נמצא שבכל אמה עשרים וארבע אצבעות], ניטול מתוכם חלק אחד מעשרים וארבעה חלקים יהיה בידינו שלש אצבעות, וכנשסיר ממנו עשירית יהיו בידינו שלש עשרה חמישיות אצבע [-שכן בשלש אצבעות יש חמש עשרה חמישיות אצבע, ועשירית מתוכם הוא אצבע וחצי], השוים לאצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע. **עב. היינו** שלשים וששה חלקים שכל חלק וחלק הוא טפח על טפח.

אצבע יש לוג אחד [ציור ו]. עתה, נחלק את הטפח על טפח לארבעה חלקים, היינו נחלקו לאורך ולרוחב, יהיה כל חלק אצבעיים על אצבעיים על אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע[עג], וכנגד זה יהיה שיעור המים בכל חלק רביעית הלוג[עד] [ציור ז].

חישוב שיעור רביעית לתוספות

תוספות (ד"ה רביעית) ביארו את החשבון לשיעור רביעית בארבעה אופנים[עה], ועיקרם הוא שיש לחלק את מדות האורך של המקוה שהם אמה על אמה על שלש אמות, עד שנגיע לאצבעיים על אצבעיים על אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע, ואת אותה חלוקה יש לעשות אף בשיעור מי המקוה שהם ארבעים סאה, ויעלה בידינו רביעית הלוג[עו].

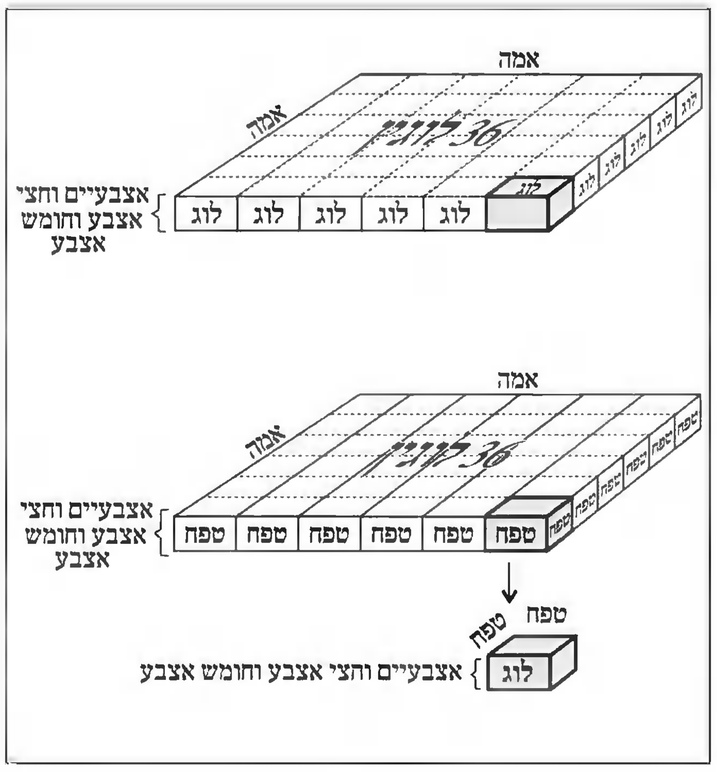

ציור ו

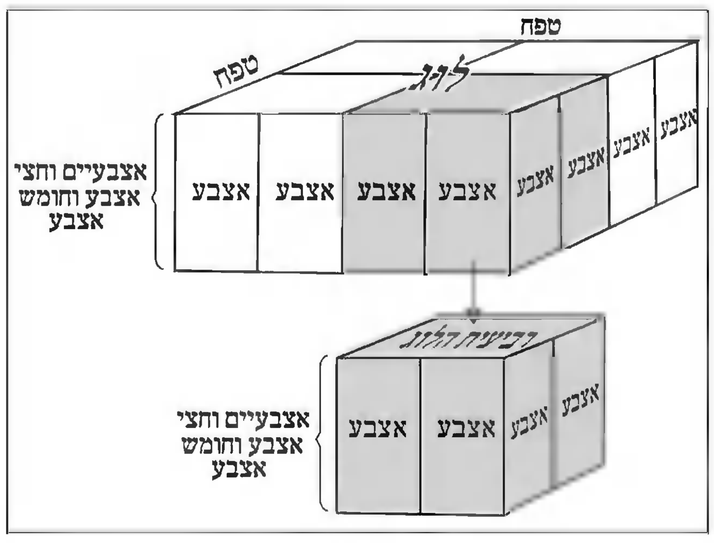

ציור ז

דרך א. מגובה המקוה שהוא שלש אמות שהם שמונה עשר טפחים שהם שבעים ושתים אצבעות, יש להפחית רבע, ולאחר מכן יש לחלק את אורכו של המקוה שהוא אמה לשנים עשר אצבעות[עז]. לאחר מכן יש לחלק את אורכו של המקוה שהוא אמה לשנים עשר חלקים, ואת רוחבו של המקוה שאף הוא אמה לשנים עשר חלקים, נמצא כל חלק אצבעיים על אצבעיים[עח], וגובה כל חלק אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע כפי שחושב לעיל. עתה, את אותו חישוב יש לעשות למי המקוה שהם ארבעים סאה. ולאחר שנוריד רבע ונחלק לעשרים חלקים, יהיה שיעור הנפח בכל חלק סאה וחצי שהם שלשים וששה לוגין[עט]. נחלק שלשים וששה לוגין לשנים עשר חלקים יהיה בכל חלק שלש לוגין, ואם נחלק בשנית את שלשת הלוגין לשנים עשר חלקים יהיה בכל חלק רביעית הלוג. נמצא שרביעית הלוג היא אצבעיים על אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע.

דרך ב. את גובה המקוה שהוא שבעים ושתים אצבעות יש לחלק לעשרים וארבעה חלקים, יהיה בכל חלק שלש אצבעות שהם חמש עשרה חמישיות אצבע. לאחר מכן נוריד עשירית מחמש עשרה חמישיות האצבע, יהיה הנותר שלש עשרה וחצי חמישיות אצבע[פ], שהם אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע[פא]. לאחר מכן יש לחלק את אמת אורכו של המקוה לשנים עשר חלקים, וכן את אמת רוחבו של המקוה לשנים עשר חלקים, נמצא כל חלק אצבעיים על אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע[פב]. עתה יש לחשב את אותו חישוב במי המקוה שהם ארבעים סאה. דהיינו לחלק אותם לעשרים וארבעה חלקים ולהוריד עשירית, נקבל סאה וחצי שהם שלשים וששה לוגין[פג]. את שלשים וששה הלוגין יש לחלק לשנים עשר חלקים יהיה כל חלק שלשה לוגין, ושוב נחלק לשנים עשר חלקים יהיה כל חלק רביעית הלוג[פד].

דרך ג. את שבעים ושתים האצבעות של גובה המקוה יש לחלק לארבעה חלקים, ויהיה בכל חלק שמונה עשרה אצבעות. לאחר מכן נוריד רבע משמונה עשרה האצבעות יהיה הנותר שלש עשרה אצבעות ומחצה[פה]. וכשנחלק לחמשה חלקים יהיה כל חלק אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע[פו]. ואת אורכו ורוחבו של המקוה יש לחלק פעמיים לשנים עשר חלקים כנ"ל, יהיה בידינו אצבעיים על אצבעיים על אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע. וכמו כן יש לעשות למי המקוה. לאחר חלוקה לארבעה חלקים והורדת רבע מהנותר יהיה בידינו שבע סאין ומחצה, שהם מאה ושמונים לוגין[פז]. נחלק לחמשה חלקים יהיה בכל חלק שלשים וששה לוגין. ולאחר שנחלק פעמיים לשנים עשר חלקים יהיה בידינו רביעית הלוג[פח].

דרך ד. ראשית, נוריד עשירית ממי המקוה שהם ארבעים סאה, יהיה בידינו שלשים וששה סאין. ומכיון שגובה המקוה הוא שלש אמות שהם שמונה עשר טפחים, נמצא שתי סאין לכל טפח וטפח של גובה המקוה[פט]. והיות ובכל טפח יש ארבע אצבעות, נמצא שבכל שלש אצבעות גובה המקוה יש סאה וחצי[צ]. עתה נוריד משלש אצבעות עשירית כפי שהורדנו בתחילה משיעור מי המקוה, יהיה בידינו גובה של אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע[צא], ושיעור המים בגובה זה כשאורך ורוחב המקוה אמה על אמה הוא סאה וחצי שהם שלשים וששה לוגין. עתה יש לחלק פעמיים לשנים עשר חלקים כפי שהתבאר לעיל, יהיה בידינו אצבעיים על אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע, ויכיל בתוכו שיעור מים של רביעית הלוג.

חישוב שיעור רביעית לרבינו חננאל

רבינו חננאל (להלן ע"ג מד"ה רביעית ומילך) חישב את השיעור המבואר בסוגיין על פי חלוקתו לאצבעות מעוקבות[צב]. שכשנבוא לחשב מדת נפח המקוה באצבעות מעוקבות, יעלה החשבון שבמקוה יש מ"א אלף ותע"ב אצבעות מעוקבות[צג]. ומכיון שמקוה מחזיק ארבעים סאה, וכל סאה מחזיקה עשרים וארבעה לוגין שהם תשעים ושש רביעיות הלוג, נמצא שמקוה מחזיק שלשה אלפים ושמונה מאות וארבעים רביעיות הלוג[צד].

עתה נחלק את שיעור האצבעות המעוקבות שבכל המקוה לשיעור מנין רביעיות הלוג שבכל המקוה, יעלה החשבון לי"א פחות חומש. נמצא איפוא שכל רביעית לוג מחזיקה אחת עשרה אצבעות מעוקבות פחות חמישית אצבע מעוקבת. ומכיון שאצבעיים על אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע הרי הם אחת עשרה אצבעות מעוקבות פחות חמישית אצבע מעוקבת, נמצא שזהו השיעור לרביעית הלוג.

עג. היות ובכל טפח יש ארבע אצבעות. ונמצא שבחלוקתו לארבעה חלקים לאורך ולרוחב יש בכל חלק אצבעיים על אצבעיים בגובה אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע. **עד. שכאמור** בכל טפח על טפח בגובה אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע יש לוג אחד. **עה. תוספות** קיצרו בלשונם, וביארנו דבריהם על פי המהרש"א שביאר דברי תוספות בהרחבה. **עו. כך** הוא בשלשת הדרכים הראשונות של תוספות, ואף הדרך הרביעית היא באופן זה אך בדרך מעט שונה, ויתבאר בסמוך. **עז. החישוב** הוא כך. רבע משבעים ושתים אצבעות הוא שמונה עשרה אצבעות, ואם נוריד שמונה עשרה אצבעות משבעים ושתים אצבעות נקבל חמשים וארבע אצבעות. עכשיו יש לחלק חמשים וארבע אצבעות לעשרים חלקים, נמצא בכל חלק אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע. שכן מחמשים אצבעות יהיה לכל חלק אצבעיים ומחצה, ומארבע אצבעות יהיה חמישית אצבע. **עח. שכן** אמה הינה ששה טפחים שהם עשרים וארבע אצבעות, וכשנחלק עשרים וארבע אצבעות לשנים עשר חלקים יהיה כל חלק אצבעיים. וחישוב זה יש לעשות הן באורכו של המקוה והן ברוחבו. **עט. שהרי** רבע מארבעים סאה הם עשר סאים, וכשנוריד מארבעים סאה את עשרת הסאים יהיה הנותר שלשים סאה. לאחר מכן נחלק את שלשים הסאין הללו לעשרים חלקים, יהיה כל חלק סאה וחצי שהם שלשים וששה לוגין [-שכן בכל סאה עשרים וארבעה לוגין]. **פ. שכן** עשירית מחמשה עשר הם אחד וחצי, וכשנוריד אחד וחצי מחמשה עשר נקבל שלשה עשר וחצי. **פא. כפי** שביארנו לעיל בחישוב של רש"י ורשב"ם. **פב. כפי** שהתבאר באופן הראשון של תוספות. **פג. שכן** לאחר שחילקנו ארבעים סאה לעשרים וארבעה חלקים נמצא בידינו סאה ושתי שליש. שהרי אם נקח שלשים ושש סאין מתוך ארבעים הסאין ונחלקם לעשרים וארבעה חלקים, יהיה בכל חלק סאה וחצי. ואת ארבעת הסאין הנותרים נחלק לעשרים וארבעה חלקים יהיה בכל חלק ששית סאה [-שכן עשרים וארבע שישיות שוים לארבעה שלמים]. וכשמוסיפים את ששית הסאה לסאה וחצי, נמצא הכל סאה ושתי שליש [-ששית ועוד חצי שוים לשתי שליש. שכן שלש שישיות הרי הם כחצי, ואם נוסיף על שלשת השישיות ששית נוספת יהיה הכל ארבע שישיות, וארבע שישיות הרי הם שתי שליש]. לאחר מכן יש להוריד עשירית מאותה סאה ושתי שליש, ועשירית מאחד ושתי שליש הוא ששית. שכן אחד ושתי שליש שוים לחמש שלישים, ואם נחלק את חמשת השלישים לעשר חלקים נמצא כל חלק חצי שליש שהוא ששית. **ואם** נוריד ששית מסאה ושתי שליש, נקבל סאה וחצי כמבואר, השוים לשלשים וששה לוגין. אופן נוסף לחשב חלוקה זו ביאר המהר"ם (פמוס' ד"ה רביעית), שראשית יש לחלק את ארבעים הסאה לקבין. ומכיון שבכל סאה יש שש קבין נמצא שבארבעים סאה יש מאתים וארבעים קבין. עתה נחלק את מאתים וארבעים הקבין לעשרים וארבעה חלקים, נמצא בכל חלק עשרה קבין. לאחר מכן נוריד מעשרת הקבין עשירית דהיינו קב אחד, נקבל תשעה קבין. והיות ובכל קב יש ארבעה לוגין נמצא בידינו שלשים וששה לוגין. **פד. כפי** שהתבאר באופן הראשון של תוספות. **פה. שכן** רבע משמונה עשרה אצבעות הם ארבע אצבעות וחצי אצבע. **פו. כפי** שהתבאר בחישוב של רש"י ורשב"ם, ששלש עשרה וחצי חמישיות אצבע שוים לאצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע. **פז. ארבעים** סאה לחלק לארבעה חלקים יהיה בכל חלק עשר סאין, ורבע מעשר סאין הם שתי סאין וחצי, וכשנוריד שתים וחצי סאין מעשרת הסאין, יהיו בידינו שבע סאין וחצי סאה. ובכל סאה עשרים וארבעה לוגין נמצא בידינו מאה ושמונים לוגין. **פח. כפי** שהתבאר באופנים הראשונים של תוספות. **פט. אמנם**, בתחילה הורדנו מכמות מי המקוה עשירית ועכשיו מחשבים את כל גובה המקוה, מכל מקום בסוף החישוב מורידים אף עשירית מגובה המקוה כפי שיתבאר בסמוך, והחשבון משתווה בכך. **צ. שכן** כדי שיוותר בידינו שלש אצבעות מטפח, יש להוריד רבע. ולכך יש להוריד אף משתי סאין רבע, ויהיה בידינו סאה וחצי. **צא. שלש** אצבעות הינם חמש עשרה חמישיות אצבע, ועשירית מכך הוא אחד וחצי חמישיות אצבע, ואם נוריד אחד וחצי חמישיות אצבע מחמש עשרה חמישיות אצבע, נקבל שלש עשרה וחצי חמישיות אצבע שהם אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע, כפי שהתבאר לעיל. **צב. אצבע** מעוקב היינו נפח המחזיק אצבע על אצבע על אצבע. **צג. כאמור** בתחילת הסוגיא, אמה מחזיקה ששה טפחים וטפח מחזיק ארבע אצבעות, נמצא שאמה מחזיקה עשרים וארבע אצבעות, ושלש אמות מחזיקות שבעים ושתים אצבעות. ומכיון שמדת מקוה היא אמה על אמה על שלש אמות, יש לחשב עשרים וארבע אצבעות על עשרים וארבע אצבעות על שבעים ושתים אצבעות, והחשבון יעלה למ"א אלפים ותע"ב אצבעות. **צד. תשעים** ושש רביעיות לכל סאה, ולארבעים סאה שלשת אלפים ושמונה מאות וארבעים רביעיות.

חישוב שיעור רביעית לרי"ף

הרי"ף ביאר באופן שונה את החישוב שמשיעור מי המקוה שהם ארבעים סאה מחשבים את שיעור הרביעית. שאת המקום בו נכנסים ארבעים סאה שהוא אמה על אמה על שלש אמות, יש לחלק בכל פעם לשני חלקים וכנגדו לחלק את שיעור המים שנכנסים לאותו מקום, עד שיהיה בידינו שיעור קטן שממנו יהיה ניתן לחשב נפח הכלי המחזיק רביעית. והחישוב הוא כך.

כאמור, גובה המקוה הוא אמה על שלש אמות, ומחזיק ארבעים סאה. נחלק את גובה המקוה לשנים, יהא בידינו אמה על אמה וחצי [-תשעה טפחים], ושיעור המים שבו עשרים סאה. שוב נחלק את הגובה לשנים, יהא בידינו אמה על ארבעה וחצי טפחים, ושיעור המים שבו עשר סאין. נחלק את רוחב המקוה לשנים, יהא בידינו אמה על חצי אמה [-שלשה טפחים] על ארבעה טפחים ומחצה, ושיעור המים שבו חמש סאין. נחלק את אורך המקוה לשנים, יהא בידינו שלשה טפחים על שלשה טפחים על ארבעה וחצי טפחים, ושיעור המים שבו שתי סאין ומחצה שהם חמשה עשר קבין[צה]. שוב נחלק את גובה המקוה לשנים, יהא בידינו שלשה טפחים [-שתים עשרה אצבעות] על שני טפחים ורביע [-תשע אצבעות], והמים שבו שבעה קבין ומחצה. נחלק את רוחב המקוה לשנים, יהא בידינו שתים עשרה אצבעות על שש אצבעות על תשע אצבעות, ושיעור המים שבו שלשה קבין ועוד שלשת רבעי הקב שהם חמשה עשר לוגין[צו]. נחלק את אורך המקוה לשנים, יהא בידינו שש אצבעות על שש אצבעות על תשע אצבעות, והמים שבו שבעה לוגין ומחצה שהם שלשים רביעיות הלוג. שוב נחלק את רוחב המקוה לשנים, יהא בידינו שש אצבעות על שלש אצבעות על תשע אצבעות, והמים שבו חמש עשרה רביעיות הלוג. עתה נחשב את הנפח של הכלי שבידינו באצבעות מעוקבות[צז], יעלה לחשבון מאה ששים ושתים אצבעות מעוקבות[צח], ושיעור המים שבו חמש עשרה רביעיות. לאחר מכן נחלק לחמשה עשר חלקים הן את חשבון האצבעות המעוקבות והן את שיעור המים, נקבל אחת עשרה אצבעות מעוקבות פחות חמישית אצבע, המחזיקות רביעית הלוג. ומכיון שנפח כלי שיש בו אצבעיים על אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע הוא אחת עשרה אצבעות מעוקבות פחות חמישית אצבע[צט], נמצא שכלי שיש בו מדה זו מחזיק רביעית הלוג.

חישוב שיעור רביעית לר"ן

הר"ן (ד"ה מצינעיס) ביאר את החישוב לשיעור רביעית בדומה לאופנים שנזכרו לעיל, אך בדרך מעט שונה[ק].

גובה המקוה הינו שלש אמות שהם שמונה עשר טפחים שהם שבעים ושתים אצבעות שהם שלש מאות וששים חמישיות אצבע[קא]. נחלק את גובה המקוה לעשרים חלקים, יהיה בכל חלק שמונה עשרה חמישיות אצבע. משיעור זה יש להוריד רבע, יעלה בידינו שלש עשרה וחצי חמישיות אצבע[קב], שהם אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע[קג]. חישוב זה יש לחשב אף בשיעור מדת המים של המקוה שהם ארבעים סאה. ראשית, יש לחלק לעשרים חלקים, יהיה כל חלק שתי סאים. לאחר מכן להחסיר משיעור זה רבע [-חצי סאה], יהא בידינו סאה וחצי, שהם תשעה קבין שהם שלשים וששה לוגין. נמצא שאמה על אמה על אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע, מחזיקים שלשים וששה לוגין. והיות ובאמה על אמה [-ששה טפחים על ששה טפחים] יש שלשים וששה טפחים רבועים[קד], ניתן לחלק אורכו ורוחבו של המקוה לשלשים וששה חלקים ואת שיעור המים לשלשים וששה חלקים, יעלה החשבון שכל טפח על טפח על אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע מחזיק לוג. ואם כן שתי אצבעות על שתי אצבעות [-חצי טפח על חצי טפח] על אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע מחזיקים רביעית הלוג.

שיעור מדת רביעית מתבאר באופן שונה בין הבבלי לירושלמי

אמר רב חסדא רביעית של תורה אצבעים על אצבעים ברום אצבעים וחצי אצבע וחומש אצבע וכו'. בסוגייתנו מבואר, שרביעית היא מדת נפח בשיעור אצבעיים על אצבעיים על אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע. ובירושלמי (פ"י ה"ח, שבת פ"ח ה"ח, שקלים פ"ג ה"ג) מבואר, ששיעור רביעית הוא מדת נפח של אצבעיים על אצבעיים בגובה אצבע ומחצה ושליש אצבע, שהם אצבעיים חסר ששית[קה]. וכן חרז הפייטן (יוצר לפרשת שקלים), 'הלוג מתחלק לארבעת רבעים וכו', והכוס סובב אצבעים על אצבעים ועל גובה חסר שתות מאצבעים'[קו]. והקשו **תוספות** (ד"ה רביעית), הלא לפי החשבון המבואר לעיל נמצא שהשיעור המבואר בירושלמי אינו מכוון, שכן המדה המבוארת בירושלמי מחזיקה פחות מרביעית. ותירצו שני תירוצים: א. המדה המבוארת בסוגייתנו היא בכלי מרובע ובמדה מדברית, והמדה המבוארת בירושלמי היא בכלי עגול ובמדה ציפורית, ושניהם עולים לשיעור נפח אחד. ב. הן המדה המבוארת בסוגייתנו והן המדה המבוארת בירושלמי נמדדת במדות מדבריות, אלא שמה שהירושלמי נקט במדת רביעית אצבעיים על אצבעיים היינו כלי עגול המחזיק בתוכו ריבוע של אצבעיים על אצבעיים, ומכיון ששטחו גדול יותר מכלי מרובע של אצבעיים על אצבעיים הוצרך הירושלמי להחסיר ממדת הגובה כדי להשוות את המדה לשיעור רביעית. **וראשית** נבאר דברי תוספות, ולאחר מכן את דברי **האחרונים** בביאור דברי תוספות המוקשים.

ביאור התירוץ הראשון של תוספות לפרש את החילוק בין מדת הבבלי למדת הירושלמי

שם. כפי שהובא בהקדמה לסוגיא, בירושלים הוסיפו שתות מלבר על המדות המדבריות שהיו עד אז, ובציפורי הוסיפו שתות מלבר על המדות הירושלמיות. וכדי להשוות את המדה הנזכרת בסוגייתנו למדה הנזכרת בירושלמי, פירשו **תוספות** שהמדה הנזכרת בסוגייתנו נמדדת במדות מדבריות, והמדה הנזכרת בירושלמי היא אותה מדת נפח הנזכרת בסוגייתנו שהיא מדה מדברית, אלא שבירושלמי שיערו מדת נפח זו במדות אורך ציפוריות[קז]. ובנוסף, המדה הנזכרת בסוגייתנו היא מדת כלי מרובע המחזיק רביעית, והמדה הנזכרת בירושלמי היא מדת כלי עגול המחזיק רביעית. וכשנבוא לחישוב נפח כלי מרובע שיש בו אצבעיים על אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע מדבריות, ישתווה השיעור לנפח כלי עגול שיש בו אצבעיים על אצבעיים [-היינו שקוטרו[קח] אצבעיים] וגבוה אצבעיים פחות ששית במדות ציפוריות [ציור ח ☜]. והחישוב הוא כך.

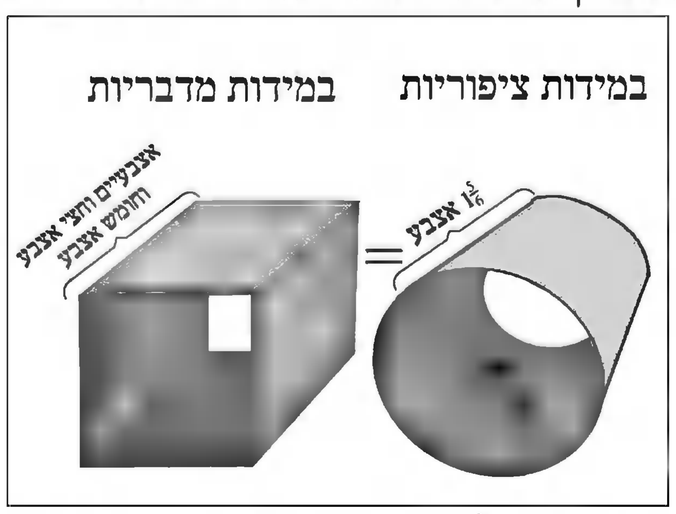

ראשית, יש לחשב את מדת גובה הכלי הנזכר בסוגיא במדות מדבריות [-אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע] לעומת מדתו במדות ציפוריות. ומכיון שבירושלים הוסיפו שתות על המדות המדבריות, ובציפורי הוסיפו שתות מלבר על המדות הירושלמיות, יעלה החשבון שאצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע במדות מדבריות שוה לי"א שישיות אצבע ועוד רבע ששית אצבע [-אחד מכ"ד חלקי האצבע[קט]] במדות ציפוריות[קי]. ומכיון ששיעור הגובה הנזכר בירושלמי

צה. בסאה יש ששה קבין, ובשנים וחצי סאין חמשה עשר קבין. **צו. בקב** יש ארבעה לוגין. נמצא שבשלשה קבין שנים עשר לוגין ובשלשת רבעי הקב שלשה לוגין, וכנשצרפם יחד יעלה החשבון לחמשה עשר לוגין. **צז. היינו** לחלק את הכלי לחלקים באופן שכל חלק וחלק יהא אצבע על אצבע על אצבע. **צח. כדי** לחשב נפח כלי שאורכו שש אצבעות ורוחבו שלש אצבעות וגובהו תשע אצבעות באצבעות מעוקבות, יש להכפיל אורכו ברוחבו ובגובהו, והחשבון עולה למאה ששים ושתים אצבעות מעוקבות. **צט. שצריך** להכפיל שתי אצבעות כפול שתי אצבעות כפול אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע, והחשבון בזה הוא כך. כשנכפול שתי אצבעות בשתי אצבעות, נקבל ארבע אצבעות. עתה נכפול ארבע אצבעות בשתי אצבעות [מתוך אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע], נקבל שמונה אצבעות. וכשנכפיל ארבע אצבעות בחצי אצבע נקבל שתי אצבעות. נצרף זאת לשמונה האצבעות יעלו יחד לעשר אצבעות. וכשנכפיל ארבע אצבעות בחמישית אצבע יעלה לחשבון ארבע חמישיות אצבע. נצרף זאת לעשר האצבעות הנ"ל יעלו יחד לעשר אצבעות וארבע חמישיות אצבע, שהם אחת עשרה אצבעות פחות חמישית אצבע. **ק. וכן** פירש ספר המכתם (ד"ה רביעית) בפירושו השני. **קא. לכל** אצבע חמש חמישיות אצבע, ונמצא שלשבעים ושתים אצבעות יש שלש מאות וששים חמישיות אצבע. **קב. שכן** רבע מחמש עשרה חמישיות אצבע הם ארבע וחצי חמישיות אצבע, וכשנחסיר שיעור זה משמונה עשרה חמישיות אצבע יהא בידינו שלש עשרה וחצי חמישיות אצבע. **קג. כפי** שהתבאר לעיל בשיטת רש"י והרשב"ם. **קד. היינו** שלשים וששה חלקים שכל חלק וחלק הינו טפח על טפח. **קה. חצי** אצבע שוה לשלש שישיות אצבע, ושליש אצבע שוה לשתי שישיות אצבע, וכשנצרפם יחד יעלה בידינו חמש שישיות אצבע, שהיא אצבע שלימה החסרה ששית. **קו. שתות** היינו ששית. **קז. בתוספות** כתבו ששיעור האצבעות הנזכרות בירושלמי היינו אצבעות ציפוריות. ופשוט שכוונת תוספות שבירושלמי שיערו באצבעות ציפוריות את מדת הנפח של רביעית המדברית. שכן אילו השיעור הנזכר בירושלמי הוא לבאר את מדת נפח הרביעית הציפורית, יהא שיעור האצבעות זהה לשיעור הנזכר בסוגייתנו. שהרי בירושלים ובציפורי הגדילו את מדות הנפח ביחס שוה, ואם נמדוד את מדת הלוג הציפורית במדות אורך ציפוריות יהא שיעור האצבעות שוה לשיעור האצבעות הנזכרות בסוגיין. ומכך שבירושלמי נקטו בשיעור אצבעות קטן מהשיעור הנזכר בסוגיין, ודאי ששיערו את מדת נפח הרביעית המדברית. ואף מסברא כך הוא, שכן כפי שהבאנו בהקדמה לסוגיא כל שיעורי תורה הם במדות מדבריות כפי שניתנו למשה בסיני, ולא הוסיפו בירושלים ובציפורי על המדות אלא לענין מקח וממכר, אלא מכיון שהוסיפו על המדות היה מקובל להם שיעורים אחרים ממה שהיה במדבר, ולפיכך כשבאו לבאר שיעורי תורה חישבו את השיעור המדברי במדות שהיו מקובלים בזמנם שהם מדות ציפוריות. **קח. קוטר** הינו המרחק הגדול ביותר בין שתי נקודות כלשהם במעגל. **קט. רבע** ששית הינה ששית שנחלקה לארבעה חלקים, נמצא שכל חלק וחלק הוא אחד מעשרים וארבעה חלקים. **קי. כדי** לחשב מדות מדבריות כמה יהא שיעורם במדות ציפוריות, יש להחסיר ממדתם פעמיים ששית. וכדי להקל על חיסורי השישיות, ראשית יש לחלק את מדת האצבעות לשישיות. ונמצא שאצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע שוים לשש עשרה שישיות אצבע ועוד חמישית ששית אצבע [-כל אצבע היא שש שישיות אצבע, נמצא שבאצבעיים יש שתים עשרה שישיות אצבע, ובחצי אצבע יש שלש שישיות אצבע, ובחומש אצבע יש ששית אצבע ועוד חומש של ששית אצבע.

הוא אצבע וחצי אצבע ושליש אצבע שהוא אחת עשרה שישיות אצבע [-אצבעיים פחות ששית[קיא]], נמצא ששיעור גובה כלי המחזיק רביעית הנזכר בסוגייתנו גדול יותר מהשיעור הנזכר בירושלמי באחד מעשרים וארבעה חלקי אצבע.

עתה יש לחשב את שטחו של מרובע אצבעיים על אצבעיים במדות מדבריות, לעומת שטחו של עיגול שקוטרו אצבעיים במדות ציפוריות[קיב]. ומכיון שהמדות הציפוריות גדולות מהמדות המדבריות, אך לעומת זאת שיעור שטחו של עיגול קטן משיעור שטחו של מרובע, יעלה החשבון ששיעור שטח העיגול שקוטרו אצבעיים ציפוריות גדול מעט יותר משיעור מרובע אצבעיים על אצבעיים במדות מדבריות[קיג]. וכתבו תוספות, שהשיעור בו מרובה שטח העיגול על פני שטח המרובע הוא תשיעית אצבע[קיד].

נמצא שמדת הגובה הנזכרת בירושלמי חסרה אחד מכ"ד חלקי אצבע מהמדה הנזכרת בסוגייתנו, ומדת הרוחב הנזכרת בירושלמי יתירה תשיעית אצבע מהמדה הנזכרת בסוגייתנו, וכשנחסיר את השיעור שהחסיר הירושלמי בגובה המדה מהשיעור שהוסיף הירושלמי ברוחב המדה יהיה בידינו שיעור מועט[קטו], שהוא שיעור שהירושלמי הרבה על השיעור שבסוגייתנו, ומכיון שהוא לחומרא אין לדקדק על כך.

ביאור דברי תוספות ששטח העיגול ברביעית גדול בתשיעית אצבע משטח המרובע

האחרונים[קטז] תמהו על דברי **תוספות**, הלא כשחישבנו את המרובע בסוגייתנו במדות ציפוריות נמצא בידינו מרובע **שאורכו ורוחבו** שמונה

וכשנצרפם לחשבון אחד יעלה שיעורם לשש עשרה שישיות ועוד חומש ששית]. נחסיר משיעור זה ששית כדי לשערם במדות ירושלמיות, יהיה בידינו שלש עשרה וחצי שישיות אצבע [-משתים עשרה שישיות ישארו עשר שישיות, משלש שישיות ישארו שתים וחצי שישיות, ומששית וחומש תישאר ששית. כשנצרפם לחשבון אחד יעלה שיעורם לשלש עשרה וחצי שישיות אצבע]. נחסיר משיעור זה ששית כדי לשערם במדות ציפוריות, יהיה בידינו אחת עשרה שישיות ועוד רבע ששית [-שכן אם נחלק שלש עשרה וחצי לששה חלקים יהיה כל חלק שתים ורבע, וכשנחסיר שתים ורבע משלש עשרה וחצי, יעלה החשבון לאחת עשרה ורבע]. **קיא. שתים** עשרה שישיות אצבע שוים לשתי אצבעות, ומכאן שאחת עשרה שישיות אצבע הם שתי אצבעות פחות ששית. וזהו השיעור שנקט הירושלמי אצבע וחצי אצבע ושליש אצבע. **קיב. מטרת** חישוב זה הוא, מכיון שהשיעור האמור בסוגיין הינו שיעור כלי מרובע המכיל רביעית ומדת אורכו ורוחבו הם אצבעיים על אצבעיים מדבריות, והשיעור האמור בירושלמי הוא שיעור כלי עגול המכיל רביעית ומדת קוטרו הוא אצבעיים ציפוריות, נמצא שיש לחשב שיעור שטח מרובע זה לעומת שיעור שטח עיגול זה, ולהיווכח אם שיעוריהם מכוונים. **קיג. על** מנת לחשב זאת יש לחשב בתחילה מה היא מדת אצבעיים מדבריות לאחר שנכנסו לציפורי, דהיינו להוריד מהם שתי פעמים ששית, ואז נדע כמה הוא מרובע הנזכר בסוגיין הנמדד במדות ציפוריות. לאחר מכן יש לחשב את שיעור העיגול שקוטרו אצבעיים ציפוריות ולהיווכח אם שיעורו מכוון לשיעור המרובע הנ"ל. ראשית, נחלק את האצבעיים המדבריות הנזכרות בסוגייתנו לשישיות אצבע, כדי שיקל להחסיר מהם ששית ולהעמידם על מדות ירושלמיות וציפוריות. נמצא בידינו מרובע שאורכו ורוחבו הוא שתים עשרה שישיות אצבע. נחסיר משיעור זה ששית, יהיה בידינו עשר שישיות אצבע ירושלמיות. נחסיר משיעור זה ששית, יהיה בידינו שמונה שישיות אצבע ועוד שליש ששית אצבע [-לשון המהרש"א הוא 'שמונה וב' שתותי שתות', היינו שתי שישיות ששית שהם שליש ששית], וזהו המרובע הנזכר בסוגייתנו במדות ציפוריות [ציור ט]. עתה נחשב שיעור העיגול שקוטרו אצבעיים במדות ציפוריות, יעלה החשבון ששיעורו שוה לשטח מרובע שאורכו תשע שישיות אצבע, וזאת על פי האמור בהקדמה לסוגיא ש'מרובע יתר על העיגול רביע', ואם נחסיר רבע משתים עשרה שישיות אצבע, יהיה בידינו תשע שישיות אצבע [ציור י]. נמצא ששיעור שטח העיגול הנזכר בירושלמי מעט יותר משיעור שטחו של המרובע הנזכר בסוגיין. **קיד. שכפי** שהובא בהערה לעיל, המרובע הנזכר בסוגייתנו הוא מרובע שאורכו שמונה שישיות אצבע ועוד שליש ששית אצבע, והעיגול הנזכר בירושלמי שטחו שוה למרובע שאורכו תשע שישיות אצבע, וההפרש בין שמונה שישיות ועוד שליש ששית לתשע שישיות הוא שתי שליש שישיות אצבע, שהם תשיעית אצבע. והאחרונים תמהו על דברי תוספות אלו, הלא בשטח המרובע האמור יש באורכו וברוחבו שמונה שישיות אצבע ועוד שליש ששית אצבע, ובשטח העיגול האמור יש שטח השוה לשטח מרובע שרוחבו תשע שישיות אצבע אך אורכו שתים עשרה שישיות אצבע, ואם כן נמצא ששטח העיגול גדול משטח המרובע יותר מתשיעית אצבע. וראה להלן בסמוך שהבאנו דברי האחרונים לפרש דברי תוספות אלו.

ציור ט

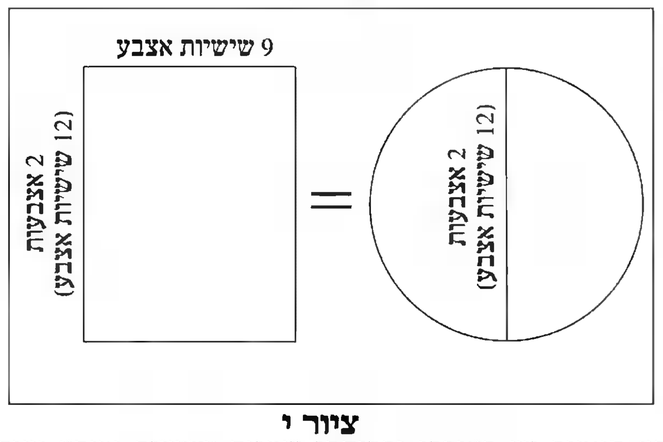

ציור י

קטו. לשון תוספות הוא 'ויש בעגולות יותר ד' שתותי שתות שהוא אחד מתשעה. הסר ממנו רביע שתות הנשאר בגובה שהוא אחד מכ"ד, ישאר שיעור הירושלמי יתר בדבר מועט'. ובפשטות כוונת תוספות שיש להחסיר חלק אחד מעשרים וארבעה חלקי אצבע שזהו השיעור שלא הוזכר בירושלמי בגובה מדת הרביעית, מתשיעית אצבע שזהו השיעור שהוסיף הירושלמי ברוחב מדת הרביעית. ולכאורה, גם זה לא שמענו על כך, הלא אף כשמחסירים בחישוב אחד מממדי הכלי את אותו שיעור שמוסיפים על ממד אחר, אין הכרח שהתוצאה תהיה שוה בכך [לדוגמא, כלי המחזיק שתי אמות על שתי אמות על מאה אמות, מכיל בתוכו ארבע מאות אמות מעוקבות, ואילו נחסיר מרוחבו אמה ונוסיף על גובהו אמה יהיה בידינו כלי שאורכו שתי אמות ורוחבו אמה וגובהו מאה ואחת

שישיות אצבע ועוד שליש ששית אצבע, וכשחישבנו את שטח העיגול שקוטרו אצבעיים ציפוריות נמצא בידינו שטח השוה לשטח מרובע שרוחבו תשע שישיות אצבע אך אורכו שתים עשרה שישיות אצבע, שכן זהו מרובע שתים עשרה על שתים עשרה שישיות אצבע פחות רבע, ואם כן נמצא ששטח העיגול גדול משטח המרובע יותר מתשיעית אצבע[קיז].

ותירץ הרש"ש, שכשהוסיפו בירושלים ובציפורי על המדות לא הוסיפו אלא על מדות הנפח, אך מדות האורך במציאות היו בציפורי כפי שהיו קודם לכן במדבר ובירושלים. אלא שבחישוב מדת הנפח על פי מדות אורך המשיכו לחשב על פי השיעור שהיה מקובל אצלם, וממילא מצד החשבון נמצא שכביכול מדות האורך גדלו[קיח]. אך מכיון שבמציאות לא גדלו האצבעות ורק מצד החשבון מחשבים כאילו האצבעות גדלו, נמצא שאם הוסיפו על המדה בגובה בלבד אין לחשב את ההוספה על המדות אלא בגובה בלבד, וכשנבוא לחשב מדה מדברית על פי שיעור מדה ציפורית אין להחסיר פעמיים ששית אלא במדת הגובה, אך מדות האורך והרוחב נותרו כמו שהיו[קיט]. ומכיון שלא היתה הוספה על המדות באורך וברוחב ובגובה אלא בגובה ובצד אחד ברוחב[קכ], נמצא שאף החסרת השתות כדי לחשב נפח מדברי במדה ציפורית לא צריכה להיעשות אלא בגובה ובצד אחד ברוחב, ונמצא שמרובע אצבעיים על אצבעיים [-י"ב שישיות אצבע על י"ב שישיות אצבע] במדות מדבריות שוה למרובע י"ב שישיות אצבע על ח' שישיות אצבע ועוד שליש ששית אצבע. ושיעור שטח זה אכן קטן בתשיעית אצבע משיעור שטחו של מרובע שאורכו י"ב שישיות אצבע ורוחבו תשע שישיות אצבע[קכא].

אמות, ומכיל בתוכו מאתיים ושתיים אמות מעוקבות, וזאת על אף שהוספנו בגובהו את אותו שיעור שהחסרנו ברוחבו. ואף בחשבון רביעית אין טעם להוסיף על שיעור הגובה את השיעור שהוחסר מהרוחב כדי להשוות את המדות]. וכתב המהרש"א (נמוק' סס) שהחישוב אינו בעצם השיעור שהוחסר בגובה אלא ביחס שבין השיעור שהוחסר לכל שיעור הגובה. היינו שמחסירים חלק אחד ממ"ה מהגובה ומוסיפים חלק אחד מי"ג ברוחב. **קטז. רש"ש**, נימוקי הגרי"ב (נמוק' ד"ה רביעית, גפ"ד), גנזי יוסף (ד"ה ו"ן). **קיז. ראה** ציורים ט-י. שהמרובע שאורכו שתים עשרה שישיות אצבע ורוחבו תשע שישיות אצבע גדול ביותר מתשיעית מהמרובע שאורכו ורוחבו שמונה שישיות אצבע ועוד שליש אצבע. **קיח. לדוגמא**, במדות מדבריות היה ידוע שנפח ארבעים סאה הוא מקום שיש בו אמה על אמה על שלש אמות. וכשהגדילו את מדות הנפח בירושלים ובציפורי נמצא שמדת ארבעים סאה גדולה יותר ממדת ארבעים סאה שהיתה במדבר. ומכיון שכך היה צריך להיות שאם נמדוד ארבעים סאה ציפוריות במדות אורך, יהיה בידינו יותר מאשר אמה על אמה על שלש אמות, שהרי האמות לא השתנו. אלא שבכל החישובים שעשו בציפורי עדיין החזיקו בידם את השיעור שארבעים סאה מחזיקות אמה על אמה על שלש אמות, וממילא מצד החישוב נמצא שכביכול הוסיפו על מדת האמה. **קיט. הביאור** בדברי הרש"ש הוא כך. כאמור לעיל הגדלת המדות בירושלים ובציפורי היתה במדות הנפח בלבד, אלא שלגבי מדות האורך ניתן לבאר בשני אופנים. אפשר לומר, שלאחר הגדלת מדות הנפח אף מדות האורך גדלו באותו יחס. דהיינו, כשם שהוסיפו על מדת הנפח ששית מלבר, כך גם היה במדות האורך, וכל אצבע ציפורית היתה גדולה בששית מאצבע ירושלמית, והיא היתה גדולה בששית מאצבע מדברית [מכיון שכפי שהתבאר לעיל לא מסתבר שהאצבע עצמה גדלה, הביאור בזה הוא שלאחר ההוספה על המדות נמצא בידינו חישוב על פי אצבעות גדולות וחישוב על פי אצבעות קטנות]. ומאידך, אפשר לומר שמדות האורך לא השתנו כלל, ואותה אצבע שהיתה במדבר היא היתה גם בירושלים ובציפורי. אלא שחישוב מדות הנפח על פי מדות האורך נותר כשהיה, וממילא חשבון מדות האורך השתנה אך לא מדות האורך עצמם. דהיינו, שכשם שמדת רביעית מדברית שיעורה במדות אורך היא אצבעיים על אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע, כך היא מדת רביעית ירושלמית וציפורית, ואף על פי שמדת רביעית ציפורית גדולה ממדת רביעית מדברית, מכל מקום החשבון על פי מדות האורך נותר אצבעיים על אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע, וממילא בחשבון מדות האורך נחשב כאילו האצבעות גדלו אף הם. ולפיכך כשבאים לשער מדת נפח מדברית על פי מדת אורך ציפורית יש להחסיר משיעור אצבעיים על אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע [לדוגמא, מקוה מכיל ארבעים סאה, ומדות האורך שבו הם אמה על אמה על שלש אמות. כשהגיעו לירושלים גדלו מדות הנפח וארבעים סאה עכשיו הם מקום שמחזיק יותר מים. אלא שלגבי מדות האורך ניתן לבאר בשני דרכים. א. מדות האורך ג"כ גדלו, כלומר המקוה הירושלמי החדש שהוא גדול יותר נשאר אמה על אמה על שלש אמות, וממילא אם נניח אמה של ירושלים בסמוך לאמה של מדבר נראה שהאמה של ירושלים גדולה יותר. ב. מדות האורך לא גדלו, וכשנניח אמה של ירושלים בסמוך לאמה של מדבר נראה שתי אמות שוים בגדלם. לפי צד זה **לכאורה** כשנבוא למדוד את המקוה במדות אורך נגלה שהמדות הם קצת יותר מאמה על אמה על שלש אמות, שהרי המקוה גדול יותר ואורך האמות נשאר כפי שהיה. אלא שחידש הרש"ש, שלענין **חישוב** המדות מתייחסים למקוה החדש והגדול כמקוה שמדתו אמה על אמה על שלש אמות. דהיינו, שאף אנשי ירושלים ידעו ששיעור נפחו של מקוה הוא ארבעים סאה כפי שהיה בזמנם, כלומר מקוה גדול, אך לענין מדת האורך מקובל היה להם מאבותיהם שמדת אורך המקוה הוא אמה על אמה על שלש אמות. ואף על פי שלכאורה היה צריך להיות שיש יותר אמות במדידת המקוה שהרי המקוה גדול יותר, מכל מקום עדיין חישבו על פי הכמות של המדות הישנות]. ומאידך, אפשר לומר שמדות האורך לא היא, כשבאים לחשב מדת נפח מדברית במדת אורך ציפורית, האם יש להחסיר פעמיים ששית מכל ממדי הנפח שהרי החישוב הוא באצבעות גדולות, או שאין להחסיר ששית אלא באותו מקום שעליו הוסיפו את המדה, ואם הוסיפו על המדה בגובהה בלבד יש להחסיר ששית מהגובה בלבד [לדוגמא, נפח רביעית מדברית היא אצבעיים על אצבעיים על אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע. ובירושלים ובציפורי הוסיפו ששית על מדת הגובה בלבד, אך באורך וברוחב נותרה המדה כפי שהיתה. לפי הצד הראשון שהאצבעות המדבריות קטנות והאצבעות הציפוריות גדולות, יש להחסיר אף מהאורך ומהרוחב פעמיים ששית, וממרובע אצבעיים על אצבעיים מדבריות יהיה בידינו מרובע שאורכו ורוחבו שמונה שישיות אצבע ועוד שליש ששית אצבע. שהרי שמונה שישיות אצבע ועוד שליש ששית אצבע כשהם גדולים שוים באורכם לאצבעיים קטנות. מה שאין כן לפי הצד השני, אין להחסיר כלל ממדת האורך והרוחב. שהרי הן במדבר והן בציפורי היה שטח מדת הרביעית שוה, והן במדבר והן בציפורי שטח זה היה אצבעיים על אצבעיים ולא גדלו האצבעות כלל. ואין להחסיר ששית אלא מהגובה בלבד]. **קכ. ראה** הערה להלן בסמוך, שכך הוא מסברא. **קכא. הרש"ש** כתב שההוספה על המדות לא היתה באורך וברוחב ובגובה, אלא בגובה ובאחד מהצדדים. ואם

והגנזי יוסף (ד"ה ו"ן) תירץ, שאין כוונת תוספות לומר ששטח העיגול גדול בתשיעית אצבע [-ד' שתותי שתות] משטח המרובע, אלא שכשנחשב את שטח המרובע ואת שטח העיגול בשתותי שתות אצבעות רבועות, נמצא ששטח העיגול גדול יותר משטח המרובע בד' שתותי שתות [-תשיעית] מכל רוחב המרובע שהוא אצבעיים, היינו תשיעית אצבעיים שהם שתי תשיעיות אצבע. שהרי כשנחשב את שטחו של המרובע אצבעיים על אצבעיים מדבריות בשתותי שתות אצבעות רבועות ציפוריות, יהיה בידינו מאה שתותי שתות אצבעות רבועות[קכב]. וכשנחשב את שטחו של העיגול שקוטרו אצבעיים ציפוריות השוה לריבוע של אצבע על אצבע וחצי אצבעות ציפוריות, יהיה בידינו ק"ח שתותי שתות אצבעות רבועות[קכג], שהם ח' שתותי שתות אצבעות רבועות יותר משטח המרובע, וח' שתותי שתותים שוים לשתי תשיעיות, וכאמור זוהי כוונת תוספות שיש בעגולות ד' שתותי שתות יותר מאשר במרובע, שהכוונה היא לד' שתותי שתות מאצבע וח' שתותי שתות מאצבעיים.

ביאור התירוץ השני של תוספות לפרש את החילוק בין מדת הבבלי למדת הירושלמי

תוספות ביארו באופן נוסף את החילוק בין הבבלי לירושלמי במדת רביעית. שאמנם הן הבבלי והן הירושלמי חישבו מדת רביעית במדות מדבריות, אלא שבסוגייתנו נקטה הגמרא שיעור מדת רביעית בכלי רבוע שאורכו ורוחבו אצבעיים, ועל מנת שכלי בשיעור זה יחזיק רביעית צריך שיהיה בגובהו אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע. לעומת זאת, הירושלמי נקט שיעור מדת רביעית בכלי עגול, ומה שנקט כלי אצבעיים על אצבעיים אין הכוונה לעיגול שיש בקוטרו אצבעיים, אלא שמחזיק בתוכו ריבוע של אצבעיים על אצבעיים, וממילא העיגול המקיף ריבוע זה גדול יותר מאצבעיים. וכשנבוא לחשב גובה כלי זה עד שיחזיק רביעית נמצא שגובהו הוא מעט פחות מאצבעיים.

והחישוב בזה הוא כך. היות ו'ריבוע מגו עיגולא פלגא' [היינו שכשבאים למדוד שטח עיגול המקיף ריבוע, יש להוסיף על שטח הריבוע מחצית ממנו וזהו שטח העיגול המקיפו], נמצא ששטח הריבוע שבתוך העיגול הוא שליש פחות משטח העיגול המקיפו. ומכיון שהירושלמי נקט מדת רביעית בכלי עגול המחזיק בתוכו ריבוע אצבעיים על אצבעיים, נמצא ששטח הכלי המבואר בסוגייתנו שהוא כלי מרובע אצבעיים על אצבעיים קטן בשליש משטח הכלי המבואר בירושלמי, ומחמת כך יש לירושלמי להחסיר שליש משיעור גובהו של הכלי. וכשנבוא להחסיר שליש משיעור אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע, יהיה בידינו אצבעיים פחות חומש[קכד]. ואף על פי שהשיעור שנקט הירושלמי הוא אצבעיים פחות שתות, אין לדקדק על כך[קכה].

והקשה המהרש"א (נמוסי ד"ה רביעית, נפ"ד ועוד), הלא השליש שהוסיף הירושלמי ברוחב הכלי אינו שוה לשליש שהחסיר מגובהו, שכן רוחב הכלי הוא אצבעיים, וגובה הכלי הוא אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע, ונמצא שהחסיר בגובהו יותר ממה שהוסיף ברוחבו. וכתב הרש"ש (שם), שנראה שדברי המהרש"א הם דברי תלמיד טועה, משום שהחשבון מכוון. שהרי בירושלמי לא הוסיפו במדת רוחב הכלי שליש של אצבעיים אלא שליש מלבר שהוא מחצית משיעור אצבעיים, ולעומת זאת החסיר הירושלמי משיעור הגובה שליש מלגו, וכשנבוא לחישוב נפח הכלי נמצא שהשיעור מכוון למדת רביעית[קכו].

תירוץ נוסף לפרש את החילוק בין מדת הבבלי למדת הירושלמי

שם. הראב"ן (ד"ה ממר) כתב, שהחילוק בין מדת רביעית הנזכרת בסוגייתנו לבין מדת רביעית שהזכיר הירושלמי, הוא משום שבסוגייתנו נקטה הגמרא מדת רביעית על פי אמות בנות ששה טפחים, והירושלמי נקט במדת רביעית על פי אמות בנות חמשה טפחים[קכז]. ומכיון שהאמה שהוזכרה בירושלמי קטנה בששית מהאמה הנזכרת בבבלי, ממילא הוצרך הירושלמי לומר שמדת גובה הרביעית היא ששית פחות מאשר המדה שהוזכרה בסוגיין, וכאשר נחסיר ששית מאצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע יהיה בידינו אצבעיים פחות ששית, שהוא השיעור שנקט הירושלמי[קכח].

והקשה האבן שלמה (פומ ס"ק), אם כדברי הראב"ן שהירושלמי שיער את מדת רביעית על פי אמות בנות חמשה טפחים, אם כן כשם שהחסיר ששית במדת הגובה כך היה לו להחסיר אף במדת האורך והרוחב, ולא היה לו לנקוט בשיעור אצבעיים על אצבעיים אלא פחות מכך.

באיזו אצבע מודדים את השיעור

אצבעים על אצבעים ברום אצבעים וחצי אצבע וחומש אצבע. רש"י (ד"ה נרבעתא) גרס בגמרא שהאצבעות שבהם מודדים את מדת הנפח של רביעית הינם 'ברברבתא', וביאר שהכוונה לאצבע 'אגודל', וכן כתב הרי"ף שהמדידה נעשית באגודל. והקשה המרומי שדה (ד"ה רביעית), שמכאן משמע שסתם אצבע שבגמרא הוא אגודל, והלא שנינו בברייתא (נכורות לט:) שאצבע שאמרו לענין מום בבכור היינו אצבע שיש ארבע כמותה בטפח, והיא אגודל[קכט], ומלשון הגמרא משמע שלענין שאר דינים שנאמרו בהם שיעור אצבע אין הכוונה לאגודל, ונשאר בצ"ע[קל].

מהיכן למדים שצריך לטבול כל גופו בבת אחת

ורחץ במים את כל בשרו שלא יהא דבר חוצץ בין בשרו למים וכו'. כתב **התור** (יו"ד סי' קמח), 'צריכה שתטבול כל גופה בפעם אחת, לפיכך צריך שלא יהא עליה שום דבר החוצץ'. וכתב **הבית יוסף** (שם ס"ק), שהמקור לדין זה הוא מהתורת כהנים (תמור פ"ד) שלמדו מהפסוקים (ויקרא כג ו-ז) 'נפש אשר תגע בו וטמאה עד הערב ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים. ובא השמש וטהר', מה ביאת שמשו כולן כאחת אף במים כולן כאחת[קלא].

והקשה התורה תמימה (ויקרא טו טז, הערה פג), מדוע הוצרך הבית יוסף לומר שדין חציצה נלמד מהפסוק 'ובא השמש וטהר' כמבואר בתורת כהנים, הרי בסוגייתנו מבואר שדין חציצה נלמד מהפסוק 'ורחץ במים את כל בשרו', שלא יהא דבר חוצץ בין בשרו למים. ותירץ, שאכן דין חציצה נלמד מהפסוק האמור בסוגייתנו, אלא שהיה מקום לומר שאם טבל במקוה והיתה חציצה על בשרו, לאחר שיעלה מטבילתו יסיר את החציצה ויטבול את אותו אבר ויטהר בכך, שהרי כל גופו טבל במקוה, לכך הוצרך הלימוד מפסוק נוסף שצריך שתהא הטבילה כולה בבת אחת ולא בזה אחר זה, וממילא כשיש חציצה על בשרו צריך לטבול כל גופו בשנית, וזהו דינו של הטור שצריכה לטבול את כל הגוף בבת אחת, ולכך פירש הבית יוסף שמקור דין זה הוא מהפסוק 'ובא השמש וטהר'.

אוצר החכמה, חזר התורה תמימה והקשה, **שמרש"י** בעירובין (ד: ד"ה כל) משמע שמהפסוק 'ורחץ במים את כל בשרו' למדים אף שצריך שיטבול כל

כך, כשנבוא לחשב מרובע אצבעיים על אצבעיים מדבריות באצבעות ציפוריות אין להחסיר פעמיים ששית אלא באחד מהצדדים, ויהיה בידינו מרובע שאורכו שתים עשרה שישיות אצבע ורוחבו שמונה שישיות אצבע ועוד שליש ששית אצבע. ולעומת זאת כשנחשב שטחו של עיגול שקוטרו אצבעיים ציפוריות יהיה שוה שטחו למרובע שאורכו שתים עשרה שישיות אצבע ורוחבו תשע שישיות אצבע, ונמצא שטח העיגול גדול משטח המרובע תשיעית אצבע. ויש לבאר את סברת הרש"ש שלא הוסיפו על המדות אלא בגובה ובצד אחד ברוחב בלבד, משום שמכיון שהמדות הציפוריות היו עגולות, אין לעיגול אורך ורוחב, ואין מקום להוסיף אלא צד אחד בלבד ולהוסיף אף בגובה. **קכב. באצבע** ו' שתותי אצבע ובאצבעיים י"ב שתותים, וכשנחשב שטח המרובע בשתותי שתות רבועים יעלה החשבון לקמ"ד שתותי שתות אצבעות מדבריות רבועות [-שכן כל ריבוע של ששית אצבע על ששית אצבע עולה שטחו לאחד חלקי שלשים ושש אצבעות רבועות, דהיינו שתות שתות אצבע רבוע. ואם כך, ריבוע שאורכו ורוחבו י"ב שתותים יהא שטחו קמ"ד שתותי שתותים רבועים]. וכדי לחשב שיעור זה במדות ירושלמיות יש להחסיר ששית מקמ"ד שהם כ"ד, יוותר בידינו ק"כ שתותי שתות אצבעות רבועות. וכדי לחשב שיעור זה במדות ציפוריות יש להחסיר ששית מק"כ שהם עשרים שתותי שתות, ויהיה בידינו מאה שתותי שתות אצבעות ציפוריות רבועות. **קכג. באצבעיים** יש י"ב שתותי שתות, ובאצבע ומחצה יש ט' שתותי שתות. וכשנחשב שטח ריבוע זה בשתותי שתות אצבעות רבועות יעלה החשבון לק"ח שתותי שתות אצבע. **קכד. שכן** אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע הרי הם י"ג וחצי חמישיות אצבע, וכשנוריד מהם שליש [-שהם ארבע וחצי חמישיות אצבע] יהיה בידינו תשע חמישיות אצבע העולים לאצבעיים פחות חמישית אצבע [-שכן באצבעיים יש עשר חמישיות אצבע]. **קכה. לשון** תוספות הוא 'והתם נקט חסר שתות נקט כפי הירושלמי, והירושלמי לא דק לחומרא'. וביאר המהרש"א (נמוסי ד"ה רביעית, נפ"ד והמס), שכוונת תוספות לבאר מדוע נקט הפייטן 'ועל גובה חסר שתות מאצבעיים', הלא השיעור המכוון הוא אצבעיים חסר חומש, ואף אם ינקוט בשיעור המדוקדק 'חסר חומש מאצבעיים' לא תהיה כאן אריכות לשון. ועל כך כתבו תוספות שלשון הפייטן נמשך אחר דברי הירושלמי, והשיעור המבואר בירושלמי הוא אצבע וחצי אצבע ושליש אצבע העולים לאצבעיים חסר שתות. אך על הירושלמי אין להקשות מה טעם לא נקט את השיעור המדוקדק, שכן הירושלמי לא נקט בלשון 'חסר' אלא נקט את השיעור המחזיק רביעית שהוא אצבע ועוד חצי אצבע ועוד שליש אצבע, ואילו היה מדקדק בחשבון היה לו להאריך בלשונו ולומר אצבע וחצי אצבע וחומש אצבע וחצי חומש אצבע, שזהו השיעור של אצבעיים חסר חומש, ומכיון שהוא אריכות לשון נקט 'שליש אצבע' שהוא לשון קצר על אף שאינו מדוקדק. **קכו. אף** הגנזי יוסף (ד"ה וכשמקיז) חישב שחשבון הירושלמי מכוון. שהרי אם נחשב את נפח הכלי המבואר בסוגיין בחמישיות אצבע מעוקבות [-חמישית אצבע מעוקבת הינה חמישית אצבע על חמישית אצבע על חמישית אצבע], נמצא שיש בכלי אצבעיים על אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע, אלף ושלש מאות וחמשים חמישיות אצבע מעוקבות [-היינו אלף שלש מאות וחמשים חלקים שכל חלק וחלק הוא חמישית אצבע על חמישית אצבע על חמישית אצבע. והחישוב בזה הוא כך. אצבעיים הרי הם עשר חמישיות אצבע, ואצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע הרי הם שלש עשרה וחצי חמישיות אצבע, וכדי לחשב את נפח הכלי יש להכפיל אורכו ברוחבו ובגובהו, וכשנחשב עשר כפול עשר כפול שלש עשרה וחצי יעלה החשבון לאלף שלש מאות וחמשים. שליש משיעור זה הינו ארבע מאות וחמשים חמישיות אצבע, וכשנחסיר שיעור זה מאלף שלש מאות וחמשים חמישיות אצבע, יהיה בידינו תשע מאות חמישיות אצבע. עתה, נוסיף חצי משיעור זה שאף הוא ארבע מאות וחמשים חמישיות אצבע, שוב יהיה בידינו אלף שלש מאות וחמשים חמישיות אצבע, שהוא מדת נפח של כלי המחזיק רביעית. **קכז. ראה** בהערה לעיל בהקדמה לסוגיא שהבאנו שמצינו בש"ס אמות גדולות ואמות קטנות, וישנם מקומות שנמדדו לפי אמות בנות חמשה טפחים. **קכח. ראה** בספר מדות ומשקלות של תורה (ויים, פרק נפ) שביאר דברי הראב"ן. **קכט. כפי** ששנינו במנחות (מפ:) 'אמר רב פפא טפח דאורייתא ד' בגודל שית בקטנה חמש בתילתא'. **קל. אף** הב"ח (יו"ד סי' רפג ס"ג ד"ה ושיעור) הקשה כן, וראה שם מה שיישב בזה. **קלא. הגר"א** ביאר שם (ה"ז) את הדרשה מהפסוק, שכשם שבשעה ששוקעת השמש, בזמן שהחלק האחרון שוקע כבר כולה שוקעת, אף בטבילה כך הוא שבשעה שטובל את האבר האחרון צריך שיהיה כולו טובל, והיינו טבילה בבת אחת.

גופו בבת אחת. שכן רש"י כתב שם 'כל בשרו, משמע כל בשרו כאחד', הרי שאף מהפסוק ורחץ במים את כל בשרו למדים שצריך שיטבול כל בשרו בבת אחת, ונשאר בצע"ג[קלב].

היאך למדים מהפסוק שיעור מקוה הלא יתכן ש'כל' בשרו היינו חלק קטן מבשרו את כל בשרו מים שכל גופו עולה בהן. הקשה הטורי אבן (מגיגה יג. ד"ה את כל בשרו), מנין ש'כל בשרו' הכוונה היא שצריך שיהיה במים שיעור שכל גופו יכול ליכנס שם בבת אחת, הלא יתכן ש'כל' האמור בפסוק היינו כל שהוא, והכוונה שצריך להטביל במים כל שהוא מבשרו, שכן מצינו בש"ס דרך זו לפרש תיבת 'כל'[קלג]. ותירץ, שאכן מהפסוק הזה בלבד לא היה ניתן ללמוד שצריך שיהיה מים כשיעור שכל גופו נכנס בהם, אלא היות ובתורת כהנים (לעמוד פ"ד) למדים מהפסוק (ויקרא כב ז) 'ובא השמש וטהר' שצריך שיטבול כל גופו בבת אחת[קלד], ממילא לא ניתן לפרש את הפסוק 'כל בשרו' שהכוונה היא לכל שהוא מבשרו, שכאמור מהפסוק משמע שצריך לטבול כל גופו, אלא ודאי 'כל בשרו' הוא שיעור מים שכל גופו יכול לטבול בהם בבת אחת.

אהח 19/06/2018

אך הטורי אבן חזר והקשה, מכיון שמהפסוק 'ובא השמש וטהר' למדים שצריך שיטבול כל גופו בבת אחת, נמצא שהלימוד המבואר בסוגייתנו לשיעור מי מקוה מיותר, שהרי צריך לטבול כל גופו בבת אחת, וודאי שצריך שיהיה שם לכל הפחות שיעור שכל גופו עולה בהם, ומדוע הוצרכה הגמרא לימוד נוסף לדין זה. ותירץ, שלולא הלימוד מפסוק זה היה מקום לטעות ולומר שיש לשער בכל אדם ואדם כמות שהוא. היינו שאף אדם הקטן במדותיו לא צריך לטבול במים אלא בשיעור שכל גופו שלו יכול ליכנס שם בבת אחת, ואפילו אם יהיה שיעור זה פחות מארבעים סאה, לכך הוצרכה הגמרא ללמוד מהפסוק 'את כל בשרו' שקבעו חכמים ששיעור המקוה לא יפחת ממים שכל גופו של אדם בינוני עולה בהם, ושיעור זה של ארבעים סאה הינו אף לאדם הקטן במדותיו[קלה].

ביאור דברי הגמרא שכל גופו 'עולה' בהן

שם. הרשב"ם (ד"ה כל) פירש, שכל גופו עולה בהן הכוונה היא שכל גופו מכוסה בהם, ומכאן שצריך שיהיה במים שיעור שכשנכנס האדם לטבול כל גופו יהא מכוסה במים. והריב"ש (שו"ת, סי' רלד) פירש[קלו], ש'עולה' הכוונה בטל[קלז], היינו שצריך שיהיה במקוה מים כשיעור שכשיכנס שם האדם יהיה בטל למים[קלח], ושיערוהו חכמים בארבעים סאה. וביאר החתם סופר (שו"ת, יו"ד מ"ג סי' רט), שנפחו של אדם הוא עשרים סאה, שכן רחבו אמה וקומתו שלש אמות ועוביו חצי אמה, ונמצא שיעור האדם הוא אמה על חצי אמה בגובה שלש אמות שהוא חצי משיעור המקוה, וכשטובל במקוה שיש בו ארבעים סאה נמצא שיש במים פי שנים מנפחו שלו, והרי הוא בטל במים 'חד בתרי'[קלט].

קט:

רחבו של אדם הוא אמה כשהוא עם בגדיו

אמה על אמה ברום שלש אמות. בגמרא מבואר שרחבו של אדם הוא אמה, והמקור לזה הוא המבואר בסוכה (ו:) 'גברא באמתא יתיב'[א]. וכתבו תוספות (ד"ה אמה) והרמב"ן (ג"ע קע. ד"ה ורחצן) ששיעור זה הוא כשהאדם לבוש בבגדיו, אך כשאינו לבוש בהם רחבו מעט פחות מאמה. וביארו תוספות ביומא (עז: ד"ה אמה) והרמב"ן (שם), שההכרח לומר כך הוא משום שאם רחבו של אדם אמה אף כשאינו לבוש בבגדים, היאך יכול להכנס למקוה שרחבו אמה, הלא הוא מדוקדק למדתו ואין יכול להכנס שם[ב], אלא ודאי רחבו אמה כשהוא בבגדים, וכשטובל רחבו מעט פחות מאמה.

והמהרש"א (נמוק' ד"ה אמה) כתב, שהכרחו של תוספות לפרש כך, הוא משום שבגמרא בעירובין (מח.) שעוסקת במקום שביתתו של אדם מבואר שמקומו של אדם הוא אמה[ג], וודאי לא דיברה הגמרא באדם ההולך ללא בגדיו, ונמצא איפוא ששיעור רוחב אמה הוא באדם הלבוש בבגדיו.

עד היכן הם שלש אמות קומתו של האדם

שם. בגמרא עירובין (מח.) מבואר, שכשנכנסת השבת יש לו לאדם במקום שביתתו ארבע אמות. שלש אמות לקומתו, ועוד אמה כדי לפשוט ידיו ורגליו או להנחת חפץ תחת מרגלותיו ומראשותיו. ונחלקו הראשונים האם שלש אמות אלו הם עד הכתפיים, אך עם ראשו הוא גבוה יותר משלש אמות, או שמא שלש אמות אלו כוללות את גובה הראש. תוספות סברו[ד], ששלש אמותיו של אדם הם עד הכתפיים, והרמב"ן (ג"ע ק: ד"ה הכופין) סבר, שגובה האדם הוא שלש אמות כולל גובה הראש. ונבאר שיטתם.

תוספות[ה] הקשו מכמה מקומות בש"ס, שלכאורה משמע שקומתו של האדם היא ארבע אמות. בגמרא בבבא בתרא (נ:) מבואר, שאדם שיש לו היזק ראייה על חבירו צריך לבנות מחיצה בגובה ארבע אמות כדי שלא יוכל לראות חצרו של חבירו. הרי שלא די במחיצה שלש אמות, ולכאורה יש להביא מכאן ראיה שקומתו של אדם היא ארבע אמות. עוד מבואר בגמרא (סח ק:) דינו של אדם המוכר לחבירו קרקע עבור קבורה [ודרכם היה לקבור בכוכים היוצאים מתוך מערה ובכל כוך קברו מת אחד], ומבואר שם שמדת אורכו של כל כוך היא ארבע אמות. הרי שמת תופס ארבע אמות, ומכאן לכאורה משמע שקומתו של אדם היא ארבע אמות.

וכתבו תוספות, שמדין היזק ראייה אין להוכיח דבר, משום שגובה הקרקע אינה שוה ופעמים שיש סמוך למחיצה גבשושית שמגביה את הקרקע, לכך צריך שיגביה את המחיצה יותר משלש אמות[ו]. וכן פעמים שמגביה את רגליו ונמצא שמחיצה שלש אמות לא תועיל להיזק הראייה. עוד תירצו, שקומתו של אדם היא שלש אמות עד כתפיו ללא הגובה של הראש, ולפיכך צריך להגביה

מנין לחכמים לומר כן, הלא שיעור ארבעים סאה אינו מרומז בכתובים, שהרי עיקר קפידת התורה היתה רק למים שכל גופו עולה בהן, ואם כן יתכן שאדם הקטן במדותיו יוכל לטבול במקוה שמכסהו לגמרי ואפילו אם הם פחות מארבעים סאה. ולפי מה שהתבאר מיושב, שכאמור ישנם שני פסוקים בענין זה, ומפסוק אחד דורשים שאין לחלק בין אדם לאדם, וממילא לעולם צריך שיהא במים שיעור שאדם בינוני יוכל לטבול בהם ויכוסה במים לגמרי, ושיערו חכמים שרק בארבעים סאה יוכל להיות כן. **קלו. הריב"ש** פירש כן אף בדעת הרשב"ם [-הריב"ש כתב וכן פירש רש"י, אך החתם סופר (נרשב"ם ד"ה כל) כתב שכוונתו לדברי הרשב"ם], ומדבריו נראה שלפניו היתה גירסא ברשב"ם כפירושו. **קלז. כמו** ששנינו (תרומות פ"ד מ"ז) לגבי תרומה שנפלה לחולין ש'עולה' באחד ומאה, היינו שאם נפלה למאה ואחד שיעורים כמותה בטלה היא לגביהם והרי היא כחולין. **קלח. והוסיף** הריב"ש, שלא די בכך שיהיו במקוה מים שלאחר שיכנס בהם האדם יכסוהו, שהרי כשנכנס האדם למקוה עולים המים, ונמצא שאף שיש שם פחות מארבעים סאה יכסוהו, אלא צריך שיתבטל גופו במים דהיינו שיהיה שם מלכתחילה מים כשיעור שגופו יתבטל בהם. ועיין תוספות לקמן (ע"ג ד"ה נחוס) שכתבו, שמקוה שיש שם מים אמה על אמה על שלש אמות כשר אף על פי שהמים לא מכסים את ראשו של האדם אלא מחמת התגבהות המים בכניסתו של האדם לתוכם. וראה לקמן (שם) בהערות מה שביארנו בדבריהם. **קלט. כדין** שיעור הביטול מדאורייתא שהוא ברוב דהיינו חד בתרי, שאם יש כנגד האיסור רוב היתר [ואינו נותן טעם, כגון יבש ביבש], הרי הוא מתבטל. **א. תוספות** (ד"ה אמה) ציינו לגמרא בעירובין (מח.) שמקומו של אדם הוא אמה. וכתב הנשמת חיים (סי' קד) שהוא טעות דפוס וצריך לומר 'כדאמרינן בסוכה', אלא שדרך הראשונים לציין את מראי המקומות על שם הפרק, ובתחילה היה כתוב בתוספות 'כדאמרינן בפרק סוכה שהיא גבוהה' שהוא הפרק הראשון של מסכת סוכה, ואחר כך נשתבש בדפוסים ונדפס 'כדאמרינן בפרק מבוי שהוא גבוה' שהוא הפרק הראשון של מסכת עירובין, והמעתיק שחיפש בפרק הראשון של עירובין ולא מצא שם דבר, ציין לדף מח. ששם הגמרא עוסקת במקום שביתתו של אדם שהוא ארבע אמות, אך הוא טעות משום שלא מבואר שם כלל שמקומו של אדם הוא אמה, וודאי כוונת תוספות לגמרא בסוכה (ו:). **ב. כפי** שנאמר בסוגייתנו לענין שולחן של מקדש 'אמתא באמתא היכי מטבליה'. **ג. ראה** הערה לעיל שתוספות ציינו לגמרא בעירובין, אך הובאו דברי הנשמת חיים שטעות דפוס הוא. שכן בגמרא בעירובין לא מבואר כלל שמקומו של אדם הוא אמה, וודאי כוונת תוספות לגמרא בסוכה (ו:). **ד. בכמה** מקומות בש"ס, וכפי שיבואר להלן. **ה. מלבד** תוספות בסוגיין (ד"ה נחוס) שביארו דברי הגמרא בבבא בתרא לגבי כוכין, דברי תוספות הם במקומות נוספים בש"ס (שבת לג. ד"ה מאמצע, עירובין מח. ד"ה גופו, יומא לג. ד"ה אמה, מגיגה יג. ד"ה נחוס, ע"ג ק: ד"ה והכופין). **ו. ובתוספות** ביומא (לג. ד"ה אמה) הוסיפו, שאף על פי שגובה הראש אינו אמה, מכל מקום היות והצריכו להגביה את המחיצה יותר משלש אמות העמידו את השיעור על ארבע אמות.

את המחיצה ארבע אמות. ולפי זה תירצו אף את הגמרא לגבי כוכין, שצריך שיהיה הכוך ארבע אמות כדי שיחזיק קומת אדם יחד עם הראש[ז].

והביאו ראיה לכך שקומתו של אדם היא שלש אמות ללא הראש מהגמרא בשבת (נג.), שם מבואר שהמוציא חפץ באויר למעלה מעשרה טפחים חייב, שכך היה משא בני קהת. שהלויים היו נושאים את הארון בכתפם, וגובהו של הארון עם הכפורת היה עשרה טפחים, ומכיון שגובהו של אדם הוא שלש אמות נמצא שכל הארון היה גבוה מהארץ עשרה טפחים[ח]. ואילו גובהו של האדם הוא שלש אמות עם הראש, נמצא שהחלק התחתון של הארון לא היה גבוה מהארץ עשרה טפחים[ט], אלא ודאי גובה שלש אמות האמור בגמרא הוא עד הכתפיים ללא הראש.

אלא שהקשו מהגמרא בסוגייתנו, שמבואר ששיעור המים שבמקוה הוא ארבעים סאה שהם כמדתו של האדם, אמה על אמה על שלש אמות, הרי שגובה האדם הוא שלש אמות עם הראש. ותירצו, שמכיון שכשאדם נכנס לטבול במקוה גובה המים עולה למעלה, נמצא שאף על פי שקומתו היא שלש אמות עד הכתפיים, מכל מקום לאחר שיכנס למקוה המים יעלו מעל גובה הראש'.

עוד תירצו תוספות[יא], שכשאדם טובל במקוה יכול להרכין מעט את ראשו על מנת שכל גופו יהיה מכוסה בבת אחת, ולפיכך אף אם קומתו שלש אמות ללא הראש יכול לטבול כל גופו במקוה שגובה המים הוא שלש אמות.

והרמב"ן (נ"ב ק: ד"ה הכומן) כתב, שקומתו של האדם היא שלש אמות עם הראש. ואף בסוגייתנו שצריך שיהיה גובה המים שלש אמות היינו שיכנס שם האדם עם ראשו בבת אחת. וכן משמעות לשון **הרשב"ם** (סס ד"ה והכומן), שכתב שמדת אורך הכוך היא ארבע אמות, שלש אמות לאורכו של האדם ועוד אמה עבור הארון עצמו, הרי שקומתו של האדם היא שלש אמות.

מדוע צריך שיהיה המקוה ריבוע אמה על אמה ולא די בעיגול אמה

שם. בגמרא מבואר, שצריך שיהיה המקוה אמה על אמה כדי שגופו של האדם יוכל להכנס שם. וכתב **הבית יוסף** (יו"ד סי' רא ס"ק ד"ה צריכה), ששיעור זה הוא בריבוע, היינו שיהיה המקוה מרובע אמה על אמה. והקשה **התשב"ץ** (סו"ס, ס"ק קכט), היות ושיעור המקוה נקבע על פי מדתו של האדם שהיא אמה, מדוע יש צורך במקוה מרובע אמה על אמה על שלש אמות המחזיק ארבעים סאה ולא די במקוה עגול שקוטרו אמה וגובהו שלש אמות המחזיק פחות מכך, שכן אף במקוה זו יכול אדם לטבול[יב]. ותירץ, שרוחב כריסו של אדם בינוני היא אמה, ולכן כשהמקוה עגול וקוטרו אמה לא יכול להכנס אדם לשם, ומשום כך צריך שיהיה המקוה מרובע אמה על אמה[יג].

ובלחם ושמלה (סי' רא סמלה סק"ג) תירץ על פי המובא לעיל בשם **תוספות**, שקומתו של האדם היא שלש אמות ללא ראשו, וכשטובל במקוה יש לו להרכין ראשו כדי שיכנס גם הוא למים בבת אחת עם גופו, ואמנם גופו של האדם יכול להכנס אף במקוה עגולה שקוטרה אמה וגובהה שלש אמות, אך מדה זו היא בדקדוק רב, ומכיון שצריך להרכין ראשו בתוך המקוה שיערו חכמים ברוב חכמתם, שעל מנת שתהיה הטבילה הגונה שיתכסה כולו במים אף אם מרכין אך מעט את ראשו, צריכה המקוה להיות מרובעת ולהחזיק מעט יותר מים מנפח גופו.

עוד תירץ, ששיעור מקוה צריך להיות כמדת האדם כשפושט ידיו מעל ראשו, ושנינו (עירובין מח.) שקומתו של האדם בפשיטת ידיו למעלה מראשו היא ארבע אמות, ואם כך אף שהמקוה יכולה להיות עגולה מכל מקום צריכה להיות בגובה ארבע אמות. אלא שחכמים קבעו מדת המקוה שיוכל האדם לטבול בו בקלות ללא פשיטת ידיו, לכך הגדילו את מדת המקוה ברוחב ולעומת זאת החסירו ממדתו בגובה, וקבעו ששיעור מקוה הוא אמה על אמה על שלש אמות, ונפחו שוה לנפח מקוה עגול אמה וגובהו ארבע אמות[יד].

מדת המקוה אינה בדווקא על פי המדות הנזכרות בגמרא אלא צריך שיחזיק ארבעים סאה

אמה על אמה ברום שלש אמות ושיערו חכמים שיעור מי מקוה ארבעים סאה

סאה. כתבו **הראשונים**[טו], שאף על פי שבסוגייתנו הוזכר שיעור המקוה במדות אמה על אמה על שלש אמות, מכל מקום עיקר ההקפדה היא שיהיו שם ארבעים סאה. ומקוה שהוא רחב מאמה ואין בגובהו שלש אמות ומחזיק בתוכו ארבעים סאה של מים, כשר לטבילה. והוסיף **הרשב"א** (סו"ס, סי' תמיט), שלכתחילה צריך שגובה המים במקוה יהיו זרת מעל טבורו של האדם[טז]. **והתשב"ץ** (סו"ס, ס"ק סי' יז) כתב, שלכתחילה צריך שיהיו גובה המים שני שליש מקומתו של האדם, וקרוב שיעור זה לשיעור הנ"ל שכתב הרשב"א.

חילוקי הדינים בשיעור המים הנצרכים לטהרת אדם וכלים

שם. בשיעור המים הנצרכים לטהרת הטובל בהם ישנם חילוקי דינים המבוארים **בראשונים**, וקודם שנפרט שיטות הראשונים בזה נבאר את עיקרי החילוקים.

מי מקוה ומי מעין. טהרה מטומאה יכולה להיעשות על ידי טבילה במקוה שהם מים מכונסים, ויכולה להיעשות על ידי טבילה במעין שהוא מים חיים הנובעים מהקרקע. ומצינו חילוק בשיעור המים בין טבילה במקוה לטבילה במעין.

טהרת אדם וטהרת כלים. מקוה ומעין מטהרים הן את האדם הטובל בהם והן את הכלים הנטבלים בהם. ויש המחלקים בשיעור המים הנצרכים לטהרה, בין טהרת אדם לטהרת כלים.

כלים חדשים וכלים ישנים. בטהרת כלים מצינו שיש המחלקים בשיעור המים בין טהרת כלי לטהרו מטומאתו, לבין טהרת כלי חדש הנקנה מעכו"ם שטעון טבילה.

שיעור המים מדאורייתא ומדרבנן. מצינו חילוקי דינים בין שיעור המים הנצרכים מדאורייתא לבין השיעור שהצריכו חכמים, ונחלקו הראשונים על איזו מין טהרה תיקנו חכמים שצריך שיעור גדול יותר מהשיעור האמור בתורה. ויתבארו הדברים להלן.

ביאור הסוגיות שהוזכרו בהם שיעור המים המטהרים

שם. בסוגייתנו מבואר, שמהפסוק 'ורחץ במים את כל בשרו' (ויקרא טו טז) למדים שצריך שיהיו במים שיעור שכל גופו עולה בהם, ושיערו חכמים ששיעור זה הוא ארבעים סאה. וכתבו **הראשונים**[יז], ששיעור זה של ארבעים סאה נצרך הן לאדם בינוני שכל גופו עולה בשיעור זה, והן לננס הקטן באיבריו שכל גופו עולה אף בפחות מארבעים סאה. אלא שיש לדון אם שיעור זה של ארבעים סאה הוא מדאורייתא, היינו שחכמים קיבלו לדרוש את הפסוק שאין מקוה מטהר אלא בשיעור שכל גופו של אדם בינוני עולה בהם, ואם כך שיעור זה הוא אף באדם קטן, או שמא מדאורייתא לא נאמר שיעור של ארבעים סאה, ולא צריך אלא שיעור מים שגופו של אדם יכנס בהם בבת אחת, וחכמים תיקנו שאין מקוה מטהר בפחות מכך אף באדם קטן.

בגמרא בנזיר (נח.) מבואר, שבעשרה מקומות נאמר השיעור של רביעית. והקשו שם הלא אף במקוה נאמר שיעור רביעית ומדוע לא נמנה המקוה עם עשרת הדברים הנזכרים שם, ודחתה הגמרא שרביעית במקוה לא נמנה משום שחכמים ביטלו שיעור זה. ואף בביאור סוגיא זו דנו המפרשים[יח], האם שיעור

ז. **ובסוגייתנו** הוסיפו תוספות (ד"ה נהוס), ששיעור ארבע אמות הוא על מנת שיחזיק אף את עובי דפנות הארון. ח. **מכיון** שקומת אדם היא שלש אמות שהם שמונה עשר טפחים, וגובהו של הארון עם הכפורת היה עשרה טפחים, וקיימא לן שהלויים נשאו את כלי הקודש על ידי מוטות שהיו בשני שליש העליון של הכלים, היינו שכשנשאו הלויים את הכלים נמצא ששליש מהכלים היו גבוה מהכתף [-שהוא מקום הנשיאה] ושני שליש נמוך מהכתף, נמצא שבנשיאת הארון כולו היה גבוה עשרה טפחים מהקרקע, שכן שני שליש מעשרה טפחים הוא ששה טפחים ושני שליש הטפח, וכשנחסיר שיעור זה משמונה עשר טפחים שהוא גובה קומתם של הלויים יוותר בידינו אחת עשרה טפחים ושליש טפח, שזהו גובה הארון מהקרקע. ט. **שהרי** גובה הראש של כל אדם גדול יותר מטפח ושליש, וכשנחסיר את גובה הראש מאחת עשרה טפחים ושליש המבוארים בהערה לעיל יהיה בידינו שיעור הפחות מעשרה טפחים. י. **ראה** לעיל (ע"ח) [בביאור דברי הגמרא 'מים שכל גופו עולה בהן'] שהובאו דברי הריב"ש (סו"ס, סי' לנד) שלשון 'עולה' הוא מלשון ביטול. שצריך שיהיה במקוה שיעור מים שכשאדם יכנס בהם יתבטל בהם, וזהו שיעור אמה על אמה על שלש אמות. והוסיף הריב"ש, שלא די בכך שהמים יכסוהו לאחר שיכנס לתוכם, שהרי בכניסת האדם למים הגובה שלהם עולה, ואף אם אין בהם את השיעור הנדרש הם מכסים אותו, אלא צריך שמלכתחילה יהיה בהם שיעור שיתבטל בהם האדם. ולכאורה יש להעיר, הלא בתוספות מפורש שאף על פי שגובה המים במקוה אינם מכסים את ראשו של האדם, מכל מקום מכיון שהמים עולים בכניסת האדם אליהם ומכסים את הראש, כשרים למקוה, ולכאורה הדברים אינם עולים בקנה אחד עם דברי הריב"ש. ונראה לבאר, שהן התוספות והן הריב"ש סברו שצריך שמלכתחילה יהיה במים שיעור המבטל את האדם הנכנס אליהם, אך השיעור הנדרש לכך אינו בהכרח שיעור מים **המכסים** את האדם, אלא שיעור גופו של אדם, ושיעור זה נמדד ללא הראש והרי הוא אמה על אמה על שלש אמות, ומהפסוק למדים שבשיעור זה יש כדי לבטל את האדם הטובל. אלא שלבד מכך שצריך שיהיה במים שיעור לבטל את האדם, צריך גם שהמים יכסו את האדם הטובל [שהרי אף במקוה שיש שם מים כשיעור, וטבל האדם ולא נתכסה במים, לא עלתה לו טבילה], לכך אמרו תוספות שמכיון שהמים עולים בכניסת האדם לתוכם, ממילא מכסים אף את ראשו ועולה לו טבילה, ומכל מקום שיעור המים לא נקבע על פי כיסוי המים את האדם אלא על פי גופו של אדם, ומדידה זו היא ללא הראש]. יא. **תירוץ** זה תירצו תוספות בעירובין (מח. ד"ה גופו) וביומא (לח. ד"ה ממה), אך בסוגיין לא תירצו כי אם את התירוץ הראשון המובא בתוך הדברים. יב. **אף** הרש"ש (עירובין ד: ד"ה וכמה) הקשה כן, וכתב שכשהמקוה עגול וקוטרו אמה נמצא מחזיק שלשים סאין בלבד [שכן מרובע יתר על העיגול רביע. וראה לעיל (ע"ח) בהקדמה לסוגיא שביארנו כלל זה]. יג. **אולם** החתם סופר (סו"ס, יו"ד סי' רט) כתב שעוביו של אדם הוא חצי אמה, ולדבריו עדיין יש להקשות את קושיית התשב"ץ. יד. **עוד** תירץ על פי מה שכתב בספר אליהו רבה (להגר"א, מקוואות פ"ח מ"ד), שהעולם נברא בשלשה דברים, אויר מים ואש. וכל אחד מהם נצרך לשלשה דברים, ומים נצרכים לרחיצה, כיבוס ושתיה. וכנגדם יש בור שיח ומערה, שלכל אחד מהם יש את הדבר המיועד לו. בור לשתיה, ולכך הוא עגול שיוכל לשתות מכל צד. שיח הוא לכיבוס, ולכך הוא ארוך משום שדרך הכובסים להוליך ולהביא את הבגד. ומערה היא לרחיצה, ודרכה של מערה להיות מרובעת. ומכאן למדנו שדרך הרחיצה והטבילה היא במקום מרובע, ואף חכמים ששיערו מדת מקוה הראויה לטבילה שיערו במקום מרובע. טו. **רשב"א** (סו"ס, סי' תמיח-תמיט), **רבינו ירוחם** (נתיב כו ח"ב, הו"ד בבית יוסף יו"ד סי' רא ס"ק ד"ה צריכה), **תשב"ץ** (סו"ס, ס"ק סי' יז, ס"ג סי' לד). טז. **שיעור** זרת הינו חצי אמה. יז. **רשב"א** (תורת הבית שער המים שער ו) **והובאו דבריו באורחות חיים** (טהרת הבית והטהרת הכלים ס"ק) **ובריב"ש** (סי' לנד), **מאירי** (מקוואות פ"ו), **רא"ש** (סס סי' ו), **ר"ן** (הלכות נדה להרי"ף, שבועות ה: ד"ה מי מה מעין), **תשב"ץ** (סו"ס, ס"ק סי' יז, ס"ג סי' נג). יח. **ראה** להלן בסמוך שהבאנו, שמחלוקת המפרשים אם שיעור רביעית במקוה הוא מדאורייתא או מדרבנן תלוי בביאור סוגיא זו, אם היא עוסקת בטבילת כלים בלבד או אף בטבילת אדם.

רביעית האמור במקוה שמועיל מדין תורה אינו אלא לטהרת כלים, שאם אדם מטביל כלי במקוה שיש שם רביעית, הכלי נטהר, ובזה תיקנו חכמים שאף המטביל כלי במקוה לא יטהר אלא אם כן יהיו שם מים בשיעור ארבעים סאה, או שמא שיעור זה נאמר אף על טבילת אדם, שמדאורייתא די במקוה שיש בו מים בשיעור רביעית, ושיעור ארבעים סאה הוא מדרבנן.

שנינו בתורת כהנים (שמיני פ״ט) על הפסוק ׳אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור׳ (ויקרא יא לו), שמקוה הוקש למעין לענין זה שצריך שייעשה בידי שמים ולא בידי אדם. ודרשו שם ׳אי מה מעין מטהר בכל שהוא אף מקוה מטהר בכל שהוא, תלמוד לומר אך מעין, המעין מטהר בכל שהוא והמקוה בארבעים סאה׳. הרי שטהרה במי מעין אינה זקוקה למים שיש בהם ארבעים סאה, אלא די בכל שהוא[יט]. ובדברי התורת כהנים דנו הראשונים[כ], האם הדברים אמורים קודם גזירת חכמים המובאת לעיל שאין מטבילים כלים ברביעית מים במקוה, או שאמורים לאחר הגזירה. וכן אם הדברים אמורים לענין טהרת כלים בלבד שהטובלם במעין לא צריך שיהיה באותו מקום ארבעים סאה, או שמא אף לענין טהרת אדם כך הוא, שאף על פי שאדם הטובל במקוה צריך שיהיה במקוה ארבעים סאה, מכל מקום אם טבל במעין אינו צריך אלא שיעור שכל גופו יכנס שם בבת אחת, ונטהר אף אם אין שם ארבעים סאה. עוד כתבו הראשונים[כא], שאמנם שיעור רביעית במקוה נתבטל על ידי חכמים, אך שיעור רביעית במעין לא התבטל, והנטהרים במעין[כב] אין צורך שיהיה באותו מקום ארבעים סאה.

אוצר התכמה

האם שיעור ארבעים סאה לאדם וכלים הנטהרים במקוה הוא מדאורייתא או מדרבנן

שם. כתבו **הריב״ש** (שו״ת, סי׳ רלד) **והתשב״ץ** (שו״ת, מ״ג סי׳ נג), שהמבואר בגמרא ששיעור ארבעים סאה לטהרת אדם במקוה הוא שיעור ששיערו חכמים, אינו מלמד על כך ששיעור זה הינו מדרבנן אך מדאורייתא די שיטבול בפחות מכך, אלא זהו השיעור הנצרך מדאורייתא. שחכמים קיבלו לדרוש את הפסוק ׳את כל בשרו׳ מים שכל גופו עולה בהם, ואף את הדין שאדם הקטן באיבריו ונפח גופו פחות מארבעים סאה, גם הוא אינו יכול לטבול כי אם במקוה ארבעים סאה, הוא מדאורייתא. שכך קיבלו חכמים לדרוש את הפסוק, ששיעור מקוה הוא מים שכל גופו של אדם בינוני עולה בהם, ופחות מכך אינו מקוה ואינו מטהר אף את מי שיכול להכנס לשם בבת אחת. ולפי זה ביארו את הסוגיא בנזיר (לח.), שהמתבאר שם שמדאורייתא די במקוה שיש בו רביעית כדי לטהר אינו אלא בכלים הנטהרים, ולגביהם ביטלו חכמים שיעור רביעית במקוה

יט. **וכתבו** הראשונים (הו״ד בבית יוסף יו״ד סי׳ רא ס״ק ד״ה ומ״ש ופמ״ג), שאין הכוונה כל שהוא ממש שהרי לעיל (ע״פ) התבאר שהטבילה אינה עולה אלא כשהדבר הנטהר נכנס כולו למים בבת אחת, ובכלשהו מים לא ניתן לטבול בבת אחת, וודאי אף הברייתא בתורת כהנים התכוונה לכך, ולא באה הברייתא אלא לומר שאין צורך בארבעים סאה. והוסיף הבית יוסף (שם ד״ה ופמ״ז), שהטור לא כתב במפורש שכלשהו אינו בדווקא, משום שסמך על הדין הנ״ל שפסק בסימן קצ״ח (ס״ק) שצריך לטבול את כל הגוף בבת אחת. ובמרדכי (שבועות רמז תשמה, הו״ד בדרכי משה יו״ד סי׳ רא אות ג) הביא מרבינו שמחה, שאין שיעור למי מעין וכל שיש בהם כדי להטביל כלי בבת אחת הרי הם מטהרים [וכן משמעות לשון הרשב״א (שו״ת, מ״ד סי׳ שיח)]. אך הביא שהרא״ם הסתפק בכך, שיתכן ואף במי מעין צריך לכל הפחות שיהיה שם רביעית מים. **כ. תוספות** (מיר לח. ד״ה נר), וראה להלן שמסקנת המפרשים היא שדברי התורת כהנים אמורים לאחר תקנת חכמים שביטלו שיעור רביעית של מקוה. **כא. תוספות** (לעיל יז: ד״ה אלא, מיר לח. ד״ה נר), **רשב״א** (שו״ת, מ״ד סי׳ שיח) ור״ן (על הרי״ף שבועות ה: מדפי הרי״ף). **כב. היינו** כלים לכל השיטות, ואדם לשיטות הסוברות שאדם הטובל במעין לא צריך שיהיה שם ארבעים סאה. **כג. וכן** כתב הב״ח בדעת הסמ״ג (עשין רמח). **כד. ראה** להלן שכך משמעות דברי הבית יוסף בביאור שיטת הרמב״ם והראב״ד, שפירשו את התורת כהנים ואת הסוגיא בנזיר בין בטבילת אדם ובין בטבילת כלים, וממילא אף בטבילת אדם מן התורה לא צריך שיהיה שם ארבעים סאה. וכך פירש הב״ח את דברי הבית יוסף. **כה. תוספות** (לעיל יז: ד״ה אלא, מיר לח. ד״ה נר), רשב״א (שו״ת, מ״ד סי׳ שיח), ר״ן (על הרי״ף, שבועות ה: מדפי הרי״ף) ומאירי (מיר שם ד״ה כל). **כו. והביאו** תוספות והמאירי (מיר שם) ראיה לכך מדברי התורת כהנים הנזכרים לעיל, שמקוה מטהר בארבעים סאה ומעין בכלשהו, ודברי התורת כהנים ודאי אמורים לאחר תקנת חכמים שביטלו רביעית של מקוה, שכן מפורש שם שבמקוה צריך שיהיו ארבעים סאה, ונמצא שאף לאחר תקנת חכמים מעין מטהר בכלשהו, הרי שלא ביטלו דין כלשהו במעין. **כז. דברי** הראב״ד מבוארים בספרו בעלי הנפש (שער המים סי׳ ג), שכתב שם ׳תניא, ורחץ בשרו במים במי מקוה את כל בשרו מים שכל גופו עולה בהם וכו׳, והני מילי במי מקוה דכתיב את כל בשרו, אבל במים חיים לא, דכתיב גבי מים חיים ׳ורחץ בשרו במים חיים׳ ולא כתיב כל בשרו. הלכך כל היכא דמיכסי בהו בבת אחת עלתה לו טבילה׳. ושיטה זו נזכרת בראשונים הנזכרים להלן בשם הרמב״ם והראב״ד, וכן הביא שיטה זו הטור (יו״ד סי׳ רא) בשמם. אמנם, הרמב״ם לא כתב במפורש דין זה שאדם נטהר בטבילה במעין אף שאין בו ארבעים סאה. וכתב הבית יוסף (שם ס״ק ד״ה והרמב״ם ופ״ק) שכוונת הראשונים לרמב״ם בהלכות מקואות (פ״ט ה״ה-ו), שמונה את ששת המעלות שיש בדיני מקואות, וכתב ׳למעלה מהן מקוה שיש בו מ׳ סאה מים שאינם שאובין שבו טובל כל אדם טמא חוץ מן הזב, למעלה מזה המעין וכו׳ שהמעין אין למימיו שיעור אפילו כל שהן מטהרין׳, הרי שכתב שהמעין מטהר בכלשהו. ואף על פי שלא הזכיר במפורש שאף אדם נטהר בטבילה במעין שיש בו מים כלשהו, ויתכן שדברי הרמב״ם אמורים לגבי טבילת כלים, מסתבר יותר לומר שדבריו בהלכה ו׳ לגבי מעין מוסבים על מה שכתב בהלכה ה׳ לגבי טבילת אדם, שמעין מטהר בכלשהו אף לטהרת אדם הטובל בו. **כח. אלא** שתנאי נוסף צריך בכל טבילה, שכל הדבר הנטהר בין אדם ובין כלים צריך שיכנס כולו למים בבת אחת כפי שהתבאר בגמרא לעיל (ע״פ), ו׳כלשהו׳ האמור במעין הכוונה שלא צריך שיעור של ארבעים סאה, וכפי שהבאנו בהערה לעיל מדברי הראשונים. **כט. תוספות** (מיר לח. ד״ה נר), **רשב״א** (שו״ת, מ״ד סי׳ שיח, תורת הבית בית ז שער ז), **רא״ש** (מקואות פ״ק סי׳ ח), **מאירי** (מיר שם

והעמידו את השיעור על ארבעים סאה, אך לגבי טהרת אדם אף מדאורייתא השיעור הוא ארבעים סאה.

אולם הלבוש (יו״ד סי׳ רא ס״ק) **והב״ח** (יו״ד סי׳ קכ ס״ק) כתבו, שאף אדם הטובל במקוה לטהרתו, מדאורייתא לא צריך שתהיה במקוה אלא רביעית מים ובלבד שכל גופו יוכל להכנס בהם בבת אחת כמבואר בסוגייתנו, ושיעור ארבעים סאה שנאמר במקוה אף לאדם שיכול להכנס בבת אחת לשיעור הפחות מכך אינו אלא מדרבנן[כג]. וכך ביארו **הב״ח** (שם) **והבית יוסף** (יו״ד סי׳ רא ס״ק) בדעת **הרמב״ם והראב״ד**[כד], שמדאורייתא בין אדם ובין כלים הנטהרים בטבילה במקוה, לא צריך שיהא שם אלא מים בשיעור רביעית ובלבד שיכנסו כולם בבת אחת למים, ושיעור ארבעים סאה הוא רק מדרבנן. ואף הסוגיא בנזיר תתבאר לשיטה זו בין באדם ובין בכלים שמדאורייתא די ברביעית, וחכמים ביטלו שיעור רביעית של מקוה והעמידו את השיעור על ארבעים סאה.

שיעור מים הנצרכים לטהרת אדם וכלים כשטובלים במעין

שם. לעיל הובאו דברי התורת כהנים (שמיני פ״ט) שמעין מטהר בכלשהו, ושבגמרא בנזיר (לח.) מבואר שעל אף שמדאורייתא שיעור מקוה הוא ברביעית, גזרו חכמים וביטלו שיעור זה והעמידו את השיעור על ארבעים סאה. וכתבו **הראשונים**[כה], שאף ששיעור רביעית במקוה התבטל, שיעור כלשהו המועיל בטבילה במי מעין לא התבטל[כו].

ונחלקו הראשונים מהו שיעור המים הנצרכים באדם הטובל לטהרתו במי מעין. **הרמב״ם והראב״ד** סברו[כז], שאף שאדם הטובל במקוה צריך שיהיה שם ארבעים סאה, מכל מקום בטבילה במעין לא צריך שיהיה שם שיעור זה ודי במים כלשהו כדין כלים הנטהרים במעין[כח]. אך ראשונים רבים חלקו על כך[כט], וסברו שאף אדם הטובל במעין לא עולה לו הטבילה אלא אם כן יש שם ארבעים סאה, ודין כלשהו במעין לא נאמר אלא בטהרת כלים[ל].

וביאר הבית יוסף (יו״ד סי׳ רא ס״ק), שמחלוקת הראשונים תלויה בביאור הסוגיא בנזיר ובדברי התורת כהנים, אם הדברים הנזכרים שם אמורים אף לענין טהרת אדם או שמא לא נאמרו אלא לענין טהרת כלים בלבד[לא]. שהרי דברי התורת כהנים מבארים את הדין שלאחר תקנת חכמים שאין מטבילים במקוה שאין בו ארבעים סאה, שכן מפורש שם שמקוה מטהר בארבעים סאה[לב]. וסברו הרמב״ם והראב״ד, שדברי התורת כהנים אמורים הן בטבילת כלים והן בטבילת אדם, ואם כך מדברי התורת כהנים נלמד שאמנם באדם וכלים הנטהרים על ידי

ד״ה כל). וכן פסק הטור (יו״ד סי׳ רא). **ל. הראשונים** הביאו כמה ראיות לכך שאף בטבילת האדם במעין צריך שיהיה שם ארבעים סאה. תוספות (לעיל יז: ד״ה אלא, מיר לח. ד״ה נר) הביאו ראיה מהגמרא בחגיגה (כב.), שם מבואר שמקוה שיש בו ארבעים סאה וחילקוהו על ידי סל או גרגותני [-כעין מסננת], ואין בכל חלק ארבעים סאה, אף על פי שהמים מחוברים בנקבים של הסל והמסננת, אין זה חיבור, והטובל שם לא עלתה לו טבילה. וראיה לכך שהרי בקרקע העולם מחלחלים מים ונוגעים זה בזה, וכשנחשוב שיעור כל המים הנוגעים זה בזה יהיה בידינו ארבעים סאה, ואף על פי כן טבילה במים שבקרקע לא מועילה אלא אם כן יש באותו מקום ארבעים סאה. וביארו תוספות (שם), שכוונת הגמרא למי מעין הנובעים בקרקע, שאף על פי שהמים מחלחלים בקרקע העולם ונוגעים זה בזה, לא עולה הטבילה אלא אם כן יש במעין ארבעים סאה. הרי שאף טבילה במעין צריכה שיעור זה כדי לטהר. ראיה נוספת כתב הרשב״א (שו״ת, מ״ד סי׳ שיח, תורת הבית בית ז שער ז) בשם ר״ת, מהמשנה במקואות (פ״ה מ״ו) ׳גל שנתלש ובו ארבעים סאה ונפל על האדם ועל הכלים טהורים׳, וגל זה דינו כמעין ולא כמקוה, שהרי מעין מטהר בזוחלים [-מים שנעים ממקומם ואינם עומדים במקום אחד] ומקוה מטהר באשבורן [-מים המכונסים למקום אחד ואינם זוחלים ממקום למקום], ואילו מעין היה מטהר את האדם בכלשהו, לא צריך שיהיה בגל זה ארבעים סאה. עוד הביא הרשב״א ראיה לכך מדברי המדרש (במ״ר יח כא), שלמד שיעור ארבעים סאה הנצרכים למקוה מהפסוק (ישעיה ח ו) ׳יען כי מאס העם הזה את מי השילוח ההלכים לאט׳, ולאט בגימטריא הוא ארבעים. והלא שילוח הוא מעין, ואף בו נאמר שצריך שיעור ארבעים סאה. עוד הביא ראיה מהגמרא ביומא (עח.), שלעתיד לבוא יהיו מים מפכים ויוצאים מתחת מפתן הבית, ויהיו המים מתגברים ועולים עד שמגיעים לפתח בית דוד, וכשמגיעים לפתח בית דוד נעשים כנחל שוטף שבו רוחצין זבין וזבות נדות ויולדות. הרי שאף על פי שהיה מעין נובע, לא היו טובלים בו זבין וזבות נדות ויולדות אלא כשהגיעו המים לבית דוד, והוא משום שקודם לכן לא היה בו שיעור ארבעים סאה במקום אחד. ובהגהות הגר״א (יו״ד סי׳ רא אות ו) דחה ראיית תוספות והרשב״א מהגמרא בחגיגה, שכן ניתן לפרש את הגמרא אף במקוה שבקרקע, וגם מים שבמקוה מחלחלים בקרקע העולם ומחוברים למים אחרים במקומות אחרים. שהרי ניתן לתת לתוך בור הרבה סילונות של מים והבור לא יתמלא, היות והמים הולכים בגידי הקרקע. וכתבו בספרי הטבע שכמה פעמים מצאו דגים בתוך בורות מים מכונסים, ועוד כתבו שהניחו בתוכן דגים ועשו בהם סימנים בטבעות כסף ומצאום בנהרות. הרי שאף במקוה מים שבקרקע, המים שבו מחוברים דרך הקרקע למים אחרים, ואין להביא ראיה שבמעין צריך שיהיה ארבעים סאה.

לא. הבית יוסף לא כתב במפורש שהרמב״ם והראב״ד ביארו את התורת כהנים והסוגיא בנזיר בטהרת אדם וכלים, אך כך נראה ממשמעות דבריו, וכך כתב הב״ח (יו״ד סי׳ קכ ס״ק) בביאור דברי הבית יוסף. **לב. וכתבו** תוספות (מיר לח. ד״ה נר), שאין לומר שדברי התורת כהנים אמורים קודם תקנת חכמים שביטלו רביעית של מקוה ובטהרת אדם בלבד, שהדין הוא שמקוה מטהרו בארבעים סאה ומעין בכלשהו, שהרי בטהרת אדם אף אם טובל במקוה אינו נטהר במים כלשהו, שהרי שנינו בסוגייתנו שמדאורייתא צריך שיטבול האדם במים שכל גופו עולה בהם [ודברי תוספות צריכים עיון, הלא אף בטהרת כלים צריך שיכנס כל הכלי למים בבת אחת, וממילא האמור שמעין מטהר בכלשהו אין זה בדווקא אלא הכוונה שלא צריך שיהיו שם ארבעים סאה וכפי שהבאנו בהערה לעיל בשם הראשונים, ואם כך אף באדם נאמר כך שמעין מטהר במים כל שיש בהם לכסות גופו בבת אחת].

טבילה במקוה צריך שיהיה במקוה ארבעים סאה[לג], אך אם נטהרים בטבילה במעין לא צריך שיהיה שם שיעור זה, ודי בכלשהו על מנת שיטהרו[לד]. ומה שמבואר בנזיר שביטלו חכמים שיעור רביעית אינו אלא במקוה, אך שיעור כלשהו במעין לא התבטל, וכפי שהתבאר לעיל סברו הרמב"ם והראב"ד שהסוגיא שם עוסקת הן בטבילת אדם והן בטבילת כלים, וממילא שיעור כלשהו במעין מועיל אף לטהרת אדם. ושאר הראשונים סברו, שדברי התורת כהנים אינם אמורים אלא בטבילת כלים בלבד, ובטהרת כלים במי מעין אכן די במים כלשהו, אך אדם הנטהר בטבילה במעין צריך שיהיו שם ארבעים סאה, שכן שיעור זה הינו מדאורייתא.

וכתב הר"ן (שו"ת, סי' סו) 'ואף על פי שהדברים נראין דאפילו לאדם לא בעינן ארבעים סאה בטובל במעין אלא שיהא כל גופו עולה בו הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו, אף על פי כן באיסור כרת ראוי לחוש לדברי המחמירים ולהצריך ארבעים סאה לאדם אף על פי שהוא טובל במעין'.

סיכום השיטות

דעת הרמב"ם והראב"ד שאין חילוק בין טהרת אדם לטהרת כלים. ושיעור המים מדאורייתא בטבילה במקוה הוא רביעית, אך מדרבנן אין הטבילה עולה להם אלא אם כן יש במקוה ארבעים סאה, וטבילה במעין עולה להם אף אם אין שם אלא מים כלשהו[לה]. ודעת **שאר הראשונים** היא, שלגבי טהרת אדם בטבילה שיעור ארבעים סאה הוא מדאורייתא, ובין בטבילה במקוה ובין בטבילה במעין צריך שיהיה באותו מקום מים בשיעור זה. ולגבי טהרת כלי בטבילה, אם נטהר במקוה, מדאורייתא די ברביעית מים, ומדרבנן צריך שיהיה במקוה ארבעים סאה, וכשנטהר במעין די במים כלשהו אף מדרבנן.

חילוק הדין בשיעור המים בין טבילת כלים חדשים לטבילת כלים ישנים טמאים

שם. מצינו שכלי נצרך לטבילה במים מחמת שני דברים: א. כלי שנטמא ובא לטהרו צריך לטובלו. ב. כלי חדש שנקנה מעכו"ם צריך לטובלו במים (ע"ז עה:). ומצינו **בפוסקים** חילוקי דינים לגבי שיעור המים הנצרכים לטבילה, בין כלים חדשים הנקנים מהעכו"ם לבין כלים ישנים טמאים שרוצה לטהרם על ידי טבילה. **הסמ"ק** (מצוה קנט, הו"ד בטור יו"ד סי' קכ) כתב, שאף על פי שכלי טמא הנטהר במעין די בכלשהו מים על מנת לטהרו, מכל מקום דין כלים חדשים הנקנים מעכו"ם אינו כן, וצריך להטבילם בארבעים סאה בין בטבילה במקוה ובין בטבילה במעין. **אולם הטור** (שם) כתב, שאין לחלק בין כלים ישנים לכלים חדשים, והטובל במקוה כלים חדשים צריך שיהיה שם ארבעים סאה כדין כלים ישנים, אך הטובל את הכלים במעין די במים כלשהו[לו].

דין מקוה ארבעים סאה שחסרה שיעור מועט

שם. שנינו בגמרא (ד"ה יג.), 'כל מדות חכמים כן הוא, בארבעים סאה הוא טובל בארבעים סאה חסר קורטוב אינו יכול לטבול בהן'. **וכתבו תוספות** (שם ד"ה מקר), ששיעור קורטוב שנקטו אינו בדווקא, אלא כל שחסר בו אפילו טיפה אחת אינו כשר לטבילה. **אולם הבית יוסף** (יו"ד סי' רא ס"ק ד"ה ממרינן) כתב, שמלשון **התשב"ץ** (שו"ת, מ"ק סי' יז) משמע שלא נפסל המקוה אלא אם כן חסר מארבעים סאה שיעור קורטוב. שכן כתב 'ואפילו פחות קורטוב פסול, שכל שיעורי תורה כך הם בארבעים סאה טובל בארבעים סאה חסר קורטוב אינו טובל', ולאחר מכן טרח לפרש מהו שיעור קורטוב, שכתב ששיעור קורטוב הוא אחד משמונה שבשמינית הלוג, והוא שיעור משקל דינר. ומכך שפירט שיעור קורטוב משמע שדווקא בחסרון שיעור זה נפסל המקוה, אך אם נחסר ממנו פחות משיעור זה לא נפסל בכך.

האם סוגייתנו אינה מתפרשת אלא לרבי מאיר שאמת כלים היתה בת ששה טפחים

שולחן של מקדש של פרקים הוה וכו'. שנינו במנחות (צ.), שרבי מאיר ורבי יהודה נחלקו לענין מדות כלי המקדש, שרבי מאיר סבר שכל מדות האמה הנזכרות בכלי המקדש הינם אמות של ששה טפחים[לז], ורבי יהודה סבר שאינם אלא אמות בנות חמשה טפחים, ורק האמות הנזכרות בבנין המקדש הינם אמות של ששה טפחים.

וכתב הצל"ח (ד"ה ממר)[לח], שדברי רב אשי בסוגייתנו ששולחן של מקדש היה של פרקים עולים בשיטת רבי מאיר בלבד, שכן לשיטת רבי יהודה שאמת כלים היתה של חמשה טפחים, אין להוכיח שהיה השולחן של פרקים. שהרי מדת רחבו אמה של חמשה טפחים, ומדת אמת המקוה היא של ששה טפחים שכן בנויה היא בעזרה, ואף אם אין השולחן מתפרק ניתן להטבילו במקוה שהרי מדת רחבו קטנה בטפח ממדת רוחב המקוה. אלא ודאי סוגייתנו היא בשיטת רבי מאיר שאף אמת כלים היא אמה בת ששה טפחים.

אולם הקרבן תודה (ד"ה ממתפ) דחה דבריו, וביאר שסוגייתנו מתפרשת כשיטת רבי יהודה. שכן עוביו של השולחן היה אמה[לט], והמסגרת שעל גביו היתה גבוהה טפח, ומכיון שסבר רבי יהודה שאמות כלים הם של חמשה טפחים, נמצא שעובי השולחן עם המסגרת שעליו היה ששה טפחים, והוכיח רבין בר חיננא שמכיון ש'אמתא באמתא היכי מטבליה' ודאי שהיה השולחן של פרקים[מ].

מדוע הוצרך רבין לסברת 'אמתא באמתא היכי מטבליה' להוכיח שהשולחן היה של פרקים

שולחן של מקדש של פרקים הוה דאי סלקא דעתך הדוקי הוה מיהדק אמתא באמתא היכי מטבליה. בגמרא מבואר, שרבין בר חיננא הוכיח שאת השולחן שבמקדש היה ניתן לפרק מכך שהיה צריך להטבילו כשנטמא, ופירשו **רש"י והרשב"ם** (ד"ה שם) שהיה ניתן לפרק את טבלת השולחן לרחבו. שמכיון שמדת המקוה היא אמה על אמה בגובה שלש אמות[מא], ורחבו של השולחן היה אף הוא אמה, לא ניתן להכניס את השולחן במקוה שכן 'אמתא באמתא היכי מטבליה', היינו שלא ניתן להכניס דבר שרחבו אמה [-שולחן] לתוך דבר אחר שרחבו אף הוא אמה [-מקוה], אלא בהכרח היה ניתן לפרק את השולחן לרחבו ועל ידי כך להטבילו.

והקשו תוספות (ד"ה ממתפ), הלא אף אם ניתן להכניס דבר שרחבו אמה לתוך דבר אחר שרחבו אמה, יש מקום להוכיח ששולחן של מקדש היה של פרקים. שהרי מדתו של השולחן מבוארת בפסוק (שמות כה כג) 'ועשית שלחן עצי שטים אמתים ארכו ואמה רחבו ואמה וחצי קמתו', ומכיון שמדת המקוה היא אמה על אמה, אף שאת רחבו ניתן היה להכניס למקוה את גובהו לא היה ניתן, ובהכרח היה יכולת לפרק את השולחן. ותירצו, שמדת קומתו של השולחן המבוארת בפסוק הינה עם רגלי השולחן, והרגלים לא היו מהודקים לשולחן עצמו, ממילא אילו נאמר שאפשר להכניס רוחב אמה בכלי שרחבו אף הוא אמה, לא ניתן להוכיח ששולחן של מקדש היה של פרקים[מב].

בספר ברית שלום (פר' תרומה ד"ה ופס) פירש את דברי רבין בר חיננא באופן אחר. שודאי טבלת השולחן לא היתה ניתנת לפירוק ויכלו להטבילה לאלכסונו של המקוה[מג], ודברי רבין בר חיננא שהשולחן היה 'של פרקים' היינו הרגלים של השולחן, שלא היו מהודקים לטבלה אלא היו יכולים להתפרק ממנו. וראייתו היא שאם לא כן ורגלי השולחן היו מחוברים אליו, לא ניתן היה לטבול את השולחן במקוה שבעזרה. וכעין זה פירש **החתם סופר** (ד"ה ולולי), אלא שפירש שרבין בר חיננא הוכיח שהיה השולחן של פרקים, או מצד רגליו שלא היו מחוברים לטבלת השולחן, או שהטבלה עצמה היתה של פרקים. שכן אילו הטבלה והרגלים היו מחוברים זה לזה, לא ניתן היה לטבול את השולחן במקוה. ולפירושם של הברית שלום והחתם סופר שבה קושיית תוספות למקומה, מדוע הוצרך רבין בר חיננא לסברת 'דאי סלקא דעתך הדוקי הוה מיהדק, אמתא באמתא היכי מטבליה', והרי אף לולא הטעם של 'אמתא באמתא' יש להוכיח שהשולחן היה של פרקים, שאם לא כן אלא הטבלה והרגלים היו מחוברים, נמצא שמדת השולחן אמתים על אמה על אמה וחצי, ולא ניתן לטבול את השולחן במקוה שהוא אמה על אמה על שלש אמות.

יש מפרשים שתירצו קושיית תוספות[מד], שלולא סברת 'אמתא באמתא היכי מטבליה' היה אפשר להטביל את השולחן אף בלא פירוק. שהרי יתכן שהמקוה שבעזרה היה בנוי על פי מדת השולחן, כלומר אורכו אמה וחצי ורחבו אמה וקומתו שתי אמות, ומדה זו מחזיקה ארבעים סאה שכן שוה היא במדת הנפח למקוה אמה על אמה על שלש אמות, והיו יכולים להכניס את השולחן

לג. מדרבנן. שכאמור לעיל שיטת הרמב"ם והראב"ד היא שבגמרא בנזיר מבואר שמדאורייתא די בשיעור רביעית במקוה לטבילת אדם וכלים. **לד. אלא** שצריך שיהיה שם שיעור כדי שיוכלו להכנס בבת אחת למים, כאמור בהערה לעיל. **לה. ובלבד** שיכנסו למים בבת אחת. **לו. וראה** בית יוסף וב"ח (יו"ד סי' קכ ס"ק) שהאריכו לבאר מחלוקת זו. **לז. פרט** למזבח, שחלקו היה בנוי באמות בנות ששה טפחים וחלקו היה באמות בנות חמשה טפחים. **לח. בשם** רבי גבריאל, והביא דבריו אף בספרו נודע ביהודה (שו"ת, מו"ק סי' קכב). **לט. ראה** להלן בתירוצי המפרשים מדוע לא היה ניתן לטבול את השולחן לאלכסונו של מקוה, שהבאנו דבריו שעובי השולחן היה אמה ומשום כך לא היה ניתן לטבול אותו לאלכסונו של המקוה. **מ. והוסיף**, שלכאורה סוגייתנו אינה מתפרשת אלא לשיטת רבי יהודה ולא לשיטת רבי מאיר, שכן לשיטתו יש להקשות, הלא עוביו של השולחן היה אמה בת ששה טפחים, וכשנוסיף את עובי המסגרת נמצא שגובהם היה שבעה טפחים, ואם כך מדוע הוצרך רבין בר חיננא לסברת 'אמתא באמתא היכי מטבליה', הלא אף בלא סברא זו לא ניתן היה לטבול את השולחן במקוה ששה טפחים. **מא. בסוגייתנו** מתבאר שמדת המקוה שבעזרה היתה בצמצום אמה על אמה על שלש אמות. והמגדי חיים (ד"ה שלחן) הקשה, והלא שנינו (שקלים פ"ח מ"ד) שפרוכת שנטמאת היו מטבילים אותה בעזרה, ומדת הפרוכת היתה ארבעים אמה על עשרים אמה כמבואר בתוספתא (שקלים פ"ג ה"ג), ואילו המקוה שבעזרה היה מצומצם במדותיו אמה על אמה על שלש אמות לא היו יכולים להכניס פרוכת זו לתוכו [ואף אם יקפלו את הפרוכת לא תוכל להכנס למקוה, שכן עוביה של הפרכת היה טפח כמבואר במשנה ובגמרא (שקלים פ"ח מ"ה, מולין ז: תמיד כט:), ונפחה עולה על מדת הנפח של מקוה שמדתו אמה על אמה על שלש אמות]. **מב. וכן** משמעות לשון הרשב"ם (ד"ה שם), שכתב ששולחן של פרקים היה היינו הן ברוחב השולחן והן רגליו שלא היו מהודקים לו ויכולים היו לפרקן. **מג. ראה** להלן שהבאנו מדברי המפרשים, שאילו לא היתה טבלת השולחן של פרקים לא היה ניתן להטבילה לאלכסונו של המקוה. **מד. כך** כתב השואל בשו"ת הריב"ש (סי' רלג), וכן כתבו בנימוקי הגרי"ב (נמוק' שם, גפ"ד) ובהגהות הגרא"מ הורוויץ (נמוק' שם). **ובספר ברית שלום** (פר' תרומה ד"ה ועפ"ז) כתב זאת בדרך קושיא על דברי תוספות, מדוע הוצרך רבי חיננא לסברת 'אמתא באמתא היכי מטבליה', הלא ניתן היה לעשות מקוה על פי מדת השולחן. ולכך פירש את דברי רבין בר חיננא ואת הצורך בסברת 'אמתא באמתא' כפי המבואר בתוך הדברים.

למקוה זה. לכך הוצרך רבין בר חיננא לומר ש'אמתא באמתא היכי מטבליה', ומכאן ששולחן של מקדש היה של פרקים[מה].

והחתם סופר (שם) שפירש שראיית רבין בר חיננא היא להוכיח שרגלי השולחן היו של פרקים או טבלת השולחן היתה מתפרקת, ביאר שרבין הוצרך לטעם של 'אמתא באמתא' כדי להוכיח שלצד שהיתה טבלת השולחן של פרקים, היתה מתפרקת לרחבה ולא לארכה. שהרי אם היתה טבלת השולחן מתפרקת לאורכה, נמצא שמדת כל חלק היא אמה על אמה[מו] בגובה אמה וחצי, ולא ניתן להכניס אמה לתוך מקוה שמדתו אמה שכן 'אמתא באמתא היכי מטבליה', אלא ודאי היתה הטבלה מתפרקת לרחבה או שהרגלים היו מתפרקים ממנה. ולולא הטעם של 'אמתא באמתא', היה ניתן לפרש שהטבלה היתה מתפרקת לארכה[מז].

צריך לסברת 'אמתא באמתא' על אף שהיה לשולחן ציפוי מסגרת וזר זהב המוסיפים על מדותיו

שם. מתבאר בסוגייתנו, שהשולחן שבמקדש היה של פרקים, שהרי אם לא כן לא היו יכולים להטבילו במקוה שבעזרה משום ש'אמתא באמתא היכי מטבליה'. ולעיל בסמוך הובאו דברי המפרשים, שלולא סברת 'אמתא באמתא' לא היה לרבין בר חיננא להוכיח שהשולחן היה מתפרק.

19/06/2018 אהח **והקשו המנחת חינוך** (מלוה לז מות ג) **והברית שלום** (פרי תרומה ד"ה ומס), הלא בפסוקים (שמות כה כד-כה) מתבאר שלשולחן היה ציפוי זהב וזר זהב ומסגרת, ואם כך מדתו היתה גדולה מעט מאמה על אמתיים, ואף בלא סברת 'אמתא באמתא היכי מטבליה' היה לרבין להוכיח שיכלו לפרק את השולחן, שאם לא כן לא היו יכולים להטבילו במקוה שבעזרה.

וכתב המנחת חינוך, שמכאן יש להוכיח שצדדי השולחן לא היו מצופים זהב, ולכך הוצרך רבין לסברת 'אמתא באמתא' כדי להביא ראיה שהשולחן היה של פרקים.

והברית שלום כתב, שהציפוי, הזר זהב והמסגרת לא היו מחוברים לשולחן והיה ניתן להסירם ממנו, ולכך לולא הטעם של 'אמתא באמתא' היה ניתן להטביל את השולחן במקוה שבעזרה.

מסוגייתנו מוכח שמדותיהם של כלי המקדש היו מדות שוחקות

שם. שנינו לעיל ששיעור מקוה הוא ארבעים סאה ומדתו אמה על אמה על שלש אמות. **והש"ך** (יו"ד סי' רא סק"ו) דן, האם מדות אלו צריכים להיות במדות שוחקות או עצבות[מח], שכן אמה שוחקת יתירה על אמה עצבה חצי אצבע[מט], ומסיק להלכה שצריך שהמקוה יהיה נמדד באמות שוחקות. וכתב **החתם סופר** (ד"ה ולפענ"ד), שמסוגייתנו מוכח שאף מדותיהם של כלי המקדש היו במדות שוחקות. שהרי אילו היו מדותיו של השולחן במדות מצומצמות, נמצא שרוחבו של השולחן היה אמה עצבה ורוחבו של המקוה היה אמה שוחקת, דהיינו שרוחבו של המקוה חצי אצבע יותר מרוחבו של השולחן, וניתן לטבול את השולחן במקוה שבעזרה, וממילא לא ניתן להוכיח שהיה השולחן של פרקים, אלא ודאי היו השולחן ושאר הכלים במדות שוחקות.

ביצד ניתן להוכיח שהיה השולחן של פרקים הלא יתכן שטבלוהו באלכסונו של המקוה

שם. בסוגייתנו מתבאר, שרבין בר חיננא הוכיח שהשולחן של המקדש היה של פרקים. ופירשו **רש"י והרשב"ם** (ד"ה שם), שכוונת רבין בר חיננא היא שניתן היה לפרק את טבלת השולחן לרחבה. והוסיפו **רשב"ם** (שם) **ותוספות** (ד"ה ממתא), שדברי רבין בר חיננא אמורים על טבלת השולחן, שכן הרגלים של השולחן לא היו מחוברים אליו ויכולים היו להתפרק מטבלת השולחן.

והקשו המפרשים[נ], אם פשוט היה לרבין בר חיננא שרגלי השולחן היו מתפרקים מהטבלה, היאך ניתן להוכיח שטבלת השולחן היתה מתפרקת לרחבה, הלא אף אם שלימה היתה ניתן להטבילה במקוה אמה על אמה באופן שמכניסים אותה לאלכסונו של מקוה, שכן מקוה שמדתו אמה על אמה יש באלכסונו יותר מאמה[נא]. ותירצו, שמחמת עובי טבלת השולחן והמסגרת והזר שעל גביה, לא היה ניתן להטבילה מקצה המקוה ועד הקצה שכנגדו באלכסון, אלא היה צריך להרחיק את הטבלה משני הקצוות, ולא היה ניתן להכניס את השולחן לתוך המקוה אף באלכסון[נב].

מה. אלא שהשואל בשו"ת הריב"ש שם הקשה, שמא מי המקוה שם היו אכן על פי מדת השולחן אלא שדפנות המקוה היו מעט רחבות, כלומר שמדת דפנותיו של המקוה שבמקדש היו ברוחב מעט יותר מאמה ובאורך מעט יותר מאמתיים, והמים שבמקוה היו בדיוק על פי מדות השולחן, ונמצא שהיו יכולים להכניס את השולחן והמים היו מכסים את השולחן כולו. ותירץ, שכפי הנראה היה פשוט לחכמים שהמקוה שבמקדש היה מכוון במדותיו למדת המים שבו ולא היו דפנותיו עודפות. וראה שם שרצה להוכיח מכאן, שכשאדם טובל במקוה שמדותיו מצומצמות ואין דפנותיו עודפות על המים שבו, ומחמת טבילתו יוצאים המים אל מחוץ למקוה, עלתה לו טבילה כפי שעלתה לשולחן של מקדש. והריב"ש האריך שם לדחות דבריו. **מו. שהרי** מדת הטבלה אמתיים על אמה, וכשנחלק אותה לארכה יהיה בידינו שני חלקים שכל אחד מהם אמה על אמה. **מז. יש** לעיין בדברי החתם סופר, שכן לדבריו יתכן והרגלים היו מחוברים לטבלה, ודברי רבין בר חיננא שהיה השולחן 'של פרקים' אמורים על רחבו של השולחן. והלא אם כך היה, עדיין לא ניתן להטביל את השולחן במקוה שהוא אמה על אמה על שלש אמות. שהרי לאחר שנחלק את רחבו של השולחן לשני חלקים, יהיה בידינו כל חלק במדת אמתיים [-אורך השולחן] על חצי אמה [-חצי רוחב השולחן] על אמה וחצי [-גובה השולחן עם הרגלים], והיאך הטבילו את השולחן במקוה שהיה אמה על אמה על שלש אמות. **מח. ראה** ערוך (ערך מחק, הו"ד על גליון הגמרא בעירובין ג:) ורמב"ם (פירוש המשניות עירובין פ"ו מ"ח) באופן מדידת המדות השוחקות והמדות העצבות. **מט. כך** כתב הרשב"א (עבודת הקודש שער ו סי' ג חות טו), וכן כתב המאירי (עירובין ג: ד"ה ומ"מ) בשמו. **נ. תוספות** הרא"ש (ד"ה שולמן), ריב"ש (סי' לנב), מעיל צדקה (לפמקופר, סי' לט), ברית שלום (פרי תרומה ד"ה ועפ"ז), חתם סופר (ד"ה שולמן), משאת המלך (ד"ה ממתא). **נא. כמבואר** בסוכה (מ.) ובבבא בתרא (קא:), שבכל ריבוע אמה על אמה יש באלכסונו אמה ושתי חמישיות האמה. **נב. שכשיש** לפנינו מקוה שמדתו אמה על אמה [ציור א, ריבוע א-ב-ג-ד] יש באלכסונו [קו ב-ג] אמה ושתי חמישיות, והוא על פי הכלל (סוכה מ.) 'כל אמתא בריבועא אמתא ותרי חומשא באלכסונא'. אולם כשרוצים להכניס בו את טבלת השולחן [ריבוע ה-ו-ז-ח] לא ניתן להכניסה מקצה לקצה מחמת עוביה של הטבלה, אלא יש להרחיקה מפינות המקוה. וכשנבוא לחשב את מדת עובי הטבלה הגדול ביותר שניתן להכניס במקוה זה נמצא שאפשר להכניס טבלה בעובי שני טפחים ושתי חמישיות הטפח [ציור ב]. והחישוב בזה הוא כך [ציור ג]. ראשית יש לחשב את המרחק מפינת המקוה עד מקום פינת טבלת השולחן [א-ה]. מכיון שרוחב הטבלה [ה-ז] הוא ששה טפחים, והכלל הוא 'כל אמתא בריבועא אמתא ותרי חומשא באלכסונא', יש לחלק ששה טפחים [שהוא האלכסון של ריבוע א-ה-ז-י] לטפח ושתי חמישיות, ויהיה בידינו ארבעה טפחים ושתי שביעיות הטפח [האיור בחישוב זה הוא, כשם שאם ידוע לי אורכו ורוחבו של ריבוע ולא ידוע לי אלכסונו יש להכפיל אורכו באחד ושתי חמישיות, כך כשידוע לי אלכסונו של ריבוע ולא ידוע לי אורכו ורוחבו יש לחלק את האלכסון באחד ושתי חמישיות, ויהיה בידינו שיעור אורכו ורוחבו של הריבוע]. עתה יש להחסיר מאורכו של המקוה [א-ב] שהוא ששה טפחים ארבעה טפחים ושתי שביעיות, ויהיה בידינו החלק הנותר [ה-ב] טפח וחמש שביעיות הטפח. עתה יש לחשב את עוביה של הטבלה [ה-ו] שהיא האלכסון של ריבוע שאורכו ורוחבו הוא טפח וחמש שביעיות [ב-ה-ו-ט], ולשם כך יש להכפיל טפח וחמש שביעיות באחד ושתי חמישיות [-על פי הכלל 'אמתא בריבועא אמתא ותרי חומשא באלכסונא'], וכשנחשב זאת יהיה בידינו שני טפחים ושתי חמישיות הטפח. וכתב הריב"ש (שו"ת, סי' רלב) שלא ניתן היה לטבול את טבלת השולחן לאלכסון המקוה משום ש'לא יספיק רוחב הזוית להכיל עובי השולחן והמסגרת והזר, ויצטרך להתרחק השולחן מן הזוית יותר מטפח וחצי, וכן בזוית האחר'. ובשו"ת מעיל צדקה (לפמקופר, סי' לט) הבין בדברי הריב"ש שהרחקת השולחן מהזוית יותר מטפח וחצי היינו מקרן הזוית של המקוה עד אמצעה של טבלת השולחן [ציור ד, קו ל-מ], והקשה על דבריו שלפי זה כשנבוא לחשב עוביה של טבלת השולחן [כ-נ] יהיה בידינו שלשה טפחים, שהרי המרחק מפינת המקוה עד מקום הטבלה [ל-מ] שוה לחצי עוביו של המקוה [שהרי קו ל-מ שוה לקו כ-מ שהוא חצי מעוביו של מקוה], והרי לא מצינו שעוביה של טבלת השולחן עם המסגרת והזר היה גדול כל כך. וראה שם שהוכיח שעובי טבלת השולחן היה פחות משלשה טפחים [לכאורה, ניתן לבאר דברי הריב"ש בפשיטות. שמה שכתב שהשולחן יצטרך להתרחק מהזוית יותר מטפח וחצי, אין כוונתו למרחק בין פינת המקוה לאמצעה של עובי הטבלה [ל-מ], אלא למרחק בין פינת המקוה לפינת טבלת השולחן [כ-ל], ומרחק זה הינו טפח וחמש שביעיות הטפח [ציור ג, קו ה-ב] שהוא מעט יותר מטפח וחצי]. והקרבן תודה (ד"ה ממתא) כתב, שעובי השולחן היה אמה, ולפיכך לא ניתן היה להכניסו למקוה לאלכסונו של מקוה. ובמשאת המלך (שם) כתב, שעובי השולחן עם הזר והמסגרת היה שני טפחים ולכך לא יכלו לטובלו במקוה. ולכאורה אין החשבון מדוקדק, שכמבואר לעיל אילו היה העובי שני טפחים בלבד היה ניתן להטבילו במקוה שבעזרה, שכן עד עובי שני טפחים ושני חמישיות הטפח ניתן להכניס למקוה אמה על אמה [ציור ב].

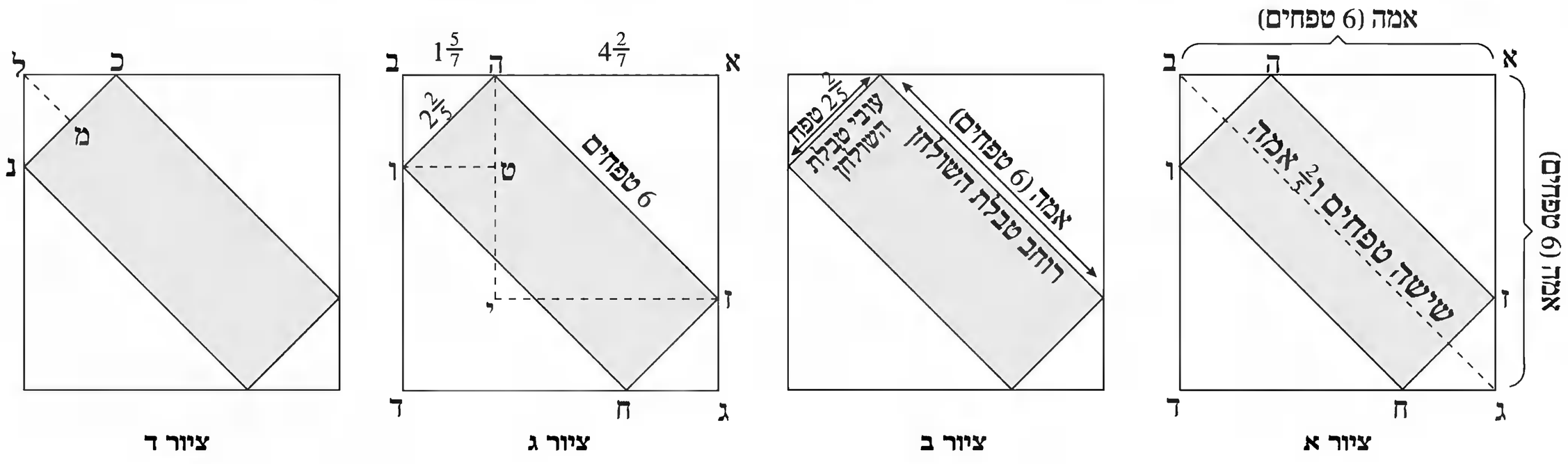

אולם, בספר ברית שלום (פר' תרומה ד"ה ופס) כתב שציפויו של השולחן והמסגרת והזר שעליו לא היו מחוברים אליו והיה ניתן להסירם ממנוינ, ואם כך שבה הקושיא למקומה מנין שהיה השולחן מתפרק לרחבו, שמא הטבילו את הטבלה לאלכסונו של מקוה. לכך פירש את דברי הגמרא כמבואר לעיל, שטבלת השולחן לא היתה ניתנת לפירוק ואכן הטבילוה לאלכסונו של המקוה, ודברי רבין בר חיננא שהשולחן היה 'של פרקים' היינו הרגלים של השולחן, שלא היו מהודקים לטבלה אלא היו יכולים להתפרק ממנו. וראייתו היא שאם לא כן אלא רגלי השולחן היו מחוברים אליו, לא ניתן היה לטבול את השולחן במקוה שבעזרה.

היאך הטבילו את השולחן הלא היה הלחם עליו

שם. מדיני לחם הפנים שיהיה תמיד על השולחן, שנאמר (שמות כה ל) 'ונתת על השלחן לחם פנים לפני תמיד'. ונחלקו התנאים (מנחות צט:) באופן סידור מערכת לחם הפנים החדשה וסילוקה של הישנה, תנא קמא סבר שארבעה כהנים היו נכנסים להיכלנ, שני כהנים החזיקו בידם את המערכה החדשה של לחם הפנים, ושני כהנים נכנסו לפניהם על מנת להסיר את המערכה הישנה, והיו אלו מושכים ואלו מניחים כדי שלא יהיה זמן שיעמוד השולחן בלא לחם. ורבי יוסי סבר שהיו יכולים להסיר את המערכה הישנה בבוקר ולהניח את המערכה החדשה בערב, וכוונת הפסוק שלא ילין השולחן בלא לחם.

וכתב בספר אור חדש (קמליר, ד"ה שולחן), שסוגייתנו מתפרשת כשיטת רבי יוסי שסילוק המערכה היתה יכולה להיעשות בשחרית וסידור המערכה החדשה בערב, וכשנטמא השולחן היו מטבילים אותו בזמן שלא היה עליו לחם. ובנזר הקודש (מנחות לז. ד"ה ובעיקר) פירש, שסוגייתנו יכולה להתפרש אף לשיטת תנא קמא שלעולם לא היה השולחן פנוי מלחם, וכשנטמא השולחן היו מטבילים אותו עם הלחם שעליונה.

מדוע נקט רבין בר חיננא שולחן יותר משאר כלי המקדש

שם. כתב **בספר אור חדש** (שם), שאף על פי שהיו במקדש כלים נוספים גדולים שלא היו יכולים להטבילם במקוה אוצר החכמה, מכל מקום לא הוכיח רבין בר חיננא אלא על השולחן שהיה של פרקים. משום שאת שאר כלי המקדש היו יכולים להוציא בימות החול אל מחוץ לעזרה ולהטביל במקוה גדול, מה שאין כן את השולחן לא היו יכולים להוציא ולהטביל מחוץ לעזרה, משום שנאמר (שמות כה ל) 'ונתת על השלחן לחם פנים לפני תמיד', שבכל ימות השבוע היה צריך להיות הלחם על השולחן, ורק בשבת בשעת סידור המערכות היו יכולים להטביל את השולחננ, ומכיון שגזרו חכמים על טבילת כלים שאסורה בשבתנ, לא היו יכולים להטביל את השולחן אלא בעזרה שכן כל גזירות חכמים לא נאמרו במקדשנח.

והקשה המצפה איתן (ד"ה שלחן), הלא אם השולחן נטמא בטומאה המצריכה הערב שמש לאחר הטבילהנט, נמצא שלאחר שטבלו את השולחן לא היו יכולים לסדר את המערכה החדשה עד מוצאי שבת, והיאך עברו על שבות בשבת בשביל דבר שיעשה רק במוצאי שבתס. ואם נטמא השולחן בטומאה שאינה מצריכה הערב שמש, הלא שנינו בביצה (יח.) שלא גזרו חכמים על הטבילה אלא בטומאה המצריכה הערב שמש, אך טומאה שאינה מצריכה הערב שמש מותר להטביל אף ביו"טסא, ואם כן אף את השולחן היו יכולים להטביל מחוץ לעזרה. לכך תירץ, שהטעם שלא היו יכולים להטביל את השולחן מחוץ לעזרה בשבת אינו משום גזירת חכמים על הטבילה, אלא מחמת איסור הוצאה הכרוך בכך.

והקשה הפנים יפות (שמות כה יג), לפי המפרשים שהובאו לעיל שסוגייתנו אינה מתפרשת אלא לשיטת רבי יוסי, שסילוק המערכה היה יכול להיעשות בשחרית וסידור המערכה החדשה נעשה בערב, שכן האמור בתורה (שמות כה ל) 'ונתת על השלחן לחם פנים לפני תמיד' היינו שלא ילין השולחן בלא לחם, אם כך ניתן היה להטביל את השולחן אף בשאר ימות השבוע, דהיינו שיסלקו את המערכה בבוקר ויטבלו את השולחן ובערב יסדרו את אותה מערכה על השולחן שהוטבל, ואם כך אין הכרח להטביל את השולחן בתוך העזרה ויכולים להטבילו במקוה גדול מחוץ לעזרה כשאר כלי המקדש. לכך פירש, שהטעם שהשולחן הוטבל במקוה שבעזרה הוא מחמת בליעות לחם הפנים שהיו בו. שכן שנינו (מנחות לו:), אמר רבי יהושע בן לוי נס גדול נעשה בלחם הפנים סילוקו כסידורו שנאמר (שמואל ב' כג ז) 'לשום לחם חם ביום הלקחו', היינו שלא התקרר הלחם. ומכיון שכך בלע השולחן מהלחם, ואילו היו מוציאים אותו מהעזרה היתה אותה בליעה נפסלת ביוצא, ויהיה אסור להניח עליו את הלחם החדש כדי שלא יחזור ויפליט את האיסור ללחם החדש, לכך לא ניתן היה לטבול את השולחן אלא בעזרה.

היכן טבלו את השולחן שבמשכן

דילמא בים שעשה שלמה הוה מטביל ליה. התולדות יצחק (מדמ"ל, ד"ה ומכ) הקשה על דחיית הגמרא שאין להביא ראיה שהשולחן היה של פרקים שכן יתכן והוטבל בים שעשה שלמה, והלא היה גם שולחן במשכן, ושם לא היה מקוה גדול כפי שעשה שלמה בבית המקדש, ואם כך עדיין יש להביא ראיה שהשולחן היה של פרקים. ותירץ, שבזמן המשכן יתכן וטבלו את השולחן בבארה של מרים שהיה גדול יותר ממדת השולחן, או שטבלוהו במקוה גדול מחוץ למשכן, אך בזמן המקדש הטבילו את השולחן במקוה שבעזרהסב, ומכיון שאותו מקוה היה אמה על אמה מוכח שהשולחן היה של פרקים. עוד תירץ, שהשולחן שבמשכן לא היה מקבל טומאה, משום שכלי עץ אינם מקבלים טומאה אלא אם כן מיטלטלים כשהם מלאים וריקנים, והשולחן היה כלי העשוי לנחת, היינו שלא היו מזיזים אותו ממקומוסג, ולפיכך לא היה טעון טבילה מעולם. ולעומת זאת, את השולחן שבמקדש היו מטלטלים ברגלים כמבואר בחגיגה (כו:)סד, ומשום כך היה מקבל טומאה, ואם היה נטמא היה צורך להטבילו.

היכן טבלו את השולחן בבית המקדש השני

שם. התוספות ישנים (יומא לז. ד"ה דהוו) הסתפקו אם בבית שני היה ים של שלמה כפי שהיה בבית ראשון. **ודעת הראבי"ה** (הו"ד בתוספות יו"ט מדות פ"ה מ"ד) שבבית שני לא היה ים של שלמה. **והקשה העזרת כהנים** (מדות שם), שלכאורה לשיטת הראבי"ה ניתן להוכיח שהשולחן שבבית המקדש השני היה של פרקים, שהרי כאמור לא היה שם את הים של שלמה והיאך הטבילוהו. ותירץ, שנראה שסבר הראבי"ה שבבית שני הטבילו את השולחן בבור הגולה שהיה בעזרהסה, והיה גדול במדותיו מהמקוה שהיה שם שכן שיקעו בו את הכיורסו, ובו הטבילו את השולחן. עוד תירץ, שבבית המקדש השני היה בור נוסף בעזרה וקרוי 'בור הגדול'סז, ויתכן שבאותו בור הטבילו את השולחן.

האם צריך לשתות חמש כוסות בליל הסדר כדי שלא יהיה זוגות

היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה. העולת אהרן (ד"ה והא) הקשה, מה הוקשה לגמרא היאך תיקנו רבנן לשתות ארבע כוסות, הלא יתכן לומר שבאמת רבנן תיקנו לשתות חמש כוסות, ארבע כוסות כנגד ארבע לשונות של גאולה, וכוס נוספת כדי שלא ישתה זוגות, אלא שהתנא לא חשש לשנות כן במשנה, משום שמשנתנו עוסקת בדברים הנצרכים מצד הלכות ליל הסדר ולא בדברים הנצרכים מחמת סכנה. ותירץ, שמאחר ומשנתנו עוסקת באדם עני שאין לו כוסות כלל, והשמיענו התנא שחייבים גבאי הצדקה ליתן לו ארבע כוסות, אם אכן היה צריך לשתות חמש כוסות בכדי שלא יהיה חשש זוגות, היה לתנא לומר שלא יפחתו לו מחמש כוסות כדי שלא ינזק, ומזה שלא השמיענו התנא כן מוכח שאין דין לשתות חמש כוסות, ועל כך הוקשה לגמרא היאך תיקנו רבנן לשתות ארבע כוסות מדוע לא חששו לשתיית זוגותסח.

נג. **כפי** שהובא לעיל, בביאור הצורך לסברת 'אמתא באמתא היכי מטבליה'. נד. **מלבד** ארבעה כהנים להסרת הבזיכין הישנים ולנתינת החדשים. נה. **ולא** נחשב כחציצה, משום שהיות ודין הוא שיהא הלחם תמיד על השולחן הרי זה כמיעוט שאינו מקפיד ואינו חוצץ בטבילה. נו. **ראה** לעיל בסמוך, שהאור חדש ביאר סוגייתנו בשיטת רבי יוסי, שלא היו מטבילים את השולחן אלא בשבת בשעת סידור המערכה, שהיו מסלקים את המערכה הישנה בבוקר ומטבילים את השולחן ומסדרים את המערכה החדשה בערב. נז. **כפי** ששנינו בביצה (יח: יט.). נח. **כמו** ששנינו לעיל (פה.) ובביצה (יט:) 'אין שבות במקדש'. נט. **הנטמא** בטומאה מדאורייתא, לאחר טבילתו אינו נטהר לגמרי עד שיעריב שמשו, היינו עד שתעבור עליו שקיעת החמה של יום טבילתו בטהרה. והנטמא בטומאה שאינה אלא מדרבנן נטהר מיד בטבילתו ואינו צריך הערב שמש (פרה"ק פי"ח מ"ה). ס. **בנזר** הקודש (מנחות לז. ד"ה גרסינן) יישב קושיא זו, שהיות ומעיקר הדין צריך לסדר את הלחם מיד לאחר סילוק המערכה הישנה, ורק במקום שנטמא השולחן שאין אפשרות לסדר את המערכה החדשה נדחית סידורה עד אחר שיטהר השולחן, נחשבת טהרת השולחן כצורך היום ונכללת בכלל השבות שלא גזרו חכמים במקדש. אך הקשה על זה (שם ד"ה ואנן), הלא סידור לחם הפנים הוא חלק מעבודת המקדש, וכל עבודת המקדש אינה נעשית אלא ביום, וודאי אי אפשר לסדר את המערכה החדשה בלילה, ואף רבי יוסי שאמר שיכולים לסלק את המערכה הישנה שחרית ולסדר את החדשה ערבית אין כוונתו ללילה ממש, אלא לבין השמשות שעדיין לא בא הלילה, ואם כך כשנטמא השולחן בטומאה המצריכה הערב שמש, כיצד יטהר. וראה לעיל שהבאנו פירושו של הנזר הקודש, שסוגייתנו מתפרשת אף כשיטת תנא קמא, והיו טובלים את השולחן עם הלחם שעליו. סא. **שנינו** שם, כלי שנטמא באב הטומאה שטומאתו מדאורייתא וצריך הערב שמש, אין מטבילים אותו ביו"ט. וכלי שנטמא בולד הטומאה שאין טומאתו אלא מדרבנן ולא צריך הערב שמש, מטבילים אותו ביו"ט. סב. **התולדות** יצחק לא ביאר מה הכריח את הגמרא לפרש שבמקדש הטבילו את השולחן בעזרה. וראה לעיל שהבאנו דברי המפרשים לגבי שאר כלי המקדש שהוטבלו מחוץ לעזרה, ורק את השולחן לא היה ניתן להטביל אלא בעזרה. סג. **ואף** על פי שבמסעות בני ישראל במדבר היו מטלטלים אותו, כתבו התוספות (מגיגה כו: ד"ה כלי) שלענין דין כלי העשוי לנחת לא נחשב טלטול השולחן במדבר כטלטול, משום שלא טלטלוהו בפני עצמו אלא יחד עם כל כלי המשכן. סד. **הגמרא** שם לומדת מהפסוק המדבר בלחם הפנים (ויקרא כד ו) 'ושמת אותם וגו' על השלחן הטהור' שהשולחן מקבל טומאה. והקשתה הגמרא והלא כלי עץ העשוי לנחת היינו שאין מטלטלים אותו אינו מקבל טומאה [שכן כלי עץ הוקש בפסוק לשק, שנאמר (ויקרא יא לב) 'מכל כלי עץ או בגד או עור או שק', מה שק מיטלטל מלא וריקם אף כל מיטלטל מלא וריקם]. ותירצה הגמרא 'אלא מלמד שמגביהין אותו ומראין בו לעולי רגלים לחם הפנים, ואומרים להם ראו חיבתכם לפני המקום סילוקו כסידורו, דאמר רבי יהושע בן לוי נס גדול נעשה בלחם הפנים כסידורו כך סילוקו'. סה. **כמבואר** במסכת מדות (פ"ה מ"ד), שהיתה שם לשכה הקרויה לשכת הגולה ובה היה בור גדול. סו. **ראה** תפארת ישראל שם (מדות פ"ה מ"ד). סז. **בור** זה הוזכר בעירובין (קד.). סח. **והביא** הוכחה לכך, מזה שלא הקשתה הגמרא על עיקר הדין שצריך לשתות ארבע כוסות כנגד ארבע לשונות

מדוע לא הוכיחה הגמרא ממשנתנו שבארבע כוסות אין חשש זוגות

שם. בגמרא להלן (קי.) מובא ולא אמר שבעשר כוסות אין חשש זוגות, והוכיח כדבריו ממה ששנינו בברייתא שעשר כוסות תיקנו חכמים בבית אבל, ואם היה מקום לחשוש לזוגות בעשרה כוסות היאך תיקנו חכמים לשתותם בבית האבל ולא חשו לסכנה. ותמה השואל בחוות יאיר (שו"ת, סי' כה), לפי זה מה הוקשה לגמרא היאך תיקנו רבנן לשתות ארבע כוסות ומדוע לא חששו לסכנה, והלא אדרבה היה לה להוכיח ממשנתנו שבארבע כוסות אין לחשוש לזוגות, כשם שמוכח מהברייתא של שתיית כוסות בבית האבל שבעשר כוסות אין חשש זוגות. ומצינו בזה כמה תירוצים:

א. החוות יאיר (שם סי' כו) תירץ, על פי מה שכתב הרשב"ם (שם ד"ה רבנן), שרבא שאמר ישראארבע כוסות אין חשש זוגות, כוונתו שאין לחוש בזה למזיקים, אבל לכשפים יש לחוש גם בארבע כוסות[סט], מפני שלענין כשפים אין הבדל בין מעט כוסות להרבה כוסות, והסיבה שלא חשש רבא (שם) ליתן ארבע כוסות לפני החכמים היא, מפני שסבר שבשתיה באופן אקראי אין לחשוש לכשפים, וזה הטעם מדוע תיקנו חכמים לשתות עשר כוסות בבית האבל ולא חששו לכשפים, משום שזו שתיה אקראית, ולכן הוקשה לעולא על הברייתא הנזכרת רק מדוע לא חששו למזיקים[ע], אבל לכשפים היה פשוט לו שאין לחוש, ומזה הוכיח שבעשר כוסות אין לחוש למזיקים, אבל על שתיית ארבע כוסות בליל הסדר שהיא שתיית קבע הוקשה לגמרא, גם אם אין לחשוש למזיקים משום שבארבע כוסות אין לחוש לכך, מדוע לא חששו רבנן לכשפים ולא היה להם לתקן לשתות ארבע כוסות מחמת כן[עא].

ב. הבתי כהונה (מ"ד נתיב חכמה ד"ה ופ) תירץ, שלגמרא היה פשוט שבארבע כוסות יש לחוש לזוגות ועל כן הוקשה לה היאך תיקנו רבנן ארבע כוסות ולא חששו לזוגות, אבל בעשרה כוסות היא הסתפקה האם יש לחוש בהם לזוגות, ופשט עולא מהברייתא שאין בהם זוגות. והטעם לכך שהיה פשוט לגמרא שבארבע כוסות יש לחוש לזוגות ואילו בעשר כוסות יש מקום להסתפק, משום שמספר ארבע מורכב משני זוגות ואם מפרידים את הארבע לשתים יתקבלו שני זוגות של כוסות, נמצא שארבע הוא זוג בין בכללותו ובין בפרטיותו, ועל כן פשוט שיש לחוש בזה לזוגות[עב]. מה שאין כן בעשר כוסות שאם תחלק את העשרה לשנים שנים יתקבלו חמשה זוגות, וחמשה אינם זוג, ועל כן הסתפקה הגמרא היאך מתייחסים למנין עשרה, האם כאל צירוף של חמשה זוגות וזה אינו זוג ואין לחוש להיזק, או כאל זוגות נפרדות של שנים שנים ואז יש לחוש להיזק, ופשט עולא מהברייתא שאין לחוש בזה לזוגות[עג].

וכן תירץ **הפתח עינים** (ד"ה היכי)[עד], אלא שלדבריו הסיבה לכך שהיה פשוט לגמרא שבארבע כוסות יש חשש זוגות היא, משום שמהברייתא המובאת להלן (קי.) ששנינו בה 'שותה כפלים דמו בראשו' מוכח שבארבע כוסות יש לחוש לזוגות, כי כפלים היינו כמה זוגות, ומכללי הש"ס שבכל מקום שאומרת הגמרא 'תנו רבנן', כוונתה שברייתא זו שגורה ומוסכמת לכל, ומאחר ולהלן נקטה את הלשון 'ת"ר' מוכח שהיה ידוע לה שהכל מסכימים למה ששנינו בברייתא שיש גם בשתיית כמה זוגות חשש להיזק. וגם רבה ורב יוסף (שם) אמרו במפורש שבארבע כוסות יש חשש זוגות, ועל כן הקשתה הגמרא מדוע לא חששו רבנן לכך ותיקנו לשתות ארבע כוסות. ואף על פי שרבא ואביי אמרו (שם) שאין לחוש במנין זה לזוגות, היינו מהטעם שכתב הרשב"ם (שם ד"ה רבנן) שהדורות האחרונים היו מקילים בזוגות יותר מהדורות הראשונים והיו הולכים ופוחתים במנין הזוגות שיש לחוש להם, והיינו משום שהסכנה היתה פוחתת והולכת.

ג. המשיב נפש (לקמן קי. ד"ה אמר) תירץ, שלעולא לא היה כל ביאור מדוע התירה הברייתא לשתות עשר כוסות בבית האבל, ועל כן הסיק ממנה שבעשר כוסות אין לחוש לזוגות, אבל בביאור תקנת רבנן לשתות ארבע כוסות מצינו כמה

טעמים מדוע לא חששו לזוגות, ועל כן סברה הגמרא שאין להוכיח מכאן שבארבע כוסות אין לחוש לזוגות, משום שיתכן לומר שיש לחוש בהם לזוגות

ומטעם אחר חייבו לשתות ארבע כוסות בליל הסדר ולא חששו לזוגות.

ד. עוד תירץ, על פי מה שכתב **המהרש"א** (שם מ"ב ד"ה עשרה) שהטעם לכך שאין בעשר חשש זוגות, מפני שמנין עשר יוצא מכלל היחידות הבודדות שמנינו עד כה ונחשב כיחידה בפני עצמה[עה], לפיכך אין זה נחשב לזוגות. או משום שעשירי הוא קודש בכל מקום ומצטרף לטובה ולא לרעה, וטעמים אלו שייכים דווקא בעשרה ולא בארבעה, ועל כן הוקשה לגמרא מדוע לא חששו רבנן בארבע כוסות.

ה. **בילקוט הגרשוני** (ד"ה פרין) תירץ, על פי מה שביאר **הצל"ח** (ד"ה ופ), שקושיית הגמרא היא היאך תיקנו רבנן לשתות ארבע כוסות הלא כששותה שתי כוסות ראשונות שהן באות בתוך הסעודה שתה זוגות, וכן כששותה שתי כוסות אחרונות הבאות לאחר הסעודה שתה זוגות[עו], ומאחר וקושיית הגמרא היתה על כל זוג בנפרד היא לא יכלה לומר שמוכח מכאן שאין לחוש לזוגות אפילו בשתיית שתי כוסות, כי אם כן מדוע שנינו בברייתא שלא יאכל אדם תרי וישתה תרי, ובהכרח שבשתיית שתי כוסות בודאי שיש לחוש לזוגות והיאך תיקנו שתיית ארבע כוסות שבכל שתים מהם יש לחוש לזוגות.

האם יש זוגות בשתיית יין של קידוש וברכת המזון

שם. האחרונים הקשו, מדוע לא הוקשה לגמרא על כל שתיית יין בליל שבת ויום טוב שתיקנו רבנן לקדש על הכוס ולברך ברכת המזון על הכוס ונמצא ששותה זוגות, ואם משום שרשאי לשתות בין הכוסות הללו עוד כוסות, הלא רשאי לשתות כוסות נוספות גם בין ארבע כוסות ואף על פי כן הוקשה לגמרא היאך תיקנום רבנן. ונאמרו בזה כמה יישובים:

א. **הצל"ח** (ד"ה ופ) תירץ, שהיה פשוט לגמרא שהכוס של ברכת המזון אינה מצטרפת לכוס של הקידוש, מפני שברכת המזון נחשבת להיסח הדעת וסילוק מן הסעודה, ואילו כוס הקידוש שייכת לסעודה ועל כן אינן מצטרפות זו לזו, אבל על שתיית ארבע כוסות הוקשה לה לפי שבארבע כוסות שתי הכוסות הראשונות באות בתוך הסעודה ונמצא ששתה זוגות, וכן שתי הכוסות האחרונות באות לאחר הסעודה ומצטרפות זו לזו ונמצא ששתה זוגות[עז].

ב. **המשמרות כהונה** (ד"ה היכי) תירץ, שעל זה לא הוקשה לגמרא משום שהיה פשוט לה שקידוש על הכוס וברכת המזון על הכוס הן שתי מצוות נפרדות ולכן הכוסות אינן מצטרפות, אבל על שתיית ארבע כוסות הוקשה לה כיון שכולם מצוה אחת מדוע לא חששו רבנן לזוגות.

ג. **הקרבן תודה** (ד"ה היכי) תירץ, שבאמת לאחר שתיקנו חכמים לשתות זוגות אין לחשוש להיזק כלל, כי שומר מצוה לא ידע דבר רע, ועל כן לא הוקשה לגמרא על מה שנאמר בנדה (נו:) 'הרוצה לעשות את בניו זכרים יבעול וישנה' והלא שנינו בברייתא 'ולא יעשה צרכיו תרי', אלא על כרחך משום ששומר מצוה לא ידע דבר רע, וקושיית הגמרא היתה על עיקר תקנת חכמים היאך סמכו על הנס ותיקנו לשתות ארבע כוסות ולא חששו שהאדם ינזק, וקושיא זו אינה קשה על שתיית כוס של קידוש וכוס של ברכת המזון בשבת ויום טוב, משום ששתי כוסות אלו לא ניתקנו באותה תקנה, שהרי התקנה לברך ברכת המזון על הכוס ניתקנה אף בימות החול במקום שאין קידוש כלל, ואילו כוס של קידוש ניתקנה דווקא בשבת ויום טוב מאסמכתא לפסוק (שמות כ ח) 'זכור את יום השבת לקדשו' ונחשב כמצוה דאורייתא, ומשום כך אף על פי שבשבת מזדווגים שתי הכוסות בסעודה אחת לא רצו חכמים לבטל את שתייתם כדי שלא יגרע שבת מימות החול, והואיל ויש מצוה בכך שומר מצוה לא ידע דבר רע, אבל על שתיית ארבע כוסות הוקשה לגמרא כיון שהתקנה היתה לשתותם רק בליל הפסח ורק בזוגות ולא בענין אחר שאינו בזוגות, היאך לא חששו רבנן להיזק.

של גאולה, אלא הקשתה על הדין המובא במשנה שלא יפחתו לעני מארבע כוסות, משמע שעל עיקר הדין לא היה ניתן להקשות כי יתכן שבאמת צריך לשתות חמש כוסות כדי שלא יהיו זוגות, אבל על המשנה יש להקשות היאך לא חששו רבנן לזוגות, ואם אכן צריך לשתות חמש כוסות מדוע שנינו שלא יפחתו לעני מארבע כוסות, היה לתנא לומר לא יפחתו לו מחמש כוסות.

סט. הרשב"ם כתב שההכרח לומר כן, כי לכאורה יש להקשות אם לדעת רבא אין בארבע כוסות חשש זוגות, מדוע הוצרך לתרץ על קושיית הגמרא [היאך תיקנו רבנן לשתות ארבע כוסות והלא באים בכך לידי סכנה], שכוס של ברכה מצטרף לטובה ולא לרעה, היה לו לתרץ בפשיטות שבארבעה כוסות אין חשש זוגות. ובהכרח שסבר שהגם שאין בארבע כוסות חשש מזיקים, מכל מקום חשש כשפים יש, וזו היתה קושיית הגמרא, היאך תיקנו רבנן לשתות ארבע כוסות, הלא גם אם אין לחוש למזיקים יש לחוש לכשפים ולא מסתבר שיתקנו חכמים תקנה שיש בה איזה חשש. **ע. משום** שלענין מזיקין אין חילוק בין שתיה באקראי לשתיית קבע. **עא. והוסיף** החוות יאיר, שאף על פי שהגמרא הקשתה על המשנה ממה ששנינו בברייתא שלא יאכל אדם תרי וישתה תרי, ושם האיסור בין בשתיה באקראי ובין בשתיית קבע מחמת מזיקים. כוונת הגמרא להקשות מכלל הסכנה שישנה, היאך תיקנו רבנן ארבע כוסות ולא חששו למזיקים וכשפים. **עב. ומשום** כך אמר עולא להלן (קי.), שבשמונה כוסות יש לחוש לזוגות, מפני שגם מספר שמונה הוא זוג בין בכללותו ובין בפרטיותו, שהרי כשתחלקהו לשתים יתקבלו שתי יחידות של ארבע שהן זוג. ואף על פי שרבא (שם) סבר שבארבע כוסות אין לחוש לזוגות, מכל מקום הגמרא סברה שבפשטות יש לחוש בהן לזוגות. **עג. והוסיף**, שבאמת יכלה הגמרא להסתפק גם בשש כוסות, אלא שעולא מצא ברייתא המדברת בעשרה כוסות. **עד. וכן** כתב בספרו אהבת דוד (דרוש עו לשבת הגדול ד"ה ופ), שמוכח מהגמרא שהיה פשוט לה שבארבע כוסות יש לחוש לזוגות. **עה. דהיינו** שאנו מתייחסים לעשרה דברים כאל יחידה אחת המורכבת מעשרה פרטים ולא כאל עשר יחידות. **עו. ראה** להלן בסמוך מה הכריחו לפרש כן. **עז. ורבא** שתירץ שכוס של ברכה מצטרף לטובה, חידש שאף על פי שיש הפסק גדול בין הכוסות והיינו כל הסעודה, אף על פי כן מצטרפת כוס של ברכה לטובה לקלקל את הזוגות. והוסיף הצל"ח שבכך מיושבת הקושיא מדוע הוצרך רבא לומר 'כוס של ברכה מצטרף לטובה', הלא בכדי ליישב את הקושיא די היה לומר שכוס של ברכה אינו מצטרף לרעה וממילא אין כאן ארבע כוסות אלא שלש. ולפי התירוץ לעיל יש לומר, שזה היה פשוט לגמרא שאין כאן צירוף של ארבע כוסות, שכן כוס של ברכת המזון אינה מצטרפת לכוס של קידוש, וקושיית הגמרא היתה שיש כאן שתיה של שני זוגות, שנים בתוך הסעודה ושנים לאחר הסעודה, ובכדי ליישב קושיא זו הוצרך רבא לומר שהכוס של ברכה מצטרפת לזוג הראשון ואינה מצטרפת לכוס הרביעית ונמצא שלא שתה זוגות כלל. והמשיב נפש (נפש' ד"ה ופ) תירץ על קושיא זו, שרבא הוצרך לומר שכוס של ברכה מצטרף לטובה ולא היה די בכך שיאמר שאינו מצטרף לרעה, שכן אם הכוס השלישית אינה מצטרפת לשאר הכוסות ונחשב כאילו שלא שתאה כלל, נמצא שלא שתה ארבע כוסות ורבנן הקפידו דווקא על שתיית ארבע כוסות בליל הסדר, ועל כן הוצרך לומר שאף על פי שלגבי הרעה נחשב כאילו לא שתאה, לגבי טובה נחשב שכן שתאה ונמצא ששתה ארבע כוסות.

אהח19/06/2018

ועל דרך זה תירץ הנתן פריו (ד״ה היכי) והוסיף, שלכאורה ניתן להוסיף ולהקשות, מה הוקשה לגמרא, הלא נאמר לעיל (ח.) בענין בדיקת חמץ במקום סכנה שאין לחשוש להיזק מפני ששלוחי מצוה אינן ניזוקין, ואף כאן ניתן לומר בפשיטות שרבנן לא חששו לזוגות מפני ששלוחי מצוה אינן ניזוקין. וצריך לומר שדווקא לענין בדיקת חמץ אמרו כן משום שעיקר התקנה היה לבדוק חמץ בכל המקומות שאין בהם כל סכנה, ועל כן אמרה הגמרא שגם אם יארע שהבדיקה צריכה להעשות במקום סכנה אין לחשוש להיזק משום ששלוחי מצוה אינן ניזוקין, ואין המצוה נדחית מחמת סכנה שבאה במקרה, מה שאין כן בדין ארבע כוסות שכל המצוה נתקנה במקום סכנה כי לעולם יש חשש זוגות ובזה לא נאמר שלוחי מצוה אינן ניזוקין, ועל כן הוקשה לגמרא היאך תיקנו רבנן לשתות זוגות, הלא גם אם שלוחי מצוה אינן ניזוקין האיך אפשר לתקן דבר שבכל פעם שעושה את המצוה בא לידי סכנה[עח]. ומעתה יש לומר שדווקא על שתיית ארבע כוסות הוקשה לה, אבל על שתיית יין של קידוש וברכת המזון אין להקשות, מפני שתקנתם אינה בהכרח במקום סכנה, שכן ניתן לקדש על היין מבלי לברך ברכת המזון על הכוס, כגון המקדש ואוכל מיני תרגימא, וכן ניתן לברך ברכת המזון על הכוס מבלי לקדש עליו, כגון בימות החול, ומכיון שהתקנה לקדש על היין ולברך על הכוס נתקנה שלא בהכרח במקום סכנה, גם אם יארע שיש בה סכנה אין לחוש לכך כי שלוחי מצוה אינן ניזוקין.

שומר מצוה לא ידע דבר רע

שם. האחרונים[עט] הקשו, מה הוקשה לגמרא והלא נאמר (קהלת ח ה) ׳שומר מצוה לא ידע דבר רע׳ ועל כן אין בשתיית ארבע כוסות חשש זוגות. וכעין זה הקשה **הפתח עינים** (לקמן קי. ד״ה אמר), מדוע לא תירצה הגמרא שעינינו רואות ששותים ארבע כוסות ולא ניזוקים. ותירצו שבודאי לאחר שתיקנו חכמים לשתות ארבע כוסות אין למקיים את המצוה לחשוש להיזק מפני ששומר מצוה לא ידע דבר רע ועל כן איננו ניזוקים, אולם קושיית הגמרא היתה על עיקר התקנה מדוע סמכו חכמים על הנס ותיקנו לשתות זוגות, הלא שומר מצוה לא ידע דבר רע נאמר רק באופן שהרעה באה באונס ומקרה שאז נאמר שאין צריך לחשוש להיזק כיון שעושה מצוה, אבל להכנס לכתחילה למקום סכנה בכדי לקיים מצוה אסור[פ].

והשבעים תמרים (סנהד׳ עיין ה׳ אות ו׳) **והמשיב נפש** (לקמן קי. ד״ה ובמי׳) תירצו, ששומר מצוה לא ידע דבר רע נאמר רק במקום שההיזק אינו מצוי, אבל במקום שההיזק מצוי לא נאמר דבר זה. והוסיף השבעים תמרים, שלפי המבואר להלן (קי:) שרק מי שמקפיד ביותר על הזוגות המזיקים מקפידים עמו, אבל מי שאינו מקפיד על כך אין המזיקים מקפידים עמו אלא שמכל מקום צריך לחוש לכך, יש לומר שקושיית הגמרא היאך תיקנו חכמים לשתות ארבע כוסות ולא חששו להיזק לא היתה מחמת מי שאינו מקפיד, כי על אדם כזה נאמר שומר מצוה לא ידע דבר רע, הואיל ולא מצוי בו ההיזק, אבל מחמת אותם אנשים שמקפידים על הזוגות הוקשה לגמרא היאך לא חששו לתקן תקנה זו הלא באנשים אלו מצוי ההיזק[פא] ובאופן זה לא נאמר שומר מצוה לא ידע דבר רע.

מדוע צריך להקפיד על זוגות

לא יאכל אדם תרי ולא ישתה תרי. בגמרא מבואר שהאיסור לאכול או לשתות זוגות הוא מפני שהמזיקים והכשפים שולטים בהם. וביאר רבינו **בחיי** (בראשית פ׳ ד׳) את שורש הדבר, מפני שבבריאת העולם היום השני היה תחילת כל המחלוקת וסיבתה, ולכך לא נאמר בו ׳כי טוב׳ לפי שהוא גרם פירוד לכל הבאים אחריו[פב], וממנו והלאה היו חולקים ומשנים את רצון השם יתברך, שהרי ביום השלישי אמר תוצא הארץ ׳עץ פרי׳, דהיינו שהעץ עצמו יהיה פרי, והיא לא עשתה כן אלא עץ עושה פרי, וביום הרביעי קטרגה הלבנה ואמרה אי אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד, וביום החמישי נמלחה בת זוגו של לויתן, שכן דרשו חכמינו ז״ל (ב״ב עד:) סרס את הזכר והרג את הנקבה ומלחה לצדיקים לעתיד לבא, וביום הששי חטאו אדם וחוה ונטרדו מגן עדן. אם כן מצינו בכל הימים הבאים אחר היום שני ענין קטרוג ושנוי כוונה ופירוד, וסיבת כולם הוא היום השני כי כולם באים מכוחו ונמשכים אחריו. ומשום כך נאסרו הזוגות לפי שהשניים מסמלים פירוד וחוסר אחדות ועל כן המזיקים שולטים בהם. **ובשלחן של ארבע** (ד״ה אין) הוסיף **רבינו בחיי**, שהוזהרנו להתרחק מן הזוגות כדי לקבוע בלב את מעלת האחדות ולהתרחק מן הפירוד, כי ראויים הענינים הטבעיים להיותם אות וסימן לדברים שראוי לעשותם.

ובגליוני הש״ס (ד״ה לא) כתב שצריך להקפיד על זוגות משום שמדרכי האמורי להקפיד על זוגות, כפי שמצינו בתוספתא (שבת פ״ז ה״ט).

האם מותר לאדם לעשות צרכיו פעמיים

ולא יעשה צרכיו תרי. הקרבן תודה (ד״ה היכי) **והתורת מאיר** (ד״ה ולא) הקשו, היאך אמר רבא במסכת נדה (לא:) שהרוצה לעשות כל בניו זכרים יבעול וישנה, והלא שנינו בברייתא שאסור לאדם לעשות צרכיו פעמיים כדי שלא ינזק, ואף על פי שהוקשה לגמרא (להלן קי.) על כך מדוע אסור הלא אחר כל בעילה נחשב כנמלך לפי שנגמרה תאוותו בביאה ראשונה, זה שייך רק בסתם בעילה, אבל כשבועל במתכוין שיהיו בניו זכרים הרי הוא מתכוין לבעול פעמיים ומדוע אין בכך חשש זוגות. ותירץ הקרבן תודה שמאחר ועושה מצוה בכך שומר מצוה לא ידע דבר רע.

והתורת מאיר תירץ, שאולי ניתן לומר שרבא דיבר בזמן עונה שבבעילה הראשונה מקיים מצות עונה ואין בעילה זו מצטרפת לבעילה השניה שהיא לשם שיהיו בניו זכרים. ועוד תירץ, שהגירסא הנכונה בברייתא היא ׳ולא יעשה צרכיו׳ ולא גורסים לתיבת ׳תרי׳, וכפי שביאר אביי להלן (קי.), שכוונת הברייתא שלאחר ששתה או אכל זוגות לא ישמש מטתו אפילו פעם אחת שמא יהיה נחלש מחמת התשמיש וינזק, אבל בסתם אין איסור לשמש פעמיים אפילו בזה אחר זה.

מדוע ליל זה שמור מן המזיקין

ליל המשומר ובא מן המזיקין. האבן עזרא והחזקוני (שמות יב מב) כתבו, שליל פסח נקרא לילה השמור מן המזיקין, לפי שהקדוש ברוך שמר על בני ישראל ולא נתן למשחית לנגוף בהם, כמו שנאמר (שם יב כג) ׳ולא יתן המשחית לבוא אל בתיכם לנגוף׳. ומזה שנאמר בפסוק (שם יב מב) ׳שמורים לכל בני ישראל לדורותם׳ אנו למדים שציוה הקדוש ברוך שזכר לאותו ליל פסח יהיו כל לילי הפסח שבכל הדורות שמורים מן המזיקין[פג].

והעיון יעקב (ד״ה לילה) כתב, שהסיבה לכך שליל פסח היה שמור מן המזיקין היא, משום שנאמר (שם יב כ) ׳ויאר את הלילה׳, דהיינו שבליל הפסח האיר הלילה כיום ואין למזיקים רשות להזיק אלא בלילה ולא ביום, לפיכך היה ליל פסח שמור מן המזיקין. ותמהו **הצמח דוד** (ד״ה לילה) **והפתח עינים** (ד״ה ומכאן) על דבריו, שהרי הפסוק הנזכר נאמר על ליל שביעי של פסח שעמוד האש האיר לישראל בשעה שכבר יצאו ממצרים, מה שאין כן בליל פסח שהם עדיין היו ספונים בבתיהם והיה אותו לילה חשוך ככל הלילות, ומדוע בכל אופן היה שמור מן המזיקין. אמנם כתבו שמכל מקום דבריו אמת שכן מצינו שנאמר בזוהר שבליל פסח היה אור כאור יום בתקופת תמוז וראה כל העם את דינו של הקדוש ברוך הוא, והסמיך את זה למה שנאמר (תהלים קלט יב) ׳ולילה כיום יאיר כחשכה כאורה׳.

ועוד כתב הפתח עינים בשם המפרשים[פד], שהלימוד לכך הוא מן הפסוק (שמות יג מב) ׳ליל שמורים הוא לה׳ להוציאם מארץ מצרים הוא הלילה הזה לה׳ שמורים לכל בני ישראל לדורותם׳, ולכאורה קשה הלא אמרו חכמינו ז״ל שאין הקדוש ברוך הוא מייחד שמו על הרעה, ולכך נאמר בבריאת העולם (בראשית א ה) ויקרא אלוקים לאור יום ולחושך קרא לילה׳ ולא נאמר ולחושך קרא אלוקים לילה, לפי שלילה מסמל חושך ורע, ואם כן מדוע בליל פסח יוחד שמו של הקדוש ברוך על הלילה, ובהכרח שאותו לילה האיר כיום ועל כן ייחד הקדוש ברוך את שמו עליו כי לא שלטו בו מזיקין. ומאחר וכתוב ׳שמורים לכל בני ישראל לדורותם׳ אנו למדים שכל לילי פסחים בכל הדורות שמורים הם מן המזיקין, זכר לליל הפסח שהיה ביציאת בני ישראל ממצרים.

טעם למנהג פתיחת הדלת כשמוזגים כוס רביעית

שם. הרמ״א (או״ח סי׳ תפ ס״ו) כתב, שבליל הסדר לאחר ברכת המזון נוהגים לפתוח את דלת הבית להראות שהוא ליל שמורים. וכתב **החתם סופר** (הגהות לשו״ע או״ח סי׳ תפ בהגה״ה), שהסיבה לכך שעושים כן לפני מזיגת כוס רביעית, כדי להראות שלפי שליל פסח הוא ליל שמורים אין אנו חוששים למזיקים, ועל כן אין אנו נמנעים מלשתות את הכוס הרביעית אף על פי שהיא זוגות. וכן כתב **הבית הלוי** (פר׳ צו ד״ה ליל), ובכך יישב מה שהוקשה לו, מדוע נאמר שצריך

עח. וכן כתב המשיב נפש (לקמן קי. ד״ה ובמי׳). **עט. קרבן** תודה (ד״ה היכי), **עיקרי הד״ט** (יו״ד סי׳ יד אות ג׳), **שבעים תמרים** (סנהד׳ עיין ה׳ אות ו׳), **אהבת דוד** (דרוש עו לשבת הגדול ד״ה אחל בשעטנ״ז), **משיב נפש** (לקמן קי. ד״ה ובמי׳), **ילקוט הגרשוני** (השמטות ותיקונים אות כח), **ובית שערים** (או״ח סי׳ קעח). **פ. ובעיקרי** הד״ט הוסיף, שהיה להם לתקן לשתות חמש כוסות, וביאר השבעים תמרים את כוונתו, שמאחר והארבע כוסות נתקנו כנגד ארבע לשונות של גאולה, היה לחכמים לתקן חמש כוסות כי אף את הכוס החמישית אפשר לתקן כנגד ׳והבאתי׳ שהיא הלשון החמישי, ואף על פי שחכמים לא רצו לתקנו מעיקר הדין משום שלשון זו אינה זכר ליציאת מצרים, מכל מקום בכדי שלא יהיו זוגות היה להם לתקן כוס נוספת כנגד לשון זו. **פא. ודקדק** את לשון הגמרא ׳מידי דאתי בה לידי סכנה׳ ולא אמרה ׳מידי דאית בה סכנה׳, משמע שמדברת באופן שבודאי יש סכנה. **פב. וכן** כתב המהרש״א (לקמן קי. ד״ה שלוס), והוסיף שביום השני גם נברא הגהינום. **פג. וכן** כתב המהרש״א (ד״ה ליל), והוסיף שהפסוק מתחלק לשלשה חלקים, תחילת הפסוק ׳ליל שמורים הוא לה׳ להוציאם ממצרים׳ רומז לקדוש ברוך שהיה שומר ומצפה לקיים את מה שהבטיח לעם ישראל להוציאם ממצרים, ולכן כתוב ׳שמורים לכל בני ישראל לדורותם׳ אנו למדים שכל לילי פסחים בכל הדורות שמורים הם מן המזיקין, זכר ללילה שהיה ביציאת בני ישראל ממצרים, וסוף הפסוק ׳לדורותיכם׳ מלמד שהיום הזה משומר בכל דור ודור. **פד. כן** הוא בחנוכת התורה (פר׳ נשא אות קד).

לעשות כן לאחר ברכת המזון והלא היה צריך לעשות סימן זה בתחילת ליל הסדר כשאומר כל דיכפין ייתי וייכול. ותירץ, שבדרך רמז באים להראות כאן לתינוקות דבר חכמה על פי האמור, שהסיבה שאין חוששים לשתיית ארבע כוסות היא משום שליל הסדר הוא לילה המשומר מן המזיקין, ועל כן כשמוזגים כוס רביעית ושואל כל אחד היאך אנו עתידים לשתות כוס זו והלא יש בכך שתיית זוגות, אנו פותחים את הדלת להראות שליל שמורים הוא המשומר מן המזיקין ואין לחשוש לשתיית כוס רביעית שהוא זוגות.

ברכה מעין שבע בליל פסח שחל בשבת

שם. הראשונים[פה] כתבו, שמטעם זה אין לומר ברכה מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, שהרי הטעם שתיקנו לומר ברכה מעין שבע מבואר במסכת **שבת** (כד:), מפני העם שבשדות שהיו מתאחרים לבוא לבית הכנסת, ובכדי שלא ישארו יחידים בבית הכנסת ויפחדו מן המזיקין הנמצאים בלילות תיקנו להאריך בתפילת ערבית ולומר מעין שבע, אבל בליל פסח שחל בשבת שהוא לילה השמור מן המזיקין לא צריך לומר תפילה זו כי בליל זה אין לחוש למזיקים כללפו.

מדוע אומרים הא לחמא עניא בארמית

שם. כתב **בשבלי הלקט** (סי' רי"ז), יש אומרים שהטעם לכך שאומרים בהגדה של פסח 'הא לחמא עניא' בארמית, כי אם יאמרוה בלשון הקודש יש לחוש שמא ישמעו המזיקים ויבואו לסעודה ויקלקלוה, על כן אומרים אותה בלשון ארמית שהיא שפה שהמזיקים אינם מבינים. ותמה **מורי רבינו בנימין** על כך, שהרי נאמר שליל הפסח הוא לילה השמור מן המזיקין ואם כן למה צריך לחשוש לכך. **ורבינו יהודה פירש** שהטעם לכך, משום שתפילה זו נתקנה בבבל ועל כן היו אומרים אותה בארמית שהיא היתה שפתם כדי שיבינו אותה הנשים והתינוקות ויקיים מה שנאמר והגדת לבנך וגו' בעבור זה, ועל ידי כן ישאלו מה נשתנה. **ובשם אחיו רבינו בנימין** כתב, שהטעם לכך משום שנאמר במדרש איכה 'גלתה יהודה מעוני לא גלו ישראל עד שאכלו חמץ בפסח, שנאמר גלתה יהודה מעוני, כמה דאת אמר מצות לחם עוני', לכן נהגו לאומרה בלשון ארמית כדי לגלות את החטא לבניהם שיהיו נזהרים באכילת חמץ בפסח.

שיטת רבא בארבע כוסות

רבא אמר כוס של ברכה מצטרף לטובה ואינו מצטרף לרעה. מבואר בזה שרבא מסכים עם המקשן שיש בשתיית ארבע כוסות חשש זוגות, ועל כן הוצרך לתרץ שרבנן שתיקנו לשתות ארבע כוסות בליל הסדר ולא חששו לזוגות טעמם משום שכוס של ברכת המזון מצטרפת לטובה ואינה מצטרפת לרעה. והקשו **הרשב"ם** (להלן קי. ד"ה רבנן) **והתוספות** (ד"ה רבנן), הלא רבא אמר להלן (סט) שאין בארבע כוסות חשש זוגות ומשום כך לא נמנע מלהגיש אותם לפני רבנן, והיה לו לתרץ בפשיטות שאין בארבע כוסות חשש זוגות, ונמצאו דבריו סותרים זה את זה. ומצינו בזה כמה תירוצים:

א. הרשב"ם תירץ, שרבא סבר שחשש מזיקים אין בארבע כוסות אבל חשש כשפים יש בהם, ומשום כך הוקשה לגמרא היאך תיקנו רבנן ארבע כוסות בליל הסדר ולא חששו לכשפים, ועל כך תירץ רבא שכוס של ברכת המזון אינה מצטרפת וממילא אין לחוש גם לכשפים.

ב. **הצל"ח** (ד"ה ולפ) תירץ, שקושיית הגמרא לא היתה על שתיית ארבע כוסות המצטרפות זו לזו, כי גם לולא הדין שאין חשש זוגות בארבע כוסות לא קשה כלל, לפי שהכוס של ברכת המזון אינה מצטרפת לכוסות הקודמות שאלו באות בתוך הסעודה והיא באה לאחר הסעודה, אלא קושייתה היא שהשותה ארבע כוסות שתה שתי זוגות והיאך לא חששו רבנן לשתיית שתי כוסות בתוך הסעודה ולשתיית שתי כוסות לאחר הסעודה, ועל כך הוצרך רבא לתרץ שהכוס השלישית שהיא כוס של ברכה מצטרפת לטובה לראשונות ונמצא שלא שתה זוגות כלל.

ג. בספר מצא חן (ד"ה רבנן) תירץ, שהגירסא לפנינו היא 'רבה' ולא רבא, ורבה אמר להלן (קי.) במפורש שיש חשש זוגות בארבע כוסות.

ד. הפתח עינים (ד"ה ורבנן) תירץ, על פי מה שכתב **הרשב"ם** (להלן קי. ד"ה רבנן), שהסיבה לכך שעולא סבר שיש לחוש לזוגות בשמונה כוסות, ורב חסדא ורבה בר רב הונא סברו שיש לחוש רק בשש כוסות, ורבה ורב יוסף סברו שיש לחוש רק בארבע כוסות, ורבא ואביי סברו שיש לחוש רק בשתי כוסות, משום שהאמוראים שהיו בדורות האחרונים הקילו בזוגות יותר מהתנאים והאמוראים שהיו בדורות הראשונים, וכל דור היה מפחית בחומרת הסכנה מקודמו, לפי שהחשש לסכנה היה פחות בדורות האחרונים מהראשונים. ולפי זה אפשר לומר שקושיית הגמרא היתה על הדורות הראשונים, לדבריהם שיש לחוש לזוגות אפילו בארבע כוסות, היאך לא חששו רבנן לתקן שתיית ארבע כוסות בליל הסדר, ועל כך תירץ רבא שהדורות הראשונים סברו שהכוס של ברכת המזון אינה מצטרפת.

ה. המשיב נפש (נמוק' ד"ה רבנן) תירץ, שטעמו של רבא שבארבע כוסות אין חשש זוגות, משום שכוס שלישית שהיא כנגד תיבת 'וישמרך' האמורה בברכת כהנים מצטרפת לטובה ולא לרעהפז, ומכיון שהכוס השלישית אינה מצטרפת לרעה ונחשב לו כאילו לא שתאה נמצא ששתה רק שלש כוסות שאין בהם חשש, וסבר רבא שזה ניתן להאמר רק בשתיה שלא חייבוה חכמים, אבל בשתיית ארבע כוסות בליל הסדר לא שייך לומר כן, שהרי חכמים תיקנו לשתות ארבע כוסות משום שיש ענין דווקא בשתיית ארבע כוסות שהן כנגד ארבע לשונות של גאולה, ואם כוס אחת לא תחשב לו כשתיה נמצא שלא שתה ארבע כוסות אלא רק שלש כוסות ונמצא שלא קיים את מצות חכמים, ועל כך הוקשה לגמרא האיך תיקנו חכמים לשתות ארבע כוסות דווקא ולא חששו לסכנת זוגות. והוצרך רבא לתרץ שהגם שלרעה אין כוס שלישית מצטרפת אבל לטובה היא מצטרפת ונמצא ששתה ארבע כוסות בלא חשש זוגותפח.

מדוע נקט רבא דווקא כוס של ברכת המזון

שם. רש"י (ד"ה כוס) **והרשב"ם** (ד"ה רבנן) גרסו 'כוס של ברכת המזון מצטרף לטובה'. והקשו **האחרונים**[פט] מדוע נקט רבא דווקא כוס של ברכת המזון, הלא גם שלשת הכוסות האחרות הם מצוה מדרבנן ואף בהם יש לומר שהן מצטרפות לטובה ולא לרעהצ. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. האור חדש (ד"ה רבנן, לעיל קמ. ד"ה והרך) **והפתח עינים** (נמוקי יוסף שני) תירצו, שרבא נקט כוס של ברכת המזון משום שהיא מצוה דאורייתא וכוס הבאה עם מצוה המחוייבת מן התורה בכוחה להצטרף רק לטובה ולא לרעה, אבל בכוסות המחוייבות רק מדרבנן אין הכרח לחדש דבר זהצא. אך הקשו על כך, שאם כן היאך תיקנו חכמים שגם הנשים צריכות לשתות ארבע כוסות והרי רבא בעצמו הסתפק במסכת ברכות (כ:) אם נשים חייבות בברכת המזון מן התורה או מדרבנן ולא נפשט הספק, ואם כן קשה על הצד שהן חייבות רק מדרבנן היאך חייבום חכמים לשתות ארבע כוסות ולא חששו לזוגות. ותירץ האור חדש, שרבא סבר שנשים אינן חייבות בשתיית ארבע כוסות, ולכן על שתייתם לא הוקשה לגמרא כללצב, וכל הקושיא היתה על מצות האנשים היאך לא חששו חכמים לתקן להם לשתות ארבע כוסות, ועל כך תירץ רבא שכוס של ברכת המזון דאורייתא אינה מצטרפת לרעה, ורבי יהושע בן לוי שאמר (לעיל קמ.) שנשים חייבות בארבע כוסות יתרץ על קושיית הגמרא כתירוצים האחרים הנזכרים כאן. והפתח עינים תירץ על כך, שאף על פי כן כוס של ברכת המזון אינה מצטרפת לפי שבאנשים היא מן התורה.

ב. עוד תירצו האור חדש והפתח עינים (נמוקי הרשב"ץ), שרבא נקט דווקא כוס של ברכת המזון משום שהיא מצוה בפני עצמה השייכת בכל ימות השנה, בכלל ארבע כוסות, הואיל ולגבי זוגות היא נחשבת כמסולקת נמצא שלא שתה כאן ארבע כוסות אלא רק שלש כוסות, ועל כן הוצרך רבא לומר שהכוס של ברכת המזון מצטרפת לטובה כי זה עיקר החידוש שהגם שלענין זוגות היא כמסולקת ואיננה, לגבי מצות ארבע כוסות היא כן נחשבת.

פא. מחזור ויטרי (הלכות פסח סי' סב) בשם מגילת סתרים לרבינו נסים גאון, המכתם (ד"ה לילה), המנהיג (הלכות פסח סי' נב), **הריטב"א** (שבת כד: ד"ה ורבנן, כ"ה יפ: ד"ה לילה), המאירי (ד"ה נכתבה), **האבודרהם** (סדר תפילות הפסח) בשם יש אומרים, **הריב"ש** (שו"ת סי' לד) **והטור** (או"ח סי' תפז). **פב. והאבודרהם** (שם) כתב, שאין המנהג כן אלא יש לאומרו. **אולם השו"ע** (שם ס"ק ה) פסק שאין לאומרו. **פג. וכן** כתב הקרבן נתנאל (סי' מד אות ה). **פד. בדברי** המשיב נפש מבואר, שהפירוש בדברי רבא 'כוס של ברכה מצטרף לטובה', שהכוס השלישית מצטרפת לשלשת הכוסות האחרות בכדי לצאת ידי חובת ארבע כוסות. וכן פירש העיון יעקב (ד"ה מצטרף), שמצטרף לטובה היינו לצאת ידי חובת ארבע כוסות. אולם הרגיש **שרש"י** לא פירש כן, שכן רש"י (ד"ה לרעה) פירש, שכוונת רבא שבשאר מקומות מצטרף כוס של ברכה לטובה, שאם שתה שתי כוסות שיש לחוש בהם לזוגות ושתה כוס נוספת של ברכה הרי היא מצטרפת לשתי הכוסות ומבטלת מהם את החשש לזוגות. והפתח עינים (ד"ה והרך) כתב, שהעיקר כפירוש רש"י ושלא כדברי העיון יעקב, משום שמהמשך הסוגיא נראה כפירוש רש"י שמצטרף לטובה היינו לבטל את הזוגות. ועוד הקשה, לדברי העיון יעקב מדוע נקט רבא את הלשון 'מצטרף' לטובה, והלא מלכתחילה כך תיקנו חכמים שהכוס של ברכת המזון תהיה מכלל ארבעת הכוסות, ואם כן לא מחמת היותה כוס של ברכה היא מצטרפת שהרי אף עד עתה היא מצורפת ועומדת ולא מתאים כאן הלשון 'מצטרף'. אכן לפי מה שהוסיף לבאר המשיב נפש נתיישבה קושייתו, שכן לדבריו לולא חידושו של רבא שהכוס של ברכה 'מצטרפת' לטובה, אף על פי שרבנן תיקנו שהיא בכלל ארבע כוסות, הואיל ולגבי זוגות היא נחשבת כמסולקת נמצא שלא שתה כאן ארבע כוסות אלא רק שלש כוסות, ועל כן הוצרך רבא לומר שהכוס של ברכת המזון מצטרפת לטובה כי זה עיקר החידוש שהגם שלענין זוגות היא כמסולקת ואיננה, לגבי מצות ארבע כוסות היא כן נחשבת.

פט. אור חדש (ד"ה רבנן, לעיל קמ. ד"ה והרך) תירצו הגרשוני (נהסמטוח אות טו), משיב נפש (נמוק' ד"ה רבנן).

צ. וכעין זה הקשה הפתח עינים (ד"ה רבנן), אלא שלדבריו עיקר הקושיא היא מדוע לא נקט רבא לגבי כוס של קידוש שיש לזה שתי יתרונות, האחד שהיא ראשונה לכל הכוסות, והשני שהכל מודים שקידוש טעון כוס, ואילו בברכת המזון יש מחלוקת אם טעונה כוס. **צא. ומכאן** הוכיח השמחת הח"ג (לסדר למודים דיני קידוש), שקידוש ביום טוב הוא מדרבנן כשיטת המגיד משנה (שבת פכ"ט ה"ח), ומה שכתב הבה"ג (מהילת הלכות קידוש) שהקידוש ביום טוב נלמד מן הפסוק, הוא אסמכתא בעלמא, שאם לא כן תשוב קושיית האור חדש, מדוע נקט רבא דווקא כוס של ברכת המזון והלא הכוס הראשונה שהיא כוס של קידוש אף היא מן התורה והיה לו להזכיר את הכוס הראשונה תחילה. ובהכרח שהקידוש ביום טוב הוא מדרבנן. וראה במנחת אלעזר (שו"ת ח"ב סי' לה) מה שהשיג על דבריו. **צב. בילקוט** הגרשוני (נהסמטוח אות טו) תמה על כך, היאך ניתן לומר שרבא סבר שנשים אינן חייבות בארבע כוסות, והלא לעיל (קמ:) שנינו 'ת"ר הכל חייבין בארבעה כוסות הללו אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות', ולא יתכן לומר שרבא יחלוק על הברייתא בשעה שאין תנא שחולק עליה.

ועל כן חשובה היא יותר משלשת הכוסות האחרות שאינן אלא בלילה זה זכר ליציאת מצרים[צג].

ג. **הפתח עינים** (נמוק"י הלכות) **והמשיב נפש** (נמוק' ד"ה רבינא) תירצו, **שבאמת אין** הבדל בין כוס של ברכת המזון לשאר הכוסות, ורבא שתירץ שכוס של ברכה מצטרפת לטובה לא התכוון דווקא מצד היותה כוס של ברכת המזון, אלא הלך בזה לשיטתו במה שאמר להלן (קי.) שכוס שלישית שהיא כנגד 'וישמרך' מצטרפת לטובה ואינה מצטרפת לרעה, ועל כן תירץ שכוס של ברכה שהיא כנגד 'וישמרך' מצטרפת לטובה ולא לרעה.

ד. **הבן יהוידע** (ד"ה רבינא) תירץ[צד], שקושיית הגמרא היאך תיקנו רבנן מצוה שבאים על ידה לידי סכנה, לא היתה על שתיית כל ארבעת הכוסות, שכן דבר פשוט הוא שהכוס של ברכת המזון והכוס הרביעית אינן מצטרפות לשתי הכוסות הראשונות, לפי שהללו באות בתוך הסעודה והללו באות לאחר הסעודה, ויש לומר שגם על שתיית שתי הכוסות הראשונות לא הוקשה לגמרא כלל, כי היה פשוט לגמרא שמאחר ושתי הכוסות הללו באות בתוך הסעודה ומותר לשתות ביניהם, אין הכרח שיהיה אופן של שתיית זוגות, משום שניתן לשתות עוד כוס אחת בסעודה ולא תהיה כאן שתיית זוגות, ובהכרח שקושיית הגמרא היתה על שתי הכוסות האחרונות שנאמר לעיל (קח.) שאסור לשתות שום כוס ביניהם, ונמצא שלעולם יש בשתייתם זוגות, ועל כך הוקשה לגמרא היאך תיקנו רבנן תקנה שבאים על ידה לידי סכנה, ותירץ רבא שבכוס של ברכת המזון אף על פי שהיא באה לאחר סילוק הסעודה הרי היא מצטרפת לשתי הכוסות הראשונות ונמצא שלא שתה זוגות, וכן אמר בה שאם שתה כוס נוספת לאחריה אין היא מצטרפת לה לענין זוגות, כי כוס של ברכה אינה מצטרפת לרעה ונמצא ששתה רק שלש כוסות.

ה. **בילקוט הגרשוני** (בהשמטות לוח טו) תירץ, שהנה בביאור המחלוקת בין רבא שתירץ שכוס של ברכה אינה מצטרפת לרעה, לרבינא שתירץ שארבעת הכוסות הן ארבע מצוות נפרדות, יש לומר שרבא סבר שארבעת הכוסות נתקנו כנגד ארבע לשונות של גאולה האמורות בגלות מצרים, שהן 'והוצאתי' 'והצלתי' 'וגאלתי' 'ולקחתי', ועל כן נחשבות כולם למצוה אחת, אולם רבינא סבר שארבעת הכוסות נתקנו כנגד הכוסות הנזכרות במעשה פרעה ושר המשקים (בראשית מ יג), ועל כן סבר שכל כוס וכוס היא מצוה בפני עצמה. והביא דברי **השואל ומשיב** שהקשה על רש"י שסתר דבריו, שבמשנה (לעיל נט: ד"ה ארבעה) פירש שתקנת ארבע כוסות היתה כנגד ארבע כוסות שהיתה בגלות מצרים, ואילו בגמרא (לעיל קח. ד"ה ארבעה) פירש, שתקנת ארבע כוסות היתה כנגד שלשת הכוסות הנזכרות בשר המשקים והרביעית של ברכת המזון. ותירץ, שהמשנה מדברת בחיוב ארבע כוסות המוטל על כל ישראל, ועיקר הטעם בחיובם הוא משום שהן כנגד ארבע לשונות של גאולה, אולם בפירושו על הגמרא המתייחס לדברי רבי יהושע בן לוי שאמר שנשים חייבות בארבע כוסות הללו, הלך רש"י לשיטתו בברכות (כ: ד"ה חייבות) שהסיבה שנשים אינן חייבות בברכת המזון מן התורה היא לפי שלא נטלו חלק בארץ, ועל כן לא יכל רש"י לפרש שארבעת הכוסות שנתחייבו בהן הנשים הן כנגד ארבע לשונות של גאולה, כי הלשונות הללו רומזות על הוצאת בני ישראל ממצרים ועל ירושתם בארץ, כמו שנאמר (שמות ו ו-ח) 'והוצאתי אתכם וגו' והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אותה' וגו', ואילו הנשים לא נטלו כלל חלק בארץ, ומשום כך פירש שחיובם בארבע כוסות הוא כנגד הכוסות האמורות אצל פרעה. ולפי זה יש לומר שבאמת הסיבה שנקט רבא דווקא לכוס של ברכת המזון ולא לשאר כוסות, משום שכוס זו חיובה באנשים מן התורה, ועל הקושיא אם כן מדוע תיקנו חכמים לנשים לשתות ארבע כוסות ולא חששו לזוגות והלא הם אינן חייבות בברכת המזון מן התורה, יש לומר שבזה מודה רבא לרבינא שחיוב ארבע כוסות בנשים הוא ארבע מצוות נפרדות, כי הן ניתקנו כנגד הכוסות האמורות בפרעה ולא כנגד ארבע לשונות של גאולה כמבואר.

כוס של ברכה שהיא שניה או רביעית

שם. רש"י (ד"ה לרעה) פירש, שהכוונה במה שאמר רבא כוס של ברכה אינו מצטרף לרעה, שאם שתה שלש כוסות והכוס הרביעית היתה כוס של ברכה, היא אינה מצטרפת לשלשת הכוסות הקודמות לענין זוגות ואין חשש בכך[צה]. **אולם הרשב"ם** (ד"ה רבינא) פירש, שאם שתה שתי כוסות ולאחר מכן שתה כוס שלישית של ברכה אין היא גורמת לכך שהכוס הבאה נחשבת לכוס רביעית ויש בשתיית כולם חשש זוגות, אלא הכוס השלישית חשובה כאילו לא שתאה ונמצא ששתה רק שלש כוסות. יוצא שרש"י והרשב"ם נחלקו באופן שהכוס של ברכה היא כוס של זוגות האם יש לחוש בזה להיזק או לא, שלדעת רש"י גם במקום שהיא כוס של זוגות היא אינה מצטרפת לרעה, אולם לדעת הרשב"ם כאשר היא בעצמה זוגות יש איסור וחשש היזק בכך, אבל כשהיא בעצמה אינה זוגות אלא רק משלימה לזוגות, באופן זה התחדש שכוס של ברכה אינה מצטרפת להשלים לזוגות. וכן דעת **הראב"ד** (הו"ד בהמכתם בהכוס נח: ד"ה אין) ורבינו **יהונתן מלוניל** (ד"ה כוס), שרק באופן שהכוס של ברכה היא שלישית או חמישית היא אינה מצטרפת לרעה, אבל כשהיא שניה או רביעית הרי היא מצטרפת לרעה ויש בה חשש זוגות[צו].

אוצר החכמה

ברכה על כוס של ברכה

שם. במסכת ברכות (נא:) נאמר 'ואמר רב אסי אין מברכין על כוס של פורענות, מאי כוס של פורענות אמר רב נחמן בר יצחק כוס שני, תניא נמי הכי השותה כפלים לא יברך משום שנאמר (עמוס ד יב) 'הכון לקראת אלהיך ישראל' והאי לא מתקן'. ופירש רש"י (שם ד"ה כוס), שהבא לשתות כוס שני שהוא של זוגות אינו מברך עליו ברכת המזון, כיון שהשותה זוגות ועומד מעל שולחנו ניזוק על ידי שדים, ונאמר הכון לקראת אלהיך ישראל בדברים נאים ולא בדברי פורענות. והקשו **הראשונים**[צז], הלא רבא אמר שכוס של ברכה מצטרפת לטובה ואינה מצטרפת לרעה, אם כן למה אין לברך על כוס של ברכה כשהיא לו כוס שניה, והלא כוס זו אינה מצטרפת לכוס הראשונה ונמצא שלא שתה זוגות[צח].

ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. יש שתירצו[צט], שרבא דיבר באופן שהכוס של ברכה היא כוס שלישית או חמישית, שמאחר והיא בעצמה אינה כוס של זוגות, בכוחה להצטרף לשתי הכוסות הקודמים לבטל מהם את הזוגות, ומאידך אינה מצטרפת לרעה שאם שתה אחריה כוס נוספת לא נחשבת לו כשותה זוגות, אבל באופן שהכוס של ברכה היא כוס שניה או רביעית גם לדעת רבא יש בה חשש זוגות ואין מברכין עליה.

ב. הר"י **מלוניל** (נרכות נא:) **ובפסקי הרי"ד** (נרכות סח ד"ה אמר) תירצו, שרב אסי סבר כתירוצו של רבינא שבאמת גם כוס של ברכה מצטרפת לרעה, והסיבה שבארבע כוסות לא חששו רבנן לזוגות היא, לפי שכל כוס היא מצוה בפני עצמה ואינן מצטרפות זו לזו.

ג. **הראבי"ה** (סי' קלט) תירץ, שאף על פי שאמר רבא שבכוס של ברכה אין סכנת זוגות ולכן אין להקפיד בה והיא מצטרפת לטובה ולא לרעה, היינו דווקא בדיעבד כשכבר שתאה, אבל לכתחילה צריך לחשוש שמא בכל אופן יש בה איזו סכנה, ועל כן בכדי לקיים מצוה מן המובחר אין לקחתה ולברך עליה.

ד. **הריבב"ן** (נרכות סח ד"ה כוס) תירץ, שדווקא במצות ארבע כוסות אמר רבא שהכוס של ברכת המזון אינה מצטרפת לשאר הכוסות, כיון שאף הן באות לצורך מצוה, אבל כשהכוס הראשונה ששתה לא באה לצורך מצוה אף כוס של ברכה מצטרפת אליה ויש בה חשש זוגות ולפיכך אין מברך עליה.

ה. **רבינו יונה** (סח ד"ה מתקנת) תירץ, שדווקא במצות ארבע כוסות שחייב לשתותם מתקנת חכמים אמר רבא שמאחר וחייב לשתות כל כוס וכוס, מצטרפת כוס של ברכה לשתי הכוסות הקודמות כדי לבטל מהם חשש זוגות, מה שאין כן בשותה שתי כוסות בתוך הסעודה ורוצה עתה לברך ברכת המזון על כוס נוספת, שברכת המזון על הכוס אינה מצוה המחויבת, שהרי רק אם יש לו יין מברך עליו ואם אין לו יין יכול לברך גם בלעדיו, לפיכך אין הכוס מצטרפת לכוסות הקודמות לבטל מהם חשש זוגות.

האם כל כוס נחשבת למצוה בפני עצמה משום שתיקנו לשתותם בדרך חירות

רבינא אמר ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות כל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא. זו היא גירסת הספרים שלפנינו, אולם בגירסת הרי"ף ורבינו **חננאל** לא נזכרו התיבות 'דרך חירות', וכתב **בילקוט הגרשוני** (בהשמטות לוח טז ד"ה וכדנקיר), שסברו שלתיבות אלו אין שייכות לענינינו. וגם לגירסת הספרים שלפנינו יש לומר שרבינא הזכיר את הענין של דרך חירות כבדרך אגב ואין לזה שייכות לכך שכל כוס היא מצוה בפני עצמה, וכוונתו לומר שרבנן תיקנו לשתות ארבע כוסות בדרך חירות, וכל כוס וכוס היא מצוה בפני עצמה.

אולם הפתח עינים (ד"ה רבינא) פירש, שכוונת רבינא לומר שמאחר ורבנן תיקנו לשתות ארבע כוסות זכר לחירות, לפיכך כל כוס וכוס היא מצוה בפני עצמה. וביאר את הדברים, שלכאורה ניתן להקשות על ארבע לשונות של גאולה הנזכרות בתורה (שמות ו ו-ח) 'לכן אמור לבני ישראל אני ה' **והוצאתי** אתכם מתחת סבלות מצרים, **והצלתי** אתכם מעבודתם, **וגאלתי** אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים, **ולקחתי** אתכם לי לעם והייתי לכם לאלהים' וגו', מדוע נקטה התורה ארבע לשונות שונות כאשר כל לשון מתייחסת לזמן אחר, ולא נקטה לשון אחת.

צג. **וכן** תירץ המנחת אלעזר (שם). צד. **עיקר** תירוצו על קושיית הפתח עינים, ראה בהערה לעיל. צה. **וכן** פירש תלמיד הרשב"א (ד"ה מצטרף). צו. **ראה** כל דבריהם להלן בסמוך. צז. **הראב"ד** (הו"ד בהמכתם בהכוס נח: ד"ה אין), רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה כוס), הרא"ה (נרכות נא: ד"ה אמר), פסקי הרי"ד (נרכות סח ד"ה אמר), ריבב"ן (נרכות סח ד"ה כוס), שיטה להר"א אלשבילי (שם ד"ה תניא). צח. **כעין** זה הקשה רבינו יונה (נרכות סח ד"ה מתקנת), אלא שלדעתו רב אסי (שם) מדבר באדם ששתה כבר שתי כוסות בתוך הסעודה ועתה רוצה לברך ברכת המזון על כוס שלישית, והכריחו לפרש כן משום שרב אסי הביא ראיה לדבריו מהברייתא שאמרה 'השותה כפלים לא יברך', משמע שכבר שתה כפלים ולא שמתעתד עתה לשתות את הכוס השניה. ועל כך הקשה מדוע אין הכוס השלישית מצטרפת לשתי הכוסות הקודמות לבטל מהם זוגות והלא רבא אמר שכוס של ברכה מצטרפת לטובה. וראה להלן מה שתירץ על כך. צט. **הראב"ד**, רבינו יהונתן מלוניל והר"א אלשבילי.

ופירשו המפרשים[ק], שמשפט המצריים נמשך שנה שלמה, ובארבעה פרקים באותה שנה אירעו דברים שונים, המאורע הראשון אירע בחודש ניסן בו החלו המכות להכות במצריים, ואז החלו המצריים להקל בעבודת בני ישראל לפי שהיו טרודים במכותם ובאבלם. המאורע השני אירע בתשרי בו נפסקה עבודת בני ישראל לגמרי. המאורע השלישי אירע שוב בניסן של השנה השניה בו נגאלו בני ישראל ממצרים, אך עדיין יכלו מלכים אחרים לשלוט בהם ולשעבדם. והמאורע הרביעי אירע בסיון בו לקח הקדוש ברוך הוא את בני ישראל להיות לו לעם ונתן להם את התורה. ומשום כך נקטה התורה ארבע לשונות שונות, כי כל לשון מורה על מאורע שונה שאירע בזמן שונה, שבתחילה הוציא הקדוש ברוך את בני ישראל מתחת השיעבוד הגדול, לאחר מכן הציל אותם מאותו שיעבוד לגמרי, לאחר מכן גאלם ממצרים, ולאחר מכן לקחם לו לעם. ולזכר אותם מאורעות תיקנו חכמים שתיית ארבע כוסות, כל כוס כנגד מאורע אחר. ולפי זה ניתן לפרש את דברי רבינא שכוונתו לומר, שמאחר וכל כוס ניתקנה כנגד איזו חירות שהיתה לעם ישראל בפרק שונה, לפיכך כל כוס וכוס היא מצוה בפני עצמה[קא].

קי.

האם צריך לברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס

מצוה באפי נפשה הוא. הרי"ף כתב, שמדברי רבינא שאמר שכל כוס היא מצוה בפני עצמה, למדו רבותינו שעל כל כוס וכוס צריך לברך ברכה בפני עצמה[א]. והוסיף הרי"ף, שכמו כן מצינו בחולין (פו:) שנחלקו רבנן ורבי יהודה בשוחט חיות ועופות, שלדעת רבנן יכול לכסות את כולם בכיסוי אחד, ולדעת רבי יהודה צריך לכסות את החיות בפני עצמן ואת העופות בפני עצמן, ואמר רבי יוחנן, שעל אף שהצריך רבי יהודה לכל מין כיסוי בפני עצמו, מכל מקום לענין ברכה על השחיטה אין לו לברך אלא ברכה אחת. והקשו האמוראים, במה שונה דין זה ממה שמצינו בתלמידי רב שישבו בסעודה, ובקשו מהשמש כוס לברך עליו ברכת המזון, ולאחר מכן נמלכו בדעתם שתהיה כוס זו לשתיה בלבד, ואמר להם רב ייבא סבא, שלדעת רב כיון שאמרו 'הב ונברך' גילו דעתם שגמרו את סעודתם, ולפיכך אסור להם לשתות בלא ברכה על היין, ואף בדין כיסוי הדם היה צריך להיות הדין כן, שמשעת כיסוי גילה שאין בדעתו לשחוט עוד, וכששוחט אחר כך צריך ברכה נוספת על השחיטה. ותירצו, שלענין ברכה על השתיה, כיון שלא יתכן לברך ולשתות בבת אחת, בהכרח שהברכה מפסיקה בין הסעודה לשתיה, מה שאין כן בענין כיסוי הדם שניתן לשחוט ביד אחת ולכסות ביד שניה, לפיכך אין הכיסוי נחשב להפסק בין שחיטה לשחיטה. ואף בענינו יש לומר, שמאחר ולא יתכן לומר את ההגדה ולשתות בבת אחת, בהכרח שאמירת ההגדה מפסיקה בין כוס לכוס, ולפיכך צריך לברך על כל כוס בפני עצמה[ב].

והרמב"ן (מלחמות ה' ד"ה הריטב"א) סבר כשיטת הרי"ף, אלא שהקדים והקשה על דבריו, היאך ניתן לומר שברכת המזון או אמירת ההגדה והלל נחשבים להפסק, הלא שנינו לעיל (קג.) שחברים שהיו מסובין בסעודה ועקרו רגליהם בכדי לצאת לבית הכנסת, כשהם יוצאים אינם צריכים לברך ברכה אחרונה על מה שאכלו, וכשהם חוזרים לסעודה אינם צריכים לברך ברכה ראשונה על מה שעתידים לאכול. ולדברי הרי"ף יש להקשות מדוע אינם טעונים ברכה, הלא אי אפשר להתפלל ולענות אמן וקדושה ולשתות בבת אחת, ומדוע אין זה נחשב להפסק המצריך ברכה נוספת. ועוד הקשה הרמב"ן ממה ששנינו בברכות (מג.), שאם בירך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון בשבתות וימים טובים שבהם אדם קובע את סעודתו על היין, ולדברי הרי"ף קשה, מדוע אין צריך לברך על היין שלאחר המזון, והלא בשעה שמברך המוציא לחם מן הארץ אינו יכול לשתות, ומדוע לא תחשב הברכה להפסק ויצטרך לברך שוב על היין שלאחר המזון. ועוד הוסיף להקשות ממה שנאמר להלן (קטו.), שאם אין לו שאר ירקות אלא חסה בלבד, מברך בתחילה בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור, ולאחר מכן אוכל את המרור בלא ברכה, ולדברי הרי"ף קשה, מדוע אינו צריך לברך שוב, והלא הפסיק בינתיים באמירת ההגדה וההלל ובברכת המוציא, וכשם שאלו מפסיקים לענין ברכת היין כן היה להם להפסיק לענין ברכת המרור, ומדוע שנינו שאינו צריך לברך שוב.

ובכדי ליישב כל זאת כתב, שיש לחלק בין הפסקת רשות להפסקת חובה.

שכשההפסקה אינה מחויבת מצד הדין אלא תלויה ברצון האדם, אין היא נחשבת להפסק כלל לפי שאין מי שמכריחו לעשותה, ולכן חברים שהיו מסובין ויצאו לבית הכנסת אינם צריכים לברך ברכה אחרונה ביציאתם וברכה ראשונה בחזרתם, כיון שהיציאה היתה תלויה בדעתם ואם היו רוצים לא היו יוצאים. ומשום כך יין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון ואין ברכת המוציא שבינתיים מפסקת ביניהם, כיון שברכת המוציא אינה באה בחובה אלא ברצון האדם. אבל כשההפסקה באה בחובה, הואיל והאדם מחויב לעשותה הרי היא נחשבת להפסק גמור, ולכן צריך לברך על כל כוס וכוס מארבעת הכוסות, לפי שנצטוינו לאחר שתיית כוס ראשון להפסיק את השתיה ולומר את ההגדה ואת ההלל, ובשעת אמירתם לא יתכן לשתות, ולכן האמירה נחשבת להפסק[ג]. והוא הדין בענין כיסוי הדם, שאם לא היה ניתן לקיים את הכיסוי ואת השחיטה בעת ובעונה אחת, היה הכיסוי נחשב להפסק בין השחיטות, כיון שנצטוינו לכסות את הדם מיד לאחר השחיטה, ונמצא שהפסקת חובה מבדילה בין השחיטות, ורק מחמת שתוך כדי הכיסוי יכול להמשיך ולשחוט אין כאן הפסק כלל בין השחיטות, ולכן אינו חייב לשוב ולברך על השחיטה[ד]. והטעם שאין צריך לשוב ולברך על המרור אף על פי שאמירת ההגדה וההלל מפסיקה בין האכילות, הוא משום שהמרור נאכל בתוך הסעודה, והואיל וחייב לאוכלו, דינו כדין דברים הבאים בתוך הסעודה שברכת הפת פוטרתן.

אולם בעל המאור (ד"ה לפ) חלק על דברי הרי"ף, וכתב שאין צריך לברך על כל כוס וכוס אלא רק על כוס של קידוש ועל כוס של ברכת המזון[ה]. וכתב שהראיה של הרי"ף אינה ראיה, משום שדווקא לגבי שתיית יין לאחר מחשבה לברך ברכת המזון הצריך רב לברך, משום שברכת המזון היא הסתלקות מן הסעודה, לפיכך כששותה אחר כך יין, אין ליין שייכות עם הסעודה ולכן הוא טעון ברכה בפני עצמו. וכן לענין ברכת שחיטה לאחר כיסוי הדם, שאילולי שהיה שייך לשחוט ביד אחת ולכסות ביד שניה היה הכיסוי נחשב להסתלקות ממעשה השחיטה, וכששב ושוחט עושה כאן מעשה שחיטה חדש הטעון ברכה בפני עצמו. מה שאין כן בענינו, שאמירת ההגדה וההלל אינם נחשבים כמעשה הסתלקות מן הסעודה ומשתיית הכוסות[ו], ומה שאינו יכול לשתות ולומר את ההגדה בבת אחת אין זה נחשב להפסק, שהרי אם רצה להוסיף על הכוסות ולשתות תוך כדי אמירת ההגדה וההלל הרשות בידו, ואם כן לא שייך לומר שתחשב אמירת ההגדה להפסק[ז].

ואף ברשב"א (המיוחסות לרמב"ן סי' רכ) **והרא"ש** (פי' מ, סו"פ כלל יד סי' ה) סברו שאין לברך על כל כוס אלא על כוס של קידוש ועל כוס של ברכת המזון, וכתבו שמדברי רבינא אין הוכחה שצריך לברך על כל כוס וכוס, משום שלענין ברכות רק היסח הדעת מחייב ברכה נוספת, אבל כשלא היה היסח הדעת, גם אם שתיית כל כוס וכוס נחשבת למצוה בפני עצמה, אין זה מצריך ברכה נפרדת[ח]. והביאו ראיה לכך ממצות תפילין, שיש אומרים שמברכים ברכה אחת על תפילין של יד ועל תפילין של ראש אף על פי שהן שתי מצוות נפרדות שאינן מעכבות זו את זו, וגם לסוברים שצריך לברך ברכה נוספת על של ראש, מכל מקום הברכה הראשונה מתייחסת גם לתפילין של ראש, שהרי מי שאין

ק. **וכתב** הפתח עינים שכעין זה כתב המכתם (לעיל נט: ד"ה ולפ). **קא. וכן** כיאר באורח ישרים (ד"ה היכי). וכעין זה כתב בקיצור במצא חן (ד"ה רבינא). **א. וביארו** רבינו דוד (לעיל קט: ד"ה רבינא) והר"ן (ד"ה כתב) את דבריהם, שכשם שלענין איסור זוגות סבר רבינא שהואיל וכל כוס היא מצוה בפני עצמה אין היא מצטרפת לחברתה להיחשב זוגות, והרי זה כשותה כוס אחת ונמלך לשתות עוד כוס שנאמר להלן (ע"ב) שאין בזה חשש זוגות, כך גם לענין ברכה אין הכוסות מצטרפות זו לזו, וצריך לברך על כל אחת בפני עצמה, שהרי אף בדיני ברכות שנינו שהשותה כוס אחת ולא חשב לשתות עוד אחת, ונמלך לשתות כוס נוספת, שצריך לברך עליה שוב. **ב. וכן** פסקו הגאונים, רב עמרם גאון (סדר פסח), רב נטרונאי ורב כהן צדק (הו"ד בהלכות ריי"ץ גיאת הל' פסחים עמ' שיט), רב שרירא ורב האי (הו"ד בתשובות הגאונים שערי תשובה סי' קלו ובאגרי הגבורים אות ג), **הראב"ן** (ד"ה ופורס), **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ח ה"ה, י), **הראבי"ה** (סי' מקכה) **והרוקח** (סי' רפג). **ג. וכן** כתבו רבינו דוד (לעיל קט: ד"ה אבל) **והמהר"ם חלאווה** (שם ד"ה רבינא). **וראה ברשב"א** (שו"ת, ח"ו סי' עג ובמיוחסות לרמב"ן סי' לג) שכתב, שגם אם בכך נתיישבו קושיות הרמב"ן, מכל מקום לא ניתן ליישב כך את שיטת הרי"ף והגאונים, משום שמדברי הרי"ף (לעיל ק.) בדין פורס מפה ומקדש שכתב שלאחר שקידש חוזר ומברך המוציא, נראה שסבר שגם באופן שההפסקה היא הפסקת רשות צריך לחזור ולברך. **ד. הרשב"א** (שו"ת שם ובמיוחסות לרמב"ן סי' רכ) הקשה על כך, שגם שם לא מדובר במי שמוכרח להתחיל ולהפסיק, ומדוע נחשב הכיסוי להפסק, לולי שניתן לכסות ביד אחת ולשחוט ביד שניה. וראה עוד שם מה שהוסיף להקשות על יסוד דברי הרמב"ן. **ה. וכן** פסקו הרי"ץ גיאת (שם) ורב יוסף גאון (הו"ד שם), העיטור (ח"ב דף קלג.), הרא"ש (הל' כל) והטור (או"ח סי' תעד). **ו. וכתב** הרשב"א (שו"ת, ח"ו סי' עג ובמיוחסות לרמב"ן סי' לג), שכבר קדמו התוספות לבעל המאור בחילוק זה. וכוונתו לדברי התוספות לעיל (קג. ד"ה ועקרו) ובחולין (פו. ד"ה משמע) שכתבו, שממה ששנינו שם שחברים שהיו מסובין ועקרו רגליהם לילך לבית הכנסת אין צריכים לברך ביציאתם ברכה אחרונה על מה שאכלו ולא בחזרתם ברכה ראשונה על מה שעתידים לאכול, מוכח שמי שנזכר באמצע הסעודה שלא התפלל, יכול להפסיק את סעודתו ולהתפלל ולשוב לסעודתו, ואינו צריך לברך שום ברכה, ושלא כדברי ה"ר יום טוב שסבר שצריך לברך ברכת המזון ואחר כך לשוב ולברך המוציא, וראייתו של ה"ר יום טוב היא מהגמרא בחולין (שם), שאמרה שברכת המזון מפסקת בין הסעודה לשתיה משום שאי אפשר לשתות ולברך בבת אחת. וכתבו התוספות שאין משם ראיה, כי דווקא בברכת המזון אמרה הגמרא כן לפי שברכת המזון היא הפסק גמור וגמר הסעודה, אבל תפילה אינה נחשבת לגמר הסעודה גם אם אי אפשר להתפלל ולאכול בבת אחת, ועל כן אין היא עושה הפסק ואינה מצריכה ברכה. **ז. והרמב"ן** (שם) **רבינו דוד** (לעיל קט: ד"ה רבינא) **הר"ן** (ד"ה כתב) **והמהר"ם חלאווה** (שם ד"ה רבינא) דחו את דבריו, שלא התירו להוסיף על הכוסות אלא קודם שמזג כוס שני, אבל לאחר שמזג כוס שני והחל לומר את ההגדה אסור לו לשתות שום כוס. והוסיפו, שגם אם נניח שבעל המאור חולק על כך וסובר שאף לאחר שמזגו כוס שני ניתן להוסיף על הכוסות ולשתות, זה ברור שבתוך אמירת ההלל אסור לשתות שום כוס, ונמצא שאמירת ההלל מפסקת בין הכוסות. **ח. והרשב"א** הוסיף סברא לכך, שלו היה נוסח הברכה 'אשר קדשנו במצוותיו וצונו', היה ניתן לומר שצריך לברך על כל כוס וכוס, הואיל ושתיית כל כוס היא ציווי בפני עצמו, אך מאחר והברכה על הכוסות היא ברכת הנהנין בלא אמירת וציונו, מדוע צריך לברך על כל כוס וכוס, הלא די בברכה ראשונה. וכן כתב בחידושי תלמיד הרשב"א (לעיל קט: ד"ה וקמ"ל).

לו אלא תפילין של ראש מברך שתי ברכות. הרי שכשאין היסח הדעת, גם אם עושה שתי מצוות נפרדות אינו מברך אלא ברכה אחת.

והרא"ש הביא ראיה נוספת לכך מדברי רב אשי (לעיל קג:) שבירך בשבת בורא פרי הגפן רק על כוס של קידוש, אבל על כוס של ברכת המזון לא בירך משום שלא הסיח דעתו משתיית היין, ואף על פי שברכת המזון טעונה כוס, ושתיית היין שלאחר ברכת המזון היא מצוה בפני עצמה[ט].

האם צריך לברך ברכה אחרונה על כל כוס וכוס

שם. בענין זה מצינו כמה שיטות **בגאונים ובראשונים**, וכדלהלן:

א. שיטת **רב הילאי גאון** (הו"ד בתשובות הגאונים שערי תשובה סי' קמ) **ורבינו חננאל** (הו"ד בעור זו"ח סי' תעד), שעל שתי הכוסות הראשונות אינו מברך ברכה אחרונה, ועל שתי הכוסות האחרונות מברך על כל אחת מהן ברכה אחרונה[י].

ב. שיטת **רב שרירא ורב האי גאון** (הו"ד בתשובות הגאונים שם[יא]), שאין לברך 'על הגפן' אלא לאחר שתיית כל ארבעת הכוסות[יב].

ג. דעת חלק מן הגאונים [הו"ד בכל בו (סי' ט) ובאבודרהם (סדר ההגדה ד"ה ולפיכך)] **והרי"ץ גיאת** (הל' פסחים עמ' שכג) בשם 'תלמידים', שצריך לברך 'על הגפן' על כל כוס וכוס מארבעת הכוסות[יג].

ד. שיטת **הרי"ף**, שמברך 'על הגפן' לאחר שתיית שתי הכוסות הראשונות הבאות לפני הסעודה, וכן לאחר שתיית שתי הכוסות האחרונות הבאות לאחר הסעודה[יד].

ה. דעת **רש"י**[טו] **והראב"ה** (סי' תקכה), שמאחר וכל כוס וכוס היא מצוה בפני עצמה, לפיכך על הכוס הראשונה והשלישית והרביעית צריך לברך 'על הגפן', אולם על הכוס השניה אין צריך לברך 'על הגפן', כי היא באה בתוך הסעודה וברכת המזון פוטרתה[טז].

האם הכוסות מעכבות זו את זו

שם. **בחידושי רבינו דוד** (לעיל קט: ד"ה רבינא) הקשה, היאך אמר רבינא שכל כוס היא מצוה בפני עצמה, הלא חכמים תיקנו לשתות ארבע כוסות דרך חירות דווקא, ומסתבר שתקנתם היתה שאם שתה כוס אחת או שתים לא עשה כלום, ונמצא שכל הכוסות מצוה אחת הן ולא ארבע מצוות נפרדות. ותירץ, שאכן לענין מצות שתיית ארבע כוסות כל הכוסות הן בכלל מצוה אחת, ועל כן אם שתה פחות מארבע כוסות לא קיים את המצוה כלל, ומה שאמר רבינא שכל כוס היא מצוה בפני עצמה, כוונתו למה שאמרה הגמרא להלן (קי:), שמאחר וחכמים תיקנו לשתות ארבע כוסות, ראוי שיעשה מצוה בכל אחת ואחת, דהיינו שכל כוס נחשבת כאילו היא מצוה בפני עצמה, והסיבה לכך היא, לפי שעל כל כוס וכוס אומרים דברים אחרים, על הראשונה אומרים קידוש, על השניה אומרים את סיפור ההגדה, על השלישית אומרים ברכת המזון ועל הרביעית גומרים את ההלל[יז], ומאחר וכל כוס נחשבת כאילו היא מצוה בפני עצמה, לפיכך אינן מצטרפות זו עם זו לענין זוגות. הרי שלדעת רבינו דוד ארבעת הכוסות מעכבות זו את זו.

וכן כתבו הגליוני הש"ם (לעיל קמ: ד"ה ידי) **והפאר יוסף** (לעיל קט: ד"ה מרנינה), שמדברי **רב נטרונאי גאון** (הו"ד בסדר רב עמרם גאון סדר פסח) שכתב 'ארבעה כוסות שבפסח חובה הן ואי אפשר שלא לשתות, ואם לא שתה לא יצא ידי חובתו וחייב מלקות מדרבנן' נראה שהכוסות מעכבות זו את זו, וכל זמן שלא שתה את כל ארבעת הכוסות לא קיים מצותן[יח].

אוצר החכמה

אולם הרש"ש (שם ד"ה מרנינה) **והמרומי שדה** (שם ד"ה רבינא) כתבו, שמדברי רבינא שאמר שכל כוס היא מצוה בפני עצמה יש ללמוד שאין הכוסות מעכבות זו את זו, ואם אין לו אלא שתים או שלש כוסות, שותה את כולן ומקיים את המצוה בכך[יט], אבל אם היו כל הכוסות מצוה אחת, לא היה ניתן לקיים את המצוה אלא בשתיית כולם[כ].

האם מברכים על אכילת ושתיית זוגות

תנו רבנן שותה כפלים דמו בראשו. במסכת ברכות (נא:) שנינו 'השותה כפלים לא יברך משום שנאמר (עמוס ד יג) 'הכון לקראת אלהיך ישראל'', ופירש **רש"י** (שם ד"ה הכון), שצריך לבוא לפני המלך בדברים נאים ולא בדברי פורענות. **והטור** (או"ח סי' קפג) כתב, שהשותה זוגות אין דעתו מיושבת עליו, לפי שירא מן המזיקים, ולפיכך לא יברך, כי לא יתכן שיתכונן לברכה כראוי.

המשייר מן השתיה בכוס

שם. המנחת אלעזר (שו"ת, מ"ג סי' סו אות ג) נשאל על אותם שמקפידים בשתיית זוגות, אם באופן שמשיירים מעט שתיה בתוך הכוס שוב אין לחוש לזוגות כי לא נחשב ששתו כוס שלימה, או שגם באופן זה יש לחוש לזוגות. והשיב, שמקושיית הגמרא לעיל (קט:) היאך תיקנו חכמים לשתות ארבע כוסות בליל פסח ולא חששו לסכנה, יש להוכיח שגם באופן שמשיירים שתיה בתוך הכוס יש לחוש לזוגות, שאם לא כן מה הוקשה לגמרא, הלא ניתן לומר שהסיבה שלא חששו חכמים לסכנה היא משום שאפשר לשייר מעט מן היין בכל כוס וכוס ושוב אין לחוש לזוגות. ומזה שלא תירצה הגמרא כך, מוכח שגם באופן ששותה רוב כוס יש לחוש לסכנת זוגות[כא]. אולם הוסיף, שדווקא באופן ששתה רוב הכוס ושייר מעט יש לחוש לסכנת זוגות, משום שכלל הוא בידנו 'רובו ככולו', אבל באופן ששתה מעט מכל כוס ושייר את רובו, אין לחוש לזוגות[כב].

ט. **והוסיף** הרא"ש, שאף על פי שלא נפסקה ההלכה כרב אשי אלא כדעת החולקים שסוברים שצריך לברך על הכוס שלאחר ברכת המזון, היינו משום שברכת המזון נחשבת להפסק ויש בכך היסח הדעת, אבל לפי סברת רב אשי שברכת המזון אינה נחשבת להפסק, אין חולק על כך שכשאין הפסק והסחת הדעת לא צריך לברך ברכה נוספת, גם אם שתיית הכוסות נובעת מחמת שתי מצוות נפרדות. י. **וכן** כתב הרי"ץ גיאת (הל' פסחים עמ' שכ) בשם מר רב האיי [וראה בהערות שם שכתב, שאין זה רב האיי בן רב שרירא גאון]. יא. **וכן** הובאו דבריהם בהלכות ריי"ץ גיאת (שם), ברי"ף בשם יש אומרים, בבעל המאור (פוף ד"ה גמ') וברמב"ן (מלחמת ה', פוף ד"ה הרייט). יב. **וכן** דעת בעל המאור (שם), **הראב"ד** (בהשגות שם אות ו, תשובות ופסקים סי' קיג), **העיטור** (מ"ג דף קלג.), **הר"ש מפלייזא** (הו"ד בעור זרוע מ"ג סי' רנו) **בשם רבינו יצחק בר אברהם ור"ת**, **הרמב"ן** (שם), **הרשב"א** (שו"ת מ"ו סי' עב, במיוחסות לרמב"ן סי' רפ-רכ), **המאורות** (ד"ה ועדיין) **והרא"ש** (הל' כד). יג. **וכן** נראה מדברי הראב"ן (פוף פסחים). יד. **הבעל** המאור (שם) כתב שיש שהקשו על הרי"ף, היאך מברך ברכה אחרונה על שתי הכוסות הראשונות, והלא דעתו לשתות עוד כמה וכמה כוסות בתוך הסעודה, ושנינו בברכות (מג.) שיין שלפני המזון פוטר את היין שבתוך המזון. ותירץ, שדברי הרי"ף מתייחסים למה שעוסקת משנתנו, והיינו לעני שבישראל שאפילו ארבע כוסות אין לו, ובודאי שאין לו כוסות לשתות בתוך הסעודה, ומשום כך צריך לברך ברכה אחרונה לאחר שתיית שתי הכוסות הראשונות כיון שעקר דעתו מלשתות עוד. וכן הדין במקומות שנהגו שלא לשתות בתוך הסעודה. ונמצא שלדברי בעל המאור אין מחלוקת בין הרי"ף לרב שרירא ורב האי גאון. אולם ההשלמה (שם אות יג) הקשה על תירוץ זה, שאם כן היה לרי"ף לפרש שמברך לאחר שתיית שתי הכוסות הראשונות באופן שאינו מתכוין לשתות בתוך הסעודה, אבל אם מתכוין לשתות בתוך הסעודה אינו מברך לאחר הכוס השניה, ומדוע סתם הרי"ף ולא פירש. והמאורות (שם) גם הקשה על תירוץ זה, שעל אף שאין בדעתו לשתות עוד כוסות בתוך הסעודה, מכל מקום בדעתו לשתות עוד שתי כוסות לשם מצות ארבע כוסות, ואם כן למה צריך לברך עתה ברכה אחרונה. ואם תאמר שהסעודה וברכת המזון מפסיקים בין השתיות ולכן צריך לברך לאחר כוס שניה, אם כן מדוע אינו צריך לברך ברכה אחרונה לאחר כוס ראשונה ולאחר כוס שלישית, הלא בין כוס ראשונה לשניה ובין שלישית לרביעית אומר את ההגדה ואת ההלל, ואף הם מפסיקים בין הכוסות. והרא"ש (הל' כד) גם הקשה על תירוץ זה, שלא מסתבר לומר שמשנתנו עוסקת באדם שאינו שותה כלל בתוך הסעודה, שהרי אפילו עני שבישראל שאין לו אלא ארבע כוסות שותה רוב שתי כוסות קודם הסעודה ויוצא בכך ידי חובת שתי כוסות, ואת השאר שותה בתוך הסעודה. ועוד הקשה על דבריו, שאם כן הדין שכשאינו שותה בתוך המזון צריך לברך ברכה אחרונה על היין ששתה לפני המזון ולא נפטר על ידי ברכת המזון, אזי צריך להיות שגם כששותה בתוך המזון צריך לברך ברכה אחרונה על מה ששתה קודם המזון, שכן על היין ששתה בתוך המזון נפטר בברכת המזון לפי שהוא מהדברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה, ונמצא שיש כאן שתי ברכות אחרונות נפרדות, האחת על היין שלפני המזון, והשניה על היין שבתוך המזון, ואם כן לא יתכן שברכה ראשונה אחת תפטור את היין שבא לפני המזון ואת היין שבא בתוך המזון, ומיד לאחר ששתה את היין שלפני המזון צריך לברך ברכה אחרונה, והרי שנינו בברכות (שם) שיין שלפני המזון פוטר את היין שבתוך המזון, ובהכרח שברכת המזון פוטרת גם את היין שלפני המזון, בין אם שתה כוסות נוספות בתוך המזון ובין אם לא שתה כוסות נוספות בתוך המזון, והטעם הוא משום שהיין שלפני המזון בא לגרות את התיאבון וכחלק מן הסעודה הוא. וההשלמה (שם) כתב שדעת הרי"ף היא, שיין שלפני המזון אינו פוטר את היין הבא בתוך המזון, משום שהיין שבא לפני המזון בא כדי לשתות, ואילו היין שבא בתוך המזון בא כדי לשרות את המזון בתוך מעיו, ועל כן סבר הרי"ף שצריך לברך ברכה אחרונה לאחר הכוס השניה, גם באופן שמתכוין לשתות בתוך המזון. טו. **הובאו** דבריו במחזור ויטרי (הלכות ליל פסח אות יד), בסדור רש"י (סי' שפו), בספר הפרדס (עמ' נג), **בהאורה** (מ"ח סי' פט), **בכל בו** (סי' נ) **ובשבלי הלקט** (סי' רים). טז. **וכן** דעת הרוקח (סוף סי' רפג) **והר"ש מפלייזא** (הו"ד בעור זרוע מ"ג סי' רנו) **בשם קדמונים**. יז. **וכעין** זה כתב הר"ן (ד"ה רבינא) בקצרה. יח. **וכן** כתב **בגבורות ה'** (פמ"ע סוף ד"ה והרמב"ן) שארבעת הכוסות מעכבות זו את זו, ואם אין לו ארבע כוסות אינו צריך לשתות כלל. יט. **וכתב** הגליוני הש"ס (שם) שכן נראה מדברי הרשב"ם (שם ד"ה אבל), שכתב 'אבל ידי ארבעה כוסות לא יצא, וכולן חשובין כוס ראשון ולא יותר, וצריך להביא עוד שלשה כוסות על הסדר'. מבואר בדבריו, ששייך לצאת ידי חובת כוס אחת גם אם אינו שותה את שאר הכוסות. כ. **וראה** במרומי שדה שתלה דין זה בחילוקי הגירסאות, שכן לפנינו הגירסא 'רבינא אמר ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות כל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא', אולם גירסת הרי"ף היא 'רבינא אמר כל אחד ואחד מצוה בפני עצמו הוא', והחילוק בין שתי הגירסאות הוא, שלגירסת הרי"ף ברור שארבעת הכוסות הן ארבע מצוות נפרדות לגמרי, ועל כן מברך על כל כוס וכוס בפני עצמה, וכן אין הכוסות מעכבות זו את זו. אולם לפי הגירסא שלפנינו אין הכרח לומר שכל הכוסות הם באמת ארבע מצוות נפרדות, ויתכן לומר שכולם מצוה אחת הן, אלא שתיקנו חכמים לשתותם בדרך חירות, והיינו שלא ישתו אותם בבת אחת אלא לסירוגין, וכל כוס וכוס נחשבת כמצוה בפני עצמה שאינן מצטרפות זו לזו, אבל באמת הן מצוה אחת, ועל כן הן מעכבות זו את זו. וראה בפאר יוסף (שם) שכתב, שבכדי שלא יקשה על דברי רב נטרונאי [הו"ד לעיל] מסוגייתנו צריך לומר כפי שכתב המרומי שדה, שלפי נוסח הגמרא שלפנינו אין הכרח לומר שארבעת הכוסות הן ארבע מצוות נפרדות, אלא כולם מצוה אחת הן, ועל כן הן מעכבות זו את זו. כא. **אך** כתב שיתכן לומר, שבאמת באופן ששייר מעט מן הכוס אין לחוש לסכנת זוגות, והסיבה שלא תירצה הגמרא כך היא, משום שבתקנת ארבע כוסות תיקנו חכמים לשתות לכתחילה את כל הכוס לגמרי, וכשיטת הב"ח (או"ח סי' תעג סק"ו), ולא מסתבר שיתקנו חכמים לעשות לכתחילה דבר שיש בו סכנה. ונמצא לפי זה, שיש הוכחה לדברי הב"ח מסוגייתנו. כב. **וכן** נראה מדברי הזכר יהוסף (נרשם מפי. נרשם ע"פ, נפוץ הדיבור) שהביא את דברי הטור (או"ח סי' קט) שכתב, שבשתיית שתי כוסות יש גם סכנת זוגות וגם איסור משום שנראה כגרגרן, וכתב, שלפי הטעם שהאיסור משום שנראה כגרגרן, אזי אם ישייר מעט בתוך כוסו שוב לא נראה כגרגרן. ונראה מדבריו, שאם האיסור הוא משום סכנת זוגות, גם אם ישייר מעט יש סכנה.

אולם בשם החזון איש מובאכג שהיה מקפיד על זוגות באכילת ביצים, משום שדבר זה נאסר מהלכה למשה מסיני (להלן ע"ג), ולכן כשנתנו לו לאכול שתי ביצים, היה משייר מעט מהביצה השניה.

סכנת זוגות באכסניא

ולא אמרן אלא לצאת לדרך אבל בביתו לא. בגמרא מבואר שסכנת זוגות ישנה רק כששותה זוגות ולאחר מכן יוצא לדרך, אבל בשתיית זוגות בתוך הבית כשאינו יוצא לדרך אין חשש. והקשה המגדי חיים (ד"ה ולא) על כך מהמעשה המובא בבבא מציעא (פו.) בשליח המלך שרדף אחרי רבה בר נחמני לתופסו, ונכנס לאכסניא אחת ושם הגישו לו שתי כוסות, ושתאם וניזוק, והרי ששייך היזק על ידי שתיית זוגות גם כששותה ועומד בבית ואינו יוצא לדרך. ותירץ, שמדויק מכך שרק באופן ששותה זוגות בביתו הקבוע אינו ניזוק, אבל כששותה זוגות באכסניא ובכל מקום אחר שאינו ביתו הקבוע, גם אם אינו יוצא משם לדרך ניזוק, כי גם באופן זה נחשב שהוא בדרך, ודרך מזיקה לאחר שתיית זוגות.

אמירת ויהי נועם לפני השינה ביום

ולישן כלצאת לדרך דמי. בגמרא מבואר שגם בתוך הבית אסור לשתות זוגות כשבדעתו לישן לאחר מכן, כשם שהיוצא לדרך והנפנה לבית הכסא אסור בשתיית זוגות, ובכל אלו הטעם משום שהם זמנים המסוגלים לפורענות והיזק, ואם שותה זוגות ולאחר מכן עושה את אחד מהדברים הללו, ההיזק מצוי בו יותר. ומכאן הסיק **המהר"י** ווייל (חידושי דינים סי' ו), שגם הישן ביום צריך לומר לפני השינה 'ויהי נועם' וגו' שהוא סגולה מפני המזיקים, שהרי מתוך הסוגיא אנו למדים שזמן שינה הוא זמן המסוגל להיזק.

מחמת סכנת זוגות בשינה מחלקים לתינוקות קליות ואגוזים

שם. בגמרא לעיל (קח:) שנינו 'תנו רבנן הכל חייבין בארבעה כוסות הללו אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות, אמר רבי יהודה וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין, אלא מחלקין להן קליות ואגוזין בערב פסח כדי שלא ישנו וישאלו'. והקשה **הר"ן** (ד"ה מה) על קושיית רבי יהודה, והלא יש מצות חינוך ולכן חייבו את התינוקות בארבע כוסות. ותירץ **הב"ח** (הו"ד בשו' יקרות עה"פ פר' לך לך ד"ה בשכונת פסחים)כד שכוונת רבי יהודה להקשות, שהרי לעיל (קט:) הוקשה לגמרא היאך תיקנו חכמים לשתות ארבע כוסות ולא חששו לסכנת זוגות, ותירץ רבא שכוס של ברכה אינה מצטרפת לרעה, ולכאורה תירוץ זה שייך רק בגדולים המחויבים בברכת המזון מן התורה, אבל בקטנים הפטורים מברכת המזון לא שייך תירוץ זה, שכן לגבם אין כל מעלה בכוס של ברכת המזון, ואם כן חוזרת השאלה היאך לא חששו חכמים לסכנת זוגות בתינוקות, וזה מה שהוקשה לרבי יהודה, איזה תועלת יש לתינוקות בשתיית היין ששוב אין לחוש בהם לסכנת זוגות. ועל כך תירץ רבי יהודה, שהרי בסוגייתנו נאמר שסכנת זוגות בשותה בתוך הבית שייכת רק אם הולך לישן, אבל אם אינו הולך לישן אין לחוש, ועל כן מחלקים קליות ואגוזים לתינוקות כדי שלא ישנו, ולא ינזקו על ידי שתיית היין.כה

מדוע לא החזיקה אמו של אביי כוס אחת

ואביי כי שתי חד כסא מנקיט ליה אימיה תרי כסי בתרי ידיה. הקרבן תודה (ד"ה ומניין) הקשה, מדוע אחזה אמו של אביי שתי כוסות, ולא כוס אחת כפי שמצינו אצל רב נחמן בר יצחק. ותירץ, שאביי היה מקפיד על זוגות ביותר, כך שלא היה החשש אצלו שמא ישתה זוגות ולא יתן לבו לכך, אלא החשש היה שמא ישתה כוס אחת וימלך בדעתו שלא לשתות עוד, ולאחר מכן ישוב וישתה כוס נוספת, ולכך חשש אביי שמא לא ימלך בתחילה באופן גמור, ותצטרף הכוס השניה שישתה לכוס הראשונה, ונמצא ששתה זוגות, ומאידך חשש שמא ימלך באופן גמור, ואז אם ישתה לאחר מכן שתי כוסות יהיו אלו זוגות, ועל כן בכל פעם ששתה אחזה אמו למולו שתי כוסות, כדי שיזכור שלא להימלך על הכוס הראשונה ששתה, ואז לא תהיה לו סכנת זוגות בשתיית שתי הכוסות הנוספות. אולם רב נחמן בר יצחק לא היה זהיר כל כך בזוגות, וחשש שמא גם לאחר שישתה שתי כוסות ישכח ולא ישתה עוד, ועל כן אחז שמשו בידו כוס אחת, להזכירו שלא יעמוד בזוגות וישתה עוד.

היאך השתמש אביי באמו

שם. הרשב"ם (ד"ה ומניין) כתב, שבשעה שהיה אביי עובר במעי אמו מת עליו אביו, ובשעה שנולד מתה אמו, ומי שאחזה בכוסות לפניו היתה אומנתו. והקשה הקרבן תודה (בהקדמה סח), מה הכריח את הרשב"ם לכתוב זאת כאן. ותירץ, שלולא דברי הרשב"ם היה מקום להקשות היאך הסכים אביי לכך שתאחוז אמו את הכוסות לפניו, ולא חשש למצות כיבוד אם. ועל כן כתב הרשב"ם שזו לא היתה אמו ממש אלא אומנתוכו.

מדוע אין סכנת זוגות בעשרה

אמר עולא עשרה כוסות אין בהם משום זוגות. המהרש"א (ח"ב ד"ה עשרה) כתב, שהטעם לכך שאין בעשרה חשש זוגות הוא, מפני שמנין עשר יוצא מכלל היחידות הבודדות שמנינו עד כה ונחשב כיחידה בפני עצמה, ולפיכך אין עשרה נחשבים לזוגות, או משום שעשירי הוא קודש בכל מקום, ומצטרף לטובה ולא לרעה.

האם עולא חולק על רבא בדין כוס של ברכה

שם. בגמרא מבואר שעולא הוכיח כדבריו שאין בעשר כוסות סכנת זוגות, שאם לא כן היאך תיקנו חכמים לשתות עשר כוסות בבית האבל, ולא חששו לסכנת זוגות. וכתבו **התוספות** (ד"ה עשרה), שעולא בהכרח חולק על רבא שאמר לעיל (קט:) שכוס של ברכה אינה מצטרפת לרעה, שאם לא כן, מה ההוכחה משתיית כוסות בבית האבל שאין בעשר כוסות סכנת זוגות, הלא אחת מן הכוסות היא כוס של ברכת המזון, וכוס של ברכה אינה מצטרפת לרעה, ונמצא ששתה רק תשע כוסות שאינן זוגות. ובהכרח שעולא סבר שגם כוס של ברכה מצטרפת לרעה, ונמצא ששתה עשר כוסות. והקשה **האור חדש** (ד"ה אמר) על דבריהם, הלא במסכת כתובות (ח:) מבואר שארבע כוסות מתוך העשר הם כוסות של ברכת המזון, דהיינו ארבע כוסות כנגד ארבע ברכות, נמצא שגם אם לא נחשיב את ארבעת הכוסות משום שאינן מצטרפות לרעה כדברי רבא, נשארו שש כוסות שהן זוגות, ואם כן מה ההכרח שעולא חולק על רבא, הלא יתכן לומר שדעתו כדעת רבא שכוס של ברכה אינה מצטרפת לרעה, ומכל מקום נשארו שש כוסות שהן זוגות. ותירץ, שהלא רבא אמר שלא זו בלבד שכוס של ברכה אינה מצטרפת לרעה אלא שהיא אף מצטרפת לטובה, ונמצא שגם אם ארבעת הכוסות אינן מצטרפות לעשרה, הן מצטרפות לטובה שלא יחשב ששתה שש כוסות, ואם עולא סובר כרבא, אין לו הוכחה משתיית כוסות בבית האבל שאין זוגות בעשרה, כי יתכן שיש סכנת זוגות בעשרה, וחכמים לא חששו לתקן עשר כוסות בבית האבל משום שארבע כוסות מתוכן מצטרפות לטובה ולא לרעה, ובהכרח שעולא חלק על רבא וסבר שהן מצטרפות לרעהכז.

האם יש סכנת זוגות ביותר מעשרה

שם. הרשב"ם (ד"ה עשרה - המוציא) כתב, שכל שכן שביותר מעשרה אין סכנת זוגות. וכן כתב **בתוספות הרא"ש** (ד"ה אמר), אך הקשה על כך מהמעשה שמובא להלן בגמרא, שהיה השד מונה את הזוגות והיה השותה מוסיף בכל פעם עוד כוס בכדי שלא לעמוד בזוגות, ולאחר מאה ואחד כוסות פקע השד, הרי שעד מאה כוסות יש לחוש לזוגות. ותירץ, ששם היה החשש מפני כשפים ולא מפני מזיקים.

מדוע לא חששו לכשפים בעשרה כוסות

אמר עולא עשרה כוסות אין בהם משום זוגות. הרש"ש (ד"ה ופ') הקשה, הלא לעיל (קט:) נתבאר שגם במקום שאין חשש מזיקים יש חשש כשפים, ובכך ביארו **הרשב"ם** (שם ד"ה מי) **והתוספות** (ד"ה רבא) את קושיית הגמרא היאך תיקנו חכמים לשתות ארבע כוסות ולא חששו לזוגות, לשיטת רבא שסובר שאין בארבע כוסות סכנת זוגות, שלשיטתו קושיית הגמרא היא היאך תיקנו חכמים לשתות ארבע כוסות ולא חששו לכשפים, ואם כן, מה הרויח עולא במה שאמר שאין בעשרה כוסות סכנת זוגות והביא ראיה מכך שתיקנו חכמים לשתות עשרה כוסות בבית האבל, והלא גם אם אין בהם סכנת מזיקים יש סכנת כשפים, ועדיין קשה היאך תיקנו חכמים לשתות עשרה כוסות בבית האבל ולא חששו לכשפים. וכמה תירוצים נאמרו בזה:

א. **החוות יאיר** (שו"ת, סי' כו) תירץ שלא חששו לכשפים אלא בדבר קבוע, אבל בדבר הנעשה באקראי אין חשש כשפים, ועל כן לא חששו חכמים לכשפים

כג. **ראה** שמירת הגוף והנפש (ח"ב סי' כח הערה קפ"ב). **כד. וכן** הובא בנחלת יוסף (שו"ת, או"ח סי' נג אות ז) ובילקוט הגרשוני (השמטות אות יג). **כה. וכן** כתבו האוהל משה (שו"ת, סי' טו) והמשנת אליעזר (ח"ב דרוש לציעי מדרי משנה אות ג ד"ה והנה). **כו. והוסיף,** שאף על פי שאסור להשתמש באשה כמבואר בקידושין (ע.), יתכן שבאומנתו מותר. **כז. ויש** האור חדש, שלפי דברי המהרש"א (כתובות שם ח"ב ד"ה תנא) בין כך לא קשה על התוספות כלל, שכן לדעת המהרש"א מה שאמרה הגמרא שארבעת הכוסות נתקנו כנגד ארבע ברכות של ברכת המזון, אין כוונתה שהכוסות נחשבות כוסות של ברכה, כי איזו סברא יש שיקבעו חכמים כוס לכל ברכה וברכה דווקא בבית האבל ובכל אדם יהיה די בכוס אחת לברכת המזון, אלא הכוונה בזה שלאבל מביאים הרבה כוסות לשתות כדי לרמז לו שהרבה אנשים שתו כוס פורענות, וארבעת הכוסות הם רמז לארבע כוסות של פורענות שעתיד הקדוש ברוך הוא להשקות את אומות העולם, ומכיון שצריך ליתן ארבע כוסות, קבעו אותם גם כן כנגד ארבע ברכות של ברכת המזון, אך אין הם נחשבות כוס של ברכה, ולפיכך מצטרפות למנין הזוגות.

בשתיית עשרה כוסות בבית האבל, כי אבלות זהו מאורע אקראי ודבר שאינו שכיח. ומטעם זה מובן היאך פטר רבא את רבנן לביתם בשתיית ארבע כוסות ולא חשש לכשפים, והיינו משום שאין זו שתיה קבועה, ובמקרה בעלמא אין לחוש לכשפים. אבל שתיית ארבע כוסות בליל פסח היא דבר שבחובה שנקבע לדורות, ויש לחוש בזה לכשפים, ועל כן הוקשה לגמרא היאך לא חששו חכמים לכך.

ב. **הקרבן תודה** (ד"ה עשרה) תירץ, שבאמת לדעת עולא לא תיקנו חכמים לשתות עשרה כוסות בבית האבל אלא במקומות שאין בהם חשש כשפים, אבל במקומות שיש בהם חשש כשפים לא תיקנו לשתות עשרה כוסות[כח].

ג. **המשיב נפש** (ד"ה ומי) **והמצא חן** (לעיל סס נמוס' ד"ה רבא) תירצו, שרק לסכנת מזיקים חששו משום שההיזק על ידם מצוי, ובמקום שההיזק מצוי לא אומרים 'שלוחי מצוה אינן ניזוקין'[כט], אבל היזק על ידי כשפים אינו שכיח, ועל כן ניתן לומר שחכמים לא חששו לכשפים, מפני ששלוחי מצוה אינן ניזוקין.

כיצד סדר שתיית הכוסות בבית האבל

עשרה כוסות תיקנו חכמים בבית האבל. **היפה עינים** (ד"ה עשרה) כתב, שלפי המבואר במסכת שמחות (פי"ד ה"ד) ובירושלמי (נרכות פ"ג ה"ח) שסדר שתיית הכוסות בבית האבל הוא שתים לפני המזון חמשה בתוך המזון ושלשה לאחר המזון, ניתן לומר שאין בשתיית הכוסות חשש לסכנת זוגות, משום שיתכן לומר ששתי הכוסות הבאות לפני המזון מצטרפות לחמשת הכוסות הבאות בתוך המזון, כי כל הכוסות הללו באות לשרות את המאכל בתוך מעיו, ונמצא ששתה שבע כוסות שאינן זוגות, ובשלשת הכוסות ששותה לאחר הסעודה גם כן אין סכנת זוגות. ועולא שהוכיח שאין בעשרה כוסות סכנת זוגות מזה ששותים עשרה כוסות בבית האבל סבר, שסדר שתיית הכוסות בבית האבל הוא כפי שמובא בכתובות (ח:), שלשה קודם אכילה כדי לפתוח את בני מעיו, שלשה בתוך האכילה כדי לשרות את המאכל שבמעיו וארבעה לאחר האכילה, ומאחר ושלשת הכוסות הבאות קודם האכילה מצטרפות לשלשת הכוסות הבאות בתוך האכילה, נמצא ששתה זוגות, וכן בארבעת הכוסות הבאות לאחר הסעודה יש זוגות. אמנם סיים היפה עינים, שלפי המובא בהמשך הירושלמי שהוסיפו חכמים על עשרת הכוסות עוד שלש כוסות, נמצא שגם לפי הירושלמי יש בשתיית כוסות בבית האבל חשש זוגות, משום שלבסוף שתה שש כוסות.

הקשר בין הפסוקים של ברכת כהנים לסכנת זוגות וביאור מחלוקת האמוראים

רב חסדא ורבה בר רב הונא דאמרי תרוייהו שלום לטובה מצטרף לרעה לא מצטרף וכו' רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו ויחונך לטובה מצטרף לרעה לא מצטרף וכו' אביי ורבא דאמרי תרוייהו וישמרך לטובה מצטרף לרעה לא מצטרף. מבואר בגמרא שהאמוראים שייכו את התיבות האמורות בברכת כהנים לסכנת זוגות, ונחלקו עד היכן יש לחוש לסכנה, ואיזו תיבה מברכת כהנים מבטלת את החשש לזוגות שכנגדה. וצריך להבין מה הקשר בין התיבות האמורות בברכת כהנים לסכנת זוגות, ובמה נחלקו האמוראים. וביאר **המהרש"א** (מ"ק ד"ה שלוש), שההבדל בין דבר יחיד לזוג ובין הזוג הראשון לזוגות נוספים הוא, שכל דבר יחידי שאינו מורכב משנים הוא דבר טוב, ועל כן נאמר בבריאת היום הראשון 'כי טוב' (בראשית פ"א ד), וכל הימים הבאים שאינם זוגות הם תולדת 'האחד' שהוא דבר טוב. מה שאין כן בזוגות, שהזוג הראשון המורכב משנים הוא עצם הרע, לפי שכל דבר שני הוא רע, כפי שמצינו בבריאת העולם שלא נאמר ביום השני לבריאתו 'כי טוב', וגם הגיהנום נברא באותו יום, וכל הימים הבאים שהם זוגות הם תולדת השנים, דהיינו תולדת הרע, ועל כן נאמר ביום הרביעי (שם פ"א ט"ז) 'ויעש אלהים את שני המארת הגדולים' בכתיב חסר, ואף ניתן רשות למזיקים בליל רביעי, וביום השישי נתקללו האדם והארץ. ומשום כך הקפידו חכמים על שתיית זוגות וחששו בהם למזיקין, כי כל דבר המורכב מזוג יש בו רע והמזיקים שולטים בו. והואיל והשנים הראשונים הם יסוד הרע, לכן לא נחלק שום אמורא על כך, ולדעת הכל יש באכילה או בשתיית שתים סכנת זוגות.

אבל באכילה או בשתיית זוגות נוספים נחלקו האמוראים אם יש לחוש בהם להיזק, וסיבת מחלוקתם היא, כי הנה מנין האותיות שבברכת כהנים (במדבר ו כד-כו) הוא ששים, וכולם נאמרו כנגד רוחות הטומאה והמזיקים שאף מניינם ששים[ל], ואותם ששים אותיות של ברכת כהנים מצילים את האדם מן המזיקים הממונים על הזוגות[לא], ובשיעור ההצלה מן ההיזק נחלקו האמוראים, רב חסדא ורבה בר רב הונא סברו שרק התיבה האחרונה שהיא התיבה המשלימה את הברכות ואת ששים האותיות מצלת מן המזיקים, ועל כן אמרו שתיבת 'שלום' שהיא התיבה השביעית מתחילת הפסוק מצלת מן ההיזק שכנגדה, ולכן הכוס השביעית אינה מצטרפת לרעה ומאידך מצטרפת לטובה, אבל שאר התיבות והאותיות שאינן משלימות את הברכות אינן מצילות מן ההיזק שכנגדן. ורבה ורב יוסף סברו שבודאי שתיבת 'שלום' מצלת מן ההיזק שכנגדה, אך לדעתם גם תיבת 'ויחונך' שהיא התיבה החמישית מתחילת הפסוק והאחרונה בברכה השניה מצלת מן ההיזק שכנגדה, לפי שבה מסתיימות רוב הברכות בתיבות ובאותיות, ועל כן אמרו שכוס חמישית אינה מצטרפת לרעה ומאידך מצטרפת לטובה. ואביי ורבא סברו, שמלבד שתי התיבות הללו גם תיבת 'וישמרך' שהיא התיבה השלישית מתחילת הפסוק והאחרונה בברכה הראשונה מצלת מן ההיזק שכנגדה, ואף על פי שהיא מועטת בתיבות ובאותיות, מכל מקום הואיל והיא בכלל שלשת הברכות בכחה להציל, ועל כן אמרו שכוס שלישית מצטרפת לטובה ואינה מצטרפת לרעה.

האם לדעת רב יוסף מלך השדים אינו מזיק כלל

ומלכא לא איקרי מזיק איכא דאמרי להאי גיסא אדרבה מלכא [רתחנא הוא]. **הרשב"ם** (ד"ה לא) פירש, שמלך השדים אינו רגיל להזיק כי גנאי הוא לו, אך לפעמים הוא מזיק, ועל כן בסתם לא צריך לחשוש לזוגות כי ההיזק אינו מצוי, אך מי שרוצה להחמיר בנפשו ולעשות לעצמו שמירה יזהר מאכילת ושתיית זוגות. **אולם התוספות** (ד"ה ומלכא) כתבו שמלך השדים אינו רגיל להזיק כלל, ומה ששנינו (לעיל קט:) לא יאכל תרי, היינו מחשש כשפים.

ומדברי המאירי (מהד' נלוי, ד"ה אמר) נראה שסבר כדעת התוספות, שרב יוסף סבר שאשמדאי אינו מזיק כלל, ועל כן הקשה לספרים שגורסים להלן 'אמר רב יוסף אמר לי יוסף שידא בתרי קטלינן' וכו', ונמצאו דברי רב יוסף סותרים זה את זה, שבתחילה אמר שאשמדאי אינו מזיק כלל ומשמע שאין לחוש כלל לסכנת זוגות, ולאחר מכן אמר שבשתים יש לחוש למיתה, ותירץ, שרב יוסף שמע מיוסף שידא שאשמדאי ממונה על הזוגות, ומעצמו הסיק מכך שאין לחוש כלל לסכנת זוגות כי מלך אינו מזיק, ולאחר שאמרו לו שאדרבה מלך פורץ לו גדר ועושה כרצונו, חזר בו רב יוסף וקיבל דבריהם, ואמר שבשתים יש סכנת מיתה.

והבן יהוידע (ד"ה אמר) ביאר, שיוסף שידא אמר לרב יוסף שאשמדאי ממונה על הזוגות שנאסרו מהלכה למשה מסיני (להלן ע"ב), שהם שתי ביצים שני אגוזים ושני קישואים, והסיק מכך רב יוסף שרק באותם דברים שהוא ממונה עליהם הוא מזיק אבל בשאר דברים הוא אינו מזיק, והאיכא דאמרי סברו שמלך רשאי להזיק גם בדבר שהוא אינו ממונה עליו, ועל כן יש לחוש בכל דבר לסכנת זוגות.

והערוך לנר (ר"ה יש: נמוס' ד"ה לילה) הביא את דברי **רש"י** (ד"ה לא) שפירש שמלך לא נקרא מזיק ולא חוששים לזוגות, והקשה על דבריו, שהרי רב פפא אמר שיוסף שידא אמר לו שבשתים המזיקים הורגים, והיאך יתכן לפרש בדברי רב יוסף שיוסף שידא אמר לו שאין לחוש כלל לזוגות[לב]. ועוד הקשה, אם מלך אינו מזיק ואין לחוש לזוגות כלל, מדוע האריך רב יוסף בדיבורו ואמר שמלך לא נקרא מזיק, היה לו לומר בקיצור מלך לא מזיק. ועל כן פירש באופן אחר, שודאי גם לדעת רב יוסף יש לחשוש לסכנת זוגות, ומה שאמר שמלך אינו נקרא מזיק, אינו מתייחס לעצם הסכנה אלא למה שאמרה הגמרא לעיל (קט:), שהסיבה שלא חששו חכמים לתקן שתיית ארבע כוסות בליל פסח היא משום שלילה זה משומר מן המזיקין, ועל כך אמר רב יוסף שטעם זה אינו מספיק, משום שיוסף שידא אמר לו שאשמדאי ממונה על הזוגות, והואיל ומלך לא נקרא מזיק אין ליל הפסח שמור מפניו, וחוזרת השאלה למקומה, היאך לא חששו חכמים לתקן שתיית ארבע כוסות. ועל דרך זה יש לפרש את האיכא דאמרי שסברו שמלך פורץ לו גדר, ואם כן, גם אם נאמר שליל הפסח הוא לילה השמור מן המזיקין, מכל מקום אין הוא שמור מפני מלך שפורץ לו גדר לעולם, וחוזרת השאלה היאך לא חששו חכמים לתקן שתיית זוגות. ובהכרח צריך לומר את מה שיישבו רבא ורבינא שכוס של ברכה אינה מצטרפת לרעה, או שכל כוס היא מצוה בפני עצמה[לג].

האם הכישוף בסמים עצמם

קרח קרחייכי פרח פרחייכי איבדור תבלונייכי. הגמרא מונה כמה מינים שהנשים הכשפניות מכשפות בהן. וכתב **הריב"ש** (שו"ת, סי' נב), שאין הכוונה שהנשים מכשפות במינים הללו בעצמם ושהם בעצמם פועלים את הכישוף, אלא

כח. **והוסיף**, שלעיל לא יכלה הגמרא לתרץ לשיטת רבא שחכמים תיקנו לשתות ארבע כוסות רק במקומות שאין בהם חשש כשפים אבל במקומות שיש בהם חשש כשפים צריך לשתות חמשה כוסות, כי אם כן היה לתנא לפרש במשניות הבאות את סדר חמשת הכוסות בשביל מקומות שיש בהם חשש כשפים, כשם שפירש את סדר ארבעת הכוסות, ומזה שלא פירט משמע שחכמים תיקנו רק שתיית ארבע כוסות ולא יותר, בכל המקומות. כט. **כמבואר** לעיל (ח:) ובעוד מקומות בש"ס, עיי"ש. ל. **כפי** שמובא להלן (קי:) 'עלו ביה שיתין שידי' [עלו בו ששים שדים]. לא. **כמבואר** בגמרא 'אמר לי יוסף שידא, אשמדאי מלכא דשידי ממונה הוא אכולהו זוגי'. לב. **מדברי** הערוך לנר נראה שסבר ששיטת רש"י כתוספות שאין לחשוש למזיקים כלל, ולא כרשב"ם שכתב שפעמים ניזוק והרוצה להחמיר ישמור את עצמו. לג. **וראה** עוד בערוך לנר מה שרצה להרויח בביאור זה, שלדעת כל התנאים והאמוראים ליל הפסח נקרא לילה השמור מן המזיקין, וגם רבא ורבינא מודים לכך, אלא שסברו שאין טעם זה מספיק לכך שאין לחשוש לסכנת זוגות, ועל כן הוצרכו לומר טעמים אחרים. והדברי יציב (שו"ת, או"ח סי' רו אות ג) תמה על דבריו, שהלא נאמר שליל פסח שמור מן המזיקין, ומה לי אם אשמדאי נקרא מזיק או שאינו נקרא מזיק, מכל מקום הלילה בעצמו שמור מן ההיזק. ועל כן ביאר את דברי רב יוסף, שכוונתו לומר שיש הבדל בין שאר מזיקין

שהן לוקחות את המינים הללו ועושות מהם קטורת, ובעת ההקטרה הן אומרות כל מיני השבעות ולחשים.

כשפים בפירורי לחם

פרח פרחייכי. רש"י ורשב"ם (ד"ה פרח) פירשו, שהרוח תישא את פירורי הלחם שאתן מכשפות בהן. מבואר בפירושם, שדרך הנשים הכשפניות לכשף בפירורי לחם. והקשו **האחרונים**[ל] על כך ממה ששנינו בעירובין (סד:), שבדורות האחרונים שיש לחשוש לכשפים, אזי בככר שלם מותר להעביר על האוכלין, כי יש לחשוש שעשו בו הנשים כשפים, אבל על פירורי לחם אין להעביר, כי אין לחשוש שעשו בו הנשים כשפים. והקשתה הגמרא על כך ממה שנאמר ביחזקאל (יג יט) 'ותחללנה אותי אל עמי בשעלי שעורים ובפתותי לחם להמית נפשות' וגו', הרי שהכשפניות מכשפות גם בפירורי לחם, ותירצה, שכוונת הפסוק שפירורי הלחם ניתנים להם בשכרן, בעבור הכשפים שהן עושות בדברים אחרים. הרי שמפורש בגמרא שהכשפניות אינן עושות כשפים בפירורי לחם. **והערוך** (ערך מר - הפמיני) פירש, ש'פרח פרחייכו' היינו שיפרח הפרח שאתן מכשפות בו.

קי:

האם בארץ ישראל הקפידו על זוגות

במערבא לא קפדי אזוגי רב דימי מנהרדעא קפיד. הכסא רחמים (תורי, ד"ה במערבא) כתב, שכוונת הגמרא לומר שדווקא בארץ ישראל לא הקפידו על זוגות אבל בשאר מקומות הקפידו, ולכן רב דימי שהיה בנהרדעא הקפיד על זוגות. והקשה על כך, שבהמשך הגמרא מובא שכשירד רב דימי מארץ ישראל לבבל אמר שיש להקפיד על אכילת שתי ביצים ושתי אגוזים ושתי קשואין, והרי בארץ ישראל לא הקפידו על זוגות ומדוע אמר רב דימי שיש להקפיד על כך[א]. ותירץ, שאכן רב דימי בא לחלוק ולומר שגם בארץ ישראל הקפידו על זוגות.

וכתב הפתח עינים (לעיל קט: ד"ה ומפסר), שרק בימי האמוראים האחרונים לא הקפידו על זוגות בארץ ישראל, אבל בימי התנאים והאמוראים הראשונים גם בארץ ישראל הקפידו על זוגות, ועל כן התנאים של הברייתא (סח) הזהירו על אכילת ושתיית זוגות, לפי שרוב התנאים שחיברו את הברייתות כרבי חייא ורבי אושעיא ורבי נחמיה חיו בארץ ישראל.

מקור לכלל הגמרא

כללא דמילתא כל דקפיד קפדי בהדיה. כתב **בספר חסידים** (סי' תנט), שכל הדברים שנאמרו בענין הניחושים והמזיקים נאמרו כנגד המקפידים, כפי שנאמר ביחזקאל (ז כה) 'קפדה בא ובקשו שלום ואין', ומכאן למדו חכמינו ז"ל שכל מי שמקפיד מקפידים בו[ב].

ביאור הכלל כל דקפיד קפדינן בהדיה

כללא דמילתא כל דקפיד קפדי בהדיה ודלא קפיד לא קפדי בהדיה.

הרשב"ם (ד"ה כל דקפיד) פירש, שמי שמקפיד יותר מדאי על זוגות, המזיקים מקפידים בו ומזיקים אותו. ומי שלא מקפיד על זוגות יותר מדאי אין המזיקים מקפידים בו. ומבואר **בשל"ה** (תורה אור אות כה) שהכוונה בזה, שמי שלא בוטח בה' יתברך ומדקדק בהליכותיו שלא יזיקוהו, המזיקים מקפידים עמו ומזיקים אותו, אך מי שבוטח בקדוש ברוך הוא והולך בתמים, אין מזיקים אותו.

ובלשמוע בלמודים (ד"ה כל) פירש, ש'כל דקפיד' היינו מי שחושב בשעת מעשה שיש כח בשדים להזיקו, ואף על פי כן שותה זוגות מפני שאינו חושש שיזיקוהו, אותו הם מזיקים בכדי שיכיר את כחם. אבל מי שלא קפיד, היינו שאינו חושב עליהם כלל, אותו אינם מזיקים.

לאשמדאי, שבשאר מזיקין מכיון שניתנה רשות למזיק להזיק אינו מבחין בין צדיק לרשע, אולם אשמדאי אינו נקרא מזיק, ועל כן אינו מזיק את מי שהוא ירא חטא אלא רק את מי שחטאו גורם לו שינזק, ומכיון שליל פסח הוא לילה השמור מכל דבר חטא לרוב קדושתו, לפיכך אין ההיזק שולט בו כלל. **לד. דן** מדניאל (ד"ה פרח), אורח נאמן (סי' קע אות נד) וילקוט המאירי (עירובין סד. ד"ה ופפמיתין). **א. והוסיף** שאין לומר שרב דימי התכוין לומר שיש להקפיד דווקא בשתי ביצים ואגוזים וקישואין כי הם נזכרו בהלכה למשה מסיני ולא בשאר דברים, שאם כן היה לגמרא לומר שבמערבא לא הקפידו על זוגות חוץ מאכילת שתי ביצים אגוזים וקישואין. ועוד, שבהלכה למשה מסיני נאסר מין נוסף ומחמת הספק מהו אותו המין נאסרו כל המינים. **ב. ופיים** שם שמתוך שאין אדם יכול להזהר בהקפדות הוא נכשל. **ג. המאורות**, המכתם והנר (ברכות נג: ד"ה אין), רבינו יונה (סח ד"ה מאי) והמאירי (סח ד"ה שמא). **ד. ראה** מה שנתבאר בזה לעיל (ע"ג) בענין 'האם מברכים על זוגות'. **ה. ובדרך** החיים (מנהגי הל"ת מצות, אות קיב) כתב, שגם בזמן הזה ראוי לא לברך על שתיית או אכילת זוגות. **ו. ועל** פיהם מיושבת קושיית המלבושי יו"ט. **ז. ראה** בברכות (נג:) במימרא של רב אסי 'אין מברכין על כוס של פורענות', ופירש רב נחמן בר יצחק שהכוונה לכוס של זוגות. וביארו רבינו יונה (סח ד"ה מאי) והטור (או"ח סי' קפג) שכוונתם לומר שהשותה שתי כוסות בסעודה ורוצה עתה לברך ברכת המזון על כוס נוספת, אינו רשאי לברך, משום שטרוד שלא ינזק מחמת

ברכה על אכילת ושתיית זוגות למי שאינו מקפיד

שם. הראשונים[ג] כתבו, שעל אף ששנינו במסכת ברכות (נג:) שהשותה כפלים לא יברך משום שלא יכול להתקיים בו מאמר הכתוב (עמוס ד יג) 'הכון לקראת אלוהיך ישראל'[ד], דין זה נאמר רק במי שמקפיד על שתיית זוגות, אבל מי שאינו מקפיד על כך יכול לברך, שהרי אמרו בגמרא שמי שלא מקפיד על זוגות אין השדים מקפידים עליו, נמצא שאין זו שתיה של פורענות ושייך בו מאמר הכתוב 'הכון לקראת אלוהיך ישראל'[ה].

מדוע אמרה הברייתא שאסור לשתות שתי כוסות מפני שנראה כגרגרן

שם. במסכת דרך ארץ רבה (פ"ו ה"ה) שנינו 'ולא ישתה שתי כוסות ויברך ברכת המזון מפני שנראה כגרגרן'. והקשה **המלבושי יו"ט** (או"ח סי' קע סק"ד), מדוע אמרה הברייתא שאסור לשתות שתי כוסות משום שנראה כגרגרן, הרי היה לה לומר יותר מכך, שיש איסור בזה משום זוגות. ותירץ, שהברייתא התכוונה להשמיענו שגם מי שבאמת אינו חושש למזיקים ולא מקפיד על זוגות, שמפני כך אין לו איסור לשתות שתי כוסות מחמת זוגות, אף על פי כן לא ישתה שתי כוסות בבת אחת, כדי שלא יחשבו הרואים שעל אף שמקפיד על זוגות אינו יכול להמנע מכך מחמת גרגרנותו.

ובב"ח (או"ח סי' קע סק"ה) מצינו שני ביאורים נוספים לברייתא. בביאור ראשון כתב, שהברייתא באה להשמיענו שגם מי שמקפיד על זוגות, שמשום כך אם היה שותה בסעודה שתי כוסות בשתי פעמים לא היה יכול לברך ברכת המזון על כוס נוספת כי לא היתה דעתו מיושבת עליו מחשש שמא ינזק[ז], ומפני כך רוצה לשתות את שתי הכוסות בבת אחת כדי שיוכל לברך ברכת המזון על הכוס[ח], אף על פי כן אסור לו לעשות כן, מפני שבשתיית שתי הכוסות בבת אחת נראה כגרגרן. ביאור שני, שהברייתא אינה מדברת כלל באדם החפץ לשתות שתי כוסות, אלא באדם שמביא שתי כוסות בתוך סעודתו כדי שאת האחת יוכל לשתות ועל השניה יאמר ברכת המזון, שחשש זוגות לא שייך בזה כלל, ואף על פי כן השמיענו התנא שכיון שמביא את שניהם ביחד אסור לו לעשות כן מפני שנראה כגרגרן.

האם גם מי שאינו מקפיד על זוגות צריך לחשוש

ומיהו למיחש מיבעי. הרשב"ם (ד"ה כל) פירש, שגם מי שאינו מקפיד יותר מדאי על זוגות צריך לחשוש לכך, אף על פי שאין המזיקים מקפידים בו, שאם לא כן מדוע האריכו חכמים בענין זוגות ולא אמרו בקצרה 'לא יזהר האדם בזוגות כדי שלא יקפידו המזיקים בו'. ובהכרח שהאריכו מכיון שצריך לחוש לכך.

אולם בספר המאורות (לעיל קט: ד"ה לפ) כתב, שחכמים האריכו בענין זוגות מפני שענין זה נצרך לאדם המקפיד בכך. משמע מדבריו שאדם שאינו מקפיד על זוגות אינו צריך להזהר בהם כללט.

ובעבודת אהרן (מן שומעת אות לד) כתב, שכוונת הגמרא שמי שאינו מקפיד על זוגות אינו צריך לחשוש למזיקים כלל, אולם לכשפים צריך לחשוש, ועל דרך מה שאמרה הגמרא שביותר מזוג אחד אין צריך לחשוש למזיקים אבל לכשפים צריך לחשוש. ועוד כתב, שיתכן לומר שכוונת הגמרא למה שאמרה לעיל (ע"ב) שאדם שאכל תרי או שתה תרי לא ישמש מטתו בסמוך לכך, ופירש **הרשב"ם** (סח ד"ה הכי) שלא ישמש מטתו עד זמן מרובה שמא נחלש מחמת הזוגות ויורע מזלו, ועל כך אמרה הגמרא כאן שגם מי שאינו מקפיד בזוגות שיוזק צריך לחשוש שלא לשמש מטתו בסמוך לכך.

האם יש לחשוש לזוגות בזמן הזה

שם. הראשונים' כתבו, שהטעם שאין אנו מקפידים כלל על זוגות בזמן הזה, משום שעתה אין אותה רוח רעה מצויה[י]. **אולם הטור** (או"ח סי' קע) **הביא** את הברייתא השנויה לעיל (קט:) שלא יאכל אדם תרין ולא ישתה תרין דהיינו שלא יאכל ולא ישתה זוגות משום סכנה. ומאחר והביאה להלכה נראה שדעתו

שתיית שתי הכוסות, ולא שייך שיתקיים בו מה שנאמר 'הכון לקראת אלהיך ישראל', ואף על פי שהכוס של ברכת המזון היא כוס שלישית, אין היא מצטרפת לשתי הכוסות הקודמים לבטל את ענין הזוגות, משום שכבר גמר את סעודתו ואין שייכות לכוס של ברכת המזון עם שתי הכוסות הקודמים. וראה מה שנכתב בזה עוד לעיל (קט:) בענין 'האם יש זוגות בשתיית יין של קידוש וברכת המזון'. **ח. מפירוש** זה נראה שבשתיית שתי כוסות בבת אחת אין איסור זוגות. **ט. וכ"כ** בשו"ת גליא מסכת (מהע"ז סי' יג קוף ד"ה מסכת) בדעת הרמב"ם, ראה דבריו להלן בסמוך. וכן נראה מדברי הנמוקי יוסף (מו"ק כט. ד"ה הנפטר, הו"ד בדרכי משה יו"ד סי' מג אות ג) שכתב 'ויש בני אדם שמנחשין ומשימין דבר בלבם וכנגדן דברו חכמים, אבל למי שאינו מקפיד אין הדבר מזיק כלום'. וכ"כ בשו"ת שם אריה (יו"ד סי' מ ד"ה והנה). **ובשבעים תמרים** (כפות תמרים סי' ד ד"ה שוב) תמה על דבריו שהם נגד דברי הרשב"ם שכתב שגם מי שאינו מקפיד צריך לחשוש לסכנה. אך כמבואר נחלקו בזה הראשונים ויש לשם אריה על מי לסמוך. וראה עוד בדקדוקי סופרים (אות ע) שציין לכמה נוסחאות הש"ס שלא גרסו את תיבות 'ומיהו למיחש מיבעי'. **י. תוספות** (יומא עז: ד"ה מסוס, תולין קו: ד"ה המס), הערוך (ערך מפפרגוס) בשם רב האי גאון, תשב"ץ קטן (סי' מקט) בשם מהר"ם מרוטנבורג. **יא. וכ"כ** הים של שלמה (תולין פ"ח סי' יג) והוסיף, שמכל מקום יש לחוש לדברים שנאסרו מחמת כשפים והיזק הגוף. והגליא מסכת (מהע"ז סי' יג קוף ד"ה מסכת) כתב, שהטעם שהשמיט הרמב"ם את ענין הזוגות, משום

שיש להקפיד על זוגות גם בזמן הזה. **והבית יוסף** (סס ס"ד ד"ה גרסינן בפרק ערבי פסחים) תמה עליו מדוע הביא את דברי הברייתא, והלא מבואר בראשונים שבזמנינו אין לחוש לזוגות, ואם כוונת הטור לחלוק על שיטתם ולומר שיש לחוש לזוגות גם בזמן הזה, מדוע לא הביא את כל הפרטים המובאים בגמרא בענין זה. **ובב"ח** (סס ס"ה) מבואר שבאמת גם הטור מסכים לשיטות הראשונים שבזמן הזה אין לחוש לזוגות, והסיבה שהביא את הברייתא מפני שעל פיה מובן מה שכתב בהמשך שאסור לאדם להביא שתי כוסות בסעודתו, אף על פי שחפץ לעשות כן לצורך ברכת המזון, מפני שנראה כגרגרנ"ב. וכן כתב הדרישה (סס סוס נ) שבודאי דעת הטור כשאר ראשונים שאין לחוש לזוגות בזמן הזה, והסיבה שהביא את הברייתא כדי שלא נטעה לומר שהטעם של הברייתא שלא יאכל אדם תרי וישתה תרי הוא מצד הלכות דרך ארץ, וכפי ששנינו בברייתא שבמסכת דרך ארץ שהביא הטור בהמשך, ומשום כך הביא את שתי הברייתות כדי להשמיענו שהברייתא המובאת לעיל טעמה משום זוגות, והברייתא שבמסכת דרך ארץ טעמה משום הלכות דרך ארץ.

היאך מערבין בשתי ביצים

שתי ביצים וכו' הלכה למשה מסיני. האחרונים הקשו על מה ששנינו במסכת עירובין (נ.) 'מערבין בביצים חיות וכמה אמר רב נחמן בר יצחק, סיני"ג אמר שתים', והיאך ניתן לערב בשתי ביצים, הלא שתי ביצים הם דבר שאינו ראוי לאכילה מחמת סכנה וצריך לערב בדבר הראוי לאכילה"ד. וכמה תירוצים נאמרו בזה:

א. הבשמים ראש (שו"ת, סי' קפג) תירץ, שאחרי שמצינו שהגמרא מסיקה שלמי שלא מקפיד על הזוגות אין חשש באכילתם, נתבטל כל החשש בדבר, וכן לא מצינו לאף אחד מן האחרונים שיאמר שיש בזוגות איסור גמור מחמת סכנה, וידמה את אכילת זוגות לאכילת דברים שיש בהם סכנה כשתיית משקים מגולים וכדומה, ועל כן ניתן לערב בזה.

ב. הבכור שור (עירובין סס ד"ה ס"ל) תירץ, שרב יוסף לשיטתו (סס פנ.) שאין מערבין אלא לדבר מצוה, וסבר שבדבר שהוא צורך מצוה אין לחוש לזוגותט.

ג. הרש"ש (סס ד"ה מערבין) **והמרחשת** (מ"ב סי' כ סוס ס) תירצו, ששיעור שתי ביצים שנאמר בעירוב[אוצר החכמה] הוא שיעור של מזון הנאכל בשתי סעודות, כפי שנאמר בעירובין (פנ.) שצריך לערב במזון שתי סעודות, נמצא ששיעור שתי ביצים שאמר רב יוסף הוא לא שיעור של אכילת שתי ביצים בבת אחת, אלא שיעור של אכילת ביצה אחת בתור סעודה אחת, וביצה שניה בתור סעודה שניה, ומכיון שלא אוכלן בבת אחת אין כאן איסור זוגותטז.

האם ההלכה למשה מסיני נאמרה לענין זוגות

שתי ביצים ושתי אגוזין שתי קישואין ודבר אחר הלכה למשה מסיני.

בגמרא מבואר שההלכה למשה מסיני נאמרה לענין איסור זוגות. אולם במדרשי תימן"ז נאמר 'תנו רבנן לא יפחות אדם בלילי הפסח מארבעה כוסות שני קשואים ושני אגוזים ושתי ביצים ודבר אחר הלכה למשה מסיני ואקשי רבנן מהוא דבר אחר ואמרו שזה ירקות'. הרי שלדברי המדרש אין להלכה למשה מסיני שייכות לאיסור זוגות אלא למה שנאמר במשנה לעיל (פנ:) 'ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין'.

היאך נהגו במערבא שלא כפי הלכה למשה מסיני

שם. האחרונים הקשו על מה שאמרה הגמרא שבמערבא לא הקפידו על זוגות, מדוע לא הקפידו על כך והלא האיסור לאכול זוגות הוא הלכה למשה מסיני, והיאך יכולים אחרונים לבטל דבר שנאסר בהלכה למשה מסיני. ותירץ התורה לשמה (שו"ת, סי' שנג), שכך נאמרה ההלכה שכל זמן שיהיו בני האדם מקפידים על זוגות אסור לאכול זוגותי"ח, אבל כשאין מקפידים על כך אין בזה איסוריט.

והתפארת ישראל (יומא פ"ג מ"ג יכין סוף סוס יב) **והמהר"צ חיות** (מגיגה ג: ד"ה עמון) תירצו, שאין כוונת רב דימי לומר שאיסור אכילת זוגות נאמר למשה מסיני, אלא כוונתו לומר שאיסור ברור הוא כאיסור הנאמר בהלכה למשה מסיני.

שסבר שכל העניינים הללו שאינם מדרכי הטבע הם רק על צד הניחוש ותמהון ופחד הנמצא באנשים שדעתם חלשה, אבל בעלי דעת שלמים בנפשם שאינם מפחדים, אין להם לפחד כלל וכלל.

יב. ראה לעיל [בענין 'מדוע אמרה הברייתא שאסור לשתות שתי כוסות מפני שנראה כגרגרן'] מה שכתב הב"ח בביאור דין זה. **יג. ופירש** רש"י (סס ד"ה פיני) שהכוונה לרב יוסף המכונה 'סיני'.

יד. כמבואר בעירובין (פנ.). ושם דנה הגמרא לגבי עירוב בגודגדניות שטובים לאכילה למרובי בנים ואינם טובים לאכילה לחשוכי בנים, ואם כן כל שכן שאין לערב בדבר שאינו ראוי לאכילה לכל.

טו. ובכך יישב את מה שהקשה על הגמרא שם, מדוע נטתה מדרכה בכל המקומות שבתלמוד שבהם נזכר רב יוסף בשמו, ודווקא בסוגיא זו הזכירה את רב יוסף בכינוי 'סיני'. ותירץ לפי האמור, שרב יוסף שאמר שניתן לערב בשתי ביצים הלך לשיטתו שאין מערבין אלא לצורך מצוה ובדבר מצוה אין איסור זוגות, ולכאורה היה ניתן להקשות על כך, הרי איסור זוגות נאמר בהלכה למשה מסיני ומנין שכך היא ההלכה שבדבר מצוה אין לחשוש לזוגות. ויש לומר שלשם כך רמזה הגמרא במה שכינתה כאן את רב יוסף בכינוי 'סיני', להשמיענו שמאחר ורב יוסף הוא זה שאמר דין זה אין לנו לחשוש לאמיתות הדבר, שהרי רב יוסף נתכנה בשם 'סיני' לפי שהיה בקי בכל ההלכות שנאמרו למשה בסיני וידע כיצד נאמרו, ובודאי שאף כאן ידע שכך נאמרה ההלכה שיש לחוש לזוגות רק בדבר הרשות אבל בדבר מצוה אין לחשוש לכך, ולו היה אחר אומר שמועה זו עדיין היה מקום לפקפק בכך, ורק משום שרב יוסף אמרה ראוי לסמוך עליו. **טז. כפי** שנאמר לעיל (ע"ח) שהשותה כפלים דמו בראשו דווקא באופן שלא ראה פני השוק, אבל אם הפסיק בין האכילות על ידי יציאה לשוק אין זה נחשב לאכילת זוגות. **יז. כתב** יד המובא בספר מדרש הביאור (פר' נח) ובספר 'הרמב"ם והמכילתא דרשב"י' (עמ' קנג). כמו כן הובא המדרש בספר מדרש רבי דוד הנגיד (המיוחס לרבי דוד בן רבי אברהם בן הרמב"ם, עמ' כט), **והובא גם** בספר מילי דמרדכי (ח"ב סי' נח). **יח. והוסיף,** שאין לתמוה שלא מצינו שתאמר הלכה למשה מסיני לזמן מוגבל. כי כן מצינו במסכת מועד קטן (ד.) שנאמרה הלכה למשה מסיני רק לזמן שבית המקדש קיים. **יט. והוסיף,** שבודאי אף קודם שנאמרה ההלכה היו חוששים לזוגות, אלא שמאידך חששו שמא יש בחשש זה איסור משום דרכי האמורי (רמב"ם שבת סנ.), ולכך נאמרה ההלכה להורות שמותר לחוש לכך ואין בזה איסור משום דרכי האמורי. **כ. והתוספות** רי"ד (ד"ה קערות) גרס 'קערות ככרות וכוסות אין בהם משום זוגות'. **כא. וראה** בשם משמעון (שו"ת, סוס סי' יד) שכיון לכך מדעת עצמו והאריך בזה [ויש להעיר, שמדברי

האם מותר לאדם להכנס לבית גרושתו

דההוא גברא דגרשה לדביתהו אינסבה לחנואה וכו'. התרומת הדשן (סי' למג) דן במי שגירש את אשתו והלכה ונישאת לאחר, האם מותר לבעלה הראשון להיכנס לבית של בעלה בשביל עסק שיש לו עמו. והביא ראיה להיתר ממעשה זה שהיה הבעל הראשון נכנס לביתה ושותה שם, ואם היה איסור בדבר מה הראיה ממעשה זה שיש היזק גם ביותר מזוג אחד, הלא יתכן לומר שבאמת ביותר מזוג אחד אין חשש להיזק והסיבה שאותו אדם ניזוק משום שעשה עבירה, וכפי שמצינו לעיל (ע"ח) שרבא בר ליואי ניזוק משום שהטריד את רבא בקושיותיו. אולם **הט"ז** (מהע"ז סי' קיט ס"ק יט) דחה דבריו וכתב שיתכן לומר שבאמת יש איסור בדבר, ואף על פי כן סברה הגמרא שניתן להוכיח ממעשה זה שיש חשש זוגות גם ביותר מזוג אחד, כי אם סיבת ההיזק היתה מחמת היותו עבריין, היה לו להנזק כבר קודם שתיית הזוגות, ומכך שניזוק רק לאחר שתיית הזוגות מוכח שמחמת הזוגות ניזוק.

באלו קערות וככרות אין חשש זוגות

קערות וככרות אין בהם משום זוגות. הרשב"ם (ד"ה קערות) פירש, שבאכילת שתי קערות של תבשיל אין חשש זוגות. ומסתימת הדברים נראה שגם באכילת שתי קערות של תבשיל ממין אחד אין לחוש לזוגות, וכן באכילת שתי ככרות ממין אחד אין לחוש לזוגות.

אולם בספר בניהו (ד"ה ס"ל) כתב, שכוונת הגמרא שבאכילת שתי קערות של תבשיל משני מינים שונים, וכן באכילת שתי ככרות משני מינים שונים, כגון שאחת עשויה מחטים והשניה משעורים, וכן בשתיית שתי כוסות משני מינים שונים, כגון שאחת יין והשניה שכר, אין חשש זוגות. אבל באכילת שתי קערות של תבשיל ממין אחד, וכן באכילת שתי ככרות או שתיית שתי כוסות ממין אחד יש חשש זוגות.

ורבינו חננאל (ד"ה קערות) גרס 'קערות וכוסות אין בהם משום זוגות'[ב]. ולפי גירסתו יוצא שבככרות יש חשש זוגות.

מה התחדש בכלל שבדבר שגמרו בידי אדם אין חשש זוגות

כללא דמילתא כל שגמרו בידי אדם אין בהן משום זוגות גמרו בידי שמים במילי מיני דמיכל חיישינן. הרשב"ם (ד"ה גמרו) פירש, שמאחר ונאמר לעיל ששתי ביצים שני אגוזים ושני קשואים ודבר אחר אסורים באכילה מהלכה למשה מסיני משום זוגות, אף שלא נתפרש מהו המין האחר שנאמר בהלכה, מסתבר שהוא דבר המוכשר לאכילה בידי שמים כפירות וביצים שנאמרו במפורש בהלכה, ולכן בדברים שלא הוכשרו לאכילה בידי שמים רק בידי אדם אין לחשוש לזוגות.

ובבניהו (ד"ה וקמ"ר) הוסיף, שאף על פי שמעיקר הדין אין לחשוש לזוגות רק בדבר שגמרו בידי שמים מהטעם שביאר הרשב"ם, כיון שבדבר שגמרו בידי שמים יש לחוש לזוגות בין מאותו המין ובין משני מינים שונים, משום סייג וגדר אמרו חכמים שיש לחוש לזוגות גם בדברים שהוכשרו בידי אדם, ומכל מקום לא עשו סייג וגדר אלא באכילת זוגות ממין אחד, אבל באכילת זוגות משני מינים שונים אין לחשוש, ולכן רק באכילת שני תבשילים משני מינים שונים אין חשש זוגות, אבל באכילת שני תבשילים ממין אחד יש חשש זוגות אפילו שהוכשרו לאכילה בידי אדם.

מדוע בלחם משנה אין חשש זוגות

שם. בגמרא מבואר שהטעם שאין חשש זוגות בככרות, משום שהוכשרו לאכילה בידי אדם. לפי טעם זה יוצא שאין לחשוש בבציעת לחם משנה בשבת משום זוגות, כיון שאין לחוש לזוגות בככרות. אולם בזוהר (ויקהל מהימנא עקב רעג:) מובאים שני טעמים למה אין לחשוש לזוגות בבציעה על לחם משנה בשבת, טעם אחד, משום ששלוחי מצוה אינן ניזוקין. ובהמשך מבואר שהטעם לכך משום שבשבת אין שטן ואין מזיק שולטכא.

מדוע במשקין יש לחשוש לזוגות והלא גמרן בידי האדם

שם. המפרשים הקשו, מדוע ביין ובשאר משקין יש לחשוש לזוגות[כב], והלא הוכשרו לשתיה בידי האדם, ושנינו בגמרא שכל דבר שנגמר בידי האדם אין לחוש בו לזוגות. וכמה ביאורים נאמרו בזה:

א. התוספות רי"ד (ד"ה גמרו) כתב, שדווקא ככרות לחם וכיוצא בהן נחשבות לגמרן בידי האדם, משום שהשבלים אינן ראויות לאכילה כלל כל זמן שאין האדם טוחנן ועושה מהן קמח, וגם לאחר מכן עושה עוד כמה מלאכות עד שנעשה מהן פת הראויה לאכילה, אבל יין נחשב לנגמר בידי שמים, ואף על פי שגם בו נעשות כמה מלאכות בידי האדם בכדי לעשותו ליין, כגון דריכת הענבים בגת ועוד, מכל מקום כיון שהענבים ראויים לאכילה מיד לאחר צמיחתן וגם היין אגור בתוכם, משום כך נחשב היין לגמרו בידי שמים ויש בו חשש זוגות[כג].

ב. בבניהו (ד"ה וקמ"ל) מבואר שגם יין נחשב לגמרו בידי האדם, אלא שגם בדבר שהוכשר על ידי האדם יש לחשוש לזוגות, והכלל שאמרה הגמרא שאין לחשוש לזוגות בדבר שגמרו בידי האדם נאמר רק בזוגות שאינם ממין אחד כפי שנתבאר לעיל.

ג. הערוך השלחן (יו"ד סי' קטז סי"ז) **והקרן ישי** (ד"ה גמרו) כתבו, שאף על פי שיין ושכר הוכשרו לאכילה בידי אדם, יש לחשוש בהם לזוגות, כי לא נאמר הכלל שכל שהוכשר לאכילה בידי האדם אין בו משום זוגות אלא בדברי מאכל, אבל במיני משקה אף בדברים שגמרן בידי אדם יש לחוש לזוגות[כד].

ד. החזון איש (או"ח סי' קמ ד"ה קערות) כתב, שישנם שני ענייני זוגות, ענין אחד שהזוגות בעצמותם מורכבות משני דברים נפרדים לגמרי, כשתי ביצים ושני אגוזים, שכל אחת עומדת בפני עצמה, וכשאכל שנים מהם אפילו אכלם בבת אחת, אכל זוגות. והענין השני, שהדבר בעצמותו הוא אחד אלא שמעשה האדם הפך אותו לשני דברים נפרדים ובכך יצר זוגות, וזה שייך בשתיית שתי כוסות שהמשקה בעצמותו הוא דבר אחד, ואם יתן אדם לתוך פיו משקה משתי כוסות נפרדות בבת אחת, לא יחשב לו כשתיית זוגות שהרי שתה דבר אחד, נמצא שמה שעשה את השתיה בשתי כוסות לשתי שתיות נפרדות הוא מעשה האדם שעשה כאן שתי פעולות נפרדות בכך ששתה מכל כוס וכוס לחוד בזה אחר זה. אבל שתי ככרות אינם שייכים לענין זה, כי לא מחמת פעולת האדם הן נחשבות לזוגות אלא הן זוגות בעצמותם. ואף שתי קערות של תבשיל אינן שייכות לענין זה, משום שכל קערה וקערה עומדת בפני עצמה[כה] והן נחשבות לזוגות בעצמותן. ומעתה יש לומר שהכלל שאמרה הגמרא לחלק בין דבר שגמרו בידי אדם לדבר שגמרו בידי שמים נאמר רק בענין הראשון שהוא הנזכר בהלכה למשה מסיני, והיינו בדברים שבעצמותם הם נפרדים, שבהם יש לחלק בין פירות שיצירתם בידי שמים לככרות וקערות שיצירתם בידי אדם. אבל בענין השני של זוגות, והיינו בדברים שביצירתם ובעצמותם הם אחד אלא שמחמת מעשה האדם ופעולותיו הם נידונים כשני דברים נפרדים, אין לחלק בין דברים שגמרן בידי האדם לדברים שגמרן בידי שמים, כי כל השייכות שלהם לענין 'זוגות' היא מחמת פעולת האדם, ולכן במשקים לעולם יש לחוש לזוגות[כו].

מדוע אין לחוש בחנות משום זוגות

חנות אין בהן משום זוגות. רש"י והרשב"ם (ד"ה חנות) פירשו בזה שני פירושים. בפירוש הראשון כתבו, שהשותה שתי כוסות בשתי חנויות אינו נחשב לשותה שתי כוסות ביחד, ולכן אין לחשוש בכך לזוגות. ובפירוש השני כתבו, שהשותה שתי כוסות בחנות אחת אינו צריך לחשוש לזוגות, משום שאין בכך קביעות והמזיקים אינם מקפידים על כך. והוסיף הרשב"ם שהפירוש השני עיקר. וביאר **השדה יצחק** (נחמ"ס ד"ה חנות) שהסיבה לכך שהפירוש השני עיקר היא, משום שכבר שנינו לעיל (ע"ח) שהשותה כפלים דמו בראשו, ואמר רב יהודה אימתי בזמן שלא ראה בין כוס לכוס את פני השוק, אבל אם ראה את פני השוק הרשות בידו. ואם נאמר שכוונת הגמרא בחנות לומר שהשותה שתי כוסות בשתי חנויות אינו צריך לחשוש לזוגות, קשה מה חידשה בכך, הלא דבר פשוט הוא שבין חנות לחנות רואה את פני השוק וכבר שנינו לעיל שכשרואה את פני השוק בין כוס לכוס אין צריך לחשוש לזוגות. ובהכרח שהפירוש השני עיקר, שהשותה שתי כוסות בחנות אחת אינו צריך לחשוש לזוגות.

מדוע אין חוששים לטפטף שתי טיפות של יין לפי התינוק בזמן המילה

שם. הרשב"ם (ד"ה חנות, בלעזון ממר, ד"ה מורת, ד"ה מצה) פירש, שהסיבה שלא חוששים לזוגות בחנות באורח ובאשה, משום שבכל אלו השתיה בדרך עראי וכל שתיית כוס נוספת נחשבת כנמלך בדעתו לשתות עוד ואינה מצטרפת לכוס הקודמת. וכתב **בספר דבש תמר** (ד"ה חנות), שמכאן ראיה שאין לחשוש לזוגות במה שנהגו בכל תפוצות ישראל שבעת המילה כשמברך על הכוס ברכת 'אשר קידש ידיד מבטן' ואומר 'ואומר לך בדמיך חיי ואומר לך בדמיך חיי', מטיפים מן היין באצבע פעמיים לפי התינוק, והיינו משום שהתינוק אינו קובע עצמו על היין, וגם שלא שייכת קביעות בשתיית טיפות. ועוד, שהתינוק נחשב כנמלך כיון שאינו יודע אם ישקוהו עוד, והחשש לזוגות קיים רק במי שקובע את עצמו לכך.

ועוד כתב שישנם טעמים נוספים מדוע אין לחשוש באופן זה לזוגות:

א. משום שהטפת היין נעשית לשם רפואה, ושנינו בגמרא (להלן) שבאיספרגוס אין חשש זוגות משום ששותים אותו לרפואה.

ב. משום שמטיפים לפיו מכוס אחת והרי זה כשותה מכוס אחת בשתי פעמים, ששנינו (לעיל פו:) שזו היא מדת דרך ארץ.

ג. על פי מה שכתב **האבודרהם** (מלוה מילה), שהטעם לכך שמטיפים מן היין לפי התינוק בעת אמירת הפסוק 'ואומר לך בדמיך חיי ואומר לך בדמיך חיי', משום שנאמר במדרש (במ"ר יח ג) לגבי הדין שעשה משה לחוטאים בחטא העגל 'שימו איש חרבו על ירכו (שמות לב מ) משה מל ואהרן פורע ויהושע משקה', כוונת המדרש, שמאחר ובכל אותם השנים שהיו בני ישראל במדבר לא מלו מפני הסכנה, כשחטאו בעגל ונגזר על עושי העגל למות, לא רצה משה שימותו בלא מצות מילה, לפיכך היה משה מל אותם ואהרן עושה את הפריעה, ויהושע משקה אותם מעפר העגל לאחר שנטחן ועל ידי כך היו מתים, כמו שנאמר (שם לב כ) 'ויקח את העגל אשר עשו וישרוף באש ויטחון עד אשר דק ויזר על פני המים וישק את בני ישראל'. נמצא שאותה השקייה שנעשתה בעת המילה היתה למיתה ולא לחיים, לפיכך כנגד זה אנו משקים את התינוק ביין בעת המילה ואומרים 'ואומר לך בדמיך חיי ואומר לך בדמיך חיי', שזו ההשקייה תהיה לחיים ואריכות ימים ולא למות. ומשום כך משקים את התינוק רק פעמיים כנגד ב' פעמים 'ואומר לך' וגו' הנאמרים בפסוק, ולא יותר, כי אם ישקוהו בשלישית ולא יאמרו 'ואומר לך בדמייך חיי' יהיה זה סימן רע.

באיזה אורח אין חשש זוגות

אורח אין בו משום זוגות. במסכת בבא מציעא (פו.) הובא מעשה בשליח המלך שרדף אחר רבה בר נחמני ונזדמנו שניהם לפונדק אחד, ובני הבית הגישו לפני שליח המלך שתי כוסות ולאחר מכן נטלו השלחן מלפניו, ומאחר והשדים הממונים על הזוגות מזיקים את השותה אותם, חלה אותו שליח וחזר פרצופו לאחור, עד שהציע להם רבה בר נחמני שישקוהו כוס נוספת בכדי לבטל את שתיית הזוגות, ונתרפא שליח המלך ושב פרצופו למקומו. והקשה **בתוספות הרא"ש** (סס ד"ה והלכך) ממעשה זה על מה שמבואר בסוגייתנו שבאורח לא שייך חשש זוגות, והרי מהמעשה הנזכר אנו רואים שהמזיקים שולטים גם באורח ששותה זוגות. ותירץ, שהטעם שבאורח לא שייך היזק משום שאינו יודע אם ישקוהו עוד ובכל כוס וכוס נחשב כנמלך ואין הכוסות מצטרפות זו לזו, מה שאין כן במעשה הנזכר ששם מדובר בשליח המלך שבטוח בעצמו שיתנו לו כל צרכו ונחשב כבעל הבית עצמו ולא כאורח.

ובעין אליהו (סס ד"ה ומקוהו) תירץ, שדווקא באורח שנתנו לו מתחילה כוס אחת ואחר כך הביאו לו כוס נוספת לא שייך חשש זוגות, מפני שעל כל כוס וכוס נחשב כנמלך שהרי לא ידע שיביאו לו עוד, אבל באורח שנתנו לו מתחילה שתי כוסות שייך חשש זוגות, שהרי מתחילה נתנו לו שתי כוסות והן מצטרפות זו לזו ואין כאן נמלך, ובמעשה הנזכר נתנו לו שתי כוסות בבת אחת.

ביאור מחלוקת רב נחמן ורב משרשיא

חד מקמי תכא ותרי אתכא לא מצטרפין מתקיף ליה רב משרשיא וכו'.

הדבר שמואל (ד"ה דכו"ע) כתב, שלכאורה היה נראה לומר שהביאור במחלוקת רב נחמן ורב משרשיא הוא, שרב נחמן סבר שיין הבא בתוך הסעודה חשוב מיין הבא לפני הסעודה, ועל כן יין ששתה בתוך המזון מצטרף לזוגות ששתה לפני המזון, כדין יין שמצטרף לזוגות שכר מפני שהוא חשוב, אבל יין ששתה

הזוהר ישנה ראיה לגירסת רבינו חננאל שלא גרס בגמרא שב'ככרות' אין חשש זוגות, או ראיה לדברי הבניהו שבככרות העשויות מאותו מין יש חשש זוגות, שאם לא כן מדוע הוצרך הזוהר ליתן טעמים מדוע אין חשש זוגות בלחם משנה, והלא מבואר בגמרא שבככרות אין חשש זוגות. ובהכרח צריך לומר שלדברי הזוהר לא גורסים בגמרא 'ככרות'. או שגורסים 'ככרות' אך רק בככרות העשויות משני מינים אין חשש זוגות, אבל בככרות העשויות מאותו מין יש חשש זוגות כדברי הבניהו].

כב. כמבואר בהמשך הסוגיא שביין ושכר יש לחשוש לזוגות. **כג. ויש** להעיר על דבריו, מדוע בשתיית שכר העשוי משעורים יש לחוש לזוגות כמבואר בסוגייתנו, והרי הוכשר לאכילה רק בידי האדם ומה ההבדל בין שכר לככרות.

כד. ולכן דקדקה הגמרא בלשונה וכתבה 'גמרו בידי שמים במילי מיני דמיכל', והיינו דווקא במיני מאכל ולא במיני משקה.

כה. שהרי דרך בני אדם שאינם נותנים את הקערה לתוך הפה כפי שעושים בשתיית הכוס, אלא אוכלים מתוך הקערה, לפיכך כל קערה וקערה נחשבת לדבר בפני עצמו.

כו. ויש לציין שכל התירוצים שנאמרו לא יישבו את הקושיא לפי גירסת רבינו חננאל (ד"ה קערות) שגרס 'קערות' וכוסות אין בהן משום זוגות', ולגירסא זו קשה מאד שהרי מבואר בגמרא שלפנינו בכמה מקומות שבכוסות אנו חוששים לזוגות.

אהח 19/06/2018

לפני המזון אינו מצטרף לזוגות ששתה בתוך המזון כי חשיבותו פחותה מהם, וכדין שכר שאינו מצטרף לזוגות יין מפני שהשכר פחות חשוב מן היין. ורב משרשיא סבר שמאחר והיין שלפני המזון בא לגרור ולהמשיך את תאות האכילה, חשיבותו כיין הבא בתוך הסעודה, לפיכך מצטרף לזוגות ששתה בתוך הסעודה. אולם ביין הבא לאחר המזון מודה שאינו מצטרף שודאי אינו נחשב כיין הבא בתוך המזון.

אך הקשה על ביאור זה ממה שכתבו **התוספות** (נדרים מג: ד"ה ורב) שיין הבא לפני המזון חשוב יותר מיין הבא בתוך המזון, לפי ששתיית יין לפני המזון באה לצורך שתיה, ואילו יין שבא בתוך המזון מטרתו להשרות את המאכל במעיו. ולפי זה היה צריך להיות הדין שיין הבא לפני המזון מצטרף לזוגות ששתה בתוך המזון, ואילו יין ששתה בתוך המזון אינו מצטרף לזוגות ששתה קודם המזון.

מדוע יין הבא בתוך המזון מצטרף ליין הבא קודם המזון ואינו מצטרף ליין הבא לאחר המזון

דכולי עלמא תרי אתכא וחד לבתר תכא לא מצטרפי. מבואר בגמרא שדבר פשוט הוא שיין הבא בתוך הסעודה מצטרף ליין הבא קודם הסעודה, אבל יין הבא לאחר הסעודה אינו מצטרף ליין הבא בתוך הסעודה. והקשה **באור החמה** (ד"ה דכולי) מה החילוק בזה, הלא סברת רב משרשיא שהסיבה שיין הבא בתוך הסעודה מצטרף ליין הבא קודם הסעודה היא משום ששתיית היין אינה באה לתקן את הסעודה אלא לתקן את האדם, ולכן הגם שבשעת הסעודה שתה רק זוגות, הרי קודם לכן שתה כוס נוספת ונמצא שלא שתה זוגות. ואם כן מדוע כששתה זוגות בסעודה ולאחר הסעודה שתה כוס נוספת אינה מצטרפת לשתי הכוסות ששתה בשעת הסעודה, הרי אין אנו באים לתקן את הסעודה אלא לתקן את השותה. וביאר, שרב משרשיא התכוין להקשות, מדוע שתיית זוגות בתוך הסעודה אינה מצטרפת ומתקנת את הכוס ששתה קודם המזון, הרי כששתה כוס אחת לפני המזון ושתים בתוך המזון, אינו בא 'לתקוני תכא' כלומר לתקן את הזוגות ששתה בתוך המזון על ידי צירוף הכוס ששתה קודם המזון, אלא 'לתקוני גברא', כי כששתה כוס ראשונה בסעודה, אותה כוס מצטרפת לכוס ששתה קודם הסעודה ונמצא ששתה זוגות, ועל ידי הכוס הנוספת ששותה בתוך הסעודה הוא בא לתקן את הזוגות שכבר שתה, ולמה לא יתקן בכך. מה שאין כן כששתה זוגות בתוך הסעודה דבר פשוט הוא ששתיית כוס לאחר הסעודה אינה מצטרפת לתקן את הזוגות שכבר שתה בתוך הסעודה, כי אי אפשר לתקוני תכא על ידי שתיית כוס הבאה לאחר הסעודה.

קיא.

ביאור מחלוקת שמואל ורבי יוחנן אם מים מזוגים מצטרפים ליין

אמר רב פפא לא אמרן אלא חמימי לגו קרירי וקרירי לגו חמימי. מבואר בגמרא ששמואל ורבי יוחנן נחלקו במים חמים וקרים מעורבים זה בזה, אם נחשבים משקה מזוג ומצטרפים ליין מזוג לענין זוגות, לדעת שמואל אין מצטרפים ולדעת רבי יוחנן מצטרפים. וכתב **האתוון דאורייתא** (קונטרס מחרון הוספה לכלל ד ד"ה ודע) בשם **אחיו** לבאר את מחלוקתם, על פי מה שמובא במסכת חולין (קה.) 'מים ראשונים נוטלין בין בחמין בין בצונן. אמר רב יצחק בר יוסף אמר רבי ינאי לא שנו אלא שאין היד סולדת בהן, אבל היד סולדת בהן אין נוטלין בהן'. ופירש **רש"י** (שם ד"ה סולדת) שהטעם שאין נוטלים במים שהיד סולדת בהם משום שבטלו ונשתנו מתורת מים. ומעתה אפשר לומר שרבי יוחנן סבר כשיטת רבי ינאי רבוא שמים שנתחממו עד שהיד סולדת בהם נשתנו מתורת מים, ומשום כך סבר שגם באופן שעירב מים קרים בחמים נחשב שעירב שני מיני משקה וחשובים משקה מזוג, ועל כן הם מצטרפים ליין מזוג לענין זוגות. אולם שמואל סבר שמים לעולם נשארים מים גם אם חיממם בחום שהיד סולדת בהם, ואין כאן שני מיני משקה מעורבים, ועל כן סבר שאין הם מצטרפים ליין מזוג.

האם יש לחשוש בזמן הזה לכל אותם דברים שנאסרו מחמת סכנה

אמר ריש לקיש ארבעה דברים העושה אותן דמו בראשו.[ב] האחרונים[ג] תמהו, מדוע השמיטו השולחן ערוך ושאר פוסקים את כל ארבעת הדברים שאמר ריש לקיש שהעושה אותם דמו בראשו, וכן את מה שמובא בהמשך הסוגיא שלשה אין ממצעים ולא מתמצעים הכלב הדקל והאשה ויש אומרים אף החזיר והנחש[ג], ובפרט שבגמרא מובא תקנה לכל אותם דברים מסוכנים שנשנו בה, ומדוע לא הזכירום הפוסקים[ד].

אכן מצינו לכמה פוסקים[ה] שהעתיקו את כל הדברים השנויים בסוגייתנו להלכה. ונראה מדבריהם שיש לחוש לכך אף בזמנינו[ו].

מדוע יש סכנה ליפנות בין דקל לכותל

הנפנה בין דקל לכותל לא אמרן אלא דלית ליה ארבע אמות. רש"י והרשב"ם (ד"ה אלא) פירשו, שכשלא מניח ארבע אמות בין הדקל לכותל אין השד יכול לעבור ועל כן הוא מזיקו. וביאר **בספר חסידים** (סי' תתקמו), שעל השדים נגזר לעבור דווקא במקומות מסוימים, וכשאין מניחים להם לעבור באותם מקומות הם מזיקים את מי שמעכבם[ז].

מים שאולים שבישלם

השותה מים שאולין. בספר מילי דחסידותא (על נוסחת ר"י החסיד, סוס ג ד"ה ומודות) כתב, שהקפידא בשתיית מים שאולים הינה דווקא בשתיית המים כמות שהם, אבל אם שאל מים ובישלם, אפילו בישלם בפני עצמם בלא ליתן דבר בתוכם אין חשש, וכל שכן אם נתן דבר בתוכם ובישלו עמהם שאין בזה חשש, לפי שאין עליהם עוד שם מים.

האם רוח רעה מזיקה כשיש לה אפשרות שלא להזיק

לא אמרן אלא בשדה דלא שכיחי אבל בעיר דשכיחי ליה לן בה. רש"י והרשב"ם (ד"ה ולא אמרן) פירשו, שהואיל ובשדה לא מצויים מים לכן הרוח הרעה מוסרת את נפשה לשתות ובשל כך היא מזיקה. וכתב **הרב פעלים** (שו"ת, יו"ד ח"ב סי' לח) שמכאן מוכח שהרוחות הרעות אינן מזיקות אלא באופן שאין להם אפשרות אחרת לעשות צרכם, אבל כשיש להם אפשרות לעשות צרכם בלא להזיק אין הם מזיקות.

מי צריך לירק

או תף בהו רוקא לית לן בה. היין הטוב (שו"ת, סי' ח) הסתפק, האם התיקון המובא בגמרא למים שפוכים שירוק לתוכם נאמר דווקא באופן שהעובר בעצמו יורק לתוכם, או שגם אם אחר יורק לתוכם ולא העובר בעצמו, ניתן לעבור עליהם בלא חשש.

למה גורם מיצוע האשה

שלשה אין ממצעין ולא מתמצעין וכו' והאשה. הגמרא בהוריות (יג:) מונה מעבר אשה בין שני אנשים ומעבר איש בין שתי נשים בכלל עשרה דברים שיש להיזהר בהם משום שהם קשים ללימוד. **ובמצפה איתן** (ד"ה והדקל) הביא מהזוהר חדש (רות לו:) שמי שלא נזהר בכך עין רעה שולטת בו. **ובמהרש"א** (הוריות שם ח"ב ד"ה והעובר) מבואר ששני ההזיקים קיימים, ועל כן כתב שסוגייתנו המדברת בענין מזיקים וסכנה נקטה שני דברים נוספים המביאים לידי כך והיינו מיצוע כלב ודקל, שבשלשת הדברים הללו יש סכנה של רוח רעה, ומצינו להם תקנה באמירת הפסוקים. אולם הגמרא בהוריות מדברת מענין קושי הלימוד, ובזה לא נאמר אלא מיצוע והתמצעות אשה ולא כלב ודקל[ח], ובדבר הגורם לקושי הלימוד לא מצינו תקנה[ט].

לעבור בין שתי נשים בתוך הבית

שם. השלמת יוסף (שו"ת, סי' ח סוס ג) כתב, שיש חילוק בין סיבת האיסור שנאמרה בסוגייתנו שלא למצע אשה בין שני אנשים ולהתמצע בין שתי נשים, למה שמונה הגמרא בהוריות (יג:) ענין זה בכלל עשרה דברים שקשים ללימוד, שסוגייתנו מדברת רק באנשים ונשים המהלכים בדרך או ברחוב לפי שרק במקומות אלו יש סכנת רוח רעה או כשפים, אבל בבית אין לחוש לכך. אולם האיסור המוזכר בהוריות שייך גם בבית, לפי שגם שם שייך הטעם של קושי הלימוד.

אולם השלמת חיים (שו"ת, סי' תתס-תתסו) כתב שאיסור מיצוע הוא רק בדרך או ברחוב אבל בבית אין קפידה כלל'. אך זה דווקא כשהאשה העוברת אינה

א. **כמובא** במסכת בבא בתרא (קנד:). ב. **דמשק** אליעזר (פרלמוטר, יו"ד סי' מד), בית שלמה (שו"ת, יו"ד סי' קפט), ושם אריה (שו"ת, יו"ד סי' כז). ג. **ובעין** זה תמה האומר השכחה (סוס נח), מדוע השמיטו הפוסקים את חמשת הדברים שהעושה אותם מתחייב בנפשו ודמו בראשו הנזכרים במסכת נדה (יז.). ד. **וראה** לעיל (קי:) שהובא בשם הראשונים שבזמן הזה אין חוששים לסכנת זוגות כיון שהחשש בזה הוא משום רוחות רעות, ובזמנינו שאין הרוחות מצויות אין לחשוש לכך. ולכאורה אף לגבי ארבעת הדברים ששנה ריש לקיש וכן לגבי מה שהובא בגמרא בהמשך הסוגיא, שהחשש בהם הוא מחמת רוח רעה כפי שכתבו רש"י והרשב"ם (ד"ה אלמא), יש לומר שבזמנינו אין לחשוש, ועל כן לא הזכירום הפוסקים. והתרומת הדשן (שו"ת, סי' רי"ח) כתב שאין אנו נזהרים מכמה דברים שהזהירו עליהם חכמים מחמת חשש סכנה, משום 'שומר פתאים ה'' (תהלים קטז ו). ה. **ראה** אליה רבה (סי' ג סק"י), פרי חדש (יו"ד סי' קטז סק"ט), שולחן ערוך הרב (שו"ת הלכות שמירת גוף ונפש סי"ט), והגהות רעק"א (שו"ת סי' קנו סק"ח). ו. **ובבירור** הלכה (ח"ד יו"ד סי' קטז) כתב, שבמעבר לביתו של החזון איש היו דקלים משני הצדדים, וכששאלוהו מדוע אינו חושש למה שנאמר בגמרא שאין לעבור בין שני דקלים, השיב, שבדברים הסגוליים המוזכרים בגמרא אם אין קבלה ומנהג להקפיד לא מקפידים. ז. **ועוד** כתב, שלכן סכנה לסתום חלונות ופתחים, כי שמא נגזר על השדים לעבור רק בהם וכשאינו מניח להם לעבור הם מזיקים. ח. **וראה** חילוק נוסף בין הגמרא בהוריות לסוגייתנו להלן בסמוך. ט. **אולם** השלמת חיים (שו"ת, סי' תתנד) כתב שדבר פשוט הוא שהתקנה מועילה גם לשכחה, ומה שכתב המהרש"א שהתקנה לא מועילה לשכחה כוונתו לשאר הדברים המנויים במסכת הוריות, אך אין כוונתו לעובר בין שתי נשים, שלענין זה מועילה התקנה בין לשכחת התלמוד ובין לרוח רעה. י. **ונראה** מסתימת דבריו שגם קושי הלימוד אין בכך.

מתכוונת להזיק, אבל אם אשה עוברת בין שני אנשים בכוונה להזיק, אפילו בבית יש להם היזק מכח"א.

לעבור בין שתי נשים מהלכות או אשה בין שני אנשים מהלכים

שם. השלמת חיים (סו"ת, סי' תמג - תמנג) כתב, שהאיסור נאמר בעובר בין שתי נשים עומדות או באשה העוברת בין שני גברים עומדים שבזה שייך מיצוע, אבל לעבור בין שתי נשים מהלכות אין איסור, משום שבאופן זה הם אינן קבועות במקומן ולא שייך בזה מיצוע. אך ללכת בקביעות בין שתי נשים או בין שני אנשים הרי זה כעמידה ואסור.

והתו יהושע (מ"ב סי' יג אות ה) כתב, שמי שאינו מתכוין לעבור בין שתי נשים רק עושה כן בדרך הילוכו, אין לחשוש על כך אפילו כשעומדות, כי שומר פתאים ה' (תהלים קטז ו), ובפרט שעתה העיירות גדולות ואי אפשר להיזהר בזה כלל.

לעבור בין שתי נערות

שם. השלמת חיים (סו"ת, סי' תמנה - תמנו) כתב שהאיסור לעבור בין שתי נשים נאמר גם בבתולות, וכנראה שצריך להקפיד על כך משעה שהגיע זמנם לראות[יב].

ובלב אליהו (מעמיס והנהגות מהגר"מ לופיאן עמ' 75) מובא **שרבי אליהו לופיאן** היה מדקדק מאוד שלא לעבור בין שתי נשים אפילו כשהלך ברחוב, ולפעמים כשהיו נערות משחקות שם, היה מראה להן במקלו שיעברו לצד אחד. **ורבי שלום שבדרון** העיר שם, ששמע בבירור מפי הגר"א לופיאן מעשה שהיה אצל **רבי שמחה זיסל מקעלם** שעבר בין שתי נערות, ואמר לחתנו הגה"צ ר' הירש, שבכל העניינים הסגוליים שמצינו בחז"ל צריך לדקדק רק כפי שכתוב בלשונם ולא יותר, ומאחר ובלשון חז"ל נאמר 'נשים' אין לחשוש אלא בנשים ולא בנערות.

לעבור בין שתי נכריות

שם. המהרש"ם (סו"ת, מ"ד סי' קמח) נשאל האם מותר לעבור בין שתי נשים נכריות, והשיב שאינו יודע להכריע בדבר, ואשר על כן כדי לצאת מן החשש יאמר פסוק הפותח בלא ומסיים בלא. **אולם באוצר י"ד החיים** (אות תמלד) כתב שהאיסור הוא גם בין שתי נשים נכריות, והביא ראיה לכך מהמעשה המובא בזוהר חדש (רות לו:) שר' נחום ברבי שמלאי הזדמן פעם אחת לכרך קסרין ועבר בין שתי נשים והסתכן מיד בגופו ובממונו, והלא קיסרין היא עיר של עכו"ם כמבואר במגילה (ו.) ומסתבר שעבר בין שתי נשים נכריות ואף על פי כן הסתכן בכך. **וכן הכריע הילקוט אברהם** (יו"ד אות מ) שיש לחשוש גם בנשים נכריות, והביא לכך ראיה ממה שפסק **הרמ"א** (יו"ד סי' קנח סמ"ח) שיש לאשה להיזהר כשעולה מבית הטבילה שלא תפגע תחילה בדבר טמא או חיה ובהמה, ואם פגעו בה דברים אלו, אם היא יראת שמים תשוב ותטבול. וכתב **הש"ך** (סס ס"ק קפ) שדבר טמא היינו כלב, חמור, עם הארץ, או עובד כוכבים. הרי ששוה עובד כוכבים לכלב בענין זה. ומעתה אפשר לומר כן גם בענינינו, שהרי אם בענין הפגיעה הנזכרת השוו בין נכרי לכלב, כל שכן במקום שהשוו בין אשה לכלב ואמרו שיש להקפיד על התמצעות בין שתי נשים ושני כלבים, שיש להשוות בין נכרית לכלב ולחוש גם להתמצעות בין שתי נכריות[יג].

לעבור בין שתי נשים רחוקות זו מזו

שם. האחרונים[יד] כתבו, שהאיסור לעבור בין שתי נשים הינו דווקא באופן שהן סמוכות זו לזו, אבל אם יש ביניהם ארבע אמות אין איסור לאיש לעבור בין שתיהן. **והילקוט אברהם** (יו"ד אות מג) הביא ראיה לכך ממה ששנינו לעיל שהנפנה בין דקל לכותל דמו בראשו, והוא שאין בין דקל לכותל ארבע אמות, אבל אם יש בין דקל לכותל ארבע אמות אין חשש. ואם כן אפשר לומר שהוא הדין לגבי האיסור לעבור בין שתי נשים שהאיסור דווקא כשאין ביניהם ארבע אמות.

מה יאמר הממצע כלב דקל ואשה לתקנתו

ואי ממצעין מאי תקנתיה אמר רב פפא נפתח באל ונפסיק באל א"נ נפתח בלא ונפסיק בלא. רבינו חננאל (ד"ה אמרינן, נפירוש רמשון) **והרשב"ם** (ד"ה נפתח נאל, ד"ה נפתח נלא) פירשו, שיפתח ויסיים ב'אל' הכוונה שיאמר את הפסוקים האמורים בברכות בלעם (במדבר כג כב-כג) 'אל מוציאם ממצרים וגו' כי לא נחש ביעקב וגו' כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל'. או שיפתח ויסיים ב'לא', שיאמר את הפסוק (שם כג יט) 'לא איש אל ויכזב וגו' ודבר ולא יקימנה'. **ויש מפרשים** (רבינו מנחם שם, נפירוש שני), שכוונת רב פפא לנוסח של תפילה, ויפתח ויסיים ב'אל' הכוונה שיאמר 'אל ה' הצילני מכל רע ומכל נזק וחלי ובידך כח וגבורה כי אתה אל'. וביפתח ויסיים ב'לא' הכוונה שיאמר 'לא תטשני אלהי ולא תעזבני שמרני כאישון בת עין מלא שאלותי ותן לי בקשותי טרם אקראך תעננני ואל תאמר לא'[טו].

ובתוספות הרא"ש (ד"ה נפתח) כתב שכוונת הגמרא לתפילת 'אל ארך אפים' הנאמרת בשני וחמישי לפני הוצאת ספר תורה[טז].

ובזוהר חדש (רות לו:) כתוב שהעובר בין שתי נשים, לפני שפותח ומסיים ב'אל' יאמר 'זיל זיל דומי דומי אעדי [נ"א אנודי] קטור דקטרא לא לך ולא לי'.

מדוע יש לומר דווקא פסוקים אלו והאם יש תקנה גם למתמצע

שם. המהרש"א (מ"ב ד"ה נפתח) כתב, שהדמיון בין הפסוקים שתיקנו לומר לענין המיצוע של כלב דקל ואשה הוא, שבשני הפסוקים התיבה הראשונה והאחרונה שהן שוות ממצעות את תוכן סיפור המאורע ביניהם.

והוסיף לבאר, ששני הפסוקים רומזים לשני האופנים המובאים בגמרא, לאופן הראשון של מיצוע כלב דקל ואשה בין שני אנשים רומז הפסוק הראשון, לפי שבין שתי תיבות 'אל' מובאים דברים המביאים לידי היזק וכישוף, כמו שנאמר 'כתועפות ראם לו"ז 'כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל'[יח]. ולאופן השני של התמצעות האדם בין שני כלבים או שני דקלים או שתי נשים רומז הפסוק השני, לפי שבין שתי תיבות 'לא', מובא ענין הברכה והנחמה, כמו שנאמר 'ובן אדם ויתנחם' 'הנה ברך לקחתי'. והביא ראיה לדבר, שהרי בהמשך בתקנת שני בני אדם שעברה נדה ביניהם, הזכירה הגמרא רק את התקנה שיפתח ב'אל' ויסיים ב'אל' ולא הזכירה את האפשרות שיפתח ב'לא' ויסיים ב'לא', ובהכרח שבאופן שהמזיק הוא המתמצע התקנה היא לפתוח ולסיים ב'אל', ובאופן שהאדם הוא המתמצע נאמרה התקנה השניה לפתוח ולסיים ב'לא'.

אולם באוצר י"ד החיים (אות תקכג) כתב, שמלשון הגמרא שאמרה 'ואי ממצעין מאי תקנתיה' משמע שנאמרה תקנה רק לאנשים הממצעים ביניהם דקל כלב ואשה, ולא לאנשים המתמצעים בין שני דקלים שני כלבים ושתי נשים. ובזוהר חדש (רות לו:) הובא תקנה גם לכך, שלפני שפותח ומסיים ב'אל' יאמר 'זיל זיל דומי דומי אעדי [נ"א אנודי] קטור דקטרא לא לך ולא לי'.

האם ישנה תקנה לעבור על ידי אחיזת חפץ

שם. בספר סגולות ישראל (מערכה נ אות כח) כתב, שמי שנזקק לעבור בין שתי נשים, שני דקלים, או שני כלבים, ואין לו דרך אחרת, יקח בידו חפץ מסוים [מקל או ספר], ואם גם את זה אין לו יאחז בפאת ראשו. וכן כתב **התו יהושע** (מ"ב סי' יג אות ה) שגם מקל נחשב הפסק. **אולם השלמת חיים** (סו"ת, סי' תמסג) כתב שלא מועיל הפסק על ידי אחיזת חפץ, והראיה שלא הובאה בגמרא תקנה זו.

למה זימנה אסתר את המן לסעודה

אם תחלת נדתה היא הורגת אחד מהן אם סוף נדתה היא מריבה עושה ביניהן. הגר"א (קול אליהו אות קמב) כתב שהסיבה שזימנה אסתר את המן לסעודה ביחד עם אחשורוש, כדי שתוכל להתמצע בין שניהם, שהרי במסכת מגילה (טו.) פירשה הגמרא את הפסוק (אסתר ד ד) 'ותתחלחל המלכה מאוד' שפירסה נדה, ולכן עלה בדעתה להזמין את המן לסעודה ביחד עם אחשורוש כדי שתוכל להתמצע ביניהם, ואז אם תהיה עדיין בתחילת נדתה תגרום למיתת אחד מהם ותתבטל הגזירה, כמובא במסכת תענית (כט.) שדבר ידוע הוא במנהגי אומות העולם שאם גזרו גזירה ומת אחד מן היועצים ביטלו גזירתם, ואם תהיה בסוף נדתה תגרום בכך לקטטה ביניהם וגם אז תתבטל הגזירה.

באילו אופנים נדה מזיקה

שם. השלמת חיים (סו"ת, סי' תמנו) נשאל, היאך אין אנו נזהרים שלא תעבור אשה בין שני אנשים והלא יתכן שהיא נדה ותגרום בכך למיתת אחד מהם או לקטטה ביניהם. והשיב שמסתבר שהסכנה במעבר הנדה היא רק בעת ראייתה אבל שלא בעת ראייתה גם אם לא טבלה אין היא מזיקה, ועל כן ניתן לסמוך על רוב ימי האשה שהם בטהרה. ועוד כתב שיתכן שהסכנה דווקא באופן שמתכוונת להתמצע בין האנשים, אבל כשאינה מתכוונת לכך אין סכנה.

יא. **וכפי** שהוכיח השואל בשלמת חיים (סו"ת, סי' תמסג) מדברי הגר"א (קול אליהו אות קמב), הו"ד להלן בענין 'למה זימנה אסתר את המן לסעודה'. יב. **וראייתו** מזה שהסמיכה הגמרא ענין זה לנדה העוברת בין שני אנשים. יג. **והוסיף** שלפי זה יש לומר שאסור להתמצע גם בין שני נכרים זכרים, כי בדין עולה מבית הטבילה בודאי שאין הבדל בין נכרי לנכרית, וכשם שנכרי שוה לכלב בענין הזה, כן יש להשוותו בענינינו. ומשום כך לא אמרה הגמרא 'שתי נכריות', לפי שגם בין שני נכרים זכרים אסור להתמצע. יד. **בן** איש חי (שנה ב פרשת פנחס סי"ז), ילקוט אברהם (יו"ד אות מג), ושלמת חיים (סו"ת, סי' תמנט). טו. **דברי** רבינו חננאל מובאים אף בתוספות (ד"ה נפתח) בשינוי מועט. טז. **ובליקוטי** רבינו בצלאל אשכנזי (ד"ה נפתח) כתב כן בשם רבינו חננאל. יז. **ובגיטין** (סח:) נאמר שראם אלו השדים. יח. **'נחש'** ו'קסם' אלו ענייני כישוף.

היאך ישב רבי יוחנן על פתח בית הטבילה

האי מאן דפגע באיתתא בעידנא דסלקא מטבילת מצוה אי איהו קדים ומשמש אחדא ליה לדידיה רוח זונים. במסכת כבא מציעא (פד.) מובא שרבי יוחנן היה יושב על פתח בית הטבילה בכדי שהנשים היוצאות יסתכלו בו ויהיו בניהם יפים כמותו. והקשו **הראשונים**[י] היאך עשה כן הלא מבואר בסוגייתנו שהפוגע באשה בעת שעולה מן הטבילה אוחזת אותו רוח זונים.

וכמה תירוצים נאמרו בזה:

א. **התוספות** (לעיל קי. ד"ה המי נמירון רחמנן, ב"מ פד. ד"ה ימיב נמירון שני) **תירצו**, שסוגייתנו מדברת באופן שפוגע באשה כשעולה מן הנהר ואינה לבושה בבגדיה, ורבי יוחנן ישב בשער בית הטבילה במקום שהנשים יוצאות לבושות.

ב. **התוספות** (לעיל שם נמירון שני, ב"מ שם נמירון רחמנן) **תירצו**, שדווקא באופן שפוגע באשה בדרך מקרה אוחזת אותו רוח זונים אבל רבי יוחנן ישב שם בדרך קבע, ובאופן זה לא נאמר שאוחזתו רוח זונים.

ג. **התוספות** (לעיל שם, נמירון שליש) **והאגודה** (ד"ה המי) **תירצו**, שרבי יוחנן היה אומר את הפסוק (מהלים קז מ) 'שופך בוז על נדיבים' וגו', וכמבואר בסוגייתנו שמי שפגע באשה כשעולה מן הטבילה יאמר פסוק זה לתקנתו[יא].

ד. **הריטב"א** (ב"מ שם ד"ה ימיב) **תירץ**, שהגמרא מדברת בסתם בני אדם, אך לא באדם כרבי יוחנן שיצרו בידו ודומים הנשים עליו כאווזות לבנות (נדרים כ.).

אהח19/06/2018

איזה פסוק אומר הרואה את האשה עולה מטבילה

לימא הכי שופך בוז על נדיבים ויתעם בתוהו לא דרך. בגמרא מובא שהרואה אשה עולה מן הטבילה יאמר את הפסוק שבתהלים (קז מ) 'שופך בוז על נדיבים ויתעם בתוהו לא דרך'. פסוק הדומה לזה בתחילתו נאמר באיוב (יב כא) 'שופך בוז על נדיבים ומזיח אפיקים רפה'. והנה **התולדות אהרן** בציוניו לתנ"ך ציין לגמרא שלפנינו על הפסוק שבאיוב ולא על הפסוק שבתהלים, וכתב **הש"ך** (יו"ד סי' קנח ס"ק סח) שנראה מדבריו שלא גרס בגמרא בסוגיין את הסיפא של הפסוק 'ויתעם בתוהו לא דרך'. אכן **בילקוט שמעוני** (מהלים ומיוב שם) ציין את הגמרא שלפנינו גם על הפסוק שבתהלים וגם על הפסוק שבאיוב, וסיים הש"ך שעל כן הרואה אשה עולה מן הטבילה צריך לומר את שני הפסוקים.

קיא:

הנפנה על הדקל

האי מאן דמפני אגירדא דדיקלא. **הרשב"ם** (ד"ה דמפני) פירש שנפנה על דקל קצוץ. **אולם הערוך** (ערך גרד) פירש שנפנה על קליפה שנקלפה מן הדקל.

בכמה מיני על שורה רוח רעה ואילו הם

חמשה טולי הוי וכו'. גירסת הגמרא שלפנינו שחמישה מיני צל מסוכנים, אך למעשה מונה הגמרא רק ארבעה, טולי דדיקלא יחידא, טולא דכנדא, טולא דפרחא, טולא דזרדתא. ובגליון (הוצ' נהגהות ועיוויס) **צויין** שלכאורה צריך לומר 'ארבעה טולי הוי' שהרי לא מונה הגמרא אלא ארבע מיני צל. **אולם במנורת המאור** (נר ו כלל ג מ"ב פ"ו) הוסיף 'טולא דתאינתא'[א]. **ובהגהות הגר"א** (שם ב) כתב שצריך לשנות את הנוסח שבהמשך הגמרא 'איכא דאמרי אף טולא דארבא וטולא דערבתא', ולגרוס 'טולא דערבתא, איכא דאמרי אף טולא דארבא', ולגירסא זו אכן נמצאו חמישה מיני צל.

והקרבן תודה (ד"ה ממשה) כתב ליישב את הגירסא שלפנינו, שצל הדקל נחשב כשנים, כמבואר לעיל (ע"ב) שיש הבדל בין צל דקל שבשדה לצל דקל שבחצר, שצל דקל שבשדה מזיק רק כשאין צל מהדקל שלידו, אולם צל דקל שבחצר מזיק גם כאשר יש צל מהדקל שלידו.

שייכות ברכת עוטר ישראל להגנה מן המזיקים

בדיקנא ביה במר דלא ידע ברוך. **רש"י** **והרשב"ם** (ד"ה קודלייה) פירשו שהשדים בדקו ומצאו שאותו תלמיד חכם לא היה יודע שצריך לברך על הסודר ברוך עוטר ישראל בתפארה. וביאר **בדברי תורה** (שפילקל, מ"ה אות לו) את השייכות של ברכה זו למזיקים, לפי שברכה זו נתקנה על תפילין של ראש כמובא **בראש** (הוי"ד נעוור אות סי' כה), ומבואר במסכת מנחות (לה:) שעל תפילין של ראש נאמרה הברכה (דברים כח י) 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך', ועמי הארץ הם הקליפות והמזיקים שיראים ממי שלובש תפילין של ראש ואינם יכולים להזיקו, ועל כן בדקו את אותו תלמיד חכם בברכה זו ואמרו שאם אין בכוחו לגרש את המזיקים סימן שאינו יודע לברך ברכת עוטר ישראל בתפארה המתייחסת לתפילין של ראש, דהיינו שאינו מכוין כראוי בהנחת התפילין ולכן אינו יכול לגרש את המזיקים.

באילו ימים מחודש תמוז מצויים מזיקים ביותר

מחד בתמוז עד שיתסר ביה ודאי שכיחי מכאן ואילך ספק שכיחי ספק לא שכיחי. מבואר בגמרא שמתחילת חודש תמוז עד שבעה עשר בו מצויים מזיקים בודאי ולכן צריך להיזהר בימים אלו יותר מהימים שלאחר מכן. ותמהו **האחרונים**[ג] על כך שבמדרש (ויק"ר פ כט) נאמר על הפסוק (שם פ ג) 'כל רודפיה השיגוה בין המצרים', אלו ימים שבין שבעה עשר בתמוז לתשעה באב שקטב מרירי מצוי בהם[ד]. הרי שלפי המדרש צריך להקפיד על הימים שלאחר שבעה עשר בתמוז יותר ונמצאו דברי הגמרא והמדרש סותרים זה לזה[ה].

ותירץ הזרע יצחק (לרוזיס, ד"ה ט"ב), שסוגייתנו מדברת בטבע העולם שבימים שבין א' בתמוז עד שבעה עשר בו מצויים מזיקים בודאי ומשם ואילך בספק אפילו בזמן שבית המקדש היה קיים, ועל כן משחרב בית המקדש והורע מזלם של ישראל לפיכך צריך לחשוש אפילו לספק, אך החשש רק משבעה עשר בתמוז שאז הורע מזלם של ישראל אבל קודם לכן לא הורע מזלם לפיכך לא צריך לחשוש בימים הללו.

לתלות פת לצורך מצוה

תלאי בביתא קשי לעניותא. **השולחן ערוך** (או"ח סי' תלד ס"ח) פסק שלאחר בדיקת חמץ יהיה נזהר בחמץ המשוייר ויכפה עליו כלי או יניחנו באויר. וכתב **הכף החיים** (שם אות יג), שאף על פי ששנינו בסוגייתנו שתליית הפת גורמת לעניות, מכל מקום כיון שעושה כן כדי שלא יכשל באיסור חמץ, הרי עשה מצוה בכך, ושומר מצוה לא ידע דבר רע.

והמגן אברהם (סי' תק סק"ז) כתב שמותר לנקוב חתיכת אפיקומן בפסח ולתלותו.

וכן כתב **הבאר היטב** (או"ח סי' תעז סק"ד) שנהגו לשבור חתיכה מהאפיקומן ולנקוב אותה ואחר כך לתלותה. וכתב **השבות יעקב** (שו"ת, ח"ג סי' נג)[ו] שאין בזה לא ביזוי אוכלין ולא ביזוי מצוה, אלא אדרבה יש בכך זכרון ליציאת מצרים.

הרי שאף דעתם שלצורך מצוה אין חשש לתלות פת.

אולם בקיצור השל"ה (התהגות המגיד, הו"ד בשנות יעקב שם) כתב שאסור לעשות כן מפני שיש בכך ביזוי אוכלין, ומפני ששנינו בסוגייתנו שתליית הפת גורמת לעניות.

והבן איש חי (הלכות, שנה שניה פרשת פנחס אות יג) כתב, שבעירו היה המנהג לתלות את הפת שייחדו לעירוב חצירות, בבית הכנסת בתוך סל על גבי העמוד, ותיקן להם שלא יעשו כן על פי המובא בסוגייתנו שדבר זה גורם לעניות, ועל כן הורה להם להניח את הפת בתוך תיבה. הרי שדעתו כדעת השל"ה שיש לחשוש לכך גם במקום מצוה.

האם נכון להשהות סובין בתוך הבית

פארי בביתא קשי לעניותא. **הרשב"ם** (ד"ה פארי) פירש, שהיינו מורסן. נמצא אם כן שאין לאדם להשהות מורסן [סובין] בתוך ביתו משום שזה גורם לעניות. ומכאן הקשה **בספר שמירת הנפש** (אות רנט) על מה שכתב **בספר חסידים** (סי' שעח, הו"ד נמג"ח סי' קנו סק"ג) 'לעולם יהא אדם רגיל שיהיה לו סובין בכלי, בכדי שאם נגע אדם בחלב או בדם או בדבר האסור שיעביר בסובין כל הלכלוך, כי אין מקנח את הידים כמו סובין שאין בהם קמח, כי כשימות פן יהא נשאר הגוף בטנופת, והסובין מסירים אותו עם המים'. הרי שטוב לאדם להשהות סובין בתוך ביתו, והכיצד מתיישבים דבריו עם המובא בסוגייתנו.

ובכף החיים (יו"ד סי' קטז ס"ק קנט) כתב, שסוגייתנו מדברת באופן שמפזרן על גבי קרקע, שמאחר ונדרסים ונמאסים הרי זה גורם לעניות, אבל באופן שמניחם בכלי שאינם נדרסים אין חשש, וכך נהגו העולם[ז].

מדוע שד של עניות מקפיד

איסרא דעניותא נבל שמיה. **הספר חסידים** (סי' תמסמו) כתב שהסיבה שהשד הממונה על העניות מקפיד על הפירורים הנידושים ברגלי בני אדם, היא מפני שאומר אם אדם זה יכול אחר שמילא את כריסו מן המאכל לדרוס

יט. **ראה** בסמוך. כ. **המהרש"א** (ב"מ שם מ"ח ד"ה ימיב) הקשה על כך, שהרי כאן מובא שאם האשה קדמה ושימשה אותה רוח זונים, וצריכה היא תקנה, וכי יתכן לומר שכל אשה הפוגעת ברבי יוחנן יודעת שצריך לומר פסוק זה, ולא מסתבר לומר שעל ידי אמירתו אף היא מתוקנת. אולם הדבר שמואל (ד"ה שופך) כתב שאכן מתוספות מוכח שאמירתו מועלת גם לאשה, ודייק כן מלשון הגמרא שאמרה 'מאי תקנתיה לימא הכי', ומזה שלא אמרה 'לימרו הכי' משמע שאמירת האיש מועילה לתקן גם את האשה. א. **וכן** הובא בדקדוקי סופרים (אות ס) מכמה כתבי יד של התלמוד. ב. **זרע יצחק** (לרוזיס, ד"ה ט"ב), **ברכי יוסף** (או"ח סי' תקנח סעיף"ז), **פתח עינים** (ד"ה ממד), **מנחת אלעזר** (שו"ת, מ"ג סי' סה אות ח), **התעוררות תשובה** (שו"ת, מ"ג סי' שמח אות ד), וביאור הלכה (סי' תקנח ס"ח ד"ה ימיב) בשם הפתחי עולם. ג. **וכן** הובא עוד במדרש (במדב"ר יג ג, שומר טוב מהלים נח ו). ד. **והזרע יצחק** (שם) תמה על השולחן ערוך (או"ח סי' תקנח ס"ח) שכתב שצריך להיזהר ולא לילך יחידי בימים שבין שבעה עשר בתמוז לתשעה באב, ואם על הזמן שספק אם מצויים בו מזיקים פסק כן, מדוע לא פסק כן בימים שבין א' בתמוז לשבעה עשר בו שאז המזיקים מצויים בו בודאי. אכן במנהגים דבי מהר"ם (מנהגי שבעה עשר בתמוז) כתב ששנינו שמי"ז בתמוז עד ט' באב בודאי מצויים מזיקים. ונראה מדבריו שהיתה לו גירסא אחרת בגמרא. ה. **הובא** גם בשערי תשובה (או"ח סי' תק סק"ג). ו. **ומתיישב** בזה מה שכתב בספר חסידים, שטוב שיהיה לו סובין בכלי.

ברגליו את מה שנשאר ממאכלו, בודאי שאם היה יכול להשחית את כל מה שיש בעולם היה משחית, ועל כן הוא מענה אותו.

קיב.

מדוע אין ליתן אוכלין תחת המיטה

אוכלין ומשקין תחת המטה אפילו מחופין בכלי ברזל רוח רעה שורה עליהן. בגמרא מבואר שהאיסור ליתן אוכלין ומשקים תחת המיטה הוא מחמת רוח רעה ששורה עליהם בהיותם שם. וכן כתבו **הראב"ד** (רועמ פי"ג ה"ה) **והר"ן** (ע"ז ג: ד"ה פימח). וכעין זה כתב **בספר חסידים** (סי' תנמ), שהאיסור משום שרוח הטומאה שורה מתחת למיטה. **אולם הרמב"ם** (שם) כתב שהאיסור הוא מחשש שמא יפול באוכלין ובמשקים דבר המזיק ולא יראהו ויבוא לאוכלו ולשתותו[א].

וכתב הדרישה (יו"ד סי' קנז סוס ז) שטעמו של הרמב"ם אינו נסתר מדברי הגמרא, לפי שהגמרא מדבר במניח אוכלין תחת המיטה שישן עליה, ובמיטה כזו האיסור מחמת רוח רעה. אולם הרמב"ם מדבר במניח אוכלין תחת המיטה שיושבים עליה בעת הסעודה, ובמיטה כזו אין החשש משום רוח רעה אלא שמא יפלו לאוכל מזיקים ולא יבחין בכך מפני שהאוכל מוסתר מעיניו.

אלו מיני אוכלין אסור ליתן תחת המיטה

שם. בגמרא שנינו שכל אוכלין אסור ליתן תחת המיטה, וכתב **הבנ"א** (כלל סג) שמסתימת הלשון משמע שאפילו אוכלין חיים כפירות וירקות שאינם מבושלים אסור ליתן תחת המיטה[ב]. אולם בירושלמי (תרומות פ"ח ה"ג)[ג] שנינו שלא יתן אדם 'תבשילא תותי ערסא', ומשמע שרק תבשיל אסור ליתן תחת המיטה, אבל מאכל חי מותר ליתן.

והוסיף הבינת אדם שנראה שאין לגרוס בסוגייתנו 'אוכלין', שהרי **הראשונים**[ד] כתבו דין זה על פי הירושלמי ואסרו תבשיל ולא כל אוכלין, ומשמע שכך ההלכה שרק אוכל מבושל אסור להניח תחת המיטה, אבל באוכל חי אין חששה[ה].

והמילי דחסידותא (סוס תנמ) **והשולחן חי** (מ"ב סי' יז סוס ג) כתבו שבמאכל שמחוסר בישול או כבישה עד שיהיה ראוי לאכילה יש להקל. ונראה מדבריהם שבפירות וירקות הנאכלים חיים וכן בתבשיל יש חשש. ובשולחן חי הוסיף, שהגם שניתן להקל במאכלים שאינם נאכלים חיים המחמיר תבוא עליו ברכה.

אוכלין ומשקים שהונחו תחת המיטה האם מותרים באכילה

שם. האחרונים[ו] כתבו, שאף שלכתחילה אין ליתן אוכלין ומשקים תחת המיטה, בדיעבד אם נתנם מתחת למיטה מותר לאוכלם. והביא **השבות יעקב** (שו"ת, ח"ג סי' קה) ראיה לכך ממה שמצינו בכמה מקומות בתלמוד שאסור לחבר לאכול ביחד עם עם הארץ מחשש שמא יאכילנו טבלים, ובבבא בתרא (נח.) שנינו שההבדל בין מיטת תלמיד חכם למיטת עם הארץ, שמיטת תלמיד חכם אין תחתיה כלום מלבד סנדלים בימות החמה ומנעלים בימות הגשמים, ואילו מיטת עם הארץ יש תחתיה אוצר בלום, ופירש **רשב"ם** (שם ד"ה לאוצר) שמניח תחתיה אוכלין וכלים, מעתה יש להקשות מדוע אסרו חכמים לחבר לאכול עם עם הארץ רק מחשש שמא יאכילנו טבלים, הלא חמורה סכנה מאיסור, והיה להם לאסור מחשש שמא יאכילנו מאוכלין שהניח תחת מיטתו. ובהכרח שהאיסור להניח אוכלין תחת המיטה הוא רק אזהרה לכתחילה, אבל אם הניחום הם לא נאסרים ומותר לאוכלם.

אכן מהמעשה המובא **בבינת אדם** (שם) בשם **הגר"א** נראה שסבר שגם בדיעבד נאסרו המאכלים באכילה[ז].

האם האיסור רק בשעה שישנים על המיטה

שם. התורת חיים (ב"ב נח. ד"ה כל, שנועות טו: ד"ה ריב"ל) כתב, שהסיבה שרוח רעה שורה על האוכלין שתחת המיטה, היא משום שהשינה אחד משישים ממיתה, וכשאדם ישן נשמתו הטהורה עולה למעלה ועל הגוף שורה רוח טומאה[ח], וכשמאהיל על האוכלין שתחתיו הרי הם כמונחים באוהל המת ושורה עליהם אותה רוח טומאה. ומשמע מדבריו שהאיסור להניח אוכלין תחת המיטה הוא רק בשעה שישנים על המיטה שאז שורה רוח הטומאה מחמת שנתו, אבל להניחם תחת המיטה שלא בזמן השינה מותר בלא חשש. וכן כתב **הזכר יהוסף** (שו"ת, ח"ג סי' לט ד"ה גם), אלא שהוסיף שלפי מה שכתב **הרמב"ם** (רועמ פי"ג ה"ה) שהאיסור להניח אוכלין תחת המיטה שאוכל עליה הוא מחשש שמא יפלו בהם מזיקים ולא ישגיח בהם ויאכלם, אזי האיסור להניח תחת המיטה הוא גם בשעת הסעודה.

אולם יש אחרונים[ט] שסוברים שאסור להניח אוכלין תחת המיטה גם בשעה שאין ישנים עליה, כי לעולם רוח רעה שורה שם, וכפי שמשמע מסתימת הגמרא בבבא בתרא (שם).

המניח אוכל חבירו תחת המיטה

שם. כתב הרב פעלים (שו"ת, מ"ד נספח יסכיס סי' ה), שרק באופן שבעל האוכל בעצמו או בני משפחתו שידם כידו הניחו את האוכל תחת המיטה, שורה עליו רוח רעה, אבל אם הניח אדם את אוכל חבירו תחת המיטה, אין שורה עליו רוח רעה, על דרך שאמרו (נעיל ג.) אין אדם אוסר דבר שאינו שלו. וכן כתב **השלמת חיים** (שו"ת, מ"ם סי' יב) מטעם אחר, שמאחר ואין בית דין יכולים לתבוע את מי שהניח את האוכלין תחת המיטה, משום שזה היזק שאינו ניכר, לפיכך מסתבר שגם לרוח רעה אין רשות להתדבק בו.

המניח אוכלין תחת המיטה כשהם צרורים וחתומים

שם. ההתעוררות תשובה (שו"ת, מ"ם סי' רכ סוס ם) הסתפק, האם האיסור ליתן אוכלין תחת המיטה אפילו כשהם מונחים בכלי ברזל הוא דווקא באופן שהאוכל עצמו מגולה, אבל באופן שהאוכל צרור בשקית וכדומה וחתום אין איסור, או שגם באופן זה אסור להניחו תחת המיטה. וצדדי הספק הם, כי הנה בגמרא בחולין (קה:) מבואר שאין למזיקים יכולת להזיק בדבר צרור וחתום, ואם כן יתכן שגם לגבי רוח רעה אין לחשוש בדבר שהוא צרור וחתום. או שיש לחלק בין מזיקים לרוח רעה, והגם שאין למזיקים יכולת להזיק בדבר צרור וחתום, רוח רעה יכולה לשרות גם באופן זה. והסיק שממה שמובא בהמשך הגמרא שם שהשותה מן הכד שופך תחילה מעט מן המים לארץ, ופירש **רש"י** (שם ד"ה מיס) שהסיבה לכך משום שלפעמים השדים שותים מן הכד ושפיכת המים היא תקנתו, **ורבינו גרשום** (ד"ה מסוס) פירש שהסיבה לכך משום רוח רעה, משמע שהכל ענין אחד.

אולם הרב פעלים (שו"ת, מ"ב יו"ד סי' יג) כתב שאין להוכיח מהגמרא בחולין (שם) שעל דבר צרור וחתום אין רשות למזיקים, משום שלגבי רוח רעה שנינו במסכת נדה (יח.) ששום ובצל קלופים אפילו כשהם צרורים וחתומים ומונחים בסל רוח רעה שורה עליהם, נמצא שרוח רעה שונה ממזיקים, ואם כן גם במניח אוכלין תחת המיטה יש לומר שאין להניח גם אם הם צרורים וחתומים ומונחים בתוך כלי ברזל כי רוח רעה שורה גם באופן זה.

האם ישנה תקנה לאוכלין שהונחו תחת המיטה

שם. בשולחן חי (מ"ב סי' יז סוס ה) כתב, שיש מי שאומר שמאכל שניתן תחת המיטה ידיחנו שלש פעמים במים, ואם הוא מאכל שלא ניתן להדיחו, יקלפנו, ובכך יטהרנו. אולם **באוצר י"ד החיים** (סוס תמסנו) הביא מחלוקת **אחרונים** אם מועילה טבילה לבטל רוח רעה'.

להניח אוכלין תחת המיטה בליל פסח

שם. באוצרות ירושלים (חלק יג - כ סי' רנח) כתב בנו של **הגר"פ עפשטיין** בשם **אביו**, שבליל פסח מותר לכתחילה ליתן אוכלין ומשקים תחת המיטה, שהרי שנינו לעיל (קט:) לענין זוגות שהסיבה שתיקנו חכמים לשתות ארבע כוסות ולא חששו לזוגות, היא משום שליל פסח ליל שימורים הוא המשומר מן המזיקים, ומטעם זה אין לחשוש גם לרוח רעה.

מדוע דין 'ולא יפחתו לו מד' כוסות' אינו פשיטא

ואפילו מן התמחוי וכו' פשיטא. צריך ביאור מדוע הגמרא לא הקשתה 'פשיטא' על תחילת דברי המשנה 'ולא יפחתו לו מארבעה כוסות של יין' אלא על הסיפא 'ואפילו מן התמחוי'.

וכתב בביאור הגרי"פ פערלא על ספר המצוות לרמ"ג (מנין שסיס ומצם הפרקיות, פרקה מן) שלפי פירוש **הרשב"ם** לעיל (נט: ד"ה ולא, ד"ה ואפילו) ש'לא יפחתו לו' הוא דין לגבאים, והמשך המשנה 'ואפילו מן התמחוי' נאמר לעני, שאם לא

א. **והב"י** (יו"ד סי' קנז סק"ה) כתב, שאע"פ שהרמב"ם לא כתב שהטעם משום רוח רעה, מכל מקום יש לחוש לכך לפי שבגמרא מובא טעם זה. ב. **והוסיף** ששמע שהגר"א הורה בצנון שהניחוהו תחת המיטה, שיחתכוהו לחתיכות קטנות ויזרקום כדי שלא יאכלום בני אדם. והפתחי תשובה (יו"ד שם סק"ה) כתב, שכן משמע ממה ששנינו במסכת בבא בתרא (נח.), מיטה של תלמידי חכמים כיצד, כל שאין תחתיה אלא סנדלים בימות הקיץ ומנעלים בימות הגשמים, וברשב"ם (שם ד"ה כל) הביא שם את מה ששנינו בסוגייתנו שאין להניח אוכלין תחת המיטה, אם כן משמע שכל אוכלין אסור להניח תחת המיטה אפילו מאכלים חיים. וכן נראה מדברי השולחן ערוך הרב (חו"מ הלכות שכירות גוף ופסס ס"ז) שכתב 'לא יתן תבשיל או שאר אוכלין ומשקין תחת המטה'. וכן כתבו הדרכי תשובה (יו"ד שם ס"ק לו) בשם האור יצחק (ג'רקס, סי' יד), והאגרות משה (שו"ת, יו"ד ח"ג סי' כ). ג. **הובאו** דבריו ברי"ף (ע"ז ל:) וברא"ש (שם פ"ג סי' יג). ד. **רמב"ם** (רועמ פי"ג ה"ה), **רי"ף**, **ורא"ש** (שם). ה. **ועוד** כתב שיתכן שהראשונים הללו לא גרסו כלל את מה שמובא בסוגייתנו, שהרי גם את איסור משקים לא הזכירו. ו. **מילי** דחסידותא (חוס תנמ), **שבות יעקב** (שו"ת, ח"ג סי' קה), **הגהות רעק"א** (יו"ד שם ס"ה), **ושדי חמד** (מערכת הלמד כלל קמח סוס נח) בשם הרבה אחרונים. ז. **ובדרכי תשובה** (יו"ד שם ס"ק לה) כתב בשם ספר שערי רחמים, ששמע מהגר"ח מולאווז'ין תלמיד הגר"א, שהגר"א החמיר רק לעצמו אבל לאחרים היקל. ח. **ועל** כן צריך האדם בקומו משנתו ליטול את ידיו להסיר את רוח הטומאה. ט. **אור** יצחק (ג'רקס, קוף סי' יד), **פרי השדה** (שו"ת, מ"ם סי' ד), **ועין הבדולח** (שו"ת, סי' יח). י. **וראה** עוד בשדי חמד (מערכת הלמד כלל קמח סוס נח ד"ה ומשם יש) מה שכתב בזה.

יתנו לו גבאים מן הצדקה, ימכור לבושו או ישכיר עצמו בשביל ד' כוסות, יש ליישב, שעל הדין לגבאים 'ולא יפחתו לו מד' כוסות' לא קשה 'פשיטא' כיון שחידוש גדול שנינו כאן, שבשאר מצוות אין נותנין לעני מן הצדקה בשביל שיקנה בממון צרכי מצוה, וחידשה המשנה שחובה ליתן מן הצדקה בשביל מצות ארבע כוסות, אך על הסיפא שנאמרה לעני שחובה עליו למכור מזונו בשביל מצות ארבע כוסות, קשה 'פשיטא' שדין הוא בכל המצוות שחייב אדם למכור מה שיש לו עבור מצוה שחייב בה'א.

הרי לפי הרשב"ם 'אפילו מן התמחוי' אינו דין צדקה כלל

לא נצרכא אלא אפילו לרבי עקיבא דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, הכא משום פרסומי ניסא [מודה]. הרשב"ם (לעיל נט: ד"ה ואפילו) פירש את דין משנתנו 'ואפילו מן התמחוי', שאפילו עני שבעניים, אם לא נתנו לו גבאי צדקה מעות עבור ד' כוסות, חייב למכור מלבושו, או ללוות, או להשכיר עצמו למלאכה בשביל יין לד' כוסות. והקשו הבית דוד (מו"ח סי' רנג ד"ה מיבעיא) והיד דוד (נמוק' ד"ה ל) שמסוגייתנו משמע שחידוש המשנה הוא שאין בזה דין 'אל תצטרך לבריות', ולפי פירוש הרשב"ם שאין כוונת המשנה לדיני צדקה אלא שחייב למכור לבושו או להשכיר עצמו, מה ענין 'אל תצטרך לבריות' לכאן. ומצינו באחרונים שלשה אופנים ליישב:

א. בפתח עינים להחיד"א (לעיל נט: ד"ה ל) ביאר, שלפי פירוש הרשב"ם כוונת הגמרא שעיקר החידוש הוא לענין הלוואה שיכול להצטרך לבריות וללוות בשביל ארבע כוסות.

ב. החתם סופר (תורת משה, לפסח ד"ה ומ"מ כן - הנ"ל) תירץ, שאין לפרש כפשטות הסוגיא שרבי עקיבא חידש שלענין כבוד שבת אין לו לאדם להזדקק לבריות וחידוש המשנה הוא שלגבי ארבע כוסות יקח מן הצדקה, שהרי יש להקדים ולברר מה טעמו של רבי עקיבא שיעשה אדם שבתו חול, וכי יש עצה ותבונה נגד ה', והרי מצווה אדם על כבוד שבת, ובמה שונה מצות כבוד שבת משאר מצוות שודאי גם רבי עקיבא סבר בהן שחייב אדם לעשות ככל שביכולתו ואפילו להצטרך לבריות כדי לעשות רצון אביו שבשמים. אלא יש לומר על פי המבואר בשבת (קיח.) שרבי עקיבא דיבר על מזון לסעודה שלישית, שיש לו משלו לשתי סעודות, ואמר רבי עקיבא שבשביל סעודה שלישית לא יפיל עצמו להצטרך לבריות, ומכיון שסעודה שלישית נתקנה זכר למן שאכלו ישראל במדבר, כדי לקבוע בלבנו בטחון בה', על כן סבר רבי עקיבא שלא יקח צדקה לשם כך, שעצם ההזדקקות לבריות היא סתירה בבטחונו בה', שהנוטל צדקה שם מבטחו בבשר ודם לבקש שיתן לו מזונו, ולכך אמר רבי עקיבא שעדיף לו שיעשה שבתו חול ולא יעשה זכר למן באופן שהוא היפך זכר למן. נמצא שלא חלק רבי עקיבא שבכל מצוות התורה ובכללם מצות שבת שחייב אדם ליטול צדקה כדי לקיים המצוה, ורק בסעודה שלישית חידש רבי עקיבא שלא יטול מן הצדקה ויסתור את מהות עניינה של סעודה שלישית.

ולפי זה צריך ביאור תירוץ הגמרא בסוגייתנו שהמשנה מחדשת שעני המתפרנס מן התמחוי חייב בארבע כוסות אפילו לרבי עקיבא, הרי רבי עקיבא לא דיבר אלא בסעודה שלישית כמבואר, אבל בשאר מצוות חייב אפילו ליטול מן הצדקה, וחזרה קושיית הגמרא למקומה, פשיטא שעני חייב בארבע כוסות.

וביאר החתם סופר, שמכח קושיא זו פירש הרשב"ם שנידון המשנה הוא לענין שישכיר עצמו וימכור כסותו בשביל ארבע כוסות, שבדברים אלו יש סתירה למהות מצות זכירת יציאת מצרים שהיא עניינו של יום, שהשכרת עצמו לעבד לאדם אחר היא סתירה לזכר החירות שביציאת מצרים, ומכירת לבושו וכלי תשמישו יש בה סתירה לעשירות ולריבוי הכלים שהיו ביציאת מצרים וכפי שנאמר (שמות יג לה) 'וישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב ושמלות', וזו כוונת תירוץ הגמרא, שלפי סברת רבי עקיבא לגבי סעודה שלישית שאין לאדם לעשות מצוה באופן שסותר את מהות ענין המצוה, גם בארבע כוסות אין לאדם להשכיר עצמו או למכור לבושו בשבילם מפני שאין לעשות המצוה על ידי שסותר את מהות ענין המצוה, וחידשה המשנה שמכל מקום חייב לעשות כן גם לפי רבי עקיבא משום פרסומי ניסא.

ג. במרומי שדה (ד"ה פשיטא) ביאר שלפי רבי עקיבא כשם שאין על העני להצטרך לבריות בשביל כבוד שבת, כך לא ימכור בגדו בשביל כבוד שבת, שאם ימכור בגדו יתבזה ויצטרך לבריות לעשות בגד. וחידשה המשנה שלענין ארבע כוסות חייב להתבזות ולמכור בגדו.

דין עני בנר חנוכה שגם הוא לפרסומי ניסא

הכא משום פרסומי ניסא. נחלקו הפוסקים האם אפשר ללמוד מסוגייתנו לענין נר חנוכה אשר גם הוא משום פרסומי ניסא. **ברמב"ם** (מגילה וחנוכה פ"ד ה"ג) כתב שעני המתפרנס מן הצדקה חייב למכור כסותו כדי לקנות שמן ונרות לנר חנוכה. **ובשולחן ערוך** (או"ח סי' תרעג ס"ג) כתב שאפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב לשאול על הפתחים לקנות שמן לנר חנוכה. וכתב **במגיד משנה** (שם) שמקור הדין בסוגייתנו שהסיקה שמשום פרסומי ניסא חייב בארבע כוסות אפילו עני שפרנסתו מן התמחוי, וכן הדין בנר חנוכה שמשום פרסומי ניסא הוא. וכן הביא **הבית יוסף** (שם) **בשם הרב המגיד**. וכן **במשנה ברורה** (שם סק"ג) הביא בשם פוסקים שהטעם משום פרסומי ניסא, ומשמע שכוונתו למבואר בסוגייתנו שמשום פרסומי ניסא חייב אדם ליטול מן הצדקה.

אבל בביאור הגר"א (שם אות ג) כתב, שמקור הדין שעני שואל או מוכר כסותו בשביל נר חנוכה, הוא מקל וחומר, שבסוגייתנו להלן בסמוך נאמר שאף לפי רבי עקיבא שאמר 'עשה שבתך חול, ואל תצטרך לבריות' מכל מקום חייב לכבוד שבת להוסיף דבר מועט כגון כסא דהרסנא, ומשמע שעבור הדבר מועט חייב אפילו לשאול על הפתחים או למכור כסותו, ואם עבור כבוד שבת כן, ודאי עבור קידוש חייב, שהרי מבואר לעיל (קה.-קה:) שקידוש קודם לכבוד שבת, ובמסכת שבת (כג:) מבואר שנר חנוכה קודם לקידוש, ואם למדנו שעבור קידוש חייב לשאול על הפתחים ולמכור כסותו, קל וחומר עבור נר חנוכה.

מי שכבר נוטל צדקה, אינו בכלל 'עשה שבתך חול'

עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות. התוספות (ב"ב ט. ד"ה שנמצא) **בשם רשב"א ותוספות הרא"ש** (גיטין טו: ד"ה שנמצא) כתבו שדין 'עשה שבתך חול' נאמר על מי שאינו צריך לצדקה עבור מזונו ועדיין לא נצרך לבריות, אלא שאין לו לסעודה שלישית שמוסיפים בשבת, שאין לו להתחיל ולהצטרך לבריות בשביל כך, אבל זה שכבר נצרך ליטול צדקה למזונותיו, חייב ליטול גם בשביל סעודת שבת.

נחלקו הראשונים אם סעודה שלישית בכלל הפטור

נחלקו הראשונים האם גם סעודה שלישית היא בכלל 'עשה שבתך חול'. **בתוספות** (שם) **בשם רשב"א ובתוספות הרא"ש** (שם) [הו"ד לעיל בסמוך] מבואר שמי שבשביל סעודה שלישית יצטרך להתחיל ליטול צדקה הרי הוא פטור מסעודה שלישית. אבל **במאירי** בשבת (קיח. ד"ה אין) **ובראבי"ה** (מ"ח סי' קלז ד"ה ומע"ג דממכר) כתבו שאפילו סעודה שלישית נותנין לעני מן הצדקה, ולא אמרו 'עשה שבתך חול' אלא שלא ירבה בהוצאות שבת היתרות על שלש סעודות אלא כפי יכולתו, אבל שלש סעודות חובה הם אפילו לעני שבישראל**יב**.

טועים הם המקמצים בצרכי שבת באומרם, 'עשה שבתך חול'

ומי שיש לו משלו גם לתוספת סעודה שלישית ושאר צרכי שבת, כתב **בשו"ת באר שבע** (נאלר מיס מייס נסוף השו"ת אות ו) שודאי חייב בכבוד שבת ואינו שייך לדין 'עשה שבתך חול', שרבי עקיבא דיבר במי שיש לו ממון מספיק לקנות שתי סעודות וכפי שרגילות בימות החול שאוכלים שתי סעודות בכל יום, אך אין לו לסעודה שלישית, עליו נאמר שיעשה שבתו חול ויסתפק בשתי סעודות כשאר ימים. אבל מי שלא הגיע למדה זו ויש לו יותר מכדי שתי סעודות, לא נאמר עליו דין זה, ולא כאותם בעלי בתים הטועים בהבנת מאמר רבי עקיבא, ואף שאין השעה דחוקה להם שגור בפיהם המאמר 'עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות' ומקמצים בהוצאות שבת, לא זו הדרך ולא זו העיר.

הרי המוסיף בהוצאות שבת מוסיפים לו מן השמים, ולמה יעשה שבתו חול

שם. התוספות (להלן קיג. ד"ה עשה) הקשו למה יעשה שבתו חול, הרי בביצה (טז.) נאמר שכל מזונותיו של אדם קצובים חוץ מהוצאת שבת והוצאת יום טוב שאין פוסקים לגביהם בראש השנה שום קצבה, אלא הכל תלוי בהנהגת האדם, אם מיעט בהוצאות שבת, הפסיד, ואם הוציא הרבה לכבוד שבת מוסיפין לו מן השמים ממקום אחר הממון שהוציא, ואם כן למה יעשה שבתו חול, יוציא כפי הראוי, ויחזירו לו מן השמים**יג**.

וכעין זה הקשו התוספות בביצה (טו: ד"ה לוו) שנאמר בגמרא שם על הוצאות שבת, 'אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל בני לוו עלי וקדשו קדושת

יא. **ואף** שברמ"א (או"ח סי' תרנו ס"ג) מבואר שאין צריך להוציא הון רב בשביל מצות עשה, וכפי שמצינו בכתובות (ג.) 'המבזבז אל יבזבז יותר מחומש', ואם כן זה שאין לו כי אם ממון בשיעור שתי סעודות, ובודאי שווי היין לארבע כוסות הוא יותר מחומש מנכסיו, ואם כן בשאר מצוות היה פטור, כתב בביאור הלכה (סי' תרנו ד"ה ואפילו) שרק בשיש לו הון רב ואם יבזבזו עבור מצוה יותר מחומש יש לחוש שיעני פטור כדי שלא יהפך מצבו ויצטרך לבריות, אבל מי שאין לו כי אם ממון מועט ומתפרנס ממלאכתו דבר יום ביומו, לא יתהפך מצבו על ידי שיוציא כל ממונו עבור המצוה, שלמחר הוא חוזר למלאכתו, וחייב להוציא כל מה שיש לו בשביל מצות עשה.

יב. **בשפת** אמת בשבת (קיח: ד"ה אלו יפת) הוכיח כהתוספות והתוספות הרא"ש שמי שאין לו משלו עבור סעודה שלישית לא יטול מן הצדקה בשבילה, מכך אמר רבי יוסי בגמרא שם 'יהא חלקי מאוכלי שלש סעודות בשבת', ולכאורה מדוע שהתפלל על כך ולא אכל בפועל סעודה שלישית, אלא שהיה עני ולא נטל צדקה עבור סעודה שלישית, על כן התפלל שיהא לו משלו ויהא חלקו עם אוכלי סעודה שלישית.

יג. **הטעם** שהתוספות לא הקשו כן בסוגייתנו אלא המתינו לדף קיג. שם הובא מאמר זה 'עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות' על ידי רבי יוחנן בשם אנשי ירושלים, ביאר במראות הנוגה (הלכות שבת פרק ג) שבהמשך סוגייתנו שנה תנא דבי אליהו שאף רבי עקיבא שאמר 'עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות' סבר שחייב אדם לעשות דבר מועט לכבוד שבת, והיינו כסא דהרסנא, ואם כן יש ליישב שדברי הגמרא בביצה שאם הוסיף מוסיפין לו אמורים עד

היום והאמינו בי ואני פורע, ומדוע יעשה שבתו חול, ילוה מעות לקנות צרכי שבת והקדוש ברוך הוא יפרע.

ותירצו התוספות להלן (סס) שרק על מי שיש לו משלו נאמר שאם מוסיף מוסיפין לו, אבל מי שמוציא משל אחרים אין מוסיפין לו ועליו לעשות שבתו חול ולא יצטרך לבריות. וכן **בביצה** (סס) תירצו התוספות שרבי עקיבא דיבר על מי שאין לו ממון לפרוע, ועליו לא נאמר 'לוו עלי', אלא יעשה שבתו חול.

אמנם צריך ביאור, לפי התוספות שהעמידו ביש לו ממון, למה נצרך להלוואה ולא יקנה ממון שבידו. **ואכן בדרישה** (או"ח סי' רמג אות ד סעס מפרשים) כתב שלפי דרך התוספות לא ילוה כלל מאחרים, ולשון 'לוו עלי' היינו לוו מממונכם לצורך שבת, ואל תדאגו שיחסר לכם ממזונות הקצובים לכם, כי אני אשלם לכם. אמנם פשטות לשון הלוואה משמע שילוה מאחר וצריך ביאור מדוע הרי יש לו משלו.

וביארו המהרש"ל והמהר"ם **בביצה** (סס נמוס' ד"ה לוו) **לפי ההנהות אשר"י** (על הרא"ש, ביצה פ"ג אות ד) שלפי תוספות מדובר במי שאין לו מעות בידו, אך יש לו נכסים שיכול למוכרם ולפרוע ההלוואה, ולפי זה 'ואני פורע' היינו שלא יצטרך למכור הנכסים אלא הקב"ה יתן לו ממון לפרוע.

וכי הבטחת הפרעון נאמרה רק לעשיר ולא לעני

עוד צריך לבאר לשיטת **התוספות** מה הטעם שמי שאין לו משכונות לא יסמוך על הבטחת 'ואני פורע', והרי מובטח שהקב"ה פורע לו, ומה לי יש לו ממון משלו או לאו. ומצינו כמה תירוצים בזה:

א. באלשיך (משלי טו יז) ביאר שכיון שאסור לסמוך על הנס, מי אין לו לפרוע לא ילוה. וכעין זה כתב **השפת אמת** (ביצה סס ד"ה לוו) שאף שמן השמים מובטח לו שיפרעו לו, אסור לסמוך על זה מממון של חבירו. **ובסדר היום** (הנהגת יום השישי לפנות השבת) כתב כן והוסיף שאם אין לו מהיכן לפרוע נמצא אוכל משל אחרים ואין זה עונג שבת, שיותר עונג גדול הוא לו שיאכל משלו ואפילו פת חרבה ובצל עמה ממה שיאכל משמנים וממתקים משל אחרים.

ב. באור חדש (להלן קיג. נמוס' ד"ה עשה) **בשם ספר אחד** כתב בביאור כוונת התוספות שהברכה צריכה דבר מה קיים שעליו היא שורה, וכפי שמצינו במלכים (ג, ד ג) שהנביא אלישע אמר לאשה מבני הנביאים, 'הגידי לי מה יש לך בבית', והשיבה שאין לה כי אם אסוך שמן, ועל אסוך שמן זה חלה הברכה ומילאה ממנו כלים רבים בשמן, ולפי זה כתבו התוספות שמי שיש לו משלו דבר מה עליו נאמר 'לוו עלי ואני פורע' שיבטח בה' שישלח ברכה ברכושו ויהיה לו נכסים שיכול למוכרם ולפרוע ההלוואה, ולפי זה 'ואני פורע' היינו שלא יצטרך למכור הנכסים אלא הקב"ה יתן לו ממון לפרוע.

אוצר התכמה

על מי שאין בביתו כלום נאמר 'עשה שבתך חול' שכיון שאין לברכה על מה לחול, לא יסמוך על הנס.

אמנם בהגהות הגר"א (או"ח סי' רמג ס"ק ו) הגיה שצריך לגרוס בתוספות שלוו עלי נאמר במי 'שאין לו ממי ללוות', ומבואר שאף מי שאין לו מהיכן לפרוע יכול ללוות והקדוש ברוך הוא יפרע, אלא שאם אין לו ממי ללוות אל יטול מן הצדקה, אלא יעשה שבתו חול שלא יצטרך לבריות.

בשפת אמת (סס) הקשה על גירסת הגר"א בתוספות, שאם יש לו ממי ליטול צדקה מדוע יעשה שבתו חול, שילוה מאותו אדם שרוצה ליתן לו צדקה, ולא יתכן שאין לו ממי ללוות אך יש לו מי שיתן לו במתנה.

במשנה ברורה (סי' רמג סק"ג וביאור הלכה סס ס"ק יא-יג) משמע שהבין שהגר"א אינו שיטה אחרת מדעת ההנהות **אשר"י**, אלא גם ההנהות אשר"י סבר שיש לו לאדם ללוות לצורך שבת אפילו כשאין לו משכונות שמהם יכול לפרוע, ומה שכתב שעל מי שאין לו משכונות נאמר 'עשה שבתך חול', היינו למי שאינו מוצא מי שילוה לו כיון שאין לו משכון"ד. אמנם כתב **בשער הציון** (סס ס"ק יג) **שבעטרת** זקנים משמע שלא ילוה אלא אם הוא משער שיהיה לו ממה לפרוע, והיינו כפשטות ההבנה בגירסת התוספות שלפנינו ובהגהות אשר"י, וסיים השער הציון (סס) 'ונראה דהכל לפי הענין'טו.

תירוצים נוספים לשאלת התוספות

ומצינו במפרשים תירוצים נוספים לשאלת התוספות מדוע יעשה שבתו חול ולא יסמוך על הבטחת 'לוו עלי' וכו':

אותו דבר מועט, ואין סתירה מכך לדברי רבי עקיבא 'עשה שבתך חול' שנאמרו על יותר מדבר מועט. אמנם בסוגיא להלן הביא רבי יוחנן משם אנשי ירושלים בסתמא 'עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות', ומתוך שרבי יוחנן לא הביא מאמר זה בשם רבי עקיבא שהוא בעל המאמר אלא הביאו בשם אנשי ירושלים משמע שאנשי ירושלים נחלקו על רבי עקיבא וסברו שלעולם יעשה שבתו חול ואפילו לצורך אותו דבר מועט לא יצטרך לבריות, ועל כך הוקשה לתוספות שבביצה מבואר שאם מוסיף מוסיפין לו, ומדוע יעשה שבתו חול. **יד. ומהב"ח** משמע שהבין שבפירוש תירוץ התוספות לפי הגירסא שלפנינו הסתפק הטור, שכתב הב"ח (או"ח סי' רמג) שהטור (סס) הסתפק כיצד לנהוג בעצמו כיון שלא היו לו משכונות אך מצא מי שילוה לו ללא משכון, שהתוספות כתבו שדברי רבי עקיבא 'עשה שבתך חול' נאמרו למי שאין לו משכון ולא מוצא מי שילוה לו, והסתפק הטור אם אף על פי שיש מי שילוה לו הרי הוא בכלל 'עשה שבתך חול' משום שאם לא יהיה לו לפרוע יהא בכלל 'לוה רשע ולא ישלם' (תהלים לז כא), ואם המלוה ימחל לו על ההלוואה נמצא שהצטרך לבריות. או שמותר לו ללוות ולבטוח בו יתברך שיפרע לו. והכריע הטור שעל האדם לזרז עצמו וללוות מאחרים או להשכיר עצמו למלאכה יתירה או לצמצם הוצאותיו בימות החול עבור הוצאות שבת. **טו. באמרי** יושר (שבת סי' יח, קיח. ד"ה לא) הביא ששמע מהחזון איש שדקדק מלשון הגמרא בביצה שם 'והאמינו בי ואני פורע', שרק המאמין באמת בכך זוכה שמן השמים מתנהגים עמו באופן זה. בהלכות שבת בשבת (מ"ב פ"ו אות יח ד"ה לוו, והערות סס) ביאר כוונת השער הציון 'הכל לפי הענין', שאי אפשר ליתן בזה דין בהחלט, אלא כל אדם לפי עניינו ומדת בטחונו בה', שהבוטח באמת יכול לסמוך על הבטחת 'ואני פורע' וללוות אף בשאין לו מהיכן לפרוע, אבל מי שאין בטחונו שלם לא ילוה אלא אם כן יש לו לפרוע. **טז. ראה** לעיל שמלשון המשנה ברורה משמע שהבין שההגהות אשר"י והגר"א הלכו בשיטה אחת.

א. במאירי (ביצה סס ד"ה לעולם) חילק ש'לוו עלי' נאמר על צרכי קידוש בלבד, וכלשון המאמר 'לוו עלי וקדשו קדושת היום', שאפילו אין ידו משגת יש לו ללוות והקדוש ברוך הוא יפרע, אבל על שאר צרכי שבת נאמר 'עשה שבתך חול'.

ב. באשל אברהם (בוטשאטש, מנינת סי' רמג ד"ה מה - הנמי) כתב שיכול ללוות לצורך שבת ואין בזה משום 'אין סומכין על הנס' כיון ששבת קדש היא מעין עולם הבא, וכשם שהעושה מצוה מקבל עליה שכר בעולם הבא ואין נגרע הימנו כלום מחמת כך, כך המכין צרכי שבת אין נגרע מממונו כלום, ויכול ללוות והקב"ה יפרע. ומשום הדמיון לשכר העולם הבא אין ראוי שיצטרך לבריות לקבל צדקה בשביל סעודת שבת, שהרי הקב"ה יצר עולמו ולא הביא את האדם מיד לעולם הבא, כדי ששכר עולם הבא לא יהיה כנהמא דכיסופא שמקבל אדם פתו מן הצדקה ומתבייש, אלא באופן של קבלת שכר על מעשיו, וכן לענין שבת קדש שדומה לעולם הבא לא ראוי שיצטרך לבריות ויתבייש בשביל כך.

ג. במשיב נפש (סס ד"ה שמיחין) ביאר שמי שכוונתו לה' לבדו ולא להנאת עצמו עליו נאמר 'לוו עלי' שהוא לווה עבור הקדוש ברוך הוא, אבל מי שמתכוין גם להנאת עצמו אינו בכלל הבטחה זו ויעשה שבתו חול ואל יצטרך לבריות.

ד. בסידור בית יעקב ליעב"ץ (דיני ערב שבת מדר ו) כתב ש'לוו עלי' היינו שיודיע למלוה שאין לו ממה לפרוע ולווה לצורך הוצאות שבת על סמך הבטחת 'ואני פורע', אבל אם לא ימצא מי שילוה לו באופן זה לא ילוה ויתחייב לפרוע מעצמו, כיון שאם אינו ראוי לנס יתחלל שם שמים על ידו ח"ו, ויהא חלילה 'לוה רשע ולא ישלם', ועליו נאמר 'עשה שבתך חול'.

ה. החתם סופר (סס ד"ה לוו) ביאר על פי **המנן אברהם** (סי' רמג סק"ג) שכתב שמותר ללוות בריבית לצורך סעודת שבת, וכוונתו לריבית דרבנן כגון בעיסקא שחולקים ברווחים, אך אם לא משלם המלוה ללוה שכר עמלו הרי זו ריבית דרבנן, ולצורך שבת מותר, ועל הלוואה כזו נאמר 'לוו עלי' כיון שאינו נצרך לחסד חינם אלא משלם למלוה וחולק עמו ברווח, ו'עשה שבתך חול' נאמר על הלוואת חינם שעדיף שיעשה שבתו חול ולא יצטרך לבריות.

ו. באופן אחר כתב בחתם סופר (תמיעת, ביצה טו: ד"ה ומני) שמי שנזהר כל ימות השבוע לצמצם עבור שבת ובכל זאת אין לו לשבת עליו נאמר 'לוו עלי ואני פורע' ויכול לבטוח בה' וללוות, אבל מי שאינו מצמצם מאכלו כל ימות השבוע אלא מתענג במאכל ובמשתה, אין ה' עוזרו אם אין לו מה לאכול בשבת כיון שהיה לו לצמצם מאכלו ביום חול והיה לו מספיק לכבד שבת כראוי, וביאר לפי זה את מאמרו של רבי עקיבא 'עשה שבתך חול', שבימות החול יזכור את השבת ויעשה עבורה על ידי שיצמצם מאכלו, ועל ידי כך 'אל תצטרך לבריות', שאם לא יעשה כן יצטרך לבריות משום שה' לא יהא בעזרו לזמן לו צרכי שבת.

ז. בערוך השולחן (או"ח סי' רמג סמ"ד) כתב שמאמרי הגמרא 'כל מזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה חוץ מהוצאות שבת ויו"ט, שאם מוסיף מוסיפין לו' ו'לוו עלי ואני פורע' נאמרו למי שיש לו איזה עסק, ועל כן אף שעתה אין לו, יכול ללוות ולקוות לה' שירויח ויפרע. אבל מי שאין לו שום עסק עליו אמרו עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות.

אם חייב ללוות לצורכי שבת

שם. כתב באשל אברהם (בוטשאטש, סס ד"ה מה - הרמתון) שאף באופן שיש לו לפרוע ומובטח לו שהקב"ה יפרע לו, אין חובה עליו ללוות, אלא כוונת הגמרא שמותר לו ללוות. אבל **במשנה ברורה** (סס סק"ג) כתב בפשיטות שאם ימצא מי שילוה לו חייב ללוות כדי שלא יבטל מצות עונג שבת, ואפילו אם אין לו נכסים לפרוע מהם ילוה ועל כך מובטח לו, 'לוו עלי ואני פורע', נמצא שנחלקו הפוסקים בזה מקצה לקצה, שהאשל אברהם סבר ש'לוו עלי' בא להתיר ללוות אך רשות היא ולא חובה, **והמשנה ברורה סבר שנאמר בזה חיוב ללוות, ולא עוד אלא שהאשל אברהם סבר כפשטות הגירסא בתוספות בביצה וכההגהות אשר"י שהבאנו לעיל, שדין 'לוו עלי' נאמר על מי שיש לו נכסים לפרוע, אבל מי שאין לו, אסור לו ללוות. והמשנה ברורה סבר כהגר"אטז שאפילו על מי שאין לו לפרוע נאמר 'לוו עלי', ולא עוד אלא חובה עליו ללוות ולבטוח בה' שיפרע.**

ביאור לשון 'שבתך'

שם. כתב במראית העין לחיד"א (ד"ה ופי') שדקדק רבי עקיבא ונקט 'עשה שבתך חול' ולא 'עשה שבת חול', שיש לשבת חלק לה' והוא השביתה ממלאכה, וחלק הנוגע לאדם לענג את השבת באכילה שתיה ומלבוש, ונקט רבי עקיבא 'שבתך' שרק על החלק הנוגע לך נאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, אבל החלק לה' לעולם חובה הוא.

אם בשביל דבר מועט יש להצטרך לבריות

תנא דבי אליהו אף על פי שאמר רבי עקיבא עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות אבל עושה הוא דבר מועט בתוך ביתו מאי נינהו אמר רב פפא כסא דהרסנא. נחלקו הפוסקים בכוונת תנא דבי אליהו, האם יהא אדם נצרך לבריות בשביל אותו דבר מועט בתוך ביתו, או שגם על אותו דבר מועט נאמר 'עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות'. ותחילה נביא מה שכתב **המשנה ברורה** (סס סק"ח) שמצינו בש"ס שלשה מאמרים שונים בזה:

א. [illegible] שבת (קיח.) נאמר שכל המענג את השבת נותנים לו נחלה בלי מצרים, ניצול משעבוד גליות, ונותנין לו משאלות לבו. ומבואר שם שעונג שבת היינו בתבשיל של תרדין ודגים גדולים וראשי שומין, וכתב המשנה ברורה שמאכלים אלו בזמן הגמרא היו חשובים מאד, ובכל זמן לפי מה שהוא יענג את השבת במאכלים חשובים ומענגים. ב. בסוגייתנו וכן בשבת (קיח:) נאמר שאפילו עשה דבר מועט לכבוד שבת, וכגון כסא דהרסנא, קיים בזה מצות עונג שבת. ג. בסוגייתנו ובשבת (קיח.) הובאו דברי רבי עקיבא, 'עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות'.

ובספר ערכי תנאים ואמוראים (לרגינו יהודה ב"ר קלונימוס משפירא, ערך יהודה בן תימא) כתב שתנא דבי אליהו חידש שבשיל אותו דבר מועט יש לאדם להצטרך לבריות, ועל כך מביאה הגמרא את מאמרו של רבי יהודה בן תימא 'הוי עז כנמר' שאף שמתבייש להצטרך לבריות, יהא מעיז פניו לעשות רצון אביו שבשמים וליטול צדקה עבור אותו דבר מועט. וכן מפורש **במהרש"א** להלן (קיג. נמוס' ד"ה עשה) שעל אותו דבר מועט לא נאמר 'עשה שבתך חול'.

וכן בב"ח (או"ח סי' רמג סק"ג) כתב **שמרש"י** (ד"ה הוי) שכתב ש'הוי עז כנמר' היינו שיתחזק במצוה יותר מיכולתו, מבואר שיטול צדקה עבור אותו דבר מועט, שמשמע שמדובר על אותו עני שעליו אמר רבי עקיבא 'עשה שבתך חול'.

בט"ז (סס סק"ח) ביאר, שאפילו לצורך אותו דבר מועט לא יצטרך אדם לבריות, אלא תנא דבי אליהו מדבר על עני שאין לו משלו שיעור סעודה וניזון מן הצדקה, אך יש לו משלו ממון מועט פחות משיעור סעודה, ולענין סעודה שלישית עליו לקיים 'עשה שבתך חול' ולא יצטרך לבריות, ומכל מקום יש לו לענג את השבת מממון שלו בדבר מועט. אמנם עני שאין לו כלום משלו, פטור גם מאותו דבר מועט, ולא יטול צדקה בשבילו.

במראות הנוגה (הל' שבת פ"ל) כתב שבדין זה נחלקו רבי עקיבא ותנא דבי אליהו שהובאו בסוגייתנו עם רבי יוחנן בשם אנשי ירושלים שהובאו להלן (קיג.) ואמרו 'עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות'. שרבי יוחנן לא הביא מאמר זה בשם רבי עקיבא בעל המאמר אלא בשם אנשי ירושלים משום שאנשי ירושלים נחלקו על רבי עקיבא, שתנא דבי אליהו לימד שאף רבי עקיבא סבר שחייב אדם לעשות דבר מועט לכבוד שבת, והיינו כסא דהרסנא, ואנשי ירושלים נחלקו וסברו שלעולם יעשה שבתו חול ואפילו לצורך אותו דבר מועט לא יצטרך לבריות.

בשער הציון (סי' רמג סק"ג) כתב **שהגר"א** סתר עצמו בדין זה, שבסימן רס"ג (ס"ק ד"ה ופי') כתב שדבר מועט לכבוד שבת שוה לדין ארבע כוסות שבסוגייתנו שחייב להצטרך לבריות בשבילו, ומשמע שפירש הגר"א שתנא דבי אליהו הובא בסוגייתנו ללמד שכשם שלענין ארבע כוסות לא נאמר 'עשה שבתך חול', כך לענין דבר מועט. ואילו בסימן רמ"ב (ס"ק ד"ה ופי') כתב שסוגייתנו אמורה על עני שיש לו משלו ועליו נאמר שחייב בדבר מועט לכבוד שבת, ומשמע שלא יצטרך לבריות אפילו בשביל אותו דבר מועט.

מדוע נאמרו ארבעה משלים לשני עניינים

הוי עז כנמר וקל כנשר רץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים. הקשה **בבית יוסף** (או"ח סי' ס) שבפשטות רבי יהודה בן תימא אמר ארבעה דברים שהם שנים, שקל כנשר ורץ כצבי עניינם אחד, זריזות. ועז כנמר וגיבור כארי עניינם גבורה, שעוז היינו גבורה'י"ט, ומדוע כפל רבי יהודה בן תימא בכל ענין שתי לשונות. וכתב הבית יוסף שזה בא ליישב הטור (סס) שהאריך בביאור מאמר זה וכדלהלן.

וביאר הטור (סס) שארבעה עניינים שונים נרמזו במאמר זה, 'עז כנמר' נאמר למי שבני אדם מלעיגים עליו כשעושה מצוה, והזהיר רבי יהודה בן תימא שלא תמנע מן המצוה, אלא תהא עז כנמר, העז פניך כנגד המלעיגים שתעשה המצוה כחפצך, ולא תבוש[ז]. ו'גבור כארי' אמור על גבורת הלב, שבעבודת הבורא הגבורה היא בלב, ועליך לחזק לבך כארי לעבודת הבורא. ובכך מיושבת כפילות הלשון 'עז כנמר וגיבור כארי', שענין 'עז כנמר' אינו ענין כח וגבורה כמו 'גבור כארי', אלא עניינו שלא יתבייש.

ו'קל כנשר' ביאר הטור שהוא אמור על ראיית העין, שכשם שהנשר שט באויר, כך העין רואה ושטה באויר, ועל האדם לעצום עיניו מראות ברע כי היא תחילת העבירה, שהעין רואה והלב חומד וכלי המעשה גומרים. ו'רץ כצבי' נאמר על הרגלים, שרגליך ירוצו לעשות טוב. ומיושבת הקושיא מדוע נכפל ענין הזריזות 'קל כנשר ורץ כצבי', ש'קל כנשר' הוא רמז על ראיית העין[כא], ורץ כצבי אמור על זריזות הרגלים.

כנגד ארבעה מפריעים דיבר המאמר

במהרש"א (מ"ח ד"ה הוי) ביאר שנקט רבי יהודה בן תימא ארבעה לשונות שונות של זירוז כנגד ארבעה מפריעים שיש לאדם להגיע אל תכלית השלימות. המפריע הראשון הוא העוני שמעביר את האדם על דעת קונו כפי שנאמר בעירובין (מח:), וכנגד העניות נאמר 'הוי עז כנמר' שיהא לו עוז וכח להתחזק יותר מיכולתו, וכענין המבואר בסוגייתנו שאף מי שאין לו צרכי סעודתו, יתחזק לקנות דבר קטן לכבוד שבת, וכפי שכתבו **רש"י והרשב"ם** (ד"ה הוי) שעל כן מאמר זה הובא בסוגייתנו. המפריע השני הם רשעי עכו"ם אויבי ישראל שרוצים להעביר את ישראל על דתם על ידי גזירות. וכנגדם נאמר 'רץ כצבי' שיברח וירוץ בזריזות להמלט מן הרשעים כדי לקיים מצוות, וכמסופר בשבת (פ.) שבזמן גזירת שמד היו נמלטים למערה לקיים המצוות. המפריע השלישי הוא מזלו של האדם, וכפי שנאמר בשבת (קנו.) שהנולד במזל מאדים יהא ליסטים רוצח נפשות, ועל כך נאמר 'קל כנשר' שיזרז עצמו לעשות טוב אף שמזלו בשמים הוא להיפך, וכנשר שעף בשמים, כך הוא יפעל כנגד מזלו בשמים. והמפריע הרביעי הוא היצר הרע שהוא המונע הגדול מלהגיע לשלמות, וכנגדו נאמר 'גיבור כארי' שיזרז עצמו בגבורה להתגבר על היצר הרע, וכפי שאמרו באבות (פ"ד מ"ח) 'איזהו גיבור הכובש את יצרו'.

הרי 'עז' ו'גיבור' עניינם דומה, וכן 'קל' ו'רץ' שניהם ענין זריזות

ומצינו שכבר במאירי על מסכת אבות (פ"ה מ"כ) עמד ופירש חילוקי עניני מאמר זה, וכתב ש'עז כנמר' עניינו כח וחוזק, שכשעבודת הבורא מצריכה עמל, יהא חזק ורב כח כנמר, ו'גבור כארי' אינו לענין כח וחוזק הגוף אלא על גבורת הלב, שבדבר שצריך בו לעבודת הבורא גבורת ואבירות הלב[כב], יהא גיבור כארי.

ו'קל כנשר' פירש המאירי לענין זריזות, שבדבר של עבודת ה' שמצריך זריזות, עליך להיות זריז כנשר, והקשה המאירי ש'רץ כצבי' היינו שיהיה זריז, ונמצא שכפל התנא ענין הזריזות. וביאר שאפשר שהתנא כופל ענין אחד בתיבות שונות. ובדרך אפשר כתב לבאר, ש'קל כנשר' אמור בעניניו הרוחניים בלימוד התורה והשגותיו, ו'רץ כצבי' לעניני גופו ההכרחיים, שאם כוונתו לתכלית עבודת ה', גם צרכי גופו בכלל עבודתו יתברך.

יז. **ראה** לעיל שהבאנו בהרחבה את דברי התוספות שם שהקשו למה יעשה שבתו חול הרי נאמר לגבי הוצאות שבת, 'אם הוסיף, מוסיפין לו'. וכתב המהרש"א שהתוספות לא תירצו ש'אם הוסיף מוסיפין לו' נסוב על אותו דבר מועט שאינו בכלל 'עשה שבתך חול', כיון שמשמע שכל שיוסיף מוסיפין לו, ואפילו הוסיף הרבה. יח. **וראה** לעיל שבמראות הנוגה (הל' שבת פרק ל) כתב שהתוספות סברו שנחלקו בזה רבי עקיבא ואנשי ירושלים שהביאה הגמרא להלן (קיג.) שרבי עקיבא סבר שחייב אדם לעשות דבר מועט לכבוד שבת, וכפי שמשמע מדברי תנא דבי אליהו שהובאו בסמוך למאמרו של רבי עקיבא, וכדעת הערכי תנאים ואמוראים והב"ח, ורבי יוחנן להלן שם לא הביא מאמר זה בשם רבי עקיבא שהוא בעל המאמר אלא בשם אנשי ירושלים משמע שאנשי ירושלים נחלקו על רבי עקיבא וסברו שלעולם יעשה שבתו חול ואפילו לצורך אותו דבר מועט לא יצטרך לבריות. יט. **ראה** בתהלים (מד ח) 'ה' עזוז וגיבור' ופירש המצודות דוד שם ש'עזוז' מלשון עוז וחוזק, וכן (סס כט יא) 'ה' עז לעמו יתן' ופירש המצודות דוד שם 'יתן ה' החוזק לעמו', וכן רש"י והרשב"ם (ד"ה הוי) פירשו 'עז כנמר' לענין חוזק, שיתחזק במצוות יותר מיכולתו. כ. **כתב** הבית יוסף (סס) שהטור הוסיף 'ולא תבוש' שלא תבוא לטעות שמותר לדבר דברי עזות כנגד המלעיגים עליך, על כן נקט הטור 'ולא תבוש' שרק לענין שלא תבוש ותמנע מן המצוה נאמר שתהא עז כנמר, אבל לדבר בעזות נגד המלעיגים לא ראוי אפילו לצורך עבודת ה', משום שמדת העזות מגונה מאד ועל ידי שידבר בעזות יקנה בנפשו מדה זו גם שלא לצורך עבודת ה'. כא. **הבית** יוסף (סס) לא פירש מדוע ראיית העין דומה לנשר, אך ביאר ש'קל' עניינו זריזות, בפשטות היה משמע שראיית העין תהא קלה בעיניו לראות מהרה בזריזות בכל מקום, וזה עון פלילי, על כן פירש הטור שכוונת המאמר שאם יפגע בדבר ערוה יהא זריז לעצום עיניו מראות ברע. וכן כתב בקיצור שולחן ערוך (סי' ח ס"ג) שתהא קל וזריז לעצום עיניך מראות ברע. ומצינו שני ביאורים נוספים בכוונת הטור שראיית העין דומה לנשר: א. בפירוש רבי מתתיה היצהרי על אבות (פ"ה מ"כ) ביאר שכשם שהנשר משוטט בקלות באויר כן ראות העין שטה בקלות באויר, על כן עליך להיזהר לעצום עיניך מראות ברע. ב. במרכבת המשנה לר"י אלאשקר על אבות (סס) כתב שכשם שנשר טס גבוה כדי שיראה למרחוק כדי לבקש לעצמו מאכל, כך עליך להתבונן ולהביט למרחק אל העתיד, וכשתראה דבר עבירה עצום עיניך, שבעתיד ראיית העין מביאה לידי עבירה. כב. **אביר** לב היינו שמחזק לבו וכפי שמצינו בפסיקתא זוטרתא (לקח טוב במדבר פרשת קרח קיד ע"ב) שאבירם האביר לבו שלא לעשות תשובה, וכן פירש רש"י בסנהדרין (קט: ד"ה שפיכה).

תכונתו המיוחדת של הנשר

וקל כנשר. מצינו **במפרשים** תירוצים נוספים לשאלת **המאירי** ש׳קל כנשר ורץ כצבי׳ שניהם על זריזות נאמרו, וכדי להבין היטב את ביאורי המפרשים שכתבו ש׳קל כנשר׳ עניינו שונה, נקדים להביא מה שכתבו מפרשי התנ״ך לבאר תכונתו המיוחדת של הנשר.

רבינו סעדיה גאון [הביאו הרבינו בחיי (נרפזים ג יט)] כתב שהנשר עף גבוה יותר מכל העופות, ואחר שהשלים שנתו העשירית, יגביה עוף מאוד עד קרוב לשמש, ומחמת רוב החום מפיל עצמו לים, ומן החבטה נמרטות נוצות כנפיו. ואחרי כן יתחדש ויעלה אבריו [-כנפיו] כבתחילה[יג], וכן דרכו של נשר כל עשר שנים, וכשמגיע לגיל מאה שנה מתקרב ביותר לגלגל החמה, ונשרף ונופל לים ומת.

ברש״י (מהליס קג ה) כתב, שהנשר בכל שנה ושנה מחדש את נוצותיו, ולכן שמו ׳נשר׳ שהוא מנשר את שעריו.

ובשם מדרש אגדה כתב רש״י שם, שכשמזקין הנשר הוא חוזר לנעוריו, וזהו שאמר הכתוב (שם) ׳תתחדש כנשר נעוריכי׳.

האבן עזרא בתהלים (שם) כתב שתכונת הנשר היא, שככל שהוא מזדקן יותר, גבורתו מתגברת עליו יותר.

באלשיך (ויקרא כה ג) כתב שהנשר דואה גבוה מעל שאר עופות עד שאין שום עוף למעלה הימנו ולכן נושא את ילדיו מעל כנפיו ולא בין רגליו כשאר עופות, משום שאינו ירא מעוף שיבוא מעליו אלא מחץ שיבוא מתחתיו, ועל כן נושא את גוזליו מעליו שאם יבוא חץ, יפגע בו ולא בילדיו. וראה להלן ביאור האלשיך ל׳קל כנשר׳ לפי זה.

אהח 19/06/2018

׳קל כנשר׳ לשון קלות היפך מכבוד, שיהא מבוזה במקום הצורך

שנינו אופנים נוספים לבאר במה חלוק ענין ׳קל כנשר׳ מ׳רץ כצבי׳:

א. הרע״ב (מנות פ״ה מ״ב) פירש שכל המאמר נחלק לשני ענייני עבודת ה׳. ׳עז כנמר וקל כנשר׳ אמורים על לימוד תורה, ו׳רץ כצבי וגבור כארי׳ על המצוות. וכך מתפרש המאמר, הוי ׳עז כנמר׳, נמר אין לו בושה, וכך אתה אל תתבייש לשאול מרבך מה שלא הבנת, והוי ׳קל כנשר׳, שהנשר מגביה עוף ואינו מתעייף, וכך אתה חזור אל תלמודך ואל תתעייף. וכעין זה פירש **ברבינו יונה על אבות** (שם) שלא תתעייף להגות הברה בתורה, משום שנאמר (ישעיה מ ל) ׳קווי ה׳ יחליפו כח יעלו אבר כנשרים׳, שלשאר צרכים אדם מתעייף כשהולך יותר מהרגלו, אבל לדבר מצוה מובטח לו שיחליף כח.

ב. באלשיך (ויקרא כה ג, שמואל ב׳ ו מד) כתב ש׳עז כנמר וקל כנשר׳ נאמרו על מצוות עשה, ו׳רץ כצבי וגבור כארי׳ על לא תעשה. שבמצוות עשה יש מי שנמנע מן המצוה כדי שלא יחשב למתייהר וילעגו לו, ונאמר לו ׳הוי עז כנמר׳, שלא יחוש לזה.

ו׳קל כנשר׳ נאמר על מי שעושה מצוות אך נמנע מלהדר בהן ולהרבות מצוות עשה כפי יכולתו, מפני ששמח בחלקו ואומר שדי לו להיות כשאר בינונים. ומצוהו רבי יהודה בן תימא שיהא ׳קל כנשר׳, שהנשר דואה גבוה מעל שאר עופות עד שאין שום עוף למעלה הימנו וכפי שהבאנו בהרחבה לעיל, עליך לנהוג כמותו, שכשם שהנשר אינו אומר שדי לו להיות כעוף בינוני, כך אתה, עלה במצוות על שאר העם.

ולענין מצוות לא תעשה המאמר מחלק בין מי שנזהר ולא חטא, לבין מי שכבר חטא. למי שבורח מן החטא ולא נכשל בו נאמר ׳הוי רץ כצבי׳, שהצבי כשרואה סכנה בורח במרוצה, ותוך כדי ריצתו מסובב פניו לאחור כדי לראות אם יש רודף אחריו, כך הבורח תמיד מן העבירה יש לו להביט תמיד לאחור שמא דבר עבירה אשר אינו יודע להשמר ממנו רודף אחריו. וזה שכבר נכשל בעבירה קשה לו מאד להנצל מלחטוא שוב, ונאמר לו שיהא ׳גיבור כארי׳ להתחזק להשמר מן החטא.

ג. בתפארת ישראל (מנות שם ימין תוס׳ קנג) כתב, ש׳קל כנשר׳ אמור על לימוד התורה, שהיא כשמש בהירה מאירה לארץ ולדרים בה, וכשיבוא לידך ענין עמוק שאינך מבינו בתחילה, לא תתייאש, אלא כשם שהנשר דרכו לעוף דווקא אל השמש כדי להציץ בה וכפי שכתבו רש״י ורבינו סעדיה כמפורט לעיל, כך אתה תתאמץ מול התורה הקדושה המשולה לשמש, והפוך בה והפוך בה עד שלבסוף יפתח לך ה׳ שערי אורה, ותבין היטב.

ד. בדרך חיים למהר״ל מפראג (מנות שם ד״ה ומאי זה) פירש ששני ענייני זריזות הם, שכשמתחיל בעבודה עליו להיות זריז, וזריזות זו קרויה ׳קלות׳, שלא יהא טבעו מכביד עליו להישאר על עומדו מתוך עצלות, ועל כך נאמר שיהא קל כנשר, שתכונת הנשר שאינו מתעצל ובקל עף ממקומו. ובהמשך העבודה אחר שכבר קם ממקומו, שוב נצרך לזריזות מסוג שונה, שיהא מהיר להגיע את התכלית, ועל כך נאמר הוי ׳רץ כצבי׳, שלא יתקרב לאט אל מעשה המצוה שהולך אליו, אלא יהא זריז ביותר וירוץ כצבי.

ה. במרומי שדה (ד״ה הוי) כתב שאי אפשר לפרש שעז כנמר וקל כנשר פירושם שיהא זריז כנמר וכנשר, שהרי הזריזות נאמרה ב׳רץ כצבי׳, אלא עז כנמר וקל כנשר נאמרו לענין גבהות ושפלות בעמידה לפני הבריות, שיש זמן ומקום שלעשיית רצון שמים נדרש להיות עז כנמר ולעמוד לפני הבריות בעזות, ויש שנדרש להיפך, להיות שפל ונבזה בפני הבריות, ועל כך נאמר, הוי ׳קל כנשר׳ מלשון קלות שאינו מכביד את עצמו.

מדוע תלמיד חכם לא יהא ראש העיר

ואל תדור בעיר שראשיה תלמידי חכמים. מצינו **במפרשים** כמה טעמים לציווי שלא ידור בעיר שראשיה תלמידי חכמים: **א. רש״י** (ד״ה ומן) פירש שתלמיד חכם טרוד בתלמודו ואינו פנוי לצרכי הציבור. **ב. בערוך** (ערך חסי) פירש שאין אימה מתלמידי חכמים, ועל כן כל מקום שהוא מנהיגו אפילו שועלים פורצים בו. **ג. בבן יהוידע** (ד״ה ומן) ביאר שכיון שבני העיר רגילים למנות תלמידי חכמים לראשם, יש לחוש שמא ימנו עליהם את רבי יהושע ויבוא לביטול תורה, על כן יעץ לו רבי עקיבא אביו שלא ידור שם. **ד.** עוד פירש בבן יהוידע, שעל ראשי העיר מוטל להוכיח ולייסר את הציבור בענייני שמים, ומתוך כך המון העם שונאים אותם ומדברים אחריהם דברים של בזיון, ואם ראשי העיר יהיו תלמידי חכמים, יהיו כל תלמידי החכמים שנואים על המון העם ואף חכמים שאינם עוסקים כלל בצרכי ציבור, שכך דרך עמי הארצות שאם יש למי מהם איזה דין ודברים עם תלמיד חכם, הוא מדבר סרה על כל החכמים. ועל כן אל תדור בעיר זו שלא ישנאוך חנם. **ה.** פירוש נוסף כתב הבן יהוידע, שפרנסי העיר צריכים שיהיו מלבושיהם בכבוד, וכן נשותיהם מרבות בתכשיטים מחמת כך, ואם ראשי העיר תלמידי חכמים יש לך לחוש שזוגתך תבקש שתעשה לה תכשיטים כמותם, שבשאר מקומות רגילים שנשות תלמידי חכמים אינן מרבות בתכשיטים, אבל בעיר זו תראה האשה שאף נשות תלמידי חכמים מרבות להתקשט[יד].

וכי שעה שייך בה שחוק

והוי משתדל עם אדם שהשעה משחקת לו. בבן יהוידע כתב שני אופנים לבאר למה נקטו לשון ׳שהשעה משחקת׳ והרי האדם הוא שוחק ולא השעה: **א.** לשון שחוק וחדווה שנגרמים לו מחמת השעה, שכאשר אדם מרויח ומצליח באופן הרגיל, אין בו שמחה יתירה כל כך, אבל אדם שהרויח באופן שאינו רגיל כלל, כגון שרגילים לקנות סחורה בעשר זוז ומוכרים בשנים עשר, ואילו הוא קנה בעשר ומכר במאה, הרי הוא שמח שמחה גדולה, והשעה משחקת לו, כלומר השעה גורמת לו שמחה. **ב.** מלשון ׳טפח שוחק׳, כלומר טפח ששיעורו רב מטפח מצומצם, שכל שעה ושעה אצל אדם זה נחשב כשתי שעות, שאיכות ימי חייו גורמת שימי שנותיו נחשבים כפליים ממה שהם באמת מחמת רוב הטובה והמנוחה שרואה מכל צד.

מחלוקת ראשונים בביאור המאמר

אם בקשת ליחנק היתלה באילן גדול. נחלקו **הראשונים** בביאור ציווי זה. **רש״י** (ד״ה שם, ד״ה היתלה) פירש שאם רצונך לומר דבר שיתקבל על ידי הבריות, אמור אותו בשם אדם גדול. וכתב **בעיון יעקב** (על העין יעקב ד״ה שם) שלפי רש״י לשון ׳ליחנק׳ היינו לחנוק את חברך שלא יוכל להשיב על דבריך, שעל ידי שתאמר השמועה מפי אדם גדול ישתוק חברך ויקבל ממך. ונקט רבי עקיבא לשון זו אגב שנקט ׳היתלה באילן גדול׳ שתלייה היא מיתה בחנק, ולשון נופל על לשון יש כאן.

ברשב״ם (ד״ה ומן) ביאר ש׳היתלה באילן גדול׳, היינו שתלמד לפני רב חכם גדול, ותאמר משמו שמועות שאמר. ומבואר שלפי הרשב״ם אין מסוגייתנו משמעות שישנה מן האמת ויאמר בשם החכם דבר שלא אמרו כלל. **רבינו חננאל** (ד״ה חמשה) פירש את ציווי רבי עקיבא כך, שאם רצונך לשאול באיסור והיתר, שאל לחכם גדול ועשה כהוראתו. **ובערוך** (ערך חנק) ביאר שאם רצונך לברר דין חמור כגון דין נפשות אם לחייב מיתת חנק, והיינו ׳ליחנק׳, שאל לחכם גדול ועשה כהוראתו. והקשה **בבן יהוידע** (ד״ה שם) שמעשה זה היה בזמן שכבר בטלו דיני נפשות. וביאר על פי דרך הערוך שמדובר על איסור אשת איש שהוא במיתת חנק, שאם בא לפניך דין אשת איש, ועלה בידך להתיר, אל תתיר אשת איש מדעתך בלבד, אלא תיתלה בחכם גדול שיסכים

כג. **כפי** שנאמר בפסוק (ישעיה מ ל) ׳וקווי ה׳ יחליפו כח יעלו אבר כנשרים׳, דהיינו שצומחות לנשרים כנפים חדשות. כד. **בספר** שיחות חולין של ת״ח (מ״ב פ׳ ג ד״ה שם) הביא בשם בעל קצות החושן לפרש שישנם קהילות שיש בהם אנשים ששנו ופירשו, והם מצערים הרבה את המרא דאתרא ואומרים שאין להתפעל ממנו, ואומר אותו ששנה ופירש, מדוע הרב יתנשא על קהל ה׳, והרי יש לי ׳ראש טוב׳ ואילו למדתי כראוי אפשר שהיתי נעשה למדן אפילו יותר מן המרא דאתרא. ובאמת, אילו היה לומד כראוי היה יודע ומבין גדולת הרב ומכבדו כראוי, אלא שהוא אינו לומד ואינו תלמיד חכם, ורק ׳ראשו׳ הוא תלמיד חכם, על כן יצא עתק מפיו לדבר סרה בתלמיד חכם אמיתי, וזהו שציוה רבי עקיבא לבנו, אל תדור בעיר ש׳ראשיה׳ תלמידי חכמים, היינו שיש להם ׳ראש טוב׳ אך הם עצמם אינם תלמידי חכמים.

עמך להיתר זה, כיון שהמורה בטעות להתיר אשת איש, גורם להכשיל אחרים באיסור שיש בו מיתת חנק[כה].

פירושים נוספים בביאור המאמר

מצינו באחרונים פירושים נוספים: **א. בספר הפלאה שבערכין** (כערוך ערך חנק) פירש 'ליחנק' מלשון שאתה תבקש את נפשך ליחנק ולמות מעוצם החרון על כך שלא מקבלים ממך דין נכון שעלה בידך או עצה הוגנת מאד, וכפי שמצינו באחיתופל (שמואל ב' יז כג) שכשראה שלא נעשתה עצתו קם והלך ויחנק וימות. ויעץ רבי עקיבא לרבי שמעון בן יוחאי שאם תראה שיש בידך דין שנראה בעיניך כהלכה, ואתה חושש שלא יקבלו ממך ותבקש מחמת כך להחנק, עליך לילך לאדם גדול לברר ההלכה לפניו, וכשיסכים עמך יאמרו ההלכה משמו ויקבלוה.

ב. בבן יהוידע (ד"ה אם) באופן השני פירש, שציווי זה המשך הוא לתחילת המעשה שרבי שמעון בן יוחאי לא חשש לסכנת הריגה וביקש מרבי עקיבא ללמדו תורה. ורבי עקיבא ענה לו במשל שהפרה רוצה להיניק, ואף על פי כן מונעת חלב מבנה אם חוששת שיחנק מן היניקה, ועל כך השיב רבי שמעון בן יוחאי, שהעגל הוא שבסכנה, והוא רוצה לינק על אף הסכנה, ורמז על עצמו שמוכן למסור נפשו להריגה על דברי תורה. ויעץ לו רבי עקיבא שכשיבוא לידו ללמוד תורה בשעת הגזירה המשולה לסכנת מיתת חנק, יתלה באילן גדול, שישתדל ללמוד מאדם גדול בתורה ומעשים כדי שזכות האדם הגדול תגן עליו.

הרי המשקר ותולה דין בשם חכם שלא אמר כן גורם לסילוק שכינה

שם. לפי רש"י משמע שמותר לשנות מן האמת ולומר דבר בשם חכם שלא אמר דבר זה מעולם. וכן כתב **המגן אברהם** (סי' קנו סק"ג) להלכה, שמסוגייתנו מוכח שמי ששמע דין ונראה לו שכך הלכה, מותר לו לאומרו בשם אדם גדול כדי שיתקבלו דבריו. והקשה שבסוף מסכת כלה (פ"ח הכ"ד) נאמר שכל האומר דין בשם חכם ולא שמע ממנו דין זה, גורם לשכינה שתסתלק מישראל. וכן בברכות (מ:) כתבה הגמרא שהאומר דבר שלא שמע מפי רבו גורם לשכינה שתסתלק מישראל, והניח המגן אברהם בצ"ע. ומצינו בזה כמה תירוצים במפרשים:

א. באליה רבה (או"ח סי' קנו ד"ה עוד כתב) תירץ שבמסכת כלה ובברכות מדובר שהיו שומעים לו גם לולי שתלה השמועה ברבו, ועליו נאמר שגורם לסילוק שכינה, אך מי שחושש שלא יקבלו ממנו, יש לו לתלות באדם גדול.

ב. בשיירי הקרבן (מהד' פ"ז ה"ח ד"ה ומיהו) כתב ליישב שרבי עקיבא בסוגייתנו לא עסק בדינים ובהלכות, אלא לענין שמועות והגדות יעץ לרבי שמעון בן יוחאי שיתלה באילן גדול, אבל בהלכות אסור לתלות בחכם שלא שמע ממנו.

ג. באופן אחר תירצו באליה רבה ובשיירי הקרבן, שעל הלכה שלא שמעה כלל וחידש מדעתו נאמר שאסור לו לתלותה באדם גדול, אבל בסוגייתנו מדובר ששמע הלכה זו בסתם ולא משם חכם מסוים, ועל כך יעץ רבי עקיבא לרבי שמעון בן יוחאי שאם ירצה שיקבלו ממנו, יתלה באילן גדול[כו].

ד. במחצית השקל (או"ח סי' קנו ד"ה סם) הביא בשם הלחם חמודות שהטעם שאומר דבר שלא שמע בשם רבו גורם לסילוק שכינה הוא משום שאולי יש לפקפק באותו דבר, ונמצא רבו בא מחמתו לידי גנאי. על כן אם בטוח שהדין ברור ואין בו שום פקפוק, או שיודע שרבו אינו מקפיד בכגון זה, מותר לומר בשם רבו, ובאופן זה דיבר רבי עקיבא בסוגייתנו.

ה. במחזיק ברכה להחיד"א (או"ח סי' קנו סק"ז) חילק, שבמסכת כלה ובגמרא בברכות מדובר בתלמיד שלא הגיע להוראה, אבל בסוגייתנו מדובר בשהגיע להוראה, וכיון שיודע בבירור שכך ההלכה ובכחו לכוין ההלכה לאמיתה, מותר לו לתלותה באדם גדול כדי שיקבלו ממנו.

קיב:

ביאור דברי הגמרא 'ולא שכר', והרי מרויח

מצוה וגוף גדול אוכל פירות ולא שכר. רש"י ורשב"ם (ד"ה מצוה, ד"ה שכר) פירשו, שאמר לו רבי עקיבא, אם תרצה לעשות מצוה, וגם שיהיה לך ממנה ריוח גדול, הלוה לחבירך מעות על קרקע שלו שישעבד לך, ופרעון החוב יהיה בפירות שדה זו שיהיו שלך, ובכל שנה יתמעט חובו בשיעור שווי הפירות, עד שיושלם פרעון החוב. אמנם חישוב שווי הפירות לענין פרעון החוב יהא פחות ממחירם בשוק, ונמצא שיש לך ריוח גדול שקנית פירות בזול, וגם מצוה היא שהלוה צריך למעות ועושה בהם סחורה.

ולפי זה קשה הלשון 'ולא שכר', הרי אדרבה יש לו שכר גדול. ואכן **ברבינו חננאל** (ד"ה מצוה) גרס 'ולו שכר', ולפי דבריו מיושב היטב, שהעושה מצוה זו יש לו שכר. וכן כתב **הרש"ש** (ד"ה אוכל) מדעתו, שנראה לתקן הגירסא ולגרוס 'ולו שכר'.

אמנם מצינו כמה אופנים ליישב הגירסא שלפנינו 'ולא שכר':

א. במהרש"א (מ"ח ד"ה מצוה) ביאר, ש'ולא שכר' היינו שאינו אוכל את שכר גוף המצוה בעולם הזה ומפסיד את שכרה לעולם הבא, אלא הקרן קיימת לו לעולם הבא. ולפי זה 'גוף גדול ולא שכר' ענין אחד הוא, שה'גוף גדול' מפני ש'ולא שכר', שגוף מצות גמילות חסדים גדול מפני שאוכל פירותיה בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא, כפי שמבואר בפאה (פ"ח מ"ח).

ב. ביעב"ץ (ד"ה אוכל) כתב, שאפשר לדחוק ש'ולא שכר' היינו שאין למלוה שכר במעות הללו, שאין הוא משתמש במעות להנאתו לקנות בהם סחורה אלא הלוה.

ג. בבן יהוידע (ד"ה מצוה וגוף גדול) כתב, שישנם ב' אופנים להלוואה על קרקע באופן של ניכוי שווי הפירות עבור פרעון החוב, שיש מי שמרויח על ידי שהלוה מחכיר לו את הקרקע במחיר זול ממחיר חכירת שדה זו בשוק, וכך בכל שנה פוחת החוב בשיעור זה, והמלוה חוזר ומחכיר את השדה ללוה במחיר השוק, ונמצא המלוה נוטל מעות יתירות על סכום ההלוואה. ואף שהעושים כן מצילים עצמם מאיסור ריבית על ידי שהמלוה אינו מחכיר ללוה עצמו אלא לאדם אחר, ואדם זה הוא שמשכיר ללוה, מכל מקום אין דרך זו משנת חסידים, שסוף סוף בשעת ההלואה נקצב שכרו של המלוה, והרי זה נראה כשכר המתנת מעות וכריבית. וזה שאמר רבי עקיבא שראוי שיהיה הריוח למלוה מן הפירות באופן אחר, שיקצבו מראש כמה יפחת החוב בכל שנה, והמלוה יאכל פירות בכל שנה ושנה, ובאופן זה אין כאן סכום קצוב שיקבל המלוה, שהרי אפשר שהפירות יהיו שוים פחות מן הסכום שקצבו שיפחת החוב בכל שנה, ואז לא יהא למלוה כל ריוח. וזהו 'ולא שכר' דהיינו שאין קובעים שכר קצוב.

'גוף גדול' היינו גוף האדם או גוף המצוה

וגוף גדול. במאירי (ד"ה מצוה) פירש ש'גוף' היינו גוף האדם, שאמר רבי עקיבא שאם תרצה לעשות מצוה שתגרום שאתה תיעשה עשיר וחשוב, הלוה לחבירך מעות על הקרקע ותרויח באכילת הפירות בזול, וכפירוש רש"י (שם). **ובמהרש"א** (מ"ח ד"ה מצוה) פירש ש'גוף' היינו גוף המצוה, שגוף מצות הלואה גדול הוא מפני שאוכל פירותיה בעולם הזה ולא מפסיד שכר הקרן, וכמבואר לעיל.

אם המלוה מרויח ממון בעסק זה

אוכל פירות. נחלקו **הראשונים** מהו הריוח הממוני שדיבר עליו רבי עקיבא.

רש"י ורשב"ם (ד"ה אוכל) פירשו שהמלוה מרויח בכך שקונה את פירות השדה בזול, ונמצא בידו שווי ממון יתר על סכום ההלוואה, וכמבואר לעיל. אבל **בערוך** (ערך גף) פירש, שמחשבים הפירות כפי שויים האמיתי, והריוח למלוה הוא שממונו שמור מן הליסטים, שכאשר המעות בידו יש לחוש שיגנבו, אבל כשהלוה את המעות ובידו שדה לפירותיה, ניצל מחשש זה, שאין גונבים שדות וכרמים.

רבי עקיבא לשיטתו, שהעושה להנאת עצמו, מקיים המצוה

שם. בבבא מציעא (פג:) נחלקו תנאים במלוה את חבירו על המשכון ואבד המשכון, רבי אליעזר סבר שהמלוה ישבע ויטול מעותיו, ורבי עקיבא סבר שהפסיד המלוה את מעותיו. וביארה הגמרא (שם פג:) שמדובר במלוה שהיה צריך למשכון להשתמש בו באופן שדמי שכירות השימוש במשכון יפחתו מן החוב, רבי עקיבא סבר שאף שהמלוה התכוון להנאת עצמו בהלואה זו, מכל מקום מצוה היא בידו, ויש עליו דין עוסק במצוה שנפטר מן המצוה ואינו צריך ליתן פרוטה לעני, ועל כן שומר שכר הוא, ודינו כשומר שכר שחייב באבידה. ורבי אליעזר סבר שהעושה מצוה ומתכוון להנאת עצמו לא קיים מצוה, על כן דינו כשומר חינם ופטור באבידה. וכתב **המהרש"ם** (שם ד"ה ומר) שרבי עקיבא לשיטתו בסוגייתנו, שאין כוונת ההנאה פוגמת בשכר המצוה, ולכן יעץ לרבי שמעון בן יוחאי שיעשה כן לכתחילה וירויח שכר רב וגם מצוה.

באיזה מצוה מדובר

מצוה וגוף טהור נושא אשה ולו בנים. בביאור המאמר מצינו ארבעה אופנים:

א. בחידושי המאירי (ד"ה מצוה) פירש ש'ולו בנים' הוא חלק מהמצוה לישא אשה, ואמר לו רבי עקיבא שעל ידי שתעשה מצוה בכך שתשא אשה ויהיו לך בנים, יעמוד גופך בטהרה[א].

והקשה באגרות משה (אה"ע ח"ג סי' ו), שאם נפרש כסברת המאירי נמצא שהמצוה הנידונה היא פריה ורביה, ומצות 'לשבת יצרה' שמתקיימת על ידי שיהיו לו בנים, והרי מצות פריה ורביה אינה נמשכת כל זמן שהוא

כה. **ולכאורה** אפשר שלזה כיוון רבינו חננאל שהבאנו לעיל. כו. **ובאליה** רבה כתב שאפילו שמע משם חכם מסוים, אך חושש שלא יקבלו משמו, מותר לו לשנות לשם חכם אחר. א. **ולפי** זה יש לפרש שכוונת המאירי בזה לשון 'גוף' מתפרשת בפשיטות על גוף האדם, והמאירי לשיטתו שפירש גם לשון 'גוף' שבמאמר הראשון של רבי עקיבא לענין גוף האדם, וראה להלן ביאור המהרש"א לשיטתו בזה.

נושא אשה, שלאחר שנולדו לו בנים נסתיימה מצוותו. אם כן אין מאמר זה דומה למאמר הקודם 'מצוה וגוף גדול אוכל פירות ולא שכר', ששם המצוה מתקיימת ונמשכת כל זמן שמעותיו ביד אחרים, וכאן אחר שנולדו לו בנים נשאר גופו טהור, אף ששוב אינו מקיים המצוה.

ותירץ בדבר שמואל (ד"ה פירוש ג') [על פי דברי המנחת חינוך (מצוה ח)], שגדר מצות פריה ורביה היא לא לידת בנים, אלא המציאות שיש לו בנים, ונמצא שאדרבה, המאמר דומה למאמר הקודם שקיום המצוה נמשך בתמידות.

ב. באגרות משה (שם) כתב שמחמת הקושיא הנזכרת נראה לפרש שלא על מצות פריה ורביה דיבר רבי עקיבא, אלא על עצם המצוה לישא אשה כדי להינצל מהרהורים רעים אף למי שלא יקיים מצות פריה ורביה בנישואין אלו, או שכבר יש לו בנים ונתקיימה מצוותו, וכמבואר בכתובות (סב:) שאף למי שיש בנים אסור לעמוד בלא אשה. ולפי זה המאמר מתפרש כך, שכדי שיהיה לו גוף טהור מצוה שישא אשה, ואפילו ש'ולו בנים' שיש לו כבר בנים מאשתו הראשונה.

ג. במהרש"א (מ"ל ד"ה מצוה) ביאר על פי שיטתו במאמר הקודם ש'גוף' היינו גוף המצוה, ודיבר רבי עקיבא על גוף מצות לימוד תורה, ואמר שהרוצה לקיים מצות תלמוד תורה בטהרה, ישא אשה וילמד תורה, וכפי שמבואר ביומא (עב:) שהנושא אשה ואחר כך לומד תורה, הרי זה לומד תורה בטהרה, ועליו נאמר (מהלים יט י) 'יראת ה' טהורה עומדת לעד'.

ד. בבן יהוידע (ד"ה מצוה וגוף טהור) פירש המאמר כך, מי שגופו טהור, שנוהג בקדושה תמיד ומתרחק מהרהורים רעים, כאשר 'נושא אשה' זוכה ל'ולו בנים' זכרים, שמחמת מיעוט תאוותו בודאי הוא אינו מזריע תחילה אלא אשתו, ואמרו חכמים (נדרים ל.) אשה מזרעת תחילה יולדת זכר.

מה ראה להזהיר דווקא בארבעה דברים אלו

ארבעה דברים צוה רבינו הקדוש את בניו אל תדור בשכנציב וכו' ואל תשב על מטת ארמית וכו' ואל תבריח עצמך מן המכס וכו' ואל תעמוד בפני השור בשעה שעולה מן האגם וכו'. כתב **בעין אליהו** (ד"ה מרגניתא) שרבי בא להזהיר את בנו שלא ידור בשכנציב וכפי שיתבאר, ומתוך אזהרה זו הוצרך לשלושת האזהרות הנוספות. וביאר העין אליהו, שבנדרים (נ:) מבואר שביום שרבינו הקדוש שוחק בו, באה פורענות לעולם, ולכן הזהיר רבינו הקדוש לבנו שגם הוא יהיה כמותו, ועל כן יזהר מלדור בשכנציב שלא ימשכוהו בליצנותם, שלא תבוא פורענות לעולם. ואחר שהזהיר את בנו מליצנות חשש רבינו הקדוש שמתוך שיהא בנו פרוש מליצנות וממילא דבוק בה' יבוא לסמוך על הנס ולא יחוש שיזיקוהו, על כן שב והזהירו שלא ישב על מיטת ארמית שמא יעלילו עליו, ולפי האיכא דאמרי הזהירו לקרוא את שמע ולא יאמר שאינו צריך שמירה מן המזיקים. וכן יש לו להזהר מן המכס ומן השור בשעה שעולה מן האגם, ולא יסמוך על הנס.

ובאופן נוסף כתב בעין אליהו, שרבינו הקדוש הזהיר לבנו שעליו לחוש לענייני היזק יותר משאר בני אדם, שבנו של רבינו הקדוש יהיה נשיא ישראל אחריו, ובברכות (נד: וברש"י שם ד"ה ממן) מבואר שחתן צריך שמירה מיוחדת מפני שהמזיקים מתקנאים בו, ומסתבר שגם בנשיא מתקנאים, ולכן עליו להיזהר ביותר.

וכי חשודים בני רבי להמשך לליצנות

אל תדור בשכנציב משום דליצני הוו ומשכו לך בליצנותא. הקשה **בבניהו** (ד"ה משום), וכי חלילה חשד רבינו הקדוש בבניו הקדושים שימשכו אחר ליצים, ומה לו להזהירם על כך. ותירץ, שאנשי שכנציב רשעים וליצנים הם שבאים לפני הרב בשאלות של שטות אשר בודים מליבם להתלוצץ מן התורה, כגון האם לאדם שאומנותו לכתוב עבור סוחרים, מותר לעשות מלאכתו בשבת, משום מאמר חכמים 'עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות'. והזהיר רבינו הקדוש לבניו שלא ידורו שם, כיון שהרב אינו יודע אם השואל הוא עם הארץ ורוצה באמת לידע הדין, או שבא להתלוצץ, ומתוך שהרב יענה לכל שואליו, יפסיד זמן רב בשאלות של שטות.

ביאור האזהרה שלא ישב על מטת ארמית

ואל תשב על מטת ארמית איכא דאמרי דלא תיגני בלא קריית שמע.

רש"י ורשב"ם (ד"ה דלא) כתבו שכך הוא מנהג הנכרים שלא לקרוא את שמע, וכן ביאר **רש"י בברכות** (ח: ד"ה שמי) שמי שאינו קורא את שמע, מטתו דומה למטה של ארמים שאינם קוראים את שמע. ודקדק **במהרש"א** (שם ד"ה ח"ד) שאם כפירוש רש"י שהזהירו שלא לבטל קריאת שמע, במה שונה מצוה זו משאר מצוות, ועל כל מצוה היה לו לרבינו הקדוש להזהיר, אל תבטל המצוה פן תהיה כארמים שאינם מקיימים מצוה זו.

ולכן פירש **המהרש"א** באופן אחר, שלא על ביטול מצות קריאת שמע בא רבינו הקדוש להזהיר, אלא על אמירת שמע בלשון ארמית, שאף שהקורא את שמע בכל לשון יצא, ועל כן בקריאת שמע שחרית וערבית שאומרים בבית הכנסת בציבור, יכול אתה לאומרה בלשון ארמית. מכל מקום קריאת שמע שעל מיטתך אל תאמרה בארמית, כיון שקריאת שמע על המיטה נאמרת כדי שישמרוהו מלאכי השרת מן המזיקים[ג], ומלאכי השרת אינם מבינים ארמית, ולא יזדקקו לו לשומרו. וכוונת המפרש 'אל תשב על מיטת ארמית' הוא לענין קריאת שמע, שאם תקראנה בארמית, הרי זה כאילו לא קראת שמע כלל, כיון שמלאכי השרת לא שמעו את קריאתך.

בבן יהוידע (ד"ה אל) פירש ש'ארמית' לשון נכרית וזרה, ואין הכוונה על גויי הארץ אלא לכוחות החיצונים, שבלילה באים הם להדבק במיטת האדם, וקריאת שמע דוחה אותם ומרחיקם, ומי שלא קרא קריאת שמע נקראת מיטתו 'מיטה ארמית' על שם החיצונים שדבקו בה.

הרי חובה לקרוא שמע על המטה

שם. כתב בבניהו (ד"ה אל תגעי) שמדברי הגמרא משמע שקריאת שמע על המטה מידת חסידות היא, שאילו חובה היא לא היה צריך רבינו הקדוש להזהיר לבנו על כך. והקשה, שהרי לדברי **האר"י** ז"ל קריאת שמע על המטה יש בה תיקון גדול וחובה היא. וביאר, שהזהיר רבינו הקדוש לבנו שאפילו אם ישן אחרי חצות הלילה שכבר עבר הזמן שקריאת שמע של מטה פועלת התיקון האמור, מכל מקום יקרא קריאת שמע.

נביאים וחכמים נשאו גיורת

ואיכא דאמרי דלא תינסב גיורתא. בהגהות היעב"ץ (ברכות ח: ד"ה ואיכא) הקשה, שהרי מצינו שגדולי ישראל נשאו גיורות כגון בועז שנשא את רות, יהושע שנשא את רחב הזונה, ורבי עקיבא שנשא את אשת טורנוסרופוס כפי שמסופר בנדרים (נ:) ובעבודה זרה (כ.), ואם יש קפידא בדבר כיצד עשו כן. ותירץ, שאין מביאים ראיה מהנביאים והחכמים כיון שהם נהגו על פי רוח הקודש. ובהוריות (יג. ד"ה הכל) תירץ היעב"ץ באופן אחר, שאין כל הגיורות שוות ויש מהם שראוי לישא אותם.

בביאור הטעם שלא ישא גיורת

שם. כרשב"ם (ד"ה מיסוב) כתב הטעם שלא ישא גיורת, משום שמבואר בסנהדרין (נד.) שאין לבזות נכרים בפני הגר עד עשרה דורות, וכפי שמצינו שיתרו שמע על מפלת מצרים ונעשה בשרו חידודין חידודין מפני שיתרו היה גר והצר לו על נכרים.

ובהגהות היעב"ץ (ברכות ח: ד"ה ואיכא) הסתפק מה טעם שאין לישא גיורת, אם משום שטעמה טעם ביאה מערל והיתה פרוצה עמו בימי נדתה יש לחוש שיהיה קשה עליה לפרוש בימי נדתה, או משום שבשורש זרע הגויים נשאר טבע גרוע, וכפי שמצינו בירושלמי (הוריות פ"ג ה"ה) 'אל תאמין בעבד עד ט"ו דורות'. וכתב, שלפי הטעם הראשון בנתגיירה בקטנותה אין חסרון כיון שלא באה לכלל טעם ביאה, אבל לפי הטעם השני אפילו קטנה בכלל.

הרי שנינו 'הכל רצין לישא גיורת'

בעיון יעקב (ברכות ח:) הקשה, שבהוריות (יג.) נאמר 'שאלו תלמידיו את רבי אלעזר ברבי צדוק, מפני מה הכל רצין לישא גיורת ואין הכל רצין לישא משוחררת'. ומבואר שלא זו בלבד שאין חסרון בנשיאת גיורת, אלא אדרבה, הכל רצין לישאנה. וכתב העיון יעקב לתרץ, שבברכות (שם) הובאו אזהרות אלו בשם רבא שהוא ציוה כן לבניו, ולפי מה שכתב **רש"י** בחולין (קעג. ד"ה זכי) שרבא היה כהן, יש לומר שרבא לא ציוה אלא לבניו והזהירם על איסור נישואין של כהן לגיורת, אך לגבי ישראל נאמר ש'הכל רצין'. אמנם בסוגייתנו הובא המאמר בשם רבינו הקדוש, וראה להלן **שבערוך השלם** (ערך מדס) כתב מטעם אחר שיש לגרוס בסוגייתנו 'רבא', ולפי זה אפשר ליישב סוגייתנו כתירוץ העיון יעקב, אבל לפי הגירסא שלפנינו קשה, שהרי רבינו הקדוש לא היה כהן.

רש"י בהוריות (יג. ד"ה הכל) פירש, ש'רוצין' מלשון 'מתרצים', שהכל מתרצים לישא גיורת, אבל ישראלית שנשבית ונשתחררה אין הכל מתרצין לינשא לה, שמא נטמאה. ולפי זה לא משמע מהגמרא שם שאין חסרון בנשיאת גיורת, אלא רק נאמר שם שעדיפה היא ממשוחררת. וכן כתב **בהגהות יעב"ץ** (שם ד"ה ועיין) שהנידון בהוריות הוא במי שאין לו אפשרות לישא בת ישראל, ובא לדון אם גיורת עדיפה או משוחררת, אבל מי שיכול לישא בת ישראל כבר אמרו חכמים בסוגייתנו 'לא תנסיב גיורתא'.

ב. **בברכות** שם הובאה האזהרה 'אל תשב על מיטת ארמית' בשם רבא שאמר כן לבנו.
ג. **ומשום** כך אומרים בה את הפסוק (תהלים צא יא) 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך'.
ד. **בבבא** בתרא (קט:) מבואר, 'לעולם ידבק אדם בטובים, שהרי משה שנשא בת יתרו יצא ממנו יהונתן, אהרן שנשא בת עמינדב יצא ממנו פנחס'. ולכאורה יש לעיין מדוע לא הביא היעב"ץ ראיה זו מן הבבלי. ואולי חשש צנזורה יש כאן או מפני דרכי שלום, ולכן הביא לשון 'עבד' ולא כל גוי.

אבל המהרש"א (סס ס"ב ד"ה מפני) הקשה, שבירושלמי (הוריות פ"ג ה"ה) מובא המאמר 'הכל רצין אחר הגיורת' בסמוך למאמר 'הכל רצין אחר העכבר', ולגבי עכבר אי אפשר לפרש לענין ריצוי והסכמה, ומשמע שכשם ש'רצין' האמור בעכבר משמעו ריצה כפשוטה, כך לגבי גיורת. ופירש המהרש"א, שהכל רצים אחר הגיורת וחפצים לישאנה, ועדיפה היא להם אפילו מישראלית, כיון שאמרינן (יבמות סג.) 'נחית דרגא נסיב אתתא', היינו שכיון שפחותה היא הימנו בחשיבות נח לה לקבלו. ולפי המהרש"א צריך באור היאך יפרש את משמעות סוגייתנו שיש חסרון לישא גיורת[ה].

אהח 19/06/2018

להימנע מלהתחתן בגרים

נכון לסיים ענין נישואי גיורת בדברי הרמב"ם, **החינוך, וספר חסידים** בזה.

הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת נד) על הלאו 'לא תתעב אדומי' (דברים כג ח) כתב, 'הזהירנו מהרחיק זרע עשו אחר הכנסם בדת. רוצה לומר שאנחנו מוזהרים מהרחיק חתונם'.

בספר החינוך (מצוה תקסד) כתב על הפסוק הנזכר, 'שלא להרחיק ולתעב המצרי מהתחתן עמו בדור השלישי אחר שיתגייר'. והוסיף, 'אל תשמע מדברינו שנהיה מצווים להתחתן עם המצרי או עם האדומי אחר שלשה דורות, שאין כוונת הכתוב לצוותנו להתחתן עמם חלילה, והמשפחות המיוחסות שבישראל לא ירדו ממעלתן להתחתן עמהם, אבל ימנענו הכתוב מהרחיק חיתונם בטענת איסור ויודיענו שאין בהם איסור כלל'.

ובספר חסידים (סי' שעו) כתב, 'כל שיש לו לב טוב ולוקח גיורת שיש לה לב טוב, וצנועים וגומלי חסדים ונעימים במשא ומתן, מוטב להתחתן בזרעם, מלהתחתן בזרע ישראל שאין בהם אלה המדות, לפי שהזרע של גר יהיו צדיקים וטובים'.

אם הצליחה הארמית להעליל על רב פפא

ומשום מעשה דרב פפא. רש"י (ד"ה מעשה) **ורשב"ם** (ד"ה מ"ד) ביארו, שארמית אחת היתה חייבת מעות לרב פפא, וכדי ליפטר מחובה חנקה את בנה והניחתו על המטה, כשנכנס רב פפא לגבות את חובו אמרה לו שישב על המטה עד שתביא לו את המעות, וישב רב פפא כדבריה, וכשחזרה עם המעות אמרה שהוא המית את בנה, ומחמת עלילה זו ברח רב פפא מן המדינה. ולפי זה הצליחה אותה ארמית בעלילתה. **והקשה בסדר הדורות** (חלק מנחות ומורחים חות פ סק"ד) **שבברכות** (מ:) הובאה אזהרת 'אל תשב במיטת ארמית' בשם רבא לבנו, וגם שם נחלקו הדיעות בביאורו, ולהאיכא דאמרי שהכוונה למיטה ארמית ממש נאמר 'משום מעשה דרב פפא', ומפורש שם בגמרא שלא הצליחה הארמית בעלילה, אלא כשאמרה לרב פפא שישב על המטה ענה לה, 'איני יושב עד שתגביהי את המטה', וכשהגביהה את המטה, מצאו שם תינוק מת. ומשמע שניצל רב פפא, וכן כתב רש"י (שם ד"ה מעשה) ש'היתה רוצה להעליל עליו', ומבואר שרצתה אך לא עלה בידה.

וכתב בסדר הדורות, שאולי רש"י ורשב"ם מצאו באיזה אגדה כמעשה שכתבו כאן, וביארו שהיו לרב פפא שני מעשים כעין זה, ואחר שנכשל וניזוק במעשה שפירטו רש"י ורשב"ם בסוגייתנו, ידע להזהר כשאירע לו המעשה השני המובא בברכות, ולא ישב עד שהגביהו את המטה[ז].

היתכן שרב פפא עבר על עצת רבינו הקדוש

ובמקום שמואל (כרך ג, שער המיוחסים נרכות פ: ד"ה ממר) הקשה כקושיית **סדר הדורות, שרש"י ורשב"ם** מפרשים בסוגייתנו שלא כגמרא מפורשת בברכות, והוסיף להקשות שרבינו הקדוש היה בזמן קדום לרב פפא, ובודאי רבינו הקדוש לא ציוה כן אלא מדעת עצמו לבנו בלבד, והגמרא היא שמוסיפה שטעמו של רבינו הקדוש הוא מחשש שיארע כעין המעשה שאירע ברב פפא, אך מכל מקום קשה על רב פפא עצמו היאך ישב על מיטה ארמית ולא נזהר בדבר שייעץ רבינו הקדוש לבניו שלא לעשותו.

וכן הקשה במקום שמואל, שבברכות שם מובא המאמר בשם רבא, ומה ראה רבא לצוות לבנו דבר שכבר הזהיר עליו רבינו הקדוש.

וביאר, שמחמת קושיות אלו פירשו רש"י והרשב"ם בסוגייתנו שאזהרת רבינו הקדוש לא היתה שלא לישב לעולם על מיטת ארמית, אלא שלא ישב בלא שיבדוק שאין במטה תינוק מת, ובודאי רב פפא נזהר בזה, וכמעשה המבואר בברכות שלא ישב רב פפא עד שהגביהו את המטה ובדק. אלא שרב פפא סבר שאחר שגילה את העלילה שוב סר החשש ומותר לישב על מיטה זו, וכיון שישב רב פפא על המיטה העלילה עליו אותה ארמית שהוא ישב על המיטה לפני שנטלו ממנה את התינוק, והוא שהרג את התינוק, ומחמת עלילה זו ברח רב פפא מן המדינה. ובכך נתיישבה הקושיא היאך לא נזהר רב פפא מציווי רבינו הקדוש, שודאי נזהר, אלא שרבינו הקדוש לא ציוה אלא שלא לישב בלי לבדוק את המטה, ואחר הבדיקה ישב רב פפא.

ובזה יש ליישב מה הוסיף רבא על מה שכבר ציוה רבינו הקדשו לבניו, שיש לומר שלאחר שאירע אותו מעשה שהעלילו על רב פפא אף אחר שגילה את התינוק ונטלוהו מן המיטה, בא רבא וחידש אזהרה שאין לישב על מיטה ארמית כלל, ואפילו אחר בדיקה, וזה לא היה נכלל באזהרת רבינו הקדוש.

ומצינו בדברי **האחרונים** תירוצים נוספים לקושיא היאך ישב רב פפא על מיטה ארמית ולא חש לאזהרת רבינו הקדוש לבניו.

בפתח עיניים (להחיד"א, ד"ה ומיכא) כתב ליישב בשני אופנים: א. רבי ציוה לבניו להתרחק אף מחששות רחוקות, אך לסתם אדם סבר רב פפא שאין צריך להזהר בזה. ב. חכמי הגמרא פירשו בתחילה את מאמר רבינו הקדוש כלישנות האחרות שבגמרא, שמדובר לענין קריאת שמע, או שלא לישא גיורת, ורק אחר שאירע המעשה ברב פפא פירשוהו כפשוטו שלא לישב על מיטה ארמית.

בבית נתן (הובא בדברי מהרח"ג מהרח"ש מוסר מחומרא חות י) כתב, שכיון שרבינו הקדוש קדם לרב פפא הרי מוכרחים לדחוק ולפרש שבגמרא היתה גירסא 'ר"פ', והכוונה לראשי תיבות 'רבי פלוני', שכך דרך הגמרא לכנות איש בלתי ידוע, ובימי רבינו אירע מעשה זה לרבי פלוני, ומחמת כך יעץ רבינו הקדוש כן, אך עדיין לא ייעצו כן החכמים לכל העולם, ופעם שנית אירע המעשה לרב פפא בימי הגמרא, ואז אמרו חכמים שלא ישב אדם על מיטת ארמית.

ובזה מיושבת גם הקושיא מה הוסיף רבא על אזהרת רבינו הקדוש, שאחר שאירע המעשה שנית לימד רבא שלכל אדם יש לחוש שלא לישב על מיטה ארמית.

בערוך השלם (ערך חדש) כתב, שיש לגרוס בסוגייתנו רבא או רב, שהרי רבינו הקדוש הוקדם בזמן לרב פפא, ואם גורסים רבא ממילא לא קשה מה הוסיף רבא בברכות, שהוא הוא רבא בסוגייתנו.

מדובר במכס לא קצוב, שמותר להבריח הימנו

ואל תבריח עצמך מן המכס. הקשה **בכניהו** (ד"ה לא תגני), הרי מן הדין אסור להבריח מן המכס, כמבואר בבבא קמא (קיג.) שדינא דמלכותא דינא, ומדוע הצריך רבינו הקדוש להזהיר את בניו על כך. ותירץ, שבבבא קמא שם מבואר שמותר להבריח ממוכס שנוטל כחפצו ולא על פי קצבה שקבע המלך, ורבנו הקדוש הזהיר לבניו שאף ממוכס כעין זה לא יבריח.

הגונב את המכס הרי הוא כשופך דמים ועוד עבירות חמורות

ואל תבריח עצמך מן המכס דילמא משכחו לך ושקלי מנך כל דאית לך.

בדברי יואל (שו"ת, יו"ד סי' לז חות יג) כתב, שמדברי רבי עקיבא בסוגייתנו למדנו שבזמן התנאים דרך המלכות היתה שגוזלים מאדם כל רכושו אם הבריח מן המכס, ומטעם זה הזהיר רבי עקיבא על כך, וכפי שנאמר במסכת שמחות (פ"ג ה"ט) 'הגונב את המכס הרי זה שופך דמים, ולא כשופך דמים בלבד, אלא כעובד עבודה זרה ומגלה עריות ומחלל שבתות'. ופירש **הבית יוסף** (יו"ד סי' שעה ד"ה הרוגי) בשם **הרמב"ן בתורת האדם** (שער הכלל, ענין ההתחלה חות נב) שהגונב את המכס יצטרך לברוח, וכשבורחים באים לידי סכנת נפשות ולפעמים מגיעים אף לחילול שבתות ועבודה זרה. **ובנחלת יעקב** (על מסכת שמחות שם) הוסיף, שמחמת שיצטרך לברוח, לפעמים יעלים שהוא יהודי והרי הוא כעובד עבודה זרה.

ביאור דברי הגמרא 'מפני שהשטן מרקד'

ואל תעמוד בפני השור בשעה שעולה מן האגם מפני שהשטן מרקד בין קרניו. כתב **הרשב"ם** (ד"ה מפני) שלאו דווקא שטן מרקד, אלא השור משוגע והיינו שלבו גס בזמן זה, וכמבואר להלן לגבי חודש ניסן.

ה. **ואולי** יש לפרש שזה גופא ציוה רבינו הקדוש לבניו, שאף ששאר ישראל רצים אחר הגיורת שפחותה היא מהם בדרגה, בניו של רבי נשיא ישראל אין צריכים לזה, שמחמת חשיבותם גם בת ישראל תקבלם בניחותא.

ו. **בביאור** הגרי"פ פערלא על ספר המצוות לרס"ג (לאוין ל"ת רפד-רפה ד"ה ולכן) כתב, שדברי הרמב"ם והחינוך בזה תמוהים מאד, שמהיכן רצינו להורות איסור חיתון בגר שלא אסרה תורה, עד שהוצרך הכתוב לאסור הוראה זו באזהרת לאו. ועוד הקשה, שהרמב"ם עצמו בחיבורו הגדול יד החזקה לא הזכיר איסור זה כלל, ואף על פי שבריש הלכות איסורי ביאה (כרמזי המצות שבראש הלכות חלוה) הזכיר שני לאוין אלו, מכל מקום בגוף החיבור לא הזכירם, לא בהלכות איסורי ביאה ולא במקום אחר, והיאך השמיט שני איסורים שנאסרו בתורה באזהרת לאו.

ז. **ומצינו** בדברי המפרשים אופנים נוספים שהיה להם בקבלה על מעשה זה. ברב ניסים גאון (ברכות ח: ד"ה ומיכא) כתב שקבלה אצלו מרבי אדונינו הרב הקדוש רבינו חושיאל ריש בי רבנן ז"ל ולתחיה, שרב פפא הלוה מעות לגוי, ומפני שדחק רב פפא את הגוי שישלם חובו, רצה הגוי להעליל עליו ולהינצל מן החוב. מה עשה, נטל תינוק קטן שמת, השכיבו על המטה, וכסהו בבגדים באופן שלא ניכר שיש שם תינוק, ואמר לרב פפא, בא עמי לביתי ואשלם לך, כשנכנס רב פפא אמר לו הגוי שב לך על המטה, ולפני שהתיישב נתן עיניו רב פפא בדברים שעל המטה, ומצא את התינוק המת מוטמן בתוך הבגדים, והרגיש רב פפא שגוי זה ביקש להעליל עליו עלילות ברשע. והיינו כעין הגמרא בברכות שניצל רב פפא, אלא שבקבלת רב ניסים גאון מפורט המעשה בהרחבה. ובראב"ן (ברכות סי' קלד ד"ה ח"ל) פירט את מעשה דרב פפא כעין רש"י והרשב"ם בסוגייתנו, וכתב שהצליח הגוי בעלילה, אלא שבראב"ן כתב שרב פפא נקנס בממון מחמת כך, ורש"י והרשב"ם בסוגייתנו כתבו שברח מן המדינה.

ובקב הישר (סי׳ פח) כתב, ׳והנה לא בחינם השטן מרקד בין קרניו של השור כי עיקר גאות השור הוא בקרניו כמו התרנגול שיש לו גאות בכרבלתו, ולכן מצא השטן שם מקום לחנייתו מקום הגאוה. וזהו תוכחה מגולה על כל בעלי גאוה המתגאים בשביל עושרם או בשביל חכמתם או בשביל יחוסם או בשביל למודם יהיה מה שיהיה, אף אם הם עוסקים בתורה, מ״מ אם יש בהם מדת הגאוה אזי הם מרכבה לסטרא אחרא, וזהו האו׳ מה שנזכ׳ שהשטן מרקד בין קרניו של שור שחור ששם מקום הגאוה. ועפ״ז נ״ל שמפני כך איתא בפרק שירה שהשור אומר שירה בכל יום ׳שירו לה׳ כי גאה גאה׳ וגו׳, ר״ל שהוא מודה ומשבח לה׳ כי לו נאה הגאוה והגדולה ולא לבני אדם, וכמו שאמר הכתוב (תהלים נג ח) ׳ה׳ מלך גאות לבש״.

אהח 19/06/2018

מדוע בניסן השור מסוכן

אמר רבי שמואל בשור שחור וביומי ניסן. כתב **רש״י** (ד״ה וביומי, נדרים נג. ד״ה ניומי) שבחודש ניסן הצמחים יוצאים ופורחים, וכשרואה הארץ מלאה דשאים זחה דעתו עליו ונכנס בו יצר הרע ליגוח.

וכתב בקב הישר (סי׳ פח) בשם **האר״י**, שהנשמות היוצאות מן בני האדם במותם נידחות מחוץ לפרגוד אם העוונות יותר מן הזכויות, ויורדות הנשמות הללו למטה וסגורות בקרקע עד ימי ניסן שהדשאים והעשבים יוצאים מן האדמה, ואז נדבקות נשמות הרשעים בעשבים כדי שיבואו לתיקונם על ידי שיברכו עליהם ותקרב הנשמה אל הקדושה, ובכך תצא מאפילה לאור גדול, אם באופן שיאכל אדם את העשב ויברך עליו, או שיאכלם בעל חי כשר, וכשיאכל אדם את הבשר ויברך עליו תבוא הנשמה לתיקונה, וכיון שטבע השור לאכול עשב רב, נכנסות בו נשמות דחויות רבות ונוספת לו גבורה של הסטרא אחרא, על כן בימי ניסן הוא מועד להזיק.

במהרש״א (מ״פ ד״ה שור) כתב שני טעמים נוספים לכך שבחודש ניסן מזיק השור:

א. חודש אייר מזלו שור, וכוונת הגמרא ׳בימי ניסן׳ היינו בימי חודש אייר שהם בתקופת ניסן. ב. כוונת הגמרא לימי חודש ניסן ממש, שהמזל של חודש אייר שבא אחר ניסן הוא שור, וכיון שמזל חודש ניסן שהוא טלה לוקה, זחה דעתו של השור לצמוח כבר בימי ניסן קודם זמן מזלו. וכתב המהרש״א, שלפי זה ׳שור שחור׳ האמור כאן ענייננו לרמוז על מעשה העגל, שטעו ישראל בכך שסברו שכיון שמזל טלה שהוא אלהי מצרים לקה בזמן יציאתם ממצרים, ניתן הכוח לשור שהוא המזל שבא אחריו, ובמעשה העגל הושחרו פני שונאיהם של ישראל, והיינו ׳שור שחור׳, וכן יש לפרש שעל מעשה העגל רומזים דברי הגמרא ש׳השטן מרקד בין קרניו׳.

שוורים שבזמנינו הוחזקו שאינם מזיקים

מרחיקין משור תם חמשים אמה. בברכות (נג.) הובא מאמר זה לענין העומד בתפילה, שהעומד בתפילה ורואה שור, יפסיק תפילתו מפני הסכנה, וכפי ששנינו שמרחיקין משור תם חמישים אמה, וממועד כמלוא עיניו. וכתב **רבינו יונה** (שם ד״ה מרחיקין) שאפילו אם השור לא בא כנגדו שנראה שכוונתו להזיק, אלא הולך כדרכו, יש להפסיק ולהרחיק עד שיגיע למקום שאינו פוחד בו מן השור. וכתב עוד, שדין זה היה שייך בימי הגמרא ששוורים שלהם היו מזיקים, אבל השוורים שלנו מסורסין הן, ואין צריך כלל להפסיק מתפילה מחמתם. **ובבית יוסף** (או״ח סי׳ קד ס״ד) הביא להלכה את דברי רבינו יונה, ובשולחן ערוך (שם) כתב שכל מקום לפי עניינו, שאם השוורים באותו מקום מוחזקים שאינם מזיקים לא יפסיק מתפילתו. אכן כתבו **בשולחן ערוך הרב** (שם ס״ג) **וכמשנה ברורה** (שם ס״ק יג) שאפילו שוורים שלנו שאינם מזיקים, אם הזיק שור אפילו פעם אחת, שוב חזר הדין ויש להפסיק בתפילה אם רואהו שבא נגדו.

האם מדובר בלחש סגולי או בפעולה טבעית

אמר רב ניזהא דתורא הן הן ניזהא דאריה זה זה ניזהא דגמלא דא דא. **רש״י** (ד״ה ניזהא) פירש ש׳ניזהא׳ הוא לחש לשמירה שלא ינזק, ו׳ניזהא דתורא׳ היינו לחש נגד השור שלא ינגחנו. אבל **הרשב״ם** (ד״ה ניזהא) כתב, שלא נראה לו פירוש רש״י אלא ׳ניזהא׳ היינו גערה, שגוער בשור בלשון זו כדי להרחיקו שיברח ממנו, או כדי לזרזו למלאכה, וכן לענין אריה וגמל יש לפרש כן.

ההשפעה היא על האדם שמושך את הספינה

ניזהא דארבא הילני הייא הילא והילוק הוליא. פירש **הרשב״ם** (ד״ה ניזהא דארבא) שאומר לשון זו כשרוצה למשוך את הספינה בחבל ולהוליכה לנהר. ולפי רש״י שהבאנו לעיל ש׳ניזהא׳ הוא לחש, יש לפרש שלחש זה מועיל להוליך הספינה, אבל לפי הרשב״ם שפירש ׳ניזהא׳ לענין גערה, צריך ביאור, שבבעלי חיים שייך לזרזם בגערה, אך מה ענין גערה אצל ספינה.

אמנם בערוך (ערך הייא) כתב ש׳הייא׳ לשון זירוז, ומשמע שהאדם גוער בעצמו למהר.

וכן כתב המשך חכמה (שמות יג כח) שהאדם המושך את הספינה הוא הצריך זירוז, ולשון זו מועילה לזה. ולפי זה ביאר המשך חכמה חילוק הלשונות בין בעלי חיים לספינה, שלבעלי חיים מועיל זירוז על ידי תיבה אחת שכופלה, לשור ׳הן הן׳, לארי ׳זה זה׳ ולגמל ׳דא דא׳, אבל לזרז האדם שהוא בדרגת ׳מדבר׳ ולעורר כוחותיו כדי למשוך בחבל אין די בתיבה אחת פשוטה, אלא צריך קולות משונים ותיבות שונות, כגון ׳הילני הייא הילא והילוק הוליא׳ בכדי לזרזו למלאכה.

הכל הוא משל על סוגי אנשים

שם. באמת ליעקב (לורנצוס, ד״ה ניזהא) כתב, שמאמר הגמרא בענין הלשונות שיש לומר נגד בעלי חיים ועל ספינה משל הוא דרך מליצה ורומז על דרך ההנהגה כנגד בני אדם שונים, שהרשע אשר אין לו תקנה משול לשור המזיק, ועל כך נאמר שהפוגשו לא יתגרה בו אלא ינענע בראשו לאמר ׳הן הן׳. **׳אריה׳** רומז על תלמיד חכם, כפי שמצינו ׳הוי זנב לאריות׳, ו׳ארי עלה מבבל׳, ועליו יש לומר ׳זה זה׳, כלומר זה החכם שלפנינו, ולשבחו כפי שהוא ולא לומר ׳פלוני כמשה ואהרן׳ ׳פלוני כשמואל׳, שיפתח בדורו כשמואל בדורו. **׳גמל׳** בא לרמוז על ענין גמול, ומזהיר התנא שלא ימדוד האדם ויקפיד שחבירו יגמול לו טוב באותה מדה שהוא גמל לחבירו, שהקפידה בזה מביאה שנאה ומחלוקת, אלא יש לך לומר ׳דא ודא׳, כלומר, זה כמו זה, הגמול הטוב שעשה לי חברי, שוה ממש לטובה אשר גמלתי לו.

ו׳ניזהא דארבא׳ היינו העולם הזה אשר משול לספינה, וכתב שבלשון חז״ל מתחלפות האותיות ה״א וח״ת, ולפי מה שביאר **הערוך** (ערך חלל, הייא, חילוק, חוליא) תיבות אלו האמורות במאמר, כאשר מחליפים ה״א ובמקומה כותבים ח״ת, יש לפרש ש׳הלין׳ היינו יגיעה, ׳הייא׳ היינו מהירות, ׳הל׳ פירושו חולי, ׳הילוק׳ הם דגים קטנים, ו׳הוליא׳ היינו מתוק, וכוונת התנא ללמדנו הנהגת האדם בעולם הזה, ׳הליין הייא׳ היינו שיגיעת האדם לצורך מחייתו תהא במהירות, וכפי שאמרו (מנות פ״ד מ״י) ׳הוי ממעט בעסק, ועסוק בתורה׳. ו׳הלי׳ ו׳הילוק׳, היינו החולי והמכאובים, וכן המאכלים הגרועים, יהיו בעיניו ׳הילוקי׳ מתוקים כדבש, שהכל בא לו מאת הקב״ה.

מה הכוונה ׳מום׳

אל תעש מום בעצמך מאי היא לא תהוי לך דינא בהדי תלתא דחד הוי בעל דינך ותרי סהדי. בבן יהוידע (ד״ה אל) תמה על לשון ׳מום׳ שמשמעה נזק לגוף, שהרי פירשה הגמרא שהכוונה לענין דין, והיה על רבי ישמעאל ברבי יוסי לנקוט לשון ׳נזק׳ שמתפרשת לענין ממון.

וכתב שנראה שטעות גירסא על ידי המעתיקים יש כאן. שבגמרא בכתב יד היה הגירסא ׳מו״ם׳ בראשי תיבות, והכוונה למקח וממכר, או למשא ומתן, והמעתיקים השמיטו הסימן שלמעלה שמורה על ראשי תיבות, ויצא בדפוס ׳מום׳. ולפי זה ביאר שכוונת רבי ישמעאל ברבי יוסי להזהיר את רבי שלא יעשה מקח וממכר לעולם בינו לבין הלוקח ללא אדם באמצע, אלא דרך סרסור, שמא יארע שבאותו מקח וממכר יהיו שני שותפים ללוקח, ותהיה להם איזו תביעה עליך, ויוכלו להוציא ממך שלא כדין, על ידי ששנים מהם יעידו נגדך והשלישי יהיה בעל דינך, על כן עשה כל מקח וממכר שלך על ידי סרסור, שהוא אינו בעל דין שלך, ויודע כל ענייני המקח, והוא יעיד שהעדים שכנגדך, בעלי דבר הם.

אופן ההפסד בעמידה על המקח

ואל תעמוד על המקח בשעה שאין לך דמים. מצינו כמה דרכים **במפרשים** לבאר הטעם באזהרה זו:

א. ברשב״ם (ד״ה אל) פירש, שהעומד על המקח בשעה שאין לו דמים גורם הפסד למוכר, כיון שאחרים נמנעים מלקנות כיון שרואים שהוא מהפך בחפץ זה ורוצה לקנותו, ואם אין לך דמים לקנות את החפץ, נמצאת מפסיד בחינם את המוכר.

ב. רבינו חננאל (ד״ה שלשה) פירש, שבעמידה על המקח הוא מפחית את שווי החפץ בעיני המוכר עצמו, וגורם לו הפסד שיוזיל את מחיר המקח לקונה בפועל.

ג. בחידושי המאירי (ד״ה מצוה) פירש, שהעומד על המקח ואין לו דמים, את עצמו הוא מצער שאינו יכול לקנות את הדבר שרוצה בו.

ד. בבן יהוידע (ד״ה אל) פירש, שבא רבי ישמעאל ברבי יוסי למנוע הפסד מן הלוקח, והלשון ׳אל תעמוד׳ מתפרשת כפשוטה לענין עמידה, שאם הנך רואה שיש לוקח מהפך בדבר לקנותו, אל תעמוד שם במקום המקח אם אין לך דמים, שאותו לוקח סבור שאתה עומד שם לקנות את הדבר, ויעלה את הדמים על החפץ כדי שיזכה בו הוא.

ה. עוד פירש **בבן יהוידע** (שם) לענין הפסד המוכר, שאם תעמוד במקום המקח ותלך משם בלא לקנות, יסברו הרואים שיש איזה חסרון במקח זה, וגם הם לא יקנו ונמצאת מפסיד את המוכר.

מהי הסכנה במרחץ

ואל תכנס למרחץ חדש שמא תפחת עד כמה אמר רבי יהושע בן לוי עד שנים עשר חדש. רש"י ורשב"ם (ד"ה שמא) פירשו שמתחת המרחץ יש חלל מלא מים ויש לחשוש שבנין המרחץ ישבר, ונמצא נופל לחלל זה. וביאר **המגן אברהם** (או"ח סי' רל סק"ה) שתחת המרחץ היו עושים בור, ותקרת הבור הוא מקום המרחץ, והיו חורים בתקרה זו כדי שיפלו המים אל הבור, וסכנה היא אם תשבר התקרה ויפול אל בור המים. **ובמשנה ברורה** (שם סק"ה) כתב שהיו מחממים את המרחץ באש בבור שתחת המרחץ, וסכנה היא שאם תשבר התקרה יפול על האש.

האם האיסור לצאת יחידי הוא גם בכל הלילות

אל תצא יחידי בלילה דתניא לא יצא יחידי בלילי רביעיות ולא בלילי שבתות. בטורי אבן (מגיגה ג: ד"ה איזהו) הקשה, שבחגיגה (שם) אמרו 'איזהו שוטה היוצא יחידי בלילה', ומשמע שבכל הלילות היוצא נקרא שוטה, ובסוגייתנו מבואר שאין האיסור נוהג אלא בלילי רביעיות ובלילי שבתות[ח]. ותירץ, שבחגיגה שם מדובר שלא במקום יישוב ולכן בכל הלילות מסוכן לצאת והיוצא הרי הוא שוטה, אבל בברייתא בסוגייתנו מדובר במקום יישוב, שאין בו סכנה כלל, ואפילו בלילי רביעיות ובלילי שבתות הוא רק משום זריזות ושמירה יתירה, אולם בשאר הלילות אפשר לכתחילה לצאת.

ובפתח עינים (מגיגה שם ד"ה תנו) כתב ליישב קושיית הטורי אבן, שלענין הגדרת סימני שוטה הנידון הוא אם רגיל לצאת יחידי בלילה בדרך קבוע, ובודאי אין לצאת בקביעות אפילו בשאר הלילות, והברייתא בסוגייתנו אמורה על מי שיש לו צורך פעם אחת לצאת בלילה, ובשאר לילות מותר ובלילי רביעיות ושבתות אפילו הכי לא יצא.

האם דין זה נאמר רק לתלמיד חכם

שם. בברכות (מג:) שנינו שגנאי לתלמיד חכם לצאת יחידי בלילה, כדי שלא יחשדו בו שהולך לדבר בלתי הגון. והקשה **במלא הרועים** (מולין שם. ד"ה מ"ל) שהרי בלאו הכי אסור לצאת יחידי בלילה משום הסכנה כמו שאמרו כאן, וכן בחולין (שם) מבואר שדין זה שתלמיד חכם לא יצא יחידי בלילה נלמד מיעקב אבינו שניזוק בהיותו יחידי בלילה [כמבואר בבראשית (לה כב)], ומשמע שמשום היזק הוא, ולמה הוזקקו בברכות (שם) לטעם של חשד. ותירץ, שבברכות מדובר כשהולך בתוך העיר שאין המזיקים מהלכים במקום יישוב', ועל כן אמרו שם שמפני החשד לא יצא תלמיד חכם יחידי בלילה. ועוד תירץ, שכאשר אדם הולך לדבר מצוה אין לו לחוש לסכנה שהרי שלוחי מצוה אינם ניזוקים[י], ובאופן זה אמרו בברכות שאף על פי כן לא יצא מפני החשד.

אוצר החכמה 19/06/2018

יחוסה של אגרת בת מחלת

מפני שאגרת בת מחלת היא ושמונה עשרה רבוא של מלאכי חבלה יוצאין וכל אחד ואחד יש לו רשות לחבל בפני עצמו. המהרש"א (ח"ב ד"ה שגרת) כתב, שאולי מחלת אמה של אגרת היא מחלת בת ישמעאל שנישאה לעשו, וכיון שהולידה רוחין ושדין היתה מורת רוח ליצחק אבי עשו ולאמו רבקה, כפי שנאמר בבראשית (כו לה). ומשמע מדבריו שהבין שאגרת נולדה מעשיו, אבל **בספר** עדן מקדם (ערך שגרת נמ מחלת) כתב, שישמעאל לקח את מריסה בת כשדיאל המכשף איש מצרי לאשה, והיא ילדה ממנו את מחלת, ובמצות אברהם אביו גירשה אחרי כן, והיו האם ובתה במדבר ששולט אגרתיאל, וממנו נתעברה מחלת וילדה את אגרת, שנקראת כן על שמו. ואחר כך יצאה מחלת מן המדבר ונישאה לעשו והבת אגרת נשארה במדבר, והיא משולחת להזיק בלילי רביעיות ובלילי שבתות.

כיצד האמוראים יצאו יחידים בלילה

זמנא חדא פגעה ברבי חנינא בן דוסא וכו' ותו חדא זימנא פגעה ביה באביי. לכאורה קשה כיצד לא חשו רבי חנינא בן דוסא ואביי למה ששנינו כאן שאין לצאת יחידי בלילה. **בפני יהושע** (לעיל ד. נמוס' ד"ה שנאמר) כתב שבאמת לא הלכו לבדם אלא עם אחרים, ומכל מקום סיכנו את עצמם מפני שהמזיקים מתקנאים בתלמידי חכמים, כפי שמצינו בתוספות בחולין (שם. ד"ה מכאן), ולגבי תלמידי חכמים גם באופן זה הוי שכיח הזיקא. **ובטורי אבן** (מגיגה ג: ד"ה איזהו) כתב על פי דרכו [הו"ד לעיל] שמעשים אלו היו ביישוב ששם אין איסור לצאת אלא רק הנזהר בשמירה יתירה חושש לזה.

באותו לילה התפלל רבי חנינא על המטר

זמנא חדא פגעה ברבי חנינא בן דוסא אמרה ליה אי לאו דמכרזן עלך ברקיע הזהרו בחנינא ובתורתו סכנתיך אמר לה אי חשיבנא ברקיע גוזר אני עליך שלא תעבורי ביישוב לעולם. במסכת יומא (נג:) הובא מעשה ברבי חנינא בן דוסא שכשהלך בדרך וירד עליו מטר, אמר כך, 'רבונו של עולם, כל העולם כולו בנחת, וחנינא בצער' ונעצר המטר. וכשהגיע רבי חנינא לביתו, אמר, 'רבונו של עולם כל העולם כולו בצער, וחנינא בנחת', ושב המטר לירד. והקשה **המהרש"א** (שם ח"ב ד"ה כל) היאך התפלל רבי חנינא שיעצר המטר, וכי מפני צערו שלו יהא כל העולם ניזוק. וביאר **בחידושי גאונים** (על העין יעקב, יומא שם ד"ה רבי) שהמעשה שם היה באותו הלילה שפגעה בו אגרת בת מחלת כמסופר כאן, והיה זה בזמן שאין צורך כלל למטר, וכשירד עליו מטר, אמר 'כל העולם כולו בנחת' מפני שהם לא יצאו מבתיהם מחמת הסכנה, וכשרואים שיורד מטר יש להם נחת על שאינם הולכים בדרך בזמן המטר, ואילו הוא עצמו בצער, והתפלל שיפסק המטר כיון שאין בו צורך, אלא שנחת הוא לכל העולם ששמחים שאינם מצטערים על ידי המטר. ובאותו זמן פגעה בו אגרת בת מחלת וגזר עליה שלא תעבור ביישוב. וכששב לביתו אמר, 'כל העולם כולו בצער, וחנינא בנחת', וכוונתו שהוא יש לו נחת מכך שיודע שיכול לצאת מביתו כרצונו, כיון שגזר על אגרת בת מחלת ושוב אין סכנה, אך כל העולם אינו יודע מכך, והם בצער שאינם יכולים לצאת מביתם מחמת הסכנה, על כן התפלל שישוב המטר, ושוב לא יצטערו שאינם יוצאים, אלא יהיו בנחת ובשמחה שלא יצאו בלילה זה שיש בו מטר המצער עוברי דרכים.

במה נשתנו לילי שבתות ורביעיות משאר לילות

שבק לה ליליי שבתות וליליי רביעיות. בתוספת רי"ד (תוספות, ד"ה שבק) **ובתוספות הרא"ש** (ד"ה שבק) כתבו שהטעם שדווקא בלילות אלו נשארה הסכנה משום שבהם בין כך אין בני אדם מצויים כל כך בדרכים, אבל בשאר לילות מצויים עוברי דרכים שהולכים לשמוע קריאת התורה, או שחוזרים לביתם, שבשני וחמישי קורים בתורה בכרכים, ובני הכפרים מצויים בדרכים בלילות שבין ראשון לשני ובין רביעי לחמישי כדי לשמוע קריאת התורה למחר, ובלילות שבין שני לשלישי ובין חמישי לשישי חוזרים לביתם. ובליל מוצאי שבת חוזרים לביתם אחר שביום השבת באו אלו הדרים בתוך התחום לכרך כדי לשמוע הדרשה. ובליל שבת אין הולכים כדי לשמוע קריאת התורה למחר, כיון שעליהם לאכול בביתם סעודת יום השבת, ואחר האכילה הולכים אל הדרשה כנזכר. נמצא שבליל שבת ובליל רביעי בלבד אין בני אדם מצויים בדרכים.

משום סכנה זו מוסיפים 'ופרוס עלינו'

שם. מבואר בסוגיין שליל שבת וליל רביעי זמן סכנה הוא. וכתבו בסידור רבינו שלמה ב"ר שמשון מגרמייזא (ד"ה נערב) **ובסידור חסידי אשכנז** (ד"ה מה) [הובאו בקובץ שיטות קמאי (עמ' ג' אלף שלג)] שמחמת כך מוסיפים בלילי שבתות בברכת השכיבנו את התפילה 'ופרוש עלינו סוכת שלומך', והיינו תפילה שהשבת תשמור עלינו מפני המזיקים. ובלילי רביעי אין צורך להוספה זו משום שיכול להדליק אבוקה, וכיון שנראה כשניים אין סכנה, אבל בשבת שאי אפשר באבוקה צריך תפילה[יב].

האם אביי שמו או נחמני

ותו חדא זמנא פגעה ביה באביי אמרה ליה אי לאו דמכרזי עלך ברקיע הזהרו בנחמני ובתורתו הוה סכנתיך. מהמעשה הנזכר כאן מבואר שאביי הוא נחמני. ונחלקו הראשונים, אם שמו אביי וכינויו נחמני או להיפך. **הרשב"ם** (ד"ה נחמני) כתב ששמו היה אביי, וכינוהו נחמני משום שגדל בבית רבה בר נחמני, וכמבואר בקידושין (לא:) שאביי היה יתום, שאביו מת בעוד אמו מעוברת, וכשילדתו, מתה אמו. וכן כתב **רש"י** בגיטין (לז: ד"ה והלכתא) שרבה בר נחמני גידל את אביי בביתו ולימדו תורה, וקרא לו נחמני על שם אביו.

אמנם בספר יוחסין (מאמר שני סדר התנאים תות התל"ף) **ובערוך** (ערך חכי) כתבו בשם הגאונים שנחמני היה שמו. ורבה בר נחמני שהיה אחי אביו, גידלו בביתו, וכינהו אביי, משום שלא רצה להוציא מפיו שם אביו 'נחמני'. והטעם שקרא לו אביי כתב בערוך שהיינו 'אבי' בלשון ארמית, וגם שאר האמוראים קראוהו אביי, כיון שהיה מן האבות הגדולים. ובספר יוחסין כתב, שאביי נוטריקון 'אשר בך ירוחם יתום' (הושע יד ד).

ח. **בדבר** שמואל (ד"ה שם) הקשה על דברי הגמרא עצמה, שרבי יוסי בר' יהודה בצוואתו לא חילק בין הלילות, ואילו מהברייתא מבואר שהאיסור הוא רק בלילי רביעיות ובלילי שבתות. ט. **עפ"י** דעת הבית יוסף (או"ח סי' לה ד"ה ומ"ש וכתב שוטה) שאם מהלך פעם אחת עדיין אין לו דין שוטה, ורק כשרגיל בכך. י. **ובמבואר** בגמרא בסמוך שרבי חנינא בן דוסא ואביי גזרו על המזיקים שלא יזיקו בלילה ביישוב. יא. **כמו** שכתבו התוספות לעיל (ד. ד"ה שנאמר) שאברהם אבינו לא היה נמנע מלצאת לדרך לעקידת יצחק בלילה מחמת הסכנה [אלמלא שאין מקדימין טפי מצפרא], מפני ששלוחי מצוה אינם ניזוקים. יב. **מתוכן** דברי סידור חסידי אשכנז משמע שגם לילי יום טוב בכלל לילי שבת שיש בהם סכנה, ועל כן אומרים גם בהם תוספת זו.

קיג.

ארבעה פירושים כיצד באים מזיקים ליישוב

גזייתא ינהו דשמטי סוסיא ואתו דברי לההו. מצינו ארבעה אופנים בביאור ענין זה: א. **רש"י ורשב"ם** (ד"ה גזייתא) פירשו שאין המזיקים הולכים ביישוב, אלא כשהולכים במבואות שבילי הכרמים סוסיהם בורחים ליישוב, ובאים ליישוב להשיבם, ואז נראין לבני האדם.

ב. הערוך (ערך גז ה) פירש שהמזיקים הולכים במדבריות ולא ביישוב, אך יש במדבר שבילין שמוליכים ליישוב, וכשמגיעים לאותם שבילים בורחים סוסיהם דרך אותם שבילים והמזיקים הולכים אחר סוסיהם ועוברים דרך היישוב.

ג. בחידושי המאירי (ד"ה הנהו) ביאר לשון 'גזייתא' לענין גז הצאן, שהמזיקים נכנסים לעיר אגב סוסיהם של בני אדם שהלכו לגוז צאנם חוץ ליישוב, וסוסיהם נשמטו מהם ועמם באים המזיקים.

ד. הבן יהוידע (ד"ה הני) פירש שאין הכוונה לסוסים של הרוחות, אלא לרוחות עצמם, ונקראו סוסים בדרך מליצה משום שמשמשים מרכב לרוחות הגדולים, ו'גזייתא' מלשון דבר הבולט ויוצא ממקומו כמו 'ויגז שלוים מן הים' (נחמדנר יג ע"ב), והכוונה לחיל של רוחות המהלכות בצידי העיר ונעזרמר במה מן הרוחות לתוך היישוב.

אוצר התכניה 19/06/2018

האם אסור לצאת יחידי מחשש הגזייתא

הקשה הטורי אבן בחגיגה (ג: ד"ה ניזה) שמשמע שאביי ביטל את אגרת בת מחלת לגמרי ואחר גזירתו מותר לצאת יחידי בכל לילות השבוע, ומדוע אין לחוש לרוחות דלעיל שנכנסות להשיב סוסיהן שנשמטוא. וביאר שאין זה דבר רגיל שהמזיקים באים לעיר לאסוף הסוסים, ואין לחוש לדבר שלא שכיח, ומותר לצאת יחידי בכל הלילות ללא חשש.

אבל באוצר המלך (דעות פ"ה ה"ט) כתב, שאסור לצאת יחידי בכל לילות השבוע מחשש הרוחות שאוספות סוסיהן, ורבי חנינא בן דוסא שביטל המזיקים בכל הלילות מלבד רביעי ושבת, ואביי שביטלם בכל הלילות, לא באו לתקן שיהא מותר לצאת יחידי, והיוצא דמו בראשו. אלא תיקנו למעט הנזק על מי שעבר ויצא, שלפני גזירתם היו מזיקים בקביעות בכל הלילות, והיוצא היה קרוב הרבה פעמים להנזק מהם, ואחר תיקון רבי חנינא בן דוסא לא היזיקו בקביעות אלא בלילי רביעי ושבת, אבל בשאר לילות רק בדרך מקרה כשבאו לאסוף הסוסים, ואביי תיקן וגזר שגם בלילי רביעי ושבת לא יזיקו בקביעות. ותיקון גדול יש כאן, שכיון שאין למזיקים קביעות בעיר, ברוב הפעמים לא ינזק מהם מי שעבר ויצא.

צניפת הסוס מטילה אימה על הגנבים

לא תדור במתא דלא צניף בה סוסיא. רש"י (ד"ה סוסיא) **ורשב"ם** (ד"ה ולא תדור) פירשו שהסוס שומר מפני גנבים, שרוכבים עליו לתופסם. והקשה בבן יהוידע (ד"ה ולא) שלפי זה אין הדבר תלוי בצניפת הסוס כלל, ומדוע הגמרא נקטה 'דלא צניף בה סוסיא'. וביאר שאם הגנבים שומעים צניפת סוסים בעיר, למדים הם מכך שלשומרי העיר יש סוסים, ואם ירגישו שומרי העיר בגנבים ירדפו אחריהם על סוסיהם וישיגום, ומחמת פחד זה נמנעים מלגנוב. אבל כשאין צניפת סוסים בעיר יתרבו בה הגניבות, כיון שהגנבים אינם חוששים שיתפסום, שאפילו אם ירגישו בהם שומרי העיר, כיון שאין להם סוסים יוצרכו לרדוף אחריהם ברגליהם, והגנבים יקדימו לברוח ולא יוכלו לתופסם.

אם גורסים 'אסיא' או 'אסי'

ואל תדור בעיר דריש מתא אסיא. מצינו **בראשונים** חילוקי גירסאות ופירושים במאמר זה. לפי הגירסא שלפנינו פירש **הרשב"ם** (ד"ה דריש) שלא תדור בעיר שראשה רופא, כיון שטרוד ברפואותיו ולא בצרכי הציבור. והקשה **בבן יהוידע** (ד"ה ולא) שכל בעלי עסקים טרודים הם בעסקיהם, ומדוע נקט רופא בדווקא. וביאר באופן אחר שהרופא נוהג תמיד על פי משפטי הרפואה לשמירת הבריאות, אינו יוצא לאויר צונן יותר מדי או חם מדי, וכן אם נושבת רוח חזקה וכיוצא באלו, וכן מקפיד על אכילה בזמן שלא לאחר אכילתו ולהזיק לגופו, וכן בכל מיחוש כגון כאב הראש נזהר מלצאת לעיסוקיו עד שיבריא, ומתוך כך ממילא ענייני העיר לא יטופלו בזמנים אלו ואפילו אם הזדמן צורך דחוף בעת

א. **לעיל** (קיב:) הובאה ברייתא שלא יצא יחידי בלילות רביעי ושבת מפני אגרת בת מחלת, ומשמע שבשאר לילות יצא, ומכך הוכיח הטורי אבן שלא חשו לרוחות רעות שנכנסות לעיר להשיב סוסיהן. וכתב שאין לומר שרבי חנינא בן דוסא שהשאיר את אגרת בת מחלת בלילי רביעי ושבת ביטל בשאר לילות אף את האפשרות למזיקים לאסוף את סוסיהם ומשום שיכולים לאסוף את הסוסים בלילי רביעי ושבת, אבל אביי שבא אחרי רבי חנינא בן דוסא וביטל את אגרת בת מחלת בכל לילות השבוע, השאיר למזיקים אפשרות לאסוף את סוסיהם בכל הלילות, והברייתא נאמרה בתקופת רבי חנינא בן דוסא ולפני שאביי ביטל לגמרי את אגרת בת מחלת, שאם כן נמצא שאביי קילקל יותר מאשר תיקן, שלפניו היה אפשר לצאת בכל הלילות מלבד רביעי ושבת, ואחר שביטל את אגרת בת מחלת לגמרי, יש לחוש בכל הלילות מחמת הסוסים ואין לצאת יחידי. וראה להלן שהאוצר המלך חלק על הטורי אבן וכתב שרבי חנינא בן דוסא ואביי לא באו כלל לתקן שיהיה מותר לצאת, ויש לעיין איך יבאר האוצר המלך את הברייתא הנזכרת שמפורש בה שאחר תקנת רבי חנינא מותר לצאת בלילי רביעי ושבת. ב. **והטעם** שדימו תלמיד חכם שאין תוכו כברו לנבילה, כיון שנבילה תחילת סרחונה מתוכה, ואם מרגישים שמסריחה מבחוץ ודאי כבר הסריחה מבפנים ותוכה הוא כברה, אבל תלמיד חכם שמראה מבחוץ כאילו מעשיו נאים ובאמת אין מעשיו ראויים גרוע מהנבילה.

פסחים קיג. ביאורים

זו. ועל פי האמת העוסק בצרכי ציבור צריך להיות מזומן לצרכי העיר גם ברוח בגשם ובשרב כפי צורך השעה.

אבל התוספות בבבא בתרא (קי. ד"ה ולמ) **בשם ר"ת גרסו** 'לא תדור במתא דרישא אסי' ופירשו שאמר רב לרב אסי שלא תדור בעיר שאתה עצמך ראש בה, כדי שלא תתבטל מתורה מחמת צרכי הציבור. וכן גרס **בערוך** (ערך חסי) כגירסת התוספות אך פירש שאין הכוונה על רב אסי עצמו, אלא אמר לו רב, אל תדור בעיר שראשיה תלמידי חכמים כמוך, כיון שתלמיד חכם אין אימתו על הציבור כאימת ממשלה, ומקום שמנהיגו תלמיד חכם אפילו שועלים פורצים בו, וכפי ששנינו (שבת יג.) שאמר רב, 'תחת גוי ולא תחת חבר, תחת חבר ולא תחת תלמיד חכם'.

ביאור 'לא תיפוך במילי'

אמר ליה רב לרב כהנא הפוך בנבילתא ולא תיפוך במילי. בבית הבחירה למאירי (ד"ה וכן) פירש 'ולא תיפוך במילי' שלא יהא אדם כזבן, ושלא יחזור בו מדיבורו. **ובחידושי המאירי** (ד"ה הפוך, נמוקי הגמ') ביאר שלא תחזור בך מהוראה ולאסור דבר שהתרת. ובאופן נוסף פירש בבית הבחירה [וכן בחידושי המאירי (נמוקי הרמב"ן), ושם כתב שכפירוש זה מסתבר] שלא תהא מרבה בדברים, שהמרבה בדברים נקרא 'מהפך במילי' מלשון 'הפוך בה והפוך בה' (משנה פ"ה מכ"ג).

במהרש"א (מ"ח ד"ה ולמ) הוסיף לבאר שהמרבה בדברים בא לידי ניבול פה, ועל כך נקטו לשון 'הפוך בנבילתא' שנבילה וניבול פה משם אחד הם. וכן ביאר **בעיון יעקב** (ד"ה הפוך) והוסיף שרב חידש שעדיף שיהפוך בנבילה ויטמא בטומאת נבילה ואף שנאמר בה (ויקרא יא ח) 'ובנבלתם לא תגעו', מאשר שיטמא שפתיו בניבול פה.

באורח ישרים (ד"ה מ"ל) פירש שהזהיר רב על השתיקה, שעדיף להושיט ידו להפוך בנבילה יותר מלהוציא דיבור מפיו, משום שאת ידו שנתלכלכה מן הנבילה יכול לכבס ולנקות בקל, אבל אחר שהוציא הדיבור מפיו שוב לא יוכל לתקן אם נכשל בדיבורו.

בבן יהוידע (ד"ה הפוך) פירש 'לא תיפוך במילי', אל תעסוק במלאכה שעיקרה דיבור בלבד דהיינו עסק הסרסרות, שעסק זה אינו נקי משקר וגניבת דעת הבריות על ידי הסרסור שעושה כן כדי שיגמר המקח ויקבל שכרו.

ובאופן אחר פירש הבן יהוידע, שהמאמר בא להזהיר שלא להתפרנס מעסק של לשון הרע שיש מי שמתפרנס הימנו, ואמר שטוב לעסוק בנבילה ולא להתפרנס מאיסור לשון הרע שסופו של העובר על לשון הרע להתגלגל בכלב אשר פרנסתו מאכילת נבילות כפי שנאמר (שמות כב ל) 'לכלב תשליכון אותו'.

'לא תיפוך במילי' נאמר במיוחד לתלמיד חכם

שם. בפנים מסבירות (ד"ה ממר רב) העיר מדוע לא אמר רב עצה זו לבנו אייבו, כמובא להלן בסוגייתנו שלא עלה ביד רב ללמד את אייבו ולעשותו תלמיד חכם ועל כן לימד אותו כמה דברים במילי דעלמא, ומדוע לא אמר לו גם שלא יהפוך במילי. ותירץ ש'לא תיפוך במילי' היינו לדבר אחד בפה ואחד בלב, שמתוך שאומר דבר שאין לבו נכון עמו, יבוא אחר כך להחליף דיבורו כפי שמורהו לבו, ודווקא לרב כהנא שהוא תלמיד חכם אמר עצה זו ולא לבנו, שתלמיד חכם צריך להקפיד שלא יהיה אחד בפה ואחד בלב, כמו שאמרו (ויק"ר פ"ו ט"ו) 'כל תלמיד חכם שאין תוכו כברו, נבלה טובה הימנו'ב. ולפי זה ביאר שנקט רב לשון נבילה, 'הפוך נבילתא ולא תהפוך במילי', לרמז על ענין זה שנבילה טובה יותר מתלמיד חכם שמהפך דיבורו.

הרי העיסוק בנבילה מאוס ודומה לרבב על בגדו

פשוט נבילתא בשוקא ושקיל אגרא ולא תימא כהנא אנא וגברא רבא אנא וסניא בי מלתא. במסכת שבת (קיד.) שנינו, 'כל תלמיד חכם שנמצא רבב על בגדו חייב מיתה שנאמר (משלי ח לו) 'כל משנאי אהבו מות', אל תקרי משנאי אלא משניאי', ופירש **רש"י** שם (ד"ה משניאי) שתלמיד חכם שנמצא רבב על בגדו ממאיס עצמו, והבריות אומרים, אוי להם ללומדי התורה שהם מאוסים ומגונים, נמצא זה משניא את התורה. ולכאורה קשה כיצד מותר לתלמיד חכם להמאיס ולבזות עצמו לעסוק במלאכה בזויה. ויישב **הרשב"ם** בבבא בתרא (קי. ד"ה וטול) שהבריות אינן מגנות מי שעושה מלאכה להתפרנס, ואפילו מלאכה בזויה, וממילא אין כאן 'משניאי'.

אהח19/06/2018

אמנם המהר"ם שיף בבבא בתרא (ק. ד"ה יפקיר) כתב, שאף שיש לו לעסוק במלאכה בזויה ולא יצטרך לבריות, מכל מקום לא יצא מכלל 'כל משניאי' ועל כן דקדקה הגמרא שם לכנות עבודה בזויה בלשון 'עבודה זרה', ולעולם ילמד האדם אומנות נקיה שאין בה גנאי.

האם אסור מעיקר הדין לחכם להתפרנס מן הציבור

שם. הרמב"ם (מתנות עניים פ"י ה"ח) פסק להלכה כפשטות עצתו של רב לרב כהנא 'פשוט נבילתא בשוקא' וכתב, שלעולם ידחוק אדם עצמו ואל יצטרך לבריות 'ואפילו היה חכם ומכובד והעני, יעסוק באומנות ואפילו באומנות מנוולת ולא יצטרך לבריות, מוטב לפשוט עור בהמות נבלות ולא יאמר לעם חכם גדול אני כהן אני פרנסוני'. וכתב עוד, 'גדולי החכמים היו מהם חוטבי עצים ונושאי הקורות ושואבי מים לגנות ועושי הברזל והפחמים ולא שאלו מן הצבור ולא קיבלו מהם כשנתנו להם'. ובהלכות תלמוד תורה (פ"ג ה"י) כתב 'כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה, הרי זה חלל את השם ובזה את התורה וכבה מאור הדת וגרם רעה לעצמו ונטל חייו מן העולם הבא, לפי שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה'.

אמנם כתב **בבית יוסף** (יו"ד סי' רמו ד"ה ומ"ש וכל המקיים) שהרמב"ם לשיטתו בפירוש המשניות (פאה פ"ד מ"ה) שקרא תגר על הפרנסה שהיו נותנים לרבנים ולתלמידים, אך מדבריו למדנו שכך היו נוהגים רוב חכמי התורה הגדולים בזמנו, ובאמת לא נהגו חכמי הדורות כדעת הרמב"ם. וכתב הבית יוסף שיש לדחות דברי הרמב"ם, ואדרבה כך ראוי לעשות שיתנו לתלמידי חכמים קיצבה המספיקה להם, שלולי כן כבר היתה התורה בטלה ח"ו. והביא הבית יוסף שכבר האריך **התשב"ץ** (ח"ב סי' קמג-קמח) להוכיח לסתור דברי הרמב"ם והוכיח בכמה ראיות מהתלמודים ומהמדרשים להחזיק ביד החכמים והתלמידים הנוטלים פרס מן הציבור.

בזמנינו, מדת חסידות היא ללמוד תורה ולהתפרנס מן הציבור בכבוד

ומה שנאמר בסוגייתנו 'פשוט נבילתא בשוקא ושקיל אגרא', שמשמע כדברי **הרמב"ם** שצריך להתפרנס ממעשה ידיו דווקא ולא מן הצדקה, כתב **התשב"ץ** (ח"ב סי' קמז) ליישב שאין כוונת רב לענין חיוב, אלא מדרכי החסידות ולפי הדורות, שבדורות הראשונים שליבם היה פתוח כפתחו של אולם, ואף אם ביטלו מתורתם בשביל מלאכתם היו חוזרים אליה בקלות, וגם היו עוסקים במלאכה קלה כגון תפירה, היתה תורתם משתמרת, ואף על פי כן לא היה איסור ליזון מן הציבור אלא משום מדת חסידות היו עושים מלאכה. אבל בזמנינו השכחה מצויה ומי שעוסק במלאכה אינו רואה סימן ברכה במשנתו, ועוד, שאם יעשה החכם מלאכה יזדלזל בפני עמי הארצות ולא יהיו דבריו נשמעים, אדרבה, מדת חסידות היא שיקבע כל עתים שאפשר לו לתורה, ויתפרנס מהם דרך כבודו וכבוד תורה ואין בדבר משום חשש בעולם[ד].

ומיים הבית יוסף **שם** [וכן הביא **הרמ"א** (יו"ד סי' רמו סכ"ח)] שמכל מקום 'מי שאפשר לו להתפרנס ממעשה ידיו ולעסוק בתורה, ודאי מדת חסידות היא ומתת אלהים היא, אבל אין זו מדת כל אדם שאי אפשר לכל אדם לעסוק בתורה ולהחכים בה ולהתפרנס ממעשה ידיו'.

אפילו אם ההלכה כהרמב"ם, 'עת לעשות לה' הפרו תורתך'

בכסף משנה (תלמוד תורה פ"ג ה"י) כתב, שראינו כל חכמי ישראל קודם זמן הרמב"ם ואחריו שנוהגים ליטול שכרם מן הצבור. והוסיף שגם כי נודה שהלכה כדברי הרמב"ם, אפשר שהסכימו כל חכמי הדורות משום 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' (תהלים קיט קכו) שיש ליטול מן הציבור, כיון שלולי כן לא היתה פרנסת הלומדים והמלמדים מצויה ולא היו יכולים לטרוח בתורה כראוי, וממילא היתה התורה משתכחת ח"ו. ובהיות הפרנסה מצויה יוכלו לעסוק בתורה, ויגדיל תורה ויאדיר.

כשאי אפשר, ודאי הרמב"ם יתיר ליטול מן הציבור

בביאור הלכה (סי' רלו ד"ה נכנס) הביא בשם **תשובת דבר שמואל** שהרמב"ם לא דיבר אלא באופן שיכול להתפרנס ממעשה ידיו וגם תלמודו מתקיים בידו, ואם ראוי, אף מלמד תלמידים ומזכה את הרבים בתורתו. אבל אין דנים אפשר משאי אפשר, ואם לכפי צורך השעה והמקום אי אפשר לחכם החפץ בחיים להתקיים תלמודו בידו ולזכות בו את הרבים, אלא אם יתפרנס על ידי אחרים, אפילו הרמב"ם יסכים להתיר, שהרי חכם זה הוא ככל המון הדיינים והחכמים שהיו מקבלים שכר מתרומת הלשכה, **והרמב"ם** (שקלים פ"ד ה"ז) פסק כן להלכה, וזה לשונו, 'מגיהי ספרים שבירושלים ודיינים שדנים את הגזלנים נוטלין שכרן וכו' ואם לא הספיקו להם אף על פי שלא רצו מוסיפין להם כדי צרכן להם ונשיהם ובניהם ובני ביתם'. ואם כן, 'איך יעלה על הדעת שיורה בכגון זה הרב ז"ל שיותר טוב לאדם לאחוז בסכלות וחסרון החכמה כל ימיו אשר הוא גרמא לכמה נזקין ומכשלות'.

באיזו שן מדובר, והטעם שלא יעקור

ולא תעקר כבא. רש"י (ד"ה ולא תעקר) **ורשב"ם** (ד"ה לא תעקר) פירשו שהכוונה לשן ממש, שאמר לו אל תעקור שן, שאף אם כעת יש בשן חולי, סופה להתרפאות מעצמה. **ורבינו חננאל** (ד"ה ולא) פירש ש'ככא' היינו שן טוחנת, ואמר לו שלא יעקרנה אף אם תכאב, משום שעקירת שן טוחנת גורמת לנזק בעינים. וכן כתבו **התוספות** (מולין נט: ד"ה נמור) ש'ככי' בלשון התלמוד הם השינים האחוריות הטוחנות, ו'שיני' הם השינים הקדמיות[ה].

עקירת שן מתנדנדת בזמנינו

הב"ח (או"ח סי' שכח ד"ה כתב מהרש"ל) כתב שהוצאת שן היא סכנת נפשות. וכן כתב **הט"ז** (שם סק"ו), אמנם כתב **בשו"ת אבני נזר** (יו"ד סי' רפ) שהסכנה האמורה היא רק בשן שאינה מתנדנדת אלא יושבת בחוזק על מקומה ויש בה חולי. אך שן המתנדנדת אין לה תקנה אלא עקירה. והוסיף שכל שכן שמותר לעקור שן מתנדנדת בזמנינו שהמציאו הרופאים אופנים שלא יהא סכנה בזה.

אל תהי בז לכל אדם

שלשה אין מתקנאין בהן ואלו הן נכרי קטן וכו'. הטעם שאין להקניט נכרי נחש ותלמיד קטנים, מבואר בגמרא שהוא מפני שעתידים לגדול ותגדל אימתם וינקמו במי שהתקנא בהם בקטנותם[ו]. וכן שנה ענין זה בן עזאי במסכת אבות (פ"ד מ"ג) 'אל תהי בז לכל אדם ואל תהי מפליג לכל דבר שאין לך אדם שאין לו שעה ואין לך דבר שאין לו מקום'. ופירש **במגן אבות לרשב"ץ** (שם), שאפילו לאדם שאין בידו עתה יכולת לעשות רע, אל תבוז לו בלבך לומר מה יעשה לי זה, אלא הזהר ממנו, שאל תעשה לו לא בזיון ולא דברים המקניטים, מה שלא היית עושה אילו היתה יכולת בידו לעשות רע, כי אין לך אדם שאין לו שעה, ובאותה שעה יזיקך אם הרעות לו. וזהו ענין 'הרואה את הנולד'. **בירושלמי** (תרומות פ"ח ה"ד) **ובמדרש** (ב"ר סג ח ד"ה ויתלאו) מובא מעשה בדיקליטינוס המלך הרומאי שהיה בתחילתו רועה חזירים ליד טבריה, כשהיה מגיע לבית מדרשו של רבי היו מן התינוקות יוצאים ומכים אותו, לאחר ימים נעשה מלך ורצה להעליל על חכמי ישראל ולגזור על ישראל גזירות שמד לנקום בהם. הלכו אליו חכמי ישראל ונעשו להם כמה ניסים להצילם מעלילותיו. כשנכנסו אצלו אמר להם, וכי מפני שאלוקיכם עושה לכם ניסים אתם מזלזלים במלך. אמרו לו אמנם ביזינו לדיקלייטינוס רועה החזירים אך לדיקלייטינוס המלך אנו משועבדים ולא ביזינו את המלך. אמר להם, אף על פי כן הזהרו מכאן ואילך שלא תבזו לא רומי קטן ולא משרת קטן בצבא [הרומי][ז].

אין אדם מתקנא בתלמידו

ותלמיד קטן. הקשה **המהרש"א** (ח"ב ד"ה ותלמיד קטן), שמדברי הברייתא כאן שאין להתקנא בתלמיד קטן משמע שיש במציאות קנאה שאדם מתקנא בתלמידו. ולכאורה דברי הברייתא כאן סותרים לדברי רבי יוסי בר חוני בסנהדרין (קה:) שאין אדם מתקנא בתלמידו כלל. ועל קושיא זו מצינו שני תירוצים:

א. **המהרש"א** (שם) תירץ, שאכן אין אדם מתקנא בתלמיד שלו, כמבואר בסנהדרין (שם) שלמדו דבר זה ממשה שציוהו ה' לסמוך את יהושע תלמידו בידו אחת והוא סמכו בשתי ידיו ולא נתקנא בו, אבל בתלמיד אחר מתקנא האדם. ופירש הברייתא כאן, שבתלמיד קטן של אחר אין לקנא, משום נקמה, בדומה לנכרי קטן ונחש קטן.

ב. **באמרי שמואל** (מייזנדוב, ח"ב עמ' 38 ד"ה נמסר פקמ"ט) **ובאפרקסתא דעניא** (סוי"מ ח"ד סי' שכד סק"ח) תירצו בפשיטות, שבסנהדרין מדובר על קנאה רגילה שאדם מתקנא במעלות חבירו, על זאת אמר רבי יוסי בר חוני שאין הרב מתקנא בתלמידו אף כשרואהו עולה לגדולה, אבל 'אין מתקנאין' שאמרה כאן הברייתא פירושו שלא יציק להם[ח].

ג. **זה** לשון התשב"ץ (ח"ב סי' קמז) 'ואם הוא [-הרמב"ם] ז"ל עזרו המזל להיות קרוב למלכות ונכבד בדורו מפני רפואתו וחכמתו ולא נצרך ליטול פרס מהקהלות, מה יעשו הרבנים והחכמים אשר לא באו לידי מדה זו, הימותו ברעב או יתבזו מכבודם או יפרקו עול התורה מעל צוארם, אין זאת כונת התורה והמצות והתלמוד'. ד. **וכן** ברמ"א (יו"ד סי' רמו סכ"ח) מיישב בדברי התשב"ץ את המנהג שנותנים לחכמים הכנסה מן הצדקה. ה. **והוכיחו** התוספות מסוגייתנו שלא כרש"י (ע"ז כח. ד"ה ככי) שכתב ש'ככי' הכוונה לחניכיים, שהרי אין אדם עוקר אותם. ו. **על** פי רש"י ורשב"ם (ד"ה דמלכותייהו). וכתב בבן יהוידע (ד"ה שלשה) שנכרי קטן אינו דווקא קטן בשנים, אלא אפילו אדם פחות שהוא קטן בחשיבות, אפשר שיתגדל וישתרר. ז. **ובמדרש** (שם) דרשו את הפסוק (נחמיה ה ה) 'כולו כאדרת שער' שנאמר בעשיו. 'כולו ראוי לאדרת', כלומר כל רומי קטן ראוי להיות מלך. ח. **השואל** שם תמה על המהרש"א שלא הרגיש בחילוק זה. והשיב לו באפרקסתא דעניא (שם) שאכן המהרש"א פירש כדבריו, שבסנהדרין מדובר על קנאה רגילה וכאן שלא להציק, ואף על פי כן הוקשה לו, שהרי כל קנאה שאדם מציק לרעהו היא תולדת הקנאה בלב שמתקנא במעלת חבירו וכיוצא בזה, ואם אין מתקנא בו בלבו אין סיבה שיציק לו בדיבור או במעשה, וכיון שמבואר בסנהדרין שאינו מתקנא בו כלל ממילא לא יציק לו ומדוע הוצרכה הברייתא להזהיר על כך. ולכן הוצרך המהרש"א לחלק בין תלמידו לתלמיד אחר.

האם יש לחוש שתלמיד חכם ינקום

שם. מפשטות הגמרא משמע שהטעם שאין מתקנאים בתלמיד קטן הוא משום נקמה, בדומה לנכרי קטן ונחש קטן. וכך כתב **בעיון יעקב** (ד"ה שלשה), ששלשה אלה הם בעלי נקימה ונטירה. והביא מקור לנחש ותלמיד חכם, מדברי רבי יוחנן ביומא (כג:-כג.) 'כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו תלמיד חכם'.

אבל בבן יהוידע (ד"ה ממנס) מיאן לפרש כן, שהרי תלמיד חכם הוא מן הסתם ירא אלקים, ואיך ינקום כשיגדל. ופירש שאכן בתלמיד, הטעם שאין מתקנאים בו אינו מחשש שהתלמיד עצמו ינקום, אלא שיש לאדם לראות את הנולד, שאפשר שתלמיד זה יגדל בתורה, ואותו אדם שביזהו בקטנותו יצטרך לו ללמוד ממנו או לשאול ממנו דבר הלכה, ואז יהיה לו בזיון ובושת פנים כשיזכרו שניהם כיצד נהג כלפיו בקטנותויא.

מדוע נקט 'אודנייהו'

מאי טעמא דמלכותייהו אחורי אודנייהו קאי. העיר הבן יהוידע (ד"ה שלשה), הרי כשאמרה הגמרא 'דמלכותייהו בתר אודנייהו' כוונתה שמלכותם עתידה לבוא, ומדוע נקטו 'אודנייהו' שהן האזנים ולא אמרו שמלכותם אחר ראשם וכיוצא בזה. וביאר, שעיקר הפעולות נעשות על ידי שלשה אברים שבראש, שהם עין אוזן ופה. העיניים והפה יש להם דלתות, ואינם יכולים לפעול אלא על ידי סיוע האדם שיפתח אותם, מה שאין כן האזנים שהן פתוחות תמיד והן פועלות בלא שום סיוע, שהקול נכנס בהן פתאום בלי הכנה. וזו כוונת הגמרא כאן, שיש להזהר בנכרי, נחש ותלמיד קטנים, כי מלכותם תבוא להם פתאום בלי שיעשו שום הכנה ובלי סיוע מאחרים.

אין לצעירים ללמוד אלא תורה

מרחי בך בשמעתא ולא מסתייע מילתא תא אגמרך מילי דעלמא. כתב **החתם סופר** (ג"ז כח. ד"ה נתינוקות), שאין לתינוקות ישראל ללמוד שום אומנות ושום חכמה כי אם תורת ה', שהלכה כרבי נהוראי (קידושין פב.) שאמר 'מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה'. הרי שהאב המלמד את בנו תורה אינו צריך ללמדו גם אומנותיב, ורק מי שגדל ולא הצליח בתורה אז מחויב אביו ללמדו אומנות, כמו שמצינו כאן שעשה רב לבנו. אבל בימי הנערות אין לחלק בין הצעירים ועל כולם ללמוד רק תורת ה'.

אבל המהרש"א (קידושין שם ד"ה לעולם) כתב, שחייב כל אב ללמד לבנו אומנות ואין חולק בדבר. ומה שאמר רבי נהוראי 'מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה'. כוונתו, מניח אני הקביעות של כל אומנות ואני מלמדו תורה בקבע ואומנות עראיג.

רמזי מוסר בדברי רב

אדחלא אכרעיך זבינך זבין. כתב **בבן יהוידע** (ד"ה מלא), שאין לפרש שרב אמר לבנו מילי דעלמא ממש, שהרי כתב **הרמב"ם** (דעות פ"ג ה"ד) שאמרו על רב [תלמיד רבינו הקדוש] שלא שח שיחה בטלה כל ימיו. ופירש כוונת דברי רב שבא ללמד את בנו מוסר ותורה ברמזים המתלבשים במילי דעלמא.

'אדחלא אכרעיך זבינך זבין', הכוונה שיעשה תשובה ומצוות ומעשים טובים בעודו בחור. כי כשהאדם קטן בשנים קודם שיבוא לו יצר הטוב, הוא מתפתה וקונה מקח רע לעצמו מן היצר הרע, ואחר כך כשיגדל, צריך למכור מקח רע זה ולקנות תמורתו מקח טוב תורה ומצוות, ואמר רב לבנו שלא ימתין עד שיגדל, אלא בעודו בחור 'זבינך זבין' כלומר שימכור את המקח הרע שקנה מן היצר הרע ויקנה המקח הטוב.

'כל מילי זבין ותחרט', הכוונה, כל דבר שאדם שומע ונודע לו, אם 'ימכור' ויגלה לאחרים סופו להתחרט. 'לבר מחמרא דזבין ולא תחרט', חוץ מדברי תורה שנמשלו ליין, שטוב לאדם שיגלה תורתו לאחרים, בבחינת 'יפוצו מעינותיך חוצה' (משלי ה טו). שהמלמד לאחרים הוא מתחכם, כמו שאמרו 'ומתלמידי יותר מכולן' (תענית ז. מכות י.). וגם יקבל שכר גדול עשר ידות יותר משכר לימוד שלמד לעצמו.

ט. ע"פ רש"י ורשב"ם (ד"ה דמלכותייהו), וכן כתב המהרש"א בפירוש, ראה מה שהתבאר בענין הקודם. **י. בגמרא** (יומא כג.) הקשו על דברי רבי יוחנן, הרי נאמר (ויקרא יט יח) 'לא תקום ולא תטור', ותירצו שפסוק זה מדבר בנקימה של ממון, כגון 'השאילני קרדומך' וכו'. ואמנם אף בצער הגוף יש לו לאדם להיות מן הנעלבים ואינם עולבים, ולכן תלמיד חכם לא ינקום בידים, אך ינטור בלבו ואם אחרים יתבעו את עלבונו ישתוק (עי' פי' רש"י שם ד"ה דנקיט), ואם מפייסים אותו יתפייס. **יא. ולפירוש** זה, הטעם שאמרה הגמרא שעתידים לגדול ולמלוך אמנם נאמר על שלשתם, אך אינו אותו חשש ממש, כי בנחש ונכרי החשש שהם עצמם ינקמו, ובתלמיד משום הבושה כנ"ל. ובזה מיושב מדוע הזכירה הגמרא תלמיד באחרונה, מפני שבו אין חשש מנקמה ממש. והביא הבן יהוידע (שם) מעשה המובא בירושלמי (פסחים פ"ו ה"ג), שלש עשרה שנה שימש רבי עקיבא בבית מדרשו של רבי אליעזר, ולא היה רבי אליעזר מחשיבו, לאחר שלש עשרה שנה השיב רבי עקיבא את תשובתו הראשונה לפני רבי אליעזר, והיתה זו תשובה ניצחת. אמר לו רבי יהושע לרבי אליעזר 'הלא זה העם אשר מאסתה בו צא נא עתה והלחם בו' (שופטים ט לח). והרי זה מעין פירוש הבן יהוידע כאן. **יב. וכתב** באגרות משה (או"ח ח"ג סי' קיח) שמשמע ברמב"ם שפוסק כרבי נהוראי, כי לא מצינו ברמב"ם דין זה שמחוייב האב ללמד אומנות לבנו בקטנותו. **יג. ופירש** המהרש"א לפי זה את המשך דברי רבי נהוראי (שם), ואיני מלמד את בני אלא תורה, שאדם אוכל משכרה בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא, ושאר כל אומנות אינן כן, כשאדם בא לידי חולי או לידי זקנה או לידי יסורין ואינו יכול לעסוק במלאכתו הרי הוא מת ברעב, אבל התורה אינה כן, אלא משמרתו מכל רע בנערותו, ונותנת לו אחרית ותקוה בזקנותו. ופירש המהרש"א שהאומנות אינה עומדת לאדם אלא בילדותו שאז בכוחו לקבוע לו אומנות כבדה אבל כשבא לידי זקנה או חולי אינו יכול לעשות מלאכה כבדה ותחסר פרנסתו. אבל התורה אינה כן שהעושה תורתו קבע ומלאכתו עראי, הרי הוא בוחר לו מלאכה נקיה וקלה שיכול לעשות גם בימי זקנה, ובזכות התורה מלאכתו מתברכת ומספקת לפרנסתו אף שהיא מלאכה קלה, והתורה וגם המלאכה מתקיימות בידו. **יד. ועיין** בבן יהוידע (ד"ה שרי), שפירש מאמר זה בכמה אופנים נוספים. **טו. ועיין** בבן יהוידע (ד"ה קנפ), שפירש מאמר זה בכמה אופנים נוספים. **טז. עיין** בשואל ומשיב (או"ת, מהדורא ו סי' ריג) שנחלק על השבות יעקב. ולדעתו אף ביין יכול לחזור בו כשנכנס ויוצא בתביעת מעותיו.

'**שרי** כיסך', הכוונה שיוציא האדם ממונו כדי לכבד את אשתו במלבושים ותכשיטים, ואז 'פתח שקיך' לקבל שפע וברכה משמיים'. כדרך שאמר רבא (נדה מציעא נט.) 'אוקירו לנשייכו כי היכי דתתעתרו'.

'**קבא** מארעא ולא כורא מאיגרא', הכוונה שטוב לאדם שיקבל שפע אפילו מועט מכוח מעשיו הטובים שעושה בעולם הארצי, ממה שיקבל שפע הבא מצד זכות אבות, אפילו הוא מרובהיט.

'**תמרי** בחלוזך לבי סודנא רהיט', הכוונה שבתחילת לימודו צריך האדם לעסוק בגירסא, ואחר שיהיה בקי ושלם בגירסת המשניות והברייתות אז ילך ללמוד סברא ויעסוק בה להבין דבר מתוך דבר. והמשיל רב את הגירסא לתמרים שמהם עושים את השכר, ואת הסברא לשכר היוצא מן התמרים, שכשם שאם אין תמרים אין שכר, כך אם אין גירסא אין סברא. וזה שאמר רב, שאחר שעסקת בגירסא ואתה בקי בה בבחינת 'תמרי בחלוזך', אז 'לבי סודנא רהיט' ללכת ללמוד סברא, לחדש מן הגירסא הלכות וללמוד דבר מתוך דבר.

פירוש דברי רב, כל מילי זבין ותחרט

כל מילי זבין ותחרט בר מחמרא דזבין ולא תחרט. רב אמר לבנו, כל דבר מכור ותתחרט חוץ מן היין שתמכור ולא תתחרט. ופירש **רשב"ם** (ד"ה זבין), כל דבר שתמכור, אם יתייקר אחר כך יכול אתה להתחרט על שמיהרת למכור. חוץ מיין, שאף אם יתייקר מחיר היין אין להתחרט על מכירתו בשער הזול, כי שמא אילו לא מכרתו היה מחמיץ בידך והיית מפסיד יותר. ונחלקו **המפרשים** בביאור דבריו, **במנחת יהודה** (נחמנ"ס ד"ה זבין) פירש שלא מדובר על חרטה שעל ידה בא המוכר לבטל המקח אלא על חרטה שבלב המוכר. וביאר שהתועלת בחרטה זו, שכשיזדמן לאדם פעם נוספת למכור איזה דבר חוץ מיין, יהיה מתון [אבל יין, טוב למהר במכירתו שמא יחמיץ]. אבל **במצפה איתן** (ד"ה ח"ל) **ובפתח עינים** (ד"ה כל) פירשו, שרב הורה כאן שיכול המוכר לחזור בו מן המכירה כל עוד היא בגדר 'דברים' בלבד ולא נעשה מעשה קנין. וביארו שרב הלך לשיטתו בבבא מציעא (מט.). ש'דברים', אין בהם משום מחוסרי אמנה.

נפקא מינה היוצאות מדברי רב

שם. מצינו כמה נפקא מינה היוצאות מדברי רב, 'בר מחמרא דזבין ולא תחרט': **א.** נשאל **הט"ז** (חו"מ סי' עב ס"ק), מי שקנה יין בהקפה, ונתן למוכר משכון ששוה יותר מדמי היין, ונגנב המשכון. האם המוכר נחשב שומר שכר על המשכון וחייב בגניבה. והשיב שבשאר מכירות חוץ מיין יש לבית דין לעיין באותו המקח אם היא סחורה גרועה שהמוכר רוצה להפטר ממנה, או אפילו אם היא סחורה רגילה [אמצעית], הרי מכירות אלו נחשבות טובת הנאה של המוכר, והוא שומר שכר על המשכון, ואם היא סחורה משובחת שיש הרבה קונים הקופצים עליה, אינה נחשבת לטובת המוכר, ואינו אלא שומר חינם. אבל מכירת יין לעולם נחשבת טובת המוכר. ולמד הט"ז כן מן האמור בגמרא כאן, שלעולם אין להתחרט על מכירת יין, כי שמא היה מחמיץ.

ב. נשאל **בשבות יעקב** (שו"ת, ח"ג סי' קעח), מי שקנה יין בעד אלף זהובים ונתן מאה זהובים, ומשך הלוקח את היין לרשותו, והמוכר נכנס ויוצא אצלו בתביעת מעותיו, וקודם שנתן לו יתר המעות הוקר היין עד מחיר כפול, ורוצה המוכר לחזור, האם יכול לחזור בו או לא. והשיב שבשאר מכירות חוץ מיין, כל שהמוכר נכנס ויוצא בתביעת מעותיו הרי הוא יכול לחזור בו, חוץ ממוכר שדהו מפני רעתה, שאף שנכנס ויוצא המקח קיים ואינו יכול לחזור בו. אבל מכירת יין לעולם נחשבת כמוכר שדהו מפני רעתה. והביא ראיה מדברי הגמרא כאן, שלעולם אין להתחרט על מכירת יין, שמא היה מחמיץ. ולכן המוכר יין אינו יכול לחזור בו אף שלא קיבל כל המעות ונכנס ויוצא בתביעת מעותיוטז.

נפקא מינה היוצאות מהנהגת 'שרי כיסך פתח שקיך'

שרי כיסיך פתח שקיך. רש"י ורשב"ם (ד"ה שרי) פירשו עצת רב, 'שרי כיסך ופתח שקך', שיקבל המוכר תחילה את המעות ויתנם בכיסו, ואחר כך יפתח השק ויתן התבואה ללוקחים. ומצינו כמה נפקא מינה היוצאות מהוראה זו:

א. בעיון יעקב (ד"ה שרי) הביא את המשנה בשבועות (מה.), 'אמר לחנווני תן לי בדינר פירות ונתן לו, אמר החנווני תן לי הדינר, אמר לו הקונה נתתיו לך ונתתו בכיסך. ישבע הקונה [שבועת היסת] שנתן לו את הדינר. רבי יהודה אומר כל שהפירות בידו ידו על העליונה'. ופירש רש"י (שם ד"ה כל), שרבי יהודה פוטר את הקונה משבועה, מפני שאין דרך חנווני המוכר שלא בהקפה לתת את הפירות עד שיקבל את הדינר"ז. הרי שרבי יהודה סובר שכל החנווני נוהגים כעצת רב, וסמך על כך לפטור את הקונה משבועת היסת.

ב. בקרבן תודה (ד"ה שרי)ח הביא דברי הש"ך (חו"מ סי' רכז סק"ד בשם הגהות מיימ"ש), שכאשר המוכר הונה את הלוקח ונטל מעות יתרות, הדין הוא שאם עבר זמן בכדי שיראה את המקח לתגר או לקרובו שוב אין הלוקח יכול לתובעו, מפני שאנו תולים שנודעה לו האונאה ונתרצה. וכל זה אם שילם את המעות, אבל אם הלוקח עדיין לא שילם, נאמן לומר לא נתרציתי, במיגו שהיה יכול לטעון שילמתיט. ולפי זה מובן מדוע יעץ רב שלא למכור בהקפה, כי המוכר בהקפה ופסק עמו מחיר שיש בו כדי אונאה, יוכל הלוקח לתובעו לעולם, מה שאין כן כשנוטל המעות מיד, לא יוכל הלוקח לתובעו אחר ששהה בכדי שיראה לתגר או לקרובו[י].

ביאור דברי רב 'קבא מארעא ולא כורא מאיגרא'

קבא מארעא ולא כורא מאיגרא. בביאור דברי רב מצינו שני פירושים:

רש"י ורשב"ם (ד"ה קנא) פירשו, שטוב ללכת למקום קרוב ולהשתכר מעט, מלהשתכר הרבה במקום רחוק כגון במדינת הים. ולדבריהם משמעות 'ארעא' כלומר ארץ זו ולא ארץ אחרת. וביאר הגר"א (חו"מ סי' שלה ס"ק יד) טעם הדבר מפני שכמה מאורעות [של היזק וסכנה מצויות] בדרכים[יא].

אבל המהרש"א (מ"פ ד"ה קנא) פירש לשון 'ארעא' במשמעות קרקע, כלומר שעדיף לאדם שיגדל תבואה בעצמו לאכילת ביתו ולא יקנה תבואה מן השוק, כדרך שאמר רב פפא ביבמות (סג.). ואפילו כאשר אין בכך רווח ממון, כגון שמחיר החיטים זול והקרקע אינה משובחת, אף על פי כן ברכה מצויה בדבר שאינו לקוח בדמים, ואינו כלה מהר. ועוד אמר (שם), קפוץ וקנה קרקע. הרי שטוב לאדם שיגדל תבואתו באדמתו[יב].

ממה התעשרו רב פפא ורב חסדא

אמר רב פפא אי לא דרמאי שכרא לא איעתרי אי חסדא לא דרמאי שכרא לא איעתרי. העיד רב פפא שלולי היה עושה שכר לא היה מתעשר. והעירו התוספות (ד"ה אמר), שלעיל (מט.) העיד רב פפא עצמו שלולי היה נושא כהנת לא היה מתעשר. ותירצו, ששתי סיבות אלו יחדיו גרמו שהתעשר[יג].

בקרבן תודה (נמוק' שם) פירש כוונת התוספות, שבזכות שנשא כהנת נגזר עליו שיתעשר, ובפועל באה העשירות על ידי שעשה שכר. כי אף מי שנגזר עליו להתעשר לא ישליכו לו הממון משמים, אלא צריך לעסוק מעט במסחר וכיוצא בזה.

ובפתח עינים (ד"ה אמר) ביאר, שבאמת רב פפא תלה עושרו רק בכך שנשא כהנת. ואף שכמה בני אדם נשאו כהנות ולא נתעשרו, שונה מהם רב פפא שבלבב שלם קבע בדעתו שמעלה ויתרון לו להדבק בזרעו של אהרן, וכוונתו הטובה והשלמה שנשא כהנת לשם שמים גרמה לו שנתעשר, מה שאין כן באחרים שנשאו כהנות, שלא היה לבבם שלם [שיתרון הוא להם לשאת כהנת]. אבל מרוב ענוותנותו לא רצה רב פפא להתפאר במעלת מחשבתו הטהורה, ולכן אמר שנתעשר מעשיית השכר, כלומר שזו וזו גרמו לו. אבל באמת עיקר עושרו בא בזכות שנשא כהנת במחשבה טהורה, ובזכות זו נתן ה' בלבו לעשות שכר ולהתעשר.

בדומה לקושיית התוספות העיר **המצפה איתן** (ד"ה פי) על הלשון השניה בגמרא, שרב חסדא העיד על עצמו שלולא היה עושה שכר לא היה מתעשר, שבגמרא בשבת (סג:) אמר רב חסדא [עצמו] שהוא נוטל ידיו במים מלא חפנים [בשפע], ונותנים לו [משמים] מלא חפנים טובה. הרי שהתעשר בזכות נטילת ידים במים רבים.

מהו הסוד וגמילות החסדים בעשיית שכר

מאי סודנא אמר רב חסדא סוד נאה. רש"י ורשב"ם (ד"ה סוד, ד"ה וגמילות) פירשו ש'סוד נאה' הכוונה שעשיית שכר היא עצה טובה שמתעשרים ממנה. וגמילות חסדים, שיכול לתת מן הרווח לעניים לעשות מהן צדקה וחסד. והוסיף הרשב"ם (ד"ה וגמילות) שהרי אין בה קרן גדול[יד].

המהרש"א (מ"פ ד"ה סוד) ביאר שיש כעין סוד בעשיית השכר מן התמרים, מפני שאין כל בני אדם יודעים לעשות מהן שכר לשתיה, שהרי התמרים עומדים בדרך כלל לאכילה, והידיעה איך להתעשר על ידי עשיית משקה מן התמרים מוגדרת כ'סוד'.

אמנם בבן יהוידע (ד"ה ועוד נ"ל) כתב, שהשכר הרגיל על פי רוב הוא מזיק ומחליש, אך יש אומנים עושים שכר חשוב וטוב לבריאות, על ידי תערובת סממנים, ועל ידי חכמה המסורה להם בשיעור המים והאש וזמן שריית התמרים במים קודם הבישול, ושיעור העסק בידים בזמן השריה. ויש במלאכה זו סוד מסור מאומן לאומן מזמן הראשונים, וזהו אותו 'סוד נאה' האמור בגמרא[טו]. ופירש הבן יהוידע (שם) שה'גמילות חסדים' האמורה בגמרא היא הבריאות הבאה לשותים שכר זה, שלא כמו השכר הרגיל שהוא מזיק.

בפנים מסבירות (ד"ה מאי סודנא) העיר על פירוש רש"י [והרשב"ם], הרי צדקה היא לעניים וגמילות חסדים היא גם לעשירים, ואם על ידי עשיית שכר מתעשר ונותן צדקה לעניים, היה לרב חסדא לומר צדקה ומדוע אמר גמילות חסדים. ולכן פירש, שאין כוונת רב חסדא על האדם העושה שכר שהוא גומל חסדים, אלא כוונתו שעצם המלאכה של עשיית השכר יש בה גמילות חסדים [בדומה ל'סוד נאה' שחוזר על המלאכה ולא על האדם]. וביאר, שהשכר מצוי בזול לכל אדם ויש בזה חסד לעניים שאינם יכולים לקנות יין, שיוכלו לקנות שכר ולשתות. ויש בזה חסד אף לעשירים, שלולי היה השכר מצוי היה היין ביוקר והיה הדבר קשה לעשירים.

ביאורים על דרך הדרוש

בקרבן תודה (ד"ה סוד) ביאר על דרך הדרוש את דברי חז"ל על השכר 'סוד נאה וגמילות חסדים', שהשכר הוא משכר ודומה ליין, ומבואר בעירובין (סה.) שביין יש שתי תכונות: א. יין בגימטריא סוד [שבעים], ולכן נכנס יין יצא סוד. ב. יין ניתן לנחם בו את האבלים[טז]. וכנגד תכונת 'יצא סוד' אמרו כאן על השכר 'סוד נאה', וכנגד ניחום האבלים אמרו כאן 'וגמילות חסדים', כי ניחום אבלים הוא מכלל גמילות חסדים.

בבני אברהם (יהודה יעלה, ד"ה פסחים קיג) ביאר ביאר מאמרי רב פפא ורב חסדא כאן, בהקדם שני מאמרים אחרים שאמר רב פפא. בשבת (קיח:) אמר רב פפא שחושדים אותו ואין בו [ולכאורה קשה, כיצד יוכל רב פפא להוכיח שחשדוהו בשקר, הלא כל מי שחושדים אותו יכול לומר שאין בו]. ובבבא מציעא (סה.) למדנו שרב פפא היה עושה שכר ומוכר בזמן הזול במחיר של זמן היוקר, וממתין על התשלום עד זמן היוקר, ואמר רב פפא שאין בכך איסור ריבית, משום שהשכר המשובח שלו אינו מתקלקל ואף למעות אינו צריך מפני שהוא עשיר, ולא היה רוצה למכור כשער של עכשיו, אלא להמתין עד שיתייקר, ומה שמוכר עכשיו אינה אלא טובה שעושה עם הלוקח, ונמצא שאין לו שום רווח בכך שמוכר מעכשיו בהקפה לפי שער היוקר. ולפי זה פירש ביהודה יעלה, יז. **בהמשך** המשנה שם אמר רבי יהודה בפירוש את הסברא שפירש רש"י, וכך שנינו שם, אמר לשולחני תן לי בדינר מעות ונתן לו, אמר לו תן לי את הדינר, אמר לו נתתי לך ונתתו באונפלי, ישבע בעל הבית. רבי יהודה אומר אין דרך שולחני ליתן איסר עד שיטול דינר. **יח. הקרבן תודה** (שם) הקשה, איך יעץ רב לבנו שלא להיות גומל חסד. [נראה מדבריו שדימה מכירה בהקפה להלואה, ששתיהן בכלל מצות גמילות חסד]. ותירץ שיש נפקא מינה לדין אונאה, כמובאר כאן, וכיון שכך, אין המוכר מצווה לגמול חסד באופן שיוכל לבוא לו נזק מזה. [אך יש להעיר על דבריו קצת, וכי זה נחשב נזק למוכר שלא יוכל להונות את הלוקח]. **יט. אמנם** הש"ך שם הניח הלכה זו בצ"ע, אך הנתיבות המשפט (סי' רכז סק"ג, מידושים סק"ז) ושער המשפט (שם סק"ח) הסכימו שכך ההלכה. וכן כתב בפתחי תשובה (סי' רכז סק"ג) בשם המשנה למלך (מכירה פט"ו ה"ג) והבית מאיר (אהע"ז סי' נג סי"ד). אבל בקצות החושן (סי' רכז סק"ג) כתב שמסתימת הפוסקים משמע שאפילו לא נתן מעות, המקח קיים. ונתן טעם לדבר, שחזקה [כעין אנן סהדי] שנתרצה, ואין הלוקח נאמן במיגו נגד חזקה. **כ. בלקוטי** בתר לקוטי הביא בשם עיני יצחק שהקשה על עצת רב, הלא דבר זה אינו בידו של המוכר לקבל המעות קודם שיתן הסחורה, כי הקונים רוצים קודם לראות הסחורה אם טובה היא. ותירץ שאכן דבר זה הוא בידו, כי כוונת רב לומר שישתדל האדם להתנהג תמיד באמונה עד שיתפרסם במידה זו, ואז כשיאמר שיש לו סחורה טובה, כולם יאמינוהו עד שיסכימו לתת לו המעות אף בטרם ראו את הסחורה. **כא. דברי** הגר"א (שם) נכתבו בביאור תשובה מיימונית (משפטים סי' כד) שהובאה בהגהת הרמ"א (חו"מ סי' שלה ס"ק), וזה תוכן התשובה, אדם ששכר סוס לשמונה ימים ללכת למקום מסוים, וכאשר הלך שני ימים נמלך וחזר למקומו, יכול לעשות בששה ימים הנשארים עם הסוס מה שירצה, להשכירו בעיר להביא עצים או שאר מלאכות המיוחדות לסוסים באותה עיר, אף על פי שזו מלאכה כבידה מן הראשונה, כי נוח לבעלים שתהא בהמתו בעירו ועושה מלאכה כבדה ממה שתלך למקום רחוק. ומצאנו דין נוסף הנובע מטעם זה, שפסק הרמב"ם (שלוחין ושותפין פ"ה ה"ד), 'אחד מן השותפים שאמר נוליך הסחורה למקום פלוני שהיא ביוקר ונמכור שם, אף על פי שקיבל עליו כל אונס או כל פחת שיבא, הרי חבירו מעכב עליו, שהרי אומר לו אין רצוני שאתן מעות שבידי ואהיה רודף אחריך לדין להוציא ממך, וכן כל כיוצא בזה'. **כב. בגמרא** (יבמות שם) הובאו דברי רב ורבי אלעזר, שטוב לאדם להשתכר במסחר ממה שיעסוק בעבודת האדמה. ופירשו התוספות (שם ד"ה שאין) והמהרש"א (שם ד"ה הפוכי) שאין דברים אלה סותרים לדברי רב פפא, שאכן לא טוב שיהיה עיקר פרנסתו בעבודת האדמה, אבל למזונות ביתו טוב שיגדל בעצמו באדמה שלו. ולפי זה לא יהיו דברי רב כאן סותרים לדבריו שם. **כג. כדוגמת** תירוץ התוספות מצינו בגמרא (תענית כה.), שלוי נעשה צולע מחמת שהטיח דברים כלפי מעלה בתפילתו, והקשו הרי נעשה צולע על ידי שקד קידה [לפני רבי], ותירצו שזה וזה גרמו לו. ופירש רש"י (שם ד"ה הפ), החטא גרם לו שנצלע בקידה. **כד. נראה** שבא לומר, שמלבד שיש בעשיית השכר מעלה שהיא מביאה רווח גדול, יש בה מעלה יותר מעסקים אחרים, שאף שיש בהם רווח גדול מכל מקום יש בהם גם השקעה גדולה, וכיון שרוב עושרו מושקע בעסקיו אינו יכול לתת לעניים, מה שאין כן בעשיית השכר שהרווח גדול וההשקעה קטנה, ונמצא שגם הוא מתעשר וגם יכול לגמול חסדים. **כה. וביאר** בזה איך יתכן שהתעשר רב פפא מעשיית השכר, שאילו היו הכל יודעים לעשות מלאכה זו לא היה ניתן להתעשר ממנה, אלא מפני שהיה יודע סוד עשיית השכר החשוב, שהוא טוב לגוף ויקר בדמים. **כו. מקור** דבר זה בעירובין (סה.), 'אמר רבי חנין לא נברא יין אלא לנחם אבלים ולשלם שכר לרשעים'.

שזהו החשד שהיו חושדים את רב פפא, שכאילו עובר הוא במכירה זו על איסור ריבית, ואמר רב פפא שחושדים אותו ואין בו איסור זה, והוכיח כן במה שאמר כאן שהתעשר מעשיית השכר, וזהו מופת שלא עבר באיסור ריבית, שהרי אמרו חז"ל (ב"מ עא.) שהמלוה בריבית נכסיו מתמוטטים, והנה הוא עשירותו קיימת, ומזה מוכח שלא נכשל באיסור ריבית. ולפי זה יובנו דברי רב חסדא ש'סודנא' פירושו סוד נאה, כלומר שסוד הלכה זו שחידש רב פפא שאין באופן הנ"ל איסור ריבית, נתגלה על ידי מלאכת השכר שממנה התעשר. ומה שאמר 'וגמילות חסדים' הוא טעם ההלכה המחודשת הזו, שאין לו שום רווח במכירה בהקפה, אלא גמילות חסדים הוא עושה עם הלוקח שממתין לו על המעות. והוסיף רב פפא [בהמשך הגמרא כאן] בטעם היתר זה, ואמר שכל אשראי ספק אם יבוא לידי פרעון. ואם יבוא, מעות רעות הן שפורע לו זוז זוז, ואם כן מכירתו בהקפה, רחוקה מרווח וקרובה להפסד, ולכן אין בה איסור ריבית.

בעין אליהו (ד"ה אמר רב פפא) ביאר, שלכאורה יש לשאול על דברי רב פפא מנין לו שלולא עשיית השכר לא היה מתעשר, הלוא הרבה שלוחים למקום. וכדי ליישב שאלה זו אמר רב חסדא שבעשיית השכר יש גמילות חסדים, ועל ידי זה זוכה האדם לעושר, כמבואר בקידושין (לט: מ.) שגמילות חסדים היא מן הדברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא.

פירוש 'כל אגב גביא בעי'

כל אגב גביא בעי. מצינו כמה פירושים בדברי רב פפא 'כל אגב גביא בעי':

א. **רש"י והרשב"ם** (ד"ה כל) פירשו, ש'אגב' הוא כל דבר שצריך לכתוב שטר עליו כגון מלוה ואמנה[כז]. ולימד רב פפא שמלוה ואמנה אינם טובים ככסף מזומן, כי עדיין הוא צריך לגבות ויש בו טורח.

ב. **המהרש"א** (חי"ד ד"ה גנייה) פירש, ש'אגב' הם מטלטלין של הלוה שמשתעבדים לבעל חוב לגבותם אפילו מן הלקוחות [שקנו מן הלוה], אם כתב הלוה לבעל חוב בשטר שמשעבד לו מטלטלין אגב קרקע. ולימד רב פפא ששעבוד מטלטלין אינו טוב לסמוך עליו, מכיון שעדיין צריך גביה כשיגיע זמן הפרעון, ובקל יוכל הלוה להפסידם או להביאם ליד מי שאי אפשר לגבותם ממנו.

ג. **הבן יהוידע** (ד"ה כל) פירש, ש'אגב' הם מטלטלין הנקנים אגב קרקע [כגון שקונה את הקרקע בקנין כסף, ואגב קונה גם את המטלטלין, אף שבפני עצמם אין המטלטלין נקנים בכסף]. ונחלקו **הראשונים** (הובאו בנימ יוסף מו"מ סי' רכ) באופן שהקונה עדיין לא נתן למוכר דמי המטלטלין, לדעת כמה ראשונים (הו"ד בנ"י שם) לא קנה. ולפי דעה זו פירש הבן יהוידע דברי רב פפא 'כל אגב גביא בעי', שאין המטלטלין נקנים ב'אגב' עד שיגבה את דמיהם[כח].

ד. **בפנים מסבירות** (ד"ה אמר רב פפא) פירש על פי מה שהסתפקה הגמרא בקידושין (כו.) אם כדי לקנות באגב צריך שיהיו המטלטלין צבורים על גבי הקרקע, ולפי זה פירש דברי רב פפא כאן, שסובר שצריך שיהיו צבורים, ואמר 'כל אגב גביא בעי' כלומר שהקונה באגב צריך שיהיו המטלטלין על גבי הקרקע[כט].

נפקא מינה במאמר רב פפא 'כל אשראי ספק אתי'

כל אשראי ספק אתי ספק לא אתי. מצינו כמה נפקא מינה היוצאות מדברי רב פפא 'כל אשראי ספק אתי ספק לא אתי'[ל]:

א. **כתבו הגאונים** [הו"ד **ברבינו ירוחם** (מישרים נתיב כו ח"ב), **ובבית יוסף** (טו"מ סי' קעו ד"ה וכתב רבינו ירוחם)], שותף שמכר בהאמנה [כלומר בהקפה] הנקראת בלשון חכמים אשראי, ואחר כך כפרו הלוקחים ולא שילמו[לא], פשיעה היא ומשלם לחבירו. ואפילו שרגילים אנשי המקום למכור לפעמים כך בהאמנה, אין זה נחשב מנהג כדי להפטר, אלא אם כן היה מנהג סוחרי המקום שימכרו לעולם באשראי [שכך התנו ביניהם], אבל מאחר שיש מהם שמוכרים כך ויש מהם כך לא היה לו למכור על הספק שלא מדעת חבירו, וביאר הבית יוסף (שם) שמקור דברי הגאונים מדברי רב פפא כאן, שכל אשראי ספק יבוא ספק לא יבוא.

ב. **כתב הלבוש** (טו"מ סי' רסג ס"ו), שאף שהלכה היא שכשאמר הבעלים על ממונו 'וי לחסרון כיס', הרי זה יאוש וממונו מותר לכל אדם, זהו דווקא באבידה וכיוצא בזה, אבל מי שיש לו חוב אצל גוי, אף שאמר 'וי לחסרון כיס', אין זה נחשב יאוש. וביאר הטעם על פי דברי רב פפא כאן, הואיל וכל אשראי ספק יבוא ספק לא יבוא, הרי אנו דנים שלא אמר 'וי לחסרון כיס' אלא מספק, ולא גמר בדעתו והתייאש.

ג. **כתב הרא"ש** (שו"ת כלל פט סי' ז), שני שותפים שהיה להם חוב על גוי והיה השטר מונח אצל אחד מהם והגיע זמן גבייתו, ואמר האחד לחבירו ששטר השותפות בידו, אל תאריך את זמן החוב כי אני צריך מעותי, ועבר על דבריו וזקף החוב עד השנה הבאה, הרי זה חייב לתת לשותפו את מעותיו. אך לא ישלם לו כל דמי החוב, אלא בשומת בית דין שישומו אילו היה בא למכור אותו החוב, כמה היה אדם רוצה לתת תמורתו. וטעם הדבר, לפי שהחובות אינם בטוחים כל כך, כפי שלמדנו כאן שכל אשראי ספק יבוא ספק לא יבוא[לב].

ד. **כתב החכם צבי** (שו"ת, בתשובות הנוספות סי' ג, הו"ד בפתחי תשובה חו"מ סי' יג ס"ג קוב ו), שאף שנחלקו הפוסקים אם יכול האפוטרופוס לוותר מממון היתומים לאחרים[לג], אבל כאשר היתומים רוצים להוציא ממון מיד אחרים, ואם לא יתפשרו קרוב לבוא לידי הפסד כל החוב, ודאי שהרשות ביד אפוטרופוס לפשר.

שהרי אמרו בגמרא כאן שכל אשראי ספק יבוא ספק לא יבוא.

ה. למדנו בערכין (ו.), שהאומר סלע זו לצדקה מותר לשנותה, ונחלקו הראשונים בפירוש ההוראה 'מותר לשנותה', **רש"י** (שם ד"ה לשנותה) פירש שמותר לו ללוותה לצרכיו ולשלם לאחר זמן סלע אחרת לצדקה, אבל מדברי **הרמב"ם** (מתנות עניים פ"ח ה"ד) משמע שפירש שלא הותר לו אלא להחליף המטבע של צדקה במטבעות אחרות שנותן תמורתה מיד. והקשה **השפת אמת** (שם ד"ה שלמא) על רש"י, כיון שמטבע זו היא של עניים איך יוכל ללוותה על דעת עצמו, הרי למדנו כאן שכל אשראי ספק יבוא ספק לא יבוא, ואפשר שלא יהיה לו לפרוע. וכתב שיותר נראה לפרש כמשמעות דברי הרמב"ם[לד].

הטעם שיצא למלחמה באחרונה

כשאתה יוצא למלחמה אל תצא בראשונה אלא תצא באחרונה כדי שתכנס בראשונה. רש"י (ד"ה אל) **ורשב"ם** (ד"ה כדי) פירשו טעמם של אנשי ירושלים, שאם תנוס מן המלחמה תכנס לביתך בראשונה. והקשה **המהרש"א** (חי"ד ד"ה תצא), אם עצת אנשי ירושלים שלא יצא למלחמה בראשונה, היא משום סכנה, כדי שיחיה ולא ימות, היה צריך לתת לדבריהם טעם אחר, שלא יצא בראשונה משום שהעומד אל מול פני המלחמה הוא בסכנה ביותר, כענין שנאמר (שמואל ב' יח טו) 'הבו את אוריה אל מול פני המלחמה החזקה ושבתם מאחריו ונכה ומת'.

ועל העצה שאמרו לרך הלבב שיוכל לברוח מן המלחמה, הקשה המהרש"א (שם), שאם כל אחד יצא באחרונה, מי יצא בראשונה.

בבן יהוידע (ד"ה כשאתה) תירץ [על קושיית המהרש"א הראשונה], שאי אפשר לומר לאדם שלא יעמוד אל מול פני המלחמה משום סכנה, שדבר זה אינו מסור בידו, אלא ביד ראשי הגייסות שהם מסדרים את החיל כאשר יראה להם נכון להצלחת המלחמה, והם מעמידים את הגיבורים והפיקחים אל מול פני המלחמה בעל כרחם. אך עצת אנשי ירושלים שיצא באחרונה, היא מפני שאין כל אנשי המלחמה יוצאים בחטיבה אחת, אלא יש כמה גייסות, ומייעצים לאדם שיצא עם גייס האחרון, וזו עצה שיוכל לקיימה, להשתמט משאר הגייסות ולהתחבר עם אנשי הגייס האחרון.

בשדה יצחק (ערכי"י ד"ה לא) תירץ קושיות המהרש"א, שאין מדובר כאן באנשי הצבא העושים מלחמה, אלא באדם היוצא מעצמו ומרצונו אחרי המלחמה, שאף אם ילך בראשונה לא יעמוד אל מול פני המלחמה ולא יהיה בסכנה. [ולפי זה אין להקשות מי יצא בראשונה]. והוכיח השדה יצחק שלא מדובר בלוחמים עצמם, שהרי אפילו הלוחמים היוצאים באחרונה אינם יכולים לנוס כמבואר בסוטה (מד.), שהיו מעמידים זקיפים לפניהם ומאחוריהם וכשילים של ברזל בידיהם וכל המבקש לחזור הרשות בידם לקפח את שוקיו.

פירושים למאמר 'כשאתה יוצא למלחמה' וכו' בדרך המוסר

בבן יהוידע (ד"ה והנה נעיקר) פירש עצת אנשי ירושלים, שדיברו במלחמת היצר. כי יש שתי מצוות שבהן יוכל האדם לנצח את יצרו, המצוה הראשונה בתורה היא פריה ורביה, שאם אדם מקדים לישא אשה הוא מנצח את יצרו, כפי שאמר רב חסדא (קידושין כט:), 'האי דעדיפנא מחבראי, דנסיבנא בשיתסר. ואי הוה נסיבנא בארביסר הוה אמינא לשטן גירא בעיניך'. והמצוה האחרונה בתורה היא מצות כתיבת ספר תורה, ולימוד התורה הוא תבלין להתגבר על יצר הרע, כמבואר בקידושין (ל:). והנה בקידושין (כט:) נחלקו בני בבל ובני ארץ ישראל

כז. **פירוש** 'אמנה' שכתב רש"י כאן, יש ללמוד ממה שפירש בבבא מציעא (סג.), שאמר רב 'עושין אמנה בפירות ואין עושין אמנה בדמים', ופירש רש"י (שם ד"ה עושין, ד"ה ואין) ש'אמנה בפירות' הכוונה שהלוקח נותן מעות למוכר בשעה שהפירות בזול, ואינו מקבל ממנו את הפירות מיד, אלא ממתין ומקבלם אחר זמן [אף אם יהיו אז ביוקר, מותר]. ו'אמנה במעות' הכוונה שה'לוקח' משקיע את מעותיו ביד 'המוכר' בשעה שהפירות בזול, על מנת לקבל ממנו מעות מרובים בשעה שיתייקרו הפירות [וזה אסור משום ריבית]. הרי לנו ש'אמנה' היא קניה בכסף מזומן על מנת לקבל את התמורה בעתיד. וכתב הבן יהוידע (ד"ה כל) שפירוש רש"י דחוק, מדוע מלוה ואמנה נקראים בשם 'אגב'. כח. **עיין** בבן יהוידע שם ביאור נוסף. כט. **אמנם** מסקנת הגמרא שם (קידושין מ.) שאין צורך שיהיו המטלטלין צבורים. ל. **בבן יהוידע** (ד"ה כל שמקפיד) פירש מאמר זה בדרך המוסר, 'אשראי' הכוונה לשבח שאדם משתבח בעצמו, כמו 'באשרי כי אשרוני בנות' (נחלת ג יג). וכוונת רב פפא, כל שבח שאדם משבח את עצמו ואומר יש לאל ידי לעשות דבר גדול כך וכך, ספק אם אכן יבוא דבר זה לידי פועל, כי אפשר שאין לאל ידו כמו שאומר, ואף אם יצא הדבר לפועל 'מעות רעות נינהו', כלומר שמעורב במעשהו גאוה וגסות רוח. לא. **ריקאנטי** (סי' ז"ים). ודקדק, שחייב לשלם לשותפו חצי ההפסד [שהרי רק חצי מן הסחורה של השותף]. והוסיף, שהיה לו להרויח פחות ובלבד שימכור תמורת תשלום מיד. ובלבוש (טו"מ סי' קעו ס"י) הוסיף שאין היתר לשותף למכור בהקפה אלא דבר שדרכו למכור תמיד בהקפה, ואם התרה בו שלא להקיף, אפילו בדבר שדרכו בהקפה חייב לשלם. לב. **והוסיף** הרא"ש (שם) שיש חוב שצריך הוצאה וטורח בגבייתו. לג. **לדעת** הרשב"א (שו"ת, טו"מ סי' תלף טו) והחתם סופר (שו"ת, טו"מ סי' קיג), אפוטרופוס יכול לוותר כאשר הדבר לטובת היתומים, אך החכם צבי (שם) כתב שהרלב"ח פקפק בדבר. לד. **והוסיף** השפת אמת שם, שגם לשון 'לשנותה' לא משמע כפירוש רש"י, שהיה צריך לומר מותר 'להוציאה'.

אהח 19/06/2018

אם עדיף קודם לישא אשה או קודם ללמוד תורה. ורבי יוחנן שהיה מארץ ישראל אמר שקודם ילמד תורה, ועל פי זה יובנו דברי רבי יוחנן כאן שאמר בשם אנשי ירושלים [ארץ ישראל], כשאתה יוצא למלחמת היצר אל תצא בראשונה, כלומר אל תתחיל קודם לישא אשה שהיא מצוה ראשונה בתורה, אלא תצא באחרונה. כלומר תתחיל קודם ללמוד תורה שהיא מצוה אחרונה. 'כדי שתיכנס בראשונה', כלומר שעל ידי התורה תזכה לזיווג הגון שהיא מצוה ראשונה. שהרי אמרו חז"ל (לעיל מט.), לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו [וישא בת תלמיד חכם], וישיא בתו לתלמיד חכם, נמצא שע"י שיעסוק בתורה ירבו הקופצים עליו, שכל אחד ירצה לתת לו את בתו לאשה.

בקרבן תודה (ד"ה אל תפח) פירש ששלשה דברים שאמר רבי יוחנן משום אנשי ירושלים, הן עצות כדי לבוא על ידיהן למעלות שאמר בן זומא (תנחומא פ"ד מ"ח), כדי שיצליח האדם לקיים 'איזהו גיבור הכובש את יצרו', יעצו ואמרו, כשתצא למלחמת היצר אל תצא בראשונה, כלומר שלא יעשה את המלחמה בעבירה חמורה [שנקראת 'ראשונה' מפני שענשה חמור], אלא יתגבר להלחם ביצר הרע בעבירות קלות שאדם דש בעקביו [אחרונה], ולא יוותר כחוט השערה, שאם חלילה יכשל בעבירות קלות הרי עבירה גוררת עבירה עד לחמורות. וכדי שיתרגל במעלת 'איזהו עשיר השמח בחלקו', אמרו 'עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות', שעל ידי זה לא יהיה רגיל בתפנוקים, ודיו במה שיש לו ולא יתאוה ליותר. ואם ירצה לבוא למעלת 'איזהו מכובד המכבד את הבריות' ישתדל עם מי שהשעה משחקת לו, שיכבדנו ויהיה גם הוא מכובד.

על האדם לדחוק את עצמו ולא ליהנות מחסדי אחרים

ועשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות. דבר זה שאמר רבי יוחנן כאן משום אנשי ירושלים, עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, אמרו רבי עקיבא (לעיל קיב.). וכתב **הרמב"ם** (ממנות ענייס פ"י הי"ח), 'לעולם ידחוק אדם את מדת החכמה ויתגלגל בצער ואל יצטרך לבריות ואל ישליך עצמו על הצבור, וכן צוו חכמים ואמרו עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, ואפילו היה חכם ומכובד והעני, יעסוק באומנות, ואפילו באומנות מנוולת ולא יצטרך לבריות[לה]. מוטב לפשוט עור בהמות נבלות ולא יאמר לעם חכם גדול אני, כהן אני, פרנסוני, ובכך צוו חכמים. גדולי החכמים היו מהם חוטבי עצים ונושאי הקורות ושואבי מים לגנות ועושי הברזל והפחמים ולא שאלו מן הצבור ולא קיבלו מהם כשנתנו להם'.

אדם שיש לו לשבת מזון שתי סעודות, לא יאכל סעודה שלישית, ואל יצטרך לבריות

שם. מבואר בשבת (קיח.) שאדם שיש לו מזון ארבע עשרה סעודות לא יטול מן הקופה המחולקת לעניים פעם בשבוע, מכיון שמזון ארבע עשרה סעודות מספיק כדי שתי סעודות ביום לשבעת ימי השבוע. ואף שלא יהיה לו לסעודה שלישית בשבת, הרי אמר רבי עקיבא 'עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות'. ופירש **רש"י** (שם ד"ה שיעשה) שיעשה שבתו חול ולא יטיל על אחרים כבוד שבתותיו[לו].

אמנם כתב **המשנה ברורה** (סי' רמב סק"ח) שמי שאין לו כלום והוא מוטל על הצדקה הרי הגבאים מחויבים לתת לו שלש סעודות וכסא דהרסנא [דגים קטנים מטוגנים בשמנם] לכל הפחות, ואם הוא אדם נכבד, הכל לפי כבודו, ואין אומרים בזה 'עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות', שאין אומרים כן אלא במי שעדיין לא נצטרך ליטול, אבל מי שכבר בא לידי מדה זו לפשוט ידו וליטול נותנים לו הכל[לז].

מדוע יעשה שבתו חול, הרי בהוצאות שבת אם מוסיף מוסיפים לו

שם. על המבואר כאן 'עשה שבתך חול', הקשו **בתוספות** (ד"ה עשה), הרי אמרו בביצה (טז:) שבהוצאות שבתות וימים טובים, אם פוחת פוחתים לו ואם מוסיף מוסיפים לו, ואם כן מדוע יעשה שבתו חול, הרי לכאורה עדיף שיוציא בהוצאות שבת ואז יוסיפו לו מן השמים[לח]. ותירצו, שאכן אם כעת יש לו ממון להוצאות שבת יש לו להוציאו, ולא ידאג פן יחסר לו, כי על המוציא הוצאות שבת מממון שלו אמרו בביצה (שם) שמוסיפים לו. אבל אם כעת אין לו, על זה אמרו כאן שיעשה שבתו חול ולא יקח משל אחרים.

והעיר המהרש"א (גמוס' ד"ה עשה), שלכאורה יכלו התוספות לתרץ על פי דברי התנא דבי אליהו המובאים בגמרא לעיל (קיב.), 'אף על פי שאמר רבי עקיבא עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, אבל עושה הוא דבר מועט לכבוד שבת', ולפי זה אפשר לתרץ, שרק על אותו דבר מועט נאמר בביצה שמוסיפים לו, אבל על הוצאות יתרות מדבר מועט נאמר כאן 'עשה שבתך חול'. וביאר המהרש"א (שם) שהתוספות מיאנו בתירוץ זה, כי מלשון הגמרא בביצה 'אם מוסיף מוסיפין לו' משמע שככל שמוסיף, מוסיפים לו ולא רק דבר מועט.

מדוע יעשה שבתו חול, הרי אמרו 'לזו עלי ואני פורע'

שם. על הנאמר כאן, 'עשה שבתך חול', הקשו **התוספות** בביצה (טו: ד"ה לזו), הרי דרש רבי יוחנן משום רבי אליעזר ברבי שמעון (ניל טו:) ממה שנאמר (נחמיה ח י) 'כי חדות ה' היא מעוזכם', 'אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל, בני, לזו עלי וקדשו קדושת היום, והאמינו בי ואני פורע'. ואם כן מדוע אמרו כאן שיעשה שבתו חול, הרי יכול ללוות ולהוציא בהוצאות שבת. ותירצו, שכאן מדובר באדם שאין לו לפרוע.

ותירוצם צריך ביאור, שהרי אף אם עכשיו אין לו לפרוע, מכל מקום הקב"ה הבטיחו 'ואני פורע'. ואכן **הגר"א** (גמוס' שם) הגיה וגרס 'אין לו ממי ללוות', ולפי זה לא קשה.

ובפנים יפות (דברים טו ד ד"ה ממנו) ביאר תירוץ התוספות לפי הגירסא שלפנינו, שאדם שבטחונו חזק בה', בודאי שהקב"ה ישלם לו, ובזה אמר לזו עלי ואני פורע, כמו שנאמר בירמיה (יז ז) 'ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו', פירוש כפי חוזק בטחונו בה' בודאי יהיה ה' מבטחו, ובתהלים (ט יא) נאמר 'ויבטחו בך יודעי שמך כי לא עזבת דורשיך', אבל כשאין בטחונו חזק כל כך, בזה אמרו 'עשה שבתך חול', כי אולי לא יתן לו ה' לפרוע.

פירוש אל תרבה בגנות משום מעשה שהיה

אל תרבה בגנות משום מעשה שהיה. מצינו בזה שתי גירסאות ופירושים. **רבינו חננאל** (ד"ה אל תרבה בגנות) גרס 'בגגות' ופירש, משום מעשה שהיה בדוד, שעלה על הגג וראה את בת שבע ושלח ולקחה. וכעין זה פירש **הרשב"ם** (ד"ה אל תרבה בגנות), שלא יהא האדם רגיל לעשות דבריו בפרהסיא במקום מגולה, משום מעשה שהיה בדוד ובת שבע, שהיא היתה רוחצת על הגג ודוד ראה אותה. וכתב **המהרש"א** (ח"ב ד"ה אל תרבה) שאף שגירסת כל הספרים [שהיו לפניו] 'בגנות', מכל מקום לפי הענין נראה שצריך לגרוס 'בגגות'.

אמנם בפנים מסבירות (ד"ה אל תרבה) פירש באופן אחר [המתאים לגירסת הגמרא שלפנינו], 'אל תרבה בגנות' מלשון גנאי. כלומר אל תספר בגנות בני אדם, 'משום מעשה שהיה', הכוונה למעשה המובא בקידושין (ע:) באדם שהיה רגיל לקרוא לבני אדם בשם 'עבדים' והכריז עליו רב יהודה שהוא עבד, משום שכל הפוסל במומו פוסל.

איך מותר לשחרר עבדו ולעבור בעשה כדי להשיא בתו שבגרה

בתך בגרה שחרר עבדך ותן לה. רש"י (דברי הימים ב' ג לה) הביא מקור לדברי הגמרא שאמרה בתך בגרה שחרר עבדך ותן לה, שנאמר (שם) 'ויתן ששן את בתו לירחע עבדו לאשה'.

איתא בברכות (מז:) ובגיטין (לח:), אמר רב יהודה אמר שמואל כל המשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר (ויקרא כה מו) 'לעולם בהם תעבודו'. ולפי זה יש לשאול על דברי הגמרא כאן, איך מותר לשחרר עבדו ולעבור בעשה כדי להשיא בתו שבגרה. ביישוב שאלה זו מצינו ארבעה תירוצים: א. **הר"ן** (על הרי"ף, גיטין לח: ד"ה כל, נמצון רמשון) תירץ, ש'לעולם בהם תעבודו' אין זו מצות עשה גמורה. ב. יש מתרצים (הו"ד הר"ן שם), שלא אמרה תורה לעולם בהם תעבודו אלא משום שלא יתן להם מתנת חנם, כענין שכתוב בעובדי כוכבים 'לא תחנם', וכאשר משחרר עבדו כדי לקיים מצוה, הרי זה משחרר לצורך עצמו, וכאילו העבד נותן לו דמיו, ואין בזה משום 'חנינה'[לט]. ג. **בויקרא יצחק** (ד"ה נתן) ביאר, שכיון שבתו בגרה והיא ראויה לביאה, יש חשש שתפקיר עצמה ויכשלו בה רבים, ואם כן מצוה להשיאה כדי לזכות לרבים, ומצוה זו נחשבת מצוה דרבים

לה. אמנם כתבו הראשון לציון (יו"ד סי' רמה ס"ק) והדבר שמואל (שו"ת סי' קלח, הו"ד בפימור הלכה סי' רלח ד"ה נכל), שאם הברירה ביד האדם או לעסוק בתורה ולהרבות גבולו בתלמידים וליהנות מאחרים, או ליהנות מיגיע כפיו אך על ידי זה יתבטל מלימודו חלק מן היום, בזה אפילו הרמב"ם יסכים שמותר ליהנות מאחרים. וביארו טעם הדבר, מכיון שבימינו אי אפשר לאיש החפץ בחיים שיתקיים תלמודו בידו לזכות בו את הרבים כי אם בסיפוק צרכיו ע"י אחרים. כי נתמעטו הלבבות ואף אם יעסוק האדם בתורה כל היום וכל הלילה לא יספיק לדעת מה שהוא חייב לדעת. והביאו ראיה לדבריהם, שאף בזמן חז"ל מצינו שמגיהי ספרים והדיינים היו נוטלים שכרם מתרומת הלשכה, וכן פסק הרמב"ם עצמו (מקלים פ"ד ה"ז), הרי שכשאי אפשר שיהנה מיגיעו וגם יזכה את הרבים בתורתו מותר ליהנות מאחרים. ופסק הרמ"א (יו"ד סי' רמו סכ"ח) שיש מקילים שמותר לחכם ולתלמידיו לקבל הספקות מן הנותנים כדי להחזיק ידי לומדי תורה, שעל ידי זה יכולים לעסוק בתורה בריוח. ומ"מ מי שאפשר לו להתפרנס היטב ממעשה ידיו ולעסוק בתורה, מדת חסידות היא ומתת אלהים היא, אך אין זה מדת כל אדם. וכן הכריעו כמה פוסקים (ש"ך שם סק"כ, ע"ז שם סק"ז, פימור הלכה סי' רלח ד"ה נכל). **לו. עיין** הלכה זו ביאר בשפת אמת (שבת קיח: ד"ה ממנו) תפילת רבי יוסי (שבת קיח:) 'יהא חלקי מאוכלי שלש סעודות בשבת', וצריך ביאור, הרי הוא יכול לאכול שלש סעודות בשבת וממילא יהא חלקו עמהם. אלא צריך לומר שהיה עני ולא היה לו משלו מזון לשבת כי אם לשתי סעודות, וקיים דברי רבי עקיבא עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, והתפלל שיתן לו ה' שיוכל לקיים מצוות שלש סעודות משלו. **לז. וביאר** המשנה ברורה (שם), שמצות עונג שבת תלויה במצב האדם, וחילוק הדברים הוא כך, מי שאפשר לו, צריך לכבד את השבת בבשר ויין ומגדנות כפי יכולתו. מי שהשעה דחוקה לו ביותר שאין לו אלא מזון שתי סעודות לשבת, בזה אמר רבי עקיבא 'עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות', ואינו מחויב לא בסעודה שלישית ולא בכסא דהרסנא. ומי שיש לו ממון כדי לקנות מזון שלש סעודות ויותר מזה קצת, מחויב להוציא אותו על שבת כדי שיקיים שלש סעודות וכסא דהרסנא. **לח. כך** ביאר המהרש"א (גמוס' ד"ה עשה), שעיקר קושיית התוספות מ'אם מוסיף מוסיפין לו'. **לט. וכתב** בגליוני הש"ס (ד"ה נתן) שיש לפקפק אם תירוץ זה מיישב כאן, שמא לא תירצו כך אלא באופן שמשחרר עבדו לצורך תפילה בציבור וכדומה. מה שאין כן כשמשחרר עבדו כדי להשיא לו את בתו, שלכאורה זה ודאי בגדר חנינה, כיון שמשחרר לצורך דבר שהוא הנאה לעבד. אך כתב שאף בזה יש לומר שמותר, כיון שמכל מקום סיבת השחרור היא לצורך האדון כדי לקיים מצוה להשיא את בתו הבוגרת.

שהותר מחמתה לעבור בעשה, כמבואר בברכות (סט), שרבן גמליאל שחרר עבדו כדי להשלים למנין, משום שתפלה בצבור נחשבת מצוה דרבים[מ].

ד. אבל ברכת אברהם (פילה, ד"ה נמך), נראה שלא אמרו חז"ל כן אלא בדרך הפלגה, כדי שיבין האדם את אשר לפניו. מפני שהעבדים שטופים בזימה, וכן הבטלה מביאה לידי זנות, ומשעה שהבת בגרה, יצאה משיעבוד אביה ובטלה ממלאכה, ויש לחוש שתזנה עם העבד ותתחלל, ויהיה הבן ממזר, וכדי שיבין האדם חשש זה הפליגו ואמרו, שחרר עבדך ותן לה.

מי שקשה לה למצוא זיווג מותר לה להינשא לעם הארץ

שם. מבואר לעיל (מט.), רבי שמעון אומר כל סעודה שאינה של מצוה אין תלמיד חכם רשאי ליהנות ממנה. וביאר רבי יוחנן מהי סעודה שאינה של מצוה, כגון בת כהן הנישאת לישראל, ובת תלמיד חכם לעם הארץ. והבין הדברי **יציב** (שו"ת, מהע"ז סי' ו סק"ח) מדברי הגמרא שם שיש איסור לבת כהן להינשא לישראל ולבת תלמיד חכם להינשא לעם הארץ, ולכן סעודת נישואין זו נקראת 'שאינה של מצוה'. אמנם הסתפק אם איסור זה קיים גם באופן שקשה לה למצוא זיווג, כגון שהיא בעלת מום או מבוגרת. והעלה, שעיקר האיסור הוא כשאפשר לה למצוא תלמיד חכם וממהרת להינשא לעם הארץ משום ממון וכיו"ב, אבל במבוגרת שהיא כעורה או בעלת מום וכדומה, אין עליה חיוב ליישב עד שילבין ראשה. והוכיח כן מדברי הגמרא כאן, בתך בגרה שחרר עבדך ותן לה[מא].

אשה שנשבעה על דעת בעלה שלא תינשא ומת מתירים לה שבועתה

שם. נשאל **הריטב"א** (שו"ת סי' מג), בעל שהיה חולה והשביע את אשתו על דעתו בנקיטת חפץ שלא תנשא לאיש, אחר מותו, עד אשר יגדלו הבן והבת הקטנים שיש לו ממנה ויתחתנו, ומת הבעל. ועתה אשתו מבקשת להתיר לה את שבועתה כי יש לה צער בכך ואינה יכולה להמשיך בסבלה בלי בעל. והשיב [בטעמים ובראיות] שיש להתיר לה שבועתה. ואחד הטעמים להתירה אפילו לכתחילה הוא, כי לפי הנראה חשש קלקול גדול או לעז יש בדבר זה אם לא תינשא, כי הנערה קטנה בשנים ומצטערת ואינה יכולה לסבול, וכיון שכן ראוי להתירה אף שמת הבעל ואין לו רצון ודעת, כי הענין מוכיח שאף הבעל לא נתכוון אלא לטובת הבנים ולהנאתם, וכיון שיש חשש שאם לא תנשא אולי תקלקל או יצא עליה שם לעז, קלקול הוא לבנים, וברור הוא שעל דעת כן לא השביעה, ומוטב שתנשא וזהו כבודם ותועלתם, והרי זה דומה לנדרי טעות. וכיון שהיא אומרת שאינה יכולה לסבול ומצטערת, היא ודאי נאמנת על עצמה יותר ממאה עדים, וכל שכן שרגלים לדבר שיש לחוש לקלקול בכל אשה שהגיעה לבגרות, כמו שאמרו חז"ל כאן 'בתך בגרה שחרר עבדך ותן לה', וכל שכן אחר שטעמה טעם ביאה, שהמעכב עליה מלהינשא עובר משום 'אל תחלל את בתך להזנותה' (ויקרא יט כט), וכיון שכן מצוה גדולה יש להשיאה כדי שלא תתקלקל חס ושלום ותחלל כבודה וכבוד בניה.

הרי כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא

אמר רבי יוחנן שלשה מנוחלי העולם הבא. מדברי רבי יוחנן[מב] שנקט שרק שלשה הם מנוחלי העולם הבא, משמע שאין כל ישראל מנוחלי העולם הבא, והקשה **בשמן רקח** (ד"ה אמר ר"י), שלכאורה דברי רבי יוחנן סותרים למשנה (סנהדרין פ"י מ"ג), 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא'. [ועוד העיר (סט), מדוע בחר רבי יוחנן דווקא באלו השלשה. וכן למה שאלה הגמרא 'מאי היא' רק על 'המבדיל במוצאי שבת על היין'].

עי' קושיא זו מצינו כמה תירוצים: א. מדברי היפה תואר (ירושלמי שבת פ"ו ה"ג, הו"ד בנמחת נכורים ד"ה מנוחלי) עולה שהדר בארץ ישראל זוכה לעולם הבא בלא דין ובלא יסורים, אבל כל ישראל זוכים לעולם הבא רק לאחר שדנים אותם על חטאיהם[מג].

ב. בשמן רקח (ד"ה והנה) תירץ, שאמנם כל ישראל יש להם חלק מוכן לעולם הבא, אבל מי שרוצה לזכות בחלקו צריך בדרך כלל לעמול ולהתייגע על כך. ובא רבי יוחנן להשמיענו חידוש, שיש שלשה שזוכים לעולם הבא בלי עמל ויגיעה, אלא להיפך, הם נהנים במצבם בעולם הזה, וזכות העולם הבא באה להם כמו נחלה שאדם נוחל מאביו, שלא טרח ויגע בה כלל, אלא להיפך, אביו טרח בה כל ימיו ולבסוף הבן גם נוחל את הירושה. וביאר, שהדר בארץ ישראל לא עשה שום פעולה כדי לזכות בעולם הבא, אלא אדרבה הוא נהנה בישיבתו בארץ חמדה טובה, ואף על פי כן נוחל העולם הבא. וכן המגדל בניו לתלמוד תורה, הממון שמוציא על כך אינו נחסר מכיסו כלל, שהרי אמרו חז"ל (ניצה טז.) שמזונותיו קצובים לו חוץ מהוצאות שבת ויום טוב והוצאות בניו לתלמוד תורה, ויש לו רק נחת שבניו תלמידי חכמים, ואף על פי כן נוחל העולם הבא. וכן המבדיל על היין, שפירשה הגמרא שמשייר מקידוש להבדלה, כלומר שיש לו כל כך הרבה יין לענג את השבת עד שנשאר לו גם להבדלה, הרי הוא נהנה בעונג שבת וזוכה לעולם הבא[מד].

ג. באוצר חיים (ד"ה ועוד) פירש כוונת רבי יוחנן, ששלשה אלה אף בעולם הזה הם מעין נוחלי העולם הבא, שמקבלים שכר והנאה מיד [כמבואר בתירוץ הקודם][מה].

הטעם ששלשה אלה נוחלים העולם הבא

אלו הן וכו'. בבן יהוידע (ד"ה שלשה) נתן טעם לכך שהדר בארץ ישראל הוא מנוחלי העולם הבא, על פי מאמר רבי שמעון בן יוחאי (נדרים ה.), 'שלש מתנות טובות נתן הקדוש ברוך הוא לישראל, וכולן לא נתנן אלא על ידי יסורין. אלו הן, תורה וארץ ישראל והעולם הבא'. הרי שהדר בארץ ישראל כבר קנה אותה על ידי יסורים, וממילא קנה על ידי אותם יסורים גם את העולם הבא. והטעם שהמגדל בניו לתלמוד תורה נוחל העולם הבא, משום 'ברא מזכה אבא'. והטעם במבדיל על היין, כי שבת היא מעין עולם הבא, והיין רומז ליין המשומר בענביו שהוא סוד עולם הבא, ולכן המכבד את השבת ביציאתו ביין הוא מנוחלי העולם הבא.

מעלות הדר בארץ ישראל

אלו הן הדר בארץ ישראל. מצינו כמה מאמרי חז"ל שדבריהם משלימים דברי הגמרא כאן, שהדר בארץ ישראל הוא מנוחלי העולם הבא:

א. תנו רבנן (כתובות קי:)[מו], לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה עובדי כוכבים, ואל ידור בחו"ל ואפילו בעיר שרובה ישראל, שכל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלוה, וכל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלוה, שנאמר (ויקרא כה לח) 'לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלהים'. וכל שאינו דר בארץ אין לו אלוה, אלא לומר לך כל הדר בחו"ל כאילו עובד עבודת כוכבים. וכן בדוד הוא אומר (שמואל ב' כו יט) 'כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים', וכי מי אמר לו לדוד לך עבוד אלהים אחרים, אלא לומר לך כל הדר בחו"ל כאילו עובד עבודת כוכבים.

ב. בפסיקתא זוטרתא (נשא כה כח) דרשו על תפילת יעקב (סט), 'ושבתי בשלום אל בית אבי והיה ה' לי לאלהים'. זו ירושת הארץ, שכל הדר בארץ ישראל הוא יכול לקיים המצוות.

ג. בילקוט שמעוני (ישעיה רמז תנט), היה ר' מאיר אומר כל הדר בארץ ישראל, וקורא קריאת שמע שחרית וערבית, ומדבר בלשון הקדש, הרי הוא בן העולם הבא, ועונותיו מתכפרים לו, שנאמר (דניאל ט ג) 'וכפר אדמתו עמו'[מז].

האם די במעלה אחת כדי לזכות לעולם הבא

שם. בירושלמי (שבת פ"ו ה"ג) 'תני בשם רבי מאיר, כל מי שהוא קבוע בארץ ישראל ואוכל חוליו בטהרה ומדבר בלשון הקודש וקורא את שמע בבוקר ובערב מובטח לו שהוא מחיי העולם הבא'. **הקשה היפה תואר** (הו"ד בנמחת נכוריס ד"ה מנוחלי) **שמשמע מדברי הירושלמי שכדי לזכות לחיי העולם הבא** שהיא יחיד ולא רבים. אמנם כתב שיתכן שיש חשש שבתו שבגרה תפקיר עצמה לרבים, ואם כן המצוה להשיאה כדי שלא יכשלו בה רבים נחשבת מצוה דרבים. וכמו שהבאנו [תירוץ ג] בשם ויקרא יצחק (ד"ה נמך). **מא. וראה** לעיל [בענין 'איך מותר לשחרר עבדו ולעבור בעשה כדי להשיא בתו שבגרה'], שביאר הדברי יציב טעם הנהגה זו על פי הגמרא בסנהדרין. ובעניינו הוסיף הדברי יציב, שבפרט כשאותו עם הארץ מכיר במומה ואף על פי כן מוכן לישא אותה מתוך שהוא מחשיב בת ת"ח, או שרוצה לידבק בזרעו של אהרן, באופן זה אין איסור כלל. ועוד הוסיף, שבענין זה הכל הולך אחר הכוונה, וכשאומרים בסעודה שירות ותשבחות להלל ולשבח להשי"ת הרי זה מורה על הכוונה לשם שמים, ובאופן זה אין איסור, והרי זו סעודת מצוה. **מב. גירסת** רבינו חננאל (ד"ה אמר ר') רבי יצחק. ובילקוט המאירי (ד"ה אמר ר') סייע לגירסא זו, שהרי מצינו שאמר רבי יוחנן (כתובות קיא.) יתרה מזו, שהמהלך ארבע אמות בארץ ישראל מובטח לו שהוא בן העולם הבא, ולפי גירסת הגמרא שלפנינו יקשה מה חידש כאן רבי יוחנן שהדר ממש בארץ ישראל הוא מנוחלי העולם הבא. **מג. ראה** יתר דברי היפה תואר להלן בילקוט בענין האם די במעלה אחת כדי לזכות לעולם הבא. **מד. פירוש** זה שלא כהרשב"ם. **מה. יש** לסייע לפירושים ב' ג' ממה שכתב הכלבו (סי' קיח) 'ששלשה נוחלין העולם הזה והעולם הבא' וכו'. **מו. וכן** הוא בשכל טוב (נדפס ע"י ד"ה מנוחלי). **מז. כדברי** הילקוט למדנו גם בירושלמי, ראה בתחילת הענין הבא.

מ. בגליוני הש"ס (ד"ה נמך) ודברי יציב (שו"ת, מהע"ז סי' ט סק"ה) הביאו ראיה שמוטל על האב לחוש שמא תזנה בתו שבגרה, מן הגמרא בסנהדרין (עו.), שדרש רבי עקיבא את הפסוק (ויקרא יט כט) 'אל תחלל את בתך להזנותה', זה המשהא בתו בוגרת. כלומר שהמשהה בתו בוגרת ואינו משיאה גורם לה לזנות. ואמר רב כהנא (סט) משום רבי עקיבא שהמשהא בתו בוגרת נקרא עני רשע ערום. ופירש רש"י (סט ע"ב ד"ה מסהה), שהעני הרשע מערים להשהות את בתו הבוגרת ואינו משיאה, בשביל שתעשה לו מלאכה ותשמשנו, וזו היא ערמת רשע שגורם להזנותה בשביל הנאתו. הרי מבואר שמוטל על האב להשיא בתו שבגרה, ואסור להשהותה מחשש שמא תזנה. ובדברי חיל (פ' יח אות ה) הביא ראיה שהותר לאדם לעבור בעשה כדי למנוע בני אדם אחרים מלעבור איסור, מדברי הגמרא בגיטין (לח.), מעשה באשה אחת שחציה שפחה וחציה בת חורין [ולכן לא יכלה להנשא לא לעבד ולא לבן חורין], וכפו את רבה לשחררה. וביאר רב נחמן שהותר לרבה לעבור בעשה משום שנהגו בה מנהג הפקר. וכתבו התוספות (גיטין מא. ד"ה כופין) שבאופן זה אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך. אך הקשה על טעם זה, שהרי מבואר בברכות (מז:) שרק משום מצוה דרבים, כגון תפילה בצבור, הותר לעבור בעשה, אבל משום מצוה של יחיד אין לעבור בעשה, שהרי זו מצוה הבאה בעבירה, וכן אותו מעשה בחציה שפחה שהיו נוהגים בה מנהג הפקר, הרי שרבים היו נוהגים בה איסור, ולכן הותר לרבה לשחררה, אבל לא מצינו שהותר לעבור בעשה כדי שיחיד לא יעבור איסור, ואם כן איך מותר האב לעבור בעשה משום חשש עבירה של בתו

אוצר החכמה

צריך שתהיינה בו ארבעת המעלות הנ"ל, ואילו מדברי רבי יוחנן כאן משמע שדי בכך שדר בארץ ישראל. ואין לתרץ שמי שיש בו כל ארבע המעלות זוכה לעולם הבא בלא דין ובלא יסורים, ומי שרק דר בארץ ישראל זוכה לעולם הבא לאחר שדנים אותו ביסורים, שהרי כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, ומה אם כן מעלת הדר בארץ ישראל, אלא ודאי הדר בארץ ישראל זוכה לעולם הבא בלא דין ובלא יסורים[מח]. על קושיא זו מצינו שני תירוצים: א. היפה תואר (שם) תירץ על פי דיוק לשון רבי מאיר 'מובטח לו' שהוא מחיי העולם הבא, כלומר שמי שיש בו ארבעת המעלות הנ"ל מובטח לו שלא יחטא ויאבד מעלתו ח"ו, אבל מי שרק דר בארץ ישראל זוכה בזה לעולם הבא אך אינו מובטח שלא יחטא.

ב. במנחת בכורים (ד"ה והנה) תירץ על פי דיוק לשון רבי מאיר 'שהוא מחיי העולם הבא', כלומר בגופו ממש, שגופו ישאר קיים עד לזמן תחיה לעולם הבא. וצריך ארבעה תנאים הגורמים שגופו ישמר. שיהיה קבוע בארץ ישראל, ואוכל חוליו בטהרה, ומדבר בלשון הקודש, וקורא את שמע בבוקר ובערב.

פירוש 'דמשייר מקידושא לאבדלתא'

דמשייר מקידושא לאבדלתא. רבי יוחנן שיבח את המבדיל על היין במוצאי שבתות, שהוא מנוחלי העולם הבא, וביארה הגמרא שהכוונה למי שמשייר יין מן הקידוש להבדלה.

מצינו כמה ביאורים בדברי הגמרא: א. **בתוספות** (ד"ה דמשייר) פירשו, שמדובר באדם שיש לו יין לקידוש ולהבדלה בצמצום, ומונע עצמו מלשתות יין בשבת אחר הקידוש, כדי להבדיל עליו במוצאי שבת.

ב. הטור (או"ח סי' רלו) [כפי שהבינו **המהרש"א** (נמוק' ד"ה דמשייר)] פירש, שמדובר באדם שאין לו אלא כוס אחד, ואינו מקדש עליו אלא מניחו להבדלה[מט].

ג. בפרישה (סי' רלו ס"ק טו) פירש, שמדובר אפילו באדם שיש לו יין ברווח, אך הוא משייר מעט מאותו כוס יין שקידש עליו, ובשעת הבדלה מוסיף עליו יין ומבדיל עליו. וביאר, שזהו עיקר המצוה, שאותו יין שנעשתה בו מצות קידוש תיעשה בו גם מצות הבדלה, כי גם ההבדלה מקדושת השבת היא, ולכן עדיף להבדיל על שיורי כוס קידוש מלהבדיל על יין אחרי.

ד. ועוד ביאר **בפרישה** (שם ס"ק טז) שמדובר באדם שאין לו אלא כוס יין אחד, והוא מדקדק לעשות באופן שיוכל לקיים בו גם מצות קידוש וגם מצות הבדלה, כגון שיש בו יותר מרביעית, ומקדש עליו כשהוא מלא כדין, ואחר הקידוש קודם שיטעם מערה ממנו מעט לכלי אחר, ושותה מן הכוס מלא לוגמיו, וכדי שלא יהיה פגום חוזר ומתקנו על ידי הוספת היין שעירה לכלי אחר. ואפילו אין בכוס אלא רביעית יין חי שאינו מזוג, וקידש עליו וטעם ממנו ופגמו, יכול למזגו במים ולתקנו. וכיון שמדקדק כל כך, שכרו גדול שהוא מנוחלי העולם הבא[נא].

בתוספות (שם) הקשו [לפי הבנתם], הרי מבואר בגמרא לעיל (קה:) שרק קידוש לילה קודם לכיבוד יום אבל הבדלה אינה קודמת לכיבוד יום, ואם כן לכאורה עדיף שישתה את היין בשבת ויקיים בו כיבוד יום ממה שיבדיל עליו[נב]. ותירצו, שפירש ר"י ש'כיבוד יום' הכוונה לקידוש שעושים ביום השבת, דהיינו ברכת בורא פרי הגפן. ולפי זה מיושב, שאכן הבדלה אינה קודמת לקידוש היום אך היא קודמת לשתיית יין נוסף בשבת, ורבי יוחנן שיבח את המונע עצמו משתיית יין לאחר שקידש עליו ביום, כדי להבדיל עליו במוצאי שבת[נג].

ביאור דברי הגמרא 'דמשייר מקידושא לאבדלתא' בדרך דרוש ורמז

בשמן רקח (ד"ה ממר ר"י) פירש דברי הגמרא 'דמשייר מקידושא לאבדלתא' שמענג את השבת ביין הרבה עד שנשאר לו גם להבדלה, ובזכות מצות עונג שבת נוחל העולם הבא בלא טורח ויגיעה[נד].

בכתב סופר (סו"ס, סו"ס סי' מה ד"ה ועד"ז) ביאר, שמצוי אצל הרבה מבני העם, שיום שבת קודש מוקדש ללימוד התורה והוא לה' לבדו, אך על האדם הלומד תורה בשבת ללכת בדרך זו שלמד כל ימי השבוע, ועל ידי זה יזכה לחיי העולם הבא ליום שכולו שבת. אבל אלו שהולכים בשבת לבית הכנסת ושומעים הדרשה, ובמוצאי שבת אינם שמים על ליבם דבר ממה ששמעו ולמדו בשבת, במה יזכו לחיי העולם הבא, הלא ביום אחד לא די כדי לזכות ליום שכולו שבת. ורמזו חז"ל ענין זה באמרם שהמשייר מקידוש להבדלה הוא מנוחלי העולם הבא, כי לא כל אדם זוכה שיהיו כל ימות החול בתורה ובקדושה כביום השבת, אבל המשתדל שישתייר עליו מקדושת השבת גם בימות החול זוכה להיות מנוחלי העולם הבא.

במטה אהרן (וויסנפין, ד"ה שלשה, ד"ה ופשט) הקשה, מדוע רק המבדיל על היין בצאת השבת הוא מנוחלי העולם הבא ולא אמרו כן על המקדש על היין בכניסת השבת. וביאר, על פי נוהג שבעולם שבבוא אל האדם אורח חביב יעשה לכבודו סעודה חשובה, אך ככל שיתעכב אצלו יהיה פוחת והולך בחשיבות הסעודות, אבל אם יזדמן אל ביתו אורח חשוב עד מאוד, שמה שיושב אצלו היא כבוד לבעל הבית, אז לא יגרע ערך הסעודות כלל, ותהיה הסעודה האחרונה חשובה כמו הראשונה בלי שינוי. ובזה יובן, שאמנם המקדש על היין מראה בזה שמחבב את השבת, אבל המבדיל על היין הרי הוא מראה שהשבת כל כך חשובה בעיניו עד שאין הבדל בכבוד שמכבדה בין שעת כניסתה לשעת יציאתה, ולכן הוא זוכה להיות מנוחלי העולם הבא. כי השבת מעין עולם הבא, שהוא יין המשומר לצדיקים.

האם קידוש קודם להבדלה

שם. נחלקו **הראשונים** במי שאין לו יין מספיק לקידוש ולהבדלה, אלא לאחד מהם מה יעשה. לדעת **התוספות** (ד"ה דמשייר) בין קידוש לילה ובין הקידוש שעושים ביום השבת [היינו שמברכים רק בורא פרי הגפן], קודמים להבדלה. [ואין הבדלה קודמת אלא ליין שרוצה לשתות אחר קידוש לכבוד שבת][נה]. אבל **הטור** (או"ח סי' רלו)[נו] פסק, שמי שאין לו אלא כוס אחד ואין בו שיעור קידוש והבדלה[נז], יניחנו להבדלה, ויקדש על הפת, משום שתיקנו חכמים מצות הבדלה על היין.

וכתב המהרש"א (נמוק' שם) שלדעת הטור הבדלה קודמת אפילו לקידוש לילה. וביאר דברי הטור, שהטעם שהבדלה קודמת לקידוש לדעתו, משום שיכול לקדש על הפת ואינו יכול להבדיל על הפת, שהרי תיקנוה חכמים על היין. **אמנם** המהרש"א הקשה על הטור כמה קושיות: א. הרי יש לומר שקידוש עדיף, שהרי מצות קידוש על היין הסמיכוה חכמים (לעיל קו.) על הפסוק (שמות כ ז) 'זכור את יום השבת לקדשו', ודרשו, זוכרהו על היין. ואף לפירוש **רשב"ם** לעיל (קו: ד"ה דתניא) שיכול לקדש על הפת אין זה אלא כשאין לו יין, אבל כשיש לו יין לא יוכל לקדש על הפת. ועוד, שמצות הבדלה הרי יכול לקיים בתפילה, שעיקר הבדלה בתפילה נתקנה. ב. בגמרא בשבת (כג:) אמרו שנר חנוכה עדיף מקידוש, משום שפרסומי ניסא עדיף. ולפי טעמו של הטור, מדוע לא אמרו שם שנר חנוכה קודם לקידוש, משום שיכול לקדש על הפת[נח].

מח. בגמרא בכתובות (קג:) מובא שביום קבורתו של רבי יצאה בת קול ואמרה, כל מי שהיה בלוויתו של רבי מזומן לחיי העולם הבא. היה כובס אחד שהיה רגיל לבוא לבית רבי בכל יום, וביום הלוויה לא בא, כיון ששמע את הבת קול עלה לגג ונפל לארץ ומת, יצאה בת קול ואמרה, אף אותו כובס מזומן לחיי העולם הבא. והקשו התוספות (שם ד"ה מזומן), הלא כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב. ופירש הרב ר' מאיר שכל מקום שאמרו בלשון זו 'מזומן לחיי העולם הבא', פירושו בלא דין ובלא יסורין. **מט. ולדעת** הטור הבדלה קודמת אפילו לקידוש של לילה. ראה להלן בסמוך. אמנם באור חדש (נמוק' ד"ה דמשייר) כתב שגם הטור פירש דברי הגמרא 'דמשייר מקידושא לאבדלתא', כפירוש התוספות, שמדובר באדם שיש לו יין המספיק בצמצום לקידוש ולהבדלה, ולאחר הקידוש שעשה ביום אינו שותה עוד יין לכיבוד השבת אלא מניחו להבדלה. וכן משמע מלשון הגמרא 'דמשייר מקידושא', שמשמעו שנמנע משתיה מלאחר הקידוש ואילך, שאילו היתה הכוונה שנמנע מלקדש על הכוס היה לה לומר 'דמשייר קידושא'. ואף על פי כן פסק הטור שהבדלה קודמת לקידוש, משום שיכול לקדש על הפת. אמנם הוקשה לאור חדש (שם), לפי הטור מדוע נקטה הגמרא כאן ששייר רק מכיבוד שבת ולא נקטה אופן מחודש יותר שנמנע מקידוש לצורך ההבדלה. ותירץ בשני אופנים: א. ששכר מרובה שנוחל העולם הבא מגיע לו בזכות שמנע מעצמו הנאה ותענוג, ולא בזכות שמנע עצמו ממצוה אחרת. ב. שהגמרא באה להשמיע חידוש, שאפילו נמנע רק מכיבוד שבת נוחל העולם הבא, וכל שכן הנמנע מקידוש. **נ. נחלקו** הפוסקים בענין זה. דעת המגן אברהם (סי' רעו ס"ק כה) כדעת הפרישה, שכתב שטוב לקדש על כוס גדולה כדי שישייר מאותה כוס להבדלה. וביאר המחצית השקל (שם) שמקור דבריו מדברי הגמרא כאן 'דמשייר מקידושא לאבדלתא'. אך מכל מקום צריך לתקן את הכוס שלא יהיה פגום. וכן דעת שו"ע הרב (שם סכ"ג). אבל האליה רבה (שם ס"ק טו) חלק על המג"א, וכתב שעדיף לברך בכל פעם על יין המובא מחנות, וכן עדיף לקחת יין שאינו פגום מלקחת יין פגום ולתקנו. **נא. יש** לסייע לפירוש זה ממה שכתב האגודה (ד"ה ג' מעשים) 'דמשייר מקידושא לאבדלתא באמצע שתייתו משום הבדלה'. אמנם ראה בהגהות (שם אות נג-נד) שהגיה בדברי האגודה וגרס 'במונע' במקום 'באמצע', ופירש שדעת האגודה כדעת התוספות (ד"ה דמשייר). ולפי הפרישה המובא כאן אין צורך להגיה בדברי האגודה. **נב. הוכחת** התוספות מן הגמרא לעיל צריכה ביאור, שאמנם נאמר שם שקידוש לילה קודם לכיבוד יום, אך מנין שהבדלה אינה קודמת אף היא לכיבוד היום. וביאר המהרש"א (נמוק' שם), שאילו היתה הבדלה קודמת לכיבוד יום קל וחומר שקידוש לילה שהוא מדאורייתא בוודאי קודם לכיבוד יום, ולא היה צורך להשמיענו שקידוש קודם אלא שהבדלה קודמת, ומזה שהוצרכו להשמיענו שקידוש קודם, משמע שהבדלה אינה קודמת לכיבוד יום. **נג. ראה** הערה הקודמת כיצד ביאר המהרש"א הוכחת התוספות בקושייתם. וביאר (שם) לפי זה את תירוצם, שאכן לא הוצרכו להשמיענו לעיל שקידוש לילה קודם לשתיית יין בעלמא ביום, שהרי אף הבדלה קודמת לשתייה זו וקל וחומר קידוש קודם לה. אלא הוצרכו להשמיענו שקידוש לילה קודם לקידוש שעושים ביום [המכונה 'כיבוד יום']. ולפי תירוצם עולה שקידוש שעושים ביום קודם להבדלה. **נד. ראה** יתר דברי השמן רקח לעיל בענין 'הרי כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא'. **נה. ראה** מה שהתבאר בענין הקודם דברי התוספות והוכחתם, עם ביאור המהרש"א שהובא בהערה שם. **נו. וכן** כתבו הגאונים (אוצר הגאונים פסחים שכב-שכה). **נז. פירש** הפרישה (סי' רלו ס"ק טו) שכוונת הטור לומר שבאופנים שיכול לקיים קידוש והבדלה על כוס אחת יש לו לעשות כן [וראה לעיל בסמוך שהובאו דברי הפרישה שביאר אופנים אלה], ורק כאשר אי אפשר לעשות כן, כגון שאין בכוס אלא רביעית יין מזוג, אז יניחנו להבדלה. **נח. הטור** (שם) כתב עוד, שנר חנוכה קודם להבדלה משום דאפשר להבדיל בתפלה. והקשה עליו המהרש"א (שם), הרי על פי הטעם שאמרה הגמרא (שם) שנר חנוכה קודם לקידוש משום פרסומי ניסא, מובן גם מדוע נר חנוכה קודם להבדלה, ומדוע מיאן הטור בטעם זה והוצרך לטעם אחר. ועיין בקרני ראם (על המהרש"א שם), חדושי הגר"י (קמטורזינק, נמוק' ד"ה דמשייר), חידושי ריב"ש (רמטנר, ד"ה דמשייר), ישמח לב (ד"ה דמשייר), מים עמוקים (נמוק' ד"ה דמשייר) ומי באר (ד"ה דמשייר) שיישבו דברי הטור באופנים שונים.

באור חדש (נמוס' ד"ה דמסייר) ביאר שורש מחלוקת הראשונים, שהתוספות הולכים בשיטת **רבינו תם** (לעיל קו: נמוס' ד"ה מקדש), שאין לקדש אלא על היין ולא על הפת, ונמצא שאם יניח את הכוס להבדלה לא יוכל לקדש כלל, ולכן כתבו שקידוש קודם להבדלה. אבל הטור הלך לשיטתו (סי' רעג), שיכול לקדש על הפת, ולכן סובר שעדיף שיניח את היין להבדלה ויקדש על הפת[נט].

מהו שבחם של השלשה שהקב"ה מכריז עליהם

שלשה מכריז עליהן הקב"ה בכל יום. הקשה **בענף יוסף** (ד"ה ואמר), וכי לא ימצאו בעולם בעלי מידות טובות, וצדיקים הכובשים את יצרם, שהם גדולים משלשה אלה, או שוים להם, ומפני מה בחר הקב"ה להכריז רק עליהם[ס]. וביאר, שאין כוונת רבי יוחנן שהקב"ה מכריז רק עליהם, אלא שלשה אלו הם דוגמאות לשלשה סוגי התגברות על התאוות השונות, והוא הדין לכל הדומים להם. והנה כתב **הרמב"ם** (שמונה פרקים פ"ו) שהכובש את תאוותו ועושה כנגד טבעו הוא משובח ממי שהוא טוב בטבעו. ובא רבי יוחנן להשמיענו, שכאשר התאווה גוברת על האדם ביתר עוז, והפיתוי קרוב וביד האדם לעשות העבירה ואף על פי כן עומד בטהרתו ושובר תאוותו ופורש מן העבירה, בו יתפאר השי"ת. וכל התאוות שבעולם נחלקות לשלשה סוגים: א. תאוות הגוף. ב. תאוות הממון. ג. תאוות הכבוד. ותפס רבי יוחנן דוגמא אחת מכל סוג, שהאדם המתנסה בה צריך להתאמצות גדולה כדי להתגבר. רווק הדר בכרך שובר אחת מתאוות הגוף, עני המחזיר אבידה שובר תאוות הממון, ועשיר המעשר פירותיו בצינעה שובר תאוות הכבוד[סא].

מה היא ההכרזה שמכריז הקב"ה

שם. העיר **המהרש"א** (ס"ק ג'), שלא נתבאר בגמרא מהו תוכן ההכרזה שמכריז הקדוש ברוך הוא על שלשה אלה. ומצינו בזה כמה פירושים:

א. **המהרש"א** (שם) כתב שאפשר שסמכה הגמרא על דבריה לעיל בסמוך (קיג:), שמכריזים ברקיע 'הזהרו בחנינא ובתורתו' 'הזהרו בנחמני ובתורתו', ואף כאן הכוונה שמכריזים הזהרו בפלוני וכו'.

ב. **ובעיון יעקב** (ד"ה ג') ביאר את הצורך בהכרזה זו, כיון ששלשה אלה מתגברים על יצרם כל כך, בדברים שנפשו של אדם מחמדתם, וכל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו, הרי אלמלא הקדוש ברוך עוזר להם אינם יכולים להתגבר על יצרם, כמבואר בסוכה (נב:), שיצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ואלמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו. ראותך הכרזה 'הזהרו בפלוני ובתורתו' היא מכלל העזרה שעוזר להם הקב"ה, שעל ידי הכרזה זו אין השטן [שהוא יצר הרע] רשאי להכשילם. כמו שמצינו בקידושין (פא.), שרבי עקיבא ורבי מאיר היו מתלוצצים בעוברי עבירה, ובא השטן לפתותם עד שכמעט נכשלו, ולבסוף אמר להם שאלמלא הכרזה זו 'הזהרו' וכו' שמכריזים עליהם היה מכשילם.

ג. **בכתב יד** (לעיל קיג: הגהות וליוויס מות נ) הגירסא, 'הזהרו בחנינא בני ובתורתו', אבל לגבי אביי אין גורסים אלא 'בנחמני' ולא 'בני'. וביאר **בבן יהוידע** (ד"ה שלשה), שהכרוז על רבי חנינא נעשה על ידי בת קול, וכרוז זה מתייחס לקב"ה, ולכן נאמר בו 'בני', אבל הכרוז על אביי נעשה על ידי מלאך שליח מבית דין של מעלה, ובזה לא נאמר 'בני'. וכאן אמר רבי יוחנן שהקב"ה מכריז עליהם, כלומר שאומר עליהם 'בני', שזהו כרוז המתייחס לקב"ה.

ד. **בקרבן תודה** (ד"ה ג' מכריז) פירש ששלשה אלה יש עליהם רינון, שהבריות חושדים אותם ואומרים מאומד הדעת, על רווק הדר בכרך שהוא חוטא. ועל עני המחזיר אבידה, שיש לו ממון והוא מטיל פרנסתו על הציבור. ועל עשיר המעשר בצינעה, שאינו מעשר. וכל מי שנחשד בדבר שאין בו, הקב"ה מעיד עליו שאין בו דבר זה, כמו שמצינו בראובן שהעידה עליו התורה (ברא"ם לה כט) 'וישמע ראובן ויצילהו מידם', כי היו חושדים בו שכוונתו שימות יוסף בבור וכיוצא בזה. ואף כאן יש לפרש שהקב"ה מכריז על שלשה אלה שהם כשרים ואין בהם אותם דברים שחושדים אותם[סב].

ה. **ברוב דגן** (ד"ה הקנ"ה) כתב, שהקב"ה מכריז עליהם 'ראו מה בריה בראתי בעולמי, הנמצא כזה', שצדקותם של שלשה אלה שלא כדרך הטבע.

ו. אבל מדברי **המאירי** (ד"ה ג') נראה שאין כוונת הגמרא כאן שמכריזים ממש על שלשה אלה, אלא שהם משובחים בשמירת המצוות יותר מבני אדם אחרים. ומה שאמרו שהקב"ה מכריז, בדרך צחות אמרו כן.

מדוע אמרו 'הדר בכרך'

על רווק הדר בכרך ואינו חוטא. ביאר **ביפה תלמוד** (ד"ה על רווק), שהזכירו חז"ל במעלת רווק שאינו חוטא, 'הדר בכרך', מפני שהכרך הוא מקום מוכן לחטא, כמבואר בעירובין (כא:), אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא, רבונו של עולם אל תדינני כיושבי כרכים שיש בהן גזל ועריות ושבועת שוא ושבועת שקר. ופירש **רש"י** (שם ד"ה כרכים), שהכרכים הם מקום שווקים וישוב גדול, ורגל רוכלים וסוחרים מצויה שם לפיכך גזל ועריות נוהג בהם. ועל כן הרווק שהוא בלא אשה ודר בכרך ואינו חוטא בעריות, הרי זה משובח מפי הקב"ה, שכופה את יצרו מפני רצון יוצרו, כי שונא זימה הוא, כמבואר בסנהדרין (קו.).

מהו שבחו של עשיר המעשר פירותיו בצינעה

ועל עשיר המעשר פירותיו בצינעה. מצינו שני פירושים מהו שבחו של עשיר המעשר פירותיו בצינעה: **א.** **בענף יוסף** (ד"ה ואמר) פירש שעשיר זה נשתבח בהתגברות על תאוות רדיפת הכבוד. שהרי היצר מפתהו לגלות מעשיו הטובים לעיני כל העם למען יתרבה כבוד שמים, וגם גופו יהיה מכובד על הבריות. והעשיר הזה שליט ברוחו ומושל על תאוות הכבוד, ומעשר פירותיו בצינעה, ואין רצונו שיכבדוהו בני אדם[סג]. **ב.** **בפרשת דרכים** (דרוש כא ד"ה ובזה יובן מאי) ביאר על פי הגמרא במנחות (פז.-פז:), שיש לחוש בעשיר שיש לו הרבה מעשרות, שיערים בצינעה לעשות המירוח על ידי נכרי כדי להפטר מן המעשרות, אבל אין לחוש שיערים להכניס התבואה במוץ שלה כדי להפטר מן התרומה, משום שזהו דבר שבפרהסיא ויתבזה בכך. ולפי זה פירש בפרשת דרכים דברי הגמרא כאן, שעשיר זה שמעשר פירותיו בצינעה ואם יעשה טצדקי להפטר מן המעשרות לא יתבזה, ואף על פי כן אינו מערים ועושה באופן שיתחייב במעשרות, אף שהם מרובים, הרי זה משובח[סד].

קיג:

מנין שלא מדובר על רווק כגון רב ספרא

אמר לו רבא לאו כגון מר אלא כגון רב חנינא ורב אושעיא וכו'. הקשו **האחרונים**[א], מנין לרבא שאין כוונת חז"ל רווק כגון רב ספרא, והרי אמרו בסתם 'רווק הדר בכרך ואינו חוטא', ורב ספרא היה רווק הדר בכרך ולא חטא. על קושיא זו מצינו כמה תירוצים:

א. **בפתח עינים** (ד"ה לאו) תירץ, שרבא דייק כן ממה שמנו את רווק הדר בכרך עם עני המחזיר אבידה ועשיר המעשר בצינעה, שבא מעשה לידם ועמדו בנסיון, ומזה משמע שגם רווק הדר בכרך הוא דווקא כשבא נסיון לידו ועמד בו, כגון רב חנינא ורב אושעיא.

ב. **בבן יהוידע** (ד"ה לאו) תירץ, שרבא הבין כן ממה שאמרו 'הדר בכרך', משמע שהשבח המיוחד הוא מפני שבכרך הנסיון גדול יותר, וטעם הדבר, משום שבכרך מצויים בני אדם רבים, ומתוך כך מצויות נשים רבות ההולכות בשוק, ויש מהן מקושטות בתכשיטים ובגדים נאים, ואותו רווק שרואה כל זה בעיניו ואינו חוטא, הרי מעלתו גדולה, אבל רב ספרא, אף שהיה רווק הדר בכרך, מכל מקום לא היה לו שום עסק בחוץ, אלא היה יושב יומם ולילה בבית המדרש שלא מצויות שם נשים, ולגביו אין את השבח המיוחד של 'רווק הדר בכרך'. **וכעין** זה ביאר **בחידושי משנה** (משנה הלכות ד"ה לאו) על פי הגמרא בקידושין (לט:), המעמידה את מה שאמרו, ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצוה, שמדובר באופן שבא דבר עבירה לידו וניצול הימנה. ולכן לא נאמר שבח זה אלא על כגון רב חנינא ורב אושעיא, שבא דבר עבירה לידם בכל שעה, ולא על רב ספרא שלא בא דבר עבירה לידו.

ובילקוט המאירי (ד"ה לאו) הוסיף שכיון שרב ספרא היה יושב ועוסק בתורה, הרי שהתורה מגינה ומצלת אותו מן העבירה וממילא אין הנסיון שלו גדול כנסיון של רב חנינא ורב אושעיא שהיו עוסקים במלאכתם ואין מה שיגן עליהם[ג].

איך אותם חכמים היו רווקים, הרי לקמן אמרו שמי שאין לו אשה מנודה לשמים

שם. הקשה **בשדה יצחק** (ד"ה אמר), איך רב ספרא ורב חנינא ורב אושעיא היו רווקים, והרי אמרו לקמן בסמוך, שבעה מנודים לשמים, ואחד מהם מי

נט. והוסיף האור חדש (שם) בביאור דעת הטור, שהוקשה לו על הגמרא לעיל (קג:), שקידוש קודם לכיבוד יום השבת, והבין הטור כיבוד כפשוטו ולא קידוש של יום. ואם כדברי התוספות שקידוש קודם להבדלה, אם כן קשה מדוע לא אמרה הגמרא חידוש גדול יותר, שאפילו הבדלה קודמת לכיבוד יום. ומכח קושיא זו הוכיח הטור את דינו, שהבדלה קודמת לקידוש, ואם כן, השמיעה הגמרא את החידוש הגדול יותר. **ס. במדרש** תנחומא (ויצא ה) נראה שהמדה שנתייחדו בה שלשה אלה היא הנאמנות, וזה לשון המדרש, 'שנו רבותינו, שלשה נאמנים הן, בעל הבית שמפריש מעשרותיו כראוי ואינו נחשד על התרומה ומעשר, אין נאמן גדול מזה. ועני שהפקידו פקדון אצלו ולא נחשד על הפקדון אין נאמן גדול מזה. ורווק הדר בכפר בשכונות זונות ואין חוטא, אין נאמן גדול מזה'. ואף שיש שינויים קלים בין המובא בגמרא כאן לבין המדרש, מכל מקום עיקר הענין שוה. **סא. וראה** להלן בסמוך שהתבאר דברי הענף יוסף בהרחבה. **סב. ראה** לעיל [בענין 'מהו שבחם של שלשה אלו'], דברי המדרש תנחומא שהובאו בהערה. **סג. במאורי אור** (ד"ה עשיר) כתב שרק עשיר עדיף לו שיעשר בצינעה, אבל אדם בינוני עדיף שיעשר בפרהסיא, וכאשר יתעשר בזכות המעשר, כמבואר בשבת (קיט.) ובתענית (ט.), יתקדש שם שמים על ידו, שיאמרו הבריות שעושרו בא לו בזכות המעשר, מה שאין כן במי שהיה עשיר מתחילתו, שלא יתלו הבריות עושרו במעשר, ולכן עדיף שיעשר בצינעה. **סד. אבל** עני שמעשר פירותיו ואינו מערים להפטר, לא נשתבח, משום שאין לו הרבה מעשרות, ואינו חס עליהם כל כך. וכן עשיר המעשר בפרהסיא ואינו מערים להפטר, אף הוא לא נשתבח כל כך, משום שחס על כבודו שלא יתבזה. **א. פתח עינים** (ד"ה לאו), שדה יצחק (ד"ה אמר). **ב. והביא** (שם) את המעשה המובא בע"ז (יח.)

שאין לו אשה, וכל שכן כשהוא דר בכרך. ותירץ, שלא אמרו שהוא מנודה אלא על מי שאינו רוצה לישא אשה, שזוהי פשיעה, אבל אלו החכמים בודאי היה דבר המונע אותם מלישא אשה והיו פטורים. וכמו שכתבו התוספות (ד"ה ומיהו), שמי שאין לו בנים אינו בנידוי אלא כשהוא פושע שאינו מתעסק בפריה ורביה.

הטעם שנקראו 'רבנן קדישי'

ומומתייהו הכי בחייהן רבנן קדישי וכו'. מבואר בגמרא שכשאותן נשים היו רוצות לישבע ולאמת דבריהן, הן[ג] היו אומרות בחיי הרבנים הקדושים אשר בארץ[ד].

והטעם שרב חנינא ורב אושעיא היו נקראים 'קדושים' ביאר **המהרש"א** (לעיל ע"ב ד"ה נחתי), מפני שהיו גדורים מן העריות ואמרו חז"ל (ויק"ר כד ו) שכל מקום שאתה מוצא בו גדר ערוה אתה מוצא קדושה[ה].

באיי הים (ד"ה כל מגינה) הביא שהקשו על המהרש"א, הרי ערוה היא מן המדות המגונות, ולכאורה האדם המשולל ממנה אינו ראוי לתואר 'קדוש', אלא שאין הוא אדם מגונה. ותירץ, שהיות האדם גדור מן הערוה אינה הסיבה שיכונה בתואר 'קדוש', אלא היא סימן לכך שיש בו מעלת הקדושה, מפני שהתאוה החומרית נטועה באדם ומבלי מעלת הקדושה אין לו יכולת להתגבר עליה[ו].

בבן יהוידע (ד"ה הכי ממילן) הוסיף לבאר, שמצינו שהעושה לעצמו גדרים וסייגים בענין ערוה נקרא קדוש. כמבואר בשבת (קיח:)[ז] שהטעם שרבי נקרא 'רבינו הקדוש', בשביל שלא נסתכל באמה שלו, שזהו גדר וסייג שנהג בעצמו בענין ערוה. ולכן רב חנינא ורב אושעיא שהיו נזהרים כל כך בגדר ערוה, שאף שהיו מנעילים לאותן נשים לא היו מגביהים עיניהם להסתכל בהן, שלא היו מהרהרים אפילו הרהור כל שהוא, להם נאה לקרוא 'קדושים'.

מה הטעם שהקב"ה אוהב את אלו

שלשה הקדוש ברוך הוא אוהבן וכו'. מצינו כמה ביאורים מדוע הקב"ה אוהב שלשה אלו, **המהרש"א** (מ"מ ד"ה ג' הקב"ה) ביאר זאת עם מה שהגמרא מונה לעומתם שלשה שהקדוש ברוך הוא שונאן, המדבר אחד בפה ואחד בלב, והיודע עדות בחבירו ואינו מעיד לו, והרואה דבר ערוה בחבירו ומעיד בו יחידי. שכל המדות הללו נוגעות בהנהגת האדם עם חבירו, ובאה הגמרא להשמיענו שכל האהוב למטה אהוב הוא גם למעלה, וכל שאינו נוח לבריות אינו נוח למקום[ח]. וכמו ששנינו (מגן פ"ג מ"י) כל שרוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו וכל שאין רוח הבריות נוחה הימנו אין רוח המקום נוחה הימנו.

ובאורח ישרים (ד"ה שלשה, בסס עין משפט) ביאר [על דרך המהרש"א], שמא יחשוב האדם בלבו, כיון שמי שהוא אהוב למטה הוא אהוב למעלה, אם כן למען יהיה אהוב למטה ידבר אחד בפה ואחד בלב, ובזה יהיה רצוי בעיני בני אדם ובעיני המקום, וכדי להוציא ממחשבה זו אמרו חז"ל כי אדרבה הקב"ה שונאו. וכן היודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו, חושב שאם יעיד יקנה לו שונא חינם, ואמרו חז"ל שהוא נענש מדה כנגד מדה, שהקב"ה שונאו[ט].

אבל במצפה איתן (ד"ה שלשה) ציין לגמרא בברכות (כט:), אמר אליהו לרב יהודה אחי רב סלא חסידא, לא תכעס ולא תחטא, לא תשתכר ולא תחטא. הרי שמעלתם של בעלי הנהגות אלו, שעל ידי זה אינם באים לידי חטא.

בעין אליהו (ד"ה שלשה הקב"ה מוהגן) ביאר ששלשה אלו יש להם הכנעה לפני הקב"ה, שהרי למדנו (מדרש כב.) שהכועס אפילו שכינה אינה חשובה כנגדו, וכן לגבי המשתכר כתוב (משלי כג לה) 'כי יתן בכוס עינו יתהלך במישרים', ופירש רש"י (שם), שהמרבה שכרות כל עבירות דומות לו למישור וכל הדרכים ישרים בעיניו. הרי שאין לו הכנעה לפני ה'. וכן המעמיד על מדותיו הרי זה מפני שיש בו גאוה, וכתוב (משלי טז ה) 'גבה עינים ורחב לבב אותו לא אוכל'. ומכלל לאו אתה שומע הן, שמי שאינו כועס ואינו משתכר והוא מעביר על מדותיו, יש לו הכנעה והוא קרוב לה', כנאמר (ישעיה נז טו) 'כה אמר רם ונשא וכו' אשכון ואת דכא ושפל רוח' וגו', ולכן הקב"ה אוהבם.

בבן יהוידע (ד"ה מי) הקשה, מאחר שהכועס מגונה ביותר עד שהחשיבוהו כעובד עבודה זרה', אם כן מי שאינו כועס הוא אדם רגיל ואין בו מעלה יתירה, ואיך אמרו שהוא כל כך מעולה עד שהקדוש ברוך הוא אוהבו. ותירץ, שמה שאמרו כל הכועס כעובד עבודה זרה, לא אמרו כן אלא על הכועס בענייני העולם הזה, אבל כאן מדובר על אדם שנזהר מלכעוס אפילו לכבוד ה' יתברך, כגון על עוברי רצון ה', וכגון הרב הכועס על תלמידו בשביל ללמדו את התורה, הרי זו מעלה יתירה, ובשבילה זוכה שהקב"ה אוהבו.

כתב בפתח עינים (ד"ה שלשה), סימן לשלשה שהקב"ה אוהבם, מן הפסוק (תהלים ה יג) 'ויעלצו בך אוהבי שמך'. 'שמך' ראשי תיבות, שכרות, מדות וכעס. שאותם שלשה נזהרים בדברים הללו מפני אהבת ה', והקב"ה אוהבם.

אדם אהוב למקום ניכר בכוסו בכיסו ובכעסו

שם. על פי הגמרא כאן, שמי שאינו כועס ומי שאינו משתכר ומי שאינו מעמיד על מדותיו, הם אהובים למקום, פירש **בשדה יצחק** (ד"ה שלשה) מאמר רבי אילעאי בעירובין (סה:), בשלשה דברים אדם ניכר בכוסו ובכיסו ובכעסו[י]. שרצונו לומר בשלשה דברים אלה ניכר אם האדם אהוב למקום. בכוסו, שאינו משתכר, בכיסו, שמעביר על מדותיו, דהיינו שאף לאדם שעשה לו רעה והפסידו ממון הוא עושה טובה ומהנהו מנכסיו, ובכעסו, שאינו כועס.

מהיכן נלמד האיסור לדבר אחד בפה ואחד בלב

המדבר אחד בפה ואחד בלב. רבי עקיבא איגר (גליון הש"ס ד"ה המדבר) ציין לגמרא בבבא מציעא (מט.), שנתבאר שם מקור האיסור לדבר אחד בפה ואחד בלב. רבי יוסי ברבי יהודה אומר, מה תלמוד לומר (ויקרא יט לו) 'הין צדק', והלא הין בכלל איפה היה, אלא לומר לך שיהא הן שלך צדק, ולאו שלך צדק, ואמר אביי (שם) שפסוק זה בא ללמד שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב.

היודע עדות ואינו מעיד חייב בדיני שמים, ואיך אמרו כאן שרק הקב"ה שונאו

והיודע עדות בחבירו ואינו מעיד לו. בברייתא בבבא קמא (נה:) אמר רבי יהושע שהיודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו, פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. ובגמרא (שם נו.) מבואר, שאם הוא אחד משני עדים, שמוציאים ממון על פי עדותם, הרי חיובו בדיני שמים מפורש בתורה (ויקרא ה ו), 'אם לא יגיד ונשא עונו', אלא אפילו הוא עד אחד ולא היה אחר עמו, שאין אפשרות להוציא ממון על פי עדותו, ואינו יכול לחייב את הנתבע אלא שבועה, אף על פי כן אם נמנע מלהעיד הוא חייב בדיני שמים. ואין אומרים שמא היה הנתבע נשבע לשקר ונפטר, אלא תולים שהיה משלם כדי להמנע משבועת שקר, ונמצא שגרם לתובע הפסד ממון בכך שלא העיד.

הקשה בתשובה מאהבה (סו"ת, מ"מ סי' עו), שלכאורה דברי הגמרא כאן סותרים לדברי הגמרא בבבא קמא (שם), כי מפשטות הלשון 'הקב"ה שונאן' משמע שאינו חייב בדיני שמים אלא רק שהקב"ה שונאו, וכן ממה שנמנו יחד היודע עדות ואינו מעיד, עם המדבר אחד בפה ואחד בלב והמעיד יחידי, מוכח שאין בהם חיוב בדיני שמים. ותירץ, שמדובר כאן בעד שפסול להעיד, כגון קרוב, ובאופן כזה אינו חייב בדיני שמים, ואף על פי כן ראוי לו ללכת לבית דין ולהעיד, שאף שאין עדותו מתקבלת לחתוך הדין על פיו, מכל מקום יש בכך תועלת למנוע מבעלי הדין לשקר בטענותיהם, וכן שעל ידי ריבוי עדויות ישהו הדיינים את הדין עד שיצא לאמיתו. ובאופן זה אמרו כאן שאם נמנע מלהעיד הקב"ה שונאו.

'ותאמר אל אישה הנה נא ידעתי כי איש אלהים קדוש הוא' וגו'. רבי איבון אמר מלמד שלא הביט בה מימיו, ורבנן אמרו שלא ראתה טיפת קרי מימיה על סדין שלו. **ו. וביאר** זאת על פי משל לאש ומים שהם שני הפכים ואינם יכולים להיות במקום אחד. אמנם אם יאמר אדם על מקום שאין בו אש שבהכרח יש בו מים, אין דבריו מוכרחים, כי יתכן שאין בו לא אש ולא מים, אבל במקום שראינו אש גדולה בוערת ופתאום אנו רואים ששקעה האש וכבתה, אז נכון לומר שבהכרח היו כאן מים רבים, כי מבלי מים איך יתכן שתכבה האש פתאום. והנמשל, כח התאוה החומרית וכח הקדושה הם שני הפכים, ואילו היה האדם משולל תאוה היה מקום לומר שאין בו לא עריות ולא קדושה, אבל מאחר שאנו יודעים שאש התאוה בוערת באדם, לכן אם הוא גדור מן העריות בהכרח יש בו מדת הקדושה. **ז. בגמרא** (שם) מובאת עדות רבי יוסי, מימי לא נסתכלתי במילה שלי, והקשו, שהנהגה זו נאמרה ברבי ולא ברבי יוסי, שהרי שאלו את רבי מה הטעם שקוראים אותך רבינו הקדוש, והשיב להם, מימי לא נסתכלתי במילה שלי. ותירצה הגמרא שברבי היתה מעלה אחרת, שלא הכניס ידו תחת אבנטו. **ח. העיון יעקב** (ד"ה שלשה הקב"ה) ביאר מדוע השיכור שנוא על הבריות, שמתוך ששותה הוא מגלה סוד שבין אדם לחבירו, וגורם למריבות בין בני אדם. **ט. נראה** מדברי האורח ישרים שאכן בעיני בני אדם יהיו אלה אהובים אך לא כן בעיני המקום. אבל מדברי המהרש"א נראה שהשמיענו חז"ל שהוא טועה במחשבתו לגמרי, ואף בעיני בני אדם אין מעשיו מקובלים. **י. לא** מצינו דבר זה בגמרא, אלא בזוהר (פנחס ד"ה טחול, רעיא מהימנא פוס תינ). וכתבו הרמב"ם (דעות פ"ב ה"ג), אמרו חכמים הראשונים כל הכועס כאילו עובד עבודת כוכבים. **יא. רש"י** (שם ד"ה נכוסו - בכעסו) פירש, בכוסו, אם דעתו מיושבת עליו ביינו. בכיסו, כשנושא ונותן עם בני אדם, אם באמונה הוא עושה. בכעסו, שאינו קפדן יותר מדאי.

שרבי חנינא ורבי יונתן היו הולכים בדרך והגיעו לשני שבילים, אחד עובר על פתח עבודה זרה ואחד על פתח הזונות, אמר אחד לחבירו נלך על פתח עבודה זרה שכבר בטל יצר זה, והשיבו חבירו נלך על פתח הזונות ונכפה יצרנו ונקבל שכר. וכתב שיש לומר שרבי חנינא הוא שאמר ללכת על פתח הזונות, שכבר היה רגיל בנסיון זה, כמבואר כאן. והוסיף (שם), שמצינו בסנהדרין (קיג:) שדרש רבי חנינא את הנאמר בישעיה (כח ו) 'ולגבורה' זה המתגבר ביצרו, ופירש שהכוונה שמכניס עצמו לנסיון כדי לקבל שכר. **ג. לפי** פשטות הגמרא, אותן נשים היו נשבעות כך. וכן משמע גם ברשב"ם (ד"ה ומומחייהו) שכתב 'שבועה שלהן' בלשון נקבה [אמנם במאירי (ד"ה וכי ימיין) כתב 'כלומר כשהם נשבעים' בלשון זכר]. אבל הבן יהוידע (ד"ה הכי ממילן) פירש שרב חנינא ורב אושעיא היו נשבעים כך בחיי הרבנים האחרים, וכתב, שאף שהיתה להם התגברות גדולה בגדר ערוה והיו ראויים לתואר 'קדושים' יותר מזולתם, מתוך ענותנותם היו נשבעים בנוסח שנשמע ממנו שהם עדיין לא הגיעו למעלה זו, כי דרך בני אדם שהנשבע בחיי הגדול מזכירו בשבח שיש באותו גדול אשר הנשבע עדיין לא הגיע אליו. ובאופן נוסף פירש, שהם היו נשבעים כן בחיי הרבנים האחרים, להודיע לבריות שמה שרואים בהם מעלה זו של התגברות בגדר ערוה, אין זה בזכות עצמם אלא בזכות קדושת הרבנים, שהיא המגינה עליהם להיות נשמרים מהרהור ערוה. **ד. בגמרא** שלפנינו הגירסא 'דבארעא דישראל', אבל בכתב יד (הוספת ההגהות והגיוסים פוס ה), וכן בר"ח (לעיל ע"ב ד"ה שלשה) הגירסא 'קדישי ארעא' ולא גרסו תיבת 'ישראל'. **ה. זה** תוכן דברי המדרש (שם), אמר רבי יהודה בן פזי, מפני מה נסמכה פרשת עריות לפרשת קדושים, אלא ללמדך שכל מקום שאתה מוצא בו גדר ערוה אתה מוצא קדושה. ובלשון אחרת אמר רבי יהודה בן פזי, כל מי שהוא גודר עצמו מן הערוה נקרא קדוש. רבי יהושע בן לוי למד דבר זה ממה שנאמר בשונמית (מלכים ב' ד טו)

הרי כל העושה איסור הקב"ה שונאו ובמה נתייחדו שלשה אלה

שם. הקשה הבן יהוידע (ד"ה שלשה), הרי המדבר אחד בפה ואחד בלב והיודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו, הם דברים אסורים[יב], וכל העושה איסור הוא שנאוי לפני ה' יתברך, ומה ראו חז"ל למנות רק שלשה אלה מכל עוברי איסורים. ותירץ, שהמדבר אחד בפה ואחד בלב והיודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו[יג] ושונים מכל עוברי איסורים, שהאיסור שעוברים אלו הוא נסתר מעיני כל בריה, אפילו מבית דין של מעלה, ורק הקב"ה יודע מה שבלבם, ולכן רק הקב"ה שונא אותם[יד]. וזהו שאמרו עליהם 'הקב"ה שונאם', כלומר הקב"ה לבדו שונאם ולא בית דין של מעלה[טו].

מדוע נקטה הגמרא 'דבר ערוה' [ומדוע הוסיף הרמב"ם 'והתרה בו ולא חזר בו'] והרואה דבר ערוה בחבירו ומעיד בו יחידי. יש מהראשונים[טז] שלמדו מדברי

הספרי (שופטים פמ"ה), שעד אחד שיודע בחבירו עון, דבר שאינו ראוי להשביע, לא יעיד עליו, ואם העיד לוקה. ולא חילקו בין דבר ערוה לשאר עוונות. **ובביאור הגר"א** (חו"מ סי' כח ס"ק ט) למד מהספרי [הנ"ל], שאף בדבר ממון כל שאין העד מחייב שבועה אסור לו להעיד ביחידי. הרי שבכל עון נאמר איסור זה. וצריך ביאור מדוע בגמרא כאן נקטו 'דבר ערוה'. וביאר **בבאר מים חיים** (כלל ד ס"ק יד ד"ה ודע), שדבר ערוה הוא מן העבירות המפורסמות, שבודאי ידע העובר שהיא אסורה, ובזה מותר ומצוה על הרואה לשנאותו, אף כשלא התרה בו, ולכן נקטה הגמרא 'דבר ערוה' והוא הדין לכל עבירה מפורסמת, אבל בעבירות שאינן מפורסמות אין היתר לשנאותו אלא כשהתרה בו ולא חזר.

הרמב"ם (רוצח פי"ג ה"ד) כתב, שמי שראה לבדו את חבירו שעבר עבירה והתרה בו ולא חזר הרי זה מצוה לשונאו עד שיעשה תשובה ויחזור מרשעו. וביאר בבאר מים חיים (שם), שהרמב"ם הוסיף תנאי זה שהתרה בו ולא חזר, משום שרצה לכלול גם שאר עבירות שאינן מפורסמות שאם התרה בו ולא חזר בו מותר לשנאותו.

הטעם שהקב"ה שונא את המעיד יחידי

שם. הבן יהוידע (ד"ה שלשה) ביאר את הטעם שהקב"ה שונא ביותר את המעיד בחבירו יחידי[יז], כי מהנהגתו של זה יצא נזק לישראל, שעל ידי זה גם השטן תובע שיתחייבו ישראל בדין של מעלה בראש השנה על פי עד יחידי. וזאת על פי מה שאמרו בזוהר (ח"ג שופטים רעה.), שכשמגיע יום ראש השנה בא השטן לתבוע דין על ישראל לפני הקב"ה, ואומר לו הבא עדים, ומביא את החמה עמו והולך להביא את הלבנה והיא מתכסה, כמו שנאמר (תהלים פא ד) 'בכסה ליום חגנו', וכיון שאין לו שני עדים תביעתו מתבטלת. ולפי זה, כאשר אדם מישראל מעיד בחבירו ביחידי הוא מעורר דין למעלה על ישראל, שיתבע השטן בראש השנה לקבל עדות החמה ביחידי[יח].

משום איזה לאו לוקה המעיד ביחידי, והאם 'לא יקום עד אחד' הוא אזהרה לעד או לדיין

שם רע בעלמא קא מפקת ביה. מפשטות לשון הגמרא משמע שהלאו שהמעיד יחידי נתחייב עליו מלקות הוא 'לא יקום עד אחד באיש'. וכן כתבו כמה **ראשונים**[יט], שלמדו מדברי רב פפא שהלקה את העד משום לאו זה, שלאו זה נאמר על העד שאסור להעיד ביחידי. אך **הרשב"ם** (ד"ה שם רע, ד"ה דכמיב) פירש שהלאו שנתחייב עליו מלקות הוא 'לא תלך רכיל בעמיך' (ויקרא יט טז) ומן הפסוק 'לא יקום עד אחד באיש' למדים רק שאינו נאמן בעדותו ביחידי ולא

יקבלו בית דין את דבריו. ואכן לדעת **הרמב"ם** (ספר המצוות ל"ת רפח) **והחינוך** (מצוה תקכג) לאו זה נאמר על הדיין ולא על העד.

ופירש רבינו יונה (שערי תשובה שער ג אות רכ), שמה שאמרו כאן שהמעיד יחידי על חבירו בדבר עבירה מלקים אותו, אותן מלקות הן מכת מרדות מדרבנן. ולפי זה לא קשה על הרמב"ם והחינוך מדוע הלקה רב פפא את זיגוד. אמנם אפילו הראשונים הסוברים שלוקה משום 'לא יקום עד אחד באיש וגו' כתבו שאין המלקות בזמן הזה אלא מדרבנן, שהרי למדו בסנהדרין (ו.) מכות מדיני נפשות, וכשם שאין דנים דיני נפשות אלא בזמן שסנהדרין נוהגת כך אין דנים דיני מלקות.

מותר להעיד יחידי כדי להפריש מאיסור

שם. כתבו **הראשונים**[כ], שמותר להעיד יחידי כדי להפריש מאיסור. והוכיחו זאת ממה שמצינו בכמה מקומות בגמרא שהעיד עד אחד כדי להפריש מאיסור, כגון בקידושין (סו.) שמובא מעשה בסומא שעד אחד העיד שזינתה אשתו, ואמר לו שמואל שאם נאמן עליו כשנים צריך לגרשה, ולא גער שמואל בעד שהעיד יחידי. וכן פסקו **הרמ"א** (חו"מ סי' כח ס"ח) **והחפץ חיים** (כלל ד ס"ד נהג"ה).

אם מצוה לשנאותו מדוע אמרו שמצוה לטעון עמו כדי לכוף את יצרו

מותר לשנאתו שנאמר כי תראה חמור שנאך וגו'. את הפסוק 'כי תראה חמור שנאך רובץ תחת משאו וחדלת מעזוב לו עזוב תעזוב עמו' (שמות כג ה), מעמידה כאן הגמרא באופן שהוא שונא את בעל החמור [אוצר החכמה] שראה בו דבר ערוה ולא היה עד נוסף עמו. מכאן הקשו **בתוספות** (ד"ה שראה, ג"מ לג:) ד"ה לכוף) על דברי הגמרא בבבא מציעא (לג:), אוהב לפרוק ושונא לטעון מצוה בשונא כדי לכוף את יצרו. הרי מבואר שם שצריך לכוף את יצרו הרע המסיתו לשנוא את חבירו, על ידי שיטען עם חבירו ותסתלק שנאתו, ולפי דברי הגמרא כאן שמצוה לשנאותו, הרי יפה הוא עושה ששונאו ומה שייך בזה כפיית היצר.

על קושיא זו מצינו ארבעה תירוצים:

א. תוספות (ד"ה שראה) תירצו, כיון שהוא שונא את חבירו שעבר עבירה, גם חבירו שונא אותו, כמו שנאמר (משלי כז יט) 'כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם', ומתוך כך הם באים לידי שנאה גמורה, ומחמת שנאה זו שאינה של מצוה ציותה התורה לכוף את יצרו ולסלקה[כא]. **והריטב"א** (ג"מ לג:) ביאר דברי התוספות, שאף שמצוה לשונאו בלבו אין לו להראות לו איבה בגלוי [כגון לא לטעון עמו], שאם יעשה כן אף הוא ישנאהו, כמו שנאמר כמים הפנים לפנים, ואולי יבואו לידי שנאה רבה וקטטה גמורה[כא].

ב. תוספות בבבא מציעא (לג: ד"ה לכוף)[כב] תירצו, שדברי הגמרא שם אינם אמורים בשונא האמור בפסוק שאכן מצוה לשנאותו כמבואר כאן, ולא שייך בו לכוף את יצרו, ואין מצוה לטעון עמו, אלא הגמרא שם מדברת באופן שבעל החמור הוא אדם כשר וזה שונאו שלא מחמת מצוה, ועל אופן זה אמרה הגמרא שמצוה לטעון עמו כדי לכוף את יצרו.

ג. המהר"ם שיק (שו"ת, או"ח סי' פח) פירש את דברי הגמרא בבבא מציעא 'כדי לכוף את יצרו', שאין הכוונה לכוף את יצרו של זה שראה את חבירו שעבר עבירה [שלא שייך בו לכוף את יצרו, מכיון שיפה הוא עושה ששונאו], אלא הכוונה כדי לכוף את יצרו של אותו עובר עבירה, שעל ידי שעוזרים לו ומקרבים אותו יתעורר לבו לשוב לה'[כג].

ד. הרש"ש (נמוס' ד"ה שראה) תירץ, שמה שאמרה הגמרא בבבא מציעא 'כדי לכוף את יצרו', אין הכוונה שיצרו הרע מסיתו לשנוא את בעל החמור, שהרי מצוה לשונאו, אלא שאף שמצוה לשונאו מכל מקום ציותה התורה לטעון עמו,

---

יב. ראה לעיל בשני העניינים הקודמים. הבן יהוידע הבין 'מי שאינו מעיד' כפשוטו בעד כשר, ושלא כדברי התשובה מאהבה המובאת בענין הקודם. ואף המעיד בחבירו ביחידי הוא דבר איסור, כמבואר בגמרא בסמוך. ולהלן בענין 'הטעם שהקב"ה שונא את המעיד יחידי', יובא ביאור הבן יהוידע, מה נשתנה משאר עוברי איסור. **יג. ובעין** זה פירשו בעיון יעקב ובעין אליהו (ד"ה ת"ר שלשה). וכתבו לגבי המעיד ביחידי, שרק הקב"ה יודע שהמעיד יודע שלא יקבלו עדותו, ואינו מתכוין להפריש מאיסור [ראה להלן בענין 'מותר להעיד יחידי כדי להפריש מאיסור'] אלא לבזות את חבירו ולהוציא עליו שם רע. ולענין היודע עדות ואינו מעיד כתב העיון יעקב (שם), שיכול להתנצל בפני הבריות ולומר שלא השגיח במה שראה עד שיוכל להעיד על כך, או לומר ששכח את המעשה. **יד. וכתב** הבן יהוידע (שם), שיש שנאה יתירה באלו, מפני שחושבים כאילו אין הקב"ה יודע מה שבלבם. ובהנהגה זו יפסידו הרבה, שיתנהג הקב"ה עמהם מדה כנגד מדה, כי לפעמים עושה האדם עבירה לשמה שכוונתו לטובה, ובית דין של מעלה שאינם רואים מה שבלבו מחייבים אותו על פי מה שראו שעבר עבירה, אך הקב"ה שרואה הלב יזכהו. אבל שני אלו שנראה מהנהגתם שחושבים כאילו אין הקב"ה יודע מה בלבם, אף הקב"ה לא יזכה אותם על עבירה לשמה, שמתנהג עמהם כאילו ח"ו אינו יודע שהיה לבם לשמים. **טו. יראים** (סי' רח), סמ"ג (סי' ריג) והגהות מיימוניות (עדות פ"ה ה"ח). אמנם ביראים לא כתב 'עון', רק 'דבר שאינו ראוי להשביעו'. **טז. לעיל** הובאה קושיית הבן יהוידע (ד"ה שלשה), הרי כל העושה איסור הוא שנאוי לפני ה' יתברך, ומה ראו חז"ל למנות רק שלשה אלה מכל עוברי איסור. וכן יש להקשות לגבי המעיד יחידי, ובדברי הבן יהוידע המובאים כאן מיושבת קושיא זו. **יז. וביאר** (שם) שמה שאמרו [בזוהר] שהשטן מביא את החמה להעיד הכוונה למלאך הממונה על החמה, וכן לגבי לבנה. בברכת אברהם (פילה. ד"ה ופתם) נתן טעם מדוע ציותה התורה להלקות את המעיד ביחידי על דבר עבירה, אף שלא הוא עשה את האיסור. כי כשאין שני עדים ודאי שלא רצה הקב"ה שיענישו בית דין את החוטא, ומדוע זימן הקב"ה שאותו עד אחד יראה את המעשה, מפני שגם הוא עשה חטא כזה, אלא שאין אדם רואה נגעי עצמו, לכן נזדמן שיראה חטא זה בחבירו ועל ידי זה יתעורר לשוב בתשובה. ונמצא שאינו לוקה בחנם. **יח. יראים** (סי' רח), סמ"ג (סי' ריג) והגהות מיימוניות (עדות פ"ה ה"ח). וכן משמע מהרמב"ם (סנהדרין פט"ו ה"ו). **כ. החתם סופר** (ד"ה רב נחמן) הביא [בשם ר' יעקב ווירמיז] שעל פי דברי התוספות כאן יישב סתירה משולשת בדברי רבי יוחנן, ביומא (ט:) אמר שבית שני חרב מפני שנאת חנם, בבבא מציעא (ל:) אמר שלא חרבה ירושלים אלא מפני שהעמידו דיניהם על דין תורה, ובגיטין (נח:) אמר שחרבה על קמצא ובר קמצא, ומבואר (שם) שבר קמצא אמר היות וישבו חכמים באותה סעודה ולא מיחו מכאן שנוח להם בבזיוני, והלך והלשין. ונראה שהשנאה שהיתה מתחילה בין קמצא ובר קמצא היא השנאת חינם שהיתה נוהגת בירושלים, כמו שאמר רבי יוחנן ביומא, אבל חכמים שישבו שם וראו את שנאת הבעל הבית לבר קמצא לימדו זכות ואמרו שאינו שונאו בחנם אלא מחמת שראה בו דבר ערוה ביחידי ומצוה לשנאותו, כמבואר בגמרא כאן, ואינו יכול לומר לחכמים מה ראה בו משום שאסור להעיד יחידי ולכן לא מיחו בו שלא לבטלו ממצוה. אמנם היה ראוי להם למחות, שהרי כתבו התוספות כאן שמאחר שהגיעו לידי שנאה גמורה הזהירה התורה לכוף את יצרו ולא לשנוא את חבירו, אבל דברי התוספות אינם חיוב מן הדין אלא לפנים משורת הדין, וחכמי ירושלים העמידו דיניהם על דין תורה. ונמצא ששלשת דברי רבי יוחנן נכונים ומשלימים זה את זה. **כא. ובהבנת** הריטב"א בתוספות משמע שהבין גם המגן אברהם (סי' קנו סק"ג), שכתב בשם התוספות 'אפילו הכי מצוה לטעון עמו כדי לכוף יצרו שלא יבואו לידי שנאה גמורה'. **כב. וכן** תירץ הרמב"ן (הו"ד בנמוקי יוסף בב"מ שם ד"ה מדי לכוף). **כג. ולמד** לפרש כן מדברי הרמב"ם (רוצח פי"ג ה"ד) שכתב, ואף על פי שעדיין לא עשה תשובה, אם מצאו נבהל במשאו מצוה לפרוק ולטעון עמו ולא יניחנו נוטה למות, שמא ישתהה בשביל ממונו ויבא לידי סכנה, והתורה הקפידה על נפשות ישראל בין רשעים בין צדיקים מאחר שהם נלוים אל ה' ומאמינים בעיקר הדת.

ומאחר שראה בו דבר ערוה ושונאו, מסיתו יצרו שלא לטעון עמו, וכדי לכוף יצר זה אמרו שעדיף לטעון לשונא מלפרוק לאוהב.

והנפקא מינה בין התירוצים היא האם מצוה לטעון עם שונא שראה בו דבר ערוה. לפי תירוץ התוספות כאן, וכן לפי מה שתירצו המהר"ם שיק והרש"ש, מצוה לטעון עמו, וזה קודם לפריקת חמורו של אוהב. אבל לפי התוספות בבבא מציעא אין מצוה לטעון עם מי שעבר עבירה, היות שמצוה לשנאותו.

הרמ"א (חו"מ סי' רעג ס"י) פסק כתירוץ התוספות בבבא מציעא, וזה לשון השו"ע (שם), הפוגע בשנים, אחד רובץ תחת משאו ואחד פרק מעליו ולא מצא מי שיטעון עמו, מצוה לפרוק בתחילה משום צער בעלי חיים, ואחר כך טוען. במה דברים אמורים, כשהיו שניהם שונאים או אוהבים, אבל אם היה אחד שונא ואחד אוהב, מצוה לטעון עם השונא תחילה, כדי לכוף את יצרו הרע. וכתב הרמ"א (בהגהה שם בשם נמוקי יוסף), שדין זה רק בשונא בעלמא שלא עבר עבירה, אבל אם שונאו משום שעבר עבירה, אינו צריך לטעון עמו כדי לכוף יצרו, שהרי יפה עושה ששונאוכד.

אדם שעבר עבירה פעם אחת האם יצא מכלל 'אחיך'

שם. נחלקו **הראשונים** באדם שעבר עבירה פעם אחת האם יצא מכלל 'אחיך'.

לדעת **היראים** (סי' קנו ד"ה ומ"ש) מי שעבר במזיד על אחת מכל מצוות האמורות בתורה ולא עשה תשובה, אין חיוב להחיותו, שנאמר (ויקרא כה לו) 'וחי אחיך', ולא להלוות לו, שנאמר (דברים טו ז) 'מאחד אחיך', שכיון שעבר במזיד יצא מכלל אחוהכה. וכתב **בקובץ שיעורים** (ב"ק סוס קד), שלפי היראים, טעם דברי הגמרא כאן שמותר לשנוא את מי שראה בו דבר ערוה ביחידי, הוא משום שאינו בכלל 'אחיך'. אבל לדעת **התוספות** (ד"ה שרשה) אין היתר לשנאותו אלא רק בשביל העבירה שעשה, ואם תהיה לו עליו שנאה אחרת עובר בלא תשנא.

הרי שלדעתם מי שעבר עבירה פעם אחת עדיין הוא בכלל 'אחיך'.

היראים (שם) הביא שתי ראיות שעברין אינו בכלל אחיך, א. למדנו בברייתא (מכות כג.) שמי שעבר על לאו ולקה נקרא 'אחיך', כיון שקיבל את עונשו, אבל קודם לכן אינו אחיך, מכאן למדנו שרשע יצא מכלל אחוה. ב. למדנו בברייתא (ע"ז נו.), שרועי בהמה דקה שהם גזלנים לא מעלין אותם אם נפלו לבור, מפני שאין מצוה להחיותם.

דעת הרמב"ם בענין המצוה לשונאו

שם. **הרמב"ם** (רוצח פי"ג הי"ד) פסק, שמי שראה לבדו את חבירו שעבר עבירה והתרה בו ולא חזר הרי זה מצווה לשונאו עד שיעשה תשובה ויחזור מרשעוכו. אבל **בפירוש המשניות** (סנהדרין פ"י מ"ו ד"ה וכשסכר) כתב הרמב"ם, שכאשר יהיו קיימים לאדם שלשה עשר יסודות האמונה ואמונתו בהם אמתית, הרי הוא נכנס בכלל ישראל, וחובה לאהבו ולחמול עליו וכל מה שצונו ה' על האהבה והאחוה זה עם זה, ואפילו עשה מה שיכול להיות מן העבירות מחמת תאוותו והתגברות יצרו הרעכז. והקשו **באהבת חסד** (פ"ג נתיב החסד סק"ג) **ובטל תורה** (ד"ה שלשה) שלכאורה דברי הרמב"ם סותרים. ועוד הקשה בטל תורה (שם), שלכאורה דברי הרמב"ם נסתרים מן הגמרא כאן, שהרואה דבר ערוה בחבירו מותר ומצוה לשנאותו.

עי' קושיא זו תירץ בטל תורה (שם) בשני אופנים, א. בגמרא כאן וברמב"ם בהלכות רוצח מדובר שהרואה התרה בו והחוטא לא חזר בו, כמבואר ברמב"ם (שם), אבל בפירוש המשניות מדובר בלא הוכיחו ולא התרה בו, שבאופן זה צריך לאוהבו [אבל הכופרים אינם בכלל 'אחיך' ואין צריך להוכיחם].

ב. מה שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות שאין לשנוא אלא את הכופרים, כוונתו לשנאה מוחלטת הנקראת 'תכלית שנאה', כמו שנאמר (תהלים קלט כא-כב) 'הלוא משנאיך ה' אשנא ובתקוממיך אתקוטט. תכלית שנאה שנאתים לאויבים היו לי', אבל מי שראה בחבירו שעבר עבירה אף שמותר לשונאו אך אינו רשאי לשונאו בתכלית, שהרי צריך לרחמו, לפרוק ולטעון עמוכח.

לשנוא את הרע שבחוטא ולאהוב את הטוב שבו

שם. כתב **התניא** (ליקוטי אמרים פרק נב)כט, שמה שאמרו בגמרא הרואה בחבירו שחטא מצוה לשנאותו וגם לומר לרבו שישנאהו, אין זה אלא בחבירו בתורה ובמצוות, וכבר קיים בו מצות הוכח תוכיח את עמיתך, ואף על פי כן לא שב מחטאו. אבל מי שאינו חבירו ואינו מקורב אצלו, על זה אמר הלל הזקן (אבות פ"ב מי"ב) הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה. קרא אותם בשם 'בריות', לומר שאף הרחוקים מתורת ה' ועבודתו צריך למושכם בחבלי עבותות אהבה, אולי יוכל לקרבם לתורה ועבודת ה', ואף אם לא עלה בידו לקרבם לא הפסיד שכר מצות אהבת ריעים. וגם המקורבים אליו והוכיחם ולא שבו מעוונותיהם שמצוה לשנאותם, מצוה גם לאהבם, ושתיהן אמת, שנאה מצד הרע שבהם ואהבה מצד הטוב הגנוז בהם. ולא אמר דוד המלך (תהלים קלט כא-כב) 'תכלית שנאה שנאתים לאויבים היו לי' אלא על המינים והאפיקורסים שאין להם חלק באלהי ישראל.

מנין שהפסוק מדבר דווקא בשונא ישראל

והא תניא שונא שאמרו שונא ישראל ולא שונא נכרי, אלא פשיטא שונא ישראל וכו'. כך היא הגירסא בגמרא שלפנינו, כלומר שדבר פשוט הוא שהפסוק מדבר בשונא ישראל, וזאת על פי הברייתא המפרשת כך. אבל **הרשב"ם** (ד"ה ה"ג מי נימא) גרס 'אי נימא שונא ישראל', כלומר שאין זה פשוט, וכפי שהגמרא מקשה מיד, שהרי אסור לשנוא אדם מישראל.

העיר הזרע יצחק (נרשם באוצר החכמה) מדוע מיאן הרשב"ם בגירסת הגמרא שלפנינו עד שהוצרך להגיהה. וביאר, שהיות שגירסת הגמרא שלפנינו 'אי נימא שונא נכרי' סותרת לדברי הגמרא בבבא מציעא (לג:), שהקשתה למ"ד שצער בעלי חיים דאורייתא, מה לי אם בעל החמור הוא גוי או ישראל הרי הבהמה מצטערת, והעמידה את הברייתא שאמרה שונא שאמרו וכו' לא במצות פריקה שאז שייך צער בעלי חיים, אלא בטעינה, שזה חסד עם בעל החמור ולא עם הבהמה, לכן הגיה הרשב"ם כנ"ל, ולפי גירסתו הפסוק מדבר בין בשונא ישראל ובין בשונא נכרי, וממילא לא שייכת הברייתא 'שונא שאמרו' וכו' לדברי הגמרא כאן, משום שבברייתא מדובר בטעינה ולא בפריקה.

לכאורה ניתן לתרץ שהתורה מדברת במי ששונא את חבירו בדיעבד

ומי שריא למסניה והא כתיב לא תשנא את אחיך בלבבך. [ומן הסתם לא ברשעים מדברת התורה (רשב"ם ד"ה מי)]. העיר **בחקרי לב** (הו"ד בית דוד ד"ה ומי שרי), שלכאורה היה ניתן לתרץ שהתורה מדברת באדם שעבר ושנא את חבירו, שלפעמים התורה מצוה לאדם שעבר איסור מה עליו לעשות בדיעבד. ותירץ **היד דוד** (שם), שאין לומר כן אלא באיסור התלוי במעשה, אבל באיסור התלוי בלב לא שייך לומר שהתורה מצוה לאדם ששנא את חבירו בעבר, שהרי כשרואה חמור שונאו אינו רשאי להמנע מלפרוק או לטעון מפני שנאתו, ואם ימנע הוא עובר עכשיו על 'לא תשנא את אחיך בלבבך', ולא מפני שעבר מקודם[לא].

האיסור לשנוא הוא רק בלב כשאינו מגלה שנאתו, ומנין לגמרא שמותר לשנוא בלב

שם. כתב **החינוך** (מצוה ללמ), שאיסור לא תשנא את אחיך בלבבך (ויקרא יט יז) הוא דווקא בלב, אבל אם מראה לו השנאה אינו עובר על לאו זה. אמנם הוא עובר על 'לא תקום ולא תטור' (שם יט יח), וכן על עשה 'ואהבת לרעך כמוך' (שם).

והקשה עליו **המנחת חינוך** (מצוה ללמ אות ו ד"ה שלמ), שלפי זה יש לשאול מנין לגמרא כאן שהרואה ביחידי דבר עבירה בחבירו שמותר לשנאותו בלב, אולי לא התירה התורה אלא כשמראה לו שהוא שונאו.

ותירץ בילקוט המאירי (ד"ה והכתיב) **על פי המלבי"ם** (במדבר י לה), שפירש החילוק בין 'אויב' ל'שונא', שהאויב איבתו גלויה והשונא שנאתו נסתרת. ולפי זה יש לומר שהוכחת הגמרא כאן בנויה על לשון 'שונא' שכתבה התורה [ולא 'אויב'], מכאן שמדובר על שנאה נסתרת שהיא בלב, ואף על פי כן התירה התורה לשנאותו.

מנין שכוונת התורה שרק הרואה שונא

אלא דאיכא סהדי דעביד איסורא כולי עלמא נמי מיסני סני ליה מאי שנא האי. פירוש, למה אם כן כתבה התורה לשון 'שונאך' שמשמע שרק הרואה צריך לשונאו ולא אחרים. הקשה **בעבודת הלוי** (ד"ה כולי עלמא) שלכאורה קושיית הגמרא אינה מובנת, שהרי כל התורה מדברת בלשון יחיד, כגון לא תגנוב ולא תרצח, מפני שהציווי נאמר לכל יחיד ויחיד מישראל ולא רק לציבור, ומה הקושי בכך שאמרה כאן 'שונאך' בלשון יחיד. ותירץ, שקושיית הגמרא היא ממה שלא כתבה התורה 'שונא', שמשמעותו אדם השנוא על כולם, ומזה

כד. **ובביאור** הגר"א (שם אות טו) כתב שכפסק הרמ"א מדויק גם מלשון הרמב"ם (רוצח פי"ג הי"ג - יד) והשו"ע (חו"מ סי' רעג סי"ח). כה. **אמנם** לענין השבת אבידה ריבתה התורה אף את המשומד. וכן אם קידש חלים הקידושין. יראים (שם). כו. **וכן** פסק השו"ע (חו"מ סי' רעג סי"ח). וכדברי הגמרא כאן. כז. **והרי** הוא נענש על חטאיו אך יש לו חלק לעולם הבא. אבל כאשר יפקפק אדם ביסוד מאלו שלשה עשר היסודות הרי זה יצא מן הכלל וכפר בעיקר ונקרא מין ואפיקורוס וקוצץ בנטיעות, וחובה לשנאותו ולהשמידו. כח. **והביא** בטל תורה (שם) דברי התניא. ראה בענין הבא. כט. **וכן** כתב בקיצור ברסיסי לילה (נר' לדוק הכהן מלובלין, אות מח). ל. **בתחילה** רצה הזרע יצחק (שם) לפרש דברי הרשב"ם 'הכי גרסינן' שאין כוונתו לשנות גירסת הגמרא שלפנינו אלא דווקא לקיים הגירסא. כי המשמעות הפשוטה של הפסוק חמור 'שונאך' היא שבעל החמור שונא את ישראל הרואהו, אך לבסוף דחה פירוש זה ברשב"ם, מכיון שעדיין קשה מדוע שינה הרשב"ם גירסת הגמרא שלפנינו 'אלא פשיטא' וגרס 'אי נימא'. ועוד, שהיה לו לקבוע פירושו לעיל בדברי הגמרא 'אילימא שונא גוי' ושם לבאר ששונא חוזר על בעל החמור ולא על הרואה, משום ששם הוא תחילת הענין. לא. **בגליוני** יואל (ד"ה אלא פשיטא) העיר, שעל קושיית הגמרא שאסור לשנוא אדם מישראל, היה ניתן לתרץ שמדובר באופן שחבירו קרא לו 'רשע', שבאופן זה מותר לו לשונאו, כמבואר בקידושין (מא. ורשב"ם ד"ה רשע).

שכתבה 'שונאך' משמע שרק היחיד שראה את החמור שונא את בעל החמור, וכל העם אינם שונאים אותו.

מנין שמצוה לשנוא מי שעבר עבירה אפילו כשראהו יחידי

מצוה לשנאתו שנאמר יראת ה' שנאת רע. רב נחמן בר יצחק למד מן הפסוק 'יראת ה' שנאת רע' (משלי ח יג), שמצוה לשנאותו. לימוד זה צריך ביאור, שהרי לעיל בסמוך כשלמדו שמותר לשנאתו טרחו להוכיח שמדובר באופן שראהו יחידי, ובפסוק זה [המלמד שמצוה לשנאתו] היכן מוכח שמדובר באופן שראהו יחידי. וביאר **המהרש"א** (חי"ל ד"ה מצוה), שכך משמע מסוף הפסוק שנאמר בו 'שנאתי' בלשון יחידל, ואילו היה מדובר באופן ששני עדים מעידים עליו היו כולם צריכים לשנוא אותו.

תנאים בהיתר לספר לרבו

אי ידע דמהימן לרביה כבי תרי לימא ליה. בשערי תשובה (שער ג אות רכ) הביא דברי הגמרא כאן, שמי שראה את חבירו שעבר עבירה יוכל לגלות הדבר בהצנע לרבו. והוסיף שיכול לגלות גם 'לאיש סודו', אם ידע כי יאמנו דבריו בדברי שני עדים. עוד כתב שם (שם אות רטו), שלא נכון לגלות זולתי לחכם צנוע אשר לא יספר ליתר ההמון, רק הרחק ירחיק מחברתו עד אשר יודע לו כי שב מדרכו הרעה.

הקשה בבאר מים חיים (שער ד ס"ק כח ד"ה ומיהו להקשות), מה ההבדל בין מספר לרבו שמותר, למה שכתב בחפץ חיים (ומקורו בשערי תשובה שם) שאפילו שני עדים שראו באחד דבר עבירה אסורים לספר, פן עשה תשובה, ולפי טעם זה לכאורה היה ראוי לאסור לספר לרבו. ותירץ [על פי השערי תשובה (שם)], שגם כאן לא הותר לספר סתם אפילו לאיש שהוא נאמן עליו כשני עדים, אלא אם הוא איש סוד וצנוע אשר לא יספר ליתר ההמון, רק ישנא אותו לעת עתה וירחק מחברתו עד שיוודע לו ששב מדרכו הרעה, ואז יאהבהו ולא יזכור לו עוונותיו הראשונים. מה שאין כן אם יספר להמון העם, הרי יתפרסם חבירו לעיניהם לגנאי ולבזיון לעולם, אף אחר שישוב לה' וינחם על רעתו ונסלח לו.

כתב בחפץ חיים (כלל ד ס"ה), שאף שמותר לרבו לשנוא את החוטא ולהתרחק מחברתו [עד שיוודע לו ששב מדרכו הרעה], אבל אסור לרבו לספר דבר זה לאחרים. שאין זה עדיף מאם ראה בעצמו.

וכתב בשערי תשובה (שם), שאם החוטא תלמיד חכם ואיש ירא חטא, ראוי לחשוב עליו כי באמת עשה תשובה. ומשמע מדבריו שבאופן זה אסור לספר לרבולג.

מדת הנאמנות הנצרכת להיתר לספר לרבו

שם. בגמרא אמרו שאין היתר לספר לרבו אלא כשהוא נאמן עליו כשנים. וכתב **בשערי תשובה** (שער ג אות רכ) 'כדברי שני עדים'. וביאר **בבאר מים חיים** (כלל ד אות כח), שדקדק רבינו יונה (שערי תשובה שם) לומר 'כשני עדים' כלומר שני עדים שהעידו בבית דין, שיש להם נאמנות מוחלטת. שהרי אסור לקבל ולהאמין לשון הרע אף משנים המספרים או יותר, ואיך מותר לרבו לשנוא את החוטא על פי עדותו, לכן אמר שלא הותר אלא כשדברי העד כל כך נאמנים בלבו בלי פקפוק כשני עדים שאין אחריהם שום ספק כללהלד.

ובאגרות משה (או"ח, ח"ד סי' נג) הוסיף, שאין הכוונה שמאמין לו כבי תרי משום שהוא שומר תורה ומדקדק במצוות ומתנהג בחסידות, שאף כשהוא אדם גדול מאד אין זה אלא מדין חזקה שהוא כשר לעדות, ומצד חזקה זו יש לו נאמנות רק כדין עד אחד ולא יותר, ואסור להאמין לו מה שאומר על חבירו. אלא הכוונה שהוא איש מוכר לו ויודע בידיעה גמורה שדבריו אמת מוחלטת, כגון שניסה לו בנסיונות וכדומה, והיה עמו יחד כמה שנים וראה שאינו משקר בשום אופן, באופן זה רשאי להאמין כבי תרי שהיא ידיעה ברורה לו שאינו משקר, וזה עדיף מחזקה בעלמאלה.

רק כשמדות אלו בהפרזה אז חייהם אינם חיים

שלשה חייהן אינם חיים הרחמנין והרתחנין ואניני הדעת. לגבי רחמנים פירש **הרשב"ם** (ד"ה הרחמנין) שהם רחמנים יותר מדאי. וביאר **המהרש"א** (חי"ל ד"ה הרחמנין), אף שמדת הרחמנות היא מן המדות הטובותלו, כוונת הברייתא למי שיש בו מדת הרחמנות בהפרזה יותר מדאי. והוסיף המהרש"א (שם) שגם הרתחנות במדה נכונה היא טובה בתלמיד חכם, כמו שמצינו בתענית (ד.), אמר רבא, תלמיד חכם שכועס התורה היא שמרתיחתו, שנאמר (ירמיה כג כט) 'הלוא כה דברי כאש נאם ה''. וכן אניני הדעתלז היא מדה טובה, שודאי יש לאדם להקפיד בדבר המאוס. ורק מי שיש בו מדות הללו בהפרזה יותר מדאי, בזה אמרו שחייו אינם חייםלח.

השלשה שחייהם אינם חיים רמוזים בתוכחה

שם. כתב **החתם סופר** (ד"ה שלשה חייהן), ששלשת אלה שחייהם אינם חיים רמוזים בקללות התוכחה, הרתחן, 'ונתן ה' לך שם לב רגז' (דברים כח סה). הרחמן, 'ורדף אתכם קול עלה נידף' (ויקרא כו לו). ואניני הדעת, 'הרך בך והענוג' וגו' (דברים שם נד).

מדוע לא נמנו כאן עוד שלשה שחייהם אינם חיים

שם. בגמרא כאן מנויים שלשה שחייהם אינם חיים, הרחמנים הרתחנים ואניני הדעת. אמנם בברייתא בביצה (לב.) מנויים שלשה אחרים שחייהם אינם חיים, המצפה לשולחן חבירו, ומי שאשתו מושלת עליו, ומי שיסורים מושלים בגופו. והקשו **התוספות** (ד"ה שלשה), מדוע כאן לא מנו את כולם. על קושיא זו מצינו חמשה תירוצים:

א. **בתוספות** (שם) תירצו, שכאן מדובר רק על דברים שהם 'תולדת האדם'. והיינו טבעים שהאדם נולד עמהם מבטן אמו [מה שאין כן אותם המנויים בגמרא ביצה, שהם דברים המתחדשים על האדם לאחר לידתו]. בדומה לדברי הגמרא לעיל, שלשה הקב"ה אוהבן, ואחד מהם מי שאינו כועס, שגם אלו הם תכונות רעות שקשורות לטבע האדם והאדם מתגבר עליהם.

ב. **היעב"ץ** (גמוק' שם, גפ"ד ומ"מ) תירץ, שכל השלשה המנויים כאן כלולים בנאמר בגמרא ביצה, 'מי שיסורים מושלים בגופו' שאין לך מי שיסורים מושלים בגופו יותר מאלו המנויים כאן, ביחוד הרתחנים, כמבואר בבבא מציעא (קז:), מחלה, זו מרה, ולמה נקרא שמה מחלה שהיא מחלה כל גופו של אדם.

ג. **בשדה יצחק** (גמוק' שם) תירץ, מפני שהשלשה המנויים כאן אמרם תנא אחד, ושלשה האחרים אמרם תנא אחר, לכן חילקה אותם הגמרא ולא מנתה את כולם כאחד.

ד. **בקרבן אש"ה** (ד"ה שלשה חייהם) תירץ, שאותם שלשה המנויים בביצה אין חייהם חיים בעולם הזה, שאינם מוצאים שעה של קורת רוח וכל חייהם חיי צער, אבל הם זוכים לחיי העולם הבא, כי יסוריהם בעולם הזה ממרקים עוונותיהם ומצילים אותם מדינה של גיהנם. אבל השלשה המנויים כאן אין חייהם חיים בעולם הזה וגם אינם חיים לעולם הבא, כי על ידי רתחנות ורחמנות יתירה שיש בהם אינם זוכים לתורה ומעשים טובים, ומאבדים חיי העולם הזה וחיי העולם הבא.

ה. **בקרבן תודה** (גמוק' שם) פירש, שדברי הברייתא בביצה ודברי הגמרא כאן משלימים זה את זה. כי באמת יש רק שלשה שחייהם אינם חיים, וכל אחד מהם אינו אלא בהצטרף דבר אחד מן המנויים כאן עם דבר אחד מן המנויים בביצה. וביאר, שסתם רתחן יכול להמנע מלכעוס ויהיו חייו חיים, אבל מי שאשתו מושלת עליו ויש לו יסורים מכך, בהכרח שהוא יהיה כעסן, אזי ממילא חייו אינם חיים, כי סיבת הכעס קיימת תמיד ואינו יכול להמנע מלכעוס. וכן סתם רחמן יכול לסייע לאביונים ויהיו חייו חיים, אבל הרחמן שהוא עצמו עני ומצפה לשולחן חבירו, נמצא רואה תמיד בסבלן של האביונים ואינו יכול להושיע, ולכן חייו אינם חיים. וכן אניני הדעת יכולים לנהוג עידון בעצמם וחייהם יהיו חיים, אך אותם אניני הדעת שיסורים מושלים בגופם ורואים את נגעיהם וסולדים מכך ולכן חייהם אינם חיים.

משא ומתן בתירוץ התוספות

עולה מדברי התוספות שאותם שלשה שהקב"ה אוהבם הם בגדר 'תולדת האדם'.

הקשה **המהרש"א** (גמוק' שם), והרי אחד משלשה אלו הוא מי שאינו משתכר, ומה שייך בו 'תולדת האדם' יותר מאלה המנויים בגמרא ביצה, הרי השכרות אינה בטבע האדם שנולד עמה. וביישוב דברי התוספות מצינו ארבעה תירוצים:

א. **במים עמוקים** (גמוק' שם) פירש, שקושיית התוספות אינה על התנא ששנה את הברייתא, אלא על הגמרא כאן, מדוע הביאה רק ברייתא אחת [המונה את הרחמנים הרתחנים ואניני הדעת] ולא הביאה את הברייתא השנית [המונה שלשה אחרים], ועל זה תירצו, שהגמרא כאן הביאה רק את הברייתא המדברת בתולדת האדם, מפני שנזכר בה ענין הכועס שדיברו בו לעיל בסמוך. ואף שענין השכרות אינו 'תולדת האדם', מכל מקום הוכרחה הגמרא להביא את הברייתא בשלמותהלט.

לב. **זה** לשון הפסוק (משלי ח יג) 'יראת ה' שנאת רע גאה וגאון ודרך רע ופי תהפוכות שנאתי'. לג. **וכן** נראה מדברי החוות יאיר (שו"ת, סי' סב). לד. **ראה** בבאר מים חיים (כלל ד סק"ז) שהוכיח שאסור לקבל לשון הרע אפילו משנים. והקשה (שם סק"ח) אם כן איך מותר לקבל ממי שנאמן עליו כשנים, ותירץ כמובא כאן. לה. **עיין** שם ראיותיו. לו. **כפי** שלמדנו בשבת (קלג:), אבא שאול אומר, 'ואנוהר', הוי דומה לו מה הוא חנון ורחום אף אתה היה חנון ורחום. לז. **אניני** הדעת אינם יכולים לסבול שום דבר מיאוס. רש"י (סוכה כט. ד"ה רכ יוסף). לח. **באורחות** צדיקים (הקדמה ד"ה ויש דומה, וכעין הזה) המשיל את מדות הנפש לדברים אשר יעשו מהם תבשיל, כגון ירק ובשר ומים ומלח ופלפלין, וצריך לקחת מכל אחד כשיעור, מזה מעט ומזה הרבה, אם ימעט הבשר יהיה רזה, ואם ירבה מלח לא יהיה נאכל מחמת מלחו, וכן כולם, אם ימעט במה שצריך הרבה וירבה במה שצריך מעט יהא המאכל מקולקל. אבל הבקי, אשר יקח מכל אחד משקל הראוי, אז יהא המאכל ערב ומתוק לאוכליו. וכענין הזה המדות, יש מדות שצריך לקחת מהן הרבה, כגון הענוה והבושה ודומיהן, ויש מדות שצריך לקחת מהן מעט, כגון הגאוה והעזות והאכזריות. לכן בהיות האדם שוקל בפלס המאזנים לקחת מכל מדה שיעורה, לא יפחות ולא יוסיף, בזה יגיע לתכלית הטובה.

לט. **לתירוץ** זה עדיין יקשה על התנא ששנה 'תולדת האדם', מדוע מנה עמהם את המשתכר שאינו

ב. בחידושי בן יאיר (נמוק׳ סס) תירץ, אף שאחד הדברים המנויים כאן, מי שאינו משתכר, אינו ׳תולדת האדם׳, מכל מקום דרך התנא לשנות אחד מפני שנים, כמבואר בקידושין (ג:).

ג. עוד תירץ (סס)[מ], שגם ענין השכרות יש בו קצת מ׳תולדת האדם׳, כי יש אדם ששותה מעט ויוצא מן הדעת ומשתכר.

ד. בקמח פסח (ד״ה שלשה מיינן) תירץ, שאכן השתיה היא תכונה בטבע האדם אשר רכש על ידי ההרגל בבטן אמו, שכשאדם שרוי בבטן אמו הוא שותה ממה שאמו שותה, והרגל נעשה טבע. ולכן מי שאינו משתכר ומתגבר לעקור הטבע הרע הזה, הקב״ה אוהבו.

אמנם כמה אחרונים[מא] ביארו, שבהגדרת ׳תולדת האדם׳ כוונת התוספות שאלו דברים שבאים מכח האדם עצמו, מה שאין כן הדברים המנויים בביצה שבאים עליו בהכרח מצד זולתו. ולפי זה מיושבת קושיית המהרש״א, שהרי מי שאינו משתכר דבר זה בא מכח האדם עצמו.

מה כוונת רב יוסף באמרו שיש בו כל המדות של מי שחייהם אינם חיים

ואמר רב יוסף כולהו איתנהו ביי. מצינו כמה פירושים בכוונת רב יוסף באמרו ׳כולהו איתנהו ביי׳: א. **בפתח עינים** (ד״ה ת״ר) פירש לפי פשוטו, שהיה רב יוסף מצטער על כך שמלבד היותו מאור עינים החשוב כמת, עוד היו בו שלשה דברים שעל ידי כל אחד מהם חייו אינם חיים. ובדומה לזה פירש הבן **יהוידע** (ד״ה ואמר רב יוסף), שמי שהוא סומא ויש בו אחת ממדות אלו, הרי הקושי שסובל ממדה זו גדול מהקושי שסובלים שאר בני אדם שיש להם מדה זו. הרחמן סובל כשרואה אדם מוכה או בעל יסורים, אבל כשרואה שיעור ההכאה, שאין זו מכת מות, ושיעור היסורים, לא יצטער כל כך, אבל הסומא שאינו רואה ואינו יודע השיעור, סובל יותר. וכן הכעסן שכועס על דבר שלא נעשה כרצונו, אם הוּא סומא חושב שהשינוי רב ביותר. וכן אינן הדעת, אם הוא סומא מצייר בדעתו שהלכלוך רב מאד.

ב. ועוד פירש באופן אחר, שרב יוסף בא ללמד דעת, שאף אדם שטבעו כדברים אלה וכיוצא בהם, יש בידו להתגבר על יצרו ולעשות היפך טבעו, ולכן העיד על עצמו שיש בו את שלשתם, ואם באחד חייו אינם חיים קל וחומר בשלשתם, ואף על פי כן התגבר לעשות היפך טבעו.

ג. ועוד פירש באופן אחר, שרב יוסף בא לומר שכיון שיש בו את שלשתם, הרי שעליו לא נאמר שחייו אינם חיים, כי שלשת מדות הללו מבטלות זו את זו.

ד. בעין אליהו (ד״ה מ״ר שלשה מיינהו) פירש, שרב יוסף ביקש להודיע לרבים שיש בו את שלשתם, כדי שיזהרו שלא לצערו ולהזיקו. כמו שאכן מצינו בבבא בתרא (כג.) שתבע רב יוסף לסלק עורבים שהיו מפריעים לו, ומבואר בגמרא (שם) שאף שכל אדם אינו יכול לתבוע כן מאת שכנו, שונה רב יוסף שהוא מאניני הדעת.

הבנת מאמר הכלבים והתרנגולת בפרק שירה

שלשה שונאין זה את זה אלו הן הכלבים והתרנגולין. על פי דברי הגמרא כאן שהכלבים שונאים זה את זה, ביאר **בעין אליהו** (ד״ה שלשה שונאין) את מאמר הכלבים בפרק שירה (פ״ה ד״ה כלבים), ׳בואו נשתחוה ונכרעה נברכה לפני ה׳ עושנו׳. מפני שדרך העולם שמי שיש לו אוהב סומך לפעמים על אוהבו שיעמוד לימינו ויעזרהו, אבל מי שאין לו אוהב כל בטחונו וסמיכתו רק על ה׳, ולכן הכלבים ששונאים זה את זה ואין להם אוהבים, שמים כל בטחונם

׳תולדת האדם׳. ועוד קשה, שמלשון התוספות בקושיא ׳ואמאי לא מני לכולהו׳ משמע שרצונם להקשות שימנו כל הששה במנין אחד, ומזה משמע שהקשו על התנא ולא על הגמרא [מדוע לא הביאה שתי הברייתות]. אמנם ביגל יעקב (מרש״ם המופיעים נמוק׳ סס) רצה לפרש שקושיית התוספות היא על הגמרא, ושלא הוקשה להם על הברייתות משום שדרך התנא לשייר [׳תנא ושייר׳], אך דחה זאת, כי בברייתות עצמן מובא ׳ויש אומרים אף׳ וכו׳, הרי שתנא קמא אמר מניינו בדווקא ולא שייר. **מ. ובן** תירץ בקרבן אש״ה (ד״ה שלשה מיינהו). והביא ראיה מדברי רבי חייא (עירובין סה.), כל המתיישב ביינו יש בו דעת שבעים זקנים, יין ניתן בשבעים אותיות, וסוד ניתן בשבעים אותיות, נכנס יין יצא סוד. ופירש רש״י (שם ד״ה המתיישב - יגלה), המתיישב ביינו ששותה יין ואין דעתו מטרפתו. יין ניתן בשבעים אותיות כך חשבונו בגימטריא. וזה, הואיל ולא יצא סודו שקול הוא כסנהדרין של שבעים. הרי שיש אדם שטבעו שאינו משתכר לגמרי עד שתטרף דעתו אף ששותה יין. **מא. דובר** מישרים (משלי ח, שם ומ״ש), שדה יצחק (נמוק׳ שם, גליון ד״ה שלשה). והוסיף השדה יצחק (שם), שהשלשה המנויים כאן, רחמנים רתחנים ואניני הדעת, הם דברים שבידי האדם, שאם ירגיל עצמו בהם בדרך האמצעי טוב לו, ואם יפריז בהם חייו אינם חיים, וכן אותם שלשה שהקב״ה אוהבם, הם בידי האדם, שבידו לכעוס ולהשתכר ולהעמיד על מדותיו, ואינו עושה כן. מה שאין כן המנויים בביצה, שהם דברים שאינם בידי האדם. **מב. בבן** יהוידע (ד״ה ומ״ש) ביאר הטעם שתנא קמא לא מנה הזונות בין השונאים זה את זה, הוא מפני שמפרכסות זו את זו, כמבואר במסכת שבת [ראה להלן בסמוך], הרי שלכל הפחות כלפי חוץ יש ביניהן אהבה, ולכן אף שבלב שונאות זו את זו לא מנאם עם השונאים זה לזה. וביאר הטעם שלא מנה תלמידי חכמים שבבבל, מפני שלדעתו אין למנות אלא מדה שישנה בכל אותו המין, מה שאין כן בתלמידי חכמים, שרק אותם שבבבל שונאים זה לזה. **מג. טל** תורה, אור חכמים, עין אליהו (ד״ה ורוב) ורוב דגן (ד״ה שונאין). **מד. וביאר** באור חכמים (שם) שמסדר הדברים בברייתא, ׳ויש אומרים אף הזונות ויש אומרים אף תלמידי חכמים שבבבל׳, נראה שהמוסיף תלמידי חכמים פשוט לו שזונות שונאות זו לזו, ואם כן לתנא קמא האומר שזונות אינן שונאות קל וחומר שתלמידי חכמים אינם שונאים, ולפי זה מובן הקל וחומר במסכת שבת (שם). **מה. מקור** דברי הבן יהוידע בגמרא בקידושין (ג:) אמר רבי חייא בר אבא אפילו האב ובנו הרב ותלמידו שעוסקין בתורה בשער אחד נעשים אויבים זה את זה ואינם זזים משם עד שנעשים אוהבים זה את זה, שנאמר (במדבר כה יב) ׳את והב בסופה׳, אל תקרי בסופה [בשורו״ק] אלא בסופה [בחול״ם]. והוסיף הבן יהוידע (שם), שהשנאה תתהפך לאותיות ׳אהבה׳, כיצד, שתי אותיות אחרונות של שנאה הן ׳אה׳ ושוות הן לשתי אותיות ראשונות של אהבה, ונשארו משנאה אותיות שי״ן ונו״ן, שי״ן בא״ת ב״ש תתחלף בבי״ת, ונו״ן באי״ק [בכ״ר גל״ש דמ״ת הנ״ך] תתחלף באות ה״א, הרי ששי״ן ונו״ן נתחלפו בבי״ת וה״א, וכל תיבת שנאה נתחלפה באהבה. אבל בבן יהוידע כאן (ד״ה ויש לומר פ״ק) הקשה, איך יתכן שתהיה שנאה בין תלמידי חכמים. וכדי לבאר דבר זה הביא דברי האר״י ז״ל (שער הגלגולים הקדמה כ ד״ה גם דע כי שם ימצאו), שכאשר ימצאו בדור אחד שתי נשמות משורש אחד, בשני אחים או בשני חברים, אזי יהיו שונאים זה לזה בטבעם בלי ידיעה, וטעם הדבר, לפי שכל אחד חפץ לינק מן השורש ההוא יותר מחבירו והם מקנאים זה בזה בטבעם. אמנם אם ישיגו ברוח הקודש ששניהם משורש אחד, אז יהיו אוהבים זה לזה. ולפי זה ביאר, שמה שאמרו כאן תלמידי חכמים שבבבל שונאים זה את זה אין הכוונה שכולם שונאים, אלא רק מקצתם, דהיינו אותם שנשמותיהם משורש אחד, שאף שהם תלמידי חכמים וצדיקים גדולים, מכל מקום הם שונאים בטבעם בלי ידיעתם, כנ״ל. ואף שגם בארץ ישראל אפשר שיהיו שני תלמידי חכמים שנשמותיהם משורש אחד, אף על פי כן, מכח קדושת ארץ ישראל שורה עליהם רוח הקודש, שידעו הנשמות שהן משורש אחד, ואז כל אחד כופה טבעו שלא יתקנא בחבירו וממילא לא תהיה ביניהם שנאה, מה שאין כן בבבל שמחמת המקום אין רוח הקודש שורה על כולם כראוי. כמו שמצינו במועד קטן (כה.) שאמר רבי אבא בהספדו של רב הונא, שהיה ראוי שתשרה עליו שכינה אלא שבבל גרמה לו. **מו. וכן** פירש המהרש״א (מ״פ ד״ה והמנכין). **מז. עי׳** פי רש״י שם. וכן בכל הגמרות המובאות כאן.

בה׳. וכן התרנגולים, שמבואר כאן שהם שונאים זה את זה, מצינו בפרק שירה (פ״ד ד״ה תרנגולת) שתרנגולת אומרת ׳נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו׳.

יש לתלמידי חכמים להשתדל בטובת חבריהם

ויש אומרים אף הזונות[מב]. כמה **אחרונים**[מג] ציינו לגמרא בשבת (לג.), המביאה מעשה ברבי שמעון בן יוחאי שבירר מקומות הטהורים ממקום שהיתה בו טומאה, ואמר זקן אחד, טיהר בן יוחי בית הקברות, אמר לו, אלמלי היית עמנו, ואפילו היית עמנו ולא נמנית עמנו יפה אתה אומר, עכשיו שהיית עמנו ונמנית עמנו, יאמרו [הבריות], זונות מפרכסות זו את זו, תלמידי חכמים לא כל שכן, נתן בו עיניו ונפטר אותו זקן. ופירש רש״י (שם ד״ה מפרכסות), שהן מפרכסות זו את שיער חברתה להיות נאה. ולפי הגמרא כאן יובן הקל וחומר אשר יאמרו הבריות שם, ומה אלו שהן שונאות זו את זו, אף על פי כן משתדלת כל אחת בטובת חברתה, תלמידי חכמים שראוי להם להיות אוהבים זה את זה, כל שכן שיש לכל אחד להשתדל בטובת חבירו [לקיים דבריו ולא לבטלם][מד].

תלמידי חכמים שבארץ ישראל נוחים זה לזה, ושבבבל להיפך

ויש אומרים אף תלמידי חכמים שבבבל. במצפה איתן (ד״ה ויש לומר אף תלמידי) ציין לגמרא בסנהדרין (כד.), שדרש רבי אושעיא את הפסוק (זכריה יג ז) ׳ואקח לי שני מקלות לאחד קראתי נועם ולאחד קראתי חובלים׳, נועם אלו תלמידי חכמים שבארץ ישראל שמנעימים זה לזה בהלכה. חובלים אלו תלמידי חכמים שבבבל שמחבלים זה לזה בהלכה. ופירש רש״י (שם ד״ה מחבלים), שתלמידי חכמים שבבבל מקשים זה לזה בלשון עז וחימה, ובני ארץ ישראל נוחים זה לזה ומעיינים יחד ומתקן זה את דברי זה והשמועה יוצאה לאור. ורבי יצחק דרש את הפסוק (זכריה ד יד) ׳ויאמר אלה שני בני היצהר׳ וגו׳, יצהר אלו תלמידי חכמים שבארץ ישראל שנוחים זה לזה בהלכה כשמן זית, ומה שנאמר (שם ד ג) ׳ושנים זיתים עליה׳ אלו תלמידי חכמים שבבבל שמרורים זה לזה בהלכה כזית. **אמנם** ביאר **בבן יהוידע** (קידושין ג: ד״ה שעוסקין), שמה שאמרו שתלמידי חכמים שבבבל שונאים זה את זה, אין הכוונה שהם שונאים באמת, אלא שמחמת חריפותם הם נלחמים זה עם זה בדברי תורה ונראים כשונאים זה לזה, אך באמת אינם זזים משם עד שנעשים אוהבים זה לזה[מה].

ובעיון יעקב (ד״ה ויש לומר) נראה שפירש, שמה שאמרו כאן שתלמידי חכמים שונאים זה את זה, הכוונה שהם מתקנאים זה בזה, ואין זו קנאה המגונה אלא המשובחת, כמו שאמרו (בב״ב כא.) ׳קנאת סופרים תרבה חכמה׳.

והחברין, מי הם היו

והחברין. מצינו **בראשונים** כמה פירושים מי היו ה׳חברים׳. **רש״י** בשבת (יג. ד״ה חברין) כתב שהם אומה מבני פרסיים. ועוד כתב שם (מה. ד״ה חברי), שהם אומה שהיתה עם הפרסיים. בביצה (ו. ד״ה דמיכפ) כתב שהם אומה רשעה שהיו בימי פרסיים. וביבמות (סג: ד״ה חברי) כתב שהם פרסיים רשעים. אבל **הערוך** (ערך חבר, ג״ת דגושה וקמוצה)[מו] פירש שחבר הוא כומר פרסי עובד אש וקוסם. והיו הפרסיים קוראים לכומרים ׳חברין׳.

למדנו בכמה מקומות בגמרא על הנהגתם הרעה של החברים, אמרו בשבת (יג.)[מז] שעדיף לחיות תחת ישמעאל לשמשו, ולא תחת אדומי שהוא רשע יותר, ועדיף תחת אדומי ולא תחת חבר. ומצינו שם (מה.) שהיתה סכנה להדליק נר חנוכה מפני החברים, שגזרו שלא להדליק, או שביום חגם לא היו מניחים להדליק אור אלא בבית עבודה זרה. ובביצה (ו.) מצינו שהיו החברים כופים את

ישראל לעשות מלאכתם, וביום טוב היו נדחים מהם על ידי שאומרים להם יום טוב הוא, ואם יראו את ישראל מקברים מתיהם יכופו אותם למלאכה, ועל כן לא קוברים מת ביו"ט שני אם יש 'חברי'. ביבמות (סג:) דרש רבי יוחנן את הפסוק 'בגוי נבל אכעיסם' (דברים לב כא), אלו החברים ואינם מכירים כבודם של ישראל. וכשאמרו לרבי יוחן שבאו חברים לבבל, כפף ונפל מרוב צער, מפני שהיו בני הישיבה מסורים בידם. אמנם כשאמרו לו שהם מקבלים שוחד לבטל גזירות, ישב ושמח. ומבואר שם שהחברים גזרו על ישראל היושבים בבבל שלא יאכלו בשר שחוטה ושלא ירחצו במרחצאות. והיו החברים מוציאים הנקברים מקבריהם. ובגיטין (ז.) מבואר שקודם שבאו החברים לבבל היה נוח לישראל שלטון בבל משלטון הרומאים, אבל אחר שבאו החברים לבבל היו קשים מן הרומאים.

אבל הרש"ש (ד"ה והמנהיג) פירש דברי הגמרא כאן, שהחברים שונאים זה את זה, הכוונה לבני אדם שהם בחבורה אחת של מינוי ושררה, או שהם שותפים במסחר. והטעם ששונאים זה את זה, מפני שעל פי רוב אינם מסכימים לדעה אחת, ומה שחפץ האחד ימאן חבירו, ועל ידי זה באים לידי תגרה ושנאה.

הטעם שאלו אוהבים זה את זה

שלשה אוהבין זה את זה אלו הן הגרים ועבדים ועורבין. בטעם שהגרים אוהבים זה את זה פירש **המאירי** (מידות, ד"ה שלשה) מפני שכל העולם שונא אותם, והטבע מחייב שיהיו הם אוהבים זה את זה[מח]. **ובעיון יעקב** (ד"ה שלשה מוהנין) פירש, שהגרים והעבדים והעורבים הם שפלים ונבזים בעיני עצמם, ומטעם זה הם אוהבים זה את זה. ואילו הגדולים והחשובים מקנאים זה בזה, ואין קנאה כקנאת המלכים.

מה למדנו משלשה שאוהבים זה לזה

שם. פירש **בעין אליהו** (ד"ה מ"ר שלשה מוהנין), שהגמרא מונה שלשה שאוהבים זה לזה כדי ללמדנו לקחת מוסר, שהרי למדנו בבבא מציעא (נט:) שהגרים סורן רע, ופירש **רש"י** (הוריות יג. ד"ה למר) שיצר הרע [שהוא שר שלהם] רע הוא, וכן עבדים יש בהם כל המדות הרעות, וכן עורב הוא מין טמא, ידוע שהוא שקרן (כמבואר נגיטין מה.), ועם כל זה הם אוהבים זה לזה, ואיך לא נלמד מהם מדת האהבה, לקיים מה שציותה התורה (ויקרא יט יח) 'ואהבת לרעך כמוך'.

פירוש מתגאה בחנם

ופרנס מתגאה על הציבור בחנם. מצינו שני פירושים מהו פרנס המתגאה בחנם. **המאירי** (מידות, ד"ה מתגאה) פירש, שלא לצורך ההנהגה, וזהו פרנס המטיל אימה יתירה על הציבור שלא לשם שמים. וכתב **בילקוט המאירי** (ד"ה ופרנס), שבעת הצורך מותר לפרנס להתגאות ולזרוק מרה בבני קהילתו כדי שיהיו דבריו נשמעים, או משום צורך ציבור. אבל **היעב"ץ** (ד"ה ופרנס) פירש, אף שהפרנס יש בו מעלות רבות ומחמת מעלותיו מינוהו הציבור עליהם, והוא מתגאה עליהם, נקרא מתגאה בחנם. לפי שהגדולה באה לו מחמת הציבור ולא בזכות עצמו. כמו שדרש רבי אלעזר (ברכות נב.) את הפסוק (שמות לג ז) 'וידבר ה' אל משה לך רד כי שחת עמך' וגו', מהו 'לך רד', אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה, משה, רד מגדולתך. כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל, ועכשיו ישראל חטאו אתה למה לי.

איך אמרו שאינו יכול לגרשה, והרי מגרשה כמה פעמים

ולא מצי מגרש לה. דברי הגמרא צריכים ביאור, איך אמרו שאינו יכול לגרשה, והרי מפורש בברייתא שהוא מגרש את אשתו כמה פעמים. וביאר **המהרש"א** (מ"ח ד"ה ולא מצי) שכשאמרה הגמרא 'ולא מצי מגרש לה' אין הכוונה שאינו יכול לגרש אלא שאינו יכול לעמוד בגרושין, ומוכרח להחזירה, מחמת הסיבות הנ"ל. וכן פירש **היעב"ץ** (ד"ה ולא), שכוונת הגמרא שאינו יכול לגרשה גרושי עולם, שכשכועס עליה מגרשה מחמת כעסו, ומיד חוזר בו מחמת הסיבות הנ"ל.

ובחידושי משנה (ד"ה יש לומ)[מט] פירש לגבי מה שאמרה הגמרא שיש לו בנים ממנה, שאותו אדם גירש את אשתו, ואחר הגירושין נודע לו שהיא מעוברת, וכיון שילדה לו בנים מחזירה.

בעין אליהו (ד"ה מרגעה) רצה לתלות מחלוקת תנא קמא ויש אומרים, במה שנחלקו **הראשונים** האם אדם רשאי לגרש את אשתו כשאין לו לשלם כתובתה מיד, שלדעת **הרשב"א** (שו"ת, סי' אלף רמד, הו"ד בנימ שמואל מהע"ז סי' קיט סק"ו) אינו רשאי, ולדעת **הרא"ש** (הו"ד בנימ"ץ שם ס"ו) רשאי. ויתכן שהיש אומרים סוברים כדעת הרשב"א, ואם גירש בודאי היה לו לשלם כתובתה, ולכן אם החזירה אין הדעת סובלתו, אבל תנא קמא סובר כדעת הרא"ש, ואם כן יתכן שגירש מבלי שתהיה לו יכולת לשלם, ואחר כך כשראה שאינו יכול לעמוד בתשלום החזירה, ובאופן כזה לא אמרו שאין הדעת סובלתו.

על בני כנען נגזרה עבדות וציוה להם הדברים המצויים בעבדים

חמשה דברים צוה כנען את בניו וכו'. ביאר **המהרש"א** (מ"ח ד"ה צוה), שחמשת הדברים המנויים כאן שציוה כנען את בניו מצינו שהם מדות המצויות בעבדים, וכיון שנגזר על בני כנען להיות עבדים, שנאמר (בראשית ט כה) 'ויהי כנען עבד למו', ומצינו שיש בעבדים מדות אלו, אמרו כאן שציוה אותם על דברים הללו: א. אהבו זה את זה, כמו שאמרו לעיל בסמוך שהעבדים אוהבים זה את זה. ב. אהבו את הגזל, כמו ששנינו באבות (פ"ב מ"ז) מרבה עבדים מרבה גזלנין. ג. אהבו את הזימה, כמו ששנינו (שם) מרבה שפחות מרבה זימה[נא]. ד. שנאו את אדוניכם, כי לכל אחד מבניו יש לו אדון לפי הגזירה שיהיו עבדים. ה. אל תדברו אמת, כמו שנאמר (הושע יג ח) 'כנען בידו מאזני מרמה'.

העיון יעקב והרש"ש (ד"ה ומ"ל) הביאו את דברי הגמרא בבבא מציעא (פו:), שאין אמונה בעבדים. ובעיון יעקב (שם) נתן טעם בציוויו של כנען שלא לדבר אמת, כי אם יאמרו האמת יתגלה קלונם בגזל וזימה וששנאו אדוניהם, לכן הם צריכים לשקר ולהכחיש מעשיהם הרעים.

הלא ציווי כנען הן מדות רעות, ואיך ציוה שיאהבו זה את זה

שם. תמהו **באהל יעקב** (פר' קדושים ד"ה מ"מ) **ומאורי אור** (מ"ה ד"ה לוה), הלא כל מה שציוה כנען הן מידות רעות ונשחתות, ואיך יתכן שביניהם ציוה על מידה אחת טובה 'אהבו זה את זה'. על קושיא זו מצינו שני תירוצים, **באהל יעקב** (שם) ביאר, היות וכנען ציוה לבניו לאהוב את הגזל ואת הזימה, וטבע הגנב, שכאשר יראה אדם אחר שגונב, ישנאהו וירחיקהו [וקל וחומר אם יראה את זולתו גונב ממנו], וכן טבע האדם בענין זימה, כי על זולתו כל אדם מרגיש פחיתות העוול והרשע. ומעתה חשש כנען שצוואתו לא תעמוד, שכשיעסקו בגזל וזימה ויראו זה את זה יתגנו מדות אלו בעיניהם, ומזה יתכן שישפוט כל אחד גם את עצמו, ושמא יתקנו את עצמם ויחזרו בהם ממדות מגונות אלו. ולכן ציוה אותם שעם אהבת הגזל והזימה, יאהבו גם זה את זה, שיהיו בעצה אחת במעשים אלה ולא יתפעלו מאומה בראותם פחיתות חבריהם[נב], ועל ידי זה תתקיים צוואתו. ובמאורי אור (שם) תירץ, שכוונת כנען באמרו 'אהבו זה את זה' הוא למשכב זכור, שהרי הם מזרעו של חם שרבע לנח אביו.

ה' התגאה על גאים שהם הסוס והמצרי

ששה דברים נאמרים בסוס וכו', ורוחו גסה. על פי האמור כאן, שהסוס רוחו גסה, ביאר **המהרש"א** (מ"ח ד"ה ו' דנריס) את האמור בשירת הים (שמות טו ו), 'אשירה לה' כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים'. פירוש המילים 'גאה גאה', שהקב"ה התגאה על הגאים[נג], והכוונה לשני גאים, האחד הוא הסוס שרוחו גסה, כאמור כאן, והשני הוא המצרי שנקרא 'רהב' על שם גאותו[נד]. ואמרו חז"ל (פסיקתא זוטרתא לקמ טוב שמות טו ו), פרעה נתגאה ואמר מי ה', לפיכך סוס ורוכבו רמה בים. ופירש המהרש"א (שם) את המשך הפסוק (שם) 'סוס ורוכבו רמה בים', כך, הקב"ה שהוא גאה על גאים, רמה [לשון הרמה כלפי מעלה] הגביה אותם לזורקם בים. ו'בים' הכוונה למטה בקרקעית הים, כמו שנאמר (שם פסוק ה) 'תהומות יכסיומו ירדו במצולות' וגו'.

שיעור שינת הסוס, ונפקא מינה לענין שינה [ביום]

ומואם את השינה. כדברי הגמרא כאן שהסוס מואס את השינה, מוכח גם מדברי הגמרא בסוכה (כו:) ששינת הסוס היא שיעור ששים נשימות.

ובברכות (ג:) אמר רבי זירא שדוד עד חצות לילה היה מתנמנם כסוס, מכאן ואילך היה מתגבר כארי. ופירש **רש"י** (שם ד"ה מתנמנם כסוס), שעד חצות הלילה היה דוד עוסק בתורה כשהוא מתנמנם, כסוס הזה שאינו נרדם לעולם אלא מתנמנם וניעור תמיד.

בסוכה (כו:) אמר רב שאסור לאדם לישון ביום יותר משינת הסוס. וכתב **בשולחן ערוך** (או"ח סי' ד סעי"ז), דוד היה נזהר שלא לישון ששים נשימות, כדי

מח. המאירי (שם) הוסיף, 'וצירף עמהם העורבים דרך גרירא לשנאת העולם'. וכוונתו שאין העורבים בכלל של 'אוהבים זה את זה' אלא שבדרך אגב הוזכרו היות שכל העולם שונאים אותם כמו את הגרים. **מט. וכתב** שזו כוונת המהרש"א. **נ. מפשטות** משנה זו משמע שלא ציוה כנען את בניו לגזול זה מזה אלא מאדוניהם, שהרי אין להם משלהם כלום, שמה שקנה עבד קנה רבו. ולפי זה מיושבת הערת ויקרא יצחק (ד"ה מהנין), ששתי מדות אלו, אהבו זה את זה ואהבו את הגזל סותרות זו את זו, כי על ידי הגזל מצוי שתגרם איבה בין אדם לחבירו. **נא. אמנם** עיין בן יהוידע (ד"ה מ"מ) שביאר שהמדה העיקרית בעבדים היא הזימה, ושאר המדות שנאמרו בהם אינן אלא לצורך הזימה. **נב. כעין** זה תירץ במי באר (ד"ה מ"מ), שדברי הגמרא כאן מקושרים למה שאמרו לעיל שהרואה דבר ערוה בחבירו מצוה לשנאותו כדי שלא ילמד ממעשיו, וכלפי זה ציוה כנען את בניו שיאהבו זה את זה כדי שילמדו זה מזה מעשים רעים. **נג. כמו** שתירגם אונקלוס (שמות טו ו) 'ארי אתגאי על גיותניא'. **נד. נאמר** בישעיה (ל ז) 'ומצרים הבל וריק יעזרו לכן קראתי לזאת רהב הם שבת'. ופירש רש"י (שם), לזאת - למצרים, רהב הם - גסי הרוח, שבת - עם בטל ומתגאים חינם [ובאופן אחר פירש כוונת הפסוק (שם), שהרהב והגסות של מצרים ראוי הוא לשבות].

אהח19/06/2018

שלא יטעום טעם מיתה [בהגה (שם) כתב שבגמרא סוכה (שם) משמע שרק ביום היה נזהר].

ובביאור הלכה (שם ד"ה דוד) הביא שרבו הדעות מהו שיעור זה, יש אומרים שהוא שלש שעות, וראיה מהנהגת האר"י ז"ל שהיה ישן בשבת שתים או שלש שעות. ויש דוחים ששונה תלמיד חכם בשבת שמצוה לענג את השבת. ועוד, שמא היה ניעור כמה פעמים בתוך שנתו ולא היה ישן שיעור ששים נשימות בפעם אחת. ויש אומרים ששיעור ששים נשימות הוא יותר מחצי שעה. ויש אומרים שהוא מעט יותר משלש דקות. על כן בעל נפש יחמיר לפי כחו.

מי שאין לו בנים מנודה רק אם אינו עוסק בפריה ורביה

שבעה מנודין לשמים וכו' ואין לו בנים. כתבו בתוספות (ד"ה ומיהו), שרק אדם שאין לו בנים על ידי פשיעתו שאינו מתעסק בפריה ורביה, נאמר עליו שהוא מנודה לשמים.

מדברי התוספות משמע, שמי שיש לו בנים אינו מנודה ואפילו שאינו עוסק בפריה ורביה. **והקשה הרי"ף** (על עין יעקב, ד"ה ומיהו), הרי אף מי שיש לו בנים אינו רשאי ליבטל מפריה ורביה. **ותירץ,** שכשיש לו בנים, אף שאינו רשאי ליבטל מפריה ורביה, מכל מקום אין ביטולו חמור כל כך עד שיהיה מחמת זה כמנודה לשמים.

מי שאין לו תפילין

ומי שאין לו תפילין בראשו וכו'. את האמור בגמרא, שמי שאין לו תפילין בראשו ובזרועו וציצית בבגדו הוא מנודה לשמים, **פירשו התוספות** (ד"ה ומיהו) בשני אופנים: א. אין זה אלא כשיש לו ואינו מניחם, אבל מי שאין לו הוא פטור מן המצוה ואינו בעונש נידוי על ביטולה. ב. אפילו אין לו והוא פטור, עליו לחזר ולהביא עצמו לידי חיוב. כמו שמצינו (סוטה יד.) במשה שהיה תאב להכנס לארץ ישראל כדי לקיים מצוות שבה [וחידשו תוספות לפירוש זה, שמי שלא חיזר להביא עצמו לידי חיוב הוא מנודה לשמים].

המהרש"א (גמוס' שם) העיר, שאכן לגבי ציצית מובנים דברי התוספות, כי כשאין האדם לובש בגד שיש בו ארבע כנפות אינו חייב בציצית[נה], אבל תפילין שהם חובת הגוף, אדם שאין לו תפילין בודאי חייב לקנות תפילין ולקיים מצות תפילין. אמנם כתב שיש ליישב קצת דברי התוספות, על פי מה שאמרו בשבת (מט.) תפילין צריכין גוף נקי כאלישע, כמובא בהמשך התוספות, ולפי זה תתפרש כוונתם, שרק אדם בעל גוף נקי כאלישע מחויב בהנחתם, ומכל מקום אף כל אדם שאינו נשמר כאלישע, אף על פי כן צריך לחזר ולהביא עצמו לידי חיוב לפחות בשעת קריאת שמע שבשעה מועטת זו בקל יכול ליזהר.

הטעם שכתבה הגמרא ראשו זרועו בגדו

ותפילין בזרועו וציצית בבגדו וכו'. העיר **הבן יהוידע** (ד"ה תפילין), שלכאורה היה לגמרא לומר בקצרה 'תפילין וציצית ומזוזה', ומדוע האריכה להזכיר תפילין של ראש ותפילין של יד בנפרד, וכן האריכה להזכיר בציצית 'בגדו' ובמזוזה 'פתחו'. וביאר, שכוונת הגמרא היא שבכל המצוות האלו יש אופן שאף אם אינו מקיים לא נאמר עליו שהוא מנודה לשמים. 'תפילין בראשו ותפילין בזרועו' בא ללמד שאם יש לו אחד מהם, ומקיים רק מצות תפילין של ראש או רק של יד אינו מנודה. וציצית 'בבגדו' למעט טלית שאולה, שתוך שלשים יום פטור, ואחר שלשים יום אינו חייב אלא מפני מראית העין, ואינו מנודה על כך. ומזוזה 'בפתחו' למעט הדר בבית השייך לגוי, שכל שלשים יום ראשונים פטור.

והוסיף הבן יהוידע (שם), שאמרו 'המונע' מנעלים מרגליו, ללמד שהוא מנודה רק אם המניעה היא מחמתו, למעט מי שאין לו מנעלים שהוא אנוס ואינו מנודה[נו].

הטעם שהמונע מנעלים מרגליו הוא כמנודה לשמים

והמונע מנעלים מרגליו. בעין אליהו (ד"ה שנעשה) ביאר את הטעם שהמונע מנעלים מרגליו הוא כמנודה לשמים, על פי הגמרא בשבת (קנג.) שמי שאין לו מנעלים ברגליו הוא גרוע מן [המת] הקבור. ולפי זה ההולך בלא מנעלים מראה בעצמו שהוא נשכח מכל טובה, ואין לו שום נחת, וממעט בזה כבוד ה' שברא כל צרכי בני האדם ולא חיסר בעולמו כלום, ולכן הוא מנודה לשמים.

ובעיון יעקב (ד"ה ומונע) הביא מקור שאין לאדם למנוע מנעלים מרגליו, שהרי ירמיהו הזהיר 'מנעי רגלך מיחף' (ירמיה ב כה)[נז]. ועוד ביאר (שם), שהמונע מנעלים מרגליו הוא כמנודה שאסור בנעילת הסנדל.

הנמנע מסעודת ברית מילה הוא כמנודה לשמים, ולכן טוב שלא להזמין לסעודה זו

ויש אומרים אף מי שאין מיסב בחבורה של מצוה. מצינו בראשונים שני פירושים מה היא 'חבורה של מצוה'. **הרשב"ם** (ד"ה במצורת) **והתוספות** (נקמן קיד. ד"ה ומיהו) פירשו, שהיא סעודת מילה, וסעודת נישואין של בת תלמיד חכם[נח], ובת כהן לכהן. והוסיפו התוספות, ודווקא שיש שם בני אדם מהוגנים, כמבואר בסנהדרין (כג.), שנקיי הדעת שבירושלים לא היו מסובין בסעודה אלא אם כן יודעים מי מיסב עמהם. אבל **רבינו חננאל** (ד"ה מ"ר שמואל) פירש, כגון קידוש וכיוצא בו. ופירש **ברברי יציב** (שו"ת, יו"ד סי' קסג סק"ג) שכוונתו לסעודה שהיו עושים לכבוד קידוש החודש[נט].

הרמ"א (יו"ד סי' רסה ס"ג) פסק כדברי התוספות לענין סעודת ברית, שכל מי שאינו אוכל בסעודת מילה, הוא כמנודה לשמים [ודווקא שנמצאו שם בני אדם מהוגנים]. אבל לענין סעודת נישואין לא כתב כן[ס].

כתב בשרביט הזהב (הו"ד בפתחי תשובה יו"ד סי' רסה ס"ק יח, בשם שו"ת מקוש שמואל סי' פ), שטוב לבטל מה שהשמש מזמין את הקרואים לסעודת ברית מילה, כי אולי לא ילכו מחמת מניעות וטעמים המתהוים ויהיו חס ושלום בכלל נידוי.

וכתב באגרות משה (שו"ת, או"ח ח"ג סי' נה ד"ה ולפ"ז), שלענין סעודת מילה כך הוא המנהג שמהדרים הרבה שלא לקרוא, אבל לנישואין לא ראינו שמהדרים בזה, אף לסעודת נישואי תלמיד חכם. וביאר (שם), שאין הנידוי משום שיש עליו מצד עצמו מצוה ללכת לברית מילה, שהרי כמה מצוות שאם ביטלן בשב ואל תעשה אין עליהן נדוי, אלא משום שאבי הבן קראו לבוא, אסור לו למנוע לכבוד המצוה הגדולה של המילה, והוא כמנודה כשנמנע ולא נענה לקריאה. וטעם זה אינו אלא בברית ולא בנישואין.

נשאל בשבט הלוי (שו"ת, ח"ח סי' ריז) על המוהל שאין עתותיו בידיו, ואינו אוכל בסעודות הברית, האם הוא כמנודה לשמים. והשיב, שמי שהוא טרוד במצוה, או תורתו אומנתו ממש וכיוצא בזה אינו בכלל הנידוי[סא].

מה הם כלדיים

מנין שאין שואלים בכלדיים שנאמר תמים וכו'. מצינו שלשה פירושים מה הם כלדיים: **רש"י** (ד"ה כלדיים) פירש שהם בעלי אוב[סב]. ורש"י בשבת (קיט. קנו: ד"ה כלדאי) **ורשב"ם** (ד"ה וכלדיים) ועוד **ראשונים**[סג] פירשו שהם חוזים בכוכבים. **והמאירי** (ד"ה כגר, סנהדרין סה. ד"ה ומכאן) פירש, שעיקר חכמתם של הכלדיים וידיעתם תעלומות היתה על פי הכוכבים, אלא שנתערבה עמהם מלאכת הכישוף, כי חכמת הכוכבים אינה יכולה להודיע פרטי הדברים, והיינו שעל ידי הכוכבים אפשר לדעת שזה האיש יצליח ויקנה שדות וכרמים, אבל אי אפשר לדעת שיקנה שדה פלוני, ולהשלמת הפרטים היו הכלדיים שואלים באוב איזו שדה יקנה וכדו'. ומכל מקום כתב המאירי (שם) שבכלל מה שאמרו 'אין שואלים בכלדיים' נאסר לשאול בכל מגידי תעלומות, הן מצד הכוכבים ומשפטיהם, הן מצד כישוף כאוב או ידעוני ודומיהם.

משא ומתן בדברי רש"י

הרשב"ם (ד"ה כלדיים) הקשה על רש"י שפירש בעלי אוב, שלדבריו היתה הגמרא צריכה להביא את הפסוק 'אל תפנו אל האובות' (ויקרא יט לא), שמדבר בפירוש על בעלי האוב ולא את הפסוק 'תמים תהיה עם ה' אלהיך' (דברים יח יג). על קושיא זו מצינו שני תירוצים: א. **הרמב"ן** (שו"ת הרשב"ץ סי' רפג, ד"ה ומה) תירץ, שרש"י מעמיד את דברי הגמרא כאן באופן שהאדם אינו שואל אף מה שאינו אלא לחיבוב מצוה כגון קידוש החודש. **סב. הגר"א** (יו"ד שם) ציין לתוספות כאן, וביאר באגרות משה (שו"ת, או"ח ח"א סי' נה), שכוונת הגר"א להקשות על הרמ"א, היות ומקור דבריו בתוספות שלא חילקו בין ברית לנישואין, מדוע לא פסק כן אלא לענין ברית. **סא. וכתב** (שם) שדרכו לקחת דבר מסעודת הבריה לביתו. והוסיף שדבר פשוט שמוהל עירוני הטרוד גם בשאר מצוות, שאין עליו חיוב לאכול בכל הבריתות שמל. וגם פשוט שאין חיוב להגדיל סעודת ברית למאות אנשים על חשבון שאר המצוות. **סב. מהו** בעל האוב התבאר בסנהדרין (סה:), תנו רבנן, בעל אוב זה המדבר מבין הפרקים ומבין אצילי ידיו. ועוד תנו רבנן (שם), בעל אוב, אחד המעלה בזכורו ואחד הנשאל בגולגולת. ופירש רש"י (שם ד"ה מבין - ד"ה מיטו) שבעל האוב מעלה את המת ויושב לו באחד מבין פרקי העצמות של מכשף, כגון על פרקי אצבעותיו או על פרקי ברכיו. ויש בעל אוב שמעלה ומושיב את המת על זכרותו. ויש בעל אוב השואל את המת על ידי גולגולת של המת המוטלת לארץ ועונה מה ששואלים אותו על ידי כישוף. **סג. תוספות** (שבת קנו: ד"ה כלדאי), **הערוך** (ערך כלדאי). **הרמב"ן** (שו"ת הרשב"ץ סי' רפג, הו"ד בב"י יו"ד סי' קעט). **וכן פירש מהרש"א** (מ"ש ד"ה שמין שומלין).

אוצר החכמה

מבעלי האוב שיעשו מעשה ויגידו לו שאלתו כשואל אוב ודורש אל המתים, אלא שבעלי האוב עשו מעשה מעצמם ושמעו, ואחר כך בא זה ושאל מהם מה חידוש יש בעולם, שבאופן זה האיסור הוא משום תמים תהיה עם ה' אלהיך.

ב. בשדה יצחק (נרקי' ד"ה נגלדייס) כתב ליישב דברי רש"י, שבאמת הכלדיים הם חוזים בכוכבים, כמו שפירש בשבת וביבמות, אך הם נקראים בשני שמות לפי הענין, כשהם אומרים דבר מעצמם הם נקראים 'חוזים בכוכבים', וכשבני אדם שואלים מהם שיאמרו להם העתידות אז הם נקראים 'בעלי אוב'. כי לא מצינו שמוזכרת 'שאלה' בחוזים בכוכבים, אלא בבעלי אוב, שנאמר (דניי' שם יח) 'ושואל אוב וידעוני'. וכאן שינה רש"י ממה שפירש במקומות אחרים, מכיון שכאן הגמרא עוסקת באופן ששואלים מהם, וכמו שאמרה הגמרא 'מנין שאין שואלין בכלדיים' וכו'. ומה שהקשה רשב"ם שכבר נאמר 'אל תפנו אל האובות' תירץ השדה יצחק, שרש"י מפרש פסוק זה שהוא אזהרה לבעל אוב עצמו שהוא בסקילה, ו'תמים תהיה' נצרך לשואל את בעל האוב.

השואל בחוזים בכוכבים האם עובר בלאו ולוקה, והאם יש ממש בדברי האצטגנינים

שם. נחלקו הראשונים בשואל בחוזים בכוכבים האם עובר בלאו ולוקה, והאם יש ממש בדברי האצטגנינים, לדעת **הרמב"ם** (עבודת כוכבים פי"א ה"ח) החוזה בכוכבים זהו מעונן שאסרה התורה, ופירוש 'מעונן' אלו נותני עתים שאומרים באצטגנינות יום פלוני טוב יום פלוני רע, יום פלוני ראוי לעשות בו מלאכה פלונית, שנה פלונית או חדש פלוני רע לדבר פלוני. ופסק הרמב"ם (שם ה"ט) שאסור לעונן אף על פי שלא עשה מעשה אלא הודיע אותם הכזבים [שהכסילים מדמים שהן דברי אמת]. וכל העושה מפני האצטגנינות וכיון מלאכתו או הליכתו באותו העת שקבעו הוברי שמים הרי זה לוקה שנאמר לא תעוננו[סד]. עוד כתב הרמב"ם (פירוש המשניות ע"ז פ"ד מ"ז) שכל ענייני האצטגנינות והראייה בכוכבים ועבודה זרה וניחוש הם דברים בטלים כוזבים שהזהירה מהם התורה כמו שהזהירה מהשקר[סה].

אבל לדעת הרמב"ן (סה"מ להרמב"ן מ' רפג, הו"ד בנימ יוסף יו"ד סי' קעט ד"ה כתב הרמב"ם) אין האצטגנינות [כלומר ראיית הנסתרות בכוכבים] בכלל ניחוש שאסרה התורה. ועוד כתב הרמב"ן (שם) שיש ממש בדברים הנראים על ידי האצטגנינים, וניתן על ידי אומנות זו לחזות הנסתרות, אלא שפעמים הקב"ה עושה נס ליראיו לבטל מהם גזירת הכוכבים, והם מן הנסים הנסתרים. לפיכך אין שואלים בכלדיים אלא מהלך בתמימות, שנאמר (דברים יח יג) 'תמים תהיה עם ה' אלהיך'. ואם ראה באצטגנינות דבר שלא כרצונו עושה מצוה ומרבה בתפילה. אבל אם ראה באצטגנינות יום שאין טוב למלאכתו נשמר ממנו ואינו סומך על הנס. ולדעתו (שם) אסור לבוא נגד המזלות ולסמוך על הנס. והרמב"ן (שם) הוכיח בכמה ראיות שאין האצטגנינות בכלל ניחוש שאסרה התורה:

א. שאלו בגמרא כאן, מנין שאין שואלין בכלדיים[סו], ואילו היה בזה לאו מפורש 'לא תנחשו ולא תעוננו' (ויקרא יט כו), לא היו שואלים מנין [ולא היה נצרך פסוק אחר].

ב. רבי חנינא (שבת קנו.) סובר מזל מעשיר ויש מזל לישראל, ואף שאין הלכה כמותו, מכל מקום משמע שאין זה בכלל הלאו של ניחוש.

ג. מבואר בגמרא בשבת (שם) שאמר אברהם לפני הקב"ה נסתכלתי באיצטגנינות, הרי שמותר לשמוע לאצטגנינים ולהאמין לדבריהם.

ד. בגמרא בשבת (קנו:) מובא המעשה ברבי עקיבא, שהיה דואג מאד שתמות בתו ביום חתונתה, כפי שחזו בכוכבים, ולאחר שניצלה דרש שמשום צדקה שעשתה ניצלה ממיתה ממש, הרי שהיה מאמין בהם.

ה. בגמרא בשבת (קנו.) אמרו שמי שנולד במזל לבנה יהיה סותר ובונה, ובמזל מאדים יהיה שופך דמים, ועיי"ש עוד בענין השפעת המזלות.

סד. וכן האוחז את העינים ומדמה בפני הרואים שעושה מעשה תמהון והוא לא עשה הרי זה בכלל מעונן ולוקה. רמב"ם (שם). **סה. הרמב"ם** בפירוש המשניות (שם) הרחיב בביאור הענין, וכתב, שדברים אלה זכו לפרסום רב אצל האומות, ושורש הדעות הכוזבות הללו התחיל מן העמים הנקראים 'צאבה', אשר יצא אברהם אבינו מכללם וחלק על דעותיהם הנפסדות על ידי החכמה אשר נתן ה' בלבו. ועמים אלה יסדו את האמונה בכוכבים, והכישוף והלחשים והורדת הרוחניות ושיחות הכוכבים והשדים והקסם והניחוש לכל ריבוי מיניהם, ודרישת המתים, והרבה מענייני אלה אשר תורתנו האמיתית כרתה אותם. ודעות אלו בנויות זו על זו והם שורש העבודה זרה וענפיה. וביאר הרמב"ם, שהכזב הראשון הוא 'גזירת הכוכבים', שהיו אומרים כוכב פלוני מזלו רע ופלוני מזלו טוב, וחלק פלוני מן הגלגל מתאים לכוכב פלוני, ומתנגד לכוכב פלוני [אבל האמת שלא כדבריהם, כי הגלגל כולו גוף אחד שחלקיו דומים, אין ניגוד בהם ולא הרכבה. כך הוכיחו בעלי החכמה הטבעית]. אחר כך הורכב כזב שני על הכזב הראשון, והן ה'טלאסם' [פירוש, צלם או צורה], ואמרו שאם יהיה כוכב פלוני שמזלו טוב במקום פלוני המתאים לו, תיעשה צורה הנראית כך והיא תביא תועלת מסוימת, ואם יהיה כוכב פלוני שמזלו רע במקום פלוני המתנגד לו, תיעשה צורה הנראית כך והיא תרחיק נזק מסוים. אחר כך הורכב כזב שלישי על זה השני, והיא עבודה זרה, ואמרו שהצורה אשר תיעשה במזל כך, ועל מצבה פלונית אם יוקטר לה באופן פלוני ויתפללו אליה במילים כך וישתחוו לה, וכך וכך, הרי היא תפסיק נזק כוכב פלוני ותביא תועלת פלוני. והסיבה מדוע יסדו בני אדם בזמנים שעברו את האמונות הכוזבות הללו, כדי לאחד על ידיהן את בני המדינות. והיו מטעים בהם את המון העם ואומרים להם שתיקון ארצם ומצבם יבוא על ידי הצורות של עבודה זרה, ושיתקבצו לבתיהן ויגדלו את הזקנים העוסקים בלימוד סודותיהן, ועל ידי זה התקיימה המלכות והאמינו שהוא דבר אמיתי. ובדורות שאחריהם באו חלשי השכל ומצאו הספרים שנכתבו בהם דעות אלו וחשבו שהם אמת ושיש בהם תועלת, ולא ידעו שהם כזבים שנעשו באיזה זמן לתועלת זמנית. וכל הדברים כולם אשר בדו ה'צאבה' אין מהם בפילוסופית יוון לא מעט ולא הרבה. והפילוסופים השלמים אינם מאמינים ב'טליסמאות', אלא צוחקים מהם ומאלה החושבים שיש להן השפעה. אבל רוב בני האדם מרומים בהם תרמית גדולה מאד, ובהרבה דברים מסוגם, ויחשבום דברים אמיתיים, ואינם כך. עד שהטובים החסידים מאנשי תורתנו חושבים שהם דברים אמיתיים אלא שהם אסורים בגלל התורה בלבד, ולא ידעו שהם דברים בטלים כוזבים שהזהירה מהם התורה כמו שהזהירה מהשקר. **סו. כלדיים** הם החוזים בכוכבים לדעת הרמב"ן ועוד רבים. ראה בענין הקודם. **סז. וכן** כתב באגודה (חולין פ ד"ה יודע), וזה לשונו, 'יודע בחבירו שהוא גדול ממנו ינהוג בו כבוד ואפילו לא למד ממנו'. **סח. הקשה** הרי"ף (על עין יעקב, ד"ה היודע), על דברי התוספות, מה חידשה המשנה באבות, שהלומד מחבירו צריך לנהוג בו כבוד, הרי כאן מבואר שאפילו לא למד ממנו כלל צריך לנהוג בו כבוד. ותירץ בעיון יעקב (ד"ה שחייב), שכאן למדנו שחייב לנהוג כבוד בגדול ממנו [אפילו בדבר אחד], אבל עדיין לא שמענו שצריך לנהוג כבוד אפילו בקטן ממנו אם לימדו, וזאת השמיעה לנו המשנה באבות, ולמדה כן מדוד שהיה גדול מאחיתופל ואף על פי כן כיבדו מפני שלמד ממנו דבר אחד.

ביאור דרשת הפסוק תמים תהיה עם ה'

שם. בעין אליהו (ד"ה אמר רבה) ביאר דרשת הפסוק (דברים יח יג) 'תמים תהיה עם ה' אלהיך'. כי הכלל הוא, שכמו שהאדם מתנהג עם ה' כן ה' מתנהג עמו, ואם האדם דבוק בה' וכל בטחונו רק בו [ולכן אינו שואל בחוזים בכוכבים], אז ה' בעצמו מנהיגו ומגין עליו, ואינו נותנו תחת ממשלת המזל. וכך נדרש הפסוק, אם תמים תהיה עם ה', אז ה' אלהיך, כלומר מנהיגך בעצמו ולא ע"י הכוכבים.

לנהוג כבוד בגדול ממנו

ומניין היודע בחבירו שהוא גדול ממנו אפילו בדבר אחד שחייב לנהוג בו כבוד שנאמר 'כל קבל די רוח יתירא ביה [ומלכא עשית להקמותיה על כל מלכותא']. מבואר בגמרא שחייב אדם לנהוג כבוד אפילו במי שגדול ממנו בדבר אחד, ולמדו זאת מפסוק בדניאל. בדומה לזה למדנו בברייתא (אבות פ"ו מ"ג), הלומד מחבירו פרק אחד או הלכה אחת או פסוק אחד או דיבור אחד אפילו אות אחת, צריך לנהוג בו כבוד, שכן מצינו בדוד מלך ישראל שלא למד מאחיתופל אלא שני דברים בלבד וקראו רבו אלופו ומיודעו, שנאמר (תהלים נה יד) 'ואתה אנוש כערכי אלופי ומיודעי'. וביארו **תוספות** (נקמן קיד. ד"ה נריך)[סז], שכוונת הגמרא כאן שאף שלא למד ממנו כלום, אלא שהוא יודע בו שהוא גדול ממנו בדבר אחד חייב לנהוג בו כבוד [אבל אם למד ממנו, הרי מצינו בדוד המלך שקרא לאחיתופל רבו אלופו אף שלמד ממנו רק שני דברים]. וביאר **המהרש"א** (חי"ל ד"ה היודע בחבירו) שלמדו זאת מן הפסוק בדניאל (ו ד) 'כל קבל די רוח יתירא ביה' דהיינו שיש לו רוח ודיבור אחד יותר ממנו. ולכן 'ומלכא עשית להקמותיה על כל מלכותיה', כלומר המלך דריוש חשב להקים את דניאל על כל השרים [שהיה מתגבר עליהם בחכמתו] ועל כל מלכותו[סח].

ובנחלת נפתלי (קדם נפתלי ד"ה נריך) ביאר, שאף שכבר כתוב בברייתא שצריך לנהוג כבוד במי שלמד ממנו תורה, כמו ששנינו שם 'אין כבוד אלא תורה', כאן בגמרא נוסף חידוש, שאם חבירו גדול ממנו אפילו בדבר אחד שאינו תורה, חייב לנהוג בו כבוד. וזאת למדו מן הפסוק בדניאל (ו ד) 'כל קבל די רוח יתירא ביה ומלכא עשית להקמותיה על כל מלכותיה', שהרי דניאל היה מתגבר על השרים בחכמתו בענין שמירת גנזי המלך מנזק, כמבואר שם, ולא בענין של תורה.

העיני יצחק (הו"ד בנקוטי נמר נקוטי ד"ה מניין) ביאר טעם סמיכות המאמרים, שלא לשאול בכלדיים ולנהוג כבוד במי שגדול ממנו. מפני שהמאמין לדברי החוזים בכוכבים חושב שכל חכמת ומעלות האדם וכן חסרונותיו באים רק מהשפעת הכוכבים, שהם מכריחים את האדם למעלות או חסרונות, וממילא הגדול מחבירו במעלה אינו ראוי לכבוד, והכסיל אינו ראוי לגנות. ולכן אמרו תחילה שלא לשאול בחוזים בכוכבים, אלא להאמין שכל מעלה שיש באדם באה לו על ידי בחירתו הטובה, ומעתה יש לנהוג כבוד במי שגדול ממנו, כי הוא ראוי לכבוד.

טעם פרישת היושבת על דם טוהר

והיושבת על דם טהור אסורה לשמש. טעם פרישת ליל ארבעים ואחד אחרי לידת זכר וליל שמונים ואחד לנקבה, כתב **הרא"ש** (נדה פ"ג סי' ה), שמתוך שהורגלה לשמש כל ימי טוהר ואפילו תראה דם, חוששים שמא גם עתה תראה ולא תתן דעתה.

והוסיף הרא"ש (שם), שלכן יודיענה בעלה שהוא פורש ממנה לילה זו בשביל שכלו ימי טוהר שלה. וביאר **המעדני יום טוב** (שם אות ג), שכיון שאשה זו הורגלה לראות דם ולהיות מותרת, לכן לא די שבעלה יפרוש ממנה עונה אחת, שעדיין יש לחוש שלא תתן דעתה ולא תבין שמשום כך הוא פורש, על כן צריך להודיעה בפירוש, כדי שתתן דעתה אם תראה מכאן ואילך.

כתב האגודה (פסח סי׳ ד״ה היוצאת), שמפני ההוראה המובאת בגמרא כאן שהיושבת על דם טוהר אסורה לשמש עונה אחת, משום כך נהגו הנשים היולדות להמתין מלטבול עד סוף ארבעים ואחד לזכר ושמונים ואחד לנקבה, כי יראות פן ישכחו לפרוש אותה עונה. אבל **התפארת שמואל** (נדה פ״ג סי׳ ה פסח ס) כתב שהוא מנהג של שטות, שהרי רק לאותם שנוהגים היתר לבעול בדם טוהר, נאסרה אותה עונה, מהטעם שלא תתן דעתה כנ״ל, אבל היות ונוהגים איסור בכל דם אף בימי טוהר, אין חשש כלל שתראה דם ולא תתן דעתה, וממילא אין צורך לפרוש אותה עונה.

שיעור ׳עונה׳

עד כמה אמר רב עונה. רש״י (ד״ה עונה) פירש, יום ולילה צריכה להמתין. אבל **הרשב״ם** (ד״ה עונה) פירש, לילה אחד דהיינו ליל ארבעים ואחד. וכן פירש **המאירי** (ד״ה היוצאת), ששיעור ׳עונה׳ היא יום או לילה.

בשדה יצחק ובמאורי אור (ס״ה ד״ה עונה) כתבו שנראה שטעות סופר נפל בדברי רש״י, וצריך להיות ׳יום או לילה׳. שהרי רש״י עצמו כתב כך בשבועות (יח: ד״ה עונה) וביבמות (סב: ד״ה עונה). ודבר זה מפורש בגמרא (ע״ז עה.), ׳כמה עונה, אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן או יום או לילה׳, ולא יתכן שיחלוק רש״י על גמרא ערוכה.

בעקבי יעקב (נרשנ״ס שם) ובמאורי אור (שם נמיהון שני) פירשו שכוונת רש״י יום או לילה, וכתב ׳יום ולילה׳ כלשון בני אדם, כלומר ביום די לנו וגם בלילה די לנו.

אבל דעת האור זרוע (ס״ח הלכות נדה סימן שנח) שצריך לפרוש סמוך לוסתה עשרים וארבע שעות, שאם רגילה לראות ביום פורש ממנה כל הלילה שלפניו, ואם רגילה לראות בלילה פורש ממנה כל הלילה והיום שלפניו.

מדוע היו ליוסף איש הוצל שמות רבים

תנא הוא יוסף איש הוצל הוא יוסף הבבלי וכו׳. הגמרא כאן מונה שמות רבים שהיו ליוסף איש הוצל, וגם ביומא (נג:) נמנו כל השמות הללו, מלבד איש צרידא. והעיר **המהרש״א** (ס״ח ד״ה הוא יוסף) שלא נתבאר מדוע היו לו ולאביו כל השמות הללו. שהרי מצינו גם במשה ויתרו שהיו להם שמות רבים, וכולם באו לדרשה[ס״ט]. ומצינו בזה שני פירושים: **א. בהלכות קטנות** (סו״ס, ס״ג סי׳ שם) כתב, אפשר שמפני השמד היו משנים שם אביהם כשהיו בורחים ממקום למקום כדי שלא יכירום. **ב. בקמח פסח** (ד״ה הוא יוסף) ביאר מה מלמדים השמות הללו, ׳יוסף איש הוצל׳ על שם שהיה מושל בהוצל, ועל כן כינוהו ׳יוסף׳ כמו שיוסף היה מושל במצרים. ותואר ׳איש׳ פירושו אדון ושולט כמו שמצינו ׳איש בעלה׳ (רות ב ג). והוא עצמו מבבל בא ולכן קראוהו ׳יוסף הבבלי׳ על שם מוצאו. והיה משבט יהודה, לכן קראוהו ׳בן יהודה׳ על שם משפחתו. וכדי שלא יטעו לומר שאינו משבט יהודה רק שאביו היה נקרא יהודה, הוסיפו וכינו אותו ׳בן גור אריה׳, כמו שנאמר ביהודה אבי השבט ׳גור אריה יהודה׳ (בראשית מט ט). אמנם עם שמות אלה היו טועים לחשוב שהיה משבט יהודה מצד האב, ובאמת היה משבט יהודה מצד האם, ולכן הוסיפו וקראוהו ׳בן גמליאל׳ על שם רבן גמליאל הנשיא שהיה מיוחס למלכות בית דוד מצד האם, אף זה מיוחס למלכות בית דוד מצד האם. ומה שמו העצמי ׳איסי בן עקביא׳.

קיד.

האם כל השמות ׳רבי יצחק׳ וכו׳ הם של חכם אחד

רבי יצחק בן אחא דשמעתא הוא רבי יצחק בן פנחס דאגדתא, וסימניך שמעוני אחי ועמי. מצינו מחלוקת ראשונים בענין שמותיו של רבי יצחק, **רבינו חננאל** (ד״ה יצחק) פירש, שארבעת השמות של אותו חכם[א], יצחק חקולא, יצחק בן אלעזר, יצחק בן טבלא, ויצחק נפחא, כולם מוזכרים באגדות ובברייתות פעם כך ופעם כך, אבל כשאומרים מפיו שמועה מזכירים אותו תמיד בשם ׳רבי יצחק בר אחא׳[ב]. **ובערכי תנאים ואמוראים** (ערך רבי יצחק בן אלעזר מנמ, הו״ד בקובץ שיטות קמאי עמ׳ ג׳ אלף מו) הסתפק אם כל ארבעת השמות שבאגדות הן של חכם אחד, או שמא יש לגרוס ׳רבי יצחק בן אלעזר הוא רבי יצחק בן טבלא׳, ו׳רבי יצחק נפחא הוא רבי יצחק בן חקולא׳, ולפי זה מדובר כאן בשני חכמים המוזכרים באגדתא שכל אחד מהם נקרא בשני שמות.

באיזה דור היה רבי יצחק בר אחא

שם. פירשו רש״י ורשב״ם (ד״ה רבי יצחק, ד״ה שמעו) שכל ׳רבי יצחק׳ הנזכר בשמועה בסתם [בלא שם אביו] הוא רבי יצחק בר אחא[ג]. **וכתב בערכי תנאים ואמוראים** (ערך רבי יצחק אמורא, הו״ד בקובץ שיטות קמאי עמ׳ ג׳ אלף מו) ש׳שמעתא׳ היא גמרא שהיא מפי האמוראים [ולא התנאים]. אך העיר, שלכאורה מוזכרים בגמרא שני אמוראים בשם ׳רבי יצחק׳ סתם, אחד בימי רבי חייא[ד] ואחד שהיה תלמידו של רבי יוחנן[ה], ולא ידוע מי מהם הוא רבי יצחק בר אחא. וכתב שנראה לו שרבי יצחק בר אחא הוא האמורא שהיה בימי רבי חייא[ו].

פירוש ׳ושב בצל׳

אכול בצל ושב בצל וכו׳. הרשב״ם (ד״ה אכול) פירש ׳ושב בצל׳ במשמעות בית, שאמרו עצה טובה לאדם, שטוב לו לאכול בצל או ירקות, וישב בצל ביתו, ולא יצטרך למכור את ביתו. **ובעין אליהו** (ד״ה אכול בצל) פירש שמי שלהוט להתענג במאכלים טובים ויקרים הוא מוכרח להרבות בסחורה ולרדוף אחר פרנסתו במדינות רחוקות ואינו יכול לשבת על מקומו[ז]. אבל **בנחלת נפתלי** (קדש נפתלי, ד״ה אכול) גרס ׳ושבבצל׳ בתיבה אחת, ופירש, שאם אמרו לאדם לאכול הבצל עם חלקו הפנימי שהוא חריף ביותר[ח], אף על פי כן יסתפק בו האדם ולא יאכל אווזים ותרנגולים.

מדוע עדיף לפחות ממאכל ולהוסיף על הדירה

פחות ממיכלך וממשתיך ותוסיף על דירתך. רבי יוחנן השמיע לנו עצה טובה, לפחות ממאכל ומשתה ולהוסיף על הדירה. ומצינו בזה כמה ביאורים:

א. באור החיים (ד״ה פחות) ביאר, על פי הידוע לחכמי הטבע כי מילוי הכרס מכביד על הכח המעכל, כי המאכל המרובה שוהה בקיבה זמן רב יותר מהשיעור הראוי, ומאכילה מרובה נמשך גם עיבוי הדם והליחות. וכנגד זה האויר הנקי טוב לבריאות, כי הוא מזכך את גוף האדם מן החולאים. אך כאשר האדם דר בדירה קטנה ומצומצמת נעשה האויר שבתוכה עכור. ולכן השמיענו רבי יוחנן שראוי לאדם למעט ממאכל ומשתה ולהוסיף על גודל דירתו.

ב. בבן יהוידע (ד״ה פחות) ביאר שמדובר באדם שיש לו בית בנוי בקומה אחת על הקרקע, ורוצה לבנות על גביו קומה שניה ושלישית, שהקומות העליונות טובים מהקומה התחתונה, אלא שיש קושי בעליית המדרגות שהן מתישות כוחו של אדם, אמנם אין טורח המדרגות מזיק אלא לאדם הממלא כריסו, אבל האוכל כדי שליש ושותה שליש ומניח שליש כריסו ריקן, [כמו שאמרו בגיטין (ע.)], אינו ניזוק מטורח העליה, ולכן אמר רבי יוחנן שטוב לאדם להתרגל לפחות ממאכל ומשתה, ואז יוכל להוסיף על דירתו קומה שניה ושלישית ולא יהיה ניזוק.

ג. באופן אחר ביאר **בבן יהוידע** (שם) ש׳דירתך׳ הכוונה לבית המדרש, שזוהי דירתו של תלמיד חכם לעסוק שם בתורה בימים ולהוסיף גם בלילות, אך אכילה מרובה מביאה לידי שינה, והמרבה באכילה ושתיה לא יוכל ללכת לבית המדרש בלילה אלא בהכרח יישן על מיטתו. וזהו שיעץ רבי יוחנן, שיפחות ממאכל וממשתה כדי שלא תתגבר עליו השינה, ועל ידי זה יוכל להוסיף על דירתו בבית המדרש גם בלילות.

[ס״ט] **במכילתא** (יתרו פ״ח) דרשו, ׳וישמע יתרו׳, שבעה שמות נקראו לו, יתר, יתרו, חובב, רעואל, חבר, פוטיאל, קני. יתר, שהותיר פרשה אחת בתורה. יתרו, שייתר במעשים טובים. חובב, שהיה חביב למקום. רעואל, שהיה כריע למקום. חבר, שנעשה כחבר למקום. פוטיאל, שנפטר מעבודה זרה. קני, שקנא לשמים וקנה לו תורה. ובמדרש (ויק״ר פ״ו ג) איתא, עשרה שמות נקראו לו למשה, ירד, חבר, יקותיאל, אביגדור, אבי סוכו, אבי זנוח. רבי יהודה ברבי אלעאי אמר אף טוביה שמו וכו׳. רבי ישמעאל בר אמי אמר אף שמעיה שמו. רבי יהושע בר נחמיה דרש פסוק זה (דברי הימים פ׳ כד ו) ׳ויכתבם שמעיה בן נתנאל הסופר׳ וגו׳. שמעיה, ששמע יה תפלתו. בן נתנאל, בן שנתנה לו תורה מיד ליד. הסופר, שהיה סופרן של ישראל. הלוי, שהיה משבטו של לוי. לפני המלך והשרים, לפני מלך מלכי המלכים הקב״ה ובית דינו וכו׳. רבי תנחומא בשם רבי יהושע בן קרחה אמר אף לוי היה שמו על עיקר משפחתו וכו׳, ומשה, הרי עשרה. ודרשו (שם), ירד שהוריד את התורה מלמעלה למטה. דבר אחר, ירד, שהוריד את השכינה מלמעלה למטה. אמר רבי סימון אין לשון ירד אלא לשון מלוכה וכו׳, אביגדור, רב הונא בר אחא אמר הרבה גודרין עמדו לישראל וזה היה אביהן של כולן. חבר, שחיבר את הבנים לאביהן שבשמים. דבר אחר, חבר שהעביר הפורעניות מלבוא בעולם, אבי סוכו, שהיה אביהן של נביאים שסוכים ברוח הקודש. רבי לוי אמר לשון ערבי הוא בערבי קורין לנביא סכיא. יקותיאל, רבי לוי ורבי סימא אמר שעשה את הבנים מקוין לאביהם שבשמים. אבי זנוח, זה משה שהיה אב למזניחים שהזניחום מעבודה זרה. **ע. אמנם** כתב בקמח פסח (שם) שצריך ביאור מדוע נקרא גם ׳איסי בן מהללאל׳. ואפשר שעקביא אביו הוא עקביא בן מהללאל המוזכר באבות (פ״ג מ״ח), ונקרא ׳איסי בן מהללאל׳ על שם זקנו, שבני בנים הרי הם כבנים. **א. כך** משמע ממה שכתב ר״ח (שם) ׳אבל כשמדברין מפיו שמועה מזכירין שמו׳ וכו׳. אמנם מהלשון שכתב (שם) בתחילת הדיבור ׳אלו כולן בעלי אגדות׳ משמע שהיו כמה חכמים, ונראה שיש לפרש בדוחק שלשון רבים שכתב בתחילת הדיבור עולה על השמות ולא על החכם עצמו. **ב. אמנם** בענין הסימן שנתנו בגמרא ממה שנאמר (דברי הימים פ׳ כח ג) ׳שמעוני אחי ועמי׳, פירש ר״ח כרש״י ורשב״ם (ד״ה רבי יצחק, ד״ה שמעו), שסימן זה אינו אלא על השם שבשמועות, ׳שמעוני׳ רומז לשמועה, ו׳אחי׳ רומז לבר אחא. **ג. מפשטות** לשון ר״ח לא משמע שפירש כן, ראה בהערה לעיל בסמוך. **ד. כמבואר** בנדה (כו.), מעשה [בתאומים] ונשתהה ולד אחר חבירו שלשה חדשים, והם יהודה וחזקיה בני רבי חייא, שהיו יושבים לפני רבי יצחק בבית המדרש, כלומר שהוא היה זקן והם מן התלמידים היושבים לפניו. ולא יתכן שהיה תלמידו של רבי יוחנן, כי רבי יוחנן היה תלמידם של יהודה וחזקיה. ערכי תנאים ואמוראים (שם). **ה. שהרי** בתענית (ה.) מצינו שאמר רבי יצחק לרב נחמן כמה שמועות בשם רבי יוחנן. ועיין בברכות (י:) שמשמע שהיה תלמידו של רבי יוחנן. ערכי תנאים ואמוראים (שם). **ו. אבל** בכל מקום שנזכר בגמרא ׳כי אתא רבי יצחק׳ הכוונה לתלמידו של רבי יוחנן שהיה רגיל לרדת לבבל. ערכי תנאים ואמוראים (שם). **ז. ועל** דרך זו פירש ׳ואל תאכל אווזים ותרנגולים ויהיה לבך רודף עליך׳, כלומר רודף במדינות רחוקות להרבות בסחורה כדי לאכול אווזים ותרנגולים. **ח. והביא** דברי המשנה בעוקצין (פ״ג מ״ג), ׳והעמוד שהוא מכוון כנגד האוכל׳, ופירש הרמב״ם (שם), העמוד שהוא מכוון כנגד האוכל הוא האמצעי שבבצל אשר בראשו צומחים הזרעונים.

ד. באופן אחר ביאר בבן יהוידע (שם), ש'דירתך' הכוונה לדירה הנצחית בעולם הבא, ואם יצמצם בהוצאות הגשמיות יוכל להוסיף במצוות שצריך להוציא עליהם דמים, וכך יגדל חלקו לעולם הבא.

ה. באופן אחר ביאר בבן יהוידע (שם), ש'דירתך' הכוונה לאשתו של האדם, ואמר כאן רבי יוחנן שמצוה שיצמצם האדם באכילתו ושתייתו ויוסיף על הוצאות ביתו זו אשתו, כמו שאמרו בחולין (פד:), 'לעולם יאכל אדם וישתה פחות ממה שיש לו וילבש ויתכסה במה שיש לו ויכבד אשתו ובניו יותר ממה שיש לו, שהן תלויים בו והוא תלוי במי שאמר והיה העולם'.

ו. **בלשמוע בלמודים ובגליוני יואל** (ד"ה ותוספ) ציינו לגמרא בברכות (מ:), שלשה מרחיבים דעתו של אדם ואחד מהם דירה נאה. וביאר בלשמוע בלמודים (שם), שמחוקי הטבע הוא, שישבע האדם כשיש לו איזה תענוג כמו שישבע ממאכל, וזהו שאמר כאן רבי יוחנן, שלא יחשוש האדם על הוצאת המעות בהרחבת דירתו, שאותו סכום יוכל להפחית ממאכלו וממשתהו, שלא יצטרך לאכול הרבה כי יהיה שבע מתענוג דירתו.

פירוש המשל דאכיל אליתא וכו'

דאכיל אליתא טשי בעליתא, דאכיל קקולי אקיקלי דמתא שכיב.

הראשונים פירשו את משלם של בני מערבא, שמי שמנהגו לאכול בשר שמן תמיד, הרי הוא קונה מן הקצב באשראי ואין בידו לפרוע, ומפני כך הוא מתחבא בעליית הגג, שירא שמא יבוא הקצב ויאמר לו איני מניחך עד שתיתן לי דמי הבשר, אבל מי שמנהגו לאכול ירקות יושב על האשפות עם שאר בני העיר ואינו חושש, כי אין מי שתובעו כלום.

ובבן יהוידע (ד"ה דמכל) פירש עוד, שהאוכל ירקות אינו חייב לקצבים כלום, ולכן יוכל לדור בקצה העיר אצל האשפות שדרכם להימצא אחרי בתי העיר, אבל מי שדרכו לאכול בשר לא יוכל לדור שם, כי דרך הקצבים לעשות מלאכתם אחרי בתי העיר אצל האשפות, וימצאוהו ויתבעוהו תמיד.

מי שאין לו יין בליל פסח האם יקדש על הפת

מזגו לו כוס ראשון וכו'. נחלקו **בעלי התוספות** בכל שבת ויום טוב כשאין לו יין, לדעת **רשב"ם** (הו"ד בתוספות לעיל קו: ד"ה מקדש) מקדש על הפת, ולדעת **רבינו תם** (שם) אין לקדש על הפת כלל. ופסקו **הרא"ש** (סי' י) **והשולחן ערוך** (סי' ערנ ס"ט) שמקדש על הפת. אמנם כתב **הרמ"א** (שם) שאם יש יין בעיר לא יקדש על הפת.

ונחלקו הגאונים והראשונים במי שאין לו יין בלילה ראשון של פסח, האם יקדש על הפת [כדין שאר שבתות וימים טובים], **לדעת הרי"ץ גיאת ורב נטרונאי גאון והרי"ף** (הו"ד בעטור סי' תפג) מקדש על הפת'א. אמנם כתב **בעל העיטור** (הו"ד בעטור שם) שמי שאין לו יין בליל פסח לא יסמוך על הפת, שהרי חכמים חייבו כל אדם לשתות ארבע כוסות, אלא צריך למכור מה שיש לו ולהוציא הוצאות עד שימצא יין [או צימוקים לעשות מהם יין], כמו שאדם צריך לחזר אחר לולב ואתרוג לקיים מצות חכמים. ואם קידש על הפת אף שקיים מצוה הנעשית בכוס אחד, לא קיים מצות שלש כוסות האחרים. אבל **לדעת רב יוסף בר רב ורב האי גאון** (הו"ד בעטור שם) בליל פסח אין לקדש על הפת כלל [שהרי חייבו חכמים בארבע כוסות], וכשאין לו יין נמצא שלא קיים אפילו מצוה הנעשית בכוס אחד'ב.

מי שאין לו יין ולא פת האם יקדש על שאר מאכלים

שם. כתבו **רש"י** (ד"ה שהיין) **והמאירי** (ד"ה מזגו) שמי שאין לו לא יין ולא פת אינו מקדש כלל אלא קידוש שבתפילה. אבל **היעב"ץ** (נרמ"י שם) כתב שכשאין לו פת מקדש על שאר מאכלים, שהסעודה קרויה 'לחם' בכל מקום, וכל דבר שסועד, לחמו הוא כשאי אפשר בפת'ג.

אמנם באגרות משה (סו"ס, סו"ס ח"ד סי' מ ס"ק כה) כתב שדברי היעב"ץ מחודשים מאוד, שאף שסברתו נכונה שכל מאכל נחשב סעודת שבת לענין שאסור לאוכלו בלא קידוש, אבל לא מצינו שניתן לעשות קידוש על שאר מאכלים. והעיר, שהיעב"ץ עצמו לא הזכיר הלכה זו למעשה בסידורו בהלכות קידוש. ומסתבר שלא כתב זאת היעב"ץ אלא תלמיד טועה הוסיף כן בדבריו. ואין לעשות כן למעשה, וכשאי אפשר לו לקדש על יין או פת יאכל בלא קידוש. שלא גזרו שיתענה בשבת כשאין לו על מה לקדש.

צריך לדחוק עצמו לשתות ארבע כוסות יין

שם. נשאל **הרשב"א** (סו"ס, סו"ס לעמ' הו"ד בנתי יוסף סי' תעג ס"י ד"ה כתב), מי שאינו שותה יין כל השנה מפני שמזיקו או שונאו, האם יכול לעשות כל הסדר על הפת כדין מי שאין לו יין, שעושה הסדר על הפת. והשיב, שכל שיש לו יין צריך לדחוק את עצמו ולשתות'ד. כפי שעשה רבי יהודה בר אלעאי (נדרים מט:), שלא היה רגיל לשתות יין, ובליל הסדר שתה ארבע כוסות, והעיד על עצמו שמחמת כאב הראש שנגרם לו מן היין היה חובש את צדעיו מפסח עד עצרת.

וכן נפסק בשו"ע (שם). אמנם כתב **במשנה ברורה** (שם ס"ק לה) ש'מזיקו' הכוונה שמצטער בשתייתו וכואב בראשו מזה, אך אין בכלל זה שיפול למשכב מזה.

ביאור הטעמים של בית שמאי

בית שמאי וכו' מפני שהיום גורם ליין שיבא וכבר קידש היום ועדיין יין לא בא. בית שמאי אומרים מברך על היום, כלומר ברכת אשר בחר בנו מכל עם וכו' ואחר כך מברך על היין בורא פרי הגפן'ה. וביאר **הרשב"ם** (ד"ה גורס) שבית שמאי נתנו לדבריהם שני טעמים'ו: א. שהיום גורם ליין שיבוא קודם סעודה'ז. [וביאר **רבינו יונה** (על הרי"ף, ברכות נג: ד"ה שהיום), שהיום גורם ליין שיבוא, כלומר שאם לא בעבור השבת לא היינו צריכים להביא יין לקדש, ונמצא שהעיקר תלוי בשבת]. ב. כבר קידש היום, שמשקיבלו עליו או'ח מיציאת הכוכבים קידש היום ועדיין לא בא יין לשולחן, וכשם שקודם לכניסה כך קודם לברכה'ט.

הקשה הרשב"א (ברכות נג: ד"ה וכנר), הרי יכול לקדש על הכוס מבעוד יום ואז היין קדם ועדיין לא קידש היום. ועל קושיא זו מצינו כמה תירוצים:

א. הרשב"א (שם) תירץ שברוב פעמים אין מקדשים עד שתחשך.

ב. עוד תירץ הרשב"א (שם), שאף באופן שמקדש מבעוד יום, מכל מקום הרי הוא אסור במלאכה משעה שהוא אומר קדושה על הכוס, אם כן גם באופן זה קדמה קדושת היום לשתיית היין.

ג. המאירי (ד"ה מזגו) ביאר, שאין אדם נכנס לסעודה כשקידש היום לאלתר עד שיתפלל ונמצא שבת קודם לביאת היין'י.

ביאור טעם בית הלל שהיין גורם

ובית הלל וכו' מפני שהיין גורם לקידוש שתאמר. בית הלל אמרו שמברך בורא פרי הגפן תחילה ואחר כך קידוש היום. ומבואר בברייתא שטעמם [הראשון] של בית הלל שברכת היין קודמת, הוא מפני שהיין גורם לקידוש שיאמר. וביאר **בתוספות רי"ד** (מהדורת מלימלה, ד"ה שהיין), שאף שחובת קידוש היום היא מדאורייתא, שנאמר (שמות כ ז) 'זכור את יום השבת לקדשו' וזכירה זו היא הקידוש, מכל מקום חובת קידוש דאורייתא מקיימים בתפילה כשאומרים 'מקדש השבת'[יא], וקידוש זה שרבנן חייבו לחזור ולקדש על הכוס, היין גורם אותו, רואים שכבר קידש היום ועדיין יין לא בא, ומכאן שהיום גורם. ועל זה הקשתה הגמרא כיון שב"ש אומרים טעם אחד מדוע הוצרכו ב"ה לשני טעמים. ותירצו, 'וכי תימא התם תרתי והכא חדא' וכו', כלומר שחששו בית הלל שמא יבוא אדם ויפרש בדוחק שבית שמאי אמרו שני טעמים, לכן הוסיפו בית הלל עוד טעם לרווחא דמילתא. וראה להלן בענין 'ביאור מחלוקת בית שמאי ובית הלל', שאף החתם סופר הקשה כקושיית המשחת אהרן השנית. ראה שם תירוצו. **יז. נראה שהוקשה לרשב"ם**, הלא מנהגם היה לשתות יין בסעודה, ואיך אמרו בית שמאי שהיום גורם ליין שיבוא. ותירץ שאמנם היה מנהגם להביא יין בתוך הסעודה אך לא קודם סעודה. ונראה שזו גם כוונת רבינו יונה המובא בסמוך, שלולא השבת לא היו מביאים יין אלא לסעודה ולא לקידוש שקודם הסעודה. וזה לשון המאירי (ד"ה מזגו) 'לפי שהיום גורם ליין שיבא שאלמלא כבוד קידוש לא היה יין בא קודם סעודה'. **יח. המלא** הרועים, הרש"ש, והמנחם משיב נפש (נרשב"ם ד"ה וכנר) הוסיפו תיבת 'או' בלשון הרשב"ם, וכך גרסו 'דמשקבלו עליו או מצאת הכוכבים', וטעמם, שהרי קידש היום משקיבלו עליו אף קודם צאת הכוכבים. ולשון רש"י בברכות (נג: ד"ה וכנר) כגירסתם. **יט. סברא** זו מצינו לעיל (קג.), שמברך תחילה על המזון ואחר כך נר והבדלה. ופירש רש"י (ד"ה על המזון), שכיון שגמר סעודתו הרי נתחייב תחילה בברכת המזון, ואין מעבירים על המצוות. **כ. נראה** שכוונת המאירי ליישב קושיית הרשב"א. **כא. בתוספות** רי"ד (שם) דימה קידוש להבדלה, שאמרו (ברכות לג.) המבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס. והוסיף התוספות רי"ד (שם), שכשאין כוס כגון יום הכפורים, אנו יוצאים ידי חובת קידוש בתפילה לבד.

ט. וכתב שמטעם זה עשה אחשורוש במשתהו בתים מפוארים וכלים יקרים, לפי שרצה לעשות כרצון איש ואיש, יש ששבעים ממאכל ומשתה, ויש ששבעים בראותם דירה נאה וכלים נאים. **י. ר"ח** (ד"ה מלמן), ערוך (ערך קקל ו), ורשב"ם (ד"ה דמכל - מקיקלי). אך הרשב"ם כתב שהוא נסתר כשבאים לתובעו, ואילו מלשון ר"ח והערוך משמע שהוא נחבא תמיד, מחשש שמא יבוא הקצב. **יא. ומכל** מקום כתב בארחות חיים (מהד' ליל פסח סי' ז, הו"ד בנ"י סי' תפג ד"ה וכן) בשם הרא"ה, שמי שעושה סדרו על הפת אינו מברך לא 'אשר גאלנו' ולא 'יהללוך' כי שתיהן ברכות של כוס, וכשאין כוס אין לברכן. **יב. כך** ביאר הבית יוסף (שם). **יג. עיין** בשערי תשובה (סי' ערנ סק"ג) שנחלקו האחרונים בדין זה. **יד. ואף** על פי שמי שאין לו יין עושה סדרו על הפת אין דנים אפשר משאי אפשר. ועוד, שהרי אפשר לו בקונדיטון וביין מבושל. רשב"א (שם). וכתב במשנה ברורה (סי' תפג ס"ק ו) שיכול למזוג את היין היטב, אך צריך שיהא עדיין ראוי לקידוש. וגם יכול לצאת ביין צימוקים או חמר מדינה. **טו. מאירי** (ד"ה מזגו), ונימוקי יוסף (ד"ה מברך, ד"ה על היין). **טז. כך** הם דברי הרשב"ם לפי הגירסא שלפנינו 'טעם אחר נותן לדבריו' וכו'. אמנם במשחת אהרן (פרק, ד"ה תנו רבנן) נראה שהיתה לו גירסא ברשב"ם 'טעם אחד' וכו', [ברשב"ם דפוס ונציה אכן צורת האות דומה יותר לד' מאשר לר'], והקשה על הרשב"ם, שהרי מבואר בגמרא שבית הלל הוצרכו לשני טעמים רק מפני שגם בית שמאי אמרו שני טעמים, ולפי הרשב"ם לא אמרו בית שמאי אלא טעם אחד. ועוד הקשה, מה סבר המקשן, הלא פשוט הוא שאם ב"ש אמרו שני טעמים אף ב"ה הוצרכו לשני טעמים. וביאר, שפשט דברי בית שמאי משמע שאינו אלא טעם אחד, מי גרם ליין שיבוא, היום, שהרי אנו

שאם אין יין אין לומר קידוש זה כלל[כב]. **והרשב"א** (תשובות וחידושי הרשב"ץ ד"ה שהיין) כתב שאם אין לו יין או פת אין לברך ברכת הקידוש, שהרי אין קידוש אלא במקום סעודה[כג].

תדיר קודם אף לדבר שקדם חיובו

דבר אחר ברכת היין תדירה וכו'. מבואר בדברי בית הלל שברכת היין קודמת לקידוש היום מפני שהיא תדירה, אף שכבר קידש היום ועדיין יין לא בא, הרי שלדעת בית הלל תדיר קודם אף לדבר שקדם חיובו[כד]. ומצינו קדימת תדיר כזו בכמה מקומות: א. בברכות (כז.) אמרו שמי שלא התפלל מוסף והגיע זמן המנחה, מתפלל מנחה תחילה שהיא תדירה, אף שחיוב מוסף חל מקודם. ב. פסק **המהרש"ל** (שו"ת, סי' נ, הו"ד בפתחי תשובה סי' ז סק"ג) שמי שאכל דבר שחייב ברכה אחרונה ושכח והטיל מים, ונזכר קודם שבא לברך אשר יצר, ברכת אשר יצר קודמת שהיא תדירה. אף שחיוב ברכה אחרונה על מה שאכל חל קודם.

מדוע בכל הדברים הטעונים כוס ברכת היין קודמת ובברכת המזון ברכת היין בסוף

שם. על פי שני הטעמים שאמרו בית הלל להקדים ברכת היין לברכת הקידוש, יישב **המעיל שמואל** (ד"ה מ"ר) מה שהקשו **הראשונים**[כה] מדוע בכל הדברים הטעונים כוס כגון קידוש והבדלה, מברכים ברכת היין בתחילה, ואילו בברכת המזון מברכים ברכת היין לבסוף. מפני ששני הטעמים שאמרו בית הלל להקדים ברכת היין לקידוש לא שייכים בברכת המזון: א. שהיין גורם לקידוש שתאמר, אבל ברכת המזון, אפילו לדעת האומר ברכת המזון טעונה כוס, אם אין לו יין בודאי מברך ברכת המזון בלא כוס. ב. שברכת היין תדירה יותר מקידוש, אבל ברכת המזון תדירה כמו ברכת היין. ומאחר שאין טעם להקדים ברכת היין לפני ברכת המזון, יש ללכת אחר הטעם שאמרו בית שמאי, ולומר שברכת המזון קודמת משום שהיא גורמת ליין שיבוא.

מדוע הקשו רק על בית הלל מפני מה הוצרכו לשני טעמים ולא הקשו כן על בית שמאי

מאי דבר אחר. בגמרא הקשו על בית הלל מפני מה הוצרכו לשני טעמים. והקשה **הצל"ח** (ברכות נא.: ד"ה מאי), הלא גם בית שמאי נתנו לדבריהם שני טעמים, ומדוע לא הקשו עליהם מפני מה הוצרכו לשני הטעמים. וביאר, ששני הטעמים שאמרו בית שמאי מוכרחים, כי הטעם שהיום גורם ליין שיבוא שייך רק במקדש על היין אבל לא במקדש על הפת, כי חיוב פת הוא בשלש סעודות, [גם כשאינו מקדש עליו. ודין זה נלמד ממה שנאמר שלש פעמים 'היום' בפרשת המן], ואין הפת באה מחמת הקידוש, לכן הוצרכו בית שמאי לתת טעם נוסף, שכבר קידש היום ועדיין יין לא בא. והטעם שכבר קידש היום שייך במקדש בלילה, אבל המקדים לקדש מבעוד יום לא שייך בו טעם זה[כו], ולכן הוצרכו לתת טעם שהיום גורם וכו'[כז]. וכיון ששני הטעמים של בית שמאי מוכרחים לכן לא הקשו עליהם. אבל על בית הלל הקשו מדוע הוצרכו לטעם נוסף, שהרי די להם בטעם שהיין גורם, שהוא נכון בכל האופנים[כח].

אך לפי ביאור הצל"ח צריך ביאור תירוץ הגמרא, שבית הלל הוצרכו לשני טעמים משום שבית שמאי אמרו אף הם שני טעמים, והלא לפי הצל"ח שני הטעמים של בית שמאי נאמרו על אופנים שונים, [כגון שמקדש על הפת או מקדש על היין מבעוד יום], וטעמם של בית הלל נכון בשני האופנים וממילא אין הם זקוקים לטעם נוסף. וביאר הצל"ח את תירוץ הגמרא כך, היות שישנם פעמים ששייכים שני הטעמים של בית שמאי, כגון במקדש בלילה ועל היין, ובאופן זה, אילו היה לבית הלל רק טעם אחד היה להם להודות לדברי בית שמאי שיש להם שני טעמים, לכן הוצרכו בית הלל להשמיענו שאף באופן זה מברך על היין תחילה, משום שגם להם יש שני טעמים.

ביאור מחלוקת בית שמאי ובית הלל

שם. החתם סופר (ד"ה מ"ר, ד"ה ולייסנ) הקשה: א. לכאורה קושיית הגמרא על בית הלל מדוע אמרו שני טעמים, אינה מובנת, וכי אין להם לומר כל טעמיהם[כט]. ב. מה סבר המקשן, וכי לא ידע שמפני שבית שמאי אמרו שני טעמים הוצרכו גם בית הלל לומר שני טעמים[ל]. ג. מדוע לא חששו בית שמאי לסברת 'תדיר קודם'[לא]. ד. הלא דברי בית שמאי ובית הלל שניהם נכונים, וצריך ביאור במה נחלקו.

וביאר החתם סופר (ד"ה והנלע"ד) את שורש מחלוקת התנאים, שלדעת בית שמאי חיוב קידוש מן התורה הוא על היין[לב], נמצא שהיום גורם הכל, שמפני היום צריך להביא יין. וכיון שלא מצינו חיוב יין מן התורה זולת בקידוש, ממילא אין ברכת היין תדירה יותר מברכת הקידוש. וכיון שהיום גורם הכל ברכת קידוש היום קודמת. **אבל לדעת בית הלל** שמן התורה כבר יצא ידי חובת קידוש בתפילה, ורק רבנן תיקנו לקדש שוב על הכוס מפני חביבות היין, נמצא שהיין גורם לקידוש בסעודה, שאלמלא היין לא היה צריך לקדש שוב כיון שכבר קידש בתפילה. וכיון שלפי בית הלל החיוב לקדש על היין הוא מדרבנן, ממילא ברכת היין היא גם 'תדיר', שהרי מדרבנן ישנם עוד ברכות שקבעו חכמים לברך על היין, כגון בהבדלה, בחופה, ובברכת המזון [לדעת האומר ברכת המזון טעונה כוס].

19/06/2018 אהרון

ולפי זה מה שהקשו בגמרא 'מאי דבר אחר', הכוונה, מדוע הוצרכו בית הלל לומר דבר זה שהוא מובן מאליו, שמאחר ואמרו שהיין גורם, כלומר היות שחיוב הקידוש על היין הוא מדרבנן ממילא אנו יודעים שהיין תדיר, שהרבה ברכות יש שחייבו חכמים על היין[לג].

ביאור דעת רבי יהושע שאין משגיחים בבת קול

ורבי יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול[לד]. הגמרא הקשתה, מדוע הוצרכה הברייתא לפסוק הלכה כבית הלל במחלוקת השנויה כאן, והלא כבר יצאה בת קול ואמרה שהלכה כבית הלל בכל מקום. ותירצה [בתירוץ שני], שברייתא זו שנויה בשיטת רבי יהושע הסובר שאין משגיחים בבת קול. וכתבו **בתוספות** (ד"ה דאמר) שמלשון רבי יהושע 'אין משגיחין בבת קול משום דלא בשמים היא' משמע שלדעתו בכל מקום אין ללכת אחר בת קול, אף במחלוקות בית שמאי ובית הלל.

ובדעת רבי יהושע כיצד הלכה בכל מקום שנחלקו ב"ש וב"ה, **הרשב"ם** (ד"ה ורבי יהושע) פירש, שלפי רבי יהושע בשאר מחלוקת ב"ש וב"ה שלא הוקבע בפירוש הלכה כב"ה, אזי הרוצה לעשות כדברי ב"ש עושה וכדברי ב"ה עושה, ולפיכך הוצרכה הברייתא כאן לפסוק שלענין ברכת הקידוש הלכה כבית הלל[לה]. **אבל במנחת יהודה** (ד"ה ולפי נעים לימוד) פירש, שהטעם שסבר רבי יהושע אין משגיחים בבת קול, הוא משום שלא רצה להכריע הלכה כדברי מי, אך לא מפני שסבר הרוצה לעשות כב"ש עושה כב"ה עושה, וזה מפני מעשה שהיה [והובא בברייתא (מגילה כה:)], שנחלקו ב"ש וב"ה בדין אחד בטהרות, וסבר רבי

כב. וכדברי התוספות רי"ד כתב גם הצל"ח בברכות (נא: ד"ה שהיין) שהקשה היות שדבר ברור הוא שקידוש היום חיובו מדאורייתא, [אמנם מה שאין קידוש אלא על היין הסתפקו התוספות (נעיל קו. ד"ה זוכרהו) אם הוא דבר תורה, ושיטת רוב הפוסקים שאינו דבר תורה, ומי שהוא במדבר ואין לו יין ולא פת ודאי שמוטל עליו חובת הקידוש של תורה ומחויב לקדש בלי כוס], אם כן איך אומרים בית הלל שהיין גורם לקדושה שתאמר, והרי אפילו אם אין יין צריכה הקדושה שתאמר. והקשה גם על טעמם השני של בית הלל שהיין תדיר, שהרי בזבחים (ה:) הסתפקו בתדיר ומקודש איזה עדיף, ומן הסתם ברכה שחיובה מדאורייתא נחשבת 'מקודש' לעומת ברכה שחיובה מדרבנן, ואם כן יקשה על בית הלל, שאף שהיין יש לו מעלת תדיר, כנגד זה יש לקידוש מעלת מקודש, ואיך אמרו בית הלל שתדיר עדיף ממקודש. ותירץ הצל"ח (שם), שמאחר שיצאו ידי חובת קידוש דאורייתא בתפילת ערבית, הרי הקידוש הנוסף שרבנן חייבו לחזור ולקדש על הכוס, היין גורם אותו, שאם אין יין אין לומר קידוש זה כלל. וגם אין לקידוש זה מעלת מקודש, מכיון שחיובו מדרבנן כמו ברכת היין, וממילא יש לברכת היין מעלה על קידוש זה היות שברכת היין יותר תדירה. ולפי זה חידש הצל"ח (שם), שנשים שאין דרכן להתפלל ערבית, ובקידוש היום הן חייבות דבר תורה, כמבואר בברכות (כ:), אם אשה מקדשת לעצמה גם בית הלל מודים שתברך על היום ואחר כך תברך על היין כדברי בית שמאי, שהרי קידוש זה שהוא מדאורייתא אין היין גורם אותו, ואין היין עדיף ממנו אף שהוא תדיר. ובענין מה שכתב הצל"ח שברכת היין וברכת הקידוש נחשבות תדיר ומקודש, אכן בירושלמי (יומא פ"ו ה"ג) אמרו שבית שמאי סוברים שמקודש קודם לתדיר, ומשמע שבית הלל סוברים שתדיר קודם למקודש. **כג. כלומר** קידוש זה שתיקנו חכמים אף שכבר יצא ידי חובת קידוש דאורייתא בתפילה, לא תיקנוהו אלא במקום סעודה. **כד. שלא** מצינו שנחלקו בית הלל על מה שאמרו בית שמאי שכבר קידש היום ועדיין יין לא בא. **כה. תוספות** (ברכות נא. ד"ה ורבי) ומרדכי (רמז תריט ד"ה ברכת המזון) בשם רב ניסים גאון, ורא"ש (פ' י). וביארו הטעם, לפי שברכת המזון הוא היסח הדעת והפסק בין ברכת הגפן לשתיית היין. ואינו דומה לברכת הקידוש, שלאחר הקידוש הוא עדיין רוצה לאכול ולשתות, וכן בהבדלה אינו עוקר עצמו משתיה, מה שאין כן ברכת המזון שאינו רוצה יותר לאכול ולשתות לאחר ברכת המזון, וממילא בברכת המזון הוא עוקר עצמו מאכילה ושתיה, ולכן בהכרח צריך לברך על הכוס אחר ברכת המזון תכף לשתייתו. וכתבו המרדכי והרא"ש (שם) שאין לתרץ שקודם ברכת המזון אי אפשר לברך בורא פרי הגפן משום שאם היה רוצה לשתות לפני ברכת המזון היה שותה בלא ברכה, משום שבשעה שאמר הב לן ונבריך כבר אסור לשתות בלא ברכת בורא פרי הגפן, וכל שכן כשנטל הכוס בידו לברך. ובגינת אגוז (שו"ת, סי' ל אות ה) תמה, מדוע מברכים ברכת הגפן בכוס שני אחר ברכת 'אשר גאלנו' וכן בכוס רביעי מברכים הגפן אחר ברכת השיר, ולכאורה היה ראוי לברך על היין קודם, שהרי הלכה כבית הלל שברכת היין קודמת לברכת הקידוש. **כו. כפי** שאכן הקשה הרשב"א (ברכות נא.: ד"ה וכנר). צל"ח (שם). וראה תירוצים על קושיית הרשב"א לעיל בענין 'ביאור הטעמים של בית שמאי'. **כז. ובאופן** שמקדש על הפת מבעוד יום, ששני הטעמים אינם, אפשר שמודים בית שמאי שמברך על הפת תחילה ואחר כך על היום. צל"ח (שם). **כח. והוסיף** הצל"ח (שם), שאין לתרץ שבית הלל הוצרכו לטעם נוסף לאופן שלא שייך הטעם שהיין גורם, כגון אם לא התפלל ערבית ולא קידש את היום בתפילה, שאז חובת הקידוש היא מן התורה אף בלא יין. שהרי באופן זה גם טעם תדיר לא יועיל, כיון שהקידוש שהוא מן התורה נקרא מקודש, ואין זה דבר ברור שתדיר עדיף ממקודש. ראה דברי הצל"ח בזה לעיל בענין 'ביאור טעם בית הלל שהיין גורם', בהערה. **כט. החת"ם** (שם) הביא גם את קושיית הצל"ח, ראה בדיבור הקודם. **ל. ראה** לעיל [בענין 'ביאור הטעמים של בית שמאי'], בהערה, שכבר הקשה כן במשחת אהרן. ראה שם תירוצו וגירסתו. **לא. הדין** שתדיר קודם נלמד מהפסוק (במדבר כח י) 'על עולת התמיד'. והוסיף, שאף אם קידוש היום נחשב 'מקודש', במה הוא עדיף על ברכת הגפן שיש לה מעלת 'תדיר', והרי תדיר ומקודש שניהם דאורייתא. **לב. תוספות** לעיל (קו. ד"ה וכרהו) הסתפקו אם הקידוש על היין הוא דאורייתא או שרק חכמים חייבו לעשות קידוש על הכוס. וביאר החתם סופר שנחלקו בזה בית שמאי ובית הלל. **לג. ועיין** בחתם סופר (ד"ה ויזכן) שהאריך לבאר לפי זה את תירוץ הגמרא 'וכי תימא התם תרתי והכא חדא' וכו'. **לד. רשב"ם** (שם) הביא ראיה לפירושו, שהרי שנינו בברייתא בחולין (מד.) הרוצה לעשות כדברי ב"ש עושה כדברי ב"ה עושה, והעמידו בגמרא (שם) ברייתא זו בשיטת רבי יהושע.

יהושע שאין דברי ב"ש נכונים [מטעמו המבואר שם] ואמר 'בושני מדבריכם בית שמאי', עד שנטפל לו תלמיד אחד מתלמידי בית שמאי ואמר לו טעמם. מיד הלך רבי יהושע ונשתטח על קברי בית שמאי, אמר, נעניתי לכם עצמות בית שמאי, ומה סתומות שלכם כך מפורשות על אחת כמה וכמה. אמרו, כל ימיו הושחרו שיניו מפני תעניותיו. ומשום זה במעשה של תנורו של עכנאי (ב"מ נט:) וכן כאן במחלוקת ב"ש וב"ה אמר שאין משגיחים בבת קול מהטעם הנזכר שלא רצה להכריע ביניהם.

הבת קול שאמרה הלכה כרבי יהושע לא יצאה אלא לכבודו

שם. דברי רבי יהושע נאמרו במעשה המובא בבבא מציעא (נט:), שנחלקו בטהרת 'תנורו של עכנאי', רבי אליעזר טיהר וחכמים טימאו, והוכיח רבי אליעזר שהלכה כדבריו על ידי כמה מופתים, ואחד מהם שאמר אם הלכה כמותי 'מן השמים יוכיחו' ויצאה בת קול ואמרה שהלכה כמותו, עמד רבי יהושע על רגליו ואמר 'לא בשמים היא'. והקשו **בתוספות** (ד"ה דלמר), אנו שפוסקים הלכה בכל מקום כדברי בית הלל משום הבת קול שאמרה כן, מדוע אם כן אין אנו משגיחים בבת קול שאמרה הלכה כרבי אליעזר. ותירצו בשני אופנים[לה]: א. הבת קול שאמרה הלכה כבית הלל אינה סותרת את כללי הפסק שבידינו, שהרי בית הלל היו רבים מבית שמאי, והלכה כרבים, אלא שבית שמאי היו מחודדים יותר[לו], והשמיעה הבת קול שרבים עדיפים אף כשהמיעוט מחודדים יותר, אבל הבת קול שאמרה הלכה כרבי אליעזר היא כדעת יחיד נגד רבים ואינה כהלכה. ב. אותה בת קול לא נאמרה אלא מפני כבודו של רבי אליעזר שאמר 'מן השמים יוכיחו', כמבואר שם.

ביאור דברי המשנה 'הביאו לפניו'

הביאו לפניו. לא התבאר במשנה מה הביאו לפניו[לז], ומצינו בזה כמה ביאורים **בראשונים**: א. **רש"י והרשב"ם** (ד"ה הביאו - הרמתון) פירשו, שהביאו לפניו ירקות. ב. יש ראשונים[לח] שפירשו, שהביאו לפניו את השולחן[לט]. ג. **המאירי** (ד"ה והניחו) **והמכתם** (ד"ה הביאו) כתבו, שהביאו לפניו את הסל שבו מונחים כל הדברים שהוא צריך לסדר.

איזה ירק יקח לטיבול ראשון

מטבל בחזרת. כתבו **רש"י והרשב"ם** (ד"ה מטבל) שאין זה אלא אם אין לו שאר ירקות, אבל אם יש לו שאר ירקות לא יקח חזרת לטיבול ראשון[מ]. ואמנם במשנה ובגמרא לא נזכר איזה ירק יש ליקח לכתחילה לטיבול ראשון, והמהרי"ל (סדר ההגדה מום יד) כתב 'עושין אותו מן ירק כרפס שקורין איפוך'. והטעם משום שכשקוראים את התיבה 'כרפס' באופן הפוך נמצא ס'-פרך, רוצה לומר ששים רבוא עבדו בפרך במצרים. ועוד טעם אחר ליטול איפוך, שהוא דומה לקוצים כשהוא מתייבש בימי אלול, ודומה לתבן שקששו ללבנים. **וברבינו מנוח** (חמן ומנה פ"ח ה"ג) כתב שהכרפס הוא זכר לכתונת פסים שעשה יעקב אבינו ליוסף שמחמתה נתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים, ועוד שהוא עשב המורה על ניצוח במלחמה שכן דרך הלוחמים הקדמונים, וגיבורי החיל היו נושאים עשב זה על ראשם אחר שנצחו במלחמה. ועוד שלכרפס יש תועלת לרפואת האיברים, וישראל כשהיו נרדים במצרים בעבודת פרך היו רגילים לאכלו לרפואה, ולזכרון זה פשט המנהג לאוכלו בליל פסח[מא].

וכתב המהרי"ל שאם אין לו כרפס יקח כרתי לטיבול ראשון, שגם הוא נקרא בגמרא (סוכה לט:) כרפס דנהרא[מב].

ולענין פטרוזליה יש ספק במהרי"ל אם יכול לקחתו לטיבול ראשון, משום שיתכן שהוא עולשין והוא מין מרור. וכתב **הבית יוסף** (מו"ח סי' תעג ד"ה כתב המגור) שנראה שהמהרי"ל לא היה בקי בפירוש עולשין ולכן נסתפק שמא הוא פטרוזליה[מג], אבל אנו יודעים שעולשין הוא אינדיווי"א שהוא מין אחר. **ובמגן אברהם** (שם סק"ד) פירש הספק שבמהרי"ל באופן אחר, שפטרוזליה טוב יותר מבושל מחי, ואם כן אין לקחתו שאין ברכתו פוטרת את המרור מחמת שאין מברכין עליו 'בורא פרי האדמה' כשהוא חי, ולכן ראוי לקחת ירק אחר הנאכל כמות שהוא חי. אולם **ברכי עקיבא איגר** (בהגהות שם מום ג) יישב המנהג לקחת פטרוזליה, שהוא משום המובא בירושלמי (שביעית פ"ט ה"ח) 'מאי כרפס שבנהרות, אמר ר' יוסי ב"ר פיטרוסלינע"ן'[מד].

האם צריך לטבל את החזרת

שם. פירשו הראשונים[מה], שאין כוונת המשנה לומר שמטבלים דבר בחזרת, אלא כוונת המשנה שמטבל את החזרת, וכעין מה ששנינו לעיל (קז:), 'השמש מטביל בבני מעיין', ופירושו שהשמש מטבל את בני המעיים[מו]. וכן מצינו בלשון הפסוק (ירמיה ד ג) 'כי תקרעי בפוך עיניך', ופירושו שמנחת הפוך בעינים. אך הר"ן (ד"ה הניחו) כתב בשם רש"י, שמטבל פירושו כמו 'מטפל'[מז], ואין לפרש שמטבילים את החזרת כיון שעדיין לא פירשה המשנה שהביאו לפניו את החרוסת, ואם כן על כרחך צריך לומר שאוכל את החזרת בלי טיבול. וכן כתבו **רבינו דוד** (ד"ה הניחו) **ומהר"ם חלאווה** (ד"ה מזגו) בשם **הרשב"ם**. והבינו הראשונים בדעתם שאין צריך לטבל את החזרת[מח], וכן כתב **העיטור** (מ"נ דף קלה.) שאין צריך לטבל את החזרת. וכתב מהר"ם חלאווה (ד"ה מזגו), שאע"פ שיש בחזרת קפא[מט] שצריך לבטלה על ידי החרוסת, אין הארס סם המוות שימית את האדם מיד, ובטיבול שני תמות אותה[תוספת אורות התולעת]. והקשו הר"ן והרבינו דוד מהמבואר להלן (ע"ב), שצריך להטביל פעמיים בכדי לעשות היכר לתינוקות[נ]. וכן הקשו ממה שמבואר לקמן (קטו:), 'נטל ידיו בטיבול ראשון צריך שיטול ידיו בטיבול שני'[נא]. ואת ראיית הרשב"ם ממה שהוזכרה החרוסת רק בטיבול שני ולא בראשון דחו הראשונים[נב], שהוא משום שהיה צריך להזכיר בה את מחלוקת רבי אלעזר ברבי צדוק וחכמים אם חרוסת מצוה. ובאופן אחר כתב הר"ן (שם) שבטיבול ראשון לא הזכירה המשנה כלל מה מביאים לפניו, משום שאין מביאים לפניו רק את מה שהוא צריך באותה שעה, וכיון שכתבה המשנה שמטבל בחזרת הרי זה מובן שטבל במה שנוהגים לטבל והיינו בחרוסת, ורק בהמשך המשנה פירטה המשנה שמביאים לפניו מצה חזרת וחרוסת משום שאינם נצרכים לו באותה שעה עד לאחר ההגדה, ומכל מקום מביאים אותם לפני אמירת ההגדה לעשות היכר לתינוקות. אמנם **ברמב"ם** (פירוש המשניות, פ"י מ"ג) גם כתב שמטבל מובנו 'מטפל', אך מכל מקום כתב שצריך להטביל בחרוסת[נג].

במה טובלים בטיבול ראשון

שם. נחלקו **הראשונים** במה טובלים בטיבול ראשון. יש מהראשונים[נד] שכתבו שמטבל בחרוסת גם אם מטבל שאר ירקות ולא חזרת[נה]. **התוספות** (ד"ה מטבל) כתבו, שאם אוכל חזרת מטבל בחרוסת, אבל אם אוכל שאר ירקות אינו צריך לטבל בחרוסת אלא מטבל בחומץ או במי מלח. שהרי מבואר בגמרא

לה. אף שמלשון התוספות כאן אין משמעות שהם שני תירוצים, אך מפורש כן בדבריהם בבבא מציעא (נט: ד"ה לפ שמיים היא). **לו. בקובץ הערות** (יבמות, דוגמאות לביאורי מגדות על דרך הפשט, נמוס' ד"ה דלמר) הבין בתחילה בכוונת התוספות, שהיה ספק בדין שאמרה התורה ללכת אחר הרוב, אם הכוונה רוב מנין הדעות או רוב סברא. והקשה, שאף שבגמרא (יבמות יד.) הוזכרה סברא זו, שהיו בית שמאי מחודדים ולכן עשו כדבריהם, לא נאמר כן אלא קודם שיצאה הבת קול, שמפני שהיו מחודדים חשבו שבודאי זכו לכוין לאמיתת ההלכה, אבל מנין חידשו התוספות שהיה צד לפרש ש'רוב' הכוונה רוב סברא. ולא מסתבר שלדעת בית שמאי כל דין מימות משה רבינו היה נפסק על פי רוב סברא ולא לפי רוב מנין. ולכן ביאר שכוונת התוספות שקודם שיצאה הבת קול היה ספק אם ב"ש וב"ה נחשבים 'בני פלוגתא' כלל, מפני שב"ש חכמים וחריפים ביותר, וכשאינם 'בני פלוגתא' לא נאמר הכלל שהלכה כרבים, ולא העידה הבת קול אלא על המציאות שב"ה נחשבים בני פלוגתא עם ב"ש. **לז. ראה** להלן שהבאנו את דברי רבינו דוד שפירש מדוע לא פירטה המשנה מה הביאו לפניו. אמנם בהגהות וציונים מובאת גירסא 'הביאו לפניו ירקות וחזרת'. **לח. רבינו חננאל** (ד"ה הניחו), **הערוך** (ערך פרפרם), **תוספות** (ד"ה הניחו - הרמתון). וכן משמע **ברמב"ם** (פירוש המשניות, פ"י מ"ג) **ובראב"ן** (סי' מלט - נממלע). **לט. והוסיפו** התוספות ביאור, שהרי לא הביאו את השולחן עד אחר הקידוש [כמבואר לעיל (ק:)], והחזרת מונחת על השולחן. **מ. אמנם** להלן (קטו.) [בענין 'האם צריך להשתמש לכתחילה בשאר ירקות לפי רב חסדא'] הבאנו שיטות הראשונים הדנים בזה. **מא. וכתבו** במחצית השקל (מו"ח סי' תעג סק"ד) **ובחתם סופר** (שו"ת, מו"ח סי' קלב) שכרפס הוא הנקרא צעליר [והוא הנקרא סלרי בימינו]. **מב. והמהר"י** ווייל (שו"ת, סי' קלג) כתב, שאם לא מצא כרפס יקח כרתי שיש בו רמז שיכרתו שונאינו. **מג. והנה** לשון המהרי"ל הוא 'ובפעטרוזיל היה מסופק. וקירבל פירש בהג"ה במיימון (הגהות מיימוניות ממץ ומנה פ"ו מום כ) שהוא עולשין אם כן מרור הוא'. והבית יוסף הבין בדבריו שקירבל הוא פעטרוזיל בלשון אשכנז, והספק בזה הוא שמא הוא עולשין שהוא מין מרור, אבל בלשון המהרי"ל משמע שקירבל הוא מין אחר. **מד. וראה** בריטב"א (הלכות סדר ההגדה) שיש ליקח מן הירקות המרים. וכתב בדברי יציב (שו"ת מו"ח סי' רט) שיתכן שמחמת כן יש נוהגין ליקח צנון [אבל הרמב"ן (ע"ז פו. ד"ה הא) כתב שכרפס הוא ירק מתוק]. ועיין במהר"ם חלאווה (ד"ה מזגו) שכתב 'וכד הוינא בבי רב נהיגנא לטבולי בשומר רענן הנקרא פגול', וכן הביא בארחות חיים (לויל, מום כז) בשם הרמב"ן, והוסיף הטעם על שם ליל שימורים. **מה. רש"י**, רשב"ם, ותוספות (ד"ה מטבל). **מו. ולכאורה** מה שהביאו להוכיח משם, הוא משום שכאן יש מקום לפרש שמטבלים ירקות בחזרת, אך שם הוא ברור שלא מטבלים בבני מעיים, אלא שמטבלים את הבני מעיים. **מז. והרמב"ם** (פירוש המשניות, פ"י מ"ג) כתב, 'מטבל' כמו ומטפל, כלומר יתעסק באכילת החזרת. ובערוך (ערך טבל - הרמתון) והעיטור (מ"נ דף קלה.) כתבו, שטיבול הוא לשון אכילה. **מח. אמנם** ברש"י שלפנינו מפורש שמטבל את החזרת. וגם בדעת הרשב"ם הבינו התוספות (ד"ה מטבל) שצריך לטבל, ורק אינו צריך לטבל בחרוסת [ונראה שהראשונים הבינו שמה שכתב הרשב"ם 'והאי טיבול לאו בחרוסת הוא' פירושו, שלא יטבל לא בחרוסת ולא בדבר אחר, ומכאן שצריך לפרש לדבריו ש'מטבל' מובנו 'מטפל', וראה בביאורי רש"י באריכות]. **מט. הרשב"ם** להלן (קטו: ד"ה נריך) מביא מחלוקת ראשונים אם קפא הוא ארס או תולעת. וראה בתוספות (שם ד"ה קפא) שמבאר מדוע לשיטה הסוברת שהיא תולעת אין בזה איסורי אכילה. **נ. והוסיף** רבינו דוד, שיש יותר היכר לתינוקות כשמטבל שתי פעמים מאשר אם יאכל את הירק פעם ראשונה בלי טיבול ופעם שניה עם טיבול. אמנם ראה במהר"ם חלאווה שכתב, שיש לומר שאין הטיבול ההיכר אלא אכילת הירקות היא ההיכר [ויש לעיין לאיזו שיטה כתב כן]. **נא. אמנם** ראה בעיטור (שם), שפירש נטל ידיו בטיבול ראשון וכו', כגון שהגיס דעתו או שהיו ידיו מלוכלכות ונטל או שהיה טיבולו במשקה וכו'. והיינו, שהגמרא דיברה באופן שטיבל במשקה, אך אין צריך לעשות כן. **נב. רבינו דוד**, ר"ן ומהר"ם חלאווה בשם הרמב"ן (שם). **נג. ולכאורה** הרמב"ם כתב כן משום שלא כתבה המשנה מטבל את החזרת, אלא שמכל מקום יש להטביל את החזרת כמו שמוכח בגמרא. **נד. סדר** רב עמרם (סדר שבת פסח), רש"י (ד"ה מטבל), **רמב"ם** (ממץ ומנה פ"ח ה"ג) וכן הביא **המאירי** (ד"ה והניחו) בשם יש מפרשים. **נה. המאירי** (שם) כתב, שלשיטות אלו יש לומר שלרבי אלעזר ברבי צדוק שהחרוסת מצוה זכר לטיט תיקנו לעשות כן בכל הטיבולים שעושים בתוך הסדר, או שנאמר שבטיבול שני שעיקרו בחזרת הוא זכר לטיט ובטיבול ראשון הוא משום קפא. וכתבו הב"ח (מו"ח סי' תעג ס"ט) ובלחם שמים (ד"ה מטבל), שלראשונים אלו גם בשאר ירקות יש קפא. והחתם סופר (הגנת, ד"ה ושיטת) ביאר, על פי מה שכתבו התוספות (קטו. ד"ה והלכך) בשם הר"י טוב עלם, שברכת בורא פרי האדמה שהוא מברך על הירקות פוטרת גם את המרור. וקשה איך פטר את החרוסת שמטבל בה את המרור מברכה.

להלן (קטו:) שהטעם שמטבילים את המרור בחרוסת [לפי תנא קמא שאין החרוסת מצוה] הוא כדי לבטל הארס שבמרור, וטעם זה לא שייך בשאר ירקות[נו], וכל שכן לפי רבי אלעזר ברבי צדוק, שלדעת רבי יוחנן (לקמן קטו.) חרוסת היא מצוה זכר לטיט, לא שייך טעם זה אלא רק במרור, זכר למה שמררו את חייהם בטיט[נז]. ויש מהראשונים[נח] שכתבו, שגם אם אוכל חזרת אינו מטבל בחרוסת אלא יטבל בחומץ לבטל את הקפא. וביארו הראשונים[נט], שמכיון שהלכה כרבי אלעזר ברבי צדוק שחרוסת מצוה, ראוי לטבול בחרוסת בטיבול שני שהוא טיבול של מצוה ובו מקיים גם את מצות החרוסת ויאכלנה לתיאבון ולא בטיבול ראשון, שכן אין זה ראוי שאחר שמילא את כריסו בחרוסת יביאנו למצוה[ס]. ועוד כתב הרא"ש בשם רבינו יונה, שאין לחשוש בטיבול ראשון משום קפא, כיון שאין אוכלים את החזרת לשם מצוה אלא להיכר בלבד, ומעשים שבכל יום שאוכלים חזרת בלי חרוסת ואין חוששים, ולא חששו חכמים שיאכל את החזרת בלא חרוסת כדרך שהוא אוכל כל השנה, ורק בטיבול שני שהוא מצוה חששו חכמים שלא יאכל בלי חרוסת שלא יהיה בו חשש סכנה[סא].

אוצר החכמה

מה היא פרפרת הפת

עד שמגיע לפרפרת הפת. נחלקו הראשונים מה היא פרפרת הפת. יש[סב] שפירשו, שהכוונה למרור שאוכל אחר המצה. ופירוש המשנה, שהוא מטבל את החזרת קודם שהוא מגיע לאותה חזרת שאחר המצה שבה מקיים מצוות מרור. והוסיפו התוספות שנקראת החזרת 'פרפרת', משום שהיא ממשיכה את הלב למאכל[סג]. ועוד כתבו שכוונת המשנה לרמוז בלשון זה ['פרפרת הפת'] שהמצה קודמת למרור[סד]. אולם רבינו דוד והמהר"ם חלאווה (ד"ה עד) כתבו בשם רש"י והרשב"ם, שפרפרת הוא דבר שבא ללפת את הפת, ודחו את פירושם. ורבינו דוד עצמו פירש, שפרפרת היא כינוי לכל הדברים שאינם פת הנאכלים בתוך הסעודה מחמת הסעודה, או שלא מחמת הסעודה, ומחמת שרצו להבדיל בין החזרת שהוא אוכל עם המצה ובין החזרת שאוכל בטיבול ראשון [כשאין לו ירקות אחרים] כינוה בשם חדש זה[סה].

ויש שפירשו[סו], שפרפרת הפת היא המצה, ונקראת כך משום ש'פרפרת' הוא כינוי כולל לכל הדברים שאינם עיקר הפת, כגון מיני פירות ופת הבאה בכיסנין, וכן מצה עשויה כפת הבאה בכסנין כיון שהיא דקה ועשויה כרקיקין, אלא שהיא פת גמורה ולכן קראוה פרפרת הפת, היינו שהיא פרפרת שהיא פת[סז]. ופירוש המשנה, שהוא מטבל את החזרת, קודם שיגיע לאכילת המצה שאחריה יטבול טיבול שני. שהרי מן הדין היה להקדים את המצה שהיא חובה עליו יותר מהכל, אלא שמקדים טיבול זה מפני שמצוה לעשות שני טיבולים. והמאירי כתב, שכוונת המשנה לומר שאחר אכילת הירקות אינו אוכל עוד, עד שיעשה סדרו ויגיע לאכילת המצה[סח].

ויש מהאחרונים[סט] שכתבו שיש לגרוס במשנה 'לפרפר את הפת', ויש שפירשו[ע] שלגירסא זו כוונת המשנה שמטבל את החזרת קודם שהוא פורס את המצה כדרך שעושים ב'יחץ'[עא].

מנין המצות בליל הסדר

הביאו לפניו מצה. כתב המרדכי (סדר של פסח, ד"ה וממצה), שיש שדקדקו[עב] מכאן שבליל פסח אין חובה לבצוע על שתי מצות שלימות ולכך לא נשנה מצות לשון רבים. וכך הוא הסדר שבתחילה לוקח שתי מצות, ובשעת ברכת

שאם היה מברך על המרור עצמו היה פוטר את החרוסת הטפילה לו, אך כיון שהמרור נפטר בברכת הירקות איך יפטור החרוסת. אך אם מטביל את הירקות שעליהם מברך בחרוסת, בכך פוטר גם את החרוסת שמטביל בה את המרור. **נו. בלחם שמים** (שם) כתב, שאולי יש לומר בכוונת התוספות שהחרוסת שמטבלים בה בטיבול ראשון אינה אותה החרוסת העשויה לשם מצוה, אלא 'חרוסת' הוא שם מושאל לכל דבר חריף שמטבלים בו, כגון חומץ או מי מלח מרובים ובהם מטבלים טיבול ראשון, שגם הם מבטלים את הארס, וכשאוכל שאר ירקות מטבל בדבר שאינו חריף. והוסיף, שגם אם התוספות לא התכוונו לכך, הדין אמת והוא פירוש נכון בדברי המשנה ולפי זה נדחית ראית הרשב"ם (ד"ה מטבל) שלא לטבל בחרוסת שהרי עדיין לא הוזכרה החרוסת בתחילת המשנה, מכיון שחרוסת זו רגילים להטביל בה כל השנה ולא הוצרכה המשנה להזכירה. אמנם הר"ן (ד"ה הניחו) כתב, שאם הוא לוקח חזרת לטיבול ראשון בודאי מטבל בחרוסת דווקא לבטל את הארס, שהרי גם למי שסובר שאין חרוסת מצוה צריך לטבל בחרוסת דווקא כדי לבטל את הארס, וכן צריך לומר לפי מה שנפסקה הלכה כרב חסדא (לקמן קטו.) שכשאוכל חזרת יוצא ידי חובתו בטיבול ראשון, ועל כרחך הרי הוא צריך לטבל בחרוסת. **נז. בתוספות** הוסיפו עוד, שהרי אין טיבול ראשון מצוה [ולטעם זה גם חזרת אין צריך לטבל בחרוסת בטיבול ראשון, וראה לקמן בתוספות (קטו. ד"ה מתקיף) שגם לרב חסדא שהאוכל חזרת בטיבול ראשון מברך עליה 'על אכילת מרור', יוצא ידי חובת מרור בטיבול שני]. **נח. רשב"ם** (ד"ה מטבל), סמ"ג (עשין מט). והרא"ש (פ' כה) כתב שכך נהג רבינו תם. **נט. רא"ש** (פ' כה), ספר התרומה (הלכות שבת פ' רמב). אמנם בהגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ"ח אות ג) כתב, שהמהר"ם היה נוהג לטבול בחרוסת, שאמר שגם לרבינו תם (צמוח' ד"ה מטבל) שאין טובלים בחרוסת, הכוונה שאינו צריך לטבול בחרוסת, אבל יכול הוא לטבול בחרוסת [וכן מבואר במהר"ם חלאווה (ד"ה מזגו)]. **ס. ובפרי חדש** (אות פ' מצג פ"ו ד"ה ומטבילו) כתב, שדווקא במרור נאמרה סברא זו (לקמן קטו.), כיון שהוא מברך על אכילתו ואין זה ראוי שיברך על המרור אחר שמילא ממנו כריסו, אבל לא בחרוסת שאין מברכים עליה. ועוד חילק, שרק במרור שעיקר חיובו מן התורה נאמרה סברא זו ולא בחרוסת שעיקר חיובה מדרבנן. אך למעשה מסקנת הפרי חדש שמן הראוי שלרבי אלעזר ברבי צדוק לא יטבל בחרוסת בטיבול ראשון, ורק לתנא קמא שאין בזה מצוה יכול לטבל בטיבול ראשון בחרוסת [ומשמע בדבריו שלתנא קמא חרוסת הוא לאו דווקא, וגם טיבול שני אינו צריך בחרוסת דווקא]. והעירו הב"ח (שם אות ט) והפרי חדש (שם) מהמבואר לקמן (קטו.), 'אמר רב פפא שמע מינה האי חסא צריך לשקועיה בחרוסת משום קפא', ודברי הגמרא הרי נאמרו בטיבול ראשון, ומבואר שצריך להטביל בחרוסת. ותירץ הב"ח, שמה שכתבה הגמרא חרוסת הוא לאו דווקא, אלא כוונת הגמרא לכל דבר חריף שמטבילים בו לבטל את הקפא. ובפרי חדש ביאר, שמה שהגמרא נקטה בלשונה 'חרוסת' הוא לפי תנא קמא אבל לרבי אלעזר ברבי צדוק לא יטבל טיבול ראשון בחרוסת. ועוד, שגם לרבי אלעזר ברבי צדוק אם אין לו חומץ וכיוצא בזה, יטבל טיבול ראשון בחרוסת. וראה בביאור מרדכי (אות קיד) שהקשה מגמרא זו על רבינו יונה הסובר שאין לחשוש בטיבול ראשון לקפא כיון שאינו מטבל לשם מצוה. וכתב ליישב בדוחק, שרבינו יונה כתב כן רק לפי פשטות המשנה שהיא כרב הונא לקמן (ע"ב), שגם כשהוא נוטל חזרת לטיבול ראשון מברך על אכילת מרור בטיבול שני כיון שטיבול ראשון אינו אלא משום היכר, אבל לרב חסדא שהאוכל חזרת בטיבול ראשון מברך עליה 'על אכילת מרור', מטבל טיבול ראשון בחרוסת [והוסיף, שלשיטת הרמב"ן (מלחמת ה', לקמן ע"ב ד"ה ועוד) שלרב חיסדא יוצא ידי חובת מרור בטיבול ראשון בודאי יטבל בחרוסת, אבל אף לשיטת התוספות (לקמן קטו. ד"ה מתקיף) שגם לרב חיסדא יוצא ידי חובתו בטיבול שני, יש לומר שמכיון שהוא מברך בטיבול ראשון, צריך לטבל בחרוסת כמו שהוא מטבל בטיבול שני]. ועיין בעיטור (ח"ב דף קנד.) שכתב, שמה שאמר רב פפא שצריך לשקע את המרור בחרוסת כוונתו לטיבול שני, אבל כשאוכל ירק אין צריך נטילת ידים כיון שאין צריך כלל טיבול באכילת הירק כמו שהתבאר לעיל בענין 'האם צריך לטבל את החזרת'. **סא. וביאר** החתם סופר (הגהות, ד"ה הניחו) את דברי רבינו יונה, שמכיון שחכמים תיקנו שיאכל חזרת תיקנו גם שיטבלו בחרוסת כדי שלא יבואו לסכנה על ידי תקנתם, אבל בטיבול ראשון שלא תיקנו שיאכל חזרת לא תיקנו שיטבלו בחרוסת משום סכנה [והוסיף לפרש בשיטת התוספות הסוברים שגם בטיבול ראשון יש לטבל בחרוסת משום קפא, על פי מה שכתבו התוספות (ד"ה אע"פ), שאין אומרים שהחרוסת שהיא רשות תבטל את החזרת שהיא מצוה, כיון שכל הטעם שאוכלים את החרוסת הוא רק לתקן את החזרת. ואם כן אם יאכל בטיבול ראשון בלי חרוסת הרי גילה דעתו שאינו חושש לסכנה באכילת החזרת, ואם כן כשיאכל בטיבול שני את החזרת עם החרוסת, תבטל החרוסת את החזרת]. ובעונג יום טוב (שו"ת, אות"ח סי' מפ - נספחים

(צמוח) כתב לפרש את דברי רבינו יונה, על פי מה שחידש שהעושה מצוה באופן שיש בה משום סכנה לא יצא ידי חובתו כיון שאין זה מעשה מצוה כלל, ולכן תיקנו שיטבל בחרוסת לצאת מכלל סכנה. [וראה במקראי קודש (פסח, מ"ב סי' נ אות ג) מה שדן בסברא זו]. אולם בלחם שמים (שם) הקשה, שמסתבר יותר לומר ההיפך, שבדבר רשות יקפיד יותר מאשר בדבר מצוה, שהרי שומר מצוה לא ידע דבר רע. וראה כעין זה בשו"ת אבן הראשה (סי' יז) שהקשה, הרי אדרבה בכל הש"ס מצינו שלא חששו חז"ל לסכנה בעשיית המצוות אם אין הסכנה מצויה, משום ששומר מצוה לא ידע דבר רע [עיין בתוספות (לקמן קטו: ד"ה קפא) שהעלו שחשש קפא הוא מיעוטא], ואם הסכנה היתה מצויה גם כל השנה היה אסור לאוכלה. ורצה ליישב שיתכן שחשש הקפא הוא בגדר סכנה מצויה, ובכל השנה כשאדם אוכל חזרת הוא בודקה יפה שלא יהיה בה קפא, אבל בליל פסח יש לחשוש שיאכל החזרת גם בלא בדיקה כשיהיה בהול לקיים מצות אכילת המרור, ולכן תיקנו חכמים לטבל אכילת המצוה בחרוסת. ובדבר שמואל (ד"ה והנה"ב) כתב שדווקא אם משום שיחשוש מן ההיזק תתבטל המצוה אומרים שזכות המצוה תגן עליו, אך אם בידו לקיים המצוה וגם ליזהר מן ההיזק ולא נזהר, הרי הוא מזיק לעצמו ואין אומרים באופן זה שלוחי מצוה אינם ניזוקין, וכאן הרי בידו לטבל בחרוסת. אמנם ראה במור וקציעה (פ' תענה בנימ יוסף ס"ג ד"ה וכתב) שהקשה, על הדין שגם איטר מיסב על שמאלו מחשש שמא יקדים קנה לושט, שאם יש בזה סכנה היה לחכמים לאסור על איטר להסב על ימינו במשך כל ימות השנה, ומדוע חששו לזה רק בליל הסדר. ותירץ, שאף על גב שבמשך כל השנה אין זה סכנה גמורה ואין לחשוש, מכל מקום במקום קיום מצוה יש לחשוש יותר כיון שהשטן מקטרג יותר אפילו בסכנה מועטת כזאת. וסיים שהוא דוחק. וביוגד משה (פ' כה אות טו) כתב ליישב לפי דבריו את דברי רבינו יונה, שמטעם זה יש לחשוש יותר בשעה שאוכל החזרת לקיום המצוה. [וראה עוד בענין זה בשמן ראש (שו"ת, יו"ד סי' סד) ונר למאור (שו"ת, סי' מט) מה שכתבו בענין חשש חז"ל לקפא הגם ששומר מצוה לא ידע דבר רע]. ובברכה משולשת (דיגוב) כתב, שבטיבול ראשון שאין צריך לאכול כזית לא חששו משום סכנה, ורק בטיבול שני שצריך לאכול בו כזית חששו משום סכנה. **סב. רש"י** רשב"ם ותוספות (ד"ה עד). **סג. וראה** ברש"י (נדרים מב. ד"ה נהי) שהיו אוכלים פרפרת קודם המזון כדי למשוך הלב למאכל, וכן היו אוכלים פרפרת לאחר המזון. וכן כתבו התוספות להלן (קטו. ד"ה והלכך), שאין הפרפרת דבר שמלפתים בו את הפת, אלא פרפראות הם דברים הממשיכים את תאות האכילה, כגון דגים קטנים תמרים וירקות והיו רגילים לאוכלם בתוך הסעודה בין מאכל למאכל. **סד. וכתב** המהרש"א (צמוח' שם), שאין רמוז כל כך שהמצה קודמת למרור מלשון המשנה 'הביאו לפניו מצה וחזרת', שכן יש לומר שיכול להקדים איזו מהן שירצה, אלא שאי אפשר לומר שני שמות כאחד. **סה. ורמז** בטיבול ראשון לטיבול שני מפני שהוא בא מחמתו, שהרי משום שצריך לעשות טיבול שני שהוא חובה הוסיפו לו טיבול אחר כדי שיכיר התינוק וישאל. ובקול הרמ"ז (פ"י מ"ג) כתב שהתנא קרא למרור 'פרפרת הפת', לרמז שאין צריך לברך עליו בורא פרי האדמה אלא הוא נפטר בברכת המוציא, וכעין זה כתב כבר הרא"ש (סי' טו). **סו. רבינו** חננאל, הערוך (ערך פרפרת), רבינו דוד בשם מורו הרב, ר"ן בשם הרמב"ן ומהר"ם חלאווה (ד"ה עד), המכתם (ד"ה הניחו), מאירי (ד"ה ומה). **סז. ורבינו** דוד הקשה על פירוש זה, שאין זה טעם לקרוא למצה 'פרפרת' שהרי המצה צריכה להיות פת גמורה שמברכים עליה המוציא, ואף שנהגו לעשותה דקה אין ראוי לקרוא לה 'פרפרת' משום כך, ואף אין צריך לעשות כן מעיקר הדין שהרי מותר לעשותה כגלוסקא, ובלבד שלא תהיה כאשישה [דהיינו גלוסקא גדולה כמבואר לעיל (לו:)], והסיק משום כך כשיטת רש"י. וכעין זה העיר הרש"ש (ד"ה עד) מדברי המגן אברהם (סי' תפ סק"ד), שאף שלכתחילה אין לעשות את המצה עבה טפח אך בדיעבד מותר [וראה בביאור הגר"א (שם אות ז) שחלק על המגן אברהם. ובבאר היטב (שם סק"ט) כתב, שמכל מקום אין לקחת את המצה העבה למצת מצוה]. **סח. וכעין** זה כתב הרע"ב (שם), 'הא קמשמע לן שאין אכילה אחרת מפסקת בין אכילת ירקות לאכילת מצה'. **סט. רע"ב**, תוספות יו"ט, שושנים לדוד, ברכה משולשת, תפארת ישראל (יכין אות טז). **ע. שושנים** לדוד, ברכה משולשת, תפארת ישראל (שם). והוסיף בשושנים לדוד, שלכל הפירושים לשון המשנה דחוק שהרי אינו מטבל והולך עד שהוא מגיע לאכילת המצה שהרי באמצע אומרים את ההגדה, אך לפירוש זה מיושב לשון המשנה, שהרי מיד אחר שהוא מטבל את החזרת הרי הוא פורס את המצה. ועוד, שלשאר הפירושים אין סדר למשנה, שהרי כבר הזכיר אכילת מצה וחוזר במשנה הבאה ומסדר את ההגדה. **עא. וכתב** בשושנים לדוד שתיבת 'לפרפר' היא מלשון פרורים כלשון הכתוב (איוב טז יג) 'שלו הייתי ויפרפרני', ופירש רש"י (שם ד"ה ויפרפרני), שהוא מלשון פירורים [וראה גם בתוספות יום טוב שכתב שהוא מלשון פירורים, אך לא פירש מדוע נקראת המצה כך, ואולי כוונתו משום שדרך המצה להתפורר]. **עב. כשיטה** זו כתבו גם הרי"ף (לקמן קטו.), הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ו), והמגיד משנה (שם). ובספר

המוציא אין בידו אלא מצה ומחצה, שכן צריך לבצוע אחת מן המצות קודם אמירת ההגדה, ומניח חציה לאפיקומן וחציה לברכת המוציא ואכילת מצה. ואף שבשאר ימים טובים צריך לבצוע על שתי ככרות שלימות, בפסח שהתורה קראה למצה לחם עוני, משום שדרכו של עני בפרוסה, די במצה ומחצה לברכת המוציא. ויש ראשונים[עג] שכתבו, שדין פסח שוה לשאר ימים טובים וחייב לברך המוציא על שתי מצות שלימות, ומה שדרכו של עני בפרוסה הוא רק לענין ברכת על אכילת מצה, ומשום כך יש להניח שלש מצות על השולחן ולבצוע אחת מהן וברכת המוציא עולה על שתי השלימות וברכת על אכילת מצה על הפרוסה.

ביאור דברי המשנה 'הביאו לפניו מצה' וכו'

שם. כתבו התוספות (ד"ה הניחו - השני)[עד], שאע"פ שכבר הביאו לפניו את השולחן קודם טיבול ראשון[עה] ומן הסתם המצה היתה מונחת על השולחן, מכל מקום כתבה המשנה, 'הביאו לפניו מצה' וכו', לפי שעקרו השולחן לפני מי שאמרה ההגדה ועושה הסדר, ועקירת שולחן היא כדי שישאל הבן, ואביו עונה לו 'עדיין יביאו שולחן לעשות טיבול שני', והבן ישאל למה אנו מטבילין שתי פעמים. ומיד לאחר שעקרו השלחן מחזירים אותו כשהמצה והמרור עליו שהרי צריך לומר בהגדה 'מצה זו' 'מרור זה' וכמבואר בגמרא (לו. קטו:), לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה[עו]. ונמצא לדברי התוספות שמיד בתחילה הביאו לפניו את השולחן עם כל צרכי הסדר, וכוונת המשנה במה שכתבה 'הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת', היא למה שהחזירו את השולחן אחר עקירתו ומונחים עליו המצה החזרת והחרוסת.

אולם רבינו דוד (ד"ה הניחו - השני) פירש, שמתחילה הביאו לפניו רק את החזרת וטיבולה לטיבול ראשון, ואחר כך הביאו לפניו מצה, וחזרת וחרוסת לטיבול שני. וטעם הדבר הוא, מכיון שההיכר שעושים לתינוקות הוא בהבאת הטיבול השני אחר שכבר טיבל פעם אחת, והתינוק ישאל מדוע מביא את הקערה שבה החזרת לאכול ממנה אחר שכבר טיבל בתחילה[עז]. ואם היו מביאים כל הקערה תחילה, לא היה היכר לתינוק אלא בשעת אכילת חזרת פעם שניה שהרי לשני הטיבולים יש לו רק מין חזרת, ואנו רוצים שישאל עתה כשבדעתנו לספר ביציאת מצרים[עח]. ומטעם זה חילקה המשנה בלשונה שלא פירשה בתחילת המשנה מה הביאו לפניו, ובהמשך המשנה פירשה שהביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין. והיינו, שבתחילה הביאו לפניו רק את החזרת שהוא אוכל אותה מיד, ומכיון שכתבה המשנה 'מטבל בחזרת' התבאר שמביאים לפניו חזרת וטיבולה, אבל בהבאה שניה מביאים לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין שאין אוכלים אותם מיד, שהרי מיד אחר שמוזגים את הכוס מביאים הכל לפניו, ולכן הוצרכה המשנה לפרט מה מביאים[עט].

האם ההיכר הוא בטיבול ראשון או בשני הטיבולים

שם. התבאר בדברי רבינו דוד (שם) שההיכר לתינוקות הוא במה שמטבל שני פעמים, וכן כתב הר"ן (לקמן ע"ב ד"ה אמר)[פ]. **אמנם רש"י והרשב"ם** (ד"ה עד) כתבו, שההיכר הוא בטיבול ראשון עצמו, בכך שמטבילים קודם הסעודה מה שאין רגילים לעשות כן כל השנה, וכן כתבו הרוקח (סי' רפג) **והטור** (או"ח סי' תעג). **והמהר"ל** (גבורות ה' פרק ג ד"ה וגומל - הרמזון) הקשה על הטור, שאם זוהי שאלת התינוקות, מה תשובה השיבו להם על שאלתם[פא]. ופירש כעין הרבינו דוד, שההיכר הוא במה שהטבילו שתי פעמים, והיינו, שאם היו מטבילים את החזרת פעם אחת לא היה ניכר שהחזרת באה לשם מצוה, שהרי כן הדרך לאכול חזרת במשך כל השנה, ולכן צריך את הטיבול הראשון כדי שיהיה ניכר שהטיבול השני הוא לשם מצוה, וישאלו התינוקות מדוע אוכלים חזרת למצוה [אמנם לדבריו ההיכר הוא בשעת הטיבול השני[פב]]. **והחתם סופר** (לקמן ע"ב ד"ה כי היכי) פירש, שההיכר הוא משום שדרך העשירים לאכול ירק בשעת אכילה לגרור תאות האכילה, אבל העניים אינם אוכלים ירקות בתחילה משום שאין להם במה למלא רעבונם אחר כך כמבואר בגמרא (שבת קמ:), אלא שפעמים שאין להם מה לאכול ממלאים כריסם בירקות. ותמיהת התינוקות היא במה שתחילה אוכלים ירקות קודם אכילה כעני שאין לו פת, ובפעם השניה חוזרים לאכול ירקות לגרור תאות האכילה כעשיר[פג].

מדוע אין החרוסת מבטלת את המרור

אע"פ שאין חרוסת מצוה. הקשו **התוספות** (ד"ה אע"פ), מדוע אין החרוסת שהיא רשות מבטלת את המרור שהוא מצוה[פד]. ותירצו, שמכיון שכל המצוה של אכילת מרור לא נתקנה אלא באופן שיש לטבלו בחרוסת כדי לתקנו על ידי ביטול הארס שבו, אין החרוסת מבטלת את המרור[פה]. והקשה **המהרש"א** (נמוק' שם) שהתוספות יכלו להקשות את קושייתם גם לשיטת רבי אלעזר ברבי צדוק, שהרי הוא היה חי בזמן בית המקדש ובאותו זמן אכילת מרור היתה מצוה דאורייתא, ואם כן יקשה שנמצא שהחרוסת שהיא לשיטתו מצוה דרבנן תבטל את המרור שהוא מדאורייתא. ועוד יכלו להקשות, שגם בזמן הזה שמרור דרבנן, תבטל החרוסת את המרור לפי רבי יוחנן (להלן קטו.) הסובר שחלוקים חכמים על הלל, וסוברים שמצוות דאורייתא מבטלות זו את זו, ואם כן גם מצוות דרבנן מבטלות זו את זו[פו]. **והרדב"ז** (שו"ת, ח"ה סי' אלף תרלג) הקשה על תירוץ התוספות, שאם כדבריו אינו מועיל היישוב לשיטת רבי אלעזר ברבי צדוק, שהרי לדבריו לא באה החרוסת לבטל את הארס שבמרור, אלא יש באכילתה מצוה מדרבנן זכר לתפוח או זכר לטיט וכמבואר לקמן (קטז.), ואם כן תבטל את המרור שהוא מדאורייתא בזמן המקדש. ולכן כתב, שאין החרוסת מבטלת את המרור, מכיון שאין החרוסת נאכלת לעצמה אלא כל אכילתה היא

שערי תשובה (מהגאונים סי' רפז) כתב שאע"פ שצריך לחם משנה בפסח ככל יום טוב, די במצה ומחצה שהם נחשבים כשתי מצות, כעין שמצינו בגמרא (נדרים ג:) 'משמרה ופלגא נמי משמרות קרו להו' [והיינו, שלמשמר ומחצה יש לקרוא משמרות]. וכעין זה כתבו במשיב דבר (שו"ת, ח"ו סי' כח) ומנחת יעקב (שו"ת, סי' יב). ועיין ביאור הגר"א (או"ח סי' תעג סוס"ק יח) שפסק ליקח רק שתי מצות ולא שלש שכך מדויק במשנה, ועוד, שאם יש לו שתי מצות שלימות מלבד הפרוסה אין זו דרך העני, ואינו מקיים כלל את מצות הפרוסה שאמרו לקמן (קטו.) 'מה עני שדרכו בפרוסה אף כאן בפרוסה'. ובמנחת אלעזר (שו"ת, ח"ג סי' כג) השיב על שיטת הגר"א לקיים פסק השולחן ערוך (שם ס"ד) ליקח שלש מצות, שגם לדברי הגר"א אין לשון המשנה מדוייקת, שהרי סוף סוף נוטל שתי מצות. וכן יש לדחות את טענתו השניה, שהרי גם אם מוסיף רק מצה אחת שלימה על הפרוסה שוב אין דרכו של עני בכך, אלא ודאי עושים כן לזכר בלבד כדרך העני, ולא איכפת לנו בשלימות שיש לו בנוסף על כך. ובפרט שבתיקוני זוהר (תיקון סט קט:) ובכתבי האר"י מבואר שצריך ליקח שלש מצות, וכל מקום שהדין לא הוכרע בהלכה יש לנהוג כמו הקבלה, ובפרט שגם השולחן ערוך פסק כדעתם שצריך שלש מצות. ובארחות חיים (הלכות, סי' תעה סק"ח) הביא מחלוקת אחרונים אם אין לו אלא שתי מצות, שדעת הפרי מגדים (או"ח סי' תעה משב"ז סק"ה) שלא יבצע אף אחת מהן ויניחן שלימות עד המוציא שיהיה לו לחם משנה, שכן הדין לחצות המצה הוא רק מנהג, ומעלת לחם משנה עדיפה. ובשם הפתחי תשובה (מיקרלין, שם ס"ק) כתב, שיבצע אחת מהן וכשיטת הגר"א הנזכרת. **עג. כן** כתב המרדכי (שם) באריכות, וכן דעת הרא"ש (סי' ו). וכתב המרדכי שהטעם שכתוב במשנה 'מצה' לשון יחיד, הוא משום שבימיהם היו עושים הסדר אחר סעודתן ולא היו צריכין אלא מצה אחת שלימה לצורך הסדר, שהרי ברכת המוציא כבר בירכו על שתי מצות קודם לכן לצורך הסעודה. אבל אנו שעושין הסדר תחילה קודם הסעודה ודאי צריך שלש מצות. והביא רמז לכך שיש לקחת שלש מצות, שהן זכר ללחמי תודה שהיוצא מבית האסורים צריך להקריב תודה, וכך אנו יצאנו ממצרים. ובלחמי תודה היו שלשה מיני מצה, כל אחד עשרה ככרות, ובדיעבד אם אפה מכל מין אחת יצא, ולכך מניחים שלש מצות זכר לשלשה לחמי תודה ממין מצה, וראה שם באריכות. **עד. על** פי המהרש"א (נמוק' שם). **עה. כפירוש** התוספות (ד"ה הניחו - הרמזון) שהביאו לפניו את השולחן. **עו. ומשמע** בדברי התוספות ש'עונים עליו דברים הרבה' הכוונה למה שאומרים מצה זו וכו', וכן פירש רבינו חננאל (לקמן קטו: ד"ה מניח). אמנם רש"י (לעיל ו. ד"ה שעונין) פירש, שצריך לומר את ההגדה בשעה שהמצה מונחת על השולחן, וזו כוונת הגמרא 'שעונים עליו דברים הרבה' [וכן משמע בדברי רבינו דוד (ד"ה הניחו)]. וכתב הב"ח (או"ח סי' תעג סי"ג), שכן כתב גם הסמ"ק (מצוה קמד הגהה סוס ג) שצריך לומר את ההגדה על המצות. וחלק עליו, שכן דברי הגמרא 'עונים עליו דברים הרבה' אין פירושם שצריך לומר את ההגדה בשעה שהמצה מונחת על השולחן, אלא פירושם שעל ענין הלחם אומרים דברים הרבה, שהרי עיקר ההגדה הוא בענין מצות המצה שהיא רומזת לחירות. וכן מבואר ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ד) שאין צריך להחזיר את השולחן אלא רק כשאומר 'מצה זו' וכו'. וכן פירש הב"ח בדעת הטור (שם ס"ו) שאמנם הזכיר את שני הטעמים, גם שיש לומר ההגדה על המצות וגם שצריך שתהא המצה מונחת לפניו כשאומר 'מצה זו' וכו', אך ביאר בדבריו, שעיקר הטעם הוא משום שאומר 'מצה זו' ו'מרור זה', ומעיקר הדין אין צריך להביא את השולחן מיד, אך מכיון שצריך שיהיה לפניו כשאומר 'מצה זו', יש לחשוש שמא ישכח להביאו לפניו באמצע קריאת ההגדה, ולכך טוב שיביאנו לפניו קודם שיתחיל את ההגדה. ובשולחן ערוך הרב (או"ח סי' תעג ס"כ) גם כן הזכיר את שני הטעמים, אלא שהוסיף, שתיקנו שגם החרוסת תהיה מונחת על השולחן בשעת אמירת ההגדה, כיון שהיא זכר לטיט שהשתעבדו בו אבותינו במצרים, ולכך צריך שתהיה מונחת על השולחן בשעה שמספרים ביציאת מצרים. **עז. בתוספות** חכמי אנגליה (קטז. ד"ה טיבולו) כתבו שלא תיקנו לעשות את שני הטיבולים אחר ברכת המוציא, משום שבאופן זה לא היו נחשבים אלא לטיבול אחד. **עח. ונראה** מדבריו שלמד ברשב"ם שאין מביאים הקערה אלא אחר הגדה סמוך לסעודה. **עט. וראה** כעין זה בר"ן (ד"ה הניחו), [הובאו דבריו לעיל בענין 'האם צריך לטבל את החזרת'] שלפי זה דחה שאין להביא ראיה ממה שלא הזכירה המשנה חרוסת בטיבול ראשון, שאין מטבלים בחרוסת בטיבול ראשון. **פ. אבל** ריש לקיש (לקמן ע"ב) שהוכיח מהמשנה שמצוות צריכות כוונה, שהרי אם לא כן יצא ידי חובת מרור בטיבול ראשון ואין צריך טיבול שני, סבר שעצם טיבול ראשון הוא היכר. **פא. אמנם** הרוקח (הלכות פסח סי' רפג) שגם פירש כן כתב, שישיבו שהוא זכר לתחילת השיעבוד שהיו צריכים לאסוף קש לצורך הכנת הטיט. ויש מי שכתב, שישיבו שדרך חירות היא להטביל קודם הסעודה כדי להמשיך תאות המאכל. והפרי חדש (או"ח סי' תעג ס"ו ד"ה רשב"ם) תירץ, שאכן אין לנו מה להשיב על שינוי זה, אלא המטרה היא לעשות שינוי שיעורר אותם לשאול, ועל ידי כך יבואו לשאול גם על שאר השינויים [וציין הפרי חדש למה שמבואר בשולחן ערוך (שם סי' תעג סעי"ז) שנוהגים לחלק לתינוקות קליות ואגוזים קודם הסעודה כדי שישאלו, והכוונה גם בזה שמתוך זה יתעוררו לשאול גם על שאר השינויים. וכן כתבו בשולחן ערוך הרב (שם ס"ל"ח), ומשנה ברורה (שם סק"ג), שמתוך שיראו שינוי זה יתעוררו לשאול גם על מה שאוכלים מצה ומרור ואוכלים בהסיבה, ולא ישנו עד אחר שיאמר להם 'עבדים היינו' שעיקר המצוה הוא התשובה על שאילת בנו]. **פב. והקשה** הפרי חדש (שם סי' תעג ס"ו ד"ה רשב"ם) על דברי המהר"ל, שמכיון שמברכים על הטיבול השני 'על אכילת מרור' הרי ידעו התינוקות שטיבול זה אנו עושים משום מצות מרור. ועוד, מאחר שכבר שאלו 'מה נשתנה' וכו' ועל זה באה התשובה 'עבדים היינו' וכו', הרי כבר לא נשאר לתינוקות מה לשאול על הטיבול השני, שהרי כבר ביארו לתינוקות טעם לכל הדברים הנעשים בליל הסדר [אמנם ראה מה שכתב בשער הציון (שם סי' תעג סק"כ)]. **פג. אבל** ריש לקיש (לקמן ע"ב) סבר שעצם הטיבול הראשון הוא היכר כמו שהתבאר בהערה לעיל בדעת הר"ן. **פד. כמבואר** לקמן (קטו.) שאין לכרוך מרור ומצה יחד, כיון שהמרור שהוא דרבנן [בזמן הזה] יבטל את המצה שהיא דאורייתא, וכל שכן שרשות מבטלת מצוה. **פה. וכעין** זה כתב המרדכי (סדר של פסח ד"ה שע"פ), שאין החרוסת מבטלת את המרור מכיון שכך תיקנו חכמים שיאכל את החזרת. **פו. ובאור** חדש (נמוק' ד"ה שע"פ) כתב, שאין להקשות על רבי יוחנן, שכן רבי יוחנן (לקמן קטו.) סובר שהחרוסת זכר לטיט, וכיון שהמרור והחרוסת עניינם אחד ששניהם באים זכר לשיעבוד אינם מבטלים זה את זה.

על ידי טיבול המרור בתוכה, והרי היא נחשבת טפילה למרור ולכן אינה מבטלת אותו[פז]. **ובתורת חסד** (שו"ת, או"ח סי' מט אות ט), כתב ליישב את דברי התוספות, על פי דברי ריש לקיש (לקמן ע"ג) שהוכיח שמצוות צריכות כוונה ממה שהצריכו חכמים טיבול שני, שאם לא כן הרי יצא ידי חובת מרור בטיבול ראשון. ואם נאמר שהדין שמצוות צריכות כוונה הוא רק מדרבנן, אך מדאורייתא אין צריכות כוונה, נמצא שכבר יצא ידי חובת מרור בטיבול ראשון ובטיבול שני אינו מקיים מצוה אלא רק מדרבנן, ואם כן לא תבטל החרוסת את המרור שכן אין שתי מצוות דרבנן מבטלות זו את זו [ונאמר שרבי אלעזר ברבי צדוק סובר כהלל (לקמן קטו.) שאין שתי מצוות דרבנן מבטלות זו את זו][פח], וכל קושיית התוספות היא רק לחכמים הסוברים שחרוסת רשות והיא מבטלת את המרור, ועל זה תירצו שאין החרוסת מבטלת את המרור כיון שהיא באה לבטל הארס שבמרור[פט].

ביאור נוסף בדעת הרמב"ם מצאנו **במרומי שדה** (ד"ה אע"פ), שבין לתנא קמא ובין לרבי אלעזר ברבי צדוק יש מצוה באכילת החרוסת, אלא שלדעת תנא קמא אין מברכים עליה, ומה שכתבה המשנה 'אע"פ שאין חרוסת מצוה' כוונתה שאינה נקראת מצוה שמברכים עליה, והטעם בזה, כיון שגם לולי המצוה היה צריך לבטל את הקפא שבחזרת, ועל דבר שעושים משום סכנה אין מברכים. ואף שלולי המצוה היה מבטל את הקפא שבחזרת באופנים אחרים[צ], ותיקנו שיבטל את הקפא על ידי החרוסת, מ"מ כיון שעכשיו טובלים בחרוסת לבטל את הקפא אין מברכים על אכילתה[צא]. ודעת רבי אלעזר ברבי צדוק, שאכילת החרוסת נקראת מצוה, והיינו מה שכתוב שמברכים עליה[צב]. ולפי זה מתפרשים דברי הרמב"ם בפירוש המשניות שאין הלכה כרבי אלעזר ברבי צדוק שהחרוסת מצוה, כלומר ושמברכים עליה[צג].

דין ברכה על חרוסת

רבי אלעזר (בן) [ברבי] צדוק אומר מצוה[צ]. כתב הרמב"ם (פירוש המשניות, פ"י מ"ג) שלרבי אלעזר ברבי צדוק הסובר שאכילת חרוסת מצוה, צריך לברך 'אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת חרוסת', אך אין הלכה כדבריו. אמנם בפסקיו כתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ח) שחרוסת מצוה כדעת רבי אלעזר ברבי צדוק[צא], אבל לא הוזכר בדבריו שיש לברך על החרוסת. וכתבו **האחרונים**[צב] שהרמב"ם חזר בו בפסקיו ממה שכתב בפירוש המשניות[צג], והוא סובר שגם לרבי אלעזר ברבי צדוק אין צריך לברך על החרוסת. והקשה **הלחם משנה** (שם), מדוע באמת אין מברכים על אכילת החרוסת, והרי מברכים על מצוות דרבנן. **והמכתם** (לקמן קטו. ד"ה ר' אליעזר) **והטור** (או"ח סי' תעה ס"ק) כתבו בטעם הדבר, שהחרוסת טפילה למרור, ולכן אין לברך עליה ברכה בפני עצמה[צד]. **והמנהיג** (הל' פסח אות פ) כתב, שברכת המרור פוטרת את החרוסת מכיון שגם היא באה זכר למרור ולשיעבוד[צה].

מדוע הביאו לפניו גופו של פסח

ובמקדש היו מביאין לפניו גופו של פסח. כתב בחידושי תלמיד הרשב"א (ד"ה ובמקדש), שאף על פי שלא היו אוכלים את הפסח אלא רק לאחר הסעודה, היו מביאים אותו קודם ההגדה כדי שיגביהנו ויאמר עליו 'פסח זה' וכו', כדרך שאנו עושים במצה ובמרור.

קיד:

ביאור שיטת ריש לקיש בדין מצוות צריכות כוונה

אמר ריש לקיש זאת אומרת מצות צריכות כוונה. הקשו **האחרונים** על מה שאמר ריש לקיש שמצוות צריכות כוונה, שהרי הוא סותר דבריו, שכן במסכת נזיר (כג.)[א] אמר ריש לקיש שהאוכל פסח לשם אכילה גסה ואינו מכוין

פז. וכעין זה כתב הר"ן (על הרי"ף, לפסחים קטו. ד"ה ומתי), ובהגהות מהר"ב רנשבורג כתב, שגם כוונת התוספות לתירוצו של הר"ן, וכן דברי הרדב"ז הם מעין דברים אלו. **ובתורת חסד** (שו"ת, או"ח סי' מט אות ט) כתב, שאין זה במשמעות דברי התוספות. וביד דוד (נתוס' ד"ה אע"פ) הקשה, שיש לדייק מלשון הר"ן שגם הוא לא הקשה לרבי אלעזר ברבי צדוק אלא רק לחכמים. ותירץ שאפשר לומר שלרבי אלעזר ברבי צדוק לא תיקנו חכמים את אכילת החרוסת כמצוה בפני עצמה, אלא בכלל אכילת המרור היא, שהרי דרך לאכול החרוסת עם המרור, אמנם לחכמים שהחרוסת רשות ואין היא חלק מקיום מצות אכילת המרור אלא דבר בפני עצמו היא, קשה שתבטל החרוסת את המרור, ועל זה תירץ הר"ן שגם לחכמים החרוסת טפילה למרור. **פח. וכן** תירץ במשיב נפש (ליימפלן, נתוס' ד"ה אע"פ). וראה בדבריו שביאר בעוד אופנים מדוע כבר קיים את המצוה מדאורייתא, ובטיבול שני אינו מקיים רק מצוה דרבנן. **פט. וראה** בדבריו (אות יח) עוד תירוץ על דברי התוספות, על פי המבואר בתוספות במסכת זבחים (עמ. ד"ה אלא) שכל הדין שמרור דרבנן מבטל מצה דאורייתא נאמר רק באוכל כזית מצומצם, שבזה יש לומר שמכיון שהמרור מבטל את טעם המצה אין טעם של כזית מצה, אבל אם אכל יותר מכזית מצה יצא ידי חובתו, מכיון שאע"פ שקצת מהמצה התבטלה עדיין יש כאן טעם של כזית מצה. ולפי זה יש לומר, שאם אין צריך לאכול כזית מהמרור אין החרוסת מבטלת את המרור שהרי בודאי ישאר טעם כל שהוא של מרור, ודי בזה לצאת ידי חובתו. ולפי זה אפשר לומר שיש לתלות את הנידון האם צריך לאכול כזית מרור במחלוקת הלל וחכמים (לקמן קטו.) האם צריך לכרוך המצה והמרור ולאוכלם יחד, או שאוכל כל אחד לחוד. שהלל מפרש את הפסוק (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים יאכלוהו' שצריך לאכול את הפסח עם מצה ומרור, ואם כן תיבת 'יאכלוהו' מתפרשת על הפסח, ומכיון שלא מצאנו לשון אכילה לגבי מרור אין צריך לאכול ממנו כזית. אבל חכמים סוברים שאוכל כל אחד לחוד, ואם כן תיבת 'יאכלוהו' מתפרשת גם על המצה וגם על המרור וצריך לאכול כזית מרור. ולפי זה ניתן לומר שקושיית התוספות היא לחכמים הסוברים שצריך לאכול כזית מהמרור, אך בדעת רבי אלעזר ברבי צדוק יש לומר שהוא סובר כהלל שלדבריו אין צריך לאכול כזית מרור, ואם כן לא תקשה עליו כלל קושיית התוספות שתבטל החרוסת את המרור. **צ. הסמ"ק** (מצוה קמד) כתב, שגם חכמים מודים שמצוה להביא חרוסת זכר לטיט, ומה שכתבה המשנה 'אע"פ שאין חרוסת מצוה', הכוונה שאינה רק מצוה אלא היא גם חובה משום קפא. אך בבנין ציון (שו"ת סי' ל) ובברכי יוסף (שו"ת סי' תעג ס"ק יח) כתבו להיפך, שגם רבי אלעזר ברבי צדוק מודה שיש צורך בחרוסת משום קפא, אלא שמוסיף שיש מצוה בכך זכר לטיט. ואין שתי דעות אלו מתיישבות זו עם זו, שודאי נחלקו כאן חכמים ורבי אלעזר ברבי צדוק, ואי אפשר לומר שכל אחד מודה לדברי חבירו. אמנם ראה להלן שיש אחרונים שפירשו שהם נחלקו בגדר המצוה. **צא. וכתבו** האחרונים, שפסק כן הרמב"ם כיון שמבואר בגמרא (לקמן קטו.) שהאמוראים פסקו שהחרוסת מצוה. **צב. לחם משנה** (שם), ב"ח (או"ח סי' תעה ס"ו), פרי חדש (שם סי' תעג ס"ה ד"ה ומרוסת). **צג. אמנם** הפרי חדש (שם) כתב, שהיה מקום לפרש שהרמב"ם פסק כרבי אלעזר ברבי צדוק רק לחומרא ולא לקולא, ולכן כתב שאע"פ שחרוסת מצוה אין מברכים עליה, אך הסיק שהעיקר שהרמב"ם אכן חזר בו. וכעין זה כתב בברכי יוסף (או"ח סי' תעג ס"ק יח), אלא שהוסיף לפרש באופן זה גם את דברי הרמב"ם בפירוש המשניות שהוא סותר דברי עצמו, שכן בתחילת דבריו כתב שהחרוסת זכר לטיט, ומבואר בגמרא (לקמן קטו.) שזו שיטת רבי אלעזר ברבי צדוק הסובר שחרוסת היא מצוה, ואחר כך כתב, שאין הלכה כרבי אלעזר ברבי צדוק. ולכן כתב שיש לפרש את דבריו בפירוש המשניות שאין הלכה כדבריו לענין הברכה, אך הלכה כדבריו לענין המצוה. **צד. וכן** כתב הפרי חדש (שם). אמנם הרדב"ז (שו"ת, מ"ח סי' נט) דחה סברא זו, שכן סברא זו הוזכרה רק לגבי טיבול ראשון שאינו מברך אלא רק ברכת הנהנין, אבל בטיבול שני שהוא מברך ברכת המצוות מדוע לא יברך גם על החרוסת. וביאר באופן אחר, שמכיון שהחרוסת נאכלת יחד עם המרור לא ראו חכמים לתקן ברכה נפרדת על החרוסת. ולא רצו חכמים לתקן ברכה 'על אכילת מרור וחרוסת' מכיון שבזמן הבית מצות אכילת מרור היא דאורייתא, ואילו החרוסת מצוותה מדרבנן, ואי אפשר לכלול את שניהם בברכה אחת, ואף שבזמן הזה גם אכילת מרור היא רק מדרבנן, לא רצו חכמים לחדש ברכה והשאירוה כפי שהיה בזמן הבית. עוד כתב הפרי חדש, שמכיון שהחרוסת היא רק זכר בלבד [לטיט] לא תיקנו עליה ברכה, אף שהיא מצוה. **צה. וראה** ברדב"ז (שם), שטעם זה איננו מתיישב עם שיטת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ח) שמטבלים גם את המצה בחרוסת, שהרי אין המצה זכר לשיעבוד. **צו. כמבואר** בגמרא (לקמן קטו.), 'אמר רב אסי קפא דחסא חמא, קפא דחמא כרתי, [קפא דכרתי חמימי], קפא דכולהו חמימי' וכו' [והיינו, שהצנון רפואה למי שאכל חזרת וחלה, וכן הכרתי הוא רפואה למי שאכל צנון וחלה, וכן מים חמים הם רפואה למי שחלה מהארס שבכל הירקות]. **צז. ובזה** מיושבת קושיית הברכי יוסף, שהרמב"ם בפירוש המשניות כתב שהחרוסת זכר לטיט אף שכתב שאין הלכה כרבי אלעזר ברבי צדוק. **צח. וראה** כעין זה במלכי בקודש (או"ח סי' תעג ס"ה ד"ה ומרוסת) שרצה לומר שנחלקו רבי אלעזר ברבי צדוק וחכמים אם החרוסת היא מצוה גמורה, או שאע"פ שהיא מצוה אינה מצוה גמורה אלא זכר בלבד ולכך אין מברכים עליה, ויישב בזה את לשון הרמב"ם בפירוש המשניות, שכתב בתחילת דבריו שאנו נוהגים לעשות את החרוסת בדמות תבן זכר לטיט, ומשמע שכן הוא גם לפי מסקנת דבריו שאין הלכה כרבי אלעזר ברבי צדוק. אלא שהקשה מקושיית הגמרא לקמן (קטו.) על חכמים, שאם אין החרוסת מצוה לשם מה מביאים אותה, ומבואר שלחכמים אינה זכר לטיט כלל. ותירץ, שמא יש לומר שלא היתה לרמב"ם גירסא זו בגמרא. עוד כתב שיש לפרש, שלפי חכמים לא היו מתקנים להביא חרוסת זכר לטיט, ורק אחר שצריך לטבול בחרוסת לבטל את הארס תיקנו שיטבלו בחרוסת זכר לטיט, וכיון שלא חייבו חכמים להביא את החרוסת מצד עצמה זכר לטיט, אינה נחשבת מצוה בפני עצמה לברך עליה. עוד כתב לפרש, שגם מה שכתב הרמב"ם בתחילה שהחרוסת זכר לטיט, הוא כדעת רבי אלעזר ברבי צדוק, שכן לפי חכמים אין החרוסת זכר לטיט כלל [ועיין שם שביאר לפי מהלך זה איך מתפרשת קושיית הגמרא על חכמים], ומה שלא פסק הרמב"ם שהלכה כרבי אלעזר ברבי צדוק הוא רק לענין הברכה ומשום שהחרוסת טפילה למרור [והוסיף, שסבר הרמב"ם שבודאי אין לומר שגם לרבי אלעזר ברבי צדוק אין לברך על החרוסת, שהרי בודאי יש נפקא מינה בדברי רבי אלעזר ברבי צדוק שהחרוסת מצוה, ועל כרחך כוונתו לענין ברכה. וראה עוד באבן הראשה (שו"ת סי' ה) כעין דבריו, שטעמו של רבי אלעזר ברבי צדוק שמברכים, הוא משום שהוא סובר שהחרוסת נאכלת בפני עצמה, ולכן מצוה בפני עצמה היא ואינה טפילה לאכילת המרור. ופסק הרמב"ם שאף שאכילת החרוסת מצוה היא כפי שמוכח מהאמוראים (לקמן קטו.), מכל מקום הרי מבואר בגמרא שיש לטבול את המרור בחרוסת ואין לאכלה בפני עצמה, ואם כן מוכח שאע"פ שהיא מצוה אינה מצוה בפני עצמה אלא היא טפילה לאכילת המרור, ולכן אין מברכים עליה. וראה בדבריו שתלוי אם החרוסת זכר לתפוח, שהיו יולדות בניהם בלי עצב, דאם כן אין החרוסת טפילה למרור שהרי אינה מסוג זכר המרור, או שהחרוסת זכר לטיט ואם כן היא מסוג זכר המרור והרי היא טפילה לאכילת המרור]. ובחידושי רבינו משה מאימראן (ד"ה ל"ת) כתב, שאם אין לו מרור, אין מצוה כלל בחרוסת אף שהיא באה זכר לטיט, משום שהיא באה להורות שמררו את חייהם בטיט, וזה ניכר רק יחד עם המרור. אך אם אין לו חרוסת אלא רק מרור, יאכל המרור בגדר המצוה. **צא. וכתבו** האחרונים, שפסק כן הרמב"ם כיון שמבואר בגמרא (לקמן קטו.) שהאמוראים פסקו שהחרוסת מצוה. **צב. לחם משנה** (שם), ב"ח (או"ח סי' תעה ס"ו), פרי חדש (שם סי' תעג ס"ה ד"ה ומרוסת). **צג. אמנם** הפרי חדש (שם) כתב, שהיה מקום לפרש שהרמב"ם פסק כרבי אלעזר ברבי צדוק רק לחומרא ולא לקולא, ולכן כתב שאע"פ שחרוסת מצוה אין מברכים עליה, אך הסיק שהעיקר שהרמב"ם אכן חזר בו. וכעין זה כתב בברכי יוסף (או"ח סי' תעג ס"ק יח), אלא שהוסיף לפרש באופן זה גם את דברי הרמב"ם בפירוש המשניות שהוא סותר דברי עצמו, שכן בתחילת דבריו כתב שהחרוסת זכר לטיט, ומבואר בגמרא (לקמן קטו.) שזו שיטת רבי אלעזר ברבי צדוק הסובר שחרוסת היא מצוה, ואחר כך כתב, שאין הלכה כרבי אלעזר ברבי צדוק. ולכן כתב שיש לפרש את דבריו בפירוש המשניות שאין הלכה כדבריו לענין הברכה, אך הלכה כדבריו לענין המצוה. **צד. וכן** כתב הפרי חדש (שם). אמנם הרדב"ז (שו"ת, מ"ח סי' נט) דחה סברא זו, שכן סברא זו הוזכרה רק לגבי טיבול ראשון שאינו מברך אלא רק ברכת הנהנין, אבל בטיבול שני שהוא מברך ברכת המצוות מדוע לא יברך גם על החרוסת. וביאר באופן אחר, שמכיון שהחרוסת נאכלת יחד עם המרור לא ראו חכמים לתקן ברכה נפרדת על החרוסת. ולא רצו חכמים לתקן ברכה 'על אכילת מרור וחרוסת' מכיון שבזמן הבית מצות אכילת מרור היא דאורייתא, ואילו החרוסת מצוותה מדרבנן, ואי אפשר לכלול את שניהם בברכה אחת, ואף שבזמן הזה גם אכילת מרור היא רק מדרבנן, לא רצו חכמים לחדש ברכה והשאירוה כפי שהיה בזמן הבית. עוד כתב הפרי חדש, שמכיון שהחרוסת היא רק זכר בלבד [לטיט] לא תיקנו עליה ברכה, אף שהיא מצוה. **צה. וראה** ברדב"ז (שם), שטעם זה איננו מתיישב עם שיטת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ח) שמטבלים גם את המצה בחרוסת, שהרי אין המצה זכר לשיעבוד. **צו. כמבואר** בגמרא (לקמן קטו.), 'אמר רב אסי קפא

אוצר החכמה 19.06.2018

משום שהוא עיקר המצוה, ואין החרוסת מעכבת אותו כיון שהיא רק טפילה. אולם בהתעוררות תשובה (שו"ת, מ"ח סי' נב) הסתפק במקום שאין לו מרור האם צריך לאכול חרוסת בפני עצמה, וכן האם יברך עליה ברכת הנהנין וברכת המצוות, ותלה זאת במחלוקת האם חרוסת מצוה היא או משום קפא בלבד, שכן אם החרוסת מצוה יאכל את החרוסת בפני עצמה ויברך עליה [אמנם בדבריו גם הזכיר את הסברא שכל מצות אכילת חרוסת נאמרה רק כשאוכל מרור, שמכיון שהוא עושה זכר לשיעבוד, תיקנו שיעשה זכר גם לטיט להראות במה נעשה השיעבוד, אבל אם אינו אוכל מרור אינו צריך לעשות זכר לטיט, ותלה אם החרוסת זכר לטיט או זכר לתפוח]. וכן דן שם אם באופן זה צריך לאכול כזית מן החרוסת. ועיין עוד בבנין ציון (שו"ת סי' ל) שדן לענין פסח שני אם צריך לטבול בו המרור בחרוסת, וכתב שזה תלוי במחלוקת התנאים, שאם חרוסת משום קפא חייב בפסח שני כפסח ראשון, אבל אם חרוסת מצוה זכר לטיט ולתפוח אינו מחויב בזה, אם אינו חושש לקפא, או שמסירו באופן אחר. **צט. ומובן** לפי זה מדוע פסקו האמוראים (לקמן קטו.) שחרוסת מצוה [מה שאין כן אם נחלקו רבי אלעזר ברבי צדוק וחכמים אם החרוסת היא מצוה, קשה מדוע פסקו האמוראים כרבי אלעזר ברבי צדוק ולא כחכמים]. **א. בגמרא** נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בביאור הפסוק (הושע יד י) 'כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם'. רבי יוחנן ביאר שהכוונה לשני בני אדם שאכלו פסחיהם, אחד אכלו לשם מצוה ואחד אכלו לשם אכילה גסה [והוסיף רש"י (שם ד"ה ומחד) או שאכלו משום תאוה, שאכלו ברעבון], על זה שאכלו לשם מצוה נאמר 'וצדיקים ילכו בם', ועל זה שאכלו לשם אכילה גסה נאמר 'ופושעים יכשלו בם'. ועל זה אמר ריש לקיש שגם האוכל לשם אכילה גסה אף שלא קיים מצוה מן המובחר אינו רשע. וביאר את הפסוק באופן אחר.

אוצר החכמה

לצאת ידי מצות אכילת פסח, יצא ידי חובתו אלא שאין זו מצוה מן המובחר[ג].

ומצאנו בזה כמה תירוצים באחרונים:

א. הטורי אבן (ר"ה כט. ד"ה מיכוון) תירץ, שאף למי שסובר שמצוות צריכות כוונה אין זה בכל המצוות, אלא רק בדבר שכל המין ראוי למצוה, וכגון מצה שופר ולולב, שאין מצה, שופר או לולב מסוים מיוחד למצוה, וכמו שיכול לקיים המצוה בשופר זה יכול לקיימו בשופר אחר, ולכן אין השופר שהוא תוקע בו עומד מסתמא למצוה, ואם לא התכוין לצאת ידי חובתו לא יצא. אבל בדבר פרטי שמיוחד ועומד למצוותו ואי אפשר לקיים את המצוה אלא בגופו ולא בדבר אחר אף שהוא מינו, וכמו אכילת קדשים ופסח, שאי אפשר לקיים את המצוה בדבר אחר אלא רק באכילת גופם של אלו שהקריבם, בזה אין צריך כוונה כדי לצאת ידי חובת המצוה, כיון שהדבר עומד מסתמא לקיום המצוה, וכמו שמצינו בשחיטת קדשים (זבחים ג:)[ג] שסתמן לשמן עומדים[ד] מכיון שמצוותן מיוחדת לגופן[ה]. ובאופן אחר קצת ביאר מדוע סתמן לשמן, שכל דבר שאם יעשנו שלא לשמה יבטל את המצוה לגמרי ושוב לא יוכל לקיים המצוה, וכמו אכילת הפסח שאם יאכלנו שלא לשמה שוב לא יוכל לקיים את מצות אכילת הפסח, אנו אומרים שהדבר עומד מסתמא לקיום המצוה וגם אם לא התכוין לצאת, יצא ידי חובתו, מה שאין כן בשאר מצוות כמו שופר ולולב שאם עשאן שלא לשמן יש להן תקנה לחזור ולעשותן כמצותן, אין אומרים שמסתמא השופר והלולב שנטל עומדים לקיום המצוה[ו].

ב. בערוך לנר (ר"ה שם ד"ה משמיע) **ובתורת חסד** (סו"ת, חו"מ סי' מט אות ג) תירצו, על פי מה שכתב הר"ן (שם ד"ה לפיכך) ליישב את דברי **הרמב"ם** (שופר פ"ג ה"ד), שכתב שבתקיעת שופר לא יצא ידי חובה עד שתהיה כוונת שומע ומשמיע, ומבואר שמצוות צריכות כוונה, ומכל מקום כתב (ממן ומצה פ"ו ה"ג) שאם אכל מצה בלא כוונה, כגון שכפאוהו על האכילה יצא, שבדבר אכילה אין צריך כוונה כמו שמצינו (כריתות יט:) שהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה. ולפי זה יש לומר שדווקא באכילת פסח אין צריך כוונה מכיון שהוא נהנה באכילתו[ז], אבל במרור שאינו נהנה באכילתו צריך כוונה[ח].

ג. בבית הלוי (סו"ת, ח"ג סי' נח אות ג) תירץ, שלענין מצות אכילת קדשים יתכן שכולם מודים שאינה צריכה כוונה, מכיון שאין המצוה על האדם לאכול את הקרבן אלא המצוה היא שהקרבן יאכל, והרי נאכל הקרבן. ובאכילת פסח אף שיש בזה מצוה על האדם, אך כמו כן לא יצא מכלל הקדשים, ונמצא שיש באכילת הפסח שתי מצוות, האחת אכילת פסח שהיא מצוה על האדם, וגם אכילת קדשים שבזה המצוה שהפסח יאכלט. וכשאכל את הפסח ולא התכוין למצוה, אף שלא קיים את מצות אכילת הפסח אך קיים מצות אכילת קדשים, ולכן אמר ריש לקיש שאי אפשר לומר שעליו נאמר הפסוק 'ופושעים יכשלו בם' שהרי קיים מצוה באכילתו.

ד. בתורת חסד (סו"ת, חו"מ סי' מט אות ג) תירץ, שריש לקיש אמנם דייק מהמשנה שמצוות צריכות כוונה, אך אין זו שיטתו והוא עצמו סובר שמצוות אינן צריכות כוונה'.

מהות הכוונה מקורה וגדריה

שם. כתבו הראשונים[א], שהכוונה הנצרכת היא כוונה לצאת ידי חובת המצוה ולא כוונת טעמי המצוה[ב]. ויש אומרים[ג] שמן התורה חייב לכוין לצאת ידי המצוה ואם לא כיון חייב מדאורייתא לחזור ולעשותה. אולם יש שכתבו[ד] בדעת רב הונא להלן שחיוב כוונה במצוות הוא רק מדרבנן, אך מדאורייתא יוצא בלא כוונה.

וכתבו האחרונים[ט], שמוכח מסוגייתנו שלדעה הסוברת שמצוות צריכות כוונה הוא גם במצוות דרבנן, שכן מרור בזמן הזה אינו אלא דרבנן כמבואר לקמן (קטו.).

ביאור דברי ריש לקיש לשיטות הראשונים שהמכוין שלא לצאת אינו יוצא

שם. הקשו **האחרונים**, לדעת **הראשונים** שגם לסובר מצוות אינן צריכות כוונה, אם הוא מכוין שלא לצאת אינו יוצא, מה היא הוכחת ריש לקיש מהמשנה שמצוות צריכות כוונה, והרי אפשר לומר שבטיבול ראשון הוא מתכוין שלא לצאת ידי מצות מרור, ולכך צריך לטבל פעם שניה. וביותר קשה, שהרי בודאי עדיף שיכוין שלא לצאת ידי חובת מרור, שהרי עיקר הדין הוא לאכול המרור אחר המצה, ואף שבדיעבד יצא ידי חובתו אם אכל את המרור לפני המצה, בודאי עדיף לכתחילה שלא יצא ידי חובתו קודם אכילת המצה. ומצאנו בזה כמה תירוצים באחרונים:

ב. **אמנם** במרומי שדה (ד"ה לימא) ובעין יצחק (סו"ת, פסח כשער אות ה) כתבו על פי התוספות (לעיל קז: ד"ה לימא), שאין זו כוונת ריש לקיש שיצא ידי חובת המצוה אף שלא לפי שמדברי רבי יוחנן שם משמע שהאוכל את הפסח ולא התכוין לצאת ידי חובה, לא די שלא קיים בזה מצוה, אלא אף נכשל בעבירה במה שהוא אכל קדשים לתיאבון, על זה אמר ריש לקיש שאין זה מכשול שהרי מכל מקום הקריב קרבן פסח והותר הקרבן לאכילה אף אם לא מתכוין למצוה, ואין האכילה מעכבת את הקרבן, ואמנם לא יצא בזה ידי חובת אכילה [אמנם ראה בתורת חסד (סו"ת, חו"מ סי' מט אות ג) שאין לומר כן לפי הגירסא במסכת הוריות (י:) 'נהי דלא עביד מצוה מן המובחר פסח מי לא קאכיל', שהרי מבואר בדברי ריש לקיש שלא רק שיצא ידי חובת הקרבת קרבן פסח, אלא שיצא אף ידי חובת אכילת פסח אף שלא התכוין לצאת ידי חובתו]. ג. **וכן** במילה, גם למי שסובר שמילה צריכה להיות לשמה, אם נכרי מל המילה כשירה, משום שהנכרי מל בסתם, וסתם מקום המילה עומד לעשיית המצוה. ד. **דהיינו** שקרבנות עומדים להיקרב מן הסתם לשם מה שהוקדשו, ולכן אף אם לא התכוין לשם הקרבן עלה לבעלים לשם חובה. ה. **ובנחלת** יהושע (דרוש יח ד"ה ובזה - הנ"ל) הקשה על דבריו, אם כן מדוע לא העמיד ריש לקיש את הפסוק 'ופושעים יכשלו בם' באוכל מצה שלא לשמה, שהרי בזה מודה ריש לקיש שמצוות צריכות כוונה. ותירץ בעמודי אור (סו"ת, סי' כו נספח אות ג), שאין להעמיד את הפסוק באוכל מצה שלא לשמה, שהרי הוא יכול לחזור ולאכול מצה אחרת ויצא ידי חובתו, ולא פשע במה שאכל מצה שלא לשמה, מה שאין כן באוכל הפסח ולא יצא ידי חובתו הרי אינו יכול לאכול פסח אחר ולכן אין להעמיד באופן זה את הפסוק [וראה בדבריו שכתב לבאר את הגמרא במסכת נזיר באופן אחר]. ו. **וכעין** זה כתב בדבר אברהם (סו"ת, ח"ג סי' נח אות כט), שאין אומרים מצוות צריכות כוונה אלא רק בדבר שמעשה זה שהוא עושה, יש שהוא מצוה ויש שאינו מצוה, כגון תקיעת שופר ואכילת מצה שאין התקיעה מצוה תמיד שכן לא ציותה התורה לתקוע בשופר ולאכול כזית מצה אלא פעם אחת, ובתוקע כל היום או אוכל מצה כל היום הרי הוא יכול להחליט שמה שעשה בתחילה הוא מצוה ומה שעשה אחר כך אינו מצוה, וכן להיפך שמה שעשה בתחילה אינו מצוה ומה שעשה אחר כך הוא מצוה, ולכן צריך כוונה כדי לברר שמה שהוא עושה עכשיו הוא מצוה. אבל במעשה שהוא תמיד מצוה ואינו רשות בשום אופן וכמו תלמוד תורה, ציצית, תפילין וכדומה, כולם מודים שאינו צריך כוונה, ואפילו אם יכוין במפורש שלא לצאת הרי הוא יוצא ידי חובת המצוה שהרי בהכרח הוא מעשה מצוה [ובזה דבריו הם לכאורה שלא כדברי הטורי אבן שכתב שהדבר בסתמא עומד למצוה, ומשמע שאם יכוין במפורש שלא לצאת לא יצא. וראה בעונג יום טוב (סו"ת, חו"מ סי' מט אות ג) שאין לומר כן לפי הגירסא במסכת הוריות (י:) 'נהי דלא עביד מצוה מן המובחר פסח מי לא קאכיל', שהרי מבואר בדברי ריש לקיש שלא רק שיצא ידי חובת הקרבת קרבן פסח, אלא שיצא אף ידי חובת אכילת פסח אף שלא התכוין לצאת ידי חובתו]. ז. **וכן** במילה, גם למי שסובר שמילה צריכה להיות לשמה, אם נכרי מל המילה כשירה, משום שהנכרי מל בסתם, וסתם מקום המילה עומד לעשיית המצוה. ח. **דהיינו** שקרבנות עומדים להיקרב מן הסתם לשם מה שהוקדשו, ולכן אף אם לא התכוין לשם הקרבן עלה לבעלים לשם חובה. ט. **ובנחלת** יהושע (דרוש יח ד"ה ובזה - הנ"ל) הקשה על דבריו, אם כן מדוע לא העמיד ריש לקיש את הפסוק 'ופושעים יכשלו בם' באוכל מצה שלא לשמה, שהרי בזה מודה ריש לקיש שמצוות צריכות כוונה. ותירץ בעמודי אור (סו"ת, סי' כו נספח אות ג), שאין להעמיד את הפסוק באוכל מצה שלא לשמה, שהרי הוא יכול לחזור ולאכול מצה אחרת ויצא ידי חובתו, ולא פשע במה שאכל מצה שלא לשמה, מה שאין כן באוכל הפסח ולא יצא ידי חובתו הרי אינו יכול לאכול פסח אחר ולכן אין להעמיד באופן זה את הפסוק [וראה בדבריו שכתב לבאר את הגמרא במסכת נזיר באופן אחר]. ו. **וכעין** זה כתב בדבר אברהם (סו"ת, ח"ג סי' נח אות כט), שאין אומרים מצוות צריכות כוונה אלא רק בדבר שמעשה זה שהוא עושה, יש שהוא מצוה ויש שאינו מצוה, כגון תקיעת שופר ואכילת מצה שאין התקיעה מצוה תמיד שכן לא ציותה התורה לתקוע בשופר ולאכול כזית מצה אלא פעם אחת, ובתוקע כל היום או אוכל מצה כל היום הרי הוא יכול להחליט שמה שעשה בתחילה הוא מצוה ומה שעשה אחר כך אינו מצוה, וכן להיפך שמה שעשה בתחילה אינו מצוה ומה שעשה אחר כך הוא מצוה, ולכן צריך כוונה כדי לברר שמה שהוא עושה עכשיו הוא מצוה. אבל במעשה שהוא תמיד מצוה ואינו רשות בשום אופן וכמו תלמוד תורה, ציצית, תפילין וכדומה, כולם מודים שאינו צריך כוונה, ואפילו אם יכוין במפורש שלא לצאת הרי הוא יוצא ידי חובת המצוה שהרי בהכרח הוא מעשה מצוה [ובזה דבריו הם לכאורה שלא כדברי הטורי אבן שכתב שהדבר עומד למצוה, ומשמע שאם יכוין במפורש שלא לצאת לא יצא. וראה בעונג יום טוב (סו"ת, חו"מ סי' מט אות ג) שאין לומר כן לפי הגירסא במסכת הוריות (י:) 'נהי דלא עביד מצוה מן המובחר פסח מי לא קאכיל', שהרי מבואר בדברי ריש לקיש שלא רק שיצא ידי חובת הקרבת קרבן פסח, אלא שיצא אף ידי חובת אכילת פסח אף שלא התכוין לצאת ידי חובתו]. ז. **ובתורת** חסד הוסיף, שתירוץ זה ניתן להאמר רק לפי מה שכתבו התוספות (ויק כג. ד"ה פסח), שאין הכוונה במה שכתבה הגמרא 'אכילה גסה' שנפשו קצה באכילה מרוב שבעו ואינו נהנה מאכילתו, אלא שאינו רעב לאכול לתיאבון. ח. **וכן** כתב בפני יהושע (כריתות יט: ד"ה ומכל - הנ"ל) שבמרור לא שייך הטעם שכן נהנה [וראה להלן שיש החולקים בזה]. ט. **ונפקא** מינה בזה, שלקיום המצוה המוטלת על האדם צריך לאכול כזית, אבל לקיום המצוה שהקרבן יאכל, אפשר שיאכל על ידי כמה אנשים אע"פ שאין כל אחד מהם אוכל כזית. י. **וכן** מבואר בירושלמי (פ"י ה"ג), שריש לקיש סובר שמצוות אינן צריכות כוונה, ואם טבל טיבול ראשון בחזרת אינו צריך לטבול טיבול שני [וביפה עינים (ד"ה אר"ל) ציין שירושלמי זה חולק על הבבלי בדעת ריש לקיש. ובאלה המצוות (קוניפמאן, כלל ג סי' ו ד"ה ומצאתי) הוכיח מדברי הרמב"ן שריש לקיש עצמו סובר מצוות צריכות כוונה, ויש לומר שהבבלי סובר שריש לקיש חזר בו. או שיפרש את הירושלמי כפני משה (שם ד"ה רשב"ל) שלדבריו לא כתב הירושלמי שריש לקיש סובר שמצוות אינן צריכות כוונה].

יא. **כך** נראה מרש"י ורשב"ם (ד"ה זמנם) ומרש"י בעירובין (נה: ד"ה וכן), וכן כתב מהר"ם חלאווה (ד"ה תניא). יב. **וכתב** הב"ח (סו"ס תרכה ס"ק ו) שמצוה שמפורש טעמה בפסוק כמו ציצית תפילין וסוכה לא יצא אם לא כיון הטעם. ועיין בהקדמה לדרך פיקודיך (הקדמה ו אותיות ד-ה) מה שביאר בזה. יג. **בביאור** הלכה (סי' ס ס"ק ויג אותיות) הוכיח כן מהרשב"ם (ד"ה מצוה) שכתב, 'מצוה להביא מן התורה הואיל דאכתי לא קיים מצות אכילת מרור הואיל ולא נתכוון דמצוות צריכות כוונה', וכתב שכן משמע מפשטות הסוגיא במסכת ראש השנה (כח:), וכן כתבו כמה פוסקים, ושלא כדברי הפרי מגדים (סו"ס תרפ"ו סק"ג) שנסתפק בזה [וראה שם בענין אם יצא כשלא כיון]. ובלבוש (שם ס"ד) מבואר שהוא דין דאורייתא, אלא שלא פירש המקור. וראה בדרך פקודיך (הקדמה ו אות ג) שכתב שחובת הכוונה נלמדת מהפסוק (דברים כו טז) 'היום הזה ה' אלהיך מצוך לעשות את החוקים האלה ואת המשפטים ושמרת ועשית אותם בכל לבבך ובכל נפשך', ולב ונפש היא כוונת המחשבה. ועוד כתב, שיש ללמוד את חובת הכוונה מהפסוק (שמות לה לה) 'ותכל כל עבודת משכן אהל מועד, ויעשו בני ישראל ככל אשר צוה ה' את משה כן עשו', שכן התיבות 'וכן עשו' לכאורה מיותרים, אלא שבאו ללמד שעשו בכוונה לצאת ידי חובת המצוה אה"ת 19/06/2018 והוסיף שישנם עוד פסוקים רבים המורים על חובת הכוונה. ובברכת אברהם (מרלנגר, נרשמ"ס שם) הקשה, כיון שמבואר במשנה שיש להביא שני תבשילין, בהכרח שאין מדובר בזמן הבית אלא בזמנינו, ואם כן מצות מרור אינה אלא מדרבנן כמבואר בגמרא לקמן (קטו.), ואיך כתב הרשב"ם שלא יצא ידי חובתו מן התורה, וכתב שיתכן שכוונת הרשב"ם לרבות שאף בזמן הבית לא יצא ידי חובתו מן התורה, אמנם הרש"ש כתב שמה שכתב הרשב"ם שמצוה מן התורה הוא לאו דווקא. ובדבר שמואל (ד"ה תנא) תמה מכאן על דברי המלא הרועים (ערך מצוות צריכות כוונה ס"ק ו) שהקשה מה מביאה הגמרא ראיה מרבי יוסי שמצוות צריכות כוונה, והרי יש לומר שרבי יוסי דיבר בזמן הבית שמרור דאורייתא ולכך צריך כוונה, מה שאין כן בזמן הזה שמרור דרבנן. ודבריו תמוהים, שהרי רבי יוסי אמר שני תבשילין שלא באו אלא לאחר החורבן זכר לפסח וחגיגה. יד. **רבינו** יונה (סוכה ה"ד) ותוספות הרא"ש (לקמן קטו. ד"ה ומלמ) [הבאנו דבריהם להלן בהערה בענין נוסח ברכת המרור]. ובעיקר הנידון אם מצוות צריכות כוונה מן התורה, ראה באריכות בשדי חמד (מערכת המ"ס כלל פט) בדברי הפוסקים וראיות לשיטותיהם. טו. **בהגהות** מלא הרועים (ד"ה ס"ק) הוכיח זאת מדברי רבי יוסי שהיה אחר זמן הבית. אמנם המגן אברהם (סי' ס סק"ג) הביא בשם הרדב"ז והמשפט צדק שרק במצוות דאורייתא צריך כוונה אך מצוות דרבנן אינן צריכות כוונה. ובחכמת שלמה (סו"ס סי' תעה ס"ד) כתב ליישב, שרק מצוה שעיקרה דרבנן אינה צריכה כוונה, אך מצות מרור שעיקרה דאורייתא צריכה כוונה אף בזמן הזה שהיא דרבנן. ובשדי חמד (מערכת המ"ס כלל פט ד"ה והנה) כתב, שיש לפרש כוונתם של הרדב"ז והמשפט צדק, שלא באו לומר שמי שסובר שמצוות צריכות כוונה הוא רק במצוות דאורייתא, שיתכן וסובר כן גם במצוות דרבנן משום שרבנן תיקנו כעין דאורייתא, אלא באו לומר שכיון שנחלקו בזה, להלכה יש להכריע שמצוות דאורייתא צריכות כוונה ומצוות דרבנן אינן צריכות כוונה [וראה לקמן בענין 'ביאור הסתירה בדברי הרא"ש בדין מצוות אם צריכות כוונה' שהבאנו שכך כתב הב"ח בשיטת הרא"ש]. והאריך (שם כלל פג) להביא דברי הפוסקים בזה, וכן הדיון בשיטת רבי יוסי בזה. וראה במשנה ברורה (סי' ס סק"י) לענין הלכה. וראה בתוספות (ד"ה כת. ד"ה ממר רבא) שביארו שרבא (שם) שהוכיח שמצוות אינן צריכות כוונה מהדין של 'כפאו ואכל מצה יצא', לא הוכיח זאת מהברייתא 'אכלן בלא מתכוין יצא', משום שיש לומר שזה נאמר רק במרור בזמן הזה שהוא מדרבנן אבל מצוות דאורייתא צריכות כוונה. וכתב בשואל ומשיב (סו"ת, מהדו"ק ח"ג סי' ו - נספח) שהסברא לחלק בין מרור דאורייתא לדרבנן, שבמרור דאורייתא העיקר הוא כוונת המצוה שהרי אין חפץ ה' באכילת המרור אלא שיעשה רצונו, ולכך בלא כוונה אין מעשיו מועילים, אבל מרור דרבנן אינו אלא כדי שלא תשתכח תורת מרור בזמן הזה, ולכן כל שאכל מרור אף אם לא התכוין יצא ידי חובתו.

א. בקרבן נתנאל (פוס ע) תירץ, שדוחק להעמיד את המשנה במתכוין שלא לצאת[יז].

ב. בביאור מרדכי (פוס קכא ד"ה ונסוגין) תירץ, שבדבר אכילה גם במתכוין שלא לצאת, יצא ידי חובתו[יז].

ג. בעמודי אור (שו"ת, סי' כא פוס ו) כתב, שנידון זה אם המכוין שלא לצאת ידי חובתו יצא ידי המצוה [לסובר מצוות אינן צריכות כוונה] תלוי במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש במסכת כריתות (ז.) לשיטת רבי שיום הכיפורים עצמו מכפר אף בלי תשובה, האם הוא גם במבעט ואומר שאינו רוצה בכפרת יום הכיפורים. שכן לדעת ריש לקיש שיום הכיפורים מכפר עליו אף שאינו רוצה בכפרת יום הכיפורים, הוא הדין שיוצא ידי חובת המצוה אף כשאינו רוצה לצאת ידי חובת המצוה, ולכך הוכיח ריש לקיש מהמשנה שמצוות צריכות כוונה, שהרי אם אינן צריכות כוונה יצא ידי חובה אף במתכוין שלא לצאת, אבל הלכה כרבי יוחנן שהמבעט ביום הכיפורים אין יום הכיפורים מכפר עליו, והוא הדין שהמתכוין שלא לצאת ידי חובת המצוה אינו יוצא, אף לסובר מצוות אינן צריכות כוונה.

ד. בהעמק שאלה (פי תפא שמלתא קנד פוס ג עמ' לעט) כתב, שריש לקיש סובר כרב חסדא לקמן (קטו.) שאם יש לו רק חזרת מברך על אכילת מרור בטיבול ראשון, כיון שאין זה מן הראוי שימלא כריסו במרור ואחר כך יברך. ואם כן בודאי צריך לצאת ידי המצוה בטיבול ראשון אף שאין זה עיקר זמן אכילת המרור, שאם לא כן תהיה ברכתו לבטלה. וכיון שכן אם מצוות אינן צריכות כוונה בודאי לא יכוין שלא לצאת ידי המצוה, ואין צריך טיבול שני, אמנם אם מצוות צריכות כוונה יש לחשוש שמכיון שלא הגיע עיקר זמן אכילת המרור לא יתכוין לצאת ידי חובתו[יח], ולכן תיקנו טיבול שני שבזה ודאי יצא ידי חובתו.

ה. האבני נזר (שו"ת, או"ח סי' שעט סק"ח) כתב, על פי מה שיש להקשות איך אפשר שלא לכוין לצאת ידי חובת מרור בטיבול ראשון, והרי אסור להעביר על המצוות. ואף שעדיין לא הגיע זמן אכילת המרור לכתחילה עדיין יש בזה איסור להעביר על המצוה, וצריך לומר שאין בזה איסור כיון שאינו עושה מעשה בידים להעביר על המצוה אלא הוא מעביר על המצוה בשב ואל תעשה, ובאופן זה נדחה האיסור להעביר על המצוה כדי שיקיים מצוה מהודרת אחר כך. אמנם כל זה רק למי שסובר מצוות צריכות כוונה, אבל למי שסובר מצוות אינן צריכות כוונה אינו יכול לכוין שלא לצאת, שהרי בזה הוא מעביר על המצוה בקום ועשה, ובאופן זה אין האיסור להעביר על המצוה נדחה כדי שיקיים מצוה מהודרת אחר כך.

ו. החזון איש (או"ח סי' קכד לדף קיד:) תירץ, שאם היה הדין שמצוות אינן צריכות כוונה, לא היה להם לחכמים לתקן שיאכלו מרור בטיבול ראשון ושיכוונו שלא לצאת ידי המצוה, מכיון שהדבר מסור לכל ובודאי יש לחשוש שלא יזהרו בזה ויצאו ידי חובת מרור בטיבול ראשון, ונמצא שיברכו ברכה לבטלה[יט].

האם צריך לאכול כזית בטיבול ראשון

שם. נחלקו **הראשונים** האם בטיבול ראשון צריך לאכול כזית. יש ראשונים[כ] הסוברים שאין צריך לאכול כזית[כא]. ויש הסוברים[כב] שצריך לאכול כזית. והמהר"ל **מפראג** (גבורות ה' פ"נ ד"ה ועוד) הביא ראיה שצריך לאכול כזית מסוגייתנו[כג], שכן אם נאמר שאין צריך לאכול כזית בטיבול ראשון, מה היא הוכחת ריש לקיש שמצוות צריכות כוונה, והרי יש לומר שאף שמצוות אינן צריכות כוונה לא יצא ידי חובת מרור שצריך לו כזית, כיון שאכל פחות מכזית שהוא מספיק לטיבול ראשון[כד]. וקשה מה יענו על הוכחה זו השיטות הסוברות שאין צריך כזית. ומצאנו בזה כמה תירוצים **באחרונים**:

א. הפרי חדש (או"ח סי' תעג ס"ו ד"ה פמוס) תירץ, שהוכחת ריש לקיש היא, שהגם שאין צריך לטיבול ראשון כזית, אך היה לחכמים לתקן שיאכלו כזית כדי שיצאו ידי חובת המצוה בטיבול ראשון, ומדוע הצריכו חכמים שני טיבולים. אך האחרונים[כה] הקשו על דבריו, שהרי לכתחילה אין לאכול את המרור קודם המצה, ובודאי אין לנו לתקן שיאכל כזית לכתחילה קודם אכילת המצה.

ב. בקרבן נתנאל (פוס פ) **ובחידושי רבי משה מאימראן** (ד"ה לעה) תירצו, שריש לקיש סבר שדוחק להעמיד את המשנה דווקא באכל פחות מכזית, וכמו שכתבו **התוספות** (ד"ה זפמ) שריש לקיש סבר שדוחק להעמיד את המשנה דווקא באין לו שאר ירקות.

ג. בביאור מרדכי (פוס קכא ד"ה מיבעי) תירץ, שריש לקיש סובר כרב חסדא שצריך לברך 'על אכילת מרור' בטיבול ראשון. וכתבו התוספות (לקמן קטו. ד"ה מתקיף), שאע"פ שאת עיקר המצוה אינו מקיים אלא רק בטיבול שני, מועילה הברכה שבירך בטיבול ראשון לטיבול שני, מאחר שאכל ממנו מעט בטיבול ראשון, וכמו שמצאנו בתקיעת שופר שמברך קודם תקיעות דמיושב אע"פ שאת עיקר המצוה אינו מקיים אלא רק בתקיעות דמעומד. ולפי זה יש לומר שאע"פ שאין צריך כזית לטיבול ראשון, אך אין הברכה שבירך קודם טיבול ראשון מועילה לטיבול שני אלא אם אכל כזית, שאז עשה את המצוה מיד אלא שלא נעשתה כתיקונה כיון שחסרה הכוונה, ובזה מועילה הברכה שעשה בטיבול ראשון לטיבול שני שאז יעשה את המצוה כתיקונה, אבל אם לא יאכל כזית הרי זה מפורש בתוספות (לקמן קטו. ד"ה מתקיף)].

יח. בהעמק שאלה כתב כן בדעת הרשב"ם, וביאר בזה את לשונו (ד"ה זפמ) 'שמא לא נתכוון בראשון לשם מרור', והיינו, שראוי שיכוין לצאת ידי חובת מרור כיון שהוא מברך על אכילת מרור, אך מכיון שעדיין לא הגיע עיקר זמן אכילת מרור יש לחשוש שמא לא התכוין לצאת. אמנם התוספות (ד"ה זפמ) כתבו, שלשון הגמרא 'ודלמא לא איכוין' הוא לאו דווקא, ובודאי לא התכוין לצאת. וביאר, שנחלקו בזה הרשב"ם ותוספות לשיטתם, שכן שיטת התוספות שגם לרב חסדא (לקמן קטו.) שמברך 'על אכילת מרור' בטיבול ראשון, יש לצאת ידי חובת מרור בטיבול שני [כעיקר קיום המצוה שהיא אחר אכילת המצה] ואין צריך להסמיך את מעשה המצוה לברכה, וכמו שכתבו התוספות לקמן (קכ. ד"ה נפתרוהה) שאע"פ שמברך על אכילת מצה בכזית ראשון, מועילה הברכה לכזית מצה שאוכל בסוף לאפיקומן [גם לצד שזו היא עיקר המצוה], ואם כן בודאי לא יתכוין לצאת ידי חובה בטיבול ראשון. ולשיטת התוספות אין לבאר את הוכחת ריש לקיש כפי שהתבאר בשיטת הרשב"ם, שהרי כיון שעדיף לצאת בטיבול שני ודאי שיתכוין שלא לצאת בטיבול ראשון. ובהכרח צריך לומר שסוברים שלמי שסובר שמצוות אינן צריכות כוונה גם המתכוין שלא לצאת, יצא ידי חובתו, וההוכחה שמצוות צריכות כוונה היא ממה שאין צריך לטרוח לקחת ירק אחר לטיבול ראשון ויכול לקחת חזרת. אמנם הוסיף בהעמק שאלה (שם עמ' רמפ), שגם הרשב"ם סובר שבדיעבד אם כיון שלא לצאת אין זו ברכה לבטלה וברכתו עולה על מה שאוכל אחר כך, שהרי הרשב"ם לקמן (קיט: ד"ה מין מפטירין) כתב, שעיקר אכילת מצה היא הכזית שאוכלים באחרונה לאפיקומן הגם שמברכים עליה כבר בראשונה ומטעמו של רב חסדא שלא ראוי לברך אחר שמילא כריסו. וצריך לומר שמצות מצה מחולקת ממרור, שבמצה על כרחך צריך לצאת ידי חובתו במצה שאוכל באחרונה זכר למצה הנאכלת עם הפסח, ולכן אינו מסמיך את הברכה לקיום המצוה הגם שלכתחילה היה צריך לעשות כן. ובעיקר דבריו שריש לקיש סובר כרב חסדא, יעוין בתוספות (ד"ה זפמ) שריש לקיש יכול לסבור הן כרב הונא שמברך 'על אכילת מרור' בטיבול שני, והן כרב חסדא שמברך בטיבול ראשון. והרמב"ן (מלחמות ה' ד"ה ועוד) כתב, שדעת ריש לקיש כרב הונא [הו"ד בהערה לקמן בענין 'מדוע צריך שני טיבולים לריש לקיש', ושם יתבאר].

יט. וכן כתב בחידושי רבינו משה מאימראן (נמוק' ד"ה זפמ פומרת). **כ. רשב"א** (סי' כה), וכן פסק הטור (או"ח סי' תעג). **כא. ובטעם** הדבר כתב הרא"ש, שרק בטיבול שני שמברכים 'על אכילת מרור' צריך כזית כיון שאין אכילה פחותה מכזית, אבל בטיבול ראשון שאין מברכים עליו 'על אכילת' אין צריך כזית. והרשב"א כתב, שמכיון שהטיבול הראשון אינו אלא כדי שישאלו התינוקות אין צריך כזית. **כב. רב** סעדיה גאון (נמידוכו עמ' קלו), **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ח ה"ג), **ראב"ן** (עמ' קסו), **ראבי"ה** (סי' תקכה פוס יג), **מרדכי** (סדר ליל פסח - הלפתון). **וכתב המנחת חינוך** (מצוה כא פוס ח) שכן מדויק מהחינוך שם. **כג. והב"ח** (או"ח סי' תעג ס"ח ד"ה ומה) כתב שראיית המהר"ל אינה ראיה, אך יש להוכיח מדברי רב חסדא (לקמן קטו.) שהאוכל חזרת בטיבול ראשון מברך עליה על אכילת מרור, כיון שלא מסתבר שיברך בטיבול שני אחר שמילא כריסו במרור, ואם נאמר שאין אוכל כזית בטיבול ראשון הרי אינו יכול לברך אז 'על אכילת מרור'. **כד. ראה** בחסדי יהונתן (לקמן קטו. ד"ה מתקיף), שהבין שהוכחת המהר"ל היא שאין צריך לאכול כזית מרור, שאם צריך כזית, אפשר לומר שמצוות אין צריכות כוונה ולא יצא משום שאכל פחות מכזית, ולכן צריך לטבל פעם שניה. ולא בא המהר"ל להוכיח שצריך כזית בטיבול ראשון. וראה בהגהות וחידושים (שם פוס יג). **כה. גבורות** ה' (שם), קרבן נתנאל (פוס פ), אגודת אזוב (מרגליות, שו"ת או"ח סי' ו שמלה פ פוס ו), תורת חסד (שו"ת, או"ח סי' מט פוס ג).

כאילו לא אכל כלל ולא עשה שום מצוה עכשיו, ובזה לא יועיל מה שבירך בטיבול ראשון לפטור את המצוה שהוא עושה בטיבול שני, וכמו שבתקיעת שופר בודאי לא יועיל אם יברך ולא יתקע כלל, לפטור מברכה את התקיעות שיתקע אחר כך[כו].

ד. יש שתירצו[כז], על פי מה שדייק **השאגת אריה** (סו"ס, סי' ק) מדברי **הרא"ש** (סי' כה), שאין חיוב לאכול כזית מרור אלא רק משום הברכה, כיון שהוא אומר 'על אכילת מרור', ואין אכילה פחותה מכזית, אבל מצד מצות מרור בעצמה אין צריך לאכול כזית. ואם כן הרי הוא יוצא ידי חובת מרור גם אם אינו אוכל כזית.

מדוע צריך שני טיבולים לריש לקיש

שם. הקשה **המרדכי** (סדר של פסח, ד"ה ס"ב), מה הועיל ריש לקיש במה שביאר שמצות צריכות כוונה, והרי גם לדבריו יקשה מדוע צריך שני טיבולים, יטבול פעם אחת ויכוין לצאת בו ידי חובת מרור. ובאופן אחר קצת הקשה **בגבורות ה'** (פ"ג ד"ה ומוטב), שאף שטיבול ראשון לבד אינו מספיק משום שיתכן שאינו מכוין לצאת ידי חובתו מכיון שעיקר זמן אכילת מרור הוא אחר אכילת המצה, מדוע לא די בטיבול השני, שהרי ודאי אוכל את המרור לשם מצוה.

ומצאנו בזה כמה תירוצים:

א. המהרש"א (נמוק' ד"ה זמן) כתב, שמחמת קושיא זו כתבו **התוספות** שריש לקיש גם סובר שצריך לטבל שתי פעמים לעשות היכר לתינוקות, וכל הוכחת ריש לקיש היא רק שאם מצוות אינן צריכות כוונה בודאי עדיף לקחת ירקות אחרים לטיבול ראשון כדי שלא יצא בזה ידי חובת מרור ויקיים את המצוה כתיקונה אחר אכילת המצה, וממה שסתמה המשנה וכתבה שלוקח חזרת לטיבול ראשון משמע שאין צריך לקחת לכתחילה ירק אחר, ועל כרחך צריך לומר שהוא משום שמצוות צריכות כוונה ואינו יוצא ידי חובתו בטיבול ראשון. וכן כתב **הרמב"ן** (מלחמות ה' ד"ה ועוד) שעיקר הראיה לריש לקיש היא ממה שאין צריך לחזר אחר שאר ירקות[כח].

וכעין זה כתב **בחידושי רבינו דוד** (ד"ה תרמי), שאף ריש לקיש סובר שמטבלים שתי פעמים כדי שיהיה היכר לתינוקות, אלא שריש לקיש סובר שאם מצוות אין צריכות כוונה אי אפשר לעשות שני טיבולים, שהרי זמן אכילת מרור הוא אחר אכילת המצה, ואם כן לא יקיים מצות אכילת מרור כתיקונה שהרי על כרחך יצא ידי חובת מרור בטיבול ראשון, ואם כן עדיף שיצא ידי מצות מרור כתיקונה ולא יעשה היכר לתינוקות. ודחתה הגמרא, שעדיף לעשות היכר לתינוקות אף על פי שעל ידי זה לא יקיים מצות מרור כתיקונה, שהרי סוף סוף יצא ידי חובתו. ואין לומר שיטבלו שתי פעמים אחר אכילת המצה כיון ששני אלה נראים כטיבול אחד ואין בזה היכר לתינוקות[כט].

וכעין זה ביאר **המרדכי** (שם), שעיקר ראייתו של ריש לקיש היא ממה שנקטה המשנה שלוקח חזרת לטיבול ראשון, וכמבואר בהמשך הגמרא 'וכי תימא אם כן לישמעינן שאר ירקות'.

ב. בחידושי הר"ן (ד"ה אמר) ביאר את דעת ריש לקיש שהוא סובר שבודאי צריך לטבל כדי לעשות היכר לתינוקות, אלא שדעת ריש לקיש שההיכר הוא בטיבול ראשון מכיון שאין הדרך לאכול ירקות קודם הסעודה, ועל פי זה הוכחת ריש לקיש היא, שאם מצוות צריכות כוונה תיקנו חכמים שלא יברך 'על אכילת מרור' בטיבול ראשון כדי שלא יכוין לצאת, שהרי עיקר זמן אכילת המרור הוא אחר המצה, ויצא בטיבול שני. אך אם מצוות אינן צריכות כוונה על כרחך יצא בטיבול ראשון שהוא עושה לשם היכרל. ודחתה הגמרא, שאין ההיכר בטיבול הראשון אלא ההיכר הוא במה שמטבילים שתי פעמים.

ג. בגבורות ה' (שם) תירץ, שאף על פי שהוא אוכל את המרור בזמן קיום המצוה, אין ניכר באכילתו שהוא עושה כן לשם מצוה שהרי הדרך לאכול חזרת בסעודתו בכל ימי השנה, ולכך צריך טיבול ראשון, שעל ידי טיבול זה ניכרלא שהטיבול השני נעשה לשם מצוה, אלא שמכל מקום מוכח שמצוות צריכות כוונה, שהרי אם אינן צריכות כוונה אין מקום לטיבול שני מאחר שכבר יצא ידי חובתו בטיבול ראשוןלב. ודחתה הגמרא שהגם שמצוות אין צריכות כוונה ויצא בטיבול ראשון, הטיבול השני נעשה כדי שיהיה היכר לתינוקות שהמרור נאכל זכר לשיעבוד ולשם מצוהלג.

ביאור השיטה שמצוות אינן צריכות כוונה

דילמא לעולם מצות אין צריכות כוונה. כתב **הר"ן** (על הרי"ף ד"ה מצוה) **בשם הרא"ה**, שאף לצד שמצוות אין צריכות כוונה לצאת ידי חובה, מכל מקום צריך שידע שהוא אוכל מרור ושהוא עומד בזמן חיוב אכילתולד. **והמאירי** (ד"ה כגר - הרמתון) כתב שיש אומרים שאפילו לא נתכוין למעשה אכילה אלא הוא רק כמתעסק, יצא כיון שנהנה. ורק אם התכוין במפורש שלא לצאת לא יצא ידי חובתולה. ויש אומרים[לו] שאף אם התכוין במפורש שלא לצאת, יצא ידי חובתו.

מדוע צריך טיבול שני מאחר שיש היכר בטיבול ראשון

כי היכי דליהוי היכירא לתינוקות. כתב **הרשב"ם** (ד"ה דילמא) 'דבעינן תרי טיבולי משום תינוקות שישאלו ועבדי היכירא טובא, ומיהו ממרור קמא יצא ידי חובתו'. וביארו **בחידושי רבינו משה מאימראן** (ד"ה למה) **ובהעמק שאלה** (כי תצא שמילתא קנד סוס ג עמ' רמא), שגם לדחיית הגמרא עיקר ההיכר הוא בטיבול ראשון כפי שכתב הרשב"ם לעיל (ע"ח ד"ה עד), אך מכל מקום יש היכר גדול יותר במה שמטבילים שתי פעמים, ולכך מטבילים פעם שניה אף שכבר יצא ידי חובתו. אמנם **החזון איש** (סו"ס סי' קכד ס"ק ד: ד"ה כי) התקשה, כיון שההיכר לתינוקות הוא בטיבול ראשון שאז אין דרך לאכול ירק כמבואר ברשב"ם, מדוע באמת צריך לטיבול שני והרי כבר יצא ידי חובתו שהרי מצוות אינן צריכות כוונה. ודייק החזון איש מדברי **התוספות** (ד"ה זמן), שטיבול שני הוא כדי שיאכל מרור אחר המצה, שזו היתה תקנת חכמים, שאף שיצא ידי חובתו יחזור ויאכל מרור אחר המצה שאז הוא עיקר דינו. וביאור לשון הגמרא 'ודקאמרת תרי טיבולי למה לי, כי היכי דליהוי היכירא לתינוקות' הוא, שכדי שיעשה היכר לתינוקות הוצרכו לתקן שיטבל קודם הסעודה, ומשום כך הוצרכו לתקן טיבול שני כדי שיאכל מרור אחר המצהלז.

מדוע עדיף להשמיע את דין המשנה בשאר ירקות

וכי תימא אם כן לישמעינן שאר ירקות. ביאר **בחידושי הר"ן** (ד"ה אמר - הרמתון) את קושיית הגמרא, שאם מצוות צריכות כוונה וטיבול ראשון הוא כדי שיעשה היכר לתינוקות, יש לומר שהמשנה השמיעה לנו שמטבל בחזרת ולא בשאר ירקות, ללמד שמצוות צריכות כוונה, ולכך אף שכבר עשה ההיכר לתינוקות בטיבול ראשון בחזרת, חוזר וטובל, שהרי עדיין לא יצא חובת המצוה.

כו. **וראה** באגודת אזוב (מרגליות, סו"ס סי' ו סעיף ס) שכתב כעין דבריו שמכיון שהוא מברך בטיבול ראשון 'על אכילת מרור' על כרחך הוא צריך לאכול כזית, שאין אכילה פחותה מכזית. וראה בתורת חסד (סו"ס, סו"ס סי' מט סוס יד) שכתב כדברי הביאור מרדכי, והוסיף שמלשון התוספות (נקמן קטו. ד"ה מתקיף) אמנם משמע שהברכה מועילה גם לטיבול השני אף אם לא אכל כזית בטיבול ראשון, אלא שיש לומר שנידון זה תלוי במה שנחלקו האחרונים אם יש קיום מצוה בחצי שיעור, ואם כן יש לומר שריש לקיש הרי סובר (יומא עב.) באיסורים שחצי שיעור אינו אסור מן התורה אלא רק מדרבנן, ולשיטתו בודאי שאין קיום מצוה בחצי שיעור, ואם ריש לקיש סובר כרב חסדא שצריך לברך 'על אכילת מרור' כבר בטיבול ראשון, בהכרח שצריך לאכול כזית שרק בזה מקיים מצוה. אמנם להלכה שחצי שיעור אסור מן התורה כרבי יוחנן (שם), יש לומר שיש קיום מצוה בחצי שיעור, ולכן כתבו התוספות שדי לאכול מעט מהמרור בטיבול ראשון. **כז. תורת חסד** (שם סוס י), **בית יצחק** (סו"ס ח"ד מ"ק, מסופ המיוחס נספוף, סוס ז) **ועמק יהושע** (שפירא, דיני מצה סי' ח ד"ה ונראה לי). **כח. אלא** שהתוספות כתבו כן אף לרב חסדא, ובזה התוספות לשיטתם, שאף לרב חסדא שמברך 'על אכילת מרור' בטיבול ראשון אינו יוצא בזה ידי חובת המצוה כפי שהתבאר לעיל, ולכן גם לדעתו אם מצוות אינן צריכות כוונה יכול לקחת לכתחילה חזרת ולא לכוין לצאת ידי חובתו. אך הרמב"ן כתב שריש לקיש סובר כרב הונא, משום שלפי רב חסדא על כרחך צריך לכוין לצאת ידי חובתו כיון שהוא מברך בטיבול ראשון, ולכן גם אם מצוות אינן צריכות כוונה צריך לחזר אחר שאר ירקות. וראה בהעמק שאלה (כי תצא שמילתא קנד סוס ג עמ' רמא), שביאר מה שהרשב"ם לא פירש את הוכחת הגמרא כתוספות, על פי מה שהבאנו לעיל בשמו [בענין 'ביאור דברי ריש לקיש לשיטות הראשונים שהמכוין שלא לצאת אינו יוצא'] שלשיטת הרשב"ם צריך להסמיך לכתחילה את הברכה לקיום המצוה, ולכן לרב חסדא צריך לחזר אחר שאר ירקות אף אם מצוות אינן צריכות כוונה [וראה לעיל שההעמק שאלה כתב בדעת הרשב"ם שריש לקיש סובר כרב חסדא]. **כט. וכן** הוא בתוספות חכמי אנגליה (נקמן קטו. ד"ה טיבול), וכך כתב בגבורות ה' (פ"ג ד"ה ומוטב). **ל. וכן** כתבו החתם סופר (הגדה, ד"ה כי היכי) ובחידושי רבינו משה מאימראן (ד"ה למה). **לא. ופירושו**, שכיון שקודם הסעודה אין הרגילות לעשות כן, הוא כמין גילוי שגם מה שעושים כעת תוך הסעודה הוא למצוה ולא מצד הרגילות. **לב. והוסיף**, שאין להקשות לפי זה מדוע הוכיח ריש לקיש שמצוות צריכות כוונה ממה שלא די בטיבול ראשון, ולא הוכיח שמצוות צריכות כוונה ממה שעושים טיבול ראשון כדי שיהיה ניכר שהשני לשם מצוה, ומדוע צריך שיהיה ניכר ועל כרחך שהוא משום שמצוות צריכות כוונה [וההיכר הוא לצורך עצמו שיתכוין לשם מצוה], כיון שגם לסובר מצוות אינן צריכות כוונה, לכתחילה צריך שיהיה ניכר שאכילתו היא לשם מצוה, ולכן לא די בטיבול שני, אלא שמכל מקום אחר שכבר טיבל טיבול ראשון יצא ידי חובתו ושוב אין הטיבול השני מצוה כלל, ולא שייך לומר שצריך עוד טיבול כדי שיהיה ניכר בטיבולו שהוא עושה כן לשם מצוה, ולכן מוכח שמצוות צריכות כוונה. **לג. והיינו** שעכשיו הוא מגלה שנאכל המרור הראשון לשם מצוה. **לד. ולדבריו** יצא ידי חובתו גם כשעושה בלי כוונה, רק באופן הדומה למקרה המובא בגמרא (ר"ה כח.) שכפאוהו לאכול מצה, ומצד הכפיה עושה בלי כוונה, אך יודע שאוכל מצה ושהיום פסח. וראה בביאור הלכה (סי' תעה ד"ה כגון) **שהביא** שהפרי מגדים (סו"ס פתיחה כוללת מ"ג סוס ה) כתב, שלהלכה שמצוות צריכות כוונה אלא שבמצוות התלויות באכילה יוצא אף בלא כוונה משום שנהנה מכך, יש להסתפק באנסוהו לאכול מרור, שיש לומר שלא יצא כיון שהוא מר ומזיק לגרונו ולא נהנה באכילתו. **לה. וכן** כתבו תלמידי רבינו יונה (ברכות יב. ד"ה ורבינו) **בשם רבינו שמואל**, הרשב"א (סו"ס, ח"ת סי' תנח) **ואהל מועד** (ירושלמי, הלכות קריאת שמע, דרך שני נמיב רביעי) **בשם רבותינו הצרפתים.** **לו. תוספות רבינו פרץ** (לעיל ז: ד"ה וממ"ק) **והרא"ה** (הובא בכתי יוסף סו"ס תקפט סעיפים ח-ט ד"ה לפיכך). **ובהעמק שאלה** (כי תצא שמילתא קנד סוס ג עמ' רמא) האריך בשאלה זו, ותלאה בחקירה בטעם מצוות אין צריכות כוונה, אם הוא משום שמן הסתם נוח לאדם לעשות מצוה והרי הוא כמכוין לשם מצוה, ואם כן אם גילה דעתו שלא נוח לו בקיום המצוה לא יצא ידי חובה. או שהתורה לא חייבה אדם אלא במעשה המצוה ולא בכוונה כלל, ואפילו צווח ואומר שאינו רוצה לצאת, יצא ידי חובתו בעשייה בלבד. **לז. וראה** במאירי (ד"ה כגר - הרמתון) שהביא שני פירושים, האחד, שבאמת יצא ידי חובתו בטיבול ראשון והטיבול השני הוא לעשות היכר לתינוקות בריבוי הטיבולים שלא תוך עיקר הסעודה. והשני, שהטיבול השני הוא עיקר המצוה והראשון בא להעיר את התינוקות, אע"פ שכבר יצא ידי חובתו בטיבול ראשון [וצריך עיון כוונתו, איך יתכן לומר שעיקר המצוה מקיים בטיבול שני אחר שיצא ידי חובתו בטיבול ראשון].

אבל אם מצוות אינן צריכות כוונה ויצא ידי חובתו בטיבול ראשון ומטבל פעם שניה לעשות היכר לתינוקות, מדוע השמיעה המשנה את דינה באופן שטיבול ראשון היה בחזרת, והרי עדיף להשמיע את דין המשנה באוכל לטיבול ראשון שאר ירקות, שבזה הוא מקיים מצות מרור כהלכתה אחר אכילת המצה. ותירצה הגמרא, שהיה מקום לטעות ולומר שדווקא אם טבל טיבול ראשון בשאר ירקות יטבל טיבול שני לעשות היכר לתינוקות, אבל אם טיבל טיבול ראשון בחזרת נאמר שלא יטבול שני טיבולים, אלא או יטבול טיבול אחד קודם המצה ויצא בזה ידי חובתו אף על פי שאינו לכתחילה, וכן מתקיים גם בזה היכר לתינוקות, או שיטביל רק אחר אכילת המצה לקיים מצות מרור כהלכתה אף על פי שאין בזה היכר לתינוקות. והשמיעה המשנה שאינו כן, אלא גם כשטבל טיבול ראשון בחזרת ויצא ידי חובת המצוה, יחזור ויטביל פעם שניה לעשות היכר לתינוקות. **ובגבורות ה'** (פ"ג ד"ה וגוטל) ביאר על פי פירושו שהטעם שהוא מטביל שתי פעמים הוא כדי שיהיה ניכר שטיבולו לשם מצוה. ולפי זה אמרה הגמרא, שאם מצוות צריכות כוונה יש לבאר שיש לחשוש שלא יכוין לצאת ידי חובתו בטיבול שני, וכיון שמכל מקום צריך להטביל קודם המצה עדיף שיטביל בחזרת, שאם יכוין בטיבול ראשון יצא בזה ידי חובתו. אבל אם מצוות אינן צריכות כוונה ואין שני הטיבולים אלא רק לעשות היכר לתינוקות, עדיף שיטבול טיבול ראשון בשאר ירקות, שהרי יצא בטיבול שני אף אם לא יכוין לצאת ידי המצוה. ודחתה הגמרא, שהחידוש הוא שאף שיצא בטיבול ראשון מטבל טיבול שני לעשות היכר לתינוקות.

אתח 19/06/2018

ביאור הסתירה בדברי הרא"ש בדין מצוות אם צריכות כוונה

אכלן בלא מתכוין יצא. האחרונים הקשו על **הרא"ש** (סי' כה), שהביא את לשון הברייתא שאכלן שלא במתכוין יצא, ומבואר בזה שמצוות אין צריכות כוונה, ומצד שני הביא את דברי רבי יוסי הסובר למסקנת הגמרא שמצוות צריכות כוונה. וכן קשה שבמסכת ראש השנה (פ"ג סי' יח), פסק הרא"ש שמצוות צריכות כוונה שכן היא שיטת רבי יוסי[ילח], כמבואר בסוגייתנו. וכן הוכיח ממה שאמר רבי יוסי (שם כט.) לגבי תקיעת שופר שביחיד לא יצא עד שיתכוין שומע ומשמיע, ואם כן איך הביא הרא"ש את הברייתא 'אכלן שלא במתכוין יצא'. **ותירץ הבית יוסף** (או"ח סי' תעה סעיפים ל-ה ד"ה אכלן), שהרא"ש הביא את הברייתא בשביל הדינים האחרים שנשנו בה, אלא שסמך על זה שהביא את דברי רבי יוסי בסמוך שמהם דייקה הגמרא שמצוות צריכות כוונה, ועל מה שפסק בראש השנה כרבי יוסי[ילט].

והב"ח (שם ס"ק ח) תירץ על פי דברי **הטור** שהביא את הברייתא שאכלן שלא במתכוין יצא, ואחר כך הביא מחלוקת בדין האוכל מצה ולא התכוין האם יצא, והביא את שיטת הרא"ש שלא יצא. וביאר שלדעת הרא"ש אין הכרח לפרש שמה שאמר רבי יוסי 'מצוה להביא לפניו חזרת וחרוסת ושני תבשילין' הכוונה למצוה גמורה, שכן יש לפרש שהכוונה למצוה משום היכר, וכן מבואר מהסוגיא במסכת סוכה (מב.), שהרי מוכח שם שבין לאביי ובין לרבא גם לפי רבי יוסי מצוות אינן צריכות כוונה, שכן על דברי רבי יוסי שבמשנה (שם מה:), 'יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת ושכח והוציא את הלולב לרשות הרבים פטור מפני שהוציאו ברשות', אמר אביי שאין זה אלא אם לא יצא ידי חובתו קודם שהוציא את הלולב לרה"ר, אבל אם יצא ידי חובתו קודם שהוציא את הלולב לרה"ר חייב. והקשתה הגמרא, הרי מיד כשהגביה את הלולב יצא ידי חובתו, והעמידו אביי ורבא את דברי רבי יוסי בנטל הלולב בצורה שלא יצא בו ידי חובתו. ומוכח מתירוציהם של אביי ורבא שמצוות אינן צריכות כוונה, שהרי אם צריכות כוונה לא היו אביי ורבא צריכים להעמיד באוקימתות שהעמידו, אלא סתם בנטילה לא יצא. ועל כרחך צריך לומר שהסוגיא במסכת סוכה סוברת שמה שאמר רבי יוסי 'מצוה', אין הכוונה למצוה גמורה, אלא משום היכר בלבד[מ]. וכיון שאין הכרע בדבר אם מצוות צריכות כוונה, יש לבאר

לח. והלכה כרבי יוסי מטעם שנימוקו עמו (עירובין יד:). **לט. אמנם** הקשה על הטור שהביא את דין הברייתא 'אכלן בלא מתכוין יצא' בסתם, ומשמע מדבריו שכן היא ההלכה. **מ. וכן** כתב בהגהות מצפה איתן (ד"ה רבי יוסי) שנחלקו בזה ריש לקיש עם אביי ורבא, שלדעת ריש לקיש סובר רבי יוסי שמצוות צריכות כוונה, ואילו לדעת אביי ורבא סובר רבי יוסי שמצוות אינן צריכות כוונה, וציין לדברי התוספות (ד"ה כמה. ד"ה אמר רבא), שיש לפרש שמה שאמר רבי יוסי 'מצוה', היינו משום היכר. **אמנם** ראה בכתב **סופר** (או"ח סי' קו אות ו ד"ה אמר) שכתב שאין להוכיח מהסוגיא שם שדעת רבי יוסי שמצוות אינן צריכות כוונה, מכיון שיש לחלק שבדבר שלעולם אינו עושה כן משום הנאתו וכמו נטילת לולב שאין לו שום הנאה בזה ולעולם אינו עושה כן אלא לשם מצוה, בודאי יש לומר שמסתמא הדבר עומד למצותו ואין צריך כוונה לצאת בנטילתו ידי חובה. **מא. ובזה** מבוארים גם דברי הטור שהביא תחילה את הברייתא שנאמרה לגבי מרור שאכלן שלא במתכוין יצא, ואחר כך הביא את דעת הרא"ש לגבי מצה שפוסק בזה שמצוות צריכות כוונה. והקרבן נתנאל (סי' כה אות ט) הקשה על הב"ח, שלדבריו נמצא שיש מחלוקת סוגיות בדעת רבי יוסי, שמהסוגיא במסכת סוכה דייק שאביי ורבא סוברים בדעת רבי יוסי שמצוות אין צריכות כוונה, ומסוגייתנו דייק שמצוות צריכות כוונה. ועוד, שהרי מבואר בדברי רבי יוסי במסכת ראש השנה שצריך כוונת שומע ומשמיע ומשום שמצוות צריכות כוונה [וראה מה שהוסיף להוכיח, שאין לחלק שבראש השנה מדובר במצוה דאורייתא ובסוכה מדרבנן,

שבמסכת ראש השנה כתב הרא"ש שלגבי תקיעת שופר ואכילת מצה שהם מצוות דאורייתא יש להכריע לחומרא כסוברים שמצוות צריכות כוונה, אמנם לגבי מצוות דרבנן יש להכריע כסוברים שמצוות אינן צריכות כוונה ולכך הביא הרא"ש בסוגייתנו את הברייתא שנאמרה לגבי מרור שאכלן בלא מתכוין יצא, והביא גם את דברי רבי יוסי שאע"פ שטיבל בחזרת מצוה להביא לפניו, כיון שאין רבי יוסי סותר בהכרח את הברייתא[מא].

מה החילוק בין דמאי לטבל דרבנן

אכלן דמאי יצא. כתבו **התוספות** (ד"ה אכלן), שאע"פ שחיובו של המרור במעשר הוא רק מדרבנן, מכל מקום אינו יוצא ידי חובתו בטבל ודאי כמבואר (לעיל לה:) לגבי מצה, שאינו יוצא ידי חובתו במצה שהיא טבל דרבנן, והוקש מרור למצה. וטעם החילוק בין ודאי לדמאי, הוא משום שבדמאי הקילו מחמת הסברא שאם רוצה יפקיר נכסיו[מב] ויהיה מותר לכתחילה לאכול דמאי[מג], אך בטבל ודאי דרבנן לא הקילו, כיון שטבל דאורייתא התמעט מדרשה ורצו לדמות הדרבנן לדאורייתא. וכתב **החתם סופר** (המלמ, ד"ה אכלן דמאי) שכוונת התוספות לומר, שאין הטעם שאינו יוצא בטבל דאורייתא מכיון שהוא מצוה הבאה בעבירה[מד], שאילו היה זה הטעם לכך שאינו יוצא ידי חובתו, היה אופן שמותר לכתחילה לצאת ידי חובתו בטבל, וכגון שיש לו רק כזית אחד שאם יפריש לתקן הטבל לא ישאר לו שיעור כזית למצוה, שמצות עשה של מצה דוחה האיסור לאו של טבל, ואם כן בטבל דרבנן גם ביש לו יותר מכזית היה צריך לצאת ידי חובתו, ומשני טעמים, או משום שאסור להפריש תרומה ביום טוב מדרבנן, וכמו באופן דומה יוצא בדאורייתא יצא גם בדרבנן, או משום שכמו שבדמאי יוצא ידי חובה משום סברא שיכול להפקיר נכסיו, גם בטבל ודאי יש סברא דומה, שיתכן שיבואו לו אורחים ואז יתכן שלא יהיה לו כזית לכל אחד לצאת ידי חובתו ויהא מותר לו הדמאי משום דחייה. ולכן כתבו התוספות שהטעם שאין יוצא בטבל הוא משום שהתמעט מהפסוק, ולטעם זה אין שום סברא להתיר.

ביאור דברי הרא"ש לגבי אכילת כזית מרור

אכלן לחצאין יצא ובלבד שלא ישהא בין אכילה לחבירתה יותר מכדי אכילת פרס. כתב **הרא"ש** (סי' כה), 'משום דמברך על אכילת מרור צריך שיאכל כזית דאין אכילה פחות מכזית, אבל בירקות ראשונות שמברך עליהן בורא פרי האדמה בעלמא, ואין מזכירים עליהן אכילה אין צריך מהם כזית'. ויש שכתבו[מה], שמלשון הרא"ש מדויק שאין צריך לאכול כזית מצד מצות אכילת מרור עצמה, אלא רק מכיון שמברך עליה 'על אכילת מרור' ואין אכילה בפחות מכזית. וכן מבואר בלשונו של **רבינו ירוחם** (מדס ותוה נתיב ה חלק ד), 'ואחר כך נוטל מרור ומברך על אכילת מרור ואוכל ממנו כזית וכו', כי בברכה קראו אכילה ואין אכילה פחות מכזית'. אך יש **מהראשונים**[מו] שכתבו שגם מצד מצות אכילת מרור צריך לאכול כזית, שהרי התורה אמרה (במדבר ט יח) 'על מצות ומרורים יאכלוהו', ואין אכילה פחות מכזית. **והשאגת אריה** הקשה כמה קושיות

אוצר החכמה על שיטת הרא"ש:

א. לפי דברי הרא"ש על כרחך צריך לומר שלשון אכילה הנאמר בפסוק 'על מצות ומרורים יאכלוהו', נאמר על הפסח ולא נאמר על המצה ומרור שעמו[מז], ומה שמצה צריכה כזית נלמד מהפסוק (שמות יב יח) 'בערב תאכלו מצות'. וקשה, ממה שנחלקו בגמרא (לקמן קכ.) האם הפסוק 'בערב תאכלו מצות' בא לרבות שיש חובה מדאורייתא לאכול מצה גם בזמן שאין קרבן פסח, או לרבות טמא, ושהיה בדרך רחוקה, שאף שאינם מקריבים קרבן פסח חייבים באכילת מצה ומרור, אך לרא"ש קשה, מנין שפסוק זה בא לרבות ריבויים אלו, שמא בא ללמד ששיעור אכילת מצה הוא בכזית, ומזה שלא למדו כן אלא לימודים אחרים בהכרח שלמדים שיעור כזית במצה מ'על מצות ומרורים' כיון שלשון

שגם בסוכה מדובר בזמן המקדש שהוא מדאורייתא]. ומסקנתו, שבמצוות דאורייתא לא יצא בדיעבד אם לא כיון, אך במצוות דרבנן אף שלכתחילה צריך כוונה, מכל מקום יצא בדיעבד אם לא כיון, והברייתא 'אכלן שלא במתכוין יצא' היינו בדיעבד, ולכן הביאו הרא"ש והטור ברייתא זו. וראה גם בתורת חסד (שו"ת, או"ח סי' מט) שהקשה על תירוץ הב"ח שאף שהגמרא במסכת סוכה נקטה שאפשר לפרש בדברי רבי יוסי ש'מצוה' אין הכוונה למצוה גמורה, מה הכריח את הגמרא לפרש כן ולהקשות על דברי רבי יוסי, וכתב ליישב בכמה אופנים מדוע סבר הרא"ש שלהלכה מתפרשים דברי רבי יוסי שלא יצא ידי חובתו בטיבול ראשון אף אם מצוות אינן צריכות כוונה. **מב. וכן** מבואר גם ברשב"ם (ד"ה אכלן דמאי). **מג. שהרי** הדין הוא שמאכילים את העניים דמאי (שם). **מד. אמנם** רש"י (לעיל לה: ד"ה מצוה) כתב, שבטבל ודאי אינו יוצא משום שהיא מצוה הבאה בעבירה, אך בדמאי יש אופן שיכול לצאת לכתחילה, ולכן בדיעבד יוצא גם בדמאי. **מה. תרומת** הדשן (פסקים וכתבים סי' רמה), שאגת אריה (סי' ק), מעשה ניסים (פתיחה להגדה של פסח), ישועות יעקב (או"ח סי' תעה סק"ח). וכתבו בשאגת אריה ובישועות יעקב שנפקא מינה בזה שבכורך שאין מברכים 'על אכילת מרור' אין צריך כזית. **מו. יראים** (סי' נד) והגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ"ח אות ד). **מז. וראה** בתורת חסד (שו"ת, או"ח סי' מט אות י), שכן מוכח במכילתא פרשת בא על פסוק זה, שלשון אכילה נאמר על הפסח, ולא על המצה ומרור שעמו.

אחרים בהכרח שלמדים שיעור כזית במצה מ'על מצות ומרורים' כיון שלשון

אכילה שם הוא גם על המצה ולא רק על הפסח, ואם כן כמו שלמצה צריך כזית הוא הדין למרור, שכמו שלשון אכילה בפסוק מתפרש על המצה כן מתפרש הוא גם על המרור שהוזכר באותו פסוק.

ב. גם אם נאמר שלשון אכילה נאמר רק על אכילת הפסח, יש לומר שמצה ומרור צריכים כזית שהרי הוקשו מצה ומרור לפסח בפסוק זה[מח].

ג. מצינו בגמרא שהוקש מרור למצה לכמה דינים, ואם כן יש להקיש מרור למצה גם לענין זה שצריך כזית.

ד. אם כל הטעם שצריך לאכול כזית הוא משום לשון הברכה, מדוע לא תיקנו חכמים נוסח אחר בברכה זו, שלא יוזכר בה לשון אכילה, ודוחק לומר שלא רצו חכמים לשנות נוסח ברכה זו מנוסח שאר כל הברכות של אכילת מצה. ועוד קשה, שנראה כאומר שקר בברכה זו, שהרי מברך 'אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מרור', והיכן הצטוינו על אכילת מרור שהרי אינו מצווה לאכול כזית מרור.

ה. מלשון הברייתא מדויק שאם לא אכל כזית מרור צריך לחזור ולאכול, ולפי הרא"ש קשה מה הטעם שיחזור לאכול, שהרי כבר יצא באכילה ראשונה של פחות מכזית, ולכן לא יוכל לחזור ולברך על אכילה שניה, וכן לא תועיל אכילה זו שנאמר שהברכה שבירך תעלה עליה, שהרי בירך על אכילה ראשונה ולא על זו.

ומכח קושיות אלו כתב השאגת אריה שצריך לאכול כזית מצד מצות מרור עצמה, ולכן גם בכורך שאין מברכים על אכילת המרור צריך לאכול כזית מרור[מט].

ובחידושי הגר"ח (סטנסיל, סי' מג) כתב לבאר מדוע לא נלמד בהיקש שיש חיוב לאכול כזית מרור מחיוב אכילת כזית מצה, על פי מה שיש להקשות עוד על הרא"ש שגם בלא ההיקש למצה יש להצריך כזית באכילת מרור, שהרי באוכל בשר בחלב או כלאי הכרם אינו חייב אלא רק אם אכל כזית, אע"פ שלא כתוב בהם לשון 'אכילה', והיינו משום שכיון שהאיסור הוא האכילה וכך היא ההלכה שאין אכילה פחות מכזית, ואם כן הוא הדין בכל מצוה שהאכילה היא המצוה צריך כזית, ואם כן מדוע כתב הרא"ש שרק משום הברכה צריך כזית. אלא שיש ליישב את דברי **הרא"ש** על פי דברי **הרמב"ם** (ספר המצוות עשה נו), שמה שאמרה תורה 'על מצות ומרורים יאכלוהו', אין זו מצות עשה נפרדת של אכילת מצה ואכילת מרור, אלא הוא פרט מדיני אכילת הפסח, שהפסח נאכל עם מצה ומרור. אלא שמהפסוק 'בערב תאכלו מצות' למדנו שיש עוד מצוה בפני עצמה באכילת מצה[נ].

ולפי זה יש לומר, שמכיון שאין אכילת מצה ומרור מצוה בפני עצמה אלא פרט בדיני אכילת הפסח, אין צריך לאכול מהם כזית מכיון שלא נאמר בהם דין אכילה כלל והם רק חלק מאכילת הפסח, ואין זה דומה לבשר בחלב שאף שלא כתוב בהם לשון 'אכילה' אינו חייב עליהם אלא בכזית, שהרי בהם עצמם יש איסור אכילה.

ולפי זה מיושבת גם קושיית השאגת אריה מדוע אין צריך כזית מרור והרי הוקש מרור למצה, שהרי כל ההיקש של מצה למרור הוא רק לגבי דין אכילת מצה הנאמר בפסוק 'על מצות ומרורים יאכלוהו', שהרי בפסוק זה הוקש מרור למצה, ובדין זה גם מצה אינה צריכה כזית שהרי אינה מצוה בפני עצמה, ואין המצה צריכה כזית אלא מצד המצוה הנוספת שיש באכילתה מצד הפסוק 'בערב תאכלו מצות', ולאכילת מצה זו לא הוקש מרור כלל, וכפי שאנו רואים שבזמן הזה מצה דאורייתא ומרור דרבנן.

אמנם יש **מהאחרונים**[נא] שכתבו, שגם לרא"ש צריך לאכול כזית מצד מצות אכילת המרור עצמה. וכתב **החתם סופר** שכוונת הרא"ש להוכיח שצריך לאכול כזית מלשון הברכה, שהרי אי אפשר לחדש זאת מעצמנו ללא ראיה. אך הטעם שצריך לאכול כזית מרור הוא באמת מצד ההיקש של מצה למרור[נב].

ויש מהאחרונים[נג] שכתבו, שאף שהרא"ש סובר שמדאורייתא אין צריך לאכול כזית מרור אך מדרבנן בודאי צריך לאכול כזית. וכתב **האבני נזר** (סו"ס, סו"ס סי' שפג סוס ה), שכוונת הרא"ש להוכיח כן מלשון הברכה[נד], שחכמים תיקנו לאכול כזית מרור. והטעם שתיקנו כן הוא משום שמדאורייתא אין מצוה באכילת המרור בפני עצמו, אלא הוא טפל לאכילת הפסח, ולכך אין צריך מן התורה לאכול כזית מרור ודי במה שיש שיעור אכילה בפסח. אמנם חכמים תיקנו שגם בזמן הזה שאינו אוכל פסח צריך לאכול מרור, ומכיון שמדרבנן יש מצוה באכילת מרור בפני עצמו, לכן צריך לאכול ממנו כזית[נה]. ועל קושיית השאגת אריה מדוע לא למדנו מהפסוק 'בערב תאכלו מצות' שצריך לאכול כזית מצה תירץ (שם סוס ג), שכבר למדנו כן מהפסוק שנאמר בפסח ראשון 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו' (שמות יב ח)[נו]. ואין להקשות מדוע אין למדים ממה שהתורה הקישה בפסוק זה מצה למרור שגם מרור צריך לאכול כזית, מכיון שבזה שהתורה כתבה לשון 'אכילה' לגבי מצה ולא לגבי מרור, גילתה שאין צריך לאכול ממנו כזית[נז].

האם צריך לגמור את כל הכזית תוך כדי אכילת פרס

שם. כתב במגן אברהם (סי' תעה ס"ק טו)[נח] שהלשון אינו מדויק, שהרי מלשון הגמרא משמע שרק בין אכילה לאכילה לא ישהה יותר מכדי אכילת פרס, אך באמת צריך שלא ישהה מתחילת אכילתו ועד סופה יותר מכדי אכילת פרס. **ובספר החיים** (קלוגר, סו"ס סי' תפו ס"ק ד"ה גם היה) כתב, שגם אם לא אכל את כל הכזית תוך כדי אכילת פרס יצא ידי חובתו, משום שכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו[ניט], וכיון שיכול לאכול את כל הכזית תוך כדי אכילת פרס, אין האכילה תוך כדי אכילת פרס מעכבת. אמנם אם שהה בין האכילות יותר מכדי אכילת פרס לא יצא ידי חובתו, משום שהדין 'כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו' לא נאמר לגבי גוף מעשה המצוה אלא לגבי הכשר המצוה[ס], וגוף מעשה המצוה הוא אכילת כזית ולכן צריך לצרף את אכילת הכזית למעשה אחד, ואם שהה יותר מכדי אכילת פרס בין אכילה לאכילה אין האכילות מצטרפות ואין כאן אכילת כזית כלל. ובזה אי אפשר לומר שדי במה שיכול לאכול כזית, שהרי זה הוא גוף מעשה המצוה. אך מה שצריך שכל האכילה תהיה תוך כדי אכילת פרס, הרי זה כדי להחשיב כמו שאכל את כל הכזית בבת אחת, וזה אינו אלא הכשר מצוה, ובזה יש לומר 'כל הראוי לבילה' וכו', וכיון שיכול לאכול את כל הכזית תוך כדי אכילת פרס אין זה מעכב[סא].

אתר לחכמים 19/06/2018

מח. ויש לומר שמטעם זה באמת אין צריך את הפסוק 'בערב תאכלו מצות' ללמד שמצה צריכה כזית. **מט. אמנם** הכתב סופר (סו"ס, סו"ס סי' פו) כתב, שגם לרא"ש צריך כזית בכריכה, שהרי הלל בירך על אכילת מרור באופן זה, ואם כן אי אפשר לומר 'זכר למקדש כהלל' בפחות מכזית. **נ. וראה** גם בזכר יצחק (סי' פ סוס ג), שיש מצוה באכילת מצה עם הפסח ויש מצוה באכילת מצה בפני עצמה. וחידש, שכל הדינים שנאמרו במצה [כגון לחם עוני ונאכלת בכל המושבות וכדומה], נאמרו רק במצוה של אכילת המצה בפני עצמה, אבל במצות אכילת המצה עם הפסח לא נאמרו דינים אלו. **נא. ברכת** השיר (הגדה של פסח, דיסיס להלכות פסח עמ' פה), חתם סופר (סו"ס, סו"ס סי' קמ) וגור אריה יהודה (תמורות, סו"ס סו"ס סי' פ). **נב. ובספר** קובץ על הרמב"ם (ממץ ומצה פ"ז הי"ג) כתב, שגם הרא"ש מודה שמדאורייתא צריך לאכול כזית מרור, אלא היה מקום לומר שבזמן הזה שאכילת מרור מדרבנן לא הצריכו חכמים לאכול כזית, וגם אם נאמר שתיקנו חכמים כעין דאורייתא, אפשר לומר שלא הצריכו לאכלו תוך כדי אכילת פרס, ולזה הביא הרא"ש ראיה מלשון הברייתא שצריך לאכול כזית בתוך כדי אכילת פרס. **נג. אבני** נזר (סו"ס, סו"ס סי' שפג סוס ה), אגרות משה (סו"ס, סו"ס סי"ג סי' סו), וכן העלה בישועות יעקב (סו"ס סי' תעה סק"ח) שמדרבנן תיקנו לאכול כזית מרור. **נד. ובעין** זה כתב בחידושי רבי שמואל (לענ"ל סוס קמו), שיש לבאר בכוונת הרא"ש, שמאחר שתיקנו לברך 'על אכילת מרור' [משום שלא רצו לשנות מנוסח שאר הברכות], ממילא תיקנו שמצות מרור היא באכילת שיעור כזית, ולכן אם אכל פחות מכזית לא יצא ידי חובת מרור. ובאגרות משה כתב, שעיקר כוונת הרא"ש להוכיח את חילוקו בין כרפס למרור, שאף ששניהם מדרבנן מכל מקום בכרפס אין צריך כזית ובמרור צריך כזית. ואף שיש סברא לחלק ביניהם משום שהכרפס הוא רק להיכר לתינוקות, מכל מקום היה מקום לומר שמכיון שתיקנו לאכול כרפס צריך גם מזה כזית, ועל זה הביא הרא"ש ראיה ממה שעל המרור מברכים על אכילת מרור ועל הכרפס אין מברכים רק בורא פרי האדמה שבמרור תיקנו חיוב אכילה ולכן צריך כזית, ואילו בכרפס החיוב הוא רק לעשות היכר ואין צריך לאכול כזית. **נה. וכתב** (שם סוס ו) שיש להוסיף בזה טעם, על פי המבואר בגמרא (לקמן קכ.), בדעת רבא שהבא מדרך רחוקה חייב באכילת מצה ומרור אף שאינו מקריב את הפסח [אלא שאין חיוב מדאורייתא אלא רק בזמן שמקריבים את הפסח], ומכיון שגם בזמן הבית היה אופן שאכלו רק מרור ובאופן זה היה צריך כזית, לכן תיקנו חכמים גם בזמן הזה מצות אכילת מרור בכזית. אמנם בחידושי הר"ן, חידושי רבינו דוד (שם ד"ה הופיל) והמאירי (שם ד"ה טעמא) כתבו, שחיוב המרור בבא מדרך רחוקה הוא מדרבנן, וכתבה הגמרא מרור אגב מצה כיון שסוף סוף יש בזה חיוב מדרבנן, וכמו שמצינו במשנה (מכות יג.) שכהן הבא על גרושה וחלוצה לוקה אף שחלוצה אסורה רק מדרבנן, אלא כתבה המשנה חלוצה אגב גרושה. ועיין בחידושי הגר"ח (סטנסיל, סי' מג), שהוכיח שבעיקר הדבר אם יש מצוה בפני עצמה באכילת מרור נחלקו רש"י והרמב"ם, שכן שיטת רש"י שיש מצוה באכילת מרור בפני עצמו אף בלי הפסח [בזמן שבית המקדש קיים ואוכלים פסח]. וחולק על הרמב"ם הסובר שאין מצוה באכילת המרור לבדו. וכתב שהמקור לשיטת רש"י הוא בדברי המכילתא (בא פ"ו), שהביאה לימוד לכך שיוצאים ידי אכילת מרור אף בלא פסח, כמו שיוצאים ידי חובת אכילת הפסח אף בלי אכילת מצה ומרור. אמנם הדבר תלוי בגירסת המכילתא, ולפי גירסת הרמב"ם מפורש במכילתא שאין מצוה מדאורייתא באכילת המרור לבדו. וראה בביאור הגרי"פ פערלא לספר המצוות לרס"ג (עשה מז - מט) שהאריך בביאור השיטות האם יש מצוה בפני עצמה באכילת המרור. **נו. ובספר** קובץ על הרמב"ם (ממץ ומצה פ"ז הי"ג) הביא עוד מקומות שכתוב בתורה לשון אכילה לגבי מצה. **נז. ובספר** קובץ על הרמב"ם (שם) כתב, שמה שנגד הסברא אין מקישים, וכיון שבפחות מכזית גם מרגיש טעם מרירות יצא בזה ידי חובת מרור. **נח. המגן** אברהם כתב כן על דברי השולחן ערוך שמדבר על אכילת מצה ואילו הגמרא דיברה על אכילת מרור, אך כתב החק יעקב (שם, ס"ק נב) שהשולחן ערוך כתב כן משום שזה לשון הגמרא ולא רצה השו"ע לשנות מלשון הגמרא, ונסמך על מה שכתב (סי' תריג ס"ג) לגבי יום הכיפורים שאם יש מתחילת האכילה הראשונה עד סוף האכילה האחרונה כדי אכילת פרס מצטרפין ואם לאו אין מצטרפין. **נט. מבואר** במסכת מנחות (קג:), שאף שאמרה התורה לבלול את השמן במנחה אין הבלילה מעכבת, אלא אם המנחה ראויה להיבלל [שאין בה יותר מששים עשרונים סולת בכלי אחד], המנחה כשרה. **ס. וכמו** שלגבי מנחה לא נאמר שאף אם לא הקריב מנחה יצא, כיון שראוי להקריב את המנחה, ורק לגבי הבילה שהיא הכשר מצוה [כיון שהיא מכשירה את המנחה ליקרב] נאמר דין זה. **סא. אמנם** כל זה הוא רק לגבי אכילת מצוה, אבל לגבי אכילת איסור אין לומר שיתחייב גם אם אינו אוכל כזית תוך כדי אכילת פרס כיון שיכול לאכול כן, שהרי אכילה זו אסורה ואין זה ראוי לבילה. והביא ראיה לדבריו מדברי רש"י לגבי אכילת מנחה, שכן במסכת מנחות (עה:), העמידה הגמרא את הברייתא 'ליקט מכולן כזית ואכלו, אם חמץ הוא ענוש כרת, אם מצה הוא אדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח', באוכל תוך כדי אכילת פרס. ופירש רש"י (שם ד"ה כשיעור) וז"ל, 'שלא שהה בין פירור לפירור יותר מכדי אכילת פרס דהתם הויא אכילה ויוצא בה ידי חובתו'. ואילו במסכת ברכות (מ:) מובאת סוגיא זו, ופירש רש"י (שם ד"ה והוא) וז"ל, 'שלא ישהה, משהתחיל לאכול שיעור כזית עד שגמר אכילת השיעור, יותר מכדי אכילת חצי ככר של שמנה ביצים דהוי חציו ארבעה ביצים שזהו צירוף שיעור אכילה, ואם שהה יותר אין האכילה מצטרפת והוה ליה

אופן אכילת המרור לכתחילה

שם. כתב **בתרומת הדשן** (שו"ת, סי' קלט), שלכתחילה יש לבלוע כזית מצה או מרור כשהוא מרוסק **בבת אחת**[סב]. **והוכיח כן מדברי המרדכי** (פסחים של פפמ, נקמן קטו. ד"ה כורכן), שהקשה על המבואר בגמרא (שם) שהלל היה כורך פסח מצה ומרור ואוכלן בבת אחת, איך היה הלל אוכל שלשה כזיתים בבת אחת, והרי בגמרא (כריתות יב.) מבואר, ששיערו חכמים שאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים. ותירץ המרדכי, שכשמגיע המאכל לבית הבליעה הרי הוא מרוסק ובית הבליעה מחזיק שיעור זה כשהוא מרוסק. ומוכח מדברי המרדכי שלהלל אין לבלוע את המצה המרור והפסח מעט מעט, שהרי אם לא נאמר כן לא קשה קושיית המרדכי, שהרי יכול להכניס כל השלשה זיתים ביחד וללעסם ולבלעם מעט מעט[סג]. וכיון שמוכח שלהלל צריך לבלוע את שלשת הכזיתים בבת אחת, הוא הדין שלדעת חכמים שאוכל את המצה והמרור בפני עצמם צריך לבלוע את הכזית בבת אחת. **וכתבו בביאור הגר"א** (שו"ת סי' תעה סוף ט) **ובית מאיר** (סי' תעה ס"ק ד"ה ויאכל) שכן מוכח מלשון הברייתא, שכן הלשון 'אכלן לחצאין יצא' משמע שאין זה אלא בדיעבד[סד], אך לכתחילה יש לאכול את כל הכזית בבת אחת.

ויש מהאחרונים[סה] שכתבו, שבודאי אין צריך לאכול את כל הכזית בבת אחת[סו], ומה שכתבה הברייתא לשון דיעבד, כוונתה ששוהה ומפסיק מעט בלי אכילה, וזה בודאי אינו נכון לעשות לכתחילה, אבל אם אוכל אכילות רצופות לא מצינו שצריך לאכול הכל בבת אחת.

ובמגן האלף (סי' תעה סק"ח) **ובחידושי הגר"ח** (סטנסיל, סי' לח) דחו את ראייתו של התרומת הדשן, שכן רק בכורך צריך לבלוע את כל הכזיתים בבת אחת, שאם לא כן שמא יבלע מצה או פסח תחילה ולא יצא ידי חובתו, שכן צריך לאכול את שלשתם כרוכים זה בזה, אבל לחכמים שאוכל כל אחד מהם בפני עצמו אין צריך לבלוע כל הכזיתים בבת אחת[סז].

ביאור דברי רבי יוסי לשיטת רב חסדא

מצוה להביא לפניו חזרת וחרוסת ושני תבשילין. כתב **הרמב"ן** (מלחמות ה' ד"ה ועוד), שלדברי רב חסדא לקמן (קטו.) שהאוכל חזרת לטיבול ראשון מברך 'על אכילת מרור' בטיבול ראשון, על כרחך צריך לומר שמה שאמר רבי יוסי 'מצוה להביא לפניו' וכו' כוונתו לדין בדיעבד. ופירוש דבריו הוא, שאע"פ שטיבל טיבול ראשון בחזרת ולא בשאר ירקות, אם לא עשה כדין ולא בירך על אכילת מרור ולא התכוין לצאת ידי חובתו, מטבל טיבול שני לשם מצוה. אבל אם עשה כדינו ובירך על טיבול ראשון והתכוין לצאת ידי חובתו, אין הטיבול השני מצוה אלא היכר לתינוקות בלבד[סח].

אמנם הכתב סופר (שו"ת, מו"ח סי' קז מוסף ג ד"ה וקודם) כתב, שדוחק לפרש כן בדברי רבי יוסי ששכח ולא בירך. ולכן יש לומר שכל הוכחת הגמרא מדברי רבי יוסי היא רק לפי שיטת רב הונא שהמטבל טיבול ראשון בחזרת מברך 'על אכילת מרור' בטיבול שני. ולדבריו יש לפרש שכוונת רבי יוסי כפשוטו למצוה גמורה שהרי אינו יוצא ידי חובתו בטיבול ראשון. אבל למסקנת הגמרא שהלכה כרב חסדא שמברך 'על אכילת מרור' בטיבול ראשון, על כרחך צריך לומר שהוא צריך להתכוין לצאת ידי חובתו, שאם לא כן הרי זו ברכה לבטלה, ואם כן צריך לומר שאין כוונת רבי יוסי למצוה גמורה, ולפי זה אין ראיה מדברי רבי יוסי שמצוות צריכות כוונה[סט].

האם הטיבול בחרוסת הוא מצוה

אם כן מאי מצוה. הב"ח (מו"ח סי' תפד ס"ק) הקשה על מה שכתב **המור** (שם) בשם **הרא"ש** (סי' ו) שאפשר להוציא את האחרים בברכת בורא פרי האדמה שמברך על טיבול ראשון, אע"פ שאינו אוכל עמהם, מכיון שתקנת חכמים היא לעשות היכר לתינוקות, והרי זה כברכת המצוות, וכמו שמבואר בגמרא שאפשר להוציא אחרים בברכת 'המוציא' שמברך על המצה אע"פ שאינו אוכל, משום שהיא כברכת המצוות. וקשה, שהרי הגמרא הוכיחה מהלשון 'מצוה' שאין כוונת רבי יוסי להיכר, ואם כן מבואר שאין דבר העושים להיכר נקרא מצוה. ותירץ, שאין כוונת הרא"ש שטיבול ראשון הוא מצוה, אלא כוונתו שמכיון שהטעם שעושים טיבול ראשון הוא בשביל שהתינוקות ישאלו ויקיים מצות סיפור יציאת מצרים, נמצא שמצות סיפור יציאת מצרים תלויה בטיבול ראשון, ולכן דינה של הברכה שהוא מברך על טיבול ראשון כברכת המצוות, אבל לעולם אין הטיבול עצמו נחשב למצוה. **והמאמר מרדכי** (שם סק"ח) הקשה על דבריו, שאם כן מדוע לא אמרה הגמרא שטיבול שני הוא מצוה מכיון שמצות סיפור יציאת מצרים תלויה בה. ולכן כתב, שכוונת הגמרא אינה שאי אפשר לקרוא לדבר שעושים להיכר 'מצוה', אלא כוונתה שמהלשון מצוה להביא לפניו וכו' משמע שלא יצא ידי חובת מרור וצריך להביא מרור כדי שיצא ידי חובתו, אך לעולם גם דבר שעושים משום היכר מצוה הוא[ע].

האם כוונתו של רב הונא לסילקא וארוזא דווקא

אמר רב הונא סילקא וארוזא. כתבו **הראשונים**[עא], שכוונתו אפילו סילקא וארוזא[עב], וכל שכן שני מיני בשר, שהרי שני התבשילים הם זכר לפסח ולחגיגה. **והרש"ש** (ד"ה רבא) כתב, שיש לפרש כוונתו דווקא סילקא וארוזא ולא שני מיני בשר, כיון שנראה כאוכל קדשים בחוץ[עג].

מדוע לקח רבא דווקא סילקא וארוזא

רבא[עד] **הוה מיהדר אסילקא וארוזא הואיל ונפיק מפומיה דרב הונא.** הקשה **החתם סופר** (הגהות, ד"ה רבא), מה כבוד הוא לרב הונא שיקח רבא דווקא סילקא וארוזא הואיל ויצא מפיו. וכן קשה המשך הגמרא, מה בא רב אשי להשמיע במה שאמר שאין מי שחושש לדברי רבי יוחנן בן נורי, שהרי פשוט שאם הלכה כרבי יוחנן בן נורי לא היה רב הונא אוכל תבשיל אורז. ואין לפרש כוונתו שאין מי שחושש לדברי רבי יוחנן בן נורי ואפילו לחומרא בלבד, שכן מנין לו שאין אחד בעולם שחושש לדבריו[עה]. ותירץ, שגם בימיהם של חז"ל היו נזהרים שלא לאכול דברים שההמונים טועים בהם וחושבים שהם חמץ כדי שלא יבואו להקל, ואם כן יפה אמר רב אשי שיש ללמוד מדברי רב הונא, שלא היה אפילו עם הארץ אחד שהיה טועה וחושב שאורז יכול להחמיץ, שהרי אם כן היה ראוי לגזור עליו שלא לאוכלו, וכמו שנזהרו לא לקחת לשני תבשילין בשר, שלא יבואו להגיד שזהו בשר קרבן פסח ויראה כאוכל קדשים בחוץ, וכן לא היו נוטלים מיני זרעים שלא יבואו לטעות בהם שהם מיני דגן.

כאוכל חצי זית היום וחצי זית למחר ואין בו חיוב כרת אם חמץ הוא'. ולפי דבריו מבוארים היטב דברי רש"י, שבמסכת מנחות ביאר רש"י באיזה אופן יוצא ידי חובת אכילת מצה, ובזה כתב שלא ישהה בין אכילה לאכילה יותר מכדי אכילת פרס, ואילו במסכת ברכות ביאר באיזה אופן מתחייב כרת כשאכל חמץ, ובזה כתב שיאכל את כולו תוך כדי אכילת פרס. **סב. המגן אברהם** (מו"ח סי' תעה סק"ד) הביא ראיה לדברי התרומת הדשן מהגמרא (מולין קג:), וכתב המחצית השקל (שם ד"ה ומן), שראייתו היא לפי מה שפירש רש"י (שם ד"ה מהו) שבדבריו מבואר שסתם אכילה היא בבת אחת, אלא שהלכה למשה מסיני הוא שאכילות מצטרפות תוך כדי אכילת פרס, ולכן באבר מן החי שחידוש הוא כיון שגם עצמות וגידים מצטרפים לכזית, אין לך בו אלא חידושו ולא נאמרה בו ההלכה שתוך כדי אכילת פרס מצטרף. וסבר המגן אברהם שגם לגבי מצוות עשה העיקר כמשמעות הפסוק לסתם האכילה שהיא בבת אחת, אבל לביאור התוספות בסוגיא (שם ד"ה מלקו) אין ראיה שסתם אכילה היא בבת אחת. ובמנחת ברוך (שו"ת, סי' עג ד"ה מעתה גרסינן) כתב, שגם מדברי רש"י אין ראיה לדברי תרומת הדשן, שכן כוונת רש"י היא רק שהדרך הוא ליתן את כל הכזית בפיו בבת אחת אבל אין הדרך לבלוע את כל הכזית בבת אחת. וראה גם בחידושי חתם סופר (שם ד"ה כי), שכתב שמסוגייתנו יש להוכיח שאין לבלוע את כל הכזית בבת אחת אלא יש להכניס את כל הכזית לפיו בבת אחת, ולבלוע מעט מעט, ואדרבה אם יבלענו בבת אחת הרי זו אכילה שלא כדרכה [אמנם במקום אחר (שו"ת, מו"ח סי' קמ) כתב החתם סופר, 'אמנם אוכלי פסח מצה ומרור היו מרסקים הדק היטב וגם נדחקים בבליעה כמו שאנו עושים היום בליל פסח לקיים מצותנו כראוי', ומשמע בדבריו שיש לבלוע בבת אחת לקיים המצוה כראוי]. **סג. בבית מאיר** (מו"ח סי' תעה ס"ק ד"ה ויאכל) הקשה, שלדבריו של התרומת הדשן אין קושייתו של המרדכי מובנת, שאף אם מצוה מן המובחר לאכול כל הכזית יחד בודאי יצא ידי חובתו כל זמן שאכלו תוך כדי אכילת פרס, וכיון שלהלל הצריכה התורה לאכול שלשה כזיתים יחד, בודאי כוונתה שלא יבלעם בבת אחת אלא יבלעם מעט מעט, ועל כרחך צריך לומר שהמרדכי הקשה כן משום שהוא סובר שאף לבלוע מעט מעט אי אפשר רק על ידי ריסוק, ואם כן אין להוכיח מכאן שצריך לבלוע הכל יחד. וכתב הבית מאיר שצריך לומר בדעת התרומת הדשן שהוא סבר שהמרדכי לא המציא שעל ידי הריסוק בית הבליעה מחזיק יותר מכח קושייתו, אלא שמן הסברא ידע כן, ולכן תירץ כפי האמת שעל ידי הריסוק בית הבליעה מכיל יותר, ומכיון שלא כתב שיכול להכניסו לפיו ולבלעו מעט מעט מוכח שהוא סובר שמצוה מן המובחר לבלוע הכל יחד, ומסתמא נהג כן הלל לקיים את המצוה מן המובחר. **סד. וכך** הוא לשון השולחן ערוך (שם ס"ו). **סה. שולחן גבוה** (מו"ח סי' תעה ס"ק מ), מגן האלף (שם) וערוך השולחן (שם ס"ד). **סו. וכן** הביא המגן אברהם (סי' תעה סק"ד) בשם המהרי"ל (סדר ההגדה מוסף לפ שיטוי נוסחאות אות י). **סז. וכתב** במגן האלף שהמרדכי דייק שבכורך צריך לאכול שלשתם יחד מלשון הברייתא, עיין שם. והוסיף, שעיקר קושיית המרדכי היתה מכח דיוק זה בברייתא, שכן אם הקשה מסברא קושייתו תמוהה כפי שהבאנו בהערה לעיל בשם הבית מאיר. **סח. ובחידושי** הר"ן (ד"ה תמר) הוסיף, שדברי רבי יוסי הם על דברי תנא קמא. והיינו, שעל מה שאמר תנא קמא שאם אכלו שלא במתכוין יצא, אמר רבי יוסי שבדיעבד אם לא בירך ולא התכוין לצאת ידי חובתו בטיבול ראשון, צריך להביא לפניו מצה חזרת וחרוסת. **סט. וביאר** בזה את שיטות הראשונים שמצוות אינן צריכות כוונה, וכן את שיטת הרמב"ם שמצוות של אכילה אינן צריכות כוונה. **ע. וראה** בט"ז (שם סק"ח) שאין כוונת הרא"ש שטיבול ראשון הוא מצוה, אלא כוונתו שמכיון שתיקנו חכמים לטבול הרי זה חיוב, ולכן אין הברכה נחשבת כברכת הנהנין אלא דינה כמו ברכת המצוות. אמנם בנהר שלום (שם) הקשה עליו, שמאחר שתיקנו כן ויש בזה חיוב מדוע אי אפשר לקרוא לטיבול זה 'מצוה'. ולכן כתב, שכוונת הגמרא היא, שאם כבר יצא ידי חובת מרור אין הטיבול השני אלא בכדי שיכירו התינוקות שהטיבול הראשון היה משום מצוה וזכר לשיעבוד ואין בו ענין בפני עצמו, ולכן אין לקרוא לו 'מצוה'. **עא. רבינו** חננאל (ד"ה מלקו), רשב"ם ותוספות (ד"ה סילקא), ר"ן (על הרי"ף, ד"ה מלקו). **עב. ונראה** שכך היתה גירסת הרבינו חננאל בגמרא. **עג. וכעין** המבואר לקמן (קטו:), אמר רבא, מצה צריך להגביה להגביה, בשר אין צריך להגביה, ולא עוד אלא שנראה כאוכל קדשים בחוץ. **עד. הפרי** חדש (מו"ח סי' תעג ס"ד) כתב, שיש לגרוס 'רבה', שהרי רבא אמר בגמרא לקמן (קטו:), מצה צריך להגביה ומרור צריך להגביה, בשר אין צריך להגביה, ולא עוד אלא שנראה כאוכל קדשים בחוץ. ומשמע מדבריו שיש לקחת לכל הפחות מין אחד של בשר. אמנם ראה באגרות משה (או"ח סי' קנו) שהוכיח שהחשש של נראה כאוכל קדשים בחוץ אינו שייך אלא רק בבשר ולא בתבשיל אחר אף שהוא במקום הבשר, שהרי אף שרבא עצמו נהג לקחת סילקא וארוזא, לא אמר שיש חשש של נראה כאוכל קדשים בחוץ רק לנוהגים לקחת בשר לשני תבשילים [וראה עוד במנחת יהודה (הפצטיין, ד"ה רבא) שהוכיח שאין כוונת הגמרא לרבא סתם שהוא בנו של רב יוסף בר חמא, אלא לרבא בר נתן או בר ירמיה, שהיה מתלמידי רב הונא ושמע הלכה זאת מפיו, ולכן נהג כמותו]. **עה. אמנם** ראה בשאילת שלום (על שאילתות דרב אחאי גאון, שאילתא עו), שכתב על פי דברי השאילתות, שמדברי רב הונא שמענו שאין לחשוש לדברי רבי יוחנן בן נורי ואפילו לחומרא.

ולפי זה מה שלקח רבא אורז הואיל וכך יצא מפיו של רב הונא, פירושו שעשה כן משום שסמך על דברי רב הונא שלא תצא תקלה על ידו.

האם מותר לבשל אורז

אמר רב אשי שמע מינה מדרב הונא דלית דחייש להא דרבי יוחנן בן נורי. כתבו **המכתם** (מגילת סתרים ד"ה מתני') **ומהר"ם חלאווה** (ד"ה ז"מ)[עו], שיש להוכיח מהגמרא שמותר לבשל אורז ואין בזה שום איסור, ולא כאומרים[עז] שאע"פ שאין יוצאים ידי חובת מצה שעשאוה מאורז משום שאין בא לידי חמץ גמור, אסור לבשלו מכיון שהוא בא לידי חמץ נוקשה. **ובספר קובץ על הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ה ה"ג) דחה שאין להביא ראיה מסוגייתנו, משום שמדובר שהיו מהבהבים אותו באור וטוחנים אותו קודם בישולו, ובזה אין חשש שיבוא לידי חימוץ[עח].

מדוע לא נאמר שבישלו את האורז במי פירות

שם. כתב **הצל"ח** (ד"ה אמר), שמכאן יש להביא ראיה לשיטת **רש"י** (לעיל נו. ד"ה אין - הרמתון), שמי פירות מחמיצים אף בלי מים אלא שהוא חמץ נוקשה, שהרי אם לא כן איך מוכח מדברי רב הונא שאורז אינו מחמיץ, והרי שמא בישלוהו במי פירות. **ובשאילת שלום** (על השמילתות לרב אחאי, שמילתא עו) דחה, שפשטות המשמעות של 'שני תבשילין' הוא כדרך רוב העולם המבשלים במים, שהרי אם יבשלום במי פירות יכול לבשל גם חטה ושעורה ולא יחמיצו, והיו צריכים להשמיע הדין בהם שהרי השתבחה בהם ארץ ישראל, ועל כרחך צריך לומר שרב הונא הזכיר רק סילקא וארוזא משום שרק את אלו יכול לבשל כדרכם במים[עט].

ביאור דברי חזקיה בדג וביצה שעליו

חזקיה אמר אפילו דג וביצה שעליו. פירש **הרשב"ם** (ד"ה אפילו), שחידושו של חזקיה הוא שדג וביצה שעליו נחשבים שני תבשילים הגם שנראים כתבשיל אחד, וכל שכן שאפשר בסילקא וארוזא. **והר"ן** (על הרי"ף, ד"ה אפילו) כתב, שאפשר לומר שחזקיה סובר שאי אפשר בסילקא וארוזא מכיון שצריך מין בשר דווקא [וכדברי רב יוסף לקמן], וחידושו הוא שגם דג וביצה נחשבים מין בשר[פ] ולכן יוצאים ידי חובת שני תבשילים בדג וביצה שעליו[פא]. **וכתב הרש"ש** (ד"ה אפילו), שלפי זה מה שאמר חזקיה 'אפילו', אין דבריו אמורים על דברי רב הונא שהובאו לעיל [להוסיף על דבריו שאין צריך שני תבשילים ממש[פב]], אלא על המשנה, שלא נאמר כרב יוסף שצריך שני מיני בשר דווקא, אלא אפשר אף בדג וביצה.

וכתב בתורת רפאל (מו"ח הלכות פסח סי' עח), שהר"ן לא פירש כרשב"ם משום שהוקשה לו, שדין זה שדג וביצה שעליו נחשבים כשני תבשילים כבר מבואר במשנה (פסחים קטו:) לענין עירוב תבשילין, ומה חידש חזקיה בזה, ועל כרחך שחידושו של חזקיה הוא שגם דג וביצה מועילים לשני תבשילים, אף שדינם הוא בבשר דווקא[פג].

ביאור הגירסא 'דג וביצה' בדברי חזקיה

אוצר החכמה

שם. יש שגרסו[פד] בדברי חזקיה 'דג וביצה', ואינם גורסים תיבת 'שעליו', ובפשטות מדובר שכל אחד התבשל לבדו. **וכתב בתורת רפאל** (שם ד"ה ועוד), שלדבריהם לכאורה יש לפרש שחידושו של חזקיה הוא כר"ן שביצה ודג נחשבים למיני בשר. אלא שיש לדחות שהשמיע חידוש אחר, על פי המבואר בגמרא (פסחים יז:), שלא נחלקו בית שמאי ובית הלל בענין עירוב תבשילין שאם פורר ביצה ונתן לתוך הדג, או שריסק קפלוטות ונתן לתוך הדג, שהן שני תבשילין. ומבואר שהיה מקום לומר שאף אם פורר ביצה ונתן לתוך הדג שכל אחד עומד בפני עצמו, מין אחד הם מאחר שכן הדרך לפורר את הביצה בתוך הדג, והוצרכה הברייתא להשמיענו ששני מינים הם. ואם כן יש לומר שזהו גם חידושו של חזקיה, שבאופן זה הרי הם נחשבים שני מינים לענין פסח כמו שהם נחשבים לענין עירוב תבשילין[פה].

ביאור הגירסא 'אפילו' בדברי רב יוסף

רב יוסף אמר צריך שני מיני בשר. **בסדר רב עמרם** (סדר פסח)[פו] גרס בדברי רב יוסף 'אפילו שני מיני בשר'. **וכתב בתורת רפאל** (שם ד"ה ודע), שלשיטתו כל אחד מהאמוראים הוסיף על דברי חבירו. והיינו, שלרב הונא צריך דווקא סילקא וארוזא, אבל לא מיני בשר משום שנראה כאוכל קדשים בחוץ, ואפילו דג וביצה לא יקח משום שמיני בשר הם, וגם זה דומה לאוכל קדשים בחוץ. וחזקיה סובר שגם דג וביצה מותר ליקח לשני תבשילים, אבל שני מיני בשר ממש אסור משום שנראה כאוכל קדשים בחוץ. ורב יוסף סובר, שאף שני מיני בשר מותר, ואין חוששים לכך שנראה כאוכל קדשים כיון שאינו עושה כן אלא לזכר בלבד ואינו אומר בשר זה לפסח הוא[פז].

הטעם לשני תבשילין

אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה. כתבו **רבינו דוד** (ד"ה והא) **והר"ן** (ד"ה אחד), שגם שאר האמוראים מודים ששני תבשילים הם זכר לפסח וחגיגה, אלא שרב יוסף נותן טעם לדבריו, שמכיון ששני התבשילים הם זכר לפסח וחגיגה, צריך שני מיני בשר דווקא. אמנם **הרוקח** (סי' רפג) כתב, שיש אומרים ששני התבשילים הם זכר למשה ואהרן[פח], **וכתב באליה רבה** (סי' תעג סק"י) שכפשוטו הוא תמוה. אלא שיש לפרש כוונתו על פי מה שכתבו **התוספות** (ד"ה אחד), שכשחל ארבעה עשר בניסן בשבת אין צריך אלא תבשיל אחד, שמא יבנה בית המקדש ויטעו להקריב חגיגה שאינה דוחה את השבת. **ור"י** אומר, שאין חשש שיטעו, משום שכשיבנה בית המקדש משה ואהרן יהיו עמנו. ולפי זה אפשר לפרש שכוונת הרוקח היא, שאף כשחל ארבעה עשר בניסן בשבת עושים שני תבשילים זכר למשה ואהרן, שמכיון שיהיו כשיבנה המקדש אין חשש שיבואו לטעות.

ובדבר שמואל (ד"ה מנהגי) כתב, שיש לומר בדעת הרוקח שלשאר האמוראים שלא הוזכר בהם טעם, זהו הטעם זכר למשה ואהרן, ולכן לשיטתם אין צריך דווקא שני מיני בשר, ורק לרב יוסף המצריך שני מיני בשר, שני התבשילים הם כנגד החגיגה והפסח[פט].

האם צריך אחד צלוי ואחד מבושל בדווקא

שם. רבינו חננאל (ד"ה מנהגי) **והרי"ף** כתבו, ששני מיני בשר אלו צריכים להיות אחד צלוי זכר לפסח ואחד מבושל זכר לחגיגה. **וכתב רבינו דוד** (ד"ה והא) שאינו נכון, שהרי לא אמר רב יוסף שצריך דווקא אחד צלי ואחד מבושל. **והתוספות** (ד"ה שני) הקשו, שהרי המשנה לקמן (קטו.) סתמה כדעת בן תימא[צ]

עו. **וכן** כתב החק יעקב (סי' תנג סק"ד). עז. **המהר"ם** חלאווה כתב כן בשם רבותינו הצרפתים, והחק יעקב הביא כן מהראב"ד (לפום ורמיליה, ממן ומצה פ"ה ה"ג). עח. **ואף** שכתב הרמב"ם (שם ה"ה), 'כרמל שמהבהבין אותו באור וטוחנין אותו, אין מבשלין את הקמח שלו במים שמא לא נקלה באור יפה ונמצא מחמיץ כשמבשלין אותו', אין זה אלא בכרמל שהוא חמץ גמור, שבזה יש לחשוש שמא לא נקלה באור יפה ויבוא לידי חימוץ, אבל באורז שאינו אלא חמץ נוקשה ואסור רק מדרבנן, אין חוששים לזה. עט. **ובזה** יישב גם את הערת הצל"ח שמא חלטו את האורז ברותחים שאז אינו מחמיץ, אך בסתם מים מחמיץ. והצל"ח יישב על פי המבואר לעיל (נו:) שאמר רב יוסף שאין לחלוט שתי חטים יחד שמא תכנס חטה אחת בתוך ציר חברתה, ולא תגיע רתיחת המים לארבע רוחותיה ותבוא לידי חימוץ, ואם כן לפי זה נמצא שלא שייך לעשות תבשיל מאורז חלוט, שאין עושים תבשיל מגרעין חיטה אחד. ודחה בשאילת שלום את דבריו, שלפי מה שביאר רש"י במסכת ברכות (נ. ד"ה שאורז) שאורז הוא מי"ל, אין לאורז ציר, ואם כן יכול לחלוט יותר מאורז אחד וחזרה קושיית הצל"ח. ולדבריו מיושב, שאין זה דרך בישול. פ. **כמבואר** בגמרא (נדרים נד:), שבשר דג נחשב בשר לענין נדר. פא. **ראה** בתורת רפאל (מו"ח הלכות פסח סי' עח), שביאר בזה את דברי המהרש"ל (שו"ת, סי' פח), שאסור לאכול ביצים צלויות במקום שנהגו שלא לאכול צלי בליל פסח, שהרי הביצה היא במקום הבשר, וכשאוכלה צלויה נראה כאוכל קדשים בחוץ [עיין שם שהאריך ליישב דבריו ממה שהקשה עליו הט"ז (מו"ח סי' תעו סק"ג)]. פב. **והוסיף**, שגם לא מסתבר שחזקיה מתייחס לדברי רב הונא שהרי חזקיה היה רבו של רבי יוחנן שקדם לרב, ורב הונא היה תלמידו של רב. פג. **עיין** ברש"ש (ברכות ד"ה אפילו), שהקשה כן מעצמו, וכתב לפרש כמו שפירש הר"ן. והנה הר"ן עצמו הביא גם את פירוש הרשב"ם, וכתב בתורת רפאל (שם ד"ה והנה) שהר"ן הסתפק בדבר, שכן יש לתלות את שני הפירושים במחלוקת שהביא הר"ן במסכת תענית (כו: ד"ה ערב) לגבי סעודה המפסקת בערב תשעה באב שאסור לאכול בה שני תבשילים. דעת הגאונים הראשונים שלמדים דין שני תבשילים בסעודת המפסקת ממה שנאמר לגבי עירוב תבשילין, וגם בסעודה המפסקת אסור לאכול דג וביצה שעליו שהרי נחשבים לשני תבשילים בדין עירוב. ודעת הרמב"ן (תורת האדם, ענין מצילות ישנה אות קג ד"ה כתב) שאין ללמוד זה מזה כיון שקולא היא שהקילו בעירוב תבשילין להחשיבם כשני תבשילים, אבל מותר לאכלם בסעודה המפסקת, שנחשבים כתבשיל אחד. ובזה הסתפק הר"ן, שאם כגאונים הראשונים שניתן ללמוד לכל דבר מדין עירוב תבשילין, אין חידוש בכך שדג וביצה שעליו הם שני תבשילים וצריך לפרש את דברי חזקיה כפירוש הר"ן, אבל לדעת הרמב"ן שאין ללמוד מעירוב תבשילין שדג וביצה שעליו הם שני תבשילים שהרי היא קולא שהקילו שם, לכך ניתן לפרש את דברי חזקיה כרשב"ם, שחידושו של חזקיה הוא שגם לענין זה דג וביצה שעליו נחשבים לשני תבשילים. פד. **סדר** רב עמרם (סדר פסח), רבינו חננאל (ד"ה מנהגי), ראי"ש (סי' כה), וכן כתב בדקדוקי סופרים (בהגהות אות ג) בשם הרי"ף (כתב יד) והרי"ץ גאות. פה. **ומבאר** (שם ד"ה מנהגי) שלגירסא זו יהיה מוכרח לכאורה, ממה שלא אמר חזקיה שאפשר לצאת ידי חובת שני מינים מדג וביצה שעליו, שדג וביצה שעליו אינם נחשבים שני מינים, ורק לענין עירוב תבשילין הקילו להחשיבם כשני מינים, וכשיטת הרמב"ן [וראה שם (ד"ה והנה) שגם אם נאמר שדג וביצה שעליו נחשבים שני מינים לענין פסח, אין הכרח ללמוד מזה לענין סעודה המפסקת, שכן יש לומר שגם לגבי פסח הקילו שאינו אלא זכר בלבד]. פו. **אמנם** במגן האלף על סדר רב עמרם כתב שתיבת 'אפילו' היא טעות סופר. פז. **ולעיל** (נג.) אמר רב יהודה אמר רב, אסור לו לאדם שיאמר בשר זה לפסח הוא, מפני שנראה כמקדיש בהמתו ואוכל קדשים בחוץ. אמנם הרמב"ם השמיט דין זה. ולפי זה יתכן שרב יוסף יסבור שגם אם יאמר בשר זה לפסח אין חשש. פח. **ובמעשה** רוקח (ממגנצא, סדר ליל פסח אות נט) הביא כן בשם תשובת רב שרירא גאון. והוסיף, שיש שמניחים תבשיל נוסף זכר למרים, שנאמר (מיכה ו ד) 'ואשלח לפניך את משה אהרן ומרים'. ואותם שלשה תבשילים הם כנגד שלשה מיני מאכל שעתידים ישראל לאכול לעתיד לבוא, דג, כנגד לויתן. ביצה, כנגד זיז שדי. בשר, כנגד שור הבר. פט. **והוסיף**, שנפקא מינה בזה שלטעם שהוא זכר למשה ואהרן גם בזמן הבית עשו שני תבשילין. צ. **בחקרי לב** (חזון, מו"ח סי' פח) ובברך משה (נתיבות, ד"ה שני) כתבו, שאף שלעיל (פט:) סתמה המשנה שלא כבן תימא, סוברים התוספות שעדיף לפסוק כסתם משנה השנויה באחרונה. אך הקשו החקרי לב (שם) והיד דוד (נתיבות, ד"ה שני), ממה שכתבו התוספות (ד"ה אחד) שבארבעה עשר בניסן החל בשבת אין צריך שני תבשילים משום שאין חגיגת י"ד דוחה שבת, והרי לבן תימא חגיגת י"ד דוחה שבת [שהרי לבן תימא מקישים חגיגה לפסח]. ותירצו, שדעת

שאף החגיגה צריכה להיות צלי[צא], וכתבו התוספות שאדרבה צריך שיהיו שניהם מבושלים וכפי שמורה הלשון 'שני תבשילין'[צב]. **ובחידושי מהר"ם חלאווה** (ד"ה רבינא) כתב, שאין כוונת הרי"ף שמעיקר הדין צריך אחד צלוי ואחד מבושל אלא כך המנהג.

ביאור דעת רבינא שאפילו גרמא ובישולא

רבינא אמר אפילו גרמא ובישולא. כתב הר"ן (על הרי"ף, ד"ה אפילו), שאין הכוונה לעצם בלבד אלא עצם עם קצת בשר שעליה[צג], ולדעת רבינא צריך שני מיני בשר דווקא, אלא שהוא מיקל שגם העצם והרוטב שבו התבשל הבשר נחשבים שני מיני בשר[צד]. **והפרי חדש** (או"ח סי' תעג ס"ק ד"ה דעת) כתב, שלרבינא די במין אחד של בשר. אמנם יש שכתבו[צה] שרבינא מיקל יותר מכל האמוראים, וכוונתו לחדש שגם גרמא ובישולא נחשבים לשני מינים וכל שכן דג וביצה שעליו או סילקא וארוזא, ואין צריך לומר שני מיני בשר.

טעם המנהג לקחת ביצה

שם. הראשונים[צז] **הביאו בשם הירושלמי**[צז] **שנהגו לקחת לשני תבשילים זרוע וביצה.** זרוע, לזכר שגאלנו הקב"ה בזרוע נטויה. וביצה לומר, 'בעא הקב"ה למפרק יתנא בדרעא מרממא'[צח], משום שבלשון ארמית תרגומו של ביצה הוא 'ביעא'. אמנם מצאנו בראשונים עוד טעמים למנהג להשתמש בביצה. יש שכתבו[צט], שהוא משום אבילות על חורבן בית המקדש. **והארחות חיים** (לוניל, סדר ליל פסח אות יד) כתב, לפי שאנו אומרים והוציאנו מעבדות לחרות ומאבל ליום טוב, לפיכך עושים את המבושל מביצה שכן הדרך לנחם בה אבלים, כלומר גלגל הוא שחוזר בעולם[ק]. ויש שכתבו[קא], שנוהגים בביצה משום שהיא קלה לבשלה[קב].

והב"ח (או"ח סי' תעג ס"ק ד"ה ומה - השני) הקשה, מדוע נהגו לקחת בשר וביצה ולא חששו למה שפסקו הראשונים[קג] שצריך שני מיני בשר, ולפחות ינהגו כרבינא לקחת עצם והרוטב שגם לזה יש דין בשר. ותירץ, שבזה עושים כדברי רבינא שכן בשר ממש ודאי לא גרוע יותר מעצם, וכן הביצה אינה גרועה יותר מהרוטב וגם היא נחשבת בשר[קד].

ובאגרות משה (או"ח, או"ח ח"ג סי' קנו) כתב, שאין עיקר כוונת הראשונים שתיקנו לאכול ביצים משום אבילות, שהרי אין מחלוקת משום מה לוקחים שני תבשילין ובודאי הביצה היא כנגד החגיגה, אלא כוונתם לתת טעם מדוע אין אנו נוהגים לקחת שני מיני בשר שבזה יצא ידי כל השיטות, ועל זה כתבו שנהגו כן משום שרצו לעשות זכר לאבילות, ואף שלא רצו לתקן תקנה נפרדת לעשות זכר לאבילות, מכל מקום די בזה להכריע שלא לקחת שני מיני בשר, אלא בשר וביצה[קה].

נוסח ברכת המרור

על אכילת מרור. כתבו הראשונים[קו], שכשאוכל שאר ירקות בטיבול ראשון מברך על החזרת 'לאכול מרור' ככל מצוה שמברכים עליה קודם לעשייתה [ואי אפשר לעשותה על ידי שליח] שמברכים עליה 'לעשות', ורק כשמילא כריסו בחזרת בטיבול ראשון הרי הוא מברך בטיבול שני 'על אכילת מרור' לרב הונא[קז], והטעם שמכיון שכבר מילא כריסו במרור הרי זה כאילו שכבר התחיל במצוה, והכלל הוא שהמברך אחר שהתחיל במצוה מברך 'על'[קח]. אמנם **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ח ה"ח) כתב, שבכל אופן מברך 'על אכילת מרור'[קט], וביאר **המגיד משנה** (סה"מ ה"ג) טעמו, מפני שבברכה זו מוציא את עצמו ואת כל השומעים עמו[קי]. **ובר"ן** (או"ח, רי"ף פסחים סי' נח) כתב, שהטעם שמברך במצות מצה ומרור בלשון 'על' הוא מפני שיש לו גם הנאה במעשה האכילה מלבד קיום המצוה, ולכך מברך ב'על' להודיע ולהראות כאילו עושה אותם ולא לעצמו כי מצוות לאו ליהנות ניתנו.

ובאבני נזר (או"ח, או"ח סי' שפח) כתב, שאין טעם המגיד משנה מיישב את מנהגנו שכל אחד מברך לעצמו, ובכל זאת מברכים 'על'. וכתב לפרש על פי שיטת רבי אליעזר בן עזריה (לקמן קכ:) שמצות אכילת פסח עד חצות, ולמד כן ממכת בכורות בגזירה שוה, שכמו שמכת בכורות היתה בחצות כך זמן אכילת מצה היא בחצות. ולכאורה יש לתמוה, שהרי מכת בכורות היתה בחצות ממש ואיך אפשר ללמוד מזה לאכילת פסח שזמנה עד חצות. וצריך לומר, שמכיון שאי אפשר לאכול בחצות ממש שהרי אין בו המשך זמן כלל, ומעשה האכילה הרי צריך המשך זמן, על כרחך צריך לפרש שגדר המצוה הנלמד הוא שבזמן חצות הלילה יהיה כבר בשר הפסח נאכל. וכן הדין גם לגבי המרור והמצה שדינם שיהיו נאכלים עד חצות. וכיון שגדר המצוה הוא שכשיגיע חצות יהיו המצה והמרור נאכלים ובאותו זמן כבר אכלם, שייך יותר לברך בלשון 'על' שמשמע גם לשעבר [שהרי בזמן עיקר קיום המצוה כבר נעשה מעשה המצוה], ולא בלשון 'ל', שאינו משמע אלא רק לשון להבא.

דין ברכת בורא פרי האדמה על המרור

כתב המגן אברהם (סי' תעה סק"י), שרק אם הוא לוקח מאותו מין מרור שראוי לאכלו חי מברך עליו 'בורא פרי האדמה', אבל אם לוקח מין מרור שאין ראוי לאכלו חי, כגון הקריי"ן שהוא חריף, אין מברך עליו 'בורא פרי האדמה'[קיא], אלא מברך עליו 'על אכילת מרור' בלבד. **והחק יעקב** (סח ס"ק טז) כתב, שמסתימת הגמרא וכל הפוסקים משמע שעל כל מיני מרור מברכים 'בורא פרי האדמה'. וביאר, שעל ידי טיבולם בחומץ הוא נאכל. ובאופן אחר ביאר, שברכת הנהנין של המרור דינה כברכת המצות[קיב] ולכך מברכים עליו בכל אופן[קיג].

התוספות שהלכה כבן תימא רק לענין זה שגם החגיגה צריכה להיות צלי כקרבן פסח שבזה סתמה המשנה כמותו, אבל בשאר דברים הלכה כחכמים שסתמה המשנה כמותם [וראה ביד דוד שנתן טעם לדבר]. **והחתם סופר** (הגדה, ד"ה אחד) כתב, שאין כאן סתירה בדברי התוספות, משום שהתוספות שכתבו שגם החגיגה באה צלי ברגיתם לפרש את דין שני התבשילים האמורים במשנתנו, ומשנתנו (לקמן קטז.) הרי סתמה כבן תימא. ואילו התוספות שכתבו שבפסח החל בשבת אין צריך שני תבשילין באו לפרש מנהגנו, והרי אין הלכה כבן תימא. **צא. התוספות** (ד"ה שני) כתבו ששני המינים צריכים להיות מבושלים. והקשה המהרש"א (שם), שלכאורה לבן תימא יש לומר ששניהם יהיו צלויים. ותירץ, שאפשר לומר שאין לחוש לזה כיון שאין שני התבשילים באים אלא רק לזכר. וכן מלשון 'תבשילין' שבמשנה משמע שאין צריכים להיות צלויים. **אמנם הב"ח** (או"ח סי' תעג ס"ק ד"ה ומה - השני) הביא שמנהג אשכנז לקחת זרוע וביצה ולצלותם ולא לאכלם, כיון שנוהגים כמרדכי (פ"ק דמס תרמ) שלא לאכול צלי בליל פסח. **ובשם המהרש"ל** (או"ח, סי' פח) כתב, שמדין הגמרא צריך לאכול את שני התבשילים שהרי הם באים זכר לפסח וחגיגה, ולכך אין לצלותם [וראה בט"ז (שם סק"ד) שכתב שאת הזרוע באמת לא יאכלו, אך את הביצה אפשר לאכול אף שהיא צלויה]. **צב. ובשולחן ערוך** (או"ח סי' תעג ס"ד) כתב, שהבשר יהיה צלי כיון שהוא זכר לפסח והביצה תהיה מבושלת כיון שהיא זכר לחגיגה. **והרמ"א** (שם) כתב, שנהגו שגם הביצה צלויה, וביאר השער הציון (שם ס"ק לו) שנהגו כן לחשוש לשיטת בן תימא שגם החגיגה היתה צלי. **צג. ובתפארת ישראל** (יכין מ"ג אות כ) כתב, שצריך להיות כזית בשר על גבי העצם. **צד. וכן ביאר הב"ח** (או"ח סי' תעג ס"ה) בדברי הגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ"ח אות ג) שכתב בשם ר"ת שהלכה כרבינא שהוא אחרון ולכן צריך לקחת גרמא ובישולא או שני מיני בשר. **צה. הב"ח** (או"ח סי' תעג ס"ה) ביאר כן בדעת הטור (שם) שכתב, שיכול לקחת לשני תבשילין מאיזה מין שירצה. והיינו, משום שפסק כרבינא שהוא אחרון, ולרבינא אין צריך מין בשר דווקא. ועוד כתב, שכן משמעות דברי הסמ"ג (עשין מח) ורבינו ירוחם (מישר ומוסר נתיב ה חלק ד). **צו. ארחות חיים** (לוניל, סדר ליל הפסח אות יב) וכלבו (סי' ג ד"ה ומקדר). **והמאירי** (ד"ה כבר - השני) הביא כן בשם המדרש, וכן הביאו טעם זה המהרי"ל (סדר ההגדה אות ו), האגור (סי' תסטו) ומטה משה (ד"ה אות תרטו). **צז. אמנם לפנינו לא נמצא ירושלמי זה. צח. דהיינו, רצה הקב"ה לפדותנו ביד חזקה**, והמהרי"ל כתב בלשון אחר קצת 'דבעי רחמנא עלן ופרוקינן'. **צט. המכתם** (ד"ה רבינו), ארחות חיים (שם אות יב), כלבו (שם ד"ה והנה לך) ומטה משה (שם). ובדרכי משה (או"ח סי' תעג אות י) כתב, שמזה התפשט המנהג לאכול ביצים בליל פסח. ועוד הוסיף הרמ"א (או"ח סי' תעו ס"ג), נוהגים בקצת מקומות לאכול בסעודה ביצים זכר לאבילות, ונראה לי הטעם משום שליל תשעה באב נקבע בליל פסח. ועוד, זכר לחורבן, שבזמן המקדש היו מקריבים קרבן פסח [ובביאור הגר"א (שם אות ז) ציין למה שכתוב במדרש (מיכה ג ה), על הפסוק 'השביעני במרורים הרוני לענה', 'השביעני במרורים' זהו יום טוב ראשון של פסח שכתוב בו (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים' וגו'. 'הרוני לענה', מה שהשביעני בליל יום טוב ראשון של פסח, הרוני בליל תשעה באב לענה. כלומר, ליל יום טוב הראשון של פסח הוא ליל תשעה באב. וראה בבית הלוי (או"ח, סי"ג דרוש ג) שביאר מה שהיא זכר לחגיגה. **והרמ"א** (שם) כתב, שנהגו שגם הביצה צלויה, וביאר השער הציון (שם ס"ק לו) שנהגו כן לחשוש לשיטת בן תימא שגם החגיגה היתה צלי. **צג. ובתפארת ישראל** (יכין מ"ג אות כ) כתב, שצריך להיות כזית בשר על גבי העצם. **צד. וכן ביאר הב"ח** (או"ח סי' תעג ס"ה) בדברי הגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ"ח אות ג) שכתב בשם ר"ת שהלכה כרבינא שהוא אחרון ולכן צריך לקחת גרמא ובישולא או שני מיני בשר. **צה. הב"ח** (או"ח סי' תעג ס"ה) ביאר כן בדעת הטור (שם) שכתב, שיכול לקחת לשני תבשילין מאיזה מין שירצה. והיינו, משום שפסק כרבינא שהוא אחרון, ולרבינא אין צריך מין בשר דווקא. ועוד כתב, שכן משמעות דברי הסמ"ג (עשין מח) ורבינו ירוחם (מישר ומוסר נתיב ה חלק ד). **צו. ארחות חיים** (לוניל, סדר ליל הפסח אות יב) וכלבו (סי' ג ד"ה ומקדר). **והמאירי** (ד"ה כבר - השני) הביא כן בשם המדרש, וכן הביאו טעם זה המהרי"ל (סדר ההגדה אות ו), האגור (סי' תסטו) ומטה משה (ד"ה אות תרטו). **צז. אמנם לפנינו לא נמצא ירושלמי זה. צח. דהיינו, רצה הקב"ה לפדותנו ביד חזקה**, והמהרי"ל כתב בלשון אחר קצת 'דבעי רחמנא עלן ופרוקינן'. **צט. המכתם** (ד"ה רבינו), ארחות חיים (שם אות יב), כלבו (שם ד"ה והנה לך) ומטה משה (שם). ובדרכי משה (או"ח סי' תעג אות י) כתב, שמזה התפשט המנהג לאכול ביצים בליל פסח. ועוד הוסיף הרמ"א (או"ח סי' תעו ס"ג), נוהגים בקצת מקומות לאכול בסעודה ביצים זכר לאבילות, ונראה לי הטעם משום שליל תשעה באב נקבע בליל פסח. ועוד, זכר לחורבן, שבזמן המקדש היו מקריבים קרבן פסח [ובביאור הגר"א (שם אות ז) ציין למה שכתוב במדרש (מיכה ג ה), על הפסוק 'השביעני במרורים הרוני לענה', 'השביעני במרורים' זהו יום טוב ראשון של פסח שכתוב בו (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים' וגו'. 'הרוני לענה', מה שהשביעני בליל יום טוב ראשון של פסח, הרוני בליל תשעה באב לענה. כלומר, ליל יום טוב הראשון של פסח הוא ליל תשעה באב. וראה בבית הלוי (או"ח, סי"ג דרוש ג) שביאר מה משמעותו של דבר זה שליל תשעה באב נקבע בליל פסח]. **ק. ובהגדת חיים** לראש (הגדה, שולחן ערוך אות ח) הביא בשם ספר חוקת הפסח, שהוא על שהתאבלו במצרים על הצרות הגדולות וניחמם הקב"ה. **קא. המכתם**, ארחות חיים, כלבו ומטה משה (שם). **קב. ובמכתם** (שם) הוסיף, שהיא מצויה לכל. **קג. ר"ח** (הו"ד בהגהות מיימוניות שם), רי"ף, רבינו תם (הו"ד בהגהות מיימוניות חמץ ומצה פ"ח אות ה) ורמב"ם (שם). **קד. אמנם** בהגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ"ח אות ג) כתב, שאין הביצה מין [illegible] שהרי מותר לאכלה בחלב. **קה. וראה** עוד בדבריו שביאר את מה שכתב הט"ז (או"ח סי' תעג סק"ד) שאוכלים את הביצה בליל פסח משום זכר לאבילות, שאין הוא עיקר הטעם, שכן עיקר הטעם הוא משום זכר לחגיגה, אלא כוונת הט"ז לבאר, שמכיון שיש עוד טעם באכילת הביצה מלבד זכר לחגיגה, אין חוששים שנראה כמקדיש קדשים ואוכלם בחוץ כמו שחוששים לגבי הזרוע. **קו. רבינו** יונה (סדר פסח), **ראב"ד** (בהשגות פי"ח הט"ו), **רמב"ן** (לעיל ו. ד"ה ולענין אכילת מצה), **רבינו דוד** (ד"ה גירסת), **תוספות** הרא"ש (לקמן קטו. ד"ה אלא), **מהר"ם חלאווה** (ד"ה היכא), **ר"ן** (על הרי"ף, לעיל ו. ד"ה הלכתא), **וכתבו הראשונים** שכך הגירסא הנכונה בגמרא, אמנם לפנינו הגירסא גם באוכל שאר ירקות לטיבול ראשון שמברך על החזרת 'על אכילת מרור' וכן הגירסא ברבינו חננאל וברי"ף, וכן הגירסא בפסקי הרא"ש (סי' כו). אך מהר"ם חלאווה כתב, שאף הרי"ף שכתב גם באוכל שאר ירקות בטיבול ראשון שמברך על החזרת 'על אכילת מרור' אין כוונתו בדווקא. **קז. ובפסקי** הרי"ד משמע, שגירסתו בגמרא היא שגם באופן זה מברך 'לאכול מרור'. **קח. כך** פירש הרמב"ן. אמנם רבינו יונה ותוספות הרא"ש כתבו, שגם לרב הונא יצא ידי חובתו מדאורייתא בטיבול ראשון שכן מדאורייתא מצוות אינן צריכות כוונה, ולכן מברך 'על אכילת מצה' בטיבול שני. **קט. וכתב** הבית יוסף (או"ח סי' תעה ס"ק ד"ה ומה - השלישי) שכן נהגו העולם. **קי. ומכל** מקום כתב המגיד משנה שדברי הרמב"ם צריכים עיון והעיקר כשיטות שצריך לומר 'לאכול מרור'. **קיא. כמבואר** בשולחן ערוך (שם סי' רנ סעי"ז), שאינו מברך על פלפלים יבשים כלום, כיון שאין הדרך לאכלם אלא רק בתערובת. **קיב. כמבואר** בשולחן ערוך (שם סי' תפד ס"ק), שאף שבכל ברכות הנהנין אם יצא אינו מוציא אחרים בברכה, בברכה שעל המרור יכול להוציא אחרים אף שכבר יצא ידי חובתו. **קיג. וראה** בהגהות רבי עקיבא איגר (שם אות ג), שבודאי המרור ראוי קצת לאכילה ולכל הפחות צריך לברך שהכל, אך מכל מקום אם בירך עליו בורא פרי האדמה בודאי יצא ידי חובתו, ולכן כשאוכל ירק אחר לטיבול ראשון אינו צריך לברך שהכל על המרור שאוכל בטיבול שני. **ובביאור הלכה** (שם ד"ה בטיבול) כתב, שדברי המגן אברהם קשים, שהרי אם אין המרור ראוי כלל לאכילה איך יוצא בו ידי חובת מרור [וכפי שהוכיח (שם סי' תעג ד"ה ויקח לעגה) שאין יוצאים ידי חובת מרור בדבר שאינו ראוי לאכילה], ועל כרחך צריך לומר שכיון שהוא ראוי לאכילה על ידי איזה תיקון נחשב כראוי לאכילה, וכל שכן שהוא ראוי לאכילה לפי מנהגינו שמפררים אותו קודם האכילה. וכן אפשר לומר, שמכיון שחייבה אותו התורה לאכול מרור חי [שהרי אינו יוצא ידי חובתו במבושל], החשיבה התורה לאכילתו, והרי זו אכילה חשובה שמברכים עליה אפילו ברכתו הראויה לו היינו 'בורא פרי האדמה', ולכל הפחות ברכת 'שהכל'.

קטו.

באיזה טיבול יוצא ידי חובתו לדעת רב חסדא

מתקיף לה רב חסדא לאחר שמילא כריסו הימנו חוזר ומברך עליה.

נחלקו הראשונים בדעת רב חסדא. יש מהראשונים[א] שכתבו, שגם לרב חסדא אינו יוצא ידי חובת מרור בטיבול ראשון, אלא רק בטיבול השני. וכתבו התוספות (ד"ה מתקיף), שמכל מקום מועילה הברכה שמברך קודם טיבול ראשון לפטור את המרור שאוכל בטיבול שני, כיון שאכל מעט בטיבול ראשון[ב]. והוסיפו, שמצינו כן לגבי תקיעת שופר, שאע"פ שהוא מברך על התקיעות של מיושב, מועילה ברכתו לתקיעות של מעומד, שהן עיקר התקיעות ונעשות על סדר הברכות. והקשה החזון איש (או"ח סי' קכד לדף קטו.), שאין הדמיון עולה יפה, שהרי בתקיעת שופר הוא מקיים מצוה דרבנן בתקיעות של מיושב, ואם כן עולה ברכתו על התקיעות של מיושב, ופוטר בזה גם את התקיעות של מעומד[ג]. אבל לגבי אכילת מרור, הרי אינו מקיים שום מצוה בטיבול ראשון שאינו אלא להיכר בלבד, ואין הברכה עולה כלל על מה שהוא אוכל בטיבול ראשון, ואיך תועיל ברכתו שמברך עכשיו לפטור את הטיבול השני.

ויש מהראשונים[ד] שכתבו, שלרב חסדא יוצא ידי חובתו בטיבול ראשון, וטיבול שני אינו אלא לעשות היכר לתינוקות.

ובהעמק שאלה (שמילמ קנד מום ג עמ' רמח) התקשה בדעת הרשב"ם, שכן בסוגייתנו מוכח בדברי הרשב"ם, שלרב חסדא יוצא ידי חובתו בטיבול ראשון[ה], ואילו להלן (קיט: ד"ה מן מפטירין) כתב הרשב"ם, שיוצאים ידי חובת אכילת מצה בכזית אפיקומן שאוכלים לבסוף, אך מכל מקום מברכים 'על אכילת מצה' על המצה שאוכלים בראשונה, אע"פ שאינו יוצא בזה ידי חובתו, כיון שאין לברך על המצה אחר שמילא בה כריסו, וכשיטת רב חסדא בסוגייתנו לגבי מרור. ותירץ, שדעת הרשב"ם שלכתחילה יש להסמיך את הברכה למצוה, ולכן יש לכוין לצאת ידי חובתו בטיבול ראשון, וטיבול שני אינו אלא לעשות היכר לתינוקות. אך סובר הרשב"ם, שבדיעבד גם אם לא הסמיך את הברכה למצוה יצא ידי חובתו, ולכן לגבי אכילת מצה, שעל כרחך הוא צריך לצאת ידי חובתו במצה שהוא אוכל באחרונה, כדי שיהיה דומה למצה שאכלו עם הפסח, שבזה היה יוצא ידי חובתו בזמן הבית, ומכיון שהלכה כרב חסדא שאין לברך אחר שמילא כריסו, על כרחך אנו מחויבים לעשות לכתחילה שלא כדין, ולא להסמיך את הברכה למצוה, ובדיעבד יוצא גם בזה ידי חובתו, מה שאין כן במרור שאין הכרח זה.

ביאור הטעם לעשות טיבול שני אם כבר יצא ידי חובתו

הפרי חדש (או"ח סי' תעה ס"ג ד"ה ונטיבול) הקשה על השיטות שיוצא ידי חובת מרור בטיבול ראשון, וטיבול שני הוא לעשות היכר לתינוקות, שלא מצאנו שתיקנו היכר לתינוקות, רק קודם שאלת 'מה נשתנה', כדי שיראו את השינוי וישאלו, אבל אחר שכבר שאלו וביארו להם מדוע עושים שינויים בליל הסדר, אין טעם לעשות עוד שינוי. ותירץ **הנהר שלום** (שם סק"ה), שאכן עיקר התקנה הוא באופן שאוכל שאר ירקות לטיבול ראשון, שבאופן זה הטיבול הראשון נעשה להיכר, אלא שלא רצו חכמים לעקור את התקנה לעשות שני טיבולים, גם באופן שלוקח חזרת לטיבול ראשון, אע"פ שבאופן זה באמת אין ענין בהיכר שהוא עושה בטיבול שני.

האם צריך להשתמש לכתחילה בשאר ירקות לפי רב חסדא

שם. כתבו התוספות (ד"ה מתקיף), שלפי רב חסדא אין צריך לחזר אחר שאר ירקות לטיבול ראשון, ואפשר להשתמש לכתחילה בחזרת. וכתב **בביאור מרדכי** (מום קכה ד"ה מכל הרמב"ן), שזה רק לשיטת התוספות, שהגם שהוא מברך 'על אכילת מרור', אינו יוצא בזה ידי חובתו, אבל לשאר הראשונים, בודאי צריך לחזר אחר שאר ירקות, שהרי אם יאכל חזרת לטיבול ראשון, על כרחך יצא ידי חובתו כיון שמברך עליו 'על אכילת מרור', ונמצא שהוא מקדים את המרור למצה[ו]. אמנם להלן כתבו התוספות (קכ. ד"ה נפחרוסה), שיש בזה שתי שיטות האם לרב חסדא צריך לחזר לכתחילה אחר שאר ירקות. וכתב **בהעמק שאלה** (שמילמ קנד מום ג עמ' רמח), שכוונת התוספות לפירוש **הרשב"ם**[ז], שכן לפי דבריו לכתחילה יש להסמיך את הברכה לקיום המצוה, ואם כן, אם יאכל חזרת יצטרך לכוין לצאת בו, ונמצא שלא יאכל את המרור בזמנו, ולכן גם לרב חסדא יש לחזר אחר שאר ירקות[ח].

האם מוכח לרב חסדא מהמשנה אם מצוות צריכות כוונה

שם. כתבו **הראשונים**[ט], שלפי דברי רב חסדא, אין להוכיח מהמשנה (לעיל קיד.) שמצוות צריכות כוונה, ומשום שלא התכוון בטיבול ראשון אמרה המשנה שצריך טיבול שני לצאת המצוה, שהרי לרב חסדא דינו הוא שיברך גם 'על אכילת מרור' בטיבול ראשון, ובהכרח שמתכוין לצאת, ועל כרחך צריך לומר שהטיבול שני הוא להיכר לתינוקות בלבד [באופן שעשה כדין וביך על טיבול ראשון]. וריש לקיש (שם ע"ב) שהוכיח מהמשנה שמצוות צריכות כוונה, סובר כרב הונא, ולדבריו לא יצא בטיבול ראשון [שהרי אינו מברך בטיבול ראשון 'על אכילת מרור', ומצוות צריכות כוונה]'.

ביאור מסקנת הגמרא בדין מצוות צריכות כוונה

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה מתקיף), שאף רב חסדא סובר שמצוות צריכות כוונה, ולא יצא ידי חובתו אם לא יכוין לצאת בזה ידי חובת מרור, ומכל מקום אין זה נכון לברך בטיבול שני אחר שכבר מילא כריסו במרור. שהרי אם רב חסדא סובר שמצוות אינן צריכות כוונה, היה לו לחלוק על רב הונא ולומר שאי אפשר לברך בטיבול שני, מאחר שכבר יצא ידי חובתו בטיבול ראשון והרי זו ברכה לבטלה, ולא מטעם שאין ראוי לברך אחר שכבר מילא כריסו, שהוא טעם קלוש יותריא. ולפי זה נמצא, שהן ריש לקיש, הן רב הונא (לעיל קיד:) והן רב חסדא, סוברים שמצוות צריכות כוונה, וכן סובר מסדר הש"ס שהרי הוצרך לפסוק הלכה כרב חסדא, ואם מצוות אינן צריכות כוונה, הדבר פשוט שלא יברך על טיבול שני, שהרי כבר יצא ידי חובתו. ואם כן אין ההלכה כאבוה שהם אמרו והם אמרו, ולכן לגבי הברכה הרי זה כמו שאינו יוצא ידי חובת התקיעות, ואם כן מוכח ממה שהוא מברך על תקיעות של מיושב, שאפשר לברך על מעשה המצוה אף שלא יצא בזה ידי חובתו]. **ד. רמב"ן** (מלחמת ה', ד"ה ועוד), **ר"ן** (על הרי"ף, לעיל קיד: ד"ה היכא), **רשב"ץ** (יכין שמועה, מאמר המצן דף לה.). וכן דייקו הפרי מגדים (או"ח משבצות זהב סי' תעה סק"ח) והנהר שלום (שם סק"ה) ממה שכתבו רש"י והרשב"ם (ד"ה ולנפוף), שלכסוף אוכל מרור בלא ברכה משום שצריך לטבל שתי פעמים, ומשמע שאינו יוצא ידי חובתו בטיבול שני. וכתב בשער הציון (שם ס"ק כט), שכן משמע ברי"ף [שכתב אחר שפסק כרב חסדא, שהטעם שמטבלים פעמיים, הוא כדי שיראו התינוקות וישאלו, ומבואר שהבין שבטיבול ראשון יצא, והטיבול השני הוא כדי לעשות היכר לתינוקות]. **ה. הבאנו** דבריו לעיל (קיד:) [בענין 'ביאור דברי ריש לקיש לשיטות הראשונים שהמכוין שלא לצאת אינו יוצא'], שביאר כן בשיטת הרשב"ם, בביאור הוכחת ריש לקיש מהמשנה שמצוות צריכות כוונה. **ו. ועוד** כתב בביאור מרדכי (שם ד"ה והלכה), שקצת יש להוכיח כדעת התוספות שלרב חסדא אין צריך לחזר אחר שאר ירקות, מדברי הגמרא, שרב אחא בריה דרבא חיזר אחר שאר ירקות להוציא את עצמו מהספק. ואם נאמר שגם לדעת רב חסדא צריך לחזר אחר שאר ירקות, מנין לגמרא שרב אחא בר יעקב עשה כן להוציא את עצמו מהספק, והרי יש לומר שעשה כן משום שהלכה כרב חסדא. **ז. על** פי מה שביאר העמק שאלה בדבריו, הו"ד לעיל בענין 'באיזה טיבול יוצא ידי חובתו' וכו'. **ח. וראה** בדברינו לעיל (קיד:) [בענין 'מדוע צריך שני טיבולים לריש לקיש'], שכתב בהעמק שאלה, שבזה תלויה המחלוקת של הרשב"ם והתוספות (לעיל קיד: ד"ה זמת) בביאור ראייתו של ריש לקיש מהמשנה שמצוות צריכות כוונה, דעת התוספות, שגם לרב חסדא אין צריך לחזר אחר שאר ירקות אם מצוות צריכות כוונה, מה שאין כן אם מצוות אינן צריכות כוונה, שבודאי צריך לחזר אחר שאר ירקות כדי שלא יצא ידי חובתו בטיבול ראשון [והוסיף, שאין לומר שיכוין שלא לצאת ידי חובתו, שכן דעת התוספות שגם המכוין שלא לצאת, יצא]. אבל לפי הרשב"ם, לרב חסדא צריך לחזר אחר שאר ירקות גם למי שסובר מצוות צריכות כוונה, ואם כן אין לבאר את הוכחת הגמרא כפי שהתבאר בתוספות [אמנם כל זה רק אם נאמר שריש לקיש סובר כרב חסדא, שהרי לרב הונא בודאי אין צריך לחזר אחר שאר ירקות למי שסובר מצוות צריכות כוונה, שהרי אינו יוצא כלל בטיבול ראשון]. **ט. רמב"ן** (מלחמת ה', לעיל קיד: ד"ה היכא), **רבינו דוד** (שם ד"ה היכא), **חידושי הר"ן** (שם ד"ה ולנפוף). **י. אמנם** לעיל (קיד:) [בענין 'מדוע צריך שני טיבולים לריש לקיש'] הבאנו שיש שכתבו, שריש לקיש יכול לסבור גם כרב חסדא. **יא. אמנם** החזון איש (או"ח סי' קכד לדף קטו. בסוף שם) כתב, שלולי דברי התוספות, היה מפרש שרב חסדא סובר שמצוות אינן צריכות כוונה, ודרך גוזמא אמר בלשון זה, אך באמת כוונתו שכבר יצא ידי חובתו, ולכך אינו יכול לברך בטיבול שני.

א. **תוספות** (ד"ה מתקיף), **העיטור** (מ"ג דף קלו.), וכן מבואר בדברי רבינו יונה (או"ל גרפ"ם סי' כה), שרק בטיבול שני צריך לטבל בחרוסת, מכיון שבזה יוצאים ידי חובת מרור. וכן פסקו הטור והשולחן ערוך (או"ח סי' תעה ס"ג) שמטבלים בחרוסת רק בטיבול שני, ויוצא ידי חובתו בברכת 'על אכילת מרור' שבירך בטיבול ראשון. וכן פסק הפרי חדש (שם). **ב. בדבר שמואל** (בסוף, שם סוס ג) הקשה, איך פטר את המרור בברכתו, והרי אין זה עובר לעשייתן. ובברכת אברהם (מלובלין, לעיל קיד: בסוף ד"ה זמת) כתב, שמדברי התוספות מוכח, שלענין עובר לעשייתן, אין צריך שיצא מיד חובת המצוה, אלא די שהוא עוסק במעשה המצוה, אף שאין מקיים עכשיו את חובתו במעשה זה [אמנם תלה הדברים, שזה רק אם נאמר שלסובר שמצוות צריכות כוונה, אין חסרון הכוונה נחשב כחסרון במעשה המצוה וכמתעסק בלבד, אלא הוא רק תנאי שאינו יוצא ידי חובתו בלי כוונה, אך לעולם מעשה מצוה הוא, שהרי אם לא כן לא עשה מעשה מצוה כלל, ואין זה עובר לעשייתן]. ולעיל (קיד: בענין 'מדוע אין צריך לכוין בשופר' בסוף) הבאנו את דברי הביאור מרדכי, שרק אם אכל כזית חזרת בטיבול ראשון, יכול לפטור בברכתו את מה שיאכל בטיבול שני, אך אם לא אכל כזית אין זה מעשה מצוה כלל, ואינו יכול לברך ולפטור בברכתו את הטיבול השני. עוד כתב בדבר שמואל (שם), שלפי דברי התוספות, על כרחך אין לפרש את דברי רב חסדא 'לאחר שמילא כריסו הימנו חוזר ומברך עליה', שאין זה ראוי שלא לקיים את המצוה באכילה הראשונה שהוא אוכל מהמרור, שהרי גם לרב חסדא אינו יוצא ידי חובתו באכילה ראשונה, אלא כוונתו שזה נראה כצחוק שמברך על אכילת המרור אחר שכבר אכל ממנו [ובברכת אברהם (שם) כתב, שדברי רב חסדא מתבארים יותר לפי מה שביאר בדברי התוספות, שעיקר הברכה [לכל הפחות לגבי דין עובר לעשייתן] הוא על עשיית מעשה המצוה, ולא על קיום חובתו, ולכן אין לברך על מעשה המצוה, אם לפני כן עשה את אותו המעשה בלי ברכה]. **ג. וכתב** החזון איש (שם), שמבואר בדברי התוספות, שאינו יוצא את המצוה דאורייתא בתקיעות של מיושב, אלא רק בתקיעות של מעומד. אך כתב, שבתוספות במסכת ראש השנה (לג: ד"ה שיעור) לא משמע כן, שכתבו, שמכיון שעשו בתקיעות של מיושב כל הספיקות של רבי אבהו (שם לה.) בתקיעות, הן של תורה ושל סופרים, לא חשו לחזור ולעשות בשעת תפלה, אלא רק הספיקות דאורייתא. ואם אין יוצאים ידי חובת תקיעות דאורייתא אלא רק בתקיעות של מעומד, היה ראוי לעשות בהן את כל הספיקות [וראה בברכת אברהם (מלובלין, לעיל קיד: מום ה), שדן, האם כוונת התוספות היא, שחכמים תיקנו שיתקע את התקיעות דאורייתא על סדר הברכות, ואם לא עשה כן לא יצא חובתו מדאורייתא, ולכן בתקיעות של מיושב לא יצא את הדאורייתא. או שיצא ידי חובתו מדאורייתא, ורק מדרבנן לא יצא ידי חובתו, ומכל מקום דימו התוספות את דין תקיעת שופר לכאן, כיון שברכת המצוות מדרבנן, וחכמים לא תיקנו ברכה כשאינו יוצא ידי חובתו מדרבנן,

דשמואל שאמר במסכת ראש השנה (כח.), שאם כפוהו פרסים לאכול מצה יצא ידי חובתו.

וכן כתב הרמב"ן (מלחמת ה', לעיל סח ד"ה ועוד), שמדברי רב הונא ורב חסדא מוכח שמצוות צריכות כוונה, ומזה ראיה לשיטת הרי"ף שהביא להלכה את דברי רבי יוסי (לעיל סח), שאמר בברייתא 'אע"פ שטיבל בחזרת מצוה להביא לפניו חזרת וחרוסת ושני תבשילין', משום שסובר שמצוות צריכות כוונה.

אך רבינו דוד (סח ד"ה היכא) **וחידושי הר"ן** (סח ד"ה ולפסוף) כתבו, שאין להביא ראיה מסוגייתנו שההלכה היא שמצוות צריכות כוונה, וכמו שמשמע מפשטות שאלת הגמרא (סח) 'היכא דליכא שאר ירקות מאי'[יב], ואם מצוות אינן צריכות כוונה, ודאי מברך בתחילה על המרור, שהרי בזה יוצא ידי חובתו. שמכל מקום יש לפרש, ששאלת הגמרא היא מדברי רב הונא עצמו, ששאל כן מפני שהוא סובר שמצוות צריכות כוונה, וגם רב חסדא ענה לפי דרכו של רב הונא, שגם אם מצוות צריכות כוונה, מן הראוי שיברך בטיבול ראשון ויכוין לצאת'[יג]. וכיון שלפי דברי רב חסדא שנפסקה הלכה כמותו, אין להוכיח מהמשנה שמצוות צריכות כוונה, וכמו שביארנו לעיל'[יד], יש לפסוק כחכמים (לעיל סח) הסוברים שמצוות אינן צריכות כוונה[טו], ולא כרבי יוסי[טז].

והכתב סופר (שו"ת, שו"ת סי' קז מות ג ד"ה וקודם) **כתב בביאור השיטה שההלכה** היא שמצוות אינן צריכות כוונה, שיש לפרש את דברי רב חסדא [שחלק על רב הונא מחמת הסברא של 'אחר שמילא כריסו', ולא משום שמצוות אינן צריכות כוונה], שלולי שהיה פשוט לו מסברא שאין לברך אחר שמילא כריסו, היה סובר שעדיף להעמיד את המשנה (לעיל קיז.) כפשטותה שדיברה אף אם יש לו שאר ירקות, ואף על פי כן יכול לברך על חזרת לכתחילה בטיבול ראשון, והיה מוכח מזה שמצוות צריכות כוונה [וכדעת רבי יוסי שנחלק עם חכמים (סח ע"ב)], ולכן הוא יכול לברך על אכילת מרור ולכוין לצאת רק בטיבול שני, שהרי אם מצוות אינן צריכות כוונה, בודאי עדיף שיקח תחילה ירק אחר, כדי שיקיים את מצות אכילת המרור כתיקונה לאחר המצה. אמנם מכיון שהוא סובר שסברא פשוטה היא שאין לברך על המרור אחר שמילא בו כריסו, הרי על כרחך צריך לפרש את המשנה שלא כפשטותה, ודווקא באין לו ירק אחר, שהרי אם כדברי המשנה שהוא לוקח חזרת לטיבול ראשון, על כרחך צריך לברך אז 'על אכילת מרור', ונמצא שמכוין לצאת בטיבול ראשון, ואינו מקיים את מצות אכילת המרור כתיקונה [ואם היה לו ירק אחר היה עדיף שיאכל אותו לטיבול ראשון לעשות המצוה כתיקונה]. וכיון שהמשנה על כרחך דיברה באין לו ירק אחר, הרי אפשר לומר שסוברת שמצוות אינן צריכות כוונה, ואם יקח חזרת, גם אם לא יברך ולא יכוין לצאת, יצא בטיבול ראשון. ומכיון שהכרח זה הוא גם בדברי רבי יוסי'[יז], וגם מדבריו אין להוכיח שמצוות צריכות כוונה, פסקו הראשונים כחכמים שמפורש בדבריהם שמצוות אינן צריכות כוונה'[יח].

ובאופן אחר כתב **בהעמק שאלה** (שאילתא קנד מות ג עמ' לנט), שאין להוכיח מסוגייתנו שמצוות צריכות כוונה, שהרי מסתמא הוא מתכוין שלא לצאת ידי חובתו, כדי לקיים את חיוב המרור כהלכתו, ובאופן זה גם הסוברים שמצוות אינן צריכות כוונה מודים שלא יצא ידי חובתו'[יט]. ובזה נחלקו האמוראים, דעת רב הונא שבאמת יתכוון שלא לצאת ידי חובתו בטיבול ראשון, כדי שיקיים את מצות אכילת מרור אחר אכילת המצה. ורב חסדא סובר, שלא יכוין שלא לצאת ידי חובתו, אלא אדרבה יברך ויצא ידי חובתו, ופסקה הגמרא כרב חסדא. אמנם התוספות סוברים שלמי שסובר מצוות אינן צריכות כוונה, גם המתכוין שלא לצאת יצא, ולכן לשיטתו יש להוכיח מהסוגיא שמצוות צריכות כוונה.

ביאור דברי רב חסדא לשיטה שאין צריך כזית בטבול ראשון

שם. הקשה הב"ח (או"ח סי' תעג ס"ק ד"ה ומה), לשיטת הראשונים שבטיבול ראשון אין צריך כזית, מהי טענת רב חסדא, איך יברך על אכילת מרור אחר שמילא כריסו ממנו, ולכן הסיק שיברך בטיבול ראשון, הרי אינו יכול לברך 'על אכילת מרור' בטיבול ראשון שהרי לא אוכל כזית. וכן לא שייך לומר בזה 'אחר שמילא כריסו', אם אכל פחות מכזית. ותירץ **הפרי חדש** (סח ס"ו ד"ה פחות), שלרב חסדא אם הוא אוכל חזרת לטיבול ראשון בודאי שצריך לאכול כזית, ורק אם אוכל שאר ירקות אינו צריך לאכול כזית. ומה שאמר רב חסדא 'אחר שמילא כריסו' אין זה בדווקא, שהרי גם אם אכל כזית אינו ממלא כריסו, אלא כוונתו שאינו מן הדין שיברך על המרור אחר שנהנה ממנו.

מדוע אין מברכים 'בורא פרי האדמה' על המרור

ולבסוף אכיל אכילת חסא בלא ברכה. מצינו כמה שיטות בראשונים, מדוע אין מברכים 'בורא פרי האדמה' על המרור בטיבול שני: א. יש מהראשונים[כ] שכתבו, שברכת 'בורא פרי האדמה' שמברך בטיבול ראשון פוטרת את המרור שאוכל בטיבול שני. ב. **התוספות** (ד"ה והלכך) כתבו, שברכת 'המוציא' שמברך על המצה פוטרת את המרור, כיון שהמרור הוא כדבר הבא בתוך הסעודה מחמת הסעודה, משום שהירקות גוררים את הלב ומגבירים את תיאבון האכילה[כא]. ג. יש מהראשונים[כב] שכתבו, שכיון שהתורה הטילה חובה לאכול מרור, הרי הוא כדבר הבא בתוך הסעודה מחמת הסעודה שברכת 'המוציא' פוטרתו. ד. **רבינו משולם** (הו"ד נמוק זרוע ח"ב סי' רנו דף ס.) פירש, שמכיון שהוא כורך את המצה והמרור ואוכלם יחד, נחשב המרור כדבר הבא מחמת הסעודה[כג]. וכתב **רבינו דוד** (לעיל קט: ד"ה ומסתמא), שאע"פ שעכשיו שמצות אכילת מרור מדרבנן, אין כורכים את המצה והמרור יחד כדי שלא יבטלו זה את זה, מכיון שמן הדין צריך לכרוך אותם יחד, הרי זה נחשב לאכילה אחת, וברכת המצה פוטרת את המרור.

מדוע אין קריאת ההגדה וההלל נחשבת הפסק לענין ברכת הנהנין

שם. הקשו **הראשונים**[כד] על השיטות שפירשו שיוצא בברכה שמברך על הירקות, איך תפטור ברכת 'בורא פרי האדמה' שהוא מברך בטיבול ראשון את המרור שאוכל בטיבול שני. ב. **התוספות** (ד"ה והלכך) כתבו, שברכת 'המוציא' שמברך על המצה פוטרת את המרור, כיון שהמרור הוא כדבר הבא בתוך הסעודה מחמת הסעודה, משום שהירקות גוררים את הלב ומגבירים את תיאבון האכילה[כא]. ג. יש מהראשונים[כב] שכתבו, שכיון שהתורה הטילה חובה לאכול מרור, הרי הוא כדבר הבא בתוך הסעודה מחמת הסעודה שברכת 'המוציא' פוטרתו. ד. **רבינו משולם** (הו"ד נמוק זרוע ח"ב סי' רנו דף ס.) פירש, שמכיון שהוא כורך את המצה והמרור ואוכלם יחד, נחשב המרור כדבר הבא מחמת הסעודה[כג]. וכתב **רבינו דוד** (לעיל קט: ד"ה ומסתמא), שאע"פ שעכשיו שמצות אכילת מרור מדרבנן, אין כורכים את המצה והמרור יחד כדי שלא יבטלו זה את זה, מכיון שמן הדין צריך לכרוך אותם יחד, הרי זה נחשב לאכילה אחת, וברכת המצה פוטרת את המרור.

מדוע אין קריאת ההגדה וההלל נחשבת הפסק לענין ברכת הנהנין

שם. הקשו **הראשונים**[כד] על השיטות שפירשו שיוצא בברכה שמברך על הירקות, איך תפטור ברכת 'בורא פרי האדמה' שהוא מברך בטיבול ראשון את המרור שאוכל בטיבול שני, והרי הסיח דעתו בינתיים על ידי קריאת ההגדה והלל[כה], וכמו שמבואר להלן (ע"ב), שהנוטל ידיו בטיבול ראשון צריך שיטול ידיו בטיבול שני, משום שהסיח את דעתו בקריאת ההגדה והלל. ותירץ **הרא"ש** (סי' כו), שלגבי נטילת ידים יש לחשוש שמא הסיח את דעתו ונגע במקום הטינופת מכיון שידים עסקניות הן, אבל לגבי הברכה, כיון שבירך 'בורא פרי האדמה', והחזרת נמצאת לפניו ודעתו לאכול ממנה עוד בטיבול שני, אין קריאת ההגדה וההלל נחשבת להפסק והיסח הדעת. ואין זה גרוע מהמבואר לעיל (קב.), שחברים שהיו מסובים ועקרו רגליהם לילך לבית הכנסת, אע"פ ששינו את מקומם והפסיקו בתפילה, אם נשארו במקום שהיו מסובים מקצת חברים, אין זה היסח הדעת, וכל שכן כאן שהוא יושב במקומו, אע"פ שהוא קורא את ההגדה, אין זה היסח הדעת.

ביאור דברי רבינו יוסף טוב עלם

התוספות (ד"ה והלכך) הביאו את מה שכתב **רבי יוסף טוב עלם** [בפיוטו ביוצר לשבת הגדול 'אין ערוך אליך'], 'למה שאר ירקות באין תחילה, לפטור חזרת מברכה ראויה לה'. והיינו[כו], שתיקנו חכמים טיבול ראשון כדי לפטור את המרור מברכת 'בורא פרי האדמה', כיון שאין לברך על המרור ברכת

יב. **זו** הגירסא שהיתה לפניהם, אך הגירסא לפנינו היא, 'היכא דליכא אלא חסא'. יג. **בחידושי** הר"ן הסתפק בדעת רב חסדא עצמו. יד. **בענין** 'האם מוכח לרב חסדא מהמשנה אם מצוות צריכות כוונה'. טו. **וכן** כתב בעל המאור (לעיל קיז: ד"ה הא), שהלכה כחכמים שמצוות אינן צריכות כוונה [אך לא ביאר את דעת רב הונא ורב חסדא]. טז. **אמנם** לכאורה עדיין יש להוכיח שמסדר הש"ס סובר שמצוות צריכות כוונה, ממה שהוצרך לפסוק כרב חסדא. יז. **ולפי** זה מה שאמר שמצוה להביא לפניו מרור לטיבול שני, אינו כפשוטו, אלא הכוונה רק למצוה, משום היכר לתינוקות. יח. **ובזה** יישב הכתב סופר את דעת הרמב"ם (ממרן ומלמ פ"ו ה"ג), שפסק את דינו של אבוה דשמואל, שאם כפאוהו פרסים לאכול מצה יצא, ואילו בתקיעת שופר (שופר פ"ג ה"ד) פסק הרמב"ם, שצריך כוונת שומע ומשמיע, וביאר הר"ן (ר"ה כח. ד"ה גרסי'), שהרמב"ם סובר שבמצוות של אכילה אין צריך כוונה, כמו שמצינו שהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה. ולכאורה בסוגייתנו מבואר, שגם מצוות של אכילה צריכות כוונה, כמו שכתבו התוספות. ולפי המתבאר מיושבת שיטתו, שהרי למסקנא אין להביא ראיה מסוגייתנו, ואפשר לומר שלכל הפחות מצוות של אכילה אינן צריכות כוונה. יט. **וכן** כתב בביאור מרדכי (פסח קכג ד"ה והלכה). והוסיף, שיש להעמיד את כל הסוגיא באוכל פחות מכזית מהמרור בטיבול ראשון, ומשום כך לא יצא בזה ידי חובת מרור, ולכן דנה הגמרא רק מצד הסברא שאינו יכול לברך אחר שמילא כריסו, אך אם אכן יאכל כזית בטיבול ראשון באמת יצא ידי חובתו, ולדברי כולם יברך 'על אכילת מרור' בטיבול ראשון. כ. **ריי"ץ גיאת** (שערי שמחה ח"ב עמוד קכו), רבי יוסף טוב עלם (יוצר לשבת הגדול 'אין ערוך', הו"ד נמוק' ד"ה והלכך), מחזור ויטרי (מכון מוגר הפוסקים, כרך ג הלכות ליל פסח מות ב), רשב"ם (לעיל קיז: ד"ה פסיעתא), ראבי"ה (ח"ב סי' תקכה ד"ה ולעולם שיעתו), רשב"א (שו"ת, ח"ו סי' ענ), מאירי (לעיל סח ד"ה כל) וריטב"א (פירוש ההגדה, בפירוש הרמשון). כא. **כספרת** התוספות, שירקות הבאים בתוך הסעודה הם דברים הבאים מחמת הסעודה, וכן כתב המאירי (נרכות מח: ד"ה כל). אך המרדכי (סדר של פסח, ד"ה מצה) כתב, שירקות הם דברים הבאים בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה, הטעונים ברכה לפניהם, וכן כתב הרשב"א (שו"ת המיוחסות להרמב"ן, סי' רנ), שכל שלא בא ללפת את הפת ולא בא להשביע כפת, אינו נפטר בברכת הפת. וראה בספר המנהיג (הלכות פסח סי' סו) שכתב, שהפת פוטרתו מברכת הנהנין, אע"פ שהמרור נאכל כדי לקיים בזה את חובתו ולא ללפת את הפת, מכיון שרגילות הירקות לבוא ללפת. כב. **תוספות** (נרכות מח: ד"ה מרדכי (סדר של פסח, ד"ה מצה), סמ"ג (עשין מצ, נטעם השני), רמב"ן (מלחמת ה', לעיל קח: ד"ה ולפי יפתחו), מהר"ם מרוטנבורג (כהנא, ח"ו פסקים ומנהגים סי' תנב), ריטב"א (פירוש ההגדה, בפירוש השני, ובנרכות שם ד"ה דנריס, בפירוש רמשון), וכעין זה כתבו תלמידי רבינו יונה (שם ד"ה שלמה). ובאופן אחר קצת כתב המרדכי (שם), שמכיון שהתורה קבעה את המרור על הפת, ואי אפשר לאכול את המצה בלי לאכול מרור, נחשב המרור לדבר הבא מחמת הסעודה. וההשלמה (לעיל קה. ד"ה כמנ) והמאירי (לעיל קי. ד"ה ונכריס) כתבו, שהמרור נחשב לדבר הבא מחמת הסעודה, מכיון שאסור לאכול סעודתו עד שיאכל את המרור. כג. **ועוד** כתב האור זרוע בשם רבינו משולם, שמכיון שהמרור היה לפניו בשעה שבירך על המצה והיתה דעתו עליו, הרי זה נפטר בברכת המוציא, ואפילו פירות נפטרים באופן זה. כד. **תוספות** (נרכות מח: ד"ה מי), רא"ש (סי' כו), מרדכי (סדר של פסח, ד"ה מצה), ביאור רבי שמואל מפלייש על הפיוט 'אלוהי הרוחות' (הובא בשמו זרוע ח"ב סי' רנו דף נט:), רבינו דוד (לעיל קט: ד"ה ומסתמא). כה. **כתב** המהרש"א (נתוס' ד"ה והלכך), שאין קריאת ההגדה והלל נחשבת הפסק אלא רק לגבי ברכת הנהנין, אבל לא לגבי ברכת 'על אכילת מרור', וכמבואר בתוספות (ד"ה ממקיף), שהברכה שהוא מברך בטיבול ראשון פוטרת את המרור שהוא אוכל בטיבול שני. וביאר במלכי בקדש (שו"ת סי' מעה ס"ק ד"ה כדי שתעלה), שקריאת ההגדה היא מענין מצות מצה [ומרור], ולכן אינה נחשבת כהפסק לענין זה, וכמו שהתפילות אינן נחשבות להפסק בין תקיעות של מעומד ובין תקיעות של מיושב, מכיון שהן מענין התקיעות. כו. **כך** פירש המהרש"א (נתוס' שם, בשו"ת נמ"ד נמוק) על פי המשך הפיוט, ועוד כתב בהמשך הפיוט, שלכן אין לברך 'המוציא' ו'על אכילת מצה' על מצה אחת.

'בורא פרי האדמה' וברכת 'על אכילת מרור', מכיון שאין לברך שתי ברכות על אכילה אחת, שכן אין עושים מצוות חבילות חבילות.

והקשו התוספות, שאין שייך בזה האיסור שלא לעשות מצוות חבילות חבילות, שהרי איסור זה הוא רק כשהוא מקיים שתי מצוות בדבר אחד[כז]. ועוד קשה, שהרי בגמרא (לעיל קיד:) מבואר שתיקנו שני טיבולים לעשות היכר לתינוקות, ולא לפטור את המרור מברכת 'בורא פרי האדמה'. ועוד הקשה, שהרי דעת רב חסדא שמברך על החזרת בטיבול ראשון 'בורא פרי האדמה' ו'על אכילת מרור', ואין חוששים לחבילות.

ותירצו האחרונים[כח], שאין כוונת רבי יוסף טוב עלם שחכמים תיקנו שני טיבולים כדי לפטור את המרור מברכה, אלא כוונתו לבאר, מדוע יש לקחת לכתחילה שאר ירקות לטיבול ראשון, ואין לעשות לכתחילה כרב חסדא לקחת חזרת ולברך שתי ברכות בטיבול ראשון. ועל זה תירץ, שיש לקחת ירק אחר לפטור את החזרת מברכת 'בורא פרי האדמה', מכיון שלכתחילה אין לברך שתי ברכות על דבר אחד. אך אם אין לו ירק אחר, בודאי צריך לעבור על כך ולברך שתי ברכות בטיבול ראשון.

ובעוד אופן ביאר החתם סופר (ד"ה והלל), ששיטת רבי יוסף טוב עלם היא, שירקות הם דברים הבאים מחמת הסעודה וברכת הפת פוטרת אותם, אך מכיון שהמרור נאכל לשם מצוה, אינו בכלל פרפרת הפת, ואין ברכת הפת פוטרת אותו. ולפי זה היה אפשר לומר שיברך 'בורא פרי האדמה' על המרור, וזה עצמו יהיה היכר לתינוקות שהמרור לא בא ללפת את הפת, וישאלו מדוע הוא בא, אלא שאין עושים מצוות חבילות חבילות, שתהיה החזרת גם לשם מצות אכילת מרור, וגם לעשות היכר לתינוקות, ולכן מטבילים טיבול ראשון בשאר ירקות לעשות היכר לתינוקות, ומכיון שאינו בא לפרפרת הפת מברכים עליו 'בורא פרי האדמה', ופוטר בזה גם את החזרת.

האם הביטול נאמר על טעם המצה או על גוף המצה

ואתי מרור דרבנן ומבטיל ליה למצה דאורייתא. כתבו רש"י והרשב"ם (ד"ה ומבטל), שהמרור מבטל את טעם המצה. והנה הרשב"א (ברכות לח: ד"ה לפ) כתב, שמכאן מוכח שצריך להרגיש את טעם המצה, ולכן סובר רבי יוסי (שם) שאין יוצאים ידי חובה במצה מבושלת, שכן הבישול מבטל את טעם המצה [והוסיף, שאף רבי מאיר שסובר (שם) שיוצאים ידי חובה במצה מבושלת, אינו סובר שאין צריך טעם מצה, אלא סובר שהבישול אינו מבטל את טעמה]. ומבואר בדבריו, שאין הנידון מצד ביטול גוף המצה, אלא הנידון הוא מצד ביטול טעם המצה בלבד.

אמנם האחרונים[כט] הקשו, שאם כן מדוע אם שניהם דאורייתא אין המרור מבטל את המצה, והרי אינו מרגיש את טעם המצה. וכתבו, שעל כרחך צריך לומר שאין זה דומה לאוכל מצה מבושלת, מכיון שהמצה יש בה טעם אלא שהוא אינו מרגיש בטעם, והרי זה דומה לבלע מצה, שיצא בזה ידי חובתו אף שאינו מרגיש את טעם המצה[ל]. ואת הנידון בסוגייתנו כתב לבאר בדבר שמואל (ד"ה ומבטל), שהוא אכן עדיף ממצה מבושלת, ששם התבטל לגמרי השם מצה, וגרע מבלע מצה שהחסרון הוא רק מצד המעשה אכילה, שאכל באופן שלא הרגיש. וביאור הנידון של ביטול הוא, שאינו נידון במציאות אם יש או אין טעם, אלא נידון דיני, והוא שחל כאן דין ביטול ברוב על הטעם, שטעם המרור מבטל את טעם המצה, ומדין ביטול ברוב של כל התורה, שאם לא נאמר כן, הרי סוף סוף יש כאן טעם מצה אלא שאינו נרגש, והיה צריך לצאת ידי חובה.

ובחידושי הגרי"ז (זבחים עט. ד"ה כשם) הקשה על מה שכתב רש"י (שם ד"ה הלל) בדעת הלל, שאין מצוות מבטלות זו את זו, ולכן אין טעם המרור מבטל את טעם המצה, מדוע לא דיבר רש"י על הביטול של המצה עצמה, אלא רק על ביטול הטעם. וביאר, שבודאי עיקר הביטול הוא על גוף המצה, אלא שצריך להוסיף גם את ביטול הטעם, שאם לא כן יצא ידי חובתו מדין טעם כעיקר.

מדוע מתבטל טעם המצה במרור

שם. הקשו התוספות (זבחים עמ. ד"ה הלל) **ורבינו דוד** (ד"ה ופליגו), מדוע טעם המרור מבטל את טעם המצה, הרי מצה ומרור הם מין בשאינו מינו, ובודאי טעם המצה מורגש, שהרי אין במרור שאוכל פי ששים ממה שיש במצה[לא]. ומצאנו בזה כמה תירוצים:

א. התוספות ורבינו דוד תירצו, שיש לחוש שפעמים חוזק מרירות המרור יהיה בו כדי לבטל את טעם המצה[לב].

ב. עוד תירצו התוספות ורבינו דוד, שיש לחשוש שעל ידי הלעיסה נתערב רק כל שהוא מצה במרור, עד שהמרור יותר מששים נגד המשהו מצה, ואין בו באותו משהו מצה כדי ליתן טעם במרור[לג].

ג. עוד כתב רבינו דוד, שיש לחשוש שמא יהא המרור מפסיק באכילת המצה, ופוסל בה, כמו כרכן בסיב שלא יצא ידי חובתו (להלן ע"ג)[לד].

ד. החתם סופר (הגהות, ד"ה ופליגו) כתב, שבאמת אין טעם המצה בטל, אלא שמכיון שגוף המצה בטל אינו יוצא ידי חובתו בטעם המצה בלבד, שהרי אמרה תורה לאכול את גוף הפסח והמצה והמרור ולא את טעמם. ועל דרך זה כתב הקרן אורה (נמוק' שם, נפ"ד ופ"ן), שאין לכרוך מצה ומרור, משום שלכתחילה יש לצאת ידי חובת מצה על ידי גוף המצה, ולא על ידי טעמה, אלא שכתב שבדיעבד יצא ידי חובתו, כיון שאין טעם המצה בטל, ובדיעבד אפשר גם לצאת בזה ידי חובתו.

אמנם יש מהראשונים[לה] שכתבו מחמת קושיא זו, שאין נידון זה שייך כלל לביטול גוף המצה וטעמה, אלא לעצם מעשה האכילה, ודין הוא במעלת המצוה שתיקנו לעשות כל מצוה בפני עצמה, ומצוה דרבנן עם דאורייתא, חשובה הדרבנן כרשות לגבי הדאורייתא ומבטלתה.

מדוע מתבטל טעם המרור במצה לשיטת התוספות

שם. הקשו האחרונים[לו] על המבואר בדברי התוספות (זבחים עמ. ד"ה הלל), שרק מרור מבטל את המצה אע"פ שהם מין בשאינו מינו, משום שחוזק המרירות מבטל את טעם המצה, אבל סתם שני מינים שונים אינם מבטלים זה את זה, אם כן, איך כתבו התוספות (ד"ה הלל מנלן) שמצת רשות מבטלת את מרור המצוה. ויש מהאחרונים[לז] שתירצו, שמרור שונה משאר מצוות, שכן צריך להרגיש את מרירות המרור, ואם כן בביטול מקצת מהמרירות, הרי זה נחשב שטעם המרור בטל, ואם כן יש לחשוש שעל ידי המצה תתבטל מקצת מהמרירות.

כז. כמבואר (לעיל קנ:), שאין אומרים קידוש והבדלה על אותה כוס, משום שאין עושים מצוות חבילות חבילות. וכן כתבו התוספות בברכות (לט: ד"ה הכל), שאפשר לברך ברכת המצוות וברכת הנהנין על דבר אחד, ואין בזה משום חבילות. **כח. ברכת** אברהם (מפתח, נמוק' שם) [וביאר לפי דברי רבי טוב עלם הסוגיא לעיל (שם)], חתם סופר (הגהות, ד"ה והלל, נפילות הגר"ז). ובסידור יעב"ץ (יוצרות לשבת הגדול ד"ה שמר ירקות) פירש, שכוונתו של רבי יוסף טוב עלם לפרש, מדוע לוקחים לטיבול ראשון ירק שברכתו 'בורא פרי האדמה' ולא דבר שברכתו 'שהכל'. **כט. מחנה** דן (דף עט. מדפי הספר ד"ה ובמוס'), דבר שמואל (ד"ה ומבטל), וכעין זה בבית אפרים (או"ח סי' ה ד"ה ובימי). **ל. וכמו** שחילקו הב"ח (או"ח סי' תפט ס"ק ד"ה ומה), המגן אברהם (סי' תעה ס"ק יח) והפרי חדש (שם ס"ד). וכתב בבית אפרים (או"ח, או"ח סי' ה ד"ה ובימי), שבדעת הרשב"א שהשוה למצה מבושלת, צריך לומר, שמכיון שעל ידי כריכת המצה והמרור יחד, כל הטעם שיצא מהמצה על ידי הלעיסה, יהיה בטל על ידי חוזק המרירות של המרור, הרי זה כאילו מתחילה אין בה טעם, והוא יותר גרוע מבלע מצה שיש לה טעם, אלא שלא הרגישו משום שבלעה. ונשאר בצריך עיון. **לא. וכתב** בחידושי רבינו דוד, שיש להוכיח מהסוגיא במסכת זבחים (שם), שענין מצוות מבטלות זו את זו הוא משום ביטול ברוב של כל התורה כולה [והיינו, שענין הביטול הוא שיאכל יותר מרור מהמצה ומחמת כן תתבטל המצה], שהרי הגמרא דימתה את ענין מצוות מבטלות זו את זו לאיסורים שמבטלים זה את זה, ומדין רוב, ומבואר שענין הביטול במצוות הוא מדיני ביטול ברוב של כל התורה, ומצד דיני ביטול ברוב, יש חילוק בין מין במינו שאז יש ביטול, למין בשאינו מינו. **לב. וכן** דייק המנחת חינוך (מצוה ו סוס ג ד"ה ופ"ן) בדברי רש"י (זבחים עט. ד"ה הלל) שכתב, שלפי הלל אין מצוות מבטלות זו את זו, ואין טעם המרור מבטל את טעם המצה, ולא כתב שאינם מבטלים זה את זה, ומבואר שכל הנידון הוא שמרירות המרור תבטל את טעם המצה, ולא להיפך. ובקרן אורה (נמוק' שם, נפ"ד ומ"ן) הקשה, שלא מצינו בשום מקום שדבר שהתערב בדבר חריף אין אומרים בו טעם כעיקר, ואם כן מדוע שטעם המרירות יבטל את טעם המצה. ובמנחת חינוך (שם ד"ה ונראה) כתב, שרק בקיום מצוות עשה אנו אומרים שמחמת חוזק המרירות אינו יכול לקיים המצוה על ידי טעם המצה, אבל באיסורים אין אומרים שמחמת חוזק המרירות יתבטל האיסור. אמנם הקשה במנחת חינוך (שם ד"ה ולכאורה), שלפי דברי התוספות יש להקשות על גוף דברי הגמרא, שהלל סובר שאין מצוות מבטלות זו את זו, שמא הלל סובר שמצוות מבטלות זו את זו, ורק מצה ומרור אינם מבטלים זה את זה משום שזה מין בשאינו מינו, ומדוע פשוט לגמרא הסברא שמרירות המרור מבטלת את טעם המצה. עוד כתב המנחת חינוך (שם ד"ה וכל זה), שמה שכתבו התוספות (להלן ע"ג ד"ה ידי), שכל הביטול של הטעם הוא רק כשלועס המצה והמרור יחד, אבל בלעם יחד ולא לעסם אינם מבטלים זה את זה, לא אמרו התוספות כן, רק במצה ומרור שהם מין בשאינו מינו, וכל הביטול הוא מחמת חוזק מרירות המרור, שבזה יש לומר שרק באופן שלעסם יחד, מרירות המרור מבטלת את טעם המצה. אבל במין במינו [וכן מין בשאינו מינו למי שסובר נותן טעם לאו דאורייתא], גם אם לא לעסם יחד מבטלים זה את זה, שהרי בודאי גם בלי לעיסה מרגישים טעם בבליעה, וכיון שבלעם יחד מבטלים שני הטעמים זה את זה. **לג. במנחת** חינוך (מצוה ו סוס ג ד"ה עוד) כתב, שאין זה תירוץ חדש, אלא המשך למה שכתבו התוספות שמרירות המרור מבטלת את טעם המצה, וחידשו התוספות, שאם אוכל הרבה מצה אין מרירות המרור מבטלת טעמו, ורק אם אוכל כזית מצה מבטלת מרירות המרור את טעמו. ותיבת 'ועוד' שכתבו, אינו תירוץ נוסף, ומי שרגיל בלשון התוספות ימצא כן בכמה מקומות, שתיבת 'ועוד' מתפרשת שבתירוץ זה חידשו עוד. אמנם במנחת סולת (שם סוס ג) כתב, שהתוספות במסכת מנחות (כג: ד"ה הלל) כתב תירוץ זה בלשון 'עוד יש לפרש', ומבואר מלשון זה שהוא תירוץ בפני עצמו. **לד. וכן** כיון לזה בנזר הקדש (זבחים שם סוס ג). **לה. רבינו דוד** (שם) ומהר"ם חלאווה (ד"ה ופליגו) בשם הרמב"ן. וראה לשון המאירי (ד"ה ועניין) 'ועניין ביטול מצוות זו את זו, לאו ביטול טעם הוא, שהרי אין הטעם בטל בכך, אלא שחיבוב מצוה מצריך שלא לערב טעם אחר עמו, אלא אם כן היא טעם מצוה שכמותה או חמורה ממנו'. ובבית יעקב (או"ח, סי' קפ ד"ה ומכן מעמעום) כתב, שנידון מצוות מבטלות זו את זו לא מצינו אלא לענין מצוות של אכילה, ולא בשאר מצוות. והביא לכך ראיה, ממה שאמרו (סוכה כו.) ש'העוסק במצוה פטור מן המצוה', ולא אמרו שאסור לו ליפנות למצוה אחרת מחמת ביטול. עיין שם באריכות. **לו. ביאור** מרדכי (סוס קיט), גליון הש"ס (נמוק' שם), ישועות יעקב (או"ח סי' תפה ס"ק ג), קרן אורה (נמוק' שם, נפ"ד ומ"ן), מנחת חינוך (מצוה ו סוס ג ד"ה ולכאורה). **לז. אור** חדש (ד"ה ומכן), ביאור מרדכי (סוס קיט), וכעין זה בספר החיים (קונטרס מיני מטעמים ס"ג פ"ג ד"ה והנה שם).

מדוע מרור רשות לדעת הרמב"ם

שם. כתב **בחמדת ישראל** (מ"ס תורה תור, תות כט), שאף לדעת הרמב"ם שהמקיים מצוה מדרבנן מקיים בזה מצות עשה של 'על פי התורה אשר יורוך' (דברים יז יא), אין אומרים שגם אכילת מרור היא מצוה דאורייתא ולא תבטל את אכילת המרור, משום שבמצוה דאורייתא חל על החפץ שם מצוה, והרי היא מצת מצוה בשעה שאוכלה, מה שאין כן במצוה דרבנן, גדר החיוב הוא רק שהאדם מחויב בעשיית מעשה המצוה, אך לא חל על החפץ עצמו שם מצוה, ולכן המרור עצמו שהוא חפץ רשות מבטל את המצת מצוה.

מדוע אין לאסור לכריך מטעם אין עושים מצוות חבילות חבילות

שם. הקשה **בארעא דרבנן** (מערכת פ תות ב ד"ה ומצלמי), מדוע אסרה הגמרא לכרוך מצה ומרור רק משום שמצוות מבטלות זו את זו, והרי יש לאסור את הכריכה משום שאין עושים מצוות חבילות חבילות[לח], ואין לומר שהמצה והמרור נחשבים לדבר אחד, שהרי המצה זכר לחירות והמרור זכר לשעבוד. ותירץ, שהטעם שנקטה הגמרא עדיף, שכן הוא מדאורייתא, מה שאין כן הטעם של מצוות חבילות הוא רק מדרבנן. ועוד תירץ, על פי המבואר בגמרא (נדרים מט.) [על פי גירסת הרי"ף], שחותמים 'מקדש השבת וישראל והזמנים', ואין בזה משום אין עושים מצוות חבילות חבילות, משום שקדושת ישראל תלויה בקדושת השבת וקדושת הזמנים תלויה בקדושת ישראל [**תלמידי רבינו יונה** (סס ד"ה תמר)], וכיון שתלויים זה בזה, הרי הם כמו קדושה אחת. ולפי זה יש לומר, שגם המצה והמרור תלויים זה בזה, כיון שעל ידי השעבוד נהיתה החירות, הרי הם כדבר אחד, ואין בזה משום חבילות חבילות.

מדוע אין מצוות מבטלות זו את זו

ואפילו למאן דאמר מצות אין מבטלות זו את זו. בסברת הדבר מדוע אין מצוות מבטלות זו את זו, מצינו כמה ביאורים באחרונים[לט]:

א. יש **מהאחרונים**[מ] שביארו על פי מה שביאר **הר"ן** (נדרים נג. ד"ה וקשיא) את מחלוקת רבי יהודה וחכמים (מנחות נב.), בדין דם הפר שהוא מרובה שהתערב בדם השעיר המועט, שאין מבטלו, שלרבי יהודה למדים מזה שמין במינו אינו בטל, ולחכמים למדים מזה ש'עולין' [כלומר, דברים הקרבים על גבי המזבח] אינם מבטלים זה את זה. וביאר הר"ן, שהוא מוסכם שדברים הדומים אינם מבטלים זה את זה, אלא שנחלקו מתי נחשבים לדומים, שלרבי יהודה הולכים אחר דמיון העצם, ושני דברים שהם דומים בעצמותם זה לזה אינם מבטלים זה את זה, ואילו לחכמים הולכים אחר הדמיון בדין, ואיסור והיתר אינם דומים, ולכן מבטלים זה את זה אע"פ שהם מין אחד, ורק 'עולין' שדומים זה לזה בדין אינם מבטלים זה את זה. ולפי זה יש לומר, שמצוות אינן מבטלות זו את זו משום שהן נחשבות מין במינו[מא].

ב. בתבואות השדה (ספר המצוות שער ב תות יד) כתב, שיש לבאר מדוע מצוות אינן מבטלות זו את זו, באופן אחר. והוא, שדין ביטול ברוב הרי נלמד מדיינים שמכריעים את הדין על פי הרוב, ויסוד הדין הוא, שמכיון שאי אפשר לעשות כדעת שניהם בטלה דעת המיעוט בדעת הרוב, ועל דרך זה נאמר דין ביטול ברוב בכל התורה, כשיש שני דברים שאינם יכולים להתקיים כאחד, וכגון תערובת של איסור והיתר, שאי אפשר שיהיה הדבר גם אסור וגם מותר, שהרי בזה האחד מבטל את דינו של השני, וצריך לקבוע על התערובת שם איסור או שם היתר, ובזה הולכים אחר הרוב לקבוע את דין התערובת. אבל בשתי מצוות אין סתירה בכך ששתיהן יתקיימו כאחת, שהרי יכול לצאת ידי חובת שתי המצוות, ולכך אין המצוות מבטלות זו את זו[מב].

ג. בפקודת אלעזר (לעיל, ענין מצות מבטלות זו"ז, עמ.) כתב, שמצוה אינה מתבטלת משום שהיא דבר חשוב[מג]. ולפי זה יש לומר שדבר מצוה מתבטל בדבר הרשות[מד], משום שאחר שיתבטל לא יהיה זה מצוה ולא יהיה דבר חשוב[מה].

מדוע אין המצה מבטלת את המרור אם דאורייתא ודרבנן הם מין בשאינו מינו

שם. על דברי **האחרונים** שמצוות אינן מבטלות זו את זו משום שהן נחשבות כמין במינו, הקשה **בתבואות השדה** (שער המצוות שער ב תות טז), שהרי מלשון הגמרא משמע שהמרור שהוא רשות מבטל את המצה שהיא מצוה, ואילו המצה אינה מבטלת את המרור. ואם כדברי האחרונים שמצוות אינן מבטלות זו את זו, משום שמצוות נידונות כמין במינו, על כרחך צריך לומר שמצוה דאורייתא ומצוה דרבנן נחשבות מין בשאינו מינו, ואם כן מדוע רק מצוה דרבנן מבטלת מצוה דאורייתא, ואינן מבטלות זו את זו[מו]. ותירץ (סס תות יט) על פי המבואר בגמרא (מנחות נג.), שלדעת רבי יהודה אין תערובת נחשבת מין במינו, רק אם יכולים חלקי התערובת להשתוות זה לזה בדינם. ונחלקו רב חסדא ורבי חנינא האם הולכים אחר המבטל או אחר המתבטל. דעת רב חסדא שהולכים אחר המבטל, ולכן אם הרוב שבתערובת [שהוא המבטל] יכול להשתוות בדינו למיעוט [שהוא המתבטל], נחשבת התערובת למין במינו. ואילו לרבי חנינא הולכים אחר המתבטל, ולכן אם המיעוט יכול להשתוות בדינו לרוב, נחשבת התערובת למין במינו, ולהלכה פסק הרמב"ם כרב חסדא שהולכים אחר המבטל.

ולפי זה יש לבאר, שמצוה דרבנן אין לה את המעלה של מצוה דאורייתא, שהרי היא כדבר הרשות כנגדה, ואינה נחשבת כמין אחד עם מצוה דאורייתא, אמנם למצוה דאורייתא יש גם את החשיבות של מצוה דרבנן שהרי בכלל מאתיים מנה, והרי היא מין אחד עם מצוה דרבנן. וכיון שלהלכה הולכים אחר המבטל, אם יש בתערובת רוב מהמצוה דאורייתא, הרי היא מין אחד עם המצוה דרבנן, ואין המצוה דרבנן מתבטלת במצוה דאורייתא, אבל אם יש בתערובת רוב מהמצוה דרבנן שאינה מין אחד עם המצוה דאורייתא, לכן מתבטלת הדאורייתא בדרבנן.

מה ההוכחה מדברי הלל שמצוות אין מבטלות זו את זו

מאן תנא דשמעת ליה מצות אין מבטלות זו את זו, הלל היא. הקשו **הראשונים**[מז], מנין שהלל סובר שאין מצוות מבטלות זו את זו, והרי יש לומר שאין מצות מצה דומה לשאר מצוות, שהרי כך היא צורת קיום המצוה[מח]

לח. ואף שבזמן הבית בודאי אין בזה איסור משום אין עושים מצוות חבילות, שהרי התורה התירה בפירוש לכרוך את המצה והמרור, אבל בזמן הזה שאין מצות כריכה מהתורה, יש לאסור משום אין עושים מצוות חבילות. **לט. אמנם** בעבודת הגרשוני (עו"ת, סי' ג) כתב, שלא אמר הלל שאין מצוות מבטלות זו את זו, רק אם נשאר מעט טעם מצה ושהמרור רק הקליש הטעם, אבל אם אוכל מהמרור הרבה עד שאינו מרגיש כלל את טעם המצה, או שאוכל מהמצה הרבה עד שאין מרגיש המרור, גם הלל מודה שיבטלו זה את זה. **מ. שמן** רוקח (עו"ת, עו"ס סי' מו תות ד ד"ה ונקדים), חתם סופר (הגהות, ד"ה ופשיט), דברי ירמיהו (ממן ומצה פ"ו ד"ה ועתה). וכתב בדברי ירמיהו, שכך משמע ממה שכתב בתמים דעים (סי' נו), שטעם הסוברים שהיתר בהיתר לא בטל, הוא משום שזה דומה למצוות שאינן מבטלות זו את זו [אמנם בשמן רוקח (סס ד"ה ונראה) כתב, שזה רק לרבי יהודה שסובר שמין במינו לא בטל, שכן לפי חכמים צריך שיהיה שוה גם במין וגם באיסור או ההיתר]. **מא. והוסיפו** החתם סופר (הגהות, ד"ה ופשיט) והדברי ירמיהו (ממן ומצה פ"ו ד"ה ועתה), שאפילו ריש לקיש הסובר (זבחים עח.) שאיסורים מבטלים זה את זה יכול לסבור כהלל, ומשום שמה שמצוות אינן מבטלות זו את זו, הוא מכיון שכל מצוות ה' ענין אחד הן יותר מאיסורים שונים [אלא שרבי אלעזר (סס עט.) מדמה מצוות ואיסורים זה לזה]. ובחק יעקב (עו"ת סי' תעה סק"י) ובישועות יעקב (סס סק"ג) כתבו, שמצה ומרור אינם מבטלים זה את זה, משום ששניהם באים זכר ליציאת מצרים. אמנם בתבואות השדה (שער המצוות שער ב תות יד) כתב, שלטעם זה שמצוות אין מבטלות זו את זו משום שהן מין במינו, הנידון אם מצוות מבטלות זו את זו, והנידון אם איסורים מבטלים זה את זה, עניינם אחד, וכך סובר רבי אלעזר. ולפי ריש לקיש הסובר שאיסורים מבטלים זה את זה, יש לבאר באופן אחר מדוע מצוות אינן מבטלות זו את זו. וכן יש להשוות לזה את הנידון אם היתר מתבטל בהיתר, ולפוסקים הסוברים שהיתר מתבטל בהיתר, יש למצוא טעם אחר מדוע אין מצוות מבטלות זו את זו. וכן יש החולקים על דברי הר"ן, שביאר שלחכמים מין במינו בטל משום שהם חלוקים באיסור והיתר, אבל אם אינם חלוקים גם חכמים סוברים שאינם מבטלים, וגם לפי דבריהם צריך למצוא טעם אחר מדוע אין מצוות מבטלות זו את זו. וראה בחזון יחזקאל (ד"ה מקלן), שביאר שזו באמת שיטת רבי אלעזר, שגם איסורים אינם מבטלים זה את זה, משום שמצוות ואיסורים נחשבים כמין אחד, כיון שדין אחד להם [וכן פסק הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ח ה"כ)]. וכתב שיש לבאר לפי זה את דברי התוספות (מנחות נב: ד"ה מקלן) שהקשו, מדוע אמרו חכמים שיש ללמוד מדם הפר ודם השעיר ש'עולין' אינם מבטלים זה את זה, והרי יש לומר שאינם מבטלים זה את זה משום שאין מצוות מבטלות זו את זו. ותירצו, 'ושמא לגבי אכילה שאני'. וביאור דבריהם, שבמצוות של אכילה יש לומר שהן נחשבות מין במינו, מכיון שכולן שוות בזה שמוטלת על האדם חובה לאכלן, וכן פיגול ונותר וטמא שהתערבו, הם שוים בזה שדין אחד על האדם שלא לאכלם, ולכן הם נחשבים מין במינו. אבל בדם הפר ודם השעיר הדין הוא על עצם הדם, ואע"פ ששני הדמים עומדים על הפרוכת, אך בעצם הם נבדלים זה מזה, שמזה מדם הפר בפני עצמו ומדם השעיר בפני עצמו [אמנם ראה בדברי ירמיהו (סס) שכתב, שלפי זה מיושבת קושיית התוספות, שהרי כל המקור שמצוות אינן מבטלות זו את זו, הוא מהדין ש'עולין' אינם מבטלים זה את זה]. **מב. והוסיף**, שיש לתלות את המחלוקת אם איסורים מבטלים זה את זה, בשני הביאורים, מדוע אין מצוות מבטלות זו את זו. שאם נאמר שהטעם הוא משום שהן נחשבות מין במינו, אם כן הוא הדין בשני איסורים שהם נחשבים מין במינו ואינם מבטלים זה את זה. אבל אם הטעם משום שיכולים להתקיים שתיהן, הרי זה רק במצוות, אבל באיסורים אי אפשר לומר כן, שהרי פיגול ונותר שהתערבו, כל אחד מבטל את דינו של השני, שהרי כל אחד הוא היתר לגבי התראת השני, ומשום כך צריך לקבוע האם לתערובת זו יש דין פיגול או דין נותר, ולכן מתבטלים זה בזה. וכן הוא בהיתר שהתערב בהיתר, כגון צמר גמלים שהתערב בצמר רחלים ואחר כך התערבו בפשתן, הרי אם לא יתבטל מיעוט צמר הרחלים ברוב צמר הגמלים, ידחה דינו של צמר הגמלים, ולכן צמר הרחלים מתבטל בצמר הגמלים. אמנם הוסיף, שגם לפי ביאור זה קשה מדוע מצוה דאורייתא מתבטלת במצוה דרבנן. **מג. וכמו** שמצינו (גיטין ג.) שדבר שבמנין אינו בטל, משום שהוא דבר חשוב. ואף שדבר שבמנין אינו בטל רק מדרבנן, ומדאורייתא הרי הוא מתבטל, יש לומר שמצוה עדיפה כיון שחשיבותה בעצם הדבר, ובזה גם מדאורייתא אינה מתבטלת. **מד. וכן** במצוה דרבנן שהוא כדבר הרשות לגביו. **מה. וכמו** שכתב הט"ז (עו"ת סי' תרעג סק"י), שהולכים אחר מה שיהיה אחר הביטול. **מו. אמנם** החתם סופר (הגהות, ד"ה ונדקדיס) באמת התקשה על לשון הגמרא, שנקטה רק הצד שדרבנן מבטל הדאורייתא, ומדוע לא כתבה שהם מבטלים זה את זה. ומבואר בדבריו שהם באמת מבטלים זה את זה, אלא שמכל מקום נקטה הגמרא שהמרור מבטל את המצה, משום שמחמת חריפות המרור אין מרגישים את טעם המצה, אך טעם המרור אינו מתבטל לגמרי במצה, ובדיעבד יוצאים ידי חובה גם בטעם המרור אף שגוף המרור התבטל [ולפי זה לא נאמרו דברי רבינא רק בכורך דבר מר עם המצה, אבל אם כורך חסה עם המצה שבזה עדין מורגש טעם המצה, יצא ידי חובתו בדיעבד, וכתב שלפי זה יש לבאר, מדוע שינתה הגמרא בלשונה להלן, וכתבה שלהלכה יש לאכול קודם מצה ומרור בפני עצמם, ואחר כך לכרוך 'חסה' ומצה יחד לצאת ידי חובה להלל, ובדברי רבינא כתבה שאין לכרוך מצה ו'מרור' יחד, שכן רבינא דיבר על האופן בו לא יצא ידי חובתו, אך לכתחילה לא יכרוך גם חסה ומצה יחד, משום שיש לעשות מצוה מן המובחר, ולכתחילה יש לצאת בגוף המצה ולא בטעמה]. אך לשון הרא"ש (סי' כ) הוא 'דכל הפחות מחבירו, מבטלו', ומשמע שרק הדרבנן מבטל את הדאורייתא. **מז. תוספות** (ד"ה אלא אמר), חידושי הר"ן (ד"ה מתקיף), רבינו דוד (ד"ה מתקיף). **מח. בפירוש** ר"י מלוניל (ד"ה ופשיט) משמע, שאכן כן היא למסקנא להלל

שתאכל ביחד עם המרורמט, ואם כן המצה והמרור הם כמצוה אחתנ. ומצאנו בזה כמה תירוצים בראשונים ובאחרונים:

א. התוספות (ד"ה אלא אמר) תירצו, שהרי הלל סובר שאף לכתחילה צריך לכרוך את המצה והמרור יחד, ורק בדיעבד יוצא ידי חובתו גם אם לא כרכם יחד, ואם כן מוכח שסובר שלעולם אין מצוות מבטלות זו את זו, שהרי אם היה סובר שתמיד מבטלות, בהכרח שהפסוק היה נצרך ללמד שכאן אינן מבטלות, ומותר לכרוך מצה ומרור, אך לא שלכתחילה יש לעשות כן, ומכיון שהלל סובר שגם לכתחילה יש לכרוך, על כרחך שזה שאפשר לכרוך אנו יודעים כבר מסברא, ומשום שמצוות אין מבטלות זו את זו, ואם כן מה שבא הפסוק ללמד הוא, שיש לעשות כן לכתחילה.

ב. הר"ן (פסחים, ד"ה מתן) **והרבינו דוד** (ד"ה מתקיף) תירצו, שגם הלל מודה שמצה בזמן הזה דאורייתא, הגם שאינה נאכלת עם הפסח, ואם כן מוכח שאין אכילת המצה תלויה באכילת הפסח והמרור, ואינם מצוה אחת, אלא כל אחת מצוה בפני עצמה היא, וכיון שציותה התורה לאכול את המצה יחד עם הפסח והמרור, מוכח שאין מצוות מבטלות זו את זונא.

ג. כעין זה תירצו במלא הרועים (ס"ק ערך מצוות מבטלין זה מן זה) **ובלבוש מרדכי** (זבחים סי' טו אות ד ד"ה אבל לדידי), שאם מצוות מבטלות זו את זו, קשה מדוע לא אכל הלל מצה ומרור שוב לחוד לאחר שאכלם עם הפסח, והרי יש לומר, שמה שאמרה תורה לאכול את המצה והמרור עם הפסח, הוא לצורך הכשרו של הפסח שכך צורת אכילתו, אבל עדיין צריך לאכול מצה ומרור לחוד לצאת ידי חובתם, שהרי בהם אין לומר שכך היא צורת אכילתם, שכן גם כשאין פסח חייבים באכילת מצה ומרור, וממה שהלל אכלם יחדנב, מוכח שסובר שאין מצוות מבטלות זו את זו, ולכך יוצא גם ידי חובת מצה ומרורנג.

ד. הברוך טעם (שער המערכות פ"ח) **והשפת אמת** (זבחים עט. ד"ה מתן, בתירוצו השני) תירצו, שאין לומר שכאן גילתה התורה שיאכלם יחד, שהרי מצד לשון הפסוק היה אפשר לאכלם סמוך זה לזה [ובפרט אם יאכלם תוך כדי אכילת פרס, שנחשבת לאכילה אחת לכל דיני התורה], ומכך שהלל אכלם יחד, מוכח שהוא סובר שמצוות אינן מבטלות זו את זו.

ה. במגן האלף (סי' תעה ס"ק ח) תירץ, שאם היה הלל סובר שמצוות מבטלות זו את זו, ורק בגלל גילוי הפסוק צריך לכרוך יחד המצה והפסח, יש לומר שהתורה דיברה רק באופן ששתי המצוות שוות באיכותן, כיון שעדיין לא יצא ידי חובת אף אחת מהמצוות, אבל אם אכל מצה ויצא ידי חובת מצות 'בערב תאכלו מצות' (שמות יב יח), אף שעדיין הוא צריך לכרוך המצה בשביל הפסח, אין המצוות שוות באיכותן, אלא הוקלשה המצוה של אכילת המצה נגד המצוה של אכילת הפסח, ובאופן זה המצה נחשבת כרשות לגבי מצות הפסח ותבטל המצה את הפסח, שבאופן זה לא חידשה התורה שיש לכרוך, ובאופן זה יצטרך לאכול גם הפסח לחוד ולא לכרוך אותו עם המצה. ומכך שהלל כרך את הפסח עם המצה אע"פ שכבר אכל מצה בתחילהנד, מוכח שהלל סובר שמסברא אין מצוות מבטלות זו את זו.

ו. המהר"ם ברבי (ד"ה והשתא) תירץ, על פי דברי התוספות (שם ד"ה אמרו) שבאוכל כמות מרובה אין המרור והמצה מבטלים זה את זה, ואם כן אם מצוות מבטלות זו את זו, יש לפרש בכוונת הפסוק שממנו לומד הלל שיש לאכול בכריכה דווקא, שיש לאכול הרבה מכל מין, כדי שלא יבטלו זה את זה, ומכך שהלל אכל רק כזית מכל אחד, מוכח שאין מצוות מבטלות זו את זו.

ביאור הירושלמי בדברי רבי יוחנן

אמרו עליו על הלל וכו'. כתב הירושלמי (פסחים פ"ה ה"ה), שהלל הזקן היה כורך פסח מצה ומרור יחד. ואמר רבי יוחנן שחלוקים חכמים על הלל הזקן. ומקשה הירושלמי, הרי רבי יוחנן היה כורך מצה ומרור. ותירץ, כאן בשעת המקדש, כאן שלא בשעת המקדש. ועוד תירץ הירושלמי, שאפילו תאמר כאן וכאן בשעת המקדש, אין לכרוך שלשה דברים יחד, משום ששני דברים מרובים על האחד ומבטלים אותו, אבל שני דברים אינם מבטלים זה את זה.

ובביאור התירוץ הראשון כתבו מהאחרונים**נה**, שבזמן המקדש הפסח והמצה והמרור מבטלים זה את זה, שכן מצוות דאורייתא מבטלות זו את זו, ולכן חלקו חביריו על הלל, ובזמן הזה שהמרור דרבנן אין מצוה דרבנן מבטלת מצוה דאורייתא, ולכן כורך היה רבי יוחנן המצה והמרורנו. ונמצא לפי דבריהם שסברת הירושלמי הפוכה מסברת הבבלי, שהרי בבבלי מבואר שיותר מסתבר לומר שדרבנן יבטל דאורייתא מלומר שדאורייתא יבטל דאורייתאנז. וכתב **הפני שלמה** (ד"ה אבל), שסברת הירושלמי היא, ששתי מצוות דאורייתא מבטלות זו את זו, משום שאין האחת עדיפה מהשניה, אבל מצוה ורשות [וכן מצוה דאורייתא ומצוה דרבנן], המצוה עדיפה יותר מהרשות ואינה מתבטלת לה [ודעת הבבלי שמכיון שהוא אוכל גם את הרשות הרי הוא מחשיבו, ולכן מתבטלת המצוה ברשות].

ובביאור התירוץ השני כתבו האחרוניםנח, שגם בזמן הבית שמרור דאורייתא [שבזה נחלקו חכמים שמצוות מבטלות זו את זו], אם אוכל רק שני דברים אינם מבטלים זה את זה, והרי רבי יוחנן אכל רק מצה ומרור, ומה שחלקו חכמים על הלל, הוא משום שכרך עמם גם את הפסח, וכשיש שלשה דברים יחד, שנים מתוכם מבטלים את השלישי, וגם זה שלא כמבואר בבבלי, שגם שני דברים מבטלים זה את זהנט.

אמנם הכרתי ופלתי (פלתי, סי' קט סק"ג) כתב, שלא נחלקו בזה הבבלי והירושלמי, אלא שבין הבבלי ובין הירושלמי סוברים, שגם באוכל שני דברים יש חשש שבשעת הלעיסה ירבה אחד על חבירו ויבטלו, אלא שרבי יוחנן היה בכחו להיזהר שלא ירבה אחד על חבירו, ולכן היה כורך שני מינים יחד.

ביאור שיטת הרמב"ם בכריכת המצה והמרור

שם. כתב **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ח ה"ו), 'ואחר כך כורך מצה ומרור כאחד ומטבל בחרוסת'. וכתב **הראב"ד**, 'זהו כהלל, ומכל מקום זה הסדר לא דייק'. וכתב **המגיד משנה** שלא התבאר טעם הראב"ד. וביאר **הלחם משנה** כוונת הראב"ד,

---

שרק בזה אין מבטלות כי כך מצותם, ורק חכמים של הברייתא סוברים שתמיד אין מבטלות [כפי שלומד שיש שלש שיטות בתנאים, כמו שנבאר להלן]. וצריך עיון איך יפרש את לשון הגמרא 'הלל היא'. **מט. כן** כתבו הר"ן (פסחים, ד"ה מתקיף) **ורבינו דוד** (ד"ה מתקיף). **אמנם התוספות** (ד"ה אמר) לא כתבו כן בקושייתם, ורק הקשו שאולי רק כאן גילתה התורה שצריכים לאכלם כאחד. אך בשמן רוקח (סו"ס, ח"ג אות פי' מו ד"ה ועניד) כתב, שגם כוונת התוספות להקשות כן, שכן אם כוונת התוספות להקשות שרק כאן גילתה התורה, קושייתם תמוהה, שהרי יש לומר שכאן גילתה התורה שבכל מקום אין מצוות מבטלות זו את זו. ועל כרחך צריך לומר שכוונת התוספות שמצותם לאכלם ביחד, ולכן אי אפשר ללמוד מכאן לכל מקום, וכן כתב בשפת אמת (זבחים עט. ד"ה מתן) בכוונת התוספות. אמנם במחנה דן (שם. ד"ה נפ' אור מדש) כתב, שאין זו קושיית התוספות, אך בתירוצם מתיישבת גם קושיא זו. **נ. זו** תוספת של הר"ן (פסחים, ד"ה מתן) בהעמדת הקושיא. **נא. והוסיף** רבינו דוד, שיתכן לומר שגם להלל יוצא בדיעבד אם אוכל את המצה לחוד [וכדעת התוספות], ואם כן בודאי מסתבר שאין עיקר צורת אכילת המצה שתאכל עם הפסח, אלא מצוה בפני עצמה היא, וציותה התורה שתאכל לכתחילה עם הפסח, ואז ודאי מוכח שאין מצוות מבטלות זו את זו. והר"ן הוסיף, שלא היה הלל אוכל מצה אחרת לצאת ידי חובת מצה אלא היה אוכל את המצה יחד עם הפסח והמרור אחר סעודתו, שהרי אין הפסח נאכל אלא על השובע, וקודם לכן היה אוכל דברים שאין יוצאים בהם ידי מצה, כגון דובשנין סופגנין ואסקריטין. ודבריו מתבארים על פי מה שתירץ השפת אמת (זבחים עט. ד"ה מתן, בתירוץ הראשון) על קושיית הראשונים, שהלל לא היה אוכל מצה אחרת, ואם מצוות מבטלות זו את זו, אף שידי מרור ופסח יצא, שהרי גילתה התורה שזוהי היא צורת אכילתם, עדיין היה צריך לאכול מצה אחרת, שהרי היא מצוה הנוהגת לדורות, ואין צורת אכילתה עם הפסח, אלא מכך שיצא ידי חובת מצה בזו שאכל בכריכה, מוכח שמצוות אין מבטלות זו את זו. **נב. בלבוש** מרדכי הוסיף, שאין לומר שהלל היה אוכל מצה אחר כך לקיים את מצות אכילת המצה, שכן מהלשון 'כורכן' משמע, שאלו שלש המצוות שמחויבים בהן בלילה הראשון, פסח, מצה ומרור, היה הלל אוכלם בבת אחת. **נג. במלא** הרועים הוכיח, שיש דין לאכול מצה ומרור לצורך הכשרו של הפסח, ממה שמצינו חיוב אכילת מצה ומרור בפסח שני, ובפסח שני הרי בודאי אין חיובו משום חובת היום לאכול מצה ומרור, שהרי כבר אכל מצה ומרור בפסח ראשון אף שלא הקריב הפסח [כמבואר בגמרא (להלן קכ.), שגם טמא ובא בדרך רחוקה חייבים באכילת מצה ומרור]. וממה שהצריכה התורה לאכול המצה והמרור יחד משום חובת הפסח, אין להוכיח שמצוות אין מבטלות זו את זו, כיון שאין בהם חובה מצד עצמם, ומשום כך לא שייך שיבטלו זה את זה. וכן אין ללמוד כן ממה שאמרה תורה שיאכלו המצה והמרור עם הפסח, שהרי כך היא מצותה של אכילת הפסח שתאכל יחד עם המצה והמרור. וראה בלבוש מרדכי שהאריך בזה, שיש שתי מצוות באכילת מצה, מצד הכשר אכילת הפסח, ומצד מצות 'בערב תאכלו מצות' (שמות יב יח), שהיא מצות אכילת מצה שעומדת כמצוה לעצמה. וראה בזכר יצחק (מ"ס סי' פ אות ג) שכתב כן, והוסיף, שבמצה הנאכלת עם הפסח לא נאמרו כל פרטי ודיני המצה שצריכים להיות לקיום המצוה של אכילת מצה [והנה בדברי הלבוש מרדכי מבואר, שאין מצוה באכילה מרור לחוד, ואם כן אין ראיה מאכילת המרור שאין מצוות מבטלות זו את זו. אבל במלא הרועים כתב שיש מצוה גם באכילת מרור לעצמו, שהרי גם במקום שאין אוכלים הפסח אוכלים מרור, ואם כן יש ראיה גם מאכילת המרור שאין מצוות מבטלות זו את זו]. **נד. והוסיף,** שלפי זה יש לבאר את לשון הגמרא להלן 'אמרו עליו על הלל וכו', שאע"פ שהיה הלל בוצע על המצה תחילה, שהרי לא שמענו שהלל שינה את המנהג בזה שלא לאכול מצה תחילה, מכל מקום היה כורך מצה ופסח, לקיים מצות 'על מצות ומרורים יאכלוהו'. **נה. ר"ש** סיריליאו, הר"א פולדא ופני משה (שם). אמנם הרידב"ז (שם) פירש באופן אחר, שבזמן המקדש שיש גם את קרבן פסח, נמצא שהם שלשה דברים, ואז אין לכורכם, משום ששנים מהם מבטלים השלישי, אבל שלא בזמן המקדש, שיש רק שני דברים ואין אחד יכול לבטל השני, אפשר לכרוך. ובביאורי הגר"א (שם) כתב, שרבי יוחנן סובר שמה שחלוקים חכמים, הוא משום שבזמן המקדש חיוב כולם הוא מדאורייתא, ודאורייתא מבטל דאורייתא, אך בזמן הזה סובר שגם מצה חיובה מדרבנן, ודרבנן לא מבטל דרבנן. **נו. וכתב** הר"א פולדא (שם), שרבי יוחנן לא חשש שהמצה שהיא דאורייתא תבטל את המרור דרבנן, מכיון שרק חוזק מרירות המרור מבטל את המצה, אבל אין המצה מבטלת את המרור. **נז. הר"א** פולדא (שם) כתב, שיש סברא לכאן ולכאן, וגם הירושלמי לא כתב בהחלט שיותר יש להחמיר בדאורייתא ודאורייתא, ולכן הוסיף את התירוץ השני. וגם הבבלי לא החליט שיש להחמיר יותר בדאורייתא ודרבנן, וכוונת הבבלי שיש לחשוש לסברא זו, ולכן אין לכרוך מצה ומרור. **נח. ר"ש** סיריליאו, הר"א פולדא, פני משה ותורת חסד (שם). **נט. אמנם** ראה בחידושי חתם סופר (השלם, ד"ה והנה נתיקס) שהתקשה בביאור הירושלמי, שגם בשני מינים מדוע לא נחשוש שתוך כדי לעיסתם יחד, ירבה מקצת ממין האחד על חבירו ויבטלנו. וביאר על פי מה שכתבו התוספות (יבמות פב. ד"ה רבי), שרק בלח בלח סובר רבי יהודה שמין במינו אינו מתבטל. ואם כן יש לומר שאין חכמים חולקים על הלל לגמרי שמצוות מבטלות זו את זו, אלא דעתם שדין המצוות והאיסורים הוא כדין מין במינו לרבי יהודה, שאינם בטלים בלח בלח אבל הם בטלים ביבש ביבש. ולכן בשני דברים אין לחשוש שבשעת הלעיסה ירבה האחד על חבירו, מכיון שאז היא תערובת של לח בלח, ואין המצוות מבטלות זו את זו, ורק בשלשה דברים יש לחשוש, מכיון שהתערובת היא בזמן שהם בעין, והרי זו תערובת של יבש ביבש ומבטלות המצוות זו את זו. ודעת הלל היא, שמצוות אינן מתבטלות גם בתערובת יבש ביבש, ולכך מותר לכרוך גם שלשה דברים יחד.

שמכיון שפסק הרמב"ם כהלל, מדוע כתב שיש לכרוך רק המצה והמרור, וזה קודם אכילת הזבח, והרי הלל היה כורך גם את הפסח עמהם, והיה צריך לכתוב שכורך המצה והמרור יחד עם הפסח אחר אכילת הזבח[ס]. ובביאור שיטת הרמב"ם נאמרו כמה דרכים באחרונים:

א. במרכבת המשנה (מעלמ"מ שם) כתב, שהרמב"ם סובר שגם הלל היה כורך מצה ומרור ולא היה כורך את הפסח עמהם[סא], וטעם הדבר הוא, משום שהרמב"ם סובר שביאור תיבת 'על' שבפסוק הוא 'סמוך'[סב], ואם כן יש סתירה בין הפסוק (שמות יג ח) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו' שממנו משמע שהפסח נאכל בסמוך לאכילת המרור [שכן כוונת התורה במה שכתבה 'על מרורים יאכלוהו' היא, שהפסח נאכל בסמוך לאכילת המרור], ובין הפסוק (במדבר ט יא) 'בחדש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אותו על מצות ומרורים יאכלוהו' שממנו משמע שהפסח נאכל בסמוך לאכילת המצה. ומזה הוכיח הלל שצריך לכרוך יחד את המצה והמרור, ואם כן נמצא שהפסח נאכל סמוך לאכילת המצה והמרור. ולפי זה מובן שאין צריך לכרוך את הפסח עמהם[סג].

ב. בפרי מגדים (או"ח סי' תעה מ"ז סק"ז) כתב, שהרמב"ם הוכיח כן מכח קושיית המרדכי (סדר של פסח, ד"ה כורכן), איך כורך השלשה כזיתים, זית של פסח ושל מצה ושל מרור יחד, והרי אין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים. ומכח זה הוכיח הרמב"ם, שבאמת אינו כורך את הפסח עמהם.

ג. יש מהאחרונים[סד] שכתבו, שלהלל ודאי צריך לכרוך את הפסח והמצה והמרור יחד, ודברי הרמב"ם הם על פי דברי חכמים החולקים על הלל, שכן גם לפי חכמים אפשר לכרוך מצה ומרור יחד, שכן שני דברים אינם מבטלים זה את זה, ורק את הפסח אין לכרוך עמהם, שכן שני דברים מבטלים את האחד. ומקור דברי הרמב"ם הוא מהירושלמי (חלה פ"ו ה"ו), שם מבואר שרבי יוחנן היה כורך מצה ומרור, ולפי תירוץ אחד בירושלמי עשה כן רבי יוחנן, משום ששני דברים אינם מבטלים זה את זה[סה].

ביאור הדרשה 'על מצות ומרורים יאכלוהו' להלל

שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו. המרדכי (סדר של פסח, ד"ה ת"ל) כתב, שהדרשה היא מהתיבה 'על' שמשמעותה בבת אחת[סו]. ובקהלת יעקב (קאהלין, ד"ה ולכאורה) כתב, שהדרשה היא מתיבת 'יאכלוהו' שכתובה בלשון יחיד, ומשמעותה, שיש לאכול את הפסח והמצה והמרור הכתובים קודם לכן בפסוק, כולם יחד, וכדעת רבי (מנחות לח.), שהתכלת והלבן שבציצית מעכבים זה את זה, ממה שכתוב (במדבר טו לט) 'וראיתם אותו' בלשון יחיד, והכוונה ללבן ולתכלת שהוזכרו קודם לכן בפסוק, שצריכים להיות יחד.

מדוע הביאה הגמרא את הפסוק שנאמר לגבי פסח שני

שם. הקשו האחרונים[סז], מדוע הביאה הגמרא את הפסוק שבפרשת בהעלותך שמדבר על פסח שני, ולא את הפסוק שבפרשת בא (שמות יג ח) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו' שמדבר על פסח ראשון, שהוא המוקדם בסדר הפרשיות. ותירצו, שמהפסוק שבפרשת בא אין ללמוד אלא רק שצריך לכרוך את הפסח והמרור יחד, אבל לא שצריך לכרוך גם את המצה יחד עם הפסח והמרור, שכן תיבת 'על' נאמרה רק על המרור שצריך לבוא כטפל לפסח[סח], ולכן הביאה הגמרא את הפסוק שבפרשת בהעלותך, ששם נאמרה תיבת 'על' גם על המצה, המלמדנו שצריך לכרוך גם את המצה יחד עם הפסח והמרור, ומפסח שני נלמד לפסח ראשון[סט].

והחתם סופר (שו"ת, או"ח סי' קמ) כתב, שבפסח ראשון יש שתי מצות נפרדות, מצות אכילת פסח, ומצות אכילת מצה, שהרי לשון אכילה שבפסוק

ס. **וכמו** שכתבו רש"י (ד"ה שהיה), רשב"ם (ד"ה כורכן), התוספות (להלן קכ. ד"ה נמצרופה), הרא"ש (סי' לד) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה שהיה). **אמנם בשער אפרים** (שו"ת, סי' נד ד"ה ומעתה) **כתב**, שכוונת הראב"ד להקשות, מדוע כתב הרמב"ם שכרך מצה ומרור ואכלם קודם הזבח, והרי צריך לכרוך את המצה והמרור אחר הזבח, וכמו שכתבו התוספות (להלן קכ. ד"ה נמצרופה), שהלל היה כורך את המצה והפסח בסוף הסעודה. **סא. וכן** משמעות דברי רבינו חננאל (ד"ה ממר - הפני) שכתב, שהלל היה כורך המרור עם המצה ואוכלם בבת אחת. וכן משמע בערוך (ערך זכר - הרפסון) **ובפסקי הריא"ז** (פוסק יג). **סב. וכמו** שכתב הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ה ה"ג), 'ונותנין בצד כל מערכה כלי שיש בו קומץ לבונה, שנאמר (ויקרא כד ז) 'ונתת על המערכת לבונה זכה'', והוא כשיטת אבא שאול (מנחות נו.), ש'על' פירושו 'בסמוך'. **סג. והוסיף במרכבת המשנה**, שהרמב"ם הוכיח שכן הדין, ממה שכתבה המכילתא (בא מס' דפסחא פ"ו) על הפסוק 'על מצות ומרורים יאכלוהו', שהפסח נאכל על השובע ואין מצה ומרור נאכלים על השובע, ולמדה כן משום שפירשה ש'על' היינו בסמוך, כלומר, שאין לאכול את הפסח יחד עם המצה והמרור, אלא אוכל תחילה את המצה והמרור, ואחר כך אוכל את הפסח על השובע. וראה ביד דוד (ד"ה נא) שכתב, שמסברא יש לומר שאין לכרוך את הפסח עם המצה והמרור, שהרי הפסח נאכל על השובע, כלומר אחרי הסעודה, וודאי שלסעודה לקחו המצה, שאינה נקראת סעודה ללא פת. ובודאי אין מסתבר שעל המצה שאכלו בתחילה בסעודה לא בירכו, אלא בירכו רק לאחר מכן בכריכה, וכסברת רב חסדא לעיל לגבי מרור, 'אחר שמילא כריסו' וכו'. אמנם לעיל הבאנו את דברי חידושי הר"ן (ד"ה מתן), שבתחילה אכל הלל דברים שאין יוצאים בהם ידי מצה, כגון דובשנין סופגנין ואסקריטין, כמבואר להלן (קיט:), ורק אחר כך אכל עם הפסח מצה לצאת בזה ידי חובה [אך ראה ביד דוד (שם) שהביא בשם האגודה, שהיו שנהגו לאכול בתחילה מצה עשירה כדי שיהא נאכל הפסח על השובע, שאין יוצאים בזה ידי חובה, אך הרמב"ם סובר שאין זה מסתבר, כיון שאין זה נקרא לחם]. וראה בחק יעקב (או"ח סי' תעה ס"ק יג) שכתב, שמסתבר כדברי הרמב"ם, שכן משמעות הפסוק 'על מצות ומרורים יאכלוהו' היא, שעל המצה והמרור יאכלו את הפסח. **סד. כרתי** ופלתי (פלמ', סי' קט ס"ק ג), קהלת יעקב (קאהלין, ד"ה ולכאורה), קרן אורה (זבחים עט. ד"ה ופליגא), מהר"ם ברבי (ד"ה ומתר), ערוך השלחן (או"ח סי' תעה סי"ח), לבוש מרדכי (זבחים סי' טו אות ד ד"ה אלא הלכה). **סה. בפשוטו** גם לדרך זו לא פסק הרמב"ם לגמרי כחכמים, שכן לדעתם אין צריך לכרוך כלל, אלא שחשש לדעתם, וכן כתב מהר"ם ברבי (ד"ה ומתר). וכתב בדבר שמואל (ד"ה כתב), שלפי זה צריך לומר שמה שכרכו מצה ומרור, הוא מכיון שגם לפי הלל יש מצוה בכריכת המצה והמרור, אף שאין כורכים הפסח איתם, ומה שאפשר לצאת ידי חובה אף להלל, עדיף. עוד כתב, שמתבאר לפי הרמב"ם שפסק בזה כירושלמי, ומכל מקום בזמן הזה פסק כמבואר בבבלי, שיש לאכול המצה והמרור לחוד, ורק אחר כך לכורכם יחד, שבשתי מצוות דאורייתא גם הבבלי סובר כירושלמי, שגם לחכמים החולקים על הלל אינן מבטלות זו את זו, ונחלקו רק בדרבנן ודאורייתא, שבזה דעת הירושלמי ששתי מצוות אינן מבטלות זו את זו, שהרי רבי יוחנן כרך המצה והמרור יחד, ואילו דעת הבבלי שבזה שתי מצוות מבטלות זו את זו, ופסק בזה הרמב"ם כבבלי, שהרי אם לא כן אפשר לכרוך המצה והמרור ולצאת ידי שתיהם לכל הדעות. אמנם בקהלת יעקב (קאהלין, ד"ה ולכאורה) כתב, שלא כתב כן הרמב"ם לחשוש לדעת הלל, אלא שיתכן שלפי חכמים צריך לכרוך מצה ומרור יחד, כיון שהם סוברים ש'על מצות ומרורים יאכלוהו', משמע שצריך לאכול את המצה והמרור יחד, אלא שאין המקור לזה מהתיבה 'יאכלוהו' [שלשיטתם לשון זה משמע כל אחד בפני עצמו], אלא ממה שכתבה תורה 'מצות ומרורים' עם ו"ו החיבור ביניהם, משמע שצריך לאכול שניהם יחד, וכמו שמצינו בפסוק 'ויצא אל המזבח אשר לפני ה' וכפר עליו ולקח מדם הפר ומדם השעיר' (ויקרא טז יח), שלכתחילה צריך להזות מדם שניהם יחד, ורק שדבר זה אינו מעכב אלא דין לכתחילה הוא, כמו שהדין הוא בהזאת הדם שבדיעבד מועיל אם היזה מכל אחד בפני עצמו. וכן כתב גם בלבוש מרדכי (זבחים סי' טו אות ד ד"ה אלא הלכה), ששיטת הרמב"ם היא שלחכמים צריך לכתחילה לכרוך מצה ומרור, משום שדעת חכמים היא, שמהפסוק 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו' (שמות שם) נלמד, שיש לכרוך יחד את המצה והמרור, אך אין צריך לכרוך איתם את הפסח [והפסוק 'על מצות ומרורים יאכלוהו' (במדבר שם), מלמד שגם בפסח שני צריך לאכול מצה ומרור בזמן אכילת הפסח, אך אין צריך לאכלם יחד, וכמו בפסח ראשון], אלא שממה שכתבה תורה 'יאכלוהו', נלמד שבדיעבד יצא ידי חובתו גם אם אכל את המצה והמרור בפני עצמם [ותיבת 'יאכלוהו' שהיא לשון זכר מדברת על אכילת המרור]. וראה עוד במועדים וזמנים השלם (מ"ג סי' רנ) שכתב כן, שלדעת חכמים יש לכרוך לכתחילה את המצה והמרור, עיין שם בביאורו. **סו. וכן** כתב בגליוני הש"ס (ד"ה שהיה) שתיבת 'על' משמעותה כמו 'עם', וכמו שמצינו בלשון הפסוק (שמות לה כט) 'ויבואו האנשים על הנשים', שפירושו האנשים עם הנשים. וכתב הרמב"ן (שם יג מ), שהתורה כתבה 'על' ולא 'עם', להורות שאין חובה לכורכם יחד, ולכאורה דבריו הם כשיטת חכמים, שאין צריך לכרוך יחד המצה והמרור. ובפני שלמה (ד"ה שמכריח) הקשה, שלעיל (קנ.) נחלקו האמוראים, אם תיבת 'על' משמעותה בסמוך או אפילו במופלג, ואם כן יש לומר, שגם כאן כוונת התורה במה שכתבה 'על מצות ומרורים' היא, שיאכלם זה אחר זה, ומנין שצריך לכרוך הכל יחד. ותירץ, שאין לומר שזו כוונת התורה, שהרי גם טמא, או שהיה בדרך רחוקה, שאינו אוכל פסח, חייב במצה ומרור הגם שלא כורך איתם את הפסח, ועל כרחך כוונת התורה, שבזמן שאוכל גם פסח, יש לו לכורכו לכתחילה עם המצה והמרור, אמנם בדיעבד יוצא גם כשלא אכלם בבת אחת [ובזה מיישב את קושיית המהרש"א (נמוסי' ד"ה אלא), מנין לתוספות שגם להלל יצא ידי חובתו בדיעבד אם לא כרכם יחד, ואולי הדין כריכה מעכב גם בדיעבד]. **סז. רש"ש** (ד"ה אלא), פני שלמה (ד"ה ומתר), אבני נזר (שו"ת, או"ח סי' שפג אות ח). **סח. והוסיף** הרש"ש (ד"ה אלא), שהטעם ששינתה התורה הלשונות, הוא משום שבפסח ראשון חייבים באכילת מצה גם באופן שאין עושה פסח, ולכך כתבה התורה 'ואכלו את הבשר וגו' ומצות' וגו', ותיבת 'ואכלו' נאמרה ביחס לשניהם, שיש לאכול הפסח, ויש לאכול המצה. אמנם לגבי המרור שאינו נאכל בפני עצמו אלא רק יחד עם הפסח, כתבה תורה 'על מרורים יאכלוהו', כלומר שיאכלו את הפסח עם המרור, אך בפני עצמו אין חיוב לאכלו כלל. אמנם בפסח שני, שגם את המצה אין בו חיוב לאכול אלא רק יחד עם הפסח, כתבה התורה 'על מצות ומרורים יאכלוהו', שהכל נאכל יחד [וראה ברמב"ן (שמות שם) שביאר כך את הפסוק. וכן ביאר החתם סופר (שו"ת, או"ח סי' קמ)]. אמנם אחר שראינו בפסח שני שיש לכרוך יחד פסח מצה ומרור, יש ללמוד כן גם לפסח ראשון. ובפני שלמה (ד"ה הוסיף) הוסיף, שמכריכת הפסח והמרור אין להוכיח שמצוות אינן מבטלות זו את זו, שכן יש לומר שמצותם בכך, ורק מכריכת הפסח עם המצה יש ללמוד שמצוות אינן מבטלות זו את זו, שהרי הפסח והמצה מצוות נפרדות הן. אמנם גם מדין הכריכה בפסח שני לחוד לא היינו יודעים שמצוות אינן מבטלות זו את זו, שהרי בפסח שני מצותם בכך לאכלם כרוכים, אלא שלולי שגילתה תורה בפסח שני שיש לכרוך הכל יחד, היינו אומרים שבפסח ראשון אין צריך לכרוך את המצה עם הפסח, אלא יכרוך המרור עם הפסח, והמצה תאכל לבדה, ורק מכיון שציותה תורה לטמאי מתים להשלים את חסרון פסח ראשון על ידי פסח שני, ובפסח שני אמרה תורה לכרוך הכל יחד, מוכח שגם בפסח ראשון היה הדין כן, כי מן הסתם התשלומים נעשים כמו שהעיקר היה ראוי להיעשות, ואם כן אף שעיקר ראית הגמרא שמצוות מבטלות זו את זו הוא מפסח ראשון, הביאה הגמרא את הפסוק שבפסח שני, כיון שרק משם מוכח שיש לכרוך המצה עם הפסח, ושוב מוכח שאין מצוות מבטלות זו את זו. **סט. וראה** כעין זה במהר"ם שיק (ד"ה ונלע"ד), שמהפסוק שבפרשת בא אנו למדים שצריך לכרוך את הפסח והמצה והמרור, ואין לומר שדווקא בפסח שני יש לכרוך את כולם יחד משום שלולי הפסח אין חיוב מצה ומרור כלל, ולכן אינם מבטלים זה את זה, שהרי בפסוק שנאמר לגבי פסח שני כתוב (במדבר ט יג) 'ככל חקת הפסח יעשו אותו', ומבואר שגם בפסח ראשון היו כורכים את הפסח יחד עם המצה והמרור. אמנם בפירוש הפסוק שבפסח ראשון כתב, שמהפסוק יש ללמוד שצריך לכרוך המרור עם הפסח, וכן שיש לכורכו עם המצה, שתיבת 'על' יכולה להתפרש או על מה שנאמר בסמוך לה, היינו המצה, או על מה שנאמר גם קודם לכן, היינו הפסח. וממילא לומדים מפסוק זה דין כריכה של המצה והמרור גם כשאין פסח, וכיון שהלל נהג כן בזמן שבית המקדש היה קיים שעשו הפסח, הביאה הגמרא את הפסוק בפרשת בהעלותך. וראה בהעמק דבר (שמות יג ח) שכתב גם כן, שהפסוק שבפסח ראשון מדבר על כריכת המצה והמרור, אך לא על כריכת הפסח איתם, אך ביאר את החילוק בין הפסוקים באופן אחר. והוא, שהפסוק שבפרשת בא מדבר על הפסח הראשון שעשו במצרים, ששם לא היתה מצוה לאכול המצה כרוכה עם הפסח, אלא לאכול זו לחוד וזה לחוד. מה שאין כן הפסוק שבפרשת בהעלותך מדבר על הפסח שעשו בשנה השניה שיצאו ממצרים, כמבואר שם בפסוק (במדבר ט ו), והוא הפסח שעשו לדורות, שדינו לכרוך יחד עם הפסח גם המרור וגם המצה, ולכן הביאה הגמרא פסוק זה.

אוצר החכמה

מתייחס גם לפסח וגם למצה[ע], והמרור טפל לפסח, ואילו בפסח שני גם המצה טפילה לפסח, ומי שאינו אוכל פסח אינו אוכל מצה, שהרי לשון אכילה שבפסוק מתייחס רק לפסח, אלא שאע"פ שלא נאמר לשון אכילה על המרור, לא בפסח ראשון ולא בפסח שני, צריך לאכול גם מהמרור כזית שהרי הוקש למצה ופסח. והטעם שנקטו הפסוק של פסח שני, הוא כדי לחדש שאפילו כאשר המצה והמרור טפלים לפסח, ונמצא שיש שני כזיתים של טפלים כנגד כזית אחד של פסח, שהוא העיקר[עא].

ביאור הדרשה לפי חכמים

תלמוד לומר על מצות ומרורים יאכלוהו. פירש הרשב"ם (ד"ה יאכלוהו), שיכלה התורה לכתוב 'יאכלו אותו'[עב] ונדע שהכוונה לאכילת הפסח, שהרי כבר כתוב בתחילת הפסוק 'ואכלו את הבשר בלילה הזה'[עג], אלא כתבה התורה 'יאכלוהו', להורות שכל אחד נאכל בפני עצמו, ואין צריך לכרוך הכל יחד. וכתב בהגהות מהר"ב רנשבורג (מוס ג), שמדברי הרשב"ם מוכח שבדעת חכמים יש לגרוס את הפסוק שבפרשת בא שנאמר בפסח ראשון, שהרי בו נאמר (שמות יג ח) 'ואכלו את הבשר'[עד]. **ובקהלת יעקב** (קאלין, ד"ה ולכאורה) כתב, שמקורם של חכמים הוא מהפסוק שבפרשת בהעלותך, וסוברים חכמים כשיטת חכמים במנחות (לח.), שהתכלת והלבן שבציצית אינם מעכבים זה את זה, ממה שכתוב (נשא טו לט) 'וראיתם אותו' בלשון יחיד, ופירוש לשון זה, כל אחד לעצמו, ואם כן גם תיבת 'יאכלוהו' שנאמרה בלשון יחיד, פירושה כל אחד לעצמו.

ביאור הברייתא לשיטות שאין לכרוך

אי הכי מאי אפילו. כתב בחידושי הר"ן (ד"ה אמר), שהגמרא הבינה בדעת רבי יוחנן, שכוונת הברייתא שאמרה 'יכול יהא כורכן' היא, שלא נאמר שמהתיבות 'על מצות ומרורים יאכלוהו' נלמד שיצא ידי חובה דווקא בכריכה, כיון שמתיבת 'יאכלוהו' משמע שאפשר לצאת ידי חובה אפילו כשאוכלם כל אחד לחוד, וכיון שכן נאמר שאסור לכורכם יחד משום שמצוות מבטלות זו את זו. ודחה רב אשי, שאין כן משמעות הברייתא, שכן מהלשון 'אפילו' משמע שמותר לכרוך, אלא שאין הכריכה מעכבת.

והחזון איש (או"ח סי' קמד סק"ה ד"ה ס"ה) כתב, שבני הישיבה סברו שתיבת 'אפילו' לא נאמרה ביחס לדין, אלא ביחס לנאמר בפסוק 'על מצות ומרורים', שיכול להתפרש שאפשר לאכלם אפילו כל אחד בפני עצמו, אך כיון שתיבת 'יאכלוהו' היא בלשון יחיד, באה ללמד שיש לאכול בדווקא כל אחד בפני עצמו.

ביאור הברייתא לשיטת רב אשי

אלא אמר רב אשי. נחלקו הראשונים בביאור שיטתו של רב אשי:

א. יש ראשונים[עה] שכתבו, שכוונת רב אשי לחלוק על מה שהבינו בני הישיבה, שרבי יוחנן אמר שברייתא זו כחכמים החולקים על הלל, שאינו כן, אלא הברייתא נשנתה כדעת הלל, וכוונת הברייתא לומר, שאף שלכתחילה צריך לכרוך את המצה והמרור עם הפסח ולאכלם יחד, בדיעבד יצא ידי חובתו אף אם אכל כל אחד מהם לחוד גם להלל, ודרש כן ממשמעות התיבה 'יאכלוהו', שמשמע שאוכל כל אחד מהם לבדו. וכתב הרמב"ן (מלחמת ה', ד"ה כתב), שלשיטה זו כך היא הגירסא בגמרא, 'אלא אמר רב אשי האי תנא, תנא דהלל היא'. ואף שלפי דבריהם נמצא שלא מצינו מי שחולק על הלל, ביארו הראשונים, שלרבי יוחנן היתה קבלה שחכמים חולקים על הלל, וסוברים שאין לאכול בכריכה משום שמצוות מבטלות זו את זו, ולא נדחו דברי רבי יוחנן, אך בודאי אין מקורו מברייתא זו.

ב. יש מהראשונים[עו] שכתבו, שאין כוונת רב אשי לומר שהברייתא סוברת כהלל, שכן להלל אינו יוצא אף בדיעבד בלי כריכה, אלא שאין הברייתא כשיטת חכמים שהביא רבי יוחנן, הסוברים שאין לכרוך מצה ומרור משום שמצוות מבטלות זו את זו, אלא שיטה שלישית היא, שלכתחילה צריך לכרוך את המצה והמרור, אך בדיעבד יצא ידי חובתו גם בלי כריכה[עז].

ג. יש מהראשונים[עח] שפירשו, שכוונת רב אשי לחלוק על מה שהבינו בני הישיבה בדברי רבי יוחנן, שדעת חכמים היא שאין לכרוך מצה ומרור, אלא כוונת רבי יוחנן לומר שחכמים חולקים שאין צריך בדווקא לכרוך מצה ומרור, אך יכול לכרוך מצה ומרור ולאכלם, ומקורו של רבי יוחנן הוא מברייתא זו. ונמצא לדבריהם, שהלל סובר שאינו יוצא ידי חובתו אם לא כרך את המצה והמרור, וחכמים סוברים שיכול לאכול את המצה והמרור בין על ידי כריכה ובין שלא על ידי כריכה[עט]. וכתבו הראשונים, שלפי זה גם חכמים סוברים שאין מצוות מבטלות זו את זו[פ] [ואדרבה יותר מוכח כן לפי חכמים, שהרי הם סוברים שמותר לאכול על ידי כריכה אף שאין עיקר מצותם בכך], ומה שאמרה הגמרא בזבחים (עט.) שהלל סובר שאין מצוות מבטלות זו את זו, אין כוונתה שרק הלל סובר כן. אלא שבהלל מפורש כן, ולא דקדקה הגמרא בכך[פא].

ד. דעת **התוספות** (ד"ה אלא) גם כן כראשונים הנ"ל, שכוונת רב אשי לחלוק על בני הישיבה שהבינו בדברי רבי יוחנן, שכוונת חכמים שאין לכרוך את המצה והמרור יחד, אלא שכתבו התוספות, שלהלל צריך לכרוך לכתחילה, אך בדיעבד יצא גם אם לא כרך, ולדבריו הפסוק בא לומר שיש לכרוך לכתחילה, שכן אי אפשר לומר שהפסוק בא להתיר כריכה, שהרי אין מצוות מבטלות זו

ע. כמו שהתבאר בהערה לעיל. **עא. ובמרכבת** המשנה (תעלומת חכמה ומלכה פ"ח ה"ו) ביאר, על פי דבריו שהבאנו לעיל [בענין 'ביאור שיטת הרמב"ם בכריכת המצה והמרור'], שהרמב"ם סובר שהלל למד את דינו מהסתירה שבין שני הפסוקים, ולכן הביאה הגמרא את הפסוק שבפרשת בהעלותך, שבסדר הפרשיות הוא מאוחר, שסותר למה שנאמר בפרשת בא. **עב. כך** הגירסא שלפנינו. **ובמרכבת המשנה** (תעלומת חכמה ומלכה פ"ח ה"ו) תמה על כך, שלא מצינו סגנון דרשה כזה, שלומדים שיכול לאכול כל אחד מהם לחוד, ממה שכתבה התורה 'יאכלוהו', ולא האריכה לכתוב 'יאכלו אותו'. אמנם בדקדוקי סופרים (הגהות דקדוקי סופרים, מוס ז) כתב, שתיבת 'אותו' היא טעות, וכן הוא בכת"י, וכן כתב הרש"ש (ד"ה יכול). ולפי זה הלימוד הוא ממה שהאריכה התורה וכתבה 'יאכלוהו', ולא כתבה 'יאכלו', ונדע שהכוונה לפסח המוזכר בפסוק. ובבית מאיר (או"ח סי' תעה ס"ק ח) העתיק את לשון הרשב"ם 'מדלא כתיב אותם'. **עג. אמנם** הרש"ש (ד"ה יכול) נשאר בצריך עיון על הרשב"ם, שהרי בפרשת בהעלותך לא נאמר 'ואכלו את הבשר'. ובדבש תמר (נרשפ"ס שם) כתב, שצריך לגרוס בדברי הרשב"ם, שנאמר בפסוק הקודם 'ועשה פסח לה'' (במדבר ט י), ויכלה התורה לכתוב 'על מצות ומרורים יאכלו אותו', ונדע שהכוונה לפסח המוזכר בפסוק הקודם. **עד. ובהעמק דבר** (שם) כתב, שמקורם של חכמים הוא מהפסוק שבפרשת בא, אך לא כדברי הרשב"ם שהוא מתיבת 'יאכלוהו' אלא ממשמעות הפסוק עצמו. וביאר, שתיבת 'על' מורה על דבר שהוא גבוה במעלתו מן הסמוך לו, ולכן בפרשת בהעלותך שכתוב 'על מצות ומרורים', משמע שפסח הוא העיקר והמצה והמרור טפלים לו, ומפסוק זה יש ללמוד שיש לכרוך הכל יחד הטפל עם העיקר, אך בפרשת בא שכתוב 'צלי אש ומצות על מרורים', משמע שהפסח והמצות שוים במעלתם, וזו מצוה בפני עצמה וזו בפני עצמה, ואין צריך לכרוך יחד את הפסח והמצה, אלא רק את הפסח והמרור. אלא שהלל סבר, שמהפסוק שבפרשת בהעלותך יש ללמוד שלדורות יש לכרוך הכל יחד, ואילו חכמים סוברים, שמהפסוק שבפרשת בא יש ללמוד, שגם לדורות אין צריך לכרוך הפסח והמצה, ומההיקש של המצה למרור יש ללמוד, שלדורות גם את המרור אין צריך לאכול בכריכה. **עה. רשב"ם** (ד"ה מתקיף), בעל המאור (ד"ה כתב), מאירי (ד"ה נזמן, נפיירוש הרמשון). **עו. ר"י מלוניל** (ד"ה הלכתא), וכן משמע בספר המנהיג (הלכות פסח סי' פג) שהבין בדעת הרשב"ם. וכן כתב בשער אפרים (שו"ת, סי' נד ד"ה ומכאן) **בדעת הרשב"ם. עז. וגם** לשיטה זו צריך לומר, שקבלה היתה ביד רבי יוחנן שחכמים סוברים שאין לכרוך, משום שמצוות מבטלות זו את זו, ולא נדחו דבריו. וכתב בשער אפרים (שו"ת, סי' נד ד"ה ומכאן), שמה שאמרה הגמרא להלן 'השתא דלא איתמר הלכתא וכו', כוונת הגמרא לדעת חכמים שאינו יוצא אפילו בדיעבד על ידי כריכה. והוסיף, שמחמת גמרא זו נקט הרשב"ם שיש בזה שלש שיטות, שכן אם נאמר שחכמים החלוקים על הלל הם חכמים שבברייתא, מדוע כתבה הגמרא שצריך לאכול את המרור לחוד, והרי גם לפי חכמים יש לכתחילה לכרוך המצה והמרור יחד, ואם כן כמו שלהלל יכול לכרוך המצה והמרור יחד ולצאת ידי מרור [כמבואר להלן בראשונים], הוא הדין לחכמים. **עח. כך** כתב הרמב"ן (שם) בביאור שיטת הרי"ף, שהביא את לשון רבי יוחנן 'חלוקין עליו חביריו על הלל דתניא' וכו', ומבואר בדבריו, שגם למסקנת הגמרא מקורו של רבי יוחנן הוא מהברייתא. וכן כתבו רבינו דוד (ד"ה מתקיף), חידושי הר"ן (ד"ה אלא) ומהר"ם חלאווה (ד"ה אמר). ועל פירוש בעל המאור (ד"ה כתב) הקשה הרמב"ן, שאם הברייתא היא כשיטת הלל, לא מתיישב לשון הברייתא 'יכול יהא כורכן בבת אחת כדרך שהלל כורכן', אלא היתה צריכה לומר 'יכול יהא כורכן וכו' כדרך שאמרה תורה'. ועוד הקשה, שמשמעות הברייתא שאף לכתחילה אין צריך לכרוך את המצה והמרור יחד, שכן אם כוונת הברייתא לומר שיצא רק בדיעבד אם לא כרכם, היה לה לומר 'יכול אם אכלן זה בפני עצמו וזה בפני עצמו לא יצא' וכו'. ועוד הקשה, כיון שלמסקנת הגמרא לא מצינו מי שחולק על הלל, איך אמרה הגמרא 'השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן' וכו', והרי לא מצינו כלל את שיטת חכמים, אלא רק שיטת הלל נשנתה בברייתא. ובחידושי רבינו דוד (שם) הקשה עוד, כיון שלשיטה זו לא היה הלל כורך אלא לצאת ידי חובת המצוה לכתחילה, אבל גם להלל יצא בדיעבד אף אם לא כרך, מדוע צריכים אנו לעשות זכר למה שעשה הלל לכתחילה, משום שלא התפרש כמי הלכה. ועוד הקשה, הרי לפי שיטת בעל המאור למד רבי יוחנן מהברייתא שחכמים חולקים על הלל, ומאחר שנדחתה הראיה מהברייתא, איך אפשר לסמוך על דברי רבי יוחנן שחלוקים חביריו על הלל, ולא לנהוג כמותו. אלא אפשר לומר, שהגמרא סברה מעצמה לומר כן שמקורו של רבי יוחנן הוא מברייתא זו [ודחה רב אשי שאין לומר כן], ולא רבי יוחנן אמר כן. אך אם כך קשה, שאין כן משמעות הגמרא, כיון שלפי זה היתה הגמרא צריכה לומר 'מאי היא, דתניא', ומלשון הגמרא 'דתניא', משמע שהם דברי רבי יוחנן עצמו. **עט. וראה** להלן [בענין 'ביאור שיטת הרמב"ם אם הלכה כהלל או כחכמים'] שיש שכתבו בדעת הרמב"ם, שלפי חכמים יש לאכול לכתחילה בכריכה, כפשטות לשון הברייתא. **פ. ובברוך** טעם (בשער המעיין סי' ו) ובאלפי ישראל (שו"ת, סי' ה ד"ה וכן) כתבו, שכן מוכח בדעת הרמב"ם, שהרי הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ח ה"כ) פסק שאין הטמא והפיגול והנותר מבטלים זה את זה, משום שאין האיסורים מבטלים זה את זה, וכרבי אלעזר (זבחים עט.) שלמד כן ממה שאמר הלל שאין המצוות מבטלות זו את זו. ואם נאמר שחכמים סוברים שמצוות מבטלות זו את זו, קשה מדוע לא חשש הרמב"ם לדעת חכמים, שהרי מסקנת סוגייתנו היא, שלא הוכרע האם הלכה כהלל או כחכמים. **פא. ובברוך** טעם (בשער המעיין סי' ו) כתב, שיש לבאר שהגמרא כתבה שהלל סובר כן, לפי מה שהבאנו בשמו לעיל [בענין 'מה ההוכחה מדברי הלל שמצוות אין מבטלות זו את זו'], שעיקר ההוכחה שמצוות אינן מבטלות זו את זו, הוא ממה שלא אכל הלל את הפסח והמצה והמרור תוך כדי אכילת פרס, אלא אכלם בבת אחת, ולפי זה נמצא שהלל סבר שמסברא יש לנו לומר שאין מצוות מבטלות זו את זו, ולכן מסתבר שאף שחלקו עליו חכמים שאין ללמוד מהפסוק דין כריכה, אין לנו לומר שחלקו גם בדין זה שאין מצוות מבטלות זו את זו. ומכיון שעיקר הדין שאין מצוות מבטלות זו את זו נלמד מדברי הלל, נקטה הגמרא כן בדעתו. ובמגן האלף (סי' תעה סק"ח) כתב, שהגם שלפי חכמים יכול לכרוך, אין להביא ראיה מדבריהם שאין מצוות מבטלות זו את זו, לפי מה שהבאנו בשמו לעיל [בענין 'מה ההוכחה מדברי הלל שמצוות אין מבטלות זו את זו'], שעיקר ההוכחה מהלל הוא ממה שכרך מצה ומרור יחד, אף שכבר יצא ידי חובת מצה, ואין איכות המצוות שוה, ואם כן יש לומר שלפי חכמים מצוות מבטלות זו את זו, אך מכל מקום יכול לכרוך המצה והפסח כל זמן שלא יצא ידי חובת אחד מהם, שבזה גילתה תורה שאין מצוות מבטלות זו את זו, אבל אם כבר אכל מצה אין יכול לכרוך המצה והפסח יחד, כיון שכבר יצא ידי חובת מצות 'בערב תאכלו מצות'. ובזה יישב את לשון הברייתא 'יכול יהיה כורכן', שמלשון זה משמע שהאמת היא שאינו יכול לכרוך, ואילו לפי רב אשי יכול לכרוך לכתחילה. ולדבריו כוונת הברייתא היא, שאין לעשות כפי שנהג הלל שהיה כורך מצה ופסח, אף שכבר יצא ידי חובת מצה במה שבצע על המצה תחילה.

את זו, וגם בלי גילוי הפסוק אנו יודעים שמותר לכרוך את המצה והמרור[פב]. ודעת חכמים, שלכתחילה אין לכרוך מכיון שמצוות מבטלות זו את זו, והפסוק בא לגלות שבדיעבד יצא ידי חובתו גם אם כרך את המצה והמרור יחד[פג].

מדוע אוכלים תחילה המצה והמרור לחוד

מברך על אכילת מצה ואכיל והדר מברך על אכילת מרור ואכיל וכו'. כתבו **הראשונים**[פד], כיון שלא הוכרעה הלכה כהלל וחוששים גם לדעת חכמים, יש לאכול תחילה המצה לחוד והמרור לחוד, ורק אחר כך לאכול בכריכה, שאם היה אוכל בתחילה רק מצה ואחר כך כורך מצה ומרור, היתה המצה שאוכל בכריכה רשות, והיתה מבטלת את המרור שבכריכה[פה]. **והרמב"ן** (מלחמת ה', ד"ה שמר, נפירושו הרמשון) הוסיף בזה עוד טעם, שאם היה עושה כן היה צריך לברך על המרור ולא על המצה שעמו, ולא היה נראה לחכמים לעשות את המצה טפילה למרור, שמא ילמדו לעשות כן כשיבנה בית המקדש, ולכן תיקנו שיאכל תחילה מרור לעצמו, ובכך משוים בין המצה למרור.

אך הוסיפו הראשונים[פו], שאם היתה ההלכה נפסקת כהלל, לא היה צריך לאכול מרור לחוד, מכיון שגם באכילת המצה [שאוכל יחד עם המרור] יש מצוה דרבנן לעשות זכר למקדש, ואין דרבנן[אוצר החכמה] דרבנן. **ויש שכתבו**[פז], שלפי הלל גם בזמן הזה עיקר מצות מרור הוא על ידי כריכה, ולכן המצה שבכריכה היא מצוה גמורה מדרבנן, ולא רק זכר למקדש.

האם צריך לברך על אכילת הכורך

שם. נחלקו **הפוסקים**, האם הברכה שמברכים על אכילת המצה והמרור עולה גם על המצה והמרור שאוכלים בכורך. **הטור** (או"ח סי' תעה) כתב בשם **ספר המנהיג** (הלכות פסח סי' פד), שהרוצה לעשות מצוה מן המובחר לא יסיח עד שיעשה כריכה כהלל, כדי שתעלה לו ברכת מצה ומרור לכריכה כהלל, שהרי הטעם שכורכים מצה ומרור, הוא משום שמחמירים הן כדעת הלל והן כדעת חכמים, כיון שלא נפסקה הלכה כאחד מהם, ואם כן גם לענין ברכה צריך להחמיר כשניהם, ואם כן צריך שתעלה הברכה גם על הכורך, שהרי להלל בזה מקיים את המצוה. וכן כתבו גם **בשולחן ערוך** (סס סי"ח) **ובביאור הגר"א** (סס שם טו), שמשבירך על אכילת מצה לא יסיח בדבר שאינו מענין הסעודה עד שיאכל כריכה זו, כדי שתעלה ברכת אכילת מצה וברכת אכילת מרור גם לכריכה זו.

והפרי חדש (סס ד"ה מי) כתב, שיש להיזהר שלא להפסיק בין ברכת המרור לאכילת הכורך, מכיון שלפי הלל גם בזמן הזה אינו יוצא ידי חובת המרור אלא באכילת הכורך, אך אפשר להפסיק בין הברכה שמברך על המצה לכורך, שהרי גם להלל יש מצוה בפני עצמה באכילת מצה, ואם כן כבר יצא ידי חובת אכילת מצה, ורק לצורך קיום מצות מרור צריך לכורכה עם מצה. **אמנם מצינו אחרונים**[פח] החולקים, וסוברים שאין לחשוש לכך, כיון שאין צריך שברכת המצה והמרור תעלה על המצה ומרור שאוכל בכורך, וכפשטות לשון הגמרא, שהרי אם לא כן נמצא שאין אכילת הכורך זכר למקדש, אלא אכילתה היא לקיום מצות מרור לשיטת הלל[פט]. ויש שכתבו[צ] בטעם הדבר, שכל דין הכריכה להלל הוא רק בזמן שכורך פסח מצה ומרור, שהרי מקור דינו של הלל הוא מהפסוק (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים יאכלוהו' שנאמר לגבי קרבן פסח, אבל בזמן שאין פסח אינו צריך לכרוך מצה ומרור[צא], אלא שתיקנו חכמים לעשות זכר למקדש לכרוך מצה ומרור, וכיון שאין זה אלא זכר למקדש, אין צריך לברך על הכריכה[צב]. והוכיחו כן האחרונים, ממה שכתבה הגמרא שאין מברכים על אכילת הכורך, שהרי אם ברכת המרור עולה גם על הכורך הרי פשוט שלא יברכו, ומה באה הגמרא להשמיענו בזה[צג]. **ובבית מאיר** (סס ס"ק יט) כתב, שמכאן ראיה לשיטת התוספות שגם להלל יצא בדיעבד בלא כריכה, ודק מכיון שלפי הלל יש לאכול לכתחילה על ידי כריכה, תיקנו לעשות כן זכר למקדש[צד].

אמנם הב"ח (סס ס"ז) כתב, שגם הטור סובר שבזמן הזה אין יוצאים את עיקר מצות אכילת מרור להלל בכורך, אלא כוונת הטור, שאע"פ שגם להלל יצא ידי חובתו במה שאכל מצה ומרור לחוד, ואין הכריכה אלא זכר למקדש, מכל מקום נכון לעשות גם לענין הברכה כאילו בית המקדש קיים, ומכיון שבזמן המקדש היו מברכים על אכילת המצה והמרור יחד, נכון להקפיד לכתחילה שלא להסיח דעתו, כדי שתעלה ברכת המצה והמרור גם על כורך. ומה שכתבה הגמרא שאין מברכים על כורך, כוונתה שאם הסיח דעתו, בדיעבד אינו צריך לחזור ולברך.

ביאור שיטת הרמב"ם אם הלכה כהלל או כחכמים

שם. כתב **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ח ה"ו), 'ואחר כך כורך מצה ומרור כאחד ומטבל בחרוסת ומברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מצות ומרורים, ואוכלן. ואם אכל מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו, מברך על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו'. **ובהמשך דבריו** (סס ה"ח) כתב, 'בזמן הזה שאין שם קרבן, אחר שמברך המוציא לחם חוזר ומברך על אכילת מצה, ומטבל מצה בחרוסת ואוכל. וחוזר ומברך על אכילת מרור ומטבל מרור בחרוסת ואוכל וכו', וזו מצוה מדברי סופרים, וחוזר וכורך מצה ומרור ומטבל בחרוסת ואוכלן בלא ברכה זכר למקדש'.

פב. המהרש"א (פסחים שם) הקשה, מנין לתוספות שלפי הלל יצא ידי חובתו אם לא כרך, וכוונת הכתוב להצריך כריכה לכתחילה, שמא כוונת הכתוב שגם בדיעבד אינו יוצא אם לא כרך. **ובאור חדש** (פסחים שם) תירץ שבגמרא מוכח כן, שהרי אם לא כן, אלא שיוצא דווקא בכריכה, קשה, מנין שהלל סובר שמצוות אינן מבטלות זו את זו, אולי מבטלות, אלא שמצה ומרור עיקר מצותם הוא לאכלם יחד ולכן אינם מבטלים [וכן מבואר ברבינו דוד כפי שהובא לעיל בענין 'מה ההוכחה מדברי הלל שמצוות אין מבטלות זו את זו']. **ובעיקר הדבר מנין ידעה הגמרא שהלל סובר שבדיעבד** יצא ידי חובתו אף אם לא כרך מצה ומרור, כתב, שאולי יש לומר שהמקור הוא מהגמרא לעיל (לה:), שמהפסוק (דברים טז ג) 'לא תאכל עליו חמץ' אנו למדים, שאין יוצאים ידי חובה במצת טבל, ואם נאמר שמצוות מבטלות זו את זו, ורק כאן התחדש שאין יוצאים ידי חובת מצה אלא כשכורכה עם המרור, מדוע באמת לא יצא ידי חובתו במצת טבל, והרי המרור מבטל את טעם המצה, ואין כאן איסור טבל [ועוד הוכיח שם על דרך זו], אלא על כרחך צריך לומר שהפסוק נצרך לאופן שהוא אוכל את כזית המצה לחוד, ומוכח שבדיעבד יוצא בזה ידי חובתו. **ובבית מאיר** (או"ח סי' תעה ס"ק) כתב, שכך משמע מלשון הברייתא 'אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת', ואילו היתה דעתו שהכריכה מעכבת, היה צריך לומר 'הלל אומר לא יצא ידי חובתו, אלא אם כן כורכן בבת אחת'. **אמנם החזון איש** (או"ח סי' קכד נדף קטו. ד"ה ממרו) כתב, שכוונת התוספות שבדיעבד יוצא ידי חובת מצה גם כשלא כרך, היא רק לגבי קיום המצוה של 'בערב תאכלו מצות' (שמות יב יח), אך לא קיים מצות 'על מצות ומרורים יאכלוהו' (במדבר ט יא), שהיא מצוה בפני עצמה, שבאה המצה להכשרו של קרבן פסח.

פג. בלבוש מרדכי (זבחים סי' טו אות ד ד"ה ולי"צ) הקשה על התוספות, שאם כן מדוע צריכים חכמים ללמוד מתיבת 'יאכלוהו' שאפשר לאכול המצה והמרור לחוד, והרי גם לולי הלימוד מתיבת 'יאכלוהו' אנו יודעים שאינו יוצא בכריכה רק בדיעבד, מכיון שבכל מקום מצוות מבטלות זו את זו. **אמנם החזון איש** (או"ח סי' קכד נדף קטו. ד"ה ממרו) כתב, שלפי חכמים הפסוק 'על מצות ומרורים יאכלוהו' בא להכשיר על ידי כריכה, ותיבת 'יאכלוהו' בא לומר שאין צריך דווקא על ידי כריכה [שלא נפרש שהפסוק 'על מצות ומרורים' מצריך דווקא בכריכה]. ולפי הלל, הפסוק 'על מצות ומרורים יאכלוהו' בא לומר שלכתחילה יש לכרוך, ותיבת 'יאכלוהו' בא לומר שבדיעבד יצא ידי חובתו אף אם לא כרך. **פד. תוספות** (ד"ה שמר ומנכרן), **רמב"ן** (מלחמת ה', ד"ה שמר, נפירושו הרשמון), **רבינו דוד** (ד"ה ומנכרן), **מהר"ם חלאווה** (ד"ה השמש). **פה. אמנם העיטור** (מ"ע קף קלד:) התקשה, כיון שגם לפי חכמים יוצא ידי חובתו בכריכת מצה ומרור, מדוע צריך לאכול מרור לחוד, והרי אין המצה מבטלת את המרור, כיון שגם לדבריהם יוצא חובת ידי מרור באופן זה. **וראה בפתח הדביר** (סס אות רמב) שכתב, שאולי כוונתו כיון שסוף סוף מדרבנן צריך לאכול בכריכה, נמצא שכך המצוה מדרבנן, ואין דרבנן מבטל דרבנן. **ובשם ספר המנהיג** (הלכות פסח סי' פד) כתב, שלפי מה שמשמע מפשטות הברייתא שגם לחכמים עדיף בכריכה, באמת אין צריך לאכול מרור לחוד, ורק לדברי רבי יוחנן שחכמים חולקים על הלל, וסוברים שאין לכרוך מצה ומרור יחד, צריך לאכול מרור לחוד ואחר כך לכרוך מצה ומרור יחד. **פו. תוספות** (ד"ה שמר ומנכרן), **בעל המאור** (ד"ה כמצה), **רבינו דוד** (ד"ה ומנכרן), **רא"ש** (סי' כו), **מהר"ם חלאווה** (ד"ה השמש), **חידושי הר"ן** (ד"ה והשמש). **פז. פרי מגדים** (או"ח סי' תעה משב"ז סק"ז) **בביאור דברי התוספות** [ולהלן הבאנו את מחלוקת האחרונים, אם להלל יוצא ידי חובת מרור כשאוכלו לחוד]. **פח. מהר"ל** (גבורות ה', פרק סג), **פרי מגדים** (סס משב"ז סק"ז) **בדעת הט"ז, בית מאיר** (סס ס"ק), **חידושי הגר"ח** (סטנסיל, סי' מצ ד"ה והנה) **בדעת הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ז ה"ג), **ביאור הגרי"פ פערלא לספר המצות לרס"ג** (עשה נג דף רכו:). **פט. ובפרי מגדים** (סס משב"ז סק"ז) כתב, שלפי הסוברים שלהלל יוצאים את עיקר המצוה בכורך, מה שאומרים 'זכר למקדש כהלל', הוא להודיע שעכשיו אין לצאת ידי חובה בכריכה בלבד, שהרי שמא הלכה כחכמים, ויבטל המרור שהוא רשות את המצה. **צ. מהר"ל** (גבורות ה', פרק סג), **פרי מגדים** (סס משב"ז סק"ז), **ביאור הגרי"פ פערלא לספר המצות לרס"ג** (עשה נג דף רכו:). **צא. בפרי מגדים** (סס משב"ז סק"ז) כתב, שזה תלוי במחלוקת הראשונים אם כורכים את הפסח יחד עם המצה והמרור. **שכן לדעת הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ח ה"ו) שאין כורכים את הפסח, ומצות הכריכה מתקיימת בכריכת המצה והמרור, גם בזמן הזה שאין פסח יש לכרוך את המצה והמרור, ואינו יוצא ידי חובתו במה שהוא אוכל את המרור לחוד. **אך בביאור הגרי"פ פערלא לרס"ג** (עשה נג דף רכו:) כתב, שגם לשיטת הרמב"ם שאין כורכים את הפסח עם המצה והמרור, לא נאמר דין הכריכה אלא רק בזמן שיש קרבן פסח, שכן הפסוק מדבר על המצה והמרור הנאכלים עם הפסח. **צב. הגרי"פ פערלא** (ביאורו לרס"ג, עשה נג דף רכו:) **ביאר בזה** את לשון הערוך (ערך זכר - הרשמון), וכיון דכבר בירכנו וזו אכילה לזכרון בלבד אין מברכים עליה. וקשה, כיון שביאר הערוך שאין מברכים על כורך, כיון שכבר בירכנו על המצה והמרור, מדוע הוצרך לומר שאין מברכים משום שאינו אלא לזכר בעלמא. וביאר, שכוונת הערוך היא, שמה שאין מברכים על כורך, הוא משום שכבר בירכנו ויצאנו ידי חובת מצה ומרור. אלא שעדיין קשה, שהרי רבנן הצריכו גם לכרוך מצה ומרור זכר למקדש כהלל, ואם כן נברך על מצוה דרבנן זו. ועל זה תירץ הערוך, שמכיון שאין המצוה אלא רק לזכרון בלבד, לא תיקנו עליה ברכה [והאריך לבאר, שאף שמצאנו מצוות שמברכים עליהן אף שאינן אלא זכר למקדש, מכל מקום אין מברכים על מצות כורך, מכיון שאין מברכים אלא רק על מצוות שעיקרן מהתורה, והוסיפו עליהן חכמים לעשות זכר למקדש, וכמו נטילת לולב שביום הראשון מצותו מדאורייתא גם בזמן הזה, וחייבו חכמים ליטול גם בשאר ימים זכר למקדש, אבל כורך שכל מצותו רק זכר למקדש, אין מברכים עליו. וראה בדבריו שהאריך בדבר]. **צג. והוסיף המהר"ל** (גבורות ה', פרק סג), שאין לפרש כוונת הגמרא שאם סח לא יחזור ויברך [כביאור הב"ח שהובא להלן], שהרי בודאי הגמרא להורות את עיקר המצוה, ואין כוונת הגמרא להורות מה הדין אם לא בירך בדיעבד. **ובחידושי הגר"ח** (סטנסיל, סי' מצ ד"ה והנה) הוסיף, שיש להוכיח כן ממה שמברכים קודם אכילת המרור, ואם להלל אין יוצא בזה ידי חובת המצוה, איך מברכים, והרי להלל הברכה לבטלה. **אמנם הפרי חדש** (סס) כתב, שאין ברכה לבטלה במה שהוא מברך על אכילת המרור, אף שלפי הלל אינו יוצא בזה ידי חובתו, שהרי הברכה עולה על מה שאוכל בכורך, ואכילת המרור של רשות אינה הפסק [ועיין עוד בדבריו שדן, מדוע אין המרור שהוא אוכל הפסק בין הברכה לכורך]. **צד. אמנם החזון איש** (או"ח סי' קכד נדף קטו. ד"ה ממרו) כתב, שגם לפי התוספות יצא רק ידי חובת מצות 'בערב תאכלו מצות' (שמות יב יח) שהיא מצוה לעצמה, אך לא יצא ידי חובת מצות 'על מצות ומרורים' (במדבר ט יא), וכיון שגם בזמן הבית אם אכל מצה לחוד היה צריך לחזור ולכורכה עם המרור, תיקנו גם בזמן הזה לאכול מרור זכר למקדש באותו אופן שאכלו בזמן המקדש, שהוא על ידי כריכה, שלא מצינו בשום מקום שתיקנו תקנה מיוחדת לכרוך מצה ומרור זכר למקדש, ועל כרחך צריך לומר שאינו יוצא לפי הלל במרור שאוכל לחוד, ואף לפי התוספות לא יצא אלא ידי חובת מצות 'בערב תאכלו מצות', אבל לא יצא ידי חובת מצות 'על מצות ומרורים יאכלוהו', ולכך צריך לחזור ולכרוך את המצה והמרור, ואם כן גם בזמן הזה תיקנו לקיים מצות מרור באופן זה.

והקשה הלחם משנה (סס ה"ו), מאחר שהרמב"ם חשש לדעת הלל ולדעת חכמים, וכמו שמשמע לשונו בהלכה זו שכתב 'וחוזר וכורך' וכו', מדוע לעיל (סס) שדיבר על זמן המקדש, שינה לשונו וכתב רק 'ואם אכל' וכו', שמשמע מלשון זה שתלוי הדבר ברצונו, שאם רוצה אוכל בכריכה, ואם רוצה אוכל כל אחד בנפרד, והרי צריך לעשות שניהם מספק לצאת ידי הלל וחכמים. ותירץ, שבאמת סובר הרמב"ם שגם בזמן הבית צריך לעשות שניהם, אלא כוונת הרמב"ם להשמיע, שאם אכל הכורך תחילה, מברך 'על אכילת מצה ומרור', ופוטר בזה את מה שיאכל אחר כך כל אחד לבדו, וכן אם אכל כל אחד לבדו קודם ובירך על המצה לחוד ועל המרור לחוד, פוטר בזה את הכורך שיאכל בסוף, שכן אף אם יוצא ידי חובתו בכורך, אין המצה והמרור שאכל קודם נחשבים להפסק בין הברכה והכורך, שהכל הוא ענין אחד[צה].

אמנם האחרונים כתבו, שאין כוונת הרמב"ם במה שכתב 'אם אכל', שהדבר תלוי ברצונו, אלא לשון דיעבד הוא, ולכתחילה יש לכרוך. אך ביארו האחרונים את הרמב"ם בכמה אופנים. **בשער אפרים** (שו"ת, סי' נד ד"ה ומיניה) **ובפני שלמה** (ד"ה להרמב"ם) כתבו, שהרמב"ם פוסק כהללצי, וכדעת התוספות (ד"ה מלמר), שהלל סובר שלכתחילה יש לכרוך את המצה והמרור, אך בדיעבד יוצא גם אם לא כרךצי. ולכן כתב הרמב"ם תחילה, 'ואחר כך כורך מצה ומרור' וכו', והיינו שזה דינו לכתחילה, ואחר כך כתב מה הדין אם לא כרך, שבזה יוצא בדיעבד. ולפי זה כתבו, שצריך לומר בדעת הרמב"ם, שגם להלל אינו יכול לכרוך בזמן הזה המצה והמרור לצאת ידי חובת מרור, שהרי כיון שיצא ידי חובת מצה, נמצא שהמצה שאוכל בכריכה שהיא רשות מבטלת את המרוריצא, ולכן גם להלל צריך לאכול בתחילה מצה ומרור לחוד. וכתב בפני שלמה, שמה שהוא צריך לכרוך את המצה והמרור אחר שאכלם כל אחד בפני עצמו אף שכבר יצא ידי חובתו, ואילו בזמן הבית אין צריך לחזור ולכרכם אחר שיצא ידי חובתו, הוא כדי שלא תשתכח תורת כריכה. והיינו, מאחר שההלכה היא שבזמן הזה צריך לאכלם כל אחד לחוד, יבוא לאכלם לחוד גם אחר שיבנה בית המקדשצט.

ובשבח פסח (לרבי יעקב הכהן, דין כורך) כתב, שהרמב"ם חשש גם לדעת חכמים, אלא שהרמב"ם סובר, שלפי חכמים יכול לצאת לכתחילה, בין על ידי כריכה, ובין אם הוא אוכל כל אחד לבדו, ולכן בזמן הבית לכתחילה יש לכרוך את המצה והמרור כדי לצאת גם דעת הלל, ובדיעבד יצא אם אכל כל אחד בפני עצמו, שכן גם להלל יוצא ידי חובתו בדיעבד באופן זה. ורק בזמן הזה שלכתחילה הוא צריך לאכול כל אחד בפני עצמו, תיקנו שיעשה זכר למקדש, ויכרוך אחר כך המצה והמרור יחד.

ויש מהאחרונים[ק] שכתבו, שהרמב"ם פסק כחכמים[קא] ולא כהלל, כיון שהוא סובר שלהלל לא יצא ידי חובתו אם לא כרך הכל יחד, אך דעת חכמים שלכתחילה יש לאכלם בכריכה, ובדיעבד מועיל גם באכל בלי כריכה, ולכן סובר הרמב"ם שבזמן המקדש כיון שאכל כל אחד לחוד, אין צריך לחזור ולכרכם יחד[קב].

מדוע תיקנו נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה

כל שטיבולו במשקה צריך נטילת ידים. נחלקו **הראשונים**, בגדר החיוב של נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה:

א. יש שכתבו[קג], שדבר שטיבולו במשקה דינו כפת, שחכמים הצריכו נטילת ידים לפני אכילתה משום סרך תרומה. וכתבו תלמידי רבינו יונה (ברכות נג: ד"ה כל), שאע"פ שדין נטילת הידים נאמר על הפת כיון שרוב התרומה בא ממנה, אבל פירות אין תרומתם מן התורה[קד], אלא יין ושמן שאין הדרך לאוחזם בידים, ולכך אף בשותה בידיו לא גזרו[קה], מכל מקום בדבר שטיבולו במשקה, שהמשקים מקבלים טומאה אף בלא הכשר, ונעשים[אביר החכמה] ראשונים ופוסלים גם חולין[קו], גזרו גם על הפירות המטובלים בהם והצריכום נטילה כמו פת. וכתב **הרא"ש** (סס פ"ח סי' י), שמשום סרך תרומה גזרו כן[קז].

והלבוש (או"ח סי' קנח ס"ה) ביאר, שגזרו על דבר שטיבולו במשקה, משום טיבול בתירוש ויצהר שיש בהם תרומה דאורייתא, ומשום טיבול בתירוש ויצהר גזרו בכל המשקים המקבלים טומאה, ולפי זה הנטילה בדבר שטיבולו

צה. וכמו שמבואר בברכות (מ.) שבאומר 'גביל לתורי' אין זה הפסק בין הברכה לאכילה, כיון שהכל מענין האכילה הוא, משום שאסור לאכול קודם שיאכיל לבהמתו [ולעיל בהערה בענין 'האם צריך לברך על אכילת הכורך' הבאנו את דברי הפרי חדש, שאין אכילת המרור הפסק בין הברכה לאכילת הכורך]. **צו. וכמבואר** בראב"ד שהרמב"ם פסק כהלל. וכתב בשער אפרים, שפסק הרמב"ם כהלל ולא כחכמים, משום שפסק (פסולי המוקדמים פי"ח ה"כ) שהפיגול והנותר והטמא אינם מבטלים זה את זה, כשיטת רבי אלעזר (זבחים עט.) שאין איסורים מבטלים זה את זה, והוא הדין למצוות שאינן מבטלות זו את זו. **צז. שהרי** אילו היה חושש לדעת חכמים, היה צריך לאכול המצה והמרור בפני עצמם, שהרי דעת התוספות היא, שלפי חכמים יש לאכול לכתחילה כל אחד בפני עצמו, ורק בדיעבד יצא אם אכל בכריכה. **צח. ולא** כדעת הראשונים שהובאו לעיל, שלהלל יכול לאכול מצה ואחר כך לכרוך מצה ומרור, שהרי פסק הרמב"ם כהלל, ולאותן שיטות לדעת הלל, אין צריך לאכול את המרור לחוד. **צט. וראה** בדברות משה (פי' ו ענף ג) שהקשה על תמיהת הלחם משנה על הרמב"ם, מדוע אין צריך לעשות כשתי השיטות בזמן הבית, שהרי כל תקנת כורך היא רק זכר למקדש, וזה שייך רק בזמן הזה שאין כורכים בתחילה, אבל בזמן הבית שמן הדין צריך לכרוך, בודאי לא שייך לעשות תקנה זכר למקדש משום שלא כרך. וביאר (סס ענף ה), שתמיהת הלחם משנה על הרמב"ם היא, שגם בזמן המקדש אחר שאכל מצה בפני עצמה לקיים המצוה של 'בערב תאכלו מצות' (שמות יב יח), יאכל תחילה מצה ומרור בכריכה לצד שהלכה כהלל, והמצה לא תבטל את המרור הגם שכבר יצא ידי חובת אכילת מצה, שהרי עיקר מה שהצריכה התורה לכרוך את המצה והמרור יחד, הוא בשביל אכילת המרור, ולכן אינה נחשבת לרשות, ולאחר מכן שיאכל מרור בפני עצמו לצד שאין הלכה כהלל אלא כחכמים [ועיין מה שהוסיף לבאר שם, מדוע בזמן הזה סדר הדברים צריך להיות שונה]. ויישב את דעת הרמב"ם, שאם היה אוכל מצה לבד לא היה כורך מצה עם מרור, אלא אוכל את המרור לחוד, משום שעיקר המצוה של כורך הוא לכרוך את המרור יחד עם המצה שיוצא בה ידי חובת המצוה, ולא עם מצה סתם, וכיון שכבר יצא ידי חובת מצה, נמצא שמצת הכריכה היא מצת רשות ולא הועילה לכריכה, ואם כן גם להלל יצטרך לאכול את המרור בפני עצמו. והוסיף, שאולי טעם הלחם משנה הוא, שבזה שאכל מצה לחוד, גילה בדעתו שהוא רוצה לצאת במצה זו רק את מצות 'בערב תאכלו מצות', שהיא מצוה בפני עצמה, אך אינו רוצה לצאת ידי חובת מצות 'על מצות ומרורים יאכלוהו', שהיא מצוה שחייב בה מצד אכילת הפסח, שהיא מחייבת אכילת מצה ומרור, ולכן אין המצה שהוא אוכל עם המרור רשות, ואינה מבטלת המרור, והרמב"ם סובר שאין בזה גילוי דעת, וכוונתו לצאת ידי חובת כל החיובים באכילת המצה, ואם כן נמצא שהמצה רשות והיא מבטלת את המרור. **ק. קהלת** יעקב (קפלין, ד"ה ולכאורה), לבוש מרדכי (זבחים סי' עו אות ד ד"ה ועפ"י), מועדים וזמנים השלם (ח"ג סי' רנ). והוסיפו, שלפי זה מובן מדוע כתב הרמב"ם שכורכים את המצה והמרור, ואין כורכים את הפסח עמהם, וכמו שהבאנו לעיל [בענין 'ביאור שיטת הרמב"ם בכריכת המצה והמרור'] שזו שיטת חכמים [אלא שבקהלת יעקב כתב, שאין זה ברור שכך הדין לפי חכמים, אלא הגמרא הסתפקה בזה, האם חכמים חולקים וסוברים שאין צריך כריכה כלל, או שגם לשיטתם צריך לכרוך לכתחילה את המצה והמרור, וראה בהערה להלן]. **קא. ובמה** שפסק הרמב"ם כחכמים, אף שהוא פסק שאין האיסורים מבטלים זה את זה, ראה שהבאנו לעיל [בענין 'ביאור הברייתא לשיטת רב אשי'] את דברי האחרונים שכתבו, שהרמב"ם סובר כדעה המובאת בראשונים, שגם לחכמים אין המצוות מבטלות זו את זו, ונחלקו רק אם יש דין לכרוך לכתחילה. אמנם במועדים וזמנים (ח"ג סי' רנ) כתב, שחכמים סוברים שמצוות מבטלות זו את זו, אלא שיש לחלק בין מין במינו, שבזה אין איסורים מבטלים זה את זה, ובין מין בשאינו מינו, שבזה פסק הרמב"ם כחכמים שמצוות מבטלות זו את זו, והוא הדין לאיסורים. וראה עוד בברוך טעם (קעיר המערכות פ"ח, נהג"ה אות ח) שכתב, שרק פיגול ונותר וטמא אינם מבטלים זה את זה, כיון שכל פסולי המוקדשים איסורם נלמד מפסוק אחד במסכת מעילה (יז:), אבל שאר איסורים מבטלים זה את זה, וכן סובר הרמב"ם שמצוות מבטלות זו את זו. **קב. בקהלת** יעקב (קפלין, ד"ה ולכאורה) כתב, שלפי זה, מה שתיקנו לעשות כורך, אינו לצאת ידי שיטת הלל שאין הלכה כמותו, אלא מכיון שיתכן שגם לפי חכמים יש לכרוך לכתחילה את המצה והמרור, תיקנו לעשות כן זכר למקדש [וצריך לומר כסברת האחרונים, שעשיית זכר למקדש שייכת רק בזמן הזה, שבתחילה צריך לאכול בלי כריכה]. אך במועדים וזמנים (ח"ג סי' רנ) כתב, שלפי חכמים בודאי לא הצריכו חכמים לכרוך, שהרי גם בזמן המקדש אם אכל כל אחד לחוד כבר יצא ידי חובתו, אלא מכיון שלהלל הכריכה מעכבת, ולשיטתו כשתיקנו מרור זכר למקדש, בודאי תיקנו שיכרוך המרור עם המצה כצורת אכילתה בזמן המקדש, יש טעם לתקן לעשות כן גם לפי מה שאנו פוסקים הלכה כחכמים, כדי שנדע לעשות כן בזמן המקדש, שהרי כן הדין לכתחילה גם לשיטתם. **קג. כן** כתבו התוספות (ד"ה כל) בשם רש"י, תלמידי רבינו יונה (ברכות נג: ד"ה כל), רא"ש (סס פ"ח סי' י), וכן נראה במהר"ם חלאווה (ד"ה כל). וכתב המהרש"א (גמוס' סס) שאין נמצא כן ברש"י (ד"ה לריך) וברשב"ם (ד"ה כל) שלפנינו, אלא שהבינו התוספות שזו כוונתם שכמו שתיקנו נטילת ידים על פת משום סרך תרומה ששני עושה בו שלישי והסמיכו תקנתם על הפסוק (ויקרא כ י) 'והתקדשתם והייתם קדושים כי אני ה' אלהיכם', כך תיקנו נטילה בדבר שטיבולו במשקה משום שהמשקים מטמאים את הידים להיות תחילה. **קד. בפרי** מגדים (פתיחה להלכות נטילת ידים ד"ה והנה תקנו) תמה, לפי דעת הרמב"ם (תרומות פ"ג ה"ח) שכל הפירות חייבים בתרומה מדאורייתא, מדוע לא תיקנו בהם נטילת ידים כמו שתיקנו לפת, והניח בצריך עיון. ובעצי אלמוגים (סי' קנח סק"ג) הוסיף, שגם לדעת הראב"ד שכל הפירות תרומתם מדרבנן, מכל מקום זיתים וענבים תרומתם מדאורייתא, אף אם לא עשו מהם יין ושמן, ומדוע לא תיקנו בהם נטילת ידים. ובמקום אחר (סי' קנח ס"ק סק"ט) כתב הפרי מגדים, שלא תיקנו נטילת ידים רק לאכילת קבע ולא לאכילת עראי. **קה. כך** כתבו תלמידי רבינו יונה. אמנם נחלקו בזה הראשונים, שכן הרשב"א (תורת הבית, בית שלישי שער ח) כתב, שצריך ליטול את אותה היד שאוחז בה את הכוס, שמא יגע בה במשקה, והוכיח כן מהברייתא במסכת ברכות (מג.), 'כיצד סדר הסבה וכו', הביאו להם מים, כל אחד ואחד נוטל ידו אחת, בא להם יין, כל אחד ואחד מברך לעצמו, עלו והסבו ובא להם מים, אף על פי שכל אחד ואחד נטל ידו אחת, חוזר ונוטל שתי ידיו'. וכן מבואר בדברי התוספות (ד"ה כל), שהוכיחו מהמבואר בברייתא, שאע"פ שנטל ידו לשתיית המשקה חוזר ונוטל ידיו לאכילת הפת, שנטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה אינה תקנת חכמים כנטילת ידים לפת, אלא היא נטילה לאוכלי טהרות בלבד, ולכך אין נטילה זו מועילה לאכילת הפת [והרא"ה (בדק הבית, סס) הוסיף, שהקובע עצמו לשתיית יין צריך ליטול שתי ידיו]. והר"ן (על הרי"ף, ברכות נג: ד"ה והנ) כתב, שאין צריך נטילת ידים לשתיית משקים, אך הקשה מהברייתא בברכות. אך התוספות במסכת ברכות (סס ד"ה כל) כתבו, שנוטל ידיו משום כבוד הברכה, ואין בזה משום הנוטל ידיו לפירות הרי הוא מגסי הרוח, כיון שאינו נוטל שתי ידיו. והתוספות במסכת חגיגה (יח: ד"ה הנוטל) כתבו, שהנטילה היא משום נקיות בלבד, ולכן נטלו רק יד אחת. **קו. כמבואר** במסכת פרה (פ"ח מ"ז). **קז. וכן** כתב המהרש"א (גמוס' ד"ה כל). וכתב בחיבור לטהרה (סי' קנח סק"ו), שעל כרחך צריך לומר בדעת הרא"ש, שלא תיקנו נטילת ידים מחמת המשקה של חולין שנטמא, מכיון שאין איסור לגרום טומאה לחולין, ולכן כתב הרא"ש שהחשש הוא משום סרך תרומה, שיבוא לעשות כן אף בפירות תרומה ויטמאו הפירות מהמשקה. אמנם הקשה בחיבור לטהרה, שמדברי רש"י (חולין לה. ד"ה לגיפת) מבואר, שעל כל פנים מדרבנן אסור לאדם לטמאות עצמו, ואם כן מדוע לא תיקנו נטילת ידים גם משום חולין, שהרי האוכל אוכלים שהם שניים לטומאה נפסל גופו. ותירץ, שלא גזרו חכמים שיטמא גופו רק בדברים שהם טמאים מהתורה, וכיון שכן, אין גופו נטמא על ידי טומאת הידים שהיא מדרבנן. ועוד יש לומר, שרש"י סובר שאין ידים מטמאים משקים חולין. ובדעת הרא"ש כתב, שמשקים חולין נטמאים מידים לטמא אחרים, וצריך לומר שאין גופו נטמא מטומאת הידים, או שהרא"ש סובר שאין איסור לטמאות עצמו. אלא שהקשה, שהרי בתרומה עצמה תיקנו נטילת ידים גם לפירות, ומכל מקום בפירות לא תיקנו נטילה לחולין, ואם כן מה טעם יש לתקן נטילה בדבר שטיבולו במשקה, והרי מצד המשקה עצמו שנטמא לא תיקנו, וגם מצד הפירות לא תיקנו. ותירץ, שלא תיקנו נטילת ידים בפירות משום שאין קובעים עליהם סעודה, ובשתיה לא גזרו משום שאין הרגילות לנגוע בהם, וגם משום שלא גזרו רק על דברים שהם דומים לפת, ואם כן בדבר שטיבולו במשקה, אף שאין הדרך לקבוע על זה סעודה ממש, אך מכל מקום היו רגילים לטבול באופן זה, וגם יש כאן מאכל שדומה לפת, תיקנו בזה נטילת ידים משום סרך תרומה. אמנם בפרי

אחח 19/06/2018

במשקה הוא משום סרך תרומה כמו בפתקי. וכתבו הפוסקיםקיא, שלשיטה זו צריך לברך על נטילה זו, כמו שמברכים על נטילת ידים לפת.

ב. התוספות (ד"ה כל) כתבו, שלא תיקנו נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה כמו שתיקנו בפת, אלא צריך נטילה כדי שלא יטמאו המשקים וייעשו ראשון לטומאה, ויהיה אסור לשתותם ולפסול גופוקי. וכתבו התוספותקיא, שלפי זה אין מברכים על נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה, וכל שכן אנו שאין אנו נזהרים מלטמא עצמנו ולאכול אוכלים טמאיםקיב, שאין אנו צריכים לנטילה זוקיג, והמברך, הרי זה מברך ברכה לבטלהקיד.

ג. רבינו ירוחם (מדס ומוה, נתיב טז סוף ח"ו) כתב, שיש מפרשים שתיקנו נטילת ידים על דבר שטיבולו במשקה משום נקיות, מכיון שהנוגע בידיו במשקה הרי זה מאוס יותר, ואין מברכים עליוקטו.

באיזה משקים נאמר דין דבר שטיבולו במשקה

שם. כתב בשולחן ערוך (או"ח סי' קנח ס"ד), שדין טיבולו במשקה נאמר רק בטובל באחד משבעה משקים המקבלים טומאה, שהם, יין, דבש, שמן, חלב, טל, דם, מים. וכתב **בחיבור לטהרה** (סי' קנח סק"ז), שזה לשיטת **הרמב"ם** (טומאת אוכלין פ"ט ה"ד), שרק שבעת משקים אלו מקבלים טומאה, אבל **לראב"ד** (שם) הסובר שכל המשקים מקבלים טומאה, ודין שבעת המשקים לא נאמר אלא רק לענין הכשר לקבלת טומאה, צריך נטילת ידים בטיבול בכל משקה. ולשיטת **הלבוש** (שם ס"ה), שתיקנו נטילת ידים בדבר שטיבולו במשקה, משום תרומת שמן ויין שהיא מדאורייתא, וגזרו בשאר המשקים משום ששם המשקים אחד הוא, יש לומר שגזרו רק במשקים אלו משום שאין להם שם לואי, אבל מי פירות יש להם שם לואי ולא יבואו להחליף ביניהם לשמן ויין, ולא תיקנו בהם חיוב נטילת ידיםקטז.

וכתב בפרי מגדים (שם מ"ז סק"ד), **שלרבינו ירוחם** שנטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה הוא משום נקיות, צריך נטילה גם בשאר משקים, ולא רק בשבעת המשקים.

האם חיוב הנטילה הוא רק על דבר שדרכו להטביל

שם. כתב **הרדב"ז** (שו"ת, ח"ד סי' עמ)**קיז**, שמלשון **הרשב"ם** (ד"ה כל) 'כגון ירק בכותח או בחומץ', משמע שאין חיוב נטילה רק על דבר שהדרך להטבילו במשקה. וכן מדוקדק גם מלשון הגמרא 'כל שטיבולו במשקה', ולא כתבה הגמרא כל דבר המטובל במשקה. וביאר, שהרשב"ם כתב כן לשיטתו שדבר שטיבולו במשקה הוא כפת, ומסתבר שלא גזרו כן אלא על דבר שהרגילות להטבילו במשקה. אבל **לתוספות** (ד"ה כל) שהוא מצד החשש שמא יטמא את המשקים, אין חילוק אם רגילים להטבילו במשקים או שאין הדרך בכךקיח.

האם צריך נטילת ידים לפחות מרביעית משקים

שם. כתב **בברכי יוסף** (סיורי נרכה, או"ח סי' קנח סק"ח) שבתשובה לרבי שמואל חכים בכת"י כתב, שמדברי **התוספות** (ד"ה כל) משמע שאין צריך נטילה רק במטבל במשקה, שיש חשש שיגע במשקה ויטמאם, וישתה את המשקים ויפסול גופו. אבל אם אוכל מאכל שהמשקה טופח עליהם, שאין שייך שישתה המשקה, אין צריך נטילה. וכמו כן אין צריך נטילה רק בטובל ברביעית משקה, כיון שבפחות מרביעית אין המשקה פוסל את גופו. וחלק עליו, שבודאי חייב ליטול בכל אופן, בין אם טובל במשקה ובין אם המשקה טופח על האוכל.

ובמטה יוסף (שו"ת, ח"ג סי' יח אות ט) כתב שכן הוא **ברדב"ז** (שו"ת, ח"ד סי' עמ). וביאר הרדב"ז, שאף שמצד הסברא היה נראה לומר שאין צריך נטילה רק בטובל ברביעית, מכל מקום החמירו חז"ל אף בפחות מרביעית, וכמו שבכל האיסורים חצי שיעור אסור, כך לענין טומאה אין ראוי לשתות משקים טמאים בפחות מהשיעורקיט. וכמו כן אין חילוק בין טובל במשקים בשעה שהוא אוכלו, ובין אם היו עליו משקים מתחילה ואינו מטבל בשעת האכילה.

ובפרי מגדים (או"ח סי' תעג מ"ז סק"ו) כתב, שלכאורה לפי התוספות אין צריך נטילה אלא ברביעית משקה, אך אפשר שלא חילקו חכמים בזה [אלא שהקשה, שאם לא חילקו חכמים בין רביעית ופחות מרביעית, מדוע הסתפק מגדים (או"ח סי' קנח מ"ז סק"ה) כתב, שלפירוש זה יש להסתפק, האם הגזירה משום פירות תרומה שהוא מטבל אותם במשקה ויטמאו, ונטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה היא משום סרך תרומה כמו בפת, או שהגזירה היא משום המשקים עצמם שיטמאו, כיון שהם עלולים יותר לקבלת טומאה. **קח. ראה** בחזון איש (או"ח סי' כה ס"ק יד) שכתב, וזה לשונו, 'ואע"ג דלא גזרו בפירות, משום שאין תרומתן דאורייתא, או משום דפעמים לא הוכשרו, וכן לא גזרו במשקין, דשותין ע"י כלי ואין דרך ליגע בהן, ולכן אף בשותה בידיו לא גזרו, אבל אוכל הטבול במשקה, חיישינן שמא יגע במשקה, והצריכוהו נטילה אף בחולין משום סרך תרומה, דהא איכא משקה תרומה, וגם כיון דמשקין עלולין לקבל טומאה ונעשו ראשונים גזרו בהו טפי, איכא סרך תרומה טפי' וכו'. ונראה שצירף את שתי הסברות יחד. **קט. לבוש** (שם), **רדב"ז** (שו"ת, ח"ד סי' עמ), **דברי חמודות** (חולין פ"ח סי' י אות מא), **עצי אלמוגים** (או"ח סי' קנח סק"ה). **וכן היא שיטת הרמב"ם** (הלכות פ"ו ה"ח), **רשב"א** (שו"ת, המיוחסות, סי' רכ), **ריטב"א וספר הפרדס** (מדר של פסח), **וכן פסק הטור** (שם, וסי' תעג). **קי. התוספות** הביאו ראיה מהמשנה (חולין ג.), השוחט בהמה חיה ועוף ולא יצא מהם דם, נאכלים בידים מסואבות, כיון שלא הוכשרו לקבל טומאה. ומבואר שאם יצא מהם דם אסור לאוכלם בידים מסואבות. והקשה **המהרש"א** (במוסי שם, בפ"ד ובפסול), ששם אין האיסור משום המשקה, אלא משום שהוכשר הבשר, ומה מביאים התוספות ראיה לדין דבר שטיבולו במשקה. וביאר **במשמרות כהונה** (במוסי שם), שכוונת התוספות להוכיח שאסור לאדם לפסול גופו, שהרי לכן אין לאכול בידים מסואבות את הבשר שהוכשר לקבל טומאה [וכמסקנת הסוגיא שם, שמדובר בחולין שנעשו על טהרת הקדש שמקבלים טומאה מידים שהן שניות לטומאה]. וכתב **ביד דוד** (במוסי שם), שאף שהתוספות בחולין (ב: ד"ה טמא) הסתפקו אם יש איסור לאדם לטמאות את גופו, התוספות כאן סוברים שבודאי יש בזה איסור. אמנם **בחקרי לב** (שו"ת, או"ח סי' מד) באמת התקשה על דברי התוספות, שהרי אין איסור לאדם לטמאות את עצמו. ותירץ, שהתוספות העמידו את הסוגיא באדם שקיבל על עצמו לאכול חולין בטהרה, שאסור לו לטמאות את גופו. **ובפרי מגדים** (שם מש"ז סק"ו) גם התקשה בזה. ומסקנתו, שמכל מקום בליל פסח צריך ליטול משום חובת טהרה ברגל, והוא הדין בכל יום טוב. **קיא. וכן כתב הטור** (או"ח סי' תעג) **בשם המהר"ם מרוטנבורג** (הובא במש"ז קטן סי' נט). **קיב. ביאור הגר"א** (או"ח סי' קנח אות יח) הקשה, שבודאי האמוראים שאמרו 'כל שטיבולו במשקה' וכו', היתה כוונתם שדבר זה נוהג בדורם, וכן הקשה **החזון איש** (או"ח סי' כה ס"ק יד. במוסי שם), שהרי גם בזמן האמוראים לא נזהרו בטהרות, שכבר לא היה להם אפר פרה, ומדברי הגמרא להלן (ע"ב) 'אדבריה רב חסדא לרבנא עוקבא ודרש' וכו', מבואר שהם נהגו בנטילה זו. ועוד הקשה הגר"א, שמצאנו בירושלמי (ברכות פ"ח ה"ב) מחלוקת, האם תיקנו נטילת ידים רק לפת, או שתיקנו גם לדבר שטיבולו במשקה, ובודאי כוונתם היא על הזמן הזה, שהרי פשוט שבזמן שהקפידו על הטהרה צריך נטילת ידים, שהרי משנה היא במסכת פרה (פ"ח מ"ז). **קיג. בפשטות** לשיטת התוספות, אף בליל פסח אין צריך ליטול ידיו לדבר שטיבולו במשקה, שהרי אין חילוק לגבי דבר זה בין פסח לשאר ימות השנה. אמנם הט"ז (או"ח סי' תעג סק"ו) כבר התקשה, מדוע נהגו ליטול בליל פסח ולא בשאר ימות השנה, וכתב, שבודאי ראוי להקפיד על הנטילה בכל ימות השנה, כמו שמקפידים בליל פסח. אך בחק יעקב (שם ס"ק כח) כתב, שהטעם שמקפידים בליל פסח על הנטילה, הוא כדי לעשות היכר לתינוקות. ובדרישה (שם אות ו) **ובפרי מגדים** (מש"ז שם סק"ו) כתבו, שהטעם שמקפידים על הנטילה בליל פסח, הוא משום חובת הטהרה ברגל. **ובהגדת אמרי שפר** (נ"ב, הקדמה להגדה) כתב, שעושים בליל פסח כמו שהיו עושים בקרבן פסח, זכר למקדש. **קיד. ביאור הגר"א** (או"ח סי' קנח אות יח) כתב, שאף אם עיקר טעם הנטילה בדבר שטיבולו במשקה הוא משום טומאה, כיון שהצריכו חכמים ליטול ידים משום טומאה, הצריכו גם כן משום מצוה, כדי שיהיה נוהג גם בזמן הזה, ומחויב לברך על הנטילה, וקל וחומר הוא מפת, ששם אין הפת נטמאת, שהרי אין השני עושה שלישי בחולין, אלא הנטילה היא משום גזירת סרך תרומה, ואע"פ כן גזרו על הנטילה אף בזמן הזה שאין לנו תרומה, משום מצוה לשמוע דברי חכמים ורבי אלעזר בן ערך [כמבואר בגמרא (חולין קו.)], כל שכן טיבולו במשקה שיש טומאה בדבר זה עצמו, בודאי נשארה מצוה גם בזמן הזה משום מצוה לשמוע דברי חכמים, אף שאין מקפידים על הטומאה. וראה בבנין שלמה (או"ח סי' יט) שכתב, שאף לפי התוספות היו מברכים בזמן הבית, שהיו מקפידים שלא ליטמא, ורק בזמן הזה אין לברך על הנטילה. וראה גם **בחידושי הגרי"ז** (פוטה ד: ד"ה כתב הרמב"ם), **שביאר את דברי התוספות על פי מה שכתבו התוספות בחולין** (קו. ד"ה מצוה), שנטילת ידים לפת היא משום סרך תרומה, ויש בזה גם מצוה לשמוע דברי חכמים משום נקיות, וביאר שמשום סרך תרומה צריך שיהיו ידיו טהורות, אך משום נקיות תיקנו חכמים שלא די שיהיו טהורות, אלא צריך שיהיו גם נטולות, ועל מצוה זו שתיקנו חכמים שיהיו ידיו נטולות צריך לברך. ובדבר שטיבולו במשקה צריך שיהיו ידיו טהורות, אבל אין צריך שיהיו ידיו נטולות, ולכן אין לברך על נטילה זו. אמנם הקשה, מדוע אין לברך גם על נטילת הידים לטהרם, ולכן כתב, שאולי יש לפרש את דברי התוספות, שבזמן הזה שאין מקפידים על הטהרה אין מברכים על הנטילה, אבל בזמן שהקפידו על הטהרה היו מברכים על הנטילה. אמנם **בפרי מגדים** (או"ח מש"ז סי' קנח סק"ד) כתב, שלפי התוספות גדר נטילה זו הוא כמו ניקור הגיד והחלב, והיינו שהיא תקנה שלא לפסול את גופו, אבל אין זה בגדר מצוה. **והחזון איש** (או"ח סי' כה ס"ק יד) כתב, שלפי התוספות לא התקינו נטילה על דבר שטיבולו במשקה, אלא היא מדיני הסעודה ודרך ארץ וזהירות, וכעין שנחלקו בית שמאי ובית הלל (ברכות נב:), האם מניח את המפה על השולחן או על הכסת. וכמו כן באוכלי חולין בטהרה, הצריכום נטילה, שמא יגעו במשקים ויטמאו את האוכלים. אך אם עבר ולא נטל לא עבר עבירה, אלא לא נהג כחבר [ובדבר שמואל (ד"ה ובמחו"ש) הקשה על משמעות דברי החזו"א, שהתקנה היתה כדי שלא יטמא את המשקים, והרי בתוספות מבואר, שהתקנה היתה שלא יפסול את גופו]. **קטו. הנה** התוספות בדבריהם כתבו, שאין נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה משום קדושה ונקיות כפת. וכתב בערוך השולחן (או"ח סי' קנח ס"ד), שכוונתם על פי המבואר בתוספות במסכת חולין (קו. ד"ה מצוה), שעיקר נטילת ידים לפת הוא משום נקיות, והסמיכו חכמים את חיוב הנטילה על הפסוק 'והתקדשתם והייתם קדושים כי אני ה' אלהיכם' (ויקרא כ ז), אך לא תיקנו נטילה זו אלא בפת משום שאכילה קבועה היא [וסרך תרומה הוא טעם נוסף. ובדבר שמואל (במוסי ד"ה כל כפ"ד אות ל) ביאר את דברי התוספות על פי מה שכתב הר"ן (על הרי"ף, ד"ה כל), שתיקנו רבנן נטילה בפת משום סרך תרומה, והסמיכוהו על הפסוק 'והתקדשתם', וזו כוונת התוספות משום קדושה, ועוד טעם לתקנה זו, משום נקיות, כמו שכתבו התוספות בחולין]. ולפי זה תמה הערוך השולחן על דברי הלבוש (שם ס"ה), שאין צריך ברכה על נטילה זו משום שאינה אלא משום נקיות, שהרי מבואר בתוספות שאין הנטילה משום נקיות, ואדרבה אם היתה משום נקיות היו מברכים עליה, כמו בשאר נטילות שתיקנו חכמים. וכתב שצדך לומר שטעות סופר היא ברבינו ירוחם, וגם בדבריו צריך לגרוס שאינה משום נקיות, ולכן אין מברכים על נטילה זו [אמנם הפרי מגדים (מש"ז שם סק"ד) כתב, שרבינו ירוחם חולק על התוספות, והוא סובר שאם הנטילה היא משום נקיות, אינה צריכה ברכה]. **קטז. והוסיף**, שכן מבואר לכאורה בתוספות ישנים (יומא פ: ד"ה קמ"ל), שמורייס הוא שומן דגים, ואינו משבעת המשקים, ודן שם שיהיה חייב נטילה מדין טיבולו במשקים. אמנם בהגהות רעק"א (במג"א שם סק"מ) כתב, ששומן של דג מכשיר משום שדג כולו מים, וכמבואר בגמרא (זבחים כג.) שמטבילים בעינו של דג [וחלק בזה על המבואר במג"א (שם), שדם דגים אינו מכשיר משום שדם דגים אינו משקה, שמכיון שהדג נחשב כמים, גם דמו מכשיר]. **קיז. וכן** הוא בתשובת הגאונים (מתוכה לרבינו שמשון בשערי תשובה, סי' קלג), והביאו בספר הבתים (בית תפילה שער ג סי' ח) וחלק עליו. **ובברכי יוסף** (סיורי נרכה, או"ח סי' קנח סק"ח) הביא בשם תשובות הגאונים בכת"י, שלמדו מהירושלמי, שגם דבר שאין דרכו לטבל צריך נטילת ידים. **ובמגן אברהם** (שם סק"ה) **והמשנה ברורה** (שם ס"ק יג) פסקו, שדבר שאין דרכו לטבול במשקה אין צריך נטילה. **קיח. אמנם בפרי מגדים** (סי' קנח ג"ד סק"ה) **ובלבושי שרד** (במג"א שם) כתבו הטעם, משום שדבר שאינו שכיח לא גזרו בו חכמים, ולפי זה יתכן לומר, שגם לדעת התוספות אין צריך נטילה על דבר שאין הדרך לטובלו. **קיט. אמנם** ראה בדבריו שנחלק על ראייתו של הרדב"ז, אך מכל מקום הסיק כדבריו.

השולחן ערוך (סס ס"ג) האם האוכל פחות מכביצה פת צריך נטילת ידים, ומדוע לא נאמר שגם בזה לא חילקו חכמים].

ובתהלה לדוד (סס סק"ג) כתב, שאף שכתבו התוספות שיהיה אסור לשתותם, אין זה בדווקא, שאין עיקר הקפידא רק משום השתיה, אלא גם משום האוכל יש קפידא, שהרי נעשה האוכל שני, והלכה כרבי יהושע (סנמ יד.) שהאוכל שני נעשה גופו שני לטומאה. ולפי זה יש להצריך נטילת ידים אף שאין רביעית משקה.

מנין שצריך נטילת ידים לטיבול ראשון

אמר רב פפא שמע מינה האי חפא צריך לשקועיה בחרוסת. כתב רבינו **חננאל** (ד"ה ממר), 'ש"מ מדקתני מרור צריך נטילת ידים', ומבואר בדבריו שכך היתה הגירסא בברייתא, שצריך ליטול ידיו בטיבול ראשון.

קטו:

טעם הנטילה

שמע מינה האי חסה צריך לשקועיה וכו'. כתב **בשולחן ערוך** (או"ח סי' קנח ס"ד), שאוכל שהיה במשקה ולא נתנגב צריך נטילה, וביאר **הגר"א** (סס סק"ט), שכוונת השולחן ערוך שלא נאמר שחיוב הנטילה הוא משום שהוכשר האוכל לקבל טומאה, ולכן אפילו ניגבו יהיה חייב בנטילה. והוכיח הגר"א מכאן, שאם טעם הנטילה משום 'הכשר', הרי אפילו רק מקצת האוכל הוכשר כולו הוכשר [שהרי אפילו אם 'יד' הוכשר, כולו הוכשר], וא"כ אפילו רק שקע במקצת חייב בנטילה ולא צריך כולו, אלא מוכח שחיוב הנטילה אינו משום שהוכשר האוכל לקבלת טומאה[א].

מהו קפא

משום קפא. נחלקו **הראשונים** מהו קפא. **רש"י והרשב"ם** (ד"ה גריז) כתבו[ב], שהכוונה לארס שבחזרת, כיון שהשרף שבחזרת יש בו ארס כמו שיש בבצלים[ג]. **ורבינו חננאל** (ד"ה קפא) כתב, שהקפא היא תולעת שנמצאת בחזרת, והחרוסת ממית את התולעת. וכתב **המאירי** (נעיל קיד. ד"ה ומתר - הסני) שאין הנידון משום האיסור לאכול את התולעת, שהרי אין חילוק לגבי האיסור אם התולעת חיה לאם התולעת מתה, אלא הנידון הוא משום סכנה, וכשהתולעת מתה אין בזה סכנה. ובטעם הדבר שאין איסור באכילת התולעת, מצינו כמה דרכים:

א. רשב"ם (ד"ה גריז) **והתוספות** (ד"ה קפא) כתבו, שההיתר הוא על פי מה שמבואר בתוספתא (תרומות פ"ז ה"ג) 'התולעת שבעיקרי זיתים ושבעיקרי הגפנים והקפא שבירק וכו' הרי אלו מותרין', ובברייתא זו סוברת שאף השרץ שהשריץ על הירק כשהוא מחובר לקרקע מותר, כל זמן שלא פירש לארץ[ד], ולא כשמואל שאמר (חולין סז:) שהקישות שהתליעה בעוד שהיא מחוברת לקרקע אסורה משום 'שרץ השורץ על הארץ' (ויקרא יא מב). וכתבו התוספות, שלשמואל צריך לומר, שברוב הירקות אין תולעת ולכן אין צריך לחשוש ואפשר לאכול גם בלי בדיקה, אלא שמכל מקום צריך לטבול את הקפא בחרוסת משום סכנה, שכן חמירא סכנתא מאיסורא.

ב. יש שכתבו[ה], שהתולעת שורצת בירק אחר שהירק נתלש מהקרקע שאינה אסורה כל זמן שלא פרשה מהירק, אבל אם התליע במחובר, אסור.

ג. **העיטור** (מ"ג יג:) כתב, שאע"פ שהתולעת נוצרה כשהירק מחובר לקרקע, מכל מקום לא נגמרה יצירתה אלא באופן שאין לה כח לשרוץ קודם שנתלש, וכיון שנגמרה התולעת אחר שנתלש הירק, הרי זה מותר.

ד. **החתם סופר** (ד"ה משום) כתב, שלפי המבואר ברש"י (חולין סו: ד"ה נפניה) ותוספות (סס ד"ה דיקפ)[ו] שכל זמן שלא שרץ השרץ בתוך הפרי גם לשמואל אין בזה איסור, יש לומר שבודאי השרצים שרוחשים על הירק אסורים וצריכים בדיקה, אבל התולעת שבתוך עלי הירק אין לו מקום לרחוש, ולכך אין בזה איסור ואין צריך לבדוק אלא משום סכנה.

ביאור דעת רב פפא שאין צריך נטילת ידים אם לא נגע במשקה

דאי ס"ד לא צריך לשקועיה נטילת ידים למה לי הא לא נגע. התוספות (ע"פ ד"ה כל) הקשו על שיטת **רש"י** שדבר שטיבולו במשקה דינו כפת, מה היתה סברתו של רב פפא להוכיח שצריך להשקיע את החזרת בחרוסת, והרי אם דבר שטיבולו במשקה דינו כפת בודאי יש להתחייב בנטילת ידים אף אם אינו נוגע במשקה, שכן אין זה עדיף מהאוכל על ידי אחר המאכילו ואינו נוגע באוכל שצריך ליטול ידיו[ז]. ותירץ **בעצי אלמוגים** (מו"ח סי' קנח ס"ד), על פי מה שחידש שדין זה שגם האוכל על ידי אחר חייב בנטילת ידים נאמר רק באוכל חולין שאין נזהרים בהם כל כך כיון שאינם מקבלים טומאה וכל הנטילה בהם הוא משום סרך תרומה, אבל בתרומה אין חיוב נטילת ידים רק באוכל בעצמו, כיון שרגילים אנשים להיזהר שלא לגעת בתרומה שהרי היא נטמאת בנגיעתו, ואם כן סבר רב פפא שבדבר שטיבולו במשקה שנטמא על ידי נגיעתו במשקה הרי הוא דומה לתרומה ואין להצריך נטילה באוכל על ידי אחר, וכן אין להצריך נטילה כשאינו נוגע במשקים כיון שגם בזה נזהרים שלא לגעת במשקה שלא לטמא אותו.

והחזון איש (מו"ח סי' קכד לדף קטו. במוס' ד"ה כל) תירץ, שרב פפא סבר שאין להצריך נטילת ידים כשאינו נוגע בידיו במשקה שהרי לא תיקנו נטילת ידים באוכל פירות יבשים, כיון שלא שייך בזה סרך תרומה, משום שלא יבואו להחליף בין תרומה לחולין, שכן התרומה נטמאת מהידים והחולין אינם נטמאים, ואם כן גם בטבל במשקה אך לא נגע במשקה לא שייך בזה סרך תרומה, ורק בנוגע בידיו במשקים שבזה גרם לקבלת טומאה תיקנו נטילת ידים ושייך בזה סרך תרומה. אבל בפת הרי תיקנו נטילה אפילו שלא יבואו להחליף בין חולין לתרומה, ולא חילקו בין נוגע בפת יבש ופת שאינו יבש, ולכן תיקנו נטילה גם כשאינו נוגע כלל באוכל אלא אוכל על ידי אחר[ח].

ביאור אחר בדעת רב פפא

שם. בחיבור לטהרה (סי' קנח ס"ק יח) כתב, שיש לפרש שרב פפא סובר שאם התולעת מתה מריח החרוסת [כפי שהגמרא אכן דחתה את דבריו] אין צריך לטבל כלל את החזרת בחרוסת, אלא די במה שמניחה על גבי החרוסת שתקלוט את הריח, ומה שאמר רב פפא 'הא לא נגע', כוונתו שמכיון שאין צריך לטבל את החזרת אין לחשוש שמא יגע, ומדוע תיקנו נטילת ידים[ט]. ואע"פ שכתבה המשנה (נעיל קיד.) 'מטבל בחזרת', לא כתבה כן אלא משום שהרגילות לטבול, אך מכיון שאינו צריך לטבול אין צריך לתקן נטילת ידים, שהרי אם ירצה לא יטבול כלל. ודחתה הגמרא, שאף שהתולעת מתה מריח החרוסת ואין צריך להטבילה, מכיון שהדרך להטביל את החזרת בחרוסת, יש לחשוש שמא יטבול ויגע בחרוסת, ולכן הצריכו חכמים נטילה. ובעוד אופן ביאר (סס), שרב פפא דיבר על הטיבול השני שבה אסור להשקיע את החזרת בחרוסת אם אינו צריך, כדי שלא תתבטל טעם המרור [כמו שאסור להשהות את החזרת בחרוסת], ולכן סבר רב פפא שאם אינו צריך להשקיע את החזרת אין לחשוש שמא ישקיע ויגע במשקה, ואין להצריך נטילת ידים משום מקצת הירק שהוא משקיע, שכן יש לומר שמכיון שהוא בא להכשיר האוכל ולהמית את התולעת נחשבת החרוסת שעל גבי הירק לאוכל ואין תורת משקה עליה.

האם צריך להשקיע את החזרת בחרוסת

ודילמא לעולם אימא לך לא צריך לשקועיה וקפא מריחא מיית. כתב **הבית יוסף** (או"ח סי' תעה ד"ה ומה שכתב ויקשנו) **שהרי"ף הרא"ש והרמב"ם** לא הביאו להלכה שצריך לשקע את החזרת בחרוסת, משום שהגמרא דחתה את הכרחו של רב פפא לכך. אמנם יש **מהראשונים'** שכתבו, שצריך לשקע את החזרת בחרוסת, וביאר **הב"ח** (סס) את טעמם, כיון שאין אנו מניחים את פשיטותו של רב פפא בגלל דחיית הגמרא שאינו אלא בלשון ספק. **ובנהר שלום** (מו"ח סי' תעה סק"ג) כתב, שהטעם הוא משום שיש להחמיר בדבר שיש בו משום סכנה, ויש לחשוש שמא אין התולעת מתה מריח החרוסת[יא]. ותמה על הבית יוסף, מדוע באמת סוברים הרי"ף הרא"ש והרמב"ם שיש לדחות את דברי רב פפא משום ספק הגמרא. ולכן כתב לפרש בדעתם, שרב פפא אמר את דבריו לפי

א. **אמנם** הערוך לנר (כריתות טו: ד"ה בשעת) הסתפק אם בהכשר צריך שיהיה משקים בכל האוכל, עיין שם. ב. **וכן** הביא הערוך (ערך קף הט"ו) בשם רבינו גרשום. ג. **הערוך** (סס) כתב בשם רב האי גאון, שקיפה בלשון ארמית הוא מלשון 'קיפוי' שפירושו נפיחה, והרוח שאוחז במעיים מן המאכלות נקראת 'קפא' משום שהיא מנפחת. ובפסקי הרי"ד כתב, שהוא רוח השורה על האדם ומזיק אותו אם אוכל את הירק בלי טיבול, וכמבואר לקמן (קטו.), 'קפא קפא דכירנא לך ולשב בנתיך ולתמני כלתיך'. ד. **ומבואר** בגמרא (חולין סו.) הטעם משום דהיינו רביתיה [והיינו, שזה מקום גידולו של השרץ ואינו בכלל שרץ השורץ על הארץ]. ה. **ההשלמה** (ד"ה ממר), **המכתם** (ד"ה כל), **מאירי** (נעיל קיד. ד"ה ומתר - הסני). ו. **ולא** כשיטת הרשב"א (תורת הבית ב"ג ש"ג) שסובר שגם כשלא שרץ השרץ בתוך הפרי, אסור. ז. **כמבואר** בגמרא (חולין קו:). ח. **ובביאור** הגר"א (או"ח סי' קנח סוף יח) כתב, שסבר רב פפא שלא תיקנו חיוב נטילה בדבר שטיבולו במשקה רק כשהוא נוגע במשקה, אך לא ביאר את הטעם בזה. ועוד הוסיף הגר"א, שאדרבה מדברי רב פפא יש להוכיח שלא כתוספות, שהרי לפי דברי רב פפא נמצא שמה שאמר רבי אלעזר שכל שטיבולו במשקה צריך נטילת ידים מדובר רק באופן שנוגע במשקה. ואם נאמר כדברי התוספות שדין זה נאמר רק בזמן שהקפידו על הטהרה, אין בזה חידוש, שהרי בודאי צריך להיזהר שלא לטמא את האוכלים. אלא בודאי עיקר החידוש הוא שגם בזמן הזה צריך נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה. ט. **אבל** גם רב פפא מודה שאם טבל מקצת הירק בחרוסת חייב בנטילה. י. **רוקח** (סי' רפג), **ראב"ן** (ערכי פסחים, דף קסו:), **שבלי הלקט** (סי' ריח דף ק:), **הר"א מלוניל** [אורחות חיים (הלכות פסח סי' כד), **כל בו** (הלכות פסח)], **ר"ש מפלייזא** (מור וקציעה סי' רנו), **ראבי"ה** (סי' תקכה עמ' קסה), **וכן פסקו בטור ובשולחן ערוך** (או"ח סי' תעה ס"ק). אמנם **הפרי חדש** (סס סק"ק) כתב, שאין אנו נוהגים כן מפני השמטת **הרמב"ם**, ועוד שאין הקפא מצוי בינינו. יא. **והוסיף בנהר שלום**, שרק לענין זה שאין התולעת מתה מחמת הריח חששו הפוסקים לדעת רב פפא, אבל לענין זה שדבר שטיבולו במשקה צריך נטילה אף שלא נגע במשקה בידיו אין הלכה כרב פפא. אמנם ביד דוד כתב כן בשם **הרדב"ז**, אך דחה את דבריו.

תיצ קמא שהטעם שמטבילים בחרוסת הוא משום קפא ולכן צריך לטבול את כולו, אבל הלכה כרבי אלעזר ברבי צדוק שחרוסת מצוה, ולדבריו אין חוששים לקפא, ולכן אין צריך לטבול את כולו. ודעת הראשונים החולקים הוא שאף לרבי אלעזר ברבי צדוק יש לחשוש לקפא[יב]. וביד דוד (ד"ה נטילת) כתב, שהראשונים פסקו שלא כרב פפא משום שדבריו דחוקים, כיון שלדבריו נמצא שרק בחזרת יש טעם להצריך נטילה, כיון שצריך להשקיע אותו בחרוסת לבטל את הקפא, אלא שמכיון שצריך נטילה לחזרת תיקנו נטילה גם בשאר ירקות, ולכן פסקו שהנטילה אינה משום שהוא משקיע את החזרת בחרוסת, אלא משום שדבר שטיבולו במשקה צריך נטילה, אף אם אינו נוגע במשקה בידיו.

אין להשהות את המרור בחרוסת

ואמר רב פפא לא נישהי איניש מרור בחרוסת דילמא אגב חלייה דתבלין מבטיל ליה למרוריה ובעינן טעם מרור. כתב התור (טור סי' תעה) **בשם** רבינו יונה, שמטעם זה צריך גם לנער את החרוסת מעל המרור שלא ישאר קצת מהחרוסת על המרור ויתבטל טעמו. וממה שאמר רב פפא לא להשהות את המרור בחרוסת, אין לדייק שאין צריך לנער את החרוסת, שכוונתו שאע"פ שהוא מנער את החרוסת לא ישהנו בתוכו, מכיון שהשהיית המרור בחרוסת מבטלת את מרירותו.

מדוע כתבה הגמרא שצריך נטילה לטיבול שני ולא למצה

אדבריה רב חסדא לרבנא עוקבא ודרש נטל ידיו בטיבול ראשון נוטל ידיו בטיבול שני. כתבו התוספות (ד"ה צריך), שטיבול שני הוא לאו דווקא, שהרי טיבול שני הוא אחר אכילת המצה וצריך נטילת ידים לאכילת המצה, אלא שכתבה הגמרא טיבול שני אגב טיבול ראשון. אמנם **בראשונים** מצינו שביארו בכמה אופנים מדוע אמרה הגמרא שצריך ליטול ידיו לטיבול שני, ולא אמרה שצריך ליטול ידיו לפת.

א. הרי"ץ **גיאת** (סוכה הגלוים, הלכ המסובות סי' שלד) כתב, שגם אכילת המצה נקראת טיבול, שכן היה דרכם לאכול מאכלם על ידי טיבול ואכילת המצה והמרור בכלל טיבול שני[ג].

ב. יש מהראשונים[ד] שכתבו[ט], שמכיון שאין נטילת ידים לפת רק אסמכתא[ט], אין חוששים שהסיח דעתו להצריכו נטילת ידים אחר שכבר נטל ידיו מקודם[י], מה שאין כן דבר שטיבולו במשקה שהנטילה היא משום טומאה חוששים שהסיח דעתו וצריך ליטול ידיו אע"פ שכבר נטל בטיבול ראשון[יא].

ג. עוד כתב **העיטור בשם רבינו אפרים**, שמדובר שאין לו יין ועשה קידוש על הפת[יב].

יב. אמנם ביבין שמועה (רשב"ץ, מאמר ממן לד: ד"ה והמרוסת) כתב, שהתולעת מתה מריח החרוסת, ולכן אין צריך לשקע את כולה, וכן כתב במלכי בקדש (טור סי' תעה ד"ה ויש) בשם יש אומרים, שגם לאכילת מצה הוא קורא טיבול, לפי שכל מאכלם היה על ידי טיבול וכו', ועוד כי אף המצה צריכה טיבול בחרוסת, לשיטת הרמב"ם (ממן ומצה פ"ח ה"ח). אמנם העיטור (ח"ב קלד:) חלק, שלא מצינו שאכילת פת נקראת טיבול. **יד. העיטור** (שם), רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה נטל) והמאירי (ד"ה תפ"פ). **טו. הנה** רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה נטל) כתב, שאין צריך ליטול ידיו למצה כיון שהמצה נגובה היא, מה שאין כן לגבי משקין חוששים שמא נגע במקום טינוף. אך לא פירש מה הטעם לחלק ביניהם. וראה בספר המכתם (ד"ה כיון) שהביא כן בשם יש אומרים. והוסיף, שאין לחשוש בפת שהרי מבואר (תוספתא ברכות ה:) שאוכלים אכלים נגובים בידים מסואבות, אבל בטיבול מחמירים שלא יבוא לידי טומאה. **טז. כמבואר** במסכת ברכות (נג:), 'והתקדשתם' (ויקרא יא מד) אלו מים ראשונים. **יז. והוסיף** המאירי, שאע"פ שמה שאמרו (חולין קו:), נוטל אדם ידיו שחרית ומתנה עליהם לכל היום אינו אלא אם לא הסיח דעתו, בסעודה אחת אע"פ שהסיח דעתו אינו צריך נטילת ידים. **יח. והוסיף** העיטור, שכל זה הוא רק בזמן שהיו מקפידים על הטהרות, אבל בזמן הזה אין צריך ליטול לדבר שטיבולו במשקה אלא שנהגו ליטול. **יט. אמנם** חלק עליו שאין עושים קידוש על הפת בליל הסדר. **כ. הנה** הבית יוסף (טור סי' קנח ס"ג) גרס בדברי הרוקח שאין צריך נטילה לפחות מכזית, ועל פי זה כתב בשולחן ערוך (שם) שיש מי שאומר שאם אכל פחות מכזית אין צריך נטילת ידים. וכתב המגן אברהם (שם סק"ד) שנוסחא מוטעית נזדמנה לבית יוסף בדברי הרוקח, שהרי אם כן איך כתב הרוקח 'אבל על אכילת מצה שהיא בכזית אין צריך נטילה'. אלא הגירסא הנכונה היא, שעל פחות מכביצה אין צריך נטילה אפילו שהוא כזית. וראה בחתם סופר (שו"ת, או"ח סי' פו) שביאר את נוסחת הבית יוסף שחיוב ברכת המזון הוא על הנאת מעיו, ואם כן אינו מתחייב בברכת המזון עד שיאכל כזית גדול שיהנו מעיו בכזית, ואין מצטרף מה שבין החניכים, ואם כן האוכל כזית בינוני אף שיצא ידי חובת מצה שכן לגבי זה מצטרף מה שבין החניכים, מ"מ אינו חייב בברכת המזון, וכיון שאינו חייב בברכת המזון אינו חייב בנטילת ידים [וראה בבנין שלמה (שו"ת, סי' יא) מה שהעיר על דברי החתם סופר]. **כא. אמנם** בסימן שכ"ח כתב הרוקח, שבפחות מכביצה יטול ידיו ולא יברך. וראה בפרי מגדים (או"ח סי' קנח מש"ז סק"ג) שעמד על כך שלכאורה יש סתירה בדבריו, ומה שביאר בדבריו. ובלבושי שרד (שם סק"ד) כתב, שצריך לפרש את כוונת הרוקח שמהסוגיא כאן אין לפשוט שצריך נטילת ידים לפחות מכביצה, שכן צריך ליטול ידיו לטיבול שני, ואם כן ספק הוא ויטול ידיו בלי ברכה. **כב. במגן** אברהם (סי' קנח סק"ג) כתב, שהתוספות חולקים על הרוקח וסוברים שצריך נטילת ידים גם לפחות מכביצה, ולכן פירשו שטיבול שני הוא לאו דווקא. וכתב במחצית השקל (שם סק"ד ד"ה פחות) בביאור מחלוקתם, שהרוקח סובר כמו שכתב רש"י (סוכה מ. ד"ה נטלו), שרבי צדוק כרך ידו במפה משום נקיות, וטעמו משום שפחות מכביצה אינו מקבל טומאה מהתורה, ולכן לא הצריכו חכמים נטילת ידים לפחות מכביצה. אבל התוספות (שם ד"ה נטלו) סוברים שגם פחות מכביצה מקבל טומאה מהתורה, ולכן גם פחות מכביצה צריך נטילת ידים, אלא שרבי צדוק כהן היה, ומבואר בחולין (קו:) שכיון שכהנים זריזים הם, הותר להם לאכול בלי נטילת ידים על ידי כריכה במפה שלא יגעו בידים במאכל. אך בביאור הגר"א (שם סק"ו) כתב, שאין להכריח מהתוספות שהם חולקים על הרוקח, והם סוברים שגם פחות מכביצה צריך נטילת ידים, שכן אפשר לומר שהתוספות לא רצו לדחוק ולהעמיד את הגמרא דווקא באופן שאינו אוכל כזית פת בכל הסעודה. אלא שלהלכה כתב הגר"א, שבאמת אין צריך נטילת ידים לפחות מכזית, כיון שקבלת טומאה הוא בכל שהוא, אלא שלא תיקנו נטילת ידים רק בדבר שצריך לברך עליו ברכת המזון, וכפסק השולחן ערוך. ולגבי דבר שטיבולו במשקה כתב הגר"א (שם), שלדעת הרוקח תיקנו נטילת ידים אף בפחות מכביצה [שהרי אינו אוכל כביצה מהירק] משום שהמשקים מקבלים טומאה בכל שהוא, אך לא התבאר בדבריו מה הדין לשיטתו שאין זה תלוי בקבלת טומאה, אלא אין נוטלים לפחות מכזית משום שאין מברכים עליו ברכת המזון. ובמשנה ברורה (שם סק"כ) כתב, שבודאי אין דבר שטיבולו במשקה חמור יותר מפת, ובודאי אין צריך נטילה לפחות מכזית, אך בהגה"ה שם חזר בו, שהרי מבואר בטור ושולחן ערוך (או"ח סי' תעג ס"ו) שלכתחילה יש לאכול פחות מכזית מהירקות לכרפס, ומכל מקום כתבו שיטול ידיו [ובביאור הלכה (שם ד"ה פחות) הביא שביבין שמועה (לרשב"ץ, מאמר ממן לד: ד"ה והמרוסת) באמת הביא ראיה שיש לאכול כזית מהירקות שאם לא כן אינו צריך נטילת ידים, אך מהשולחן ערוך לא משמע כך ונשאר בצ"ע לדינא]. ובבנין שלמה (שו"ת, סי' יא) כתב, שאף אם נאמר שחיוב נטילת ידים תלוי בברכת המזון, מכל מקום יש לומר שלגבי דבר שטיבולו במשקה צריך נטילה אף בפחות מכזית, ואין אומרים שתיקנו נטילת ידים דווקא בדבר שחייב בברכה אחרונה, משום שדבר שאין צריך ברכת המזון לא דקדקו חכמים בשיעורו. **כג. כך** פירש בבגדי ישע (שם סק"ק כא) על פי הגירסא במרדכי שלפנינו [וכן כתב הפרי מגדים (או"ח סי' תעה ס"ק ס"ק)]. אמנם יש ספרים שגורסים 'דהשתא אינו נוטל קודם ברכת המוציא', ולפי זה כוונתו שאין לו אלא כזית מצה ואינו נוטל ידיו כשיטת הרוקח שאין נוטלים ידים לפחות מכזית. **כד. באחרונים** מצאנו עוד ביאורים בענין זה. בדבר בעתו (סוס קי) כתב, שיש עוד נפק"מ באפה מצה במי פירות עם מים שיוצא בה ידי חובת מצות מצה אך אינה צריכה נטילת ידים, ולכן צריך נטילת ידים משום טיבול שני. **כה. עוד** כתב שיש להוכיח מהגמרא שצריך ברכה לדבר שטיבולו במשקה, שאם לא כן איך מועילה נטילתו לפת. ותמה במטה יוסף (שו"ת, ת"ב סי' יא סוס יא), שהרי אין הברכה מעכבת, ואם באמת לא הסיח דעתו בודאי מועילה הנטילה הראשונה אף שלא בירך. **כו. והוסיף**, שכך באמת משמע בדברי התוספות (ד"ה אסמכתא), וראה לקמן מה שהתבאר בדבריהם. ובים של שלמה (חולין פ"ח סי' יא) הביא מרבינו ירוחם (מלכ ומוס נתיב טו סוף ח"י) שיש אומרים שנטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה יש לו את כל דיני נטילת ידים, וחלק שאינו אלא משום נקיות, ואין לה את כל דיני נטילת ידים, וכן נראה עיקר. אך המהרש"ל כתב שהעיקר שיש לה את כל דיני הנטילה. **כז. אמנם** כתב במטה יוסף, שאין ראיה לזה מתירוץ הגמרא, שכן יש לומר שהגמרא לא תירצה שצריך נטילה כיון שלא נטל ידיו כהלכה בטיבול ראשון, משום שמזה משמע שאם אכן נטל ידיו כהלכה בטיבול ראשון, לא יצטרך ליטול ידיו על הפת, ולכן אמרה הגמרא האמת שגם באופן זה צריך נטילה שמא הסיח דעתו. אך עדין יש ראיה לזה מקושיית הגמרא מדוע צריך ליטול ידים פעם שניה, שהרי אם אין צריך להקפיד על כל דיני הנטילה מסתמא לא הקפיד ולכן צריך נטילה לפת, ועל כרחך שצריך להקפיד על כל דיני הנטילה.

ד. הרוקח (סי' רפג) כתב, שאין צריך נטילת ידים לאכילת המצה, מכיון שהוא יוצא ידי חובתו בכזית מצה, ואין צריך נטילה לפחות מכביצה[כ], כמבואר בסוכה (מ.)[כא] שרבי צדוק אכל פחות מכביצה חוץ לסוכה ולא נטל ידיו אלא כרך ידיו במפה ואכל[כב].

ה. רבינו דוד והר"ן (ד"ה נטל) כתבו **בשם יש מפרשים**, שכתבה הגמרא שצריך נטילת ידים לטיבול שני, לפי שנטילת ידים הוא חובה בדבר שטיבולו במשקה יותר ממה שהוא חובה לפת, משום שהידים שניות הן ואין שני עושה שלישי בחולין אלא על ידי משקה, אלא שגזרו עליהן משום סרך תרומה.

ו. **המרדכי** (סדר של פסח, ד"ה הנוטל) כתב, שכוונת הגמרא להשמיענו שלא די בנטילה עד הפרק כמו שנוטלים לחולין, אלא צריך נטילה כמו שנוטלים לתרומה, והיינו עד הזרוע. ופירש **המהרש"ל** (יש של שלמה, חולין פ"ח סי' יח) שמאחר שאנו אומרים שכל הפוסל בתרומה מטמא את המשקים להיות ראשון משמע ששוים הם. והקשה, שהרי מעלה היא בתרומה שצריך ליטול ידיו במקום שאין הדרך ליגע שם, וכגון מכף היד ומעלה, ומנין שהחמירו כן גם לגבי דבר שטיבולו במשקה.

ז. עוד כתב המרדכי[כג], שמדובר באדם שאין לו אלא כזית אחת וצריך להמתין לאכלו עד לאחר גמר כל הסעודה ונמצא שהטיבול השני הוא קודם לאכילת המצה[כד].

האם צריך את כל דיני הנטילה לדבר שטיבולו במשקה

שם. כתב הראש יוסף (מיסקפה, מו"ח סי' מעג ס"ק) שמוכח מהגמרא שנטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה יש לה את כל הדינים שיש בנטילת ידים לפת [כגון שצריך רביעית מים וליטול מכלי שלם], שהרי בגמרא משמע שלולי החשש שהסיח דעתו בקריאת ההגדה וההלל היתה הנטילה שנטל בטיבול ראשון מועילה לאכילת המצה, ואם נאמר שאין צריך בנטילה לדבר שטיבולו במשקה את כל דיני הנטילה, איך תועיל נטילתו לפת[כה]. ועוד כתב, שהדבר תלוי במחלוקת הראשונים מדוע תיקנו נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה, שכן לפי **הראשונים** שסוברים שדבר שטיבולו במשקה דינו כפת צריך את כל דיני הנטילה, אבל **להתוספות** שסוברים שאין הנטילה כנטילת ידים על הפת, אלא רק כדי שלא יטמאו ידיו את המשקים, אין צריך את כל דיני הנטילה[כו]. **ובמטה יוסף** (שו"ת, ת"ב סי' יא סוס יא) כתב, שגם להתוספות צריך את כל דיני הנטילה שיש בנטילה על הפת, שכן כל מה שאמרו התוספות הוא שאין צריך לברך על הנטילה משום שאינו אלא כדי שלא יטמאו המשקים, ולא תיקנו נטילה משום נקיות וסרך תרומה כמו שתיקנו בפת, אך גם לשיטתם צריך את כל דיני הנטילה, שהרי אם לא כן עדיין יש בזה משום סרך טומאה, שהרי לא נטהרו ידיו[כז].

האם מועילה נטילה לדבר שטיבולו במשקה לאכילת פת

דילמא אסוחי אסחיה לדעתיה ונגע. הקשו התוספות (ד"ה מקומי), מדוע צריכה הגמרא לומר שצריך ליטול ידים משום שהסיח דעתו, והרי הנטילה הראשונה לא היתה לשם קדושה אלא בכדי שלא יטמא את המשקים, ודין הוא שלא תועיל הנטילה הראשונה לאכילת פת שתיקנו בה נטילת ידים משום קדושה[כח]. ותירץ, שהיה מקום לומר שתועיל נטילתו גם לפת שהרי אין צריך כוונה לחולין, ולכן הוצרכה הגמרא לומר שיש לחשוש שהסיח דעתו. וכתב **בראש יוסף** (מולין קו. ד"ה ועיין), שמלשון התוספות 'דס"ד' משמע שלהלכה באמת אין מועילה הנטילה שהוא נוטל לדבר שטיבולו במשקה לפת, ודברי הגמרא נאמרו לפי מה שעלה על דעתו של השואל שהנטילה שנטל לדבר שטיבולו במשקה מועילה לפת[כט]. ובטעם הדבר ביארל, שהתוספות סוברים שלהלכה גם לחולין צריך כוונה [והיינו, שצריך לכוון שנוטל ידיו להכשירם לאכילה][לא], ולכן אין הנטילה שנטל לצורך הטיבול הראשון במשקה מועילה לאכילת הפת[לב], רק שהמקשן סבר שלחולין אין צריך כוונה, והגמרא תירצה שאף לשיטתו יש ליטול משום החשש שמא הסיח דעתו.

עוד כתב הראש יוסף, שהגמרא כתבה שצריך נטילת ידים משום היסח הדעת [אף שגם בלי טעם זה צריך נטילה, שהרי נטילה צריכה כוונה], משום שלולי טעם זה היה יכול לכוין בנטילה ראשונה שהיא תעלה גם לאכילת הפת, וכמו שאמר רב (שם) נוטל אדם ידיו שחרית ומתנה כל היום. וכאן אין יכול להתנות בנטילה ראשונה, מכיון שדברי רב נאמרו רק אם יש לו טורח קצת ליטול ידים, שבזה יכול להתנות ולסמוך על הנטילה הראשונה, אבל אם אין לו טורח אין לסמוך על הנטילה הראשונה, שיש לחשוש שמכל מקום הסיח דעתו ונגע במקומות מטונפים. ועוד יש לומר, שבשעת אמירת ההגדה וההלל בודאי מסיח דעתו, ולכך אין לסמוך על הנטילה הראשונה[לג].

אמנם החזון איש (או"ח סי' כה ס"ק טו) כתב שדברי התוספות קשים, שכן על כרחך המקשה סבר שהנטילה לדבר שטיבולו במשקה מועיל לפת, וכן אין באמירת ההגדה וההלל היסח הדעת מהנטילה, ואם כן בודאי היה לרב פפא לתרץ שאין הנטילה מועילה לפת, וכן קשה איך נדחה סוגיא מפורשת שלולי הטעם של היסח הדעת היתה מועילה הנטילה שנטל בטיבול הראשון לפת. ועוד קשה, שמסברא נראה שגם לדעת הרשב"א שצריך כוונה לחולין, מסתבר שכל שנוטל את ידיו בכוונה לטהרן כדי שלא יטמאו את המשקה מועילה נטילה זו גם לפת.

האם יש להתכוון לפטור את הפת בנטילה הראשונה

שם. כתב **המרדכי** (הסדר נקנרה, ד"ה כל שטבולו), אם התכוון בנטילה ראשונה[לד] לגמור את כל סעודתו בלי היסח הדעת אינו צריך ליטול ידיו שנית. וכתב **הבית יוסף** (מו"ח סי' קסב ס"ק ב) שלכתחילה לא יעשה כך, שכן הוא מבעט תקנת חכמים ליטול ידיו פעמיים. ותמהו **הב"ח** (שם)[לה] **והמגן אברהם** (שם סק"ב), היכן מצאנו תקנת חכמים כזו, והרי אדרבה מבואר בגמרא שכל הנטילה בטיבול שני הוא מחשש שמא הסיח דעתו, ובמילא אם לא הסיח דעתו ודאי שתעלה הנטילה הראשונה[לו]. וכתב החק **יעקב** (שם סק"ב) שכוונת הבית יוסף הוא, שמאחר שחכמים אמרו שיטול ידיו פעמיים מחמת החשש שמא הסיח דעתו, אין לנו להתחכם על גזירת חכמים ולומר שלא יסיח דעתו וליטול רק פעם אחת[לז].

אין היסח הדעת פוסל את הידים לברכה

הקשו הראשונים[לח], איך נחשוש שהסיח דעתו ונגע במקומות המטונפים, והרי אם נגע אינו יכול לברך את ברכת 'אשר גאלנו'[לט]. ותירצו, שאם אכן נגע במקומות המטונפים הרי הוא פסול גם לברכה, אך כאן לא נגע בודאי אלא הסיח דעתו ולא נזהר, ובמקום שהסיח דעתו אינו נפסל לברכה משום החשש שמא נגע, אלא שגזרו בהם חכמים לענין טומאה ועשו אותם שניות לטומאה, ועל ידים אלו אמרו (מולין קו.) שהנוטל ידיו לפירות הרי הוא מגסי הרוח, שכן אילו נגע בודאי הרי הוא פסול לברכה[מ].

טעם מצה לכתחילה

אמר רבא בלע מצה יצא. ביאר **הרשב"ם** (ד"ה בלע מצה), שהבולע מצה ללא לעיסה יצא ידי מצה אע"פ שלא הרגיש טעם המצה, לפי שהבליעה נחשבת כאכילה. **ורבינו מנוח** (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) פירש, שיצא ידי מצה משום שביכולתו ללעוס ולהרגיש טעם המצה.

אמנם כתבו, שלכתחילה צריך ללעוס ולהרגיש טעם המצה בפיו. וביאר **בראש יוסף** (מ"שקפפ, סי' תעה ס"ק יח) שדייק כן הרשב"ם ממה שנקט רבא 'בלע מצה יצא' בלשון דיעבד, ומשמע שלכתחילה צריך להרגיש טעם המצה בפיו.

הרי צריך טעם מצה במצה

שם. מבואר במסכת ברכות (לח:) שרבי יוסי סובר שאין יוצאים ידי חובת מצה במצה מבושלת אפילו שלא נימוחה. וביארה הגמרא [במסקנא] טעמו של רבי יוסי, משום שצריך טעם מצה, ומצה מבושלת בטל טעמה בבישולה[מא]. והקשה **המאירי** (שם ד"ה ונענין) שהרי מבואר בסוגייתנו, שאין טעם מצה מעכב בדיעבד. ותירץ, שדווקא מצה מבושלת אין יוצאים בה ידי חובה, מאחר שאין בה כלל טעם מצה, משא"כ הבולע מצה שיש בה טעם מצה, יצא ידי חובה אע"פ שלא הרגיש בטעמה, מאחר שביכולתו להרגיש טעמה, וכדין כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת[מב].

אמנם תלמידי רבינו יונה (שם ד"ה משום) ביארו בשם **רבני צרפת**, שהטעם שאין יוצאים ידי חובה במצה מבושלת אינו מפני שאין בה טעם מצה, שהרי שהוא נוטל לדבר שטיבולו במשקה מועיל לאכילת הפת, וכשיטת התוספות שהובא לעיל [אמנם לפי מה שביאר בביאור מרדכי שהמרדכי סובר כרא"ה שאין צריך כוונה להכשר אכילה בנטילת ידים, אין צריך לכוון בנטילתו שתעלה נטילתו לצורך האכילה, אלא די במה שנתן אל לבו שלא להסיח דעתו. וראה ברבינו מנוח (חמץ ומצה פ"ו ה"ו) שכתב, שאם הוא יודע שלא הסיח דעתו ושימר את ידיו לא יטול ידיו פעם שניה, ומבואר שאין צריך שבדווקא יתכוון לכתחילה לשמור את ידיו, אלא העיקר שידע בבירור שלא הסיח דעתו]. **לז. וראה** בחק יוסף (שם) שכתב, שיש לדייק מהגמרא שיש לעשות כן לכתחילה, שכן לכאורה קשה לשון הגמרא 'נטל ידיו בטיבול ראשון נוטל ידיו בטיבול שני', שבתחילה כתבה הגמרא 'נטל' שהוא לשון דיעבד, ובסוף כתבה הגמרא 'נוטל' שהוא לשון לכתחילה, ומדוע לא כתבה הגמרא שנוטל ידיו בטיבול ראשון ונוטל ידיו בטיבול שני. אלא כוונת הגמרא, שאם נטל ולא נתן על לבו שלא להסיח דעתו נוטל ידיו בטיבול שני, אבל לכתחילה יכוין שלא להסיח דעתו ולא יצטרך טיבול שני. **לח. חידושי** רבינו דוד והר"ן (על הרי"ף ובמידושים, ד"ה דילמא). וכן כתב המהר"ם חלאווה (ד"ה נטל) שמסוגיא זו יש להוכיח שאין היסח הדעת פוסל לברכה. והטור (או"ח סי' נג) הביא שיטה זו בשם יש אומרים, והשולחן ערוך (שם) כתב, רחץ ידיו שחרית והסיח דעתו צריכים נטילה לתפלה אם יש לו מים, אף על פי שאינו יודע להם שום לכלוך ולא יברך, ואם אין לו מים מזומנים אין צריך לחזור וליטול. וכתב בביאור הגר"א (שם יג) שבאין לו מים סומך השולחן ערוך על שיטה זו. **לט. כמבואר** במסכת נזיר (נט.) שהסתפקה הגמרא האם מותר למתפלל לחוך בגדו בבשרו כדי שיפלו הכינים ממנו. ומסקנת הגמרא שבבגדו מותר, ומשמע שלחוך בשרו בידו אסור. **מ. וראה** גם בחזון איש (או"ח סי' כה ס"ק טו) שהקשה, שהרי על כרחך הוא נזהר שלא לגעת במקומות המטונפים כדי שיוכל לומר את ההגדה וההלל, ואם כן מדוע לא תועיל שמירה זו גם לאכילה. ותירץ, שלדעת הרשב"א (תורת הבית ג"ו ג"ד), ששמירה לתורה אינה מועילה לאכילה מובן בפשטות שמה שהוא שומר את ידיו כדי שיוכל לומר את ההגדה וההלל אין מועיל לאכילה. ואף לדעת הרא"ה (בדק הבית שם ד"ה והפ) ששמירה לתורה מועילה לאכילה, יש לומר שאמירת ההגדה וההלל נחשב כהפסק לזמן מרובה, ובזמן מרובה מודה הרא"ה שצריך תנאי בשעת הנטילה שאז זכרונו להשמר יותר חזק, אבל אם אינו מתנה אין מועיל מה שמשמר לתורה, שכן יש לחשוש שמא נגע ונקה ידיו ושכח [וראה בדברי החזון איש (שם סק"ה-ו) שביאר את שיטות הרשב"א והרא"ה בזה]. **מא. ורבי** מאיר סבר שיוצאים במצה מבושלת משום שלא נתבטל טעם המצה בבישולה. רשב"א (נרכות לח: ד"ה לפ). **מב. וכן** כתב רבינו מנוח (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) סברא זו, וכעין זה יישב המגן אברהם (סי' תעה ס"ק יח) שמצה מבושלת אין יוצאים בה ידי חובה לפי שנתבטל טעמה בבישול, ולכן אינה נחשבת כמצה אלא כמין מאכל אחר, משא"כ הבולע מצה שיש בה טעם מצה יצא אע"פ שלא הרגיש טעמה בפיו, מאחר ובלע מצה [וכעין זה יישב הט"ז (שם סק"ט), ומבואר בשער הציון (שם ס"ק לח) שיישב כדברי המגן אברהם]. ובערוך השולחן (סי' תפח ס"ח, תעה ס"ד) תירץ בשם הט"ז (סי' תפח סק"נ), שדווקא הבולע מצה יצא אע"פ שלא הרגיש טעמה בפיו, משום שהרגיש טעם המצה במעיו, משא"כ מצה מבושלת שאין בה טעם מצה כלל, ולא הרגיש טעמה אפילו במעיו, אינה נחשבת מצה. וכן יישב במעשה רוקח (חמץ ומצה פ"ו ה"ו) בשם הר"ן.

כח. בראש יוסף (מ"שקפפ, או"ח סי' תעג ס"ק) כתב, שהתוספות הקשו כן על פי מה שהבאנו בשמו לעיל שלדעת התוספות אין צריך לדבר שטיבולו במשקה את כל דיני הנטילה, ובמילא אין נטילתו מועילה לפטור את הפת. ובצמח צדק הקדמון (או"ח, סי' פה) כתב, שקושיית התוספות היא על פי מה שהוכיחו לעיל (ע"פ ד"ה כל) שהנוטל ידו אחת לשתיה, חוזר ונוטל ידיו לפת. והוסיף, שגם לסובר שאין צריך כוונה לחולין צריך נטילה אחרת ללחם אם לא היתה הנטילה הראשונה לשם קדושה. **כט. ובזה** מתבארים דברי הבית יוסף (או"ח סי' קנח ס"ק) שכתב שמתוספות מוכח שהנוטל ידיו לדבר שטיבולו במשקה אין הנטילה מועילה לאכילת פת. ותמה הדרכי משה (שם), שאדרבה בסוגיא מבואר שלולי חשש היסח הדעת לא היה צריך נטילה אחר שנטל בטיבול ראשון [ופסק כן להלכה (רמ"א שם)], ולפי דיוק זה בתוספות דבריו מבוארים. ובמגן אברהם (שם ס"ק יב) כתב, שכוונת הבית יוסף לתוספות לעיל (ע"פ ד"ה כל) שכתבו, שאע"פ שנטל ידו אחת לשתיה [שכן היה דרכם כשהיו מביאים להם כוס יין לשתות קודם האכילה היו נוטלים יד אחת משום נקיות], חוזר ונוטל ידיו לפת. וכתב המחצית השקל (שם) שמכל מקום צריך לפרש בפירוש הסוגיא כמו שהתבאר, שהגמרא תירצה כן רק לדעת המקשן, אלא שאין להביא ראיה מכאן שהרי אין זה פשטות הסוגיא. **ל. וראה** בראש יוסף ובצמח צדק (שם) שהבאנו לעיל שביארו על פי דרכם. **לא. וכשיטת** הרשב"א (תורת הבית ב"ו ג"ד) שגם נטילת ידים לחולין צריכה כוונה. **לב. אמנם** זה רק לשיטת התוספות, אבל לרש"י שתיקנו נטילה לדבר שטיבולו במשקה כמו שתיקנו לפת, בודאי מועילה נטילה זו לפת. וכתב בביאור הגר"א (או"ח סי' קנח סוף ס"ק) שלפי רש"י צריך לומר שמה שמבואר בברכות (מג.) שאף על פי שנטלו ידיהם לשתיית היין חזרו ונטלו ידיהם לאכילת הפת, הטעם הוא מכיון שלכתחילה נטל רק יד אחת, ולא שימר את ידו השניה שלא ליגע במקומות המטונפים, חוששים שהסיח דעתו ונגע במקומות המטונפים גם באותו יד שכבר נטלה. והחזון איש (או"ח סי' כה ס"ק טו) כתב, שלפי מה שכתבו התוספות בברכות (נג: ד"ה כל) שנטלו ידיהם משום כבוד הברכה, ובחגיגה (יח: ד"ה הנוטל) שנטלו ידיהם משום נקיות, צריך ליטול פעם שניה לאכילת הפת, משום שבנטילה הראשונה אינו נוטל כדין, שכן לנטילה זו אין צריך רביעית מים, ואין צריך נטילה מכלי כנטילת ידים לפת. **לג. אמנם** ראה לקמן שמבואר בראשונים שבודאי מועיל תנאי לפטור את הפת. **לד. כתב** בביאור מרדכי (שם קעה) שהמרדכי סובר כרא"ה (בדק הבית בית ו ס"ה ד"ה עוד שם) שמבאר את האמור בגמרא (מולין קו:), נוטל אדם ידיו שחרית ומתנה עליהם כל היום, שעל ידי התנאי הוא זוכר שלא להסיח דעתו משמירת ידיו [ולא כרשב"א (מסמרת הבית שם) שצריך תנאי משום שצריך כוונה להכשר אכילה בנטילת ידים]. ולכן סובר המרדכי שאין חוששים להיסח הדעת אלא אם כן לא נתן אל לבו בתחילה שלא להסיח דעתו, אבל אם נתן אל לבו בתחילה שלא להסיח את דעתו הרי זה כאילו שהתנה, ואינו צריך ליטול ידיו פעם שניה. **לה. אמנם** כתב הב"ח, שאין לעשות כן לכתחילה כדי שלא להפסיק בין נטילה להמוציא [ואף שבגמרא מבואר שאין זה הפסק, שהרי לא הצריכה הגמרא נטילה נוספת, יש לחשוש לשיטת הירושלמי (ברכות פ"ח ה"ח), שאין להפסיק בין הנטילה להמוציא בשום הפסק]. **לו. אמנם** הוסיף המגן אברהם, שהרוצה לפטור עצמו מנטילה שניה צריך לברך על נטילת ידים ולכוין שתעלה הנטילה גם להכשר האכילה, וכמבואר בשולחן ערוך (סי' קנח ס"ז), שיש מי שאומר שאין נטילת ידים שהוא נוטל לדבר שטיבולו במשקה מועיל לאכילת הפת, ובכך שנתן אל לבו שלא להסיח דעתו בודאי לא הסיח דעתו, ולכן אין צריך נטילה שניה. **לז. וראה** בחק יוסף (שם) שכתב, שיש לדייק מהגמרא שיש לעשות כן לכתחילה, שכן לכאורה קשה לשון הגמרא 'נטל ידיו בטיבול ראשון נוטל ידיו בטיבול שני', שבתחילה כתבה הגמרא 'נטל' שהוא לשון דיעבד, ובסוף כתבה הגמרא 'נוטל' שהוא לשון לכתחילה, ומדוע לא כתבה הגמרא שנוטל ידיו בטיבול ראשון ונוטל ידיו בטיבול שני. אלא כוונת הגמרא, שאם נטל ולא נתן על לבו שלא להסיח דעתו נוטל ידיו בטיבול שני, אבל לכתחילה יכוין שלא להסיח דעתו ולא יצטרך טיבול שני. **לח. חידושי** רבינו דוד והר"ן (על הרי"ף ובמידושים, ד"ה דילמא). וכן כתב המהר"ם חלאווה (ד"ה נטל) שמסוגיא זו יש להוכיח שאין היסח הדעת פוסל לברכה. והטור (או"ח סי' נג) הביא שיטה זו בשם יש אומרים, והשולחן ערוך (שם) כתב, רחץ ידיו שחרית והסיח דעתו צריכים נטילה לתפלה אם יש לו מים, אף על פי שאינו יודע להם שום לכלוך ולא יברך, ואם אין לו מים מזומנים אין צריך לחזור וליטול. וכתב בביאור הגר"א (שם יג) שבאין לו מים סומך השולחן ערוך על שיטה זו. **לט. כמבואר** במסכת נזיר (נט.) שהסתפקה הגמרא האם מותר למתפלל לחוך בגדו בבשרו כדי שיפלו הכינים ממנו. ומסקנת הגמרא שבבגדו מותר, ומשמע שלחוך בשרו בידו אסור. **מ. וראה** גם בחזון איש (או"ח סי' כה ס"ק טו) שהקשה, שהרי על כרחך הוא נזהר שלא לגעת במקומות המטונפים כדי שיוכל לומר את ההגדה וההלל, ואם כן מדוע לא תועיל שמירה זו גם לאכילה. ותירץ, שלדעת הרשב"א (תורת הבית ב"ו ג"ד), ששמירה לתורה אינה מועילה לאכילה מובן בפשטות שמה שהוא שומר את ידיו כדי שיוכל לומר את ההגדה וההלל אין מועיל לאכילה. ואף לדעת הרא"ה (בדק הבית שם ד"ה והפ) ששמירה לתורה מועילה לאכילה, יש לומר שאמירת ההגדה וההלל נחשב כהפסק לזמן מרובה, ובזמן מרובה מודה הרא"ה שצריך תנאי בשעת הנטילה שאז זכרונו להשמר יותר חזק, אבל אם אינו מתנה אין מועיל מה שמשמר לתורה, שכן יש לחשוש שמא נגע ונקה ידיו ושכח [וראה בדברי החזון איש (שם סק"ה-ו) שביאר את שיטות הרשב"א והרא"ה בזה]. **מא. ורבי** מאיר סבר שיוצאים במצה מבושלת משום שלא נתבטל טעם המצה בבישולה. רשב"א (נרכות לח: ד"ה לפ). **מב. וכן** כתב רבינו מנוח (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) סברא זו, וכעין זה יישב המגן אברהם (סי' תעה ס"ק יח) שמצה מבושלת אין יוצאים בה ידי חובה לפי שנתבטל טעמה בבישול, ולכן אינה נחשבת כמצה אלא כמין מאכל אחר, משא"כ הבולע מצה שיש בה טעם מצה יצא אע"פ שלא הרגיש טעמה בפיו, מאחר ובלע מצה [וכעין זה יישב הט"ז (שם סק"ט), ומבואר בשער הציון (שם ס"ק לח) שיישב כדברי המגן אברהם]. ובערוך השולחן (סי' תפח ס"ח, תעה ס"ד) תירץ בשם הט"ז (סי' תפח סק"נ), שדווקא הבולע מצה יצא אע"פ שלא הרגיש טעמה בפיו, משום שהרגיש טעם המצה במעיו, משא"כ מצה מבושלת שאין בה טעם מצה כלל, ולא הרגיש טעמה אפילו במעיו, אינה נחשבת מצה. וכן יישב במעשה רוקח (חמץ ומצה פ"ו ה"ו) בשם הר"ן.

לא מצינו שצריך להרגיש טעם מצה, אלא מפני שהמצה השתבחה בבישולה, והרי היא כמצה עשירה, ואין יוצאים ידי חובת מצה אלא במצה עניה. וביאר **באגלי טל** (המופס, מוס טו סק"ג), שהוקשה לתלמידי רבינו יונה מהמבואר בסוגייתנו, שאין טעם מצה מעכב, ולכן פירשו שאכן טעם מצה אינו מעכב, ומצה מבושלת אין יוצאים בה מחמת שהיא מצה עשירה.

והמאירי בסוגייתנו (ד"ה מי) כתב, שיש שנקטו להלכה שלא כדעת רבא, אלא הבולע מצה לא יצא ידי חובתו, לפי שמבואר בכל הפרק שצריך טעם מצה. וכתב, שנראה שמטעם זה השמיט הרי"ף דינו של רבא.

אם בליעה נחשבת כאכילה

שם. כתב **התורת חיים** (מולין קכ. ד"ה נמס) שבליעת אוכל ללא לעיסה אינה נחשבת כדרך אכילה, כיון שלא נהנה ממנה, ואין שמה אכילה[מג]. ומכל מקום הבולע מצה יצא אע"פ שלא נהנה מהמצה, משום שמצוות לאו ליהנות ניתנו ואינן תלויות בהנאת האדם, ולכך יצא ידי מצה אע"פ שנאמר בה לשון אכילה. ומבואר מדבריו שהוא הדין בכל מצות עשה של אכילה, יוצאים ידי חובה באכילה שלא כדרכה, לפי שמצוות לאו ליהנות ניתנו[מד].

אמנם המשנה **למלך** (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה יש) הסתפק בזה, האם האוכל אכילה של מצוה [שנאמר בה לשון אכילה] כגון מצה וקרבן פסח שלא כדרך הנאתה, יוצא ידי חובתו. וכתב להכריע מצד הסברא שלא יצא ידי חובה, שכשם שאכילה באיסורים שלא כדרך הנאה אין שמה אכילה, ואין לוקים עליה [כמבואר לעיל (כד:)], כך אין שמה אכילה לענין מצות אכילה.

והנודע ביהודה (מהדו"ק יו"ד סי' לה) תמה על התורת חיים, שאע"פ שמצוות לאו ליהנות ניתנו, מכל מקום מאחר שנאמר במצה לשון אכילה, צריך לאוכלה כדרך הנאתה, ואם בליעה אינה נחשבת כדרך אכילה, כיצד הבולע מצה יצא. אלא הסיק, שבליעה נחשבת כדרך אכילה[מה], ולפיכך הבולע מצה יצא.

כיצד הבולע מצה יצא אף כשלא נהנה גרונו

שם. נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בחולין (קג:) איזוהי אכילה אסרה התורה במאכלות אסורות, רבי יוחנן סובר אכילה שנהנה גרונו, וריש לקיש סבר אכילה שנהנו מעיו. והתקשו **האחרונים**[מו] מדוע הבולע מצה יצא לדעת רבי יוחנן, והרי לא הרגיש טעם המצה בפיו, ואכילת מעיים ללא הנאת הגרון אין שמה אכילה, כפי שמצינו שלא אסרה התורה אכילת מעיים במאכלות אסורות, וכיצד קיים מצות אכילת מצה. וכמה ביאורים נאמרו בזה:

א. השולחן ערוך הרב (סי' תעה סכ"ה) **ודברי ירמיהו** (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) ביארו, שהבולע מצה יצא אע"פ שלא הרגיש טעם המצה בפיו, לפי שנהנה גרונו מהמצה. משא"כ הבולע מרור לא יצא ידי מרור, מאחר שהקפידה התורה להרגיש טעם המרירות בפה.

ב. הברוך טעם (דין עשה דומה לפ מעשה פ"ד עמ' לד:) ביאר על פי דברי **הלבוש** (או"ח סי' תעה ס"ג)[מז], שעיקר מצות אכילת מצה היא למלאות את הכרס כשהוא רעב. ולפיכך הבולע מצה יצא אע"פ שלא הרגיש טעם המצה בגרונו, לפי שהתמלא כרסו בבליעת המצה[מח].

ג. בהתעוררות תשובה (או"ח סי' רסז סוס ה) תירץ, שמודה רבי יוחנן בבולע מצה שיצא ידי חובתו, לפי שביכולתו ללעוס וליהנות בגרונו מטעם המצה.

ד. הערוך השולחן (או"ח סי' תעה סי"ד) תירץ, שמודה רבי יוחנן שאף הנאת מעיים נחשבת אכילה, אלא שסבר שאף הנאת גרון נחשבת אכילה, ולכך הבולע מצה יצא אף כשלא נהנה מהמצה, מאחר שנהנו מעיו מהמצה. משא"כ הבולע מרור לא יצא, משום שצריך להרגיש טעם המרור בפיומט.

בלע כזית בשר פסח או קדשים

שם. כתב **המנחת חינוך** (מצוה ו סוס ח) שהבולע כזית פסח יצא כדין הבולע מצה שיוצא ידי חובתו, והוא הדין בכל אכילות מצות עשה שיוצאים ידי חובה בבליעה. והטעם שנקט רבא 'מצה', משום שבא להשמיענו שהבולע מרור לא יצא לפי שצריך להרגיש טעם המרירות.

אמנם בהיכלי שן (מ"ח סי' לד) כתב שהבולע קדשים לא קיים מצוותו, ששנינו (סוטה טו. זבחים צח. חולין קלג:) שצריכים הכהנים לאכול קדשים כדרך שהמלכים אוכלים, שנאמר במתנות כהונה (במדבר יח ח) 'לך נתתים למשחה', ופירושו לגדולה, והיינו שיאכלו הכהנים כפי הנאתם כגון בצלי וחרדל ותבלין. משא"כ בליעה אינה אכילה של הנאה, ולא כאכילת המלכים[נ].

וכן הבולע פסח לא יצא, שמבואר להלן (קיט:) בשם שמואל שאסור לאכול מאומה לאחר אכילת הפסח, ופירש **הרשב"ם** (פס ד"ה כגון) טעם הדבר, כדי שלא יאבד טעם הפסח מפיו, לפי שצריך לאוכלו על השובע כדרך שהמלכים אוכלים, משום שנאמר 'למשחה'. הרי מבואר שצריך שישאר טעם פסח בפיו מדין 'למשחה', והוא דין דאורייתא[נא], ולכך הבולע פסח לא קיים מצוותו מאחר שלא הרגיש טעם הפסח.

אמנם התוספות (להלן קכ. ד"ה מפטירין) ביארו, שאין אוכלים לאחר הפסח כדי שלא יאבד טעם הפסח, ולא נקטו משום 'למשחה', ומשמע שסברו שאיסור אכילה לאחר אכילת הפסח אינו נלמד מדרשת הפסוק 'למשחה', אלא הרי הוא מדרבנן[נב], וכיון שכן הבולע פסח יצא בדיעבד כדין הבולע מצה.

דין הבולע מרור

בלע מרור לא יצא[נג]. ביאר **הרשב"ם** (ד"ה בלע מרור) שהבולע מרור לא יצא, לפי שהקפיד הכתוב שירגיש האדם טעם המרירות בפיו, זכר למה שנאמר (שמות א יד) 'וימררו את חייהם', והבולע אינו מרגיש בפיו מרירות המרור. **והוסיף האור זרוע** (ס"ג סי' רמד) לפרש, שמטעם זה הקפידה התורה לקחת מינים מרים למרור, כדי שירגיש האדם טעם מרירות, זכר למרירות שמיררו המצרים את חיי אבותינו במצרים. **ובחידושי רבינו יונה** (סדר ליל פסח) ביאר, שמאחר ששם התואר 'מרור' הוא על שם המרירות, משמע שהקפידה התורה שירגיש האוכל טעם המרירות[נד]. **אמנם** כמה **ראשונים**[נה] גרסו 'בלע מרור יצא', וטעם הדבר, לפי שהבולע מרור ודאי הרגיש מעט טעם מרירות. **ורבינו מנוח** (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) ביאר, שאע"פ שלא הרגיש בטעם המרור יצא, לפי שבידו ללעוס ולהרגיש טעמו של המרור.

מדוע הבולע חזרת לא יצא

שם. כתבו **הפוסקים**[נו] שהחזרת, שמצוה מן המובחר לקחתה למצות מרור, היא מתוקה לגמרי, ואין בה טעם מרירות כלל, וכן מבואר בירושלמי (פ"ג ה"ה). והטעם שמצוה לקחתה משום שבתחילה היא מתוקה, ולבסוף כשמשתהה בקרקע מתקשה כעץ ונעשית מר מאוד, והוא זכר שתחילה השתעבדו ישראל בפה רך ולבסוף מררו חייהם בעבודה קשה. ותמה החזון **איש** (סי' קמד סק"ז ד"ה לט.), שאם מצוה בחזרת מתוקה, מדוע הבולע חזרת לא יצא, והרי לא הקפידה התורה לטעום ממנה טעם מר. ועוד תמה, מנין מהכתוב שיוצאים בחזרת מתוקה, והלא מאחר

ובשולחן ערוך הרב (סי' תעה סכ"ה) ביאר כעין זה, שהבולע מצה ולא לעסה יצא אף על פי שלא הרגיש טעמה בפיו, לפי שנהנה גרונו מהמצה], וראה יישובים נוספים בלבוש (או"ח סי' תעה ס"ג).

מג. וכתב הנודע ביהודה (מהדו"ק יו"ד סי' לה) שנמצא לפי דבריו דין חדש, שמותר לבלוע כל איסורי תורה לצורך רפואה אפילו לחולה שאין בו סכנה, כמבואר ברמב"ם (יסודי התורה פ"ה ה"ח) שמתרפאים בכל איסורי תורה שלא כדרך הנאתן אפילו במקום סכנה. אמנם הביא שהמשנה למלך (שם) הסתפק, ששמא מה שמתרפאים שלא כדרך הנאתן הוא דווקא כשהמאכל מצד עצמו הוא שלא כדרך הנאתו, כגון שמעורב בו דבר מר, או שאכלו בעודו חם, אבל אם המאכל מצד עצמו הוא טוב אלא שהוא אוכלו אכילה גסה אין מתרפאים בכך. **מד. וכן** כתב להוכיח בהיכלי שן (סי' לה), שבליעה אינה נחשבת אכילה כדרכה, והטעם שהבולע מצה או שאר אכילות של מצוה קיים מצוותו, הוא משום שמצוות לאו ליהנות ניתנו. והיינו, שכל הטעם שאכילה שלא כדרכה אין שמה אכילה, הוא לפי שכוונת האדם האוכל ליהנות מהמאכל, ולכך כשלא נהנה מאכילתו, כגון שאכל שלא כדרך אכילה אין זו אכילה. משא"כ באכילה של מצוה שאינה בשביל הנאת האדם, שהרי מצוות לאו ליהנות ניתנו, אלא בשביל לקיים מצות התורה, וכוונת התורה אינה להנאת האדם אלא לעול, ולכך אפילו כשלא נהנה מהאכילה כגון שבלע או אכל אכילה גסה ולא אכל כדרך בני אדם, יצא ידי חובה, כיון שלא ציותה התורה על הנאת האכילה. **מה. וראה** בדבריו ראייתו לכך.

מו. המצויינים להלן. **מז. וכן** כתב באמרי בינה (דיני פסח סי' כג) בדעת הלבוש שצריך הנאת מעיים באכילת מצה. **מח. וראה** במחצית השקל (סי' תעה סק"ד) שמודה רבי יוחנן לריש לקיש באכילת מצוה שצריך הנאת מעיו. אמנם החתם סופר (או"ח סי' קכז) דייק מדברי הפנים מאירות (מ"ב סי' כז) שמועיל אף הנאת גרון. וכן כתב המנחת חינוך (מצוה ו סוס ח). **מט. וכן** כתב בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' רמז). אמנם במנחת חינוך (מצוה קיג סוס ג) מבואר להיפך, שכולם מודים שהנאת מעיים ללא הנאת גרון אין שמה אכילה, ולא נחלקו אלא האם הנאת גרון לבדה נקראת אכילה, או צריך אף הנאת מעיים. **נ. וכן** כתב בהתעוררות תשובה (או"ח סי' רסז סוס ה). ובמשיב נפש (ד"ה אמר) כתב, שכיון שבליעה אינה נחשבת דרך אכילה, כפי שנקט התורת חיים (חולין קכ. ד"ה נמס), על כן אינה נחשבת כלל אכילה של 'משחה', ולא יצא בה ידי חובתו. אמנם ראה בפורת יוסף (שלטפר, מערכה יב סוס ד) שכתב להוכיח להיפך, שיוצאים ידי חובה באכילת קדשים אף שלא כדרך אכילה. **נא. ראה** שם בדבריו הוכחתו לכך. **נב. וסברו** כשיטתם בזבחים (עה: ד"ה נמוך) שלא נאמר דין 'למשחה' בבכור, מאחר שאינו ממתנות כהונה, וכיון שכן הוא הדין לא נאמר 'למשחה' לגבי קרבן פסח, מאחר ואינו ממתנות כהונה. **נג. בקרית** ספר (חמץ ומצה פ"ו ה"ב) כתב, שהבולע מרור לא יצא בזמן המקדש, לפי שחיובו מהתורה, וצריך להרגיש טעם מרירותו. ודייק בלחם שלמה (מרנרייך, או"ח סי' נד סוס ג) מדבריו, שבזמן הזה שמצות מרור מדרבנן יוצאים ידי מרור בבליעתו, לפי שלא החמירו חכמים להרגיש טעם המרור. ותמה, שהרי רבים מהראשונים פסקו דינו של רבא שהבולע מרור לא יצא, ולא חילקו בין זמן המקדש לזמנינו, ואילו לשיטות הראשונים שהבולע מרור יצא, הרי אף בזמן המקדש יצא ידי מרור. **נד. והלבוש** (או"ח סי' תעה ס"ג) הקשה, מנין המקור לחלק בין מצה למרור, והלא שניהם נכללו בפסוק אחד, כנאמר (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים יאכלוהו', והיינו פסח מצה ומרור, ומנין שבמצה די בבליעה ואילו באכילת מרור צריך להרגיש בטעם מריריותו. ויישב, שמצות אכילת מצה אע"פ שהיא לזכר הגאולה והחירות, מכל מקום עיקר מצוותה לאכול לשובע ולמלא כריסו כשהוא רעב, ולכך יוצא אף בבליעה, מאחר שגם בבליעה מתמלאת הכרס. אולם אכילת מרור אינה בשביל מילוי הכרס, אלא לזכר 'וימררו את חייהם', ומכיון שכן אין יוצאים ידי חובה בבליעה, מאחר ואינו מרגיש בבליעה טעם המרירות לזכר מרירות ישראל במצרים. ועוד יישב, שהפסוק 'על מצות ומרורים יאכלוהו' דיבר על הפסח שיאכל יחד עם המצה והמרור, אבל לא נאמר לשון 'אכילה' על מרור בפני עצמו, ולפיכך הסברא נותנת שמצות מרור ענייניה להרגיש טעם המרור, ולא די בעצם האכילה, אבל מצה שנאמר בה פעמים רבות לשון אכילה, כגון 'שבעת ימים תאכל מצות' (שמות לד יח), מועיל בה בליעה, מאחר שגם בליעה נחשבת כדרך אכילה. **נה. רש"י** (ד"ה בלע מרור), **רשב"ם** (שם) בשם רבינו חננאל **ורש"י**, **רבינו מנוח** (חמץ ומצה פ"ו ה"ב) בשם הרמב"ם, **הר"א מלוניל** (מרכות מיים חמץ ומצה סוס קיב, כל בו סי' ממ). **נו. בית יוסף** (או"ח סי' תעג ס"ה), **פרי חדש** (שם סק"ד), **שולחן ערוך הרב** (שם ס"ל).

שיוצאים ידי חובה אף בשאר ירקות המרים מתחילתם, אע"פ שאינם מתוקים בתחילתם, משמע שבעיקר הקפיד הכתוב על טעם מר, זכר ל'וימררו את חייהם'. ולכן כתב שאכן אין יוצאים ידי חובה בחזרת, אלא אם כן יש בה מעט מרירות.

אמנם הערוך השולחן (או"ח סי' תעה סע"ו) תירץ, שהבולע חזרת לא יצא ידי מרור אע"פ שאין בה טעם מר, לפי שצריך להרגיש טעם הירק הנלקח לשם מצות מרור, לפי שלא חילק הכתוב בין מין למין, אלא כל שאוכל מין מרור צריך להרגיש את טעמו בפיו, ולא יאכלנו דרך בליעה[ניז].

החידוש בדין הבולע מצה ומרור יחד

בלע מצה ומרור ידי מצה יצא ידי מרור לא יצא. הוקשה לרשב"ם (ד"ה נלע מרור) לפי גירסתו שהבולע מרור לא יצא משום שצריך להרגיש טעם המרירות, א"כ מהו החידוש שהשמיענו רבא שהבולע מצה ומרור לא יצא, והלא אם הבולע מרור לבד לא יצא, כל שכן שהבולע מצה ומרור יחדיו אינו יוצא ידי מרור[ניח]. ויישב, שהשמיענו רבא שיצא ידי מצה אע"פ שיש שתי חסרונות באכילתה, האחת שלא הרגיש טעם המצה, והשנית, שהמרור הפסיק בינה לבין גרונו, ולא נגעה המצה בפיו. **ובביאור מרדכי** (פוס קנג) הוסיף ליישב, שהשמיע רבא שלא אומרים שהמרור שהוא אכילת רשות [מאחר שלא קיים בו מצוותו], יבטל טעם המצה שהיא מצוה[ניט].

אמנם כתב הרשב"ם, שלפי גירסת **רבינו חננאל** ורש"י שגרסו 'בלע מרור יצא' [משום שבודאי הרגיש מעט בטעם המרור], השמיענו רבא שהבולע מרור ורבינו[ניי] לא יצא ידי מרור, משום שלא הרגיש טעם המרור מחמת לעיסת המצה.

ויש מהראשונים[ס] שגרסו 'בלע מרור יצא, בלע מצה ומרור לא יצא, שהמרור טפילה למצה'. וביאר **הלחם משנה** (חמץ ומצה פ"ו ה"ג), שאע"פ שהבולע מרור לבד יצא משום שהרגיש טעמו של המרור, מכל מקום כשבלע מרור ומצה ביחד לא יצא ידי מרור, מפני שנעשית טפילה למצה, ואינה נחשבת כאכילה.

מדוע אין המרור מבטל טעם המצוה

שם. הקשו **התוספות** (ד"ה ידי), מדוע הבולע מצה ומרור ביחד יצא ידי אכילת מצה, והלא המרור מבטל את טעם המצה, שכיון שלא קיים מצוה דרבנן בבליעת המרור, נמצא שהוא אכילת רשות, ואכילת מרור של רשות מבטלת את טעם המצה שמצותה מהתורה, כפי ששנינו לעיל (ע"ב) שמרור מדרבנן מבטל טעם מצה שחיובה מן התורה שיבולענו[סא].

ויישבו, שמה ששנינו שאכילת רשות מבטלת אכילת מצוה הוא דווקא כשנלעסים שניהם ביחד בפה, ומתערבים זה בזה, ולכך מבטל טעם הרשות את טעם המצוה. אך כשנבלעו בעין ללא לעיסה, ולא התערבו ביחד, אין האחד מבטל טעם השני[סב].

ובעין זה יישב **הר"ן** (על הרי"ף, ד"ה גרסי'), שדווקא כשהטעמים מעורבים זה בזה על ידי האכילה, מבטל טעם הרשות את טעם המצוה, אך כשנבלעו בעין ללא לעיסה, ולא התערבו הטעמים כלל, אלא כל מין עומד בעינו בפני עצמו אין האחד מבטל את חבירו.

ובחידושי רבינו דוד (ד"ה נלע) כתב, שדווקא בזמן המקדש יצא ידי מצה אע"פ שהמרור הוא רשות, אבל בזמן הזה מבטל המרור שחיובו מדרבנן את טעם המצה שמצותה מן התורה.

הטעם שהכורך בסיב לא יצא אף ידי מצה

כרכן בסיב ובלען אף ידי מצה נמי לא יצא. נתבארו **בראשונים** כמה דרכים מדוע כשנכרכו המצה והמרור בסיב לא יצא בבליעה אף ידי מצה:

א. רש"י ורשב"ם (ד"ה כרכן) ביארו, לפי שלא היו המצה והמרור בפיו. והוסיף הרשב"ם לפרש, שדומה לזורק אבן לחמת. וכן פירש **המגיד משנה** (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) בדעת **הרמב"ם**, שהסיב מפסיק בין המצה והמרור לפיו, משא"כ הבולע מצה יצא, משום שנגעה המצה בפיו[סג].

וביאר בטהרת המים (מערכת ג פוס נג), שאין חל שם אכילה אלא כשנוגע המאכל בפה, אבל הכורך מצה בסיב ולא נגעה המצה בפיו אין זה אכילת מצה שנאמרה בתורה, אלא כזריקת מצה לתוך הגוף.

ודייקו הפרי מגדים (סי' תעה מ"מ ס"ק יח) **ואגודת אזוב** (מצה סל טעם פוס ג) מדברי רש"י והרשב"ם, שלולי הטעם שצריך שיגעו המצה והמרור בפיו, היה יוצא ידי מצוותו, אע"פ שאכילה בכריכה בסיב אינה כדרך אכילה[סד].

ב. התוספות (פסחים יח. ד"ה נעי) **והר"ן** (על הרי"ף, ד"ה גרסי') ביארו, שלא יצא ידי מצוותו משום שאין דרך אכילה בסיב[סה]. וביאר **בשירי קרבן** (שבועות פ"ג ה"ג) שאינו דרך אכילה לפי שכרך בסיב שאינו מאכל, אולם הכורך בדבר מאכל הרי זה מדרך אכילה.

וכתבו האחרונים[סו] שמבואר מדברי הר"ן שאין יוצאים באכילת מצוה שלא כדרך אכילה.

ג. הריא"ז (ה"ג פוס יח) **ורבינו מנוח** (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) פירשו, שמחמת הסיב לא הרגיש בפיו או בגרונו טעם המצה והמרור[סז]. והוסיף רבינו מנוח לפרש, שאף לא היה יכולת בידו להרגיש בטעמם מחמת הסיב, משא"כ הבולע מצה יצא, משום שבידו ללעוסה ולהרגיש בטעמה[סח].

טעם החילוק בין כריכה במרור לכריכה בסיב

שם. מבואר בגמרא שהכורך מצה ומרור בסיב לא יצא ידי שניהם, ואילו הכורך מצה במרור יצא ידי מצה, וכמה ביאורים נאמרו בטעם החילוק בין הכורך בסיב לבין הכורך במרור:

א. הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) **ביאר**[סט], שהכורך מצה במרור יצא ידי מצה אע"פ שלא נגעה המצה בפיו, לפי שהמרור טפל למצה, ועל כן אינו חוצץ בינה לבין פיו[ע]. ודייק **המנחת חינוך** (מצוה י פוס ו), שדווקא הכורך במרור יצא, לפי שהמרור טפל למצה ואינו חשוב להפסיק בין המצה לפיו. אבל הכורך מצה

ניז. וביאר ששאר המינים חל עליהם שם 'מרור' על שם מרירותם, וחזרת נקראת מרור על שם שבסוף מתקשית ונעשית כעץ, זכר לעבודת פרך שבמצרים שהיתה תחילתה רכה וסופה קשה. **נח. וכן** הקשה המרדכי (פסחים סדר ליל פסח), ויישב כמובא לפנינו ברשב"ם. **נט. כמבואר** בתוספות (ד"ה ידי). **ס. רבינו מנוח** (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) בשם הרמב"ם, הר"א מלוניל (מלחמות ה"ג מחמץ ומצה פוס קיב, כל נו פ' מח). **סא. וביאר** המהרש"א (חמוס סס) שהתוספות נקטו כפי האמת שאין במרור זה אפילו מצוה מדרבנן, אמנם אפילו אם היה חל בו מצוה דרבנן, היו יכולים להקשות מדוע אין המרור שמצוותו מדרבנן מבטל את טעם המצה שמצותה מן התורה. אמנם האחרונים [מים עמוקים (חמוס סס), פרי מגדים (פ' תעה מ"מ ס"ק יג), פתח הבית (דגר נעמ, חמוס סס)] ביארו, שכוונת התוספות להקשות באופן שכבר אכל מצה לבדה לשם מצות מצה דאורייתא, וחזר ובלע מצה ומרור ביחד לשם מצות כריכה, ונמצא שאינו מקיים במצה זו אלא מצות דרבנן של כריכה [שהרי כבר אכל מצה דאורייתא], ולזה הקשו שיבטל המרור של רשות את טעם המצה שחיובה מדרבנן [אך אילו היה חל מצוה דרבנן במרור, לא היה ביכולתו לבטל טעם המצה, שאף היא אינה אלא מדרבנן]. אולם תמה בלקט מהרי"ל (ד"ה חמר), שאם מדובר שאכל כבר מצה דאורייתא, לענין מה אמר רבא שיצא עתה ידי מצה, והרי מאחר שלא יצא ידי מרור כיצד יוצא ידי חובה במצה של הכריכה, והלא נחשב כמי שאוכל מצה בפני עצמה ללא כריכה. **סב. והשולחן** ערוך הרב (או"ח סי' תעה סכ"ו) ביאר, שלא אמרו שמרור מבטל טעם מצה אלא כשלועס שניהם יחדיו, ומרגיש טעם שניהם בפיו, ולכן מבטל טעם המרור שמדברי סופרים, את טעם המצה שחיובה מן התורה. אבל כשבולע שניהם בלי לעיסה ואינו מרגיש כלל בטעמם, אין המרור מבטל את המצה. **סג. וכתב** המגיד משנה שכן נראה מפירוש רש"י. אמנם בחסד לאברהם (תאומים, תניינא סי' כה) ביאר בדברי רש"י והרשב"ם, שכיון שלא נגעו המצה והמרור בפיו, לא הרגיש גרונו בטעמם, ואין יוצאים ידי מצוה ללא הנאת גרון. וראה להלן ביאור נוסף בדבריהם. **סד. אמנם** המשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח, הו"ד לעיל) הסתפק בזה האם יוצאים באכילת מצות עשה שלא כדרך הנאתה, וכתב שהסברא נותנת שלא יצא ידי אכילה, כדרך שאין לוקים על אכילת איסור שלא כדרך הנאתה, וכתב שלא מצא דין זה בפירוש. ובדברי שאול (יסוד דעת סי' שטו ס"ה) כתב, שאולי כוונת רש"י והרשב"ם שכיון שלא נגעו המצה והמרור בפיו הרי זה שלא כדרך אכילה, וכן נקט בחסדי דוד (על התוספתא, זבים פ"ה ה"ט) בדעת הרשב"ם, שאין זו דרך אכילה. ובבת דינא (שו"ת סי' כג) דייק כן מדברי הבית יוסף (או"ח סי' תעה ס"ג), שלאחר שהביא פירושו של הרשב"ם, כתב, 'וגם הר"ן כתב דטעמא משום דאין דרך אכילה בכך', ומשמע שסבר הבית יוסף שאף לדעת הרשב"ם הטעם שלא יצא ידי חובה הוא משום שאכל שלא כדרך אכילה, מאחר שלא נגעו בפיו. וכן מבואר מדבריו בכסף משנה (שלחן מנוח ומשנה פ"ג ה"ה), שכתב שם הרמב"ם שהכורך כזית בשר נבלת עוף בתוך חזרת, ובלע, הרי הוא נטמא מבליעתו, אע"פ שלא נגע הבשר בגרונו. אך אם כרכו בסיב ובלעו, הרי זה טהור. וביאר הכסף משנה בשם הר"ש, שכיון שהחזרת היא מין מאכל, אינה חוצצת בין הבשר לגרונו, לפי שמין במינו אינו חוצץ, משא"כ הסיב חוצץ בין הבשר לגרונו. ותמוה, שהר"ש (זבים פ"ה מי"ח) ביאר טעם אחר שהבולע כזית בשר הכרוך בחזרת טמא, משום שכן הוא דרך אכילה, משא"כ כשכרוך בסיב טהור, לפי שאינו כדרך אכילה. אלא משמע שסבר הבית יוסף שטעם של חציצה וטעם של דרך אכילה טעם אחד הוא, שכל שיש חציצה בין המאכל לגרונו אין זו דרך אכילה. **סה. וכן** כתב בשולחן ערוך (או"ח סי' תעה ס"ג). **סו. חסד לאברהם** (תאומים, תניינא סי' כה), **אגודת אזוב** (מצה סל טעם פוס ג), **בן יאיר** (ד"ה חמר), **בת דינא** (שו"ת סי' כג). ותמהו בחסד לאברהם ובבת דינא, מדוע הסתפק המשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח, הו"ד לעיל) האם יוצאים באכילת מצות עשה שלא כדרך הנאתה, ולא פשט ספיקו מדברי הר"ן. ובשו"ת הלוי (ח"ו סי' נב) ביאר, שהמשנה למלך הסתפק בכך לפי שיטתו בהלכות מאכלות אסורות (פי"ל ה"ג), שהטעם שהכורך בסיב לא יצא, הוא משום שלא נגע המאכל בגרונו [וכפירושו של רש"י והרשב"ם], ומגזירת הכתוב הוא, ולכך הסתפק באכילת מצוה עשה שלא כדרך הנאתה, אך לפי הטעם שפירש הר"ן [ופסק כן השולחן ערוך (או"ח סי' תעה ס"ג)] שהכורך בסיב לא יצא משום שאינו כדרך אכילה, באמת נפשט ספיקו של המשנה למלך שאכילת מצות עשה שלא כדרך הנאתה אינה אכילה, ולא יצא ידי מצוותו. אולם במחזה אברהם (שו"ת, או"ח סי' קכט) כתב, שאין לפשוט ספיקו של המשנה למלך מדברי הר"ן, לפי שהכורך בסיב בטלה דעתו אצל כל אדם, וגרוע יותר משאר אכילה שלא כדרכה. **סז. וכן** מבואר במנחת חינוך (מצוה שיג פוס ג) שהכורך בסיב לא יצא משום שלא נהנה גרונו. והוכיח מכאן, שאף ריש לקיש הסובר (חולין קג:) שאסרה התורה הנאת מעיים, מכל מקום מודה שהנאת מעיים ללא הנאת גרון אין שמה אכילה, שהרי מבואר בסוגייתנו שהכורך בסיב לא יצא מאחר שלא נהנה בגרונו, אלא סבר ריש לקיש שמלבד הנאת גרון, צריך אף שייהנו מעיו, וכן כתב הכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' קיח). אמנם בבית יצחק (יו"ד ח"ג סי' 5 פוס ח) דחה זאת, ששמא כשראוי המאכל להנאת גרון, חייבה התורה על הנאת מעיים בלחוד, אבל הכורך בסיב לא יצא ידי חובתו מאחר שאין המאכל ראוי להנאת גרון כלל. **סח. אולם** בדברי שאול (יוסף דעת, סי' שטו ס"ה) והערוך השולחן (סי' תעה סע"ו) כתבו, שאין לפרש שלא יצא בסיב ידי מצה משום שצריך לטעום טעם מצה, שהרי אין צריך להרגיש טעם המצה, כמבואר לעיל שהבולע מצה יצא. אמנם רבינו מנוח ביאר, שהבולע מצה יצא לפי שביכולתו ללעוס ולהרגיש בטעם המצה, משא"כ הכורך בסיב אינו בידו להרגיש טעם המצה. **סט. כפי** שנתבאר ברבינו מנוח ומגיד משנה. אמנם הראב"ד הבין בכוונת הרמב"ם, שהטעם שהבולע מצה ומרור ביחד, לא יצא ידי מרור, לפי שהמרור טפל למצה. ולכך תמה הראב"ד שהטעם שהבולע מרור לא יצא, הוא משום שלא הרגיש בטעם המרור. **ע. וכעין** זה ביאר בראש יוסף (סי' תעה ס"ק יח) שהכורך מצה במרור יצא, משום שהמרור ממצות אכילת הלילה, ועל כן נחשב כדרך אכילה של אותו לילה, משא"כ הכורך בסיב לא יצא, מפני שאינו ממצות הלילה, ולפיכך אין זו דרך אכילה של אותו הלילה. וכתב בשולחן גבוה (סי' תעה ס"ק כח) שלזה כיוונו באמת נפשט ספיקו של המשנה למלך שאכילת מצות עשה שלא כדרך הנאתה אינה אכילה, ולא יצא ידי מצוותו. אולם במחזה אברהם (שו"ת, או"ח סי' קכט) כתב, שאין לפשוט ספיקו של המשנה למלך מדברי הר"ן, לפי שהכורך בסיב בטלה דעתו אצל כל אדם, וגרוע יותר משאר אכילה שלא כדרכה. **סז. וכן** מבואר במנחת חינוך (מצוה שיג פוס ג) שהכורך בסיב לא יצא משום שלא נהנה גרונו. והוכיח מכאן, שאף ריש לקיש הסובר (חולין קג:) שאסרה התורה הנאת מעיים, מכל מקום מודה שהנאת מעיים ללא הנאת גרון אין שמה אכילה, שהרי מבואר בסוגייתנו שהכורך בסיב לא יצא מאחר שלא נהנה בגרונו, אלא סבר ריש לקיש שמלבד הנאת גרון, צריך אף שייהנו מעיו, וכן כתב הכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' קיח). אמנם בבית יצחק (יו"ד ח"ג סי' 5 פוס ח) דחה זאת, ששמא כשראוי המאכל להנאת גרון, חייבה התורה על הנאת מעיים בלחוד, אבל הכורך בסיב לא יצא ידי חובתו מאחר שאין המאכל ראוי להנאת גרון כלל. **סח. אולם** בדברי שאול (יוסף דעת, סי' שטו ס"ה) והערוך השולחן (סי' תעה סע"ו) כתבו, שאין לפרש שלא יצא בסיב ידי מצה משום שצריך לטעום טעם מצה, שהרי אין צריך להרגיש טעם המצה, כמבואר לעיל שהבולע מצה יצא. אמנם רבינו מנוח ביאר, שהבולע מצה יצא לפי שביכולתו ללעוס ולהרגיש בטעם המצה, משא"כ הכורך בסיב אינו בידו להרגיש טעם המצה. **סט. כפי** שנתבאר ברבינו מנוח ומגיד משנה. אמנם הראב"ד הבין בכוונת הרמב"ם, שהטעם שהבולע מצה ומרור ביחד, לא יצא ידי מרור, לפי שהמרור טפל למצה. ולכך תמה הראב"ד שהטעם שהבולע מרור לא יצא, הוא משום שלא הרגיש בטעם המרור. **ע. וכעין** זה ביאר בראש יוסף (סי' תעה ס"ק יח) שהכורך מצה במרור יצא, משום שהמרור ממצות אכילת הלילה, ועל כן נחשב כדרך אכילה של אותו לילה, משא"כ הכורך בסיב לא יצא, מפני שאינו ממצות הלילה, ולפיכך אין זו דרך אכילה של אותו הלילה. וכתב בשולחן גבוה (סי' תעה ס"ק כח) שלזה כיוונו

בשאר מיני מאכל לא יצא, משום שמיני המאכלים חוצצים בין המצה לבין פיועא.

ב. המאירי (ד"ה מי) ביאר, שהכורך מצה במרור יצא ידי מצה לפי שבודאי נגעה המצה בפיו, לפי שכריכת מצה במרור אינה מתקיימת, אלא מתפרקת בפיו. אולם הכורך בסיב של דקל הראוי לאכילה, והיינו שכרך מצה במרור וקשרם בסיב, כדי שלא יתפרדו, לא יצא ידי מצה, לפי שלא נגעה המצה בפיו.

ג. הלחם משנה (שם) ביאר, שאין המרור מפסיק בין המצה לפיו, מכיון שהוא מין מצוה של אותו הלילה, מה שאין כן סיב שאינו מין של מצוה מפסיק בין המצה לפיו.

ד. הפרי חדש (סי' תעה ס"ג) **ורבי עקיבא איגר** (ד"ה נלע) ביארו, שאין המרור מפסיק בין המצה לפיו אע"פ שלא נגעה המצה בפיו, לפי שהמרור הוא מין מאכל, ומין במינו אינו חוצץ. והוא הדין כשכרך את המצה בשאר מיני מאכל יצא ידי מצה, מאחר ששניהם מיני מאכל, ומין במינו אינו חוצץעב.

והוסיף המשנה ברורה (סי' תעה ס"ק נג) לבאר [לפי טעם השולחן ערוך (שם ס"ג) שהכורך בסיב לא יצא משום שאין דרך אכילה בכך], שהכורך מצה במין מאכל ובלע יצא, אע"פ שמפסיק המאכל בין המצה לגרונו, שכיון ששניהם מיני מאכל, הרי זה מדרך אכילה.

הטעם שיהיו מונחים לפני כל אחד ואחד

אמר רב שימי בר אשי מצה לפני כל אחד ואחד ומרור לפני כל אחד ואחד וחרוסת לפני כל אחד ואחד. ביארו התוספות (ד"ה מצה) הטעם שצריכים המצה והמרור והחרוסת להיות מונחים לפני כל אחד ואחד, בכדי שיהיו מזומנים לאכילה מיד לאחר הברכה, ולא יבואו המסובים להפסיק בין הברכה לאכילה בשעה שבעל הבית מחלק את המצה והמרורעג.

ומדברי המאירי (ד"ה נזמן) משמעעד, שטעמו של רב שימי בר אשי, משום שבשעה שאומרים מצה זו ומרור זה, ראוי שיהיו המצה והמרור מונחים לפני כל אחד ואחדעה. ורב הונא סבר שדי שיהיו מונחים לפני הקורא את ההגדה.

ובנתן פריו (ד"ה ס"ל) ביאר, שראוי לכתחילה שיהיו המצה והמרור מונחים על השולחן בשעת אמירת ההגדה, כפי שדרשו במכילתא (בא מסכתא דפסחא פי"ז), 'בעבור זה' בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך על שולחנךעו. ונחלקו רב שימי בר אשי ורב הונא, האם די שיהיו מונחים לפני הקורא את ההגדה מדין שומע כעונה או שצריך שיהיו לפני כל אחד ואחד, רב שימי בר אשי סבר ששומע כעונה אינו מועיל אלא לענין אמירת ההגדה בלבד, ולא לגבי תנאי אמירתה, ועל כן צריך שיהיו המצה והמרור והחרוסת מונחים לפני כל אחד ואחד, שאע"פ שמדין שומע כעונה נחשב שאמרו את ההגדה, מכל מקום אינו נחשב שאמרוה לפני מצה ומרור, שזהו מתנאי אמירתה. אולם רב הונא סובר שמועיל דין שומע כעונה גם לתנאי האמירה, ומכיון שהאומר את ההגדה יש לפניו מצה ומרור וחרוסת, הרי זה נחשב כאילו מונחים גם לפני השומעים.

הפסק באכילת מצוה

שם. נתבאר בשם התוספות, שטעמו של רב שימי בר אשי שיהיו המצה והמרור והחרוסת מונחים לפני כל אחד הוא משום חשש הפסק, שלא יפסיקו המסובים בין הברכה לאכילה בשעה שהקורא מחלק את ההגדה מחלק למסובים, אלא יאכלו מיד לאחר הברכה, לפי שהיא ברכה על אכילת חובה, משא"כ בשאר ימות השנה שאין הברכה על אכילת חובה, אין צריך לטעום מיד לאחר הברכה.

ופירש המגן אברהם (סי' קסז ס"ק יט) בשם הלחם חמודותעז, שבאכילה של חובה אם שחו השומעים לפני טעימתם, לא יצאו בברכת המברך, אע"פ שכבר טעם המברך, ולפיכך צריכים להניח את המצה והמרור והחרוסת לפני כל אחד ואחד, כדי שיאכלו מיד לאחר הברכה, ולא יבואו להשיח בין הברכה לטעימתם. משא"כ באכילה שאינה חובה, יוצאים המסובים בברכת המברך כשכבר טעם המברך וחלה ברכתו, אע"פ ששחו לפני טעימתם [וכן פסק הרמ"א (או"ח סי' קסז ס"ו) בשם הרוקח (סי' שכט)]. ולפיכך אין צריכה הפת להיות מונחת לפני המסובים, לפי שאף אם ישיחו לפני טעימתם יצאו בברכת המברךעח.

אך המגן אברהם דחה דבריו, שהרי מבואר בתוספות לעיל (קא. ד"ה ורבי יוחנן) שאם שחו המסובים לפני טעימתם לא יצאו בברכת המברךעט. אלא כוונת התוספות בסוגייתנו, שבאכילה שאינה חובה אין צורך שיאכלו המסובים מיד לאחר הברכה, אלא רשאים להמתין עד שיחלק להם המברך פרוסת המוציא, משא"כ באכילת חובה צריכים לטעום תיכף ומיד לאחר הברכה ללא שיהוי כלל, ולפיכך צריך להניח המצה והמרור לפני כל אחד ואחד. אמנם אם שחו המסובים לפני טעימתם בודאי לא יצאו ידי ברכה אף באכילה שאינה חובה.

וכעין זה ביאר **בגינת ורדים** (שו"ת, או"ח כלל ו סי' מג) ששהייה בין ברכה לטעימה ללא שיחה אינה נחשבת כהפסק כלל, ומכל מקום באכילת חובה צריך לטעום מיד לאחר הברכה משום חיבוב מצוה, שזריזים מקדימים למצוות, ולפיכך צריך להניח המצה והמרור לפני כל אחד, כדי שלא ישתהו כלל בין ברכת המברך לטעימתם. אולם באכילה שאינה חובה מותר לשהות מעט בין הברכה לטעימה, לפי ששהייה ללא שיחה אינה נחשבת כהפסק. ורב הונא סבר שאע"פ שזריזים מקדימים למצוות, אין צורך להניח מצה ומרור לפני כל אחד, מכיון שאין נמשכת חלוקתם זמן רבפ, ואדרבא עדיף יותר שיתן המברך ממה שלפניו, לפי שחיבוב מצוה לתת משיורי ברכה.

והפרח שושן (שו"ת, או"ח כלל ו סי' ו) ביאר, שהתוספות סוברים כדעת השבלי הלקט (סי' קסו) ששהייה יותר מכדי שאילת תלמיד לרב נחשבת כהפסק אף ללא שיחה. אולם באכילת מצוה ראוי שלא להפסיק אפילו פחות מכדי שאילת תלמיד לרב לפי שזריזים מקדימים למצוות, אך באכילה שאינה חובה אין צריך להקפיד לטעום מיד לאחר הברכה, אלא מותר לשהות כדי שאילת תלמיד לרב.

האחד קורא את ההגדה והשאר שומעים

ואין עוקרין את השלחן אלא לפני מי שאומר הגדה. ביאר המכתם (ד"ה ומין) שדרכם היה לתת שולחן קטן לפני כל אחד ואחד מהמסובים, והאחד היה קורא את ההגדה, והשאר היו שותקים ושומעים, ולכך אמר רב שימי בר אשי שאין צריך לעקור את כל השולחנות, אלא את השולחן שלפני האומר את ההגדהפא. וכתב **בשולחן ערוך הרב** (או"ח סי' תעג סכ"ד), שכן נכון לעשות שיהיה האחד קורא את ההגדה, והשאר שומעים, משום 'ברוב עם הדרת מלך' (משלי יד כח).

האם רב הונא סובר שאין עוקרים את השולחן

רב הונא אומר כולהו נמי לפני מי שאומר הגדה. מבואר שסבר רב הונא שאין צריך להניח מצה מרור וחרוסת לפני כל אחד מן המסובים. ומשמע שמודה לרב שימי בר אשי שעוקרים את השולחן של האומר את ההגדה.

אף הר"ן (על הרי"ף, ד"ה גרסי') והשולחן ערוך (סי' תעה ס"ג) שכתבו, שהכורך בסיב לא יצא ידי מצה לפי שאין דרך אכילה בכך. וקשה, שהלא אין גם מדרך אכילה לכרוך מצה במרור. אלא כוונתם היא שכיון שהמרור הוא ממצות הלילה, הרי זה דרך אכילה של אותו הלילה, משא"כ הסיב שאינו ממצות הלילה אינו מדרך אכילה של אותו הלילה. **עא. אמנם** תמה, מדוע לא פירש הרמב"ם כפשוטו שאין המרור מפסיק בין המצה לפיו משום שהוא מין מאכל ומין במינו אינו חוצץ, כפי שמבואר בהלכות שאר אבות הטומאה (פ"ג ה"ה) שהכורך כזית נבלה בחזרת וכיוצא בה טמא, אע"פ שלא נגע הבשר בגרונו. וביאר הכסף משנה בטעם הדבר, ששניהם מיני מאכל, ומין במינו אינו חוצץ. **עב. והוכיח** כן ממה ששנינו בתוספתא (זבים פ"ה ה"ט) שהכורך כזית בשר של נבלת עוף טהור בתוך חזרת, ובלעו, הרי זה טמא אע"פ שלא נגע הבשר בגרונו. אבל אם כרכו בסיב טהור. ופסק כן הרמב"ם (שאר אבות הטומאה פ"ג ה"ה). וביאר הכסף משנה בשם הר"ש, שהחזרת אינה חוצצת משום שהיא מין מאכל, ומין במינו אינו חוצץ, משא"כ הסיב שאינו מין מאכל חוצץ בין הבשר לגרונו, ועל כן אינו נטמא. הרי מבואר שמין מאכל אינו חוצץ בפני מין מאכל אחר. ובפתח הבית (לעיל ע"פ תום קו) כתב, שאין ראיה מהרמב"ם, ששמא כוונתו שאין החזרת חוצצת לפי שהיא טפילה לבשר והוא הדין לשאר מיני מאכל הטפילים לבשר, אך מיני מאכל שאינם טפלים שמא אכן חוצצים בין הבשר לגרון ואינו נטמא. **עג. אמנם** הרשב"ם (ד"ה מלה) כתב שדווקא בזמן הגמרא שהיה דרכם להסב על המטות והיה שולחן לפני כל אחד ואחד, צריכים המצה והמרור להיות מונחים לפני כל אחד ואחד. אבל בזמנינו שאוכלים כל המסובים על שולחן אחד, אין צריך להניח לפני כל אחד מהמסובים, אלא לפני מי שעורך את הסדר, והוא יחלק לכל אחד מצה ומרור. ודייק הדבר שמואל (ד"ה מלה), שהרשב"ם אינו סובר כטעמם של התוספות שצריך להניח מצה ומרור לפני כל אחד מטעם חשש הפסק, שהרי לפי טעמם צריך להניח לפני כל אחד, אף כשיושבים כולם בשולחן אחד, משום חשש הפסק. אולם בגינת ורדים (או"ח כלל ו סי' מג) מבואר, שאף הרשב"ם סבר כטעמם של התוספות, וסבר, שכאשר אוכלים כל המסובים בשולחן אחד, יכול עורך הסדר לחלק את המצה והמרור לפני הברכה, ויטעמו המסובים מיד לאחר הברכה ללא חשש הפסק. וראה בפרי חדש (או"ח סי' תעג ס"ד) שדייק ממה שלא הזכיר רב שימי בר אשי שצריך להניח אף את השני תבשילים לפני כל אחד ואחד, שאין צריך לאוכלם בליל פסח, מאחר שאינם באים אלא לשם זכר פסח וחגיגה, ועל כן די להניחם לפני האומר את ההגדה [אולם לפי מה שכתבו התוספות שהטעם שצריך להניח מצה ומרור לפני כל אחד הוא משום הפסק בין הברכה לטעימה, א"כ הטעם שלא נקט שני תבשילים הוא משום שאין מברכים על אכילתם]. **עד. כן** דייק בברכת אברהם (נמוס' ד"ה מלה). **עה. וכן** כתבו התוספות לעיל (קיד. ד"ה הכיתון) שצריך להחזיר את השולחן מיד לאחר עקירתו בעוד המצה והמרור עליו לפי צריך לומר בהגדה 'מצה זו מרור זה', וכפי שדרש שמואל 'לחם עוני' לחם שעונים עליו דברים הרבה. **עו. וראה** בשולחן ערוך הרב (סי' תעג ס"כ) שתיקנו חכמים שאף החרוסת תהא מונחת על השולחן בשעת אמירת ההגדה. **עז. וכתב** המחצית השקל שלא מצא כן בלחם חמודות. **עח. וכעין** זה כתב לבאר הגינת ורדים (או"ח כלל ו סי' מג) בביאורו הראשון, שבאכילת חובה אסור למסובים לשהות כלל בין ברכת המברך לטעימה, אלא צריכים לטעום מיד לאחר ברכת המברך, ועל כן צריך להניח מצה ומרור לפני כל אחד ואחד, כדי שיאכלו מיד לאחר ברכת המברך. משא"כ באכילה שאינה חובה מותר למסובים לשהות לאחר טעימת המברך אע"פ ששהייה יותר מכדי שאילת תלמיד לרב נחשבת כהפסק, כמבואר בשבלי הלקט (סי' קסו), לפי שכבר טעם המברך ויצאו בברכתו. ורב הונא סבר שאע"פ שמצה ומרור הם אכילת חובה, מכל מקום כיון שהם מענייני אכילה יש להקל בהם כדין אכילת רשות, שטעימת המברך מועילה להוציא את המסובים ידי חובתם, אע"פ ששהו בין ברכתו לטעימתם. **עט. אמנם** בגינת ורדים (שם) מבואר שאף התוספות שם מודים לסברת הרוקח, שכן עד כאן לא סבר הרוקח שאם שחו המסובים לפני טעימתם יוצאים בברכת המברך, אלא כאשר אוכלים כולם ביחד את כל הסעודה, ונחשבים מחמת כן כחבורה אחת, ועל כן נחשבת טעימת המברך כאילו טעמו המסובים עצמם. משא"כ התוספות לעיל עוסקים כששמעו השומעים ברכת הגפן של קידוש בבית הכנסת, ולאחר מכן פנה כל אחד לאכול סעודה במקומו, ועל כן אינם נחשבים כחבורה אחת, ואין טעימת המברך מועילה לשומעים [וראה בברכת יהונתן (סי' קסו על המג"א ס"ק יט) יישוב נוסף, ובשו"ת רבי טיאה וייל (סי' כו) בזה]. **פ. והוסיף,** שניכר לכולם שעומד המברך לחלק מיד לאחר ברכתו את המצה והמרור לכל אחד ואחד. **פא. וכן** הוכיח בפירושי רבינו אליהו מלונדריש (פירוש לפסח ליל פסח), וכן ביאר הר"ן (ד"ה כולהו) בדברי רב הונא שצריך להניח מצה ומרור וחרוסת לפני האומר את ההגדה, שדרכם היה שהאחד אומר את ההגדה ושאר המסובים שומעים.

אולם המרדכי (סדר של פסח) כתב, שהלכה כמאן דאמר שאין עוקרים את השולחן, לפי שאפילו למאן דאמר שעוקרים הוא דווקא בשולחנות שלהם שהיו קטנים, אבל שולחן גדול כשלנו כולם מודים שאין צריך לעקרו. ומבואר מדבריו שנחלקו האם עוקרים את השולחן מלפני האומר את ההגדה.

וביאר הבגדי ישע (חומ כט) בשם **המהרש"ל**, שסבר המרדכי שרב הונא נחלק על הדין של עקירת השולחן, וסובר שאין עוקרים כלל את השולחן בליל פסח[פב], וזה כוונתו 'כולהו נמי לפני מי שאומר ההגדה', שכל השולחן צריך לעמוד לפני האומר את ההגדה, ואין מסירים אותו מלפניו. אך כתב המהרש"ל שאין זו פשט הסוגיא, אלא כולם מודים שעוקרים את השולחן כדי להתמיה את התינוקות וישאלו.

האם הלכה כרב הונא

והלכתא כרב הונא. מבואר בגמרא שהלכה כרב הונא שאין צריך להניח מצה ומרור וחרוסת לפני כל אחד ואחד, אלא לפני האומר את ההגדה, וכן פסקו כמה **ראשונים**[פג].

והרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ח-ג) כתב שמביאים שולחן ערוך ועליו מרור, וירק נוסף, ומצה, וחרוסת, ובשר הפסח והחגיגה [ובזמן הזה מביאים על השולחן שני מיני בשר]. ולאחר טיבול הירק בחרוסת ואכילתו, עוקרים את השולחן מלפני הקורא את ההגדה בלחוד.

ודייקו **האחרונים**[פד] ממה שכתב ש'מביאים שולחן ערוך' בלשון יחיד, שפסק כרב הונא שאין צריך להניח מצה ומרור לפני כל אחד ואחד, אלא מביאים שולחן אחד בלבד לפני האומר את ההגדה.

אולם הלחם משנה (פסח פ"ח ה"ג) כתב שהרמב"ם פסק שלא כדברי רב הונא, לפי שלא היה בגירסתו 'והלכתא כרב הונא', אלא פסק כלשון הראשון שנאמרה בגמרא בסתם. ותמהו האחרונים[פה] שמדברי הרמב"ם מבואר שפסק כרב הונא שאין מביאים שולחן אלא לפני האומר את ההגדה.

ויישב הכרוב ממשח (פסח), שדקדק הלחם משנה ממה שכתב הרמב"ם שעוקרים את השולחן מלפני קורא ההגדה לבדו, ואילו בתחילה כתב שמביאים שלחן ערוך, ולא נקט שמביאים לפני האומר את ההגדה, ומשמע מכך שמביאים שולחן לפני כל אחד ואחד כרב שימי בר אשי, ועל כן ביאר הלחם משנה שפסק הרמב"ם כרב שימי בר אשי, לפי שלא נאמר בגירסת הגמרא שלפניו שהלכה כרב הונא[פו].

אמנם כתב שלולי דברי הלחם משנה יש מקום לבאר בכוונת הרמב"ם, שבאמת אין צריך להניח שולחן לפני כל אחד ואחד וכדעת רב הונא, שהרי כתב הרמב"ם שכל אחד ואחד מהמסובים צריך לאכול את הירק ולטבלו בחרוסת, ואם אכן השולחן מונח לפני כל אחד, הרי פשוט הוא שכל אחד ואחד צריך לאכול את הירק, שאם לא כן לשם מה מונח הירק לפניו, אלא משמע שאין השולחן מונח אלא לפני האומר את ההגדה, ולכן היינו אומרים שכל שאר המסובים אינם חייבים בטיבול הירק, מאחר שאינו בא אלא לעורר את התינוקות, ולזה השמיענו שכל אחד ואחד חייב בטיבול הירק.

והגינת ורדים (מו"ח כלאיים פ"ה מ"ג) דייק מדברי **הרשב"ם** (ד"ה מנה), שלא גרס 'והלכתא כרב הונא', אלא הלכה כרב שימי בר אשי שצריך להניח לפני כל אחד, שהרי הרשב"ם כתב שמנהגנו שאין מניחים מצה ומרור לפני כל אחד, לפי שלא נאמר דינו של רב שימי בר אשי אלא בזמן הגמרא שכל אחד הסב בפני עצמו על שולחן קטן. ואילו היתה ההלכה כרב הונא שאין צריך להניח לפני כל אחד, מדוע נזקק הרשב"ם ליישב מנהגנו, והלא מנהגנו מתיישב היטב לדעת רב הונא, אלא מוכח שסבר הרשב"ם שמעיקר הדין הלכה כרב שימי בר אשי[פז].

עזרת עקירת השולחן

למה עוקרין את השולחן אמרי דבי רבי ינאי כדי שיכירו תינוקות וישאלו. נאמרו **בראשונים** כמה דרכים מהו מנהג עקירת השולחן שבזמן הגמרא ובזמנינו:

א. **רש"י** (ד"ה ומין) **והערוך** (ערך מטף) ביארו, שעקירת השולחן הינה הגבהת הקערה[פח].

ב. רבים מה**ראשונים**[פט] ביארו, שעקרו את השולחן ממש, כדי להתמיה את התינוקות ויבואו לשאול מפני מה עוקרים את השולחן לפני האכילה. אולם מדין הגמרא אין מועיל להגביה או לסלק את הקערה.

אך כתבו **הראשונים**[צ], שזהו דווקא בזמן הגמרא שהיה לכל אחד שולחן קטן, אבל בזמנינו אין עוקרים את השולחן, מאחר וכולם אוכלים על שולחן אחד גדול, ויש טירחה מרובה לסלקו ולהחזירו למקומו, אלא מסלקים את הקערה [שבה מונחים המצה והמרור ושני התבשילים], כדי להתמיה את התינוקות וישאלו מדוע מסלקים את הקערה בעוד שבכל השנה נוהגים לאכול מתוכה, ועתה מסלקים אותה ממקומה לפני האכילה.

וביאר המרדכי (הסדר נקלריה)[צא], שמדין הגמרא צריך לעקור את השולחן ואין די בעקירת הקערה, לפי שפעמים אין התינוקות נמצאים בשעת תחילת הסעודה בשאר ימי השנה, ואינם יודעים שאוכלים מתוך הקערה, ומ**הגון**[צב] כך לא יתמהו על עקירת הקערה בליל הסדר, ולכך תיקנו לעקור את השולחן שהוא רושם גדול. אולם בזמננו שהשולחנות גדולים ויש טירחה מרובה לסלקם הקלו לסמוך על עקירת הקערה.

וכתבו כמה מהראשונים[צג], שמסלקים את הקערה לסוף השולחן[צד]. והקשה **בספר המנהיג** (הל' פסח מוס עמ), כיצד יש היכר לתינוקות על ידי סילוק הקערה, והלא עדיין עומדים המצות והמרור על השולחן. אך **הריטב"א** (פירוש ההגדה) כתב, שנוהגים לסלק את הקערה מן השולחן לגמרי, ולא די להניחה בסוף השולחן[צה].

ג. **המרדכי** (הסדר נקלריה) פירש בביאורו השני, שבאמת אין כוונת הגמרא דווקא לעקירת השולחן אלא אף לסילוק הקערה, לפי שבלשון בני אדם נקראים צורכי הסעודה בשם 'שולחן'[צה].

ד. כמה ראשונים[צו] כתבו, שכיון ששולחנות שלנו גדולים אין נוהגים לסלק את השולחן אלא די להגביה את הקערה. ותמה **הרשב"ם** (ד"ה ומין) על מנהגם, שהלא אין היכר לתינוקות בהגבהת הקערה. וכתב **הראבי"ה** (סי' תקכה) בשם הרשב"ם [והובא **בהגהות מיימוניות** (חמץ ומצה פ"ז מוס ח)], שמה שנהגו להגביה את הקערה בשעת אמירת 'הא לחמא עניא', הוא לשם שמחה בעלמא, כעין הגבהת הכוסות באמירת 'לפיכך אנחנו'.

זמן עקירת השולחן והקערה

אמר להו עדיין לא קא אכלינן אתו קא מעקרי תכא מיקמן. מבואר מדברי הגמרא שנהגו לעקור את השולחן לפני האכילה. **והרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ח ה"ג) כתב, שעוקרים את השולחן לאחר אכילת הכרפס ולפני מזיגת כוס השני. **אמנם** נחלקו **הראשונים** אימתי עוקרים את הקערה בזמנינו שהוא במקום סילוק השולחן, יש שכתבו[צז] שעוקרים את הקערה בשעת אמירת 'הא לחמא עניא'. אולם רבים מהראשונים[צח] כתבו, שאין מסלקים את הקערה בשעת אמירת 'הא לחמא עניא', שהרי אנו אומרים 'כל דכפין ייתי ויכול', וכיצד יוכלו האורחים לאכול בעוד הקערה מסולקת מלפנינו, אלא נעקרת בין אמירת 'הא לחמא עניא' לבין 'מה נשתנה'.

זמן החזרת השולחן והקערה

שם. כתבו **הראשונים**[צט] שמחזירים את השולחן [או את הקערה בזמנינו] בתחילת אמירת 'עבדים היינו' לאחר השאלות של 'מה נשתנה'.

פב. וכיון זה ביאר בכרוב ממשח (ד"ם מלפפון, חמץ ומצה פ"ח ה"ג), שכולם מודים שצריך להניח מצה ומרור לפני כל אחד ואחד, ולא נחלקו רב שימי בר אשי ורב הונא אלא האם עוקרים את השולחן מלפני האומר את ההגדה, וסבר רב הונא שאין עוקרים את השולחן לפי שצריך שיהיו המצה והמרור מונחים בשעת אמירת ההגדה. **פג. ריי"ף**, ראי"ש (סי' כט), מאירי (ד"ה בזמן), **האגודה** (ד"ה רב הונא), **טור** (או"ח סי' תעג ס"ד). **פד. מעשה** רוקח, בני שמואל, מרכבת המשנה (חמץ ומצה פ"ח ה"ג). **פה. הנזכרים** לעיל. **פו. ועוד** ביאר על פי דרכו [הובאה לעיל בענין 'האם רב הונא סובר שאין עוקרים את השולחן'], שכולם מודים שצריך להניח מצה ומרור לפני כל אחד ואחד, ולא נחלקו רב שימי בר אשי ורב הונא אלא האם עוקרים את השולחן מלפני האומר את ההגדה, ולכך פסק הרמב"ם שמניחים שולחן ערוך לפני כל אחד ואחד. והוקשה ללחם משנה מדוע פסק הרמב"ם שעוקרים את השולחן שלא כדעת רב הונא, ועל כן כתב שלא גרס הרמב"ם שהלכה כרב הונא. **פז. וכן** דייק מפסקי התוספות (סי' קיח), שכתבו, שבכל השנה שאין הברכה על אכילת חובה אין צורך לטעום תיכף אחר הברכה, והרי אין מדרכם לכתוב פסקים שאינם כפי ההלכה, אלא מוכח שפסקו כרב שימי בר אשי. **פח. וכן** מבואר במחזור ויטרי (הלכות פסח סי' נג). **פט. רשב"ם** (ד"ה ומין), **תוספות** (ד"ה למה), רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה עוקרין), **מרדכי** (הסדר נקלרי) בפירושו הראשון, נימוקי יוסף (ד"ה עוקרין), ושאר הראשונים הנזכרים להלן. **צ. רשב"ם** (פסח), **תוספות** (פסח), ספר האורה (סי' ג), רבינו יהונתן מלוניל (פסח), רוקח (סי' רפג), **הגהות מיימוניות** (חמץ ומצה פ"ז מוס ח), ראי"ש (סי' כט), מאירי (ד"ה בזמן), **האגודה** (ד"ה רב הונא), וכן כתב **המהרי"ל** (סדר ההגדה). **צא. נתבאר** על פי **הבגדי ישע** (חומ טו). **צב. ספר האורה** (פסח), מחזור ויטרי (הלכות פסח סי' נג), ראבי"ה (סי' תקכה), רוקח (סי' רפג), הגהות מיימוניות (פסח). וכן מבואר במהרי"ל (פסח). **צג. וכתב** המשנה ברורה (סי' תעג ס"ק קה) שאם השולחן קטן צריך להסיר את הקערה לגמרי מעל השולחן, כי לולי כן אין היכר לתינוק. והמגן אברהם (פסח ס"ק כה) כתב, שעכשיו לא נהגו להסיר את הקערה, משום שידוע לתינוקות שאין המצות שבקערה באות לאכילה, וממילא אין היכר לתינוקות בסילוק הקערה. ותמה האליה רבא (פסח סק"ל), שהרי נוהגים לאכול מהמצות שבקערה. אך השולחן ערוך הרב (פסח סל"ח) הוסיף לבאר בטעמו של המגן אברהם, שיודעים התינוקות שעיקר האכילה אינה מהמצות שבקערה, ולפיכך לא יבואו לשאול על עקירת הקערה. והמשנה ברורה (פסח ס"ק קפה) כתב, שאף בזמנינו יש לסלק את הקערה, משום היכר התינוקות. והערוך השולחן (פסח סכ"ח) כתב, שבזמנינו נוהגים לכסות את המצות במפה במקום עקירת השולחן. **צד. והוסיף**, שהרמב"ן היה נוהג לומר לשמשו [כשהיו תינוקות בביתו] לאחר סילוק הקערה, הבה ונברך כי הרבה אכלנו, כדי להתמיה את התינוקות וישאלו. **צה. וכיון** זה פירשו רבינו יהונתן מלוניל והנימוקי יוסף (ד"ה עוקרין) בביאורם השני, שהקערה שלנו שבה מונחים המצה והמרור נחשבת כשולחן, ולכן סילוקה נחשב כעקירת השולחן. והתינוקות תמהים מדוע מסלקים מלפניהם את הקערה לפני אכילתם, ולשם מה הביאוה תחילה אם אינה עומדת לצורך הסעודה. **צו. ספר העיטור** (ח"ב דף קלב.), חידושי רבינו יונה (סדר ליל פסח), רבינו מנוח (חמץ ומצה פ"ח ה"ב). ומבואר ברבינו יונה ורבינו מנוח שהגבהת הקערה היא בשביל להתמיה את התינוקות. **צז. מחזור** ויטרי (פסח סי' נג) בשם רש"י, **הגהות סמ"ק** (מצוה קמד הגהה ג), **הגהות מיימוניות** (דפוס קושטא, חמץ ומצה פ"ז ה"ג) **והביאו הבית יוסף** (או"ח סי' תעג ס"ו ד"ה ויגביה), **אבודרהם** (סדר ההגדה ופירושה), **מהרי"ל** (סדר ההגדה) בשם **רבותיו**. **צח. רוקח** (סי' רפג), אור זרוע (ח"ב סי' רנו), **ראי"ש** (הלכות פסח נקלריה), **טור** (או"ח סי' תעג ס"ו), **מהרי"ל** (סדר ההגדה). **צט. מנהיג** (הל' פסח מוס עמ), **הגהות סמ"ק** (מצוה קמד הגהה ג), **הגהות מיימוניות** (דפוס קושטא, חמץ ומצה פ"ז ה"ג) [**הובא בבית יוסף** (או"ח סי' תעג ס"ו ד"ה ויגביה)], **טור** (פסח), **מהרי"ל** (סדר ההגדה). וכן פסק **השולחן ערוך** (פסח ס"ז), וציין **הגר"א** לדברי התוספות הנזכרים לעיל.

והמחזור ויטרי (הל' פסח סי' נח) **והאבודרהם** (סדר ההגדה ופירושה) כתבו, שעוקרים את הקערה בתחילת אמירת 'הא לחמא עניא', ובגמר אמירתה משיבים את הקערה למקומה לפני שאלות 'מה נשתנה'.

וביארו הטור (או"ח סי' תעג ס"ז) **והאבודרהם** (שם) טעם הדבר שיש להחזיר קודם אמירת ההגדה[ק], משום שדרש שמואל להלן, 'לחם עוני' לחם שעונים עליו דברים הרבה, ולכך צריכה המצה להיות מונחת לפניו בשעת אמירת ההגדה[קא]. ועוד, כדי שתהא מונחת המצה לפניו בשעה שאומר 'מצה זו מרור זה'[קב].

אולם ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ד) מבואר, שמחזירים את השולחן באמצע אמירת ההגדה לפני אמירת 'פסח זה שאנו אוכלים'.

ומדברי הרא"ש (הל' פסח בקונטרס, שו"ת הרא"ש כלל יד סי' ה) מבואר, שאין מחזירים את הקערה אלא לאחר נטילת ידים לסעודה[קג].

האם שאלת עקירת השולחן פטרה מלשאול מה נשתנה

אמר ליה רבה פטרתן מלומר מה נשתנה. ביאר **הרשב"ם** (ד"ה פטרתן), שכיון שאביי שאל על סילוק השולחן, נפטרו מלומר בעצמם שאלות 'מה נשתנה', ששנינו להלן (קטז.) שאם אין הבן שואל צריך האב לשאול בעצמו, אך עתה ששאל אביי על סילוק השולחן, נפטרו מלומר בעצמם מה נשתנה, אלא צריכים להשיב לאביי שכיון שהשתעבדנו במצרים אנו עושים כל הדברים הללו.

וכתבו התוספות (ד"ה כדי), ששאלת עקירת השולחן אינה פוטרת מלשאול ארבעת הקושיות שתיקנו חכמים לשאול בנוסח 'מה נשתנה', אלא חזר אביי ושאל אף יתר השאלות. וקיצרה הגמרא בלשונה ולא נקטה אלא שאלתו הראשונה, שממנה נתעורר לשאול גם שאר הקושיות. וביאר **הגנזי יוסף** (להלן קטז. גרסב"ס ד"ה פמ"ח) שלדעת התוספות מה שאמר רבה 'פטרתן מלומר מה נשתנה', פירושו, שכיון ששאל אביי כל שאלות 'מה נשתנה', נפטר רבה מלומר בעצמו 'מה נשתנה', אלא התחיל מיד לומר 'עבדים היינו'.

אמנם הרוקח (סי' רפג) **והשבלי הלקט** (סי' ריח ד"ה כוס - נסופו) כתבו[קד], שנפטר רבה מלומר מה נשתנה מחמת שאילת אביי על עקירת השולחן, לפי שכאשר שואל הבן על איזהו שינוי שרואה בליל פסח, נפטר אביו מלומר מה נשתנה, ומתחיל מיד לומר 'עבדים היינו', ואף אינו צריך ללמד את בנו לשאול את השאלות של 'מה נשתנה'. וכתב **בשבלי הלקט** (שם ד"ה מה נשמנה) בשם **רבינו ישעיה**, שלא תיקנו חכמים לומר נוסח השאלות של 'מה נשתנה' אלא למי שאין בנו מיסב עמו, אבל כל שיש לו בן חכם ושואל על שינוי כלשהי שרואה, נפטר אביו מלומר 'מה נשתנה'.

ובמצא חן (להלן קטז. ד"ה מזגו) הרחיב לבאר הענין, שלא תיקנו חכמים ללמד שאלות 'מה נשתנה' אלא לבן שאינו יודע לשאול מעצמו על שינוי שרואה, אבל כאשר שואל הבן מעצמו על שינוי כלשהו שרואה, הרי זה עדיף מהשאלות של 'מה נשתנה' שתיקנו חכמים לשאול. שכן מן התורה די ששואל הבן 'מה זאת' על שינוי שרואה בליל פסח, כנאמר (שמות יג יד) 'והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת', ולא נתפרש בכתוב על איזה שינוי צריך הבן לשאול, ואף לא נאמר כמה שאלות צריך הבן לשאול, אלא כל ששואל הבן 'מה זאת' מתחייב אביו לספר לבנו ניסי יציאת מצרים, לפי שסיפור יציאת מצרים בליל פסח צריך להיות בדרך שאלה ותשובה, ומטעם זה תיקנו חכמים לעשות כמה שינויים בליל פסח בכדי שיכירו התינוקות וישאלו מעצמם. אולם כשאין דעת בבן לשאול מעצמו, תיקנו חכמים ללמד לבן לשאול שאלות 'מה נשתנה', והיינו על כל השינויים שנעשים בליל זה, כדי לקיים מאמר הכתוב 'כי ישאלך בנך'.

האם הקורא חוזר לומר מה נשתנה לאחר שאלת הבן

שם. דייקו **האחרונים**[קה] מסוגייתנו, שכששואל הבן את אביו 'מה נשתנה', נפטר אביו מלומר בעצמו מה נשתנה, אלא מתחיל לומר 'עבדים היינו', שהרי

אמר רבה שנפטר מלומר בעצמו 'מה נשתנה' מחמת שאלתו של אביי. וכן כתב **המהרי"ל** (סדר ההגדה) ופסק כן **הרמ"א** (או"ח סי' תעג ס"ז). אולם **החתם סופר** (הגהות על שולחן ערוך שם) דייק מדברי **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ח ה"ג), שאף על פי ששאל הבן את אביו 'מה נשתנה', צריך הקורא לחזור ולומר מה נשתנה, שכתב הרמב"ם 'מוזגין הכוס השני וכאן הבן שואל, ואומר הקורא מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות', הרי מבואר שאף על פי ששאל הבן, צריך הקורא לחזור ולקרוא מה נשתנה[קו]. וכן כתב **רבינו מנוח** (שם), שמכך שלא הזכיר הרמב"ם הדין המבואר בסוגייתנו שנפטר האב מלומר מה נשתנה על ידי שאלת הבן, משמע שנקט שאין הלכה כדין זה[קז].

התשובה על עקירת השולחן

שם. מבואר מדברי הגמרא שתיקנו חכמים לעקור את השולחן כדי שישאלו התינוקות. ונאמרו כמה דרכים מהי התשובה לשאלתם.

הרשב"ם (ד"ה פטרתן) ביאר, שצריך להשיב לבן שכיון שהשתעבדנו במצרים אנו עושים כל הדברים הללו.

אך המהרי"ל (סדר ההגדה) הקשה, מהי השייכות של יציאת מצרים לעקירת השולחן[קח]. ולכן ביאר, שלאחר ששואלים התינוקות מדוע סילקו את הקערה לפני האכילה, משיבים להם שאיננו רשאים לאכול עד שנודה להקב"ה על הניסים שעשה עמנו. ומתוך כך שואלים התינוקות מהם הניסים הללו, ומספרים להם הניסים והנפלאות של יציאת מצרים[קט].

והתוספות (לעיל קיד. ד"ה הניחו - הסני) ביארו, שמשיבים לבן שעתידים אנו להחזיר את השולחן בשביל לעשות טיבול שני. ושואל הבן מדוע אנו מטבילים פעמיים.

אלו דברים עונים על המצה

אמר שמואל לחם עוני (כתיב) לחם שעונין עליו דברים. נאמרו בראשונים כמה דרכים מה הם דברים הנאמרים על המצה שמחמת כן קראה הכתוב 'לחם עוני':

א. רבינו חננאל (ד"ה תניא, לעיל ו. ד"ה ושניהן) **והעיטור** (מ"ג דף קלב.) ביארו, שנקראת המצה 'לחם עני' על שם שאומרים עליה בהגדה 'מצה זו שאנו אוכלים'.

ב. רש"י (לעיל ו. ד"ה שעונין) ביאר שנקראת 'לחם עוני' על שם שגומרים עליה את ההלל, ואומרים עליה את ההגדה[קי]. ודייק **בספר ויגד משה** (סי' לג אות ד) מדבריו, שצריכה המצה להיות מונחת על השולחן אף לאחר הסעודה בשעת אמירת ההלל[קיא].

ג. המאירי (ד"ה זה) כתב שאומרים עליה את ההגדה ותחילת הלל שלפני הסעודה.

וביאר **במשנת יעב"ץ** (או"ח סי' יח אות ג), שסבר המאירי שתחילת ההלל הוא בכלל סיפור יציאת מצרים, לפי שנזכר בו יציאת מצרים כנאמר (תהלים קיג ו) 'הללו עבדי ה'', ודרשו חז"ל (מגילה יד.) ולא עבדי פרעה, וכן נאמר (שם קיד ו) 'בצאת ישראל ממצרים'. אבל גמר ההלל הנאמר לאחר אכילת האפיקומן, אינו בכלל מצות הסיפור, אלא ככל אמירת ההלל מדרבנן, ולכך אין צריך לאומרו לפני המצה.

ד. רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה לחם) **והר"ן** (על הר"ף, ד"ה שעונין) פירשו, שהם דברי ההגדה.

האם טעונה המצה להיות מונחת על השולחן בשעת אמירת ההגדה

וביארו האבודרהם (סדר ההגדה ופירושה) **והטור** (או"ח סי' תעג ס"ז)[קיב], שכיון שנקראת המצה 'לחם עוני' על שם שעונים עליה את ההגדה, צריך להניחה על השולחן בשעת אמירת ההגדה, ומטעם זה מחזירים את השולחן או את הקערה לפני אמירת 'עבדים היינו', כדי שיהיו המצות מונחים בשעת ההגדה[קיג]. והובא

ואמנם רבינו מנוח גרס בדברי הרמב"ם 'וכאן הבן ששואל מה נשתנה', ולפי זה נדחה דיוקו של החתם סופר, ועל כן דייק רבינו מנוח ממה שהשמיט הרמב"ם דין זה. **קח. וכן** העיר השל"ה (פרק גר מצוה אות מב) על פירוש הרשב"ם, ופירש כפירושו של המהרי"ל כפי שקיבל מרבותיו. **קט. וכעין** זה כתב בגבורות ה' (פנ"כ) שמשיבים לתינוק שיש לנו לספר ביציאת מצרים לפני האכילה. **קי. וכעין** זה כתב בשבלי הלקט (סי' ריח ד"ה הא) שנקראת המצה לחם עוני על שם שעונין עליה את ההגדה, והלל על אכילתה. וראה במשנת יעב"ץ (או"ח סי' יט אות ג) שדייק מדברי רש"י שהלל בליל פסח הוא מן התורה, וכדעת הרמב"ן בספר המצוות (שורש ה). אמנם בחידושי הלכות (מוספתא, סי' ה) כתב, שבאמת הלל חיובו מדרבנן, אך מאחר שתיקנו חכמים לומר הלל בליל פסח, נכלל אף הוא בדברים הרבה שעונים על ההגדה. **קיא. וראה** שם שהעולם אין נזהרים בזה, וכתב להליץ בעד מנהג העולם. **קיב. וכן** כתב הרשב"ץ (מגמר חמץ אות קי) שתיקנו חכמים לומר את ההגדה בשעה שהמצה והמרור מונחים בשולחן, כפי ששנינו שנקראת המצה 'לחם עוני' לפי שעונין עליה את ההגדה [ומבואר מדבריו שאין זה אלא מתקנת חכמים, והפסוק אסמכתא בעלמא הוא]. **קיג. ובמכילתא** (פ' מסכתא דפסחא פי"ז) שנינו 'בעבור זה' (שמות יג ח) בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך על שולחנך [וכעין זה מובא בהגדה של פסח], וכתב הרשב"ץ שמשום כך תיקנו חכמים שתהיה אמירת ההגדה בשעה שיש מצה ומרור מונחים בשולחן, וכן מבואר בלקט יושר (או"ח עמ' ג). והשולחן ערוך הרב (או"ח סי' תעג ס"כ) ביאר, שמהפסוק 'לחם עני' דרשו חכמים שצריך לומר את ההגדה לפני המצות. ואילו מהפסוק 'בעבור זה' למדו שאף המרור צריך להיות לפניו בשעת אמירת ההגדה.

ק. ויסוד דבריהם מבואר בתוספות לעיל (קיד. ד"ה הניחו - הסני). **קא. וכן** כתב המהרי"ל (סדר ההגדה). אמנם הב"ח (או"ח סי' תעג ס"ק) כתב שאין ראיה מדברי שמואל, שכוונתו היא שאומרים את ההגדה על ענין המצה, והיינו גאולת מצרים, ואף הטור לא נסמך לגמרי על טעם זה, אלא אף על טעמו השני. **קב. וביאר** הב"ח, שכיון שצריכה המצה להיות מונחת לפניו כשאומר מצה זו, על כן מחזירים את הקערה לפני אמירת 'עבדים היינו', שמא ישכחו להביאה לפניו באמצע קריאת ההגדה. ובלקט יושר (או"ח עמ' 90) כתב שלשה טעמים להחזרת הקערה לפני אמירת עבדים היינו: א. שתהא מונחת המצה לפניו בשעת ההגדה משום שדרשו חכמים 'לחם עוני', לחם שעונים עליו דברים. ב. שיהיו מצה והמרור מזומנים לפניו להגביהם בשעה שאומר בהגדה מצה זו מרור זה. ג. משום שדרשו חכמים 'בעבור זה', לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, ומשמע שצריכים להיות המצה והמרור לפניו בשעת ההגדה כדי שיודה ויאמר עליהם 'בעבור זה'. **קג. אמנם** כתב הלקט יושר (או"ח עמ' 90) שדבריו תמוהים. **קד. וכן** מבואר במהרי"ל (סדר ההגדה) בשם רבינו שמחה, וכן העיד שם המהרי"ל על חמיו מהר"ר משה כ"ץ שפעם אחת שאלתו בתו מדוע הגביה את הקערה, והתחיל לומר 'עבדים היינו' ולא אמר מה נשתנה. **קה. פרי חדש** (או"ח סי' תעג סק"ז), ביאור הגר"א (שם אות מב), **חתם סופר** (הגהות על שולחן ערוך סי' תעג ס"ז). **קו. ובבית** שערים (שו"ת, או"ח סי' לכב) כתב לפרש בכוונת הרמב"ם שצריך לשאול 'מה נשתנה' לאחר מזיגת כוס שני, בין כששואל הבן את אביו, ובין כששואל הקורא את הגדה בעצמו באופן שאין בנו שואלו. **קז. וביאר**, שדייק כן הרמב"ם ממה ששנינו 'אפילו כולנו חכמים, כולנו נבונים, כולנו זקנים, כולנו יודעים את התורה, מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים'.

לבאר בשם הגרי"זקיד, שאמירת ההגדה על המצה היא מדיני ההגדה, שכשם שקידוש היום נאמר על היין, כך מצוה לומר את ההגדה על המצה.

אולם הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ד) כתב שמחזירים את השולחן שעליו המצות באמצע קריאת ההגדה לפני אמירת 'פסח זה'. וביאר הב"ח (או"ח סי' תעג ס"ג) שסבר הרמב"ם שמעיקר הדין אין צריך לומר את ההגדה לפני המצה, ומה ששנינו 'שעונין עליו דברים הרבה' היינו שסיפור יציאת מצרים יהא על ענין המצה, כלומר על החירות והגאולה הנרמזים במצה.

ויש מהאחרוניםקטו שביאר שהרמב"ם נקט כפירושו של **רבינו חננאל** 'שעונין עליו דברים' היינו מה שאומרים בהגדה 'מצה זו שאנו אוכלים'.

קטז.

ביאור דרשת 'אף כאן בפרוסה'

אף כאן בפרוסה. נחלקו **הראשונים** בביאור הדרשה 'אף כאן בפרוסה':

א. רש"י והרשב"ם (ד"ה אף) ביארו לענין הברכה, שמברכים 'על אכילת מצה' על המצה הפרוסה. אמנם כתבו שמלבד המצה הפרוסה, צריך להביא אף שתי מצות שלימות, ומברכים עליהם המוציא משום חובת לחם משנה כבשאר ימים טובים, ובוצע מאחת השלימותא.

ב. הרי"ף והרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ו) ביארו, שהפסוק 'לחם עוני' בא לגרוע שאין בוצעים על שתי מצות שלימות, אלא צריך מצה אחת שלימה, והאחת פרוסה כדרך העני האוכל פת פרוסה.

ג. כמה **ראשונים**ב ביארו, שהשמיע הכתוב שאין לבצוע אלא מן המצה הפרוסה כדרך העני שאוכל פת פרוסה ולא שלימהג. ואין המצה השלימה באה אלא משום כבוד יום טוב.

ד. כתבו **הראשונים**ד בשם **רב האי גאון**, שמה ששנינו שמברכים על מצה פרוסה, הוא אינו חובה אלא רשות, שאם הביאו לפניו מצה פרוסה רשאי לברך עליה בליל פסח כדרך העני, אבל אם הביאו לפניו מצה שלימה אינו צריך לפורסה. וכעין שמצינו בברכות (מ.) שיוצאים ידי חובת אכילת מצה בכובא דארעא [והיינו קמח ומים הבלולים ביחד ואינם נעשים עיסה] אע"פ שאין הדרך לקבוע עליו סעודה, משום שנאמר 'לחם עוני', ועני דרכו בכובא דארעא. ובודאי שאין כוונת הכתוב לאכול דווקא כובא דארעא, אלא השמיענו שיוצאים אף בו ידי חובה, וכמו כן אף במצה פרוסה אין כוונת הכתוב שחובה לאכול מצה פרוסה, אלא שרשאי לאוכלה אף כשנפרסה.

ויש שהביאוה בשם רב האי גאון, שכשיש לפניו מצה שלימה אין ראוי לפורסה, אלא צריך לברך על השלימה.

אמנם כתבו הראשונים הנזכרים, שנהגו העולם לברך על מצה פרוסה, אלא שאינם פורסים בשעת ברכת 'המוציא', אלא מקדימים לפורסה לפני אמירת ההגדה, כדי שבשעת ברכת 'המוציא' ימצאנה כשהיא פרוסה.

על איזו מצה מברכים המוציא וברכת על אכילת מצה

שם. נחלקו **הראשונים** על איזו מצה מברכים 'המוציא' ועל איזו מברכים 'על אכילת מצה':

א. רבים מהראשונים' כתבו שמברכים 'על אכילת מצה' על המצה הפרוסה שבה מקיימים מצות אכילת מצה, וברכת המוציא מברכים על שתי המצות השלימות הבאות משום חובת לחם משנה כבכל שבת ויום טוב, ובוצע מאחת מהן.

וביארו התוספות (ברכות לט: ד"ה הכא), שאין מברכים 'המוציא' ו'על אכילת מצה' על המצה הפרוסה, משום שאין עושים מצוות חבילות חבילות.

ב. יש מהראשונים' שכתבו שמברכים אף ברכת המוציא על המצה הפרוסה, ואין השלימה באה אלא לשם לחם משנה.

וביארו כמה ראשונים' בטעם הדבר, שכיון שנעשית מצוה במצה הפרוסה, מחזרים לעשות בה מצוה נוספת לברך עליה ברכת 'המוציא', כפי שמצינו (ברכות לט:) שחיזרו חכמים לברך 'המוציא' על פת העירוב מאחר שנעשה בה מצות עירובט.

ובספר המנהיג (הלכות פסח אות פ) ביאר בשם **רבי יוסף מעיר נרבונא**, שעל הפרוסה מברכים 'על אכילת מצה', משום שנקראת 'לחם עוני' על שם שנאכלת כשהיא פרוסה כדרך אכילת העני. ומברכים עליה אף 'המוציא', שכן מה דרכו של עני בכל ימות השנה לברך 'המוציא' על פרוסה, כך בליל פסח מברכים ברכת 'המוציא' אף על הפרוסה'.

וביארו התוספות בברכות (שם) שאין זה כחבילות חבילות, לפי שברכת 'המוציא' היא מברכות הנהנין, ולא נאמר הכלל 'אין עושים חבילות חבילות' בברכות הנהנין, כפי שמצינו שמברכים בקידוש בורא פרי הגפן וקידוש היום על כוס אחדיא.

ג. יש מהראשונים' שכתבו שמברכים 'המוציא' על הפרוסה, ואילו ברכת 'על אכילת מצה' על השלימה, שכן מה דרכו של עני כל ימות השנה לברך המוציא על פרוסה, אף בליל פסח מברכים 'המוציא' על הפרוסה.

והלבוש (סי' תעה ס"ג) ביאר, שכיון שברכת המוציא היא לצורך עיקר הסעודה, ועיקר הסעודה קרא הכתוב 'לחם עוני', לפיכך צריך לברך בלילה הזה ברכת המוציא על הפרוסה. אבל ברכת על אכילת מצה מברכים על השלימה משום שהיא חשובה יותר, והידור מצוה הוא לברך עליה.

ד. התוספות בברכות (לט: ד"ה הכא) הביאו **שר"י** היה רגיל לברך 'המוציא' על שתי המצות, וחזר ובירך על שתיהם 'על אכילת מצה', ואין בכך חשש של עשיית מצוות חבילות חבילות, מאחר שהיה מברך על שתיהם'.

ה. המהרי"ל (סדר ההגדה) **והאגור** (סי' תמח) בשם **אביו** כתבו שבשעת ברכת 'המוציא' יש לאחוז בשלש מצות, והיינו שתי שלימות משום לחם משנה, ופרוסה משום לחם עוני. ומניח את הפרוסה בין שתי השלימות. ולאחר ברכת המוציא שומטים את המצה השלישית, ואוחזים את המצה העליונה השלימה, והמצה הפרוסה שמתחתיה, ומברכים 'על אכילת מצה'יד.

מנין המצות בליל פסח

שם. נחלקו **הגאונים והראשונים** כמה מצות מצוה צריכים בליל פסח. **רש"י והרשב"ם** (ד"ה אף) כתבו שמלבד המצה הפרוסה הבאה משום 'לחם עוני', צריך אף שתי מצות שלימות בשביל חובת לחם משנה כבכל יום טובטי. וביאר **השולחן ערוך הרב** (סי' תעה ס"ג) שהפסוק 'לחם עוני' בא להוסיף על שתי המצות של הלחם משנה, שמלבד שצריך לברך על שתי מצות שלימות ככל יום טוב מטעם 'לחם משנה', צריך להוסיף אף מצה פרוסה כדרך העני האוכל מצה פרוסה.

אולם הרי"ף והרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ו) כתבוטז, שאע"פ שבכל יום טוב בוצעים על שתי ככרות שלימות מטעם לחם משנה, לפי שלא ירד המן ביום טוב, אך בליל פסח די במצה אחת שלימה ואחת פרוסה, לפי שהפסוק 'לחם עוני' בא לגרוע שאחת מהמצות של הלחם משנה תהיה פרוסה כדרך העניטז.

קיד. **מועדים** וזמנים (ח"ג סי' רמד), הגדת מבית לוי (פיסקא מה נשמעה). **קטו. דבר יהושע** (שו"ת סי' ג סי' מד אות ה). וכתב, שידוע שהרמב"ם והרי"ף ביארו על פי רוב כפירושו של רבינו חננאל, ובימי הב"ח לא נתפרסם עדיין פירושו של רבינו חננאל. **א. וכתבו** רש"י (ברכות לט: ד"ה הכא) ותוספות (שם ד"ה הכא) שמניח את המצה הפרוסה תחת השלימה בשעת הברכה, ובוצע מהשלימה בלבד, ונראה כבוצע על הפרוסה, וחוזר ומברך על המצה הפרוסה 'על אכילת מצה', וכורך ואוכל משתיהם יחדיו. **אולם** בסידור רב עמרם גאון (סדר פסח) בשם מרנא ורבנא משה ריש מתיבתא, ובשבלי הלקט (סי' ריח ד"ה ועודה), כתבו שמברך תחילה המוציא על המצה השלימה ובוצע ממנה ואינו טועם, וחוזר ומברך 'על אכילת מצה' על המצה הפרוסה ובוצע ממנה ואוכל משתיהם. והאבודרהם (סדר ההגדה ופירושה) כתב בשם רש"י, שבוצע על השלימה או על שתיהם. **ב. בעל** המאור (ברכות שם ד"ה הכא), תלמידי רבינו יונה (שם ד"ה הכא), ורבינו דוד (לעיל קטו: ד"ה מה). **ג. וכתב** המאור (שם) שמברכים המוציא ועל אכילת מצה על הפרוסה. **ד. אשכול** (הלכות נטילת ידים והלכות סעודה סי' יז), עיטור (מ"נ קלה.), רמב"ן (ברכות לט: ד"ה ומהר"ם), ומהר"ם חלאווה (לעיל קטו: ד"ה ד"ה). **ה. רשב"א** (ברכות לט: ד"ה מניח). **רבינו דוד** (לעיל קטו: ד"ה מה), **מאירי** (שם ד"ה ומתוך), **ור"ן** (על הרי"ף, ד"ה מיהו). **ו. סדר רב עמרם גאון** (סדר פסח), **רש"י**, **רשב"ם** (ד"ה לחם), **ראבי"ה** (סי' תקכה), **רוקח** (סי' רפג), **מרדכי** (סדר הפסח בקצרה ד"ה ומפלקין), **ורא"ש** (סי' ג). **ז. תוספות** (ד"ה מה), **אשכול** (הלכות נטילת ידים והלכות סעודה סי' יז), **בעל המאור** (ברכות לט: ד"ה הכא), **ספר המנהיג** (הלכות פסח אות פב) בשם **רבי יוסף הגאון מעיר נרבונא**, **תוספות רי"ד** (מהדורת תלימאה, ד"ה מה) בשם **הרי"ף** ורבינו חננאל, **מרדכי** (סדר של פסח, לעיל קיד. ד"ה ומתניה, עמ' לד) בשם **ה"ר יו"ט**, **הגהות מיימוניות** (חמץ ומצה פ"ח אות ו) בשם **הירושלמי** בפרק הרואה [לפנינו אינו נמצא], **מאורות** (ד"ה הכא) בשם **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ח ה"ו), **וחידושי רבינו דוד** (ד"ה מה). **ח. האשכול** (שם), **חידושי רבינו יונה** (סדר ליל פסח), **מאירי** (לעיל קטו: ד"ה זה), **ור"ן** (על הרי"ף, ד"ה הכא). **ט. והמכתם** (ד"ה מה) ביאר להיפך בשם **רבינו משה בר' יוסף**, שעל הפרוסה צריך לברך 'המוציא', משום מה דרכו של עני בפרוסה. וכיון שבירכו עליה המוציא, מברכים עליה אף 'על אכילת מצה', משום שנעשתה בה מצוה אחת.

י. **וכן** כתב **המרדכי** (סדר של פסח שם) בקצרה בשם **ה"ר יו"ט**, שמברכים אף ברכת 'המוציא' על הפרוסה, משום מה דרכו של עני בפרוסה. ותמה **המרדכי** שברכת המוציא לא הוקשה לעני. יא. **וביאר** **המהר"ם חלאווה** (ד"ה הפסחים), שכיון שאסור באכילה לולי ברכת הנהנין, על כן נחשבות שתי הברכות כברכה אחת, ואינן חבילות חבילות. יב. **ספר** **המנהיג** (הלכות פסח אות פב), **ראבי"ה** (סי' תקכה) בשם **זקינו ורבינו חננאל** ושאר גאונים, **ושבלי הלקט** (סי' ריח ד"ה לפיכך) בשם **רבינו חננאל** ורבינו ישעיה. יג. **וכן** כתב **הרא"ש** (סי' ג, הלכות פסחים בקצרה ד"ה צריך) שהרוצה לצאת ידי כולם יברך המוציא ועל אכילת מצה ויבצע מן השלימה ומן הפרוסה כאחד. אמנם כתבו התוספות (ברכות לט: ד"ה הכא) שלפעמים לא רצה ר"י לשנות מן המנהג, ובירך תחילה על השלימה 'המוציא', ובצע ממנה מעט ולא הפרידה, עד שחזר ובירך על הפרוסה 'על אכילת מצה' ובצע משתיהם ביחד. יד. **וכתב** האגור שבזה יוצאים ידי כל הדעות והספיקות. **והרדב"ז** (שו"ת, ח"ג סי' תפט) תמה מדוע צריכים לשמוט את המצה השלישית, שאם משום שדרכו של עני בפרוסה, והלא עדיין אוחז בידו מצה אחת שלימה. **ותירץ** בויגד משה (סי' כד ס"ק יג) בשם חכם אחד, שכיון שהמצה הפרוסה מונחת בין שתי השלימות אין ניכר כלל שמברכים עליה 'על אכילת מצה', ולכך שומטים את המצה השלישית כדי שיהא ניכר שמברכים 'על אכילת מצה' על הפרוסה. טו. **וכן** נקטו **הרוקח** (סי' רפג), **המרדכי** (סדר של פסח, לעיל קיד. ד"ה וממתניה, עמ' לד), **והרא"ש** (סי' ג). טז. **וכן** כתבו **בסידור רב עמרם** (סדר פסח) **ובמחזור ויטרי** (הלכות פסח סי' ס) בשם **רבינו חננאל**. **והאור זרוע** (ח"ב סי' רנב) כתב, שלא מצינו בתלמוד מקור למנהג לברך על שלש מצות של מצוה, אלא אדרבה מבואר בירושלמי בפרק ערבי פסחים [ואינו לפנינו] שאין מביאים אלא שתי מצות, האחת שלימה והאחת פרוסה. יז. **וביאר** במשיב דבר (שו"ת, סי' כא) שאין כוונת הכתוב שאין נוהג דין לחם משנה בליל פסח, שאם כן מדוע צריך להביא מצה אחת שלימה, והלא ממילא אין כאן לחם משנה, אלא מוכח שגם בפסח צריך לחם משנה, והשמיע הכתוב שאחת מן המצות תהיה פרוסה [והעלה מזה שאף בשאר שבתות השנה יוצאים בדיעבד ידי חובת לחם משנה בחלה פרוסה כפי שמצינו בליל פסח]. וכן מבואר בתשובות הגאונים (שערי תשובה,

ויש מן הגאונים[יח] שחילקו בין ליל פסח שחל בשבת לליל פסח שחל בחול, שכשחל בחול די במצה אחת שלימה ופרוסה, אבל כשחל בשבת צריך שתי מצות שלימות ופרוסה. וביאר **האשכול** (הלכות נטילת ידים והלכות סעודה סי' יז), שסברו שירד המן גם ביום טוב, ואין צריכים לבצוע על לחם משנה ביום טוב, ולפיכך אם חל ליל פסח בחול אין צריך לחם משנה, אלא משום הידור מצוה מברכים 'המוציא' על השלימה, 'ועל אכילת מצה' על הפרוסה. משא"כ כשחל בשבת צריך שתי מצות נוספות שלימות משום לחם משנה כבכל שבת[יט].

והקשו המרדכי (פסחים של פסח, לעיל קיד. ד"ה וממשנה, עמ' לד) **והרא"ש** (סי' ג) על הרי"ף, מדוע חלוק פסח לענין לחם משנה שאין בוצעים בו על שתי שלימות, משאר ימים טובים שטעונים לחם משנה, והרי מה שדרשו 'לחם עוני' כעני שדרכו בפרוסה, הוא דווקא לענין המצה שיוצאים בה ידי חובת אכילת מצה שתהיה פרוסה, אבל ודאי שמלבדה צריך אף שתי שלימות בשביל ברכת המוציא כבשאר ימים טובים. והוכיח הרא"ש כדבריו, שהרי מי שאין לו אלא מצה עשירה וכזית לחם עוני, שדינו לאכול את הכזית לחם עוני בסוף הסעודה, ואת המצה העשירה בתחילת הסעודה ומברך עליה 'המוציא', הלא בודאי שצריך לברך 'המוציא' על שתי שלימות, וא"כ הוא הדין האוכל לחם עוני בתחילת הסעודה צריך לברך המוציא על שתי שלימות.

וכתבו הראשונים שנהגו העולם לברך על שלש מצות, ונאמרו כמה דרכים בטעם המנהג:

א. בספר המנהיג (הלכות פסח סי' פג) ביאר בשם הרי"ף, שנהגו העולם לברך על שלש מצות, משום פסח שחל בשבת שטעון לחם משנה כבכל שבת, ומצה פרוסה[כ].

ב. הרא"ש (סי' ג) ביאר שנקטו העם להלכה שצריך שתי שלימות משום לחם משנה, מלבד המצה הפרוסה.

ג. כמה ראשונים[כא] ביארו הטעם שנהגו להביא שלש מצות זכר ללחמי תודה, שכן היוצא מבית האסורים צריך להביא תודה ולחמיה, ובלחמי תודה היו שלשה סוגי מצה [והיינו, חלות, רקיקין, ורבוכה, מלבד הלחם חמץ], והיו מפרישים אחד מכל מין ונותנים לכהן, וכנגדם עושים שלש מצות.

אוניברסיטת בר-אילן 19/06/2018

חובת לחם משנה בימים טובים

שם. כתב הרי"ף, שאף בימים טובים צריכים לבצוע על שתי ככרות שלימות, שכשם שבשבת בוצעים על שתי ככרות שלימות מפני שלא ירד מן בשבת אלא ירד כפול בערבי שבתות, כך גם לא ירד מן בימים טובים, אלא ירד כפליים בערבי ימים טובים, ועל כן צריך לברך ביום טוב על שתי ככרות שלימות. וכן נקטו רבים מהראשונים[כב], והסתייעו ממה ששנינו במכילתא (בשלח מסכתא דויסע פ"ד) שדרש רבי יהושע שלא ירד מן ביום טוב ממה שנאמר (שמות טז כו) 'שבת לא יהיה בו'[כג].

והקשו התוספות (ד"ה מה), שהרי נאמר בנוסח התפילה 'וברכתו מכל הימים וקדשתו מכל הזמנים', ושנינו במכילתא (יתרו מסכתא דבחודש פ"ז) 'במן ברכו במן קדשו', ומשמע שקידש ה' את השבת שלא ירד בו מן, אבל ביום טוב ירד המן כבשאר ימות החול[כד].

אולם התוספות בעירובין (נה: ד"ה ומין) ובביצה (ג: ד"ה ומין) כתבו, שהמדרשים חלוקים האם ירד מן ביום טוב[כה].

ובתוספות רבינו פרץ (גיטין סה ד"ה ומין) **ובאגודה** (לעיל קטו: ד"ה מניין) יישבו, שבאמת לא ירד מן ביום טוב, ומה ששנינו 'במן ברכו' היינו שהיה במן של שבת טעם מיוחד.

ובמועד דוד (שער ה דיני מוקצה ומוקד סי' ח) יישב על פי דברי החזקוני (בראשית ב ג), שבאמת אף ביום טוב לא ירד מן, ומה שאמר הכתוב 'ויקדש אותו' אף יום טוב בכלל, שכן יום טוב מכונה בכמה מקומות בשם שבת.

מצה הניטלת לכורך

שם. התוספות (ד"ה מה) הביאו בשם ר"י, שהיה מברך המוציא על השלימה וברכת 'על אכילת מצה' על הפרוסה, והניח את המצה השלישית לכורך כדי לעשות מצוה בכל שלוש המצות, וכן כתבו רבים מהראשונים[כו].

אולם בספר המנהיג (הלכות פסח סוף פג) בשם רבי יוסף **מנרבונא ותוספות חכמי אנגליה** (ד"ה וכל) כתבו, שצריך ליטול לכורך מן המצה הפרוסה. וביארו בתוספות חכמי אנגליה טעם הדבר, לפי שאנו כורכים זכר להלל, והלל עצמו הרי כרך מן המצה הפרוסה, שזוהי המצה שמקיימים בה מצות אכילת מצה. ועוד, שכיון שנעשתה מצוה אחת במצה הפרוסה, מוסיפים לעשות בה מצוה נוספת של כריכה.

ביאור דרשת 'מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה'

מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה אף כאן נמי הוא מסיק ואשתו אופה. נאמרו כמה דרכים בביאור הדרשה 'מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה':

א. הרשב"ם (ד"ה דרכו) ביאר, שכשם שהעני האופה פת אינו משתהה כלל באפיה, כן יצטנן התנור לפני שיזדמנו לו עצים חדשים, אלא הבעל הבית מסיק את התנור בעוד אשתו מכינה את העיסה לאפיה, ומיד לאחר ההיסק אופה אשתו את העיסה בתנור, כך גם ראוי לנהוג באפיית המצות שהבעל הבית יסיק את התנור, ומיד לאחר מכן אשתו תאפה את המצה כדי שלא תחמיץ העיסה בינתיים[כז].

וכתב התוספות רי"ד (מהדורת תלפיות, ד"ה קף), שאף על פי שמעיקר הדין מותר להסיק את התנור לאחר הלישה ולשהות בינתיים[כח], ואין חוששים שמא בתוך כך תתחמץ העיסה, מכל מקום מצוה מן המובחר לאפותה מיד לאחר לישת העיסה ולא להשהותה כלל.

ב. הראשונים[כט] כתבו בשם **רב האי גאון**, שאע"פ שמצה שאפוה נכרים בפני ישראל לשם מצת מצוה מותר לאוכלה, מכל מקום בעלי מעשה מחמירים על עצמם כמנהג **הגאונים** ללוש ולאפות בעצמם, כפי ששנינו בברייתא 'מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה'. וביאר **המהר"ם חלוואה** (ד"ה ד"ה) שלדעת הגאונים השמיעתנו הברייתא, שראוי לאדם לטרוח להתעסק באפיית המצה לבדו כדרך העני ואשתו האופים לבדם, מתוך שאין להם עבדים ושפחות. וכתבו **הטור והשולחן ערוך** (סי' תם ס"ג) שכך היה מנהגו של **הרא"ש** לסייע בעריכת המצות ולזרז את העוסקים בהם[ל].

וביארו הלבוש (סס ס"ג) **והמגן אברהם** (סס סק"ח), שהטעם שראוי לטרוח לאפות לבדו את המצות, משום שמצוה בו יותר מבשלוחו[לא]. והוסיף הלבוש לבאר, שסמכו חכמים על הפסוק 'לחם עוני', שכשם שדרכו של עני להסיק ואשתו אופה, אף במצה ראוי לאדם לאפות לבדו.

ג. בהעמק שאלה (שמילתא קסח אות ח) כתב לבאר, שהפסוק 'לחם עוני' בא ללמד שיהא האדם טורח לבדו להסיק את התנור, ולאפות את המצות היטב שתהיינה ראויות לאכילה. לפי שהכלל 'מצוה בו יותר מבשלוחו' לא נאמר לגבי הכנה למצוה אלא בהכנה המוזכרת בתורה, כגון הכנת צרכי שבת, ככתוב (שמות טז ה) 'והיה ביום הששי והכינו', או הכנת המצות לשומרם מחימוץ, כנאמר (שם יג ט) 'ושמרתם את המצות', ולכך מצוה לאדם לעמוד בעצמו ולשמור את המצות שלא יחמיצו. משא"כ מעשה הכנה למצוה שאינו מפורש בכתוב, רשאי האדם לעשותו אפילו לכתחילה על ידי שליח[לב]. ולפיכך בא הכתוב 'לחם עוני' ללמד שמצוה לאדם להסיק בעצמו את התנור, ולאפות את המצות שיהיו אפויות היטב וראויות לאכילה, מאחר שלא נאמר בכך הכלל 'מצוה בו יותר מבשלוחו', לפי שאינו שמירה מחימוץ ואינו בכלל 'ושמרתם את המצות', וכל מעשה הכנה שאינו מבואר בפסוק רשאי האדם לעשותו לכתחילה אפילו על ידי שליח, לפיכך המוציא ועל אכילת מצה, והמצה השלימה יטול לכריכה. **כז. והעיר בהעמק שאלה** (שמילתא קסח אות ח), שהרי שמירת המצה מחימוץ משעת הקצירה עד האפיה נלמדת מן הכתוב (שמות יג יז) 'ושמרתם את המצות'. ועוד, שהלשון 'הוא מסיק ואשתו אופה' אינו מורה שתהא האפיה מיד אחר הלישה, והיה לברייתא לשנות 'מה עני אופה סמוך להיסקו'. **כח. כפי** שהוכיח לעיל (מהדורת תלפיות, מח: ד"ה ר"ע). **כט. ריי"ץ גיאת** (הלכות פסחים עמ' דם), **רא"ש** (פ"ע סי' יט), **ומהר"ם חלאווה** (ד"ה ד"ה). **ל. וכן** כתב **המהר"ל** (הלכות תפילת המצות) שמצוה לכל אדם לעסוק לבדו באפית המצות, ונתן כמה טעמים לדבר: **א.** משום שנאמר (שמות יג לד) 'צרורות בשמלותם על שכמם', והלא היו להם סוסים וחמורים רבים, אלא שחביבה היתה המצוה עליהם [וכן כתב הרוקח (סי' רפח)]. **ב.** שמצוה בו יותר מבשלוחו. **ג.** שמצה נקראת 'לחם עוני' על שם שנעשית כלחם של עני שהוא מסיק ואשתו לשה. **ד.** שיבטל בעצמו את הפירורים הנופלים מהעיסה בכל פעם ופעם לפני שיחמיצו. ובדבר משה (תשובות, סדר"ת מהדו"ת, סי' נח אות כו) ביאר בשם חכם שהיה נאה דורש, ששנינו במסכת בבא מציעא (פו:) שכל מה שעשה אברהם אבינו למלאכי השרת בעצמו, פרע הקדוש ברוך הוא בעצמו לבניו. וכל מה שעשה אברהם על ידי שליח, פרע הקדוש ברוך הוא לבניו על ידי שליח. וא"כ על אחת כמה וכמה מאחר שביציאת מצרים גאלנו הקב"ה בכבודו ובעצמו כמו שדרשו חז"ל (ילקוט שמעוני פח רמז קנט) 'אני ולא מלאך אני ולא שרף', ראוי לנו להתעסק בעצמינו בכל ענייני פסח ולא על ידי שליח. **לא. ובברך משה** (ד"ה דנכר) ביאר שצריך לאפות בעצמו זכר לעבדות, כעין הטעם שצריך מצה פרוסה זכר לעבדות. **לב. כפי** שמצינו לעיל (ד:) שהיו מקומות שהיו נוהגים לבדוק את החמץ על ידי שליח בשכר, ולא נזהרו לבדוק בעצמם, והטעם, כיון שלא נזכרה בדיקת חמץ בפירוש בכתוב.

סי' רפו) שהמצה השלימה והפרוסה נחשבים כשתי ככרות, ועולים ללחם משנה, כפי שמצינו כיוצא בזה בברכות (ג:) שמשמרת וחצי נחשבות כשתי משמרות. אמנם בחידושי רבינו דוד (לעיל קטו: ד"ה מה) כתב, שהמצה השלימה אינה באה אלא לשם הידור מצוה. **יח. מאה שערים** (הלכות פסחים סי' ס) בשם רב נטרונאי גאון, מחזור ויטרי (הלכות פסח סי' ס) בשם רב יהודאי, וטור (סי' תעה) בשם הלכות גדולות וחילוף המנהגים. **יט. אמנם** כתב שאנו סומכים על דברי המכילתא שאף ביום טוב לא ירד מן, וצריך שתי ככרות בכל יום טוב, מלבד בליל פסח שדי בשלימה ופרוסה כדעת הרי"ף. **כ. וכן** כתבו המאורות (ד"ה לחם) **והמאירי** (נדרים נט: ד"ה פתן). **כא. מרדכי** (פסחים של פסח, לעיל קיד. ד"ה וממשנה, עמ' לד), ואור זרוע (ח"ב סי' רנב). וכעין זה כתבו בהגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ"ח אות ו) בסמ"ג (עשין מח) **ובראי"ש** (סי' ג) שמחמת כן נהגו לאפותם מעומר כשיעור שלשה מיני לחמי תודה. **כב. תשובות הגאונים החדשות** (עמנואל, סי' יט), מנהיג (הלכות שבת אות כח), **ראבי"ה** (סי' תקכה), **שבלי הלקט** (סדר עברת סי' רלח) בשם תשובות הגאונים, **מאירי** (ד"ה ומנריסין), **ואבודרהם** (סדר ההגדה ופיוטים). **כג. ורבי** אלעזר המודעי למד זאת מהתיבות 'לא יהיה בו'. **כד. וראה** עוד מה שתמה בגבורות ה' (פסג"ן). **כה. וכתב** הקרבן נתנאל (סי' ג אות ג) שלדעת המכילתא שלא ירד מן ביום טוב צריך לומר שמה שנאמר לגבי שבת 'ויברך אותו', היינו שבירך ה' את השבת במאורות, שמבואר במדרש (ב"ר יא ג) שאע"פ שהתקללו המאורות בערב שבת, מכל מקום לא לקו עד מוצאי שבת. **כו. מחזור ויטרי** (הלכות פסח סי' עב), ספר האורה (סי' ג), ספר המנהיג (הלכות פסח אות עח) **בשם כמה ראשונים, ראבי"ה** (סי' תקכה), **רוקח** (סי' רפג), **שבלי הלקט** (סי' ריח ד"ה ועדה), **מאירי** (לעיל קטו: ד"ה ומנריסין) **בשם גדולי המפרשים, רבינו ירוחם** (תולדות אדם וחוה, נתיב ה חלק ד), **ואגור** (סי' תמח). **וכתב הראבי"ה** שהנוהג ליטול רק שתי מצות, יברך על המצה הפרוסה

אהח19/06/2018

הוצרך הכתוב ללמד שיטרח האדם בעצמו להסיק את התנור, ולאפות את המצות כראוי.

מהו קפא

ואי לא מצוה משום מאי מייתי לה אמר רבי אמי משום קפא. נאמרו **בראשונים** כמה ביאורים מהו 'קפא': א. **רש"י והרשב"ם** (ד"ה משום) ביארו שהוא שרף החזרת שיש בו ארס, והטיבול בחרוסת מבטלו. ב. **רבינו חננאל** (נעתיק קטו: ד"ה פי') **ביארלג** שהוא מין תולעת הנמצאת בחזרתלד, ומתה מריח החרוסת. ג. **הערוך** (ערך קף) **והאבודרהם** (סדר ההגדה ופירושה) ביארו בשם **רב האי גאון**, שזהו רוח המזקת את האדם, ושוכנת במעיים מחמת המאכלים, ונקראת 'קפא' על שם שמנפחת את האדם, שכן 'קפא' הוא מלשון קיפוי שמשמעו ניפוח. והחרוסת הוא סם שטורד ומבטל את אותה הרוח. ד. **הפסקי רי"ד** (ד"ה מעיפ) ביאר, שהוא רוח השורה על הידים, ומזיקה את האדם האוכל ללא טיבול.

הטעם שלא חששו לקפא בשאר ימות השנה

יש בלקט יושר (הלכות חנוכה עמ' 152 אוצר החכמה) ביאר, שבכל השנה אין חוששים לסכנת קפא מכיון שאין סכנתה מצויה, אולם בליל פסח חששו חכמים לסכנת קפא, שמא יבוא האדם לידי סכנת הקפא, ויהיה גנאי למצוה.

ובקול הרמ"ז (מ"ג) פירש, שבכל השנה יש תקנה לסכנת הקפא על ידי אכילת צנון, אולם בליל פסח לא ראו חכמים לתקן לאכול צנון, כדי שלא יבטל הצנון טעם המרור.

הטעם שחששו לקפא יותר מסכנת זוגות

שם. הקשה **במכתב** לחזקיהו (מדיני, ד"ה ופי), מדוע חששו חכמים לקפא, והרי מבואר לעיל (קט:) שתיקנו חכמים לשתות ארבע כוסות ולא חששו לסכנת זוגות משום שליל פסח הרי הוא משומר מן המזיקיםלה.

ויישב, שכיון שבידינו לבטל את הארס על ידי החרוסת, לא סמכו חכמים על כך שהוא ליל שימורים. משא"כ לענין ארבע כוסות שתיקנו חכמים כנגד ארבע לשונות של גאולה, לא היה בידם לבטל חשש סכנת הזוגות, לפי שאם היו מתקנים לשתות חמש כוסות, לא היה ניכר ששתיית הכוסות רומזת על ארבע לשונות גאולה, ולכן סמכו על שמירת הלילה מן המזיקים.

ובאוהל יוסף (פרייר, שו"ת, מהע"ז סי' כה מות ג) תירץ, שליל פסח אינו משומר אלא ממזיקים שאינם טבעיים, משא"כ ארס המרור הרי הוא מזיק מטבעו, ועלול להזיק אף בליל פסחלו.

מדוע לא תיקנו לשתות מים חמים משום הקפא

קפא דכולהו חמימי. הקשה **המרומי שרה** (לעיל קיד. ד"ה מע"פ), מדוע תיקנו חכמים לטבול בחרוסת לבטל הקפא, ולא תיקנו לשתות מים חמים כדרך כל השנה. ותירץ, שאף תנא קמא מודה שהחרוסת באה משום מצוה כדעת רבי אלעזר ברבי צדוק, אלא שסבר שאינה נקראת 'מצוה' לענין ברכה, כלומר, שאין מברכים על טיבולה, לפי שגם לולי המצוה היו טובלים בחרוסת משום סכנת קפא, ועל דבר שעושים משום סכנה אין מברכים, כפי שאין מברכים על מים אחרונים כמבואר **בתוספות** (חולין קה. ד"ה מיס), ולכך אין מברכים על חרוסת הבאה משום סכנה. ואע"פ שמצד הסכנה היה די במים חמים, ואילו החרוסת עצמה באה משום מצוה, מכל מקום אין מברכים על טיבולה לפי שבאה גם משום סכנה. ורבי אלעזר ברבי צדוק סבר שנקראת 'מצוה' ומברכים עליה.

מצות חמות משום הקפא

שם. כתב **האור זרוע** (מ"ב סי' רנ) ששמע שהטעם שנהגו לאפות מצות מצוה בליל שני של פסח, לפי שמבואר בסוגייתנו שמים חמים הם רפואה לארס הירקות, והוא הדין כל דבר חם הרי הוא רפואה לארס, ולכך אופים את המצות בליל שני כדי שיהיו המצות חמות ויבטלו את הקפא של המרור. וכתב **הדרכי משה** (סי' תנמ מות ג) שמדבריו למדנו שטוב לשמור את המצות בחמימותם משום הקפא.

ותמה היד אהרן (הגה"ט שם), מדוע צריכות המצות להיות חמות, והלא החרוסת מבטלת כבר את הקפא, ומה שנזכר בגמרא שחמין הוא רפואה לארס הוא דווקא בשאר ימות השנה שאין הדרך לאכול חרוסת, אבל בליל פסח מבטלת החרוסת את הארס.

מהו זכר לתפוח

מאי מצוה רבי לוי אומר זכר לתפוח. נאמרו כמה דרכים מהו זכר לתפוח:

א. רש"י והרשב"ם (ד"ה זכר) כתבו שהחרוסת היא זכר לעצי התפוח, שהיו בנות ישראל יולדות במצרים תחתיהם ללא צער, כדי שלא יבחינו בהן המצרים כמבואר בסוטה (יא:).

ב. בספר האורה (מ"מ סי' פז) ביאר בשם יש אומרים, שהחרוסת זכר לעבודת פרך שהיו נושאים ישראל טיט על צוארם, והיה צוארם מתנפח [והיינו 'זכר לתפוח'], ונעשה מוגלא מכובד משא הטיט.

ג. התוספות (ד"ה גרין) כתבו בשם **תשובות הגאונים**, שיש לערב בחרוסת מיני פירות שנמשלו בהם ישראל בפסוקי שיר השירים, כגון תפוח, רימון, תאנה, תמר, ואגוז.

וביאר בהתעוררות תשובה (שו"ת, מו"ח סי' רנד), שנקטו הגאונים כרבי לוי שהחרוסת באה לזכר התפוח, ופירשו בדבריו, שהחרוסת באה להראות חיבת ואהבת ישראל לפני הקב"ה שהמשילם לתפוח, ועל כן נקטו שהוא הדין יש לערב אף שאר הפירות שנמשלו בהם ישראל.

שייכות נס התפוח למרור

שם. דקדק **בגבורות ה'** (פס"ג) מדוע תיקנו לטבול המרור בחרוסת, והרי המרור הוא זכר לשעבוד, ואילו החרוסת באה לזכר נס התפוח שהוא ענין של גאולה, והיה ראוי יותר לטבול את המצה בחרוסת שהיא זכר לגאולה. ויישב, שנס של ריבוי בני ישראל שלא כדרך הטבע בא מכח השעבוד והמרירות, שמחמת שנמשכה על ישראל מידת הדין הקשה, היו יולדים תחת עצי התפוח ללא צער, לפי שהלידה תלויה במידת הדין כנרמז בפסוק (נחמיה ט כג) 'וישמע אליה אלהים ויפתח את רחמה'. ולכך תיקנו לטבול את המרור בחרוסת, כי מכח המרירות זכו לנס התפוח.

והדרישה (סי' תעג מות ג) ביאר בדעת הטור, שהתפוח מורה גם על מרירות השעבוד, שמאחר שהתייראו ישראל שיקחו המצרים את בניהם למיתה, הוצרכו להסתתר תחת עצי התפוח שלא יראום המצריים. ולכן טובלים את המרור בחרוסת, מאחר שאף החרוסת באה לזכר המרירות של בני ישראל במצרים.

והמהרש"א (מ"מ ד"ה זכר) ביאר, שתיקנו להטביל את המרור בחרוסת זכר לתפוח, כדי להזכיר את הנס הגדול, שבעת שמיררו המצרים את חיי אבותינו היו יולדים בנים רבים תחת עצי התפוח, כמו שנאמר (שמות א יג) 'וכאשר יענו אתו כן ירבה וכן יפרוץ'.

והמלא הרועים (ד"ה זכר) ביאר שייכות אכילת מרור עם החרוסת, שהנה הקשו המפרשיםלז כיצד יצאו ישראל לאחר מאתיים ועשר שנים, והלא נגזר עליהם שעבוד ארבע אמות שנה. ויישבו שקושי השעבוד, וריבוי בני ישראל שלא כדרך הטבע השלים גזירת מנין ארבע מאות שנה, לפי שעבודת פרך של ארבע מאות שנה נעשתה בזמן מועט על ידי ריבוי עם בני ישראל, ועל ידי קושי השעבוד והמרירות. ולכך עושים זכר לתפוח, שמחמת שפרו ורבו תחת עצי התפוח נגאלו ישראל לפני זמנם. ואף המרור מורה על כך, שמפאת קושי השעבוד והמרירות, נשלמה גזירת ארבע מאות שנה קודם זמנה.

מרירות גמורה

ורבי יוחנן אומר זכר לטיט. ביאר **בגבורות ה'** (פס"ג) שתיקנו לטבול מרור בחרוסת זכר לטיט, לפי שבמרור נרמז שמיררו המצרים את חיי אבותינו, אמנם לעיתים יש לאדם מרירות אבל אינה מרירות גמורה, ולכך טובלים את המרור בחרוסת זכר לטיט, לפי שאין מלאכה קשה יותר ממלאכת הטיט כמבואר במדרש (שמו"ר פ' מז), ועל כך רומזת החרוסת שהיתה לבני ישראל מרירות גמורה, שהרי השתעבדו במלאכת הטיט, ואין מלאכה קשה הימנה.

כנגד גאולת ישראל לפני זמנם

שם. בקרבן תודה (ד"ה ר"ג) ביאר סברת מחלוקת רבי לוי ורבי יוחנן האם החרוסת באה זכר לתפוח או לטיט, שהרי לכאורה קשה מדוע מקדימים לאכול את המצה לפני המרור, והלא המצה רומזת על החירות ואילו המרור רומז על העבדות, ותחילה השתעבדו ישראל ולאחר מכן נגאלו. ברם יש ליישב על פי קושיית המפרשים כיצד נגאלו ישראל לאחר מאתיים ועשר שנים והלא נגזר עליהם שיעבוד ארבע מאות שנה. ויישבו בשני דרכים: א. שקושי השיעבוד השלים מנין ארבע מאות שנה. ב. שריבוי בני ישראל שהשתעבדו במצרים השלים את המנין. ובזה נחלקו רבי לוי ורבי יוחנן, רבי לוי סבר שריבוי בני ישראל השלים מנין ארבע מאות שנה, ולכך עושים זכר לתפוח בשעת אכילת המרור, שכן ככל שמיררו המצרים את ישראל, היו מרבות נשות ישראל ללדת תחת עצי התפוח, כנאמר (שמות א יג) 'וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ', ומחמת כן נגאלו לפני זמנם. ומטעם זה נאכלים המרור והחרוסת לאחר המצה,

---

לג. והביאו הרשב"ם לעיל (קטו: ד"ה נרין). **לד. ובשבלי** הלקט (סי' ריח ד"ה לפיכך) הוסיף לבאר ששמא בלילה לא יראה את התולעת. **לה. ובחמודי אפרים** (סוגיא דמצות מין מכטלין ומ"ו ד"ה ממני') יישב, שסברה הגמרא בסוגייתנו כשאר התירוצים שנאמרו בגמרא שם. **לו. אמנם** ראה לעיל בענין 'מהו קפא' שיש מהראשונים שביארו שקפא הוא סכנת המזיקים שאינם טבעיים. **לז. ראה** פרשת דרכים (דרוש ה) בהרחבה.

לפי שאף הם רומזים על הגאולה, שמפאת ריבוי בני ישראל בגין כובד הגלות נגאלו לפני זמנם. ורבי יוחנן סבר שקושי השיעבוד והמרירות השלים את המנין, ועל כן עושים זכר לטיט, שכן אין לך עבודה כבידה ובזויה כלבנת הטיט, וזה גרם לזירוז הגאולה, ומטעם זה נאכל המרור לאחר המצה.

האם החרוסת באה משום סכנה או משום מצוה

שם. מבואר בגמרא שנחלקו תנא קמא ורבי אלעזר ברבי צדוק משום מה נאכלת החרוסת, תנא קמא סבר משום סכנת קפא, ורבי אלעזר ברבי צדוק סבר משום מצוה. אמנם כתב **העיטור** (מ"נ דף קלח.) שאף רבי אלעזר ברבי צדוק מודה לטעמו של תנא קמא שהחרוסת באה משום קפא, שהרי שנינו לעיל (קטו:) שסבר רב פפא שצריך לטבול כל החזרת בחרוסת משום קפא, אך סבר רבי אלעזר ברבי צדוק שבאה החרוסת אף משום מצוה זכר לתפוח או זכר לטיט[לח].

אולם הסמ"ק (מצוה קמד) כתב להיפך, שכולם מודים שיש מצוה בחרוסת, אלא שתנא קמא סבר שמלבד המצוה צריך להטביל בחרוסת משום סכנת קפא, ורבי אלעזר ברבי צדוק לא חשש לקפא[לט].

הטעם שצריך להחמיץ החרוסת

אמר אביי הלכך צריך לקהוייה וצריך לסמוכיה, לקהוייה זכר לתפוח וצריך לסמוכיה זכר לטיט. מבואר מגירסת הגמרא שלפנינו שאביי חשש לדברי רבי לוי ולדברי רבי יוחנן, ולפיכך נקט שצריך להחמיץ את החרוסת זכר לתפוח שיש בו טעם חמיצות, וצריך לעבותה משום זכר לטיט. וכגירסא שלפנינו מבואר ברבים מהראשונים[מ].

וכתב בחידושי רבינו יונה (סדר ליל פסח), שאע"פ ששנינו בברייתא להלן כטעמו של רבי יוחנן זכר לטיט, וא"כ נמצא שאין צריך להחמיצה, אולם אביי לא שמע ברייתא זו, ולכן חשש לדעת רבי לוי שבאה החרוסת זכר לתפוח וצריך להחמיצה. ועוד ביאר, שבאמת אף אביי נקט להלכה כרבי יוחנן, אך סבר שמכל מקום מצוה מן המובחר להחמיץ את החרוסת זכר לתפוח, אולם עיקר מצותה לעשותה עבה וליתן בה תבן זכר לטיט.

אולם הרי"ף והרא"ש (סי' ג) גרסו בדברי אביי 'הילכך צריך לקהויי וצריך לסמוכי', וביארו **הב"ח** (סי' תעג ס"ד) **והפרי חדש** (סס ס"ה), שלפי גירסתם סבר אביי כשיטת רבי יוחנן בלבד, שהחרוסת באה זכר לטיט, ומשום כך צריך לעשותה עבה בדומה לטיט. ואילו מה שצריך להחמיצה אינו משום זכר לתפוח, אלא זכר למרירות שמיררו המצרים את ישראל בעבודה קשה עד שהיו שיניהם כהות.

וכן דייקו מדברי **הטור** (סס) שכתב, שצריך לעשות את החרוסת עבה זכר לטיט, ומדברים חמוצים זכר למרור, ומבואר שסבר הטור שהטעם שנותנים דברים חמוצים בחרוסת הוא משום זכר המרירות, ולא לזכר הטיט[מא].

והברכי יוסף (סס ס"ק יג) ביאר הטעם שצריך להחמיץ החרוסת, על פי מה שכתב **הערוך** (ערך חרסת) שהחרוסת באה זכר לטיט, ועל כן מערבים בה כל מיני דברים מתוקים ומרים וחמוצים כדרך הטיט שמכיל מינים שונים, וכיון שכן נמצא שאף החמיצות היא זכר הטיט.

כיצד מחמיצים את החרוסת

שם. רש"י (ד"ה צריך) ביאר שמחמיצים את החרוסת [משום זכר לתפוח] על ידי תפוחים ויין, ובכל דבר שיש בו חמיצות. **והרשב"ם** (ד"ה וצריך) **ורבינו יונה** (סדר ליל פסח) כתבו שמחמיצים את החרוסת על ידי תפוחים זכר לתפוח. וכמה **ראשונים**[מב] כתבו כגון על ידי תפוחים חמוצים, וחומץ.

והדרישה (סי' תעג סוס ג) **והבית דוד** (מסמלוניקי, סו"ס, סי' רנג) ביארו בדעת **הטור** (סס), שמעיקר הדין אין צריך להחמיץ דווקא בתפוחים משום זכר לתפוח, אלא אפשר להחמיץ בכל דבר המחמיץ כגון יין או חומץ, ומשום כך לא אמר אביי צריך להחמיץ בתפוח, אלא 'לקהוייה' בלבד, ומשמע בכל דבר שיש בו חמיצות. אמנם ראוי להחמיץ על ידי תפוחים, מטעם שכתבו **התוספות** (ד"ה צריך) בשם **תשובות הגאונים**, שצריך לערב בחרוסת פירות שנמשלה בהם כנסת ישראל כגון תפוח רימון ותאנה, ולכן צריך לערב בחרוסת תפוחים.

רכה זכר לדם

שם. נחלקו האמוראים בירושלמי (פ"ג) האם החרוסת צריכה להיות עבה זכר לטיט, או רכה זכר לדם[מג]. וכתבו **הראשונים**[מד] שנוהגים לעשות כשתי הדעות, שבתחילה נעשית עבה זכר לטיט, ובשעת אכילה מרככים אותה ביין וחומץ[מה]. וכתב **האור זרוע** (ס"ג סי' רעו) שעד שלא נתנו לתוכה משקה לא נגמרה מצותה.

ודקדק בראש יוסף (משקלפה, סי' תעה ס"ק יג) כיצד נעשה זכר לטיט על ידי עשיית חרוסת עבה, והלא אין ניכר זכר הטיט אלא בשעת המצוה והיינו בשעת הטיבול. ויישב, שאף הבאת החרוסת לשולחן היא ממצות החרוסת, וכמו שמשמע מלשון המשנה לעיל (קיד.) 'הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין', ולפיכך בהבאת חרוסת עבה לשולחן ניכר זכר הטיט.

תבליני החרוסת ועשייתם

תניא כוותיה דרבי יוחנן תבלין זכר לתבן. נאמרו **בראשונים** כמה דרכים מה הם מיני התבלינים הניתנים בחרוסת לזכר התבן:

א. רש"י (ד"ה תבלין) ביאר מיני ירקות.

ב. הרשב"ם (ד"ה תבלין) פירש מיני בשמים[מו].

ג. כמה **ראשונים**[מז] ביארו, כגון קינמון וסונבל [והיינו שבולת נרד הנזכר בסממני הקטורת. **יבין שמועה** (מלמד תמן)] הדומים לתבן. וכתב **בלקט יושר** (ס"ח עמ' לג) בשם **הרא"ש**, שנותנים את עצי הקינמון הדומים לתבן כשהם חתוכים לאורכם.

ד. המאירי (ד"ה בגר) **בשם הגאונים, והטור** (סי' תעג) ביארו, קינמון וזנגביל הדומים לתבן.

ה. רבינו מנוח (תמן ומלה פ"ו ה"ח) ביאר, כגון זנגביל, קנה בושם, תבן מישא, מסמרות הכפר, ומעט משבולת נרד. וכתב, שמערבים אותם בחרוסת לאחר שחיקתם.

ו. המרדכי (סדר פסח בקלרה ד"ה בתג לאכ"ן) כתב בשם הרוקח, שנותנים בחרוסת קנה וקינמון וזנגביל הדומים לתבן, מאחר שאינם נידוכים היטב, ויש בהם חוטים קשים כעין תבן[מח]. **אולם המהרי"ל** (סדר ההגדה) כתב, שצריך להניח על החרוסת קידה וקינמון ושאר בשמים כשהם חתוכים לאורכם, זכר לתבן. ודייק **המגן אברהם** (סי' תעג ס"ק יז) מדבריו, שאינם נידוכים כלל, אלא צריך להניחם כמות שהם חתוכים לאורכם[מט].

מה הם תגרי חרך

אמר רבי אלעזר ברבי צדוק כך היו אומרים תגרי חרך שבירושלים. רש"י והרשב"ם (ד"ה תגרי) פירשו, ש'תגרי חרך' הם החנוונים היושבים סמוך לחלונות ומוכרים סחורתם, כלשון הכתוב (שיר השירים ג ט) 'מציץ מן החרכים' שפירושו חלונות. והוסיף **המכתם** (ד"ה כך) לפרש, שמחמת ריבוי עולי רגלים שבירושלים, לא היו החנוונים יכולים להוציא את סחורתם החוצה דרך הפתחים, אלא היו מראים את סחורתם לבאים ושבים דרך החלונות.

והמאירי (ד"ה בגר) פירש, שהחנוונים הוציאו את התבלינים מחנותם דרך החלונות על השולחנות שמבחוץ, לפי שיום ארבעה עשר בניסן הוא יום האסור בעשיית מלאכה, אך מאחר שיש במכירתם כבוד יום טוב, ואין זו מלאכה גמורה, הקילו חכמים לחנוונים למכור בדרך שינוי.

וכתבו המכתם והמאירי, שיש הגורסים 'תגרי הדך' מלשון דיכה, והיינו שמוכרים תבלינים ובשמים הנידוכים במדוכה.

ברכה על טיבול בחרוסת

בואו וטלו לכם תבלין למצוה. ביאר **רבינו חננאל** (ד"ה ר') שרבי אלעזר ברבי צדוק הביא ראיה לדבריו, שחרוסת באה משום מצוה, ממה שהיו אומרים

(מ"ג קלב.), פסקי הריא"ז (הלכה ג סוס ד), ור"ן (על הרי"ף, ד"ה צריך). **מג. בקרבן העדה** (ד"ה מילתיה) פירש זכר לדם הילדים הקטנים, שהיו המצרים משקעים אותם בטיט. והפני משה (ד"ה ומיתי) פירש זכר למכת דם שלקו בה המצרים תחילה. ובראש יוסף (משקלפה, סי' תעה ס"ק יג) פירש, זכר לדם פסח שנתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף שהיה סיבת גאולתם. ועוד פירש, זכר לדם התינוקות שנשחטו לרפואת פרעה. **מד. תוספות** (ד"ה צריך), הגהות מיימוניות (ממן ומלה פ"ז סוס ט), הגהות סמ"ק (מצוה קמד הגהה יז) בשם רבי יחיאל, וארחות חיים (סדר ליל הפסח סי' ט). **מה. אמנם** הטור (סי' תעג) והרמ"א (סס ס"ה) סתמו וכתבו שבתחילה עושים אותה עבה ולאחר מכן מרככים אותה בחומץ או יין אדום זכר לדם, ולא פירשו אימתי מרככים אותה. וראה בויגד משה (סי' ד סוס ט) בזה. **מו. וכן** כתב בסידור רש"י (סי' שפה) ומחזור ויטרי (הלכות פסח סי' נ). **מז. ריי"ף**, ספר האורה (סי' פז), רא"ש (סי' ו), רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה, נתיב ה חלק ד), וכן כתב השבלי הלקט (סי' ריח ד"ה כוס) קינמון ושיבולת נרד. **מח. והמגן אברהם** (סי' תעג ס"ק יז) הוסיף לבאר שהם אף ארוכים. **מט. אמנם** בויגד משה (סי' ד סוס ה) העיר, שמנהג העולם לטחון לגמרי את הזנגביל והקינמון [וכן דייק מדברי הרוקח (סי' רמו)]. אך ביאר שהזנגביל אינו נידוך היטב ונשארים בו חתיכות קטנות ארוכות, אולם הקינמון נשחק היטב כקמח, וכיון שכן קשה כיצד דומה לתבן [אמנם ראה ביבין שמועה (מלמד תמן) שהקינמון נראה כתבן לאחר שחיקתו, וכן כבר נתבאר בשם רבינו מנוח ששוחקים את התבלינים].

לח. וכן כתב הפרי חדש (סי' תעג ס"ה). וכן ביאר בנהר שלום (סי' תעה סק"ג) בדעת הרוקח (סי' רפג) והטור (סס), שנקטו להלכה דינו של רב פפא שצריך לטבול כל החזרת בחרוסת משום קפא, ומשמע שסברו שכולם מודים שיש חשש קפא במרור. אולם הרי"ף והרא"ש השמיטו דינו של רב פפא, משום שנקטו שלדעת רבי אלעזר ברבי צדוק אין חשש קפא במרור, ולכך אין צריך להטביל כולו בחרוסת. **לט. וראה** עוד לעיל בביאור 'מדוע לא תיקנו לשתות מים חמים משום הקפא' בדעת המרומי שדה. **מ. רבינו חננאל** (ד"ה ממר מפיי), **רש"י** (ד"ה צריך), **רשב"ם** (ד"ה וצריך), רוקח (סי' רפד), **אור זרוע** (ס"ג סי' רעו), **סמ"ג** (עשין מח), **חידושי רבינו יונה** (סדר ליל פסח), **ריבב"ן** (ד"ה זיכר), **שבלי הלקט** (סי' ריח ד"ה כוס), **מאירי** (ד"ה בגר), **ארחות חיים** (סדר ליל הפסח סי' ט), ופסקי הריא"ז (ה"ג סוס ד). **וכתב הפרי חדש** (סי' תעג ס"ה) שכן משמע מלשון הגמרא 'הלכך צריך לקהוייה וצריך לסמוכיה', ואם החמיצות אינה נלמדת מרבי לוי מדוע נקט אביי בלשון 'הלכך', והלא מדברי רבי יוחנן אין במשמע שצריך להחמיץ. **מא. ואמנם** הבית יוסף (סי' תעג ס"ה ד"ה והמרוסת) כתב, שנפלה טעות בלשון הטור, וצריך להגיה 'ומדברים חמוצים זכר לתפוח'. אולם הב"ח (סס ס"ד) כתב שדחוק להגיה בנוסחת כל הספרים, אלא משמע שסבר הטור כנוסחת הרי"ף והרא"ש שצריך להחמיץ זכר ל'וימררו את חייהם'. והוכיח דבריו שהרי הרי"ף והרא"ש הביאו דברי הגמרא להלן ששנינו בברייתא כרבי יוחנן, ומשמע שהלכה כדבריו שחרוסת באה משום זכר לטיט ולא לזכר התפוח כרבי לוי, וכיון שכן נמצא שאין צריך להחמיץ את החרוסת מטעם זכר לתפוח. **מב. העיטור**

התגרים טלו תבלין למצוה. וכתבו **התוספות** (ד"ה מגרי) שמשמע שהלכה כרבי אלעזר ברבי צדוק שהחרוסת באה משום מצוה[נ].

והרמב"ם בפירושו למשניות (מ"ג) כתב, שלדברי רבי אלעזר ברבי צדוק צריך לברך על טיבול החרוסת 'אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת חרוסת', מאחר שיש מצוה בטיבול המרור בחרוסת. אך כתב שאין הלכה כדבריו. **אולם בהלכות חמץ ומצה** (פ"ז ה"ח) פסק, שהחרוסת היא מצוה מדברי סופרים

אחה19/06/2018

זכר לטיט שהיו עובדים בו במצרים. וכתבו **האחרונים**[נא], שהרמב"ם חזר בו ונקט להלכה כדעת רבי אלעזר ברבי צדוק שיש מצוה בחרוסת, מאחר שעסקו האמוראים בדבריו. וסבר הרמב"ם, שאע"פ שיש מצוה בחרוסת, אין מברכים עליה, וכמה טעמים נאמרו בדבר.

כמה ראשונים[נב] ביארו, שאין מברכים על הטיבול בחרוסת, מפני שהיא טפילה למרור.

והמנהיג (הלכות פסח סי' פ) ביאר, שברכת המרור פוטרת את החרוסת, לפי שהחרוסת דומה למרור שבאה לזכר השיעבוד ועבודת פרך בטיט ולבנים.

והארחות חיים (מהדר ליל הפסח סי' טז) **והכל בו** (סי' נ) ביארו בביאורם הראשון, שאין מברכים על החרוסת משום שמבואר במשנה שאין החרוסת מצוה, ואינה אלא לזכר בעלמא. ותמה **במועדי ה'** (נגיד, על הסמ"ג עשה מח דף מג. ד"ה כ'), שהרי פסקו הראשונים הנזכרים (מרכות מיים שם סי' ט, כל בו סי' נ) שהחרוסת מצוה מדברי סופרים. ויישב, שצריך לגרוס 'שמבואר בגמרא', והיינו, שמבואר בסוגייתנו שהחרוסת באה לזכר התפוח או הטיט, ונמצא שאינה מצוה גמורה אלא באה לזכר בעלמא, ועל כן אין מברכים עליה[נג].

ובסידור בית יעקב (סדר ההגדה נתיב ח אות ח) ביאר, שאין מצוה באכילת החרוסת שהרי צריך לנערה מהמרור.

טעם מזיגת כוס שני לפני אמירת ההגדה

מזגו לו כוס שני. נחלקו **הראשונים** מדוע מוזגים כוס שני לפני אמירת ההגדה, האם משום אמירת ההגדה, או כדי להתמיה את התינוקות בשביל שישאלו.

המאירי (ד"ה ממר) פירש שמוזגים עתה כוס שני כדי לומר עליו את ההגדה ותחילת ההלל[נד].

אולם הרא"ש (הלכות פסח בקונטרס) **והטור** (סי' תעג) ביארו[נה], שמוזגים עתה לפני אמירת ההגדה, כדי להתמיה את התינוקות, וישאלו מדוע מוזגים כוס שני לפני הסעודה שלא כדרך כל ימות השנה, שאין רגילים למזוג בהם שתי כוסות לפני האכילה[נו].

וביארו בשולחן ערוך הרב (שם ס"מ) **ובמשנה ברורה** (שם ס"ק סו), שמעיקר הדין היה צריך למזוג את הכוס ולאוחזה בשעת אמירת 'לפיכך אנחנו חייבים', אך תיקנו חכמים להקדים למזוג את הכוס לפני אמירת ההגדה, כדי להתמיה את התינוקות בשביל שישאלו מדוע שותים כוס שני קודם הסעודה שלא כדרך כל ימות השנה.

מהו הלשון 'וכאן הבן שואל'

וכאן הבן שואל אביו. נאמרו **בראשונים** כמה דרכים בביאור הלשון 'וכאן הבן שואל':

א. רש"י והרשב"ם (ד"ה וכאן) ביארו, ששואל הבן 'כאן' בשעת מזיגת הכוס, מדוע מוסיפים למזוג כוס שני לפני האכילה שלא כדרך כל השנה[נז].

והוסיף לפרש בפסקי הרי"ד (ד"ה מזגו) שכאן מתעורר הבן לשאול, לפי שבכל השנה מקדשים על הכוס, ולאחר מכן בוצעים על הפת ואוכלים, ואילו בליל פסח מקדשים על היין ואין בוצעים מיד על הפת אלא טובלים ירק ואוכלים. ואמנם אין זה שינוי גדול, לפי שיש בני אדם הטובלים ירק לפני הסעודה כדי לפתוח את תאבונם ולאחר מכן אוכלים מיד סעודתם, אך כשרואה הבן שאין אוכלים את הסעודה לאחר הטיבול, אלא חוזרים ומוזגים כוס נוספת, הרי הוא מתעורר לשאול על השינוי משאר ימות השנה[נח].

ב. הרשב"ם הביא בשם **רבי יעקב בן יקר** רבו של **רש"י**, שנוסחת המשנה היא 'וכן' הבן שואל אביו. והיינו, שדין ונכון הוא שיהא הבן שואל בשעת מזיגת הכוס השני מה נשתנה, והוא מלשון הכתוב (במדבר כו ז) 'כן בנות צלפחד דוברות'. **וביארו האחרונים**[נט], שלפירושו של רבינו יעקב בן יקר צריך לומר כל ההגדה על הכוס, ולכך לאחר מזיגת כוס השני הדין נותן לשאול מה נשתנה, כי השאלות הם חלק מסיפור יציאת מצרים [מכיון שצריך לספר בדרך שאלה ותשובה], וצריך לאומרם על הכוס[ס].

ג. כמה ראשונים[סא] ביארו שכאן מתעורר הבן לשאול מפני שבשעת מזיגת הכוס באים לעקור את השולחן כמבואר לעיל (קטו:)[סב]. **וביאר בשולחן גבוה** (סי' תעג ס"ק לז) שסברו הראשונים, שאין במזיגת הכוס השני שינוי כה גדול שיתעורר הבן לשאול עליו, שהרי יש כמה אנשים ששותים כמה כוסות לפני אכילתם כדי לפתוח תאות האכילה, מה שאין כן עקירת השולחן לפני האכילה הוא שינוי גדול ביותר[סג].

ד. בחידושי רבינו יונה (סדר ליל פסח) פירש, שכאן מתעורר הבן לשאול מחמת הבאת החזרת לטיבול פעם נוספת, ומחמת הבאת המצה לשולחן כפי ששנינו לעיל (קיד.).

הטעם שלא נזכרה השאלה על מזיגת הכוס בשאלות מה נשתנה

(אוצר החכמה)

שם. נתבאר לעיל[סד] **בשם רש"י ורשב"ם** ששואל הבן בשעת מזיגת הכוס מדוע חוזרים ומוזגים כוס שני לפני הסעודה. והקשו **האחרונים**[סה], מדוע לא נזכרה שאלה זו בנוסח השאלות של 'מה נשתנה', והלא היא השאלה הראשונה ששואל הבן.

ויישב בחידושי מהרי"ח (על המשניות, מ"ד), שבאמת אין הבן שואל אלא על מזיגת כוס שני, ולא תיקנו חכמים שאלות 'מה נשתנה' אלא כשאין דעת בבן לשאול מעצמו, שאז צריך אביו ללמדו לשאול על כל שינויי הלילה, כפי ששנינו 'אם אין דעת בבן אביו מלמדו' והיינו, שמלמדו לשאול[סו]. ודייקו כן רש"י והרשב"ם ממה ששנה התנא 'אם אין דעת בבן אביו מלמדו' בין הפיסקא 'וכאן הבן שואל' לבין שאלות 'מה נשתנה', והרי היה לתנא לשנות תחילה וכאן הבן שואל מה נשתנה וכו', ולבסוף שאם אין דעת בבן אביו מלמדו, אלא משמע שבאמת אין הבן שואל אלא על מזיגת הכוס, אבל כשאינו שואל צריך אביו ללמדו לשאול שאלות 'מה נשתנה'[סז].

ובמצא חן (ד"ה מזגו) תירץ, שבאמת עיקר המצוה שישאל הבן מעצמו כמו שנאמר (שמות יג יד) 'כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת ואמרת אליו' וגו', ועל כן תיקנו חכמים לעשות כמה שינויים בליל פסח כדי שיתעורר הבן לשאול

נ. וכתב באשדות הפסגה (פירוש ההגדה עמ' יט:) שהאוכל מרור ולא טיבלו בחרוסת, אינו צריך לחזור ולאוכלו לדעת תנא קמא, מכיון שאינה באה אלא משום סכנת קפא, ומה שהיה היה. אולם לדעת רבי אלעזר ברבי צדוק צריך לחזור ולאכול מרור בטיבול, כדי לקיים מצות חכמים. **נא. לחם** משנה, כרוב ממשח (חמץ ומצה פ"ו ה"ח), ב"ח (סי' תעה ס"ו), ופרי חדש (סי' תעג ס"ה). וביאר בכרוב ממשח שבתחילה סבר הרמב"ם שהלכה כתנא קמא שחרוסת באה משום קפא ואין בה מצוה, אע"פ שמוכח מתגרי חרך כרבי אלעזר ברבי צדוק, לפי שרב פפא סבר לעיל (קטו:) כתנא קמא שחרוסת באה משום קפא, וכיון שרב פפא היה אחרון הלכה כמותו אפילו כנגד רבים. ומטעם זה אף התוספות לא הוכיחו שהלכה כרבי אלעזר ברבי צדוק ממה שהאמוראים דנו בדבריו, לפי שרב פפא שהיה אחרון סבר כתנא קמא, ולכך הוכיחו מתגרי חרך שהוא מעשה רב. אמנם לבסוף חזר בו הרמב"ם, ונקט כרבי אלעזר ברבי צדוק, משום שמעשה רב של התגרים עדיף וכסברת התוספות. וראה שם דרכים נוספים. **נב. המכתם** (ד"ה ר'), רבינו מנוח, ארחות חיים (מהדר ליל הפסח סי' טז), כל בו (סי' נ), וטור (סי' תעה). **נג. וכן** כתב הפרי חדש (או"ח סי' תעג ס"ה) שאע"פ שהחרוסת מצוה מדברי סופרים, אין מברכים עליה, לפי שבאה לזכר הטיט, משא"כ המרור עיקרו מן התורה. **נד. וכן** מבואר ממה שכתב הראבי"ה (שו"ת, סי' קפמ), שאע"פ שההגדה שייכת לכוס שני כפי ששנינו במשנתנו מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל מה נשתנה וכו' מתחיל בגנות וכו'. מכל מקום אם לא מזג כוס שני עד גמר ההגדה יצא ידי חובתו רק שיאמר עליו ברכת אשר גאלנו. **נה. וכן** כתבו המהרי"ל (סדר ההגדה אות כד) והשולחן ערוך (סי' תעג ס"ז). **נו. וכתב** הבית דוד (משלוניקי, שו"ת, הלכות פסח סי' רמז) שכן משמע מרש"י ורשב"ם (ד"ה וכאן), שביארו, שהבן שואל מדוע מוזגים כוס שני לפני הסעודה, ומשמע שהטעם שמוזגים עתה כוס שני הוא בשביל להתמיה את התינוקות. אולם הר"ן (על הרי"ף, ד"ה ממנ') פירש, שהבן מתעורר לשאול מה נשתנה מחמת עקירת השולחן, ומשמע שסבר שאין מזיגת הכוס בשביל שישאלו התינוקות, אלא כדי לומר כל ההגדה על הכוס. **נז. לפי** שאין דרך לשתות פעמיים קודם הסעודה. יבין שמועה (מלמד התלמיד). **נח. והתפארת ישראל** (מ"ד יכין כה) פירש בכוונת הלשון 'כאן' שאע"פ שהיה יכול לשאול כשאכלו ירק קודם הסעודה, מכל מקום המתין הבן החכם מלשאול פן יפרשו לו מעצמם טעם השינוי, או שמא יראה שינויים נוספים וישאל על כולם ביחד, אולם עתה כשרואה שמוזגים כוס שני ולא פירשו לו, מתעורר לשאול על כל שינויי הלילה. **נט. קול הרמ"ז** (מ"ד), הגדת הגרשוני (עמ' כ), ולהורות נתן (שו"ת, מי"ג אות סי' יג אות ה). ובהגדת זכרנו לחיים (זכר לפסח פיסקא ג אות ג) ביאר, שלפירושו של רבינו יהודה בן יקר עוסקת המשנה בבן גדול השואל מה נשתנה, ותיקנו חכמים שיהיו הבנים הגדולים שואלים מה נשתנה לאחר מזיגת כוס שני, מכיון שבאותה העת שואלים הבנים הקטנים מדוע מוזגים כוס שני לפני האכילה [וכעין זה ביאר בקול הרמ"ז (שם) בדעת רש"י והרע"ב]. **ס. וכן** כתב לפרש בלהורות נתן (שם) בביאור נוסחת המשנה 'וכאן הבן שואל' לפי דעות הראשונים [הנזכרים בדבריו] שצריך לומר הגדה על הכוס, שלאחר שמזגו את הכוס 'כאן' הוא הזמן לשאול מה נשתנה, לפי שאף השאלות צריך לאומרם על הכוס, אבל קודם מזיגת הכוס לא היה המקום לשואלם. **סא. מאירי** (ד"ה וכמאן), מהר"ם חלאווה (ד"ה מזגו), ור"ן (על הרי"ף, ד"ה ממנ'). **סב. וכתב** המאירי שתחילה שואל מדוע עוקרים את השולחן, ומתוך כך מתעורר לשאול שאר השאלות של מה נשתנה. אך מהר"ן משמע שמתוך עקירת השולחן מתעורר לשאול שאלות מה נשתנה. **סג. וכן** מצינו לעיל (קטו:) שלא נתעורר אביי לשאול אלא בעקירת השולחן. **סד. בענין** 'מהו הלשון וכאן הבן שואל'. **סה. דרך** המלך (ממרן ומנהג פ"ח ה"ב), פתח עינים (ד"ה וכמאן), חידושי מהרי"ח (מ"ד), ומצא חן (ד"ה מזגו). והפתח עינים כתב ליישב, שבאמת אף לרשב"ם אין הבן שואל כלל מדוע מוזגים כוס שני לפני הסעודה, אלא כוונת הרשב"ם היא, שבשעה שמוזגים את הכוס השני שואל הבן החכם את אביו 'מה נשתנה'. וחזר רשב"ם לפרש, ששואל הבן עכשיו, והיינו, בשעה שמוזגים כוס שני לפני האכילה. אך ראה בהגדת זכרנו לחיים (זכר לפסח פיסקא ג אות ג) שהעיר שנמצא לפי פירושו שרש"י והרשב"ם כפלו לשונם. **סו. וכיוצא** בזה ביאר בהגדת תולדות אדם (פיסקא מה נשמתה), ששאלת התינוק היא רק על מזיגת כוס שני, ושאלות 'מה נשתנה' סידרום חכמים לתלמידי חכמים השואלים זה לזה, כמבואר בשבלי הלקט (סי' ריח ד"ה מה נשתנה) בשם רבינו ישעיה ובגבורות ה' (פ"ב). וראה להלן בביאור 'הטעם שאין שואלים על ארבע כוסות'. **סז. ועוד** דייק, כיצד שואל הבן מעצמו שבכל הלילות אנו אוכלים חמץ ומצה, והיינו, כפי שאנו רוצים או חמץ או מצה, והלילה הזה חייבים אנו במצה, שמא אף מה שאנו אוכלים מצה בלילה הזה הוא משום שאביו רוצה כעת המצה, וכן יש להקשות בשאר השאלות, אלא מוכח ששאלות מה נשתנה אין הבן שואל מעצמו אלא אביו מלמדו כשאינו מתעורר לשאול מעצמו.

מעצמו, וכששואל מעצמו על איזה שינוי שרואה, שוב אינו צריך לשאול השאלות של 'מה נשתנה', שהרי בפסוק נאמר ששואל הבן 'מה זאת', ולא נזכר כמה שאלות צריך הבן לשאול. אך כאשר אין דעת בבן, צריך האב ללמדו לשאול השאלות של מה נשתנה, כדי שיהא הסיפור בדרך שאלה ותשובה. וצריך ללמדו לשאול על כל השינויים שיש בלילה הזה, הן על מזיגת כוס שני לפני הסעודה, והן שאר ארבעת השינויים האמורים בנוסח השאלות של 'מה נשתנה'. והשאלה הראשונה היא 'מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות', והיינו מה נשתנה בלילה הזה שמוזגים שתי כוסות לפני האכילה. והשאלה השניה היא 'שבכל הלילות אנו אוכלים חמץ ומצה הלילה הזה כולו מצה', ונמצא לפי זה שיש חמש קושיות בנוסח מה נשתנה, ולא כפי שרגיל בפי העולם שיש ארבע קושיות. **אמנם התוספות** (ועיל קטו: ד"ה כדי) כתבו שתיקנו חכמים שישאל הבן כל ארבע קושיות של מה נשתנה, אף כששאל על איזה שינוי שראה.

האם האב מלמדו לשאול או שמלמדו סיפור יציאת מצרים

ואם אין דעת בבן אביו מלמדו. ביארו האחרונים[סח] שאביו מלמדו לשאול מה נשתנה, לפי שהתורה הקפידה שסיפור יציאת מצרים בלילה הזה יהיה בדרך שאלה ותשובה. אולם בהגהות **מהרש"ם** (ד"ה ת"ר) דייק מדברי **הרמב"ם** שמלמדו ניסי יציאת מצרים ואינו צריך ללמדו לשאול[סט].

בעמק ברכה (פומרנץ'יק, הגדה חומ ח) **הביא שהגר"ח מבריסק** מנה כל שנה בליל הסדר שלשה חילוקים בין מצות סיפור יציאת מצרים שבליל פסח, לבין מצות זכירת יציאת מצרים שבשאר ימות השנה: א. מצות הסיפור בליל פסח היא דווקא בדרך שאלה ותשובה. ב. שבליל פסח מצוה לספר כל השתלשלות המעשה, ולהתחיל בגנות ולסיים בשבח, אבל מצות זכירה בכל השנה היא רק זכירת יציאת מצרים לבדה. ג. שהמצוה בליל פסח לספר טעמי המצוות של הלילה, כפי ששנינו להלן 'כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו', אבל בזכירה אין צורך להזכיר טעמים.

הטעם שאינו שואל בלשון 'למה נשתנה'

מה נשתנה הלילה הזה. בפירוש קדמון (פירוש ההגדה, פיסקא מה נשתנה) **הביא** שפותח הבן לשאול בלשון 'מה נשתנה' כלשון הכתוב (שמות יג יד) 'והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת'[ע].

ובערוך השולחן (סי' תעג סכ"ח) **פירש**, שהלשון 'מה' משמעותו קריאה בדרך התפעלות, כלשון הכתוב (במדבר כד ה) 'מה טובו אהליך יעקב', 'מה גדלו מעשיך ה'' (תהלים צב ו). והיינו ששואל הבן מה גדלו השינויים בלילה הזה, ומה היא סיבת השינויים הללו[עא].

נשתנה אף מלילי שבתות וימים טובים

מכל הלילות. ביאר **בהגדת אור ישרים** (פיסקא מה נשתנה), ששונה הלילה הזה אף מלילות שבת וימים טובים, שכן אע"פ שלילות שבת וימים טובים שונים מעט משאר לילות השנה, מכל מקום הלילה הזה נשתנה מכל הלילות, ובכללם אף לילות שבתות וימים טובים.

באילו לילות בשנה אוכלים חמץ ומצה

שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה. ביארו **הרוקח** (פירוש ההגדה, פיסקא מה נשתנה) **והרשב"ץ** (פירוש ההגדה), שבכל לילות השנה רשאים אנו לאכול הן חמץ והן מצה, והלילה הזה נצטווינו לאכול מצה בלבד, ונאסרנו באכילת חמץ. **והמחזור ויטרי** (הלכות פסח סי' נה) **פירש**, 'שבכל הלילות' הם לילות שבתות וימים טובים, שחייבים לאכול בהם או חמץ או מצה, משום שנאמר בהם 'עונג' והיינו עונג הסעודה, ואילו בלילה זה חייבים לאכול מצה בלבד[עב].

ובדרשות חתם סופר (ח"ג שבת הגדול תקס"ט ד"ה ענדיס, תקפ"ח ד"ה שבכל) **ביאר בשם האברבנאל**[עג], ש'בכל הלילות' הם הלילות שאנו אוכלים בהם קרבן תודה, ומביאים עמו שלשים מצות ועשרה לחמי חמץ, ואילו בלילה הזה אנו אוכלים קרבן פסח, שהוא כעין קרבן תודה להודות לה' על יציאת מצרים, ואין אוכלים עמו אלא מצה בלבד.

מהו כולו מצה

הלילה הזה כולו מצה. ביאר **הרוקח** (פירוש ההגדה, פיסקא מה נשתנה ד"ה הלילה), שהלשון 'כולו' מוסב על הלילה [שכן 'לילה' הוא לשון זכר], והיינו, שכל הלילה אנו אוכלים מצה בלבד ללא חמץ.

אך בפירוש הראב"ן (פיסקא מה נשתנה ד"ה שבכל) **פירש** שהלשון 'כולו' מוסב על הלחם המונח על השולחן, והיינו, שכל הלחם שעל השולחן הרי הוא מצה.

ובהגדת חתן סופר (פיסקא מה נשתנה ד"ה כולו) **ביאר**, שהלשון 'כולו מצה' משמעותו, שאסרה התורה לאכול חמץ בפסח אפילו משהו, ושואל הבן מדוע החמירה התורה אף במשהו חמץ, והרי החמץ הוא מאכל המותר בשאר ימות השנה.

הטעם שאין אומרים כולו מרור

שבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות הלילה הזה מרור. כתבו **התוספות** (ד"ה הלילה) שלא נקט התנא 'כולו מרור' כפי ששנה לעיל 'כולו מצה', משום שבליל פסח אוכלים אף שאר ירקות בטיבול הראשון.

ודקדק היד דוד (ד"ה הלילה) שהדברים פשוטים מאליהם, ומדוע הוצרכו התוספות לפרשם. **ותירץ**, שכיון ששנינו לעיל (קיד.) שאם אין לו לטיבול הראשון שאר ירקות יכול לטבול אף חזרת, וכיון שכן היינו אומרים שבאופן שאכל חזרת בטיבול הראשון יכול לשאול בלשון 'כולו מרור', ולזה ביארו התוספות שאפילו אם אכל חזרת בטיבול ראשון אין לומר 'כולו מרור', לפי שהיה ביכולתו לאכול אף שאר ירקות בטיבול הראשון[עד].

הרי גם בליל פסח אוכלים שאר ירקות

שם. הקשה **הריטב"א** (פירוש ההגדה, פיסקא מה נשתנה ד"ה שבכל) **בשם רש"י**, הלא גם בליל פסח אוכלים שאר ירקות. **ותירץ רש"י**, שכל הירקות שאנו אוכלים בלילה הזה אפילו המתוקים נחשבים כמרור, לפי שאנו נזכרים באכילתם שמיררו מצרים את חיי אבותינו, ואילו הירקות בשאר הלילות אפילו המרור נחשבים כמתוקים[עה].

והריטב"א יישב, שבכל הלילות אנו אוכלים בתחילת סעודתנו ירקות מתוקים המכשירים את האדם לאכילה לפתוח תאבונו, אבל בלילה הזה אנו אוכלים בתחילת סעודתנו מרור[עו].

והרוקח (פירוש ההגדה פיסקא מה נשתנה ד"ה שבכל) **ביאר**, שבכל הלילות אנו אוכלים שאר ירקות לפי רצוננו, אבל בלילה הזה נצטווינו לאכול מן התורה מרור. אבל שאר הירקות הנאכלים בטיבול הראשון אינם חובה מן התורה, אלא מדרבנן כדי שישאלו התינוקות, או כדי לפטור את המרור מברכת 'בורא פרי האדמה'.

הרי מותר לאכול בשר מבושל לפני אכילת הפסח

שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל הלילה הזה כולו צלי. הקשה **הרש"ש** (ד"ה הלילה) מדוע 'הלילה הזה כולו צלי', הרי מותר לאכול לפני קרבן הפסח בשר חולין מבושל, או שלמים מבושלים. ויישב, שהבן שואל רק על השינויים שרואה לפניו, ומבואר במשנה לעיל (קיד.) שהיו מביאים את החגיגה לשולחן יחד עם קרבן הפסח, אבל שאר צרכי סעודה לא היו מביאים עד שעת האכילה עצמה. ועל כן שואל הבן 'הלילה הזה כולו צלי', מאחר שאינו רואה לפניו אלא את הפסח והחגיגה שהם צלויים.

ובחידושי רבי משה מאימראן (נמוס' ד"ה כולו) **תירץ**, שלא היה דרכם לאכול בליל פסח אלא חגיגה ופסח צלויים, ולא בשה מהביהמ"ל.

והרשב"ץ (ציין שמועה פירוש ההגדה פיסקא מה נשתנה) **פירש**, שהלשון 'כולו צלי' פירושו, שכל הבשר שאנו חייבים לאכול בליל פסח הוא צלי, והיינו בשר קרבן פסח וקרבן חגיגה, אולם הבשר של רשות אכן מותר לאוכלו אפילו מבושל.

שאלת הצלי לדעת חכמים

שם. מבואר במשנה שהבשר הנאכל בליל פסח הוא צלי, **וכתבו הראשונים**[עז] שמבואר בגמרא לעיל (ע.) בשם רב חסדא, שמשנתנו נשנתה כדעת בן

סח. פני משה (על הירושלמי, ה"ד ד"ה מציון), **שולחן ערוך הרב** (סי' תעג ס"מ), **חידושי מהרי"ח** (על המשניות, מ"ד), **מצא חן** (ד"ה מזגו), **אגודת אזוב** (דרוש לשבת הגדול ד"ה שמיני), **ערוך השולחן** (סי' תעג סכ"ח), **וכן משמע בלבוש** (שם ס"ו) שכתב שאביו מלמדו לקיים מה שנאמר 'כי ישאלך בנך'. **סט. ובירושלמי** (פ"י ה"ד) שנינו שבן שאינו יודע לשאול את פתח לו, כפי ששנינו במשנתנו 'אם אין דעת בבן אביו מלמדו', וביאר **הפני משה** (ד"ה מציון) שמלמדו לשאול מה נשתנה. **אמנם** מצינו שנחלקו הראשונים לגבי בן שאינו יודע לשאול, **השבלי הלקט** (סי' ריח ד"ה ושמיעו) **ביאר**, שיפתח האב עם בנו בדיבור ויכנס עמו בדברים כדי שיבין וישאל. אך הכל בו (סי' נח) **ביאר שידרוש** האב לבנו בהגדה ויפרסם לו את הנס. **ע. ובהגדת** מרבה לספר (פיסקא מה נשתנה) **ביאר**, ששואל הבן בלשון 'מה' כלשון הכתוב בשאלת הבנים, בחכם 'מה העדות' (דברים ו כ), ברשע 'מה העבודה' (שמות יב כו), ובתם 'מה זאת' (שם יג יד), **וראה** שם ביאור נוסף מדוע אינו שואל 'למה נשתנה'. **עא. ובהגדת** ליל שמורים (פיסקא עבדיס היינו) הוסיף לבאר, שאין הבן שואל מהו הטעם של כל אחד ואחד מהשינויים שא"כ היה לו לשאול בלשון 'למה' [ובאמת לא מצינו בנוסח ההגדה תשובה פרטית על אחד ואחד מהשינויים], אלא שאלתו מה גדלו השינויים בלילה הזה, ומהי הסיבה שהלילה הזה שונה מאוד מכל הלילות. **עב. והיינו**, שלפירוש הרוקח כוונת הבן לשאול על אכילת חמץ ומצה של רשות בשאר לילות השנה, ולדעת המחזור ויטרי כוונתו על אכילת חמץ ומצה בלילות שבת וימים טובים. **עג. וראה** שם ובדרשות לפסח (עמ' רטו: ד"ה שבכל) יישוב הקושיא על כך. **עד. וכתב**, שנראה שלזה כיוון התוספות יום טוב (מ"ד). **עה. וביאר** בהגדת זכרנו לחיים (זכר לפסח פיסקא ג חומ ו), שרש"י גרס 'כולו מרור', ועל כן הוכרח לפרש שהירקות שאוכלים בטיבול ראשון נחשבים כמרור. **עו. ומבואר** מדבריו שאוכלים בטיבול הראשון ירקות מרים [שהרי המרור אינו בתחילת הסעודה], וכן כתב שם הריטב"א (ד"ה ומתני'), שצריך לאכול בטיבול הראשון ירקות מרים, זכר ל'וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים'. וכתב שאע"פ שהם מרים ואינם ראויים לאכילה, מברכים עליהם 'בורא פרי אדמה', שכיון שחייבים לאוכלם בלילה הזה נחשבים כראויים לאכילה. **עז. תוספות** (ד"ה כולו), מאירי (ד"ה וכמלן), ור"ן (על הרי"ף, ד"ה כולו).

תימא שסבר שהקיש הכתוב חגיגת ארבעה עשר לפסח, כמו שנאמר (שמות לד כה) 'לא ילין לבוקר זבח חג הפסח', 'זבח חג' זהו חגיגה, 'הפסח' כמשמעו. ואמר הכתוב לא ילין, שאינם נאכלים למחרת בבוקר. ולפיכך הוא הדין אין החגיגה נאכלת בבישול אלא בצלי כקרבן פסח. אולם לדעת חכמים נאכלת החגיגה לשני ימים ולילה אחד לפי שלא הוקשה לפסח, והוא הדין נאכלת מבושלת ככל זבחי שלמים, ונמצא שמשנתנו סוברת כבן תימא.

וביארו התוספות (ד"ה כולו) שהגמרא בסוגייתנו לא הביאה את דברי רב חסדא, כדרכה בכמה מקומות.

אמנם הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ג) פסק, שבזמן המקדש היו שואלים 'הלילה הזה כולו צלי'. ותמה **הלחם משנה**, שהרי הרמב"ם (קרבן פסח פ"י ה"ג) פסק כדעת חכמים שחגיגת ארבעה עשר נאכלת לשני ימים ולילה אחד כקרבן שלמים, וא"כ נמצא שנאכלת אף מבושלת, וכיצד שואלים 'הלילה הזה כולו צלי'[עח].

ותירץ בחידושי רבי משה מאימראן (פסחים ד"ה כולו), שסבר הרמב"ם שכיון שלא הביאה הגמרא בסוגייתנו דבריו של רב חסדא אע"פ שכאן הוא עיקרם של הדברים, משמע שחלקה על דבריו וסברה שמשנתנו שנויה אף כדעת חכמים, לפי שחכמים תיקנו לאכול חגיגה בצלי כדין אכילת פסח, כדי להתמיה את התינוקות שאין אוכלים בלילה הזה אלא בשר צלי.

ועוד תירץ, שסברה סוגייתנו שאע"פ שמותר לאכול חגיגה בבישול, מכל מקום דרכם היה לאכול את החגיגה בצליה כדרך שהמלכים אוכלים בצלי ובחרדל. ואף לעיתים לא הובאה החגיגה כלל, כגון בשבת ובמרובה ובטומאה, ולכן תיקנו חכמים לשאול בלשון 'כולו צלי'.

והחזון איש (סי' קכד ליעל דף ע.) תירץ, שסבר הרמב"ם שכיון שהגמרא בסוגייתנו לא הביאה את דברי רב חסדא נראה שלא סברה כדבריו, אלא נקטה שהלשון 'הלילה הזה כולו צלי' מתיישב גם לדעת חכמים, והיינו, שכל חלקי בשר הפסח נאכלים צלי, ולא כדרך כל השנה שהיו צולים חלק מהבשר למי שערב לחיכו צלי, וחלק בבישול למי שערב לו יותר הבישול.

שאלת הצלי בזמן הזה

שם. כתבו **הראשונים**[עט] שבזמן הזה שאין קרב קרבן פסח אין שואלים שאלה זו[ס]. **אולם במדרש רבי דוד הנגיד** (נכד הרמב"ם, פיסקא מה נשמנה ד"ה שנכנס) כתב, שיש מקומות ששואלים שאלה זו גם בזמן הזה משום זכר למקדש. ויש מקומות שאין אומרים כן בזמן הזה כדי שלא יאמרו שאוכלים קדשים בחוץ[פ].

מנין יודע הבן שיטבילו שתי פעמים

הלילה הזה שתי פעמים. דקדק **הרשב"ץ** (יכין שמועה פירוש ההגדה פיסקא מה נשמנה ד"ה זמן), כיצד שואל התינוק על שני הטיבולים, והלא בזמן שאלתו 'מה נשתנה' לא הטבילו עדיין אלא פעם אחת, ואילו הטיבול השני [והיינו המרור] הוא רק לאחר אמירת ההגדה, ומנין לו לבן שעתידים להטביל פעם נוספת. ויישב, שכיון שרואה הבן שמונחת חזרת על השולחן, הרי הוא מבין שעומדים לאוכלה בטיבול לפי שכל מאכלם היה בטיבול.

ועוד ביאר, שאכן אין זו שאלה לתינוק בלבד, אלא אף לחכם, ששנינו בברייתא להלן שאם אין לו בן שואל לעצמו, והחכם יודע שעומדים להטביל פעם נוספת.

ובחידושי תלמיד הרשב"א (לעיל קטו. ד"ה והדר) ביאר, שיודע התינוק שעתידים לטבול פעם נוספת, לפי שכל מאכלם היה בטיבול.

הטעם שלא מנה התנא טבילת המרור שבכורך

שם. נחלקו **הראשונים** האם טובלים את המרור שבכורך בחרוסת, יש הסוברים[פא] שצריך לטובלו בחרוסת, משום שהלל עצמו היה טובל את המרור שבכריכה בחרוסת, ואנו עושים זכר למקדש כהלל.

אולם הראב"ה (סי' תקכה) כתב שאין לטובלו בחרוסת משום שלא מצינו אלא שני טיבולים. וכן הביא **בחידושי תלמיד הרשב"א** (לעיל קטו. ד"ה והדר) בשם קצת מפרשים, שאין לטבול את המרור שבכורך בחרוסת משום שכבר טבלו פעמיים, ושנינו במשנתנו 'הלילה הזה שתי פעמים', ומשמע שאין טובלים שלש פעמים.

אולם כתב תלמיד הרשב"א, שרוב **הגאונים** נקטו שיש לטובלו בחרוסת, והטעם שלא שנתה המשנה 'הלילה הזה שלש פעמים', משום שהתינוק אינו יודע בשעת 'אמירת מה נשתנה' שטובלים בלילה הזה שלש פעמים כי אם שתי פעמים, האחד, הירקות שטבלו כבר בטיבול הראשון, והשני, הירקות שעתידים לטבול בתוך הסעודה, לפי שכל מאכלם היה בטיבול, אולם אינו יודע שעתידים לטבול אף את המרור של הכריכה.

והרשב"ץ (יכין שמועה פירוש ההגדה פיסקא מה נשמנה ד"ה והשינוי הג') ביאר, שטבילת המרור והכורך נחשב כטיבול אחד, לפי שאין מפסיקים ביניהם.

והפרי חדש (או"ח סי' תעה ס"ק) תירץ, שאכילת מצה ומרור בכריכה היא משום ספק האם הלכה כחכמים או כהלל כמבואר לעיל (קטו.). אך התנא של משנתנו סובר או כחכמים שאין אוכלים מצה ומרור בכריכה, או שסובר כהלל שאוכלים רק בכריכה, ונמצא שאין מטבילים אלא פעמיים.

טבילת המצה בחרוסת

שם. כתב **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ח ה"ח) שצריך להטביל את המצה בחרוסת. ותמה **הפרי חדש** (סי' תעה ס"ק) שא"כ נמצא שיש שלשה טיבולים [והיינו כרפס, מצה, ומרור][פב]. ויישב, שסברה משנתנו כדעת תנא קמא שהחרוסת באה משום קפא, ולדבריו אין צריך להטביל את המצה בחרוסת כיון שאין בה קפא. אולם הרמב"ם פסק כרבי אלעזר ברבי צדוק שהחרוסת מצוה, ולכן צריך להטביל אף את המצה בחרוסת.

ובהגדת עץ חיים (פיסקא מה נשמנה ד"ה והלילה הזה) תירץ בשם **הרשב"ץ**, שטיבול המצה והמרור והכורך נחשבים כטיבול אחד, משום שאין מפסיקים ביניהם.

ועוד יישב בעץ חיים, שהתנא מנה רק טיבול המצה והמרור בחרוסת[פג], משום שהם מצוה וחובה מדברי סופרים. משא"כ טיבול הכרפס אינו חובה, אלא מצוה בעלמא מדרבנן כדי להתמיה את התינוקות[פד].

הטעם שאין שואלים על ארבע כוסות

שם. דקדקו **האחרונים** מדוע לא תיקנו לשאול על ארבע כוסות, ונאמרו בזה כמה יישובים:

א. ברשב"ץ (יכין שמועה פירוש ההגדה פיסקא מה נשמנה ד"ה ועל) **ובגבורות ה'** (פנ"ג) תירצו, ששתיית ארבע כוסות אינה נחשבת שינוי, לפי שאף בשאר הלילות שותה אדם כמה כוסות[פה].

ב. כמה **אחרונים**[פו] יישבו, שאין הבן שואל אלא על השינויים שרואה לפניו, ובשעה ששואל לא שתו עדיין ארבע כוסות כי אם כוס אחד לחוד. משא"כ המצה והמרור מונחים לפניו בשולחן, ומבין שמונחים בשולחן בשביל אכילה, וכן החזרת מונחת לפניו ומבין שעומדים לאוכלה בטיבול.

ג. בגבורות ה' הוסיף ליישב, שלא תיקנו לשאול אלא על מצוות מן התורה, משא"כ שתיית ארבע כוסות אינה מן התורה אלא מדרבנן. ואע"פ שהטיבול הראשון הוא מדרבנן, מכל מקום תיקנו לשאול על הטיבולים, לפי שהטיבול השני הוא לשם מרור אשר חיובו מן התורה.

ד. בהגדת ליל שמורים (פסקא מה נשמנה ד"ה מה) תירץ, שמנהג כל העולם לשתות יין על ישועה או בעת שמחה, אלא שאומות העולם מברכים איש את רעהו, ואילו בני ישראל מברכים לה' כמו שנאמר (תהלים קטז יג) 'כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא', ולפיכך מבין הבן מעצמו שראוי להרבות בשתיית היין זכר לנס ואינו מתעורר לשאול עליו.

מדוע לא הזכירה המשנה את השאלה על ההסיבה

שם. דקדקו **האחרונים**[פז] מדוע לא נזכרה במשנה השאלה 'שבכל הלילות אנו אוכלין בין יושבין בין מסובין, הלילה הזה כולנו מסובין' כפי שסידר בעל ההגדה.

ויישבו כמה אחרונים[פח] שמשנתנו נשנתה בזמן המקדש, ואז היה דרכם להסב במשך כל השנה, ולא היה בהסיבה כל שינוי. ולא תיקנו לשאול על ההסיבה אלא לאחר חורבן המקדש[פט].

ובקול סופר (מ"ד מות ערטו) תירץ, שלא תיקנו חכמים לשאול אלא ארבע שאלות כנגד ארבע לשונות של גאולה, ולכן בזמן המקדש ששאלו על 'צלי' לא תיקנו לשאול על ההסיבה. אבל לאחר החורבן שבטלה שאלת הצלי, תיקנו לשאול על ההסיבה כדי להשלים מנין ארבע השאלות.

עח. **וראה** בצל"ח (ד"ה מחצין), ולעיל (ע.) יישובים נוספים לקושייתו. עט. **רי"ף**, רשב"ם (ד"ה הלילה), תוספות רבינו פרץ (ד"ה שנכנס), רבינו ירוחם (מולדות מדס ומיה, נתיב ה מ"ד), **שבלי הלקט** (סי' ריח ד"ה והלילה הזה כולנו), וטור (סי' תעג). והמאירי (ד"ה אמר) הביא זאת בשם הגמרא. פ. **ובויגד משה** (סי' כפ מות כ) הביא בשם זקינו, שכשהיה חוזר לומר 'מה נשתנה' לאחר שאלת הבנים, היה מוסיף לומר ובזמן שבית המקדש היה קיים היו שואלים עוד קושיא, והיא, שבכל הלילות אנו אוכלים בשר צלי וכו'.

פא. **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ח ה"ח), **ראש** (סי' כו), וטור (סי' תעה) בשם **רש"י**. פב. **אולם** טבילת כורך אינה מן המנין משום שהתנא במשנתנו סובר או כחכמים שאין אוכלים מצה ומרור בכריכה, או כהלל שאוכלים רק בכריכה. פג. **וכן** פירש במדרש רבי דוד הנגיד (ד"ה הלילה הזה) שהלילה הזה מטבילים שתי פעמים האחד במצה והאחד במרור. פד. **ודייק** כן ממה שכתב תחילה הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ג) שלוקחים ירק ומטבילים אותו בחרוסת ולא כתב שהוא מצוה מדברי סופרים. ואילו בהלכה ח' כתב שמצוה מדברי סופרים להטביל את המצה והמרור בחרוסת, ומשמע שטיבול הירק בחרוסת אינו מצוה מדברי סופרים אלא מצוה בעלמא בכדי להתמיה את התינוקות, אך אינו חובה.

פה. **ומטעם** זה אף לא תיקנו לשאול על טיבול בחרוסת, לפי שאף בכל הלילות אם רצה לטבל בחרוסת או בשאר דבר הרשות בידו. פו. **רשב"ץ** (יכין שמועה פירוש ההגדה פיסקא מה נשמנה ד"ה ועל), רש"ש (ד"ה הלילה), והגדת חתן סופר (פיסקא מה נשמנה). פז. **מלאכת שלמה** (מ"ד), קול סופר (סס מות ערטו), והאחרונים המצויינים להלן. פח. **גר"א**, (פירוש ההגדה פיסקא מה נשמנה), ערוך השולחן (סי' תעג ס"ג, סי' תעג סכ"ח), אמרי דעת (ליברמן, פ"י מ"ד). פט. **והעיר** בדבר שמואל (ד"ה ומה) שברמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ג) מבואר ששאלו על מסובים גם בזמן המקדש, וכן כתב הרשב"ץ (יכין שמועה פירוש ההגדה).

אהח 19/06/2018

מנין וסדר השאלות

שם. מצינו כמה דרכים במנין השאלות וסדרן:

א. משנתנו מנתה ארבע שאלות לפי סדר זה: א. כולו מצה. ב. מרור. ג. כולו צלי. ד. מטבילים שתי פעמים.

וביאר במלאכת שלמה (מ"ד), שהתנא במשנתנו מנה לפי סדר האמור בכתוב (נחמיה ט יח) 'על מצות ומרורים יאכלוהו', והיינו מצה ומרור ופסח. ולבסוף שנה טיבול שתי פעמים שאינו נרמז בכתוב כללצ.

והקול הרמ"ז (שם) ביאר, שנקט התנא כסדר הבאתם לשולחן כפי ששנינו לעיל (קיד.) שהביאו לפניו תחילה מצה ולאחר מכן חזרת, ואחריהם גופו של פסח. ולבסוף שואלים על הטיבולים שהם מדרבנןצא.

ב. בנוסחת המשנה בירושלמי (ה"ד) הובאו שלש שאלות בסדר אחר: א. מטבילים שתי פעמים. ב. כולו מצה. ג. כולו צלי. וכן היא נוסחת הרי"ף והרא"ש (סי' ו).

ג. הרמב"ם בהלכותיו (חמץ ומצה פ"ח ה"ג) מנה חמש שאלות בסדר זה: א. טיבול שתי פעמים. ב. כולו מצה. ג. כולו צלי. ד. הלילה הזה מרורים. ה. כולנו מסובין.

ד. יש שכתבוצב ארבע שאלות בזה הסדר: א. מטבילים שתי פעמים. ב. כולו מצה. ג. הלילה הזה מרור. ד. כולנו מסובין.

ה. המחזור ויטרי (הלכות פסח סי' נז) כתב, וכן היא הנוסחא המקובלת כהיום: א. כולו מצה. ב. מרור. ג. מטבילים שתי פעמים. ד. כולנו מסובין.

מלמדו כפי דעתו של הבן

ולפי דעתו של בן אביו מלמדו. ביאר **הרשב"ם** (ד"ה ולפי) שאם היה בנו חכם ומבין הרבה, יפרש לו אביו הכל כתשובה על שאלותיוצג. וכתב **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ז ה"ג), שכפי דעת הבן אביו מלמדו, שאם היה קטן או טיפש אומר לו, בני, כולנו היינו עבדים במצרים כשפחה זו או כעבד זה, ובלילה הזה פדה אותנו הקדוש ברוך הוא והוציאנו לחירות. ואם היה הבן גדול וחכם, מודיעו אביו מה שאירע לנו במצרים והניסים שנעשו לנו על ידי משה רבינו כפי דעתו של בן.

ובחידושי תלמיד הרשב"א (ד"ה ולפי) פירש, שאם בנו פיקח מלמדו הלכות הפסח, ואם לאו מלמדו דברים פשוטים.

הטעם שמתחילים בגנות

מתחיל בגנותצד. נאמרו כמה טעמים מדוע מתחילים סיפור יציאת מצרים בגנות:

א. הריטב"א (פירוש ההגדה) ביאר, בכדי לתת שבח והודאה לה' יתברך אשר מאשפות ירים אביוניםצה.

ב. המהרש"א (מ"פ ד"ה מתחיל) ביאר, שראוי ביום שמחה לזכור תחילת שפלותו וגנותו כדי שלא תזוח דעתו עליו, ומתוך כך בא להודות ולשבח יותר.

ג. כמה **אחרונים**צו פירשו, שכיון שאנו חייבים להכיר הטוב והגמול שהטיב הקב"ה עמנו כדי להודות ולשבח לפניו, על כן צריך להתחיל לספר בגנות, לפי שמתוך סיפור הגנות מתברר גודל ותוקף הישועה.

ד. בפנים מסבירות (ד"ה מתחיל) פירש, שמתחילים בגנות כדי להראות שכשם שהיו ישראל בשפלות, ולאחר מכן נתרוממו ונגאלו, כמו כן עתה אע"פ שאנו משועבדים תחת אומות העולם לבסוף נזכה לבוא לשלוה, כענין שאמרו (ב"ר פו ד) צדיקים תחילתם יסורים וסופם שלוה.

מהו הסיום בשבח

ומסיים בשבח. נחלקו רב ושמואל בגמרא מה היא הגנות שמתחילים בה סיפור יציאת מצרים, רב פירש 'מתחילה עובדי גלולים היו אבותינו', ושמואל אמר 'עבדים היינו במצרים'. אמנם לא נתבאר בגמרא מהו הסיום בשבח, ונאמרו בזה כמה דרכים:

א. מדברי **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ז ה"ד) מבוארצז, שלדעת רב שתחילת הגנות שמתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו, סיום השבח הוא שעכשיו קרבנו המקום לעבודתו. ולדעת שמואל שתחילת הגנות היא עבדים היינו לפרעה במצרים, סיום השבח הוא סיפור הניסים ונפלאות שנעשה לנוצח.

ב. הפסקי רי"ד (ד"ה מזגו)צט פירש, שסיום בשבח הוא מקצת ההלל שאומרים קודם האכילה. וביאר, שמאחר שהזכרנו נפלאות הבורא, עלינו לשבחו ולהללו.

ג. השבלי הלקט (סי' ריח ד"ה לפיכך) ביאר, שסיום השבח הוא ברכת הגאולה שאומרים לאחר ההלל קודם הסעודה, והיינו, 'אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים'.

ד. המאירי (ד"ה מתחיל) ביאר, שמסיימים בשבח שיצאנו ממצרים ונתקרבנו לעבודת ה' בכמה מעלות טובות.

ה. בזבח פסח (פיסקא נרון המקוס) ביאר, שלדעת רב סיום השבח הוא סיפור הגאולה הנדרש במקראות של ארבעה בנים. ולדעת שמואל סיום השבח הוא בפרשת ארמי אובד אבי.

ו. בשם **הגרי"ז** הובא לפרשק שהן לדעת רב והן לדעת שמואל סיום השבח הוא באמירת 'ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו', והיינו שבני ישראל ביציאת מצרים מלבד שנעשו בני חורין זכו אף להיות עמו של ה'קא.

הטעם שתיקנו לדרוש בפרשת ארמי אובד אבי

ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה. ביאר **הפסקי רי"ד** (ד"ה מזגו) שתיקנו לדרוש בפרשת 'ארמי אובד אבי' כדי לספר חסדי ה' אשר גמלנו.

ובזבח פסח (פיסקא והיא שעמדה) ביאר הטעם שתיקנו חכמים לדרוש בפרשת 'ארמי אובד אבי', לפי שחייבים אנו להודות לה' על נס יציאת מצרים ולהתחיל בגנות ולסיים בשבח, ואין ביכולת האדם להודות ולהלל כראוי אלא בקריאת פרשת מביא הביכורים, שמתחילה בגנות ומסיימת בשבח, וכוללת ענין יציאת מצרים והאותות והמופתים.

והאור שמח (חמץ ומצה פ"ז ה"ד) נתן רמז לקריאת פרשת 'ארמי אובד אבי', שמצינו שדרשה הגמרא (לעיל לו. להלן ע"ב) בפסוק (דברים טז ג) 'לחם עוני', שנקראת המצה 'לחם עוני' על שם שעונים עליה דברים הרבה. ובפרשת ארמי אובד אבי נאמר לשון 'ענייה' ככתוב (דברים כו ה) 'וענית ואמרת', ולפיכך תיקנו לדורשה בדברים הרבה.

והגר"א (מיקוניס מזוהר חדש פ' ג' דף כה. ד"ה ריקס) ביאר **שתיקנו לדרוש בפרשת 'ארמי** אובד אבי' כי כל מה שאירע ליעקב אצל לבן, אירע לישראל במצרים, כי מעשה אבות סימן לבנים. כגון מה שמצינו שיעקב לקח כל רכוש לבן, ובני ישראל נטלו רכושם של מצרים. לבן הפסיד ממונו על ידי המקלות שהעמיד יעקב בשקתות המים, וכן המצרים לקו במטה של משה. יעקב ברח מלבן, ולבן רדף אחריו והשיגו ביום השביעי, וכן פרעה רדף אחרי בני ישראל והשיגם ביום השביעיקב.

בת במקום בן

חכם בנו שואלו. כתבו כמה **אחרונים**קג שאם אין לו בן, בתו שואלתו מה נשתנהקד. אולם **הדברי צבי** (מנחת יניק, סי' תעח נמג"ח סק"ז) נקט, שאין מצות 'והגדת לבנך' נוהגת בבת כלל, ואינה צריכה לשאול, שהרי שנתה הברייתא 'חכם בנו שואלו, ואם אינו חכם אשתו שואלתו', ולא נקטה שהבת צריכה לשאול, ומשמע שאין מצוה כלל בבת.

מדוע אשתו שואלתו ואינו צריך ללמד את בנו

ואם אינו חכם אשתו שואלתו. דקדקו **האחרונים**קה מדוע אם אין בנו חכם אשתו שואלתו, והלא צריך ללמד את בנו כפי ששנינו במשנתנו שאם אין דעת בבן אביו מלמדו.

ויישבו, שהמשנה עוסקת בבן שאינו חכם לשאול מעצמו, אבל מבין מה שמבארים לו, ולכן צריך אביו ללמדו, ואינו יוצא במה ששאלתו שואלתו. אך הברייתא עוסקת בבן שאינו מבין אף מה שמלמדים אותו, ולכך צריכה אשתו לשואלו.

צ. **ועוד**, שמצה צריך לאוכלה לפני המרור. צא. **וכן** כתב בתפארת ישראל (מ"ד יכין אות כה), והוסיף שנקט אף כסדר אכילתם. צב. **סדר** רב עמרם גאון (הלכות סדר פסח), סידור רבי סעדיה גאון (הגדה של פסח), **רמב"ם** (טופס ההגדה), **וריטב"א** (פירוש ההגדה). צג. **והחתם סופר** (ד"ה ולפי) הוסיף לפרש, שלפי מדרגת בנו מארבעה בנים כן ילמד את בנו. צד. **ראה** להלן בענין 'מנין שפותחים בגנות' אם התחלה בגנות היא מדין תורה או מדרבנן. צה. **וכעין** זה ביאר בפסקי הרי"ד (ד"ה מזגו), שמתחילים לספר בגנות ישראל כדי להזכיר נפלאות הבורא שהפליא לעשות עמנו. צו. **סדר** היום (סדר ההגדה וכוונתה), נצח ישראל (פ"ח), איי הים, ולשמוע בלמודים (ד"ה מתחיל). צז. **וכן** הובא בשיעורי רבי משולם דוד הלוי (זכמיס ח"ד עמ' קכ) בשם הגרי"ז שדייק מדברי הרמב"ם. וראה בהגדת הגרשוני (עמ' סט) בהרחבה בדעת הרמב"ם. צח. **ורבינו** יהונתן מלוניל (ד"ה מתחיל) ביאר, שמתחיל בגנות באמירת עבדים היינו, ומסיים ההגדה בשבח והודאות שהוציאנו הקב"ה ממצרים מלהיות שם עבדים, ואף הוציאנו ברכוש רב. צט. **וכן** ביאר בתוספותיו (מהדורת תלפיות, להלן ע"ב ד"ה עד). ק. **הובא** בשיעורי רבי משולם דוד הלוי (זכמיס ח"ד עמ' קכ). קא. **ובשיעורי** רבי משולם דוד דייק כן ממה שכתב רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה, נתיב ה חלק ד), 'ומתחיל בגנות כלומר מתחילה עובדי עבודה זרה וכו' וכן עבדים היינו לפרעה וכו', ומסיים בשבח, כלומר ועכשיו קרבנו המקום'. ומשמע שהתיבות 'ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו' הוא סיום השבח לכל הדעות, הן אם תחילת הגנות היא בעבדים היינו, והן אם תחילת הגנות היא מתחילה היו עובדי עבודה זרה היו אבותינו. קב. **וכתב**, וכן כל המעשה למי שמדקדק. קג. **קיצור** שולחן ערוך (סי' קיט ס"ד), ערוך השולחן (סי' תעג סכ"ט), ותולדות שמואל (מ"ב מנוה כג סי' ג אות ו). וראה עוד במגן אברהם (סי' תעח סק"ו) ובשולחן ערוך הרב (שם ס"י) שנוהגת מצות והגדת לבנך אף בבת, וחייב האב לספר לבתו על יציאת מצרים, ולכך אסורות לאכול מצה בערב פסח. קד. **ובמהרי"ל** (סדר ההגדה) הביא מההי"ר משה כ"ץ, שפעם אחת שאלתו בתו אבא למה הגבהת הקערה, והתחיל מיד לומר 'עבדים היינו' ולא אמר מה נשתנה, ומבואר מדבריו שאף שאלת הבת מועילה כמו שאלת הבן. וכן מבואר בהגהות היעב"ץ (ד"ה מרור) שנפטר האב משאלות 'מה נשתנה' על ידי שאלת הבת, שהרי מבואר להלן ששאלת העבד פוטרת מלשאול מה נשתנה, ומכל שכן ששאלת הבת פוטרת. קה. **בית דוד** (מפלוניק, שו"ת, או"ח סי' רנה), **ברך משה** (ד"ה מנו), **ומשיב נפש** (ד"ה ח"ר).

והבית דוד (מצמלוניקי, שו"ת, חו"מ סי' רנה) הוסיף ליישב, שהמשנה עוסקת כשאין לו אשה ולפיכך צריך ללמד את בנו, אבל כשיש לו אשה אינו צריך ללמד את בנו, אלא די בכך שאשתו תשאלנו.

מצות סיפור יציאת מצרים כשאין הבן שואל

ואם לאו הוא שואל לעצמו ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות הפסח שואלין זה לזהקו. כתב **הרמב"ם בספר המצוות** (מלוה קמז) בשם **המכילתאקז**, שאף על פי שנאמר (שמות יג יד) 'כי ישאלך בנך מחר', מכל מקום חייב האב לספר לבנו אף כשאינו שואלו, שנאמר (שם יג ח) 'והגדת לבנך'. ואף כשאין לאדם בן, חייב לספר ביציאת מצרים בינו לבין עצמו, או בינו לבין אחרים, שנאמר (שם יג ג) 'ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים'.

ומבואר מדבריוקח שמצות 'והגדת לבנך' נוהגת מן התורה אפילו כשאין בנו שואלוקט, וכן נוהגת מצות סיפור יציאת מצרים מן התורה אפילו בינו לבין עצמוקי.

ובגבורות ה' (פ"ג) כתב, שמקור הדין שחייב האדם לספר אפילו בינו לבין עצמו נדרש במכילתא (בא מסכתא דפסחא פי"ח) מן הפסוק (דברים ו כ) 'כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה ה' אלהינו אתכם', מהו העדות והחוקים, רבי אליעזר אומר מנין אתה אומר שאם היתה חבורה של חכמים או של תלמידים שצריכים לעסוק בהלכות פסח עד חצות תלמוד לומר 'מה העדות'קיא. ולא נאמרה דרשה זו בדרך אסמכתא, אלא הוא גילוי מילתא שהפסוק 'כי ישאלך בנך' דיבר אף בחכם, שחייב לספר ביציאת מצרים בינו לבין עצמו או בינו לבין אחריםקיב.

וכתב בתולדות שמואל (מלוה כא סי' ג אות ה), שאע"פ שמצוה מן התורה לספר ביציאת מצרים אפילו בינו לבין עצמו, מכל מקום כל שיש לו בן, עיקר מצותו לספר לבנו כנאמר 'והגדת לבנך'. וצריך שישאלנו בנו, כמו שנאמר 'והיה כי ישאלך'. ולא ריבה הכתוב סיפור בינו לבין עצמו אלא כשאין לו בן שישאלנו. ותיקנו חכמים לעשות שינויים בלילה הזה, משום שעיקר המצוה היא התשובה לשאלת הבן.

אולם הגרי"פ פערלא (על הרס"ג עשה לג) דייק מדברי **הרא"ש** (שו"ת, כלל כד סי' ג), שמן התורה אין חובה לספר ביציאת מצרים [בליל פסח], אלא רק כששואל הבן את אביו כמו שנאמר (שמות יג יד) 'והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת ואמרת אליו בחוזק יד הוציאנו ה' ממצרים'. אבל כל שאין הבן שואל לאביו, מקיימים מצות זכירת יציאת מצרים על ידי עשיית מצות פסח מצה ומרור. ומה ששנינו במשנתנו שאם אין דעת בבן, אביו מלמדו, אינו אלא מדרבנן שתיקנו שחייב אדם לספר לבנו אע"פ שאינו שואלו. וכן תיקנו שחייב האדם לספר ביציאת מצרים בינו לבין עצמו בדרך שאלה ותשובה כעין מצות התורה. ומטעם זה קבעו חכמים לעשות שינויים בלילה הזה, כדי להתמיה את הבן וישאל את אביו, ובכך יקיים האב המצוה מן התורהקיד.

הרי אין חיוב שאר ירקות בכל הלילות

אטו כל יומא לא סגיא דלא מטבלא חדא זימנא. דקדק **הרשב"ם** (ד"ה אטו), מדוע לא הקשתה הגמרא כמו כן על מה ששנינו במשנה ששואל הבן 'שבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות', שמשמע שיש חובה לאכול שאר ירקות, והלא אין כל חובה לאוכלם.

ויישב, ששאלת הבן על אכילת מרור, שבשאר הלילות אנו אוכלים שאר ירקות ואין מחזרים דווקא אחר המרור, ואילו בליל פסח מחזרים אחר המרור. והוסיפו **הראשונים**קטו לבאר, שבשאר הלילות אנו מחזרים יותר אחר שאר הירקות שהם מתוקים, ולא אחר מרור שטעמו מר.

והרשב"ץ (יגין שמועה פירוש ההגדה פיסקא מה נשמנה ד"ה והשינוי הג') **ביאר, שבכל הלילות הרשות בידינו לאכול כל מיני ירקות הן מתוקים והן מרים, ואילו בלילה הזה איננו נפטרים מאכילת מרור אף אם נאכל הרבה מיני ירקות.**

האם הטיבול הוא מצוה או שהוא רק בכדי להתמיה את התינוקות

מתקיף לה רב ספרא חיובא לדרדקי. ביאר **הרשב"ם** (ד"ה חיובא) ששני הטיבולים אינם בתורת חיוב, אלא כדי שיהא היכר לתינוקות שיתעוררו לשאול עליהם.

וביארו באגודת אזוב (שו"ת, חו"מ סי' ו) **ובראש יוסף** (משקלפה, סי' מעג סק"ל), שרבא ורב ספרא נחלקו בחיוב הטיבולים, רבא סבר שהם חובה לשם היכר לתינוקות, ואילו רב ספרא סבר שאינם מצוה ולא חובה.

והקשה במצא חן (ד"ה מתקיף) על פירושו של **הרשב"ם**, מנין לרב ספרא שאינם חובה, והרי יש לומר שחייבו חכמים לטבול פעמיים כדי להתמיה התינוקות וישאלו. ועוד, שהיה לרב פפא לפרש בקושייתו שאין הטיבולים לשם חיוב אלא בשביל היכר.

ולכן כתב לבאר, שהקשה רב פפא כיצד שואל הבן בלשון 'חייבים', והרי אין התינוקות יודעים שאנו מטבילים מצד חיוב, אלא תמהים על מה שרואים לנגד עיניהם שמטבילים פעמיים שלא כדרך שאר ימות השנה. וראיה לזה, שהרי בקושיא הראשונה אינם שואלים 'הלילה הזה חייבים לאכול מצה' אע"פ שבודאי מחויבים לאכול מצה, אלא שואלים 'הלילה הזה כולו מצה', והיינו שרואים בעיניהם שאוכלים בלילה הזה מצה בלחוד.

ובמעין גנים (מזרחי, עמ' ד:) ביאר בשם **מהר"י ששון**קיז, שהקשה רב ספרא כיצד יכולים לשאול התינוקות מדוע חייבים לטבול בלילה הזה שתי פעמים, והרי הקטנים עצמם אינם חייבים לטבול פעמיים, אלא הגדולים צריכים להטביל שתי פעמים כדי להתמיה את התינוקות.

נוסח השאלה אודות הטיבולים

הכי קתני אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת הלילה הזה שתי פעמים.

כתב **הרשב"ם** (ד"ה אפילו) שמכאן מוכח שיש לשאול כנוסחת רב ספרא 'שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת', אבל האומר בלשון 'אין אנו חייבים' שיבוש הוא בידו, לפי שמשמעותו שבלילה הזה חייבים להטביל שתי פעמיםקיז. **אולם המהרי"ל** (סדר ההגדה) כתב בשם **רבינו שמחה**, שיכולים לשאול גם בלשון 'אין אנו חייבין לטבל', לפי שהטעם שסבר רב ספרא שאין לומר 'אין אנו חייבים' הוא משום קושייתו 'וכי חיובא לדרדקי', אבל הגדולים מכיון שחייבים להטביל, יכולים אף לשאול 'שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת'.

וביאר במעין גנים (מזרחי, עמ' ד) בשם **מהר"י ששון**, שסבר המהרי"ל שרב ספרא הקשה שאין הקטנים יכולים לומר 'שבכל הלילות אין אנו חייבים', לפי שמשמע מלשון זו שחייבים הקטנים להטביל פעמיים, והרי לא חייבו חכמים אלא את הגדולים. אולם הגדולים השואלים 'מה נשתנה', יכולים באמת לומר 'שבכל הלילות אין אנו חייבים'קיח.

מנין שפותחים בגנות

מאי בגנות רב אמר מתחלה עובדי עבודת גלולים היו אבותינו [ושמואל] אמר עבדים היינו. ביאר **רבינו מנוח** (חמץ ומצה פ"ו ה"ד) שטעמו של רב משום שנאמר בתשובה לבן החכם (דברים ו כא) 'ויצונו ה' לעשות את כל החוקים האלה ליראה את ה' אלהינו', ומשמע שצריך לספר לבן שבתחילה לא היו אבותינו יראי ה' אלא עובדי עבודה זרה. ושמואל סבר שפותחים בעבדים היינו משום שנאמר (שם ו כא) 'ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה'קיט.

ביאור המחלוקת מה היא הגנות

שם. נתבארו כמה דרכים בביאור מחלוקם של רב ושמואל מה היא הגנות הפותחת בסיפור יציאת מצרים:

א. יש **מהראשונים**קכ שפירשו, שנחלקו רב ושמואל האם אומרים 'מתחילה עובדי עבודה זרה' בלבד, או 'עבדים היינו' בלבד.

קו. ומבואר בשולחן ערוך הרב (סי' מעג ס"מ) ובמשנה ברורה (שם סק"ע), שהאחד שואל את חבירו 'מה נשתנה', ואין חבירו הנשאל צריך לחזור ולשואלו 'מה נשתנה'. **קז. וכן** כתב **בהלכותיו** (ממן ומצה פ"ו ה"ג). **קח. וכן** מבואר **בגבורות** ה' (פ"ג). **קט. וכן** כתב **בשולחן ערוך הרב** (סי' מעג סנ"ב) שמצות עשה מן התורה לספר לבנו אפילו כשאינו שואלו. **קי. וכן** כתב **הרשב"ץ** (יגין שמועה פירוש ההגדה ד"ה שמינו יוסע נשמנו), שאפילו חכם שאין לו בן, הרי הוא שואל לעצמו, כי המצוה לספר ביציאת מצרים בין דרך שאלה ובין שלא בדרך שאלה. **קיא. וראה** שם **ביאור דרשת המכילתא. קיב. וביאר** שהלכות הפסח הם בכלל מצות סיפור יציאת מצרים. **קיג. וכן** כתב **המשנה ברורה** (סי' מעג סק"נ) שעיקר המצוה הוא להשיב לשאלת הבן כנאמר 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה' וגו'. אך ראה **בויגד משה** (סי' כפ אות ו) שהרחיב להוכיח שחיוב דרך שאלה ותשובה אינו מן התורה אלא מדרבנן. **קיד. וכתב** שדרשת המכילתא שהביא **הרמב"ם** אינה אלא בדרך אסמכתא בעלמא. וביאר עוד שאע"פ שחייב האב להשיב לבן מצד המצות עשה של 'ולמדתם אותם את בניכם' (דברים יא יט), הוסיפה התורה מצות עשה נוספת בלילה הזה להשיב לבן בסיפור יציאת מצרים לקיים בזה שתי מצוות עשה. **קטו. תוספות** רבינו פרץ (ד"ה אטו), **מרדכי** (סדר של פסח, ד"ה אטו, עמ' ו), **ואבודרהם** (סדר ההגדה ופירושה). **קטז. ודייק** כן מדברי **המהרי"ל** (סדר ההגדה) בשם **רבינו שמחה. קיז. והקשה** במעין גנים (מזרחי, עמ' ג) מה כוונת **הרשב"ם** להשמיענו, והלא הם ממש כדברי רב ספרא. ויישב בדוחק, שרב ספרא לא הגיה אלא בנוסחת הברייתא, אבל במשנתנו נאמר 'בכל הלילות אין אנו חייבים לטבל אפילו פעם אחת', ולכך כתב **הרשב"ם** שכשם שהגיה רב ספרא בנוסחת הברייתא, כך יש לגרוס בנוסחת המשנה, והאומר כלשון המשנה שלפנינו שיבוש הוא בידו. **וראה** להלן בסמוך יישוב נוסף. **קיח. וכתב** שמשום כך כתב **הרשב"ם** שהאומר 'אין אנו חייבים לטבל' שיבוש הוא בידו, לפי שבא לשלול פירושו של **המהרי"ל** בשם **רבינו שמחה. קיט. וכתב** רבינו מנוח, שמכאן למדים מן התורה שפותחים בגנות, אמנם **רבינו ירוחם** (תולדות אדם וחוה, נתיב ה חלק ד) כתב בשם רבינו פרץ, שאין מברכים על קריאת ההגדה אע"פ שהיא מצוה לפי שכבר אמרו בקידוש 'זכר ליציאת מצרים', וכעין זה יישב הכל בו (סי' ג) שסיפור יציאת מצרים אין לו קצבה אלא אפילו בדיבור אחד בענין יציאת מצרים יוצאים [וכן הביא **האבודרהם** (סדר ההגדה ופירושה)]. **ומבואר** מדבריהם שהתחלה בגנות אינה אלא מדרבנן, וכן כתב **הפרי מגדים** (פתיחה כוללת לקריאת שמע) שנוסח הגדה כולו מדברי חז"ל, ומן התורה האומר ה' הוציאנו ממצרים יצא, וכן נקט **בחידושי הלכות** (מוסף אות, סי' ה) שהתחלה בגנות היא מדרבנן. אמנם **בתשובות רב נטרונאי גאון** (בדודי, חו"מ סי' קלח, **והו"ד** גם **בפירוש רס עמרם גאון** סדר הפסח) **מבואר** שאמירת 'עבדים היינו לפרעה במצרים' מן התורה הוא, **שנאמר** (דברים ו כא) 'ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה'. **קכ. אבודרהם** (סדר ההגדה ופירושה), וכן משמע מפירוש **רבינו חננאל** (ד"ה מזגו) **והרי"ף והרא"ש** (סי' ג), שכתבו שהיום

הפותחת סיפור יציאת מצרים:

א. יש מהראשוניםקכ **שפירשו, שנחלקו רב ושמואל האם אומרים 'מתחילה עובדי עבודה זרה' בלבד, או 'עבדים היינו' בלבד.**

וביארו רבינו יהודה בן יקר (פירוש ההגדה פיסקא מה נשמנה) **והאבודרהם** (סדר ההגדה ופירושה)[קכא], שמאן דאמר 'עבדים היינו' סבר, שאין להזכיר אלא גנות של עבדות מצרים, לפי שכל ענין היום הוא של יציאת מצרים. אולם מאן דאמר 'מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו' סבר, שכיון שצריך להתחיל בגנות כדי להודיע גודל שבחו של הקב"ה שרוממנו משפל המדרגה, על כן יש להתחיל בגנות אבותינו שהיו עובדי עבודה זרה, כי אין גנות גדולה ממנה, ועם כל זאת קרבנו הקב"ה לעבודתו.

ב. הריטב"א (פירוש ההגדה) כתב[קכב], שכולם מודים שמזכירים הן גנות מצרים, והן גנות אבותינו שהיו עובדי עבודה זרה, אך נחלקו באיזו גנות פותחים בסיפור יציאת מצרים, האם בתרח שעבד עבודה זרה, לפי שהיה קודם גלות מצרים, ולאחר מכן אומרים 'עבדים היינו'. או שמתחילים באמירת 'עבדים היינו' שהוא תוקפו של נס, ואחר כך אומרים 'מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו'[קכג].

וכתב הריטב"א שמנהגנו כמאן דאמר שמתחילים באמירת 'עבדים היינו'.

ג. הנצי"ב (מרומי שדה ד"ה מ"מ, הגדת ממרי שפר פיסקא מתחילה עובדי ע"ז) ביאר, שלא נחלקו רב ושמואל בנוסח וסדר ההגדה, ששניהם מודים שאומרים את שתי הפיסקאות הללו כנוסח שלפנינו[קכד], שהיה קיים גם בזמן הגמרא, אלא נחלקו מה היא פיסקת הגנות, האם 'עבדים היינו' או 'מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו'.

עיקר ההודיה על גאולת הגוף או הנפש

שם. העמק יהושע (ח"ב דרוש יח) ביאר טעמיהם של רב ושמואל, שהנה שמחת יציאת מצרים היא על גאולת הגוף שיצאו ישראל מעבדות לחירות, ועל גאולת הנפש שנעשינו עבדי ה', וקירבנו לפני הר סיני ונתן לנו את התורה. וסבר רב שיש להתחיל בגנות שבתחילה היו אבותינו עובדי עבודה זרה ולסיים בשבח שעכשיו קרבנו המקום לעבודתו ונעשינו עבדי ה', לפי שעיקר הרגשת והודאת הנס היא על גאולת הנפש שזהו תכלית האדם[קכה]. אולם שמואל סבר שיש להתחיל בגנות 'עבדים היינו במצרים', לפי שאע"פ שעיקר הודאת הנס ראוי להיות על גאולת הנפש, מכל מקום תיקנו להודות על גאולת הגוף, לפי שישנם שאינם שמחים ומתפעלים מגאולת הנפש, כדוגמת הבן הרשע ששואל מה העבודה הזאת לכם, והיינו, מה הטורח הזה שאתם מטריחים עלינו בכל שנה ושנה, לפי שעול התורה והמצוות נחשב לו כעבודה קשה ומלאכה גדולה. ולפיכך תיקנו חכמים להתחיל ב'עבדים היינו לפרעה במצרים', כדי שכולם ירגישו וישמחו בטובת הנס.

אך רב סבר שאלו שאינם מתפעלים ושמחים בטובת הנפש, אף אינם שמחים בגאולת הגוף, לפי שמחמת שנגאלו ישראל ממצרים התחייבו בעול תורה ומצוות, והיה נוח להם יותר להשתעבד במצרים מאשר להתחייב במצוות[קכו]. **והעין אליהו** (ד"ה מתחיל) ביאר שנחלקו רב ושמואל במחלוקתם של רב נחמן בר רב חסדא ורבא במסכת הוריות (י:), רב נחמן בר רב חסדא סבר אשריהם של הצדיקים שנענשים בעולם הזה לפי שמקבלים שכר שלם בעולם הבא, ורבא סבר שאשרי הצדיקים שמקבלים רוב טובה בעולם הזה ושכר שלם בעולם הבא. רב סבר כרב נחמן בר רב חסדא שאשרי הצדיקים שנענשים בעולם הזה, ולכך מתחילים בגנות שמתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו, והיינו טובת הנפש, לפי שאין ראוי להודות על טובת הגוף, אך שמואל סבר שטוב לצדיקים ליהנות בעולם הזה, ולכך ראוי להודות על טובת וחירות הגוף.

ובשערי תודה (פתח הסוגיא אות ה) פירש בשם **הגר"ש מאהליוער**, שבאמת כולם מודים שצריך לומר הן 'עבדים היינו' כנגד שיעבוד וגאולת הגוף, והן 'מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו וכו' ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו', כנגד גלות וגאולת הנפש שנגאלו ממ"ט שערי טומאה. אך נחלקו כיצד ראוי להתחיל סדר ההגדה, רב סבר שראוי להתחיל ב'מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו' לפי שעיקר הגאולה היא גאולת הנפש. אולם שמואל סבר שאע"פ שעיקר שבח הגאולה הוא גאולת הנפש, מכל מקום ראוי להתחיל תחילה להודות על גאולת הגוף, לפי שבני אדם קרוצי החומר אינם נפעמים ומתלהבים מגאולת הנפש, ולכך צריך להקדים תחילה להודות על גאולת הגוף, שבזה מתלהב ונפעם לב כל אדם, ומתוך כך יבואו להודות אף על גאולת הנפש מתוך שמחה והתלהבות.

טעמו של רב שמתחילים 'מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו'

שם. הקשה הכל בו (סי' נח) מהו טעמו של רב שצריך להתחיל לספר בגנות 'מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו', והרי נאמר (דברים ו כא) 'ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים', ומשמע שמצוה לספר שהיינו עבדי פרעה במצרים. ועוד, מדוע צריכים להתחיל מתרח. ותירץ, שצריך להודיע שבזכות מעשיו הטובים של אברהם אבינו, נתן לנו הקדוש ברוך הוא את הארץ לנחלה. וכל זה כדי לנחמנו מעיצבון הגלות, שאם נטיב מעשינו ונשוב לה', ינחמנו הקב"ה ולא יזיקו לנו עוונות אבותינו.

ורבינו מנוח (ממן ומצה פ"ז ה"ד) כתב, שטעמו של רב הוא משום שנאמר בהמשך הפרשה (דברים ו כד) 'ויצונו ה' לעשות את כל החוקים האלה ליראה את ה' אלהינו', ומשמע שצריך לספר לבן שבתחילה לא היו אבותינו יראי ה' אלא עובדי עבודה זרה, ועל ידי ניסי יציאת מצרים התחזקה אמונת ה' לדורות, על ידי שראו ישראל שינוי הטבע בנפלאות הניסים.

ובשם הגרי"ז (חידושי הגרי"ז עה"ת סטנסיל סי' קמז [רטו]) הובא, שדקדק מה היא השייכות של 'מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו' לסיפור יציאת מצרים. וביאר, שתכלית יציאת מצרים היתה למען יקבלו ישראל עליהם עול מלכות שמים כמו שנאמר (ויקרא כה לג) 'המוציא אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים', ולפיכך צריך לספר שמתחילה היו אבותינו עובדי עבודה זרה ועתה יצאנו ממצרים וקיבלנו את התורה.

כיצד נפטר רב נחמן על ידי תשובת העבד

אמר ליה בעי לאודויי ולשבוחי אמר ליה פטרתן מלומר מה נשתנה.

הקשו **האחרונים**[קכז] כיצד נפטר רב נחמן מאמירת 'מה נשתנה' על ידי תשובת העבד, והלא העבד לא שאל מאומה, אלא השיב שצריך להודות לאדון המשחרר את עבדו לחירות[קכח].

ועוד הקשו **האחרונים**[קכט], **שהרשב"ם** (ד"ה פתח) ביאר שאמר רב נחמן 'עבדים היינו' לאחר שאלת הבן, ותמוה, שהרי מבואר בגמרא שנפטר רב נחמן משאלת מה נשתנה מחמת שאלת העבד, ומדוע הוצרך בנו לחזור ולשואלו[קל]. **ויישבו** כמה אחרונים[קלא], שהרשב"ם באמת לא גרס בדברי הגמרא 'פטרתן מלומר מה נשתנה', לפי שאכן לא נפטר רב נחמן מאמירת 'מה נשתנה' על ידי תשובת העבד, ולכך הוצרך הבן לחזור לשאול את אביו, ולא באה הגמרא להשמיע אלא שסבר רב נחמן שיש לפתוח בגנות ב'עבדים היינו'. והוסיף לבאר **בשם אפרים** (מרגליות, סוף פרשת ויחי), שרב נחמן שאל את דרו עבדו, כדי להמחיש לבנו על ידי תשובת העבד, שראוי להודות לה' על אשר הוציאנו לחירות וברכוש רב[קלב].

והגנזי יוסף (גרשנ"ס שם) תירץ קושיית האחרונים כיצד נפטר רב נחמן משאלות מה נשתנה על ידי תשובת העבד, שכן לפי הדעות[קלג] שאין צריך לשאול דווקא ארבעת השאלות של מה נשתנה, אלא כל ששואל הבן שאלה כלשהי מתחיל אביו לומר 'עבדים היינו', כפי שמצינו לעיל (קטו:) שנפטר רבה מלומר מה נשתנה על ידי שאלת אביי על עקירת השולחן לפני הסעודה, והטעם, משום שצריך שיהא סיפור יציאת מצרים בדרך שאלה ותשובה, כדי שיהא לסיפור ההגדה מקום לחול, ולכך אין חילוק איזה שאלה שואל הבן. וכיון שכן הוא הדין בענייננו נפטר רב נחמן משאלות 'מה נשתנה' מחמת תשובת העבד, לפי שעל ידי תשובתו, היה מקום לסיפור האגדה על מה לחול, והיינו, שכמו כן עשה לנו הקב"ה.

המנהג לעשות כדברי רב ושמואל, ומשמע שרב ושמואל עצמם חולקים זה על זה איזו פיסקה יש לומר בנוסח ההגדה. **קכא. וגירסת** האבודרהם היא, אביי אמר מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו, ורבא אמר מתחילה עבדים היינו לפרעה במצרים. **קכב. והריטב"א** גרס, רב אמר מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו, ורבא אמר עבדים היינו לפרעה. **קכג. ודייק** הריטב"א כפירושו, שאם אכן נחלקו זה על זה איזו גנות יש לומר הרי נמצא שאין אנו נוהגים אף כאחד מהם. **קכד. והראיה** לזה שהרי הלכה כרב באיסורים וכיצד איפוא מבואר להלן שפתח רב נחמן ואמר 'עבדים היינו במצרים', והלא לרב אין אומרים פיסקא זו, אלא מוכח שכולם מודים שאומרים שתי הפיסקאות הללו ולא נחלקו אלא היכן הגנות הפותחת בסיפור יציאת מצרים. **קכה. וכן** ביאר בלשמוע בלמודים (ד"ה מתחיל). **קכו. וכיוצא** בדבר מצינו בתוספות (גיטין יג. ד"ה עבדא) שחכמים סוברים שזכות היא לעבד לצאת לחירות אע"פ שמתחייב בשיחרורו במצוות, לפי שמעדיף העבד לצאת לשחרור אע"פ שמתחייב בכך במצוות. אך רבי מאיר סובר שחוב הוא לעבד לצאת לחירות, אע"פ שמשתחרר מעול העבדות, לפי שאינו רוצה להתחייב במצוות. **קכז. נחלת** יהושע (נרשנ"ס ד"ה פתח), יעלת חן (תמוהים, הגדה של פסח אות ג), **שם אפרים** (מרגליות, סוף פרשת ויחי), **ובית נפתלי** (סו"ת, סי' מז). **קכח. והנחלת** יהושע יישב, שלא שייך להקשות אם נאמר קודם לכן התירוץ לקושיא, ולפיכך מאחר שהעבד כבר אמר שראוי לעבד לשבח לרבו על אשר שחררו, וכל שכן שעלינו להודות לה' שהוציאנו לחירות מעבודת פרך, שוב אין מקום להקשות מה השתנה הלילה הזה מכל הלילות.

קכט. יעב"ץ (ד"ה מרר"ן), תולדות יצחק (ד"ה מתחיל), יד דוד, גנזי יוסף, נחלת יהושע (נרשנ"ס ד"ה פתח), וברכת אברהם (פילה, ד"ה פתח). **קל. ובראש** משביר (נרשנ"ס שם) כתב שצריך לגרוס בדברי הרשב"ם 'פתח ואמר לאחר תשובת העבד' [וכן כתב בדקדוקי סופרים (אות ת) שהיה כתוב במקור בכתב יד, והמעתיקים הגיהו מעצמם 'בן']. והברכת אברהם (פילה, ד"ה פתח) יישב, שהיה כתוב במקור 'לאשה', והיינו שאמר 'עבדים היינו' לאשתו, וטעה המעתיק וסבר שהוא ראשי תיבות לאחר שאילת הבן. ובעזר אליעזר (גיגלמלן, סוף פרשת בא) הביא שרבי צדוק הכהן מלובלין הגיה בדברי הרשב"ם 'כמו לאחר שאלת הבן'. וראה שם ביאור נוסף, והובא בילקוט הגרשוני (ד"ה מ"ל). **קלא. יפה עינים** (ד"ה פטרתן) בשם דקדוקי סופרים, טל תורה (ד"ה פטרתן), מעיל שמואל (נרשנ"ס ד"ה פתח), **שם אפרים** (סוף פרשת ויחי), ובית נפתלי (סו"ת, סי' מז), והוכיח כן מהאבודרהם (סדר ההגדה ופירושה) שהעתיק נוסח הגמרא ללא משפט זה. **קלב. וכתב** שנפל טעות בדיבורי המתחיל ברשב"ם, וכן צריך לומר, **אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה**. לאחר שאילת הבן [והיינו, שלאחר ששאל בנו 'מה נשתנה' שאל את דרו עבדו מה ראוי לעבד לעשות לאדון המשחררו כדי להמחיש היטב את התשובה עבדים היינו לפרעה במצרים]. **פתח ואמר**. התחיל לומר עבדים היינו, וגומר הגדה בשבח והודאה, כלומר כן עשה לנו הקדוש ברוך הוא שהיינו עבדים והוציאנו משם. והיינו שהמחיש לבנו שכשם שאמר דרו שראוי לעבד להודות לרבו ששחררו, כן ראוי לנו להודות לה' שהוציאנו מעבדות לחירות. **קלג. רוקח** (סי' רפג), שבלי הלקט (סי' ריח ד"ה טוב), וכן כתב המהרי"ל (סדר ההגדה).

אמנם לדעת **התוספות** לעיל (קטו: ד"ה מי) צריכים לשאול כל ארבעת השאלות שבנוסח מה נשתנה, ולא נפטר רבה לעיל מחמת שאלת אביי על עקירת השולחן, אלא חזר אביי ושאל כל השאלות, ולא הביאה הגמרא אלא שאלתו הראשונה. ולפי זה הוא הדין כאן חזר העבד ושאל כל השאלות[קלד], ולא הביאה הגמרא אלא כיצד נכנס רב נחמן עם עבדו בדברים, אולם העבד חזר ושאל מה היא כוונת רב נחמן בשאלתו, ולאיזה עבד כיון, ומתוך כך נתעורר לשואלו כל ארבעת הקושיות של מה נשתנה.

ו**לדעת** התוספות לא באה הגמרא להשמיענו, אלא שכאשר שואל הבן או העבד ארבעת הקושיות, פטור האב מלומר בעצמו 'מה נשתנה', אלא מתחיל מיד לומר 'עבדים היינו'.

מיהו רבן גמליאל השנוי במשנתנו

רבן גמליאל היה אומר[קלה]. ביאר **הרשב"ץ** (יכין שמועה פירוש ההגדה, ד"ה רבן גמליאל), שרבן גמליאל שנשנה במשנתנו אינו רבן גמליאל הזקן שהיה נשיא בזמן המקדש [כמבואר במסכת שבת (טו.)], אלא הוא רבן גמליאל מיבנה שהיה נכדו של רבן גמליאל הזקן, והיה בזמן המקדש ולאחר חורבנו, ושנה דינו לאחר החורבן, ולפיכך הובאו דבריו של רבן גמליאל בנוסח ההגדה בלשון עבר 'פסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן שבית המקדש היה קיים על שום מה'.

אך בשמחת הרגל (פיסקא רבן גמליאל ד"ה פסח) העיר, שבמשנתנו אין הלשון 'פסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן שבית המקדש היה קיים', ואם כן אפשר לומר ששנאה רבן גמליאל בזמן המקדש, ובעל ההגדה הרחיב לפרש כיצד צריך לומר לאחר חורבן הבית[קלו].

הטעם ששנתה המשנה 'היה אומר'

שם. נוסח המשנה שלפנינו רבן גמליאל 'היה' אומר, וביארו **האחרונים[קלז]**, ששנה התנא בלשון 'היה אומר' ולא 'רבן גמליאל אומר'[קלח], לפי שרבן גמליאל היה רגיל לומר כן בכל ליל פסח[קלט].

ויש מהאחרונים שביארו[קמ], שהשמיענו התנא שרבן גמליאל היה אומר לעצמו טעם פסח מצה ומרור, אף כשלא נשאל על ידי אחרים.

ובברכת השיר (פיסקא על שמח כמה, ד"ה ומזה) ביאר, שהשמיע התנא שלא נאמר שדווקא בזמן שחרב המקדש ואין פסח, צריך לומר שלשה דברים אלו, כדי לשלם פרים שפתינו, אך בזמן המקדש אין חיוב להזכירם לפי שמקיימים מצות הפסח בפועל, לכך נקט התנא שאפילו רבן גמליאל שהיה בזמן המקדש היה אומר כן[קמא] וכל שכן בזמן הזה[קמב].

מעלת הזכרת טעמי מצוות הפסח

כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו. ביאר **הרשב"ם** (ע"ז ד"ה שלשה) שדברי הגמרא 'כל שלא אמר' הכוונה שלא פירש טעמם. וכתב **רבינו מנוח** (חמץ ומצה פ"ו ה"ח) שלכל המצוות יש טעם, וידיעתם הוא עיקר גדול,

---

קלד. וכן כתב בנמוקי הגרי"ב (ד"ה פטרתן), וראה שם מה שביאר בדברי הרשב"ם. **קלה. במחזור** ויטרי (הל' פסח סי' לו ד"ה ת"ר) גרס 'רבן שמעון בן גמליאל'. וראה גם במאירי (ד"ה רבן) שהביא בשם הרמב"ם שהלכה 'כרבן שמעון בן גמליאל'. **קלו. וכן** כתב בברכת השיר (פיסקא על שמח כמה, ד"ה ומזה). אמנם ראה ביפה תלמוד (ד"ה ר"ג) שדייק ממה שכתבו התוספות (ד"ה ר"ג ופסחים) והתוספות יום טוב (פ"י מ"ה) שצריך לומר 'פסח זה שאנו אוכלים', שרבן גמליאל הזקן שנה משנתנו בזמן המקדש. **קלז. מעשי** ה' (מעשי מלכים פכ"ד ד"ה רבן), **שושנים לדוד** (פ"י מ"ה) **ומרבה לספר** (פיסקא רבן גמליאל). **קלח. אמנם** כמה ראשונים [רמב"ם (נוסח ההגדה), פסקי הרי"ד (ד"ה רבן), מאירי (ד"ה רבן, ד"ה ר"ג) **ופסקי** הריא"ז (ה"ג שם ז)] גרסו 'רבן גמליאל אומר'. **ובמרבה לספר** (פיסקא רבן גמליאל) כתב, שלגירסא זו נראה שיש מי שחולק עליו, ראה שם מה שביאר בזה. **קלט. והשושנים לדוד** (פ"י מ"ה) ביאר כן על פי מה שפירש הרע"ב (מעשר פ"ג מ"ב) שבכל מקום שנשנה במסכת אבות 'הוא היה אומר' פירושו שהיה רגיל התנא לומר כן. ולכך שנה אף התנא במשנתנו 'רבן גמליאל היה אומר' לפי שהיה רבן גמליאל רגיל לומר ולהזכיר בכל שנה ושנה בליל פסח לכל העומדים לפניו לפרש שלשה דברים אלו. **קמ. כן** הבינו במעשה נסים (פיסקא רבן גמליאל, ד"ה רבן) **וברכת השיר** (פיסקא על שמח כמה, ד"ה ומזה) בכוונת המעשי ה' (שם). **קמא. כמבואר** לעיל [בענין 'מיהו רבן גמליאל השנוי במשנתנו'] בשם ברכת השיר ששנה רבן גמליאל דינו בזמן המקדש. **קמב. ובליל שמורים** (פיסקא רבן גמליאל ד"ה וכן) ביאר, שרק בזמן המקדש היה רבן גמליאל אומר טעם המצה משום שנגאלו ממצרים, אך עתה אומרים טעם אחר, והובאו דבריו להלן (ע"ב) בענין 'טעם אכילת מצה'. **קמג. והפרי מגדים** (פ' מפה פ"ו מק"ח) **וליל שמורים** (פיסקא רבן גמליאל) הקשו, כיצד למדים מן הפסוק 'ואמרתם זבח פסח' שצריך לפרש טעם הפסח, שמא לא ציוה הכתוב לפרש זאת אלא לבן הרשע השואל, אבל כשאינו שואל מנין שצריך לפרש. אמנם התורה תמימה (שמות יב פרק רמ, רנ) ביאר, שהפסוק 'ואמרתם זבח פסח' אינו מוסב על שאילת הבן הרשע, שהרי רואה שעומד לפניו קרבן פסח ויודע טעם אכילתו, אלא שואל 'מה העבודה הזאת לכם' לשם רשעות, ואין עונים על שאילתו ככתוב (משלי כו ד) 'אל תען כסיל כאולתו', אלא אומרים לו שאילו היה שם לא היה נגאל, ומטעם זה לא הובא הפסוק 'ואמרתם זבח פסח הוא' בירושלמי (פ"י ה"ד) ובנוסח ההגדה כתשובה לשאלת הבן הרשע, כי אם הפסוק (שמות יג ח) 'בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים' הנאמר במקום אחר, לפי שאכן הפסוק 'ואמרתם זבח פסח' אינו תשובה לבן הרשע, אלא בא ללמד שצריך לפרש בפה טעם הפסח בשעת האכילה. [וראה עוד בכלי יקר (שמות יב מ) בפירושו הראשון כעין זה]. וראה בסמוך שהובא דברי השושנים לדוד (פ"י מ"ה נמוי"ט ד"ה לפיכך), שבאמת הפסוק 'ואמרתם זבח פסח' אינו אלא אסמכתא בעלמא, שהרי בעיקרו הוא תשובה לבן השואל, רק שסמכו עליו חז"ל להזכיר לכתחילה טעם אכילת פסח. **קמד. ובהגדת** תולדות אדם (פיסקא רבן גמליאל, ד"ה רבן) תמה על התוספות, מנין לדבריהם שיש להזכיר

וכל שכן במצוות הפסח, לפי שבהזכרתם מתעורר האדם להאמין אמונה תמה ושלימה בה', לפי שביציאת מצרים נתפרסם לכל ישראל ולכל העמים כי לו לבדו הממשלה בשמים ובארץ.

מקור הדין לומר פסח מצה ומרור והאם מעכבת אמירתם בדיעבד

שם. מצינו כמה דרכים לבאר מנין שצריך לפרש טעם אכילת פסח מצה ומרור: **א. התוספות** (ד"ה ופסחים) ביארו, שצריך לפרש טעם הפסח לפי שנאמר (שמות יג כו) 'ואמרתם זבח פסח הוא'[קמג], ומצה ומרור הוקשו לפסח (להלן קכ.), שכשם שצריך לבאר על שום מה אוכלים פסח, כך צריך לבאר על שום מה אוכלים מצה ומרור. **וביאר בהגדת מרבה לספר** (ד"ה ידי), שהיה די לומר 'ואמרתם פסח הוא', ומכך שנוספה תיבת 'זבח', משמע שכוונת הכתוב היא 'ואמרתם' על ה'זבח' טעם אכילתו ש'פסח הוא לה'[קמד].

ונחלקו האחרונים בדבריהם. הערוך לנר (סוכה כח. ד"ה לפ) **וחידושי הלכות** (תוספתה, סי' ה) כתבו, שמדברי התוספות נראה שחיוב הזכרתם הוא מן התורה, ולפיכך כל שלא הזכירם לא יצא כלל ידי חובתו[קמה].

והפרי חדש (או"ח סי' תפח סק"ח) כתב, שרק אמירת טעם הפסח היא מן התורה, אבל אמירת טעמי מצה ומרור אינה אלא מדרבנן, לפי שלא הוקשו מצה ומרור לפסח מן התורה אלא לענין אכילה, אבל לשאר דברים לא הוקשו כלל, ומה שכתבו התוספות שהוקשו מצה ומרור לפסח לענין אמירה, הוא מדרבנן בלבד.

והשושנים לדוד (פ"י מ"ה נמוי"ט ד"ה לפ) כתב, שאף אמירת פסח היא מדרבנן, והסמיכוהו חכמים על הכתוב 'ואמרתם זבח פסח הוא', לפי שעיקר הכתוב לא בא לפרש אלא תשובה לבן השואל.

ב. הכלי יקר (שמות יב כו, בדרך הרמזון) **והערוך לנר** (סוכה כח. ד"ה לפ)[קמו] ביארו, שחיוב אמירת טעם הפסח נלמד מן הפסוק 'ואמרתם זבח פסח הוא', ואמירת טעמי מצה ומרור למדים מן הפסוק (שמות יג ח) 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמור בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים', ו'בעבור זה' היינו מצה ומרור, כמו שדרש בעל ההגדה 'לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך'.

ג. התולדות אדם כתב, שמכל הפוסקים משמע שחיוב אמירת פסח מצה ומרור נלמד מן הפסוק 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה'. והיינו, שתגיד לבנך הטעם והסיבה של זה המונח לפניך[קמז].

ד. הר"ן (על הרי"ף, להלן ע"ג ד"ה כל, מידושים קיד. ד"ה כל) **ביאר[קמח]**, שאין כוונת רבן גמליאל שכל שאינו אומר פסח מצה ומרור אינו יוצא כלל ידי חובה, אלא כוונתו שלא קיים המצוה כראוי. **וביארו האחרונים[קמט]**, שסבר הר"ן שחיוב אמירת פסח מצה ומרור הוא מדרבנן[קנ], ולכך אמירתם אינה מעכבת בדיעבד[קנא]. **וכתב** הר"ן, שכיוצא בדבר מצינו במסכת סוכה (כח.) שאמרו זקני בית שמאי לרבי יוחנן בן החורנית שהיה יושב בתוך הסוכה ושולחנו עמד בתוך הבית, שאם כך היה נוהג תמיד, לא קיים מצות סוכה מימיו, והרי שם בודאי שקיים מצות סוכה מאחר שלא אכל בתוך הבית, אלא שלא קיים מצות סוכה כראוי, משום שחכמים אסרו לאכול כשהשולחן בתוך הבית[קנב].

פסח מצה ומרור אף בזמן הזה שאין קרב קרבן פסח, שמא לא דיבר הכתוב 'ואמרתם זבח פסח' אלא בזמן המקדש שהקריבו קרבן פסח, אך בזמן הזה שאין הפסח קרב, אין צריך לומר פסח מצה ומרור, ואילו מפשטות דברי רבן גמליאל משמע שאף בזמן הזה יש לנו להזכירם. ויישב בחידושי אגדה (פיסקא רבן גמליאל), שבאמת לדברי התוספות אין חיוב לומר בזמן הזה 'פסח מצה ומרור' מן התורה אלא מדרבנן, ואם לא אמרם יצא ידי חובתו, אלא שלא יצא ידי חובתו כראוי, וכמו שכתב הר"ן (על הרי"ף, להלן ע"ג ד"ה כל, מידושים קיד. ד"ה כל). **קמה. וכתב** בערוך לנר (סוכה כח. ד"ה לפ) שמלשון התוספות משמע, שעל ידי האמירה חל קרבן פסח, ולולי כן אינו כשר לפסח. והוסיף לבאר בבכורי יעקב (סי' תרכה סק"ג), שאף על פי שאין כוונת טעמי המצוות מעכבת בדיעבד, מכל מקום כל שלא אמר פסח מצה ומרור לא יצא ידי חובתו כלל, לפי שדווקא מצוות שלא ציותה התורה לכוין טעמיהם אין כוונתם מעכבת, מה שאין כן פסח מצה ומרור שציוה הכתוב לכוין בטעמיהם, מעכבת כוונתם אפילו בדיעבד. וכן ביאר הגנזי יוסף (להלן ע"ג ד"ה כל), שהטעם שצריך לפרש טעמם, משום שכל מצוה שנתפרש טעמה בתורה צריך לכוין את טעמה, כפי שכתב הב"ח (או"ח סי' תרכה ס"ק). ומה שצריך לומר דווקא בפה ולא מועיל לכוין במחשבה, הוא משום שנאמר 'ואמרתם' כמו שכתבו תוספות [ולפי זה דייק ששאר המצוות שצריך לכוין טעמם די במחשבה ואין צריך לפרש בפה]. **קמו. וכעין** זה כתב בבנין ציון (שו"ת, סי' ל ד"ה לכן). **קמז. אך הפרי מגדים** (סי' תפה פ"ו מק"ח) ביאר, שהתוספות סברו שלא נתפרש בפסוק 'והגדת לבנך' החיוב לבאר טעם מצות פסח ומרור. **קמח. וכן** מבואר ברמב"ן (מלחמות ה', ברכות מ: ד"ה ומלמ) **וריטב"א** (שם ע. ד"ה אמר ר' אחא, סוכה כח. ד"ה הא, פירוש ההגדה פיסקא רבן גמליאל ד"ה רבן). **קמט. בכורי יעקב** (סי' תרכה סק"ג), **חידושי הלכות** (תוספתה, סי' ה), **חידושי אגדה** (פיסקא רבן גמליאל), **וכן מבואר בלחם שמים** (פ"י מ"ה). **קנ. אמנם** כתב **בחידושי הלכות** (שם), שמה שכתב הר"ן שאינו חייב מן התורה לפרש טעמי פסח מצה ומרור, הוא דווקא כשאין לו בן ששואלו, אבל כשבנו שואלו הרי הוא מחויב מן התורה להרבות בתשובתו ולפרש לו. **קנא. וכן** נקט הפרי מגדים (פתיחה כוללת, קריאת שמע הערה ד) שחיוב הזכרתם הוא מדרבנן, אמנם בסימן תע"ט (ס"ק ג) הסתפק האם חיוב אמירת פסח מצה ומרור הוא מן התורה, או שמא לא חייבה התורה אלא לספר נסים ונפלאות, ואמירת 'פסח מצה ומרור' אינה אלא מדרבנן. וראה עוד מה שכתב בסימן תפ"ה (ס"ק ק"ח) בענין זה. **ובחידושי אגדה** (פיסקא רבן גמליאל) כתב לפרש, שלא נחלקו תוספות ופסחים והר"ן (על הרי"ף, להלן ע"ג ד"ה כל, מידושים קיד. ד"ה כל), לפי שהפסוק 'ואמרתם זבח פסח' דיבר על זמן המקדש שהיה קרב הפסח, אבל בזמן הזה שאין קרב קרבן פסח מודים התוספות שחיוב האמירה הוא מדרבנן, ואינו מעכב בדיעבד. ומה שכתב הר"ן שיצא בדיעבד הוא דווקא בזמן הזה, אבל בזמן המקדש מודה להתוספות שהחיוב הוא מן התורה ולא יצא ידי חובתו. **קנב. והעירו** האחרונים [לחם שמים (פ"י מ"ה), פרי מגדים (סי' תפה פ"ו מק"ח) וערוך לנר (סוכה כח. ד"ה לפ)], שהתוספות

ילקוט פסחים קטז. - קטז: ביאורים

מהי המצוה שלא יצא בה ידי חובתו

שם. נחלקו הראשונים מהי המצוה שלא יצא בה ידי חובה. כמה ראשונים[קנג] ביארו, שלא יצא ידי חובת סיפור יציאת מצרים[קנד]. וביאר **בערוך לנר** (סוכה כח. ד"ה לח) **ובבנין ציון** (שו"ת סי' ג), שהנה הקשו המפרשים מהי המצוה המיוחדת של סיפור יציאת מצרים בליל פסח, והלא מצוה להזכיר יציאת מצרים בכל לילה ולילה. ותירצו, שבכל לילה די להזכיר יציאת מצרים בקריאת שמע, ואילו בליל פסח מצוה להרבות בסיפור יציאת מצרים. והשמיע רבן גמליאל שלכל הפחות צריך לפרש נוצת אכילת פסח מצה ומרור המבואר בפסוקים, ואילו הרבה לספר ביציאת מצרים, ולא הזכיר טעם אכילת פסח מצה ומרור לא יצא ידי חובת סיפור יציאת מצרים[קנה].

ויש מהראשונים[קנו] שביארו, שלא יצא ידי חובת מצות אכילת פסח מצה ומרור, לפי שמלבד אכילתם צריך לפרש אף טעם מצוותם[קנז].

הטעם שצריך לפרש טעמיהם יותר משאר המצוות

שם. דקדק **המהרש"א** (להלן ע"ב ד"ה כל), מפני מה צריך לפרש הטעם שנצטוינו לאכול פסח מצה ומרור, מה שלא מצינו בשאר המצוות שדי לברך על עשייתם ולא צריך לפרש טעמיהם.

ויישב, שלפי גודל הפגם והריחוק מן הקדושה, יש צורך יותר להתקרב לקדושה, ולכן שנינו (זבחים ג.) שכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים חוץ מן הפסח והחטאת, שכן האדם החוטא הרי הוא מרוחק מן הקדושה, ולפיכך יש יותר צורך לזבוח חטאתו לשמה לקרבו יותר אל הקדושה. וכן לגבי פסח, כיון שישראל היו במצרים משועבדים לטומאה לעבוד עבודה זרה, יש יותר צורך לשחוט קרבן פסח לשמו לקרבו יותר לקדושה. והשמיענו רבן גמליאל, שגם אכילת הבעלים צריכה להיות לשמה, כדי לקרב יותר אל הקדושה. ומטעם זה אף באכילת מצה ומרור צריך לפרש בפה טעמי אכילתם, לפי שנצטוינו לאכול מרור זכר למה שהיינו משועבדים במצרים לטומאתם, והרחיקנו ה' משם וקרבנו אל הקדושה. וכן נצטוינו לאכול מצה זכר למה שהרחיקנו ה' מטומאת מצרים שהיא כשאור שבעיסה, וקרבנו אל הקדושה על ידי אכילת המצה, ככהן האוכל מנחה [שהיא מצה], שכיון שמתקרב על ידי אכילתה אל הקדושה אין ראוי להיות בה חמץ[קנח].

רמז הלשון לא יצא 'ידי חובתו'

שם. דקדק **הצל"ח** (ד"ה רבן), מדוע שנתה המשנה בלשון 'לא יצא ידי חובתו', ולא נקטה 'לא יצא' כפי שמצינו ששנתה בברכות (טו.) 'הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא, רבי יוסי אומר לא יצא'. ויישב, שמצינו שנחלקו המדרשים כיצד נגאלו ישראל לאחר מאתיים ועשר שנים שהיו במצרים, והרי נגזר עליהם עינוי ועבודה ארבע מאות שנה [כמבואר בבראשית (טו יג)]. יש שדרשו שעל ידי קושי השיעבוד נשלם מנין ארבע מאות שנה, ולפי דבריהם נמצא שנגאלו ישראל ממצרים בזמן שנגזר עליהם. אך יש שדרשו שבאמת יצאו ישראל ממצרים לפני זמנם, ועל כן נתחדשו עליהם גלויות נוספות כדי להשלים מנין ארבע מאות שנה.

אמנם ממה שנאכל המרור לאחר המצה יש להוכיח שנשלם מנין ארבע מאות שנה על ידי קושי המרירות והשיעבוד, שהרי היה ראוי לאכול את המרור קודם המצה, לפי שהמרור בא לזכר מה שמיררו המצרים את חיי אבותינו כמבואר במשנה להלן, והמרירות היתה לפני הגאולה הנרמזת במצה. אלא הטעם שנאכל המרור לאחר המצה, משום שעל ידי קושי המרירות נגאלו ישראל לאחר מאתיים ועשר שנים ונשלמה גזירת שיעבוד מצרים, ונמצא שהמרירות היא הגאולה האמיתית, ושוב אין ישראל צריכים להשתעבד להשלים גזירת שיעבוד מצרים. וזה רימז רבן גמליאל בדבריו, ש'כל שלא אמר שלשה דברים אלו', כלומר שלא פירש טעמיהם, 'לא יצא ידי חובתו', לפי שלולי ההתבוננות בטעמיהם יש מקום לומר שנגאלו ישראל קודם זמנם וצריכים אנו עדיין להשתעבד ולא יצאנו ידי חובתנו בגלות מצרים, אבל על ידי ההתבוננות בטעמיהם מתעוררת הקושיא מדוע נאכל המרור לאחר המצה והלא המרירות קדמה לגאולה, וצריך בהכרח ליישב שעל ידי המרירות תמה הגזירה ויצאו אבותינו ממצרים בזמנם והיתה גאולה אמיתית, וממילא יצאנו כבר ידי חובת גלות מצרים.

הטעם שנשנה פסח תחילה אף על פי שנאכל לבסוף

ואלו הן פסח מצה ומרור. נאמרו **באחרונים** כמה טעמים, מפני מה נשנה הפסח תחילה, אע"פ שאינו נאכל אלא לאחר המצה והמרור, כפי שמבואר להלן (קיט:) שהפסח נאכל על השובע:

א. בזבח פסח (מנחת יצחק, פיסקא רבן גמליאל) ביאר, שנשנה הפסח תחילה, משום הנס הגדול שאירע לאבותינו במצרים בעת אכילתם קרבן פסח, שפסח הקב"ה על בתיהם. וכן מצינו שהקדים הכתוב (שמות יב ח) לצוות על הפסח תחילה, ולאחר מכן על מצה ומרור, ושנה רבן גמליאל כסדר האמור בכתוב.

ב. הברית הלוי (מלקנן, פט"ז דף מ:) ביאר, שלכך הקדים רבן גמליאל פסח למצה, לפי שמצות פסח באה לידינו לפני מצות מצה, שהרי קרבן פסח מקחו בעשור לחודש, ונשחט ביום ארבעה עשר בין הערבים, ואילו המצה לא הגיע זמן מצותה אלא כשנאכלת בליל חמשה עשר.

ג. בהון עשיר (פ"י מ"ה ד"ה פסח) ביאר, שנשנה הפסח תחילה, לפי שחיוב אמירת 'מצה זו' ו'מרור זה' נלמד ממה שהוקשו מצה ומרור ל'פסח', כמבואר **בתוספות** (לעיל ע"ח ד"ה ומרורים).

ד. בהגדת חתן סופר (פיסקא רבן גמליאל ד"ה נסדר) ביאר, שהנה הטעם שהפסח נאכל באחרונה, הוא משום שאסור לאכול מאומה לאחר אכילתו, כדי שלא יתבטל טעם הפסח מפיו, כמבואר להלן (קס)[א], אך לגבי אמירה ודאי שראוי להזכירו תחילה, לפי שבתחילה פסח הקב"ה על בתי אבותינו במצרים בחצות הלילה, ואילו המצה היא זכר ליציאת מצרים שהיתה לאחר חצות הלילה.

טעם שנשנה מרור בסוף

שם. נאמרו **באחרונים** כמה טעמים, מפני מה נשנה מרור בסוף, אע"פ שהוא זכר לעבדות שהיתה לפני הגאולה:

א. העיון יעקב (ד"ה ר"ג) ביאר, ששנה רבן גמליאל מרור בסוף, כדי שיזכור האדם את שפלותו בעת שהיה עבד, ולא תזוח דעתו עליו.

ב. בהון עשיר (פ"י מ"ה ד"ה פסח) ביאר, שנשנה המרור לבסוף, משום שנקט התנא כסדר האמור בכתוב (נחמדים ט יח), 'על מצות ומרורים'.

ג. בקול הרמ"ז (פס ד"ה מרור) ביאר על פי המבואר בזוהר (ח"ג נקלח מה.), שאין אדם מרגיש שבירת עצמותיו ושבירת רוחו מחמת עבודה קשה, אלא לאחר סיומה, וכך ישראל הרגישו בקושי שיעבודם רק לאחר שיצאו ממצרים. ולכך

(סוכה ג. ד"ה דממר) פירשו שהאוכל בסוכה כששולחנו בתוך הבית לא קיים מצות סוכה אפילו מן התורה. והלחם שמים תמה על הר"ן, שהרי מצינו שנחלקו רב יחזקאל ורב יוסף במסכת ברכות (יח.) בדינו של הקורא קריאת שמע בשכיבה או בקימה כדעת בית שמאי [והיינו של ערב בשכיבה ובבוקר בעמידה, ולא כדברי בית הלל שקורא כדרכו] האם יצא ידי חובתו, וסבר רב יוסף שלא עשה ולא כלום וצריך לחזור ולקרות, והביא ראיה ממה שאמרו זקני בית שמאי לרבי יוחנן בן החורנית 'אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך', ומבואר שמה שאמרו לו 'לא קיימת מצות סוכה', היינו, שלא קיים כלל מצות סוכה אפילו בדיעבד, כמו שאמר רב יוסף לגבי קריאת שמע שלא עשה כלום. ויתירה מזו מצינו שחכמים עשו סייג לדבריהם לעקור דבר מן התורה, שהקורא קריאת שמע לאחר חצות לא יצא כלל ידי חובתו אפילו בדיעבד לשיטת תלמידי רבינו יונה (ברכות ג. ד"ה ותכמיס). וראה שם שחילק בזה בין שוגג למזיד, שהעובר על דברי חכמים במזיד אינו יוצא ידי חובתו אפילו בדיעבד. אבל העושה שלא כתקנת חכמים בשוגג, צריך לכתחילה לחזור ולעשות כתקנתם, אולם אם עבר הזמן ואינו יכול לחזור ולעשות, שכר מצוה בידו, כיון שעשה כדין תורה. ובדברים אחדים (דרוש כב ד"ה והנה - הרמשון) יישב, שהראשונים אלו סברו שמה שאמר רב יוסף שהקורא קריאת שמע כבית שמאי 'לא עשה ולא כלום' היינו שלא עשה מצוה כתיקונה.

קנג. מחזור ויטרי (על ההגדה, פיסקא רבן גמליאל), **ראב"ן** (פירוש ההגדה, פיסקא רבן גמליאל ד"ה ידי), **מלמד התלמידים** (פרי נו). וכן כתבו **הרשב"ץ** (יקין שמועה, פירוש ההגדה ד"ה רבן גמליאל), **קרית ספר** (ממן ומצה פ"ו), **בנין ציון** (שו"ת סי' ל ד"ה אמן) **ותפארת ישראל** (פ"י יכין אות נב). **קנד. וכן** הובא בשם **הגר"ח** (פטנטיל, אות מ) לדייק ממה שכתב **הרמב"ם** (ממן ומצה פ"ו ה"ה) ש'כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בליל חמשה עשר לא יצא ידי חובתו' וכו', וסיים הרמב"ם וכתב, 'ודברים האלו כולן הן הנקראין הגדה'. כלומר, שכל מה שהזכיר הרמב"ם קודם לכן, ובכלל זה אף אמירת פסח מצה ומרור, הרי זה בכלל מצות 'והגדת לבנך' שהיא מצות סיפור יציאת מצרים. וביאר **עוד הרשב"ץ** (יקין שמועה, פירוש ההגדה ד"ה רבן גמליאל), שאע"פ שכבר נזכרו פסח מצה ומרור בשאלות 'מה נשתנה', לא יצא בכך ידי חובה, לפי שלא נזכרו שם טעמי אכילתם. **קנה. ובנין** ציון (שו"ת סי' ל ד"ה אמן) הוסיף לבאר, שלכך שנה התנא דבריו של רבן גמליאל לאחר הדין ש'מתחיל בגנות ומסיים בשבח', להודיענו שגם אמירת פסח מצה ומרור היא ממצות סיפור יציאת מצרים. וכתב **עוד** (ד"ה ממנס), שלשיטה זו שאמירת 'פסח מצה ומרור' היא מדין סיפור יציאת מצרים, אין צריך לאומרם בפסח שני, לפי שאין בו מצות סיפור יציאת מצרים. אולם לדעות הראשונים [להלן] שצריך להזכירם מדין מצות אכילת פסח מצה ומרור, צריך לאומרם גם בפסח שני. **קנו. הרוקח** (פירוש ההגדה ד"ה רבן), **כל בו** (סי' נג ד"ה רבן) **ואבודרהם** (סדר ההגדה ופירושה, פיסקא רבן גמליאל ד"ה רבן). **קנז. וכן** מבואר מדברי **הרמב"ן** (מלחמות ה', ברכות יח: ד"ה ומתני) שכתב, שמה ששנינו שכל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו היינו שלא קיים המצוה כהלכה, אבל אינו צריך לחזור ולאכול פסח מצה ומרור. וכן ביאר **הערוך לנר** (סוכה כח. ד"ה לח) בדעת התוספות (ד"ה ומתני), שפירוש הכתוב 'ואמרתם זבח פסח', שעל ידי האמירה נעשה קרבן פסח. וראה **בבנין ציון** (שו"ת, מ"ח סי' ל ד"ה אמן) שתמה מדוע תלויה מצות אכילתה פסח מצה ומרור באמירה. **קנח. וכתב** שהמקור להזכיר בפה טעם אכילת מרור נלמד מן הכתוב (דברים כו יח) 'וזכרת כי עבד היית במצרים ויפדך ה' אלהיך משם', והיינו שנזכור שריחק אותנו ה' מטומאת מצרים וקרבנו אליו, ומרור שהוא חזרת, שרך בתחילתו וקשה בסופו [כמו שאמרו לעיל (לט.)] מורה על זה, וכמו שפירש **בכורות** (מ"ח מז: ד"ה מזירין) שזה מרמז שמתחילה היו דעותיהם לצד טומאה ובסוף לצד טהרה שאליה באים בקושי. ובמצה נאמר (דברים טז ג) 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני וגו' למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך', והיינו, שנזכור שהוציאנו מן הטומאה שהיא שאור שבעיסה וקרבנו אל הקדושה על ידי אכילת מצה. והכוונה בזכירות אלו שיזכור בפה, כמו שמצינו לגבי זכירת עמלק וזכירת שבת [ראה תורת כהנים (ריש פרשתי)]. **א. וכמבואר** בפנים יפות (שמות יג ח ד"ה וע"פ), ששאלת הבן החכם היא, שראוי להקדים אכילת הפסח לפני אכילת המצה, לפי שהפסח בא לזכר נס הפסיחה שפסח הקב"ה על בתי אבותינו בחצות הלילה, ואילו המצה באה להעיד שלא הספיק בצקם להחמיץ ביציאתם ממצרים בבוקר. והאב משיבו 'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן' [כמבואר בהגדה], והיינו, שאי אפשר להקדים אכילת הפסח למצה, כדי שלא יבטל טעם המצה את טעם הפסח.

הזכיר הכתוב (שם) וגם שנה התנא מרור לאחר מצה, לפי שרק אחרי הגאולה הנרמזת במצה הרגישו מרירות עבודתם הקשה.

ד. הצל"ח (ד"ה רבן גמליאל) ביאר, שהמרור בא לאחר המצה, לפי שמחמת קושי השיעבוד והמרירות, תמה גזירת שיעבוד מצרים לאחר מאתיים ועשר שנים, ולא היו צריכים להשתעבד ארבע מאות שנה, ונמצא שהמרירות הנרמזת במרור היא הגאולה האמיתית[ב].

ה. במעשה נסים (פיסקא רבן גמליאל ד"ה מרור) ביאר הטעם שאכילת מצה קודמת לאכילת מרור, אע"פ שהשיעבוד קדם לגאולה, לפי שעיקר טובת הגאולה הוא מה שנעשינו עבדי ה' ביציאת מצרים, ולקח אותנו לו לעם, וזו היא טובה אף אילו היינו מלכים ושרים בהיותנו במצרים. ולכך אילו היינו עושים תחילה זכר למרירות ואחר כך לגאולה, היתה עשייתנו מורה שעיקר טובת הגאולה הוא מה שיצאנו מהמרירות. ועל כן עושים תחילה זכר לגאולה, כדי להורות שעיקר טובת הגאולה הוא, שנעשינו עבדי ה', ולאחר מכן עושים זכר למרירות, להורות שגאולתנו מהמרירות היא כטפילה לגאולת הנפש.

ו. בבני יששכר (ניסן מאמר ט אות ה) פירש, שתכלית השיעבוד והמרירות היתה להחליש כח היצר הרע של בני ישראל, כדי שתוכל לשכון בהם התורה שהיא רוחנית, ואינה חלה על אדם בעוד יש בלבו מחשבות רעות, וכמו שכתב החיד"א (כסא דוד, דרוש יח ד"ה עוד מפסר) **בשם הילקוט דוד** (שמות ד"ה מכלית - השני). אך בני ישראל לא ראו את טובת המרירות בעודם משועבדים לפרעה, עד לאחר יציאתם לחירות, ועל כן בסיפור שבח יציאת מצרים נזכר המרור רק לאחר הפסח והמצה הרומזים על הגאולה.

כיצד יש זכר באכילת הפסח לנס הפסיחה

פסח על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים. הקשה **במעשה נסים** (פיסקא רבן גמליאל ד"ה פסח), כיצד ניכר נס הפסיחה על ידי אכילת בשר טלה. ויישב, שכיון שפסח הקב"ה על בתי אבותינו בגלל מצות שחיטת הטלה ואכילתו, על כן יש זכר לנס הפסיחה על ידי אכילתו, מאחר שעל ידי אכילה מעין זו נעשה נס הפסיחה לאבותינו.

טעם אכילת מצה

מצה על שום שנגאלו אבותינו ממצרים. מבואר בנוסח המשנה שלפנינו [וכן בירושלמי (פ"י ה"ד)], שטעם מצות אכילת מצה, הוא משום שנגאלו אבותינו ממצרים.

אמנם בנוסח ההגדה מבואר, שטעם אכילת מצה הוא משום 'שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ, עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם, שנאמר (שמות יג לט) 'ויאפו את הבצק' וגו'[ג]. וכן היא גירסת **הרא"ש** (סי' ג) במשנתנו[ד].

וכתב התוספות רי"ד (תלמיהה, ד"ה מצה, ופסקי הרי"ד ד"ה רבן), שמה ששנינו במשנתנו 'מצה על שם שנגאלו', זהו מה שאנו אומרים בהגדה, 'מצה זו שאנו אוכלים על שום מה, על שום שלא הספיק בציקן של אבותינו להחמיץ' וכו'. **ובהון עשיר** (פ"י מ"ה) **ובהגדת שערי גאולה** (זכר לפסח, פיסקא רבן גמליאל ד"ה על) כתבו להשוות שתי הנוסחאות, על פי המבואר בספרים, שאילו לא נגאלו ישראל בחיפזון אלא היו שוהים עוד רגע אחד במצרים, לא היו נגאלים לעולם, לפי שהיו נכנסים לשער החמשים של הטומאה, ולא היתה להם תקומה לעולם, ונמצא שעל ידי שנגאלו בחיפזון עד שלא הספיק בצקם להחמיץ, זכו לצאת ממצרים, ונמצא ששתי הנוסחאות עולות בקנה אחד.

ובהגדת ליל שמורים (פיסקא רבן גמליאל ד"ה ולכן) ביאר, שהמצה הנאכלת עם הפסח היא חלק ממצות קרבן הפסח, ובאה משום שמחת הגאולה, כעין לחמי תודה הבאים עם קרבן תודה. אולם מצה הנאכלת בזמן הזה, אינה באה בתורת מצה הנאכלת עם הפסח, שהרי כיון שבטל קרבן פסח ואינו קרב, כל שכן שהמצה הטפילה אליו בטילה, אלא טעם אכילתה הוא משום זכר שיצאו בחיפזון ממצרים ולא הספיק בצקם להחמיץ. ומשום כך משנתנו שנשנתה בזמן המקדש[ה], נקטה טעם אכילת המצה 'על שום שנגאלו אבותינו ממצרים', לפי שהמצה הנאכלת עם הפסח באה משום שמחת הגאולה, כעין קרבן תודה עם לחמיו. ואילו בעל ההגדה נקט 'על שום שלא הספיק בצקם להחמיץ', כנגד המצה הנאכלת בזמן הזה, שאינה באה אלא לזכר חיפזון היציאה[ו].

וכעין זה ביאר **במרומי שדה** (לעיל קטו: ד"ה נסח)[ז], שבזמן המקדש היה עיקר סיפור ההגדה על נס הפסיחה, שפסח ה' על בתי אבותינו, ולא על החיפזון, והמצה באה להודיע ולפרסם יציאת מצרים, כעין לחמי תודה הבאים על הנס. אבל משחרב המקדש וישראל שרויים בגולה, אין עיקר הספור על הגאולה, אלא על שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ, שהרי נאמר (דברים טז ג) 'לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, כי בחפזון יצאת מארץ מצרים', ומכאן למדים (לעיל כח:) שמצה נוהגת בזמן הזה מן התורה, ואמר הכתוב שמצה זו באה לזכר חיפזון היציאה[ח].

הרי נצטוו ישראל לאכול מצה בעודם במצרים

שם. נתבאר לעיל טעם אכילת מצה לפי נוסח ההגדה, משום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ, וכן היא גירסת **הרא"ש** (סי' ג) במשנתנו. והקשו **הרי"ד** (פירוש ההגדה, פיסקא רבן גמליאל ד"ה להתמהמה[ט]) **והאבודרהם** (סדר ההגדה ופירושה, פיסקא רבן גמליאל), כיצד יתכן שטעם אכילתה הוא משום שיצאו בחיפזון ממצרים, והלא נצטוו ישראל לאכול מצה בעודם במצרים בליל חמשה עשר לפני יציאתם. ויישבו, שהקב"ה רואה את העתיד, וצפה שיצאו בני ישראל בחיפזון ממצרים, ולא יוכלו להתמהמה להחמיץ את עיסתם, ועל כן ציום לאכול מצה בעודם במצרים, כנגד נס החיפזון שיארע עמהם ביציאתם[י].

ובזבח פסח (מכילתא, פיסקא רבן גמליאל ד"ה מצה) יישב[יב], שהנה מצינו שני טעמים לאכילת מצה. האחד, זכר לשיעבוד מצרים, שכן מצה היא מאכל עבדים, ואכלוה אבותינו במצרים בעודם עבדים לפרעה, ועל שם כך נקראת המצה 'לחם עוני' (דברים טז ג). והשני, זכר לחיפזון יציאת מצרים, כמו שנאמר (שם) 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים'. והכריע רבן גמליאל, שמצות אכילת מצה שנצטוו ישראל בעודם במצרים, באה לזכר העוני והשיעבוד, אבל המצה הנאכלת לדורות, באה לזכר חיפזון הגאולה[יג].

הטעם שלא החמיצו עיסותיהם במצרים

שנאמר ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים וגו'. נאמר בפסוק (שמות יב לט) 'ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגות מצות כי לא חמץ כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם'. ונחלקו **הראשונים** מדוע לא החמיצו ישראל את עיסותיהם. **הרמב"ן** (שם) ביאר, שבני ישראל לא החמיצו את עיסותיהם, מפני שהוזהרו עוד בהיותם במצרים על 'בל יראה' ועל אכילת חמץ[יד], כמו שנאמר (שם יט) 'שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת ונכרתה' וגו'. ומה שאמר הכתוב 'כי גורשו ממצרים', הוא נתינת טעם מדוע אפו את המצות בדרך ולא בעודם במצרים, לפי שגורשו ממצרים, ולא היתה להם שהות לאפות במצרים[טו].

אך כמה ראשונים[טז] פירשו, שבני ישראל לא החמיצו עיסותיהם, מפני שגזר שלא ממצרים ולא יכלו להתמהמה להחמיצם, אולם אילו יכלו להתמהמה היו מחמיצים את עיסותיהם.

ותמהו הראשונים[יז], כיצד היו רשאים להחמיץ את עיסותיהם, והלא הוזהרו על איסור חמץ בעודם במצרים. ונאמרו בזה כמה דרכים:

א. כמה ראשונים[יח] יישבו, שלא הוזהרו ישראל במצרים על איסור חמץ, אלא יום אחד בלבד, כמבואר לעיל (ט:). ועל כן, אילו היו יכולים להתמהמה, היו מחמיצים עיסותיהם במצרים בשביל צידה לדרך[יט].

ב. **הובאו** דבריו בהרחבה לעיל (סוף ע"ב). ג. **והמהרש"א** (מ"ב ד"ה מצה זו) הקשה לפי טעם זה, מדוע ציותה התורה לאכול מצה בתחילת הלילה, והלא היה ראוי לאכול את המצה לאחר חצות הלילה, שאז יצאו ממצרים ואפו את הבצק ולא הספיק להחמיץ, וראה שם מה שיישב. ד. **הרי"ף** גרס כנוסח המשנה שלפנינו, אך הוסיף לגרוס, 'שנאמר (שם) 'ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות' וגו' [וכן כתבו בתוספות רי"ד (תלמיהה, ד"ה מצה, ופסקי הרי"ד ד"ה רבן), פסקי הריא"ז (פ"י ה"ג אות ז) ומהר"ם חלאווה (ד"ה מצה)], ועל פי זה הוגה במשנה שבגמרא [ראה בליל שמורים (פיסקא רבן גמליאל ד"ה מצה)]. והרמב"ם בפרק ז' מהלכות חמץ ומצה (ה"ה) כתב כנוסחת משנתנו, 'מצה על שם שנגאלו'. אולם בפרק ח' (ה"ד) ובנוסח ההגדה, כתב כנוסחת ההגדה, 'על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ'. ה. **שהרי** לא שנתה כנוסחת ההגדה, 'פסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן שבית המקדש היה קיים'. ו. **והוסיף** לבאר, שרבן גמליאל האמור במשנתנו, הוא רבן גמליאל מיבנה שהיה בזמן המקדש ולאחר חורבנו, ובזמן המקדש היה אומר כנוסחת משנתנו 'על שום שנגאלו אבותינו', ואילו לאחר החורבן אמר כנוסח ההגדה. ולכך נקטה המשנה 'רבן גמליאל היה אומר', אף שלא מצינו לשון 'היה אומר' בשאר משניות, כי אם במסכת אבות ועדיות, לפי שרבי שסידר המשניות היה לאחר החורבן, ואילו הטעם 'על שום שנגאלו אבותינו' שייך לזמן המקדש, ורבן גמליאל לא היה אומר כן, אלא לשעבר בזמן המקדש. והרי"ף כתב שני הטעמים ביחד כדרכו לקצר, אמנם טעם אחד שייך לזמן הבית, והשני לזמן הזה. ז. **וכן** ביאר בהעמק דבר (דברים טז ג) ובאמרי שפר (פיסקא רבן גמליאל ד"ה מצה). ח. **וראה** בהעמק דבר (שם) ואמרי שפר (פיסקא רבן גמליאל ד"ה מצה). ט. **נדפס** בהגדת שערי גאולה. וכן הביא בשמו בשבלי הלקט (סי' ריח פיסקא רבן גמליאל ד"ה על). י. **האבודרהם** יישב זאת בשם רבי יוסף קמחי. יא. **וכן** תירץ הזבח פסח (מכילתא, פיסקא רבן גמליאל ד"ה מצה) בדרך הראשון, והוסיף לבאר, שכשם שנצטוו ישראל במצרים על קרבן פסח, על מנת שיפסח הקב"ה על בתיהם, אע"פ שעדיין לא ארע הנס, כך נצטוו על המצה כנגד חיפזון היציאה שלמחרת. אמנם המהרש"א (מ"ב ד"ה מצה זו) כתב, שאין זו סברא לומר שאכלו מצה על שם העתיד, וראה (שם ד"ה מצה ע"ב) מה שכתב ליישב. יב. **בדרך** השלישי. יג. **ובמעשי** ה' (מעשי מצרים, פכ"ד פיסקא רבן גמליאל ד"ה מצה) הקשה, שלא מצינו שנקראת המצה 'לחם עוני', אלא בפסוק 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני', הנאמר על פסח דורות. יד. **וכתב** הר"א מזרחי (שמות יב לד), שלפי זה, מה שנאמר 'כי לא חמץ', היינו מפני שהוזהרו על איסור חמץ. טו. **אולם** בהגדת שניים מי יודע (מפרש ג', ד"ה מצה זו) הקשה מנוסח ההגדה, 'שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם', ומשמע שאילולי נגלה עליהם הקב"ה, היו מחמיצים את עיסותיהם במצרים. וכן הקשה בדברי דוד (שם לד), וראה בדבריו שביאר את דברי הרמב"ן באופן אחר. טז. **רש"י** (שם לד), תוספות רי"ד (תלמיהה, ד"ה מצה, ופסקי הרי"ד ד"ה רבן), מהר"ם חלאווה (ד"ה מצה) ור"ן (על הרי"ף, ד"ה מצה). יז. **תוספות** רי"ד (תלמיהה, ד"ה מצה, ופסקי הרי"ד ד"ה רבן), דעת זקנים, מושב זקנים והדר זקנים (שם לט). יח. **תוספות** רי"ד (תלמיהה, ד"ה מצה, ופסקי הרי"ד ד"ה רבן), מאירי (לעיל ע"ב ד"ה ר"ג), ר"ן (על הרי"ף, ד"ה מצה), דעת זקנים, מושב זקנים והדר זקנים (שם לט). יט. **וביארו** בדעת זקנים (ד"ה מצה) מה שביאר באריכות טעם החילוק, בין בזמן שבית המקדש קיים, לבין לאחר חורבנו. כ. **נדפס** בהגדת שערי גאולה. וכן הביא בשמו בשבלי הלקט (סי' ריח פיסקא רבן גמליאל ד"ה על). כא. **האבודרהם** יישב זאת בשם רבי יוסף קמחי. כב. **וכן** תירץ הזבח פסח (מכילתא, פיסקא רבן גמליאל ד"ה מצה) בדרך הראשון, והוסיף לבאר, שכשם שנצטוו ישראל במצרים על קרבן פסח, על מנת שיפסח הקב"ה על בתיהם, אע"פ שעדיין לא ארע הנס, כך נצטוו על המצה כנגד חיפזון היציאה שלמחרת. אמנם המהרש"א (מ"ב ד"ה מצה זו) כתב, שאין זו סברא לומר שאכלו מצה על שם העתיד, וראה (שם ד"ה מצה ע"ב) מה שכתב ליישב. כג. **בדרך** השלישי. כד. **ובמעשי** ה' (מעשי מצרים, פכ"ד פיסקא רבן גמליאל ד"ה מצה) הקשה, שלא מצינו שנקראת המצה 'לחם עוני', אלא בפסוק 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני', הנאמר על פסח דורות. כה. **וכתב** הר"א מזרחי (שמות יב לד), שלפי זה, מה שנאמר 'כי לא חמץ', היינו מפני שהוזהרו על איסור חמץ. כו. **אולם** בהגדת שניים מי יודע (מפרש ג', ד"ה מצה זו) הקשה מנוסח ההגדה, 'שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם', ומשמע שאילולי נגלה עליהם הקב"ה, היו מחמיצים את עיסותיהם במצרים. וכן הקשה בדברי דוד (שם לד), וראה בדבריו שביאר את דברי הרמב"ן באופן אחר. כז. **רש"י** (שם לד), תוספות רי"ד (תלמיהה, ד"ה מצה, ופסקי הרי"ד ד"ה רבן), מהר"ם חלאווה (ד"ה מצה) ור"ן (על הרי"ף, ד"ה מצה). כח. **תוספות** רי"ד (תלמיהה, ד"ה מצה, ופסקי הרי"ד ד"ה רבן), דעת זקנים, מושב זקנים והדר זקנים (שם לט). כט. **תוספות** רי"ד (תלמיהה, ד"ה מצה, ופסקי הרי"ד ד"ה רבן), מאירי (לעיל ע"ב ד"ה ר"ג), ר"ן (על הרי"ף, ד"ה מצה), דעת זקנים, מושב זקנים והדר זקנים (שם לט). ל. **וביארו** בדעת זקנים

אוצר החכמה

והר"ן (על הרי"ף, ד"ה מנה) הוסיף לבאר, שישראל במצרים לא הוזהרו על איסור 'בל יראה', אלא על אכילת חמץ, ולכך היו רשאים להחמיץ העיסות בשביל צידה לדרך.

וביאר התוספות יום טוב (פ"י מ"ה), שלא נהג איסור בל יראה בפסח מצרים, לפי שאיסור בל יראה נאמר בפרשת 'כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני' (שם יג ה), ומשמע שתלה הכתוב איסור בל יראה בביאת הארץ, ולא הוזהרו בפסח מצרים אלא על אכילת חמץ. והר"א מזרחי (שם יג לד) והלחם שמים (שם) כתבו, שלא הוזהרו ישראל במצרים על 'בל יראה', משום שנאמר (שם יט) 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם', ומשמע שלא נצטוו על כך אלא בזמן שנוהג פסח שבעת ימים, מה שאין כן פסח מצרים שנהג יום אחד בלבד, לא נצטוו בו על 'בל יראה', אלא על איסור אכילת חמץ.

ב. המהר"ם חלאווה (ד"ה מנה) כתב, שלא נצטוו ישראל בפסח מצרים, אלא בליל חמשה עשר בלבד, ולכך אילו לא גורשו ממצרים, היו יכולים להחמיץ עיסותיהם למחרת ביום חמשה עשר[כ].

ג. הרשב"ץ (פירוש ההגדה, פיסקא רבן גמליאל ד"ה מנה) **והרע"ב** (עמר נקי, שמות יג לט) יישבו, שלא הוזהרו ישראל בפסח מצרים על השבתת שאור ואכילת חמץ, ולכך יכלו לאפות חמץ[כא]. ותמהו **האחרונים**[כב], שהרי מבואר לעיל (שם) שנצטוו בפסח מצרים על איסור חמץ יום אחד[כג].

ד. הצל"ח (ד"ה כל) **והמלבי"ם** (שם לד) יישבו, שבאמת נהג איסור 'בל יראה' אף בפסח מצרים, ומה שמבואר בגמרא (לעיל שם) שנהג איסור חמץ בפסח מצרים יום אחד, הכוונה ליום ארבעה עשר וליל חמשה עשר[כד], אבל למחרת בבוקר היו מותרים אפילו באכילת חמץ, וכל שכן בראייתו, ולכך אילו יכלו להתמהמה, היו אופים את עיסתם חמץ ביום חמשה עשר[כה].

שביתת יום טוב ואיסור 'בל יראה' בפסח מצרים

שם. נתבאר לעיל שנחלקו **הראשונים**, האם הוזהרו ישראל בפסח מצרים על איסור 'בל יראה'. **שהרמב"ן** (שמות יג לט) נקט שנצטוו אף על בל יראה[כו].

אולם **הר"ן** (על הרי"ף, ד"ה מנה) כתב, שלא הוזהרו בפסח מצרים על איסור 'בל יראה'. וביאר, שמאחר שפסח מצרים לא נהג אלא לילה ויום, ולמחרת היו מותרים במלאכה ובחמץ, על כן אילו לא גורשו ממצרים, היו מחמיצים את עיסותיהם לצידה לדרך, שהרי לא הוזהרו בבל יראה[כז].

וביאר התוספות יום טוב (פ"י מ"ה) בדברי הר"ן, שלא הוזהרו ישראל על איסור 'לא יראה' (שם יג ז), אלא לאחר שנכנסו לארץ, ואף לא הוזהרו על שביתת יום טוב בפסח מצרים[כח], ולכך אילו יכלו להתמהמה, היו אופים עיסת חמץ ביום חמשה עשר, לצורך יום ששה עשר. אך תמה, מדוע כתב הר"ן שהיו מותרים למחרת [והיינו ביום ט"ו] במלאכה ובחמץ, והלא לא נאסרו כלל בפסח מצרים בראיית חמץ ובעשיית מלאכה אף בליל חמשה עשר, ואילו באכילת חמץ נאסרו גם ביום ט"ז[כט].

אולם היעב"ץ (נחל שמיט, שם ד"ה מנה) פירש בכוונת הר"ן, שבאמת הוזהרו ישראל בפסח מצרים לשבות ממלאכה ביום חמשה עשר, כמו שנאמר (שמות יב טז) 'וביום הראשון מקרא קודש וביום השביעי מקרא קודש יהיה לכם כל מלאכה לא יעשה בהם'[ל], והיו אסורים לאפות ביום חמשה עשר בשביל יום ששה עשר. אולם אילו לא גורשו ממצרים, היו מניחים את העיסה שתחמיץ מאיליה, מאחר שלא נצטוו אז על 'בל יראה'. ומה שכתב הר"ן שלמחרת היו מותרים במלאכה ובחמץ, היינו, למחרת יום היציאה, והיינו ביום ששה עשר בניסן, שהיו מותרים בו במלאכה ובאכילת חמץ[לא], והיו אופים אז את עיסת החמץ[לב].

והצל"ח (ד"ה כל) תמה, מנין לר"ן שלא נצטוו בפסח מצרים על 'בל יראה', והלא נצטוו במצרים על 'שאור לא ימצא בבתיכם' (שם יט), ואם משום שנאמר בו 'שבעת ימים', ומשמע שלא הוזהרו על ראיית חמץ אלא בפסח הנוהג שבעת ימים, הלא אף באיסור אכילת חמץ נאמר 'שבעת ימים' (שם טו), ואע"פ כן נהג איסורו בפסח מצרים יום אחד, וכיון שכן יש לומר שגם איסור בל יראה נהג במצרים יום אחד. ותירץ **הדברי מלכיאל** (שו"ת, מ"מ סי' כד אות ז), שהטעם שנהג איסור אכילת חמץ במצרים אף שנאמר בו 'שבעת ימים', הוא משום שנאמר (שם יג ד-ה) 'ולא יאכל חמץ היום אתם יוצאים', ודרשו מזה (לעיל ט:) שלא נהג

ומושב זקנים והדר זקנים (שם לט), שלמאן דאמר (לעיל כח:) שאף בפסח מצרים נצטוו ישראל לאכול מצה כל שבעה, בהכרח יש לפרש שלא החמיצו עיסותיהם מפני איסור חמץ, ומה שנאמר 'כי גורשו ממצרים', הוא נתינת טעם מדוע לא אפו את המצות בעודם במצרים אלא בדרך [כפירוש הרמב"ן]. ועוד יישב בהדר זקנים, שיש לסרס המקרא, שהכתוב 'כי גורשו ממצרים', מוסב על הנאמר בסופו 'וגם צדה לא עשו להם', כלומר, שלא הספיקו ישראל להכין צידה לדרך, מפני שגורשו ממצרים. **כ. וכן** כתב בשבלי הלקט (סי' ריח פיסקא רבן גמליאל ד"ה על) בשם רבינו ישעיה [והובא גם בתניא רבתי (סי' מח פיסקא רבן גמליאל ד"ה מנה)], שלא נצטוו על חמץ בפסח מצרים אלא לילה אחד. ותמה בנימוקי הגרי"ב (בתוס' יו"ט שם ד"ה מנה), שהרי מבואר בגמרא לעיל (שם), שנהג בפסח מצרים איסור חמץ לילה ויום. והחיד"א (דברים ממתקים, דרוש כג ד"ה ומעתה) תירץ, שכוונת רבינו ישעיה ליום ולילה, ונקט לילה אחד כלשון המשנה לעיל (ט.), שפירשה הגמרא (שם ע"ב) בכוונתה יום ולילה [ואכן ראה בתוספות רי"ד (מלחמה, ד"ה מנה, ופסקי הרי"ד ד"ה רבן) שכתב בפירוש, 'יום אחד']. **כא. ודייק** כן הרע"ב מלשון הכתוב (שם יב) 'והיה היום הזה לכם לזכרון וחגותם אותו חג לה' לדורותיכם', ונאמר לאחר מכן (שם טו) 'שבעת ימים מצות תאכלו', ושאר דיני השבתת שאור ואיסור חמץ, ומשמע שלא הוזהרו על חמץ אלא לדורות [כמו שנאמר 'לדורותיכם'], ולא על פסח מצרים. והרשב"ץ כתב עוד, שאף לא נצטוו על מצות אכילת מצה, אלא על הפסח והמצה הנאכלת עמו. **כב. יד דוד** (ד"ה שנתמכר, חיד"א (דברים ממתקים, דרוש כג ד"ה והרשב"ץ), **שבות יהודה** (על המכילתא, נח פ"ח ד"ה ורמיתי). **כג. וכתב** החיד"א, ששמא כוונת הרשב"ץ שלא הוזהרו על שבעת ימים, והרשב"ץ קיצר בלשונו. אך השבות יהודה (על המכילתא, נח פ"ח ד"ה ורמיתי) כתב, שאין נראה כן מלשון הרשב"ץ. **כד. וטעם** הדבר ביאר המלבי"ם, שקודם מתן תורה הלך הלילה אחר היום. ועוד, שודאי הוזהרו על חמץ ביום ארבעה עשר, שהרי נאסרו לשחוט את הפסח על החמץ, וממילא הוזהרו אף בליל חמשה עשר, לפי שבקדשים הולך הלילה אחר היום (מולין פג.). והצל"ח הוכיח כן, ממה שנאמר (שם יג ג-ה) 'ולא יאכל חמץ היום אתם יוצאים בחודש האביב וגו' ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה', וביאר רש"י (שם), 'העבודה הזאת של פסח', ואם כן נמצא שאמר משה פסוק זה, או בשעת שחיטת וזריקת הפסח, או בשעת אכילת הפסח, שאם לא כן לא שייך לומר העבודה 'הזאת'. אולם באמת לא יתכן שאמר משה זאת בשעת אכילת הפסח, שהרי הוזהרו ישראל מלצאת מפתחי בתיהם, וכיצד דיבר משה אליהם. אלא ודאי אמר זאת בשעת שחיטת הפסח, והיינו ביום ארבעה עשר בניסן, ואם כן קשה מהו לשון הכתוב 'היום אתם יוצאים', והלא לא יצאו עד למחרת ביום חמשה עשר. אלא בהכרח שכוונת הכתוב על ליל חמשה עשר, שנתן בו פרעה רשות לבני ישראל לצאת ממצרים, וליל חמשה עשר שייך ליום ארבעה עשר, והוא בכלל 'היום אתם יוצאים', שכן כשם שבקדשים הולך הלילה אחר היום, כך גם הלילה האמור במקראות הסמוכים לעבודת הקרבנות, הרי הוא הולך אחר היום [וראה שם הוכחת הדברים]. וכיון שדרשו (לעיל שם) שאיסור חמץ נהג יום אחד מכתוב זה ['ולא יאכל חמץ' הסמוך לתיבת 'היום'], נמצא שנאסרו ביום ארבעה עשר ולילה שאחריו. **כה. וראה** ביד דוד (ד"ה שנתמכר) ותורת חסד (שו"ת, מו"מ סי' כה אות מ) מה שהקשו על דברי הצל"ח. **כו. כן** מבואר באחרונים [ר"א מזרחי (שם לד), לחם שמים (פ"י מ"ה), הגדת תולדות אדם (ד"ה מנה)], שהרי כתב הרמב"ן, שלא אפו חמץ ביציאתם ממצרים, מפני שנצטוו על 'שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת ונכרתה' (שם יט), ומכך שנקט 'שאור לא ימצא בבתיכם', משמע שהוזהרו אף על 'בל יראה ובל ימצא'. וכתב התולדות אדם, שדחוק לפרש שכוונת הרמב"ן רק לאיסור אכילת חמץ, שאם כן מדוע הוסיף להביא את הפסוק 'שאור לא ימצא בבתיכם'. **כז. ובדברי** מלכיאל (שו"ת, מ"מ סי' כד אות ז) ביאר, שלפי החולק על רבי יוסי הגלילי (לעיל כח:), ולומד מן הכתוב (שם יג ג) 'ולא יאכל חמץ' איסור חמץ לדורות [ואינו לומד מכך שפסח מצרים נהג רק יום אחד], צריך לומר שגם בפסח מצרים נהג האיסור שבעה ימים, ובהכרח יש לפרש שלא יכלו להחמיץ עיסותיהם משום איסור 'בל יראה', כמו שכתב הרמב"ן. ולפי זה ביאר, שהרמב"ן והר"ן אינם חולקים, אלא שהר"ן כתב לפי דעת התנא במשנה (לעיל ט.) שנהג פסח מצרים יום אחד [כשיטת רבי יוסי הגלילי], שלדבריו יש לומר שלא נהג כלל בפסח מצרים איסור בל יראה, והרמב"ן פירש לפי הסובר שנהג פסח מצרים שבעת ימים, ועל כן לא יכלו להחמיץ עיסותיהם לצורך מחר, ובהכרח כוונת הכתוב שמפני איסור חמץ

לא החמיצו בצקם. **כח. וכן** דייק בדברים אחדים (דרוש כג ד"ה גם) ממה שכתב הר"א מזרחי (שם יג ז), שאילו לא גורשו ישראל ממצרים, היו אופים את עיסתם חמץ כדי לאוכלה ביום ט"ז, ומבואר, שלא הוזהרו ישראל על מלאכה בפסח מצרים. וכן כתב המהרי"ט (קידושין לז: ד"ה ממתרת), שלא נאסרו ישראל במלאכה בפסח מצרים. וראה עוד בריב"ש (שו"ת, סי' נו), שכתב, שלא נצטוו ישראל על שביתת המועדות, עד לאחר שהוקם המשכן. **כט. והבית** דוד (בתוס' יו"ט שם ד"ה מנה, נפ"ד וז"ש) תירץ, שאמנם אף בליל חמשה עשר הותרו במלאכה ובחמץ, והטעם שכתב הר"ן 'ולמחר היו מותרין במלאכה ובחמץ', לפי שבלילה היו טרודים בפסחיהם ולא היה להם פנאי לאפות לדרך. ועוד, שנאסרו לצאת בלילה מבתיהם, ולא מסתבר שהיה לכולם תנור בבתיהם, ולכך נקט הר"ן דבר מבורר, שאפו למחרת, כיון שלמחרת ודאי היה להם פנאי לאפות חמץ. **ל. וביאר**, שפסוק זה נאמר על פסח מצרים, שהרי חזר הכתוב ואמר (שם יז) 'ושמרתם את היום הזה לדורותיכם', וביאר רש"י (שם), שבא ללמד על איסור מלאכה לדורות, ולא נפרש שהכתוב 'כל מלאכה לא יעשה' נאמר רק לאותו הדור שיצא ממצרים, הרי מבואר, שהפסוק 'כל מלאכה לא יעשה' נאמר על פסח מצרים. אך החיד"א (דברים ממתקים, דרוש כג ד"ה והרביעי) כתב, שמסתבר כדברי התוספות יו"ט שלא נצטוו ישראל בפסח מצרים על שביתת יום טוב, לפי שהציווי 'וביום הראשון מקרא קודש וביום השביעי מקרא קודש' (שם טו), הוא רק לפסח דורות, שהרי נאמר לפניו (שם טו), שהאוכל חמץ מיום הראשון עד יום השביעי חייב כרת, וכיון שבמצרים לא הוזהרו על אכילת חמץ, כי אם על יום אחד, על כרחך שזה נאמר רק לדורות, ואם כן אף הפסוק שאחריו 'וביום הראשון מקרא קודש' וגו', נאמר רק לדורות. ומה שכתב רש"י, שהיינו אומרים שהפסוק 'כל מלאכה לא יעשה' נאמר רק לאותו הדור, אין כוונתו שהוזהרו באותה שנה שהיו במצרים, שהרי דקדק רש"י וכתב 'לאותו הדור' [ולא כתב 'בשנה ההיא'], אלא היינו מפרשים, שאותו הדור שיצא ממצרים נאסר במלאכה משעת קבלת התורה, אבל באמת לא נצטוה על שביתת יום טוב בעודו במצרים. ועוד הוכיח הלחם שמים, שהוזהרו ישראל לשבות ממלאכה בפסח מצרים, שהרי מבואר במסכת שבת (כד:), שאין שורפים קדשים ביום טוב משום איסור מלאכה, שנאמר (שם י) 'והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו'. ועל כרחך דיבר הכתוב אף על פסח מצרים, שאם לא כן לא היו יודעים במצרים איסור נותר, ומוכח שאף בפסח מצרים הוזהרו על שביתת יום טוב, ומשום כך נאסרו לשרוף את הנותר ביום טוב. ויישב בדברים אחדים (שם), שאמנם אף בפסח מצרים הוזהרו על הנותר מהפסח, אולם איסור השריפה ביום טוב לא נאמר אלא לדורות, אבל בפסח מצרים היו מותרים לשרוף הנותר אף ביום חמשה עשר, מאחר שלא נאסרו בו במלאכה. ועוד יישב, שהרי כבר פירש רש"י (שם), שלפי משמעו בא הכתוב 'עד בוקר' לאסור לאכול מנותר הפסח מעלות השחר [ולא רק מהנץ החמה]. ולפי מדרשו לימד הכתוב, שאין הנותר נשרף ביום טוב אלא רק למחרת ביום ט"ז. וכיון שכן יש לומר, שהפסוק לפי משמעו נאמר אף בפסח מצרים, ואילו דרשתו נאמרה רק לדורות. אמנם כתב, שאף שמסתבר שלא נאסרו במלאכה בפסח מצרים, מכל מקום נראה בכוונת הר"ן כפי שביאר היעב"ץ, שנאסרו גם אז בעשיית מלאכה. וכן דייק בתורת חסד (שו"ת, מו"מ סי' כה אות ז) ממה שכתב הר"ן (על הרי"ף, ד"ה מנה), 'ולמחר היו מותרין במלאכה ובחמץ', ומשמע שדווקא למחרת היו מותרים במלאכה, אבל באותו היום עצמו [והיינו ביום חמשה עשר] היו אסורים במלאכה [וראה בהערה לעיל, מה שביאר הבית דוד בדברי הר"ן, שאין כוונתו שהיו אסורים]. ועוד הוכיח, שמבואר לעיל (לה:) שפסח שני אינו טעון הלל באכילתו, משום שנאמר (ישעיה ל כט) 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג', לילה המקודש לחג טעון הלל, לילה שאינו מקודש לחג אינו טעון הלל, ומכך שאמרו ישראל בפסח מצרים שירה והלל בשעת אכילת הפסח, כמבואר במדרשים, מוכח שהיה הלילה מקודש לחג שלא לעשות בו מלאכה, ודוחק לומר שבשעת הנס ממש אמרו שירה, אע"פ שלא היה מקודש לחג. וראה שם עוד, שהוכיח גם כהוכחותיו הנ"ל של היעב"ץ. **לא. וכן** פירשו בחידושי מהרי"ח ונימוקי הגרי"ב (פ"י מ"ה). אמנם הקשה בחידושי מהרי"ח, מהו שכתב הר"ן שהיו מותרים בפסח מצרים במלאכה ביום ט"ז, והלא אף בפסח דורות מותרים בו במלאכה. ויישב, שכוונת הר"ן לומר, שכשם שלא נאסרו בו במלאכה, כך לא נאסרו בו באכילת חמץ. ובנימוקי הגרי"ב כתב, שיש לגרוס 'ולמחר היו מותרים באכילת חמץ'. **לב. והתורת** חסד (שו"ת, מו"מ סי' כה אות מ) דייק ממשמעות הר"ן, שאילולי גורשו בני ישראל ממצרים,

איסורו במצרים אלא ביום יציאתם, ומבואר מכך שנהג איסור אכילה ביום יציאתם ממצרים, אע"פ שלא נהג הפסח שבעת ימים.

עוד תמהו כמה **אחרונים**[לג] על דברי הר"ן, שהרי המשנה שנתה לעיל (נה.) שחלוק פסח ראשון מפסח שני, שפסח ראשון אסור בבל יראה, ופסח שני מצה וחמץ עמו בבית, ואילו כשחזרה המשנה ושנתה לאחר מכן (לעיל נו.) חילוקי הדינים שבין פסח מצרים לפסח דורות, לא נקטה שפסח דורות אסור בבל יראה, ופסח מצרים מצה וחמץ עמו בבית, כפי ששנתה לגבי פסח ראשון ושני, ומוכח שאף בפסח מצרים נאסרו בבל יראה כמו בפסח דורות.

ותירץ הי"ד **דוד** (ד"ה שמאי) אוצר החכמה, שבמה ששנתה המשנה (לעיל שם) שחל איסור חמץ בפסח מצרים רק יום אחד, נכלל שלא הוזהרו בו על בל יראה[לד], לפי שבאיסור בל יראה נאמר 'שבעת ימים', ומשמע שלא הוזהרו על ראיית חמץ אלא כשנוהג איסורו שבעה ימים, אך פסח מצרים שלא נהג שבעת ימים כי אם יום אחד, לא נאסרו בו כלל על ראיית חמץ אפילו ביום הראשון, מאחר שלא מצינו בתורה איסור בל יראה על יום אחד[לה].

ועוד תירץ, שלא יכל התנא לשנות בפסח מצרים 'חמץ ומצה עמו בבית', כפי ששנה בפסח שני, לפי שמשמעותו שמותר אף לאכול חמץ, ואילו בפסח מצרים הוזהרו על אכילת חמץ ביום הראשון.

האם יש להקדים טעם אכילת מרור למצה או להיפך

מרור על שום שמררו המצריים את חיי אבותינו במצרים. לגירסת המשנה שלפנינו, שנה התנא טעם המצה לפני טעם המרור, וכן הוא נוסח ההגדה. וביאר **הפרי חדש** (או"ח סי' תעג ס"ו), שאע"פ שתחילה מיררו המצריים את חיי אבותינו, מכל מקום הקדים התנא מצה למרור, לפי שזהו הסדר האמור בכתוב, כמו שנאמר (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים יאכלוהו'.

אמנם כמה **ראשונים**[לו] גרסו בנוסחת המשנה מרור לפני מצה, וטעם הדבר ביאר **רבינו מנוח** (חמץ ומצה פ"ו ה"ד), לפי שבתחילה מיררו המצריים את חיי אבותינו, ורק לאחר מכן נגאלו[לז].

הטעם שיש לעשות זכר למרירות

שם. מבואר במשנה, שאכילת המרור היא לזכר המרירות שהיתה לישראל במצרים. וביאר **התפארת ישראל** (פ"י מ"ה יכין אות נו) טעם הדבר שעושים זכר למרירות, לפי שמחמת קושי השיעבוד נגאלו ישראל ממצרים לאחר מאתיים ועשר שנים, ולא היו צריכים להשתעבד ארבע מאות שנה, ועל כן צריכים אנו לשבח אף על המרירות.

ובהגדת ברכת השיר (פיסקא רבן גמליאל ד"ה מרור) ביאר, שראוי לעשות זכר למרירות, לפי שמחמת המרירות נזדככו ישראל מטומאתם, ונעשו ראויים לקבל את התורה.

ובהגדת מדרש הגדה (פיסקא מרור זה, מאמר י) ביאר, שעל ידי זכרון הצרות מכירים יותר בטובת המקום, ומטעם זה שנינו לעיל (ע"ב), שבסיפור יציאת מצרים יש להתחיל בגנות.

כיצד יראה האדם כאילו יצא ממצרים

בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים[לח].

ביארו **הריטב"א** (פירוש ההגדה, ד"ה בכל) **והאבודרהם** (סדר ההגדה ופירושה, ד"ה בכל), שירגיש האדם בעצמו כאילו הוא היה עבד ויצא לחירות ממצרים. וכתב האבודרהם, שאין לגרוס 'להראות'.

אמנם הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ו-ז) כתב, 'בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים וכו', לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות'. וכתב **בשפתי חיים** (מועדים ח"ב עמ' שסה), שמדברי הרמב"ם שכתב 'להראות' ולא 'לראות', נראה שהחיוב הוא שיעשה האדם פעולות המראות וממחישות לו שיצא הוא משיעבוד לחירות, ואותן פעולות הן המצוות של ליל פסח, כגון מצה ומרור וסיפור יציאת מצרים והסיבה, כמדויק מלשון הרמב"ם, שבגלל שצריך להראות את עצמו שיצא עתה ממצרים, צריך לאכול ולשתות בהסיבה דרך חירות[לט].

הטעם שחייב האדם לראות כאילו יצא ממצרים

שם. נאמרו כמה ביאורים מפני מה חייב האדם לראות עצמו כאילו יצא ממצרים:

א. יש **מהראשונים**[מ] שביארו, שהוא לפי שאם לא נגאלו אבותינו ממצרים, היינו עדיין משועבדים לפרעה במצרים[מא].

המעשה נסים (פיסקא נכל דור ודור) הקשה, שאם הטעם שחייב האדם לראות עצמו כאילו יצא ממצרים, הוא משום שאלמלא נגאלו אבותינו ממצרים היינו עדיין משועבדים לפרעה, מדוע איננו חייבים לראות בכל הנסים שנעשו לאבותינו כאילו נעשו לנו, מאחר שלולי הנסים הללו לא היינו קיימים, כגון נס פורים שנגזרה מיתה על כל ישראל, ולולי הנס, חס ושלום לא היינו קיימים.

ב. ולכן כתב לפרש, שעיקר שמחת גאולת מצרים אינו על עצם יציאת אבותינו ממצרים, אלא על שנעשינו עבדיו של הקב"ה, והנחילנו קדושת הארץ. ולכך חייב כל אדם לשמוח בשמחת הגאולה כשמחתם של יוצאי מצרים, כיון שגם כיום אנו עבדי ה', וזכינו לכל אותן הטובות שזכו אותו הדור של יוצאי מצרים.

ג. בזבח פסח (מגילת אסתר, פיסקא נכל דור ודור) ביאר, שביציאת מצרים קנו ישראל כל שורשי האמונה בשלימות, והיינו, מציאות הבורא יתברך, ויכולתו לשנות טבע העולם ומערכות העליונות כרצונו, ושברא את העולם כולו, שכן הנסים והמופתים הם עדים נאמנים שברא את הבריאה כולה, ועל כן בידו לשנות טבעה כרצונו, ויודע כל המתרחש אצל הבריות כפי שמצינו שראה צרת עמו ישראל, וגומל שכר טוב לשומרי מצוותיו, ומעניש לעוברי רצונו, והתאמתות נבואת משה רבינו, על ידי שנתאמתו כל דבריו בהתראת המכות. ולכן אמר רבן גמליאל שחייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, לפי שכאשר יתבונן האדם בנסי גאולת מצרים, ויראה בעיניו כאילו היה מיוצאי מצרים, ויתפעל מהם כאילו ראה אותם בעיניו, יזכה לקנות אותן האמונות שזכו ישראל לקנותן ביציאתם ממצרים[מב].

ד. במראית העין (ד"ה נכל) ביאר על פי מה שכתב **החסד לאברהם** (עין הקורא, נהר מ), שבכל שנה ושנה קודם הפסח מוציא הקב"ה נפשות ישראל מטומאת הקליפות מעט מעט [כדי שלא ירגיש השטן ויקטרג], לפי שאפילו החוטא הגדול בישראל, אינו יכול להכנס להיכל החמשים של הטומאה, עד שירשיע ויפשע ארבע מאות ימים רצופים, ועל כן בכל שנה ושנה שלושים יום קודם הפסח מוציא הקב"ה את נפשות ישראל מהיכלות הטומאה, בכל יום חלק אחד משלושים מטומאתם. ולפיכך חייב אדם לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים, שכן בכל דור ודור ובכל שנה ושנה יש לכל אדם מישראל גאולת הנפש מהסטרא אחרא[מג].

היו אופים חמץ ביום חמשה עשר לצורך מחר. ותמה, כיצד היו רשאים להחמיץ עיסותיהם ולאפות ביום טוב לצורך חול, והלא האופה מיום טוב לחול לוקה לדעת רב חסדא, כמבואר לעיל (מו:). ואף לדעת רבה (שם), שהאופה מיום טוב לחול אינו לוקה מטעם שראוי לאורחים, מכל מקום היו אסורים לאפות במצרים חמץ ביום טוב לצורך חול, לפי שנאסרו באכילת חמץ ולא היו יכולים להאכילו לאורחים [וכתב שדחוק לפרש שבאמת לא היו אופים את עיסותיהם אלא לשים בלבד, והיו מניחים את עיסותיהם שיחמיצו מאליהם]. ויישב (שם ותוס' ג), שקודם מתן תורה לא נאסרה אכילת חצי שיעור, ולכך היו רשאים לאפות חמץ ביום טוב לצורך מחר, לפי שהיו יכולים להאכיל לאורחים פחות מכשיעור. ועוד יישב (שם ותוס' ה), שקודם מתן תורה היו ישראל מותרים להאכיל איסור לקטנים, משום שלא נאמר באותה שעה פסוק האוסר לגדולים להאכיל לקטנים, ועל כן היו מותרים לאפות חמץ ביום טוב לצורך חול, משום שהיה נאכל לקטנים. וראה שם בהרחבה.

לג. דברי דוד (שם יג לד), **צל"ח** (ד"ה נכל) **וקהלת יעקב** (ד"ה נכן). **לד. וכעין** זה יישב בפרי איתן (שו"ת, סי' יז), על פי מה שכתב הר"ן (על הרי"ף ג. ד"ה ומה, ומיהושפים שם ד"ה נודקין) לבאר טעם הדבר שהחמירה התורה באיסור 'בל יראה ובל ימצא' יותר משאר האיסורים, לפי שחששה שמא ישכח האדם ויאכל חמץ בפסח, מתוך שאינו בדל הימנו במשך כל השנה, ויעבור על איסור כרת החמור. והקשה החתם סופר (תורת משה, שם יג טו ד"ה מן), מדוע לא אסרה התורה כמו כן לבער מאכלים ביום כפור, והרי אין בדלים מהם במשך כל השנה ואיסור אכילתם בכרת. ותירץ, שכיון שיום כפור נוהג רק יום אחד, יכול האדם להיזהר ולא ישכח ויאכל, מה שאין כן פסח שאיסורו נוהג שבעה ימים, חששה התורה שמא ישכח ויאכל חמץ, ועל כן ציותה לבער את החמץ מן הבית לגמרי. וכיון שכן יש לומר, שמאחר שפסח מצרים נהג איסור חימוצו רק יום אחד, לא הוזהרו בו על 'בל יראה', לפי שיכלו להישמר מאכילת חמץ בשגגה יום אחד. ואם כן, מאחר ששנתה המשנה שפסח מצרים נהג איסור חימוצו יום אחד, ממילא נכלל בזה שאף לא נצטוו בו על 'בל יראה'. **לה. אך** הדברי דוד (שם יג לד) כתב שאין לומר כן, לפי שאינו ברור כל כך שאיסור בל יראה תלוי בזמן שבעת ימים, ולא היה לתנא לסתום. **לו. ריי"ף**, רמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ב ופ"ו ה"ד) **ורא"ש** (סי' ט). **לז. אמנם** הרמב"ם בנוסח ההגדה הקדים מצה למרור, וביאר רבינו מנוח, שסבר הרמב"ם שבקריאת ההגדה יש להקדים מצה למרור, אך בהלכותיו (שם) הקדים מרור למצה כנוסחת המשנה שהיתה לפניו [וכגירסת הרי"ף והרא"ש]. וביאר במרכבת המשנה (מהדו"ב, חמץ ומצה פ"ו ה"ד) טעם הדבר ששינה הרמב"ם בנוסח ההגדה מנוסחת המשנה, לפי שבזמן הזה אכילת מרור היא מדרבנן, ועל כן ראוי להקדים את המצה שנוהגת מן התורה למרור, אע"פ שהשתעבדו תחילה, מה שאין כן משנתנו נשנתה בזמן המקדש, שמצות המרור נוהגת בו מן התורה, ועל כן הקדימה את המרור למצה, מאחר שתחילה השתעבדו במצרים, כמו שכתב רבינו מנוח. וכעין זה ביאר המהרי"ל (סדר ההגדה) הטעם שהקדים הרמב"ם בהלכותיו מרור למצה, לפי שפירש כיצד היו עושים בזמן המקדש, שהיו מזכירים את ה'מרור' לאחר אמירת 'פסח', לפי שהמרור שייך לקרבן פסח [כמבואר ברמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ב), שמרור בלא פסח אינו מצוה כלל], מה שאין כן בזמן הזה שמרור מדרבנן, צריך להקדים אמירת המצה למרור, לפי שהמצה נוהגת מן התורה. **לח. הרשב"ץ** (יכין שמועה, פירוש ההגדה, ד"ה נכל דור ודור) כתב, שהפיסקא 'בכל דור ודור' [עד לפיכך אנחנו חייבין] אינה מן המשנה, אלא מן הגמרא. **לט. וכן** מבואר בחדושי מרן ר"ז הלוי (חמץ ומצה פ"ז ה"ט ד"ה ולפי"ז). **מ. מחזור ויטרי** (על ההגדה, פיסקא נכל דור ודור ד"ה כמלון), **ראב"ן** (פירוש ההגדה, פיסקא נכל דור ודור), **ר"י מלוניל** (ד"ה נכל) **וחידושי רבינו יונה** (סדר ליל פסח ד"ה נכל, הוספת נקודת שיטות קמאי עמ' ג' מלוך תקפלן). **מא. וביאר במראית העין** (ד"ה נכל), שאילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו, היו נכנסים בשער החמשים של הטומאה, ושוב לא היתה תקומה לישראל, ולפיכך נמצא שגאל אותנו ממש. **מב. וראה שם** (ד"ה ומפסר) ביאור נוסף. **מג. וכעין** זה מבואר באור החיים (במדבר כג כג) בשם יודעי פנימיות התורה, שבכל שנה ושנה בליל פסח מתבררים כחות הקדושה מכח הטומאה, ומצטרפים לעם בני ישראל, והיא בחינת יציאת מצרים, ועל כן בכל דור ודור חייב אדם לראות עצמו כאילו יצא ממצרים, כי בכל שנה ושנה יש מעין יציאת מצרים. וראה בערוך השולחן (או"ח סי' רפד סי"ח) שכתב, שכל שאירע בעבר לאבותינו, עדיין מתנוצץ בכל עת ובכל זמן, ונמצא שבכל עת יש יציאת מצרים, ועל כן חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים.

ה. הפנים יפות (שמות יג ח) ביאר, שכל נשמות ישראל השתעבדו בגלות מצרים ונגאלו ביציאת מצרים[מד], ועל כן יש לאדם לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים, שהרי נשמתו נגאלה משיעבוד מצרים.

אימתי זמן החיוב לאדם לראות עצמו כאילו יצא ממצרים

שם. הובא בשם הגרי"ז הלוי[מה], שאין חיוב לאדם לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים, אלא בליל חמשה עשר, ולא בשאר ימות השנה[מו]. ודייק כן ממה שכתב **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"ו), חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים', והמשיך (שם ה"ז) 'לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות', ומבואר שחיוב זה נוהג רק בליל פסח בשעת הסדר[מז].

תכלית ההתבוננות בעצמו כאילו הוא יצא ממצרים

שם. כתב **רבינו מנוח** (חמץ ומצה פ"ז ה"ו), שעל ידי שיתבונן האדם שיצא ממצרים, תהיה לעולם יראת ה' על פניו, בראותו השגחת ה' על עמו ישראל, ואם תארע לו צרה יבטח בה', אשר מושיע את ישראל בעת צרה. וכמו שצרות [illegible] מצרים היתה כדי להיטיב לישראל באחריתם, כן כל צרות הגלות הן כדי להושיע את ישראל תשועת עולמים.

ובספר דעת חכמה ומוסר (ח"ב מאמר מח) ביאר, שתכלית סיפור יציאת מצרים אינה רק בכדי שיאמין האדם בנסים שאירעו לאבותינו במצרים, שאם כן מדוע חייב האדם לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים, אלא יסוד המצוה הוא, שיקבל האדם עליו עול מלכות שמים, שזוהי תכלית יציאת מצרים, כמו שנאמר (במדבר טו מא) 'אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים', וכן נאמר (דברים ד כ) 'ואתכם לקח ה' ויוציא אתכם מכור הברזל ממצרים להיות לו לעם נחלה כיום הזה'. ולכך חייב אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, לפי שעל ידי שמרגיש בגופו ובנפשו שהוא בעצמו היוצא ממצרים, הרי הוא משעבד עצמו לבוראו מתוך הכרת הטובה, כי זוהי שלימות הכרת הטוב להשתעבד לבעל הטובה.

מהו 'בכל דור ודור'

שם. ביאר **בהגדת יד מצרים** (פיקוק נכל דור ודור), שהשמיענו התנא, שאל יאמר האדם שדווקא בזמן המקדש שהיו ישראל בני חורין, היו חייבים לקיים מצות פסח מצה ומרור כדי לזכור גאולת מצרים, מה שאין כן בזמן הגלות שישראל בתכלית השפלות והשיעבוד כבהיותם במצרים, מה להם להזכיר יציאת מצרים. לכך השמיע התנא שבכל דור ודור חייב האדם לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, לפי שביציאת מצרים נגאלו נפשותיהם של ישראל משיעבוד הטומאה, ושוב אין ביכולת כח הטומאה והטבע לשלוט בהם.

מנין שחייב אדם לראות עצמו כאילו יצא ממצרים

שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים. ביארו כמה מהראשונים[מח], שהלימוד הוא מכך שאמר הכתוב (שמות יג ח) 'בצאתי ממצרים', ולא אמר 'בצאת אבותינו ממצרים', ומשמע שצריך כל אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא מצרים. ור"י **בר"ר יקר והריטב"א** (פירוש ההגדה, פיקוק נכל דור ודור) ביארו, שלשון הכתוב 'עשה ה' לי' משמעו, שכל אחד ואחד נגאל ממצרים.

והמהרש"א (ח"ב ד"ה כאלו) הקשה, כיצד למדים מהפסוק 'והגדת לבנך' שחייב האדם בכל דור ודור לראות עצמו שיצא הוא ממצרים, שמא לא דיבר הכתוב אלא ליוצאי מצרים שהיו פחותים מבן עשרים שנה ביציאתם ממצרים, ולא נקנסה עליהם מיתה במדבר, וכשיכנסו לארץ יאמרו לבניהם 'בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים'[מט]. ועוד הקשה, שהרי בשעה שנאמר 'והגדת לבנך' לא נגזרה מיתה על יוצאי מצרים, ואם כן אפשר לפרש, שאמר הכתוב לכל יוצאי מצרים, שכשיכנסו לארץ יאמרו לבניהם 'בעבור זה עשה ה' לי'.

ויישב, שדייק התנא מכך שפרשה זו מדברת אף על מצוות בכור ופטר רחם, שנאמרו גם לדורות האחרונים, ומזה נראה שכוונת הכתוב 'והגדת לבנך ביום ההוא', היא גם על דורות אלו.

וכמה אחרונים[נ] יישבו, שדייק התנא מלשון הכתוב 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר', שמשמעות הלשון 'לאמר' היא, שהשומע יאמר לאחר. ולכך דרש התנא שיגיד האב לבנו, שיאמר גם הוא 'בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים', אע"פ שלא היה מיוצאי מצרים, ומשמע שכל אחד חייב לראות כאילו יצא הוא ממצרים.

על מה נסובה תיבת 'לפיכך'

לפיכך אנחנו חייבים להודות. נחלקו **הראשונים**, על מה נסובה תיבת 'לפיכך'.

כמה ראשונים[נא] ביארו, שכיון שאנו כאילו יצאנו ממצרים, כפי ששנינו 'חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים', על כן עלינו להודות ולומר שירה כפי שאמרו אבותינו[נב].

ור"י ב"ר יקר והריטב"א (פירוש ההגדה, פיקוק לפיכך) ביארו, על פי מה שדרשו במכילתא (נח מס' דפסחא פי"ג) על הפסוק 'ואמרתם זבח פסח הוא' (שמות יב כז), שכל מי ששומע הנסים שעשה הקב"ה לישראל במצרים צריך לשבח, ולכך לאחר שהזכרנו הנסים שנעשו לישראל במצרים, עלינו להודות ולהלל.

והרשב"ץ (יסוד שמועה, פירוש ההגדה, פיקוק לפיכך) ביאר, שכיון שאין ראוי לנו להיות כפויי טובה להקב"ה על כל הנסים שהזכרנו שעשה לנו, לפיכך אנו חייבים להודות.

אמירת 'לפיכך' היא במקום ברכה

שם. יש **מהראשונים[נג]** שכתבו, שאמירת 'לפיכך' נתקנה במקום ברכה לפני ההלל.

אך **בשבלי הלקט** (סי' ריח ד"ה לפיכך) הביא בשם **רבי אביגדור כהן צדק**, שאין אמירתה עולה במקום ברכה, שהרי אין בה נוסח ברכה, כי אם שחייבים אנו להודות ולהלל, וכיצד יכול לעלות נוסח זה במקום ברכה, והרי אם יאמר העבד לפני אדונו 'אני חייב לברכך', ואינו מברכו, ודאי שלא יצא ידי חובתו.

ובסדר רב עמרם גאון (סדר של פסח) וכמה ראשונים[נד] כתבו, שאמירת 'לפיכך'[נה] נתקנה במקום ברכת 'שעשה נסים לאבותינו' על גאולת מצרים. אך תמה **המהרי"ל** (סדר ההגדה), כיצד נפטרים על ידי אמירתה מברכת 'שעשה נסים', והלא אין בה נוסח ברכה.

ריבוי לשונות שבח

להודות להלל לשבח וכו'. ר"י ב"ר יקר והריטב"א (פירוש ההגדה, ד"ה להודות) ביארו הטעם שתיקנו להרבות בלשונות שבח, על פי המבואר במכילתא (נחלת מס' דויהי פ"ו), שכשהיו המצרים רודפים אחרי בני ישראל, היו מנאצים ומחרפים ומגדפים, אבל ישראל רוממו ושיבחו ונתנו שיר ושבח וגדולה ותהלה ותפארת למי שהמלחמה שלו. וכן אמרו במדרש תנחומא (יתרו ג), שכשישראל באו לים לא הניחו לשון של שבח שלא קילסו בו לקב"ה. ועל כן תיקנו להרבות בלשונות שבח על גאולת מצרים.

כמה לשונות שבח הוזכרו וכנגד מה

שם. נחלקו **הראשונים**, כמה לשונות שבח נאמרים באמירת 'לפיכך', וכנגד מה נתקנו:

א. בנוסחת המשנה וההגדה שלפנינו נשנו תשעה לשונות, וביארו הראשונים[נו], שתשעה הלשונות השנויים כאן, והלשון העשירי 'ונאמר לפניו הללויה' הנשנה להלן, נתקנו כנגד עשרה לשונות של שבח שאמר דוד בספר תהלים, כמבואר להלן (קיח.), שבעשרה לשונות שבח נאמר ספר תהלים, באשרי, בניצוח, בניגון, בשיר, במשכיל, במזמור, בתהלה, בתפלה, בהודאה, בהללויה, וגדול שבכולם 'הללויה', שכולל שמו ושבחו בבת אחת.

התוספות יום טוב (פ"י מ"ה) ביאר, שתשעת הלשונות הם כנגד תשעה רקיעים[נז], ששבעה רקיעים יש לשבעה כוכבי הלכת, ורקיע שמיני למזלות,

מד. וכן כתב בשפתי כהן (לרבי מרדכי הכהן, סוף פ' ז ד"ה עוד טעם למה), שירדו למצרים כל הנשמות העתידות לבוא. **מה. משנת יעקב** (ממץ ומצה פ"ו ה"ז-ז). **מו. וכן** מתבאר מדברי מראית העין ואור החיים שהובאו לעיל בענין 'הטעם שחייב האדם לראות כאילו יצא ממצרים'. **מז. ובמשנת יעקב** (ממץ ומצה פ"ו ה"ז-ז) העיר בשם חכם אחד, שמדברי ספר חרדים (פ"ט מוסף כד) לא נראה כן, שכתב, 'לזכור בכל יום בלבבנו כי עבדים היינו לפרעה במצרים בעבודת פרך בחומר ובלבנים, ואילו לא הוציאנו, עדיין אנו ובנינו היינו עבדים, שנאמר (שמות יג ג) 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים', וכתיב (דברים ו כג) 'ואותנו הוציא משם', וכדתניא בהגדה דפסח, בכל דור ודור חייב אדם להראות עצמו כאילו הוא עצמו יצא ממצרים'. הרי מבואר שיש לאדם בכל יום לראות עצמו כאילו יצא משיעבוד מצרים. ובספר התניא (פמ"ז) כתב, 'בכל דור ודור וכל יום ויום חייב אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא היום ממצרים'. וכן מבואר בדרשות חתם סופר (שבת הגדול מקנד דף ריח:), שכתב, שבכל יום יראה האדם עצמו כאילו היום יצא ממצרים. ובשושנים לדוד (פ"י מ"ה) כתב, שבכל ימות השנה צריך האדם לראות עצמו במחשבה כאילו יצא ממצרים, ואילו בליל פסח צריך לומר בפיו, כפי שדרש רבא בגמרא שצריך לומר 'ואותנו הוציא משם'. **מח. פירוש** המיוחס לרשב"ם (על ההגדה, ד"ה כאלו), פירוש הרוקח (פירוש ההגדה, פיקוק נכל דור ודור, ד"ה כאלו), ארחות חיים (סדר ליל הפסח סי' לח ד"ה לפיכך) וכל בו (סי' נח ד"ה נכל). **מט. כלומר**, אף שפסוק זה נאמר על הנכנסים לארץ, כמו שנאמר שם קודם לכן (שם ה) 'והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני' וגו', ועל יוצאי מצרים נגזר לאחר חטא המרגלים שלא יכנסו לארץ, מכל מקום היו בהם מבאי הארץ. **נ. הגדת** מגדים חדשים, הגדת זרע גד (פיקוק נכל דור ודור) והגדת הלל נרצה (שם, ד"ה שנאמר). **נא. פירוש** מיוחס לרשב"ם (על ההגדה, ד"ה לפיכך), ראב"ן (פירוש ההגדה, ד"ה ולפיכך), פירוש הרוקח (על ההגדה, ד"ה לפיכך מנו), ארחות חיים (סדר ליל הפסח סי' לח ד"ה לפיכך) ואבודרהם (סדר ההגדה ופירושה, ד"ה לפיכך). **נב. אמנם** ראה ברשב"ץ (יסוד שמועה, פירוש ההגדה, ד"ה נכל דור ודור), שמאמר 'חייב אדם לראות את עצמו' אינו מן המשנה. **נג. המכתם** (ד"ה לפיכך), ארחות חיים (סדר ליל הפסח סי' לח ד"ה לפיכך) וכל בו (סי' נח ד"ה לפיכך) בשם יש אומרים, ספר המנהגות (הלכות הפסח, נדפס בספר קפרן על רמזויים עמ' 159). **נד. העיטור** (ח"ב דף קלב.), ראבי"ה (סי' תקכה מוסף ז), אור זרוע (ח"ב סי' רנו דף נט:), שבלי הלקט (ריש סי' ריח ושם ד"ה לפיכך) בשם רש"י, רבינו מנוח (ממץ ומצה פ"ו ה"ו) בשם הגאונים, ארחות חיים (סדר ליל הפסח סי' כח) וכל בו (סי' נ) בשם יש אומרים, ספר המנהגות (הלכות הפסח נדפס בספר קפרן על רמזויים עמ' 159). וכן כתב הרשב"ץ (יסוד שמועה, ממץ ד"ה ומתחיל). **נה. והיינו** הנאמר בה 'למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו'. **נו. מחזור** ויטרי (על ההגדה, פיקוק לפיכך), ראב"ן ורוקח (פירוש ההגדה, פיקוק מנחנו מייגין). **נז. וכן** כתב התפארת ישראל (שם יכין מוסף ג), והוסיף לבאר, שאנו משבחים בכך את הקב"ה, שהפך את טבעם וטבע כל הבריאה למען ישראל עמו.

ורקיע התשיעי הנקרא 'ערבות' מקיף ומסבב כל הבריאה, כמבואר ברמב"ם (יסודי התורה פ"ג ה"ט)[נח]. והלשון העשירי 'למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו', הוא כנגד הקב"ה שנקרא רוכב ערבות.

והגר"א (פירוש ההגדה, פיסקא לפיכך מחמנו מיינין) ביאר, שעשרת הלשונות הם כנגד עשר המכות.

והחתם סופר (פירוש ההגדה, פיסקא לפיכך מחמנו מיינין) ביאר, שתשעת הלשונות הראשונים הם כנגד תשע שירות שכבר אמרו ישראל, והלשון העשירי הוא כנגד השירה שיאמרו ישראל לעתיד לבוא[נט].

והמטה משה (פי' תרמ"ח) כתב בשם הרוקח, שתשעת הלשונות נתקנו כנגד תשע תיבות 'קדוש קדוש קדוש ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו' (ישעיה ו ג).

ב. הרי"ף גרס במשנתנו חמשה לשונות של שבח, והיינו, 'להודות, להלל, לשבח, לפאר ולברך'[ס]. ובפסקי הרי"ד (לעיל ע"ח ד"ה רבן) מנה חמשה לשונות הללו, 'להודות, להלל, לשבח, לפאר ולרומם'.

ג. כמה ראשונים[סא] כתבו, שנשנו במשנה שבעה לשונות הודאה[סב], כנגד שבעת הרקיעים.

ובזבח פסח (מנהגים, פיסקא נכל דור ודור ד"ה והנה) ביאר בשם יש אומרים, ששבעת הלשונות הם כנגד שבעת רועי ישראל. והיינו, 'להודות', כנגד אברהם אבינו שנתן הודאה לה'. 'להלל', כנגד יצחק אבינו. 'לשבח', כנגד יעקב אבינו. 'לפאר', כנגד אהרן שפיארו הקב"ה בכהונה. 'לרומם', כנגד משה רבינו שרוממו הקב"ה בנבואה. 'להדר', כנגד דוד מלך ישראל, 'ולקלס', כנגד שלמה שקילס את הקב"ה.

ועוד ביאר, ששבעת הלשונות הם כנגד שבעה דברים ומעלות טובות שזכו ישראל ביציאתם ממצרים, והיינו, חירות, נקמה מאויביהם, ממון ושלל, כבוד ומעלה, אמונה שלימה, תורת ה', ירושת ארץ ישראל[סג].

ובהגדת ליל שמורים (פיסקא לפיכך מחמנו מיינין) ביאר, ששבעת הלשונות נתקנו כנגד שבע מצוות שאנו מקיימים בשעת הסדר. מצה, מרור, ארבע כוסות, סיפור יציאת מצרים, קידוש, נטילת ידים וברכת המזון[סד].

ד. יש מהראשונים[סה] שגרסו שמונה לשונות[סו]. וביארו תוספות רבינו פרץ (ד"ה לפיכך) והמרדכי (סדר של פסח, ד"ה לפיכך), שלשונות אלו נתקנו כנגד שבעת הרקיעים, והרקיע השמיני שמעל החיות.

והרשב"ץ (יסוד האמונה, פירוש ההגדה, פיסקא לפיכך מחמנו מיינין) ביאר, ששמונה הלשונות הם כנגד ארבעה נסים שנעשו לנו, שהוציאנו מעבדות לחירות, ומיגון לשמחה, ומאבל ליום טוב, ומאפילה לאור גדול. ומאחר שהיו בנסים אלו ארבע טובות כפולות, על כן יש לנו להודות שמונה לשונות הודאה על ארבעת הנסים הללו.

ביאור כפילות לשונות השבח

שם. בהגדת תולדות אדם (פיסקא לפיכך מחמנו מיינין) ביאר כפילות לשונות השבח. 'להודות', שיודה האדם להקב"ה על אשר היטיב עמו, ולא יאמר חס ושלום כי מקרה היה. 'להלל', לפרסם שמו בכל הארץ. 'לשבח', לשבחו בשבחים נוספים [מלבד השבח על שהיטיב עמו], כגון שהוא גדול גבור אמיץ ועזוז. 'לפאר', להתפאר בו על שזכינו להתקרב לעבודתו. 'לרומם', לרומם אותו על כל אלהים, כי הוא אלהי האלהים ואדוני האדונים. 'להדר', שכל מה שנעשה לפניו יהיה בהידור גדול, כמו שכתוב (שמות טו ג) 'זה אלי ואנוהו' [שדרשו על כך חז"ל (שבת קנג:) התנאה לפניו במצוות]. 'ולברך', עניינו להמשיך את השפע בכל העולמות.

ובהגדת ליל שמורים (פיסקא לפיכך מחמנו מיינין) ביאר. 'להודות', על הטובה שהיטיב עמנו. 'להלל', על מעלותיו. 'לשבח', לספר מעשיו הנוראים. 'לפאר', שתהא תפארתו ניכרת לכל. 'לרומם', שהוא מרומם על כל הנמצאים. 'להדר', ליתן לו כבוד רב. 'לברך', כפשוטו לומר 'ברוך אתה ה''. 'לעלה', הוא מלשון למעלה, כלומר שלא נעלה במחשבתנו שיש קץ לשבחי ה', אלא הוא למעלה מכל ברכה ותהלה. 'לקלס', שאנו מקלסים את שמו יתברך על שנתן לנו רשות לספר בשבחיו[סז].

משום שעשה לנו נסים מותר להרבות בשבחו

למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו. בהגדת מגיד דבריו ליעקב (פיסקא לפיכך מחמנו מיינין) כתב לפרש בכוונת הלשון 'למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו', שאע"פ שאסור להרבות בשבחו של מקום, כמבואר במסכת ברכות (נג:), מכל מקום חייבים אנו להרבות בשבחו על גאולת מצרים. שהנה כתב הבית יוסף (או"ח סי' קיג ס"ט ד"ה וכתב, ד"ה מצמי) בשם רבינו יונה (ברכות נג: ד"ה גמ'), שיש מפרשים שמה שמבואר בגמרא שאין מרבים בשבחו של מקום יותר ממה שתיקנו חז"ל, הוא דווקא בתארים כגון האדיר והעזוז, אבל מותר לשבח את המקום על שעשה עמנו נסים ונפלאות ולספרם לאחרים[סח]. וזהו רמז הלשון 'לפיכך אנחנו חייבים וכו', למי שעשה לאבותינו וכו', שמותרים אנו להרבות בשבח המקום, לפי 'שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו', ואנו מזכירים את נסיו ונפלאותיו[סט].

העלמת שמו של הקב"ה

שם. דקדק בספר דעת חכמה ומוסר (מ"ח מחמר מח), מדוע נאמר 'למי שעשה' ולא נזכר בפירוש שמו של הקב"ה, [illegible] זה דומה לטופס שטר שלא נכתב בו שמו של בעל השטר. ויישב, שתכלית סיפור יציאת מצרים היא, שישעבד האדם גופו ונפשו לה', מתוך הכרת הטוב על נסיו ונפלאותיו, שכן יסוד הכרת טובה הוא עבדות והשתעבדות לבעל הטובה. ותכונתו של מקבל הטובה היא, שמיד הוא מכיר טובה לבעל הטובה, מבלי שום חקירה ודרישה מי הוא.

ועוד יישב (שם מחמר מה), שתכלית הנסים אינה כדי לפרסם גבורת הבורא, שהרי פשוט הוא שכשם שיצר ה' כל הבריאה, כך בידו לשנות טבעה, אלא הנהגת הנסים באה להורות שכל הטבע מונהג על פי השגחת הבורא הנסתרת מעיני הבריות. ועל כן לא נתפרש כאן שמו של הקב"ה, לפי שעיקר תכלית נסי מצרים היתה להורות על הנהגת הבורא הנסתרת.

ביאור כפילות הלשון בהזכרת הטובות

הוציאנו מעבדות לחרות מיגון לשמחה וכו'. מצינו כמה דרכים בביאור כפילות הלשון בהזכרת הטובות:

א. הרשב"ץ (יסוד האמונה, פירוש ההגדה, פיסקא לפיכך מחמנו מיינין) ביאר, ש'מעבדות לחירות' הוא כנגד יציאת מצרים שהיא שורש הנס, ועל ידי כך יצאנו 'מיגון לשמחה', כי המשועבד לאחרים שרוי ביגון, וביציאתו לחירות נעשה שרוי בשמחה. ויצאנו 'מאבל ליום טוב', כי העבד הולך יחף כמו אבל האסור בנעילת הסנדל, וביציאתו לחירות נחשב כיוצא מאבילות ליום טוב. וכן יצאנו 'מאפילה לאור גדול', שכן העבד דומה לעיור הממשש באפילה, וביציאתו לחירות נחשב כיוצא לאורה. ומה שנאמר 'אור גדול', הוא משום שזכו ישראל לאור הכבוד, כמו שנאמר (ישעיה ס ג) 'ועליך יזרח ה' וכבודו עליך יראה'[ע].

ב. בזבח פסח (מנהגים, פיסקא נכל דור ודור ד"ה והנה) ביאר, שחמשת הלשונות נתקנו כנגד חמש צרות שהיו לאבותינו במצרים ונגאלו מהם ביציאתם: א. שהיו משועבדים לפרעה, וכנגד זה נאמר 'מעבדות לחירות'. ב. שישראל בהיותם בני מעלה וכבוד היו שרויים ביגון ועצבות בעבודתם, שלא כדרך שאר העבדים שלא טעמו מעולם טעם חירות, וכנגד זה נאמר 'מיגון לשמחה'. ג. שלא היה להם יום מנוחה, לא חודש ולא שבת ולא יום טוב, אלא היו באבילות תמידית, וביציאתם ניתן להם חג הפסח שהוא יום טוב, וכנגד זה נאמר 'ומאבל ליום טוב'. ד. שבהיותם בארץ מצרים היו שרויים בחושך רוחני, ובשעת גאולתם זכו לאור האמונה והתורה, וכנגד זה נאמר 'ומאפילה לאור גדול'. ה. שהיו המצרים

נח. ובקול הרמ"ז (נכתוב' יו"ט שם ד"ה להודות) הקשה, שבמסכת חגיגה (יב:) מבואר שישנם שבעה רקיעים בלבד, והשביעי הוא ערבות. ועוד, שהרמב"ם עצמו, אף על פי שמבואר מדבריו שיש תשעה רקיעים, מכל מקום לא מנה בסדר ההגדה אלא שבעה לשונות שבח. ובלחם שמים (שם ד"ה להודות) כתב, שהתוספות (לעיל ע"ח ד"ה לפיכך) סברו שלא תיקנו חכמים לשונות שבח, אלא כנגד שבעת הרקיעים הידועים והמפורסמים, ושכולם מודים בהם, אבל שאר הרקיעים אינם ידועים לכל, וגם מצינו בהם דעות חלוקות, וראה שם בהרחבה. **נט. כמבואר** במכילתא (בשלח מס' דשירה פ"ח).

ס. ובסדור רב סעדיה גאון כתב בנוסח ההגדה ארבעה לשונות של שבח, 'להודות להלל לשבח לפאר'. **סא. תוספות** (לעיל ע"ח ד"ה לפיכך), תוספות רבינו פרץ (ד"ה לפיכך), מרדכי (סדר של פסח, ד"ה לפיכך) ואבודרהם (סדר ההגדה ופירושה, ד"ה לפיכך). **סב. וכן** גירסת המשנה שבירושלמי (פ"י ה"ד), 'להודות, להלל, לשבח, לפאר, לרומם, לנצח, לגדל'. **סג. ועוד** ביאר, ששבעת מיני ההודאות הם כנגד שבעה מיני אמונות שקנו ישראל ביציאתם ממצרים, עיי"ש. **סד. ולנוסחה** שלפנינו יש להוסיף גם קריאת שמע ותפילה, שהם יחד תשע מצוות. **סה. רמב"ם** (ממן ומגה פ"ח ה"ה), תוספות רבינו פרץ (ד"ה לפיכך) ומרדכי (סדר של פסח, ד"ה לפיכך) בשם יש אומרים, ראי"ש (סי' ג). וכן גרס הרשב"ץ (יסוד האמונה, פירוש ההגדה, ד"ה לפיכך מחמנו מיינין). **סו. הרמב"ם** (ממן ומגה פ"ח ה"ה) מנה שמונה לשונות אלו, 'להודות, להלל, לשבח, לפאר, להדר, לרומם, לגדל ולנצח' [ובנוסח ההגדה מנאם בסדר אחר, 'להודות, להלל, לשבח, לפאר, לרומם, לגדל, ולהדר ולנצח']. והרא"ש נקט שמונה לשונות אלו, 'להודות, להלל, לשבח, ולפאר, ולברך, ולרומם, לעלה ולקלס'. ותוספות רבינו פרץ (ד"ה לפיכך) והמרדכי (סדר של פסח, ד"ה לפיכך) כתבו, ששיטה זו הוסיפה על שבעת הלשונות [שסברו התוספות] תיבת 'לקלס'. אמנם הריטב"א (פירוש ההגדה, ד"ה להודות) כתב, שאין ראוי לומר 'לקלס', לפי שמשתמע אף כלשון גנאי, ככתוב (תהלים עט ד) 'לעג וקלס'. אך הרשב"ץ (יסוד האמונה, פירוש ההגדה, ד"ה לפיכך מחמנו מיינין) כתב, שמצינו בכמה מקראות 'קילוס' בלשון 'שבח', כגון 'והוא במלכים יתקלס' (חבקוק ג י), וכן מצינו במאמרי חז"ל 'קילוס' בלשון שבח [כמו שדרשו בתנחומא (ניצבים, בשלח יג), כי ישראל היו מקלסים להקב"ה תחילה קודם המלאכים], ולפיכך אע"פ שהוא גם לשון גנאי, מכל מקום מאחר שנזכר יחד עם לשונות של שבח והודאה, הרי זה מוכח שמשמעו כאן ללשון שבח. **סז. וכמו** שאנו אומרים בתפילת שבת [שגם שם אומרים כל לשונות אלו], 'לעלה ולקלס על כל דברי שירות ותשבחות', כלומר לקלסו על זה עצמו, שנתן לנו רשות לומר לפניו שירות ותשבחות. **סח. וכן** כתב בשם הרא"ה (ברכות נג: ד"ה ההוא), שכל המרבה לספר בנפלאות וגבורות המקום הרי זה משובח. **סט. והשפת אמת** (ויקהל פקח תרמ"ז ד"ה נענין המרכבה) ביאר, שלמי שנעשה הנס או במקום ובזמן הנס, רשאי וחייב להרבות בשבח המקום על נסו, ומכיון שאילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו היינו עדיין משועבדים לפרעה, הרי נמצא שאף לנו נעשה הנס, ולכן חייבים אנחנו להרבות בשבח המקום על ידי סיפור יציאת מצרים. **ע. ולא** גרס בנוסחת המשנה 'משעבוד לגאולה'.

משתעבדים בהם עבודת פרך, והיו כעבדים נרצעים מקנת כספם, וכנגד זה נאמר 'ומשעבוד לגאולה'[א].

ג. הגר"א (פירוש ההגדה, ד"ה מעבדות) פירש, 'שהוציאנו מעבדות' מצרים, 'לחירות'. ו'מיגון' שהיה לישראל על שפת הים כשרדף אחריהם פרעה, 'לשמחה'. 'ומאבל' שהיו שרויים בהר סיני מחמת עון העגל, כמו שנאמר (שמות לג ד) 'ויתאבלו ולא שתו איש עדיו עליו', 'ליום טוב', שהוא יום הכפורים, שסלח בו הקב"ה על עוונם ונתן להם לוחות שניות, ושנינו (תענית ל:) ש'לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים'. 'ומאפילה' של המדבר שהוא ארץ חושך וצלמות, 'לאור גדול' של ארץ ישראל. 'ומשעבוד' תחת יד האומות בימי השופטים, 'לגאולה' בימי דוד ושלמה, שישבו לבטח על אדמתם והיתה גאולה שלימה.

ד. בנבול בנימין (ויקהל, מ"ג לרוש נח ד"ה לפיכך) ביאר, שחמשת הלשונות נתקנו כנגד כל הגלויות[ב]. 'שהוציאנו מעבדות לחירות', כנגד גלות מצרים שהיינו עבדי פרעה. 'מיגון לשמחה', כנגד גלות בבל, שהיו שרויים ישראל ביגון רב מחמת חורבן המקדש, כמו שנאמר (מיכה ו ה) 'כי ה' הוגה על רוב פשעיה'[ג], וכשנפלה בבל וחזרו לבנות את הבית השני, היו שרויים בשמחה רבה, כמו שנאמר (נחמיה ח יז) 'ויעשו כל הקהל השבים מן השבי סוכות וגו' ותהי שמחה גדולה מאוד'. 'ומאבל ליום טוב', כנגד גלות מדי, שכן בגזירת המן נאמר (אסתר ד ג) 'ובכל מדינה ומדינה מקום אשר דבר המלך ודתו מגיע אבל גדול ליהודים', וכשנתלה המן ונתבטלה הגזירה נעשה להם יום טוב, כמו שנאמר (אסתר ח יז) 'שמחה וששון ליהודים משתה ויום טוב'. 'ומאפילה לאור גדול', כנגד מלכות יון, שהחשיכה עיני ישראל בגזירותיה[ד], והיו ישראל מתחבאים במקום חושך ומסתרים לשמור את המצוות, וכשגברו החשמונאים נעשה להם נס בנרות המנורה, וזהו 'לאור גדול'. 'ומשעבוד לגאולה', היינו, משיעבוד מלכויות, לגאולה העתידה לבוא, שתהיה גאולה שלימה שאין אחריה גלות[ה].

חילוק בין 'מעבדות לחרות' לבין 'משעבוד לגאולה'

שם. ביאר **בהגדת מגיד דבריו ליעקב** (ד"ה לפיכך מצאנו תייגין) כפילות הלשונות, 'הוציאנו מעבדות לחירות' 'ומשעבוד לגאולה', ש'מעבדות לחירות' הוא כנגד החירות מתחת יד פרעה, ו'משעבוד לגאולה' הוא כנגד הגאולה משיעבוד שר מצרים של מעלה[ו].

ובהגדת תולדות אדם (פיסקא לפיכך מצאנו תייגין) ביאר, שכל נשמות ישראל היו משועבדים במצרים תחת קליפת וטומאת מצרים, והגופים היו משועבדים לפרעה ועבדיו. ועל כן נאמר 'מעבדות לחירות' כנגד שיעבוד הגופים לפרעה, 'ומשעבוד לגאולה' כנגד שיעבוד הנשמות לטומאת מצרים.

ובחידושי הגרי"ז (סטנסיל על התורה, מות ריפ) הובא לבאר על פי ביאורו של הגר"ח בכפילות הלשון בתפילת שחרית, 'ממצרים גאלתנו ומבית עבדים פדיתנו', שמבואר בילקוט שמעוני (בא רמז רמ), שאמר משה לפרעה שיאמר לבני ישראל, 'הרי אתם ברשותכם, הרי אתם עבדיו של הקדוש ברוך הוא'. ומבואר שהיה פרעה צריך לשחרר את ישראל בלשון שחרור עבדים, והטעם בזה, שמחמת גזירת 'ועבדום ועינו אותם' (בראשית טו יג) נמסרו ישראל להיות עבדים לפרעה, ונקנה גופם לפרעה בתורת עבדים, ועל כן היו טעונים מעשה שחרור להפקיע מהם דין העבדות. וזהו ביאור כפל הלשון 'ממצרים גאלתנו ומבית עבדים פדיתנו', שמלבד שנגאלו ממצרים מעבודה קשה, נפדו אף מדין העבדות שחל עליהם על ידי גזירת 'ועבדום ועינו אותם'[ז]. ועל פי זה ביאר הגרי"ז כפילות הלשון, 'הוציאנו מעבדות לחירות ומשעבוד לגאולה', ש'מעבדות לחירות' נאמר כנגד מה שנפקעה מהם תורת עבדות, 'ומשעבוד לגאולה' כנגד גאולתם מעבודת פרך בחומר ולבנים.

ביאור הגירסא 'ונאמר לפניו שירה חדשה'

ונאמר לפניו הללויה. כפי הגירסא שלפנינו 'ונאמר לפניו הללויה', גרסו כמה **ראשונים**[ח]. אך **התוספות** (ד"ה ונאמר) **והמרדכי** (הסדר נקנה נהגה"ה ד"ה ונאמר, סדר של פסח ד"ה ונאמר) גרסו, 'ונאמר לפניו שירה חדשה'. וביארו, שאין לגרוס 'שיר חדש', לפי ששנינו במכילתא (נשמח משפטים דשירה פ"ח), שכל השירות שנאמרו על הנסים שהיו, הרי הן בלשון נקבה, משום שבא אחריהם צער מכח גזירות חדשות, והרי זה כדוגמת נקבה שיש לה צער לידה. אך השירה על הגאולה העתידה לבוא תיאמר בלשון זכר, לפי שלא יהיה אחריה שום צער, ותהא שמחתנו כאיש זכר שאין לו צער לידה[ט].

וביאר השל"ה (פסחים נר מצוה תות לו, ובנגדי יסע על המרדכי, הסדר נקנה תות יח), ש'שירה חדשה' הכוונה לשירת הים [המובאת בפרשת בשלח (שמות טו א-כח)]. והיינו, שצריכים אנו להודות ולהלל לה' על ידי אמירת ההלל, כפי שישראל אמרו שירה חדשה בשעה שעלו מן הים. וכתב לפי זה, שצריך לומר 'וְנֶאֱמַר' בסגול [תחת הנו"ן] שהוא לשון עבר, ולא 'וְנֹאמַר' בחולם שהוא לשון עתיד [וכן מצא בספר המרדכי של מהר"ר יצחק צלאל], שהרי איננו אומרים שירת הים בשעת הסדר, אלא הכוונה היא, שצריכים אנו לשבח ולהלל כדרך שישראל אמרו שירה על הים.

והוסיף לבאר, שהתוספות והמרדכי מיאנו בגירסא שלפנינו, 'ונאמר לפניו הללויה' [והיינו הלל], משום שאין סוף המאמר מקושר לתחילתו, שהרי בתחילתו אנו אומרים 'למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו, הוציאנו מעבדות לחירות' וכו', שזהו על העבר, ואילו סופו 'ונאמר לפניו הללויה', הרי הוא בלשון עתיד. ועל כן גרסו 'ונאמר לפניו שירה חדשה', והכוונה לשירה שאמרו ישראל בעבר כשעלו מן הים.

אולם נתקשה השל"ה, כיצד מתפרשת תיבת 'הללויה' לפי גירסתם, והלא מדובר על שירת הים[י]. ולכן ביאר שתיבת 'הללויה' אינה המשך של נוסח אמירת 'ולפיכך', אלא היא מדברי התנא, שצריך לומר לאחר מכן 'הללויה', והיינו הלל. **אך המגן אברהם** (סי' תעג ס"ק כו) ביאר[יא], שבאמת אף תיבת 'הללויה' היא מנוסח אמירת 'ולפיכך', שסוברת המשנה כדעת רבי יוסי בשם אלעזר בנו (להלן קיח.), שבשעה שעלו משה וישראל מן הים אמרו הלל, וכוונת הלשון 'ונאמר לפניו שירה חדשה הללויה', שצריכים אנו להלל לה', כפי שאבותינו שרו כשעלו מן הים, ואמרו אף הלל.

אמנם ברוב נוסחאות ההגדות, הגירסא היא 'ונֹאמַר' בחולם שהוא לשון עתיד.

וביארו **האחרונים**[יב], שה'שירה חדשה' אינה שירה על הגאולה העתידה לבוא, שהרי אינה נאמרת בלשון נקבה אלא בלשון זכר, אלא הכוונה לשירת ההלל הנאמרת עתה בשעת הסדר. ונקראת 'שירה חדשה', אע"פ שכבר נאמר ההלל בכל הדורות, לפי שההלל הנאמר בשעת הסדר אינו נאמר על הנסים שאירעו לאבותינו, אלא על הנסים החדשים שנעשים לנו עתה בהווה, כפי ששנינו 'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים', והוסיף **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ז ה"ו) לבאר, כאילו יצא עתה ממצרים. ועל כן נקרא ההלל 'שירה חדשה', לפי שנאמר על הנסים החדשים של גאולת מצרים הנעשים לנו עכשיו[יג].

א. **וראה** שם שנקט כגירסת הרמב"ם (נוסח ההגדה) בסדר הלשונות, 'והוציאנו מעבדות לחירות, ומשעבוד לגאולה, ומיגון לשמחה, ומאבל ליום טוב, ומאפלה לאור גדול'. **עב. וכיוצא** בדבר ביאר בזבח פסח (סט ד"ה ופסחו) לפי נוסחת הרמב"ם (נוסח ההגדה) בסדר הלשונות, 'מעבדות לחירות' כנגד גלות מצרים, 'משעבוד לגאולה' כנגד גלות בבל, 'מיגון לשמחה' כנגד גלות פרס ומדי, 'ומאבל ליום טוב' מצרת יון, 'ומאפלה לאור גדול' בכל יום ויום בגלות אדום. **עג. פירש** רש"י (שם), 'הוגה, הדאיבה, והוא לשון יגון'. **עד. ראה** במדרש (ב"ר ג ד), 'וחושך' (בראשית א ב) זה גלות יון, שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיה. **עה. ובעין** זה ביאר בהגדת מעשה נסים (פיסקא לפיכך מצאנו תייגין), שחמשת הלשונות הם כנגד כל הגאולות, לפי שגאולת מצרים היתה שורש לכל הגאולות, ולכן בהודאה על גאולת מצרים צריכים להוסיף להודות אף על שאר הגאולות. 'מעבדות לחרות' כנגד גאולת מצרים, שכן לאחר גאולת מצרים לא נקראים שוב ישראל בשם עבדים, כמו שביאר היוסף לקח (פרשת בא ג ב). 'מיגון לשמחה' כנגד גלות בבל, לפי שבחורבן בית המקדש הראשון נאמר במגילת איכה כמה פעמים לשון יגון [כגון 'כי ה' הוגה על רוב פשעיה']. 'מאבל ליום טוב' כנגד מלכות פרס ומדי, שנאמר בגזירת המן בימי פרס ומדי 'אבל גדול ליהודים', ואחר כך נתהפך ליום טוב. 'מאפילה לאורה' כנגד מלכות יון, שרצו להשכיח את התורה שהיא אורה [כמבואר במגילה (עח:)], ובימי החשמונאים יצאו מאפילה לאורה. 'משעבוד לגאולה' כנגד גלות האחרונה, כי הלשון 'שיעבוד' משמעותו עבדות מוחלטת, וכיון שאנו שקועים זמן רב בגלות, נראה כאילו עבדותנו מוחלטת, ולבסוף תהא הגאולה השלימה. **עו. וכתב** בשם הראשונים, שגאולת מצרים היתה שונה משאר הגאולות, שבכל הגאולות מקדים ה' להשפיל תחילה את שרי האומות של מעלה, ולאחר מכן מכניע את מלכי האומות של מטה, אולם ביציאת מצרים הקדים הקב"ה להעניש את המצריים לפני הכנעת השר של מעלה, שהרי נאמר לאחר יציאת מצרים (שמות יד י) 'והנה מצרים נוסע אחריהם', ודרשו חז"ל (שמו"ר כא ה) זהו שר של מצרים, הרי שהיה שר של מצרים קיים בשעה שלקו מצרים עשר מכות. ונמצא, שעוד בהיותנו משועבדים לשרו של מצרים, עשה בהם ה' שפטים והוציאנו מעבדות לחירות, ורק אחר כך הוציאנו משיעבוד השר של מצרים לגאולה. **עז. שלשון** 'פדייה' הוא על שינוי בעצם החפץ, וכמו שמצינו לשון זה לגבי הקדש, שעל ידי הפדיון נשתנה מהותו של החפץ מהקדש לחולין. **עח. ריי"ף, רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ח ה"ה, ונטופה ההגדה), ראי"ש (פי' ג) וטור (או"ח סי' תעג). **עט. וכן** שנינו במדרש (שמו"ר כג יח), שנאמרו השירות בלשון נקבה, שכן 'מה הנקבה מתעברת ויולדת וחוזרת ויולדת, כך הן הצרות באות עליהן'. וביאר במחצית השקל (או"ח סי' תעג ס"ק כו), שהנסים הראשונים דומים לאשה היולדת בצער, ולאחר שיולדת נפטרת מצערה, ושוב חוזרת להתעבר ומצטערת בעיבור ובלידה, וכמו כן לאחר הנסים חוזרים ישראל להצטער בגלויות חדשות [וכן כתב בשולחן ערוך הרב (שם סמ"ו)]. ובשבלי הלקט (סי' ריח ד"ה ומודה) הביא בשם המדרש (שיהפ"ר רפה פ"ו ג ה), ששירת הים נאמרה בלשון נקבה, לפי שירשו ישראל שבע אומות שהן עשירית משבעים האומות, כדוגמת נקבה היורשת עשירית מהנכסים, אך לעתיד לבוא יירשו ישראל כל השבעים אומות, כזכר היורש כל הנכסים, ועל כן תיאמר השירה שלעתיד לבוא בלשון זכר. **פ. וכתב** שאין לומר שמחקו תיבת 'הללויה' מגירסת המשנה, שהרי הראשונים לא כתבו שיש למוחקה, אלא הוסיפו שיש לגרוס אף 'ונאמר לפניו שירה חדשה'. ועוד, שאם אין גורסים תיבת 'הללויה', כיצד שנה התנא להלן 'עד היכן הוא אומר' [את ההלל], והלא לא נשנה קודם לכן שצריך לומר הלל. **פא. כפי** שנתבאר במחצית השקל (במג"א שם). **פב. הגדת** הלל נרצה (פיסקא לפיכך מצאנו תייגין, ד"ה לפיכך), עמק ברכה (ענין ההגדה, מות ג), דבר שמואל (ד"ה לפיכך). וכן משמע מדברי המהרש"ל (שו"ת, סי' פח). **פג. וביארו** בהגדת הלל נרצה (פיסקא לפיכך מצאנו תייגין, ד"ה לפיכך) ובעמק ברכה (ענין ההגדה, מות ג), שזוהי הכוונה 'לפיכך אנחנו חייבים' וכו', שכיון שיצאנו עתה ממצרים, אנו חייבים להודות ולהלל על גאולתנו. ובהגדת מבית לוי (ד"ה נכל, וקונן הוספות עמ' פפ) ובספר ועמפיה ארזי אל (פ"ג ענף ג) הביאו בשם הגרי"ז הלוי, שדקדק מלשון המשנה 'חייב אדם לראות' וכו', לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל' וכו', שהחיוב להודות ולהלל, הוא מפני שחייב האדם לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, וקשה, מדוע תלוי בכך חיוב ההודאה, והלא חייבים לומר הלל אף על הנסים שאירעו לאבותינו, כגון בנס חנוכה. ויישב, שמצינו שני מיני חיובי הלל: א. מדין קריאה, והיינו, שתיקנו לנו חכמים לקרוא מזמורי ההלל בשמונה עשר ימים טובים על הנסים שנעשו לאבותינו. ב. מדין תורת שירה על נס

הטעם שמחלקים את ההלל

עד היכן הוא אומר. נאמרו כמה טעמים, מדוע מחלקים את אמירת ההלל בליל פסח, חציו לפני הסעודה וחציו לאחריה, ואינו נאמר כולו בפעם אחת:

א. התוספות רי"ד (תלימפה, ד"ה עד) ביאר, שמתחילים מקצת מן ההלל קודם הסעודה, משום שיש לסיים אמירת ההגדה בדברי שבח, כפי ששנינו לעיל (ע"ח)[פד]. אך אין גומרים את ההלל, משום שבזמן המקדש היו גומרים את ההלל לאחר אכילת הפסח, כפי ששנינו (לעיל קה.) שהפסח טעון הלל באכילתו, וזכר לכך גם אנו גומרים אותו לאחר הסעודה[פה].

ב. כמה **ראשונים**[פו] ביארו, שחולקים את ההלל לשנים, כדי לומר שבח על כל כוס וכוס, שעל כוס ראשונה אומרים קידוש, על השניה תחילת ההלל, על השלישית ברכת המזון, ועל הרביעית סוף ההלל[פז].

ג. בסדר היום (סדר ההגדה וכוונתה, ד"ה ומה) ביאר, שמחלקים את ההלל כדי שיתמהו התינוקות וישאלו על חלוקת ההלל, ככל שאר השינויים שתיקנו חכמים כדי שישאלו התינוקות.

סברת מחלוקת בית שמאי ובית הלל

בש"א עד אם הבנים שמחה ובה"א עד חלמיש למעינו מים. בירושלמי (פ"י ה"ה) מבואר[פח], שסברו בית שמאי שאין ראוי לומר מזמור 'בצאת ישראל ממצרים' (תהלים קיד) לפני חצות הלילה, לפי שלא יצאו ישראל ממצרים קודם חצות, אלא צריך להמתין מלאומרו עד לאחר אכילת הפסח בחצות הלילה. ואמרו להם בית הלל, שאם כן אפילו אם ימתין עד עלות השחר לא יוכל לאומרו, שהרי לא יצאו ישראל ממצרים עד אמצע היום בשעה השישית, כמו שנאמר (שמות יג מ) 'ויהי בעצם היום הזה הוציא ה' את בני ישראל מארץ מצרים', אלא מכיון שהתחיל במצוה אומרים לו גמור. וביאר בקרבן העדה (ירושלמי שם ד"ה מלמ), שכיון שהתחיל במצות סיפור הגאולה, צריך לגומרה. והפני משה (שם ד"ה מהרו) ביאר, שמכיון שהתחיל במצות הלל, אומרים לו גמור.

וביארו האחרונים[פט] סברת מחלוקת בית שמאי ובית הלל, על פי המבואר בברכות (ט.) שנגאלו ישראל ממצרים בחצות הלילה, והיינו, שנתנו להם המצרים רשות לצאת מארצם בחצות, אך לא יצאו ישראל ממצרים אלא בעצם היום. ונחלקו בית שמאי ובית הלל מהו עיקר הגאולה, האם התחלתה או סופה, בית שמאי סברו שעיקר גאולת מצרים היה בהתחלתה בחצות הלילה, כשנתנו להם המצרים רשות לצאת מארצם, ולכך סברו שראוי לומר מזמור 'בצאת ישראל ממצרים' רק לאחר הסעודה בחצות הלילה, שאז החלה הגאולה, אך בית הלל סברו שעיקר הגאולה היה כשיצאו ישראל ממצרים באמצע היום, ולכך סברו שאין כל תועלת להמתין עד חצות הלילה, שהרי לא נגאלו אלא ביום, אלא מאחר שכבר התחיל במצוה יש לגומרה[צ].

ובספר עמק ברכה (עמ' הלל על הנס) ביאר, על פי מה שאמר הגרי"ז הלוי בשם אביו הגר"ח הלוי, שאין יוצאים ידי חובת אמירת שירה על הנס, אלא לאחר שנעשה הנס, אבל אין לומר שירה קודם שנעשה הנס, אף אם יבוא נביא ויתנבא שהקב"ה יעשה בעתיד נס, או שיהא לאחד ביטחון גמור שייעשה עמו נס[צא]. ולפי זה מתבארת סברתם של בית שמאי שאין לומר קודם חצות אלא המזמור הראשון 'הללו עבדי ה'', משום שנתבטל מהם השיעבוד כבר בתחילת הלילה ונעשו עבדי ה' ולא עבדי פרעה. אך מזמור 'בצאת ישראל' שנזכרה בו יציאת מצרים, אי אפשר לאומרו קודם חצות, לפי שעדיין לא יצאו ממצרים. ואף שהובטחו שיצאו ממצרים, מכל מקום אין אומרים שירה אלא לאחר הנס. אך בית הלל סוברים, שכיון שחלק מהבטחת הנס אשר ראוי לומר עליו שירה כבר התקיים, שהרי כבר בטל שיעבודם, על כן אפשר לגמור כל ההלל.

והתוספות יום טוב (פ"י מ"ו) ביאר סברת מחלוקתם של בית שמאי ובית הלל, ששניהם סוברים שצריך לומר רוב ההלל רק לאחר הסעודה, כדי שלא ישנו התינוקות לפני אכילת המצה, כפי ששנינו בברייתא לעיל (קט.), שאוכלים מצות בלילי פסחים מהר כדי שלא ישנו התינוקות[צב]. ועל כן סברו בית שמאי שצריך למהר, ולא לומר לפני הסעודה אלא מזמור אחד מן ההלל. אך בית הלל סוברים, שכיון שלא נזכרה במזמור הראשון קריעת ים צריך לומר גם את המזמור 'בצאת ישראל' שמוזכרת בו קריעת ים סוף[צג], לפי שצריך לברך ברכת 'אשר גאלנו' לאחר אמירת ההלל, ולא נשלמה גאולת מצרים עד שנקרע הים ונטבעו המצרים.

אוצר החכמה 19/06/2018

טעם החלוקה לדעת בית הלל

שם. ביארו **המעשה רוקח** (דפוס סלניק, סי' סו) **והמהרי"ל** (סדר ההגדה מות כט), שטעמם של בית הלל שמפסיקים לאחר 'חלמיש למעינו מים', משום שעד כאן מדובר בנסים שאירעו לישראל ביציאתם ממצרים ובקריעת ים סוף, ומכאן ואילך מדובר בנסים העתידים להיות בימות המשיח ובמלחמת גוג ומגוג ותחיית המתים[צד].

נוסח ברכת הגאולה לדעת תנא קמא

וחותם בגאולה. ביארו הרשב"ם (ד"ה וחותם, ד"ה כן) **והתוספות** (ד"ה וחותם), שתנא קמא השמיענו שמברכים ברכת גאולה בסיום ההגדה, אך לא פירש מהי נוסחתה, ורבי טרפון ורבי עקיבא נחלקו בנוסחתה, רבי טרפון פירש, שנוסחתה 'אשר גאלנו וגאל את אבותינו', ומכיון שכולה הודאה, נפתחת בברוך ואינה נחתמת בברוך, כפי שמצינו בברכת הפירות והמצוות שנוסחתן קצרה ואינן נחתמות בברכה. ורבי עקיבא פירש, שמוסיפין בה דברי ריצוי ובקשה, ועל כן חותמים בה בברוך[צה]. וכתב הרשב"ם, שאי אפשר לפרש שדברי תנא קמא הם דעה שלישית, שאם כן כיצד נוקטים להלכה כרבי עקיבא, והרי הלכה כדבריו רק במקום שחולק על חבירו ולא על חבירו (עירובין מו:).

והמהרש"א (נמוק' שם) ביאר בדעת התוספות, שמודה רבי טרפון שחותמים ב'גאל ישראל', אלא סבר שאינה נחתמת ב'ברוך', שפירש, שמה שאמר תנא קמא 'וחותם בגאולה', היינו שחותם ב'גאל ישראל' ללא 'ברוך'. אך תמה **הרש"ש** (נמוק' שם), שהרי מבואר ברשב"ם שמה ששנה תנא קמא 'וחותם בגאולה', היינו שחותמים אמירת ההגדה בברכת גאולה, אבל לא דיבר על עצם נוסח הברכה[צו].

על מה נתקנה ברכת 'אשר גאלנו'

שם. כתב **בשבלי הלקט** (סי' ריח ד"ה לפיכך), שהטעם שמסיימים אמירת ההגדה בברכת גאולה, משום ששנינו (לעיל ע"ח) שצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח, וברכת הגאולה היא סיום השבח.

שאירע לאדם בעצמו, אבל אין האדם יכול לומר שירה על נס שאירע לחבירו [וראה באריכות בחדושי מרן רי"ז הלוי (תורה פ"ג הל"ו)]. ובליל הסדר כיון שחייב אדם לראות את עצמו כאילו יצא עתה ממצרים, אזי אמירת ההלל אינה על הנסים שאירעו לאבותינו, אלא היא מדין שירה על הנסים שנעשים 'לנו' עכשיו. ועל כן מנוקדת תיבת 'ונאמר' בחולם [לשון עתיד] ולא בסגול [לשון עבר], לפי שאין אמירת ההלל על הנסים שאירעו לאבותינו בעבר, אלא אף על הנסים שמתרחשים לנו עתה. וראה ביאור נוסף בהגדת אמרי שפר (פיסקה לפיכך, ד"ה ונאמר) מדוע נקרא ההלל בשם 'שירה חדשה'.

פד. וכן כתב בפסקיו לעיל (ע"ח ד"ה מוגו), וביאר הטעם שמסיימים בשבח, שכיון שהזכרנו נפלאות הבורא יש עלינו לשבחו. **פה. וכתב** באשל אברהם (מהיטץ, סי' תעו ס"ק ח), שהטעם שלא אמרו את ההלל קודם אכילת הפסח, לפי שלא היה ניכר בכך שבא ההלל מחמת הפסח, אלא מטעם סיפור יציאת מצרים, ולפיכך תיקנו לאומרו לאחר אכילת הפסח. אך הסתפק האם אמרוהו קודם ברכת המזון, או לאחר ברכת המזון משום שתדיר קודם. ונטה לומר שאמרוהו לאחר ברכת המזון, משום שברכת המזון תדירה, וזכר לכך תיקנו לומר את סוף ההלל לאחר ברכת המזון. **פו. המנהיג** (הל' פסח סי' ג), תוספות רבינו פרץ (ד"ה עד), מרדכי (הסדר נקנה"ה ומפלקין, סדר של פסח ד"ה עד), כל בו (סי' נ), ארחות חיים (סדר ליל הפסח סי' ז), אבודרהם (סדר הגדה ופירושה, ד"ה לפיכך) והאגודה (סי' נז ד"ה נמצה). **פז. וביארו,** שאמירת ההגדה עצמה אינה נחשבת שבח אלא סיפור דברים. **פח. וכן** הוא בתוספתא (פ"י ה"ו) בקצרה. **פט. חסדי** דוד (על התוספתא פ"י ה"ו), הגדת ליל שמורים (פיסקה לפיכך סנמנו תיניינ ד"ה ונאמר), טוב ירושלים (על הירושלמי, שם ד"ה ח"ל) וחזון יחזקאל (על התוספתא שם). **צ. וביארו,** שנחלקו בית שמאי ובית הלל במחלוקתם של רבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה (ברכות ט.), עד אימתי זמן אכילת פסח, רבי עקיבא סבר שזמנה עד עלות השחר, משום שנאמר (שם יח) 'ואכלתם אותו בחיפזון', והיינו עד שעה שנחפזו ישראל לצאת ממצרים, שכן עיקר הגאולה היה בשעת יציאת ישראל ממצרים. ורבי אלעזר בן עזריה סבר שזמנה עד חצות הלילה, משום שכוונת הכתוב על חיפזון של מצרים, שנחפזו לשלח את ישראל מארצם בחצות הלילה, לפי שעיקר הגאולה היה בתחילת הנס, בשעה שנתנו המצרים רשות לצאת. ובטוב ירושלים (על הירושלמי שם ד"ה ח"ל) כתב, שיותר נראה לפרש, שכולם מודים שעיקר החירות והגאולה היה ביציאתם ממצרים ביום, אולם סברו בית שמאי, שכיון שמחצות הלילה לא היו ישראל משועבדים תחת מצרים, נחשב שהחלה הגאולה מאז, ולכן יש להמתין מלומר מזמור 'בצאת ישראל ממצרים' עד חצות הלילה. ובית הלל סברו שהולכים אחר עיקר הגאולה שהיה ביום, ואם כן אין חילוק בין קודם חצות לאחריה [וראה שם ביאור נוסף]. ובקרבן העדה (שם ד"ה וכי) ומנחת בכורים (על התוספתא, פ"י ה"ו ד"ה וכי) ביארו, שסברו בית שמאי שהגאולה והיציאה היו בחצות הלילה. וביאר בנחלי מים (פלדוות, דרוש יג ד"ה ולפענ"ד), שסברו בית שמאי שמה שנאמר 'ויהי בעצם היום הזה הוציא ה' את בני ישראל מארץ מצרים', הכוונה לליל חמשה עשר, ונקרא אותו הלילה בשם 'יום', לפי שהאיר כיום בהיר של תקופת תמוז, כמבואר בזוהר (מ"ג קפ"ח.). וראה עוד בהגדת אמרי שפר (פיסקה בשלח יתרו"ל ד"ה ופליגי) בביאור הירושלמי. **צא. ואמר,** שזהו ביאור הכתוב (תהלים יג ו) 'ואני בחסדך בטחתי יגל לבי בישועתך אשירה לה' כי גמל עלי', שאף שיש לי בטחון גמור בישועתך, רק יגל לבי, ומתי אשירה לה', רק לאחר שגמל עלי ונעשה לי הנס. **צב. כשיטת** רש"י (ד"ה מוטפין), שנקט לעיקר, ש'חוטפין מצה', פירושו, שממהרים לאכול מצה כדי שלא ישנו התינוקות. שושנים לדוד (נמוק' יו"ט שם ד"ה בפ"ח). **צג. וכן** ביאר בתפארת ישראל (שם מ"ה יכין אות מ), והוסיף, שסברו בית הלל שצריך לומר אף מזמור 'בצאת ישראל ממצרים', לפי שבמזמור הראשון לא נזכרה יציאת מצרים. אמנם החסדי דוד (פ"י ה"ו) ביאר, שסבר התוספות יום טוב שיציאת מצרים נרמזת במזמור הראשון, כמו שאמרו בגמרא (מגילה יד.), 'הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה', מה שאין כן קריעת ים סוף אינה רמוזה כלל במזמור זה. **צד. ומטעם** זה ביאר הלבוש (סי' תפ ס"ח) שמחלקים אמירת ההלל לשנים, לפי שחלק הראשון של ההלל מדבר מענין יציאת מצרים, ושייך לחלק ההגדה הנאמר קודם הסעודה העוסק כולו בענין יציאת מצרים, אך חצי ההלל האחרון ורוב דברי ההגדה הנאמרים לאחר הסעודה עוסקים בשאר הגאולות ובגאולה העתידה, לכך נקבעו לאומרם ביחד לאחר הסעודה. וכעין זה ביאר בסדר היום (סדר ההגדה וכוונתה, ד"ה עד), שאת החלק הראשון של ההלל המדבר בענין יציאת מצרים, ראוי לאומרו על הכוס השניה שכולו מענין יציאת מצרים, אך החלק השני של ההלל שבו אנו מתחננים על העתיד ואומרים 'לא לנו' וגו', והוא מענין הגאולה העתידה, כמו שנאמר (ישעיה מח יא) 'למעני אעשה', ראוי לאומרו על הכוס הרביעית שהיא רומזת לגאולה העתידה. **צה. ובערכי** תנאים ואמוראים (ערך רב ייבא שבא ד"ה ופליגי שמעון) הוסיף לבאר, שרבי עקיבא הוסיף בברכת הגאולה דברי ריצוי ותחינה, כדי להזכיר את קרבן הפסח והחגיגה שהיו עיקר בזמן המקדש, כפי ששנינו לעיל, שהיה רבן גמליאל אומר כל שלא אמר פסח מצה ומרור לא יצא ידי חובתו, ועל כן הוסיף לשון תפילה, 'יגיענו למועדים ולרגלים אחרים וכו', ונאכל שם מן הפסחים ומן הזבחים', וכיון שצריך להזכיר כעין תפילה חתם בה בברוך. **צו. וכתב,** שאפשר שנפלה טעות בדברי המהרש"א.

אוצר החכמה
19/06/2018 אהרח

ועוד כתב (סס ד"ה כנגד מרנעה), שברכת 'אשר גאלנו' היא ברכה על מצות סיפור יציאת מצרים. והטעם שלא תיקנוה לפני אמירת ההגדה, לפי שצריך לדרוש כמה דרשות בענין ההגדה, ואם היה מברך תחילה אשר גאלנו, לא היה חוזר לדרוש על השיעבוד.

וכמה ראשונים[צז] כתבו, שברכה זו עומדת במקום ברכת 'שעשה נסים לאבותינו' על גאולת מצרים.

האם ברכת 'אשר גאלנו' נתקנה על הכוס

שם. כתב הר"ן (להלן קיח. ד"ה מאי), שברכת 'אשר גאלנו' תיקנוה לאומרה על כוס שניה. וכן ביארו **הזבח פסח** (מנרנגל, סוף ההגדה ד"ה מרנע) **והמטה משה** (סי' תרז ד"ה הכוס), שכיון שהכוס השניה באה לשם הודיה על גאולת מצרים, על כן תיקנו לברך עליה 'אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים'.

אך הר"א מלוניל [ארחות חיים (מדר ליל הפסח סי' נב), **כל בו** (סי' ט)] כתב, שלא נתקנה ברכת 'אשר גאלנו' לאומרה על הכוס, שאם כן היו צריכים לברך לפניה ברכת 'בורא פרי הגפן', כפי שמצינו בכל הברכות שנתקנו על הכוס, אלא היא ברכה בפני עצמה, מחמת שהארכנו בסיפור הנסים והגאולה.

נוסח ברכת הגאולה בזמן המקדש

ר"ט אומר אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים. הרי"ף והרא"ש (סי' ט) הוסיפו לגרוס 'והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרור'[צח]. ומדברי **הרמב"ם** נראה (ממץ ומצה פ"ח ה"ה), שכן היה הנוסח גם בזמן המקדש[צט], אלא שלאחר חורבן הבית הוסיפו 'כן יגיענו' וכו'[ק]. אך **בשבלי הלקט** (סי' ריח ד"ה כנגד) כתב, שבזמן המקדש הזכירו אף קרבן פסח, ואמרו 'והגיענו הלילה הזה לאכול בו פסח מצה ומרורים'[קא].

טעם הקדמת גאולתנו לגאולת אבותינו

שם. הקשה **בהגדת מעשה נסים** (פיסקא משר גאלנו), מדוע בברכת הגאולה נזכרת גאולתנו לפני גאולת אבותינו, ואילו בשבח הנסים שבאמירת 'לפיכך', נזכרת גאולת אבותינו קודם גאולתנו.

ותירץ, שנסי גאולת מצרים הרי הם חשובים מכל הנסים שנעשו לישראל, ושוב לא נעשו נסים כדוגמתם, והיו שורש של כל הנסים שנעשו לישראל, ועל כן נזכרת תחילה גאולת אבותינו באמירת 'לפיכך', משום שהנסים שנעשו עמהם הרי הם חשובים מאשר הנסים שאירעו עמנו. מה שאין כן ברכת 'אשר גאלנו' עוסקת בגאולה, שעניינה, שנעשינו עבדי ה', ובזה אנו ואבותינו שוים, ומשום כך ראוי להזכיר תחילה את גאולת עצמנו.

ובהגדת ברוך שאמר (פיסקא משר גאלנו) תירץ, שבשבח הנסים ראוי להקדים תחילה את אבותינו, לפי שהנסים נעשו תחילה עם אבותינו שהיו לפנינו. אבל לענין הגאולה ראוי להקדים תחילה את גאולתנו, לפי שהגאולה היא כהשבת אבידה, שבלעדיה עלולים ישראל להתערב בין העמים, כמו שנאמר (ויקרא כו מד) 'ואבדתם בגוים', ולגבי אבידה שנינו (ב"מ לג.), 'אבידתו ואבידת אביו, אבידתו קודמת', ולכך ראוי להקדים גאולתנו לפני גאולת אבותינו.

טעם הזכרת גאולת אבותינו

שם. בהגדת **פרסומי ניסא** (פיסקא ג מות ג) ביאר נוסח הברכה 'אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים', על פי מה שפירש רש"י (במדבר כ טו), שהאבות מצטערים בקבר כשפורענות באה על ישראל, ונמצא שהאבות נגאלו ביציאת מצרים מצערם על בניהם.

ועוד ביאר (סס מות ג), על פי מה שכתב רש"י (שמות יג יט), שאף עצמות של שאר השבטים [מלבד עצמות יוסף] העלו ישראל עמהם בצאתם ממצרים, וזהו הביאור 'אשר גאלנו וגאל את אבותינו', שנגאלו עצמות השבטים ביציאת מצרים.

סברת מחלוקת רבי טרפון ורבי עקיבא

רבי עקיבא אומר כן ה' וכו'. ביאר **בעין יצחק** (שו"ת, מ"ג פתח השער מות טו), שנחלקו רבי טרפון ורבי עקיבא האם יצאו ישראל ממצרים בזמנם, ונשלמה גזירת גלות מצרים, או שנגאלו קודם זמנם, שהרי לא השתעבדו אלא מאתיים ועשר שנה, וחזרו להשתעבד בגלויות נוספות כדי להשלים מנין ארבע מאות שנה. רבי עקיבא סבר, שנגאלו ישראל ממצרים בזמנם, והיתה גאולת מצרים גאולה שלימה, ולכך חותמים 'גאל ישראל' מאחר שהיתה גאולה שלימה. אך רבי טרפון סבר שיצאו ישראל ממצרים לפני זמנם, ולא נגאלו גאולה שלימה, והיה עליהם לחזור ולהשתעבד, ועל כן אין חותמים ב'גאל ישראל'.

מהם מועדים ורגלים

יגיענו למועדים ולרגלים אחרים[קב]. ר"י ב"ר יקר (פירוש ההגדה ד"ה כן) **והאבודרהם** (סדר ההגדה ופירושה) ביארו, ש'מועדים' הם ראש השנה ויום הכפורים[קג], ו'רגלים' הם פסח שבועות וסוכות. שכן אע"פ שגם הם קרויים 'מועדים', קראם התנא 'רגלים', לפי שתפילתנו היא שנזכה לעלות לירושלים בכל רגל ורגל[קד]. **ועוד** פירש ר"י ב"ר יקר, ש'מועדים' הם שלושת הרגלים שבזמן הזה שאינם נקראים 'רגלים' אלא 'מועדים', לפי שאין עולים עתה לרגל. ו'רגלים' הם שלושת הרגלים שבזמן המקדש שעולים בהם לרגל. ותפילתנו היא, שאם עדיין לא הגיע זמן גאולתנו יזכנו ה' לראות 'מועדים' נוספים בעודנו בגלות. ועוד אנו מבקשים, שתגיע השעה שיקראו 'רגלים' ושנזכה להיות שם.

ובהגדת אמרי שפר (פיסקא משר גאלנו ד"ה כן) ביאר, ש'מועדים' הם ערבי פסחים, שאף הם בכלל מועדי ה', ו'רגלים' הם עצם הרגלים.

זמן הגאולה

שם. הקשה **הרי"ד** (פירוש ההגדה, ד"ה כן יגיענו), כיצד אנו מבקשים 'יגיענו למועדים ולרגלים אחרים', שמשמע שאם לא נזכה להיגאל בפסח, תבוא הגאולה קודם שבועות או סוכות, והלא אין ישראל נגאלים אלא בפסח[קה]. וכמה יישובים נאמרו בזה:

א. **בפירוש הרי"ד** (הוצאת מכון מגדים שערי גאולה, ד"ה כן יגיענו) **תירץ**, שמה שנאמר שבניסן עתידים להיגאל, היינו, שבשורת הגאולה תבוא על ידי אליהו הנביא בימי ניסן, אבל הגאולה עצמה יכולה לחול אף בשאר הימים.

ב. **בשבלי הלקט** (סי' ריח ד"ה לפיכך) **תירץ**, שהתפילה 'יגיענו למועדים ולרגלים הבאים לקראתינו לשלום', אינה בקשה על הגאולה העתידה כהמשך הברכה, אלא היא תפילה בפני עצמה, שכשם שזכינו בלילה הזה לאכול מצה ומרור, כך נזכה להגיע למועדים ורגלים נוספים, ולקיים מצוותיהם מתוך שלום מן המלכויות. ולאחר מכן מוסיפים להתפלל, שנזכה לשנה הבאה לקיים מצות הפסח בבנין בית המקדש, ולהיות 'שמחים בבנין עירך'.

ג. **ובשם אחיו רבי בנימין תירץ**, שבעל ההגדה סובר כרבי אליעזר (ר"ה יח.), שבניסן נגאלו ובתשרי עתידים ישראל להיגאל, ו'מועדים' הם ראש השנה ויום הכפורים, 'ורגלים' הם סוכות ושמיני עצרת אשר נחשב כרגל בפני עצמו.

ד. **בבאורי מהרש"ה** (על תניא רבתי סי' מח מות נט) **תירץ**, שמה ששנינו שבניסן עתידים להיגאל, היינו, שניסן הוא עת הראוי לגאולה, אבל אם זכו ישראל, ממהר ה' את גאולתם אף בזמנים אחרים[קו].

שנזכה למועדים אחרים כפי שהבטיח הכתוב

שם. **האדר"ת** הביא לבאר בשם בעל 'הגהות מראה כהן'[קז], שרבי עקיבא הוסיף בנוסח הברכה 'כן ה' וכו' יגיענו למועדים ולרגלים אחרים' על פי שיטתו במסכת מנחות (לו:), שהפסוק 'ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה' (שמות יג י) עוסק בחוקת הפסח, ודרשו במדרש תנחומא (נרלפשיח ד) מפסוק זה, שאמר הקב"ה לבני ישראל, כשם שקיימתם את החוקה בשנה זו, כך תזכו לקיימה אף לשנה הבאה. ועל כן הוסיף רבי עקיבא להתפלל, שאכן נזכה להגיע למועדים ולרגלים אחרים, לקיים מצות הפסח בשנים הבאות, כפי שהובטחנו על ידי הפסוק.

כיצד הימים באים לקראתנו

הבאים לקראתנו לשלום. כתב **ר"י ב"ר יקר** (פירוש ההגדה, פיסקא משר גאלנו ד"ה הבאים), שלשון 'הבאים לקראתינו' תמוה מאוד, שהרי אין הימים באים

צז. **מחזור** ויטרי (הלכות פסח סי' סמ), **האורה** (סי' ג), **הרוקח** (סי' רפג), **המנהיג** (מנהג של פסח סי' נח), **ארחות חיים** (מדר ליל הפסח סי' כמ) **וכל בו** (סי' נ). צח. **והארחות חיים** (מדר ליל הפסח סי' כמ), **כל בו** (סי' נ) **והאבודרהם** (סדר ההגדה ופירושה, ד"ה ברוך) **הקשו**, מדוע תיקנו לומר בברכה זו 'והגיענו הלילה הזה', והרי כבר בירכו 'שהחיינו' בברכת הקידוש. ויישבו, שתיקנו כן משום המשך הברכה שהיא לשון תפילה, 'כן ה' וכו' יגיענו למועדים ורגלים אחרים'. וכתבו הריב"ק **משפירא** (ערכי תפילות ומנהגים, ערך רב יצחק קטן ד"ה ומע"פ שלנו) [**וכן הביא הרוקח** (סי' שעח) **משמו**] **והאבודרהם** (סדר תפילות של חול), **שבאמירת** 'והגיענו הלילה הזה' נפטרים מברכת 'שהחיינו' על מצה ומרור [והאבודרהם הוסיף, שנפטרים בברכת שהחיינו שבקידוש]. צט. **נוספתו** היא, 'והגיענו ללילה הזה לאכול בו מצה ומרורים'. ק. **וראה בזבח פסח** (מנרנגל, פיסקא נכל דור ודור ד"ה ומפסר), **שכתב**, שלא הוזכר הפסח משום שבחוץ לארץ לא נוכל להקריב את הפסח. קא. **וכן** מבואר בפירוש ר"י ב"ר יקר (פיסקא הא לחמע עניה, ד"ה וכל). **וכן כתבו הזבח פסח** (מנרנגל, סוף ההגדה ד"ה מרנע) **והמטה משה** (סי' תרז ד"ה הכוס). קב. **ר"י** ב"ר יקר (פירוש ההגדה, ד"ה כן) **כתב**, שרבי משה לא גרס 'אחרים'. קג. **כן** מבואר במסכת עירובין (מ:), שראש השנה ויום הכפורים אינם קרויים 'רגלים'. דברי משה (ספקטור, מילואים על ההגדה פסח, ד"ה יגיענו). קד. **ובדברי משה** (ספקטור, מילואים על ההגדה פסח ד"ה יגיענו) **העיר**, מדוע נזכרים המועדים [שהם ראש השנה ויום הכפורים] לפני הרגלים, והרי לאחר הפסח בא שבועות, ואם כן היה ראוי להקדים רגלים לפני המועדים. ולכן כתב לפרש, שאף ראש חודש נקרא 'מועד', כמבואר במסכת שבועות (י.), וראש חדש אייר וסיון קודמים לשבועות, ותפילתנו היא שנזכה להגיע לראשי חדשים הללו, ונקריב את קרבנותיהם בבית הבחירה. וראה עוד להלן בסמוך, שבשבלי הלקט (סי' ריח ד"ה לפיכך) **הביא** לפרש בשם אחיו רבי בנימין, שרגלים הכוונה לסוכות ושמיני עצרת. קה. **כמו** שאמרו במסכת ראש השנה (יא.), שבניסן נגאלו ובניסן עתידים להיגאל. שבלי הלקט (סי' ריח ד"ה לפיכך). קו. **ראה** בסנהדרין (לח.) **שדרשו מהכתוב** (ישעיה מ כה) 'אני ה' בעתה אחישנה', זכו אחישנה, לא זכו, בעיתה. וראה גם בטורי אבן (ר"ה יח: ד"ה נתפרסו) שביאר, שמה שנחלקו התנאים על זמן הגאולה, הוא רק על 'עיתה'. קז. **הובא** בקובץ המועדים (מוריה, פסח ח"ו עמ' תלד).

לקראת האדם. וביאר לשון זה על פי הכתוב (יחזקאל ס כג) 'אני ה' בעתה אחישנה', ודרשו בסנהדרין (צח.), שאם לא זכו ישראל, תהא הגאולה בעת שנקבע לה, ואם זכו, ימהר הקב"ה את הגאולה לפני זמנה, וכיון שימהר ה' את הגאולה קודם זמנה, יהא נחשב כאילו הימים יוצאים לקראתנו, שלא נהיה צריכים להמתין להם.

חילוק בין ששון לשמחה

שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך. במדרש רבי דוד הנגיד (נעתק בילקוט הגיל עמ' צח) ביאר חילוק הלשון בין שמחה לששון, שהשמחה ניכרת על האדם מבחוץ, ואילו הששון נמצא בתוככי הלב. ובשעת הגאולה תהא שמחה גלויה על בנין ירושלים, וששון בלב על הכרת ה' ועבודת הקרבנות[קח].

ור"י ב"ר יקר (פירוש ההגדה, פיסקא מסך גאלנו ד"ה שמחים) כתב, שהששון הוא מרובה מהשמחה, ולכן נאמרה שמחה על בנין ירושלים, וששון על עבודת המקדש.

ובהגדת אמרי שפר (פיסקא מסך גאלנו ד"ה וששים) ביאר, ששמחה היא שמחה גשמית, אך הששון הוא שמחה רוחנית, כמו שנאמר (ישעיה יב ג) 'ושאבתם מים בששון', ופירשו בירושלמי (סוכה פ"ה ה"ו) שהיו שואבים רוח הקודש, ולכן אומרים 'ששים בעבודתך', שעל ידי קרבנות הרגלים [והיינו חגיגה וראייה], היה כל אחד ואחד משיג שמחה רוחנית כפי מדרגתו.

ובהגדת נגיד ונפיק (ד"ה שמחים) ביאר על פי דברי הגר"א (דבר אליהו, מיוב ג כא), שהלשון 'שמחה' נאמר על התחלת דבר, ואילו ה'ששון' הוא על השלמת הדבר, כפי שמצינו בנוסח תפילת שחרית של שבת, 'שמחים בצאתם וששים בבואם', ופירושו, שהחמה והלבנה שמחים בצאתם להאיר על הארץ, וששים כששבים למקומם, ונשלמה פעולתם הטובה. ולכך נאמר 'שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך', שבתחילת הגאולה תבנה ירושלים, ואילו עבודת הקרבנות תהא בגמר הגאולה.

האם מקדימים הזכרת פסחים לזבחים או להיפך

ונאכל שם מן הפסחים ומן הזבחים. הרי"ף גרס כגירסא שלפנינו, אך רבים מהראשונים[קט] גרסו 'מן הזבחים ומן הפסחים', לפי שהזבחים הם קרבנות חגיגת ארבעה עשר הנאכלים לפני קרבן הפסח, והפסח נאכל לבסוף על השובע, כמבואר לעיל (ע.)[קי].

אך המהרי"ל (סדר ההגדה) כתב, שהמהר"ש היה אומר 'מן הפסחים ומן הזבחים', כגירסת רוב הספרים, משום שהפסחים נוהגים לעולם, מה שאין כן קרבנות חגיגה אינם קרבים כשחל ערב פסח בשבת.

הבקשה שנצטרך להקריב חגיגה אף שאינה חובה

שם. מבואר במשנה, שתיקנו להתפלל שנזכה להקריב זבחים שהם חגיגת ארבעה עשר. וביאר **בהגדת ליל שמורים** (ד"ה והגיענו), שאע"פ שקרבן חגיגת ארבעה עשר אינו קרבן חובה, שהרי אינו קרב אלא כשבני החבורה מרובים, כמבואר לעיל (סט:), מכל מקום זהו בכלל תפילתנו, שאכן נזכה שיהיו בני ביתנו מרובים, ונצטרך להביא חגיגה עם הפסח.

מדוע הוסיף רבא את הפסוק 'ואותנו הוציא משם'

אמר רבא צריך שיאמר ואותנו הוציא משם. ביאר הרשב"ם (ד"ה צריך שיאמר), שצריך לומר בפיו את הפסוק (דברים ו כג) 'ואותנו הוציא משם', כדי להראות על ידי אמירתו שיצא הוא ממצרים[קיא].

והקשה בקול הרמ"ז (פ"י מ"ה ד"ה לרמות), מדוע צריך לומר 'ואותנו הוציא משם', הרי כבר מבואר כן מן הפסוק שהביאה המשנה 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי' (שמות יג ח), ומשמעות תיבת 'לי', שאומר האדם על עצמו שהוא יצא ממצרים[קיב]. ותירץ, משום שניתן לפרש שלא בא לשון הכתוב 'לי', אלא להוציא את הרשע מן גאולת הכלל, כפי ששנינו בהגדה 'לי ולא לו, אילו היה שם לא היה נגאל'.

ובספר וזאת יהודה (עייפ, ניתוך ההגדה ד"ה נכל) תירץ, שלולי הפסוק 'ואותנו הוציא משם', היינו אומרים שהכתוב 'עשה ה' לי בצאתי ממצרים' אינו מורה שגאולת מצרים נעשתה גם עמנו, אלא שמחמת מעלת הנס אנו מחבבים את גאולת מצרים כאילו אירעה ממש עמנו, מה שאין כן הפסוק 'ואותנו הוציא משם' מורה שגאל אותנו ממש, שהרי כבר נאמר לפניו (דברים ו כא) 'ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה', ומבואר שתלה הכתוב יציאת מצרים בנו, ומדוע חזר ואמר 'ואותנו הוציא משם', אלא בא ללמד שה' הוציא אותנו ממש מארץ מצרים, וממילא אף הפסוק 'עשה ה' לי בצאתי ממצרים' מתפרש שאנו יצאנו ממצרים, והתנא סמך על הכתוב 'ואותנו הוציא משם'.

ובהגדת תולדות אדם וליל שמורים (פיסקא נכל דור ודור) ביארו[קיג], שרבא תיקן לומר את הפסוק 'ואותנו הוציא משם', לפי שיש פתחון לבעל דין לומר שהפסוק 'בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים' דיבר רק על יוצאי מצרים, ואינו מורה שכל אחד ואחד מישראל יצא ממצרים. ולכך הוסיף רבא, שצריך לומר אף את הפסוק 'ואותנו הוציא משם' שנאמר לבאי הארץ [כנאמר בו 'למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ'], ומכאן מוכח שכל אדם בכל דור ודור נחשב שיצא ממצרים, שהרי באי הארץ לא היו מיוצאי ממצרים [לפי שנקנסה עליהם מיתה במדבר], וכיצד אומרים באי הארץ 'ואותנו הוציא משם', אלא מוכח שכל אדם נחשב כאילו נגאל ממצרים אף שאינו מיוצאי מצרים. והפסוק 'ואותנו הוציא משם' מגלה, שמה שנאמר 'בעבור זה עשה ה' לי' הוא אמור על כל אחד ואחד, ועל כן אמר רבא לאומרו.

חיוב הברכה משום שאותנו הוציא משם

שם. הראשונים[קיד] ביארו טעם הדבר שצריך לומר שאף אותנו הוציא הקב"ה ממצרים, לפי שאילו לא היו נגאלים אבותינו ממצרים, היינו עדיין משועבדים במצרים. והוסיף לבאר **המהר"ם חלאווה** (ד"ה אמר), שאילו לא היינו נחשבים כיוצאי מצרים, לא היינו מברכים על גאולת אבותינו, משום שאמרו במסכת ברכות (נ.) שאין אדם מברך על נס שאירע לו אלא הוא ובנו ובן בנו[קטו].

טעם הגבהת מצה ומרור

אמר רבא מצה צריך להגביה ומרור צריך להגביה. מצינו כמה טעמים מדוע צריך להגביה את המצה והמרור:

א. הרשב"ם (ד"ה צריך להגביה) ביאר, שצריך להגביה את המצה והמרור כדי להראותם למסובים, ולחבב המצוות בעיניהם[קטז].

ב. בספר המנהיג (פסקא סי' עג) **והאבודרהם** (סדר ההגדה ופירושה ד"ה מצה) ביארו, שמגביהים את המצה כדי להראות למסובים זכר החירות, והמרור כדי להראות את זכר השיעבוד והמרירות.

ג. בשבלי הלקט (סי' ריח ד"ה רבן גמליאל, ד"ה מצה[קיז]) **ביארכ**[קיח], שצריך להגביה את המצה והמרור משום שנאמר (שמות יג ח) 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים', כלומר בעבור המצה והמרור, כמו שדרשו חז"ל (מכילתא בא מס' דפסחא פי"ז) 'בעבור זה, בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך', והלשון 'זה' משמעותו, שמראה באצבעו על המצה והמרור, ועל כן צריך להגביה את המצה והמרור כדי להראותם לכל המסובים בשעה שאומר מצה זו ומרור זה.

על מי החיוב להגביה המצה והמרור

שם. כתב המאירי (לעיל קטו: ד"ה בזמן), שהמנהג שהקורא את ההגדה מגביה תחילה את המצה והמרור, ולאחר מכן מגביהים כל המסובים. אך **בספר ויגד משה** (סי' כג פרק יח) כתב בשם **צרור החיים** (מטוחילה, לרך המשיעי פ"ה), שהמנהג הוא שרק בעל הבית מגביה.

איזו מצה צריך להגביה

שם. האור זרוע (ח"ב סי' רנו) כתב שיכול להגביה את המצה הפרוסה או השלימה, אבל ראוי להגביה את המצה הפרוסה, משום שדרכו של עני בפרוסה. וכן כתב **מהר"י וייל** (סי' קנג) שצריך להגביה את המצה הפרוסה לפי שהיא לחם עוני[קיט].

קח. וכן כתב בפירוש עץ חיים (על ההגדה, פיסקא מסך גאלנו ד"ה שמחים), שכן מצא לחכמי הראשונים בלשון ערב. אמנם המלבי"ם (ישעיה לה ו) כתב, שהששון הוא פעולות חיצוניות המראות את שמחת לבו. **קט. תוספות** (ד"ה והגיענו), **רמב"ם** (ממץ ומצה פ"ח ה"ב ונוסף ההגדה), **המנהיג** (הל' פסח סי' עה), **שבלי הלקט** (סי' ריח ד"ה לפיכך), **תוספות רבינו פרץ** (ד"ה ונאכל), **מרדכי** (הסדר נקנדה נהגה"ה ד"ה ונאמר, סדר של פסח ד"ה ונאכל), **ראי"ש** (פי' ג), **טור** (או"ח סי' תעג) **ואבודרהם** (סדר ההגדה ופירושה, ד"ה לפיכך). וכן כתבו **המהרי"ל** (סדר ההגדה) **והרשב"ץ** (יבין שמועה, מאמר ממץ ד"ה ונאמר כל). **קי. וכתב בשו"ת מהר"י וייל** (סי' קנג), שכשחל פסח במוצאי שבת מקדימים אמירת פסחים לזבחים, לפי שאין חגיגה דוחה שבת [והביאוהו הב"ח (או"ח סי' תעג סי"ג), **הט"ז** (סס סק"ט) **והמגן אברהם** (סס סק"ו)]. וביאר במחצית השקל (נמג"ח סס), שכיון שאין חגיגה באה בשבת, על כרחך מה שאנו אומרים במוצאי שבת 'מן הזבחים', הכוונה לשאר קרבנות, ואילו בליל פסח לא היה נאכל אלא קרבן פסח, ולכך צריך להקדים הזכרת 'פסחים' לשאר הזבחים. אך הכנסת יחזקאל (או"ח סי' כג ד"ה פסח) כתב, שאין לשנות הנוסח במוצאי שבת, לפי שתפילתנו היא, שנזכה לשנה הבאה לאכול מן הזבחים ומן הפסחים, והרי לשנה הבאה לא יחול במוצאי שבת, ואף כשיחול בשנה הבאה פסח במוצאי שבת אין לשנות הנוסח, שהרי לעתיד לבוא יקדשו על פי הראייה, ואפשר שיחול פסח ביום אחר. **קיא. וכעין** זה ביאר המאירי (ד"ה כשמספר), שכאשר מספר האדם שנגאלו אבותינו צריך לומר 'ואותנו הוציא משם', להורות שאלמלא נגאלו אבותינו היינו עדיין משועבדים. **קיב. וראה ברמב"ם** (ממץ ומצה פ"ז ה"ו ונוסף ההגדה) שהביא רק הפסוק 'ואותנו', ולא הביא את הפסוק 'והגדת לבנך' שהביאה המשנה. וביאר בנאם יהודה (ד"ה וכפי מה) שדרכו של הרמב"ם להביא הדרשה היותר פשוטה. **קיג. וכן** כתב בקצרה בערוך השלחן (או"ח סי' תעג סכ"ב). **קיד. ר"י** מלוניל (ד"ה ונאמר), **מאירי** (ד"ה כשמספר), **נמוקי יוסף** (ד"ה ואותנו) **ומהר"ם חלאווה** (ד"ה אמר). **קטו. כן** היא נוסחת הרי"ף והגאונים [ראה הגהות הגר"א (סס אות ו)]. וכדברי מהר"ם חלאווה כתבו **הרמב"ם** (ברכות פ"י ה"ט) **והארחות חיים** (הל' ברכות סי' מה), שרק בנו ובן בנו מברכים. אך **הרשב"א** (ברכות נד. ד"ה הרואה) **והריטב"א** (סס ד"ה ואפיקנא) כתבו, שמסתבר [אף לגירסת הגאונים] שכל יוצאי ירכו של האדם מברכים על הנס שנעשה לו. **קטז. וכן** כתבו **הטור** והשולחן ערוך (או"ח סי' תעג ס"ז). **קיז. וכן** כתב גם בפיסקת 'יכול מראש חודש', על פי כתב יד המובא שם (הערה ח). וכן העתיק בתניא רבתי (סי' מח פיסקא ואפילו יודע לאמוך). **קיח. וכעין** זה הובא במדרש שכל טוב (שמות יג ח). **קיט. וכן** כתב בלקט יושר (או"ח עמ' 84) שנהג התרומת הדשן להגביה

אולם בספר מהרי"ל (סדר ההגדה) הובא מנהגם של המהר"ש והמהרי"ל, שהיו מגביהים את המצה העליונה. **ובחיים לראש** (מגיד, תוס יג דף נ.:) כתב טעם הדבר, שכיון שמגביהים את המצה כדי לחבבה, ראוי להגביה את המצה השלימה[קב]. ועוד, שכיון שהיא כנגד כהן ראוי להקדימה לכל דבר שבקדושה, וגם משום שבה פוגע ראשונה.

הטעם שאין צריך להגביה הבשר והאם מותר להגביהו

בשר אין צריך להגביה ולא עוד אלא שנראה כאוכל קדשים בחוץ. רש"י והרשב"ם (ד"ה ה"ג) גרסו כעין הגירסא שלפנינו, 'בשר אין צריך להגביה ולא עוד אלא שנראה כמקדיש בהמתו'. וביארו [רש"י (ד"ה תיקון), רשב"ם (ד"ה ה"ג)], שאין צריך להגביה את הבשר, מאחר שאינו יכול לומר 'פסח זה'. ומלבד שאין צורך בהגבהתו, אף אסור להגביהו, לפי שנראה כאילו הקדיש את הבהמה בחייה לפסח[קבא].

וכתב המהרש"ל (ד"ה ולפ), שאף לגירסתם צריך לגרוס בנוסחת הגמרא 'ונמצא כאוכל קדשים בחוץ', ומה שכתבו 'הכי גרסינן', היינו, שצריך להוסיף ולגרוס 'ולא עוד אלא שנראה כמקדיש בהמתו' [כלומר שיש איסור בהגבהת הבשר]. **אולם הפרי חדש** (או"ח סי' תעג סק"ד) כתב, שרש"י והרשב"ם לא גרסו בנוסחת הגמרא 'ונראה כאוכל קדשים בחוץ', ולפירושם איסור הגבהת הבשר הוא משום שנראה שהקדיש את הבהמה כבר בחייה, אף אם אינו אוכל אחר כך את הבשר.

והגאונים[קבג] וכמה **ראשונים**[קבג] גרסו, 'בשר אין צריך להגביה מפני שנראה כמקדיש בשר ואוכל קדשים בחוץ'[קבד]. וביאר **המהרי"ל** (שו"ת, סי' נח שמלה ו), שלדבריהם אין איסור להגביה את הבשר, אלא שאין צורך בהגבהתו, משום שנראה שמקדיש את הבשר[קבה]. וכתב, ששינויי הגירסאות תלויים בדין איסור אמירת 'בשר זה לפסח' שנתבאר לעיל (נג.), שהגאונים סברו שאיסור זה נוהג רק בעוד הבהמה חיה, אבל לאחר שחיטתה מותר לומר על בשרה שיהא לפסח, ולכך אין איסור להגביה את הבשר השחוט באמירת ההגדה. אך רש"י (שם ד"ה נשתייר, נג: ד"ה ה"ג) **והתוספות** (נג. ד"ה מפני) נקטו, שאסור לומר 'בשר זה לפסח' אף בבשר שחוט, לפי שנראה שמקדישו לדמיו, או מטעם שיאמרו שהקדיש את הבהמה בחייה, ועל כן אסור להגביה את הבשר בשעת ההגדה.

האם נאכלים שני התבשילים בליל פסח

שם. כתב המהרש"ל (שו"ת סי' פח), שמדין הגמרא צריך לאכול את שני התבשילים הבאים לזכר הפסח וחגיגה, ועל כן צריך לבשלם ולא לצלותם, משום שאין אוכלים צלי בליל פסח. **וכתב הט"ז** (או"ח סי' תעג סק"ד) שאינו יודע מהו המקור בגמרא שצריך לאוכלם. ועוד, שמשמע קצת מסוגייתנו שאסור לאוכלם [אפילו כשהם מבושלים], שהרי אמרו שאסור להגביה את הבשר הבא לזכר הפסח בשעה שאומרים 'פסח שהיו אבותינו אוכלים', מטעם שנראה כאילו הוקדשה הבהמה בחייה, ואם כן מכל שכן שאין לאכול את התבשילים בשעה שאומרים 'זכר לפסח', לפי שנראה כאילו הוקדשה הבהמה בחייה. ועוד, שהרי כתבו **הרשב"ם ותוספות** (לעיל קיד: ד"ה שני) **בשם רבינו חננאל** (שם ד"ה מאי), שהבשר הבא זכר לפסח יהיה צלי, ואם כן ממילא אין לאוכלו.

והפרי חדש (שם סק"ד) כתב, שאמנם לפי גירסת הגמרא שלפנינו 'ולא עוד אלא שנראה כאוכל קדשים בחוץ' משמע כדברי המהרש"ל שצריך לאכול את הבשר הבא לזכר הפסח, אולם כבר כתבו **רש"י והרשב"ם** (ד"ה ה"ג) שאין גורסים כן, אלא 'ולא עוד אלא שנראה כמקדיש בהמתו לפסח', וממילא אין לנו מקור לאכילת שני התבשילים בליל פסח.

והיד אהרן (על הטור, סי' תעג ד"ה שיטה י"ח) ביאר, שהמהרש"ל סבר כפי שיטתוקכו, שכתב (ד"ה ולפ), שאף לדעת רש"י והרשב"ם גורסים בלשון הגמרא 'ונמצא כאוכל קדשים בחוץ', וכיון שכן נמצא שצריך לאכול את שני התבשילים בליל פסח, לפי שאם אינם נאכלים, כיצד נראה כאילו נאכלים קדשים בחוץ, ומדוע אסרו להגביה את הבשר[קבז].

לדעת כולם החשש מפני שנראה כאילו הקדיש הבהמה מחיים

שם. נתבאר בשם הרשב"ם (ד"ה ה"ג), שאסור להגביה את הבשר לפי שנראה שהקדיש את הבהמה בחייה לפסח. **וכתב הבית ישחק** (תמן ומלה פ"ח ה"ח ד"ה ודע) שפירושו של הרשב"ם מוכרח הוא, שכן אי אפשר לפרש שנראה כאילו מקדיש עתה את הבשר לדמיו ויקנה ממעותיו קרבן פסח, שהרי עתה הוא ליל פסח, אלא על כרחך נראה הדבר שהקדיש כבר את הבהמה בחייה לפני החג. **אמנם** הקשה, שלעיל (נג.) מבואר שאסור לומר 'בשר זה לפסח', מפני שנראה כמי שמקדישו, ונמצא אוכל קדשים בחוץ, ופירש רש"י (שם ד"ה נשתייר, נג: ד"ה ה"ג) שאסור לומר 'בשר זה לפסח' אפילו על בשר שחוט, אע"פ שאי אפשר להקדישו קדושת הגוף לפסח, משום שנראה שהקדישו לדמיו, ויקנה ממעותיו בהמה לקרבן פסח. **והתוספות** (נג. ד"ה מפני) ביארו, מפני שנראה שהקדיש כבר את הבהמה בחייה. וקשה על פירושו של רש"י, שהרי מוכח מסוגייתנו כפירושם של התוספות שהאיסור הוא משום שנראה כאילו כבר הקדיש את הבהמה בחייה.

ותירץ, שמודה רש"י שהאומר 'פסח זה' משמעו שהבשר שייך לקרבן פסח, ועל כן נראה הדבר שכבר הקדיש את הבהמה בחייה לפסח, שאם לא כן כיצד נעשה בשר קרבן פסח. מה שאין כן הלשון 'בשר זה לפסח' משמעו, שמקדיש עתה את הבשר לקרבן פסח, ועל כן בהכרח צריך לומר שנראה כאילו מקדיש עתה את הבשר לדמיו.

גילוי הבשר

שם. כתב המהרי"ל (סדר ההגדה), שאף על פי שאין מגביהים את הבשר משום שנראה כמקדיש קדשים בחוץ, מכל מקום צריך להיות הבשר מגולה, מפני שהוא זכר לפסח. **והמהר"י וייל** (שו"ת סי' קנג) כתב בשם הש"ר, שצריך לראות את הבשר באומרו 'פסח'.

הגבהת בשר הפסח בזמן המקדש

שם. מבואר מדברי רבא שאין מגביהים את הבשר בשעה שאומרים 'פסח שהיו אבותינו אוכלין', וביארו רש"י (ד"ה ה"ג, ד"ה תיקון) **והרשב"ם** (ד"ה ה"ג), שאין צריך להגביה את הבשר של שני התבשילים הבאים לזכר הפסח והחגיגה, משום שאי אפשר לומר על הבשר 'פסח זה', ועוד שנראה שהקדיש את בהמתו לפסח. **ודייק בכרוב ממשח** (מילואי מהרש"ל, תמן ומלה פ"ח ה"ד) שבזמן המקדש היו מגביהים את בשר הפסח, לפי שראוי לומר עליו 'פסח זה', ואף חובה לאוכלו. וכן כתב **תלמיד הרשב"א** (לעיל קיד. ד"ה ובמקדש), שבזמן המקדש היו מביאים לפני בעל הבית גופו של פסח, כדי שיגביהו ויאמר 'פסח זה שאנו אוכלין', כדרך שאנו עושים במצה ומרור.

אולם מדברי הרמב"ם (תמן ומלה פ"ח ה"ד) מבואר, שלא הגביהו בשר הפסח אף בזמן המקדש, שכתב, שבזמן המקדש היו אומרים 'פסח זה שאנו אוכלין על שם שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים', ולאחר מכן כתב, שמגביהים את המרור ואומרים 'מרור זה', ומגביהים את המצה ואומרים 'מצה זו', ואילו באמירת 'פסח זה' לא כתב הרמב"ם שהיו מגביהים את הבשר.

ותמה בכרוב ממשח (שם), מדוע לא הגביהו בשר הפסח בזמן המקדש. ויישב, שסבר הרמב"ם שמה שאמר רבא שאין צריך להגביה הבשר, היינו אפילו בזמן המקדש [שאם לא כן היה די לרבא לומר שאסור להגביה את הבשר], והטעם משום שדווקא מצה צריך להגביה זכר לחירות, והמרור זכר למרירות השיעבוד[קבח], אבל בשר פסח אין צורך בהגבהתו. ועוד, שאין שייך להגביה את הכבש כולו.

ובהגדת הגרשוני (פיקקת פסח שהיו מצומינו) יישב, שחששו חכמים שמא יפול בשר הפסח מידו וישבר הימנו עצם, ואפילו שריטה כחגירת הציפורן אסורה.

ובנתן פריו (ד"ה תמר) יישב, שסבר הרמב"ם שהטעם שצריך להגביה מצה ומרור, הוא משום שנאמר (שמות יג ח) 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים', ודרשו חז"ל (מכילתא בא פ' דפסחא פי"ז) [וכן הוא הנוסח בהגדה של פסח] שמצות סיפור יציאת מצרים נוהגת רק בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, והלשון 'זה' מורה שצריך להחזיקם בידו בשעת ההגדה[קבט], מה שאין כן בשר הפסח אין צריך להגביהו, משום שלא נכלל בפסוק 'בעבור זה', שכיון שנשחט מבעוד יום ונאכל בלילה, לא תלה בו הכתוב זמן הסיפור, לפי שהיינו עדיין מסופקים אם מצות סיפור יציאת מצרים חלה מבעוד יום כזמן שחיטת הפסח, או בלילה כזמן אכילתוקל, ומכיון שלא נאמר 'בעבור זה' על הפסח אין צריך להגביהו אפילו בזמן המקדש.

את המצה הפרוסה, וכן פסק הרמ"א (או"ח סי' תעג ס"ז). וביאר במטה משה (סי' תרמ) ושולחן ערוך הרב (סי' תעג סמ"ה), שראוי להגביה את המצה הפרוסה לפי שהיא לחם עוני, ובה אנו מקיימים מצות אכילת מצה. **קכ. וכתב** שבאמירת 'הא לחמא עניא' ראוי להגביה את הפרוסה המרמזת על לחם עוני. **קכא. וכן** מבואר מדברי המאירי (ד"ה כשבא) שאסור להגביה הבשר. **קכב. הובא** בשו"ת מהרי"ל (סי' נח שמלה ו). **קכג. רבינו חננאל** (ד"ה תמר רבא), **ריי"ף**, **סמ"ג** (עשין מח), **חידושי רבינו יונה** (סדר ליל פסח ד"ה ונריך להכניף), **שבלי הלקט** (סי' ריח ד"ה רבא), **רא"ש** (סי' ג), **מהר"ם חלאווה** (ד"ה בשבא) **והמאורות** (ע"ב ד"ה מוגו). **קכד. כן** גירסת רבינו חננאל. והרי"ף והרא"ש גרסו 'שמא יאמרו בשר זה לפסח ונראה כאוכל' וכו', וכן לשון השבלי הלקט והמאורות. והסמ"ג כתב 'שנראה כמקדיש ונמצא כאוכל' וכו'. ורבינו יונה ומהר"ם חלאווה כתבו 'מפני שנראה כמקדיש בהמתו ואוכל' וכו'. **קכה. וביאר** בגליוני הש"ס (ד"ה ולפ), שאע"פ שלא אסרו חכמים מחמת חשש זה להגביה את הבשר, מכל מקום הועיל חשש זה לענין שאין צריך להגביה את הבשר. **קכו. המובאת** לעיל בענין 'הטעם שאין צריך להגביה הבשר והאם מותר להגביהו'. **קכז. אמנם** כתב, שבשעת אכילת הבשר אין לומר 'זכר לפסח', כדי שלא יהא נראה כאכילת קדשים בחוץ. **קכח. וכן** ביארו בספר המנהיג (פסח סי' עג) **והאבודרהם** (סדר ההגדה ופירושה ד"ה מצה) בטעם הגבהה, והובא לעיל בענין 'טעם הגבהת מצה ומרור'. **קכט. ראה** בדבריו שהביא כמה דוגמאות לכך שהלשון 'זה' משמעותו שצריך לתפוס את החפץ בידו, וכעין זה מבואר בשבלי הלקט (סי' ריח ד"ה רבן גמליאל, ד"ה מצה), והובא לעיל בענין 'טעם הגבהת מצה ומרור'. **קל. וכן** הביא בשם **הלקט יושר** (או"ח עמ' 84).

סומא בשאר המצוות

סומא פטור מלומר הגדה כתיב הכא בעבור זה וכו׳קלא. מבואר במסכת בבא קמא (פז.) שסבר רבי יהודה שהסומא פטור מכל המצוות האמורות בתורה. ודייקו **בספר המכריע** (סי׳ עמ) **והמרדכי** (מגילה פ״ב רמז תמצח) מסוגייתנו, שהלכה כמאן דאמר שסומא חייב בכל המצוות, שהרי לא פטר רב אחא בר יעקב את הסומא מאמירת ההגדה אלא משום שנאמר (שמות יג ח) ׳בעבור זה׳, ומשמע שבשאר המצוות חייב הסומא מן התורה׳קלב.

אך כתב המרדכי שיש לדחות ראיה זו, שלעולם אין הסומא חייב בשאר המצוות אלא מדרבנן׳קלג, ורב אחא הביא את הפסוק ׳בעבור זה׳ בדרך אסמכתא, לפטור את הסומא מאמירת ההגדה אף מדרבנן׳קלד.

וכמה אחרוניםקלה כתבו לדחות הראיה מסוגייתנו, שכן הפסוק ׳בעבור זה׳ הוצרך למעט סומא מסיפור יציאת מצרים אפילו לרבי יהודה, שהנה כתב הפרי מגדים (פתיחה כוללת, התלק השלישי אות כט) שמודה רבי יהודה שסומא חייב במצוות לא תעשה, ומבואר לעיל (מג:) שהקיש הכתוב אכילת מצה לאיסור אכילת חמץ [כנאמר (דברים טז ג) ׳לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות׳], ללמדנו שכל שמוזהר באיסור חמץ חייב באכילת מצה, ולכן חייבות הנשים באכילת מצה אע״פ שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, מאחר שמוזהרות באיסור חמץ. וכיון שכן, הוא הדין סומא, מאחר שחייב במצוות לא תעשה ומוזהר על אכילת חמץ, הרי הוא חייב גם באכילת מצה, ועל כן אלמלא מיעט הפסוק ׳בעבור זה׳ את הסומא מהגדה, היינו אומרים שחייב הסומא באמירת ההגדה, מכיון שחיוב אמירתה תלוי במצות אכילת מצה, כמבואר בסוגייתנו׳קלו. **והמשמרות כהונה** (ד״ה כמיב) ביאר, שאף לדעת רבי יהודה הוצרך הפסוק ׳בעבור זה׳ למעט סומא מאמירת ההגדה, לפי שלולי כן היה הסומא חייב בהגדה מטעם שהיה באותו הנס, כמו שמצינו לעיל (קח.) שחייבות הנשים בארבע כוסות לפי שהיו באותו הנס׳קלז.

כיצד היו מותרים לברך לבניהם

והאמר מרימר שאלתינהו לרבנן דבי רב יוסף מאן דאמר אגדתא בי רב יוסף וכו׳. ביארו הראשונים׳קלח בשם רבינו תם, שהוכיחה הגמרא שסומא חייב באמירת ההגדה ממה שהוציאו רב יוסף ורב ששת את בני ביתם ידי חובת סיפור יציאת מצרים, ואם הסומים פטורים מאמירת הגדה, כיצד היו יכולים להוציא את האחרים.

ודייק רבינו תם ממה שלא דקדקה הגמרא כיצד בירכו רב יוסף ורב ששת לעצמם ברכת אשר גאלנו, שמשמע שהפטור מן המצוה ועושהו רשאי לברך עליו, ואינו עובר בכך על איסור ברכה שאינה צריכה. ומכאן למד שאף הנשים מותרות לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא, אע״פ שפטורות מעשייתן. **אך** כתבו הראשונים׳קלט לדחות ראייתו, שאע״פ שהסומא פטור מהמצוות, מכל מקום חייב בהן מדרבנן, ולכך רשאי לברך על עשייתן כפי שאנו מברכים על מצוות דרבנן כגון נר חנוכה, אבל אין להוכיח מכך שגם הנשים יכולות לברך, כיון שפטורות לגמרי ממצוות עשה שהזמן גרמא אפילו מדרבנן.

מנין שמצות הגדה תלויה במצות אכילת מצה

קסברי רבנן מצה בזמן הזה דרבנן. מבואר בגמרא שכיון שמצה בזמן הזה מדרבנן, לכך אף חיוב אמירת ההגדה הינו מדרבנן׳קמ. והקשה הקהלות **יעקב** (ס״י סי׳ יה)׳קמא, מנין שחיוב הגדה בזמן הזה הוא מדרבנן, והלא מבואר להלן (קכ.), שהטעם שמצה נוהגת בזמן הזה מדרבנן, משום שנאמר (במדבר ט יא) ׳על מצות ומרורים יאכלוהו׳, ומשמע שבזמן שיש פסח מצווים על מצה, ובזמן שאין פסח פטורים ממצה, אך לגבי מצות הגדה מנין לחלק בין בזמן הזה לזמן הבית.

והרא״ש (קידושין פ״א סי׳ מט) הוסיף לדחות, שבאמת יכלה הגמרא להקשות כיצד בירכו לעצמן, אלא שהקשתה קושיא עדיפה מכך כיצד הוציאו את הרבים. ועוד, שבברכת אשר גאלנו אין אומרים ׳וצונו׳, ואין להוכיח מכך שיכולות הנשים לברך ברכת המצות שאומרים בהן ׳וצונו׳.

ובספר המכריע (סי׳ עמ) כתב, שהנשים אסורות לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא, מפני שעל ידי הברכה ניכר שמתכוונות לשם חובה, ועוברות בכך על איסור בל תוסיף. אך כשאינן מברכות, הרי הן עושות את המצוה לשם נחת רוח בלבד. והקשתה הגמרא, כיצד רב יוסף ורב ששת אמרו את ההגדה וביכרו לעצמן, והלא על ידי הברכה ניכר שאמרוה לשם חובה, ועברו בכך על איסור בל תוסיף׳קמ.

ועוד ביאר, שבאמת מותרים הסומים לומר לעצמם את ההגדה, לפי שאין באמירתה שום ברכה מלבד ברכת ׳אשר גאלנו׳, אך היא אינה מברכת המצוות שיראה על ידה שנאמרת ההגדה לשם חובה, אלא הרי היא ברכת השבח על גאולת מצרים, ולא הקשתה הגמרא אלא כיצד רב יוסף ורב ששת הוציאו את האחרים ידי חובתם.

קיום מצות סיפור יציאת מצרים בשמיעה

שם. נתבאר לעיל בשם הראשונים׳קמא שרב יוסף ורב ששת הוציאו את בני ביתם במצות סיפור יציאת מצרים. וכתב בפירושי רבינו אליהו מלונדריש (ליל פסח עמ׳ קנב), שמכאן למדנו שאין המסובים אומרים את ההגדה, אלא העורך את הסדר בלבד, כפי שמצינו שבני ביתם של רב יוסף ורב ששת לא אמרו את ההגדה אלא יצאו ידי חובה מפיהם. וכן הוכיחו רבים מהאחרונים׳קמב שיוצאים ידי חובת סיפור יציאת מצרים בשמיעה מדין שומע כעונה.

אולם בשבח פסח (מגיד פוס ג) הקשה, כיצד יוצאים ידי חובת סיפור יציאת מצרים בשמיעה, והרי נאמר (שמות יג ח) ׳והגדת לבנך׳, ומשמעו שהמצוה להגיד לאחרים, ולא בשמיעה מפי אחר המספר, ולכן כתב לצדד (הגר״ש פוס ג), שהשומע סיפור יציאת מצרים מפי אחר, לא קיים מצוותו׳קמג.

ויישב בהר צבי (או״ח, סו״ס סי׳ ז), שאע״פ שמצות ׳והגדת לבנך׳ בליל פסח היא להגיד לאחרים, מכל מקום אין זה מעכב, ויוצאים ידי חובה אף בשמיעה מדין שומע כעונה, כמו ששנינו לעיל (ע״ב) שהיושב לבדו שואל לעצמו, הרי מבואר שאע״פ שאינו מגיד לאחרים יוצא ידי חובה בכך שאומר לעצמו.

סומא בשאר המצוות

סומא פטור מלומר הגדה כתיב הכא בעבור זה וכו׳קלא. מבואר במסכת בבא קמא (פז.) שסבר רבי יהודה שהסומא פטור מכל המצוות האמורות בתורה. ודייקו **בספר המכריע** (סי׳ עמ) **והמרדכי** (מגילה פ״ב רמז תמצח) מסוגייתנו, שהלכה כמאן דאמר שסומא חייב בכל המצוות, שהרי לא פטר רב אחא בר יעקב את הסומא מאמירת ההגדה אלא משום שנאמר (שמות יג ח) ׳בעבור זה׳, ומשמע שבשאר המצוות חייב הסומא מן התורה׳קלב.

אך כתב המרדכי שיש לדחות ראיה זו, שלעולם אין הסומא חייב בשאר המצוות אלא מדרבנן׳קלג, ורב אחא הביא את הפסוק ׳בעבור זה׳ בדרך אסמכתא, לפטור את הסומא מאמירת ההגדה אף מדרבנן׳קלד.

וכמה אחרוניםקלה כתבו לדחות הראיה מסוגייתנו, שכן הפסוק ׳בעבור זה׳ הוצרך למעט סומא מסיפור יציאת מצרים אפילו לרבי יהודה, שהנה כתב הפרי מגדים (פתיחה כוללת, התלק השלישי אות כט) שמודה רבי יהודה שסומא חייב במצוות לא תעשה, ומבואר לעיל (מג:) שהקיש הכתוב אכילת מצה לאיסור אכילת חמץ [כנאמר (דברים טז ג) ׳לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות׳], ללמדנו שכל שמוזהר באיסור חמץ חייב באכילת מצה, ולכן חייבות הנשים באכילת מצה אע״פ שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, מאחר שמוזהרות באיסור חמץ. וכיון שכן, הוא הדין סומא, מאחר שחייב במצוות לא תעשה ומוזהר על אכילת חמץ, הרי הוא חייב גם באכילת מצה, ועל כן אלמלא מיעט הפסוק ׳בעבור זה׳ את הסומא מהגדה, היינו אומרים שחייב הסומא באמירת ההגדה, מכיון שחיוב אמירתה תלוי במצות אכילת מצה, כמבואר בסוגייתנוקלו. **והמשמרות כהונה** (ד״ה כמיב) ביאר, שאף לדעת רבי יהודה הוצרך הפסוק ׳בעבור זה׳ למעט סומא מאמירת ההגדה, לפי שלולי כן היה הסומא חייב בהגדה מטעם שהיה באותו הנס, כמו שמצינו לעיל (קח.) שחייבות הנשים בארבע כוסות לפי שהיו באותו הנסקלז.

כיצד היו מותרים לברך לבניהם

והאמר מרימר שאלתינהו לרבנן דבי רב יוסף מאן דאמר אגדתא בי רב יוסף וכו׳. ביארו הראשונים׳קלח בשם רבינו תם, שהוכיחה הגמרא שסומא חייב באמירת ההגדה ממה שהוציאו רב יוסף ורב ששת את בני ביתם ידי חובת סיפור יציאת מצרים, ואם הסומים פטורים מאמירת הגדה, כיצד היו יכולים להוציא את האחרים.

ודייק רבינו תם ממה שלא דקדקה הגמרא כיצד בירכו רב יוסף ורב ששת לעצמם ברכת אשר גאלנו, שמשמע שהפטור מן המצוה ועושהו רשאי לברך עליו, ואינו עובר בכך על איסור ברכה שאינה צריכה. ומכאן למד שאף הנשים מותרות לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא, אע״פ שפטורות מעשייתן. **אך** כתבו הראשונים׳קלט לדחות ראייתו, שאע״פ שהסומא פטור מהמצוות, מכל מקום חייב בהן מדרבנן, ולכך רשאי לברך על עשייתן כפי שאנו מברכים על מצוות דרבנן כגון נר חנוכה, אבל אין להוכיח מכך שגם הנשים יכולות לברך, כיון שפטורות לגמרי ממצוות עשה שהזמן גרמא אפילו מדרבנן.

מנין שמצות הגדה תלויה במצות אכילת מצה

קסברי רבנן מצה בזמן הזה דרבנן. מבואר בגמרא שכיון שמצה בזמן הזה מדרבנן, לכך אף חיוב אמירת ההגדה הינו מדרבנן׳קמ. והקשה הקהלות **יעקב** (ס״י סי׳ יה)׳קמא, מנין שחיוב הגדה בזמן הזה הוא מדרבנן, והלא מבואר להלן (קכ.), שהטעם שמצה נוהגת בזמן הזה מדרבנן, משום שנאמר (במדבר ט יא) ׳על מצות ומרורים יאכלוהו׳, ומשמע שבזמן שיש פסח מצווים על מצה, ובזמן שאין פסח פטורים ממצה, אך לגבי מצות הגדה מנין לחלק בין בזמן הזה לזמן הבית.

והרא״ש (קידושין פ״א סי׳ מט) הוסיף לדחות, שבאמת יכלה הגמרא להקשות כיצד בירכו לעצמן, אלא שהקשתה קושיא עדיפה מכך כיצד הוציאו את בני הרבים. ועוד, שבברכת אשר גאלנו אין אומרים ׳וצונו׳, ואין להוכיח מכך שיכולות הנשים לברך ברכת המצות שאומרים בהן ׳וצונו׳.

ובספר המכריע (סי׳ עמ) כתב, שהנשים אסורות לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא, מפני שעל ידי הברכה ניכר שמתכוונות לשם חובה, ועוברות בכך על איסור בל תוסיף. אך כשאינן מברכות, הרי הן עושות את המצוה לשם נחת רוח בלבד. והקשתה הגמרא, כיצד רב יוסף ורב ששת אמרו את ההגדה וביכרו לעצמן, והלא על ידי הברכה ניכר שאמרוה לשם חובה, ועברו בכך על איסור בל תוסיף׳קמ.

ועוד ביאר, שבאמת מותרים הסומים לומר לעצמם את ההגדה, לפי שאין באמירתה שום ברכה מלבד ברכת ׳אשר גאלנו׳, אך היא אינה מברכת המצוות שיראה על ידה שנאמרת ההגדה לשם חובה, אלא הרי היא ברכת השבח על גאולת מצרים, ולא הקשתה הגמרא אלא כיצד רב יוסף ורב ששת הוציאו את האחרים ידי חובתם.

קיום מצות סיפור יציאת מצרים בשמיעה

שם. נתבאר לעיל בשם הראשונים׳קמא שרב יוסף ורב ששת הוציאו את בני ביתם במצות סיפור יציאת מצרים. וכתב בפירושי רבינו אליהו מלונדריש (ליל פסח עמ׳ קנב), שמכאן למדנו שאין המסובים אומרים את ההגדה, אלא העורך את הסדר בלבד, כפי שמצינו שבני ביתם של רב יוסף ורב ששת לא אמרו את ההגדה אלא יצאו ידי חובה מפיהם. וכן הוכיחו רבים מהאחרונים׳קמב שיוצאים ידי חובת סיפור יציאת מצרים בשמיעה מדין שומע כעונה.

אולם בשבח פסח (מגיד פוס ג) הקשה, כיצד יוצאים ידי חובת סיפור יציאת מצרים בשמיעה, והרי נאמר (שמות יג ח) ׳והגדת לבנך׳, ומשמעו שהמצוה להגיד לאחרים, ולא בשמיעה מפי אחר המספר, ולכן כתב לצדד (הגר״ש פוס ג), שהשומע סיפור יציאת מצרים מפי אחר, לא קיים מצוותו׳קמג.

ויישב בהר צבי (או״ח, סו״ס סי׳ ז), שאע״פ שמצות ׳והגדת לבנך׳ בליל פסח היא להגיד לאחרים, מכל מקום אין זה מעכב, ויוצאים ידי חובה אף בשמיעה מדין שומע כעונה, כמו ששנינו לעיל (ע״ב) שהיושב לבדו שואל לעצמו, הרי מבואר שאע״פ שאינו מגיד לאחרים יוצא ידי חובה בכך שאומר לעצמו.

קלא. **רבינו** חננאל (ד״ה אמר רב אחא) כתב ׳סומא פסול לומר הגדה׳. וביאר באשל אברהם (בייטאטש, פירוש המשמרן ד״ה אמר) שהסומא חייב בהגדה, אלא שפסול מלומר את ההגדה על מנת להוציא את האחרים ידי חובה. קלב. **וכן** הוכיחו הים של שלמה (ב״ק פ״ו סי׳ כ) ופרי חדש (או״ח סי׳ נג ס״ק יז) וביאור הגר״א (או״ח סי׳ תרעה אות ג). וכתב בים של שלמה, שכן מוכח אף מדברי רב יוסף ורב ששת להלן, שנקטו שסומא חייב בהגדה משום שהפסוק ׳בעבור זה׳ אינו מיותר למעט סומא, הרי מבואר שאי אפשר לפוטרו מהגדה אלא מייתור הכתוב, ומוכח שאין הלכה כרבי יהודה, ממה שדקדק מרימר מי אמר הגדה בביתם של רב יוסף ורב ששת, ולא דקדק מי קידש בכל שבתות השנה וכדומה, ומשמע שהיה פשוט לו שיכלו להוציא את בני ביתם ידי חובת קידוש אע״פ שהיו סומים, מפני שלא נפטרו משאר המצוות. קלג. **כן** כתבו גם התוספות (עירובין נו. ד״ה הא, מגילה כד. ד״ה מי, ב״ק פז. ד״ה וכן - הסמ״ע), שסובר רבי יהודה שחייב הסומא בשאר המצוות מדרבנן. אולם הרשב״א (ב״ק פז. ד״ה וכן) כתב, שאינו חייב אפילו מדרבנן כי אם מצד מידת חסידות. קלד. **על** פי הבגדי ישע (על המדרש אות ו). קלה. **תורת** חסד (או״ח, או״ח סי׳ ח אות ג), משיב נפש (ד״ה אמצע״ו) ונזר הקודש (או״ח, סי׳ יח אות יג). קלו. **וכעין** זה כתב בחשק שלמה (ד״ה אמר) לדחות הראיה, שכיון שמודה רבי יהודה שסומא חייב במצוות לא תעשה, כמו שכתב הפרי מגדים (פתיחה כוללת, התלק השלישי אות כט), היינו אומרים שחייב הסומא אף באמירת הגדה, משום שהוקשה מצות סיפור יציאת מצרים לאכילת חמץ, כנאמר (שמות יג ג) ׳זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים׳ ומכאן למדו מצות סיפור יציאת מצרים [כמבואר במכילתא דרשב״י (כג יג ג) ורמב״ם (חמץ ומצה פ״ז ה״ח)], וסיים הכתוב ׳ולא יאכל חמץ׳, ולכך היינו אומרים שכל המוזהר באכילת חמץ חייב בסיפור יציאת מצרים, ומכיון שהסומא מוזהר באכילת חמץ ככל שאר הלאוין, הרי הוא חייב אף בסיפור יציאת מצרים, ולפיכך הוצרך הכתוב ׳בעבור זה׳ למעט סומא מלומר את ההגדה. קלז. **אמנם** בדבר שמואל (תשובה, סי׳ יב) ובזכרנו לחיים (זכר לפסח, פסקים ג אות ח) דחו יישוב זה, שהרי כבר כתבו התוספות לעיל (קח: ד״ה היו) שלא מצינו שחייבים מטעם שהיו באותו הנס אלא במצוות דרבנן כגון במגילה וארבע כוסות, אבל אין חייבים מטעם זה במצוות מן התורה, שהרי הנשים פטורות ממצות סוכה אע״פ שהיו באותו הנס. והוסיף בזכרנו לחיים, שיישוב זה אינו מתיישב אף לשיטת תוספות במגילה (ד. ד״ה שחייבים) שחייבים מטעם שהיו באותו הנס גם במצוות מן התורה, לפי שגם לדבריהם אין חייבים מטעם זה מן התורה אלא מדרבנן. ואין יישובו של המשמרות כהונה מועיל אלא לשיטת רבינו יוסף איש ירושלים שהביאו התוספות (שם), שמטעם ׳שהיו באותו הנס׳ חייבות הנשים מן התורה. קלח. **תוספות** (ד״ה לא) כתב ׳סומא פסול לומר הגדה׳. וביאר באשל אברהם (בייטאטש, פירוש המשמרן ד״ה אמר) שהסומא חייב בהגדה, אלא שפסול מלומר את ההגדה על מנת להוציא את האחרים ידי חובה. קלב. **וכן** הוכיחו הים של שלמה (ב״ק פ״ו סי׳ כ) ופרי חדש (או״ח סי׳ נג ס״ק יז) וביאור הגר״א (או״ח סי׳ תרעה אות ג). וכתב בים של שלמה, שכן מוכח אף מדברי רב יוסף ורב ששת להלן, שנקטו שסומא חייב בהגדה משום שהפסוק ׳בעבור זה׳ אינו מיותר למעט סומא, הרי מבואר שאי אפשר לפוטרו מהגדה אלא מייתור הכתוב, ומוכח שאין הלכה כרבי יהודה, ממה שדקדק מרימר מי אמר הגדה בביתם של רב יוסף ורב ששת, ולא דקדק מי קידש בכל שבתות השנה וכדומה, ומשמע שהיה פשוט לו שיכלו להוציא את בני ביתם ידי חובת קידוש אע״פ שהיו סומים, מפני שלא נפטרו משאר המצוות. קלג. **כן** כתבו גם התוספות (עירובין נו. ד״ה הא, מגילה כד. ד״ה מי, ב״ק פז. ד״ה וכן - הסמ״ע), שסובר רבי יהודה שחייב הסומא בשאר המצוות מדרבנן. אולם הרשב״א (ב״ק פז. ד״ה וכן) כתב, שאינו חייב אפילו מדרבנן כי אם מצד מידת חסידות. קלד. **על** פי הבגדי ישע (על המדרש אות ו). קלה. **תורת** חסד (או״ח, או״ח סי׳ ח אות ג), משיב נפש (ד״ה אמצע״ו) ונזר הקודש (או״ח, סי׳ יח אות יג). קלו. **וכעין** זה כתב בחשק שלמה (ד״ה אמר) לדחות הראיה, שכיון שמודה רבי יהודה שסומא חייב במצוות לא תעשה, כמו שכתב הפרי מגדים (פתיחה כוללת, התלק השלישי אות כט), היינו אומרים שחייב הסומא אף באמירת הגדה, משום שהוקשה מצות סיפור יציאת מצרים לאכילת חמץ, כנאמר (שמות יג ג) ׳זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים׳ ומכאן למדו מצות סיפור יציאת מצרים [כמבואר במכילתא דרשב״י (כג יג ג) ורמב״ם (חמץ ומצה פ״ז ה״ח)], וסיים הכתוב ׳ולא יאכל חמץ׳, ולכך היינו אומרים שכל המוזהר באכילת חמץ חייב בסיפור יציאת מצרים, ומכיון שהסומא מוזהר באכילת חמץ ככל שאר הלאוין, הרי הוא חייב אף בסיפור יציאת מצרים, ולפיכך הוצרך הכתוב ׳בעבור זה׳ למעט סומא מלומר את ההגדה. קלז. **אמנם** בדבר שמואל (תשובה, סי׳ יב) ובזכרנו לחיים (זכר לפסח, פסקים ג אות ח) דחו יישוב זה, שהרי כבר כתבו התוספות לעיל (קח: ד״ה היו) שלא מצינו שחייבים מטעם שהיו באותו הנס אלא במצוות דרבנן כגון במגילה וארבע כוסות, אבל אין חייבים מטעם זה במצוות מן התורה, שהרי הנשים פטורות ממצות סוכה אע״פ שהיו באותו הנס. והוסיף בזכרנו לחיים, שיישוב זה אינו מתיישב אף לשיטת תוספות במגילה (ד. ד״ה שחייבים) שחייבים מטעם שהיו באותו הנס גם במצוות מן התורה, לפי שגם לדבריהם אין חייבים מטעם זה מן התורה אלא מדרבנן. ואין יישובו של המשמרות כהונה מועיל אלא לשיטת רבינו יוסף איש ירושלים שהביאו התוספות (שם), שמטעם ׳שהיו באותו הנס׳ חייבות הנשים מן התורה. קלח. **תוספות** (ד״ה לא) הא), ראבי״ה (סי׳ תקלז), ספר המכריע (סי׳ עמ), אור זרוע (ח״ב סי׳ רסו), רא״ש (קידושין פ״א סי׳ מט). קלט. **הראשונים** הנ״ל, לבד מהראבי״ה. ובספר המכריע דחה באופן אחר קצת, ראה מה שהובא בשמו להלן על תירוץ הגמרא ׳קסברי רבנן מצה בזמן הזה דרבנן׳. קמ. **אמנם** כתב, שלדעת רבי יהודה שסומא פטור מכל מצוות האמורות בתורה, הרי הוא רשאי לברך על המצוות, ואינו עובר בכך על איסור בל תוסיף, לפי שנפטר מכל המצוות ולא הוזהר על איסור ׳בל תוסיף׳. מה שאין כן רב אחא בר יעקב סבר כחכמים שחייב הסומא בכל המצוות, ולא נפטר אלא מאמירת ההגדה [שאם לא כן מדוע צריך פסוק למעט סומא מאמירת הגדה], וכיון שכן אין הסומא יכול לברך על ההגדה, משום שעובר בזה על בל תוסיף. קמא. **וכן** מבואר ברשב״ם (ד״ה כיון), תוספות (עירובין נו. ד״ה דלמא, מגילה יט: ד״ה ורבי) **ומאירי** (ד״ה הסומא). קמב. **מערכי לב** (מזון, דרוש סד ד״ה גם עמדתי), מנחת חינוך (מצוה כה אות ד), **מנחת חריבה** (סוטה לט. ד״ה ולא) **וכתבי קהלות יעקב** (סי׳ קטן). וכן כתב בכנסת הגדולה (סי׳ תעג נטור ד״ה וימאנ) **בשם הרא״ם** (או״ח, ח״ב סי׳ מג ד״ה ראמה), וכן כתב החתם סופר (או״ח, או״ח סי׳ טו ד״ה מו, ד״ה נמצא), שיוצאים ידי מצות סיפור יציאת מצרים בשמיעה. קמג. **ותמה** (מגיד אות ג), מנין לכנסת הגדולה שדברי הרא״ם נאמרו לענין מצות סיפור יציאת מצרים בליל פסח, שמא לא כתב שיוצאים ידי חובה בשמיעה אלא במצות סיפור יציאת מצרים של שאר ימות השנה, אבל מצות סיפור של ליל פסח אין יוצאים ידי חובתה על ידי שמיעה, משום שנאמר ׳והגדת לבנך׳, שמשמעו הגדה לאחרים. אולם החיד״א בספרו כסא דוד (קונטרס גמולת עולם ד״ה וחזה) תמה, שהרי לשונו של הרא״ם מורה שדיבר לענין מצות סיפור יציאת מצרים בליל פסח, שכתב, מצות עשה לספר ביציאת מצרים וכו׳ והשומעים סיפור יציאת מצרים ולא סיפרו בעצמם, יוצאים בשמיעתם כאלו קראו וסיפרו. ומוכח, שמדובר במצות סיפור יציאת מצרים של ליל פסח, לפי שבשאר הימים אין המצוה לספר, אלא רק לזכור יציאת מצרים. וכן מוכח ממה שהשיב מהר״ם אלשקר (או״ת הרלב״ס סי׳ מג) לרא״ם, שמצות סיפור יציאת מצרים עניינה ההגדה בפה שנאמר ׳והגדת לבנך׳. ומבואר שדיברו במצות סיפור של ליל פסח הנלמדת מהכתוב ׳והגדת לבנך׳. קמד. **ראה** בברית אברהם (משכנות, אות קנו ד״ה עכ״פ) שביאר, שהטעם שאין מברכים על סיפור יציאת מצרים, לפי שנפטרים בברכת המצה, מאחר שמצות סיפור יציאת מצרים תלויה במצות אכילת מצה כמבואר בסוגייתנו. וכיוצא בזה מצינו בברכת ׳לישב בסוכה׳ שצריך לברך מצד הדין בכל פעם שנכנסים לסוכה, ואעפ״כ אין מברכים על הישיבה, לפי שהברכה על האכילה פוטרת את הישיבה, וכמו כן הברכה על אכילת מצה פוטרת מצות סיפור יציאת מצרים, כיון ששניהם תלויים זה בזה ובאים לזכר יציאת מצרים.

קמה. **וכן** בכתבי קהלות יעקב (סי׳ קמ).

ותירץ, שמצות הגדה תלויה במצות אכילת מצה, כפי שאמרו לעיל (לו. קטו:) שנקראת המצה 'לחם עוני' (דברים טז ג) על שם שעונים עליה דברים הרבה, וביאר רש"י (לעיל לו. ד"ה שעונין) שאומרים עליה את ההלל וההגדה, ומבואר שמצות הגדה היא חלק וסניף ממצות מצה, והיינו, שמתנאי מצות אכילת מצה לומר עליה הלל והגדה. וכיון שאכילת מצה נוהגת בזמן הזה מדרבנן, ממילא אף אמירת ההגדה נוהגת מדרבנן.

והגרי"פ פערלא (על הרמ"ג, עשה לג דף קפו.) **ובמנחה חדשה** (פופרס, מצוה כא אות ג) ביארו, על פי מה שדרשו במכילתא (בא מס' דפסחא פי"ז), 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים' (שמות יג ח), 'בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך על שולחנך'. הרי מבואר שתלה הכתוב מצות הגדה במצה, ומכיון שמצה נוהגת בזמן הזה מדרבנן, הוא הדין סיפור יציאת מצרים חיובו רק מדרבנן[קמו].

והעונג יום טוב (סמ"ק, מהע"ז סי' קעג בהגה"ה ד"ה ובמה) ביאר מכח קושיא זו, שבאמת גם אם מצות מצה נוהגת בזמן הזה מדרבנן, חייב הסומא בסיפור יציאת מצרים מן התורה, ואינו פטור אלא מאמירת 'פסח מצה ומרור' שהיא תלויה בחיוב האכילה. וגם רב אחא בר יעקב לא פטר את הסומא מכח הפסוק 'בעבור זה' אלא מאמירת 'פסח מצה ומרור'. והקשתה הגמרא ממה שרב יוסף ורב ששת אמרו את ההגדה, ומסתמא אמרו גם שלשה דברים אלו, וכיצד יצאו בכך בני ביתם. ויישבה, שסברו שמצה אינה נוהגת בזמן הזה אלא מדרבנן, ולפיכך אף אמירת 'פסח מצה ומרור' אינה אלא מדרבנן, מכיון שתלויה אמירתה בחיוב האכילה.

חיוב הסומא בזמן המקדש

שם. הטורי אבן (מגילה כד. ד"ה אינו) דייק **ממשמעות דברי הרשב"ם** (ד"ה כעין), שדווקא בזמן הזה שמצות מצה והגדה נוהגות מדרבנן, חייבו חכמים את הסומא במצות הגדה, ולכן יכול להוציא את הרבים ידי חובתם, אבל בזמן המקדש שנהגה מצות הגדה מן התורה, היה פטור הסומא מאמירת ההגדה אפילו מדרבנן[קמז].

ותמה הטורי אבן, כיצד יתכן שבזמן המקדש שנהגה מצות סיפור יציאת מצרים מן התורה, היה הסומא פטור אפילו מדרבנן, ואילו בזמן הזה שמצות הגדה נוהגת רק מדרבנן, חייבוהו חכמים באמירתה.

וישבו האחרונים[קמח], שבזמן המקדש שהיו כולם חייבים מן התורה, לא תיקנו חכמים תקנה מיוחדת לחייב את הסומים באמירת ההגדה, אלא הניחום על דין תורה. אך בזמן הזה שלא נוהגת מצות הגדה מן התורה אלא מדרבנן, כללו חכמים בתקנתם אף את הסומים. וכיוצא בזה מצינו שכתבו התוספות לעיל (קמ: ד"ה היו), שלא חייבו חכמים נשים במצוות הנוהגות מן התורה מטעם שהיו באותו הנס, אלא במצוות דרבנן, וטעם הדבר ביאר **בתוספות רבי עקיבא איגר** (מגילה פ"ג אות יח), שלא תיקנו חכמים חיוב מיוחד לנשים מטעם שהיו באותו הנס, אך במצוות שתיקנו חכמים, כללו אף את הנשים בתקנתן כשהיו באותו הנס[קמט].

ובמנחת שמואל (ויית, שו"ת סי' לג אות ד ד"ה ולפ) הוסיף לתרץ על פי דברי **הט"ז** (או"ח סי' תקפח סק"ה, יו"ד סי' קיז סק"ח), שכל מקום שכתב הכתוב להקל, אין כח ביד חכמים להחמיר. ולפיכך מאחר שמיעט הכתוב סומא מאמירת ההגדה, לא חייבוהו חכמים. אולם בזמן הזה שכל חיוב אמירת ההגדה הוא מדרבנן, יש כח ביד חכמים לחייבו בהגדה.

ביאור תירוץ הגמרא 'מצה בזמן הזה דרבנן'

שם. מבואר בגמרא שכיון שמצות הגדה נוהגת בזמן הזה מדרבנן, יכולים הסומים להוציא אחרים ידי חובת מצות הגדה, אף שאינם חייבים באמירתה מן התורה. ונאמרו בראשונים כמה דרכים בביאור דברי הגמרא:

קמו. והעיר הגרי"פ פערלא (שם דף קפח.), שהרי מבואר במכילתא שסיפור יציאת מצרים תלוי גם במרור, ואם כן נמצא שמצות סיפור יציאת מצרים נוהגת בזמן הזה רק מדרבנן, שהרי כולם מודים שמצות מרור בזמן הזה היא מדרבנן [כמבואר בגמרא להלן (קכ.)]. וכתב, שאפשר לומר שמה שנקטה המכילתא מרור אין זה בדווקא, אלא נקטה מרור אגב מצה, ובאמת לא תלה הכתוב סיפור יציאת מצרים אלא במצה בלבד, לפי שלא נזכר באותה הפרשה מרור אלא מצה לבדה. וכיון שלהלכה נוהגת מצות מצה בזמן הזה מן התורה, על כן אף מצות סיפור יציאת מצרים נוהגת מן התורה.

קמז. שהרי להלן ביארה הגמרא, שסבר רב אחא בר יעקב שאע"פ שמצה נוהגת בזמן הזה מדרבנן, פטור הסומא מלומר הגדה משום שתיקנו חכמים כעין התורה, וביאר הרשב"ם (ד"ה כעין) שכשם שהיה פטור בזמן המקדש כך גם פטור בזמן הזה, ומשמע שרב ששת ורב יוסף סברו, שאף על פי שהיה פטור בזמן המקדש, מכל מקום בזמן הזה חייב בהגדה מדרבנן. **קמח. מנחת שמואל** (ויית, שו"ת סי' לג אות ד ד"ה ולפ), חידושי הגר"י (ברכב"ס ד"ה כעין) ודבר שמואל (ד"ה קפנרי אות ד). **קמט. וראה** עוד במחנה חיים (שו"ת, מ"ג או"ח סי' לו ד"ה ומנב) מה שתירץ. **קנ. וראה** בטורי אבן (מגילה כד. ד"ה אינו) בתמיהתו על פירושם. **קנא. המובאת** לעיל בענין 'כיצד היו מותרים לברך לעצמם'. **קנב. בענין** 'ביאור תירוץ הגמרא מצה בזמן הזה דרבנן'. **קנג. וביאר** השפת אמת (מגילה יט: נמוק' ד"ה ורבי, נפ"ד הקסו) שחיובו מדרבנן כיון שמן התורה נפטר מהגדה מן הכתוב 'בעבור זה'. אמנם בעדות ביהוסף (רוזין, מ"ע סי' ט ענף ג ד"ה ומחרי) **וברית אברהם** (מצמגו, מצוה קפח ד"ה ויש) **ביארו**, שחיובו מדרבנן משום שהתוספות העמידו סוגייתנו כרבי יהודה שהסומא פטור מכל מצוות האמורות בתורה. **וראה** עוד במלא הרועים (מ"ע ערך סומא אות ז) שהאריך מדוע חייב הסומא מכח שני חיובי דרבנן. **קנד. אולם** הרמב"ן (קידושין לא. ד"ה מאן) כתב, שהטעם שאין הקטן מוציא את הגדולים ידי חובת מגילה אע"פ שחיובה מדרבנן, לפי שהקטן אינו מחויב כלל במצוות, אלא מוטל על אביו לחנכו. וכתב הראש יוסף (מגילה יט: ד"ה הכא), שלפי דברי הרמב"ן מיושבת תמיהת התוספות על סוגייתנו כיצד הוציאו רב יוסף ורב ששת את הרבים, שכן אף החייב מכח שני חיובי דרבנן יכול להוציא את החייב מדין אחד דרבנן, ואינו דומה לקטן שאינו חייב במצוות כלל אלא מוטל על אביו לחנכו. **קנה. וביאר** בכתבי קהלות יעקב (מגילה סי' קפח) טעם החילוק, שלפעמים החמירו חכמים בתקנתם כדין תורה, כגון מי שהיה פתוח ונסתמא שאמרו חכמים שסמיות עיניו אינה מפקיעה את חיובו, אלא נחשב כמי שחייב מן התורה אף לאחר שנסתמא, ולכך אינו נחשב שחייב מכח שני דיני דרבנן. מה שאין כן קטן שכל חיובו הוא רק מדרבנן, אינו יכול להוציא את האחרים החייבים מחיוב אחד דרבנן. **קנו. פרי חדש** (או"ח סי' תעג סק"ז), **טורי אבן** (מגילה כד. ד"ה אינו), **בית יצחק** (שם יט: נמוק' ד"ה ורבי, נפ"ד נספ"ד). **קנז. ובתשובות הגאונים** (שערי תשובה סי' קעח) מבואר, שרב ששת ורב יוסף נהגו כהנהגת רב שלא להביט לצדדים, ומתוך שלא יכלו לעמוד בכך, סימאו את עיניהם. **קנח. וכן** העלו **הפרי חדש** (או"ח סי' תעג סק"ז) **והטורי אבן** (מגילה כד. ד"ה אינו) מדברי התוספות. **קנט. בית ישחק** (ממן ומצה פ"ו ה"ג ד"ה ועוד), **למודי ה'** (נגמר, ליומד קנא ד"ה ורמיתי), **מנחה חדשה** (פופרס, מצוה כא אות ג), **קהלות יעקב** (מ"י סי' נה, כתבי קהלות יעקב סי' קח).

א. התוספות (עירובין לו. ד"ה דילמא, ר"ה לג. ד"ה הא) **והרא"ש** (קידושין פ"א סי' מט) ביארו, שאע"פ שהסומא פטור מן התורה מאמירת הגדה, מכל מקום מכיון שחייב באמירתה מדרבנן, יכול בזמן הזה להוציא את האחרים ידי חובתם, מאחר שאף הם אינם חייבים אלא מדרבנן, ודומה הסומא בחיובו לאחרים.

ב. עוד ביארו התוספות, שאפילו אם הסומא אינו חייב מדרבנן יכול להוציא את האחרים, משום שהעושה מצוה אע"פ שאינו חייב בה, יכול להוציא את החייב מדרבנן[קנ].

ג. בספר המבריץ (סי' עח) ביאר על פי דרכו[קנא], שהוכיחה הגמרא שהסומא חייב בהגדה ממה שרב יוסף ורב ששת בירכו לעצמם ולא חששו לאיסור בל תוסיף. ויישבה על כך הגמרא, שכיון שמצות מצה והגדה נוהגות בזמן הזה מדרבנן, יכולים הסומים לברך לעצמם, ואינם עוברים בכך על איסור בל תוסיף, לפי שלא נאמר איסור בל תוסיף אלא בשעה שהמצוה נוהגת, מה שאין כן בזמן הזה שאין מצות סיפור יציאת מצרים נוהגת מן התורה, אין הסומא המספר עובר על בל תוסיף, וכמו שאמרו בעירובין (שם:) שהמניח תפילין בשבת אינו עובר על בל תוסיף, לפי ששבת אינו זמן תפילין.

הסומא מוציא אחרים אף שחיובו מכח שני חיובי דרבנן

שם. נתבאר לעיל[קנב] **בשם התוספות**, שכיון שסברו רב יוסף ורב ששת שמצות הגדה נוהגת בזמן הזה מדרבנן, יכול הסומא להוציא את הרבים, מאחר שחייב אף הוא מדרבנן. **והקשו התוספות** (מגילה יט: ד"ה ורבי), כיצד יכול הסומא להוציא את האחרים, והלא הסומא אינו חייב במצות הגדה אלא מכח שני חיובי דרבנן, האחד שאינו חייב במצות הגדה אפילו בזמן המקדש אלא מדרבנן[קנג], והשני שעצם מצות הגדה נוהגת בזמן הזה רק מדרבנן, ואילו האחרים חייבים בהגדה מדרבנן מדין אחד בלבד, שכן מצות הגדה נוהגת בזמן הזה מדרבנן, ואין החייב מכח שני חיובי דרבנן יכול להוציא את האחרים החייבים מדין אחד של רבנן, כמבואר במשנה במגילה (שם) שאין קטן שהגיע לחינוך מוציא את הגדולים ידי חובת קריאת מגילה, ובהכרח הטעם הוא לפי שהקטן חייב במצות מגילה מכח שני חיובי דרבנן [שאינו חייב אף בשאר המצוות אלא מדרבנן, ועצם מצות מגילה חיובה מדרבנן], ואילו הגדולים חייבים בקריאת המגילה מדין אחד בלבד של רבנן[קנד].

ויישבו, שסומא יפה כוחו מקטן, ויכול להוציא את האחרים ידי חובתן אף על פי שחייב מכח שני חיובי דרבנן, לפי שהיה חייב מן התורה לפני שנסתמא, מה שאין כן הקטן אינו יכול להוציא גדולים ידי חובת מגילה, מאחר שלא התחייב מעולם מן התורה[קנה]. **וכתבו האחרונים**[קנו] שנמצא לפי יישוב זה, שאין סומא יכול להוציא את הרבים ידי חובת הגדה, אלא כשהיה פתוח ונסתמא, אבל הסומא מלידתו אינו מוציא את האחרים ידי חובתם, אפילו למאן דאמר שמצות הגדה נוהגת בזמן הזה מדרבנן. **וביאר בבית יצחק** (מגילה יט: נמוק' ד"ה ורבי, נפ"ד נספ"ד), שרב יוסף ורב ששת היו פתוחים בלידתם ונסתמאו לאחר מכן, כמבואר **בריטב"א** (מגילה כד. ד"ה רבי יהודה)[קנז], ולכך יכלו להוציא את הרבים ידי חובתם.

ועוד יישבו התוספות (מגילה כד. ד"ה מי), שסומא יכול להוציא אחרים אע"פ שחייב מכח שני חיובי דרבנן, לפי שהוא גדול ובן דעת, ועל כן עדיף הוא מקטן שאינו מוציא את האחרים כשחייב מכח שני חיובי דרבנן. ונמצא לפי יישוב זה, שהסומא פוטר את האחרים אע"פ שנסתמא בלידתו[קנח].

מקור מסוגייתנו לחיוב נשים בסיפור יציאת מצרים

שם. כתב **החינוך** (מצוה כמ), שהנשים חייבות במצות סיפור יציאת מצרים. **ותמה המנחת חינוך** (אות י), מדוע חייבות הנשים במצות סיפור יציאת מצרים, והרי היא מצות עשה שהזמן גרמא, וכתב שלא מצא מקור לדבר זה. **ויישבו האחרונים**[קנט] על פי המבואר בסוגייתנו שמצות הגדה תלויה במצות אכילת מצה, ועל כן יש לומר שכל המחוייב במצות אכילת מצה חייב אף

בסיפור יציאת מצרים, ומכיון שהנשים חייבות במצות מצה [כמבואר לעיל (מג:)], הרי הן חייבות אף במצות הגדה[קס].

והבית יצחק (חמץ ומצה פ"ז ה"ח) כתב, שמצינו בסוגייתנו מקור נוסף לחידושו של החינוך, שהרי אמימר חקר מי אמר את ההגדה בבית רב יוסף ורב ששת. ותמוה, מנין לאמימר שהוציאו רב יוסף ורב ששת את בני ביתם, והלא הבנים הקטנים שאינם יודעים לקרוא, פטורים מסיפור יציאת מצרים, ואילו הבנים הגדולים היודעים לקרוא, מן הסתם אמרו את ההגדה בעצמם, ומנין שיצאו ידי חובתם על ידי אביהם. ואם כוונת אמימר כיצד יצאו האורחים עמי ארצות ידי חובתם, מנין לו שהסיבו עמהם עמי ארצות, עד שהוכרח לשאול מי קרא את ההגדה להוציאם ידי חובתם. אלא מסתבר שחקר כיצד יצאו הנשים ידי חובתן, והרי מן הסתם אינן יודעות לומר את ההגדה מתוך שאינן לומדות. ועל כך הקשתה הגמרא כיצד רב יוסף ורב ששת הפטורים מן התורה מאמירת ההגדה, הוציאו את הנשים ידי חובתן, ומוכח שהנשים חייבות באמירת ההגדה מן התורה, ועל כן סברה הגמרא שלא יצאו ידי חובתן על ידי רב יוסף ורב ששת[קסא].

הטעם שאין הסומא מוציא אחרים אף כשמצות הגדה נוהגת מדרבנן

לרב ששת ולרב יוסף נמי הא ודאי כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון.

נתבארו **בראשונים** שני דרכים בביאור קושיית הגמרא, וכדלהלן:

א. הריטב"א (קידושין נא. ד"ה מיון) **והר"ן** (סה ד"ה ומיון וגרסינן) **ביארו**[קסב], שהקשתה הגמרא, כיצד "יכול" הסומא המחויב מדרבנן להוציא את האחרים, והלא אף שמצות הגדה נוהגת בזמן הזה מדרבנן, מכל מקום חכמים תיקנו כעין התורה, וכשם שבזמן המקדש לא היה יכול הסומא להוציא את האחרים, מאחר שחיובם היה מן התורה, כך גם בזמן הזה אינו יכול להוציאם אע"פ שמחויבים עתה מדרבנן[קסג].

אמנם ביארו, שזה שאין המחויב מדרבנן יכול להוציא מחויבי דרבנן, הוא דווקא במצוות דרבנן שעיקרם מן התורה, כגון מצות סיפור יציאת מצרים שנוהגת מן התורה בזמן המקדש, אך מצוה שאין לה יסוד בתורה, יכול המחויב מדרבנן להוציא את החייבים מדרבנן, שהרי מבואר מהמשנה במגילה (כד.) שסבר רבי יהודה שהסומא שראה את המאורות ואחר כך נסתמא מוציא את הרבים בברכות קריאת שמע, וקשה, כיצד יכול להוציאם והלא הסומא אינו חייב אלא מדרבנן, אלא מוכח שכל מצוה שאין עיקרה מן התורה יכול המחויב מדרבנן להוציא את הרבים ידי חובתם.

ב. הר"ן (סה) ביאר בשם אחרים, שהחייב מדרבנן יכול להוציא מחויבי דרבנן אפילו במצות שעיקרם מן התורה, והגמרא בסוגייתנו לא הקשתה כיצד "יכול" הסומא להוציא את הרבים, אלא מדוע "חייב" הסומא מדרבנן במצות הגדה, והרי לא חייבו חכמים בתקנתם אלא כעין התורה, וכיון שמיעט הכתוב את הסומא מלומר את ההגדה, א"כ אף בזמן הזה אין ראוי לחכמים לחייבו, ומאחר שפטור הסומא מאמירת ההגדה, אינו יכול להוציא את האחרים ידי חובתם[קסד], וכדרך זו ביארו **האחרונים**[קסה] בדעת **הרשב"ם** (ד"ה כעין)[קסו].

טעם חיוב הסומא בהגדה לדעת רב ששת ורב יוסף

אי לאו בעבור זה מאי לכתוב אלא בעבור מצה ומרור הוא דאתא. מבואר בגמרא שרב ששת ורב יוסף סוברים שסומא חייב בהגדה מן התורה, לפי

אוצר החכמה

קס. **וראה** שם בקהלות יעקב שביאר עוד, שמצות הגדה היא חלק ממצות מצה, שכן מתנאי מצות אכילת מצה לומר עליה את ההגדה. **קסא. ובחשק שלמה** (ד"ה ממר) כתב, שהנשים חייבות בסיפור יציאת מצרים ממה שמצינו שהקיש הכתוב סיפור יציאת מצרים לאיסור חמץ, כנאמר (שמות יג ג) "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" שמכך למדו מצות סיפור יציאת מצרים [כמבואר במכילתא דרשב"י (פ"ו יג ג), וברמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ו)], וסיים הכתוב "ולא יאכל חמץ", ומכאן למדים שכל המוזהר באיסור חמץ חייב בסיפור יציאת מצרים. **קסב. וראה** להלן בסמוך שכן צריך לבאר בדעת התוספות (עירובין נו. ד"ה דילמא, ר"ה גג. ד"ה הא). **קסג. וביאר** בהר צבי (לעיל קמ: ד"ה שמחויב), שמה שנקטה הגמרא "כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון", היינו, כלפי האחרים היוצאים ידי חובתם על ידי הסומא, שכשם שבזמן הבית לא יצאו ידי חובתם מן הסומא מאחר שהיו חייבים מן התורה, כך עתה בזמן הזה אע"פ ששניהם מחויבים מדרבנן אינם יוצאים ידי חובתם מהסומא. **קסד. וכן** ביארו הפרי חדש (סי' נג ס"ק יד) **והטורי אבן** (מגילה כד. ד"ה מימן). **קסה. טורי אבן** (מגילה כד. ד"ה מימן), מנחת שמואל (ויק, מו"ס סי' לב אות ד-ה), חידושי הגר"י (נרשב"ס ד"ה כעין) **והר צבי** (לעיל קמ: ד"ה שמחויב). **קסו. שביאר** ביישוב הגמרא "כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון", שכשם שבזמן המקדש היה פטור הסומא, כך לא חייבוהו חכמים בזמן הזה. ומשמע מדבריו שחזרה הגמרא להקשות על רב יוסף ורב ששת, כיצד סברו שחייבו חכמים את הסומא בזמן הזה, והרי דרך החכמים לתקן כעין התורה, ומאחר שהתורה מיעטה את הסומא מאמירת ההגדה, לא היה לחכמים לחייבו אף בזמן הזה. אמנם כתבו האחרונים [טורי אבן (מגילה כד. ד"ה מימן), מנחת שמואל (סה אות ה ד"ה ומ"מ נ"ל) והר צבי (לעיל קמ: ד"ה שמחויב)], שהתוספות (עירובין נו. ד"ה דילמא, ר"ה גג. ד"ה הא) פירשו כדרך הריטב"א והר"ן, שהנה התוספות הוכיחו מסוגייתנו שמודה רבי יהודה שסומא חייב במצוות מדרבנן, ממה שתירצה הגמרא שרב יוסף ורב ששת הוציאו את הרבים ידי חובתם משום שמצה בזמן הזה מדרבנן, ולכך יכולים הסומים החייבים בהגדה מדרבנן, להוציא את האחרים החייבים אף הם מדרבנן. ועל כרחך פירשו כדרך הריטב"א והר"ן, שהקשתה הגמרא כיצד יכול הסומא להוציא את האחרים, שהרי לפי פירושו של הרשב"ם חזרה הגמרא להקשות מדוע "חייבו" חכמים את הסומא, וא"כ כיצד הוכיחו התוספות שהסומא חייב במצוות מדרבנן מסברת הגמרא בהוה אמינא, והרי למסקנת הגמרא נמצא שאילו הסומא פטור מן התורה מאמירת ההגדה, אינו חייב באמירתה אף מדרבנן, לפי שלא חייבו חכמים אלא כעין התורה. אלא משמע שהקשתה הגמרא כיצד יכול הסומא להוציא את האחרים אע"פ שחייב מדרבנן, והלא בזמן המקדש לא היה

שהכתוב "בעבור זה" אינו מיותר למעט סומא[קסז]. וביאר **הרשב"ם** (ד"ה נעבור), שלדבריהם משמעות הכתוב (שמות יג ח) "בעבור זה", אינה שצריך דווקא לראות בעיניו את המצה והמרור, אלא שיאמר "לכך אני אוכל מצה ומרור זכר למה שעשו לי בצאתי ממצרים".

והמאירי (ד"ה הקומץ) ביאר, שרב אחא בר יעקב דרש מהכתוב (שמות יג ח) "בעבור זה" למעט סומא, משום שהסומא אינו יכול להראות באצבעו על המצה והמרור כמשמעות הכתוב "בעבור זה". ורב ששת ורב יוסף סברו שסומא חייב בהגדה אע"פ שאינו יכול להראות באצבעו, משום שהמצה והמרור מונחים לפניו, ויכול ליטלם ולהגביהם.

האם רב אחא בר יעקב פטר את הסומא מכח גזירה שוה

שם. הרשב"ם (ד"ה נעבור) ביאר, שרב ששת ורב יוסף לא קבלו מרבותיהם גזירה שוה מבן סורר ומורה, ועל כן סברו שהסומא חייב בהגדה[קסח]. אך **בחידושי רבינו דוד** (ד"ה הכי) **ובחידושי הר"ן** (ד"ה אלא) **ביארו**[קסט], שאף רב אחא בר יעקב לא דרש מהפסוק "בעבור זה" בדרך גזירה שוה, שכן אם דרש גזירה שוה מבן סורר ומורה, מדוע סברו רב יוסף ורב ששת שסומא חייב בהגדה משום שתיבת "זה" אינה מיותרת למעט סומא, והלא גזירה שוה נדרשת אף כשהתיבה אינה מיותרת[קע]. אלא בהכרח שלא דרש רב אחא בר יעקב בדרך גזירה שוה, אלא למד בדרך גילוי מילתא מבן סורר ומורה, שכשם שתיבת "זה" האמורה בבן סורר ומורה ממעטת סומא, כך אף תיבת "זה" האמורה בסיפור יציאת מצרים אינה מיותרת, על כן אינה דומה לתיבת "זה" האמורה בבן סורה ומורה, ואינה נדרשת למעט סומא.

גם למסקנא הטעם שהוציאו את בני ביתם משום שמצה בזמן הזה מדרבנן

שם. האחרונים[קעא] דייקו ממה שלא נקטה הגמרא בלשונה "אלא", שלא חזרה בה הגמרא ממה שיישבה לעיל שמצה בזמן הזה דרבנן. וביארו **האבני נזר** (או"ח, או"ח סי' שלג אות יט) **ובעדות ביהוסף** (רוזין, ח"ח סי' ט ענף ו ד"ה והנה)[קעב], שמצינו (ב"ק פז.) שהסתפק רב יוסף האם הלכה כרבי יהודה שסומא פטור מכל המצוות, או שמא אין הלכה כדבריו, וכיון שכן קשה כיצד הוציא את בני ביתו באמירת ההגדה, והלא אע"פ שלא מיעט הכתוב "בעבור זה" את הסומא מאמירת ההגדה, מכל מקום שמא הלכה כרבי יהודה שסומא פטור מכל המצוות, וממילא אינו יכול להוציאם, אלא על כרחך צריך לומר שסבר רב יוסף שמצה והגדה נוהגות בזמן הזה מדרבנן, ועל כן היה יכול להוציא את בני ביתו, מאחר שהסומא חייב במצוות מדרבנן גם לדעת רבי יהודה[קעג].

והברית אברהם (משכנות, אות קנח ד"ה הרשב"ם) ביאר, שבאמת הגמרא חזרה בה מהתירוץ הראשון, וסוברת שניתן לומר שמצה בזמן הזה מן התורה גם לדעת רב יוסף ורב ששת, והטעם שלא נקטה "אלא", לפי שדרך הגמרא הוא שלא לנקוט בלשון "אלא" כשלא הוזכר בתירוץ הראשון שם האמורא שיישבו.

הטעם שלא נקטה הגמרא פסח

שם. בדרושי הצל"ח (דרוש מ אות ג)[קעד] דקדק, מדוע לא נקטה הגמרא גם "פסח". ויישב, שבאמת לא הוצרך הכתוב להזהיר על סיפור יציאת מצרים בזמן

יכול להוציאם, ולעולם הסומא חייב מדרבנן באמירת ההגדה. והוסיף המנחת שמואל, שביותר מוכח כן ממה שביארו התוספות (סה) בביאורם השני, שסומא אינו חייב במצוות אפילו מדרבנן, ואעפ"כ רב יוסף ורב ששת הוציאו את הרבים ידי חובתם, לפי שכל העושה מצוה דרבנן אף שאינו חייב בה, יכול להוציא את החייב מדרבנן, ולפי זה ודאי שאי אפשר לפרש שהקשתה הגמרא מדוע חייב הסומא מדרבנן, שהרי הגמרא לא אמרה כלל שהסומא חייב בהגדה מדרבנן, אלא רק יישבה שאע"פ שאינו חייב בהגדה יכול להוציא את האחרים המחויבים מדרבנן, אלא על כרחך הקשתה הגמרא, כיצד הסומא אשר אינו חייב באמירת ההגדה יכול להוציא את האחרים החייבים מדרבנן, והלא כשם שהמוציא את חבירו במצוות הנוהגות מן התורה צריך שיהא מחויב בדבר מן התורה, כך אף המוציא את חבירו במצוות דרבנן צריך שיהא מחויב בדבר. אמנם תמה בטורי אבן (סה), כיצד נקטו התוספות שהפטור מהמצוה יכול להוציא את החייב מדרבנן, והרי מבואר במסקנת סוגייתנו שאילו הסומא היה פטור מדרבנן מאמירת ההגדה, לא היה ביכולתו להוציא את האחרים ידי חובתם, וראה שם בהרחבה.

קסז. ובהגדת זכרנו לחיים (זכר לפסח, פסקים ג אות ח) כתב לפרש בדרך רמז מה שנאמר בהגדה "כל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח", שיש לדקדק מדוע נקט בעל ההגדה "הרי זה משובח" ולא "הרי הוא משובח". ועוד, מה בא לרבות הלשון "כל המרבה". אלא שבא לרבות שאף הסומא צריך לספר ביציאת מצרים כרב יוסף וכרב ששת, מאחר שהפסוק "בעבור זה" אינו ממעט סומא, שתיבת "זה" אינה מיותרת אלא משובחת שנכתבה למשמעותה. **קסח. וביאר** המצפה איתן (נרשב"ס ד"ה נעבור), שלא קיבלו מרבותיהם גזירה שוה זו מבן סורר ומורה, אבל לעניינים אחרים מצינו שלמדים גזירה שוה מתיבת "הזה", כגון בשבת (פו:) וביומא (ה:). **קסט. וכן** כתב הרש"ש (נרשב"ס ד"ה נעבור) שצריך לפרש לכאורה. וכן ביאר בהגדת זכרנו לחיים (זכר לפסח, פסקים ג אות ח). **קע. וביאר** הר"ן שאי אפשר לפרש שכוונת הגמרא לדחות לפי הסובר שתיבה שאינה מיותרת אינה נדרשת לגזירה שוה, שאם כן היה לגמרא לומר "הניחא למאן דאמר מופנה מצד אחד למידין ואין משיבין, אלא למאן דאמר למידין ומשיבין מאי איכא למימר" כדרכה בכל מקום [ראה שבת (סד.)]. **קעא. אבני נזר** (או"ח, או"ח סי' שלג אות יט), **הגהות רא"מ הורוויץ** (ד"ה כל), **עדות ביהוסף** (רוזין, ח"ח סי' ט ענף ו ד"ה והנה). **קעב. וראה** ביאור נוסף בהגהות רא"מ הורוויץ (ד"ה כל). **קעג. כמו** שכתבו התוספות (עירובין נו. ד"ה דילמא, ר"ה הא, מגילה כד. ד"ה מי, נדה קמו פו. ד"ה וכן - הסגי) [הובאו דבריהם לעיל]. **קעד. במהדורות** הישנות הובא בדרוש ל"ח.

אוצר החכמה

המקדש, שהרי מצד הסברא עלינו להלל לה׳ ולספר נפלאותיו שהוציאנו מעבדות לחירות ומשעבוד לגאולה, כדוגמת עבד שהוציאו אדונו לחירות שעליו להודות לפניו ולשבחו, כמבואר לעיל (ע״ב). אבל בזמן הזה שישראל משועבדים לאומות העולם, יש מקום לשטן להחטיא את ישראל להתעצל מלספר על יציאת מצרים מאחר שאינם בני חורין. לכך אמרה הגמרא ׳בעבור מצה ומרור׳, שאע״פ שקרבן פסח אינו מונח לפנינו, ושרויים אנו בגלות, נצטוינו לספר נסי יציאת מצרים, לפי שאיננו עבדים לאומות אלא לגבי עבודת הגוף, אבל ביציאת מצרים זכינו לחירות הנפש בשלימות, כי בהיות ישראל במצרים לא היה ביכולתם להתגבר על כח הטומאה, ועל ידי יציאת מצרים זכו ישראל לתורה המטהרת את נפש האדם, ומגינה עליו מיצר הרע.

קיז.

דינם של התיבות הנכתבות בתיבה אחת

אמר רב חסדא אמר רבי יוחנן הלֵּלויה וכסיה וידידיה אחת הוא. ביאר **הרשב״ם** (לעיל קטז: ד״ה אחת) שלשונות הללו נכתבות בתיבה אחת, ואינן נחלקות לשתים. ודייקו **האחרונים**[ב] מדבריו, שאין הסופר רשאי לחלקן לשתי תיבות אפילו בשורה אחת, ולכן כפל לשונו וכתב, שאינן נחלקות לשתים, להשמיענו שאין כתיבתן תלויה ברצון הסופר.

ומבואר בירושלמי (סוכה פ״ג ה״י) שלמאן דאמר שתיבה אחת הן, מותר למוחקן לגמרי, ואין בהן איסור מחיקת השם, לפי שהתיבה כולה של חול, ואין השם ״יה׳ שבסופה של קודש[ג].

משמעות אותיות ״יה׳ בסוף התיבות

שם. הרשב״ם (לעיל קטז: ד״ה הללויה) **ביאר שתיבת** ׳הללויה׳ היא תיבה אחת של חול מלשון ׳הילול׳, ולא הילול של ה׳. וכמו כן תיבת ׳כסיה׳ היא מלשון כסא, ולא כסא של ה׳, לפי שדרך התיבות לסיים באותיות ״יה״ד, ואינן שם של קודש. וביאר **בטיב גיטין** (מרגליות, עמ׳ נד.) שאין האותיות ״יה׳ הנטפלות בסוף התיבה באות לפרש את המילה, אלא להדגישה לשומע או לקורא בספר, כפי שמצינו שדרך הכתוב להדגיש מילה בהוספת אות יו״ד, כגון ׳לסוסתי׳ (שיר השירים פ טו).

אולם הקשה **המהרש״א** (מ״ק ד״ה הללויה) שמבואר להלן שסבר רבי יהושע בן לוי כרבי יוחנן, ש׳הללויה׳ הוא תיבה אחת, מפני שמשמעותו הללוהו הילולים רבים, וקשה, מדוע הוצרך רבי יהושע בן לוי לפרש כן, והרי לפי דרכו של הרשב״ם אף אילו משמעותו מלשון הילול, הרי הוא תיבה אחת, לפי שדרך הכתוב לסיים תיבות באותיות ״יה׳.

ועל כן כתב לפרש, שכולם מודים שאותיות ״יה׳ שבתיבות ׳כסיה׳ ו׳ידידיה׳ הם על שמו של הקב״ה, ומכל מקום סבר רבי יוחנן שאינן שם של קודש אלא של חול, כפי שמצינו שמות בני אדם הקרויים על שמו של הקב״ה כגון חזקיה וירמיה, ואף על פי כן אינם שם של קודש, מפני שהם שמות של אנשים הנקראים על שמו של הקב״ה[ד]. והוא הדין תיבת ׳כסיה׳ היא שם הכסא, ו׳ידידיה׳ הוא שמו של שלמה המלך. משא״כ ׳הללויה׳ אינו יכול להתפרש כן, ולכך הוצרך רבי יהושע בן לוי לפרשו מלשון הלולים רבים.

ובטיב גיטין (מרגליות, עמ׳ נד.) ביאר בשם **ם״ג למהרא״ש**, שסבר רבי יוחנן כרבי יהושע בן לוי ש׳הללויה׳ הוא תיבה אחת של חול, מלשון הילולים רבים, ולא הילול של ה׳, לפי שהאותיות ״יה׳ שבסוף התיבה באות להורות על ריבוי או על תוקף וחוזק הדבר, ולכך הללויה משמעו הילולים רבים, ו׳ידידיה׳ ידידות רבה, ו׳מרחביה׳ מרחב רב, ו׳כסיה׳ כסא חזק ותקיף[ו].

הטעם שלא שנה רבי יוחנן כלשון מסכת סופרים

שם. במסכת סופרים (פ״ה ה״ג) נחלקו תנא קמא ורבי יוסי האם תיבות ׳ידידיה׳ ו׳הללויה׳ נחלקות לשתים, תנא קמא סובר שנחלקות לשתי תיבות, ורבי יוסי סובר שאינן נחלקות. ודקדק **בדברי חיים** (גיטין ומקוואות, שער סיגוי הסמות פות יט, עמ׳ מפ) מדוע נקט רבי יוחנן בלשון ׳אחת הן׳, ולא נקט ׳שאינן נחלקות׳ כמטבע הלשון במסכת סופרים.

ויישב, שרבי יוחנן נחלק על רבי יהושע בן לוי הסובר להלן שתיבת ׳הללויה׳ היא תיבה אחת המורכבת משתי תיבות, והיינו, שמו של הקב״ה ושבחו, אך רבי יוחנן סבר שאינה מורכבת משתי תיבות, אלא היא תיבה אחת ממש מלשון הילול, כפי שביאר **הרשב״ם** (לעיל קטז: ד״ה הללויה) שדרך הפסוק לסיים את התיבות באותיות ״יה׳, ולכך נקט רבי יוחנן בלשון ׳אחת הן׳ ללמדנו שהללויה הוא תיבה אחת ממש.

ועוד יישב, שמצינו במסכת סופרים תיבות רבות שנחלקות לשתים, וכן מבואר בחולין (סה.) ש׳כדרלעומר׳ היא תיבה אחת הנחלקת לשתים, וביאר **הר״ן** (סס ד״ה המס) שכל תיבה שאפשר לבארה בשתי משמעויות נחלקת לשתים. והשמיענו רבי יוחנן שתיבות הללו אחת הן, ואי אפשר לכותבן בשתי תיבות אפילו בשורה אחת.

גירסאות שונות

רב אמר כסיה ומרחביה אחת הן רבה אמר מרחביה בלבד. בגירסת הגמרא נאמרו כמה נוסחאות שונות, יש שגרסו[ח] רבא אמר כסיה ומרחביה אחת הן, רב אמר מרחביה בלבד. ונמצא שסבר רבא שתיבות ׳הללויה׳ ו׳ידידיה׳ נחלקות לשתים. ופסק **הים של שלמה** (גיטין פ״ד סל״ח סמות גיטין פות י) **כרבא** משום שהיה בתראי, ותמה על מנהג הסופרים לחלק תיבת ׳כס יה׳ לשתי תיבות.

אולם בתוספות יום טוב (סוכה פ״ד מ״ה) **ובספר שמות** (פות יוד סס ידידיה עמ׳ לה:) כתבו, שהגירסא הנכונה היא ׳רב אמר כסיה ומרחביה אחת הן, רבא אמר מרחביה בלבד׳. ונמצא שסבר רבא שדווקא תיבת ׳מרחביה׳ היא תיבה אחת, אבל הלשונות ׳הללויה׳ ו׳כסיה׳ נחלקות לשתים, ולכך נהגו הסופרים לחלק ׳כס יה׳ לשתי תיבות.

אמנם גירסתנו ונוסחת **הרשב״ם** (לעיל קטז: ד״ה לרבה) היא, ׳רבה אמר מרחביה בלבד׳, ולא גרסו ׳רבא׳. ולפי זה העירו **האחרונים**[ט] שאין הכרח שהלכה כרבה, שכן אין הלכה כבתראי אלא מדורו של אביי ורבא ואילך, אולם בדורות שלפניהם אין הלכה כתלמיד במקום הרב׳.

ביאור ספק הגמרא בתיבת מרחביה לדעת רב חסדא

איבעיא להו מרחב יה לרב חסדא מאי״א. ביאר **בחידושי רבינו משה מאימראן** (ד״ה מיבעיא) שהסתפקה הגמרא שמא סובר רב חסדא שאף תיבת ׳מרחביה׳ היא תיבה אחת, והטעם שלא נקט ׳מרחביה׳ בדבריו אע״פ שלא שייר תיבה נוספת, משום שהיה פשוט לו בסברא שהיא תיבה אחת, מאחר שכבר נאמר בתחילת הפסוק תיבת ״יה׳, ככתוב (תהלים קיח ה) ׳מן המצר קראתי יה׳, ולכך מסתבר שמה שנאמר בסופו ׳ענני במרחב יה׳, אינו שם של קודש, אלא הוא תיבה אחת של חול כמו ׳תחתיה׳.

ובתורת אמת (סו״ת, סי׳ כח) הקשה, מדוע הסתפקה הגמרא מה היא דעת רב חסדא בתיבת ׳מרחביה׳, והלא מסתבר שהיא תיבה אחת מקל וחומר מתיבת ׳ידידיה׳ ו׳הללויה׳, שאע״פ שסבר רב שהן שתי תיבות, מכל מקום נחלק רב חסדא ונקט שהן תיבה אחת, וא״כ מכל שכן ש׳מרחביה׳ היא תיבה אחת, שהרי אפילו רב מודה בה שהיא תיבה אחת. ויישב, שסברה הגמרא שאין לדמות תיבה לתיבה׳י.

א. במראה אש (ד״ה נגמרא) הקשה מדוע הקדים רב חסדא תיבת ׳הללויה׳ האמורה בספר תהלים לתיבת ׳כסיה׳ הכתובה בתורה (שמות יז טז). ותירץ בבית דוד (סוכה פ״ד מ״ה ד״ה מיבעיא) שכיון שסוגייתנו עוסקת בהלל, על כן הקדימה תיבת ׳הללויה׳ בדברי רב חסדא. **ב. מכתב** מאליהו (שער ד סי׳ כד), שער המלך (גירושין פ״ד ה״ג), **טיב גיטין** (מרגליות, סק״ס), **ושנות חיים** (סו״ת סמ״ס, סי׳ ס). **ג. וכן** מבואר בסדר הגט ברכת המים (סי׳ קיח, סס ידידיה), **ט״ז** (להט״ז סי׳ קכט סמות המנשים, עמינדב), **ועיון יעקב** (ד״ה סס). **ד. כדרך** שמצינו תחתיה (יחזקאל כד ה) **ובניה** (סס מפ יג). **ה. וכן הוכיח התשב״ץ** (סו״ת, מ״ס סי׳ קנו) יסוד זה מסוגייתנו, ראה להלן בענין ׳אילו לא היה נחלק ידידיה לשנים היה כולו חול׳. **ו. וראה** בטיב גיטין מה שהעיר על דבריו. **ז. וכתב** שיותר נראה כדרך זו. **ח. וגירסא** זו היתה לפני הים של שלמה (גיטין פ״ד סל״ח סמות גיטין פות י) **והתורת אמת** (סו״ת, סי׳ כפ), וכן הוא בדפוס ונציה. **ט. סדר** הגט ברכת המים (סי׳ קיח סס ידידיה), **גט פשוט** (סי׳ קכט ס״ק קלד), **ושב יעקב** (סו״ת, מ״ס סי׳ נו) בשם רבי בצלאל בומסלא. **י. והמאירי** (ד״ה הללויה) פסק שכל התיבות האמורות בסוגייתנו נחלקות לשתים [והיינו, הללו יה, כס יה, ידיד יה, מרחב יה], אולם התשב״ץ (סו״ת, מ״ס סי׳ קנו) הביא שחכמי המסורת נחלקו האם תיבת ׳כסיה׳ נחלקת לשתים. ובמסורת סייג לתורה (מצולעפית, ערך כפס) כתב, שבנוסחאות מדויקות נחלקה תיבת ׳כסיה׳ לשתי תיבות. והרד״ק בספר השורשים (שורש כפס) נקט, שהיא תיבה אחת. אך רבים מהאחרונים [אור תורה (שמות יז טז), מכתב מאליהו (ר׳ עזריאל מווילנא, שמות יז טז), מלאכת הקודש (פלקנא, כפלא ג מוספת קדושה נ), קסת הסופר (ס״ב שמות יז טז, לשכת הסופר פות כז), וערוך השולחן (יו״ד סי׳ ערה סכ״ד)] נקטו כשיטות הסוברות שנחלקת תיבת ׳כסיה׳ לשתים. ובגידולי הקודש (כלל טז פות כג) כתב, שכיון שמצינו בזה מחלוקת, ראוי לחלק ׳כס יה׳ לשתי תיבות, וליתן ריווח ביניהם פחות מכשיעור הראוי להיות בין שתי תיבות, ולקדש את השם מספק, ששמא היא תיבה אחת ואינו שם של קודש, וכן כתב בעטרת חכמים (סו״ת, יו״ד סי׳ כפ) שמה שנהגו לכתוב ׳כסיה׳ בשתי תיבות, הוא רק מחמת ספק. אך המשנת אברהם (יפה, שער מקרא קודש סי׳ כ סנ״ס) והקסת הסופר (מ״ב מיקומים והוספות שניות נפוץ הספר שמות יז) נקטו להלכה, שנחלקת כסיה לשתי תיבות בתורת ודאי, וצריך לקדש את האותיות ״יה׳ מדין ודאי. ובתיבת ׳מרחביה׳ פסק המאירי (ד״ה הללויה) שנחלקת לשתי תיבות, וחציה חול וחציה קודש. והמנחת שי (מהלים קיח ה) הביא בשם חכמי המסורה שהיא תיבה אחת, אך בנוסחאות שלפנינו היא נחלקת לשתי תיבות. וכן כתב במכתב מאליהו (ר׳ עזריאל מווילנא, שמות יז טז), שבכל הספרים המדויקים נחלקת תיבת ׳מרחביה׳ לשתי תיבות. וכתב, שכן מבואר בזוהר (שמות קלט:) שנחלקת לשתים, והאותיות ״יה׳ הן שם של קודש, ועל כן הסיק שהמסורת שנקטה ש׳מרחביה׳ היא תיבה אחת משובשת היא. ובתיבת ׳הללויה׳ פסקו המאירי (ד״ה הללויה) והריא״ז (ה״ג פות כב) שנחלקת לשתי תיבות, וראה במנחת שי (מהלים קד לה) שמצא בזה גירסאות שונות, יש שחילקוה לשתי תיבות לגמרי, ויש שכתבוה בתיבה אחת [וכן הביא בשם הרד״ק], ומהם שנתנו מקף ביניהם. **יא. כתב** במאיר עיני חכמים (שור, פות עפ) שדרך הגמרא להקשות על האמורא שאמר את השמועה אע״פ שאמרה בשם אמורא אחר, ולכך הסתפקה הגמרא מהו ׳מרחביה׳ לדעת רב חסדא אע״פ שאמר את שמועתו בשם רבי יוחנן, וכיוצא בזה מצינו במסכת שבת (לז:) שהקשתה הגמרא על רב ששת אע״פ שאמר בשם רבי יוחנן. **יב. ותמה** מכאן על התרומת הדשן (פסקים וכתבים, סי׳ קפפ) שצידד שמסתבר שכשם שסבר רבי יהושע בן לוי ש׳הללויה׳ הוא תיבה אחת [משום שמשמעו הילולים רבים], כך סובר שאף תיבת ׳ידידיה׳ תיבה אחת היא. ותמה התורת אמת, מנין שסובר רבי יהושע בן לוי שאף ׳ידידיה׳ הוא תיבה אחת, והלא מוכח מדברי הגמרא שאין לדמות תיבה לתיבה. ויישב הגט פשוט (סי׳ קכט ס״ק קלד ד״ה ולע״ד - הסנ״), שסבר התרומת הדשן שהטעם שסבר רב [להלן] שתיבת

הטעם שהזכיר רב תיבת כסיה

איבעיא להו ידידיה לרב מאי. ביאר הרשב"ם (לעיל קטז: ד"ה נרצ) שהסתפקה הגמרא האם נחלק רב על רבי יוחנן, וסובר שדווקא 'כסיה' ו'מרחביה' הן תיבה אחת, אבל 'ידידיה' נחלק לשנים, או שמא אינו נחלק על רבי יוחנן, אלא בא להוסיף על דבריו שאף 'מרחביה' היא תיבה אחת.

והקשו בבית דוד (על המצניות, סוכה פ"ד מ"ה ד"ה מיפלג) **ובשלמי תודה** (ד"ה ידידיה), שאם רב בא רק להוסיף על דבריו של רבי יוחנן, מדוע נקט תיבת 'כסיה', והלא מודה בה רבי יוחנן שהיא תיבה אחת. ויישבו, שנקט רב 'כסיה' כדי להשמיענו שכשם שמודה בה רבי יוחנן שהיא תיבה אחת, כך אף 'מרחביה' היא תיבה אחת.

כתיבת תיבת ידידיה לדעת רב

דאמר רב ידידיה נחלק לשנים. ביאר התרומת הדשן (פסקים וכתבים, סי' קפח) שתיבת 'ידידיה' נחלקת לשתים אף בשתי שורות, כמו שמצינו שכתב רבי חייא 'הללויה' בספר התהלים בשתי שורות.

וכתב[אוצר התכמה] **שתכן** שמודה רב שמותר לכתוב 'ידידיה' בתיבה אחת, כעין שמצינו בתיבת 'בת היענה', שהסיקה הגמרא בחולין (סה.), שנחלקת לשתי תיבות בשתי שורות, ואילו בתיקון ספר תורה כתובה בשורה אחת, וכן מנהג הסופרים לכותבה בשורה אחת, ומוכח שכוונת הגמרא היא, שתלויה כתיבתה ברצון הסופר באם לכותבה בשתי שורות או בשורה אחת. וא"כ הוא הדין תיבת 'ידידיה' מודה רב שתלויה כתיבתה ברצונו של הסופר, באם לכותבה בתיבה אחת או לחלקה לשתים.

אילו לא היה נחלק ידידיה לשנים היה כולו חול

לפיכך ידיד חול יה קודש. דייק התשב"ץ (סו"ס, מ"ו סי' קעז) מלשונו של רב, שמחמת שנחלקת תיבת 'ידידיה' לשתים, על כן האותיות 'יה' שבה הן שם של קודש. אבל אילו היתה תיבה אחת, היתה תיבה של חול לגמרי ומותר למוחקה, שהלא אי אפשר לומר שהיתה כולה קודש, שהרי מבואר בשבועות (לה:) שכל האותיות הטפלים לפני השם אינן קדושות, אלא ודאי היתה כולה חול אע"פ שהיה משמעותה ידיד ה', לפי שלא נתקדשה בקדושת ה', אלא היא שמו של שלמה המלך.

והוכיח מכאן שכל שמות בני אדם שנקראים על שמו של הקב"ה כגון צורישדי ועמנואל ואליה וכיוצא בהם, מותר למוחקם ואינם קדושים כלל, לפי שהם שמות בני אדם הקרויים על שם המקום, ולא נתקדשו בקדושת ה'.

ובטיב גיטין (מרגליות, עמ' נד) דייק, שאין טעמו של רב שתיבת 'ידידיה' נחלקת לשתים משום שיש בה שם של קודש, שא"כ היה לרב לומר 'ידיד חול יה קודש ולפיכך נחלק לשנים', וממה שנקט 'ידידיה נחלק לשנים לפיכך ידיד חול יה קודש', משמע שמחמת שידידיה נחלק לשנים יש בו שם קודש, והשמיענו רב שאילו היה תיבה אחת לא היו האותיות 'יה' שם של קודש, לפי שאי אפשר לקודש וחול להיות מורכבים בתיבה אחת, אלא היה כולו חול.

ביאור הספק בתיבת הללויה לדעת רב אף שכבר נפשט שחולק על רבי יוחנן

איבעיא להו הללויה לרב מאי. הקשה **בספר שמות** (חומ יוד שם ידידיה, עמ' לה: ד"ה מכן) מדוע הסתפקה הגמרא מה היא דעת רב בתיבת 'הללויה', והלא כבר הסתפקה הגמרא לעיל האם נחלק רב בתיבת 'ידידיה', וביאר שם הרשב"ם (לעיל קטז: ד"ה נרצ) שהסתפקה הגמרא האם רב נחלק על רבי יוחנן וסובר שרק 'כסיה' ו'מרחביה' אחת הן, אבל 'ידידיה' ו'הללויה' נחלקים לשנים, או שמא בא רק להוסיף על דברי רבי יוחנן שאף 'מרחביה' היא תיבה אחת. וא"כ לאחר שפשטה הגמרא שנחלק רב על רבי יוחנן וסובר ש'ידידיה' נחלק לשנים ולא בא להוסיף על דבריו, מדוע חזרה והסתפקה האם נחלק רב אף בתיבת 'הללויה', והלא מאחר שלא בא להוסיף על דבריו אלא לחלוק, ודאי שסובר שרק הלשונות 'כסיה ומרחביה' הן אחת, אבל 'הללויה' נחלק לשנים.

ויישב, שהסתפקה הגמרא שמא נחלק רב רק בתיבת 'ידידיה' שנחלקת לשתים, לפי ששלמה נקרא 'ידידיה' על שם שהיה אהוב ה', כנאמר (שמואל ב' יב כה - כה) 'ותקרא את שמו שלמה וה' אהבו וגו', וישלח ביד נתן הנביא ויקרא את שמו ידידיה בעבור ה'', ועל כן הסברא נותנת שנחלק 'ידידיה' לשנים וחציו חול וחציו קודש, משא"כ 'הללויה' שמא מודה רב שהוא תיבה אחת של חול.

'ידידיה' נחלקת לשתים הוא משום שלמד כן ממה שסבר רבי חייא שתיבת 'הללויה' נחלקת לשתים, וכיון שכן נמצא שסבר רב שאפשר לדמות תיבה לתיבה. וא"כ הוא הדין סובר רב בדעת רבי יהושע בן לוי ש'ידידיה' הוא תיבה אחת כשם ש'הללויה' הוא תיבה אחת. וראה עוד בדברי חיים (שער שימוש המצות חומ יט) **יג. ועוד,** שאם אכן סבר רב ש'הללויה' אינו נחלק לשנים אלא הוא תיבה אחת, מדוע לא הזכיר רב תיבת 'הללויה' בדבריו, והלא לא שייר תיבה נוספת שהיא אחת. **יד. מראה אש** (ד"ה ידידיה), בית דוד (סוכה פ"ד מ"ה ד"ה מיפלג), כליל תפארת (סו"ס, סי' ו), וקרבן תודה (ד"ה מיתיבי). וראה מה שיישב בקרבן תודה. **טו. ראה** להלן בענין 'דרך כתיבת שם 'ידידיה' בגט' דעת רבי יהושע בן לוי בתיבת ידידיה. **טז. וראה** שם באבן עזרא שנחלקו חכמי המסורה אם היא תיבה אחת או חלוקה לשתי תיבות. **יז. כמבואר** שם ברד"ק ובמצודת ציון. **יח. ים** של שלמה (גיטין פ"ד סל"ו חומ גיטין חומ י), מנחת שי (תהלים קד לה), וט"ז (מהע"ז סי' קכט חומ המצניס, עמינדב). **יט. סדר** הגט ברכת המים (סי' קיח שם ידידיה, עמ' ריב), ספר שמות (חומ יוד שם ידידיה, עמ' לג.), מלאכת הקדש (פלקלס, כללא ג מוספת קדושה חומ ג), קסת הסופר (נספח הסופר סי' יג חומ טו), גדולי הקודש (כלל טז חומ כג), וכן ביארו הקרבן העדה והפני משה (ירושלמי סוכה פ"ג ה"י ד"ה מיליהון), וכן משמע בחידושי המאירי (נלוי, ד"ה שכולל). **כ. ועוד** העיר בטיב גיטין (מרגליות סק"ח), שאם אכן נחלק 'הללויה' לשתי תיבות מדוע אמר רבי יהושע בן לוי שיפה כוחו משאר שבחי ה', אלא מוכח שהוא תיבה אחת, ועל כן גדול כוחו מכולם שכולל שם ושבח בבת אחת.

ובחידושי רבינו משה מאימראן (ד"ה מצעיף) יישב, שאכן לאחר שמצינו שסובר רב ש'ידידיה' נחלק לשנים, ודאי הוא שסובר שאף 'הללויה' נחלק לשנים, מאחר שבא לחלוק על דברי רבי יוחנן'ג. אלא שהאיבעיא של 'הללויה' נשאלה בישיבה ביחד עם האיבעיא הקודמת על 'ידידיה', והגמרא חילקה אותם לשתי איבעיות, מפני שידעה שנקט רב בשתי מימרות נפרדות ש'ידידיה' ו'הללויה' נחלקים לשנים.

הטעם שלא הסתפקה הגמרא תחילה בלשון הללויה

שם. הקשו **האחרונים**ד מדוע הסתפקה הגמרא תחילה האם נחלק רב על רבי יוחנן בתיבת 'ידידיה', ולאחר מכן חזרה והסתפקה ב'הללויה', והלא רבי יוחנן נקט תחילה 'הללויה', והיה לגמרא להסתפק בו תחילה בדעת רב.

ויישב הבית דוד (על המצניות, סוכה פ"ד מ"ה ד"ה מיפלג), שהנה הגמרא הסתפקה האם נחלק רב על רבי יוחנן, וסובר שרק 'כסיה' ו'מרחביה' הן תיבה אחת, אבל 'ידידיה' ו'הללויה' שתי תיבות הם. או שמא אינו חלוק על דבריו, אלא בא רק להוסיף שאף 'מרחביה' היא תיבה אחת, והזכיר 'כסיה' [אע"פ שמודה בה רבי יוחנן שהיא תיבה אחת] לשם דוגמא, שכשם ש'כסיה' היא תיבה אחת, כך 'מרחביה' הרי היא תיבה אחת.

אמנם הטעם שהסתפקה בכך הגמרא, ולא נקטה בפשיטות שרב בא להוסיף על דבריו של רבי יוחנן, לפי שאם אכן נקט רב 'כסיה' לשם דוגמא, מדוע נקט 'כסיה' שהוזכר באמצע דבריו של רבי יוחנן, ולא נקט 'ידידיה' שבו סיים רבי יוחנן דבריו, אלא משמע שרב לא בא להוסיף על דברי רבי יוחנן, אלא נחלק עליו, וסבר שרק 'כסיה' ו'מרחביה' הן תיבה אחת, אבל 'ידידיה' ו'הללויה' נחלקים לשנים, ומשום כך לא הזכיר ש'ידידיה' הוא תיבה אחת. אולם עדיין הסתפקה הגמרא, שמא רב בא להוסיף על דברי רבי יוחנן, והטעם שנקט 'כסיה' לשם דוגמא, ולא תיבת 'ידידיה', משום ש'כסיה' נזכרת בתורה ראשונה. וכיון שכן נמצא ששורש הספק הוא בכך שלא נקט רב 'ידידיה' לשם דוגמא, ולכך הסתפקה הגמרא תחילה בתיבת 'ידידיה', כי בה תלוי הספק.

והכלי תפארת (סו"ס, סי' ו) תירץ, שסברה הגמרא שתיבת 'ידידיה' הסברא נותנת שנחלקת לשתים, וחציה חול וחציה קודש, לפי שנקרא שלמה 'ידידיה' על שם שהיה אהובו של מקום, כנאמר (שמואל ב' יב כה) 'וה' אהבו'. ועל כן הסתפקה הגמרא תחילה בתיבת 'ידידיה', לפי שאילו היה נפשט שאינה נחלקת לשתים, היינו יודעים שכל שכן תיבת 'הללויה' אינה נחלקת לשתים, ולא היה צורך לגמרא לחזור ולהסתפק בה. אך מכיון שנפשט ש'ידידיה' נחלק לשנים, חזרה הגמרא להסתפק האם גם תיבת 'הללויה' נחלקת לשתים.

כיצד מתפרש הללויה להללו בהילולים רבים

ופליגא דרבי יהושע בן לוי דאמר רבי יהושע בן לוי מאי הללויה הללוהו בהלולים הרבהטי. ביאר **בלשמוע בלמודים** (ד"ה מאי), שסברת רבי יהושע בן לוי שדרך הכתוב להוסיף 'יה' בסוף התיבה כדי לתאר ריבוי או חוזק הדבר, כמו שמצינו 'שלהבתיה' (שיר השירים ח ו) שפירושה שלהבת חזקהטי, או 'מאפליה' (ירמיהו ג ו) והיינו אפילות וחושך רבי"ז. ומשום כך הוסיף הכתוב 'יה' בתיבת 'הללו', להורות על הילולים רבים.

תיבת הללויה לדעת רבי יהושע בן לוי

שכולל שם ושבח בבת אחת. מבואר שסבר רבי יהושע בן לוי שתיבת 'הללויה' משמעותה הללו את ה', וכוללת שמו של מקום ושבחו בבת אחת, ונתבארו **באחרונים** כמה דרכים בזה:

א. יש מהאחרונים**יח** שביארו, שסבר רבי יהושע בן לוי שהאותיות 'יה' שבתיבת 'הללויה' הן שם של קודש, וממילא נחלקת תיבת 'הללויה' לשתים, חציה חול וחציה קודש, לפי שלא יתכן לתיבה אחת להיות מורכבת משם של קודש ושל חול ביחד, משום בזיון הקודש. אולם במאמרו הראשון סבר רבי יהושע בן לוי שהוא תיבה אחת של חולין מלשון הללוהו בהילולים רבים, ומותר למוחקה לגמרי.

ב. רבים מהאחרונים**יט** ביארו, שסבר רבי יהושע בן לוי ש'הללויה' הוא תיבה אחת ממש, כפי שמשמע מלשונו של רבי יהושע בן לוי 'שכולל שם ושבח בבת אחת', ואם אינו תיבה אחת כיצד נכללים בו השם והשבח 'בבת אחת'כ. וסבר רבי יהושע בן לוי שאפשר לתיבה אחת להיות מורכבת משם של חולין ושל קודש ביחד, ולכך 'הללויה' הוא תיבה אחת אע"פ שחציו חול וחציו קודש.

ובמאמרו הראשון סבר רבי יהושע בן לוי, ש'הללויה' הוא תיבה אחת של חול, ומותר למוחקו לגמרי[כא].

ג. המיב גיטין (מרגליות, עמ' נד.) ביאר, שכיון שסבר רבי יהושע בן לוי ש'הללויה' הוא תיבה אחת הכולל שם ושבח בבת אחת, על כן אין האותיות 'יה' שבו שם של קודש כלל אלא של חול, מאחר שנתחברו עם של חול בתיבה אחת, ואין מדרך הכבוד שיהא שמו של הקב"ה מורכב עם של חול בתיבה אחת. ועל כן לא התקדשו בקדושת השם, אע"פ שהן כנגד שמו של הקב"ה [שהרי משמעותן הללו את ה'][כב]. וסבר רבי יהושע בן לוי בשני מאמריו ש'הללויה' הוא תיבה אחת של חול, אלא שבמאמרו הראשון סבר שמשמעותו הללוהו הילולים רבים, ובמאמרו השני סבר שפירושו הללו את ה'.

אוצר התלמוד

דרך כתיבת שם 'ידידיה' בגט

שם. התרומת הדשן (פסקים וכתבים, סי' קפח) הסתפק כיצד ראוי לכתוב תיבת 'ידידיה' בגט, שהרי לדעת רב נחלקת לשתי תיבות אפילו בשתי שורות, כפי שסבר בתיבת 'הללויה'. אולם מאידך מצינו שסבר רבי יהושע בן לוי ש'הללויה' אינו נחלק לשנים, ומסתבר שסובר שהוא הדין 'ידידיה' אינו נחלק לשנים, והלכה כרבי יהושע בן לוי כנגד רבי יוחנן, וכל שכן כנגד רב ושמואל[כג]. אולם חכך בזה, שיתכן שאין הלכה כרבי יהושע בן לוי כנגד רבי חייא, ולדעת רבי חייא נחלק 'ידידיה' לשנים כפי שסבר בתיבת 'הללויה'.

אמנם הכריע למעשה, שאפשר שאף רב מודה שמותר לכתוב 'ידידיה' בתיבה אחת, ותלוי ברצון הסופר, ולכך ראוי לכותבו בתיבה אחת כדי לצאת ידי כולם[כד].

ותמהו הים של שלמה (גיטין פ"ד סל"ו שמות גיטין פוסק י) **והמכתב מאליהו** (מלבושי יום טוב, סדר ד סי' כד), מנין שנחלק רבי יהושע בן לוי אף בתיבת 'ידידיה', והרי הטעם שסבר רבי יהושע בן לוי ש'הללויה' הוא תיבה אחת, לפי שמשמעותו הללוהו בהילולים רבים, אבל מנין שסובר שאף 'ידידיה' אינו נחלק לשנים[כה]. ו[ראה 19/06/2018]אף אם נאמר שסובר רבי יהושע בן לוי ש'ידידיה' אינו נחלק לשנים, מכל מקום הרי נקט במאמרו השני ש'הללויה' כולל שם ושבח בבת אחת ונחלק לשתי תיבות[כו], וכיון שכן הוא הדין 'ידידיה' נחלק לשנים, וחציו חול וחציו קודש, ונמצא שסובר כרבי חייא וכן הלכה[כז].

ויישבו בסדר הגט ברכת המים (סי' קיח שם ידידיה, עמ' ריב) **ובספר שמות** (שם יוד שם ידידיה, עמ' לג.), שהתרומת הדשן דייק משתי מימרותיו של רבי יהושע בן לוי, שאף 'ידידיה' הוא תיבה אחת ואינו נחלק לשנים, לפי שרבי יהושע בן לוי סבר בשתי מימרותיו, ש'הללויה' הוא תיבה אחת ואינו נחלק לשתים, אלא שבמאמרו הראשון סבר שכולו חול, ובמאמרו השני סבר שכולל שם ושבח בבת אחת וחציו חול וחציו קודש, ולכך כתב התרומת הדשן שמסתבר שסובר רבי יהושע בן לוי שאף 'ידידיה' הוא תיבה אחת, ולמאמרו הראשון כולו חול, ולמאמרו השני חציו חול וחציו קודש כתיבת 'הללויה'.

טעם הספק מי אמר את ההלל

שיר שבתורה משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים והלל זה מי אמרו. ביאר **הרשב"ם** (לעיל קטז: ד"ה משה - הרמשון) ששירת הים ודאי אמרוה משה וישראל כשעלו מן הים, אלא הסתפקה הגמרא מי תיקן הלל של ראשי חדשים וימים טובים. והוסיף **המהרש"א** (מ"מ ד"ה שיר) לבאר, שאלמלא מצינו בתורה שאמרו משה וישראל שירה בעלותם מן הים, היינו אומרים שאמרו הלל על הים, לפי שזהו הנס הראשון שנעשה לישראל, אך מאחר שאמרו שירה הסתפקה הגמרא מי תיקן את ההלל[כח].

אמירת הלל על נס שאירע לציבור או יחיד

נביאים שביניהן תקנו להן לישראל שיהו אומרין אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן. ביאר **הרשב"ם** (לעיל קטז: ד"ה על) 'על כל פרק ופרק' הכוונה לרגלים[כט], 'ועל כל צרה וצרה' היינו, על צרה שנגאלו ממנה כגון חנוכה. וביארו כמה **ראשונים**[ל] שלא תיקנו הנביאים לומר הלל על גאולה מצרה, אלא כשהיה הנס לכל ישראל כגון נס חנוכה[לא], אבל על נס שאירע ליחיד לא תיקנו לומר עליו הלל.

אך המאירי (ד"ה כל יחיד) כתב, שכל יחיד שאירע לו נס, רשאי לומר עליו הלל בכל שנה ושנה באותו העת ללא ברכה, והוא הדין כשאירע נס לציבור אומרים הלל על הצלתם ללא ברכה, כי כן היה יסוד נביאים לומר הלל על כל גאולה מצרה.

הטעם שנקטה הגמרא בלשון 'על כל צרה שלא תבוא'

שם. הרשב"ם (לעיל קטז: ד"ה ועל) ביאר שלשון הגמרא 'ועל כל צרה וצרה שלא תבוא עליהן' לשון נקיה היא ואינה בדווקא, אלא כוונתה היא שתיקנו הנביאים שיאמרו ישראל הלל כשיגאלו מצרתם.

אך העיון יעקב (ד"ה ועל) כתב לפרש, שיתכן שתיקנו הנביאים לומר הלל בשעת הצרה עצמה, **ששנינו** (ברכות נד.) שכשם שמברכים על הטובה כך מברכים על הרעה. אמנם כתב שלא נהגו כן, לפי שאע"פ שצריך לקבל יסורים בשמחה אבל אין אומרים עליהם הלל.

והבן יהוידע (ד"ה ועל) ביאר, שרימזה הגמרא בלשונה שאמירת ההלל מבטלת גזירות רעות שלא יבואו על ישראל. ואף אם מוכרחים לבוא, יגאלו מהם במהרה.

הטעם שמזמורי התהלים נקראים על שם דוד

כל תושבחות האמורות בספר תהלים כלן דוד אמרן שנאמר כלו תפלות דוד בן ישי. ביארו **העיון יעקב** (ד"ה כל) **והיפה עינים** (ד"ה היה), שאע"פ **ששנינו** (ב"ב יד:) שעשרה זקנים[לב] חיברו מזמורי התהלים, מכל מקום דוד סידרם ותיקן לשונם, ולפיכך נקראים על שמו, כמבואר במדרש (קה"ר פ"ז יט ד) משל לחבורת אנשים שביקשה לומר שיר שבח למלך, אמר להם המלך כולכם נעימים, כולכם חסידים, כולכם משובחים לומר לפני שירה, אבל איש פלוני יאמר עבורכם, לפי שקולו ערב יותר מכולכם. כך בשעה שביקשו עשרה צדיקים לומר ספר תהלים, אמר להם הקב"ה כולכם נעימים וחסידים ומשובחים לומר לפני שירה, אבל דוד יאמר על ידי כולכם לפי שקולו ערב, כנאמר (שמואל ב' כג ו) 'ונעים זמירות ישראל'[לג].

מדוע נדרש הפסוק בדרך 'אל תיקרי'

אל תיקרי כלו אלא כל אלו. ביאר **המהרש"א** (מ"מ ד"ה אל) שדרש רבי מאיר 'אל תיקרי כלו אלא כל אלו', משום שהיה לפסוק לומר 'כלו תפילות דוד

כא. ובמלאכת הקודש (פלקלת, נספח קדושה פוסק ג) כתב, שהוא הדין תיבת 'כסיה' הרי היא חציה חול וחציה קודש, אף למאן דאמר שהיא תיבה אחת, כדרך שמצינו שסבר רבי יהושע בן לוי בתיבת 'הללויה' [ולכך צריך הסופר לכותבה בקדושת השם]. אך הביא בשם המכתב מאליהו (רבי עזריאל מוזילסק, שמות יז טז), שכל תיבה שאינה נחלקת לשתים, הרי היא של חול לגמרי, ואין בה שם קודש כלל כמבואר במהרש"א (מ"מ ד"ה הללויה). וכן העיר בגדולי הקודש (כלל טז פוסק כג) מדברי התשב"ץ (שו"ת, מ"מ סי' קעו) והמהרש"א (שם), שהתיבות שהן אחת מותר למוחקן לגמרי, לפי שאין בהם שם של קודש, משום שאין ראוי להרכיב שם של קודש עם של חול בתיבה אחת. ואינו דומה לתיבת 'הללויה' שכוללת שם ושבח ביחד, לפי שהתהילה והשבח ראויים לה' [וראה עוד להלן בענין 'דרך כתיבת שם 'ידידיה' בגט' דעת רבי יהושע בן לוי בתיבת ידידיה].

כב. ואינו דומה לאותיות הנטפלים להשם, לפי שעיקר התיבה היא שמו של מקום, ונטפלו לו אותיות נוספות לשמשו כדרך לשון הקודש, מה שאין כן כשעצם המילה היא של חול, אינו מדרך הכבוד שיהא שמו של מקום משמשה.

כג. לפי שהלכה כרבי יוחנן במקום רב ושמואל.

כד. והים של שלמה (גיטין פ"ד סל"ו שמות גיטין פוסק י) נקט להלכה שתיבת 'ידידיה' נחלקת לשתים כדעת רבא [והיינו לגירסת המהרש"ל] ש'כסיה' ו'מרחביה' אחת הן, ומשמע ש'הללויה' ו'ידידיה' נחלקים לשתים. אמנם כתב שכדי לצאת ידי כל השיטות [והיינו אף שיטת רבי יוחנן שאחת היא] ראוי לכתוב 'ידידיה' בתיבה אחת, ויעשה הפסק מעט כשיעור אות קטנה ביניהם. וראה עוד בט"ז (להגר"ן סי' קכט שמות המנשים שם עמינדב) מה שחילק בין כתיבה בספר תורה לבין כתיבה בגט.

כה. והתורת אמת (שו"ת, סי' כח) תמה כיצד אפשר לדמות תיבה לתיבה, וראה בזה לעיל בענין 'ביאור ספק הגמרא בתיבת מרחביה לדעת רב חסדא'. ובתורת אמת האריך להקשות על דברי התרומת הדשן, וראה בספר שמות (פוסק יוד שם ידידיה) ובשער המלך (גירושין פ"ד ה"ינ) ביישוב דבריו.

כו. כפי שנתבאר לעיל בענין 'תיבת הללויה לדעת רבי יהושע בן לוי', שכן סבר המהרש"ל בדעת רבי יהושע בן לוי.

כז. ועוד תמה במכתב מאליהו על מה שכתב שאפשר שמודה רב שאפשר לכתוב ידידיה בתיבה אחת, והרי הדין נותן שכשם שתיבה אחת נפסלת כשנכתבה בשתי תיבות כמבואר ברשב"ם (לעיל קטז: ד"ה לפיכך), כך אף תיבה שצריך לחלקה לשתים נפסלת כשנכתבה בתיבה אחת. ועוד, שמכך שאמר רב 'ידידיה נחלק לשנים יש בו שם קודש, אך אילו היה נכתב בתיבה אחת היה כולו חול, וא"כ כיצד יכול הסופר לכתוב 'ידידיה' בתיבה אחת ולעשות קודש לחול.

כח. והוסיף לבאר בחידושי רבי משה מאימראן (ד"ה אמרו), שאילו אמרו משה וישראל את ההלל כשעלו מן הים מדוע לא נתפרש בתורה שאמרוהו כפי שפירשה שאמרו שירה, ולכך נסתפקה הגמרא מי אמר את ההלל.

כט. כמבואר במגילת אסתר (על ספר המצוות, סודות הרמשון), רש"ש, ודבש תמר (לעיל קטז: בהשמ"ס ד"ה כמלן), סמ"ג (עשה דרבנן ה), תלמידי רבינו יונה (ברכות יד. ד"ה ורבינו יעקב), רבינו ירוחם (מישר נתיב יא חלק ג). ויסוד הדבר מבואר בהלכות גדולות (הלכות פורים) שאם מתקבצים כל ישראל ביחד יכולים לומר הלל על צרה כשנגאלים ממנה בכל יום שרוצים [וכן כתבו בסמ"ג ורבינו ירוחם בשם ההלכות גדולות, שתיקנו הנביאים לומר הלל על הנס שאירע לציבור כשכל ישראל מקובצים ביחד]. ובחידושי הגרי"ז (מסורת הש"ס פ"ג ה"ו) כתב לבאר, שרש"י ורשב"ם פירשו 'על כל פרק ופרק' היינו רגלים, 'ועל כל צרה שלא תבוא' הכוונה לנס חנוכה, אך לדברי ההלכות גדולות (הלכות פורים) כוונת הגמרא 'על כל פרק ופרק', על שמונה עשר ימים שתיקנו חכמים בהם לגמור את ההלל ואף חנוכה בכללם, 'ועל כל צרה וצרה' הוא כשנקבצים כל ישראל ביחד ואומרים הלל בכל שעה על כל נס שאירע להם. והוסיף לבאר שאמירת הלל בשמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהם את הלל הוא מצד מצות קריאת הלל, ואילו הלל הנאמר כשנגאלים מצרה הוא מדין שירה על הנס.

לא. וביאר בחיים שאל (שו"ת, מ"ב סי' יפ) שלזה כיון רש"י (ד"ה ועל) בדבריו 'כגון נס חנוכה', שאילו סבר רש"י שתיקנו הנביאים שכל ציבור שאירע להם נס יאמרו הלל מדוע הוצרך לבאר כגון חנוכה, והלא בכל עת שנושעים ישראל מצרה אומרים הלל, אלא משמע שלא תיקנו לומר הלל אלא בכגון נס חנוכה שנושעו בו כל ישראל. ומטעם זה לא כתבו הרי"ף והרמב"ם והרא"ש שיש לומר הלל על צרה שנגאלו ממנה. ובזה מיושב מנהגם של ישראל שלא קבעו מעולם לומר הלל על גאולה פרטית של עיר או מדינה.

לב. אדם הראשון, מלכי צדק, אברהם, משה, הימן, ידותון, אסף, ושלשה בני קרח.

לג. ובפנים מסבירות (ד"ה תניא) כתב, שהלשון 'כל תושבחות האמורות בספר תהלים', אינו דווקא, שהרי מצינו כמה מזמורים שמשה חיברם. ובהגהות יעב"ץ (ד"ה היה) תירץ, שבני קרח ושאר המשוררים לא חיברו בעצמם מזמורי התהלים כי אם דוד, ונתן לכל אחד מהם לשורר מזמור כפי שהיה נראה הגון בעיני דוד. וכן משה ושלמה לא חיברו מזמורי תהלים אלא דוד אמרם בשבילם ובעדם.

בן ישי׳ בסוף התהלים [ודחוק לומר שאין בזה מוקדם ומאוחר], ולפיכך דרש שכל אלו מזמורי התהלים נאמרו מפי דוד.

ובבשורת אליהו (ד״ה מצו) ביאר על פי מה שפירש **רש״י** (ד״ה כל) בלשון הפסוק ׳כלו תפילות׳, שכלו כל מזמורי התהלים הפותחים בלשון תפילה[יד]. וקשה, שהרי מצינו מזמורים רבים הפותחים בלשון תפילה לאחר הפסוק ׳כלו תפילות׳. ולפיכך דרש רבי מאיר שאין הכוונה שכלו המזמורים, אלא שכל אלו המזמורים אמרם דוד.

הרי לא נתפרש בפסוק שאמרו משה וישראל הלל

אלעזר בני אומר משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים. ביאר **המהרש״א** (ח״ב ד״ה משה), שמלבד שאמרו שירה, הוסיפו לומר אף הלל. **ובחידושי רבי משה מאימראן** (ד״ה ואמר) דקדק, מדוע לא נתפרש בתורה שאמרו משה וישראל הלל כשעלו מן הים, כפי שנתפרש שאמרו שירה. וייש, ששירת הים נאמרה על גאולת מצרים בלבד. משא״כ ההלל נאמר אף על הניסים העתידים לבוא, ולא כתבה התורה אלא מה שאמרו משה וישראל על גאולת מצרים לחוד.

כיצד אמרו משה וישראל ׳בית אהרן׳ והלא לא ניתנה עדיין הכהונה לאהרן

שם. הקשה **המהרש״א** (ח״ב ד״ה משה) כיצד אמרו משה וישראל ׳בית אהרן בטחו׳ וגו׳, יברך את בית אהרן׳ וגו׳ (תהלים קטו י, יב) בשעה שעלו מן הים, והלא באותה שעה לא ניתנה הכהונה לאהרן ובניו.

ויישבו האחרונים[טו], שפסוקים הללו לא נאמרו על ידי משה וישראל כשעלו מן הים, אלא דוד הוסיפם בספר התהלים.

וכמה אחרונים[טז] יישבו על פי המבואר בזבחים (קג.), שבשעה שסירב משה ללכת להוציא את ישראל ממצרים, אמר לו הקב״ה ׳הלא אהרן אחיך הלוי׳ (שמות ד יד), ופירש רבי שמעון בן יוחאי, שאמר לו הקב״ה שאילו היית מתרצה ללכת בשליחותי היית עתיד להיות כהן ואהרן לוי, אבל מעתה אהרן יהיה הכהן ואתה הלוי. הרי מבואר שידע כבר משה שתינתן הכהונה לאהרן, ועל כן אמרו משה וישראל ׳בית אהרן׳ על שם העתידלי.

ובאדמת יהודה (נדפס בספר נפתלי דוב, ד״ה הלל) **ובויאמר יצחק** (ד״ה משה) תירצו, ששרתה רוח הקודש על משה וישראל בשעה שאמרו שירה, וידעו שעתידה הכהונה להינתן לאהרן, ואמרו ׳בית אהרן׳ על שם העתידלח.

מצות הלל מן התורה או מדרבנן

שם. בעל ההלכות גדולות (הקדמה) מנה במנין המצוות שמונה עשר ימים ולילה אחד שגומרים בהם את ההלל. **ותמה הרמב״ם** (ספר המצוות שורש הרביעי), כיצד יתכן שנמנה ההלל שאמר דוד המלך במנין המצוות.

ויישב הרמב״ן (שם), שבאמת מצות אמירת ההלל היא מן התורה, שיאמרו ישראל במועדים שירה לה׳ על שהוציאם ממצרים, וקרע להם את הים, והבדילם לעבודתו, אמנם בא דוד ותיקן נוסח מזמורי ההלל, אבל עיקרה של המצוה היא מן התורהלט.

והוכיח הרמב״ן מסוגייתנו שאמירת הלל במועדים היא מצוה מן התורה, שכן אם מצותה מדרבנן כיצד תמה רבי יוסי ׳אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה׳, והלא לא נצטוו ישראל כלל על אמירת הלל במצרים, אלא דוד ובית דינו תיקנוהו. אלא מוכח שמצות קריאת הלל היא מהלכה למשה מסיני, או שהיא בכלל מצות שמחת הרגלים שנצטונו לשמוח בכל מיני שמחות, ושמחת שירת הלל היא בכללם. מלבד הלל של ראש חודש וחנוכה ושאר ימים שאין גומרים בהם את ההלל, שאמירתו הוא מדרבנן.

ויישבו האחרונים[מ] דעת הרמב״ם, שרבי יוסי תמה כיצד יתכן שלא אמרו משה וישראל מעצמם הלל אף על פי שלא נצטוו עליו, כפי שאמרו מעצמם שירה על נס קריעת ים סוף מבלי שנצטוו על כך[מא].

והרמב״ם כתב בהלכותיו (מעוכה פ״ג ה״ו) שקריאת הלל בכל הימים שגומרים בהם את ההלל היא מצוה מדברי סופרים. **והקשה הראב״ד** שהיא מצות עשה מדברי קבלה, כנאמר (ישעיה ל כט) ׳השיר יהיה לכם כליל התקדש חג׳. **וייש המניד משנה**, שפסוק זה אינו אלא אסמכתא בעלמא, אבל באמת מצות הלל היא מדברי סופרים, ומה ששנינו בסוגייתנו שהנביאים תיקנו לומר הלל על כל צרה כשנגאלים ממנה, היינו, שתיקנו תקנה כללית לומר הלל על כל צרה שנגאלים ממנה, אבל קריאתה בימים הקבועים היא מדברי סופרים.

ביאור ההוכחה מפסל מיכה

דבר אחר פסלו של מיכה עומד בבכי וישראל אומרים את ההלל[מב]**.** ביאר **הרשב״ם** (לעיל קטו: ד״ה ד״ם) שהוכיח רבי יוסי כדעת רבי אלעזר בנו, שמשה וישראל אמרו את ההלל ולא דוד, שהרי בימי דוד עבדו ישראל לפסל מיכה, וכיצד יתכן שיהיו מקללים את עצמם ויאמרו ׳כמוהם יהיו עושיהם כל אשר בוטח בהם׳, אלא ודאי משה וישראל אמרוהו תחילה על הים, ומשום פסלו של מיכה לא פסקו מלאומרו.

והקשה בדבר שמואל (ד״ה ד״ם), מדוע לא היו ישראל מתרצים לומר בימי דוד ׳כמוהם יהיו עושיהם׳, והלא מותר לקלל עובדי עבודה זרה, כמבואר **בתוספות** (קידושין לג: ד״ה זקן) שמותר להכות ולבזות רשע ועם הארץ, ומכל שכן עובדי עבודה זרה.

ובעין יוסף (ד״ה פסלו) **ובהערות** (להגרי״ם פליסיב, ד״ה ד״ם) ביארו, שלא היו ישראל מתרצים לומר בימי דוד ׳כמוהם יהיו עושיהם׳, שכן מחמת אותם עובדי פסל מיכה, היו כל ישראל נכללים בקללת ׳כמוהם יהיו עושיהם׳, לפי שמשעברו ישראל את הירדן, נעשו ערבים זה לזה, להיענש אף על עוונות של אחרים.

והריא״ף (על עין יעקב, ד״ה פסלו) תמה על פירושו של הרשב״ם, כיצד יתכן שהיה פסל מיכה קיים בימי דוד, והלא כבר נתבטל בימי שמואל כשהסירו כל ישראל האשרות והעשתרות, כנאמר (שמואל ז׳ ז ד) ׳ויסירו בני ישראל את הבעלים ואת העשתרות ויעבדו את ה׳ לבדו׳[מג]. וגם נאמר (שופטים יח לא) ׳וישימו להם את פסל מיכה אשר עשה כל ימי היות בית האלהים בשילה׳, ומבואר שלא היה פסל מיכה קיים אלא בשעה ששכן המשכן בשילה, אבל לאחר שנמשילה לנוב וגבעון נתבטל פסלו של מיכה, ונמצא שלא היה קיים בימי דוד[מד]. ועוד, שאף אם נאמר שהיה קיים בימי דוד, מכל מקום לא עמד אצל ישראל אלא בגבול הדני, וא״כ מדוע היו נמנעים מלקלל את עובדי פסל מיכה.

ולכן כתב לפרש[מה], שמה שנאמר בברייתא ׳פסלו של מיכה עומד בבכי וישראל אומרים את ההלל׳ אינם מדבריו של רבי יוסי לסייע לבנו, אלא אמרוהו תנאים אחרים[מו] לסייע לדעת החכמים שסברו שדוד אמר את ההלל ולא משה וישראל בשעה שעלו מן הים, שהרי בשעה שעברו את הים היה עמהם פסל מיכה, וכיצד אמרו ׳כמוהם יהיו עושיהם׳. משא״כ בימי דוד כבר נתבטל פסל מיכה.

הרי פסלו של מיכה היה גם בים סוף

שם. הקשה **המהרש״א** (ח״ב ד״ה פסלו) כיצד אמרו ישראל הלל על הים, והלא פסל מיכה עבר עמהם בים סוף כמבואר בסנהדרין (קג:)[מז], וכיצד התרצו אז לומר ׳כמוהם יהיו עושיהם׳. וכמה יישובים נאמרו בזה:

א. המהרש״א יישב, שבשעת קריעת ים סוף נטמן פסל מיכה בסתר, ולא היה ידוע לישראל, אבל בימי דוד כבר נתפרסם טבעו לכולם.

לד. וראה באיי הים (ד״ה כל) שתמה על פירושו של רש״י, שהרי מבואר בסוגייתנו שכל המזמורים נאמרו על ידי דוד, ולא רק מזמורים הפותחים בלשון ׳תפילה׳. ועוד הקשה, כיצד מתיישב הלשון ׳כל׳ שמשמעו מזמורים רבים, והלא כל המזמורים הפותחים בתפילה מפורש בהם שאמרם דוד, מלבד מזמור אחד (תהלים קב א), וא״כ נמצא שלא הוצרך הפסוק לבאר שאמר דוד אלא מזמור זה, ומדוע נקטה הברייתא ׳כל׳, וראה שם ביישובו. **לה. עיון יעקב** (ד״ה כל), מרגניתא טבא (על ספר המצוות, שורש ו עמ׳ תמז), הוראת שעה (ד״ה מ״ר), ותשובה מאהבה (שו״ת, מ״ב סי׳ רסד). **לו. הוראת שעה** (שם), אדמת יהודה (ד״ה הלל), וערכי עלי (ערכין י: ד״ה מ״ב). **לז. וכתב בהוראת שעה** (שם) שמשה לבדו אמר ׳בית אהרן׳, לפי שלא נאמר הפסוק ׳הלא אהרן אחיך הלוי׳ אלא למשה. **לח. ובשמן** ראש (נדפס בספר מצות הרמב״ם, עמ׳ כד) צירף שני התירוצים לאחד, שמשה ידע שהכהונה תינתן לאהרן מכך שנאמר לו ׳הלא אהרן אחיך הלוי׳, ואילו כל ישראל ידעו זאת על ידי השכינה ששרתה עליהם בעת אמירת השירה, כמבואר להלן שהשיבה להם רוח הקודש. **לט. והקשה** הרמב״ן, מדוע נקט הרמב״ם שדוד אמר את ההלל, והרי מבואר בסוגייתנו שרבי יוסי הכריע כדעת רבי אלעזר בנו שלא אמר דוד את ההלל, אלא משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים, ורבי אליעזר הגדול סבר בברייתא להלן שמשה וישראל אמרוהו בשעה שעמד עליהם פרעה הרשע, וחכמים סברו שנביאים שביניהם תיקנוהו שיהיו אומרים אותו על כל פרק וצרה כשנגאלים ממנה, ונביאים שביניהם הם הנביאים שהיו בדור יוצאי מצרים. וראה בשאגת אריה (שו״ת, סי׳ קט) שביאר, שכוונת הרמב״ן להקשות שלפי שיטות אלו נוסח ההלל הוא מהלכה למשה מסיני. וראה שם מה שתמה בזה. **מ. מגילת אסתר** (ספר המצוות שורש הרביעי), **שאגת אריה** (שו״ת, סי׳ כט), **וקנאת סופרים** (ספר המצוות שורש הרביעי).

מא. ובקנאת סופרים הוסיף לבאר, שאף לדעת רבי אלעזר בנו של רבי יוסי לא אמרו משה וישראל הלל על הים אלא מדעתם כמו שאמרו שירת הים מדעת עצמם, שהרי עדיין לא ניתנה התורה לישראל, וכן מורה הלשון ׳אמרוהו׳ שלא נצטוו בו אלא אמרו מעצמם. **וראה** עוד בשאגת אריה שתמה על הרמב״ן, שאפילו אם נאמר שסבר רבי יוסי שמצות הלל מן התורה, מכל מקום שאר התנאים חלקו על דבריו וסברו שלא נאמר הלל בימי משה. **מב. ביאר הרשב״ם** (לעיל קטו: ד״ה ד״ם) שפסלו של מיכה היה קיים בימי דוד כנאמר (שופטים יח ל) ׳עד יום גלות הארץ׳. **והנה** רש״י בפירושו על שופטים ביאר ׳עד יום גלות סנחריב׳, ונמצא שהיה קיים בימי דוד. **אולם** הרד״ק והמצודת דוד ביארו, שהיה קיים עד יום גלות הארון בימיו של עלי, ולאחר מכן ביערו שמואל, ולפי פירושם לא היה קיים בימי דוד. וכתב במלא הרועים (ד״ה ד״ם) שמסוגייתנו מוכח כפירושו של רש״י שהיה קיים אף בימי דוד [אולם ראה להלן בשם הריא״ף כפירושו של הרד״ק]. **מג. וביאר** שמה שנאמר ׳עד יום גלות הארץ׳ היינו גלות הארון בימי עלי, וכפירוש הרד״ק והמצודת דוד. **מד. וכן** הקשה במרומי שדה (ד״ה ד״ם). **מה. וכן** פירש בתולדות יצחק (ד״ה תניא). **מו. ומבואר** מדבריו שגרס ׳ויש אומרים׳, וכן הביא בתולדות יצחק בשם העין ישראל [וכן בעין יעקב גרס ׳יש אומרים׳, והקיפוה בסוגריים עגולות והגיהו ׳דבר אחר׳]. **מז. וכתב** הבאר אברהם (ד״ה הלל) שאע״פ שמבואר בירושלמי (סוכה פ״ד ה״ג) שנחלקו רבי אליעזר ורבי עקיבא האם עבר פסל מיכה בים סוף [וכן משמע במכילתא (נח מסכתא דפסחא פי״ד) ובספרי (בהעלותך פפ״ד)], מכל מקום מבואר במדרש תנחומא (כי תשא יד) שרבי יוסי סבר שפסלו של מיכה עבר בים סוף, וא״כ קשה כיצד הכריע כדעת בנו שאמרו משה וישראל הלל כשעלו מן הים.

ב. **הבאר אברהם** (ד"ה הלל) יישב על פי המבואר במכילתא (נסלח מסכתא דויסע פ"ו) שמשה רבינו הבדיל את ישראל מהעבודה זרה שעברה עמהם בים סוף. וא"כ יש לומר שסבר רבי יוסי שלאחר שנבדלו ישראל מפסל מיכה אמרו את ההלל.

ג. **העץ יוסף** (ד"ה פסלו) תירץ, שדווקא בימי דוד לא היו ישראל מתרצים לומר 'כמוהם יהיו עושיהם' על עובדי עבודה זרה, לפי שהיו אף הם נכללים בקללה זו, משום שמשעברו את הירדן נעשו ערבים זה לזה להיענש על עוונות אחרים. מה שאין כן בימי משה לא היו ערבים על הנסתרות כמבואר בסנהדרין (מג:), ופסלו של מיכה היה טמון בסתר, ולדעת רבי נחמיה לא היו ערבים אפילו על העבירות הגלויות, ולכך לא חששו לקלל את עובדי עבודה זרה כשעלו מן הים.

ד. **הריא"ף** (על עין יעקב, ד"ה פסלו) **והתולדות יצחק** (ד"ה תניא) יישבו על פי דרכם, שמה שנאמר בברייתא 'פסלו של מיכה עומד בבכי וישראל אומרים את ההלל' אינם מדברי רבי יוסי, אלא אמרום יש אומרים לחזק סברת החכמים שדוד אמר את ההלל, לפי שבשעה שעברו ישראל את הים היה עמהם פסל מיכה וכיצד אמרו 'כמוהם יהיו עושיהם'. מה שאין כן בימי דוד כבר נתבטל פסל מיכה בשעה שהסירו בימי שמואל כל האשרות והעשתרות.

ביאור הלשון 'בכי'

שם. הרשב"ם (ד"ה ד"ו) ביאר שהלשון 'בכי' הוא כינוי בלשון גנאי, וכוונת הגמרא שפסל מיכה עמד בשמחה וכיצד היו אומרים ישראל 'כמוהם יהיו עושיהם'. אולם בביאורו הראשון פירש[מח], ש'בכי' הוא שם המקום שעמד בו פסל מיכה. וביארו **בארץ קדומים** (ערך הנוכים) **ובארצות השלום** (וימ, ד"ה ד"ו), שזוהי עיר 'בוכים' האמורה בספר שופטים, ככתוב (ב ו - ג) 'ויעל מלאך ה' מן הגלגל אל הבוכים, ויאמר אעלה אתכם ממצרים וגו' ואתם לא תכרתו ברית ליושבי הארץ הזאת, מזבחותיהם תתצון, ולא שמעתם בקולי, מה זאת עשיתם'. ולא נתפרש בכתוב במה לא שמעו בקול ה' בבוכים, והגמרא בסוגייתנו פירשה שעבדו לפסל מיכה[מט].

והחתם סופר (הסלח, ד"ה פסלו) ביאר, שבספר שופטים (יח כט) נאמר, שעמד פסל מיכה בעיר 'ליש', ונקראת בספר יהושע (יט מז) 'לשם'. ו'לשם' בא"ת ב"ש הוא בכי.

ובהגהות רא"מ הורוויץ (ד"ה פסלו) כתב לפרש, ש'בכי' הוא מלשון הכתוב (ישעיה ט יז) 'יתאבכו גאות עשן', ומבואר בפסיקתא רבתי (פכ"ט) שהיה פסלו של מיכה עומד במערב, ובית המקדש בשילה, וענן הקטורת של פסל מיכה התערב והתאבך בענן הקטורת של בית המקדש, ועלו שניהם לשמים, כנאמר 'ויתאבכו גאות עשן'.

ובנחלת נפתלי (קדם נפתלי, ד"ה פסלו) פירש, שעבדו לפסל מיכה בבכיה, כעין שמצינו (יחזקאל ח יד) 'והנה שם הנשים יושבות מבכות את התמוז'. ולכך לא יתכן שתיקן דוד לומר את ההלל, שהרי בכו לפסל מיכה, וכיצד יאמרו הלל בשמחה.

יש שירות מפורשות לציבור ויש ליחיד

כל שירות ותושבחות שאמר דוד בספר תהלים רבי אליעזר אומר כנגד עצמו אמרן רבי יהושע אומר כנגד ציבור אמרן. ביאר **המהרש"א** (מ"ל ד"ה כל) שלא נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע בכל התשבחות[נא], שהרי ישנם מזמורים שתוכנם מפורש שנאמרו כנגד הציבור, ויש שתוכנם מפורש שנאמרו עבור דוד, אלא נחלקו בשירות ותשבחות האמורות בסתם ולא ניכר מתוכם כנגד מי נאמרו.

שירות שבלשון רבים ושבלשון יחיד

וחכמים אומרים יש מהן כנגד ציבור ויש מהן כנגד עצמו האמורות בלשון יחיד כנגד עצמו בלשון רבים כנגד ציבור. ביאר **העיון יעקב** (ד"ה כנגד) שרבי אליעזר סבר שגם המזמורים האמורים בלשון רבים אמרם דוד בשביל עצמו, לפי שמלך דומה לרבים ועל כן אמרם בלשון רבים[נב]. ורבי יהושע סבר שאף האמורים בלשון יחיד נאמרו בשביל הציבור, משום שכל ישראל נחשבים כאיש אחד ועל כן אמרם בלשון יחיד. וחכמים סוברים שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, והאמורים בלשון יחיד אמרם דוד בשביל עצמו, והאמורים בלשון רבים נאמרו כנגד הציבור.

כיצד משמע שלמנצח הוא לעתיד

ניצוח וניגון לעתיד לבא. כתב **הרשב"ם** (לעיל קטז: ד"ה ניצוח) שלא התפרש מנין לגמרא שכל מזמור אשר נאמר בו 'למנצח בנגינות' עוסק בלהבא, אלא כך היה מקובל בידי הגמרא[נג]. **והמהרש"א** (מ"ל ד"ה ניצוח) ביאר ש'ניצוח' הוא מלשון 'נצח', ומבואר בעירובין (נד.) שכל מקום שנאמר בו 'נצח סלה ועד', אין לו הפסק לעולם. ועל כן כל מזמור הפותח ב'למנצח בנגינות' שהוא מלשון נצח, הרי הוא עוסק בענין השייך לעתיד לבוא אשר אין לו הפסק עולמית.

ובלשמוע בלמודים (ד"ה נצח) ביאר, שחלוקה שמחה אמיתית משמחה מלאכותית, ששמחה אמיתית מביאה את האדם לידי שירה, ואילו שמחה מלאכותית באה על ידי השירה. ובזמן הזה אין לנו שמחה אמיתית, אלא צריכים לעורר את השמחה על ידי שירה וזמרה[נד], אולם לעתיד לבוא תהא שמחה אמיתית, ותקדים השמחה את השיר. והנה הלשון 'למנצח בנגינות' מורה ששמחת הניצוח קודמת לשיר, וזהו יהיה רק לעתיד לבוא, ועל כן כל מזמור הפותח בלשון זו הרי הוא עוסק בענין השייך לעתיד לבוא.

מדוע משכיל הוא על ידי תורגמן

משכיל על ידי תורגמניה. פירש **הרשב"ם** (לעיל קטז: ד"ה ניצוח) שלשון 'משכיל' משמעו לחישה למתורגמן. וביאר **במנחם משיב נפש** (נרשנ"ס שם), שהלשון 'משכיל' משמעותו מחכים את האחרים, והיינו המתורגמן המשכיל את האחרים דעת.

והבן יהוידע (ד"ה דנר) ביאר, שאותיות 'משכיל' הן 'שם כלי', והיינו, שהמתורגמן הוא כלי של הדרשן למסור את דבריו לרבים.

ועוד ביאר, ש'משכיל' הוא מלשון הבנה, על שם שהתורגמן צריך להשכיל ולהבין את הדרשה, ואף להבינה לאחרים.

יישוב סתירת הפסוקים אם שרתה השכינה קודם השירה

לדוד מזמור מלמד ששרתה עליו שכינה ואחר כך אמר שירה, מזמור לדוד מלמד שאמר שירה ואחר כך שרתה עליו שכינה. ביאר **העיון יעקב** (ד"ה לדוד) שאם היה דוד שרוי בשמחה, שרתה עליו תחילה השכינה, ולאחר מכן אמר שירה, וכנגד זה נאמר 'לדוד מזמור', שתחילה שרתה עליו השכינה ולאחר מכן אמר שירה. אך אם היה שרוי בדאגה או בצרה, אמר תחילה שירה כדי לעורר את השמחה, ולאחר מכן שרתה עליו השכינה.

ומבואר מסוגייתנו שהשם 'דוד' רומז על השכינה[נה]. אולם העירו **האחרונים**[נז] שבזוהר (פרשתים לט: נח סו.) מבואר להיפך מסוגייתנו, שהשכינה נרמזת בתיבת 'מזמור', וכשנאמר 'לדוד מזמור' קדמה השירה להשראת השכינה, ואילו כשנאמר 'מזמור לדוד' קדמה השראת השכינה לאמירת המזמור.

חמשת הדברים המונעים השראת השכינה

ללמדך שאין השכינה שורה לא מתוך עצלות ולא מתוך עצבות ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך דברים בטלים.

ביאר **הבן יהוידע** (ד"ה לא) שנקטה הגמרא הקל תחילה, שכן העצבות מאוסה יותר מהעצלות, והשחוק מאוס מהעצבות, וקלות ראש מן השחוק, ודברים בטלים מאוסים יותר מקלות הראש, לפי שעל ידי ריבוי דברים בטלים נמשך האדם לשקר ולשון הרע וליצנות שגדול עוונם.

וכתב, שנמצא שחמישה דברים מעכבים השראת השכינה, ובהעדרם שורה השכינה על ידי שמחה של מצוה. ונרמז זאת בתיבת 'שמחה', שהיא אותיות 'חמשה', לרמז שלא מועילה שמחה של מצוה להשראת השכינה, אלא בהעדר חמישה החטאים הנזכרים.

מה היא שמחה של מצוה

אלא מתוך דבר שמחה של מצוה. ביאר **הרשב"ם** (ד"ה שמחה) ששמחה של מצוה היא כגון מה שמצינו באלישע הנביא שרצה שינגנו לו כדי שתשרה עליו רוח הקודש, שכיון שהתכוין שתשרה עליו השכינה על ידי שמחת הניגון, על כן נחשבת לשמחה של מצוה.

ורש"י במסכת שבת (ל: ד"ה שמחה) פירש, כגון שמחת מצות הכנסת כלה.

מח. וכן הוא ברש"י (ד"ה ד"ו). **מט. וראה** עוד באדמת קודש (גולדהלר, עמ' קמ:), שכתב, שהעידו בפניו על מקום הסמוך לעיר 'לייש' שנקרא אצל הערבים 'כבבי', והסתפק שמא היה נקרא בתחילה 'בכי' שבו עמד פסל מיכה. **נ. ובעין** זה ביאר בקרבן תודה (ד"ה פסלו). **נא. והלשון** 'כל שירות ותושבחות' הוא לאו בדווקא. **נב. ועוד** ביאר בספר הדרש והעיון (מ"ב מאמר קלד) על פי מה שכתב התורת חיים (נ"מ קיט. ד"ה מפרין) שדרך המכובדים לדבר בלשון רבים בשביל עצמם, ולכך גם דוד אמר כנגד עצמו בלשון רבים. **נג. וראה** מה שיישבו בבן יהוידע (ד"ה מלמד) ושדה יצחק (נרשנ"ו ד"ה מלמד). **נד. כמו** שמצינו כשהעלה דוד המלך את ארון ה' לירושלים נאמר (דברי הימים ב' טו כח) 'בכנורות על השמינית לנצח', שהקדים הכתוב את הכינורות לפני ניצוח השיר, לפי שלא היתה אז שמחה אמיתית מאחר שלא נבנה עדיין בית המקדש, והוכרחו לעורר את השמחה על ידי כלי שיר.

נה. ביאר רש"י (מהלים פס ב) שכאשר שרתה הנבואה על הנביא היה משמיע נבואתו למתורגמן שהעמיד לפניו. **נו. באוצרות** יוסף (מגנג, מ"ג מאמר לנגה פרק ז) תמה היכן נרמזת השכינה בכתוב. ויישב על פי כללי חכמת האמת, שדוד המלך היה בבחינת 'מרכבת המלכות', ומידת 'מלכות' רומזת על השכינה, ולכך השם 'דוד' מורה על השכינה, כפי שמצינו בחכמת האמת ששמות הצדיקים מורים על המידות שהיו מרכבה להם, כגון שם 'אברהם' מורה על החסד, ו'יצחק' על הגבורה, וכמו כן השם 'דוד' מורה על השכינה. וכעין זה ביאר בנתן פריו (ד"ה לדוד), שהשם דוד רומז על השכינה לפי שהיה מרכבה לשכינה, כמבואר במדרש (ב"ר מז ו) והובא ברש"י (נרשמ"ו ו כג) שהצדיקים הם מרכבתו של מקום, ולכך השם 'דוד' רומז על השכינה [וראה עוד בבן יהוידע (ד"ה דנר)]. **נז. מאמרי** הרמ"ע מפאנו (מ"ב מאמר שנחי לומות), פתח עינים (ד"ה לדוד), ומלא הרועים (ד"ה מזמור).

והעץ יוסף (שבת שם ד"ה לעולם) ביארנח, ששמחה של מצוה היא שמחה של עשיית המצוה, ששמח האדם בשעת עשיית המצוה שמקיים מצות ה', אבל העושה מצוה בעצלות או בעצבות אין השכינה שורה עליו.

אוצר החכמה

הטעם שהשכינה שורה רק מתוך שמחה של מצוה

שם. המהר"ל (שבת ל: ד"ה ומתר) ביאר הטעם שאין השכינה שורה אלא מתוך שמחה של מצוה, לפי שאין השכינה שורה על דבר חסר אלא על שלם. וכשהאדם אינו שרוי בשמחה חסר הוא מהשלימות, ואינו ראוי שתשרה עליו השכינה. אולם אין השכינה שורה על ידי שמחה חומרית, אלא אדרבה שמחה זו מרחיקה את השכינה, כי ה' יתברך נבדל מן הדברים הגשמיים.

ובצווארי שלל (הפטרת בהעלותך מות ה) ביאר, שהשמח בעשיית המצוה מתעורר כל גופו להידבק בה', ומתוך כך מזדככת חומריותו, ומתמלא ליבו באהבה ויראה, ושוב אין לסטרא אחרא אחיזה בגופו, ומחמת כן נעשה גופו כלי מוכן להשראת השכינה.

והכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' כז) ביאר, כי העצב מפגעי הזמן הרי הוא מחוסר אמונה כי כל מעשי ה' לטובה. אבל המאמין באמונה שלימה כי הכל מהשי"ת ומאתו לא תצא הרעות, אינו מתפעל כלל מפגעי הזמן אשר אין טובתם נגלית לעיני הבריות, ואינו מתרפה מחמתם מלעסוק בתורה ובתפילה. ולכך אין השכינה שורה אלא מתוך שמחה, כי הדואג והמצטער הרי הוא חסר משלימות האמונה והבטחון, ואינו ראוי להשראת השכינה.

הרי מצינו שקדמה השכינה על דוד לפני שאמר שירה

שם. הקשה הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה לדוד) כיצד למדים מדוד שאין השכינה שורה אלא מתוך שמחה, והרי מצינו שכשנאמר 'לדוד מזמור' שרתה עליו השכינה לפני השירה והשמחה. ויישב, שכיון שלמדים מן הכתוב 'מזמור לדוד' ששרתה עליו שכינה מתוך שמחה, וטעם הדבר משום שאין השכינה שורה אלא מתוך שמחה, א"כ בהכרח כשקדמה השכינה לפני שירת המזמור, היה שרוי דוד בשמחה, לפי שאין השכינה שורה אלא מתוך שמחה של מצוה.

אהח 19/06/2018

וכעין זה יישב ביד יוסף (ירפמי, ויגש דרוש ח)נט, שדוד המלך היה תמיד שש ושמח בשמחה של מצוה, ולא הוצרך לומר שירה כדי שתשרה עליו השכינה, אלא תחילה שרתה עליו השכינה מחמת שמחתו במצוות, ולאחר מכן אמר שירה, וכנגד זה נאמר 'לדוד מזמור'. אבל בעת שברח והיה בצער מפאת צרותיו, היה נצרך להקדים את השירה לעורר את השמחה כדי שתשרה עליו השכינה.

הטעם ששמחת אלישע היתה שמחה של מצוה

שנאמר ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה'. דקדק **המהרש"א** (מ"ק שבת ל: ד"ה ז) מנין מהפסוק שהשכינה אינה שורה אלא מתוך שמחה של מצוה, והלא שמחת אלישע לא היתה שמחה של מצוה, אלא שמחת ניגון של רשות, וא"כ שמא כל שמחה אף שאינה של מצוה מביאה להשראת השכינה.

אמנם בזכרון זאת (פרשת עקב ד"ה עוד והיה) **ובדברות משה** (שבת סי' כו הערה פ) ביארו, **שרש"י** (שבת ל: ד"ה קחו) כבר יישב זאת בפירושוס, שכתב שמצוה היא להשרות שכינה. ולכן שמחת הניגון היתה שמחה של מצוה, כיון שהתכוין שעל ידה תשרה עליו השכינה, וכל שמחה המסייעת למצוה הרי היא 'שמחה של מצוה'.

הטעם שנצרכת השמחה לעסק ההלכה

וכן לדבר הלכה. המהר"ל (שבת ל: ד"ה וכן) ביאר שהתורה שהיא אלהית, אין לה חיבור לדבר החסר, אלא לדבר השלם, ולכך אינה מתחברת לעוסק בה אלא כששרוי בשמחה, מאחר ששמחה היא משלימות האדם.

והפנים מסבירות (ד"ה מזמור) ביאר על פי מה ששנינו בברכות (ח.) שמיום שחרב בית המקדש אין להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה, ועל כן צריך הלומד צריך להיות שרוי בשמחה, כדי שתשרה השכינה בארבע אמותיו.

ובחתם סופר (השלם, ד"ה שמין) הביא רמז לדברי הגמרא שנצרכת השמחה ללימוד ההלכה מן הפסוק (תהלים ק ס) 'הריעו לה' כל הארץ', שהוא נוטריקון הלכ"ה, ונאמר אחריו (פסוק ג) 'עבדו את ה' בשמחה', לרמז שאי אפשר לעסוק בלימוד הלכה ולקנות על ידו חיי עולם הבא, אלא מתוך שמחה ובטחון בה' שהוא הטוב והמטיב לכל.

מהו חלום טוב

וכן לחלום טוב. ביאר רשב"ם (ד"ה וכן) שההולך לישון מתוך שמחה רואה חלום טובסא. **וכתב החתם סופר** (השלם, ד"ה וכן), שכל חלום שמתקיימים דבריו נקרא 'חלום טוב' אפילו של מאורעות רעים, לפי שעוררוהו מן השמים בחלומו, שיבטל רוע הגזירה על ידי תשובה ותפילה, ונמצא חלום זה לטובתו. משא"כ חלום רע שאינו מתקיים הרי זה חלום רע, לפי שהבהילוהו לשוא בכדי להענישו.

הטעם שחלום טוב בא מתוך שמחה

שם. ביאר המהר"ל (שבת ל: ד"ה והוסיף) שאין חלום טוב בא אלא מתוך שמחה, לפי שהחלום הוא אחד משישים בנבואה כמבואר בברכות (נז:), וכשם שאין השכינה שורה אלא מתוך שמחה, כך חלום טוב אינו בא אלא מתוך שמחהסב. **והפנים מסבירות** (ד"ה מזמור) ביאר, שחלום טוב כיון שבא על ידי מלאךסג, אינו בא אלא מתוך שמחה.

מנין שכוונת הכתוב ששפתי השונים יהיו נוטפות מר

כל תלמיד חכם היושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מר תכוינה שנאמר שפתותיו שושנים נוטפות מור עובר אל תקרי שושנים אלא ששונים אל תקרי מור עובר אלא מר עבר. ביאר **הריא"ף** (על עין יעקב, ד"ה אל) שהוקשה לגמרא מדוע לא נאמר 'שפתותיו כששונים' כמו שנאמר בראש הפסוק 'לחיו כערוגת הבשם', ולכך דרשה 'אל תקרי שושנים אלא ששונים', והיינו, שהשפתים של משנני הלכות ינטפו מר. ועוד דרשה הגמרא 'אל תקרי מור עובר אלא מר עבר', לפי שאין מתיישב הלשון 'נוטף' לגבי מור, שהרי המור עומד לריחו, ולא להטיף וליטול ממנו, ולכך דרשו 'אל תקרי מור עבר אלא מר עבר', והיינו ששפתותיהם של השונים הלכות יהיו נוטפות טיפי מרה.

ביאור נוסף בדרשת הגמרא

שם. כתב המהרש"א (מ"ק שבת ל: ד"ה אל) שלפי גירסת הגמרא שלפנינו רימז הכתוב שהשפתים המשננות דברי תורה, צריכות לנטוף מרירות מחמת אימה, ותיבת 'שְׁשׁוֹנִים' היא מלשון משנה. והקשה מדוע נקטה הגמרא 'כל תלמיד חכם היושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מר תכוינה', והרי עונש זה נלמד רק מדיוק לשון הכתוב, והיה לגמרא לנקוט כפי שנאמר בגוף הכתוב, שהיושב לפני רבו צריך שינטפו שפתותיו מרירות.

ולכן פירש דרשת הגמרא 'אל תקרי שושנים אלא ששונים' באופן אחר, שתיבת 'שְׁשׁוֹנִים' היא מלשון ששון ושמחה. והיינו, שתלמיד היושב לפני רבו בששון ושמחה, הרי הוא 'מור עובר', כלומר, מעביר את המרירות הראויה מפאת אימת רבו. ומעתה מיושב הטעם שנקטה הגמרא שאסור לתלמיד לישב בשמחה לפני רבו, כיון שזהו האופן האמור בכתוב.

מנין ששפתותיו תכוינה

שם. דקדק **המהרש"ל** (שבת ל: ד"ה ומיהו) היכן נרמז בכתוב שהשפתים שאינן נוטפות מר יכווסד. ויישב, שנדרש זאת מהפסוק שלאחריו 'ידיו גלילי זהב ממולאים בתרשיש'. והעירו **האחרונים**סה שדבריו סתומים.

וביאר השפת אמת (שם ד"ה כל) שהלשון 'ידיו' משמעו עונש ודין.

ובחלקת בנימין (שם ד"ה כל) פירש בשם גאון אחד, שמצינו בעירובין (נג:) שגחלים לוחשות קרויות זהב על שם שאדומות כזהב, ורמז הכתוב 'ידיו גלילי זהב', שאם אין שפתותיו נוטפות מר, יהיו ידיו אדומות מגחלים לוחשות האדומות כזהבסו.

והדברי מלכיאל (שו"ת, מ"כ סי' קלג) ביאר על פי המבואר בזוהר (תרומה קמח.), שזהב רומז על מידת הדין, וגם רומז לאש שהוא כנגד מידת הדין [כמבואר בזוהר (פקודי לט:)], וזהו שרמז הכתוב שאם אין שפתותיו נוטפות מר, יכוו באש של מידת הדין הנרמזת ב'זהב'סז.

נח. וכעין זה מבואר מדברי המאירי (שבת ל: ד"ה מעשים). **נט. ויסוד** פירושו כבר נתבאר לעיל בשם העיון יעקב, וראה עוד מה שיישב בתאוה לעינים (פורת קסמ). **ס. וכן** מבואר ברשב"ם (ד"ה שמחה) בסוגייתנו. **סא. והמאמר** מרדכי ביאר על פי זה מה ששנינו בברכות (נה:) שכל שנותיו של דוד לא ראה חלום טוב, וטעם הדבר משום שדוד הלך לישון מתוך צער ובכי, כנאמר (תהלים ו ז) 'אשחה בכל לילה מיטתי בדמעתי ערשי אמסה', ועל כן לא ראה חלום טוב. **סב. וראה** בדבריו טעם הדבר שאין חלום רע צריך שמחה. **סג. ראה** בברכות (נה:) שחלום אמיתי בא על ידי מלאך, ואילו חלום שוא בא על ידי שד. **סד. ובהגהות** מראה כהן (ד"ה והמאמר) תירץ בדרך אפשר, שעונש הכוויה נלמד מתיבת 'מור' העולה בגימטריא כמנין 'גבריאל', שהוא השר של האש כמבואר להלן (קיח.). ורימז הכתוב שאם אין שפתותיו נוטפות מור, הרי הוא נידון על ידי שר האש שהוא בגימטריא 'מור'. **והבן יהוידע** (שבת ל: ד"ה כל) יישב, שתיבת 'עובר' היא בהיפוך אותיות 'בוער', ומכאן למדו ששפתותיו יבערו ויכוו. **ובעלי עין** (קארטופל, רמז נו"כ שיר השירים ג) פירש על דרך רמז, שתיבת 'ששונים' נוטריקון שפתותיו ששונים ואין נוטפות מר יכוו. **סה. שבת** של מי (שבת שם ד"ה והאמר), שפת אמת (שם ד"ה כל מ"ח), **ומכתב לחזקיהו** (שם ד"ה אמר רב), וראה מה שפירשו בכוונת המהרש"ל. **ובזכרון יהושע** (פייגנבוים, פרי יהושע מסכת שבת ד"ה כל) כתב לפרש בדרך רמז שראשי תיבות של הפסוק 'שושנים נוטפות מור עובר ידיו גלילי זהב ממולאים בתרשיש' עולים בגימטריא כמנין 'לא תכוינה', וא"כ משמע שמי שאין שפתותיו נוטפות מר, תכוינה. **סו. וכעין** זה ביאר בבן יהוידע (שבת ל: ד"ה כל) ש'גלילי זהב' הוא גוון אדום, וכאשר נכוה בשר האדם נעשה מראהו אדום כזהב. וראה שם ביאור נוסף איך נרמז בפסוק שיכוה. **סז. וכן** כתב לפרש בקונטרס כללי התחלת החכמה (מ"ע עמ' ג.) על פי מה שכתב המהרש"ל עצמו בביאורו לספר האילן, שהזהב רומז על גבורה ודין, ולפי זה כוונת הכתוב 'גלילי זהב' שהשפתים שאינם נוטפות מור תכוינה באש של גיהנום הנרמז ב'זהב'.

והפתח עינים (ד״ה מן) כתב שיש גורסים ׳אל תקרי מר עובר אלא מר בוער׳, ולפי זה מתבארת בפשטות דרשת הגמרא, ששפתותיו יכוו ויבערו באש הגיהנום[סח].

טעם החילוק בין הרב לתלמיד

הא ברבה הא בתלמידא. פירש **הרשב״ם** (ד״ה הא) שהרב צריך ללמוד מתוך שמחה. וביאר **המהר״ל** (שבת ל: ד״ה הא) טעם החילוק בין התלמיד לרב, שהתלמיד הוא מקבל התורה ומתקרב אליה, וכיון שהתורה היא בבחינת ׳אש׳ צריך להתקרב אליה במורא ויראה, כדרך הבריות להתקרב לאש בפחד וביראה. והמתקרב לתורה ללא מורא ויראה הרי הוא נכווה ממנה, כמו המתקרב אל האש ללא מורא. אך הרב שכבר זכה לתורה, ואינו מתקרב אל התורה, ראוי לו ללמוד בשמחה, לפי שהשמחה מביאה את האדם לידי שלימות, וכך תהא התורה אצלו בשלימות.

אף התלמיד מותר בדברי צחות קודם הלימוד

הא והא ברבה ולא קשיא הא מקמי דפתח והא לבתר דפתח[סט]. ביאר **בלמנצח לדוד** (ד״ה נמ) שלשון הגמרא ׳הא והא ברבה׳ אינו בדווקא, שכן אפילו התלמיד מותר לומר דברי צחות קודם לימודו, שהרי מצינו שבשעה שפתח רבה בדברי צחות לפני הלימוד שמחו עמו כל תלמידיו, אלא הטעם שנקטה הגמרא ׳הא והא ברבה׳ כדי להשמיע שאפילו הרב אינו מותר בדברי צחות אלא קודם הלימוד ולא בשעת לימודו[ע].

אך העיר **מדוע** נקט רב לפי לשון זו ׳כל תלמיד חכם היושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מר תכוינה׳, שמשמע שהתלמיד צריך לישב יותר באימה מרבו, והלא אין חילוק בין התלמיד לרב.

ותירץ הפתח עינים (שבת ל: ד״ה הא) שאע״פ שאין חילוק בין התלמיד לרב מכל מקום נקט רב תלמיד, משום שהוא מוזהר ביותר לישב ביראה לפני רבו, ששנינו (אבות פ״ד מי״ג) ׳ומורא רבך כמורא שמים׳.

הטעם לפתוח בדברי צחות לפני הלימוד

כי הא דרבה מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא ובדחו רבנן ולבסוף יתיב באימתא ופתח בשמעתא[עא]. נאמרו כמה דרכים בתועלת דברי צחות קודם הלימוד:

א. רש״י (שבת ל: ד״ה ובדקי) ביאר שמחמת השמחה נפתח הלב של התלמידים להבין דברי התורה[עב].

ב. הפנים מסבירות (ד״ה וכן) ביאר שקודם הלימוד פותחים בדברי צחות לעורר את השמחה, בכדי שתשרה שם השכינה, ששנינו (אבות פ״ג מ״ו) ששנים שיושבים ועוסקים בתורה שכינה שרויה ביניהם. אולם לאחר שהחל הלימוד, צריך לישב באימה, מפני אימת השכינה השרויה ביניהם[עג].

ג. בתפארת יהונתן (פרשת ראה ד״ה וכן) פירש בדרך צחות, שאע״פ שלפי מעלת קדושת ישראל אסור לשוח שיחת חולין כלל, מכל מקום תיקנו חכמים לומר דברי צחות לפני הלימוד, לפי שבכל המצוות צריך ליתן חלק מועט לסטרא אחרא כדי שלא יקטרג על ישראל, כמו שמצינו שנוהגים בתפילין להניח מעט שערות מגולים, בכדי ליתן חלק קטן לסטרא אחרא. אמנם בלימוד התורה אין לסטרא אחרא חלק ואחיזה כלל, ולכך תיקנו לומר קודם הלימוד דברי צחות, כדי ליתן לסטרא אחרא חלק קטן קודם הלימוד, ולא יבוא לקטרג בשעת הלימוד.

ד. בספר התניא (פ״ז) **ובמאור ושמש** (פרשת שמות ד״ה ויאמר ה׳) ביארו, שמתוך דברי הצחות מתעורר האדם ללמוד בשמחה, וזהו מעיקרי עבודת ה׳ שהתורה והתפילה יהיו מתוך שמחה, כנאמר (דברים כח מז) ׳תחת אשר לא עבדת וגו׳ בשמחה ובטוב לבב מרוב כל׳. ולכך אמרו חז״ל (ברכות לא.) שלא יתפלל אדם לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות אלא מתוך שמחה של מצוה.

ה. הערוך לנר (סוכה מט: ד״ה תורה) ביאר טעם מנהג החכמים לפתוח בדברי צחות, כדי להמשיך לב התלמידים לתורה.

מהו מילתא דבדיחותא

שם. כתב הפני יהושע (פתיחה למסכת כתובות ד״ה אמר) שלא יתכן לפרש כפשוטו שאמר רבה מילתא דבדיחותא בדברי חולין, שמלבד שהם מוקצים מן הדעת, הרי מבואר בגמרא לעיל שאין השכינה שורה לא מתוך שחוק וקלות ראש, ולא מתוך שיחה ודברים בטלים, והוסיפה הגמרא לומר ׳וכן לדבר הלכה׳, הרי מבואר שאין אומרים לפני הלימוד דברי שחוק וקלות ראש או שאר דיבורים האסורים. אלא כתב לבאר בשני אופנים, האחד, ש׳מילתא דבדיחותא׳ הם דברי תורה הנאמרים בדרך חידוד שלא כפי ההלכה, ומביאים את האדם לידי שמחה. והשני, שהם דברי אגדה המשמחים ליבו של האדם, ומתוך כך נמשך ליבו ללמוד תורה.

אולם כמה **אחרונים**[עד] ביארו כפשוטם של דברים, ש׳מילתא דבדיחותא׳ הם דברי צחות של חולין המעוררים את האדם לשמחה. ויש מהם[עה] שביארו, שכיון שבאים לתועלת הלימוד, נחשבים לשמחה של מצוה, ככל מעשה של רשות שמסייע לעבודת ה׳ שהוא נחשב כמעשה מצוה, כשכוונת האדם לצורך המצוה.

והיעב״ץ (סדר סדרים לכתות פ״ו מ״ו לום יח) ביאר, שמילתא דבדיחותא אינם דברי מיאוס, כי אם דברי חכמים וחידותם בדרך גוזמא, כגון ילדה אשה במצרים שישים ריבוא בכרס אחד (שיהש״ר פ״ח טו ג), או נפלה ביצת בר יוכני וטיבעה שישים כרכים (נדה מה:), וכגון אגדות של רבה בר בר חנה (ב״ב עג:), שמביאים את שומעיהם לידי שחוק, אולם טמונים בהם רזים וסודות העומדים ברומו של עולם.

ועוד פירש, שהם חקירות וספיקות הלכה באופנים דמיונים שאינם ברי מציאות, ובהתרת ספיקותיהם מתעוררת שמחה בלב התלמידים, ומתחכמים להשכיל בדברים עמוקים.

ובעין אליהו (ע״ז יח: ד״ה ת״ר) ביאר שמילתא דבדיחותא שהתירו לפני הלימוד אינם דברי ליצנות, אלא דברי צחות או חולין הרמוזים בהם הלכות ודינים, כדרך שמצינו (סוכה כו:[עו]) ששיחת חולין של תלמידי חכמים צריכה לימוד, והיינו שלמדים ממנה דינים והלכות.

ובדעת תורה (מ״ח פרשת נח מאמר הקדמה לתורה גדלות וגבהות) ביאר בדרך המוסר, שרבה קודם הלימוד הלעיג והתלוצץ על כל ענייני העולם, כדי לרומם לב תלמידיו להביאם לידי גדלות בתורה, כענין שנאמר (דברי הימים ב׳ יז ו) ׳ויגבה לבו בדרכי ה״, שזוהי ההקדמה לתורה, כי הלומד מתוך שפלות ודכדוך אינו מצליח בלימודו.

ביאור הספק הלל זה מי אמרו

הלל זה מי אמרו. ביאר **העיון יעקב** (ד״ה הלל) שעיקר הקושיא היא מדוע נכפל לשון הפסוק (תהלים קטו ח) ׳לא לנו ה׳ לא לנו׳, ועל כך נחלקו התנאים שיש שסבר שמשה וישראל אמרוהו, וכפל הכתוב לשונו כנגד משה וכנגד ישראל. וכן כל התנאים הוסיפו לבאר כנגד אלו שנים נכפל לשון הכתוב.

ובעין אברהם (על עין יעקב, לום מז) ביאר, שהוקשה לברייתא מדוע נאמר מזמור ׳לא לנו׳ אשר הוא תפילה ותחנונים, בתוך הלל שכולו שבח והודיה. ולזה פירשו התנאים שאכן נאמר מזמור זה בעת צרה כפי שביאר כל תנא[19/06/2018 התנא], ונתבשרו ישראל על ידי רוח הקודש שיושיעם ה׳, ותיקנו שיהיו אומרים בהלל מה שהתפללו בעת צרתם ונענו וניצלו.

והבן יהוידע (ד״ה הלל) ביאר שהוקשה לברייתא מי אמר ראשונה מזמור ׳לא לנו ה׳ לא לנו׳, אולם שני המזמורים הראשונים ודאי שאמרו משה וישראל.

אימתי אמרו מזמור ׳לא לנו׳ לדעת רבי אליעזר

רבי אליעזר אומר משה וישראל אמרוהו בשעה שעמדו על הים. ביאר **הרשב״ם** (ד״ה שעמדו) שהתפללו ׳לא לנו ה׳ לא לנו׳ לאחר שיצאו מן הים, משום שהתייראו פן רודפים מצרים אחריהם.

אולם רבינו חננאל (ד״ה מ״ר רבי) **והרמב״ן** (ספר המצוות שורש הרביעי) גרסו, בשעה שעמד עליהם פרעה. ודייק **בהגדת באר חיים מרדכי** (עמ׳ רטו), שלפי

סח. ובעין זה כתב ליישב הרש״ש (ד״ה מ״ק), שצריך לומר ׳מר בער׳, ותיבת ׳מר׳ משמשת לפניה ואחריה, והיינו שהלומד צריך שיהיו שפתותיו נוטפות מר והיינו מרירות. אך אם ׳מר׳, כלומר, שמחליף ואינו עושה כן [שכן ׳מר׳ הוא מלשון חילוף כמבואר בחולין (נד.)] שפתיו יבערו ויכוו. **סט. ביאר** בפתח עינים (שבת ל: ד״ה הא גרסה) שדייקה הגמרא מלשון הכתוב ׳שפתותיו שושנים׳, שדווקא בשעה שהשפתים שונות צריכות לנטוף מר, משא״כ קודם הלימוד מותר לפתוח בדברי צחות. **ע. וביאר** שהוקשה לגמרא על הלשון הראשון מהו טעם החילוק בין תלמיד לרב, והלא הטעם שהותרה השמחה קודם הלימוד הוא כדי לפתוח הלב להבין דברי התורה, וא״כ ראוי יותר להתיר לתלמיד מאשר לרב. ולכן יישבה הגמרא בלשון השני שבאמת מותר קודם הלימוד הן לרב והן לתלמיד. **עא. הערוך** השולחן (יו״ד סי׳ רמו סכ״ז) העיר מדוע השמיטו הפוסקים מנהג אמירת דברי צחות קודם הלימוד. ויישב בדרך אפשר, ששמא בדורות הללו אם יהיה מותר לפתוח בדברי צחות שמא יאריכו בהם יתר על המידה ויבואו לידי ביטול תורה, ולכך השמיטו הפוסקים הנהגה זו. **עב. וכן** מבואר בילקוט שמעוני (מלכים ב׳ רמז רכו). ובפסקי הריא״ז (שבת פ״ב ה״ב לום ה) כתב, שאין דברי תורה נכנסים אלא מתוך שמחה. **עג. ובעין** זה ביאר ביערות דבש (ח״ב דרוש יג) שאין האדם יכול להתדבק בשכינה אלא כששרוי בשמחה, אבל לאחר שנתדבק בשכינה הקדושה אינו צריך לשמחה, אלא אדרבה קרוב ה׳ לנשברי לב. ולכך קודם הלימוד ראוי לשמוח במילתא דבדיחותא כדי להתדבק בשכינה, אך לאחר שכבר החל ללמוד והשכינה שרויה כנגדו [שהרי אין להקב״ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה], צריכות שפתותיו לנטוף מור. **עד. תפארת** יהונתן (פרשת ראה ד״ה וכן), ספר התניא (פ״ז), עבודת ישראל (פרשת ויגש, נהפטרה ד״ה וזה), צדקת הצדיק (לום רס), ודברות משה (שבת סי׳ כו הערה פ). **עה. תניא,** עבודת ישראל, צדקת הצדיק, ודברות משה (שם). וכן מבואר בהגהה המובאת במקצת מהדורות בספר היראה לרבינו יונה, שאע״פ שאסור לשמוח במילי דבדיחותא ובדברים שאין בהם צורך, מכל מקום היו מהחכמים שפתחו במילתא דבדיחותא קודם הלימוד לשם שמים, לפקוח לב התלמידים, וכיוצא בזה מותר לפעמים מועטות ולעתים רחוקות. **עו. בגירסת** הגליון בשם ספרים אחרים.

גירסתם אמרו ישראל 'לא לנו' בשעה שרדף אחריהם פרעה לפני שעברו בים סוף.

והמהרש"א (מ"ח ד"ה אמרו) פירש שאמרו ישראל 'לא לנו' לפני שנבקע להם הים, בשעה שהיו נתונים בדין אם להינצל, כנאמר (שמות יד יט) 'ויסע מלאך האלהים', וביאר **רש"י** (שם) אין אלהים בכל מקום אלא דיין, מלמד שהיו ישראל נתונים בדין באותה שעה אם להינצל אם להיאבד עם מצרים.

והחתם סופר (תורת משה לשניעי של פסח ד"ה וזהיס) ביאר, שבשעה שטבעו המצרים בים, אמרו רק הצדיקים שבדור הלל, אך שאר העם לא אמרוהו שהתייראו שמא כשם שישראל עלו מצד זה, כך מצרים עולים מצד אחר כמבואר להלן (קיח:), עד שרמז הקב"ה לים לפלוט את המצרים ליבשה שיראו ישראל שמתו המצרים. וכשאכן ראו ישראל את מצרים מתים על שפת הים, אמרו כולם שירה, כנאמר (שמות יד ל) 'וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים', ולאחר מכן נאמר שאמרו משה וישראל שירה[עז].

כפל הלשון לא לנו ה' לא לנו

הם אמרו לא לנו ה' לא לנועח. ביאר **המהרש"א** (מ"ח ד"ה אמרו) הטעם שכפלו ישראל לשונם ואמרו 'לא לנו ה' לא לנו', שהתפללו אל תצילנו בשבילנו, כי אין לנו שום זכות, אלא תצילנו בשביל שמך[עט].

אהח 19/06/2018

והעיון יעקב (ד"ה הנ"ל) ביאר שכפלו לשונם נגד משה וישראל שאמרו את ההלל. וכן לדעת שאר התנאים נכפל הלשון, כנגד הזוגות שאמרו את ההלל לפי כל שיטה ושיטה.

והערך שי (ד"ה נשמה) **והעין אליהו** (ד"ה ת"ר) פירשו, שכפלו ישראל בתפילתם 'לא לנו ה' לא לנו', כנגד מידת הדין ומידת הרחמים שהיו בשעת קריעת ים סוף. והיינו, מידת הדין על המצרים להטביעם בים, ומידת הרחמים על ישראל להבקיע להם את הים. ואמרו ישראל 'לא לנו ה' לא לנו', שמידת הדין שנמתחה על המצרים, ומידת הרחמים ששרתה על ישראל לא היו מחמת זכויותינו, כי אם בשביל כבוד שמך. וזהו שאמר הכתוב 'לשמך תן כבוד על חסדך על אמתך', 'חסדך' הם החסדים שנעשו לישראל, ו'אמתך' הוא מידת הדין[פ], ושניהם היו בשביל כבוד שמך.

אוצר החכמה

הטעם שכפלה רוח הקודש לשונה

משיבה רוח הקודש ואמרה להן למעני למעני אעשה. ביאר **הריא"ף** (עה עין יעקב ד"ה משה), שהתפללו ישראל שיושיעם ה' לכבוד שמו, משום שהוא רב חסד ואמת, כנאמר בהמשך הפסוק 'על חסדך על אמתך'. והשיבה להם רוח הקודש בכפל לשון 'למעני למעני אעשה', שכן מלבד שהקב"ה יושיע את ישראל מפני שהוא רב חסד, אף יושיעם מפני ששמו 'אל' נכלל בשם ישראל, ונמצא שכל המיצר לישראל מיצר כביכול גם להקב"ה, ועל כן יושיע ה' את ישראל כדי שלא יתחלל כבודו בין העמים, וממילא יוושעו גם ישראל.

והבן יהוידע (ד"ה הנ"ל) ביאר שהשיבה רוח הקודש בכפל לשון 'למעני למעני אעשה' כנגד שם הנכתב וכנגד שם הנקרא, שנכתב בי"ה, ונקרא באל"ף דל"ת.

הרי כל התולה בזכות אחרים תולים לו בזכות עצמו

שם. הקשה **הפנים מסבירות** (סוף ד"ה ר"ח) מפני מה השיבה רוח הקודש למשה וישראל 'למעני למעני אעשה', והלא שנינו בברכות (י:) שכל המבקש בתפילתו בזכות עצמו נענה בזכות אחרים, וכל התולה בזכות אחרים נענה בזכות עצמו, כפי שמצינו שמשה תלה תפילתו באחרים, כנאמר (שמות לב יג) 'זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך', ונענה בזכותו כמו שנאמר (תהלים קו כג) 'לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית', וא"כ מאחר שמשה וישראל תלו תפילתם בכבוד ה' מדוע לא נענו בזכות עצמם.

ותירץ, שלא נענה משה בזכות עצמו אלא שלא בפניו, אבל כאן שהשיבה רוח הקודש למשה בפניו, לא נענה בזכות עצמו אלא משום כבוד ה', לפי שאין אומרים בפני האדם כל שבחו אלא מקצת שבחו.

ובחבל בני יהודה (פיסקא שפון ממתן) יישב, שעדיף יותר להינצל משום כבוד ה' מאשר זכות עצמו, לפי שכל הנושע בזכות עצמו מנכים לו מזכויותיו, משא"כ הניצול משום כבוד ה' אין מנכים לו כלל מזכויותיו. ועוד, ששנינו בברכות (ד.) שכשחוטא האדם מתבטלת הבטחת ה', אולם הבטחת ה' בשביל כבוד שמו אינה מתבטלת לעולם אף כשחוזר האדם וחוטא.

האם התנאים חלוקים זה על זה

רבי יהודה אומר יהושע וישראל אמרוהו בשעה שעמדו עליהן מלכי כנען. ביאר **הרשב"ם** (ד"ה יהושע) בשם **רש"י**, שרבי יהודה מודה לרבי אליעזר שמשה וישראל אמרו את ההלל, אלא הוסיף שאף יהושע וישראל אמרוהו. ודייק הרשב"ם מדבריו, שהוא הדין שאר התנאים אינם חולקים זה על זה, אלא באו לפרש אימתי עוד נאמר ההלל. אך תמה, שא"כ מה באו חכמים להשמיענו שנביאים שביניהם תיקנו שיהיו אומרים הלל על כל פרק וצרה, והלא אף כל התנאים מודים שאמרו ישראל הלל על כל צרה שבאה עליהם. ולכך ביאר הרשב"ם, שהתנאים בברייתא אכן נחלקו מי אמר ראשונה את ההלל כפי שקיבלו מרבותיהם.

ובראש משביר (נרש"י ד"ה יהושע) יישב דעת **רש"י**, שחכמים סברו שלא משה וישראל אמרו את ההלל, אלא נביאים שביניהם תיקנוהו.

הרי ספר תהלים נתחבר על ידי עשרה זקנים

שם. דקדק **המהרש"א** (מ"ח ד"ה אמרו) כיצד יתכן שחיברו יהושע או דבורה את ההלל, והלא מבואר במסכת בבא בתרא (יד:) שדוד כתב את ספר התהלים על ידי עשרה זקנים, אדם הראשון, מלכי צדק, אברהם, משה, הימן, ידותון, אסף, ושלשה בני קרח, וא"כ כיצד יהושע או דבורה חיברו את ההלל, והרי לא היו מעשרה זקנים. וביותר קשה על שיטות התנאים שנקטו שחזקיה, או חנניה מישאל ועזריה, או מרדכי ואסתר חיברו את ההלל, והרי היו זמן רב לאחר דוד. אמנם כתב שלפירושו של **רש"י** מתיישבת קושייתו, לפי שהתנאים אינם חולקים זה על זה, אלא באו לפרש מי הוסיף לומר את ההלל, וכולם מודים שגם משה שהיה מעשרה זקנים חיבר את ההלל.

והמלבי"ם (הקדמה למהליס) הקשה כעין קושיית המהרש"א, כיצד יתכן שחיבר חזקיה את ההלל, והלא כבר נתחבר ספר התהלים על ידי עשרה זקנים. ויישב, שאמנם חיברו העשרה זקנים את כל מזמורי התהלים, אך מקצתם היו טמונים וגנוזים עד שבאו נביאים אחרים ואמרום בגלוי לכל, וחזקיה המלך אמר מזמורי ההלל ראשונה בגלוי[פא].

כנגד מלכי כנען ושרי מעלה

שם. ביאר **הבן יהוידע** (ד"ה הנ"ל) שכפלו ישראל תפילתם 'לא לנו ה' לא לנו' כנגד שלשים ואחד מלכי כנען כמנין ל"א, וכנגד שלשים ואחד שרי מעלה של מלכי כנען, וזהו שהתפללו 'לא לנו', ששלשים ואחד מלכי כנען ושריהם יהיו לנו, כלומר בידינו.

רמז הכתוב להלל של דבורה וברק

דבורה וברק אמרוהו בשעה שעמד עליהם סיסרא. ביאר **בפנים מסבירות** (ד"ה רבי) שרמז הכתוב (תהלים קטו ג) 'ואלהינו בשמים כל אשר חפץ עשה' על דבורה וברק, ששנינו להלן (קיח:) שכוכבי השמים נלחמו עם סיסרא, וזהו שנאמר 'ואלהינו בשמים כל אשר חפץ עשה', שסייע ה' לדבורה וברק במלחמתם עם סיסרא על ידי כוכבי השמים.

רמז הכתובים להלל של חזקיה וסיעתו

חזקיה וסייעתו אמרוהו בשעה שעמד עליהם סנחריב. כתב **הפנים מסבירות** (ד"ה ר"ח) שנרמז הלל של חזקיה בפסוקי ההלל (תהלים קטו ד - ח) 'עצביהם כסף וזהב מעשה ידי אדם, פה להם ולא ידברו, עינים להם ולא יראו, אזנים להם ולא ישמעו, אף להם ולא יריחון, ידיהם ולא ימישון, רגליהם ולא יהלכו, לא יהגו בגרונם, כמוהם יהיו עושיהם כל אשר בוטח בהם'. שהנה נחלקו בסנהדרין (צה:) כיצד נהרגו חיילותיו של סנחריב, רבי אליעזר אומר שנהרגו מידו של מלאך ה', ויש אומרים שנשף מלאך ה' בחוטמם ומתו, ורבי יצחק נפחא אמר ששמעו באזניהם שירת חיות הקודש ומתו. ומעתה נמצא שלדעת רבי יצחק נפחא רימז הכתוב 'אזנים להם ולא ישמעו' להלל של חזקיה, שהודה לה' על מיתת חיילי סנחריב מכח שמיעת שירת החיות באזניהם, במידה כנגד מידה על שעבדו לאלילים אשר אינם שומעים באזניהם. ולמאן דאמר שמתו על ידי שנשף מלאך ה' בחוטמם רימז הכתוב 'אף להם ולא יריחון' על הלל של חזקיה, שמתו חייליו של סנחריב באפם במידה כנגד מידה על שעבדו לפסילי עבודה זרה שאף להם ולא יריחון. ולרבי אליעזר רמז הכתוב 'ידיהם ולא ימישון' להלל של חזקיה, על שמתו חיילותיו של סנחריב מיד המלאך, כמידתם שעבדו לאלילים

עז. **ועל** פי זה פירש את נוסח התפילה 'ויכסו מים צריהם אחד מהם לא נותר, על זאת שיבחו אהובים ורוממו לאל, ונתנו ידידים זמירות שירות ותשבחות', והיינו שבשעה שטבעו המצריים אמרו רק האהובים והידידים הלל. אך 'על שפת הים יחד כולם הודו', כלומר, שירת הים אמרו כל ישראל על שפת הים, כשראו את מצרים מתים על שפת הים.

עח. **בפירושי** סידור התפילה לרוקח (סי' קיח) כתב שהתיבות 'לא לנו ה' לא לנו כי לשמך תן כבוד על חסדך ועל אמתך' עולות בגימטריא כמנין 'משה וישראל הם אמרוהו כשעמדו על ים סוף'.

עט. **וראה** באיי הים (ד"ה נשמה) שהעיר שהלא נצטוו ישראל במצרים על דם פסח ודם מילה כדי שבזכותם יגאלו ויקרע להם הים, וכיצד אמרו ישראל שאין להם שום זכות, וראה מה שכתב לפרש באופן אחר.

פ. **כפי** שמצינו במסכת עבודה זרה (ד:) שבשעה שעוסק הקב"ה בתורה אינו עושה לפנים משורת הדין משום שנאמר בה אמת.

פא. **ובדרך** הפשט יישב שכמה מזמורים נתחברו לאחר דוד עד עזרא שאז נסתם חזון הנבואה. ובהערות (להגרי"ח, ד"ה חזקיה) יישב, שאמנם דוד חיבר את ההלל בספר התהלים, אבל חזקיה וסיעתו אמרו תחילה את ההלל בתורת שבח על הנס.

אשר ידים להם ולא ימישון. וזה שסיים הפסוק ואמר 'כמוהם יהיו עושיהם כל אשר בוטח בהם', והיינו, שעובדיהם ימותו כפי שעבדו לפסילי עבודה זרה.

רמז הכתוב לנס הצלת חנניה מישאל ועזריה

רבי עקיבא אומר חנניה מישאל ועזריה אמרוהו בשעה שעמד עליהם נבוכדנצר הרשע. פירש הפנים מסבירות (ד"ה ר"פ) שעמד נבוכדנצר הרשע על חנניה מישאל ועזריה ותבעם להשתחוות לצלם הזהב, כנאמר (דניאל ג ו) 'נבוכדנצר מלכא עבד צלם די דהב', ומשסירבו לדבריו השליכם לכבשן האש. וכנגד זה נאמר (תהלים קטו ד) 'עצביהם כסף וזהב מעשה ידי אדם', והיינו צלם הזהב שעשה נבוכדנצר. וכנגד נס הצלתם נאמר (שם שם ט), 'ישראל בטח בה' עזרם ומגינם הוא', שכן חנניה מישאל ועזריה יצאו בשלום מכבשן האש מכח בטחונם בה'.

הקדמת הקטנים לגדולים כנגד מחשבת המן

רבי יוסי הגלילי אומר מרדכי ואסתר אמרוהו בשעה שעמד עליהם המן הרשע. ביאר **הפנים מסבירות** (ד"ה ר"פ), שאמרו מרדכי ואסתר 'יברך ירא' ה' הקטנים עם הגדולים' (תהלים קטו יג) כנגד רצונו של המן להמית תחילה את הקטנים, ולאחר מכן את הגדולים כמבואר במדרש (שמ"ר ז יג)[פב], ועל כן הקדימו את 'הקטנים' לפני 'הגדולים'.

הרי אין אומרים הלל על נס שנתחולל לארץ

שם. מבואר במסכת מגילה (יד.) שלא תיקנו חכמים לומר הלל בפורים, לפי שאין אומרים הלל על נס שאירע בחוצה לארץ משנכנסו ישראל לארץ, והתקדשה יותר משאר הארצות[פג]. והקשה **אוצר החכמה איתן** (ד"ה רע"פ), כיצד חנניה מישאל ועזריה, או מרדכי ואסתר אמרו הלל על גאולתם, והלא אין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ. ויישב, שסברו רבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי שכשחרב בית המקדש הראשון בטלה קדושת הארץ, ואינה קדושה מאשר שאר הארצות, ועל כן ניתן לומר הלל אף על נס שבחוצה לארץ.

כיצד אמרו הלל בעודם עבדים

שם. נחלקו האמוראים במסכת מגילה (יד.) מדוע לא תיקנו לומר הלל בפורים, רבי חייא בר אבין בשם רבי יהושע בן קרחה ביאר שהטעם הוא משום שאין אומרים הלל על נס שאירע בחוצה לארץ משנכנסו ישראל לארץ. ורב נחמן ביאר משום שקריאת המגילה נחשבת כאמירת ההלל. ורבא ביאר משום שעדיין אנו עבדי אחשורוש, ואיננו יכולים לומר 'הללו עבדי ה'' (תהלים קיג א). ופסק **הרמב"ם** (מגילה פ"ג ה"ו) כרב נחמן שקריאת המגילה היא כהלל. וכתב **המאירי** (מגילה יד. ד"ה דגר), שנמצא לפי טעמו של רב נחמן שהשוהה במקום שאין בו מגילה צריך לקרוא את ההלל, שהרי אינו קורא את המגילה הנחשבת כהלל. וכתב, שאע"פ שלפי טעמו של רבא אין אומרים הלל על נס פורים משום שלא נגאלו מעבדותם, מכל מקום טעמו של רב נחמן נראה עיקר.

וביאר בתשובה מאהבה (שו"ת, מ"ת סי' מה) שאע"פ שבכל מקום הלכה כרבא שהיה בתרא, מכל מקום נקטו הרמב"ם והמאירי כרב נחמן, לפי שרבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי חלוקים על טעמו של רבא, שהרי לפי סברת רבא קשה כיצד אמרו מרדכי ואסתר הלל על גאולתם, והלא היו עדיין עבדי אחשורוש, וכן קשה כיצד אמרו חנניה מישאל ועזריה הלל בעודם עבדי נבוכדנצר, אלא מוכח שאע"פ שלא נגאלו מעבדות לחירות, אמרו את ההלל על גאולתם ממות לחיים. ולפיכך ההלכה כרב נחמן לפי שטעמו מתיישב כפי כל התנאים. אך אין להקשות מדברי רבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי על רבא, שכן רבא עצמו נקט כשאר התנאים שבסוגייתנו.

אך תמה **השיבת ציון** (שו"ת, סי' כג), כיצד נחלק רבא על רבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי, והלא אין לדבריו כל ראיה משאר התנאים, **שהרי רש"י** (ד"ה יהושע) ביאר שאין התנאים שבברייתא חולקים זה על זה, אלא כל אחד מוסיף על דברי חבירו, וא"כ נמצא שכולם מודים לסברת רבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי שחנניה מישאל ועזריה ומרדכי ואסתר אמרו את ההלל בעודם עבדים. ואפילו לפירושו של **הרשב"ם** (ד"ה יהושע) שחלוקים התנאים זה על זה, מכל מקום הטעם שנחלקו שאר התנאים על רבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי אינו מטעמו של רבא, שהרי כמו כן נחלקו האם משה וישראל אמרוהו או דבורה וברק אע"פ שנגאלו מעבדות לחירות ולא היו עבדים כלל, ומוכח שלא נחלקו מחמת טעמו של רבא אלא כל אחד נקט כפי שקיבל מרבו, וכיון שכן קשה כיצד נקט רבא סברא שרבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי חלוקים עליה, ואילו משאר התנאים אין הכרע לסברתו.

ולכן כתב לבאר, שמה שאמר רבא שאין ראוי לומר הלל כשלא היתה הגאולה מעבדות לחירות, הוא דווקא לגבי חיוב הלל לדורות הבאים, והיינו, שלא תיקנו חכמים לומר הלל לדורות אלא כשנושעו ישראל בשלימות ונגאלו אף מעבדות לחירות, אבל כשלא נגאלו אלא ממות לחיים ונותרו עדיין עבדים, לא תיקנו חכמים לומר הלל בדורות הבאים. אולם אותו הדור שנגאל ממות לחיים בודאי צריך לומר הלל על גאולתו ממות לחיים, אע"פ שלא נגאל מעבדות לחירות, ולכך חנניה מישאל ועזריה ומרדכי ואסתר אמרו הלל אף בעודם עבדים על גאולתם ממות לחיים, וכיון שכן נמצא שטעמו של רבא מתיישב כפי כל דעות התנאים[פד].

חתימה מעין פתיחה משום שהיתה חביבה בעיני דוד

אמר רב חנין בר רבא הכל מודים בתהלת ה' ידבר פי ויברך כל בשר שם קדשו לעולם ועד (הללויה) הללויה דבתריה ריש פירקא. ביאר **המהרש"א** (מ"פ ד"ה הכל) שהטעם שכולם מודים שהפסוק (תהלים קמה כא) 'תהלת ה' ידבר פי' אינו מסיים בתיבת 'הללויה', לפי שראש המזמור פותח ב'תהלה לדוד', ועל כן מסתבר שאף מסיים בלשון תהלה, ולא בהללויה, ששנינו במסכת ברכות (י.) שכל פרשה שהיתה חביבה על דוד פתח בה באשרי וסיים בה באשרי, וביארו **התוספות** (ד"ה כל), שלאו דווקא פתח באשרי וסיים באשרי, שהרי לא מצינו רק מזמור אחד הפותח באשרי וחותם באשרי, אלא כל מזמור שהיה חביב בעיניו חתמו דוד כעין פתיחתו, כגון מזמור תהלה לדוד, שפותח בתהלה ומסיים בתהלת ה' ידבר פי.

אין אומרים הללויה על אבידת רשעים

רשע יראה וכעס שניו יחרק ונמס תאות רשעים תאבד הללויה דבתריה ריש פירקא. ביאר **המהרש"א** (מ"פ ד"ה הכל) שהדין נותן שאינו חותם ב'הללויה' מאחר שדיבר הפסוק על אבידת הרשעים, ושנינו במדרשות[פה] שלכך אין אומרים הלל בשביעי של פסח לפי שנטבעו בו המצרים, וא"כ הוא הדין שאין ראוי לומר 'הללויה' על אבידת הרשעים[פו], אלא תיבת 'הללויה' היא ראש מזמור הבא[פז].

כי טוב נתינת טעם להללויה

ושעומדים בבית ה' הללויה דבתריה ריש פירקא. ביאר **המהרש"א** (מ"פ ד"ה הכל) שאילו היתה תיבת 'הללויה' שייכת לסוף הפסוק (תהלים קלה ג) 'שעומדים בבית ה'', לא היה מתפרש כראוי הפסוק הבא 'כי טוב ה' זמרו לשמו כי נעים', שהרי הלשון 'כי טוב' הוא נתינת טעם לנאמר לפניו, וכיצד יתכן שיהא תחילת פסוק. ולכן כולם מודים שתיבת 'הללויה' שייכת לפסוק 'כי טוב ה'', ועל כך אמר הפסוק שראוי להלל לה' כי טוב הוא.

האם הללויה כי טוב ה' הוא ראש מזמור או תחילת פסוק

שם. התוספות (ד"ה ג) דייקו מלשון הגמרא 'ושעומדים בבית ה' הללויה דבתריה ריש פירקא', שהפסוק (תהלים קלה ג) 'הללויה כי טוב ה'' הוא ראש מזמור. וכתב **המהרש"א** (מ"פ ד"ה הכל), שכן היה בספרי התהלים בזמן הגמרא, אבל בספרים שלפנינו הוא אינו ראש פרק, אלא תחילת פסוק.

והיעב"ץ (גמוס' שם) כתב לפרש, ששמא אף כוונת הגמרא שהוא תחילת פסוק, והשמיעה שאין 'הללויה' סוף הפסוק הקודם. ומה שנקטה 'ריש פירקא' אינו בדווקא, אלא כוונתה לראש פרק, ונקטה 'פירקא' אגב שנקטה לעיל 'פירקא'.

מנין מזמורי תהלים

שם. נתבאר בשם **התוספות** שהפסוק 'הללויה כי טוב ה'' הוא ראש מזמור, ועל פי זה העלו, ששני הפסוקים שלפניו שייכים למזמור הקודם, ואינם מזמור בפני עצמו, לפי שלא מצינו מזמור בן שני פסוקים[פח]. ועוד, שאם היה מזמור בפני עצמו, הרי נמצא שיש מזמור נוסף על מנין מזמורי התהלים, ושנינו במדרש (מסכת סופרים פט"ז ה"ח) שמאה וארבעים ושבעה מזמורים יש בספר תהלים

פב. כאמור שם ש'מיד כעס המן הרשע ואמר אין אני שולח ידי תחלה אלא באלו התינוקות'.

פג. והיינו לדעת רבי חייא בר אבין בשם רבי יהושע בן קרחה, וראה בענין זה בדיבור הבא.

פד. וראה שם שדן בארוכה האם הלכה כרבא או כרב נחמן רבו, והכריע מספק שאין לומר הלל בפורים גם מי שאינו קורא את המגילה. **פה. שבלי הלקט** (סי' קעד) בשם מדרש הרנינו, פסיקתא דרב כהנא (נספחים ג), וילקוט שמעוני (למור רמז תרנד). וכעין זה מבואר במסכת מגילה (י:) 'מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה'. **פו. והצל"ח** (ברכות ט: ד"ה ק"ג, ובמהדורת פיסגות הוצ' על דף נג.) הביא לתמוה בשם חותנו ר' לייב פישלס, שמשמע מדברי המהרש"א, שהאמוראים בסוגייתנו מודים לטעם המדרשות, ותמוה, שהרי המהרש"א עצמו במסכת ברכות (מ"פ ט: ד"ה נמצלמן) דחה טעם זה והוכיח שהגמרא חולקת על טעם זה, שהרי שנינו בברכות (שם) שלא אמר דוד הללויה עד שראה במפלתן של רשעים, ומבואר שמותר לומר שירה על מפלתן של רשעים. ועוד הקשה המהרש"א על טעם זה, שבמסכת ערכין (י:) מבואר טעם אחר שאין אומרים הלל ביום אחרון של פסח משום שאין ימי פסח חלוקים בקרבנותיהם. ובטעמי המנהגים (סי' קמה קונטרס מחרון מות יח) העיר על המהרש"א, שהפסוק 'תאות רשעים תאבד' אינו עוסק באבידת הרשעים אלא בתאוה של הרשעים שהיא תאבד.

פז. וכן כתב הפנים מסבירות (ד"ה הכל), והעיר, שלפי זה צריך לומר שאף 'הללויה' האמור בפסוק (תהלים קד לה) 'יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה' שייך לראש הפרק הבא ואינו שייך לסוף הפסוק, משום שעוסק במפלת הרשעים. אמנם כתב לפרש על פי המבואר בברכות (י.) שאין כוונת הכתוב שיתמו האנשים החוטאים, אלא יתמו החטאים והעוונות עצמם, ולכך אותו 'הללויה' שייך לסוף הפסוק, מאחר שאינו עוסק במפלת החוטאים. **פח. ביאר**

כנגד שנותיו של יעקב, אלא צריך לומר ששני הפסוקים הללו הם מהמזמור הקודם[פט].

והקשה המהרש"א (נמוק' שם) שהרי מזמור 'הללו את ה' כל גויים' (תהלים קיז א) הוא בן שני פסוקים בלבד. ויישבו **האחרונים**[צ], שאכן לדעת התוספות אין המזמור 'הללו את ה' כל גויים' מזמור בפני עצמו, אלא שייך למזמור שלפניו או של אחריו[צא].

ובנחלת יעקב (על מסכת סופרים, שם) **ובתשובה מאהבה** (שו"ת, מ"מ סי' קיח) הוסיפו להעיר, שהרי בספר תהלים שלפנינו ישנם מאה וחמישים מזמורים, ואף אם נאמר כדברי הגמרא בברכות (ט:) שמזמורי 'אשרי האיש' ו'למה רגשו' הם מזמור אחד, מכל מקום עדיין יש קמ"ט מזמורים. ויישב התשובה מאהבה, שכשם ש'אשרי האיש' ו'למה רגשו' הם מזמור אחד, כך היתה קבלה בידי הגמרא שישנם מזמורים נוספים שמצטרפים למזמור אחד[צב].

והנודע ביהודה (הו"ד בתשובה מהכתב שם) יישב, שכיון שלדעת התוספות אין מזמור בן שני פסוקים, על כן מזמור 'הללו את ה' כל גויים' אינו מזמור בפני עצמו אלא חלק מהמזמור שלפניו, ונמצא שנתמעט ממנין המזמורים מזמור אחד. ולפי דברי רב אחא בר יעקב מתחיל הלל הגדול מהפסוק (תהלים קלה ד) 'כי יעקב בחר לו' וגו' עד מזמור 'על נהרות בבל', ואילו הפסוקים שלפניו שייכים למזמור הקודם, ונמצא מזמור נוסף נתמעט ממנין המזמורים, ואילו 'אשרי האיש' ו'למה רגשו' הם מזמור אחד, ונמצא שנתמעט מזמור שלישי, הרי לנו קמ"ז מזמורים כדעת המדרש[צג].

אוהל יוסף 19/06/2018

המקראות הקודמים היו ידועים לכולם

קראי מוסיפין אף את אלו. ביאר **בהגהות רא"מ הורוויץ** (ד"ה קראי) שהפסוקים הקודמים היו ידועים לכולם אף לאלו שאינם בעלי מקרא, מפני שרגילים לאומרם בפסוקי דזמרה ובתפילת הלל. ולכך לא הוצרכו בעלי קראי להוסיף אלא פסוקים אלו.

אין אומרים הללויה על אבידת רשעים

מנחל בדרך ישתה על כן ירים ראש הללויה דבתריה ריש פירקא. ביאר **המהרש"א** (מ"מ ד"ה הכא) שכיון שפסוק זה עוסק באבידת הרשעים על כן מודים כולם שלא נאמר בו 'הללויה', שהרי אין אומרים הלל על מפלתן של רשעים. אלא תיבת 'הללויה' היא ראש הפרק הבא[צד].

קיז:

המסקנא בענין הללויה

ונימא עד הללויה שבצאת ישראל קשיא. בפסקי הריא"ז (ה"ג סוף כג) כתב שתיבת 'הללויה' האמורה בהלל או בשאר מזמורים מוטלת בספק האם שייכת לסוף הפרק או לתחילת הפרק הבא, ולפיכך נוהגים הסופרים לכותבה בין שתי הפרקים.

אולם בספר קשות מיושב (ד"ה רג) הביא שבנוסחת הספרים שלפנינו נכתבת תיבת 'הללויה' בסוף הפרק כדעת רב חסדא[א], וכן אנו מסיימים באמירת ההלל. והקשה, שמאחר שסתירת הברייתות אינה מיושבת כראוי לדעת רב חסדא ורבה בר רב הונא, משמע שאכן נחלקו הברייתות האם 'הללויה' הוא ראש הפרק או סוף הפרק הקודם, וממה שנקטה משנתנו (לעיל קטז:) כלשון הברייתא הראשונה 'בית שמאי אומרים עד אם הבנים שמחה', משמע שסברה כרבה בר רב הונא ש'הללויה' הוא ראש הפרק הבא, ובכל מקום ההלכה כשיטת המשנה, וא"כ מדוע נהגו לכתוב 'הללויה' בסוף הפרק.

טעם המנהג לחתום במערבית צור ישראל וגואלו

אמר רבא קריאת שמע והלל גאל ישראל. מבואר מדברי רבא שצריך לחתום בברכת קריאת שמע 'גאל ישראל' בלשון עבר, לפי שמודים בה על גאולת מצרים שעברה. **והקשו הב"ח** (מו"מ סי' סו ס"ה), **והט"ז** (מו"מ סי' סו סק"ו) **בשם הרופא מהר"ר שלמה**, כיצד נוהגים לחתום בליל יום טוב בפיוט מערבית [בברכת קריאת שמע] 'מלך צור ישראל וגואלו' בלשון הוה, והרי מבואר בסוגייתנו שצריך לחתום ברכת קריאת שמע בלשון עבר כנגד הגאולה שעברה[ב].

ועוד הקשה **הט"ז** על המבואר בירושלמי (ברכות פ"ה ה"ו), שצריך לומר בברכת אמת ויציב 'צור ישראל וגואלו', והלא מבואר בסוגייתנו שצריך לומר בלשון עבר. וכמה דרכים נאמרו בדבר:

א. **הט"ז** תירץ, שבאמת אפשר לומר 'גואל ישראל' בלשון הוה אף בברכת קריאת שמע, לפי שלשון הוה כולל הן עבר והן עתיד כמבואר **ברש"י** (לעיל ו ה), ולא מיעט רבא אלא שאין לומר בתפלה 'גאל ישראל' בלשון עבר, אבל בברכת קריאת שמע מותר לומר אף בלשון הוה, ומשום כך נהגו לחתום במערבית 'צור ישראל וגואלו'.

ב. **המגן אברהם** (סי' רלו סק"ן המימן) יישב על פי המבואר **ברש"י** (ברכות יג. ד"ה שלמד), שברכת 'אמת ויציב' של שחרית היא שבח והודיה על החסדים שנעשו עם אבותינו בגאולת מצרים וקריעת ים סוף, אבל ברכת 'אמת ואמונה' בערבית נאמרת אף על הגאולה העתידה לבוא, שאנו מצפים שיקיים לנו ה' הבטחתו לגואלנו מיד המלכים ומיד העריצים. ולכך ניתן לחתום ברכת קריאת שמע של מעריב בלשון הוה, לפי שכוללת גם את הגאולה העתידה[ג].

ג. **הבכור שור** (ד"ה שלמד) כתב ליישב, שממסקנת הגמרא להלן מתבאר שחזר בו רבא מסברתו, ומודה שאפשר לחתום ברכת קריאת שמע אף בלשון הוה. שכן בהוה אמינא סבר רבא שצריך לחתום ברכת קריאת שמע ב'גאל ישראל' אע"פ שמתפללים בה על העתיד כגון 'צור ישראל קומה ישראל', ואף מוזכרת בה גאולה העתידה כגון 'כי פדה ה' את יעקב' (ירמיה לא י), לפי שעיקר הברכה מיוסדת על הגאולה שעברה. וסבר רבא כשיטתו להלן שצריך לחתום בתפילת שבת 'מקדש ישראל' משום כבוד הציבור, אע"פ שלעיתים נאמרת ביחידות, לפי שבעיקרה נאמרת בציבור.

אולם במסקנת הגמרא מבואר שחזר רבא מסברתו, והודה לזקני פומבדיתא שחותמים בתפילת שבת 'מקדש השבת', ולא חוששים לכבוד הציבור לפי שלפעמים נאמרת ביחידות, ואין הולכים אחר עיקר תקנתה. וא"כ הוא הדין שאפשר לחתום ברכת קריאת שמע בלשון הוה, משום שנזכרים בה אף בקשות על העתיד, אף על פי שעיקרה מיוסדת על גאולת מצרים[ד].

ד. **הדגול מרבבה** (סי' סו סק"ז) תירץ, שלא אמר רבא אלא שאין לחתום ברכת קריאת שמע והלל ב'גואל ישראל' אע"פ שהוא לשון הוה, משום שמשמעותו נוטה יותר כלפי הגאולה העתידה, ואילו בברכת קריאת שמע והלל אנו מודים

החתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' רס) שדווקא בתהלים לא מצינו מזמור משני פסוקים, אבל בתורה מצינו פרשה בת שני פסוקים, כגון פרשת 'וביום השבת שני כבשים' (במדבר כח ט). **פט. ועל** פי דבריהם יישבו מה ששנינו להלן (קיח.) שרב אחא בר יעקב התחיל לומר הלל הגדול מהפסוק (תהלים קלה ד) 'כי יעקב בחר לו יה', והטעם משום שפסוק זה הוא תחילת המזמור כמבואר בסוגייתנו, אבל אילו היה מתחיל המזמור בפסוק 'הללויה הללו את שם ה'' [כמו שהוא לפנינו] לא היה מתחיל לומר מאמצע המזמור. ותמה המהרש"א (נמוק' שם, ס"ד ד"ה), שהרי אף לפי סוגייתנו אין הפסוק 'כי יעקב' ראש המזמור, אלא הפסוק שלפניו 'הללויה כי טוב ה'', ויישב הזרע אברהם (נמוק' שם), שאכן לא התחיל רב אחא בר יעקב לומר מהפסוק 'הללויה כי טוב' אע"פ שהוא ראש מזמור, משום שאינו שיר והודיה לה' אלא רק ציווי להודות ולהלל להשי"ת בעבור שטוב לזמר לשמו, ולכך החל לומר מהפסוק 'כי יעקב בחר לו יה'' שהוא שבח לה'. ומכל מקום התוספות הביאו ראיה לדבריהם ממנהגו של רב אחא בר יעקב, שאילו היו שני הפסוקים הראשונים תחילת המזמור, לא היה רב אחא בר יעקב מתחיל הלל הגדול בפסוק 'כי יעקב בחר לו יה', שהוא הפסוק הרביעי שבמזמור, ומדלג שלשת פסוקים הראשונים, אע"פ שהם רק הוראה וזירוז להודות לה', לפי שאין ראוי להתחיל מאמצע המזמור. אלא מוכח ששני הפסוקים הראשונים שייכים למזמור הקודם, ומתחיל מזמור קל"ה בפסוק 'הללו יה כי טוב ה'', ונמצא שרב אחא בר יעקב לא דילג אלא פסוק אחד בלבד, ואינו נחשב כאמצעו של מזמור. והשדה יצחק (נמוק' ד"ה העומדים) והגנזי יוסף (ד"ה מכי) יישבו, שבאמת התחיל רבי אחא בר יעקב לומר מ'הללויה כי טוב ה'', והגמרא (להלן קיח.) נקטה את הפסוק 'כי יעקב' רק לסימן היכר שמדובר במזמור קל"ה, לפי שאילו היתה נוקטת 'הללויה כי טוב' היה מקום לטעות שכוונתה לפסוק (תהלים קמז ו) 'הללויה כי טוב זמרה'. ולא רצתה הגמרא להאריך בלשונה ולהוסיף בלשון הפסוק, אלא נקטה את הפסוק הבא אחריו לסימן היכר. **צ. קמח** פסח, גנזי יוסף (נמוק' שם), **תשובה מאהבה** (שו"ת, מ"מ סי' קיח) בשם הנודע מיהודה, וכן כתב המנחת שי בהקדמתו לתהלים שמצא בספר קדמון שמזמור 'הללו את ה' כל גויים' אינו מזמור בפני עצמו, אלא שייך למזמור שלפניו. **צא. וכתב** בקמח פסח שאין ספרי התהלים שבידינו מדויקים. ובחידושי רבי עקיבא איגר (שבת נה: נמוק' ד"ה מעבירים) מבואר, שהמסורת שלנו מחולק בזה עם הש"ס, וראה שם דוגמאות רבות לכך. **צב. וכן** מבואר בקרבן העדה (ירושלמי שבת פט"ו ה"ד קמ"ו). **צג. והמנחת** שי בהקדמתו לתהלים (ד"ה מפקינן) יישב כעין זה, שמזמור 'הללו את ה' כל גויים' אינו מזמור בפני עצמו, אלא שייך למזמור שלפניו. וכן מזמור 'לא לנו ה' לא לנו' (תהלים קטו א) בכמה ספרים הוא חלק מהמזמור שלפניו ואינו מזמור נוסף, וכן מזמורי 'אשרי האיש' ו'למה רגשו' הם מזמור אחד, ונמצא שנתמעטו שלשה מזמורים, וישנם קמ"ז מזמורים כדברי המדרש. וראה בשיירי קרבן (ירושלמי שבת פט"ו ה"ו) ובנחלת יעקב (על מסכת סופרים, פט"ז ה"ו) יישובים נוספים. **צד. וראה** שם עוד בטעם הדבר שכולם מודים בפסוק 'ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם תהלתו עומדת לעד' שהללויה הוא תחילת הפרק הבא, לפי שראוי לסיים ב'תהלתו עומדת לעד' כעין הלשון בראש המזמור. **א. וכן** מבואר במהרש"א (מ"מ ד"ה הכא) שנהגו הסופרים כרב חסדא. **ב. ואמנם** כתבו השערי תשובה (סי' סו ס"ק יג) והמשנה ברורה (שם ס"ק לג) שמחמת קושיא זו נוהגים אנשי מעשה לומר גם במערבית 'גאל ישראל'. **ג. והעיר** המחצית השקל (סי' לו), שהרי התוספות (ברכות יג. ד"ה להגיד) לאחר שהביאו דברי רש"י שברכת אמת ואמונה מיוסדת גם על הגאולה העתידה, כתבו שמכל מקום חוזרים להזכיר בסופה גאולת מצרים כדי לסמוך ל'גאל ישראל' מעין הברכה, הרי מבואר שגם בברכת אמת ואמונה צריך לחתום בגאל ישראל בלשון עבר [שכן אע"פ שנאמרת גם על הגאולה העתידה, מכל מקום עיקרה היא על גאולת מצרים שעברה. פרי מגדים (מ"מ סי' לו - רמשב הפימן) על פי דברי הפרישה (שם סוס ה)], ועל כן צריך לחותמה בלשון עבר. ובארץ החיים (ברכות יד: ד"ה עולה) כתב ליישב כעין המגן אברהם, שבאמת מעיקר הדין אפשר לחתום ברכת 'אמת ואמונה' ב'גואל ישראל', משום שנאמרת אף על הגאולה העתידה, אלא שלא רצו חכמים לשנות מטבע ברכה של ערבית משל שחרית, ועל כן תיקנו לחותמה ב'גאל ישראל' כמו בשחרית, ומשום כן צריך לחזור להזכיר בסופה גאולת מצרים, כדי לומר מעין חתימה סמוך לחתימת הברכה. משא"כ בפיוט מערבית שנהגו להוסיף בקשות על העתיד סמוך לחתימה, אי אפשר לחתום בה 'גאל ישראל' בלשון עבר, אלא בלשון הוה כפי שאפשר מעיקר הדין לחתום לעולם בברכת 'אמת ואמונה' בלשון הוה. ומה שאמר רבא בסוגייתנו שצריך לחתום ברכת קריאת שמע ב'גאל ישראל', הוא דווקא בשחרית או בערבית כשנאמרת כפי שתיקנו חז"ל, ולא באופן שמוסיפים בה סמוך לחתימתה בקשות על הגאולה העתידה. וראה עוד במגן גבורים (מלוקט המגן סי' סו ס"ק יג) שהעיר על יישוב המגן אברהם, שעדיין אין מתיישבים דברי הירושלמי שאף בשחרית צריך לומר 'צור ישראל וגואלו'. **ד. אמנם** העיר במגן גבורים (מלוקט המגן סי' סו ס"ק יג) שהרי מבואר בטור (סי' רלו) שהלכה כדברי רבא שחותמים בברכת קריאת שמע 'גאל ישראל'.

על גאולת מצרים שעברה. אולם הלשון 'צור ישראל וגואלו' אינו נוטה יותר כלפי הגאולה העתידה, אלא מתפרש אף על הגאולה שעברה, ולפיכך יכולים לחתום ברכת קריאת שמע ב'צור ישראל וגואלו' אף על פי שהוא לשון הוה.

ה. החקרי לב (מו"ח מ"ב סי' עג עמ' קנז:) **יישב** שהלשון 'גואלו' אינו תפילה ותחינה שיגאלנו ה', אלא הוא שם תואר שגואל ה' את עמו ישראל, ואין נופל שם תואר אלא על שם העבר, שכיון שכבר גאלנו בעבר נקרא בתואר 'גואלו', כמו שאין חל תואר 'מלך' על האדם העומד למלוך, אלא למי שכבר מלך. ולכך אפשר לחתום ברכת קריאת שמע בלשון 'צור ישראל וגואלו' מאחר והוא מורה על העבר. משא"כ הלשון 'גואל ישראל' הרי הוא לשון בקשה ותחינה על העתיד, ולפיכך אין ראוי לאומרו כי אם בתפילה[ה].

הטעם שנחתמת הברכה שלאחר הלל בגאל ישראל

שם. מבואר בגמרא שהברכה שלאחר מקצת ההלל בליל פסח, נחתמת ב'גאל ישראל' בלשון עבר, לפי שהיא שבח והודיה על גאולת ישראל שעברה. והקשה **בקול הרמ"ז** (פ"י מ"ו), הלא הטעם שברכת הגאולה נחתמת בברכה, הוא משום שמוסיפים בה דברי בקשה וריצוי כדברי רבי עקיבא במשנתנו (לעיל קטז:), וא"כ ראוי לחותמה ב'גואל ישראל' כנגד הגאולה העתידה. ויישב, שכיון שעיקר הברכה מיוסדת על גאולת מצרים שעברה, על כן נחתמת ב'גאל ישראל' בלשון עבר.

הזכרת הגאולה העתידה סמוך לחתימה

שם. הקשו **הראשונים**[ו], כיצד אומרים בברכה שלאחר הלל סמוך לחתימתה, 'ונודה לך שיר חדש על גאולתנו ועל פדות נפשנו', והיינו, שנודה לעתיד לבוא על הגאולה העתידה, והלא צריך לומר מעין חתימה סמוך לחתימה כמבואר לעיל (קד.), ואילו חתימת הברכה היא על גאולת מצרים שעברה, וכיצד מבקשים לפניה על הגאולה העתידה. ונאמרו כמה יישובים בדבר:

א. כמה מהראשונים[ז] **יישבו**, שאמנם הנוסח 'ונודה לך שיר חדש על גאולתנו' הוא על הגאולה העתידה, אך הנוסח 'ועל פדות נפשנו' פירושו, שנודה לעתיד לבוא על גאולת מצרים שעברה, וכיון שכן נמצא שמסיימים מעין החתימה סמוך לחתימה.

ב. השבלי הלקט (סי' ריח ד"ה ונודה) **יישב**, שהשם גאולה כולל הן גאולה שעברה והן גאולה העתידה לבוא, ועל כן אף הגאולה העתידה לבוא הרי היא מעין חתימה של הגאולה שעברה.

ג. החקרי לב (מו"ח מ"ב סי' עג עמ' קנז.) **יישב**, שלעולם אין צריך לחתום ממש מעין החתימה, אלא די שדומה מעט לחתימה[ח], ולכך אף הבקשה על הגאולה העתידה נחשבת מעין החתימה[ט]. ולא תיקנו חכמים לחתום בלהבא כעין דברי הריצוי ובקשה, לפי שרצו לחתום כעין פתיחת הברכה העוסקת בגאולת מצרים שעברה.

טעם שחותמים בגואל ישראל בתפילה

דצלותא גואל ישראל מאי טעמא דרחמי ניהו. פירש **הרשב"ם** (ד"ה דצלותא), שבתפילה צריך לחתום ב'גואל ישראל' בלשון הוה, לפי שהיא בקשת רחמים על העתיד'. ונתבארו שלשה דרכים **בראשונים** כנגד מה נתקנה:

א. רבינו יהודה אלמדארי (הובא בקובץ שיטות קמאי עמ' כ' אות ד"ה קריית) **פירש**, שברכת גאל ישראל היא תפילה על הגאולה העתידה לבוא.

ב. רש"י ביאר במסכת מגילה (יז: ד"ה ממלמד), שברכת גואל ישראל אינה תפילה על הגאולה העתידה לבוא, שהרי מתפללים עליה בברכות אחרות[י], אלא היא תפילה שניגאל מהצרות הבאות עלינו תמיד'[יב]. וכן פירש **הארחות חיים** (סדר ליל הפסח סי' לח), שהיא בקשת רחמים שניגאל מצרת השיעבוד השורה עלינו בהוה. ביאר **במרגליות הים** (ד"ה ק"ס), שאף התפילה שנגאל מצרותינו שבהוה, נחשבת כתפילה על העתיד, ולכך אין חותמים בגאל ישראל בלשון עבר.

ג. המאירי (ד"ה תמימת גאולה) ביאר, שהיא תפילת רחמים על ההוה ועל זמן העתיד.

מקור הזכרת יציאת מצרים בקידוש

וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום כתיב הכא למען תזכור את יום וכתיב התם זכור את יום השבת לקדשו'. כגירסא שלפנינו גרסו **רבים מהראשונים**[יא], וביאר **רבינו יהונתן מלוניל** (ד"ה וכתיב), שלמדים מהגזירה שוה, שכשם שזכירה האמורה בפסח היא זכירת יציאת מצרים, כך אף בשבת צריך להזכיר יציאת מצרים[יג].

וכתב הרשב"ם (ד"ה צריך), שהשמיענו רב אחא בר יעקב שצריך להזכיר יציאת מצרים בברכת הקידוש של שבת, בין בכוס ובין בתפילה. והזכרת יציאת מצרים בשאר המועדים למדים במה מצינו מפסח[יד]. אולם **התוספות רי"ד** (תלמיד ד"ה צריך) **והר"ן** (ד"ה צריך) **כתבו**, שחיוב הזכרת יציאת מצרים בשאר המועדים למדים במה מצינו משבת[טו].

ורבינו חננאל (ד"ה וצריך) **והרא"ש** (סי' לח) גרסו, 'כתיב הכא זכור את יום השבת לקדשו, וכתיב התם למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים'[טז].

והרי"ץ גיאת (מאה שערים הלכות קידוש) כתב, שחיוב הזכרת יציאת מצרים בקידוש היום למדים מן הפסוק (דברים ה יב, טו) 'שמור את יום השבת' וגו', 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים'[יז]. וכתב הגר"י **פערלא** (על הרס"ג, עשין לג) שכן היתה גירסת הגמרא לפנינו. וביאר, שלפי גירסא זו נמצא שהפסוק 'שמור את יום השבת לקדשו' כולל אף מצות קידוש, והוסיף על כך הפסוק 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים', והיינו, שיזכיר האדם יציאת מצרים בברכת הקידוש.

אופן הדרשה לפי גירסתנו

שם. נתבאר לעיל[כ] בשם **רבינו יהונתן מלוניל** בביאור נוסח גירסתנו 'כתיב הכא למען תזכור את יום וכתיב התם זכור את יום השבת לקדשו', שלמד רב אחא בר יעקב מגזירה שוה מפסח, שכשם שנאמרה בו זכירת יציאת מצרים, כך גם בשבת צריך להזכיר יציאת מצרים[כא]. אמנם הקשו **האחרונים**[כב] מדוע נקטה הגמרא לגבי פסח 'כתיב הכא למען תזכור את יום', והרי דרך הגמרא לנקוט בלשון 'כתיב הכא' על הדבר הנלמד, ואילו בעניינו פסח הוא המלמד על שבת[כג].

ויישב בבנין שלמה (שו"ת, מ"ב סי' טז), שמצינו בכמה מקומות בש"ס שנקטה הגמרא בלשון 'כתיב הכא' על הדבר המלמד[כד].

אולם בחיים שאל (שו"ת, מ"ב סי' מג אות י) **והתהלה לדוד** (סי' רעג אות ה) **ביארו**, שלגירסתנו צריך אכן לפרש שרב אחא בר יעקב אמר שצריך להזכיר יציאת מצרים ביקידוש של פסח מגזירה שוה משבת, שכשם שצריך להזכיר

עצמו נלמד מפסח בגזירה שוה. ויישב, ששמא סבר הר"ן כדעת המגיד משנה שקידוש של ימים טובים חיובו מדרבנן, וא"כ נמצא שחיוב הזכרת יציאת מצרים בקידוש היום אינו אלא מדרבנן, והגזירה שוה נאמרה בדרך אסמכתא בעלמא, ובדרבנן אפשר שלמדים במה מצינו מדבר הנלמד בגזירה שוה. **יח. וראה** להלן בענין 'אופן הדרשה לפי גירסתנו' בחילוק בין הגירסאות. **יט. וכן** כתב האור החיים (דברים ה יב, טו). **כ. בענין** 'מקור הזכרת יציאת מצרים בקידוש'. **כא. ובדבר** שמואל (ד"ה וצריך) ביאר בדעת הרשב"ם שהפסוק (דברים טו ג) 'למען תזכור את יום צאתך' עוסק בקידוש של פסח, ואע"פ שדרשוהו בברכות (יג:) שצריך להזכיר יציאת מצרים בכל יום, מכל מקום לפי פשוטו דיבר הכתוב על זכירת יציאת מצרים בקידוש היום של פסח, ואין מקרא יוצא מידי פשוטו. וכן מתבאר מפירוש רש"י על התורה (דברים טו ג), שביאר בכוונת הכתוב 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך', שעל ידי אכילת פסח ומצה תזכור את יום צאתך, הרי מבואר שדיבר הכתוב בליל פסח. אמנם נחלקו רש"י והרשב"ם בביאור הכתוב, שלדעת רש"י ביאר הכתוב טעם מצות אכילת מצה ופסח, שעל ידיהם יזכור יום יציאת מצרים, אבל לא פירש בו שצריך להזכיר יציאת מצרים בפה. אולם הרשב"ם פירש שהפסוק לימד שצריך להזכיר יציאת מצרים בפסח. ולדעת רש"י צריך לומר שרב אחא בר יעקב למד הזכרת יציאת מצרים בקידוש של שבת מהזכרת יציאת מצרים שבכל ימות השנה. **כב. דגל יהודה** (פרי יתמו ד"ה נפ"ו), **חמדת משה** (סי' ח) ותורה תמימה (שמות כ ח הערה נד). **כג. ובתורה** תמימה **יישב**, שבאמת לא הצריך רב אחא בר יעקב להזכיר יציאת מצרים אלא בקידוש היום של פסח בלבד, שהרי סוגייתנו אינה עוסקת בדיני שבת, אלא בדיני פסח ובנוסח ההגדה והלל, והשמיענו שמלבד מה שמזכירים יציאת מצרים בליל פסח ובתפילה של פסח, צריך אף להזכיר בקידוש היום, ולמד כן בגזירה שוה משבת, שכשם שמצות זכירת שבת היא בברכת הקידוש [שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, ודרשו לעיל (קו.) זוכרהו על היין], כך זכירת יציאת מצרים בליל פסח היא בקידוש היום. וכעין זה כתב השפת אמת (הובא בתורה סי' קנד) לבאר דעת הפוסקים שלא כתבו שצריך להזכיר יציאת מצרים בתפילה כדעת הרשב"ם (ד"ה צריך), לפי שסברו שלא הצריך הכתוב להזכיר יציאת מצרים אלא בקידוש היום בליל פסח, וחכמים תיקנו להזכיר יציאת מצרים בכל קידוש של שבת ומועדות כדי להשוות כל הקידושים זה לזה, אך מן התורה אין הזכרת יציאת מצרים נוהגת אלא בקידוש היום של פסח, ולפיכך אין מזכירים בתפילת שבת יציאת מצרים. **כד. ויש** מן האחרונים שיישב, שכיון שסוגייתנו עוסקת

ה. וכעין זה תירץ בגליון הש"ס (על הירושלמי, נרכות פ"ק ה"ו) שהלשון 'גואל ישראל' הוא תפילה על להבא, אולם הלשון 'צור ישראל וגואלו' אינו תפילה על העתיד, אלא שבח שגואל ה' את ישראל מאז ומעולם. וראה בחקרי לב שיישב על פי דבריו כיצד אומרים בסוף ברכת אמת ויציב 'גואלנו ה' צבאות שמו קדוש ישראל', ופירש האבודרהם (הל' נרכות קריאת שמע שלאחריה) שהוא תפילה שיגאלנו ה', והלא צריך לומר מעין חתימה סמוך לחתימה, ואילו החתימה היא 'גאל ישראל' בלשון עבר, וכיצד מתפללים בסמוך לה על העתיד. ולכך כתב לפרש שבאמת הלשון 'גואלנו' אינו לשון בקשה אלא שם תואר, והיינו, שכבר גאלנו בעבר, ונמצא שאומרים מעין חתימה סמוך לחתימה. **ו. שבלי הלקט** (סי' ריח ד"ה ונודה) **וארחות חיים** (סדר ליל הפסח סוף סי' נח), **כל בו** (סוף סי' נח) **ואבודרהם** (סדר ההגדה ופיוטים). **ז. פירושי התפלות והברכות** (נרכות ההלל והגאולה, פיסקא נרכת גאולה), **ארחות חיים** (סדר ליל הפסח סוף סי' נח), **כל בו** (סוף סי' נח) **ואבודרהם** (סדר ההגדה ופיוטים). **ח. וראה שם שהאריך בחידוש זה.**

ט. ובזה כתב ליישב מנהג העולם שאינם מכוונים ב'פדות נפשינו' על גאולת מצרים שעברה אלא על גאולה העתידה, ואעפ"כ הרי זה נחשב מעין חתימה סמוך לברכה. **י. ופירש הט"ז** (או"ח סי' סו ס"ק י) שלשון הוה משמש גם ללשון עתיד. **יא. והיינו**, מקבץ נדחי עמו ישראל, בונה ירושלים, צמח דוד. **יב. וראה** בצדה לדרך (מאמר ח כלל ח פל"ו) ויערות דבש (ח"ב דרוש ח) **ובסידור בית יעקב** (נרכת גאל ישראל), **שביארו**, שטבעו חכמינו לומר גואל ישראל בלשון הוה ולא 'יגאל ישראל' בלשון עתיד, לפי שבכל עת ובכל שעה גואל אותנו ה' מיד הצרים הקמים עלינו לכלותינו. אמנם המהרש"א (מגילה יז: ד"ה ומה לשון נמר גאולה) נקט שברכת גאל ישראל היא על הגאולה מהגלות. **יג. כתב** הביאור הלכה (סי' רעג ס"ג ד"ה מיד) שבכל לילה צריך להזכיר יציאת מצרים בכל שעה שירצה, ואילו בשבת הקפיד הכתוב להזכיר דווקא בברכת הקידוש. **יד. ריי"ף**, רש"י, **רשב"ם** (ד"ה ה"ג), **רבינו יהונתן מלוניל** (ד"ה וכתיב), **פסקי הרי"ד** (ד"ה ומוסף), **המאורות** (ד"ה קריאת) **ור"ן** (ד"ה צריך). **טו. וראה** דרכים נוספים להלן בענין 'אופן הדרשה לפי גירסתנו'. **טז. ודייק** בדבר **שמואל** (ד"ה וצריך) מדברי הרשב"ם, שקידוש של המועדים הוא מן התורה [שהרי כתב שנלמדים במה מצינו מפסח], וכן מצינו שסברו בתשב"ץ קטן (סי' מקפג) ושיטה מקובצת (ביצה ד: ד"ה רב יוסף) כמבואר בפרי מגדים (או"ח סי' רנו פ"ק ס"ק ח). אמנם המגיד משנה (שבת פכ"ט ה"י"ח) כתב שקידוש של יום טוב הוא מדברי סופרים. **יז. והקשה** בדבר **שמואל** (ד"ה וצריך), שהרי הגמרא הסתפקה במסכת זבחים (נ:) האם למדים במה מצינו מדבר הנלמד בגזירה שוה, וא"כ כיצד נלמדים שאר המועדים במה מצינו משבת, והלא שבת הלקט (סי' ריח ד"ה ונודה), **ארחות חיים** (סדר ליל הפסח סוף סי' נח), **כל בו** (סוף סי' נח) **ואבודרהם** (סדר ההגדה ופיוטים). **יח. וראה שם שהאריך בחידוש זה.**

ט. ובזה כתב ליישב מנהג העולם שאינם מכוונים ב'פדות נפשינו' על גאולת מצרים שעברה אלא על גאולה העתידה, ואעפ"כ הרי זה נחשב מעין חתימה סמוך לברכה. **י. ופירש הט"ז** (או"ח סי' סו ס"ק י) שלשון הוה משמש גם ללשון עתיד. **יא. והיינו**, מקבץ נדחי עמו ישראל, בונה ירושלים, צמח דוד. **יב. וראה** בצדה לדרך (מאמר ח כלל ח פל"ו) ויערות דבש (ח"ב דרוש ח) **ובסידור בית יעקב** (נרכת גאל ישראל), **שביארו**, שטבעו חכמינו לומר גואל ישראל בלשון הוה ולא 'יגאל ישראל' בלשון עתיד, לפי שבכל עת ובכל שעה גואל אותנו ה' מיד הצרים הקמים עלינו לכלותינו. אמנם המהרש"א (מגילה יז: ד"ה ומה לשון נמר גאולה) נקט שברכת גאל ישראל היא על הגאולה מהגלות. **יג. כתב** הביאור הלכה (סי' רעג ס"ג ד"ה מיד) שבכל לילה צריך להזכיר יציאת מצרים בכל שעה שירצה, ואילו בשבת הקפיד הכתוב להזכיר דווקא בברכת הקידוש. **יד. ריי"ף**, רש"י, **רשב"ם** (ד"ה ה"ג), **רבינו יהונתן מלוניל** (ד"ה וכתיב), **פסקי הרי"ד** (ד"ה ומוסף), **המאורות** (ד"ה קריאת) **ור"ן** (ד"ה צריך). **טו. וראה** דרכים נוספים להלן בענין 'אופן הדרשה לפי גירסתנו'. **טז. ודייק** בדבר **שמואל** (ד"ה וצריך) מדברי הרשב"ם, שקידוש של המועדים הוא מן התורה [שהרי כתב שנלמדים במה מצינו מפסח], וכן מצינו שסברו בתשב"ץ קטן (סי' מקפג) ושיטה מקובצת (ביצה ד: ד"ה רב יוסף) כמבואר בפרי מגדים (או"ח סי' רנו פ"ק ס"ק ח). אמנם המגיד משנה (שבת פכ"ט ה"י"ח) כתב שקידוש של יום טוב הוא מדברי סופרים. **יז. והקשה** בדבר **שמואל** (ד"ה וצריך), שהרי הגמרא הסתפקה במסכת זבחים (נ:) האם למדים במה מצינו מדבר הנלמד בגזירה שוה, וא"כ כיצד נלמדים שאר המועדים במה מצינו משבת, והלא שבת

בשבת קדושת השבת בברכת הקידוש [כפי שדרשו לעיל (קו.)], כך גם צריך להזכיר יציאת מצרים בפסח בברכת קידוש היום. וחוזרים ולמדים בגזירה שוה זו, שכשם שצריך להזכיר יציאת מצרים בפסח בברכת הקידוש, כך צריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש היום של שבת[כה].

וכתבו, שלפי זה נמצא שגזירה שוה זו נאמרה בדרך אסמכתא בעלמא, והזכרת יציאת מצרים בקידוש היום אינה אלא מדרבנן, לפי שלא יתכן שאמר הכתוב להזכיר יציאת מצרים בקידוש היום של פסח, שהרי מצות קידוש בימים טובים היא מדברי סופרים כמבואר במגיד משנה (שבת פכ"ט ה"י"ח), אלא מוכח שאין צריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש היום אלא מדרבנן, והגזירה שוה אסמכתא בעלמא היא.

אוצר החכמה
אמנם כתב בחיים שאל, שלגירסת רבינו חננאל (ד"ה ונריך) **והרא"ש** (סי' נח) 'כתיב הכא זכור את יום השבת לקדשו', למדים שבת מפסח, שכשם שזכירה האמורה בפסח היא זכירת יציאת מצרים, כך גם צריך להזכיר יציאת מצרים בשבת[כו].

הטעם שאין שבת נלמד מפסח במה מצינו

שם. הקשה **המהרש"א** (בשבועות ד"ה נריך) על פירושו של **הרשב"ם**, מדוע למדים שצריך להזכיר יציאת מצרים בברכת הקידוש בשבת מגזירה שוה מפסח, ואין למדים במה מצינו מפסח, כפי שנלמדים שאר המועדות במה מצינו מפסח. **ויישב בחידושי רבי משה מאימראן** (בשבועות שם), שלולי הגזירה שוה לא היינו למדים כלל במה מצינו מפסח, לפי שיש לפרוך שדווקא בפסח ציותה התורה להזכיר בו יציאת מצרים, משום שכל עניינו הוא זכר ליציאת מצרים שאירעה באותה העת, וכל מצוותיו באו לשם כך, אך מנין שהוא הדין צריך להזכיר יציאת מצרים בשבת ושאר המועדים. ולכך למדים תחילה שבת מפסח בגזירה שוה, ולאחר שמצינו שחייבה התורה להזכיר יציאת מצרים בשבת, שוב למדים שאר המועדים מפסח במה מצינו, ואי אפשר לפרוך מה לפסח שעניינו לשם זכר יציאת מצרים, משום ששבת יוכיח שאע"פ שלא נתייסד לשם זכר יציאת מצרים אעפ"כ נצטוינו להזכיר בו יציאת מצרים, וא"כ הוא הדין לשאר המועדים.

הטעם שאין שבת נלמד מהפסוק וזכרת כי עבד היית

שם. הקשה **רבינו יהודה ב"ר יקר** (פירוש התפלות והנרכות, קידוש של שבת), מדוע למדים שצריך להזכיר יציאת מצרים בשבת בגזירה שוה מפסח, ואין למדים ממה שנאמר בשבת עצמה בדברות שניות (דברים ה טו) 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים' וגו'[כז]. ויישב, שלא נאמר בפסוק 'וזכרת כי עבד היית' כי אם עבודת מצרים, ובגזירה שוה מפסח למדים שצריך לזכור גאולת מצרים[כח].

ובחידושי רבי משה מאימראן (בשבועות ד"ה נריך) תירץ, שמה שנאמר בדברות שניות 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים' אינו ציווי על זכירת יציאת מצרים בפה, אלא הוא נתינת טעם מדוע נצטוו ישראל לשבות ממלאכתם בשבת יותר משאר האומות, לפי שהיו עבדים במצרים והוציאם ה' על מנת שישמרו חוקיו ומצוותיו[כט].

וכמה אחרונים[ל] **יישבו**, שמהפסוק 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים' אין במשמע שצריך להזכיר יציאת מצרים דווקא בברכת הקידוש, אלא אף במשך כל יום השבת. ולכך למדים בגזירה שוה מ'זכור את יום השבת לקדשו', שצריך להזכיר יציאת מצרים בברכת הקידוש, שנדרש לעיל (קו.) על קידוש היום.

טעם לאמירת זכר ליציאת מצרים בשבת

שם. ביארו **התוספות** (ד"ה למען) **בשם מהר"מ** טעם הדבר שצריך להזכיר יציאת מצרים בשבת בקידוש היום, ששנינו במדרש, שעבדו ישראל במצרים שלשים ותשע מלאכות בעבודת פרך, שכן תיבת 'פרך' בא"ת ב"ש היא 'וגל' כמנין ל"ט מלאכות, וכשנגאלו ממצרים[לא], הוזהרו לשבות בשבת מאותן ל"ט מלאכות.

והרש"ש (נמוק' שם) כתב לבאר על פי המבואר במדרש (שמו"ר פ' כח), שמשה תיקן לישראל לנוח במצרים ביום השבת, ומבואר בתוספות (ד"ה למען) ששיעבוד מצרים נכלל במצות זכירת יציאת מצרים, וזכר לכך אומרים בקידוש היום 'זכר ליציאת מצרים', והיינו שנחו מעבודתם במצרים.

הזכרת יציאת מצרים בקידוש היום שבתפילה

שם. הרשב"ם (ד"ה נריך) כתב שצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש היום של שבת, הן בקידוש שעל הכוס והן בתפילה. וכן נקטו כמה **מהראשונים**[לב] שצריך לומר 'זכר ליציאת מצרים' בכל תפילות השבת. אולם בנוסחת תפילתנו אין נזכר יציאת מצרים בתפילות שבת כי אם בתפילות ימים טובים[לג].

ותמה התוספות רי"ד (תלמיד, ד"ה נריך)[לד], מדוע לא נתקן להזכיר יציאת מצרים בתפילת שבת, כפי שתיקנו בתפילת יום טוב, והלא עיקר הקידוש הוא בתפילה, שהרי מן התורה די לקדש בדברים ואילו הקידוש שעל הכוס אינו אלא מדרבנן, וכיון שכן מדוע לא תיקנו להזכיר יציאת מצרים בקידוש שבתפילה שיוצאים בו ידי חובה מן התורה[לה]. ונתבארו בזה כמה יישובים:

א. רבינו יהודה ב"ר יקר (פירוש הנרכות והתפלות, קידוש של שבת) ביאר, שכיון שחיוב הזכרת יציאת מצרים בברכת הקידוש נדרש מן הפסוק 'זכור את יום השבת לקדשו' המדבר בקידוש שעל היין, כפי שדרשו לעיל (קו.) זוכרהו על היין', ועל כן אין צריך להזכיר יציאת מצרים אלא בקידוש שעל הכוס ולא בתפילה.

ב. באגודת אזוב (מרגליות, שו"ת מו"ח סי' ס סוס ד) יישב, שחיוב הזכרת יציאת מצרים בברכת הקידוש, אינו מן התורה אלא מדרבנן, והגזירה שוה נאמרה בדרך אסמכתא בעלמא. ולא תיקנו חכמים להזכיר יציאת מצרים בתפילה, לפי שממילא אין יוצאים בה ידי חובת קידוש דרבנן, שהרי צריך לקדש על הכוס ובמקום סעודה, ואילו מן התורה מועיל לקדש ללא הזכרת יציאת מצרים, ולכך די להזכיר יציאת מצרים בקידוש שעל הכוס כמו שתיקנו רבנן. אך קידוש של יום טוב הוא מדרבנן, ונמצא שהקידוש שעל הכוס ושבתפילה שוים הם, ולכן תיקנו להזכיר בשניהם יציאת מצרים[לו].

ד. הערוך השולחן (שו"ת סי' רעג ס"ג) ביאר שמנהגנו כדעת הראשונים שצריך לקדש על היין מן התורה, ואין יוצאים מן התורה בדברים בעלמא, ועל כן לא תיקנו להזכיר יציאת מצרים בקידוש שבתפילה, מאחר שאין יוצאים בו ידי מצות קידוש[לז].

ד. בדבר שמואל (ד"ה ונריך) ביאר בשם **הגר"פ אפשטיין** טעם הדבר שלא תיקנו חכמים להזכיר יציאת מצרים בתפילה, על פי מה שכתבו **האחרונים**[לח] שראוי לכוין שלא לצאת ידי קידוש בתפילה משום שצריך קידוש במקום סעודה. ומבואר מדבריהם שחכמים תיקנו שהקידוש שיוצאים בו ידי חובה מן התורה יהיה על הכוס ובמקום סעודה, ועל כן ראוי לכוין שלא לצאת ידי קידוש בתפילה, כדי שהקידוש של התורה יהיה במקום סעודה ועל הכוס. ומטעם זה אין מזכירים יציאת מצרים בתפלה, כדי שלא יצאו בה ידי קידוש מן התורה. משא"כ ביום טוב מזכירים יציאת מצרים אף בתפילה, משום שקידוש יום טוב

בדיני פסח על כן נקטה בלשון 'כתיב הכא' על הכתוב האמור בפסח, אבל באמת עיקר כוונתה ששבת נלמד מפסח. **כה. וגרם** בחיים שאל (שו"ת, ח"ב סי' מג אות י) בדברי הרשב"ם 'צריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום בין בכוס בין בתפלה, ושל שבת בגזירה שוה דפסח', והיינו, שרב אחא בר יעקב דיבר על קידוש של פסח שצריך להזכיר בו יציאת מצרים מגזירה שוה משבת. וחזר ולמד שבת מפסח מגזירה שוה זו. **כו. וכתב** בחיים שאל, שכן מבואר מדברי התוספות רי"ד והר"ן, שביארו, שימים טובים נלמדים מקידוש היום של שבת, ומשמע שרב אחא בר יעקב דיבר על קידוש היום של שבת. **כז. אמנם** כבר נתבאר לעיל שלגירסת ה'מאה שערים' אכן למדים מפסוק זה הזכרת יציאת מצרים בקידוש היום. **כח. וכן** הקשה ויישב **המהרש"א** (בשבועות ד"ה ה"ג), אך כתב המהרש"א שמדברי התוספות משמע שנכלל במצות זכירת יציאת מצרים אף זכירת העבדות במצרים. ובהלכה למשה (ד"ה מהשב"י) תמה על יישובו של המהרש"א, שהרי נאמר בהמשך הפסוק אף יציאת מצרים, ככתוב 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה' אלהיך משם ביד חזקה ובזרוע נטויה'. **כט. וכן** מצינו שנאמר (דברים טז יב) 'וזכרת כי עבד היית במצרים ושמרת ועשית את החוקים האלה', ופירש רש"י על מנת כן פדיתיך שתשמור ותעשה את החוקים האלה. הרי מבואר שביאר הכתוב טעם החיוב לשמור מצוות וחוקי ה', מכיון שעל מנת הוציא ה' את ישראל ממצרים, לפי שאם יהיו המצוות טורח על האדם, ישים על לבו יציאת מצרים, אבל אין למדים מכאן זכירת יציאת מצרים בפה. **ל. ראש** משביר (ד"ה כמה), נחלת יהושע (בשבועות ד"ה נריך), משיב נפש, הלכה למשה (ד"ה מהשב"י), וראה בהלכה למשה יישוב נוסף. **לא. והיינו** כשבאו למרה. הגהות יעב"ץ (נמוק' ד"ה למען). **לב. מחזור** ויטרי (סי' קנג), פירוש הברכות והתפלות (בראכה תפילין, הוצאת בקונץ שיטות קמקמי עמ' כ' אלף תרה) בשם רבינו יעקב, ספר המחכים (עמ' 18), כל בו (סי' לה) וארחות חיים (סדר תפלת ערב שבת סי' יג). **לג. וראה** ברש"ש (ד"ה ונריך) שהעיר על דברי הרשב"ם שהרי אין נזכר בנוסח תפילתנו 'זכר ליציאת מצרים'. אך המראה כהן (בשבועות ד"ה נריך) והעמק שאלה (שאילתא נד סוף אות ה) כתבו, שסבר הרשב"ם כנוסחת הכל בו שבברכה אמצעית בתפילה אומרים 'זכר למעשה בראשית וליציאת מצרים'. והוסיף המראה כהן שנראה לומר שגם בברכת מגן אבות צריך להזכיר יציאת מצרים לפי נוסחת הכל בו, וכן מבואר בהדר זקנים (שמות כ ח) שהנהיג ה"ר אהרן לומר בברכת מעין שבע 'זכר למעשה בראשית וליציאת מצרים' בחתימת הברכה, שכן כשם שצריך להזכירם בקידוש, כך יש להזכירם בתפלה. ובחיים שאל (שו"ת, ח"ב סי' מג אות י) פירש, שכוונת הרשב"ם על קידוש היום של פסח, שמזכירים בו יציאת מצרים בין בכוס ובין בתפילה. **לד. וכן** תמה בפסקיו (ד"ה ומומס). **לה. והוסיף** להקשות, שהלא השבת עצמה נלמדת בגזירה שוה מפסח, ואילו שאר המועדים נלמדים משבת, וכיצד יתכן שהמועדים עדיפים משבת שמזכירים בהם יציאת מצרים אפילו בתפילה, ואילו בשבת אין מזכירים אלא על הכוס. ובעונג יום טוב (נחל"ת בספר מרי יפתח ליית גרוסברג) האריך לברר שאין הלכה כרב אחא בר יעקב, ולפיכך לא תיקנו להזכיר יציאת מצרים בתפילה. ומה שמזכירים 'זכר ליציאת מצרים' בקידוש שעל היין הוא מדרבנן בעלמא, או מטעם הידוע לרואים אשר אין עומד בסודם של דברים. **לו. וכעין** זה תירץ בחיים שאל (שו"ת, ח"ב סי' מג אות י) שהזכרת יציאת מצרים בברכת הקידוש אינה אלא מדרבנן, ולא ראו חכמים לתקן להזכיר יציאת מצרים בקידוש שבתפילה, מאחר שיוצאים ידי קידוש מן התורה אף ללא הזכרת יציאת מצרים. משא"כ בימים טובים תיקנו להזכיר יציאת מצרים אף בתפילה, משום שהקידוש שבמועדים הוא מדרבנן, ואין יוצאים ידי קידוש מדרבנן אלא בהזכרת יציאת מצרים. וכן יישבו בשערי דעה (ליטווין, מעיין סי' ג) ובבנין שלמה (כהן, ח"ב סי' כח) בשם אחיו בקצרה. אמנם בהר צבי (ד"ה למהר) דייק מקושיית התוספות רי"ד, שסבר, שהזכרת יציאת מצרים בקידוש היום היא מן התורה, ולכך הקשה מדוע לא תיקנו להזכיר אף בתפילה. **לז. שהקשה** שאם אכן יוצאים ידי קידוש מן התורה בתפילה, היו צריכים לתקן להזכיר יציאת מצרים בקידוש שתפילה. ואפילו אם נאמר שהזכרת יציאת מצרים היא מדרבנן, מכל מקום מדוע לא תיקנו להזכיר בתפילה שיוצאים בה ידי חובת קידוש מן התורה. **לח. הגהות** רבי עקיבא איגר (על השולחן ערוך שו"ת סי' רעג ס"ק ג), **חתם סופר** (שו"ת, ח"ב סי' מג אות י), **משנה ברורה** (סי' רעג סק"ג).

אינו נוהג אלא מדרבנן, והם אמרו שאין יוצא ידי חובתו אלא בקידוש שעל הכוס ובמקום סעודה[לט].

כיצד יוצאים מן התורה ידי חובת קידוש בתפילה

שם. המגן אברהם (סי' רעא סק"ח) כתב לחדש לפי דעת **התוספות** (סוכה לח. ד"ה מאי) **והרמב"ם** (הל' פסח"ט ה"ח), שמן התורה די לקדש את השבת בדברים, וחכמים הם שתיקנו לקדש על הכוס, וא"כ נמצא שיוצאים מן התורה ידי חובת קידוש בקידוש שבתפילה. ותמה **המנחת חינוך** (מצוה לח אות ה) כיצד יוצאים ידי חובת קידוש בתפילה, והלא אין מזכירים בתפילה יציאת מצרים.

ותירצו האחרונים[מ], שחיוב הזכרת יציאת מצרים בברכת הקידוש אינו מן התורה כי אם מדרבנן, והגזירה שוה נאמרה בדרך אסמכתא בעלמא[מא], ולכך יוצאים מן התורה ידי קידוש בתפילה אע"פ שאין מזכירים בה יציאת מצרים[מב]. **והביאור הלכה** (סי' רעא ס"ח ד"ה מיד) כתב ליישב[מג], שכיון שמזכירים יציאת מצרים בברכת גאל ישראל סמוך לתפילה, יוצאים בכך ידי קידוש בתפילה, שסבר המגן אברהם שאין צריך להזכיר יציאת מצרים דווקא בברכת הקאחה19/06/2018 אלא די להזכיר אף בסמוך לה, ואין ברכת השכיבנו נחשבת הפסק, לפי שהיא כחלק מברכת גאל ישראל כמבואר בברכות (ד:)[מד].

והוסיף ליישב, שאף אם נאמר שהזכרת יציאת מצרים בברכת קריאת שמע אינה נחשבת כהזכרה בתפילה עצמה, משום ששלש הברכות הראשונות של שמונה עשרה מפסיקות, מכל מקום יוצאים מן התורה ידי קידוש בכך שלאחר ברכת השכיבנו אומרים את הפסוק (שמות לא טז) 'ושמרו בני ישראל את השבת' המדבר על שבח השבת, ואין ברכת השכיבנו מפסקת בין הזכרת יציאת מצרים שבברכת גאל ישראל לבין הפסוק 'ושמרו', משום שהיא כחלק מברכת גאל ישראל. ואף על פי שצריך להזכיר קדושת השבת כמבואר ברמב"ם (שם), הרי מזכירים זאת מיד בתפילה לאחר שלש ברכות הראשונות, ואין מסתבר שהשלש הברכות העוסקות בשבח המקום יהיו מפסיקות בין שבח השבת לבין הזכרת קדושת השבת[מה].

הזכרת יציאת מצרים בהבדלה

שם. המנחת חינוך (מצוה לא אות ה) העיר על שיטת **הרמב"ם** (שגגת פכ"ט ה"ח) שמצות הבדלה היא מן התורה, והיא בכלל מצות 'זכור את יום השבת לקדשו' (שמות כ ח), וא"כ מדוע לא תיקנו להזכיר יציאת מצרים בהבדלה כמו בברכת הקידוש, והלא אף היא נכללת בפסוק 'זכור את יום השבת'[מו].

ויישב, שעיקר הפסוק 'זכור את יום השבת לקדשו' נאמר על מצות קידוש, ועל כן אין נדרשת הגזירה שוה אלא על הקידוש ולא על הבדלה[מז].

והמהר"ם שיק (על המצוות, מצוה לא) **יישב**, שיוצאים מן התורה ידי הבדלה בהזכרת יציאת מצרים בקריאת שמע ובברכת גאל ישראל סמוך להבדלה שבתפילה, לפי שעיקר מצות הבדלה היא בתפילה, שהרי שכשהיו ישראל עניים לא הבדילו אלא בתפילה כמבואר בברכות (לג.).

טעם החילוק בין תפילה להפטרה

אמר רבה בר שילא דצלותא מצמיח קרן ישועה דאפטרתא מגן דוד.

ביאר **הרשב"ם** (ד"ה דאפטרתא), שבתפילה ראוי לברך 'מצמיח קרן ישועה' לפי שהתפילה היא בקשת רחמים, ולפיכך מתפללים בה שיצמיח קרן ישועה לישראל, משא"כ 'מגן דוד' אינו לשון רחמים[מח].

ובשם רש"י ביאר, שאין חותמים בתפילה 'מגן דוד', לפי שכבר חותמים 'מגן אברהם' בברכת אבות, ואין חותמים בשתי חתימות הדומות זו לזו[מט].

והמאירי (ד"ה גרסה) ביאר שכיון שהתפילה היא בקשת רחמים על כללות ישראל, על כן ראוי לחתום בה 'מצמיח קרן ישועה' שהיא תפילה על כל ישראל, משא"כ 'מגן דוד' אינו תפילה אלא על מלכות בית דוד.

והמהרש"א (מ"ח ד"ה דלמחר) ביאר, שהטעם שמזכירים את האבות בתפילה כדי שבזכותם נענה מן השמים, אולם 'מגן דוד' אין ראוי להזכיר בתפילה, לפי שלא שייך להתפלל שנענה בזכותו, שהרי אדרבה אנו מתפללים על צמיחת קרנו של דוד, ונמצא שצריך אף דוד לרחמים בזכות אחרים. ומכל מקום תיקנו לברך 'מגן דוד' בברכת ההפטרה, כדי לקיים מה שהובטח לדוד 'ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים' (שמואל ב' ז ט) כמבואר להלן. ומאחר שנתבשר על ידי נתן הנביא, תיקנו להזכיר את דוד בברכת ההפטרה לאחר קריאת הנביאים.

מחלוקת הבבלי והירושלמי בנוסח ברכת דוד

שם. מבואר בתוספתא (ברכות פ"ג הכ"ה) **ובירושלמי** (ברכות פ"ג ה"ד, פ"ד ה"ג) שכוללים ברכת 'את צמח דוד' בתוך ברכת 'בונה ירושלים'. **והתבאר בירושלמי** (ברכות פ"ד ה"ה, ר"ה פ"ד ה"ו) שנחתמת ב'אלהי דוד ובונה ירושלים'.

אמנם כתב התוספות רי"ד (תענית יג. ד"ה לעולם), שגמרתינו נחלקה על דבריהם, שהרי מבואר בסוגייתנו שברכת דוד נחתמת ב'מצמיח קרן ישועה', ומוכח שאינה נכללת בתוך ברכת בונה ירושלים, אלא נאמרת בפני עצמה וחותמת במצמיח קרן ישועה.

חתימת ברכת הפטרה

דאפטרתא מגן דוד. מבואר בגמרא שברכת ההפטרה נחתמת ב'מגן דוד', וכן **הביא הרשב"ם** (ד"ה דלמפטרתא) בשם מסכת סופרים. אולם בנוסחת מסכת סופרים שלפנינו (פי"ג ה"ג) מבואר שנחתמת ב'מצמיח קרן ישועה לעמו ישראל'.

ובירושלמי (ר"ה פ"ד ה"ו) **ובמדרש שמואל** (פכ"ו), מבואר שחותמת ברכת ההפטרה ב'אלהי דוד מצמיח ישועה', **ובמדרש שמואל** (פכ"ו) הוסיף 'לעמו ישראל'.

היכן נתקיימה הבטחת ה' לדוד 'ועשיתי לך שם גדול'

ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים תני רב יוסף זהו שאומרים מגן דוד.

ביאר **הרשב"ם** (ד"ה כשם) שהובטח לדוד מפי נתן הנביא, שכשם שחותמים במגן אברהם כך יהיו חותמים במגן דוד, והיינו בברכת ההפטרה. **ובירושלמי** (ברכות פ"ד ה"ה, ר"ה פ"ד ה"ו) **ומדרש שמואל** (פכ"ו) מבואר שברכת בונה ירושלים נחתמת ב'אלהי דוד ובונה ירושלים'.

וכתב במדרש שמואל, שכיון שנאמר לדוד שיהיה שמו כשם הגדולים, על כן קבעו חכמים לחתום בימות החול ברכת בונה ירושלים ב'אלהי דוד ובונה ירושלים', ואילו בשבת שאין מתפללים ברכת בונה ירושלים, תיקנו לחתום ברכת ההפטרה ב'אלהי דוד מצמיח ישועה לעמו ישראל'.

אולם התוספות רי"ד (תענית יג. ד"ה לעולם) דייק[נא] **שהברייתא** בסוגייתנו נקטה שאין ברכת בונה ירושלים נחתמת ב'אלהי דוד ובונה ירושלים', שהרי שנתה שמברכים 'מגן דוד', ולא נקטה אף 'אלהי דוד ובונה ירושלים', ומוכח שסברה שאין מברכים בתפילה 'אלהי דוד'[נב]. וכן הוכיח מהמבואר במסכת סנהדרין (קז.) שאמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא מפני מה אומרים אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב ואין אומרים אלהי דוד, הרי מבואר שאין אומרים כלל 'אלהי דוד'[נג]. **אולם בתוספות חכמי אנגליה** (ד"ה ועשיתי) הקשו, כיצד נתקיימה הבטחת הנביא שיהיה שמו של דוד כשם הגדולים, והלא אין אומרים 'אלהי דוד' כפי הגמרא שצריך להזכיר יציאת מצרים בהבדלה, שיתכן שסברה שמצות הבדלה היא מדרבנן. ואף אם חיובה מן התורה, מכל מקום אפשר שנקטה הגמרא שנלמדת מן הפסוק (ויקרא י י) 'ולהבדיל בין הקודש ובין החול' [כמבואר במגיד משנה (שגגת פכ"ט ה"ח) על פי הסוגיא במסכת שבועות (יח:)], משא"כ הרמב"ם (שגגת פכ"ט ה"ח) **והחינוך** (מצוה לא) נקטו שלמדים מצות הבדלה מהפסוק 'זכור את יום השבת לקדשו, זכרהו על היין בכניסתו וביציאתו', כדרשת המכילתא [אשר אינה לפנינו], ולדבריהם קשה מדוע לא תיקנו להזכיר יציאת מצרים בהבדלה, והלא אף היא בכלל הפסוק 'זכור את יום השבת'. ואמנם בספר המצוות לרמב"ם במהדורות הישנות (מצוה עשה קנה) מבואר, שאכן צריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש והבדלה, ותמה התהלה לדוד (סי' רעא סוס"ק ו) שלא מצינו שתיקנו להזכיר יציאת מצרים בהבדלה [וראה בשמירת שבת כהלכתה (פנ"מ ס"ק יח) מה שיישב בשם הגרש"ז אויערבך]. אולם במהדורות החדשות על פי כתבי ידות לא נזכר כלל בדברי הרמב"ם שצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש והבדלה. **מז. אמנם** כתב שעדיין צריך עיון בזה. **מח. כן** מבואר בערוך השולחן (סי"ח סי' רפד סי"ח). **מט. והעיר הרש"ש** (ברכות פ"ט ה"ה דלמפטרתא), שהרי שנינו בתענית (טו.) שברכה החמישית בתפילת תענית נחתמת ב'שומע תפילה' אע"פ שאף ברכת 'שומע תפילה' נחתמת כן. **נ. וביאר** שאף הירושלמי לא סבר שחותמים ב'אלהי דוד ובונה ירושלים', אלא לשיטתו שכוללים ברכת דוד בתוך ברכת בונה ירושלים, אבל לשיטת הבבלי שאומרים ברכת דוד בפני עצמה, אין מזכירים 'אלהי דוד' בחתימת ברכת 'בונה ירושלים'. **נא. אולם** רבינו בחיי (בראשית לב י) **הביא** שהרב רבי יצחק אבי הקבלה בן הרב ז"ל [והיינו הראב"ד] היה רגיל לומר בתפילתו 'אלהי דוד ובונה ירושלים' [וראה בזה במראית העין (תענית יג: ד"ה לעולם)], וכן הובא בתשובות ופסקים לחכמי אשכנז (סי' עג) שנהג רבינו תם.

שנאמר על האבות, כי אם 'מגן דוד', ולא נאמר הלשון 'מגן' אלא לאברהם אבינו לבדו. ויישבו על פי הירושלמי (ר"ה פ"ד ה"ו), שחותמים בברכת בונה ירושלים 'אלהי דוד ובונה ירושלים', ונמצא שנתפרסם שמו של דוד כשם האבות. וביארו, שאף הבבלי מודה בכך לדברי הירושלמי, ומה ששנינו שהתרעם דוד על שאין אומרים 'אלהי דוד', היינו, שהיה מתרעם מפני מה אין אומרים 'אלהי דוד' בברכה הראשונה בתפילה יחד עם כל האבות, כדי שיוזכר שמו אף בשבתות וימים טובים, ולא רק בברכת בונה ירושלים בימות החול.

כיצד נחשבת חתימת הברכה 'מגן דוד' כשם הגדולים

שם. מבואר בגמרא שתיקנו חכמים לברך 'מגן דוד' בברכת ההפטרה, לפי שהובטח לדוד מפי הנביא שיהיה שמו כשם הגדולים, ונתבאר לעיל בשם **התוספות** רי"ד שדעת הבבלי היא שאין מזכירים בתפילה 'אלהי דוד'[נב]. והקשה **הריא"ף** (על עין יעקב, ד"ה ועשימי), כיצד נתקיימה הבטחת הנביא שיתפרסם שמו של דוד 'כשם הגדולים', והיינו, כאברהם יצחק ויעקב, והלא לא נאמר 'מגן' אלא לאברהם לבדו, וא"כ היה לפסוק לומר 'כשם הגדול בארץ'[נג], ונאמרו בזה כמה יישובים:

א. הפתח עינים (ד"ה ועשימי) כתב, **שהרשב"ם** (ד"ה כשם) הרגיש בקושיא זו, ויישב, שבאמת מוזכרים כל שלשת האבות בברכת אבות, והיה ראוי לחתום בכולם, אלא שנאמר (בראשית יב ג) 'והיה ברכה', ונדרש להלן שאין חותמים אלא באברהם. ואמר ה' לדוד שיזכירוהו בברכה כפי שמזכירים את אברהם יצחק ויעקב, וממילא יחתמו בשמו, שהרי הוא לבדו נזכר בברכה הקבועה לו.

ב. עוד תירץ הפתח עינים, שבברכת 'מעין שבע' אנו אומרים 'מגן אבות בדברו', ונמצא שנאמר הלשון 'מגן' על כל האבות, ונתקיים מה שהובטח לדוד שיהיה שמו כשם הגדולים.

ג. הריא"ף יישב, שדייק התנא ממה שאמר הפסוק 'שם גדול כשם הגדולים', ולא אמר 'שם כשם הגדולים', שמשמע שהובטח לדוד שיהיה שמו כשם הגדול שבאבות, והיינו אברהם אבינו[נד]. ועל כן מברכים 'מגן דוד', לפי שלא נאמר הלשון 'מגן' אלא לאברהם אבינו לבדו[נה].

ד. התאוה לעינים (פוס קסט) יישב, שבאמת מצינו שייחד ה' את שמו על דוד, כנאמר (מלכים ג' כ ה) 'כה אמר ה' אלהי דוד אביך', והטעם שנקט התנא 'מגן דוד', להשמיענו שמלבד שזכה דוד שנאמר עליו 'אלהי דוד' כפי שנאמר לאבות, אף זכה שיאמרו עליו 'מגן דוד' אשר לא נאמר לשון זה אלא על אברהם אבינו בלבד[נו].

ה. המקור ברוך (פיימוסי, פרי לך לך עמ' טו:) יישב, שבאמת לא הובטח לדוד שיהיה שמו כשם כל האבות, אלא שיהיה מוזכר שמו בכל הדורות כפי שמזכירים שמות האבות, מה שלא מצינו כן בשאר הצדיקים. ואמר הכתוב 'ועשיתי לך שם גדול', והכוונה לשם 'מגן דוד' שהוא התואר הגדול ביותר, שהרי לא נאמר התואר 'מגן' אלא על אברהם אבינו לבדו. ומה שנאמר 'כשם הגדולים', היינו, שיהיה מוזכר שמו כפי שמוזכרים שמותיהם של כל האבות הגדולים במשך כל הדורות.

ענין הבטחת ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים

שם. **המזרחי** (בראשית יב ג) ביאר ענין הבטחת ה' לדוד 'ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים', שהנה אין הקב"ה מייחד שמו על יחיד אלא על אומה, כמו שנאמר (שמות ה ו) אלהי ישראל. והובטחו האבות שיתשבו כאומה שלימה כדי שייחד ה' את שמו עליהם, כנאמר (שמות ג ו) 'אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב', וכך אף אומרים ישראל בתפילתם 'אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב'. ונתבשר דוד שכשם שייחד ה' שמו על האבות, כך גם ייחד ה' את שמו עליו, כפי שמצינו שנאמר לישעיהו לומר לחזקיה (מלכים ג' כ ה) 'כה אמר ה' אלהי דוד אביך', וכן יזכירו ישראל בתפילתם שייחד ה' שמו על דוד.

ודייק ביפה נוף (על המדרש שמואל, פכ"ו ד"ה מכאן) מדבריו, שבשורת 'ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים' היא ענין של כבוד וחשיבות. והקשה, מדוע הבריתא וריש לקיש [להלן] נקטו בנוסח התפילה 'אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב' ולשון 'מגן דוד' שבברכת ההפטרה, ולא נקטו מה שנאמר במקראות שייחד ה' את שמו על האבות ועל דוד. ועוד, שמלשון הברייתא משמע שלא הושווה דוד לאבות במה שנאמר עליו 'אלהי דוד', אלא בכך שאומרים 'מגן דוד', ואילו לפירושו של המזרחי כיצד נרמז בלשון 'מגן דוד' שנתבשר דוד שייחד ה' שמו עליו, והרי משמעות הלשון 'מגן דוד' שיעזרהו ה' וישמרנו[נז].

ולכך כתב לפרש שנתבשר דוד שכשם שזכו האבות שיזכירו ישראל את שמותיהם, כדי לעורר רחמים בזכותם, כמו שאומרים 'וזוכר חסדי אבות', כך גם יהיה שמו של דוד מוזכר לעולם בפי כל ישראל, בכדי שבזכותו יגאלו ישראל במהרה, שכן מאחר שמגן ה' על דוד, יחזור במהרה למלוך על ישראל. **והבן יהוידע** (ד"ה ועשימי, נפ"ד נרס) ביאר טעם הדבר שלא נקטה הברייתא את הפסוק 'אלהי דוד אביך', לפי שעיקר החשיבות והכבוד הוא כשמזכירים ישראל בתמידות שמות האבות ודוד בנוסח הברכות או בתפילה, משא"כ הפסוק 'אלהי דוד אביך' נאמר פעם אחת על ידי הנביא דרך סיפור דברים. ומטעם זה דקדקה הברייתא ושנתה בלשון 'זהו שאומרים מגן דוד', ולא נקטה 'זה מגן דוד', לפי שעיקר הכבוד הוא במה שאומרים ישראל בתפילתם, שזו הזכרה תמידית[נח].

ביאור דרשת ריש לקיש

אמר רבי שמעון בן לקיש ואעשך לגוי גדול זהו שאומרים אלהי אברהם, ואברכך זהו שאומרים אלהי יצחק, ואגדלה שמך זהו שאומרים אלהי יעקב. ביאר **המזרחי** (בראשית יב ג) שאין הקב"ה מייחד שמו על יחיד אלא על אומה כמו שנאמר 'אלהי ישראל' (שמות ה ו), 'אלהי העברים' (שם ה ג), 'אלהי העמים' (מלכים ו' ו ה). ולפיכך אמר הקב"ה לאברהם 'ואעשך לגוי גדול', שתחשב כמו אומה שלימה כדי שאייחד שמי עליך ויאמרו אלהי אברהם. ומפני שלשון ברכה משמעותו תוספת טובה, על כן נדרש 'ואברכך' שהוסיף לו הקב"ה טובה נוספת, שאף בנו יצחק יזכה שיאמר עליו 'אלהי יצחק'. 'ואגדלה שמך', מורה על הוספת טובה על הטובה שהובטחה לפניה, ועל כן נדרש שהובטח לאברהם אבינו שאף על יעקב יאמר 'אלהי יעקב'.

ובפירוש מהרז"ו (בראשית יח ג) ביאר, שאברהם אבינו נקרא 'האדם הגדול בענקים' (יהושע יד טו)[נט], וכנגד זה נאמר לו 'ואעשך לגוי גדול'. וכנגד יצחק נאמר 'ואברכך', משום שמצינו שנאמרה 'ברכה' ליצחק, כנאמר לאברהם אבינו בברית בין הבתרים (בראשית טו יז) 'כי ברך אברכך', ודרשו במדרש (ב"ר נו יא) ברכה לאב וברכה לבן. ועל יעקב נדרש 'ואגדלה שמך', שכן תיבת 'ואגדלה' היא מלשון שזירת וקליעת חבל, וסתם חבל אינו פחות משלשה חוטים[ס], ועל כן נמשל יעקב לחבל, כנאמר (דברים לב ט) 'יעקב חבל נחלתו', על שם שהוא השלישי באבות.

הרי אין חותמים בשנים

יכול יהו חותמין בכולן. ביאר **הקרבן נתנאל** (על הרמב"ם סי' ל פוס ז) שלאו דווקא שיחתמו בכולם, שהרי שנינו במסכת ברכות (מט.) שאין חותמים בשתים, אלא כוונת הגמרא מנין שחותמים דווקא באברהם ואין חותמים באחד משאר האבות.

מנין והטעם שחותמים באברהם

תלמוד לומר והיה ברכה בך חותמין ואין חותמין בכולן. ביאר **הקרבן נתנאל** (על הרמב"ם סי' ל פוס ז) מקור הרמז שצריך לחתום באברהם אבינו, שהרי פסקו **התוספות** (ברכות מ: ד"ה אמר) **והרא"ש** (שם פ"ו סי' כג), שכל ברכה שאין מזכירים בה מלכות [והיינו מלך העולם] אינה ברכה. וכתבו, שהטעם שאין מזכירים 'מלכות' בברכות שמונה עשרה, לפי שאינן פותחות בברכה, מאחר שכל ברכה סמוכה לחברתה. ובברכה הראשונה אין נזכר 'מלך העולם' אע"פ שפותחת בברכה, לפי שהזכרת 'אלהי אברהם' נחשבת כ'מלך העולם', מאחר שאברהם אבינו המליך את הקדוש ברוך הוא על כל העולם, ופרסם מלכותו. וזהו רמז הלשון 'והיה ברכה', שעל ידי אמירת 'אלהי אברהם' נעשית הברכה הראשונה ברכה ראויה, לפי שהיא כהזכרת 'מלך העולם'. ומכיון שצריך להתחיל ב'אלהי

נב. אמנם לדעת התוספות חכמי אנגליה מודה הבבלי לדעת הירושלמי שמברכים אלהי דוד ובונה ירושלים, ונמצא שנתפרסם שמו כשם האבות. **נג. וראה** במזרחי (בראשית יב ג) ביישוב הקושיא. **נד. והוסיף** לבאר שמה שנאמר 'כשם הגדולים' היינו, שהשם 'מגן דוד' שקול כנגד מה שנאמר על האבות, אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב. וא"כ נחשב כאילו אומרים אף 'אלהי דוד'. **נה. ובנחלת** נפתלי (קדש נפתלי ד"ה כשם) יישב כעין זה, שמכיון שלא נאמר 'כשמות הגדולים' בלשון רבים, אלא 'כשם הגדולים', משמע שיהיה שמו של דוד כשם אחד מן הגדולים, והיינו כאברהם שחותמים שמו בברכת אבות. והפתח עינים (ד"ה ועשימי) העיר על תירוצו של הריא"ף, שמלבד שפירושו דחוק, הרי בדברי הימים (ב' יז ח) נאמר 'ועשיתי לך שם כשם הגדולים', ולא נאמר 'כשם גדול', והלא מאחר שעיקר שבחו של דוד שיהיה אומרים 'מגן דוד' כפי שנאמר אצל אברהם אבינו, מדוע השמיט הפסוק תיבת 'גדול'. **נו. אך** הישרש יעקב (מבוא"פ, מהדורת מחברת עירובין פ"ה סי' נח עמ' עד.) והמקור ברוך (פיימוסי, פרי לך לך עמ' טו:) דחו יישובו, שהרי הובטח לדוד שיהיה שמו מוזכר בכל הדורות כפי שמזכירים תמיד שמותיהם של האבות, כפי שמשמע מלשונו של רב יוסף 'זהו שאומרים מגן דוד', והיינו, כפי שאומרים כל ישראל בתמידות, ולא כמו שהזכיר הנביא פעם אחת בנבואתו 'אלהי דוד'. **נז. ועוד** הקשה מהמבואר באחרונים, שהושווה דוד לאבות בכך שחותמים שמו בברכת ההפטרה, כשם שנחתמת ברכת אבות ב'מגן אברהם', ואילו לשיטת המזרחי מהו החילוק היכן נאמר שבחו של דוד, האם באמצע הברכה או בחתימתה. **נח. ועל** פי יישב (ד"ה זה) שהרי משמע מדברי ריש לקיש [להלן] שלא ייחד ה' את שמו אלא על האבות, והרי מצינו שייחד ה' את שמו אף על עמרם אביו של משה ככתוב (שמות ג ו) 'אנכי אלהֵי אביך'. ויישב, שעיקר המעלה היא כאשר מזכירים בנוסח התפילה והברכות, וזהו לא נתקיים אלא אצל האבות. ועוד תירץ, שעיקר החשיבות היא כשמייחד ה' את שמו על שם פרטי כגון אברהם יצחק ויעקב, ולא כפי שנאמר על עמרם 'אלהי אביך' בסתם. **נט. כמו** שדרשו במדרש (ב"ר יד ו), א"ר לוי 'האדם הגדול בענקים' (יהושע יד טו) זה אברהם, לפי שהיה ראוי להיבראות קודם לאדם הראשון. **ס. כמבואר** במדרש (ב"ר סה יג) 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו' (דברים לב ט), מה החבל הזה פחות משלשה אין מפקיעין אותו, כך האבות אין פחות משלשה. וביאר בעץ יוסף, שכשם שאין שוזרים חבל בפחות משלשה חוטים כדי שיתקיים, כך אין אבות פחות משלשה בכדי שהעולם יתקיים על ידיהם.

אברהם', צריך אף לחותמה ב'מגן אברהם', שצריך שתהא החתימה מעין הפתיחה[סא].

ובקרבן תודה (ד"ה נך) ביאר טעם הדבר שחותמים באברהם ולא בשאר האבות,

על פי המבואר בשו"ת מהר"ם אלשקר הטעם שאומרים 'אלהי' בכל אחד ואחד מהאבות, לפי שכל אחד מהאבות הכיר מציאות השי"ת מעצמו, ולא סמך על אמונת אביו. אמנם אינה דומה אמונת אברהם אבינו, לאמונת יצחק ויעקב, שהרי אברהם אבינו לא ראה איש בדורו שהאמין בה', אלא חקר מעצמו, והשיג ידיעת ה' בכחו, משא"כ יצחק ויעקב היה להם סיוע מאמונת אברהם אבינו, אלא שלא רצו לסמוך עליה וחקרו גם כן לבדם, ומאחר שגדולה אמונתו של אברהם אבינו מאשר אמונת שאר האבות, על כן נחתמת ברכת האבות ב'מגן אברהם'.

כיצד ראה רבא את זקני פומבדיתא

אמר רבא אשכחתינא לסבי דפומבדיתא דיתבי וקאמרי. ביאר הרשב"ם (ד"ה סבי) שסבי דפומבדיתא הם רב יהודה ורב עינא כמבואר במסכת סנהדרין (יז:). והקשו האחרונים[סב] כיצד ראה רבא את רב יהודה, והלא שנינו בקידושין (עג:) שכשמת רב יהודה נולד רבא, ונמצא שלא ראה רבא מימיו את רב יהודה. ואין ליישב שכוונת רבא לרב עינא, שהרי אמר 'דיתבי וקאמרי' בלשון רבים.

וכתב בהגהות בן אריה (נרשב"ס ד"ה סבי), **שהבה"ג** (הלכות קידוש והבדלה) גרס 'רבה'[סג]. **ובמלא הרועים** (נרשב"ס שם, בפ"ד מ' יהודה) **יישב,** שבאמת רבא היה בימי רב יהודה, ומה ששנינו שמשמת רב יהודה נולד רבא, היינו, שביום שמת רב יהודה נעשה רבא ראוי למלאות מקומו[סד].

והמנחת יהודה (ד"ה ממר) תירץ, שרבא שבסוגייתנו אינו רבא בנו של רב יוסף בן חמא הנזכר סתם בכל הש"ס, אלא הוא רבא בר נתן המוזכר בעירובין (נב:), או רבא בר ירמיה הנזכר בברכות (מג.).

נוסח חתימת הברכה בתפילת יום טוב

ואמינא להו אנא אדרבה דצלותא בין בשבתא בין ביומא טבא מקדש ישראל בקידושא דשבתא מקדש השבת ביומא טבא מקדש ישראל והזמנים. מבואר בגמרא שנחלקו זקני פומבדיתא ורבא כיצד נחתמת ברכת קדושת היום שבתפילת שבת, זקני פומבדיתא סברו שנחתמת ב'מקדש השבת', משום שקדושת שבת קבועה ועומדת ואינה תלויה בישראל, ואילו קדושת היום שבתפילת יום טוב חותמת 'מקדש ישראל והזמנים'. ורבא סבר שחותמים בתפילת שבת 'מקדש ישראל' משום כבוד הציבור, מאחר שהתפילה בעיקרה נאמרת בציבור.

ודייק המגן אברהם (סי' תפז סק"ג) ממה שנקט רבא בלשונו 'ביומא טבא מקדש ישראל', שנחלק על זקני פומבדיתא אף בתפילת יום טוב, שזקני פומבדיתא סברו שצריך לחתום 'מקדש ישראל והזמנים', ואילו רבא סבר שדי לחתום 'מקדש ישראל', ואין צריך להוסיף 'והזמנים'.

אך החק **יעקב** (שם סק"ד) כתב שאין דיוקו של המגן אברהם מוכרח, לפי שרבא קיצר בלשונו, ולא נקט אלא במה שנחלק על זקני פומבדיתא, שסבי פומבדיתא נקטו שאין מזכירים את ישראל בחתימת ברכת קדושת היום בתפילת שבת, ואילו רבא סבר שתפילת שבת שוה לתפילת יום טוב שבשניהן מזכירים את 'ישראל' בחתימת הברכה, וממילא יודעים שצריך לסיים כל תפילה כדינה, בתפילת שבת צריך לחתום מקדש ישראל והשבת, וביום טוב צריך לחתום 'מקדש ישראל והזמנים'[סה].

והמחצית השקל (סי' תפז סק"ג) **והבית השואבה** (פ"ז סי' ג אות טז) כתבו ליישב דיוקו של המגן אברהם, שאם אכן רבא נקט לשון קצרה ולא נחלק לגבי תפילת יום טוב, מדוע האריך בלשונו וביאר שבין בתפילת שבת ובין בתפילת יום טוב חותמים 'מקדש ישראל', והלא לא נחלק כלל לגבי תפילת יום טוב, והיה לו לומר בקצרה שאף בתפילת שבת חותמים מקדש ישראל, אלא משמע שנחלק אף בתפילת יום טוב שאין צריך לומר בה תיבת 'והזמנים' בחתימת הברכה[סו].

ועוד דייק הבית השואבה, שאם אכן רבא קיצר בלשונו מדוע האריך בלשונו בקידוש יום טוב ופירש שצריך לברך 'מקדש ישראל והזמנים', ולא אמר בלשון קצרה 'מקדש ישראל' כפי שנקט לגבי התפילה, אלא משמע שמה שנקט רבא בתפילה 'מקדש ישראל' הוא בדווקא שאין להוסיף בתפילת יום טוב 'והזמנים'. והטעם בזה, שכיון שהתפילה היא ברבים על כן אין מזכירים בה אלא את ישראל, ולא מוסיפים להזכיר 'זמנים' משום כבוד הרבים. משא"כ קידוש שנאמר בבית ביחידות, צריך לומר אף 'והזמנים' משום כבוד המועדים.

החותם בתפילה מקדש ישראל

עולא בר רב נחית קמיה דרבא אמר כסבי דפומבדיתא ולא אמר ליה ולא מידי אלמא הדר ביה רבא. **המגן אברהם** (סי' תפז סק"ג) פסק לענין דיעבד כדברי רבא, שהחותם בתפילה 'מקדש ישראל' יצא ידי חובתו בין בשבת ובין ביום טוב[סז]. והקשו **הקרבן נתנאל** (כללי פ"ב סי' ז אות ג) **והנשמת אדם** (כללי כלל סק"ג), שהרי מבואר בגמרא שרבא חזר בו מסברתו והודה לזקני פומבדיתא שצריך לחתום בתפלת שבת 'מקדש השבת', וביום טוב 'מקדש ישראל והזמנים'[סח].

ויישב בבית השואבה (פ"ז סי' ג אות טז), שלא הודה רבא לזקני פומבדיתא אלא לענין לכתחילה. אבל עדיין סובר שהחותם בדיעבד 'מקדש ישראל' יצא ידי חובתו הן בשבת והן ביום טוב, שמאחר שסבר רבא בתחילה שצריך לחתום בתפילת שבת 'מקדש ישראל' משום כבוד הרבים, על כן הסברא נותנת שלא חזר בו אלא לענין לכתחילה.

והשפת אמת (כללי יז. ד"ה מני) תירץ, שאמנם חזר בו רבא מסברתו והודה לגמרי לזקני פומבדיתא, אך מכל המעשיות המובאות להלן מוכח שנקטה הגמרא שהחותם בתפילה כסברת רבא בהוה אמינא יצא ידי חובתו[סט].

טעם האיסור לשתות בין כוס שלישית לרביעית

בין הכוסות הללו אם רוצה לשתות ישתה בין שלישי לרביעי לא ישתה.

בראשונים מבואר כמה טעמים בדין זה שאין לשתות בין הכוסות הללו:

א. יש מהראשונים[ע] שהביאו בשם הירושלמי (פ"י ה"ו) שהטעם שלא ישתה בין כוסות אלו הוא, כדי שלא ישתכר וימנע מלגמור את ההלל[עא], אבל בתוך הסעודה או לפניה אין היין משכר[עב].

ב. הרשב"ם (לעיל קח. ד"ה בין שלישי) **והרא"ש** (סי' כ)[עג] כתבו שהטעם שאסור לשתות בין כוסות אלו הוא, משום שנראה כמוסיף על הכוסות[עד], אבל בין כוס ראשונה לשניה ובין שניה לשלישית שעדיין לא סעד והיין גורר את הלב לאכילה, אינו נראה כמוסיף עליהם[עה].

סא. ובעין זה כתב לבאר באור חדש (ד"ה מרשנ"ל) בשם הפנים מאירות. **סב. מלא** הרועים, מצפה איתן (נרשב"ס ד"ה סבי, בפ"ד מ' יהודה) **ובן אריה** (נרשב"ס ד"ה סבי). **סג. ובן** כתב בהגהות רי"א חבר (ד"ה ממר רבא) שצריך לגרוס 'רבה'. **סד. וביוצא** בזה מצינו שכתב הרמב"ם (הקדמה למשנה תורה) שרב אשי קיבל מרבא, וקשה שהרי שנינו (קידושין עב:) שביום שמת רבא נולד רב אשי. ותירץ בספר הליכות עולם (שער ג פ"ו), שהרמב"ם גרס 'עד שלא מת רבא נולד רב אשי', והיינו, שעד שלא הספיק רבא להיפטר מן העולם כבר נולד רב אשי, והיה ראוי למלאות מקומו של רבא. **סה. והאליה רבה** (סי' תפז סק"י) דחה דיוקו של המגן אברהם, שהטעם שלא נקט רבא בלשונו 'והזמנים' הוא משום שדיבר בשבת לבד שלא חל ביום טוב, וביום טוב שלא חל בשבת, וכיון שכן לא היה יכול לנקוט 'והזמנים' מאחר שבשבת לבדו אין אומרים 'והזמנים'. ובדברי צבי (שניידמ"ל, סי' תפז) הוכיח שלא כדברי המגן אברהם, ממה שרבא פירש טעם שיטתו וטעמם של זקני פומבדיתא, ולא ביאר מדוע נחלק שלא לומר 'והזמנים' בתפילת יום טוב, ומוכח שגם רבא מודה שמברכים בתפילת יום טוב 'מקדש ישראל והזמנים' [אך ראה להלן בשם הבית שואבה שטעמו של רבא משום כבוד הרבים כמבואר להלן בדברי רבא]. **סו. אך** כתב המחצית השקל שאין מוכרח דיוק זה, שהרי רבא הזכיר אף דינו של קידוש אע"פ שלא נחלק אודותיו על זקני פומבדיתא. **סז. אמנם** בקידוש לא יצא ידי חובתו, לפי שמודה רבא שצריך לחתום בו בשבת 'מקדש השבת', ובימים טובים 'מקדש ישראל והזמנים'. **סח. וראה** במשנה ברורה (סי' תפז סק"ג) שהכריע להלכה שלא יצא ידי חובת תפילה. אולם הפרי מגדים (שם סק"ג) כתב שיצא בדיעבד ידי חובתו משום שספק ברכות לקולא. **סט. וביאר** שם בהגהות, שממה ששיבח רב פפא לרב נתן אבוה דרב הונא שנהג כפומבדיתא משמע שאינו אלא לכתחילה. וכן ממה שאמר מרימר לבני עירו שלא יגערו בשליח ציבור המתפלל כזקני פומבדיתא, משמע שמכל מקום הנוהג כרבא יצא ידי תפילה. **ע. הרי"ף,** ובר"ן (שם ד"ה ירושלמי) פירש דבריו שהוא מחשש שישתכר וישכח לגמור את ההלל. **הרשב"ם** (ד"ה בין, ועיל קח. ד"ה בין שלישי), **הרא"ש** (סי' לב), ועוד. **עא. ותלמיד** הרשב"א (ד"ה נשמיל) פירש, שהוא כדי שלא יגמור את ההלל בשכרות. **עב. הט"ז** (או"ח סי' תעט סק"ג) כתב, שלפי טעם זה משמע שלא ישתה גם שאר משקים המשכרים, אבל משקים שאינם משכרים מותר.

עג. ביישוב דעת הרא"ש מדוע הוצרך להביא את שני הטעמים, עיין בקרבן נתנאל (שם אות ר) והובא להלן בענין 'האם מה שנראה כמוסיף מעכב אפילו כאשר הוא שותה לצאת ידי הספק', בהערה. **עד. ובביאור** הלכה (סי' תעג ד"ה אין לו) כתב, שהטעם שנראה כמוסיף על הכוסות אינו ברור, שכן בירושלמי נזכר רק הטעם של שיכרות. אבל בחמד משה (סי' תעג סק"ח) כתב שעיקר טעם האיסור הוא משום שנראה כמוסיף על הכוסות, שכשם שמצוה שלא יפחות מארבע כוסות כך מצוה שלא יוסיף עליהם, ואילו הטעם שלא ישתכר אינו אלא זהירות לכתחילה ואין בזה איסור כל כך, ובפרט אם יודע בעצמו שלא ישתכר. ואף שהרשב"ם במשנה לא הביא רק את הטעם שלא ישתכר, מכל מקום לעיל (קח.) הביא את שני הטעמים. אולם בנהר שלום (ווינעווהה שם סק"ג) כתב שלא שייך לאסור שתיה של רשות בין כוס שלישית לרביעית משום שנראה כמוסיף על הכוסות, אדרבה נתיר לו לשתות ולא יראה כמוסיף עליהם, שהרי אינו נראה כמוסיף אלא משום שאסור לו לשתות כוס של יין חוץ מכוס של מצוה, ולכן העלה שטעם האיסור הוא מחשש שיכרות, וכיון שאסור לו לשתות ביניהם שתיה של רשות, אם ישתה יראה כשותה כוס של מצוה, ומוסיף הוא על הכוסות. אמנם ברשב"ם נראה שהם ב' טעמים נפרדים. **עה. ובאחרונים** דנו מפני מה נאסר להוסיף על הכוסות, עיין בפרישה (או"ח סי' תעג סק"ה) שעולה מדבריו שכיון שחכמים תיקנו ארבע כוסות כנגד ארבע לשונות של גאולה, על כן אם הוא יוסיף עליהן לא תהא ניכרת התקנה, ואין אומרים כאן בכלל מאתיים מנה. אולם בשו"ת רבבות אפרים (גרינצלט, ח"ב סי' קכט אות יח) כתב על פי דברי הגרי"ז (ממץ ומלה פ"ו) שכתב לחלק בין קידוש לד' כוסות, שבקידוש הענין הוא הברכה אלא שיש דין שהמברך צריך שיטעום ולזה מספיק שיטעום מלא לוגמיו, אבל בד' כוסות המצוה היא שתיית הכוסות ולכן צריך לשתות את כולו או את רובו ולא מועילה שתיה של מלא לוגמיו, וכיון שהמצוה היא שתיית הד' כוסות יש מקום לומר שאם ישתה יותר הרי הוא מוסיף על המצוה. עוד כתב בשם חכם אחד שאין להוסיף על הכוסות מחמת איסור בל תוסיף, ולדבריו נתחדש שאיסור בל תוסיף שייך גם במצוות דרבנן. ובשאילות שמואל (סוי"מ סי' ה) דן באריכות בגדר החשש שנראה כמוסיף על הכוסות, ובטעם שיש לאסור הוספה בד' כוסות ובמצוות אחרות.

ג. **בראב"ד** (הסגות שם ג)[עו] כתב, שאם יאכל וישתה אחר הד' כוסות, לא תהיה ניכרת שתיית הד' כוסות אם היתה למצוה אם לאו, כי כל מה שאדם שותה תוך סעודתו אין בו היכר לחירות, לפי שהוא צורך האכילה, ובכל מה שישתה לא יפטר מד' כוסות אלא אם כן ישתה אותם שלא בשעת הסעודה[עז]. **אולם** הטעם שהובא בירושלמי (שם), שאין לשתות כדי שלא ישתכר ולא יוכל לגמור את ההלל, אינו אלא תוספת טעם בלבד.

ד. **בתוספות** (ד"ה ריביעי)[עח] הביאו בשם יש מפרשים, שפירשו שטעם האיסור הוא, כדי שלא יבטל טעם המצה[עט].

האם מותר לשתות בין כוס ראשונה לשניה

בין הכוסות הללו אם רוצה לשתות ישתה. כתב הרשב"ם (לעיל קח. ד"ה בין הכוסות) מותר לשתות בין כוס ראשונה לשניה, שאינו נראה כמוסיף על הכוסות כיון שעדיין לא סעד, וטבע היין לגרור את הלב לאכילה. **טעם** נוסף כתבו הרשב"ם (ד"ה בין ג', ושם) ורבינו יהונתן מלוניל (ד"ה בין), שמותר לשתות בין הכוסות הללו, לפי שיין שלפני המזון אינו משכר[פ]. ובפסקי הרי"ד (ד"ה ממני) כתב, בין כוס ראשונה לשניה שותה, ואין אנו חוששין שמא ישתכר, לפי שאין אדם יכול לשתות יין מרובה קודם שיאכל.

אמנם בספר המנהגות[פא] (ד"ה כוס) ביאר, שמדברי הירושלמי משמע שכל יין שאינו בתוך המזון משכר, ומה שאמרו במשנה 'בין הכוסות הללו אם רוצה לשתות שותה', אין פירושו בין כוס ראשון לכוס שני, אלא בין שתי כוסות ראשונות לשתי כוסות אחרונות.

במרדכי (הסדר הקנה, ד"ה תרנצ) כתב שגם מצוה יש בזה, לפי שהוא גורר את הלב לאכילה, ויאכל מצה לתיאבון.

ובארחות חיים (סדר ליל הפסח סי' ח) כתב[פב], אפשר שאף בין כוס ראשונה לשניה לא ישתה, כדי שלא ישתכר וימנע מעשות הסדר ומקריאת ההגדה[פג], ומה שנקט בין שלישי לרביעי לא ישתה, ולא כתב בין ראשון לשני, הוא משום שלא מצוי שישתה האדם כל כך קודם אכילה. וסיים שאף שכתב רבינו יהונתן שיין שלפני המזון אינו משכר, מכל מקום ראוי להיזהר שלא לשתות בין כוס ראשון לשני אם לא לצורך גדול[פד].

מה הכוונה בין הכוסות

שם. כתבו **הרמב"ן** (מלחמת ה', קט: ד"ה ומה)[פה], **והר"ן** (על הרי"ף, קי. ד"ה וכתב, ובחידושיו ד"ה והר"ן), שמה שאמרו במשנה 'בין הכוסות הללו אם רצה לשתות שותה' היינו דווקא בין הכוסות, אבל לאחר שמזג את הכוס השניה, הרי זה באמצע הכוס ואסור לו לשתות, משום שאחר שמזג את הכוס לספר עליו יציאת מצרים שהוא מן התורה, אינו בדין שימזוג כוס אחר וישתה[פו].

אבל בעל המאור (שם ד"ה מתניתין) **ותוספות** (לעיל קג: ד"ה רב חסדא)[פז] כתבו, שאם רצה לשתות בתוך ההגדה הרשות בידו, ואין הפרש בין שותה לפני ההגדה לשותה בתוך ההגדה.

האם כשמברך על השתיה שבין הכוסות, נראה כמוסיף על הכוסות

שם. **הטור** (או"ח רס סי' תעג) בשם **הראבי"ה** (סי' תקכה)[פח] מרחיב את החשש של נראה כמוסיף על הכוסות גם לענין שתיה בין הכוסות הראשונות, וכתב שאם הוא רוצה לשתות בין הכוסות, יכוין בלבו על שתיה זו, כדי שלא יצטרך לברך פעם שניה, שלא יהא נראה כמוסיף על הכוסות. וכתב הטור שטעמו הוא, משום שסבר שעל כל הד' כוסות מברכים 'בורא פרי הגפן', ואם יברך על כוס נוספת, נראה כמוסיף על מנין הכוסות שקבעו חז"ל.

אולם לדעת **הרא"ש** (סי' מ) שאין מברכים אלא על הכוס הראשונה והשלישית, כשם שבלי ברכה אינו נראה כמוסיף על הכוסות, כך גם אם יברך אינו נראה כמוסיף עליהם. אמנם **הב"ח** (שם ס"ג) כתב, שגם לשיטות הסוברות שאין מברכין על כל כוס, אם יברך על מה ששותה בין הכוסות נראה כמוסיף עליהם, משום שהוא דומה לד' כוסות שאומר עליהם ברכה ושבח, שהרי על הכוס הראשונה אומר בורא פרי הגפן וברכת הקידוש, ועל הכוס השניה אומר את סדר ההגדה. ומטעם זה כתב הב"ח שאף לדעת הרא"ש יכון לבו לשתות, שלא יצטרך לברך פעם שניה.

האם מה שנראה כמוסיף מעכב אפילו כאשר הוא שותה לצאת ידי הספק

שם. יש לדון האם סברא זו שהוא נראה כמוסיף על הכוסות, מעכבת אותו רק מלשתות שתיה של רשות, או שנאמר שהיא מעכבת אותו מלשתות, אפילו באופן שהוא רוצה לחזור ולשתות מחמת ששתה את הכוס שלא כהלכתה, והוא רוצה לחזור ולשתות בכדי לצאת מידי ספק.

כתב הרא"ש (סי' כ) שהשותה כוס שלישית או רביעית בלא הסיבה אינו חוזר ושותה[פט], שלא יהא נראה כמוסיף על הכוסות[צ].

אך שוב כתב שיש מקום לומר שאין חשש אם יחזור וישתה, לפי ששתייתו היתה שלא כתיקונו, ואם כן לא היתה שתיה זו בכלל מנין הכוסות, ומה ששותה עתה הוא כוס של חובה[צא].

אלו משקין אסורים בשתיה

בין שלישי לרביעי לא ישתה. התוספות (ד"ה ריביעי) הביאו בשם ה"ר יוסף **טוב עלם** שכתב בסדרו שאין לשתות אפילו מים[צב]. ותמהו על דבריו, שהרי סיבת איסור שתיה בין כוסות אלו הוא, כדי שלא ישתכר, ואם כן טעם זה אינו שייך אלא ביין בלבד, ולא במים שאינם משכרים. ואף לפי מי שסבר שטעם האיסור הוא כדי שלא יתבטל טעם המצה, הרי זה דווקא במאכל שמבטל את טעמו ולא במשקה ואפילו יין[צג].

והביאו שרשב"ם פסק להלן (קכ. ד"ה הוי) שכל שתיה מותרת, לפי ששתיה אינה מבטלת אכילה. וכתבו שרוב העולם נוהג לשתות, וגם שהרי"ף (להלן קכ.) לא אסר אלא יין.

ובמרדכי (סדר של פסח ד"ה יין) כתב בדעת הרי"ף (שם) שהחשש שנראה כמוסיף על הכוסות אינו שייך אלא ביין ולא במים. אך הביא **שרבינו שמואל מאוי"א** החמיר על עצמו, ולא היה שותה אפילו מים.

האם מותר לשתות אחרי כוס רביעית

שם. בדין השתיה לאחר כוס רביעית נאמרו כמה שיטות:

א. הבעל המאור (ד"ה כתב) כתב שאם בא לשתות כוסות הרבה אחר ארבע כוסות, אין בנו כח למחות בידו. והביא **מתשובת רב האי גאון** שמשמע מדבריו שאחר כוס רביעית שכבר גמר את ההלל, אם ישתכר לא הפסיד ולא נשכר, והביא שכן כתב **הרשב"ם** (להלן קכ. ד"ה הוי), וסיים שכן נראים הדברים.

עו. **והביאו** דבריו בספר המאורות (קיט: ד"ה ויין), במכתם (שם ד"ה ומלך) ובספר ההשלמה (שם ד"ה הרגיל). וכן פירש רבינו מנוח (ממן ומלה פ"ז ה"י), ובדבריהם נראה שחשש זה הינו גם על השותה בין כוס שלישית לרביעית, ולכן כתבו שמה שפירשו בירושלמי שלא ישתה בין כוס שלישית לרביעית כדי שלא ישתכר, היינו לתוספת טעם. ובראב"ד (שם) כתב שהטעם בזמן שהיה פסח הוא כדי שלא ימשכו אחר השתיה ויניחו את אכילת הפסח ויבוא לידי נותר. עז. **לפי** ביאור הפרישה [הובא לעיל בהערה] שפירש בדעת הראשונים שכתבו שהטעם שאין לשתות בין הכוסות הוא, משום שנראה כמוסיף על הכוסות, ופירש בדבריהם שעל ידי הוספה זו לא ניכרת תקנת חכמים, אם כן דברי הראב"ד והראשונים הנ"ל קרובים להיות אחד. אמנם לפי הפירושים האחרים שם שהוא משום בל תוסיף, הם פירושים שונים. עח. **וכן** הוסיף הריטב"א (סדר ההגדה ד"ה ממרו מכמיס) טעם זה. וכן כתב התלמיד הרשב"א (ד"ה נשפיל), ומדבריו נראה שכך היתה הגירסא לפניו. והביאו שיש שכתבו שהנפקא מינה בין הבבלי לירושלמי היא אחר כוס רביעי, שלדעת הירושלמי שותה ואילו לדעת הבבלי אינו שותה. עט. **ותמהו** הרמב"ן (מלחמת ה' ד"ה כתב) [והביאו הר"ן (על הרי"ף, קכ. ד"ה ומלך)], הרא"ש (סי' נג) והטור (או"ח סי' תפח) על דעה זו, שהלא לא אמרו (להלן קיט:) ש'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן' אלא לגבי אכילה ולא לגבי שתיה. עוד הקשו הרמב"ן והר"ן שהרי כבר שתה שתי כוסות לאחר האפיקומן. ובמהר"ל (גבורות ה' סוף פס"ה) ביאר שכמו שהאכילה מפיגה את טעם המצה כמו כן השתיה. בביאור הענין שישאר טעם המצה בפיו, כתב בעל המאור (לקמן קיט: ד"ה והא) שהטעם שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, הוא תקנת חז"ל, כדי שלא יתבטל טעם המצה, לפי שקרבן פסח אינו נאכל אלא בתוך החומה, ונוצר דוחק בזמן אכילת הפסח, שאינו נאכל אלא לפנים מן החומה [ומחמת כן אינו נאכל על הגגות רק על הקרקע], לכך לאחר אכילתם היו נוהגים לעלות על הגגות ולגמור את ההלל, וכדי שלא ישכח לגמור את ההלל, תקנו שלא יאכל ושלא ישתה אחרי הפסח כלום, וטעם הפסח יזכיר לו שעדיין לא אמר את ההלל, והוא הדין בזמן הזה שאוכלים מצה במקום הקרבן פסח זכר למקדש. ובארחות חיים (סדר ליל הפסח סי' כח) כתב בשם תלמיד, שכיון שאנו מחויבים לספר ביציאת מצרים כל אותו הלילה, לכן צריך שישאר טעם המצה בפיו. פ. **ובדעת** הרשב"ם עיין בקול הרמ"ז (פ"י מ"ז) שתמה שלכאורה דבריו סותרים בזה, שהרי בתחילת המשנה (ד"ה בין) פירש 'בין הכוסות הללו' בין שנים הראשונים לשנים האחרונים אם רצה לשתות ישתה, שמשמעות דבריו היא, אבל בין ראשונה לשניה אינו שותה, ובהמשך המשנה (ד"ה בין ג') כתב, ואם רצה לשתות בין ראשון לשני ישתה. ובבית דוד (פ"י מ"ז) מתרץ, שאין סתירה בדברי הרשב"ם, לפי שבתחילה בא לפרש את הפשט במשנה מהו 'בין הכוסות הללו', ואילו כאן בא להוסיף שמדברי המשנה שכתבה 'בין שלישי לרביעי לא ישתה', מדויק שדווקא בין הכוסות האלו אסור לשתות, אך בין כוס ראשון לשני אין איסור. פא. **לרבינו** אשר מלוניל (הוי"ד נקודת שיטות קמאי), וכן פירש הנימוקי יוסף (ד"ה בין). פב. **וכן** כתב בכל בו (סי' נ). פג. **אבל** בין כוס שניה לשלישית יכול לשתות, לפי שיין שבתוך המזון אינו משכר. פד. **והביאו** הבית יוסף (או"ח סי' תעג ס"ג ד"ה ומ"ש), וכן פסק בשולחן ערוך (שם ס"ג). פה. **הרמב"ן** כתב כן בדעת הרי"ף. פו. **עיין** בקול הרמ"ז (פ"י מ"ז) שהבין כן גם בדעת הרמב"ם (ממן ומלה פ"ז ה"י) שפסק שעל כל כוס מארבע כוסות מברך ברכה בפני עצמה. ותמה שלא ראה אף פוסק אחר שכתב סברא זו, ואף הבית יוסף לא הביאו. עוד העיר מדוע המשנה לא אמרה חילוק זה. אמנם בביאור הגר"א (או"ח סי' תעג סק"ד) הביא את דבריהם ופסק כן, וכתב שזו כוונת השולחן ערוך (שם), וכן בביאור הלכה (שם ד"ה הרשות), והוסיף שמשמע בדבריהם שאפילו אם לא התחיל עדיין באמירת ההגדה, מכל מקום אם מזג את הכוס גם כן אסור. פז. **תוספות** כתבו שאף שמותר לשתות בין כוס ראשון לשני, מכל מקום אסור לשתות לאחר שהתחיל ברכת אשר גאלנו, מוכח שקודם לכן מותר לשתות. פח. **ובשם** מהר"ם מרוטנבורג (ספר תשב"ץ סי' נטן). פט. **וכתב** שם שבכוס ראשונה ושניה אין חשש שנראה כמוסיף על הכוסות, שהרי מותר לו לשתות בין הכוסות הללו. צ. **ובקרבן** נתנאל (שם אות ה) כתב לתמוה על דברי הרא"ש, שפירש להלן (סי' נג) שהטעם שאין לשתות בין הכוסות הוא כדברי הירושלמי, שמא ישתכר וימנע מלגמור את ההלל, ואילו בסימן זה נתן הרא"ש טעם אחר בדין זה. וביאר שכיון ששתה את הכוס שלא כהלכתה ועתה הוא שותה כדי לקיים מצות חכמים, אין חוששין שמא ישתכר, וכמו שלא חששו חכמים בכוס השלישית והרביעית שמא ישתכר, כיון שתקנת חכמים היא, ולכך הוצרך לטעם שנראה כמוסיף על הכוסות, ולהלן כתב שהטעם הוא שמא ישתכר, שמכיון ששותה ללא הסיבה אינו נראה כמוסיף על הכוסות. צא. **ובמרדכי** (קמ. ד"ה השתא) הסתפק כעין זה בכל הד' כוסות. ועיין משנה ברורה (סי' תעז ס"ק יז) שכתב שיש אופנים שסומכים על סברא זו. צב. **לכאורה** דבריו אמורים גם על בין כוס שלישית לרביעית, וגם על אחר הכוס הרביעית, שאין לחלק. צג. **כמו** שמצינו לקמן (קיט:) שלא אסרו לאכול אחר האפיקומן רק דברי מאכל.

ב. במרדכי (הסדר הקצר, ד"ה מרגע) כתב שאם סילק כל שולחנו אף יין יכול לשתות, אבל על שולחנו אין ראוי להוסיף בשתיית יין, שלא יהא נראה כמוסיף על הארבעה.

ג. שיטת הרבה מהגאונים והראשונים[צד] **היא** שאסור לשתות יין לאחר הד' כוסות.

ד. בתוספות (ד"ה נשיעי) הביאו בשם ה"ר יוסף **טוב עלם**, שכתב בסדרו שאין לשתות אפילו מים, והאריכו לתמוה על דבריו. **ובמרדכי** (סדר של פסח ד"ה יין) הביא, **שרבינו שמואל מאוי"א** החמיר על עצמו, ולא היה שותה אפילו מים.

19.06/2018 אהח

מהו טעם האוסרים לשתות לאחר ארבע כוסות

שם. בדעת האוסרים לשתות לאחר ד' כוסות מצאנו כמה טעמים:

א. ברי"ף (לקמן קכ.) **וברמב"ם** (ממץ ומגה פ"ח ה"ט-י) כתבו שמאחר **'**ואין מפטירין אחר הפסח אפיקומן'[צה], על כן לאחר שאכלו כזית מצה לאפיקומן, מלבד כוס של ברכת המזון וכוס של הלל, אין טועמים כלום חוץ ממים[צו].

ב. בראב"ד (השגות מוס פ)[צז] כתב שאם יאכל וישתה אחר הד' כוסות, לא תהיה ניכרת שתית הד' כוסות אם היתה למצוה אם לאו. כי כל מה שאדם שותה תוך סעודתו אין בו היכר לחירות, לפי שהוא צורך האכילה, ובכל מה שישתה לא יפטר מד' כוסות אלא אם כן ישתה אותם שלא בשעת הסעודה.

ג. ברמב"ן (מלחמת ה' ד"ה ולענין) כתב שלא יהא מוסיף על ארבע כוסות ונראה כמי שמהדר[צח] בסדר אחר ורוצה לאכול פסח מצה ומרור. ואסור להתחיל סדר אחר משום שאין נמנין על שני פסחים כאחד[צט], ועוד שאם כן לא היה הפסח נאכל על השובע, וכן במצה, היינו שאם נתיר לו לאכול ולשתות אחר אכילת הפסח, לא יאכל כל צרכו לפני אכילת הפסח ולא יקיים האכילה כדינה, שדין הפסח שיאכל על השובע.

ד. בראי"ש (פ' לג) בשם הר"מ, **והטור** (או"ח סי' תפח) בשם **רבינו יונה** כתבו שטעם המנהג[צט] שלא לשתות יין הוא, לפי שחייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות פסח וביציאת מצרים, ולספר בניסים ונפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו עד שתחטפנו שינה[ק], ואם ישתה ישתכר[קא].

ה. במרדכי (הסדר הקצר, ד"ה מרגע) ביאר שטעם האיסור הוא[קב] שלא יהא נראה כמוסיף על הארבע כוסות[קג].

מה דייק רב חנן מהיכן דייך כן

אמר ליה רב חנן לרבא שמע מינה ברכת המזון טעונה כוס. הרשב"ם (ד"ה שמע) פירש ששאלתו של רב חנן היתה שדין זה הרי לא התפרש במשנה, רק הגמרא (לעיל קה:) למדה כן מדיוק הברייתא, והוקשה לו, מדוע הגמרא לא אמרה שאפשר ללמוד דין זה גם ממשנתנו שאמרה שמברך ברכת המזון על הכוס השלישית.

אולם הר"ן (ד"ה שמעת) **ורבינו דוד** (לעיל סח ד"ה ומיהו)[קד] **ביארו** שאף אם ברכת המזון אינה טעונה כוס, ודאי שמצוה מן המובחר לברך על הכוס, שהרי כבר אמרו בגמרא (ברכות נא.) כמה מעלות טובות בכוס של ברכה. אלא שרב חנן דייק מהמשנה (לעיל נה:) שאמרה ש'לא יפחתו לו מארבע כוסות ואפילו מן התמחוי', שמשמע מדין זה שמחזרים על מצוה זו כדרך שמחזרים על כל המצות, ואף יותר שהרי דינו הוא שנוטל 'אפילו מן התמחוי'[קה], והקשה כן לפי שסבר שהכוס השלישית אינה מדיני הסדר אלא מחמת שברכת המזון טעונה כוס[קו].

ורבינו יהונתן מלוניל (ד"ה שמעת) **והנמוקי יוסף** (ד"ה נין) **ביארו** שרב חנן למד מהמשנה שברכה טעונה כוס, ואינה רק מצוה לכתחילה, שאם לא כן חז"ל לא היו מתקנים את הכוס השלישית על ברכת המזון, אלא היו מחלקים את סדר ההגדה לשלשה חלקים כדי שכל הכוסות יהיו ממצות הפסח.

התוספות (לעיל קה: ד"ה שמע - השלישי) **והמרדכי** (סדר של פסח, ד"ה ושמע) **כתבו** שראייתו היא, שאם ברכה המזון אינה טעונה כוס, מה ראו לתקן כוס בברכת המזון, היה להם לקבוע שיר אחר שישתה עליו כוס שלישית.

האם יש ראיה מסוגייתנו שברכת המזון ביחיד טעונה כוס

שמע מינה ברכת המזון טעונה כוס. כתבו הראשונים[קז] שיש שרצו להוכיח מכאן שברכת המזון טעונה כוס אף ביחיד, שהרי הגמרא הוכיחה שברכה זו טעונה כוס ממה שאמרו במשנתנו 'כוס שלישי מברך על מזונו', וכוס זו היא מן הד' כוסות שנתקנו אפילו ביחיד.

ודחו שיש לומר שכוונת הגמרא היא, שלפי שבכל ימות השנה ברכת המזון בשלשה טעונה כוס, תיקנו בפסח שאף היחיד יברך על הכוס, אבל אם ברכת המזון אינה טעונה כוס כלל, מה ראו לתקן כוס בברכת המזון, היה להם לקבוע שיר אחר שישתה עליו את הכוס השלישית.

עוד כתב **הרא"ש** (פ' לג) לדחות, שעיקר הד' כוסות לא נתקנו ליחיד אלא לשלושה, כמו שאמרו במדרש תהלים (קיג ג) 'הללו יה הללו עבדי ה'' מכאן אמרו חכמים אין הלל בפחות משלשה בני אדם, למי אומר 'הללו' לשנים, והאומר אחד הרי כאן שלשה. ואם נאמר שאינו צריך לחזר אחר זימון ואף ביחיד טעונה כוס, מדוע נקראו ד' כוסות, הלא כוס של קידוש וכוס של ברכת המזון ישנן כל השנה, והיה צריך לקרותן שתי כוסות, אלא ודאי שנחדש שאף שבכל ימות השנה אין צריך לחזר אחר שלשה לברכת המזון, בלילי פסח צריך לחזר אחר שלושה, וכן לענין קידוש, בכל ימות השנה אין צריך לחזר כל כך על היין אלא יקדש על הפת, אבל בפסח צריך לחזר אחריו[קח].

מה סובר רבא

אמר ליה ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ביה מצוה. יש מן הראשונים[קט] שכתבו שרבא סובר שברכת המזון אינה טעונה כוס [ולא נאמר שאמר כן רק דרך דחיה בעלמא], והלכה כמותו משום שהוא בתרא[קי].

ויש שפירשו[קיא] שכוונת רבא לומר שאין להביא ראיה מן המשנה שברכת המזון טעונה כוס, אבל לא דחה דין זה מההלכה, ופסקו שברכת המזון טעונה כוס[קיב].

צד. **המנהיג** (סי' לג) בשם רב יהודאי גאון, הלכות גדולות (הלכות מרור וד' כוסות), סדר רב עמרם גאון (ח"ג סי' פו), סדור רב סעדיה גאון (עמוד קמט), רי"ץ גיאות (ח"ב עמוד קנו), ראב"ד (השגות מוס פ) [דבריו הובאו ביתר אריכות בספר המאורות (קיט: ד"ה מין), ובספר ההשלמה (קיט: ד"ה הרב)]. רמב"ן (מלחמת ה' ד"ה ולענין), רבינו מנוח (ממץ ומגה פ"ז ה"י). צה. **ברמב"ם** כתב שהוא כדי שישאר בפיו טעם הפסח והמצה. ובודאי שזו סברת ה"ר יוסף עלם ורבינו שמואל מאוי"א לעיל הסוברים שאין לשתות אפילו מים, והיינו משום שיפיגו את טעם המצה, שלפי כל הטעמים להלן אין לאסור שתיית מים. ועיין לעיל בענין 'טעם האיסור לשתות בין כוס שלישית לרביעית' בהערה מהו הענין שישאר בפיו טעם הפסח והמצה. ועיין להלן טעמים נוספים מדוע 'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן'. צו. **הרמב"ן** (מלחמת ה' ד"ה כתב) [והביאו הר"ן (על הרי"ף, קכ. ד"ה ומיהו)], התוספות (ד"ה נשיעי), הרא"ש והטור תמהו על הרי"ף והרמב"ם שהלא לא אמרו ש'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן' אלא לגבי אכילה ולא לגבי שתיה. עוד הקשה הרמב"ן שהרי כבר שותה שתי כוסות לאחר אפיקומן. וכתבו הרא"ש והטור אבל מנהג פשוט הוא שלא לשתות יין, ומשום כך הביאו את דברי הר"מ ורבינו יונה שהובאו להלן. ובמהר"ל (נצוצות ה' סוף פסק"ה) ביאר שכמו שהאכילה מפיגה את טעם המצה כמו כן השתיה. צז. **דבריו** הובאו ביתר אריכות בספר המאורות (קיט: ד"ה מין), ובמכתם (סח ד"ה ומלן), ובספר ההשלמה (סח ד"ה הרב). וכן פירש רבינו מנוח (ממץ ומגה פ"ז ה"י). צח. **וכן** כתב הריטב"א (סדר ההגדה ד"ה היה). צט. **לכאורה** המשמעות היא שלפי שיטה זו אין בזה איסור אלא מנהג שלא לשתות יין. אמנם במשנה ברורה (סח סק"ח) לא חילק בזה. ק. **כמו** שמבואר בתוספתא (פ"י ה"ח) שחייב אדם לעסוק בהלכות פסח וביציאת מצרים כל הלילה. ושם מובא מעשה ברבן גמליאל וזקנים שעסקו בהלכות הפסח כל הלילה. וכמו כן שנינו (בהגדה) מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא ורבי טרפון שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה. קא. **במהר"ם** חלאווה (לקמן קיח. ד"ה ולשמוות) הביא את דברי רבינו יונה, והוסיף שמה שאמרו בין שלישי לרביעי, כוונתם לומר שלא רק אחרי הכוס הרביעית שהיין אינו בא לשרות את המאכל ומשכר, אסרו לשתות, אלא אפילו בין שלישית לרביעית אפילו שהוא סמוך לסעודה לא ישתה, לפי שיין שאינו בתוך הסעודה משכר. ועיין בחק יעקב (סי' תפח סק"ח) שכתב שלפי טעם זה מותר לשתות אחרי שחטפתו שינה [מבואר בדבריו שמי שחטפתו שינה ושוב התעורר, אינו חייב בסיפור יציאת מצרים], וכן מותר לשתות כל מיני משקים שאינם משכרים. קב. **עיין** לעיל [בענין 'טעם האיסור לשתות בין כוס שלישית לרביעית' ובהערות שם], מחלוקת מהו טעם האיסור שנראה כמוסיף על הכוסות, ועיין שם שלפי ביאור הפרישה, טעם זה קרוב לטעמו של הראב"ד. קג. **עיין** במשנה ברורה (או"ח סי' תפח סק"ח) שכתב נפקא מינה בין טעמים אלו, שלפי הטעם שחוששים שמא ישתכר, אסור בשתיית כל משקה המשכר. ולפי הטעמים שנראה כמוסיף על הכוסות או שאינו ניכר ששתייתו היא לשם מצוה, אסור בחמר מדינה אף שאינו משכר, [וכמו שפסק הרמ"א (סי' תפג ס"ג) שכשאין לו יין לארבע כוסות, יכול לסמוך על הסוברים שאפשר לקדש על חמר מדינה]. ולפי הטעם שהאיסור הוא כדי שלא יפיג את טעם המצה, אסור לשתות כל משקה חוץ ממים, [ויש שאסרו אף מים]. וסיים שמסתימת המחבר והשולחן ערוך משמע שדעתם להחמיר ככל הטעמים הללו, ומכל מקום הביא שכתבו האחרונים על כמה משקים שאינם משכרים ואינם מעבירים את טעם המצה, שמותר לשתותם כמו מים. והוסיף שאפילו שלכתחילה יש להחמיר בכל דבר שמבטל טעם מצה, מכל מקום במקום צורך גדול יש לסמוך על הסברא הראשונה, להתיר לו לשתות שאר משקים שאינם משכרים. קד. **ובן** כתב הרמב"ן (מלחמת ה', ברכות נא.: ד"ה ומיהו). קה. **כמו** שמצינו בברכות (נג:). קו. **והשיב** לו רבא שכל הארבע כוסות עיקר תקנתם היה משום חירות, והוא מדיני הסדר, והואיל ולדברי הכל יש מצוה לברך ברכת המזון על הכוס, קבעו שיקיים בכוס זו אף מצות ברכה. קז. **תוספות** לעיל (קה: ד"ה שמע - השלישי), ראי"ש (סי' יד), מרדכי (סדר של פסח, ד"ה שמעת). קח. **והוסיף** שהעולם לא נהגו לחזר אחר זימון, ויש לדחות את הראיה ממדרש תהלים, שעם אשתו וקטן שהגיע לחינוך יכול לומר הודו. וכתב שאפשר לדחות את הראיה שכל הד' כוסות יש בהם חיוב מחמת ליל פסח, שיש לומר שאף על פי שאין כאן אלא שתי כוסות נוספות המחויבות משום ליל הסדר, מכל מקום ביחד הן ד' כוסות. קט. **הרשב"א** (ד"ה אלמר), והר"ן (על הרי"ף, ד"ה שמעת), כתבו שממה שהביא הרי"ף את דברי רבא משמע, שסבר רבא שברכה אינה טעונה כוס. קי. **אמנם** בחידושי הר"ן (ד"ה שמעת), רבינו דוד (לעיל קה: ד"ה ומיהו), ובמהר"ם חלאווה (ד"ה אלמר), כתבו שאף מי שסבר שברכת המזון אינה טעונה כוס, היינו שאינו צריך לחזר אחריו כמו בכוס של קידוש והבדלה, אבל כל שיש לו יין, מצוה מן המובחר לברך על הכוס. ובמהר"ם חלאווה (סח) הביא סמך לדבר ממה שאמרו בברכות (מח:) ביום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה תיקנו ברכת הטוב והמטיב, הטוב שלא הסריחו והמטיב שניתנו לקבורה, ואמרו במדרש (מיכ"ר ג ג) שהטעם שתיקנוה על היין הוא משום שעמד אדריינוס וגדר את כרמו בגופות ההרוגים, וכדאי הוא טעם זה לסמוך עליו בשעה שיין מצוי אצלו. [במדרש שלפנינו לא נזכר מדוע נתקנה ברכה זו על היין, רק מדוע נתקנה בברכת המזון]. קיא. **בעל** המאור (ברכות סח ד"ה ועוינין), והביאו המהר"ם חלאווה (סח ד"ה אלמר). קיב. **וכן** פסקו התוספות (לעיל קה: ד"ה השלישי) פירש ברכה זו טעונה כוס, דווקא למצוה אבל לא לעיכוב. [לדבריו הצדדים הם האם יש מצוה לברך ברכת המזון על הכוס או לא, אמנם לדעת שאר הראשונים הצדדים הם האם יש מצוה או חיוב].

ביאור דברי רבא

שם. כתב **המאירי** (ד"ה כגר) שארבע כוסות הללו לא לברכות נתקנו, אלא הברכות נתקנו להם, והיינו שעיקר המצוה היא השתיה דרך חירות, ובכל כוס וכוס תיקנו גם ברכה[קיג].

האם יש מצוה לחזר אחר זימון בכוס השלישית

שם. בטור (או"ח סי' תעט) כתב שבליל הפסח מצוה לחזר אחר הזימון[קיד], וכתב **הפרישה** (שם אות ג) שמעתי שהטעם שמהדרין לחזר אחר הזימון, כדי שיהא הכוס חובה לברכת המזון[קטו], ואף על פי שכל הד' כוסות הן חובת הלילה, מכל מקום מאחר וסדרו את הכוס על ברכת המזון, רצו לעשותו כדינו[קטז]. אמנם הרבה מהאחרונים[קיז] כתבו שמה שכתב הטור שבליל הפסח מצוה לחזר אחר הזימון, היינו משום ההלל ולא משום ברכת המזון.

קיח.

שיטת רבי יוחנן בברכת השיר

מאי ברכת השיר רב יהודה אמר יהללוך ה' אלהינו, ורבי יוחנן אמר נשמת כל חי. יש מהראשונים[א] שכתבו שרבי יוחנן בא להוסיף על דברי רבי יהודה, וסבר שיש לומר גם את ברכת 'נשמת'.

והוכיחו כן, שהרי ברכת 'יהללוך' נאמרת תמיד אחר קריאת ההלל, ואם כן לא היה צריך התנא להשמיענו שיש לאומרה בליל פסח, אלא ודאי שכאשר אמר התנא שאומר ברכת השיר, פירושו שמלבד החתימה הרגילה יש להוסיף גם את ברכת 'נשמת'[ב]. עוד הוכיחו **תוספות** (ד"ה רבי), שאם לא כן לפי איזו שיטה אנו נוהגים לברך את שתי הברכות. אלא על כרחך שכך היא דעת רבי יוחנן ואנו נוהגים כדבריו[ג].

אולם יש **מפרשים[ד]** שרבי יוחנן סובר שיש לחתום רק ב'נשמת'. שכן משמעות 'ברכת השיר', ברכה אחת בלבד.

אך המהר"ל (גבורות ה', פס"ה) כתב שגם לפי הסוברים שלדעת רבי יוחנן ברכת השיר היא רק 'נשמת', בכל זאת אומר 'יהללוך' וחותם כמו בכל הלל[ה].

לפי הסוברים שאומר 'יהללוך' וגם 'נשמת' האם חותם בשתיהם

שם. הרבה **מהראשונים[ו]** כתבו שאומר את שניהם, את 'יהללוך' ואת 'נשמת'.

וכתבו[ז] בשם **הרשב"ם** שגומר את ההלל ואומר 'יהללוך' וחותם 'מלך מהולל בתשבחות', ואחר כן אומר 'הלל הגדול' ו'נשמת', וחותם שנית בברכת 'מלך מהולל בתשבחות'.

אבל יש מן **הראשונים[ח]** שהביאו בשם רבינו חיים הכהן, שלא היה חותם פעמיים. וכתבו[ט] שהיה גומר את ההלל ואומר 'יהללוך', עד 'מעולם ועד עולם אתה אל', ולא היה חותם, ואומר 'הלל הגדול' ו'נשמת', ושם היה חותם בברכת 'מלך מהולל בתשבחות'.

וכתבו שטעמו של רבינו חיים הכהן הוא, שמדוע יחתום פעמיים בענין אחד'. ועוד הביאו ראיה[י], ממה שהמשנה אמרה 'ברכת השיר', משמע שאינה אלא ברכה אחת[יב].

המרדכי[יג] (ד"ה ורבי) יישב את שיטת הרשב"ם, שאינו נחשב שהוא חותם פעמיים בענין אחד, משום שהחתימה של 'יהללוך' היא על ההלל, והחתימה של 'ישתבח' היא על 'נשמת'[יד]. **והראבי"ה** (סדר ליל הסדר סי' תקכה אות לה) כתב שאינן נחשבות דבר אחד, הואיל ופעמים אומר זה בלא זה.

אמירת 'יהללוך' ו'נשמת' והחתימה אחריהם

שם. נאמרו כמה דעות בדין אמירת 'יהללוך' ו'נשמת', והיכן חותם:

א. דעת רבי יהודה שאומר 'יהללוך' וחותם 'מלך מהולל בתשבחות'. ויש **מהגאונים[טו]** שפסקו כן, וכן פסקו **הרי"ף[טז]** **והרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ח ה"י)[יז].

ב. יש מן **הראשונים[יח]** שכתבו שדעתו של רבי יוחנן היא, שאומר רק 'נשמת' וחותם ב'ישתבח'.

קיג. ועין בחידושי **הגרי"ז** (חמץ ומצה פ"ו ה"ט) שכתב בשם **הגר"ח** שלפי דעת **תוספות** עיקר דין ד' כוסות, הן הברכות הנאמרות עליהן. ודין כוסות אלו כדין כל כוס של ברכה, שהמברך או אחר יכולים לשתות את הכוס, ומשום כך כתבו (לעיל נט: ד"ה לפי יפתמו ו' מד') שאין הבדל בזה בין ד' כוסות לכוס של קידוש, שאחד מוציא את כולם [תוספות בהמשך דבריהם דנו בזה]. ועל פי זה ביאר **הגרי"ז** שלכן כתבו **תוספות** (לעיל קפ: ד"ה ויוצא) שבד' כוסות די במה ששותה מלוא לוגמיו, וכמו בכל כוס של קידוש שמבואר (לעיל קו.) שדי במלוא לוגמיו, והיינו משום שהעיקר בד' כוסות היא הברכה ככל כוס של קידוש, אלא שהמברך צריך שיטעום, ודי אם כן במה שטועם מלוא לוגמיו. אבל דעת **הרמב"ם** היא שצריך לשתות ד' כוסות דרך חרות כמבואר ברמב"ם (ממץ ומצה פ"ז ה"ו-ז), ופסק (שם) שמטעם זה כל אחד צריך לשתות ד' כוסות, אלא שכוסות אלו נתקנו שיהיו כוסות של ברכה, וכלשון הגמרא בסוגייתנו 'ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ביה מצוה'. ומשום כך פסק הרמב"ם (שם ה"ט) שבד' כוסות צריך לשתות רוב כוס, לפי שיש בהן דין שתיה, ואילו לגבי כוס של קידוש פסק (שו"ע או"ח סי' רעב ס"ז) שדי במלוא לוגמיו. ולדברי **הגרי"ז** יש לעיין היאך יבארו **תוספות** את לשון הגמרא בסוגייתנו 'ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ביה מצוה', ועל פי המבואר לעיל יש לומר שלדעת **תוספות** הרי זו רק דחיה, ורבא סובר לפי האמת שעיקר דין הד' כוסות הן הברכות הנאמרות עליהן. **קיד. והביא** את דברי **הרא"ש** (פי' לג) ואת מה שהביא מהמדרש תהלים. **קטו. שהרי** ביחיד נחלקו הראשונים אם מברך על הכוס. **קטז. ועיין** בדרישה (שם אות ה), ושם תמה על טעם זה, שהרי דעת הטור (או"ח סי' קפג) שגם ברכת המזון ביחיד טעונה כוס, ועל כן ביאר שכוונת הטור היא שאגב שהצריכו בהלל שלשה כדי שהאחד יאמר לשנים הודו, הצריכו שיהיו השלשה כבר בברכת המזון, כדי שיאמר האחד לשנים נברך לאלהינו, וכן משמע ממה שמסיים הטור ראייתו ממדרש תהלים שלא עסק אלא בהודו. **קיז. ט"ז** (שם סק"ג), מגן אברהם (שם סק"ג), **הגר"א** (שם ד"ה מצוה). וכתב הט"ז שכך משמע מהטור שהביא אחר כך את דברי המדרש תהלים שצריך לחזר אחר שלושה לצורך ההלל, ואותו שמצרפים אינו אוכל ושותה אתם, ואינו מועיל כלל לענין ברכת המזון רק עונה עמם ושב לביתו, וזוהי כוונת השולחן ערוך (שם) שכתב מצוה לחזר אחר הזימון היינו הזימון להודו ולכך כתב הרמ"א על דבריו אלו, והגדול שבהם אומר הודו. **א. רשב"ם** (ד"ה ורבי יוחנן), **תוספות** (ד"ה רבי), **אגודה** (הובא בקובץ שיטות קמאי ד"ה ומאמר, עמ' ג אות מרלח). וכן הביאו **התוספות רי"ד** (ד"ה מאי), **המהר"ם חלאווה** (ד"ה מאי יוחנן), **והמרדכי** (סדר ההגדה, ד"ה ורבי) בשם הרשב"ם. אולם בפסקי **הרי"ד** (הובא בקובץ שיטות קמאי ד"ה מאי, עמ' ג אות מרלח), **ובראי"ש** (פי' לג) **וברבינו ירוחם** (מדס ומצה, נתיב ה חי"ד) **ובטור** (סי' תפז), **ובאגור** (הלכות ליל הפסח סי' תמז) הביאו בשם רשב"ם שכיון שלא נאמרה הלכה לא כרבי יהודה ולא כרבי יוחנן אנו נוהגים כשיטת שניהם, ומבואר בדבריהם שרבי יוחנן סובר שאומרים רק 'נשמת', וכן דייק הפרי מגדים (שם א"א סק"ג) מהרא"ש, וכתב שאינו כדברי הרשב"ם שלפנינו. **ב. תוספות** (ד"ה ורבי) ביארו שלפי דעת רב יהודה השמיענו התנא שאפילו במקום שלא נהגו לברך אחר ההלל כל השנה [עיין להלן (קיט:)], מכל מקום בליל פסח צריך לברך, עוד ביארו שהיה מקום לומר שרק על הלל שאומרים ביום מברכים, אבל על הלל שאומרים בלילה אין מברכים אחריו, והשמיענו התנא שאף עליו מברכים. **ובראי"ש** (סי' לג) כתב שמכאן ראיה שאין מברכים על ההלל כשממשיכים לקרותו אחר הסעודה, כיון שאם מברכים לפניו אם כן כשאמרו שגומרים עליו את ההלל אנו יודעים שחותם עליו ומה הוסיף התנא, אבל אם אין מברכים לפניו בתחילה, הוצרך התנא להשמיענו שאף שאין מברכים לפניו מברכים לאחריו. וכתב שיש לדחות ראיה זו כיון שברכה זו תלויה במנהג, יש לומר שהשמיענו התנא שבליל פסח בכל מקום מברכים עליו, וכדברי תוספות. **ג. אמנם** עיין בהערה לעיל שהרבה מהראשונים כתבו שמנהגינו כדעת שניהם. וכתב הפרי מגדים (שם) שהתוספות העדיפו שלא להידחק בכך. **ד. כן** נראה מרבינו חננאל **והרא"ש** (סי' לג) **והטור** (סי' תפז) **והאגור** (סי' תמז, הובא בקובץ שיטות קמאי, עמ' ג אות תרמ) שהביאו את המחלוקת כלשונה. וכן משמע מפסקי **הרי"ד** (הובא בקובץ שיטות קמאי ד"ה מאי, עמ' ג אות מרלח). וכן מהרא"ש **ורבינו ירוחם** (מדס ומצה, נתיב ה ח"ד, הובא בקובץ שיטות קמאי ד"ה ומהמלמדים, עמ' ג אות מרלט) **והטור והאגור** שהביאו בשם רשב"ם שכיון שלא נאמרה הלכה לא כרבי יהודה ולא כרבי יוחנן אנו נוהגים כשיטת שניהם, ומבואר בדבריהם שרבי יוחנן סובר שאומרים רק 'נשמת'. וכן דייק הפרי מגדים (שם) מהרא"ש, וכתב שאינו כדברי הרשב"ם שלפנינו. וכן נראה מהמהרש"א (שם) בדברי התוספות. ודבריו הובאו בהערה להלן בענין 'האם חותם פעמיים בברכת השיר'. **ה. וכתב** שאף שאומרה בכל הלל, נקראת ברכה זו 'ברכת השיר' לדעת רבי יוחנן, משום שבכל מקום אין חובה לאומרה, ואילו בליל פסח חייב לאומרה. **ו. הרשב"ם** כתב שהוא משום שאנו פוסקים כשיטת רבי יוחנן הסובר שצריך לומר את שתיהם. אולם בפסקי **הרי"ד** ובראי"ש **וברבינו ירוחם** ובטור **ובאגור** (שם) כתבו בשם רשב"ם, שצריך לומר את שתיהם משום שאנו פוסקים כשיטת שניהם דהיינו כרבי יהודה וכרבי יוחנן. כפי שנתבאר לעיל בדיבור הקודם. **ז. ראי"ש, רבינו ירוחם, טור, ואגור** (שם). **ח. תוספות, מרדכי, ראי"ש, רבינו ירוחם, טור, אגודה, ואגור** (שם). **ט. מרדכי, ראי"ש, רבינו ירוחם, וטור** (שם). **י. מרדכי, ראי"ש, טור, ואגור** (שם). **ובהגהות מיימוניות** (ממץ ומצה פ"ח אות כ) כתב שמשום כך הרי היא ברכה לבטלה. **ורבינו ירוחם** כתב שלא יחתום ב'יהללוך' משום שיש לו לחתום ב'נשמת', ויש לדון בכוונתו. **יא. תוספות, ואגודה** (שם). ויש לדון בדבריהם האם הם סוברים בדעת רבינו חיים הכהן שגם הוא סובר כדעת הרשב"ם שיש לומר שניהם 'יהללוך' ו'נשמת', אלא שהוא סובר שאין לחתום אלא פעם אחת, משום שמלשון 'ברכת השיר' משמע שאינו חותם אלא פעם אחת. ואם כן כשכתבו 'שלא היה חותם ביהללוך כי אם בנשמת לבדו', כוונתם לומר שאכן היה אומר שניהם 'יהללוך' ו'נשמת', אלא שלא היה חותם כי אם ב'נשמת'. ולפי זה תוספות סוברים בזה כשאר הראשונים, וכך כתבו **ההגהות מיימוניות** והפרי מגדים. [ועיין בהערה להלן, בביאור הפרי מגדים מדוע התוספות לא כתבו כשאר הראשונים, שהטעם הוא למה יחתום פעמיים בענין אחד]. או שלפי סברתם דעת רבינו חיים הכהן היא שדעת רבי יוחנן, שאינו אומר אלא 'נשמת', משום ש'ברכת השיר' משמע שאינו אומר אלא ברכה אחת, ואם כן כשכתבו 'שלא היה חותם ביהללוך כי אם ב'נשמת', כוונתם לומר שלא היה אומר 'יהללוך' כלל, כי אם 'נשמת' ושם היה חותם, וכן נראה במהרש"א (שם) שכתב שרבינו חיים הכהן חולק על רשב"ם הסובר שלפי רבי יוחנן מברך שתיהן, [הרשב"ם שלפנינו לא הזכיר כלל היכן חותם]. ולפי זה תוספות אינם סוברים בזה כשאר הראשונים. ואולי משום כך הראשונים לא כתבו את ראייתם של התוספות והאגודה שלשון המשנה 'ברכת השיר' משמע ברכה אחת, מכיון שהם סוברים שאכן גם לדעת רבינו חיים היה אומר את שתיהם. ואילו תוספות והאגודה לא כתבו את טעמם של הראשונים שמדוע יחתום פעמיים בענין אחד, מפני שלשיטתם הנידון אינו האם חותם פעמיים בענין אחד, אלא האם הוא אומר את שתיהם 'יהללוך' ו'נשמת'. **יב. בפרי** מגדים כתב שדוחק הוא לומר שהזכיר התנא רק את ברכת השיר ולא את ברכת ההלל, הואיל ואומרה בכל פעם שאומרים את הלל, [וכפי שהם כתבו לעיל (ד"ה מאי)]. נראה מדבריו שכך יישבו החולקים קושיא זו. **יג. בזה** יישב הפרי מגדים, שזהו הטעם של תוספות שלא פירשו כטעמם של שאר הראשונים, שאין טעם לחתום פעמיים בענין אחד, משום שסברו שאינו נחשב פעמיים בענין אחד. **יד. ויתכן** שרבינו חיים סבר שבכל זאת שניהם עניינם אחד, דהיינו ענין ההלל. **טו. רב משה גאון** (סדר רב עמרם סדר הגדה ד"ה אמר, תשובות הגאונים סי' שנג), **רב עמרם גאון** (שם, שם סי' שנג), **רב האי גאון** (שם סי' שנה) וכן כתב בדעת רב סעדיה גאון. **טז. והביאו** דבריו בהגהות מיימוניות, **בראי"ש, ובטור** (שם). וכתב הגהות מיימוניות שפוסקים כרבי יהודה משום שהוא אחרון. **ורבי אליהו מלונדריש** (הובא בקובץ שיטות קמאי ד"ה ג"ל, עמ' ג אות תרמו) הקשה היאך לא פסקו כרבי יוחנן, והרי אף במחלוקת רבי יוחנן ורב שהיה רבו של רבי יהודה, אנו פוסקים כרבי יוחנן. ותירץ שהוא נלמד ממה שהקדימה הגמרא את דעת רבי יהודה לדעת רבי יוחנן. **יז. ולשיטות** אלו חוץ מרב האי גאון יכול לשתות כוס חמישית ואומר עליה הלל הגדול [ועיין להלן בענין 'דין כוס חמישית' שנחלקו אם היא מצוה או רשות], ועיין להלן לשיטתם היאך אומר אם שותה כוס חמישית. **יח. כן** נראה מרבינו חננאל **והרא"ש** והטור **והאגור** (שם) שהביאו את המחלוקת כלשונה. וכן משמע מפסקי **הרי"ד** **והרא"ש** **ורבינו ירוחם** **והטור** **והאגור** (שם) שהביאו בשם רשב"ם שכיון שלא נאמרה הלכה לא כרבי יהודה ולא כרבי יוחנן אנו נוהגים כשיטת שניהם, ומבואר בדבריהם שרבי יוחנן סובר שאומרים רק 'נשמת'. וכן דייק הפרי מגדים (שם) מהרא"ש, וכתב שאינו כדברי הרשב"ם שלפנינו. וכן נראה מהמהרש"א (שם) בדברי התוספות. [דבריו הובאו בהערה לעיל בענין 'האם חותם פעמיים בברכת השיר']. וכן כתב רבי אליהו מלונדריש (שם).

ג. הרבה ראשונים[י] כתבו שגומר את ההלל ואומר 'יהללוך' וחותם 'מלך מהולל בתשבחות', ואחר כן אומר 'הלל הגדול' ו'נשמת', וחותם שנית בברכת 'מלך מהולל בתשבחות'. וכתבו בשם הרשב"ם[כ] לנהוג כך להלכה[כא].

ד. הרבה ראשונים[כב] הביאו בשם רבינו חיים הכהן[כג], שלא היה חותם פעמיים. וכתבו[כד] שהיה גומר את ההלל ואומר 'יהללוך', עד 'מעולם ועד עולם אתה אל'[כה], ולא היה חותם, ואומר 'הלל הגדול' ו'נשמת', ושם היה חותם בברכת 'מלך מהולל בתשבחות'. וכך נהג הרא"ש[כו] (הו"ד נטור סי' תפ), וכן פסק הטור (שם)[כז].

ה. המהר"ל (גבורות ה', פרק סה ד"ה ונפלאתי) כתב, שעל כוס רביעית אומר הלל וחותם ב'יהללוך' ואומר 'נשמת'[כח], ואחר כך אומר 'הלל הגדול'.

ו. יש שכתבו[כט] שלאחר שאומר 'נשמת' ו'ישתבח', יש לחתום 'הבוחר בשירי זמרה מלך אל חי העולמים', ויש מהאחרונים[ל] שפסקו כן.

ז. הבית יוסף (סי' תפו ד"ה ומה) כתב בשם רבי מאיר נ' עראמה, שכדי לצאת מידי ספק[לא], גומר את ההלל, ואינו אומר 'יהללוך' כלל, ואחר כן אומר 'הלל הגדול' ו'נשמת כל חי' ו'ישתבח' עד 'מעולם עד עולם אתה אל', ואז אומר 'יהללוך' וחותם 'מלך מהולל בתשבחות'. ועל פי זה פסק בשולחן ערוך (שם סי' תפ ס"ו).

אמירת 'יהללוך' ו'נשמת' והחתימה אחריהם, לדעת הסוברים שיש כוס חמישית

שם. יש שיטות הסוברות שיש כוס חמישית[לב], ויש כמה דעות מה הוא אומר עליה כששותה אותה.

יש שכתבו[לג], שלאחר ההלל לא יאמר 'יהללוך' כלל וישתה כוס רביעית, ועל כוס חמישית יאמר 'הלל הגדול' ו'נשמת' ושם יאמר 'יהללוך' ויחתום בו.

לדעת הרמב"ם (ממץ ומלה פ"ח ה"י)[לד], על כוס רביעית אומר ברכת השיר שהיא 'יהללוך' וחותם, ועל כוס חמישית אומר 'הלל הגדול'.

דעת המהר"ל (גבורות ה', פס"ה) שעל כוס רביעית אומר ברכת השיר 'יהללוך' וחותם ואומר 'נשמת', ועל כוס חמישית אומר 'הלל הגדול' ללא ברכה[לה].

יש שכתבו[לו], שאם רצה לשתות כוס חמישית, יאמר על כוס רביעית 'יהללוך' ולא יחתום בו, ועל כוס חמישית יאמר 'הלל הגדול' ו'נשמת' ויאמר 'יהללוך' ויחתום בו.

יש שכתבו[לז], שעל כוס רביעית אומר ברכת השיר שהיא 'יהללוך' וחותם, ועל כוס חמישית אומר 'הלל הגדול' וחוזר וחותם 'ביהללוך'.

ראיה שמברכים קודם קריאת ההלל מכך שמברכים לאחריו

שם. יש מן הראשונים[לח] שהוכיחו מסוגייתנו שיש לברך קודם קריאת ההלל בלילי פסחים, שהרי שנינו (נדה נ.) שכל הטעון ברכה לאחריו טעון ברכה לפניו, וכיון שמצינו שמברך ברכת השיר אחר קריאת ההלל, ודאי שמברך גם לפני קריאתו.

אך יש מהראשונים[לט] שדחו ראיה זו וכתבו שממה שמברכים לאחריו אין להוכיח שמברכים גם לפניו, כיון שמצינו (פירובין מ.) שאין למדים מן הכללות[מ]. ואף מצאנו בדומה לזה בברכה אחרונה שבקריאת שמע, שמברכים אחריה ואין מברכים לפניה[מא].

אופן נוסף ביארו הראשונים[מב], שאין להוכיח שמברכים לפניו ממה שמברכים לאחריו, כיון שברכת 'יהללוך' אינה ברכה על קריאת ההלל, אלא ברכה שנתקנה על הכוס הרביעית, ומטעם זה אף נשתנה שם ברכה זו לקרותה 'ברכת השיר'[מג], לפי שברכת השבח היא[מד]. ולכך חותם בה ב'ברוך' ואינה פותחת ב'ברוך', כדין ברכת השבח שיש בה חתימה בלא פתיחה, כפי שמצינו (ברכות נט:) בברכת השבח שעל הגשמים שמברכים 'מודים אנחנו לך ה' אלהינו על כל טיפה וטיפה שהורדת לנו', שחותמים בה ואין פותחים[מה].

וכתב הר"ן (מידושים ד"ה אלא) שלכן בסוגייתנו שאלה הגמרא 'מאי ברכת השיר', ואילו בגמרא בסוכה (נט.) לא שאלו איזו ברכה היא, משום ששם הדבר ברור שברכת 'יהללוך' היא הברכה שאחר קריאת ההלל, אבל בסוגייתנו שהיא ברכת השבח שאלה הגמרא מהי ברכת השיר.

ברכה קודם קריאת ההלל בליל פסח

מצינו בראשונים כמה וכמה שיטות האם יש לברך על קריאת ההלל בליל הסדר:

א. הרבה ראשונים[מו] כתבו שיש לברך קודם קריאת ההלל, שהרי שנינו (נדה נ:) שכל הטעון ברכה לאחריו טעון ברכה לפניו, וכיון שמצינו שמברך ברכת השיר אחר קריאת ההלל, ודאי שמברך גם לפני קריאתו.

19/06/2018 אהח

יט. **ראב"ה** (סדר ליל הסדר סי' תקכה אות נה) וכתב כן גם בשם רש"י. וכן כתבו הרא"ש ורבינו ירוחם והטור והאגור (שם) בשם רשב"ם. וכן כתב בעל העיטור (עשרת הדברות הל' ד' סוסות, הובא בקובץ שיטות קמאי ד"ה כוס, עמ' ג אלף תרמז) 'וחוזר וחותם ביהללוך'. **כ. הרשב"ם** (שם) כתב שהוא משום שאנו פוסקים כשיטת רבי יוחנן הסובר שצריך לומר שתיהם. אולם בפסקי הרי"ד ובראב"ש וברבינו ירוחם ובטור ובאגור (שם) כתבו בשם הרשב"ם, שצריך לומר שתיהם משום שאנו פוסקים כשיטת שניהם דהיינו כרבי יהודה וכרבי יוחנן. [כפי שנתבאר לעיל בענין 'שיטת רבי יוחנן בברכת השיר']. **כא. הרשב"ם** שלפנינו כתב שהלכה לומר שתיהם, אבל לא כתב היכן חותם. **כב. תוספות,** מרדכי, ראי"ש, רבינו ירוחם, טור, אגודה, ואגור (שם). **כג. עיין** לעיל בענין 'האם חותם פעמיים בברכת השיר' שלפי כל הראשונים דברי רבינו חיים הכהן אינם שייכים למחלוקת רבי יהודה ורבי יוחנן, אלא שהוא סובר שאין לחתום פעמיים. [ועיין בהערה שם, מה היא דעת תוספות והאגודה בדעת רבינו חיים הכהן]. **כד. מרדכי,** ראי"ש, רבינו ירוחם, וטור (שם). **כה. כתב** המגן אברהם (סי' תפ סק"ח) שמנהגינו לומר 'מעתה ועד עולם אתה אל', והביאו המשנה ברורה (שם סק"ד). **כו. כתב** הרא"ש (הל' פסחים בקונטרס עמ' מט קוף ד"ה נמיך, שו"ת כלל יד סי' ו ד"ה ומתרי) כוס רביעי אומר עליו 'ברכת השיר' שהוא 'יהללוך'. ומי שרגיל לומר 'נשמת', לא יחתום ב'יהללוך', אלא אומר 'יהללוך' עד 'אתה אל' וחותם ב'נשמת כל חי', שמדוע יחתום פעמיים. **כז. וכן** פסקו המהרי"ל (סדר ההגדה אות מו), ב"ח (סי' תפ סק"ח), מגן אברהם (שם סק"ח), חק יעקב (שם סק"ג), ובמשנה ברורה (שם סק"ה) הביא גם דעה זו. **כח. במהר"ל** (גבורות ה', פס"ה ולפיכך) תמה על דברי הרא"ש שאף אם נאמר שאין מקום לחתום פעמיים, מדוע אינו חותם ב'יהללוך'. ועוד אם אינו חותם ב'יהללוך' למה אומר אותו. ועוד אף שלרבי יוחנן 'ברכת השיר' היא 'נשמת', בכל זאת ודאי הוא שגם לדבריו אומרים 'יהללוך' וכמו בכל הלל. ועוד שלפי התוספות כל מחלוקת האמוראים היא האם אומר ב'ברכת השיר' גם 'נשמת', אך לדעת הכל חותם ב'יהללוך'. ולכך כתב שמן הראוי לחתום ב'יהללוך', ואחר כך יאמר 'ישתבח' ללא חתימה משום שנחלקו בכך. אך כתב שמכל מקום כדאי הוא הרי"ף לסמוך עליו, שהלכה היא כרבי יהודה שאומר 'ישתבח' וחותם בה. **כט. בעל** העיטור (עשרת הדברות הל' ד' סוסות) כתב שמנהג יפה הוא. ועיין בבית יוסף (סי' תפו ד"ה ומה) שהקשה למה אין חותמים כן, והביא שהטור (סי' תפח) הביא שיש הסוברים ששותה כוס חמישית ואומר 'נשמת' וחותם ב'מלך אל חי העולמים'. וכתב בשם רש"י (מחזור ויטרי ח"ב עמ' 286 סי' עג) והסמ"ג (עשין מט ד"ה נחכר) וההגהות מיימוניות (ממץ ומלה פ"ח אות כ) והכל בו (סי' ג ד"ה ואם) שאם הוא חולה וצריך לשתות כוס חמישית, אומר 'הלל הגדול' ו'נשמת' ו'ישתבח' עד 'מלך אל חי העולמים'. והביאו הדרישה (סי' תפ סק"ח). **ל. ט"ז** (סי' תפו), חק יעקב (סי' תפ סק"ד), והמשנה ברורה הביא גם דעה זו (שם סק"ה). **לא. היינו** לצאת מידי ספק, שלא יצטרך לברך 'הבוחר בשירי זמרה'. **לב. עיין** להלן בענין 'דין כוס חמישית' [שנתבאר ששיטות אלו נחלקו האם היא מצוה או רשות]. **לג. בית** יוסף (סי' תפח סק"ח ד"ה וכן) וב"ח (שם ס"ג) בדעת הטור בשם רב סעדיה גאון [ולהלן בהערה מובאת שיטת הדרישה הסובר שלאחר הלל אומר 'יהללוך' אלא שאינו חותם]. **לד. מדבריו** שכתב שאומר ברכת השיר על כוס רביעית, משמע שגם חותם, ועל כוס חמישית לא כתב שום ברכה. ויש לבאר שלדעתו אינו חותם על כוס חמישית, כסברת המהר"ל (להלן בהערה) לפי שאינה קבועה לא תיקנו לה ברכה. **לה. לדעת** המהר"ל אנו פוסקים כדעת רבי יהודה ורבי יוחנן, ולכך אומר 'יהללוך' ו'נשמת'. ומה שאינו חותם על הכוס החמישית, הוא לפי שכוס שאינה קבועה לא תיקנו לה ברכה. **לו. כתב** הטור (סי' תפח) בשם רב סעדיה גאון, ו'יניח 'יהללוך''. ובפרישה (שם סק"ג) כתב לפרש, שדבריו מוסבים על ברכת 'יהללוך', שלא יסיים בה בברכה, ויניח עד אחר 'נשמת' ו'הלל הגדול', כדי שלא יברך שתי ברכות. ומדבריו משמע שאומר 'יהללוך' על כוס רביעית, אלא שאינו מסיים בברכת 'מלך מהולל בתשבחות', כלומר שאינו חותם בה. וכן נראה מדברי השלטי גבורים (אות ח) בשם הגאונים, שכתב שאינו חותם אחר ההלל, ומשמע שאומר 'יהללוך' אלא שאינו חותם. **לז. רב** עמרם גאון (סדר רנ עמרס סדר הגדה ד"ה שם, תשובות הגאונים סי' שנח) כתב וחוזר וחותם ב'יהללוך'. וכן הובא בשם תלמידים ששאלו את רב האי גאון (תשובות הגאונים סי' שנה, טור סי' תפח), וכן כתב הטור (שם) בדעת רב כהן צדק, רב שר שלום גאון, רבינו משה גאון, ורב עמרם גאון, שכתבו שחוזר ואומר עליו 'יהללוך'. וכך כתב רבי אליהו מלונדריש (הובא בקובץ שיטות קמאי ד"ה נ"ל, עמ' ג אלף תרמז). **לח. רמב"ן** (ד"ה ואומר), רבינו דוד, והמהר"ם חלאווה (ד"ה מצ"ו), כתבו כן בשם ר' יצחק ב"ר אברהם. וכן כתב הר"ן על הרי"ף ובחידושיו (ד"ה מצ"ו). **לט. רבינו** דוד והמהר"ם חלאווה, בשם הגאונים. **מ. והשיבו** על כך רבינו דוד והמהר"ם חלאווה, שאין אנו אומרים כן רק במקום שמצינו בפירוש שיש יוצא מן הכלל, אבל אין להוציא מהכלל מדעתנו. **מא. המהר"ם** חלאווה הביא כן בשם רב צמח גאון, וביאר שמצינו בקריאת שמע שאין מברכים לפניה אשר קדשנו במצוותיו וציונו על קריאת שמע, ואף על פי כן מברכים לאחריה 'אמת ויציב', וברכה שלאחריה היא. [מבואר בדבריו שדעתו היא שהברכות שמברכים לפני קריאת שמע אינם ברכות על קריאתה, אמנם עיין ברמב"ן (ד"ה ומלנ) שכתב שברכה זו היא ברכה הסמוכה לחברתה ומחמת כן אינה פותחת בברוך, מבואר בדבריו שאף הברכה הראשונה היא ברכה על קריאת שמע]. **מב. רמב"ן** בשם אחרונים (שם), מאירי (לעיל קיז: ד"ה ומ"מ), ר"ן (מידושים שם). **מג. בתוספות** (ד"ה רבי) ביארו שהטעם שברכה זו נקראת 'ברכת השיר' הוא, לפי שבשבתות אומרים את 'נשמת' לאחר פסוקי דזמרה. וכתב הפרי מגדים (סי' תפ סק"ג) שתוספות כתבו כן, משום שהוקשה להם שאילו היתה דעת רבי יוחנן ש'ברכת השיר' היינו 'נשמת' בלבד, וכמו שסברו חלק מהראשונים [כמובא לעיל בענין 'שיטת רבי יוחנן בברכת השיר'], מובן מה שנקראת ברכה זו 'ברכת השיר', משום שאומר בה 'נשמת' וחותם ב'הבוחר בשירי זמרה', אבל כיון שלשיטת תוספות מה שאמר רבי יוחנן 'ברכת השיר' היינו שתי ברכות 'יהללוך' ו'נשמת', קשה מדוע נקראות ברכות אלו 'ברכת השיר'. ולכך ביארו ש'נשמת' נקראת כן הואיל ואומרה בשבת לאחר פסוקי דזמרה. והמהר"ל (גבורות ה' פס"ה ד"ה ולפיכך) הקשה לדעת רבי יהודה שהיא 'יהללוך', מדוע נקראת ברכה זו 'ברכת השיר', הרי בגמרא בסוכה (שם) ברכת 'יהללוך' לא נקראה כך. ותירץ שאף שבכל מקום אינו חייב לאומרה, כאן בליל פסח חייב לאומרה משום שיש חיוב לומר שירה, לכך נקראת ברכה זו כאן 'ברכת השיר', ולדעת רבי יוחנן השיר שאומר הוא 'נשמת', ומסיים ב'ישתבח' וחותם 'הבוחר בשירי זמרה' וכו'. **מד. הרמב"ן** ורבינו דוד הקשו על סברא זו שהרי ברכה זו היא ברכה של תשבחות, ואין בה זכר לגאולת מצרים, אלא לקריאת ההלל והזמרה שקרינו לפניו. עוד הקשו שאם היא ברכה בפני עצמה היה לה לפתוח ב'ברוך'. ותירץ הר"ן על קושיא זו, שברכת 'יהללוך' אינה ברכה בפני עצמה אלא סמוכה לברכת 'אשר גאלנו', ששתיהם נתחדשו בלילה זה, מה שאין כן קידוש וברכת המזון. עוד תירץ שמכיון שברכת 'יהללוך' היא ברכה הסמוכה לחברתה בימים שקוראים בהם את הלל, אף בליל פסח שאינה סמוכה לא פתחו בה ב'ברוך', שלא רצו לתקן ברכה בשתי מטבעות, כדי שלא יבוא לפתוח ב'ברוך' בזמן שהיא סמוכה לחברתה. **מה. והקשה** על כך הרמב"ן שברכת השבח שעל הגשמים לא תיקנו ברכה, משום שאין בה עשית מצוה, ולא הנאה ממש, אבל בברכות שהם חובה כגון ברכת המצוות וברכת הפירות אין בהם ברכה שאינה פותחת ב'ברוך'. והר"ן הקשה, שאם כן גם ברכת 'אשר גאלנו' לא היתה צריכה לפתוח בברוך מטעם זה. **מו. רמב"ן** (ד"ה ואומר), רבינו דוד, והמהר"ם חלאווה (ד"ה מצ"ו), כתבו כן בשם ר' יצחק ב"ר אברהם. וכן כתב הר"ן על הרי"ף ובחידושיו (ד"ה מצ"ו). וכך הכריעו הרמב"ן ורבינו דוד. והביאו ראיה לדבריהם ממסכת סופרים (פ"כ ה"ט) שכתוב שם שכשהוא קורא בביתו אינו צריך לברך, שכבר בירך ברכים. ומשמע שכשהוא קורא בביתו טעון ברכה, אלא שאם הקדים לקרוא בבית הכנסת, אינו צריך לברך בביתו, משום שכבר בירך ברכים. וכן הביאו ראיה מדברי הירושלמי (ברכות פ"ו ה"ה) שאמרו 'כל הברכות פותחין בהן ב'ברוך', ואם היתה ברכה סמוכה לחברתה כגון קריאת שמע ותפילה אין פותחין בהן ב'ברוך'', והקשו שם והרי ברכת 'אשר גאלנו' שהיא סמוכה לברכת ההלל ובכל זאת פותחת ב'ברוך'. ומכך הוכיחו שמברכים קודם ההלל. והראשונים כתבו לדחות ראיה זו, שהרי בירושלמי תירצו 'אם שמעה

ב. יש מהגאונים[מז] והראשונים[מח] שכתבו שאין מברכים בלילי פסח לפני קריאת ההלל, משום שחולקים את ההלל וקוראים חציו לפני הסעודה וחציו אחריה, ואיך יברכו אחר שפוסקים קריאתו באמצע[מט], וכך הכריעו הטור[נ] והבית יוסף (סי' תעג).

ג. הראשונים[נא] כתבו בשם **רב האי גאון**, שאין מברכים קודם קריאת ההלל בלילי פסח, משום שהלל זה אינו נאמר בתורת קריאה, אלא בתורת שירה[נב], וכמו ששנינו (נעיל קטז:) 'רבן גמליאל אומר וכו' לפיכך אנחנו חייבים להודות ולהלל' עד ו'נאמר לפניו הללויה'[נג].

ודומה לזה כתב הר"י מיגאש (שו"ת, סי' מד), שנראים הדברים שהטעם שאין מברכים על קריאת ההלל בלילי פסחים, הוא לפי שאין מברכים על ההלל אלא ביום, משום שמצוה היא לקוראו ביום כמו שהיו עושים במקדש שהיו ישראל קוראים את ההלל על קרבנותיהם. אבל בלילי פסחים קריאת ההלל אינה מצוה, שהרי לא היו מקריבים קרבנותיהם בלילה. אלא כעין שמחת בעלים היא, ונתינת שבח והודאה לפני המקום, ואין מקום לברכה.

ד. רבינו דוד (ד"ה מגן, עמ' שנט) כתב בדברי רב האי גאון, שאין מברכים על הלל זה, מפני שתקנת חכמים לקרוא את ההלל באה להדר את הכוסות שיהיו בשירת הלל, ודין קריאתה אינו כשאר הימים שקוראים בהם הלל.

ה. במאירי (נעיל קיז: ד"ה מזגו) כתב שקצת חכמים מברכים קודם תחילת ההלל 'לקרוא'[נד], ויש שמברכים קודם תחילתו 'לגמור'. והמאירי כתב שקודם תחילת ההלל מברך 'לקרוא את ההלל' וחותם בברכת הגאולה, וקודם החצי השני של ההלל מברך 'לגמור את ההלל', וחותם בברכת 'יהללוך'[נה].

ו. בארחות חיים (ליל הפסח סי' כח) הביא בשם יש אומרים ש'לפיכך' שאנו אומרים קודם ההלל, נחשב כברכה על ההללנו.

ז. הרשב"א[נז] (נרכות יח. ד"ה ומ"מ) כתב על פי דברי הירושלמי (נרכות פ"ו ה"ה)[נח] שעיקר תקנת קריאת ההלל היתה לקרותו בבית הכנסת ולא בבית, ובקריאת בית הכנסת שהיא עיקר התקנה ומצות הקריאה תיקנו לברך, אבל בבית לא. אבל בודאי אם רצה לקרוא כולו בבת אחת בביתו חייב לברך עליו. ולכך הדין נותן, שמי ששמעה בבית הכנסת, יצא ואינו מברך על שולחנו, ומי שלא שמעו בבית הכנסת גומר את ההלל על שולחנו ומברך. נמצא, שאם שניהם קוראים הלל בבית אחד, זה קורא ומברך וזה קורא ואינו מברך[נט].

איך מברכים קודם קריאת ההלל, הרי מפסיקים באמצע

הראשונים[ס] כתבו בשם **הגאונים**[סא], שאין מברכים בלילי פסח לפני קריאת ההלל, משום שחולקים את ההלל וקוראים חציו לפני הסעודה וחציו אחריה, ואיך יברכו אחר שפוסקים קריאתו באמצע[סב].

אך הראשונים כתבו שיש לדחות זאת, שאף על פי שחולקים את ההלל וקוראים חציו קודם הסעודה וחציו לאחריה, אין זה חשוב הפסק, כיון שקריאת ההלל על אכילת פסחים ומצה חובה היא, ההפסקה של הסעודה אינה מגרעת, כיון שכך תיקנו אותה בתחילה בהפסקה זו[סג].

וכתבו שכן מצינו בתקיעת שופר שמברך ברכה אחת על תקיעות של מיושב ועל תקיעות של מעומד, ואף שאסור להפסיק ביניהם, מכל מקום אומר אשרי ומתפלל ביניהם, לפי שסדרו של יום אינו מפסיק, אף כאן הסעודה מסדר היום היא.

עוד הביאו ראיה מברכת התורה של העולים לתורה, שעיקר התקנה היתה שהעולה הראשון מברך ברכה שלפניה והאחרון מברך ברכה שלאחריה, ואף שיש ביניהם כמה הפסקות, ופעמים שהפותח או החותם אינו בבית הכנסת. והטעם הוא מכיון שקריאת כל השבעה קרואים חובת היום היא, ומצוה אחת היא, ואין ההפסקות שלהם כלום כיון שעיקר המצוה בהפסקות הללו[סד].

שיטת הטור שקוראים את ההלל בבית הכנסת כדי שלא יצטרכו לברך בשעת ההגדה, והחולקים

שם. כתב **הטור** (סי' תעג) יש מקומות שנהגו לקרוא ההלל בבית הכנסת בציבור כדי שלא יצטרכו לברך עליו בשעת ההגדה ומה טוב ומה נעים מנהג זה. וסמך יש לו ממסכת סופרים (פ"כ ה"ט) דתניא רבי שמעון בן יהוצדק אומר ימים שמונה עשרה ולילה אחד יחיד גומר בהן את ההלל, ובגולה עשרים ואחד יום ושני לילות, מצוה מן המובחר לקרות הלל בשני לילות של גלויות [בבית הכנסת. נוסחת הגר"א (סס)] ולברך עליהן ולאומרן בנעימה לקיים מה שנאמר (תהלים לד ד) 'ונרוממה שמו יחדיו', וכשהוא קורא אותו בביתו אינו צריך לברך שכבר בירך ברבים. וכן פסק השולחן ערוך (סס סי' תפז ס"ד)[סה].

אמנם במאירי (ד"ה מזגו) כתב שהיה מנהגם לקרוא את ההלל בבית הכנסת מבעוד יום זכר להלל שהיו אומרים בעזרה בשעת שחיטת הפסחים.

ואילו ברשב"א[סו] (נרכות יח. ד"ה ומ"מ) כתב על פי דברי הירושלמי (נרכות פ"ו ה"ה)[סז] שעיקר תקנת קריאת ההלל היתה לקרותו בבית הכנסת ולא בבית, בבית הכנסת, היינו למי שאינו יודע לקרוא את ההלל, ולכן בשעה שקורא אותו על סדר הכוסות ויוצא בו ידי חובה, מברך עליו בביתו, [ועיין להלן בענין 'שיטת הטור שקוראים את ההלל בבית הכנסת כדי שלא יברכו בשעת ההגדה' שהוכיח כן מהתוספתא]. **ס. רמב"ן**, רשב"א, מהר"ם חלאווה (סס), ורבינו דוד (סס) בשם הגאונים ובשם רב צמח גאון. וכן הר"ן דן בזה. ובטור (סי' תעג) הביא שכן היא דעת הרי"ץ גיאת, ואבי העזרי. [אך בשם רב צמח גאון הביא שמברכים פעמיים]. **סא. רב** צמח גאון (תוס' הגמ"י, ד"ה רציעי). **סב. כתב** הרמב"ן לדחות זאת, שהרי מצינו שהגאונים פסקו שבכל מצוה אם פסק ושח בינתיים אינו חוזר ומברך, ועוד מצינו בקריאת שמע שאף התירו לו להפסיק לכתחילה מפני הכבוד ומפני היראה. **סג. ובמהר"ל** (גבורות ה', פס"ג) הרחיב לבאר, שהטעם שמחלקים את קריאת ההלל, הוא לפי שאם היה קורא את כולו לפני הפסח או לאחריו, לא היה נראה שקריאת ההלל היא על הפסח, ולכן יש לחלקו וקורא חלק קודם הפסח וחלק לאחר הפסח, ועכשיו שאכילת המצה היא במקום הפסח, יש לחלק את ההלל ולומר חלק לפני הסעודה וחלק לאחריה. **סד. ובתבו** שאמנם יש חילוק ביניהם, שבברכת התורה החותם פותח ב'ברוך', ואילו ברכת 'יהללוך' שבהלל אינה פותחת ב'ברוך', והטעם הוא משום שלגבי הלל הפותח הוא זה שחותם, מה שאין כן בברכת התורה. **סה. ובחק** יעקב (סס סק"ח) כתב שהטעם שפסק כן הוא על פי מה שכתב הטור (סס) שקריאתו בבית הכנסת היא כדי שלא יצטרך לברך על קריאתו בשעת ההגדה, ואם כן קשה מדוע מברכים ברכת יהללוך בשעת אמירת ההגדה אחר אמירת ההלל, ואין סומכים על מה שבירך בבית הכנסת יהללוך כמו שאנו אומרים בברכה ראשונה, וסיים שיש ליישב בדוחק. ובזכר דוד (מאמר שלישי, פכ"ד ד"ה יהללוך) כתב שהטעם של הנוהגים שלא לאומרו בלילה זה בציבור בבית הכנסת, הוא משום שבמצרים לא אמרו שירה אלא ביחיד, כמו שכתב הש"ך (פרשת בשלח ד"ה וירמ) שאף שאמרו שירה בלילה ההוא, לא היו כולם כאחד רק כל אחד בחבורתו, ומטעם זה לא נזכרה שירה זו אלא ברמז כנאמר 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג' (ישעיה ל כט). **סו. ברשב"א** שם כתב וכן נראה במהר"ם חלאווה (ד"ה והילופלמי) בשמו שאם רצה לקרוא את כולו בבת אחת בביתו, חייב לברך עליו. אך ברבינו דוד (ד"ה מה) ובר"ן (מילושים, ד"ה וקרוצני) נראה שסברו בדעת הרשב"א שאין מברכים בביתו כלל, שכיון שעיקר התקנה היתה לקרוא את ההלל בבית הכנסת ולא בביתו, השוו חכמים מידותיהם ולא חילקו בין מי ששמע בבית הכנסת ובין מי שלא שמע, ועל כן בכל אופן אינו מברך על קריאת ההלל בביתו. **סז. הובא** לעיל בהערה.

בבית הכנסת יצא', והיינו שברכת 'אשר גאלנו' פותחת ב'ברוך' משום שכבר יצא ידי חובת ברכה על ההלל בבית הכנסת. ולכך ביארו רבינו דוד (ד"ה ומה) והר"ן (ד"ה וקרוצני) בשם הרשב"א שיש לדחות את הראיה, שמכיון שעיקר התקנה היתה לקרוא את ההלל בבית הכנסת ולא בביתו, חכמים השוו מידותיהם ולא חילקו, ועל כן בין מי ששמע בבית הכנסת ובין מי שלא שמע, אינו מברך על קריאת ההלל בביתו. אמנם ברשב"א (נרכות יח: ד"ה ומ"מ) וכן נראה בדברי המהר"ם חלאווה (ד"ה והילופלמי) בשמו, שעיקר התקנה היתה לקרותו בבית הכנסת, ולכך מברך בבית הכנסת ולא בביתו, אך אם רצה לקרוא את כל ההלל בבת אחת בביתו מברך עליו. **מז. רב** צמח גאון (תוס' הגמ"י ד"ה רציעי). וכן הובא שם בשם רב יוסף גאון ובשם רב עמרם גאון, אך הם לא כתבו שהטעם משום שמפסיקים באמצע (סס). דברי רב צמח גאון הובאו גם ברמב"ן, ברשב"א, במהר"ם חלאווה, ברבינו דוד. ובר"ן גם דן בזה. **מח. בטור** (סי' תעג) הביא שכן היא דעת הרי"ץ גיאת, ואבי העזרי. וכן כתב הראבי"ה (סי' תקכה ס"ק לה). **מט. והקשה** הרמב"ן שהרי מצינו שהגאונים פסקו שבכל מצוה אם פסק ושח בינתיים אינו חוזר ומברך, ועוד מצינו בקריאת שמע שהתירו לו להפסיק לכתחילה מפני הכבוד ומפני היראה. **נ. וכתב** שספק ברכות להקל. **נא. הובא** באוצר הגאונים (נעיל קיז: ד"ה ואמרו), ברשב"א, במהר"ם חלאווה, ובחידושי הר"ן (סס). וכתב הר"ן שכן הסכימו רב צמח, רב יוסף, ורב יצחק בן גיאת. וכעין זה כתב הגרי"ז (על הרמב"ם, הלכות מגילה פ"ג ה"ו) שיש בהלל ב' דינים: א. הלל הנאמר בתורת שירה בלילי פסחים, משום שהפסח טעון הלל באכילתו, ולכך לדברי רב האי גאון לא תיקנו ברכה בהלל זה. ב. דין קריאת ההלל, ועל קריאת הלל זה תיקנו ברכה. ומטעם זה מצינו לגבי הלל של ליל פסח, (נעיל שם.) 'רב יהודה אומר מימיהם של כת שלישית לא הגיעו לאהבתי כי ישמע ה' מפני שעמה מועטין', וטעם הדבר הוא משום שאין צריך לגמור את ההלל, כיון שאומרים אותו בתורת שירה, ומקצת הלל ככל הלל. ולכך לדעת רבינו תם (הו"ד בתוס' נרכות יח. ד"ה ימים) החולק על רב האי גאון, מברך על הלל זה הגם שבכל הלל אינו מברך כשאינו גומרו, משום שהלל זה נאמר בתורת שירה ואין דין לגומרו. **נב. האבודרהם** (סדר ההגדה ד"ה ויש) כתב בשם רב צמח ורב עמרם ורב האי גאון, שאין מברכים על ההלל משום שאין אומרים אותו בתורת קריאת הלל אלא בתורת שיר והודאה, ואיך יברך 'לגמור' והוא מפסיק באמצע. וקשה בדבריו שכתב שני טעמים: א. שאומר את ההלל בתורת שירה. ב. שמפסיק באמצע. ובחידושי הגרי"ז כתב לתרץ על פי דבריו (בהערה לעיל) שממה שמפסיקים באמצע ההלל על כרחך שהלל זה נאמר בתורת שירה, ולא בתורת קריאה. **נג. ביאור** דבריו בפשטות, שמלשון המשנה משמע שמתחילים מיד באמירת ההלל, ואין ברכה לפני קריאתו. אמנם עיין במהר"ל (גבורות ה', פס"ג) שכתב שכוונתו היא, שמבואר במשנה לעיל שאנחנו מעצמנו חייבים להודות ולהלל, ואינו מחמת תקנת חכמים, והוא מכיון שכאילו אנחנו בעצמנו יצאנו ממצרים, וכפי שהם אמרו הלל על הנס אף אנחנו צריכים לתת שבח והילול לקדוש ברוך הוא. ודחה שאין זו ראיה, כיון שיתכן שאף שאנו כבר חייבים בדבר, נצטווינו גם כן עליו מתקנת חכמים שגדול המצווה ועושה. ועוד שעיקר ההלל שמחויב מעצמו הוא בלב שיחזיק טובה לה' שעשה לו ניסים ועל כן כשאינו מבין את ההלל אינו אומרו, וחכמים תיקנו לאומרו בפה אף שאינו מבין, והיינו משום שהחיוב הוא לקרוא את ההלל. ועוד שחיוב אמירת הלל מעצמו אינו דווקא בלילה זה, וחכמים תיקנו לאומרו דווקא בלילה זה של יציאת מצרים. ועיין ברבינו דוד (סוד"ה מגן, עמ' ח) שכתב להקשות על דבריו מדברי התוספתא (פ"י ה"ה) שמי שאינו יודע צריך להשלים קריאתו בבית הכנסת, ואם אינה קריאה מחויבת מה טעם חייבוהו בהשלמה זו. **נד. הואיל** ואינו גומרו קודם הסעודה. **נה. וראה** בטור (סי' תעג) שכתב כן בשם רב האי, רב

ובקריאת בית הכנסת שהיא עיקר התקנה ומצות הקריאה תיקנו לברך, ולא בבית.

ורבינו דוד (ד"ה אמנם) כתב שלא מצאנו בתלמוד שלנו שהיו קוראים הלל בבית הכנסת כלל, משום שעיקר דין קריאת ההלל הוא על הכוסות, ומה שהיו קוראים אותו בבית הכנסת, היינו למי שאינו יודע לקרוא את ההלל, כפי שמצאנו בתוספתא (פ"י ה"ה) 'בני העיר שאין להם מי שיקרא את ההלל הולכין לבית הכנסת וקורין פרק ראשון, והולכין ואוכלין ושותין, וחוזרין ובאין וגומרין את ההלל, ואם אי אפשר להם גומרין את כולו'.

אמנם הרמ"א (שם) כתב שאין מנהגינו לומר הלל בלילה בבית הכנסת כלל.

כוס חמישית

תנו רבנן רביעי גומר עליו את ההלל ואומר הלל הגדול דברי רבי טרפון, ויש אומרים ה' רועי לא אחסר. כך היא הגירסא לפנינו, וכך גרסו רב **האי גאון** (מוצר הגמ' סי' שנה, טור סי' תפט)[ס], וחלק **מהראשונים**[סט]. וכתבו הטור (שם) **והשלטי הגבורים** (פסחים ו:) שלפי גירסא זו אין לשתות כוס זו אפילו בתורת רשות[ע].

אולם יש **מהגאונים והראשונים**[עא] שגרסו 'חמישי אומר עליו הלל הגדול דברי רבי טרפון', ונחלקו הדעות בדין כוס זו[עב]:

א. יש מהראשונים[עג] שפירשו שרבי טרפון בא להוסיף על משנתנו, שמצוה מן המובחר לשתות כוס חמישית, ואומר עליה 'הלל הגדול'[עד].

ב. יש מן הגאונים והראשונים[עה] שפירשו שרבי טרפון בא להוסיף על משנתנו, שכוס חמישית רשות היא בידו, ואומר עליה 'הלל הגדול'.

ג. יש שפירשו[עו] שרבי טרפון חולק על המשנה ומחייב לשתות חמש כוסות בליל פסח[עז], ואין הלכה כמותו[עח].

ד. **הבעל המאור** (ד"ה כמה) כתב שאף שאין הלכה כרבי טרפון, אם רצה לשתות כוס חמישית, אין מונעים ממנו, ואומר עליה את 'ההלל הגדול'.

ה. יש שכתבו[עט] שדווקא אם הוא חולה או זקן, ויש אומרים אף אם הוא צמא[פ] או תאב לשתות[פא], יכול לשתות כוס חמישית, ואומר עליה 'הלל הגדול'[פב].

דין שתית כוס חמישית בלא אמירת 'הלל הגדול'

שם. הראב"ד (השגות על הרי"ף, פוס ה) דייק מדברי הגמרא 'חמישי אומר עליו הלל הגדול', ששותה כוס חמישית רק אם אומר עליה 'הלל הגדול', ואם לאו אינו שותה, שאסור לשתות יין לאחר ד' כוסות, וכן פסק **הרמב"ן** (מלחמת ה', ד"ה אמר).

אמנם הבעל המאור (ד"ה אמנם) כתב שאם שותה בלא אמירת הלל אין בנו כח למחות בידו, וכן אם רצה לשתות כוסות הרבה.

מה שייכות מזמור 'ה' רועי לא אחסר'

ויש אומרים ה' רועי לא אחסר. נאמרו כמה פירושים בשייכות מזמור זה:

א. כתב **הרשב"ם** (ד"ה ה' רועי) שהטעם לומר מזמור זה הוא על שם המזון שאכלו.

ב. **במהרש"א** (מ"פ ד"ה שהקב"ה) ביאר שגם לדבריו הוא נקרא הלל הגדול משום 'שהקדוש ברוך הוא יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה'. ולכך אומר 'ה' רועי לא אחסר', שמכיון ש'ה' רועי', שהוא משגיח ומפרנס את כל העולם, לכן 'לא אחסר'.

ג. **במהר"ל** (גבורות ה' פרק סה ד"ה ולפי) כתב שכוס חמישית כנגד הפרנסה, ולכך אומר עליה 'ה' רועי לא אחסר'[פג].

ד. **בהגהות ר' אלעזר משה הורוויץ** (ד"ה ויש) כתב שכוס חמישית היא כנגד 'והבאתי אתכם', ולכך אומרים מזמור זה שנאמר בו 'בנאות דשא ירביצני'.

ה. **בעין אליהו** (על עין יעקב ד"ה אומר) כתב שבמדרש תהלים (כג) דורש מזמור זה על יציאת מצרים ועל הליכתם במדבר, ומחמת כן לדעת היש אומרים יש לאומרו בליל פסח.

דעת הירושלמי מהו הלל הגדול

מהיכן הלל הגדול, רב יהודה אומר מהודו עד נהרות בבל, ורבי יוחנן אומר משיר המעלות עד נהרות בבל, רב אחא בר יעקב אמר מכי יעקב בחר לו יה[פד] עד נהרות בבל וכו'. בירושלמי (פ"ה ה"ז, תענית פ"ג ה"ט) כתוב, אי זו היא הלל הגדולה, רבי פרנך בשם רבי חנינה אמר 'הודו לאלהי האלהים' (תהלים קלו ג). ורבי יוחנן אמר, מ'שעומדים בבית ה'' (שם קלה ג). שואל הירושלמי מדוע אומרים פרשיות אלו, ומפרש רבי זעירא בשם רבי אבהו בשם רבי שמואל בר נחמן, מפני שירידת גשמים כלולה בהם. שואל הירושלמי בשלמא לפי דעת רבי יוחנן מובן, שכן כתוב במזמור זה (שם שם ז) 'מעלה נשיאים מקצה הארץ', אבל לדעת רבי חנינה היכן רמוז בפרק זה ירידת גשמים, מיישב הירושלמי שכתוב (שם קלו כה) 'נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו' שהוא תכלית ירידת הגשמים[פה]. רבי בא ורבי סימון שניהם אמרו שהלל הגדול היינו הלל שלנו, ופירשו המפרשים[פו] שהוא ההלל שאנו אומרים ביום טוב ובראש חודש. **כלומר**, בגמרא שלפנינו מובא בשם רבי יוחנן, לומר בהלל הגדול מ'שיר המעלות' (פרק קלז), ואילו בירושלמי כתוב בשמו לומר מ'שעומדים בבית ה'' (פרק קלה), משום שיש בו שבח ירידת גשמים[פז]. ויש שכתבו ששיטת רבי

סח. וכן כתב הבית יוסף בדעת רב האי גאון (שם ס"ק ד"ה ומקן, ד"ה העולם). **סט. רש"י** (ד"ה ה"ג), רשב"ם (שם), **תוספות** (לעיל קיז: ד"ה רביעי), **וראבי"ה** (סי' תקכה פוסק ה). כתב **המנהיג** (הלכות פסח סי' נח) שבתלמוד ירושלמי (ה"פ) ובמדרש (ב"ר מ ט) ישנן כמה דעות כנגד מה נאמרו הד' כוסות, ולדעת רבי בנאה הן כנגד ד' גאולות 'והוצאתי' 'והצלתי' 'וגאלתי' 'ולקחתי'. וכתב המנהיג ש'והבאתי' אינה מן המנין, לפי שאינה מן הגאולות אלא בשורת הארץ, ולפיכך יש ד' כוסות בלבד. וכן נראה בראבי"ה. [ועיין בהערה להלן שלדעת הראב"ד 'והבאתי' גם מן המנין, ולכך כוס חמישית מצוה. ולדעת רב שרירא גאון ד' כוסות כנגד ד' לשונות של גאולה, ולכן ד' כוסות חובה וכוס ה' רשות]. **ע. הרא"ש** (סי' לג) וכן הבית יוסף (שם ס"ק ד"ה כוס) **והב"ח** (שם ס"ק) ביארו שהטעם הוא לפי שלא הוזכרה כוס חמישית במשנה ובברייתא. **עא. רב** כהן צדק גאון (סדר רב עמרם סדר הגדה ד"ה שם, מוצר הגמ' סי' שנה), **רב** שר שלום גאון (סדר רב עמרם שם), **רב** עמרם גאון (שם), **רב** סעדיה גאון (מוצר הגמ' סי' שנו, טור שם), **רב** משה גאון (שם סי' שנג), **רב** שרירא גאון (שם סי' שנד), **רי"ף**, **ראב"ן** (הובא בקונץ שיטות קמאי ד"ה וגם), **בעל המאור** (ד"ה כמה), **בעל העיטור** (עפ"י הדברות הל' ד' כוסות, הובא בקונץ שיטות קמאי ד"ה כוס), **ראב"ד** (השגות על הרי"ף, פוס ה), **פסקי הרי"ד** (הובא בקונץ שיטות קמאי ד"ה מ"ר), **רמב"ן** (מלחמת ה', ד"ה אמר), **חידושי רבינו דוד** (ד"ה תנו), **מאירי** (ד"ה ממיצי), **ראי"ש** (שם), **ספר המאורות** (ד"ה ממיצי), **מהר"ם חלאווה** (ד"ה תנו), **ר"ן** (על הרי"ף ד"ה ממיצי, מידושים ד"ה ממיצי), **ורבי אליהו מלונדריש** (הובא בקונץ שיטות קמאי ד"ה נ"ל). **עב. עיין** לעיל בענין 'אמירת 'יהללוך' ו'נשמת' והחתימה', שהובאו שיטות הראשונים מה אומר על כוס חמישית. **עג. כן** נראה מלשון **הרמב"ם** (ממן ומלה פ"ח ה"י) שכתב 'ויש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול'. **עה. רב** שר שלום גאון, רב עמרם גאון, רב סעדיה גאון, רב כהן צדק גאון, רב משה גאון, **ראב"ן**, בעל העיטור, **רמב"ן** [וכן כתב בדעת הרי"ף], **רבינו דוד**, ספר המאורות, **מהר"ם חלאווה**, **ור"ן** בפירושו הראשון (שם), וכן כתב בדעת הרי"ף. [וראה לעיל ראשונים הסוברים בדעת הרי"ף שהיא מצוה]. כתב רב שרירא גאון (מוצר הגמ' סי' שנד) שד' כוסות כנגד ד' גאולות, 'והוצאתי' 'והצלתי' 'וגאלתי' 'ולקחתי' וכו' וכנגד ד' כוסות של ישועה וכו', מכאן אמרו ד' כוסות חובה, וכוס חמישית אם רוצה אומר עליה 'הלל הגדול' ושותה. ויש אומרים ד' כוסות כנגד ד' גלויות וכוס החמישית כנגד הישועה. **עו. בעל המאור** (ד"ה כמה). **עז. וכן** כתב **הרא"ש** (סי' לג) שבפשטות לפי גירסא זו נראה שכוס חמישית היא חובה, אלא שנהגו העולם לעשותה רשות. וכתב בחידושי **מהריב"ן** (קונץ מפרשים על הרמ"ם, פוס ה), שרבי טרפון סבר שהכוס הראשונה שאומר עליה קידוש אינה נחשבת במנין הד' כוסות משום שישנה בכל יום טוב, ועוד שהחירות אינה ניכרת אלא כששותה אחר אמירת ההגדה. **עח. וכן** כתב פסקי הרי"ד (הובא בקונץ שיטות קמאי ד"ה מ"ר). **עט. רש"י** (מחזור ויטרי מ"ס עמ' 286 סי' ענג), **סמ"ג** (עשין מצ ד"ה אחר), **והגהות מיימוניות** (ממן ומלה פ"ח פוס כ). **פ. רבי** אליהו מלונדריש (הובא בקונץ שיטות קמאי ד"ה נ"ל). **פא. רמ"א** (סי' תפט ס"ה). **פב. לפי** דעה זו נראה, שהואיל ואסור לשתות יין לאחר ד' כוסות דעת הרי"ף, וכתב שכן משמע מהרמב"ם]. ראב"ד (שם), [והוסיף שכך היא גם דעת הרי"ף, וראה להלן ראשונים הסוברים בדעת הרי"ף שהיא רשות], ופירש שארבע כוסות הם כנגד ד' לשונות של גאולה, 'והוצאתי' 'והצלתי' 'וגאלתי' 'ולקחתי', והכוס החמישית כנגד 'והבאתי'. ובמרומי שדה (ד"ה מ"ר) פירש שהיא מצוה ואינה חובה, לפי שכוס זו באה כנגד לשון חמישית (שמות ו ז) 'וידעתם כי אני ה'' והיינו רוח הקודש וידיעת ה' שאינן שייכות לכל ישראל, ולכך אינה חובה, ועכשיו אין כוס זו נוהגת, לפי שאין לנו רוח הקודש עד שיבוא אליהו, ומחמת כן אנו נוהגים למזוג כוס חמישית ולקרותה כוס של אליהו, שאנו מצפים לבואו לבשרינו על הגאולה ושוב תשרה עלינו השכינה. והמהר"ל (גבורות ה', פס"ה) פירש שכוס חמישית אינה חובה, מכיון שתיקנו בלילה זה ד' כוסות כנגד הגאולה, וכוס חמישית כנגד הפרנסה, ולכך יש אומרים עליה 'ה' רועי לא אחסר'. אבל בודאי שהיא מצוה משום שהיא השלמת הגאולה, שלאחר שה' גאלם פירנס את כל צרכיהם. ודבר זה יותר מן הגאולה, ולפיכך מצינו שאמר רבי אלעזר להלן קשים מזונותיו של אדם יותר מן הגאולה, שלגבי הגאולה נאמר (ברכות מח טו) 'המלאך הגואל אותי', ואילו לגבי מזונות נאמר (שם שם טו) 'האלהים הרועה אותי', ופירש שכל הנמצאים מקבלים חיות מה' יתברך בלי אמצעי, והמזונות הם חיותו של אדם [והאריך בזה]. ולכך גם כן כוס חמישית אינה חובה משום שהיא כנגד המזונות, ולגודל מדרגתם אינה חובה, שאין חיוב רק על דברים הקרובים אלינו. **עד. וכתב** המהר"ם חלאווה (שם) שלכך פסק הרי"ף כמותו, שכן אילו בא לחלוק על המשנה ולומר שחייב לשתות חמש כוסות בליל פסח, לא היה פוסק כתנא של הברייתא נגד סתם משנה. הרמב"ן (מלחמות ה') **והר"ן** (על הרי"ף, מידושים ד"ה ממיצי) הוכיחו כדעת הרי"ף, שכן אילו היה רבי טרפון חלוק על התנא של המשנה, היה לגמרא לומר 'מני מתניתין' לא רבי טרפון ולא יש אומרים, שכן הוא דרך התלמוד בכל מקום.

ועוד שאם הוא חולק על תנא קמא היה לנו לפסוק כמותו משום שאמוראים רבים עוסקים בדבריו. ועוד שהיה לו לתנא לומר 'ולא יפחתו לו מד' כוסות של יין, רבי טרפון אומר חמש'. ומאידך בכל הסוגיות בפרק זה מבואר שיש ארבע כוסות בלילה זה ולא חמישה. וכתב **הר"ן** (שם) שכוס חמישי הוא רשות, או שנאמר שמצוה מן המובחר לשתותו כפי שנראה מלשון **הרמב"ם** (ממן ומלה פ"ח ה"י) שכתב 'ויש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול'. **עה. רב** שר שלום גאון, רב עמרם גאון, רב סעדיה גאון, רב כהן צדק גאון, רב משה גאון, **ראב"ן**, בעל העיטור, **רמב"ן** [וכן כתב בדעת הרי"ף], **רבינו דוד**, ספר המאורות, **מהר"ם חלאווה**, **ור"ן** בפירושו הראשון (שם), וכן כתב בדעת הרי"ף. [וראה לעיל ראשונים הסוברים בדעת הרי"ף שהיא מצוה]. כתב רב שרירא גאון (מוצר הגמ' סי' שנד) שד' כוסות כנגד ד' גאולות, 'והוצאתי' 'והצלתי' 'וגאלתי' 'ולקחתי' וכו' וכנגד ד' כוסות של ישועה וכו', מכאן אמרו ד' כוסות חובה, וכוס חמישית אם רוצה אומר עליה 'הלל הגדול' ושותה. ויש אומרים ד' כוסות כנגד ד' גלויות וכוס החמישית כנגד הישועה. **עו. בעל המאור** (ד"ה כמה). **עז. וכן** כתב **הרא"ש** (סי' לג) שבפשטות לפי גירסא זו נראה שכוס חמישית היא חובה, אלא שנהגו העולם לעשותה רשות. וכתב בחידושי **מהריב"ן** (קונץ מפרשים על הרמ"ם, פוס ה), שרבי טרפון סבר שהכוס הראשונה שאומר עליה קידוש אינה נחשבת במנין הד' כוסות משום שישנה בכל יום טוב, ועוד שהחירות אינה ניכרת אלא כששותה אחר אמירת ההגדה. **עח. וכן** כתב פסקי הרי"ד (הובא בקונץ שיטות קמאי ד"ה מ"ר). **עט. רש"י** (מחזור ויטרי מ"ס עמ' 286 סי' ענג), **סמ"ג** (עשין מצ ד"ה אחר), **והגהות מיימוניות** (ממן ומלה פ"ח פוס כ). **פ. רבי** אליהו מלונדריש (הובא בקונץ שיטות קמאי ד"ה נ"ל). **פא. רמ"א** (סי' תפט ס"ה). **פב. לפי** דעה זו נראה, שהואיל ואסור לשתות יין לאחר ד' כוסות כמבואר לעיל בענין 'האם מותר לשתות אחרי כוס רביעית', והרי נחלקו הפוסקים בדין כוס חמישית, לכתחילה אין ראוי לשתות כוס זו. **פג. המהר"ל** פירש שכוס חמישית אינה חובה, מכיון שתיקנו בלילה זה ד' כוסות כנגד הגאולה, וכוס חמישית כנגד הפרנסה, ולכך יש אומרים עליה 'ה' רועי לא אחסר'. אבל בודאי שהיא מצוה משום שהיא השלמת הגאולה, שלאחר שה' גאלם פירנס את כל צרכיהם. ודבר זה יותר מן הגאולה, ולפיכך מצינו שאמר רבי אלעזר להלן קשים מזונותיו של אדם יותר מן הגאולה, שלגבי הגאולה נאמר (ברכות מח טו) 'המלאך הגואל אותי', ואילו לגבי מזונות נאמר (שם שם טו) 'האלהים הרועה אותי', ופירש שכל הנמצאים מקבלים חיות מה' יתברך בלי אמצעי, והמזונות הם חיותו של אדם [והאריך בזה]. ולכך גם כן כוס חמישית אינה חובה משום שהיא כנגד המזונות, ולגודל מדרגתם אינה חובה, שאין חיוב רק על דברים הקרובים אלינו. **פד. תום'** (לעיל קיז. ד"ה ה"ג) הוכיחו מכאן שמזמור קל"ה מתחיל מתיבות אלו, וב' הפסוקים שלפניו שייכים לפרק קל"ד, לפי שלא מסתבר שהתחיל לומר הלל מאמצע המזמור. **פה. קרבן** העדה (פסחים שם ד"ה טומן), ודבר זה מובן לפי דברי המהר"ל שהרי זה כנגד הפרנסה. **פו. קרבן** העדה, ופני משה (שם ד"ה הלל). **פז. בפשטות** הן התחלות שונות ונחלקו הבבלי והירושלמי בדעת רבי יוחנן. אמנם ביפה עינים (ד"ה מסיר) כתב שאין לומר ששני הפסוקים הראשונים שבמזמור קל"ה שייכים למזמור שלפניו, כמו שכתבו תוספות לעיל (קיז. ד"ה ה"ג), כיון שאם כן יקשה מדוע לדברי רבי יוחנן בירושלמי יש לומר גם שיר המעלות, הלא ירידת הגשמים נזכר בפרק שלאחריו. ורצה לחדש שמזמור קל"ד מחובר עם מזמור קל"ה והם פרק אחד ארוך, וא"כ דברי רבי יוחנן שהובאו בירושלמי שאומר מ'שעומדים בבית ה' בלילות' מתאימים עם דבריו שהובאו בבבלי שאומר מ'שיר המעלות', שכן בין לפי הבבלי ובין לפי הירושלמי לפי רבי יוחנן, הלל הגדול מתחיל משיר המעלות.

יוחנן בירושלמי היא לומר רק מזמור 'שעומדים בבית ה'' ללא פרק 'הודו לה' כי טוב'[פח].

פירוש 'שיר המעלות'

ורבי יוחנן אומר משיר המעלות עד נהרות בבל. בתהלים ישנם חמישה עשר פרקים (קכ - קלד) הפותחים ב'שיר המעלות' [חוץ ממזמור אחד (קכו) הפותח ב'שיר למעלות'[פט]. המילה 'מעלות' מלשון עליה, ומצינו כמה פירושים על איזה 'מעלות' דיבר הכתוב:

א. התרגום (שם) פירש 'שיר המעלות', 'שירא דאתאמר על מסוקין דתהומא'. היינו שיר שנאמר על עליית התהום. [וכך נראה גם מדברי הגמרא (סוכה נג.) המבוארת להלן].

ב. רבנו סעדיה (חיבור המשובה למחירי מחמר ג פי"ח) **והאבן עזרא** (תהלים קכ ו) פירשו ששרים אותם בקול עליון, והיינו בקול רם.

ג. רש"י (שם) פירש שחיברם דוד המלך, שיאמרו אותו הלויים, על חמש עשרה 'המעלות', שהן מדרגות היורדות מעזרת ישראל לעזרת נשים בבית המקדש[צ]. והוסיף הרד"ק (שם) שהיו אומרים שיר אחד על כל מעלה.

ד. הרד"ק פירש (שם) 'מעלות' הגלות, שעתידים ישראל לגלות ולאחר מכן לעלות לארץ ישראל, ואלו השירים נאמרים על הגלות, ומזכיר בהם את צרות הגלות, תוחלת הישועה וההבטחה שתהיה.

ה. המאירי (חיבור המשובה מחמר ג פי"ח) פירש שבהם יגיע לשלמות 'המעלות', ומתוך שיבחן את אלו המזמורים יגיע למעלות השכליות, לפי שבאלו המזמורים נרמז, כל מה שיבוקש באמונה, דרכי ה' ונפלאותיו, דרכי הלימוד לבוא לדרוש את ה', איך צריך המבקש לעזוב המותרות, ולהשתדל בשלמות הנפש, אך לא יהרוס את גופו, כפי שאירע עם דוד המלך, שביקש שלא יחרב העולם ממימי התהום.

אהח 19/06/2018

מי חיבר את מזמורי 'שיר המעלות', ואימתי נתחברו

שם. בגמרא (סוכה נג.) מבואר שדוד המלך חיברם. [הגמרא באה לבאר כנגד מה חיבר דוד את מזמורי 'שיר המעלות', ועל כך היא מפרשת], אמר רבי יוחנן, כשכרה דוד את יסודות בית המקדש[צא], פגע בחרסצב שהיה מונח על פתחו של תהום, והגביהו, התחיל התהום לעלות על גדותיו ובא לשטוף את העולם[צג]. שאל דוד[צד] מי יודע האם מותר לכתוב את שם ה' המפורש[צה] על גבי חרס, כדי לזורקו וינוח על פתחו של תהום ויעצרו המים, ואף שבכך שם ה' ימחק[צו]. השיב אחיתופל, שיש לדון להתיר, ומה לגבי אשה סוטה, כדי לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה ששם ה' שנכתב בקדושה, ימחה במים, על אחת כמה וכמה שיש להתיר למחות את שם ה' במים, כדי לעשות שלום לכל העולם כולו, שלא ישטף במים. לאחר שדוד שמע זאת, כתב את השם המפורש על החרס, זרקו ונח על פתחו של תהום. גובה המים שבתהום ירד שש עשרה אלף אמות, אמר דוד טוב יותר שמימי התהום יעלו ויתקרבו סמוך לארץ, וכך האדמה תהיה רטובה ולחה, והפירות יגדלו יותר טוב. אמר חמישה עשר פרקי 'שיר המעלות', וגובה המים עלה חמש עשרה אלף אמות.

אוצר החכמה

במדרש (ג"ל פס יח) ישנה דעה נוספת, שיעקב אבינו חיברם. במשך עשרים השנים, ששהה בבית לבן[צז], היה אומר מזמורים אלו, ולכך נאמר 'שיר המעלות לדוד, לולי ה' שהיה לנו יאמר נא ישראל' (תהלים קכד ו), 'יאמר נא ישראל', הכוונה ליעקב אבינו שנקרא 'ישראל'.

אך בגמרא (ב"ב יד:) מבואר שספר תהלים נתחבר על ידי עשרה זקנים, והם, אדם הראשון, מלכי צדק, אברהם, משה, הימן, ידותון, אסף ושלושת בני קרח[צח]. ובגמרא לא הוזכר יעקב אבינו, ואם כן מוכח שלדעת הגמרא מזמורי תהלים אלו לא נתחברו על ידו[צט].

מאיזה 'שיר המעלות' מתחיל לומר

שם. בעין ישראל (ד"ה מהיכן) הקשה שהרי רבי יוחנן אמר שהטעם שהלל זה נקרא הלל הגדול, הוא מפני שהקב"ה יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה, אם כן יש להבין מדוע יש להתחיל מ'שיר המעלות'. וכתב שאפשר לומר שהכוונה היא ל'שיר המעלות' האחרון שמתחיל 'הנה ברכו את ה'' (תהלים קלד ו). אבל יותר נראה שהכוונה היא על כל ט"ו פרקי 'שיר המעלות', ורבי יוחנן אמר כן לשיטתו, שמצינו בגמרא (סוכה נג.) המובאת לעיל שרבי יוחנן אמר שחמישה עשר פרקי 'שיר המעלות' דוד אמר כדי שמימי התהום יעלו ויתקרבו סמוך לארץ חמש עשרה אלף אמות, וכך האדמה תהיה רטובה ולחה, והפירות יגדלו יותר טוב. ואם כן אלו ט"ו 'שיר המעלות' הועילו לטובת המזון, ומטעם זה סבר רבי יוחנן שיש להתחיל את ההלל הגדול מפרקים אלו, שהרי לדעת רבי יוחנן, הלל הגדול נקרא כן מפני שהקב"ה יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה, ואם כן ראוי להזכיר את הדבר הגדול הזה שהיה סיבה לצמיחת המזון.

מדוע לא אומרים את מזמור 'תהלה לדוד'

ולמה נקרא שמו הלל הגדול, א"ר יוחנן מפני שהקב"ה יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה. הקשה **המהרש"א** (מ"ק ד"ה שהקב"ה) שהרי מבואר בגמרא (נדרים ד:) שהטעם שאומרים את מזמור 'תהלה לדוד' (תהלים קמה) בכל יום ג' פעמים, הוא משום שכתוב בו 'פותח את ידך', שיש בו שבח הכנת מזון לכל חי, ושואלת הגמרא (שם) מדוע לא קוראים את ההלל הגדול, ומשיבה הגמרא שעדיף לומר את מזמור 'תהלה לדוד' משום שהוא מסודר לפי סדר אל"ף בי"ת. ולפי זה קשה מדוע אומרים בליל פסח הלל הגדול ולא אומרים את מזמור 'תהלה לדוד' שהוא עדיף ממנו.

ותירץ שבודאי בהלל הגדול יותר מפורש מה שהקב"ה מפרנס לכל בריה, ועוד שכל הכ"ו 'הודו' מכוונים כנגד מה שהקב"ה זן את כל העולם בחסדו, שהרי הוא פותח בו ב'הודו לאלהי האלהים, הודו לאדוני האדונים', לומר שאינו מניח את יושבי הארץ ביד שרי מעלה אלא הוא עצמו מחלק מזון לכל בריה, וזהו שסיים 'הודו לאל השמים' שהגם שהוא יושב למעלה הוא משגיח בארץ לתת לכל בריה שפלה פרנסתה, ולכן נקרא הלל הגדול, ולכך הוא נאמר בליל פסח במקום סעודה על הכוס. אבל בתפילה יש עדיפות לומר מזמור 'תהלה לדוד' מחמת המעלה הנוספת שיש בו כ"ב אותיות התורה, ואמרו (ברכות ט.) 'אין עומדין להתפלל אלא מתוך הלכה פסוקה'.

ובאיי הים (ד"ה ולמה) כתב שיש חילוק בין 'גדול' לבין 'רם', ש'גדול' משמעותו גדלות מלמטה עד למעלה, אבל 'רם' מורה על התנתקות מלמטה, על היותו מרומם, וכמו שאמר דוד המלך ע"ה (תהלים צט ג) 'ה' בציון גדול, ורם הוא על כל העמים' כלומר בציון הוא מתואר כ'גדול' לפי ששם הוא מקום השראת שכינתו, ואילו על כל העמים הוא מתואר כרם ומתנשא ולא יבוא בעירם. ואף כאן קראו חז"ל למזמור זה 'הלל הגדול' לפי שכתוב בו השבח שהקב"ה יושב ברומו של עולם שנאמר 'הודו לאל השמים', ועם כל זה אינו מסולק מן התחתונים אלא מחלק מזון לכל בריה השוכנת בארץ שנאמר 'נותן לחם לכל בשר'. וגדלות זו מבוארת רק במזמור זה, ואילו במזמור 'תהלה לדוד' הגם שנזכר שהוא 'משביע לכל חי רצון', לא נזכרה ישיבתו ברום עולם, ולא מתוארת הנהגתו בגדלות.

והוסיף שם שיתכן שכל זה לדברי רבי יוחנן, אך בדברי רב אחא בר יעקב משמע כדברי התוספות שהמזמור מתחיל 'כי יעקב בחר לו יה', והם נחלקו איך מחולקו הפרקים. **פח. פני** משה (פספיס שם ד"ה ובלבד) והביא שהגירסא בתענית (שם) 'ובלבד שעומדין בבית ה'', והוכיח כן ממה שלא מקשה מפרק 'הודו לה' כי טוב' אלא על רבי חנינה ולא על רבי יוחנן, שמשמע מזה שדעת רבי יוחנן היא שפרק זה אינו בכלל הלל הגדול. אבל ברבינו חננאל (תענית כה: ד"ה ומפרש) מפורש שלרבי יוחנן אומר מ'שעומדים בבית ה'' עד סוף הלל שלנו, והיינו ב' פרקים. ויש לומר שהוא לפי שנזכר בהם ירידת גשמים. **פט. ומצינו** ברש"י (שם) שפירש שמזמור זה פותח ב'שיר למעלות', משום שכשהלויים החלו לעלות ב'מעלות' אמרו שיר זה [ואף ששיר זה הוא השיר השני, אין מוקדם ומאוחר בתורה]. עוד פירש, שיר למי שעתיד לעשות מעלות לצדיקים לעתיד לבוא. **צ. רש"י** בתהלים (קכ ו) פירש שדוד המלך חיברם, כדי שיאמרו אותו הלויים, על חמש עשרה המעלות, שהן מדרגות היורדות מעזרת ישראל לעזרת נשים בבית המקדש. ובמסכת סוכה ביאר (נא: ד"ה שבעליהן) שרק בשמחת בית השואבה הלויים עמדו שם. אם כך, מדבריו מבואר שהלויים אמרו מזמורים אלו בשמחת בית השואבה. וצריך ביאור מהי השייכות בין מזמורים אלו לשמחת בית השואבה. ובמהרש"א (שם ד"ה על) פירש שהטעם לכך שהלויים עמדו על חמש עשרה המעלות בשמחת בית השואבה, הוא משום שבמשנה (סוכה נא.) מבואר שבבית המקדש חגגו את שמחת בית השואבה על ששאבו מים ממעין השילוח כדי לנסכם על גבי המזבח. ובגמרא (תענית כה:) מבואר שמצות ניסוך המים היא כדי שיתברכו מי התהום. והגמרא (סוכה נג.) ביארה שחמש עשרה מעלות כנגד חמישה עשר מזמורי 'שיר המעלות' שאמר דוד כדי להעלות את מימי התהום, כדי שתתברך האדמה, וכפי שיתבאר להלן. ולפי דבריו מובן גם כן למה אמרו את מזמורי 'שיר המעלות' בשמחת בית השואבה. **צא. בלשון** הגמרא כתוב שדוד כרה את ה'שיתין', רש"י במסכת מכות (יא. ד"ה שכרה) פירש שאלו יסודות בית המקדש. ואילו במסכת סוכה (נג. ד"ה נשמעה) פירש 'שיתין' שהם נקבים שבמזבח שהגיעו עד התהום, ובהם ירד ניסוך היין של הספלים במשך כל השנה. **צב. בירושלמי** (סנהדרין פ"ח ה"ג) מבואר שהחרס אמר לו, אני מונח על פתח התהום מיום שהשמיע ה' את קולו בהר סיני 'אנכי ה' אלהיך' (שמות כ ב) ורעדה הארץ שנאמר 'ארץ רעשה אף שמים נטפו מפני אלהים, זה סיני' (תהלים סח ט), והתחילה לשקוע עד התהום, ואני מונח לכבוש את התהום, ולא שמע לו דוד. במהרש"א (סוכה נג. ד"ה הני) פירש שהוא הונח שם מיום מתן תורה, משום שהעולם קיים בזכות התורה. **צג. כתב** המהרש"א (שם) שהדבר נרמז במזמור 'שיר המעלות לדוד לולי ה' שהיה לנו יאמר נא ישראל', 'אזי המים שטפונו וגו' אזי עבר על נפשנו המים הזידונים' וסיים 'עזרנו בשם ה' עושה שמים וארץ' (תהלים קכד), כלומר שנעזרו על ידי שם ה'. **צד. רש"י** (ד"ה מי) פירש, שדוד ידע שהדבר מותר, אך לא רצה להורות הלכה בפני רבו אחיתופל. **צה. הרד"ק** (שם) והבן יהוידע (סוכה נג. ד"ה מי) מבארים שהיה שם המפורש. **צו. רש"י** (מכות יא. ד"ה מי) ביאר, שהאיסור למחוק את שם ה', נלמד מהפסוק שנאמר לגבי עבודה זרה (דברים יב ג) 'ואבדתם את שמם מן המקום ההוא', ולגבי שם ה' נאמר (שם ד) 'לא תעשון כן לה' אלהיכם'. **צז. במדרש** מבואר שלא שכב לישון כל אותן השנים, כפי שנאמר 'ותדד שנתי מעיני' (נחמיה ט מ), ואז היה אומר את מזמורי 'שיר המעלות'. דעה נוספת מובאת שם, שהיה אומר את כל ספר תהלים. **צח. רש"י** (ד"ה ע"י) פירש שדוד כתב דברים שאמרו זקנים שלפניו ושבימיו. וביאר הבניהו (ב"ב יד: ד"ה דוד), שאין הכוונה שדוד מצאם כתובים וצירפם, אלא שכיון אליהם ברוח הקודש. וכן 'מזמור לאסף', רוח הקודש אמרה לו כן. **צט. יתכן**, שאף לדעת המדרש, שיעקב אבינו חיבר את מזמורים אלו, דוד המלך כיון אליהם ברוח הקודש ואמרם, וכדברי הבניהו. **ק. וכמו** שמצינו בקושיית הגמרא ונימא הלל הגדול, שיש בו עדיפות שהוא מפורש יותר.

מדוע נקרא שמו הלל 'הגדול'

שם. רבי יוחנן פירש שהוא נקרא הלל הגדול משום 'שהקב"ה יושב ברומו של עולם ומחלק מזון לכל בריה'. וכתב **רש"י** (ד"ה שהקדוש) שהדבר נלמד מהפסוקים 'הודו לאל השמים' 'נותן לחם לכל בשר'. ופירש **המהרש"א** (ח"ב ד"ה שהקב"ה) שמכך אנו למדים שהקדוש ברוך הוא יושב ברומו של עולם ומשגיח למטה בשפלים לתת לכל בריה מזונה[קא], וזהו דבר גדול[קב].

ובעין אליהו (ד"ה למה) כתב שכוונת רבי יוחנן שאמר 'ברומו של עולם' הוא על פי דברי ר' יהושע בן לוי להלן שאמר שעשרים וששה 'הודו' שבמזמור זה הם כנגד כ"ו דורות שברא הקב"ה בעולמו ולא נתן להם תורה וזן אותם בחסדו. ובמדרש (נמדב"ר יג ה) כתוב שעד משה רבינו היתה השכינה למעלה, עד שבא משה והורידה למשכן. וזו היא כוונת רבי יוחנן שבכ"ו דורות שהיה הקב"ה ברומו של עולם ולא היתה השכינה למטה, אף על פי כן זן הקב"ה את הבריות, והיה זה בחסדו הגדול אף שעדיין לא היתה זכות התורה, וזהו חסד גדול, ומטעם זה נקרא 'הלל הגדול'[קג].

טעם נוסף כתב האבודרהם (סתריית של שבת ד"ה נמזמור) שלפי שיש במזמור זה עשרים ושתה פסוקים של הודאה לה' יתברך, כנגד שם המיוחד [שם הוי'] שעולה לעשרים וששה[קד], ואפשר שמטעם זה נקרא בדברי חז"ל 'הלל הגדול' על שם (תהלים קמה ג) 'גדול ה' ומהולל מאוד'.

מהו 'ברומו של עולם'

שם. בהגהות **המהרש"ם** (ד"ה ולמה) כתב לדקדק מדוע אמר רבי יוחנן שהקב"ה יושב 'ברומו של עולם', ונאמרו בזה כמה דרכים:

א. **במהר"ל** (גבורות ה', פרק סה ד"ה ועוד) פירש שלשון הגמרא, שהקדוש ברוך הוא יושב 'ברומו של עולם' בא להודיע על הדרגה הגבוהה ממנה ה' יתברך משפיע מזון, ש[איבד]זה שה' נותן קיום לנמצאים ומפרנסם, נעלה יותר מן הבריאה עצמה. ויש ראיה עצומה על כך, שהרי נתינת מזון משותפת לכל בריה, והכל שוים בזה, שאף מזונות הכלב ראויים לאדם, מה שאין כן הבריאה, כל בריאה ובריאה יש לה יצירה מיוחדת. אהח 19/06/2018

ב. עוד פירש (סס ד"ה ועוד) שלשון זו באה לומר, שה' יתברך עילת כל הנמצאים, ועצם מהות הנמצאים חסרים, שכל עלול צריך אל העילה שמקיימת אותו, והקדוש ברוך הוא מקיים את הנמצאים על ידי הפרנסה, ולפיכך הפרנסה מורה על כך שכולם חסרים וצריכים לקיומו יתברך, וזוהי הכוונה שהוא 'יושב ברומו של עולם'. ולכך הפרנסה נעלית יותר מן הבריאה עצמה, שעצם הבריאה היא שהוא עלול חסר שצריך לקיום, כלומר לפרנסה, ואילו פרנסה היא עצם קיום הנברא.

ג. **במהרש"א** (חוספ לעיל), מבואר שנקט כן לומר שהקדוש ברוך הוא יושב ברומו של עולם ומשגיח למטה בשפלים לתת לכל בריה מזונה[קה].

ד. **העין אליהו** (חוספ לעיל), ביאר שנקט כן משום שר' יהושע בן לוי אמר להלן שעשרים וששה 'הודו' שבמזמור זה כנגד כ"ו דורות שלא נתן להם תורה וזן אותם בחסדו. ובמדרש כתוב שעד משה רבינו היתה השכינה למעלה, עד שבא משה והורידה למשכן. וזו היא כוונת רבי יוחנן שבכ"ו דורות שהיה הקב"ה 'ברומו של עולם' ולא היתה השכינה למטה, אף על פי כן זן הקב"ה את הבריות.

ה. בהגהות מהרש"ם הביא את דברי הגמרא (מו"ק כח.) אמר רבא חיי בני ומזוני לא בזכותא תליא אלא במזלא תליא מילתא. **ובתוספות** (שבת קנו. ד"ה מיז) כתבו שאף על פי כן על ידי זכות גדולה משתנה המזל. ופירשו המפרשים[קו] שהוא על ידי כח התפילה, ובברכות (ו:) מבואר שהתפילה עומדת ברומו של עולם, ומטעם זה נקט כאן לשון זו, לרמז שעל ידי התפילה ישתנה המזל להשפיע לו מזונות[קז].

ו. **במשיב נפש** (ד"ה ולמה) כתב לבאר שרבי יוחנן הזכיר מה שהקב"ה יושב ברומו של עולם, הוא על פי דברי המדרש (דב"ר ה ז) בני בזכות שאתם משמרים את הדין אני מתגבה, שנאמר (ישעיה ה טז) 'ויגבה ה' צבאות במשפט'. **ותמה בספר** (מופיע בספר הסל"ה, פט"ז) **ווי העמודים** מדוע המדרש פירש שהקב"ה מתעלה כשישראל עושין משפט, אולי משמעות הפסוק הוא כפשוטו שהקב"ה מתעלה בעשותו משפט. וענין זה יתבאר על פי דברי הזוהר (ויק"ק קה:) על הפסוק (ישעיה יח כא) 'ארדה נא ואראה', שהקשה מהו 'ארדה' הרי הכל גלוי לפניו ומלוא כל הארץ כבודו, אלא 'ארדה נא' ממדריגת רחמים למדריגת דין, כי עוז וחדוה במקומו ושם הכל הוא רחמים, וכאשר ה' יתברך רוצה לעשות דין חס ושלום צריך לירד למדריגת דין[קח]. ועל כן הוקשה למדרש מהו ויגבה ה' צבאות במשפט, הרי אדרבה במשפט צריך ה' לירד למדרגת דין, מתרץ המדרש שזהו כשעושים ישראל דין למטה, ואמרו (דב"ר ה ה) שכאשר יש דין למטה אין דין למעלה, וא"כ הקב"ה נשאר ברומו של עולם ואינו צריך לירד, וזהו 'ויגבה ה' צבאות במשפט' כשעושים ישראל משפט. והביא שכתב **הריא"ף** (על עין יעקב, ד"ה קטין) ואפשר לרמוז בכתוב 'נותן לחם לכל בשר' היינו בין לצדיקים בין לרשעים, ואין זה כי אם חסד ה' עם ברואיו[קט]. ולפי זה הקב"ה שהוא זן ומפרנס לכל אף לרשעים שאינם ראויים, צריך לישב בשעה זו ברומו של עולם, מקום שאין שם דין כלל ולחלק מזונות לכל בריה[קי].

מנין לרבי יהושע בן לוי שהעשרים וששה הודו מכוונים כנגד איזה ענין

א"ר יהושע בן לוי הני עשרים וששה הודו כנגד מי. הקשה **בעין ישראל** (ד"ה אמר) מנין לרבי יהושע שהכ"ו פסוקים שבמזמור זה כנגד איזה ענין, שמשום כך הקשה כנגד מי הם. ויש לפרש שסבר כן מחמת שמזמור זה נקרא הלל הגדול משום טובת המזונות שנותן הקב"ה לכל בריה, ואם כן ודאי יש שייכות לכל הנאמר בפרק זה לטובה זו, ולא מצא רבי יהושע שייכות בכל הפסוקים עד נותן לחם לכל בשר, ומטעם זה שאל רבי יהושע 'הני עשרים וששה הודו כנגד מי', היינו מהי השייכות הכללית שיש לפרק זה עם ענין הכנת המזון לכל חי, עד שמכנה אותו הלל הגדול מחמת שבח הכנת מזון לכל חי. ועל זה השיב שהמנין של כ"ו הודו יש בו שייכות לטובת המזונות, כי מספר זה מרמז על כ"ו דורות שהיו קודם נתינת התורה, ובכל זאת זן אותם הקב"ה בחסדו.

השייכות בין התורה למזון

כנגד כ"ו דורות שברא הקב"ה בעולמו ולא נתן להם תורה וזן אותם בחסדו. כתב **המהרש"א** (מ"ב ד"ה וכן) שמכיון שלא קיבלו תורה לא היו ראויים למזונות, וכמו שאמרו בגמרא (ב"ב ח.) שאסור ליתן פתו לעם הארץ. **ובאבודרהם** (סתריית של שבת ד"ה המזמור) כתב ששנינו באבות (פ"ג מי"ז) אם אין תורה אין קמח. והיינו שרק מי שיש בו תורה, על ידי זכות התורה ראוי הוא למזון[קיא].

מהו ההכרח לדרוש כך את הפסוק 'הודו לה' כי טוב'

מאי דכתיב הודו לה' כי טוב, הודו לה' שגובה חובתו של אדם בטובתו עשיר בשורו וכו'. נאמרו כמה ביאורים מדוע דרשו כך את הפסוק:

א. **המהרש"א** (מ"ב ד"ה מ"ד) שבפשטות 'כי טוב' מוסב על הקב"ה שצריך להודות לו מחמת שהוא טוב, אלא שאם כן קשה שהיה צריך לכתוב 'הודו כי טוב ה'' כמו שכתוב (תהלים קלו ג) 'הללויה כי טוב ה''[קיב], לכך מפרש ש'כי טוב' מוסב על הטובה המושפעת על האדם, שמודה האדם לה' על שגבה את חובו בטובה שהשפיע לו, ובזה הוא ניצל[קיג].

ב. **הריא"ף** (על עין יעקב, ד"ה מפי) כתב שיש לעיין בביאור הפסוק למה נאמר 'הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו', שלכאורה משמע שישנם שני טעמים להודות לה', 'כי טוב' ו'כי לעולם חסדו', שאם לא כן מדוע לא כתוב הודו לה' כי לעולם חסדו, ואם אכן אלו שני טעמים אם כן היה לו לומר כי טוב וכי לעולם חסדו[קיד]. ועוד שלא מובן מהו 'כי טוב', אם הכוונה שטוב להודות, אם כך היה צריך לומר כי טובה, ואם הכוונה לה' שהוא טוב, היה צריך לומר כי טוב ה'. ולכך כתב שמטעם זה דרשה הגמרא שגובה חובתו של אדם בטובתו, כלומר 'הודו לה'' כי בטוב שה' נתן לו גובה את חובו, ונמצא בזה 'כי לעולם חסדו' היינו שכאשר נותן ה' לאדם שור או שה, הוא חסד ה' עמו, וגם כאשר הוא שלאחר שקיבלו תורה, כל העולם ניזון בזכות ישראל מקבלי התורה, כפי שנאמר 'ביום השישי' (כריתות ו ע"ב) ודרשו בגמרא בשבת (פח.) שהתנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית, ואמר להם אם ישראל מקבלים את התורה אתם מתקיימים, ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו.

קא. והוסיף המהרש"א שזהו שאמרו (ע"ז ג:) שהקב"ה זן מקרני ראמים עד ביצי כינים, והיינו לכל בשר. **קב. מדוע** ענין זה מתואר 'גדול' ראה בהרחבה באיי הים (חוספ לעיל). **קג. באבודרהם** (סתריית של שבת ד"ה נמזמור) נראה שרבי יהושע בן לוי ביאר באופן נוסף מדוע הוא נקרא הלל הגדול. **קד. וכן** מבואר במהר"ל (גבורות ה', פרק סה ד"ה ויש), וכן במהרש"א (ח"ב ד"ה ולמה) ושם ביאר היאך הכ"ו דורות כנגד האותיות של שמו הגדול. **קה. והוסיף,** שאף לפי הסובר שאומר 'מזמור לדוד ה' רועי לא אחסר', גם כן הוא נקרא הלל הגדול, משום שאומר שכיון ש'ה' רועי', שהוא משגיח ומפרנס את כל העולם, לכן 'לא אחסר'. **קו. עיין** שם ברש"י (ד"ה מיז) שכתב שעל ידי תפילה וזכות משתנה מזלו לטובה. **קז. והוסיף** שאמרו להלן בגמרא 'קשין מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף'. ופירש הרשב"ם (ד"ה כקריעת) שהקדוש ברוך הוא עושה נס גדול כקריעת ים סוף למי שנותן לו מזונות, ולכך צריך להתפלל על כך. **קח. ועל** כן אנו אומרים בקדושה (מוסף של שבת) 'ממקומו הוא יפן ברחמיו לעמו', ממקום שכינתו ששם הם רחמים גמורים. **קט. ומטעם** זה לא נמסרו המזונות בידי מלאך, שאם היה בידי מלאך לא היה מוותר כלום להזמין מזון לרשעים. **קי. פירוש** נוסף מהו 'ברומו של עולם' עיין בעין אליהו (ד"ה מפני, חוספ לעיל) וראה בבן יהוידע (ד"ה מפני) שביאר ביאור נוסף על דרך הסוד. **קיא. והוסיף,** שלאחר שקיבלו תורה, כל העולם ניזון בזכות ישראל מקבלי התורה, כפי שנאמר 'ביום השישי' (כריתות ו ע"ב) ודרשו בגמרא בשבת (פח.) שהתנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית, ואמר להם אם ישראל מקבלים את התורה אתם מתקיימים, ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו. **קיב. ועיין באיי הים** (ד"ה ולמה) שהקשה על דברי המהרש"א, שהיה הכתוב צריך לומר למי יודו או את מי יודו. ומה שהביא מ'הללויה כי טוב ה'', אינו דומה שהרי שם כבר הזכיר את מי יודו, כלומר שנאמר שם 'הללו את שם ה'' ואמרו אליו 'כי טוב ה'', אבל במה שלפנינו אם לא יאמר הודו לה' יהיה המאמר חסר למי יודו. וראה מה שכתב שיתכן ליישב בדעת המהרש"א. **קיג. וכן** איתא במדרש (ויק"ר ח ד) שאין בעל הרחמים פוגע בנפשות תחילה, וכשמביא נגעים על האדם תחילה הן באים בביתו חזר בו טעון חליצה ואם לאו טעון נתיצה, הרי הן באים על בגדיו חזר בו טעון כביסה ואם לאו טעון שריפה, הרי הם באים על גופו חזר בו יטהר ואם לאו בדד ישב. ונלמד ממעשה איוב, וממחלון וכליון. **קיד. והוסיף** עוד שיש לעיין מהו כי טוב אם הכוונה היא על ההודאה על דרך 'טוב להודות לה'' היה לו לומר 'כי טובה' שטובה היא ההודאה. ואם רצה לומר הודו לה' כי טוב ה', היה לו לומר 'כי טוב ה' לעולם חסדו' ומהו ה'כי' הנוסף.

לוקח אותו ממנו הוא חסד לאדם, לפי שבלקיחה זו מתכפרת חטאתו והוא מתקיים, נמצאת טובתו לעולם.

ג. באשי משה (כ"ץ, ד"ה ומ"מ) ביאר שהוקשה לגמרא שממשמעות הפסוק 'הודו לה' כי טוב' נראה שצריך להודות לה' רק כאשר הוא מטיב לו, אבל כאשר הוא עושה לו רעה ח"ו לא צריך להודות לו, והלא שנינו (ברכות נד.) שחייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה, ומקרא מלא הוא (דברים ו ה) 'ואהבת את ה' אלהיך וגו' ובכל נפשך' אפילו הוא נוטל את נפשך. ומטעם זה דרשה הגמרא שהפסוק מלמד אותנו שצריך להודות לה' כאשר הוא גובה את חובתו של אדם בטובתו.

ד. בעין אליהו (ד"ה מפי) ביאר שהוקשה לגמרא מדוע כפל את הפסוק 'הודו לה' כי טוב', ו'כי לעולם חסדו'. וביאר שהגמרא ביארה כן על פי דברי המדרש (ב"ר ט ג) 'והנה טוב מאוד' 'טוב' זה העולם הזה, 'מאוד' זה העולם הבא[קיט], **ובאשד הנחלים** (שיר, שם) ביאר את דברי המדרש, שטוב נקרא דבר שרובו טוב, אם כי מעורב בו גם כן מעט רע, אך 'טוב מאד' היינו שאין בו שום רע, ולכן מבואר במדרש שטוב זה העולם הזה שמעורב בו טוב ורע, מאוד זהו העולם הבא שכולו טוב. ועל פי זה יש לומר שדרשו חז"ל 'כי טוב' היינו טוב שמעורב בו גם רע, וזוהי טובת העולם הזה שבתחילה נותן לו הקב"ה עשירות, ואחר כך חוזר וגובה אותה ממנו בחובתו, נמצא שהוא טוב שמעורב בו גם כן מעט רע, ואמר הכתוב שגם על טובה זו צריך להודות, שאף שעתה נראה לו שיש בה גם כן רעה, מכל מקום 'כי לעולם חסדו' והיינו שלבסוף בעולם הבא יהיה הכל טוב, וגם יתברר שהיה הכל חסד שמה שגבה ממנו הקב"ה בחובתו בעולם הזה היה כדי שישאר זכאי לעולם הבא והכל לטובה הוא.

ה. באיי הים (ד"ה ומ"מ) פירש שהוקשה לגמרא מדוע אמר 'הודו לה' כי טוב', שהרי אמר 'כי לעולם חסדו' וחסדו כולל אף את טובו[קיז]. וביארה הגמרא שהענין הוא שאנו מודים לה' על כך שהוא נותן טובה לאדם, ומזה נמשך שלעולם הוא נוהג בחסדו כל ימי האדם, שגובה חובתו של אדם בטובתו, לכל איש כפי מה שהוא, עשיר בעושרו ואלמנה בתרנגולתה.

ו. במרומי שדה (ד"ה שגופה) הביא שהמקור לדרוש מקרא זה כך, הוא ממה שאמרו במדרש (ב"ר לג ג) רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אמר מצינו שאומרים מקצת שבחו של מי שאמר והיה העולם בפניו, שנאמר (תהלים סו ג) אמרו לאלהים מה נורא מעשיך, שלא בפניו אומר (שם שם ו) הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו. פירוש בפניו היינו בלשון נוכח, ושלא בפניו היינו בלשון נסתר. ובפניו אומרים 'מה נורא מעשיך' פירוש שדיניו קשים ונוראים, וזהו מקצת שבחו. שלא בפניו אומרים 'הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו' פירוש שאפילו בשעה שהוא מעניש אינו אלא חסד, וזהו כל שבחו, ואם כן מוכח שהפסוק מדבר בשעה שגובה חובתו מהאדם.

מה פירוש 'בטובתו'

שם. בגמרא מבואר שה' גובה חובתו של אדם 'בטובתו', והמפרשים ביארו כמה אופנים בזה:

א. הרשב"ם (ד"ה נטוענתו, ד"ה עשיר) מפרש, שההודאה היא על מה שגובה הקב"ה ממנו את חובתו בטובה שהשפיע לו שמפסידו ממון ובזה מכפר על גופו.

ב. רבינו חננאל (ד"ה מפי) פירש 'בטובתו' מכל אדם כפי שתשיג ידו.

ג. כתב **בבניהו** (ד"ה הודו) שאינו גובה מגוף האדם או מנפשו, אלא גובה מן הממון ששלו הוא, דכתיב (חגי ב ח) 'לי הכסף ולי הזהב אמר ה' צבאות' נמצא הקב"ה גובה משלו ולא משל האדם.

ד. בבן יהוידע (ד"ה שגופה) כתב שכיון שגביית חוב זו נעשית על ידי בורא העולם טובה היא, וכן אמרו (ברכות ס:) 'כל דעביד רחמנא לטב עביד', וזהו שאמר התנא באבות (פ"ג מט"ו) ובטוב העולם נידון, כלומר שגובה חובו של אדם בטוב שלו.

ה. בפתח עינים (ד"ה הודו) פירש שה' גובה מן האדם ממה שיש לו יותר מכדי צרכו לפי מעלתו. שאין שור נצרך לעשיר, ושה לעני, וביצה ליתום, ותרנגולת לאלמנה[קיז], שהרי כל אחד מהם יתפרנס ברוב הימים אף אם לא יהיה לו אותם, ואינו מוכרח להם, ואם כן זו היא טובה גדולה שהקב"ה גובה את חובתו של האדם במה שהוא יתר על צרכו. ומה שאמר שהקב"ה גובה את חובתו 'בטובתו', היינו ממה שנתן לו ה' יותר על צרכו ואינו צריך לו למזונותיו[קיח], והוא חלק ה' שהטיב לו.

ו. בעין ישראל (ד"ה ומ"מ) הביא את דברי רשב"ם (ד"ה נטוענתו) שפירש, בטובה שהשפיע לו. וכתב שעיקר ההודאה היא על שנתן לו הקב"ה טובה שבה יוכל לשלם את חובו, וזהו כי לעולם חסדו, היינו אף כשיש על האדם חובה והוא במצב שפל שאיננו ראוי לטובה לפי מעשיו, עושה הקב"ה עמו חסד וממציא לו טובה, כדי שיהיה לו במה לשלם את חובו, ולכפר על גופו[קיט].

מדוע נקטו לשון 'עשיר בשורו' ולא בשור

שם. בחמדת יהושע (על העין יעקב, סי' קמ) העיר על מה שהגמרא נקטה לשון 'עשיר בשורו ועני בשיו', ולא אמרה לעשיר בשור ולעני בשה. וביאר שבמדרש (ויק"ר יז ד) מבואר ש'אין בעל הרחמים נוגע בנפשות תחילה', ומטעם זה נפרע הקב"ה קודם מממונו, וכל זה הוא רק כאשר הממון הוא ממון כשר שבא לו ביגיע כפיו, שאז הוא יכול להיות כפרה עבור חטאיו, אך אם הממון בא לו בגזילה או בהונאה שהכסף אינו שלו, אינו יכול להתכפר בזה.

מדוע גובה דבר מועט מיתום ואלמנה

יתום בביצתו ואלמנה בתרנגולתה. רבינו חננאל (ד"ה מפי) פירש 'בטובתו', שגובה מכל אדם כפי שתשיג ידו וכו', אלמנה בתרגולתה ויתום בביצתו. כלומר שה' גובה מהם דבר מועט משום עניותם.

בפתח עינים (ד"ה הודו) פירש שה' גובה מן האדם ממה שיש לו יותר מכדי צרכו לפי מעלתו. שאין שור נצרך לעשיר, ושה לעני, וביצה ליתום, ותרנגולת לאלמנה[קיז], שהרי כל אחד מהם יתפרנס ברוב הימים אף אם לא יהיה לו אותם, ואינו מוכרח להם, ואם כן זו היא טובה גדולה שהקב"ה גובה את חובתו של האדם במה שהוא יתר על צרכו. ואם כן גם לדבריו, ה' גובה מהם דבר מועט משום עניותם.

אמנם בעין ישראל (ד"ה עשיר) כתב שמה שאמר שגובה מיתום את ביצתו ומאלמנה את תרנגולתה, אינו תלוי לא בעשירות ולא בעניות, אלא תמיד גובה מהם שיעור מועט. וכמו שכתב **הרמב"ם** (דעות פ"ו ה"י) חייב אדם להיזהר ביתומים ואלמנות מפני שנפשן שפלה למאוד ורוחם נמוכה אע"פ שהן בעלי ממון, אפילו אלמנתו של מלך ויתומיו מוזהרים אנו עליהן שנאמר (שמות כב כא) 'כל אלמנה ויתום לא תענון'.

הרי אין גביה זו שוה

שם. הקשה בבן יהוידע (ד"ה עשיר) שאין גביה זו שוה, שהרי אצל העני שוה שה זה כנגד מה ששוים מאה שורים לעשיר, וכתב לבאר שיש להקל בענשו של העשיר בעוונות המסובבות לו על ידי עושרו, לפי שהיצר הרע עושה לאדם מצודה גדולה על ידי עושרו לבטלו מעבודת הקודש, ולהעבירו בכמה מיני איסורים.

עוד כתב לבאר באופן נוסף שגבייה זו אינה מגדרי גבייה, אלא היא כפדיון, והיינו שהאדם צריך לפדות את עצמו בנפש בעלי חיים, ולכן העשיר יפדה בנפש בהמה גסה, והעני בנפש בהמה דקה, והאלמנה בנפש עוף, כי שלשה מיני נפשות בעלי חיים יש בעולם ולא יותר.

מדוע הזכיר יתום קודם אלמנה

שם. הבן יהוידע (ד"ה עשיר) ביאר שהזכיר יתום קודם אלמנה אף שהתרנגולת דמיה יקרים יותר מדמי ביצה. לפי שרצה לנקוט כדרך שנזכר במקראות שמקדים יתום לאלמנה. ועוד שרצה להזכירו אצל הזכרים היינו העשיר והעני שהזכיר לפניו, שהרי לנשים אין להן משלהן כלום, שאפילו נכסי מלוג משועבדים לבעל לפירותיהם.

מה רב חסדא בא ללמדנו בזה

שם. באורח ישרים (ד"ה ומ"מ) כתב שהוא על דרך דרשתם (מיכ"ל ד יד) על הפסוק (שם ד יג) 'כלה ה' את חמתו שפך חרון אפו ויצת אש בציון', והיינו שכילה הקב"ה את חמתו על עצים ואבנים כדי להפחידם שישימו אל ליבם שמכות אלו היו מגיעות להם וימהרו לשוב אליו. ואף היא כוונת רבי יהושע בן לוי, שהוא לטובתו שישים אל ליבו לשוב לה', אבל אם האיש ההוא אינו מבין זאת, וכל עוד לא נגע השוט בבשרו אינו נותן את ליבו לשוב אל ה', אז מוכרחים להכותו בגופו.

קטז. בעין אליהו כתב שכך היא גירסת הרד"ל [וברד"ל שלפנינו לא מצאנו שגרס כן]. **קטז. וכמו** בפסוקים שאחריו שלא הזכיר רק שלעולם חסדו. **קיז. ואף** היתום לגביו שהוא מחוסר כל, גם ביצתו מיותרת היא לו שכן די לו בלחם וירק, כי היתומים אוכלי לחם העשבים. **קיח. מה** שנתן לו ה' לצורך מזונותיו קרוי שלו, כמו שכתוב (תהלים קטו כה) 'נותן לחם לכל בשר', והעודף על זה נקרא של הקב"ה. והביא שם עוד בשם מהר"ר יעקב אשכנזי שזהו מה שאמרו באבות (פ"ג מ"ז) 'תן לו משלו, שאתה ושלך שלו' פירוש תן לו את העודף על מזונותיך שהוא נקרא שלו, שהרי לפי האמת אף אתה ושלך הצריך לך לפרנסתך, שלו הם. **קיט. והוסיף** שם ששמע לבאר שזהו מה שאנו מבקשים בתפילה 'אבינו מלכנו קרע רוע גזר דינינו', היינו שאם האדם נמצא במצב שנגזר עליו שישלם חובתו בטובתו, והוא חסד אבל גם גזר דין, שזהו לו לעונש שיהיה לו צער על איבוד ממונו, ואנו מבקשים שהרוע שבגזר הדין יקרע, אבל ישאר החסד שנעשה. וכן הביא הליקוטי בתר ליקוטי (ד"ה ומ"מ) בשם בעל האהל יעקב, והוסיף שזהו מה שאמרו במדרש (ב"ר יג טו) שבתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין, וראה שאין העולם מתקיים ושיתף עימה מידת הרחמים. והיינו שילכו שניהם ביחד מידת הדין לעשות משפט ומידת הרחמים תלך עמה להציל את נפש האדם שלא תניח למידת הדין לגבות רק מרכושו, ולא תפגע בנפשות תחילה. 'ולא עוד אלא שהקדים מדת הרחמים למדת הדין' (רש"י בראשית ו ח, [ומפסר שמקורו מהתנחומא מוריע יח]) והיינו כאמור שאם רואה הקב"ה שאין ביד האדם מאומה לגבות ממנו את חובו, אז הקב"ה במידת חסדו מקדים לתת לו עושר כדי שיהיה בידו לתת למידת הדין כפרו ותנצל נפשו. **קכ. ואף** היתום, לגביו שהוא מחוסר כל גם ביצתו מיותרת היא לו, שכן די לו בלחם וירק, כי היתומים אוכלי לחם העשבים.

ובחדשים גם ישנים (פוס לט) כתב שבא ללמדנו שיקבל את ההפסד באהבה.

מהי המשמעות לדרוש כך את הפסוק

קשין מזונותיו של אדם כפליים כיולדה, דאילו ביולדה כתיב בעצב ובמזונות כתיב בעצבון. כתב הרשב"ם (ד"ה נעצבון) שבעצבון משמע שנים. ופירש **המהרש"א** (מ"פ ד"ה קשין) שתיבה המסיימת בנו"ן מורה על לשון רבים בנקבה[קכא], ולכך אמר שהקללה שנתקלל האדם כפולה מן הקללה שנאמרה לאשה (בראשית ג טז) 'בעצב תלדי בנים'[קכב], והיינו משום שהזכר הטורח אחר המזונות צערו כפול מצער הנקבה היולדת. והקשו **האחרונים**[קכג] שהרי מצינו בכמה מקומות שהנו"ן באה להקטין ולהפחית ממשמעות הדבר. ויישב **הזהב שיבה** (ד"ה קן) שהיולדת אין לה אלא צער אחד והיינו בשעה שיולדת, ולא עוד אלא שאף בזמן שהיא יולדת ומצטערת, יש לה שמחה שנולד לה בן. אבל האיש מלבד מה שטורח הרבה להשיג את המזונות, אף לאחר צער הטירחה אחר מזונותיו, בשעה שנח מעבודתו והאוכל מונח לפניו, אינו יכול לאכול כל צורכו, אלא אוכל בעצבון ומעט, לפי שירא ומפחד שיחסר לו למחר, וזהו מה שאמר הפסוק 'בעצבון תאכלנה' שאף בשעת האכילה יהיה נמשך העצבון. ומחמת כן אמרה הגמרא שהוא כפליים כיולדה, והיינו עצם הטירחה בהשגת המזון, ונוסף על זה צער נוסף, שגם בשעה שאוכל אינו יכול לאכול הרבה ובמנוחה, מחמת דאגתו על המחר.

בחמדת יהושע (על עין יעקב, סי' קנ) הביא בשם המנחת יהודה, שביאר מאמר זה, שהאשה היושבת על המשבר גם אם גדול כים שברה, וצעקתה גדולה היא עד מאוד, בכל זאת היא מוצאת תנחומים, שהרי אין חילוק בינה ובין המלכה היושבת על כסא המלוכה, שגורל אחד לכל הנשים כאשר יבואו להם חבלי לידה כולם יזעקו, ולכן אין לה אלא צער גופני. אבל האיש ההולך למצוא טרף לביתו, וגולה מעיר לעיר ומכפר לכפר, רואה את העשירים איך פרנסתם מצויה להם בית והון נחלת אבות שלא עמלו בהם, ועל הצער הגופני נוסף לו גם צער נפשי, שאינו מוצא את מזונותיו רק מיגיע כפיו בזיעת אפיו.

מהו 'כפליים'

שם. בבן יהוידע (ד"ה קשיס) העיר שאם נפרש שמה שאמרו ש'קשין מזונותיו של אדם כפליים כיולדה', הכוונה היא לכמות הצער, יש לתמוה איך ימדדו את מידת הצער, הלא אין כל העניינים שוים. ולכן פירש שכפליים אינו מוסב על הצער אלא על המצטערים, שבלידה רק האשה מצטערת אבל הבעל אינו מרגיש בגופו שום קושי וצער, מה שאין כן בקושי המזונות הצער יגיע לגוף האיש, וגם לגוף אשתו שהיא מצפה למזונות שהוא יביא לה, ושניהם מרגישים בצער הרעבון והחסרון.

בעין ישראל (ד"ה ואמר) ביאר שמה שאמר 'כפליים' ולא אמר 'יותר' כפי שאמרו להלן 'קשין מזונותיו של אדם יותר מן הגאולה', לפי שביולדת עיקר הסכנה היא סכנת חיים שעומדת לנגד עיניה, וכאן כל החיים הוא עמל כדי לאכול ואוכל כדי לעמול, זו היא סכנת החיים שהולך כל החיים בלי כל תכלית ועונג בגמר העבודה.

אמנם בדברי מלכיאל (סו"ס, ח"ד סי' יד ד"ה ונבא) כתב שמה שאמרה הגמרא כפליים היא הפלגה בעלמא, לפי שכך הוא דרך לשון חז"ל, וכמו שאמרו (סוטה מ:) כפליים כיוצאי מצרים[קכו].

הטעם שענשו של האדם קשה יותר מעונשה של האשה

שם. בעין יוסף (על עין יעקב, ד"ה קשין) כתב שהטעם שכפל הקב"ה את הצער לאדם יותר מן הצער של אשה היולדת, כיון שהוא עצמו הוזהר מלאכול מעץ זה, ועוד לפי שהוא חכם יותר, החמיר ה' בענשו, וכמו שנאמר (קהלת ח יא) 'ויוסיף דעת יוסיף מכאוב'[קכז].

בתורה תמימה (בראשית ג יז, פוס כה) כתב שיש להחמיר בעונשו לפי שהוא נצטוה, וגם יש להקל בענשה של האשה, לפי שנשים דעתן קלה (סנה נג:).

מהי המידה כנגד מידה בעונשו של אדם הראשון

שם. בעין ישראל (ד"ה והעונש) כתב לבאר שעונש זה הוא לו מידה כנגד מידה[קכח], לפי שהעבירה של אדם הראשון היתה מה שלא אמר די לרצונו, אחרי שה' אמר לו (בראשית ג טז), 'מכל עץ הגן אכל תאכל' ואכל מהם ולא מצא בם די סיפוקו, עד שגם אכל מאותו העץ היחידי שציוהו ה' עליו ממנו (סנ סנ יז) 'לא תאכל ממנו', וכנגד זה נענש שלא יהיה לו די סיפוק בחייו תמיד רק 'בעצבון תאכלנה' היינו שגם כאשר הוא יאכל את פרי עמלו, יהיה טרוד עם המחר ועם העתיד.

במדרש שהקיש גאולה לפרנסה

קשין מזונותיו של אדם יותר מן הגאולה, דאילו בגאולה כתיב המלאך הגואל אותי מכל רע, מלאך בעלמא, ואילו במזונות כתיב האלהים הרועה אותי. בגמרא מבואר ש'קשין מזונותיו של אדם יותר מן הגאולה'. **אך** במדרש (ב"ר כ ט) מבואר, רבי אליעזר אמר הקיש גאולה לפרנסה, ופרנסה לגאולה, שנאמר (תהלים קמו כד) 'ויפרקנו מצרינו' ונאמר בסמוך לו (פסוק כה) 'נותן לחם לכל בשר', מה גאולה פלאים אף פרנסה פלאים[קכט], מה פרנסה בכל יום אף גאולה בכל יום. והוסיף רבי שמואל בר נחמן לומר שאף היא גדולה מן הגאולה.

קכא. הרש"ש (ד"ה קשין) הביא שמצינו בדומה לזה שדרשו בגמרא (סנהדרין קה.) א"ר יוחנן בלעם חיגר ברגלו אחת היה שנאמר (במדבר כג ג) 'וילך שפי', שמשון בשתי רגליו שנאמר (בראשית מט יז) 'שפיפון עלי אורח הנושך עקבי סוס'. **קכב. וכן** כתב ביפה תואר (ב"ר כ ט) שקשה לאדם לשאת דאגת הפרנסה יותר משקשה על האשה לשאת חבלי לידה, שנאמר בו בעצבון והוי"ו נו"ן באו להגדיל ולחזק המשמעות. **קכג. זהב שיבה** (ד"ה קן). וכן הקשה גם הרש"ש (סס) שלכאורה דברים אלו הם סתירה למה שכתבו המדקדקים שאותיות האמנתי"ו נוספים לפעמים להקטין הענין. וכן כתב בהגהות מהרש"ם (ד"ה רשב"ס) שצריך עיון שהרי הרד"ק והמצודת ציון פירשו גבי 'שמרני כאישון' (תהלים יז ח) שהנו"ן מורה על קוטן הדבר, וכן פירשו גבי 'נחושתן' (מלכים ב' יח ד). וכן כתב בהעמק דבר (שמות לח טו) שתיבת 'שבתון' מורה להקטין את השביתה [כמו ביו"ט], או להמעיט את זמן השביתה, [וכאן בא להמעיט מתוספת שבת שאין תוספת שבת נוהגת במקום מצוה], וכן כתב בחוות יאיר (סו"ס, סי' ס). וראה בדברי מלכיאל (סו"ס, ח"ד סי' יד) שהאריך לחלק וליישב סתירה זו. **קכד. וכעין** שמצינו בשמות (יח כו) 'את הדבר הקשה יביאון אל משה'. **קכה. ובכתובות** (סד.) מצינו שיש לאשה טענה שהיא מעונינת בבנים בכדי שיהיה לה תועלת מהם 'בעינא חוטרא לידא ומרה לקבורה'. **קכו. עוד** מצאנו (מגילה יד.) 'הרבה נביאים עמדו להם לישראל כפליים כיוצאי מצרים'. **קכז. מקרא** זה הובא במדרש (ב"ר יט ו) לגבי ענין זה. **קכח. כמו** שמצינו (סוטה ח:) 'במדה שאדם מודד מודדין לו'. וכן 'כל מידותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה' (סנהדרין ג.). **קכט. העין יוסף** (סס) פירש שהכוונה היא שהפרנסה אינה בדרך טבעי אלא בדרך נס.

לגבי מה קשים מזונותיו של אדם יותר מן הגאולה

שם. המהרש"א (מ"ח ד"ה המלוקים) הביא שהוא כמו שאמרו (תענית ג:) שד' מפתחות ביד הקב"ה ואינם נמסרים לשליח, ומנתה הגמרא ביניהם אף מפתח של פרנסה[קל], אבל הגאולה היא על ידי מלאך, כמו שנאמר (בראשית מח טז) 'המלאך הגואל אותי', וכמו שנאמר (ישעיה סג ט) 'ומלאך פניו הושיעם'.

במהר"ל (גבורות ה' פרק סה ד"ה וכדי) פירש שהוא משום שהמזון הוא חיות הנמצאים, וכל הנמצאים מקבלים חיותם מן ה' יתברך בלי אמצעי[קלא]. וכפי שכל האיברים מקבלים חיותם מהלב, ולא ניתן לומר שישנו אבר המקבל את חיותו מאבר אחר, ואותו אבר מקבל את חיותו מהלב, אלא כל האיברים מקבלים חיותם מהלב. וראייתו מכך שלאחר שהילל על הגאולה כשאמר (תהלים קלו כד) 'ויפרקנו מצרינו', הילל על המזון ואמר (שם כה) 'נותן לחם לכל בשר', והיינו משום שנתינת המזון יותר במעלה מן הגאולה, ויותר מכל מה שאמר לפניו, ולכך הוא אחרון.

באורח ישרים (ד"ה אמר ר' יוחנן) ביאר שהרי בעת הגאולה תהיה תחיית המתים, אשר היא בידי הקב"ה ואינה מסורה לשליח, ויהיה להם צער גלגול מחילות, עם כל זה יפתח ה' את קבריהם והצדיקים יעמדו חיים, אם כן בתחיית המתים גדולה תהיה זכות הצדיק, אבל לפרנסה אף זכות הצדיק לא תועיל לו שיפתח הקב"ה את ידו הרחבה לתת לו פרנסה בשפע, כי אם בקושי גדול.

עוד ביאר שיתכן שהוא מוסב על הגאולה עצמה, ור' יוחנן לטעמו שדרש (סנהדרין קיג.) על הפסוק (ירמיה ג יד) 'אחד מעיר' מזכה כל העיר כולה, 'ושנים ממשפחה' מזכים כל המשפחה כולה. אם כן בעת הגאולה תהיה זכותם גדולה מאוד להציל גם את משפחתם, מה שאין כן בפרנסה לא תועיל להם זכותם כל כך.

על איזו גאולה אמורים דברי הגמרא

דאילו בגאולה כתיב המלאך הגואל אותי מכל רע מלאך בעלמא. כתב **המהרש"א** (מ"ח ד"ה המלוקים) שבגאולת יחיד כתוב (בראשית מח טז) 'המלאך הגואל אותי', וכן בגאולת ישראל בעולם הזה כתוב (ישעיה סג ט) 'ומלאך פניו הושיעם', אבל לעתיד לבוא יגאלנו הקב"ה בעצמו כמו שכתוב (שם) 'ובחמלתו הוא גאלם'.

אמנם בהגהות יעב"ץ (ד"ה קטין) פירש שהוא מוסב על גאולה של יחיד מן הצרה[קלב].

מדוע הפרנסה לא נמסרה לידי מלאך

שם. בריא"ף (על עין יעקב, ד"ה קטין)[קלג] ביאר שאם היתה הפרנסה מתחלקת על ידי מלאך, לא היה מוותר לרשעים כלום להזמין מזון אבל הקב"ה הוא זן ומפרנס לנפש כל חי לרעים ולטובים.

והמהר"ל (נתיבות עולם נתיב העבודה פרק יח) ביאר שגאולה היא כאשר אדם היה תחת שליטתו של אחר ויוצא מתחתיו לחירות, וכיון שהמלאכים אינם נמצאים תחת שליטת אחרים אין בידם חסרון זה, ובידם להוציא את האדם ולגואלו, אך לא כן לגבי הפרנסה שהמלאך עצמו זקוק לה לצורך קיומו, אינו יכול להשפיע ולהשלים לאחר.

אחר כל שביעה, חובת האדם להגיע להכרה שהפרנסה היא מהקב"ה בעצמו

שם. כתב בדליות יחזקאל (מ"ח עמוד קלג) שיעקב אבינו כשנגאל הכיר שהוא על ידי מלאך, ולכן אמר (בראשית מח טז) 'המלאך הגואל אותי מכל רע', ואילו במזונותיו הכיר שהוא על ידי הקדוש ברוך הוא בעצמו, ולכך אמר (שם טו) 'האלהים הרועה אותי'. ובהכרה זו חייב כל אדם בישראל אחר אכילתו, שהרי הוא מצווה לברך אחר אכילתו, ומה הוא מברך 'נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו', ואין זה אלא שחייב הוא מן התורה להגיע להכרה זו אחר כל שביעה ושביעה.

מדוע זלגו עיניו של אדם הראשון דמעות

בשעה שאמר הקב"ה לאדם וקוץ ודרדר תצמיח לך זלגו עיניו דמעות, אמר לפניו רבש"ע אני וחמורי נאכל באבוס אחד. כתב **המהרש"א** (מ"ח זלגו) שאדם הראשון היה סבור שכיון שמאכלו שוה למאכל החמור ישתווה אליו גם בדעתו, כיון שמזונות החמור יולידו טבע חמורי, ולא נתקררה דעתו עד שאמר לו הקב"ה שיאכל לחם, כי טעם הדגן מביא דעת לאדם, כמו שאמרו בגמרא (סוכה מב:) שקטן האוכל כזית דגן מוסיף דעת[קלד].

והוסיף בעין ישראל (ד"ה אמר) שיש לדייק את לשון הגמרא שאמרה שזלגו 'עיניו' דמעות, ולא אמרה שבכה. וכתב שלפי דברי המהרש"א הדבר מיושב, כיון שלא בכה על אכילת הקוץ והדרדר שבאותה שעה, אלא זלגו עיניו דמעות, משום שעיניו ראו את העתיד, היינו מה שיהיה איתו אם ישתווה מאכלו למאכל החמור, ועל דרך מה שאמרו (תמיד לב.) איזהו חכם הרואה את הנולד.

וכעין זה ביאר **בעיני יצחק** (ד"ה אמר יהושע) שעיקר צערו היה לפי שידע שכל כוונת הבריאה היא כדי שיכירו את גדולתו וילמדו את תורתו, וידוע שמזג האדם והשכלתו נמשכים אחר איכות מאכלו, ולאחר שנגזר על האדם שיהיה מאכלו קוץ ודרדר שהוא מאכל הראוי לחמור, הבין שגם שכלו יתגשם, לכך בכה איך יוכל לעבוד את ה' בשכל מזוהם.

בעין יוסף (על עין יעקב, ד"ה אמר) ביאר שהצטער מחמת שאין כבודו להיות שוה לבהמה[קלה].

אך בבן יהוידע (ד"ה שיאכל) כתב שאף בתחילה לא היתה כוונת הקב"ה שיאכל עשבים ממש, אלא אמר לו שיותר לא תוציא לו הארץ כיכורות יפות שיאכל אותם בלי טורח, רק תוציא שיבולים הדומים לעשב השדה, ואחר טורח הרבה יהיו לחם. אמנם אדם הראשון הבין שנגזר עליו לאכול עשבים ממש ועל כך נתאונן, ופירש לו הקב"ה שהגזירה היתה שיאכל את הלחם בזיעת אפו[קלו].

במדרש מבואר שהזיעו פניו

שם. במדרש (ב"ר כ י) הובאה דעה זו באופן שונה, אמר רבי יצחק וכו' כיון ששמע אדם הראשון כן, הזיעו פניו[קלז], אמר מה אני נקשר לאבוס כבהמה, אמר לו הקב"ה הואיל והזיעו פניך, תאכל לחם[קלח].

הלא גם קודם החטא אכלו עשבים

שם. בעין יוסף (על עין יעקב, ד"ה אמר) ביאר שמה שהקב"ה אמר להם קודם החטא (בראשית ג יח) 'הנה נתתי לכם את כל עשב זרע זרע וכו' לכם יהיה לאכלה', אותה אכילה אינה אכילה של צער, כיון שהכוונה היא לעשבי גן עדן. אבל עתה נגזר עליו לאכול עשבים מדבריים כבהמה.

מהו 'אני וחמורי באבוס אחד'

אמר לפניו רבש"ע אני וחמורי נאכל באבוס אחד. בעין ישראל (ד"ה אמר) הביא את דברי המהרש"א המובאים לעיל, שאדם הראשון היה סבור, שמכיון שמאכלו ישתווה למאכל החמור, ישתווה אליו גם בדעתו, כיון שמזונות החמור יולידו טבע חמורי. והוסיף שלכך התאונן אדם הראשון ואמר 'אני וחמורי נאכל באבוס אחד', משום שמצינו שיש הבדל בזה בין השור לחמור, ועל דרך מה שהוכיח הנביא לישראל (ישעיהו א ג) 'ידע שור קונהו וחמור אבוס בעליו, ישראל לא ידע' וגו'. משמע שהיה טוב אילו היו ישראל יודעים את בעליהם כמו השור, או לכל הפחות כמו החמור שאינו מכיר את בעליו מצד הקנין, רק מצד האבוס. אך הנביא הוסיף תביעה עליהם 'עמי לא התבונן', היינו שמצד שהם עמי היה עליהם לעלות יותר במדריגה מהכרת השור והחמור, ולהתבונן. וזהו שהתאונן אדם הראשון 'אני וחמורי נאכל באבוס אחד', היינו שתהיה הכרתי שוה להכרת החמור, שאינו מכיר את בעליו אלא מן האבוס.

אף שמעתה יצטרך לטרוח אחר מזונו, נתקררה דעתו

שם. כתב **בעין ישראל** (ד"ה מיון) שהובא במשנה (קידושין פב.) 'רבי שמעון בן אלעזר אומר ראית מימיך חיה ועוף שיש להם אומנות והן מתפרנסין שלא בצער, והלא לא נבראו אלא לשמשני, ואני נבראתי לשמש את קוני אינו דין שאתפרנס שלא בצער, אלא שהרעותי מעשי וקפחתי את פרנסתי'. וכאן שמע אדם הראשון שהקב"ה אומר לו 'בזיעת אפך תאכל לחם', ויהיה יותר גרוע מן החמור, שהחמור מתפרנס שלא בצער ואילו הוא יתפרנס בצער, אף על פי כן נתקררה דעתו, ובלבד שלא יהיה דומה לחמור בהכרתו[קלט].

המצב של קודם החטא ודאי עדיף

אשרינו אם עמדנו בראשונה. המהרש"א (מ"ח ד"ה אשרינו) כתב שהגירסא בספרים הישנים היא 'אשרינו אם עמדנו בראשונה'.

מצינו שפירשו 'בראשונה' בשני אופנים, יש שפירשו שהכוונה היא לקללה הראשונה, ויש שפירשו שכוונה היא למצבו הראשון של אדם הראשון קודם החטא.

המהרש"א כתב לפרש לפי גירסא זו, שהכוונה היא למצבו של אדם הראשון קודם החטא, וביאר שאף שהקל הקב"ה בענשו של האדם והעמידו

קל. דרשת הגמרא היא מן הכתוב (תהלים קמה טז) 'פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון'. **קלא. לפי** דבריו, כשהגמרא אמרה שהמזונות קשים מהגאולה, היינו משום שהם יותר במעלה מהגאולה, כיון שהם חיות הנמצאים, מה שאין כן הגאולה. **קלב. וראה** עוד מה שכתב באורח ישרים (הובא לעיל בענין 'כמה הם קשים יותר'). **קלג. והביא** את דבריו במשיב נפש (ד"ה ומה). **קלד. ובסנהדרין** (ע:) אמרו שאין התינוק יודע לקרוא אבא ואמא עד שיטעום טעם דגן. **קלה. ביאור** נוסף על דרך הדרוש ראה בחתם סופר (ד"ה מיון). **קלו. ואמר** אביי 'אכתי לא פלטינן מיניה', היינו מפשט דברי הגזירה שאנו אוכלים עשבים ממש. ובעיקר פירושו יש להעיר, שמהמדרש (הובא לעיל) לא משמע שהקב"ה פירש לו מה היתה הגזירה שגזרה עליו בתחילה, אלא משמע שהשתנתה הגזירה. **קלז. ביארו** במתנות כהונה, ובפירוש מהרז"ו (שם) שנרתת ברתת ומורא מהדר עוז גאון ה' יתברך, עד שהזיעה יצאה מפניו מרוב הפחד. **קלח. וביארו** במתנות כהונה, ובפירוש מהרז"ו (שם), שהוא דורש את הפסוק 'בזיעת אפיך תאכל לחם' שמחמת שהזיעו פניך, תאכל לחם. ובעץ יוסף (שם) פירש שהוא משום שכבר נצטער. **קלט. והביא** שבעין יעקב הגירסא היא 'מיד נתקררה דעתו'.

על 'בזיעת אפך תאכל לחם', מכל מקום יותר טוב היה לנו במצב שהיה קודם החטא, שאז היתה פרנסתם מצויה בלי שום טורח[קמ]. ואמר על זה אביי שעדיין יש לנו שייכות למצב זה, שהרי אנו אוכלים את עשב המדבר בלא שום טורח[קמא].

ובבן יהוידע (ד"ה ויון) ביאר, שהכוונה היא, אשרינו אם עמדנו במצב שקודם החטא, משום שאף שאחר החטא הרווחנו שכר הרבה מן הבירור והתיקון שאנו עושים, עם כל זה אשרינו אם לא היינו צריכים לזה, מפני שאין אנו בטוחים בעצמינו לצאת ידי חובתנו בבירור ותיקון. אוצר החכמה

אך בעץ יוסף (על עין יעקב, ד"ה אשרינו) ביאר שהוא כפשוטו, אשרינו אם היינו נשארים בקללה הראשונה, לפי שהיו מצויים לנו מזונותינו בלא טורח כלל.

ועל דרך זה ביאר גם **בעיון יעקב** (על עין יעקב, ד"ה אשרינו) אלא שכתב שהוא מוסב על התלמידי חכמים, שאם היינו נשארים בקללה הראשונה, היו יכולים ללמוד בלא טורח ויגיעה אחר מזונותיהם[קמב]. 19:26, 2/10/2018

ביאור הגירסא 'אשרינו שלא עמדנו בראשונה'

שם. כתב המהרש"א (חי"ת ד"ה אשרינו) שבספרים החדשים הגירסא היא 'אשרינו שלא עמדנו בראשונה'.

אף לפי גירסא זו מצאנו שפירשו 'בראשונה' בשני האופנים שנתבארו לעיל. **המהרש"א** פירש, שטוב לנו שלא נשארנו עם הגזירה הראשונה ש'אני וחמורי נאכל מאבוס אחד'.

אך בן יהוידע (ד"ה ויון) ביאר שאדם הראשון קודם החטא טעם את טעם המנוחה והשלוה באכילה ושתיה, ולאחר שחטא הלכה ממנו מנוחה ושלוה זו, והוצרך לטרוח הרבה, והיה קשה עליו הדבר כמוות, מפני שטעם טעם המנוחה ההיא. מה שאין כן אנו שלא טעמנו מנוחה זו, לא איכפת לנו כל כך ביגיעה שיש לנו עתה, ואשרינו מצד זה.

היאך דורשים מסמיכות הפסוקים, והלא אינם סמוכים

קשין מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף דכתיב נותן לחם לכל בשר וסמיך ליה לגוזר ים סוף לגזרים. הקשה המהרש"א (חי"ת ד"ה וסמיך) הרי אין פסוקים אלו סמוכים שהרי כמה פסוקים מפסיקים ביניהם. ואם הם נחשבים לסמוכים משום ששניהם נכתבו באותו פרק, אם כן מדוע לא נקט גם שקשים מזונותיו של אדם כבריאת שמים וארץ, וכמכת בכורות, וכשאר הניסים הכתובים בפרק זה.

במקום שמואל (שו"ת, ח"ג שער המילואים), תירץ שהגמרא מדמה פרנסה לקריעת ים סוף, לומר שכשם שבקריעת ים סוף נשתנו סדרי בראשית, ונעשה נס חוץ לדרך הטבע, כך גם בפרנסתו של עולם, פעמים שצריכים לשנות את סדרי בראשית כדי לתת לאדם את מזונותיו[קמג].

בחכמת מנוח (ד"ה קשין) **ובעץ יוסף** (על עין יעקב, ד"ה קשין) כתבו, לבאר את דרשת הגמרא שהיה קשה לגמרא מדוע פסוק 'נותן לחם לכל בשר' לא נכתב בתחילת הפרק עם שאר הפסוקים המדברים בסדרו וטבעו של עולם, כמו 'לעושה השמים בתבונה וגו', לרוקע הארץ על המים וגו', לעושה אורים גדולים' וגו', וממה שכתב אותו אחר 'לגוזר ים סוף וגו' ונער פרעה וגו' למכה מלכים גדולים' וגו' שכולם ענין ניסי עם ישראל ביציאת מצרים, ובמדבר, ובארץ כנען, בא להורות שאף הוא נס כמותם[קמד].

בבן יהוידע (ד"ה וסמיך) ביאר שהטעם שהם נחשבים סמוכים, הוא מחמת מה שהם בפרק אחד, ומה שהקשה המהרש"א שאם כן היה צריך לומר שקשים הם כשאר הניסים הנזכרים בפרק זה. יש ליישב שבבריאת שמים וארץ לא היה קושי לפניו כלל, שהרי הוא ממציא יש מאין, ואין מעצור לפניו כלל, וכן ניסים של כיבוש סיחון ועוג לא היה בהם קושי כלל, כיון שהיו ישראל באותה שעה ראויים לניסים הללו. וכן במכת בכורות לא היה בה קושי כלל כיון שהיתה מכה זו לצורך יציאתם, אחר שהבטיח הקב"ה להוציאם ופרעה סירב. אבל בקריעת הים היה בה קושי מצד מה שאמרו ישראל (שמות יד יא) 'המבלי אין קברים במצרים לקחתנו למות במדבר', ונמצא שלא היתה בהם אמונה כאשר היה בהם במצרים שנאמר (שמות ד ו) 'ויאמן העם'. וכיון שהיה עליהם קטרוג גדול, נחשב קריעת הים קושי גדול, ולכן דימה את ענין המזונות אליו[קמה].

מה היא השייכות בין הקושי שבמזונותיו של אדם לקריעת הים

שם. בריא"ף (על עין יעקב, ד"ה קשין) כתב לבאר על פי דברי הזוהר (תרומה קע ע"ב ועי"ג) שביאר שקריעת ים סוף היתה קשה לפני הקב"ה, לפי שהיו בישראל רשעים, ושרו של הים קטרג לפני הקב"ה מה נשתנו אלו מהמצרים, והיה קשה לפני הקב"ה לקרוע להם את הים ולהציל את ישראל מפני הרשעים, ועוד שאף פסל מיכה עבר עימם. וכך גם קשים מזונותיו של אדם לפני הקב"ה, שיפתח את ידיו להשביע את הרשעים, ואפשר לרמוז דבר זה בפסוק 'נותן לחם לכל בשר' היינו בין רשעים בין צדיקים[קמו].

בעין אליהו (ד"ה קשין)[קמז] כתב לבאר שמדמים אותם, לפי שביציאת מצרים היה נס לישראל ומפלה למצרים, אם כן היה מעורב בזה טוב ורע, טוב לישראל ורע למצרים. ובמזונותיו של אדם מצאנו במדרש (ויק"ר ח ו) שאמר רבי יוסי בר חלפתא שהקב"ה יושב ועושה סולמות מגביה לזה ומשפיל לזה, שנאמר (תהלים עה ח) 'כי אלהים שופט זה ישפיל וזה ירים'. הרי שגם במזונות מצאנו טובה לזה ורעה לאחר.

בעיון מנחם (פאלאגי, ד"ה ויש) כתב לבאר שהעיכוב בקריעת ים סוף היה הקנאה, ששרו של ים טען שהללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה, נמצא שבאמת הוא הודה שראויים המצרים להיענש ולטבוע בים, כי חטאתם כבדה מאוד, אלא שלא נחה דעתו, לפי שהיה מתקנא בישראל שנקרע להם הים, וטען מדוע אלו עדיפים על אלו. ובמזונותיו של אדם הקנאה היא גם כן בעוכריו, שאינו מסתפק במה שיש לו, ואינו חדל מלצעוק הב הב[קמח], ולולי קנאת איש מרעהו לא היו מזונותיו של אדם קשים. וזהו שאמר 'קשין מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף'.

בעשרה למאה (סוף דרוש ו) כתב שלכאורה יש לתמוה איך שייך קושי אצלו יתברך שהרי הוא ברא את הכל יש מאין. וביאר שהקושי בקריעת הים הוא על דרך מה שדרשו חז"ל (שמו"ר כא ו) על הפסוק (שם יד כז) 'וישב הים לאיתנו' לתנאו הראשון, שהתנה הקב"ה עם הים שיקרע לפני בני ישראל, ואם כן לכאורה מיד כשהגיע זמן בני ישראל לצאת ממצרים ורדף פרעה אחריהם על הים, היה ראוי שהים יבקע לפניהם וימתין שיבואו ישראל בתוכו, כי כך היה התנאי. אך לא כך עשה ה', אלא קודם 'ויצעקו בני ישראל אל ה'' (שם שם יד), והוא מחמת שהקב"ה התאווה שיתפללו אליו[קמט]. כך גם בפרנסה אם תראה אדם שקשים עליו מזונותיו, אף על פי שמזונותיו כבר קצובים לו מראש השנה, דע שטעמו של דבר הוא, מפני שמתאוה ה' לתפילתו, וכמו שהיה בקריעת הים.

באורח ישרים (ד"ה ממר ר"ש) ביאר, שבקריעת הים היה קטרוג עליהם שהללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה, ובכל זאת נקרע הים לפניהם בזכות אבותם, אבל אם נולד אדם במזל רע ח"ו, לא תועיל לו שום זכות לפתוח לו שערי פרנסה בריוח[קנ].

בחמדת יהושע (על עין יעקב, סי' קנ) ביאר שרצון ה' הוא להושיע את בני האדם על פי דרך הטבע, ומבואר במקרא (שמות יג יז) שלא היה הכרח לקריעת הים, שהרי היו יכולים ללכת דרך ארץ פלשתים. והטעם שלא הוליכם ה' בדרך זו היה מחמת שראה ה' שהיו חסרי בטחון, ובראותם מלחמה היו שבים מצרימה, וטעם נוסף לכך שלקח אותם דרך המדבר, הוא כמו שכתוב (דברים ח ג) 'ויענך וירעיבך וגו' למען הודיעך' והוא להורות להם מידת ההסתפקות והבטחון בה'. הרי שאם היו ישראל בוטחים בישועת ה' ומסתפקים במועט, לא היה צריך להוליכם בדרך רחוקה ולהעבירם דרך הים, וזה קשה לפניו שבניו אינם במדרגת השלמות עד שצריך לשנות את הטבע עבורם. וכן הדבר בפרנסה, אם היינו מסתפקים בהכרחי ולא נתאווינו למותרות, בלי ספק שהיתה השתדלותנו מצומצמת ולא היינו זקוקים לניסים, אך כיון שהאנשים מתאוים לצבור כסף כחול כי יחששו שמא יחסר להם לימים הבאים, לפי שאין להם בטחון בה' דמזוני', הרי שפעמים צריך לשנות סדרי עולם, ולכך כתיב 'נותן לחם לכל בשר' שאי אפשר שלא יהיה בהם מי שנולד בשעה שאינה מסוגלת למזונות, שצריך להפוך עבורו סדרי בראשית. וראה בילקוט שמעוני (ישעיה סוף רמז תעד) 'ולא יחסר לחמו ואנכי ה' אלהיך רוגע הים' (שם נא טו), למה סמך יציאת מצרים ללחם, אלא כשם שעשה הקב"ה כמה ניסים לגאול את ישראל, כך הוא עושה בפרוסה הזו'.

קמא. והוסיף בעין ישראל (ד"ה ממר רבי שמעון) שאם כן גם ההכרה האנושית שלנו היתה יותר גדולה.

קמב. ובעין ישראל (ד"ה ועדיין) הקשה על פירושו שהרי לשון אביי 'ועדיין לא פלטינן מיניה' משמעותו היא מלשון פליטה, והיינו שעדיין לא ניצלנו מן הגזירה הראשונה, ומחמת כן כתב שהביאור בדברי אביי הוא שעדיין מתקיימת בנו הגזירה הראשונה, דהיינו הגזירה של 'ואכלת את עשב השדה'. **קמג. וכן** ביאר בעיני יצחק (ד"ה ממר ר"ל), והוסיף שהגם שהיה שכלינו גס מכל מקום הוא עדיף לנו לפי שהיינו פנויים כל הימים לעבודת ה' והיינו מרבים לעסוק בתורה, מה שאין כן עתה שעל ידי שאנו מוכרחים לאכול רק לחם נקי שבא לנו בעמל ובנפשינו נביא לחמנו, על ידי זה אין לנו שום פנאי לתורה ולעבודה. ובביאור דברי אביי 'אכתי לא פלטינן מיניה' ביאר שעתה יש לנו את שתי הגזירות, שאף שאנו עמלים למצוא לחם אנו מוכרחים לאכול מעשבי השדה כיון שלחם אין לנו, הרי שאנו עדיין בכלל הגזירה הראשונה. **קמד. והביא** את דברי הגמרא (תענית כה.) שסיפרה מעשה ברבי אליעזר בן פדת שהיו מזונותיו דחוקים ביותר, שהקיז את דמו ולא היה לו מה לטעום אחר ההקזה, נטל חתיכת שום ונתנה לתוך פיו, נחלש לבו ונמנם, באו החכמים לשאול בשלומו, מצאוהו שהיה בוכה ומחייך ויצא צוציתא של אש ממנו, כאשר התעורר שאלו אותו החכמים מדוע בכית וחייכת, אמר להם ישב איתי הקב"ה, ואמרתי לו עד מתי אצטער בזה העולם, אמר לו הקב"ה 'אלעזר בני ניחא לך דאפכיה לעלמא מרישא, אפשר דמתילדת בשעתא

קמה. ולפי ביאור זה, הגמרא דימתה את מזונותיו של האדם לקריעת ים סוף, לומר שהקדוש ברוך הוא נותן מזונות הגם שיש קיטרוג. וביאר שם באופן נוסף. **קמו. וזהו** גם 'לגוזר ים סוף לגזרים' היינו לאנשים חטאים שהם גזרים, מלשון ארץ גזירה, אשר נגזרו מארץ חיים במעשיהם. **קמז. וכן** ביאר בעיני יצחק (ד"ה ח"ו לעשוק). **קמח. כמו** שכתוב (קהלת ה יח) 'מתוקה שנת העובד אם מעט ואם הרבה יאכל והשובע לעשיר איננו מניח לו לישון' ופירש האלשיך שהשובע שיש לו לעשיר איננו מניח לעובד לישון מפני שמקנא בו. **קמט. וכן** הוא מפורש במדרש (שמו"ר כא ה). **קנ. יש** להעיר שמפירושו משמע שהפרנסה קשה יותר מקריעת הים, ובספרו (שם) הגירסא 'כקריעת ים סוף'.

יתברך שהוא יכלכלם, ועוד יבקשו בני אדם משכיות זהב והיכלי שן ותענוגות שונות שכל זה הוא נגד רצונו, ומטעם זה קשה בעיניו למלאות את משאלותיהם לפי שהוא נגד המוסר, וזהו שאמרו ש'קשין מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף', והיינו שכשם שקריעת הים היתה קשה בעיניו לפי שהיתה רק מחמת עיקשות הלב, כך גם מזונותיו של אדם, שאילו היה בוטח בה' ומסתפק בהכרחי, היתה הפרנסה קלה מאוד להשיגה.

במדרש מבואר שהפרנסה גדולה מקריעת ים סוף

שם. במדרש (ב"ר כ ט) מובא בשם רבי יהושע בן לוי שהפרנסה גדולה מקריעת ים סוף מכח סמיכות זו. ותמה מהרז"ו (שם) שהרי מפסוקים אלו משמע שהם שוים אך לא שהיא גדולה יותר. וכתב שיתכן לומר שכיון שהמזונות נכתבו בסוף המזמור הרי הם קשים מכולם[קנא]. ורש"י (שם) גרס רבי יהושע בן לוי אומר גדולה כקריעת ים סוף וכו', דבר אחר גדולה מקריעת ים סוף, שזה לישראל בלבד ופרנסה לכל באי עולם דכתיב 'לכל בשר'.

כיון שהפרנסה קשה כל כך, צריך להודות עליה כראוי

שם. כתב **במהר"ל** (נתיבות עולם, נתיב הענווה פרק יח) שכיון שהגמרא הזכירה שקשים הם המזונות יותר מכמה דברים, הדעת נותן והשכל מחייב שלפי גודל הדבר שמקבל האדם, צריך לברך את ה' יתברך על זה ברכה שלימה, ומאוד דקדקו חכמים ז"ל על ברכת המזון שתהא הברכה בשלמות הגמורה.

משמעות לשון 'צועה'

שנאמר מהר צועה להפתח וכו'. בגמרא דרשו את הפסוק (ישעיה נ"ו יד) 'מהר צועה להפתח' לענין עצירת נקביו של אדם. ונחלקו **המפרשים** כיצד הבינה הגמרא כן מלשון 'צועה' שבפסוק זה. **רשב"ם** (ד"ה צועה) פירש ש'צועה' הוא לשון עצור וחגור, כמו (ישעיה סג ו) 'צועה ברב כוחו'[קנב]. אבל **המהרש"א** (מ"ח ד"ה קמין) פירש 'צועה' מלשון צואה באל"ף, כי א' וע' מתחלפים בכתב וגם בביטוי הלשון, ששתיהן מאותיות אחה"עקנג.

במפרשי המקרא מצינו פירושים נוספים: א. **רש"י** (ישעיה שם) בפירוש הראשון כתב, צועה לשון דבר העומד להיות נירוק[קנד]. ב. **רד"ק ומצודות** (שם ד"ה מהר צועה) פירשו, שלשון צועה הוא ענין טלטול ונוע ממקום למקום.

פירוש המבזה את המועדות

כל המבזה את המועדות כאילו עובד עבודה זרה וכו'. נחלקו **הראשונים** בפירוש 'המבזה את המועדות'. **הרשב"ם** (ד"ה כל) פירש, שהוא העושה מלאכה בחולו של מועד[קנה]. אבל **הרמב"ם** (יום טוב פ"ו הט"ז) כתב, כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים וכו', וכל המבזה את המועדות כאילו נטפל לעבודה זרה. **ובעבורת המלך** (מסורה פ"ג ה"ד) כתב שיש שני הבדלים בין הראשונים הנ"ל, שלפי **רש"י ורשב"ם** מדובר על העושה מלאכה ומדובר בחולו של מועד[קנו], ואילו לפי הרמב"ם מדובר על הנמנע ממצות כיבוד ועונג ומדובר ביום טוב.

בבאר שבע (סנהדרין נט. ד"ה והמבזה) ביאר מחלוקת הראשונים הנ"ל, שהם פירשו לשיטתם, לדעת רש"י ורשב"ם שמלאכה בחול המועד אסורה מן התורה, הרי שהיא חמורה והעושה כן הוא כעובד עבודה זרה ואין לו חלק לעולם הבא, אבל לדעת הרמב"ם (יום טוב פ"ו ה"ח) שאיסור עשיית מלאכה בחול המועד אינו אלא מדרבנן, אינו ראוי לעונש חמור כזה, שלא מצינו בשום איסור מדרבנן עונש חמור כזה.

מדוע אמרו 'המבזה' ולא 'המחלל'

שם. בבאר שבע (סנהדרין נט. ד"ה והמבזה) [בהסבר הראשון בשיטת רש"י] ביאר, שאילו היה מדובר ביום טוב היה ראוי לומר 'המחלל', ונקטו לשון 'המבזה' להורות שמדובר בחול המועד, והכוונה היות וחול המועד אינו חמור כיום טוב לכן אדם זה מזלזל בו ואינו חושש לשומרו בעשיית מלאכה, או שנוהג בו מנהג חול באכילה ובשתיה. **ובזכרון שמואל** (סי' נג סק"ה) ביאר, שהרמב"ם דקדק מלשון 'המבזה' [ולא 'המחלל'], שאין מדובר על עשיית מלאכה, אלא שאינו עושה מה שמתחייב מכבוד יו"ט ולכך נקרא מבזה.

מדוע המבזה את המועדות כאילו עובד עבודה זרה

שם. מצינו כמה טעמים מדוע המבזה את המועדות נחשב כאילו עובד עבודה זרה:

א. המאירי (מכות כג. ד"ה המבזה, מגנות פ"ג מי"ד) ביאר, שהמועדים באו לזכר הנסים והמופתים שעשה ה' להעניש את הרשעים ולתת שכר לצדיקים ולבני בניהם, ולכן המזלזל במועדים אלה יש בו צד כפירה באמונת גמול ועונש ובאמונה שהקב"ה עושה נסים ובידו לשנות הטבעקנז.

ב. המהרש"א (מכות שם מ"ח ד"ה כל) כתב, שביטול המועדות בזמנם גורם לעבודת כוכבים, וכמו שמצינו בירבעם שבדה מלבו חג בחודש השמיני וכך גרם לעם לעבוד לשני עגלי הזהב אשר עשה. וביאר המהרש"א טעם הדבר, כי המועדות בזמנם הם זכר ליציאת מצרים, כמו שתיקנו לומר בנוסח התפלה, ויציאת מצרים מורה על מציאותו ויכולתו ברוך הוא. נמצא שבביטול המועדות נחלשת האמונה וזה מביא לעבודה זרה.

ג. המהר"ל (מכות שם מ"ח ד"ה המבזה) ביאר, ששם 'מועד' נגזר מלשון 'ונועדתי' שהוא ענין של שנים הנפגשים ומתחברים יחד, וזה ענין המועד שהקב"ה מתוועד עם עמו ומתחבר להם. והמבזה את המועדות מראה שאינו רוצה בחיבור זה עם הקב"ה רק עם דבר אחר, וזה נכלל בעבודה זרה שפונים לאלהים אחרים ואינם מתחברים לקב"ה [ולכן אמרו המבזה את המועדות ולא אמרו את הרגלים].

ד. בעיון יעקב (ד"ה כל) פירש, שהעושה מלאכה בחולו של מועד הוא מפני שחומד ממון וחושש שמא יצטרך לבריות, ואינו בוטח בה' שנותן לחם לכל בשר, והרי זה דומה לעובד עבודה זרה[קנח].

ה. בכתנות אור (ווילנא, נלק חומ ח) פירש בשם רבותיו[קנט], שטעם ציווי ה' לחוג שלשה רגלים לפי שעבדו ישראל את העגל שש שעות[קס], ועשו חג לכבודו, וכדי לתקן עון זה ציוה ה' לחוג שלשה רגלים שהם חמשה עשר יום [שבעה בפסח שבעה בסוכות ויום אחד עצרת[קסא]], ויש בהם ששים פעמים שש שעות,

---

קנא. ועי"ש עוד שהביא שצריך לגרוס כאן 'וריב"ל אמר כקריעת ים סוף', וכמבואר במדרש תהלים (קלו) ובמדרש כאן שיש בזה ב' דעות, והביא שכך גירסת רש"י. **קנב. רש"י** (ישעיה שם) בפירוש השני כתב שצועה משמעותו חוגר, וכפירוש רשב"ם. **קנג. המהרש"א** הביא ראיה לדבריו שאותיות א' וע' מתחלפות בכתב, ממה שאמרו בשבת (קג:) שבספרים תפלין ומזוזות הצריכה התורה כתיבה תמה, שלא לכתוב אלפין עיינין, הרי שדרך להחליפן. וכן הביא ראיה שמשמעות 'צועה' בפסוק זה היא מלשון צואה, מדברי הגמרא בברכות (נז.) הנפנה בחלום סימן יפה לו, שנאמר מהר צועה להפתח. אבל באיי הים (הו"ד בחידושי גליוסי שבענין יעקב ד"ה קמין) הקשה על פירוש המהרש"א, שהרי המקרא כאן אומר 'מהר צועה להפתח', כלומר שהדבר הנקרא 'צועה' הוא הנפתח, והרי הצואה לא נפתחת. **קנד. רש"י** (שם) הביא ראיה לפירוש זה ממה שנאמר בירמיה (מח יא) 'שאנן מואב מנעוריו ושקט הוא אל שמריו ולא הורק מכלי אל כלי' וגו', הרי שדימה הנביא את מואב ליין שלא הורק מן הכלי, ובפסוק שלאחריו (שם יב) נאמר 'ושלחתי לו צועים וצעוהו וכליו יריקו' וגו', הרי ש'צועים' הם מריקים, ו'צעוהו' הכוונה הריקוהו. **קנה. וכן** פירש ריב"ן (מכות כג. ד"ה שם). וכן פירשו **רש"י** (מכות פ"ג מי"ח) **רבינו יונה** (שם ובשערי תשובה שער ג אות קמו) **וברטנורא** (מכות שם), שמה ששנינו המבזה את המועדות אין לו חלק לעולם הבא, הכוונה לחילול חולו של מועד בעשיית מלאכה. אמנם **רש"י וברטנורא** (שם) הוסיפו, 'או נוהג בהם מנהג חול באכילה ושתיה'. **ובשבלי הלקט** (סי' רכ) הביא דברי **רש"י והוסיף**, שאין נוהג בהן כבוד כראוי, וכוונתו שאינו מכבד היו"ט ע"י שאינו מרבה בו באכילה יותר מביום חול. וביד משה (תלמיליו, פרשה ו דרוש לשנת תוה"מ של פסח ד"ה ואפשר) כתב לפרש כוונת **רש"י**, שאוכל ושותה בחול המועד כמו שרגיל לאכול ולשתות בחול, אם מעט ואם הרבה, וזהו בזיון לימי חול המועד. וביאר הטעם שהוא כעובד עבודה זרה, מפני שכופר בקבלת חז"ל שאמרו (בילה טו.) כל מזונותיו של אדם קצובים לו חוץ מהוצאות שבת וימים טובים, שאם מוסיף מוסיפים לו, וזה אינו רוצה להוציא ממון לשמחת החג, וכל הכופר בקבלת חכמים ככופר בעיקר. והביא (שם) בשם לחם הפנים שפירש כוונת **רש"י** שאוכל ושותה ומשתכר יותר מדי ובא לידי בזיון, וזהו בזיון לימי המועד ולכן קראוהו חז"ל 'המבזה' את המועדות. אך עיין שם שהקשה על פירוש זה. **קנו. בתורה** תמימה (שמות ל"ד יח הערה כ) ובחידושי מהרי"ץ (דושינסק, ד"ה רק) הביאו סמך לפירוש רשב"ם, ששאלו בגמרא (מגילה יח.) על פסוק זה 'את חג המצות תשמור' למה הוא בא, אם בראשון ובשביעי הרי כבר אמור ביום הראשון מקרא קודש וביום השביעי מקרא קודש, הא לא בא אלא להזהיר על חולו של מועד, וכיון שהדרשה כאן שהמבזה את המועדות כאילו עובד עבודה זרה היא מאותו פסוק, מסתבר שאף היא מדברת בחול המועד. ועוד, נראה בלשון חז"ל שבשם 'מועד' כוונתם על חוה"מ, כמו שכתב התוס' יו"ט (מו"ק פ"ח מ"ח) בשם הרמב"ם, וימי החג קוראים יום טוב, רגל, או חג. **קנז. והוסיף** (בחוט שם), שיש מזה גם צד כפירה בחידוש העולם כלומר שהקב"ה ברא את העולם יש מאין, ואין העולם קדמון, וזאת על פי מה שאמרו בתורת כהנים (אמור פ"ט ה"ז) מה ענין שבת אצל מועדות מלמד שכל המבזה ומחלל המועדות כאלו מחלל את השבת וכל המקיימם כמקיים את השבת. וכן כתב בפירוש רבי מתתיה היצהרי (מגוח שם), שהשבת והמועדים יסודם הוא זכר לנסים וחידוש העולם, ולכן הוא נחשב כעובד ע"ז, כיון שמכחיש הנסים ויכולת הבורא לחדש בבריאה כרצונו. וכעין דברי הראשונים הנ"ל ביארו בלשון מעולם (ד"ה המבזה) ובאורח ישרים (ד"ה מי שמת), והוסיפו בזה ביאור, כי המועדות ניתנו לזכר הנסים שנעשו בהם, פסח זכר ליציאת מצרים, שבועות למתן תורה, וסוכות לענני הכבוד, ונמצא שהם מורים על השגחת ה' בעולם, שהוא בכבודו מנהיג את עולמו ולא מסר ההנהגה לכוכבים ולמזלות, והמבזה את המועדות מראה שאינו מאמין בהשגחת ה', וחושב שהעולם מונהג בטבע וביד הכוכבים והמזלות, והרי זה כעובד עבודה זרה, שמייחס הנהגת העולם לאל זר. **קנח. והוסיף** (שם), שמצינו בבבא בתרא (קי.) שיהונתן בן גרשום בן משה רבינו היה משרת לעבודה זרה, ואמר לשבט הדני, כך מקובלני מבית אבי אבא לעולם ישכיר אדם עצמו לעבודה זרה ואל יצטרך לבריות, הרי שזו דעתו של הטועה ועובד עבודה זרה. אבל באמת אמרו בגמרא שם שאין הכוונה לעבודה זרה ממש אלא לעבודה בזויה שהיא זרה לו. **קנט. וכעין** זה בקיצור כתב בבן יהוידע (ד"ה וכמיב). **קס. שנאמר** (שמות לד כ) 'וירא העם כי בשש משה לבוא' וגו', ודרשו חז"ל (ילקוט שמעוני כי תשא רמז שצח) אל תקרי בשש אלא באו שש, כלומר שהעם ראה שעברו שש שעות מן היום שהיו סבורים שיבוא משה ועדיין לא בא, ואז עשו את העגל ועבדוהו עד הערב, הרי שעבדוהו שש שעות. כתנות אור שם. **קסא. עצרת** הוא חג השבועות. ושמיני עצרת שאחר חג הסוכות אינו בכלל המנין של ביטול עון העגל. וביאר במשיב נפש (ד"ה כל) על פי זה דברי חז"ל (סוכה נה:), שהמשילו קרבנות החג וקרבן שמיני עצרת, למלך בשר ודם שאמר לעבדיו עשו לי סעודה גדולה, ליום אחרון אמר לאוהבו עשה לי סעודה קטנה כדי שאהנה ממך. והכוונה מפני שכל חמשה עשר ימי המועדות אינם אלא לבטל עון העגל והם בבחינת קרבן חטאת, ורק שמיני עצרת הוא כביכול דורון מישראל לקב"ה בבחינת קרבן עולה, ואמרו בזבחים (ז:) חטאת למה באה לפני עולה, משל לפרקליט שנכנס, ריצה פרקליט, נכנס דורון אחריו.

ילקוט פסחים קיח. ביאורים

כדי שיתבטל חטא העגל בששים[קסב]. ולפי זה המבזה את המועדות גורם שיתעורר מחדש חטא העגל שהיה עבודה זרה, ולכן הוא כעובד עבודה זרה[קסג].

האם עשיית מלאכה בחול המועד אסורה מן התורה או מדרבנן

שם. מפירוש רשב"ם (ד"ה כל) שהמבזה את המועדות הוא העושה מלאכה בחולו של מועד הוכיחו התוספות בחגיגה (יח. ד"ה חולו), שלדעתו איסור עשיית מלאכה בחול המועד הוא מדאורייתא[קסד]. ומצינו בענין זה שלש דעות: א. לדעת כמה **ראשונים**[קסה] איסור זה אינו מן התורה, משום שלא נאמר בחול המועד 'שבתון', אך הואיל ונקרא (ויקרא כג לז) 'מקרא קודש', והוא זמן חגיגה במקדש, אסור מדברי סופרים בעשיית מלאכה, כדי שלא יהיה כשאר ימי החול שאין בהן קדושה כלל. ב. לדעת כמה גאונים וראשונים[קסו] איסור עשיית מלאכה בחול המועד הוא מן התורה. ג. לדעת כמה ראשונים ופוסקים[קסז], כל מלאכה שאינה לצורך המועד ואין זה דבר האבד אסורה מן התורה, אבל מלאכה שהיא לצורך המועד או דבר האבד מותרת מן התורה אפילו מלאכת אומן ואף כשיש בה טרחה יתירה, וחכמים מדבריהם אסרו קצת מלאכות[קסח].

המבזה את המועדות אין לו חלק לעולם הבא

שם. מלבד מה שאמרו כאן שהמבזה את המועדות כעובד עבודה זרה, שנינו באבות (פ"ג מי"ח) 'רבי אלעזר המודעי אומר וכו', והמבזה את המועדות וכו' אף על פי שיש בידו תורה ומעשים טובים אין לו חלק לעולם הבא'[קסט]. וטעם העונש החמור ביאר **בשערי תשובה** (שער ג אות קמו), שהעושה מלאכה בחולו של מועד בז אל העונש, מפני שאין איסור מלאכת חולו של מועד מפורש בתורה, והרי זה כמשומד לדבר אחד להכעיס[קע]. **והמאירי** (שם) כתב, שהמבזה את המועדות הוא מן העבירות שאין תוקף יצר הרע מכריח בהעברתם אלא מצד הכפירה[קעא].

משמעות מילת השייכות 'משום'

ואמר רב ששת משום רבי אליעזר בן עזריה וכו'. כשאמרו 'אמר רב פלוני משום רבי פלוני', פירוש המילה 'משום' היא כמו 'בשם'. וכתב רש"י (חולין קיג: ד"ה הא דרביה), שכל מקום שנאמר 'משום פלוני', הרי שהאומר לא שמע מפיו של בעל השמועה אלא מפי אחרים שאמרו מפיו. אמנם בב"ב (קיד:) אמר רבי יוחנן מימרא 'משום רבי יהודה ברבי שמעון', ופירש **רשב"ם** (שם ד"ה משום), שמפני שלא היה רבו מובהק ולא הורגל רבי יוחנן לומר דברים משמו של רבי יהודה ברבי שמעון נאמר בו 'משום', אבל כשאומר דברים בשם רבו יאמר 'אמר רבי יוחנן אמר רבי ינאי'[קעב].

הטעם שהמספר והמקבל לשון הרע והמעיד עדות שקר ראוי להשליכם לכלבים

כל המספר לשון הרע וכו' ראוי להשליכו לכלבים. בטעם הדבר שהמספר והמקבל לשון הרע והמעיד עדות שקר ראוי להשליכם לכלבים[קעג] מצינו כמה ביאורים:

א. המאירי (מכות כג. ד"ה כל) ביאר, שראוי להשליכו אחר מיתתו לכלבים[קעד], שאינו בצורת אדם, ואינו ראוי להיקרא 'אדם' אחר המוות, אלא הוא דומה לבהמה [שמשליכים את נבלתה לכלבים][קעה].

ב. כמה אחרונים[קעו] ביארו על פי דברי המדרש (שמו"ר לג ט), שהכלבים זכו שיתנו להם את הטריפות לפי שלא חרצו לשונם במצרים [אף שדבר זה נגד טבעם שהם עזי נפש], ולכן האדם המדבר לשון הרע או מעיד שקר שאינו שומר פיו ולשונו ראוי להשליכו לכלבים.

ג. בפני משה (כ"ן, ד"ה כל) ביאר, שעונש השלכת המדבר והמקבל לשון הרע והמעיד שקר לכלבים הוא מידה כנגד מידה, שכל אלו גרמו היזק על ידי קול, ולכן יבוא הכלב שמזיק בקולו[קעז] ויפרע מהם[קעח].

ד. ברוב דגן (ד"ה כל) ביאר, שהמדבר לשון הרע מגלה שיש בלבו קנאה ושנאה על חברו, ולכן ראוי להשליכו לכלבים שהם שונאים זה את זה[קעט].

ה. בלשמוע בלימודים (ד"ה המספר) ביאר, שתכונת הכלב לנבוח לכל עובר ושב אף שאין לו [לעצמו] שום תועלת מזה, וזו תכונת מספרי לשון הרע ומעידי שקר, שאין להם שום תועלת לעצמם מדיבוריהם[קפ].

ו. בחלקת יעקב (גרייס, דרוש נד אות ו) ביאר, שכוח הדיבור שחנן בו היוצר את האדם הוא מתנה גדולה, שעל ידו עלה ביד האדם למשול בכל העולם ולהתגבר על יצורים החזקים ממנו, כי על ידי הדיבור מתחברים לכוח גדול של רבים. ומן הראוי שהאדם יכיר טובה ליוצרו ולא ישתמש בכח שחננו לעשות נגד רצונו יתברך, והמדבר לשון הרע הוא כפוי טובה, ולכן ראוי להשליכו לכלבים שהם מכירים טובה לאדוניהם [כידוע שהכלב הוא הנאמן שבחיות].

ז. ברבר שמואל (ד"ה כל) ביאר על פי גירסא בשאילתות (הו"ד בהעמק שאלה שאילתא כה ד"ה ראוי) 'ראוי להשליכו לכלבים כמאן דלא חזי לקבורה דכתיב לכלב' וכו'. והנה מצינו (רש"י ברכות ט כג) שבשכר שכיסה יפת ערות אביו יזכו בניו לקבורה במלחמת גוג ומגוג, והרי זו מידה כנגד מידה, כשם שחס יפת על בזיונו של אביו שלא יתגנה כך יחוסו על בזיון בניו. ומצינו **בתוספות** (ב"מ ל: ד"ה אלא) שכבוד הבריות של מת מצוה חמור ביותר שמוטל בבזיון, שמא יסריח או יאכלוהו כלבים. ומעתה מובנים דברי הגמרא כאן, שהמספר לשון הרע שלא חס על כבוד חברו אלא מגלה קלונו ברבים, ראוי שלא יחוסו על כבודו ולא יזכה לקבורה ויהא מוטל בבזיון עד שיאכלוהו כלבים.

מותר לחוש ללשון הרע

שם. רשב"ם (ד"ה המקנא) פירש, ש'מקבל לשון הרע' הוא כשהשומע מקבל את הדבר ששמע על חבירו ומאמינו, אבל מותר לשומע לחוש שמא הדברים נכונים ולהיזהר לבל יבוא לו נזק או סכנה, כמבואר בנדה (סא.). וביאר **בלשמוע בלמודים** (ד"ה המקנא), שרשב"ם כתב זאת כדי לבאר מדוע אמרו 'המקבל' ולא אמרו 'השומע', שאכן אין איסור לשמוע ולחוש ללשון הרע, ואסור רק לקבל ולהאמין.

משמע מלשון הפסוק לכלב תשליכון אותו לדרוש סמוכים

שנאמר לכלב תשליכון אותו וכו'. מסמיכות הפסוק (שמות כב ל) 'ובשר בשדה טריפה לא תאכלו לכלב תשליכון אותו', לפסוק (שם כג ו) 'לא תשא

קסב. וכתב (שם) שלפי ביאור זה יש סיוע לפירוש רשב"ם (ד"ה כל) שהמבזה את המועדות נאמר גם על חול המועד, שהרי ימי חול המועד הם בכלל חשבון זה. **קסג. ולפי** זה ביאר (שם) מה שפירש רש"י (נמדבר כג כח), שהאתון רמזה לבלעם, אתה מבקש לעקור אומה החוגגת שלש רגלים בשנה, שהרי מבואר בתרגום יונתן (נמדבר כד ו) שבלעם ביקש לעורר קטרוג על עון העגל, ועל זה השיבה לו האתון, שכיון שאומה זו חוגגת שלש רגלים, הרי על ידי זה מתבטל עון העגל. **קסד. עיין** אור חדש (ד"ה ואף"ש) שהאריך לבאר שאף לדעת הרשב"ם איסור מלאכה בחול המועד הוא מדרבנן, ושלא כהבנת תוספות ברשב"ם. כתב החיי אדם (כלל קו ס"ו), שיש מגדולי הפוסקים שסוברים שמלאכת חול המועד אסורה רק מדרבנן, ומכל מקום החמירו חכמים בעונש זה יותר מאיסורי דרבנן ואמרו כל המחלל את המועד היינו חול המועד כאילו עובד ע"ז. **קסה. רבינו** גרשום (נמוקות לד: ד"ה שם ממלא), רבינו תם וריב"א (תוספות יח. מוסף ד"ה חולו), רמב"ם (יום טוב פ"ו ה"ח), אור זרוע (סי' תקפט), סמ"ג (לאוין עה), רא"ש (מו"ק פ"ג סי' ו), טור (סי' תקו), תשב"ץ (סי' תקו), רש"י והריב"ן (הו"ד בטור סי' תקו), רי"ף (הו"ד בטור סי' תקו), רש"י (מכות כג. ד"ה מג, סנהדרין לט. רש"י ד"ה מועדות) כפי שהבין הביאור הלכה (סי' תקל ד"ה ומותר) בדבריהם, רשב"ם (ד"ה כל) כפי שהבינו התוספות בחגיגה (יח. ד"ה חולו) בדבריו, ושבלי הלקט (סי' רכג). **קסז. רמב"ן** (מועד קטן פסקי דיני מלאכת יו"ט ומולו של מועד ד"ה עוד מני נרין), ריטב"א (מו"ק ב. ד"ה ומיהא פלוגתא) וב"ח (סי' תקו). **קסח. במשנה ברורה** (סי' תקל סק"ח) כתב בקיצור את חמשת המלאכות המותרות בחול המועד: א. דבר האבד אם לא יעשנו עתה. ב. צרכי המועד [לצורך אוכל נפש מותר אפילו מעשה אומן אבל שאר צורכי מועד מותר רק מעשה הדיוט]. ג. בשביל פועל שאין לו מה יאכל. ד. צרכי רבים. ה. מעשה הדיוט [אפילו ליחיד]. **קסט. וכן** דרשו בסנהדרין (לט.) מן הפסוק (נמדבר טו לא) 'כי דבר ה' בזה ואת מצותו הפר הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה', זה האומר אין תורה מן השמים, והמגלה פנים בתורה, והמבזה תלמידי חכמים, והמבזה את המועדות, שאף על פי שיש בידו תורה ומעשים טובים אין לו חלק לעולם הבא. **קע. וכעין** זה פירש רש"י (מכות פ"ג מי"ח ד"ה והמבזה), 'דהואיל ואינם חמורים כיום טוב אינו חושש לשומרם', וביאר שעונש זה נלמד מן הפסוק (שם) 'כי דבר ה' בזה' וגו', שנוהג בהם מנהג בזיון. **קעא. וראה** לעיל [בענין 'מדוע המבזה את המועדות כאילו עובד עבודה זרה'] שהבאנו דברי המאירי, ובהערה שם. **קעב. באמרי** סופר (ד"ה ואמר) כתב שאין הרשב"ם חולק על רש"י, אלא שכאשר האומר היה בדורו של בעל השמועה נצרך הרשב"ם לומר טעם מחודש כמובא כאן, אבל כשלא היה בדורו אז ודאי הטעם הפשוט הוא כדברי רש"י. **קעג. מצינו** במדרש (ב"ר פד יד) על הפסוק (בראשית לו יח) 'ויראו אותו מרחוק', אמרו בואו ונשסה בו את הכלבים. וביארו בגליון רבינו ישראל מברונא (בראשית לו ג) ובכלי יקר (שם) וכן עץ יוסף והרש"ש במדרש שם ובפני משה (כ"ן ד"ה כל), שאחי יוסף חשבו אותו למדבר לשון הרע מפני שהביא את דיבתם רעה אל אביהם, לכן אמרו שעונשו על ידי הכלבים, כעין שנאמר בגמרא כאן. **קעד. המאירי** הבין ש'ראוי להשליכו לכלבים' הכוונה להשליך לכלבים לאכול את גוויתו לאחר מותו. אמנם בחפץ חיים (שער הזכירה פ"ט) הביא בשם הגר"א שעונשו של מספר לשון הרע להתגלגל בכלב נובח. וכן כתב בפתח עינים (כתן ונמכות כג. ד"ה להשליכו) בשם המקובלים גורי האר"י ז"ל. ובקהלת יעקב (יפלים, ערך גלגול ד"ה גלגולים נפרט) הביא דברי הגר"א והוסיף, שדבר זה נרמז במה שאמרו חז"ל בגמרא כאן 'ראוי להשליכו לכלבים'. ובפני משה (כ"ן ד"ה כל) ורוב דגן (ד"ה כל) הביאו רמז לכך מן הפסוק (נמדבר לג מב) 'ויקרא לה נובח בשמו', 'לה' ראשי תיבות לשון הרע, ו'נובח' רומז לכלב נובח. וכן כתב בשדה יצחק (ד"ה כל) בשם האר"י ז"ל. **קעה. נראה** שכוונת המאירי מפני שתואר 'אדם' המעולה מן הבהמה הוא במעלת הדיבור, שהבהמה במדרגת 'חי' והאדם במדרגת 'מדבר', וכל המשתמש בכוח הדיבור לרעה אינו מעולה יותר מהבהמה. **קעו. האלשיך** (שמות כג ו) כתב, שאדם צריך ללמוד מהכלבים שלא חרצו לשון במצרים, ובאמת אם היו חורצים לא היו מצירים לישראל במעשה רק היו מרימים קול נגדם ובכל זאת נמנעו, קל וחומר שלא לדבר לשון הרע או להעיד שקר שפגיעתם בחבירו קשה ומזיקה. ומי שעושה כן פחות הוא מהכלב. וכתב עוד (שם), שבעלי חיים נמסרו למאכל אדם מפני שדרגתו גבוהה מהם, אבל מי שפחות מהם אדרבה ראוי הוא שישמש כמאכלם. ובדרך זו פירשו העיון יעקב (ד"ה כל המספר), שמירת הלשון (שער הזכירה פ"ח) בשם מהר"ל מפראג, ושלמי תודה (ד"ה כל) בשינויי לשון. והוסיף בעיון יעקב (שם), שגם המקבל בכלל עונש זה לפי שהוא הגורם ללשון הרע שיאמר. **קעז. שהרי** אמרו בבבא קמא (פג.), אין שכינה שורה על ישראל פחות משני אלפים ושני רבבות חסר אחת, ואם היתה אשה מעוברת ביניהם וראויה להשלים, ונבח בה כלב והפילה, נמצא זה גורם לשכינה שתסתלק מישראל. הרי שהכלב גורם היזק הפלת הוולד על ידי קול נביחתו. **קעח. כעין** זה ביאר בכלי יקר (בראשית לו ג), שהמספר לשון הרע דומה לכלב המנבח וחורץ בלשונו. והוסיף, שבני ישראל במצרים לא היה בהם לשון הרע ולכן זכו שלא חרץ עליהם כלב לשונו, והוא מדה כנגד מדה. **קעט. כמבואר** בגמרא לעיל (קיג:). והוסיף, שהצאן מתרבים מאוד אף שבני אדם אוכלים מהם והכלבים מועטים, מפני שהצאן יש ביניהם אהבה וכשאוכלים מניחים מקום גם לחבריהם, מה שאין כן הכלבים, שאף אם יאכל כלב יחיד מנבלת גמל גדול ויבוא כלב שני לאכול, יצעק עליו הכלב הראשון, הרי שיש ביניהם קנאה ושנאה ולכן הם מועטים. **קפ. והוסיף** (ד"ה ומולן), שתכונת הכלבים להתאסף לנבוח ולנשוך אדם המריע לאחד מהם, אף שהם שונאים זה

שמע שוא', דרשו בגמרא שמי שעובר על ציווי הפסוק האחרון [לשון הרע ועדות שקר] ראוי ליעשרת לו את הכתוב בפסוק הראשון [השלכה לכלבים]. וביאר **באי הים** (ד"ה כל המספר) שמשמע מלשון הפסוק לדרוש כן, שאילו היתה הכוונה להשליך לכלב רק את בשר הטרפה שכבר הוזכר בתחילת הפסוק, היה די לומר 'לכלב תשליכוהו', וממה שנכתב 'אותו' יש ללמוד שאותה השלכה לכלב אינה רק בבשר הטרפה שנזכר מקודם אלא גם על המספר לשון הרע וכו' המוזכרים בפסוק הסמוך.

הוכחה שחיוב אמירת ההלל מדרבנן

מאי טעמא אמרינן האי. שאלו בגמרא, מאחר שיש הלל הגדול מדוע אנו אומרים את ההלל. ומכאן הוכיח **בשאגת אריה** (סו"ס פ' סט), שאין חיוב אמירת ההלל אלא מדרבנן, שאילו היה חיובו מהלכה למשה מסיני[קפא] לא היה מקום לשאלה מדוע אנו אומרים אותו[קפב]. ונפקא מינה שאם יש ספק אם אמר את ההלל ביום טוב אינו חוזר ואומרו, כדין ספק דרבנן לקולא.

מה עניינם של חמשה דברים שבהלל

משום שיש בו חמשה דברים הללו יציאת מצרים וכו'. מצינו כמה ביאורים מהו עניינם של חמשה דברים הללו שיש בהלל: א. **המהרש"א** (מ"ס ד"ה סיס נו) ביאר, שחמשה דברים אלה כוללים את שלשת עיקרי האמונה שמנה **בספר העיקרים** (מאמר ג פ"ד), מציאות השם, השגחה לשכר ולעונש, ותורה מן השמים[קפג]. יציאת מצרים וקריעת ים סוף מורים על מציאות ה' וחידוש העולם. מתן תורה שנאמר עליו בפסוקי ההלל (תהלים קיד ד) 'ההרים רקדו כאלים' וגו' מורה על תורה מן השמים. השכר לעולם הבא בתחיית המתים נלמד ממה שנאמר (שם קטז ט) 'אתהלך לפני ה' בארצות החיים' בלשון רבים ולא נאמר בארץ החיים, והכוונה לנחלת הארץ בעולם הבא, שיטול כל אחד כמה ארצות בהר ובשפלה ובעמק[קפד]. וחבלו של משיח מורה על האמונה בשכר ועונש[קפה].

ב. בגבורות ה' (פס"ז ד"ה ונגמרו פסחים) ביאר, שחמשה דברים שבהלל הם דברים בלתי טבעיים כוללים אשר היו בעולם. מפני שהקדוש ברוך הוא ברא עולמו באות ה', שהיא אות רוחנית, שאין מוציאים אותה אלא על ידי נשימה ואינה צריכה חיתוך הלשון ושאר המוצאות, ועל ידי שנברא העולם בה' קיבל מעלה אלהית רוחנית. ובשביל שיש בעולם מעלה בלתי טבעית מחדש הקדוש ברוך הוא בעולם גם כן מופתים בלתי טבעיים.

ג. בבן יהוידע (ד"ה סיס נו) ביאר, שכל חמשת הדברים הללו קשורים לענין הגאולה. יציאת מצרים וקריעת ים סוף הם הגאולה מן הגלות הראשונה. מתן תורה שכתוב בה (שמות לב טו) 'חרות על הלחות', ואמרו במדרש (ויק"ר יח ג) אל תקרי חרות אלא חירות, רבי יהודה אמר חירות ממלאך המוות רב נחמן אמר חירות מן המלכויות ורבנן אמרו חירות מן היסורים. תחיית המתים וחבלו של משיח הם הגאולה העתידה[קפו].

מקור דרשת חזקיה

חזקיה אמר מפני שיש בו ירידתן של צדיקים לכבשן האש ועלייתן ממנו וכו'. בביאור מקור דרשת חזקיה, שפסוקים אלה מדברים בחנניה מישאל ועזריה כתב **המהרש"א** (מ"ס ד"ה ומנלן), שהפסוק (תהלים קטו ח) 'לא לנו ה' לא לנו כי לשמך תן כבוד על חסדך ועל אמתך' משמע שנאמר בפני האומות, שהרי נאמר בפסוק שלאחריו (שם קטו ג) 'למה יאמרו הגוים איה נא אלהיהם', ומכאן הבין חזקיה שאמרוהו חנניה מישאל ועזריה בירידתם לכבשן האש. וכן הפסוקים (שם קיח ו-ג) 'הללו את ה' כל גוים שבחוהו כל האומים כי גבר עלינו חסדו ואמת ה' לעולם הללויה' מוכיחים שאמרוהו חנניה מישאל ועזריה בעלייתם מכבשן האש, שהיתה בפני האומות. וכן מפורש בדניאל (ג כה) שבעליית חנניה מישאל ועזריה מכבשן האש אכן היללו הגוים את ה', שאמר נבוכדנצר ברוך אלוקיהם של אלה ששלח מלאכו והציל את הבוטחים בו. ומהלשונות הכפולות בין בירידתם [לא לנו ה' לא לנו] ובין בעלייתם [הללו את ה' כל גוים שבחוהו כל האומים], משמע שכל אחד מצדיקים אלה אמר דבר אחד. והפסוק (מהליס קטו ג) 'למה יאמרו הגוים איה נא אלהיהם' אמרו כולם בירידתם, שכך משמע ממה שנאמר בסמוך (שם קטו ד) 'עצביהם כסף וזהב מעשי ידי אדם', שהרי על המנעם מלעבוד לצלם של כסף וזהב הושלכו לכבשן האש. והפסוק (שם קיח ג) 'ואמת ה' לעולם הללויה' אמרו כולם בעלייתם, כי על ידי הצלתם התפרסמה לכל באי עולם אמיתת ה'.

בעיון יעקב (ד"ה לא לנו)[קפז] כתב, שחזקיה דרש את שמותיהם של הצדיקים, שרמוז בהם מה אמר כל אחד, 'חנניה' הוא לשון חן ומתנת חינם, והוא אמר בירידתו לכבשן האש 'לא לנו ה'' כלומר לא בזכותנו, ובעלייתו אמר 'הללו את ה' כל גוים' על החסד שעושה עם הבריות חינם. 'מישאל' הוא לשון שאלה ובקשה, וביקש בירידתו 'כי לשמך תן כבוד', ובעלייתו אמר 'שבחוהו כל האומים' כדי שיהיה כבוד לשמו כפי ששאל. 'עזריה' הוא לשון עזרה, ואמר בירידתו 'על חסדך ועל אמיתך', כלומר שבשביל חסדו ואמיתו יעזור ה', ובעלייתו אמר 'כי גבר עלינו חסדו' כלומר שה' עזר בשביל חסדו. ומה שאמרו כולם 'ואמת ה' לעולם', כלומר שהוא נאמן לקיים הבטחתו, כי בהצלתם היה קיום הבטחה, כמבואר בסוטה (י:) שהבטיח ה' ליהודה שבזכות שהציל משריפה את תמר ושני בניה יציל הקב"ה שלשה מבניו חנניה מישאל ועזריה.

הרש"ש (ד"ה לא לנו) כתב, שדברי חזקיה מתאימים עם דברי רבי עקיבא שאמר לעיל (קיז.) הלל זה חנניה מישאל ועזריה אמרוהו בשעה שעמד עליהם נבוכדנצר הרשע, הם אמרו לא לנו וכו'.

ביאור כוונת הפסוקים שאמרו בעלייתם

עלייתן מכבשן האש דכתיב וכו'. **הריא"ף** (על עין יעקב ד"ה נעלייתן) ביאר בשני דרכים כוונת הפסוקים שאמרו חנניה מישאל ועזריה בעלייתם מכבשן האש:

א. חנניה אמר 'הללו את ה' כל גוים', לרמוז שאלמלא זכו להינצל היה ה' מכלה את כל אותם עובדי כוכבים, ובא לומר לגוים שעליהם להלל את ה' על נס הצלת הצדיקים שבזכות זה התקיימו הם. כיוצא בזה אמר מישאל 'שבחוהו כל האומים'. ואף עזריה שאמר 'כי גבר עלינו חסדו' כוונתו לענין זה, שעל הגוים להלל את ה' על החסד שעשה עם חנניה מישאל ועזריה. וכולם אמרו את הטעם מדוע על הגוים להלל את ה' על הצלת הצדיקים, 'אמת ה' לעולם', כלומר שהבטחתו קיימת לכלות את כל הקמים עלינו לרעה, כמו שנאמר (דברים ל ז) 'ונתן ה' אלקיך את כל האלות האלה על אויביך ועל שונאיך אשר רדפוך', ונמצא שבהצלת ישראל יש להם לשמוח.

ב. בירידתו לכבשן האש אמר חנניה 'לא לנו ה' לא לנו', כלומר עשה למענך ולא למעננו, וכנגד זה אמר בעלייתו 'הללו את ה'', כלומר אין לכם להלל אותנו אלא את ה' שעשה בעבור שמו. מישאל אמר בירידתו 'כי לשמך תן כבוד', מפני שהיו שם שלשה אנשים מכל עם, ומישראל היו אלה חנניה מישאל ועזריה, והבאים מכל העמים עבדו לצלם, חוץ מחנניה מישאל ועזריה שנתנו כבוד לה', וכנגד זה אמר בעלייתו 'שבחוהו כל האומים', שכל האומות עובדי אלילים שהחליפו אליליהם והשתחוו לצלם של נבוכדנצר יבושו ויכירו כי גדול ה'. עזריה אמר בירידתו 'על חסדך ועל אמיתך', ביקש שיעזרם משתי סיבות, מצד חסד ה' ובזכות תורת אמת, ובעלייתו אמר 'כי גבר עלינו חסדו', כלומר שמצד תורת אמת לא היו ראויים כל כך להינצל כי לא קיימוה בשלימות, אך ניצלו בחסד. וכנגד מה שאמרו כולם בירידתם 'למה יאמרו הגוים איה אלהיהם', כלומר שביקשו להינצל למען כבוד שמו, אמרו בעלייתם 'ואמת ה' לעולם' שאכן נודע בכל העולם כי אמת ה' ואין זולתו[קפח].

את זה, ובדומה לזה המספר לשון הרע מזיק בלשונו גם למי שאינו שונאו, ולכן ראוי להשליכו לכלבים. עוד הוסיף, שהמעיד שקר ראוי להשליכו לכלב הטוב ממנו, ששומר נאמנות לאדוניו ואינו משקר בו. **קפא. כפי** שכתב הרמב"ן (ספר המצוות שורש ח). **קפב. ואף** אם נחלק ונאמר שאמירת ההלל ברגלים היא הלכה למשה מסיני, ועל כל צרה שלא תבוא היא מדרבנן, ונפרש שאין שאלת הגמרא על אמירת הלל ברגלים רק על אמירתו על כל צרה, עדיין אין מקום לשאלה זו, כי אילו היה נוסח ההלל מהלכה למשה מסיני בודאי יש לו מעלה יותר מהלל הגדול שאינו אלא מדברי קבלה. שאגת אריה (שם). **קפג. ידועים** שלשה עשר עיקרי האמונה שמנה הרמב"ם, אך לדעת ספר העיקרים יש מהם שלא ראוי למנותם כעיקרים אלא כענפים. ולדעתו העיקרים שהם שרשים ויסודות אינם אלא שלשה ומהם מסתעפים השאר, בכלל האמונה במציאות ה' האמונה שהוא קדמון ונצחי ודומיהם, בכלל תורה מן השמים האמונה בנבואה ודומיה, ובכלל ההשגחה הם השכר והעונש בעולם הזה לגוף ובעולם הבא לנפש. **קפד. כמבואר** בכבא בתרא (קכג.), לא כחלוקת ארץ ישראל של עולם הזה חלוקה של עולם הבא, בעולם הזה אדם שיש לו שדה לבן אין לו שדה פרדס, שדה פרדס אין לו שדה לבן, אבל לעולם הבא אין לך כל אחד ואחד שאין לו בהר ובשפלה ובעמק. ועל דרך זו דרש המהרש"א (שם ד"ה עתידה) את המשך פסוקי ההלל, שנאמר בפסוק שלאחריו (תהלים קטו י) 'האמנתי כי אדבר אני עניתי מאד', כלומר שהאמנתי בדבר זה לזכות לעתיד בתחיית המתים, ובעבור שכרי הטוב בעולם הבא הסכמתי להתענות מאד בעולם הזה כדי לקבל שכרי הטוב לעולם הבא.

ובפסוק שלאחריו (שם יח) נאמר 'אני אמרתי בחפזי כל האדם כוזב', כלומר שאמרתי בטעות שכל אדם יזכה לעולם הבא, אך זהו כזב, כי הרשע שמקבל שכרו על מעט מעשיו הטובים בעולם הזה לא יזכה לעולם הבא. **קפה. ונרמז** חבלו של משיח במה שנאמר (שם קטו ח) 'לא לנו ה'' וגו' כלומר לא למעננו ולא בזכותנו אנו מבקשים להצילנו מחבלו של משיח או מצרת מלחמת גוג ומגוג. המהרש"א שם. **קפו. בגמרא** כאן מבואר שתחיית המתים אמורה בהלל בפסוק (תהלים קטז ט) 'אתהלך לפני ה'', ובבן יהוידע (שם) כתב רמז לכך, שהרי נאמר כאן 'לפני ה'', והאותיות שלפני שם הויה הן כ'ו'ז', והביא בשם המקובלים שזהו השם שבו נפתחים הקברים בתחיית המתים. **קפז. גם** בלשמוע בלמודים (ד"ה לא לנו) דרש את שמות הצדיקים, בחנניה דרש כמובא כאן, וכן בעלייתו. מישאל יש בשמו תיבת 'קל', והקב"ה נקרא 'קל הכבוד', לכן אמר בירידתו 'לשמך תן כבוד'. שם 'עזריה' הוא מלשון 'עזר' שהוא שיתוף כוח העוזר עם כוח הנעזר, חלק ההצלחה הנעשה על ידי הנעזר הוא 'אמת' והחלק שנעשה על ידי העוזר הוא 'חסד', ולכן אמר 'על חסדך ועל אמתך'. ובעלייתם אמר מישאל 'שבחוהו כל האומים', שבח הוא כבוד, ועזריה אמר 'כי גבר עלינו חסדו', כי הישועה מצד העוזר גברה יותר מן האמת שמצד הנעזר. **קפח. באמת** ליעקב (ד"ה הללו) הביא, שמספרים שבשעת שריפת הגר צדק בוילנא אמר מזמור זה (תהלים קיז) 'הללו את ה' כל גוים' וגו'. ולכאורה כיון לדברי הגמרא כאן. אך העיר, שחנניה מישאל ועזריה אמרוהו בעלייתם והוא אמרו בירידתו. ושמא מפני שיום שריפתו היה בחג השבועות והיה אומר את ההלל נזדמן לו פסוק זה.

האם מלאך של דין משתלח לעשות הצלה

אמר גבריאל וכו' ארד ואצנן וכו'. גבריאל ביקש להציל את אברהם, והטעם שלא ניתן לו לעשות כן מבואר בסמוך, מפני שרצה הקב"ה להצילו בעצמו, אבל הובטח לו וזכה להציל את חנניה מישאל ועזריה. **בחידושי מהרש"א על התורה** (פר' וירא כרס"י ד"ה ורפפל) **מביא בשם הקיצור מזרחי** (פר' וירא, ד"ה ורפפל), שאין מלאך של דין עושה שליחות של רחמים ואין מלאך של רחמים עושה דין, ומקשה מסוגייתנו שלכאורה מוכח מכאן שמלאך של דין משתלח לעשות שליחות של הצלה ורחמים. ועל קושיא זו מצינו כמה תירוצים:

א. במהרש"א (סס) כתב לתרץ, שאפשר שאין מלאך נשלח לדבר שהוא היפך מדתו, הוא כשעוסק רק במה שהוא להיפך ממדתו, אבל כשיחד עושה גם בדבר שהוא מדתו, נשלח גם לחלק שאינו כמידתו, ולכן כאן שביחד עם ההצלה העניש ושרף גם את הגוים שהשליכום, יכל גם להציל [ולפי"ז צ"ל שגם אצל אברהם אם היה יורד להצילו היה שורף את מי שהשליכוהו].

ב. בפתח עינים (ד"ה ומפסגה) הביא בשם שמעתי מתרצים, שכשהציל גבריאל את חנניה מישאל ועזריה לא עסק בפועל בהצלתם, ולא צינן את האש כלל, אלא התעסק במלאכתו שהיא האש, שלקח את האש מבפנים ודחף אותה החוצה, ועל ידי זה נצטנן הכבשן וממילא ניצולו הצדיקים. ולפי ד[illegible]19/06/2018 מלאך של דין אינו עושה שליחות של רחמים בפועל, אך מצינו שהוא עוסק במלאכתו וממילא תבוא מזה הצלה. אוצר החכמה

ג. בבן יהוידע (ד"ה ואקרב, על פי המדר"י ז"ל) תירץ, שבדרך כלל אין מלאך של דין משתלח לשליחות של רחמים, אך המלאך גבריאל יוצא מכלל זה, כי כשגבריאל יורד לעולם הזה נגלם ביסוד האש וביסוד המים, ולכן קירר מבפנים מצד חלק המים שבו והקדיח מבחוץ מצד האש שבו[קפט].

מדוע לא ביקש גבריאל בהצלת אברהם לקרר מבפנים ולהקדיח מבחוץ

שם. בישרש יעקב (מנולעפיה, סי' נט ד"ה רי"ח) הקשה, מדוע כשרצה גבריאל להציל את אברהם לא ביקש לעשות נס בתוך נס לצנן בפנים ולהקדיח מבחוץ. על קושיא זו מצינו שני תירוצים. בישרש יעקב (סס) תירץ, שהדין נותן שמלאך לא יוכל גם להקדיח וגם לצנן, שזה בכלל שתי שליחויות ואין מלאך עושה שתי שליחויות, אלא ממה שהקב"ה אמר לו 'תזכה ותציל' דקדק, כי לכאורה די היה להקב"ה לומר תציל, ולמה אמר תזכה, אלא לרמז שאף שאין מלאך עושה שתיים הוא יזכה גם לצנן מבפנים ולהקדיח מבחוץ שהוא נס בתוך נס [ולפי זה מובן מדוע יורקמו לא ביקש להגדיל הנס לצנן ולהקדיח, כי זה בכלל שתי שליחויות]. **בעין אליהו** (ד"ה ור' יוחנן) תירץ לפי דברי המדרש (מיכ"ר ג ה) על הפסוק (מיכה ג ג) 'חילל ממלכה ושריה', חילל ממלכה אלו ישראל, ושריה אלו שרים של מעלה, שעד שלא באו השונאים היה ירמיה אומר להם עשו תשובה שלא תלכו בגלות, אמרו לו אם יבאו השונאים נשתמש בשרים של מעלה ונקיף את ירושלים בחומות של מים אש וברזל, עמד הקב"ה ושינה את שמות המלאכים, הממונה על המים נתמנה על האש וכו' והיו מזכירים שמותם מלמטה ולא היו עונין להם. הרי שבחורבן בית ראשון נתחלפו שררות המלאכים. ולפי זה מיושב, שיש לומר שגבריאל שהוא עכשיו שר של אש היה בזמן אברהם שר של מים ולכן אמר ארד ואצנן, שזה היה תפקידו[קצא].

ביאור מעלת יחיד בעולמו שנאמרה באברהם

אמר לו הקב"ה אני יחיד בעולמי והוא יחיד בעולמו וכו'. בביאור שבחו של אברהם שאמר הקב"ה לגבריאל 'אני יחיד בעולמי והוא יחיד בעולמו' מצינו כמה פירושים:

א. בגור אריה (נרלמים ג כג ד"ה ומה הוא) פירש, שלא השוה הקב"ה את אברהם אליו בענין האדנות והאלקות, אלא הכוונה שהקב"ה יחיד בעולמו באלקותו, ואברהם יחיד בעולמו שהוא ראש לגרים, והוא יחיד שנכנס תחת כנפי השכינה[קצא].

ב. בפני דוד (פנחס תוס' ז) ביאר, שאברהם הלך וסיכן עצמו על הפצת האמונה וניתוץ הפסלים, והיה מקום לטעות שיש ללמוד ממנו לנהוג כך, אך באמת אין זו דרכה של תורה, אלא ענין קידוש ה' שאם רודפים אחרי האדם להעבירו על מצוות התורה יש והוא מחויב למסור נפשו, אבל אין נכון שיתגרה בעכו"ם ויסתכן, ואברהם שעשה כן משום שלא היה מי שמאמין בה', וכדי להוריד לעולם את האמונה בקב"ה הלך לגוים אף שסיכן עצמו. ולכן אמר הקב"ה שהוא עצמו ירד להצילו, כדי שהכל ידעו שהוא יחיד בעולם שהאמין בקב"ה ולכן סיכן את עצמו ללמד תועים, אבל לאחרים שאינם יחידים אין להתגרות בגוים ולסכן נפשם.

ג. בעין ישראל (ד"ה אמר לו) ביאר, שמעלת 'יחיד' לא נאמרה כשבח על אברהם אלא כטעם מדוע יצילו הקב"ה בעצמו, שכיון שאברהם הוא יחיד בעולם המחזיק באמת שה' הוא קל אחד, ואין ריבוי אלהות כדעתם הכוזבת של בני דורו, אם כן ראוי שיצילנו הקב"ה בעצמו ולא על ידי מלאך, כי אם יצילנו גבריאל יש לחוש שמא יאמרו שתי רשויות יש.

האם יש למלאך שכר ועונש

ולפי שהקב"ה אינו מקפח שכר כל בריה. משמע מדברי הגמרא כאן שיש למלאכים שכר על מעשיהם הטובים. ובכמה מקומות מצינו שנענשו מלאכים שעשו שלא כרצון ה' יתברך[קצב]. ובביאור ענין העונש במלאכים כתב **בספר חסידים** (תוס' תקנ), שלעולם לא יעבור מלאך על רצון ה' בזדון, כי אין יצר הרע אלא באדם הנברא למטה, כמו שמצינו (סנה' פט.) שאמר משה בתמיהה למלאכים, יצר הרע יש ביניכם, הרי שאין להם יצר הרע וממילא אין להם בחירה. ועל מה נידונים ונענשים המלאכים, על דברים שעשו בטעות הנובעת מחסרון ידיעה.

ובביאור ענין השכר כתב **בבן יהוידע** (ד"ה ולפי), שאף שמדובר כאן במלאך, ומלאכים אין להם שכר על שעושים מצוות בוראם, אף על פי כן הגיע שכר לגבריאל על התנדבותו להציל את אברהם, שהרי הטעם שאין שכר למלאכים הוא מפני שאין להם מעכב מצידם, שאין להם יצר הרע, אבל לרדת לעולם התחתון ולהתלבש בגוף חמרי קשה למלאך, שדבר זה נגד טבעו, ולכן כיון שקיבל עליו גבריאל לעשות דבר הקשה לו בעבור אהבת הצדיק יש לו שכר.

מדוע זכה גבריאל להציל שלשה

אמר תזכה ותציל שלשה מבני בניו. הקשה **בבן יהוידע** (ד"ה תזכה), שלכאורה היה מגיע לגבריאל להציל אחד מבני בניו של אברהם, כנגד אברהם שהיה אחד, ומדוע זכה בשלשה. ואם מפני שמעלת אברהם גדולה מאוד ולא יספיק צדיק אחד כנגדו, אם כן אף שלשה לא יספיקו כנגד מעלתו העצומה, שהיה מכריע את כולם. ותירץ, שכח האדם נמשך בזרעו עד בן בנו, שבני בנים הרי הם כבנים, וכן מצינו באבימלך שאמר ליצחק (בראשית כו כג) 'אם תשקור לי ולניני ולנכדי' ולא יותר, ולכן כשביקש גבריאל להציל את אברהם נחשב לו שביקש להציל שלשה צדיקים, אברהם עצמו ויצחק ויעקב שעתידים להיוולד ממנו, ולכן פרע לו ה' בהצלת שלשה צדיקים[קצג]. אבל **בעיון יעקב** (ד"ה תניא) כתב, שזכה גבריאל בשכר כפול ומכופל [ולא הוקשה לו כנ"ל].

מדוע בשעה שהפיל נמרוד את אברהם לכבשן האש לא עמד יורקמו שר הברד להצילו

בשעה שהפיל נבוכדנצר וכו' עמד יורקמו וכו'. לפי דברי הגמרא כאן שבשעה שהפיל נבוכדנצר הרשע את חנניה מישאל ועזריה לכבשן האש עמד יורקמו שר הברד לפני הקב"ה ורצה לרדת לצנן את הכבשן ולהצילם, הקשו **האחרונים**, מדוע לא עמד יורקמו להציל את אברהם כשהפילו נמרוד לתוך כבשן האש. על קושיא זו מצינו כמה תירוצים:

א. המהרש"א (מ"ח ד"ה אמר גבריאל) כתב, שאפשר ששר הברד ידע שהצלת אברהם לא תהיה אלא ע"י הקב"ה, מטעם שאמר הקב"ה לגבריאל אני יחיד בעולמי והוא יחיד בעולמו, וכמו שנאמר (יחזקאל לג כד) 'אחד היה אברהם'[קצד].

ב. בישרש יעקב (מנולעפיה, סי' נט ד"ה ונמ"ע) תירץ בשם **אהבת עולם**, שבימי נמרוד השביעו את שרי מעלה, והשביעו את יורקמו שהוא שר של מים, ולא העלו

קפט. באבות דרבי נתן (פ"ג ד"ה מחהו פ"ג) אמרו 'כקול מים רבים זה גבריאל'. ופירש באהבת חסד (סס ד"ה זה גבריאל) שרבי נתן בא לרבות, שאף שגבריאל הוא שר של אש [היפך המים], קולו כקול מים רבים, כי גבריאל חציו אש וחציו מים, כפי שדרשו בפסיקתא (דלק כהנא, פיסקא ו ד"ה ויהי ביום הלוח), אפילו מלאך עצמו [גבריאל] חציו אש וחציו מים והוא עושה שלום בם. הרי שיש לגבריאל את שני הכוחות אש ומים. **קצ. ולפי** זה יישב עוד כמה קושיות, קושיית האחרונים איך ביקש יורקמו להציל חנניה מישאל ועזריה הרי כבר הבטיח הקב"ה לגבריאל [ראה להלן בענין 'לכאורה הטעם שאין ליורקמו להציל הוא מפני הבטחת הקב"ה לגבריאל'], יש לומר שסבר יורקמו שההבטחה קיימת רק בזמן שגבריאל היה בתפקיד של מים, מה שאין כן עכשיו שיורקמו זכה בתפקיד המים זכה גם בהצלתם. והשיב לו גבריאל שלא כן היתה כוונת הקב"ה, אלא אדרבה ידע הקב"ה שיהיה גבריאל שר של אש ויעשה נס בתוך נס. וכן ביאר לפי זה מה השבח המיוחד ששיבח גבריאל לקב"ה שקיים הבטחתו, כי היה מקום לומר שלא הובטח לו אלא כל זמן שיהיה בתפקידו הראשון. **קצא. וכעין** זה ביאר בנתן פריו (ד"ה והוא), שהביא דברי המדרש (ב"ר מב ח) שאברהם נקרא 'אברהם העברי' משום שכל העולם כולו מעבר אחד והוא מעבר אחר. והכוונה שהיו כולם טועים אחר עבודה זרה, והוא היה יחיד באמונתו בקל אחד. **קצב. כתב** בספר חסידים (תוס' תקנ), מצינו (נרלמים רפה ג יג) במלאכים שנדחו ממחיצתם מהפיכת סדום עד שחלם יעקב והנה סולם מוצב ארצה, וכן שהלקו לאליהו על שהגיד על רבי חייא ובניו (ב"מ פה:), וכן שהלקו לגבריאל על ענין ירושלים (יומא עז.), ושהלקו למיטטרון על ענין 'אחר' (מגיה טו.). והוסיף, שכמו שיש גהינם למטה כך יש למעלה נהר דינור שבו דן הקב"ה את העליונים. ואותו נהר דינור נופל על ראש רשעים בגהינם. **קצג. ואם** תאמר שהיה די בהצלת צדיק אחד, שכלולה בה הצלת בנו ונכדו, אין זו קושיא, כי חנניה מישאל ועזריה היו סריסים שאינם ראויים להוליד. הבן יהוידע שם. **קצד. בבן** יהוידע (ד"ה אמר יורקמו) הקשה על תירוץ המהרש"א, איך יתכן שיורקמו ידע וגבריאל לא ידע. ותירץ שגם גבריאל ידע, אך היה סבור שאף על פי כן עדיף שתהיה הצלת אברהם על ידו, מפני שיש בכך קידוש ה' יותר, לעשות דבר פלא כל כך ששר האש יצנן את הכבשן, אבל לשר הברד לא היתה טענה זו. ואף על פי שטענת גבריאל היתה נכונה, רצה הקב"ה להציל את אברהם בעצמו מרוב אהבתו אותו, אבל בזכות טענת גבריאל לפאר שמו יתברך זכה לעשות כך בהצלת חנניה מישאל ועזריה.

על דעתם להשביע גם את גבריאל כי סברו שהוא שר של אש ואין חשש שיכבה.

ג. **בפתח עינים** (ד"ה ותרן) ביאר, שיורקמו הסתפק אם ראוי יותר ששר האש יציל את אברהם כדי להגדיל הנס, או שמא מקפיד הקב"ה שמלאך של דין לא יעשה רחמים ולכן ראוי שיורקמו יציל, ומספק לא אמר כלום [אבל גבריאל סבר שאין קפידא ולכן עדיף להרבות הנס].

ד. באופן אחר תירץ בפתח עינים (שם), שיורקמו סבר שלא ראוי להציל כלל את אברהם אבינו, מפני שעשה שלא כדין במה שמסר את נפשו לישרף, שאין בן נח מצווה על קידוש ה', ועוד שאין מצוה להתגרות ברשעים שיהרגוהו [אבל גבריאל אע"פ ששונה אברהם מכל אדם, שהוא פרסם אלקותו יתברך. והסכים הקב"ה עם גבריאל ואמר נאה ליחיד שיציל את היחיד].

ה. **החתם סופר** (ד"ה יורקמו) תירץ, שבהצלת אברהם שלא היתה אלא כיבוי אש, ידע יורקמו שעדיף שתהיה על ידי גבריאל, שזהו נס גדול יותר ששר מכבה אש, אבל בהצלת חנניה משאל ועזריה שהיה נס נוסף שנשרפו המשליכים אותם שעמדו מחוץ לכבשן, אם כן יהיה נס גדול אם תהיה הצלתם על ידי שר הברד, שדרכו לכבות ועכשיו ישרוף העומדים מחוץ. ואף על פי כן השיב לו גבריאל שאין גבורתו של הקב"ה בכך, והכוונה שאילו תהיה ההצלה על ידי שר הברד אז הצלת הצדיקים לא תהיה עיקר הנס, כי הברד בטבעו מכבה אש, אלא עיקר הנס יהיה שריפת הגוים, ואין גבורתו של הקב"ה להזכיר שמו על הרעה כי אם על הטובה שהיא הצלת הצדיקים.

ו. **העיון יעקב** (ד"ה שנשמעה) תירץ, שיש לכל שר זמן מיוחד לשרת את פני המלך ולדבר עמו[קצה], ואותה שעה שהושלך אברהם לכבשן האש היתה השעה שגבריאל עומד לפני ה', ולא יכל יורקמו לדבר לפניו באותה שעה[קצו].

ז. **בשדה יצחק** (ד"ה ואמר) תירץ, שיורקמו היה בטוח שהוא השליח להציל את אברהם, שהרי הוא שר הברד שדרכו לצנן את האש, לכן לא אמר כלום והמתין שיאמר לו הקב"ה ללכת, אלא שגבריאל קפץ וביקש להציל כדי שיגדל הנס[קצז].

ח. **בלשמוע בלמודים** (ד"ה ואמר) תירץ, שלפי מהות ומדרגת הצדיק ראוי שתהיה הצלתו מידה כנגד מידה. אברהם אבינו שהיה צדיק בעצמותו [גם מבלי השוואתו לעומת אחרים], כמו שנאמר (נחמיה ט ח) 'ומצאת את לבבו נאמן לפניך', ידע יורקמו שתהיה הצלתו 'עצמית' כלומר שינצל מן האש על ידי האש עצמה, ולכן לא ביקש להצילו על ידי תכונת הברד ההפכית, אבל לגבי חנניה משאל ועזריה חשב יורקמו שאין מעלתם אלא לעומת זולתם, כי בתחילת תשובתם לנבוכדנצר אמרו שאלקים יכול להצילם, משמע שלולי הצלתם היו ח"ו משתחוים לצלם, אלא שהם נחשבים צדיקים לעומת הפכם שהם הרשעים שאכן השתחוו, ולכן מן הראוי שתהיה הצלתם 'הפכית' כלומר הצלה מאש על ידי ברד. אבל לבסוף ניצחו גבריאל על פי מה שאמרו לנבוכדנצר בסוף תשובתם, שאף אם אלקינו לא יצילנו לא נשתחוה לצלם, הרי שהיו צדיקים בעצמותם, וראוי שאף הצלתם תהיה 'עצמית'.

מדוע לא ניתן שכר ליורקמו כמו לגבריאל

שם. הקשה **בעיון יעקב** (ד"ה עמד), מדוע לא נתן הקב"ה שכר ליורקמו על שביקש להציל את חנניה מישאל ועזריה, כמו שנתן לגבריאל שביקש להציל את אברהם. על קושיא זו מצינו שני תירוצים. בעיון יעקב (שם) תירץ, שלא היה בדברי יורקמו חידוש, שזהו שימושו של ברד לכבות את האש, ולא מגיע לו שכר על כך, מה שאין כן בגבריאל שביקש לצנן את האש ולעשות היפך טבעו. **בבן יהוידע** (ד"ה ולמימי) תירץ, שגבריאל לא ביקש להציל על מנת לקבל שכר, כי ידע שאין למלאכים שכר על מעשיהם[קצח], מה שאין כן יורקמו שראה שקיבל גבריאל שכר, יש לתלות שביקש להציל על מנת לקבל פרס, ולכן לא קיבל שכר אף שבאמת כוונתו לא היתה לשם שכר.

כלי זעמו של הקב"ה לא נמסרו לשליח חוץ מן הברד שנמסר ליורקמו

שם. מבואר בגמרא שהברד מופקד ביד שר ממונה, יורקמו שמו[קצט]. והקשו **התוספות בתענית** (ג. ד"ה ויסמע), הרי הברד הוא אחד מכלי זעמו של הקב"ה, ונאמר (ירמיה נ כה) 'פתח ה' את אוצרו ויוצא את כלי זעמו', משמע שכלי זעמו של הקב"ה לא נמסרו לשליח חוץ מן הברד, אבל של ברד נמסר לשליח, כמבואר כאן.

המהרש"א (מענית ג. מ"ח ד"ה שנאמר) תמה על הנחת התוספות שהברד הוא מכלי זעמו של הקב"ה, והרי מוכח בגמרא כאן שיורקמו שר של ברד בא לטובה, להציל את הצדיקים, ולא לזעם. **ובפרי האדמה** (מוספת הניקודים ד"ה מקבת מענית) כתב, שאפשר שזו כוונת התוספות, שכיון שברד פעמים בא לטובה לכן נמסר לשליח.

מה המעלה בנס בתוך נס

אמר לו גבריאל אין גבורתו של הקב"ה בכך וכו'. בשם משמואל (סוכות תרע"ח ד"ה נמד"ר) שאל על דברי גבריאל 'אין גבורתו של הקב"ה בכך', וכי כל הנסים שאינם נס בתוך נס אין בהם שבח וגבורה להקב"ה, ומה יתרון לנס בתוך נס מנס אחד לבדו, הרי המשנה את הטבע באופן זה יכול לשנות באופן אחר, והאומר לאש שבכבשן שלא תדלוק יכול לומר שתקדיח מבחוץ. וביאר (שם ד"ה וגרמה), שטענת גבריאל היתה שלא די להראות שהקב"ה יכול להתגבר על הטבע ולבטלו, שמזה רואים רק שיש לקב"ה כוח יותר מהטבע, וכעין שני אנשים נלחמים שהגיבור יותר מתגבר על השני אבל גם השני גיבור רק חלש מהראשון, ואולם כבודו של הקב"ה הוא להראות שאין עוד מלבדו, וכל הנבראים נמצאים רק מאמיתת המצאו, עד שאין הטבע יכול לפעול כלל נגד רצון ה', מפני שאין לו מציאות בלעדי רצונו יתברך כלל, ומה שכוח טבעי פועל הוא רק מחמת כי כך היה רצון ה' שעל ידי צמצומים רבים יפעל לפי טבעו, ומרוב הצמצום אין הכוח הטבעי מרגיש רצון ה'. וזה שאמר גבריאל, הכל יודעין שהמים מכבים את האש, ולא יוודע מזה רק שיש כוח לקב"ה לבטל את הטבע, אבל אני שר של אש כשארד לתוך האש תשוב האש לשרשה ואז יתבטלו הצמצומים בשיעור מסוים עד שתרגיש האש מעצמה רצון ה' ולא יהיה ביכולתה לעשות דבר נגד רצונו יתברך, כי אין לה מציאות כלל רק רצון ה' ואינה יכולה לבעור כלל בצדיקים הללו, אלא תקדיח מבחוץ[קא].

לכאורה הטעם שאין ליורקמו להציל הוא מפני הבטחת הקב"ה לגבריאל

שם. מבואר בגמרא שגבריאל השיב ליורקמו שעדיף שתהיה הצלת חנניה מישאל ועזריה על ידו, שזהו נס גדול יותר. **האחרונים** הקשו שתי קושיות, מדוע לא השיב גבריאל ליורקמו תשובה אחרת, שכבר הבטיחו הקב"ה כשהופל אברהם לכבשן האש, שיזכה גבריאל להציל שלשה מבני בניו, כמבואר לעיל בסמוך. ועוד, איך ביקש יורקמו עצמו להציל את חנניה מישאל ועזריה, והלא דבר זה כבר הובטח לגבריאל. על קושיות אלו מצינו כמה תירוצים:

א. **המהרש"א** (מ"ח ד"ה מי שם) כתב, שאכן היה יכול גבריאל להשיב תשובה אחרת[קב]. וצריך לומר שיורקמו לא ידע שהבטיח הקב"ה לגבריאל כן, שאילו היה יודע לא היה מבקש להציל את חנניה מישאל ועזריה.

ב. **בישרש יעקב** (חנוכה, סי' נט ד"ה ר"ח) הביא בשם האהבת עולם, שמה שאמר הקב"ה לגבריאל אצל אברהם 'תזכה' ותציל הכוונה שתזכה בויכוח עם יורקמו, ולכן אמר גבריאל שהוא מבקש לעשות נס בתוך נס להראות גדולת השי"ת, ובזה ניצח את יורקמו, כי יורקמו פתח בכבוד בשר ודם שאמר 'ואציל את הצדיק', ולכך גבריאל שפתח בכבוד קונו זכה ואמר לו הקב"ה רד.

ג. **בבן יהוידע** (ד"ה נרמז) תירץ, שמה שהבטיח הקב"ה לגבריאל אין זו תשובה מספקת לשר הברד, שהרי כשהבטיח הקב"ה לגבריאל לא הבטיחו בפירוש על חנניה מישאל ועזריה, ועדיין יוכל יורקמו לטעון לגבריאל המתן עד שיקיים לך הקב"ה הבטחתו בשלשה צדיקים אחרים.

ד. באופן אחר תירץ בבן יהוידע (שם), שאף שידע יורקמו הבטחת הקב"ה לגבריאל, מכל מקום טען שראוי שישמש כל אחד במשמרתו, שר הברד יקרר מבפנים ושר האש יחמם מבחוץ, ועל ידי שניהם יתקלס הבורא.

גבריאל שר של אש

אני שר של אש. מבואר בגמרא כאן שגבריאל הוא שר של אש, וכן מבואר ביומא (עז.), שגבריאל הוא המכונה בנבואת יחזקאל (י ג) 'האיש לבוש הבדים', שאמר לו הקב"ה לזרוק גחלי אש על ירושלים לשורפה. וכן מצינו

קצה. ולכן דקדקו בגמרא לומר 'בשעה שהפיל' וכו', שזו היתה השעה שגבריאל עומד לפני ה'. העיון יעקב (שם). והטעים הנהגה זו, משום שמלכותא דרקיעא כעין מלכותא דארעא. והביא ראיה על ענין זה מדברי הגמרא בחולין (פט:), שאמר המלאך ליעקב מיום שנבראתי לא הגיע זמני לומר שירה עד עכשיו. **קצו. ובזה** יישב (שם) קושיא נוספת, מדוע בהצלת חנניה מישאל ועזריה דיבר יורקמו תחילה לפני גבריאל, מפני שהיתה זו שעתו של יורקמו. **קצז. אמנם** לאחר שראה יורקמו בהצלת אברהם שגבריאל קפץ, לכן בהצלת חנניה מישאל ועזריה לא המתין עד שיאמר לו הקב"ה אלא מיד עמד וביקש להצילם. ואף שידע שהקב"ה הבטיח לגבריאל, מכל מקום לא ידע אם על חנניה וחבריו הבטיחו או על צדיקים אחרים. ולכן גם גבריאל לא השיבו מכח ההבטחה, כי גם הוא לא ידע על אלו צדיקים ניתנה ההבטחה. שדה יצחק שם. **קצח. ואין** שכר אלא לאדם, שגופו החומרי מתנגד לעבודת ה'. הבן יהוידע שם. וראה לעיל [בענין 'האם יש למלאך שכר ועונש'] ביאור הבן יהוידע מדוע קיבל גבריאל שכר. **קצט. יש** לציין שבזוהר (הסמטוט כרך ו נרפ"ט דף רסג. סי' ל ספר הנהיר) דרשו על הפסוק (מיכה כה ג) 'עושה שלום במרומיו', מלמד שמיכאל שר ימינו של הקב"ה מים וברד, וגבריאל שר שמאלו אש [ושר שלום ביניהם מכריע]. הרי ששר הברד הוא מיכאל שר ימינו של הקב"ה. **ו. בתוספות** (שם) הקשו מפסוק זה על דברי רבי יוחנן (תענית ג.) שמנה שלשה מפתחות שלא נמסרו לשליח, ולא אמר שמפתח של זעם אף הוא לא נמסר לשליח. ותירצו, שלא מנה רבי יוחנן אלא מפתחות של טובה, ולכן לא מנה מפתח של זעם עמהם. **וא. ובדרך** זו פירש (שם) מאמר הכתוב (ישעיה מג ג) בנבואה לעתיד לבוא 'כי תעבור במים אתך אני ובנהרות לא ישטפוך כי תלך במו אש לא תכוה ולהבה לא תבער בך', כלומר שלעתיד יתגלה כבוד ה' עד שגם הטבע ירגיש רצון ה', ולכן המים לא ישטפו והאש לא תכוה ולהבה לא תבער כלל, כל שהוא נגד רצון ה'. **וב. נראה** שכוונת המהרש"א, שכיון שתשובת גבריאל היתה טובה ומספקת לא נצרך לומר תשובה אחרת.

במדרש (דב"ר ה יג), שדרשו את הפסוק (יהוש ה ג) 'עושה שלום במרומיו', מיכאל כולו שלג וגבריאל כולו אש ועומדים זה אצל זה ואינם מזיקים זה את זה[יג].

כיוון הרגלים בתפלה כדי להדמות למלאך שפועל היפך טבעו לכבוד ה'

ארד ואקרר וכו'. מבואר בגמרא שהמלאך גבריאל הציל את חנניה מישאל ועזריה על ידי שקירר חום הכבשן, אף שזה היפך טבעו, שהוא שר של אש. וכתב **בבית אלהים** (סער התפלה פ"ו ד"ה וגם כי), שהמלאכים משפיעים על דברים הפכיים במאמרו יתברך, כמו שאמר רבי בון בירושלמי (ר"ה פ"ג ה"ד) המלאך חציו אש וחציו מים, כלומר שפועל לפעמים דברים הפכיים ברצון הבורא יתברך. וכמו שעולה מדברי הגמרא כאן, שאף שטבעה של גבריאל אינה אלא על האש, עם כל זה יש לו כוח לצנן כדי לעשות נס בתוך נס לכבוד ה', שפועל שני הפכים ברגע אחד, ושני ההפכים לכוונה אחת, להצלת הצדיק ולהיפרע מן הרשע המיצר לו. ובזה ביאר טעם כיוון הרגלים בתפילת הלחש, כדי להדמות למלאכים שנאמר בהם (יחזקאל א ז) 'ורגליהם רגל ישרה', ועומק הענין, שהאדם נשמתו חצובה מתחת כסא הכבוד וראוי לו שיהיו רוב מעשיו לעבודת ה', אבל אין כבוד ה' כל כך שהצדיק יעבוד אותו מצד נשמתו לבד, אלא כשמשתתף עמו יצר הרע שהוא היפך הנשמה, והוא מתגבר וכובש את יצרו על ידי יצרו הטוב הנמשך מנשמתו. ולכן צריך לכוין רגליו בתפלתו, להורות שאף שיש לו ימין ושמאל שהם יצר הטוב ויצר הרע, הרי הוא מכוונם יחד לעבודתו יתברך, כמו המלאך שפועל לפעמים היפך שררתו וטבעו לכבוד ה'.

מדוע לגבי אברהם אמר גבריאל 'ארד' ולגבי חנניה מישאל ועזריה אמר 'אלך'

שם. העיר **בלשמוע בלמודים** (ד"ה אמר גבריאל) על שינוי לשונו של גבריאל, מדוע לגבי אברהם אמר 'ארד' ולגבי חנניה מישאל ועזריה אמר 'אלך'. וביאר, שבמקום שנמצא גבריאל שהוא שר של אש שם מתרבה האש, ולכן כשרצה לקרר את הכבשן שהיה בו אברהם אמר 'ארד' לעומק הארץ, כדי שבהתרחקו מן הכבשן יתקרר הכבשן, מה שאין כן בהצלת חנניה מישאל ועזריה שהיה צורך לעשות שני דברים הפכיים, לצנן מבפנים ולהקדיח מבחוץ כדי לשרוף את העומדים שם, לכן אמר 'אלך' ואצא מתוך הכבשן החוצה, ועל ידי זה יצטנן הכבשן ויקדיח המקום שחוצה לו בהתקרבו אליו.

מדוע לגבי אברהם אמר גבריאל 'ואצנן' ולגבי חנניה מישאל ועזריה אמר 'ואקרר'

שם. העירו האחרונים[יד] על שינוי לשונו של גבריאל, מדוע לגבי הצלת אברהם אמר 'ואצנן' ולגבי חנניה מישאל ועזריה אמר 'ואקרר'. ומצינו בזה שני תירוצים. בפתח עינים (ד"ה ולכן לרבן גרס, שבמעשה אברהם אמר גבריאל 'ואצטנן' [בתוספת ט'], ובמעשה חנניה מישאל ועזריה אמר יורקמו 'ואצנן' [בלא ט'], וגבריאל אמר 'ואקרר'. וביאר, שכשהושלך אברהם לכבשן הסתפק יורקמו אם יחפוץ ה' להגדיל הנס כשתהיה ההצלה על ידי שר של אש, או שהקב"ה מקפיד שלא יעשה מלאך של דין שליחות של רחמים, ולכן לא אמר כלום. וגבריאל טען שאין קפידא בכך, וביקש לשנות תכונתו וטבעו בשעת ההצלה ולהיות מלאך של רחמים, ולכן אמר על עצמו 'ואצטנן'. אולם הקב"ה השיב לו שראוי שתהיה הצלת אברהם שלא על ידי שליח, ומזה הבינו המלאכים שהקב"ה מקפיד שלא ישנו המלאכים מתכונתם. ולכן בשעה שהושלכו חנניה מישאל ועזריה עמד יורקמו וביקש שתהיה ההצלה על ידו כפי טבעו ותכונתו, אמנם אז נתחכם גבריאל וטען טענה חדשה, שלא יתעסק בצינון כלל אלא 'יקרר' כלומר יתעסק רק באש כטבעו אלא שידחוף אותה החוצה וממילא ינצלו הצדיקים, והסכים עמו הקב"ה.

בבן יהוידע (ד"ה ומה שמכר) פירש, שלשון צינון משמעותה הפחתת חום אך לא ביטולו לגמרי, אלא שיהיה חום האש כחום מים פושרים, אבל לשון קירור משמעותה סילוק החום לגמרי עד שיתהפך טבע האש כטבע הברד. והטעם שאין לקרר האש לגמרי בהצלת אברהם, מפני שהרן אחי אברהם היה עומד שם לבוא בכבשן האש אחריו, וידע גבריאל ברוח הקודש שהרן לא ישרף, אך מפני שלא היה לבו שלם באמונתו יכנס החום במעיו וישרפם, ויצא חי מן הכבשן וימות על פני תרח אביו, ומשום כך היה צריך להשאיר קצת חמימות בכבשן.

קיח:

תכונת האש שהשתמש בה גבריאל

ואקדיח מבחוץ. מבואר בגמרא שגבריאל קירר את הכבשן מבפנים וחימם מבחוץ. ובברייתא ביומא (כט:) מבואר, שתכונת האש שהשתמש בה גבריאל היא 'אש דוחה אש'. ושנינו שם 'שש אשות הן, יש אוכלת ואינה שותה, יש שותה ואינה אוכלת, ויש אוכלת ושותה, ויש אוכלת לחין כיבשין, ויש אש דוחה אש, ויש אש אוכלת אש'. 'אוכלת ואינה שותה' זו אש [רגילה] שלנו, 'שותה ואינה אוכלת' זהו החום של חולי קדחת שצמאים למים ואינם חפצים לאכול[א], 'אוכלת ושותה' זו אש של אליהו שנאמר בה (מלכים ג' יח לח) 'ותפול אש ה' ותאכל את העולה ואת העצים וכו' ואת המים אשר בתעלה ליחכה', 'אוכלת לחין כיבשין' זו אש המערכה, 'אש דוחה אש' זו אש של גבריאל, ו'אש אוכלת אש' זו אש של השכינה, כמבואר בסנהדרין (לח:) שהיו מלאכים שאמרו לפני ה' שאין האדם כדאי להבראות, והושיט אצבעו ביניהם ושרפם, והם היו מלאכים של אש ונשרפו מאש השכינה.

האם עדיף למעט בנס או להגדילו

ואעשה נס בתוך נס. מבואר בגמרא, שעדיף שתהיה ההצלה על ידי נס גדול משתעשה על ידי נס קטן. **ובחידושי משנה** (ד"ה ומעתה) חילק בין נס הנעשה ליחיד שבזה עדיף למעט בנס כי הנעשה לו נס מנכים לו מזכויותיו, לבין נס של רבים שיש בו קידוש ה', וככל שהנס גדול מתקדש ה' יותר, כמו שנאמר (תהלים קכו ג) 'אז יאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה'.

הדגים אינם בעלי דיבור ואיך אמרו פסוק זה

ואמת ה' לעולם דגים שבים אמרוהו. רבי נתן אמר שהדגים שבים אמרו פסוק 'ואמת ה' לעולם'. **והעיר המהרש"א** (מ"ח ד"ה דגים), שהרי אין לדגים כח הדיבור, ואיך אמרו כן. וכמו"כ מצינו בפרק שירה שכל המינים הנבראים אומרים שירה, וגם שם יש להעיר, הרי כל בעלי החיים חוץ מאדם אינם מדברים, ואיך אומרים שירה. וביאר המהרש"א, שכל מין מהנבראים יש לו מלאך ושר מיוחד למעלה הממונה על אותו המין, ואפשר ששר הדגים הוא שאמר 'ואמת ה' לעולם'[ג], וכן השר של כל מין הוא האומר את השירה של אותו המין הכתובה בפרק שירה[ד].

אמנם בגבעת פנחס (ד"ה ונעתיקנו) תמה על קושיית המהרש"א, שהרי מצינו בכמה מקומות שבעלי חיים וצמחים אמרו שירה, כגון (שמות ט' ו יג) 'וישרנה הפרות', ואמרו בעבודה זרה (כד:) שהפרות אמרו שירה. וכן בחגיגה (יד:) מובא, שכשדרש רבי אליעזר במעשה מרכבה פתחו כל האילנות ואמרו שירה[ד].

מסוגייתנו למדים שלא לעשות דין שיצא ממנו חילול ה'

מלמד שהמרו ישראל באותה שעה וכו'. במראית העין (ד"ה דרש, נפס גבעות עולם) ביאר המשך הפסוקים, שלאחר הפסוק (תהלים קו ז) 'אבותינו במצרים לא השכילו נפלאותיך לא זכרו את רוב חסדיך וימרו על ים בים סוף' נאמר (שם קו ח) 'ויושיעם למען שמו להודיע את גבורתו', והיינו שעל מה שהמרו ולא האמינו בישועת ה' מדת הדין נותנת שח"ו יטבעו ישראל, אך לפי שהביא ה' מכות על המצרים במצרים כעונש על מה שעשו לישראל, ממילא אם יטבעו ישראל יהיה בזה חילול ה', שכל העולם יאמרו שהרי ה' יודע שהם רשעים ומדוע הביא מכות על המצרים בשבילם, ולכן נושעו ישראל כדי למנוע חילול ה', וזהו שנאמר אחר 'וימרו על ים בים סוף' 'ויושיעם למען שמו'. ולפי זה ביאר במראית העין מה שאמרו בגמרא 'מלמד', כלומר שאנו למדים מכאן הנהגה [לדיין], שכאשר יש דין שאם נעשהו יצא ממנו חילול ה', אין לעשותו, כדי למנוע חילול ה'.

האם חשבו ישראל שהקב"ה יעשה נס למצרים

כשם שאנו עולין מצד אחד כך מצריים עולים מצד אחר. התוספות בערכין (טו. ד"ה כשם) תמהו, איך היו ישראל באותו הדור כל כך קטני אמנה שסברו שיעשה הקב"ה נסים למצרים להעבירם מארצם לארץ ישראל. ותירצו, שישראל לא עברו את הים לרוחבו מצד לצד לעבר ארץ ישראל, אלא הלכו בתוך הים בצורת חצי גורן עגולה מצד אחד של המדבר לצד אחר[ה], ואמרו ישראל, כשם שאנו עולים מצד זה ויצאנו שוב למדבר, כך מצרים עולים מצד אחר וירדפו אחרינו דרך המדבר וישיגונו, כי היו סבורים שלא יעברו המצריים בים אלא יבאו מצד אחר.

הטעם שחשבו ישראל שאף המצרים יעלו מן הים

שם. בבן יהוידע (ד"ה כשם) ביאר מדוע חשבו ישראל שאף המצרים יעלו מן הים, שאמרו ישראל, כשם שאנו עולים מן הצרה בטענה שהשיב הקב"ה אין

רג. הנוסחא הישנה במדרש היתה להיפך, וראה במתנות כהונה (במדרש שם ד"ה מיכאל) שהגיה והפך הגירסא כמו שלפנינו מכח כמה ראיות. אך טרח ליישב הגירסא הישנה על פי הסוד. הפרישה (מו"ק פ' ו אות טו) כתב [כגירסא הישנה] שמיכאל שר של אש וגבריאל שר של מים. ותמה עליו ביפה ללב (מו"ק פ' ו סק"ח), שהרי בגמרא כאן מבואר שגבריאל הוא שר של אש, וכן בתיקוני הזוהר (תיקון ע ד"ה ריפא) מפורש, 'מיכאל איהו מיא ואיהו ממונה על ימא וכו', גבריאל ממונה על אשא'.

רד. פתח עינים (ד"ה אמר גבריאל) ובן יהוידע (ד"ה ומה שמכר). **א. רש"י** שם (ד"ה דמולין). **ב. בגבעת** פנחס (ד"ה פמ"ם) הקשה על תירוץ המהרש"א, איך יתכן שמלאך ושר יאמר את הפסוק 'ואמת ה' לעולם' שמוזכר בו שם ה' אחר תיבה אחת, והרי אמרו בחולין (לט:) שאין מלאכי השרת מזכירים את השם אלא אחר שלש תיבות, דהיינו 'קדוש קדוש קדוש ה''. אמנם כתב (שם), שאף על דברי הגמרא שגבריאל אמר פסוק זה יש להקשות כן. **ג. וכעין** תירוץ המהרש"א מצינו בתוספות בעבודה זרה (יז. ד"ה עד) ובחולין (ו. ד"ה שמכר). **ד. וכתב** שאין לפרש שם ששר שלהם אמר שירה, שאם כן מה החידוש בכך. **ה. וביארו** בתוספות שם, שקריעת ים סוף לא נצרכה כדי שיוכלו

אני דן שוגג כמזיד, כך מצרים עולים מצרת הטביעה באותה טענה, שהיו שוגגים בדבר רדיפתם אחר ישראל. וזאת משני טעמים: א. המצרים חשבו שהליכת ישראל לארצם ובריחתם ממצרים אינה ברצון ה', כי הוא אמר שילכו לחוג לו במדבר דרך שלשת ימים ולא שיצאו ממצרים לגמרי. ב. המצרים חשבו שלקיחת ישראל את ממונם אינה ברצון ה', כי הוא ציוה רק שישאילום ולא שיקחו לגמרי את הממון לעצמם, ולכן חשבו שמותר להם לרדוף אחר ישראל, ומכיון שהם שוגגים יעלו אף הם מן הים.

אה"ח 19/06/2018

אמנם הקשה, הלא בתוך בקיעת הים שהלכו בה ישראל ביבשה נכנסו גם המצרים, וכאשר משה נטה את ידו שבו המים על המצריים במקום שהיו, דהיינו חצי הבקיעה, וחצי הבקיעה שהיו בו ישראל נשאר יבש, וראו ישראל את טביעת מצרים, ואיך חשבו שיעלו מצד אחר. ותירץ, שישראל ראו רק את חלק המצרים הקרוב אליהם, וחשבו שרק עליהם שבו המים כדי להפסיק בין ישראל ובין מצרים שלא יוכלו לרדוף אחריהם, אבל אין חפץ ה' להטביע את כולם, ואותם הרחוקים מהם שלא שבו עליהם המים, יחזרו לאחוריהם ויעלו ממקום שנכנסו.

דרך הים לפלוט דבר מת

פלוט אותן ליבשה. מדברי הגמרא משמע, שלא פלט הים את המצרים ליבשה אלא כדי להראות לישראל שמתו, אבל לולי זה לא היה פולט אותם. וכן בסמוך שנתווכח הים עם הקב"ה ולא רצה לפולטם, משמע שלא היה פולטם בלא ציווי ה'. והקשה **בחידושי ריב"ש** (ד"ה אמר) ממעשה המובא בבבא בתרא (עג:) בדג גדול שמת ודחוהו המים ונפלט לשפת הים, ופירש **רשב"ם** (שם ד"ה ומדחיוהו) שכן דרך הים שאינו סובל דבר מת, הרי שדרך הים תמיד לפלוט את המתים. ותירץ, שדרך הים לפלוט דבר מת אחר זמן אם לא אכלוהו הדגים, אך אין דרכו לפלוט מיד, וכאן ציוהו הקב"ה ופלטם מידי.

לכאורה היה הים עריך לפלוט את המצרים כדי שיזכו לקבורה

שם. מבואר בגמרא שהקב"ה אמר לים לפלוט את המצרים ליבשה רק מחמת חששם של ישראל, שמא יעלו המצרים מצד אחר וירדפו אחריהם. והקשה **בערך ש"י** (ערכים ד"ה פלוט), שלכאורה דברי הגמרא כאן סותרים למה שכתב **הרשב"ם** (שם), שהמצרים זכו לקבורה בזכות שאמרו [כשהיו בתוך הים] (שמות יד כה) 'כי ה' נלחם להם במצרים', שלפי זה היה לים לפלוט אותם אף בלא חששם של ישראל. ותירץ, שלולי חוסר האמונה של ישראל לא היתה למצרים זכות להקבר, שאף שאמרו את האמת שה' נלחם לישראל, לא היה בכך חידוש משום שהיה זה נס גלוי שאי אפשר להכחישו, ורק בגלל שהיו ישראל קטני אמנה וחששו שאף מצרים יעלו מן הים, וזאת מפני שתלו את קריעת ים סוף בטבע, הרי בזה נתגדלה זכות מצרים שהאמינו שה' נלחם בהם ולא בדרך הטבע, ובזכות זה זכו לקבורה. ונמצא שאכן לולי חששם של ישראל לא היה הים צריך לפולטם[ז].

ביאור טענת שרו של ים

כלום יש עבד שנותן לו רבו מתנה וחוזר ונוטל ממנו. המהרש"א (פ"פ ד"ה שמעון) העיר, שטענת שרו של ים אינה נכונה מצד הדין, שהרי מה שקנה עבד קנה רבו, וממילא כשהרב נתן לעבדו מתנה, היא נשארת של הרב. וגם אין הרב חייב במזונות עבדו, ויכול לומר לו 'עשה עמי ואיני זנך', וממילא מה שנתן לו מאכל לדגים אין זו אלא מתנת חינם. ומצינו שני ביאורים בזה:

א. **המהרש"א** (שם) ביאר, שאכן טענת שר של ים אינה מצד הדין אלא מצד דרך ארץ, שמזונות אשר הרב נתנם כבר לעבדו אין מן הדרך שחוזר ונוטל ממנו.

ב. **באור החיים** (שמות טו יג ד"ה נוטית) ביאר, שטענת שרו של ים היתה על דרך מה שאמרו חז"ל (תענית כה.) שמשמים נותנים מתנה אולם לא נוטלים אותה בחזרה, ואכן לא אמר 'וכי יש אדון שנותן מתנה וחוזר ונוטלה' כי זו אינה להכנס לארץ ישראל, שכשהוצרכו לכך סיבבו את ארץ אדום וארץ מואב שהן בדרומית של ארץ ישראל ומזרחית של ארץ מצרים, ולא נצרכו לקריעת ים סוף אלא כדי להנצל ממצרים שהיו אחריהם ומימינם ומשמאלם, ולא יכלו להנצל מהם אלא על ידי שנכנסו בים. **ו. ראה** להלן [בענין 'במדרש אמרו שהים לא רצה לקבל את המצריים'], פירוש האור החיים שיישב על פי דרכו קושיא זו. **ז. ובאופן** נוסף ביאר שם, שהקב"ה חפץ חסד ולא רצה שיהיה קטרוג על ישראל שהם קטני אמנה, ולכן עשה את קריעת ים סוף באופן שהיה מקום קצת לטעות ולתלותה בטבע, ועל ידי זה גדלה זכות מצרים, שהאמינו אף על פי שהיה מקום לטעות. **ח. באור החיים** (שמות טו יג ד"ה נוטית) הקשה על רש"י ורשב"ם מדברי המדרש (מהלים כג יז), שהיה הים זורקם ליבשה והיבשה לים, הים אומר ליבשה קבלי אוכלוסיך והיבשה אמרה לים קבל הרוגיך, ולפי רש"י ורשב"ם ששר של ים חפץ בבשר המצרים כפרנסה לדגים, מדוע הים לא רצה לקבלם כשזרקתן היבשה אליו. וכתב ליישב, שעבר זמן רב משעה שפלט הים את המצרים עד שהיבשה זרקה אותם בחזרה לים, וכבר היו סרוחים ולא ראויים למאכל הדגים. אך כתב שלא מסתבר לומר כך, כי מן הסתם לא יתעכב ה' לומר ליבשה לקוברם, מדין 'לא תלין', וגם אין צורך בדבר לעכב קלונם על פני האדמה בלא קבורה. והנה כתב הרשב"ם (ד"ה פלוט) שהמצרים שטבעו בים ופלט אותם ליבשה ניתנו לקבורה שם בזכות שאמרו (שמות יד כה) 'כי ה' נלחם להם במצרים', וביאר בלשמוע בלמודים (ד"ה פלוט), שכוונת רשב"ם ליישב [כעין קושיית האור החיים] מדוע לא הוחזרו המצריים לים אחר שישראל ראו אותם, טענה, שאכן יש אדונים החוזרים בהם והדין עמם משום שיד עבד כיד רבו, אלא אמר שאין עבד מעבדי ה' שנתן לו רבו מתנה וחזר ונטלה.

מדוע המצרים נחשבים מתנה לים

שם. מבואר בגמרא שהמצרים המתים נחשבים מתנה לשרו של ים, ורצה שישארו בתוכו. ובטעם הדבר מצינו כמה פירושים:

א. **רש"י** (ד"ה שנתן) **והרשב"ם** (ד"ה שנותן) פירשו, שבשרם של המצרים הוא מזון ופרנסה לדגי הים[ח].

ב. **באור החיים** (שמות טו יג ד"ה נוטית) פירש, שהיו לים בזה שתי תועליות אחרות. והקדים את דברי המכילתא (לדברי שמעון בר יוחאי יד ג), שישראל ראו את המצרים על שפת הים כשהם מתים ואינם מתים, שהיתה בהם עדיין קצת חיות, וביאר האור החיים, שאחר שהמצרים טבעו בים ועדיין לא מתו לגמרי, אמר ה' לים לפלוט אותם חיים [לשמח את ישראל, שיכירו המצרים את ישראל ותכסם בושה], והים טען כי חפץ הוא לגמור המצוה להעניש את מכעיסי ה' שתיגמר יציאת נפשם בים ולא ביבשה, ורצה זאת משום שכל שרי מעלה וכל ברואי מעלה ומטה חפצים וחושקים לעשות מצות ה', כי הם אביונים בדבר מפני שאין להם מצוות. והוסיף עוד טעם בטענת הים, שהיה חפץ שתיגמר מיתתם בים לקחת כל כחות החיוניות שהם הנפשות של המצרים, כי טבע נפשות הגוים לעמוד במקום מיתתם כנפשות הבהמות שנאמר בהן (קהלת ג כא) 'ורוח הבהמה היורדת היא למטה לארץ', וכאשר תצא נפשם בים יזכה בהם שר של ים [וכשאמר לו ה' לפולטם חיים אז תזכה הארץ בנפשותיהם].

במדרש אמרו שהים לא רצה לקבל את המצריים

שם. מבואר בגמרא, ששר של ים לא רצה לפלוט את המצרים ליבשה. ובמדרש (מהלים כג יז) אמרו, שהיה הים זורקם ליבשה והיבשה לים, הים אומר ליבשה קבלי אוכלוסיך והיבשה אמרה לים קבל הרוגיך. והקשו **בתוספות כ"י** (הו"ד בילקוטי ר"ג משכנזי ונקודת שיטות קמחי ד"ה כלום), שלכאורה דברי הגמרא והמדרש סותרים זה לזה. ובאור החיים (שמות טו יג ד"ה נוטית) גם הקשה כן, והוסיף, שכיון שבתחילה לא רצה הים לפולטם, אם כן אחר כך כשהחזירתם לו האדמה מדוע לא שמח לקבלם. ועוד, מדוע הוצרך ה' לפרוע לו ממחנה סיסרא, ו'הרי שלך לפניך', ויחזירם לו בעצמם ולא היה צריך ערב'. ומצינו בזה כמה ביאורים:

א. **בתוספות כ"י** (שם) תירץ, שלאחר שהבטיח הקב"ה לשר של ים לתת לו אחד ומחצה שבהם וגם המציא לו ערב לשלם זאת, נתרצה בכך ולא היה לו חפץ במצרים.

ב. **באור החיים** (שם) ביאר, שלא היה לשר של ים חפץ בגופם של המצרים [שלא כפירוש רש"י והרשב"ם שהיה לשר של ים צורך בבשרם כפרנסה לדגים], אלא חפץ היה שתיגמר יציאת נפשם בים ולא ביבשה[יא]. ולפי זה מיושב מדוע אחר שיצאה נפש המצרים ונגמרה מיתתם בארץ ולא בים שוב לא רצה שר של ים לקבלם, שהרי אין לו תועלת עוד בגופם המת.

מדוע אין בפרעון אחד ומחצה שבהן משום ריבית

אתן לך אחד ומחצה שבהן. באדרת אליהו (ד"ה אמר) הקשה, איך לווה הקב"ה שש מאות רכב והתחייב לפרוע תשע מאות [אחד ומחצה שבהן], הלא לכאורה יש בזה איסור ריבית, ומצינו שהקב"ה שומר את התורה כדי שילמדו ממנו[יב]. ומצינו כמה תירוצים על כך:

א. **בפתח עינים** (ד"ה ויט להעיר) תירץ על פי **המהרש"א** [הו"ד לעיל] שתביעת שר של ים לא היתה מצד הדין, כי הרי מה שקנה עבד קנה רבו ולא היה הקב"ה מחויב לו כלום, אלא תבע ממדת דרך ארץ, וממילא לא היתה כאן הלוואה ולא שייך כאן איסור ריבית.

ב. **באדרת אליהו** (שם) תירץ, שרכב פרעה היה משונה משאר רכב, שבנוהג שבעולם כל רכב רתום לשני סוסים, אבל רכבי פרעה כל אחד מהם היה רתום לשלשה סוסים, ונמצא מנין סוסי פרעה אלף ושמונה מאות, וכן מנין סוסי

שהרי טעם הציווי לים לפולטם ליבשה היתה רק כדי שיראו אותם מתים, ועל זה תירץ הרשב"ם שהיתה להם זכות להקבר מפני שאמרו 'כי ה' נלחם להם במצרים'. אמנם אין זה מיישב את קושיית האור החיים מן המדרש, מדוע הים עצמו לא רצה לקבלם. וראה בענין הבא תירוץ מתוספות כ"י. **ט. המשך** דברי המדרש הם, שאמרה היבשה לים, ומה אם לא קבלתי אלא דמו של הבל יחידי, קללני הקב"ה ואמר (בראשית ג יז) 'ארורה האדמה בעבורך', אם אני פותחת פי ובולעת את כל האוכלוסין האלו על אחת כמה וכמה, באותה שעה נשבע לה הקב"ה שאינו מעמידה לדין, שנאמר (שמות טו יג) 'נטית ימינך תבלעמו ארץ'. **י. באור החיים** הוסיף להקשות, הלא עינינו רואות כי אין הים סובל בתוכו אדם ובהמה אלא פולטם ליבשה, ואף העיד שזכור לו שפעמים שטבעו בני אדם בים והשליכם ליבשה, מהם ביום ההוא ומהם אחר יום או יומים, ואיך אמרו בגמרא שהיה הים חפץ שהמצריים ישארו אצלו. וראה לעיל בענין 'דרך הים לפלוט דבר מת'. אמנם לפי פירושו [בסמוך, והובא גם בענין הקודם] מיושבת גם קושיא זו, שאכן רצה הים רק שתיגמר יציאת נפשם בתוכו, ואחר כך היה משליך את גופם ליבשה כדרכו. **יא. וראה** עוד בביאור האור החיים בענין הקודם. **יב. ודרשו** זאת חז"ל (סוכה ג.) מן הפסוק (ישעיה סו ח) 'כי אני ה' אוהב משפט שונא גזל בעולה', משל למלך בשר ודם שהיה עובר על בית המכס, אמר לעבדיו תנו מכס למוכסים, אמרו לו והלא כל המכס כולו שלך הוא, אמר להם ממני ילמדו כל עוברי דרכים ולא יבריחו עצמם מן המכס, אף הקדוש ברוך הוא אמר, ממני ילמדו בני ויבריחו עצמם מן הגזל.

סיסרא, וממילא גם המשא שעל הרכב היה שוה בשניהם [שמכיון שמנין הסוסים שוה, גם כמות המשא שהם מושכים שוה]יג.

וכי חשוד הקב"ה שלא יפרע אם לא יתבענו

יש עבד שתובע את רבו. בערך ש"י (ד"ה ממן) הקשה, וכי ח"ו חשוד הקב"ה שלא יפרע אם לא יתבע. ומצינו על כך כמה תירוצים:

א. בערך ש"י (שם) הביא מכאן ראיה למה שחידש **השלטי הגבורים** (ב"ק קיט. מות"מ, הו"ד בס"ך חו"מ סי' לג סק"ג) שהמלוה את חבירו ואינו תובע הלואתו, אין הלוה חייב לשלם לו מאליו. והטעם, שכיון שאינו תובעו, הרי זה מוכיח שבמתנה ביקש לתת לויד.

ב. עוד תירץ בערך ש"י, שכיון שעבד שנתן לו רבו מתנה לא קנה, כנפסק **בשולחן ערוך** (יו"ד סי' רסז סכ"ג), הרי שאף שהבטיח הקב"ה לשר של ים לא נתחייב בכך, ולכן הוצרך לערבטו.

ג. בעין אליהו (ד"ה ורק) ביאר, שכיון שהפרעון תלוי בכך שחיל סיסרא יחטאו ויענשו, והכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, לכן שר של ים חשש שמא לא יחטאו וממילא לא יענשו, ולא תוכל להתקיים הבטחת ה', וכעין מה שכתב **הרמב"ם** (יסודי התורה פ"י ה"ד) שאם אמר הנביא דברי פורענות ולא עמדו דבריו אין בזה הכחשה לנבואתו, שהקב"ה ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה, ואפשר שעשו תשובה ונסלח להם כאנשי נינוה, או שתלה להם כחזקיה. ולכן הוצרך ה' להעמיד לו ערב שודאי משתעבד עבור ההנאה שסמכו על נאמנותו, ואם כן גם ה' לא ישנה הבטחתו ויבטל בחירתם כדי שלא יגיע נזק לערב.

ד. בנתן פריו (ד"ה ממכ) ביאר, שכביכול שר של ים הקשה, איך יתכן שהקב"ה יבטיח שיתן לו את חיל סיסרא, והרי זה כאילו הקב"ה מכריח אותם לחטוא ולהענש כדי שיהיה מהם פרעון לשר של ים, והרי זה סותר את בחירתם החופשית, ומכיון שחטאם אינו בבחירתם מדוע יענשו עליו. ועל טענה זו השיבו הקב"ה 'נחל קישון יהא לי ערב', כלומר כאילו אין חוב זה מוטל על הקב"ה שהוא יודע עתידות אלא על נחל קישון שהוא אחד הנבראים שאינם יודעים העתידות, אלא כשיחטאו חיל סיסרא בבחירתם החופשית אז יפרע מהם[טז].

מה התועלת בערבות הרי אין תובעים את הערב תחילה

אמר לו נחל קישון יהא לי ערב. מבואר בגמרא ששר של ים לא הסתפק בהבטחת הקב"ה שיתן לו בעתיד מפני שלא יוכל לתבוע את קיום ההבטחה [שהרי אין עבד תובע את רבו], ופייסו הקב"ה בערבות של נחל קישון, כי מעתה יוכל שר של ים לתבוע מן הערב. והוקשה **למהרש"א** (מ"ל ד"ה מ"ל), הרי לפי הדין תובעים את הלוה תחילה, ואין לתבוע סתם ערב [שאינו 'קבלן'] לפני הלוה, ואם כן מה הרויח שר של ים. ומצינו על כך כמה תירוצים:

א. המהרש"א (שם) תירץ, שכיון שנחל קישון נכנס בערבות מפני שאין עבד תובע את רבו, הרי שכל סיבת הערבות היא כדי שיוכל המלוה לתובעו תחילה, ובאופן כזה נעשה ערב קבלן שתובעים אותו תחילהיז.

ב. בפתח עינים (ד"ה ויש להעיר) תירץ [קרוב לתירוץ המהרש"א] על פי תשובת **הרשב"א** (שו"ת, מ"מ סי' מלף ג)יח, שמה שאמרו אין נפרעין מן הערב תחלה, כל זה דווקא כשהלוה והערב שניהם מתחייבים, אבל כשהלוה לא התחייב ורק הערב נתחייב, בודאי נפרעים מן הערב. ולפי זה מיושבת קושיית המהרש"א, שכיון שהקב"ה לא נתחייב, שהרי מה שקנה עבד קנה רבו, ורק הערב נתחייב, בודאי ניתן לתבוע מן הערב תחילה.

מדוע נחל קישון כן יוכל לתבוע את רבו

שם. צריך ביאור מדוע נחל קישון לא חשש להיות ערב בעד הקב"ה, ולכאורה כשם ששר של ים הוא עבד ה' ואין עבד תובע את רבו, כך נחל קישון הוא עבד ה' ואיך יתבע את רבו. וביאר **באדרת אליהו** (ד"ה ים, ד"ה נחל), שכוונת שר של ים היתה, שאין דרך ארץ שעבד יתבע את רבו מתנה שלא היה חייב ליתנה לו מתחילה, אבל נחל קישון לאחר שיפרע את חובו של הקב"ה מפני שהתחייב בעדו ונעשה לו ערב, ודאי יוכל לחזור ולתבוע את הלוה אף על פי שהוא עבדו, ואין בזה חסרון דרך ארץ, כיון שהלוה מחויב בדין לפרוע לערב [שפרע עבורו].

איך ירדו הכוכבים לדעת האומר כל העולם תחת כוכב אחד עומד

מן שמים נלחמו הכוכבים. מבואר בגמרא, שהקב"ה הוריד את הכוכבים להלחם בחיל סיסרא. והקשו **בתוספות** (ד"ה מן), לדעת האומר (לעיל נד.) שכל העולם כולו עומד תחת כוכב אחד, איך ירדו כמה כוכבים, הלא מאחד מהם נתמלא העולם. ומצינו על כך כמה תירוצים:

א. בתוספות תירצו, שרק הכוכבים הקבועים בגלגל המזלות הם גדולים כל כך [והם לא ירדו], אבל שאר הכוכבים קטנים הם.

ב. בתוספות כ"י (הו"ד בלקוטי ר"ב משכמי ובקונטרס שיטות קמאי ד"ה מן) תירצו, שמה שאמרו שגודל כוכב אחד כגודל העולם כולו, דהיינו מהלך חמש מאות שנה, זו היא מדת גובהו של הכוכב, אבל קטן הוא ברוחבו, ומדת הכוכבים הקטנה הנראית לעינינו היא מדת רוחבם, וכך ירדו ונלחמו.

נחל קישון נשפך לים הגדול ואיך השלים ערבונו לים סוף

מיד גרפם נחל קישון והשליכן לים. בכפתור ופרח (פ"ז ד"ה ולדרוס) כתב שנחל קישון יורד מדרום הר תבור, והולך ממערב למזרח עד שנשפך בירדן, ונמצא שמימי הקישון מתערבים במימי הירדן ומגיעים לבסוף לים הגדוליט. והקשה על דבריו מן המבואר בגמרא כאן שנחל קישון נעשה ערב לים, ואותו מעשה שפלט הים חיל פרעה ליבשה היה בים סוף, ואם נחל קישון ערב לים סוף, איך השלים ערבונו כשגרף את חיל סיסרא לים הגדול, שהוא ים אחר. ותירץ, שכל הימים אב אחד לכולם, שהוא ים אוקיינוס שעליו יסד הקב"ה את עולמו, ולכן כל הימים ערבים זה לזה.

מדוע נקרא נחל קדומים ולא נחל ערב

מאי נחל קדומים נחל שנעשה ערב מקדם. מבואר בגמרא, שנחל קישון נקרא 'נחל קדומים' על שם שנעשה ערב מקדם[כ]. והעיר **בבן יהוידע** (ד"ה מאי), שלכאורה היה נכון יותר לקרותו 'נחל ערב' או 'ערבים' או 'ערבות'. ומצינו בזה כמה ביאורים:

א. בבן יהוידע ביאר על פי **המהרש"אכא**, שכיון שנחל קישון נכנס בערבות מפני שאין עבד תובע את רבו, הרי שכל סיבת הערבות היא כדי שיוכל המלוה לתובעו תחילה, ובאופן כזה נעשה ערב קבלן שתובעים אותו תחילה, ולפי זה נאה לו השם 'נחל קדומים', על שם שקיבל עליו שיקדימו לתובעו תחילה.

ב. בנחלת יהושע (ד"ה נמל) ביאר על פי הגמרא בבבא בתרא (קעו:), שמי שנעשה ערב אחר מתן מעות ההלואה אינו משתעבד [בלא קנין], ולפי זה פירש שנקרא 'נחל קדומים' על שם שנעשה ערב מקדם, כלומר לפני שהים פלט את המצרים, והרי זה כקודם מתן מעות, ולכן נשתעבד ונתחייב לקיים ערבותו.

מדוע הדגים אמרו 'ואמת ה' לעולם' ולא שרו של ים

פתחו דגים של ים ואמרו ואמת ה' לעולם. בשדה יצחק (ד"ה נמצמה) הקשה, שלכאורה היה לשר של ים לומר 'ואמת ה' לעולם', שהרי הוא התווכח מתחילה ולא רצה לפלוט את המצרים עד שהבטיחו הקב"ה שיתן לו אחד ומחצה שבהם, ועכשיו שקיים לו הבטחתו היה לו להודות, כשם שגבריאל שהוא מלאך אמר 'ואמת ה' לעולם' לאחר שקיים לו הקב"ה הבטחתו. ותירץ, שמי שנהנה מן הטובה עליו להודות עליה, ולכן גבריאל שהוא עצמו זכה להציל שלשה מבני בניו של אברהם הודה בעצמו, אבל שר של ים אין לו הנאה בזה, אלא מפני שהוא שר של ים הוצרך ללמד זכות על פרנסת הדגים. אבל הדגים שיש להם הנאה אמרו 'ואמת ה' לעולם'.

יג. **צ"ע** לפי זה, מה הרבותא שאמר לו הקב"ה 'אחד ומחצה שבהן'. וראה לעיל בסמוך [בענין 'ביאור טענת שר של ים'] פירושו של האור החיים, שהמתנה לים לא היתה פרנסת הדגים אלא מצות איבוד הרשעים, ולפירושו אין בכך ענין ריבית כלל. יד. **אמנם** הקשה בערך ש"י על תירוץ זה, שכיון שמדובר כאן בעבד שאינו תובע רק מטעם שאין עבד תובע את רבו, אם כן אין הוכחה שמחל לו, וחזרה הקושיא למקומה. טו. **ומוכח** מכאן כדעת האומר [רבינו ירוחם (מדס ומוה נמיב ט"ו ח"ת, הו"ד בגרמ"ת מו"מ סי' קכט ס"ה)] שמי שאמר לתת מתנה לחבירו לאחר זמן והעמיד לו ערב, הרי זה נחשב כערב בשעת מתן מעות ומשתעבד. ערך ש"י (שם). טז. **כך** כתב הרמב"ם (תשובה פ"ה ה"ה), 'שמא תאמר והלא הקב"ה יודע כל מה שיהיה, וקודם שיהיה ידע שזה יהיה צדיק או רשע או לא ידע, אם ידע שהוא יהיה צדיק אי אפשר שלא יהיה צדיק, ואם תאמר שידע שיהיה צדיק ואפשר שיהיה רשע הרי לא ידע הדבר על בוריו. דע שתשובת שאלה זו ארוכה מארץ מדה וכו', אבל צריך אתה לידע ולהבין שהקב"ה אינו יודע מדעה שהיא חוץ ממנו כבני אדם שהם ודעתם שנים, אלא הוא יתעלה שמו ודעתו אחד. ואין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בוריו. וכשם שאין כח באדם להשיג ולמצוא אמיתת הבורא, שנאמר (שמות לג כ) 'כי לא יראני האדם וחי', אין כח באדם להשיג ולמצוא דעתו של הבורא, וכיון שכן, אין בנו כח לידע היאך ידע הקב"ה כל הברואים והמעשים, אבל נדע בלא ספק שמעשה האדם ביד האדם ואין הקב"ה מושכו ולא גוזר עליו לעשות כך, ומפני זה נאמר בנבואה שדנים את האדם על מעשיו אם טוב ואם רע'. הרי מבואר ברמב"ם שאף שאין אנו יכולים להבין דבר זה, מכל מקום אנו מאמינים שידיעת ה' אינה מכריחה את הבחירה. וביאר בנתן פריו (שם), שכדי ללמד דבר זה מסר הקב"ה חובת הפרעון לערב, כלומר אף שהקב"ה התחייב מקדם לתת לים את חיל סיסרא על סמך ידיעתו שיחטאו בעתיד, עם כל זה אין הוא מכריח אותם לבחור ברע, אלא כאילו יש כאן שני דברים נפרדים, שהקב"ה יודע ונחל קישון מעניש. יז. **וראה** להלן [בענין 'מדוע נקרא נחל קדומים ולא נחל ערב'], שביאר הבן יהוידע את שם הנחל לפי דברי המהרש"א הללו. יח. **כך** הם דברי הרשב"א (שם), ראובן השאיל חפץ לשמעון על מנת שאם לא יחזירנו לו ליום פלוני שיהא החפץ של שמעון וישלם לו כך וכך, ולוי נעשה ערב בקנין שישלם לראובן הדמים שפסק לו שמעון אם לא יחזיר את החפץ לאותו זמן שקצב, ועבר הזמן ולא החזירו, פסק הרשב"א ששמעון פטור מלשלם ומחזיר את החפץ, שהתחייבותו אינה אלא אסמכתא, אבל הערב חייב שהרי חייב עצמו בקנין, ונוטל את החפץ ומשלם דמיו. וטעמו כמבואר. יט. **שהרי** אמרו בברייתא (נמוקים שם.) ירדן יוצא ממערת פמייס, ומהלך בימה של סיבכי ובימה של טבריא ובימה של סדום, ונופל לים הגדול. כ. **והרש"ש** (ד"ה מפי) הוסיף ביאור, שאותיות 'ים' שבתיבת 'קדומים' נדרשות כאילו כתוב בתיבה נפרדת 'ים', כלומר שנחל קישון נעשה ערב לים בזמן קדום. כא. **ראה** שיטתו לעיל בענין 'מה התועלת בערבות הרי אין תובעים את הערב תחילה'.

אהח 19/06/2018

כיצד נדרש כל המזמור לפי הדרשה שהדגים אמרו 'ואמת ה' לעולם'

שם. המהרש"א (חי"ל ד"ה פמחו) ביאר כיצד נדרש כל המזמור (תהלים קיז) [לפי הדרשה שהדגים אמרו את סיומו 'ואמת ה' לעולם'], שבתחילה נאמר (שם פסוק א) 'הללו את ה' כל גוים' על נסי קריעת ים סוף שהתפרסמו בכל הגוים, כי באותה שעה נבקעו כל המים שבעולם ואפילו המים שבתוך הכלים, אחר כך נאמר 'שבחוהו כל האומים' על מלחמת סיסרא שהיתה מפורסמת בכל האומות, שראו שהכוכבים ממסילותם נלחמו, ואחר כך נאמר (שם פסוק ב) 'כי גבר עלינו חסדו', שנסים הללו נעשו בחסד ה' על ישראל. ובסיום כל אותם נסים כאשר קיבלו הדגים את מתנתם שהובטחה, אמרו 'ואמת ה' לעולם'.

מי נקרא 'כנסת ישראל'

אמרה כנסת ישראל וכו'. מצינו שני פירושים מי נקרא 'כנסת ישראל'. **רשב"ם** (ד"ה אמרה) פירש שכך נקראו הזקנים והחשובים שבישראל, אבל **בבן יהוידע ובאדרת אליהו** (ד"ה אמרה) פירשו, שכנסת ישראל היא השכינה[כב]. והוסיף בבן יהוידע, שאור השכינה היה שורה על ישראל בבית המקדש, ואחר שחטאו ישראל נסתלק אור השכינה מבית המקדש וחנה בכותל המערבי, כמו שאמרו חז"ל (שמו"ר ג ג) לעולם אין השכינה זזה מכותל המערבי, ואותו אור השכינה הוא שאמר לפני הקב"ה 'שמוני בניך', כלומר ישראל, 'כחולדה זו הדרה בעיקרי בתים', והכוונה לכותל המערבי שבו דרה השכינה בגלות, תחת אשר היתה שרויה מקדם בבית המקדש.

ביאור הדימוי של כנסת ישראל לחולדה

שמוני בניך כחולדה זו הדרה בעיקרי בתים. מצינו כמה פירושים בדימוי של כנסת ישראל לחולדה, כדלהלן:

א. רש"י ורשב"ם (ד"ה שמוני) פירשו, שזאת מרוב חטאתם בגלות. וכתב **המהרש"א** (חי"ל ד"ה שמוני), שלפי זה יתפרש הדימוי לחולדה לענין שפלות וגריעות. ופירש **הריא"ף** (על עין יעקב, ד"ה מ"ד מוסיפין), שכנסת ישראל בגלות אינה יכולה ללכת בגלוי, ובזה היא דומה לחולדה שדרה בעיקרי בתים[כג].

ב. בחידושי המאירי (ד"ה כחולדה) פירש, שכנסת ישראל נשתקעה בעוונותיה, ונקבעה בגלות כחולדה שדרה בעיקרי בתים, שאין אדם יכול להזיזה משם.

ג. המהרש"א (שם) פירש את הדימוי לחולדה לענין מעלה ושבח, שכשם שהחולדה דרה בעיקרי בתים והיא מכוסה ונסתרת, כך הם כנסת ישראל בגלות[כד].

ד. החתם סופר (ד"ה שמוני) פירש, כי מצרים היא קליפת חמור שהוא טמא, ולעומת זאת כנסת ישראל נמשלה ליונה שהיא טהורה, ובעת התגברות הקדושה בדין הוא שיפלו המצרים כיון שהם מקליפת חמור. אכן כל שביבשה טמא ובים טהור, וכן להיפך, ואם כן חמור הים טהור ויונת הים טמאה, ולכן רדפו מצרים אחריהם בים, כי אמרו שם אנחנו טהורים וישראל טמאים. וקרע הקב"ה את הים ונעשה יבשה, והנה כל שיש בים יש ביבשה חוץ מחולדה שאין בים, ולפי זה כך יתפרשו דברי הגמרא כאן, 'שמוני בניך כחולדה' שאינה בים, כי בכל מקום שהם הולכים יבשה היא.

ה. בעין אליהו (ד"ה אמר רשב"ל) ביאר על פי הידוע שדרך החולדה לחפש בעיקרי הבית בנקיקים, ומנקה את הבית מהנחשים והעכברים ומכל מזיק, כך בני ישראל בגלות מבטלים מאומות העולם את דעותיהם הכוזבות, ועל ידיהם מתפרסמת בעולם האמונה בקל אחד[כה].

משא ומתן בדברי רש"י והרשב"ם

המהרש"א (שם) העיר על פירוש **רש"י** והרשב"ם שפירשו דימוי זה לגריעותא, שבסיום אותו פסוק (תהלים קיג ט) נאמר 'אם הבנים שמחה', ולדבריהם היה לו לומר 'תוגה'[כו]. ומצינו כמה תירוצים על קושיא זו:

א. בראש משביר (ד"ה שמוני) פירש את הפסוק כך, שכנסת ישראל שהיא היום בגלות בבחינת 'עקרת הבית', לעתיד לבוא תהיה 'אם הבנים שמחה'.

ב. בשדה יצחק (ד"ה אמרה) פירש [להיפך], שבתחילה הייתי אם הבנים שמחה, ועכשיו מרוב חטאות, בניך שמוני כחולדה שדרה בעיקרי בתים.

ג. בעין יוסף (ד"ה מוסיפין) פירש שדברי פסוק זה קשורים עם מה שנאמר מקודם (פסוק ז) 'מקימי מעפר דל מאשפות ירים אביון', כלומר מה שהייתי עד עתה בעפר ובאשפות, הרי זה משום 'מושיבי עקרת הבית', ששמוני בניך מרוב חטאותם כחולדה שדרה בעיקרי בתים, אבל עכשיו שהקב"ה 'מקימי מעפר דל', נעשיתי 'אם הבנים שמחה'.

ד. באופן אחר פירש **בעין יוסף** (שם), שענין השפלות עצמה שנעשיתי כחולדה שדרה בעקרי בתים הוא שהרימני ועשאני 'אם הבנים שמחה', שעל ידי שהייתי בשפל הגלות נתעוררתי לשוב למוטב.

משמעות לשון 'אהבתי'

אהבתי וכו' אימת אני אהובה לפניך וכו'. במשמעות לשון 'אהבתי' לפי דרשת רבא, מצינו כמה פירושים:

א. הרשב"ם (ד"ה אמרה) פירש, שתיבת 'אהבתי' נדרשת במשמעות 'אהבת אותי', כמו 'אהבתני'.

ב. ביפה תלמוד (ד"ה דרש) הביא דברי **המצודת דוד** (תהלים קטז ו) שסירס המקרא כאילו כתוב אהבתי [את] ה' כי ישמע את קולי ואת תחנוני, ואם כן מן הדין עלי לאוהבו. ולפי זה פירש היפה תלמוד את דרשת רבא, שאמרה כנסת ישראל, מאחר ואני אוהבת את ה' ששמע קול תחנוני, אז גם אני אהובה לפניו, כמו שנאמר (משלי כז יט) 'כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם', ופירש **רש"י** (שם), 'כמים הללו' שהפנים שאתה מראה לתוכם הם מראים לך, 'כן לב האדם לאדם' חבירו, שלפי מה שאדם יודע שחבירו אוהבו כן הוא מראה לו פנים[כז].

ג. בנחלת נפתלי (קדש נפתלי ד"ה מהנמי) פירש, שתיבת 'אהבתי' הוא פועל. ואות א' שבתחילת התיבה נקראת בחול"ם, כמו אוהבתי, והכוונה היא שכנסת ישראל אומרת שהקב"ה אוהבה[כח].

הכרחים מלשון הפסוק לפרש כאילו כתוב 'אהבת אותי'

מצינו במפרשים כמה הכרחים מלשון הפסוק לפרש כפירוש **רשב"ם**, שכאילו כתוב 'אהבת אותי':

א. בגליון (הו"ד בלקוטי ר"ב מהכמי ובקובץ שיטות קמאי ד"ה מ"ד מהנמי) ביאר, שלפי פשוטו משמע שאמר דוד שהוא אוהב את ה' משום ששומע קול תחנוניו, אך אין לפרש כך, שהרי זה כעבד העובד על מנת לקבל פרס, ולכן פירשו אימתי אני אהובה לפניך[כט].

ב. המהרש"א (חי"ל ד"ה מ"ד מהנמי) ביאר שמשמע מן הלשון לדרוש כמו שדרש רבא, כי לפי המשמעות הפשוטה שעם ישראל רוצה ומבקש שישמע ה' את תפילתו לא היה ראוי לומר 'אהבתי' אלא 'בקשתי' או 'תאבתי', ומשום כך דרש רבא 'אהבתי' כמו אהובה אני.

ג. הריא"ף (על עין יעקב ד"ה מ"ד מהנמי) כתב הכרח לדרשת רבא, כי לשון 'אהבה' אינו נופל על פעולה, וכאן נאמר 'אהבתי כי ישמע ה'', והיה לו לומר 'חפצתי'. ועוד, שתיבת 'כי' לכאורה מיותרת, שהיה לו לומר 'אהבתי ישמע ה''. ומחמת קושיות אלו דרש רבא שהכוונה 'אימת אני אהובה', ו'כי' פירושו 'כאשר', כלומר כאשר ישמע ה' קול תחנוני.

ד. בענף יוסף ובראש משביר (ד"ה מ"ד מהנמי) ביארו, שלפי פשוטו של מקרא שהמתחנן אוהב שישמע ה' בקולו, אין בזה שום חידוש, ולכן דרשו חז"ל כאילו כתוב 'אהבתני'.

ה. בבינה לעתים (הו"ד בחידושי הגאונים שבעין יעקב ד"ה דרש) ביאר החילוק בין לשון 'חשק' ללשון 'אהבה', שלשון 'חשק' יפול על דבר שטרם הושג אשר משתוקקים וחפצים להשיגו, ואחר שהושג הדבר לא שייך בו לשון חשק אלא לשון 'אהבה', אמנם לא יפול לשון 'אהבה' על דבר שטרם הושג, ולפי זה אין לפרש 'אהבתי כי ישמע ה'' כמשמעות הפשוטה, שאמר דוד שחפצו ורצונו כי ישמע ה' תפילתו, שהרי משמע שחפצו עדיין לא הושג, ואם כן לא שייך כאן לשון אהבה אלא לשון חשק, וממה שנאמר לשון אהבה למדו להוציאו מפשוטו, ולפרש כמו 'אהבת אותי'.

ביאור הסימן שכנסת ישראל אהובה כשישמע ה' קול תחנוניה

אימת אני אהובה לפניך בזמן שתשמע קולי תחנוני. מבואר בגמרא שכנסת ישראל נתנה סימן לדעת אימתי היא אהובה לפני הקב"ה, וזאת בזמן שהוא שומע קול תחנוניהל. ומצינו בזה עשרה ביאורים:

כב. **ובבן** יהוידע כתב שפירוש הרשב"ם דחוק מאד, והוכרח רשב"ם לכותבו מפני שבימיו לא נגלה הזוהר הקדוש לכל אדם. אבל עתה שנגלית חכמת האמת, הרי מבואר שבשם 'כנסת ישראל' נקרא אור עליון שנחלק ובא מאותה ספירה שמשם נתהוו נשמות ישראל, שהיא ספירת מלכות דעולם האצילות. ולביאור הענין על פי הקבלה עיין שם ובאדרת אליהו (שם). וראה להלן בענין 'ענייני מספר שווקי רומי' את ביאור הנודע ביהודה מהי ה'שכינה', בהערה שם. כג. **וביארו** הריא"ף (שם) ובעץ יוסף (ד"ה מוסיפין), שלפי פשוטו 'מושיבי עקרת הבית אם הבנים שמחה' מדבר בשרה שהיתה עקרה, והשיב אותה ה' להיות אם הבנים שמחה, אך הוקשה לחז"ל על פירוש זה, שאם כן היה לו לומר 'עקרת הבית מושיבי אם הבנים שמחה', ומכאן למדו חז"ל לדרוש פסוק זה על כנסת ישראל, שהיתה מלפנים 'אם הבנים שמחה' בירושלים, ועתה 'מושיבי עקרת הבית', שהיא דומה לחולדה שדרה בעיקרי בתים ואינה יכולה ללכת בגלוי. כד. **המהרש"א** הביא סמך לפירושו מדברי הגמרא בחולין (כ:) בענין 'חלדה' הפוסלת בשחיטה, שכתוב שם כיצד היא חלדה, כחולדה הדרה בעיקרי בתים שהיא מכוסה, כך סכין השחיטה מכוסה. ובדברי תורה (מוקף ומעט מ"ד פרק קל) ביאר את כוונת המהרש"א, שהקב"ה משפיע לבניו בגלות בבחינת הסתר פנים, ואינו מראה התגלות כבוד מלכותו עלינו לעין כל. כה. **ראה** בענין הקודם את ביאור הבן יהוידע, ובדבריו מבואר גם הדימוי לחולדה. כו. **וכן** יש להקשות על המאירי שפירש לגריעותא. כז. **וכעין** זה פירש בענף יוסף (ד"ה מ"ד מהנמי). כח. **עיין** בנחלת נפתלי שם שהאריך בדקדוק הלשון. כט. **וכעין** זה פירש בעיון יעקב (ד"ה מימתי). ל. **ביאר** המהרש"א (מ"ח ד"ה מהנמי), ש'קול תחנוני' היא תפילה בדרך תחנונים. וכך אמרו באבות (פ"ב מ"ג), 'וכשאתה מתפלל אל תעש תפלתך קבע אלא רחמים ותחנונים לפני המקום ברוך הוא, שנאמר (יואל ב יג) 'כי חנון ורחום הוא ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה''.

א. בגליון (הו"ד בלקוטי ר"י מסכתי ובקונטרס שיטות קמאי ד"ה מהנמי) ביאר, ש'קול תחנוני' הוא דיבור בניגון תחנונים אך בהשמעת קול בעלמא בלי כוונת הלב, וכאשר הקב"ה שומע אפילו תפילה כזאת, ניכר בזה שכנסת ישראל אהובה לפניו.

ב. בחתם סופר (ד"ה מימתי) ביאר, לפי שאין הקב"ה עושה עוולה ח"ו אפילו לגוים, ואם מתקנים מעשיהם הקב"ה משלם שכרם ומיטיב להם ומצילם מאויביהם, וכשישראל חוטאים ח"ו אין הקב"ה מוותר להם אלא מאריך אפו וגובה חובתם, ואם כן במה יודע כי הקב"ה אוהב את ישראל [יותר משאר אומות]. אך הבדל זה יש ביניהם, שבשעה שאומות העולם עושים תשובה צריכים 'צום' 'קול' 'ממון' שהם תשובה תפילה וצדקה, אבל לישראל הקב"ה נושא פניו ובצעקה בלבד נענים, ככתוב (שמות ג מד) 'וישמע אלקים את נאקתם', וכן כתוב (ירמיה לא ח) 'בבכי יבואו ובתחנונים אובילם', אף על פי שאין בידם תורה ומצוות וזו רק מתנת חנם. וזה הוא פירוש דברי כנסת ישראל, 'אימת אני אהובה לפניך, בזמן שתשמע קול תחנוני' לבד אף בלא תורה ומצוות, ובזה ניכרת אהבתילא.

ג. יש מאחרונים[לב] שביארו, שאם הקב"ה ממלא הבקשה מיד הרי זה סימן כי לא ערב לפני ה' לשמוע קול המתפלל ולכן ממלא לו כל אשר חפץ כדי שלא יצטרך לדבר לפניו עוד, אבל אם ערב לפניו קולו של המתפלל אז ישמע ה' תפילתו ורק אחר כך ימלא בקשתו. וזה הוא שאמרה כנסת ישראל, רבש"ע, 'אימת אני אהובה לפניך, בזמן שתשמע קול תחנוני' ורק אחר כך תמלא בקשתי, ולא תשליכני מלפניך מידלג. ומצינו ענין זה בתענית (כה:), ששמואל הקטן גזר תענית וירדו להם גשמים כבר קודם הנץ החמה, וסברו העם לומר ששבחו של צבור הוא שנענו מיד, ואמר להם שמואל שהדבר דומה לעבד שמבקש פרס מרבו ואמר הרב תנו לו ואל אשמע קולולד.

ד. במאמר מרדכי (ד"ה מימתי) ביאר, שכאשר המתפלל מבקש בתחנונים [מלשון מתנת חינם], כלומר מתוך הכרה שלא מגיע לו בדין, אז הוא אהוב לפני הקב"ה [ומתנהג עמו במדת הרחמים]לה.

ה. במשיב נפש (ד"ה מאי לכתיב) ביאר את הפסוק בהקדים את דברי הגמרא בחולין (פט.), שדרשו מן הפסוק (דברים ז ז) 'לא מרובכם מכל העמים חשק ה' בכם', אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל חושקני בכם, שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה אתם ממעטין עצמכם לפני וכו', אבל עובדי כוכבים אינם כן וכו'. וזהו שאמרה כנסת ישראל, 'אימת אני אהובה' לפני ה', 'בזמן שתשמע קול תחנוני', כלומר שאנו מבקשים רק מתנת חינם מתוך הכרה שלא מגיע לנו בדין, הרי שאנו ממעטים עצמנו במדת הענוה, וזה הגורם שה' חושק בנו [ולא בעובדי כוכבים שאינם כן]לו.

ו. בנחלת יהושע (ד"ה מימתי) ביאר, שמדרגת האהבה הגדולה ביותר שאוהב הקב"ה היא שכביכול הצדיק מושל בו, שהקב"ה גוזר גזירה והצדיק מבטלהלז, וזהו שאמרה כנסת ישראל, 'אימת אני אהובה' במדרגה הגבוהה ביותר, 'בזמן שתשמע קול תחנוני'לח.

ז. בענף יוסף (ד"ה מ"ד מהנמי) ביאר בשם הגאולת ישראל, שיש אדם הצועק ומתפלל על כבוד שמו יתברך המחולל, מתי יתקדש, וזו היא תפילה מעולה, ויש תפילה נחותה על חיים ומזון בעולם הזה, ועל זה נאמר (ירמיה יג ח) 'נתנה עלי בקולה על כן שנאתיה', אבל בעת רצון כאשר הקב"ה אוהב את ישראל, שומע הוא גם תפילה כזאת. וזהו שאמרה כנסת ישראל, אימתי אדע כי אני אהובה לפניך, בזמן שתשמע קול תחנוני הפשוט אף שאין בו שום מעלה.

ביאור דבריה של כנסת ישראל 'לך אני ולי נאה להושיע'

אף על פי שדלה אני במצות לך אני ולי נאה להושיע. מבואר בגמרא שזכותם של ישראל להוושע אף על פי שדלים במצוות, משום ש'לך אני ולי נאה להושיע', ומצינו בזה כמה ביאורים:

א. הרשב"ם (ד"ה לי) פירש תיבות 'לי נאה להושיע', שנאה להושיע אותי יותר מכל האומות. וביאר **בילקוט המאירי** (ד"ה מימתי), שאף שמצד עצמם אין לישראל די זכויות ומצוות ומעשים טובים, מכל מקום בהשוואה למעשי האומות נאה להושיע את ישראל. ואת תיבות 'לך אני' פירש הרשב"ם, שהרי ישראל ייחדוך, וביארו **בעין יוסף ולב רחב** (ד"ה מע"פ), שדי בכך שאנו מייחדים אותך בקריאת שמע. 'ולי נאה להושיע' בזכות זה, כמבואר בסוטה (מב.) שאמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל, אפילו לא קיימתם אלא קריאת שמע שחרית וערבית אין אתם נמסרים בידם[לט].

ב. בפתח עינים (ד"ה לומי) ביאר, שצריך לכוין שני סוגי כוונות בקיום המצוות, האחת היא כוונה פשוטה לקיים מצות ה', והשניה היא לכוין הייחודים על פי הסוד, וגם לעשות המצוה בשלימות וביראה ואהבה ובשמחה רבה. ואמרה כנסת ישראל, אף על פי שדלה אני במצוות, כלומר שאף שהמצוות שישראל מקיימים הן דלות בכוונה, מכל מקום 'לך אני', כלומר שעל כל פנים אנו מכוונים הכוונה הפשוטה לשם מצות ה'.

ג. בלשמוע בלמודים (ד"ה מע"פ) ביאר, 'שדלה אני במצוות' הכוונה שעבור עצם מעשה המצוות על פי רוב לא מגיע שכר גדול, כגון מצות ציצית ומזוזה שאין בהן הוצאת ממון רב ולא טירחה מרובה, אך כשישראל עושים המצוה לשם שמים לעשות נחת רוח לבורא יתברך, אז הקב"ה מעריך השכר לפי גדלותו, וכשם שאין לו סוף וגבול, כך השכר על עשיית נחת רוח לפניו הוא בלי גבול ותכלית. וזהו שאמרה כנסת ישראל, 'לך אני' עושה את המצוות לנחת רוח לפניך, לכן 'לי נאה להושיע' בשכר גדול בלי גבולמ.

ד. בשער שמעון (הלו, דרוש ד) ביאר, 'לך אני', שישראל מחזיקים באמונה בקב"ה, 'ולי נאה להושיע', אין הכוונה נאה לישראל, אלא נאה לקב"ה להושיעם למען שמו הגדול אשר ישראל מאמינים בו, ובהושיעו אותם מתחזקת אמונתו יתברך בעולם, ובטלה אמונת עובדי האלילים.

ה. בעין אליהו (ד"ה דרש רנפ) ביאר, שאב שבנו חטא לו וכעס עליו וגרשו מביתו, אף על פי כן אם יראה שעל ידי זה עליל לצאת לתרבות רעה מיד יקרבנו וירחם עליו, משום שסוף סוף בנו הוא ואוהבו באמתמא. וזהו שאמרה כנסת ישראל, אף שדלה אני במצוות, מכל מקום 'לך אני', כלומר שאתה אבינו ואנו בניך, 'ולי נאה להושיע' אף בלא זכויות, כרחם אב על בנו.

ו. באשכול הסופר (ד"ה לומי) ביאר, שאם בני ישראל דלים מן המצוות הרי זה מחמת שיש עליהם עול מצוה לפרנס נשותיהם ובניהם ועל ידי זה מתרפים במלאכת הקודש לשמור המצוות, ועל עול הפרנסה נאמר 'לך אני', כי עושים צדקה בכל עת, ועל כן 'לי נאה להושיע'.

על אלו נסים יהללו הגוים

הללו את ה' כל גוים אגבורות ונפלאות דעביד בהדייהו וכו'. מצינו כמה פירושים על אלו גבורות ונפלאות יש לגוים להלל את ה'. **רש"י** (ד"ה מגבורות) פירש 'דחזיתו שעשה לי', כלומר על שראו את הנסים שעשה ה' לישראל, אבל **הרשב"ם** (ד"ה מגבורות) פירש 'דחזינן שעשה בעולם', היינו על כל הנסים שעושה בעולם. וקרוב לזה פירש **המהרש"א** (מ"ח ד"ה ה"ק הללו), שיש לגוים להלל את ה' על הגבורות והנפלאות שעשה ושנתפרסמו באומות, כמו במצרים ובמלחמת סיסראמב.

מדוע על הגוים להלל על גבורות ונפלאות שעשה ה' עמנו

שם. הגרי"ז [הו"ד **בדבר שמואל** (ד"ה כ"ם)] העיר, שלפי רש"י תירוץ הגמרא צריך ביאור, הלא הקשו בגמרא שעל הגבורות ונפלאות שעשה ה' לישראל על ישראל לשבח, ומדוע הגוים צריכים להלל על כך. ובתירוץ אמרו, שאכן על

נענש, מה שאין כן בדוד שאמר 'זכרני ה'', שלא ביקש אלא מצד מדת הרחמים. ועל פי זה ביאר כאן את דרשת רבא. **לו. עיין** שם שביאר באופן נוסף. **לז. בנחלת** יהושע יסד את דבריו ע"פ מה שאמרו במועד קטן (טז:), אמר אלקי ישראל אני מושל באדם, מי מושל בי, צדיק, שאני גוזר גזירה והוא מבטלה. ובמדרש (שמו"ר נג ה) אמרו, משל למלך שהיתה לו בת יחידה והיה מחבבה ביותר, והיה קורא אותה בתי, לא זז מחבבה עד שקראה אחותי ועד שקראה אמי, כך הקב"ה בתחלה קרא לישראל בת וכו', לא זז מחבבן עד שקראן אחותי וכו' לא זז מחבבן עד שקראן אמי. וביאר בנחלת יהושע (שם), שמה שקרא הקב"ה לישראל 'אמי' היא בחינה זו שכביכול שומע בקולה כבן לאמו, ומבואר במדרש, שכל זה מחמת גודל האהבה שאוהב הקב"ה לישראל. **לח. כשתפילה** מכונה 'קול' הרי זה רומז על כחה, שהיא כביכול מנצחת לגזירת הקב"ה, כמו שמצינו בירושלמי (תענית פ"ג ה"ל, לפי גירסת הרמב"ן שמות יג טז ד"ה ולפיכך) שדרשו מן הנאמר ביונה (ג ח) 'ויקראו אל אלהים בחזקה', מכאן אתה למד שתפילה צריכה קול, חציפא נצח. כלומר קול תקיף מנצח, והכוונה לכח תפילת הצדיק האהוב לפני ה', שהקב"ה גוזר גזירה והוא מבטלה. נחלת יהושע (שם). **לט. בנתן** פריו (ד"ה מהרה) פירש כוונת הרשב"ם, שאמרה כנסת ישראל, אף על פי שדלה אני במצוות מעשיות, מכל מקום 'לך אני' בלבי, כלומר שישראל בלבם הם קשורים לקב"ה, כעין שאמרו במדרש (שיהש"ר ה ג) 'אני ישנה' מן הצדקות, 'ולבי ער' לעשותן. **מ. והעמים** פירושו בדברי הרשב"ם 'שהרי ישראל ייחדוך', כלומר שאינם עושים המצוה לתועלת עצמם, אלא לאחדותך, לנחת רוח לך. **מא. ולכן** גאלנו ה' ממצרים אף שבני ישראל היו עובדי עבודה זרה כמו המצרים, משום שראה שאם לא יוציאם מיד ישקעו בטומאת מצרים. ובזה יבואר מדוע יגאלו ישראל בדור שכולו חייב. עין אליהו (שם). **מב. המהרש"א** (שם) העיר על רש"י, שלשון הגמרא שלפנינו 'דעביד בהדייהו' אינה משתמעת כפירושו, והיה צריך לומר 'דעביד בהדן'. אמנם בכתב יד (הו"ד בהגהות ויוניס פות ג) אין תיבת 'בהדייהו', ולפי זה מיושב.

אוצר החכמה 19/06/2018

הגוים להלל על הגבורות שעשה לישראל, ולכאורה הקושיא עדיין במקומה עומדת. ובביאור תירוץ הגמרא מצינו כמה ביאורים:

א. בעין יוסף (ד"ה מלמ) ביאר בהקדים את דברי חז"ל ביבמות (סג.), 'אפילו משפחות הדרות באדמה אין מתברכות אלא בשביל ישראל, אפילו ספינות הבאות מגליא לאספמיא אינן מתברכות אלא בשביל ישראל'. וכן אמרו בסוכה (מה:) ששבעים פרים שישראל מקריבים בחג הם כנגד שבעים אומות, כי בזכות קרבנות אלו ירדו גשמים בכל העולם וישבו האומות בשלוה[מג]. ולפי זה מובן שעל הגוים להלל את ה' על גבורות ונפלאות שעושה עם ישראל, שעל ידי זה יהיו להם גשמים ושלוה, בזכות הקרבנות שישראל מקריבים עבורם [וכל שכן ישראל שצריכים לשבח ולהלל 'כי גבר עלינו חסדו', כלומר שמקבלים הטובות מיד ה' בלי אמצעי].

ב. בפתח עינים (ד"ה מ"ה מלמ) ביאר על פי הידוע, שהרבה גזירות רעות חושבים הגוים לגזור על ישראל, וה' מפר עצתם במות השונא או במאורע שבא עליהם, וישראל לא יודעים מאומה, לא מדבר הגזירה ולא מביטולה, אבל המלך והשרים הגוים מבינים שמפני שחטאו ורדפו את ישראל עשה להם ה' ככה ומתבטלת הגזירה. וזהו שאמרו כאן 'הללו את ה' כל גוים', על גבורות ונפלאות שראיתם שעשה עמנו.

ג. ר"א יצחקי (הו"ד בפתח עינים ד"ה מ"ג שמעמי) ביאר בהקדים מעשה מהגמרא בתענית (יח:), 'כשבקש טוריינוס להרוג את לולינוס ופפוס אחיו בלודקיא אמר להם, אם מעמו של חנניה מישאל ועזריה אתם יבא אלקיכם ויציל אתכם מידי כדרך שהציל את חנניה מישאל ועזריה מיד נבוכדנצר, אמרו לו, חנניה מישאל ועזריה צדיקים גמורין היו וראויין היו ליעשות להם נס, ונבוכדנצר מלך הגון היה וראוי לעשות נס על ידו, אבל אותו רשע הדיוט הוא ואינו ראוי לעשות נס על ידו'. נמצא שכשהמלך גוזר גזירה על ישראל וניצולים ממנה על ידי נס, זה מורה שהמלך הגון וראוי לעשות נס על ידו. וזהו שנאמר 'הללו את ה' כל גוים', על גבורות ונפלאות שעושה ה' בהם להצילנו, כי בזה מתפרסמת הגינותם וחשיבותם, וכל שכן אנו שנסים אלו נעשו בעבורנו.

ד. החפץ חיים (הו"ד בממרגליות הש"ס ד"ה הללו) ביאר, שעל הגוים להלל את ה' על שלא הניח להם לעשות בנו כלה כחפצם, אף כאשר מניעת ה' מהם נעשית על ידי פורענות לגוים, כי אם היה מניחם לכלות בנו חמתם היה ענשם גדול יותר.

ה. בחידושי הגרי"ז (סס) ביאר, שיש 'ברכות ההודאה' הנאמרות בשביל קבלת טובה מן הקב"ה, כמו ברכת 'הגומל' ו'שעשה לי נס במקום הזה', ויש 'ברכות השבח' הנאמרות על גבורתו של הקב"ה [ברכות הראייה], כמו 'עושה מעשה בראשית' ו'שכוחו וגבורתו מלא עולם', שעל כל דבר שרואים בו גבורתו של הקב"ה עלינו לשבח ולברך. ואם היתה באה גאולת ישראל בלא נסים ונפלאות, אז היה עלינו לברך רק בשביל קבלת הטובה, והיתה הברכה שייכת רק לישראל ולא לאומות העולם, אבל כיון שיציאת מצרים היתה על ידי נסים וגבורות נפלאות וגלויות לעין כל, ממילא גם על אומות העולם מוטל לברך ברכת השבח על הנסים והגבורות שנעשה לעיניהם. וזהו ביאור דברי הגמרא כאן, שבתחילה הקשו שרק על ישראל מוטל לברך ברכת ההודאה על החסד שעשה ה' עמנו, אבל אומות העולם שלא קיבלו טובה מדוע עליהם להודות. ותירצו על פי הנאמר בפסוק כי 'גבר' עלינו 'חסדו', כלומר שבגאולת ישראל היו שני דברים, 'חסדו' הוא החסד שעשה ה' רק עם ישראל, אבל מלבד זאת 'גבר' עלינו חסדו, כלומר שהגאולה נעשתה בגבורות ונפלאות, ולכן הדין נותן שגם על אומות העולם לברך ברכת השבח בשביל הגבורות והנפלאות כדין ברכות הראייה, וכל שכן אנו שעלינו לשבח מחמת שתי הסיבות, גם על הגבורות והנפלאות וגם להודות על קבלת הטובה לקב"ה שגאלנו.

מנין שלא ירצה המשיח לקבל דורון ממצרים

כסבור אינו מקבל מהם וכו'. נאמר בתהלים (סח לג) 'יאתיו חשמנים מני מצרים' וגו', ופירש **רשב"ם** (ד"ה יאתיו) שיביאו דורונות למלך המשיח. אמנם רבי יוסי דרש שהמשיח בתחילה לא ירצה לקבל את הדורון ממצרים. וביאר **המהרש"א** (מ"ח ד"ה כסבור), שרבי יוסי דרש כן ממה שנאמר לפניו (שם פסוק ל) 'לך יובילו מלכים שי', אשר כלולים בזה המלכים בסתם, ואחר כך חזר ופרט את מצרים וכוש ורומי, ולכאורה קשה מדוע הוצרך הפסוק לפרט את שלשת אלה, מאחר והם כלולים ב'לך יובילו מלכים שי' שנאמר מקודם, אלא מכאן משמע שמאלו לא ירצה לקבל עד שיאמר לו הקב"ה לקבל מהם[מד].

הטעם שהמשיח סבור לא לקבל ממצרים וביאור סברת אכסניא

שם. לא נתבאר בגמרא מדוע יסבור המשיח שלא לקבל דורון ממצרים, אך מן הקל וחומר שנשאה כוש 'ומה הללו שנשתעבדו בהם כך' וכו', משמע שזה היה הטעם מתחילה שלא לקבל ממצרים מפני שנשתעבדו בישראל[מה]. ובנתן **פריו** (ד"ה עמידה) ביאר על פי מה שדרשו לקמן (קיט.) שבני ישראל עשו את מצרים כמצודה שאין בה דגן, והביא בשם **האריז"ל** שבצאת ישראל ממצרים הוציאו עמם כל חלקי הקדושה שהיו שם, ולפי זה מובנת סברת המשיח שסבר שלא ראוי לקבל דורון ממצרים, כיון שלא נשאר בה שום לחלוחית קדושה. אבל הקב"ה אמר לו שיקבל מהם משום שעשו אכסניא לישראל וכליהם שימשו את ישראל, והרי יש בהם רושם קדושה. וכעין שכתב **החתם סופר** (שו"ת, יו"ד סי' שלו) שגוף ישראל יש בו קדושה לאחר מותו, משום שהיה אכסניא לנשמה.

ביאור הקל וחומר שנשאה כוש

נשאה כוש קל וחומר בעצמה וכו'. המהרש"א (מ"ח ד"ה כסבור, ד"ה שדרה) העיר, שהקל וחומר שנשאה כוש ממצרים יש עליו פירכא, מה למצרים שקיבל מהם משום שאכסניא עשו לבניו[מו]. אמנם מצינו בזה כמה ביאורים:

א. בנתן פריו (ד"ה ומה) ביאר לפי דרכו [ראה בענין הקודם], שאמרה כוש, מה מצרים שנשתעבדו בישראל ואחר כך יצאו ברכוש גדול והוציאו משם כל חלקי הקדושה אף על פי כן קיבל מהם, אנו שלא נשתעבדנו בהם וממילא יש בתוכנו ניצוצות קדושה שצריך לגאול אותם מיד העכו"ם ולמוסרם למשיח לא כל שכן.

ב. בעין ישראל (ד"ה נשאה) ביאר את הקל וחומר שנשאה כוש, שהחשיבו לעצמם כאילו עשו טובה גדולה לישראל שלא עשו להם רעה, כעין שנאמר בעבדי אחשורוש, ששאלם (אסתר ו ג) 'מה נעשה יקר וגדולה למרדכי על זאת', והשיבו 'לא נעשה עמו דבר', כלומר זהו יקר וגדולה למרדכי היהודי שלא עשינו עמו דבר מטוב ועד רע.

בגמרא הפכו את סדר הפסוקים

נשאה מלכות [רומי] הרשעה וכו'. הקשה **הריא"ף** (על עין יעקב ד"ה נשאה), מדוע דרשו בגמרא את הפסוקים שלא כסדרם, שהרי כך סדרם בתהלים (פח ל-לג), 'מהיכלך על ירושלים לך יובילו מלכים שי, גער חית קנה עדת אבירים בעגלי עמים מתרפס ברצי כסף בזר עמים קרבות יחפצו, יאתיו חשמנים מני מצרים כוש תריץ ידיו לאלהים'. ולפי סדר זה משמע שהגערה במלכות רומי קדמה לדורון של מצרים וכוש, ומובן יותר מדוע מצרים תהיה סבורה שלא יקבל מהם, מפני שראו שלא קיבל מרומי על שנשתעבדה בישראל, ואף הם נשתעבדו בהם. ותירץ, שבכלל הפסוק הראשון 'לך יובילו מלכים שי' כלולים כל האומות וגם מצרים וכוש ורומי, שכולם הביאו דורון עוד לפני הגערה ברומי ולפני שאמר הקב"ה למשיח לקבל ממצרים וכוש, ובהכרח אין לדרוש כסדר הפסוקים ולפרש שסברו מצרים בשעת הבאתם שלא יקבל מהם מפני הגערה ברומי. אלא שאחר שהביאו אמר הקב"ה לגבריאל שיגער ברומי, וגם אמר לקבל הדורון ממצרים וכוש. והבינה הגמרא את קישור הדברים, שאחר שאמר לקבל ממצרים וכוש נשאה רומי קל וחומר שיקבל גם מה ששלחה היא, ואז אמר הקב"ה לגבריאל שיגער בהם. ושלא כסדר הפסוק.

מדוע אמר הקב"ה דווקא לגבריאל שיגער ברומי

אמר לו הקדוש ברוך הוא לגבריאל. מצינו כמה פירושים מדוע אמר הקב"ה דווקא לגבריאל שיגער ברומי:

א. המהרש"א (מ"ח ד"ה שדרה) נתן טעם לכך, שגבריאל היה הגורם לתחילת בניינה של רומי, כמבואר בשבת (נו:) ובסנהדרין (כא:), שבשעה שנשא שלמה את בת פרעה ירד גבריאל ונעץ קנה בים ועלה בו שירטון ועליו נבנה כרך גדול של רומי. ותחילת חורבנה יהיה על ידי הגערה המוזכרת כאן, כי גבריאל הוא שלוחו של מקום בכל מקום לעשות דין[מז].

ב. בבן יהוידע (ד"ה והמ - נפילתו הרמתון) ביאר על פי מה שהביא בשם **האר"י ז"ל**, שגאולת מצרים היתה במדת החסד וגאולה העתידה להיות מאדום היא במדת

מג. רש"י שם (ד"ה שבעים) פירש שהיו ישראל מקריבים שבעים פרים כנגד שבעים אומות, לכפר עליהם שירדו גשמים בכל העולם, לפי שנידונים בחג על המים. ובילקוט שמעוני (פנחס רמז תשפג) מובא שאמר רבי פינחס בר חמא, שבעים פרים שהיו ישראל מקריבים בחג כנגד שבעים אומות שישבו בשלוה. **מד. אמנם** בריא"ף (על עין יעקב, ד"ה מ"ד הללו) הבין שמצרים תהיה סבורה שאין המשיח מקבל מהם. ותמה, איך יתכן שמצרים תביא דורון על הספק, ואילו כוש לא תביא עד שתשא קל וחומר ממצרים. ותירץ, שבתחילה היה בדעת כוש להביא דורון למלך המשיח כמו כל המלכויות, אך לא היה בדעתה שיש בזה נחת רוח לקב"ה, אבל מאחר שראו שהקב"ה אמר למלך המשיח לקבל ממצרים, נשאו קל וחומר להביא לשם שמים בידים מלאות, וזהו שנאמר (שם פסוק לג) 'כוש תריץ ידיו לאלהים'. **מה. וכך** הבין הריא"ף (על עין יעקב ד"ה נשאה). **מו. אמנם** כתב המהרש"א (שם), שמצינו במקומות נוספים שנאמרו ק"ו שיש עליהם פירכא, כגון מה שאמר משה (שמות ו יב) 'הן בני ישראל לא שמעו אלי ואיך ישמעני פרעה' וגו', שיש עליו פירכא, מה לבני ישראל שלא שמעו מקוצר רוח ומעבודה קשה. אבל הקל וחומר שנשאה רומי, אם למדה מכוש, אין עליו פירכא. ובדברי המהרש"א מיושבת קושיית בית האוצר (מערכת ק כלל ו פות יב), שאם הלימוד בקל וחומר ניתן לידרש מדאורייתא, אם כן מדוע הוצרך הקב"ה לומר למשיח לקבל הדורון מכוש, היה לו לקבל מכח הקל וחומר. ולפי המהרש"א מיושב, שזהו קל וחומר שיש עליו פירכא. **מז. והביא** שם בשם סודי רזא, שגבריאל הוא הדיין לפני כסא הכבוד, והוא מראה גבורתו לשרי אומות העולם פעם אחת בשנה, כדי להתיש כחם שלא יזיקו את ישראל.

הגבורה[מח], ולכן ציוה ענין הגאולה מרומי שהיא אדום, ל'גבריאל' שהוא במדת ה'גבורה'.

ג. עוד כתב בבן יהוידע (סס - נפילוס הסמי), שמצינו ביומא (עז.) שכשנגזר שתשלוט מלכות פרס על ישראל ועל רבנן בא גבריאל ולימד זכות והועיל מחצה[מט], ובשליטת מלכות יון צווח ולא השגיחו בו, ובעבור זאת זכה שמסר הקב"ה הכנעת מלכות אדום בידו.

ביאור שתי הדרשות מ'גער חית קנה'

געור חיה וקנה לך עדה דבר אחר געור חית קנה שדרה בין הקנים.

המהרש"א (מ"ח ד"ה כפנוי, ד"ה שדרה) ביאר את שתי הדרשות בפסוק (תהלים סח לא) 'גער חית קנה', שלדרשה ראשונה 'גער חית' הכוונה שאמר הקב"ה לגבריאל געור במלכות רומי שהיא אדום[נ] שנמשלה לחיה, ותיבת 'קנה' נדרשת על ישראל, 'קנה לך עדה'. אמנם העיר, שכבר קנה הקב"ה את ישראל, כנאמר בשירת הים (שמות טו טז) 'עם זו קנית', אך הכוונה שיקנה אותנו שנית בזמן הגאולה, כמו שנאמר (ישעיה יא יא) 'והיה ביום ההוא יוסיף ה' שנית ידו לקנות את שאר עמו' וגו'. ולפי דרשה שניה 'גער חית קנה' נדרש כולו על רומי, שנמשלה לחיה שדרה בין הקנים. והעיר, שלפי דרשה זו מדוע נאמר קנה בלשון יחיד, וביאר [וכן ביאר היעב"ץ (ד"ה שדרה)], ש'קנה' זה רומז על הקנה האחד שנעץ גבריאל בים ועליו נבנה כרך גדול של רומי, כמו שאמרו חז"ל בשבת (נו:) ובסנהדרין (כא:).

פירוש 'שכל מעשיה נכתבין בקולמוס אחד'

שכל מעשיה נכתבין בקולמוס אחד. על רומי אמרו בגמרא שהיא אומה שכל מעשיה נכתבין בקולמוס אחד[נא], ומצינו בזה כמה פירושים:

א. רב האי גאון (הו"ד בשלטי הגבורים ד"ה ומסר, ד"ה דכר) פירש את כוונת הגמרא, שאין למלכות רומי שום זכות אלא חובה בלבד. ומשמעות לשון 'קולמוס אחד' פירש בשתי דרכים, האחת כפי שאומרים הבריות 'כתוב הכל בקולמוס אחד', כלומר בסגנון ובתוכן אחד, בלשון כלל בלא פרטים. ובדרך נוספת פירש לשון זה, מפני שהמלאך הכותב זכויות אינו כותב חובות, אלא מלאך אחר הוא, ונמצא שמעשי כל אדם נכתבים בשני קולמוסים, מה שאין כן ברומי הרשעה שאין לה זכויות כלל, ונמצא שכל מעשיה נכתבים בקולמוס אחד של מלאך דין הכותב העוונות[נב].

ב. רש"י (ד"ה שכל) **ורשב"ם** (ד"ה נכתבין) פירשו[נג], שכל הרומאים הנם בדעה אחת מבלי יוצא מן הכלל, ומדברים בפה אחד להרע לישראל, כגון אם בא ישראל לדין לפניהם, כולם מחייבים אותו[נד].

ג. בערוך (ערך קולמוס - נפילוס הסמי) פירש, שכמו שהרומאים כותבים כך הם עושים, שאין יכולים לעשות עמהם שום פשרה.

ד. בבן יהוידע (ד"ה שמעתי - נפילוס הרשמון) כתב, שעשו אף שנולד מיצחק אבינו לא התחבר עם יעקב שקיבל התורה שיש בה תרי"ג מצוות, אלא התחבר עם בני נח שאין להם אלא שבע מצוות, ונמצא שמנין מצוותיו נכתב בקולמוס אחד, כלומר במספר אחד שהוא מנין האחדות, מה שאין כן ישראל שמנין מצוותנו נכתב בשלש כתיבות, מנין המאות והעשרות והאחדות [שש מאות ושלש עשרה][נה].

ה. עוד כתב בבן יהוידע (סס - נפילוס השלישי), שיש אומות הגוזרות גזירות רעות על ישראל אך לפעמים חוזרים בהם, כמו שמצינו במלכות אחשורוש שכתב אגרות רעות וחזר וכתב אגרות טובות, אבל מלכות רומי אינה חוזרת לעולם מגזירותיה הרעות[נו].

ו. בילקוט הגרשוני (הו"ד בילקוטי ממר לקוטי ד"ה גער) פירש על פי הידוע שכל מה שעושים אומות העולם עם ישראל הן רעה והן טובה כוונתם להדיחם מה' ומתורתו, פעם ינשאו אותם כדי שמעצמם יתקרבו אליהם, וכאשר רואים שזה אינו מועיל אז ידכאום פן מגודל הלחץ ישליכו מעליהם עול תורה ומצוות, הרי שכל עשייתם עמנו טובה או רעה עולים בקנה אחד. וזהו שאמרו 'געור בחיה שכל מעשיה נכתבין בקולמוס אחד', כלומר בכוונה אחת להדיחנו ח"ו מה' ותורתו.

ביאור תיבת 'עדת'

עדת אבירים. בגמרא דרשו את הפסוק (תהלים סח לא) 'עדת אבירים בעגלי עמים' על הרומאים, ששחטו אבירים כעגלים שאין להם בעלים. ומצינו כמה פירושים לתיבת 'עדת' לפי דרשה זו:

א. המהרש"א (מ"ח ד"ה שמחטו)[נז] פירש כפשוטו שהוא מלשון עדה, כלומר, ששחטו עדת אבירי ישראל כגון רבי עקיבא וחביריו, כמו ששוחטים עגלים של כל העמים, היינו של הפקר.

ב. הרש"ש (ד"ה עדת) פירש מלשון 'עדודה', שהיא נבילה, כמבואר בבבא קמא (יח.), כלומר ששחטו אבירים ועשאום כנבילה.

ג. בבן יהוידע (ד"ה עדת - נפילוס הרשמון) פירש שתיבת 'עדת' נדרשת מלשון העברה וסילוק[נח], כלומר שהעבירו את האבירים מן העולם בהריגתם.

ד. באופן אחר פירש (סס), ש'עדת' הוא מלשון 'עדי', שהיא תרגום של ביזה ומשיסה[נט].

כיצד נדרשות התיבות 'מתרפס ברצי כסף', ומנין שאינם עושים רצון בעלים ואין עושין רצון בעלים. רבי יוחנן דרש מן הפסוק (תהלים סח לא) 'מתרפס ברצי כסף' שהרומאים פושטים יד לקבל ממון עבור מילוי רצון בעל הממון, אבל לבסוף אינם עושים את רצונו. ופירש **הרשב"ם** (ד"ה מתרפס, ד"ה נרצי), ש'מתרפס' הוא חיבור של שתי תיבות, מתיר פס, כלומר פושט ידס, ו'רצי' הוא מלשון רצון, 'ברצי' הכוונה בעבור הרצון, כלומר שהרומאים מתנים עם ישראל לעשות רצונם תמורת השוחד שמקבלים מהם. אמנם העיר **המהרש"א** (מ"ח ד"ה נרצי) שלא כתוב בפסוק שאינם עושים רצון הבעלים. ומצינו כמה ביאורים בזה:

א. המהרש"א (סס) כתב שאפשר שהמילים 'ואין עושין רצון בעלים' הם דברי רבי יוחנן, שאף שהכתוב מעיד שפושטים ידם לקבל, מכל מקום למעשה אינם מקיימים דבריהם.

ב. בבן יהוידע (ד"ה עדת) ביאר שדבר זה נדרש מראש הפסוק (סס) 'עדת אבירים בעגלי עמים', שדרשו כאן שהם שוחטים אבירים כעגלים שאין להם בעלים, ועל זה ממשיך הפסוק ואומר 'מתרפס ברצי כסף', כלומר שאף שנטלו ממון מתחילה כדי לפטור את האבירים מן העונש, אינם עושים רצון בעלי הכסף, אלא שוחטים כנ"ל.

ג. בלשמוע בלמודים (ד"ה מתרפס) ביאר שיש שתי משמעויות לתיבת 'מתרפס', הראשונה כנ"ל שנוטלים ממון, והשניה מלשון רמיסה והשחתה, כמו שנאמר [בחיה שהיא רומי] (דניאל ז ז) 'ושארא ברגלה רפסה', ולפי זה מתפרשת דרשת רבי יוחנן כך, 'מתרפס ברצי כסף', כלומר שהם רומסים ומשחיתים רצון הבעלים אחר שנטלו מהם את הממון.

ד. בעין יוסף (ד"ה מתרפס) ביאר שדבר זה נדרש ממה שנאמר 'מתרפס ברצי כסף', כלומר שאין נעשה אלא רצון הכסף של הרומאים, אבל רצון הבעלים לא נעשה.

מה היא 'קריבות' שגרמה לישראל שיתפזרו לבין האומות

מי גרם להם לישראל שיתפזרו לבין אומות העולם קריבות שהיו חפצין בהן. מלשון 'קריבות' [ביו"ד] משמע שכוונת הגמרא לקרבה וידידות עם אומות העולם שהיו חפצים בה ישראל[סא], שהיא גרמה להם להתפזר לבין האומות[סב]. אמנם מצינו פירושים נוספים על כך:

מח. והביא שם שהאר"י ז"ל דרש כן מהפסוק (ישעיה נב ג) 'ולא בכסף תגאלו' שנאמר על הגאולה העתידה, כי כסף רומז לחסד. **מט. שבמלכות** פרס יש שעליהם לתת מס ויש שפטורים. גמרא (סס). **נ. ומפני** שעשו אח ליעקב נשאו קל וחומר, 'שאנו אחיהן לא כל שכן'. מהרש"א (סס). **נא. במרגליות** הש"ס (חולין קלט ד"ה נעבר) הביא בשם מהרי"ל דיסקין שצריך לגרוס 'בקולמוס אחר', וזאת על פי הגמרא במגילה (י:) שרומי היא אומה בזויה שאין לה כתב לעצמה. אך לפי זה צ"ע, מהיכן דרשה הגמרא שכוונת הפסוק לקולמוס 'אחר', הרי לא נאמר בפסוק אלא 'חית קנה'. אמנם לפי הגירסא שלפנינו שהיא גם גירסת הגאונים כמובא בפירוש רב האי גאון כאן מובן היטב, שדרשו כן ממה שנאמר בפסוק 'קנה' בלשון יחיד. **נב. בבן** יהוידע (ד"ה ועוד) כתב מעצמו כפירוש רב האי בדרך השניה שפירש לשון קולמוס, והוסיף, שכל אדם יש לו שני ספרים למעלה, אחד של זכויות ואחד של עוונות. וגם ביאר הטעם שאין אותו מלאך כותב הזכויות והעוונות, כי אין מלאך רחמים עושה מעשה דין, וכן להיפך. **נג. וכן** פירש בחידושי המאירי (ד"ה שכל). **נד. הרשב"ם** (סס). **נה. ועל** דרך זו ביאר את מאמר הקב"ה לישראל (שמות יט ה) 'ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים', 'סגולה' דוגמת ניקוד הסגול שהוא שלש נקודות, כלומר שעל ידי קבלת וקיום התורה יהיו ישראל במעלה על כל העמים, שיהיו מצוותיהם משולשות במאות ועשרות ואחדות. **נו. ועיין** עוד בבן יהוידע (סס) שפירש באופנים אחרים. **נז. לפי** דפוס ראשון. הגהות והערות (על המהרש"ל סס, תוס' ס). **נח. בערוך** (ערך עד) [תיבת עדא, ע"ן עם חטף פתח ודל"ת קמוצה] פירש שמשמעו עבר, כמו שמצינו בראש השנה (טז.) 'כל הני הרפתקי עדו עלייהו', כלומר שעברו עליהם כמה מאורעות. **נט. בפסוק** (ישעיה מב כב) 'היו לבז' מתורגם 'הוו לעדי'. וכן (סס פסוק כד) 'מי נתן למשיסה יעקב' מתורגם 'מן מסר לעדי יעקב'. ובערוך (סס) פירש ש'עד' בעי"ן פתוחה הוא שלל. **ס. כיוצא** בזה מצינו שדרשו בגמרא (ב"מ קטו.) מן הפסוק (משלי ו ג) 'כי באת בכף רעך לך התרפס', 'אם ממון יש לו בידך התר לו פיסת יד', כלומר פתח ידך ותן לו הממון. ואף כאן, כף ידם של הרומאים מכונה 'פס', ו'מתר' הכוונה שידם פשוטה ופתוחה לקבל הממון. **סא. וכן** פירשו בעיון יעקב, בעץ יוסף ובראש משביר (ד"ה קרניות), שהיו ישראל חפצים בגוים ומתקרבים אצלם, ולמדו ממעשיהם. וכתב במשיב דבר (שו"ת, מ"ח סי' מד), שרצון ה' שנהיה נפרדים מאומות העולם, כמו שנאמר (דברים לג יב) 'ה' בדד ינחנו'. וביאר את הפסוק (במדבר כג ט) 'הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב', שבשעה שעם ישראל הוא 'לבדד' ואינו מתערב עמהם 'ישכון' במנוחה, אבל 'ובגוים', בשעה שהוא מתערב עם הגוים, 'לא יתחשב', אינו נחשב לגוי בפני עצמו. ומה שאמר הקב"ה לאברהם אבינו (בראשית טו יג) 'כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם', אין זה דבר נבואי לבד, אלא ציווי ואזהרה שיתנהגו כגרים ולא יתערבו בעם הארץ, ומשום כך נאמר ביעקב אבינו (דברים כו ה) 'ויגר שם', ודרשו חז"ל (ספרי כי תבוא פי' שם) 'מלמד שלא ירד להשתקע אלא לגור שם, שנאמר (בראשית מז ד) 'לגור בארץ באנו', ואין כוונת חז"ל שיעקב ירד לגור שנים מועטות עד כלות הרעב, שהרי יעקב כבר שמע מפי ה' 'כי לגוי גדול אשימך שם' (סס מו ג), וידע כי הרבה שנים יהיו שמה, ושבזה מתקיים דבר ה' לאברהם (בראשית טו יג) 'כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה', אלא כוונת חז"ל שלא ירד להשתקע, היינו להיות כאזרח הארץ כרצון פרעה אשר הוקיר את יעקב וזרעו, אלא יעקב אמר שאינו חפץ בזה ורק 'לגור בארץ באנו', להיות גרים בארץ לא לנו, וזאת משום ששמר דבר ה' לאברהם כי גר יהיה זרעך וגו'. וככל שישראל משתדלים בגלות להשתוות ולהתאחד עמהם, הקב"ה מסב לב האומות להרחיקם [את ישראל] ולהשכינם בדד. **סב. באהל יעקב** (דונש, נחקוני, על הפסוק ולף גם זאת, ד"ה ואחמס על, ד"ה ויהו)

א. המהרש"א (מ"פ ד"ה קרנות) כתב, שניתן לדרוש תיבת 'קרבות' הכתובה בפסוק בלא יו"ד כפשוטה, מלשון קריבות ומלחמה [וכפירוש רש"י בפסוק], אשר מדה זו שהיו ישראל חפצים במלחמה היא גרמה להם לגלות, שבמקדש ראשון אילו השלימו עם נבוכדנצר ולא מרד בו צדקיהו לא גלו כלל, ובמקדש שני אילו שמעו פריצי ישראל לרבן יוחנן בן זכאי ולחכמי הדור והשלימו עם טיטוס לא גלו, כמבואר בגיטין (נו.).

ב. במלא הרועים (נלפפ נמהניס עס פירוש שמן שמון, ד"ה קרינות) כתב שנפלו נצוצות קדושים בין אומות העולם, וגלו ישראל לשם כדי ללקט אותם. וזהו שאמרו לעיל (פז:) לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים, שאותם גרים הם הנצוצות הקדושים.

ג. בבן יהוידע (ד"ה קרנות) פירש ש'קריבות' רומז למדת השקר, כי אותיות ש'ק'ר' הן קרובות בסדר הא'ב', כמו שאמרו בשבת (קד.)[סג], ולפי זה הכוונה כאן היא, שמפני שהיו ישראל חפצים ובוחרים בשקר [שאותיותיו קרובות], לכן נענשו להתפזר לבין האומות [ולהיות מרוחקים].

אוצר החכמה

ענייני מספר שווקי רומי

שלש מאות וששים וחמשה שווקים וכו'. מבואר בגמרא שמנין שווקי רומי וכן מספר הבירניות שבכל שוק והמעלות שבכל בירנית הם שלש מאות ששים וחמשה, ומצינו בזה כמה ביאורים:

א. המהרש"א (מ"פ ד"ה שפ"ה) ביאר, שמספר שס"ה הוא מפני שאומות העולם מונים לחמה, שימי שנה של חמה הם שס"ה, וכל ענייני אומות העולם נמשכים אחרי מנין זה, כמו שאמרו חז"ל (סוכה כט.) בזמן שהחמה לוקה סימן רע לעובדי כוכבים, לבנה לוקה סימן רע לשונאיהם של ישראל, מפני שישראל מונין ללבנה ועובדי כוכבים לחמה.

ב. בבן יהוידע (ד"ה שפ"ה) כתב שאגדה זו אינה כפשוטה[סד], ופירש ש'כרך גדול של רומי' רומז לגוף האדם הצדיק[סה], שס"ה שווקים רומז לשס"ה גידים, ושס"ה בירניות רומז לפנימיות של השס"ה גידים שהוא החלק הרוחני שבהם[סו], ובכל אחד מחלקי הרוחניות הללו יש שס"ה מעלות, כלומר אורות המאירים מכח שס"ה מצוות 'לא תעשה', ובכל אור מצוה של אחת משס"ה מצוות 'לא תעשה' יש בו כדי לזון את כל העולם, כלומר שזכות מצוה אחת תספיק כדי לזון את כל הגוף [הנקרא עולם] בעולם הזה. אמנם כששאלו 'אלו למי', באה התשובה 'לך ולחברך ולחברותך', כלומר שאין דברים אלו ראויים להאמר אלא על צדיקים גמורים העוסקים בתורה ימים ולילות בקדושה ובטהרה. ושלש החלוקות שנאמרו כאן [לך ולחברך ולחברותך] הוא רמז לשלש מחלקות בעוסקי תורה שבעל פה, בעלי משנה בעלי תלמוד ובעלי אגדה.

ג. בנתן פריו (ד"ה ועוד) ביאר שמספר שס"ה שהוא מנין ימות החמה רומז על ההשפעות שמשפיע ה' ברכה לכל העולם, כי בישול הפירות הוא על ידי החמה, כי בזמן שהיו ישראל בארצם היה כל השפע נשפע לישראל ואומות העולם ניזונים מחמתם, אבל בגלות המצב הפוך, שכל השפע נשפע לאומות העולם וישראל ניזונים מן השיריים [וזו היא גלות השכינה][סז]. וזהו שאמרו שבכרך גדול של רומי יש שס"ה שווקים וכו' ובכל מעלה כדי לזון את כל העולם כולו, ואמרו בגמרא שעתידה ההשפעה לחזור לתלמידי חכמים ולישראל, וזה שאמרו 'לך ולחברך ולחברותך'.

קיט.

ביאור מעלת המכיר מקום חבירו בישיבה

זה המכיר מקום חבירו בישיבה. מצינו כמה פירושים במעלת 'המכיר מקום חבירו בישיבה': א. **רש"י והרשב"ם** (ד"ה זה) פירשו, שיודע לומר זה מקום פלוני וזה מקום פלוני, וזהו סימן שהוא רגיל לשבת תמיד בבית המדרש. ב. **בחידושי המאירי** (ד"ה זה) פירש, שמכיר ערך חבירו ומפני כך משתדל להתדבק בו, אך אינו מקנא בו. ג. **בלשמוע בלמודים** (ד"ה זה) פירש, שזו מעלת ההודאה על האמת, שאם דברי חבירו נכונים מדבריו הרי הוא מכיר בכך ומבטל את דעתו. ד. **בבן יהוידע** (ד"ה זה) בפירוש הראשון ביאר, שאם בחרו בו להיות ראש ישיבה ויודע שחבירו גדול ממנו לא יקבל המשרה. ה. בפירוש השני ביאר (שם) שהכוונה למי שיש לו רוח הקודש שיוכל להכיר מקום חבירו בישיבה של מעלה, דהיינו להשיג שורש נשמתו ובחינתו [וכתב, שהשגה זו היתה לרבינו האר"י ז"ל]. ו. ובפירוש השלישי ביאר (שם), שאם חבירו היושב במקום נכבד ממנו התעכב ולא בא לישיבה, והוא בא קודם וראה המקום פנוי, אינו יושב במקום חבירו מפני שחולק לו כבוד. ז. **בנחלת נפתלי** (קדם נפתלי ד"ה זה) ביאר שזו מעלת ידיעת התורה הנגלית שנקראת 'ישיבה'[א], שהוא גדול בהלכה מכל חבריו, ועל ידי זה מכיר ערך ומעלת כל אחד מחבריו, ויודע להושיב כל אחד על פי מדרגתו בישיבה.

ביאור מעלת המקבל פני חבירו בישיבה

זה המקבל פני חבירו בישיבה. מצינו כמה ביאורים מה היא מעלת 'המכיר פני חבירו בישיבה': א. **המהרש"א** (מ"פ ד"ה זה) בפירוש הראשון ביאר, שזה בכלל דיבוק חברים או נושא בעול עם חבירו, שהם ממ"ח דברים שהתורה נקנית בהם. ולפי זה יתפרש 'המקבל פני חבירו' כלומר שמקבל פני חבירו בסבר פנים יפות. ב. המהרש"א (שם) בפירוש השני ביאר, שזוהי מעלת המקדים לבוא לבית המדרש, ולפי זה יתפרש 'המקבל פני חבירו בישיבה' כלומר שהוא מקבל פני חבירו הבא אחריו ולא שחבירו מקבל אותו[ב], כמו שאמרו רבי אליעזר (סוכה כח.) ורבי פרידא (מגילה מ:) 'מימי לא קדמני אדם בבית המדרש'. ג. **בלשמוע בלמודים** (ד"ה זה) פירש, שאף אם נראה לו שדברי חבירו אינם נכונים הוא מקדים להזכירם לפני דבריו, כמו שנהגו בית הלל להקדים דברי בית שמאי לדבריהם. ד. **בבן יהוידע** (ד"ה זה) פירש, שהוא שמח בדברי חבירו ולא כאותם המתכוונים לסתור דברי חבריהם, אף שיודעים שדבריהם אמת.

מנין למדו לדרוש 'למכסה עתיק' שלא כפשוטו

מאי למכסה עתיק וכו'. המשמעות הפשוטה של התיבות (ישעיה כג יח) 'ולמכסה עתיק' פירש רש"י (שם), מלבושי נוי. 'מכסה' הוא מלבוש, ו'עתיק' פירושו משובח. וכתב **באיי הים** (ד"ה מאי), שבגמרא למדו לדרוש תיבות אלו במשמעות נוספת, כי לפי המשמעות הפשוטה שזהו מלבוש המכסה את האדם היה לו לומר 'למיכסה' [מ' מנוקדת בחירי"ק], כמו (שמות כו יד) 'ועשית מכסה לאהל', וממה שנאמר 'למכסה' [מ' מנוקדת בשו"א], למדו שזהו תואר שנאמר על האדם המכסה דברים שכסה עתיק יומין. ומכל מקום אין כוונת חז"ל להוציא הפסוק מפשוטו, אלא שני הפירושים, שהמכסה דברים אלה יזכה למלבושי נוי.

אהח 19/06/2018

מה הם 'סתרי תורה'

זה המכסה דברים שכיסה עתיק יומין ומאי ניהו סתרי תורה. פירש **הרשב"ם** (ד"ה סתרי) שסתרי תורה הם מעשה מרכבה ומעשי בראשית ופירושו של שם ה', שנאמר בו (שמות ג טו) 'זה שמי לעלם' שמצוה להעלימו. וכך שנינו בחגיגה (יג:) אין דורשין בעריות בשלשה ולא במעשה בראשית בשנים ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו. ופירש **הרמב"ם** (פירוש המשניות, שם פ"ג מ"ז), שמעשה בראשית הם מדעי הטבע, והמחקר בראשית הבריאה. ומעשה מרכבה הכוונה למדע האלהי והוא הדבור על כללות המציאות, ועל מציאות הבורא ודעתו ותאריו, וחיוב הנמצאים ממנו, והמלאכים, והנפש, והשכל

ביאר ענין זה שעל חטא הלימוד ממעשי הגוים מגיע עונש הגלות, על פי משל לעשיר אחד שהיה מהדר במצות הכנסת אורחים, ומדתו היתה לתת לכל אורח מאכל הראוי לו, והיה מראה לכל אחד מקום שישב בסעודתו, כל אחד לפי ערכו. פעם בא אליו אורח הדור בלבושו ונראה כאיש ענוג, וכאשר הסבו על השלחן הראה לו מקום בראש השלחן, ונתנו לפניו מאכל מעודן, ולמטה מאכל פחות ממנו, ולמטה ממנו הולך ופוחת בעדינות המאכלים, ובקצה השלחן נתנו קערת ירקות, וכאשר ראה האורח את המאכל אשר לפניו לא הכירו, והושיט ידו עד קצה השלחן לקחת ירקות כאשר אהב, ועשה כן פעם שנית ושלישית מעל ראשי כל המסובים. בא אליו בעל הבית ואמר לו, ידידי קום נא ממקומך ושב למטה בקצה השלחן, והאורח מתפלא איך נדיב כמוהו יבזה את אורחו. אמר לו בעל הבית, חס ושלום איני רוצה לבייש איש וכל חפצי רק לתת לכל אחד כפי חפץ לבבו, והיות וחשבתי כי אתה איש ענוג הושבתיך כאן, כי במקום זה דרכי לתת מאכלים מעודנים, אך עתה בראותי טרחתך לשבת כאן ולקחת הירקות מן הקצה השני, אמרתי כי טוב שתשב אצלם ויהיו מזומנים לפניך. והנמשל, הקב"ה הכין בכל ארץ תכונתה וסגולתה והושיב כל עם במקום המתאים לו לפי טבעו, ולאומה הישראלית יעד את ארץ הקודש שהיא המקום הנאות להשגת התורה והנבואה, אבל בראותו יתברך כי פנו עורף לתורתו ובשבתם בירושלים נטו להביא מארצות הגוים את כל הבלי הנכר אל ארץ הקודש, אמר הקב"ה אם כן מה לכם לשבת פה ולהושיט הכף אל קערה רחוקה, לכו שמה ותהיה לכם על ידכם, ואז פיזר אותם והושיב את כל אחד במקומו הראוי לו למציאת תאוותו. **סג. בגמרא** שם הקשו מדוע 'שקר' אותיותיו קרובות ואילו 'אמת' אותיותיה רחוקות, והשיבו, מפני שהשקר שכיח והאמת אינה שכיחה. **סד. שאם** נפרש אותה כפשוטה יקשה, מדוע צריכים לשמוע דברים אלו מפי רבי יוסי, הלא מכל אדם שהלך לרומי יכולים לדעת זאת. ועוד, היתכן שרבי ישמעאל בחוליו יפנה דעתו לדברים חיצונים לדעת כמה שווקים וכו' יש בכרך של רומי. בן יהוידע (שם). **סה. בנדרים** (נג:) אמרו שגוף האדם נקרא 'עיר קטנה', ולפי זה גופו של צדיק יש לכנותו 'כרך גדול', לרום מעלתו. בן יהוידע (שם). **סו. שכל** אחד כלול מכל שס"ה חלקי הרוחניות של שס"ה גידים. בן יהוידע (שם). **סז. בנודע** ביהודה (שו"ת, תניינא סו"ס קו) ביאר ענין ה'שכינה', שהשגחת הבורא יתברך נאצל ממנה אור גדול, ולהשגחה קראו חז"ל 'שכינה'. וכתב, שהנה רצון הבורא וכן הוא בזמן שישראל עושים רצונו, שאז עיקר השגחתו בישראל ולהם משפיע כל שפע טוב, אלא שמחמת ריבוי הטובה מגיע גם למקומות אחרים. והדבר מפורש בפסוק (ויקרא כו יב) 'ופניתי אליכם', ופירש רש"י אפנה מכל עסקי לשלם שכרכם. וכן (דברים יא יב) 'ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה', ופירש רש"י והלא כל הארצות הוא דורש וכו', אלא כביכול אינו דורש אלא אותה, וע"י אותה דרישה שדורש אותה דורש כל הארצות, ששם הוא מקום התמדת ההשגחה. וזהו המצב שהשכינה שורה בישראל, כלומר שההשגחה הקרויה שכינה היא רק בישראל. ומצב זה הוא כשישראל עושים רצונו, אבל בהתגברות חטאינו ופשעינו גלינו מארצנו ששם הוא מקום התמדת ההשגחה, וגלינו לארצות העמים, ואז נהפוך הוא, שכל השפע הטוב יורד לאומות העולם, ומן התמצית אנו מקבלים מאותה האומה כדי חיותנו בצמצום. **א. עיין** תענית (ה.), יומא (סח:), מועד קטן (טז.). **ב. וכן** פירש באור חדש (ד"ה זה). והוסיף שלפי זה מובן מדוע כינה אותו הכתוב 'יושב לפני ה'', כי שנינו באבות (פ"ג מ"ו) ששנים שיושבים ועוסקים בתורה שכינה שרויה ביניהם, אבל אחד העוסק בתורה אף שהקב"ה קובע לו שכר מכל מקום אין השכינה שרויה שם,

ילקוט פסחים קיט. ביאורים

הדבק באדם, ומה שאחרי המוות. אבל **הרע"ב** (שם) פירש, שמעשה בראשית הוא מעשה ששת ימי בראשית, ומעשה מרכבה הוא מה שראו יחזקאל וישעיה.

המהרש"א (מ"פ ד"ה ממרי) כתב, ש'סתרי תורה' הם מעשה מרכבה, שעליהם שנינו בחגיגה (שם) שאסור לגלות אפילו ליחיד אם אינו מבין מדעתו. אבל מעשה בראשית מותר לגלות ליחיד אפילו אינו מבין מדעתו. וכן פירושו של שם בן ארבע אותיות, אמרו בקידושין (עפ.) שחכמים מוסרים אותו לתלמידיהם פעם אחת או שני פעמים בשבוע [של שמיטה].

מה הם 'טעמי תורה' והאם יש לגלותם

ואיכא דאמרי זה המגלה דברים שכיסה עתיק יומין מאי ניהו טעמי תורה. לפי גירסת הגמרא שלפנינו, המגלה טעמי תורה הרי זה משובח. והקשה **המהרש"א** (מ"פ ד"ה טעמי), שלכאורה דברי הגמרא כאן סותרים לדברי רבי יצחק בסנהדרין (כפ:), מפני מה לא נתגלו טעמי תורה, שהרי שתי מקראות נתגלו טעמן ונכשל בהן גדול העולם, כתוב (דניאל יז יז) 'לא ירבה לו נשים', אמר שלמה אני ארבה ולא אסור, ולבסוף כתוב (מלכים א' יא ד) 'ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו'. וכן במצות (דברים יז טז) 'לא ירבה לו סוסים'. ותירץ המהרש"א (שם), שרק כאשר התורה גילתה טעם המצוה בפירוש דבר זה מביא לידי מכשול, אבל דבר שמכוסה טעמו בתורה גם אם חכמים נותנים בו טעם לא יביא לידי מכשול. ובאופן אחר חילק המהרש"א (שם), שכאן מדובר על טעמי הבנת דברי התורה"ג, שטוב לגלותם, ואילו רבי יצחק בסנהדרין דיבר על טעמי מצוות התורה, מפני מה ציותה לעשות כך ושלא לעשות כך, שמידיעת טעמים אלה יכול האדם לבוא ולעשות חילוקים לפי דעתו, ומזה בא לידי מכשול.

אמנם באוצר הכבוד (מנועפית, ד"ה מכאן) גרס בגמרא כך 'המכסה דברים שכסה העתיק יומין ומאי ניהו סתרי תורה ואיכא דאמרי טעמי תורה'ד, ולפי גירסא זו לא נאמר כלל שטוב לגלות טעמי תורה אלא אדרבה השוו אותם לסתרי תורה. וכתב באוצר הכבוד (שם) שלמדנו מכאן אשר טעמי התורה וסתריה אסור לנו לגלותם וחייבים אנו לכסותם. ולפי גירסא זו דברי הגמרא כאן מתאימים לדברי רבי יצחק בסנהדרין.

האם יש טעמים למצוות או שאינן אלא גזירות

שם. **הרמב"ן** (דברים כב ו) הוכיח מדברי הגמרא כאן שבכל מצוה ממצוות התורה יש טעם ותועלת ותיקון לאדם, מלבד השכר אשר יגיע למקיימן מאת המצוה יתברך. **ובאוצר הכבוד** (מנועפית, ד"ה מכאן) כתב, מכאן אתה למד שכל התורה והמצוות יש להם טעמים אשר גילה הקב"ה לעבדיו הנביאים. והחכמים הבאים אחריהם, מהם שלמדו סתרי ורזי תורה הרבה מן הנביאים ומהם שנמסר להם ראשי פרקים ונתן להם הקב"ה חכמה להבין דבר מתוך דבר. והחכמים מסרו סודות אלו לתלמידיהם הצנועים. ושלא כדברי האומר שאין טעמים למצוות. אמנם נכון שתכלית עומק טעמי התורה הם סוד נעלם אשר אינו מושג על בוריו, אך על דרך כלל יודעים החכמים אשר זכו לכך כל מצוה לאיזה ענין היא רומזת.

במורה הנבוכים (ח"ג פמ"ח) האריך לבאר טעמי המצוות, והקשה על דבריו ממה ששנינו (ברכות לג:), האומר על קן צפור יגיעו רחמיך משתקין אותו. ופירש אחד האמוראים בגמרא (שם), 'מפני שעושה מדותיו של הקדוש ברוך הוא רחמים, ואינן אלא גזרות'ה. והרמב"ן (שם) הוסיף להקשות ממה שאמרו במדרש (ב"ר מד ח) וכי מה איכפת לו להקב"ה בין שוחט מן הצואר לשוחט מן העורף, הא לא נתנו המצוות אלא לצרף בהם את הבריות שנאמר (משלי ל ה) 'כל אמרת אלוה צרופה'. על קושיות אלו מצינו שני תירוצים, במורה הנבוכים (שם) תירץ, שדעה זו המוזכרת בגמרא היא אחת משתי סברות, סברת האומר שאין טעם למצוות אלא חפץ הבורא, אבל אנחנו מחזיקים בסברא השניה שיש בכל המצוות טעם. והרמב"ן (שם) פירש כוונת הגמרא בברכות והמדרש, שרצו לומר שאין להקב"ה בעצמו יתעלה תועלת במצוות, אבל התועלת לאדם עצמו למנוע ממנו נזק או אמונה רעה או מדה מגונה, או לזכור הנסים ונפלאות הבורא יתברך ולדעת את השם. וזו כוונת חז"ל במה שאמרו שלא ניתנו המצוות אלא 'לצרף בהן' את הבריות, שיהיו ככסף צרוף, כי הצורף ומזקק את הכסף אין מעשהו בלא טעם, אלא להוציא ממנו כל סיג, וכן המצוות נועדו להוציא מלבנו כל אמונה רעה ולהודיענו האמת ולזוכרו תמיד.

כיצד דרשו מ'למכסה' שזהו המגלה

שם. צריך ביאור כיצד דרשו 'זה המגלה' וכו' מן הפסוק (ישעיה כג יח) שנאמר בו 'ולמכסה', והרי הם דבר והיפוכו. ומצינו בזה כמה ביאורים: א. **הרשב"ם** (ד"ה ממרי) פירש כך, 'למכסה' הכוונה לסתרי תורה שהיו מכוסים מתחלה, ו'עתיק יומין' גילה אותם ונתן רשות לגלותם, ומי שמגלה אותם זוכה למה שאמור בפסוק זה. ב. **המהרש"א** (מ"פ ד"ה טעמי) פירש שתיבות 'למכסה עתיק' מחוברות לתיבות 'ליושבים לפני ה'' שנאמרו מקודם בפסוק, ולפיכך דרשו שהיושבים לפני ה' הם עוסקים לגלות את מה שכיסה עתיק יומין. ג. **במשחת אהרן** (ד"ה ולמכסה) **ובבן יהוידע** (ד"ה זה המגלה) ביארו שרבי אלעזר דרש זאת מתיבות 'לאכול לשבעה' שנאמרו מקודם בפסוק, כלומר שמגלה טעמי תורה, כי דבר בלא טעם אינו משביע את הנפש, כמו שנאמר באיוב (ו ו) 'היאכל תפל מבלי מלח', והמשך הפסוק 'ולמכסה עתיק' כלומר שאלו הטעמים כיסה אותם עתיק יומין כדי לתת שכר ליושבים לפני ה' שמגלים אותם מרוב עוסקם בלימוד ובפלפול בדברי תורה. ד. **בלשמוע בלמודים** (ד"ה ולמכסה) פירש ש'עתיק' הוא לשון הפרדה, כמו (ישעיה כח ט) 'עתיקי משדים', ולפי זה יתפרש הפסוק כך, 'ולמכסה' אותה כסות שכיסה הקב"ה על טעמי התורה, אדם זה 'עתיק' כלומר מסיר הכסות ומגלה הטעמים [ומה שהזכירו בגמרא 'עתיק יומין' אינו מן הדרשה של תיבת 'עתיק' שבפסוק]. ה. **הרש"ש** (ד"ה ומ"ד זה) פירש 'ולמכסה' כלומר למי שמסיר הכיסוי, כמו (שמות מ ג) 'לדשנו' שפירושו להסיר דשנו.

ביאור שאלת הגמרא

מאי דכתיב למנצח מזמור לדוד. במהרש"א (מ"פ ד"ה ניו"ד) ביאר, ששאלת הגמרא היא משום שלעיל (קז.) נמנו עשרה מיני שבח שנאמר בהם ספר תהלים, ומנו בתוכם לשון 'ניצוח' ולשון 'מזמור', ועל כן שאלה הגמרא על הלשון 'למנצח מזמור', שאם נאמר לשון ניצוח מדוע צריך לומר לשון מזמור, ואם נאמר לשון מזמור מדוע צריך לומר לשון ניצוח!.

מדוע מצינו בדוד שלא רצה לנצח את הקב"ה

זמרו למי שנוצחין אותו ושמח. בסוגייתנו מבואר שהקב"ה שמח שמנצחים אותו. והקשו **בעיון יעקב** (ד"ה שנופלין) **ובפתח עינים** (ד"ה זמרו) מדברי הגמרא בסנהדרין (קז.) שאמר דוד המלך לאחר שחטא, שגלוי וידוע לפניך שהייתי יכול לכפות את יצרי, אך לא עשיתי כן כדי שלא יאמרו שהעבד ניצח את רבו בתוכחתו, שהקב"ה אמר לו שלא יצליח לעמוד בניסיון, והלא הקב"ה שמח במה שמנצחים אותו. ונאמרו כמה דרכים ביישוב הקושיא:

א. בעיון יעקב תירץ שהואיל ודוד היה נקרא עבד, לפיכך לא רצה לנצח את הקב"ה שלא יאמרו שעבד מנצח את אדונוי.

ב. בפתח עינים תירץ שדוד אמר כן בדרך בדיחותט.

ג. **ביופי תהילות** (מהלים נפ ד-ה) ביאר שאכן דוד המלך טעה בדבר זה, ועל כך אמר בתהלים (שם נפ ו) 'לך לבדך חטאתי והרע בעיניך עשיתי למען תצדק בדברך', והיינו שחטאתי לך במה שחשבתי שהקב"ה רוצה להיות צודק בדבריו במה שאמר שאיני יכול לעמוד בניסיון, ואדרבה הקב"ה היה שמח אם הייתי מנצח.

ד. **בבן יהוידע** (ד"ה זמרו) תירץ, שאי אפשר לנצח את הקב"ה בדבר שתלוי בידיעה או בשיקול הדעת וסברא, שהרי אין שום בריה בעולם ואפילו צדיק או מלאך שיכול להשיג דבר אמיתי מידיעה או מסברא שאינו גלוי לפני הקב"ה, והחושב כן הרי הוא כופר בעיקר, וגם דוד לא היה יכול לכפות את יצרו, הואיל והקב"ה אמר לו שלא יעמוד בניסיון'. ומה שאמרו בסוגייתנו שאפשר לנצח את הקב"ה

ומכיון שמדובר כאן במקדים לבוא לבית המדרש הרי שעד שיבוא חבירו הוא יושב לפני שהשכינה שורה, ולכן נקרא 'יושב לפני ה''. ג. **וכן** פירש הרש"ש (ד"ה מפי') ש'טעמי תורה' הכוונה לפירושיה וכוונותיה, כמו שאמרו בסנהדרין (לז.) מקרא אחד יוצא לכמה טעמים. ד. **וכן** נראה שגרס הערוך (ערך ממר ב), זה לשונו 'זה המכסה דברים שגילה עתיק יומין ומאי ניהו סתרי תורה, ספר אחר, טעמי תורה'. ה. **פירש** רש"י (ברכות לג: ד"ה מדותיו), ש'מדותיו' הכוונה 'מצותיו של הקב"ה, והוא לא לרחמים עשה, אלא להטיל על ישראל חקי גזרותיו, להודיע שהם עבדיו ושומרי מצותיו וגזרות חוקותיו, אף בדברים שיש לשטן ולנכרים להשיב עליהם, ולומר מה צורך במצוה זו'. ו. **ראה** במדרש תהלים (בובר, ד ו), 'המזמור הזה נאמר בשלשה מיני שבח, בניצוח בניגון במזמור, וכו', דבר אחר 'למנצח' למי שהוא מנוצח מבריותיו, מלך בשר ודם אם מנצחין אותו כועס, אבל הקב"ה מנצחין אותו והוא שמח, שנאמר (תהלים קו כג) 'ויאמר להשמידם לולי משה בחירו'. וראה תאוה לעינים (תוס' קפסו) מה שפירש כיצד אנו רואים מדרשה זו שהקב"ה שמח שמנצחים אותו. ז. **וכפי** שמבואר בזוהר (מ"ע מספטים קו.). ח. **ובפתח** עינים הביא שהעיון יעקב בסנהדרין (שם ד"ה לך) כתב לפרש שדוד המלך אמר כן משום שהיה חשוב כעבד, אבל אם היה חשוב כבן היה מנצח את הקב"ה, שהרי מצינו בכמה מקומות שאמר הקב"ה נצחוני בני. אבל העיון יעקב חזר בו מתירוץ זה משום שמסוגייתנו שאמרו שאין מדת הקב"ה כמדת בשר ודם, משמע שבכל אופן שמח הקב"ה שמנצחים אותו. ולפיכך תירץ, שאמנם הקב"ה עצמו שמח בכל אופן, אבל דוד המלך אמר כן משום שבני אדם אינם יודעים שהקב"ה שמח בכך, והם סוברים שמלכותו של הקב"ה היא כמלכות בשר ודם ואין הקב"ה שמח בכך. ובפתח עינים הקשה על דבריו, שבסוגייתנו תירץ כן, ואילו בסנהדרין חזר בו משום שלא משמע כן בסוגייתנו. ועוד הקשה, שהרי מצינו שהיה דוד המלך קרוי גם בן כפי שנאמר (תהלים ג ז) 'בני אתה'. ועוד, שהרי כיון שגדולה ענוותנותו של הקב"ה, אין טעם לחלק בזה ששמח רק לזה שקרוי בן שנוצחו, ולא לקרוי עבד. עוד הקשה על דבריו שדוד המלך אמר כן משום שבני אדם אינם יודעים שהקב"ה שמח שמנצחים אותו, והרי מהיכן היו צריכים לדעת בני אדם את דברי הקב"ה לדוד המלך שאמר לו בתחילה שלא יעמוד בניסיון. ט. **וכפי** שאמרו בזוהר (מ"ע מספטים קו.). **ובבן יהוידע** (ד"ה זמרו) כתב שתירוץ זה דחוק מאד. י. **ומה** שאמר דוד שהיה יכול לכפות את יצרו, היינו שהיה כופה את יצרו על ידי שהיה מרבה בתפילה לפני הקב"ה שיעזרהו לשלוט ביצרו, וברית כרותה לתפילתו של צדיק שלא תשוב ריקם, והיה הקב"ה מקבל תפילתו ועוזרו לשלוט ביצרו. ועל כך אמר דוד שאני לא השתדלתי על ידי תפילה שהקב"ה יעזור לי, אלא הנחתי את עצמי להיות בבחירתי בלא עזרת הקב"ה, כי חששתי שאם אעשה כן העולם לא ידעו האמת שהקב"ה עזרני לכוף את יצרי על ידי תפלה, ויאמרו שניצח העבד לרבו.

היינו דווקא כשגזר הקב"ה גזירה, שבזה הקב"ה מקבל תפילתו ומבטל את הגזירה, ודבר זה קרוי ניצוח משום שלא נתקיימו דבריו של הקב"ה במה שגזר, אמנם הקב"ה בעצמו הוא שביטל את הגזירה.

איך מוכח מהפסוק שהקב"ה שמח שמנצחים אותו

שנאמר ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו. רש"י והרשב"ם (ד"ה לולי) פירשו, שהוכחת הגמרא מהפסוק היא מכך ששיבחו הקב"ה שכינה אותו 'בחירו', ומשמע ששמח הקב"ה בכך[י]. **ובמהרש"א** (פ"פ ד"ה ניו"ד) הוסיף, שמכך שקרא לו 'בחירו' משמע שהקב"ה בחר בו משום שיפה עשה שניצחו.

ובבינה לעיתים (פ"פ דרוש ג לר"ה ד"ה ולע"ד) ביאר, על מה שהקשה מדוע נאמר בלשון הפסוק (תהלים קו כג) 'ויאמר להשמידם לולי משה' שמשמע שבלא משה היה הקב"ה אומר להשמידם, אך בגלל משה רבינו לא אמר הקב"ה להשמידם, והלא אין זה כך, שהרי כבר אמר הקב"ה להשמידם אלא שנמנע הקב"ה מלעשות כן, והיה צריך לומר 'לולי' על פעולת ההשמדה עצמה ולא על האמירה להשמידם. עוד הקשה על לשון הפסוק מדוע נאמר (שם) 'לולי משה בחירו עמד בפרץ' והיה ראוי לומר אשר עמד, או שעמד בפרץ. וביאר שהקב"ה בעצמו רמז בדבריו למשה רבינו שרוצה שיעכבנו מלהשמידם, שאמר לו לאחר מעשה העגל (שמות לג י) 'הניחה לי ויחר אפי בהם', ובדבריו אלו אמר לו שיכלה אותם רק אם יניחהו, אבל אם לא יניחהו לא יכלם ולא ישמידם. ובא הקב"ה לרמוז בזה, שאדרבה הוא רוצה שיעכב על ידו ושישמח אם ינצחהו. ומחמת שהבין משה רבינו רמז זה החל להתפלל עליהם[יב]. ועל פי זה יתורץ לשון הפסוק 'ויאמר להשמידם לולי משה בחירו', כי כל זה הוא מדברי הקב"ה עצמו שאמר שרוצה להשמידם אם לא ימנענו משה רבינו. ולפי ששמע משה דברים אלו מיד עמד בפרץ לפניו ולנצח את הקב"ה, כי הקב"ה רוצה בנצחון משה, ומשום כך הוכיחה הגמרא מהפסוק עצמו שהקב"ה רוצה שינצחוהו[יג].

מדוע מדת הדין מקטרגת

שפרוסה תחת כנפי החיות כדי לקבל בעלי תשובה מיד מדת הדין. רש"י ורשב"ם (ד"ה מפני) פירשו, שמדת הדין מקטרגת ואומרת אל תקבלם והוא מקבלם בסתר. **והקשה בשם משמואל** (מועדים סוכות תרע"ח עמ' קע), מדוע מדת הדין מקטרגת, והרי אמרו חז"ל (ילקוט תהלים רמז תרל) שהתשובה קדמה לבריאת העולם, ואם כן, כך היו התנאים בתחילת הבריאה, וממילא איך שייך קטרוג על זה. ותירץ, שאכן בתשובה שלימה שנעשית בין מאהבה ובין מיראה אין שייך קטרוג, אך דברי הגמרא עוסקים כשעשה תשובה שאינה שלימה לכל פרטיה, ועל כך שייך קטרוג של מדת הדין שלא תתקבל תשובתו, הואיל ואין תשובתו שלימה על פי הדין, ולפיכך הוא צריך לחסד שתתקבל תשובתו, ולכך אמרו שימינו של הקב"ה פשוטה לקבל שבים, לקבל תשובתו.

וכעין זה ביאר **במכתב מאליהו** (מ"ד עמ' 71, 76) שיש שתי בחינות בתשובה, תשובה עליונה שנעשית על ידי האדם עצמו בכך שמתחרט ומצטער על חטאיו ושב עליהם בתשובה, ותשובה זו מתקבלת לפי גדרי הבריאה, הואיל והיא נעשית בכחו של האדם. אך יש תשובה שאין בכחו של האדם לעזוב את דרכו הרעה ולחזור בתשובה על חטאיו ולהצטער עליהם, אבל אם בכל אופן רוצה לחזור בתשובה הקב"ה מסייעו להמשיך את תשובתו, והיא קרויה תשובה קטנה. והואיל ובתשובה זו חלקו של האדם מועט מאד לעומת הסיוע שמקבל משמים, לפיכך כדי שתתקבל תשובתו צריך עזר מיוחד להינצל ממדת הדין הטוענת שעל האדם לחזור בכוחות עצמו בלא סיוע מלמעלה. אבל הקב"ה ברוב חסדיו שהם למעלה מגדרי שכר ועונש של הבריאה מחשיב גם פנייה קלושה זו של צעקת הלב כהתעוררות של האדם שזוכה על ידה לסיוע גדול מן השמים.

דברי ריש לקיש כאן הם כדבריו במקום אחר

שם. בשם משמואל (מועדים סוכות תרע"ח עמ' קע) ביאר, שדברי ריש לקיש כאן מתאימים לדבריו במנחות (כט:) שאמרו מפני מה נברא העולם הזה באות ה"י, מפני שדומה לאכסדרה, שכל הרוצה לצאת יכול לצאת, ורגלו תלויה באויר משום שאם חוזר האדם בתשובה יכניסו אותו מן הפתח השני. ועל כך שואלת הגמרא מדוע צריך הוא לחזור דרך הפתח השני, והרי יכול לחזור דרך הפתח שיצא ממנו, ותירצו שבלא הפתח השני לא יצליח בכך. והביאו את דברי ריש לקיש שאמר שהבא לטהר מסייעין אותו, בא לטמא פותחין לו. ומבואר שצריך החוטא אשר אין תשובתו שלימה סיוע משמים כדי שיוכל לחזור בתשובה, וכדבריו בסוגייתנו שצריך הקב"ה לקבל תשובתו מיד מדת הדין. וביאר, שדברי רש"י במנחות (שם ד"ה לא) שפירש שהבא ליטהר צריך סיוע משום היצר הרע, היינו שהואיל ומדת הדין מקטרגת למעלה, לפיכך יש כח ורשות ביד היצר הרע להפריע את לבו של הבא ליטהר, מלעשות תשובה.

הסיבה שגלגל הקב"ה שיבוא הכסף והזהב למצרים

כל כסף וזהב שבעולם יוסף לקטו והביאו למצרים. בזוהר (מ"פ מקץ קלו.) נתבאר עוד על מה שליקט יוסף את הכסף והזהב שבעולם, שכאשר בא יוסף למצרים לא נמצא בה רכוש גדול, לפיכך גלגל הקב"ה גלגולים והביא רעב על העולם וכל העולם היו מביאים כסף וזהב למצרים ונתמלאה כל ארץ מצרים בכסף ובזהב, ואחר שהוכן כל הרכוש הגדול הביא את יעקב למצרים, כי כך דרכו של הקב"ה בתחילה הוא בורא את הרפואה ואחר כך מביא את המכה, כך גם כאן שבתחילה התקין והכין רכוש גדול ולאחר מכן הביא את יעקב ובניו לגלות.

והוסיף באור תורה (המגיד ממזריטש, פר' מקץ ד"ה והיה) שהרכוש הגדול שהבטיח הקב"ה לאברהם הם ניצוצות הקדושה שנמצאים בכל הארצות, ועל כן סיבב הקב"ה שיהיה רעב בארץ מצרים ויגיעו כל ניצוצות הקדושה לארץ מצרים ואז יעלום בני ישראל ממצרים[יד]. **והוסיף בעל האבני נזר** (הו"ד בשם משמועל מקץ תרע"ד ד"ה וילקט) לבאר שכל הכסף והזהב שליקטו יוסף בעולם הוא ברוחניות, כי כל ההשתוקקות שבעולם מכונה בשם כסף וזהב, וישראל לקחו כל זה להשתוקקות הקדושה וקבלת התורה, וזהו הרכוש הגדול האמיתי שהבטיח הקב"ה לאברהם אבינו, והכסף והזהב הגשמי היה רק לבוש לדבר זה.

כיצד מדויק שגם משאר ארצות הובא הכסף בשאר ארצות מנין תלמוד לומר וכל הארץ באו מצרימה. ביאר המהרש"א (מ"פ ד"ה נלמ) שהוכחת הגמרא אינה מכך שנאמר (בראשית מא נז) 'הארץ' סתם שמשמעו מכל הארצות, שהרי אפשר לדחות ש'הארץ' היא הארץ המוזכרת בפסוק קודם לכן שנאמר בו 'ויחזק הרעב בארץ מצרים', אלא הוכיחו כן ממה שנאמר 'וכל הארץ', שמשמעו כל יושבי העולם, היינו גם יושבי שאר ארצות.

מהיכן ליקט יוסף כסף

שם. הקשה המהרש"א (מ"פ ד"ה נלמ), שלפי דברי הגמרא שהכסף הובא מכל הארצות, מדוע כשליקט יוסף את הכסף נאמר במפורש רק שליקטו מארץ מצרים ומארץ כנען, כפי שנאמר (בראשית מז יד) 'וילקט יוסף את כל הכסף הנמצא בארץ מצרים ובארץ כנען'. ותירץ, שאכן יוסף ליקט מכל הארצות, אך הכסף שליקט מארץ מצרים ומארץ כנען נכתב בפירוש משום שבהם עוסק הכתוב, שהכסף שהובא מארץ כנען הוזכר בענין ירידת יעקב ובניו לארץ מצרים, שמחמת הרעב באו לקנות בכספם אוכל ועל ידי כך ירדו למצרים. והכסף שהביאו אנשי מצרים, הוזכר משום שלאחר מכן הוצרכה התורה לכתוב שתם הכסף של אנשי מצרים ולכן קנה יוסף את כל אדמתם בעבור התבואה שהביא להם.

איך הגיעו האוצרות לידי בני ישראל

וכשעלו ישראל ממצרים העלוהו עמהן. הקשה **היעב"ץ** (ד"ה וכשעלו), כיצד הגיעו אוצרות המלכים לידי בני ישראל שיכלו להעלותם ממצרים. וכתב שאפשר שהמלכים שלאחר יוסף או שונאיהם בזבזו את כל האוצרות של פרעה הקודם ובאו לידי העם במצרים, ונטלו ישראל אוצרות אלו מיד העם כשהשאילום כלי כסף וזהב. אמנם מדברי הפסיקתא זוטרתא (שמות יד ג) נראה שיוסף הטמין את האוצרות שהגיעו לידיו בשני הרעב במקום שהוא בין מגדול ובין הים, ובני ישראל מצאו אוצרות אלו ונטלום[טו].

יא. **ובבינה לעיתים** (פי"ג, ח"פ דרוש ג לר"ה ד"ה והוא מה שמכרו) כתב שראשונים אלו באו ליישב כיצד הוכיחה הגמרא מפסוק זה שהקב"ה שמח בכך, והלא הפסוק הוא סיפור דברים ולא מצינו בו שום לשון שמחה. וכתב שעדיין יש בפירושם דוחק, שהרי לשון 'בחירו' אמר המשורר שקראו למשה בחיר ה' והיכן מצינו ששמח הקב"ה בזה. יב. **והביא** כן מדברי הספרי (ופסקא פכ"ו). וכן מצינו במדרש (דב"ר ג טו) 'אמר לפניו ריבונו של עולם יודע אני שאתה אוהב את בניך ואין אתה מבקש אלא מי שילמד עליהן סניגוריא. אמר רבי סימון למה הדבר דומה למלך ובנו שהיו נתונים בקיטון והפדגוג של בנו נתון בטרקלין, היה המלך צווח הניחו לי שאהרוג את בני אינו מבקש אלא מי שילמד עליו סנגוריא. כך הקדוש ברוך הוא אומר למשה 'ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול', אמר משה וכי תופס אני בידו של הקדוש ברוך הוא כביכול אינו מבקש אלא מי שילמד עליהן סניגוריא, מיד ויחל משה'. יג. **ובזה** מתורצת גם הקושיא מדוע נאמר 'עמד בפרץ', ולא שעמד בפרץ, שהרי עד כאן הם דברי הקב"ה ואין זה סיפור דברים, ועתה מספר הפסוק שמיד עמד משה בפרץ. וראה שם שהוסיף לבאר, מדוע נסמכו דברי רב כהנא אלו לדברי רב כהנא שאמר להלן 'זה ידו של הקדוש ברוך הוא שפרוסה תחת כנפי החיות', ובא לומר בזה שהקב"ה עושה שני דברים סותרים, והוא שבנידון זה אינו נוהג כמדת בשר ודם ושמח על שמנצחים אותו, ואילו להלן מבואר שהקב"ה מוחל ומתרצה לתחנוני השב בתשובה ומקבל תשובתו, וכל זה עושה לתועלת עמו. יד. **וראה** להלן על דברי הגמרא 'רב אסי אמר עשאוה כמצודה' שנתבאר עוד על ניצוצות אלו. טו. **ולדברי** היעב"ץ שהובא לעיל מתבאר מדוע הגמרא בסוגייתנו הביאה בהמשך הדברים את הפסוק (שמות יב לו) 'וינצלו את מצרים' שנאמר על מה שהוזכר בפסוק הקודם, ששאלו בני ישראל כלי כסף וכלי זהב מיד מצרים, שהרי לדבריו כל הכסף והזהב של מצרים הגיעו לידי בני ישראל רק על ידי מה ששאלו משכניהם, ולא שנטלו מהם בעצמם. אך יתכן שיש לפרש את דברי הגמרא כדברי הפסיקתא שנטלו בני ישראל בעצמם מאוצרות מצרים ולא רק על ידי שאלה, ומכל מקום הביאה הגמרא את סיום הפסוק 'וינצלו את מצרים', ומשום שבלשון זה

יש לבאר על פי זה את מה שנרמז בחלום פרעה

שם. בצרור המור (נרמ"ז מג' ח' ד"ה ומ"מ ופרעה) **ובמשך חכמה** (שם מג' כח) ביארו על פי סוגייתנו את חלום פרעה, שנאמר (שם) בו 'ותבואנה אל קרבנה ולא נודע כי באו אל קרבנה ומראיהן רע כאשר בתחילה'. והיינו שבתחילה ראה פרעה בחלומו את שבע הפרות הבריאות והטובות, שהם כל הכסף והזהב שבעולם שלקטו מצרים מחמת שנות השובע שהיו במצרים. ואחר כך נאמר בחלום 'ולא נודע כי באו אל קרבנה ומראיהן רע כאשר בתחילה', והיינו, שלאחר שעלו ישראל והעלו את כל הכסף והזהב, נמצא שלא נודע שבאו הכסף והזהב אל מצרים והיתה מצרים כמו קודם שנות השובע. והוסיף במשך חכמה לבאר על פי זה, מדוע בחלום פרעה השני שראה שיבולים לא נאמר 'לא נודע כי באו אל קרבנה', שהרי יוסף בפתרון החלום אמר (שם מג' לג) 'ועל הישנות החלום אל פרעה פעמיים, כי נכון הדבר וגו', וממהר האלהים לעשותו', ומכאן שהחלום נשנה פעמיים כדי ללמד שדבר זה יארע מיד, ואילו החלק של החלום שלא נודע כי באו אל קרבנה לא אירע מיד, אלא רק לאחר מאתיים ועשר שנים, ועל כן לא נשנה דבר זה בחלום השני.

מנין דרשו מ'וינצלו' שעשו את מצרים כמצודה שאין בה דגן

רב אסי אמר עשאוה כמצודה זו שאין בה דגן. התוספות (ד"ה כמצודה) ביארו שלפי הדרש 'וינצלו' הוא כאילו נכתב 'וינצדו', שהלמ"ד מתחלפת בדל"ת בכמה מקומות. **ובמהרש"א** (מ"ח ד"ה שמין) **ובהגהות היעב"ץ** (נמוק' שם) ביארו הטעם שאותיות הללו מתחלפות, משום שאותיות 'דטלנ"ת' הן ממוצא אחד שהוא מוצא הלשון.

וביארו המהרש"א והריא"ף (ד"ה כמצודה), שגם לפי מה שהתבאר בסוגייתנו בדרך דרש, משמעות תיבת 'וינצלו' היא מלשון 'ריקנות' וכפשטות לשון הפסוק[ט], שאם לא כן איך משמע שעשאוה כמצודה שאין בה דגן, שהרי אפשר לפרשו להיפך שהיא כמצודה שיש בה דגן, אלא בהכרח שגם לפי הדרשה, 'וינצלו' פירושו מלשון ריקון, אלא שדרשו דרשה זו משום שהוקשה להם מדוע נכתב וינצלו ולא ורוקנו, ולכך דרשו שרוקנו את מצרים כמצודה, או כפי שאמרו להלן שהיא כמצולה.

ובפירוש הריא"ף הוסיף לבאר, שדרשו שהיא כמצודה שאין בה דגן ולא כמצודה שיש בה דגן, משום ששם מצודה הוא לאחר שניצוד העוף, ואז נאכל הדגן.

מצודה או נצולה

שם. גירסתנו היא 'כמצודה שאין בה דגן'. ופירש **הרשב"ם** (ד"ה גבי) שהיא מצודה הפרוסה לפני העופות, וכשאין בה דגן אין עוף בא אליה[י]. אולם יש מן **הגאונים**[יא] שגרסו 'כנצולה שאין בה דגן'[יב]. **ורבינו סעדיה גאון** פירש, ש'נצולה' קרוי המקום שבו זורים את התבואה. **ורב האי גאון** פירש, שחצר של גורן שניטל כל מה שיש בה קרויה בלשונם 'נצולה'.

כיצד דומה מצרים למצודה

שם. בפירוש הריא"ף (ד"ה כמצודה) דקדק, שהרי הדגן במצודה הוא דבר מועט, ונמצא שכשנוטל דגן מהמצודה אין בו שיעור לקיחה, ואינו דומה למה שבני ישראל לקחו ממצרים ממון רב. ואף שפירש רש"י שהכוונה היא שאין העוף נפנה אל המצודה משום שאין בה דגן, עדיין יש לדקדק, שאינו דומה למה שנטלו ישראל ממון ממצרים שהוא כנטילת הדגן, ואילו המצודה שאין בה דגן, היינו שלא הניחו בה כלל דגן. ותירץ, שאין הכוונה בדרוש שהדגן בא לרמוז על הממון, אלא הכוונה היא, שכשם שהצייד נותן דגן במצודה בשביל שיבואו עופות ויהיו נצודים בה, ורק כשיש בה דגן היא נחשבת למצודה, כך כשיוסף בא למצרים עשאה מצודה על ידי הדגן שקיבץ בתוכה, ועל ידי זה בא כל הממון שבעולם למצרים. וכשיצאו ישראל, חזרה מצרים להיות כבימי קדם, שאין בה דגן.

ענין המצודה הוא החוזק שעל ידי הדגן שבה

שם. בעיון יעקב (ד"ה עשאוה) ביאר, שמצודה היינו לשון מגדל וחוזק, ככתוב (שמואל ב' ה ט) 'וישב דוד במצודה', ואם אין בה דגן אין בה חוזק כללה התורה את כל הכסף והזהב שהגיע מיד מצרים לידי ישראל, גם על ידי שאלה וגם על ידי מה שנטלו בעצמם. וראה מהרש"א (מ"ח ד"ה שמין) שכתב שלפי דרשת הגמרא להלן ש'וינצלו' הוא לשון מצודה או מצולה, צריך לומר שב'וישאילום' נכללו שני דברים, השאלה ששאלה אשה מאת רעותה, כמפורש בפסוק, וכן הכסף שליקט יוסף. ולכאורה כוונתו לומר שאת הכסף של יוסף נטלו ישראל בלא ששאלו מאת מצרים, ומכל מקום נכלל בדברי הפסוק. **טז. וראה** תרגום אונקלוס שם 'ואשאילונון ורוקינו ית מצרים'. **יז. ובעיון יעקב** (ד"ה עשאוה) כתב שמצודה היא מגדל וחוזק, ואם אין בה דגן לאכילת היושבים בתוכה אין בה חוזק כלל. **יח. הלכות גדולות** (מהד' נהלין תרמ"ח הלכות מתנות כהונה עמ' 593, הוצ' נתנ"ך הגאונים נרכות ט: ד"ה וינצלו), **תשובות רב נטוראי גאון** (נרוזלי, סי' תיד), **פירוש רבינו סעדיה גאון** (נרכות שם, הוצ' בנגזי יהוסליט מ"ח עמ' רט), **תשובות הגאונים לרב האי גאון** (הרכבי, סי' שלח). **יט. ובהלכות גדולות** (שם) הגירסא בדברי רבי שמעון שהובאו להלן היא 'כמצודה שאין בה דגה' ובדברי רב אסי 'כנצולה שאין בה דגן' [ולכאורה כן היא הגירסא גם לשאר הגאונים], והובאה גירסא זו ברבינו חננאל (ד"ה ענין), אלא שרבינו חננאל גרס 'כמצולה שאין בה דגן'. ובתוספות רבינו יהודה (נרכות שם ד"ה וינצלו) הביא שיש שהפכו וגרסו במצודה דגים ובמצולה דגן. והקשה מה שייך דגן למצולה שבמים עמוקים. ויתכן שגירסא זו היא כפי גירסת הגאונים שגרסו 'כנצולה שאין בה דגן'. **כ. אור החיים** (נרמ"ז שמות כח ה), **אור תורה** (המגיד ממוריטג, מקץ ד"ה והיה), **פנים יפות** (נח יא ג), **צפנת פענח** (לבעל המולדות, שמות יג יט), **חתם סופר** (ד"ה עשאוה), **בית עולמים** (חנכה, ענין מלוס פרעה, עמ' קלד: מהד' ורשא). וכעין זה ביאר **בצל"ח** (נרכות ט: ד"ה ממנו). **כא. שער המצוות** (פרי רמה מוס יד), **פרי עץ חיים** (שער הקריאת שמע פ"ג) ושער הכוונות (דרושי הפסח דרוש ו). **כב. ומדברי** הארי"ז מבואר עוד, שכל סיבת גלות מצרים היתה כדי להעלות את אותם הניצוצות. **כג. שער המצוות** (שם) **ופרי עץ חיים** (שם). **כד. אור החיים** (שם), **צל"ח** (שם) **וחתם סופר** (שם). **כה. ויסוד** דבריו הם מדברי כתבי האר"י בשער המצוות (שם) ובפרי עץ חיים (שם). **כו. וכמו** שכתב רש"י בברכות (ט: ד"ה כמצולה). **כז. ומבאר** שמזה הטעם נאסר על בני ישראל לשוב למצרים, ששוב לא נשאר מה לתקן בה.

כלל, ולפי שהיה חשוב הממון בעיניהם ותלו בו את חוזקם, רדפו אחרי בני ישראל.

בני ישראל העלו ממצרים את כל ניצוצות הקדושה

שם. ביארו **האחרונים**[כ] על פי דברי **כתבי האר"י**[כא] שהכסף והזהב שהעלו בני ישראל ממצרים הם ניצוצות הקדושה שנתפזרו בין האומות, והיו צריכים להגיע לתיקונם על ידי בני ישראל שנטלו את כל ניצוצות הקדושה הללו ועלו לארץ ישראל, ואז נתרוקנה מצרים מהם[כב]. ובכתבי הארי"[כג] **והאחרונים**[כד] הוסיפו, שמחמת שנתרוקנה מצרים מכל ניצוצות הקדושה שהיו בה, ציותה התורה שלא לחזור עוד לארץ מצרים. **ובחתם סופר** (המדפיס, מגילה יג: נמוס' ד"ה הכסף) הוסיף, שניצוצות אלו הם מכך שאדם הראשון חטא בעץ הדעת, שבזה נפלו ניצוצות הקדושה אל הטומאה[כה], ומאז התחיל העולם להחשיך בדור אנוש ודור המבול והפלגה, עד שליקט יוסף כל הניצוצות הקדושות המפוזרים בכל העולם והכניסם למצרים, ולאחר מכן כשיצאו ישראל וחזרו הניצוצות לישראל כמעט נתקן חטא עץ הדעת, עד שבמתן תורה נעשו בני חורין ממלאך המות, אבל בגלל שקיבלו את התורה באונס על ידי כפיית ההר כגיגית עליהם, חזר היצר הרע והכשילם בחטא העגל ובחטא מרגלים, ולכן גם נחרב בית המקדש.

ביאור מחלוקת האמוראים

רבי שמעון אמר כמצולה שאין בה דגים. מצינו כמה דרכים **באחרונים** לבאר מה בא להוסיף האומר שעשאוה כמצולה שאין בה דגים על האומר שעשאוה כמצודה שאין בה דגן:

א. בדברי דוד (לבעל הט"ז, שמות טו כב) **ובעין אליהו** (נרכות ט: ד"ה ויונצלו) פירשו, שמדברי האומר שעשו את מצרים כמצודה שאין בה דגן מבואר שלא נשארו במצרים כסף וזהב כלל, ועל כן בא האומר שעשאוה כמצולה שאין בה דגים לומר שנטלו רק את הכסף והזהב הגלויים, אך נשארו למצרים כסף וזהב שלא היו גלויים, ועל כן אמר שהיא כמצולה שאין הדגים נראים בתוכה מחמת העומק הרב שלה.

ב. בקדושה וברכה (סמיכת מכמיס, נרכות ט: ד"ה עניני) ביאר, ששורש מחלוקת זו היא, האם ביזת מצרים היתה שייכת בדין לישראל, שרב אסי סבר שממון זה היה שייך להם וכשכר תמורת עבודתם במצרים, ומשום שנגמרו ימי הגלות שהיו צריכים להיות במצרים. ולכך דימהו למצודה שאין בה דגן, כשם שהצייד חפץ ללכוד עופות שאינם שלו על ידי תחבולה של הנחת דגן במצודה, כך המצרים רצו לעכב את ישראל בארצם עם ממונם על ידי תחבולות, אך הקב"ה הוציא את ישראל ממצרים יחד עם ממונם, ומצרים נותרו כמצודה שאין בה דגן שאינה יכולה עוד לצוד עופות. אבל ריש לקיש סובר שעדיין לא היו ראויים לביזה, משום שלא שלמו ארבע מאות שנה שנגזר עליהם להשתעבד במצרים, ומכל מקום נטלוה משום חסד שעשה עמם הקב"ה, וכמבואר בגמרא (נרכות ט.) כדי שלא יאמר אברהם אבינו שהקב"ה קיים בהם הגזירה של 'ועבדום ועינו אותם' (נרמ"ז שם טו יג) ולא קיים בהם 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול' (שם טו יד), ולכך דימה המצרים וממונם למצולה שאין בה דגים, שאף שהדגים שייכים יותר לעומק המים ששם הוא מקום בריאתם, מכל מקום הם מתקרבים לשפת הים שמצוי להם מזון שם[כי], כך ישראל נטלו את ממונם אף שהיה שייך למצרים.

ג. בחתם סופר (ד"ה עשאוה) ביאר שהאומר שעשאוה כמצודה שאין בה דגן, כוונתו, שכשם שהמצודה באה ללכוד את העוף על ידי שמניחים בה דגן, אף בזה ארץ מצרים היתה כרשת לבני ישראל על ידי שפע ניצוצות הקדושה שהיו בתוכה, שהם כדגן שברשת. אך לאחר שעלו בני ישראל ממצרים, והוא לאחר שהוציאו ממצרים את כל ניצוצות הקדושה שהיו בתוכה, נשארה הרשת בלא כלום[כי]. והואיל ולפי משל זה משמע שמצרים היתה רשת לרעתם של בני ישראל כשם שהמצודה רעה לעופות הנלכדים בה, אמר רבי שמעון משל אחר, והוא שעשאוה כמצולה שאין בה דגים, והיינו שלא היה דבר זה לרעת בני ישראל, אלא ישראל היתה כרשת למצרים, כמו שמשליך חכה לים להוציא על ידה דגים ולאחר שהוציא את הדגים נשארה המצולה בלא דגים, כך הוציאו בני ישראל ממצרים את כל ניצוצות הקדושה שהיו בה.

ד. בקרן אורה (סוטה יח: ד"ה נפעה) ביאר שלא נחלקו הדעות, ופירש את דבריהם על פי מה שביאר שבני ישראל נטלו את ניצוצות הקדושה שהיו במצרים.

והאומר שעשאוה כמצולה שאין בה דגים, כוונתו לומר שנטלו את ניצוצי הקדושה שירדו לתוך מצרים בכל הדורות מאז ומעולם מחמת קלקול המעשים[כח], ואילו האומר שעשאוה כמצודה שאין בה דגן, כוונתו לומר שמלבד זאת נטלו גם את ניצוצות הקדושה שהיו במצרים לצורך מחייתם, שהרי אומות העולם אין להם חיות אלא באמצעות מעט החיות שמקבלים הם מהקדושה, ועל כך אמר שעשאוה כמצודה שאין בה דגן[כט].

ה. **בחידושי רבי אלעזר משה הורוויץ** (ד"ה ר"ם) ביאר, שהאומר שעשאוה כמצולה שאין בה דגים בא להוסיף, שלא רק שנטלו את הכסף והזהב שאסף יוסף בשנות הרעב, אלא אף נטלו את הכסף והזהב שהיו במצרים קודם לכן, והיינו, כמו שמרוקנים את המצולה מכל הדגים שגדלים בתוכה.

ו. **בבן יהוידע** (ד"ה עשאוה) פירש שלא נחלקו דעות אלו, והאומר שנתרוקנה כמצולה שאין בהם דגים, כוונתו לכך שנתרוקנה מרכוש גשמי, וזהו מה שאמר כמצולה שאין בהם דגים, כלומר שלא יבוא אדם אליה כדי להרויח בה ממון כי לא ימצא בה כלום. ואילו האומר שהיא כמצודה שאין בה דגן, כוונתו, שאין בה רכוש רוחני, ומשום שלא נשאר בה שום ניצוץ של קדושה לאחר שבירורו ממנה הכל. וזהו כמצודה שאין בה דגן שאין שום עוף בא אליה, וכן נשמות ישראל שנקראו עופות אין באים אליה כי לא ימצאו בה עוד ניצוצות של קדושה.

ז. **בבן יהוידע** (נרכות שם ד"ה עשאם) ביאר ג"כ שלא נחלקו דעות אלו ובאופן אחר, ודברי האומר שעשאוה כמצודה כוונתו על הרכוש הגשמי שלא נטלו ישראל ביציאת מצרים אלא את הממון הגלוי, וכמו שבמצודה שאף אם אין בה דגן שנשאר גלוי, אי אפשר שלא מסתתר מעט ממנו שם, ואילו את הממון שאינו גלוי בזזו על הים. אבל האומר שהיתה כמצולה כוונתו על הרכוש הרוחני שהם נשמות קדושות, שאותו רוקנו ישראל ממצרים כשיצאו לגמרי, ולכן נקט כמצולה שאין בה דגים כלל, שהזוהר ממשיל הנשמות לדגים[ל].

אהח 19/06/2018

מהו הפירוש 'מצולה' ומדוע אין בה דגים

שם. רש"י בברכות (ט: ד"ה כמצולה) פירש שהמצולה היא בתוך התהום, ואין בה דגים משום שאין הדגים מצויים אלא על שפת הים במקום שהמזון מצוי[לא]. וכעין זה פירש **בערוך** (ערך מצולה) שהמצולה היא המים העמוקים שבים, ואין הדגים מצויים שם משום שאין הדגים מתרבים במקום שאין בו קרקע. ועוד הביא בערוך שיש שפירשו שמצולה היא כרשת בלא דגים. ולדבריו נמצא שהמצולה קרויה הרשת שעל ידה תופסים את הדגים. **ובחידושי רבי אלעזר משה הורוויץ** (ד"ה ר"ם) פירש שמצולה היא המקום שגדלים בו הדגים ורוקנו ממנו את כל הדגים שהיו בתוכו[לב].

מדוע המשילו את מצרים למצולה שאין בה דגים

אוצר החכמה

שם. ביארו בעיון יעקב (ד"ה עשאוה) **ובלשמוע בלימודים** (ד"ה שם) שהטעם שמדמה את הריקנות של מצרים למצולה שאין בה דגים הוא, לפי ששבח ארץ מצרים היה בדגים, וכמו שנאמר (במדבר יא ה) 'זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חינם'[לג].

אם רוקנו את מצרים את מה בזזו על הים

שם. בדברי דוד (בעל הט"ז, שמות טו כב) **ובצל"ח** (ברכות ט: ד"ה אמר) הקשו, שאם רוקנו את מצרים מממונם, כיצד נטלו שוב שלל בביזת הים, שאמרו במכילתא (בא מס' דפסחא פי"ג) שהיתה גדולה יותר מביזת מצרים[לד]. ונאמרו כמה דרכים ביישוב הקושיא:

א. **בדברי דוד** (שם) **ובעין אליהו** (ברכות שם ד"ה וינצלו) תירצו, שאכן מחמת קושיא זו פירש האומר שעשאוה כמצולה שאין בה דגים, והיינו לומר שרק נטלו את הכסף והזהב הגלויים, אך נשארו כסף וזהב שאינם גלויים, כדגים שבמצולה שאמנם אינם נראים מחמת עומק המים אך נמצאים שם, ומאותו כסף וזהב לקחו בביזת הים[לה].

ב. **הצל"ח** תירץ בשם בנו, שישראל לא לקחו במה ששאלו כלי כסף וזהב אלא את ממון רעמסס שהיו גרים בה, וכן מעיר המלוכה שבאו בה בשעת צאתם, ומקומות אלו עשאום כמצולה, אבל משאר ערי מצרים לא שאלו כלי כסף וזהב, ומאותו ממון זכו בביזת הים.

ג. **בזרע יעקב** (גיינצורג, נרכות שם ד"ה שעשאוה) תירץ, שבני ישראל שאלו רק משכניהם, והם נתרוקנו מממונם, אמנם מפרעה עצמו לא נטלו, וכשרדפו מצרים אחר בני ישראל נתחזק לב פרעה לרדוף אחריהם ונטל עמו כל אוצרותיו, ומאוצרות אלו זכו בביזת הים[לו].

הרי האוצרות נלקחו כבר לפני שנטלם סנחריב מאחז

בא יהושפט ונטלו מבני עמון והיה מונח עד אחז. בא סנחריב ונטלו מאחז. הקשה **היעב"ץ** (ד"ה נמ), כיצד ניתן לומר שאוצרות אלו היו מונחים אצל אחז עד שנטלם סנחריב[לז], והרי עוד קודם שמלך אחז, כבר נטלו הפלשתים והערבים והכושים את האוצרות מידי יהורם בן יהושפט מלך יהודה[לח], וכן מצינו שיואש מלך יהודה שלח אוצרות אלו לחזאל מלך ארם[לט], וכן מצינו שיהואש מלך ישראל נטלם מאמציהו בנו של יואש מלך יהודה[מ]. ותירץ, שאפשר שירבעם בנו של יהואש מלך ישראל החזירם לעוזיהו בן אמציהו מלך יהודה לפי שעשו ביניהם שלום, וכמו שהחזיר לו את אילת[מא].

אף חזקיה שלח לסנחריב

בא סנחריב ונטלו מאחז. כתב **היעב"ץ** (ד"ה נמ), שאף שגם חזקיה שלח לסנחריב את הכסף הנמצא אתו כשעלה להילחם על ערי יהודה, כמו שנאמר (מלכים ב' יח יד-טו) 'וישלח חזקיה מלך יהודה אל מלך אשור לכישה לאמור חטאתי שוב מעלי את אשר תתן עלי אשא וגו', ויתן חזקיה את כל הכסף הנמצא בית ה' ובאוצרות בית המלך', לא הזכירו זאת משום שאחז אביו נתנם כבר לסנחריב ולא נותר בידי חזקיה אלא שיריים[מב].

בפיוט 'חד גדיא' נרמז מה שנטלו את האוצרות זה מיד זה

באו יוונים ונטלוהו מפרסיים באו רומיים ונטלוהו מיד יוונים. ביד אהרון מאחז. הקשה **היעב"ץ** (טויבר, עמ' נג:) פירש על פי סוגייתנו את הפיוט 'חד גדיא', וביאר שהפייטן רמז בסיפור המעשה שמביא שנתגלגלו הדברים שכל אחד מאלו שהוזכרו שם הכה את מי שהכה לאחר, וכוונתו לכל אלו שהובאו לעיל שאמרו עליהם לעיל שנטלו את האוצרות זה מיד זה[מג].

מנין שיוסף הטמין את האוצרות

אמר רבי חמא ברבי חנינא שלש מטמוניות הטמין יוסף במצרים. בצרור המור (ברכות מז ה ד"ה והזמיר) **ובשפתי כהן** (ברכות מז ה) ביארו, שדרשו שיוסף הטמין אוצרות, משום שנאמר (שם) 'ויבא יוסף את הכסף ביתה פרעה', ומכך שלא נאמר 'את כל הכסף' כמו שנאמר בתחילת הפסוק 'וילקט יוסף את כל הכסף', דרשו שהטמין יוסף חלק מהכסף באוצרות. עוד ביאר בשפתי כהן, שדרשו כן גם משום שהיה צריך להכתב וילקט יוסף את כל הכסף ויבא אותו ביתה פרעה, ומדוע נכפל הלשון שוב 'ויבא יוסף את הכסף', ומכאן אמרו שלא הביא את כל הכסף אלא גנזו, ומה שהביא הוא כסף אחר.

ובמהרש"א (סנהדרין קי. ד"ה שלשה) פירש, שלמדו שיוסף הטמין את האוצרות מלשון הפסוק (שם) 'ויבא יוסף את הכסף ביתה פרעה', שלשון 'ביתה' משמע מקום פנימי שהיה לו.

כח. ומדבריו מבואר שדימו את הניצוצות שירדו למצרים לדגים שבים משום שיש הרבה דגים בים, וכך ניצוצות אלו הם רבים ומשום שנתערבו במצרים במשך כל הדורות. ראה דברי האחרונים לעיל בענין 'בני ישראל העלו ממצרים את כל ניצוצות הקדושה'. **כט. והיינו** שהדגן בא לרמוז על עיקר מזונו של האדם. והוסיף שלפיכך מצינו שאסרה התורה לחזור למצרים. ועוד הוסיף לבאר את שתי ביזות מצרים, האחת הנגלית שהיתה על הים וזה היה כנגד מה שהתערב בהם מבחוץ, וזו ששאלה אשה וכו' שהיא כנגד מה שלקחו משלהם. **ל. וכעין** זה ביאר בצפנת פענח (בעל תולדות יעקב יוסף, פרי נשמה ד"ה כדי לבאר). וראה עוד מה שביאר בבן יהוידע בתחילת דבריו שנחלקו האם מותר לחזור למצרים בזמן הזה. **לא. ובלשמוע בלימודים** (ברכות ט: ד"ה ויצאו) העיר על כך מדברי הרשב"ם (ב"ב קג. ד"ה מצולה), שהביא שיש שפירשו שמצולה היא המקום שמוציאים ממנו דגים, ואם כן מבואר שיש דגים במצולה, וזה לא יתכן שנחלקו במציאות. וראה מה שביאר שאין הדברים סותרים. **לב. וביאר** בזה כשם שהמצולה נתרוקנה מכל הדגים שהיו בה, כך בני ישראל רוקנו את מצרים מכל מה שהיה בתוכה, ואף מהכסף והזהב שהיה בה לפני יוסף. **לג. והוסיף** בלשמוע בלימודים, שלפיכך גם המשילו את מצרים לדגן, ומשום שהיתה חשיבות מצרים בדגן שהיה בימי יוסף. **לד. והצל"ח** (שם) הקשה קושייתו על פירוש רש"י בברכות (שם ד"ה כמצולה) שפירש שכמצודה שאין בה דגן, הוא שרוקנו ישראל את מצרים מכל ממונם. אך כתב שלולא פירוש רש"י היה אפשר לפרש כוונת הגמרא באופן אחר, שהכוונה בזה שניצלו את מצרים, היא על ניצוצי הקדושה שהעלו ישראל ממצרים, ולא על הממון, שלא נטלוהו לגמרי. **לה. וכעין** זה כתב בבן יהוידע (ברכות ט: ד"ה עשאם) אלא שביאר כן בדברי האומר שעשאוה כמצודה שאין בה דגן, ופירש שכוונתו לומר שלא נשאר בה דגן גלוי, אך בחורים ובסדקים נשאר, וכן בזה נטלו ישראל רק את הממון הגלוי, אך נשאר ממון למצרים שלא היה גלוי שבו זכו ישראל בביזת הים. **לו. וכדבריו** מבואר בדברי המכילתא דרשב"י (בא יא לו) 'ולמה משביח הכתוב ביזת ים יותר מביזת מצרים, אלא מה שבבתים נטלו במצרים, ומה שהיה בתיסווראות [-אוצרות] נטלו על הים, שכך דרכם של מלכים בשעה שיוצאין למלחמה מוציאין כל כספן וזהבן עמהן כדי שלא להמריד אחרים תחתיהן'. וכעין זה תירץ בענף יוסף (ברכות שם ד"ה עשאוה) שביזת הים היתה מאוצרות פרעה, משום שפרעה חילק מאוצרותיו לעמו כדי שירדפו אחר בני ישראל. וכדבריו מבואר במכילתא (בשלח מס' דשירה פ"ז). **לז. לשון** היעב"ץ, 'איברא בהא דהיה מונח מחזקיה עד צדקיה איכא למידק, דהא הוו פלשתים וערבים וכושים שנטלו מיהורם מלך יהודה'. וזו טעות מוכחת, שכן חזקיה וצדקיה מלכו שנים רבות אחר יהורם. ועל כרחך כוונתו על מה שהיה מונח מיהושפט עד אחז, שכל המלכים שהזכיר להלן מלכו ביניהם. **לח. כמו** שנאמר (דה"י ב' כא טז-יז) 'ויער ה' על יהורם את רוח הפלשתים והערבים אשר על יד כושים, ויעלו ביהודה ויבקעוה וישבו את כל הרכוש הנמצא לבית המלך'. **לט. כמו** שנאמר (מלכים ב' יב יט) 'ויקח יהואש מלך יהודה את כל הקדשים אשר הקדישו יהושפט ויהורם ואחזיהו אבותיו מלכי יהודה ואת קדשיו, ואת כל הזהב הנמצא באוצרות בית ה' ובית המלך, וישלח לחזאל מלך ארם ויעל מעל ירושלים'. ויש להעיר שהיעב"ץ קיצר בדבריו, ורק ציין 'וכן מיואש'. **מ. כמו** שנאמר (דברי הימים ב' כה כג-כד) 'ואת אמציהו מלך יהודה בן יואש בן יהואחז תפש יואש מלך ישראל וגו', וכל הזהב והכסף ואת כל הכלים הנמצאים בבית האלהים עם עובד אדום, ואת אוצרות בית המלך ואת בני התערובות וישב שומרון'. וכן נאמר במלכים (ב' יד יד). **מא. ראה** דברי הימים (ב' כו ג). **מב. ולאחר** שחזקיה הרג את חיל סנחריב נטל את האוצר המלא כדלהלן בגמרא. **מג. וראה** דבריו באריכות כיצד נרמז שמו של כל אחד מהם בפיוט 'חד גדיא'.

מנין שיוסף הטמין שלשה אוצרות

שם. בפסיקתא זוטרתא (בראשית מז יט) מבואר שהשלשה אוצרות שהיו ליוסף רמוזים בשלש פעמים שהזכירה התורה מספרם, שנאמר (שם) 'ויצבור יוסף בר כחול הים הרבה מאד, עד כי חדל לספור, כי אין מספר'[מד]. ובמהרש"א (סנהדרין קי. ד"ה שלשה) כתב שהיתה קבלה בידם שעשה שלש מטמוניות.

היכן הטמין יוסף את האוצרות

שם. אמרו במדרש (מכילתא דרשב"י, פסיקתא זוטרתא שמות יד ג) שיוסף הטמין את האוצרות בין מגדול ובין הים, במקום שבו אמר הקב"ה לבני ישראל שיחנו לפני שיעברו את הים סוף וכמבואר בפסוק (שם)[מה]. וכן אמרו בירושלמי (סנהדרין פ"י ה"ח) שבמקום זה שבין מגדול לים נגלה לקורח אותו מטמון שאמרו להלן שמצאו קורח.

יוסף הטמין את האוצרות ברצונו של פרעה

שם. כתב **בצרור המור** (בראשית מז ה ד"ה והזכיר) שיוסף הטמין אוצרות אלו ברצון פרעה ובבקשתו, משום שהוא מכבוד המלכים לאצור אוצרות רבים לכסף ולזהב.

מדברי הגמרא לעיל מבואר שהעלו את האוצרות ולא הטמינם יוסף

שם. הקשה **המהרש"א** (חי"ל ד"ה ג'), שכאן מבואר שיוסף הטמין את אוצרותיו, ואילו לעיל אמרו שבני ישראל העלו את אוצרות יוסף לארץ ישראל ומשם עברו מיד ליד. וכתב שאין נראה שנחלקו אמוראים בזה. ותירץ, שדברי הגמרא לעיל שבני ישראל העלו לארץ ישראל את האוצרות הם האוצרות הגלויים, אך נשארו במצרים האוצרות שיוסף הטמין[מו]. אך המהרש"א בסנהדרין (קי. חי"ל ד"ה שלשה) כתב מחמת קושיא זו, שאכן דברי האומר שיוסף הטמין שלש מטמוניות חולקים על דברי האומר לעיל שהעלו את האוצרות לארץ ישראל.

מדוע הטמין יוסף שלש מטמוניות

שם. בטעם שהטמין יוסף שלש מטמוניות ביאר **בבן יהוידע** (סנהדרין קי. ד"ה שלשה), שהנה התבואה שהיתה באוצרות יוסף נתקיימה על ידי שפע עליון וקדוש מלמעלה בזכותו של יוסף הצדיק ולכן לא התקלקלה כשאר תבואות העולם, ועל כן העושר הוא של יוסף ואינו של פרעה, אך הכסף הזה שקיבל תמורת התבואה היה משלשה מקורות שונים. האחד, משל עובדי עבודה זרה שממונם מאוס ומשוקץ ואינו ראוי לבוא ולהיות בחלק הקדושה, וכנגד כסף זה עשה יוסף מטמון אחד שיתברר הכסף ויהיה בו את הכסף של עובדי עבודה זרה, ובהשגחת שמים נכנס והובא למטמון זה כספם של עובדי עבודה זרה, כי בידי שמים יש ברירה בדרך נס להיות נבררים כספים אלו, ועל אוצר זה אמרו להלן שנטלו קרח וסופו ירד לטמיון, כי בלעתו הארץ. והחלק השני מהכסף שהובא ליוסף, היה כסף שבא ונאסף מן אנשים שאינם עובדים עבודה זרה, אך יש בידם גזל וגניבה שאינו מאוס כמו כסף של עובדי עבודה זרה, וכנגד כסף זה עשה יוסף אוצר שני, כדי שיתבררו גם כספים אלו בידי שמים ויגיעו לאוצר זה, ואוצר זה נגלה למלך רומי והביאו לאוצר ממשלתו. והחלק השלישי מכסף זה, היה כסף של אנשים טובים שהיו שומרים שבע מצוות בני נח שכספם נקי מאיסור וראוי כספם לבוא לקדושה, וכנגדו עשה יוסף אוצר שלישי, ונבררו כספים של מין זה בידי שמים ובאו לאוצר השלישי, והוא גנוז לצדיקים לעתיד לבוא, כלומר אחר ביאת המשיח.

מדוע זכה יוסף לעשירות

שם. **המהר"ל** (נתיבות עולם נתיב העושר פ"ב ד"ה ועוד יש) פירש, שהעושר שהוא בא בברכת הקב"ה ראוי שיהיה סמוי מן העין, ולכן זכה יוסף לעשירות, שהרי ברכתו של יוסף היא שאין העין שולטת בו, כפי שנאמר בו (בראשית מט כב) 'עלי עין'.

מדוע נתגלה המטמון לקרח

אחת נתגלה לקרח. בשפתי כהן (במדבר טז ו) הביא שלכך נגלה המטמון לקרח, שכשאמר הקב"ה למשה (שמות יח ג) 'דבר נא באזני העם וישאלו איש מאת רעהו', לא נאמר זה אלא לישראל שדבר זה הוא תמורת עבודתם למצרים, אבל שבט לוי שלא היו בעבודה לא הותר להם לקחת ממצרים והוא גזל בידם, כי אחת משבע מצוות בני נח היא הגזל. ולכן שבט לוי שהיו עניים ומחזרין על הגרנות, ושום אחד מבני לוי לא פשט ידו לא בביזת הים ולא בשאלה ממצרים לא הקריבו קרבנות עם הנשיאים, שהרי לא היה להם לתת הקערות כסף, המזרקי כסף, וכפות הזהב שכל אחת משקל עשרה זהב. אך קרח שגם הוא משבט לוי היה איש רע עין, והיה הולך מבית לבית וחומד ורואה איך היו כל אחד ואחד מישראל נוטלים ממונם של מצרים, נכנסה חמדת הממון בלבו, וכשראה הקב"ה כך גילה לו המטמון[מז], ומשום שחציפות מועילה אף כלפי שמים כמו שאמרו במכות (ט:) בדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו. ואמר לו הקב"ה אתה חומד ממון שאינו שלך טול ממון רב, אבל אותו תראה וממנו לא תאכל, ועליו נאמר (משלי כח כ) 'ואץ להעשיר לא ינקה'[מח], ולפי שהיה הממון גזל בידו לא נהנה ממנו שום אדם.

כל המטמונות שהטמין יוסף לבסוף הגיעו לידי ישראל

ואחת נתגלה לאנטונינוס בן אסוירום. כתב **בצרור המור** (בראשית מז ה ד"ה והזכיר) שכל המטמונות שהטמין יוסף הגיעו ויגיעו ליד ישראל, משום שיוסף טרח בהם. ואף המטמון שזכה בו אנטונינוס, מבואר מדברי הגמרא בעבודה זרה (י:) שהיה שולח ממנו לרבינו הקדוש[מט].

מדוע צריכים הצדיקים ממון לעתיד לבוא

ואחת גנוזה לצדיקים לעתיד לבא. הקשה בבאר שבע (סנהדרין קי. ד"ה ואחת) מדוע צריכים הצדיקים ממון לעתיד לבוא. ותירץ, שאפשר שדברי הגמרא כאן עוסקים בימות המשיח[נ].

הסובר שהעושר מעמידו על רגליו יהיה העושר שמור לרעתו

עושר שמור לבעליו לרעתו, אמר רבי שמעון בן לקיש זו עשרו של קרח. ביאר **בעיני יצחק** (רפאפורט, ד"ה עושר), שיש לפרש שדברי הגמרא אלו על קורח קשורים לדברי הגמרא להלן שאמרו שהעושר מעמיד את האדם על רגליו, ומשום שמי שעושה את ממונו עיקר שהוא זה שמעמידו על רגליו, הרי הוא נדמה לקורח בזה, ואז יהיה לו עשרו לרעתו כמו שקרה לקורח, אבל מי שאינו עושה את ממונו עיקר לעמידתו על רגליו הוא הזוכה שיהיה עשרו לטובתו.

ביאור דברי הגמרא שהממון מעמידו על רגליו

אמר רבי אלעזר זה ממונו של אדם שמעמידו על רגליו. רש"י (ד"ה מעמידו) פירש, שהממון מעמידו על רגליו, היינו, שמשמח את לבו. **בכלי יקר** (בראשית יח ו) הקשה[נא], וכי מי שאין לו ממון הרי הוא חיגר ברגליו ואין עומדת לו כל חכמתו ושאר המעלות שיש בו. וביאר שדברים אלו נאמרו בגנות קנין הממון, ומשום שהממון הוא הפחות שבכל ארבע מעלות שיש, שהם החכמה הגבורה המדות והעושר, שהרי כל אלו השלשה הם דבוקים באדם וחלק ממנו, אבל העושר הינו דבר חיצוני ממנו, שהחכמה מקורה בראש ובמוח ובלב, והגבורה מקורה בלב כי מי שהוא רך הלבב אינו גבור, וכן המדות הינן חלק מן האדם, אבל העושר כביכול רק דבוק ברגלו של האדם, והיה מן הראוי שיהיה הוא הפחות שבמעלות, ויהיה נתון תחת ממשלת האדם לעשות בממונו כרצונו, וכמו דריסת האדם על הארץ, אבל לבסוף הדבר מתהפך, וממונו שהוא השפל שבמעלות, עולה כביכול מן הארץ משפל מדרגתו ומתגבר על האדם, וכשם שמצינו בלשון הפסוק 'כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש' (דברים כב כו) לשון קימה על אדם שמתגבר על חבירו והורגו, כך יקום ממונו עליו לשלוט בו ולהעבירו על דעתו ועל דעת קונו, לכך קראו לממונו של קורח 'היקום אשר ברגליהם' ועדתו.

מד. ובלשון הפסיקתא נכתב 'ג' אוצרות היו לו ליוסף במצרים מלאות כסף, כנגד ג' מספרים של פסוק הזה. הרבה מאד מלספור כי אין מספר. אחת נתגלה לקרח, ואחת לאנטונינוס, ואחת לכורש, ויש אומרים שמורה למשיח'. **מה. ובפסיקתא** זוטרתא הוסיף 'ומשם לקחו בני ישראל כסף וזהב לרוב עד מאד'. ולכאורה דבריו אינם כפי דברי הגמרא בסוגייתנו, שהרי מסוגייתנו מבואר שמבני ישראל רק קורח נטל מאותו מטמון, וכן משמע מדברי הירושלמי שהובא להלן. ואכן ראה להלן בענין 'מדברי הגמרא לעיל מבואר שהעלו את האוצרות ולא הטמינם יוסף' שלדברי המהרש"א נחלקו אמוראים בזה, והאומר לעיל שהעלו בני ישראל את כל הכסף שאצר יוסף חולק על האומר שקרח נטל מטמון אחד ושאר המטמון נשאר במצרים. ומדברי הפסיקתא זוטרתא מבואר שכל ישראל נטלו מאותו מטמון שהטמין יוסף בין מגדול לים קודם שעברו את ים סוף, ולשיטה זו אפשר שאכן נטלו את כל המטמון ולא נשאר ממון במצרים. **מו. וכן** נקט בעין אליהו (ברכות ט. ד"ה וחד). וביאר שזו כוונת רבי שמעון שפירש ש'וינצלו את מצרים' הוא כמצולה שאין בה דגים, היינו שהיא נראית שאין בה דגים, אך באמת יש בה דגים. ופירש כן משום שהוקשה לו שמצינו שנשארו אוצרות במצרים כמו שאמרו כאן שהטמין יוסף שלש מטמוניות. ועוד, שאם לא נשאר במצרים כלום, כיצד בזזו ישראל את רכוש מצרים לאחר קריעת ים סוף, ולפיכך נחלק על הסובר שעשאוה כמצודה שאין בה דגן, שמדבריו מבואר שלא נשארו במצרים אוצרות כלל. וראה לעיל בביאור שתי הדעות, שיש שפירשו כן. **מז. וראה** ירושלמי (סנהדרין פ"י ה"ח) שנגלה לקרח מטמון של פרעה שהיה טמון בין מגדול לבין הים. וראה תרגום יונתן בן עוזיאל (במדבר טז יט) שנתגלו לקורח שנים מאוצרותיו של יוסף. **מח. וראה** מצודת דוד (שם) שזהו הממהר להעשיר את עצמו. **מט. וראה** מהרש"א (שם ח"י ד"ה דיהבי) שפירש שממון זה שנתן אנטונינוס לרבי, יחזור למלכי רומי בשוחד שיתנו ישראל למלכי רומי, ולבסוף יחזור לידי מלך המשיח. **נ. וראה** בדברי הפסיקתא זוטרתא (בראשית מז מט) שהביאו כעין דברי הגמרא בסוגייתנו, וסיימו שהמטמון השלישי שמור למשיח. **נא. וקושייתו** היא על דברי רש"י (שם) שפירש את לשון הפסוק (שם) במעשהו של קורח שבלעה אותם ואת רכושם ונאמר בו 'את כל היקום אשר ברגליהם', ופירש רש"י שזהו ממונו של אדם המעמידו על רגליו.

בפנים יפות (דברים יח ג) ביאר, שממונו של אדם מעמידו על רגליו, היינו, שעל ידי הממון יש בו עזות, כמו שנאמר (משלי יח כג) 'ועשיר יענה עזות', ובמה שמעיז הוא עומד בקומה זקופה, כמו שאמרו בברכות (מג:) שכל המהלך בקומה זקופה כאילו דוחק רגלי השכינה.

בדברים אחדים (דרוש יג ד"ה ומכאן) פירש את סוגייתנו על פי דברי הזוהר (פ"ח ושמ"ח קעח.), שאמר שאלו שתומכים בלומדי תורה בממונם מחזיקים בירך הקדושה במה שסומכים את לומדי התורה[נב]. ועל כן אמרו שהממון מעמיד את האדם על רגליו, והיינו שבזכות מה שתומך בתלמידי חכמים יש לאדם קימה על רגליו, שהרי בזה מחזיק את רגל הקדושה. ועוד פירש כעין זה, שהממון מעמיד את האדם על רגליו, משום שעמי הארצות שאינם עוסקים בתורה אין להם זכות לקום בתחיית המתים, אך על ידי שמחזיקים ידי לומדי תורה בעולם הזה זוכים לעמוד לתחיית המתים, וכמו שאמרו בכתובות (קיא:), ולפיכך קרוי הממון שמעמידו על רגליו, והיינו בתחיית המתים.

מדוע אדם שאיבד את ממונו קרוי 'פשט את רגלו'

שם. בתורה לשמה (שו"ת, סי' שנג) כתב לבאר על פי סוגייתנו את הלשון שמצינו במשנה (כתובות קג:) שמי שאיבד את ממונו קרוי שפשט את רגלו. שהואיל ומבואר בסוגייתנו שהממון של האדם הוא שמעמידו על רגליו, לפיכך זה שאין לו ממון קרוי פושט את רגלו, כלומר שרגליו פשוטות ומושכבות כי אין לו ממון שמעמידו על רגליו.

דברי הגמרא נאמרו בדרך גוזמא

משאוי שלש מאות פרדות לבנות היו מפתחות בית גנזיו של קרח. כתב **הרשב"ם** (ד"ה משוי) שלשון 'שלש מאות' הוא לאו דווקא, וכן כל לשון שלש מאות שבש"ס[נג]. וביד **רמ"ה** (סנהדרין קי. ד"ה אמר) כתב שדברי הגמרא על עושרו של קורח נאמרו בדרך גוזמא.

ובבן יהוידע (שם ד"ה משוי) כתב, שאם אכן נפרש ששלש מאות פרדות נשאו רק את המפתחות של האוצרות הרי יש כאן גוזמא, אבל יתכן לפרש שאין כאן לשון גוזמא, ומפתחות שאמרו כאן הכוונה רק לתיבות העשויות מעור שדרכם של עוברי דרכים ליתן בתוכם את ממונם, וזה יתכן לומר שהיו לקורח שש מאות תיבות מלאות נכסים ומטלטלים, וכל בהמה היתה נושאת שתי תיבות, ולכן היה צריך לשלש מאות פרידות[נד].

מדוע היו דווקא פרדות לבנות

שם. בדרשות ר"י אבן שועיב (פר' קרח ד"ה ונמדכסו) פירש שרמזו בזה שלקח פרידות, משום שכשם שהפרידה אינה עושה פרי, כך קורח לא עשה פרי. ובמה שהיו הפרידות לבנות רמזו שבפרידות לבנות יש סכנה[נה], ולקורח היו פרדות אלו לסכנה וגרמו לו מיתה.

ובמהרש"א (סנהדרין קי. ד"ה ג' מאות) פירש שבחר קורח בפרידות לבנותיו[נו], משום שמכתן קשה (חולין ז:) וכך יפחדו להתקרב אליהן ולגנוב את מה שעליהן. **וברוב דגן** (סנהדרין שם ד"ה ג') פירש, שמחמת שמכתן קשה בכוחן לשאת משא כבד משאר הפרידות.

ובתורת חיים (סנהדרין קי. ד"ה שלש) כתב שכוונת הגמרא היא לומר גנותו של קורח שגידל בביתו פרדות לבנות המזיקות וממיתות, אף שאסור לאדם לגדל בביתו אפילו כלב רע משום האיסור של 'ולא תשים דמים בביתך' (דברים כב ח).

מנין לרבי יונתן שמזמור זה נאמר על ידי אנשים שונים

אמר רבי יונתן אודך כי עניתני אמר דוד. הוקשה לחידושי **הכותב** (ד"ה אמר) מהו מקור דבריו של רבי יונתן לכך שדוד אמר פסוק זה ושאר האנשים שהוזכרו להלן כל אחד מהם אמר פסוק אחר. ועל כן ביאר שלשון מזמור זה משונה, שמתחילה נאמר הפסוק בלשון יחיד שאדם אומר על עצמו 'אודך כי עניתני', ואילו הפסוק השני אינו המשך של לשון זה אלא נאמר בלשון אחר, והפסוק השלישי נאמר בלשון רבים. וכן ישנם עוד חילוקים רבים בלשון כל פסוק ופסוק, ולפיכך אמר שפסוקים אלו נאמרו על ידי אנשים שונים בשעת המלכתו של דוד. ועוד כתב, שאפשר שהיתה קבלה בידו של רבי יונתן שמזמור זה נאמר בשעת המלכת דוד על ידי אותם אנשים שהזכיר.

על איזה עינוי הודה דוד

שם. בביאור על מה הודה דוד במה שנתענה, ביאר **המהרש"א** (ד"ה אודך) שדוד הודה על מה שנתענה במלחמה עם גלית הפלשתי, משום שעל ידי כך שאל שאול בן מי זה הנער שראה בו טכסיסי מלכות, ונתגלגל הדבר שנעשה מלך לבסוף[נז].

ובפתח עינים (ד"ה אודך) פירש על פי דברי הגמרא ביומא (כב:) שאמרו שהטעם שלא נמשכה מלכותו של שאול, הוא משום שלא היה בה שום דופי, ופירש רש"י (שם ד"ה שלא) דופי משפחה[נח], וזהו שאמר דוד שמחמת שעיניתני על ידי שבאתי מרות המואביה והיה בי דופי היה זה לי לישועה שנמשכה מלכותי.

דוד הודה על העינוי עצמו

שם. האחרונים[נט] ביארו שדוד הודה על העינוי עצמו, ומשום שעל ידי כן זכה לישועה. ובטעם הדבר שהודה על העינוי עצמו[ס], נאמרו כמה דרכים:

א. **החיד"א** פירש, שעל ידי היסורים שהבאת עלי שעיניתני הבאת לי ישועה, כי היסורים הם מזבח כפרה.

ב. **בסידורו של שבת ובבית הלוי** ביארו, שהואיל ועל ידי העינוי באה הישועה, אם כן נמצא שעל ידי העינוי התקדש שמו של הקב"ה בעולם.

ג. **במכתב סופר** (אוצר החכמה) ביאר, שלולי שעיניתני תחילה לא הייתי בא לכלל הודאה, כי אז לא הייתי מכיר בטוב הקב"ה ובחסדו והייתי אומר 'כחי ועוצם ידי עשה לי את כל החיל' ולא הייתי זוכה למעלה זו שאכיר טובך ואודה לך, אך עכשיו אני נותן הודאה על כך שבאתי להכרה שיש לתת הודאה.

ד. **בחכמה ומוסר** (מ"מ מאמר קסג, מ"ב מאמר קלה) ביאר, שדוד הודה על העינוי עצמו, משום שעל ידי שבירת הגוף זוכה האדם לבנות את נפשו, ונמצא שיש להודות על כך שעל ידי היסורים זוכה לבנות את נפשו.

ה. **בדעת חכמה ומוסר** (מ"מ מאמר ד) ביאר, שהנה הורגלנו לחשוב שכאשר באה על האדם איזו צרה ונחלץ ממנה הרי הוא מודה לה' על התשועה, אבל בודאי שעדיף לו יותר שלא באה עליו הצרה כלל, אבל זה אינו כן, כי הישועה היא התגלות אלוקית, והיא נולדה ויצאה מתוך הצרה, שהרי על ידי הצרה היתה קריאת ה' שממנה נולדה הישועה, אך בלא הצרה לא היתה אפשרות לקרוא בשם ה' וממילא לא היה זוכה לאותו עזר אלקי[סא]. והוסיף, שכשנרד היטב לעומקן של דברים נראה שלא רק שענין הצרה הוא כדי שעל ידה תבוא הישועה והם שני דברים נפרדים, אלא שעצם הצרה כבר מוגדרת כישועה, משום שהמהלך הוא, שהצרה מצמיחה את הישועה, והם דבר אחד.

האם נתחדשה אמירת פסוקים אלו עתה או שנאמרו כבר קודם

שם. הקשה **בפסח דורות** (ד"ה ונאמר לפניו), שמלשון הגמרא בסוגייתנו שדוד אמר 'אודך כי עניתני', וכן שאר הפסוקים המובאים להלן, משמע שפסוקים אלו נאמרו על ידם רק עתה, וקשה שלעיל (קיז.) אמרו שמשה וישראל אמרו את הלל כשעלו מהים לאחר קריעת ים סוף, ואם כן פסוקים אלו נאמרו כבר קודם לכן. ותירץ, שאין כוונת הגמרא לומר שדוד ושאר אלו שהוזכרו כאן הם אלו שחידשו פסוקים אלו, אלא פסוקים אלו נאמרו כבר בהלל שנתקן בימי משה רבינו, אלא שדוד וכל אותם שהוזכרו להלן השתמשו בפסוקים של הלל לשבח את הקב"ה, כל אחד לפי מה שהיה ראוי ונצרך להודאה שהיה צריך להודות.

ישי אמר כן על דוד שהיה מאוס על אחיו

אבן מאסו הבונים היתה לראש פנה אמר ישי. הרד"ק (תהלים קיח כט) **והאבודרהם** (סדר חול המועד) פירשו, ש'אבן מאסו הבונים' אמר ישי על דוד שהיה צעיר שבבניו ורועה צאן ולא היה נחשב בעיני אחיו ולא עלה בלבם שיהיה הוא מלך[סב]. והוסיף באבודרהם שיש לדרוש ש'מאסו הבונים', הם אחיו, משום שבכתיב נאמר בלשון הפסוק 'הבנים'.

נב. וביאר הזוהר שלכן שרו של עשיו הכה את כף ירך יעקב, והיינו את אלו שתומכים בתורה. **נג. וראה** במבוא התלמוד למהר"ץ חיות (פ"ל) שהביא דוגמאות למקומות אלו בש"ס. **ובבן יהוידע** (סנהדרין קי. ד"ה משוי) כתב שאף על פי שלשון זו אינה בדווקא ולפי פשוטן של דברים נראית כלשון גוזמא, אך אינו כן אלא יש בדברים אלו רמז עמוק. **נד. וראה** יד **רמ"ה** (ד"ה אמר) שיש לפרש שמפתחות ומנעולים אלו היו של עור, ומשום שדווקא בהם שייך לומר ששלש מאות הוא לשון גוזמא, ומשום שאין משקלם רב ויש מהם הרבה, אך אם נפרש שהם היו עשויים מברזל אין שייך לומר ששלש מאות הוא לשון גוזמא, שהרי אז היה משקלם רב וכבר אינם כל כך הרבה. **נה. כפי** שאמרו בחולין (ז:). **נו. וכתב** שאף על פי שנקטו לשון שלש מאות בדרך גוזמא, אך מה שנקטו שהיו לבנות הוא בדווקא. **נז. כמבואר** ביבמות (עג.). **וראה מלבי"ם** (תהלים קיח כא) שפירש על דרך זו את דברי הפסוק, שדוד הודה להקב"ה על שעינהו ביסורים, כי על ידי כן באה לו הישועה. **וראה** מדרש תהלים (בובר, קיח יט) על הפסוק 'אודך כי עניתני ותהי לי לישועה' שהביא משל למה הדבר דומה, לאדם שהיה צריך לצאת בשיירה ואירע לו אונס ומחמת שהתעכב לא חיכו לו בני השיירה ויצאו בלעדיו, ובתחילה הוא מתלונן על כך, אך לבסוף נתברר לו שאותה שיירה נאבדה מן העולם ואז מודה ומשבח את הקב"ה על כך שעיכבו שאם היה הולך איתם היה נאבד מן העולם כמותם. **וראה** מצודת ציון (תהלים קיח כא) שפירש ש'עניתני' הוא מלשון ענייה ותשובה. **נח. ואמרו** שם שהטעם בזה הוא, משום שאמרו שאין מעמידים פרנס על הציבור אלא אם כן קופה של שרצים תלויה לו מאחוריו, ומשום שאם יתגאה יאמרו לו הסתובב לאחוריך ותראה מה עומד מאחוריך. **נט. חיד"א** (הגדה של פסח ד"ה אודך), **סידורו של שבת** (מ"ב דרוש ה פ"ח אותיות ג, יא), **בית הלוי** (פר' בשלח ד"ה אז) **ומכתב סופר** (דרושות, דרוש נה עמ' עג). **ס. ואחרונים** אלו באו להוסיף, שלא רק שהודה דוד על כך שנגרמה לו לבסוף תועלת מן הצער וכמו במעשה שהובא במדרש לעיל בענין 'על איזה עינוי הודה דוד', אלא שדוד הודה על הצער עצמו, ומשום שבו עצמו יש תועלת. **סא. ונמצא** שענין הישועה אינו משום שצריך להושיעו מהצרה והסיבה היא הצרה שבשבילה נצרכת הישועה, אלא להיפך, שכל ענין הצרה היא בכדי שתוכל להיות כאן ישועה, והיינו, שסיבת כל הצרות היא בכדי שיצעקו אל הקב"ה ויחול כאן שם ה' שהישועה היא התגלות אלוקית. **סב. וכן** כתבו רש"י **ורשב"ם** (ד"ה אבן) בקצרה.

ובמהרש"א (מ"פ ד"ה שודן) פירש שכוונת ישי היתה לדואג וסייעתו שהיו תלמידי חכמים שנקראו 'בונים'[סג], שהיו מואסים בדוד משום שבא מזרעה של רות המואביה ואינו ראוי לבוא בקהל, ואינו ראוי למלוכה[סד], אך היה לראש פנה, כלומר, שנעשה ראש פנה ומלך[סה], וזה על ידי בית דינו של שמואל שהתירו את דוד לבוא בקהל, משום שקבלה היתה בידם 'מואבי' ולא מואבית[סו].

על מה אמרו אחיו מאת ה' היתה זאת

מאת ה' היתה זאת אמרו אחיו. במהרש"א (מ"פ ד"ה שודן) פירש על פי דבריו לעיל שדוד אמר 'אודך כי עניתני' על מה שנלחם בגלית, שמתחילה געזרו בו אחיו שלא ילך להלחם עם גליתס[ז], אך לאחר שראו שהצליח אמרו 'מאת ה' היתה זאת היא נפלאת בעינינו', שיהרוג דוד את גלית הפלשתי שכל ישראל יראו מפניו.

על מה אמר שמואל פסוק זה

זה היום עשה ה' אמר שמואל. במהרש"א (מ"פ ד"ה שודן) ביאר, שהפסוק 'זה היום עשה ה'' אמר שמואל על אותו יום שבא שמואל על פי הקב"ה למשוח את דוד. ובשעת משיחתו אמרו אחיו 'אנא ה' הושיעה נא', ודוד אמר 'אנא ה' הצליחה נא', כמו שנאמר (שמואל ב' טז יג) 'וימשח אותו בקרב אחיו ותצלח רוח ה' אל דוד'. וישי אמר אז 'ברוך הבא בשם ה'' כמו שנאמר (שם טז ד) 'ויחרדו זקני העיר לקראתו ויאמר שלום בואך', והתחיל הכתוב בלשון רבים ושינה ללשון יחיד 'ויאמר שלום בואך', והיה לו לומר ויאמרו, ועל כן אמרו שזהו ישי שהוא עיקר הזקנים, והוא אמר 'שלום בואך' דהיינו כמו שאמרו כאן שאמר ישי 'ברוך הבא'.

מדוע אמר שמואל ברכנוכם מבית ה'

ברכנוכם מבית ה' אמר שמואל. ביאר המהרש"א (מ"פ ד"ה שודן) על פי דבריו לעיל, שפסוקים אלו נאמרו באותו היום שבא שמואל למשוח את דוד, שאז אמר שמואל 'ברכנוכם מבית ה'', לפי שבתחילה הסתפק שמואל איזה מהאחים בחר ה' אמר לכולם 'ברכנוכם מבית ה''. ובזה ביאר מה שאמרו להלן בגמרא ''אל ה' ויאר לנו', אמרו כולם', שלאחר שהאיר הקדוש ברוך הוא לשמואל את מי מבניו של ישי נבחר למשוח, על כן אמרו כולם 'ויאר לנו'. ובזה ביאר מה שאמרו להלן בגמרא ש''אסרו חג בעבותים' אמר שמואל', שזהו כמו שמצינו שאמר שמואל בבואו למשוח את דוד (שם טז ה) 'התקדשו ובאתם איתי בזבח'. ובזה ביאר מה שאמרו להלן ''אלי אתה ואודך' אמר דוד', שדוד אמר כן בסוף הסעודה[סח], שדוד יברך על המזון ויודה להקב"ה על שבחר בו יותר מאחיו, והוא ראוי לברך את הקב"ה, וכמו שאמרו להלן (ע"ג) שבסעודה שיעשה הקב"ה לצדיקים לעתיד לבוא יברך דוד, משום שלו נאה לברך. ובזה ביאר מה שאמרו להלן ''אלהי ארוממך' אמרו כולם', דהיינו שאומרים ברכת הזימון, וכמו שאמרו בברכות (מה.) שברכת הזימון נלמדה מכך שנאמר (תהלים לד ד) 'גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדיו'.

מכאן שכל אחד צריך להודות על חלקו שהגיע לו בטובה

אלהי ארוממך אמרו כולן. המהר"ל (גבורות השם פרק סד - נסוף) כתב בביאור מה שאמרו בסוגייתנו שכל אחד מהם אמר הודיה בפני עצמו על מה שנעשה דוד מלך על ישראל, כי מכך למדנו שכאשר הקב"ה עושה טובה לאחד מישראל, אל יאמר אדם שרק לאדם זה עשה הקב"ה טובה זו, וגם אם תגרם לו טובה מכך, זהו במקרה, אלא אין הדבר כך, והטוב שנעשה על ידי הקב"ה מסודר באופן מושלם, עד שכל מי שמקבל טובה מכך הרי זה כמו שנתן לו הקב"ה טובה זו בעצמו, וראוי לו להלל להקב"ה על כך. וגם בטובה זו שנעשה דוד מלך, טוב זה הגיע לדוד בעצמו, והגיע לעם ישראל במה שנהיתה להם מלכות, ודברי ההודאה של שמואל נאמרו בשביל כל ישראל, ולאבי דוד במה שממנו נהיה דבר זה, ולאחיו במה שנעשו קרובים למלכות ולכל אחד ואחד נעשתה מכך הטבה מיוחדת לפי מה שראוי לו. ולאחר מכן הודו כולם יחד, לומר שהכל יצא מאת הקב"ה ואין חילוק ביניהם באופן ההטבה.

קיט:

לדברי התנא במשנה אלו פסוקים כופלים

מקום שנהגו לכפול יכפול לפשוט יפשוט. רש"י (ד"ה לכפול) **והמאירי** (סוכה לח. ד"ה מקום - הלשון) פירשו, שהמנהג לכפול שאמרו במשנה (שם) הוא, שהיו כופלים את כל פסוקי ההלל[א]. וביאר המאירי, שהטעם שהיו כופלים את כל הלל, הוא משום שמזמור 'הודו לה' כי טוב' (תהלים קיח) שאומרים בהלל הוא כפול, ולפיכך היו כופלים את ההלל גם מתחילתו עד למזמור זה[ב]. אולם **הרמב"ם** (פירוש המשניות, סוכה פ"ג מ"ט)[ג] פירש את דברי המשנה, שהיו כופלים רק מ'אודך' (שם כח) ואילך[ד].

כיצד כופלים את פסוקי ההלל

שם. רש"י בסוכה (לח. ד"ה לכפול) פירש, שיכפול כל פסוק ופסוק. **ובערוך לנר** (שם לט. ד"ה לכפול) **הביא שהרמב"ם** (פירוש המשניות סוכה פ"ג מי"ח) נחלק על כך, **ופירש**, שכופל כל מילה ומילה[ה]. וכן דייק מלשון **הרמב"ם** (חגיגה פ"ג ה"ח) שכתב, 'כופלין כל דבר ודבר שני פעמים'[ו].

האם 'יהללוך' היא ברכת החתימה

לברך אחריו יברך הכל כמנהג המדינה. המאירי (סוכה לח. ד"ה מקום - הנני) הביא שיש שפירשו, שברכה זו שלאחר ההלל שאמרו שתלויה במנהג, אין הכוונה לברכת 'יהללוך', אלא לברכה אחרת שמברכים בסופו, שהרי ברכת 'יהללוך' נקראת 'ברכת השיר' (לעיל קיח.) ולא ברכת ההלל, ומשמע שהיא ברכה לעצמה. ועוד הוכיחו כדבריהם, מכך שבליל פסח מברכים בסוף ההלל 'יהללוך', ואין מברכים קודם ההלל ברכה, ולא מצינו דבר שמברכים לאחריו ואין מברכים לפניו. אולם המאירי דחה דבריהם, ונקט שברכה שלאחריו היא 'יהללוך', ומשום שלפי דבריהם שיש ברכה אחרת שבסוף ההלל, היה לגמרא לפרש מה היא[ז]. ומה שהוכיחו כדבריהם מכך שבליל פסח מברכים 'יהללוך', אף על פי שאין מברכים לפני אמירת ההלל ברכה, הוא משום שחולקים את ההלל שמפסיקים באמצעו באכילה, לכן הפקיעו חכמים את הברכה שלפניו, אבל את הברכה שלאחריו, כיון שכבר נתקנה לברכה בסוף ההלל, לא זזה ממקומה. ועוד פירש, שסומכים על הברכה שלפניו במה שמברכים בבית הכנסת על הלל[ח].

כיצד למדו שיש לברך קודם הלל מדברי שמואל

לא שנו אלא לאחריו אבל לפניו מצוה לברך. ואמרו להלן שיש לברך קודם ההלל, משום שאמר שמואל שכל המצוות מברכים עליהן קודם לעשייתן. והקשה **בשפת אמת** (סוכה לט. ד"ה ואמר), כיצד הוכיחה הגמרא מדברי שמואל שיש לברך קודם לאמירת ההלל, והרי אפשר שדברי שמואל שתיקנו חכמים ברכה לפני כל מצוה, נאמרו דווקא במצוה שיש בה מעשה, אבל בהלל שהוא שבח אין שייך בו ברכה, וכשם שלא מצינו ברכה על קריאת שמע ותפילה וברכת המזון ומצות סיפור יציאת מצרים. ועוד, שהרי שמואל לא בא ללמדנו חיוב ברכות[ט], אלא אמר שבמצוות הטעונות ברכה צריך לברך דווקא קודם עשייתן, אך יתכן שיש מצוות שאין מברכים עליהן כלל'.

הטעם שיש לברך עובר לעשייתן

כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן. בטעם הדבר שיש לברך עובר לעשייתן, מצינו כמה דרכים:

א. בפירוש הראב"ן הירחי למסכת כלה רבתי (פ"ח ד"ה ומומר) ביאר, שכשם שאסור לאדם ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה בשאר הנאות כאכילה ושתיה, כך

סג. כמבואר בברכות (סד.). **סד. כמבואר** ביבמות (עו:). **סה. וראה** רד"ק (תהלים קיח כב) שפירש שראש פנה, הוא דוגמא לחוזק, ומשום שכאשר בונה האדם בית אז הוא בוחר לפינות הבית אבנים גדולות ויפות כדי שעל ידם יעמדו אבני הבנין. **סו. וכעין** זה פירש בפתח עינים (ד"ה שודן) ש'אבן מאסו הבונים' נאמר על רות שיצא עליה ערעור שלא היתה ראויה לבוא בקהל משום שהיא מואבית, אך 'היתה לראש פינה', שכבר נרמז בתורה שיכשירו אותה. וכפי שאמרו ביבמות (עו.), שאמר דוד שבתורה כבר נרמז דבר זה, במה שנאמר בבנות לוט 'הנמצאות' (בראשית יט טו) וגם בדוד נאמר 'מצאתי דוד עבדי בשמן קדשי משחתיו' (תהלים פט כא), כלומר רמוז שדוד יצא מאחת מהן. וראה עוד בבן יהוידע (ד"ה שודן) מה שפירש. **סז. כמבואר** בשמואל (ב' ח כא). **סח. ומדבריו** נראה שסעודה זו היא מה שביאר קודם לכן, שהוא מה שאמר שמואל 'התקדשו ובאתם איתי בזבח'. **א. וכן** מבואר מדברי רש"י (ד"ה כופלן), שעל דברי הברייתא להלן שאמרו 'תניא רבי כופל בה דברים', פירש, שרבי סבר שמעט מן ההלל היו כופלים, מ'ברוך הבא' (תהלים קיח כו). ומבואר מדבריו, שרבי בא לחלוק על דברי תנא קמא, ולדבריו אין כופלים את כל ההלל, אלא רק מעט מן ההלל. וראה רשב"ם (ד"ה כופלן) שגם פירש שלרבי כופל מעט מן הלל, ומשמע שבא לחלוק על דברי תנא קמא הסובר שכופל יותר, ויתכן שסבר כשיטת רש"י והמאירי, שלדברי המשנה כופל הכל. וכן משמע קצת מדבריו (ד"ה לכפול) שכתב 'לכפול את ההלל', והיינו לכפול את כל ההלל. **ב. וראה** להלן על דברי הגמרא 'מוסיף לכפול מאודך למטה', שיש ראשונים שפירשו, שמטעם זה היו כופלים גם את סוף ההלל. **ג. וכן** הוא בהלכותיו (פרוש המשניות סוכה פ"ג ה"ח). **ד. וראה** להלן על דברי הגמרא 'מוסיף לכפול מאודך למטה', מה שהובא בשיטות התנאים, באלו פסוקים כופלים את ההלל. וכן מהו הטעם שכופלים פסוקים אלו. **ה. אולם** בפירוש המשניות הנדפס בתרגום חדש, נכתב בלשונו 'שיקרא מ'אודך כי עניתני' עד סוף ההלל כל דבר שתי פעמים', וזהו כלשונו ביד החזקה. ויש שכתבו שלפי לשון זה, אין הכרח שכופל כל מילה ומילה בפני עצמה, ויתכן שכופל כל ענין אף שאינו פסוק שלם. **ו. וראה** מה שביאר מדוע נחלקו בזה. **ז. וכפי** שמצינו בגמרא במגילה (כא:), שעל דברי המשנה (שם ע"פ) שאמרו שמקום שנהגו לברך לאחר קריאת המגילה יברך, שואלת הגמרא איזו ברכה מברך. **ח. וראה** עוד בענין זה לעיל (קטו:). **ט. וחיוב** ברכה נלמד מן הכתוב (דברים טו יג) 'לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי', ודרשו חז"ל (ברכות מ:), לא עברתי מלברכך, ולא שכחתי מלהזכיר שמך עליו. ובירושלמי (ברכות פ"ו ה"ב) הקישו, מה תורה טעונה ברכה אף מצוות טעונות ברכה. **י. ועמד** בצריך עיון.

אסור ליהנות ממעשה מצוה בלא ברכה, שהרי בקיום מצוה נהנה בשכר המצוה, ולכך צריך לברך על המצוה.

ב. הרמב"ן (המלחמה והצטמון, פ"ז ד"ה ומשום) **ביאר**[יא], שהנפש מתענגת ושמחה במעשיה המקובלים לפני הבורא כהנאת הגוף באכילה, וכמו שנאמר (ישעיה נח יד) 'אז תתענג על ה'. ולפיכך כשם שצריך לברך קודם שנהנה הנאת הגוף, כך צריך לברך קודם שנהנה מעשיית מצוה'[יב].

ג. הריטב"א (לעיל ז: ד"ה וכתב) **ביאר**, שהצריכו חכמים שיברך קודם עשיית המצוות כדי שיתקדש תחילה בברכה, ויגלה ויודיע שהוא עושה את המצוה מפני מצות השי"ת[יג].

ד. עוד **ביאר** הריטב"א, שהברכה היא מעבודת הנפש והמצוה היא עשיית הגוף, וראוי להקדים עבודת הנפש למעשה של עבודת הגוף.

ה. הראשונים[יד] **ביארו**, שיש לברך את ברכת המצוות קודם עשיית המצוה, משום שאומר בברכת המצוות 'וצונו', וצריך לברך את הקב"ה תחילה על מה שציונו וקרבנו לעבודתו[טו].

ו. בחינוך (מצוה מג) **ביאר**, שחייבונו לברך את הקב"ה ולהודות לפניו על כל הטובה שגמל איתנו במה שאנו יכולים לעשות את המצוות. וביאר שזה שייך דווקא בברכת המצות, שהרי המצוות תלויות בשכל, והרי השכל יודע ומכיר גם קודם עשיית המצוה את התועלת שיש בקיום המצוה, ועל כן יש להודות להקב"ה קודם לעשייתה, אך ברכת הנהנין מברכים לאחר ההנאה, משום שההודאה בברכת הנהנין היא על ההנאה הגופנית שיש לאדם, לפיכך אין צריך להודות להקב"ה ולהכיר לו טובה אלא לאחר שהרגיש האדם את הנאה, שאז יכול הוא להודות על הנאתו.

ז. בברכת אברהם (טריוים, כרך ג סי' לז) **ביאר**, שתיקנו שיברכו קודם עשיית המצוה, משום שחששו שמא ישכח מלברך על אותה מצוה.

ח. במקנה (קידושין לח. ד"ה ויומר) **ביאר**, שיש לברך את ברכות המצוות קודם לעשייתן, משום שבכל אחת מהמצוות יש מצוה בקבלת המצוה ויש מצוה בעשייתה, והברכה נתקנה על מה שקיבלנו את המצוה, כמו שמשמע הלשון 'וצונו', ולפיכך יש להקדים את הברכה, שהיא על קבלת המצוה, לעשיית המצוה.

האם יכול לחזור ולברך לאחר עשיית המצוה

שם. נחלקו **הראשונים** כשעשה מצוה וגמר עשייתה בלא שבירך לפניה, האם יחזור ויברך לאחר עשייתה. יש מן **הראשונים**[טז] **הסוברים** שאינו חוזר ומברך[יז]. אולם דעת **האור זרוע** (מ"ק סי' כה)[יח], שאם לא בירך קודם המצוה, מברך לאחר מכן ויוצא ידי ברכה[יט].

הטעם שנקט שמואל לשון עובר ולא קודם

מאי משמע דהאי עובר לישנא דאקדומי הוא. **ביארו הראשונים**[כ], שהטעם שנקט שמואל בלשון 'עובר' ולא נקט לשון 'קודם' שמשמעותו פשוטה יותר, הוא משום שלשון קודם משמעו לפני, ואין משמעו שצריך לסמוך את הברכה למצוה דווקא, ולכן נקט לשון 'עובר', שמשמעו שיברך קודם המצוה ויסמוך את הברכה למצוה, ובא ללמדנו בכך שלא יקדים את הברכה למצוה הרבה ויתעכב ביניהן, אלא יסמיכן זו לזו[כא]. **והוסיף רבינו יהונתן מלוניל** (מנחות

יא. כפי שנקט בדבריו בלקח טוב (מגילה, כללי יח ד"ה והנה סנהדרין). **יב. והיינו**, שנקט כדברי רבי אברהם הירחי שהובא לעיל, אלא שנחלקו מה היא ההנאה שיש בעשיית המצוה, שהראב"ן נקט שהוא שכר המצוה, והרמב"ן נקט, שהעונג הרוחני עצמו חשוב הנאה. אולם ראה ברכת אברהם (טריוים, כרך ג סי' לז) **שביאר**, שכל ברכת המצוות היא כברכת השבח, ומשום שאנו מודים להקב"ה על כך שנתן לנו את מצוותיו ועשאנו לעם סגולה מכל העמים. וזהו כעין דברי החינוך שהובאו להלן. **יג. ולא** נתבאר מדברי הריטב"א, אם עיקר כוונתו לתחילת דבריו, שצריך שיתקדש תחילה על ידי הברכה, ואז חיוב הברכה הוא מצד הכנת האדם למצוה, או שעיקר כוונתו שעל ידי הברכה יהיה ניכר שכוונתו למצוה, כמו שסיים דבריו. ומדברי המאירי (מגילה כא: ד"ה כבר) מבואר, שצריך לברך קודם עשיית המצוה כדי שיהא ניכר שכוונתו למצוה. **יד. רבינו יונה** (ברכות ט: ד"ה ומיהו), **תוספות הרא"ש** (סוכה ל. ד"ה פרישים), **רבינו ירוחם** (מישרי נתיב יג ח"ב, דף קג:), **אבודרהם** (ברכות השחר). **טו. וכתבו** משום כך, שבברכות השבח כמו ברכות השחר, שאין אומרים 'וצונו', יכול לברך גם לאחר ההנאה. **ובברכת אברהם** (טריוים, כרך ג סי' נט-ס, כרך ג סי' לז עמ' תמג) נקט, שעיקר טעם ראשונים אלו, הוא משום שמנוסח הברכה שאומר 'וצונו', משמע שמברך על דבר שיעשה להבא, ואם יעשה את המצוה ואחר כך יברך, איך יאמר 'וצונו'. אולם ראה להלן דברי החינוך שמבואר מדבריו, שעיקר הטעם שיש לברך קודם, משום שיש להודות להקב"ה תחילה על כך שציונו לקיים מצותיו, ויתכן שזו גם כוונת ראשונים אלו, והיינו שאין זה מחמת נוסח הברכה עצמה, אלא שקודם לעשיית המצוה יש להודות על עצם הדבר שציונו הקב"ה לעשות את מצוותיו. וראה את לשון תוספות הרא"ש (ברכות ט: ד"ה כי), 'והא דאמרינן כל הברכות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן, היינו ברכת המצות שאומר בהם וצונו, צריך לברך להקב"ה תחילה על מה שצונו וקרבנו לעבודתו, אבל ברכות של שבח כגון אלו יכול לברך אחר כך'. **טז. רמב"ם** (ברכות פי"ו ה"ו), **אבודרהם** (ברכת המצוות ומשפטיהם ד"ה גרסי' בפרקין) בשם בעל המאור. **ובכרתי ופלתי** (פלתי, סי' יט סק"ג) כתב, שכן מוכח מדברי התוספות (לעיל קטו. ד"ה מתקיף), שכתבו שאם יברך על אכילת מרור לאחר שאכל, הרי זו ברכה לבטלה. וכן משמע מדברי הרי"ף (שו"ת, סי' לג), שכתב שאם מל ולא בירך יכול לברך כל זמן שלא פרע, הואיל והמל ולא פרע כאילו לא מל, ומשמע שדווקא משום שהמל ולא פרע כאילו לא מל יכול לברך, אך בלא טעם זה אינו יכול לחזור ולברך, הואיל וכבר נעשית המצוה. **ובפסקי ריקאנטי** (סי' עב) הביא את שתי הדעות. **יז. אולם** כתב הרמב"ם (ברכות פי"ו ה"ח), שזה דווקא במצוה שעברה, אבל מצוה שעשייתה קיימת, כגון שנתעטף בציצית, או שלבש תפילין, או ישב בסוכה, ולא בירך, יכול לברך כל זמן שעושה את המצוה. **יח. הובא** בהגהות אשר"י (מועד קטן פ"ק סי' ג). וכן דעת הברכת אברהם (טריוים, כרך ג סי' נג). **יט. וראה** עוד בהרחבה בביאור מחלוקת ראשונים זו, לעיל (ז:). וראה שם עוד בהרחבה בדין כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן. **כ. רבינו** יהונתן מלוניל (מנחות לה: ד"ה עובר), **המכתם** (סוכה לט. ד"ה ומתי), **ריטב"א** (לעיל ז: ד"ה כל, ומגילה כא: ד"ה ומתי), **ספר הפרדס** (לרבינו משה, הלכות הלל ד"ה נשמע [שער תשיעי פי"ב עמ' קנד במהדורת ר"מ הרשלר]), **תשב"ץ** (שו"ת, מ"ב סי' רעו). **כא. מה** שדקדקו הראשונים את דברי שמואל, הוא משום שהגמרא הוצרכה לפרש דבריו, ובהכרח שבא להשמיע איזה דין במה ששינה מהלשון הפשוט. והקשה על כך הנימוקי הגריא"ב (מנחות לה: ד"ה כל) מדברי הגמרא בנדה (סג.), שאמר שם התנא לשון 'עובר', וגם שם הוצרכה הגמרא לפרש שכוונתו ללשון 'קודם', ובענין שם אין שייך לפרש שבא ללמדנו שיהא בסמוך בלי הפסק. ותירץ, שעל תנא אין לדקדק אם נקט לשון מסוים, ומשום שאינו צריך לפרש דבריו, אבל אמורא צריך לפרש דבריו, ולכך היה לו לשמואל לומר לשון 'קודם', אם לא שבא להשמיענו איזה דין. אולם בתשב"ץ (שו"ת, מ"ב סי' רעו) שפירש שלשון 'עובר' היינו בסמוך, כתב שכדבריו מוכח מדברי הגמרא בנדה (סג). ונראה שכוונתו לפרש, שאכן גם בנדה נקט התנא בדווקא לשון עובר שהוא בסמוך. **כב. וריטב"א** (לעיל ז: ד"ה כל, מגילה כא: ד"ה ומתי) הוסיף, שאף על פי שיש לסמוך את הברכה למצוה, אך מכל מקום אם עוסק בין הברכה למצוה בדבר השייך למצוה עצמה, אין זה הפסק. והביא בשם הרא"ה, ששיעור הזמן שלא יהיה הפסק בין הברכה למצוה הוא זמן אמירת הברכה, ואם הפסיק יותר משיעור זה צריך לחזור ולברך. **כג. וראה** על כך לעיל בענין 'האם יכול לחזור ולברך לאחר עשיית המצוה'. **כד. כפות** תמרים (סוכה לט. ד"ה מתי), ערוך לנר (שם ד"ה רבנ"י) **ובן יהוידע** (שם ד"ה רבי). **כה. וכתב** שלפי זה יש ליישב, מדוע לא הביאו ראיה לכך מדברי הכתוב 'ויאמר אל עבדיו עיברו לפני' (שם לט ח), ומשום שגם בזה יש לפרש, שיעקב אבינו אמר לעבדיו עיברו לנגד עיני בעודי עומד כאן, שאראה אתכם עוברים, ולא תאחרו ללכת אחר שאני אלך. **כו. ועל** דרך זה **ביאר** בכפות תמרים (סוכה לט. ד"ה מתני). **וביאר**, שהביאו ראיה מ'ויעבור מלכם', משום שדרך המלך להקדים ולילך בראש חילו והעם סמוך לו ממש. **וביאר**, שהואיל ורצו האמוראים להביא פסוקים שהלשון 'עובר' משמע סמוך לו ממש, לכן לא הביאו ראיה מהפסוק 'עיברו לפני ורוח תשימו בין עדר ובין עדר' (נחמיה ג ח), שהרי בפסוק זה מבואר שלא היו סמוכים לו והיה ביניהם רווח. **ובחתם סופר** (לעיל ז: ד"ה לכ"ע) **ביאר** על דרך זו, אך נקט שגם אביי סמך על הפסוק שהביא רב נחמן בר יצחק, אלא שהוסיף להביא פסוק שמשמע ממנו שהוא סמוך לו יותר.

לה: ד"ה עובר), שדרשו כן להלן מלשון הפסוק 'ויעבור את הכושי' (שמואל ב' יח כג), ונקט לשון 'עובר' כמו במעשה זה שהיה הכושי רץ, ואחימעץ רץ אחריו וזירז את עצמו להשיגו, ואז הקדימו ועברו[כב].

ובשאגת אריה (שו"ת, סי' כו ד"ה ועוד) כתב, שלשון 'עובר' בלשון תורה משמעותו קודם העשייה, ואילו בלשון חכמים משמעותו היא לאחר העשייה. ונתכוין שמואל לומר בזה, שלכתחילה צריך להקדים את הברכה לעשיית המצוה, וכמו שמורה לשון תורה, אבל בדיעבד אף לאחר עשיית המצוה יכול לברך, וכמו שמורה לשון חכמים[כג].

מדוע רב נחמן בר יצחק לא הביא את הפסוק שאמר אביי להלן

אמר רב נחמן בר יצחק דכתיב וירץ אחימעץ וגו'. ולהלן אביי למד כן מהפסוק שנאמר ביעקב אבינו 'והוא עבר לפניהם' (בראשית לג ג). והקשו **האחרונים**[כד], מדוע לא למד רב נחמן בר יצחק מהפסוק שהביא אביי, שהרי עדיף להביא ראיה מפסוק מהתורה מאשר מנביאים. ונאמרו כמה דרכים ביישוב הקושיא:

א. בכפות תמרים (סוכה לט. ד"ה מתי) תירץ, שרב נחמן סבר שאין להביא ראיה מ'והוא עבר לפניהם', משום שיש לומר שדווקא שם יש לפרש שעובר הוא לשון קדימה, הואיל ונאמר בפסוק זה גם לשון 'לפניהם', ולפיכך הביא מפסוק זה שנאמר בו רק לשון 'עובר', ומכל מקום משמע לשון קדימה.

ב. בערוך לנר (שם ד"ה רבנ"י) תירץ, שרב נחמן בר יצחק סבר שאין להביא מפסוק זה ראיה, הואיל ואפשר לפרש שיעקב עבר לפני המחנות מהצד, כנגד עשו שבא מצד המחנות מימין או משמאל, אך לא מלפנים.

ג. בבן יהוידע (שם ד"ה רבי) תירץ, שיש לפרש את הפסוק שנאמר אצל יעקב אבינו, שבני משפחתו הקדימו ללכת והוא היה אחריהם, ופירוש הפסוק 'והוא עבר לפניהם', היינו, שהיה לנגד עיניהם, שראו אותו עובר והולך אחריהם, שלא נתעכב ונתאחר ללכת לאחר זמן, וזה כדי לחזק את ליבם שיראו בעיניהם שהוא עובר והולך[כה].

מדוע הוסיף אביי להביא ראיה מפסוקים אחרים

אביי אמר מהכא, והוא עבר לפניהם. בטעם מדוע אביי הוסיף להביא ראיה מפסוקים אחרים, נאמרו כמה דרכים:

א. במחזיק ברכה (מו"ת סי' מלג סק"ה) **ביאר**, שאמוראים אלו רצו להוכיח שלשון 'עובר' הוא קודם וסמוך, ולכן כל אחד מהאמוראים הביא פסוק שממנו יותר משמע כן לפי דעתו. ולפיכך הביא רב נחמן בר יצחק ראיה מאחימעץ שעבר רק בפסיעה אחת את הכושי. אולם אביי סבר שעדיף להביא ראיה אחרת, ומשום שאחימעץ לאחר שעבר את הכושי עברו לגמרי והתרחק ממנו, ולפיכך הביא ראיה מיעקב אבינו שגם לאחר שעבר לפניהם, לא היה בדעתו להתרחק מהם כלל. ול'איכא דאמרי' הביא אביי ראיה מ'ויעבור מלכם לפניהם וה' בראשם' (מיכה ב יג), שגם בזה כבוד השכינה אינו מרוחק מעם ישראל כלל[כו].

ב. בערוך לנר (סוכה לט. ד"ה רבנ"י) **ביאר**, שאביי סבר שאין להביא ראיה מן הפסוק שהביא רב נחמן בר יצחק, משום שאף על פי שמפסוק זה מבואר שעבר ובא לפניו, אך מכל מקום יש לפרש ש'עבר' אינו לשון קדימה, אלא שכאשר

יא. כפי שנקט בדבריו בלקח טוב (מגילה, כללי יח ד"ה והנה סנהדרין). **יב. והיינו**, שנקט כדברי רבי אברהם הירחי שהובא לעיל, אלא שנחלקו מה היא ההנאה שיש בעשיית המצוה, שהראב"ן נקט שהוא שכר המצוה, והרמב"ן נקט, שהעונג הרוחני עצמו חשוב הנאה. אולם ראה ברכת אברהם (טריוים, כרך ג סי' לז) **שביאר**, שכל ברכת המצוות היא כברכת השבח, ומשום שאנו מודים להקב"ה על כך שנתן לנו את מצוותיו ועשאנו לעם סגולה מכל העמים. וזהו כעין דברי החינוך שהובאו להלן. **יג. ולא** נתבאר מדברי הריטב"א, אם עיקר כוונתו לתחילת דבריו, שצריך שיתקדש תחילה על ידי הברכה, ואז חיוב הברכה הוא מצד הכנת האדם למצוה, או שעיקר כוונתו שעל ידי הברכה יהיה ניכר שכוונתו למצוה, כמו שסיים דבריו. ומדברי המאירי (מגילה כא: ד"ה כבר) מבואר, שצריך לברך קודם עשיית המצוה כדי שיהא ניכר שכוונתו למצוה. **יד. רבינו יונה** (ברכות ט: ד"ה כי), **תוספות הרא"ש** (סוכה ל. ד"ה פרישים), **רבינו ירוחם** (מישרי נתיב יג ח"ב, דף קג:), **אבודרהם** (ברכות השחר). **טו. וכתבו** משום כך, שבברכות השבח כמו ברכות השחר, שאין אומרים 'וצונו', יכול לברך גם לאחר ההנאה. **ובברכת אברהם** (טריוים, כרך ג סי' נט-ס, כרך ג סי' לז עמ' תמג) נקט, שעיקר טעם ראשונים אלו, הוא משום שמנוסח הברכה שאומר 'וצונו', משמע שמברך על דבר שיעשה להבא, ואם יעשה את המצוה ואחר כך יברך, איך יאמר 'וצונו'. אולם ראה להלן דברי החינוך שמבואר מדבריו, שעיקר הטעם שיש לברך קודם, משום שיש להודות להקב"ה תחילה על כך שציונו לקיים מצותיו, ויתכן שזו גם כוונת ראשונים אלו, והיינו שאין זה מחמת נוסח הברכה עצמה, אלא שקודם לעשיית המצוה יש להודות על עצם הדבר שציונו הקב"ה לעשות את מצוותיו. וראה את לשון תוספות הרא"ש (ברכות ט: ד"ה כי), 'והא דאמרינן כל הברכות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן, היינו ברכת המצות שאומר בהם וצונו, צריך לברך להקב"ה תחילה על מה שצונו וקרבנו לעבודתו, אבל ברכות של שבח כגון אלו יכול לברך אחר כך'. **טז. רמב"ם** (ברכות פי"ו ה"ו), **אבודרהם** (ברכת המצוות ומשפטיהם ד"ה גרסי' בפרקין) בשם בעל המאור. **ובכרתי ופלתי** (פלתי, סי' יט סק"ג) כתב, שכן מוכח מדברי התוספות (לעיל קטו. ד"ה מתקיף), שכתבו שאם יברך על אכילת מרור לאחר שאכל, הרי זו ברכה לבטלה. וכן משמע מדברי הרי"ף (שו"ת, סי' לג), שכתב שאם מל ולא בירך יכול לברך כל זמן שלא פרע, הואיל והמל ולא פרע כאילו לא מל, ומשמע שדווקא משום שהמל ולא פרע כאילו לא מל יכול לברך, אך בלא טעם זה אינו יכול לחזור ולברך, הואיל וכבר נעשית המצוה. **ובפסקי ריקאנטי** (סי' עב) הביא את שתי הדעות. **יז. אולם** כתב הרמב"ם (ברכות פי"ו ה"ח), שזה דווקא במצוה שעברה, אבל מצוה שעשייתה קיימת, כגון שנתעטף בציצית, או שלבש תפילין, או ישב בסוכה, ולא בירך, יכול לברך כל זמן שעושה את המצוה. **יח. הובא** בהגהות אשר"י (מועד קטן פ"ק סי' ג). וכן דעת הברכת אברהם (טריוים, כרך ג סי' נג). **יט. וראה** עוד בהרחבה בביאור מחלוקת ראשונים זו, לעיל (ז:). וראה שם עוד בהרחבה בדין כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן. **כ. רבינו** יהונתן מלוניל (מנחות לה: ד"ה עובר), **המכתם** (סוכה לט. ד"ה ומתי), **ריטב"א** (לעיל ז: ד"ה כל, ומגילה כא: ד"ה ומתי), **ספר הפרדס** (לרבינו משה, הלכות הלל ד"ה נשמע [שער תשיעי פי"ב עמ' קנד במהדורת ר"מ הרשלר]), **תשב"ץ** (שו"ת, מ"ב סי' רעו). **כא. מה** שדקדקו הראשונים את דברי שמואל, הוא משום שהגמרא הוצרכה לפרש דבריו, ובהכרח שבא להשמיע איזה דין במה ששינה מהלשון הפשוט. והקשה על כך הנימוקי הגריא"ב (מנחות לה: ד"ה כל) מדברי הגמרא בנדה (סג.), שאמר שם התנא לשון 'עובר', וגם שם הוצרכה הגמרא לפרש שכוונתו ללשון 'קודם', ובענין שם אין שייך לפרש שבא ללמדנו שיהא בסמוך בלי הפסק. ותירץ, שעל תנא אין לדקדק אם נקט לשון מסוים, ומשום שאינו צריך לפרש דבריו, אבל אמורא צריך לפרש דבריו, ולכך היה לו לשמואל לומר לשון 'קודם', אם לא שבא להשמיענו איזה דין. אולם בתשב"ץ (שו"ת, מ"ב סי' רעו) שפירש שלשון 'עובר' היינו בסמוך, כתב שכדבריו מוכח מדברי הגמרא בנדה (סג). ונראה שכוונתו לפרש, שאכן גם בנדה נקט התנא בדווקא לשון עובר שהוא בסמוך. **כב. וריטב"א** (לעיל ז: ד"ה כל, מגילה כא: ד"ה ומתי) הוסיף, שאף על פי שיש לסמוך את הברכה למצוה, אך מכל מקום אם עוסק בין הברכה למצוה בדבר השייך למצוה עצמה, אין זה הפסק. והביא בשם הרא"ה, ששיעור הזמן שלא יהיה הפסק בין הברכה למצוה הוא זמן אמירת הברכה, ואם הפסיק יותר משיעור זה צריך לחזור ולברך. **כג. וראה** על כך לעיל בענין 'האם יכול לחזור ולברך לאחר עשיית המצוה'. **כד. כפות** תמרים (סוכה לט. ד"ה מתני), ערוך לנר (שם ד"ה רבנ"י) **ובן יהוידע** (שם ד"ה רבי). **כה. וכתב** שלפי זה יש ליישב, מדוע לא הביאו ראיה לכך מדברי הכתוב 'ויאמר אל עבדיו עיברו לפני' (שם לט ח), ומשום שגם בזה יש לפרש, שיעקב אבינו אמר לעבדיו עיברו לנגד עיני בעודי עומד כאן, שאראה אתכם עוברים, ולא תאחרו ללכת אחר שאני אלך. **כו. ועל** דרך זה **ביאר** בכפות תמרים (סוכה לט. ד"ה מתני). **וביאר**, שהביאו ראיה מ'ויעבור מלכם', משום שדרך המלך להקדים ולילך בראש חילו והעם סמוך לו ממש. **וביאר**, שהואיל ורצו האמוראים להביא פסוקים שהלשון 'עובר' משמע סמוך לו ממש, לכן לא הביאו ראיה מהפסוק 'עיברו לפני ורוח תשימו בין עדר ובין עדר' (נחמיה ג ח), שהרי בפסוק זה מבואר שלא היו סמוכים לו והיה ביניהם רווח. **ובחתם סופר** (לעיל ז: ד"ה לכ"ע) **ביאר** על דרך זו, אך נקט שגם אביי סמך על הפסוק שהביא רב נחמן בר יצחק, אלא שהוסיף להביא פסוק שמשמע ממנו שהוא סמוך לו יותר.

קדם את מי שהיה לאחריו, נמצא שהוא עבר אצלו, ולפיכך הביא ראיה מהפסוק 'והוא עבר לפניהם', שמשמע שעובר הוא לשון קודם[כז].

ג. בעין אליהו (סוכה שם ד"ה ומפני) ביאר, שלרב נחמן בר יצחק צריך להזדרז שתהיה הברכה סמוכה ממש למצוה, ולכן הביא ראיה מהפסוק 'וירץ אחימעץ', שהוא רץ במהרה להשיג את הכושי. אך אביי סבר שאין צריך שתהיה הברכה סמוכה למצוה ממש, ולכן הביא ראיה לכך מהפסוק 'והוא עבר לפניהם', שאינו כל כך מהר כמו 'וירץ', או שהביא ראיה מהפסוק 'ויעבור מלכם לפניהם', שגם בזה אינו מתפרש שעברו כל כך מהר, שהרי אין דרך המלך למהר כל כך.

ד. במרומי שרה (לעיל ז: ד"ה מניין) ביאר, שאביי לא בא רק להוסיף פסוק אחר, אלא בא להוסיף פירוש אחר בדברי שמואל. שהוקשה לו מדוע נקט שמואל לשון 'עובר לעשייתן' ולא קודם לעשייתן[כח], ועל כן פירש שבא לכלול בדבריו שתי כוונות, גם את דברי רב נחמן בר יצחק שהביא את הפסוק 'ויעבור את הכושי', שבפסוק זה היה אחימעץ בתחילה מאחוריו, ולאחר מכן עבר עליו והקדימו, ומכך יש ללמוד שיש להתחיל ולברך את הברכה, ולאחר מכן לעשות את המצוה, ואחר כך לגמור את הברכה. והוסיף אביי שאפשר להקדים את כל הברכה למצוה, ולכן הביא פסוק כמו 'ויעבור מלכם לפניהם' שמשמעו שמתחילה ועד סוף היה קודם להם. ושני אופנים אלו ראויים, ובמצוה שאי אפשר לעשותה בשעה הברכה, בהכרח שמברכים עליה קודם.

ביאור מחלוקת התנאים בכפילת הפסוקים

מאי מוסיף אמר אביי מוסיף לכפול מאודך למטה. בביאור מחלוקת רבי ורבי אלעזר בן פרטא בכפילת הפסוקים, נאמרו כמה דרכים:

א. רש"י והרשב"ם (ד"ה כופל) פירשו, שרבי היה כופל את הפסוקים מ'ברוך הבא בשם ה'' (מהלים קיח כו) ואילך[כט], ואילו רבי אלעזר בן פרטא היה מוסיף לכפול גם קודם לכן, מ'אודך' (שם כח) עד סוף הפרקל. וכתב **בספר המנהיג** (הלכות הלל ד"ה ומנהג), שכן מנהג צרפת שכופלים מ'אודך' ועד סוף ההללא.

ב. רש"י בסוכה (לט. ד"ה כופל) פירש, שרבי היה כופל מ'אנא ה' הושיעה נא' (שם כה) ואילך עד סוף הפרקלב, ואילו רבי אלעזר בן פרטא היה מוסיף לכפול גם קודם לכן מ'אודך' ולמטהלג.

כז. וראה מה שהוסיף לבאר, מדוע הוצרך להוסיף את הפסוק 'ויעבור מלכם לפניהם'. **כח. וראה** ביאור הראשונים על כך לעיל בענין 'הטעם שנקט שמואל לשון עובר ולא קודם'. **כט. וראה** להלן [בענין 'מדוע יש לכפול מ'אודך' והלאה'] שנאמרו כמה טעמים בראשונים, מדוע כופלים את הפסוקים מ'אודך' והלאה. וכתב בערוך לנר (סוכה לט. ברש"י ד"ה כופל), שטעמים אלו נאמרו דווקא לשיטת רבי אלעזר בן פרטא הסובר שכופלים מ'אודך', אבל לשיטת רבי הסובר שכופלים רק מ'ברוך הבא' ואילך, אין שייך לומר טעמים אלו בטעם שכופלים את הלל, שהרי מחמת טעמים אלו היו צריכים לכפול את הפסוקים מ'אודך'. וכתב, שלשיטתו יש לפרש שכופלים את הפסוקים מ'ברוך הבא', משום שבאמירת 'אנא ה'' שומע הציבור את החזן וחוזר אחריו, ונמצא שכפלו הציבור את אמירת הפסוקים אלו, פעם אחת באמירתם ופעם אחת מדין 'שומע כעונה', והואיל וכבר כפלו פסוקים אלו, הוסיף רבי שיש לכפול את הלל משם ואילך עד סופו. **ל. בתוספתא** (פ"י ה"ה) ובירושלמי (סוכה פ"ג ה"י) הגירסא היא, 'רבי היה כופל בה דברים רבי לעזר בן פרטא פושט בה דברים'. ופירש בקרבן העדה (שם ד"ה פושט), ש'פושט', היינו, שהיה מתפשט לכפול יותר מרבי [ואין זה מלשון 'מקום שנהגו לפשוט']. וכעין זה פירש במנחת ביכורים (על התוספתא שם). אולם בחסדי דוד ובמנחת יצחק (שם) הגיהו את דברי התוספתא כפי הגירסא שבבבלי. **לא. וכן** הביא הטור (או"ח סי' תכב), שמנהג אשכנז לכפול מ'אודך' ועד סוף הפרק, ושכן עיקר. ובפירושי רבינו אליהו מלונדריש (פירוש לסדר לילי פסח עמ' קנז) תמה, שלדברי רש"י נמצא שאנו פוסקים להלכה כרבי אלעזר בן פרטא, והלא הלכה כרבי מחבירו. וראה להלן דברי הראשונים בזה. **לב. לשון** רש"י הוא, שכופל מ'אנא והלאה'. והמאירי (סוכה לט. ד"ה מקום - הרמצון) הביא בשם גדולי הרבנים, שכופל מ'אנא' ועד סוף הפרק. **לג. בכפות תמרים** (סוכה לט. ד"ה מנהג) הקשה, שרש"י סותר דבריו עם מה שפירש בסוגייתנו (ד"ה כופל), שלרבי כופל מ'ברוך הבא', ונשאר בצריך עיון. אולם בערוך לנר (שם ברש"י ד"ה כופל) תירץ, שגם כאן כוונתו היא שלרבי כופל מ'אנא' עד סוף הפרק, וביאר, שמ'אנא ה'' היו כופלים את הפסוקים גם בלא דברי רבי, שהרי באמירת 'אנא ה'' עונים הציבור על דברי החזן, ונמצא שהם כופלים את הלשון מדין שומע כעונה, וגם במקום שאין נוהגים לכפול, כאן כופלים, ורבי הוסיף שכופלים גם לאחר מכן, ולפיכך דבריו כאן נאמרו על מה שהוסיף רבי שצריך לכפול חוץ ממה שכופלים מדין שומע כעונה. אולם בדבריו בסוכה ביאר רש"י את כל מה שכופלים, ובכלל זה גם מה שכופלים מדין שומע כעונה, וזהו מ'אנא ה''. **לד. הרי"ץ גיאת** (פירושא, מ"ב הלכות הלל עמ' ג) הביא, שמנהג זה קיבלנו מראשונינו וזקנינו. ובספר המנהיג (הלכות הלל ד"ה ומנהג) כתב, שכך נהגו בספרד ובפרובינצא. וכן מבואר בריטב"א (סוכה לט. ד"ה מנהג) ומאירי (שם לח. ד"ה מקום - הרמצון) והכלבו (סי' נג ד"ה וכן) שכן היה המנהג במקומם. **לה. הרי"ץ גיאת** (פירושא, מ"ב הלכות הלל עמ' ג), **תשובות הגאונים** (הו"ד בפירושו רבינו מלוניל לסדר ליל פסח עמ' קנז), **ספר המנהיג** (הלכות הלל ד"ה ומנהג), **מאירי** (סוכה לח. ד"ה מקום) בפירושו הראשון. **לו. והריטב"א** (סוכה לט. ד"ה תנא) והריב"ש (שו"ת, סי' קלג) תמהו על פירוש זה, שמלשון הגמרא כפי הגירסא שלפנינו, פירש אביי, שרבי אלעזר בן פרטא 'מוסיף לכפול מ'אודך' ולמטה', ואילו לפי פירוש זה היה לו לומר, מוסיף לכפול מ'אנא' ולמטה, שהרי אף רבי היה כופל מ'אודך'. ובספר המנהיג לאחר שהביא פירוש זה, הביא שרש"י והרשב"ם חלקו וסברו שכופלים מ'אודך' עד סוף הפרק, וכתב שמ'סימן התלמוד' מוכח שכופלים עד סוף הסדר [אמנם הריטב"א הוכיח שלא כדברי הרי"ץ גיאת, אך נקט כמנהג ספרד, והובאו דבריו להלן]. **לז. ובטור** (או"ח סי' תכב) הביא שכופלים מ'אודך' ואילך, והביא שבספרד לא היו כופלים את הפסוקים 'ברוך הבא' ו'אל ה' ויאר לנו' (שם כו-כז), והיו כופלים את הפסוקים שלאחר מכן 'אלי אתה ואודך' ו'הודו' (שם כח-כט). והביא שבאשכנז נהגו לכפול מ'ברוך הבא' ועד סוף ההלל. ולכאורה אינו כמנהג ספרד שהוזכר בראשונים, שהרי לפי דברי ראשונים אלו אין כופלים כלל מ'ברוך הבא' עד סוף הפרק, ומנין שכופלים חלק מהפסוקים. וכן מבואר מדברי הבית יוסף (שם ס"ג ד"ה ונפסק) שביאר מנהג ספרד זה, שסברו שאת הפסוקים 'ברוך הבא' ו'אל ה' ויאר לנו' אין צריך לכפול, משום שמעצמם הם כפולים, שכנגד **אמנם** הביאו **הראשונים**לד, שהיו מקומות שנהגו לכפול את ההלל מ'אודך', ומ'ברוך הבא' לא היו כופלים עד סוף הפרק, ונמצא שמנהג זה אינו כרבי אלעזר בן פרטא וגם אינו כרבי. ונאמרו בדבריהם שני דרכים, כיצד תתפרש מחלוקת רבי אלעזר בן פרטא ורבי:

א. יש מן הראשוניםלה שפירשו, שרבי היה כופל מ'אודך' ועד סוף 'אנא ה' הצליחה נא' (שם), ואילו רבי אלעזר בן פרטא מוסיף לכפול מ'אודך' ועד סוף הפרקלו. ומה שנהגו לכפול מ'אודך' עד 'ברוך הבא' הוא כדברי רבילז, ומשום שהלכה כרבי מחבירו (לעיל כו.)לח.

ב. הריטב"א (סוכה לט. ד"ה מנהג) **והמאירי** (שם לח. ד"ה מקום - הרמצון)לט פירשו, שרבי היה כופל את 'אנא ה' הושיעה נא' ו'אנא ה' הצליחה נא' עד 'ברוך הבא', ואילו רבי אלעזר בן פרטא מוסיף לכפול קודם לכן, מ'אודך' עד המקום שהיה כופל בו רבי. ונמצא שהמנהג שנהגו לכפול מ'אודך' עד 'ברוך הבא', הוא משום שהלכה כרבי אלעזר בן פרטא, ולדברי הכל אין כופלים מ'ברוך הבא'מ.

מדוע יש לכפול מ'אודך' והלאה

שם. בטעם שנהגו לכפול את הפסוקים שמ'אודך' והלאה, מצינו כמה דרכים:

א. יש מן **הראשונים**מא שפירשו, שהואיל וההלל כפול עד 'אודך', ואילו מ'אודך' ואילך אינו כפול, לפיכך כופלים גם מ'אודך' והלאהמב.

ב. יש מן הראשוניםמג שפירשו שכופלים פסוקים אלו, משום שאמרו לעיל (ע"ח), שפסוקים אלו נאמרו על ידי ישי ושמואל ודוד ואחיו. ובטעם הדבר, שלפיכך כופלים אותם נאמרו כמה דרכים: א. **הרשב"ם** (ד"ה מאודך) **והאבודרהם** (סדר רמצ מודע) פירשו, שכופלים אותם כדי לכבד את אלו שאמרו פסוקים אלו, ומשום שבזה אנו מראים שאנו מחשיבים כל פסוק מהם בפני עצמומד. ב. יש ראשונים**מה** שפירשו שכופלים אותם, כדי להודיע שפסוקים אלו לא נאמרו על ידי דודמו. ג. יש ראשונים**מז** שפירשו, שהואיל ומי שאמר פסוק זה לא אמר את זה, לפיכך כל פסוק חשוב כפרשה בפני עצמה, ולפיכך כופלים כל פסוק להראות שהוא כפרשה בפני עצמה.

ג. הלבוש (או"ח סי' תכב ס"ג) ביאר, שעיקר הטעם שכופלים את הפסוקים, הוא כדי לייפות הקריאה ולהגדיל את שבח הקב"ה, כששרים לפניו רוב חסדיו אשר עשה ועושה עמנומח.

'ברוך הבא בשם ה'' נאמר 'ברכנוכם מבית ה'', וכנגד 'אל ה' ויאר לנו' נאמר 'אסרו חג בעבותים', כלומר, שעל ידי הקרבנות הקרבים במזבח הקב"ה מאיר לנו. אבל 'אלי אתה ואודך' ו'הודו לה'' שאין בהם כפל צריך לכפלם. והיינו שנקט שגם מנהג ספרד שהוזכר בטור, הוא כשיטת הסוברים שכופלים מ'אודך' ועד סוף הפרק, אלא שרק פסוקים אלו אין צריך לכפול. וכן מוכח מדברי האבודרהם (סדר רמצ מודע ד"ה שמרית), שלאחר שהביא את מנהג הראשונים שלא לכפול מ'ברוך הבא', הביא שפשט המנהג לכפול מ'אודך' ועד סוף ההלל, ולאחר מכן ביאר מדוע אין כופלים את הפסוקים 'ברוך הבא' ו'אל ה'' ו'אלי אתה', ומכך מבואר שלא היו כופלים את כל הפסוקים גם לדברי הסוברים שכופלים מ'אודך' עד סוף הפרק. **לח. וריב"ש** (שו"ת, סי' קלג) תמה על דבריהם, שאין שייך לומר בדבר התלוי במנהג, הלכה כרבי מחבירו, שהרי בודאי לא אסר רבי להוסיף לכפול על מה שהוא נקט שצריך לכפול, אלא רק פירש מהו מנהגו. ובאבודרהם (סדר רמצ מודע ד"ה שמרית) נקט כדברי הרי"ץ גיאת בביאור מחלוקת התנאים, וכתב שכבר פשט המנהג לכפול מ'אודך' ועד סוף ההלל, ומשום שהלכה כרבי אלעזר בן פרטא. **לט. בפירושו** השני. **מ. וראה** לעיל דברי הריב"ש, מדוע אין שייך כאן הכלל הלכה כרבי מחבירו. ובחסדי דוד (פ"י ה"ה) כתב, שאף על פי שהלכה כרבי מחבירו, אך הלכה כרבי אלעזר בן פרטא, משום שהיה קודם לרבי, שהרי היה בזמנו של רבי חנינא בן תרדיון, וכמו שמבואר מדברי הגמרא בעבודה זרה (יז:), והוא קדם לרבי [שרבי היה אחרון התנאים, ורבי חנינא בן תרדיון היה בתקופת החורבן והיה חותנו של רבי מאיר], והלכה כרבי מחבירו ולא מרבו. ועוד, שאביי פירש את דברי רבי אלעזר בן פרטא, ומשמע שכך סבר. ועוד, שכן משמע שסתמה הגמרא, מכך שפירשה את דבריו ושאלה 'מאי מוסיף'. **מא. רש"י** (סוכה לט. ד"ה מאודך), **ראב"ן** (סוכה ד"ה מקום), **ספר העיטור** (מ"ב דף נד.), **ראבי"ה** (מ"ב הלכות לולב סי' תרפה), אבודרהם (סדר רמצ מודע). **מב. אמנם** נחלקו ראשונים אלו מהיכן ההלל כפול. **שרש"י** בסוכה (לט. ד"ה מאודך) וספר העיטור (מ"ב דף נד.) **והאבודרהם** (סדר רמצ מודע) פירשו, שהלל כפול מתחילת מזמור קי"ח בתהלים שהוא מ'הודו' עד 'אודך' [וראה רש"י (שם לח. ד"ה לכפול), כיצד כל המזמור כפול. ובעיטור ובאבודרהם הוסיפו, שמזמור זה כפול כנגד העולם הזה ועולם הבא]. ואילו **הראב"ן** (סוכה ד"ה מקום) **והראבי"ה** (מ"ב הלכות לולב סי' תרפה) פירשו, שכל ההלל כפול מתחילתו ועד 'אודך', כגון 'הללו עבדי ה', הללו את שם ה' (שם קיג ו), וכן 'בצאת ישראל ממצרים, בית יעקב מעם לועז' (שם קיד ו), וכן כולו עד 'אודך'. **מג. ספר איסור והיתר לרש"י** (סי' נג), **רשב"ם** (ד"ה מאודך), **ראב"ן** (סוכה ד"ה מקום, נפסקו השני), **המנהיג** (הלכות הלל ד"ה ומנהג), **ראבי"ה** (מ"ב הלכות לולב סי' תרפה, נפסקו השני), **מרדכי** (סדר הפסח ד"ה מרנינה, סוכה פ"ג רמז תשנה), **אבודרהם** (סדר רמצ מודע, נפסקו השני). **מד. וכתב בכפות תמרים** (סוכה לט. ד"ה תנא), שהרשב"ם לא פירש כרש"י, משום שגם מ'אודך' והלאה יש פסוקים כפולים, כגון 'ברוך הבא בשם ה', ברכנוכם מבית ה'', 'אלי אתה ואודך, אלהי ארוממך' (שם כח). **מה. ראב"ן** (סוכה ד"ה מקום), **ראבי"ה** (מ"ב הלכות לולב סי' תרפה), **מרדכי** (סוכה פ"ג רמז תשנה). **מו. וכפי שמצינו שעושים** שינוי בקריאת סוף פסוקי התורה מ'וימת משה' (דברים לד ה), שאין מפסיקים באמצע קריאתם שאחר יקרא, אלא קורא אותם יחיד עד סופם, כדי להודיע שלא משה כתבם. ובראבי"ה (מ"ב הלכות לולב סי' תרפה) ובמדרכי (סוכה פ"ג רמז תשנה) ובאגודה (סוכה לט. ד"ה הלוקח) הוסיפו, שכופלים פסוקים אלו, כמו שמצינו שכופלים ב'פסוקי דזמרה' את הפסוקים 'כל הנשמה תהלל' (תהלים קג ו) ו'ה' ימלוך לעולם ועד' (שמות טו יח). וביאר באגודה, שעל ידי שכופלים כל פסוק בפני עצמו, מודיעים בזה שזהו סוף הדבר [וראה מחזור ויטרי (סי' ו) שביאר כן את טעם הכפילות ב'פסוקי דזמרה'. ויש להעיר, שאף על פי שאמרו לעיל שדוד עצמו אמר את הפסוק 'אודך', אך יתכן שכוונתם לומר שדוד לא אמרו לבדו אלא עם אחרים]. **מז. ספר איסור והיתר לרש"י** (סי' נג), **ספר המנהיג** (הלכות הלל ד"ה ומנהג), **מרדכי** (סדר הפסח ד"ה מרנינה). **מח. ובתחילת** דבריו הביא את מה שביארו הראשונים שהובאו לעיל בטעם שכופלים, ועל כך סיים שעיקר הטעם הוא וכו', ומדבריו נראה שכוונתו לפרש כן גם לדברי שאר הראשונים.

מדוע דרשו ש'ויגדל הילד ויגמל' רומז על לעתיד לבוא

מאי דכתיב ויגדל הילד ויגמל וכו'. כתב **במהרש"א** (מ"ח ד"ה מאי), שהטעם שדרשו כן מן הפסוק, הוא משום שהמילה 'הילד' מיותרת, שהרי קודם לכן עוסקת התורה ביצחק, וגם המילה 'ויגמל' מיותרת, שהרי נאמר בסוף הפסוק 'ביום הגמל את יצחק'. ולפיכך דרשו מפסוק זה שנרמזה כאן גדולת ישראל לעתיד, שהם נקראים ילד, כפי שנאמר (ירמיה ל"ח יט) 'ילד שעשועים', ושיגמול להם הקב"ה חסד שיעשה להם משתה גדול[מט].

ובאיי הים (ד"ה מ"ד) ביאר, שדרשו כן גם משום שקשה שהפסוק פתח ב'ילד' וסיים ב'יצחק'. וגם קשה שהיה די לומר ביום הגמלו, ומדוע האריכה התורה ואמרה 'ביום הגמל את יצחק'. וגם קשה הלשון 'ביום הגמל את יצחק', והיה צריך לומר ביום הגמל יצחק, כי לשון 'את' אינו נופל לאחר 'נפעל', כלומר, פעולה כמו 'הגמל'. אלא ש'יצחק' בא לרמז על עם ישראל. ו'את' פירושה כמו שהיה כתוב 'עם', כלומר, הכוונה היא לחסד שעתיד הקב"ה לעשות עם ישראל לעתיד לבוא בסעודה שיעשה לצדיקים[נ].

האם סעודה זו רוחנית או גשמית

עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות סעודה לצדיקים. כתב **הרמב"ם** (תשובה פ"ח ה"ג), 'העולם הבא אין בו גוף וגויה, אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף כמלאכי השרת, הואיל ואין בו גויות אין בו לא אכילה ולא שתייה ולא דבר מכל הדברים שגופות בני אדם צריכין להן בעולם הזה וכו', אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהן ונהנין מזיו השכינה'. ועוד כתב (שם ה"ד), 'וחכמים קראו לה דרך משל לטובה זו המזומנת לצדיקים, סעודה, וקורין לה בכל מקום העולם הבא'. **וראב"ד** השיג על דבריו, וכתב, 'ואם זו היא הסעודה אין כאן כוס של ברכה, וטובה היתה לו השתיקה'. וביאר **בכסף משנה**, שכוונתו להקשות מדברי הגמרא בסוגייתנו, שאמרו שלאחר סיום סעודה זו יברכו על כוס של ברכה, ומוכח שיאכלו סעודה ממש[נא].

האחרונים[נב] ביארו, שלא נחלקו הרמב"ם והראב"ד בעצם הדבר, אלא שבלשון הרמב"ם קרוי 'עולם הבא' העולם שלאחר מיתת האדם, ובו אין בו גוף ואכילה ושתיה, ועל סעודה זו כתב הרמב"ם שאינה אכילה ממש[נג]. אבל בלשון הראב"ד קרוי 'עולם הבא', העולם שיהיה לעתיד לבוא לאחר תחיית המתים, והסעודה שתהיה בו תהיה אכילה ממש, וכמו שהוכיח הראב"ד מסוגייתנו, ולזה גם הרמב"ם מסכים[נד].

אולם מדברי **רבי אברהם בן הרמב"ם** (מלחמות ה', ד"ה וגם) מבואר, שהרמב"ם והראב"ד נחלקו, ולדעת הרמב"ם לשון סעודה היא בדרך משל להשגות שישיגו הצדיקים[נה], אך לדעת הראב"ד סעודה זו היא כפשוטה. וכן נקטו עוד אחרונים[נו].

יישוב על ההוכחה מסוגייתנו שסעודת הצדיקים היא גשמית

שם. האחרונים תירצו את קושיית **הראב"ד** (תשובה פ"ח ה"ד) על **הרמב"ם** מסוגייתנו, שמצינו שמברכים על כוס של ברכה על סעודה זו.

במרכבת המשנה [חעלמא] תירץ, שכשם שפירש הרמב"ם שלטובה המזומנת לצדיקים קוראים סעודה רק בדרך משל, כך יפרש את הנזכר בסוגייתנו כוס של ברכה, שהוא רק בדרך משל. ומשמעות משל זה, שלאחר שהיה להם עונג רוחני של עולם הבא הודו להקב"ה על כך, שאם על סעודה גשמית מודים בברכת המזון שעושים אותה על הכוס, קל וחומר שעל עונג רוחני יש להודות[נז].

ובפרי צדיק (פר' תרומה אות יג) ביאר, שכשם שהסעודה רומזת שיזכו להשיג השגה שלימה ולהיות ניזונים מזיו של מעלה, כך יש לפרש שכוס של ברכה הוא רמז לסודות עמוקים, וכמו שמובא בזוהר (מדרש הנעלם, ח"ג תולדות קלה:),

שהקב"ה יתן לצדיקים מיין המשומר, ואלו דברים עתיקים שלא נגלו לאדם מיום שנברא העולם ועתידים להתגלות לצדיקים.

שיטת רבינו בחיי בנידון זה

שם. בשולחן של ארבע (סער' ד) ביאר, שאמנם סעודת הלויתן שתהיה לאחר תחיית המתים שאמרו בבבא בתרא (עה.), היא כפשוטה[נח], אך לאחר שיתעדנו אלו שיקומו לתחיית המתים על ידי אכילה זו, יתבטל מהם הגוף לגמרי, וכפי שאמרו בברכות (יז.), שבעולם הבא אין אכילה ושתיה, ועל זמן זה אמרו בסוגייתנו שיעשה הקב"ה סעודה שהיא סעודה שכלית, ומה שאמרו שמברכים על כוס של ברכה הוא בדרך משל[נט].

מדוע יגמול הקב"ה חסד לזרעו של יצחק

ביום שיגמל חסדו לזרעו של יצחק. במהר"ל (נצח ישראל, פל"ג ד"ה ואנו) ביאר, שלשון 'שיגמל חסדו לזרעו של יצחק', הוא משום שבניו של יצחק קיבלו את מדת הדין בייסורים שבאו עליהם בגלות, ובזה היו בניו של יצחק שמדתו מדת הדין. ועתה עושה להם הקב"ה חסד כנגד מדת הדין שהיתה להם. ונמצא שסעודה זו היא השכר שמגיע להם כנגד מה שהיו בצרה בעת גלותם, ומשום שאוכלים את שכרם על שהיו בגלות, נקרא הדבר כמו סעודה.

האם מכאן מוכח שרק ישראל נחשבים לזרעו של יצחק, ולא עשו

שם. הריב"ש (שו"ת, סי' ל"ח)[ס] כתב, שיש לומר בנוסח התפילה של ראש השנה 'ועקדת יצחק היום לזרעו תזכור', ואין להוסיף 'לזרעו של יעקב', והמוסיף, משנה הוא ממטבע שטבעו חכמים בברכות, וטועה הוא. ומשום שאין מקום לטעות שגם עשו הוא בכלל זרעו של יצחק, שהרי אמרו בנדרים (לא.), שהנודר שאינו נהנה מזרע אברהם, אסור בישראל ומותר בגוים. וכתב **הרמב"ם** (נזקי"ס פ"ט הכ"ו), שמותר אף בבני ישמעאל ועשו, ומשום שדרשו בגמרא (שם) את הפסוק 'כי ביצחק יקרא לך זרע' (בראשית כ"א יב), שאין בני ישמעאל ועשו בכלל זרעו של אברהם, ואם כן גם בלשון התפילה 'ועקדת יצחק היום לזרעו תזכור', אין בני עשו בכלל.

ובמגן אברהם (סי' תקנ"ו סק"ז) הקשה, שאף על פי שבני עשו אינם בכלל זרעו של אברהם, ומשום שמצינו שאמר הקב"ה לאברהם שבני עשו לא יהיו נקראים על שמו, אך מנין שבני עשו אינם נחשבים בכלל זרעו של יצחק, ואכן הנודר מזרעו של יצחק יהיה אסור גם בבני עשו[סא].

ובחתם סופר (שו"ת, או"ח סי' קפ"ה) תמה על דבריו, שהרי בסוגייתנו אמרו שעתיד הקב"ה לעשות סעודה 'לזרעו של יצחק', ופשוט הוא שאין בני עשו בכלל זה, ומוכח שבלשון חז"ל זרעו של יצחק הוא עם ישראל ולא בני עשו. וכן מוכח גם מלשון הפסוק 'ביום הגמל את יצחק' שממנו דרשו שיעשה הקב"ה סעודה לזרעו של יצחק, ובהכרח שאין בני עשו בכלל משמעות זרעו של יצחק. וסיים, שלכאורה הוא צריך עיון גדול. אך הוסיף שאולי קצת יש לדחות טענה זו ולומר, שכיון שסעודה זו היא הסעודה שתהיה לעתיד לבוא, שאז יתקיים הפסוק 'ולא יהיה שריד לבית עשו' (עובדיה א' יח)[סב], פשוט שאין עשו בכלל זרעו של יצחק, אך עתה בתפילתנו יש מקום לומר שגם עשיו בכלל זרעו של יצחק.

על ידי אברהם הגיע הכוס לבסוף לדוד

לאחר שאוכלין ושותין נותנין לו לאברהם אבינו כוס של ברכה לברך. ולהלן אמרו, שלבסוף דוד בירך על הכוס. וביאר **בהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ** (ד"ה נאמר), שיש לפרש שדרשו כן מלשון הפסוק 'ויעש אברהם משתה גדול' (בראשית כ"א ח), 'וגדול' זה נאמר על דוד, שנאמר בו (שמואל ב' ז' ט)

שכרם נקרא סעודה, ולשון סעודה הוא מלשון סעד, שזהו החיזוק והקיום שיהיה להם. **נו. עבודת** הקודש (בעל' חלק העבודה פמ"ח), ארבעה טורי אבן (תשובה שם), פרי צדיק (תרומה אות יג). **ובארבעה טורי אבן** כתב, שכבר נחלקו תנאים ואמוראים במחלוקת זו בזוהר (מדרש הנעלם, ח"ח תולדות קלה:). **אולם בפרי צדיק** כתב, שכדברי הרמב"ם מפורש בזוהר (שם). **ובצפנת פענח** (תשובה שם) ביאר, שנחלקו הרמב"ם והראב"ד בכך, שלדעת הרמב"ם אין שייך תוספת השגה לאחר המיתה, והצדיקים נחשבים כעומדים במדרגתם כמו מלאכים הקרויים 'עומדים'. אך לדעת הראב"ד, יש תוספת השגה לצדיקים בעולם הבא. וביאר שזהו מה שהוכיח הראב"ד כשיטתו מסוגייתנו, שמכך שאמרו שמברכים הצדיקים על כוס של ברכה שהיא נאמרת על תוספת ברכה [ראה ברכות (נה.), שאחד משלשה דברים שמקצרים ימיו של האדם, הוא מי שנותנים לו כוס של ברכה לברך ואינו מברך. וכן אמרו בברכות (מו.), שהאורח מברך על כוס של ברכה כדי שיוכל לברך את בעל הבית], ומכך מוכח שיש לצדיקים תוספת השגה בעולם הבא. **נז. וכעין** זה פירש במהר"ל (נצח ישראל פל"ג ד"ה ואנו), שזו ברכת הודאה על הברכה שנתן הקב"ה. **נח. וראה** מה שביאר שם מהו ענין אכילה גשמית. **נט. אך** לדברי הרמב"ם שהובאו לעיל, גם סעודת הלויתן שאמרו היא סעודה שכלית. וראה שפתי חיים (תשובה ומימרי, מאמרי ימות המשיח, מאמר ג) שהביא את שיטות הראשונים, אם תחיית המתים תהיה רק לנשמות או גם לגוף, והביא (שם פ"ה) את שיטת רבינו בחיי שהיא שיטה אמצעית, שהתחייה עצמה היא לגוף ולנשמה, אך לאחר מכן יתעדן הגוף ויזדכך, עד שיהפך גם הוא לרוחני. **ס. וכן** פסק בשלחן ערוך (או"ח סי' תקנ"ז ס"ז).

סא. וראה מה שתירץ, שמצינו שגם בני עשו אינם נחשבים בתורה כזרעו של יצחק. **סב. וכמו** שאמרו בעבודה זרה (י:).

מט. והוסיף שלפיכך נאמר לשון 'משתה גדול' בלשון זכר, אף על פי שמשתה היא לשון נקבה, אלא שרמז הוא לעתיד לבוא, ועל כך נאמר בלשון זכר כמו 'שיר חדש' [ראה תוספות (לעיל קטז: ד"ה שביאר הטעם, שהשירה שתהיה לעתיד לבוא נאמרה בלשון זכר]. וכן פירשו הידי משה (מדרש ב"ר נג י) **ובשפתי חכמים** (בראשית כא ח). **ובאיי הים** (ד"ה ויגדל) תמה על דברי המהרש"א, מנין לו שמשתה היא לשון נקבה, שהה"א שבסוף המילה 'משתה' היא אות השורש, ולא באה להורות על לשון נקבה. **ובמשכיל לדוד** (בראשית שם) **ובאמת ליעקב** (קמינצקי, בראשית שם) תמהו על כך, שהרי מצאנו בהרבה מקומות לשון משתה שהוא לשון זכר, וכפי שנאמר (משלי ג יח) 'ויעש המלך משתה גדול'. **וראה** במדרש (שם) שנחלקו בפירוש 'ויעש אברהם משתה גדול', שיש שפירשו שגדול עולמים היה שם, ויש שפירשו שגדולי הדור היו שם. **נ. וראה** גם בפירוש הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה מ"ד) מה שפירש, מדוע דרשו דרשה זו. **נא. שהרי** רק על אכילה ממש יש לברך על כוס של ברכה. וביפה תואר (שמו"ר כה י ד"ה הה"ד) ביאר, שאם נפרש שזו סעודה גשמית, אין כוונת סעודה זו לעונג גשמי, אלא כוונתה היא לחיזוק כחות הנפש ושמחת הלב, כי על ידי האכילה יתחזק הכח השכלי להשיג את המושכלות. **נב. רדב"ז** (שו"ת, ח"ו סי' שני אלפים רמז), כסף משנה (שם ה"ג, ד), לחם משנה (שם ה"ג). **נג. והוסיף** בכסף משנה (שם ה"ד), שסעודה זו היא מה שאמרו באבות (פ"ג מט"ז), 'הכל מתוקן לסעודה'. **נד. ובלחם** משנה הוסיף, שהואיל והראב"ד נקט ש'עולם הבא' הוא העולם שלאחר תחיית המתים, לפיכך פירש שדברי הגמרא (ברכות יז.) שבעולם הבא אין אכילה ושתיה, אין פירושו שלא יהיה שם גוף, אלא שיהיה זך כגוף של מעלה שלא יהיה צריך לאכילה ושתיה. **נה. וכן** נקט המהר"ל (נצח ישראל פל"ג ד"ה ואנו), שסעודה זו, היא קבלת שכר על זה שהיו בצרה בגלות בעולם הזה, ובמה שאוכלים

'ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים'. וזהו שנאמר 'ויעש אברהם', שישתה דוד, והיינו על ידי שמתחילה ניתן לאברהם ולא שתה, הגיע לדוד.

כיבדו את אברהם תחילה משום שהגדול מברך על הכוס

שם. ביאר **במהרש"א** (מ"ב ד"ה מתי), שהואיל ומן הדין הגדול שבכולם מברך[סג], על כן כיבדו בתחילה את אברהם שהוא גדול שבכולם, ולאחר שסירב כיבדו את השאר, ולפי שכולם גדולים מדוד שבירך לבסוף.

מדוע אברהם סירב לברך והלא ישמעאל חזר בתשובה

ואומר להן איני מברך שיצא ממני ישמעאל. בילקוט מעם לועז (נרשמים כט כמ) הקשה, שמדברי הגמרא בסוגייתנו משמע שישמעאל היה רשע, ואילו בבבא בתרא (טז:) אמרו, שישמעאל עשה תשובה בסוף ימיו, ולפיכך נאמר במיתתו 'ויגוע' 'ויאסף' (נרשמים כה יז), שהוא לשון שמצינו בצדיקים[סד]. ותירץ, שאמנם הוא עצמו עשה תשובה, אך בניו היו רשעים. **ובעין אליהו** (ד"ה ותמנע) הוסיף לפרש, שהואיל ובניו פשטו ידיהם בבית המקדש[סה], ומצינו שמחמת מעשה הבנים מבזים את האב[סו], לפיכך נקרא ישמעאל רשע, אולם מה שאמרו שנאמר במיתת ישמעאל 'ויגוע' 'ויאסף', משום שחזר בתשובה, הוא משום שבאותה שעה עדיין לא פשטו בניו ידיהם בבית המקדש, אך סוגייתנו שעוסקת בסעודה שתהיה לעתיד לבוא, היא לאחר שאירע דבר זה.

19/06/2018אחה

ורבי ברוך אדלר (הו"ד בהערות על טורי מגן, מגילה יז. ד"ה עיין) כתב, שבהכרח שהדעות חלוקות בזה, שהרי מצינו כמה מקומות[סז] שהזכירו את ישמעאל שלא לטובה.

האם עשה יעקב אבינו כהוגן במה שנשא שתי אחיות

שנשאתי שתי אחיות בחייהן. הקשו **הראשונים**, כיצד יעקב אבינו נשא שתי אחיות, והלא **האבות** קיימו את כל המצוות, וכמו שאמרו ביומא (כח:), שאברהם אבינו קיים את התורה ואפילו עירובי תבשילין. ונאמרו כמה דרכים ביישוב הקושיא:

א. הרמב"ן (נרשמים כו ה) תירץ, שהאבות לא קיימו את המצות אלא בארץ ישראל, ויעקב אבינו נשא שתי אחיות מחוץ לארץ ישראל.

ב. בחזקוני (שם כט כט)[סח] הביא שיש שתירצו, שרחל ולאה היו אחיות מהאב ולא מהאם, והואיל ואין הגוים מתייחסים אחר אביהם, לא היו חשובות אחיות.

ג. בדעת זקנים מבעלי התוספות (שם ל לה) תירץ, שאף על פי שהתורה היתה ידועה לאבות ברוח הקודש, אך מה שהיו רוצים היו מקיימים, ומה שלא היו רוצים היו מניחים מלקיים[סט].

ד. בפירוש רבי חיים פלטיאל (דנריס כג ט) **ובחזקוני** (נרשמים כט כט) **ובעוד אחרונים**[ע] תירצו, שיעקב אבינו גיירן, וממילא היו מותר לשאת אותן, כיון שגר שנתגייר כקטן שנולד, ואינן קרובות זו לזו[עא].

ה. בתורת העולה (ח"ג פמ"ד) ביאר, שהטעם שאסרה תורה לישא שתי אחיות, הוא משום שיעקב נשא שתי אחיות וקינאו בניהן זה בזה, והיתה שנאה ביניהם, ודבר זה גרם לכך שירדו בני ישראל למצרים, ולפיכך יעקב עצמו לא עבר איסור, שהרי איסור זה לא היה עבירה כלל בימיו, ונתחדש רק לאחר מתן תורה.

אוצר החכמה

ו. בגור אריה (נרשמים מו י) תירץ, שידע יעקב ברוח הקודש שמותר לו לשאת שתי אחיות[עב].

אם הותר ליעקב אבינו לישא שתי אחיות מדוע לא רצה לברך

שם. על כל הדרכים שהובאו לעיל יש להקשות, שהרי לדבריהם נשא יעקב אבינו שתי אחיות בהיתר, ואם כן מדוע אמרו בסוגייתנו שיעקב אבינו אמר שלא יברך משום שנשא שתי אחיות, שמכך משמע שעשה שלא כהוגן בכך שנשאן[עג]. ונאמרו כמה דרכים ביישוב קושיא זו[עד]:

א. בדעת זקנים מבעלי התוספות (נרשמים לז לה) תירץ, שאף על פי שהיה מותר ליעקב לעשות כן, אך מכל מקום הואיל ועתידה תורה לאסור דבר זה, יש עונש קצת בזה. ומה שמכל מקום נשאן, הוא משום שהיו צדקניות ולא מצא צדקניות כמותן באותו הדור, וגם משום שלא היתה אחת מהן יכולה לילד לבדה שנים עשר שבטים.

ב. בפירוש רבי חיים פלטיאל (דנריס כג ט) תירץ, שאף על פי שנתגיירו ולא היה איסור בכך, מכל מקום לא רצה יעקב לברך, הואיל ויש בכך מראית עין. וכעין זה תירץ **הרדב"ז** (שו"ת, ח"ג סי' תרלו), שאף על פי שהיה מותר לשאתן משום שנתגיירו, אך מכל מקום מדת חסידות היא להתרחק מאיסור הדומה לאיסור מן התורה, ולפיכך לא רצה יעקב לברך.

ג. בלבוש האורה (נרשמים לג ה) תירץ, שאמנם היה מותר ליעקב לשאתן מחמת שנתגיירו, אבל מכל מקום יש פגם בכך שנשאן, הואיל ויש לחשוש שמא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה, שהרי קודם גירותן היה אסור לשאתן, ולאחר שנעשו ישראליות מותר לשאתן[עה], ודבר זה אינו ראוי לאדם כיעקב אבינו.

ד. בגור אריה (נרשמים מו י) תירץ, שאף על פי שיעקב נשאן על פי רוח הקודש שהתירה לו, אך מכל מקום יש בכך גנאי, ומשום שדבר זה יהיה נאסר כאשר תינתן התורה, שהרי כל מה שהותר יעקב לשאתן, הוא משום שעדיין לא ניתנה לו התורה, ואם היתה ניתנת לו התורה לא היה מותר לשאתן, משום שלא מצינו שאיסור עריות נדחה.

ה. יש מן **האחרונים**[עו] שכתבו, שלפירוש הרמב"ן שהאבות קיימו את התורה רק בארץ ישראל ולא בחוץ לארץ, יש לתרץ, שהואיל והתורה עתידה לאסור דבר זה, אם כן יש בכך גנאי[עז].

ו. עוד תירץ בנחלת יעקב (סלוניק, נרשמים כו ה), שאף על פי שלא חטא יעקב במה שנשאן הואיל והיה בחוץ לארץ, אך חטא במה שלאחר מכן נסע איתן לארץ ישראל[עח], ומחמת כן אמר יעקב שלא יברך.

ז. בילקוט מעם לועז (נרשמים כט כמ) הביא לתרץ, שרק אברהם אבינו קיים את כל התורה, ומשום שהיה הגדול שבאבות נתן לו הקב"ה רשות לכך, אבל ציוה לו שבניו יקיימו רק שבע מצוות בני נח ומילה, ולא את שאר המצוות, משום שרצה הקב"ה לתת התורה בפני ששים רבוא מישראל, כדי שיפורסם יפיה בכל העולם.

מדוע אמר יעקב 'לאוסרן עלי' והלא אחיות נאסרו על כל ישראל

שעתידה תורה לאוסרן עלי. הקשה **בדרוש שמואל** (פר' אחרי ד"ה ומפה), מדוע אמר יעקב בלשונו 'שעתידה תורה לאוסרן עלי', והלא על כל ישראל נאסר לישא שתי אחיות. והביא ששמע בשם גדול אחד לתרץ, על פי מה שיש להקשות, מדוע נאמר איסור אחות אשה בתורה בלשון משונה, 'ואשה אל אחותה לא תקח לצרור' (ויקרא יח יח), והיה לתורה לנקוט בפשטות, אחות אשתך לא תקח, או אחותה של אשה לא תקח. ופירש שלשון זה נאמר בדווקא על יעקב אבינו, שיעקב אבינו עבד שבע שנים עבור רחל ולכן נקראת אשתו, ואילו לאה

סג. **ראה** ברכות (מז.) שגדול מברך. וכן נפסק בשלחן ערוך (או"ח סי' רנ ס"ג). סד. **ובמהרש"א** (מז.) ובטורי אבן (שם ד"ה עיין) הקשו כעין קושיא זו, על פירוש רש"י במגילה (שם ד"ה למה), שעל דברי הגמרא ששאלה למה נמנו שנותיו של ישמעאל, פירש, שהואיל והיה רשע מדוע נמנו שנותיו, ועל כך הקשו, שמדברי הגמרא בבבא בתרא (שם) מבואר שעשה תשובה [אמנם פירוש רש"י הוא כדברי המדרש (ב"ר סג ה) שהקשו בפירוש, מדוע הוצרך הכתוב למנות תולדותיו של ישמעאל שהיה רשע]. סה. **ואמרו** במדרש (ב"ר מה ט), שהואיל ויפשטו בניו ידיהם בבית המקדש, נאמר על ישמעאל לשון נפילה, וכפי שמצינו שנאמר על ישמעאל 'על פני כל אחיו נפל' (נרשמים כה יח). סו. **וכפי** שמצינו בסנהדרין (מד:), שאומרים לישראל 'אביך האמורי ואמך החיתית' (יחזקאל טז ג), והיינו, שמבזים את אברהם ושרה מחמת מעשה בניהם. סז. **בסוגייתנו**, ולעיל (ו.) הביאה הגמרא שאמר יעקב לפני מיתתו, 'שמא חס ושלום יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל'. וכן בגמרא בבא קמא (נב:) הביאו ראיה שאדם רע מחפש להתחבר עם אנשים כמותו, מכך שהלך עשיו אל ישמעאל. וכן במדרש (ב"ר סג ה) אמרו, מדוע הוצרך הכתוב למנות תולדותיו של ישמעאל שהיה רשע. סח. **וכן** הוא בתשובות הגאונים (קמפנרייזג', עמ' 165). סט. **וראה** להלן [בענין 'אם הותר ליעקב אבינו לישא שתי אחיות מדוע לא רצה לברך'] שהוסיף לבאר, שיעקב רצה לנשאן, משום שהיו צדקניות, וגם משום שלא היתה אחת מהן יכולה לילד לבדה שנים עשר שבטים. ע. **רדב"ז** (שו"ת, ח"ג סי' תרלו), יפה תואר (ב"ר עו ו ד"ה ג"ע מנין [מהד' פירקא עמ' קיג]), **לבוש האורה** (נרשמים לג ה), **מהרש"א** (יומא כח: ד"ה מצותי). עא. **כמבואר** ביבמות (נז:). עב. **וכעין** זה כתב ביפה תואר (ב"ר עו ו ד"ה ג"ע מנין) בתירוצו הראשון, שעל פי הדיבור נשאם. עג. **כך** משמע מפשטות דברי הגמרא. וראה ברמב"ן (נרשמים מח ז) שביאר, שיעקב לא קבר את רחל במערת המכפלה, משום שלא רצה שיקברו שם שתי אחיות, הואיל ובוש היה מאבותיו, ונקברה שם לאה, משום שהיא נישאת לו ראשונה בהיתר. אולם ראה להלן [בענין 'מדוע סבר דוד שהוא ראוי לברך יותר משאר הצדיקים'] מה שפירשו העקידת יצחק והמהר"ל את הטעם שלא רצו שאר הצדיקים לברך, ולדבריהם נמצא שמה שאמר יעקב שלא יברך 'שנשאתי שתי אחיות', אינו בא לומר שיש בכך חטא, ואם כן אין מקום לקושיא זו. עד. **ותירוצים** אלו תלויים בפירושים שהובאו לעיל. עה. **ואכן** מטעם זה הם אסורות מדרבנן, כמבואר ביבמות (כג.) וברש"י (סנהדרין נח. ד"ה שהורמו). עו. **יפה** תואר (ב"ר יט ו ד"ה שתין), **נחלת יעקב** (סלוניק, נרשמים כו ה), מדרש תלפיות (מות י ענף יעקב), פרדס יוסף (נרשמים כה לד ד"ה ועיין כרמי). עז. **וביפה** תואר (ב"ר יט ח ד"ה שתין) **ובנחלת יעקב** (סלוניק, נרשמים כו ה) הוסיפו, שמלשון הגמרא יש לדקדק שיעקב לא חטא במה שנשאן, שהרי אמר 'עתידה תורה לאוסרן עלי', והיינו שעתה אין איסור לשאתן, הואיל ונשאן בחוץ לארץ, ורק משום שלבסוף עתידה התורה לאוסרן עליו אינו מברך. במדרש תלפיות (מות י ענף יעקב) הביא שכעין זה כתבו התוספות בסנהדרין (מז: ד"ה לנערה). **ובפרדס יוסף** (נרשמים כה לד ד"ה ועיין כרמי) הקשה, למפרשים שיעקב אבינו נשאן משום שנתגיירו, מדוע סרב לברך, שהרי גם לאחר קבלת התורה אין איסור על ישראל בכך [ולעיל הובא לתרץ גם שיטות אלו]. וכדבריו נראה מדברי הר"א מזרחי (ויקרא כ יז) שהוכיח, שאין לומר שיעקב אבינו נשא שתי אחיות משום שגיירן, שהרי אם כן מדוע אמרו בסוגייתנו שלא רצה יעקב לברך משום שנשא שתי אחיות. ומשום כך הביא את דברי הרמב"ן, שהואיל והיה בחוץ לארץ נשאן. ובפרשת דרכים (דרוש לשבת ד"ה עוד - הרשאון) תמה, מדוע לפירוש הרמב"ן מיושבת קושיא זו, שהרי גם עליו יש להקשות מדוע לא רצה יעקב לברך, ולדברי הפרדס יוסף מיושבת קושייתו. אמנם בפרשת דרכים הביא, שדברי הר"א מזרחי הללו סותרים דבריו במקום אחר, שהר"א מזרחי בבראשית (כו ה) הביא את דברי הרמב"ן (שם), שהאבות לא קיימו את המצות אלא בארץ ישראל, והקשה על כך, שאם כן מדוע בסוגייתנו אמרו שיעקב אבינו לא רצה לברך משום שנשא שתי אחיות. עח. **ואם** לא היתה מתה רחל בדרך קודם שנכנסו לארץ, וכמו שפירש רש"י (נרשמים מח ז), היה נכנס איתן לארץ ישראל. וראה רמב"ן (שם) שחולק על כך, וסובר שאכן נכנס יעקב עם רחל ולאה לארץ ישראל, ומתה רחל בארץ ישראל.

נקראת אחות אשתו, ולפיכך כשנשא יעקב את רחל לאחר שנשא את לאה, קרוי הדבר שנשא את אשתו על אחותה, ועל כן אמר יעקב שאיסור זה נאמר עליו. **ובדרוש** שמואל תירץ על קושיא זו על פי מה שכתב **בתורת העולה** (מ"ג פמ"ד), שהטעם שנאמרה תורה לישא שתי אחיות, הוא משום שיעקב נשא שתי אחיות וקינאו בניהן זה בזה, והיתה שנאה ביניהם, ודבר זה גרם לכך שירדו בני ישראל למצרים[עט], ועל פי זה יש לתרץ, שאכן איסור שתי אחיות הוא מחמת יעקב אבינו, ולפיכך אמר יעקב בלשונו שהתורה אסרה אותן עליו.

אהח 19/06/2018

מכאן שזכות לאדם להיקבר בארץ ישראל לאחר מותו

שלא זכיתי ליכנס לארץ ישראל לא בחיי ולא במותי. בכפתור ופרח (פ"י עמ' לג[פ]) כתב, שמלשון זה שאמר משה 'שלא זכיתי ליכנס לארץ ישראל לא בחיי ולא במותי', מוכח שאפילו במותו של אדם זכות היא לו להיקבר בארץ ישראל.

מדוע דוד סבר שהוא ראוי לברך יותר משאר הצדיקים

אומר להן אני אברך ולי נאה לברך. בביאור מדוע דוד אמר שהוא ראוי לברך, מצינו כמה דרכים:

א. בעקידת יצחק (נצמ"א שער מ"ת, נקוף) **ביאר**[פא], שהברכה ראויה למי שגמל לו הקב"ה טובה והרבה עמו חסד בכל ענייניו. ומכל אלו שהוזכרו כאן לא היה מי שהרבה עליו הקב"ה חסדו, שהרי לכולם אירעו דברים שלא היו כרצונם, כמו אברהם ויצחק שנולדו להם בנים רשעים מפורסמים בעולם. וגם יעקב אבינו שהואיל והוצרך לצאת מבית אביו לבית לבן, גרם לו לבן במרמה לישא שתי אחיות, מה שלא היה עולה בדעתו וברצונו כלל. וכן משה ויהושע לא זכו שיושלם רצונם, שהרי משה לא זכה ליכנס לארץ ישראל ויהושע לא זכה לבן. אך דוד המלך אף על פי שהיתה עליו קופה של שרצים, אך הקב"ה מחל לו והצילו מכל אויביו, ונתן לו את המלכות לו לבניו לעולם. ועל כן אמר ברוח טהורה, אני אברך כי לי נאה לברך, כי היה יודע בעצמו שרואה שפע הישועות הבאות עליו, ולכן היה עוסק במלאכת השיר יותר מכל האחרים, וכמו שאמר 'אברכה את ה' בכל עת תמיד תהלתו בפי' (תהלים לד ב) ו'בכל יום אברכך ואהללה שמך' (שם קמה ב), והואיל והוא היה רגיל להודות, לו היה נאה להודות להקב"ה גם כאן על כוס של ברכה, על רוב הטובות שבאו אליו מחמת השגחת הקב"ה עליו, וכמו שאמר 'אודך על כי נוראות נפליתי נפלאים מעשיך ונפשי יודעת מאד' (שם קלט יד).

ב. ביפה תואר (שמו"ר כה י ד"ה הה"ד) ביאר, שדוד בירך משום שראוי שהמלך שבארץ יברך את המלך שבשמים, ודבר זה בא ללמד שהקב"ה הוא מלך מלכי המלכים והשררה והמלוכה ניתנה ממנו, ולפיכך בירך דוד לא מחמת כבוד עצמו, אלא מחמת כבוד הקב"ה שזהו כבודו[פב].

ג. במהר"ל (נצח ישראל, פל"ג) **ביאר**[פג], על פי דבריו שסעודה זו נעשית כנגד הגלות שגלו עם ישראל, ואין ראוי לברך על הכוס בסעודה ולהודות להקב"ה על ברכתו וטובתו לישראל, אלא מי שיש בו שלימות בלא חסרון כלפי עם ישראל שמחמתם נעשית סעודה זו, ולפיכך שאר הצדיקים אף על פי שהיו גדולים מדוד, אך היה להם חסרון בשלימות כלפי עם ישראל[פד], שהרי אברהם יצא ממנו ישמעאל שמתנגד לישראל ומבטל טובתם וברכתם. וכן יצחק שיצא ממנו עשו שמתנגד לישראל ומבטל טובתם וברכתם. וכן יעקב שנשא שתי אחיות, שמחמת כן היו ישראל מחולקים בין מלכות ישראל שיצאה מאפרים שנולד מרחל, לבין מלכות יהודה שבאה מיהודה שנולד מלאה, ונמצא שאין בו שלימות גמורה כלפי ישראל. וכן משה שלא זכה ליכנס לארץ ישראל, הרי זה מלמד שלא ירשו עם ישראל את הארץ בשלימות, שהרי לא היה בכחו של יהושע לגרש את האומות כמו משה, ומחמת כן נתגלגל שהחטיאו את ישראל ויצאו לגלות. וכן יהושע שלא זכה לבן, הרי זה מלמד שנחלת עם ישראל בארץ ישראל לא תהיה נמשכת, שהרי יהושע עצמו שהנחיל את ארץ ישראל אין לו בן שימשיך את נחלתו, ואיך יוכל להנחיל את ישראל שתהיה נחלתם נמשכת לעולם. ונמצא שכל אלו אינם יכולים לברך, כיון שיש בהם איזה דבר שהוא היפך הסעודה, ואיך יברכו את הקב"ה שהוא מבורך בשביל הטוב שגומל עם ישראל, והרי נגרם מהם דבר שהוא סיבה לגלות ישראל. אבל דוד ראוי לברך, כי הוא מיוחד בסעודה זו, ועניינו של דוד דומה למלך המשיח לעתיד, כי הוא ביטל את מלכות אדום, וכפי שנאמר (שמואל ב' ח יד) 'וישם באדום נציבים וגו' ויהי כל אדום עבדים לדוד'[פה].

אוצר החכמה

ד. בשל"ה (פסחים מלה שמורה תות רמד) **הביא** לבאר טעם הדבר, על פי מה שאמרו בברכות (מו.), שבעל הבית בוצע על הפת והאורח מברך על הכוס. והואיל ודוד שנולד מרות בא מאומה אחרת מצד אמו, וכמו שאמר דוד 'גר אנכי בארץ' (תהלים קיט יט), לפיכך הוא חשוב אורח, ולו נאה לברך יותר מן השאר.

ה. במהרש"א (מ"ח ד"ה מאי) **ביאר**, על פי דברי הגמרא בברכות (מט.) שצריך להזכיר בברכת המזון ברית ותורה, ארץ, ומלכות בית דוד. וכן אמרו (שם מח:), שמשה תיקן ברכת הזן כשירד המן, ויהושע תיקן ברכת הארץ כשנכנסו לארץ ישראל, דוד תיקן לומר 'על ישראל עמך ועל ירושלים עיר קדשך', ושלמה תיקן 'על הבית הגדול והקדוש'. ולכך אמרו אברהם ויצחק שאינם יכולים לברך, שהרי אינם יכולים להזכיר ענין ברית מילה, משום שיצאו מהם ישמעאל ועשו שאינם בכלל הברית. ויעקב אמר שאינו יכול להזכיר תורה, משום שעתידה תורה לאסור לשאת שתי אחיות. ומשה אמר שכיון שלא נכנס לארץ ישראל אינו יכול להזכיר ארץ[פו]. ויהושע אף שזכה ליכנס לארץ, כיון שלא זכה לבן כדוד שזכה לשלמה שיבנה את בית המקדש, אמר שאין יכול לומר 'על ירושלים' 'ועל הבית הגדול והקדוש', אבל דוד זכה לבנות את ירושלים ובנו את בית המקדש, לכן אמר שלו נאה לברך[פז].

ו. במראית העין (ד"ה תומר) **ביאר**[פח], שדוד סבר שאם לא יברך, יאמרו שאכן אינו ראוי לברך מחמת שחטא בבת שבע ואוריה[פט], אבל על שאר הצדיקים שלפניו לא יסברו שמחמת איזה פגם לא בירכו, אלא יאמרו שמחמת ענוותנותם לא רצו לברך, ולפיכך הוכרח לברך כדי להורות שלא חטא בבת שבע ואוריה[צ].

מה הוא לשון 'מפטירין'

אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. פירש **רש"י** (ד"ה מפטירין) ש'מפטירין' הוא מלשון 'נפרדין', כמו הנפטר מחבירו, וכשנפטרין מהסעודה אין מביאים מיני המתיקה[צא].

והרע"ב (מ"ח) פירש שלשון 'מפטירין' הוא מלשון פתיחת הפה לאמירה, כמו 'יפטירו בשפה' (תהלים כב ח), שהוא לשון שיפתחו את פיהם לומר[צב], וכאן פירושו שאין פותחים ואומרים אחר הפסח הוציאו מיני מתיקה[צג].

ובספר מעשי ה'[צד] (מעשי מלריס פירוש ההגדה פכ"ד על הפיקפק מכס מה הוא תומר ד"ה קפק פ') כתב לפרש, ששתי המילות 'מפטירין' ו'אפיקומן' הם בלשון יוונית, שכשהם רוצים לומר איש לרעהו שיטעם משהו, אומרים לו 'אפטר', וזהו לשון 'מפטירין' שהוא לשון טעימה, ואפיקומן הוא מאכל להעביר שמנונית הפה והיא מורכבת משני מילים 'אפי' - על, 'קומן' - שומן, ובהצטרפם יחד כאילו יאמר 'על שומן', שכאשר ירצו היוונים לומר למשרתיהם להביא להם פירות המעבירים

עט. **ובא** לפרש בזה מדוע יעקב אבינו נשא שתי אחיות, ומשום שאיסור זה לא היה עבירה כלל בימי האבות, ונתחדש רק לאחר מתן תורה. פ. **הוצאת** בית המדרש להלכה בהתיישבות. פא. **וביאר** כן, משום שהקשה מדוע דוד בירך, והלא היה מן הראוי שדוד עצמו לא יברך, כשיזכור את עוונו בדבר שכבר אסרה התורה עליו, ואיך עמד לברך יותר משאר האבות שהיו אנשים שלמים וטובים ממנו. פב. **ודבריו** נאמרו על דברי המדרש (שם) שהם כעין דברי הגמרא בסוגייתנו, שאמרו במדרש שם שהקב"ה יאכיל את הצדיקים בגן עדן, ועל כך אמרו 'ומי מברך תחלה, הכל חולקין כבוד להקב"ה שהוא יצוה לברך, והקב"ה אומר למיכאל ברך, והוא אומר לגבריאל, וגבריאל לאבות העולם, והן חולקין כבוד למשה ולאהרן, והם לזקנים, והם חולקין כבוד לדוד ואומרים המלך שבארץ יברך את המלך שבשמים, ונותנין לדוד הכוס ואומר 'כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא''. ומבואר, שהטעם שנתכבד דוד משום שהוא מלך. והוסיף, שטעם זה שייך יותר לפי דברי המדרש שם שפירש, שהטעם שלא רצו שאר הצדיקים לברך, אין זה מחמת שהיה בהם פגם, אלא משום שרצו לחלוק כבוד זה לזה, וכל אחד מהם היה חולק כבוד למי שלמטה ממנו, ולכן לא היה אחד מהם שחזר וחלק כבוד לגדול ממנו שיברך, שהרי הגדול אינו צריך לכבוד הקטן. ונמצא שדוד לא היה יכול להחזיר את הכבוד לגדולים ממנו, אלא רק למי שלמטה ממנו, אך זה אינו יכול, הואיל ומלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול (כתובות יז.). והביא שיש שביארו, שדוד בירך משום שמפני קטנותו ושפלותו אין נאה לו לסרב, וכפי שאמרו (לעיל פו:) 'אין מסרבין לגדול'. אך דחה דבריהם, שהרי דוד אמר שלו נאה לברך. פג. **וביאר** כן משום מה שהקשה, שאם לכל האבות נמצא חסרון, כל שכן שלדוד יש חסרון בכך שנמצא בו חטא, וגם שיצא ממנו אבשלום. פד. **ובתחילת** דבריו כתב שאמנם לכל הצדיקים האלו היה חסרון באיזה דבר, אך אין זה נחשב חסרון במעלתם, משום שמעלתם היתה כל כך עליונה, לפיכך אי אפשר שאותה מעלה תהיה בלא חסרון. פה. **ובמהדורת** מכון ירושלים (הערה 59) כתב לבאר דבריו, שהואיל ודוד היה מלך, לפיכך החסרון עצמו שהיה בו הוא מעלה, שהרי כתב בנצח ישראל (פל"ג), שכח מלכות בית דוד בא על ידי מעט זוהמא שנתערב בה. ובנצח ישראל הוסיף, שאף על פי שיצא מדוד אבשלום, שלא נהג כשורה ומרד באביו [ראה שמואל ב' מפט"ו והלאה], אך זה עצמו הוא דוגמא לכך, שדוד דומה למלך המשיח, שהרי אמרו בברכות (י.), שהטעם שנסמך הפרק שעוסק בעניינו של אבשלום (תהלים ג), לפרק שעוסק בענין מלחמת גוג ומגוג (שם ג), הוא משום שאם יאמר אדם כלום יש עבד שמורד ברבו, וממילא יבוא להכחיש את הנביא על מה שיארע במלחמת גוג ומגוג, ועל כך תאמר לו כלום יש בן שמורד באביו, וכפי שמצינו שאכן כך אירע שאבשלום מרד באביו, כך יארע שימרוד העבד ברבו. פו. **ולפיכך** אמרו בברכות (מח:) שמשה תיקן ברכת הזן ולא את ברכת הארץ, אך יהושע שנכנס לארץ תיקן את ברכת הארץ. פז. **והוסיף**, שלכך אמר דוד 'כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא' (שם קטז יג), משום שדרשו בברכות (מה.), שברכת הזימון נלמדה מכך שנאמר (דברים יא ג) 'כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוהינו', וזהו 'ובשם ה' אקרא' בברכת הזימון. פח. **וביאר** כן משום שהקשה, כיצד דוד בירך לאחר שראה שכל שאר הצדיקים לא רצו לברך. ועוד הקשה, מהו כפל הלשון 'אני אברך ולי ראוי לברך'. פט. **ראה** שמואל (ב' יח ג). צ. **כמבואר** בשבת (ט.). ובזה ביאר מדוע כפל דוד לשונו ואמר אני אברך ולי נאה לברך, והיינו, אני אברך, שלא חטאתי באוריה, ולי נאה לברך, שלא חטאתי בבת שבע. צא. **ובתלמיד** הרשב"א (ד"ה מפני מין) ביאר שכשהחבורות נפטרות זו מזו לאחר אכילת הפסח, אינם רשאים להיפטר באכילת אפיקומן. ובאבודרהם (סדר ההגדה) הוסיף שהוא לשון סיום, כמו 'הפטרה' שמסיימין בה תפילת שחרית. צב. **וכמו** 'פוטר מים' (משלי יז יד). פרי מגדים (או"ח סי' תעח משב"ז סק"ח). צג. **וכעין** זה מבואר בפסקי רי"ד (ד"ה מפני) שכתב 'אין מפטירין כמו אין פוטרין, אחר שהתחילו לאכול הפסח במקום זה לומר אפיקו מאניי מהכא'. וכן הוא בפסקי הריא"ז (הלכה ג תוס יח) 'והיא הנקראת אפיקימון על שם שאין מפטירין לומר אחר אכילתה אפיקו מיני מזון'. ובמעשי ה' המובא להלן הביא שגם הר"י אברבנאל פירש שמפטירין הוא מלשון דיבור, ודחאו כדלהלן בהערה. צד. **הובא** בקצרה בתפארת ישראל (יכין תוס נח).

שמנונית הפה אומרים הביאו אפיקומנא, וזה הפירוש 'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן' אין טועמים אחר הפסח על שומן - מאכל להעביר שמנונית הפה[צה].

ובתפארת ישראל (יכין פומ נ) כתב ששמע שבלשון יוון 'פטיירא' הוא אכילה 'ועפי פאגאן' הוא אחר הסעודה, והיינו אכילה לאחר הסעודה, והן הפירות ומגדים שאוכלין אחר הסעודה[צו].

מהו לשון 'אפיקומן'

אפיקומן. בביאור תיבת אפיקומן מצינו כמה ביאורים **בראשונים**:

א. רש"י (ד"ה וגוחלים) פירש שפירושו הוא, אפיקו - הוציאו, מן - מיני מתיקה, כלומר הוציאו והביאו מיני מתיקה לאוכלם[צז], ועל זה אמרו במשנה שאין מסיימין את הסעודה באמירת הוציאו מיני מתיקה, כיון שאסור לאכול לאחר אכילת הפסח[צח]. **וברשב"ם** (ד"ה ממר רג) מבואר שזהו רק לדעת שמואל ורבי יוחנן, אבל לדעת רב פירוש 'מן' היינו כלים, ופירושו, הוציאו כליכם מכאן, ונלך לאכול במקום אחר[צט].

ב. במנהגי המהרי"ל (סדר ההגדה פומ מ) פירש בפירוש א', הוציא את הכלים מהשולחן, ולא נאכל יותר.

ג. עוד פירש המהרי"ל (שם), מלשון 'אפיקו נימא', כלומר נצא לישון ולא נאכל יותר[ק].

ד. בירושלמי (ה"ו) מובא, 'רבי סימון בשם רבי אינייני בר רבי סיסיי, מיני זמר', ופירש **בקרבן העדה** (ד"ה מיני זמר) שהיה דרכם לזמר אחר הסעודה, ובליל פסח לא היו מזמרים משום ההלל הנאמר אחר אכילה[קא].

ה. במוסף הערוך (ערך אפיקומן) פירש שאפיקומן אינו נוטריקון ושם פעולה, אלא הוא שם יווני לפרפראות ומגדים שאוכלים בקינוח סעודה[קב].

ו. בפרדס הגדול (סי' קלב) **ובמחזור ויטרי** (סי' נה ד"ה מה נשמנה) פירשו שאפיקומן הוא לשון כלום ביוונית, והיינו שלא לאכול אחר הפסח כלום[קג].

ז. בהון עשיר (פ"י מ"ח) תמה, שאם הוא לשון הוציאו מיני מתיקה, נמצא שהעיקר חסר מן התיבה, שכתוב רק 'הוציאו מיני' ולא כתוב 'מתיקה'. ולכך פירש, הוציאו מן, היינו דברים הדומים למן שכתוב בו (שמות טז לא) 'וטעמו כצפיחית בדבש'.

רמזים נוספים בביאור תיבת 'אפיקומן'

מצינו רמזים נוספים בביאור תיבת 'אפיקומן':

א. במדרש תלפיות (ענף אפיקומן) כתב שאפיקומן הוא נוטריקון של 'אפיקו-מן' הוציאו את המן, שאכילה זו היא כנגד אכילת המן לעתיד לבוא. וכן המן רומז על הלויתן, שיש בו כל מיני טעמים כמו סגולת המן, ובזכות אכילת אפיקומן יזכה לכל הטוב הצפון לעתיד לבוא[קד].

ב. עוד כתב שם שאפיקומן הוא נוטריקון של 'אפי יקום' מלשון חרון אף, דהיינו שעל ידי אכילת האפיקומן יסתלק ויקום אפו וחמתו של הקב"ה מעלינו.

ג. עוד כתב שם שאכילת האפיקומן מרמז על פדות ישראל מעול הגוים. שכן ראשי תיבות של אפיקומן הם אדנ-י פדה ישראל קדשו וחביבו מיד נכרים.

ד. עוד כתב שכאשר ישראל שחטו במצרים שה לקרבן פסח, נתבטלה על ידי זה עבודה זרה של מצרים כמבואר בדברי חז"ל שהשה היה העבודה זרה של מצרים, ובשחיטתו התברר שאין בעבודה זרה שלהם ממש, שהרי הטלה לא היה יכול להציל את עצמו. ובאכילת הפסח יש זכר לביטול העבודה זרה, וכן באכילת המצה זכר לפסח, ועל כן נקראת המצה אפיקומן שהוא נוטריקון 'אפיקו-מין' זכר לקרבן פסח שהוציא המינות מהלב.

ה. עוד כתב שם שאפיקומן הוא נוטריקון של 'אפיקו מ-נ'. שיצאו מחמשים שערי טומאה. שכן אם ישראל היו מתעכבים עוד רגע במצרים, היו שוקעים בשער הטומאה החמשים, וח"ו לא היתה להם תקומה.

ו. הצל"ח (דרוש מד למג הפסח ד"ה והנה) כתב ששם אפיקומן הוא לרמז על 'אפוקי מאני' הוציאו הכלים, שכן הלכנו עם כל כלינו וכל אשר לנו יציאה שלימה ממצרים.

ז. באמרי נעם (לפסח פומ פז) ביאר ששם זה בא להורות על סגולתו, שאכילתו היא סגולה להיפקד בבנים. ורמז לכך בדברי המדרש (שמו"ר פ יט) 'וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ', אמר רשב"ל רוח הקודש מבשרתן כן ירבה וכן יפרוץ. שאפיקומן הוא בגימטריא כן ירבה[קה].

ח. במאור ושמש (רמז פסח ד"ה וחהו מין) כתב ש'אפיקמן' הוא בגימטריא 'רפא'. והוא רמז שבזכות אכילת האפיקומן מתרפאים כל חולי ישראל[קו].

ט. עוד כתב שם שבאכילת האפיקומן זוכים לפרנסה. שכן שלש האותיות הראשונות של מילת 'אפי-קומן' הן ראשי תיבות של 'פותח את ידך' המורה על הפרנסה[קז].

י. יש שכתבו שאפיקומן הוא בגימטריא במרמה, להורות על חכמתו של יעקב אבינו שנתן לאביו לאכול קרבן חגיגה וקרבן פסח, ואז לא יכל יצחק אבינו לאכול מזבחו של עשיו, שהרי אין מפטירין אחר הפסח, וכך קיבל את הברכות[קח].

יא. הבת עין (לדוסיס לפסח) כתב שאפיקומן הוא לשון של 'אפיקו-מנא' הוציאו הכלי. לרמז שאין לנו צורך להשתמש בבחינה של כלי, שכן בפסח אין צריך ל'אתערותא דלתתא' על ידי תורה ומצוות ומעשים טובים בכדי להיעשות כלי מוכן לקבל אור ה'.

מדוע אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן

אוצר החכמה

שם. בטעם הדין שאין טועמים כלום לאחר אכילת בשר הפסח [או המצה בזמן הזה[קט]] נאמרו כמה טעמים:

א. הרשב"ם (ד"ה כגון) כתב שאין לאכול כלום כדי שלא יאבד טעם הפסח ממנו[קי].

וכן לכאורה מבואר בגמרא להלן שאין להעביר את טעם הפסח מפיו, ולכך אמרו בגמרא שיש חידוש יותר שאין לטעום אחר הפסח מלטעום לאחר המצה, כיון שהמצה טעמה מעט, ובקל תעבור טעמה, אבל הפסח טעמו רב, ולא קל להעביר טעמו, והחידוש במשנה שגם בפסח אסור לאכול [והרשב"ם הוסיף 'ולפי

צה. וראה שם שהביא הפירוש ש'מפטירין' הוא מלשון דיבור, ודחה פירוש זה, שלפי זה אין כאן ציווי שלא לאכול אחר הסעודה, אלא שלא לדבר. **צו. וראה** להלן עוד בפירוש תיבת 'אפיקומן'. **צז. ובקרבן** העדה (פ"י מ"ז ד"ה מיני מתיקה) פירש, הוציאו את האוכל מהשולחן והביאו מיני מתיקה. **צח. ועל** שם זה נקראת המצה הנאכלת בסוף הסעודה בשם 'מצת אפיקומן' כיון שאין מפטירין אחריה אפיקומן. פסקי ריא"ז (הלכה ג פומ יד) הובא בשלטי הגיבורים (פומ ג), בית יוסף (פו"מ סי' תעח ס"ק ד"ה וכתב), והלבוש (שם ס"ק) הוסיף על זה, שאפשר לומר שאנו קורין את המצה עצמה אפיקומן סתם, על שם שהיא במקום הפירות שדרך לאכול אחר הסעודה בפעם אחר, ואגב חביבות המצוה שהיא חביבה עלינו כפירות מתוקים אנו קורין אותה אפיקומן, כלומר שאומר לבני ביתו או כל אחד לחבירו אפיקו לנו מיני מתיקה, והיא המצה שמתוקה עלינו מצוותה. ועיין בערוך השולחן (שם ס"ג) שכתב שצריך לומר שפירושו, אפיקומן אפיקו מן, כלומר רק זה המאכל ולא יותר. או הכוונה על אחר אכילתו אפיקומן, כלומר שלא להביא עוד מאכל. **צט. וכתב** הפרי מגדים (פו"מ סי' תעח משב"ז סק"ח) שגם פירוש זה הוא אמת להלכה, שאין אומרים נוציא הכלים ונלך לאכול במקום אחר. **ק. וכן** הוא בפירוש ראב"ן (פסחים ד"ה ויקח). **קא. ובפני** משה (ד"ה ר' סימון) פירש דהיינו כלי אכילה כלשון הפסוק (מלכים ב' יג יד) 'סְפוֹת כֶּסֶף מְזַמְּרוֹת מִזְרָקוֹת', כלומר הוציאו את כלי האכילה [ויש להעיר שכל המפרשים (שם, ומלכים ב' ז ח) פירשו 'מזמרות' - כלי זמר, אף שבספות ומזרקות יש מפרשים שהם כלי יין והדם בבית המקדש]. ובשדה יהושע (שם ה"ח) מפרש כלי זמר כפשוטם לאסור להביאם אחר אכילה משום שהם ממשיכים את האדם לאכילה ויבוא לאכול אחר הפסח, או להיפך הוציאו מיני אכילה והביאו מיני זמר. **קב. ובספר** התשבי לר' אליהו בחור (ערך אפיקומן) כתב שהוא לשון יון ממש 'אפיקומוס' נקרא סעודה גדולה ומה שאוכלין אחר הסעודה נקרא 'אפיקומן' [והביא דבריו בתוס' רעק"א (פומ נח) על המשניות]. וכעין זה הובא לעיל [בענין 'מה הוא לשון מפטירין'] מרבי אליעזר אשכנזי במעשי ה', ששתי התיבות מפטירין ואפיקומן מקורם בשפה היוונית, 'אפטיר' הוא טעימה ו'אפא קומן' כלומר אחר השומן, והיינו שאין טועמים אחר השומן של פסח לקנחו מהפה. והוסיף בתפארת ישראל (יכין פומ נח), ש'פטיירא' הוא אכילה ביוונית ו'עפי פאגאן' ר"ל אחר הסעודה, והן פירות ומגדים שאוכלין אחר הסעודה. והוסיף לבאר (בועז פומ ג) שאף שאין אלו התיבות ממש כפי לשון יוון, משום שחז"ל לקחו תיבות מלשון יון ושבשוה כפי הראוי לפרשה עפ"י דרך לשון הקודש כמבואר בגמרא (שבת עז:) דרגא - דרך גג, מתכוליתא - מתי תכלה דא, ועוד רבים, עיי"ש. וכעי"ז כתב בהגהות בית שלמה (על המשניות כאן) על דברי התשבי, שדרך חז"ל ליקח תיבה מלשון לועזית לעשותה שני תיבות בלשון הקודש, עיי"ש. וראה עוד במדרש תלפיות (ענף אפיקומן). ובהגהות עזר אור ליעב"ץ (על המשנה שם) כתב שנשתבש לתמוה על רז"ל בכך, שהרי לשון הקודש היא אם כל הלשונות קודם דור הפלגה, ובכולן נשארו מילים מלשון הקודש, וחז"ל ידעו שהוא מלשון יווני, שהיו קרובים אליו יותר ממנו, וחצי העם דיבר יוונית בבית שני תחת ממשלת היוונים, ועוד שדרך חז"ל לדרוש נוטריקון כמו שאמרו (שבת קה.) מנין ללשון נוטריקון מן התורה, ודרשו כן רבות בלשון הקודש, עיי"ש. **קג. והובא** באור זרוע (הל' פסחים סי' רנו). וכעין זה בערוך (ערך אפיקומן) 'פירוש לשון כלום [יש גורסים 'אוכלים'], כלומר אין עושין סילוק לאכילה ממיני מגדים כמנהג כל הסעודות'. וכעין זה כתב הרוקח (פי' הגדה ד"ה מין מפטירין), והביא פירוש נוסף שאפיקומן הוא מנוחה בלשון יון, שינוחו מאכילה. **קד. עי'** פי דברי הגמרא (מגילה יג:) שדרשה 'שחקים' (מהלים עח כג) שבו שוחקים מן לצדיקים לעתיד לבוא. וכתב בשם השל"ה (מסכת פסחים ביאור ההגדה פומ עו), שהמצה של אפיקומן מרמזת על מצה שמורה ויין המשומר לעתיד לבוא (זוהר מ"ח קלה.). וכתב עוד שגם לפי הגירסא שאומרים 'אפיקומין' בתוספת י' הוא מורה על המן שיש בו טעמים כמינים רבים. **קה. וכן** בעטרת ישועה (סדר הגדה לפסח פומ קפט) וכן הביא בשם אביו. עיין בענין 'כן ירבה' בזוהר (מ"ב שמות ים.). **קו. וכן** כתבו באמרי נועם (הגדה של פסח ד"ה מ"י וזמן כרפס יחן) ובעטרת ישועה (סדר הגדה לפסח פומ קמ). **קז. וכן** כתב בעל תפארת שלמה (רמזי פסח ד"ה וחהו מין), והביא רמז לכך שהפסח נאכל על השובע, ולכך זוכים לשובע ופרנסה בפסח שנידונים בו על התבואה, כמבואר במשנה (ר"ה טז:). ובעטרת ישועה (פרי נפלא ו) כתב שעל ידי אכילת אפיקומן ממשיכים השפעה של עשירות והרחבה מהשמים, והרמז שהתיבות 'יחץ אפיקומן' עולה בגימטריא 'פרנסה' [עיין בברית כהונת עולם מאמר מצות משוחים פ"ו]. **קח. מנחת** אליהו (לרבי אליהו המאמרי, פל"ג) בשם זקן חכם אחד. **קט. כמבואר** בגמרא. **קי. וראה במעשי ה'** (מעשי מלכים פכ"ד ד"ה מכס מהו שומר) שכתב שנצטוינו לבלתי אכול אפיקומן אחר הפסח, שאם יאכל דבר המעביר השמנונית מן הפה הרי בטל טעם הפסח. וראה מה שכתב במהר"ל (גבורות ה' פמ"ג ד"ה ומוכלים) להוכיח כפירוש זה. ובנהר שלום (פו"מ סי' תפח פ"ח) כתב שאף להרי"ף שאסר שתיית יין אחר האפיקומן והתיר במים, אפשר שסובר שטעם האיסור הוא משום הפגת טעם, רק שמים אינם מפיגים הטעם כי אין להם טעם מצד עצמם, וראיה מהשותה מים שלא לצמאו שאינו צריך לברך [ראה שולחן ערוך (פו"מ סי' רד ס"ז)]. וראה עוד בשו"ת רבבות אפרים (מ"ב סי' קלג) שדן באדם שבלע אפיקומן ולא לעסו אם יצא, וכתב שקרבן יש מצוה לאוכלו, מה שאין כן באפיקומן המצוה היא שישאר טעמו בפיו, ואם כן יוצא בבליעה, עיי"ש.

שדינו לאכול על השובע[קיא]. והענין שישאר טעם המצוה בפיו, הוא משום כבוד המצוה[קיב], או משום חיבוב המצוה[קיג]. וכן כתב **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ח ה"ט) שיהא טעם הפסח והמצה בפיו, שאכילתן היא המצוה[קיד].

ב. **בבעל המאור** (ד"ה והא) כתב שיש לשאול מה לנו אם יעבור טעם הפסח לאחר אכילתו. וביאר, שכיון שלאחר אכילת הפסח היו נוהגים לילך למקום אחר לומר הלל, מפני דוחק המקום, וכדי שלא ישכחו לומר הלל, אמרו שלא יתבטל טעם הפסח מפיהם, וכך יזכרו לומר הלל[קטו]. וכתבו **המפרשים** ז"ל[קטז], שלפי דעת בעל המאור נמצא שלאחר קריאת ההלל מותר לאכול ולשתות[קיז].

ג. **הראב"ד** (כתוב שם ד"ה וקיימא) כתב שהטעם שאסור 'לשתות' לאחר הפסח, כדי שלא ימשך אחר השתיה וישכח מאכילת הפסח וייעשה 'נותר'. **וראשונים**[קיח] הביאו שהראב"ד כתב שזהו עיקר הטעם שלא להעביר טעם הפסח מפיו, כדי שלא יבוא לידי נותר.

ד. **בכל בו** (ליל הסדר סי' נ) **ובארחות חיים** (לוויל, ליל פסח סי' כח) הביאו **בשם מהר"ש** שכיון שחייבים לספר ביציאת מצרים כל הלילה, לכך צריך להשאר טעם מצה בפיו[קיט].

ה. **הר"ן** (ד"ה והא והיכא) ביאר, שחוששים שמא יבוא לאכול את הפסח בשני מקומות, ולכך תיקנו רבנן שישאר טעם הפסח בפיו, ויזכור שלא לאכול עוד פסח במקום אחר, אבל אם יעבור טעם הפסח מפיו, שמא לא יזכור שאכל הפסח, ויחזור ויאכל במקום אחר[קכ].

ו. **הר"ן** (ד"ה מתי) הביא **בשם הרשב"ם**[קכא], שטעם איסור האכילה כיון שצריך לאכול את הפסח על השובע[קכב], וחששו רבנן שאם יאכל קצת לאחר הפסח, פעמים שיאכל רוב אכילתו לאחר הפסח ונמצא שלא אכל הפסח על השובע, לכך תיקנו חכמים שלא לאכול כלום אחר הפסח. ותמה הר"ן, שבגמרא אמרו הטעם משום שישאר טעם הפסח בפיו[קכג]. אמנם מבואר **ברמב"ן** (מלחמות ה' ד"ה והוי) שכיון שחששו רבנן שיאכל לאחר הפסח דברים המשביעים, ולפעמים יבוא שלא לאכול את הפסח על השובע, לכך תיקנו שלא יאכל כלום אחר הפסח, כדי שישאר טעם הפסח בפיו, ויזכור שלא לאכול אחריו כלום.

ז. **בתוספות** (להלן קכ. ד"ה מפטירין) כתבו שיש מחלוקת בגמרא מהו הטעם שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, לפי הדעה בגמרא שרק לאחר הפסח אין מפטירין, אבל לאחר מצה מפטירין, הטעם הוא משום שצריך לאכול הפסח על השובע כמבואר בירושלמי (פ"ו ה"ד) שאם יאכל את הפסח כשהוא רעב, יבוא לידי שבירת עצם[קכד], לכן תיקנו לאוכלו על השובע ושלא לאכול אחריו כלום[קכה]. ולדעה הסוברת שגם לאחר מצה אין מפטירין, הטעם הוא כדי שישאר טעם פסח ומצה בפיו[קכו].

ח. **בבית הבחירה** (חמור, נפון פום ח) הביא לפרש בשם **נחלת בנימין** שדרך העבדים שלאחר גמר סעודתם אם יזדמן להם דבר מה לאכול, יאכלו שוב, כיון שאינם אוכלים כדי שבעם, אבל בני חורין שנפשם מלאה כל טוב, ואוכלים כאוות נפשם בסעודתם, לא יוכלו לאחר סעודתם לטעום בקלות שאר דברים, כיון ששבעים הם, וכיון שהאפיקומן הוא זכר לקרבן פסח שבא להורות שיצאנו מעבדות לחירות, לכך אין לאכול אחר הפסח להראות שבני חורין אנו.

ט. **באבני נזר** (סו"ת, סו"ס סי' שפח) ביאר על פי מה שמבואר להלן (קכ:) שרבי אלעזר בן עזריה לומד זמן אכילת הפסח עד חצות מגזירה שוה מהפסוק (שמות יג יג) 'ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה' שהוא עד חצות, וגם הפסוק שנאמר באכילת הפסח (שם יג ח) 'בלילה הזה' הוא עד חצות. ולכאורה הרי ההעברה שהיתה בארץ מצרים היתה ברגע חצות ממש, ואיך למדים ממנו לאכילת הפסח שתהיה 'עד חצות'. וצריך לומר שכיון שאי אפשר לאכול בחצות ממש שאין בו משך זמן כלל, ומעשה האכילה צריך משך זמן, על כרחך הפירוש שבחצות יהיה כבר בשר הפסח נאכל. ולכך אמרו שאין להעביר טעם הפסח עד חצות, כדי שבחצות עצמו עדיין יהיה טעם הפסח בפיו, כיון שעיקר זמן האכילה הוא בחצות עצמו וצריך שלא יהא כלה טעמו בחצות ממש[קכז].

י. **בספר ייטב לב** (סוף פר' שמיני ד"ה ומ"ה המיה) ביאר הטעם שאסור לאכול אחר הפסח, שהוא כמו השותה סמי רפואה שהדרך הוא שלא לאכול אחריהם כמה שעות עד שיעשו את פעולתם, וכמו כן הוא במצוות ה', שעליהם נאמר (משלי ג ח) 'רפאות תהי לשרך', ועל כן אין לאכול אחר האפיקומן עד שיעשה פעולתו ורפואתו שהוא רפואת הנפש[קכח].

יא. **בישמח ישראל** (פר' שמיני פסח אות כו) כתב שאין לאכול אחר אפיקומן, שכן עיקרן של המצוות הוא למען לבוא ליחוד ה' ולזוכרו תמיד ולבל לשכוח ממנו אפילו רגע אחת, וזכרון הזה הוא בעצמו מצוה, ועל ידי זה שישאר זכרון

קיא. **וכן** כל הקרבנות דינם לאכול על השובע, כמו שכתוב (במדבר יח ח) 'לך נתתים למשחה' ודרשו חז"ל (סוטה עו.) 'למשחה לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלין'. וכפשוטו כוונת הרשב"ם שכיון שצריך לאכלו על השובע אם כן צריך לאוכלו בסוף, וממילא שייך הטעם שישאר טעם הפסח בפיו, וכן נראה ברש"י לעיל (פו. ד"ה מין). אך ראה להלן שהר"ן הבין בדבריו שזהו עיקר הטעם, שכיון שצריך לאכול על השובע אין לאכול אחריו כלום. והקשה עליו שבגמרא מבואר הטעם שלא יאבד טעם הפסח מפיו. וברבינו דוד (ד"ה מצה הלחם) הקשה עוד, שאם הטעם משום שצריך לאכול על השובע, אם כן מה הטעם לאסור לאכול תמרים קליות ואגוזים, הרי אינם ממעטים באכילת השובע כלום. וראה להלן מה שהובא בזה. אמנם במשמרות כהונה (ד"ה נפיקנ"ס) כתב שהרשב"ם כתב שני טעמים נפרדים לאיסור האכילה, כדי שישאר הטעם בפיו ועוד שדינו להיאכל על השובע, וטעם ראשון הוא לפי הלשון הראשון בגמרא שאין מפטירין גם אחר מצה, שטעם זה שייך בין בפסח בין במצה, אבל טעם שני הוא לפי הלשון השני שמפטירין אחר מצה משום שלא שייך בה חיוב להיאכל על השובע, עיי"ש. וכעין דבריו כתב בחזון איש (או"ח סי' קמד נלף קכ. נמוס' ד"ה מפטירין), והוסיף שיש נפקא מינה בין הטעמים אם אכילה על השובע מחייבת שלא לאכול אחריו, עיי"ש. וראה בענין זה בפתח הבית (אות קיז). ובמאירי (ד"ה ובגמ') מבואר כעין דבריהם, שבדעת מר זוטרא שסובר שרק בפסח אין מפטירין, ביאר שסובר שהטעם שאין מפטירין משום שצריך לאוכלו על השובע, ואם יאכל אחריו נראה כאילו לא אכלו על השובע. ודעת רב יהודה שגם אחר מצה אין מפטירין משום שסובר שהטעם הוא או משום שלא ישכח לגמור הסדר וזה שייך גם במצה, או משום שמצה נתקנה זכר לפסח, וכמו שבפסח צריך לאכול בסוף גם מצה צריך לאכול בסוף, וממילא שייך הטעם שלא לאכול אחריו. ובדברי רש"י והרשב"ם מבואר שסובר שדין 'למשחה' נאמר גם בחלק הנאכל לבעלים, ולא כשיטת התוספות בזבחים (עה: ד"ה נמור) שרק במתנות כהונה ובחלק הנאכל לכהנים שייך דין 'למשחה'. וראה במצפה איתן (פו. נרסי"ו ד"ה מין) בזה. אמנם ברש"י בחולין (קלג: ד"ה למשחה) משמע כדעת התוספות שדין למשחה הוא במתנות כהונה. וכן הוכיח בספר הר אפרים (סוריות סי' י) [הובא בדבר שמואל (להלן קכ. ד"ה נתמורה)] מהגמרא בבכורות (מ.) שאם הכהן מכר או נתן זרוע לחיים וקיבה לישראל אין הישראל צריך לאוכלו בצלי וחרדל, משמע שדין 'למשחה' הוא רק בכהנים ולא בישראל. וראה עוד בחידושי הגר"ח (על הש"ס סי' כה) בזה.

קיב. **מלבי"ם** (שמות יג יד). ועל פי זה ביאר שאף שמצוה זו שאין מפטירים אחר הפסח אפיקומן היא המצוה הקלה מכל מצוות הפסח, אצל הבן החכם [שבארבעה בנים] אין הבדל בין המצוות ומחשיב מצוה קלה זו כאחת מן המצוות החמורות, ללמדנו שאין לצאת מן הגדר ולפרוץ אף בדבר קל דרבנן או של מנהג אבותינו, עיי"ש.

קיג. **ובהשגות** הראב"ד (כתוב שם ד"ה לכך) כתב שטעם זה בלא טעם ובלא ריח. ובפירוש הר"י פערלא על ספר המצוות לרס"ג (פקודין מז מצ מט ד"ה מיבעי דמלבד) כתב לבאר כוונת הרמב"ם שכיון שמצות היום בפסח, הרי זה דומה למה שאמרו בראש השנה (כו:) שופר של ראש השנה יש לו שתי חצוצרות מן הצדדין שופר מאריך וחצוצרות מקצרות משום שמצות היום בשופר. וכן בתעניות בשל זכרים וכו' ושתי חצוצרות באמצע שופר מקצר וחצוצרות מאריכות שמצות היום בחצוצרות. וגם כאן כיון שמצות היום היא בפסח צריך להאריך טעם הפסח בפיו יותר על כל מה שהוא אוכל או שותה היום.

קיד. **והנהיגו** כן גם במצה בזמן הזה זכר למקדש. וכעין זה כתב המאירי (ד"ה ומ"מ) שכדי שלא ישכח לגמור הסדר תיקנו שלא לאכול אחריו, ולכך גם במצה שייך טעם זה או משום שתיקנו מצה זכר לפסח, ודינו כפסח.

קטו. **כן** הביא בספר הפרדס לרבינו אשר (שער תשיעי פט"ז אות כה) **בשם** המפרשים ז"ל.

קטז. **וכן** מבואר ברמב"ן (מלחמות ה' ד"ה והוי) שכתב שלא רק קודם קריאת ההלל אסרו, אלא כל הלילה. ומשמע שבא להוציא מדעת בעל המאור שרק קודם קריאת ההלל אמרו.

קיז. **ספר** ההשלמה (ד"ה הרב) וספר המאורות (ד"ה מין).

קיח. **יש** שפירשו כוונתו, משום שהסיפור צריך להיות על המצה.

קיט. **וראה** להלן שביאר בזה המחלוקת בגמרא מה אסרו לאכול אחר הפסח.

קכא. **אך** ברשב"ם שלפנינו לא נמצא כל טעם זה, אלא רק שצריך לאכול הפסח על השובע, ראה בהערה לעיל בזה.

קכב. **הבעל** המאור הביא שיש שפירשו הטעם שצריך לאכול על השובע כדי שיאמר הלל בכרס מלאה. והיינו על פי הגמרא בתענית (כו.) שאין אומרים הלל אלא על נפש שבעה וכרס מלאה, ופירש רש"י (שם ד"ה מלא) שמתוך שכתוב בו נותן לחם לכל בשר נאה להאמר על השובע.

קכג. **וראה** בהערה לעיל שרבינו דוד (ד"ה מצה הלחם) הקשה עוד, שאם הטעם משום שצריך לאכול על השובע, אם כן מה הטעם לאסור לאכול תמרים קליות ואגוזים, הרי אינם ממעטים מאכילת השובע כלום.

קכד. **לשון** התוספות לעיל (ע. ד"ה מצה) שמתוך שהוא רעב לאכול הבשר שסביב העצמות היה בא לידי שבירתן. וברבינו דוד (ד"ה מצה הלחם) תמה על טעם זה, שהרי לפעמים לא היו אוכלים חגיגה כלל, כגון שהיה להם פסח מרובה, כמבואר לעיל (פט:) במשנה, והיו אוכלים את הפסח בתחילה, ומדוע לא חששו לשבירת עצם [ובהערות שם תירץ, שמכל מקום העדיפו חז"ל החשש שיבוא לידי שבירת עצם מאשר לומר שיאכל חגיגה ויש חשש שמא יבוא לידי נותר כיון שהיה להם בשר רב, ראה מקראי קודש (פסח עמ' פח) בשם מהרי"ל דיסקין].

קכה. **והיינו** שאם יאכל אחריו נראה כאילו לא אכלו על השובע. המאירי (ד"ה ובגמ'). וראה בתוספות רבינו פרץ (לעיל קטו: ד"ה ובגמ') שהקשה, מדוע צריך לטעם של שבירת עצם, ולא אמרו שצריך לאכול חגיגה קודם משום שצריך לאכול פסח על השובע מדין 'למשחה לגדולה'. ותירץ, שגם בחגיגה יש דין זה שצריך 'למשחה לגדולה' שנאמר בכל הקרבנות, ואם כן מדוע אין אוכלים חגיגה על השובע, ולכך הוצרך הירושלמי לומר הטעם משום שלא יבוא לידי שבירת עצם, ועתה יש שני טעמים מדוע חגיגה באה קודם הפסח, משום שיהא הפסח נאכל על השובע, ומשום שלא יבוא לידי שבירת עצם. וראה עוד ברבינו מנוח (ממן ומצה פ"ח ה"ט) מש"כ בדברי הירושלמי. ובגליוני הש"ס (קכ. נמוס' ד"ה מפטירין) הביא שבמהרי"ל (סדר הגדה) כתב שאף שגם בחגיגה אסור לשבור עצם כיון שהוקש לפסח, מכל מקום עיקר האיסור נכתב בפסח. וביאר בגליוני הש"ס שלא חשו רבנן שמא ישבור עצם רק בלאו מפורש, שהוא בפסח, ולא בלאו שנלמד מהיקש, עיי"ש. ובעיקר הדין שגם בחגיגה צריך לאכול על השובע, ראה מה שכתב האדר"ת הובא בשו"ת ביכורי שלמה (או"ח סי' נח) שאפשר שחגיגת י"ד שהיא רשות ולגמרי טפלה לפסח אין דין לאכול על השובע [וראה שם עוד (סי' נכ) מה שכתב בעל הביכורי שלמה בזה]. וכן כתב במצפה איתן (לעיל פו. נרסי"ו ד"ה מין) שלמאן דאמר שחגיגה כאן היא רשות ודאי שאין צריך בה למשחה. וראה עוד בכלי חמדה (פר' נהעלותך אות ד) במכתבו לבעל הביכורי שלמה מה שכתב בזה.

קכו. **אמנם** דעת הרמב"ן (מלחמות ה' ד"ה והוי) שגם לשיטת הסוברים שהטעם שצריך לאכול על השובע הוא כדי שלא יבוא לידי שבירת עצם, מכל מקום יש לאסור גם לאחר אכילת מצה לכתחילה משום זכר למקדש שהיו אוכלים המצה על השובע ביחד עם הפסח כדרך שהיה הלל כורכן ואוכלים יחד, ותיקנו שגם בזמן הזה יהיו מפטירים סעודתן במצה זכר למקדש. וראה ברבינו דוד (ד"ה מצה הלחם) שכתב שסברא זו אינה מספקת, שאחר שאין במצה טעם שתאכל על השובע היאך גזרו עליה שתאכל על השובע זכר לפסח, הרי אין הפסח והמצה דומים זה לזה כלל בדין הזה. ודחה גם סברת הרמב"ן שהיו אוכלים מצה עם הפסח בסוף סעודתן, שאין חובה לאכול המצה בסוף עם הפסח, שהרבה פעמים שלא היה הפסח נאכל בסוף כגון שלא היו צריכים לאכול חגיגה, והיתה תחילת אכילן בפסח, והיו אוכלים המצה בתחילה ולא בסוף, ואם כן מה הטעם תיקנו שיאכל המצה בסוף זכר למקדש. ומסיק שענין אכילת הפסח על השובע אין הכוונה שיאכל בסוף, אלא שיאכל ממנו כשהוא שבע ולא כשהוא רעב, ומטעם שכתב הרשב"ם שהוא דרך גדולה כדרך שהמלכים אוכלים. וראה בשבט הלוי (סו"ת, מ"ט סי' קכח) מה שכתב בדבריו.

קכז. **וראה** שם שכתב לחדש שלכך אין צריך טעם מצה לאחר חצות כיון שנגמר זמן המצוה, ורק בזמן המצוה צריך לשמור טעמה. ועוד כתב שם שיעשה תנאי, ראה להלן בענין 'עד מתי צריך שישאר טעם מצה בפיו' שהובאו דבריו בזה.

קכח. **וכמו** שמבואר בזוהר הוא 'מיכלא דאסוותא' דהיינו מאכל רפואה. ומקשה שם שאם באכילת הפסח יש הנאת הגוף, איך הוא רפואה לנפש. ומתרץ שרפואתו אינה מצד גוף המעשה, כי אם מצד הכוונה ומחשבה הטובה שאוכלו לשם מצוה ולא למלא כריסו וכמו שמובא בגמרא (נזיר כג.). וראה שם שמכאן יש ראיה

זה בפיו מקיים מצוה של יחוד ה׳, ולכן אסור לאכול אחר אכילת האפיקומן כדי שישאר הטעם בפיו לזכרון[קכט].

יב. בשם משמואל (הגדה של פסח ד״ה מכס) כתב הטעם שהוא כדי לרמוז לנו שבשביל שאנו עושים את המצוות שנצטוינו אנו נוחלים עולם הבא, ולכן יש להשאיר טעם האפיקומן בפיו, לרמוז על טעם המצוה שישאר בפינו לעולם הבא[קל].

יג. יש מי שכתב[קלא] שאין לאכול לאחר אכילת האפיקומן, כדי לזכור שאין לערב טעמים אחרים יחד עם עשיית המצוות, אלא שנעשה הכל רק מחמת ציווי ה׳[קלב].

אם מותר ללעוס מאכל המשאיר טעם בפה

ויש שכתב[קלג] שיש חילוק להלכה בין הטעמים הנ״ל, לענין ללעוס [בלי לבלוע] מאכל המשאיר טעם בפה לאחר אפיקומן, שאם הטעם הוא כדי שלא יבוא לאכול את הפסח שלא על השובע, מסתבר שעיקר האיסור הוא באכילה, ולא בטעם לחוד, אבל אם האיסור משום שישאר טעם הפסח בפיו משום חביבות המצוה או כדי שיזכור שלא לאכול במקום אחר, אם כן, גם ללעוס דבר המעביר טעם הפסח אסור[קלד].

עד מתי צריך שישאר טעם פסח בפיו ותנאי האבני נזר

שם. בדברי הרמב״ן (מלחמות ה׳ ד״ה והוי יודע) מבואר שהאיסור לאכול אחר הפסח כדי שישאר טעם פסח בפיו הוא כל הלילה. אך **באבני נזר** (סו״ס, או״ח סי׳ שפט אות ג-ה) כתב שהדבר תלוי במחלוקת התנאים להלן (קכ:) בענין הזמן לאכילת אפיקומן. שלשיטת רבי אלעזר בן עזריה שהפסח נאכל עד חצות, מותר לאכול ולשתות אחר כך מה שירצה, שכן אין זה זמן אכילת אפיקומן, ואם כן אין צורך להשאיר את טעם האפיקומן בפיו שלא בזמן המצוה, ולרבי עקיבא שהפסח נאכל כל הלילה, זמנו כל הלילה, ואין לאכול לאחר אכילת האפיקומן כל הלילה. ולכן כתב האבני נזר שאם בתחילת הסעודה או באמצע רואה שהוא קרוב לחצות, יאכל כזית מצה ׳על תנאי׳, שאם הלכה כרבי אלעזר בן עזריה תהיה אכילה זו לשם אפיקומן, וימתין עד לאחר חצות ויאכל סעודתו, ואחר כך יאכל שנית אפיקומן ויוצא ממה נפשך, אם הלכה כרבי אלעזר בן עזריה שזמן האכילה הוא עד חצות יוצא באפיקומן ראשון, ואחר חצות מותר לאכול דברים אחרים, ואם הלכה כרבי עקיבא שזמן האכילה הוא עד שיעלה עמוד השחר יוצא באפיקומן השני[קלה].

האם היו אוכלים קרבן פסח גם בתחילת הסדר

שם. מבואר במשנה שהיו אוכלים את הפסח בסוף, שהרי אין אוכלים אחריו כלום. **ובמהר״ם חלאווה** (ד״ה מין) העיר, שבמשנה לעיל (קיד.) מבואר שבתחילת הסדר היו מביאים לפניו מצה חזרת וחרוסת ובזמן המקדש היו מביאים לפניו גופו של פסח. ומבואר שבתחילת הסדר היו אוכלים מבשר הפסח. ועוד הקשה מהמשנה להלן (קכג.) בירך ברכת הפסח פטר את של זבח. והיינו שהברכה שמברך על אכילת הפסח פוטרת את אכילת החגיגה, ומבואר שאוכל את הפסח קודם שאוכל את החגיגה, וכאן מבואר שאוכלים מבשר הפסח בסוף.

וכתב לתרץ, שמסתבר שגם בזמן שבית המקדש קיים היו עושים כל סדר הפסח כמו בזמן הזה, דהיינו אכילת מצה ומרור ופסח קודם הסעודה, ואוכלים את החגיגה לסעודה עצמה, והיו משאירים מבשר הפסח כזית לכל אחד ואחד לאוכלו לאחר הסעודה כדי שיהא נאכל על השובע, כמו שאנו עושים במצה זכר לפסח[קלו]. עוד כתב, שאפשר שמה שאמרו לעיל שהביאו לפניו גופו של פסח, היינו במשפחה קטנה שיש להם בשר פסח מרובה, ואין צריכים לאכול חגיגה כדי לאכול על השובע, ואין להם אלא קרבן פסח בלבד, אבל במקום שיש גם קרבן חגיגה, אזי אוכלים את כל הפסח באחרונה ולא רק כזית פסח[קלז]. **ובדברי הרמב״ם** (חמץ ומצה פ״ח הלכה ז, ט, קרבן פסח פ״ח ה״ג) מבואר שבתחילה אוכל את החגיגה ואח״כ את הפסח, ושוב אוכל את סעודת החג, ולאחר הסעודה אוכל כזית מבשר הפסח, ושוב אין אוכל אחריו[קלח]. ומה שמבואר במשנה להלן (קכג.) שאם בירך על הפסח פטר את הזבח, ביאר **רבינו מנוח** (חמץ ומצה פ״ח ה״ז) שאין הכוונה שאכל את הפסח קודם החגיגה, שהרי צריך לאכול את החגיגה קודם הפסח, אלא הכוונה שאם בירך בטעות על החגיגה את ברכת הפסח, פטר את הזבח.

אוצר החכמה 19/06/2018

האם דברי רב הם רק לשיטת רבי יהודה שאסור לאכול הפסח בשני מקומות

אמר רב שלא יעקרו מחבורה לחבורה. פירש **רשב״ם** (ד״ה אמר), שאף שמעיקר הדין אין איסור לאכול דברים אחרים בחבורה אחרת, וכל האיסור הוא לאכול את הפסח בשני מקומות, וכשיטת רבי יהודה לעיל (פו.)[קלט], מכל מקום אסר רב לאכול לאחר אכילת הפסח אפילו שאר דברים בחבורה אחרת, כדי שלא יבוא לאכול את הפסח בשני מקומות[קמ]. ולשיטתו לשון ׳אפיקומן׳ הוא ׳אפיקו מנייכו׳, והיינו הוציאו כליכם מכאן ונלך ונאכל במקום אחר[קמא].

וכתב רבינו דוד (ד״ה מאי), שאף לשיטת רבי שמעון שסובר לעיל (פח) שהפסח נאכל בשני מקומות, שייך דינו של רב, משום שאף שהתיר רבי שמעון שכל בני החבורה ילכו לאכול הפסח במקום אחר, אבל אין יכולים מקצת מבני החבורה לאכול במקום אחר, שהרי אין הפסח נאכל בשתי חבורות, רק בשני מקומות. ואם כן אף לדעת רבי שמעון שייך לגזור שלא יעקרו מחבורה לחבורה, שמא יאכלו מקצתן בחבורה אחרת, ויבואו לאכול הפסח בשתי חבורות.

למצוות אחרות שיש בהן הנאה, שהן נותנות שלימות לנפש ורפואת הנפש מכח הכוונה לשמרם בשביל מצוות ה׳. ועיין עוד בספר העקרים (מאמר ג פכ״ח) חקירה בענין זה. **קכט. כאשר** מנאו בספר החינוך (הקדמה) ליחוד ה׳ למצות עשה תמידית בלי הפסק. וראה שם שמבאר לפי זה מאמר חז״ל (מכות פ״ד מ״ג) ׳שכר מצוה מצוה׳, היינו עיקר השכר הוא לזכור את המצוה תמיד. ובהמשך דבריו כתב שאף שאין בידינו לעשות שלא יפוג טעם הפסח מפינו, מכל מקום את אשר בידינו אנחנו חייבים לעשות, והוא שלא נאכל דברים המפסידים טעם הפסח, ואנו בוטחים ברמז שאנו עושים שלא ישכח הקב״ה מאתנו. וראה מה שכתב (שם אות פו) שכדי להשהות טעם וזכרון המצוות הוא רק על ידי התמדת הדבר, וכמו שכתב החינוך (מלוה עח) שהאדם נפעל כפי פעולותיו ולבו וכל מחשבותיו תמיד אחר מעשיו וכו׳ כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות. **קל. וכן** כתב באמרי נועם (לסדר פסח ד״ה ג״י לסימן יחז) שכל מה שעושים בחלק זה של הסדר שהוא אחרי גמר הסעודה מרמז על העולם הבא ולעתיד לבוא, והוא על דרך הכתוב (תהלים לג כ) ׳מה רב טובך אשר צפנת ליראיך׳. **קלא. משען** מים (דרוש ג ויקרא עמ׳ 202). **קלב. וכמו** שאמרו ישראל בהר סיני תחילה ׳נעשה׳ ואחר כך ׳נשמע׳ (שמות כד ז), שרצוננו לעשות מחמת ציווי ה׳ ורק אחר כך נשמע הטעם. **קלג. חשוקי** חמד. **קלד. ובאר** היטב (סי׳ תפט סק״ח) כתב ששתיית הטיטון שקורין טבק שומר נפשו ירחק ממנו. הרי שאפילו לעשן אסור שלא להעביר את טעם המצה אף על פי שאינו אוכל, וכל שכן ללעוס מאכל. אמנם בחולה הסובל מטעם מריר בפיו לאחר הסעודה וכן בחולה הזקוק לקחת תרופה אולי אפשר להקל על פי מה שכתב המשנה ברורה (סי׳ תפט סק״ח) שבמקום צורך גדול יכול לשתות שאר משקין אפילו שהם מבטלים ממנו טעם האפיקומן, וצ״ע. ולפי האבני נזר הנ״ל שכתב שלאחר חצות מותר לאכול, משום שאין חיוב שישאר טעם מצה בפיו אלא בזמן המצוה, אם כן יאכל כזית אפיקומן קרוב לחצות, ואחר כך ישתה את התרופה המרה או ילעס את המאכל, ויועל לשיטת רבי אלעזר בן עזריה. חשוקי חמד. **קלה. בהגדת** בית הלוי מבריסק (עמ׳ רי) כתב שאמר הגרי״ז שלדעתו אין צריך להתנות כלל בכזית שאוכל שיהא לשם אפיקומן, כיון שאין צריך אכילה לשם אפיקומן, אלא כל כזית אחרון שאוכל נקרא אפיקומן. ולפי זה יאכל מצה ואין צריך לתנאי, שאם הלכה כרבי אלעזר בן עזריה הרי זו כזית אחרונה שאוכל לפני חצות, ואם הלכה כרבי עקיבא הרי אכל מצה סתם ויכול להמשיך סעודתו עד עלות השחר, ולבסוף לאכול מצה עכ״ד. אך בלהורות נתן (סו״ס, מ״ד סי׳ מג) האריך לדחות סברא זו. ועיין עוד מה שדנו בדברי האבני נזר במועדים וזמנים (ח״ג סי׳ רנא בהערה), **בויגד משה** (סי׳ כח אות טו) **ובמנחת יצחק** (סו״ס, מ״ט סי׳ מז-מח). **ובלהורות נתן** (שם סי׳ מא אות ג) **הביא** שהגר״מ פיינשטיין הקשה על האבני נזר ממה שכתב הרא״ש (סי׳ לח) שאפשר שרבי עקיבא מודה שיש לאכול עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה באיסור תורה. ולפי זה אין לעשות כהאבני נזר כיון שאפילו לרבי עקיבא אפשר שצריך לאכול דווקא קודם חצות. אולם דחה דבריו בדעת הרא״ש, עיי״ש באריכות ומה שכתב עוד (סי׳ מג) בעצת האבני נזר. וראה עוד מה שכתב המהרי״ ענגל באוצרות יוסף (מ״כ יו״ד סי׳ יח) בזה. ובמועדים וזמנים (מ״ו סי׳ קפח) כתב [על השמועה הרווחת על הגר״ח מבריסק שהיה נוהג שאם איחרו אצלו ליל פסח בסעודה נהג בענין אכילת האפיקומן כהאבני נזר ועשה התנאי] שהוא מסופק אם אכן כך נהג הגר״ח, שכן הוא שמע בעצמו מפי הגרי״ז שאביו הגר״ח הקדים מאד לאכול מצה ולגמור הסדר ולא נראה שאיחרו באפיקומן עד חצות [עיי״ש שלכאורה תלו אומרי המנהג הנ״ל את העצה של התנאי בהגר״ח ולכן אמרו עליו שכן נהג, אבל באמת ענין התנאי מוזכר באבני נזר כאמור לעיל ולא נאמר כן בשם הגר״ח כלל, עיי״ש]. וכתב שם שהוא מסופק אם גם האבני נזר בעצמו נהג כן למעשה. ובענין האם מועיל תנאי בעשיית מצוה, ראה בחתם סופר (סו״ס, מהעת״ז ח״ב סי׳ ה) שדן בזה ומסקנתו שמועיל תנאי. וכן כתב המגן אברהם (סי׳ תפט סק״ז) ובהגהות רעק״א (סו״ס סי׳ מו סק״ט). ועיין בזה בשו״ת האלף לך שלמה (סו״ס סי׳ מב). **קלו. ובן** מבואר בארחות חיים (סי׳ לח ד״ה מכס) ובכל בו (סי׳ נח), שביארו מה שאמר בעל ההגדה בתשובה לשאלת החכם ׳ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן׳. וביארו שזו היא תשובה על מה ששואל החכם מדוע מחלקין קליות ואגוזים קודם הסעודה, הרי דרך לחלקם לאחר הסעודה, וכן שאל מדוע אוכלים כזית מהפסח ואחר כך אוכלים קרבן חגיגה, ושוב חוזרים לאכול את הפסח בסוף, ועל זה משיבים לו שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, ואי אפשר לאכול קליות ואגוזים לאחר הסעודה, לכך מחלקים אותם בתחילה, ולכך מסיימים באכילת הפסח, כדי שישאר טעם הפסח בפיו [והובא פירוש זה בפסקי הרי״ד (ד״ה תניא)], אלא שלא כתב שאוכלים כזית מן הפסח תחילה, אלא ששאלת החכם מדוע אוכלים החגיגה ואח״כ הפסח]. ומבואר מדבריהם שאכן היו אוכלים בתחילה מן הפסח, ומשאירים כזית לבסוף. וכעין זה הביא החיד״א בפני דוד (פרי נח אות ו ד״ה מה) **ובשמחת הרגל** (הגדה של פסח שם) מנמוקי רבינו ישעיה הראשון [ושם הביא שזו תשובה לרשע ששואל כן, וכבר העיר החיד״א שלא מצא נוסחה כזאת, וגם לא ידע מה תשובת החכם לגירסא זו. אמנם פירוש זה אפשר לפרשו גם בשאלה ובתשובת החכם]. **קלז. וכן** כתב בחידושי רבינו דוד (להלן קכ. ד״ה הפ דלמחרתן) שהיו נוהגים שלא לאכול המצות והמרור בתחילת הסעודה אלא רק בסוף הסעודה עם הפסח. **קלח. ובשבט** הלוי (סו״ס, מ״ט סי׳ קכח) ביאר שהרמב״ם חולק על הראשונים הנ״ל וסובר שגם בתחילה יש דין לאכול הפסח על השובע, ולכך אוכל קודם החגיגה ואחר כך הפסח, ומה שאוכל בסוף כזית אין זה מדין ׳על השובע׳, אלא כדי שישאר טעם מצה בפיו. והביא שבהעמק שאלה (סי׳ קנד) ביאר שהטעם שאוכל חגיגה קודם, הוא מדין תדיר ושאינו תדיר, ותמה עליו. ומסיק שיש בזה שלש דעות, דעת הכל בו והמהר״ם חלאווה הנ״ל שאוכלים בתחילה הפסח ואחר כך חגיגה ושוב אוכלים את הפסח על השובע, דעת הרמב״ם שאוכלים חגיגה ואחר כך פסח ואחר הסעודה אוכלים שוב כזית פסח, ודעת הראשונים שאוכלים קודם חגיגה ושוב אוכלים כל הפסח בסוף על השובע. **קלט. והביא** הרשב״ם דברי הגמרא (שם) שכל האיסור הוא בשעת אכילה, אבל לאחר שגמר לאכול בחבורה אחת, יכול לילך ולומר הלל בחבורה אחרת. וכן פסק הרמב״ם (חמץ ומצה פ״ח ה״י) שיכול לגמור ההלל בכל מקום שירצה אף שאינו מקום סעודה. והראב״ד השיג עליו, שאין הדעת מקבלת כן, כיון שצריך לשתות ארבע כוסות במקום אחד. וכפשוטו דברי הראב״ד צ״ע, שהרי בגמרא שם מבואר שיכול לומר הלל לאחר האכילה במקום אחר. וראה מה שכתב החתם סופר (ד״ה ח״כ) ליישב בזה. **קמ. והוסיף** המאירי (ד״ה למחר), שלא מחשש שמא יבוא לאכול עמהם מן הפסח שלהם, שזה אף במקומו אסור, שאין פסח נאכל אלא למנוייו, אלא מחשש שמא יביא מן הפסח שלו באותה חבורה ויאכל שם, ואין הפסח נאכל בשתי חבורות. **קמא. אבל** באותה חבורה מותר לאכול דברים אחרים, ובזה חולק על שמואל המובא להלן בגמרא, כן מבואר ברשב״ם. אבל בפתח הבית (אות

האם במצה שייך הדין שאין לאוכלה בשני מקומות

שם. כתבו התוספות (ד"ה ממר), שהדין שאין לאכול בשני מקומות הוא רק בקרבן פסח, אבל לא מצינו שיהא במצה איסור לאוכלה בשני מקומות[קמב]. ואף שמצה הוקשה לפסח לקמן (קכ.), מכל מקום לענין זה לא הוקשה[קמג], וממילא גם דברי רב שיש איסור לאכול דברים אחרים במקום אחר לאחר אכילת הפסח, אינם אמורים לענין מצה רק לענין פסח, ומדויק כן ממה שאמרה המשנה אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, ולא אחר מצה[קמד].

וביאר בהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (נמוק' שם), שמה שהצריך להלן (שם) שמצה הוקשה לפסח, היינו רק המצה הנאכלת עם הפסח, ובזמן הזה המצה שאוכלים באחרונה היא זכר למצה הנאכלת עם הפסח[קמה], ולכך גם אם אוכל מצה בשני מקומות אין כאן חסרון, כיון שהמצה שאכל במקום השני היא לחודה המצה שזכר לפסח, ואין כאן אכילה בשני מקומות[קמו].

אמנם בדברי רש"י להלן (קכ. ד"ה כולם) **והרשב"ם** (שם ד"ה כולם, ד"ה יצנו) מבואר שגם במצה בזמן הזה אסור לאכול בשני מקומות[קמז], ולכך גם במצה שייך הדין שאם ישנו באמצע הסעודה שאין להמשיך לאכול לאחר השינה, כיון שנראה כשני מקומות, והיינו משום שמצה היא זכר לפסח בזמן שבית המקדש קיים, וכמו שפסח אסור בשני מקומות גם מצה אסור[קמח]. וכן פסק הטור (או"ח סי' תעח) שדין מצה כדין פסח ואסור לאוכלה בשני מקומות, ויש להקפיד על כך באכילת אפיקומן שלא לאוכלו בשני מקומות[קמט].

ובחידושי רבינו דוד (ד"ה ומה שמצינו בפסחים) כתב כשיטת רש"י ורשב"ם שגם במצה אסור לאכול בשני מקומות, והטעם מפני שמהרה יבנה בית המקדש, ויאמרו מי לא אכלנו בשנה שעברה בשני מקומות, גם עתה נאכל, לכך תיקנו שגם במצה לא יאכלו בשני מקומות[קנ].

האם נחלקו שמואל ורבי יוחנן מה אסור לאכול אחר הפסח

ושמואל אמר כגון אורדילאי לי וגוזלייא[קנא] לאבא, ורב חנינא בר שילא[קנב] ורבי יוחנן אמר כגון תמרים קליות ואגוזים. פירש רשב"ם (ד"ה כגון), ששמואל היה רגיל לאכול אחר סעודתו אורדילאי שהם כמהין ופטריות[קנג], ורב היה רגיל לאכול אחר סעודתו גוזלות, ואלו היו המיני מתיקה שלהם, ולכך אמר שמואל שלא כדברי רב שאסור לאכול רק בחבורה אחרת, אלא אפילו באותה חבורה אסור לאכול מיני מתיקה, כגון 'אורדילאי' לי [שאני רגיל בכך], וגוזלות לרב [שנקרא אבא[קנד]]. ולשיטתו מה שאמר רבי יוחנן שאסור אפילו

קנ) כתב לחדש בדעת התוספות להלן (קכ. ד"ה מפטירין) שכתבו שכל מקום שצריך לאכול על השובע אין לאכול אחריו כלום, והרי רב אינו חולק על דין זה שצריך לאכול הפסח על השובע, א"כ גם לשיטתו אין לאכול אחריו כלום אף באותה חבורה, ורב מודה לשמואל בזה, אלא רק חולק על לשון אפיקומן, שמשמע לו שלשון אפיקומן הוא שלא יעקר לחבורה אחרת, עיי"ש עוד בזה. **קמב. וכן** דעת בעל המאור (ד"ה אלא לכל הפ). וכתב הב"ח (או"ח סי' תעח ס"ק) שכן דעת הראב"ד בהשגות (תמץ ומלה פ"ח ה"ד). **קמג. וקשה**, הרי אין היקש למחצה, ראה מה שכתבו ליישב בזה הצל"ח (ד"ה ובפנס שלמה) (ד"ה ג"ל). וציין לזה בבית האוצר (מערכת פ כלל קטו פוס ט). **קמד. ומה** שתירצו בגמרא להלן שבאמת גם לאחר מצה אין מפטירין ומה שנקטה המשנה פסח משום שיש לו טעם חזק, סברא זו לא שייכת לענין דין זה שאין אוכלין בשני מקומות, רק לענין הדין שיש להשאיר טעם פסח בפיו. תוספות (שם). וראה במשמרות כהונה (נמוק' שם) שיישב שיטת החולקים על התוספות שגם במצה אסור לאכול בשני מקומות, ולשיטתם קשה לרב, מדוע נקטה המשנה פסח, הרי גם במצה הדין כן שאין אוכלים בשני מקומות. וכתב ליישב, שרק בפסח שטעמו חזק מותר לאכול במקומו ואסור לאכול במקום אחר לשיטת רב, אבל במצה שטעמה קלוש, אסור לאכול אף באותו המקום, ולכך נקטה המשנה פסח, משום שמצה אסור אפילו באותו מקום. ובשלמי תודה (נמוק' שם) תירץ, שנקטה המשנה פסח כיון שעיקר דין איסור אכילה בשני מקומות נאמר לענין פסח, ולכך נקטה המשנה פסח, אבל לדעת שמואל שדין המשנה הוא לענין אכילת דברי מתיקה לאחר הפסח, אין טעם להעדיף פסח על מצה, ולכך הקשו בגמרא מדוע נקטה המשנה פסח ולא מצה. וכעין זה תירץ במשיב נפש (ד"ה ולפי"ז). וראה עוד בזה בקרבן תודה (קכ, ד"ה שלמ). **קמה. וכמו** שכתב הרשב"ם (ד"ה מיין). **קמו. ובחתם** סופר השלם (ד"ה שלמ) ביאר החילוק בין פסח למצה, על פי מה שכתב החינוך (מלוה טו) בטעם הדבר שאין הפסח נאכל בשתי חבורות שהוא כדרך שהשרים והמלכים שאין אחד צריך לשולחנו של חבירו, ואין דבר חסר בבית המלך, וזהו שייך בפסח שהוא זכר לחירות, אבל מצה היא זכר לעבדות שנקראת לחם עוני, ולכך נאכלת בשני מקומות. **קמז. בחזון** איש (או"ח סי' קכד לדף קיט: נמוק' ד"ה אמר) העיר איך שייך במצה לאכול בשני מקומות, הרי לאחר שכבר אכל כזית יצא והכזית שאוכל במקום האחר אינו כזית של מצוה, וביאר שהכוונה באופן שאכל חצי זית במקום זה וחצי במקום אחר, עיי"ש [אך לפי מה שכתבו האחרונים [מהר"ל בגבורות ה' (פמ"ח ד"ה שמצ), העמק שאלה (סי' עו סק"ה) ועוד] שבכל כזית מצה שאוכל בלילה זו מקיים מצוה, מיושבת קושיית החזון איש]. **קמח. בתוספות** הביאו בשם הקונטרס שהטעם משום שמצה הוקשה לפסח, וברשב"ם שלפנינו לא מצינו כן, אלא משום שמצה היא זכר לפסח. וראה בפתח הבית (אות קיח) שהקשה על דעת התוספות, הרי גם אם מצה לא הוקשה לפסח, מכל מקום הרי ודאי שהמצה שאנו אוכלים בסוף הסעודה היא זכר לפסח, וא"כ דינה כדין הפסח, וכתב שזהו באמת טעמם של הראשונים שחולקים על התוספות בזה. ובדעת התוספות ראה שם שהאריך בזה בכמה אופנים. וכן כתב במשיב נפש (ד"ה ולפי"ז). אמנם הרשב"ם (ד"ה אין מפטירין) פירש שהמצה שאנו אוכלים אינה זכר לפסח עצמו אלא זכר למצה הנאכלת עם הפסח [והרא"ש (סי' לד) חולק עליו בזה. ראה להלן בענין 'בטעם אכילת מצה באחרונה ואיזו מצה היא עיקר המצוה'], וא"כ מנין שגם במצה זו שאכלו עם הפסח היה דין שאין לאוכלה בשני מקומות אם לא משום שהוקשה לפסח. וראה עוד במרומי שדה (ד"ה מלא) שכתב שהרמב"ם (ממץ ומלה פ"ח ה"ט) סובר כשיטת הרשב"ם שגם במצה אין לאכול בשני מקומות, אולם נחלקו הרשב"ם והרמב"ם מאימתי נאמר הדין שאין לאכול בשני מקומות, דעת הרשב"ם שהוא משעה שהחל לאכול אפיקומן, ודעת הרמב"ם שאפילו קודם לכן אסור. ונחלקו לשיטתם, שהרשב"ם סובר שעיקר מצות מצה היא באחרונה וכמבואר להלן (שם), אבל שיטת הרמב"ם תמרים קליות ואגוזים, אינו חולק על שמואל, אלא מוסיף דוגמא של מיני מתיקה כפי מה שהיו רגילים אצלם.

ודעת הרמב"ן (מלחמות ה' ד"ה והוי יודע) ששמואל אסר לאכול אחר הפסח רק דברים שהיו חביבים עליהם ביותר, כגון כמהין ופטריות לשמואל וגוזלות לרב, שמתוך שהם חביבים עליהם ימלא כריסו מהם, ושמא יאכל הפסח קודם סעודה בכרס ריקנית ואחר כך ימלא כריסו מהם ונמצא שאין הפסח נאכל על השובע[קנה]. אבל שאר מיני מתיקה לא אסר שמואל, כיון שאין חשש שמא ימלא כריסו מהם[קנו]. ורבי יוחנן חולק וסובר שאף שאר מיני מתיקה אסור.

ובפסקי הרי"ד (ד"ה ושמואל) כתב שיש לומר שנחלקו שמואל ורבי יוחנן, שלדעת שמואל אסור לאכול רק דברים הרגילים ללפת בהם את הפת, אבל שאר פירות וירקות אין איסור, ולדעת רבי יוחנן אסור גם שאר פירות וירקות[קנז]. **והר"ן** (ד"ה ולפ' נהירא) פירש שאורדיאלי וגוזלות הן שני מיני בשר, ואינן כמהין ופטריות כפירוש הרשב"ם, ולדעת שמואל אין איסור לאכול כמהין ופטריות ושאר מיני מתיקה לאחר הפסח, אלא רק מיני בשר אסור, משום שמתוך שטעם בשר אחרון בפיו ישכח טעם בשר הפסח, אבל שאר מיני מתיקה אין איסור כיון שאינם מעבירים טעם בשר הפסח. ולשיטת רבי יוחנן אסור לאכול גם שאר מיני מתיקה שלא יעבור טעם הפסח כלל.

ורבינו דוד (ד"ה והנכון נזה) פירש כדרך שפירש הר"ן שאורדלאי הם מיני בשר, וטעמו של שמואל אינו משום שלא ישכח טעם הפסח, אלא מטעמו של רב שאסר לאכול בחבורה אחרת דברים אחרים, שמא יבוא לאכול את הפסח בשני מקומות, ובא שמואל ואסר לאכול אפילו באותה חבורה מין בשר אחר הפסח, שאם תתיר לו לאכול באותה חבורה, לא יזהר מלאכול בחבורה אחרת, שלא ידע להבדיל בין אותה חבורה לחבורה אחרת, ולכך אסרו הכל. אבל שאר דברים שאינם מיני בשר, לא אסר שמואל, כיון שאין חשש שמא יבואו לטעות בהם ולאכול את הפסח בשני מקומות. ורבי יוחנן סובר שגם מיני מתיקה אסור שלא לחלק בין אכילה לאכילה, ובכך תהא הגזירה קיימת יותר.

אם יש איסור שתיה לאחר אכילת אפיקומן

שם. נחלקו **הראשונים** האם מותר לשתות אחר אכילת האפיקומן, או שמא כוונת המשנה ש'אין מפטירין לאחר הפסח אפיקומן' היא דווקא לאכילה:

א. דעת **הרי"ף** שאין לשתות לאחר אכילת האפיקומן [מלבד שתי הכוסות האחרונים] שום משקה חוץ ממים[קנח]. **וביאר הר"ן** (ד"ה ומתן), שאין האיסור אינה כן, ואם כן מצה היא כמו פסח בזה, שאם עקר בין כזית ראשון לאפיקומן אסור לאכול, והוא הדין במצה, עיי"ש שהאריך בזה עוד. וראה להלן מדברי הערוך השולחן (סי' תעו ס"ב) שנקט בדעת הרמב"ם שסובר כהרשב"ם לענין עיקר מצות אכילת מצה. **קמט. וכן** פסק במרדכי (פסחים שם, להלן קכ: ד"ה ר' יוסי) בשם **ראב"ן** (פסחים קסו ע"ג). **אמנם** בקרבן תודה (קכ, ד"ה שלמ) כתב שאין מחלוקת בין התוספות לטור, ודברי התוספות הם במצה שאוכל לשם חובה, ובזה אין איסור לאכול בשני מקומות, אבל במצה שאוכל לשם אפיקומן שהוא זכר לפסח בזה דין פסח יש לה שאין לאוכלה בשני מקומות. **קנ. ראה** שם שהאריך שאין זה מטעם שמצה זכר לפסח היא, עיי"ש בזה. **קנא. פירוש**, תורים ובני יונה. פירוש רבי יהודה אלמדארי. **קנב. בדקדוקי** סופרים הביא שבכתב יד הגירסא 'ורב חנינא בר שילא אמר רבי יוחנן כגון', ולפי זה אין כאן שני אמוראים שסוברים כן אלא שרב חנינא בר שילא אמר כן בשם רבי יוחנן. ומובן מהו לשון 'אמר' ולא 'אמרו'. וכן כתב האדר"ת (בחידושיו שנדפסו בקונטרס בנספח הגדולה). ובהגהות בן אריה (ד"ה מלא) הביא שבהגהות מהרי"ב גרס 'אמרי' כיון ששני אמוראים הם. וכתב הבן אריה, שבירושלמי (ה"ו) הגירסא 'שמואל אמר מאי אפיקומן כגון ערדילאי וגוזלייא לחנינא בר שילת', וא"כ רב חנינא בר שילא הם סוף דברי שמואל ורק רבי יוחנן לבדו אמר כגון תמרים קליות ואגוזים ואין צריך להגיה 'אמרי'. ובספר מנחת יהודה הקשה עליו מהגמרא בברכות (מז.) 'אמר ליה שמואל אלו מייתו לי ארדיליא וגוזליא לאבא מי לא אכלינן', ולא נזכר שם רב חנינא בר שילא כלל, לכך פירש שרב חנינא בר שילא היה תלמיד רב (ב"מ טו.) ורב היה אוהבו כאהבת אב לבן (סנהדרין עג:), ורב חנינא בר שילא היה מכין לרב גוזלות ומטעמים כאשר אהב, כעין שמצינו לעיל (עד:) דרבין סבא טפליה ההיא בר גוזלא לרב, וכוונת הירושלמי שרב חנינא בר שילא היה מכין כן לרב, וכן הוא כוונת הבבלי 'וגוזלייא דרב חנינא בר שילא לאבא'. ובטוב ירושלים (ירושלמי שם) כתב שמא חנינא בר שילת היה מגדל מין גוזלות טובים לקינוח סעודה. וראה עוד מה שכתב בזה ביחוסי תנאים ואמוראים לרבינו יהודה ב"ר קולונימוס משפירא רבו של הרוקח (ערך רב חנניה בר שילא) הובא בקובץ שיטות קמאי (עמ' כ' אות מרפב). **קנג. וכן** פירש הערוך (ערך מלך ב). **קנד. כן** פירש הרשב"ם ששמו של רב היה אבא, אלא שבבבל היו קורין אותו 'רב' דרך כבוד. אמנם רש"י בחולין (לח. ד"ה שפנא) פירש להיפך, ששמואל קרא לו אבא דרך כבוד. משמע ששמו היה רב. ובתוספות (מולין שם ד"ה אינטריך) הביאו פירוש הערוך שפירש כרשב"ם ששמו היה 'אבא' ודרך כבוד קרו לו 'רב', אלא ששמואל קרא לו אבא בשמו, משום שהיה חבירו. וכתב החתם סופר (שם ד"ה אינטריך), שרש"י לא רצה לפרש ששמואל קרא לרב בשמו אבא, כיון ששם אביו של שמואל היה אבא 'בר אבא אבוה דשמואל', ולא רצה לומר שם אביו בפיו, כמבואר בש"ך (יו"ד סי' רמ סק"ג), לכך פירש שקראו כן בלשון כבוד כמו 'אבי אבי רכב ישראל' ואינו שם עצם, עיי"ש עוד בזה. **קנה. וכעין** זה כתב המאירי (ד"ה ממר) שלדעת שמואל אסור רק מינים המשביעים, אבל פירות מותר, ולדעת רבי יוחנן אסור לאכול כלום, אף מינים שאינם משביעים, והטעם או כדי שלא ישכח לגמור הסדר או כדי שלא להעביר טעם הפסח. **קנו. ובתלמיד** הרשב"א (ד"ה ושמואל) פירש שכיון שהם חביבים עליו יש חשש שימלא כריסו מהם ויעבירו לגמרי טעם הפסח ממנו. **קנז. וכעין** זה פירש ריבב"ן (ד"ה אין מפטירין) ששמואל סובר שמותר לאכול מיני מגדים אחר הפסח שאין הם מפיגים טעמו ולא אסר אלא לפתן כגון בשר או כמהין ופטריות שמבטלים טעם פסח. ולדעת רבי יוחנן אסור כל מיני מגדים. **קנח. וכן** פסקו בספר הלכות גדולות (סי' יא הלכות פסח עמ' קפג), ספר המנהיג (הלכות פסח עמ' תקכ) בשם הלכות פסוקות של רב יהודאי גאון, רבינו ירוחם (מלמ ומוס נתיב ה חלק ד), וכן כתבו הבית יוסף (או"ח סי' תפט ד"ה כתב), רמ"א (שם ס"ח) וסדר היום (הגדה של פסח ד"ה ומאי שיבלנו). **ובשו"ע הרב** (שם ס"ח) **ומשנה ברורה** (שם סק"ח)

אוצר החכמה

לשתות יין משום האפיקומן, שהרי כבר שתה אחריו שתי כוסות, וגם שלא מצינו איסור בגמרא אלא תמרים וקליות ואגוזים ולא שתיה, אלא טעם האיסור לשתות יין משום שנראה כמוסיף על הכוסות[קנט].

ב. דעת המרדכי (פרק שלישי דפסחים, רמז תשמ) שמעיקר הדין אין לאסור שתיה כלל לאחר אפיקומן, והטעם שאסור לשתות יין משום שמא ישתכר, ולא משום הפגת טעם המצה, ולכך אין איסור אלא במשקין המשכרין. וכן דעת **הרא"ש** (סי' נ) וביאר שכיון שחייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות הפסח וביציאת מצרים עד שתחטפנו שינה, אין לו לשתות יין שמא ישתכר ולא יוכל לעשות כן[קס].

ג. ובשם רבי שמואל מאוי"א הביא **המרדכי** שהיה מחמיר על עצמו שאין לשתות כלל לאחר אכילת האפיקומן אפילו מים[קסא].

ד. דעת הרשב"ם (לקמן קכ. ד"ה הוי) **והתוספות** (לעיל קיז: ד"ה רבינו) שלא נאסרה שתיה לאחר אפיקומן אלא אכילה[קסב], ועל כן מותר לשתות כל משקה, אפילו יין[קסג], ומה שאמרו שלא ישתה בין כוס שלישי לרביעי היינו שלא ישתכר ולא יוכל לומר הלל. אבל לאחר שגמר הסדר, יכול לשתות אפילו יין.

מדוע לא אמרו תניא כוותיה דשמואל

תניא כוותיה דרבי יוחנן אין מפטירין אחר הפסח כגון תמרים קליות ואגוזים. לכאורה לשיטת הרשב"ם שגם שמואל מודה שאין לאכול קליות ואגוזים אחר הפסח, אלא שנקט אורדילאי וגוזליא משום שהיו רגילים בהם, אם כן מדוע נקטה הגמרא 'תניא כוותיה דרבי יוחנן' הרי גם שמואל סבר כן[קסד]. וביאר הר"ן (ד"ה מתני') שכיון שסיימה הגמרא בדברי רבי יוחנן, לכך אמרה תניא כוותיה דרבי יוחנן.

הטעם שאין מפטירין אחר מצה

אמר רב יהודה אמר שמואל אין מפטירין אחר מצה אפיקומן. פירשו רש"י ורשב"ם (ד"ה אין), שמדובר על המצה שאוכל בסוף הסעודה שהיא זכר למצה הנאכלת עם הפסח בכריכה, ואחר אכילת מצה זו אין אוכלים כלום שלא ישכח טעמה. וכתב הרשב"ם שמדובר במצה בזמן הזה כשאין פסח, אבל בזמן שיש פסח, הרי שנינו בפירוש במשנה שאין מפטירין אחר פסח אפיקומן, והיינו אחר הפסח והמצה שעמו, ומה בא רב יהודה לחדש, ועל כרחך מדובר במצה בזמן הזה כשאין פסח. ונחלקו **הראשונים** בטעם הדבר שאין לאכול אחר המצה כלום:

א. הרשב"ם פירש שהוא כדי שלא לאבד טעם המצה מפיו. והיינו לשיטתו שגם בפסח הטעם כן, שאין לאכול אחריו כלום כדי שלא לאבד טעם הפסח, והיינו משום כבוד המצוה[קסה]. וכן כתב **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ח ה"ט) שיהא טעם הפסח והמצה בפיו, שאכילתן היא המצוה[קסו].

ב. בתוספות להלן (קכ. ד"ה מפטירין) כתבו שבזה נחלקו שתי השיטות האם מפטירין אחר מצה אפיקומן או לא, ושיטת הגמרא כאן שאין מפטירין אחר מצה, הוא משום שהטעם שאין מפטירין אחר הפסח כדי שישאר טעם הפסח בפיו, והוא הדין במצה. ושיטת הסוברים להלן (שם) שמפטירין אחר מצה, היינו משום שסוברים שהטעם שאין מפטירין אחר הפסח, הוא משום שדינו לאכול על השובע כדי שלא יבוא לידי שבירת עצם[קסז], ולכך אמרו שלא יאכל אחריו כלום ובכך יאכל הפסח על השובע, אבל במצה שאין חשש שבירת עצם, לא שייך טעם זה[קסח].

ג. הרמב"ן (מלחמות ה' ד"ה והוי) כתב שאף שעיקר הטעם בפסח הוא כדי שלא יבוא לידי שבירת עצם, מכל מקום תיקנו חכמים גם במצה שלא להפטיר אחריה זכר לפסח שהיה נאכל בסוף[קסט]. ולשיטת הלל שהיו אוכלים מצה בסוף ביחד עם הפסח בכריכה אחת, אם כן גם מצה היו אוכלים על השובע, ואף שאין זה מחמת המצה אלא מחמת הפסח, מכל מקום תיקנו שיהיו מפטירין סעודתן במצה זכר למקדש שהיו אוכלים מצה בסוף[קע].

ד. ברבינו דוד (ד"ה ומה שמתרו) ביאר שהטעם שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן הוא משום שאסור לאוכלו בשני מקומות, ולכך גזרו שלא יאכל כלום אחר הפסח וישאר טעם הפסח בפיו ולא יבוא לאוכלו בשני מקומות, והוא הדין במצה שתיקנו שאין לאוכלה בשני מקומות[קעא], משום שמהרה יבנה בית המקדש ויאמרו וכי שנה שעברה לא אכלנו בשתי חבורות, גם שנה זו נאכל בשתי חבורות, ולכך תיקנו גם במצה שלא לאכול בשני מקומות, וממילא שייך הטעם שאין לאכול אחר המצה כלום, כדי שישאר טעם המצה בפיו שלא יבוא לאכול בשני מקומות.

בטעם אכילת מצה באחרונה ואיזו מצה היא עיקר המצוה

שם. כתבו רש"י ורשב"ם (ד"ה אין) שצריך לאכול מצה בגמר סעודתו זכר למצה הנאכלת עם הפסח בכריכה[קעב], וזו היא מצה הבצועה שאנו אוכלין באחרונה לשם חובה. והיינו שעיקר מצות מצה מקיימים במצה שאוכלים בסוף הסעודה[קעג]. והוקשה להם, אם כן מדוע מברכים על אכילת מצה בתחילה ולא בסוף. ותירצו, שעל כרחך צריכים לברך כשאוכלים המצה בתחילת הסעודה, אף שאין זו המצה שאוכלים לשם חובה, משום הסברא שהוזכרה לעיל (קטו.) שאין סברא לברך על אכילת מרור לאחר שכבר אכלו מרור בתחילת הסעודה, והוא הדין שלא שייך לברך על אכילת מצה בסוף הסעודה לאחר שכבר אכל מצה כל הסעודה[קעד], לכך מברך בתחילה ומכוין על המצה שאוכל בסוף[קעה].

מפטירין). **קסו. ובהשגות** הראב"ד (כתוב שם ד"ה לכן) כתב שטעם זה בלא טעם ובלא ריח. וראה לעיל [בענין 'מדוע אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן'] מה שהובא בזה מפירוש הר"י פערלא. **קסז. וכמו** שאמרו בירושלמי (פ"ו ה"ד) והובא לעיל (שם). וברבינו דוד (ד"ה אבל אומר) תמה על טעם זה, שהרי לפעמים לא היו אוכלים חגיגה כלל, כגון שהיה להם פסח מרובה, כמבואר לעיל (קט:) במשנה, והיו אוכלים את הפסח בתחילה, ומדוע לא חששו לשבירת עצם. ובחזון איש (שם) כתב שגם במועטין שלא היה להם חגיגה, מכל מקום היו צריכים לאכול הפסח על השובע, אלא שאין הכוונה שצריך להיות שבע ממש כדי לאכול על השובע, אלא הכוונה שיהא קצת רעב וישבור חוזק הרעבון קודם לכן, ובאמת שהיו צריכים לאכול על השובע גם בלא חגיגה, עיי"ש [ובהערות שם תירץ שמכל מקום העדיפו חז"ל החשש שיבוא לידי שבירת עצם מאשר לומר שיאכל חגיגה ויש חשש שמא יבוא לידי נותר כיון שהיה להם בשר רב, ראה מקראי קודש (פסח עמ' פח) בשם מהרי"ל דיסקין]. **קסח. וגם** אין דין לאכול מצה ומרור על השובע כמבואר במכילתא (בא מס' דפסחא פ"ו) הובא ברמב"ן (שם). **קסט. וכן** כתבו הבעל המאור (ד"ה והא) והר"ן (ד"ה אמר רב יוסף) שכיון שמצה זכר לפסח, כשם שאין מפטירין אחר פסח כך אין מפטירין אחר מצה, והלשון השני לא חש לכך, וסובר שאחר מצה מפטירין. ובחידושי רבינו דוד (ד"ה אבל אומר) תמה הרבה על טעם זה, שכיון שלא שייך הטעם במצה, מה הטעם שגזרו עליה שתאכל על השובע זכר לפסח, הרי אין הפסח והמצה דומין זה לזה כלל בדין זה. **קע. ורבינו** דוד (ד"ה אבל אומר) הקשה על זה, שהרי אין חובה בזמן המקדש לאכול מצה בסוף עם הפסח, שהרבה פעמים כשלא היו צריכים לאכול חגיגה כגון שהיה להם פסח מרובה, תחילת אכילתן היתה בפסח, ואז היו אוכלים עמה את המצה והמרור, ובסוף כשגמרו לאכול את הפסח לא אכלו עמו מצה, שהרי אין דין לאכול המצה על השובע, ואם כן מדוע גזרו לאכול המצה לבסוף ושלא להפטיר אחריה אפיקומן זכר למקדש, הרי במקדש עצמו לא היה דבר זה חובה. **קעא. וכשיטת** רש"י ורשב"ם להלן (קכ. ד"ה יצטרו), ולא כשיטת התוספות (ד"ה אומר). **קעב. בערוך** השולחן (או"ח סי' תעו ס"ג) תמה על לשון רש"י שהתחיל זכר למצה הנאכלת עם הפסח ומסיים לשם חובת מצה. **קעג. ובזה** ביאר המהרי"ל [הובא בט"ז (או"ח סי' תעג סק"ט)] הטעם שביחץ שומרים החלק הגדול לאפיקומן, משום שאותו החצי של אפיקומן הוא עיקר המצוה שיאכל באחרונה. **קעד. ובמרדכי** (פרק שלישי דפסחים, רמז תשמ) הקשה מדוע מברכים על הראשונה הרי האחרונה היא עיקר. ותירץ, שבימיהם היו אוכלים מצה עשירה בסעודתן ולבסוף אוכלין מצה כדי לצאת ידי חובה ואז העיקר הוא הכזית שבסוף ואז היו מברכים בסוף, אבל אנו שאין אוכלים מצה עשירה אין לברך על האחרונה משום הסברא שלאחר שמילא כריסו אין לברך. והקשה, מדוע אין אנו עושים כמותם שאוכלים בתחילה מצה עשירה ומברכים בסוף. ותירץ, משום שאין אנו זהירים כמותם שלא נאכל מצה אכילה גסה ולכך מברכים בתחילה. **קעה. וכתב** בערוך השולחן (או"ח סי' תעו ס"ג) שכן נראה מלשון הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ט) שכתב שבאחרונה אוכל מבשר הפסח וכו' ובזמן הזה אוכל כזית מצה וכו' שאכילתן היא המצוה. משמע שזהו עיקר המצוה. ואפשר שעיקר כוונתו על זמן הבית [ובמרומי שדה (ד"ה מתני') נקט בדעת הרמב"ם שחולק על הרשב"ם בזה, עיי"ש]. וכתב עוד, שלפי דעת רש"י והרשב"ם יש להזהר מאד מאד באכילת האפיקומן כיון שהיא עיקר המצוה של אכילת מצוה.

פסקו שיש להחמיר כדעה זו. אך במקום צורך גדול ישתה מכל המשקים שאינם משכרים. והמהרש"ל (שו"ת, סי' פח) כתב שלא ישתה שום משקה המרוה, וכן כתב בשו"ת כנסת הגדולה (סי' סג), וכתב שבספר פסח מעובין כתוב בשם יש מי שאומר שאסור לשתות מים במי תפוחים והוא הדין מים שבקפה. והחיד"א בברכי יוסף (סי' תפח) כתב שפשט המנהג לשתות קפה אחר אפיקומן, ובספרו מורה באצבע (סי' ז אות ריח) הוסיף שמה שמותר הוא דווקא בלא סוכר. ובמגן אברהם (שם סק"ח) כתב שכל ששם מים עליו מותר, עיי"ש. **קנט. והוסיף** לבאר בחידושי הר"ן (ד"ה ולענין) שכיון שתיקנו ארבע כוסות כנגד ארבע לשונות של גאולה או כנגד ארבע כוסות הכתובים על פרעה, או כנגד ארבע כוסות התרעלה שעתיד הקב"ה להשקות את העמים, נמצא שאם מוסיף על הכוסות אין הרמז מתקיים בדבר. ובחידושי רבינו דוד (ד"ה ומכל מקום) ביאר שאין להוסיף על הכוסות משום שנראה כמתחיל בסדר אחר ורוצה לאכול פסח מצה ומרור ואין נמנין על שני פסחים כאחד. **קס. וכן** כתב בספר המנהגות (רבי יצחק מלונזיל, כח.). ובלקט יושר (מ"ח או"ח עמ' לד ענין ג) כתב שראוי לנהוג איסור בשתיית יין, אבל במים המיקל לשתותו אחר כוס רביעי לא הפסיד. ובשו"ע (או"ח סי' תעח ס"ח) כתב שאין לאכול אחר אפיקומן, וכתב המגן אברהם (סק"ח) שהוא הדין שאין לשתות. וכתב בחק יעקב (שם סק"ח) שמדברי השו"ע לא נראה כן, אלא העיקר שאין איסור שתיה אחר אפיקומן. וכן פסק הפרי חדש (סי' תפח סק"ח). ובמקום צורך גדול פסקו כן אף בשו"ע הרב (שם ס"ח) ומשנה ברורה (שם). וראה בחק יעקב (סי' תפח שם) שכתב שלטעם שהביא הרא"ש אם כבר נרדם וישן מותר לו לשתות [וראה בראב"ד (תמיס דעיס סי' ג) שכתב הטעם שאין לשתות יין אחר ארבע כוסות שהוא רק מדין מנהג, שנהגו כן מחשש שהעניים ישתו בלילה הראשון את היין שנתנו להם מהתמחוי עבור שתי הלילות]. **קסא. וכן** כתב הרוקח (סוף סי' רפג) בשם קצת גאונים, ובכל בו (סי' נ ד"ה וכתב הרמב"ם) הביא כן בשם גדולי אייבר"א וסיים 'פוק חזי מה עמא דבר'. וכן נראה מדברי המאירי (ד"ה ולענין) שהביא מגדולי הפוסקים ונהגו הכל שאין טועמים אחריה כלום חוץ משתיית שני הכוסות, ומשם ואילך אף שתיה ביין נאסרה. וכתב שאף לסוברים שטעם האיסור משום שכרות, המנהג קבוע להחמיר שלא לשתות כלום. ובבית יוסף (או"ח סי' תפח ד"ה כתב שאין נוהגים כן. **קסב. כיון** ששתיה לא מבטלת טעם אכילה. רשב"ם (שם). **קסג. ובתוספות** (שם) כתבו שכן מנהג רוב עמא דבר. וכן כתב העיטור (מ"ב דף קלה.). וכן דעת הבעל המאור (לעיל קיז: ד"ה כתב הרי"ף). ובהגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ"ח ה"י) הוכיח כדעות המתירות לשתות אפילו יין ממה ששותה שתי כוסות של יין אחר המצה, כוס ברכת המזון וכוס של הלל, ואם רוצה מותר לו כוס שלישי על הלל הגדול. וכן מצא בשם ר"י בר' יהודה שכן סובר רבינו גרשום מאור הגולה שאינו אסור לשתות יין אלא בעודו יושב על השולחן. והוסיף שם בהגהות מיימוניות שמכל מקום אין להקל ולא ישתה אלא מים אם צריך להם. ובמחזור ויטרי (הלכות פסח, סי' עה) כתב שטעם האיסור לאכול אחר אפיקומן הוא משום שלא יפוג מפיו טעם מצה כטעמו של פסח, אבל משתיה ודאי לא יפוג, שאם אנו חוששים שיפוג על ידי השתיה איך אנו שותים עוד שתי כוסות יין, ובלי שתיה אי אפשר כי צריכים לשתות ארבע כוסות, ועל כרחך ששתיה אינה מבטלת טעם המצה, ולכן מותר לשתות הכל. **קסד. ומחמת** קושיא זו דחה רבינו דוד (ד"ה ושמואל) פירוש הרשב"ם ופירש כמובא לעיל. **קסה. חזון** איש (או"ח סי' קכד לדף קכ. נתוס' ד"ה

והקשה **הרא"ש** (פ' ל) שאם מצה זו היא זכר למצה שהיתה נאכלת עם הפסח בכריכה, אם כן צריך לעשות כמו בזמן המקדש ולכרוך אותה יחד עם מרור וחרוסת כמו בזמן המקדש, ומדוע עושים כורך בתחילת הסעודה[קעו]. לכך פירש שמה שאוכלים בסוף אין זה עיקר מצה לשם חובה, אלא רק זכר לפסח שהיה נאכל בסוף על השובע, ואין צריך עמה מרור וחרוסת, ולכך אין מפטירין אחר מצה אפיקומן, כיון שהוא זכר לפסח ודינו כפסח[קעז].

ובתוספות (להלן קכ. ד"ה נמחרונה) הביאו שתי סברות בזה, וסברא ראשונה סוברת שעיקר המצוה היא באכילת המצה בתחילה, שהיא באה לתיאבון, ואוכלין מצה בסוף כדי שישאר טעם מצה בפיו. וסברא שניה כדברי רש"י והרשב"ם שעיקר המצוה בסוף.

שיעור אכילת אפיקומן

שם. כתבו **הראשונים**[קעח], ששיעור המצה שצריך לאכול לאפיקומן הוא כזית, כדין כל חיובי אכילה ששיעורם בכזית, וכן כתב **השולחן ערוך** (או"ח סי' תעו ס"ו)[קעט]. **והחינוך** (מצוה כח) כתב שדי לקחת אפילו מעט מצה זכר לפסח, ואין צריך כזית. **וכתבו האחרונים**[קפ] בשם **מהרי"ל** (סדר ההגדה סי' לח) שיש לאכול שני כזיתים לאפיקומן. וביארו הטעם, משום שלשיטת **הרשב"ם** האכילה היא לשם חובת אכילת מצה הנאכלת עם הפסח, ולשיטת **הרא"ש** האכילה היא זכר לפסח, לכך צריך שני זיתים כדי לקיים שתי השיטות[קפא]. אך בדברי **המהרי"ל** עצמו מבואר שצריך לאכול שיעור כביצה הואיל **והפסח** נאכל על השובע **ואכילה** שיש בה שביעה זו כביצת תרנגולת. **ובט"ז** (שם סק"ח) הביא שהטעם הוא משום

קעו. ומבואר בטור (או"ח סי' תעו) שאכן לדעת **הרא"ש** בדעת **הרשב"ם** צריך לעשות כורך בסוף הסעודה. וכתב הטור שיש אומרים שצריך לכרוך את המצה באחרונה במרור ולטבלו בחרוסת ולאכול אחריו כזית מצה לבדה **והרא"ש** ז"ל כתב שאין צריך אלא כזית אחד לבדו. וכתבו הבית **יוסף** (שם ס"ה ד"ה ומה שכתב ויש אומרים) **והב"ח** (שם ס"ה) שהיש אומרים הוא דעת **הרשב"ם** לדעת **הרא"ש** שעיקר המצוה באחרונה ולשיטתו צריך לעשות כורך באחרונה. אולם מה שכתב הטור שיאכל אחריו כזית מצה לבדה, זה לא נזכר ברשב"ם, וביאר **הב"ח** שדעת הטור שכיון שעיקר המצוה היא בסוף, אם יאכל עמה מרור, הרי מרור דרבנן יבטל המצוה דאורייתא של מצה [כמבואר לעיל (קטו.)], ולכך צריך לאכול שוב כזית מצה לבדה, אבל מרור לחוד אין צריך, כיון שעיקר מרור בזמן הזה דרבנן, וכבר אכלו עם המצה, לא הצריכוהו לאכול שוב לחוד. אלא שבעיקר דברי הבית יוסף **והב"ח** שלדעת **הרשב"ם** באמת יש לאכול מרור עם המצה, לא משמע כן מדברי **רש"י** (ד"ה לחן) שכתב בפירוש 'והדר אכיל מצה באחרונה בלא ברכה אבל לא מרור דלאו חובה הוא'. ומפורש בדבריו שאין אוכלין מרור יחד עם המצה. וכן הקשה בגנזי יוסף (גנזי"י שם), וכתב שמה שכתב **רש"י** 'דלאו חובה הוא' היינו שמרור בזמן הזה דרבנן. אלא שקשה, מכל מקום מדוע לא יאכל מרור רק בסוף ולא בתחילה, וביאר שעדיף לאכול מרור סמוך למצה שמברך עליה, עיי"ש. **קעז. וראה** מה שביאר בדבריו בכתבי קהילות יעקב החדשים (פסחים סי' קי). **קעח. אור** זרוע (ח"ב סי' רנו ד"ה הלל לחכמ), **ראבי"ה** (ח"ב פסחים סי' תקכה ד"ה ושוב), **רוקח** (סי' רפג ד"ה ירושלמי), **שבלי הלקט** (סדר פסח סי' ריח ד"ה וכך למקדש) וספר **הנייר** (ו. הלכות פסח ד"ה לחכ גמר). וכן כתב רבי חיים ויטאל במחברת הקודש (שער הפסח) שצריך רק דבר מועט ככזית. **קעט. וכן** הוא במעשה רב להגר"א (אות קנח) שאכל רק כזית אחד לאפיקומן. וכן נהג בעל הקהילות יעקב כמו שכתב בארחות רבינו (ח"ב עמ' קז). **קפ. דרכי משה** (סי' תעו אות ח), **ב"ח** (שם ס"ה), **מגן אברהם** (סק"ח), **חק יעקב** (סק"ג) **ומשנה ברורה** (סק"ח) **בשם האחרונים. קפא. ובחיי אדם** (ח"ב כלל קכט) כתב ששני הזיתים אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה. וכן כתב בהגדת חיים לראש לרבי חיים פאלאג'י שהמנהג לומר כשאוכל את האפיקומן 'זכר לקרבן פסח ולקרבן חגיגה שהיו אוכלים אבותינו בזמן שבית המקדש קיים על השובע'. **ובספר** כהלכות הפסח (שיירי מנחה אות ד) העיר על דברי החיי אדם ממה שכתב **הגר"א** (סי' תעו ס"ג) **שהטעם למנהג שאוכלים** ביצה בסעודה הוא משום זכר לחגיגה, ואם כן אין צורך לאכול גם מצה זכר לחגיגה. **קפב. והב"ח** (או"ח סי' תעג ס"ט) כתב שטעם זה אין לו יסוד. אמנם בפירוש **הגר"י** פערלא לספר המצוות לרס"ג (עשין מט ד"ה עוד כתב הר"ד) כתב לבאר טעם **המהרי"ל** על פי דברי **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ח ה"ג) שמצוה לאכול בשר הפסח אכילת שובע והיינו שיעור כדי לשבוע ממנו ואם לא אכל אלא כזית יצא ידי חובתו, עיי"ש. ומבואר שיש מצוה לאכול שיעור כדי שביעה, דהיינו כביצה, וכיון שהאפיקומן הוא זכר לפסח יש לאכול בו שיעור שביעה דהיינו כביצה. **קפג. לשון הרי"ף** 'והיכא דלית ליה כולה סעודתא ממצה דמינטרא אלא כזית בלחוד'. ודייק בהעמק שאלה (שאילתא עו סק"ה) שלכתחילה יש מצוה לאכול כל הסעודה ממצה שמורה. והביא כן גם מהאור זרוע, וביאר שכל מצה שאוכל בלילה זו מקיים מצוה, אף יותר מהחיוב, עיי"ש. וכן כתב **המהר"ל** בגבורות ה' (פמ"ח ד"ה **הנמצ**) שלכך יש מצוה להסב כל הסעודה, עיי"ש. ראה מה שהאריך בזה במועדים וזמנים (ח"ג סי' רנ). **קפד. ובר"ן** (שם ד"ה והיכא) תמה, שהרי כתב **הרי"ף** שיש לו רק כזית אחד, ואיך כתב שיאכל גם כורך. וכתב לבאר בב' אופנים, א. שבאמת הכריכה אינה אוכל ממצה שמורה כיון שאינה אלא זכר למקדש בעלמא. ב. שאין כוונת **הרי"ף** שיש לו רק כזית אחד ממש, אלא כוונתו שיש לו רק כשיעור חובתו, והיינו שני זיתים, אחד למצה ואחד לכורך. ובשם בעל המאור הביא שכתב שבאופן שיש לו רק כזית אחד שמורה, לא יעשה כורך כלל, אלא יאכל מרור בפני עצמו, שכיון שהוא רק זכר למקדש, אם אין לו, אין לו. **ובראי"ש** (סי' ל"ה) תמה על **הרי"ף** שאם יש לו רק כזית אחד שמורה איך אוכל אחר כך כורך ממצה שאינה שמורה ומבטל טעם מצה שמורה, וכתב שיותר נראה שלדעת **הרי"ף** אין לעשות כורך כלל כיון שאין זה אלא זכר למקדש בעלמא, ועדיף שיבטל זה משיבטל טעם מצה. וכן כתב **הטור** (או"ח סי' תפב) בשם רבינו יונה שיאכל כזית שמורה ולא יאכל אחריו כלום. **קפה. ומה** שכתב **הרי"ף** שיברך על אכילת מצה בסוף, היינו משום שבתחילה אוכל ממצה שאינה שמורה ואינו יכול לברך עליה על אכילת מצה, אבל בדברי **רש"י והרשב"ם** שאוכל גם בתחילה ממצה שמורה, מברך בתחילה על אכילת מצה. אמנם בטור (או"ח סי' תפב) הביא **מהבעל העיטור** (מ"ב דף קלה:) שגם אם אוכל בתחילה ממצה שאינה שמורה יש לו לברך בתחילה על אכילת מצה ובסוף כשאוכל ממצה שמורה יאכלנה בלא ברכה. **ותמה הב"ח** (שם) איך יברך על מצה שאינה שמורה על אכילת מצה. וביאר, שבעל העיטור סובר שמעיקר הדין יוצא ידי חובת אכילת מצה בכל מצה שהיא לחם עוני אף שאינה מצה שמורה, **והדרשה** של 'ושמרתם את המצות' (שמות יב יז) אין זה אלא אסמכתא, ולכך צריך לברך מתחילה על אכילת מצה וכסברת הגמרא לעיל (קטו.) שלאחר שמילא כריסו מהם אינו יכול לברך. **קפו. אמנם** לעיל (לט:) הקשו התוספות (ד"ה שמוך) על מה שאמרו שם שלא יאכל אדם סמוך למנחה עד שתחשך כדי שיאכל מצה לתיאבון, ממה שאמרו שחביבה מצוה זו יותר משאר מצוות לכך שיעורה בכביצה, ולא כשאר מצוות ששיעורם בחצי ביצה שהוא כזית[קפב].

אם אין לו אלא כזית אחד מתי יאכלנו

וכתב הרי"ף (לקמן קכ.) שאם אין לו אלא כזית אחד ממצה שמורה[קפג], יאכל בתחילת הסעודה מצה שאינה שמורה[קפד] ויברך עליה המוציא, ובסוף הסעודה יברך על אכילת מצה ויאכל כזית מצה שמורה וכורך[קפה]. והיינו שדעת **הרי"ף** כדעת **רש"י ורשב"ם** שעיקר חובת מצה היא באחרונה[קפו]. אבל **הרא"ש** (פ' ל) כתב שלשיטתו שעיקר חובת מצה היא בראשונה לתיאבון, יש לו לאכול בתחילה מהכזית שמורה, ולא בסוף[קפז]. ומה שאמרו בגמרא להלן שימלא כריסו מהסופגנין ומהדובשנין ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה, היינו בזמן הבית, הלכך צריך שיאכל כזית שמורה באחרונה לקיים 'על מצות ומרורים יאכלוהו'[קפז], אבל בזמן הזה שאין לנו חובת מצה אלא 'מבערב תאכלו מצות' אין לאחר ברכת המצה, ומוטב שיאכלנה בתחילה לתיאבון[קפח].

אם אכל אפיקומן ללא הסיבה אם יחזור ויאכל

שם. כתב **המשנה ברורה** (סי' תעו סק"ז), שאם אכל אפיקומן בלא הסיבה, לכתחילה יש לו לאכול שוב בהסיבה, כיון שלדעת **רש"י והרשב"ם** עיקר מצות אכילת מצה היא באפיקומן, וצריך לכוין בברכת אכילת מצה לפטור האפיקומן[קפט], ולא יצא בלא הסיבה[קצ], אלא שכתב בשם **הפרי חדש** שאם קשה עליו האכילה בדיעבד יצא ואין צריך לאכול שוב[קצא].

לעיל (מ.) בציקות של נכרים אדם ממלא כריסו מהן ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה, והרי באופן זה אינו אוכל לתיאבון. וכן קשה מהגמרא להלן לענין סופגנין ודובשנין שאדם ממלא כריסו מהן ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה, והרי אינו אוכל מצה לתיאבון. ותירצו, שכשאוכל מבעוד יום, כיון שאינו נשמר, לא נזהר ואוכל הרבה ונסתם בית הבליעה עד הלילה ובלילה אינו יכול לאכול, אבל כשאוכל בלילה באותה סעודה נשמר מלאכול הרבה ובית הבליעה פתוח ואוכל המצה לתיאבון. ולפי זה קשה על **הרא"ש**, מדוע אינו יכול לאכול המצה שמורה בסוף וישאר טעם מצה בפיו, הרי מקיים בזה גם אכילה לתיאבון כיון שמדובר על אותה סעודה. וכן כתב ברבינו מנוח (ממן ומצה פ"ח ה"ג) שהטעם שאוכל בסוף, כיון שאין בזה סתירה לדין של אכילה לתיאבון וכסברת התוספות הנ"ל. אך בדעת **הרא"ש** קשה. וצריך לומר שלשיטת **הרא"ש** לא קשה כלל מבציקות של נכרים וכמבואר בהערה להלן בדברי **הב"ח**, שלדעת **הרא"ש** מה שאמרו שם שיאכל כזית מצה באחרונה לאו דווקא באחרונה, ולשיטתו אין מקור לחידוש התוספות שבאותה סעודה עדיין נחשב לתיאבון [ועל עיקר קושיית התוספות תמה החתם סופר (שם ד"ה לא), **הרי** דעת התוספות בסוגייתנו שאם אין לו אלא כזית אחד יאכלנו בסוף על השובע ולא בתחילה לתיאבון, ואם כן מה הקשו התוספות מבציקות של נכרים, הרי שם מדובר שאין לו אלא כזית אחד לכך יאכלנו בסוף על השובע, אבל במשנה לעיל (לט:) מדובר בשאר כל אדם שיש להם מצה כפי צרכם ויש להם לאכול מצה גם בתחילה לתיאבון, לכך יאכלו סמוך למנחה, והניח בצ"ע. וכן הקשה בהעמק שאלה (שאילתא עו סק"ה)]. **קפז. ובהעמק** שאלה (שאילתא עו סק"ה) תמה שאם מדובר בזמן הבית, מה הביאה הגמרא ראיה מזה לדין שאין מפטירין אחר מצה אפיקומן, הרי בזמן הבית לדברי הכל אסור לאכול אחר מצה, כיון שאוכל יחד עמה הפסח, וכל הנידון בגמרא הוא בזמן הזה שהמצה היא רק זכר לפסח וכמו שכתב **הרשב"ם** (ד"ה אין). וכתב שכן הקשה בחק יעקב (סי' תפב סק"נ). **וראה** מה שתירצו בזה בחידושי רבי משה מאימראן (ד"ה והדובשנין) **ובדבר בעתו** (טיקטין, סי' תפב אות קיט). **קפח. והקשו** האחרונים, הרי לעיל (מ.) אמרו בציקות של נכרים אדם ממלא כריסו מהן ובלבד שיאכל כזית באחרונה, ושם אי אפשר לפשר שמדובר בזמן הבית שהרי רב הונא היה לאחר חורבן הבית, ומכל מקום אמר שצריך לאכול כזית באחרונה [אמנם בחידושי רבי משה מאימראן (ד"ה והדובשנין) כתב שאפשר שרב הונא חידש שהברייתא מדברת גם על בציקות של נכרים וגם רב הונא דיבר על זמן הבית]. וכתב **הב"ח** (או"ח סי' תפב ס"ב) בשם **המהר"ל** מפראג שצריך לפרש לדעת **הרא"ש** שמדובר כשיש לו שני זיתים ומברך המוציא ועל אכילת מצה על כזית אחד בראשונה וכזית שני אוכל בסוף. אלא שקשה אם כן מדוע לא אמר רב הונא ובלבד שיאכל כזית מצה בראשונה ובאחרונה. **והב"ח** כתב ליישב שודאי עיקר חידושו של רב הונא אינו אלא שבציקות של נכרים אין בהם חשש חימוץ, ומה שנקט בלבד שיאכל כזית באחרונה אין זה בדווקא, אבל לענין דובשנין וסופגנין אין בזה חידוש שאינם חמץ, וגם אין בזה חידוש שאין יוצא בהם ידי חובה שהרי מצה עשירה הם, ועל כרחך שעיקר החידוש הוא שיאכל באחרונה, ולכך הוצרך **הרא"ש** לפרש שמדובר בזמן הבית. **ובט"ז** (שם סק"ח) כתב לתרץ, שיש חילוק בין בציקות של נכרים למצה שאינה שמורה, שמצה שאינה שמורה היינו שאינה שמורה כדינה משעת קצירה, אלא ששמורה על כל פנים משעת לישה, לכך יאכלנה בסוף, כיון שעכ"פ שם מצה עליה, אבל בציקות של נכרים שאינם שמורה כלל אין עליהם שם מצה כלל ועל כן צריך לאכול כזית מצה שמורה באחרונה. **ובקרבן נתנאל** (סי' לה אות ס) תמה עליו, אם כן מה הוצרך **הרא"ש** לדחוק שהברייתא של דובשנין מדובר בזמן הבית, הרי דובשנין ודאי שאין עליהם שם מצה כלל, ולכך יאכל כזית מצה באחרונה. **קפט. ואכן** בשל"ה (מסכת פסחים ג: ד"ה ויקחו) כתב שלא ישיח שום שיחה עד אחר אכילת אפיקומן, משום שברכת המצה הולכת גם על אפיקומן. **והביאוהו הפרי מגדים** (או"ח סי' תפו מ"ז), **באליה רבה** (שם סק"ד) **ובחק יעקב** (סי' תפה ס"ק יד). אולם כתב החק יעקב שזו חומרא יתירה נגד משמעות הפוסקים, וזה ממש דבר שאי אפשר להזהר כלל בכל הסעודה, **ובודאי** הברכה הולכת על כל הסעודה ומה בכך שיפסיק, הרי כל השנה מפסיקים בתוך הסעודה אף שברכה הראשונה הולכת עד גמר הסעודה, ואף שאמרו שלא ישיח עד כורך, היינו משום שיש שיטות שעיקר המצוה הוא הכריכה דווקא ועליה צריך לברך. **והביאו בשו"ע הרב** (שם סי"ח). **קצ. וראה** במועדים וזמנים (ח"ג סו"ס רמח) שתמה, שאם עיקר המצוה מקיים בסוף, אם כן מדוע נתבאר לעיל (לט:) שלא יאכל סמוך למנחה כדי שיאכל כזית מצה לתיאבון, הרי המצה שאוכל בראשונה אינה עיקר המצוה, ועל כרחך שמקיים עיקר המצוה בתחילה, עיי"ש. **וראה** בקובץ צהר (מהל נרוך, עמ' תריד) שנסתפק הגרש"ז אויערבאך אם לא בירך על אכילת מצה בתחילה, אם יכול לברך כשאוכל אפיקומן, כיון שלשיטת **רש"י והרשב"ם** מקיים אז עיקר המצוה. **ובחשוקי חמד** (ד"ה שכח) כתב לדמות ספק זה למה שכתב המשנה ברורה (סי' תרטו סק"ד) בשם **הרע"א**, שאם הדליק נר חנוכה ושכח לברך על הדלקתו, ורק קודם שהדליק כולם נזכר שעדיין לא בירך יש לו לברך כל הברכות. **ולכאורה** גם בענייננו יש לנהוג כך ולברך לפני האפיקומן. **קצא. ומשמע** שאם רוצה לאכול יכול לחזור ולאכול אפיקומן, אך בחיי אדם (כלל קל סי"ג) כתב שאם אכל אפיקומן ללא הסיבה לא יחזור ויאכל, ויסמוך

אם אכל לאחר אפיקומן אם יחזור ויאכל

שם. נחלקו הפוסקים אם שכח או שעבר ואכל שוב לאחר שאכל את המצה הנאכלת בסוף הסעודה, האם יאכל שוב אפיקומן או לא.

דעת בעל העיטור (מ"ג דף קלה:) שאין צריך לחזור ולאכול, שכן הוא יוצא בכזית מצה שאכל לפני הסעודה, ואף על פי שאכל דברים אחרים אחריו אין זה נחשב להפסקקצב.

אך הרדב"ז (שו"ת, מ"ע סי' תפ) כתב שיש לאכול שוב כזית מצה באחרונה, שלא אמרו שאסור לאכול אחר אפיקומן אלא במי שאינו אוכל כזית מצה באחרונה, שכן הטעם שאין לאכול הוא כדי שישאר טעם מצה בפיו, אך אם יאכל כזית באחרונה הרי נשאר טעם בפיו. ולדבריו מותר אף לכתחילה לאכול על סמך מה שיאכל שוב כזיתקצג.

ועיין באבודרהם (סדר ההגדה ופירושה ד"ה ונמתרונה) שכתב שלכל השיטות בודאי שאין צורך לחזור ולאכול המצה, שכן לא עדיף אכילת האפיקומן מקרבן פסח שאינו אלא לזכר לו, ודבר זה ברור שאם אכל לאחר אכילת הקרבן פסח אין צריך לעשות פסח שני.

ובמשנה ברורה (סי' תעח סק"ח) כתב, שבדיעבד אם אכל אחריו שום דבר יחזור ויאכל כזית מצה לשם אפיקומנקצד.

קשה לשיטת הרא"ש שהמצה היא זכר לפסח

אחר הפסח הוא דלא, אבל לאחר מצה מפטירין. הקשה המהר"ל בגבורות ה' (פס"ג ד"ה וכשמוכלים) לשיטת **הרא"ש** (סי' לה) שהמצה שאוכלים בסוף היא זכר לפסח שאכלו בסוף הסעודה, אם כן מה הקשו בגמרא, הרי ודאי הדין הוא שאין מפטירין אחר הפסח, ולא אחר המצה, אלא שאותה מצה שאוכלים באחרונה היא זכר לפסח ושם פסח עליהקצה, ואם היה כתוב 'אין מפטירין אחר מצה', היה משמע אפילו בזמן שיש פסח שאין המצה זכר לפסח, לא, וזה אינו. וגם לפי **הרשב"ם** יש להקשות שכיון שהמצה שאוכלים היא זכר למצה שאוכלים עם הפסח, אם כן עיקר הטעם שאין אוכלים אחריה הוא משום שהיתה נאכלת עם הפסח, ואין אוכלים אחר הפסח כלום, אבל לא משום המצה מצד עצמה, ולכך נקטו במשנה שאין אוכלים אחר הפסח אפיקומן, כיון שעיקר הדין הוא מחמת הפסח. ומזה הכריח המהר"ל כדעת **התוספות** שהמצה שאוכלים בסוף אינו אלא כדי שישאר טעם מצה בפיו ואין זה מעיקר הדין, ולכך הקשו מהמשנה שמשמע שדווקא אחר הפסח ולא אחר מצהקצו.

חילוק בין מצה לפסח לענין שרויה ביין

לא מיבעיא אחר מצה דלא נפיש טעמייהו אבל לאחר הפסח דנפיש טעמיה ולא מצי עבוריה לית לן בה קמשמע לן. כתב **המגן אברהם** (סי' תסח סק"ז), שמצה שרויה ביין אין יוצאים בה ידי חובה משום שהיין מבטל טעם המצה, ואף שלענין קרבן פסח יוצאים בו אף שהוא טבול ביין, היינו משום שפסח טעמו חזק ואינו מתבטל, וכמבואר בגמרא כאן, אבל מצה שטעמה קלוש מתבטל בטעם היין**קצז**.

ראיה מכאן שאף לחם תפוח אין בו חשש חימוץ

הסופגנין והדובשנין והאיסקריטין. פירש **רשב"ם** (ד"ה סופגנין), שהן רקיקים העשויים כספוג מתוך שעיסתן רכה אין תורת לחם עליהן, ואנו צריכים לחם שנאמר (דברים טז ג) 'לחם עוני'. ודייק **בשו"ת דבר שמואל** (סנהדרין, סי' רלד), שהרקיקים הללו אינם עשויים ממי פירות, אלא ממים רגילים, שהרי אם הם עשויים ממי פירות אין צריך לטעם שאין עליהם תורת לחם, אלא די בכך שהם מצה עשירה וכמו שפירש **הרשב"ם** (ד"ה דובשנין) לענין דובשנין, אלא שהם עשויים ממים רגילים, ומכל מקום אין בהם חשש חמץ אף שהם עשויים כספוג ויש בהם חללים, כיון ששמרו עליהם מחימוץ.

באיזה אופן יש עליהן תורת לחם

והדובשנין. פירש **רשב"ם** (ד"ה דובשנין) מטוגנין בשמן ודבש, ואינו לחם עוני אלא לחם עשיר. ומבואר ברשב"ם שיש עליו תורת לחם אלא שאינו לחם עוני. והקשה **בחידושי ריב"ש** (ד"ה הדובשנין) מהגמרא לעיל (לז.) שדובשנין פטורים מחלה, משמע שאינם לחם כלל. ותירץ על פי דברי **התוספות** לעיל (לז: ד"ה פרט) שיש חילוק בין בלילתו עבה שנחשב לחם, לבלילתו רכה שאין נחשב לחם.

קכ.

מתי עיקר אכילת המצה בראשונה או באחרונה

בראשונה לא"א. פירשו **התוספות** (ד"ה נמחרונה) דהיינו בראשונה בלא אחרונה, כגון שאין לו אלא כזית אחד שצריך לאכלו באחרונה על השובע וגם כדי שישאר טעם מצה בפיו, אבל אם יש לו כמה כזיתים, ודאי עדיף שיאכל בתחילה כזית אחד לתיאבון ויברך עליו, ובגמר סעודתו יאכל כזית נוסף כדי שישאר טעם מצה בפיו. והביאו התוספות שני פירושים אם עיקר המצוה בראשונה או באחרונהקצח.

וכתבו התוספות שאפילו אם עיקר המצוה במצה האחרונה, אין לתמוה מדוע אנו מברכין 'על אכילת מצה' על המצה הראשונה ופוטרין את המצה האחרונה, כיון שאין יכול לברך רק על האחרונה לאחר שכבר מילא כריסו מהמצה, וכסברת הגמרא לעיל (קטו.) לענין מרור. וכן צריך לומר לדעת הלל שהיה כורך מצה עם הפסח בסוף הסעודה, וזה היה עיקר מצות מצה שאוכלה עם הפסח, ומכל מקום היה מברך על המצה שהיה אוכל בתחילת הסעודה ופוטר בברכה זו את המצה שבסוף הסעודהקצט.

אמנם דעת **הר"ן** בחידושיו (לעיל קטו. ד"ה מתון) **ורבינו דוד** (ד"ה הא) שבזמן הבית לא היו אוכלים כלל מצה ומרור בתחילת הסעודה, אלא היו אוכלים מצה ומרור רק בסוף הסעודה עם הפסח, וכן להלל שהיה כורך פסח מצה ומרור היו אוכלים רק בסוף. ובתחילת הסעודה היו אוכלין דברים שאין יוצאין בהם ידי חובת מצה כדובשנין וסופגנין ואיסקריטין.

ובדברי הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ו-ט) מבואר שהיו אוכלין הכל בתחילת הסעודה בין המצה והמרור ובין הפסח, אלא שבסוף הסעודה היו אוכלין כזית מבשר הפסח כדי שישאר טעם פסח בפיהם.

מדוע עושין כורך בתחילת הסעודה

בדעת תוספות (ד"ה נמחרונה) שלהלל היו עושים את הכורך בסוף הסעודה, הקשה **המהרש"א** (גמוק' שם) מדוע אנו שעושין זכר למקדש כהלל וכורכין המצה והמרור, עושין כן בתחילת הסעודה, הרי מצות הכריכה היא בסוף הסעודה כדרך שהיה הלל נוהג. ותירץ, שכיון שאנו מסתפקין אם הלכה כהלל או לא, אם כן לרבנן שסוברים שאין כורכין המצה עם המרור, אי אפשר לאכול בסוף הסעודה מצה עם מרור, כיון שטעם המרור שהוא דרבנן יבטל את טעם המצה שהיא מדאורייתא ולא ישאר טעם מצה בפיוד.

על השיטות שיוצאים בלא הסיבה, כיון שאסור לאכול שני פעמים אפיקומן. והביאו במשנה ברורה (סי' תעג ס"ק נב) [וצ"ע סתירת דברי המשנה ברורה בזה]. אך בשו"ע הרב (או"ח סי' תעח ס"ח) כתב שאין לאכול לאחר אכילת האפיקומן שום מאכל שבעולם, אך מצה שמורה משעת קצירה או לישה אין לנו שום סיבה לאסור, שכן יש לו עכשיו בפיו טעם מצה, ועל כן מותר לאכול מצה שמורה כל הלילה. וראה בלהורות נתן (שו"ת, מ"ד סי' מג) מה שכתב לבאר במחלוקת החיי אדם והשו"ע הרב. **קצב. וכן** כתבו באליה רבה (סי' תעח סק"ב) **בשם** החק יעקב (שם סק"ח), **בשבח פסח** (לפון לוח ח) **ובערוך השולחן** (שם ס"ג), שבכל אופן אין צריך לחזור ולאכול אפיקומן. **קצג. וכתב** שכן כתבו בשם בעל הדברות [לכאורה כוונתו לבעל העיטור בעשרת הדיברות, אך עיי"ש שלדבריו אין צריך לאכול שוב אפיקומן, שסומך על מה שאכל לכתחילה]. **קצד. ומקורו** מאליה רבה (סי' תעו סק"ג), פרי מגדים (או"ח סי' תעח א"א סק"ח). **ובמנחת יצחק** (שו"ת, מ"ט סי' מו, מ"י סי' לז) תמה על המשנה ברורה בציינו את האליה רבה שכן הוא כתב (סי' תעח סק"ג) **בשם** החק יעקב (סק"ח) שאם עבר ואכל אחר אפיקומן אין צריך לחזור ולאכול שוב אפיקומן. וכעין זה העיר בכף החיים (סי' תעח סק"ג) בדעת האליה רבה, עיי"ש. וראה בחשוקי חמד (ד"ה הקיף) שדן לענין הקיא את האפיקומן אם יחזור ויאכל, וכתב בשם הגריש"א זצ"ל שאין להביא ראיה מדברי המשנה ברורה שאם אכל אחר האפיקומן יחזור ויאכל אפיקומן, ששם כבר עבר על דברי חכמים בכך שאכל לאחר האפיקומן, אבל בהקיא שאפשר שיצא ידי אפיקומן, מנין שמותר לו לחזור ולאכול, עיי"ש. **קצה. ובעין** זה הקשה בפתח הבית (טיקטין, לוח קיט). **קצו. וראה** בקרבן נתנאל (לוח י) **ובחידושי רבי משה מאימראן** (לקמן קכ. ד"ה לא) מה שכתבו ליישב דעת הרא"ש. **קצז. ובשו"ת** בית שערים (או"ח סי' רכו ד"ה ומ"ש נמוקים) תמה, הרי בגמרא כאן דחו סברא זו, ואדרבה מסקנת הגמרא שאף שטעמו של הפסח רב, מכל מקום אסור לאכול אחריו ולבטל טעמו, ואם כן איך מותר לאכול פסח שרוי ביין, ועל כרחך שדווקא אם אוכל דבר אחר לאחר אכילת הפסח, מבטל טעמו, אבל כשאוכל ביחד עם הפסח דבר אחר אינו מבטל טעמו, ואם כן מה הראיה לענין מצה, הרי גם לענין מצה יש לומר שאינו מבטל טעם המצה כשאוכל עמה יין. ראה שם מה שהאריך ליישב בזה.

א. לכאורה צריך ביאור, שאף שמוכח שצריך לאכול באחרונה על השובע, ולא בראשונה כשהוא תאב, מכל מקום מנין שאין לאכול אחריה כלום, הרי יתכן שצריך לאכול המצה על השובע ומכל מקום יכול לטעום אחריה, ומנין שאין מפטירין אחר מצה. וביאר בפתח הבית (לוח קכ) שמכל מקום משמע לגמרא שבאחרונה היינו באחרונה לגמרי. **ב. והובאו** דבריהם לעיל (קיט:) בענין 'בטעם אכילת מצה באחרונה ואיזה מצה היא עיקר המצוה'. **ג. והוסיפו** התוספות שלפי הפירוש שהביאו לעיל (קטו. ד"ה ממקיף) שעדיף לחזר על שאר ירקות לאכול בתחילה כדי שיברך בסוף על המרור, הוא הדין כאן יש לחזר על סופגנין שאין יוצאים בהם ידי חובת מצה, ורק בסוף יאכל מצה ויברך עליה. אבל לפירוש שסובר שאין צריך לחזר אחר שאר ירקות, הוא הדין כאן יכול לאכול בתחילה מצה ולברך עליה ולכוין על המצה שאוכל בסוף. ובחזון איש (או"ח סי' קכד לדף קכ. נמוק' ד"ה נמחרונה) ביאר דברי התוספות, שלדעת האומרים מצוות אין צריכות כוונה, ודאי שלהלל אין אוכלים מצה בתחילה אלא מצה עשירה או מצה שאינה משומרת שאין יוצאים ידי חובה באכילתה, שאילו היה הלל אוכל מצה של חובה, כבר היה יוצא ידי חובה באכילה ראשונה ושוב היתה אכילת המצה שעם המרור מצה של רשות ולא היה מקיים בו מצות 'על מצות ומררים יאכלוהו' (במדבר ט יא), שהרי להלל אפילו בדיעבד יוצא אם אכל בלא כריכה כמו שכתבו התוספות (שם ד"ה אלא ממה), ועל כרחך שכוונת התוספות כאן הוא כדעת האומרים שמצוות צריכות כוונה, ואם כן יש לו אפשרות לברך ולאכול תחילה על מצה משומרת שלא לשם מצוה ובזה יקיים עיקר מצות מצה בסוף עם המרור. **ד. כן** פירש כוונתו בגנזי יוסף (נמוק' ד"ה נמחרונה). וכן תירצו בזרע יצחק (שם), ובמשמרות כהונה (שם) [ונראה מדבריו שלמד פירוש אחר בדברי המהרש"א]. ובשלמי תודה (שם) הקשה על דברי המהרש"א שאפילו לרבנן כשאכל בתחילת הסעודה מצה ואחר כך מרור הרי כבר יצא ידי חובתו, והכריכה אינה אלא להלל, ולהלל הוי שניהם מדרבנן, ואם כן לא תבטל המרור את טעם המצה. ועיי"ש מה שרצה לבאר באופן אחר.

מדוע אין חוששין לאכילה גסה

דילמא אתי למיכל אכילה גסה אימא לא קא משמע לן. הקשה בחידושי הר"ן (ד"ה מימא), מדוע באמת אין חוששין לכך שמא יאכל אכילה גסה, הרי מבואר לעיל (נט:) שאין לאכול בערב פסח סמוך למנחה כדי שיאכל מצה של מצוה לתיאבון, וכל שכן שיש לחוש שאם יאכל הרבה לאחר שנכנס היום, שלא יאכל לתיאבון. וכעין זה הקשו התוספות לעיל (נט: ד"ה סמוך) מהגמרא לעיל (מ.) בציקות של נכרים ממלא אדם כריסו מהן ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה, והרי במשנה לעיל מבואר שאפילו מבעוד יום אסור לאכול. **ובתוספות** תירצו, שבאותה סעודה אדם נזהר ואינו אוכל כל שובעו כדי שיאכל מצה לתיאבון, אבל מבעוד יום אין אדם נזהר ואוכל כל שובעו, וסבר שעד הלילה יתאוה, ואדרבה יהיה שבע יותר, כי יתברך המאכל במעיו. **וכעין** זה תירץ הר"ן שמסעודה לסעודה יש לחוש יותר שיאכל אכילה גסה, כיון שמי שסעד והפסיק, פסקה תאוותו מלאכול, ויש לחוש שתהא סעודתו האחרת דומה עליו כמשאוי, אבל בסעודה אחת כל זמן שהוא סועד והולך, תאוותו נמשכת והולכת ואין לחוש לאכילה גסה.

בביאור המחלוקת אם מפטירין אחר מצה אפיקומן

מפטירין אחר המצה אפיקומן. ומה ששנינו במשנה שאין מפטירין אחר הפסח, היינו דווקא אחר הפסח אבל אחר מצה מפטירין. וביארו **התוספות** (ד"ה מפטירין) ששיטה זו סוברת כדברי הירושלמי (פ"ו ה"ד) שהטעם שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, משום שצריך לאכול את הפסח על השובע כדי שלא יבא לידי שבירת עצם, ולכך אמרו שלא יאכל אחריו כלום כדי שישבע קודם אכילתו ויאכל הפסח על השובע. והשיטה הסוברת שאין מפטירין אחר מצה אפיקומן, סוברת שהטעם הוא שצריך שישאר טעם פסח בפיו, והוא הדין צריך שישאר טעם מצה בפיו[ט].

והקשו התוספות שיש מי שסובר לעיל (ע.) בדעת בן תימא שגם בחגיגה הבאה עם הפסח אסור לשבור בה עצם', ואם כן מדוע לא נאמר בה דין אכילה על השובע[יא]. ותירצו, שדווקא בפסח שהוא בן שנתו ועצמותיו רכים חוששין לשבירת עצם, אבל בחגיגה לא[יב].

והקשו האחרונים[יג], הרי מי שסובר שיש איסור שבירת עצם בחגיגה הוא בן תימא, ודעת בן תימא מבואר לעיל (סז) שגם חגיגה היא בת שנתה, ושוב יש לחוש בה לשבירת עצם. **ובשו"ת מעיל צדקה** (סי' ו) תירץ, שעיקר כוונת התוספות שבחגיגה אין לחוש שיבא לידי שבירת עצם כיון שיודע שאחר אכילת החגיגה עדיין צריך לאכול מהפסח, ואם כן אינו להוט לגמור כל החגיגה, אבל בפסח שאסור לאכול אחריו כלום, יש לחוש שאם יהיה רעב ירצה לגמור הכל, ויבא לידי שבירת עצם[יד].

בדברי הרשב"ם שהלכה שאין מפטירין אחר מצה

שם. כתב **הרשב"ם** (ד"ה הוי) שהלכה כרבי יוחנן לעיל (קיט:) שאין אוכלין אחר מצת חובה שבאחרונה כלום, כדי שלא לבטל טעם מצה[טו]. ולכאורה תמוה, מה שייך כאן דברי רבי יוחנן, הרי רבי יוחנן לא עסק במצה אלא בפסח, ולענין מצה מצינו שני לשונות בגמרא בדעת שמואל[טז]. וביאר **בשואל ומשיב** (סו"ת, מהדו"ת מ"ד סי' קמד) על פי דברי **התוספות** (ד"ה מפטירין) שהשיטה שסוברת שמפטירין אחר מצה אפיקומן היינו משום שהטעם שאין מפטירין אחר פסח כדי שלא יבא לידי שבירת עצם, וזה לא שייך במצה, והשיטה הסוברת שגם אחר מצה אין מפטירין סוברת שהטעם הוא כדי שישאר טעם מצה בפיו, וזה שייך גם במצה. ולפי זה כיון שרבי יוחנן אמר לעיל שאין מפטירין אחר הפסח גם קליות ואגוזים היינו משום שסובר שהטעם שאין מפטירין אחר הפסח כדי שישאר טעם פסח בפיו, ולא כרב שסובר שלא יעקרו מחבורה לחבורה, ואין זה שייך לטעם שישאר טעם פסח בפיו, והכלל הוא שרב ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן, לכך כתב שהלכה כרבי יוחנן שאין מפטירין אחר מצה, משום שהטעם הוא שישאר טעם פסח בפיו והוא הדין שישאר טעם מצה בפיו.

דין מרור בנשים בזמן הזה

מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן. היינו שמצה אינה תלויה בפסח, אבל מרור תלוי בפסח[יז]. והקשה **בצפנת פענח** (רוזין, חמץ ומצה פ"ז ה"ג) שבגמרא לעיל (נא:) מבואר שאף לדעת רבי שמעון שנשים אינם חייבות בפסח ראשון אלא רשות היא להם, מכל מקום מצה ומרור חייבות מן התורה. ומבואר שלענין נשים אין חיוב המרור תלוי בפסח[יח], ואם כן נשים יהיו חייבות במרור גם בזמן הזה מן התורה[יט]. ותירץ על פי המבואר **בתוספות** בקידושין (לה: ד"ה זמן) שצריך שני פסוקים לחייב מצה כשאין פסח, פסוק אחד לחייב בחוץ לארץ בזמן הבית, ופסוק אחד לחייב בזמן שאין בית המקדש קיים. ומבואר שגם אם יש חיוב מצה בזמן הבית אף בחוץ לארץ, מכל מקום אין זה ראיה לחייב בזמן הזה כשאין כלל קרבן פסח, ואם כן הוא הדין לנשים, שאף שחייבות בזמן שבית המקדש קיים, מכל מקום בזמן הזה פטורות מן התורה[כ].

בגדר מצות מרור בזמן הזה

ומרור דרבנן. ביאר **בשלחן ערוך הרב** (סי' תעה סט"ו) שרבנן תיקנו כן זכר למקדש[כא].

ובחידושי הגר"ח (סטנסיל, סי' מח) הובא **מהגרי"ז** שנסתפק לדעת הלל שהמצוה היא לאכול מצה ומרור בכריכה, איך הדין במצות מרור בזמן הזה שהיא מדרבנן, האם רבנן חייבו לאכול מצה עם המרור כמו בזמן הבית, ונמצא שיש שני חיובים לאכילת מצה, אחד מן התורה מ'בערב תאכלו מצות' (שמות יב יח), והשני מדרבנן מדין 'על מצות ומרורים' (במדבר ט יא). או שמא רבנן תיקנו מצות מרור מדרבנן כמו שיש מצות מצה מן התורה, ולא מדין 'על מצות ומרורים'. וכתב להוכיח ממה שמברכים על אכילת מרור שאוכלים לחוד, ואם נאמר שלשיטת הלל כל מצות מרור היא רק יחד עם המצה, אם כן כיון שיש ספק שמא הלכה כהלל, איך מברכים מספק על מרור לחוד, הרי להלל אין כלל מצות מרור לחוד. אלא שהדבר תלוי במחלוקת **הראשונים** לעיל (קטו.) אם להלל יוצאים בדיעבד אם אכל בלא כריכה, ולשיטת **התוספות** (שם ד"ה אלא אמר) שיוצאים בדיעבד בלא כריכה גם להלל, לא קשה. אבל לשיטת הרי"ף (שם) שאין יוצאים בדיעבד היא לאכול מצה ומרור בכריכה, איך הדין במצות מרור בזמן הזה שהיא מדרבנן, האם רבנן חייבו לאכול מצה עם המרור כמו בזמן הבית, ונמצא שיש שני חיובים לאכילת מצה, אחד מן התורה מ'בערב תאכלו מצות' (שמות יב יח), והשני מדרבנן מדין 'על מצות ומרורים' (במדבר ט יא). או שמא רבנן תיקנו מצות מרור מדרבנן כמו שיש מצות מצה מן התורה, ולא מדין 'על מצות ומרורים'. וכתב להוכיח ממה שמברכים על אכילת מרור שאוכלים לחוד, ואם נאמר שלשיטת הלל כל מצות מרור היא רק יחד עם המצה, אם כן כיון שיש ספק שמא הלכה כהלל, איך מברכים מספק על מרור לחוד, הרי להלל אין כלל מצות מרור לחוד. אלא שהדבר תלוי במחלוקת **הראשונים** לעיל (קטו.) אם להלל יוצאים בדיעבד אם אכל בלא כריכה, ולשיטת **התוספות** (שם ד"ה אלא אמר) שיוצאים בדיעבד בלא כריכה גם להלל, לא קשה. אבל לשיטת הרי"ף (שם) שאין יוצאים

ה. **פירש** רבינו דוד (נט: ד"ה סמוך) שגסה הוא מלשון גוסס שאינו יכול לבלוע אותה אלא בקושי כאדם שהוא גוסס. ו. **כן** פירשו רש"י והרשב"ם (שם ד"ה מימא) שהאיסור לאכול כדי שיאכל לתיאבון'. אך בגמרא לעיל (קז:) מבואר שהאיסור הוא כדי שלא יאכל אכילה גסה וכמו שכתב הר"ן כאן. כן הוכיח בחידושי רבינו דוד (נט: ד"ה סמוך). וראה מה שכתבו בזה הרש"ש (שם בגמ' ד"ה מימא) ובחתם סופר (שם). ז. **אלא** שכתב הר"ן שקושיא זו אינה אלא למי שסובר שמותר לאכול לאחר האפיקומן, אבל למי שסובר שאין מפטירין אחר מצה אפיקומן, אם כן פשוט שחייב לאכול את המצה באחרונה כיון שאין יכול לאכול אחריה כלום, אבל למי שסובר שיכול לאכול אחר המצה, קשה מדוע לא יאכל בתחילה לתיאבון כדי שלא יבא לידי אכילה גסה. ח. **וכן** הוא בחידושי רבינו דוד (ד"ה הא דתניא). ט. **וראה** מה שכתב בדבריהם בחזון איש (או"ח סי' קכד לדף קכ. ד"ה מפטירין). י. **בקרבן** תודה (נתוס' שם) העיר, שאין שיטה שסוברת כן להלכה שיש שבירת עצם בחגיגה, אלא שבגמרא לעיל (ע.) נסתפקו בזה. וצריך לומר שקושיית התוספות על הצד בספק שיש שבירת עצם בחגיגה. יא. **והקשה** החתם סופר (ד"ה מפטירין) מה הקשו התוספות, הרי כיון שעל כרחך צריך לאכול גם חגיגה וגם פסח, על כרחך צריך להיות אחד מהם ראשון והשני אחרון, ותירץ שעיקר קושייתם מדוע העדיפו פסח לעשותו אחרון על השובע ולא חגיגה, עי"ש. ובדבר שמואל (נתוס' שם) העיר מדוע לא יהא בחגיגה דין אכילה על השובע כדי שלא יצא משלחן רבו רעב, ובשלמא לשיטת התוספות בבבא קמא (יג: ד"ה ומתייס) שחלק הבעלים לאחר שחיטה אינו ממון גבוה, אם כן באמת חגיגה אינה משולחן גבוה, אבל לשיטת רש"י שם שלאחר שחיטה גם בחלק הבעלים אומרים משלחן גבוה זכו, אם כן גם בחגיגה שייך הטעם שלא יצא משלחן רבו רעב. וכתב שמצא שעמד כן באתוון דאורייתא (סוף כללי ג ד"ה וע"ע בתוס') ושם הניח דברי התוספות בצע"ג. יב. **ובגיליוני** הש"ס (בתוס' ד"ה מפטירין) הביא שהמהרי"ל (סדר הסגדה סי' ג) תירץ, שאף שגם בחגיגה נאמר בה איסור שבירת עצם משום שהוקש לפסח, מכל מקום עיקר איסור שבירת עצם נאמר בפסח. וביאר דבריו בגיליוני הש"ס שלא חשו לשבירת עצם רק בעבירת לאו מפורש אבל באיסור שנלמד מהיקש שהוא קל יותר, לא עשו בו סייג. יג. **צל"ח** בשם ספר נפתלי שבע רצון, עוד יוסף חי, הגהות רי"א חבר, קרבן תודה, יד דוד (נתוס' שם), שו"ת מעיל צדקה (סי' ו) הובא בגיליון הש"ס, חתם סופר (ד"ה מפטירין). יד. **ראה** שם שהאריך בביאור לשון התוספות. וראה עוד בצל"ח וביד דוד שכתבו לבאר דברי התוספות באופן אחר. טו. **וכן** פסקו הפוסקים כשיטה הראשונה שאין מפטירין אחר מצה אפיקומן, כמבואר ברש"י (לעיל מ. ד"ה נמחכונה), וברמב"ם (ממץ ומצה פ"ו ה"ח, פ"ח ה"ט), וברי"ף (קיט:), וראבי"ה (מ"ג פסחים סי' מקכה), רא"ש (סי' לד), סמ"ג (מצות עשה מח), רע"ב (פ"י מ"ח), תוספות יום טוב (שם). וכן נפסק בשלחן ערוך (סי' תעה ס"ו) ובנו"כ. ובמהר"ל (גבורות ה' פמ"ג ד"ה ומוכלים) כתב שיש לפסוק כשיטה זו, כיון שהגמרא מביאה שיטה זו בלשון סתם, ואת השיטה השניה הביאה בשם מר זוטרא [שאמר כן בשם רב יוסף] ולא בלשון סתם. ועיין בשו"ת הלכות קטנות (מ"ג סי' קה) שתמה על הרי"ף שכאן פסק כדעה הראשונה משום ששיטה זו נאמרה בלשון סתם ולא פסק כמר זוטרא שדבריו נאמרו בסוף, ובמסכת שבת (ט:) בדין לא ישב לפני הספר, פסק הרי"ף כרב אחא בר יעקב שדבריו נאמרו שם באחרונה ולא פסק כלשון ראשון שהובא שם בגמרא תחילה בלשון סתם, ואם נאמר שהוא משום שרב אחא הוא בתראה, הרי מר זוטרא היה בזמן מאוחר ממנו, שכן הוא היה בזמן רב אשי כמו שמבואר במסכת מנחות (סה.) ואילו רב אחא בר יעקב כבר היה בזמן רב הונא כמבואר במסכת יבמות (סד:) והניח בצ"ע. טז. **וכן** הקשה בהגהות מהרש"ם (נרשפ"ס שם). יז. **ראה** שפת אמת (פסח תר"מ) שלדברי הכל סיפור יציאת מצרים בזמן הזה דאורייתא. ויש שדנו בזה מדברי הגמרא לעיל (קטו:) לענין סומא, עי"ש. יח. **ותמה** על הרמב"ם בספר המצוות (עשין עו) שפסק שמצות מרור אינה מצוה בפני עצמה אלא תלויה בפסח. וכן תמה הגר"י פערלא בביאורו לספר המצוות לרס"ג (עשה מט ד"ה עוד תמיהה לי נעיקר). יט. **אמנם** לפי מה שכתבו הראשונים לעיל (כח:) [הו"ד להלן בענין 'האם טמא ודרך רחוקה חייבים גם במרור'] שבאמת אי אפשר לחייב מרור כשאינו אוכל פסח, אם כן יש לומר שגם לענין נשים כן הוא, ואינם חייבות במרור, ומה שנקטו בגמרא שם מרור שיגרת לשון הוא. וראה עוד ברש"ש ובשפת אמת לעיל (נא: בגמ' ד"ה ליה) שהקשו כעין זה על הגמרא שם שנשים חייבות במצה משום שישנם בבל תאכל חמץ, וכתב רש"י שאם כן על כרחך שחייבות גם במרור, כיון שלשניהם דין אחד. והקשו הרש"ש והשפת אמת הרי לענין מרור מצינו שאף שמצה בזמן הזה דאורייתא, מכל מקום מרור דרבנן, אם כן יש לומר שאף לענין נשים כן, שאף שחייבות במצה מכל מקום פטורות ממרור כמו אנשים בזמן הזה. וכן הקשה במנחת חינוך (מצוה יז מוסף מ) ונקט שאכן לרבי שמעון שפסח בראשון רשות הוא הדין שאין חייבות במרור. וכן נקט בשו"ת שמן המר (או"ח סי' י) עי"ש באריכות. וראה מה שהאריך בזה בחידושי הגר"ח (סטנסיל, סי' מח) והוכיח מזה שרש"י סובר שגם בזמן הבית מצות מרור היא מצוה בפני עצמה ולא שייכת לפסח, ולא כדעת הרמב"ם (עשין עו) שהובא להלן שחולק בזה, עי"ש. וראה עוד מה שכתב ליישב שיטת רש"י בשו"ת להורות נתן (מ"ג או"ח סי' מד). כ. **וראה** במנוחת אהרן (לט: מוסף ללמ) שכתב לחלק כן, והביא שבצפנת פענח נקט לדינא שאכן נשים חייבות במרור בזמן הזה מן התורה [וכן נקט בדעת הצפנת פענח בשבט הלוי (ח"ט סי' קכג מוסף ג)], וצ"ע שבצפנת פענח עצמו דחה סברא זו וכנ"ל. כא. **וכן** כתב באבני נזר (סו"ת, או"ח סי' שפג מוסף ו), ומסיק מזה להלכה שצריך כזית, עי"ש באריכות.

בדיעבד, על כרחך שהתקנה דרבנן היא לאוכל מרור לחוד גם להלל, ואין זה שייך למצות מרור שבתורה שאוכלים עם המצה.

מדוע הביאו את הפסוק של פסח שני

ומאי שנא מרור דכתיב על מצות ומרורים. פסוק זה נאמר בפסח שני, שמי שלא הביא פסח ראשון בזמנו מביאו בי"ד באייר. וכיוצא בזה נאמר גם בפסח ראשון (שמות יב ח) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלהו'. **ובהגהות מהרש"ם** (ד"ה דכתיב) העיר מדוע הביאה הגמרא את הפסוק העוסק בפסח שני ולא הפסוק העוסק בפסח ראשון. וביאר על פי המבואר במכילתא (בא מס' דפסחא פ"ו) שהטעם שצריך לאכול הפסח על מצות ומרורים כדי שיהא הפסח נאכל על השובע. **ובתוספות** (ד"ה מפטירין) הביאו מהירושלמי שהטעם שצריך לאכול על השובע כדי שלא יבא לידי שבירת עצם, ואם כן היה מקום לומר שבזמן שאין פסח פטור מלאכול מצה ומרור כיון שאין שייך שם הטעם של אכילה על השובע, וכן בעצם שאין בה מוח אין לחוש שישבור בה עצם ורק בעצם שיש בה מוח, ומכל מקום למדו לעיל (פה.) מהפסוק שנאמר בפסח שני שגם בעצם שאין בה מוח אסור לשבור בה עצם, ולכך הביאו הפסוק השייך לפסח שני.

אם גם פסח תלוי במרור

בזמן דאיכא פסח יש מרור ובזמן דליכא פסח ליכא מרור. מבואר בגמרא שמצות מרור תלויה במצות הפסח, ולכך בזמן הזה שאין פסח, אין מרור. ונסתפק **בפתח הבית** (טיקטין, תום קכח) אם כמו שהמרור תלוי בפסח האם גם הפסח תלוי במרור, ובזמן שאין מרור לא יצא ידי פסח. והביא **שבספר המצוות להרמב"ם** (עשה נו) שאל הרמב"ם מדוע מונין מצות אכילת הפסח והמרור במצוה אחת, ואין מונין מצות אכילת המרור במצוה בפני עצמה[כב]. ותירץ, שאכן אכילת מצה היא מצוה בפני עצמה אבל אכילת המרור אינה מצוה בפני עצמה, ואם יש לו פסח ואין לו מרור מקיים מצות הפסח אף בלא מרור, אבל המרור אינו נאכל אלא עם בשר הפסח[כג], כמו שנאמר (שמות יב ח) 'על מרורים יאכלוהו' ואם אכל מרור ולא פסח לא עשה כלום, וכמבואר במכילתא (בא מס' דפסחא פ"ו) שאם אין מצה ומרור יוצא ידי חובה בפסח, אבל אם אין לו פסח אין יוצא ידי חובה במצה ומרור[כד]. והמרור נגרר אחר אכילת הבשר, וראיה לזה, שהרי מרור בזמן הזה דרבנן כיון שאי אפשר לאוכלו עם הפסח, ואין בו מצות אכילה בפני עצמה[כה].

והקשה בפתח הבית, הרי מבואר להלן שערל ובן נכר חייבים במרור אף שאין אוכלין בפסח, וצריך לומר שמכל מקום מרור נגרר אחר הפסח, כיון שאינו נוהג אלא בזמן שיש פסח[כו]. אמנם ראה להלן [בענין 'האם טמא ודרך רחוקה חייבים גם במרור'] שדעת כמה **מהראשונים** שאכן ערל ובן נכר אינם חייבים במרור ומה שנקטו בגמרא מרור שיגרת לשון הוא.

מאיזה פסוק למדים חיוב מצה בזמן הזה

מצה מיהדר הדר ביה קרא בערב תאכלו מצות. כתב **בהגהות הב"ח** (תום ג) שמדברי **התוספות** בקידושין (לז: ד"ה מוסב) מבואר שגרסו כאן את הפסוק (שמות יג כ) 'בכל מושבותיכם תאכלו מצות' ולא את הפסוק (שם יג יח) 'בערב תאכלו מצות'. אך **המהרש"ל** (קידושין שם) כתב שדברי התוספות שם אינם מבעלי התוספות וטעות הם. **ובמהרש"א** (שם) כתב שאכן דברי התוספות אינם מבעלי התוספות אלא גיליון, אולם פירש דבריהם לפי הגירסא שלפנינו מהפסוק 'בערב תאכלו מצות'.

ובעיקר הדבר מצינו בזה סתירת הסוגיות, שבגמרא כאן מבואר שמי שסובר שמצה בזמן הזה מן התורה, לומד כן מהפסוק 'בערב תאכלו מצות'. ובגמרא בקידושין (שם) מבואר שלמדים כן מהפסוק 'בכל מושבותיכם תאכלו מצות'. ובגמרא לעיל (כח:) למדים כן לשיטת רבי יהודה מהפסוק (דברים טז ג) 'שבעת ימים תאכל עליו מצות' ולשיטה אחת מהפסוק 'בערב תאכלו מצות'. והקשו כן התוספות לעיל (שם ד"ה ומיהו) והתוספות בקידושין (שם ד"ה בזמן)[כז].

והתוספות בקידושין תירצו, שצריך את שני הפסוקים 'בערב תאכלו מצות' ו'בכל מושבותיכם תאכלו מצות', אחד לחוץ לארץ בזמן שבית המקדש קיים שאף שאינו אוכל פסח מכל מקום חייב במצה, ואחד לחוץ לארץ בזמן שאין בית המקדש קיים, שאף שאין כלל קרבן פסח מכל מקום חייב במצה. ובמהרש"ל (שם) גרס שפסוק אחד לזמן שאין בית המקדש קיים בארץ ישראל, ופסוק אחד לחוץ לארץ בזמן שאין בית המקדש קיים[כח].

חיוב סוכה בלילה הראשון בזמן הזה

ורב אחא בר יעקב אמר אחד זה ואחד זה דרבנן. כתב **הצל"ח** (להלן ע"ב ד"ה עוד הקשה) בשם חתנו, שלשיטת רב אחא בר יעקב צריך לומר לכאורה שגם אכילה בסוכה בלילה הראשון אינו חובה בזמן הזה, שהרי מבואר בגמרא (סוכה מ.) שלמדים סוכה ממצה לענין חובה בלילה הראשון, וכיון שבזמן הזה סובר רב אחא בר יעקב שאכילת המצה היא דרבנן כן צריך לומר לענין סוכה, וסיים שהדבר צריך תלמוד ואפשר שאכן לשיטתו אכילה בסוכה בלילה הראשון אינה אלא מדרבנן.

האם טמא ודרך רחוקה חייבים גם במרור

ההיא מיבעי ליה לטמא ושהיה בדרך רחוקה דסלקא דעתך אמינא כיון דפסח לא אכלי מצה ומרור נמי לא ניכול קא משמע לן. משמע שטמא ומי שהיה בדרך רחוקה חייבים גם במרור לדעת רב אחא בר יעקב. והעיר **בחזון איש** (או"ח סי' קכד נדף קכ. ד"ה מיבעי), מנין באמת לרב אחא בר יעקב שטמא ודרך רחוקה חייבים במרור, הרי בתורה לא נאמר אלא 'בערב תאכלו מצות' (שמות יג יח), ואפשר שחייבה התורה רק במצה ולא במרור, כמו לדעת רבא שמרור בזמן הזה דרבנן[כט].

ואכן בחידושי הר"ן ובחידושי רבינו דוד (לעיל כח: ד"ה הוסיל) כתבו, שטמא ודרך רחוקה פטורין ממרור, ומה שאמרו 'מצה ומרור' שיגרת לשון הוא, לפי שרגילות להזכיר בכל מקום מצה ומרור, אבל באמת שכיון שאינו אוכל את הפסח אינו אוכל מרור[ל]. **ובתשובת רבי אברהם בן הרמב"ם** (מעשה נסים שמלה ו) כתב לבאר, שכוונת הגמרא שסלקא דעתך שכשם שלטמא ומי שהיה בדרך רחוקה אסור לאכול מצה ומרור כשם שאינו יכול לאכול את הפסח, קמ"ל שמותר לו לאכול מצה ומרור, וכוונת הגמרא להתיר אכילת מצה ומרור אך לא לחייבם באכילה כשאין קרבן פסח, ואין מכאן ראיה שחייב באכילת מרור אף בלא פסח.

אולם יש חולקים וסוברים שחייבים במרור אף שאינם אוכלים בפסח, ומה שמבואר בגמרא שמרור בזמן הזה הוא מדרבנן, הוא דווקא בזמן הזה שקרבן פסח אינו קרב, אבל בזמן הבית שישראל הקריבו קרבן פסח, הרי אף ערל ובן נכר, שאינם אוכלים פסח חייבים באכילת מרור[לא].

מדוע צריך פסוק גם לזמן הזה וגם לזמן הבית כשאין פסח

ההיא מיבעי ליה לטמא ושהיה בדרך רחוקה וכו' ורבא אמר לך טמא ושהיה בדרך רחוקה לא צריך קרא דלא גרעי מערל ובן נכר וכו'. מבואר בגמרא שבין לרב אחא בר יעקב ובין לרבא אין שייכות בין מצה בזמן הזה לחיוב מצה לטמא ושהיה בדרך רחוקה, שהרי אפילו לרב אחא בר יעקב שמצה בזמן הזה דרבנן משום שמצה תלויה בפסח, מכל מקום יש גזירת הכתוב לחייב טמא ושהיה בדרך רחוקה במצה אף שאינם חייבים בפסח, ואין למדים מזה לחייב מצה בזמן הזה, וכן לדעת רבא צריך פסוק לחייב מצה בזמן הזה, ואין למדים מטמא ודרך רחוקה או ערל ובן נכר שחייבים במצה אף שאין חייבים בפסח שהוא הדין בזמן הזה שחייבים במצה אף שאין פסח. וביאר

כב. אכן ביראים השלם (סי' לד) מנה מצות המרור בפני עצמה. וכן דעת רבי דניאל הבבלי בשו"ת מעשה ניסים (סי' ו). וכן נקט הגרי"ז [הובא בחידושי הגר"ח (קטנטיל, סי' מצ)] בדעת רש"י לעיל (שם: ד"ה ליתי) והובא לעיל בענין 'דין מרור בנשים בזמן הזה'. **כג. ובן** פסק הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז הי"ב, קרבן פסח פ"ח ה"ג). **כד. במכילתא** שלפנינו הגירסא להיפך, שיש חיוב מצה ומרור גם בלא פסח, אמנם הרמב"ם גרס אחרת במסקנת המכילתא, ראה שו"ת בנין ציון (החדשות סי' לח). **כה. ובן** כתב הרמב"ן (שמות יג ח). **כו. ובמנחת** חינוך (מצוה יז תום ס) נסתפק בזה אם ערל ובן נכר וטמא ומי שהיה בדרך רחוקה חייבים במרור, עיי"ש באריכות. **כז. והרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"ח) הביא הפסוק 'בערב תאכלו מצות', וביד דוד (ד"ה מצה) הביא שתמהו עליו שכיון שפסק כדעת רבי יהודה לעיל (כח:) מדוע לא הביא הפסוק 'שבעת ימים תאכל עליו מצות', ראה שם שהאריך בזה. **כח. ומה** שנקטו התוספות חוץ לארץ, ביאר המהרש"א (שם) שאין זה בדווקא אלא כוונתם באופן שאינו אוכל פסח, ומסתמא היה זה בחוץ לארץ, כיון שמסתמא מי שדר בארץ היה עולה לרגל ואוכל פסח. ובדבר שמואל (לעיל כח: ד"ה והמר) תמה, שהרי מי שבחוץ לארץ בזמן הבית הרי הוא ממש כמו טמא ודרך רחוקה וערל ובן נכר שיש פסוק מפורש שחייבים במצה, ומדוע צריך פסוק נוסף מיוחד עליהם, והניח בצ"ע. **כט. וראה** בהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (לעיל כח: ד"ה כתיב) שכתב שלרב אחא בר יעקב לא מצינו חילוק בין מצה למרור, ולכך אם מצינו שחייב במצה חייב גם במרור, ורק לרבא שמצינו חילוק בזמן הזה, יש לחלק גם בזמן המקדש בין מצה למרור, ולשיטתו באמת טמא ודרך רחוקה חייבים במרור משום שלמדים מערל ובן נכר שבהם יש לימוד ש'בו' אינו אוכל אבל אוכל במצה ומרור. וראה עוד במחנה דן (ד"ה מצה) שהאריך בזה. **ל. וכן** הוא במאירי (שם ד"ה טמא) בשם יש מי שפירש. **לא. וכן** הוא מוכרח לפי דברי הרמב"ם בספר המצוות (עשה נו) שהובאו לעיל בענין 'אם גם פסח תלוי במרור'. וכן משמעות דעת הרמב"ן (שמות יג ח). **לב. כן** כתב רבי דניאל הבבלי [בתשובת מעשה ניסים לרבינו אברהם בן הרמב"ם (שמלה ו)]. והאריך בזה בפירוש הגר"י פערלא בביאורו לספר המצוות לרס"ג (עשה מט ד"ה שכן ראיתי) והביא שמהתוספתא (פ"ב הט"ו) נראה שמרור הוא מצוה בפני עצמה ואינו תלוי בפסח שכתוב שם 'החזרת והמצה והפסח אין מעכבין זה את זה'. ומשמע שכל אחד מצוה בפני עצמה. ואפשר שהיה להם גירסא אחרת בתוספתא, עיי"ש. ובחסדי דוד (תוספתא שם) כתב שמה שמבואר בתוספתא שפסח מצה ומרור אין מעכבין זה את זה, היינו מדרבנן אחר שקבעו חכמים מצות מרור אף כשאין פסח, אבל מדאורייתא כשאין לו פסח אינו מצווה לאכול מרור. וראה מה שהאריך בנידון זה בשבט הלוי (ח"ט סי' קכב). וראה עוד בשו"ת בנין ציון החדשות (סי' לח) בזה.

במנחת חינוך (מצוה יז אות מ) שעל כרחך יש חילוק בין זמן שאין קרבן פסח כלל שיש סברא לומר שאין חיוב מצה ומרור כלל, כיון שלמדים מהפסוק שאין מצוות מצה נוהגת אלא בזמן הבית שיש פסח, לבין זמן שיש חיוב קרבן פסח אלא שהאדם אינו רשאי לאכול בפסח, שיש סברא לחייבו במצה ומרור.

וכתב בדבר שמואל (לעיל כה: ד"ה מיבעי) שהוא הדין להיפך שאף שיש פסוק לחייב מצה בזמן הזה לדעת רבא, מכל מקום אי אפשר ללמוד מכך לחייב ערל ובן נכר וטמא ודרך רחוקה במצה, כיון שטמא ודרך רחוקה אינם פטורים מחמת אונס מקרבן פסח, אלא הם פטורים בעצם, ולכך אף שכבר למדנו שיש חיוב מצה בזמן הזה שאין פסח, משום שהאדם בר חיובא הוא, ואין ללמוד מכך לטמא ודרך רחוקה שהאדם מצד עצמו פטור, והיה מקום לומר שכמו שחל עליו פטור לענין פסח הוא הדין פטור ממצה, ולכך צריך פסוק לחייבו במצה[לג].

מה הצד לפטור בן נכר ממצוות מצה

דתניא כל ערל לא יאכל בו בו אינו אוכל אבל אוכל במצה ומרור.

התוספות (ד"ה כל) גרסו כל בן נכר לא יאכל בו בו אינו אוכל וכו'[לד].

והקשו התוספות (שם, וביבמות עא. ד"ה גו המרח), מדוע צריך לרבות בן נכר שהוא מומר שחייב לאכול מצה ומרור, מדוע יפטר, הרי חייב הוא כמו שחייב בכל המצוות[לה], ואין לומר שכוונת הגמרא להתיר לבן נכר לאכול מצה, אף שאסור לאכול בפסח, כי פשוט שמותר כי אין קדושה במצה[לו]. ותירצו, שמדובר בישראל מומר בשעת שחיטה וחזר ועשה תשובה, והחידוש הוא שאף שישראל גמור הוא, מכל מקום כיון שלא נמנה עליו בשעת שחיטה הרי אינו אוכל בקרבן פסח, ומכל מקום חייב במצה ומרור.

ובמאירי (לעיל כה: ד"ה אף בן) הביא לפרש עוד בשם גדולי הדורות, שמדובר שעשה תשובה ומכל מקום נדחה מפסח, ואף שהערל שמל חייב בפסח, זהו מפני שלא נדחה אלא מצד ערלתו, וכיון שמל הרי הוא כישראל גמור, אבל בן נכר שנתנכרו מעשיו, אף שעשה תשובה, מאוס הוא אצל הקדשים והרי הוא ככהנים ששמשו בבית חוניו שאסורין לעבוד לעולם. והמאירי תמה על פירוש זה, מה בין זה לגוי שנתגייר.

ולכך פירש שמדובר במשומד שעשה תשובה בערב פסח, והחידוש הוא שאף שלכל המצוות [ומצה ומרור בכללם] הרי הוא כישראל גמור, מכל מקום לענין פסח הרי הוא כגוי שנתגייר בערב פסח ומל וטבל שאין עליו מפני שהוא כפורש מן הקבר שצריך שבעה ימים, ולכך יש מקום לחדש שמכל מקום אוכל במצה ומרור.

עוד הביא המאירי לפרש בשם יש מפרשים, שאכן החידוש כאן הוא שאף שעדיין משומד הוא אלא שרוצה לאכול פסח מצה ומרור, והיה מקום לומר שכמו שאין לו רשות לאכול פסח, כך אין לו רשות לאכול מצה ומרור, קמ"ל שיכול לאכול מצה ומרור[לז].

מדוע צריך שני פסוקים

ואידך כתיב בהאי וכתיב בהאי וצריכי. פירש הרשב"ם (ד"ה כתיב) שצריך פסוק גם לטמא ושהיה בדרך רחוקה, וגם לערל ובן נכר, כיון שאי אפשר ללמוד אחד מחבירו. שאם היה כתוב רק בערל ובן נכר לא היה אפשר ללמוד לחייב טמא ודרך רחוקה, כיון שיש להם תשלומין לפסח שני ואפשר שאינם חייבים לאכול מצה בפסח ראשון רק בפסח שני כשיאכלו הפסח, אבל ערל ובן נכר אינם אוכלים פסח שני, ולכך אוכלים מצה בראשון. ואם היה כתוב רק בערב תאכלו מצות היו מעמידים את הפסוק רק בערל ובן נכר ולא בטמא ודרך רחוקה, לכך צריך שני פסוקים.

אמנם ברש"י לעיל (כה: ד"ה כתיב) פירש שאפילו שאפשר ללמוד טמא ודרך רחוקה מערל ובן נכר מכל מקום כתבה התורה שני פסוקים[לח].

והקשה הצל"ח (ד"ה ואידך) הרי הוכיחו **התוספות** (ד"ה כל) שבן נכר המוזכר בתורה לענין פסח, מדובר בהיה מומר בשעת שחיטה וחזר ועשה תשובה בלילה[לט], ואם כן גם לבן נכר יש תשלומין בפסח שני, כדין מי שלא עשה פסח במזיד בראשון שעושה את השני (לעיל נג.)[מ]. ועוד הקשה מהגמרא לעיל (כה:) שלא הוזכר שם שיש צריכותא וכמו שפירש רש"י שם. ותירץ, שהגמרא לעיל העוסקת בשיטתו של רבי יהודה הסובר שפסח שני דוחה שבת[מא], ולכך לא יכלה לעשות צריכותא זו מטעם שגם בן נכר שעשה תשובה יש לו תשלומין בפסח שני לעולם, אולם רב אחא בר יעקב סובר שפסח שני אינו דוחה שבת[מב], ומעמיד את הפסוק של בן נכר כמו בערל במקרה שפסח שני עתיד לחול בשבת[מג] שבאופן זה לא יהיה לו תשלומין, ולכך הצריכותא עולה יפה[מד].

מהו הביאור ששה ימים רשות

ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלהיך מה שביעי רשות אף ששת ימים רשות[מה]. פירש הרשב"ם (ד"ה אף) רשות מאכילת מצה, שאם רצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות הרשות בידו. והקשה **המרדכי** (סדר של פסח, ד"ה מה שביעי) הרי אפילו בראש השנה אסור להתענות, ואיך כתב הרשב"ם שרשות בידו להתענות בשביעי. ומה שכתב הרשב"ם שאם לא רצה לאכול מצה הרשות בידו, כתב המרדכי שזה אפשר לפרש שאף שאינו חייב לאכול מצה של מצוה, מכל מקום חייב לאכול על כל פנים מצה עשירה, כדין יום טוב שחייב באכילת פת[מו].

ובחידושי רבי משה מאימראן (נרשב"ם שם) פירש כוונת רשב"ם שהרשות בידו להתענות מדין מצות אכילת מצה, אבל באמת שצריך לאכול פת מדין שמחת יום טוב.

האם יש מצוה קיומית באכילת מצה כל שבעה

אף ששת ימים רשות. כתב **החזקוני** (שמות יב יח) שמצוה מן התורה לאכול מצה כל שבעה, אף על פי שאינה חובה אלא רשות[מז]. **ובמעשה רב** (סי' קפה)

לג. וראה עוד מה שהאריך בגדרי מצות מצה בזמן הבית ובזמן הזה בחידושי רבי שמואל (ב. אות קמז) ומה שהביא ראיה מהגמרא כאן. **לד. ובתוספות** לעיל (כה: ד"ה כל) גרסו 'כל ערל לא יאכל בו וכל בן נכר לא יאכל בו, בו הוא אינו אוכל אבל אוכל' וכו'. ובתוספות (ד"ה כל) ביארו מדוע צריך דיוק גם על ערל וגם על בן נכר לחייבם במצה ומרור. **לה. ולכאורה** מדוע לא הקשו כן גם על ערל, הרי פשוט שערל חייב בכל המצוות. ומבואר בתוספות הרא"ש (יבמות עא. ד"ה בו) שקשה רק על בן נכר כיון שבידו לעשות עכשיו תשובה ולקיים כל המצוות, אבל בערל צריך פסוק לחייבו במצה ומרור כי היה אפשר לומר שכיון שאינו יכול למול עכשיו ופטור משום כך מפסח פטור גם כן ממצה ומרור, לזה בא להשמיענו שחייב במצה ומרור. ובתוספות רבינו פרץ (לעיל כה: ד"ה בו) כתב, שאין להקשות כן על ערל, כיון שהפסוק בא לחייבו במצה ומרור, אף שנתמעט מ'כל ערל לא יאכל בו' שאסור לו לאכול קרבן פסח. אבל בן נכר כיון שישראל גמור הוא חייב גם בקרבן פסח ובכל המצוות ופשוט שחייב במצה ומרור, אם כן קשה מדוע צריך פסוק לחייבו במצה ומרור. וביאר בדבר שמואל (שם בשמות, ד"ה כל) שיש חילוק בין ערל לבן נכר, שערל הגברא אינו בר חיובא בפסח, כיון שהתורה פטרתו מחמת אונס, ולכך היה מקום לומר שפטור גם ממצה, מה שאין כן בבן נכר שודאי נחשב בר חיובא בפסח, והתורה לא פטרתו שהרי בידו כל רגע לחזור בתשובה אלא כל זמן שמחזיק ברשעתו נאסר בפסח, אבל לא פקע חיוב הפסח ממנו, ולכך הקשו שכיון שחייב בכל המצוות וגם בפסח, מדוע צריך פסוק לחייבו במצה. ותירצו, שכיון שחזר בתשובה לאחר שחיטת הפסח ומה שאין אוכל בפסח הוא משום שלא נמנה עליו אם כן עתה הרי הוא אנוס ודינו כערל, עיי"ש עוד בזה. **לו. והקשה** בשפת אמת (לעיל כה: תוס' ד"ה כל), מה הקשו תוספות הרי כיון שסברה הגמרא שאין חיוב במצה ומרור בלא פסח, אם כן אף אם נאמר שמותר להם לאכול מצה ומרור מכל מקום כיון שאינו אוכל קרבן פסח אין לו שום מצוה בכך, ונפקא מינה שאפילו עשה תשובה אינו מחויב באכילת מצה כיון שלא הביא קרבן פסח. והשמיענו שחייב במצה ומרור אף שלא הביא קרבן פסח. ומה הרויחו התוספות בתירוצם שתירצו שעוסקים שנשחט כשהוא מומר ואין הפסח נאכל אלא למנוייו ואין מינויו נחשב מינוי, הרי היו יכולים לתרץ שלא הביא פסח כיון שהוא מומר ורשע, והיה מקום לומר שכיון שלא הביא פסח שוב אינו חייב גם במצה ומרור, והשמיענו שאף אם לא הביא קרבן פסח חייב במצה ומרור. **לז. וכן** נראה מדברי המאירי בסוגיין (ד"ה טמא) שכתב 'ומותר להאכיל מצה ומרור למשומד לעבודה זרה ולגר תושב ושכיר'. וכן פירש הר"א בן הרמב"ם בשו"ת מעשה ניסים (סי' ו) בדעת הרמב"ם. אלא שקשה על כך קושיית התוספות ביבמות (שם) 'וכי מצה קדושה יש בה'. וראה בפירש הגר"י פערלא בביאורו על ספר המצוות לרס"ג (עשה מט ד"ה עוד קשה) שפירש כן גם בדעת הרמב"ן (יבמות ע: ד"ה השתא) שכתב 'כלומר להכשירן כולן במצה ומרור', עיי"ש שהאריך בזה. **לח. ושם** בגמרא לא כתוב 'וצריכי', ויש שגם כאן אין גורסים תיבה זו, ראה הגהות וציונים (אות נ). וראה בהגהות ראמ"ה (כה: ד"ה כתיב) שביאר החילוק בין הסוגיות בין הגמרא לעיל לגמרא כאן. **לט. בענין** דברי התוספות ראה לעיל (כה:) באריכות. **מ. ובדבר** שמואל (ד"ה כתיב) הקשה כן והניח בצ"ע. עוד הקשה שאם נאמר שערל שאין לו תשלומין בפסח שני חייב במצה בפסח ראשון אף שאינו עושה פסח, אם כן מוכח שיש מצות אכילת מצה שאינה שייכת לפסח, אלא מצוה בפני עצמה היא, אם כן מה בכך שלטמא יש תשלומין למצות הפסח ויאכל המצה עם הפסח בפסח שני, מכל מקום לא יקיים מצות אכילת המצה של פסח ראשון שהיא מצוה בפני עצמה כמו שמוכח בערל. **מא. כמו** ששנינו לעיל (כה:) בענין פסח שני 'דוחה את השבת ואין דוחה את הטומאה, רבי יהודה אומר אף דוחה את הטומאה'. **מב. כפי** שנשמע מדברי רבי נתן (לעיל נג:) שמפרש הפסוק 'את קרבן ה' לא הקריב במועדו' על פסח ראשון, וממילא אין מקור שפסח שני דוחה שבת, שהרי רש"י (לעיל נה: ד"ה דוחה) פירש שהטעם שפסח שני דוחה שבת הוא משום שכתוב בו 'במועדו' למי שסובר ש'במועדו' הנזכר הולך על פסח שני. **מג. לפי** שיטת אחרים (ד"ה ו:) שלעולם חדשים כסדרן אחד מלא ואחד חסר ואם כן יודעים מתי יחול פסח שני. **מד. ובעין** זה כתב באור חדש (ד"ה ומילך) שאם היה כתוב בן נכר לבד, היינו מפרשים בן נכר ממש כפשוטו שנתגייר אחר זמן הקרבת פסח, וסובר כרבי נתן (לעיל נג.) שגר שנתגייר בין שני פסחים אינו עושה פסח שני, ויש טעם שיאכל מצה בראשון כיון שלא יעשה פסח שני. אבל בגמרא לעיל (כה:) לא עשו צריכותא, שהרי היא עוסקת בשיטת רבי יהודה הסובר (לעיל נה:) שני רגל בפני עצמו, ואם כן גר שנתגייר בין שני פסחים חייב בשני, ולא שייך לעשות צריכותא, עיי"ש. וראה עוד בכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' נה). **מה. בתוספות** (במוס' ד"ה העירו) שבמנחות (שם) ובחגיגה (יח.) דרשו מפסוק זה דרשות אחרות. וכתבו, שמא אפשר ללמוד שניהם. וראה מה שביאר בזה בחידושי חתם סופר (השלם, ד"ה מה). **מו. וכן** כתב המגן אברהם (סי' תעה ס"ק טז) בשם הר"ן (סוכה כו. ד"ה רבי) שאף שאין חיוב אכילת מצה אלא בלילה הראשון מכל מקום חייב לאכול כל יום פת מצה עשירה. וראה עוד במאירי (סוכה כו. ד"ה תמר) שמטעם זה צריך פסוק לקבוע חובה בליל פסח, שבלא זה אף שבכל יו"ט יש חובה לאכול פת יכול לצאת בבציקות של נכרים. ובחק יעקב (שם ס"ק כג) הביא בשם התרומת הדשן (סי' נה) שהביא דברי הסמ"ג (עשין מג) והאור זרוע (ח"ב סי' שפ) שמוכח מכאן שאין חיוב אכילת פת ביום טוב. וכן הוכיח בחק יעקב מדברי התוספות בסוכה (מ. ד"ה מ"מ). **מז. והחתם** סופר (לעיל נה: ד"ה שנענה) הביא דברי החזקוני וסייע לדבריו. וכן נראה מדברי הבעל המאור שיובא להלן. ובפני יהושע (לעיל כה: ד"ה נשנה שיעורו) הוכיח כן מדברי הגמרא (שם) הדורשת מסמיכות הכתוב (דברים טז ג) 'לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות', שבשעה שישנו ב'קום אכול מצה' ישנו ב'בל תאכל חמץ', ולכאורה האיך יתכן לומר שאיסור חמץ נאמר רק כשיש מצות מצה, הלא מצות אכילת מצה היא ביום הראשון דווקא ואיסור חמץ הוא כל שבעה, ובהכרח שאף שכל שבעה אין מצוה לאכול מצה אלא רשות היא, אף על פי כן שייך לומר 'ישנו בקום אכול מצה' כל שבעה ימים כיון שנאמר 'שבעת ימים תאכל עליו מצות'.

הובא שכן נקט הגר"א[מח], ופירש שמה שדרשו בגמרא 'מה שביעי רשות אף ששת ימים רשות' אין הכוונה שבשבעת הימים אין מצוה כלל, אלא שאינו חובה כמו הלילה הראשון[מט]. וכן מפורש בביאור הגר"א (או"ח סי' לח אות ג) שביאר דברי השלחן ערוך (שם) שאין מניחים תפילין בחול המועד משום שנקראים ימי 'אות', וביאר הגר"א משום שבפסח יש מצות מצה[נ] ובסוכות מצות ישיבה בסוכה. וכן מבואר בתרגום יונתן (דברים טז ג) 'שבעא יומין תיכלון לשמיה פטיר לחמא עניא', כלומר שיש מצוה לאכול כל שבעה מצה שהיא לחם עוני[נא]. וכן משמע בנימוקי יוסף (לעיל לה. ד"ה מן לחין)[נב] שכתב שאין לשין מצה במי פירות כל שבעה כיון שנאמר (דברים טז ג) 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני', והיינו משום שכל שבעת ימים יש מצוה באכילת מצה ואינה מתקיימת במצה עשירה[נג].

אולם הריב"ש (שו"ת, סי' קנט) חולק בזה, וכן דעת המגן **אברהם** (סי' תלט ס"ק יז), ושיטתם שאין מצוה באכילת מצה כל שבעה[נד].

מדוע אין מברכין על אכילת מצה כל שבעה

שם. כתב הבעל המאור (ד"ה ויש שמחלין) יש שואלים מדוע אין מברכים על המצה כל שבעת ימי הפסח כשם שמברכים על הסוכה כל שבעה[נה], הלא הוקשו זה לזה (סוכה מ.) ללמד שלילה ראשון חובה ושאר ימים רשות[נו]. ותירץ שיש לחלק בין סוכה למצה, שכן בפסח אפשר להתקיים באורז ומיני פירות ואינו חייב לאכול מצה, ועל כן אין מברכים כל שבעה, מה שאין כן בסוכה שאין אדם יכול לעמוד שלשה ימים בלא שינה ולכך מברך עליה כל שבעה[נז]. **ובשו"ת בנין ציון** (המדפסת סי' מו) ביאר כוונתו, שחז"ל תיקנו ברכה רק על מה שנכלל בעיקר המצוה, ולכן בסוכה שאי אפשר להתקיים שלשה ימים בלא שינה, בהכרח שכוונת הכתוב שיקיים מצות סוכה כל שבעה, מה שאין כן בפסח שיכול להתקיים באורז ובפירות ואין הכרח מהפסוק שיאכל מצה כל שבעה, ולכך הגם שיקיים מצוה אם יאכל מצה, מכל מקום אין הכרח שהוא עיקר המצוה ולכן לא תיקנו על זה ברכה[נח].

והר"א מלוניל (כל בו סי' נ ד"ה וכתב הרמב"ם, מרחשת מייס סוכה אות לו) תירץ, שהישיבה בסוכה אינה צורך גופו כלל אלא רק מחמת קיום המצוה, ולכך מברך עליה, אבל במצה אוכלה לשובע נפשו ואינו דומה אלא לאוכל בשר בהמה טהורה לפי שאינו רשאי לאכול טמאה שאינו מברך על כך[נט].

והרשב"א (שו"ת, ח"ג סי' רפז) תירץ, שבסוכה התורה חייבה 'תשבו כעין תדורו' ולכך כל שהוא צריך לאכול או לישון, חייב לסעוד ולישון בסוכה,

והחזון יחזקאל (מ:) ביאר על פי זה את המבואר בגמרא שם שאין יוצאים חובת מצה בחלות תודה ורקיקי נזיר, כיון שצריך מצה הנאכלת לשבעת ימים וזו אינה נאכלת אלא ליום ולילה, ולכאורה אם אין מצוה לאכול כל שבעה מדוע צריך שתהיה ראויה לשבעת ימים, ועל פי הנ"ל מיושב, שיש מצוה לאכול מצה כל שבעה אף שאינה חובה. וראה עוד בגיליוני הש"ס (מ. ד"ה נפקמ) שהוכיח כן מלשון הרא"ש (שו"ת, כלל כג סי' ג). ובדברי האבן עזרא (שמות כג טו) משמע שלא רק שיש מצוה כל ששה, אלא הוא חיוב. ובשדי חמד (ח"ה מערכת חמץ ומצה סי' יד אות י) הביאו וכתב שמכל מקום אין לסמוך עליו לברך על המצה כל שבעה, ראה להלן בזה. **מח. עיין** במשנה ברורה (סי' תלט ס"ק כד) שהסתפק לשיטת הגר"א שיש מצוה קיומית לאכול מצה כל שבעה, אם גם לגבי אכילה בסוכה יש מצוה לאכול פת כל שבעה ימים ולברך לישב בסוכה, אף שהחיוב הוא רק בלילה ראשון. וראה מה שהאריך בזה בדרך איתן (יפהן, סי' ו). **מט. וראה** שם שכתבו שהגר"א חיבב מאד מצות אכילת מצה כל שבעה, וביום טוב אחרון היה אוכל סעודה שלישית אף על פי שבכל יום טוב לא נהג לאכול שלש סעודות, מפני חביבות אכילת מצה שזמנו הולך לו. עוד מובא שם (סי' קפו) שהגר"א החמיר לאכול בכל שבעה מצה משומרת לשם מצוה, כי חשש שהגשם יחמיץ את החיטים שעל פני השדה. **והביאור הלכה** (סי' תם ד"ה מלמה) כתב שהגר"א החמיר כן משום שחשש לדעת הרמב"ם (ממץ ומצה פ"ו ה"ט) שאסור לאכול מצה שאינה משומרת בכל ימי הפסח. ועיין במועדים וזמנים (ח"ג סי' רסג) שהביא טעם נוסף להחמיר במצה משומרת כל שבעה, משום שלפי הגר"א יש מצות אכילת מצה כל שבעה ימים, וכדי לקיים מצוה זו יש לאכול מצה שמורה. **נ. ובן** כתב בחידושי החתם סופר (הגלס, לה. ד"ה שפעמ) והוסיף שאין לומר שהאות של פסח הוא במה שאין אוכלים חמץ, משום שאין זה היכר על היום שהוא פסח, שהרי יכול לאכול פת הנילושה במי פירות ושאר דברים, ואינו דומה לשבת ששובתים מכל מלאכה וניכר בו שהוא שבת. **נא. במועדים** וזמנים (ח"ו סי' ו) הסתפק האם במצה כל שבעה יש דין לאכול 'לשמה', וכתב שהדבר תלוי אם מצות מצה כל שבעה היא חלק ותוספת למצות הלילה הראשון או שהיא מצוה חדשה, עיי"ש שהאריך בזה. **נב. ובן** כתב השדי חמד (ח"ה מערכת חמץ ומצה סי' יד אות י). **נג. ובחתם סופר** (הגלס, לה. ד"ה שפעמ) הקשה מהמובא בגמרא (לעיל לו.) שאמר רבי יהושע לבניו 'יומא קמא לא תלושו בדובשא מכאן ואילך לושו לי בדובשא', ויש לתמוה היאך אמר להם שבשאר ימים ילושו המצה בדבש הרי זו מצה עשירה שאי אפשר לקיים בה אכילת מצה כל שבעה. והוכיח מכאן שאין מצות אכילת מצה כל שבעה, שלא כדעת החזקוני. ועיין בחידושי מרן רי"ז הלוי (ממץ ומצה פ"ו ה"ה) שכתב שדין 'לחם עוני' אינו תנאי בשם מצה, אלא הוא דין בפני עצמו שצריך שיהא באכילת מצה גם זיכרון ללחם עוני, ודין זה הוא רק ביום הראשון. **נד. ובן** נקטו בדעת תורה (סי' תעה ס"ז) ובשו"ת חלקת יעקב (בהגה"ט נספוף סי' כח). **נה. כדברי** בעל המאור שאין מברכים על מצה כל שבעה נקטו הרבה מן הראשונים והאחרונים. אולם יעויין בספר יפה ללב (ח"ג סי' תעה סק"ז) שכתב שלפי מה שכתב המגן אברהם (סי' לט סק"ג) שהטעם שאין מניחין תפילין בחול המועד הוא שהמצה היא במקום אות, וא"כ כמו שמברכין על תפילין בזמן הנחתם, כן היה ראוי לברך על המצה בחול המועד, אלא שיש טעמים אחרים המוזכרים בראשונים מדוע אין לברך על אכילת המצה כל שבעה, עיי"ש. והשדי חמד (ח"ה מערכת חמץ ומצה סי' יד אות י) הביא דברי בעל היפה ללב הנ"ל, ודברי האבן עזרא (שמות כג טו) שמשמע שיש חיוב אכילה כל שבעה, וכתב שאין לסמוך על זה לברך על המצה כל שבעה כפי שיש נוהגים כן, עיי"ש באריכות גדולה. וכן כתב בשו"ת זכר יהוסף (ח"ג סי' קעח), עיי"ש. והנצי"ב בשו"ת משיב דבר (ח"ג סי' עז) נסתפק אודות מי שמברך על אכילת מצה בכל ימי הפסח, אם יש בזה איסור ברכה לבטלה לפי דעת הגר"א שיש מצוה באכילת

ולכך חייב לברך עליה, אבל במצה גם אם רוצה לאכול פת אינו חייב לאכול מצה משומרת, לכך אין מברכים עליה בשאר ימים.

אולם החתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' קנח) כתב שאין מברכים על מצה כל שבעה אף על פי שמקיים מצוה באכילתה, כיון שאינה מצוה גמורה שמחויב בה, וחז"ל לא תיקנו ברכה על מצוה שאין בה חובה[ס].

והמגן אברהם (סי' תלט ס"ק יז) כתב בשם מהרי"ל (מנהגים הל' חג הסוכות אות ג) שאין מברכים על מצה כל שבעה משום שאין מצוה כלל באכילתה, וטעם אכילת מצה אינה אלא משום איסור חמץ, מה שאין כן בסוכה שמקיים מצוה כל שעה שיושב בה[סא].

אם ביום הראשון יש מצוה בכזית אחד או בכל כזית וכזית שאוכל

שם. לענין אכילת מצה בלילה הראשון, מצינו דעת כמה **מהאחרונים** שלא רק בכזית אחד מקיים המצוה, אלא כל כזית וכזית שאוכל בלילה זה מקיים המצוה[סב]. כן כתב **הב"ח** (או"ח סי' תעג ס"ה) בשם **המהר"ל** (גבורות ה' פמ"ח), שאף על פי שיוצא ידי חובה בכזית, מכל מקום בכל פעם שאוכל מצה לשם מצוה מקיים מצות מצה[סג]. **והאבני נזר** (שו"ת, או"ח סי' תמח אות ז) הוכיח כן מהמובא בגמרא (לעיל קו:) 'רבא הוי שתי חמרא כולי מעלי יומא דפיסחא כי היכי דניגרריה לליביה דניכול מצה טפי לאורתא', משמע שיש מצוה לאכול אף יותר מכזית, ולכך שתה יין לגרור התיאבון לאכול עוד מצה[סד]. **והקהלות יעקב** (קידושין סי' לז) הביא בשם **העמק שאלה** (ירמו סי' נג) שבכל מקום שצוותה התורה לקיים מצוה ולא אמרה שיעור, כל מה שיוסיף לשם מצוה קיים אותה מצוה[סה], וכתב שזה טעם דברי המהר"ל (שם) שיש מצות אכילה ביותר מכזית, שמאחר ולא אמרה התורה שיעור, דין הוא שכל מה שיאכל לשם מצוה יקיים מצוה[סו]. וכן דייק בהעמק שאלה (סי' עו סק"ה) מדברי הרי"ף בסוגיין **והשאילתות** (שם) שכתבו שאם אין לו כזית שמורה לכל סעודתו, יאכל הכזית שמורה בסוף, משמע שלכתחילה יש לו לאכול כל סעודתו מכזית שמורה, והיינו משום שמקיים המצוה בכל כזית וכזית[סז].

מדוע נחשב דבר שיצא מן הכלל

מאי טעמא הוי דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא. פירש **רשב"ם** (ד"ה הוי) שהכלל הוא 'שבעת ימים תאכל מצות', והיציאה מכלל זה היא בפסוק 'וביום השביעי עצרת' ולא נזכר שם אכילת מצה[סח]. והקשה **המזרחי** (שמות יג טו ד"ה זו) מצה כל שבעה, עיי"ש. ובשו"ת מהרש"ם (ח"ו סי' רט) כתב אודות מה שנהגו כמה אנשים לברך בכל שבעת ימי הפסח על אכילת מצה, אין רוח חכמים נוחה מהם, כי נוסף על איסור ברכה לבטלה, יש איסור הפסק בין ברכת המוציא לאכילה, והרי הם אוכלים בלי ברכה ויש לבטל מנהגם, שאפילו אם יש מצוה באכילת מצה כל שבעה מכל מקום אינה בתורת חובה שיברך עליה. **נו. עיין** באבני נזר (שו"ת, או"ח סי' שפו אות ד) ובגליוני הש"ס (לח. ד"ה נפקמ) שהוכיחו מקושייתו כשיטת החזקוני והגר"א שהובאו לעיל שיש מצוה באכילת מצה כל שבעה, שאם לא כן אין לדמות מצה לסוכה, שכן בסוכה מה שמברכים כל שבעה זה משום שיש מצוה קיומית לישב בסוכה כל השבעה ימים. **נז. וכן** תירץ המאירי (ד"ה מלמה) שבסוכה המצוה היא השהייה בסוכה, וכיון שאי אפשר ג' ימים בלא שינה, על כרחך צריך לשהות בסוכה, ולכך מברך עליה, אבל בפסח יכול להתקיים בדברים אחרים ללא מצה. **נח. ולכך** כתב שגם מי שאינו יכול לישון בסוכה מחמת שמצטער, מכל מקום מברך על סוכה, כיון שאין זה אלא סימן שזהו מעיקר חיוב המצוה. וכן כתב הגר"י פערלא בביאורו על ספר המצוות לרס"ג (עשה ז ד"ה ומלמה בזה עפמ"כ). **נט. ובשו"ת** אבן שתיה (סוף סי' כנ) כתב שבסוכה כיון שנכנס לסוכה ואוכל בה הרי עושה אותה דירת קבע ומקיים המצוה של תשבו כעין תדורו, אבל במצה התורה הפקיעה את שאר הימים מחיוב האכילה, וכן הביא בברכי יוסף (סי' תעה סק"י) וע"ע בשיורי ברכה (סי' תלט סק"כ), אבל הקשה שם על כך, והוכיח שאם האוכל בסוכה מקיים מצוה גם במצה כן, עיי"ש. **ס. וכן** כתב במועדים וזמנים (ח"ג סי' רסז), והוסיף שאין להקשות מכך שתיקנו ברכה במצוות רשות, כגון בהפרשת חלה ותרומות ומעשרות, שכן שם עיקר הברכה היא שבח והודאה על תיקון האיסור. **סא. וכעין** זה כתב הברכי יוסף (שם) בשם הרב בתי כהונה. **סב. במועדים** וזמנים (ח"ג סי' רנב) דקדק מלשון הרמב"ם (ממץ ומצה פ"ו ה"ט) שכתב 'מצות עשה מן התורה לאכול מצה וכו' ומשאכל כזית יצא ידי חובתו', משמע שבכזית יוצאים רק את עיקר הדין, אך כל שיוסיף ויאכל בלילה זה יקיים מצוה של 'בערב תאכלו מצות'. וראה ברש"ש (ברכות ד"ה יסמו) שמבואר שנקט שרק כזית אחד הוא של מצוה, ולא כל מה שאוכל בלילה זה. **סג. והוסיף** הב"ח שצריך להסב כל פעם כשאוכל מצה אף אם יצא ידי חובה, כשם שיש דין להסב בכל אכילתו בלילה זה. ובשדי חמד (מערכת חמץ ומצה סי' יד אות י ד"ה וידידי הרה"ג) כתב שקיום המצוה בכזית שני אינה אלא כשאוכלו בזמן אכילת כזית ראשון, אך אם הפסיק ביניהם הרבה אין מצוה בזה, והוכיח לזה מדברי תוספות (קדושין לא. ד"ה מקריב), עיי"ש. **סד. ויש** שדחו את ראייתו, שאפשר שרבא שתה יין בערב פסח כדי שיאכל כזית ראשון לתיאבון, כיון שיש הידור מצוה לאכול את המצה לתיאבון. אכן נראה שכוונת האבני נזר להוכיח מלשון הגמרא 'דניכול מצה טפי', משמע שעשה כן כדי שיאכל יותר. **סה. ראה** שם שהוכיח דבר זה בכמה ראיות. **סו. ובכתבי** קהלות יעקב החדשים (סי' קו) הוכיח כדברי העמק שאלה מהמבואר במשנה (לעיל סט:) שאם יש אוכלים מרובים צריך להקריב קרבן חגיגה עם הפסח, ואם האוכלין מועטים אין מביא עמו חגיגה, והגמרא מבארת שטעם הקרבת חגיגה זו כדי שיאכל הפסח על השובע, ויש להקשות שבאופן שמועטים אוכלי הפסח, נמצא שלא אוכל הפסח על השובע שכן בכזית ראשון עדיין לא שבע, ומוכח שכל מה שמוסיף על החיוב נחשב מצוה, ומקיים דין על השובע בכזית האחרון שאוכל לשם מצות פסח. **סז. וראה** במנחת שלמה (שו"ת, ח"ו סי' לג אות טז) אם אומרים שבאה מצה של רשות מה שיותר מכזית ומבטל למצה של מצוה, ובמגן האלף (סי' תעה אות ו ד"ה דע דמצוה) כתב שכיון שלא נקבע איזו מצה של רשות ואיזו של חובה כולה חדא מצוה היא ובדאורייתא אין ברירה, ואפשר שגם אם יש ברירה יש להקל. **סח. וראה** מה שהובא בזה מהמהרי"ל בקובץ 'מוריה' (גליון רי"ז).

שמידה זו של דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל למד על כולו, נאמר רק במקום שהכלל והפרט באיסורסט, ואילו כאן הכלל באיסור והפרט בהיתר ואינו נידון במידה זו אלא במידת 'דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר החדש אי אתה יכול להחזירו ולהשוותו לכללו ולא להשוות כללו לוע עד שיחזירנו הכתוב לכללו בפירוש', כמו שמבואר בגמראעא (יבמות ז.).

לכך פירש המזרחיעב שהדרשה נסובה על הפסוק (שמות יג ו) 'שבעת ימים תאכל מצות וביום השביעי חג לה'', וחיוב יום השביעי בקרבן חגיגה נכלל כבר בפסוק (דברים טז טו) 'שבעת ימים [illegible] לה' אלהיך', שכל שבעת הימים ראויים לחגיגה, ומי שלא חג ביום טוב ראשון חוגג והולך כל שבעה, ולמה יצא מן הכלל להיכתב לבדו, אלא להקיש אליו כל שבעה ימים לענין אכילת מצה ולומר מה שביעי רשות [כפי שנלמד מהפסוק 'וביום השביעי עצרת'] אף כולן רשות ואין חובה לאכול בהם מצה אלא שמוזהר שלא יאכל חמץ. ולפי זה הכלל והפרט שוים לחיוב חגיגה, אלא שההיקש מלמדינו דין בנושא אחר והוא אכילת מצה.

אולם בגור אריה (שם) כתב שאין דרשה זו בגדר כלל באיסור ופרט בהיתר, משום שכל המצוות בכלל היתר הן, ולא שייך איסור אלא בלאוין ולא בקום ועשהעג.

נלמד שאר ימים מלילה הראשון

תלמוד לומר בערב תאכלו מצות הכתוב קבעו חובה. כתב התוספות רי"ד (ד"ה ת"ל) שאין להקשות שנחזור ונאמר, לילה הראשון בכלל היה ויצא מן הכלל ללמד על הכלל כולו, מה לילה הראשון חובה אף שאר ימים חובה, שאין זו קושיא כלל משום שלא מצאנו אלא כלל של חובה בפסוק 'שבעת ימים מצות תאכלו', ולכך כשיצא שביעי לרשות מלמד על כל הכלל, אבל כלל של רשות לא מצאנו מפורש בתורה אלא שבא השביעי ולימד על כל הכלל שיהא רשות, ומדת דבר שהיה בכלל אינה אלא בכלל המפורש בתורה.

הטעם ששינה מפסיקה את האכילה

ישנו מקצתן יאכלו כולן לא יאכלו. פירש הרשב"ם (ד"ה ישנו) שאם ישנו כולם לא יאכלו משום שנראה כאוכל פסח בשני מקומותעד, כיון שלאחר שישנו הסיחו דעתם מלאכול עודעה. וחומרא בעלמא הואעו.

ובהשגות הראב"ד (על הרי"ף ד"ה הא, על הרמב"ם חמץ ומצה פ"ו ה"ד) כתב שבירושלמי (פ"י ה"ז) מבואר שהטעם משום היסח הדעת שפוסל בקדשיםעז.

וכתב הרשב"ם שאין לפרש הטעם משום שאין מפטירין אחר מצה אפיקומן, שאם כן יקשה מהמשנה לשיטת הסוברים שמפטירין אחר מצה אפיקומן.

ובחתם סופר (ד"ה ישנו) תמה, הרי במשנה לא מפורש לענין מצה, ואפשר שמי שסובר שמפטירין אחר מצה, סובר שבמשנתנו מדובר רק על פסח ולא על מצה. ואכן **במגיד משנה** (חמץ ומצה פ"ו ה"ד) פירש משנתנו משום שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. וכתב **במחנה דן** (ד"ה ומ"ש הרשב"ם) שלשיטתו צריך לפרש שבמשנתנו מדובר רק על פסח ואנו למדים ממנו לענין מצהעח.

דין שינה לענין מצה בזמן הזה

כתב הרשב"ם (ד"ה ישנו) שכיון שהטעם משום שנראה כאוכל בשני מקומות, הוא הדין בזמן הזה למצה שאוכל באחרונה, שאין לאוכלה בשני מקומות, כיון שזכר לפסח היא, ואם ישן לאחר שהתחיל לאכול המצה, אין לו לאכול עוד לאחר שנתעוררעט. והביא ראיה ממה שהביאו בגמרא (להלן ע"ג) המעשה שאביי ראה שרבה מתנמנם ואמר לו שכיון שזהו רק נמנום מותר לו לאכול כמבואר במשנה. והרי אביי ורבה היו לאחר החורבן, ומוכח שגם במצה שייך דין זהפ.

אמנם הראב"ד (השגות על הרמב"ם חמץ ומצה פ"ו ה"ד) כתב שלשיטתו שהוא מטעם היסח הדעת שפוסל בקדשים, לא שייך טעם זה במצה, והמעשה שהיה עם אביי ורבה לא היה לענין מצה, אלא לענין נטילת ידים, שהיסח הדעת מחייב ליטול ידיו, כמו שאמרו (יומא ל.) הלכה בסעודה, אדם יוצא להשתין נוטל ידו אחת ונכנס, דבר עם חבירו והפליג נוטל שתי ידיו ונכנס, הרי שהיסח הדעת מחייב נטילת ידים. והביאו בגמרא ראיה ממשנתנו שנמנום אינו בכלל היסח הדעת.

וכן כתב הבעל המאור (ד"ה אגב הא) שאין איסור אכילה בשני מקומות לענין מצה, והמעשה של אביי ורבה לא היה בפסח אלא בשאר ימות השנהפא, והביאו ממנו רק ראיה לפירוש משנתנו מה הוא נרדמו.

וכן דעת התוספות (לעיל קיט: ד"ה אמר) שאין איסור אכילה בשני מקומות לענין מצה, ופירשו המעשה של אביי ורבה לענין שינה בתענית, שאם ישן אסור לאכול, אבל נמנום מותר, והביאו לזה ראיה ממשנתנו.

ובחידושי רבינו דוד (לעיל קיט: ד"ה ומה שמתרו נמצה, לקמן ע"ג ד"ה אמר) כתב כשיטת רש"י **ורשב"ם** שגם במצה אסור לאכול בשני מקומות, והטעם מפני שמהרה יבנה בית המקדש, ויאמרו מי לא אכלנו בשנה שעברה בשני מקומות, גם עתה נאכל, לכך תיקנו שגם במצה לא יאכלו בשני מקומותפב.

ובמהר"ל (גבורות ה' פס"ג ד"ה ומס ישנו) כתב לבאר הטעם, שישנו בתוך הסעודה לא יאכלו. שאכן אין חשש משום דיני פסח וגם לא משום הפסק בסעודה, אלא משום שיש תקנת חכמים שצריך שני כוסות לפני הסעודה ושנים לאחריה, ואם ישנים באמצע נחשב לשתי סעודות, ונעקר תקנת חכמים שתיקנו שני כוסות לפני הסעודה ושנים לאחריה.

על איזה כזית מצה נאמר דין ישנו לא יאכלו

שם. מדברי **הרשב"ם** (ד"ה ישנו) מבואר שרק לאחר שהתחיל לאכול הכזית מצה שבאחרונה וישן, שוב אינו יכול לאכול. אבל **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"ד) כתב שמי שישן בתוך הסעודה והקיץ אינו חוזר ואוכל. וביאר **המגיד משנה** שם שהרמב"ם סובר כדעת הרשב"ם שגם במצה בזמן הזה אסור לאכול בשני מקומות. אמנם בדברי הרמב"ם מבואר שגם לאחר אכילת כזית מצה הראשונה שוב אינו יכול לאכול במקום אחר, ולכך אם ישן בתוך הסעודה אינו חוזר ואוכלפג. וביאר **במרומי שדה** (לעיל קיט: ד"ה מאי) **שהרמב"ם** סובר שעיקר מצות מצה הוא בכזית הראשון, ולכך איסור אכילה בשני מקומות נאמר על כזית הראשון, כמו בפסח שלאחר שהתחיל לאכול הפסח אסור לו לאכול בשני מקומות. אבל הרשב"ם לשיטתו שעיקר מצות מצה מתקיימת בכזית האחרון, ולכך עליו נאמר דין איסור אכילה בשני מקומות.

אם אכלו קודם השינה פחות מכזית

שם. כתב **המנחת חינוך** (מצוה טו אות יז) שאיסור אכילה בשני מקומות הוא דווקא אם אכל במקום הראשון כזית, שהוא גדר אכילה בכל מקום, אסור לו לאכול במקום אחר, אבל אם אכל פחות מכן, לא נחשב אכילה כלל ואינו בכלל האיסורפד. ולפי זה גם מה ששנינו 'ישנו כולם לא יאכלו', הוא באכלו כזית קודם השינה [לשיטת רשב"ם הנ"ל]פה. אולם יש שכתבו שאף באכלו פחות מכזית, לא יחזרו לאכול, אף שעל ידי זה תבטל המצוה לגמריפו.

סט. **כמו** שמצינו בגמרא (יבמות ז.) ובריש תורת כהנים (בהקדמת רבי ישמעאל פ"ו אות ג) דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, כיצד 'והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים וטומאתו עליו' (ויקרא ז כ) והלא שלמים בכלל קדשים היו, ולמה יצאו, להקיש אליהן ולומר לך מה שלמים מיוחדים קדשי מזבח אף כל קדשי מזבח יצאו קדשי בדק הבית. ע. **רש"י** יבמות (שם). עא. **ועיין** במזרחי שהאריך בזה שאף שהכלל של 'שבעת ימים' אינו חיוב מוחלט אלא מסופק אם איירי בחובה או ברשות, מכל מקום שוב אין הכלל והפרט שוים, שהפרט ודאי הולך על רשות. עב. **עי'** פי ברייתא בתורת כהנים, ולפנינו אינו בנוסח זה. עג. **ועיין** בתוספות השלם שם (אות ד-ה) באריכות, ובלבוש האורה שם. עד. **וברש"י** הגירסא שלפנינו היא 'שתי חבורות' ובגליון הגיהו כמו שכתב הרשב"ם 'שני מקומות', משום שאין לפרש שתי חבורות, כמו שכתב הרשב"ם. אך בנמוקי יוסף (ד"ה ישנו) ובר"י מלוניל (ד"ה ישנו) וברבינו דוד (ד"ה אמר) פירשו משום שתי חבורות. ובישנו מקצתם כיון שנשארו מחבורתם שהיו אוכלין כשהם ישנו, נחשב לחבורה אחת. ובמהר"ם חלאווה (ד"ה ישנו) כתב 'שנראה כאוכל הפסח בשני מקומות ובשתי חבורות'. עה. **וכתב** בבית יעקב (סו"ס, סי' קפט) שאף ששינוי מקום הרי זה היסח הדעת לענין ברכה, מכל מקום שינה בסעודה אינה נחשבת כשינוי מקום, ואף שמבואר כאן ששינה היא כהיסח הדעת, אין זה אלא חומרא בעלמא וכמו שכתב הרשב"ם. וראה עוד באור יעקב (זלזניק, סי' נד) שביאר לדעת הרשב"ם מדוע דווקא בישנו כולם נחשב היסח הדעת ושינוי מקום ולא בישנו מקצתם. עו. **ובמחנה דן** (ד"ה ישנו) תמה, איך משום חומרא בעלמא אומרים לו שלא יאכל עוד מהפסח ויבא לידי איסור דאורייתא של 'בל תותירו'. עז. **וכן** הביא המאירי (ד"ה ולמדנו) בשם גדולי המפרשים. וראה בכסף משנה (גרסאות פ"ד ה"ז) שכתב שהראב"ד למד ממשנתנו ששינה או נמנום הרי זה הפסק והיסח הדעת בסעודה, וצריך לחזור ולברך. אך הרמב"ם שם חולק בזה. וכתב המרכבת המשנה (חמץ ומצה פ"ו ה"ד) שהרמב"ם והראב"ד בזה לשיטתם, שהראב"ד פירש כאן שהטעם משום היסח הדעת, אבל הרמב"ם פירש את משנתנו רק לענין קרבן פסח ולא מטעם היסח הדעת אלא כדעת הרשב"ם, עיי"ש. עח. **אלא** שבעיקר הפירוש תמה הרש"ש (ד"ה נפ"ד ול"ל) מדוע לא יאכל אחר שישן, הרי עדיין ישאר טעם המצה בפיו ממה שיאכל אחר שישן. וכן תמה במחנה דן (שם) על המגיד משנה גם לענין קרבן פסח, מדוע לא יאכל לאחר שישן, הרי ישאר טעם הפסח בפיו ממה שיאכל אחר כך. ותירץ הרש"ש שכיון שכבר אכל קודם שישן ויצא ידי חובתו, אם כן מה שאוכל אחר השינה הוא מצה של רשות ולא ישאר בפיו רק טעם של מצה של רשות. [אך ראה לעיל שהובאו דעת הסוברים שכל מצה שאוכל בליל פסח מקיים מצוה דאורייתא]. עט. **ראה** מה שהובא בזה לעיל (קיט:) בענין 'האם במצה שייך הדין שאין לאוכלה בשני מקומות'. פ. **וכן** כתב המגיד משנה (חמץ ומצה פ"ו ה"ד) בדעת הרמב"ם שהביא דין זה בהלכותיו, משמע שדין זה נוהג גם בזמן הזה לענין מצה. פא. **הר"ן** (על הרי"ף ד"ה וכתב רבינו) הביא דברי בעל המאור שהמעשה היה בבית המדרש. וכן הביא המגיד משנה (שם) בשם הרא"ה. פב. **ראה** שם שהאריך שאין זה מטעם שמצה זכר לפסח היא, עיי"ש ולהלן בזה. פג. **ובהגהות** הב"ח (אות ד) הגיה ברש"י (ד"ה כולם) 'או בזמן הזה שאין פסח אם ישנו כולם אחר שני כוסות הראשונים שלאחר הסידור לכוסות האחרונים, הפסק סעודה הוא לא יאכלו'. והיינו שפירש דעת רש"י כדעת הרמב"ם שאף שינה באמצע הסעודה הפסק היא. ובגנזי יוסף (נספ"י שם) תמה עליו, מנין לו להגיה כך, ולא לפרש כדרך שפירש הרשב"ם שרק שינה באמצע אכילת אפיקומן הרי זה הפסק. ובדרכי משה (סי' תעח אות ח) הביא בשם מהרי"ל (סדר הסגדה סי' נט) שהחמיר שאפילו ישנו תוך הסעודה קודם שהתחילו לאכול אפיקומן, לא יאכלו אפיקומן. וכתב הרמ"א שמדברי הטור לא משמע כן, וכן כתב רבינו ירוחם (מלם ומוה נתיב ה ח"ד) ששינה באמצע הסעודה אינה הפסק. וכן פסק הרמ"א (שם סק"ג). ובפרי חדש (שם סק"ג) כתב שגם הרמב"ם שכתב ששינה באמצע הסעודה היא הפסק, היינו בזמן אכילת הפסח, ולא בזמן הזה, עיי"ש. פד. **אבל** אם אכל כזית במקום אחר, אסור לו לאכול במקום השני אפילו פחות מכזית, כיון שחצי שיעור אסור מן התורה, אלא שאם אכל חצי כזית במקום הראשון לא נחשב אכילה כלל, וממילא מותר לו לאכול במקום השני. פה. **וכן** כתב הפרי חדש (סי' תעח סק"ג) שמסתבר שאם עדיין לא אכל כזית לאפיקומן, יחזור ויאכל עד כזית. פו. **ראה** בתפארת ישראל (מ"ח יכין אות נג) שכתב שיש כח ביד חכמים לעקור אכילת פסח שהיא מן התורה כיון שזה בשב ואל תעשה.

קכ:

האם רבי יוסי חולק על ישנו כולם או על מקצתם

רבי יוסי אומר נתנמנמו יאכלו נרדמו לא יאכלו. נחלקו **הראשונים** בביאור דעת רבי יוסי. דעת **הרשב"ם** (ד"ה רבי יוסי) שדברי רבי יוסי אמורים על ישנו מקצתם, ובא להחמיר שעל מה שאמר תנא קמא שאם ישנו מקצתם יאכלו, בא רבי יוסי להחמיר שדווקא אם נתנמנמו יאכלו, אבל נרדמו לא יאכלוא.

אמנם דעת **הרמב"ם**ב (ממץ ומנה פ"ח ה"ד) שרבי יוסי חולק על ישנו כולם, ובא להקל, שמה שאמר תנא קמא שאם ישנו כולם לא יאכלו, זהו דווקא בישנו, אבל בנתנמנמו כולם, יאכלוג.

והביא הרשב"ם ראיה לפירושו, מהמעשה המובא בגמרא שאביי היה יושב לפני רבה ורבה נמנם, ואמר לו רבה שכיון שהוא רק נמנם מותר לו לאכול, אבל אם היה נרדם היה אסור לו לאכול. והרי שם רק רבה נמנם, אבל אביי היה ער, ואם כן הרי זה ישנו מקצתם, ומכל מקום אמר רבה שרק משום שנמנם מותר לאכול, אבל נרדם לא, ומוכח שדברי רבי יוסי הם על ישנו מקצתמד.

ובדעת הרמב"ם פירשו **האחרונים**ה שסובר, שאביי לא היה אוכל כלל עם רבה אלא רק ישב לפניו לכבודו עד שיגמור סעודתו, לכך אין זה נחשב שישנו מקצתם, אלא ישנו כולמו. עוד פירשו, שהמעשה של אביי ורבה לא היה כלל לענין אכילת המצה, אלא היה לענין אחר והביאוהו רק לפרש משנתנו מה הוא נמנום, או שהביאו ראיה ממשנתנו שנמנום אינו נחשב היסח הדעתח.

האם הלכה כרבי יוסי ומדוע

שם. הרמב"ם (ממץ ומנה פ"ח ה"ד) פסק כרבי יוסי שיש חילוק בין ישנו לנמנמו.

וביאר **המגיד משנה**, שפסק כן משום שבגמרא מבואר שגם רבה סבר כן.ט

אך **בערוך לנר** (יבמות נה. ד"ה הנ"ע) תמה, מדוע פסק **הרמב"ם** כרבי יוסי שהוא יחידי כנגד תנא קמא. ואף שבגמרא מבואר שגם רבה פסק כן, מכל מקום גם על רבה יקשה מדוע פסק כיחידי. ולכך פירש, שגם **הרמב"ם** מפרש **כהרשב"ם** שרבי יוסי בא להחמיר שגם בישנו מקצתן דווקא בנמנמו יאכלו, אבל בישנו כולם לא יאכלו, אבל תנא קמא עצמו סובר שגם בישנו כולם שלא יאכלו היינו דווקא בישנו כולם, אבל בנמנמו גם לדעת תנא קמא יאכלו, ומה שנחלקו זה בישנו מקצתם, שלדעת תנא קמא אפילו בישנו יאכלו, ולדעת רבי יוסי דווקא בנמנמו. והרמב"ם פסק כתנא קמא, ולכך כתב שדווקא ישנו כולם לא יאכלו, אבל נמנמו יאכלו.

וכעין דבריו כתב **בשלטי הגיבורים** (חום ח) שממה שהביא הרי"ף המשנה כצורתה, נראה שדעתו לפסוק כחכמים שהחילוק בין ישנו כולם למקצתם אינו אלא בישנו, אבל בנמנמו אפילו כולם יאכלו, וכתב שכן פסק הרמב"ם, והיינו שגם הרמב"ם פסק כחכמים ופירש שגם חכמים סוברים שבנמנמו כולם יאכלו.

ובפרי חדש (או"ח סי' תעח סק"ג) כתב, שאפשר שלדעת הרמב"ם רבי יוסי אינו חולק על תנא קמא, אלא רק בא לפרש דבריו שמה שאמר תנא קמא ישנו היינו ישנו אבל נמנמו לא.

האם גם מי שלא ישן לא יאכל

נרדמו לא יאכלו. לפירוש **הרשב"ם** (ד"ה רבי יוסי) היינו שאם נרדמו אפילו מקצתם לא יאכלו כשיתעוררו. וכפשוטו משמע שאותם אלו שישנו לא יאכלו כשיתעוררו'. אבל **במהר"ם חלאווה** (ד"ה יאכלו) הביא פירוש הרשב"ם שאם ישנו מקצתם לא יאכלו אפילו האחרים שלא ישנו.

מדוע לא כללו יחד פסח עם פיגול ונותר

הפסח אחר חצות מטמא את הידים, הפגול והנותריא מטמאין את הידים. כתב **בהון עשיר** (פ"י מ"ט) שהטעם שלא כללו פסח יחד עם פיגול ונותר משמע שעדיין לא אכל כזית, שאם לא כן הרי אינו עוקר דין תורה [ואפשר לדחוק שכוונתו שעוקר דין תורה על ידי שמשאיר את הפסח שעדיין לא אכל ונעשה נותר]. ובשולחן ערוך הרב (סי' תעח ס"ג) פסק שלא יחזרו לאכול האפיקומן אפילו לא אכלו ממנו כזית עדיין. וכתב הכף החיים (ס"ק יח) שיש לנהוג כדעת הפרי חדש הנ"ל שיאכל כזית אפיקומן, משום שהרבה ראשונים סוברים שכלל אין איסור אכילה בשני מקומות במצת אפיקומן. **א. וכן** דעת הרא"ש (סי' לד) הובא בטור (או"ח סי' תעח). **ב. וכן** דעת רבינו יונה הובא בטור (שם), מהר"ם חלאווה (ד"ה יאכלו), מאירי (ד"ה יאכלו), והראב"ד (השגות על נעל המתור, לעיל ע"ח חום ג). **ג. ובשולחן ערוך** (או"ח סי' תעח ס"ג) פסק כדעת הרמב"ם להקל. וכתב הביאור הלכה (ד"ה נתנמנמו), שאף שבחק יעקב (סק"ג) הביא דעת הפוסקים שחולקים על הרמב"ם וסוברים שאף במקצתם יש חילוק בין ישנו לנמנמו, ופסק כמותם, מכל מקום לא הביא דעתם במשנה ברורה, כיון שהרבה פוסקים מקילים בעיקר דין ישנו, ולדעתם לא נאמר דין הפסק שינה רק בפסח ולא במצה, ואם כן די לנו להחמיר בנרדמו כולם וכפסק השולחן ערוך. **ד. ובמחנה דן** (ד"ה רבי) כתב, שנראה ראיה קצת לדעת הרשב"ם, משום שלשיטת הרמב"ם שרבי יוסי לקולא ומדבר וחולק על מה שאמר התנא קמא 'כולן לא יאכלו' היה לו לומר הפוך, נרדמו לא יאכלו אבל נתנמנמו יאכלו. ובקול הרמ"ז (על משניות, מ"ח) כתב עוד להוכיח כדברי הרשב"ם שדברי רבי יוסי הולכים על ישנו מקצתם, משום שאם מדובר שישנו כולם, מי הוא זה שיוכיח אם נרדמו או נתנמנמו, הרי כולם ישנים. **ה. לחם** משנה, ביאור הגר"א (סי' תעח ס"ג). וכן הוא בחידושי הר"ן (לעיל ע"ח ד"ה יאכלו), **ובחידושי** רבינו דוד (ד"ה ממתר). **ו. ובביאור** הגר"א (שם) הקשה על תירוץ זה, שהרי אביי נתגדל בביתו של רבה כמבואר לעיל (קמ.) 'כי הוינן ביה מר זגינן' וכו', ואם כן מסתמא אכל עמו. **ז. הובא** לעיל (ע"ח) במשנה בענין 'דין שינה לענין מצה בזמן הזה'. **ח. וראה** במלא הרועים (נכתב"ס ד"ה רבי יוסי) שכתב לדחות ראיית הרשב"ם מהמעשה של אביי, שכל הדין שאם ישנו מקצתם יאכלו זהו רק לענין פסח ששייך בו דיני חבורה, לכך אם ישנו רק מקצת מבני החבורה יאכלו, כיון שנשארה החבורה, אבל במצה שלא שייך בה דיני חבורה, אין מועיל מה שאחרים לא ישנו, שכל אחד נחשב לחבורה בפני עצמו. וכן נטה לומר באמת ליעקב (ד"ה רמב"ם), אך דחה סברא זו מדברי הרמב"ם שכתב דין זה בהלכות מצה משמע שגם לענין מצה שייך דין זה. **ט. וכמו** שכתב הרשב"ם (ד"ה רבי יוסי) שהלכה כרבי יוסי משום שרבה סובר כמותו. וכן כתב הראב"ד בהשגות (ממץ ומנה שם). אך כתב הר"ן (ד"ה וכתב רבינו), שכל זה הוא לפירוש הרשב"ם שאביי אכל יחד עם רבה, וממילא הרי זה ישנו מקצתם, ויש ראיה שגם בזה סובר רבה לחלק בין ישנו לנמנמו. אבל אם נפרש המעשה שאביי לא אכל עם רבה אלא רבה אכל לבדו, וכמו שפירשו כמה מהראשונים כמבואר לעיל, אם כן אין ראיה מרבה שהלכה כרבי יוסי, שהרי אכל לבדו והרי זה ישנו כולם. **י. וכן** כתב הטור (או"ח סי' תעח). **יא. ראה** בחידושי הגרי"ז (זבחים טז. ד"ה והנראה) שכתב, שלא רק על פיגול ונותר גזרו טומאה, אלא על כל פסולי המוקדשין, עיי"ש. [אך ראה להלן שהובא מה שכתב בתורת מרדכי שדווקא על פיגול ונותר גזרו טומאת ידים, אבל על שאר פסולי המוקדשין לא גזרו, משום שלא גזרו טומאת ידים במקדש כמבואר לעיל (יט.)].

יב. וכן כתב בפתח הבית (טיקטין, חום קלב). **יג. ראה** להלן בענין הבא. **יד. תורת מרדכי** (רבינוביץ, קונטרס מיצת הקודש סי' טו חום ז) תירץ, שכל הטעם שלא גזרו טומאת ידים במקדש, הוא משום הפסד קדשים, אבל בפיגול ונותר אדרבה גזרו עליהם טומאה כדי שלא יבואו לידי הפסד קדשים וכמבואר בגמרא להלן.

הרי לא גזרו טומאת ידים במקדש

שם. יש להקשות, הרי מבואר לעיל (יט.) שלא גזרו על טומאת ידים במקדש, ואם כן מה שייך לומר שפיגול ונותר מטמאין את הידים. ויש **מהאחרונים** שתירצו'ד על פי דברי **הרמב"ם** (שאר אבות הטומאות פ"ח ה"ו), שאף שלא גזרו על טומאת ידים במקדש, מכל מקום מי שנגע באוכלין טמאין במקדש ונגע אחר כך באוכלין חוץ למקדש, טמאן, והיינו שרק במקדש עצמו לא גזרו טומאה, אבל טומאת הידים חלה על נגיעה מחוץ למקדשטו, ולענין זה אמרו כאן שפיגול ונותר מטמאין את הידים שאם נגע אחר כך בידים אלו, באוכלין חוץ למקדש, טמאים.

אך בדברי **רש"י בזבחים** (כ: ד"ה ונטמאו, ד"ה מטמאין) אי אפשר לפרש כן, שכתב שאם קידש ידיו ורגליו ונטמאו על ידי פיגול או נותר, חוזר ומטביל הידים לבדם, והיינו כדי שיוכל לעבוד במקדש, ומבואר שאף במקדש עצמו נטמאו הידים, וקשה הרי אין טומאת ידים במקדש. ותירץ **במצפה איתן** (נכתב"י שם), שלא גזרו טומאה על ידים שנגעו בקדשים אחרים, אבל איסור עבודה בידים טמאות גזרו גם במקדש, ולכך פיגול ונותר מטמאין את הידים שיהיה איסור עבודה בהן.ט

ובתורת מרדכי (רבינוביץ, קונטרס מיצת הקודש סי' טו חום ז) תירץ, שכל הטעם שלא גזרו טומאת ידים במקדש, הוא משום הפסד קדשים, אבל בפיגול ונותר אדרבה גזרו עליהם טומאה כדי שלא יבואו לידי הפסד קדשים וכמבואר בגמרא להלן.

הרי לא גזרו טומאת ידים במקדש

שם. יש להקשות, הרי מבואר לעיל (יט.) שלא גזרו על טומאת ידים במקדש, ואם כן מה שייך לומר שפיגול ונותר מטמאין את הידים. ויש **מהאחרונים** שתירצו'ד על פי דברי **הרמב"ם** (שאר אבות הטומאות פ"ח ה"ו), שאף שלא גזרו על טומאת ידים במקדש, מכל מקום מי שנגע באוכלין טמאין במקדש ונגע אחר כך באוכלין חוץ למקדש, טמאן, והיינו שרק במקדש עצמו לא גזרו טומאה, אבל טומאת הידים חלה על נגיעה מחוץ למקדשטו, ולענין זה אמרו כאן שפיגול ונותר מטמאין את הידים שאם נגע אחר כך בידים אלו, באוכלין חוץ למקדש, טמאים.

אך בדברי **רש"י בזבחים** (כ: ד"ה ונטמאו, ד"ה מטמאין) אי אפשר לפרש כן, שכתב שאם קידש ידיו ורגליו ונטמאו על ידי פיגול או נותר, חוזר ומטביל הידים לבדם, והיינו כדי שיוכל לעבוד במקדש, ומבואר שאף במקדש עצמו נטמאו הידים, וקשה הרי אין טומאת ידים במקדש. ותירץ **במצפה איתן** (נכתב"י שם), שלא גזרו טומאה על ידים שנגעו בקדשים אחרים, אבל איסור עבודה בידים טמאות גזרו גם במקדש, ולכך פיגול ונותר מטמאין את הידים שיהיה איסור עבודה בהן.ט

ובתורת מרדכי (רבינוביץ, קונטרס מיצת הקודש סי' טו חום ז) תירץ, שכל הטעם שלא גזרו טומאת ידים במקדש, הוא משום הפסד קדשים, אבל בפיגול ונותר אדרבה גזרו עליהם טומאה כדי שלא יבואו לידי הפסד קדשים וכמבואר בגמרא להלן.

חזון איש (ידיים סי' ז ס"ק יד). **טו. וראה** בחזון איש (שם ס"ק יג) ובתורת מרדכי (שם חום ח), שהאריכו מנין למד הרמב"ם דין זה. **טז. אך** בדברי הרמב"ן (חולין לג. ד"ה ליתכשרו) מבואר, שאף לענין עבודת כהן לא גזרו טומאה במקדש.

אם יש להם דין ראשון או שני

שם. דעת הרמב"ם (שגה מאכ"א הטומאות פ"י ה"ג) שפיגול ונותר יש להם דין ראשון לטומאה שעושה שני. והראב"ד הקשה עליו ששנינו בזבחים (קה:) שרק מי שמטמא אדם עושה שני, ופיגול ונותר אינם מטמאין אדם. וכתב הראב"ד שאפשר כיון שמטמאין את הידים נחשבים שמטמא אדם[יז].

ביאור הכפילות נים ולא נים תיר ולא תיר

נים ולא נים תיר ולא תיר. מדברי רש"י בתענית (יג: ד"ה תיר) מבואר, שכוונת הגמרא 'נים ולא נים' היינו ישן ולא ישן, ו'תיר ולא תיר' היינו ער ולא ער. ולכאורה קשה שיש כאן כפילות, שהרי ישן ולא ישן היינו ער ולא עריי. ולכך פירשו התוספות (נדה סג. ד"ה ניס) ש'נים ולא נים' היינו שמנמנם בתחילת השינה ועדיין לא נרדם חזק, ו'תיר ולא תיר' היינו בסוף השינה כשמתחיל להתעורר ועדיין אינו ער לגמרי. והקשו התוספות בתענית (יג: ד"ה ניס) שפירוש זה לא יתכן לפרש כאן בגמרא שאמרו לשון זה לענין מי שישן באמצע אכילת קרבן פסח, שבזה שייך לומר רק בתחילת השינה, שבאמצע אכילת קרבן פסח התחיל להתנמנם ועדיין לא נרדם, ושוב התעורר ואין הנמנום נחשב להפסק, אבל לא שייך לפרש כן בסוף השינה שאם ישן באמצע אכילה שוב יש הפסק מחמת השינהיט. ומתוך כך דחו התוספות פירוש זה, ופירשו הכל לענין תחילת שינה, ובא לומר שהוא ישן וער במידה שוה, שלא נאמר שהוא ישן יותר מער או ער יותר מישן, לכך אמרו נים ולא נים תיר ולא תיר.

אמנם התוספות בנדה כתבו, שגם לענין קרבן פסח אפשר לפרש ש'נים ולא נים' היינו שעתה בחצות הלילה מתחיל להתנמנם, ו'תיר ולא תיר' היינו שישן בתחילת הלילה ועתה כשמגיע חצות הלילה הוא מתחיל להתעורר והוא 'תיר ולא תיר'. והקשה בערוך לנר (נמוק' שם), שהרי אם ישן באמצע אכילה הרי זה הפסק מחמת השינה, ומה לי שעתה התחיל להתעורר. עוד תמהו רבי עקיבא איגר והרש"ש (נמוק' שם), מה שייך לומר שבחצות הלילה מתחיל להתעורר, הרי אדרבה מחצות ואילך אסור לאכול קרבן פסח, וכל הנידון הוא קודם חצות, והניח בצע"ג[כ].

האם גם בסוף השינה יש חילוק בין נמנום לשינה

נחלקו האחרונים בדעת התוספות בתענית (יג: ד"ה ניס) שהכל מדבר מתחילת השינה, האם זה 'רק' בתחילת השינה, או שגם לשיטתם שייך נים ולא נים בסוף השינה. דעת הב"ח (או"ח סי' תרל ס"ד) שרק בתחילת השינה נחשב כניעור, אבל אם מתנמנם כשניעור משנתו נחשב כישן. ודעת הט"ז (שם סק"ח) שרק לענין לשון הגמרא כתבו התוספות שמדבר מתחילת השינה, אבל הוא הדין בסוף השינה[כא].

מתי היה המעשה

אביי הוה יתיב קמיה דרבה, חזא דקא נמנם אמר ליה מינם קא נאים מר[כב] אמר ליה מינומי קא מנמנם ותנן נתנמנמו יאכלו נרדמו לא יאכלו. הרשב"ם (ד"ה הוה, לעיל ע"ב ד"ה יקנו)[כג] פירש שמעשה זה היה בליל פסח, ורבה נמנם לאחר שהתחיל לאכול המצה הנאכלת באחרונה[כד]. **אולם התוספות** (לעיל קיט: ד"ה אמר) פירשו, שמעשה זה כלל לא היה בליל פסח, אלא ערב תענית היה ואביי ביקש לדעת אם רבה שקע בשינה, שאז היה נאסר לו לאכול, כפי שמבואר בגמרא (תענית יב.) ישן אסור לאכול, לפי שבכך הסיח דעתו מאכילה, אבל נמנום בעלמא אינו אוסר לענין תענית [כמבואר שם]. ורבה הביא את הדין שנשנה לענין פסח, כראיה שנמנום אינו חשוב שינה גמורה. **והבעל המאורכה** (ד"ה אמר הא) פירש, שמעשה זה לא היה בפסח אלא בשאר ימות השנה, ובבית המדרש היו יושבים[כה], ולא הובא בסוגייתנו אלא ללמוד גדר שינה ונמנום.

וכן כתב **הראב"ד** (כתוב שם אות ג) שלא היה המעשה בליל הסדר, אלא בסעודה בעלמא, והנידון היה האם שינה באמצע הסעודה נחשבת להיסח הדעת להצריך נטילת ידים, והביאו ראיה מהמשנה שנמנום אינו נחשב היסח הדעת לענין פסח, והוא הדין לענין סעודה. **והרא"ש** (תענית פ"ק סי' יד) הביא דעת הראב"ד, ששינה בסעודה הרי זה היסח הדעת גם להצריך ברכה חדשה על מה שאוכל לאחר השינה. והרא"ש דחה דבריו שהוא חומרא גדולה, ושינת ארעי שאדם ישן בתוך סעודתו אינה היסח הדעת והפסק.

האם גם לרבי עקיבא מטמא את הידים לאחר חצות

אלמא מחצות הוה ליה נותר מאן תנא אמר רב יוסף רבי אלעזר בן עזריה הוא. כתב הרשב"ם (ד"ה ר"ע) שלרבי אלעזר בן עזריה, הפסח בחצות הוא נותר גמור מן התורה, אבל לרבי עקיבא זמן אכילתו כל הלילה ואינו נעשה נותר קודם לכן, ואף שגם לדעתו החמירו חכמים למעט זמן אכילתו עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה, אין דינו כנותר מחמת הרחקה זוכז. **והמרדכי** (פסחים סי' תלמ) כתב, שאכן גם לרבי עקיבא נעשה נותר מדרבנן מחצות, אלא כיון שאינו נותר אלא מדרבנן, אינו מטמא את הידים. ולפי מה שכתבו **התוספות** (ד"ה אמר) שלדעת רבי עקיבא, בדיעבד אם לא אכל עד חצות יש לו לאכול לאחר חצות, ורק לכתחילה גזרו שיאכל עד חצות, ודאי שלא שייך לומר שדינו כנותר לאחר חצות, שהרי בדיעבד יכול לאכול אחר חצות, ועל כרחך שמשנתנו אינה כדעת רבי עקיבאכח.

אולם בירושלמי (נרכות פ"ק סוף ה"ג) מעמידים משנתנו אף לרבי עקיבא, שכיון שהחמירו חכמים שלא לאוכלו אחר חצות, גזרו עליו טומאה משעה זוכט.

ובעיקר דברי הרשב"ם שגם לרבי עקיבא גזרו לאכול עד חצות, אכן כך הם כפשוטם דברי אביי בזבחים (מ:) שאמר שם אביי, שגם לרבי עקיבא גזרו מדרבנן לאכול רק עד חצות. אמנם **הרשב"א** בברכות (ט. ד"ה ורמינהו) נסתפק בזה, משום שבגמרא (שם) הובאה ברייתא שאכילת פסחים מצותם עד שיעלה עמוד השחר, והעמידו הברייתא כדעת רבי עקיבא, ולא הוזכר בברייתא שגזרו מדרבנן עד חצות להרחיק את האדם מן העבירה, משמע שלרבי עקיבא אף מדרבנן נאכל עד עלות השחר. ובתירוצו הראשון סובר הרשב"א, שאכן לרבי עקיבא מדרבנן נאכל עד עלות השחרל, ודחה הראיה מהגמרא בזבחים הנ"ל. ובתירוצו השנילא מסיק שגם לרבי עקיבא גזרו שיהא נאכל עד חצותלב. **וברא"ש** (סי' לח) נסתפק בדעת רבי עקיבא האם גזרו רבנן לאוכלו רק עד חצות.

מאיזה מילים נלמדת הגזירה שוה

דתניא ואכלו את הבשר בלילה הזהלג רבי אלעזר בן עזריה אומר נאמר כאן בלילה הזה ונאמר להלן ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה וכו'לד. מדברי התוספות הרא"ש (נרכות ט. ד"ה יכול, נמירונו הרמשון) מבואר, שלימוד הגזירה שוה הוא משתי התיבות יחד 'בלילה הזה', אלא שממילא למדים לשיטת החולקים קשה. ראה מה שהאריך בזה בשואל ומשיב (מהדו"ק מ"ג סי' קמז), ובעבודת הלוי (הל' תמורה פ"ד סי' טו). אמנם ביפה עינים (ד"ה רמב"ע) פירש דעת הירושלמי כדעת הבבלי, שמשנתנו רק כרבי אלעזר בן עזריה, עיי"ש. ל. **ובליקוטי** הלכות (זבח תודה, זכמיס שם ד"ה ולכו"ע) הקשה, מדוע לפי רבי עקיבא לא גזרו בפסח כמו בשאר קדשים שיאכלו עד חצות. ובפני יהושע (נרכות ט. ד"ה הקטר) תירץ קושיא זו. שלפי רבי עקיבא עיקר מצות אכילת הפסח מן התורה היא מחצות ואילך עד הבוקר, דהיינו משעת חפזון של ישראל, ולכך לא שייך לתקן הרחקה שתעקור את עיקר מצותה מן התורה. ובבית יצחק (מגילה כא. ד"ה ולענין) העיר על דבריו, שמפשטות דברי הגמרא אין נראה שלפי רבי עקיבא עיקר מצותה מן התורה מחצות ואילך עד הבוקר, אלא עיקר מצותה מתחילת הלילה. ועוד הקשה עליו כמה קושיות, עיי"ש. עוד כתב הפני יהושע (שם), שיש לחלק שפסח כיון שהוא נאכל דווקא למנוייו וכן אינו נאכל אלא על השובע, לכך לא שייך לתקן הרחקה, שלא להביא את הקדשים לבית הפסול. ובצל"ח (נרכות שם ד"ה ורמינהו) כתב לחלק, שבפסח לא הוצרכו חכמים לתקן הרחקה, הואיל ואינו נאכל אלא למנוייו, ובני החבורה זריזים הם ולא יבואו לאוכלו אחר זמנו. ואף שלגבי חטאת ואשם עשו חכמים סייג והרי אינם נאכלים אלא לכהנים שהם זריזים, מכל מקום כיון שקדשים קלים נאכלים לכל אדם והוצרכו לעשות בהם סייג, לכך הוצרכו לעשות סייג גם לגבי חטאת ואשם, שלא שייך להקל בקדשי קדשים יותר מקדשים קלים. ובבית יצחק (מגילה שם ד"ה ולענ"ד) כתב לחלק בין פסח לשאר קדשים, שקדשים נאכלים גם ביום שחיטתם, ואם כן יש שהות לאכלם ביום ובלילה, לכך עשו בהם חכמים סייג שלא לאכלם אחר חצות. מה שאין כן פסח שאינו נאכל אלא בלילה, אם היו עושים סייג עד חצות היה זמן אכילתו מועט ביותר, וקרוב הדבר שיבוא לידי פסול, לכך לא עשו בו חכמים סייג. וראה עוד בזה בפרי יצחק (ח"ב סי' ג), ובבית זבול (ח"ג סי' כח). **לא. וכן** הוא בתשובות הרשב"א (ח"ה סי' תמה). **לב. וכן** מבואר ברמב"ם (קרבן פסח פ"ח הט"ו, מעשה הקרבנות פ"י ה"ח), וכדעת הרשב"ם כאן. וכן הוכיח בזבח תודה (שם) ובתורת רפאל (סי' עב) מרש"י (לעיל נג: ד"ה כשעת). [אך ראה שם שהביא דברי הצל"ח שמסיק בדעת רש"י שלא גזרו רבנן עד חצות לרבי עקיבא]. **לג. 'הבשר** בלילה' בגימטריא 'ועד חצות'. גליונות קהלות יעקב (ד"ה ואכלו). **לד. ראה** בפנים יפות (דברים טז ו), מה שביאר הטעם שרבי אלעזר בן עזריה דרש כן.

יז. **וראה** מה שביאר במחלוקת זו בחזון איש (יו"ד סי' ז ס"ק יד). ובברכת אברהם (מהלונגר, לעיל טו: נרס"י ד"ה הפיגול) דייק מדברי המהר"ם חלאווה (שם ד"ה אמר), שפיגול ונותר אינם מטמאים אלא את הידים, ולא שאר אוכלין ומשקין, עיי"ש. יח. **כן** פירש בערוך לנר (נדה סג. נמוק' ד"ה ניס) כוונת קושיית התוספות שם כפי המובא להלן. יט. **וכן** כתב הריטב"א (תענית שם ד"ה הא). כ. **וראה** ברש"ש שם שכתב להגיה בדברי התוספות בנדה שאכן מסכימים עם התוספות בתענית, שאי אפשר לפרש כן בגמרא כאן לענין פסח. כא. **וכן** פסק הביאור הלכה (שם ד"ה קרא). וראה שם בהגהות רע"א שדחה ראיית הט"ז. כב. **ראה** בבן יהוידע (ד"ה שהלשון) שהלשון 'מינם קא נאים' אינו מלשון נמנום כלשון משנתנו, אלא אדרבה נתכוין לשאול אותו האם הוא ישן שינה גמורה שאינה רק נמנום, והשיב לו שרק נמנם ולא ישן. וראה להלן בהערה מרבינו דוד. כג. **וכן** פירש בחידושי רבינו דוד (ד"ה אמר), וכן נקט הרא"ש (תענית פ"ק סי' יד). כד. **ברבינו** דוד כתב, שאביי עורר את רבה שלא יישן בתוך הסעודה, והוא השיבו שלא היה ישן אלא מנמנם. כה. **וכן** הביא המגיד משנה (חמץ ומצה פ"ח ה"ד) מהרא"ה. כו. **כן** כתב רבינו דוד (שם) בשיטתו. כז. **ובדבר** בעתו (חום קנד) כתב, שאם נאמר שגם לרבי עקיבא מטמא מחצות כיון שאסור באכילה מדרבנן, אם כן גם בשאר קדשים צריך לומר כן, שבכולם הרחיקו חכמים מן העבירה וגזרו שלא לאכול אחר חצות. ובסיפא שנינו 'הפיגול והנותר מטמאין את הידים' לומר שכל נותר מטמא רק בבוקר ולא כפסח מחצות, וראיה ממה שהתנא לא עירב נותר בפסח או נותר של שאר קדשים. כח. **תורת** רפאל (פסחים סי' עב). כט. **כן** כתב בתוספות ר"י החסיד (נרכות ט. ד"ה ואלו) שהבבלי חולק על הירושלמי בזה. וכתב במראה הפנים (שם ד"ה ולית) שהירושלמי לשיטתו בזה, שפירש כאן טעם משנתנו שהפסח מטמא את הידים משום היסח הדעת, ולכך טעם זה שייך גם לדעת רבי עקיבא כיון שמדרבנן אסור לו לאכול אחר חצות. אבל הבבלי לשיטתו שהטעם משום קנס שלא יעשו נותר, ולכך אמרו שזהו דווקא לרבי אלעזר בן עזריה. וכן כתב בחשק שלמה (ד"ה אמר). והאחרונים הקשו באמת על הבבלי מדוע לא העמידו אף לדעת רבי עקיבא ונאמר שהטעם שמטמא אחר חצות משום שהיסח הדעת פוסל בקדשים, וכיון שמדרבנן אסור לאכול אחר חצות, הרי הסיח דעתו ממנו ומטמא מדין קדשים טמאים. ולשיטת התוספות (ד"ה אמר), שלדעת רבי עקיבא בדיעבד יכול לאכול אחר חצות, ורק לכתחילה גזרו שיאכלו עד חצות, לא קשה, שבאמת אין כאן היסח הדעת, אבל

אוצר החכמה

מ׳בלילה׳ שאין נאכל ביום ואין צריך לזה יתור מיוחדלה. **ובשם** ה״ר יוסף כתב, שהגזירה שוה היא מתיבת ׳הזה׳, אבל תיבת ׳בלילה׳ אינה נצרכת ללמד גזירה שוה, אלא למעט ממנה שאינו נאכל ביום, כפי שדרש רבי עקיבאלו.

ובשו״ת רבי יעקב הלוי (כללי ה סי׳ נה, ד״ה ועתה מצא) הביא קושיית השואל, שאם נאמר שהגזירה שוה שדן רבי אלעזר בן עזריה היא מ׳בלילה׳ בלבד, אם כן מדוע אמרו בסמוך שלפי רבי אלעזר בן עזריה אין להקשות מדוע נכתב בתורה ׳הזה׳, והרי לפי דעתו מיותר ׳הזה׳ כיון שהגזירה שוה היא מ׳בלילה׳. וכתב רבי יעקב הלוי, שלימוד הגזירה שוה הוא משתי התיבות ׳בלילה הזה׳, ורבי עקיבא אינו דורשם לגזירה שוה, אם כן שתי התיבות הללו מיותרות למעט את היום ואת הלילה שלאחריו, כמבואר בברייתא ובגמרא בסמוך.

ובלב מבין (נתנאלו, קריאת שמע פ״ע ה״ט) האריך לדחות דברי רבי יעקב הלוילז, וביאר, שמה שאמרו בברייתא ׳אם כן מה תלמוד לומר בלילה׳ וכו׳ הוא לדברי הכל ואפילו רבי אלעזר בן עזריה מודה בהלח.

ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ברכות ט. ד״ה והנה) דחה דברי רבי יעקב הלוי, שכיון שהתיבה שלמדים ממנה גזירה שוה צריכה שתהא מופנה, אם כן צריך לומר ששתי התיבות ׳בלילה הזה׳ מופנות הן, ויש לתמוה מדוע כתבה התורה שתי תיבות ללימוד הגזירה שוה והרי די בתיבה אחת. וכן יש להקשות שאם שתי התיבות נצרכות לגזירה שוה, אם כן מנין לרבי אלעזר בן עזריה שאינו נאכל ביום, שהרי הגזירה שוה מלמדת רק על סוף זמן אכילתו ולא על תחילתו. אלא צריך לומר שלימוד הגזירה שוה הוא רק מ׳הזה׳, ומה שנקט רבי אלעזר בן עזריה בדבריו את שתי התיבות, היינו לכלול את שני הזמנים של תחילת אכילתו וסוף זמנו.

ובצל״ח (ברכות סט ד״ה ועוד) כתב, שכיון שהוצרכה התורה לכתוב ׳הזה׳ ללמד גזירה שוה, ממילא הוצרכה התורה לכתוב גם ׳בלילה׳, שלא שייך לכתוב ׳הזה׳ בלא ׳בלילה׳, ואם כן תיבת ׳בלילה׳ אינה מיותרת לפי רבי אלעזר בן עזריה.

איך יפרש רבי אלעזר בן עזריה הפסוק ׳ולא תותירו ממנו עד בוקר׳

שם. הקשו התוספות (ברכות ט. ד״ה רבי אלעזר), איך יכול רבי אלעזר בן עזריה לומר שזמן אכילתו מן התורה הוא עד חצות, הרי כתוב בפירוש (שמות יב י) ׳ולא תותירו ממנו עד בוקר׳, ומשמע שעד הבוקר יכול לאוכלו. ותירצו שיש לפרש הפסוק שלא תעשו דבר שיבוא לידי נותר בבוקר, שאם לא תאכלו אותו עד חצות לא תוכלו לאוכלו ולא לשורפו בלילה, ואם כן ישאר עד הבוקר ויבוא לידי שריפהלט. ומצינו **באחרונים** כמה תירוצים על קושיית התוספות:

א. החתם סופר (דרשות ח״ג דרוש לשבת הגדול תקנ״ז, ד״ה ע״כ) כתב ליישב, שהפסוק בא ללמד על פסח שני שאינו יום טוב האסור במלאכה, ובזה שורפים את הנותר רק בבוקר שלאחר זמן אכילתו ולא לאחר חצות.

ב. בישועות מלכו (קריית מרדכי, לקוטי תורה פר׳ בא, ד״ה ויהי) כתב ליישב על פי מה שכתוב בזוה״ק (בא לח.) שבאותו הלילה שיצאו ממצרים התחיל להאיר היום בחצי הלילה, והרי הפסוק ׳ולא תותירו ממנו עד בוקר׳ נאמר במצרים, שאז התחיל הבוקר מחצות, וכוונת הפסוק היא שלא להותיר עד חצות שנהפך לבוקר.

ג. הרש״ש (נמוק׳ שם) כתב ליישב, שה׳בוקר׳ שבפסוק זה היינו חצות הלילהמ, וכמו ש׳ערב׳ נקרא מחצות היום, כמבואר לקמן בסמוך, כן נקרא בוקר מחצות הלילה.

ד. באור שמח (חמץ ומצה פ״ו ה״ח) כתב לחדש שבקרבן פסח יש בו שני דיני אכילה, יש בו דין אכילה כדין כל הקרבנות שמצוה לאוכלן, שזה אינו דין המוטל על אדם מסוים, אלא המצוה היא בדיני הקרבן שצריך שיהא הקרבן נאכל ולא יבוא לידי נותר, ויש בו דין נוסף שעל כל אדם מישראל לאכול כזית מקרבן הפסח בליל ט״ו, והוא אחד מדיני קרבן פסח המוטל על כל אדם מישראל. ויש חילוק בין שני הדינים, שמה שגילתה התורה לדעת רבי אלעזר שפסוק זה ממעט כיוצא בזה אכילה קודם הלילה. ומה שכתוב בתוספתא ׳ואין מחשבה פוסלת בו משום פיגול עד שיעלה עמוד השחר׳, ראה בטורי אבן (מגילה כח. ד״ה ועניין) שכתב, שבפסח אחר חצות אין אלא איסור עשה בעלמא ולכך אין מחשבת פיגול פוסלת בו עד הבוקר. וראה מה שכתב על דברי הטורי אבן בנודע בשערים (תניינא דרוש לשבת הגדול קטו:). **מה. הרמ״ע מפאנו** (שו״ת, סי׳ ו ד״ה ומלת), קרן אורה (זבחים נו: ד״ה ת״ל), טורי אבן (מגילה כח. מדפי השכ״ם), פרי מגדים (או״ח סי׳ תעו משב״ז סק״ח), הפלאה (נדרים ט. נמוק׳ ד״ה ור״ח), מרומי שדה (נדרים שם ד״ה ניחוש), ליקוטי הלכות (זבח תודה, זבחים שם ד״ה אלמא), חתן סופר (סי׳ ס), מרפא לנפש (ח״ד סי׳ כו אות יח), קהלות יעקב (סי׳ ג), חידושי הגרז״ר בנגיס (ח״ב סי׳ ג אות ג), אבי עזרי (מהדו״ק קריאת שמע פ״ע ה״ט). **מו. וראה** מה שהאריכו בזה במשאת משה (מבוגרי, סי׳ קנ), ובתורת רפאל (פסחא סי׳ עב ד״ה ועיין דבריהם), ובחתן סופר (שם). **מז. באמרי** אמת (פרי מגדים פתיחה כללית ד״ה אחת נגמרת) ביאר הטעם שקבעו זמן אכילת פסח עד חצות כיון שצריך שישאר טעם פסח בפיו, וכמו שאמרו ׳אין מפטירין אחר הפסח׳, וטעם בשר נשאר בפה עד שש שעות [עיין שולחן ערוך (יו״ד סי׳ פט ס״ח) ובנו״כ], ולכן קבעו זמן אכילה עד חצות שיש משם ולהלן שש שעות עד הבוקר. **מח. וכך** הקשה בבן משק (ד״ה נמצר), והניח בקושיא. **מט. צל״ח** (ברכות ט. ד״ה נמצר), שו״ת רבי יעקב הלוי (כללי ה סי׳ נה, ד״ה ועתה מצא), שלמי תודה (ד״ה מה להלן). **נ. ראה** רשב״ם (ד״ה ר״ח) שגרס בדרשה דברכות שם רבי אלעזר בן עזריה, וראה רש״ש (ברכות שם). **נא. וראה** מה שהאריך בזה הרבה בקדושה וברכה (ברכות שם ד״ה ומלו), ובאסיפת זקנים (פעמעם, שם ד״ה שמלני) בשם שו״ת משפט צדק, ובשלמי שמחה (עלגרג, מ״ב סי׳ נז).

בן עזריה שהפסח אינו נאכל אלא עד חצות, היינו לענין המצוה שמוטלת על כל אדם מישראל, שמצוה זו היא רק עד חצות, ואם לא אכל עד חצות ביטל המצוה, ומצוה זו היא רק על המנויים על הקרבן. אבל הדין השני שיש בכל הקרבנות שצריך שיהא הקרבן נאכל ולא יבוא לידי נותר זהו דין שנשאר עד הבוקר, ואינו בתורת פסח אלא כמו תודה ושלמים, ואין בזה מצוה בבעלים דווקא אלא שיאכל מי שהוא מבני החבורה, ועל זה אמרה תורה ׳ולא תותירו ממנו עד בוקר׳, ואם נשאר עד הבוקר יש לו דין נותר ודינו בשריפה.

ומה שאמרו כאן בגמרא שלאחר חצות מטמא את הידים, היינו משום שכמו שבכל הקרבנות עשו חכמים הרחקה שלא לאכול רק עד חצות, כך גם לענין הדין אכילה בקרבן פסח שיש בו דין הרחקה הנ״ל מדרבנן. אלא שבכל הקרבנות לא גזרו שמטמאים את הידים מיד אחר חצות כיון שאין זה אלא סייג מדרבנן, אבל בקרבן פסח שלדעת רבי אלעזר בן עזריה חיוב אכילת הפסח הוא רק עד חצות, ואחר חצות הוא כשאר קרבנות שאינו חיוב המוטל על האדם אלא שיהא נאכל על ידי בני החבורה, לכך הבדילו חכמים בדין פסח ונתנו לו דין מיוחד שיהא נותר לטמא את הידים מיד אחר חצות, כדי שלא יפסיד דין האכילה המוטלת על האדם שהיא רק עד חצותמא.

ה. בחידושי הגרי״ז (זבחים נו: ד״ה ולפ״ז) הביא בשם הגר״ח ליישב קושיית התוספות כעין תירוץ **האור שמח**, שגם לרבי אלעזר בן עזריה שסובר שזמן האכילה עד חצות אין זה דין בקרבן עצמו, ומצד הקרבן עצמו זמנו יום ולילה, וזמן חצות שנתנה התורה הוא דין במצות אכילת הקרבן פסח, שכמו שיש דין לאוכלו צלי, שאין זה דין בקרבן עצמו אלא באופן האכילה, כך זמן חצות אינו דין בקרבן אלא בקיום מצות האכילה, ולכך גם לרבי אלעזר בן עזריה אין לו דין נותר אלא עד הבוקר, כיון שמחמת דין הקרבן שלו, זמן האכילה שלו הוא עד הבוקר, ונותר שייך לדין הקרבן.

אלא שכתב הגרי״ז, שבסוף ימיו חזר בו הגר״ח מסברא זו מכח הגמרא כאן, שמחצות הרי זה נותר לדעת רבי אלעזר בן עזריה. וכן הקשה מהגמרא לעיל (עא.), שלדעת רבי אלעזר בן עזריה הקרבן נפסל מחצות, משמע שדין נותר חל בחצות.

אלא שהאור שמח והגר״ח הביאו דברי התוספתא (פ״ה ה״י) ששנינו שם ׳הפסח אינו נאכל אלא בלילה, אינו נאכל אלא עד חצות, ואין חייבין עליו משום נותר ואין מחשבה פוסלת בו כו׳ עד שיעלה עמוד השחר׳. וכפשוטו דברי התוספתא הם לדעת רבי אלעזר בן עזריה, וכמו שדייקו בגמרא (זבחים נו:) ממה שכתוב ׳אלא עד חצות׳ שמדאורייתא הואמב, ומכל מקום כתוב שאינו נותר עד שיעלה עמוד השחרמג. וכבר הקשה כן **באור זרוע** (סו״ס רלח) על סוגייתנו, והניח בקושיאמד. ואכן דעת כמה אחרונימה, שגם לדעת רבי אלעזר בן עזריה אין נעשה נותר מן התורה עד עלות השחר וכמבואר בתוספתאמו.

מנין למדים שזמן האכילה מתחילת הלילה

מה להלן עד חצות אף כאן עד חצותמז. הקשו **האחרונים** הרי מכת בכורות היתה בחצות ממש, ואם כן מנין למדים שזמן אכילת פסח הוא מתחילת הלילה עד חצות, שמא נלמד שזמן האכילה הוא חצות ממש כמו מכת בכורות שהיתה בחצות ממשמח. ומצינו בזה כמה תירוצים באחרונים:

א. יש מהאחרונימט שתירצו, שהלימוד מהגזירה שוה אינו אלא לענין סוף זמן אכילתו, אבל תחילת זמן אכילתו נלמד מ׳כבוא השמש׳, וכמבואר בגמרא בברכות (ט.) שרבי אלעזר בן עזריה סובר כשיטת רבי אליעזר שדורש את הפסוק (דברים טז ו) ׳שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש׳ שזמן אכילת הפסח הוא כבוא השמש והיינו בתחילת הערבנ, ולכן לומד שחצות הוא סיום הזמן ולא תחילתונא.

ב. במערבי יום טוב (ברכות פ״ח סי׳ ט אות ח) תירץ, שאין לומר שכוונת התורה היא שיאכלו את הפסח בחצות ממש, שהלא זמן זה אי אפשר לעמוד עליו ולדייק

לה. **וכן** כתב בזרע יעקב (גינצבורג, ברכות שם ד״ה ח״כ). לו. **וכן** כתב בבית יצחק (מגילה כח. ד״ה ועניין).

לז. **שלפי** דבריו, שלרבי עקיבא ׳בלילה׳ ממעט שרק בלילה הוא נאכל, ורבי אלעזר בן עזריה סובר ש׳בלילה׳ נצרך לגזירה שוה, אם כן היה לגמרא לפרוך ׳ורבי אלעזר בן עזריה הא מנא נפקא ליה׳ כפי שהגמרא בסוגייתנו מקשה בשאר הדינים שלמדים מפסוק זה, וממה שהגמרא לא מקשה כן, מוכרח שאף רבי אלעזר בן עזריה מודה בזה. ועיי״ש עוד שהוכיח, שלעיל (ג.) מפורש שרק ׳הזה׳ נצרך לגזירה שוה. ועוד הביא קצת ראיה לזה מלעיל (מג:). לח. **ועיי״ש** עוד מה שדן בלימוד הגזירה שוה. לט. **וכן** נראה מדברי הרשב״ם (ד״ה ר״ח). מ. **עיי״ש** שכעין זה מצינו ביומא (כ:). מא. **ראה** שם שהאריך בזה הרבה. וכעין זה כתב בליקוטי הלכות זבח תודה (זבחים שם). מב. **אמנם** בחסדי דוד (על התוספתא שם) כתב ליישב, שדווקא שם בגמרא דייקו כן, משום שלא כתוב כמו שכתוב בכל אלו שהוזכרו שם ׳ונאכלין ליום ולילה עד חצות׳ אלא כתוב ׳אלא עד חצות׳, אבל כאן בתוספתא אפשר לומר שאגב שהוזכר שאין נאכל אלא בלילה כתוב גם ׳אלא עד חצות׳, וסמך על מה שכתוב בסיפא שאינו נותר עד עלות השחר, ובאמת התוספתא היא לדעת רבי עקיבא. מג. **ובאור** שמח כתב, שלדעת רש״י צריך לדחות שהתוספתא היא לדעת רבי עקיבא, או אפילו לדעת רבי אלעזר בן עזריה לדעת חזקיה בזבחים (טו:), שכיון שאין בו דין שריפה בלילה אין בו דין כרת ופיגול, עיי״ש. מד. **ובדבר** שמואל (נמוק׳ ד״ה אמר) הביא בשם לקח טוב (כללי ז), שהתוספתא חולקת על גמרא שלנו וסוברת שהפסח מצד עצמו אינו נפסל להיות נותר עד הבוקר ואילו איסור אכילה אחר חצות מוטל על האדם מהפסוק ׳ואכלו את הבשר בלילה הזה׳,

בונב, ובהכרח שזמן אכילת הפסח הוא מתחילת הלילה עד חצות, וכוונת התורה שיקדימו אכילתו כדי שלא יעבור חצות. ואין להקשות, שאפשר שזמן אכילת הפסח הוא מחצות ואילך עד עלות השחרנג. שהרי מצות אכילת הפסח ניתנה לישראל במצרים, בשביל שקיום מצות ה' יתברך תצילם שלא יבוא המשחית אל בתיהם לנגוף [כמבואר בשמות (יב כג)], ואם כן בודאי שמצות האכילה היא לפני שעת חצות שאז השחית המשחיתנד. וגם הסברא נותנת שנצטוו לאכול הקרבן פסח בשעה שדרך בני אדם לאכול, דהיינו בתחילת הלילה ולא לאחר חצות.

ג. במעדני יום טוב ובצל"ח (סס) תירצו עוד, שכיון שצריך לאכול מן הפסח כזית, ואי אפשר לאוכלו ברגע אחד של חצות, לכן מוכרחים לומר שהגזירה שוה באה ללמד שיש לאוכלו בחצי הלילה הראשון עד זמן חצות. **ובאבני נזר** (סו"ס, סו"ס סי' שפח) הוסיף, שכיון שאי אפשר לאכול כזית בחצות, על כרחך שכוונת התורה שבחצות יהיה כבר נאכלנה.

ד. הצל"ח (סס) כתב ליישב באופן נוסף, שגם רבי אלעזר בן עזריה דרש מתיבת 'בלילה' שקרבן פסח נאכל בלילה ולא ביום זביחתו, וכיון שהפסוק ממעט שאינו נאכל ביום זביחתו, מוכרחים אנו לומר שאין למדים מהגזירה שוה למעט שתחילת אכילתו בחצי הלילה, שאם כן לא היינו צריכים למעט שאינו נאכל ביום זביחתו.

ה. ובמילי דברכות (סס ד"ה גמ' דתניא) תירץ, שבמצה כתוב (שמות יב יח) 'בערב תאכלו מצות' ומשמע בתחילת הלילה, ולמדים פסח ממצה משום שנאמר (נתנר ט יח) 'על מצות ומרורים יאכלוהו' לומר שזמן אכילתו הוא בתחילת הלילה.

ביאור לשון הגמרא שמכת בכורות היתה 'עד חצות'

שם. במשפט צדק (מלמ, מ"ב סי' נ)נו **ובבני יששכר** (מודע ניסן מאמר ה, טיול נפרלם דרוש ה) הקשו, כיצד שייך לומר שמכת בכורות היתה 'עד חצות', והרי מכת בכורות היתה בחצות ממש ולא קודם לכן. וכתב במשפט צדק, שהלשון 'עד חצות' אינו דווקא, אלא אגב הסיפא שלמדנו לזמן אכילת הפסח עד חצות, אמרו כן גם לגבי זמן מכת בכורות.

ועוד תירץ, שמה שאמרו במכת בכורות 'עד חצות' אין הכוונה לזמן שבו היתה המכה, אלא לזמן שבו עדיין היתה קיימת הגזירה שילקו המצרים במכת בכורות, שנאמרה בפסוק (שמות יב יב) 'ועברתי בארץ מצרים' וגו', שעד חצות עדיין היתה גזירה זו קיימת.

ובבני יששכר תירץ על פי דברי **רבינו בחיי** (שמות יג ד), שהטעם שמשה רבינו אמר שמכת בכורות תהיה 'כחצות' הלילה ולא 'בחצות' הלילה, מפני שהפסח שבו יצאו בני ישראל ממצרים היה ביום חמישי בשבוענז, ועל פי סדר המזלות של כוכבי הלכת, כל מזל משמש שעה אחת, ובליל שישי בשעה הקודמת לחצות שולט מזל צדק שהוא מזל חיים ושמחה, ובשעה אחר חצות שולט מזל מאדים שהוא מזל שממה ומיתה. וכדי שלא יאמרו המצרים שהמכה באה להם מחמת מזל הכוכבים, לכן אמר משה רבינו 'כחצות' שיחשבו המצרים שהמכה היתה בסוף השעה הששית, וידעו שמאת ה' נענשו ולכן אף במזל של חיים, לקו ומתוינח. והראה הקב"ה נפלאותיו בשידוד טבעי המזלות להודיע ולגלות שגם הנהגת הטבע במזלות היא על פי השגחת ה' בלי הפסק כלל.

והוסיף הבני יששכר, שמכיון שבשעת הגאולה הראשונה רצה הקב"ה להודיע גם על הגאולה האחרונה, שאז יבער ה' לגמרי את רוח הטומאה מן הארץ וישפיל מלכות אדום, לכן רצה הקב"ה להכות את בכורי מצרים בזמן שליטת כוכב מאדים שהוא כח שרו של עשו. אלא שכיון שיש לחשוש בזה שיאמרו מצרים שהמזל הוא שגרם למכתם, לכן נתגלה הקב"ה כבר קודם חצות בזמן שליטת כוכב צדק, כביכול בהכנה להכות את מצרים, ובזה נודע שהקב"ה משנה סדרי בראשית ויכול הוא להעניש גם בזמן מזל צדק, אלא שההכאה והמיתה היתה בזמן ממשלת מאדים.

ולפי זה יש לבאר את הפסוק (שמות יג ד) 'כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים', כלומר, שהיציאה וההעברה כביכול היתה קודם חצות, וההכאה היתה בחצות. לכן אמר רבי אלעזר בן עזריה שההעברה בארץ מצרים היתה דווקא 'עד חצות' במזל צדק, וזה נקרא בשם 'העברה', שהקב"ה העביר כח המזל שיעשה להיפך מתכונתונט.

הרי גם בבוקר אינו בר שריפה, שאין שורפין קדשים ביום טוב

שם. כתב הרשב"ם (ד"ה ר"ח), שלשיטת רבי אלעזר בן עזריה שנעשה נותר גמור מדאורייתא מחצות, צריך לפרש הכתוב 'ולא תותירו ממנו עד בוקר' לענין שריפה, שעד הבוקר אינו ראוי לשריפה. והקשה **הצל"ח** (ד"ה ור' עקיבא), כיצד נפרש פסוק זה לענין שריפה, הרי גם בבוקר אינו יכול לשרוף משום שאין שורפין קדשים ביום טובס.

וביאר שהכתוב קבע זמן לשריפתו בבוקר למעט את הלילה שלפניו שאינו בר שריפה, ואם שרפו אינו מקיים עשה של שריפת קדשים כלל, ולכך חייב מלקות משום מבעיר ביום טוב, אבל בבוקר שהגיע זמן שריפתו ויש מצות עשה על כך, אלא שיש איסור חיצוני של איסור שריפת קדשים ביום טוב, ואיסור זה אינו בכלל איסור הבערה ביום טוב שיתחייב עליו מלקות, שכן מעיקר הדין היה מותר לשרוף קדשים ביום טוב שיבוא עשה וידחה לא תעשה, אלא שגילתה התורה בציווי שריפת נותר בפסח שישרוף רק אחר יום טוב (שבת מד:), והרי זה לאו הבא מכלל עשה שאין לוקין עליוסא.

ובמלא הרועים (נרכות ט. נמוס' ד"ה רמב"ע) **ובתשובה מאהבה** (סו"ס, ח"ס סי' קכג) **תירצו**, שהפסוק מדבר בפסח מצרים שעדיין לא נצטוו על איסור מלאכה ביום טובסב, ולא היה כל חשש בשריפת נותר הפסח למחרתוסג. אלא שבמלא הרועים העיר, שאפשר שעל שביתת יום טוב של פסח נצטוו כבר באותה פרשה 'כל מלאכה לא יעשה בהם' (שמות יב טז).

מדוע לא תיקנו הרחקה לאסור אכילת פסח לפני חצות

שם. הקשו בקרן אורה (זבחים מז: ד"ה ת"כ) **ובלקוטי הלכות** (סס, וכם מודה, ד"ה מלמ), מדוע לפי רבי אלעזר בן עזריה התירו חכמים לאוכלו עד חצות, ולא עשו שום הרחקה וסייג לאסור לאוכלו זמן מה לפני חצות, בשביל שלא יבוא לאוכלו בטעות לאחר חצות, וכמו שגזרו בנאכלים ליום ולילה, שמותר לאוכלם רק עד חצות.

ותירץ בלקוטי הלכות, שלפי רבי אלעזר בן עזריה האוכל אחר חצות אינו עובר כלל בלאו של 'ולא תותירו' עד הבוקר, ולכן אין על הבשר שם נותר עד הבוקרסד, וכמו שנאמר (שמות יב י) 'ולא תותירו ממנו עד בוקר'. וכן מבואר בתוספתא (פסחים פ"ח ה"ג), שאפילו לרבי אלעזר בן עזריה אין חייבים על הבשר משום נותר עד שיעלה עמוד השחר. ואף שחכמים גזרו טומאת ידים על הבשר הנותר, מכל מקום אין זה לענין האיסור להותיר או לאכול נותר, לפי שהתורה תלתה זמנו בבוקר, ולכך לא גזרו שיהיה אסור לאוכלו קודם חצות כדי שלא יבואו לטעות בזמן, וכמו שמצינו שגזרו באיסור אכילת חמץ בערב פסח, שלרבי יהודה אסרו חכמים לאוכלו שתי שעות לפני חצות כדי שלא יטעה ויאכל חמץ לאחר חצות, אבל לענין פסח לא גזרו, משום שאף אם יאכלנו לאחר חצות לא עבר על איסור אכילת נותר.

וכעין זה כתב **הרמ"ע מפאנו** (סו"ס, סי' ס), שלפי רבי אלעזר בן עזריה אינו עובר לאחר חצות רק על עשה, לפי שהוא לומד בגזירה שוה 'הזה הזה' שזמן אכילה הוא עד חצות בלבד, ועל זה נאמר (שמות יב ח) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה', ולא בזמן אחר, ולאו הבא מכלל עשה עשה, ומשום כך לא גזרו להרחיק היתר אכילתו קודם חצותסה.

אך כתב הקרן אורה (זבחים שם), שאם נאמר שהטעם שהרחיקו חכמים לאסור מחצות, היינו בשביל לזרזו באכילה שלא יביא קדשים לבית הפסול, צריך לומר שלפי רבי אלעזר בן עזריה הרי זמן אכילת הפסח מועט הוא, שרשאי לאוכלו רק עד חצות, ולכן לא תיקנו חכמים הרחקה להוסיף למעט ביותר את זמן אכילתו.

ובשו"ת בנין שלמה (סו"ס סי' כט) העלה, שבאכילת פסח ומצה אין חשש פשיעה ואונס שינה בתוך זמן מועט של אכילתו, ובאותו זמן רגילים אנשים להיות נעורים, ובפרט בליל פסח שטרודים בכמה מצוות, וגם אין חשש טעות

נב. כשם שמבואר בגמרא לעיל (ד.) שמשה רבינו אמר לפרעה שמכת בכורות תהיה 'כחצות הלילה' ולא אמר 'בחצות הלילה' שמא יטעו איצטגניניו ויאמרו שמשה רבינו בדאי. **נג. וכן** הקשה השפת אמת (זבחים נו: ד"ה מה). **נד. וכעין** זה כתב בברכת ה' (ברכות שם ד"ה והר"י שם), שסדר הפסוקים הוא שבתחילה היא שעת אכילת הפסח, ולאחר מכן בחצות עבר ה' לנגוף את מצרים. **נה. ומטעם** זה מברכים 'על אכילת מצה' ולא מברכים 'לאכול מצה', שמכיון שבשעה שמגיע חצות שהוא זמן קיום המצוה, כבר נאכלה המצה, לכן שייך לברך 'על אכילת מצה' בלשון עבר, ולא 'לאכול מצה' שהוא רק לשון עתיד. וראה שם עוד מה שכתב בזה. **נו. הובא** באסיפת זקנים (פעמעם, ברכות ט. ד"ה עוד קשה). **נז. כמבואר** בגמרא (שבת פו:). **נח. אולם** בני ישראל המאמינים, יודעים שהמכה היתה בחצות הלילה בדיוק ברגע התחלת מאדים, ואין הקב"ה משנה הטבע אלא בשביל הכרח וצורך גדול, ורצה להשתמש באחד ממשרתיו שהוא מאדים כדי להרוג בשונאיו. ואף שהיה נס גדול ומפורסם גם אם המכה היתה בתחילת מאדים, שאף החוזים בכוכבים לא יכולים לתלות שיהיה בכח מזל מאדים להשמיד את כל בכורי מצרים ברגע אחד, אף על פי כן רצה משה שלא יהיה להם פתחון פה לטעות אחר הבליהם, אלא יאמרו שמכת בכורות היתה בשעת מזל צדק שהוא המזל המסמל חיים, וידעו שאם מתו בכוריהם בשעה זו, אין זה מחמת המזל אלא מכח עליון למעלה מן הכוכבים והמזלות.

נט. ועיין שם שביאר, שגם אכילת קרבן פסח שהוא כבש המורה על מזל טלה, גם היא היתה כדי להעביר כח המזל שהמצרים עבדו לטלה שהוא הראשון לכל המזלות, והורה הקב"ה לבני ישראל לשחוט ולהקריב דווקא קרבן מהכבשים. וראה עוד בזה במגיד תעלומה (נרכות ט. ד"ה ונראמר). **ס. כמבואר** בשבת (כד:). **סא. והביא** שם דברי התוספות (ביצה יב. ד"ה השומט) לענין אם אומרים שכשהחזירו הפסוק החזירו לדבר הראשון לאוסרו בלאו גמור של מלאכת יום טוב. וכן דן במה שאמר רבי עקיבא דהוה אמינא מאי בוקר בוקר שני, ובקושיית התוספות בזה (לעיל עא: ד"ה כל), עיי"ש באריכות. ועיין בתוספות (ד"ה מלמ), ובחידושי חתם סופר (ד"ה ובדבר בעתו), ובשו"ת ארץ צבי (סו"ס סי' מ, ד"ה ומלמס). **סב. וכמו** שכתב בתוספות יו"ט (פ"י מ"ה). **סג. וראה** עוד בזה במלא הרועים (נרכות ט. ד"ה ור"ע). **סד. ראה** מה שהובא בזה לעיל בענין 'איך יפרש רבי אלעזר בן עזריה הפסוק לא תותירו עד בוקר' מדברי האחרונים. **סה. וכן** תירץ בקרן אורה לפי שיטת רש"י (נרכות ג. ד"ה מיי), שהטעם שבנאכלים ליום אחד תיקנו הרחקה שיאכלום רק עד חצות, הוא בשביל שלא יבוא לידי איסור כרת אם יאכלנו לאחר שיעלה עמוד השחר. ומיושב, שהרי אם יאכל את הפסח אחר חצות, לפי רבי אלעזר בן עזריה אינו חייב כרת, כיון שרק בעמוד השחר חל על הבשר דין נותר וחיוב כרת, ולכן לא תיקנו בו חכמים הרחקה, שאף שיאכלנו לאחר חצות אינו חייב כרת.

שיטעו בשעות ויסברו שיש זמן רב עד חצות, כיון שבני חבורה זריזים הם, ומשום כך לא עשו חכמים הרחקה בזה[סו].

אם גם בפסח שני נאכל עד חצות

שם. בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ג סי' קנג) נסתפק, שאפשר שכיון שפסוק זה 'בלילה הזה' שהוזכר כאן בגמרא נאמר לענין פסח ראשון, אם כן בפסח שני שלא נאמר בו 'בלילה הזה' יהא זמנו ליאכל כל הלילה[סז].

איך משערים מתי הוא זמן חצות

שם. נחלקו **הפוסקים** כיצד משערים את זמן חצות לענין אכילת האפיקומן. יש שכתבו שיש לחשב את שעת חצות הלילה לענין אכילת אפיקומן, שהוא חצי הלילה מהשקיעה ועד הנץ החמה[סח]. **ובאשל אברהם** (בוטשאטש, מהדו"ת סי' תעז ס"ק) נסתפק בזה, האם לחשב חצי לילה מהשקיעה ועד עלות השחר או עד הנץ. וטעמם, כיון שמדין תורה היום מתחיל מעלות השחר, ובודאי שכשאמרה תורה (שמות יג כט) 'ויהי בחצי הלילה', כוונתה היתה ללילה של תורה שהיא מן השקיעה עד עלות השחר. ויש הסוברים שיש לחשב את חצות היום מעמוד השחר ועד צאת שלש כוכבים, ושתים עשרה שעות אחר כך הוא חצות הלילה[סט]. ויש דעה נוספת המשערת כל לילה באופן קבוע. דהיינו שבין בקיץ ובין בחורף לא תשתנה זמן חצות לפי זמן השקיעה והזריחה. והוא לערך השעה אחת עשרה ביום ובלילה[ע].

האם לרבי עקיבא נתקבלה הגזירה שוה 'הזה הזה'

אמר לו רבי עקיבא והלא כבר נאמר בחפזון עד שעת חפזון[עא]. הקשה **השפת אמת** (זבחים מז: ד"ה מה), שאם רבי עקיבא לא קיבל גזירה שוה זו מרבו, אם כן יש לתמוה על עיקר דברי רבי אלעזר בן עזריה שהרי אין אדם דן גזירה שוה מעצמו, ואם רבי עקיבא קיבל גזירה שוה זו מרבו, אם כן לאיזה ענין קיבלה, מאחר שהוא סובר שהפסח נאכל כל הלילה. ותירץ, שרבי עקיבא לא קיבל גזירה שוה זו, והקשה לרבי אלעזר בן עזריה, שלפי דבריך שנתקבלה גזירה שוה, מה נענה על הפסוק (שמות יג ט) 'ואכלתם אותו בחפזון'.

ובברכת ה' (ברכות ט. ד"ה אלמא) פירש על פי דברי **התוספות בשבת** (קלב: ד"ה קד"ם)[עב], שאפשר שהתיבות הללו ניתנו לידרש בפסוקים אחרים, ונחלקו התנאים האם גם בפסוק זה יש לדרוש גזירה שוה מתיבה זו.

הרי בפסח דורות אין דין אכילה בחפזון

שם. הקשה **בראש משביר** (ד"ה אלמא), הרי לעיל (לו.) אמרו שרק פסח מצרים היה נאכל בחפזון, אבל פסח דורות לא, ולמדו כן מהפסוק (שמות יג ט) 'ואכלתם אותו בחפזון' אותו בחפזון ולא פסח דורות בחפזון, ואם כן איך למד רבי עקיבא מפסוק זה לענין פסח דורות שנאכל כל הלילה[עג]. ותירץ שלא ממעטים מ'אותו' רק את ענין האכילה במהירות כפשוטו של מקרא, שפסח דורות אינו נאכל במהירות, אבל לענין זמן אכילה יש לימוד שכל מה שנאמר בפסח מצרים נאמר גם בפסח דורות. אלא שעדיין יש להקשות, מנין לרבי עקיבא לדרוש 'עד שעת חפזון', הרי יש לומר שהפסוק בא לגופו שצריך לאוכלו במהירות.

ותירץ בחידושי רבי משה מאימראן (ד"ה גמרא והלא), שאף שפשטות הפסוק בא לומר שיש לאוכלו במהירות, מכל מקום דורשים גם לענין זמן האכילה, כיון ש'ואכלתם אותו' מיותר, שהיה אפשר לכתוב 'וככה תאכלו אותו בחפזון ומתניכם חגורים' וגו', ומדוע כתבה התורה שוב 'ואכלתם אותו', ולכך דורשים אותו לענין זמן אכילתו שיהא בזמן חפזון[עד].

הטעם שלפי רבי עקיבא נצרך בחפזון ללמד על זמן האכילה

שם. בזהב שיבה (ברכות ט. ד"ה אמר) הקשה, שלפי מה שהבינו **התוספות** (שם ד"ה רבי עקיבא) בקושייתם, שמהפסוק (שמות יב י) 'ולא תותירו ממנו עד בוקר' יש ללמוד שעד הבוקר מותר לאכול את הפסח, אם כן לפי רבי עקיבא מדוע הוצרך גם הפסוק 'בחפזון' לומר שזמן אכילתו עד הבוקר.

ובברכת ה' (ברכות שם ד"ה אמר כל מה) כתב ליישב, שאפשר שהגזירה שוה 'הזה הזה' ניתנה לידרש, ונחלקו התנאים האם הכוונה היא לדרוש את הפסוקים הללו, ו'בחפזון' נצרך ללמד שלא נתקבלה הגזירה שוה לענין אכילת פסח עד חצות.

ובברכת אברהם (כהן, ברכות שם ד"ה עד) כתב, ש'בחפזון' נצרך לגופו שהפסח יהיה נאכל במהירות ובחפזון. אלא שרבי עקיבא סובר שממילא משמע שטעם החפזון הוא משום שסוף זמן אכילתו הוא עד עלות השחר, ולכך היו קרובים לצאת ממצרים, וצריך למהר באכילתו.

מדוע לא הקשה רבי עקיבא מ'ולא תותירו ממנו עד בוקר'

שם. בזהב שיבה (ברכות ט. ד"ה אמר) הקשה, שהרי על קושיא זו אפשר לתרץ שהכוונה היא עד שעת חפזון של מצרים, וכמבואר **בברכות** (שם) שרבי אלעזר בן עזריה מפרש את הפסוק 'ואכלתם אותו בחפזון', שיאכלו את הפסח עד שעת חפזון של המצרים, כלומר בחצות הלילה שבאותה שעה אירעה מכת בכורות, ועל ידה נחפזו לשלח את בני ישראל מארצם[עה], ומדוע לא מקשה רבי עקיבא מהפסוק 'עד בוקר'. **והתוספות** (שם ד"ה ר' אלעזר) הקשו מפסוק זה על רבי אלעזר בן עזריה, ויש לדקדק מדוע לא הקשה רבי עקיבא מפסוק זה שהיא קושיא חזקה יותר. והגמרא תתרץ על קושיא זו כתירוץ התוספות[עו].

ובככבא דשביט (שם גמוס' ד"ה רבי אלעזר) כתב ליישב, שרבי עקיבא עצמו לא הקשה על רבי אלעזר בן עזריה מהפסוק 'ולא תותירו ממנו עד בוקר', משום שלדעתו אפשר לפרש שהכוונה היא בוקר שני, ויהא נאכל לשני לילות, ולכך נצרך הלימוד מ'הזה' להשמיענו שאינו נאכל אלא בלילה הראשון, כמבואר בגמרא להלן בסמוך. ואכן לשיטת רבי אלעזר בן עזריה ש'בוקר' היינו בוקר ראשון, היה אפשר להקשות מפסוק זה.

ועוד כתב, שכוונת **התוספות** (שם) להקשות גם כן קושיא זו, שמפסוק זה קשה על רבי אלעזר בן עזריה, ואם כן היה לרבי עקיבא להקשות עליו ממנו.

במקור שיטת רבי עקיבא שאכילת הפסח עד הבוקר ובביאור טעמו

עד שעת חפזון. פירש **רשב"ם** (ד"ה שעת), שהכוונה היא שנחפזו לצאת, והיינו עמוד השחר, ככתוב (שמות יג כב) 'לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר'[עז]. וכן פירש **רש"י** בברכות (ט. ד"ה שעת). **ובאור ישועה** (ברש"י שם) דקדק, מדוע לא הביא את הפסוק (במדבר לג ג) 'ממחרת הפסח'. **ובברכות** (ד: ד"ה זה) כתב רש"י, ש'ממחרת הפסח' למדים שעיקר גאולת מצרים היתה בשחרית. וסיים 'ומצוה ליישב'.

מדוע לא די בלימוד 'כבוא השמש' שנאכל בלילה

אם כן מה תלמוד לומר בלילה יכול יהא נאכל כקדשים ביום תלמוד לומר בלילה בלילה הוא נאכל ולא ביום. פירש **רשב"ם** (ד"ה יכול), שהיינו

סו. עי"ש באריכות שדחה כמה תירוצים אחרים. וראה עוד בענין זה באגרות משה (או"ח, או"ח ח"ה סי' נג אות ח). **סז. ומה** שלא הזכירו לעיל (לה.) בין החילוקים של פסח ראשון לשני, יש לומר משום שהמשנה שם כדעת רבי עקיבא שגם פסח ראשון נאכל כל הלילה. וראה באמת ליעקב (לעיל לה. ברכ"י ד"ה מצה) שצדד כן, שאף לרבי אלעזר בן עזריה פסח שני נאכל כל הלילה. **סח. כן** כתב בפשיטות בלוח ארץ ישראל להגרי"מ טיקוצינסקי וכן מנהג רוב העולם. ואמנם ראה במנחת שלמה (או"ח, ח"ב סי' נג אות טו) שמפקפק בזה, ומוכיח שלכאורה יש לחשב עד עלות השחר ולא עד הנץ, כיון שלילה האמור בתורה הוא ודאי רק עד עלות השחר ולא עד הנץ, ואם כן מנין לנו לחדש שלענין חצי הלילה חושבין את הלילה עד זריחת השמש ולא עד עלות השחר אשר להלכה הרי הוא יום לכל דבר. ומכל מקום כתב בתוך דבריו לבאר הטעם בזה, על פי דברי הגמרא (יבמות עב.) שהשעה שבה הכה ה' את כל בכורי מצרים היא שעת רצון, שכן כך דרשו שם על הפסוק (שמות יג כט) 'ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור', אשר אז היה חפזון דמצרים ובאותו זמן הוא עת רצון. ובשולחן ערוך (או"ח סי' ס) מבואר באחרונים שנחלקו בזה לענין הזמן של תיקון חצות, ונהוג למעשה כהסוברים שצריכים לחשוב מן השקיעה עד הנץ, ולכן גם חצות של מצה הוא לפי חשבון זה, כי הדברים תלוים זה בזה. [וראה מה שהאריך בזה בתשובות והנהגות (או"ח, ח"ב סי' שז)]. ועיין במועדים וזמנים (ח"ו סי' קפח) שכתב גם כן כנ"ל שהוא כמבואר שם בגמרא, שכל אותם ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר לא נשבה להם רוח צפונית, משום שנזופים היו. אמנם בחצי הלילה לא היה יום שלא נשבה בו, שנאמר (שמות יג כט) ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור וגו', והא קמ"ל דעת רצון מילתא היא. וברש"י (שם ד"ה עת לרצון) ביאר, שמכיון שחצות הלילה עת רצון היא למכת בכורות הוי נמי עת רצון לרוח צפונית, ואין לך יום שרוח צפונית אין מנשבת בו בחצי הלילה, וזה היה סימן לדוד [ראה ברכות (ג:)] שכינור היה תלוי לו למעלה ממיטתו ונקבע כלפי צפון, כיון שהגיע חצות לילה רוח צפונית מנשבת בו ומנגן מאליו והוא נעור. ועיי"ש מה שהאריך בפרטי דין חצות לענין המצוות האמורות בתורה. **סט. בתשובות** והנהגות (או"ח, ח"ב סי' שז) הביא, שכך שמע שנהגו גאוני ירושלים והמהרי"ל דיסקין, ולדעתו יש למדקדק להחמיר כך לענין מצה. ועיי"ש שכך אמנם סבר בתחילה הגר"מ טיקוצינסקי, ואחר כך חזר בו וסידר הלוחות מעלות השחר ועד צאת כל הכוכבים, ולענין חצות הלילה יוצא השיעור לפי חשבון זה כשיטה המשערת הזמן שבין השקיעה לנץ החמה. עיקר טענתו של הגר"מ טיקוצינסקי בחזרתו היתה, שלפי שיעור זה יוצא שבחצות היום החמה אינה מעל לראשו של אדם אלא למטה ממנו. ועיין במועדים וזמנים (ח"ו סי' קפח) מה שהאריך בזה. **ע. תשובות** והנהגות (שם) בשם הגאון רבי נתן אדלר [שיטתו מובאת בדברי יוסף (שומ"ירקן, דף נט:)], ועיי"ש אריכות בביאור דעה זו. וכתב בתשובות והנהגות שלכתחילה יש להחמיר לענין הכזית הראשון של מצה לאוכלו קודם השעה אחת עשרה בלילה. **עא. ראה** בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ברכות ט. ד"ה והנה), שדקדק על לשון זה, וביאר דברי הברייתא באופן מחודש. **עב. על** פי ביאור המהרש"א (שם). **עג. וראה** מה שכתב בזה בחידושי רבי משה מאימראן (ברכות ס ד"ה שלמים). **עד. וראה** להלן מדברי הברכת אברהם בזה. **עה. וכן** הקשה בשו"ת רבי יעקב הלוי (כללי ה סי' נה, ד"ה ועפה"נ). וראה במקור הברכות (ברכות, מפתחות ע אות ד) שהקשה עוד, שאם רבי אלעזר בן עזריה לומד שהכוונה לחפזון של מצרים, אם כן מדוע הוצרך רבי אלעזר בן עזריה בברייתא ללמוד מגזירה שוה שיאכל עד חצות, ולא למד זאת מ'חפזון' של מצרים. ותירץ, שמהפסוק אין הכרח שהכוונה לשעת חפזון של מצרים, ואפשר לפרש גם כרבי עקיבא שהכוונה לשעת חפזון של ישראל, ורק לאחר שלמד רבי אלעזר בן עזריה מהגזירה שוה שזמן אכילתו עד חצות, הוא מפרש שהכוונה לחפזון של מצרים. **עו. ראה** בברכת ה' (ברכות שם ד"ה אמר כל מה) שדן בקושיא זו, שאפשר שהקושיא מחפזון עדיפה היא מהקושיא מ'ולא תותירו ממנו עד בוקר'. **עז. באור** תורה (שומ"ירקן, ח"ג מסכת שלישים סי' נט) ביאר, שלכך היתה מכת בכורות בלילה, שבלילה אינה מלאה גלולים לעבוד את החמה כמו ביום שהחמה זורחת. ולפי זה פירש טעמו של רבי עקיבא, שזמן אכילת הפסח הוא עד שיעלה עמוד השחר שהיא שעת חפזון מעובדי חמה, ורבי אלעזר בן עזריה מוסיף הרחקה שיאכלנו עד חצות.

אוצר התכמה

אהח19/06/2018

סבורים לומר שהפסח יהא נאכל ביום שחיטתו כדין שאר קדשים, וכן מצינו בתודה שזמן אכילתה יום אחד, ואוכל והולך כל יום שחיטתה והלילה עד הבוקר, ככתוב (ויקרא ז טו) 'ביום קרבנו יאכל'.

ודקדק הצל"ח (ברכות ט. ד"ה ג"כ מה), איך היינו סבורים שיהא נאכל כקדשים ביום, והרי בגמרא (שם) דרשו 'כבוא השמש' אתה אוכל שנאכל רק בלילה. וכתב ליישב, שהיינו סבורים לומר שכוונת הפסוק היא לביאת אורו דהיינו תחילת השקיעה, ולכן נצרך 'בלילה' למעט שלא יאכל עד הלילה ממש דהיינו צאת הכוכבים. ועוד תירץ, ש'כבוא השמש' נאמר לגבי פסח דורות, ומנין היו יודעים במצרים שלא יאכלוהו ביום, והרי עדיין לא נאמרה להם פרשה זו שכתוב בה 'כבוא השמש', והוצרך לומר להם בלילה שלא יאכלו ביום.

מנין לרבי אלעזר בן עזריה שהפסח אינו נאכל ביום

שם. מבואר בגמרא שרבי עקיבא ממעט מ'בלילה' שהפסח אינו נאכל ביום.

והקשה **בתוספות הרא"ש** (ברכות ט. ד"ה יכול), מנין לרבי אלעזר בן עזריה שקרבן פסח אינו נאכל ביום שחיטתו, שהרי לדעתו פסוק זה נצרך ללימוד הגזירה שוה שזמן אכילתו עד חצות. ותירץ, שממה שנכתב לגבי אכילתו 'לילה', ממילא יש ללמוד שאין היום כשר לאכילתו ואין צריך לזה פסוק מיותר[עח].

ועוד תירץ **בשם ה"ר יוסף**, שהגזירה שוה היא מתיבת 'הזה', אבל תיבת 'לילה' אינה נצרכת ללמד גזירה שוה, ויש למעט ממנה שאינו נאכל ביום.

ובמשפט צדק (מלמד, שו"ת מ"ב סי' ג, ד"ה עוד קשה)[עט] כתב ליישב, שרבי אלעזר בן עזריה לומד כן מהגזירה שוה, שכשם שמכת בכורות לא היתה ביום אלא בלילה, כמו כן מצות אכילת הפסח נוהגת רק בלילה ולא ביום.

האם המיעוט הוא לענין איסור או לענין זמן המצוה

שם. בגמרא לעיל (מג:) שנינו, אכל צלי מבעוד יום חייב. וביארו בגמרא שנלמד מ'בלילה הזה' בלילה אין ביום לא, ועובר על לאו הבא מכלל עשה.

והקשה **השפת אמת** (שם ד"ה מ"ר), איך למדים מהפסוק שיש עבירת עשה שלא לאכול ביום, הרי הפסוק בא ללמד שהמצוה אינה מתקיימת אלא בלילה, אבל מנין לנו שעובר באיסור אם אוכל ביום. ותירץ שאכן יש לומר שכל האיסור הוא רק אם אוכל כל הקרבן ביום, וממילא מבטל העשה שאינו אוכל בלילה. אלא שבדברי **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ח ה"ה) מבואר, שאפילו אם אכל כזית בלבד עובר באיסור, והרי בזה לא ביטל העשה בלילה. וצריך לומר שכיון שפסח קרבן הוא, וכיון שהמצוה לאוכלו בלילה, אם אוכל ביום הרי זה נהנה מקדשים, ואסור.

מדוע אי אפשר ללמוד כן מ'חפזון'

שם. במלא הרועים (ברכות ט. ד"ה מ"ל בלילה) הקשה, מדוע צריך מיעוט שאינו נאכל ביום, הרי למדים כן מ'חפזון' עד שעת חפזון[פ]. ותירץ, שהחפזון של ישראל נלמד מהפסוק לא תצאו עד בוקר, ובוקר הוא הנץ החמה[פא], וצריך מיעוט שאינו נאכל כבר מעלות השחר. אלא שהקשה[פב], אם כן מדוע הוצרך רבי עקיבא למעט שאינו נאכל שני לילות כמבואר להלן, הרי אפשר ללמוד כן מ'חפזון'. ותירץ, שהיה מקום לומר ש'חפזון' בא לקבוע זמן בלילה הראשון עד חפזון, ומכאן ואילך אינו אוכל ביום, אבל בלילה השני יהא רשאי שוב לאכול, ולזה הוצרך הפסוק למעט שאינו אוכל בלילה השני[פג].

האם הפסח יאכל גם ביום שבינתים

ורבי עקיבא האי הזה מאי עביד ליה[פד] וכו' סלקא דעתך אמינא הואיל ופסח קדשים קלים ושלמים קדשים קלים מה שלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד אף פסח אוקים לילות במקום ימים ויהא נאכל לשני לילות ויום אחד. הרשב"ם (ד"ה שלמים) הביא דעת **רש"י** (ברכות ט. ד"ה שלמים), שלא היה צד שיאכל ביום אלא שיש שהות ביום להמתין עד הלילה השני ולאוכלו בלילה השני. אך הרשב"ם מפרש שהיה צד שאף ביום שבינתים יאכל, ומה שנתמעט מ'בלילה' שלא יאכל ביום שחיטתו[פו].

ולשיטת רש"י הקשו **האחרונים**[פז], שאם אכן אין צד שיאכל ביום, אם כן אינו דומה לשלמים ואיך רצינו ללמוד משלמים[פח]. ויש שתירצ[פט], שאין כוונת הגמרא ללמוד לגמרי משלמים, אלא רק לומר שמ'בלילה הזה' אי אפשר למעט רק שלא יאכל ביום השחיטה, אבל מנין למעט הלילה השני. והביאה הגמרא שמצינו כעין זה שנאכל שני ימים ולילה אחד בשלמים, והוא הדין כאן היה אפשר לומר שנאכל שני לילות ויום שבינתים.

ולפי שיטת הרשב"ם, הקשה בחידושי רבי משה מאימראן (ברכות ט. ד"ה שלמים), הרי לעיל למד רבי עקיבא שהפסוק של חפזון הולך על שעת חפזון של ישראל בבוקר, ואיך שייך לומר שיאכל גם בלילה השני. ותירצ[צ], שהיינו אומרים שהפסוק של 'חפזון' הולך רק על פסח מצרים שנאכל בלילה אחד, אבל לדורות דינו כשלמים ויהא נאכל שני לילות, כמו שדרשו לעיל (לו.) 'אותו בחפזון' ולא לדורות בחפזון[צא].

מדוע היה הוה אמינא להקיש לשלמים ולא לתודה

שם. הקשה **המרדכי** (סדר של פסח ד"ה מה שלמים), מדוע היה צד להקיש פסח לשלמים שנאכלים שני ימים, ולא נקיש לתודה ואיל נזיר הנאכלין ליום ולילה בלבד (זבחים נה.), ואם כן מדוע צריך לכתוב 'בלילה הזה' למעט אפשרות של היקש לשלמים. ותירץ, כיון שמותר פסח קרב שלמים כמו ששנינו לעיל (ע.) באופן שהפריש כבש לפסחו ואבד והקריב כבש אחר ואחר כך נמצא הראשון שדינו ליאכל כשלמים, דין הוא שיהא נאכל לשני לילות כשלמים הנאכלים שני ימים[צב].

ובתוספות רבי יהודה החסיד (ברכות ט. ד"ה ויהא) תירץ עוד, שלא היה צד שיאכל גם ביום השני, אלא רק שלא יפסל עד יום השני כשלמים.

איך שייך לאכול שני לילות הרי זה שני מקומות

שם. הקשה **הצל"ח** (לעיל קיט: ד"ה תמר), כיצד ניתן לומר שהפסח יאכל בשני לילות, הרי הלכה כרבי יהודה (לעיל פו.) שאין הפסח נאכל בשני מקומות, וכיון שאכלו ממנו במצרים איך יאכלו למחרת אחר שכבר יצאו משם. ותירץ, שהיה אפשר לומר שבא הכתוב ליתן זמן למי שלא אכל במצרים שיאכל למחרת במקום שיהיה.

הטעם שהגמרא מדמה פסח לקדשים קלים ולא לבכור ומעשר

שם. בשפתי חכמים (ברכות ט. ד"ה סד"ק) דקדק, מדוע דימו פסח לשלמים ולא דימו פסח לבכור ומעשר שגם הם נאכלין לשני ימים, שהרי הפסח שוה לבכור ומעשר לענין הזאת דמים, שכולם טעונים מתנה אחת, מה שאין כן שלמים שדמם טעון שתי מתנות שהן ארבע. ותירץ, שהדין שבכור ומעשר נאכלים לשני ימים נלמד משלמים, כמפורש בזבחים (נו:), לפיכך נקטה הגמרא שהיינו סבורים לדמות פסח לשלמים[צג].

לפי רבי אלעזר בן עזריה למדים איסור שריפת קדשים ביום טוב מפסוק אחר

ורבי אלעזר בן עזריה אמר לך מלא תותירו עד בקר נפקא. התוספות (ד"ה מלא) הקשו, איך אמרו בגמרא שמפסוק זה לומד רבי אלעזר בן עזריה שאין הפסח נאכל לשני לילות, והרי מבואר לעיל (פג:) שמפסוק זה למדים ששריפת הנותר תהא בבוקר שני, דהיינו בחולו של מועד ולא ביום טוב, משום שאין שורפים קדשים ביום טוב[צד]. ותירצו, שרבי אלעזר בן עזריה יסבור כשיטת שאר האמוראים בשבת (כד:), שהאיסור לשרוף קדשים ביום טוב נלמד מפסוק ועין ברשב"ם) ביאר סברת המחלוקת של רש"י והרשב"ם. שהרשב"ם סובר שמה שפסח נאכל בליל ט"ו אין זה משום שדין מצות אכילת פסח בלילה ולא ביום, אלא זמן אכילת פסח הוא בליל ט"ו כמו שזמן הקרבת פסח הוא בין הערבים, ולכן היינו סבורים לומר שיש להעמיד את הלילות במקום הימים ויאכל בליל ט"ו ולמחרתו כל היום והלילה שלאחריו, שבליל ט"ו מתחיל הזמן של אכילת פסח ואין זה דין בלילה. ורש"י סובר שעצם דין אכילת פסח הוא ביום הקרבתו כמו תודה, אלא שפסח דינו לאכול בלילה ולא ביום, כמו שיש מצוות שמצותם דווקא ביום ולא בלילה כמו מילה וכדומה, כך פסח להיפך דינו לאכול רק בלילה, אבל לא שהזמן הוא ליל ט"ו, ולכן אף לפי ההוה אמינא ביום ט"ו אסור לאכול רק בשני הלילות, שיום פסול לאכילת הפסח. **פז. אור** שמח (חמץ ומצה פ"ו ה"ו), **ברכת אברהם** (כהן, ברכות ט. ד"ה לף פסח). **פח. ובאור** שמח הוסיף להקשות, שלא מצינו דבר שנאכל ונדחה חוזר ונאכל. **פט. ברכת אברהם** (שם). **צ. וכעין** זה כתב בהגהות רא"מ הורוויץ (ד"ה למעוטי). **צא. וראה** עוד מה שהובא בזה לעיל בענין 'מדוע אי אפשר ללמוד כן מחפזון'. **צב. וכן** תירץ **בתוספות רבי יהודה החסיד** (ברכות ט. ד"ה ויהא) בתירוצו הראשון. ובמשמרות כהונה (ד"ה הואיל) הקשה, שמותר הפסח אינו נאכל אלא ליום ולילה (לעיל פט.) ואם כן דומה לתודה יותר מלשלמים. ותירץ, שהתורה מיעטה פסח שאינו נאכל ביום זבחו ואם כן אינו דומה לתודה, אבל יש לדמותו לשלמים שנעמיד לילות במקום ימים, עיי"ש. [אך ראה בתוספות בזבחים (ט. ד"ה ושלמים) שהביאו דעת רש"י, שגם מותר הפסח נאכל לשני ימים, והתוספות חולקים עליו]. **צג. ראה** במנחת אברהם (גרינוו, זבחים מ: אות ג), שהביא דברי הגרי"ז, שגדר קרבן פסח הוא מדין 'שלמים', ולפי זה יש ליישב שלכך נקטה הגמרא שיש ללמוד מפסח. **צד. ברכת** אהרן (ברכות ט. אות סב) הוסיף לבאר הקושיא, שלפי זה מבואר שכוונת הפסוק היא לבוקר שני, וכדברי רבי עקיבא להלן בסמוך.

עח. וכן כתב בזרע יעקב (ברכות שם ד"ה מ"כ). **עט. הובא** באסיפת זקנים (פעמעם, ברכות ט.). **פ. ולכאורה** קושייתו צריכה ביאור, שהרי מ'עד שעת חפזון' אין למעט תחילת זמן אכילתו שלא לאוכלו ביום שחיטתו, וכמו שפירש הרשב"ם. וכן תמה הגאון ר' פנחס הירשפרונג ז"ל בקובץ כרם שלמה (שנה ח קונטרס ו, עמ' נז). **פא. כמשמעות** דברי רש"י בפסוק (שמות יב י) 'ולא תותירו ממנו עד בוקר והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו', מה שהביא ממכילתא. וראה עוד בזה בשפתי חכמים (ברש"י שם), ובמנחת יצחק (שו"ת, מ"ב סי' קכג אות ט), ובשיר של יום (רנינ, סי' סג). **פב. וכן** הקשה ותירץ בראש משביר (ד"ה מיפעי). **פג. ובזה** יישב בראש משביר דעת רש"י, שגם להצד שנאכל שני לילות מכל מקום אין נאכל ביום, ולא כדעת הרשב"ם שהיה נאכל ביום, משום שלענין אכילה ביום יש מיעוט מחפזון. וכעין זה כתב בפתח הבית (טיקטין, אות קלז). וראה עוד מה שהובא בזה להלן מחידושי רבי משה מאימראן (ברשב"ם ד"ה שלמים). **פד. בקדושה** וברכה (ממיכא חכמים, ברכות ט. ד"ה והנה) דקדק על קושיית הגמרא, שלכאורה אף ש'הזה' מיותר לפי רבי עקיבא, מכל מקום כיון שלא קיבלה מרבו אינו יכול לדון את הגזירה שוה. ועיי"ש עוד מה שהקשה, וכתב ליישב באופן מחודש בביאור דברי הברייתא. וראה בברכת אברהם (כהן, ברכות שם ד"ה למעוטי), מה שדן בקושיית הגמרא לפי שני הדרכים שכתב התוספות הרא"ש (ד"ה יכול), האם לרבי אלעזר בן עזריה נצרכות שתי התיבות 'בלילה הזה' ללימוד הגזירה שוה. ובמשפט צדק (מלמד, שו"ת מ"ב סי' ג) [הובא באסיפת זקנים (פעמעם, ברכות שם)] כתב לדון, מה נדרש מ'הזה' שבפסוק השני של הגזירה שוה שדן רבי אלעזר בן עזריה. וראה בזה בפרחי כהונה (ברכות שם ד"ה סלקא לר"ע). **פה. ביות** הלוי (מ"ב סי' לג אות ה) הקשה, שבשבת (כד:) דורשים מפסוק זה שסיומו 'והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו' שבא לרבות בוקר אחר לשריפתו שאינו נשרף אלא במוצאי יום טוב ומכאן שאין שורפים קדשים ביום טוב, ואם היה צד ליתן שני לילות ויום אחד, מדוע צריך את סוף הפסוק. **פו. ובמשאת** משה (סי' ו ד"ה

אחר. והקשה **המהרש"א** (נמוס' שם), הרי הלימוד שאין שורפים קדשים ביום טוב אינו מהתיבות הללו שבתחילת הפסוק, אלא מהמשך הפסוק 'והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו' שבוקר שני מיותר ובא ללמד שישרפנו בבוקר שניצה.

מדוע צריך מיעוט שאין נאכל לשני לילות הרי יש גזירה שוה

שם. הקשה בבן משק (ד"ה ורמ"ע), מדוע צריך לבאר מנין לרבי אלעזר בן עזריה שאין נאכל שני לילות, הרי לשיטתו יש גזירה שוה שאין נאכל לאחר חצות, ונעשה פסול, ואיך היה שייך לומר שיהא נאכל שני לילות. והניח בקושיא.

ביאור סברת רבי עקיבא שכוונת הפסוק היא לבוקר שני

ורבי עקיבא אמר לך אי לא כתב רחמנא הזה הוה אמינא מאי בקר בקר שניצו. הקשו **התוספות** (נעיל עמ: ד"ה כל), שבגמרא לעיל אמרו שכל מקום שהוזכר 'בוקר' סתם היינו בוקר ראשון, וכאן אמרו שהיה מקום לומר שהוא בוקר שני. והניחו בקושיאצו. **ובמלבי"ם** (שמות יב ח) כתב לתרץ, שדווקא בפסוק זה מפרש כך רבי עקיבא משום שכתוב 'ולא תותירו ממנו עד בוקר והנותר ממנו עד בוקר', ש'עד בוקר' השני מיותר, ומצינו בשבת (כד:) שמה שכפל הכתוב 'והנותר ממנו עד בוקר' בא הכתוב ליתן בוקר שני לשריפתו, שאין שורפים קדשים ביום טוב אלא בבוקר שני שהוא חולו של מועד, ועל כן אמר רבי עקיבא, שכמו כן יש לפרש שגם לענין אכילה שייך היתר עד בוקר שני, וכוונת הפסוק היא, שלכתחילה 'לא תותירו ממנו עד בוקר' הראשון, ובדיעבד שלא גמרו אכילתו עד בוקר ראשון, אזי 'הנותר ממנו עד בוקר' הוא בוקר שני, באש תשרופוצח.

לפי רבי עקיבא 'לא תותירו' מלמד שאין שורפים קדשים ביום טוב

שם. בשו"ת רבי יעקב חלוי (כללי ה סי' לה, ד"ה ועמה ומה) הקשה, שלרבי עקיבא שממעט מ'בלילה' שאין הפסח נאכל ביום, ומ'הזה' ממעט שאינו נאכל בלילה אחר, אם כן הפסוק 'ולא תותירו ממנו עד בוקר' מיותר, שהרי אינו נצרך ללמד על איסור אכילה ביום ובלילה שלאחריוצט. ותירץ, שהפסוק נצרך ללמד שאין שורפים קדשים ביום טוב וכן בשבת שחל בט"ז ניסן, שהוא בוקר שני, אלא שורפים אותו אחר השבת בחולו של מועד, כמבואר בשבת (כד:)ק.

האם הלכה כרבי עקיבא או כרבי אלעזר בן עזריה

אמר רבא אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לרבי אלעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו. מלשון זה משמע שדווקא לרבי אלעזר בן עזריה הדין כן, ודייקו הראשוניםקא מכאן שהלכה כרבי עקיבא, ממה שלא אמר רבא דין זה בסתמא, משמע שאין הלכה כך, אלא שרבא השמיענו את הדין רק לפי רבי אלעזר בן עזריהקב.

ונחלקו בזה הפוסקים אם הלכה כרבי עקיבא או כרבי אלעזר בן עזריה. יש ראשוניםקג הפוסקים כרבי אלעזר בן עזריה שאם אכל קרבן פסח לאחר חצות לא יצא, וכפי שאמר רבא שאם אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לרבי אלעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתוקד. ודעת **הרא"ש** (סי' לח) שיש להסתפק אם הלכה כרבי אלעזר בן עזריה או כרבי עקיבא, מפני שיש סתם משנה כשניהמקה, ומכל מקום נכון להחמיר לאכול עד חצות כרבי אלעזר בן עזריהקו, לפי שאפשר שגם רבי עקיבא מודה שיש להחמיר ולאכול עד חצות באיסור דאורייתא כדי להרחיק את האדם מן העבירהקז. **ובאור זרוע** (הל' פסחים סי' לא) נסתפק בזה לגבי מצה, אם החמירו בזה גם לגבי מצה כמו שהחמירו בקרבן פסחקח. **והרמב"ם** (קרבן פסח פ"ח הט"ו) פסק כדעת רבי עקיבא, שמן התורה הפסח נאכל כל הלילהקט, אלא שגזרו חכמים עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה.

אולם במרומי שדה (זבחים נו: ד"ה למחר) דייק **מהרמב"ם** (ממן ומצה פ"ו ה"ח) שכתב 'ומצותה כל הלילה', ולא הזכיר בזה סייג של חכמים כפי שהזכיר לגבי קרבן פסח, מוכח שהוא סובר שבמצה לא גזרו לרבי עקיבא, ורק לגבי קרבן פסח גזרוק. וכתב במרומי שדה שהדבר שנוי במחלוקת, כיון שלשיטת **התוספות** בפסחים (ד"ה למחר) הסוברים שאם לא אכל את הפסח עד חצות בדיעבד הוא רשאי לאוכלו אחר כך, ורק לכתחילה עשו סייג, וכן מחלוקת חכמים ורבן גמליאל (נכלות ג.) לגבי קריאת שמע ערבית אם גזרו עד חצות, הוא רק לגבי לכתחילה, אם כן מצה שהוקשה לפסח, גזרו בה לכתחילה לאוכלה קודם חצות, שהרי אף רבן גמליאל שלא גזר בקריאת שמע, אבל בקדשים הוא מודה שגזרו, וכן בפסח ובמצה שהוקשה לה.

אך לשיטת **רש"י** (נכלות ג. ד"ה כדי) **והרמב"ם** (מעשה הקרבנות פ"י ה"ח), שאכילת קדשים אסרוה חכמים לאחר חצות, אפילו בדיעבד אם אירע שלא אכלם, ואם כן במצה לא שייך הגזירה, כיון שבקדשים מובן שאסרו את אכילתם, כדי שלא יבוא לאוכלם לאחר שיעלה עמוד השחר ויתחייב כרת, אבל במצה אם נגזור שיאכלנה טרם חצות, בכדי שלא יתרשל ולא יאכלנה עד שיעלה עמוד השחר, אם כן אין טעם לומר שמשום חשש זה אם עבר חצות לא יצטרך לאכול מצה, ואז בודאי נמנע ממנו מצות עשה, משום הגזירה שלא יפסיד אותו מצות עשה. ומכיון שאי אפשר לגזור במצה לענין דיעבד, לכן אף לכתחילה היא מותרת לאוכלה עד שיעלה עמוד השחרקיא.

והרבה פוסקים פסקו שאפשר לאכול אפיקומן עד עלות השחרקיב. ויש שכתבו שקיום המצוה כתיקונה הוא לאכול את האפיקומן דווקא לאחר חצות הלילה שרק אז היא עת רצוןקיג. ויש שכתבו שאף שביום ראשון יש לאכול

צה. **וראה** בחתם סופר (ד"ה מלמ), שתירץ קושיית המהרש"א, וביאר לפי דרכו הטעם שהתוספות הקשו כן רק בפסחים ולא בגמרא בברכות. וראה עוד ביישוב קושיית המהרש"א בבן משק, ובדרך המלך, ובחק נתן, ובשדה יצחק (שמות שם). וראה עוד בקושיית התוספות בפרחי כהונה (נכלות שם ד"ה מלמ). וראה בברכת אהרן (שם) שהאריך בזה. צו. **בבית** ישראל (קמזוץ, נכלות ט. ד"ה מלמ) ביאר, שלפי זה מה שנכפל בפסוק 'עד בוקר' אינו נצרך ללמד על זמן שריפתו, אלא בא ליתן בוקר לבוקרו, שהאיסור הוא מעלות השחר, וכמו שהביא רש"י (שמות יב י) מהמכילתא. צז. **וראה** במגיני שלמה, ובמהרש"א, ובחידושי רע"א, ובצל"ח, ובאור חדש (שמות שם), ובהפלאה (נכלות ט. ד"ה מי מהמס), מה שהאריכו ליישב קושיית התוספות. צח. **וראה** עוד בקדושה וברכה (קמיעת חכמים נכלות ט. ד"ה והנה), פנים יפות (דברים טז ו), מגדים חדשים (נכלות שם ד"ה ורע"ע) בזה. צט. **ונראה** כוונתו, שבשלמא אם הכוונה היא לבוקר ראשון יש לומר שכוונת הפסוק להשמיענו שמותר לאכול עד שיעלה עמוד השחר. ועי"ש שביאר הטעם שלפי רבי אלעזר בן עזריה אין להקשות כן. וראה ביישוב הקושיא במאיר עיני חכמים (להמדמו"ר מתוספתולנה, קמח סי' לח), וקונטרס שערי תורה (ורשם, מ"ד סי' לד ד"ה והנה). ק. **וראה** בדורש לציון (דרוש ג ד"ה העולה - הסניף) שתירץ כן, שבפסח מצרים היה ט"ו ניסן בערב שבת. וראה במלא הרועים (ד"ה ורע"ע) הטעם שהוצרך למעט שבת משריפת קדשים, אף שכבר נתמעט יום טוב. קא. **ר"ן** (ד"ה ולפיקך). וכן כתב באור זרוע (מ"ב סי' לח) בשם הר"י מקורבי"ל. קב. **אכן** באור זרוע (מ"ב סי' לח) כתב בשם רבו רבי יהודה, שאין לשון זה ראיה, ומצינו כיוצא בו בבבא קמא (ק.), שאמר רבי אלעזר לריש לקיש 'והא את הוא דאמרת מאן דאין דינא דגרמי רבי מאיר', והאם אין כוונתך שרק רבי מאיר סובר כך אך אנו לא פוסקים כך, והשיב לו ריש לקיש שכוונתו שרבי מאיר אמר כך והוא סובר כמותו. קג. **כן** כתב ברבינו חננאל (ד"ה ומע"ג), וכן מבואר בתוספות (מגילה כח. ד"ה למחר, זבחים נו: ד"ה ומיבעיא), [אך בתוספות בסוגייתנו (ד"ה למחר רבא) הסתפקו בזה], סמ"ק (סי' ריט), **רבינו ירוחם** (מולדות מדס ומוס ד), נמוקי ה מ"ד דף מג טור ד), **הרשב"א** (שו"ת, מ"ו סי' תמה), **אור זרוע** (מ"ב סי' רנו ד"ה טעמו לחטוף), **רוקח** (הלכות פסח סי' רפג ד"ה ירושלמי), **ראבי"ה** (פסחים מ"ב סי' תקכה ד"ה ומוס מוכלין), **אבודרהם** (סדר ההגדה ד"ה וכתבהוה מוכל), **ספר המנהגים** (מילדיק, מנהגי ליל הסדר ומג רשמן של פסח ד"ה ושמח שמחל), **מהרי"ל** (מנהגים, סדר ליל שני של פסח מוס ו), **לבוש** (סי' תעז ס"ו). קד. **וכעין** זה כתב הכל בו (סי' נ ד"ה כתב הרמב"ם) בשם הרב רבי יצחק, שהמחמיר לאוכלו קודם חצות כרבי אלעזר בן עזריה תבוא עליו ברכה. וכן פסק השולחן ערוך (סי' תעז ס"ו) ובשו"ע הרב (שם ס"ו) שיש להיזהר לאוכלו עד חצות. וכן כתב בפרי מגדים (משבצות שם סק"ו) ובמשנה ברורה (סק"ו). וראה בביאור הלכה (סי' תעז ד"ה ויהיו זהיר) שכתב, שאף לסוברים שיש לאכול עד חצות אם איחר ולא אכל אפיקומן עד חצות, יאכל אפיקומן גם אחר כך לחוש לשיטת הרמב"ם, אך לא יברך, לחוש לשיטת הפוסקים המחמירים וספק ברכות להקל. וראה מה שהאריך בזה במשכנות יעקב (שו"ת, סי' קלט). קה. **כמו** שהביאו התוספות (ד"ה למחר). קו. **עיי"ש** בראי"ש, שכן היה נוהג רבינו תם למהר לאכול אפיקומן עד חצות. קז. **וכמו** שאמרו במשנה בברכות (כ.). וראה לעיל בענין 'האם גם לרבי עקיבא מטמא את הידים לאחר חצות' מה שהובא בזה מהראשונים אם גם לרבי עקיבא החמירו לאכול עד חצות. וראה בלהורות נתן (שו"ת, מ"ג סי' מג מוס ג) מה שכתב לבאר בדברי הרא"ש. ובבית הלוי (ח"ב סי' לד) תמה על הרא"ש, מדוע כאן פסק שצריך לאכול עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה, ולענין קריאת שמע פסק (נכלות פ"ב סי' ט) שיכול לכתחילה לקרוא עד עלות השחר ולא גזרו עד חצות להרחיק את האדם מן העבירה. ותירץ שלענין קריאת שמע יכול בדיעבד לקרוא לאחר עלות השחר, עיי"ש. קח. **נראה** שספיקו רק לענין לכתחילה, אבל לענין בדיעבד משמע מהגמרא, שרק לרבי אלעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו, אבל לפי רבי עקיבא בודאי יצא, וכמו שכתב המאירי (ד"ה מלמד). וכן כתבו הפרי חדש (סי' תעז ס"ק ג, ד"ה ומ"ש ויהפוך), והגר"א (שם ד"ה ויהפוך). קט. **וכך** נראה מדברי הרי"ף בסוגייתנו שהשמיט את דברי רבא כמו שכתב בביאור הלכה (שם). וכן כתב הריטב"א (קידושין נד: ד"ה מלמ). ובהגהות מיימוניות (ממן ומצה פ"ו ה"ט) כתב שכן פסק רבינו שמחה, והביא ראיה מדברי התוספתא (פ"ב הט"ו) 'החזרת והמצה והפסח לילי יום טוב הראשון חובה וכו', מאימתי אוכלן משתחשך לא אכלן משתחשך אוכלן כל הלילה לא אכלן כל הלילה לא יאכלם מעתה'. אך עיין בב"ח (סי' תעז ס"ד) שכתב, שמצא באלפס ישן שהגיהו בהלכות את דברי רבא. וכן כתב בעל העיטור (עשרים הנכלות, הלכות מצה ומרור דף קלה.). והאור זרוע (מ"ב סי' למ) כתב כן בשם הר"י מקורבי"ל. קי. **וכן** מבואר בבית יוסף (סי' תעז), שלדעת הרמב"ם יכול לכתחילה לאכול המצה כל הלילה. וראה מה שהאריך בזה השבח פסח (לפון מוס ג). ובמאירי (ד"ה מלמד) כתב, שאף שבקרבן פסח גזרו שלא יבוא לידי נותר, אך המצה אף שהיא זכר לפסח, אם אכלה אחר חצות יצא לרבי עקיבא. קיא. **וביד** דוד (זבחים נו: ד"ה ולפי) כתב, שלהתוספות כאן שטעמם בגזירת הפסח כדי שלא יתרשל באכילתו [כמו שפירש היד דוד כאן] אף במצה גזרו. אך לרש"י (נכלות) שגזרו בכדי שלא יבוא לאוכלו לאחר זמנו, אם כן במצה לא שייך טעם זה, כי אין איסור לאכול מצה אחר זמנה. וראה שם עוד ביד דוד (ד"ה ונפמת) מה שהאריך בזה. קיב. **כן** נהג החתם סופר (מנהגי מתם סופר פ"י מוס יד). והמנחת אלעזר (שו"ת, מ"ב סי' נמ מוס ג) האריך להוכיח כדעה זו. וכן כתב בשבח פסח (לפון מוס ג). ובספר שם ושארית לנפש חיה (סי' ס) כתב, שהרה"ק רבי משה לייב מסאסוב שאל בענין זה את בעל הישועות יעקב כיון שהיו לו הכנות רבות לסדר, אם יבטל את ההכנות ויאכל את האפיקומן קודם חצות או לא יבטלם, אף שאת האפיקומן יאכל רק אחר חצות. ותשובתו [נדפסה בשו"ת ישועות יעקב (סי' תעז סק"ס)] היתה, שלא יבטל ההכנות הנצרכות לו אף שעל ידי זה יאכל האפיקומן אחר חצות. ועיין במנחת יצחק (שו"ת, מ"ט סי' מח) מה שהאריך בזה, שאם אחרי השתדלות לערוך הסדר מוקדם ולספר יציאת מצרים לבני ביתו ולקיים שמחת יום טוב כהלכתו, עדיין אי אפשר לו לאכול האפיקומן לפני חצות, גם להשולחן ערוך והרמ"א (סי' תע"ז) יוכל לאחר את אכילת האפיקומן לאחר חצות. ובשבט הלוי (שו"ת, מ"ט סי' קפ) כתב, שבשביל חינוך הבנים אפשר להקל. ועיין בבית הלוי (שו"ת, מ"ס סי' לד) שכתב להוכיח בארוכה, שאפילו לשיטת הרמב"ם חייבים לאכול עד חצות, אך לא מדין סייג של הרחקה לדבר עבירה, אלא מדין קדשים שנאכלים עד חצות. קיג. **הרה"ק** רבי מנחם מנדל מרימנוב, הובא באמרי נועם (מועדים מ"ב סי' ד). וכן מבואר בספרו מנחם ציון (הגדה של פסח, ומן) בסדר של לילה הראשון, שהוא כמו כריתת ברית כשנפרדים שני אוהבים מחלקים טבעת אחת וכל אחד לוקח לו החצי לזכרון אהבת עולם, ועל כן יחצו את המצה, שאנחנו כורתים ברית עם בוראנו ללכת בדרכיו ולשמור חוקותיו, ויש לשמור את האפיקומן למשמרת עד חצי הלילה שאז הוא עת חילוף הזמנים והשנות העיתים לעלמא דחירות, מבואר שיש לאכול את האפיקומן לאחר חצות הלילה, עיי"ש. וכן הוא בקונטרס שיורי מנחה על שו"ת מנחת אלעזר (מ"ב סי' נה), שגם בלילה הראשון יש לאכול אחר חצות, עיי"ש.

אפיקומן קודם חצות וכשיטת רבי אלעזר בן עזריה, מכל מקום בזמן הזה שאנו בקיאים בלוחות ויום טוב הראשון הוא העיקר, אפשר להקל ביום טוב שני ולאכול אפיקומן לאחר חצותקיד.

סוף זמן אמירת הלל בליל פסח

שם. לענין הלל אם צריך לאומרו דווקא קודם חצות, נחלקו בזה **הראשונים.**

בברכות (ט.) מבואר שהלל בלילי פסחים מצוותו עד שיעלה עמוד השחר. **והרשב"א** (סס ד"ה ורמינהו, שו"מ מ"מ סי' תמה) **והר"ן** (ד"ה גרסינן, מגילה כ: ד"ה זה) **ביארו,** שדין זה שנקרא עד עלות השחר, הוא לרבי עקיבא שסובר שקרבי פסח נאכל כל הלילה. אמנם לדעת רבי אלעזר בן עזריה שהפסח נאכל עד חצות גם ההלל נאמר רק עד חצות, והואיל והלכה כרבי אלעזר בן עזריה יש לסיים ההלל עד חצות. וכן פסק **הרמ"א** (שו"ת מעז ס"מ) 'ויקדים עצמו שגם ההלל יקרא קודם חצות'קטו.

אך בתוספות (מגילה כמ. ד"ה לחמור) כתבו, שאין להחמיר באמירת ההלל קודם חצות, כיון שההלל שלאחר האפיקומן הוא מדרבנן, ורק אכילת מצה ואפיקומן יסיים קודם חצות.

ובערוך השולחן (שו"ת סי' מעז ס"ד) תמה מה ענין הלל לחצותקטז. **ובביאור הגר"א** (סס שם ו) **כתב,** שהטעם הוא כדי לשתות כוס רביעי קודם חצות, שאם יקרא את ההלל אחר חצות נמצא ששותה כוס רביעי לאחר חצות. וענין שתיית כוס רביעי קודם חצות הוא, כיון שגם הוא חלק ממצות סיפור יציאת מצרים. אולם **במעשה רב** (שם קנח) **הביא** שהגר"א לא הקפיד לקרוא את ההלל קודם חצות.

ובכף החיים (סס ס"ק יד) **כתב,** שכיון שהפסח טעון הלל באכילתו, לפיכך כשם שיש לאכול את האפיקומן קודם חצות מפני שהוא זכר לקרבן פסח, כך יש לומר את ההלל קודם חצות, שהרי הוא כזכר להלל שנאמר על הפסח קודם חצות.

סוף זמן אכילת מרור בליל פסח

שם. לענין מרור כתב **המנחת חינוך** (מצוה ו שם ג), שנראה פשוט שלדעת הפוסקים כרבי אלעזר בן עזריה שמן התורה הפסח אינו נאכל אלא עד חצות, הוא הדין מרור בזמן שבית המקדש קיים אינו נאכל אלא עד חצות, משום שבפסוק (נמדבר ט יח) 'על מצות ומרורים יאכלוהו' הוקשו המצה והמרור לפסח. אמנם לדעת **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ח הט"ו) שמן התורה זמן אכילת הפסח הוא עד עלות השחר, אם כן אף מרור זמנו כל הלילה, ואמנם חכמים גזרו בפסח שאינו נאכל עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה, אבל במצה ומרור לא גזרו. וכתבו **הפוסקים**קיז, שלכתחילה יאכל את המרור קודם חצות, אך אם עבר חצות ולא אכלו, יאכלנו בלא ברכה משום שספק ברכות להקלקיח.

היכן הוציא הכתוב מצה מן ההיקש

מהו דתימא הא אפקיה קרא מהיקישא. פירש **רשב"ם** (ד"ה מהו) שהפסוק (דברים טז ח) 'ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלהיך' הוציא את המצה מן ההיקש לפסח, כמו שדרשו לעיל (ע"ח) מה שביעי רשות אף ששה ימים רשות, ולילה הראשון בכלל הששה ימים, ואם כן אינה דומה לפסח שהוא חובהקיט. אך בדברי **רבינו חננאל** (ד"ה אמר) **נראה** שפירש, שהתורה הוציאה את המצה מההיקש לפסח בפסוק (שמות יג יח) 'בערב תאכלו מצות' שמזה למדים חיוב בזמן הזה, ושם לא נזכר קרבן פסח כללקכ.

מנין שדעת רבי אלעזר בן עזריה שמצה בזמן הזה מן התורה

קמשמע ליה דכי אהדריה קרא למילתא קמייתא אהדריה. בצל"ח (ד"ה קמ"ל) הקשה בשם חתנו, מנין באמת לרבא שדעת רבי אלעזר בן עזריה שמצה בזמן הזה מן התורה, הרי אפשר שהפסוק 'בערב תאכלו מצות' בא לומר לזמן הבית שזמנו אף לאחר חצות, שאף שהמצה שהוקשה לפסח זמנה עד חצות, מכל מקום כתבה התורה 'בערב תאכלו מצות' לומר שאם לא אכל מצה עד חצות, מחוייב לאכול גם לאחר חצות, אבל בזמן הזה מנין שיש חיוב מצה מן התורה.

ותירץ הצל"ח, שאי אפשר לפרש הפסוק 'בערב תאכלו מצות' על אחר חצות דווקא, שאף שמצינו שבערב כולל כל הלילה, מכל מקום ודאי שמתחיל מתחילת הערב, שזהו לשון 'בערב', ולא שייך לומר שכל עיקר הפסוק הולך רק על אחר חצות, ועל כן מפרש שהולך על זמן הזה.

מה הוא החשד בכהונה

חד אמר משום חשדי כהונה. בביאור הטעם מצינו כמה פירושים **בראשונים:**

א. רש"י (לקמן קכא. ד"ה משום, נעיל פה. ד"ה חד) **והרשב"ם** (סס ד"ה משום) מפרשים שחוששים שמא הכהנים יפגלו את הקרבן במזיד כדי להפסיד לבעלים, ויאמרו שהיו שוגגין, ולכך גזרו שיטמא את הידים כדי שיהא זה צריך להטביל ידיו קודם שיגע בקודש, ויהא לו טירחה בכךקכא. והקשו **התוספות** (נעיל פה. ד"ה משום), הרי אם חוששים שמא יפגלו במזיד, אם כן גם לא יחששו לעשות קרבן בטומאה, ומה מועיל מה שגזרו טומאה על הידים. ותירצו שאף לרשעים היתה חמורה להם טומאה, וכמו שאמרו ביומא (כג.) שחמורה עליהם טהרת כלים יותר משפיכות דמים.

ב. עוד פירש **רש"י** (סס), שכיון שבשלמים אין לכהן בהם חלק רק בחזה ושוק, יש חשש שמא ישחט לשם חטאת כדי לאוכלם כולמקכב, ולכך גזרו טומאה. והקשה **הרשב"ם** שאם שוחט שלמים לשם חטאת אין זה פיגול אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, ורק אם שוחט על מנת לאכול חוץ לזמנו הרי זה פיגולקכג.

ג. ורבינו חננאל (ד"ה הפיגול) **ובערוך** (ערך משד) פירשו, שגזרו טומאה על פיגול שאם לא יהיה טמא שמא ירצה הכהן לגעת בו כדי לטלטלו, ויחשדו בו שנוגע בו כדי לאוכלו, לכך גזרו טומאה עליו ובכך לא יגע בו כלל.

ד. ובאור שמח (משנה"ת הטומאות פ"ח ה"ג) פירשקכד, שיש לחשוד את הכהנים שחוששים שיוודע לבעלים שנתפגל קרבנם ויתרעמו עליהם שלא נזהרו מלפגל, ומשום כך ישרפוהו עד שיעשה נותר, ויאמרו לבעלים שמשום נותר הוא נשרף, לכך גזרו בו טומאה כדי שישרפוהו לאלתר שלא יטמא את הנוגע בו.

מהו עצלי כהונה

וחד אמר משום עצלי כהונה. פירש **רש"י** (לקמן קכא. ד"ה משום עצלי, נעיל פה. ד"ה חד) **ורשב"ם** (ד"ה משום עצלי), משום כהנים המתעצלים באכילת קדשים גזרו טומאה על הנותר כדי להטריחו עליהם, והיינו שכדי שלא יצטרכו לטרוח ולהטהר יזדרזו ולא יעשו נותר. **וברבינו חננאל** (ד"ה וחד) ביאר, שמשום שנתעצלו הכהנים באכילתו ובא לידי נותר, לכך גזרו טומאה עליו.

ובאור שמח (משנה"ת הטומאות פ"ח ה"ג) פירש על פי דרכו, שכיון שהנותר מצוי במקדש [כמבואר לעיל (מ.)], והכהנים מתעצלים לעשות מדורה קטנה כדי לשרוף מעט נותר שנשאר, וממתינים עד שישאר הרבה נותר וישרפו הכל יחד, ולכך גזרו שיטמא את הידים כדי שימהרו לשרוף מיד.

קכא.

אם כטומאתו לקבל טומאה או לטמא אחרים

מאן דאמר כזית באיסורו ומאן דאמר כביצה כטומאתו. פירש הרשב"ם (ד"ה כטומאתו) טומאת אוכלין בכביצה לטמא אחרים. היינו שרק לענין לטמא אחרים שיעור הטומאה הוא בכביצה. אך **רש"י** לעיל (פה. ד"ה כטומאתו) **כתב** שם) כתב, שרש"י לא פירש פיגול כמשמעותו בכל הש"ס, משום שאם גזרו טומאה על הפיגול מדוע הוצרכו לחייב את המפגל במזיד שלא יהא כל אחד מפגל קדשים של חבירו, הרי די בגזירת טומאה, עי"ש. ובהגהות רא"מ הורוויץ (נרקמ"ו שם) כתב להגיה בדברי רש"י 'לשם פיגול' תחת 'לשם חטאת', וכוונתו שיאכלנו בצינעה מעצמו. וראה עוד בפני יהושע (ב"ק ה. נרקמ"ו ד"ה מפגל) באריכות.

קכד. וכתב שפירוש רש"י דחוק, שמשום חשד שיפגלוהו גזרו טומאה לעוברי עבירה. **א. בשו"ת** חתם סופר (או"ח סי' מט) הוכיח מכאן ששיעור איסור אכילת קדשים הוא בכזית, וממילא גם מצות המקדש ודאי למדים מ'על מצות ומרורים', ובזמן הזה למדים מ'בערב תאכלו מצות'. וביד דוד (נרקמ"ס שם) כתב ליישב כוונת הרשב"ם כעין כוונת רבינו חננאל, שזה פשוט שלא היה צד שבזמן שבית המקדש קיים תהיה המצה רשות, וגם בזמן הזה למדים מ'בערב תאכלו מצות', אלא שהיה מקום לומר כיון שהוציא הפסוק את המצה בזמן הזה מההיקש, אם כן אין זה שייך לפסח, קמ"ל שגם בזמן הזה החזירו הכתוב להיקש לפסח, עי"ש. **קכ. וכן** פירש **הרש"ש** (נרקמ"ס ד"ה מהו), וכתב שכן נראה מפירוש רש"י (ד"ה הפ) לפי הגירסא הישנה. וכן פירש בפתח הבית (טיקטין, סוף קנח). וראה בדבר שמואל (ד"ה מהו דתימא) מה שפירש בדעת רבינו חננאל. **קכא. וכתב** החזון איש (יו"ד סי' ז ס"ק יז, ד"ה לפרש"י), שכיון שהחשש הוא שמא יפגלו, אזי גזרו טומאה אף על פיגול שלא חייבים עליו כרת, כגון שלא נזרק הדם של הקרבן או מחשבת חוץ למקומו [ראה זבחים (כט:)], מכל מקום גזרו טומאה כדי שלא יפגלו. **קכב. היינו** שיחשוב בטעות שעל ידי שיחשוב לשם חטאת יוכל לאכול כולו. חתם סופר (שו"ת, או"ח ליקוטים סי' רד). **קכג. ובשו"ת** חתם סופר (שם ד"ה ונפוק, ועי' יו"ד סי' פמ) כתב, שרש"י לא פירש פיגול כמשמעותו בכל הש"ס, משום שאם גזרו טומאה על הפיגול מדוע הוצרכו לחייב את המפגל במזיד שלא יהא כל אחד מפגל קדשים של חבירו, הרי די בגזירת טומאה, עי"ש. ובהגהות רא"מ הורוויץ (נרקמ"ו שם) כתב להגיה בדברי רש"י 'לשם פיגול' תחת 'לשם חטאת', וכוונתו שיאכלנו בצינעה מעצמו. וראה עוד בפני יהושע (ב"ק ה. נרקמ"ו ד"ה מפגל) באריכות. **קכד. וכתב** שפירוש רש"י דחוק, שמשום חשד שיפגלוהו גזרו טומאה לעוברי עבירה. **א. בשו"ת** חתם סופר (או"ח סי' מט) הוכיח מכאן ששיעור איסור אכילת קדשים הוא בכזית, וממילא גם מצות

קיד. בראב"ן (ד"ה יפגו מקלמן) כתב, שמצה בזמן הזה בלילה הראשון אין לאוכלה אחר חצות כרבי אלעזר בן עזריה, משמע שהאיסור רק בלילה הראשון. ובאמרי נועם (סס) בהנהגת הרה"ק רבי מנחם מנדל מרימנוב, שדעתו היתה כך רק בליל יום טוב שני ולא בלילה ראשון. ועיין בבית שערים (שו"ת, או"ח סי' ריח), **בבנין שלמה** (שו"ת, או"ח סי' כט), **בשו"ת מי יהודה** (או"ח סי' מט) **ובדרכי חיים ושלום** (סוף מכה) מה שכתבו בזה. **קטו. ובשו"ע** הרב (סי' תפז ס"ו), ובמשנה ברורה (סס סק"ו), **ובשער הציון** (סס סוף ו) מבואר שהוא רק לכתחילה. ויש שכתבו שהמשנה ברורה חזר בו ממה שכתב במחנה ישראל (פל"ו סוף ג), שאם קורא את ההלל לאחר חצות לא יחתום אחריו בברכה. **ובאשל אברהם** (מהדו"ת סוף תעז) כתב, שאין לזרז הסעודה ולקצר באמירת ההגדה כדי להספיק אמירת ההלל קודם חצות. **קטז. שהרי** אכילת האפיקומן היא כנגד מצה הנאכלת עם קרבן פסח שנאכל קודם חצות, אבל הלל אין לו שייכות לאכילת הפסח. **קיז. פרי** מגדים (סי' תפז א"א סק"ו), דגול מרבבה (סס), דרך החיים (סי' קלד ס"ג), משנה ברורה (סס סק"ו). **קיח. וציין** הפרי מגדים לתוספות במגילה (כמ. ד"ה לחמור) שכתבו, שהלכה כרבי אלעזר בן עזריה שהפסח נאכל עד חצות, ואם כן צריכים למהר לאכול את האפיקומן עד חצות משום שחיוב מצה בזמן הזה הוא דאורייתא, אבל בהלל שאחרי האפיקומן אין להחמיר כל כך, שהרי מדרבנן הוא, ולכאורה כך גם הדין לגבי מרור בזמן הזה שאינו אלא מדרבנן. וכן דייק החשק שלמה (ד"ה לחמר), וציין גם לדעת הר"ן בפסחים כאן, שאף בהלל יש להחמיר לקרותו קודם חצות, ואם כן אף במרור הדין כן, עי"ש בדבריו. **קיט. ובפתח** הבית (טיקטין, סוף קנח) תמה, הרי לא היה צד כלל לומר שגם בלילה הראשון רשות, וכמבואר לעיל שבזמן

׳כשיעור טומאת אוכלים דאורייתא בכביצה׳. והעיר **במלא הרועים** (נרס״י סס), **שרש״י** תפס שם כשיטת הסוברים שאף לקבל טומאה אין מקבלין בפחות מכביצה, ולא כשיטתו שכתב לעיל (לג: ד״ה נכביצה) שלקבל טומאה אפילו בכל שהוא מקבל ורק לטמא אחרים צריך כביצה[ב].

האם להלכה פסקינן כזית או כביצה

שם. הרמב״ם (סמ״ג מצות העומאות פ״ח ה״ג) פסק שהשיעור של פיגול ונותר לטמא את הידים הוא בכביצה, והיינו כדעת המיקל[ג]. וביאר **הכסף משנה** שכיון שטומאתו מדרבנן פסק לקולא[ד]. **ובמאירי** (לעיל קכ: מ״מ המאירי) הביא בזה שתי שיטות אם להלכה פוסקים כביצה או כזית.

נוסח ברכת הפסח [וכן המצה והמרור] ב׳על׳ או ב׳ל׳

בירך ברכת הפסח. נחלקו **הראשונים** מה הוא נוסח הברכה. **ברכינו חננאל** (ד״ה נרך) **ברשב״ם** (ד״ה נרכם) **וברמב״ם** (פיה״מ מ״ט) הביאו דברי התוספתא (פ״י ה״ח) שנוסח הברכה היא ׳אשר קדשנו וכו׳ לאכול הפסח׳. אמנם **ברש״י** (ד״ה נרכם) כתב שהנוסח הוא ׳על אכילת פסחים׳. וכעין זה כתב **הרמב״ם** (חמץ ומצה פ״ח ה״ז) ׳על אכילת הפסח׳. וכן לענין מצה ומרור כתב הרמב״ם (שם ה״ח) שהנוסח הוא על אכילת מצה ועל אכילת מרור. וכן משמעות דברי הגמרא לעיל (קיד:) שנוסח הברכה על מרור הוא ׳על אכילת מרור׳[ה].

וכתב המגיד משנה (שם) שלפי מה שכתב הרמב״ם (נרכות פי״ח ה״ח) שכל מצוה שאדם עושה לעצמו מברך ׳לעשות׳ וכל שעושה לאחרים מברך ׳על העשייה׳[ו], צריך לומר שהטעם שמברך כאן בנוסח ׳על׳, משום שמדובר בבעל הבית שמוציא את בני ביתו והם אינם צריכים לברך, ולכך מברך ׳על אכילת׳. אלא שקשה, שהרמב״ם (שם ה״ד) עצמו כתב שבמצוה שהיא חובה, אם מברך לעצמו ומכוין גם להוציא אחרים מברך ׳לעשות׳, ואם כן צריך עיון מדוע כאן פסק שמברך ׳על׳[ז]. וכתב המגיד משנה שלפי דעת הרבה **אחרונים** הנוסח הוא גם כאן ׳לאכול׳[ח] ולא ׳על אכילת׳, וכן נראה העיקר להלכה[ט].

והרא״ש (פ״פ סי׳ י) הביא בשם רבינו **תם** כלל אחר לחלק מתי מברכים בלשון ׳ל׳ ומתי בלשון ׳על׳, שבמצוות שקיומן תיכף לאחר הברכה מברכים בלשון ׳על׳, ומצוות שקיומן מתמשך מברכים בלשון ׳ל׳, ועל כן במצה ומרור שקיומם תיכף לאחר הברכה מברכים בלשון ׳על אכילת׳, ומצות ישיבה בסוכה שקיומה מתמשך מברכים בלשון ׳לישב בסוכה׳.

והביא הרא״ש (שם) **שריב״א** חילק באופן אחר, שבמצוה שאפשר לקיימה על ידי שליח מברכים בלשון ׳על׳, ובמצוה שחייב לקיימה בעצמו מברך בלשון ׳ל׳. וכתב הרא״ש שלשיטתו צריך לברך על המצה ׳לאכול מצה׳, כיון שאינה יכולה להיעשות על ידי אחרים.

והאחרונים כתבו לבאר בכמה אופנים, שאף לשיטת הריב״א מברכים על המצה בלשון ׳על׳:

א. הלבוש (או״ח סי׳ תעה ס״ח) כתב כעין שיטת המגיד משנה, שכיון שבעל הבית מוציא את המסובים מברך בלשון ׳על׳, אף שהיא מצוה שאין יכול לקיימה על ידי שליח.

ב. הרדב״ז (שו״ת, ח״ח סי׳ נמ) פירש׳ שבמצוות שמלבד מעשה המצוה יש לו הנאה מהדבר כגון אכילה, מברך ב׳על׳, כדי להודיע כאילו שעושה אותם לאחרים ולא לעצמו, ולפרסם שמצוות לאו ליהנות ניתנו.

ג. החק יעקב (או״ח סי׳ תלג סק״ג) ביאר שחז״ל תיקנו את נוסח הברכה כפי הלשון שנצטוינו בתורה (במדבר ט יח) ׳על מצות ומרורים יאכלוהו׳[י].

ד. בחסדי דוד (על המוספתא, פ״י ה״ח) כתב ליישב שהרמב״ם הלך לשיטתו (נרכות פי״ח הט״ו) שכל מצוה שמברך קודם שיתחיל המצוה הוא מברך ׳לעשות׳, וכל מצוה שמברך אחר התחלת המצוה הוא מברך ׳על׳. ובאכילת פסח וזבח כיון שזהו רק גמר המצוה, שהרי התחלת המצוה היתה בשחיטה, לכן מברך ׳על אכילת׳[יב].

ה. האבני נזר (שו״ת, או״ח סי׳ שפח) כתב שלשון ׳על׳ מורה על זמן שעבר כמבואר בגמרא (לעיל ז:), ומצינו במצות מצה שמחויב על זמן שעבר, שכן דין אכילת מצה עד חצות לרבי אלעזר בן עזריה נלמד מקרבן פסח[יג], וקרבן פסח עצמו נלמד בגזירה שוה ממכת בכורות שבשניהם נאמר ׳בלילה הזה׳. ולכאורה יש לתמוה הלא מכת בכורות היתה בחצות בדיוק ואיך למדים לפסח שנאכל עד חצות. אלא כיון שאי אפשר לאכול בדיוק בחצות שהוא רגע אחד, ומשך האכילה הוא יותר מרגע אחד, אם כן בודאי שהחיוב הוא שברגע של חצות יהא כבר נאכל. וכיון שזהו גדר המצוה, שייך יותר לברך בלשון ׳על׳ שמשמעו גם לשעבר [שהרי בזמן עיקר קיום המצוה כבר נעשה מעשה המצוה], ולא בלשון ׳ל׳, שאינו משמע אלא רק לשון להבא.

ו. ועוד כתב **האבני נזר** (שו״ת, או״ח סי׳ תקלה) על פי מה שהאריך לבאר שם שבפסח עיקר המצוה מתחילה משעת הגבהת הפסח לצאת בו, וכיון שמצה ומרור הוקשו לפסח, הוא הדין שמצותם מתחילה משעת הגבהתם, וכמו שמבואר לעיל (ז:) לענין לולב שמברכים ׳על נטילת לולב׳ משום שכבר יצא בשעת הגבהה, הוא הדין לענין פסח מצה ומרור שמברכים בלשון ׳על׳ כיון שכבר התחילה המצוה בשעת הגבהה[יד].

איך מברך קודם על הפסח הרי צריך לאכול הפסח על השובע

בירך ברכת הפסח פטר את של זבח. כפשוטו משמע במשנה שהיו אוכלים קודם את הפסח ואחר כך את החגיגה, ועל כן הברכה שבירך בתחילה על של פסח פטרה את החגיגה[טו]. וכן לכאורה מבואר במשנה לעיל (קיד.) שבתחילת הסדר היו מביאים לפניו גופו של פסח. ומבואר שבתחילת הסדר היו אוכלים מבשר הפסח. **והעיר במהר״ם חלאווה** (לעיל קיט: ד״ה מין), שבמשנה לעיל (שם) מבואר שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, והיינו שאין אוכלים אחר אכילת הפסח כלום, ואם כן משמע שהיו אוכלים את הפסח בסוף לאחר כל האכילה. וכן מבואר לעיל (ע.) שיש דין לאכול את הפסח על השובע, והיינו בסוף לאחר שאוכל החגיגה.

וכתב לתרץ, שמסתבר שגם בזמן המקדש היו עושים כל סדר הפסח כמו בזמן הזה, היינו, אכילת פסח מצה ומרור קודם הסעודה, ואוכלים את החגיגה לסעודה עצמה, והיו משאירים מבשר הפסח כזית לכל אחד ואחד לאוכלו לאחר הסעודה כדי שיהא נאכל על השובע, כמו שאנו עושים במצה זכר לפסח[טז].

אכילת קדשים היא בכזית, עיי״ש. וראה עוד במי באר (ד״ה גמרא) מה שהקשה מהרשב״ם כאן על המשנה למלך (טומאת מאכלין פ״ד ה״ח). **ב. וראה** שם בתוספות (לג: ד״ה לימא) שהביאו סתירה ברש״י בזה. **ג. וכן** משמעות דברי רש״י במנחות (נד. ד״ה וכן נטומאתה). **ד. ומטעם** זה שאין טומאתם אלא מדרבנן מבואר בגמרא מעילה (יח:) שפיגול ונותר אין מצטרפין לטמא. וכן פסק הרמב״ם (שם) [וראה במעשה רוקח (רמב״ם שם) שאף שבמשנה (מעילה שם) מבואר הטעם שאין מצטרפין משום שהן שתי שמות, על כרחך צריך לפרש כמו שאמרו בגמרא שעיקר הטעם משום שהם מדרבנן, עיי״ש] ובירושלמי כאן (ה״ו) לפי הגירסא שלפנינו מבואר שפיגול ונותר מצטרפין לטמא את הידים, אך בגיליון אפרים על הירושלמי כתב שצריך לגרוס שאין מצטרפין. **ה. וכן** כתב רש״י לעיל (שם ד״ה פסחיכם) ובפני שלמה (ד״ה ניקן) כתב שהטעם שרש״י כתב שמברך ׳על אכילת׳ ולא כהתוספתא שמברך ׳לאכול׳ היינו מפני שרש״י מפרש לפי דעת רבי ישמעאל הסובר שברכת הפסח פוטרת את של זבח, ואם כן כשמברך על הפסח הוא פוטר בברכה זו שתי מצוות, ולכן הדין נותן שיברך ׳על אכילת פסח׳ [ראה בפני שלמה (לעיל ז: מתוס׳ ד״ה והלכתא) שהאריך ביסוד זה שבכל מקום שהברכה באה לפטור כמה דברים צריך לברך בלשון ׳על׳]. וכיון שתיקנו על הפסח שיברך ב׳על׳ לכן אף בזבח שהוא טפל לפסח אם מברך עליו בפני עצמו מברך גם כן ב׳על׳. אך התוספתא סוברת כדעת רבי עקיבא הסובר שברכת הפסח אינה פוטרת את של זבח ולכן מברך על הזבח ׳לאכול הזבח׳. **ו. ראה** בזה בהרחבה לעיל (ו:) בענין ׳שיטת הראשונים בנוסח ברכת המצוות׳. **ז. כן** ביאר הלחם משנה (חמץ ומצה שם הי״ב) ה׳צריך עיון׳ של המגיד משנה. **ח. וכן** דעת הרמב״ן (לעיל ז. ד״ה ולענין תמיהא), והחידושי הר״ן (לעיל ז: ד״ה ומיקנקא), והמאירי (שם ד״ה וכל), והריטב״א (שם ד״ה ולפי), ורבינו דוד (שם ד״ה ועכשיו, לעיל קיד: ד״ה גרסת), והמהר״ם חלאווה (לעיל קיד: ד״ה ה״ג) שגרסו בגמרא (שם) ׳לאכול מרור׳. וכן נקטו האבודרהם (סדר ההגדה ופירושה, ד״ה הסדר השני), הרשב״ץ (מאמר חמץ ומצה קמ) והחינוך (מצוה כא). וכתבו הרמב״ן והר״ן שאמנם בדברי רב הונא שם הגירסא היא ׳על אכילת מרור׳, אך זהו משום שרב הונא סובר שכשאין לו שאר ירקות לטיבול ראשון, ואוכל את המרור גם לטיבול ראשון, אינו מברך עליו אלא ׳בורא פרי האדמה׳, ורק באכילה השניה מברך על המרור לשם מרור, אמנם מכיון שכבר אכל מרור, נראה הדבר שמברך אחר המצוה, לכן מברך ב׳על׳, אבל כשהיו לו שאר ירקות לטיבול ראשון, מברך קודם אכילת המרור ׳לאכול מרור׳. וראה גם בשבלי הלקט (סי׳ שנ) שגרס כך. וברבינו יונה (סדר ליל פסח) כתב שאף שמצוות צריכות כוונה, כל זה הוא רק מדרבנן, אבל מן התורה יצא ידי חובתו באכילה הראשונה, ולכן סובר רב הונא שמכיון שכבר אכל מרור, מברך בלשון ׳על׳ כמו בשאר מצוות שמברכים לאחר העשייה בלשון ׳על׳. וראה עוד בראב״ד ובמגדל עוז (נרכות פי״ח הט״ו). **ט. אמנם** הבית יוסף (או״ח סי׳ תעה ס״ק ה) ד״ה ומה שכתב רבינו שמברך) הביא דבריו, וכתב שהעולם נהגו לברך ׳על אכילת מרור׳, וכן הביא הב״ח (שם ס״ה ד״ה ומה שכתב ויבקע). **י. לאחר** שדחה את דברי המגיד משנה. **יא. וראה** באבני נזר (שו״ת, או״ח סי׳ שפח אות ה) שהקשה עליו מה ענין ׳על אכילת׳ ללשון הפסוק ׳על מצות׳. **יב. וראה** שם עוד מה שכתב ליישב קושיית הכסף משנה ממצה ומרור. **יג. לעיל** (קכ:). **יד. וראה** עוד בישועות יעקב (או״ח סי׳ תלג סק״ג) מה שכתב ליישב לענין הברכה על אכילת המרור, שאי אפשר לברך ׳וציונו לאכול מרור׳ כיון שמצות המרור אינה מצוה לעצמה אלא באה רק כמכשיר לאכילת הפסח [אך יישוב זה אינו מיישב נוסח ברכת הפסח והמצה, וצריך עיון]. **טו. כן** דייק במהר״ם חלאווה המובא להלן. אמנם בקול הרמ״ז (ד״ה ניקן) כתב שאף שהיו אוכלים החגיגה קודם הפסח, מכל מקום נקטה המשנה קודם ׳בירך על הפסח פטר את החגיגה׳ משום שפסח הוא בכל שנה ושנה, אבל חגיגה אינה באה בכל שנה כמבואר לעיל (פט:) במשנה, או משום שחגיגה בכלל פסח ולא פסח בכלל חגיגה כמבואר בגמרא לענין זריקה ושפיכה. ואכן גירסת הרשב״ם (ד״ה הכי) במשנה להיפך, ׳בירך על הזבח לא פטר את הפסח, בירך על הפסח פטר את הזבח׳. **טז. וכן** מבואר באבודרהם (סדר ההגדה, ד״ה וכשיבא). וכן כתבו בארחות חיים (לומ, הלכות ליל הפסח אות לח ד״ה תוכס) ובכל בו (סי׳ נג), לבאר מה שאמר בעל ההגדה בתשובה לשאלת החכם ׳ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן׳. וביארו, שזו היא תשובה על מה ששואל החכם מדוע מחלקים קליות ואגוזים קודם הסעודה, הרי הדרך לחלקם לאחר הסעודה. וכן שואל מדוע אוכלים כזית מהפסח ואחר כך אוכלים קרבן חגיגה, ושוב חוזרים לאכול את הפסח בסוף. ועל זה משיבים לו ש׳אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן׳, היינו שאי אפשר לאכול קליות ואגוזים לאחר הסעודה, לכך מחלקים אותם בתחילה, ולכך מסיימים באכילת הפסח, כדי שישאר טעם הפסח בפיו [והובא פירוש זה בפסקי הרי״ד (לעיל קיט: ד״ה תניא), אלא שלא כתב שאוכלים כזית מן הפסח תחילה, אלא ששאלת החכם מדוע אוכלים החגיגה ואחר כך הפסח, הרי הפסח עיקר והחגיגה טפילה לו והיתה צריכה להיאכל אחריו]. ומבואר מדבריהם שאכן היו אוכלים בתחילה מן הפסח, ומשאירים כזית לבסוף. וכעין זה הביא החיד״א בפני דוד (גפ אות ו ד״ה מה), ובשמחת הרגל (הגדה של פסח שם) מנימוקי רבינו ישעיה הראשון. [ושם הביא שזו תשובה לרשע ששואל כן, וכבר העיר החיד״א שלא מצא נוסחא כזאת, וגם לא ידע מה תשובת החכם לגירסא זו. אמנם פירוש זה אפשר לפרשו גם בשאלה ובתשובת החכם].

עוד כתב, שאפשר שמה שאמרו לעיל (קיד.) שהביאו לפניו גופו של פסח, היינו במשפחה קטנה שיש להם בשר פסח מרובה, ואין צריכים לאכול חגיגה כדי לאכול על השובע, ואין להם אלא קרבן פסח בלבד, אבל במקום שיש גם קרבן חגיגה, אוכלים את כל הפסח באחרונה ולא רק כזית פסחיז.

ובדברי הרמב"ם (חמץ ומצה פ"מ ה"ז - ט, קרבן פסח פ"ח ה"ג) מבואר שקודם הסעודה אוכל את החגיגה ואחר כך את הפסח, ולאחר הסעודה אוכל שוב כזית מבשר הפסח, ושוב אין אוכל אחריוית. ולשיטתו צריך ליישב משנתנו שמשמע שאוכל הפסח קודם החגיגה. ומצינו כמה ביאורים ביישוב קושיא זו:

א. ברבינו מנוח (חמץ ומצה שם ה"ז) כתב שמה שנחלקו במשנה כאן אם כשבירך על הפסח פטר את הזבח, אין הכוונה שאכל את הפסח קודם החגיגה, שהרי צריך לאכול את החגיגה קודם הפסח, אלא המחלוקת היא אם כשבירך בטעות על החגיגה את ברכת הפסח, פטר את הזבחיט.

ב. בצל"ח (ד"ה גירך) כתב שמה שכתב הרמב"ם שצריך לברך תחילה על החגיגה אין זה לעיכובא אלא הוא רק משום דין של תדיר קודם, ומה שנחלקו במשנה הוא אם הקדים אכילת הפסח ובירך עליו קודם אם יצא על החגיגה או לאי.

ג. ובמאירי (לעיל קיד. ד"ה ונמקדם, קכ: ד"ה גרך) מבואר כדעת הרמב"ם שלאחר אכילת המצה והמרור היו אוכלים כזית חגיגה ומברכים עליו ושוב אוכלים כזית מהפסח ומברכים עליו, וממשיכים בסעודה באכילת החגיגה, ומסיימים בפסח לאוכלו על השובע ושישאר טעם פסח בפיו. וביאר משנתנו שאם טעה ובירך תחילה על הפסח אינו צריך לברך על החגיגהיא.

ד. באור זרוע (מ"ק סי' כה) כתב בשם **רבי משה ברבי יעקב**, שבמשנתנו מדובר באופן שאכל מן החגיגה ושכח לברך עליה ואחר כך כשמברך על הפסח פוטר את החגיגה שכבר אכל, משום שבדיעבד יכול לברך ברכת המצוות גם לאחר קיום המצוהיב, אבל לרבי עקיבא שברכת הפסח אינה פוטרת את החגיגה צריך לברך עתה גם ברכת חגיגה אף שכבר אכל את החגיגה.

ה. בחתם סופר (לעיל קיד: ד"ה ממד) תירץ לפי שיטת **ר"י מקורביל** (הו"ד גרמ"ם סי' כה) שחגיגה באה אף כשחל ערב פסח בשבת, אלא שקריבה בערב שבת בין הערביים, ואינה נפסלת בלינה במוצאי שבת, שזמנה שני לילות ויום אחד במקום שני ימים ולילה אחד. וכתב לשיטתו שמחשבים זמן אכילתו בשעות לפי זמן השחיטה שהוא בין הערביים שזה שעה אחר חצות של ערב שבת, וממילא נאכל עד שעה אחר חצות של ליל יום טוב. ולפי זה כתב שבמשנתנו מדובר שלא אכל כזית פסח עד סמוך לחצות, ולכך יאכל פסח תחילה כדי שלא יפסל בחצות, ובאופן זה אין חשש במה שאוכל אחר הפסח את החגיגה, כיון שאם לא יעשה כן תפסל החגיגה בשעה אחת אחר חצות.

ו. בהעמק שאלה (שאילתא קנד מות ג, עמ' רמ)יג כתב שמדובר במשנה שלא היתה לחבורה זו חגיגה ולכן התחילו באכילת הפסח, ורק לאחר מכן הגיע להם חגיגה מחבורה אחרתיד.

ז. האדר"ת (הו"ד נשו"ת זיכרי שלמה ח"ו סי' נ) כתב ליישב שמדובר בשתי חבורות שיושבים לאכול יחד, ואחד מבני חבורה אחת שהגיע לאכול את הפסח לאחר שכבר אכל את החגיגה, רוצה להוציא את בני החבורה השניה שרוצים לאכול חגיגה, בברכתו שמברך על הפסח.

ח. עוד תירץ האדר"ת, שמדובר בפסח שנטמא שלא נאמר בו לאו של שבירת עצם כמבואר לעיל (פד.), ומשום כך גם אין בו דין אכילה על השובע, ובזה יכול לאוכלו קודם החגיגהטו.

ט. בהגהות חשק שלמה (ד"ה גירך) כתב לבאר [לולי פירוש רש"י והרשב"ם] שמשנתנו אינה עוסקת בברכת אכילת הפסח והחגיגה, אלא בברכת הקרבת הפסח והחגיגה, וכמו שמבואר בתוספתא (נדרים פ"ב הכ"ג) שהיו מברכים על ההקרבה 'להקריב זבחים', ועל זה דנו במשנתנו אם בירך על הקרבת הפסח אם יצא על ברכת הקרבת החגיגהטז.

איך ברכת הפסח פוטרת החגיגה

שם. הקשה הצל"ח (ד"ה פוטרת) הרי נוסח ברכת הפסח הוא 'לאכול את הפסח', ואם כן איך ברכה זו יכולה לפטור את החגיגה, וכי חגיגה בכלל פסח היאיז. ותירץ שהתנאים שלפנינו סוברים כדעת רב (לעיל ע:) שדורש מה שנאמר (דברים טז ג) 'וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר', 'צאן' זה פסח ו'בקר' זה חגיגה, ועל שניהם אמר הכתוב 'וזבחת פסח', אם כן מצינו שגם חגיגה מכונה בשם פסחיח.

וכתב החתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' רמט ד"ה ורמימי) שלפי הפירוש השני שפירש הרשב"ם (ד"ה נרצה) שלא מדובר בחגיגה אלא בנדרים ונדבות, לא שייך לתרץ כתירוץ הצל"חיט.

מה הוא הזבח שבמשנתנו והאם יש ברכה על כל אכילת קרבן

בירך את של זבח. רש"י (ד"ה גירך) פירש ש'זבח' היינו חגיגה שמקריבים בערב פסח כדי לאכול אותה קודם הפסח כדי שיהא הפסח נאכל על השובעכ. **וברשב"ם** בפירושו השנילא (ד"ה נרצה) הביא שיש לפרש שמדובר על נדרים ונדבות שהקריבם בערב פסח ואוכלם בליל פסח.

וכתב המנחת חינוך (מצוה קנ אות ה) שמדברי **הראשונים** מוכח כשיטת רש"י לעיל (עמ. ד"ה נשמר) שגם קדשים קלים הנאכלים לבעלים יש בזה מצות עשה לישראלים לאוכלם, ועל כן מברכים על אכילתםלב. וכן כתב **הר"י מלוניל** (ד"ה אינו יוצא בירקן) שבכל השנה כשהיו אוכלים שלמים היו מברכים ברכה זו, וכמו שהכהנים כשהיו אוכלים חזה ושוק חטאות אשמות ומנחות היו מברכים עליהם לג.

אמנם במקדש דוד (קונטרס מעניני קדשים סי' ה אות ז ד"ה ומרינן) כתב **שהרמב"ם** (מעשה הקרבנות פ"י ה"ח) חולק בזה על רש"י וסובר שרק קדשים הנאכלים לכהנים יש מצות עשה באכילתם, ולשיטתו באמת אין ברכה על אכילת נדרים ונדבות, וצריך לפרש משנתנו כמו שפירש הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ז) שמדובר בחגיגת

יז. **וכן** כתב רבינו דוד (לעיל קכ. ד"ה הפ) שהיו נוהגים שלא לאכול המצות והמרור בתחילת הסעודה אלא רק בסוף הסעודה עם הפסח. וכן משמעות דברי התוספות לעיל (קכו: ד"ה ונאמר) שלכך הנוסח בברכת אשר גאלנו 'מן הזבחים ומן הפסחים' משום שאוכלים קודם החגיגה ואחר כך הפסח על השובע. ולשיטה זו צריך ליישב משנתנו בדרכים המובאות להלן. **יח. וכך** משמע ממחזור ויטרי (הלכות פסח סי' נה). וראה בעמק מלשון הפסוק (שם) 'ואכלו את הבשר וגו' על מצות ומרורים יאכלוהו' שאוכלים שתי פעמים מהפסח וכדעת הרמב"ם. ובשבט הלוי (שו"ת, ח"ט סי' קכח) ביאר שהרמב"ם חולק על הראשונים הנ"ל וסובר שגם בתחילה יש דין לאכול הפסח על השובע, ולכך אוכל קודם החגיגה ואחר כך הפסח, ומה שאוכל בסוף כזית אין זה מדין 'על השובע', אלא כדי שישאר טעם פסח בפיו. והביא שבהעמק שאלה (שאילתא קנד מות ג, עמ' רמ) ביאר שהטעם שאוכל חגיגה קודם הוא מדין תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם [וכן כתב הצל"ח (ד"ה גירך)] ותמה עליו. ומסיק שיש בזה שלש דעות, דעת הכל בו [והמהר"ם חלאווה הנ"ל] שאוכלים בתחילה כזית מן הפסח ואחר כך חגיגה ושוב אוכלים את הפסח על השובע. דעת הרמב"ם שאוכלים חגיגה ואחר כך פסח ואחר הסעודה אוכלים שוב כזית פסח, ודעת הראשונים שאוכלים קודם חגיגה ואח"כ אוכלים כל הפסח בסוף על השובע. **יט. וכן** כתב בהגהות חשק שלמה (ד"ה גירך) בשם אור חדש (ד"ה גירך). ובקרן יש"י (ד"ה גירך) ובהגהות מהרש"ם (ד"ה גירך) פירשו כן בדעת רש"י. אולם במהר"ם חלאווה (שם) דחה אפשרות זו, משום שלא יתכן לומר שברכת הפסח תפטור את הזבח שהרי אינו פסח, אלא על כרחך שאוכל מן הפסח ובברכתו עליו פוטר גם את החגיגה. וכן כתב החתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' רמט ד"ה ורמימי) שפשוט שאם בירך על החגיגה ברכת הפסח לא יצא ידי חובתו. וראה עוד במסילות הברזל (ד"ה גירך) מה שציין לחוט המשולש (מילואי הגרמ"י סי' ג, קנח:) מה שכתב בזה. ובשושנים לדוד (מ"ט) פירש כדברי רבינו מנוח שבירך על החגיגה ברכת הפסח. והקשה, אם כן איך יוצא בברכה זו על הפסח, הרי הפסיק באכילת החגיגה בין ברכת הפסח לאכילת הפסח. ותירץ שכיון שהחגיגה באה עבור הפסח כדי שיהא נאכל על השובע, אין אכילתו הפסק בין הברכה לאכילת הפסח. ולפירוש השני ברשב"ם שלא מדובר באכילת חגיגה אלא בנדרים ונדבות שהם כבר אינם לצורך הפסח, צריך לפרש שמדובר שקרבנות אלו והפסח היו שניהם לפניו בשעת ברכה ואוכל מיד גם את הפסח וגם שאר הקרבנות כך שאין הפסק. **כ. וראה** עוד מה שכתב במאורי אור (ח"ה עוד למועד ד"ה גירך) ליישב בזה. וראה להלן בהערה מדברי החסד לאברהם מה שדחה תירוץ זה. **כא. אולם בחסד לאברהם** (תפומיס, שו"ת מהדו"ת, מו"ח סי' כג) הוכיח שחייב לסיים אכילת החגיגה קודם שמתחיל לאכול הפסח, ובפרט לדעת הירושלמי (פ"ו ה"ד) שהטעם שהפסח נאכל על השובע הוא כדי שלא יבוא לידי שבירת עצם, שלפי זה ודאי אין חילוק בין תחילת אכילת הפסח לסופה שכל אכילתו צריכה להיות אחר החגיגה על השובע. ויישב בזה פסק הרמב"ם שאין ברכת הפסח פוטרת את החגיגה משום שהפסח נאכל אחריו [וראה להלן מה שהובא בשמו]. ועיין ביד דוד (ד"ה זיקקה) שביאר, שאף אם נאמר שהטעם שנאכל על השובע הוא כדי שלא יבוא לידי שבירת עצם מתוך שלהוט באכילתו, היינו רק כשיש לו קצת מהפסח ולהוט לגמור הכל, אבל בתחילת הסעודה כשיש לו עוד הרבה לאכול ואינו להוט כל כך, אין בזה חשש שיבוא לידי שבירת עצם, ולכך יכול לאכול אחריו חגיגה ושוב לאכול כזית מן הפסח בסוף. עיין שם באריכות. **כב. ולא** כשיטת הפוסקים, ראה ש"ך (יו"ד סי' יט סק"ג). וראה ברבי עקיבא איגר (שו"ת מהדו"ת, סי' יג) שצירף שיטת האור זרוע לחשבון ההלכה. וראה באילת השחר (זמיס ל. ד"ה גרך) שלדברי האור זרוע יש ליישב מנהג העולם שאין מברכים על טלית קטן בבוקר וסומכים על ברכת הטלית גדול, שלכאורה הרי כל זמן שהוא לבוש בטלית קטן קודם שלובש את הטלית גדול הוא מפסיד את הברכה, והיה צריך להיות שיהיה אסור לו ללבוש את הטלית קטן, כדין 'ערום לא יתרום' משום שאינו יכול לברך, שאין לקיים את המצוה כשאינו יכול לברך. אבל לפי דברי האור זרוע מיושב, שבאמת הברכה שמברך על הטלית גדול חלה גם על הטלית קטן מזמן לבישתו, שאפשר שהברכה תחול למפרע. **כג. וכן** הוא במרומי שדה (ד"ה גירך). **כד. לשיטת** הסוברים שחגיגה נאכלת בשתי חבורות. **כה. וראה** שם תירוצים נוספים. וראה עוד בביכורי שלמה (שם סי' נג אות יח - כא) מה שהשיב להאדר"ת ומה שכתב ליישב משנתנו. **כו. ואף** ששחיטת וזריקת דם החגיגה היתה קודם התמיד של בין הערביים והפסח היה קרב לאחר התמיד, מכל מקום משנתנו עוסקת באופן ששכח ושחט את הפסח קודם התמיד. וציין למשנה למלך (כלי המקדש פ"ו ה"ט) שחגיגה היתה קריבה קודם הקרבת התמיד. וראה בנידון זה בפני יהושע (לעיל נט. ד"ה ת"ר). **כז. וראה** להלן בשם הירושלמי שהחגיגה נחשבת טפילה לפסח. **כח. ובזה** כתב ליישב שיטת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ז) שפסק שאין ברכת הפסח פוטרת את החגיגה. והקשה עליו הלחם משנה הרי דעתו (פסולי המוקדשין פ"ג ה"ב) שזריקה בכלל שפיכה, ובגמרא תלו זה בזה. אלא שסברת הגמרא שחגיגה בכלל פסח, היא משום הדרשה של רב שזריקה בכלל שפיכה, אבל הרמב"ם לא פסק כדרשה זו, וממילא אין מועילה הסברא שזריקה בכלל שפיכה רק מצד עצמה. ראה להלן בהרחבה בזה. **כט. ופיים** שצריך לומר שכיון שדיניהם שוה עם הפסח, נפטרים בברכה אחת. [וצריך ביאור כוונתו]. **ל. וכן** פירש המאירי (לעיל קכ: ד"ה גרך). **לא. וכן** הוא בפירוש רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה גרך). **לב. וכתב** שכן הוא ברמב"ן (ספר המצוות שכחת העשין מצוה ח) שיש מצות עשה גם על הישראלים. ותמה על הרמב"ם (שם עשה פט) והחינוך (שם) שכתבו שהמצוה היא על הכהנים, ולא כתבו שיש מצות עשה על הישראלים לאכול חלקם. וראה להלן דברי המקדש דוד בזה. וכתב המנחת חינוך שכיון שיש מצות עשה באכילתם, אם כן צריך לאכול כזית כדין כל מצות אכילה. אמנם בחתם סופר (שו"ת, מו"ח סי' קמ אות ג) כתב שגדר המצוה באכילת קדשים הוא לא מעשה האכילה אלא שיהיו נאכלים, וצריכים להיזהר שלא יבואו לידי נותר, ולכן אין מצוה לאכול כזית דווקא, שגם אם יאכלו על ידי הרבה שכל אחד יאכל פחות מכזית, הקדשים נאכלו ולא באו לידי נותר. **לג. וכתב** המקדש דוד (קונטרס מעניני קדשים סי' ה אות ז - טז) שכן מוכח בתוספתא (נדרים פ"ב הכ"ג) שבכל הזבחים היו מברכים על אכילתם, ראה שם ביאור הראיה מהתוספתא. והביא שם דברי הרמב"ם שאינו דומה ברכת האכילה על השלמים לברכת הכהנים במתנות כהונה, שבאלו

אוהח 19/06/2018

ארבעה עשר שיש עליה מצות עשה ומברכים עליה. וטעם החילוק בין חגיגת ארבעה עשר לנדרים ונדבות, משום שחגיגת ארבעה עשר באה עיקרה לאכילה שיאכל את הפסח על השובע, לכך יש מצוה וברכה באכילתה, אבל שאר נדרים אין עיקרם לאכילה, לכך אין באכילתם מצות עשה ואין מברכים עליהם[לד].

איך מותר להקריב נדרים ונדבות בערב פסח הרי ממעט זמן אכילתם

שם. פירש הרשב"ם (ד"ה נזכח) בפירושו השני שמדובר בנדרים ונדבות שהקריבם בערב פסח. והקשה **בטל תורה** (ד"ה כיצד) איך מותר להקריב נדרים ונדבות בערב פסח, והלא ממעט זמן אכילתם[לה], שהרי זמן אכילתם הוא כל הלילה וכל היום שלאחריו, וכיון שלרבי אלעזר בן עזריה זמן אכילת הפסח הוא רק עד חצות, ואחריו אינו יכול לאכול נדרים ונדבות משום שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, נמצא שממעט זמן אכילתם.

ותירץ שכיון שיכול לאוכלם ביום למחרת, אין זה נחשב שממעט זמן אכילתם בכך שבאמצע הזמן יש כמה שעות שאין יכול לאוכלם[לו]. והוסיף, שאף לשיטת **החכם צבי** (סו"ס, סי' קנח) שגם מיעוט באמצע הזמן נחשב ממעט זמן אכילתם, יש לומר שכיון שאין דרך לאכול אחר חצות הלילה, אין זה נחשב מיעוט זמן אכילתם.

ובאמרי יושר (סו"ס, מ"ג סי' ד אות ג)[לז] הביא שבעל **הכלי חמדה** תירץ על פי דברי **האבני נזר** (סו"ס, או"ח סי' שפח אות ה) שלרבי אלעזר בן עזריה שזמן הפסח הוא רק עד חצות, אין איסור של אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן לאחר חצות, כיון שכבר אינו זמן אכילת פסח ואין ענין שישאר טעם המצוה בפיו לאחר זמן המצוה, ואם כן לשיטתו אינו ממעט זמן אכילתם כיון שיכול לאוכלם גם אחר חצות[לח].

מה היא ברכת הזבח

שם. **רש"י** (ד"ה נזכח) כתב שהברכה על הזבח היא 'על אכילת שלמים'[לט].

וברשב"ם (ד"ה נזכח) הביא מהתוספתא (פ"י ה"ח) שהברכה היא 'לאכול הזבח'[מ].

שיטת הירושלמי בטעמו של רבי ישמעאל

לא פטר את של פסח. בירושלמי (ה"ז) אמרו בשם רבי זעירא, 'ברך ברכת הפסח לא פטר של זבח, ושל זבח פטר של פסח שהפסח בכלל הזבח. אמר רבי מנא הפסח עיקר והזבח טפילה'[מא]. ופירשו **בקרבן העדה** **ובפני משה** (שם) שרבי זעירא הקשה על שיטת רבי ישמעאל, שלא מסתבר כדבריו אלא אדרבה מסתבר לומר להיפך, שברכת הזבח תפטור את של פסח, שפסח קרוי גם זבח

נוסח הברכה היא 'אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וציונו לאכול' וכו', כמו שכתב הרמב"ם (גירושין פ"ו ה"ג) לענין מתנות כהונה, [והמשנה למלך (מעשה הקרבנות פ"י ה"ו) לענין חטאת ואשם], אבל באכילת הבעלים שלמים ושאר נדרים ונדבות הנוסח הוא רק 'אשר קדשנו במצוותיו וציונו לאכול זבח'.

לד. ובמשאת משה (סי' קנב) הביא דברי הרמב"ם (ספר המצוות עשה פט) שכתב שמצות האכילה בקדשים קלים היא 'מצוה נגררת' ואין זו מצות עשה גמורה. וכתב שאפשר לבאר כוונתו שבחטאת ואשם ישנם שני חלקים, הכפרה ועבודת האכילה, והאכילה עצמה מכפרת, אבל בקדשים קלים אין האכילה עצמה שייכת לריצוי אלא היא מצות אכילה בלבד והיא כמו חצי שיעור באיכות המצוה [ואפשר שכוונת הרמב"ם שזוהי מצוה קיומית, שהאוכל קדשים קלים מקיים מצוה, אבל אין מצות עשה חיובית לאוכלם, אלא יש איסור להותירם]. **לה. כמבואר** בזבחים (עה:) שאין לשחוט קרבן שממעט זמן אכילתו. **לו. והביא** שכן מבואר בצל"ח (ביצה יט. ד"ה הכא). **לז. לבעל** הטל תורה. **לח. ובספר** כוכבי אור [מכתבי תורה מתלמידי ישיבת חכמי לובלין] (פ"ו עמ' תמ), במכתב מהבחור יהודה אריה קפלושניק הי"ד, הביא קושיא זו מהאמרי אמת על דברי הגמרא ורש"י לעיל (נח. ד"ה עליה) שהיו מאחרים [בערב פסח ובשאר ימות השנה] להקריב תמיד של בין הערביים [שזמנו מדינא בשש ומחצה] כדי שיספיקו להקריב נדרים ונדבות, כיון שאסור להקריב קרבנות לאחריו, וקשה, כיצד מותר להקריב בערב פסח נדרים ונדבות, הרי ממעט זמן אכילתם, שהרי אין לאוכלם אחר אכילת הפסח שהוא בחצות. והבחור הנ"ל תירץ כתירוץ הכלי חמדה. **לט. וכן** הוא בפסקי הרי"ד (ד"ה ניתק). **ובתפארת ישראל** (מ"ע יתן אות ס) כתב 'על אכילת חגיגה'. **וברש"י** בברכות (מח: ד"ה כי) כתב שהברכה היא 'על אכילת הזבח' וכן פירש רש"י על הפסוק (שמות ט' ט יג) 'כי הוא יברך הזבח' שעל השלמים מברכים 'לאכול את הזבח'. וראה בספר פרי עץ הדר (תפרוג, מ"ו קו"פ הערה 90) מה שכתב לבאר בסתירת דברי רש"י. **מ. ובחילוק** הלשונות אם מברכים 'על העשיה' או 'לעשות' ראה מה שהובא בזה לעיל במשנה בענין ברכת הפסח והמצה והמרור. **מא. הביאוהו** רש"י (זבחים נ:. ד"ה תרי) **ותוספות** (שם ד"ה תרי). **מב. והטוב** ירושלים (שם ד"ה תרי"ז) ביאר שצריך להיות כן, משום שכל הקדשים בכלל שם זבח הם. ובאהל משה (הלוויין, ד"ה ניתק, עמ' קו) הקשה למסקנת הירושלמי מדוע אין ברכת הזבח פוטרת את הפסח, והלא גם הוא נקרא זבח, וכעין שמצינו שהמברך בורא פרי האדמה פוטר דבר שברכתו בורא פרי העץ, עיין שם באריכות. וכעין זה הקשה בחוט המשולש (חילוקי הגרמ"י סי' ג, קלג:) שברכת הזבח היא ברכה כללית וברכת פסח היא ברכה פרטית, וברכה כללית פוטרת את הפרטית, כמו שמצינו שאם בירך שהכל פטר את כל המאכלים, עיין שם. וראה מה שהאריכו ליישב בזה בלבוש יש"ע (עפשטיין, סי' ט) והגאון ר' יצחק אליעזר פריד גאב"ד וואלז'ין (הו"ד נקודן מוריה שנה יט גליון ג - ד עמ' לג). **מג. ובפירוש** שדה יהושע כתב שרבי זעירא לא שאל כלום, אלא קבע שיש לגרוס במשנה להיפך שברכת הזבח פוטרת הפסח ולא של פסח פוטרת הזבח.

מד. ומה שהביא שמצינו שפסח נקרא זבח בפסוק 'ואמרתם זבח פסח הוא', יש לומר שנקרא רק 'זבח פסח', אבל 'זבח' בסתם לא נקרא, ואדרבה הזבח טפל לפסח בכתוב. טוב ירושלים (שם ד"ה תרי"ז). **מה. ובטוב** ירושלים (שם) הקשה שאינו דומה, שהרי כאן אינו אוכל את הפסח והחגיגה כאחת, ואין עיקר פוטר את הטפל אלא כשאוכלם יחד [וראה בזה ברמ"א (או"ח סי' ריב ס"ג) שהוסיף שכן הוא גם כשאוכל העיקר קודם ואחר כך הטפל לו]. ובחסד לאברהם (שו"ת מהדו"ת, או"ח סי' כג) כתב שיש לחלק בין ברכת הנהנין שאי אפשר לברך אחר שכבר נהנה, לברכת המצוות שיש דעות

כמו שנאמר (שמות יב כז) 'ואמרתם זבח פסח הוא'[מב], אבל ברכת הפסח לא תפטור את של זבח, שלא מצינו שהזבח נקרא פסח[מג]. ותירץ רבי מנא שבלילה זה עיקר המצוה היא באכילת הפסח ואין חגיגה באה אלא אם היו בני החבורה רבים, ואינה חובה אלא רשות כדי שהפסח יהא נאכל על השובע, ולכך מברך על הפסח ופוטר את החגיגה[מד], כמו ששנינו (ברכות מד.) כל שהוא עיקר ועימו טפילה מברך על העיקר ופוטר את הטפילה[מה].

ובחסד לאברהם (מעיין ג' מהדו"ת, או"ח סי' כג) כתב, שגם הבבלי מודה לסברת הירושלמי, ומה שאמרו בגמרא הטעם שזריקה בכלל שפיכה, היינו שמשום כך הזבח טפל לפסח ומברך על העיקר ופוטר את הטפילה[מו].

האם יכול לברך ברכה אחת הכוללת שתיהם

לא זו פוטרת זו ולא זו פוטרת זו. **דייק בלחם שמים** (עמדין, מ"ע ד"ה לח) שמשמע שאינו יכול לכוללם בברכה אחת ולומר אשר קדשנו וכו' לאכול הפסח והזבח, אלא צריך לברך לכל אחד ברכה בפני עצמה. והטעם בזה משום הכלל שאין עושים מצוות חבילות חבילות[מז] כמבואר לעיל (קנ:), וכמבואר בברכות (מט.) שאין חותמים ברכה בשתים משום שאין עושים מצוות חבילות חבילות[מח].

ביאור דעת רבי ישמעאל בדין זריקה ושפיכה

כשתמצא לומר לדברי רבי ישמעאל זריקה בכלל שפיכה ולא שפיכה בכלל זריקה. **הראשונים** ביארו דברי הגמרא בכמה אופנים:

א. הרשב"ם (ד"ה נכסמ"ל) פירש שלדעת כולם פסח דינו בשפיכה ולומדים כן מהפסוק (דברים יב כז) 'ודם זבחיך ישפך', אלא שרבי ישמעאל סובר שגם חגיגה שדינה בזריקה אם נתן הדם בשפיכה יצא, ולכך חגיגה בכלל פסח, אבל פסח שדינו בשפיכה אם נתן הדם בזריקה לא יצא[מט], ולכך אין הפסח בכלל חגיגה[נ].

ובטעם הדבר שאם שפך דבר שדינו בזריקה יצא, הביא הרשב"ם את דברי הגמרא בזבחים (נ.) שלומדת כן מהפסוק (שם) 'ודם זבחיך ישפך', משמע שדם כל הזבחים יכול להינתן בשפיכה. **ובתוספות** (ד"ה כסמנל) הקשו, שבגמרא (שם) מבואר שלפי השיטה שלומדים כן מהפסוק 'ודם זבחיך ישפך', אין דין הפסח בשפיכה אלא בזריקה שהרי אין הפסוק מיותר ללמוד ממנו גם שדין פסח בשפיכה. וכן לשיטה הסוברת שהפסח בשפיכה ולומדת כן מהפסוק 'ודם זבחיך ישפך', אין מקור לדין שהניתנים בזריקה ששפכם יצא.

ב. התוספות אחר החכמה **פירשו** שהדין שזריקה בכלל שפיכה שנאמר בסוגייתנו נלמד מסברא, ש'מה לי זריקה מרחוק מה לי שפיכה מקרוב'[נא], וממילא נשאר הפסוק 'ודם זבחיך ישפך' ללמד שפסח דינו בשפיכה[נב]. וביאר התוספות יו"ט שיכול לברך אף אחר עשייתן, ולכך יכול לפטור בברכת הפסח את החגיגה שאכל לפניו. עיין שם מה שהעלה בזה. ובאהל משה (שם) הקשה כיצד שייך לכנות את החגיגה טפילה לפסח בזמן שחגיגה היא מצות עשה בפני עצמה, ואדרבה עדיפה מפסח וקודמת וחמורה ממנו. ובזבחי אפרים (זבחים נ:. ד"ה וע"ל כוונת) הקשה, לטעם הירושלמי שברכת הפסח פוטרת משום שהיא עיקר, מדוע נקטה המשנה לשון דיעבד, הרי דין עיקר שפוטר את הטפל הוא דין לכתחילה, ואם כן גם לכתחילה יכול לברך על הפסח ולפטור את הזבח. וביאר שלכך היפך הרשב"ם (ד"ה הכי) גירסת המשנה, שמתחילה נקטה המשנה שאם בירך על הזבח לא פטר את הפסח, ואם בירך על הפסח פטר את הזבח, וכיון שברישא נקטה המשנה לשון דיעבד גם בסיפא נקטה לשון דיעבד. **מו. וכן** הוא באבי עזרי (חגיגה פ"ג ה"י ד"ה ועוד). וראה להלן שרש"י בזבחים (נ. ד"ה מרי) נקט לעיקר הטעם כהירושלמי. וראה עוד ביד דוד (ד"ה זריקה) ובקרן אורה (זבחים שם ד"ה ובקרבן) שביארו מדוע פירשו בירושלמי טעם אחר מהגמרא שלנו. **מז. כלומר** אין מצרפים כמה מצוות ועושים מהם חבילה אחת ועושים הכל ביחד, אלא יש לעשות כל מצוה בפני עצמה. **מח. וראה** עוד באהל משה (הלוויין, ד"ה ניתק, עמ' כו) שהקשה מהמבואר בסוכה (מו.) 'היו לפניו מצוות הרבה אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וציונו על המצוות, רבי יהודה אומר מברך על כל אחת ואחת בפני עצמה', ולא מסתבר שמחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא כאן היא רק לדעת רבי יהודה או שמדובר שעשה שלא כדין. עיין שם באריכות.

מט. במהרש"א לעיל (פט. נמוס' ד"ה ה"מ) נראה ששפיכה אינה מעכבת בפסח. ותמה עליו בשער המלך (קרבן פסח פ"ג ה"ט - נמוק) מהגמרא ורש"י ורשב"ם כאן שמפורש ששפיכה מעכבת. וראה גם בקרני ראם (נמהרש"א שם) שהעיר ששפיכה ודאי מעכבת. **נ. במשנת** שלום (זבחים סי' מג אות ג) הביא שר' אריה לייב מאלין הקשה, מדוע צריך טעם שאין ברכת הזבח פוטרת משום שאין שפיכה בכלל זריקה, גם בלא טעם זה אין יכול לפטור בברכת הזבח אלא מצות אכילת קרבן, אבל בפסח יש נוסף למצות אכילת הקרבן גם מצות אכילת הפסח שהיא מצוה בפני עצמה, ועל מצוה זו לא בירך. וכעין זה הקשה במשנת רבי אהרן (זבחים סי' ט אות ה), וראה שם מה שכתב ליישב בזה. בחידושי הגרי"ד (זבחים נ:. ד"ה שם) **ובשיעורי רבינו משולם דוד הלוי** (שם ריש ברכת הקרבנות אות ג) הקשו קושיא זו, ותירצו בשם הגרי"ז שיש נפקא מינה אם אכל כבר כזית מקרבן פסח [בטעות בלא ברכה], שכבר קיים מצות אכילת הפסח, ואחר שהסיח דעתו הוא רוצה שוב לאכול מן הפסח, שבאופן זה יתכן שכבר אינו מקיים מצות אכילת קרבן פסח אלא רק מצות אכילת קדשים, וגם בזה הדין שאין ברכת הזבח פוטרת את הפסח, ולזה צריך הטעם מפני שהפסח בשפיכה. ובחידושי בתרא (זבחים שם אות תקנד) הביא שהקשו שהרי בפסח מלבד מצות אכילת קרבן פסח, יש מצות אכילת הפסח עם מצה ומרור, שזוהי מצוה נוספת על מצות אכילת קרבן, ואם כן כיצד היה צד שברכת הזבח תפטור את הפסח. ותירץ, שכיון שיש באכילת פסח שתי מצוות, מצות אכילת הפסח צלי ומצות אכילת הפסח עם מצה ומרור, ומצות אכילת הפסח צלי היא מעכבת, ואילו אכילת הפסח עם מצה ומרור אינה מעכבת, היה מקום לומר שבדיעבד אם בירך על הזבח יצא לכל הפחות בברכה על החלק של הפסח שהוא לעיכובא. והתחדש שגם בזה לא יצא. **נא. ויש** שכתב שעל פי זה מובן מדוע נקטה הגמרא כאן לשון 'זריקה בכלל שפיכה' ולא נקטה כלשון הגמרא בזבחים שהניתנים בזריקה שנתנם בשפיכה יצא, והיינו משום שכאן אין זה מלימוד הפסוקים, אלא מסברא. **נב. ובתוספות** (נ. ד"ה מרי) כתבו שהדין שפסח דינו בשפיכה נלמד ממקום אחר והדין שזריקה בכלל שפיכה

(מ"ט ד"ה גירך) שמכל מקום אין שפיכה בכלל זריקה, ואם זרק את דם הפסח לא יצא, ולמד כן מסברא שודאי יש מעלה על שפיכה מקרוב מזריקה שהיא מרחוק[נג]. ובקול הרמ"ז (שם) כתב שגם התוספות מודים שאם זרק דם הפסח לא יצא, אך למדו כן מהפסוק 'ודם זבחיך ישפך', ולא כתבו ללמוד מסברא אלא הטעם שאם שפך דם החגיגה יצא משום שמה לי זריקה מה לי שפיכה[נד].

ג. ברש"י (זבחים לז. ד"ה מרי) כתב שאכן נחלקו הסוגיות, וסוגייתנו סוברת כמו שסברו בתחילה בגמרא בזבחים (שם), שטעמו של רבי ישמעאל משום שזריקה בכלל שפיכה, אבל לפי מסקנת הגמרא (שם) שלרבי ישמעאל גם פסח דינו בזריקה, ומכל מקום ברכת הפסח פוטרת את הזבח, היינו מהטעם המבואר בירושלמי (ה"ז) שהובא לעילן, משום שהפסח הוא עיקר והחגיגה טפילה לו, וברכה על העיקר פוטרת את הטפלן. ולרבי עקיבא אין זו פוטרת את זו משום שסובר ששניהם עיקרנ, או שכיון ששתי מצוות הן אין אחת פוטרת את חבירתהנח.

ד. בתוספות (שם ד"ה מרי) הביאו פירוש רשב"ם[נט] שפירש דברי הגמרא 'כתשמצא לומר לדברי רבי ישמעאל זריקה בכלל שפיכה', היינו שמדברי רבי ישמעאל נלמד שאדרבה גם מה שאמרה התורה שפיכה בפסח, היינו זריקה, וזריקה בכלל שפיכה, ובאמת שגם פסח דינו בזריקה, ולכך אם בירך על הפסח פטר את הזבח כיון שדיניהם שוים, ומה שהזבח לא פטר את הפסח, משום שהזבח טפל לפסח כמו שאמרו בירושלמיס. ודעת רבי עקיבא שלא זריקה בכלל שפיכה ולא שפיכה בכלל זריקה, אלא דין הפסח בשפיכה ודין החגיגה בזריקה, ואין דיניהם שוים, ולכך אין ברכותיהם פוטרות זו את זוסא.

ה. ובשם רבינו חיים כהן הביאו התוספות (ד"ה כשמצא) שגרס בגמרא כאן 'לדברי רבי ישמעאל זריקה בכלל שפיכה ושפיכה בכלל זריקה', כלומר שכל הקרבנות דינם בזריקה ובשפיכה ואין להקפיד אם הם בזריקה או בשפיכהסב, ופסח פוטר את הזבח משום שטפל לו, וזבח אינו פוטר את הזבח כיון שהזבח עיקרסג.

אם מדובר על שיירי הדם או על עיקר הדם

שם. כתב **רש"י** (ד"ה שירי) שמדובר על שיירי דם הזבח שדינם בזריקה מרחוק, משום שלא איכפת לנו אם נופלים שיריים על היסוד או לא, אבל שיירי דם הפסח הם בשפיכה בנחת כדי שיפלו על היסוד דווקא. **ובאגרות משה** (או"ח ח"ג סי' קמ) האריך לתמוה עליו מדוע פירש כל הגמרא רק על שיירי הדם ולא על עיקר מתן דמים, שחגיגה דינה בזריקה ופסח דינו בשפיכה וכמו שפירש הרשב"ם כאן, וכן רש"י עצמו בכמה מקומות, והניח בצריך עיון גדולסד. ואכן **במאירי** (ד"ה שם) כתב חילוקו של רש"י אבל לא לענין השיריים אלא לענין הדם עצמו, ש'הזריקה היא נעשית מרחוק שאין קפידה בנפילת השיריים על היסוד, והשפיכה היא בנחת כדי שלא יפלו חוץ ליסוד'. **ובראש משביר** (נרש"י ד"ה שירי) כתב שגם רש"י אין כוונתו דווקא לשיריים, ולא בדווקא נקט שיריים[סה].

החילוק בין שפיכה לזריקה

שם. פירשו **רש"י** (ד"ה שירי) **והרשב"ם** (ד"ה ולבסוף) שהחילוק בין זריקה לשפיכה הוא, שהזריקה היא בריחוק מן המזבח והשפיכה היא בקירוב למזבחסי. וברש"י (זבחים לז. ד"ה שפיכה) ביאר ששפיכה היינו שעומד אצל היסוד ושופךסז, וברש"י לעיל (פט. ד"ה פסח) כתב ששפיכה היינו בנחת מן המזרק לקיר המזבח כנגד היסוד. ומשמע שאינו עומד ממש על היסוד לשפוך, אלא כנגד היסוד. אך **ברשב"ם** (ד"ה ולבסוף) **ובתוספות** (ד"ה כשמצא) כתבו ששפיכה היינו 'עומד על היסוד ושופך' ומשמע שעומד ממש על היסוד ושופך עליו ממש. אך **בחזון איש** (זבחים סי' טז סק"ז) ביאר אף בדברי התוספות שכוונתו ששופך כנגד היסוד ולא על היסוד ממש. ומה שכתוב 'עומד על היסוד' הכוונה אצל היסוד, ושופך על קיר המזבחסח.

דבר שדינו בזריקה וניתן בשפיכה האם צריך להיות ראוי לזריקה

שם. כתב **בשאגת אריה** (שו"ת, סי' לח ד"ה הנה) שכל מה שמועילה שפיכה לקרבן שדינו בזריקה, הוא רק באופן שיש לו אפשרות לזרוק, ובזה מועיל שפיכה מדין 'כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו' (מנחות יח:) [שכל דבר הראוי להיעשות בו מעשה, לפעמים אין המעשה בפועל מעכב, אבל אם אין הדבר ראוי להיעשות בו מעשה, הרי שזה מעכב], אבל בדבר שאינו ראוי לזריקה כגון קרבן שהוא ספק פסח, שאי אפשר לזורקו שהרי פסח דינו בשפיכה דווקא, אין מועילה בו שפיכה מספק, כיון שאינו ראוי לזריקה.

ביאור דעת הרמב"ם שפסק כרבי עקיבא לענין ברכות ולא לענין זריקה ושפיכה לדברי רבי עקיבא לא שפיכה בכלל זריקה ולא זריקה בכלל שפיכה.

הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ז) פסק כרבי עקיבא שברכת הפסח וברכת החגיגה אינן פוטרות זו את זו. והקשה **הלחם משנה** מהמבואר בסוגייתנו שלדעת רבי עקיבא שפיכה אינה בכלל זריקה וזריקה אינה בכלל שפיכה, ואילו הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ג ה"ג) פסק שכל הניתנים בזריקה שנתנן בשפיכה יצא. **והאחרונים** כתבו בכמה אופנים ליישב את דברי הרמב"ם:

א. **הלחם משנה** (מעשה הקרבנות פ"ה ה"ז) תירץ, שהרמב"ם מפרש שגם רבי עקיבא מודה שהניתנים בזריקה ששפכן יצא בדיעבד, אלא שדעת רבי עקיבא שכיון שלכתחילה זה דינו בזריקה וזה בשפיכהסט, אין זה מן הראוי שיפטור את האחד בברכתו של השניע.

ב. הרבה אחרונים[עא] ביארו שהרמב"ם מפרש משנתנו כשיטת **רש"י** בזבחים (לז. ד"ה תרי) וכביאור הירושלמי (ה"ז), שאין מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא תלויה כלל בדיני זריקה ושפיכה, אלא שדעת רבי ישמעאל שהפסח הוא עיקר ולכן פוטר את הטפילה, ודעת רבי עקיבא שאין הפסח פוטר את החגיגה משום ששניהם עיקרעב. והגמרא כאן הולכת לפי מה שסברה מתחילה הגמרא בזבחים (שם). אבל למסקנת הגמרא בזבחים (שם) הטעם כדברי הירושלמי, ולכך פסק הרמב"ם כטעם הירושלמי כיון שזו גם מסקנת הגמרא בזבחיםעג. וגם משום

נלמד מהפסוק 'ודם זבחיך ישפך'. ולא ביארו התוספות מהיכן נלמד שפסח דינו בשפיכה. וראה בשיטה מקובצת (שם מהר"ן) ובברכת הזבח (בתוס' שם) ביאור דברי התוספות. **נג. ובן** כתב בראש משביר (בתוס' ד"ה כשמצא). ובשושנים לדוד (בתוס' שם) ביאר המעלה של שפיכה מקרוב על זריקה מרחוק לפי דברי רש"י (ד"ה שירי), שמרחוק יתכן שלא הכל יזרק על היסוד אבל בקרוב הכל נשפך ליסוד. **נד. וראה** בגבעת פנחס (מגילה, בתוס' שם) שהקשה, שסברת התוספות 'מה לי זריקה מה לי שפיכה' שייכת לשני הצדדים, וגם נכון לומר שאם זרק את שדינו בשפיכה יצא [ולא כהבנת התוספות יו"ט]. אמנם לפי דברי הקול הרמ"ז מבואר היטב, שבאמת מצד הסברא אין חילוק כלל בין זריקה לשפיכה, אלא שיש גזירת הכתוב שפסח בשפיכה דווקא. **נה. בענין** 'שיטת הירושלמי בטעמו של רבי ישמעאל'. **נו. ובחידושי** הגרי"ד (נרש"י שם) תמה בעיקר הדבר שהעיקר פוטר את הטפל, שהרי דין זה מצינו בברכת הנהנין שהטפל נטפל לעיקר, אבל כיצד שייך לומר דין זה על קרבנות שאחד יפטור את השני. והשיב בשם הגרי"ז (בענין פסח עיקר וחגה טפל) שבאמת רש"י לא כתב שהפסח פוטר את הזבח מדין עיקר וטפל, אלא כתב רק שאי אפשר לומר שהזבח יפטור את הפסח כיון שהוא רק טפל, ואם כן באמת אין סיבה בזה שהוא טפל שהפסח יפטור אותו, והוא רק טעם שהזבח לא יפטור את הפסח, והטעם שהפסח פוטר את הזבח הוא מפני שהם שוים במספר המתנות, ושניהם שוים שדינם בזריקה, ולכן שייך לכלול את שני הקרבנות בברכה אחת. וכמו שמצינו בתוספתא (כלכות פ"ו הט"ו) שתפילין של יד ושל ראש נפטרים בברכה אחת, ואין הגדר בזה שברכה אחת פוטרת את שניהם, אלא שהוא כולל את שתי המצוות בברכה אחת, והרי זה כמו שבירך בנפרד על כל מצוה ומצוה, ודבר זה דווקא בשתי מצוות שוות, אבל כשאין דיניהם שוים אי אפשר לפטור שתיהם בברכה אחת. **נז. יגל** יעקב (ד"ה כשמ"ל). **נח. קרן** אורה (זבחים לז. ד"ה ומכאן), וחזון איש (זבחים סי' טז סק"ו). **נט. ואינו** ברשב"ם שלפנינו, וכמו שכתב המהרש"א (בתוס' שם, נפ"ד ובשב"ס). **ס. ולפי** זה אין גורסים בגמרא בדברי רבי ישמעאל 'ולא שפיכה בכלל זריקה', משום שאין כלל קרבן שדינו בשפיכה דווקא. **סא. והתוספות** הקשו כמה קושיות על הרשב"ם, והניחו בקושיא. **סב. והיינו** כפירוש הרשב"ם הנ"ל. **סג. ומה** שהקשו התוספות על הרשב"ם קשה גם על פירוש רבינו חיים כהן. **סד. וראה** בשפת אמת (זבחים לז. ד"ה מנין) בענין זה. **סה. וראה** בבד קודש (ס"ה סי' ע) שהוכיח מדברי רש"י והמאירי אלו שההחילוק בין זריקה ושפיכה אינו רק בצורת מעשה הזריקה אם נעשה מרחוק או מקרוב, אלא גם במקום הזריקה ונתינת הדמים, עיין שם באריכות בזה. וראה עוד בקובץ צפונות (מט"ו עמ' לח) מה שהביאו בביאור החילוק בין זריקה לשפיכה. **סו. וראה** בהקדמה לבית דוד (שו"ת, ד"ה ובכלי - הקדמות) שכתב שברש"י משמע שעיקר החילוק בין שפיכה לזריקה, הוא שזריקה היא מרחוק ושפיכה היא מקרוב שעומד אצל היסוד ושופך. וביאר שרש"י הבין כך מפני שלמד בפשט הפסוק 'זריקה' שהוא למרחוק, ולשון שפיכה משמע שהוא עומד בסמוך ושופך. אך הוכיח מהפסוק ומהגמרא שאין הדבר כן, אלא שבלשון הפסוק גם לשפיכה קוראים זריקה. ובשיעורי רבינו משולם דוד (זבחים שם ברש"י ד"ה מנין) הסתפק מהו שיעור המרחק שצריך לעמוד כדי שיחשב זריקה או שפיכה. והעלה שאם המזרק נוגע בקיר המזבח היא שפיכה, אבל אם יש מרחק בין המזרק לקיר המזבח היא זריקה. והעיר על זה מדברי הגמרא בזבחים (שם). **סז. וראה** במרומי שדה (זבחים לז. ד"ה ורמוי) שתמה הרבה על המקור שצריך שפיכה על היסוד. והאריכו בזה הרבה התוספות בזבחים (נא: ד"ה תן). וראה בשיטה מקובצת (זבחים נז. תוס' ה) שכתב שלשון 'שפיכה' משמע ששופך על דבר אחר והיינו על היסוד. וראה עוד בשפת אמת (לעיל סד: ד"ה ליתנ) מה שכתב בזה. **סח. וראה** בהערה לעיל בענין 'אם מדובר על שיירי הדם או על עיקר הדם' הגרי"ז (זבחים שם) **סט. בחידושי** הגרי"ז (זבחים לז. ד"ה מנין) הביא בשם הגר"ח הלוי הטעם שלכתחילה אין לשפוך דבר שדינו בזריקה, משום שמפסיד את דין חילוק המתנות [היינו הדין שצריך לחלק המתנות לשתים שהם ארבע], שחילוק מתנות שייך רק בזריקה ולא בשפיכה, אלא שאין חילוק המתנות מעכב. עיין שם שהגרי"ז הניח דברי הגר"ח בצריך עיון. וראה בזה בחידושי הגר"ח על הש"ס (פסחים, סי' שכב). **ע. ובמעין** גנים (זבחים לז. ד"ה מ"ר) הקשה, שאם כן מה שאמרו בגמרא לשיטת רבי ישמעאל שזריקה בכלל שפיכה היינו אפילו לכתחילה, שהרי בדעת רבי עקיבא כוונת הגמרא על לכתחילה, ואם כן גם בדעת רבי ישמעאל כוונתה על לכתחילה, וזה דוחק גדול לומר שלדעת רבי ישמעאל גם לכתחילה יכול לשפוך מה שדינו בזריקה, שהרי בתורה כתוב לזרוק, עיין שם מה שכתב באריכות ליישב באופן אחר. אך ראה במרומי שדה (זבחים שם ד"ה ומכאן) שהכריח שעל כרחך לדעת רבי ישמעאל אפשר אפילו לכתחילה בשפיכה, שאם לא כן לא היו ברכותיהם פוטרות זו את זו. וראה עוד בקרן אורה (זבחים שם ד"ה ומכאן) ובאבן האזל (מעשה הקרבנות פ"ה ה"ו ד"ה והנה) מה שתמהו על הלחם משנה. **עא. יגל** יעקב (ד"ה כשמ"ל), הלכות עולם, בני בנימין (הו"ד בספר הליקוטים על הרמב"ם מהדו' פרנקל), עדות ביהוסף (חמץ ומצה פ"ח ה"ז ד"ה ומ"ש), שערי תורת התקנות (בלוך, ח"ו מאמרת שניה עמ' 125), חזון איש (זבחים סי' טז סק"ו), וארץ צבי (תמורות, תו"מ סי' יג). ועיין יפה עינים (ד"ה כשמיצין). **עב. ראה** לעיל שהובא בזה ביאור נוסף בדעת רבי עקיבא. **עג. ראה** באחרונים הנ"ל שביארו כל אחד לפי דרכו מדוע פסק הרמב"ם כן, ולא כסוגייתנו. וראה במאירי (ד"ה דס) שלכאורה כתב כעין זה, במה שביאר הדעות שפסקו כרבי ישמעאל שזריקה בכלל שפיכה ולא פסקו כרבי עקיבא שהלכה צריכה להיות כמותו, שהוא משום שהם אומרים, 'שסוגיא זו לא נשנית אלא דרך דיוק בעלמא'. וראה עוד במשאת משה (סי' קנג) שביאר באריכות שיטת הרמב"ם בזה.

שמסברא אין מובן מה השייכות של דיני זריקת הדם לדיני הברכות על אכילת הקרבן[עד].

ג. בצל"ח (ד"ה פוטרת) רצה מתחילה לתרץ על פי מה שביאר, שהטעם שברכת הפסח פוטרת את הזבח משום שמשנתנו סוברת כדעת רב לעיל (ע:) שדורש את הפסוק (דברים טז ג) 'וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר', ש'צאן' זה פסח ו'בקר' זו חגיגה', ומבואר שגם חגיגה נקראת פסח בלשון הפסוק. ולכך הרמב"ם לא פסק כמשנתנו, כיון שלהלכה אין פוסקים כרב אלא כרב אשי לעיל (ע.) שחגיגת ארבעה עשר אינה חובה, ואינה נקראת בשם פסח כלל, ולכך אין ברכת הפסח פוטרתה. אלא שדחה דבריו, משום שהרמב"ם עצמו (קרבן פסח פ"י ה"ג) הביא את דרשת רב שהפסוק נאמר לענין חגיגה, ואם לשיטתו חגיגה נקראת פסח, שוב קשה קושיית הלחם משנה. וצריך לתרץ שהרמב"ם סובר כפירושו של **רבינו חיים כהן שהביאו התוספות** (ד"ה לכשממנה) שגרס בגמרא כאן 'לדברי רבי ישמעאל זריקה בכלל שפיכה ושפיכה בכלל זריקה', כלומר שכל הקרבנות דינם בזריקה ובשפיכה ואין להקפיד אם הם בזריקה או בשפיכה. ולדבריו הטעם שפסח פוטר את הזבח הוא משום שטפל לו, וזבח אינו פוטר את הזבח כיון שהזבח עיקר, ולכך אף שפסק הרמב"ם כרבי עקיבא, מכל מקום פסק שאין מעכב זריקה או שפיכה.

ד. בחסד לאברהם (שו"ת מהדו"ת, או"ח סי' כג) **ובאבי עזרי** (חגיגה פ"ב ה"י ד"ה ועוד) ביארו שבאמת גם סוגייתנו סוברת כטעם הירושלמי שהטעם שברכת הפסח פוטרת ברכת הזבח הוא משום שהיא עיקר והזבח טפל, אלא שסוברת הגמרא שאם דין הפסח בשפיכה ודין החגיגה בזריקה ואין זריקה בכלל שפיכה, אין זה נחשב שהחגיגה טפילה לפסח, כיון שבזריקה חלוק לגמרי, אבל אם זריקה בכלל שפיכה, שייך לומר שהחגיגה טפילה לפסח ויוצאת בברכתה. אלא שכל זה הוא רק אם חגיגת ארבעה עשר חובה היא, ובזה שייך לומר שטפילה היא, אבל אם חגיגה רשות היא ובאה רק כדי שיאכל הפסח על השובע, ויכול לאכול גם נדרים ונדבות או חטאת ואשם שכבר היה מחויב בהם, לא שייך לומר שהחגיגה טפילה לפסח כיון שאינה שייכת לפסח כלל אלא דין בפני עצמו היא, ולכך הרמב"ם שפסק (קרבן פסח פ"י ה"ג) שחגיגה רשות היא, פסק שאין ברכת הפסח פוטרת הזבח[עה].

ה. ברכבות אפרים (מורגנשטרן, חיזוק מצוה ו סק"ג) ביאר שהרמב"ם מפרש שסוגייתנו כדעת בן תימא לעיל (ע.) שכל דיני החגיגה שוים ממש לפסח, ולכך אמרו בגמרא שאם זריקה בכלל שפיכה, נמצא שאין כלל חילוק בין חגיגה לפסח, ולכך ברכת הפסח פוטרת את החגיגה, אבל אם זריקה אינה בכלל שפיכה, נמצא שגם לבן תימא יש חילוק בין חגיגה לפסח, וממילא אין ברכת הפסח פוטרת את החגיגה. אבל הרמב"ם שפוסק שלא כבן תימא אלא ישנם חילוקים רבים אחרים בין חגיגה לפסח, אם כן גם אם זריקה בכלל שפיכה אין ברכת הפסח פוטרת, כיון שעדיין ישנם חילוקים אחרים, ואין פסח דומה לחגיגה לכל דבר.

השייכות בין דיני זריקת הדם לברכות הפסח והזבח

שם. הקשו **האחרונים**[עו] מה שייך הנידון אם זריקה בכלל שפיכה לנידון אם ברכת אכילת הפסח פוטרת את הזבח או לא, וכי משום שבדיעבד אם שפך דם החגיגה יצא, נאמר שברכת הפסח פוטרת אותו[עז]. ובאמת בירושלמי כאן מבואר שטעמו של רבי ישמעאל הוא משום דיני עיקר וטפל בברכות כמובא לעיל[עח]. ונאמרו בכך כמה ביאורים:

א. בחשק שלמה (ד"ה נירך) כתב שאכן לולי דברי **הראשונים** יש מקום לפרש משנתנו בברכת הקרבת פסח וחגיגה ולא בברכת אכילתם, שברכה זו מבוארת בתוספתא (ברכות פ"ה הכ"ג) 'היה מקריב זבחים בירושלים אומר ברוך שהגיענו לזמן הזה. כשהוא מקריבם אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו להקריב זבחים'. ועל ברכת הקרבת הקרבן אמר רבי ישמעאל שאם בירך על הקרבת הפסח פטר

עד. **ראה** בקרבן חגיגה (גליונות, סי' ג) מה שהאריך ליישב שיטת הרמב"ם על פי דרכו, ומה שכתב עליו בשער המלך (קרבן פסח פ"ג ה"ט). **עה. ובחזון** איש באגרת לאבי עזרי (נדפס בסוף הספר שם) השיג עליו, וכתב שגם אם חגיגת ארבעה עשר רשות היא, שייך לומר שטפילה היא ונפטרת בברכת הפסח. אך ראה בחסד לאברהם שביאר קצת באופן אחר החילוק אם חגיגה חובה או רשות, ולפירושו לא קשה קושיית החזון איש. **עו. חוט** המשולש (חילוקי הגרנ"י סי' ג, קנג:), קרבן חגיגה (גליונות, סי' ל ד"ה ועם זה), חזון איש (זבחים סי' טז סק"ו), אבי עזרי (חגיגה פ"ב ה"ג), משאת משה (סי' קנב), ועוד אחרונים המובאים להלן. **עז. ובמשנת** רבי אהרן (זבחים סי' ט אות ה) כתב לחקור אם פסח בזמנו יש בו גם דין שלמים או שהוא מוגדר כ'פסח' בלבד. וכתב שאפשר שזהו מה שאמרו בגמרא כאן שלדעת רבי ישמעאל זריקה בכלל שפיכה, והיינו שיש דין בפסח שמגדירו גם כשלמים ומטעם זה שפיכה כשירה גם בשלמים שהם כמין אחד, ולכן ברכת הפסח פוטרת את השלמים. ורבי עקיבא שחולק סובר שבאמת אין בפסח דין שלמים כלל. וכעין זה כתב במשאת משה (סי' קנב). **עח. וראה** לעיל שיש מהאחרונים שביארו דעת הרמב"ם שפסק כהירושלמי, וכמו שכתב רש"י בזבחים (ל. ד"ה תמיד) שלפי מסקנת הגמרא בזבחים (שם) על כרחך צריך לפרש כהירושלמי. **עט. כמו** שהאריך להוכיח במשנה למלך (כלי המקדש פ"ו ה"ט). **פ. ובדבר** שמואל (ד"ה המוז"פ) כתב שהטעם שהראשונים לא פירשו כן, משום שאם משנתנו עוסקת בהקרבת הקרבן, היה לה להיות שנויה בפרק תמיד נשחט שעוסק בדיני הקרבת הקרבן, ולא בפרק זה שעוסק באכילת הקרבן, ובהכרח שהנידון כאן הוא ברכות האכילה. וראה במשיב נפש (נייטפלן, ד"ה נירך) שביאר שמדובר באופן של ספק שלמים ספק פסח, ועל זה אמרו במשנתנו שאם בירך ברכת הפסח פטר את השלמים אבל לא הפוך. ולכך

גם את הקרבת החגיגה. ואף ששחיטת וזריקת דם החגיגה קודם התמידעט ואילו הפסח קרב אחר התמיד, צריך לומר שמדובר באופן ששחט ושחט גם את הפסח קודם לתמיד. ולכך תלו בגמרא נידון זה אם זריקה בכלל שפיכה, משום שדין זה שייך להקרבת הקרבן[פ].

ב. באהל משה (הורוויץ, ד"ה נירך) ביאר באריכות שנחלקו בזה הבבלי והירושלמי, שהירושלמי מפרש המשנה בברכת אכילת פסח וחגיגה, ולכך ברכת פסח פוטרת את החגיגה שהיא טפילה לו משום שאין חיוב לאוכלה מצד עצמה אלא רק כדי שהפסח יאכל אחריה על השובע. אבל הבבלי מפרש שהמשנה עוסקת בברכת עבודה, שבכל העבודות ברכות הפסח והחגיגה שוות, 'על השחיטה' 'על הקבלה' ו'על ההולכה', אבל בעבודת הזריקה יש חילוק, שהשופך מברך 'לשפוך הדם במזבח' ואילו הזורק במתנות סביב למזבח מברך 'לזרוק הדם סביב המזבח'. והחילוק ביניהם הוא, שזורק מכוין לזויות שבקרנות המזבח שינתן הדם לשתי הרוחות, אבל השופך הוא בלא כוונה. וזה ודאי שאם יברך על הנשפכים 'לזרוק סביב' לא יצא כיון שאין בהם זריקה סביב כלל, ודומה למברך 'בורא פרי העץ' על דבר שברכתו 'האדמה'. אלא שנחלקו אם בירך 'לשפוך' על אותם שבזריקה, לפי ששנינו (זבחים לו:) 'כל הניתנין על מזבח החיצון שנתן במתנה אחת כיפר', ונחלקו אם מכל מקום צריך שהמתנה האחת תהיה כדין לשתי רוחות או שבשפיכה בלבד יצא.

ג. באבני נזר (או"ח, יו"ד סי' שעו אות יג) כתב לבאר, שהנידון אם זריקה בכלל שפיכה הוא נידון האם העבודות מחולקות או לא, ומה שאין העבודות מחולקות מועיל לענין אכילתם, משום שהאכילה לצורך העבודה.

קכא:

ביאור השייכות של מעשה זה לכאן

רבי שמלאי איקלע לפדיון הבן. טעם השייכות של מעשה זה למשנתנו, ביאר **הרשב"ם** (ד"ה רבי) שכיון שבמשנתנו עסקו בשני מיני ברכות באדם אחד ובמעשה אחד שיש בו שני דברים התלויים זה בזה, כגון פסח וחגיגה הבאה עמו, לכך הביאה הגמרא מעשה זה של פדיון הבן שהוא מעשה אחד, הנוגע לאדם אחד שהוא אבי הבן, שלמסקנת הגמרא מברך שתי ברכות.

ובן יהוידע (ד"ה וגרסה) כתב שמעשה זה של פדיון הבן אינו נוגע דווקא למשנתנו, אלא בא כסיום למסכת פסחים, ולרמוז בזה שגם ענין זה שפסח ה' והציל את אבותינו ופדאם ממצרים, נקרא פדיון הבן, שחביבין ישראל שנקראו בנים למקום[א].

מדוע הקדימו מה פשוט להם, ובביאור ספיקם לענין שהחיינו

פשיטא על פדיון הבן וכו' אבי הבן מברך, ברוך שהחיינו וכו' כהן מברך או אבי הבן מברך. הקשה **הצל"ח** (ד"ה רבי), מדוע הוצרכו להקדים מה שפשוט להם שהאב מברך 'על פדיון הבן', ולא שאלו מיד מי מברך שהחיינו האב או הכהן[ב]. **והאחרונים** כתבו לבאר בזה בכמה אופנים:

א. הצל"ח ביאר שודאי היה פשוט להם שמסברא אבי הבן צריך לברך שהחיינו שהרי הוא מקיים את המצוה, אלא שמצינו מחלוקת הפוסקים אם שייך לפדות את הבן על ידי שליח[ג], ולדעת האחרונים ששייך לפדות על ידי שליח, מסתבר שלא שייך שהשליח יברך שהחיינו שהרי הוא אינו בעל המצוה[ד], ובמקרה זה גם אבי הבן לא יברך שהרי אינו עושה המצוה בפועל. ועל זה נסתפקו בגמרא, שאפשר שתיקנו שלעולם יברך הכהן שהחיינו כיון שיש לו גם הנאה מהמצוה שמקבל את דמי הפדיון, כיון שאם נאמר שאבי הבן מברך נמצא שלפעמים לא יברך כשפודה על ידי שליח, אבל הכהן לעולם יכול לברך[ה]. ולכן הקדימה הגמרא שפשוט להם שנוסח הברכה הוא 'על פדיון הבן', ונתבאר

עה. **ראה** בקרבן חגיגה (גליונות, סי' ג) מה שהאריך ליישב שיטת הרמב"ם על פי דרכו, ומה שכתב עליו בשער המלך (קרבן פסח פ"ג ה"ט). **עו. ובחזון** איש באגרת לאבי עזרי (נדפס בסוף הספר שם) השיג עליו, וכתב שגם אם חגיגת ארבעה עשר רשות היא, שייך לומר שטפילה היא ונפטרת בברכת הפסח. אך ראה בחסד לאברהם שביאר קצת באופן אחר החילוק אם חגיגה חובה או רשות, ולפירושו לא קשה קושיית החזון איש. **עז. חוט** המשולש (חילוקי הגרנ"י סי' ג, קנג:), קרבן חגיגה (גליונות, סי' ל ד"ה ועם זה), חזון איש (זבחים סי' טז סק"ו), אבי עזרי (חגיגה פ"ב ה"ג), משאת משה (סי' קנב), ועוד אחרונים המובאים להלן. **עח. ובמשנת** רבי אהרן (זבחים סי' ט אות ה) כתב לחקור אם פסח בזמנו יש בו גם דין שלמים או שהוא מוגדר כ'פסח' בלבד. וכתב שאפשר שזהו מה שאמרו בגמרא כאן שלדעת רבי ישמעאל זריקה בכלל שפיכה, והיינו שיש דין בפסח שמגדירו גם כשלמים ומטעם זה שפיכה כשירה גם בשלמים שהם כמין אחד, ולכן ברכת הפסח פוטרת את השלמים. ורבי עקיבא שחולק סובר שבאמת אין בפסח דין שלמים כלל. וכעין זה כתב במשאת משה (סי' קנב). **עט. וראה** לעיל שיש מהאחרונים שביארו דעת הרמב"ם שפסק כהירושלמי, וכמו שכתב רש"י בזבחים (ל. ד"ה תמיד) שלפי מסקנת הגמרא בזבחים (שם) על כרחך צריך לפרש כהירושלמי. **פ. ובדבר** שמואל (ד"ה המוז"פ) כתב שהטעם שהראשונים לא פירשו כן, משום שאם משנתנו עוסקת בהקרבת הקרבן, היה לה להיות שנויה בפרק תמיד נשחט שעוסק בדיני הקרבת הקרבן, ולא בפרק זה שעוסק באכילת הקרבן, ובהכרח שהנידון כאן הוא ברכות האכילה. וראה במשיב נפש (נייטפלן, ד"ה נירך) שביאר שמדובר באופן של ספק שלמים ספק פסח, ועל זה אמרו במשנתנו שאם בירך ברכת הפסח פטר את השלמים אבל לא הפוך. ולכך תלו בגמרא דין זה בזריקה ושפיכה, כיון שאם זריקה אינה בכלל שפיכה לא שייך ספק פסח ספק שלמים, עיין שם הטעם. [אך לפי מה שכתב בשאגת אריה (או"ח, סי' לח) לא שייך כלל לומר זריקה בכלל שפיכה בספק פסח ספק שלמים, כיון שכל מה שמועילה שפיכה במקום זריקה, היינו במקום שיכול לזרוק ומדין כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, אבל בספק פסח שאינו יכול לזרוק אין מועילה בו שפיכה להצד שהוא שלמים]. **א. ראה** שם עוד רמזים בזה. וראה מה שביארו בזה עוד ביד דוד (ד"ה ר') ובחידושי חתם סופר (הנלפ, סיוס המסכתא) וברש"ש (ד"ה כהן) ובזרע אמת (או"ח, מידושים למסכת פסחים סי' לג ד"ה ומזה) ובשאילת יעקב (או"ת, סי' כו ד"ה תמהתי). **ב. וראה** בחוט המשולש (חילוקי הגרנ"י סי' ג דף קלח:) מה שהאריך ליישב קושיא זו וביאר כל הסוגיא על פי דרכו. **ג. שדעת** הרמ"א (יו"ד סי' שה ס"י) שאין יכול לפדות על ידי שליח, ומקורו מדברי השואל בשו"ת הריב"ש (סי' קלח). ודעת הט"ז והש"ך (שם ס"ק יח) שיכול לפדות על ידי שליח. **ד. הצל"ח** כתב כן מסברא, והביאו לדינא בפתחי תשובה (יו"ד סי' שה ס"ק טז), והביא שכן כתב גם הפני אריה (או"ת, סי' מד) [והביא הפני אריה שכן מפורש בדברי הרמב"ם (נרטום פי"ח ה"י) עיין שם]. אך הביא שהחתם סופר (או"ת, יו"ד סי' רמח) פסק שאם אין האב במקום, מברך השליח 'שהחיינו' כיון שהוא מקיים בפועל את מעשה המצוה. והביא החתם סופר שמצא כן בהגהות פרישה (יו"ד שם) שהשליח מברך שתים, אלא שכתב החתם סופר שכדי לצאת מספק יברך שהחיינו על פרי או בגד חדש. **ה. יש** שהקשו, לשיטת המחנה אפרים (זכיה ומתנה סי' נג) והחתם סופר (או"ת, יו"ד סי' רלב) שגם הכהן יכול לעשות שליח, אם כן גם בכהן שייך שלא יהיה שהחיינו אם מקבל הפדיון על ידי שליח. ותירצו שכיון שהכהן מברך על ההנאה שמקבל, גם כשמקבל על ידי שליח יכול לברך שהחיינו.

ברא"ש לעיל (פ"ק סי' י) בשם **הריב"א** שכל מצוה שיכול לעשותה על ידי שליח מברך ב'על' ומצוה שאין יכול לעשותה על ידי שליח מברך ב'ל', ונמצא לפי זה שפדיון הבן יכול להיעשות על ידי שליח, ואם כן יש מקום להסתפק האם תיקנו שתמיד הכהן יברך, או כשאבי הבן עצמו פודה שהוא יברך[י].

ב. עוד ביאר **הצל"ח** על פי מה שכתב **הריב"ש** (שו"ת, סי' קנ) שהטעם שנוסח הברכה הוא ב'על' אף להסוברים שאין פודים על ידי שליח, משום שמצוה זו נעשית יחד, על ידי האב, והכהן שמקבל הפדיון שעל ידו נשלמת המצוה. ולפי זה יש לפרש שספק הגמרא אם מברך הכהן שהחיינו אינו משום ההנאה שבקבלת הכסף[יא], אלא משום שבקבלת הכסף נהיה שותף בעשיית המצוה והמצוה נשלמת על ידו. ולזה הקדימו שפשוט שנוסח הברכה היא 'על פדיון הבן', והיינו משום שצריך את שותפות הכהן בעשיית המצוה, ואם כן יש מקום להסתפק שמא הכהן יברך השהחיינו[יב].

ג. בחתם סופר (שו"ת, יו"ד סימנים רנד, רנו) כתב לבאר על פי סברת **הרא"ש** (פ"ק סי' י), שאף בדבר שיכול לעשותו על ידי שליח, אם אין דרכו כלל לעשותו על ידי שליח נוסח הברכה הוא ב'ל'. ולכך בפדיון הבן אף שאפשר לעשות על ידי שליח מכל מקום הרי הדרך לעשות בעצמו, או משום חיבוב ושמחת המצוה, או משום זכר למכת בכורות שנעשתה על ידי הקב"ה בעצמו ולא על ידי שליח[יג], ואם כן היה ראוי לברך ב'ל', ומה שמברכים ב'על', הוא כדי להורות שבאמת אפשר לעשות המצוה על ידי שליח ומכל מקום עושה זאת בעצמו. ובזה נסתפקו בגמרא האם הטעם שעושה זאת בעצמו הוא משום חיבוב ושמחת המצוה, ואם כן ראוי שהאב עצמו יברך שהחיינו כיון שהוא מקיים עיקר המצוה וגם יש לו שמחה בכך', או שמא הטעם שעושה בעצמו הוא זכר למכת בכורות שנעשתה על ידי הקב"ה בעצמו, ולא משום שמחה, ואם כן אפשר שהכהן מברך שיש לו שמחה משום שיש לו הנאה מכך[יא]. ולכך הקדימו בגמרא שפשוט שנוסח הברכה הוא 'על פדיון הבן', להורות לנו שאף שאפשר על ידי שליח עושה בעצמו, ולכך יש להסתפק מי מברך שהחיינו וכמו שנתבאר.

ד. במשמרות כהונה (ד"ה כהן) ביאר על פי דעת **המהרש"ל** (קובץ תו. נמוק' ד"ה הרופא) שאין מברכים שהחיינו אלא כשבאה יחד עם ברכה נוספת. וצריך לומר שלכך נסתפקו כאן בגמרא האם ראוי יותר שאבי הבן יברך שהחיינו, כיון שהוא מברך גם 'על פדיון הבן', ואף שהשואל נסתפק בזה, מכל מקום המשיב היה פשוט לו שכיון שאבי הבן מברך 'על פדיון הבן' הוא גם מברך שהחיינו כיון שאין ברכת שהחיינו באה רק עם ברכה נוספת[יב].

ה. ביד דוד (ד"ה ר' שמלאי) תירץ כעין זה על פי דברי **המהרש"ל** (שם) שאין מברכים שהחיינו לחוד. אלא שביאר שכל דברי **המהרש"ל** הם רק בברכת שהחיינו על המצוות, אבל בברכת שהחיינו של הנאה כגון הקונה כלים חדשים (נרכות נט:) ודאי שמברכים שהחיינו לחודי[יג], ולכך הקדימה הגמרא שכיון שפשוט שאבי הבן מברך על המצוה 'על פדיון הבן', נמצא שעתה יש מקום להסתפק האם מברך גם שהחיינו כיון שאין זה שהחיינו לחוד, או שהכהן מברך, כיון שיש לו הנאה במה שמקבל חמשה סלעים ויכול לברך שהחיינו לחודיי.

מדוע נוסח הברכה הוא ב'על', ובדין פדיון הבן ע"י שליח

אשר קדשנו במצותיו וצונו על פדיון הבן. מבואר בגמרא שנוסח הברכה הוא 'על פדיון הבן' ולא 'לפדות את הבן'. וכן מבואר **ברמב"ם** (נכורים פי"ב ה"ה), אלא שכתב לחלק בין פודה את בנו שמברך 'על פדיון הבן', לפודה את עצמו שמברך 'לפדות הבכור'.

ובריב"ש (שו"ת, סי' קנ) שאל השואל מדוע בפודה את בנו מברך 'על פדיון הבן' הרי לא מצינו שאפשר לפדות את הבן על ידי שליח, והכלל הוא שכל מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי שליח הנוסח הוא ב'ל'[יד]. והשיב הריב"ש שבפדיון הבן כיון שהמצוה נעשית בסיוע הכהן שמקבל הפדיון לכך מברך ב'על'[טו]. ולפי זה היה ראוי שגם כשפודה את עצמו מברך ב'על' כיון שהכהן מסייע לו בפדיון, והביא שכן כתב **הסמ"ג** (עשין קמד) שגם בפודה את עצמו מברך ב'על'[טז].

ואמנם בדעת **הרמב"ם** שחילק בין פודה את בנו לפודה את עצמו ביאר **הריב"ש**, שאב שפודה את בנו כיון שאפשר למצוה להיעשות על ידי הבן בעצמו כשיגדל, נחשב שאפשר לעשותה על ידי אחרים, ולכך מברך ב'על', אבל בפודה את עצמו כשהגדיל שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, מברך ב'ל'[יז].

ובברכת שמואל (קידושין סי' יח אות ד) ביאר הטעם שמברכים ב'על' לדעת הסוברים שאי אפשר לעשות שליח בפדיון הבן, על פי מה שהביא שנחלקו **הראשונים** אם עיקר מצות פדיון הבן נעשית בהפרשת המעות לפדיון, אלא שמחויב ליתנם לכהן כדין כל מתנות כהונה, או שעיקר המצוה היא בנתינתם לכהן. והוכיח שדעת **הרא"ש**, שעיקר המצוה היא בהפרשת המעות[יח]. ולפי שיטתו מבואר הטעם שמברכים ב'על', כיון שמבואר לעיל (ז:) שרק במצוה שמברכים קודם עשיית המצוה מברכים ב'ל', אבל אם הברכה היא על לשעבר, מברכים ב'על'. וכיון ששעת נתינת המעות לכהן הוא כבר לאחר שהתחיל בקיום עיקר המצוה בהפרשה, מברכים ב'על' גם אם אי אפשר לעשותו על ידי שליח[יט].

ובריטב"א (לעיל ז: ד"ה ולפי) **ובחידושי הנמוקי יוסף** (ד"ה מנין) ביארו שלכך נוסח הברכה הוא ב'על' משום שאם פדאוהו אחרים שלא מדעתו פדוי הוא[כא].

ומבואר בדברי **הריב"ש** הנ"ל שלכאורה מסכים עם דעת השואל שאי אפשר לפדות את הבן על ידי שליח[כב], וכן פסק **הרמ"א** (יו"ד סי' שה ס"י) על פי דברי **ריב"ש** אלו. אמנם **הט"ז** **והש"ך** (שם ס"ק יח) הביאו דעת **הראשונים** שאפשר לפדות על ידי שליח. וגם מדברי **הריב"ש** כתבו לדחות הראיה, שאין כוונתו שאי אפשר לפדות על ידי שליח, אלא שלא מצינו כלל חיוב פדיון רק על האב עצמו ולא על אחרים או על בית דין אף במקום שאין האב יכול לפדות או

סובר כן, הוא משום שסובר שעיקר המצוה היא בנתינה לכהן ולא בהפרשה. **כא. ויש** לדייק מדבריהם שמצוה זו שמוטלת על האב לפדות את בנו אין שייך לעשותה על ידי שליח, אלא שמכל מקום מברכים ב'על' כיון שתתכן מצוה זו על ידי אחרים באופן שפדאוהו שלא מדעתו. שאם נאמר שדעתם שאפשר לפדות על ידי שליח, אם כן מדוע הוצרכו לומר שפדאוהו שלא מדעתו ולא אמרו כפשוטו שמצוה זו אפשר לעשותה על ידי שליח. וכן כתב הרמ"א (יו"ד סי' שה ס"י) שאין האב יכול לפדות על ידי שליח. וראה בביאור הגר"א (שם אות יז) שהקשה על דבריו שהם תמוהים, שכן לא רק שאפשר לפדות על ידי שליח משום ששלוחו של אדם כמותו, אלא אפילו בלא דעתו של האב יכול אחר לפדות, שאין דמי הפדיון אלא חוב בלבד לכהן שהרי הכהן גובה ממשועבדים, אלא שלכתחילה יש מצוה על האב לפדות בעצמו. וראה בחזון איש (יו"ד סי' קפה ד"ה ועיקר) מה שהעיר על דברי הגר"א. **כב. אמנם** כתב החתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' רנו) שכל ענין השליחות שנחלקו בה האחרונים היא רק אם השליח נותן ממון של עצמו לכהן בלא שמזכהו לאב, אבל אם האב נתן ממון לשליח או שהשליח זיכה את הממון לאב, בזה אין זה נחשב שפודה על ידי שליח, אלא האב עצמו פודה אלא ששולח את הממון על ידי שליח, ובזה פשוט שלדברי הכל שייך שליחות ואין זה בגדר שליחות כלל אלא מעשה קוף להעביר את המעות. וכן כתב בחידושי הרי"מ (יו"ד סי' שה ס"י) ובמהר"ם שיק (שו"ת, יו"ד סי' שטו). ובפתחי תשובה (יו"ד סי' שה ס"ק טז) הביא שכן כתב בעל הנתיבות המשפט (הו"ד בחמדת שלמה, שו"ת יו"ד סי' לג ד"ה ולפי) [וראה שם שהנתיבות המשפט נטה לדעת הרמ"א שאין מועיל פדיון על ידי שליח]. ובאבני מילואים (סי' לח סק"ה) והרבי עקיבא איגר (יו"ד סי' שה ס"י ד"ה ופדין) כתבו שפשוט שאף לשיטת הסוברים שאי אפשר לפדות על ידי שליח, היינו שהשליח יעשה מעשה הפדיון, שיאמר לכהן באלו המעות יהיה הבן פדוי, אבל פשוט שיכול האב להקנות לכהן המעות על ידי שליח, ובלבד שהוא בעצמו יאמר במעות אלו שאני מקנה לך על ידי השליח יהא בני פדוי [ויישבו בזה קושיית השער המלך (משנה פ"ו ה"ב - נספח), שאם אין מועילה שליחות איך מועיל פדיון במתנה על מנת להחזיר (יו"ד שם ס"ק), הרי דבר שאין בו שליחות אי אפשר לעשות בו תנאי (במשנה עד.), ותירצו, שהתנאי הוא על הקנאת המעות ולא על מעשה הפדיון, ועל הקנאת המעות ודאי אפשר לעשות שליח. וכן כתב בגיליון מהרש"א (שם ד"ה אין). וראה עוד בהגהות יד אברהם (שם) **ובשו"ת מטה לוי** (הורוויץ, ח"ו סי' יח וח"ג סי' ס) מה שדנו בתירוץ זה]. **ובמלבי"ם** (במדבר ג נ) הביא ראיה שמועילה שליחות, ממה שמצינו בפדיון הבכורות שנפדו כל בכורי ישראל על ידי הלויים שנכנסו תחתם, והעודפים בבכורי ישראל שלא היו לויים שיכנסו תחתם, נתנו למשה כל אחד חמשה סלעים לפדיונם, ומשה לקח את כסף הפדיון מהבכורות ונתנו לאהרן, ומבואר שאפשר לפדות על ידי שליח. אמנם **בילקוט סופר** (במדבר אות לד בהערה) דחה הראיה על פי היסוד הנ"ל ששליחות הממון לחוד ודאי אפשר על ידי שליח, ומשה היה רק שליח להעברת הממון. וכן כתב **ההפלאה** (במדבר עד. ד"ה מכדי) **ובפנים יפות** (במדבר ג מז) לדחות ראיה זו. וראה עוד בערוך השלחן (יו"ד שם ס"ח) **ובשו"ת לבושי מרדכי** (קמא סי' רכ, רג), **ומה שהאריך בזה החזון איש** (יו"ד סי' קפה).

ו. וכעין זה ביאר **בזבד טוב** (ד"ה נפ"ש), אלא שהוסיף שכל מה שאין השליח מברך שהחיינו הוא רק אם נאמר שהשהחיינו היא על השמחה שיש לאב בלידת בנו, אבל אם השהחיינו היא על שמחת קיום המצוה, גם השליח יכול לברך, כיון שגם לו יש חלק במצוה, וכמו שכתב המגן אברהם (או"ח סי' תנג סק"ו). ולזה נסתפקו בגמרא מי יברך, שאם הברכה היא על השמחה מלידת הבן [ולא על קיום המצוה משום שמצוות לא ניתנו לשם הנאה] ראוי שתמיד שהכהן יברך כיון שלעולם יש לו שמחה, מה שאין כן באבי הבן שפודה על ידי שליח שלא שייך שיברך ברכת שהחיינו, או שמא הברכה היא על שמחת קיום המצוה, ואם כן אבי הבן מברך כשהוא עושה המצוה, וגם השליח יכול לברך כשהוא עושה המצוה. וראה עוד מה שביאר בזה החתן סופר (שו"ת, סי' כה ד"ה וכמ"כ).

ז. שטעם זה ודאי אינו סיבה לברך שהחיינו, אלא רק כשמקבל כלים חדשים שהוא דבר חשוב.

ח. ובבן יהוידע (ד"ה כהן) ביאר על פי מה שהביא מחלוקת האחרונים לענין המתעטף בטלית חדשה האם מברכים קודם שהחיינו על הטלית ואחר כך להתעטף, או קודם להתעטף ואחר כך שהחיינו. ומכיון שגם כאן שייך ספק זה האם מברכים קודם שהחיינו או קודם 'על פדיון הבן', נסתפקו השואלים, שכדי לצאת מהספק אפשר שאבי הבן יברך 'על פדיון הבן' והכהן יברך שהחיינו כיון שעל כל פנים גם לו יש הנאה. והשיבו שאבי הבן מברך שתיהן, כיון שמה שבאה הנאה לכהן, אינה סיבה מספקת שיברך 'שהחיינו'. ולזה הקדימו בפשיטות שיש לברך 'על פדיון הבן', כיון שמשום שיש לברך גם ברכה זו יש מקום להסתפק מי יברך השהחיינו. **ט. וראה** במטה לוי (הורוויץ, שו"ת ח"ג סי' ס) בתשובתו של הגר"ש הכהן מוילנא מה שהקשה על דברי החתם סופר הללו שסותרים לדברי הפנים יפות (במדבר ג יג) שגם מכת בכורות היתה על ידי שליח להכות בכורות מאם, והיתה צריך על זה נס שלא יכנס המשחית גם לבתי ישראל, עי"ש. וראה בזה במשנה הלכות (ח"י סי' קנה). **י. ומוציא** את הכהן ידי חובתו. **יא. ועדיף** לברך שהחיינו על השמחה מאשר על קיום המצוה, וכמו שכתבו הראשונים שלכך אין מברכים שהחיינו על בדיקת חמץ משום שנמצאים בזמן שהוא כבר התחלת יום טוב של פסח, ועדיף לברך שהחיינו בכניסת היום טוב שהוא מצוה של שמחה, ולא על בדיקת חמץ עכשיו כשעדיין אין שמחה. **יב. ראה** להלן עוד בדברי מהרש"ל אלו. **יג. וכן** כתב בהגהות רש"ש טויבש (קובץ תו. נמוק' ד"ה הרופא). וראה עוד להלן בזה. **יד. וראה** עוד בזה בספר מתנת כהונה (על מסכת נרכות עמ' יב). **טו. וכמו** שחילק **הריב"א** (הו"ד בהגה"ט פ"ק סי' י), והוא על פי הגמרא לעיל (ז:) שאם רק הוא עצמו היה חייב למול היו מברכים 'למול את הבן'.

טז. וכעין זה כתב המאירי לעיל (ז: ד"ה ומעתה), שבפדיון עיקר המעשה נעשה על ידי כהן, ואף על פי שאבי הבן מברך, הואיל ועיקר המעשה על ידי מי שאין חיוב המעשה עליו מברכים ב'על'. וכן הוא במאירי במגן אבות (סוף הענין השמיני). **יז. וכן** הוא בטור (יו"ד סי' שה). **יח. ובחתם** סופר (השגות, ד"ה והנה) הקשה, הרי גם במילה יכול הבן למול את עצמו כשיגדל, ומכל מקום כתב הרמב"ם (מילה פ"ג ה"ח) כשהאב מל את בנו מברך 'למול', ומדוע לא יברך 'על המילה' וכמו שמברך בפדיון הבן ב'על'. **יט. ראה** שם שהוכיח כן בדעת הרא"ש ממקום אחר. **כ. והוסיף** שהריב"ש שלא

שמת האב, אלא שהמצוה היא רק על האב או על עצמו, אבל אם האב רוצה לעשות שליח ולפדותו, גם הריב"ש יסכים שיכול לעשות שליח לכך, שהכלל הוא בכל התורה 'שלוחו של אדם כמותו'[כג].

מדוע אין מברכים 'על פדיון הבכור'

שם. בריב"ש (שו"ת, סי' קלח) שאל השואל מדוע מברכים בנוסח 'על פדיון הבן' ולא מברכים 'על פדיון הבכור' שהרי בנוסח 'על פדיון הבן' אפשר לטעות שכל הבנים מחויבים בפדיון ולא רק הבכור. והשיב לו הריב"ש שתיקנו נוסח זה כדי לחלק בין פודה את בנו לפודה את עצמו, שהפודה את עצמו מברך 'לפדות את הבכור' והפודה את בנו מברך 'על פדיון הבן'. ואין בזה שום חשש שיטעו מחמת נוסח הברכה, שזה פשוט ומפורש בפסוקים שרק בכור צריך פדיון.

מי ביאר צדדי הספק

כהן מברך או אבי הבן מברך. כתב בבן יהוידע (ד"ה רבי) שהשואלים עצמם לא הטעימו את שאלתם אלא שאלו בסתם האם אבי הבן מברך או הכהן מברך, ומסדר הש"ס הוא שביאר שאלתם האם הכהן מברך משום ההנאה או אבי הבן משום המצוה, ולכך בתחילה הביאה הגמרא את השאלה בסתם ורק אחר כך ביארה את צדדי הספק.

מדוע שלא יברכו שהחיינו גם הכהן וגם אבי הבן

שם. הקשה **הרשב"א** (שו"ת, ח"ו סי' שלח) מדוע לא נאמר שגם הכהן יברך וגם אבי הבן יברך, הכהן יברך משום ההנאה שמקבל, ואבי הבן יברך על המצוה שמקיים. ותירץ בשני אופנים: א. שזה פשוט מסברא שאין לכהן לברך רק משום שמקבל הנאה, וכמו בשאר מתנות כהונה שמקבל הכהן שאינו מברך שהחיינו[כד], אלא שנסתפקה הגמרא שכיון שכאן יש ברכת שהחיינו מחמת המצוה, אם כן אפשר שהכהן צריך לברך משום שיש לו גם הנאה, אבל ודאי שעיקר הברכה היא משום המצוה[כה]. ב. כיון שכאן מדובר בענין אחד התלוי בשנים, שהאב פודה והכהן מקבל את הפדיון, אין נראה לומר שיברכו שניהם, אלא רק אחד מהם מברך, שהרי זה כקונה כלים חדשים שהלוקח מברך ולא המוכר ואפילו במקום שגם המוכר מרויח מכך הרבה[כו], והוא הדין כאן[כז]. **והאחרונים**[כח] תירצו שבאמת פשוט לגמרא ששניהם צריכים לברך, ועיקר ספק הגמרא הוא מי יברך ויוציא את חבירו בברכה[כט], וכעין מה שדנו במשנה בברכות (מ:) כשיש לפניו כמה מיני אוכלין על איזה אוכל יברך ויוציא את השאר, והוא הדין כאן הספק הוא מי יברך ויוציא את חבירו. ובזה מבואר מה שהביאו נידון זה כאן על משנתנו, משום שגם במשנה דנו אם בירך על פסח אם פטר את הזבח, ועל זה הביאו כאן הנידון מי מברך ופוטר את השניל. **וכן ביאר החתם סופר** (שו"ת, יו"ד סי' רנט) שספק הגמרא מי מוציא את מי, ומסקנת הגמרא שאבי הבן שמברך על המצוה עדיף מהכהן שאינו אלא ברכת הנהנין[לא]. ולפי זה כתב החתם סופר שבמקום שאין אבי הבן יכול לברך משום ספק, יברך הכהן על ההנאה ויוציא את אבי הבן בברכתו.

ביאור דין ברכת שהחיינו על קבלת הנאה

כהן מברך דקמטי הנאה לידיה. דין ברכת שהחיינו על קבלת הנאה מבואר בברכות (נט:), שהקונה כלים חדשים מברך שהחיינו ואפילו יש לו אחרים כיוצא בהן[לב]. ובברכות (ס.) מבואר שגם המוצא מציאה מברך הטוב והמטיב, והיינו באופן שיש לאחרים הנאה ממציאה זו, אבל אם רק הוא נהנה ממנה, מברך שהחיינו[לג]. **ובהלכות קטנות** (שו"ת, ח"ו סי' ר) כתב שהוא הדין אם הרויח ריוח גדול בעסק [בהיתר] מברך שהחיינו[לד].

אמנם התוספות (סס נט: ד"ה ורבי) הביאו שבירושלמי (סס פ"ט ה"ג) כתבו לחלק בין קנה כלים חדשים שמברך שהחיינו, לבין נתנו לו כלים חדשים שמברך הטוב והמטיב. והתוספות הקשו, שבבבלי מבואר שרק אם יש אחרים שנהנים עמו מברך הטוב והמטיב. **ותירץ הרא"ש** (סס פ"ט סי' טז) שכל מקבל מתנה יש אחרים שנהנים עמו, שיש הנאה לנותן בקבלתו של המקבל, שאם המקבל הוא עני הרי נהנה הנותן שקיים מצות צדקה, ואם המקבל עשיר, הרי שנהנה הנותן שהמקבל הסכים לקבל ממנו מתנתו, ולכך לעולם המקבל מתנה מברך הטוב והמטיב ולא שהחיינו. ונחלקו הפוסקים איך לנהוג למעשה במקבל מתנה, האם יברך שהחיינו או הטוב והמטיב[לה].

ובתוספות (קובה מו. ד"ה העושה - השני) הביאו דעת **רב שרירא גאון** שאין מברכים שהחיינו אלא על דבר שבא מזמן לזמן וכמבואר בעירובין (מ:)[לו], ומה שאמרו בגמרא בברכות שמברכים על כלים חדשים, אין סומכים על גמרא זו[לז]. **וכתב בבן יהוידע** (ד"ה נרוך) שספק הגמרא כאן הוא גם האם הלכה כרב שרירא גאון שאין לברך על קבלת הנאה, וממילא אבי הבן מברך על המצוה כיון שבאה מזמן לזמן וכמו שכתב הר"ן[לח], או שאין הלכה כרב שרירא גאון ומברכים על קבלת הנאה, וממילא הכהן מברך על קבלת הנאה[לט]. **והרשב"א** (שו"ת, ח"ו סי' שלח) כתב שזה פשוט שאין הכהן מברך רק על ההנאה שיש לו בקבלת המעות, שהרי זה כשאר מתנות כהונה שמקבל הכהן, שאינו מברך שהחיינו בקבלתם. ולכאורה צריך ביאור מדוע לא יברך הכהן על קבלת הנאה, הרי מבואר בגמרא בברכות שמברכים על קניית וקבלת כלים חדשים[מ].

כג. ובדברי חמודות (בכורות פ"ח סי' ו אות יז) דחה סברא זו ממשמעות דברי הריב"ש, שמשמע שמסכים לדעת השואל. ולאחר שהקשה שאין סברא שלא תועיל שליחות, מסיק שלבו אומר לו שזו התשובה לא הריב"ש חתם עליה, ושתועיל שליחות. ובדעת הסוברים שאין מועילה שליחות, ראה מה שביארו בזה בערוך השלחן (יו"ד סי' שה סעיפים ו-ז), ובפדיון נפש (סי' ד אות ח) שכיון שאמרה התורה בפירוש (שמות לד כ) 'כל בכור בניך תפדה', משמע שדווקא האב ולא שליח. וסברא כעין זו כתב הבינת אדם (שער ליפור והימר סק"ז) לענין מילה. ובדברי הלבוש (סס ס"י) מבאר שפדיון הבן היא כמצוה שבגופו וכמו ציצית ותפילין שאין מועילה בהן שליחות. וראה לעיל [בענין 'מדוע הקדימו מה פשוט להם, ובביאור ספיקם לענין שהחיינו'] שהובאו דברי החתם סופר (יו"ד סי' רלג-רלד) שבפדיון הבן יש סברא שלא לפדות על ידי שליח, משום שמכת בכורות היתה על ידי הקב"ה בעצמו ולא על ידי שליח. וראה עוד מה שכתבו בזה בבאר יצחק (שו"ת, יו"ד סי' כה ד"ה לך נגוף) וביד אליהו (מלובלין, שו"ת סי' נח), ובבגדי כהונה (למהרי"ך, שו"ת יו"ד סי' יח). **כד. ראה** להלן בענין 'ביאור דין ברכת שהחיינו על קבלת הנאה' מדוע באמת אין מברכים. **כה. ובבית** דוד (פיסקרין, יו"ד סי' שה ס"י עמ' רעג) הבין שכוונת הרשב"א שגם הכהן מברך על המצוה ומוציא את האב בברכתו, וכביאור שאר האחרונים המובאים להלן. **כו. ובהעמק** שאלה (שאילתא קעח אות י עמ' שלט) תמה, וכי משום כך אין המוכר מברך, הרי גם באופן שמוכר לכותי שאין הכותי מברך מכל מקום לא שמענו שהמוכר מברך, ומטעם שאין מברכים על מסחר טוב, אלא רק כשקונה כלים חדשים או בית חדש שמשתמש ונהנה מהם. **כז. ובבית** דוד (סס עמ' רעד) הקשה על תירוץ זה, שאם נאמר שברכת שהחיינו של הכהן היא רק על ההנאה, אם כן היה לו לברך הטוב והמטיב ולא שהחיינו כמו במקבל מתנה מחבירו שמברך המקבל הטוב והמטיב כיון שיש הנאה גם לנותן, וכמו שביאר המגן אברהם (שו"ת סי' רכג סק"ח), וכל שכן כאן שיש הנאה לאבי הבן שמקיים מצוה בנתינתו. ועל כרחך צריך לומר כתירוצו הראשון של הרשב"א, שודאי הברכה כאן היא על המצוה והנידון הוא מי מברך עליה. וכן הקשה ותירץ בחיי אדם (ס"ח כלל סב ס"ד). וראה עוד מה שכתב ליישב בזה בבית שלמה (קוטלר, הלכן לפסחים ד"ה ועיין בעמק). **כח. הרש"ש** (ד"ה כהן), זרע אמת (שו"ת, מידותי פסחים סי' לב ד"ה ומזוזה), קרן לדוד (גרינוואלד, שו"ת סי' נז ד"ה ועפ"ז) ובכתב סופר (שו"ת, יו"ד סי' קמו) ובטוב טעם ודעת (שו"ת, מהדו"ג ס"ב סי' קכד) ובבאר שמואל (רמאנצברג, שו"ת סי' עב) **ובפרי צדיק** (פרי בא לפעודת פדיון הבן ד"ה וכגמ'). **כט. ולשיטתם** גם למסקנת הגמרא שהאב מברך, מכל מקום אם אין האב מברך כגון שעשה שליח והשליח אינו מברך כדעת הצל"ח (ד"ה רבי), אז באמת יברך הכהן, וכמבואר להלן מדברי החתם סופר. **ל. בדרך** אמונה (בכורים פי"ח ה"ה ביאור ההלכה ד"ה ומזוזה) הקשה, איך יכול אבי הבן להוציא את הכהן בשהחיינו, הרי אבי הבן מברך קודם מעשה הפדיון, שהרי ברכתו היא על המצוה ומברכים עובר לעשייתן, ובזמן זה עדיין לא נתחייב כלל הכהן לברך שהחיינו, שהרי עדיין לא קיבל את דמי הפדיון, ואיך יצא בשהחיינו קודם שקיבל על סמך הבטחה שיתנו לו. וכן אין מועיל לזה שיצא בברכה תוך כדי דיבור לקבלה, שהרי עדיין לא נתחייב כלל בברכה. אמנם בארחות חיים (פדיון בכורות אות ג) כתב שבאמת אבי הבן מברך השהחיינו רק לאחר נתינת המעות, ולפי דבריו מיושבים דברי האחרונים. אלא שהארחות חיים עצמו הביא שאין כן המנהג. ובבית דוד (פיסקרין, יו"ד סי' שה ס"י עמ' רעג) נסתפק האם אפשר לברך שהחיינו לאחר קיום המצוה, והביא דברי התשב"ץ (שו"ת, מ"ג סי' רד) שנטה לומר שאפשר לברך גם לאחר המצוה כיון שעדיין שמחת קיום המצוה עליו. והביא הבית דוד ראיה מדברי הרשב"א הנ"ל ממשמעות דבריו בספק הגמרא שהכהן או אבי הבן יכולים להוציא זה את זה בברכת 'שהחיינו', רק הסתפקה מי יברך ויוציא את חבירו. ואם נאמר שלא שייך ברכת 'שהחיינו' לאחר המצוה אין שייך צד בספק שיוציא הכהן את אבי הבן, שהרי ודאי שאין הכהן מברך עד שמקבל החמשה סלעים מן האב, ונמצא שמוציאו כבר לאחר שקיים המצוה, אלא על כרחך ששייך שהחיינו גם לאחר זמן המצוה. וראה עוד מה שכתב בזה בהר צבי (שו"ת, או"ח סי' קיז). **לא. ובהעמק** שאלה (שאילתא קעח אות י עמ' שלט) [ובמרומי שדה (קכת. ד"ה נמצנה)] הוסיף, שהצד בגמרא שהכהן יברך להוציא את אבי הבן הוא משום שכהן תמיד מברך ראשון. ומסקנת הגמרא שאבי הבן מברך להוציא את הכהן, שכיון שהוא מברך כבר 'על פדיון הבן' מברך גם שהחיינו, כדרך שאמרו בברכות (מג.) שזה שבירך על היין שאחר המזון מברך גם על המוגמר שמביאים להריח אף שיש עדיפות שאחר יברך, אלא משום שהחל לברך על היין נותנים לו גם לסיים ולברך על המוגמר. ולכך סיימו בגמרא 'אבי הבן מברך שתים' להורות לנו שזהו הטעם שאבי הבן מברך, משום שהוא מברך גם על הפדיון [וכעין זה כתב לבאר בשאילת יעקב (פרמגנ, ח"ו סי' מ ד"ה פוף)]. וראה שם שהוכיח מסוגייתנו שברכת שהחיינו על הנאה, חובה היא ואינה רשות. **לב. ואם** יש לאחרים הנאה מכלים אלו מברך הטוב והמטיב. **לג. כמבואר** בגמרא (סס נט:) ובתוספות (ד"ה ורבי) וברשב"א (סס ד"ה והא). **לד. לכאורה** מדברי העמק שאלה (שאילתא קעח אות י עמ' שלט) שהובא לעיל בענין 'מדוע שלא יברכו שהחיינו גם הכהן וגם אבי הבן' הקשה על תירוץ זה, שאם נאמר שברכת שהחיינו של הכהן היא רק על ההנאה, אם כן היה לו לברך הטוב והמטיב ולא שהחיינו כמו במקבל מתנה מחבירו שמברך המקבל הטוב והמטיב כיון שיש הנאה גם לנותן, וכמו שביאר המגן אברהם (שו"ת סי' רכג סק"ח), וכל שכן כאן שיש הנאה לאבי הבן שמקיים מצוה בנתינתו. ועל כרחך צריך לומר כתירוצו הראשון של הרשב"א, שודאי הברכה כאן היא על המצוה והנידון הוא מי מברך עליה. וכן הקשה ותירץ בחיי אדם (ס"ח כלל סב ס"ד). וראה עוד מה שכתב ליישב בזה בבית שלמה (קוטלר, הלכן לפסחים ד"ה ועיין בעמק). **כח. הרש"ש** (ד"ה כהן), זרע אמת (שו"ת, מידותי פסחים סי' לב ד"ה ומזוזה), קרן לדוד (גרינוואלד, שו"ת סי' נז ד"ה ועפ"ז) ובכתב סופר (שו"ת, יו"ד סי' קמו) ובטוב טעם ודעת (שו"ת, מהדו"ג ס"ב סי' קכד) ובבאר שמואל (רמאנצברג, שו"ת סי' עב) **ובפרי צדיק** (פרי בא לפעודת פדיון הבן ד"ה וכגמ'). **כט. ולשיטתם** גם למסקנת הגמרא שהאב מברך, מכל מקום אם אין האב מברך כגון שעשה שליח והשליח אינו מברך כדעת הצל"ח (ד"ה רבי), אז באמת יברך הכהן, וכמבואר להלן מדברי החתם סופר. **ל. בדרך** אמונה (בכורים פי"ח ה"ה ביאור ההלכה ד"ה ומזוזה) הקשה, איך יכול אבי הבן להוציא את הכהן בשהחיינו, הרי אבי הבן מברך קודם מעשה הפדיון, שהרי ברכתו היא על המצוה ומברכים עובר לעשייתן, ובזמן זה עדיין לא נתחייב כלל הכהן לברך שהחיינו, שהרי עדיין לא קיבל את דמי הפדיון, ואיך יצא בשהחיינו קודם שקיבל על סמך הבטחה שיתנו לו. וכן אין מועיל לזה שיצא בברכה תוך כדי דיבור לקבלה, שהרי עדיין לא נתחייב כלל בברכה. אמנם בארחות חיים (פדיון בכורות אות ג) כתב שבאמת אבי הבן מברך השהחיינו רק לאחר נתינת המעות, ולפי דבריו מיושבים דברי האחרונים. אלא שהארחות חיים עצמו הביא שאין כן המנהג. ובבית דוד (פיסקרין, יו"ד סי' שה ס"י עמ' רעג) נסתפק האם אפשר לברך שהחיינו לאחר קיום המצוה, והביא דברי התשב"ץ (שו"ת, מ"ג סי' רד) שנטה לומר שאפשר לברך גם

לה. ובשלחן ערוך (או"ח סי' רכג ס"ה) פסק כשיטת הרא"ש. ובביאור הגר"א (סס אות ח) האריך לדחות סברת הרא"ש, ומסקנתו שהירושלמי חולק על הבבלי בזה. ובמשנה ברורה (סס ס"ק כא) הביא שנחלקו האחרונים איך לנהוג למעשה, וכתב שיותר טוב לנהוג לברך שהחיינו ועיין בביאור הלכה (סס ד"ה שהריך) שהאריך בזה והוכיח גם מכמה ראשונים שהבבלי חלוק עם הירושלמי. **לו. והטעם** שמברכים שהחיינו על פדיון הבן משום שנחשב שבא מזמן לזמן כיון שאינו ראוי לפדיון עד שלשים יום שיצא מכלל נפל. הר"ן (על הרי"ף, ד"ה שהחיינו). **לז. ובהעמק** שאלה (שאילתא קעח אות י עמ' שלט) נקט שרב שרירא גאון כתב כן רק על כלים שאינם חשובים כל כך, אבל בקונה כלים חשובים שיש בהם שמחה גם לדעתו מברך שהחיינו [וכעין זה חילק התרומת הדשן (סי' לו), אך נראה שאמר חילוק זה מעצמו ולא בדעת רב שרירא גאון]. וכן משמעות דברי התוספות במנחות (מג: ד"ה ומילו) [ראה ביאור הגר"א (או"ח סי' כב אות ח) שהעיר סתירת הדברים]. אמנם בשיטה מקובצת ובמהרש"א (נחות סס) כתבו שטעות סופר יש בתוספות שם. **לח. הובא** להלן בענין 'האם ברכת שהחיינו של האב היא על המצוה או על השמחה'. **לט. ולפי** זה ביאר מדוע האריכו בגמרא להביא כל נוסח הברכה 'שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה' ולא אמרו רק 'שהחיינו'. והוא משום שהגם שבצדדי הספק שבגמרא מבואר ספק אחר, אך רצתה הגמרא לרמוז בנוסח הברכה 'לזמן הזה' שיש להסתפק גם בספק זה, שמשום שהיא מצוה הבאה מזמן לזמן יש צד שאבי הבן יברך ולא הכהן, וכדברי רב שרירא גאון. **מ. ואפשר** שעל מתנות כהונה אין מברכים כיון שהם שייכים לממון השבט כבר קודם קבלתם, ואין הכהן מקבל דבר שלא היה שלו קודם לכן. וכמו שכתב הרמב"ן (מיוחסות, שו"ת סי' קפט) שאין מברכין על נתינת מתנות כהונה, משום שאין הישראל נותן משלו כלום אלא משלחן גבוה הם

ובדרכי משה (טו"ח סי' רכג אות ד) כתב בדעת הרשב"א (שו"ת, ח"ג סי' רמה) שסובר כדעת רב שרירא גאון שאין חובה לברך שהחיינו רק על דברים הבאים מזמן לזמן[מא].

ובצל"ח (ד"ה עוד) כתב שדווקא על קבלת כלים חשובים מברך שהחיינו אבל לא על קבלת מעות[מב].

ויש שביאר[מג] שאין מברכים על שאר מתנות כהונה שהחיינו, על פי מה שכתבו **הרא"ה** (הו"ד בחידושי הגמוקי יוסף ד"ה ומנכן) **והמאירי** (ד"ה פדיון) לבאר בפדיון הבן, שכיון שיש הפסד לשאר הכהנים בקבלת כהן זה, אין לו לברך שהחיינו.

האם מוכח מסוגייתנו שמברכים שהחיינו על הנאה

שם. כתב הרשב"ץ (יבין שמועה מלמר תמן אות ח ד"ה וכתב נעלן) שאין מברכים שהחיינו אלא על דבר שיש לו הנאה ממנו, והביא ראיה מסוגייתנו שאמרו שכהן מברך משום שיש לו הנאה. ותמהו עליו **האחרונים**[מד], הרי אדרבה מסקנת הגמרא שאין הכהן מברך אלא אבי הבן מברך משום שעושה מצוה, ולא רק שלא מקבל הנאה אלא הוא נותן הנאה[מה]. וביאר **במחזיק ברכה** (או"ח סי' תלג אות ו ס"ק ט) על פי דברי **הראשונים**[מו] שאין מברכים שהחיינו אלא על מצוה הבאה מזמן לזמן שיש בה הנאה או שמחה, כגון במועדים, או נטילת לולב שהוא בא לשמחה[מז], או תקיעת שופר שהוא לזכרון בין ישראל לאביהם שבשמים, או קריאת מגילה שהוא על נס ההצלה, ופדיון הבן על שיצא בנו מכלל נפל. ועל כן כל ספק הגמרא כאן הוא רק משום שכל ענין ברכת שהחיינו הוא על הנאה, ועל כן תפקו אם אבי הבן מברך על המצוה כיון שיש לו גם הנאה שיצא מכלל נפל, או שהכהן מברך שיש לו הנאה ברורה בקבלת המעות, ואפשר שעדיף שהכהן יברך משום שהנאתו גלויה וברורה. ומסקנת הגמרא שאבי הבן מברך כיון שהוא גם מקיים המצוה. על כל פנים מוכח בגמרא שעיקר ברכת שהחיינו הוא רק על ההנאה וכדברי הרשב"ץ.

האם מברכים שהחיינו בלא ברכה אחרת עמה

שם. הקשו האחרונים לפי מה שכתב המהרש"ל (סוכה מו. נמוס' ד"ה המוסה) שאין מברכים ברכת שהחיינו אלא כשבאה יחד עם ברכה נוספת, כגון שמברך על עשיית הסוכה ומברך גם שהחיינו, אבל אין מברכים ברכת שהחיינו לחוד, אם כן מה הצד שהכהן מברך, הרי מברך שהחיינו לבדה[מח]. **ובמשמרות כהונה** (ד"ה כתב בזה כמה תירוצים: א. שבאמת זה היה אחד מצדדי הספק בגמרא, ומטעם זה גם הכריעה שאבי הבן מברך כיון שהוא מברך גם 'על פדיון הבן', וזה שאמרו 'אבי הבן מברך שתים'. ב. שדברי המהרש"ל נאמרו רק ביחס לברכת הראייה, אבל בברכה שבאה על מעשה שייך לברך שהחיינו לבד. ג. ובסוכה (שם) תירץ, שאין זה נחשב שהכהן מברך שהחיינו לחוד, כיון שאבי הבן מברך 'על פדיון הבן', ושניהם שותפים בעשיית מצוה אחת, והשהחיינו של הכהן מצטרף עם ברכת המצוות של אבי הבן. וכן תירץ **בשלמי תודה** (ד"ה כהן), והוסיף לבאר תירוץ זה על פי דברי **הריב"ש** (שו"ת, סי' קלח), שהטעם שנוסח הברכה הוא 'על פדיון הבן' ולא 'לפדות את הבן' משום שהכהן מסייע לאבי הבן בקיום המצוה, ולכך נחשב ששניהם שותפים במצוה, וממילא אין זה נחשב שברכת הכהן לבד, אלא מצטרפת עם ברכת אבי הבן[מט].

האם ברכת שהחיינו של האב היא על המצוה או על השמחה

או אבי הבן מברך דקא עביד מצוה. מדברי הגמרא משמע שהשהחיינו של האב הוא על קיום מצות פדיון הבן, וכן מבואר בדברי **הרשב"א** (שו"ת, ח"ג סי' קלח). וכן ביאר **הר"ן** (ד"ה שהחיינו, סוכה מו. ד"ה וכתבו - הגוי), שפשוט שיש לברך שהחיינו על קיום מצות פדיון הבן, משום שהיא מצוה התלויה בזמן של שלשים יום, שתינוק שאינו בן שלשים יום אינו ראוי לפדיון[נ] כמבואר בשבת (קלה:)[נא]. **וברמב"ם** (הלכות פי"ח ה"ט) ביאר שכל מצוה שאינה תדירה ואינה מצויה בכל זמן, דינה כמצוה שבאה מזמן לזמן שמברכים עליה שהחיינו, וזהו הטעם שמברכים שהחיינו על פדיון הבן[נב].

אמנם בדברי **הנמוקי יוסף** (ד"ה ומנכן) נראה שברכת השהחיינו היא על השמחה שיצא בנו מכלל נפל, ולכך מברך שהחיינו אף שיש לו בזה חסרון כיס שצריך להוציא חמשה סלעים, מכל מקום שמחה היא לו שיצא מספק נפל[נג]. ולדבריו לכאורה אין הברכה על המצוה עצמה אלא על השמחה שבמצוה, והרי זה כעין הכהן שמברך על השמחה שיש לו בקבלת החמשה סלעים, אלא שנסתפקו בגמרא שאבי הבן יש לו לברך כיון שהוא בעל המצוה, ולכך יברך שהחיינו על השמחה. וכן משמע **בתוספות הרא"ש** (סוכה מו. ד"ה העוסק - הגוי), שמעיקר הדין היה צריך לברך שהחיינו על הלידה, אלא שאין מברכים אלא בשעת פדיון שיצא מכלל נפל[נד].

מוכח מכאן שאין הכהן מקיים מצוה

שם. הריב"ש (שו"ת, סי' קלח) דייק מכאן שהכהן אינו מקיים כלל מצוה בפדיון הבן, ורק אבי הבן מקיים מצוה. והביא שכן הוא **בטור** (יו"ד סי' שה) שלא שייך ברכה לכהן כיון שאינו עושה שום מצוה אלא רק מקבל מתנות כהונה.

האם רבי שמלאי שאל קודם הפדיון או לאחריו

לא הוה בידיה, אתא שאיל ביה מדרשא. העיר **בבן יהוידע** (ד"ה אתא), מתי הלך רבי שמלאי ושאל, שאם היה זה לאחר הפדיון, היה לגמרא לספר תחילה איך הם נהגו בפדיון. וביאר בשני אופנים, או שהם עשו את הפדיון בבוקר, וברכו כמנהגם או כך או כך, ובסעודה שלאחר הפדיון בו ביום נקלע לשם רבי שמלאי, ושאלו אותו כיצד יש לנהוג כדי ללמוד הדין ולידע אם נהגו

זוכים. והובא בביאור הגר"א (או"ח סי' ח אות ג). וכעין זה כתב בשרביט הזהב (צילצונו, ד"ה כהן) שאין הכהן מברך משום שמתנה מאת ה' היא ואין לאחר עליו כלום אלא טובת הנאה בלבד יש לבעלים [אך ראה סברא הפוכה במחנה חיים (שו"ת, ח"ג אות"ו סי' עה ד"ה ומה שהקשה)]. וראה בקצות החושן (סי' רמג סק"ד) שהטעם שחרש שוטה וקטן יש להם זכיה במתנות כהונה משום שממון כהנים הם וכבר זכתה בהם התורה לכהנים, והרי זה כמו ירושה שגם קטן יורש, וכן בחמשה סלעים של פדיון הבן שחוב הוא לכהנים וקטן כהן גם יש לו זכיה בזה. וראה שם שאפילו בעל כרחו של כהן זוכה בזה. ואם כן מסתבר שלא שייך לברך שהחיינו על קבלת מתנות כהונה, כיון שכבר היתה שלו קודם לכן. וראה עוד ביהודה יעלה (שו"ת, יו"ד סי' רסה) שפדיון הבן אין זה אלא פרעון חוב לכהן. ולפי דבריו פשוט לכאורה שלא שייך לברך שהחיינו על מה שחבירו פורע את חובו לו. **מא. ומשמעות** דבריו שגם לדעת רב שרירא גאון יש רשות לברך 'שהחיינו' אך אינה חובה. וראה מה שהביא בענין זה הדבר יהושע (שו"ת, ח"ג סי' סד אות יח-יט). **מב. וכן** כתב בפשיטות הכתב סופר (שו"ת יו"ד סי' קמז, קמח) שאין מברכין על קבלת מעות או בשר או פירות שהם להוצאה ואינם קיימין [וכתב (שם סי' קמח) לחדש, שאם האב פודה בכלים חדשים מברך הכהן שהחיינו משום הכלים]. וכן כתב בגולת כלב (ד"ה כ' שמלפ"ז) שאין מברכים על מתנת מעות רק על כלים. וכן כתב בפרי צדיק (פרי נח לעטודת פדיון הבן ד"ה וכגמ') שאין מברכים על ממון רב שנופל בידו שאין לו בזה שימוש עצמי אלא שוכב בארגז, שדבר זה לא מוגדר כהנאה, אלא רק על כלים שנהנה מהם בעצמם. והפרי תואר (יו"ד סי' כח סק"ד) כתב שאמנם היה ראוי לברך גם על רווח ממוני, אך למעשה לא תיקנו לברך, משום שראו חכמים, שאי אפשר לידע אם ממון זה לטובתו או לרעתו, שפעמים העושר שמור לבעליו לרעתו (קהלת ה יג), וכן פעמים שהאדם לא מגיע כלל להשתמש בממונו אלא נעשה רק כשומרו לאחרים, ונמצא אם כן שברכתו תהיה לבטלה. אך בפתח הדביר (או"ח סי' רכג אות ו ס"ק ד) חולק עליו, שלעולם כל שקיבל ממון ושמח בו, מברך, משום שעכשיו הטובה ודאית ואם תבוא רעה הוא דבר מסופק [אך מסתבר שבקבלת קצת מעות שאין בזה שמחה כמו בכלים חשובים, הרי זה כמו קונה בגדים פשוטים שאין מברך וכמו שכתב התרומת הדשן (סי' לו) ורק בכלים חשובים ששמח בהם, והוא הדין בקבלת מעות דווקא בממון רב ששמח בו הרבה, מברך]. וראה בזה עוד באמרי סופר (ד"ה נמיון) שדן בדברי הכתב סופר הנ"ל. **מג. הר"י** סופר בפסקי ומנהגי החתם סופר (עמ' קיא). **מד. שו"ת** זרע יעקב (בן נאיס, סי' סד), והאחרונים המובאים להלן. **מה. ובשו"ת** זרע יעקב (שם) הניח דברי הרשב"ץ בצריך עיון. וראה שם שדן אם יש ברכת שהחיינו בפדיון פטר חמור, שהרי היא מצוה דומה לפדיון הבן שעליה מברכים. ובמשמרות כהונה (ד"ה כהן) כתב שכיון שבפדיון פטר חמור אין כלל הנאה לא תיקנו שהחיינו, וכתירוץ המחזיק ברכה המובא להלן. **מו. בעל** המאור (ד"ה ובפסיקתא) והביאו הר"ן (על הרי"ף ד"ה וכמוכ), **הרשב"א** (שו"ת, ח"ג סי' קכו), **ספר הפרדס** (להגיה מספר הולמס מכון רגנסבורג, ספר התמיני פי"ח אות ח) **הובא במחזיק ברכה** (שם). וכעין זה בתוספות בסוכה (מו. ד"ה העוסק - הגוי). **מז. הרשב"א** (שו"ת, ח"ג סי' שעט) כתב שבחגים יש הנאה משום שנהנה בישיבת הסוכה ונטילת הלולב בארבעת המינים הרעננים, ובפסח נהנה באכילת המצה והחסה. אלא שהקשה אם כן מדוע מברך ביום הכיפורים הרי אין שם הנאה. וכתב במחזיק ברכה (שם) שכל קושיית הרשב"א היא רק לפי מה שהביא בתשובה שם שההנאה היא הנאה גשמית של ישיבה בסוכה או אכילת המצה, אבל לפי מה שמשמע בבעל המאור שההנאה היא הנאה רוחנית של שמחת המועדות, ולכך גם תקיעת שופר יש בה שמחה לזכרון בין ישראל לאביהם שבשמים, אם כן לא קשה כלל מיום הכיפורים שודאי יש שמחה גדולה ביום הכיפורים מחמת סליחת העוונות [וקצת צריך ביאור מדוע לא שאל הרשב"א מברכת שהחיינו בחג השבועות ששם אין שמחה באכילה מסויימת של מצוה, וגם אין מצוה מיוחדת]. **מח. ובקול** יהודה (סוכה מו. ד"ה ת"כ) הביא קושיא זו בשם הגאון הרב אברהם ברודא, והניח בקושיא. **מט. ובספר** רב חסד (שטרקן, ענייני נרכות אות כט) נקט שאין לצרף ברכת אבי הבן עם ברכת הכהן, ולכך כתב ליישב דעת המהרש"ל לפי מה שהביא שם בשם הגרש"ש טויבש (סוכה מו. נמוס' ד"ה המוסה) שגם המהרש"ל מודה שבמקום שיש לו הנאת הגוף מברכים שהחיינו לחוד, ורק במקום שאין לו הנאת הגוף כגון הרואה נר חנוכה אין לו לברך שהחיינו לחוד, ולכך כאן שיש לכהן הנאת הגוף שייך שיברך שהחיינו. וכן כתב ביד דוד (ד"ה ר' שמלפ"ז). **נ. ויישב** בזה קושיית התוספות (סוכה מו. ד"ה העוסק - הגוי) מדוע מברכים שהחיינו בפדיון הבן הרי אינה באה מזמן לזמן. וראה בקרן לדוד (שו"ת, סי' מ ד"ה והנה הכלל) שכתב לחדש, שהטעם שמברכים שהחיינו על פדיון הבן, משום שנחשב שהאב קונה את בנו, והרי זה כקונה כלים חדשים. וראה בחתן סופר (שו"ת, סי' כה ד"ה ובמש"כ) שכתב לבאר הטעם שהקדימו בגמרא שפשוט שהאב מברך על פדיון הבן, משום שאם גדר פדיון הבן הוא ממש שהאב פודה את בנו מהכהן, אם כן אין כאן ספק אלא האב ודאי יברך שהחיינו משום שהרי זה כקונה כלים חדשים, אלא כל הנידון הוא לאחר שפשוט שהאב מברך על פדיון הבן, ומוכח שאין זה פדיון ממש אלא סילוק, ויש מקום לדון אם האב מברך על המצוה או הכהן מברך על השמחה, עיין שם. **נא. ומבואר** בר"ן שכל הספק של הגמרא הוא מי מברך את ברכת השהחיינו, אבל פשוט שצריך לברך שהחיינו על קיום המצוה, ומבואר אם כן שגם כשהכהן מברך הוא מברך על המצוה ולא על ההנאה שבאה לו מהממון. ומבואר שגם הכהן שותף בקיום המצוה וכמו שכתב הרשב"א הנ"ל שאין זה דומה לשאר מתנות כהונה שאין הכהן מברך, אלא כאן הברכה היא על המצוה, והספק הוא שמא הכהן מברך כיון שיש לו בזה גם הנאה מהמעות שמקבל. וכן מבואר בר"י מלוניל (ד"ה על פדיון) שאבי הבן מברך משום שעליו 'מוטלת' המצוה, והיינו שהוא 'מחוייב' בה, אבל באמת שגם הכהן שותף בקיום המצוה, אלא שאין המצוה 'מוטלת' עליו. **נב. וכן** הוא בסמ"ג (עשין מ - נמוף). וכן משמעות דברי התוספות (נכורות מט. ד"ה לאחר). **נג. וכן** הוא בספר הפרדס (להגיה מספר התמיני פי"ח). **נד. וכן** מבואר בספר המאורות (שבת קלו: ד"ה קטן) שהיה ראוי לברך מיד לאחר הלידה, אלא שאין מברכים עד שתהא השמחה שלימה. וראה עוד ברוקח (הלכות נרכות סי' שעח) שמשמע שהברכה היא על השמחה שיש בפדיון כמו מי שלא ראה חבירו שלשים יום.

ילקוט פסחים קכא: ביאורים

יפה או לא. עוד יש לומר שבאמת נקלע לשם בזמן הפדיון עצמו, ובא מסדר הגמרא ללמדך שבחו של רבי שמלאי, שאף שלא ידע התשובה לא שלח שליח לבית המדרש לברר הדין אלא הלך בעצמו לשאול הדין, ובא ואמר להם כיצד יש לנהוג.

מדוע אמרו לשון 'לא הוה בידיה'

שם. הקשה **הבן יהוידע** (ד"ה לפ) מדוע אמרה הגמרא לשון 'לא הוה בידיה' ולא אמרה בפשטות ש'לא ידע'. ותירץ על פי מה שיש לבאר את דברי הגמרא (לעיל נ.) 'אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו', ששם הכוונה של 'בידו' היינו בזכרונו שלא שכחו. ולפי זה יתפרש כאן 'לא הוה בידיה', שדין זה ידע אותו פעם, אלא שעתה שכחו.

אוצר החכמה 19/06/2018

הטעם שאין הכהן מברך

אמרו ליה אבי הבן מברך שתים[נ]**.** כתבו **הרא"ה** (סו"ד בחידושי גמוקי יוסף ד"ה ומכאן) **והמאירי** (ד"ה פליגי) שהטעם שאין הכהן מברך על קבלת ההנאה, משום שאף שהוא נהנה, מכל מקום הכהנים האחרים שממון זה היה ראוי מתחילה אף להם מתחסרים על ידו, ובדבר שאחרים חסרים אין ראוי לברך שהחיינו.

האם יש לברך השהחיינו קודם נתינת המעות או לאחריה

והילכתא אבי הבן מברך שתים[נ]**.** כתב **המאירי** (ד"ה פליגי) שאבי הבן מברך שתי הברכות ואחר כך נותן הפדיון לכהן. והיינו שגם ברכת שהחיינו מברכים קודם נתינת המעות לכהן. וכן הוא **ברמב"ם** (נכורים פי"ו ה"ה). אמנם **בארחות חיים** (פדיון נכורות אות ג) כתב שזמן ברכת שהחיינו של האב היא לאחר נתינת המעות[נ], והוסיף שיש אומרים שיברך שתי הברכות יחד קודם נתינת המעות, וכך המנהג[נח].

האם מברכים שהחיינו לאחר ברכת הפדיון או קודם

שם. הרמב"ם (נכורים פי"ו ה"ה) כתב שמברך קודם על פדיון הבן ואחר כך שהחיינו. **ובהגהות חתם סופר** (או"ח סי' רכה ס"ג) הקשה מכאן על מנהגו של **רבי נתן אדלר** לברך ברכת שהחיינו לפני ברכת הפרי, וקשה, שאם בברכת המצוות כתב הרמב"ם להקדים ברכת המצוות, כל שכן בברכת הנהנין שהיא תדירה יותר שיש להקדימה לברכת שהחיינו[נט]. **ובבית דוד** (ניסטרין, יו"ד סי' סה ס"ג) כתב לחלק, שבברכת הנהנין מקדימים ברכת שהחיינו כיון שמעיקר הדין צריך לברך שהחיינו על ראיית הפרי, אלא שקבעוה על האכילה, ולכך מברכים שהחיינו קודם ברכת הפרי, כיון שכבר נתחייב בשהחיינו קודם[ס], אבל בברכת המצוות שהברכה היא על המצוה, יש להקדים את ברכת המצוה ואחר כך שהחיינו.

האם יש ברכה שלישית לכהן

שם. כתב **המהר"ם חלאווה** (ד"ה והלכתא) שעכשיו תיקנו רבנן לברך ברכה נוספת לאחר הפדיון בנוסח 'אשר קדש עובר במעי אמו' וכו'[סא]. והביא שיש מקשים שבגמרא כאן אמרו שמברך שתי ברכות, משמע שתים ולא שלש. ותירץ, שכוונת הגמרא שתים קודם הפדיון, אבל לאחר הפדיון באמת מברך ברכה נוספת. **ובהגהות יעב"ץ** (ד"ה והלכתא) כתב שברכה זו תקנת הגאונים היא שיברך הכהן, ולכך לא הוזכרה בגמרא כאן.

וכתב הריב"ש (שו"ת, סי' קלח), שהטעם שתיקנו ברכה לכהן בפדיון הבן יותר משאר מתנות כהונה כשזוכה בהן, משום שבשאר מתנות כהונה אינו עושה הכהן כלום, רק זוכה במתנות משלחן גבוה, אבל בפדיון הבן אף שאינו עושה מצוה, כמבואר בגמרא כאן, מכל מקום הכהן משתתף בעצמו במעשה הפדיון, כיון שזכה הכהן בבן ונותנו לאב בפדיונו.

והרבה ראשונים כתבו שאין לברך ברכה זו, כיון שאין הכהן מקיים מצוה כלל[סב].

נ. ראה לעיל בענין 'מדוע שלא יברכו גם הכהן וגם אבי הבן' בהערה שהובאו דברי ההעמק שאלה שביאר מדוע הוצרכו לומר שאבי הבן מברך שתים, הרי הנידון היה רק לענין ברכת שהחיינו. **נו. כתב** בבן יהוידע (ד"ה והלכתא) שדברים אלו אינם מדברי הגמרא אלא הם דברי רבנן שהיו בבית המדרש שאמרו לרבי שמלאי שהסברא מחייבת שאבי הבן יברך שתים, וכך קבלנו ההלכה. **וראה** עוד ביד דוד (ד"ה ר' שמלאי) **ובכתב סופר** (שו"ת, יו"ד סימנים קמו, קמח) **ובשאילת יעקב** (שו"ת, מ"ת סי' ס ד"ה קוף ענין) **שביארו הטעם שחזרו ואמרו 'והלכתא' הרי לא היתה מחלוקת בכך. נז. וכן** הוא במהריט"ץ (שו"ת, המדפסות סי' ח) בשם הר"י נאג'רה. אך המהריט"ץ האריך לדחות שיטתו, והעלה שמברך שתי הברכות קודם. וכן כתב המהר"י ברונא (שו"ת, סי' קכח). **נח. וראה** בדרך אמונה (נכורים פי"ו ה"ה ניתוך ההלכה ד"ה ומוכח) **שהאריך להוכיח שזמן ברכת שהחיינו של האב היא קודם המצוה. נט. ובכתב סופר** (שו"ת, או"ח סי' כה) כתב לחלק בזה בכמה אופנים. **וראה** בהגהות בית אבי שבספר האסופות (סימן קעו אות ה) בשם לקוטי הפרדס, לברך קודם שהחיינו ואחר כך ברכת הפדיון. **ס. על** פי מה שביאר הפרי מגדים (או"ח שפ א"א סק"ו). **סא. ברכה** זו הובאה בסדר פדיון הבן מהגאונים **שהביא הרא"ש** (נכורות הלכות פדיון נכור סי' ח, קידושין פ"א סי' מח). **וכן** הוא בספר **שערי תשובה** (מהגאונים סי' מו) **וברבינו חננאל** (סו"ד נרשב"ם שו"ת מ"א סי' ר, סי' תשנט),

והעתיקוהו הרבה ראשונים בסדר פדיון הבן שלהם, הרמב"ן, אבודרהם, ארחות חיים, החינוך, כל בו, צדה לדרך, הריב"ש (סי' קלח), כפתור ופרח (פט"ז - נפוץ). **סב. כתב** הרא"ש (שם) שלא נהגו לברך ברכה זו בצרפת ובאשכנז, משום שלא מצינו שמברכים שום ברכה שלא הוזכרה במשנה או בתוספתא או בגמרא, כי אחרי סידור רב אשי ורבינא לא נתחדשה ברכה. ועוד טען, למה יברך הכהן הרי אינו עושה שום מצוה אלא מקבל מתנות כהונה. וכן הקשה שם על נוסח הברכה, עיין שם. **והביאו הטור** (יו"ד סי' שם). **ובמעדני יום טוב** (שם אות ח) הקשה על הרא"ש ממה שכתב בכתובות (פ"ו סי' טו) שיש לברך ברכת בתולים אף שאינה בגמרא, לפי שאפשר שהיא מתקנת הגאונים, והניח בצריך עיון. **וראה** בשירי כנסת הגדולה (יו"ד שם הגהות הטור אות יג) **שהעיר** גם כן בזה, וכתב שאכן אין זה עיקר טעמו של הרא"ש, אלא סמך על שאר הקושיות. **ובט"ז** (או"ח סי' מו סק"ו) כתב לתרץ דברי הרא"ש, שגם בברכת פדיון לא כתב שלא לברך אלא שבצרפת ואשכנז לא נהגו כן, וכיון שלא נהגו כן אין לחדש זה על פי הגאונים. אבל ברכת בתולים שכבר נהגו בה, כתב שמברכים אף שלא נזכרה בגמרא, שכבר אפשר שהיה לגאונים שתקנוהו סמך מן התלמוד לזה. **והכל** תלוי במנהג. **וראה** עוד במהריט"ץ (שו"ת, המדפסות סי' ח) מה שהקשה על הרא"ש.

אוצר עיונים

אוצר מקיף המכיל
את כל גדרי הדינים
של הערכים במסכת
על יסודותיהם וטעמיהם
ערוכים בשפה בהירה
ומשובבת לב

אוצר

תוכן הענינים

עיונים

מערכה א

בדיקת חמץ ..... **א**

א. טעם חיוב הבדיקה / **ב.** ביאור דברי הר"ן בדין בדיקה מן התורה / **ג.** אם יש חיוב מן התורה לבדוק חמץ שאינו ידוע / **ד.** גדר מצות בדיקה / **ה.** זמן הבדיקה / **ו.** חובת הבדיקה בתחילה הלילה / **ז.** בדיקת פירורים / **ח.** אזהרת בל יראה במשכיר ושוכר / **ט.** ביאור הספק במשכיר ושוכר על מי לבדוק לשיטת רש"י / **י.** ביאור הספק במשכיר ושוכר לשיטת תוספות / **יא.** החיוב במסירת מפתח

מערכה ב

ביטול חמץ ..... **יט**

א. גדר ומהות ביטול חמץ / **ב.** חמץ ידוע / **ג.** שליחות בביטול חמץ / **ד.** ביטול חמץ שחייב באחריותו

מערכה ג

זריזין מקדימין למצוות ..... **לד**

א. מקור הדין / **ב.** זריזין קודם הזמן וגדר דין זריזין / **ג.** שאר דיני קדימה במצוות / **ד.** אם זריזין מקדימין למצוות עומד במקום הידור אחר

מערכה ד

אימתי הבית בחזקת בדוק ..... **מ**

א. האם מחזיקים שבעל הבית בדק / **ב.** שיטת הרי"ף בחזקתו בדוק / **ג.** אימתי מתחילה החזקה / **ד.** מדוע לא אומרים שספק דרבנן להקל / **ה.** האם אומרים העמד על חזקתו במקום שאפשר לברר / **ו.** ביאור ענין חזקתו בדוק לדעת הרא"ה והבעל המאור / **ז.** גדר החזקה בחזקתו בדוק / **ח.** גדרי חזקתו בדוק וחזקת איסור חמץ

מערכה ה

מצות השבתת חמץ ..... **נב**

א. מקור ההלכה / **ב.** גדר מעשה המצוה / **ג.** ביאור דברי רבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה / **ד.** האם חובת הביעור חלה בחמץ עצמו או על הבעלים / **ה.** אופן הביעור לחכמים / **ו.** האם עשה של תשביתו מנתק לאו של בל יראה / **ז.** זמן קיום המצוה / **ח.** בתוך הפסח / **ט.** חובת נשים במצוה זו / **י.** שיעור החמץ המחויב בהשבתה / **יא.** נידונים נוספים

מערכה ו

בל יראה ובל ימצא ..... **סז**

א. חמץ שאינו ידוע / **ב.** עשאו הכתוב כאילו ברשותו / **ג.** איסור גברא או איסור חפצא / **ד.** לאו הניתק לעשה / **ה.** משהה חמץ על מנת לבערו

מערכה ז

פקדונות וקבלת אחריות בחמץ ..... **פד**

א. ההלכה ומקורה / **ב.** דין המפקיד - שיטות הגאונים והראשונים בדינו ובדרשת המכילתא 'מה בתיכם ברשותכם' / **ג.** דין הנפקד - גדר חיובו של המקבל פקדונות חמץ באחריות / **ד.** דין הנפקד בפקדונות של ישראל באחריות ושלא באחריות

מערכה ח

דבר הגורם לממון ..... **צג**

א. האופנים של גורם לממון / **ב.** גורם לממון כשהחפץ עדיין קיים בעינו / **ג.** גדר הבעלות בדבר הגורם לממון / **ד.** לגבי קרבן שבועה / **ה.** בחיובי שומרין / **ו.** גונב מן הגנב / **ז.** בחמץ שעתיד לחזור להיתרו

מערכה ט

המקדש באיסורי הנאה ..... **קה**

א. דין קידושין באיסורי הנאה / **ב.** גדר הבעלות על איסורי הנאה / **ג.** מדוע איסורי הנאה אינם שלו / **ד.** הטעם שאינה מתקדשת באיסורי הנאה / **ה.** שלא כדרך הנאתן / **ו.** המקדש בפטר חמור / **ז.** באיסורי הנאה מדברי סופרים

מערכה י

ברכת המצות עובר לעשייתן ..... **קיח**

א. עובר לעשייתן בברכת השבח ושהחיינו / **ב.** בתפילין / **ג.** לא בירך עובר לעשייתן / **ד.** במצוה שעשייתה קיימת / **ה.** בכיסוי הדם ונטילת ידים ובאמצע מצוה / **ו.** בלולב / **ז.** שח בין תפילה לתפילה או בין שחיטה לשחיטה / **ח.** המתנה על ברכתו שתפטור עד זמן מסוים

מערכה יא

אין ספק מוציא מידי ודאי ..... **קל**

א. מקור הדין / **ב.** שורש הנידון / **ג.** גדר הוראת הדין בבירור הספק / **ד.** האם ספק מוציא מידי ודאי דרבנן / **ה.** האם ספק מוציא מידי ספק / **ו.** חיוב בדיקת חמץ בספיקות

מערכה יב

הקבוע כמחצה על מחצה ..... **קלח**

א. מקור ההלכה / **ב.** גדר ההלכה / **ג.** הסברא בקבוע / **ד.** אימתי נחשב שנולד הספק בקבוע / **ה.** הלוקח מן הלוקח / **ו.** דבר הנייד חוץ למקומו שחזר למקום הקביעות / **ז.** קבוע שאינו ניכר / **ח.** ספק קרובת אשתו / **ט.** נדונים בקבוע

מערכה יג

כל דפריש מרובא פריש ..... **קנח**

א. מקור ההלכה וגדרה / **ב.** האם מונים רוב חנויות או רוב בשר הנמכר / **ג.** האם מונים רוב בשר המונח בחנות / **ד.** באופן שלא היתה פרישה ממקומו / **ה.** האם מועיל בדיני נפשות / **ו.** אימתי צריך תרי רובי

מערכה יד

שני שבילין ..... **קעא**

א. מקור ההלכה / **ב.** האם מתירים במקום שיש ממה נפשך / **ג.** כיצד מתירים במקום שתי הוראות סותרות / **ד.** מדוע חייב קרבן על ממה נפשך

מערכה טו

משמרת תרומה וקדשים ..... **קעט**

א. מקור ההלכה / **ב.** גדר ההלכה / **ג.** האיסור לטמא תרומה וקדשים / **ד.** האם מן התורה אסור לשרוף תרומה / **ה.** הוספת טומאה חמורה על טומאה קלה / **ו.** דבר ההולך לאיבוד / **ז.** דבר האסור באכילה מן התורה או מדרבנן / **ח.** במעשר שני

מערכות שנדפסו בכרכים אחרים:

תולין קלקלה במקולקל (ט:) ..... **נדה כרך ד**

חרב הרי הוא כחלל (יד:) ..... **נזיר כרך א**

ספק טומאה שאין בו דעת להשאל טהור (יט:) ..... **נדה כרך א**

מערכה א

בדיקת חמץ

אהח 19/04/2018

א. טעם חיוב הבדיקה / **ב.** ביאור דברי הר״ן בדין בדיקה מן התורה / **ג.** אם יש חיוב מן התורה לבדוק חמץ שאינו ידוע / **ד.** גדר מצות בדיקה / **ה.** זמן הבדיקה / **ו.** חובת הבדיקה בתחילה הלילה / **ז.** בדיקת פירורים / **ח.** אזהרת בל יראה במשכיר ושוכר / **ט.** ביאור הספק במשכיר ושוכר על מי לבדוק לשיטת רש״י / **י.** ביאור הספק במשכיר ושוכר לשיטת תוספות / **יא.** החיוב במסירת מפתח

א. טעם חיוב הבדיקה

שיטת רש״י ותוספות בטעם חיוב הבדיקה

שנינו במשנה (ב.) ׳אור לארבעה עשר בודקים את החמץ לאור הנר. ופירש רש״י (ד״ה בודקין) שהטעם הוא כדי ׳שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא׳.

והתוספות (שם ד״ה אור) הקשו על דברי רש״י, איך אפשר לומר שהצריכו חכמים בדיקה כדי שלא יעבור בבל יראה, הרי מבואר בגמרא להלן (ו:) שלא די בבדיקת החמץ אלא צריך גם לבטלו, וכיון שמן התורה אינו עובר בבל יראה על חמץ שביטלו כמבואר בגמרא (שם), מדוע צריך גם לבדוק את החמץ, הרי אחרי שביטל אינו עובר בבל יראה גם בלא הבדיקה.

ולכן פירשו התוספות שהטעם שהצריכו חכמים בדיקה הוא כדי שלא יבוא לאוכלו[א].

קושיות הראשונים על רש״י

ובריטב״א (ד״ה אור) ובר״ן (ד״ה בודקין) הוסיפו להקשות על רש״י, איך הבדיקה מועלת שלא לעבור בבל יראה, הרי אם נשתייר חמץ אחרי הבדיקה עדיין הוא עובר עליו בבל יראה, ורק על ידי ביטול אינו עובר בבל יראה כמבואר להלן (ו:)[ב].

ביאור הר״ן בדעת רש״י

ותירץ הר״ן שמן התורה יש ב׳ דרכים שלא לעבור בבל יראה: א. על ידי ביטול החמץ. ב. על ידי בדיקת החמץ וביעורו[ג], ואם מצא חמץ אחרי שבדק וביער אינו עובר על בל יראה [וראה להלן בטעם הדבר], ומן התורה לא צריך את שניהם, גם בדיקה וגם ביטול, אלא שבאו רבנן ותיקנו שמלבד הבדיקה צריך גם שיבטל את החמץ, כמבואר בדברי רב יהודה בגמרא להלן (ו:), אולם במשנתנו לא נזכר דין ביטול כלל, אלא רב יהודה הוא שחידש דין זה, וכיון שבמשנה מדובר באופן שלא ביטל לכן פירש רש״י שבודקים את החמץ כדי שלא יעבור מן התורה בבל יראה[ד]. וכן כתב בחידושי רבינו דוד (ב. ד״ה מעתה).

והוסיף הר״ן שגם אחרי שתיקנו חכמים לבטל את החמץ, ואינו עובר בבל יראה מן התורה גם בלא הבדיקה, עדיין הצריכו חכמים שגם יבדוק את החמץ, מפני שביטול הוא דבר התלוי בלב, ואפשר שלא יבטלו בלב שלם, לכן ראו חכמים לתקן שלא יספיק ביטול והצריכו גם בדיקה וביעור, או מפני שחששו שאם ישהה את החמץ בתוך ביתו יבוא לאכלו.

אולם במהרש״ל[ה] (י: בתוספות ד״ה ואם) הוכיח שלא כדברי הר״ן שביאר שמדובר במשנה באופן שלא ביטל, שהרי במשנה להלן (י:) מבואר שרבי יהודה סובר שאם לא בדק קודם זמן איסורו לא יבדוק עוד, וביארו בגמרא שטעמו של רבי יהודה משום שחוששים שיבדוק וימצא חמץ ויבוא לאוכלו, ולכן עדיף שלא יבדוק. ואם המשנה מדברת באופן שלא ביטל, וחייב לבדוק מן התורה כדי לא לעבור בבל יראה, לא יתכן שמשום חשש שיבוא לאוכלו לא יבדוק ויעבור בבל יראה מן התורה.

הוכחה שלא כדברי הר״ן

ביאור המהרש״ל בדברי רש״י

ולכן ביאר המהרש״ל בשיטת רש״י שגם לשיטתו עיקר טעם התקנה לבדוק הוא שמא יבוא לאוכלו, אלא שגדר התקנה הוא שתיקנו חכמים שלא לסמוך על הביטול לגבי איסור בל יראה, וזהו שכתב רש״י שתיקנו לבדוק כדי שלא יעבור בבל יראה, ולכן סובר רש״י (י: ד״ה לאחר) שבמקום שלא שייך בל יראה כגון בחמץ לאחר הפסח, לא הצריכו חכמים בדיקה אף שהחמץ אסור באכילה ויש חשש שמא יבוא לאוכלו[ו]. וכבר כתב כן בחידושי רבינו דוד (ב. ד״ה מעתה) בביאור דברי רש״י.

ביאור רבינו עובדיה מברטנורה

ורבינו עובדיה מברטנורה (פ״א מ״א ד״ה בודקין) ביאר בדעת רש״י שתיקנו חכמים בדיקה וביעור ולא הסתפקו בביטול, כיון שחששו שמא ימצא גלוסקא יפיפיה וימלך על ביטולו ויחשוב עליה לאכלה ויעבור עליו על בל יראה ובל ימצא[ז]. וכעין זה כתב הפני יהושע (בתוספות ד״ה אור). ובתוספות יום טוב (שם) הוסיף שכיון שביטול הוא בלב, יכול לחזור מביטולו על ידי מחשבה בלבד, שהרי מחשבה מבטלת מחשבה, ולכן חששו שמא ימלך על ביטולו.

והקשה ברש״ש (ד״ה בודקין)[ח] שהרי בגמרא (ו:) מבואר שהבודק צריך שיבטל ולא די בבדיקה לחוד, שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עלה ויעבור על בל יראה ובל ימצא. ולפי דברי רבינו עובדיה מברטנורה שהצריכו בדיקה מפני שיש לחוש שימלך על ביטולו, מה יועיל שיבטל אחרי הבדיקה, הרי עדיין יש לחוש שמא ימצא גלוסקא יפה וימלך על ביטולו.

וביאר בשפת אמת (בתוס׳ ד״ה אור) שהבדיקה מועילה שלא יוכל לחזור מביטולו, כיון שמחשבתו לבטל את החמץ ניכרת על ידי שבודק ומבער את החמץ, וכשמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו אינו יכול לחזור בו במחשבה בלבד, ולכן אף אם ימלך בלבו לחזור בו מהביטול אין בכך כלום, אבל אם לא יבדוק ורק יבטל בלבו יש לחשוש שימלך במחשבתו על ביטולו ומחשבה מבטלת מחשבה ושוב יעבור בבל יראה[ט].

א. בפני יהושע (שם במשנה ד״ה אור) כתב שאפשר לומר שרש״י חולק על תוספות, וסובר שלא שייך חשש שיבוא לאוכלו אלא בחמץ ידוע, אבל על חמץ שאינו ידוע ונמצא בחורים ובסדקים, כיון שזה חשש רחוק, שמא אין שם חמץ כלל, ואף אם יש שם חמץ שמא לא ימצא אותו עד אחרי הפסח, ואף אם ימצא אותו שמא לא יאכלנו, לכן רש״י כתב שהטעם הוא שלא יעבור בבל יראה.

ב. ז״ל הריטב״א (ד״ה מתני׳) בקושייתו ׳והקשו עליו דהא בדיקת חמץ דרבנן היא כדאיתא לקמן בפירקין ולעולם לא נפיק מבל יראה ובל ימצא לענין החמץ שלא מצא עד דליעביד ביטול דאורייתא כדאמר רחמנא, ואפילו אם תמצי לומר דבדיקת חמץ דאורייתא ובהכי סגי ליה, מכל מקום הא קי״ל שהבודק צריך שיבטל, ואם כן אפילו לא בדק כלל הא לא עבר בבל יראה וכו׳, עכ״ל, ומשמע שבתחילה הקשה איך הבדיקה מועילה שלא יעבור בבל יראה, הרי עד שאינו מבטל עדיין עובר על חמץ שלא מצאו בבדיקה. ואחר כך הוסיף הריטב״א שאפילו אם תאמר שאינו עובר עליו אחרי הבדיקה כיון שעשה את המוטל עליו מדאורייתא, עדיין קשה, מה הצורך בבדיקה, הרי כיון שהוא צריך לבטל נמצא שאפילו בלא בדיקה אינו עובר בבל יראה, וכמו שהקשו התוספות. וז״ל הר״ן ׳והקשו בתוספות דהא קי״ל דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי כדאיתא בגמרא, וסוף סוף לא סגי בלא ביטול כדאמרינן הבודק צריך שיבטל, וכיון שכן הוא היכי אתיא בדיקה כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, הא לא פטר נפשיה בלא ביטול ובביטול לחודיה סגי׳, עכ״ל, משמע שכלל בקושייתו גם איך הבדיקה מועלת שלא יעבור בבל יראה הרי צריך לבטל. ואכן בהמשך דבריו האריך הר״ן לתרץ שהבדיקה מועלת מן התורה שלא יעבור בל יראה, ורק מדרבנן הצריכוהו לבטל, וראה להלן בביאור הדברים. אמנם בתוספות משמע שכל קושייתם היא רק מה הצורך בבדיקה הרי הוא צריך לבטל, ואחרי הביטול אינו עובר בבל יראה.

ג. וכתב הר״ן שאין לומר שבתורה נאמר רק דין ביטול, ואילו בדיקה וביעור אינם מן התורה, שהרי בגמרא (ז:) מבואר שדורשים מפסוקים בתורה שצריך לבדוק לאור הנר ולא לאור החמה, ועוד הוסיף הר״ן שאף אם תאמר שדרשה זו היא אסמכתא בלבד, יש להוכיח שדין הבדיקה והביעור הוא מן התורה, ממה שנחלקו תנאים (כא.) אם ביעור חמץ בשריפה או בכל דבר, ורבי יהודה שסובר שהביעור הוא בשריפה לומד דין זה בגזירה שוה מנותר, וכן רבי עקיבא אמר (ה.) שחיוב ביעור הוא בערב יום טוב ולא ביום טוב עצמו שהרי ׳מצינו להבערה שהיא אב מלאכה והתורה אמרה תשביתו שאור מבתיכם׳, ומבואר שביעור הוא מן התורה.

ד. כן מבואר בדברי הר״ן על הרי״ף, אבל בחידושי הר״ן (ד״ה בודקין) ביאר בדברי רש״י שמן התורה לא צריך ביטול ודי בבדיקת חמץ כדי שלא יעבור בבל יראה, אך מדרבנן הצריכו ביטול. ושוב הקשה על דברי רש״י את קושיית התוספות שכיון שרבנן תיקנו לבטל ואינו עובר מן התורה אחרי ביטול, למה הצריכו חכמים בדיקה. ותירץ שטעם הבדיקה הוא כדי שלא יבוא לאוכלו, כמבואר בתוספות.

ה. וראה גם במרומי שדה (ב. ד״ה אבל).

ו. וראה בחידושי רבי שמואל (סי׳ א אות ב) שכן ביאר את דברי המהרש״ל. והביא את דברי הנודע ביהודה (שו״ת או״ח מהדו״ק סי׳ יט) שכתב שנחלקו בירושלמי (פ״ב ה״ב) לגבי הפקיר חמצו ולא ביערו עד לאחר הפסח, שרבי יוחנן אוסר ור״ל מתיר, וביאר הנודע ביהודה שרבי יוחנן סובר שחז״ל תיקנו שביטול והפקר לא יועיל ועובר בבל יראה כל זמן שאינו מבערו, ולכן אם עבר עליו הפסח קנסוהו שלא יאכלנו כמו כל חמץ שעבר עליו הפסח. אבל ר״ל סובר שהביטול וההפקר חל ואינו עובר בבל יראה, אלא שחייבו אותו לבדוק ולבער שלא יבוא לאוכלו, והוא איסור חדש שלא להשהות את החמץ בביתו, וכשעבר על איסור זה והשהה את החמץ בביתו עד אחרי הפסח לא קנסוהו, ורק כשעבר על בל יראה קנסוהו. אך כתב בחידושי רבי שמואל שיש לפרש דברי הירושלמי באופן אחר, וראה שם שהאריך לבאר ענין זה.

ז. וכן כתבו הר״י מלוניל (ד״ה בודקין), הנמוקי יוסף (ד״ה בודקין) והאור זרוע (הלכות פסחים סי׳ רנו).

ח. וכן בשו״ת ויען יוסף (או״ח סי׳ רטו) ובשפת אמת (בתוס׳ ד״ה אור).

ט. וכתב השפת אמת (בתוספות ד״ה בודקין) שמלשון הגמרא להלן (ד:) ׳דבדיקת חמץ מדרבנן הוא דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה׳, משמע כדברי רש״י שהבדיקה והביטול אחד הוא,

ביאור האחרונים שרש"י ותוספות לשיטתם בגדר הביטול

ובקהלות יעקב (סי' א) ביאר שרש"י ותוספות נחלקו בטעם הבדיקה לפי שיטתם בגדר ביטול, שבדברי רש"י (ד: ד"ה בביטול) מבואר שביטול הוא דין מיוחד שנתחדש בפרשת תשביתו, ואינו מטעם הפקר, שהרי אם היה מטעם הפקר לא היה צריך לחדש כן בפרשת תשביתו, אלא גדר הביטול הוא כמו שביאר הרמב"ן (ד. ד"ה אלא) שכיון שמבטלו בלבו ואינו רוצה בקיומו נחשב שאין החמץ קיים אצלו ואינו עובר עליו, אולם אם חוזר בו ודעתו לאכלו הוא עובר עליו, כמבואר בדברי הרמב"ן שם, ולכן יש לחשוש שיחזור בו מהביטול ויעבור עליו, ומשום כן תיקנו חכמים בדיקה כדי שלא יעבור בבל יראה, וזהו הביאור בדברי רש"י כמו שביאר רבינו עובדיה מברטנורה. אבל התוספות (ד: ד"ה מדאורייתא) סוברים שביטול הוא מדין הפקר, ולפי שיטתם אי אפשר לחזור מהביטול ולזכות בחמץ, שהרי אין זכייה באיסורי הנאה, ולכן סוברים התוספות שאין חיוב בדיקה משום בל יראה. ונמצא שרש"י ותוספות הולכים לשיטתם בגדר הביטול.

ביאור רבינו פרץ בדברי רש"י

בתוספות רבנו פרץ (ד"ה ורבינו יחיאל) ובאור זרוע (הל' פסחים סי' רנו) מצינו ביאור נוסף בדעת רש"י, שתיקנו חכמים בדיקה שמא ישכח לבטל ויעבור בבל יראה, ומצוי שישכח לבטל כיון שביטול אינו מעשה גדול ואין בו טירחה גדולה, ומתוך כך יכול לשכוח לבטל ויבוא לידי בל יראה, לכן תיקנו חכמים בדיקה שהוא מעשה גדול ויש בו טירחה ולא ישכח לעשותו ומתוך כך יזכור גם לבטל ולא יבוא לידי בל יראה.

ביאור הר"ש משאנץ רש"י

ובתוספות הר"ש משאנץ (ב. ד"ה בודקין) כתב שיש לפרש בכוונת רש"י, שאמנם עיקר הטעם שחייבו בדיקה הוא כדי שלא יבוא לאוכלו, אלא שרש"י בא לבאר את הטעם שהחמירו לחשוש לזה, והוא מכיון שהחמירה תורה כל כך באיסור חמץ לעבוד בבל יראה, לכן החמירו חכמים וחייבו לבדוק אפילו באופן שביטלו כדי שלא יבוא לאוכלו.

למה רש"י לא כתב שהטעם משום מצות תשביתו

הקשה הצל"ח (ב. ד"ה בודקין) על דברי רש"י שכתב שטעם הבדיקה הוא כדי שלא יעבור בבל יראה, למה לא כתב שהטעם הוא כדי לבער את החמץ בערב פסח ולקיים מצות תשביתו שחלה עליו כבר בערב פסח.

ותירץ שבשביל קיום מצות עשה לא היו מחייבים אותו לבדוק כיון שהחמץ אינו ידוע לו ויש ספק אם הוא נמצא ברשותו, ורק כדי שלא יעבור בבל יראה תיקנו לבדוק אף שיש ספק אם יש לו חמץ. אך הקשה בשיעורי רבי דוד (ב. אות נו) שאינו מובן מדוע לא יחייבו לבדוק מספק בשביל שלא יבטל מצות עשה.

ויש שתירצו לפי שיטת הפוסקים שבחמץ שקיבל עליו אחריות ועובר בבל יראה כמבואר בגמרא (ו.), אינו מחויב לקיים בו מצות תשביתו, וכיון שחיוב הבדיקה הוא בכל חמץ שנמצא ברשותו ואף על חמץ שקיבל עליו אחריות, לכן נקט רש"י שחיוב הבדיקה הוא כדי שלא יעבור עליו בבל יראה, שאילו היה החיוב רק כדי לקיים מצות תשביתו לא היה מחויב לבדוק חמץ שקיבל עליו אחריות.

עוד תירצו[א] לפי מה שכתב הנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת או"ח סי' סא) שמצות תשביתו נאמר רק קודם פסח, כמו שכתוב 'אך ביום הראשון תשביתו' ודרשו חז"ל שהיינו בערב פסח, אבל בפסח לא נאמרה מצוה זו, וכיון שבמשנה להלן (י:) מבואר שאם לא בדק קודם פסח יבדוק בפסח עצמו, מוכרח שטעם כדי שלא יעבור בבל יראה, שאילו לשיטת התוספות שהם ב' דברים נפרדים, לא מבואר הלשון של הגמרא 'בביטול בעלמא סגי' כיון שביטול אינו בא לתקן את החשש שמא יבוא לאוכלו שבשבילו הצריכו בדיקה, ולשון הגמרא היתה צריכה להיות 'מדאורייתא אין צריך בדיקה', ומהלשון 'ביטול סגי' משמע שמן התורה מספיק הביטול לבל יראה, וחכמים החמירו גם לבדוק כדי שלא יעבור בבל יראה, וזה מבואר היטב לפי מה שביאר רבינו עובדיה מברטנורה בדברי רש"י שגם הבדיקה וגם הביטול נצרכים כדי שלא יעבור בבל יראה.

י. ראה בשיעורי רבי דוד (ב. אות נא).

יא. בשיעורי רבי דוד (שם אות ס).

יב. וראה בשיעורי רבי דוד שם שכתב שלפי המבואר בראש"ש (פ"א סי' י) שאינו מקיים מצות תשביתו כשמוציא את החמץ מביתו בשעה חמישית קודם זמן איסורו, לא קשה כלל, כיון שאי אפשר לפרש שתקנת הבדיקה היא כדי לקיים מצות תשביתו שהרי כשמוציא את החמץ מביתו ושורפו קודם זמן איסורו אינו מקיים מצוה זו אלא רק מונע עצמו מאיסור בל יראה. אולם יש לדון אם גם דעת רש"י כן, ראה שם שהאריך בזה.

יג. אמנם בלשון התוספות 'והטעם שהחמירו כאן טפי מבשאר איסורי הנאה שלא הצריכו לבערם' משמע שהקושיא היא על הביעור, ולא על הבדיקה. אך מלשון הר"ן 'ומה שהצריכו חכמים בדיקה בחמץ יותר מבשאר איסורין' משמע שהקושיא היא על הבדיקה. וכן מבואר בתוספות שאנץ (ד"ה בודקין) וז"ל 'מאי שנא משאר איסורי הנאה דלא אשכחן בשאר דוכתי דאחמור בהן רבנן כולי האי להצריכן בדיקה ולבערם'. וכן הוא לשון תלמיד הרשב"א (ד"ה בודקין) 'מה שאין כן בשאר איסורים שאינו רגיל בהם ואינו צריך לחפש ולחזר אחריהם', וכן הוא במהר"ם חלוואה (ד"ה בודקין) ובחידושי הר"י מנרבונה (ד"ה בודקין).

יד. ובחזון איש (מכתב, נדפס בחזון איש על סדר הדף ב.) כתב שגם בשאר איסורי הנאה יש חיוב לבדוק ולברר שאינו נמצא בביתו, אלא שאין צריך לבדוק כל יום שמא יש בביתו איסורי הנאה כיון שהרי זה כמקום שאין מכניסים בו איסורי הנאה, שגם בחמץ אינו חייב לבדוק.

טו. ובחזון איש (שם) כתב וז"ל 'דכל איסורי הנאה אסור להחזיקם בביתו, ומחובת הזריזות שלא להשהותם ולבערם תיכף, וגם צריך למהר ביעורם שמא יכשל ליהנות בהם'. ובאבי עזרי (חמץ ומצה פ"ב ה"ב) נקט שיש איסור להשהותם.

טז. ראה בר"ן (על הרי"ף ב. ד"ה ומה) שכתב כן מפורש, וכן בשיטה מקובצת (ביצה ז: ד"ה פתח) כתב 'לכך אמרתי לך שאור לא ימצא מפני שכל אוכל חמץ ונכרתה'. וראה בראש יוסף ובחתם סופר (שם) שכתבו שענין זה תלוי במחלוקת בית שמאי ובית הלל שם, אם עובר בבל יראה על כזית או על כותבת. וראה גם באור שמח (חמץ ומצה פ"ד ה"ג ד"ה ועוד) מה שכתב בענין זה.

יז. שולחן ערוך הגר"ז (סי' תלה ס"ד), וכן משמע במהרש"א (י. בתוספות ד"ה על ובדק) וכן מבואר בנודע ביהודה (שו"ת או"ח מהדו"ת סי' סא) לענין תשביתו, כמובא להלן.

התקנה לבדוק היתה משום בל יראה ולכן חייב בבדיקה גם בפסח, ולכן הביא רש"י שטעם הבדיקה היא שלא לעבור בבל יראה[יב].

ביאור קושיית התוספות מדוע החמירו בחמץ יותר משאר איסורי הנאה

התוספות (ב. ד"ה אור) כתבו שטעם הבדיקה והביעור הוא שמא יבוא לאוכלו, והקשו מדוע החמירו כאן יותר משאר איסורי הנאה שלא תיקנו לבערם שמא יבוא ליהנות מהם, ותירצו ב' תירוצים: א. שכיון שחמץ מותר כל השנה ואסור רק בפסח אין האדם רגיל להתרחק מחמץ, ויש לחשוש שיבואו לאוכלו. ב. שכיון שבחמץ החמירה תורה לעבור בו בבל יראה ובל ימצא, החמירו חכמים לבדוק ולבערו שמא יבוא לאוכלו.

ובקובץ שעורים (אות ג) כתב שקושיית התוספות צריכה ביאור, שהרי גם בשאר איסורי הנאה מצינו שטעונים קבורה שמא יבוא ליהנות מהם, ואין זה דין מיוחד בחמץ שחששו שמא יבוא לאוכלו.

וביאר הקובץ שיעורים, שבשאר איסורי הנאה לא תיקנו מצוה מיוחדת אלא רק דין לסלק את התקלה, אבל בחמץ תיקנו מצוה מיוחדת של בדיקה ומברכים עליה, ואפילו לא מצא כלום אין ברכתו לבטלה, ולכן הקשו התוספות מדוע רק בחמץ תיקנו מצוה מיוחדת כדי שלא יבוא לאוכלו.

ובמרומי שדה (ב. ד"ה וראו) כתב שקושיית התוספות היא על חיוב הבדיקה בחורים ובסדקים, שלא מצינו בשאר איסורי הנאה שיש חיוב לחפש ולבדוק אחריהם בחורים ובסדקים, ומדוע רק בחמץ תיקנו שחייב לבדוק[יג] ולחפש בחורים ובסדקים[יד].

אם יש איסור להשהות איסורי הנאה בביתו

ובשפת אמת (בתוס' ד"ה בודקין) ובחידושי רבי שמואל (סי' א אות ו) כתבו שבשאר איסורי הנאה אין איסור להשהותם בביתו, אלא רק דינם בקבורה, אבל בחמץ יש איסור להשהותו בביתו, ועל כן הקשו התוספות למה החמירו בחמץ יותר משאר איסורי הנאה[טו].

ובחזון איש (סי' קכד לדף ב.) כתב שבשאר איסורי הנאה אין חיוב אלא לבעלים, אבל אם הפקיר אותם אינו חייב בקבורתם ובסילוק תקלתם, מה שאין כן בחמץ שגם אם הפקיר אותו קודם זמן איסורו חייב לבערו, וגם מצינו בחמץ של נכרי שנמצא בביתו שחייב לעשות לו מחיצה שלא יבוא לאוכלו, ולא מצינו כן בשאר איסורי הנאה, ועל זה הקשו תוספות למה החמירו בחמץ יותר משאר איסורי הנאה.

ביאור דברי התוספות שבחמץ החמירו משום איסור בל יראה

ובדברי התוספות בתירוץ השני שכתבו כיון שהחמירה תורה בבל יראה, החמירו חז"ל שמא יבוא לאוכלו, יש שביארו שאיסור בל יראה הוא גדר לאיסור אכילה, כמו שמצינו בראשונים[טז] שאסרה תורה בל יראה שמא יבוא לאוכלו. וכיון שמצינו שהתורה עשתה סייג וגדר לאיסור אכילת חמץ, הוסיפו חז"ל משמרת למשמרת וחייבו גם בדיקה שמא יבוא לאוכלו.

ביאור גדר הבדיקה לדברי התוספות שטעם הבדיקה שמא יבוא לאוכלו

ובריטב"א (ב. ד"ה שאלו) העמיד את הקושיא על דין התורה שהצריכה ביעור חמץ, מדוע החמירה כאן תורה להצריך ביעור יותר משאר איסורי הנאה. ותירץ משום שאין רגילות להתרחק מהחמץ ויש חשש שיבוא לאוכלו. ומבואר בדבריו שגם גדר דין התורה לבער חמץ הוא שמא יבוא לאוכלו, ואין זה רק חשש מדרבנן שמשום כך חייבו לבדוק. וכן כתב במאירי (ב. ד"ה והוא).

יש מהאחרונים[יז] שביארו שאף לפי דברי התוספות שטעם תקנת בדיקה הוא שמא יבוא לאוכלו, מכל מקום גדר התקנה הוא שלא די בביטול כדי שלא יעבור בבל יראה אלא צריך בדיקה, ועד שאינו בודק עובר בבל יראה מדרבנן. ובנודע ביהודה (שו"ת או"ח מהדו"ת סי' סא) ובשולחן ערוך הגר"ז (סי' תלה ס"ד) כתבו שכיון שתיקנו חכמים שהביטול אינו מועיל וצריך בדיקה ממילא חייב

במצות תשביתו מדרבנן כאילו לא ביטל[יח]. ולפי זה ביארו הטעם שמברך על ביעור חמץ אף שמבטל את החמץ ומן התורה אינו חייב בביעור, שמכל מקום מדרבנן חייב בביעור כאילו לא ביטל.

אולם בתוספות להלן (י: ד"ה ראשן) כתבואחה19/06/2018 שיש חיוב בדיקה גם בחמץ שעבר עליו הפסח שמא יבוא לאוכלו, והביאו התוספות שם את דברי רש"י שסובר שאין חיוב בדיקה אחרי פסח, וביארו שרש"י לשיטתו שחיוב הבדיקה הוא כדי שלא יעבור בבל יראה, ואחרי פסח אין איסור בל יראה, אבל לשיטתם יש חיוב בדיקה גם אחרי פסח אף שאין איסור בל יראה כיון שטעם הבדיקה הוא שמא יבוא לאוכלו. ומבואר שלשיטת התוספות תקנת הבדיקה אינה תלויה באיסור בל יראה.

וצריך לפרש בדברי האחרונים הנ"ל שאמנם תקנת הבדיקה אינה תלויה באיסור בל יראה, אבל כשתיקנו שצריך לבדוק את החמץ ולא די בביטול, נכלל בזה שהביטול אינו מועיל, וממילא עובר בבל יראה מדרבנן וחייב במצות תשביתו.

הוכחת התוספות מככר בשמי קורה

התוספות הוכיחו שטעם חיוב הבדיקה הוא שמא יבוא לאוכלו, ממה שנסתפקו בגמרא (י:) אם צריך להוריד ככר המונח בשמי קורה שמא יבוא לאוכלו, או שבאופן זה אין חשש שיבוא לאוכלו. ומבואר שחז"ל הצריכו לבער חמץ מביתו שמא יבוא לאוכלו. וצ"ע על רש"י שכתב שטעם הבדיקה הוא כדי שלא יעבור בבל יראה ולא כדי שלא יבוא לאוכלו.

תירוץ שיטת רש"י מככר בשמי קורה

ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה בודקין) תירץ בשם רבינו יחיאל, שדווקא כשיודע שמונח חמץ במקום מסוים בביתו חייבוהו חז"ל לבער כדי שלא יבוא לאוכלו, אבל כשאינו יודע שיש לו חמץ בביתו, לא הצריכוהו לחפש ולבדוק משום חשש שיבוא לאוכלו, ולכן פירש רש"י שטעם הבדיקה כדי שלא יעבור בבל יראה. וכן כתבו בפני יהושע (ב. ד"ה אור), ובפרי מגדים (סי' תלה משבצות זהב סק"א).

והוסיף הפני יהושע שרש"י עצמו כתב להלן (ו. ד"ה כופה) שהמוצא חמץ ביום טוב כופה עליו כלי שמא יבוא לאוכלו, אם כן על כרחך שבאופן שיודע שיש לו חמץ חששו שיבוא לאוכלו וצריך לבער או לכפות עליו את הכלי כשאינו יכול לבער.

ביאור האבי עזרי בדעת רש"י

ובאבי עזרי (חמץ ומצה פ"ב ה"ג) ביאר בדעת רש"י, שגם הוא מודה שיש חיוב לבדוק ולבער את החמץ שמא שיבוא לאוכלו, ודין זה אינו דווקא בחמץ אלא בכל איסורי הנאה שדינם בקבורה, כמבואר בתמורה (לג:) שהטעם שצריך לקוברם הוא שמא יבוא ליהנות מהם, אלא שסובר רש"י שדין זה אינו בגדר מצוה, אלא רק סילוק תקלה בלבד, והרי חיוב בדיקה הוא גדר של מצוה שמברכים עליה, ולכן הוצרך רש"י לפרש שהתקנה המיוחדת לקיים מצות בדיקה היא כדי שלא יעבור בבל יראה, וכיון שחייבה תורה במצות תשביתו כדי שלא יעבור בבל יראה, חייבוהו חז"ל לקיים מצוה זו על ידי בדיקה בחורים ובסדקים. אמנם מה שמבואר בגמרא לגבי ככר בשמי קורה שחששו חז"ל שמא יבוא לאוכלו, זהו דין כללי בכל איסורי הנאה שאסור להשהותם מחשש תקלה.

והוסיף האבי עזרי, שהטעם שלא אמרו בגמרא לגבי ככר בשמי קורה שיש חיוב לבערו כדי שלא יעבור בבל יראה, הוא משום שמדובר שם שמצא את הככר בתוך זמן איסורו אחרי שכבר בדק וביטל כדינו, כמו שפירש הראב"ד (פ"ב ה"ד), ואם כן אין עליו מצות בדיקה, אלא רק דין כללי הנאמר בכל איסורי הנאה שצריך לסלקם מביתו מחשש תקלה.

ובאור זרוע (הלכות פסחים סי' רנו) מצינו טעם אחר מדוע אין איסור בל יראה בככר בשמי קורה, והוא משום שאין זה נחשב מצוי בידו, ואפילו אם לא ביטל אינו עובר עליו בבל יראה, כמו חמץ שנפלה עליו מפולת שאין עליו איסור בל יראה. ולכן לא נסתפקו בגמרא שיהיה חייב לבערו אלא רק משום שחוששים שמא יבוא לאוכלו. וכן כתב הפרי חדש (סי' תלח סק"ב) בדעת הטור.

ב. ביאור דברי הר"ן בדין בדיקה מן התורה

שיטת הראשונים שאחרי הבדיקה אינו עובר בבל יראה

כתב הר"ן (על הרי"ף ב. ד"ה אלא) וכן דעת רבים מהראשונים[יט] שאם בדק את החמץ ונשאר ברשותו חמץ שלא מצאו, אינו עובר עליו בבל יראה מן התורה אף שלא ביטלו. ויש שהוכיחו[כ] כן מהמבואר בגמרא (ו:) שהבודק צריך שיבטל שמא ימצא גלוסקא יפיפיה ודעתו עליה, ומקשה הגמרא מדוע צריך לבטל בשעת הבדיקה ולא די שיבטל כשימצא אותה בתוך הפסח. ומבואר שאינו עובר עליה בבל יראה למפרע אלא רק משעה שמוצא אותה ודעתו עליה.

דעת הרא"ש והטור שעובר בבל יראה בשוגג

אמנם הפרי חדש (סי' תלא ס"א) כתב שהרא"ש (פ"א סי' יט) והטור (סי' תלד) חולקים על כך, וסוברים שאם נשאר בביתו חמץ שלא מצאו בבדיקה ולא ביטלו עובר עליו בבל יראה[כא] בשוגג[כב]. והוכיח כן מדברי הרא"ש (שם) שהטעם שהבודק צריך שיבטל הוא משום שעובר בבל יראה אף על חמץ שאינו יודע שהוא בביתו, ומשמע שאף שבדק ולא מצא עובר עליו אם לא ביטלו. וכן משמע מהמשך דברי הרא"ש שפירש דברי הגמרא 'שמא ימצא גלוסקא יפיפיה דדעתיה עילויה, כלומר חיישינן שמא באחת מן הזויות היתה גלוסקא יפיפיה שדעתו עילויה', והיינו שאם באחת מהזויות נמצאת גלוסקא יפיפיה עובר עליה אפילו קודם שימצא אותה.

אך קשה לפי זה איך תתפרש קושיית הגמרא שם שיבטל בשעה שימצא אותה, הרי אם עובר בבל יראה על חמץ שלא מצא בבדיקה, חייב לבטל מיד לאחר בדיקה כדי שלא יעבור בבל יראה בשוגג על אותה גלוסקא יפהפיה.

אלא שבתוספות הרא"ש (ו: ד"ה שמא) כתב שאמנם הגמרא יכלה לומר שצריך לבטל מיד כדי שלא יעבור בבל יראה בשוגג, אך הגמרא העדיפה לתרץ שאף יש חשש שיעבור בבל יראה במזיד בשעה שימצא את הגלוסקא בפסח ולא יוכל לבטל.

הטעם שאינו עובר בבל יראה אחרי הבדיקה

אולם במגן אברהם (סי' תלד סק"ה) נקט בדעת הרא"ש שאינו עובר בבל יראה על חמץ שלא מצא בבדיקה[כג], וכן דעת רוב הראשונים הנ"ל. ובטעם הדבר מצינו ב' דרכים בראשונים:

א. מצינו בחידושי רבינו דוד אבודרהם (ד"ה אלא) וז"ל 'שהבדיקה מוציאתו מידי איסור בל יראה ובל ימצא מאחר שבדק כפי כחו, שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, והתורה כפשטה לא ציותה על הביטול אלא על הביעור במעשה'. ובספר המכתם (ו: ד"ה מאי) הוסיף שכיון שבדק הוא נחשב אנוס על החמץ שנשאר, ואונס רחמנא פטריה[כד].

דברי הר"ן בטעם שאינו עובר בבל יראה אחרי הבדיקה

ב. בר"ן מצינו דרך אחרת בטעם וגדר הדבר שאינו עובר בבל יראה אחרי הבדיקה, וז"ל 'לפי שמכיון שבדק יצא ידי חובתו, ואם שמא ימצא אחר כך גלוסקא יפיפיה יבערנה לאלתר, שמא תאמר למפרע עבר עליה ליתא, שהרי סמכה תורה על החזקות וכל שבדק אותן מקומות שרגיל להמצא בהן חמץ יצא ידי חובה ואין לו לחוש לככר בשמי הקורה וכו', ונמצאת אתה אומר לפי דעת זה שהתורה שאמרה תשביתו היינו או בבטול או בבדיקה וביעור וכו', ואי אפשר לפרש שכל שבדק ולא בטל ואחר כך מצא גלוסקא יפיפיה עובר עליה למפרע, שאם כן אפילו בדק הוא מחויב מן התורה לבטל מפני ספק חמץ שאינו מצוי, וכיון דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי אי אתה מוצא בדיקה וביעור מן התורה אלא כדאמרן'. עכ"ל.

ומבואר בדבריו, שכיון שסומכין על החזקות אינו עובר למפרע על החמץ שלא מצא בבדיקה, ומשמע שאינו עובר כלל, ואף אינו בגדר שוגג או אנוס כדברי הראשונים הנ"ל, אלא אין בידו עבירה כלל.

יח. וראה בחידושי רבי שמואל (סי' א סוף אות ה) שהנודע ביהודה סותר את דבריו בענין זה בתשובה אחרת (או"ח מהדו"ק סי' יט).

יט. רבינו דוד (ב. ד"ה אלא), ספר המכתם (ו: ד"ה מאי), מהר"ם חלוואה (ב. ד"ה בודקין), וכן כתב המגן אברהם (סי' תלד סק"ה) בדעת הרא"ש, וכן נפסק להלכה (ראה בשו"ע הרב סי' תלג בקונטרס אחרון הערה ג, משנה ברורה סי' תלד סק"ו). וראה עוד להלן בדעת הרא"ש והטור

כ. ראה בחידושי רבינו דוד (ו: ד"ה גזירה) ובספר המכתם (שם ד"ה מאי).

כא. ובמגן אברהם (סי' תלד סק"ה) כתב שמבואר כן מדברי הטור בב' מקומות: א. בסימן תל"ד שכתב שם שהבודק צריך לבטל 'דהשתא אפילו אם נשאר בבית חמץ שלא מצא אינו עובר עליו דהוי הפקר', ומשמע שבלא הביטול עובר בבל יראה על החמץ שלא נמצא בבדיקה. ב. מצינו בדברי הטור בסימן תמ"ו שכתב שאם מצא חמץ בפסח שלא ביטלו 'יוציאנו וישרפנו כדי שלא יעבור עליו במזיד שעד עתה לא עבר עליו אלא בשוגג'. ומבואר שאף אחרי הבדיקה עובר בבל יראה בשוגג.

כב. בפרי מגדים (סי' תלה משבצות זהב סק"א) ביאר שאינו נחשב אנוס כיון שהיה יכול לבטל, אלא עבר על בל יראה בשוגג.

כג. ולפי זה צריך לפרש שמה שכתב הרא"ש בפסקיו ובתוספות הרא"ש לגבי גלוסקא שעובר בבל יראה גם קודם שמצאה, הוא משום שמדובר שידע עליה ושכחה בשעת הביעור, כמשמעות לשונו שם 'דדעתיה עלויה', והיינו שהיתה דעתו עליה כמבואר בספר המכתם [שם ד"ה אמר]. ולכן עובר, אבל אם אינו ידוע כלל אינו עובר אלא משעת מציאה.

כד. ובמהר"ם חלוואה (ב. ד"ה בודקין) כתב 'דלא עבר עליה למפרע דלא חייביה רחמנא היכא דלא ידע', ויש לדון אם כוונתו שנחשב אונס, או שכוונתו כדברי הר"ן (שיובאו להלן) שאין בידו עבירה כלל.

אוצר החכמה 19/06/2018

קושיית האור גדול על דברי הר"ן

ובאור גדול (על המשניות פ"א מ"א) הקשה על דברי הר"ן, מנין שאינו עובר למפרע בשוגג, הרי מה שסומכים על החזקות הוא רק דין לכתחילה שיכול לסמוך על החזקה שהבית נקי מחמץ על ידי הבדיקה, ואינו צריך ביטול, אבל אם אחר כך מצא חמץ יש לומר שעובר למפרע בשוגג או אונס, כמו כל אדם שסמך על חזקה שהחתיכה לא נאסרה, ונתברר אחר כך שהיתה אסורה, שודאי עבר על האיסור למפרע בשוגג או באונס[כה]. ומה שכתב הר"ן בסוף דבריו להוכיח שאינו עובר למפרע, שאם לא כן אפילו אם בדק מחויב לבטל כדי לא לעבור בבל יראה, אינו מובן, שהרי אף אם עובר למפרע יכול לסמוך לכתחילה על החזקה ואינו חייב לבטל אחרי הבדיקה[כו].

ביאור דברי הר"ן

וביארו[כז] דברי הר"ן, על פי יסוד בגדר איסור בל יראה, המבואר בדברי הספרי (דברים, ראה פיסקא קלא) שדרשו מהפסוק 'בל יראה, בטל בלבך', ומשמע שבגוף הלאו נכלל שיבטל את החמץ, ולכאורה צריך להבין, הרי בל יראה הוא איסור ואינו חיוב, ואיך נכלל באיסור עצמו חיוב לבטל את החמץ, אלא הביאור הוא, שאיסור בל יראה אינו איסור הנאמר בדרך השלילה שלא יהא לו חמץ בביתו, אלא יסוד האיסור הוא בקום ועשה, שהזהירה תורה בלאו על מניעת קיום הביעור והביטול כדי שלא יראה, והיינו שנאמר בלאו שלא יראה לו חמץ אלא יבערו ויבטלו, ועיקר הלאו הוא על מה שאינו מבערו ומבטלו ולא על עצם ראיית חמץ. וזהו הביאור בדברי הספרי 'לא יראה לך, בטל בלבך', והיינו שנכלל באיסור זה חיוב לקיים ביטול וביעור, שהרי אסרה תורה בלאו על מניעת קיום זה.

הוכחה לגדר איסור בל יראה

ובשיעורי רבי דוד פוברסקי (ב. אות יב) הוסיף להוכיח כן מדברי הכסף משנה שהביא את מה שכתבו התוספות (כתובות ז. ד"ה מתוך) שהמוצא חמץ ביום טוב כופה עליו את הכלי ואינו שורפו, אף ששריפה הותרה ביום טוב מדין מתוך, אסור לטלטלו משום מוקצה, ואפילו באופן שלא ביטלו ואסור בבל יראה מן התורה. והקשה הכסף משנה איך יתכן שמחמת איסור מוקצה דרבנן יעבור בבל יראה מן התורה, ותירץ שכיון שרצונו היה לבערו אלא שחכמים אסרוהו אינו עובר עליו בבל יראה, שלא אמרה תורה בל יראה אלא כשיכול לבערו, אבל אם הוא אנוס אינו עובר עליו.

ומבואר בדבריו, שיסוד איסור בל יראה הוא על מניעת הביעור והביטול, שאמרה תורה שיעשה שלא יראה לך חמץ על ידי ביעורו או ביטולו, וכל האיסור הוא רק כשהוא מצווה לבטל או לבער, שעל זה אסרה תורה בלאו שלא ימנע מלקיים את חיובו לבער או לבטל, ולכן אם חכמים אסרו עליו לבער ביום טוב מחמת איסור מוקצה, נמצא שאין לו אפשרות לבער, ואינו נמנע בעצמו מלבער, ממילא אינו עובר כלל על האיסור[כח].

ולפי זה יבוארו דברי הר"ן, שכיון שסמכה תורה על החזקות ואין עליו חיוב יותר מבדיקה במקומות שמכניסים שם חמץ, ממילא גם אם נשאר ברשותו חמץ אינו עובר בבל יראה על מניעת הביעור או הביטול, שהרי אין איסור בל יראה על עצם מציאות החמץ בביתו אלא על מניעת קיום ביעור או ביטול החמץ, וכיון שעל ידי בדיקה ביתו מוחזק כמבוער מחמץ ולא מוטל עליו יותר מכך, אינו עובר בבל יראה אף אם נשאר לו חמץ בביתו.

ביאור המשך דברי הר"ן

עוד צריך ביאור בדברי הר"ן, שבתחילה כתב שכיון שסמכה תורה על החזקות אין לו לחשוש לחמץ שנשאר אחרי הבדיקה ואינו עובר עליו בבל יראה, ואחר כך הוסיף להוכיח שאם תאמר שצריך לחשוש לחמץ שנשאר בביתו אחרי הבדיקה ולבטלו, מדוע הצריכה תורה בדיקה וביעור הרי הביטול מועיל לבדו בלא בדיקה וביעור. וקשה, מה הוצרך להוסיף הוכחה זו, אחרי שכבר כתב בתחילה שסומכים על החזקות ויוצא ידי חובה בבדיקה.

וביאר בשיעורי רבי דוד (ב. אות ב) שבתחילה ביאר הר"ן מדוע אינו צריך לבדוק במקומות שאין מכניסים שם חמץ, ולמה לא נחשוש שמא יש שם חמץ ויעבור עליו בבל יראה, ועל זה כתב שכיון שסומכים על החזקות ומקומות אלו מוחזקים שאין בהם חמץ, אין צריך לבדוק שם וממילא אינו עובר למפרע בבל יראה גם אם היה שם חמץ. וכן משמע מלשונו שכתב 'וכל שבדק אותן מקומות שרגיל להמצא בהן חמץ, יצא ידי חובה ואין לו לחוש לכבר בשמי הקורה' וכו'. ואחר כך ביאר הר"ן דין מקומות שמכניסים בהם חמץ שאין בהם חזקה שלא היה בהם חמץ, שהרי מכניסים בהם חמץ וחייב לבדוק אותם מהחמץ, וגם אחרי הבדיקה אין בה חזקה זו, ואם כן היה אפשר לומר שגם אחרי הבדיקה צריך לחשוש שיש שם חמץ ולבטלו, ועל זה כתב הר"ן שעל כרחך אינו צריך לבטל, כי אם היה צריך לבטל למה הצריכה תורה בדיקה וביעור כלל הרי הביטול מועיל לבדו. אמנם הוכחה זו שייכת רק במקומות שמכניסים בהם חמץ, אבל במקומות שאין מכניסים חמץ שלא חייבה תורה בדיקה יש לומר שחייב לבטל, ולכן כתב הר"ן לעיל שבמקומות אלו אינו צריך לבטל משום שסומכים על החזקות.

והנה הר"ן הוכיח שבדיקה מועלת מן התורה מכך שנחלקו רבי יהודה ורבנן (כא.) בדין ביעור חמץ, שלרבי יהודה מבערו בשריפה, ולרבנן מבערו בכל דבר, ומוכח בגמרא שמחלוקתם היא בדין תורה. ואם נאמר שבדיקה אינה מועלת לבדה מן התורה וצריך לבטל, על מה נחלקו רבי יהודה ורבנן.

קושיית רעק"א על הר"ן

והקשה רעק"א (ב. ד"ה בר"ן) מה שייך דין בדיקה לדין ביעור, הרי גם אם בדיקה אינה מועלת מן התורה, יש דין ביעור באופן שמצא חמץ אחרי זמן איסורו שצריך לבערו, ועל זה נחלקו רבי יהודה ורבנן.

אולם קושיית רעק"א צריכה ביאור, שהרי הביאור הפשוט בדברי הר"ן הוא, שאם בדיקה אינה מועלת מן התורה וצריך לבטל, ממילא כל אדם מבטל את חמצו, וכשמוצא אותו בפסח אינו חייב לבערו שהרי כבר ביטלו, ואין חובת ביעור אלא בחמץ שאינו מבוטל, ועיקר הוכחת הר"ן היא שיכול לסמוך על הבדיקה מן התורה ואינו צריך לחשוש שנשאר לו חמץ ולבטלו, ממה שמצינו חיוב ביעור מן התורה במחלקותם של רבי יהודה ורבנן, ואם בדיקה אינה מועלת וצריך לבטל[אוצר החכמה] אין צריך חיוב ביעור מן התורה.

ג. אם יש חיוב מן התורה לבדוק חמץ שאינו ידוע

דברי הר"ן שמן התורה חייב לבדוק אם לא ביטל

כתב הר"ן (על הרי"ף ב. ד"ה אלא) שאם לא ביטל את החמץ חייב מן התורה לבדוק ולחפש בחורים ובסדקים, שמא יש שם חמץ, ואף שהחמץ אינו ידוע לו, עובר עליו בבל יראה[כט].

הוכחה מרש"י שאין חיוב מן התורה לבדוק כיון שאין איסור בחמץ שאינו ידוע

אולם הב"ח (סי' תלא ד"ה מדאורייתא) והפרי מגדים (סי' תלה משבצות זהב סק"א) דקדקו מדברי רש"י (ו. ד"ה אפילו) שאין איסור בל יראה בחמץ שאינו ידוע. שכתב שם רש"י שאם יצא מביתו על דעת לחזור בפסח ולא בדק את החמץ, וחזר בימי הפסח ומצא חמץ עובר עליו בבל יראה 'כשראהו'. משמע שעד שלא ראה את החמץ אינו עובר עליו, והיינו משום שכל זמן שהחמץ אינו ידוע לו אינו עובר עליו, ולפי זה אין חיוב בדיקה מן התורה גם באופן שלא ביטל.

אמנם בדברי התוספות הרא"ש (ו. ד"ה אי) מבואר שאין כוונת רש"י (שם) שאינו עובר כלל בבל יראה על חמץ שאינו ידוע, אלא כוונתו שאינו עובר במזיד עד שרואהו, והוסיף שם שאם נבאר בדברי רש"י שאינו עובר כלל עד שרואהו, נמצא שאפילו אם יודע שיש לו חמץ במקום זה אינו עובר אלא אם רואהו, וזה ודאי אינו, שהרי לא כתוב 'לא תראה חמץ' אלא 'לא יראה' כלומר, שלא יהא לך חמץ במקום שראוי לראייה, אלא כוונת רש"י

כה. ראה בנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת יו"ד סי' צו) ובחמדת שלמה (יו"ד סי' א) שדנו בענין זה אם נחשב שוגג או אונס.

כו. והוסיף האור גדול להקשות, שהיה לר"ן להוכיח שאינו עובר בבל יראה על חמץ שנשאר ברשותו אחרי הבדיקה, מכך שמדרבנן לא חייבו אותו לבטל אלא רק מחשש שימצא אחר כך גלוסקא יפהפיה ולא יוכל לבטלו, והרי מדרבנן אין סומכים על חזקה במקום שיכול לסלק את הספק, ומדוע לגבי חמץ יכול לסמוך על חזקת הבית הבדוק הרי יכול לסלק את הספק על ידי ביטול, אלא מוכח שאינו עובר כלל על חמץ שנשאר ברשותו אחרי הבדיקה. וצ"ע מדוע הר"ן לא הוכיח כן.

כז. ראה שיעורי רבי דוד פוברסקי (ב. אות יב) ומשאת המלך (אות ב).

כח. וידוע לבאר לפי זה שיטת התוספות (כט: ד"ה רב אשי, צה. ד"ה בפרטיה) שאיסור לאו בל יראה הוא לאו הניתק לעשה של תשביתו, ושלא כדעת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"א ה"ג) שאינו לאו הניתק לעשה, וביאר השער המלך את דעתו שהרי אותו זמן שעובר בבל יראה כשהחמץ בידו אינו נתקן על ידי שמקיים תשביתו, וכמו שהאוכל נבלה אינו מתקן את הלאו כשנמנע אחר כך מלאכול שוב. אולם בדעת התוספות שנחשב לאו הניתק לעשה ביארו שיסוד האיסור של בל יראה הוא במה שנמנע מלבערו, ואינו איסור על עצם החזקת החמץ בביתו, ולכן כשמבערו אחר כך תיקן את הלאו. וכן ביארו דעת התוספות (שם) שאם משהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר בבל יראה, והיינו משום שעיקר הלאו הוא במה שנמנע מלבער, וכשמשהה את החמץ על מנת לבער ואינו נמנע מלבער, אינו עובר על הלאו.

כט. אמנם בסוף דברי הר"ן (ד"ה ומה) כתב וז"ל 'ומה שהצריכו חכמים בדיקה בחמץ יותר מבשאר אסורין ולא סמכו על הבטול, כבר כתבתי שעשו כן כדי לקיים מצות תשביתו', עכ"ל, מבואר שחובת הבדיקה היא כדי לקיים מצות תשביתו, ולא רק כדי שלא יעבור בבל יראה, ולפי זה יש לומר בדעת הר"ן שרק מצות תשביתו יש בחמץ שאינו ידוע, ומחמת כן מחויב לבדוק, אבל אין בו איסור בל יראה.

שאינו עובר במזיד אלא אם רואהו, שהרי אינו יודע שיש לו חמץ, וקודם שרואהו עובר בבל יראה בשוגג.

ולפי דברי הב״ח והפרי מגדים בדעת רש״י שאינו עובר בבל יראה על חמץ שאינו ידוע, קשה איך כתב רש״י במשנה (ב. ד״ה בודקין) שטעם חיוב הבדיקה הוא כדי שלא לעבור בבל יראה, הרי גם בלא הבדיקה אינו עובר כיון שאינו יודע היכן נמצא החמץ.

וביאר הפרי מגדים (שם) שכוונת רש״י שאם לא יבדוק ויבער את החמץ יש לחשוש שימצא את החמץ בפסח וישהה אותו ויעבור בבל יראה, ולכן תיקנו חז״ל לבדוק את החמץ.

דעת תוספות בדין חמץ שאינו ידוע

ובפרי חדש (סי׳ תלא סק״א, הו״ד בפני יהושע כא. בתוספות ד״ה ואי) דקדק מדברי התוספות (כא. ד״ה ואי) שאין איסור בל יראה בחמץ שאינו ידוע, שבגמרא שם אמרו שאם במשנה היה כתוב רק שכל שעה שמותר לאכול יכול להאכיל לחיה, היינו אומרים שדווקא לחיה מותר כיון שאם היא משיירת מהחמץ היא מצניעה, ואינו עובר על זה בבל יראה, אבל לבהמה שאינה מצניעה את שיירי אכילתה, יש לחשוש שתשייר חמץ ויעבור בבל יראה. וכתבו התוספות (שם) שאם היא מצניעה אינו עובר בבל יראה כיון שאין ידוע היכן הוא. ומזה הוכיח הפרי חדש שהתוספות סוברים שאינו עובר בבל יראה על חמץ שאינו ידוע, ואם כן אין חיוב בדיקה מן התורה כיון שאין החמץ ידוע, ושלא כדברי הר״ן. וכן כתב המקור חיים (פתיחה לסי׳ תלא ד״ה בדין בדיקה) בדעת התוספות.

אולם הפני יהושע (כא. בתוספות ד״ה ואי) כתב שאין הוכחה שהתוספות חולקים על הר״ן וסוברים שאינו חייב בבדיקה מן התורה משום שאין החמץ ידוע לו, כיון שיש לומר שהחמץ שנמצא במקומות שמכניסים בהם חמץ נחשב כחמץ ידוע, כיון שחזקתו שהכניס שם חמץ, ולכן חייב לבדוק במקומות אלו עד מקום שידו מגעת וכדרך תשמישו, ואם אינו בודק עובר בבל יראה, ודברי התוספות נאמרו באופן שכבר בדק בכל המקומות האלו, ואחר כך נתן לחיה והיא הצניעה ואינו יודע באיזה מקום הצניעה, על זה כתבו כיון שאין ידוע לו באיזה מקום הצניעה ואין מוחזקות על מקום מסוים שיש שם חמץ, זה נחשב חמץ שאינו ידוע שאינו עובר עליו בבל יראה.

הוכחה מהגמרא שמן התורה חייב לבדוק

ובמקור חיים (סי׳ תלא שם)[ל] כתב שבגמרא להלן (ד:) מבואר שמן התורה חייב לבדוק, שאמרו שם שמן התורה בביטול בעלמא סגי, ורק מדרבנן הצריכו בדיקה, משמע שאם אינו מבטל צריך בדיקה מן התורה. ומשום כך הקשה על שיטת התוספות הנ״ל שאין איסור בחמץ שאינו ידוע, שאם כן למה צריך בדיקה מן התורה. ואמנם לפי דברי הפני יהושע שאף התוספות מודים שעובר בבל יראה על החמץ הנמצא במקומות שמכניסים בהם חמץ, לא קשה כלל, אבל המקור חיים למד בדברי התוספות שאין איסור אף על חמץ שבמקומות האלו, כיון שאין ידוע לו שנמצא שם חמץ, ואם כן למה צריך בדיקה מן התורה.

דחיית הראיה מדברי הגמרא

וכתב המקור חיים שצריך לפרש שכוונת הגמרא שם שאם לא היה דין ביטול מועיל מדאורייתא אלא היה צריך לבער את החמץ, וכשאמרה תורה ׳תשביתו׳ הכוונה דווקא ביעור בשריפה, היינו אומרים שיש קיום מצוה בעצם השבתת החמץ, ומצוה זו היא אף על חמץ שאינו ידוע וחייב בבדיקה כדי לקיים את המצוה כיון שחייב לחזר אחר קיום המצוה כמבואר בחולין (קלט:) שחייב לחזר אחר המצוה ואפילו לרדוף אחריה בהרים ובגבהות, אולם כיון שבביטול סגי ומקיים בזה מצות תשביתו כמו שכתב רש״י (ד: ד״ה בביטול), אם כן על כרחך שמצות תשביתו אינה לעשות מעשה השבתה אלא עיקר המצוה הוא תיקון לעשות שלא יעבור בבל יראה, ועל ידי ביטול מגלה שאינו רוצה בחמץ ואינו עובר בבל יראה, אם כן לא שייך דין תשביתו בחמץ שאינו ידוע כיון שאינו עובר עליו בבל יראה, ואין תשביתו אלא תיקון שלא יעבור בבל יראה, ונמצא שחיוב בדיקה הוא רק מדרבנן, וזו כוונת הגמרא שכיון שבביטול בעלמא סגי לכן חיוב הבדיקה אינו אלא מדרבנן.

האם מן התורה צריך לחשוש למקום שמכניסים בו חמץ

ובפני יהושע (ב. ד״ה ומיהו) דן שלכאורה מן התורה לא היה צריך להיות חיוב בדיקה בחמץ שאינו ידוע אף באופן שלא ביטל, כיון שאין צריך לחשוש לחמץ אפילו במקום שמכניסים בו חמץ כמו מרתף של יין שמבואר במשנה שחייב בדיקה, משום שלפעמים השמש נכנס ופיתו בידו, שהרי אין זה אלא מיעוט וברוב פעמים אינו נכנס לשם עם פת בידו, ומעיקר הדין לא צריך לחשוש למיעוט כזה, ואפילו אם נחשב מיעוט המצוי, לא מצינו בשום מקום שחוששים למיעוט המצוי מדאורייתא. וגם בשאר מקומות שמכניסים חמץ יש ספק ספיקא להקל שאין שם חמץ, ספק אחד שמא לא היה שם חמץ, וספק נוסף שמא חולדה או עכבר אכלו את החמץ שהיה שם, ואפילו במקום שאין חולדה וברדלס מצויים יש להסתפק שמא אדם בא ונטלו, וכיון שיש ספק ספיקא בכל מקום שמא אין שם חמץ, אין לחייב בדיקה מן התורה, ולא נאמר חיוב בדיקה וביעור אלא בחמץ ידוע שצריך לחפש אחריו כדי לבערו.

ולכן כתב הפני יהושע שיש לומר שהחיוב בדיקה להשיטות שהיא מן התורה גם בחמץ שאינו ידוע הוא מגזירת הכתוב, שכתוב ׳ולא ימצא׳ ולא כתיב ׳לא תמצא׳ או ׳לא יהיה לך׳, ויש ללמוד מכך שלא ימצא בתוך ביתך כלל, אפילו על ידי חיפוש, ואם כן על כרחך שהצריכה התורה לבדוק ולחפש אחר החמץ קודם הפסח.

אולם בפרי חדש (סי׳ תלא סק״א) כתב שבמקום שמכניסים בו חמץ חייב לבדוק מן התורה גם לולא גזירת הכתוב, כיון שרגילים להכניס שם חמץ וזה לא גרע מספק דאורייתא שדינו לחומרא, ואפילו לשיטת הרמב״ם (טומאת מת פ״ט ה״ב) שספק דאורייתא לחומרא רק מדרבנן, בספק כזה שרגיל ומצוי שיש שם חמץ הולכים לחומרא מן התורה.

ובראש יוסף (ב. ד״ה ולהר״מ) כתב שאף לשיטת הרמב״ם שספק דאורייתא לחומרא רק מדרבנן, חייב מן התורה לבדוק כיון שאפשר לברר על ידי בדיקה, ובמקום שאפשר לברר אין להקל מדאורייתא.

עוד כתב שם הראש יוסף (ד״ה יש חילוק) שחדר שמשתמשים בו לחמץ כל השנה נחשב מוחזק באיסור וחייב מן התורה לבודקו, אבל מרתף של יין שלפעמים מסתפק ממנו ונכנס עם חמץ, אינו מוחזק באיסור. ולפי זה כתב בפרי מגדים (סי׳ תלה משבצות זהב סק״א) שאין חיוב בדיקה מן התורה אלא בחדר שמשתמשים בו כל השנה. וכן כתב בשולחן ערוך הגר״ז (סי׳ תלג ס״ב).

ד. גדר מצות בדיקה

אם חיוב הבדיקה מן התורה הוא רק כבדיקת תולעים

המקור חיים (פתיחה לסי׳ תלא) כתב שגדר חיוב הבדיקה מן התורה הוא כמו שמצינו בבדיקת תולעים, שמן התורה צריך לבדוק פירות שמצוי בהם תולעים כדי לברר שאין שם תולעים, כך צריך לבדוק את כל המקומות שמכניסים בהם חמץ כדי לברר שאין בהם חמץ, ולפי זה הבדיקה היא רק היכי תימצי לברר שאין לו חמץ, ואין מצוה בעצם מעשה הבדיקה.

אולם בדברי הר״ן מבואר שיש מצוה בעצם מעשה הבדיקה, ואין זה רק היכי תימצי לברר שאין לו חמץ, שהרי הר״ן כתב שחובת בדיקה הוא דין דאורייתא והוכיח כן ממה שלמדו מפסוקים שצריך לבדוק לאור הנר, והוסיף הר״ן שאחרי שבודק את ביתו אינו עובר על בל יראה אף אם נשאר לו חמץ בביתו, ונתבאר לעיל (אות ג) שהטעם הוא משום שבאיסור בל יראה נכלל חיוב לעשות בדיקה וביעור, וכיון שקיים חובתו ממילא אינו עובר בבל יראה. ומבואר בזה שעצם מעשה הבדיקה הוא חיוב ומצוה מן התורה, ואחרי שמקיים חובתו אינו עובר בבל יראה[לא].

וכן מבואר בפני יהושע (ב. ד״ה מיהו) שכתב שיש חיוב בדיקה מגזירת הכתוב ׳ולא ימצא׳ ולא כתיב ׳לא תמצא׳ או ׳לא יהיה לך׳, ויש ללמוד מכך שלא ימצא בתוך ביתך כלל אפילו על ידי חיפוש, ואם כן על כרחך שהצריכה התורה לבדוק ולחפש אחר החמץ קודם הפסח, ויש מצוה בעצם מעשה הבדיקה. אמנם אין הכרח מדברי הר״ן והפני יהושע שהבדיקה היא מצוה בפני עצמה, כיון שיש לומר שהבדיקה היא חלק ממצות הביעור.

גדר תקנת בדיקה דרבנן

ועדיין צריך לברר בגדר תקנת בדיקה דרבנן, שחייבו לבדוק אף שהוא מבטל את החמץ ואינו עובר מדאורייתא, האם גדר הדין הוא רק לברר שאין בביתו חמץ, מהטעם שכתבו הראשונים שצריך להוציא את החמץ מביתו שמא יבוא לאוכלו[לב], וכמו שמצינו בבדיקת תולעים שחייב לבדוק פירות שמצוי בהם תולעים כדי לברר שאין שם תולעים, אך אין מצוה בבדיקה עצמה, או שבדיקת חמץ דרבנן היא מצוה שתיקנו חז״ל כשאר מצוות דרבנן, אלא שטעם התקנה הוא כדי שלא יעבור על האיסור.

ל. כן הוא בפני יהושע (שם).

לא. אבל לפי מה שכתב הפרי חדש (סי׳ תלא ס״א) שהרא״ש (פ״א סי׳ יט) והטור (סי׳ תלד) סוברים שאם נשאר בביתו חמץ שלא מצאו בבדיקה ולא ביטלו עדיין עובר עליו בבל יראה בשוגג. מוכח שאין ציווי בתורה לבדוק כדי שלא לעבור בבל יראה, ואין בגוף הבדיקה קיום דין של ביעור מן התורה, אלא הבדיקה היא רק היכי תמצי כדי שלא יעבור בבל יראה, ולכן אם נשאר לו חמץ אחרי הבדיקה עובר עליו בשוגג, וזה מקור לשיטת המקור חיים שהבדיקה היא רק היכי תמצי שלא לעבור על האיסור.

לב. כן הוא לפי שיטת התוספות ועוד ראשונים (כמובא לעיל אות א). וראה לעיל (שם) שבדעת

הוכחה שיש קיום מצוה בבדיקה

ומדברי הגמרא (ז.) שהבודק צריך שיברך ברכת המצוות, מוכח שבדיקת חמץ היא מצוה כשאר מצוות, ואין זה רק היכי תימצי לברר שאין לו חמץ מביתו, ולכן מברכים על כך.

ואכן בפני יהושע (שם ד"ה אמר) הקשה שלפי שיטת התוספות שטעם הבדיקה הוא רק כדי שלא יבוא לאוכלו, מדוע מברכים על הבדיקה, הרי אינו מצווה לבדוק אלא כדי שלא יכשל באיסור אכילת חמץ, ולא שייך ברכה על מצוה דרבנן שכל עיקרה אינה אלא משום סייג וגדר שלא לפגוע באיסור דאורייתא.

גדר בדיקה אחרי ביטול

ובפרי מגדים (סי' תלב משבצות זהב סוף סק"א) כתב שחיוב הברכה הוא על מצות בדיקה וביעור מן התורה באופן שלא ביטל, שהרי כל זמן שאינו מבטל הוא חייב לבדוק ולבער את החמץ מביתו, כמבואר בדברי הר"ן (הובא לעיל אות ב), אבל באופן שביטל קודם הבדיקה שאינו חייב לבדוק מן התורה אלא רק מדרבנן שמא יבוא לאוכלו, אינו מברך על בדיקה זו, משום שאין בה מצוה אלא מניעת איסור בלבד. וכעין זה מבואר בדברי הט"ז (סי' תלה סק"ב) ובפרי מגדים (שם).

אולם מצינו באחרונים[לג] שביארו שאף שטעם תקנת בדיקה הוא שמא יבוא לאוכלו, מכל מקום גדר התקנה הוא שהביטול אינו מועיל וצריך בדיקה וביעור, וממילא חייב במצות תשביתו מדרבנן כאילו לא ביטל[לד], והבדיקה היא תחילת מצות תשביתו. ולפי זה ביארו הטעם שמברך על בדיקת חמץ אף שמבטל אחר כך את החמץ ומן התורה אינו חייב בבדיקה וביעור, שמכל מקום מדרבנן חייב בבדיקה וביעור כאילו לא ביטל.

ועדיין צריך ביאור לפי דברי המקור חיים שאף חיוב הבדיקה מן התורה אינו חלק ממצות הביעור, אלא הוא דין בפני עצמו שצריך לברר שאין לו חמץ בביתו כדין בדיקת תולעים, מדוע מברכים על הבדיקה, הרי אין המצוה אלא בביעור, והבדיקה אינה חלק ממצות הביעור.

האם רבנן תיקנו מצוה בפני עצמה שיעשה בדיקה וחיפוש

וצריך לבאר בדעת המקור חיים, שרבנן תיקנו מצוה בפני עצמה לבדוק ולחפש את החמץ כדי שלא יבוא לאוכלו, ואף שטעם התקנה הוא כדי למנוע תקלה, והרי אין מברכים על כגון זה כמו שאין מברכים על בדיקת תולעים, מכל מקום גוף התקנה היה לעשות מעשה בדיקה וחיפוש בבית לאור הנר, ותקנה זו היא מצוה מדרבנן ומברכים על כך. וכן כתב בקובץ שיעורים (אות ג) שבדיקה היא מצוה בפני עצמה, ואפילו אם לא מצא חמץ קיים מצוה.

וכן הוכיחו מהמבואר בדברי הגמרא (ד.) ששייך דין זריזים מקדימים למצוות במצות בדיקה, ואילו לא היה מצוה בבדיקה אלא רק היכי תמצי לבער את החמץ, לא היה שייך בזה דין זריזים מקדימים למצוות.

ולפי מה שפירש רבינו פרץ (ב. ד"ה ורבינו) בדעת רש"י שתיקנו בדיקה שיש בה טרחה ומתוך כך יזכור לעשות ביטול דאורייתא ולא יעבור בבל יראה. מבואר היטב שתיקנו חז"ל מצוה בפני עצמה לעשות מעשה בדיקה, שעל ידי כך לא ישכח לבטל.

ראיה מדברי הר"ן שהמצוה היא לעשות את ביתו בדוק

אך מדברי הר"ן (על הרי"ף ז. ד"ה ומי) הוכיחו[לה] שתקנת הבדיקה היא מצוה על הבית לעשותו בדוק ולא על הגברא, שכתב הר"ן שמי שיש לו הרבה בתים לבדוק אינו מברך אלא ברכה אחת, כמו לענין שחיטה שאם שוחט הרבה בהמות אינו מברך אלא ברכה אחת. ומבואר שהמצוה היא על הבית, ולכן דן הר"ן שמא צריך ברכה לכל בית, ונקט שאין צריך כיון שזה דומה לשחיטת כמה בהמות, אבל אם מצות בדיקה היא חובה על הגברא לבער את חמצו, ואין המצוה על הבית לעשותו בדוק, מה הוצרך הר"ן לחדש שאינו צריך ברכה נפרדת לכל בית.

והביאו[לו] ראיה שיש מצוה מדרבנן לעשות מעשה בדיקה מהמבואר בשולחן ערוך (סי' תלו ס"ג) שישראל היוצא מבית נכרי תוך שלשים יום קודם לפסח, ונכנס בבית אחר בעיר זו, או הולך לעיר אחרת, אינו צריך לבער את החמץ שיש לו בבית הנכרי, שהרי יקיים מצות ביעור בבית האחר. אבל אם הוא מפרש או יוצא בשיירא ולא יכנס בפסח בבית אחר, יש מי שאומר שחלה עליו חובת הביעור כיון שהוא תוך שלושים יום, וצריך לבער את החמץ מבית הנכרי שהוא יוצא ממנו כדי לקיים מצות ביעור. ודין זה הובא בטור בשם האבי העזרי.

וביאר במשנה ברורה (שם ס"ק כ"ז) שעיקר הטעם שאינו צריך לבער את החמץ מבית הנכרי הוא משום שכשיוצא מביתו מסתמא מפקיר את חמצו הנשאר שם, ואין החמץ שלו ואינו עובר עליו בבל יראה, אלא שאם אינו נכנס לבית אחר קודם פסח דעת האבי העזרי שכיון שהוא תוך שלשים קודם הפסח, מצוה עליו לקיים מצות בדיקה קודם שיצא מהבית בעוד שהחמץ שלו כיון שלא יקיים מצוה זו במקום אחר, ורק אם נכנס לבית אחר ויקיים שם מצות ביעור אין טעם לחייבו.

ומבואר שחז"ל תיקנו מצוה לקיים מעשה בדיקה, ולכן אם לא יקיים את הבדיקה בבית אחר, צריך לקיים את המצוה בבית הנכרי. ולפי זה מובן שמברכים על בדיקת חמץ, אף לפי דברי המקור חיים שמן התורה אין מצוה לעשות מעשה בדיקה, כיון שמדרבנן כן ציוו לעשות מעשה בדיקה.

דברי הנודע ביהודה שהמצוה היא לבער את החמץ על ידי הבדיקה

אך בנודע ביהודה (שו"ת או"ח מהדו"ת סי' סא) כתב שאין לומר שחז"ל תיקנו מצוה בפני עצמה לבדוק את החמץ, והברכה היא על עצם מעשה הבדיקה, שהרי נוסח הברכה הוא על ביעור החמץ ולא על בדיקת החמץ, ואם כן הברכה אינה על הבדיקה אלא על ביעור החמץ שימצא בבדיקתו.

דברי הראשונים שהמצוה מתקיימת גם אם אינו מוצא חמץ בביתו

אולם מצינו בראשונים שיש מצוה במעשה הבדיקה לחוד אף שלא מצא חמץ בבדיקתו, שכך כתב בחידושי רבינו דוד (ז. ד"ה אמר) 'שלא תאמר שהמצוה אינה אלא בשעת הביעור, שאילו בדק ולא ביער לא עשה כלום, קמ"ל רבי יהודה שהבודק מברך שהיא תחילת המצוה, או נאמר שאמרו צריך לברך מפני שהבדיקה היא מדרבנן וכו', עכ"ל, וביאור דבריו, שהוקשה לו מה חידש רבי יהודה שהבודק צריך לברך, הרי על כל המצוות מברכים, ובתחילה כתב שרבי יהודה חידש שאין המצוה רק בשעת הביעור אלא יש מצוה גם בעצם מעשה הבדיקה שהיא תחילת המצוה של ביעור חמץ, ואחר כך הוסיף שרבי יהודה חידש שצריך לברך על הבדיקה מפני שהיא מצוה דרבנן. ומבואר מסוף דבריו שהבדיקה עצמה היא מעשה מצוה, ואפילו אם לא מצא חמץ קיים מצוה, וכן מבואר בדבריו שמברכים על מצות הבדיקה שתיקנו רבנן. וכן כתב במהר"ם חלוואה (ז. ד"ה אמר) שהמצוה היא החיפוש והבדיקה הן מצא חמץ הן לא מצא חמץ.

וכעין זה מצינו בשבלי הלקט (סי' רו) וז"ל 'מצאתי בתשובת הגאונים, כשמברך אדם על ביעור חמץ אינו חושש אם אינו מוצא, דמכל מקום ביעור חמץ הוא שמחזר אחריו לבערו וחייב לברך'. ומשמע שמעשה החיפוש והחיזור אחר החמץ הוא עצמו מעשה מצוה. וכן כתב במהר"ם חלוואה (ז.) שמצות הבדיקה אפילו אם לא מצא חמץ.

וברבינו מנוח על הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ו) כתב וז"ל 'דהא לא מברכינן על מציאת חמץ אלא על בדיקת הבית ולבערו מחמץ, וכיון שבדקו הרי זה קיים מצותו אפילו לא 'ימצא שם חמץ', ומבואר שהבדיקה עצמה היא מעשה מצוה.

אולם בשיבולי הלקט שם הביא שם דעת ר' בנימין שחולק וסובר שכיון שעיקר הבדיקה הוא הביעור שמבערו ומפנהו להוציאו מביתו, אם אינו מוצא חמץ על מה יברך, והלא אינו מבער ואינו עושה דבר. והיינו שעיקר הברכה היא על ביעור החמץ שימצא בבדיקתו.

וכן מתבאר מדברי הר"ן (ז. ד"ה הבודק) שכתב שהבדיקה היא תחילת מצות ביעור חמץ, ולכן מברך בשעת הבדיקה. וכעין זה כתב הריטב"א (שם ד"ה הבודק). ומשמע מדבריהם שאין מצוה בגוף הבדיקה אלא משום שהיא תחילת הביעור[לז]. וראה ברא"ש (פ"א סי' י) שכתב שרבי יהודה חידש שהבודק את

רש"י (ב. ד"ה בודקין) שכתב שטעם הבדיקה הוא כדי שלא יעבור בבל יראה, יש מהראשונים שפירשו שזה הטעם לחיוב בדיקה מן התורה, אבל אחרי שתיקנו רבנן חיוב לבטל את החמץ ומה שהוסיפו גם חיוב בדיקה הוא כדי שלא יבוא לאוכלו, ויש שפירשו בדעת רש"י שגם חיוב הבדיקה מדרבנן הוא כדי שלא יעבור בבל יראה, והיינו משום שחששו שמא יחזור בו מהביטול או שמא לא יבטל בלב שלם, או כדי שלא ישכח לבטל.

לג. שולחן ערוך הגר"ז (סי' תלה ס"ד), וכן משמע במהרש"א (י. בתוספות ד"ה על ובדק) וכן מבואר בנודע ביהודה (שו"ת או"ח מהדו"ת סי' סא) לענין תשביתו, כמובא להלן.

לד. וראה בחידושי רבי שמואל (סי' א סוף אות ה) שהנודע ביהודה סותר דבריו בענין זה בתשובה אחרת (או"ח מהדו"ק סי' יט).

לה. ראה שיעורי רבי דוד פוברסקי (ז. אות שדמ) ומשאת המלך (ב. אות ו).

לו. כן הוכיח בשיעורי רבי דוד פוברסקי (ב. אות לג-לט).

לז. וברא"ש (פ"א סי' י) כתב שרבי יהודה חידש שהבודק את החמץ צריך שיברך, שלא נאמר

החמץ צריך שיברך, שלא נאמר שהבדיקה אינה כל כך מצוה כיון שאינה אלא לבער את החמץ מן הבית. ומשמע מדבריו שעיקר המצוה היא הביעור ואין מצוה בעצם מעשה הבדיקה לחוד.

דעת הסוברים שצריך להניח פתיתי חמץ

וכן ברמ"א (סי' תלב ס"ב) הביא בשם מהר"י ברונא שצריך להניח פתיתי חמץ במקום שימצאם הבודק כדי שלא תהא ברכתו לבטלה. והיינו כדברי הראשונים הנ"ל שעיקר הברכה היא על הביעור, וכמו שנקט הנודע ביהודה (שו"ת או"ח מהדו"ת סי' סא, הובא לעיל).

ומיהו יש לבאר ברמ"א באופן אחר, שאף אם מעשה הבדיקה עצמו הוא גוף המצוה, אין קיום למצוה באופן שאין בביתו חמץ, כיון שהמצוה היא 'חיפוש אחר החמץ' ואם קמי שמיא גליא שאין לו חמץ בביתו, אין על החיפוש שם של חיפוש אחר החמץ, וברכתו לבטלה.

דברי הגר"א בביאור מחלוקת הראשונים אם צריך להניח פתיתי חמץ בבדיקה

אלא שבחידושי רבי שמואל (סי' א אות ה) כתב שבדברי הגר"א (שם אות ב ד"ה ונוהגים) מבואר להיפך, שאף לפי הסוברים שאין צריך להניח פתיתים, עיקר המצוה הוא לבער את החמץ, אלא שלדעתם יכול לברך על הבדיקה אפילו שלבסוף לא מצא חמץ ולא ביערו, כיון שעצם הבדיקה היא התעסקות בביעור החמץ, ותיקנו לברך בשעה שמתעסק בקיום המצוה אפילו אם בסוף לא עלה בידו לקיימה, שהגר"א שם ביאר שהנידון אם צריך להניח פתיתי חמץ תלוי במחלוקת רבינו תם ור"י שהביא הרא"ש בברכות (פ"א ס"י אות ג) בטעם שאין מברכים על שינה בסוכה, ששיטת ר"י שאינו מברך שמא לא ירדם, ורבינו תם סובר שאינו מברך משום שנפטר בברכה על האכילה, ומבואר שרבינו תם סובר שיכול לברך כשהולך לישון אפילו אם לבסוף לא ירדם, כיון שתיקנו ברכה על ההתעסקות לקיים את המצוה אפילו אם לא עלה בידו לקיימה, וכמו כן לגבי בדיקת חמץ אינו צריך להניח פתיתים כיון שאפילו אם לא ימצא חמץ יכול לברך על עצם ההתעסקות במצוה, אבל לשיטת ר"י שאין לברך על ההתעסקות במצוה אלא על גוף המצוה, צריך להניח פתיתים כדי שימצא חמץ ויבערו ויקיים את המצוה. ומבואר בדברי הגר"א שלכולי עלמא אינו מקיים מצוה אלא אם מוצא חמץ, ומכל מקום יש שסוברים שגם אם לא מצא חמץ אין ברכתו לבטלה.

דברי האחרונים שיש ב' דינים בחובת בדיקה

ובעיקר גדר בדיקת חמץ מצינו באחרונים שישנם ב' דינים בחובת הבדיקה: א. מצות בדיקה. ב. דין לבדוק כדי למנוע תקלה ואיסור, ואין זה בגדר מצוה. וישנם כמה מקורות לב' דינים אלו, כדלהלן.

שיטת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ה-ו) שאם לא בדק חמץ עד אחרי שעבר הפסח, חייב לבדוק אבל לא יברך על בדיקה זו. ובמגיד משנה (שם) ביאר שאינו מברך כיון שנוסח הברכה שתיקנו חז"ל הוא 'על ביעור חמץ' ואין יברך לבער חמץ הרי באותו זמן הוא אוכל חמץ. אך הקשה עליו הכסף משנה (שם) שהרי שייך לברך על ביעור חמץ זה שהוא מוצא ומבער.

ובשולחן ערוך הרב (סי' תלה ס"ד) ביאר שחמץ שעבר עליו הפסח אין בו מצות תשביתו ואיסור בל יראה, וממילא אין בו מצות בדיקה, אלא שצריך לבדוק ולבער את החמץ משום חשש תקלה שמא יבוא לאוכלו, ולכן אינו מברך על בדיקה זו, אולם כשבודק חמץ בערב פסח או בתוך הפסח צריך לברך כיון שחז"ל תיקנו את הבדיקה כתחילת מצות ההשבתה והביעור, ואף לאחר שביטל תיקנו חז"ל שהביטול אינו מועיל ומקיים מצות תשביתו על ידי בדיקה וביעור, ולכן מברכים על כך. ומבואר שיש בדיקה שמקיים בה מצות בדיקה, ויש דין בדיקה שהיא רק כדי למנוע תקלה ואיסור.

עוד מצינו בשולחן ערוך הרב (סי' תמו קונטרס אחרון ס"א), שאם בדק ונתעורר לו ספק שמא נשאר חמץ נוקשה בביתו, שאינו עובר עליו בבל יראה ואין בו מצות תשביתו, צריך לחזור ולבדוק ולבער כדי שלא יבוא לאוכלו, אבל אינו מברך על בדיקה זו, כיון שאין בה קיום מצות תשביתו, ולא תיקנו מצות בדיקה אלא כתחילת מצות תשביתו, אבל חייב לבדוק כדי למנוע תקלה ואיסור.

ויש שדקדקו[לח] מדברי הרמב"ם שיש ב' דינים בחיוב בדיקת חמץ, שכך כתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ב ה"ג) 'ומדברי סופרים לחפש אחר החמץ במחבואות ובחורים ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו, וכן מדברי סופרים שבודקין ומשביתין החמץ בלילה מתחלת ליל ארבעה עשר לאור הנר, מפני שבלילה כל העם מצויין בבתיהן ואור הנר יפה לבדיקה וכו', עכ"ל, וצריך ביאור מדוע חזר הרמב"ם וכתב 'וכן מדברי סופרים שבודקין כו' בלילה מתחילת ליל ארבעה עשר וכו', היה לו לכתוב 'ומדברי סופרים לחפש אחר החמץ בליל ארבעה עשר', מדוע חילק דין בדיקה בארבעה עשר מדין חיוב הבדיקה. אלא הביאור הוא שבתחילה כתב הרמב"ם שחכמים תיקנו להוציא את החמץ מגבולו כדי למנוע תקלה ואיסור, ואחר כך הוסיף שחכמים תיקנו גם מצות בדיקה בליל ארבעה עשר כחלק ממצות ההשבתה, וצריך לקיים מצוה זו על ידי בדיקה לאור הנר. ולכן במקום שאינו יכול לקיים את המצוה בליל ארבעה עשר וכגון היוצא בשיירה תוך ל' יום קודם הפסח, הרי הוא חייב בבדיקה מצד דין הראשון למנוע תקלה ואיסור.

וכן מתבאר מדברי הר"ן על הסוגיא להלן (ד:) בשוכר בית מחבירו בחזקת בדוק ונמצא שאינו בדוק, אם הוי מקח טעות או לא, שהביא הר"ן (שם ד"ה המשכיר) את דברי התוספות שהספק הוא רק באופן ששכר את הבית ביום שלשה עשר לפני ליל ארבעה עשר שהחיוב על השוכר ועל זה יש לדון אם הוא מקח טעות, שאילו שכר בליל ארבעה עשר הרי מסקנת הגמרא שם שעל המשכיר לבדוק, וממילא אין מקום לדון על מקח טעות. והר"ן חולק שבאמת מדובר באופן ששכר את הבית ביום ארבעה עשר ומכל מקום אם לא בדק המשכיר כגון שלא נמצא בעיר, חייב השוכר לבדוק ביום ארבעה עשר, ולכן יש נפקא מינה לענין מקח טעות אם הבית בדוק או לא. וביאר הר"א החה 19/06/2018 שאמרו בגמרא שהמשכיר חייב לבדוק אם השכיר את הבית לאחר ליל ארבעה עשר, היינו שמצות בדיקה וביעור שמוטלת על המשכיר, אבל אם לא בדק, חייב השוכר לבדוק, משום שמלבד מצות בדיקה יש גם דין על כל אדם לבדוק ולסלק את החמץ מביתו שלא יבוא לאוכלו, כמבואר להלן (ו.) שאם יש לו חמץ של נכרי בביתו עושה לו מחיצה גבוהה עשרה כדי שלא יבוא לאוכלו.

ומבואר בדברי הר"ן, שמלבד מצות בדיקה, יש גם דין בדיקה כדי להימנע מאיסור אכילה, ואמנם מצות הבדיקה מוטלת על המשכיר, אבל אם לא בדק ולא קיים מצותו, חייב השוכר לבדוק כדי להימנע מאיסור, וזה יסוד הדין שחייבו לעשות מחיצה לחמצו של נכרי כדי להימנע מאיסור.

ה. זמן הבדיקה

שנינו במשנה (ב.) 'אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר', והטעם שתיקנו לבדוק דווקא באור לארבעה עשר ולא ביום ארבעה עשר, נתבאר במסקנת הגמרא (ד.) 'אמר רב נחמן בר יצחק בשעה שבני אדם מצויין בבתיהם ואור הנר יפה לבדיקה'.

ביאור דברי הגמרא שאור הנר יפה לבדיקה בלילה

ונחלקו הראשונים בביאור דברי רב נחמן, רבים מהראשונים[לט] ביארו שמה שהוסיף רב נחמן 'שאור הנר יפה לבדיקה' הוא טעם נוסף לבדוק בלילה, ונאמרו כאן שני טעמים נפרדים שתיקנו לבדוק דווקא בליל י"ד: א. כיון שבלילה בני אדם מצויים בבתיהם, ב. כיון שאור הנר יפה לבדיקה בלילה יותר מהיום, והיינו שאור הנר מאיר יותר יפה בלילה ממה שהוא מאיר ביום, לכן צריך לבדוק לאורו בלילה. והבעל המאור (הו"ד בחידושי רבינו דוד ד"ה אמר)[מ] פירש שלא נאמרו כאן ב' טעמים נפרדים, אלא עיקר הטעם הוא משום שבני אדם מצויים בבתיהם בלילה, ורק הוסיף רב נחמן שיש בזה גם מעלה נוספת שהבדיקה לאור הנר היא משובחת יותר מבדיקה לאור החמה, ודרכם להשתמש בנר בלילה ומצוי הוא אצלם. ולפי זה אין כוונת רב נחמן שאור הנר מאיר בלילה יותר יפה ממה שהוא מאיר ביום, אלא כוונתו שאור הנר יפה לבדיקה יותר מאור החמה, וצריך לבדוק לאור הנר, וממילא יש תוספת מעלה לבדוק בלילה שהרי אור הנר מצוי בלילה.

דעת רש"י בביאור דברי הגמרא

ובפרש"י (ד"ה ואור) כתב 'אור הנר יפה לבדיקה בלילה, אבל ביום מחשיך, ואם תאמר יבדוק לאור היום הא ילפינן לקמן מחיפוש שמצותו בנר', עכ"ל, וכתב רבינו דוד (ד"ה אמר) שמדברי רש"י מבואר שאור הנר יפה לבדיקה הוא טעם נוסף לבדוק רק בלילה, משום שאור הנר מחשיך ביום, ואינו יפה לבדיקה. והקשה רש"י מנין שצריך לבדוק לאור הנר, ולא די לבדוק לאור החמה, ותירץ שלמדו חז"ל מפסוקים שמצוה לבדוק לאור הנר.

שהבדיקה אינה כל כך מצוה כיון שאינה אלא לבער את החמץ מן הבית. ומשמע מדבריו שעיקר המצוה הוא הביעור ואין מצוה בעצם מעשה הבדיקה לחוד.

לח. ראה משאת המלך (פסחים ב. ד"ה כתב הרמב"ם).

לט. רמב"ן (מלחמות ה' ח. ד"ה אמר) ר"ן (ד. ד"ה ואיכא) מאירי (שם ד"ה מצות), רבינו דוד (ד"ה לפיכך), וכן מתבאר מדברי רש"י (ד"ה ואור) כמובא להלן.

מ. ובן מתבאר מתוך דבריו בסוגיא להלן (ח.) לגבי אכסדרה, כמובא להלן.

הנפקא מינה בין פירושי הראשונים בדברי הגמרא

וכתבו הראשונים (רבינו דוד שם, ר"ן ד"ה איכא) שלפי פירושו של בעל המאור, אם בא לבדוק ביום י"ג לאור הנר, הרשות בידו, כיון שלדבריו אין חסרון בעצם הבדיקה לאור הנר ביום, אלא תיקנו לבדוק בליל י"ד ואסרו להמתין ליום י"ד משום שאין בני אדם מצויים בבתיהם ואין הנר מצוי אצלם, אבל אם מקדים ובודק ביום י"ג לאור הנר הרשות בידו.

אולם לפי פירושם של הראשונים הנ"ל שחייבו לבדוק בלילה משום שאור הנר אינו מאיר יפה ביום, נמצא שאינו יכול לבדוק גם ביום י"ג, כיון שיש חסרון בבדיקה כזו.

מחלוקת הראשונים אם אפשר לבדוק ביום י"ג לאור הנר

ולפי זה נחלקו הראשונים בביאור הברייתא (ז:) 'אין בודקין לא לאור החמה', שהבעל המאור (שם) כתב שאין כוונת הברייתא שלא יבדוק ביום י"ג לאור החמה אלא בליל י"ד, אלא כוונת הברייתא שאף ביום י"ד לא יבדוק לאור החמה אלא לאור הנר. וכתב הרמב"ן (מלחמות ה' שם ד"ה אמר) שבדברי הבעל המאור מבואר שמותר לבדוק ביום י"ג לאור הנר, שהרי כתב שהברייתא באה לומר שאם בודק ביום י"ג או ביום י"ד לא יבדוק לאור החמה אלא לאור הנר[מא].

והקשה הרמב"ן על דבריו, שהרי אמרו בגמרא שאין בודקים אלא בלילה משום שאין אור הנר יפה לבדיקה ביום, ולכן כתב שהברייתא דיברה רק ביום י"ד, שאם שכח ולא בדק כעיקר הדין בליל י"ד, צריך לבדוק ביום י"ד לאור הנר ולא לאור החמה. והיינו, שהרמב"ן פירש כהראשונים הנ"ל שאור הנר יפה לבדיקה רק בלילה, ולכן אין לבדוק ביום כלל. אבל בעל המאור מפרש שטעם זה אינו אלא תוספת לטעם שתיקנו לבדוק בלילה משום שבני אדם מצויים בבתיהם בלילה ואור הנר מצוי אצלם, וטעם זה שייך רק כשרוצה להמתין ליום י"ד, אבל כשרוצה לבדוק ביום י"ג הרשות בידו.

דברי הירושלמי אין אור הנר מבהיק ביום

והביאו הראשונים הנ"ל את דברי הירושלמי (פ"א ה"א) שאין אור הנר מאיר ביום כמו שהוא מאיר בלילה, ולכן אין לבדוק ביום לאור הנר אפילו מבואות האפלים. והרי זה סותר לדברי בעל המאור.

ועוד הביאו הראשונים (ד. רבינו חננאל, מהר"ם חלאווה שם ד"ה אמר) מדברי הירושלמי (שם) שבזמן הגזירות שלמדו במערות יכלו להבחין בין יום ללילה לפי אור הנר שמשתנה אורו בין היום ללילה, ובלילה הוא מבהיק יותר.

מדוע צריך גם לטעם שבני אדם מצויים בבתיהם

ולפי דברי הראשונים הנ"ל שנאמרו ב' טעמים לחיוב בדיקה בלילה, צריך ביאור מדוע הוצרכו לב' טעמים, ומה מוסיף כל טעם על חבירו. ואמנם הטעם השני שאור הנר יפה לבדיקה בלילה נצרך כדי לאסור לבדוק ביום י"ג. אך עדיין צריך ביאור למה נצרך הטעם הראשון שבני אדם מצויים בבתיהם.

וכתב רבינו דוד (ד"ה לפיכך) שטעם זה נצרך לבדיקת אכסדרה שמבואר בסוגיא להלן (ח.) שכיון שאורה רב יכול לבודקה לאור החמה, ואם כן לא שייך בה הטעם שאור הנר יפה לבדיקה, אבל כיון שאין בני אדם מצויים בבתיהם ביום אלא בלילה תיקנו חז"ל שלא יבדוק ביום י"ד, ולכן אף אכסדרה שנבדקת לאור החמה, אין להמתין לבודקה עד יום י"ד, שמא לא יהיה מצוי בביתו, וצריך לבודקה ביום י"ג או בליל י"ד לאור הנר.

אם אדם בטל יכול לבדוק בית אפל ביום

אמנם יש מהראשונים[מב] שפירשו כשיטת הראשונים שנאמרו כאן ב' טעמים נפרדים לבדוק בלילה, וביארו שהטעם השני שאור הנר יפה לבדיקה בלילה נצרך לאדם שהוא בטל ונמצא בביתו גם ביום, שלא שייך לגביו הטעם הראשון שבני אדם מצויים בבתיהם [רק] בלילה, שהרי הוא מצוי בביתו גם ביום, ולכן נאמר שאף הוא אינו יכול לבדוק ביום משום שאור הנר אינו יפה לבדיקה, אולם טעם זה אינו שייך במי שבודק בית חשוך כיון שבאופן זה אור הנר יפה לבדיקה גם ביום, ולכן הוצרכו לטעם הראשון שמכל מקום צריך לבדוק גם בית חשוך בלילה משום שבשעה זו בני אדם מצויים בבתיהם.

ולפי זה כתבו ראשונים אלו, שמי שהוא בטל ומצוי בביתו ביום יכול לבדוק בית חשוך ביום י"ד לאור הנר, ואינו חייב לבודקו בליל י"ד, שהרי שני הטעמים לא שייכים באופן זה.

אולם המאירי (ד"ה מצות) הביא שבדברי הירושלמי (שם) מבואר שאף בבית חשוך אין הנר יפה לבדיקה ביום, ולכן גם באופן זה חייב לבדוק בלילה.

דברי האחרונים בטעם שהגמרא הוצרכה לשני הטעמים

ובחתם סופר (ד"ב בשעה) כתב שהגמרא הוצרכה לב' הטעמים משום שהטעם שאור הנר יפה לבדיקה, אינו מחייב לבדוק דווקא בתחילת ליל י"ד, שהרי גם באמצע הלילה אור הנר יפה לבדיקה, אבל משום הטעם שבני אדם באים לביתם בלילה חייבו לבדוק דווקא בתחילת הלילה[מג] שאז באים בני אדם לבתיהם[מד].

דברי הט"ז בביאור דברי הגמרא בטעם שבודקים בלילה

ובט"ז (סי' תלא סק"א) ביאר עוד שצריכים את שני הטעמים, וכל טעם מוסיף על חבירו, הטעם שבני אדם מצויים בבתיהם מחייב לבדוק בתחילת הלילה שבשעה זו יש שינוי אצל האדם על ידי שהוא נכנס לביתו, ויש לו היכר שצריך לבדוק שעה זו, אלא שאם כן היו מתקנים שיבדוק מיד כשבא לביתו אפילו בבין השמשות קודם הלילה, אבל משום שאור הנר יפה לבדיקה בלילה, תיקנו לבדוק בתחילת הלילה[מה].

בשפת אמת (ד"ה אמר) כתב שמשום הטעם שאור הנר יפה לבדיקה לא היו מתקנים חכמים זמן אחר מהזמן המחויב מן התורה שהוא בשעה שישית ביום י"ד, כיון שגם בלי אור הנר זה נחשב בדיקה אף שאינה בדיקה יפה כל כך, אבל מכיון שביום אין בני אדם מצויים בבתיהם ויש חשש שישכח ולא יבדוק כלל היו חכמים מוכרחים לתקן זמן אחר מזמן התורה, אבל מטעם זה בלבד היו יכולים לתקן לבדוק מיד בבוקר כשבני אדם עדיין בביתם, והיה די בזה למניעת השיכחה, לכן נוסף הטעם שבדיקת הנר יפה בלילה, שלכן תיקנו לבדוק בלילה[מו].

ביאור דברי הגמרא לפי פירושו של בעל המאור

ובצל"ח (ד. ד"ה אמר ר"נ) כתב לבאר את דברי בעל המאור, שרב נחמן הוסיף שאור הנר יפה לבדיקה כיון שדרכם להשתמש בו בלילה, שמשום תוספת זו תיקנו לבדוק דווקא בתחילת הלילה שאז הוא זמן סעודה ובני אדם אינם אוכלים בחושך ומדליקים את הנר, ומצוי הוא אצלם, אבל משום הטעם שבני אדם מצויים בבתיהם לחוד לא היה צריך לבדוק דווקא בתחילת הלילה, שהרי כל הלילה אדם מצוי בביתו, ורק משום שצריך לבדוק לאור הנר שהוא יפה לבדיקה והוא מצוי בתחילת הלילה תיקנו לבדוק בשעה זו.

טעם נוסף לבדיקה בליל י"ד

ובירושלמי (פ"א ה"א) מצינו טעם נוסף לחיוב בדיקה בליל י"ד, וכך אמרו שם 'למה לאור הנר וכו' למה בלילה, אמר רבי יוסה שאין בדיקת הנר יפה אלא בלילה, רבי מנא לא אמר כן 'ושמרתם את היום הזה לדרתיכם חקת עולם' עשה שיהיו היום והלילה משומרין', ומבואר שרבי מנא אמר טעם חדש שצריך לבדוק בליל ארבעה עשר ולא ביום ארבעה עשר, והוא כדי שיהיו הלילה והיום משומרים[מז].

האם אפשר לבדוק בליל י"ג

וצריך לברר אם אפשר לבדוק גם בליל י"ג, שהרי לפי המבואר בדברי הראשונים בטעמי הבדיקה בליל י"ד, אין סיבה שלא יוכל לבדוק גם בליל י"ג.

והפוסקים[מח] הביאו שהראב"ן (שו"ת סי' ז) כתב[מט] שאין בדיקה מועלת קודם ליל י"ד[נ], כיון שתיקנו חז"ל על כל ישראל לבדוק בליל י"ד,

---

מא. וכן פירש הר"ן (ד. ד"ה ואיכא) בדברי בעל המאור, וכן מבואר בדברי המגיד משנה (חמץ ומצה פ"ב ה"ד). אולם הב"ח (סי' תלג) כתב שאין בדברי הבעל המאור הכרח שאפשר לבדוק ביום י"ג, ואפשר לפרש דבריו כדעת כל הראשונים שאין לבדוק ביום י"ג. וכן כתב בספר צרור החיים (פ"ב ה"ד).

מב. מאירי (ד"ה מצות), ספר המכתם (ד"ה כל) ור"י מלוניל (ד"ה בשעה).

מג. וראה להלן (אות ו) שהובאו דברי הראב"ד שעיקר זמן הבדיקה הוא בתחילת הלילה.

מד. והוסיף החתם סופר שיש להקשות, מנין לנו שבאמת החיוב הוא לבדוק בתחילת הלילה, הרי יתכן שהבדיקה בתחילה הלילה היא משום זריזים מקדימים למצוות, וכמו שסברו בקושיית הגמרא שצריך לבדוק בתחילת הבוקר משום זריזים מקדמים. ותירץ, שמלשון המשנה 'אור לארבעה עשר בודקין את החמץ' משמע שמעיקר הדין הוא ולא משום זריזים מקדימים.

מה. וראה עוד להלן (אות ו) בענין זמן הבדיקה בתחילת הלילה.

מו. וראה שם שהוסיף לבאר באופנים נוספים.

מז. והקשו בירושלמי (שם), שאם כן מדוע לא מתחיל לבדוק בסוף יום שלשה עשר, כדי שמתחילת ליל ארבעה עשר יהיה ביתו בדוק מחמץ, ותירצו שגם רבי מנא מודה לטעמו של רבי יוסא שאין בדיקת הנר יפה אלא בלילה. וראה במעשה רב (אות קעח) שהגר"א היה מתחיל לבדוק קודם הלילה.

מח. פרי חדש (סי' תלג ס"ק יא) וביאור הגר"א (שם סי"א).

מט. והובאו דבריו במרדכי (פ"א רמז תקלה).

נ. הראב"ן עוסק במי שמכבד ומנקה היטב את ביתו קודם י"ד, האם צריך לבדוק שוב בליל י"ד, ועל זה כתב שכל אדם חייב לבדוק בליל י"ד אף אם ביתו בדוק כבר מחמץ. ואם כן אין

וכדי שלא לחלק בדבר זה קבעו שהבדיקה תהיה בליל י״ד לכל ישראל[נא]. והביא שכך מבואר בירושלמי (פ״א ה״א) שהסתפקו שם האם חצירות שהיו בירושלים שאופים שם חלות תודה ורקיקי נזיר צריכים בדיקה בליל י״ד, שהרי בכל יום שאוכלים שם חלות תודה ורקיקי נזיר בודקים מה שנותר ושורפים אותו כדי שלא לעבור על איסור נותר, ואם כן הן כבר בדוקות מהחמץ, ואין צורך לבדוק שוב בליל י״ד, ואמרו בירושלמי שמכל מקום חייבים בבדיקה בליל י״ד כדי שלא לחלוק בין ביעור לביעור.

19/06/2018אחה

ובמהר״ם חלאווה (ד״ה אמר) כתב שאין להקדים את הבדיקה לליל י״ג, משום שחוששים שמא יפסיק באמצע הבדיקה ויסמוך על כך שיוכל להמשיך לבדוק מחר, ואחר כך ישכח שלא גמר את הבדיקה, ונמצא שלא בדק כהלכתו.

אולם הגר״א (סי׳ תלג ס״א ד״ה אעפ״כ) כתב שאם בדק בליל י״ג לצורך מצות בדיקה, אין צריך לבדוק שוב בליל י״ד. ודברי הירושלמי נאמרו רק באופן שלא בדק לצורך מצות בדיקה.

והוכיחו[נב] מדברי הירושלמי עצמו שאפשר לבדוק בליל י״ג, שכך אמרו בירושלמי (שם) ׳למה בלילה, אמר רבי יוסה שאין בדיקת הנר יפה אלא בלילה, רבי מנא לא אמר כן ושמרתם את היום וכו׳ שיהו היום והלילה משומרין וכו׳ ויתחיל אור לי״ג, אין כיני יבדוק אפילו מראש חודש׳, ע״כ, ופירש הגר״א שכוונת הירושלמי שבאמת יכול לבדוק בליל י״ג ואפילו מראש חודש[נג].

והפרי חדש (סי׳ תלג ס״ק יא) והחק יעקב[נד] (שם) הוכיחו שיכול לבדוק בליל י״ג, מכך שהגמרא (ד:) מסתפקת במשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק ומצאו שאינו בדוק, וכתבו התוספות (ד״ה המשכיר) בשם הרשב״א שמדובר במשכיר את ביתו בי״ג ניסן, שהרי אם משכיר בי״ד ניסן אחרי שחלה חובת בדיקה על המשכיר. ומבואר שאם משכיר את ביתו בי״ג וכבר בדק אותו, אין השוכר צריך לבודקו, כיון שבדיקת י״ג מועלת, שהרי אם לא כן מה נפקא מינה שחזקתו בדוק, אלא מוכח שבדיקת י״ג מועלת. אלא שבדיקה ביום י״ג אינה מועלת לדעת רוב הראשונים הנ״ל, אבל בדיקה בליל י״ג מועלת, ונסתפקה הגמרא במשכיר בי״ג בחזקת שבדק אותו בלל י״ג[נה].

ובשולחן ערוך הרב (שם ס״ז) כתב שאם רוצה לבדוק כל חדריו בליל י״ג או בשאר לילות השנה לאור הנר, צריך להשאיר חדר אחד לבודקו בלל י״ד, כיון שתיקנו חובה על כל ישראל לבדוק בלל י״ד, ואין לחלק בינו לכל ישראל[נו].

ובמשנה ברורה (סי׳ תלג סק״א) הביא שרוב האחרונים הסכימו שהבדיקה מועלת בליל י״ג[נז]. ובשער הציון (שם סק״ה) כתב שמדברי הפרי חדש והגר״א וחק יעקב משמע שאפילו לכתחילה יכול לבדוק בליל י״ג לאור הנר, אבל בספר חק יוסף כתב שמכל מקום יש להמנע מלבדוק בליל י״ג כיון שמפסיד את הברכה, לפי מה דקי״ל כהמגן אברהם (סי׳ תלו ס״ק יג) שהבודק קודם הזמן אינו מברך.

אם אכסדרה נבדקת גם ביום י״ד

הובא לעיל שרבינו דוד כתב שאף שמבואר בגמרא (ח.) שאכסדרה נבדקת אף ביום לאור החמה, מכל מקום אין להמתין עם בדיקתה עד יום י״ד, משום הטעם שאמרו בגמרא שתיקנו לבדוק בליל י״ד שלא יבדוק כדברי רב נחמן. אבל ביום י״ג יכול לבודקה, כיון שאין איסור להקדים את הבדיקה.

ויש לברר אם כן היא דעת כל הראשונים, שהנה על דברי הגמרא להלן (ח.) ׳אכסדרה לאורה נבדקת׳, פירש רש״י (ד״ה לאורה) ׳לאור שלה נבדקת, ואין צריך להביא לה אור הנר בלילה, אלא בודקה ביום׳, עכ״ל, והיינו שאפשר לבודקה לאור החמה, ועוד נתחדש שאפשר לבודקה ביום.

דברי האחרונים בביאור דברי רש״י

ונחלקו אחרונים בביאור דברי רש״י שאפשר לבודקה ביום, הגר״א בביאורו (סי׳ תלג ס״א ד״ה אם) והפרי חדש (שם סק״א) פירשו בדברי רש״י שיכול לבודקה לכתחילה אפילו ביום י״ד, והפני יהושע (ברש״י ח. ד״ה לאורה) פירש שדווקא ביום י״ג יכול לבודקה, והחידוש הוא שאין צריך להמתין עד הלילה כדי לבדוק לאור הנר, אלא אפשר לבודקה לאור החמה ביום, אבל אסור לו להמתין ליום י״ד כיון שאין בני אדם מצויים בבתיהם ביום, ואם ימתין ליום י״ד יש לחשוש שלא יבדוק כדברי רב נחמן.

ובצל״ח (ח. ד״ה והאמר) כתב שמלשון רש״י ׳ואין צריך להביא לה אור הנר בלילה׳, משמע כפירושם של הגר״א והפרי חדש שיכול להמתין עם הבדיקה עד יום י״ד, שאילו היה רש״י כותב ׳שאין צריך להמתין עד הלילה׳ היה משמע שמדובר על יום י״ג, אבל מלשון רש״י משמע שכבר הוא עומד בליל י״ד ואין צריך להביא אור הנר בלילה אלא יכול להמתין עד מחר.

והגר״א והפרי חדש הקשו על דברי רש״י, איך אפשר להמתין לבודקה עד יום י״ד, הרי גם על אכסדרה שייך הטעם שאמרו בגמרא שתיקנו לבדוק בליל י״ד ולא להמתין ליום י״ד כיון שבני אדם מצויים בבתיהם בלילה.

ומצינו בדברי תלמיד הרשב״א (ח. ד״ה ואכסדרה) שהעמיד את דברי רש״י באדם בטל שנמצא בביתו גם ביום, וכיון שלגביו לא שייך הטעם שבני אדם מצויים בבתיהם בלילה, יכול להמתין ולבדוק ביום י״ד.

והצל״ח כתב שרש״י סובר שמה שאמרו בגמרא שבני אדם מצויים בבתיהם בלילה, אינו טעם בפני עצמו שצריך לבדוק בלילה, שבאמת הרי גם בבוקר יום י״ד מצוי האדם בביתו, אלא כיון שגם אור הנר יפה לבדיקה בלילה לכן תיקנו לבדוק בלילה, אבל משום שבני אדם מצויים בביתם לחוד היה אפשר לבדוק גם ביום, וכיון שלגבי אכסדרה לא שייך הטעם שאור הנר יפה לבדיקה, לכן יכול לבודקה לכתחילה ביום י״ד.

ו. חובת הבדיקה בתחילת הלילה

במשנה שנינו ׳אור לארבעה עשר בודקין את החמץ׳, והיינו בליל ארבעה עשר כמבואר בגמרא (ג.), והקשו בגמרא מדוע כתב התנא בלשון ׳אור׳ ולא בלשון ׳ליל ארבעה עשר׳, ותירצו שנקט התנא ׳לישנא מעליא׳.

והקשו הראשונים, הרי מצינו במקומות אחרים שנקט התנא לשון לילה, וגם תנא דבי שמואל אמר ׳ליל ארבעה עשר׳, ומדוע דווקא במשנה שלנו נקט התנא לשון אור. ובבעל המאור (ד״ה סוגיא) כתב ׳שהתנא שלנו נקט לשון אור לפי שפתח בדבריו בהלכות בדיקת חמץ וכתיב (תהלים קיט קל) ׳פתח דבריך יאיר׳. ואילו תנא דבי שמואל שאמר ליל ארבעה עשר לא היה זה בפתיחת

הכרח מדבריו שגם באופן שבדק לאור הנר, חייב לבדוק שוב בליל י״ד, ויש לומר שרק אם לא עשה מעשה בדיקה לאור הנר חייב לעשות כן בליל י״ד, אבל הבית יוסף (סי׳ תלג ד״ה וכתב הר״ן) ב״ח (שם) והגר״א (שם סי״א ד״ה אעפ״כ) נקטו שהראב״ן סובר שגם אם בדק לאור הנר קודם י״ד, חייב לבדוק שוב בליל י״ד, ולמדו כן ממה שכתב שחז״ל לא חילקו בבדיקה וחייבו את כל ישראל לבדוק בליל י״ד, שמשמע מכך, שאף מי שבדק לאור הנר קודם י״ד, לא יצא ידי חובתו.

נא. וכן כתב הלבוש (סי׳ תלג ס״א) והוסיף לבאר דין זה, וז״ל ׳דהכי הוא תיקון חכמים ז״ל לבדוק לאור הנר ובלילה, ושלא להקדים הבדיקה קודם ליל י״ד, שקודם לכן אין נזהרין כל כך מלחזור ולהביא שם חמץ, אחר שאין האיסור מוטל עליהם כל כך׳.

נב. וכן הוכיח בפרי חדש (סי׳ תלג סק״א).

נג. ומשמע שקודם ראש חודש אינו יכול לבדוק, כן דקדק בספר הלכות חג בחג (פסח פ״ב הערה 4).

נד. וכן הוכיח בחידושי אנשי שם (על הר״ן ב. אות יא) בשם מהרש״ל.

נה. בפרי מגדים (שם אשל אברהם סק״א) כתב שיש לדחות שאף שבדיקה אינה מועלת בליל י״ג, שייך לדון במשכיר בית בחזקת בדוק בי״ג, כיון שאין כולם יודעים את הדין, וסבר השוכר שהבדיקה מועלת בי״ג.

נו. ומה שנקט שיכול להשאיר בדיקת חדר אחד, מצינו כן במגן אברהם (סי׳ תלג סק״כ), אלא שבלשון המגן אברהם משמע שאין לעשות כן לכתחילה, וכן כתב בפרי מגדים (אשל אברהם שם סק״א). ועיקר הדבר שאם משאיר חדר אחד מקיים את חובת הבדיקה בליל י״ד מבואר בתרומת הדשן (שו״ת סי׳ קלג, הו״ד במגן אברהם שם) הדן במי שמנקה היטב את כל חדרי ביתו קודם י״ד צריך לשוב ולבודקו בליל י״ד, והביא שבירושלמי מבואר שצריך לשוב ולבודקו כיון שלא בדק בחורים וסדקים, ובתוך דבריו כתב ׳ואף על גב דמסיק התם משום שלא לחלק בין בדיקה לבדיקה, ואיכא למימר דהיכא דעביד בדיקה כל שהוא באור י״ד די בכך, דמהשתא לא תחלוק בין בדיקה לבדיקה, מכל מקום כתב נמי התם טעם אחר דכיבוד לחוד לא סגי, משום דילמא מישתכח בגומא, ואם כן במה יצאו החדרים מחובת בדיקה׳, עכ״ל, ומבואר שאם בודק משהו בליל י״ד יצא ידי חובת בדיקה, אלא שכיבוד וניקוי הבית אינם נחשבים בדיקה כל שלא בדק בכל החורים והסדקים. אולם במשנה ברורה (שער הציון שם ס״ק נו) כתב על דברי התרומת הדשן שדין זה אינו ברור כל כך, כיון שיש לומר שמה שאמרו בירושלמי שאין לחלק בין בדיקה לבדיקה הכוונה לכל בית ובית. והיינו, שהתרומת הדשן לומד שאין לחלק בין בדיקה לבדיקה הוא על כל איש ואיש מישראל שכולם יבדקו בליל י״ד, ולכן די בבדיקת חדר אחד בליל י״ד, ועל זה העיר המשנה ברורה שיש לבאר שאין לחלק בין בדיקה לבדיקה הוא על כל בית ובית שכולם יבדקו באותו זמן, ואם כן צריך לבדוק את כל הבית בליל י״ד שהוא זמן בדיקה לכל. ולפי המבואר בלבוש הנ״ל שחכמים תיקנו שלא להקדים הבדיקה קודם ליל י״ד, כיון שאין נזהרים כל כך מלחזור ולהביא שם חמץ, פשוט שצריך להמתין ולבדוק את כל הבית רק בליל י״ד, ולא די שמשאיר חדר אחד.

נז. וראה בשערי תשובה (סי׳ תלג סק״א) שהביא אחרונים שאפשר לבדוק בליל י״ג.

דבריו. וכן כתב המהר"ם חלוואה (ד"ה לישנא). ובמאירי (ד"ה בגמרא שאלו) הוסיף 'מתוך שהוא פתח דבריו ראה לתפוש בו לשון מהודר שבמהודרים'.

דברי הראב"ד שזמן הבדיקה הוא בתחילת הלילה

והראב"ד (כתוב שם ד. תמים דעים סי' רמה) כתב, שהטעם שאמרו במשנה אור לארבעה עשר, ולא אמרו ליל ארבעה עשר, כדי ללמדנו שצריך להקדים את הבדיקה לתחילת הלילה, בשעה שעדיין יש אור היום, ואינו חושך לגמרי.

והר"ן (שם ד"ה דבר) הביא את דברי הראב"ד בתוספת ביאור, וז"ל 'וכתב הראב"ד ז"ל דמשום הכי נקט אור לומר שבתחילת הלילה שיש בו אור עדיין ראוי לבדוק כדי שלא יתרשל או שלא ישכח, וכיון דאותה שעה קושטא הוא שיש בה אור תנא אור משום לישנא מעליא, ולא תנא בתחילת ליל ארבעה עשר בודקין את החמץ, ואם לא מפני טעם זה משום לישנא מעליא לא היה שם התנא חשך לאור, ומכאן אתה למד שצריך להקדימו עם אור היום כדי שלא יתרשל', עכ"ל.

האם זמן הבדיקה לראב"ד הוא בצאת הכוכבים או לפניו

ומבואר בדברי הראב"ד שצריך להקדים את הבדיקה לתחילת הלילה[נח].

אוצר החכמה

ונחלקו הפוסקים האם כוונתו שצריך להקדים את הבדיקה לשקיעת החמה, קודם צאת הכוכבים, או שצריך לבדוק מיד בצאת הכוכבים שהוא תחילת הלילה. המגן אברהם (סי' תלא סק"ה) והפרי חדש (שם סק"א) כתבו שזמן הבדיקה לדעת הראב"ד הוא קודם צאת הכוכבים. וכדבריהם מבואר ברבינו מנוח (חמץ ומצה פ"ב ה"ג) ובחידושי הר"י מנרבונא (ג. ד"ה דבר)[נט]. אולם האליהו רבה (סי' תלא סק"ה) והחק יעקב (שם) ושו"ע הרב (שם) פירשו שכוונת הראב"ד שצריך לבדוק מיד בצאת הכוכבים שהוא תחילת הלילה, שכן משמע בלשון הראב"ד 'שצריך להקדים הבדיקה לתחילת הלילה, בשעה שעדיין יש אור היום', ותחילת הלילה הוא צאת הכוכבים, ובשעה זו יש עדיין קצת אור, אבל קודם צאת הכוכבים הוא קודם תחילת הלילה.

בירושלמי מבואר שזמן הבדיקה הוא בתחילת הלילה

ובביאור הגר"א (סי' תלא ס"ב ד"ה וי"א, תלג ס"א ד"ה אעפ"כ) הביא שכדברי הראב"ד מבואר בירושלמי (פ"א ה"א) שכך נאמר שם 'למה לאור הנר וכו' למה בלילה, אמר רבי יוסה שאין בדיקת הנר יפה אלא בלילה, רבי מנא לא אמר כן 'ושמרתם את היום הזה לדרתיכם חקת עולם' עשה שיהיו היום והלילה משומרין', ומבואר שרב מנא אמר טעם חדש לכך שצריך לבדוק בליל ארבעה עשר [19/06/2018 אחרי] ביום ארבעה עשרה, והוא כדי שיהיו הלילה והיום משומרין[ס]. ולפי זה הרי ודאי שזמן הבדיקה הוא דווקא בתחילת הלילה כדי שיהא כל הלילה והיום משומרים. והוסיף החזון יחזקאל (תוספתא פ"א מ"א בחידושים) שאמנם בבבלי לא מצינו טעם זה, אבל לא מצינו שנחלקו התלמודים בזמן הבדיקה אלא רק בטעם הבדיקה, ואם כן מבואר שזמן הבדיקה הוא בתחילת הלילה.

דעת הרמב"ם שזמן הבדיקה בתחילת הלילה

ומלשון הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ב ה"ג) 'וכן מדברי סופרים שבודקין ומשביתין החמץ בלילה מתחילת ליל ארבעה עשר', משמע כשיטת הראב"ד שזמן הבדיקה הוא בתחילת הלילה, שאם לא כן היה לרמב"ם לכתוב 'בליל ארבעה עשר', ולא לכתוב 'מתחילת ליל ארבעה עשר'[סא].

ובשולחן ערוך (סי' תלא ס"א) כתב 'בתחילת ליל י"ד בניסן בודקים את החמץ לאור הנר'. וביאר הגר"א (שם סק"א) שהיינו כשיטת הראב"ד שזמן הבדיקה הוא בתחילת הלילה.

ביאור דברי הגמרא באיסור ללמוד בזמן בדיקת חמץ

והנה בגמרא (ד.) נאמר 'האי צורבא מרבנן לא ליפתח בעידניה באורתא דתליסר דנגהי ארבסר, דלמא משכא ליה שמעתיה ואתי לאימנועי ממצוה', ופירש רש"י (ד"ה באורתא) שאסור להתחיל ללמוד בליל ארבעה עשר שמא ימשך ולא יבדוק בליל ארבעה עשר. ולפי פירוש זה מבואר שזמן בדיקת חמץ הוא כל הלילה כשיטת הבעל המאור, ולא כשיטת הראב"ד שהזמן הוא בתחילת ליל ארבעה עשר, שאם הזמן הוא בתחילת הלילה פשיטא שאסור להתחיל ללמוד בשעה זו משום שכבר חלה עליו החובה לבדוק[סב].

דברי הרמב"ם שאסור ללמוד בסוף יום י"ג

אולם הרמב"ם (שם) כתב 'ואין קובעין מדרש בסוף יום שלשה עשר, וכן החכם לא יתחיל לקרות בעת זו שמא ימשך וימנע מבדיקת חמץ בתחלת זמנה', עכ"ל. וכתב הכסף משנה שהרמב"ם פירש בדברי הגמרא שאפילו בסוף יום שלשה עשר אסור לקבוע ללמוד. ודקדק כן מלשון הגמרא 'לא ליפתח בעידניה באורתא דתליסר נגהי ארביסר', שהיה לגמרא לומר רק 'נגהי ארביסר', ומזה שהוסיפה 'באורתא דתליסר' משמע שכבר בסוף יום שלשה עשר אסור.

הרמב"ם לשיטתו שזמן הבדיקה הוא בתחילת הלילה

ובפרי חדש (שם סק"ב) כתב שהרמב"ם פירש כן, כיון שסבר כדעת הראב"ד שזמן הבדיקה הוא בתחילת הלילה, ואם כן על כרחך אי אפשר לפרש שכוונת הגמרא לאסור רק בתחילת ליל ארבעה עשר, שהרי פשוט שאסור ללמוד בשעה זו, והגמרא לא היתה צריכה לחדש לנו דבר זה כיון שהוא דין כללי בכל המצוות, וכן מוכח מלשון הגמרא שהטעם הוא שמא ימשך, והרי בליל ארבעה עשר אסור ללמוד גם בלא טעם זה, כיון שאסור משום שמוטל עליו לבדוק בשעה זו, ואם ילמד ולא יבדוק יבטל את עיקר המצוה לבדוק בתחילת הלילה, ולכן פירש הרמב"ם שהגמרא מחדשת שאסור ללמוד אף בסוף יום שלשה עשר שמא ישכח וימשך גם לתוך ליל ארבעה עשר ויבטל את המצוה לבדוק בתחילת הלילה. וכן מבואר בלשון הרמב"ם 'שמא ימשך וימנע מבדיקת חמץ בתחלת זמנה'.

מחלוקת רבינו יונה והטור אם כשהתחיל ללמוד צריך להפסיק

הטור (סי' תלא) הביא בשם רבינו יונה שאם התחיל ללמוד מבעוד יום, אין צריך להפסיק, ונחלק עליו הטור וכתב שצריך להפסיק שמא ישכח לבדוק. ובשולחן ערוך (סי' תלא ס"ב) פסק כדעת רבינו יונה, והרמ"א (שם) פסק כדעת הטור[סג].

והקשו האחרונים על דעת הטור, הרי בגמרא בשבת (ט:) מבואר שאסור להיכנס לספר ולמרחץ או לאכול סמוך למנחה עד שיתפלל, ואם התחילו אין מפסיקין. וכן נפסק בטור ובשו"ע (סי' רלב ס"ב), ואם כן מדוע סובר הטור שלגבי בדיקת חמץ אפילו אם התחיל צריך להפסיק.

ועוד הקשו, שמשמע בדברי רבינו יונה והטור שדווקא אם התחיל ללמוד אין צריך להפסיק, אבל אם התחיל לעסוק בדברי הרשות כמו לאכול ולהיכנס למרחץ, חייב להפסיק, וקשה שהרי לגבי תפילת מנחה מבואר בשולחן ערוך (שם) שאפילו בדבר הרשות אם התחיל אין צריך להפסיק.

ביאור שיטת הטור שצריך להפסיק

והב"ח (שם) תירץ, שבבדיקת חמץ חוששים יותר כיון שהיא רק פעם אחת בשנה[סד].

ובמגן אברהם (סי' תלא סק"ז) כתב שכיון שבדיקת חמץ היא חיוב מן התורה כל זמן שלא ביטל, לכן אפילו אם התחיל צריך להפסיק, כמבואר בשולחן ערוך (סי' רלה ס"ב) לגבי קריאת שמע, שאם התחיל לאכול חייב להפסיק ולקרות, משום שלדבר המחויב מן התורה חייב להפסיק.

אך הקשה המגן אברהם (שם סק"ח) שהרי באופן שהתחיל בהיתר, אפילו לדבר דאורייתא אינו חייב להפסיק כמבואר בשולחן ערוך שם, וכאן הרי התחיל מבעוד יום בהיתר, ולמה סובר הטור שחייב להפסיק.

והביא המגן אברהם את תירוצו של הב"ח שבבדיקת חמץ חוששים יותר כיון שהיא רק פעם אחת בשנה. והקשה על כך, שהרי מצינו גם לגבי לולב (שו"ע או"ח סי' תרנב ס"ג) שאם התחיל בהיתר אין צריך להפסיק, אפילו שהוא פעם אחת בשנה.

ותירץ המגן אברהם, שרבינו יונה והטור דיברו באופן שהתחיל בתוך חצי שעה סמוך לערב, ואסור לו להתחיל בשעה זו, כמבואר ברמב"ם

נח. בטעם שתיקנו לבדוק דווקא בתחילת הלילה, כתב מהר"ם חלוואה (ד. ד"ה והשתא) שהוא כדי שלא יטרד וישכח לבדוק, וכן כתבו בספר המכתם (שם), ובארחות חיים (הלכות חמץ אות ד) בשם רבינו פרץ, ובנמוקי יוסף (ד. ד"ה והשתא) בשם הריטב"א. ובט"ז (סי' תלא סק"א) כתב שתיקנו לבדוק סמוך לביאתו לביתו.

נט. וכן מבואר בספר המנהיג (הלכות פסח עמוד תלו) וז"ל 'ואור דתנן ליל הוא ולישנא מעלייא נקט, ולהודיע דבכניסת הלילה יבדוק עם שקיעת החמה שלא יתעצל בדבר', עכ"ל.

ס. והקשו בירושלמי (שם), שאם כן מדוע לא מתחיל לבדוק בסוף יום שלשה עשר, כדי שמתחילת ליל ארבעה עשר יהיה ביתו בדוק מחמץ, ותירצו שגם רבי מנא מודה לטעמו של רבי יוסא שאין בדיקת הנר יפה אלא בלילה. וראה במעשה רב (אות קעח) שהגר"א היה מתחיל לבדוק קודם הלילה.

סא. אולם בפירוש המשניות להרמב"ם (פ"א מ"א) לא פירש כהראב"ד שהטעם שהתנא כתב 'אור לארבעה עשר' ולא 'ליל ארבעה עשר' משום שזמנה בתחילת הלילה, אלא פירש כדברי הבעל המאור שבפתיחת דבריו רצה התנא לומר בלשון מעולה.

סב. וכן מבואר בדברי הרא"ש (שו"ת כלל יד אות ג) ובשלטי גיבורים בשם ריא"ז וז"ל 'לא יפתח בתלמודו בליל ארבעה עשר עד שיבדוק'.

סג. בהגהות מימוניות (חמץ ומצה פ"ב ה"ג) כתב שבדברי הרמב"ם משמע כדעת רבינו יונה שאם התחיל אינו חייב להפסיק.

סד. ולפי זה תירץ הב"ח למה אסרו חז"ל אף את הלימוד בליל ארבעה עשר, הרי בקריאת שמע של ערבית שנינו (ברכות ד:) 'חכמים עשו סייג לדבריהם וכו' ואם רגיל לשנות שונה ואחר כך קורא קריאת שמע ומתפלל', אלא הטעם הוא שאמנם לימוד תורה אינו מביא את האדם לבטל את המצוה בפשיעה, מכל מקום הוא גורם שיטרד וישכח מלעשות מה שמוטל עליו, ובבדיקת חמץ שהוא רק פעם בשנה חוששים שיטרד בלימודו וישכח מלבדוק, אבל בקריאת שמע של ערבית שהיא תדירה בכל יום אין לחוש שמא ישכח על ידי שיטרד בלימודו, ודווקא לאכול ולישן אסור כיון שהם דברים המביאים לידי פשיעה. וראה שם שתירץ גם באופנים אחרים.

(שם), ולכן סובר הטור שכיון שהתחיל חייב להפסיק. ורבינו יונה סבר שאינו חייב להפסיק כיון שהבדיקה אינה מחויבת מן התורה אלא בשביל הביעור, וזמן הביעור הוא רק למחר.

אבל הגר"א (שו"ע שם ס"ב ד"ה ויש אומרים) הקשה שבטור משמע שמדובר שהתחיל בהיתר. ואם כן קשה מדוע סובר הטור שחייב להפסיק, הרי קי"ל שאם התחיל בהיתר אינו חייב להפסיק אפילו לקריאת שמע.

דברי הגר"א בביאור שיטת הטור שסובר כדעת הראב"ד

וכתב הגר"א[סה] לבאר דעת הטור, וז"ל 'ונראה טעמו כיון דעיקר הבדיקה בתחילת הלילה, כמו שכתב בירושלמי וכמו שכתב הר"ן, ויליף לה בירושלמי מקרא, לכן חיישינן והוי כאין שהות', עכ"ל, וביאור דבריו, שכיון שעיקר המצוה הוא לבדוק בתחילת הלילה כמבואר בירושלמי (הנ"ל) ובדברי הר"ן בשם הראב"ד (הנ"ל), ממילא ודאי שאפילו אם התחיל בהיתר והגיע ליל י"ד חייב להפסיק, שהרי עכשיו הוא זמן הבדיקה ואם יפסיק יבטל את עיקר המצוה לבדוק בתחילת הלילה, והרי זה כמו שהתחיל לאכול והגיע סוף זמן קריאת שמע שאין לו שהות לגמור לאכול ולקרות שחייב להפסיק מיד[סו].

ועוד הוסיף הגר"א 'אף על גב דלא דמי לגמרי וכמו שכתב שם דלמא ממשיך' כו', עכ"ל, ובדמשק אליעזר (שם) ביאר את דבריו, שהרי בגמרא אמרו שאסור להתחיל שמא ימשך, ולא אמרו שאסור משום שעכשיו הוא זמן הבדיקה, ומוכח שמעיקר הדין היה יכול להתחיל ללמוד ולבדוק בהמשך הלילה, אף שעיקר זמן המצוה הוא בתחילת הלילה, והיינו משום שהדין לבדוק בתחילת הלילה אינו משום שרק תחילת הלילה הוא זמן הראוי לבדיקה, אלא כדי לזרזו שלא ישכח לבדוק תיקנו שיבדוק בתחילת הלילה, אבל המצוה מתקיימת כהלכתה כל הלילה, ולכן לא אסרו לו להתחיל ללמוד בתחילת הלילה אלא משום החשש שימשך ולא יבדוק כל הלילה, ואם כן שוב קשה למה כתב הטור שחייב להפסיק הרי המצוה יכולה להתקיים כל הלילה. ועל זה כתב הגר"א, שמכל מקום כיון שיש גם חשש שמא ימשך ולא יבדוק כל הלילה, וגם שעיקר התקנה מחמת החשש שימשך היתה לבדוק בתחילת הלילה, סובר הטור שאפילו אם התחיל חייב להפסיק[סז].

ומבואר מדברי הגר"א שלא ביאר כדברי הפרי חדש (שם) שלדעת הראב"ד מה שאמרו בגמרא שאסור להתחיל ללמוד שמא ימשך, היינו בסוף יום שלשה עשר, אבל בתחילת ליל ארבעה עשר פשיטא שאסור להתחיל כדי לא לבטל את המצוה לבדוק בתחילת הלילה, אלא הגר"א ביאר שכוונת הגמרא לאסור בתחילת ליל ארבעה עשר, ואפילו לדעת הראב"ד שתיקנו לבדוק בתחילת הלילה לא אסרו להתחיל ללמוד אלא משום שמא ימשך, אבל לולא זאת היה מותר ללמוד בתחילת הלילה ולעכב את הבדיקה להמשך הלילה.

ובחידושי הגהות על הטור כתב לבאר את דעתו, שכיון שבדיקת חמץ באה כדי להפרישו מאיסור חמץ, ואינה רק מצוה בלבד כמו קריאת שמע ותפילה ולולב, לכן החמירו בה יותר, שאפילו אם התחיל ללמוד חייב להפסיק ולבדוק.

ובעיקר דעת רבינו יונה שאם התחיל אינו צריך להפסיק, כתב הבית יוסף (שם) שלמד כן מלשונו של אביי שאמר 'לא ליפתח' וכו' משמע שאינו אסור אלא להתחיל משחשכה, אבל אם התחיל מבעוד יום אינו חייב להפסיק משתחשך. שאם לא כן אביי היה צריך לומר 'האי צורבא מרבנן דגריס וחשכה ליל ארבעה עשר מפסיק'.

אולם מצינו ברי"ץ גיאת (הלכות פסחים עמוד רסה) ובמאירי בשם יש מפרשים (ד. ד"ה מעתה) שהוציאו דין חדש מהלשון 'לא ליפתח בעידניה', והוא שכל האיסור הוא רק ללמוד בתחילת מסכת, משום שכל התחלות קשות ויש לחשוש שמא ימשך אחריה.

אלא שלא מצינו דעה זו בשאר ראשונים, וכבר כתב על זה המאירי, שפשוט שכל שמועה ושמועה שאדם לומד הוא נמשך אחריה, ולא רק תחילת מסכת.

ז. בדיקת פירורים

נחלקו הפוסקים אם צריך לבדוק ולחפש גם פירורים קטנים, שהנה מצינו בגמרא (ו:) 'אמר רב יהודה אמר רב הבודק צריך שיבטל, מאי טעמא אי נימא משום פירורין הא לא חשיבי' וכו', ע"כ. ומבואר שאינו צריך לבטל פירורים כיון שאינם חשובים ובטלים מעצמם ואינו עובר עליהם בבל יראה. וצריך לברר האם כיון שאינם חשובים ואינו עובר עליהם בבל יראה, גם אינו חייב לבערם, ואין צריך לבדוק ולחפש אחריהם. או שאף שאינו צריך לבטלם ואינו עובר עליהם בבל יראה, אבל חייב לבערם ולבדוק ולחפש אחריהם.

ולשיטת רש"י (ב. ד"ה בודקין) שטעם הבדיקה הוא כדי שלא יעבור בבל יראה, אם כן כשם שפירורים שאינם חשובים אינם טעונים ביטול כיון שאינו עובר עליהם בבל יראה, כך גם אינם טעונים בדיקה[סח]. אבל לשיטת התוספות (שם ד"ה אור) שטעם הבדיקה הוא כדי שלא יבוא לאוכלו יש לברר האם חוששים גם על פירורים שיבוא לאוכלם, וחייב לבדוק אחריהם כדי לבערם, או שכיון שאינם חשובים בעיניו אין חוששים שיבוא לאוכלם[סט].

שיעור הפירורים שבטלים מעצמם

עוד צריך לברר מה נחשב פירורים, במאירי (ו: ד"ה ושאלו) כתב שכל חתיכה פחותה מכזית היא בכלל פירורים שאינם חשובים. וכן מבואר במהר"ם חלאווה (שם ד"ה מאי) ובביאור הגר"א (סי' תמב ס"א)[ע].

אולם בחידושי רבינו דוד (ד"ה אילימא) כתב על דברי הגמרא שפירורים אינם חשובים ואינו עובר עליהם, 'דאי נמי אמרת שהוא צריך לבער בפחות מכזית מדין חצי שיעור שהוא אסור מהתורה[עא], בפירורים אינם בדין בל יראה ובל מצא משום דלא חשיבי', עכ"ל. ומבואר שלא כל חתיכה פחותה מכזית נחשבת 'פירורים', אלא פירורים הם קטנים ביותר שאין דרך להקפיד עליהם.

וכן כתב החזון איש (סי' קטז ס"ק יד) שדווקא פירורים שאין דרך לאוספם בטלים ואינם חשובים. ובאגרות משה (שו"ת או"ח ח"א סי' קמה) הוכיח מדברי רש"י (מט. ד"ה בכביצה) שעובר בבל יראה וחייב לבטל אף חתיכה פחותה מכזית, ועל כרחך שרק פירורים דקים אינם חשובים ובטלים ולא כל חתיכה פחותה מכזית.

אמנם בשולחן ערוך הרב (סי' תמב קונטרס אחרון ס"ק יח בהג"ה) כתב ששייך פירורים אף אם יש בהם כזית, וכן כתב בשפת אמת (ו: ד"ה מ"ט).

ועתה נבוא לברר מה דין ביעור ובדיקה בחתיכה פחותה מכזית, ומה דין ביעור ובדיקה בפירורים.

סוגית הגמרא בדין ביעור חתיכת בצק פחותה מכזית

והנה בדין ביעור בחתיכה פחותה מכזית, מצינו במשנה להלן (מה.) 'בצק שבסידקי עריבה אם יש כזית במקום אחד חייב לבער ואם לאו בטל במיעוטו', ובגמרא בלישנא בתרא מבואר שמה שנאמר במשנה שאם אין כזית במקום אחד אינו חייב לבער, היינו רק כשהבצק עומד במקום העשוי לחזק, שהוא בטל לגבי הכלי, אבל כשאינו עשוי לחזק אף פחות מכזית חייב לבער. וכן פסקו הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ב הט"ו) והשולחן ערוך (סי' תמב ס"ז).

סה. והביאו המשנה ברורה (סי' תלא ס"ק יא).

סו. ולפי מה שהובא לעיל שבהגהות מימונית כתב שהרמב"ם סובר כרבינו יונה שאם התחיל אינו חייב להפסיק, קשה, הרי שיטת הרמב"ם שזמן הבדיקה הוא בתחילת הלילה ומדוע אינו חייב להפסיק, הרי אם אינו מפסיק מבטל את הבדיקה בזמנה. אלא שלפי מה שפירש הפרי חדש (שם) שהרמב"ם דיבר בסוף יום שלשה עשר, לא קשה כלל, שיש לומר שרק על סוף יום שלשה עשר כתב הרמב"ם שאסור להתחיל ואם התחיל אינו מפסיק עד שיגיע ליל ארבעה עשר, אבל כשמגיע ליל ארבעה עשר חייב להפסיק.

סז. המשנה ברורה (סי' תלא ס"ב ביאור הלכה ד"ה ולא יאכל) הביא דברי המגן אברהם שמותר לאכול פירות קודם בדיקת חמץ, כמו שמצינו שמותר לאכול פירות קודם קריאת שמע ותפילה כיון שרק באכילת פת יש חשש שימשך. וכתב שם שמשמע מדבריו שאפילו כשהגיע זמן הבדיקה מותר לאכול פירות, והקשה על כך, שאין לדמות אכילה קודם בדיקה לאכילה קודם קריאת שמע ותפלה, שהרי כאן עיקר הזמן הוא בתחילת הלילה, ואם כן אסור לו להשהות את הבדיקה ולאכול פירות, ורק בקריאת שמע ותפילה שאין מצותם דווקא בתחילת הזמן לא אסרו אלא בסעודה קבועה שאפשר להימשך וישכח לגמרי.

סח. כך מתבאר מדברי הט"ז (סי' תמב סק"ה).

סט. ובמגן האלף (סי' תמב ס"ק יא) הביא את דברי הגמרא בברכות (נב:) שאיסור בזיון אוכלים אינו נוהג בפירורים כיון שאין אוכלים אותם. ואם כן יש לדון שאין צריכים בדיקה וביעור כיון שלא יבוא לאוכלם.

ע. כך מבואר ממה שהקשו המהר"ם חלאווה והגר"א איך אמרו בגמרא שפירורים אינם חשובים ואינם צריכים ביטול, הרי מבואר להלן (מה:) שחצי כזית בצק שנמצא בבית חייב בביעור, כיון שלפעמים שמכבד את הבית נדבקים כמה חתיכות זה לזה ויש בהם כזית. ותירצו שדווקא בבצק חייב בביעור כיון שלפעמים שמכבד את הבית נדבקים כמה חתיכות זה לזה ויש בהם כזית, כמבואר בגמרא שם, מה שאין כן בפירורי פת שאינם נדבקים זה לזה. ומבואר שכל חתיכה פחותה מכזית נחשבת כפירורים, ולכן הקשו מהסוגיא להלן שחייב לבער גם חתיכה פחותה מכזית.

עא. אמנם בדברי רבינו דוד משמע שהוא סובר שאין איסור חצי שיעור בבל יראה, אלא שהגמרא אמרה שאף אם יש איסור חצי שיעור מכל מקום בפירורים אין איסור כיון שאינם חשובים ובטלים מעצמם, וכן מבואר בדברי רבינו דוד לעיל (ב. ד"ה בודקין).

דברי הראשונים להלכה בדין ביעור בחתיכת בצק פחותה מכזית

וכתב המגן אברהם (שם סק״י) בדעת השולחן ערוך, שמה שחייב לבער אף פחות מכזית, הוא דווקא כשיש בכל העריבה כמה חתיכות פחותות מכזית שבצירופם יחד יש כזית, אלא שאין כזית במקום אחד, וכיון שיש בכולם יחד כזית הכלי מצרפם לכזית, וחייב לבערם, אבל כשאין כזית בין כולם, אין חיוב לבער. וכתב, שכך מבואר בדברי השולחן ערוך (שם ס״א) וז״ל ׳עריבות שלשין בהן חמץ, אין לסמוך על מה שרוחצים אותן בחמין ומנקרין החמץ מהן, כי אי אפשר לנקרן שלא ישאר בהן בין הכל כזית, והכלי מצרפו׳, עכ״ל. ומבואר שכיון שהכלי מצרפם חייב לבער אף שאין כזית במקום אחד, אבל אם אין בהם יחד כזית, אין חיוב ביעור על פחות מכזית. ומקור הדברים הוא בטור (שם) בשם הר״י מפריז״ש.

אוצר החכמה

אולם כתב המגן אברהם שהרבה פוסקים חולקים וסוברים שיש חיוב ביעור גם בפחות מכזית. וכדי להבין מהו מקור מחלקותם צריך להקדים את דברי הגמרא (מה:) ׳אמר רב נחמן אמר שמואל שני חצאי זיתים וחוט של בצק ביניהן, רואין כל שאילו ינטל החוט וניטלין עמו חייב לבער ואם לאו אינו חייב לבער, אמר עולא לא אמרן אלא בעריבה אבל בבית חייב לבער מאי טעמא דזימנין דכניש להו ונפלי גבי הדדי׳, והיינו שחוששים שמא יתחברו ויהא כזית במקום אחד. ונסתפקו בגמרא שם אם יש שני חצאי זיתים אחד בבית ואחד בעלייה, או אחד בבית ואחד באכסדרה, האם חוששים שיתחברו ביחד, או לא, תיקו.

וברמב״ם (חמץ ומצה פ״ב הט״ז) העתיק את דברי הגמרא בזה״ל ׳במה דברים אמורים בעריבה, אבל בבית אף על פי שאם ינטל החוט אין ניטלין עמו חייב לבער מפני שפעמים מקבץ אותן, היה חצי זית בבית וחצי זית בעליה, חצי זית בבית וחצי זית באכסדרה, חצי זית בבית זה וחצי זית בבית שלפנים ממנו, הואיל ואלו החצאי זיתים דבוקין בכתלים או בקורות או בקרקעות אינו חייב לבער אלא מבטל בלבו ודיו׳, עכ״ל.

והנה הוסיף הרמב״ם ׳הואיל ואלו החצאי זיתים דבוקים בכותל׳. ונחלקו הראשונים בביאור דבריו, הרא״ש (פ״ג סי׳ ב) הביא דברי הרמב״ם וכתב שהרמב״ם נקט שהיו דבוקים בכותל, רק משום שכך הרגילות שהחתיכות בצק דבוקים בכותל, אבל אין חילוק להלכה אם היו החתיכות דבוקות בכותל או לא. אולם המגיד משנה (שם) כתב שהרמב״ם סובר שדווקא אם החתיכות היו דבוקות בכותל אינו חייב לבערן אלא אם הן מתחברות ביחד, ועל כך נסתפקו בגמרא, אבל כשאין החתיכות דבוקות בכותל חייב לבערן גם אם אינן מתחברות ביחד, ומשום שדעת הרמב״ם שיש חיוב ביעור גם על חתיכה פחותה מכזית. ורק כשהיא דבוקה בכותל הרי היא בטילה לכותל אם אין לה צירוף עם חתיכות אחרות, כמו שמבואר שם לגבי חתיכת בצק שבסידקי עריבה שאם היא עשויה לחזק היא מתבטלת לעריבה, אבל אם היא מצטרפת עם חתיכות אחרות לכזית אינה מתבטלת. וכן כתבו רבינו מנוח (שם) והכסף משנה (שם). וכעין זה מבואר ברמב״ן (מלחמות ה״פסחים״ 19/06/2018)

ומתבאר בזה, שהרא״ש חולק עם הרמב״ן והמגיד משנה, האם יש חיוב ביעור לחתיכה פחותה מכזית. וזהו מה שכתב המגן אברהם שאמנם בשולחן ערוך פסק שאין חיוב ביעור על חתיכה פחותה מכזית, אבל יש פוסקים שחולקים על כך וסוברים כשיטת הרמב״ן המגיד משנה ורבינו מנוח בדעת הרמב״ם, שכתבו שיש חיוב ביעור גם על פחות מכזית[עב]. אמנם כדעת הרא״ש מבואר בטור בשם הר״י מפריז״ש, שכתב שאם נשארו חתיכות בצק בעריבה חייב לבערם משום שהכלי מצרפם לכזית, אבל לולא צירוף הכלי אינו חייב לבער פחות מכזית, וכן מצינו בדברי כמה מהראשונים על הסוגיא שם[עג]. וכדבריו פסק השולחן ערוך (שם).

ביאור דעת הסוברים שאין חיוב ביעור בפחות מכזית

ולדעת הסוברים שיש חיוב ביעור בפחות מכזית, צריך לברר האם החיוב הוא מן התורה משום שעובר בבל יראה ומחויב במצות תשביתו אף על פחות מכזית, או מדרבנן שמא יבוא לאוכלו. ובמהר״ם חלאווה (שם ד״ה אמר) כתב שמשמע שחייב לבער מן התורה משום שחצי שיעור אסור מן התורה[עד], וכן מבואר בדברי הרמב״ם (שם) שכתב שאם יש חצי כזית בעלייה וחצי כזית בבית, שנסתפקו בגמרא אם חייב לבער ׳מבטלו בליבו ודיו׳, והיינו כדי שלא יהא ספק דאורייתא. ומבואר שאם אינו מבטל עובר על חצי כזית מדאורייתא[עה].

אולם בחדושי רבינו דוד (ב. ד״ה בודקין) כתב שהחיוב לבער גם חתיכה פחותה מכזית, הוא מדרבנן שמא יבוא לאוכלו. אבל אין חיוב מן התורה כיון שהוא רק חצי שיעור, ואין איסור חצי שיעור בבל יראה ובמצות תשביתו.

ביאור דעת הסוברים שאין חיוב ביעור בפחות מכזית

ובדעת הסוברים שאין חיוב ביעור בפחות מכזית, נחלקו אחרונים בביאור הדבר, בחכם צבי (סי׳ פו) כתב שהטעם הוא משום שאין איסור חצי שיעור בבל יראה[עו].

והגר״א בביאורו (סי׳ תמב ס״א ד״ה והכלי) כתב שהטעם הוא משום שחתיכות פחותות מכזית הם בכלל פירורים שאינם חשובים ובטלים מעצמם ואין חיוב לבערם כמבואר בגמרא (ו:) שאין עוברים עליהם בבל יראה.

הטעם שאין חשש שיבוא לאכול פחות מכזית

ועדיין צריך לבאר דעת הסוברים שאין חיוב ביעור בחתיכות פחותות מכזית, הרי חז״ל תיקנו בדיקה וביעור חמץ שמא יבוא לאוכלו[עז], וטעם זה אינו תלוי בשיעור כזית, שהרי גם על חתיכות פחותות מכזית יש לחשוש שמא יבוא לאוכלם, כן הקשה הט״ז (סי׳ תמב סק״ה).

ולכן כתב הט״ז שלא אמרו הראשונים והפוסקים שאין חיוב ביעור בחתיכות פחותות מכזית אלא באופן שהחתיכות מונחות במקום דריסת רגלי אדם שאין לחשוש שיבוא לאכול חתיכות אלו, אלא שאם יש בהם כזית חייב לבער כדי שלא יעבור בבל יראה.

ובפני יהושע (מה. במשנה ד״ה בצק) כתב שעל פחות מכזית לא תיקנו חיוב בדיקה וביעור שמא יבוא לאוכלו כיון שאין איסור כרת באכילתו, ולא החמירו לחשוש שמא יבוא לאוכלו אלא בחמץ שיש בו איסור כרת באכילתו. והוכיח כן הפני יהושע מכך שלא תיקנו לבער איסור חדש שאין בני אדם רגילים לפרוש ממנו כיון שהוא מותר כל השנה, ויש לחשוש שיבואו לאוכלו כמו שחששו בחמץ, אלא על כרחך משום שאין איסור כרת באכילתו לא תיקנו לחשוש שמא יבוא לאוכלו[עח].

עוד תירץ הפני יהושע (שם) לפי מה שכתבו התוספות (ב. ד״ה אור) בתירוץ השני, שהטעם שהחמירו בחמץ יותר משאר איסורים שאין חיוב לבערם, הוא משום שבחמץ החמירה תורה בבל יראה, ואם כן בפחות מכזית שאין בו איסור בל יראה, לא החמירו להצריך בדיקה וביעור.

ובערוך השולחן (סי׳ תמב סכ״ו) כתב שלא חששו בפירורי בצק פחותים מכזית שמא יבוא לאוכלם, כיון שבצק אינו ראוי לאכילה, ולא החמירו לחשוש שמא יאפה ויאכל. וכן כתב במגן האלף (סי׳ תמב ס״ק יא) והוסיף שעד שיאפה יזכור שהוא חמץ שאסור ולא יבוא לאכלו.

דין בדיקה מפירורים לדעת הראשונים הנ״ל

ומעתה נבוא לדון האם יש חיוב לבדוק את הבית מפירורים, ולדעת הראשונים הנ״ל הסוברים שיש חיוב לבער חתיכות בצק פחותות מכזית, לכאורה יש חיוב לבדוק ולחפש גם פירורים פחותים מכזית, אלא שיש שכתבו [הובאו דבריהם להלן] שלא חייבו חכמים בדיקה וחיפוש אחר פירורים פחותים מכזית כיון שזו טירחה גדולה ורק אם עומדים לפניו חייב בביעורם. ועוד יש לדון האם דברי הראשונים שיש חיוב ביעור גם בפחות מכזית נאמרו רק בפירורי בצק או אף בפירורי פת, וכן יש לדון האם פירורים קטנים ודקים ביותר גם צריכים ביעור, ויבואר להלן.

אולם לדעת הסוברים שאין חיוב לבער חתיכות בצק פחותות מכזית, הדין תלוי בביאורי האחרונים הנ״ל, שלפי מה שביאר הפני יהושע שלא

עב. כן ביאר המחצת השקל שם את דברי המגן אברהם.

עג. ראה בתוספות רבינו פרץ (שם ד״ה ומכל מקום), ובר״י מלוניל (שם ד״ה אמר) כתב שמה שאמרו שם שאם אין בו כזית חייב לבער, היינו מכיון שיש כמה כזיתים בעריבה ויחשבם ויעלו לחשבון גדול. וכן כתב תלמיד הרשב״א (שם).

עד. וכתב עוד שאף שחצי שיעור אסור מהתורה נאמר באיסור אכילה, מדמים חיוב השבתה לאיסור אכילה. וראה בדגול מרבבה (סי׳ תמב מג״א סק״י) שהביא שבתוספות בשבועות (טז: ד״ה מה״מ) מצינו שאין איסור חצי שיעור אלא באיסורי אכילה. אלא שיש לומר שאיסור בל יראה שהוא על דבר מאכל נחשב כאיסורי אכילה. ועוד כתב שם שאף שאין איסור חצי שיעור מהתורה בדבר שאינו אכילה, מכל מקום מדרבנן יש איסור חצי שיעור של בל יראה.

עה. ואמנם יש לומר שצריך לבטל כיון שחוששים שמא יתחברו ב׳ חצאי הזיתים, ויהא בהם כזית ויעבור מן התורה, אך קשה לומר כן, שהרי חשש זה הוא רק מדרבנן, וכיון שיש ספק אם חוששים לזה, יש להקל כדין ספק דרבנן לקולא, ולמה הצריך הרמב״ם לבטל.

עו. וכן כתב בשאגת אריה (סי׳ פא) וביאר הטעם לפי המבואר ביומא (עד.) שחצי שיעור אסור משום שראוי להצטרף לחצי אחר להשלים את השיעור, והיינו באיסור אכילה שראוי לאכול עוד חצי כזית בכדי אכילת פרס ועל ידי כך נמצא שכשאכל את החצי הראשון היה בו שיעור ועבר על האיסור, אבל באיסור בל יראה שגם אם יצרף חצי אחר וישלים לכזית אינו עובר אלא מכאן ולהבא, וכל זמן שלא שהה אצלו כזית אינו עובר למפרע אף שאחר כך משלימו לכזית, לכן אין בזה איסור חצי שיעור. ובחכם צבי (סי׳ פו) כתב שאין איסור חצי שיעור אלא באיסורי אכילה כיון שבגמרא ביומא למדו כן מהפסוק ׳אך כל חלב׳ שמדבר באיסור אכילה. וכן כתב הדגול מרבבה (שולחן ערוך סי׳ תמב מגן אברהם סק״י).

עז. לפי שיטת התוספות ועוד ראשונים (ב.) שתיקנו בדיקה וביעור חמץ שמא יבוא לאוכלו.

עח. וכן מבואר בלשון הר״ן (ב. ד״ה ומה), אבל בתוספות (שם ד״ה אור) מבואר שאף באיסור

החמירו לחשוש שמא יבוא לאכול פחות משיעור, אין חיוב לבדוק את הבית מפירורים פחותים מכזית, אבל לפי דברי הט"ז שהעמיד דברי הראשונים רק בחתיכות שמונחות במקום דריסת רגלי בני אדם שאין לחשוש שמא יבוא לאוכלם, נמצא שאם יש פירורים במקומות שאין דורסים בהם בני אדם, צריך לחפש אחריהם ולבדוק את הבית מפירורים אלו. וכן לפי דברי הערוך השולחן שבחתיכות בצק אין חשש שיבוא לאכלם כיון שאינם ראויים לאכילה, אבל בפירורי פת יש לחשוש שמא יבוא לאוכלם, צריך לבדוק ולבער פירורים אלו. אך ראה להלן שיש שכתבו שפירורי פת אינם חשובים כלל ומטעם זה אינם צריכים ביעור.

ובשולחן ערוך הרב (קונטרס אחרון סי' תמב ס"ק טז) כתב שהראשונים הנ"ל שכתבו שאין צריך לבער חתיכות בצק פחותות מכזית, דיברו רק באופן שהחתיכות דבוקות לכותל או לכלי ואין לחשוש שיבוא לאכול חתיכות כאלו. ולפי זה צריך לבער פרורים שאינם דבוקים. ועוד כתב (שם ס"ק יח) בדעת הרא"ש הנ"ל שאין חיוב ביעור בחתיכת בצק שאין בהם כזית, רק באופן שהיא מושלכת לארץ ומאוסה, אבל כשהחתיכה בכלי צריך לבערה אף שאין בה כזית. וכעין זה כתב הפרי חדש (סי' תמב סוף סק"ז). ונמצא שאף לדעת הרא"ש צריך לבדוק ולבער את הבית מפירורים הנמצאים בכלים ובארונות. אלא שכתב בשו"ע הרב שם שרק פירורי בצק צריכים ביעור, אבל פירורי פת אינם חשובים כלל ואינם צריכים ביעור, ויובאו דבריו להלן.

ובחזון איש (סי' קטז ס"ק יג) חידש עוד, שלא אמר הרא"ש שפירורים אין צריכים ביעור אלא כשאין דעתו עליהם משום שעומדים בקרקע ונדרסים ברגלי אדם, אבל בעיקר הדין גם הרא"ש מודה שאף פירורים פחותים מכזית חייבים בביעור. אבל דעת רוב האחרונים שלא כדבריו.

ויש לדון שאף לסוברים שאין חיוב ביעור בפחות מכזית, יהא חיוב לבדוק את הבית מפירורים שמא יש הרבה פירורים שבצירוף כולם יש שיעור כזית, כשם שצריך לבער ב' חצאי זיתים של בצק שבבית, שמא יתחברו ויהא בהם כזית, כמבואר בגמרא (שם) ובשולחן ערוך (שם).

חילוק בין פירורי בצק לפירורי פת שאינם צריכים ביעור

אלא שמצינו בראשונים[עט] שעמדו על כך, ותירצו שרק פירורי בצק שטבעם להדבק ולהתחבר זה עם זה צריך לבער אף כשהם עכשיו נפרדים, מה שאין כן פירורי פת שאינם מתחברים זה עם זה. והגר"א בביאורו (סי' תמב ס"א ד"ה והכלי) כתב שיש חילוק בין פירורים לחים שמתחברים זה עם זה, לפירורים יבשים שאינם מתחברים זה עם זה ואין להם חשיבות כלל ובטלים מעצמם.

וכן כתב בפסקי ריא"ז (פ"ג ה"ב אות ב, הו"ד בשלטי גיבורים מה:) בשם זקנו התוספות ריי"ד, וז"ל 'ומורי זקני הרב [הוא בעל התוספות ריי"ד] אומר שאף בבית אין צריך לבער אלא פירורים של עיסה, אבל פירורין של פת אינם נחשבים לכלום, ואני אומר שאף פירורים של פת מבערים אותם לכתחילה כשהם נראים לעין, כדרך שאמרו בפירורין של עיסה'. ע"כ.

ומבואר שדעת הריי"ד שרק פירורי עיסה צריכים ביעור, מה שאין כן פירורי פת, ובטעם החילוק יש לבאר כדברי הראשונים הנ"ל שבפירורי עיסה חוששים שיתחברו ביחד, מה שאין כן פירורי פת שאינם נדבקים זה לזה.

ביאור החילוק בין פירורי פת לפירורי בצק

אולם מלשונו שכתב 'פירורין של פת אינם נחשבים כלום', משמע שמצד עצמם אין להם חשיבות, וביאר בשו"ע הרב (שם) שהחילוק בין פירורי עיסה לפירורי פת הוא שדווקא פירורי בצק יש להם חשיבות בעצמם כיון שראויים להצטרף לעוד פירורים לעשות מהם עיסה של כזית, ולכן אף כשעומדים לעצמם יש להם חשיבות, אבל פירורי פת בטלה חשיבותם לגמרי ואין צריך ביעור. וכן כתבו כמה אחרונים. ובשפת אמת (מה: בגמרא ד"ה אבל) הוסיף שאף הראשונים והפוסקים הנ"ל שחייבו לבער פירורי בצק פחותים מכזית, אף כשאין בהם צירוף לשיעור כזית, היינו דווקא משום שפירורי בצק ראויים לעיסה ויש להם חשיבות אף כשהם פחותים מכזית, מה שאין כן פירורי פת שאין להם חשיבות כלל. ולפי זה נמצא שלדעת כל הראשונים אין חיוב בדיקה וביעור בפירורי פת.

אבל הריא"ז עצמו (שם) חולק וסובר שפירורים טעונים ביעור, אך משמע מדבריו שרק אם רואה אותם בעיניו צריך לבערם, אבל אין חיוב לבדוק ולחפש אחריהם[פ].

וכתב בשפת אמת (ו: בגמרא ד"ה מ"ט) שיש לומר שחכמים לא חייבו לבדוק ולחפש אחרי פירורים כיון שזו טירחה גדולה.

וברדב"ז (ח"א סי' קלה) נקט שאין חילוק בין חתיכות בצק לפירורי פת, ולכן כתב שחייב לבדוק ולבער את כל פירורי החמץ שברשותו, לפי המבואר בדעת הרמב"ם והראשונים הנ"ל שגם חתיכות בצק פחותות מכזית חייבות בביעור, והוסיף שכך משמע בדברי הר"ן (ו: ד"ה מ"ט) שכתב וז"ל 'ואמרינן בגמרא אילימא משום פירורין, כלומר שמא נשארו פירורין חמץ בביתו הא לא חשיבי ובטלי ממילא, ואפילו ימצאם לאחר מכאן אינו עובר עליהם', עכ"ל, משמע שרק לענין שאינו עובר עליהם לא חשיבי, אבל צריך לבערם. שאם לא כן, למה הר"ן לא אמר שאף אין צריך לבערם כשמוצא אותם, וכל שכן שאינו עובר עליהם. וכן כתב הפרי חדש (סי' תמד סק"ד) בדעת הר"ן[פא].

אולם בשו"ע הרב (סי' תמב קונטרס אחרון אות יח) דחה שאין ראיה מלשון הר"ן, כיון שהר"ן בא לבאר את הסוגיא שעוסקת בדין ביטול ואיסור בל יראה מדאורייתא, ולא בדין בדיקה וביעור דרבנן, ולכן הר"ן לא הזכיר ענין זה.

ועוד כתב שיש לומר שהר"ן דיבר גם בפירורים שיש בהם כזית, שאף על זה אמרו בגמרא שאם הם מפוזרים בארץ באופן שאין דעתו עליהם אינם חשובים ובטלים אף שיש בהם כזית, ולכן כתב הר"ן שאם ימצאם אינו עובר עליהם, ולא כתב שאן צריך לבערם, כי יש לומר שכיון שיש בהם כזית צריך לבערם, אבל אם אין בהם כזית אין צריכים ביעור.

אם גם פירורים קטנים ודקים ביותר צריכים בדיקה

ויש לדון שאף לדעת הראשונים הנ"ל שיש חיוב לבער גם חתיכות שאין בהן כזית, מכל מקום פירורים קטנים ודקים ביותר שאין רגילות כלל לאוכלם אין חיוב לבער, לפי מה שכתב בחידושי רבינו דוד (ב. ד"ה בודקין) שטעם החיוב לבער גם חתיכות פחותות מכזית, הוא שמא יבוא לאוכלם. ואם כן יש לומר שפירורים דקים ביותר שאין רגילות כלל לאוכלם, אין צריך לבער כיון שאין חשש שיבוא לאוכלם. וכן מצינו באגרות משה (שו"ת או"ח ח"א סי' קמה) שהוכיח מדברי רש"י (מט. ד"ה בכביצה) שעובר בבל יראה וחייב לבטל אף חתיכה פחותה מכזית, ועל כרחך שמה שאמרו בגמרא (ו:) שפירורים אינו חשובים ובטלים מעצמם ואין עוברים עליהם בבל יראה, היינו רק פירורים דקים מאד שאינם חשובים ובטלים, ואם כן לפי זה יש לומר שגם לגבי בדיקה וביעור יש חילוק בן פירורים דקים וקטנים ביותר לחתיכות שאינם קטנים ורק שאין בהם שיעור כזית.

אולם בט"ז (סי' תמב סק"ה) מבואר שנקט שגם פירורים קטנים ודקים ביותר חייבים בביעור, שהביא את דברי הרא"ש (פ"ג סי' ב) שכתב וז"ל 'לא הארכתי לבאר וכו' לפי שישראל קדושים הם וגוררין כל החמץ הנמצא אפילו כל שהוא אפילו דבוק לכותל', עכ"ל. והקשה הט"ז למה הרא"ש תלה הדבר בקדושתם של ישראל, הרי מעיקר הדין חייב לבער שמא יבוא לאוכלו, ותירץ שמדובר שמונח במקום שיהיה נדרס ברגלי אדם. ומבואר שהט"ז סובר שיש חיוב ביעור גם בפירורים כל שהוא שמא יבוא לאוכלם.

וכן כתב החיי אדם (כלל קיט ס"ז) שצריך לבדוק גם מפירורים קטנים ודקים ביותר שאין להם שיעור כלל אלא כל שהוא בלבד, וביאר לפי זה הטעם שהצריכו חכמים לבדוק בחורים ובסדקים, אף שבחורים וסדקים אין לחוש אלא לחמץ כל שהוא כגון פירורים, ופירורים ממילא בטלי ואינו עובר עליהם בבל יראה, מכל מקום כיון שיש לחשוש שמא יבוא לאכלו, צריך לבער אפילו כל שהוא. וכן משמע בדברי שו"ע הרב (סי' תלג ס"ג) שכתב 'מדברי סופרים אף על פי שביטל כל חמצו חייב הוא לבדוק וכו' כל חדרי הבית והעליות אפילו אותן שברי לו שלא אכל בהן חמץ וכו', לפי שלפעמים אדם קם מתוך סעודתו ופתו בידו ונכנס לחדריו להשתמש בהן תשמישיו וכו', ויש לחוש שמא שכח שם את פתו או שמא נתפרר ממנו שום פירור חמץ', עכ"ל.

שאין בו כרת יש לחשוש שיבוא לאוכלו, שהרי התוספות הקשו מדוע באיסור נזיר לא חששו כן, ולא תירצו שאין בו איסור כרת.

עט. מאירי (מה: ד"ה שני) ומהר"ם חלאווה (ו: ד"ה מאין). וכן כתב הפרי חדש (סי' תמב ס"ח ד"ה מפני). ולפי זה כתבו הפוסקים (מג"א סי' תס סק"ב, ט"ז שם סק"ג) בשם המהרי"ל שיש לבטל את פירורי העיסה שנופלים בשעת לישה, ומה שאמרו בגמרא (ו:) שפירורים לא חשיבי ובטלי ממילא בלי ביטול, הוא רק בפירורי פת שאין לחשוש שיתחברו זה עם זה, אבל פירורי בצק שמדבקים ומתחברים זה עם זה יש לחשוש שאחרי האפייה יכבדו את הבית ויתחברו הפירורים זה עם זה.

פ. כן דייק במשנת אליהו (סי' ח).

פא. אולם הוא עצמו נקט שלא כדעת הר"ן אלא כדברי שאר ראשונים שאין חיוב ביעור על פירורים.

ובחידושי הריטב״א (ז. ד״ה הואיל) מצינו שנחלקו ראשונים אם צריך לבדוק את הבית מפירורים, ומשמע שלדעת המחייבים צריך לבדוק ולבער אף פירורים קטנים ביותר, שכך כתב הריטב״א ׳ויש מגדולי הדור מחמירין בעצמן וחוששין ביום י״ד לקרקע הבית שנופלין שם פירורין ולא אפשר למיבדק שפיר וכובדין אותם ומביאין שם תרנגולין לאכול פירורין, והא ודאי לאו מילתא היא דמשום פירורין לא חשיבי ובטלי ואי משום פת חשוב דלא בטיל וכו׳, עכ״ל, ומבואר שנחלקו אם פירורים טעונים בדיקה, ומשמע שלדעת המחמירים צריך להביא תרנגולים כדי לבער פירורים קטנים ביותר שקשה למצוא אותם בבדיקה.

וברמ״א (סי׳ תלג ס״א) כתב שצריך לבדוק כיסים של בגדים שנותנים בהם לפעמים חמץ. ובחק יעקב (ס״ק כו) כתב שאפילו אם ברור לו שלא נתן בהם חמץ, צריך לבדוק משום שלפעמים דבוק פירור חמץ בידיו ונותן לתוך כיסו בלא ידיעתו. ומבואר שנקט שצריך לבדוק גם פירורים. ומשמע אף פירורים קטנים ביותר כגון אלו שנדבקים בידיו שלא בידיעתו.

דעת המשנה ברורה והחזון איש בדין בדיקת פירורים

ועולה מכל המתבאר שיש מחלוקת גדולה האם יש חיוב לבדוק את הבית גם מפירורי חמץ, ובדברי המשנה ברורה (שער הציון סי׳ תלג ס״ק לג) מבואר שצידד להלכה שאין חיוב בדיקה מפירורים[פב]. והחזון איש (סי׳ קטז סקי״ג) נקט להלכה שיש חיוב בדיקה מפרורים.

אך כל זה לענין חיוב בדיקה, אבל אם יש לפניו פירורי חמץ, כבר כתב הרא״ש (פ״ג ס׳ ב) שישראל קדושים הם וגוררים ומבערים כל חמץ הנמצא אפילו כל שהוא ואפילו אם נדבק בכותלי הבית. והביאו החק יעקב (סי׳ תמב ס״ק יז), וכתב שלכן אין להאריך בסוגיא זו כיון שהמנהג הוא לבער כל פירור חמץ. וכן כתב בשולחן ערוך (סי׳ תמב ס״ו) שנהגו לגרר הכתלים והכסאות שנגע בהם חמץ. וביאר המשנה ברורה (שם שער הציון ס״ק נב) שהטעם הוא משום שישראל קדושים הם ונהגו להחמיר אפילו במשהו.

דברי החזון איש בדין בדיקת ספרים

ומצינו עוד בדברי החזון איש (שם ס״ק יח) לענין בדיקת ספרים, שכתב וז״ל ׳נראה דלענין חיוב מחיצה שתיקנו חכמים אין חילוק בין פירורים לגלוסקא יפה, והלכך חייבים לבדוק את הספרים משום חשש פרורים אף שאין בהם כזית׳, עכ״ל.

ומשמע מדבריו שאין צריך לבער את הפירורים אלא די להעמיד כנגדם מחיצה, כמו שאמרו בגמרא (ו.) שאם יש בביתו חמץ של נכרי עושה לו מחיצה. והקשו על כך, שהרי לא מצינו שמועיל להעמיד מחיצה כנגד החמץ אלא רק בחמצו של נכרי שאינו יכול לבערו כיון שאין החמץ שלו, אבל בחמץ שלו שיכול להוציאו מביתו ולבערו מנין שמועיל להעמיד מחיצה. והרי בדברי החזון איש (שם ס״ק יג) מבואר שיש חיוב בדיקה וביעור בפירורים כמו בחמץ גמור, ואם כן חייב להוציאם מהבית ולבערם כשאר חמץ.

ויש שביארו[פג], שאין כוונת החזון איש שמועיל להעמיד מחיצה, אלא שכוונתו רק להוכיח מכך שמצינו שיש חיוב להעמיד מחיצה בפני חמץ של נכרי אף שאין דעתו עליו, ואין לחוש כל כך שיבוא לאוכלם, שהרי אין החמץ שלו, כמו כן יש חיוב בדיקה גם בפירורים אף שאין לחוש כל כך שיבוא לאוכלם, אולם ודאי שרק בחמץ של נכרי מועיל להעמיד מחיצה כיון שאינו יכול לבערו.

ובספר אורחות רבינו (ח״ב עמ׳ ו) כתב שבביתו של החזון איש עשו מחיצה בפני הספרים מסדין או מחבלים והשכירו את המקום לנכרי. ומה שהיו משכירים את מקום הספרים לנכרי, מבואר שיש חיוב בדיקה ולא די בהעמדת מחיצה, ולכן הוצרכו להשכיר את המקום לנכרי.

ובענין זה הקשו[פד] על המובא בספר מעשה רב (אות קעח) שהגר״א בדק את הספרים שהשתמש בתוך הסעודה, והרי בדברי הגר״א (סי׳ תמב ס״א) מבואר שאין חיוב בדיקה וביעור בפירורים. ובספר משנת אליהו (סוף סי׳ ח) כתב שהגר״א החמיר כן לגודל חסידותו.

ח. אזהרת בל יראה במשכיר ושוכר

מצינו בגמרא (ד.) ׳בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק המשכיר בית לחבירו בארבעה עשר על מי לבדוק, על המשכיר לבדוק דחמירא דידיה הוא, או דלמא על השוכר לבדוק דאיסורא ברשותיה קאי, תא שמע המשכיר בית לחבירו על השוכר לעשות לו מזוזה, התם הא אמר רב משרשיא מזוזה חובת הדר היא הכא מאי׳.

הקושיות על הספק בגמרא

ובראשונים ובאחרונים מצינו כמה דרכים בביאור צדדי הספק, ובתחילת הדברים צריך לברר מי הוא העובר בבל יראה, ומדוע הגמרא אינה מסתפקת מי עובר בבל יראה[פה], והרי לשיטת רש״י (ב. ד״ה בודקין) שסיבת חיוב הבדיקה הוא כדי שלא יעבור בבל יראה, פשוט לכאורה שמי שעובר בבל יראה הוא חייב לבדוק[פו]. ומצד שני יש להקשות לפי שיטת התוספות (שם ד״ה אור) שסיבת חיוב הבדיקה היא כדי שלא יבוא לאוכלו מה הספק מי חייב לבדוק, הרי פשוט שהשוכר חייב לבדוק כיון שהוא דר בבית ועליו יש לחשוש שמא יבוא לאוכלו.

ביאור האחרונים שהספק בגמרא הוא בטעם חיוב הבדיקה

ואכן יש מהאחרונים[פז] שכתבו שמלשון הגמרא משמע שזה עצמו הספק בגמרא, האם סיבת חיוב הבדיקה היא כדי לא לעבור בבל יראה, והחיוב על המשכיר, או שסיבת חיוב הבדיקה היא כדי שלא יבוא לאוכלו והחיוב הוא על השוכר.

אלא שאם כן לא מובן איך הגמרא רוצה לפשוט את הספק ממה שמצינו לגבי מזוזה שהשוכר חייב בה, הרי צדדי הספק לגבי חיוב בדיקת חמץ אינם שייכים כלל לגבי חיוב מזוזה[פח]. וגם מדברי הראשונים[פט] מבואר שאין הספק בגמרא מהו טעם הבדיקה.

דברי רש״י בדין בל יראה בשוכר בית מחבירו

והנה בטעם שהגמרא לא הסתפקה מי עובר בבל יראה מן התורה, מצינו ברש״י (ד״ה חובת) שביאר שאין מקום להסתפק בזה, ׳דאי משום בל יראה, הא אמר לקמן דסגי ליה בביטול בעלמא אי מסיח דעתיה מיניה ומשוי ליה כעפרא ואמר כל חמירא דבביתא הדין כו׳, ורבנן הוא דאצרוך בדיקה, והשתא, כי האי גוונא מיבעיא לן טורח זה על מי מוטל׳, עכ״ל, ומבואר בדבריו שכיון שמדובר באופן שביטל לכן אין איסור בל יראה מדאורייתא, אלא שרבנן הצריכו בדיקה, והסתפקה הגמרא על מי הטילו חובה זו, אבל באופן שלא ביטל וחייב לבדוק מן התורה אין מקום להסתפק מי עובר בבל יראה. אמנם רש״י לא ביאר להדיא מי עובר בבל יראה מן התורה באופן שלא ביטלו את החמץ.

פירוש המהרש״ל בדברי רש״י

והמהרש״ל (ברש״י שם) פירש בכוונת רש״י שהמשכיר עובר בבל יראה[צ], ואם לא ביטל מוטל עליו לבדוק, ואין מקום להסתפק בזה. וכן דעת רבנו פרץ (ד״ה על).

פירוש המגן אברהם בדברי רש״י

אולם המגן אברהם (סי׳ תלו ס״ק טז) פירש בדברי רש״י שהשוכר עובר על החמץ בבל יראה מן התורה אם לא ביטלו, אבל המשכיר אינו עובר כיון שהוא מפקיר את החמץ. אמנם לא ביאר המגן אברהם מדוע השוכר עובר

פב. במשנה ברורה שם כתב, שגם בבית שאוכלים בו, אין חמץ ודאי הטעון בדיקה, שאף אם אי אפשר שלא יפלו פירורים מהשולחן מכל מקום הם בטלים ואינם צריכים בדיקה. ומבואר שנקט שפירורים אינם צריכים בדיקה, אולם הוסיף וכתב ׳וגם אולי כבר כבדו אותו ואין שם עתה׳, ויש לדקדק שהוצרך להוסיף כן משום שאין הדבר ברור שפירורים אינם צריכים בדיקה. ובשונה הלכות (סי׳ תלג ס״ב) כתב שכוונתו שהפירורים אינם צריכים בדיקה משום כשנופלים על הקרקע הם נדרסים ברגלי אדם ונמאסים, ופירורים מאוסים לכולי עלמא אינם צריכים בדיקה. עוד מצינו במשנה ברורה (סי׳ תמד ס״ק טו) שכתב וז״ל ׳אותם פירורים דקים וקינוח הקערות אין צריך להוציאן מרשותו דנדרסין ברגלים ומתבערים מאליהן׳, ומשמע שרק אם הם מתבערים מאליהם אין צריך לבערם, אבל אם אינם מתבערים מאליהם הוא חייב לבערם. אלא שיש לומר שכוונתו למנהג שמבערים אפילו כל שהוא, אבל אין חיוב בדיקה. ועוד מצינו שבספרו מחנה ישראל (פרק לד ס״ה) העתיק החפץ חיים את כל דברי החיי אדם הנ״ל שיש חיוב בדיקה וביעור בחורים וסדקים אף שאין שם אלא פירורים, כיון שגם פירורים חייבים בבדיקה, וצ״ע.

פג. ראה בשבות יצחק (פסח פ״ב) שהאריך לבאר את דברי החזון איש.

פד. ראה בשבות יצחק (שם).

פה. כן הקשו רבינו פרץ (ד״ה על) ורבינו דוד (ד״ה המשכיר).

פו. כן הקשו רבים מהאחרונים.

פז. פני יהושע (ד. ד״ה ולולא), רש״ש (ברש״י ד״ה חובת הדר), חידושי הרי״ם (ד״ה ולכאורה) ושפת אמת (בגמרא ד״ה בעי).

פח. אמנם ראה בפני יהושע שביאר שפשיטות הגמרא ממזוזה היא, שאף לפי הצד שחיוב הבדיקה הוא כדי שלא יעבור בבל יראה, מכל מקום כל חיובי הבית מוטלים על השוכר שכן התנו ביניהם.

פט. שכן רש״י (ד״ה ברשותיה) פירש בדברי הגמרא שהשוכר חייב משום דברשותיה קאי, ׳שהרי עתה הבית שלו׳, ומבואר שהטעם לחייב את השוכר אינו משום שהחמץ ברשותו וחוששים שמא יבוא לאוכלו, אלא משום שהבית שלו לענין איסור ׳לא ימצא בבתיכם׳. וכן כתב הפני יהושע בביאור דברי רש״י.

צ. וז״ל המהרש״ל ׳דאי הוה בדיקת חמץ דאורייתא אם כן הוה אמרינן דבודאי על המשכיר הוא מוטל שהרי ביתו הוא׳, עכ״ל, ובכוונת דבריו ׳שהרי ביתו הוא׳, יש לפרש שבא לומר שלא כדעת הראשונים שהובאו להלן שאין המשכיר עובר בבל יראה כיון שאין החמץ ברשותו, ולכן כתב, שכיון שביתו הוא נחשב שהחמץ ברשותו.

בבל יראה על חמץ שאינו שלו. ובפרי מגדים (אשל אברהם שם ס"ק טז) מבואר שהשוכר קונה את החמץ על ידי קנין[צא] חצר.

קושיית המקור חיים על המגן אברהם

אך המקור חיים (סי' תלז סק"ג) הקשה על כך, שהרי בגמרא אמרו שהצד שעל המשכיר לבדוק הוא משום 'דחמירא דידיה', והצד שעל המשכיר לבדוק הוא משום 'דחמירא ברשותיה', ומבואר שהחמץ שייך למשכיר ולא לשוכר[צב].

אמנם מצינו בראשונים כעין דברי המגן אברהם, שכן כתב המאירי (ד. ד"ה וכל) 'שסתם הדברים שהמשכיר הקנהו לו אגב ביתו'. וכן כתב בספר המכתם (שם ד"ה אם).

ובמגן האלף (סי' תלז סק"ב) תירץ על קושיית המקור חיים, שכוונת הגמרא שכיון שהחמץ היה של המשכיר לפני שהפקירו חלה עליו חובת ביעור ובדיקה, ולא נפטר מחובה זו אף שהפקירו, כמו שכל אדם שמבטל או מפקיר חייב בבדיקה.

ביאור נוסף מהאחרונים בדעת רש"י

ויש מהאחרונים[צג] שביארו בדעת רש"י שאם לא ביטל, רק השוכר עובר בבל יראה, לפי מה שכתב הגר"א (שו"ע סי' תמג ס"ב) שלא נתמעט איסור בל יראה מחמץ של אחרים אלא בחמץ של נכרי והקדש, אבל על חמץ של ישראל אחר עובר בבל יראה, וכמדוקדק מלשון רש"י (ה: ד"ה לפי) 'אבל אתה רואה בגבולין של אחרים, כגון נכרי ושל גבוה', משמע שרק חמץ של נכרי וגבוה נתמעט, אבל לא חמץ של ישראל אחר, וכן משמע ברש"י להלן (מו: ד"ה לא)[צד], ולכן השוכר עובר, אבל המשכיר אינו עובר כיון שאין החמץ ברשותו, ואין איסור בל יראה על חמץ שאינו נמצא ברשותו כדעת חלק מהראשונים [כמובא להלן]. ולפי זה כוונת רש"י שאם לא ביטל פשוט שהשוכר חייב לבדוק כדי שלא יעבור בבל יראה.

וכתב האבני נזר (או"ח סי' שטז) שכן מדוקדק מכך שרש"י כתב את דבריו אחרי שהגמרא חילקה בין מזוזה לבדיקת חמץ, ומשמע שאם לא ביטל לא היה חילוק בין בדיקת חמץ למזוזה, והיינו שהשוכר היה חייב בבדיקת חמץ, כיון שהוא עובר בבל יראה ולא המשכיר.

דברי התורת חיים ששניהם עוברים בבל יראה

ובתורת חיים (ד"ה ונראה) כתב שמן התורה גם המשכיר וגם השוכר עוברים על איסור בל יראה, המשכיר עובר כיון שהחמץ שלו, והשוכר עובר כיון שהבית עכשיו שלו, ואף שאין החמץ שלו עובר עליו דכתיב 'לא יראה וגו' בכל גבולך'.

ולפי זה הביאור בדברי רש"י הוא שאם היה איסור דאורייתא ודאי שגם המשכיר וגם השוכר צריכים לבדוק כדי להימנע מאיסור, אלא שכיון שביטל ואינו עובר מן התורה, ורק חובת בדיקה מדרבנן מוטלת עליהם, יש להסתפק על מי הטילו חכמים חובה זו.

אולם לפי דברי המהרש"ל והמגן אברהם והאחרונים הנ"ל שרק המשכיר או רק השוכר עוברים בבל יראה, עדיין קשה מה בכך שביטל וחובת הבדיקה היא רק מדרבנן, הרי לשיטת רש"י חובת הבדיקה היא כדי שלא יעבור בבל יראה[צה], ואם כן על מי שעובר בבל יראה מוטלת חובה זו, ומה הספק בזה.

דעת הראשונים שלא המשכיר ולא השוכר עוברים בבל יראה

ויש מהראשונים[צו] שכתבו שחמץ הנמצא בבית השוכר אין עוברים עליו בבל יראה כלל, לא המשכיר ולא השוכר, המשכיר אינו עובר כיון שאין הבית ברשותו ואין החמץ ברשותו, ואין איסור בל יראה אלא בחמץ הנמצא ברשותו[צז], והשוכר אינו עובר כיון שאין החמץ שלו. ולכן הגמרא לא הסתפקה מי עובר בבל יראה. וכתבו[צח] ראשונים אלו, שאם היה אחד מהם עובר על בל יראה לא היה מקום להסתפק, כיון שודאי שכל מי שעובר בבל יראה מחויב לבדוק.

ויש לדון מי צריך לבטל את החמץ במשכיר ושוכר.

ולפי המבואר ברבינו פרץ ובמהרש"ל בשיטת רש"י שהמשכיר עובר בבל יראה, פשוט שהוא המבטל את החמץ, וכן מבואר בתוספות (ד. ד"ה על).

ולפי מה שכתבו המגן אברהם (שם) והפרי מגדים (שם) בשיטת רש"י שהשוכר עובר בבל יראה על החמץ כיון שהמשכיר מפקירו והשוכר זוכה בו, צריך השוכר לבטל את החמץ, וכן כתב המגן אברהם (סי' תלז סק"ג). וכן מבואר בשולחן ערוך (שם ס"ב) וז"ל 'השוכר בית מחבירו בי"ד ואינו יודע אם הוא בדוק, אם אינו בעיר, חזקתו בדוק ומבטלו בלבו ודיו'.

אמנם בעולת שבת (שם סק"ב) כתב על דברי השולחן ערוך (שם), שדבריו אינם מובנים, איך יכול השוכר לבטל הרי אין החמץ שלו. ובאליהו רבה כתב שהעולת שבת לא ראה את דברי הלבוש (שם ס"א) שהשוכר יכול לבטלו מדין שליח של המשכיר כיון שהמפתח בידו, אך הקשה על הלבוש מנין לו שהשוכר נעשה שליח של המשכיר, ועוד הרי יש פוסקים שאין שליח יכול לבטל [כמובא בט"ז (סי' תלד סק"י)]. ולכן ביאר האליהו רבה על דרך המגן אברהם, אך הוסיף שמסתמא ביטל המשכיר, ואחר הביטול שהוא כמו הפקר זוכה השוכר בחמץ כיון שביתו קונה לו [כמבואר בשו"ע (חו"מ סי' רס ס"ד)], לכן צריך השוכר לבטל.

ולפי דרך האחרונים הנ"ל בדעת רש"י שהשוכר עובר אף שאין החמץ שלו כיון שהוא ברשותו, והמשכיר אינו עובר כיון שאין החמץ ברשותו, צריך לדון מי יבטל את החמץ, הרי השוכר אינו יכול לבטל חמץ שאינו שלו, והביטול של המשכיר אינו מועיל לגבי השוכר. ומצינו באמרי בינה (הלכות פסח סי' ב) שכתב שלסוברים שעובר בבל יראה על חמץ של הפקר הנמצא ברשותו, יכול לבטל את החמץ על ידי שמחשיב את החמץ בליבו כעפרא דארעא [שזהו דין ביטול לשיטת רש"י (ד: ד"ה בביטול)], שהרי לא יתכן שחמץ של הפקר הנמצא ברשותו גרע מחמץ שלו שמועיל לו ביטול. ולפי זה גם כאן יכול השוכר לבטל את החמץ הנמצא ברשותו. וראה בתשובות פני יהושע (נדפס בסוף ח"ב סי' לב) שכתב שלרש"י עובר בל יראה גם בחמץ של הפקר הנמצא ברשותו, ומועיל ביטול כיון שמחשיבו כעפר. ולפי זה מדוקדק ביותר שאחרי שרש"י כתב שאין איסור בל יראה על החמץ הנמצא בבית השוכר כיון שביטלו, האריך וכתב את נוסח הביטול וביאר שביטול הוא לעשותו כעפר, שלכאורה מה זה שייך לכאן, ומה נפקא מינה מהו ביטול, אלא שכיון שכאן השוכר עובר בבל יראה אף שאין החמץ שלו, האריך רש"י לבאר שאף על פי כן מועיל ביטול כיון שענין הביטול הוא לעשותו כעפר שהרי אומר כל חמירא וכו'[צט]. אולם עדיין קשה שהרי מבואר בגמרא (ו:) שאי אפשר לבטל חמץ אחרי זמן איסורו כיון שאינו שלו, אם כן מוכח שאי אפשר לבטל חמץ שאינו שלו.

צא. כך מבואר בדברי הפרי מגדים שכתב שהשוכר קונה את החמץ, ובדאי שהכוונה היא שחצירו קונה לו, וכך כתב להדיא במקור חיים (סי' תלז סק"ג) ועל פי זה פירש שהרמב"ם לא הזכיר שהשוכר צריך לבטל [כדברי המגן אברהם] כי שיטת הרמב"ם שחצר השכורה לא קונה לשוכר, והביאו שכן כתב הראב"ד (תשובות ופסקים לראב"ד סי' קטו) וז"ל 'מפני שסילק המשכיר את עצמו מאותו חמץ וכמי שהפקירו דמי דאסח דעתיה מיניה וקם ליה ברשות שוכר והשוכר שבא ברשותו עליו לבערו'. אמנם הפרי מגדים דן שם האם אמרינן שאיסורא לא ניחא ליה דלקני. ובמקום אחר (שם סי' תלז סק"ג) הוסיף, שמה שקי"ל (ב"מ צו:) 'דאיסורא לא ניחא ליה דליקני', היינו בזמן איסורו, אבל קודם זמן איסורו, זוכה.

צב. ולכן ביאר המקור חיים שבאמת השוכר אינו קונה את החמץ בקנין בחצר, כיון שאפילו שחצר המושכרת קונה לשוכר מכל מקום אינו קונה שלא מדעתו, כמו שכתב בנתיבות המשפט (פתיחה לסי' ר ד"ה ובענין חצר), אלא שחייבו את השוכר לבטל מדין הבודק צריך שיבטל שמא ימצא גלוסקא יפה כמבואר בגמרא להלן (ו:) ואז יהיה דעתו לזכות בחמץ וקנתה לו חצירו. וראה באמרי בינה (פסח סי' ג ד"ה והנה בודאי) מה שתמה על כך.

צג. אבני נזר (או"ח סי' שטז אות ח) וחידושי רבי שמואל (אות מו).

צד. כך דקדקו האחרונים (רש"ש מו. ד"ה לא, צל"ח כט. ד"ה וממשנה, אבני נזר שם) מדברי רש"י על המשנה שם לענין הפרשת חלה בפסח שאמר רבי יהושע לא זהו חמץ שמוזהרים עליו בבל יראה, שכתב שם רש"י וז"ל 'כדמפרש בגמרא דלאו דידיה הוא לאחר שקרא עליה שם, וקרא כתיב שלך אי אתה רואה, וזה אינו שלך ולא של חבירך, דאכתי לא מטא ליד כהן', עכ"ל, ומשמע שאם כבר זכה בה כהן עובר עליה הישראל בבל יראה.

צה. כמבואר ברש"י (ב. ד"ה בודקין)

צו. חידושי הר"ן (ד"ה על), מאירי (ד. ד"ה וכל), מהר"ם חלאווה (ד"ה המשכיר) ורבינו דוד (ד"ה והאמת).

צז. וכתב רבינו דוד שכיון שהבית מושכר לאחרים, החמץ הנמצא שם אינו ברשות המשכיר, ואף אם שכירות לא קניא, נחשב הבית 'ברשות השוכר', ולא ברשות המשכיר, וכיון דכתיב 'לא ימצא' אינו עובר אלא בחמץ הנמצא ברשותו. והאריך שם רבינו דוד להוכיח שאין איסור בל יראה בחמץ שאינו נמצא ברשותו. ובמאירי (שם) ובמהר"ם חלאווה (שם) הביאו את לשון המכילתא (בא פרשה י) "יצא חמצו של ישראל ברשות נכרי אף על פי שיכול לבערו הואיל ואינו ברשותו', וכתבו שאין הכוונה שדווקא כשהחמץ ברשות נכרי אינו מחויב לבערו, אלא אפילו אם הוא ברשות ישראל אחר אינו מחויב לבערו כיון שאינו ברשותו, אלא שרבנן החמירו לבער גם חמץ שאינו ברשותו. וכשיטת ראשונים אלו מצינו בשיטה מקובצת (ב"ק צו: ד"ה חמץ) בשם הר"מ מסרקוסטא שחמץ הנמצא ביד גזלן אין עוברים עליו בבל יראה, ואף הנגזל אינו עובר אף שהחמץ שלו כיון שהוא ביד הגזלן ואינו ברשותו. וראה גם ברמב"ן (ו. ד"ה הא דתניא) שמבואר בדבריו שאין איסור בל יראה מן התורה על חמץ שנמצא ברשות אחרים, ובראב"ש (פ"א סי' ד) כתב בשם הגאונים שאין איסור על חמץ המופקד ביד אחרים, והוא עצמו נחלק עליהם. ובשאגת אריה (סי' פג) ביאר בדעת הגאונים שאין איסור על חמץ שאינו ברשותו, שגם כשמוציא חמצו לרשות הרבים אינו עובר עליו. אולם במקור חיים (סי' תמ סק"ה) כתב שודאי עובר כשמוציאו לרשות הרבים אף לדעת הגאונים. ובחידושי ר' שמואל (ה: אות קד) הוכיח מירושלמי שהביא הרמב"ן (ד: ד"ה ועוד) שעובר בבל יראה גם בחמץ הנמצא ברשות הרבים. ובשו"ע (סי' תמ ס"ד) פסק כדעת הרא"ש שעובר בבל יראה אף על חמץ המופקד ביד אחרים שקיבלו עליהם אחריות.

צח. אולם עדיין קשה שהרי מבואר בגמרא (ו:) שאי אפשר לבטל חמץ אחרי זמן איסורו כיון שאינו שלו, אם כן מוכח שאי אפשר לבטל חמץ שאינו שלו. אולם עדיין קשה שהרי מבואר בגמרא (שם) שאי אפשר לבטל חמץ אחרי זמן איסורו כיון שאינו שלו, אם כן מוכח שאין אפשר לבטל חמץ שאינו שלו. וצריך לומר שחמץ אחר זמן איסורו אינו ברשותו, כלשון הגמרא שם, והיינו שאין לו שליטה עליו, לכן אינו יכול להחשיבו כעפר, אבל חמץ שאינו שלו אבל

ולפי שיטת הראשונים הנ"ל שאין אחד מהם עובר על בל יראה, מצינו במאירי שאף שנקט שאין אחד מהם עובר בבל יראה, מכל מקום פשוט לו שצריך ביטול, והביא דעה אחת שהשוכר מבטל ואף על פי שאינו שלו מכל מקום המשכיר הקנהו לו אגב ביתו [ולפי זה צריך עיון מה שכתב המאירי שם שאין השוכר עובר בבל יראה לפי שאינו שלו, הרי השוכר קנה את החמץ אגב ביתו], ודעה אחרת שעל המשכיר לבטל אבל השוכר אינו צריך לבטל חמץ שאינו שלו, ובספר המכתם הביא ב' דעות אלו. **אולם** רבינו דוד (ד"ה ולענין ביטול) כתב שאין צריך ביטול כלל כיון שאינם עוברים על בל יראה. **ובדעת** המאירי צריך לבאר, שכיון שרבנן תיקנו לבער חמץ זה כעין דאורייתא וחייב בביטול.

ט. ביאור הספק במשכיר ושוכר על מי לבדוק לשיטת רש"י

ועתה לאחר שנתברר מי הוא העובר בבל יראה מן התורה, יובאו דברי הראשונים והאחרונים בביאור הספק על מי מוטלת חובת הבדיקה מדרבנן, כדלהלן.

ביאור הלאוצר החכמה
אם השוכר חייב לבדוק

שיטת רש"י (ב. ד"ה בודקין) שטעם הבדיקה הוא כדי שלא יעבור על בל יראה. **ביארו** אחרונים[צט] שאמנם סיבת תקנת הבדיקה היתה כדי שלא יעבור בבל יראה, מכל מקום לא תיקנו חיוב על גברא מסוים שיבדוק כדי שלא יעבור בבל יראה, אלא כדי למנוע איסור בל יראה תיקנו חובת בדיקה על הבית בתורת מצוה בפני עצמה, וכיון שנתחדשה מצות בדיקה, חייב הגברא לבדוק לא רק כדי שהוא לא יעבור בבל יראה אלא כדי לקיים את המצוה לבדוק את הבית, ואם כן חובת הבדיקה שייכת גם על המשכיר וגם על השוכר, ומסתפקת הגמרא על מי הטילו חכמים את חובת הבדיקה, האם על המשכיר דחמירא דידיה או על השוכר דאיסורא ברשותיה.

ובחידושי רבי שמואל (אות נג), הוסיף שיש לבאר שכיון שחובת הבדיקה היא דין על הבית שטעון בדיקה[ק], נסתפקה הגמרא על מי מוטלים חיובי הבית, האם על המשכיר או על השוכר. ופשטה הגמרא ממזוזה שגם היא חובת הבית והיא מוטלת על השוכר, ודחתה הגמרא שמזוזה היא חובת הדר. אולם העיר רבי שמואל שבלשון הגמרא 'על המשכיר לבדוק דחמירא דידיה' משמע שהצד לחייבו הוא משום שהחמץ שלו, ולא משום שהבית שלו ומוטל עליו לקיים את חיובי הבית.

דברי החתם סופר בביאור הספק

ובחתם סופר (ד"ה המשכיר) ביאר שהצד שהטילו את החיוב על השוכר הוא לפי שמצינו שתיקנו חכמים לבדוק בליל י"ד משום שבזמן זה בני אדם מצויים בבתיהם, אם כן יש לומר שכמו כן הטילו על מי שמצוי בבית באותה שעה והיינו השוכר, אף שהעובר על בל יראה הוא המשכיר.

דברי האחרונים שהספק הוא מי מחויב יותר

ובתורת חיים (ד"ה ונראה) כתב שגם השוכר וגם המשכיר חייבים בבדיקה, לפי ששניהם עוברים בבל יראה כמובא לעיל, והגמרא מסתפקת מי יותר חייב ועל מי ראוי להטיל את קיום הבדיקה באופן ששניהם חייבים בה[קא].

ומצינו גם במקור חיים (סי' תלז סק"ב) שביאר שיש סיבת חיוב גם על המשכיר וגם על השוכר והספק הוא מי מחויב יותר בחובת הבדיקה ועל מי ראוי להטילה[קב], אלא שהמקור חיים ביאר שסיבת החיוב על המשכיר היא משום שהחמץ שלו והוא עובר בבל יראה, וסיבת החיוב על השוכר היא משום שהחמץ ברשותו ויש לחשוש שיבוא לאוכלו. אך לכאורה אי אפשר לבאר כן בשיטת רש"י שסובר שטעם הבדיקה הוא רק כדי שלא יעבור בבל יראה[קג].

ביאור על פי דברי הר"ן בדעת רש"י

אולם בשיעורי רבי דוד (ד. אות קיא) ביאר על פי מה שכתב הר"ן לבאר בדעת רש"י, שדבריו במשנה שבודקין את החמץ כדי שלא יעבור בבל יראה, נאמרו לפרש את הטעם שהיו בודקים בזמן המשנה שעדיין לא נתחדשה התקנה שהבודק צריך שיבטל[קד], שכיון שכך, הבדיקה מחויבת כדי שלא יעבור בבל יראה, אבל אחרי שתיקנו רבנן שמלבד הבדיקה צריך גם שיבטל את החמץ, כמבואר בדברי רב יהודה בגמרא להלן (ו:), אין צריך לבדוק כדי שלא לעבור בבל יראה, כיון שעל ידי ביטול כבר אינו עובר בבל יראה, אלא שעדיין הצריכו חכמים שגם יבדוק את החמץ, מפני שביטול הוא דבר התלוי בלב, ואפשר שלא יבטלו בלב שלם, או מפני שחששו שאם ישהה את החמץ בתוך ביתו יבוא לאכלו. ויש לבאר לפי זה שבאמת תיקנו בדיקה גם כדי שלא יבוא לאוכלו וגם שמא לא יבטלו בלב שלם, ואם כן במשכיר בית לחבירו יש סיבה לחייב גם את השוכר שהחמץ ברשותו כדי שלא יבוא לאוכלו, וגם את המשכיר שהחמץ שלו וצריך לבטלו, שמא לא יבטלו בלב שלם, ומסתפקת הגמרא באופן זה שיש ב' סיבות לחייב כל אחד מהם, את מי יותר ראוי לחייב.

דברי השפת אמת בביאור הספק

ובשפת אמת (ד"ה בעיא) כתב שבלשון רש"י (ד"ה חובת) 'כי האי גוונא מיבעיא לן טורח זה על מי מוטל', מבואר שהספק הוא על מי ראוי להטיל יותר את טורח הבדיקה, האם על המשכיר הואיל והחמץ שלו והוא גרם לחיוב, שהרי מחמת חמצו טעון הבית בדיקה[קה], או שראוי להטיל את טורח הבדיקה על השוכר כיון שהבית שלו, אולם ודאי שאם לא יבדוק השוכר, יתחייב המשכיר לבדוק כדי שלא יעבור בבל יראה.

ביאור שהספק הוא בדיני ממונות שבין המשכיר לשוכר

עוד כתב בשפת אמת, שיש לבאר שהספק הוא מדיני ממונות שבין המשכיר לשוכר, לפי שמצינו[קו] שיש חלק מתיקוני הבית המוטלים על השוכר מכח חיובי השכירות בינו למשכיר, ויש מתיקוני הבית המוטלים על המשכיר ולא על השוכר, ונסתפקה הגמרא האם חובת הבדיקה של הבית מוטלת על השוכר כחלק מתיקוני הבית המוטלים עליו, או שכיון שהחמץ של המשכיר והוא הגורם לבדיקה יש סברא שתיקון זה יהיה מוטל על המשכיר ולא נכלל בחיובי השוכר כלפיו. אולם כתב השפת אמת שבדברי רש"י לא משמע שהספק הוא בהלכות ממונות אלא מעיקר חיוב הבדיקה, וגם מלשון הגמרא שהשוכר חייב משום שאיסורא ברשותיה משמע שסיבת חיובו אינה מדיני הממונות שבינו למשכיר אלא מעיקר החיוב[קז].

ביאור הספק לפי הראשונים שאין בל יראה במשכיר ושוכר

לפי הראשונים (הנ"ל) שאין איסור בל יראה כלל על חמץ שנמצא בבית השוכר, ביאר רבינו דוד (שם) שאף שמעיקר דין תורה אין אחד מהם עובר על בל יראה, מכל מקום חכמים גזרו דין ביעור מיוחד על כל חמץ של ישראל, ויש ספק על מי מוטל דין זה, וז"ל רבינו דוד 'וזו היתה השאלה במשכיר בית לחבירו, שאחר שמן הדין אין אחד מהם עובר עליו וכו' וידענו שאין חכמים מניחין חמצו של ישראל שלא יתבער בכאן על מי הטריחו לבדוק ולבער, על מי שהחמץ שלו או על מי שהחמץ ברשותו', עכ"ל, ומשמע מדבריו שיש דין מחודש של ביעור חמץ כיון שאין להניח חמץ של ישראל בלא ביעור, ונסתפקה הגמרא על מי מסתבר להטיל קיום דין זה.

הוכחת הגמרא ממזוזה לבדיקת חמץ

והגמרא רצתה לפשוט את הספק ממה שמצינו שהשוכר חייב במזוזה, ודחתה שדווקא במזוזה השוכר חייב כיון שמזוזה חובת הדר היא, מה שאין כן בבדיקת חמץ.

ודברי הגמרא צריכים ביאור, איך ניתן ללמוד מחיוב השוכר במזוזה לחיוב השוכר בבדיקת חמץ, הרי הצד לחייב את המשכיר בבדיקה משום שהחמץ שלו, לא שייך לגבי מזוזה שחיובה תלוי רק בבית עצמו, ואם כן יש

נמצא ברשותו, בידו להחשיבו כעפר.

צט. חידושי רבי שמואל (אות נג).

ק. זה לשון הרא"ש (פ"א סי' י) 'כיון דמצוה זו [בדיקת חמץ] אינה אלא לצורך הרגל לתקן הבית ולבער החמץ מתוכו לצורך המועד'. משמע שהבית טעון בדיקה.

קא. ובקובץ שיעורים (אות ז) גם ביאר בדעת רש"י ששניהם מצווים מן התורה לבער את החמץ, על פי דברי הגר"א (סי' תמג ס"ב) שכל אדם מישראל מצווה לבער חמץ של ישראל אפילו אין החמץ שלו, וכלשון הגמרא (ב"ק צה:) 'הכל מצווין לבערו', ואם כן שייך חיוב בדיקה גם על המשכיר וגם על השוכר, ויש להסתפק מי מהם חייב בבדיקה, אלא שמדברי הקובץ שיעורים נראה שלא ביאר כדברי התורת חיים שבאמת שניהם חייבים, רק הספק מי יותר חייב ועל מי ראוי להטיל את קיום הבדיקה באופן זה, אלא הספק הוא בעיקר חיוב הבדיקה שכיון שלא מצינו שכל אדם חייב לבדוק חמץ בבית חבירו, על כרחך שחיוב הבדיקה מוטל על הבעלים, והגמרא מסתפקת האם על המשכיר לבדוק כיון שהוא הבעלים של החמץ, או שהטעם שהחיוב בדיקה מוטל על הבעלים הוא משום שהחמץ נמצא ברשותם ובידם לבדוק, אבל כאן שהחמץ נמצא ברשות השוכר הוא חייב בבדיקה.

קב. והוסיף המקור חיים שאם אחד לא רוצה לבדוק, ודאי חל חיוב על השני. וראה במשנה ברורה (סי' תלז ס"א ביאור הלכה ד"ה על) שכתב שאף למסקנה שעל המשכיר לבדוק, מכל מקום אם אין המשכיר בעיר על השוכר לבדוק.

קג. אולם בדברי המקור חיים בסק"א שם מצינו ביאור נוסף בטעם חיוב בדיקה על השוכר, שמכיון שמדרבנן הצריכו ביעור על החמץ שנמצא בביתו אפילו שביטלו והפקירו, והרי זה כעין בל יראה מדרבנן שהקפידו שלא יהיה חמץ ברשותו, ובית המושכר נחשב ברשות השוכר. ולכן חייב השוכר לבדוק ולבער. וביאור זה מתאים גם בדעת רש"י שחיוב הבדיקה הוא משום בל יראה.

קד. וכן מבואר במהרש"א (י: ד"ה ואם).

קה. אך הוסיף השפת אמת שמכל מקום לא עלה על הדעת שאם אחד יאכל חמץ בבית חבירו שאינו שלו שיתחייב לבדוק כיון שהוא גרם לבדיקה, רק במשכיר דנה הגמרא שכיון שהבית היה שלו בשעת תשמיש החמץ יש לחייבו לבדוק את הבית.

קו. בגמרא בבבא מציעא (קא:) שנינו 'תנו רבנן המשכיר בית לחבירו, משכיר חייב להעמיד לו דלתות לפתוח לו חלונות לחזק לו תקרה לסמוך לו קורה, ושוכר חייב לעשות לו סולם לעשות לו מעקה לעשות לו מרזב ולהטיח את גגו'.

קז. אמנם ראה באבי עזרי (חמץ ומצה פ"ב ה"ג) שהאריך לבאר את דברי הגמרא ודברי רש"י

לחלק שדווקא במזוזה השוכר חייב מה שאין כן בחמץ שיש טעם לחייב את המשכיר. וכן הקשה בחידושי רבינו דוד (ד"ה ת"ש) וז"ל 'ואם תאמר ומה למדנו מבדיקת חמץ שאפשר שהיא על המשכיר לבדוק משום דחמירא דידיה מה שאין כן במזוזה'.

אהח 19/06/2018

ובר"י (ד"ה לעשות) כתב על הוכחת הגמרא ממזוזה וז"ל 'אלמא מידי דמצוה עליה רמיא', עכ"ל. ובפני יהושע ביאר את דבריו, שהגמרא סברה בתחילה שמעיקר הדין חייב המשכיר במזוזה כיון ששכירות לא קניא והוא בעל הבית, אלא שמתנאי השכירות בין המשכיר לשוכר הוא שהשוכר יקבע בשבילו את המזוזה[קח], ונקטה הגמרא שזהו כלל בכל המצוות המוטלות על הבית, שכיון שהשוכר מתחייב לעשותם כאילו הבית שלו, שכך התנו ביניהם, וכן הוא בבדיקת חמץ, שאף אם מעיקר חיוב הבדיקה הוא על המשכיר כיון שהחמץ שלו, מכל מקום השוכר מתחייב בכל המצוות של הבית כאילו הוא בעל הבית, שכך התנו ביניהם. ודחתה הגמרא שחיוב השוכר במזוזה אינו משום שהתנו ביניהם אלא שעיקר החיוב מן התורה[קט] הוא על השוכר כיון שמזוזה חובת הדר היא.

ובחידושי רבינו דוד (שם) כתב שהגמרא סברה להוכיח ממזוזה שהתורה חייבה את השוכר אף שעיקר חיובה הוא על בעל הבית, והיה מן הדין שהמשכיר יתחייב בה[אוצר החכמה], מכל מקום הטילו אותה על השוכר, כי כל מצוות הבית מוטלות על השוכר[ק], ואם כן אף לגבי בדיקת חמץ דין הוא שיטילו את החיוב על השוכר אף שהחמץ של המשכיר. וכעין זה כתב גם בתוספות שאנץ וז"ל 'דמעיקרא סלקא דעתך דבמזוזה חובת הבית היא, ואפילו הכא השוכר עושה את המזוזה, הכי נמי בחמץ אף על פי שהבדיקה על החמץ, כיון שזה שוכר עליו לבדוק'.

ובתורת חיים ביאר על פי דבריו הנ"ל שהספק הוא באופן ששניהם חייבים על מי ראוי להטיל את קיום החיוב, האם על מי שהוא בעלים על החמץ או על מי שהחמץ ברשותו, ועל זה הביאה הגמרא ראיה ממזוזה כיון שסברה הגמרא שאף במזוזה יש סיבת חיוב גם על המשכיר משום שהבית שלו וגם על השוכר שהבית ברשותו, ומכל מקום השוכר חייב, כיון שבאופן ששניהם חייבים מטילים את החיוב על השוכר שהבית ברשותו, וכמו כן יש להטיל את חיוב הבדיקה על השוכר שהחמץ ברשותו.

י. ביאור הספק במשכיר ושוכר לשיטת תוספות

לפי שיטת התוספות (ב. ד"ה אור) שטעם הבדיקה הוא כדי שלא יבוא לאוכלו, צריך ביאור מה הצד שהמשכיר חייב לבדוק, הרי פשוט שהשוכר חייב לבדוק כיון שהוא דר בבית ועליו יש לחשוש שמא יבוא לאוכלו.

ביאור הצד שעל המשכיר לבדוק לפי שיטת התוספות

וביארו אחרונים[קיא] שאף שתיקנו בדיקה שמא יבוא לאוכלו, אין הפירוש בזה שחייבו את האדם לדאוג לעצמו שלא יבוא לאוכלו, אלא תיקנו שיבדוק את ביתו כדי שהחמץ שבביתו לא יביא תקלה לאדם, והוא חייב לבדוק גם כדי שאחרים לא יכנסו לביתו ויאכלו אצלו בבית, ואם כן יש להסתפק האם המשכיר חייב לבדוק כיון שהחמץ שלו מביא לידי תקלה, או שהחיוב על השוכר שברשותו יש תקלה, ויסוד הספק האם גדר החיוב הוא שלא תהא תקלה בביתו, או שלא תהא תקלה מחמצו.

אולם בדברי התוספות בסוגייתנו (ד. ד"ה על) מבואר שפירשו לפי שיטתם את הספק באופן אחר, כדלהלן.

דברי התוספות בביאור הספק

שהנה התוספות (שם) כתבו, שאין לפרש שהצד שהמשכיר יתחייב לבדוק הוא משום שהחמץ שלו ורק הוא יכול לבטל, וכיון שהביטול מוטל עליו, ממילא גם הבדיקה מוטלת עליו, שאם כן למה הגמרא מסתפקת רק במשכיר בית לחבירו ב"ד, הרי גם כשמשכיר ביום י"ג יש להסתפק אם הוא חייב לבדוק כיון שהוא צריך לבטל. ולכן פירשו התוספות שהצד שהמשכיר חייב לבדוק הוא משום שכבר חל עליו חיוב בדיקה בליל י"ד קודם שהשכיר את ביתו, וכיון שחל עליו החיוב לא פקע[קיב]. וכן כתבו בתוספות הרא"ש (ד"ה המשכיר) ורבינו פרץ (ד"ה על המשכיר).

ביאור דברי התוספות

ומבואר בדבריהם[קיג] שהצד הפשוט הוא שהשוכר חייב לבדוק, והוא לפי שיטתם לעיל (ב. ד"ה בודקין) שטעם הבדיקה כדי שלא יבוא לאוכלו, שאם כן הבדיקה מוטלת על מי שהחמץ ברשותו כדי שלא יבוא לאוכלו, ולפיכך הוקשה לתוספות מה הטעם שהמשכיר חייב לבדוק, ורצו לפרש שהטעם משום שהביטול מוטל על המשכיר, ודחו פירוש זה, ופירשו שהצד שהמשכיר חייב הוא משום שכבר חל עליו החיוב, וכיון שחל תו לא פקע.

וביארו אחרונים[קיד], שהטעם שאומרים כאן שכיון שחל החיוב לא פקע, הוא משום שחיוב הבדיקה אינו דין הגברא לסלק את התקלה של החמץ שמא יבוא לאוכלו, אלא תיקנו חכמים חלות חיוב בדיקה על הבית, ורק טעם התקנה הוא שמא יבוא לאוכלו, אבל עכשיו יש חובת בדיקה על הבית, ולכן יש לומר שכיון שחלה חובת בדיקה עליו, תו לא פקעה אף שכבר השכיר את הבית ולא שייך הטעם שמא יבוא לאוכלו.

ההוכחה ממזוזה ודחייתה לפי דברי התוספות

ולפי דבריהם ביארו התוספות (שם) את הוכחת הגמרא ממזוזה לבדיקת חמץ, והיינו, שמדברי הברייתא שחיוב מזוזה חל על השוכר אף שקודם השכירות החיוב היה על המשכיר, מוכח שאין אנו אומרים שכיון שחל החיוב על המשכיר תו לא פקע, אלא החיוב עובר לשוכר, ואם כן גם לגבי בדיקת חמץ החיוב עובר לשוכר.

ודחתה הגמרא שמזוזה חובת הדר, וביארו התוספות (שם) שכיון שמזוזה חובת הדר אין המשכיר חייב במזוזה כל זמן שאינו דר בבית אפילו אם אינו משכיר את הבית, מה שאין כן לגבי חיוב בדיקת חמץ שאם לא ישכיר את הבית לאחר הוא חייב לבדוק. ובביאור דבריהם כתב הקובץ שיעורים (אות ז), שבמזוזה לא שייך לומר שהמשכיר כבר נתחייב, כיון שבכל רגע הוא חיוב חדש, שהרי הדיור מחייב כל רגע שהוא דר בו, וכשאינו דר ממילא אין חיוב, אבל לענין בדיקת חמץ שאינו חיוב שמתחדש כל רגע מחמת מעשה של המשכיר, אלא הבית מצד עצמו מחויב בבדיקה, וכיון שחל החיוב על המשכיר תו לא פקע.

ובתוספות שאנץ (ד. ד"ה על) הביא את הפירוש שדחו התוספות שהצד לחייב את המשכיר הוא משום שרק הוא יכול לבטל, והקשה שאם כן מה הגמרא מוכיחה ממזוזה לבדיקת חמץ שהשוכר חייב, הרי בבדיקת חמץ יש סברא מיוחדת שהשוכר לא יתחייב לבדוק כיון שהוא אינו יכול לבטל. ותירץ שהגמרא סברה בתחילה שעיקר חיוב מזוזה הוא על המשכיר שהוא בעל הבית ומכל מקום הטילו את החיוב על השוכר כיון שהוא דר בבית, והוא הדין לגבי בדיקת חמץ אף אם החיוב עצמו צריך להיות על המשכיר, מכל מקום הטילו את החיוב על השוכר, כיון שכך הוא הכלל בכל מצוות הבית שהשוכר צריך לעשותם[קטו].

ובפני יהושע (ד"ה ולפי) ביאר שהגמרא הביאה ראיה ממזוזה שהשוכר נחשב בעל הבית, ולכן חייב במזוזה, ואם כן החמץ הנמצא בבית המושכר נחשב כחמץ הנמצא ברשותו, ועל חמץ הנמצא ברשותו עובר בבל יראה מן התורה[קטז], וממילא חייב השוכר לבדוק כדי שלא יעבור בבל יראה שהרי אינו יכול לבטל חמץ זה שאינו שלו, ואם כן אף שמצד תקנת הבדיקה יש סיבה לחייב את המשכיר כיון שהוא המבטל, מכל מקום חייב השוכר לבדוק כדי שלא לעבור בבל יראה, וממילא אין המשכיר צריך לבדוק.

לפי הדרך הזו שהספק בגמרא הוא מדיני הממונות שבין המשכיר לשוכר.

קח. ובגמרא בבבא מציעא (שם) אמרו שהשוכר מתחייב לתקן כמה דברים בבית, ואחר כך הקשו לרב ששת האם הוא גם חייב לקבוע מזוזה, ודחו, שאין מקום לדון בזה, כיון שמזוזה חובת הדר היא ועיקר החיוב מוטל עליו. משמע שלולא שמזוזה חובת הדר, היה שייך לדון לחייב את השוכר במזוזה גם משום תנאי השכירות.

קט. ראה בחיי אדם (כלל טו, נשמת אדם אות ב) שדקדק מדברי רש"י שהחיוב על השוכר הוא מהתורה, ודן שם בענין זה. וראה בגליון מהרש"א (שו"ע יו"ד סי' רפו סכ"ב) שכתב שהוא מדרבנן.

קי. צריך ביאור גדר הדבר ומה הטעם שהתורה תחייב את השוכר אם החיוב צריך להיות מוטל על המשכיר שהוא בעל הבית, ואפשר שהוא רק דין דרבנן שמצוות הבית מוטלות על השוכר כיון שהבית ברשותו ובידו לעשותם.

קיא. חידושי הרי"ם (ד. ד"ה והפירוש), חידושי רבי שמואל (אות נג) ודבר שמואל (ד"ה או).

קיב. אמנם בגמרא מבואר שהצד לחייב את המשכיר הוא משום ד'חמירא דידיה הוא', וצריך לפרש שאם רק מחמת שחל עליו תו לא פקע, לא היה חייב, ורק משום שעדיין הוא חמץ דידיה, לכן אמרינן שהיות וחל עליו תו לא פקע, אפילו שכעת החמץ הוא ברשות השוכר.

קיג. כן ביאר בפני יהושע (בתוספות ד"ה על).

קיד. שיעורי רבי דוד (ד. אות קיב).

קטו. וצריך לבאר שהוא דין דרבנן שהטילו את חיובי הבית על השוכר שדר בבית ובידו לעשותם. ויש שביארו שהגמרא סברה שחיוב השוכר במזוזה הוא מדין חיובי השכירות שבין השוכר למשכיר, שנכלל בזה שהשוכר מתחייב לעשות את המצוות המוטלות על הבית, ולכן אף שהחיוב עצמו הוא על המשכיר, מכל מקום צריך השוכר לעשותו משום חיובו כלפי המשכיר, ואם כן הוא הדין גם לגבי בדיקת חמץ, השוכר חייב לבדוק אף אם החיוב עצמו חל על המשכיר משום שהוא המבטל, מכיון שהשוכר מתחייב לעשות את כל המצוות המוטלות על הבית. ודחתה הגמרא שמזוזה חובת הדר, והיינו שחיוב השוכר הוא מעיקר הדין כיון שהוא דר בבית, ולא משום חיובו כלפי המשכיר, וממילא אין הוכחה שהשוכר מתחייב מצידו לעשות את המצוות המוטלות על הבית.

קטז. כמובא לעיל שיש מהראשונים הסוברים כן.

השייכות בין חיוב הבדיקה לחיוב הביטול

ובעיקר דברי התוספות שרצו בתחילה לפרש שטעם חיוב הבדיקה על המשכיר הוא משום שהוא צריך לבטל, צריך ביאור מה השייכות בין הבדיקה לביטול הרי הם ב׳ דינים נפרדים, ומה הטעם שמי שמחויב בביטול יתחייב גם בבדיקה. ובשלמא לדעת רש״י שטעם הבדיקה הוא כדי שלא יעבור בבל יראה ולפי ביאורו של הר״ן שחששו שמא לא יבטל בלב שלם לכן תיקנו בדיקה, או לפי ביאורו של רבינו עובדיה מברטנורה שתיקנו בדיקה שמא יחזור בו מהביטול, יש להבין שיש שייכות בין הבדיקה לביטול וגדר התקנה הוא שהמבטל צריך גם לבדוק, אבל לשיטת התוספות שטעם הבדיקה הוא כדי שלא יבוא לאוכלו, הרי זו תקנה נפרדת ואין לזה שייכות לדין ביטול.

ביאור הסוגיה

ומצינו בפני יהושע שביאר וז״ל ׳ואף על גב דלשיטתם הביטול מצוה בפני עצמו הוא משום בל יראה והבדיקה ענין בפני עצמו משום חששא דשמא יאכל, אפילו הכי כיון דמכל מקום תיקנו תרוייהו דהבודק צריך שיבטל אם כן כולה חדא מצוה היא׳, עכ״ל[קיז], והיינו, שכיון שתיקנו שכל מי שבודק צריך לבטל, כמבואר להלן (ו:), גדר התקנה היה שקיום המצוה המוטלת על אדם בליל י״ד הוא לבדוק ולבטל והכל מצוה אחת, ולכן יש סברא שהטילו מצוה זו על מי שיכול לבטל, שהוא מתחייב בבדיקה ובביטול.

ומצינו עוד באחרונים[קיח] שגם לפי דברי התוספות שטעם הבדיקה הוא כדי שלא יבוא לאוכלו, מכל מקום גדר התקנה הוא שלא די בביטול כדי שלא יעבור בבל יראה אלא צריך בדיקה, ועד שאינו בודק עובר בבל יראה מדרבנן, ואף חייב במצות תשביתו מדרבנן כאילו לא ביטל[קיט]. ואם כן אפשר להבין שחובת הבדיקה מוטלת על מי שמבטל, כיון שהבדיקה מועילה לביטול, ורבנן אמרו שאינו יוצא ידי חובתו עד שמבטל ובודק.

לפי שיטת רש״י האם דווקא כשהשכיר בי״ד

והנה לפי המבואר לעיל בשיטת רש״י והראשונים העומדים בשיטתו, שהספק הוא בעיקר חיוב הבדיקה אם הוא מוטל על המשכיר משום שהחמץ שלו או על השוכר שהחמץ ברשותו, אין חילוק אם השכיר את ביתו קודם י״ד או בליל י״ד, ובכל אופן שהבית נמצא ביד השוכר ונשאר בו חמץ של המשכיר, יש להסתפק על מי מוטלת הבדיקה, אם כן צריך לבאר לשיטתם מדוע העמידה את הספק במשכיר ביתו בי״ד. אך מצינו בראשונים[קכ] שפירשו שכוונת הגמרא שהשכיר את ביתו לצורך י״ד[קכא]. ובריטב״א (ד״ה בעו) הביא בשם רבותיו שגרסו בגמרא המשכיר בית לחבירו, בארבעה עשר על מי לבדוק.

יא. החיוב במסירת מפתח

ביאור מסקנת הגמרא שהחיוב תלוי במסירת מפתח

הגמרא (ד.) פשטה את הספק אם על המשכיר לבדוק או על השוכר לבדוק, מדברי הברייתא ׳המשכיר בית לחבירו אם עד שלא מסר לו מפתחות חל ארבעה עשר על המשכיר לבדוק, ואם משמסר לו מפתחות חל ארבעה עשר על השוכר לבדוק׳.

ולפי פירושו של רש״י שהספק היה על מי מוטל החיוב אם על השוכר או על המשכיר, נפשט הספק שהחיוב מוטל על השוכר, אלא שנתחדשה בברייתא עוד הלכה, שאם עדיין לא מסר את המפתח בליל ארבעה עשר, וחל החיוב על המשכיר, הדין הוא שכיון שחל תו לא פקע.

ולפי פירוש התוספות (ד״ה על) שגם מתחילה היה פשוט שעיקר החיוב מוטל על השוכר, אלא שהספק היה אם באופן שכבר חל החיוב על המשכיר בליל ארבעה עשר, נשאר עליו החיוב ולא פקע, או שהחיוב עובר לשוכר, אם כן נפשט הספק מדברי הברייתא כצד הראשון שכיון שנתחייב בליל ארבעה עשר נשאר עליו החיוב, אלא שנתחדש שחלות החיוב תלוי במסירת המפתח.

אולם בחידושי הר״ן (ד״ה אם) מבואר שלא נפשט הספק על מי מוטל עיקר החיוב, אלא שנתחדש בברייתא שמסירת המפתח מכרעת להטיל את החיוב על מי שהמפתח בידו ויכול להיכנס לבית, והיינו, שבאמת מצד עיקר החיוב יש טעם לחייב את השוכר משום שהחמץ נמצא ברשותו, ויש טעם לחייב את המשכיר משום שהחמץ שלו, וכיון שיש טעם לחייב כל אחד משניהם, יש להטיל את החיוב על מי שהמפתח בידו, שכיון שהוא יכול להיכנס לבית הוא חייב לבדוק.

שיטות הראשונים בטעם שהחיוב תלוי במסירת מפתח

ובעיקר הדין המבואר בברייתא שמסירת המפתח קובעת את חלות החיוב, נחלקו ראשונים בטעם הדבר, רש״י (ד״ה מסירת) פירש שמסירת מפתח זה קנין, וכיון שנמסר המפתח לשוכר וקנה את הבית קודם ליל ארבעה עשר, חל עליו החיוב. והתוספות (ד״ה אם) הקשו על רש״י שבגמרא בבבא קמא (עט.) אמרו ששכירות קרקע נקנית בכסף בשטר ובחזקה, ולא אמרו שגם מסירת מפתח קונה, ומצינו (שם נב.) רק שמסירת המפתח נחשבת כמאן דאמר לך חזק וקני, אך אין בה מעשה קנין. ולכן פירשו התוספות שחיוב הבדיקה מוטל על מי שיש בידו מפתח משום שבידו להיכנס לבית ולבדוק, וכיון שנמסר מפתח לשוכר קודם ליל י״ד חל עליו חיוב בדיקה אף שעדיין לא החזיק בבית ולא קנה אותו.

האם מסירת מפתח מחייבת את השוכר רק אחרי שקנה את הבית

ובר״ן (ד״ה המשכיר) ועוד ראשונים[קכב] כתבו שמסירת מפתח מחייבת את השוכר רק אחרי שקנה את הבית בכסף או בשטר או בחזקה, ונתחדש בברייתא שקנין השכירות בלבד אינו מחייב את השוכר כל זמן שהמשכיר לא מסר לו את המפתח, וביאר הר״ן שעד שלא נמסר המפתח חייב המשכיר לבדוק כיון שגוף הבית של המשכיר והחמץ שלו, ועדיין הבית מעוכב אצלו שאין השוכר יכול להיכנס מפני שהמפתח בידו של המשכיר, ורק כשנמסר המפתח ליד השוכר קודם י״ד מתחייב השוכר לבדוק כיון שקנה את הבית ויכול להיכנס לתוכו. וכן פסק בשולחן ערוך (סי׳ תלז סק״א).

ובחידושי רבינו דוד (ד״ה אם) הוסיף שאם לא החזיק השוכר ולא קנה את הבית אין מסירת המפתח מחייבת אותו בבדיקה, שהרי זה כמו אדם אחר שיש בידו מפתח שודאי אינו חייב לבדוק. אולם התוספות (שם) כתבו שאין זה דומה לאדם אחר שאינו רוצה להחזיק בבית ולקנותו, והיינו, שדווקא שוכר שרוצה להחזיק בבית ודעתו לדור בו בארבעה עשר, מתחייב לבדוק כשנמסר לו מפתח ובידו להיכנס לבית.

ובספר המכתם (ד״ה אם) ביאר שמסירת מפתח מחייבת את השוכר לבדוק אף שעדיין לא החזיק, כיון ד׳גלי דעתיה דשוכר דניחא ליה לקיומי מצות בדיקה, משכיר גופיה היאך יבדוק והא אין בידו מפתח׳.

דעת התוספות באופן שקנה את הבית ולא נמסר לו מפתח

ולא נתבאר בתוספות מה דעתם באופן שהחזיק השוכר וקנה את הבית, האם אינו מתחייב עד שנמסר לו מפתח, כדעת הראשונים הנ״ל, או שהתוספות סוברים שכיון שקנה את הבית הוא מתחייב לבדוק אף שעדיין לא נמסר לו המפתח, ולכן העמידו התוספות את הדין שמסירת מפתח מחייבת דווקא באופן שלא החזיק השוכר בבית. אולם יש לומר שהתוספות העמידו באופן זה רק כדי לחדש שמסירת מפתח מחייבת את השוכר גם כשעדיין לא קנה את הבית, אבל באמת גם הם מודים לדעת הראשונים הנ״ל שאף כשכבר החזיק השוכר אינו מתחייב לבדוק כל זמן שלא נמסר המפתח לידו.

והב״ח (סי׳ תלז ד״ה המשכיר) נקט שדעת התוספות שדווקא אם לא החזיק אין השוכר מתחייב לבדוק עד מסירת המפתח, אבל אם החזיק חייב לבדוק אף שלא קיבל את המפתח, אבל המהרש״א (בתוס׳ שם) והחק יעקב (סי׳ תלז סק״ב) נקטו בדעת התוספות שגם אם החזיק אינו מתחייב לבדוק עד מסירת המפתח. וכדברי המהרש״א והחק יעקב מצינו בתוספות הרא״ש (ד״ה ואם) שכתב להדיא שבין אם החזיק ובין אם לא החזיק אינו מתחייב לבדוק עד שיקבל את המפתח לידו.

וכתב המהרש״א שהתוספות לא העמידו את הברייתא באופן שהחזיק, משום שאם כן פשיטא שאם נמסר המפתח לשוכר הוא חייב לבדוק, ומה הוצרכה הברייתא לחדש לנו דין זה. וכתב הראש יוסף (בתוספות ד״ה אם) שהתוספות הלכו בזה לשיטתם שפירשו לעיל (ד״ה על) שהיה פשוט לגמרא שאם השכיר את הבית בי״ג על השוכר לבדוק, וכל הספק היה דווקא באופן שהשכיר בי״ד וכבר חל החיוב על המשכיר, האם כיון שחל עליו החיוב תו לא פקע, שלפי זה הדין פשוט שאם החזיק השוכר בבית וקיבל מפתח קודם י״ד, הוא חייב לבדוק, ומה הוצרכה הברייתא לחדש לנו דין זה, ועל כן העמידו התוספות את הברייתא באופן שהשוכר לא החזיק ונתחדש בברייתא שאם נמסר לו מפתח קודם י״ד הוא חייב לבדוק אף שעדיין לא החזיק. אולם לפי פירוש רש״י והר״ן שהספק הוא גם באופן שהשכיר בי״ג האם חיוב בדיקה

קיז. ובעין זה משמע בשו״ע הרב (סי׳ תלז בקונטרס אחרון ס״ג).

קיח. שולחן ערוך הרב (סי׳ תלה ס״ד), וכן משמע במהרש״א (י. בתוספות ד״ה על ובדק) וכן מבואר בנודע ביהודה (שו״ת או״ח מהדו״ת סי׳ סא) לענין תשביתו.

קיט. וראה בחידושי רבי שמואל (סי׳ א סוף אות ה) שהנודע ביהודה סותר את דבריו בענין זה בתשובה אחרת (או״ח מהדו״ק סי׳ יט).

קכ. ר״ן (על הרי״ף, ד. ד״ה המשכיר), מהר״ם חלאווה וריבב״ן (ד. ד״ה המשכיר).

קכא. וכן כתבו בתורת חיים (ד״ה ונראה) ובחתם סופר (ד״ה המשכיר), והוסיפו שעיקר כוונת הגמרא שהשוכר לא נכנס שם קודם י״ד ולא נשתמש שם בחמץ שלו, ולכן יש ספק אם השוכר מתחייב בבדיקה אף שהחמץ אינו שלו.

קכב. תוספות רבינו פרץ (ד״ה ואם), רבינו דוד (ד״ה אם), נמוקי יוסף (ד״ה פירוש), מאירי (ד״ה

בבית המושכר חל על המשכיר כיון שהחמץ שלו, אם כן גם באופן שהשוכר החזיק וקיבל את המפתח קודם י״ד הוצרכה הברייתא לחדש לנו שהשוכר חייב בבדיקה ולא המשכיר אף שהחמץ שלו.

ביאור דעת רש״י שמסירת מפתח קונה

על קושיית התוספות על רש״י שבגמרא בב״ק (נב.) מבואר שמסירת מפתח אינה מועלת לקנות את הבית, ורק נחשבת כאמירת לך חזק וקני, תירץ הקרבן נתנאל (סי׳ ב אות ד) שגם רש״י מודה שמסירת מפתח אינה מועלת לקנות את הבית לגמרי, אלא שסובר רש״י שמסירת מפתח מועלת לקנות את השכירות בבית, כיון שבשכירות אינה קונה את גוף הבית אלא רק להשתמש בו, וכיון שעל ידי מסירת מפתח יכול להשתמש בו קונה את זכות ההשתמשות. ועל מה שהקשו התוספות שבגמרא בבבא קמא (עט.) אמרו כשם שקרקע נקנית בכסף שטר וחזקה כך שכירות קרקע נקנית בכסף בשטר ובחזקה, ומשמע שרק קנינים אלו מועילים ולא מסירת מפתח, כתב הקרבן נתנאל, שלא אמרו שם שאין שכירות קרקע נקנית אלא בג׳ קנינים, אלא אמרו שג׳ קנינים אלו קונים גם בשכירות, אבל יש עדיפות לשכירות שנקנית גם במסירת מפתח[קכג].

ובתוספות רבינו פרץ (ד״ה ואם) הקשה על רש״י שאם מסירת מפתח מחייבת משום שבכך הוא קונה את שכירות הבית, מדוע נקטה הברייתא דווקא קנין שעל ידי מסירת מפתח, ולא שאר קנינים.

ובפרי מגדים (סי׳ תלז משבצות זהב סק״א) כתב[קכד], שרש״י סובר כשיטת הר״ן שאם השוכר קנה את הבית ועדיין אין בידו מפתח אינו מתחייב לבדוק, ורק אם יש ביד השוכר מפתח כדי להיכנס לביתו, הוא מתחייב לבדוק, ולכן נקטה הגמרא קנין שעל ידי מסירת מפתח, שעל ידי כך הוא גם קונה את הבית וגם יש בידו להיכנס לביתו ומתחייב לבדוק.

אמנם הפרי חדש (שם סק״א) נקט בדעת רש״י שאין הדבר תלוי אלא בקנין, ואם קנה את הבית אין צריך מסירת מפתח.

והנה בשולחן ערוך (סי׳ תלז ס״א) פסק כדברי הר״ן שאם השכיר את הבית והחזיק השוכר, הדין תלוי במסירת מפתח, ואם נמסר המפתח לשוכר קודם ארבעה עשר על השוכר לבדוק, ואם לא נמסר המפתח עד ארבעה עשר, על המשכיר לבדוק. ומצינו כמה פרטים בענין זה שנחלקו בהם הפוסקים.

האם גם כשקונה את הבית לגמרי החיוב תלוי במסירת מפתח

החק יעקב (סי׳ תלז סק״ב) כתב שדין זה הוא רק במשכיר ושוכר, אבל במוכר וקונה אין החיוב תלוי במסירת מפתח, ודקדק כן ממה שכתב הר״ן שהטעם שעד שלא נמסר המפתח לשוכר, צריך המשכיר לבדוק הוא מכיון ׳שהבית של המשכיר׳, ומשמע שבאופן שמכר את ביתו והחזיק הקונה אין המוכר צריך לבדוק אף שעדיין לא נמסר המפתח לקונה, כי דווקא משכיר שגוף הבית שלו חייב לבדוק כל זמן שלא נמסר המפתח לשוכר. אולם הפרי מגדים (שם אשל אברהם סק״ב) כתב שהמגן אברהם העתיק את דברי הר״ן אך השמיט את הלשון שכתוב בר״ן שכיון שהבית של המשכיר חייב, ומשמע שהמגן אברהם סובר שגם אם מכר את הבית והחזיק הלוקח, חייב המוכר לבדוק כל זמן שלא מסר את המפתח לקונה, משום שהחמץ של המוכר.

הדין באופן שהחזיר השוכר את המפתח

עוד דנו הפוסקים, באופן שנמסר המפתח לשוכר, וחזר השוכר והפקיד את המפתח אצל המשכיר, האם השוכר חייב בבדיקה. וכתב הפרי חדש (שם סק״א) שמסתבר שהשוכר חייב, ובשולחן ערוך הרב (שם ס״ב) כתב שכיון שבידו כל שעה ליטול את המפתח מהמשכיר, חייב לבדוק, כמבואר בר״ן שמסירת מפתח מחייבת את השוכר כיון שבידו להיכנס לבית ואין הבית מעוכב אצל המשכיר. והביא בשו״ע הרב (שם) שאף האחרונים שכתבו שאם החזיר את המפתח אינו חייב לבדוק, היינו רק לשיטת התוספות שמדובר שהשוכר לא החזיק בבית ולא קנה אותו, אבל אם החזיק בבית והפקיד את המפתח אצל המשכיר, חייב לבדוק כיון שעכשיו הבית שלו ויכול לקחת את המפתח ולפתוח את ביתו.

הדין באופן שאין הבית נעול במפתח

כתב החק יעקב (שם סק״ד) שאם אין הבית נעול, והשוכר קנה את הבית קודם י״ד, פשוט שהוא חייב לבדוק אף אם עדיין לא נמסר לו מפתח. אולם הפרי מגדים (שם משב״ז סק״א) מסתפק בזה שמא אין השוכר חייב לבדוק כל זמן שהמפתח ביד המשכיר.

מערכה ב

ביטול חמץ

א. גדר ומהות ביטול חמץ / **ב.** חמץ ידוע / **ג.** שליחות בביטול חמץ / **ד.** ביטול חמץ שחייב באחריותו

א. גדר ומהות ביטול חמץ

פתיחה **שני** איסורי חמץ אסרה התורה בפסח, ומצות עשה אחת, האיסורים הם: א. איסור אכילת חמץ, ב. איסור קיום החמץ ברשות ישראל מחמת איסור ׳בל יראה ובל ימצא׳, והמצות עשה היא מצות ׳תשביתו שאור מבתיכם׳.

בגמרא (ד:) מבואר שעל ידי ביטול החמץ ניתן לקיים את ציווי התורה, כלומר אף אם יש חמץ ביד ישראל, הוא יכול לבטלו ועל ידי כך הוא כבר אינו עובר על קיום חמץ זה.

הראשונים נחלקו במהות הביטול, ומביאורי הראשונים עולים חידושי דינים בפרטי דין ביטול.

מהו אופן המעשה

באופן המעשה כיצד נעשה הביטול, מצינו שנחלקו הראשונים, יש ראשונים שכתבו שהוא הפקרת החמץ, ככל מעשה הפקר בממונו. ויש שכתבו שהוא החלטה בדעתו להחשיב את החמץ לדבר שאין לו ערך, והיינו להחשיבו כעפר, ויש שביארו שביטול חמץ הוא גילוי דעת שאינו מעונין בהחזקת החמץ בבעלותו, ומי שאינו רוצה בקיומו של החמץ אינו עובר עליו, משום שנחשב כאינו ברשותו.

גם במקור דין ביטול חמץ נחלקו הראשונים, יש שכתבו שהוא נלמד מ׳תשביתו׳, יש שכתבו שאין צריך פסוק מיוחד לדין זה, אלא מאחר ואדם מפקיר את חמצו, אינו עובר עליו, שהרי אמרה התורה (שמות יג ז) ׳לא יראה לך׳ ודרשו חז״ל שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, ויש שכתבו שהוא נלמד מהפסוק ׳לא יראה לך׳, בטל בלבך.

מקור הנידון בגדר ביטול חמץ

בגמרא (ד:) מבואר ש׳מדאורייתא בביטול בעלמא סגי׳, כלומר שעל ידי ביטול חמץ ניתן לקיים את דין התורה של ביעור חמץ, ואין צריך לבדוק כדי לשורפו, וביאר רש״י (ד״ה בביטול) שמקור דין ביטול הוא ממצות התורה ׳תשביתו׳ (שמות יב טו) וגדר הביטול הוא השבתה בלב והוכיח כן מזה שלא נאמר ׳תבערו׳.

התוספות (ד״ה מדאורייתא) הקשו שבשני מקומות מבואר בגמרא שמצות תשביתו מתקיימת רק בשריפת החמץ, לכן חלקו על רש״י וביארו שגדר הביטול הוא הפקרת החמץ, והיינו מאחר ואדם מפקיר את חמצו הוא אינו עובר עליו משום שהוא אינו שלו, שנאמר ׳לא יראה לך׳ (שמות יג ז) ואמרו (ה:) שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים.

שכירות), מהר״ם חלאווה (ד״ה אם) ומגיד משנה (חמץ ומצה פ״ב ה״י).

קכג. ובעיקר הנידון אם מסירת מפתח קונה או לא, מצינו ברשב״ם בבבא בתרא (נג. ד״ה והשתא) שכתב ׳ואף על גב דגבי שכירות בתים אמרינן בפסחים (ד.) משמסר לו מפתחות הוי בחזקת שוכר והוא הדין לגבי לקנותו, הני מילי במוכר ומשכיר לחבירו אבל בנכסי הגר מי מסר לו מפתחות שיקנה׳, עכ״ל, ומבואר בדבריו שמסירת מפתח קונה גם במכר ולא רק בשכירות. וצ״ע על דבריו מהמבואר בגמרא בבבא קמא (נב.) שמסירת מפתח נחשבת רק כאמירת לך חזק וקני. והב״ח (חו״מ סי׳ קצב) כתב שהרשב״ם נסמך על דברי הירושלמי בקידושין (פ״א ה״ד) שבמסירת מפתח קונה, וכדי ליישב שלא יקשה מהמבואר בגמרא בבבא קמא שם שמסירת מפתח אינו קונה צריך לומר שמדובר באופן שמסר לו מפתח בסתם, אבל אם מסר בפירוש לשם קנין קונה קנין גמור. ובפני יהושע (בתוספות ד״ה אם) כתב שגם רש״י והרשב״ם מודים שמסירת המפתח לחוד אינה קונה, אבל אם קיבל השוכר את המפתח ופתח בו את הבית גמר את הקנין, וכוונת הגמרא שאם מסר לו מפתח חייב לבדוק כיון שכשיכנס לבדוק ויפתח יהיה הבית ברשותו.

קכד. וכן כתב בראש יוסף (בתוס׳ ד״ה על).

הרמב"ן (ד"ה ענין ביטול) הרבה להקשות על תוספות, ויישב את קושיותיהם על שיטת רש"י, ובמסקנתו הסכים לדעת רש"י שגדר הביטול הוא השבתה בלב, אך בביאור מקור דין הביטול מן התורה, כתב באופן נוסף, כיון שהתורה עשתה כאילו החמץ ברשותו אף לאחר שש שעות שנאסר בהנאה משום שדעתו עליו ורוצה בקיומו, ממילא מי שהסכימה דעתו לדעת התורה שאינו רוצה בחמץ, כבר אין החמץ ברשותו, ולכן אינו עובר עליו.

דעת רש"י והרמב"ם שמחשיב את החמץ כעפר

רש"י (ד. ד"ה חובת הדר) והרמב"ם (חמץ ומצה פ"ב ה"ב) כתבו שגדר ביטול חמץ הוא שהאדם מחשיב את חמצו כעפר, על דבריהם הקשו הראשונים והאחרונים קושיות רבות, ואף תירצו תירוצים רבים, גם בבירור דבריהם נחלקו הראשונים והאחרונים, דבריהם יובאו לקמן.

גדר הביטול לדעת רש"י

בגמרא (ד:) מבואר שגם נשים עבדים וקטנים נאמנים על ביעור חמץ, משום ש'מדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה', לכן 'הימנוהו רבנן בדרבנן', כלומר שהמבטל את חמצו כבר אינו עובר עליו בבל יראה, ודין בדיקת החמץ וביעורו באופן זה הוא רק מדרבנן, ולכן האמינו רבנן גם לנשים עבדים וקטנים בדין זה, וביאר רש"י (ד"ה בביטול) מקור לדין ביטול חמץ 'דכתיב תשביתו, ולא כתיב תבערו, והשבתה דלב היא השבתה' ובמהות השבתה בלב ביאר רש"י (ד. ד"ה חובת הדר) 'מסיח דעתיה מיניה, ומשוי ליה כעפרא'[א].

מדברי רש"י מתבארים שני עניינים: **א.** מקור דין ביטול חמץ הוא מהפסוק[ב] (שמות יב טו) 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם'. **ב.** גדר ביטול החמץ הוא השבתה בלב.

דעת הרמב"ם

וכן כתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ב ה"ב) 'ומה היא השבתה זו האמורה בתורה, היא שיבטלו בלבו, ויחשוב אותו כעפר, וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר, וכדבר שאין בו צורך כלל'.

מדברי הרמב"ם מבואר שסבר כרש"י שביטול חמץ הוא ש'יחשוב אותו כעפר'[ג].

ומכל מקום אף שביסוד דין הביטול ביארו רש"י והרמב"ם שהוא ביטול בלב, בגדר ביטול החמץ בלב שמחשיבו כעפר נאמרו כמה ביאורים בדבריהם, יש שביארו שעל ידי הביטול החמץ נחשב שאינו אוכל, יש שביארו שאינו ממון, ויש שכתבו שאף שהחמץ עצמו הוא חמץ האסור, אך הבעלים על ידי הביטול אינו נחשב 'מחזיק' בחמץ, ולכן אינו עובר עליו[ד].

על ידי הביטול החמץ אינו אוכל

המהרי"ק (שורש קמב) ביאר[ה] 'שעושהו כעפרא בעלמא, והויא דומיא דההיא דתבן וביטלו (סוכה ד.)' שכמו שאפשר לבטל תבן לקרקעית הסוכה למעט מגובהה, כך אפשר לבטל את החמץ ולהחשיבו כעפר, והיינו שמבטלו מלהיות אוכל, וכן כתב הרלב"ג (שמות יב טו) 'וזאת ההשבתה היא שיבטלו החמץ ההוא, ויוציאוהו מתורת אוכל ויהיה נחשב להם כאבן וכעפר וכמה שידמה להם מהדברים שאינם ראויים לאכילה', וביאר ב'תועלתיות' (ריש התועלת הי"א) 'השרש הראשון הוא, שיחשבהו כעפר והדומה לו ממה שאינו ראוי לאכילה קודם איסורו, כי אז הוא השליט עליו ויכול לעשות ממנו מה שירצה, לפי שהוא קנין מקניניו, והוא מפני זה יכול להסכים שלא ישתמש מהלחם ההוא בשמוש המיוחד בו מצד מה שהוא לחם, אבל ישתמש בו שימוש העפר והאבן והדומה להם, שנאמר 'תשביתו שאור מבתיכם', רצונו לומר שישביתנו משמושו המיוחד לו, ולזה אמר 'תשביתו' ולא אמר 'תבערו'. השורש השני הוא, שאחר שבטלו אינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, אע"פ שנשאר בביתו, שהרי אינו שאור ולא חמץ אצל הבעלים, לפי שכבר השביתו', מדברי התועליות מבואר חידוש, שאחר שאדם החשיב את חמצו כעפר יכול להשתמש בו כעפר ואינו אסור בהנאה, ולקמן יתבארו דברי רש"י ביתר ביאור.

אך מדברי הצל"ח (ד: ברש"י ד"ה בביטול) והחתם סופר (יו"ד סי' שטז ד"ה וליישב) מבואר שדעת רש"י היא גם כתוספות, שיסוד דין הביטול הוא שיוצא החפץ מרשות הבעלים להיות הפקר, אלא שחידשה התורה במצות 'תשביתו' שיכול אדם להשבית את חמצו בלב, ועל ידי כך הוא יוצא להפקר, אף שבכל מקום כדי להפקיר לא מועילה מחשבה בלב, וכן כתבו הדברי חיים (או"ח ח"א סי' י) והאחיעזר (ח"ג סי' א אות ב), אלא שהדברי יציב (או"ח סי' קפו אות ה) ביאר בדעת הדברי חיים שהפקר 'אינו עצם הביטול, מכל מקום, בלא ההפקר שהכל יוכלו לזכות, לא מהני הביטול'.

ב. הצל"ח (ד: ברש"י ד"ה בביטול) הבין בדברי רש"י שעל ידי הביטול יוצא החמץ מבעלותו של האדם, לכן הקשה על רש"י, שאם מקור דין השבתה נלמד מפסוק, מדוע צריכה הגמרא (ה:) ללמוד מפסוק שלא עוברים על חמץ של אחרים ושל גבוה, הלא כמו שממצות תשביתו לומדים שבביטול החמץ הוא כבר נחשב למושבת, מפני שעל ידי כך אינו שלו, כך יש ללמוד שחמץ של אחרים ושל גבוה הוא אינו נחשב ברשות מי שאינו שלו, ותירץ שדעת רש"י היא ששומר חינם אף שהוא חייב לשלם על החמץ אם יפשע בו, מכל מקום אינו עובר עליו, והוא חידוש שאי אפשר ללומדו ממצות תשביתו, משום שיש עדיין קצת בעלות לשומר לענין תשלומין, ולכן צריך פסוק מיוחד לפוטרו מאיסור חמץ אף שיש לו בעלות מסוימת בחמץ, התשובה החמץ ההוא, ויוציאוהו מתורת אוכל ויהיה נחשב להם כאבן וכעפר וכמה שידמה להם מהדברים שאינם ראויים לאכילה'.

על ידי הביטול החמץ אינו ממון

בספר המכתם (ו: ד"ה אמר רבא) כתב 'ולפי לשון הר"מ' משמע שענין הביטול הוא שמשים אותו כדבר שאינו ממון ואינו חשוב כלום וכדבר בטל לגמרי', וכן יש לדקדק מדברי הרמב"ן (ד: ד"ה נראין) שכתב שענין הביטול הוא ש'אינו רוצה בקיומו', ומבואר שאין משמעות הביטול שאינו מחשיב את החמץ כאוכל, אלא שאינו רוצה בקיומו כלל.

על ידי הביטול הוא אינו 'מחזיק' בחמץ

סברא נוספת בביאור דברי הרמב"ם כתב בחדושי ר' שמואל (סי' א אות י) שיש לדייק מלשון הרמב"ם (שם) 'וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל' שאף שיש ברשותו של אדם חמץ, אם אינו נחשב 'מחזיק' בחמץ, אינו עובר עליו משום שיסוד האיסור בבל יראה הוא שאסור להחזיק את החמץ, כלומר בחמץ שהוא ברשותו של אדם רק מחמת שהוא נשאר בפועל ברשותו, אך אין לאדם שום ענין בו והוא 'חושב אותו כעפר', אינו עובר עליו, ולכן בביטול החמץ כתב הרמב"ם 'וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל', ובכך שאדם 'שם בדעתו שאין ברשותו חמץ' אף אם יש אצלו חמץ, אינו עובר עליו, משום שאינו 'מחזיק' בחמצו[ח].

והוסיף ר' שמואל שמקור דברי הרמב"ם הם מדברי הספרי (פרשת ראה פיסקא קלא) שביטול חמץ נלמד מהפסוק (שמות יג ז) 'לא יראה לך', ודרשו בטל בלבך, וביאר הרמב"ם שבדברי הספרי מבואר חידוש, שכיון שכתבה התורה שהאיסור הוא שלא יראה 'לך', אם כן אף שיש ברשותו של אדם חמץ, אם אין אדם 'מחזיק' בחמץ הוא אינו עובר עליו.

ראיות התוספות שבביטול אינו מקיים 'תשביתו'

התוספות (ד"ה מדאורייתא) הקשו על חידושו הראשון של רש"י שמקור דין ביטול הוא ממצות תשביתו, שתי קושיות:

א. מדברי רבי עקיבא (ה.) שהוכיח שמצות 'תשביתו' היא לפני יום טוב, משום ש'מצינו להבערה שהיא אב מלאכה' [ולא הותרה הבערה אלא לצורך], כלומר, כיון שאסור להבעיר ביום טוב, ודאי שמצות תשביתו היא לפני יום טוב, והקשה תוספות שאם ניתן לקיים את מצות תשביתו בביטול ובלי הבערה, מנין שהמצוה היא להשבית את החמץ לפני יום טוב, אולי המצוה היא להשבית את החמץ על ידי ביטול ביום טוב, שהביטול אינו אסור ביום טוב[ט].

ב. קושיא נוספת הקשו התוספות מדברי רבי יוסי (ה.) שדורש מ'אך' שמצות תשביתו היא לפני סוף יום י"ד ניסן, והקשו תוספות שאם מצות תשביתו היא בביטול החמץ, מדוע צריך הפסוק לחדש שהוא לפני סוף יום י"ד, הלא אי אפשר לבטל חמץ אחר זמן איסורו, וביום י"ד ניסן אחר שעה שישית הוא כבר זמן איסור חמץ.

א. במהרי"ק (שורש קמב) ביאר 'שעושהו כעפרא בעלמא, והויא דומיא דההיא דתבן וביטלו' (סוכה ד.), והיינו שמבטל את מהותו כמו שמבטל את התבן לקרקעית הסוכה כדי למעט גובהה, וכן הרלב"ג כתב (שמות יב טו) 'וזאת ההשבתה היא שיבטלו החמץ ההוא, ויוציאוהו מתורת אוכל ויהיה נחשב להם כאבן וכעפר וכמה שידמה להם מהדברים שאינם ראויים לאכילה', וביאר ב'תועלתיות' (ריש התועלת הי"א) 'השרש הראשון הוא, שיחשבהו כעפר והדומה לו ממה שאינו ראוי לאכילה קודם איסורו, כי אז הוא השליט עליו ויכול לעשות ממנו מה שירצה, לפי שהוא קנין מקניניו, והוא מפני זה יכול להסכים שלא ישתמש מהלחם ההוא בשמוש המיוחד בו מצד מה שהוא לחם, אבל ישתמש בו שימוש העפר והאבן והדומה להם, שנאמר 'תשביתו שאור מבתיכם', רצונו לומר שישביתנו משמושו המיוחד לו, ולזה אמר 'תשביתו' ולא אמר 'תבערו'. השורש השני הוא, שאחר שבטלו אינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, אע"פ שנשאר בביתו, שהרי אינו שאור ולא חמץ אצל הבעלים, לפי שכבר השביתו', מדברי התועליות מבואר חידוש, שאחר שאדם החשיב את חמצו כעפר יכול להשתמש בו כעפר ואינו אסור בהנאה, ולקמן יתבארו דברי רש"י ביתר ביאור.

ב. הצל"ח (ד: ברש"י ד"ה בביטול) הבין בדברי רש"י שעל ידי הביטול יוצא החמץ מבעלותו של האדם, לכן הקשה על רש"י, שאם מקור דין השבתה נלמד מפסוק, מדוע צריכה הגמרא (ה:) ללמוד מפסוק שלא עוברים על חמץ של אחרים ושל גבוה, הלא כמו שממצות תשביתו לומדים שבביטול החמץ הוא כבר נחשב למושבת, מפני שעל ידי כך אינו שלו, כך יש ללמוד שחמץ של אחרים ושל גבוה הוא אינו נחשב ברשות מי שאינו שלו, ותירץ שדעת רש"י היא ששומר חינם אף שהוא חייב לשלם על החמץ אם יפשע בו, מכל מקום אינו עובר עליו, והוא חידוש שאי אפשר ללומדו ממצות תשביתו, משום שיש עדיין קצת בעלות לשומר לענין תשלומין, ולכן צריך פסוק מיוחד לפוטרו מאיסור חמץ אף שיש לו בעלות מסוימת בחמץ, התשובה מבתיכם', רצונו לומר שישביתנו משמושו המיוחד לו, ולזה אמר 'תשביתו' ולא אמר 'תבערו'. השורש השני הוא, שאחר שבטלו אינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, אע"פ שנשאר בביתו, שהרי אינו שאור ולא חמץ אצל הבעלים, לפי שכבר השביתו', מדברי התועליות מבואר חידוש, שאחר שאדם החשיב את חמצו כעפר יכול להשתמש בו כעפר ואינו אסור בהנאה, ולקמן יתבארו דברי רש"י ביתר ביאור.

אך מדברי הצל"ח (ד: ברש"י ד"ה בביטול) והחתם סופר (יו"ד סי' שטז ד"ה וליישב) מבואר שדעת רש"י היא גם כתוספות, שיסוד דין הביטול הוא שיוצא החפץ מרשות הבעלים להיות הפקר, אלא שחידשה התורה במצות 'תשביתו' שיכול אדם להשבית את חמצו בלב, ועל ידי כך הוא יוצא להפקר, אף שבכל מקום כדי להפקיר לא מועילה מחשבה בלב, וכן כתבו הדברי חיים (או"ח ח"א סי' י) והאחיעזר (ח"ג סי' א אות ב), אלא שהדברי יציב (או"ח סי' קפו אות ה) ביאר בדעת הדברי חיים שהפקר 'אינו עצם הביטול, מכל מקום, בלא ההפקר שהכל יוכלו לזכות, לא מהני הביטול'.

ג. כך ביארו בדעת הרמב"ם, הסמ"ג (עשין לט קיז:), המרדכי (רמז תקלא), הגהות מימוניות (שם ב) והטור (סי' תלא), וכן כתב במהרי"ק (שורש קמב). אולם מדקדוק לשון הרמב"ם מבואר שיש להחשיב את החמץ 'כדבר שאין בו צורך כלל', ולא כמו שכתב הרלב"ג בתועליות (שם) שיכול להחשיבו כעפר ולהשתמש בו כעפר.

ד. כאן נתבארו שיטות הסוברים שדעת רש"י היא שאין ביטול מטעם הפקר, אך עיין לעיל בהערה שהובאו שיטות האחרונים הסוברים שיסוד דין הביטול הוא שיוצא החפץ מרשות הבעלים להיות הפקר.

ה. המהרי"ק כתב את דבריו גם בביאור דעת רש"י וגם בדעת הרמב"ם, אך כפי שיבואר להלן בדעת הרמב"ם יש שביארו באופן אחר.

ו. וביתר ביאור ראה לעיל בנידון 'גדר הביטול לרש"י' בהערה שם מה שביאר הרלב"ג ב'תועלתיות'.

ז. כך פשטות לשון הרמב"ם שכתב 'כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל'.

ח. על פי חידוש זה ביאר בחידושי ר' שמואל (שם) מדוע לא מועיל לדעת הרמב"ם (שם לפי הגירסא הישנה) ביטול בחמץ ידוע, והיינו משום שאדם שיודע על חמצו ואינו מבערו, זוהי סיבה להחשיב אותו שהוא 'מחזיק' בחמץ, ולכן לא מועיל ביטול, שהרי כיון שאינו מבערו הדבר מוכיח שלא כדבריו שהוא אומר שאינו 'מחזיק בחמץ', ועיין עוד מה שביאר בזה, לקמן ב'ביטול בחמץ ידוע'.

ט. בחידושי ההפלאה (בתוס' ד"ה מדאורייתא) כתב ליישב את דעת רש"י, שלכאורה גם אם תשביתו היינו ביטול יש לומר שיכול היה רבי עקיבא להוכיח שאין תשביתו ביום טוב אלא מערב יום טוב, כלומר שכיון שאפשר לקיים מצות תשביתו גם על ידי ביטול, מוכח שזמן המצוה הוא עוד לפני זמן האיסור, שהרי אחרי זמן האיסור אי אפשר לבטל את החמץ שהרי מאהבה (ח"ב סוס"י רנא) תירץ באופן אחר, שדעת רש"י היא שבחמץ ידוע לא מועיל ביטול, ולכן צריך פסוק מיוחד לחדש שחמץ של אחרים ושל גבוה, אף שהוא ידוע אינו עובר עליו, שאם הפטור בחמץ של אחרים היה נלמד מביטול לא היה נלמד ממנו שפטור גם בחמץ ידוע, אך בשיעורי רבי דוד פוברסקי (סי' ד אות קלא) כתב שלפי ביאור הרמב"ן (ד: ד"ה אלא) בדעת רש"י שיסוד דין ביטול הוא 'דשויה כעפר' לא קשה כלל קושיית הצל"ח, שהרי אף שבחמץ שלו שביטלו אינו עובר, הטעם הוא משום שאינו מחשיבו כחמץ, מה שאין כן בחמץ של אחרים, אם לא ביטלו הוא מחשיבו כחמץ וצריך פסוק כדי לחדש שאינו עובר עליו.

יישובים רבים כתבו הראשונים והאחרונים ביישוב דעת רש"י משתי קושיות התוספות.

בתשביתו המצוה על התוצאה ולא על המעשה

א. הרמב"ן (ד: ד"ה אלא) כתב ליישב שמצות התורה של 'תשביתו' אינה מצוה על מעשה השבתה, אלא מצוה על התוצאה, כלומר שציווי התורה אינו חיוב לעשות מעשה השבתה של חמץ, אלא חיוב להיות במצב שהחמץ מושבת, ולכן בכל אופן שלא יהיה ברשות האדם חמץ הוא מקיים את המצוה, אלא שלרבי עקיבא ודאי ציותה התורה להשבית את החמץ בזמן שהוא יכול לבערו גם בידים, ומכך הוכיח רבי עקיבא שמצות תשביתו היא לפני יום טוב, אך גם אם הוא מבטל את החמץ בלבו לפני יום טוב, הוא מקיים את המצוה, משום שהוא מגיע לאותה תוצאה של מי שמבער את החמץ, ומצות התורה היא על התוצאה'.

האם תשביתו הוא גם ביטול וגם שריפת החמץ

ב. גם את קושיית תוספות השניה תירץ הרמב"ן (שם), מה שהקשו התוספות שלדעת רבי יוסי שנלמד מ'אך' שאין לבער את החמץ אחר חצות יום י"ד ניסן, מדוע היו"ט צריך ללמוד מהפסוק הרי אי אפשר לבטל את החמץ אחר חצות היום, יש ליישב שאף שמצות תשביתו היא גם בביטול, ואי אפשר לבטל חמץ אחר חצות היום, מכל מקום, מאחר ואפשר לקיים את המצוה גם על ידי שריפת החמץ, הפסוק מלמד שהשורף את החמץ אחר חצות לא קיים את המצוה.

ביטול אינו מועיל בחמץ הידוע

ג. הפני יהושע (ד: בתוספות ד"ה מדאורייתא) כתב ליישב את קושיית תוספות הראשונה, שדעת רש"י היא כדעת הראשונים (רמב"ם חמץ ומצה פ"ב ה"ב לפי הגירסא הישנה) שלא מועיל ביטול אלא רק לחמץ שאינו ידוע, אך לחמץ ידוע לא מועיל לבטל את החמץ אלא צריך לבערו, ולכן הוכיח רבי עקיבא מכך שאי אפשר לבער את החמץ הידוע ביום טוב, שבהכרח זמן המצוה הוא לפני יום טוב.

לכתחילה מצות החמץ בשריפה ולא בביטול

ד. תירוץ נוסף כתב הפני יהושע (שם) שגם רבי יהודה מודה שאם אין לאדם עצים, או שאין לו אפשרות לשרוף את החמץ, הוא מקיים את המצוה בכל דבר שהוא משביתו, ולכן באדם שהשכיר את ביתו והלך, שאינו יכול לשורפו כעיקר דינו, יכול אף הוא לבטלו, ומקיים בזה מצות 'תשביתו', אך כיון שלכתחילה חייב אדם דווקא לשרוף את החמץ, הוכיח רבי עקיבא שמצות תשביתו היא לפני יום טוב, שהרי ביום טוב כבר אי אפשר לקיים את המצוה כתיקונה.

יישוב רש"י לשיטתו שקיום המצוה הוא לפני חצות

ה. הפני יהושע (ד: בתוספות ד"ה מדאורייתא) והראש יוסף"א (ד: תוספות ד"ה מדאורייתא, תוספות ד"ה וכתיב) תירצו את קושיית התוספות, שרש"י לשיטתו (יב: ד"ה שלא) שלדעת רבי יהודה שהשבתת חמץ היא דווקא בשריפה, זה רק לפני חצות היום, אך אחר חצות היום השבתתו בכל דבר, ומדברי רש"י מבואר שזמן קיום מצות תשביתו הוא לפני חצות, ובזמן זה יכול אף לבטלו, אך התוספות (שם ד"ה אימתי) חלקו על רש"י ונקטו שלרבי יהודה מצותה בשריפה לאחר חצות, ולכן כאן הם הקשו שאי אפשר לקיים את מצות תשביתו בזמנה בביטול החמץ.

ו. הפני שלמה (ד: בתוס' ד"ה מדאורייתא) כתב לתרץ את דעת רש"י, שלכאורה היאך רש"י כתב שמקיים את מצות 'תשביתו' בביטול החמץ, הלא רבי יהודה ורבנן (כא.) נחלקו אם ביעור חמץ הוא בשריפה דווקא או בכל דבר, ואם כוונת התורה שמשבית את החמץ בלבו, כלל אינו צריך להשבית את מציאות החמץ מן העולם, לא בשריפה ולא באופן אחר, אם כן מדוע לדעת רבי יהודה השבתתו היא דווקא בשריפה, ותירץ שכשציותה התורה 'תשביתו' כוונתה היא ש'סתם השבתה' היינו השבתה מן העולם, ובהשבתה זו נחלקו רבי יהודה ורבנן, אם היא דווקא בשריפה או בכל דבר שמוציאו מן העולם, אך מכך שלא כתבה התורה 'תבערו' אלא 'תשביתו', דייק רש"י שישנה אפשרות נוספת לקיים את ההשבתה, גם בלי להשבית את החמץ מן העולם, והוא על ידי ביטול בלב, ובכך מתורצת קושיית התוספות, שהרי רבי עקיבא הוכיח שמצות 'תשביתו' היא לפני יום טוב, מכך שאי אפשר לבער ביום טוב, והקשו התוספות הלא לדעת רש"י אפשר לבטל ביום טוב, ולפי המבואר יש לומר שכוונת רבי עקיבא היא שמאחר ואי אפשר לקיים ביטול חמץ ביום טוב, משום שהוא אינו ברשותו של אדם, לכן פשוט היה לרבי עקיבא שאם מצות 'תשביתו' היא ביום טוב, אי אפשר לדייק מלשון התורה כלל את האפשרות של ביטול חמץ, שהרי המצוה היא בזמן שאי אפשר לבטל את החמץ, לכן הוכיח רבי עקיבא רק משריפת החמץ, ולא מביטולו[יב].

אך כדי לבאר את שיטת התוספות כתב הפני שלמה שהם סברו שאם שייך לדייק את לשון התורה שאפשר לקיים 'תשביתו' גם בביטול החמץ, היה רבי עקיבא צריך להוכיח מכך שביטול חמץ הוא לפני יום טוב, משום שביום טוב החמץ אינו ברשותו של אדם לבטלו.

חלות הביטול בזמן האיסור

ז. באופן נוסף כתב הפני שלמה לתרץ את שתי קושיות התוספות, על פי דברי הר"ן (על הרי"ף ב. ד"ה ומהו) שכתב שביטול החמץ מועיל רק מחמת שהחמץ לאחר זמן איסורו הוא אסור בהנאה, והוא אינו ברשותו של אדם אלא שעשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו כדי שיעבור עליו, ולכן אף שאין אדם מפקיר את נכסיו על ידי ביטול, כאן שהוא רק כאילו ברשותו ולא ממש ברשותו, והיינו שבעלותו של האדם על החמץ היא קלה, מועיל גילוי דעת שאין רצונו שהתורה תזכה אותו בחמץ, ולכן הוא יכול לבטל את החמץ אף שאם הוא יבטל את החמץ לא יחול על ממונו חלות הפקר, וביאר הפני שלמה כוונתו, שאף שאדם מבטל את חמצו לפני זמן איסורו, ועדיין הוא ממש ברשותו, מכל מקום כשמגיע זמן איסורו, יוצא החמץ מרשותו כיון שהוא גילה דעתו שהוא מבטל אותו ואין רצונו בזכייתו, ועל פי זה יש לתרץ את קושיות התוספות, שאף שאת מעשה הביטול חייב אדם לעשות עוד קודם זמן איסורו, מכל מקום חלות הביטול הוא רק בזמן האיסור, מפני שרק אז החמץ אינו ברשותו של אדם ויכול לחול חלות הביטול על חמצו, ולכן רבי עקיבא הוכיח שזמן מצות 'תשביתו' הוא לפני יום טוב רק משריפת החמץ, ולא מכך שאי אפשר לבטל את החמץ ביום טוב, שהרי אף כשמבטל לפני זמן איסורו, יתכן שזמן המצוה הוא רק ביום טוב שהחמץ יהיה מושבת בכניסת היום טוב, ולכן גם אם זמן המצוה של תשביתו הוא בזמן איסורו והיינו ביום רזנר אוצר החכמה יכול הוא לקיים את המצוה ולבטל לפני כן כדי שיחול הביטול בזמנו, ואין שום הכרח שזמן המצוה של תשביתו הוא מערב יום טוב.

האם דברי רש"י גם בשיטת רבי יהודה

ח. הקהלות יעקב (סי' א אות ב) כתב לתרץ באופן נוסף, שהרי רבא הוכיח (ה:) שרבי עקיבא סובר כרבי יהודה ש'אין ביעור חמץ אלא שריפה', שהרי אם יכול לקיים את המצוה גם על ידי שמפרר את החמץ וזורקו לים, מנין שזמן המצוה הוא לפני יום טוב, ולכן הוכיח מכך שאסור לשרוף את החמץ ביום טוב, שזמן מצות תשביתו הוא לפני יום טוב, ואם כן פשוט שמה שכתב רש"י שעל ידי ביטול מקיים את מצות תשביתו, אין כוונתו בדעת רבי יהודה, שהרי לרבי יהודה מקיים את המצוה רק על ידי שריפה, וכיון שרבי עקיבא סובר כרבי יהודה לא קשה מדבריו על דעת רש"י.

אין הדבר תלוי בדיבורו

הריטב"א (ו: ד"ה אמר רב) הביא את דעת רש"י, בשם "יש שפירש', שיסוד דין ביטול הוא 'משום דתו ליכא עליה תורת לחם', והביא בשם התוספות[ג] שהקשו שתי קושיות, קושיא אחת מסברא, וקושיא אחת מגמרא:

א. שמסברא 'אין הדבר תלוי בדבורו', כלומר שאף אם האדם קובע בדעתו שאינו מחשיב את החמץ ב'תורת לחם' הוא עדיין נחשב ללחם, ולא האדם הוא שקובע אם יש ללחם שם לחם.

הוא אינו ברשותו, אלא שרבי עקיבא הוכיח רק מכך שאי אפשר לשרוף את החמץ ביום טוב ולא מזה שאי אפשר לבטל, כיון שבביטול חמץ יש אפשרות שיוכל אדם לבטל את חמצו גם לאחר זמן איסורו באופן שיש לו חמץ שגם אם ישרפו אותו האפר יהיה שוה פרוטה, וכיון שאפרו של החמץ מותר בהנאה, אם כן החמץ הוא ברשותו לענין שמותר לו לשורפו, וליהנות מאפרו, ובחמץ זה אף יכול אדם לבטלו אחר זמן איסורו, שהרי הוא ברשותו גם כשהוא אסור בהנאה, לכן הוצרך להביא ראיה מכך שאי אפשר כלל לשרוף את החמץ ביום טוב [וכמו שכתבו תוספות (שם) בתירוצם השני], וממילא אינו יכול לבטלו ביום טוב מאחר ואינו יכול להפוך את חמצו לאפר ביום טוב וליהנות ממנו לאחר זמן איסורו ומוכרח לבער את חמצו באופן אחר, וממילא מוכח שמצות תשביתו אף על ידי ביטול היא לפני יום טוב.

י. המנחת חינוך (מצוה ט אות א) הוכיח מדברי התוספות שהקשו על רש"י, שהם סברו שמצות תשביתו היא מצוה במעשה של השבתת החמץ, ולא שהחמץ יהיה מושבת, אך הקהלות יעקב (סי' א אות ב) דחה את דבריו בדעת התוספות, משום שיתכן שאף התוספות מודים שמצות 'תשביתו' היא מצוה על המצב שלא יהיה לאדם חמץ ברשותו, אלא שסברו התוספות שאם התורה ציותה בלשון 'תשביתו', כלומר שלשון המצוה היא מעשה של השבתה, ומכאן יש ללמוד אף ביטול, מהיכן הוכיח רבי עקיבא שזמן המצוה הוא לפני יום טוב, הלא אפשר לעשות את המעשה של 'תשביתו' גם ביום טוב על ידי ביטול.

יא. הראש יוסף, במקום אחד (בתוספות ד"ה מדאורייתא) כתב שבזה מתורצות שתי קושיות התוספות, ובמקום אחר (בתוספות בד"ה וכתיב) כתב שבזה מתורצת רק הקושיא השניה.

יב. היינו שהוסיף כאן לבאר, שלא זו בלבד שאין מקום לקושיית התוספות כיון שאי אפשר לבטל ביום טוב ולכן ההוכחה היא רק משריפה, יש לומר עוד שממילא בהכרח שאילו היתה מצות תשביתו ביום טוב לא היינו יכולים ללמוד כלל ביטול מתשביתו שהרי אם הפסוק מדבר על יום טוב לא יתכן לפרשו על ביטול [אף שלא כתוב תבערו]. אבל לאחר שהוכיח רבי עקיבא שהפסוק מדבר על ערב יום טוב יכולים ללמוד מתשביתו גם ביטול.

יג. התוספות המובאים בריטב"א אינם לפנינו.

חלות דין 'אינו אוכל'

וכתבו לתרץ באבני נזר (או"ח סי' שיז סק"ג) ובחדושי ר' שמואל (סי' א אות ט) ש'ביטול מתורת לחם הוי חלות דין שנעשה בחמץ על ידי ביטולו, והיינו דמיחדו לאינו אוכל, והוי כעפר, ועל כן לא מהני ביטול אחר זמן איסורו', משום שאחר זמן האיסור כבר אינו בעלים לפעול על החמץ חלות יחוד לדבר ש'אינו אוכל'.

אך הקשה בחדושי ר' שמואל (שם) לפי ביאורו בדעת רש"י, מדוע חמץ אחר שביטלו אסור בהנאה, הרי אף שהאוכל חמץ הוא מחשיבו לאוכל, ולכן אסור לאוכלו שהרי הוא מבטל בכך את הביטול, אך מדוע אסור ליהנות מחמץ אחר הביטול, הלא הוא אינו אוכל ולא הקפידה התורה רק על אוכל חמץ[י].

ביטול בלב אחרי זמן איסורו

עוד הקשה הריטב"א, שאם יכול האדם לבטל את חמצו, ולהחשיבו שאינו לחם, מדוע אחר זמן איסורו אינו יכול להוציאו מתורת לחם, ואף שאינו ברשותו מכל מקום יכול לקבוע שאינו חשוב בעיניו כלחם[יא].

אחר זמן איסורו עשהו הכתוב ברשותו

ובקובץ שיעורים (אות ח) כתב לתרץ שדוקא כאשר החמץ עודנו חשוב כאוכל, שייך לומר שעל ידי מחשבתו מבטלו מחשיבותו ועושהו כעפר כל כך שאינו מוזהר עליו בבל יראה כיון שאינו אוכל אלא עפר, אבל לאחר שנאסר, וכבר הוא ממילא כעפר, ביטולו לא מעלה ולא מוריד, שבמחשבתו להחשיבו כעפר לא נתחדש ולא פעל שום דבר בחשיבותו, שגם קודם מחשבתו כבר היה כעפר, ולמרות זאת חייבתו התורה בבל יראה, ולכך אין הביטול מצילו מידי עבירת בל יראה, וכל מה שהביטול מועיל הוא רק כאשר האדם פועל במחשבתו ומחליט על דבר שהוא כ'אוכל' להחשיבו כעפר.

באופן דומה ביאר הקהלות יעקב (סי' א אות ב) שעל ידי ביטול החמץ שמחשיבו לעפר באמת עדיין אינו נחשב לעפר, שהרי לגבי כל העולם הוא עדיין אוכל, אלא שעל ידי השבתתו הוא מוציאו מרשותו, שהוא כבר אינו בעלים על דבר שהוא מתייחס אליו כ'עפרא דארעא', וכל זה דווקא אם הקדים זאת קודם איסורו, שאז הוא רשאי להחליט להסתלק מבעלותו, אך אם השביתו אחר ש'עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו' אין השבתתו מועילה להוציא את חמצו מרשותו.

מצות 'תשביתו' לדעת רבי יהודה

על דברי רש"י תמהו האחרונים[יז] הלא לרבי יהודה (כא.) אין ביעור חמץ אלא שריפה, ואם כן איך יתכן שבביטול החמץ הוא מקיים את מצות ההשבתה, ואילו כשמפרר את החמץ וזורה לרוח, או כשמשליכו לים אינו מקיים את מצות השבתת החמץ, והלא 'אין לך ביטול גדול מזה שמפררו וזורה לרוח'[יז].

ביטול הוא קיום של מצות 'תשביתו' בחמץ שאינו ידוע

הפני יהושע (ד: ד"ה כיון) כתב לתרץ שרש"י סובר כשיטות הראשונים (רמב"ם חמץ ומצה פ"ב ה"ב, לגירסא הישנה, כל בו סי' מח ז: לדעת גאון) שלא מועיל ביטול בחמץ ידוע, וסובר רש"י שלרבי יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה, רק בחמץ ידוע, ובחמץ שאינו ידוע מקיים את מצות השבתת החמץ, גם בביטול.

דעת רש"י שאין עובר כלל על חמץ שאינו ידוע

אלא שברש"י (ו: ד"ה ודעתו) כתוב שהמוצא גלוסקא יפה בביתו בפסח, אם לא ביטל את חמצו, עובר עליה רק אם 'חשובה היא בעיניו, ומשהה אפילו רגע אחד', וכתב על דבריו הרמב"ן (ד: ד"ה ונראין) 'והפריז על המדה' שאדם אינו עובר כלל על חמץ שאינו ידוע, מבואר שדעת רש"י היא שאין עוברים על חמץ שאינו ידוע, ואם כן נמצא שאדרבא דין ביטול הוא רק בחמץ ידוע להיפך מדברי הפני יהושע.

רש"י ביאר רק לפי דעת רבנן

הצל"ח (כח. ד"ה לא מצא) והדברי יחזקאל (שם)[יח] תירצו שדברי רש"י הם רק בביאור שיטת רבנן שמועיל להשבית את החמץ בכל דבר, אך לרבי יהודה ביטול חמץ לא נלמד מ'תשביתו', אלא מי שמבטל את חמצו ממילא אינו עובר עליו בבל יראה, אך אינו מקיים בכך את המצוה להשבית חמץ, ורש"י לא ביאר רק לדעת רבנן. אלא שבטור (או"ח ריש סי' תמה) כתב שרש"י (סידור רש"י סי' שנו, תשובות רש"י סי' נא) פסק להלכה כרבי יהודה, וקשה לבאר שרש"י סובר שהלכה כרבי יהודה ואעפ"כ הוא מפרש את הסוגיא שלא כדעת רבי יהודה.

שתי סיבות לחיוב שריפה בחמץ

המקור חיים (שם) תירץ באופן נוסף, והוא שישנם שתי סיבות לחייב לשרוף את החמץ: א. מחמת מצות 'תשביתו', ב. סיבה מחמת שהחמץ אסור בהנאה, וכמו לגבי כלאי הכרם שחייב לשורפם אף שאין עליהם מצות 'תשביתו', לכן אף אדם שביטל את חמצו שאינו עובר עליו ואינו מצווה ב'תשביתו', מכל מקום עדיין יש אצלו חמץ האסור בהנאה[יט], ולכן הוא חייב לשורפו, כדי שלא יבוא לידי תקלה, ובחיוב שריפה זה נחלקו רבי יהודה ורבנן אם ביעורו בכל דבר או רק בשריפה, אך בקיום ממצות 'תשביתו' על ידי ביטול הם לא נחלקו כלל.

ראיה מחמץ של נכרי

אך באחיעזר (ח"ג סי' א אות ג) כתב שדבריו תמוהים, שהרי אף חמץ של נכרי אסור בהנאה, ואין חיוב לשורפו כמו כלאי הכרם[כ], ומכאן מוכח שאין חיוב שריפה לחמץ מחמת שהוא אסור בהנאה, משום שאיסורו רק לזמן, שלאחר הפסח שוב יהיה מותר בהנאה, לכן לא ציותה התורה לשורפו כמו שאר איסורי הנאה, וכל החיוב לשורפו הוא רק מחמת מצות 'תשביתו'.

חלות הביטול הוא בזמן האיסור

הפני שלמה (ד: בתוס' ד"ה מדארייתא) כתב לתרץ על פי דברי הר"ן (על הרי"ף, ב. ד"ה ומהו, הובאו לעיל) שכתב שביטול החמץ מועיל רק מחמת שהחמץ לאחר זמן איסורו נאסר בהנאה, והוא אינו ברשותו של אדם, אלא שעשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו כדי שיעבור עליו, וכיון שבעלותו של האדם על החמץ לאחר איסורו היא קלה, מועיל גילוי דעת שאין רצונו בזכייה, ולכן יש בכחו לבטל את החמץ אף שלא יחול על ממונו חלות הפקר, וביאר הפני שלמה, שאף שאדם מבטל את חמצו לפני זמן איסורו, ועדיין הוא ברשותו, מכל מקום מועיל הביטול לכשיגיע זמן איסורו, שאז יוצא החמץ מרשותו ממילא כיון שגילה דעתו שאין רצונו בזכייה, ועל פי זה מבואר מדוע לרבי יהודה המפרר את חמצו וזורקו לים, אינו מקיים מצות 'תשביתו', ואילו המבטלו מקיים את המצוה, שהרי המפרר את החמץ לפני זמן איסורו, כשמגיע זמן איסורו אין בידו כלל חמץ ולכן אינו מקיים את המצוה[כא], אך המבטל את החמץ, כשמגיע זמן האיסור הופך החמץ להיות כמו הפקר, ובכך הוא מקיים את המצוה[כב].

שני אופנים לקיום המצוה

החזון איש (סי' קכד לדף כז:) ביאר שאף לדעת רבי יהודה שלא מקיים מצות תשביתו רק בשריפה, מכל מקום גם המפרר וזורה לרוח אינו עובר על בל יראה ובל ימצא, אלא שהוא אינו מקיים את מצות תשבתה 'אבל אם שורפו באש, כדי שלא יעבור על עשה דהשבתה, ולאו דבל יראה, אז הוא מקיים מצות עשה בפועל בשרפתו, וכן אם ביטלו לפרש"י (ד: ד"ה בביטול), דתשביתו שאמרה תורה היינו ביטול, אפשר שמקיים בזה מצות עשה בפועל', מבואר שסובר החזון איש שאף המפרר וזורה לרוח אינו עובר בלאו של 'בל יראה ובל ימצא' אלא שאינו מקיים את מצות תשביתו, מאחר וכוונת התורה להשבתה באופן מסוים, ממילא לדעת רש"י שבתשביתו ישנם שתי אפשרויות לקיים את דין ההשבתה האמורה בתורה, או על ידי שריפה, או על ידי ביטול, יש לומר שגם על ידי ביטול הוא מקיים את המצוה באופן המסוים, אך המפרר וזורה לרוח אין זה האופן בו ציותה התורה להשבית את החמץ, ולכן אינו מקיים את המצוה באופן זה.

ביטול חמץ הוא רק לדעת רבנן

הקהלות יעקב (סי' א אות ב) כתב לתרץ כעין דברי הצל"ח (כח. ד"ה לא מצא) שרש"י סבר שרק לדעת רבנן שהשבתת חמץ היא בכל דבר, מועיל ביטול החמץ לקיים מצות השבתה, אך לדעת רבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה, אי אפשר לקיים מצות תשביתו על ידי ביטול החמץ, אך העיר על כך שבמשנה (מט.) מבואר שההולך לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, מבטלו בלבו, והגמרא (שם) העמידה את דברי המשנה כרבי יהודה, מבואר שאף לרבי יהודה יכול אדם לבטל את חמצו, ובפרט

יד. כדין 'כופת שאור' (מה:) שהיא מותרת בהנאה.

טו. לפי מה שביארו האבני נזר ורבי שמואל, לא קשה קושיית הריטב"א, שהרי צריך בעלות כדי לפעול חלות ביטול.

טז. פני יהושע (ב. ד"ה מיהו), מקור חיים (ריש סי' תלא ד"ה לכן), קובץ שיעורים (סק"ח) ודברי יחזקאל (סי' י סק"כ).

יז. לשיטת תוספות על ידי ביטול החמץ נחשב שהחמץ אינו שלו, ולכן אינו עובר עליו בבל יראה, אך לפי רבי יהודה אין בביטול קיום של מצות תשביתו, משום שהשבתה היא רק בשריפה אלא שממילא אינו עובר בבל יראה, אך לדעת רש"י שדין הביטול נלמד מ'תשביתו' קשה לדעת רבי יהודה, ואכן המאירי (פסחים ב. ד"ה אור) הקשה מדברי חכמים, שאמרו לרבי יהודה (כז:) שאם אין ביעור חמץ אלא שריפה, אדם שלא מוצא עצים לשרוף את החמץ 'יהא יושב ובטל', ומוכח מקושייתם שלא כדברי רש"י, כיון שלשיטתו גם אם אינו מוצא עצים, יכול לבטל בלבו ולקיים את המצוה.

יח. וכן הובא בירחון מוריה (ניסן תשל"ח) בשם רבי אלחנן וסרמן.

יט. בדברי המקור חיים שגם אחרי ביטול החמץ הוא עדיין ברשות הבעלים, עיין במה שהובאו דבריו ודברי האחרונים שדנו בדבריו בביאור דעת הר"ן.

כ. ואף שאין חשש תקלה בחמץ של גוי, מכל מקום אין לחלק בין חמץ של ישראל לאחר שביטלו לחמץ של גוי, משום שגדר דין התורה הוא לחייב בשריפה כל חמץ שבבעלות ישראל, ולכן אם הוא מבטל את החמץ כבר אינו חייב לשורפו מדין חיוב שריפת איסורי הנאה.

כא. הרמב"ן ביאר בדעת רש"י שאף מי שאין ברשותו חמץ, הוא מקיים את מצות תשביתו כיון שהוא מושבת, אך כאן הפני שלמה מבאר באופן אחר.

כב. הפני שלמה ביאר שדברי הר"ן הם כדברי רש"י, אך יעוין לקמן בביאור דברי הר"ן שהאחרונים ביארו את הר"ן שלא כדברי רש"י.

שלדעת רש"י הלכה כרבי יהודה, והרי להלכה לפי דבריו אין כלל מקור לביטול חמץ[כג].

סיכום תירוצי האחרונים

לסיכום, האחרונים ביארו שלדעת רש"י ביטול חמץ נלמד ממצות 'תשביתו', ואף שלרבי יהודה מצות תשביתו היא דווקא בשריפה: **א.** ביטול חמץ הוא קיום המצוה רק בחמץ שאינו ידוע (פני יהושע). **ב.** ביאורו של רש"י הוא רק לדעת רבנן שחולקים על רבי יהודה (צל"ח). **ג.** רש"י דיבר על חיוב שריפה הנובע מחמת מצות תשביתו, ורבי יהודה דיבר על חיוב שריפה הנובע מחמת חיוב שריפת איסורי הנאה, (מקור חיים). **ד.** אף שזמן הביטול הוא לפני חצות יום י"ד ניסן, חלות הביטול הוא רק בחצות היום, והטעם שהמפרר אינו מקיים את המצוה לדעת רבי יהודה הוא משום שבהגיע חצות אין החמץ ברשותו, מה שאין כן המבטל, בזמן האיסור שהוא זמן החלות חמצו מתבטל (פני שלמה). **ה.** לדעת רבי יהודה ישנן שתי אפשרויות לקיים את המצוה, או בשרפה או בביטול (חזון איש). **ו.** לדעת רבי יהודה ביטול חמץ, אינו מועיל לקיום מצוות תשביתו (קהלות יעקב).

ביאור הרמב"ן שמקור דין ביטול משום שאינו ברשותו

אך את מקור דין הביטול מבאר הרמב"ן שלא כדברי רש"י, שלדעת רש"י מקור דין הביטול הוא ממצות 'תשביתו', ולרמב"ן הוא נלמד מסברא, ועל פי דברי רבי ישמעאל שאמר (ו:) 'שני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, ואלו הן, בור ברשות הרבים, וחמץ משש שעות ולמעלה', כלומר שמעיקר הדין בכל חמץ יש סיבה שלא יעבור עליו בבל יראה, משום שהוא 'אינו ברשותו של אדם' שהרי הוא אסור בהנאה, אלא שעשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, כדי לחייב עליו, ואם כן זהו רק באדם שרוצה בקיום החמץ, אך 'מי שהסכימה דעתו לדעת תורה, ויצא לבטלו, שלא יהא בו דין ממון, אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי, שוב אינו עובר עליו, דלא קרינן ביה לך כיון שהוא אסור, ואינו רוצה בקיומו'.

אך לאחר מכן כתב הרמב"ן 'ואפשר ונכון הוא לומר כדברי רש"י[כד], דנפקא לן ממדרש תשביתו' שמכך שלא כתבה התורה תבערו או תשרפו מוכח שכוונת התורה גם ש'תשביתו אותו משאור ולא יראה שאור אלא שיהא בעינך כשרוף ותהא רואה אותו כעפר ואפר ולא תהא רוצה בקיומו', משום ש'כך הוא משמעות השבתה בכל מקום, כענין 'ולא תשבית מלח ברית אלוהיך' (ויקרא יב ג)'.

טעם שרש"י לא ביאר כהתוספות

הקצות החושן (סי' רעג סק"א) כתב שרש"י לא ביאר שביטול הוא להפקיר את החמץ, משום 'אהח 19/06/2018 סבר כדעת הרמב"ם (נדרים פ"ב הי"ד) ש'הפקר הרי הוא כנדר', וביאר שלא יוצא ההפקר מרשות הבעלים עד שזוכה בו אדם אחר, משום שכל חלות ההפקר אינה אלא כנדר[כה], שנודר הבעלים שיוכל כל אדם לזכות בו, ולכן אם הוא מפקיר את חמצו, החמץ עדיין שלו עד שיזכה בו אחר, לכן לא ביאר רש"י שביטול הוא הפקר[כו].

דעת התוספות שביטול מדין הפקר

התוספות (ד: ד"ה מדאורייתא) דחו את דברי רש"י, וחלקו על דבריו, הן בגדר דין הביטול, הן במקור הדין[כח] וכתבו שדין ביטול הוא מדין הפקר[כט], כלומר שעל ידי שאדם מבטל את חמצו, הוא מפקירו, ודין זה שעל ידי הפקרת החמץ אינו עובר עליו לא נלמד מ'תשביתו', אלא מהפסוק 'לא יראה לך' שדרשו חז"ל (ה:) 'שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה', וכמו שמותר לראות חמץ של אחרים, משום שאינו שלו, כך גם מותר לראות חמץ שהופקר, ומשום שהוא אינו שלו[ל].

הפקר בפני שלשה

התוספות הקשו על דבריהם, אם ביטול חמץ מועיל מדין הפקר, מדוע אדם המפקיר את ממונו, צריך הוא להפקיר דווקא בפני שלשה (נדרים מה.) אנשים, ואילו המבטל אינו צריך לבטל בפני שלשה אנשים. ותירצו התוספות, שדין זה שהפקר צריך להיות בפני שלשה אינו אלא מדרבנן, אך מדאורייתא גם המפקיר שלא בפני אחרים הפקרו הפקר[לא].

אך בראשונים תירצו את קושיית התוספות באופנים נוספים[לב].

בספר המכתם (ו:) כתב שכל הטעם שצריך להפקיר בפני שלשה, הוא כדי שיוכל האחד לזכות בחפץ המופקר, ושנים יוכלו להעיד עבורו שבאמת החפץ הופקר כדין, ולכן בביטול חמץ ש'כל ישראל, הן הן עדים זה לזה' אין צריך להפקיר בפני שלשה.

המאירי[לג] (מגן אבות ענין יח) תירץ שכל הטעם שהפקר צריך להיות בפני שלשה הוא 'שאין אדם מצוי להפקיר את שלו, ואין רצונו מתחוור עד שיהיה בפני שלשה, אבל כל שסיבתו ניכרת ונודעת שנוח לו בכך, ולתועלת הוא לו, או שיש שם צורך מצוה או שמירת נדנוד עבירה, ודאי אף ביחיד הוי **אלא** שהקשה הקצות החושן על ביאורו בדעת הרמב"ם הלא בגמרא (שבת קלא:) מבואר שיכול אדם להפקיר את טליתו, ובכך הוא יפטר מחיוב ציצית משום שאינו חייב בציצית אלא בטלית שהיא שלו, מבואר שאף שלא יזכה בטליתו אדם אחר, כבר היא נחשבת שאינה שלו, ותירץ שאף שאין הטלית יוצאת מבעלות על ידי הפקרתה, מכל מקום היא יוצאת מרשותו, כלומר מאחר והוא הפקיר את טליתו, ואסור לו לחזור בו מהפקרתו, משום שהפקר הוא כנדר, נחשבת הטלית שלו אך לא ברשותו, כיון שלמעשה אין לו בה יותר מאחרים ולכן הוא פטור מציצית, על פי יסוד זה שבהפקר החפץ יוצא מיד מרשות הבעלים, הקשה הקצות החושן שגם אם רש"י סובר כדעת הרמב"ם שלא יוצא החמץ מבעלות המפקיר עד שיזכה בו אחר, יכל רש"י לבאר כתוספות, שביטול הוא להפקיר את החמץ, ועל ידי כך יוצא החמץ מרשותו של אדם, ואף שאינו יוצא מבעלותו אינו עובר עליו משום שהוא אינו ברשותו, ותירץ שכיון שבחמץ התחדש שעשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו, סבר רש"י שגם המפקיר את חמצו, שעל ידי הפקרתו יוצא החמץ מרשותו, מכל מקום עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ולכן לא מועיל להפקיר את החמץ[כז].

כג. **יעויין** בדברי הקהלות יעקב מה שכתב ליישב את דבריו.

כד. **ובדעת** רש"י מבואר מלשון התרגום (שמות יב טו), וכן הביא הרמב"ן מהבה"ג 'ובתר דבדיק מבטל ליה, דכתיב תשביתו שאור מבתיכם, וזהו מדרשו של רש"י', וכן דייק המנחת חינוך (מצוה ט אות ב) מדברי החינוך (שם) שכתב במצות השבתת חמץ על דיני הביטול.

כה. **על** דברי הקצות החושן תמה ההפלאת נדרים (ז. ד"ה יש יד) הלא נחלקו בזה בגמרא (נדרים מג.), לרבי יוסי אין ההפקר יוצא מרשות המפקיר עד שזוכה בו אדם אחר, ואילו לרבנן מיד כשאדם מפקיר את נכסיו, הם יוצאים מרשותו, ואם כן דברי הקצות החושן הם רק לפי דעת רבי יוסי ולא לדעת רבנן.

כו. **הרמב"ן** (שם) הקשה על תוספות מדברי רבי יוסי (נדרים מג.) שהפקר אינו יוצא מרשות הבעלים עד שהוא מגיע לרשות זוכה, ולא מצאנו שחלק רבי יוסי על דין ביטול חמץ, אך כאן הקצות החושן מבאר שכך סבר רש"י להלכה.

כז. **מדברי** הקצות החושן מבואר חידוש, שהנה בגמרא (ו:) מבואר שאף שהחמץ אסור בהנאה, ודבר האסור בהנאה אינו ברשותו של אדם, עשה הכתוב את החמץ כאילו הוא ברשותו, כדי שיעבור עליו, אך גם אם יש סיבה נוספת לכך שהחמץ אינו ברשותו של אדם, וכגון שהוא מהאדם ואינו ברשותו, מכל מקום עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו מחמת דין חמץ שבו. אמנם בראש יוסף (ה: ד"ה נסתפקתי) הסתפק אם חידוש התורה ש'כאילו הוא ברשותו' זה רק כשאין טעם נוסף המחשיב את החמץ שלא ברשותו, אבל כשיש טעם נוסף שמחמתו לא נחשב הדבר ברשותו אפשר שלא עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ובפרי מגדים (פתיחה להלכות פסח ח"א פ"א אות ט) כתב 'לכאורה מי שאסור חמצו עליו בהנאה קודם איסורו, כשבא פסח אין עובר בל יראה, דלאו דיליה', ואף שכל חמץ אינו ברשותו של אדם ועשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו, כל חידוש זה הוא רק בחמץ שכל הסיבה שאינו ברשותו זה מחמת איסור חמץ עצמו, אך בחמץ האסור בהנאה מטעם אחר, לא חידשה התורה שהוא כאילו ברשותו, מבואר שהפרי מגדים חלק על סברת הקצות החושן, וכן כתב בקובץ שיעורים (אות יח, כו) שפשוט שאם יש טעם נוסף שאין החמץ ברשותו, לא עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו.

ונחלקו בזה הנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק או"ח סי' כ ד"ה והנה אדבר) והשואל ומשיב (שו"ת מהדו"ג ח"ג סי' לא) והבנין שלמה (תיקונים והוספות סי' יד) לגבי מי שנגזל ממנו חמצו, שלדעת הנודע ביהודה הנגזל אינו עובר משום שהחמץ אינו ברשותו, ולא עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו, אך השואל ומשיב כתב שאם הנגזל לא ביטל את חמצו, הוא עובר עליו בבל יראה, וכן הבנין שלמה ביאר שכמו שכל חמץ עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו, כך גם חמץ שאינו ברשותו מחמת שהוא גזול ממנו, עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ועובר עליו, וכדעת הקצות החושן.

כח. **אף** שהתוספות הקשו רק על מה שכתב רש"י שמקור דין ביטול הוא מ'תשביתו', מכל מקום הם חלקו אף על גדר דין הביטול, ומשום שאם מקור הדין הוא ממה שלמדו חז"ל 'שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים' לא יתכן לבאר שיסוד הדין הוא 'ביטול בלב', לכן הוצרכו התוספות לחלוק על רש"י ולחדש שיסוד הדין הוא מחמת הפקר.

כט. **לדברי** התוספות הסכימו המרדכי (ריש פסחים רמז תקלא) וההגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ"ב ה"ב), וכן נקטו תלמיד הרמב"ן (ו: ד"ה הבודק) והמאירי (מגן אבות ריש ענין י"ח).

ל. **אך** המבטל את חמצו אינו מקיים בכך את מצות תשביתו, שהרי הוא אינו מבער את חמצו מן העולם, וכן פירש הבגדי ישע (על המרדכי ריש פסחים סק"ח) את דברי המהרש"ל שעיקר המצוה היא בשריפה, אלא שבדיעבד מועיל גם הביטול, וכן מבואר בריטב"א (ב. ד"ה מתני') שכתב ש'תשביתו' הוא ביעור חמץ, אלא 'אשמעינן קרא דאי אניס, ולא מצי בדיק, בביטול דעביד קודם זמן איסורו, סגי', מבואר שיש שתי אפשרויות שלא לעבור על בל יראה, אך אם הוא שורף את החמץ הוא מקיים גם את מצות 'תשביתו', ואם הוא מבטל הוא מכניס את עצמו למצב שאין עליו מצות תשביתו.

לא. **אמנם** התוספות לא ביארו מדוע מדרבנן אין צריך להפקיר בפני שלשה, אך מדברי הריטב"א מתבאר שהעמידו חז"ל את דבריהם על דין תורה במקומות שראו צורך לכך, שהוסיף הריטב"א (ו: ד"ה אמר) שכן מצינו גם בשבת (יח:) שלבית שמאי אף שיש דין שביתת כלים, מותר להדליק נר בערב שבת, אף שדולק בשבת, משום שבעל הנר מפקיר את הכלי בערב שבת, ואף שאינו מפקיר את הנר בפני שלשה, העמידו חז"ל את דבריהם על דין תורה.

לב. **דעת** הר"ן (ב: ד"ה ומהו) כנתבאר לעיל שכיון שהחמץ אינו ברשותו של אדם, ורק עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו, לכן מועיל לבטלו אף באופן שאינו מועיל להפקיר ממון, וכאן הובאו שאר תירוצי הראשונים, ולקמן בביאור דברי הר"ן הובאו דבריו באריכות.

לג. **גם** ההגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ"ב אות ב) והיראים (סי' תלז) כתבו סברא כעין דברי המאירי, אלא שמדבריהם משמע שצריך לבטל בפני אדם אחד, לכל הפחות.

הפקר, וביטול זה הרי נעשה כדי שלא לעמוד באיסור, והרי דעת רבים חלה עליו[לד].

הראבי"ה (ס' תיד) תירץ את קושיית התוספות, 'סתמא דמילתא, כל אדם יש לו בני בית שלשה או ארבעה', והיינו שבאמת צריך לביטול בפני שלשה אנשים, אלא שבדרך כלל כך הוא שיש בבית כמה אנשים, נמצא לפי דברי הראבי"ה שאכן נצרכים לביטול חמץ כל דיני הפקר.

אך הראשונים חלקו על דבריו וסברו שאין צריך לבטל בפני שלשה, וכמו שכתב תלמיד הרמב"ן (ו: ד"ה הבודק) 'והכא לא מצי למימר שכל אחד ואחד יטרח אחר שלשה ויפקיר בפניהם', ובאור זרוע (הלכות פסחים ס' רמד) וברמב"ן (שם) הוסיפו לדקדק מלשון הגמרא 'מבטלו בלבו' שאין צריך שיהא הביטול בפני אחרים[לה].

האם בהפקרת מטלטלין מועיל בלא שלשה

במאירי (מגן אבות שם) הביא את שיטת הראשונים שדווקא לגבי קרקע תיקנו שצריך שלשה, אבל במטלטלין מועיל הפקר ביחיד. וכן הביא הש"ך (יו"ד סי' רכא ס"ק נג), וכן נקט המחנה אפרים (זכיה מהפקר סי' א) בשיטת הרמב"ם, ולפי זה לא קשה כלל קושיית התוספות.

אבן דעת הב"ח (יו"ד סוסי' רכא) שכל הדין להפקיר בפני שלשה, הוא רק לענין שיכול המפקיר לחזור בו מההפקר אם לא הפקיר בפני שלשה, אבל חלות ההפקר חלה אף שלא בפני שלשה. לפי דברי הב"ח מבואר שלענין ביטול חמץ אין צריך לבטל בפני שלשה דווקא.

קושיות הרמב"ן על התוספות

הרמב"ן (ד"ה עניין ביטול) הקשה על דברי התוספות קושיות רבות, ועיקרי הדברים הם: א. לשון ביטול בכל מקום אינו לשון הפקר[לו], ב. דיני ביטול חמץ אינם כדיני הפקר, ואם יסוד דין ביטול הוא מדין הפקר, מדוע אין בביטול חמץ את דיני הפקר[לז].

ומחמת קושיות אלו על התוספות, הוא דוחה את שיטתם, ומיישב את דעת רש"י[לח] מקושיות התוספות.

והר"ן מיישב את קושיות הרמב"ן על התוספות ומוכיח שביטול משום הפקר נגעו בה, ובביאור דבריו נחלקו האחרונים, כפי שיובא להלן.

ראיה שביטול מדין הפקר

הר"ן (על הרי"ף ב. ד"ה ומפני) כתב 'ומפני שראיתי בענייני בדיקה וביטול דברים מעורבין, אמרתי לפרשן יפה יפה'. והוא מוכיח שביטול חמץ משום ש'תורת הפקר נגעו בה', שהרי אמרו בגמרא (ו:) 'אמר רב הבודק צריך שיבטל', והקשתה הגמרא שאם חיוב הביטול אחרי הבדיקה הוא מחשש לפירורים, הלא הם בטלים ממילא, ואם החשש הוא משום שפירורים שבתוך הבית הם נשמרים בבית עם כל מה שיש בתוכה ועל ידי כך הם חשובים ואינם בטלים, הלא 'סופי תאנים' שהם תאנים הנשארות בעץ אחרי לקיטת התאנים, אף שבעל הבית משמר את שדהו מפני ענבים שבשדהו, מותר ליטול את סופי התאנים, משום שהם הפקר, ואם כן גם פירורים שבבית בטלים אף שבעל הבית משמר את ביתו. ומדברי גמרא אלו הוכיח הר"ן שביטול חמץ 'מטעם הפקר נגעו בה', שהרי אם ביטול חמץ אינו מדין הפקר מה הראיה מסופי תאנים שמותרים מדין הפקר לביטול החמץ[לט].

להפקרת חמץ מספיק גילוי דעת

את קושיות הרמב"ן על התוספות מתרץ הר"ן[מ]. על מה שהקשה שדיני הפקר אינם כדיני ביטול, מיישב הר"ן, שמאחר וכל חמץ בזמן האיסור יש לו סיבה שהוא כלל לא יהיה ממונו של אדם, אלא שעשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו, על זה מועיל 'גילויי דעתא בעלמא, דלא ניחא ליה דלהוי זכותא בגוויה כלל' גם ללא דיני הפקר. ולכן לא קראו חז"ל לביטול חמץ 'הפקר', משום שאין כאן מעשה חלות הפקר אלא שממילא על ידי שהוא מגלה דעתו שהחמץ בטל כעפר הארץ, כבר חל בו דין הפקר גמור[מא].

ביאורי האחרונים בדעת הר"ן

הפרי מגדים (ס' תלא א"א סק"ב) ביאר בדעת הר"ן שעל ידי הביטול חל על החמץ דין הפקר גמור, אולם המקור חיים (הקדמה לס' תלא ד"ה לכן נראה) ביאר שאף שלא חל חלות הפקר, אינו עובר על חמץ אחר שביטלו, ובדבריהם דנו האחרונים והוכיחו כדברי הפרי מגדים, אך הבית שערים (ס' קנא) כתב בביאור דברי הר"ן שאחר שאין אדם רוצה בחמצו, לא חידשה התורה שהוא כאילו ברשותו.

גילוי דעת מועיל אף שהחמץ נשאר ברשותו

המקור חיים[מב] כתב [בשערי יושר (שער ה פרק כג) כתב שכן משמע גם משו"ע הרב (ס' תלד סט"ו) שכתב שביטול מועיל ע"י שליח אף שהפקר על יד שליח אינו מועיל] שכוונת הר"ן היא שאף שבביטול החמץ לא חל עליו חלות דין הפקר, מכל מקום מאחר ואינו עובר על חמץ אלא רק אם הוא ברשותו, ובכל חמץ יש סיבה שנחשב 'אינו ברשותו' של האדם, משום שאיסורי הנאה אינם ברשות הבעלים, לכן אף שעשתה התורה את החמץ ברשותו כדי שיעבור עליו ויתחייב לבערו, מכל מקום היא חילקה בין מי שגילה בדעתו שאינו רוצה את החמץ, למי שלא גילה בדעתו ונראה שמעונין בחמץ, שאינו ברשותו, ומתוך כך מוכח שהברייתא היא לא כדעת רבי יוסי הגלילי, שהרי בברייתא מבואר שאפשר לבטל את החמץ, ולרבי יוסי הגלילי שהוא ממון גמור, ביטול חמץ אינו מועיל כלל, נמצא לפי רבי יוסי הגלילי שחמץ בפסח מותר בהנאה, אי אפשר כלל לבטל את החמץ בלב, אלא צריך להפקירו בפיו.

ועל דברי השאגת אריה כתב האחיעזר (ח"ג סי' א אות א) 'ולדעתי דבר זה נסתר מהתוספות (כט. ד"ה רב אשי)', שבגמרא ביאר רב אשי שאף ש'דבר הגורם לממון אינו ממון', מכל מקום סבר התנא בברייתא (שם ע"א) שהאוכל חמץ של הקדש, מעל, ומשום שהוא סבר כרבי יוסי הגלילי שחמץ בפסח מותר בהנאה, ולכן החמץ הוא ממון הקדש גם בפסח, וכתבו התוספות שגם לרבי יוסי הגלילי שהחמץ מותר בהנאה אינו מותר אלא רק להסיקו תחת תבשילו, אך אי אפשר לפדות את החמץ כדי להאכילו לכלבים, וכתב האחיעזר שביאור הדבר שאי אפשר לפדות את החמץ הוא מפני שזו הנאה האסורה, ולא התירה התורה אלא רק הנאה דרך שריפת החמץ, אך החמץ בפסח לרבי יוסי הוא בבעלותו של הבעלים, ואם כן יכול הוא לבטלו, שהרי התוספות (שם ד"ה אין) הקשו מדוע כל חמץ בפסח אינו שייך לבעלים, הלא אחר שישרפו את החמץ, האפר יהיה מותר בהנאה, ואם כן יש לבעלים אפשרות לשימוש בחמץ על ידי שישרפו אותו וישתמשו באפרו, ותירצו התוספות שכיון שכמו שהוא עכשיו אינו שוה כלום, לא שייך בו מעילה, כלומר שמאחר שהאפר הוא 'פנים חדשות' אנו רואים כאילו אין שום שימוש בחמץ, והשימוש הנעשה באפר הוא נחשב לשימוש הנעשה בחפץ אחר, ולא בחמץ, ואם כן מבואר שלולי היה האפר פנים חדשות היה נחשב ממון בעלים משום שכל שימוש הנעשה בחפץ מחשיב את החפץ לממון הבעלים, ואם כן יכול גם לבטלו.

ובעיקר טענת השאגת אריה שהגמרא יכלה להעמיד את הברייתא כרבי יוסי הגלילי, יש לבאר על פי דברי הרמב"ן (ד: ד"ה אלא כך) שכתב 'אפילו לדברי רבי יוסי הגלילי, כיון שנתייאש ממנו מפני איסורו יצא מרשותו ואין בו דין גזל' ובהגהות רא"ז מלצר כתב שהשאגת אריה לא ראה את דברי הרמב"ן, וביתר ביאור כתב המקור חיים (ריש סי' תלא) שאף לרבי יוסי הגלילי נחשב החמץ כאינו ברשותו של אדם, משום שחייב אדם להשבית את חמצו, אלא שלרבי יוסי הגלילי מותר להנות ממנו בשעת ביעורו, וכגון להסיקו תחת תבשילו, וכיון שהיא הנאה 'שלא כדרך הנאתו', נחשב החמץ שאינו ברשותו גם לרבי יוסי הגלילי, והוסיף החזון איש (או"ח סי' קכד מט.) שאף שהר"ן כתב שביטול מועיל רק בדבר שאינו ברשותו, 'לרוחא דמלתא נקט, שאינו ברשותו, לדידן דסבירא לן דחמץ אסור בהנאה, וכל זה שלא כהשאגת אריה'.

אלא שהאמרי בינה (דיני פסח ריש סי' ב) הגיה בדברי הרמב"ן שאין כוונתו לרבי יוסי הגלילי, אלא לרבי יוסי שסובר שהפקר אינו יוצא מרשות הבעלים עד שהוא מגיע לרשות הזוכה, וכתב האחיעזר (ח"ג סי' א אות א) שלפי הגהת האמרי בינה לא קשה מדברי הרמב"ן על השאגת אריה, 'אבל הגהה זו אינה מוכרחת'.

מב. לפי ביאורו של המקור חיים דברי הר"ן הם שלא כדברי התוספות, שהרי התוספות הקשו, שאם ביטול הוא מדין הפקר מדוע אינו צריך לבטל בפני שלשה, הרי בגמרא (נדרים מה.) מבואר שהפקר חל רק בפני שלשה, ותירצו התוספות שהוא דין מדרבנן, אך מדאורייתא הפקר חל גם שלא בפני שלשה, מדברי התוספות מבואר שביטול הוא הפקר ממש, ולא רק גילוי דעת שאינו

לד. אך המהר"ם חלאווה (פסחים ו: ד"ה אמר) חלק על יסוד זה, מסברא.

לה. אך הבית מאיר (הובא להלן בהערה) דחה את דיוקו של הרמב"ן, וביאר שלשון 'בלבו' הוא שחוץ ממה שמבטל בפיו צריך שגם ישבית את החמץ מלבו.

לו. כמו שמצינו לענין עבודה זרה (ע"ז נב:) 'נכרי מבטל עבודה זרה שלו ושל חבירו', וכן בקוטע את ראש חוטמה של העבודה זרה לשון הגמרא (שם נג.) שהיא בטלה אף שאינו מפקיר אותה, וכן לענין עירוב (עירובין עא.) מי שלא עירב יכול לבטל את רשותו, וגם שם הוא אינו מפקיר את רשותו.

לז. קושיות הרמב"ן מדיני הפקר הם: **א.** דעת רבי יוסי (נדרים מג.) שהפקר כמתנה, כלומר שהמפקיר חפץ אינו יוצא מרשותו עד שיזכה בו אחר, ואם ביטול הוא כהפקר, לא יצא החמץ מרשותו עד שיזכה בו אחר, וממילא הוא יעבור בבל יראה. **ב.** אסור להפקיר בשבת כמו שאסור להקדיש (ביצה לו:) אך מותר לבטל בשבת (ז.). **ג.** הפקר צריך להיות בפה, ולא מועיל הפקר בלב, ואילו בביטול מועיל גם ביטול בלב (מט.). **ד.** בתלמוד ירושלמי (פ"ב ה"ב) מבואר שלשון הביטול הוא 'יהא בטיל, וחשיב כעפרא דארעא', ומדוע יש להזכיר שהוא כעפר הלא עפרו של אדם איננו הפקר.

לח. וכפי שנתבאר לעיל בביאור דעת רש"י.

לט. באור גדול (פסחים פ"א מ"א ד"ה בודקין) תמה על ראית הר"ן מסוגיא זו של סופי תאנים, הלא יתכן שכל ראית הגמרא היא רק לגבי דין זה ששמירת הבית עבור חפצים מסוימים אינה מחשיבה את שאר החפצים, ולכן סופי התאנים הם הפקר, ולכן אף פירורים שבתוך הבית הם בטלים, ואם כן גם אם ביטול אינו מטעם הפקר, מוכח ששמירת הבית עבור שאר הדברים, אינה מפקיעה את דין הביטול מהפירורים, אך בחדושי ר' שמואל (ב: אות ד) כתב שעל כל פנים הבנת הר"ן היא, שראית הגמרא היא גם לגבי עצם חלות הביטול, שהוא כהפקר כסופי תאנים.

מ. השאגת אריה (ס' עז) ביאר שכוונת הר"ן לבאר את שיטת התוספות, שגם לדעת התוספות אפשר לבטל את החמץ בלב, אך הבית מאיר (ס' תלא ס"א) דחה את דבריו וביאר שלדעת התוספות הלשון 'מבטלו בלבו' אינו בדווקא אלא צריך לבטלו בפיו דווקא, ולא נאמר 'בלבו' אלא לומר שצריך שהביטול יהיה גם בלבו שיהא פיו ולבו שוין, ואילו לדעת הר"ן עצם הביטול הוא גם בלב, ובאבני נזר (או"ח ס' שיז סק"א) הוכיח שלדעת התוספות ביטול הוא הפקר גמור, וככל דיני הפקר, מכך שהקשו התוספות לשיטתם, אם ביטול הוא מדין הפקר היאך מועיל ביטול הרי יש להפקיר בפני שלשה, ותירצו שמה שהצריכו בפני שלשה הוא רק מדרבנן, ומדאורייתא אין צריך בפני שלשה.

מא. ראיה לדברי הר"ן הביא השאגת אריה (ס' עז) מדברי הגמרא (ז.) שהביאה ראיה מהברייתא 'היה יושב בבית המדרש ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו מבטלו בלבו, אחד שבת ואחד יום טוב', והוכיחה הגמרא שאם יכול לבטלו ביום טוב מבואר שאף אחר זמן איסורו של החמץ הוא ברשות האדם לבטלו, ולא כדברי רבי אלעזר (ו:) שחמץ משש שעות ולמעלה אינו ברשותו של אדם, והקשה השאגת אריה מדוע לא דחתה הגמרא שאותה ברייתא היא כדעת רבי יוסי הגלילי (כח:) שחמץ בפסח מותר בהנאה, ולכן הוא ברשותו של אדם לבטלו גם לאחר זמן איסורו, ומכח קושיא זו הוכיח שכל מה שיכול אדם לבטל את חמצו בלבו הוא רק משום

ומי שגילה דעתו כבר אינו עובר עליו, אף שאינו יוצא מבעלותו, ועדיין שוהה ברשותו[מג].

ונמצא שלדעת המקור חיים יש סיבה לעבור על החמץ שברשותו, מפני שהוא שלו, אלא שמכל מקום יש תועלת בביטול משום שגילה דעתו שאינו רוצה בקיומו, ובאופן זה אין לו אחריות לבערו מהעולם, ורק מי שלא גילה כך בדעתו, הוטלה עליו האחריות לבער את חמצו.

האם יועיל גילוי דעת בחופר בור

השערי יושר (שער ה פרק כג ד"ה וענין ביטול חמץ) הקשה על ביאורו של המקור חיים, שבגמרא משמע שדין זה שעשה הכתוב את החמץ ברשותו של אדם, הוא כמו שעשה הכתוב בור ברשות הרבים ברשותו של החופר, ובחופר בור ברשות הרבים ודאי שגם אם יגלה דעתו שאינו רוצה לזכות בבור, ולא ירצה שיקנה לו הבור, עשה הכתוב את הבור ברשותו בעל כורחו כדי שיתחייב בתשלום נזקיו, ואם כן אף בחמץ, גם אם מסלק את עצמו מהחמץ, הרי הוא שלו בעל כורחו, והוא אחראי לבערו[מד].

עוד הקשה השערי יושר, הלא אם כוונת הר"ן שגם אחרי שהוא מבטל את החמץ, נשאר החמץ שלו כמו כל איסורי הנאה שהם שלו לענין ירושה וכדומה, אם כן דברי הר"ן הם לא כדברי התוספות שמתבאר בדבריהם שהחמץ אינו שלו, שהרי כתבו שאינו עובר על חמץ אחר שביטלו, כמו שאינו עובר על חמץ של אחרים ושל גבוה, והיינו משום שאינו שלו כלל על ידי הביטול[מה].

מהו מקור דין ביטול לדעת הר"ן

עוד הקשה השערי יושר, שאם כוונת הר"ן שאם אף כשהחמץ שלו, אינו עובר עליו משום שביטלו, מנין נלמד חידוש זה, הלא לפי רש"י נלמדת השבתה בלב מ'תשביתו', ולפי התוספות הוא נלמד מכך שאין עוברים על חמץ של אחרים, מפני שאינו שלו, אך לפי ביאורו של המקור חיים בדברי הר"ן, אי אפשר ללמוד דין זה מפסוקים אלו, ומנין המקור לדין זה כיון שאינו נלמד מפסוק[מו].

אהח 19/06/2018

הוכחת הגמרא מסופי תאנים לפירורים

בחדושי ר' שמואל (ב. אות ד) הוסיף להקשות[מז] על ביאורו של המקור חיים בדברי הר"ן, שאם ביטול חמץ אינו מדין הפקר, מדוע הגמרא הקשתה מ'סופי תאנים' שאף שאדם משמר את שדהו מחמת הענבים שבשדה, אותם תאנים הם הפקר, ואם כן גם פירורים שבטלים ממילא, אינו עובר עליהם גם אם משמר את ביתו עבור חפצים אחרים הנמצאים בבית, כיון שאין השימור מבטל את דין ההפקר שמחמת חוסר חשיבותם. ואם ביטול מדין ביטול חשיבותם מנין שגם כשמשמר את ביתו הם לא נעשו חשובים על ידי כן, ושלא יצטרך ביטול על הפירורים[מח].

חלות הפקר על ידי גילוי דעת

מחמת קושיות אלו הסכימו האחרונים (שערי יושר וחדושי ר' שמואל) לביאורו של הפרי מגדים (סי' תלא א"א סק"ב), שכתב בביאור דברי הר"ן, שעל ידי ביטול יוצא החמץ מרשות המבטל לגמרי, והוא כהפקר גמור[מט], ואף שבכל מקום לא מועיל ביטול כדי לפעול חלות הפקר, בחמץ מחמת שהוא אסור בהנאה, בעלות הבעלים היא חלשה, ועל ידי גילוי דעת שאינו רוצה את החמץ, כבר חל חלות הפקר ויוצא החמץ מרשותו[נ], והוסיף הפרי מגדים שלפי דברי הר"ן שבדבר האסור בהנאה מועיל הפקר אף בלב "יצא לנו הדין, מי שאסר נכסיו עליו בהנאה, ואחר כך הפקירם בלב, ובא אחר וזכה בהם, אין אחר יכול להוציא ממנו', שהרי אחר שנאסרו נכסיו עליו, בעלותו חלשה, ומועיל הפקר בלב, כמו שמועיל ביטול לחמץ[נא].

שני דינים בהפקר

וביתר ביאור כתב בשערי יושר (שם ד"ה ועפ"י משכ"כ) שבכל הפקר ישנם שני חלקים: א. ש'חל על החפץ דין הפקר, שנתייחד להשתמשות, ולשליטת כל אדם'. ב. שאחר שאדם זוכה בחפץ, חל 'שלילת כח הבעלים, ויתרונם על כל אדם, והפקעת קניינם לגמרי'. כלומר, שכל ממון המיועד לשליטת הבעלים, הדבר נובע מכך שהזוכה בו מייעדו לשימושים הפרטיים שלו, וזה מעכב מאחרים שלא יטלו ממנו שום שימוש מפני שזה סותר להנאתו ולשליטתו המוחלטת בהנאת הממון, ובמעשה ההפקר החליט הבעלים לייעד את השימושים לכלהעולם, ולא לעצמו. ולאחר מכן אם אדם אחר משתלט על הממון וזוכה בו במעשה קנין, חל דין הפקעה על הבעלות הקודמת, מפני שזה כבר נהפך לממון של אחר, שזכותו של האחר סותרת לבעלות הקודמת של מי שהפקיר, ומפקיעתו.

על פי יסוד זה ביאר השערי יושר (שם ד"ה וע"כ נלענ"ד) את דברי הר"ן שביטול הוא מדין הפקר, ועל פי דבריו (נדרים פה. ד"ה רבא) שכתב שהאוסר את פירותיו על עצמו, הרי הם הפקר, וביאר השערי יושר (שם ד"ה וכן נראה ל') שאף שכל איסורי הנאה הם קנין הבעלים, מכל מקום אם הבעלים עושים מעשה להוציא את החפץ מרשותו, ומסלק את עצמו לגמרי, בזה נפקע קנין הבעלים, כלומר שגם החלק השני של ההפקר חל על ידי שאדם מוציא את החפץ מרשותו, ש'אם אדם אוסר על עצמו ברצון, בזה הוא עושה מעשה להוציא הדבר מרשותו, ומסלק את עצמו לגמרי', ונפקע קנינו לגמרי', ולכן אף בביטול חמץ שעל ידי דין התורה כבר אין החמץ ברשותו, אלא שעשהו הכתוב ברשותו כדי לעבור עליו, מאחר והאדם עצמו עשה מעשה להוציאו מרשותו על ידי שביטלו, בכך חלים שני חלקי ההפקר, א. שהחמץ מתייחד לשליטת כל אדם, ב. שהוא נפקע מרשות הבעלים לגמרי.

בגילוי דעת לא התחדש ש'עשאן הכתוב ברשותו'

ביאור נוסף לדברי הר"ן כתב הבית שערים (סי' קנא) שכל מה ש'עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו', הוא מחמת שאדם רוצה את חמצו, ועליו הקפידה התורה ועשתה את חמצו ברשותו, כדי שיעבור עליו בבל 'יראה, אך אם אדם מגלה דעתו שאינו רוצה את קיום החמץ כלל, לא עשתה התורה את החמץ שיהיה ברשותו, 'וממילא כשמגלה דעתו שאינו רוצה שיהא החמץ ברשותו, אין התורה מקנית לו בעל כורחו'. והוסיף 'וממילא נשאר שאינו שלו מחמת איסורי הנאה' ואינו עובר עליו.

ב. חמץ ידוע

דעת הרמב"ם

כתב הרמב"ם בנוסחא הישנה (חמץ ומצה פ"ב ה"ב) 'ומה היא השבתה זו האמורה בתורה, היא שיסיר החמץ הידוע לו מרשותו, ושאינו ידוע יבטלו בליבו', מדברי הרמב"ם מבואר שלמצות 'תשביתו' ישנן שני חלקים: א.

רוצה את החמץ, שהרי לפי ביאור זה כלל לא קשה קושיית התוספות.

מג. לדעת המקור חיים יש לחלק בין דעת רבי יהודה לדעת רבנן ביסוד דין ביטול חמץ, שלרבי יהודה גם אחרי ביטול החמץ ניתן לקיים בו מצות 'תשביתו', ואילו לרבנן אחרי הביטול כבר לא שייך הדין להשבית את החמץ, והיינו שלפי רבי יהודה (כא.) ש'אין ביעור חמץ אלא שריפה', על ידי שאדם מבטל את החמץ הוא מגלה דעתו שהוא אינו רוצה במה ש'עשה הכתוב את החמץ כאילו הוא ברשותו', ו'הסכימה דעתו לדעת המקום', ולכן אחרי ביטול החמץ הוא כמו שאר איסורי הנאה שברשותו של אדם ואין הוא חייב לבערם, שהרי כבר לא עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו, אך אם ישרוף את החמץ קיים את מצות ביעור חמץ, שהרי דין ביעור חמץ הוא דין של הוצאת החמץ מרשותו, שהרי המוציאו מרשותו על ידי שמפררו אינו מקיים את המצוה, אך לרבנן שסוברים שניתן לקיים את מצות ביעור חמץ אף אם מפרר וזורה לרוח או מטיל לים, אם כן כוונת התורה היא רק לבער את החמץ מרשותו של האדם, והרי כשאדם מבטל את חמצו הוא מוציא אותו מרשותו, ולכן אחרי ביטול החמץ כבר לא שייך לקיים בו מצות 'תשביתו', שהרי הוא אינו ברשותו של אדם.

מד. מדברי הרמב"ן (שם) מבואר שחלוק דין 'עשהו הכתוב כאילו ברשותו' בחמץ מדין 'עשהו הכתוב כאילו ברשותו' בבור, ומשום שבבור עשהו הכתוב ברשותו מחמת שרצתה התורה לחייבו בנזקין, ולכן גם אם יגלה דעתו שאינו רוצה את הבור, עשהו הכתוב ברשותו כדי שיתחייב בנזקין, אך בחמץ שהסיבה שעשתה התורה את החמץ כאילו הוא ברשותו היא 'מפני שדעתו עליו, ורוצה בקיומו', אך אם מגלה דעתו שרצונו כרצון התורה, ואינו רוצה את החמץ, באופן זה לא עשה הכתוב את החמץ כאילו הוא ברשותו, וכעין זה ביאר בבית שערים (סי' קנא בדעת הר"ן).

מה. ומכך שלא הביא הר"ן את דברי התוספות, משמע שאינו חולק עליהם, אך הבית מאיר (סי' תלא סק"א) כתב שהר"ן חולק על התוספות.

מו. הר"ן (שם ד"ה הרי) הביא את דברי רש"י שדין ביטול נלמד מלשון הכתוב 'תשביתו', והוסיף 'אי נמי נפקא לן מדכתיב לא יראה לך, כדברי רבותינו הצרפתים ז"ל', מבואר שהוא סובר שניתן ללמוד את דין הביטול או כרש"י או כתוספות, אך מהמשך דבריו שכתב 'והכי תניא בספרי (ראה פקל"א) לא יראה לך שאור, בטל בלבך', מבואר שאין כוונת הר"ן לדברי התוספות שלמדו את דין הביטול מכך שמותר לראות חמץ של אחרים, אלא הוא לימוד נוסף שמלשון הפסוק 'לא יראה לך' נלמד בספרי שרק מי שמחשיב את החמץ שהוא 'לך' בזה הוא עובר, אך מי שמבטלו בלבו כבר אינו עובר עליו.

מז. קושיא נוספת הקשה בחדושי ר' שמואל (סי' א אות ט) שאם ביטול חמץ הוא רק גילוי דעת, מדוע לא מועיל לגלות דעת אחר זמן איסור החמץ, הלא אין צריך לכך בעלות, אך יעויין לעיל בביאור דעת רש"י שכן הקשו האחרונים, ויעויין שם מה שתירצו בזה.

מח. את ביאורו של המקור חיים בדברי הר"ן היה אפשר ליישב, שאין כוונת הגמרא לדמות את דין ביטול לדין הפקר, אלא הביאה הגמרא ראיה שהשומר את שדהו מפני דבר אחד, אין בזה גילוי דעת שכוונתו לשמור גם דברים נוספים, כשהוא אינו מחשיב אותם, ולכן לענין סופי תאנים הם נחשבים להפקר, ולענין פירורים בפסח הם נחשבים למבוטלים, אף אם ביטול אינו חלות הפקר, אך יישוב זה דחה בחדושי ר' שמואל, משום שמסוגיא זו של סופי תאנים הביא הר"ן ראיה שביטול הוא מדין הפקר, ואם כן מבואר שהר"ן סבר שהגמרא מדמה את סופי תאנים לביטול גם לענין חלות הביטול.

מט. בחתם סופר (יו"ד סי' שיז) כתב בתוספת ביאור 'אבל חמץ אין צריך הפקר כזה, כיון דאסור בהנאה, ואינו ברשותו, ורחמנא עשהו כאילו ברשותו, וכלפי זה הקיל קרא, ואמר לא יראה לך, פירוש לא יראה לך כאילו הוא שלך, והאי "יראה' דקרא דרשו כמו 'ליבי ראה' (קהלת א טז), כמו נראה לי, לא יהיה נראה בעינך שהוא שלך'.

נ. ואפשר שאף לדעת רבי יוסי שכל הפקר אינו יוצא מרשות הבעלים עד שיזכה בו אדם אחר, בחמץ בפסח מודה רבי יוסי שכשמפקירו מיד יוצא מרשותו לגמרי, משום שהוא אסור בהנאה, ובעלותו עליו חלשה.

נא. בר"ן (נדרים פה. ד"ה רבא) כתב שאף אם לא הפקיר את ממונו בלבו 'כל האוסר הנאת פירות על עצמו, יכולים אחרים ליטול אותן בעל כורחו, ואינו יכול לעכב', אלא שאם אינו מפקירו בלב, אם הוא נשאל על נדרו כבר אין אחרים יכולים ליטלם, כמבואר שם בר"ן, אך אם הוא הפקירם בלב חידש הפרי מגדים שחל חלות הפקר על ממונו.

הסרת חמץ הידוע מרשותו, ב. ביטול החמץ שאינו ידוע, מבואר שלא מועיל לבטל את החמץ הידוע, וכן הביא הכל בו (סי׳ מח) בשם גאון[נב].

אך בנוסחא שבידינו כתב הרמב״ם ׳ומה היא השבתה זו האמורה בתורה, היא שיבטל החמץ בלבו׳, ולא הזכיר שהביטול הוא רק לחמץ ידוע[נג].

דעת הראב״ד **בדעת** הראב״ד (שם הי״ד, ׳בואר בסמוך) כתבו הב״ח והמשנה למלך שגם הוא סובר שלא מועיל ביטול לחמץ ידוע, אך מדברי המגיד משנה בביאור דעת הראב״ד מבואר שהוא סבר שיש ביטול גם לחמץ ׳דוע, וכדלהלן.

חמץ בבור **בגמרא** (י:) הסתפק רבא האם חייב אדם להעלות חמץ מהבור או שיכול לבטלו, וכן הסתפק רבא על חמץ הנמצא במקום גבוהה ׳בשמי קורה׳, או בפי נחש, אם מספיק לבטלו, או שיש חיוב לבערו.

והרמב״ם (חמץ ומצה פ״ב הי״ד) פסק ׳היה חמץ בבור אין מחייבין אותו להעלותו, אלא מבטלו בלבו׳, ובראב״ד השיג על דבריו וכתב ׳וטעות גדולה היא זו, דהיינו מטמין בבורות, אלא בשבדק וביטל ולאחר איסורו מצא, זו היא שאלתו׳, כלומר לדעת הרמב״ם ספקו של רבא הוא במי שיודע בערב פסח שיש לו חמץ בבור, ובזה פסק הרמב״ם שיכול הוא לבטלו, אך לדעת הראב״ד חייב אדם להעלות חמץ שנמצא בבור, ומה שהסתפק רבא אם צריך להעלותו אוצר החכמה ולבערו, מדובר רק באדם שבשעת הביעור לא ידע שיש לו חמץ בבור והוא ביטל את חמצו, ובזמן איסור החמץ הוא מצא אותו בבור, והסתפק רבא אם יש לחשוש שמא יבוא לאוכלו ולכן הוא חייב להעלות את החמץ מהבור, או שהוא יכול להסתפק בביטול שהוא ביטל בערב פסח.

מפשטות דברי הראב״ד משמע שמועיל ביטול רק בחמץ שאינו ידוע.

ביאורי האחרונים בדברי הראב״ד **אולם** האחרונים נחלקו בביאור דברי הראב״ד, ומדבריהם מבואר שהם נחלקו האם לדעת הראב״ד מועיל ביטול לחמץ ידוע או לא.

המגיד משנה תמה על דברי הראב״ד, משום ש׳הרי כל האיבעיות הנזכרות שם בכיוצא בזה כולן לענין בדיקה הם׳, וכוונתו שרבא הסתפק בגמרא אהח 19/06/2018 גם בחמץ בשמי קורה וכיכר בפי נחש, ופשוט היה למגיד משנה שאף הראב״ד מודה ששאר הספקות הם אף במוצא את החמץ בערב פסח, והסתפק רבא באופנים אלו האם יכול הוא לבטלו או לא, ולכן תמה ׳ומי הזקיקו לזה׳ לפרש שהספק של כיכר בבור הוא רק במוצאו בפסח. מדברי המגיד משנה מבואר שהטעם שכתב הראב״ד שרבא לא הסתפק באדם שיודע בערב פסח שיש לו חמץ בבור אין זה מחמת שאי אפשר לבטל חמץ ידוע, שהרי לגבי חמץ בשמי קורה או בפי נחש גם הראב״ד מודה שרבא הסתפק במי שמצא את החמץ בערב פסח[נד].

אך הב״ח (סי׳ תלח ס״ג) והמשנה למלך (שם) ביארו שדעת הראב״ד[נה] היא שספקו של רבא על חמץ בשמי קורה, או בפי נחש, גם הוא רק בחמץ שנמצא בפסח[נו], משום שסובר הראב״ד שלא מועיל לבטל חמץ ידוע, ולכן אי אפשר לבאר את ספקו של רבא בחמץ שנמצא בערב פסח, שהרי לא מועיל לבטלו, משום שאי אפשר לבטל חמץ ידוע[נז], ולכן ביאר הראב״ד את כל הספקות של רבא רק במוצא חמץ בפסח, שבחמץ זה שבשעת הביטול היה ׳חמץ שאינו ידוע׳, וחל עליו הביטול, הסתפק רבא אם הוא חייב לטרוח ולהוציאו מהבור אף שהוא אינו עובר עליו, או שהוא יכול לסמוך על הביטול.

ביטול ביושב בבית המדרש **על** דברי הרמב״ם בנוסחא הישנה הקשו המפרשים קושיות רבות מכמה סוגיות[נח], אך מהלכים רבים נאמרו באחרונים ביישוב טעם הדבר שאין ביטול לחמץ ידוע, וכן ביישוב הקושיות מסוגיות הגמרא:

א. הגמרא (ז.) הביאה ברייתא ׳היה יושב בבית המדרש ונזכר שיש חמץ בתוך ביתו, מבטלו בלבו׳, וביארה הגמרא ׳אמר רב אחא בר יעקב הכא בתלמיד יושב לפני רבו עסקינן, ונזכר שיש עיסה מגולגלת בתוך ביתו, ומתיירא שמא תחמיץ׳, וחידשה הברייתא שיכול לבטל את החמץ עוד לפני שהוא יחמיץ, וכך אינו עובר בבל יראה, מבואר מדברי הגמרא שאף שהוא חמץ ידוע, יכול אדם לבטלו.

ביטול בהולך לשחוט את פסחו **ב.** במשנה (מט.) שנינו ׳ההולך לשחוט את פסחו, ולמול את בנו, ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו, יחזור ויבער, ואם לאו מבטלו בלבו׳, מבואר שאף שיודע אדם על חמצו שבביתו הוא יכול לבטלו בלבו.

ביטול במוצא גלוסקא יפה **ג.** מצינו בגמרא (ו:) ׳אמר רב יהודה אמר רב הבודק צריך שיבטל׳, וביאר רבא בטעם הדבר ׳גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה׳, והקשתה הגמרא הלא גם אם הוא ימצא גלוסקא יפה הוא יוכל לבטלה בשעה שמוצאה, ותירצה הגמרא שחששו חז״ל שמא הוא ימצא את הגלוסקא אחרי זמן איסורו שאינו יכול לבטלה, מדברי הגמרא מבואר שאם אדם מוצא גלוסקא לפני זמן האיסור, הוא יכול לבטלה, אף שהוא חמץ ידוע.

ביטול חמץ שנפלה עליו מפולת **ד.** שנינו במשנה (לא:) ׳חמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער׳, ובגמרא ׳אמר רב חסדא וצריך שיבטל בלבו׳, מבואר שיכול אדם לבטל חמץ שנפלה עליו מפולת אף שהוא יודע שיש חמץ תחת המפולת, וקשה על דברי הרמב״ם שכתב שאי אפשר לבטל חמץ ידוע.

ומחמת קושיות אלו[נט] הר״ן חלק על הרמב״ם ופסק שביטול מועיל גם על חמץ ידוע.

והלחם משנה הוסיף להקשות על הרמב״ם מסברא ׳מנין לו כן, אם ההשבתה האמורה בתורה היא ביטול מנין לו לחלק בין ידוע לשאינו ידוע׳.

ביטול מועיל בחמץ הידוע לו ואינו יכול לבערו **רבינו** מנוח ביאר בדעת הרמב״ם שלא רק בחמץ שאינו ידוע מועיל ביטול, אלא גם בחמץ שאינו יכול לבערו מטעמים אחרים, ולכן אם נפלה מפולת על החמץ או מי שהוא בעיר אחרת ואינו יכול לבוא לעירו, יכול הוא לבטל את החמץ. ובדבריו אלו הוא מיישב את הקושיות על הרמב״ם, שמאחר ואין האדם יכול לבער את החמץ הוא נחשב כחמץ שאינו ידוע, ויכול הוא לבטלו, אך בביאור טעם הדבר מדוע לא מועיל ביטול לחמץ ידוע, ומדוע נחשב חמץ שאין יכול לבטלו כחמץ שאינו ידוע, לא ביאר רבינו מנוח[ס].

יישוב הכסף משנה **הכסף** משנה (שם) ביאר שלפי גירסא זו נאמרו שתי הלכות מדאורייתא, גם ביעור וגם ביטול, ומפרש זאת בשני אופנים: א. דין ביטול נלמד מהפסוק ׳לא יראה לך׳ (שמות י״ג ז) ודרשו חז״ל (ספרי פרשת ראה פיסקא קלא) בטל בלבך[סא], ב. ביטול נלמד מזה שנאמר תשביתו ולא תבערו [כדעת רש״י], ומכל מקום גם ביעור לומדים מתשביתו, שביעור חמץ למדו חז״ל מכך שהחמירה התורה בחמץ שחייב אדם לבטלו, ואם כן הוא כמו עבודה זרה שחייב אדם לבערה מן העולם, אלא כיון שהלכה זו נאמרה בלשון תשביתו ולא בלשון תבערו למדים שבמקום שאי אפשר לבער, יכול הוא לבטל בלבו. ובשני האופנים, מאחר שציווי התורה הוא גם לבער את החמץ מן העולם, וגם לבטלו, מסרו הכתוב לחכמים שיפרשו מתי מספיק ביטול, ומתי צריך ביעור, והם פירשו שלחמץ ידוע צריך ביעור ולחמץ שאינו ידוע מועיל ביטול.

מקום שקשה לבער הוא כחמץ שאינו ידוע **מדברי** הכסף משנה מבואר שמקור דברי הרמב״ם הוא מכך שמן התורה משמע שישנם שתי אפשרויות לקיים את חיוב השבתת החמץ.

נב. וכן כתב להלכה המהרש״ל (עמודי שלמה עשין לט ד״ה ואמר) ובזה תירץ מדוע צריך לבדוק ולבער את החמץ אם ׳בביטול בעלמא סגי׳, והיינו משום שמה שאמרו שביטול בעלמא סגי הוא רק לחמץ שאינו ידוע.

נג. עיין לקמן, בביאור דעת הראב״ד שהובאו דברי הב״ח שכתב שלרמב״ם מועיל ביטול גם לחמץ ידוע.

נד. הצפנת פענח (חמץ ומצה ש״ב הי״ד) מבאר את שיטת הראב״ד שלא מועיל ביטול לחמץ שבבור משום שמאחר ואין הבעלים יכולים להגיע לחמץ נחשב שהחמץ אינו ברשותו, ולכן אין הוא יכול לבטלו, וכפי שאי אפשר לבטל חמץ בפסח, משום שהוא אינו ברשותו, וביאורו הוא על פי שיטת המגיד משנה, כיון שלפי ביאורו אין מקור לדברי הב״ח והמשנה למלך שכתבו שדעת הראב״ד היא שלא מועיל ביטול לחמץ ידוע.

נה. בביאור דעת הרמב״ם כתב הב״ח שמדבריו אלו מבואר שהוא סבר שמועיל ביטול אף לחמץ ידוע, ולא כפי הגירסא הישנה בדברי הרמב״ם.

נו. כן כתב גם הבית יוסף (סי׳ תלח ד״ה ומה), אך לא ביאר את טעמו של הראב״ד מדוע סבר שאי אפשר לבאר את ספקו של רבא בערב פסח, ובביאור הטעם שהראב״ד כתב את השגתו רק על חמץ בבור, ולא על חמץ בשמי קורה או בפי נחש, כתב הב״ח שמאחר ובהלכה זו הוא השיג על כך שהרמב״ם פסק לקולא בספקו של רבא, לכן הוא השיג גם על עצם הבנת הרמב״ם בספק של רבא, אך כוונתו לחלוק על הרמב״ם בכל ספקות הגמרא.

נז. בכך מיישב המשנה למלך את שאלת המגיד משנה שהקשה מדוע ביאר הראב״ד את הספק של כיכר בבור שלא כמו שאר הספקות, והיינו משום שדעת הראב״ד היא שכל הספקות הם רק במוצא את החמץ בפסח.

נח. הפרי חדש (סי׳ תלא ד״ה ואכתי) הקשה על דעה זו מתשעה מקומות, כאן הובאו עיקרי הקושיות.

נט. בר״ן הזכיר את הקושיא מהמוצא גלוסקא יפה, מתלמיד היושב לפני רבו ומההולך לשחוט את פסחו.

ס. עיין לקמן במה שכתב בשיעורי רבי שמואל בביאור דברי הכסף משנה.

סא. אבל ביעור נלמד מתשביתו כמשמעות הרמב״ם.

על פי דבריו שהטעם שאין ביטול בחמץ ידוע כשאפשר לבערו הוא משום שמסרה התורה לחכמים לקבוע מתי יש להעדיף ביעור חמץ ומתי אפשר לבטל את החמץ, הוא מיישב את הקושיות על הרמב"ם, שכל שלשת הסוגיות שבהם מצאנו שניתן לבטל בחמץ ידוע הם אופנים שבהם האדם טרוד, וכיון שהדבר מסור לחכמים, הם דנו כל אלו כלא אפשר, ומספיק להם ביטול.

דחיית דברי הרמב"ם

אך בסוף דבריו כתב שאי אפשר ליישב נוסחא זו, ומביא ראיה מדברי הגמרא (ו:) שמוכיח ביטול לגלוסקא, ואם מדאורייתא צריך ביעור לחמץ ידוע, הגמרא היתה צריך לשאול 'וכי משכח לה לבערה', ומזה ששאלה 'לבטליה', מוכח ש'מדאורייתא בביטול בעלמא סגי'[סב].

קושיא נוספת על נוסחא זו בדברי הרמב"ם הקשה הכסף משנה, מדברי הרמב"ם (ברכות פי"א הט"ו), שכתב 'מעת שגמר בלבו לבטל, נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק'. מבואר שבביטול אף בלי בדיקה כבר 'נעשית מצותו', והוא מועיל אף לחמץ ידוע, ואין צריך לבדוק ולבער[סג].

ביאור דברי הכסף משנה 'כיון דטרידי הוה כלא אפשר'

בחדושי ר' שמואל (סי' א אות י) כתב לבאר את דברי הכסף משנה, שכתב שההולך לשחוט את פסחו, והמוצא גלוסקא יפה, ותלמיד היושב לפני רבו ונזכר שיש לו עיסה בתוך ביתו, החשיבו אותם חכמים כחמץ שאינו ידוע, משום 'דטרידי', ויש לתמוה מדוע נחשב מי שטרוד כחמץ שאינו ידוע.

אך יש ליישב על פי יסוד המחודש שנתבאר לעיל בדעת הרמב"ם בגדר ביטול חמץ, שיסוד איסור 'לא יראה לך' הוא שלא יחזיק את החמץ, ושעל ידי ביטול החמץ, אף שבפועל יש ברשותו של אדם חמץ, אינו נחשב 'מחזיק' בחמץ ואינו עובר עליו, כיון שאין לאדם שום ענין בו והוא מחשיב אותו כעפר, וזהו שכתב הרמב"ם 'וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל', ובכך שאדם 'שם בדעתו שאין ברשותו חמץ', אף אם יש לו חמץ הוא אינו עובר עליו, משום שהוא אינו 'מחזיק' בחמצו. לפי זה יש לומר שכל הטעם שלא מועיל ביטול לחמץ ידוע הוא משום שאם אדם יודע על חמץ שברשותו, והוא אינו מבערו, הוא נחשב ל'מחזיק' בחמץ, ולכן לא מועיל לבטלו בלבו, שהרי יסוד דין ביטול הוא שלא יהא אדם 'מחזיק' בחמצו, ומי שאינו מבער את החמץ שברשותו נחשב 'מחזיק בחמצו'.

לפי זה גם מיושב שאם אדם רוצה לבער את החמץ אך אין הוא יכול משום שהוא טרוד, כגון שהוא הולך לשחוט את פסחו, או שהוא יושב בבית המדרש, או שאינו יכול לבער את החמץ מחמת שאסור לשורפו ביום טוב, אין ראיה מכך שאינו שורפו שהוא 'מחזיק' בחמץ, ולכן הוא יכול לבטלו בלבו אפילו שהוא חמץ ידוע[סד].

תירוץ הרדב"ז

הרדב"ז (סי' אלף עד) ביאר באופן נוסף את מקור שיטת הרמב"ם, והקדים לבאר ששיטת רש"י היא כשיטת הר"ן (ב. ד"ה ומהו), ועל שיטה זו הוקשה לרמב"ם קושיות רבות, ולכן הרמב"ם חידש את חידושו שלא מועיל ביטול חמץ ידוע.

הנה דעת הר"ן (על הרי"ף ב. ד"ה ומהו) היא שמן התורה יכול אדם לקיים את מצות 'תשביתו' בשתי אופנים: א. לבטל את החמץ, ב. לבער אותו, ואף שכשאדם מבער את החמץ הוא אינו מבער אלא רק חמץ שהוא יודע על קיומו, מכל מקום מדאורייתא סומכים על החזקות, וחזקה שאין לו חמץ שאינו יודע עליו, אלא שבשני אופנים אלו חששו חז"ל לתקלה, בביטול חששו חז"ל שאדם לא יבטל כראוי בלב שלם, ולכן תיקנו גם לבער את החמץ, ובביעור חששו חז"ל שאדם ימצא גלוסקא יפה בפסח ויעבור עליה בבל יראה, ולכן תיקנו לקיים את שניהם, גם לבטל וגם לבער.

קושיות על דברי הר"ן

על שיטה זו יש לומר שהוקשו לרמב"ם כמה קושיות: א. היאך סומכים על חזקה שאין לאדם חמץ כשאינו ידוע, הרי איסור חמץ הוא איסור חמור שעונשו כרת, ועוברים עליו אפילו במשהו. ב. הלא רגילים אנשים להשתמש בחמץ כל השנה, וכיון שרגילים בו מסתבר שבאופן זה לא הסתמכה תורה על החזקה, ועוד כיון שכל השנה משתמשים בחמץ ונכנסים בכל מקום, אין כלל חזקה שאין לאדם חמץ שאינו ידוע[סה]. ג. מלשון הגמרא 'הבודק צריך שיבטל' ולא 'אע"פ שבדק צריך לבטל', משמע שהבודק מדאורייתא צריך לבטל מדאורייתא. ד. מלשון הגמרא (ו:) שחששו חז"ל שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתו עליה, משמע שאם יש ברשותו גלוסקא הוא עובר עוד לפני שהוא מצא אותה, ואילו לפי דברי הר"ן עובר רק מרגע שהוא מוצא ואינו מבערה[סו]. ה. אם חז"ל חששו שאדם לא יבטל כראוי, מדוע התורה לא חששה לזה, הרי 'ירדה התורה לסוף דעתו של אדם'. ו. מדוע אין נוסח הברכה לאדם המקיים את המצוה על ידי ביטול 'על ביטול חמץ', ונוסח אחר למקיים את המצוה על ידי ביעור 'על ביעור חמץ'[סז].

דעת הרמב"ם בביטול וביעור

ומשום כך יש לומר שלמד הרמב"ם שאמנם ביטול וביעור שניהם מן התורה, אך אי אפשר לקיים את מצות 'תשביתו' עד שגם יבער וגם יבטל, יבער חמץ ידוע, ויבטל חמץ שאינו ידוע, והיינו שהם מצוה אחת במצבים שונים.

ביטול לחמץ ידוע אינו מועיל אלא רק לענין קיום העשה

הפני יהושע (ד: ד"ה כיון) כתב ביאור נוסף בדעת הרמב"ם. שדברי הרמב"ם שלא מועיל ביטול לחמץ ידוע הם רק לענין קיום מצות 'תשביתו', וכלשון הרמב"ם 'ומה היא השבתה זו האמורה בתורה שיסיר' כו', אך לענין איסור בל יראה ובל 'ימצא מועיל ביטול גם לחמץ ידוע, ולכן המוצא גלוסקא, או היושב לפני רבו וההולך לדבר מצוה שאינו יכול לקיים את מצות תשביתו[סח], הוא יכול לבטל[סט], ובכך הוא 'נצל מאיסור בל יראה ובל 'ימצא[ע].

יסוד מחלוקת הרמב"ם והר"ן

האבן האזל (חמץ ומצה פ"ב ה"א-ב) כתב כביאורו של הפני יהושע, והוסיף ביתר ביאור, שיסוד הענין תלוי בשתי מחלוקות שנחלקו בהן הרמב"ם והר"ן, הר"ן (על הרי"ף ב. ד"ה הרי) סבר שדין ביטול נלמד מלשון התורה 'תשביתו' (שמות יב טו) ופירש התרגום 'תבטלון', לכן בביטול מקיים אדם מצות תשביתו, אך הרמב"ם חלק על ביאור זה, ומשום שבפסוק 'והשבתי חיה רעה מן הארץ' (ויקרא כו ו) גם כן פירש התרגום 'ואבטל', ושם ודאי אין זה ענין של ביטול בלב, אלא ביטול מהעולם, לכן סבר הרמב"ם שביטול חמץ נלמד מהפסוק 'לא יראה לך' (שמות יג ז) ודרשו בספרי (פרשת ראה פיסקא קלא) בטל בלבך, וכאופן הראשון שבכסף משנה.

בנדון נוסף נחלקו הרמב"ם והר"ן, הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ד ה"ד) כתב 'ישראל שהפקיד חמצו אצל העכו"ם עובר בבל יראה', אך הר"ן (ו: ד"ה גרסינן) חלק על דבריו וכתב שאינו עובר כלל על חמץ הנמצא ברשות העכו"ם, וביאר האבן האזל שלדעת הרמב"ם אף שאין החמץ 'בביתו', מכל מקום איסור בל יראה הוא בכל דבר שהוא 'שלך', וכלשון הפסוק 'לא יראה לך' (שמות יג ז), אך מצות תשביתו אינה אלא על דבר שהוא בבתיכם וכלשון הפסוק 'תשביתו שאור מבתיכם' (שמות יב טו), ולכן חמץ של ישראל שנמצא אצל נכרי עובר עליו בבל יראה אך אינו חייב בתשביתו.

ולפי זה דעת הרמב"ם היא, כשאדם מבטל את החמץ הוא מוציא אותו מכלל 'שלו', אך עדיין הוא בכלל חמץ הנמצא בביתו, והוא חייב לבערו ממצות

סב. בתחילת דבריו הוא מיישב גם את סוגיא זו, שכתב שכיון דטרידי, דנו חז"ל את המוצא גלוסקא כחמץ שאינו ידוע, אך בסוף דבריו הוא דחה את דברי הרמב"ם לפי הגירסא הישנה, משום שהמוצא גלוסקא בפסח הוא אינו טרוד.

סג. הצל"ח (ב. ד"ה בודקים) כתב על דברי הכסף משנה 'ואני תמה על דבריו', שהרי הרמב"ם כתב את דבריו על הבודק את החמץ, ואם כן הוא חמץ שאינו ידוע עדיין, ומנין שהביטול מועיל אף על חמץ ידוע, ואף שלמי שיש חמץ ידוע ואינו מקיים את המצוה בביטול, לא חילקו חז"ל בזה. אולם השפת אמת (ו: ד"ה שמא 'מצא) כתב שמאחר ומשתמשים בחמץ כל השנה בבית, נחשב החמץ הנמצא בבית לחמץ ידוע.

סד. אולם בכל בו אי אפשר לפרש כדברי רבי שמואל, שהכל בו [דבריו הובאו לעיל] הביא ראיה לסברא זו שלא מועיל ביטול לחמץ ידוע מדברי חכמים שאמרו לרבי יהודה 'לא מצא עצים לשורפו יהא יושב ובטל', והקשה הכל בו מדוע יהא יושב ובטל הלא יכול לבטלו, ומכאן הוכיח שאין מועיל ביטול לחמץ ידוע, אך לפי ביאורו של רבי שמואל אין דברי הכל בו מתרצים את קושייתו, שהרי אם 'לא מצא עצים' כבר אין החמץ נחשב כחמץ ידוע, שהרי אין לו אפשרות לבערו, וכל שאין לו אפשרות לבערו הוא נקרא שאינו 'מחזיק' בחמץ, והוא יכול לבטלו.

סה. הצל"ח (ב. ד"ה בודקין) כתב שאדרבה 'איתחזק איסורא', והוכיח כן מדברי הרמב"ם (כלאים פ"י הכ"ז, טומאת מת פ"ט הי"ב) שספק דאורייתא לחומרא אינו מן התורה, ואם כן מדוע כאן חששה התורה לחמץ שאינו ידוע, ומכאן מוכח ש'איתחזק איסורא' שיש לאדם חמץ בתוך ביתו, ולכן אינו בגדר ספק, וכן כתב המגן אברהם (סי' תלז סק"ד).

סו. וכן נדחק רש"י (שם ד"ה ודעתו) שעובר עליה רק אחרי שהוא מוצאה ומשהה.

סז. וכפי שבמילה תיקנו חז"ל שתי ברכות, מי שמל את בנו מברך 'למול', ומי שמל את בן חבירו מברך 'על המילה', כך היה לחז"ל לתקן שתי ברכות, אחד למקיים את המצוה בביטול ואחד למקיים את המצוה בביעור.

סח. הפני יהושע כתב שבאופנים אלו הוא אמנם לא יכול לקיים את מצות תשביתו, אך 'אונס רחמנא פטריה', אך האבן האזל כתב שאין צריך להגיע לפטור של אונס, שלגבי קיום המצוה כל שאדם אינו יכול לקיים את המצוה אינו נחשב למבטל עשה, משום שכך היא המצוה לעשות את מה שביכולתו לקיים, ואין זה חיוב שלא יהיה ברשותו חמץ.

סט. ראה במקור חיים (שם) שביאר את דברי הפני יהושע באריכות.

ע. לפי דבריו מיישב הפני יהושע גם את דברי הגמרא (ד:) שנשים נאמנות לומר על בית שהוא בדוק, משום ש'מדאורייתא בביטול בעלמא סגי', והקשה הפני יהושע הלא לדעת הרמב"ם לא מועיל ביטול אלא רק לחמץ שאינו ידוע, ותירץ על פי דרכו שהרי סוגיית הגמרא היא רק לגבי שוכר בית מחבירו, ולשוכר אין מצות 'תשביתו' על חמץ שהשאיר המשכיר בביתו, והוא חייב לבער את החמץ רק מחמת איסור בל יראה ובל 'ימצא, ועל זה ביטול מועיל.

התורה של 'תשביתו'[א], והוא מצב הפוך מחמץ שלו הנמצא אצל העכו"ם שהוא שלו ואינו ברשותו, שעובר בבל יראה אך אין עליו מצות תשביתו.

שני דינים בשריפת חמץ

המקור חיים (הקדמה לסי' תלא) כתב מהלך מחודש לבאר את שיטת הסוברים שצריך לבער את החמץ ולא מועיל ביטול לחמץ ידוע, והוא שישנם שתי סיבות לחייב לשרוף את החמץ: א. מחמת מצות 'תשביתו', ב. מחמת שהחמץ אסור בהנאה, וכמו לגבי כלאי הכרם שחייב לשורפם אף שאין עליהם מצות 'תשביתו', לכן אף אדם שביטל את חמצו, שאינו עובר עליו, ואינו מצווה ב'תשביתו', מכל מקום עדיין יש ברשותו חמץ האסור בהנאה, ולכן הוא חייב לבערו, ובחיוב ביעור זה נחלקו רבי יהודה ורבנן אם ביעורו בכל דבר או רק בשריפה, אך בקיום מצות 'תשביתו' על ידי ביטול לא נחלקו כלל. ולפי יסוד זה ביאר שבכל הסוגיות שמבואר ש'בביטול בעלמא סגי' גם לחמץ ידוע, הוא כדי להנצל מאיסור בל יראה, אך עדיין חייב אדם לבער את חמצו, כפי שהוא חייב לבער כלאי הכרם ושאר איסורי הנאה[עב], ולגבי חיוב זה כתב הרמב"ם שלחמץ ידוע לא מועיל ביטול וחייב לבערו[עג], אך סוגיות הגמרא דיברו על איסור בל יראה ועל מצות תשביתו, שבהם מועיל ביטול גם לחמץ ידוע.

ביטול חמץ ידוע הוא הערמה

השואל ומשיב (מהדורא ג ח"ג סי' מא) ביאר שטעם הדבר שלא מועיל ביטול לחמץ ידוע הוא משום שמדאורייתא חמץ שעבר עליו הפסח מותר בהנאה, ולכן מי שמבטל את חמצו ולא מבערו, הוא משום שהוא רוצה אחר הפסח ליהנות ממנו, ואם כן ודאי מתכוין להערים בזה ואינו מתכוין לבטלו בלב שלם אלא להינצל מהביעור ולזכות בו לאחר זמן, ולכן לא מועיל הביטול באופן זה, אך מה שאמרה הגמרא שמי שמצא גלוסקא יפה ביום טוב, שהוא יכול לבטלה אף שכעת הוא חמץ ידוע, זה רק בדעת רב שפסק כרבי יהודה שחמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה, ולדעת רבי יהודה אדם יודע שאינו רשאי ליהנות מהחמץ, ולכן מבטל בלב שלם ואין כאן הערמה, לכן פשוט היה לגמרא שביטולו ביטול, אפילו שהוא חמץ ידוע.

לפי זה יישב גם את קושיית הכסף משנה מדברי הרמב"ם (ברכות פי"א הט"ו) שבשעה שאדם מבטל את החמץ, הוא מקיים את מצות 'תשביתו' ונעשית מצותו קודם בדיקה אף שלא נחשב חמץ שאינו ידוע קודם בדיקה, והיינו משום שאחרי שתיקנו חז"ל שחמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה, חוזר הדין שביטול לחמץ ידוע אינו הערמה ומועיל, אך מה שכתב הרמב"ם בהלכות חמץ שלא מועיל ביטול לחמץ ידוע, היינו משום ששם מבאר 'מה היא השבתה זו האמורה בתורה', ומעיקר הדין חמץ לאחר הפסח מותר בהנאה.

תירוצי השפת אמת שיש שני דיני ביטול

השפת אמת (ו: ד"ה והנה הרמב"ם) יישב את הקושיא על הרמב"ם מדברי הגמרא (שם) שהקשתה שיכול אדם לבטל גלוסקא יפה שהוא מוצא בפסח, ומשמע שאדם יכול לבטל חמץ ידוע, שיש לומר שהרמב"ם סבר שישנם שתי אפשרויות לבטל את החמץ: א. ביטול בלב, וכדעת רש"י שלומדים זאת מתשביתו[עד] ועל פי תרגומו 'תבטלון', ב. על ידי הפקרת החמץ כדברי התוספות, אלא שכל ביטול אינו יכול להיות בתורת הפקר, משום שהפקר חל רק אם הוא בפני שלשה, ועוד שביטול בלב אינו הפקר, אלא שעל קושיא זו כתב הר"ן (ב. ד"ה ומהו) שמאחר ואין החמץ הנאסר בהנאה ברשותו של אדם, וכל מה שאדם עובר על חמץ שברשותו הוא רק מחמת שעשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו, לכן קל לבטלו על ידי כך שמגלה דעתו שאין רצונו בזכייה, ואף אם מבטל בלבו חל הביטול, וליסוד זה הסכים הרמב"ם שכדי לבטל דבר שרק 'עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו' מועיל ביטל בלב, אלא שמאחר וביטול חייב להיות לפני זמן האיסור, היה קשה לרמב"ם ומה בכך שבזמן האיסור הוא אינו ברשותו, הלא בזמן הביטול שהוא לפני זמן איסורו הוא ברשותו של אדם, וכשהוא מבטלו הוא ממונו, ואם כן צריך דווקא להפקירו, וכדי להפקירו צריך שיפקיר בפני שלשה אנשים, לכן סובר הרמב"ם שביטול אינו גילוי דעת אלא החשבת החמץ כעפר, וזה מועיל גם לפני זמן איסורו. אך אם אדם היה יכול לבטל חמץ בתוך זמן איסורו, יכול היה אף לבטלו מדין הפקר כדברי הר"ן, ולכן שואלת הגמרא שאם מצא גלוסקא יפה בפסח הרי יכול לבטלה, והיינו כביטולו של הר"ן וזה מועיל אף בחמץ ידוע.

אבל למסקנא שאי אפשר לבטל לאחר זמן איסורו מוכרח שאין ביטול אלא להחשיבו כעפר, ולכן כתב הרמב"ם שביטול הוא רק בחמץ שאינו ידוע, ומשום שאדם שמחזיק את החמץ ברשותו, ואינו שורפו, מעשיו מוכיחים שהוא מחשיב את חמצו, ואין הוא כעפר עבורו, וטעם זה שייך רק אם ביטול הוא מדין החשבת החמץ כעפר, ואף שהגמרא שאלה שאדם שמצא גלוסקא יכול לבטלה בפסח, ומבואר שאפשר לבטל חמץ ידוע, אין זה אלא משום שבשאלת הגמרא היא הבינה שאפשר לבטל חמץ בזמן איסורו[עה], ואם יש כח ביד אדם לבטל את החמץ לאחר זמן איסורו, ביטול זה הוא יכול להיות אף מדין הפקר, שהרי כל הטעם שלא מועיל ביטול מדין הפקר הוא משום שהחמץ לפני זמן האיסור הוא ממונו הגמור של האדם, ולכן אם אפשר לבטל את החמץ בפסח יכול הביטול לחול אף מדין הפקר, ובביטול מדין הפקר אין טעם לומר שאין ביטול לחמץ ידוע.

חמץ שאינו ידוע אפשר להפקיר אף שלא בפני שלשה

תירוץ נוסף כתב השפת אמת, על פי מה שנתבאר שהיה קשה להרמב"ם קושיית שאר הראשונים איך מועיל לבטל חמץ שלא בפני שלשה אנשים, ולכן נקט שביטול אינו מועיל בחמץ ידוע אך לגבי חמץ שאינו ידוע, סובר הרמב"ם שאפשר לבטל אף שלא בפני שלשה, ומשום שהוא סובר שאין אדם עובר על חמץ שאינו ידוע לו[עו], אלא שאעפ"כ צריך לבטלו, שמא ימצא חמץ בפסח וברגע שהוא ימצא את החמץ הוא יעבור עליו, אבל לפני שאדם מוצא את החמץ לא עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו, שהרי התורה עשתה את החמץ ברשותו של אדם רק כדי שיעבור עליו, ואם אין אדם עובר על חמץ שאינו ידוע, אין סיבה שתעשה התורה את החמץ כאילו הוא ברשותו[עז], לכן כשאדם מבטל חמץ שאינו ידוע הוא מגלה דעתו שאינו רוצה את החמץ, ולזה אין צריך שלשה אנשים שהרי הוא רק אינו רוצה בקנין זה, ואינו מפקיר ומוציא חפץ מרשותו, ולכן לגבי חמץ שאינו ידוע שייך שאדם יבטלו שלא בפני שלשה, אך לגבי חמץ ידוע יש לאדם להפק[אהחה 19/06/2018] דיני הפקר[עח], ולכן בגמרא מבואר שהמוצא גלוסקא יפה בפסח הוא יכול לבטלה, משום שבשעה שהוא מוצאה, עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ואם בשעה זו הוא מבטל אותה, כלומר שאינו רוצה בה, לא עשתה התורה כאילו הוא ברשותו בעל כורחו, ולכן אין צריך לבטל בפני שלשה[עט].

דברים שבלב למי שיש חמץ ידוע

ביאור נוסף בדעת הרמב"ם כתב השפת אמת, שהר"ן הקשה היאך מועיל לבטל שלא בפני שלשה, הרי הפקר צריך להיות דווקא בפני שלשה, על קושייה זו תירץ הרמב"ם שמאחר ואדם בודק אחר חמצו, ניכר שאינו רוצה את החמץ, וכתב הר"ן (קידושין מט: ד"ה אמר רבא) ש'דברים שבלב המוכיחין' הם נחשבים לדברים, ולכן אין צריך לבטל בפני שלשה, שהרי מוכח שאדם שמחפש אחר חמצו לשורפו, הוא רוצה שיבוטל חמצו, ולכן רק אדם שמבער את כל החמץ הידוע לו, ניכר שאין רצונו בחמץ, ומועיל לבטלו בלבו, אך אדם שאינו מבער את כל חמצו אין ניכר שאיננו רוצה בחמץ ולכן ביטולו הוא בגדר 'דברים שבלב' שאין בכחם ליצור את חלות הביטול.

לפי ביאור זה, מי שלא ביער את כל חמצו, אך הוא ביטל את החמץ שאינו ידוע, הוא עובר גם על החמץ שאינו ידוע, משום שביטולו לא חל שהרי הוא דברים שבלב, שהרי כמו שאינו יכול לבטל חמץ ידוע משום שאין כוונתו ניכרת ממעשיו, כך לגבי חמץ שאינו ידוע אין כוונתו ניכרת ממעשיו.

עא. וכפי שנתבאר שדעת הרמב"ם היא שביטול בחמץ ידוע לא נלמד ממצות 'תשביתו' כלשון הראשון בכסף משנה.

עב. כמו שכתב שם בשם רש"י. ואמנם רש"י (כח. ד"ה או דילמא) כתב כן לרבנן שמפורר וזורה לרוח, אך יש לומר שהוא הדין לרבי יהודה.

עג. ולחמץ שאינו ידוע אין חיוב ביעור מדין ביעור איסורי הנאה, שלא נתחייב אדם לבער אלא רק באסורי הנאה שהוא יודע שיש ברשותו.

עד. עיין לעיל באריכות דעות הראשונים בגדר ביטול חמץ.

עה. שהרי כל שאלת הגמרא היא שאדם שמצא גלוסקא יפה בפסח הוא יבטל אותה כשימצא אותה, ואף שכך תירצה הגמרא שאי אפשר לבטל חמץ אחרי זמן האיסור, מכל מקום כך הבינה הגמרא בשאלה, ולפי הבנת הגמרא בשאלה מוכרח שביטול הוא מדין הפקר, ולכן יכול אדם לבטל ולהפקיר אף חמץ ידוע.

עו. כשיטה זו ביאר הרמב"ן (ד: ד"ה ונראין) בדעת רש"י (ו: ד"ה ודעתו).

עז. לפי דברי השפת אמת, דברי הגמרא (ו:) שאי אפשר לבטל חמץ אחר זמן איסורו, הוא רק בחמץ ידוע, אבל חמץ שאינו ידוע ורק תוך הפסח נעשה ידוע מועיל ביטול אף שהוא לאחר זמן איסורו, אך כל זמן שעדיין אינו ידוע לו אין צריך ביטול, שהרי חמץ שאינו ידוע לאחר זמן איסורו הוא אינו ברשותו של אדם עד שיידע שהוא קיים, ועיין רמב"ם (ה"ז-ח).

עח. ביאור השפת אמת הוא לפי הביאור שביטול הוא מטעם הפקר, אף שהרמב"ם כתב שביטול הוא שיחשוב אדם את החמץ כעפר, הביאור הוא שעל ידי ביטולו בלב ומחשבתו שיהא החמץ כעפר חל חלות הפקר, וסבר הרמב"ם שגם אם חל ההפקר על ידי ביטולו, צריך להיות הביטול בפני שלשה, ועיין לעיל בביאורי האחרונים בדעת הרמב"ם ביסוד דין ביטול.

עט. ביאור נוסף כע"ז כתב השפת אמת שכל חמץ ידוע אי אפשר לבטלו שהרי הוא נשאר ברשותו של אדם, ולא מועיל להפקירו, שהרי להפקר צריך שלשה אנשים, אך בחמץ שאינו ידוע שבזמן שאינו ידוע הוא אינו ברשותו של אדם, משום שאין עוברים על חמץ שאינו ידוע, מועיל הביטול לפני זמן איסור חמץ משום שבביטול הוא מגלה שאין רצונו שיכנס החמץ לרשותו בזמן שהוא ימצא אותו, ולכן הוא מועיל אף שאינו בפני שלשה, אך לפי זה חלות הביטול הוא רק בשעה שמוצא את החמץ.

אוח 19/08/2018

סיכום ביאורי האחרונים בדעת הרמב"ם

הכסף משנה כתב שאחר שמן התורה ישנו גם ביטול וגם ביעור, מסרו הכתוב לחכמים לקבוע באיזה אופן מועיל ביטול ובאיזה אופן מועיל ביעור, והם קבעו שביטול מועיל רק בחמץ שאינו ידוע, או כשאין לאדם אפשרות לבערו, ובחדושי ר' שמואל ביאר שיסוד דין ביטול הוא שאין אדם 'מחזיק' בחמץ, ולכן אם יש לו אפשרות לבער ואינו מבערו, נחשב ל'מחזיק' ולא מועיל לו ביטול.

הרדב"ז כתב שמאחר וכוונת התורה היא גם לביטול וגם לביעור, שביטול הוא בחמץ שאינו ידוע, וביעור הוא בחמץ ידוע.

הפני יהושע כתב שביטול מועיל רק להינצל מאיסור בל יראה ובל ימצא, ולכן בחמץ ידוע שיש עליו חיוב 'תשביתו' לא מועיל הביטול, והאבן האזל הוסיף שלדעת הרמב"ם ביטול לא נלמד ממצות 'תשביתו', אלא מבל יראה.

המקור חיים ביאר שישנו חיוב לשרוף את החמץ מדין חיוב שריפת איסורי הנאה, ולחיוב זה לא מועיל ביטול, ולכן חמץ ידוע שחייב בשריפה לא מועיל לבטלו.

השואל ומשיב ביאר שכוונת הרמב"ם היא רק לעיקר הדין דאורייתא, שחמץ אחר הפסח מותר בהנאה, ולכן מי שמבטל חמץ ידוע ואינו מבערו ודאי שהוא מתכוין להערים, ולכן אין ביטולו ביטול, אך אחרי שחידשו חז"ל איסור בחמץ שעבר עליו הפסח, גם המבטל חמץ ידוע אינו מתכוין להערים.

והשפת אמת כתב שלשה אופנים: **א.** שבקושיא הגמרא הבינה שאפשר לבטל גלוסקא בפסח אף שהוא אחר זמן האיסור, וביטול זה הוא רק מדין הפקר, ולכן הוא מועיל גם לחמץ ידוע, אך למסקנת הגמרא שאי אפשר לבטל חמץ אחרי זמן האיסור, אי אפשר לבטל חמץ ידוע. **ב.** ביטול מועיל רק לחמץ שאין עוברים עליו, כלומר חמץ שאינו ידוע, ומשום שעל ידי הביטול הוא רק גורם שלא יכנס החמץ לרשותו, ולכן חמץ שאינו ידוע, שהוא מותר אלא שיש לחשוש שיימצא בפסח, מועיל לו ביטול, שהרי אם ימצא אותו כבר גילה בדעתו שאינו רוצה שהחמץ יהיה ברשותו. **ג.** מי שיש ברשותו חמץ ידוע אין ביטולו מועיל שהרי זה 'דברים שבלב', אך מי שביער את חמצו מועיל לו הביטול משום שזה 'דברים שבלב המוכיחין'.

ראיות שלא מועיל ביטל לחמץ ידוע

הכל בו הביא ראיה שלא מועיל ביטול לחמץ ידוע, והב"ח דחה את ראיית הכל בו, והביא ראיה נוספת, אך הפרי חדש דחה את ראיותיהם.

הכל בו (שם) הוכיח מברייתא שלא מועיל ביטול לחמץ ידוע, ששנינו (כז:) שלרבי יהודה ביעור חמץ הוא דווקא בשריפה, ולרבנן הוא 'בכל דבר שאתה משביתו', רבי יהודה למד את דינו בקל וחומר מנותר, מה נותר אף שאינו נאסר בבל יראה ובל ימצא, אין ביעורו אלא בשריפה, קל וחומר חמץ שהוא אסור בבל יראה ובל ימצא שביעורו הוא רק בשריפה, ולדברי רבי יהודה אמרו חכמים 'כל דין שאתה דן תחילתו להחמיר וסופו להקל, אינו דין', כלומר אם אנו לומדים קל וחומר כדי לחדש חומרא, והיא חומרא שממנה יוצאת קולא, אין זה קל וחומר, ואם כן אף כאן רבי יהודה למד קל וחומר מנותר שיש להחמיר בחמץ ולבערו רק בשריפה, אך מדבריו עולה קולא, שהרי אם 'לא מצא עצים יהא יושב ובטל, והתורה אמרה תשביתו שאור מבתיכם', דהיינו שאם אין לו אפשרות לשרוף את החמץ, לפי רבי יהודה הוא אנוס מלקיים את המצוה, אבל לרבנן אין כאן קולא כיון שהוא חייב לבערו על ידי שיפורר את החמץ ויזרה לרוח או יטיל לים ואינו יושב בטל.

על דברי חכמים שאמרו שלפי רבי יהודה אם אין לאדם עצים הוא 'יהא יושב ובטל', הקשה הכל בו הלא יכול הוא לקיים את מצות השבתת החמץ על ידי שהוא יבטל את החמץ, שהרי אף באופן זה מקיים את המצוה, וכלשון הגמרא 'מדאורייתא בביטול בעלמא סגי', ואם כן הקל וחומר אותו חידש רבי יהודה אין סופו להקל, ומחמת קושיא זו הוכיח הכל בו שמועיל ביטול רק לחמץ שאינו ידוע, ולכן לדעת רבי יהודה מי שיש ברשותו חמץ ידוע, ואין לו עצים לשורפו אין לו אפשרות לקיים את המצוה, והוא צריך להיות 'יושב ובטל'.

אך את ראיית הכל בו דחה הב"ח (שם) שכוונת רבנן לאדם שחושש שמא לא יהא מבטל כדינו, ורוצה לבערו מן העולם לגמרי, ואז אין ביעור חמץ אלא שריפה, ואדם כזה אם אין לו עצים יהיה יושב ובטל[פ], הפרי חדש (שם) דחה את ראיית הכל בו באופן נוסף, שכוונת חכמים "הא יושב ובטל' היא כלפי קיום מצות 'תשביתו' שאף אם יבטל אינו מקיים את המצוה[פא].

מפרש בים מבטל רק חמץ שאינו ידוע

אך הב"ח (סי' תלא ס"ב) הוכיח שלא מועיל ביטול לחמץ ידוע מדברי הירושלמי (פ"א ה"א) שהמפרש בים שלושים יום קודם הפסח אם יש לו ודאי חמץ צריך לבערו, ומבטל את שאר חמצו ואין צריך לבדוק אחריו, מבואר שאף שלא תיקנו חז"ל בדיקה שלושים יום לפני הפסח, מכל מקום אין מועיל לבטל חמץ ידוע וצריך לבערו[פב].

הפרי חדש (שם) כתב לדחות את ראיית הב"ח, שהביטול חל גם על חמץ ידוע, אלא שמדרבנן תיקנו לבערו, ואף שלא תיקנו חז"ל לבדוק אחרי החמץ כשהוא יוצא שלושים יום לפני הפסח מביתו, אין זה אלא בחמץ שאינו ידוע, ששם 'אוקמוה אדאורייתא', אך בחמץ ידוע לא סמכו על ביטול וחייבוהו לבערו.

ג. שליחות בביטול חמץ

מחלוקת הראשונים אם מועיל שליחות לביטול

כתב בעל העיטור (ח"ג הל' ביעור חמץ קכ:) 'ומסתבר דשליח מבטל', והר"ן (ז. ד"ה וניבטליה) והמגיד משנה (חמץ ומצה פ"ב ה"ב)[פג] הביאו את דבריו וכן פסקו הטושו"ע (סוף סי' תלד).

אך הריטב"א (ו:) הביא את שיטת הרא"ה שלא מועיל לבטל חמץ על ידי שליח.

אין מועיל שליחות משום שביטול מדין הפקר

בטעם הדבר שלא מועיל שליחות לביטול החמץ, כתב הריטב"א בשם הרא"ה (שם) וכן כתבו הראשונים[פד] שביטול הוא מטעם הפקר, ובהפקר לא מועיל שליחות[פה].

חמץ שאינו ברשותו של אדם מועיל בו שליחות

ביאור שיטת בעל העיטור שיש שליחות לביטול חמץ, כתב הבית יוסף (סוס"י תלד), שאף שאין מועיל שליחות להפקר, וביטול הוא הפקרת החמץ, מכל מקום מועיל שליחות לביטול, שהרי הר"ן (ב. ד"ה ומהו) ביאר שאף שהאומר 'נכסי יבטלו' לא חל דין הפקר על נכסיו, מכל מקום בביטול חמץ מועיל לומר 'כל חמץ שברשותי ליבטל', ובכך חל דין הפקר על החמץ, והטעם משום שחמץ אינו ברשותו של אדם, אלא שעשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו, כדי שיעבור עליו בבל יראה, ולכן בגילוי דעת שאין הוא מחשיב את החמץ, חל דין הפקר על החמץ. ועל פי דברי הר"ן כתב הבית יוסף שאף שאין הפקר חל על ידי שליח, מכל מקום ביטול חל על ידי שליח, ואין צריך את כל דיני הפקר לביטול חמץ.

על דברי הבית יוסף הקשה הב"ח (סוף סי' תלד) 'אכן קשיא לי, דהיא הנותנת שלא להקל עוד בענין בטול לומר דמהני ע"י שליח', וביאר את דבריו,

---

פ. וכוונתו לדברי הר"ן (ב. ד"ה אלא) שכתב שאין דעות בני האדם שוות ויש לחשוש שאדם לא יבטל בלב שלם.

פא. באופן נוסף כתב ליישב, על פי דעת רש"י (יב: ד"ה שלא) שהדין שלרבי יהודה אין ביעור חמץ אלא בשריפה הוא רק אחרי זמן ביעור חמץ, ובזמן זה כבר אי אפשר לבטל את החמץ, לכן 'יהא יושב ובטל', ובשאגת אריה (סי' עז) הקשה את קושיית הכל בו, וכתב לחדש שלא מועיל ביטול לחמץ שחייב באחריותו, אם כן גם לדברי השאגת אריה אין מקור לחידושו של הכל בו.

פב. על דעת הב"ח הקשה הפרי חדש (שם) שדבריו סותרים זה את זה, שכתב (שם בתחילת דבריו) שאין אדם עובר כלל על חמץ שאינו ידוע, וכאן כתב שביטול הוא רק לחמץ שאינו ידוע, והיאך יתכן שביטול דאורייתא מועיל רק לחמץ שאין עוברים עליו, אך סיים הפרי חדש 'ושמא לדבריו דגאון קאמר, וליה לא סבירא ליה'.

פג. וכן הביא בשיבולי הלקט (סדר פסח אות רו) בשם אחיו, וכן משמע בכל בו (סי' מח) שכתב 'הכריעו כל החכמים שאין יכול לבטלו כי אם בשליחות בעל החמץ, וכן פסק הציידה לדרך (מאמר ד כלל ג פ"ד), ובדרכי משה (סי' תלד אות ה) הביא את דעת המהרי"ל (הלכות בדיקת חמץ עמ' לט סי' ז) שאפשר לבטל על ידי שליח, אך צריך הבעלים לעמוד ליד השליח בשעת הביטול.

פד. ר"ן (ב. ד"ה ומהו) בביאור דעת המחמירים. ולקמן יבוארו בהרחבה דעות הראשונים בטעם הדבר.

פה. וכן הביאו הר"ן (שם) והרשב"ץ (מאמר חמץ). וכתב רבי עקיבא איגר (גיטין לב. ד"ה וע' בר"ן) על דברי הר"ן שכתב שביטול חמץ מתורת הפקר הוא, וממילא כשם שהאומר לחבירו שעושהו שליח להפקיר נכסיו אין בכך כלום כך אינו יכול לבטל על ידי שליח, שאינו מבין איך פשוט לו שאינו יכול להפקיר על ידי שלוחו', אך בתשב"ץ כתב לבאר משום שהפקר הוא מדין נדר, ומשום הכי לא מהני שליחות בהפקר, שהאומר לחבירו קבל נדר זה עליך בשליחותי להאסר בו, אינו כלום', והמחנה אפרים (שלוחין סי' ז) הביא את דברי המהרי"ט (ח"א סי' קכז) שיצירת חלות נדר הוא בכלל 'מילי' שלא נמסרים לשליח, אך רבי עקיבא איגר (שם) הביא בשם הבית מאיר (סי' קב ס"ד) שדחה את דבריו, שהרי מצינו הפרת נדרים על ידי שליח, והדבר אברהם (ח"א סי' טו אות ד) ביאר שלא מועיל שליחות לנדר משום שהוא כמצוה שבגופו, שלא שייך ששליח יעשה דבר שצריך להיעשות בגופו של המשלח, ולכן אף נדר צריך הוא לצאת מפי המשלח דווקא, ובאופן אחר ביאר המהר"ם שיק (ו: ד"ה הבודק) בדעת הבית יוסף, שהטעם שלא מועיל שליחות לנדר הוא משום שחידוש התורה שנדר חל הוא רק כשאדם מוציא את הדברים בפיו, שאף שבכל הקניינים צריך לעשות מעשה קנין, כאן חידשה התורה שמועיל לפעול את

שבגמרא (עירובין י.) לגבי 'פסי ביראות'[פו] שהקלו בהם שאף שהפרוץ מרובה על העומד מותר לשאוב מים מתוך הבור, ואמרה הגמרא שמשום שהקלו בהם קולא אחת אין להקל קולא אחרת שיהא הפתח ביניהם גדול יותר מי"ג אמה ושליש, אם כן מבואר שבמקום שישנה קולא אחת אין להקל בשאר הדברים, ולא כפי שכתב הבית יוסף שכיון שהקלו על שאר דיני הפקר, יש להקל גם לעשותו על ידי שליח.

פשטות לשון הבית יוסף היא שמאחר ויש להקל בביטול, שמועיל לומר 'הא בטל', יש להקל אף לעשותו על ידי שליח[פז].

אם אין שליחות להפקר לא שייך להקל

אך מלשונות האחרונים[פח] מבואר שאין זה הביאור בדברי הבית יוסף, ומשום שבשלמא לגבי אופן הביטול שייך לומר שכיון שהחמץ אינו ברשותו של אדם, אין נצרך לבטל כפי דיני הפקר, אך אם לא מועיל להפקיר על ידי שליח, הטעם הוא משום שאין כח לשליח לפעול חלות הפקר בנכסי המשלח, ואם כן היאך יוכל השליח לבטל את חמצו.

גילוי דעת בשליחת השליח

בביאור דעת הבית יוסף כתב המור וקציעה (סי' תלד) שמאחר ומועיל לבטל את החמץ בלב, 'כשאומר לשלוחו, הרי אף הוא עצמו מבטלו בלבו, על כל פנים[פט]', וכן ביאר הבית שערים (או"ח סי' קנא ד"ה ומלתא) שהשולח שליח לבטל את החמץ, חל הביטול 'לא מטעם שליחות, רק כיון שאמר לשלוחו לבטלו, הרי כבר ביטלו הוא בעצמו, כיון דביטול בלב נמי מהני[צ], וכן מדוקדק לשון הבית יוסף שכתב שמועיל ביטול על ידי שליח משום ש'בגילוי דעת בעלמא, סגי'. וכן סיים הבית שערים 'ואפשר יש להעמיד זה בכוונת הבית יוסף'[צא].

תירוץ על קושיית הב"ח

מביאור זה עולה שאין כוונת הבית יוסף שיש כאן 'קולא' שאפשר לבטל על ידי שליח. אלא כיון שענין הביטול הוא 'גילוי דעת' שלא ניחא ליה בחמץ, ממילא עצם שליחת השליח, היא 'גילוי דעת' שלא ניחא ליה בחמץ שברשותו, מה שאין כן בהפקר בממון גמור, לא מועיל גילוי דעת אלא צריך 'מעשה הפקר' ובזה אדם ששלח שליח אף שגילה דעתו, אין זה מעשה של הפקרת ממונו.

ולפי ביאור זה חלות הביטול לא נעשה על ידי השליח, אלא על ידי המשלח שהרי הוא עצמו גילה דעתו שלא ניחא ליה בחמץ[צב], ולפי זה לא קשה קושיית הב"ח שהרי אין זה קולא נוספת, אלא מינוי השליחות הוא גילוי דעת המועיל לביטול חמץ.

הדוחק שבסברת המור וקציעה

לפי ביאור זה יש לבאר שמה שכתבו הראשונים שמועיל שליחות לביטול חמץ, אין זה שמועיל שליחות על הביטול, אלא שהשולח שליח, אף שלא חל חלות שליחות, החמץ מתבטל על ידי גילוי דעתו שאינו רוצה בחמץ.

אך ביאור זה תלוי מתי זמן חלות הביטול, שהרי כתב הט"ז (סק"ו) שאדם שנמצא בביתו אין הוא שולח שליח לבטל את חמצו 'וכי בשופטני עסקינן, שלא יעשה מצוה כזו בעצמו, אלא דבסתמא היה לו זה בהכרח, דהיינו מפרש בשיירא, וירא שלא יבא בתוך הפסח, וישכח לבטל קודם הפסח, ולכן עשה שליח'. ומשמע שהשליח מבטל בי"ד, אך לפי הביאור שחלות הביטול היא על ידי גילוי דעתו שרוצה לבטלו בשעת שליחת השליח, קשה, מה הועיל בכך ששלח שליח, הרי חל הביטול מיד[צג].

ומלשון העיטור שכתב ששלוחו של אדם כמותו בכל התורה חוץ מהפרת נדרים (נדרים עב:) ושאלה בבעלים (ב"מ צו.), ולכן מועיל שליחות גם לביטול חמץ, מבואר שאין הביאור שיש גילוי דעת בשעת שליחת השליח שהוא עצמו מבטל החמץ, שלפי זה אין זה כלל מדיני שליחות שבכל התורה.

ביטול אינו מדין נדר

ביאור נוסף כתב הבית יוסף מדוע יש שליחות לביטול חמץ, ואין שליחות להפקר, משום שכתב הרמב"ם (נדרים פ"ב ה"ד) שיסוד דין הפקר הוא מדין נדר, וכיון שלא מועיל שליחות לנדר, לא מועיל גם להפקר, 'אבל ביטול, שאינו ענין לנדר, שפיר מהני ביה שליחות'[צד].

על דברי הבית יוסף תמה הב"ח אם ביטול מטעם הפקר, מדוע לא נלמד מדין נדר שלא יועיל בו שליחות.

ביטול הוא 'מילי'

הפרי מגדים (סי' תלד מ"ז סק"ז) הביא את דברי המהרי"ט (ח"א סי' קכז) שחידש שאי אפשר להקדיש על ידי שליח, משום שהקדש הוא בגדר 'מילי', משום שאין השליח עושה שום מעשה ורק יוצר הוא חלות הקדש, ובגמרא (גיטין כט.) מבואר שלא שייך למנות שליח לדבר שהוא בגדר 'מילי', והקשה הפרי מגדים לפי ביאור זה שאף ביטול חמץ הוא בגדר 'מילי', ומדוע מועיל שליחות לביטול חמץ, וביאר שהטעם שאין שליחות להקדש הוא משום ש'איתא במחשבה' (שבועות כו:)[צה], ולכן היא נחשבת ל'מילי', אך דעת בעל העיטור היא שצריך להוציא בפיו את ביטול החמץ, ולכן אינו נחשב ל'מילי', ויש שליחות לביטול[צו].

בביטול אין זכות לעניים ולכן אינו מדין נדר

המהר"ם שיק (ו: ד"ה הבודק) ביאר את דברי הבית יוסף שכל מה שהפקר הוא מדין נדר, זה משום שעל ידי ההפקר יכולים העניים לזכות, והאומר 'אתן לעני' הוא נדר (שבועות כה.), ולכן בביטול חמץ, שאין לעניים זכות בחמץ אין הביטול מועיל מדין נדר, ולכן יכול לעשות שליח לבטל את חמצו[צז].

בביטול יש לאדם הנאה ולכן אינו דומה לנדר

ביאור נוסף בדברי הבית יוסף כתב המהר"ם שיק, שכל הטעם שהפקר מועיל רק מטעם נדר, הוא משום שאין לאדם הנאה בכך שמפקיר את ממונו, ולכן אין גמירות דעת בדיבורו, ואינו חל אלא מחמת חידוש התורה של הפקר, אך לגבי ביטול חמץ שיש לאדם הנאה מכך שהוא מבטל את חמצו, אין צריך לחידוש התורה של נדרים[צח], ולכן מועיל לבטל גם על ידי שליח.

לפי דברי המהר"ם שיק מיושבת קושיית הב"ח, שאם ביטול הוא מדין הפקר, מדוע הפקר אי אפשר לעשות על ידי שליח, וביטול אפשר, ובזה מיישב המהר"ם שיק שבביטול אין זכות לעניים ואין הוא מדין נדר (ביאור א), או משום שבביטול יש לאדם הנאה מכך שיוצא החמץ מרשותו (ביאור ב).

ביטול הוא זכות ולכן מועיל על ידי שליח

האלפסי[צט] זוטא (פסחים פ"א) כתב לבאר באופן נוסף, מדוע מועיל שליחות לביטול חמץ, ולהפקר לא מועיל שליחות, משום ש'הפקר בשאר מילי חוב הוא לו, אבל ביטול חמץ בערב פסח זכות הוא לו', על סברתו זו הקשה, הלא אם זו זכות מדוע צריך כלל לשליחות הרי 'זכין לאדם שלא

19/06/2018 אהח

הנדר בפיו, אך 'אין לך בו אלא חידושו', ודווקא דיבור שלו עצמו יש בכחו לפעול את חלות הנדר, ולא בדיבורו של שלוחו.

פו. ארבע מחיצות בגודל טפח, שעל ידם מותר לשאוב מים מבור המים הנמצא בתוכם.

פז. וכן נראה שביאר הב"ח בדעת הבית יוסף, דבריו יובאו לקמן.

פח. הובאו לקמן.

פט. אמנם בהמשך דבריו כתב 'משום הכי בגילוי דעת סגי ליה, ואפשר לעשותו על ידי אחר', משמע שמציאות הגילוי דעת נעשית על ידי השליח, ולא כמו שכתב בתחילת דבריו, שהוא עצמו מגלה דעתו בשעה ששולח את השליח.

צ. והוסיף הבית שערים 'ונהי נמי דתלי ביטולו בביטול השליח שאם השליח מבטלו יהיה בטל ואם לאו אל יהיה בטל, מכל מקום הוי רק כמו אם ביטל על מנת שירדו גשמים היום, שאם ירדו מהני הביטול, והכא נמי אם ביטלו השליח נתקיים התנאי וליהוי ביטול'.

צא. כן משמע גם מדברי השו"ע הרב (סי' תלו קונטרס אחרון סק"ד) שכתב שמי שלא שלח שליח אי אפשר לבטל עבורו שהרי לא גילה דעתו, מדבריו משמע שמי ששלח שליח חלות הביטול הוא מחמת גילוי דעתו של הבעלים בשעת שליחת השליח.

צב. ולפי ביאור זה, הביא הבית שערים מהחתם סופר (שו"ת או"ח סוס"י קעו) שבשליחות באופן זה מועיל אף על ידי שליח גוי, שהרי הוא אינו עושה את חלות הביטול.

צג. ועיין מה שכתב הפני שלמה (ד: בתוס' ד"ה מדאורייתא) בביאור דעת הר"ן שחלות זמן הביטול הוא תמיד בשעת איסור החמץ, אך לפי זה צריך לבאר מדוע הוא שולח שליח ואינו מבטל בעצמו בשעה ששולח את השליח, וכפי שכתב הט"ז 'וכי בשופטני עסקינן'.

צד. וכדברי הבית יוסף כתב גם באלפסי זוטא (שם).

צה. דברי הפרי מגדים הובאו על פי ביאורו של המהר"ם שיק (ו: ד"ה הבודק), ואף שיכול השליח להקדיש בפיו, וכך לא יהיה ההקדש בגדר 'מילי', מכל מקום ביאר המהר"ם שיק על פי דברי התוספות שאנץ (ב"מ מג: הו"ד בשיטמ"ק ד"ה וז"ל תוספות שאנץ) שדבר שיכול לעשותו במחשבה, גם אם יעשה אותו בדיבור, אין זה נחשב שבדיבורו נעשה מעשה.

צו. על פי דבריו אלו ביאר המהר"ם שיק (ו: ד"ה הבודק) את דברי העטרת זקנים (סי' תלד ס"ד) שכתב שלא מועיל שליחות לביטול חמץ, אך חזר וכתב שאשה לא תמנה שליח לבטל את החמץ, משום שאשה אין שלוחה כמותה, וקשה שאם לא מועיל שליחות לביטול מדוע הוא כתב שאשה לא תמנה שליח, וביאר המהר"ם שיק שדעתו היא שמעיקר הדין אין למנות שליח וכפי שנתבאר שאין שליחות לביטול משום שביטול הוא בגדר 'מילי', ואף אם נסמוך על שיטת העיטור שכן מועיל שליחות לביטול, שאף שביטול הוא 'מילי' מכל מקום יש בו שליחות משום שהוא נעשה בדיבור ולא במחשבה, מכל מקום האשה אינה יכולה לעשות שליח, משום שגם היא עצמה רק שלוחה של בעלה, ואין שליח עושה שליח לדבר שהוא 'מילי', ואף שהעטרת זקנים ביאר את הטעם משום שאשה אין שלוחה כמותה והביא מקור לכך מדין הפרה, כוונתו שמדין הפרה נלמד שאין שליחות למילי.

צז. על דבריו היה מקום להקשות, שאם לא מועיל ביטול מדין נדר, מנין שביטול מועיל כלל, ואם אין צריך לחידוש של נדר כדי שיועיל הביטול, מדוע הפקר מועיל רק מדין נדר, אך כוונתו היא שהפקר רגיל שאדם מפקיר ממון שברשותו, אינו מועיל אלא מחמת חידוש התורה של נדרים, אך ביטול חמץ, שאינו ממונו, ורק עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו, אין צריך לחידוש של נדר, וכן לא שייך כלל ענין נדרים בביטול חמץ, משום שאין בזה זכות לעניים.

צח. את דבריו הוא מדמה לדין הנאמר בגמרא (ב"מ מז.) שעל ידי שיש לאדם הנאה שמקבל ממנו חבירו מטלטלין, הוא מקנה לו את קרקעו [קנין חליפין למאן דאמר בכליו של מקנה].

צט. הובאו דבריו במחזיק ברכה (סי' תלד סק"ח).

בפניו', וכתב 'ואף על גב דשלא מדעתו אינו מועיל, שאין אדם מבטל דבר שאינו שלו, על ידי שליחות מיהת, ומדעתו, ודאי מועיל'.

עֵל סברת האלפסי זוטא יש לתמוה מה היא זכות זו שאינה מועילה כדי שיהיה 'זכין לאדם שלא בפניו' אף שלא על ידי שליח, אך מועילה על ידי שליח, אף שהפקר אינו מועיל על ידי שליח.

וְעֵל פי דברי המהר"ם שיק מתבארים דברי האלפסי זוטא, שכוונתו שמאחר שיש זכות לאדם בביטול חמץ אין צריך לחידוש התורה של נדרים, ולכן מועיל על ידי שליח לבטל את החמץ, אך אין זו זכות גמורה שיוכל כל אדם לבטל את החמץ עבור חבירו מדין 'זכין לאדם שלא בפניו'[ק].

השליח קנה את החמץ

הט"ז[קא] (סי' תלד סק"ו) ביאר מדוע מועיל שליחות לביטול חמץ, משום ש'כיון שרוצה להפקיע את עצמו מידי איסור חמץ, מסתמא נתן את החמץ שלו במתנה לשליח שלו כדי שיוכל לבטל', כלומר שאין הביטול מועיל מטעם שליחות, אלא שכיון שאדם שולח שליח, הוא נותן לו במתנה את חמצו וכך יכול השליח לבטל את החמץ[קב].

וְיֵסֵד את דבריו על פי דברי הרא"ש (קידושין פ"א סי' יט) שהמקדש אשה בדבר שהוא גזל ממנה, היא מקודשת, משום שהיא מתרצית להקנות לו את הגזילה כדי שיוכל לקדש אותה, וכן הדבר בשליח, כוונת המשלח להקנות לשליח את החמץ כדי שיוכל לבטל אותו.

מעשה הקנין

בשו"ע הרב (סי' תלו קו"א סק"ד) דחה את סברתו של הט"ז לדמות את הקנין לשליח, לקנין האשה לבעל, שהחפץ אותו גנב הבעל מהאשה הוא ביד הבעל ואם נתרצתה האשה להקנותו לו, תפיסת הבעל היא מעשה קנין, אך בשולח שליח לביטול חמץ אין השליח עושה שום מעשה קנין, וכן המקור חיים (ביאורים סוף סי' תלד) הקשה על דברי הט"ז היאך נקנה החמץ לשליח, אך החכמת שלמה הביא ראיות ד'היכי דניחא ליה למעבד מצוה בממוניה, גמר ומקני בלי שום קנין', וביאור הדבר הוא שכל דין מעשה קנין הוא רק מחמת שאין גמירות דעת ללא מעשה, ולכן במקומות שיש גמירות דעת גמורה גם בלי מעשה, אין צריך מעשה קנין.

הטעם שלא מועיל שליחות

אחר שנתבארה שיטת בעל העיטור שיש שליחות לביטול חמץ, יש לברר את שיטת הרא"ה שלא מועיל לבטל את החמץ על ידי שליח.

הריטב"א (ו: ד"ה אמר) והר"ן (ז. ד"ה וניבטליה) ביארו שלא מועיל לבטל חמץ על ידי שליח משום שביטול הוא מטעם הפקר, ולא מועילה שליחות להפקר.

גם לסוברים שביטול אינו מדין נדר לא מועיל שליחות

כתב בספר המכתם (ו:) שאף לדעת הסוברים שביטול אינו מטעם הפקר, לא מועיל לבטל על ידי שליח. מדבריו מבואר שישנו טעם נוסף מדוע אין מועיל שליחות לביטול חמץ, ולא רק מחמת שאין שליחות להפקר[קג].

אין שליחות למיאוס

ביאור נוסף מדוע אין מועיל ביטול על ידי שליח כתב צרור החיים[קד] (הלכות פסח) 'כי הביטול צריך לאומרו בעל החמץ מטעם הפקר ומטעם מיאוס, שאין אדם מפקיר וממאיס נכסי חבירו אלא בעל הממון מפקיר וממאיס נכסיו'. מלשונו שכתב 'מפקיר וממאיס' מתבאר שחלות ההפקר שבביטול חל רק מחמת שהוא ממאיס את חמצו, ולכן לא שייך שישלח את חבירו שימאיס את חמצו בשליחותו, וביאור הדבר הוא ששייך חידוש של שליחות במעשה או ביצירת חלות. אך לא שייך שליחות בהרגשה, וביטול החמץ חל על ידי הרגשת מיאוס.

דבר התלוי במחשבת הלב

הב"ח (שם) ביאר שלא מועילה שליחות בביטול משום שלפי דעת רוב הגאונים אין צריך להוציא כלל את הביטול בשפתיו, אלא במחשבה בלבו לחוד סגי, אם כן היאך אפשר לומר שלוחו של אדם כמותו בדבר התלוי במחשבת הלב, 'דהא תניא בספרי לא יראה לך שאור, בטל בלבך, ומשמע בלבו הוא דצריך לבטל ולא בלבו של שלוחו[קה]'.

אין שליחות על רצון

דברי הב"ח מתבארים על פי מה שכתב בשערי יושר (שער ז ריש פרק ח) שרצון האדם הוא 'מידי דממילא', כלומר אינו פעולה שעושה האדם מרצונו, ולכן לא מועיל לשלוח שליח על 'רצון', משום שכל מה שמועיל שליחות אינה אלא לכוונה ומחשבה שאינם נעשים ממילא, ושייך על זה ענין שליחות, שמעשה שעושה אדם 'בכוונה ומחשבה', הוא מתייחס אליו, ובזה חידשה התורה שאם הוא שליח אז מתייחס המעשה למשלח, אך רצון האדם שאינו נובע מדעתו, לא שייך ליחסו למשלח, ולכן גם ביטול חמץ הוא חלות הנובעת מ'מחשבת הלב' שאינו רוצה את החמץ, ולא שייך שהשליח 'לא ירצה את החמץ' במקום המשלח[קו].

'שנו במחשבה' הוא סברא שתהיה שליחות

הבית שערים (או"ח סי' קנא ד"ה ידיו) הביא בשם חותנו סברת השערי יושר, שמחמת שביטול הוא בלב, נחשב הביטול ל'מידי דממילא' ולא מועיל בו שליחות, אך את סברתו הוא דחה שהרי מקור דין שליחות נלמד משליחות לתרום תרומה, ובגמרא (קידושין מא:) מבואר שיותר פשוט שיש שליחות על דבר שישנו במחשבה, מדבר שלא שייך לעשותו במחשבה, ולכן דחתה הגמרא שאי אפשר ללמוד מתרומה לכל התורה.

חילוק בין מחשבה לרצון

אכן לפי המתבאר מדברי השערי יושר שחילק בין רצון שהוא 'מידי דממילא' למחשבה שהיא מתייחסת לחושב המחשבה, מתורצת קושיית הבית שערים, שהרי תרומה 'ישנה במחשבה', אך אי אפשר לתרום על ידי רצון, כלומר שאדם שרוצה שיחול שם תרומה על פירותיו אין זה סיבה לחלות תרומה, אלא שאם הוא חושב 'הרי זה תרומה' מועילה מחשבתו, ולכן הבינה הגמרא שדבר שיתכן לעשותו במחשבה, קל הוא יותר ואפשר אף לעשותו בשליחות, אך בביטול אין צריך מחשבה אלא רצון, כלומר שמי שאינו רוצה את חמצו, נחשב חמצו להפקר ובזה הוא מקיים את דין הביטול, ולכן לא שייך לבטל על ידי שליח.

ביטול הוא חוסר רצון שיכנס החמץ לרשותו

הבית שערים (שם) כתב ביאור נוסף לסברא שלא מועיל שליחות לביטול חמץ, שביסוד דין ביטול חמץ כתב הר"ן שמועיל לבטל בלבו משום שחמץ אינו ברשותו של אדם, ורק עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ולכן מועיל לבטלו בלבו, אף שלא מועיל להפקיר בלב.

בביאור דברי הר"ן כתב הבית שערים שמאחר והחמץ אסור בהנאה, יש כאן סיבה לכך שהחמץ ייצא מרשותו של אדם, אלא שאדם שאינו מבער את חמצו הוא מגלה שרצונו שיהיה החמץ ברשותו, ובזה חידשה התורה שהוא כאילו ברשותו לעבור עליו, אך אדם שאינו רוצה את החמץ שברשותו, לא הקנתה לו התורה את החמץ בעל כורחו, על פי ביאור זה פשוט שביטול חמץ הוא 'מידי דממילא' שמאליו יוצא מרשותו, ולא שייך בו ביטול, שהרי אין הוא יצירת חלות, אלא שחידשה התורה שחמץ 'כאילו הוא ברשותו', וזה רק אם אינו מגלה דעתו שאינו רוצה בחמץ, ואם כן לא שייך ששליח יגלה את דעת המשלח.

אין נפקא מינה למשלח מהביטול

סברא נוספת כתב הבית שערים לבאר מדוע לא מועיל ביטול חמץ על ידי שליח, משום שחידוש התורה בשליחות הוא רק בדבר שיש לשליח נפקא מינה ממעשיו כמו תרומה שעל ידי כך גם לו הותר, או קידושין שעל ידי הקידושין הוא נאסר עליה מדין אשת איש, אך באופן ששליח עושה דבר שאין לו שום נפקא מינה לעצמו ממעשיו, בזה לא חידשה התורה את פרשת שליחות.

ק. **עֵל** פי דברי המהר"ם שיק שהפקר בחמץ הוא הפקר שאינו נלמד מנדרים, יש ליישב אף את ביאורו הראשון של האלפסי זוטא, שכתב שמועיל שליחות בביטול משום ש'לא חמיר ביטול כהפקר', וכוונתו שביטול אינו חידוש כמו הפקר, שהרי אין בו את כל דיני הפקר, ומשום שאין צריך לחידוש התורה של נדר, ולכן מועיל אף על ידי שליח.

קא. **כך** מתבאר גם מדברי החק יעקב (סי' תלד ס"ק יד) שהביא את דברי הר"ן שאין מועיל שליחות להפקר, וכתב שדווקא בהפקר לא מועיל שליחות משום ש'לא זיכה נכסיו לשלוחו, לכך לא יכול להפקיר', מבואר שלגבי ביטול הוא זיכה נכסיו לשלוחו ולכן הוא יכול לבטל.

קב. **מלשון** הראשונים שכתבו שמועיל שליחות בכל התורה חוץ מהפרה ושאלה בבעלים, משמע שכוונתם שמועיל ביטול מדין שליחות, ולא כמו שביאר הט"ז שכלל אינו מדין פרשת שליחות, וכן יש להעיר שהט"ז כתב שלפי דבריו אין צריך לומר כשמבטל 'חמצו של פלוני יהא בטל' אלא 'חמצי יהא בטל' שהרי כבר הוא חמצו, אך הרמ"א (ס"ד) כתב שצריך לומר 'חמצו של פלוני', והעיר בשו"ע הרב (סי' תלו קו"א סק"ד בהערה) שבחק יעקב הביא את דברי הרמ"א וגם את דברי הט"ז, אף שהם סותרים זה את זה, ויתכן שביאור דברי הט"ז הוא שמקנה המשלח את החמץ רק לענין ביטול, ולכן אין החמץ של שליח לכל דבר ומשום כך צריך שיאמר 'חמצו של פלוני יהא בטל'.

קג. **הבית** יוסף דחה את דברי הרא"ה משום שביטול אינו כהפקר, אך לפי דברי הראשונים שדין זה כלל לא נלמד מהפקר אין מקום לדחיית הבית יוסף.

קד. **לתלמיד** הרשב"א.

קה. **ובשיטת** בעל העיטור שמועיל שליחות לביטול, כתב הב"ח שהוא סבר כן משום שהוא סובר שצריך לבטל דווקא בפה, ולכן יכול אף השליח להוציא את הדברים בפיו.

קו. **יסוד** זה שלצורך הביטול צריך שהבעלים לא ירצה את חמצו מוכח מדברי הר"ן (ב: ד"ה אלא) שכתב מפני שביטול זה תלוי במחשבתן של בני אדם, ואין דעותיהן שוות, ואפשר שיקלו בכך ולא יוציאוהו מלבן לגמרי, ראו חכמים להחמיר שלא יספיק ביטול, והצריכוהו בדיקה וביעור', מדבריו מבואר שאם 'לא יוציא אדם מלבו לגמרי' את חמצו, לא יחול הביטול, אם חלות הביטול הוא על ידי אמירה בעלמא בפיו או בלבו אין לחשוש שאדם לא יבטל כדין, אך מאחר והביטול חל רק אחר שאדם 'מוציא מלבו' את חמצו, בזה אין דעותיהן שוות, ולכן

את דבריו ייסד הבית שערים על דברי הגמרא (קידושין מב.) שהביאה מקור לדין שליחות, משחיטת הפסח, שאמרה התורה (שמות יב ו) 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל', והקשתה הגמרא 'וכי כל הקהל כולם שוחטים', ומכאן הוכיחה הגמרא 'אלא מכאן שכל ישראל יוצאים בפסח אחד', והשוחט את הפסח הוא שליח של כל בעלי הקרבן, ועל ידי שחיטתו נחשב ששוחטים אותו 'כל קהל עדת ישראל', ודחתה הגמרא שאי אפשר ללמוד את דין שליחות בקדשים משליחות בשחיטת קרבן פסח, משום שבשחיטת קרבן הפסח השוחט עצמו יש לו שותפות בקרבן, ולכן יכול הוא לשחוט גם עבור כל ישראל, אך בשאר הקרבנות שאין לשוחט חלק בהם לא מוכח משחיטת קרבן הפסח שיש גם בהם שליחות.

ומהבנת הגמרא שיותר מסתבר ששליחות היא בדבר שיש לשליח חלק בו, ביאר הבית שערים שאף למסקנת הגמרא שאין צריך שהשליח יהיה שותף ממש, אך צריך שיהיה נוגע לו ענין השליחות כתועלת שמתקבלת אצלו, ולכן בביטול שאין נוגע לשליח ביטול חמצו של המשלח, לא שייך בו שליחות[קז].

ד. ביטול חמץ שחייב באחריותו

פתיחה

בנוסף לאיסור חמץ שבבעלותו של אדם, אסור אף שיהיה ברשותו חמץ שהוא חייב באחריותו, דין זה נלמד (ה:) מלשון התורה (שמות יב יט) 'לא ימצא', ומכך שלא כתבה התורה 'לא ימצא לך', נלמד שאף חמץ שאיננו שלך אסור שימצא ברשותך, יסוד דין זה הוא על פי הכלל 'דבר הגורם לממון, כממון דמי' כלומר שחפץ שאינו בבעלות האדם, אך הוא 'גורם לממון' שאם הוא יאבד יתחייב האדם לשלם תמורתו, אף הוא נחשב כממון, ואסור להשהותו בפסח.

האחרונים דנו האם מועיל לבטל חמץ שהוא חייב באחריותו, כמו כל חמץ שברשותו, או רק חמץ שהוא ממונו ממש מועיל לבטל, אך בחמץ שאינו שלו, לא שייך להפקירו ולבטלו.

דבר הגורם לממון רק לגבי איסור חמץ

השאגת אריה (סי' עז) כתב שלא מועיל ביטול חמץ בממון שהוא חייב באחריותו, משני טעמים:

ולא לגבי ביטול

א. במשנה (ב"ק עד:) נחלקו תנא קמא ורבי שמעון אם 'קדשים שחייב באחריותם משלם תשלומי ד' וה'', ובגמרא (שם עא:) מבואר שיסוד מחלוקתם הוא האם דבר הגורם לממון הוא כממון או לא, וביארה הגמרא (ו.) שלענין חמץ בפסח אף לרבי שמעון צריך פסוק מיוחד כדי לחדש שחייב על חמץ שחייב באחריותו, משום שכל דברי רבי שמעון ש'דבר הגורם לממון כממון' הם רק בדבר שאינו בעין ואין כאן אלא ממון[קח], אך דבר שהוא בעין והוא ממון של אחרים, ללא חידוש הפסוק הוא אינו נחשב לממונו של אדם.

מדברי הגמרא לענין חיוב על חמץ של אחרים ברשותו כשהוא חייב באחריותו, כתב השאגת אריה שיש ללמוד שלענין ביטול, החמץ אינו נחשב לממונו של אדם שיוכל לבטלו, שהרי הוא אינו ממונו לשאר עניינים אלא רק להתחייב עליו ב'בל ימצא' ולא לענין לבטלו.

אין אדם יכול להפקיר חמץ שאינו שלו

ב. טעם נוסף כתב השאגת אריה מדוע לא מועיל ביטול בחמץ שהוא חייב באחריותו, שהרי 'מאי מבטל ומאי מפקיר', כלומר שהלא אין השומר יכול להפקיר את ממון הבעלים ולכן אינו יכול לבטלו[קט].

ביטול על הזכות

הבית מאיר (ריש סי' תלא) דחה את דברי השאגת אריה, וכתב שאדם יכול לבטל אף חמץ שהוא חייב באחריותו, ועל סברת השאגת אריה שאין החמץ בבעלותו כדי לבטלו כתב הבית מאיר 'ויש לומר שמפקיר ומבטל בלבו החפץ והזכות שיש לו בו כשהוא בעינו, ואף כי יתאבד ויתחייב לשלם, ואינו מחשיבו לכלום', כלומר שאין צריך בעלות מסוימת כדי לבטל את החמץ, אלא את אותה בעלות שהתחדשה לגבי איסור חמץ, אותה עצמה הוא מבטל ואינו מחשיב לכלום.

ראיות הבית מאיר

שתי ראיות כתב הבית מאיר לדבריו: **א.** 'לא משמע הכי מסתימת כל הראשונים, בהמקומות המוזכר שיש לסמוך על הביטול'. **ב.** 'אם מועיל ביטול לחמצו מכל שכן שיועיל למה שאינו אלא באחריותו'[קי].

ראיות השאגת אריה

אך השאגת אריה הוכיח את דבריו מכמה מקומות, שלשה ראיות הביא על כך שישנו חמץ שלא מועיל לבטלו, ומסברא הוא ביאר שזהו חמץ שחייב באחריותו, עוד שתי ראיות הביא לכך שחמץ שהוא ממונו של אדם רק לגבי איסור בל יראה, ולא לשאר דיני התורה, לא חל עליו ביטול והפקר, אך האחרונים דחו את ראיותיו. אכן, מראיותיו של השאגת אריה ומדחיות האחרונים מתבררים יסודות דיני ביטול חמץ.

שנינו בברייתא (כז:) לרבי יהודה ביעור חמץ הוא דווקא בשריפה, ולרבנן הוא 'בכל דבר שאתה משביתו', רבי יהודה למד את דינו בקל וחומר מנותר, שנותר אף שאינו נאסר בבל יראה ובל ימצא, אין ביעורו אלא בשריפה, קל וחומר שחמץ שהוא אסור בבל יראה ובל ימצא ביעורו הוא רק בשריפה, לדברי רבי יהודה אמרו חכמים 'כל דין שאתה דן תחילתו להחמיר וסופו להקל, אינו דין', כלומר אם אנו לומדים קל וחומר כדי לחדש חומרא, והיא חומרא שממנה יוצאת קולא, אין זה קל וחומר, ואם כן אף כאן רבי יהודה למד קל וחומר מנותר שיש להחמיר בחמץ ולבערו רק בשריפה, אך מדבריו עולה קולא, שהרי 'לא מצא עצים יהא יושב ובטל, והתורה אמרה תשביתו שאור מבתיכם', שהרי אם אין לאדם אפשרות לשרוף את החמץ לפי רבי יהודה הוא אנוס מלקיים את המצוה, ולרבנן הוא חייב לבערו על ידי שיפרר את החמץ ויזרה לרוח או יטיל לים.

על דברי חכמים שאמרו שלפי רבי יהודה אם אין לאדם עצים 'יהא יושב ובטל' הקשה השאגת אריה, הלא יכול הוא לקיים את מצות תשביתו בחמץ על ידי שיבטל את החמץ, שהרי אף באופן זה מקיים הוא את המצוה, וכלשון הגמרא 'מדאורייתא בביטול בעלמא סגי', ואם כן הקל וחומר אותו חידש רבי יהודה אין סופו להקל[קיא].

את דברי רבנן תירץ השאגת אריה שהם דיברו על חמץ שאינו ידוע, ועל חמץ זה אמרו רבנן לרבי יהודה ש'תחילתו להחמיר וסופו להקל' שאדם שחייב באחריות של חמץ ואין לו עצים לשורפו, אין לו אפשרות לקיים את מצות ביעור חמץ. מכאן הוכיח השאגת אריה שביטול אינו מועיל בחמץ שחייב באחריותו.

בביטול אינו מקיים מצות תשביתו

אך המקור חיים (הגיגי תניי אוצר החכמה תלא) דחה את דברי השאגת אריה, שהרי אף לרבי יהודה יכול אדם לזרוק את חמצו לים ובכך אינו עובר על איסור 'בל יראה', ואם כן קשה מדוע אמרו חכמים לרבי יהודה שאדם שלא מצא עצים 'יהא יושב ובטל' הלא הוא יזרוק את החמץ לים כדי לא לעבור על איסור, הצריכו גם בדיקה וביעור.

קז. וביאר הבית שערים שבשליח להפריש תרומה יש לו תועלת שעל ידי הפרשת התרומה מותר לו לאכול את החולין, ובשליח לקידושין יש לו תועלת שמעתה האשה אסורה לו [גם אם הוא קרוב שלה והיא אסורה לו עוד לפני שהיתה אשת איש, מכל מקום מעתה היא אסורה לו גם משום אשת איש], וכן להיפך לגבי גירושין, ולגבי ביטול הקשה על דבריו, שיש תועלת לשליח בביטול החמץ, שהרי חמץ שעבר עליו הפסח הוא אסור גם לישראל אחר, ואם כן יש לשליח תועלת מחלות הביטול שבכך יהיה מותר לו החמץ אחר הפסח, ועיין שם שכתב שלדעת התוספות (ד: ד"ה מדאורייתא) אין תועלת לשליח מביטול החמץ, לגבי דין תורה.

קח. העונג יום טוב (או"ח סי' כד) דחה את דברי השאגת אריה, וכתב שאף דבר שהוא בעין, אם הוא גורם לממון הוא כממון לדעת רבי שמעון, ולכן כתב שלדעת רבי שמעון אפשר לבטל אף חמץ של נכרי שנמצא באחריות ישראל, שהרי הוא כממון ישראל, ויכול הוא להפקירו, אלא שכתב טעם אחר מדוע אי אפשר לבטל חמץ הנמצא באחריות ישראל, משום שבממון זה אין דין של 'אינו ברשותו', שהרי על דין 'גורם לממון כממון', לא שייך הדין שאיסורי הנאה אינם ברשותו של אדם, ועל פי סברת הר"ן שביטול מועיל מחמת שחמץ אינו ברשותו של אדם, ורק עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו, לכן כאן לא מועיל לבטלו [אך מועיל להפקירו ככל דיני הפקר].

קט. המקור חיים (ריש סי' תלא) האריך לדחות את כל דברי השאגת אריה, אך מסיים 'מכל מקום נראה מסברא דלא מהני ביטול לחמץ שקיבל עליו אחריות', ובטעם הדבר הוא הסכים לדברי השאגת אריה בסברא זו, אך הדברי חיים כתב על סברא זו 'לא אוכל להבין, דאמאי לא יהני ביטול, כיון דעיקר טעם אחריות הוא דהוא מצוי אצלו, ואם כן כיון שמפקירו שוב אינו מצוי אצלו, שפיר אינו עובר'.

קי. גם האמרי בינה (דיני פסח סי' ב) כתב כסברת הבית מאיר שכפי שמועיל ביטול לחמץ שהוא שלו ממש, כך מועיל ביטול לחמץ שרק באחריותו, אך הוסיף לבאר שיסוד דין ביטול הוא שאין הבעלים רוצה בקיומו של החמץ ואינו מחשיבו, וכן גם בחמץ שבאחריותו יכול אדם שלא להחשיבו אף שהוא התחייב לשלם אם יאבד החמץ, והוסיף האמרי בינה להוכיח שכן דעת המגן אברהם (סי' תמ סק"א) שכתב שאדם שיש באחריותו חמץ של גוי, ורוצה הגוי ליטול את חמצו בפסח, מותר להניח לגוי ליטול את חמצו, והקשה האמרי בינה היאך מותר להניח לגוי ליטול את החמץ הלא חייב הוא לבערו, שהרי עבר עליו בבל יראה, והוא 'לאו הניתק לעשה', וחייב אדם שעבר על הלאו לקיים את העשה ולהשבית את החמץ, וביאר שכוונת המגן אברהם היא באדם שעשה כדין וביטל את כל חמצו בערב פסח, ולכן אינו עובר בבל יראה ואף על החמץ של הגוי שהיה באחריותו, ולכן אינו חייב לבערו, אלא הוא יכול להניח לגוי ליטלו, אך רבי עקיבא איגר (שו"ת מהדו"ק סי' כג) ביאר את דברי המגן אברהם באופן אחר.

קיא. קושיא זו הקשה הכל בו (סי' מח ד"ה כתב גאון) והוכיח שלא מועיל ביטול לחמץ ידוע, ולכן אדם שיש לו חמץ ואין ביכולתו לשורפו, 'יהא יושב ובטל' לפי רבי יהודה, אך רוב הראשונים הסכימו שיש ביטול גם לחמץ ידוע, ועל שיטה זו חוזרת קושיית הכל בו, ובזה תירץ השאגת אריה כנ"ל.

אלא ודאי כוונת חכמים היא שאף שהוא ישליך את החמץ לים, אך לרבי יהודה אינו מקיים את מצות 'תשביתו', ואם כן אף שיכול אדם לבטל את החמץ מכל מקום הוא נחשב ל'יושב ובטל' לגבי מצות תשביתו.

חמץ קל מנותר שאפשר לבטלו

ראיה נוספת כתב השאגת אריה, מכך שרבי יהודה למד מנותר קל וחומר לחמץ, שבנותר אין איסור בל יראה ובל ימצא, ומצותו בשריפה, קל וחומר שחמץ שיש עליו איסור בל יראה ובל ימצא, ודאי מצותו בשריפה דווקא, והקשה השאגת אריה הלא יש לפרוך את הקל וחומר שהרי חמץ הוא קל יותר מנותר בכך שאפשר לבטלו ולהפקירו, מה שאין כן בנותר.

מחמת קושיא זו הוכיח שישנו חמץ שאי אפשר לבטלו, והוא חמור יותר מנותר, וזהו חמץ שהוא חייב באחריותו, ואחר שבחמץ זה יש קל וחומר מנותר אין סברא לחלק בינו לכל חמץ.

ודחה השאגת אריה שאף שחמץ שחייב באחריותו אי אפשר לבטלו אך אפשר לעשות לו מחיצה או לייחד לו בית, ואם כן שוב יש לפרוך את הקל וחומר.

חמץ שאפשר לבטלו התראתו היא התראת ספק

שנינו במשנה (סג.) 'השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה', ונחלקו בגמרא (אוצר התכמה) אם כשיש לו בביתו חמץ הוא לוקה, או רק אם יש לו חמץ בעזרה בשעת הקרבת קרבן הפסח הוא לוקה, וביארה הגמרא שיסוד המחלוקת הוא אם לוקה אדם על איסור שעשה אחרי 'התראת ספק' או לא, כלומר אם מתרים באדם התראה שאין העדים יודעים אם הוא אכן עובר את העבירה האם לוקה באופן זה או לא, ולכן אם יש לאדם חמץ בביתו, אלא שאין המתרה בו יודע שיש לו את החמץ, והוא מתרה בו מספק, בזה נחלקו אם הוא לוקה או לא, והקשה השאגת אריה הלא גם למי שיש חמץ בעזרה היא התראת ספק, שהרי יתכן שהוא ביטל את החמץ ואינו עובר עליו יותר, ומדוע בזה לכולא עלמא הוא לוקה משום שאין התראתו התראת ספק[קיב].

קנה חמץ אחר זמן איסורו

ואף שיתכן להעמיד דברי את הגמרא באופן שאדם שקנה חמץ אחר זמן איסורו, או שהוא חימץ את הבצק שברשותו אחר זמן איסורו, שהוא אינו יכול לבטלו אחר זמן האיסור, שבאופן זה שייך הדין שאם החמץ עמו בעזרה אין בזה התראת ספק, אך יישוב זה הוא רק לפי דעת רבי יהודה (כח.) שחמץ לאחר זמנו הוא אסור בהנאה ואינו ברשותו לבטלו, אך לדעת רבי שמעון שבערב פסח אין החמץ אסור בהנאה[קיג], אם כן יכול הוא לבטל או להפקיר את החמץ גם אחרי חצות היום ואם כן כל מי שיש ברשותו חמץ בזמן הקרבת קרבן הפסח, אינו לוקה, שהרי התראתו היא התראת ספק, ובגמרא מבואר שרק מי שאין החמץ איתו בעזרה, התראתו התראת ספק, ובהכרח שיש חמץ שלא מועיל לא ביטול ולא הפקר, והיינו בחמץ שקיבל עליו אחריות[קיד].

ביטול חמץ לדעת רבי שמעון

המקור חיים דחה את ראיית השאגת אריה, משום שפשוט היה לשאגת אריה שלדעת רבי שמעון בשעה שמותר ליהנות מהחמץ הוא ברשותו של אדם, ויכול לבטלו, אך המקור חיים חלק על דבריו וכתב שגם לרבי שמעון לא חל ביטול חמץ בערב פסח[קטו], משום שאף שהחמץ מותר בהנאה, מכל מקום חייב אדם לבערו, ולכן הוא נחשב כ'אינו ברשותו', ולא מועיל ביטול להוציאו מרשותו, ולכן אם יודעים העדים שאדם קנה חמץ אחר חצות היום, כבר אין התראתם התראת ספק, שהרי הוא אינו יכול לבטל את החמץ, ובודאי עובר על הלאו[קטז].

ביטול חמץ בחלה שיש לו בה טובת הנאה

שנינו במשנה (מו:) 'כיצד מפרישין חלה בטומאה ביום טוב', כלומר מי שאופה מצות ביום טוב, והוא חייב להפריש חלה, אם הוא יפריש את החלה הטמאה לפני אפיה יהיה אסור לו לאפות את החלה, שהרי אין האפיה לצורך אוכל נפש, ואם ימתין לאפות את החלה עד מוצאי יום טוב הרי תחמין, 'רבי אליעזר אומר לא תקרא לה שם עד שתאפה', כלומר הוא יאפה את המצות לפני שהוא מפריש חלה, ורק אחרי האפיה הוא יפריש את החלה, כך שבשעת האפיה לא תהיה לו חלה שאסורה באכילה, 'אמר רבי יהושע לא זה הוא חמץ שמוזהרין עליו בבל יראה ובל ימצא', וביארה הגמרא משום שאין החלה בבעלות הבעלים ויכול הוא להשאיר את החלה שתחמיץ בפסח.

הגמרא דנה באריכות ביסוד מחלוקתם של רבי אליעזר ורבי יהושע, ממסקנת הסוגיא ביאר השאגת אריה שדעת רבי אליעזר היא ש'טובת הנאה ממון'[קיז], כלומר בכך שהחמץ הוא בבעלות הבעלים לענין שהוא יכול לקבוע לאיזה כהן לתת את חלתו, ויש לבעלים מכך 'טובת הנאה', נחשב החמץ לממון הבעלים לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, ולכן אסור להפריש את החלה לפני האפיה שהרי לאפותה אינו יכול ואם כן תחמיץ עד הערב, אלא יש לאפות את המצות ורק אחר כך להפריש את החלה.

ואמרו בגמרא (מח.) 'רבי אמר הלכה כרבי אליעזר', ותמה השאגת אריה הלא בקידושין (נח:) ובנדרים (פד:) ביארה הגמרא שרבי סובר שטובת הנאה היא איננה ממון, ואם כן היאך פוסק כאן רבי שהלכה כרבי אליעזר, שטעמו הוא שטובת הנאה נחשבת לממון.

טובת הנאה ממון רק לענין חמץ בפסח

מחמת קושיא זו יש לחדש שגם הסוברים שבכל מקום טובת הנאה היא לא ממון, לגבי חמץ בפסח טובת הנאה מודים שהיא נחשבת לממון, ומשום שבאיסור חמץ החמירה התורה שאף חמץ שקיבל עליו אחריות נחשב ברשותו, לכן גם טובת הנאה נחשבת לממון שברשותו, ואסור להשהותו בפסח. ולכן אף שרבי סבר שבכל התורה טובת הנאה אינה ממון, לגבי חמץ בפסח פסק כרבי אליעזר שטובת הנאה ממון.

על דברי רבי אליעזר שיש להפריש את החלה רק אחרי אפיית המצות, הקשה השאגת אריה הלא אפשר להפריש חלה עוד לפני האפיה ומיד לבטלה, וכך אינו עובר באיסור השהיית חמץ ברשותו בפסח, ומדוע צריך להפריש רק אחרי האפיה, מקושיא זו יש להוכיח שאין אפשרות לבטל חמץ שהוא רק בגדר של 'טובת הנאה'[קיח], הואיל ואינו בבעלות ממש של האדם, ולכן האפשרות היחידה היא קודם לאפות את המצות ורק אחר כך להפריש את החלה, ומשום שנתבאר גדר 'טובת הנאה ממון' אין זה ממון ממש לכל התורה אלא רק לענין איסור חמץ, ולכן אין החלה ממון האדם לגבי הפקרתו או ביטולו, ולפי ביאור זה הוא הדין גם בחמץ שחייב באחריותו שאין הוא נחשב לממון האדם לכל העניינים אלא רק לענין חמץ, אין הוא ברשות השומר לבטלו ולהפקירו.

קיב. **והוסיף** השאגת אריה שגם למאן דאמר 'התראת ספק שמה התראה' אין זה אלא בדבר שבשעת ההתראה הוא ספק אך הוא עתיד להיות מבורר, וכגון מי שנשבע שלא יאכל היום, אם מתרים בו בשעת שבועתו שלא ישבע לשקר, אין המתרה יודע שהוא נשבע לשקר, שהרי אינו יודע אם הוא יאכל באותו יום, אך אחר שהוא יאכל 'תברר שהוא נשבע לשקר, ולכן התראתו התראה, אך מי שמתרה אדם על חמץ שיש עמו בעזרה, לעולם אינו יודע אם הוא ביטל את חמצו בלבו או לא.

קיג. **והוסיף** 'ואף על גב שיש מקום לדחות' שהרי הראשונים ביארו [רמב"ן ור"ן, ויעויין באריכות לעיל בגדרי ביטול חמץ] שאף שבכל מקום שאדם רוצה להפקיר את ממונו לא מועיל 'ביטול בלבו', מכל מקום בחמץ הוא מועיל משום ש'הוא אינו ברשותו של אדם, ועשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו', ולכן מועיל להפקיר את החמץ על ידי ביטול, אף שאינו מועיל בשאר ממונו של אדם להוציאו להפקר, ולפי זה כיון שלפי רבי שמעון בערב פסח אין החמץ אסור בהנאה, אם כן הוא ברשותו של אדם לגמרי, ולא מועיל עליו ביטול חמץ, ולכן מי שיש ברשותו חמץ בזמן הקרבת קרבן הפסח אין התראתו התראת ספק. אך יש להקשות שמכל מקום התראתו התראת ספק מפני שיכל הוא להפקיר את חמצו כדין הפקר שבכל ממונו, ואין המתרה בו יודע אם אכן הוא הפקיר את חמצו, והתראתו התראת ספק.

קיד. **ודוחק** להעמיד את האופן שבו אדם לוקה על כך שהיה ברשותו חמץ בזמן הקרבת הקרבן כשהעדים היו יחד עם הבעלים מזמן שהוא קנה את החמץ עד זמן הקרבת הקרבן, וכך הם יודעים שבודאי החמץ שלו, ושלא הפקירו משום שהוא צריך להפקירו בפני אחרים דווקא, שהרי לא מועיל ביטול לחמץ לדעת רבי שמעון שהוא ממונו.

קטו. **השאגת** אריה כתב את דבריו גם בדעת רבי יוסי הגלילי (כח:) שלדעתו אף בפסח חמץ מותר בהנאה, וכתב שלפי רבי יוסי הגלילי אי אפשר לבטל את החמץ בפסח, אך הרמב"ן (ד:

ד"ה אלא כך) כתב 'אפילו לדברי רבי יוסי הגלילי כיון שנתייאש ממנו מפני איסורו, יצא מרשותו ואין בו דין גזל', ובהגהות רא"ז מלצר כתב שהשאגת אריה לא ראה את דברי הרמב"ן, ובדברי מקור חיים אלו מתבארת סברת הרמב"ן.

קטז. **עוד** שתי אפשרויות כתב המקור חיים ליישב שאין התראת איסור שחיטת הפסח על החמץ התראת ספק: א. אם העדים מתרים בו, והוא אומר שרוצה ללקות ואינו רוצה לבטל, שוב אינו נאמן לומר שהוא ביטל, משום שדברים שבפה מכחישים לדברים שבלב [וכן כתב הדברי חיים (או"ח ח"א סי' י)]. ב. יתכן שכלל אינו נאמן לומר שהוא ביטל את החמץ, משום שהוא מוציא מחזקה קמייתא, שהיה החמץ ברשותו, וכן בזורק בשבת ארבע אמות ברשות הרבים, שהוא חייב מיתה, אף שאם הוא התכוין לזרוק שמונה וזרק ארבע הוא פטור, ואין אומרים שהתראתו התראת ספק, מפני שלא ידעו העדים אם כוונתו לזרוק שמונה.

קיז. **ביאור** זה הוא רק לגירסת רש"י (מח. ד"ה אבל), אך לגירסת התוספות (מו: ד"ה הואיל) הראיה היא באופן אחר, שטעמו של רבי אליעזר שהחלה נחשבת בבעלותו של הבעלים, הוא משום ד'אמרינן הואיל ואי בעי מיתשל עליה', כלומר כיון שיכול אדם לחזור בו מהפרשתו, ועל ידי שיחזור בו נחשבת החלה ברשותו, שהרי היא חוזרת להיות טבל, לכן אף אם אינו חוזר בו נחשבת החלה בבעלותו לעבור עליה בבל יראה ובל ימצא, על סברא זו גם יש להקשות הלא יכול אדם להפריש את החלה ואחר כך לבטלה, ומדוע צריך דווקא להפרישה רק אחרי האפיה, ואף את קושיא זו יש לתרץ שכיון שכל מה שאנו רואים את החמץ ברשותו זה רק לענין חמץ בפסח, ולכן לא מועיל לבטל את החמץ או להפקירו.

קיח. **בדברי** חיים (או"ח ח"א סי' י) הביא את דברי הירושלמי (פ"ו ה"ג) שמבואר להדיא כדברי השאגת אריה, שהקשה הירושלמי מדוע אי אפשר להפריש את החלה הטמאה ומיד להפקירה, ותירץ הירושלמי 'יכי אדם מפקיר דבר שאינו שלו', מבואר כפי תירוצו של השאגת אריה שאין

חיוב מדרבנן לבער ולא רק לבטל

המקור חיים (ריש סי׳ תלא) כתב שאין ראיה מקושיא זו, שהרי השאגת אריה עצמו הקשה (סי׳ פג) לדעת הרמב״ן (שמות יב יט) והר״ן (על הרי״ף, ו. אוחח19/06/2018 ד״ה גרסינן) שיכול אדם להוציא את החמץ מרשותו, ואינו עובר עליו, מדוע צריך להפריש את החלה רק לאחר האפיה, הלא הוא יכול להפרישה ומיד להוציאה מרשותו, ותירץ השאגת אריה שמאחר ומדרבנן צריך לבער את החמץ ולא רק להוציאו מרשותו, לכן אסור לאדם להפריש את חלתו ולהוציאה מרשותו.

על פי דברי השאגת אריה לגבי הוצאת החמץ מרשותו, גם קושייתו מביטול לא קשה, שהרי אסור לאדם להפריש את חלתו לפני אפייתה, משום שמדרבנן חייב אדם לבער את חמצו ולא רק לבטלו.

הפקר וחרם בטובת הנאה

גם את יסוד דברי השאגת אריה ש׳טובת הנאה׳ אף שהיא כממון אין היא בעלות לבטל את החמץ, דחה המקור חיים, שבמשניות (ערכין כח: כט.) מבואר שאדם יכול להקדיש ולהחרים את ה׳טובת הנאה׳ שיש לו בחפץ[קיט], אם כן ודאי שהוא יכול אף לבטלה או להפקירה[קכ].

ביטול אחר זמן האיסור מחמת שכל חמץ הוא גורם לממון

דעת רבי שמעון (כח:) היא שחמץ שעבר עליו הפסח מותר בהנאה, ולכן אף בפסח החמץ הוא ׳גורם לממון׳, שהרי אף שבפסח הוא אסור בהנאה, מכל מקום על ידי קיומו בפסח הוא ׳גורם לממון׳, משום שלאחר הפסח הוא יהיה מותר בהנאה[קכא], ואם כן, הקשה השאגת אריה, אם ׳דבר הגורם לממון כממון׳ מדוע אי אפשר לבטל חמץ בפסח, הלא כל חמץ הוא ממונו של אדם.

אם אפשר לבטל ממון שאדם רק חייב באחריותו, אכן קשה קושיית השאגת אריה, מדוע אי אפשר לבטל חמץ בפסח, הלא אם הבעלות של השומר נחשבת בעלות כדי לבטל, גם בעלות של הבעלים מחמת שהחמץ הוא גורם לממון היא בעלות כדי לבטל את החמץ, ובפרט לדעת רבי שמעון שהחמץ מותר בהנאה, ואם כן הבעלות עליו היא בעלות ממשית ולא רק כשומר שחייב באחריות.

אך אם ביטול אינו חל על חמץ שאדם חייב באחריותו, ומשום שהוא אינו ברשותו לבטלו, מתורצת קושיית השאגת אריה שגם חמץ בפסח שלדעת רבי שמעון הוא ׳גורם לממון׳, להלכה הוא ׳אינו כממון׳ ולכן הוא אינו ברשותו לגבי הביטול, מכאן הוכיח השאגת אריה את חידושו שלא מועיל ביטול חמץ שהוא חייב באחריותו.

חמץ אינו גורם לממון משום שיש עליו חיוב ביעור

המקור חיים (ריש סי׳ תלא) כתב ׳ומאוד תמה אני על חכם כמותו׳, ומשום שיש לדחות ראיה זו, מחמת שבפסח חייב אדם לבער את החמץ, אין החמץ נחשב לגורם לממון כלל, שהרי אף שאחר הפסח הוא מותר בהנאה, אך אסור להשאירו וחייב לבערו[קכב].

חיוב בדיקה וביעור בחמץ של נכרי

אף על פי שהמקור חיים האריך לדחות את כל ראיותיו של השאגת אריה, אך למעשה הוא הסכים לדבריו שלא מועיל ביטול לחמץ שהוא חייב באחריותו, וראיה לדין זה הביא מדברי התוספות (ב. ד״ה אור) שכתבו שהטעם שרבנן חייבו לבדוק ולבער ולא מועיל רק לבטל את החמץ, הוא משום שחששו חכמים שמא יבוא אדם לאכול בפסח את החמץ שביטל, וכתב המקור חיים שהרי בחמץ של נכרי שנמצא ברשותו שאין הוא חייב באחריותו, אינו חייב לבדוק אחריו שמא יבוא לאוכלו, משום שאין רגילות שאדם אוכל חמץ המופקד אצלו, ואם כן מדוע על חמץ שהוא חייב באחריותו חייב לבערו אחר הביטול, הלא אין חשש שמא יבוא לאוכלו, ומחמת קושיא זו מוכיח שבחמץ שקיבל עליו אחריות לא מועיל ביטול, ויש לבדוק אחריו ולבערו מדין דאורייתא, ולא רק מתקנת חכמים.

סיכום שיטות האחרונים

השאגת אריה והמקור חיים כתבו שאי אפשר לבטל חמץ של גוי שישראל חייב באחריותו, משום שאין לו בעלות לפעול את חלות הביטול, אך הבית מאיר ועוד אחרונים הסכימו שאפשר לפעול חלות ביטול, ומשום שסיבת האיסור של חמץ שבאחריותו היא משום שיש לו בחמץ מעט בעלות, ולפי זה את אותה בעלות שיש לו בחמץ, הוא יכול לבטל.

מערכה ג

זריזין מקדימין למצוות

א. מקור הדין / **ב.** זריזין קודם הזמן וגדר דין זריזין / **ג.** שאר דיני קדימה במצוות / **ד.** אם זריזין מקדימין למצוות עומד במקום הידור אחר

אוצר החכמין

א. מקור הדין

המקור לדין זריזין מקדימין למצוות

הגמרא (ד.) מקשה שכיון שזמן איסור חמץ הוא רק משש שעות ולמעלה מה הטעם שלא תיקנו חכמים לבדוק את החמץ בשעה שישית, והגמרא מצדדת שהטעם שתיקנו בדיקה מבערב הוא משום ׳זריזין מקדימין למצות׳, ועל זה הגמרא מקשה שמטעם זה היה די לבדוק מיד בבוקר וכמו שכתוב (ויקרא יב ג) ׳וביום השמיני ימול בשר ערלתו׳, ושנינו על זה בברייתא כל היום כולו כשר למילה אלא שזריזין מקדימין למצוות שנאמר (בראשית כב ג) ׳וישכם אברהם בבוקר׳, ומסקנת הגמרא שטעם הבדיקה מבערב הוא משום שאז מצויים האנשים בבתיהם ואור הנר יפה לבדיקה.

המקור שאין זריזין מקדימין קודם הבוקר

ומבואר שהמקור לזה שזריזין מקדימין למצוות הוא ממה שמצינו בברייתא להזדרז במצות המילה, והלימוד לכך הוא ממה שנאמר ׳וישכם אברהם בבוקר׳, וכתב רש״י (ד״ה נבדוק בצפרא) ׳דאיכא הקדמה לזריזים כדאשכחן גבי מילה ובזריזותיה דאברהם שנאמר ׳וישכם אברהם בבוקר׳, שלא המתין עד הנץ החמה, ומכל מקום בלילה לא הקדים׳. ומבואר מדברי רש״י שאנו לומדים מאברהם את המעלה של זריזין מקדימין וגם שאין זריזין מקדימין אלא מהבוקר, והתוספות (ד״ה שנאמר) הקשו איך אפשר ללמוד מ׳וישכם אברהם׳ דין שזריזין מקדימין למצוות ושאין זריזות להקדים אלא מהבוקר ולא מהלילה, והרי בגמרא (חולין צא.) למדו מהוישכם אברהם את הדין שתלמיד חכם לא יצא יחידי בלילה, ומבואר שהטעם שאברהם לא הקדים מהלילה הוא משום שאין לתלמיד חכם לצאת בלילה יחידי, וממילא גם אין ראיה על כך שלא נאמר דין זריזין למצוות מהלילה, ותירצו התוספות שהראיה של הגמרא שזריזין מקדימין למצוות היא מוישכם אברהם הכתוב בעקידת יצחק, שכיון שהוא היה שליח מצוה לא היה חושש לצאת בלילה, ועוד שלא היה יחידי ומכל מקום לא יצא בלילה, כיון שמצד זריזין מקדימין אין דין להקדים קודם שיגיע הבוקר, ומה שלמדו בחולין שתלמיד חכם לא יצא יחידי בלילה הוא מוישכם אברהם הכתוב בהפיכת סדום, ושם היה אברהם יחידי ולא היה שליח מצוה. והנה מה שכתבו התוספות שהמקור לזריזין מקדימין הוא מ׳וישכם אברהם׳ הכתוב בעקידת יצחק ולא מ׳וישכם אברהם׳ הכתוב בהפיכת סדום, כן מפורש בגמרא (יומא כח:) לגירסא שלפנינו שם בברייתא שלומדת דין זריזות

כח ביד הבעלים של ׳הטובת הנאה׳ להפקיר את החמץ.

קיט. בביאור דעת מאן דאמר שטובת הנאה אינה ממון, כתב המקור חיים להקשות, ׳היאך שייך לומר אינו ממון בדבר שיש לו שומא, וכל העולם נותנים סך הרבה עבור זה׳, וביאר ש׳אינה ממון׳ ביאורו שאין הממון נמצא בגוף החפץ, אלא היא זכות מחוץ לחפץ, ולכן במשיכת החפץ אינו קונה את הזכות של הטובת הנאה, אך לגבי ביטול כיון שטובת ההנאה היא בבעלותו הגמורה של הבעלים, יכולים הם לבטלה אף שהיא זכות שאינה בגוף החפץ.

קכ. אך באחיעזר (ח״ג סי׳ א אות ה) כתב לדחות את דברי המקור חיים, וביאר שחרם והקדש אין הם חלות בגוף החפץ, אלא הם כנדר שהוא דין על הגברא, ולכן יכול אדם להקדיש ולהחרים דבר שיש לו בו רק טובת הנאה, מה שאין כן ביטול והפקר, שהם חלות בגוף החפץ, אין כח ביד אדם להחיל אותם אם הם לא שלו ממש, וכאן רק הטובת הנאה היא שלו.

קכא. נחלקו בברייתא (כט.) אם האוכל חמץ של הקדש במועד מעל או לא, וביאר רב יוסף (שם ע״ב) את יסוד המחלוקת, על פי דעת רבי שמעון, שאחרי הפסח החמץ מותר בהנאה, ולכן הוא בפסח ׳גורם לממון׳, ונחלקו בברייתא אם דבר הגורם לממון הוא כממון או לא, מבואר שלפי רבי שמעון כל חמץ בפסח הוא דבר הגורם לממון.

קכב. ואף שבגמרא (כט:) ביאר רב יוסף שלרבי שמעון חמץ של הקדש הוא נחשב לדבר הגורם לממון, אין זה אלא בחמץ של הקדש שאין חיוב לבערו, אך בחמץ של ישראל אין הוא גורם לממון משום שמצווה לבערו.

במילה מאברהם שנאמר 'וישכם אברהם בבוקר ויחבוש', ופסוק זה נאמר בעקידה, וחידושו של תוספות הוא שהפסוק שהובא בחולין אינו מהנאמר בעקידה אלא מהנאמר בהפיכת סדום.

הסוברים שהמקור לזריזין מקדימין הוא מהפיכת סדום

אולם בהגהות הב"ח (שם) הביא ספרים אחרים שגורסים שנאמר 'וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם את פני ה'. ולפי גירסא זו מבואר שהלימוד לזה שזריזין מקדימין הוא מוישכם אברהם הנאמר בהפיכת סדום, וכן מבואר בילקוט שמעוני (פרשת וירא רמז פו) שהמקור לזריזין מקדימין הוא מהפסוק כשאברהם השכים לסדום, וכן הוא בפסיקתא זוטרתא (בראשית יט אות כז), ולדבריהם חוזרת קושיית התוספות מהגמרא בחולין.

עוד לימודים לזריזין מקדימין

בפסיקתא זוטרתא (בראשית כא אות ד אוצר 19/06/2018 יד) הובא שמה שהשכים אברהם בבוקר בשילוח ישמעאל הוא מפני שהיה מצווה מפי ה' לשמוע בקול שרה כמו שנאמר (שם כא יב) 'כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה', וממילא השכים בבוקר לקיום מצוה זו.

ובמכילתא (פרשת בא פרשה ט) שנינו 'ושמרתם את המצות' רבי יאשיה אומר אל תיקרי כן אלא ושמרתם את המצות, כדרך שאין מחמיצין את המצה כך אין מחמיצין את המצוה אלא בא לידך מצוה עשה אותה מיד. ויתכן שזהו גם כן מקור למה שצריך להזדרז בקיום המצוות[א].

וראה עוד לקמן מה שהובא מהספר חסידים מקור לדין זריזין מהפסוק בתהילים (קיט ס) 'חשתי ולא התמהמהתי לשמור חוקיך'.

אם הוא מן התורה או מדרבנן

ובעיקר הדין של זריזין מקדימין למצות אם הוא דין דאורייתא או דרבנן, בשדי חמד (מערכת יום הכיפורים א) הביא מספר החיים [להגר"ש קלוגר] שזריזין מקדימין הוא דין מן התורה, וכן נקטו הרד"ך (שו"ת בית ב חדר ה) והשבות יעקב (שו"ת או"ח סי' ל). אולם בטורי אבן (ר"ה ד: ד"ה ורבנן) כתב שהוא מדרבנן.

אין זריזין מקדימין אלא מעלה במצוה

ובמאירי (יומא כח:) נראה שאין זה חיוב גמור אלא מעלה שכתב שם 'כל היום כשר למילה שנאמר (ויקרא יב ג) 'וביום השמיני' וגו' ומכל מקום ראוי לזריזין להקדים בה בשחרית שלא יראה כמתרשל בה מצד חמלתו על הבן ולאחוז בדרכי האבות שנאמר עליהם בכיוצא בזה 'וישכם אברהם בבוקר'.

אוצר התקנה

וכן לגבי שאר מצוות כתב המאירי (הוריות י: ד"ה לעולם) 'וכל שכן כשתבא דבר מצוה לידו שיהא מכלל זריזים מקדימין למצוות ולא יתאחר בעשיית המצוה, שאין זה אלא דרך מי שאינו עושה המצוה דרך כוונה מעולה אלא דרך מי שעושה אותה דרך פירוק עול ומצוה מלומדה', ומבואר מדבריו שזה לא חיוב גמור אלא בתורת דבר הראוי לעשות למי שמקיימים המצוות בשלימות ואוחזים בדרכי האבות, ובגליוני הש"ס (ד. ד"ה דכתיב וביום) הביא את דברי המאירי וכתב שהטעם שהוא סובר שאין זה חיוב גמור הוא משום שאין לומדים מקודם מתן תורה, וגם לא מפורש הדבר לחיוב רק מפורש במקרא שכך היתה דרך האבות. אך לגבי מילה הוסיף המאירי סברא מיוחדת שלא יראה כמתרשל מחמת חמלתו על בנו, ודקדק בגליוני הש"ס (שם) שבמילה יש טעם נוסף להקדמת המצוה השייך למילה בלבד.

מעלת זריזין מקדימין

ובביאור המעלה של זריזין מקדימין למצוות נאמרו כמה ביאורים. הרמב"ן (בראשית יז כו) כתב שזו מעלה ביראת ה' מה שהוא זריז במצוות, ובאור זרוע (הלכות ראש השנה אות רעה) כתב שענין זריזין מקדימין הוא שלא יראה כמתרשל בקיום המצוות וכעין דברי המאירי שהובאו לעיל, ובפני יהושע (שו"ת סי' טו) כתב שהטעם הוא שמא תיטרף השעה ולא יוכל לקיים את המצוה, וכעין זה כתב בחוות יאיר (שו"ת סי' ט ובהשמטות) שזה מהחשש שמא ימות ולא יוכל לקיים את המצוה.

ב. זריזין קודם הזמן וגדר דין זריזין

לדעת הרי"ף המקור לזה שאין זריזין בלילה

והנה גירסת הגמרא בפנינו [וכן נראה מרש"י] היא, 'נבדוק מצפרא כדכתיב (ויקרא יב ג) 'וביום השמיני ימול בשר ערלתו' ותניא כל היום כשר למילה אלא שזריזין מקדימין למצוות שנאמר 'וישכם אברהם'. אולם גירסת הרי"ף היא 'וכי תימא זריזין מקדימין למצוות כדכתיב 'וביום השמיני ימול בשר ערלתו' ותניא כל היום כשר למילה אלא שזריזין מקדימין למצוות שנאמר 'וישכם אברהם', נבדוק מצפרא'. וכתב המהרש"א (ד. ד"ה וכי תימא) שלגירסת הרי"ף הלימוד מ'וישכם אברהם בבוקר' הוא לימוד על זה שיש דין להזדרז במצוות, אולם אין זה לימוד על כך שאין דין זריזין קודם שיגיע הבוקר, ולדעת הרי"ף מה שהקשו אחר כך בגמרא נבדוק מצפרא הוא מסברא שמספיק לקיום דין זריזין להקדים מהבוקר, וכן כתב הר"ן על הרי"ף, והטעם בזה שמצוה שזמנה הוא ביום אין סיבה שתתחיל הזריזות לקיום המצוה כגון חבישת החמור בעקידת יצחק לפני זמן המצוה עצמה.

הטעם שבעקידה הזריזין היה רק ביום

לדעת רש"י שלומדים שאין דין זריזין בלילה מוישכם אברהם שבעקידת יצחק, הלימוד הוא גם כן לזה שאין דין זריזין לדבר שמצותו ביום קודם שהגיע זמן המצוה, אלא שלרש"י דבר זה אינו נלמד מסברא אלא צריך לכך לימוד מפורש, כיון שמסברא היינו אומרים שהיה צריך לחבוש את חמורו קודם זמן המצוה.

ובטעם שעקידת יצחק נחשבת שזמנה ביום, כתב האור החיים (בראשית כב ג) שלעקידת יצחק היה דין קרבן שהקרבתו אינה אלא ביום, ולפיכך דין זריזין שבו אינו שייך אלא על התחלת המצוה ביום[ב].

אמנם בלבוש (או"ח סי' תרנב) לאחר שהביא במצות לולב את הדין שזריזים מקדימים למצוות והיינו שאין לאחרה עד הערב אלא יקדימנו מהנץ החמה, הקשה מדוע אברהם השכים קודם הנץ החמה הרי כל הדברים שמצותן ביום מצותן לכתחילה הוא משתנץ החמה, ותירץ 'גבי לולב עיקר זריזותיה הוא משתנץ החמה לכתחילה שהוא התחלת עיקר מה שקרוי יום, אע"ג דוישכם גבי אברהם פירושו הוא בבוקר דהיינו קודם שתנץ החמה, היינו משום דהוא לא נצטוה על העקידה לעשותה ביום דווקא דלא כתיב ביה יום, ולכך היה זריז אפילו קודם שתנץ החמה, אבל גבי לולב 'ביום' כתיב ואין עיקר יום אלא אחר זריחת החמה, לכך זריזותיה דוקא משתנץ החמה ולא מעלות השחר', ולכאורה לדבריו צריך ביאור מהמבואר כאן שלומדים מהעקידה שאין דין זריזין על קודם זמן מצותו, ולדבריו הרי מצותו לא היתה כלל ביום, וכיצד לומדים מכאן על ביעור חמץ שלא להקדימו לזמן של קודם עלות השחר, ודבריו מתיישבים לשיטת הרי"ף שאין מכאן מקור לזה שזריזין מקדימין לא שייך קודם זמן מצותו, וכל המקור מכאן הוא רק לזה שזריזין מקדימין למצוות באופן כללי, ומה שאין זריזין לקודם זמן מצותו הוא מסברא ולכך בזה חלוקה מצות העקידה ממצות לולב.

זריזין בפדיון הבן קודם שלושים יום

וכן כתב ביד מלאכי (כללי הדינים אות רטז) שפשוט שלא שייך דין זריזין מקדימין קודם שהגיע זמן החיוב ואדרבה נקרא מצוה שלא בזמנה, אלא שצריך ביאור בדברי התוספות (ב"ב ה: ד"ה כי) לגבי פדיון הבן שזמן החוב לכהן בשביל קיום מצות הפדיון הוא מיום השלושים שרק מאז חל החיוב לפדותו, שכתבו שמכל מקום אין בזה את הכלל שחזקה אין אדם פורע תוך זמנו, שמשום זריזין מקדימין למצוות הוא יפרע גם קודם הזמן, וצריך ביאור שהרי לא שייך דין זריזין מקדימין קודם הגעת זמן חיוב המצוה, וכבר עמד על זה שם בקובץ שיעורים (ב"ב אות כח).

זריזין מקדימין היכן שהוא מקיים את המצוה עצמה קודם הזמן

ונאמרו בזה כמה תירוצים[ג]. לפי המבואר בספר להורות נתן (שו"ת ח"י או"ח סי' לד) נראה שיש לומר שכל מה שמבואר בגמרא שאין אומרים זריזין מקדימין למצוות קודם עיקר זמן המצוה, זה דווקא כאשר בהקדמתו בתורת זריזין הוא לא יקיים את גוף המצוה עצמה אלא רק את ההכנה למצוה, שאין דין זריזין מקדימין בזה להתחיל לקיים את ההכנה קודם זמן המצוה, אולם כאשר באופשרותו להתחיל לעשות את מעשה המצוה עצמו קודם זמנו שעל ידו יתקיים המצוה עצמו בזמנו, באופן זה יש דין של זריזין מקדימין לעשות את מעשה המצוה אף קודם הזמן שהוא עושה בזה את מעשה המצוה עצמה בקיום של זריזות.

א. ועיין לקמן מה שנתבאר בזה אם זה אותו דין זריזין מקדימין שנלמד מוישכם אברהם בבוקר או שזה דין נוסף להזדרז בקיום המצוה בשביל שלא להפסיד כלל את קיומה.

ב. יש לעיין בדבריו שהרי חלק מציווי העקידה היה 'ולך לך אל ארץ המוריה', והיינו שההליכה למקום העקידה היתה בתורת חלק מהציווי של לך לך אל ארץ המוריה, ואם כן לכאורה לגבי ההליכה אין את הדין שקרבנות זמנם ביום, ואם כן אברהם היה יכול להתחיל את מצות ההליכה כבר בלילה. ובקובץ אהל תורה (שנה ג קונטרס ג-ד) הביא להקשות על האור החיים שאם מה שלא הלך אברהם לעקידה בלילה זה מחמת שקרבן פסול בלילה, איך לומדת מכאן הגמרא שאין דין זריזין להקדים לעשות המצוה בלילה וכמו לגבי חמץ, והרי בחמץ אין זה מופקע שיעשה מצות בדיקה בלילה. ויש ליישב, שאף שאין זה מופקע שמצות בדיקת החמץ תיעשה בלילה מכל מקום ראיית הגמרא היא שמזה שהזריזות לעקידה לא התחילה בלילה, מוכח שאין דין זריזין אלא בזמן של חיוב המצוה, וכיון שחיוב השבתת חמץ הוא ביום י"ד אין לחייבו בהשבתה בלילה הקודם שלפני החיוב, שהזריזות שייכת רק בזמן המצוה.

ג. ולכאורה בעיקר הקושיא יש לומר שבמצוות שעיקרם אינו מצוה עצמו אלא בתוצאה של המצוה, בזה גדר הזריזין מקדימין אינו שייך דווקא לזמן של קיום המצוה, כיון שעליו מוטל לדאוג שתתקיים תוצאה זו, ואת זה הוא יכול לעשות אף קודם זמנו, וכגון בפדיון הבן שכפשוטו זה חיוב שמוטל עליו לדאוג שהבן יהיה פדוי, ואין החיוב דווקא במעשה פדיון אלא שצריך שביום הל' יקבל הכהן את חובו, וכיון שכן בזה שייך זריזין אף קודם זמנו, אבל במצוות כגון מילה שיש מצוה לעשות מילה ביום השמיני, אף הזריזות של ההכנה למעשה זה אינה שייכת

והגרש"ז אויערבאך[ד] תירץ שאין כוונת התוספות לדין זריזין מקדימין למצוות שמובא בסוגייתנו אלא שזה בתורת חיבוב מצוה בעלמא שהוא מנסה להקדים את מעשה המצוה, ואין זה הדין לכתחילה של זריזין מקדימין למצוות.

ב' דינים בזריזין מקדימין

והובא[ה] בשם הגרא"מ שך שיש ב' דינים בדין זריזין מקדימין למצוות: א. שזה בתורת דין המוטל על האדם להזדרז כמה שיותר בקיום המצוות, ב. יש דין נוסף שבמצוה עצמה כאשר יש בה דין זריזין מקדימין זה נקרא שזמנה לכתחילה הוא כמה שיותר מוקדם, ומכח דין זה של זריזין אנו מגדירים שזמן המצוה הוא בתחילת היום, וכל מה שלומדים מאברהם הוא שהדין זריזין שהוא בתורת זמן במצוה, אינו שייך קודם הגעת זמן המצוה, והיינו שבזמן קבוע למצוה אין לומר שמכח דין זריזין מקדימין יוקדם זמן המצוה. אולם את הדין זריזין שיש על האדם מצד עצמו להזדרז בקיום המצוות, זה יש גם כן היכן שהוא בא להזדרז קודם הזמן[ו], שאף שמבואר בסוגיא שאין זריזין מקדימין למצוות קודם הזמן, כל זה רק בדין זריזין שנוגע למה שאנו דנים בו כחלק מזמן המצוה, אבל בדין זריזין שאינו בתורת זמן במצוה, בזה שייך להזדרז אף קודם זמן המצוה, ולדבריו מיושבים היטב דברי התוספות בבבא בתרא ששם כוונת התוספות מצד הדין של זריזין מקדימין המוטל על האדם להזדרז בעשיית המצוה, ולא מצד הדין זריזין מקדימין שעומד בתורת חלק מזמן המצוה לכתחילה, וזה פשוט שהזריזין מקדימין של פדיון הבן אינו מצד זריזות בזמן המצוה עצמה, משום ששם לא שייך כלל זריזות במצוה עצמה כיון שחיובה מתחיל רק מהיום השלושים, ואין זו כמילה וקרבנות שזמנם הוא רק ביום וממילא הזריזין שנאמר בהם הוא בתורת דין של זמן מוקדם ביום.

אוצר התורה

וכמו כן הנידון לגבי בדיקה שמדין זריזין מקדימין צריך להיות שזמן הבדיקה בלילה, זה גם כן בגדר זריזין מקדימין מצד זמן חיוב הבדיקה ולא בתורת דין המוטל עליו באופן פרטי להזדרז בעשיית המצוה כמה שיוכל.

לדעת רש"י היתה הוה אמינא שמצותן רק בתחילת היום

והנה זה שבדין זריזין נאמר שנעשה מכח זה לחלק מזמן המצוה, כן הביאו מדברי רש"י במגילה (כ: ד"ה כל היום) שכתב שבכל המצוות שהוזכרו שם במשנה שזמנם כל היום החידוש משום שהיתה הוה אמינא לומר שכיון שזריזין מקדימין למצוות לא יהיה זמנם אלא בתחילת היום, וכבר תמה על זה שם בטור[אבן] מה ההוה אמינא לומר שאין זמנם כל היום מחמת דין של זריזין מקדימין למצוות, ועל כרחך שמבואר בזה שהדין זריזין מקדימין הוא שנעשה מכח זה לזמן בגוף המצוה, עד כדי כך שהיתה הוה אמינא שזהו הזמן של המצוה ולא במשך היום.

19/06/2018 אה

אם יש קיום של זריזין בהכנה למצוה

ולכאורה הנפקא מינה בזה לפי מה שכתב לחדש הגר"ש סופר (מכתב סופר סי' כח) שאם מאחר את המצוה משום שהיה עסוק זמן רב בהכנת המצוה אין זו סתירה לדין זריזין מקדימין למצוות, ומשום הדין של זריזין מקדימין למצוות אין לו חיוב לקצר בהכנות למצוה, כיון שבהכנות עצמם למצוה מתקיים הדין של זריזין מקדימין למצוות[ז], ולכאורה אם נאמר שבדין זריזין מקדימין למצוות נאמר דין של 'זמן' במצוה, אם כן לא יועיל מה שמתעסק בהכנות למעשה המצוה כדי לקיים בזה את הדין זריזין מקדימין למצוות, כיון שבפועל המצוה לא מקויימת בזמנה הראוי לכתחילה, שהוא הזמן של זריזין מקדימין למצוות.

זמן זריזין עד חצות

ופיוע לגדר זה שבדין זריזין מקדימין נאמר זמן במצוה, יש להביא מדברי השבות יעקב (ח"א סי' ל, הו"ד בפתחי תשובה יו"ד סי' רסב סק"ב) שבראש השנה אין ממתינין למול עד אחר התפילה כמו בשאר ימות השנה, מפני שבראש השנה מאריכין מאוד בבית הכנסת ויבא למול אחר חצות וצריכין למול קודם חצות משום דין זריזין מקדימין למצוות, ומבואר שבדין זריזין מקדימין נאמר זמן לכתחילה שקודם חצות הוא זמן זריזין, וכן הביא מהלבוש שכתב (או"ח סי' תקפד) שאין לאחר את המילה לאחר חצות משום זריזין מקדימין למצוות, והובא שם בפרי מגדים (משב"ז סק"ב), וכן כתב הלבוש (סי' תרנב ס"א) לגבי מצות נטילת לולב שאין לאחרו לאחר חצות היום משום שזריזין מקדימין למצוות[ח], וכן כתב במטה אפרים (סי' תקפד סכ"ו).

קיום דין של זריזין מהלילה

ולכאורה יש להסתפק בדברי הגמרא שנתבאר שאין דין זריזין קודם זמן חיוב המצוה, האם זה רק לגבי החיוב של זריזין מקדימין או שזה דין שגם הקיום של זריזין מקדימין לא קיים כאשר הוא מזדרז קודם הזמן, ואם עבר ונזדרז בלילה לא קיים בזה דין זריזין, הנה הובא לעיל מה שכתבו התוספות שהלימוד שתלמיד חכם אל יצא יחידי בלילה הוא מוישכם שבהפיכת סדום, אולם ברש"י (חולין צא: ד"ה וישכם) משמע שחולק וסובר שהלימוד שתלמיד חכם אל יצא יחידי בלילה הוא גם מוישכם שבעקידה, וכגירסת רוב הספרים, ולדבריו לכאורה חוזרת קושיית התוספות איך אפשר ללמוד שאין דין זריזין מקדימין מהלילה ממה שנאמר וישכם בבוקר, שמא לא השכים קודם משום שתלמיד חכם אסור לו לצאת יחידי בלילה[ט].

ובחתם סופר (יומא כח: ד"ה וישכם) כתב ליישב שיטת רש"י שאם היה הדין שגם מהלילה יש דין זריזין מקדימין, לא היה אברהם חושש לצאת בלילה, משום שכבר מאז הוא בכלל שלוחי מצוה שאינם ניזוקים, ורק משום שלא שייך דין זריזין מקדימין בלילה, נמצא שאינו נחשב עדיין בזמן זה כשלוחי מצוה שאינם ניזוקים, ומבואר מדבריו שאחרי שלומדים שאין את הדין של זריזין מקדימין אלא מהבוקר, ממילא אפילו אם היה מזדרז לא היה לו דין של שלוחי מצוה אינם ניזוקים, והיינו משום שאין זה רק מיעוט בשיעור החיוב שאין חיוב זריזין מקדימין אלא מהבוקר, אלא נקבע בזה הפקעה בעיקר הענין, שאין בזה כלל קיום דין של זריזין מקדימין קודם זמנו ולכן אינו נחשב כשלוחי מצוה שאינם ניזוקין', וכמבואר למעלה שגדר הלימוד הוא שרק בזמן ששייך למצוה יש לזריזות שייכות לקיום המצוה, ורק אז שייכת המעלה של זריזין מקדימין למצוה[י].

אלא ביום וכדומה למצוה עצמה שיש לו דין לעשות את מעשה המצוה ביום השמיני.

ד. הובא במוריה (שנה כד אלול תשסב עמ' קטז), וכעין זה מבואר ביהודה יעלה (שו"ת יו"ד סי' רסז) שכוונת התוספות שהוא משלם קודם בשביל להיות בטוח שיחול הפדיון ביום הל', ואז יהיה לו את הקיום של זריזין מקדימין למצוות, וכעין זה כתב באילת השחר (ב"ב שם).

ה. בספר ירחי כלה (סוכה סי' ב).

ו. וכתב שם שהמקור להדין של זריזין מקדימין באופן שזה אינו מצד זמן במצוה עצמה, הוא ממה שהובא לעיל מהמכילתא שלומדים מושמרתם את המצות שאין משהין את המצות, והוסיף שם לבאר שמה שאברהם לא הזדרז קודם הזמן משום הדין זריזין שהוא בתורת דין על האדם, זה משום שהרי יש דין שתלמיד חכם אל יצא יחידי בלילה, אלא שדין זה שתלמיד חכם אל יצא יחידי הוא רק סברא לדחות את הדין זריזין המוטל על האדם להשתדל להזדרז במצוה, אולם אילו היה דין במצוה עצמה שזמנה הוא קודם הבוקר אז אברהם היה יוצא לדרך אף בלילה, וממילא מוכח מזה שאברהם לא הקדים לצאת בלילה שאין דין זריזין במצוה עצמה להקדים זמן המצוה קודם שתגיע זמנה, וכתב שם שלפי"ז מיושבת קושיית התוספות, שאין לומדים משם שאין דין זריזין קודם הבוקר אע"פ שיש דין שתלמיד חכם אל יצא יחידי בלילה, שאילו היה דין זריזין מקדימין ועל ידי כך נעשה זמן המצוה עצמה, לא היה שייך בזה הדין שתלמיד חכם אל יצא יחידי בלילה שאין זו סיבה שלא לקיים את המצוה עצמה כתיקונה ובזמנה. ולכאורה יתכן שהמקור לזה שיש דין נוסף בזריזות הוא ממה ששנינו בקידושין (כט.) 'תנו רבנן האב חייב בבנו למולו, מנלן דכתיב (בראשית כא ד) 'וימל אברהם את יצחק בנו', אשכחן מיד, לדורות מנלן, תנא דברי רבי ישמעאל כל מקום שנאמר צו אינו אלא זירוז מיד ולדורות, זירוז דכתיב (דברים ג כח) 'וצו את יהושע וחזקהו', מיד ולדורות דכתיב 'מן היום אשר צוה ה' והלאה לדורותיכם'. ומבואר בגמרא שכיון שנאמר צו זהו לשון זירוז, ומבואר כאן לכאורה מקור נוסף לדין זירוז במילה, ויתכן שזה מקור לזירוז בכל המצוות, אלא שדין זירוז זה הוא ודאי זירוז בגברא שיזדרז בעשיית המצוה ואינו זמן לכתחילה בקיום המצוה, ובפני יהושע בקידושין (שם ד"ה אשכחן מיד) הקשה למה צריך לימוד מיוחד על הזריזות הרי כבר לומדים את הדין שזריזין מקדימין למצוות מוישכם אברהם בבוקר, ותירץ שזריזות זו אינה ענין לזריזות הזמן, וכוונתו לכאורה שענין זריזות זו היא זריזות המעשה שמתי שעושה את המעשה יעשהו באופן של זריזות ולא בכבידות.

ז. וכתב שם להוכיח כן ממה שאברהם לא קם קודם עלות השחר לחבוש את חמורו, ועל ידי זה להקדים את הליכתו ולקיים בזריזות את המצות הליכה, ומוכח שכאשר הוא מתעסק בחבישת החמור מיד בבוקר, בזה גם כן יש קיום של זריזין מקדימין.

ח. ובספר בשמים ראש (שו"ת סי' שמב) כתב שאין לאחר שום מצוה יותר מחצי היום ואם אפשר מקדימין את המצוה לבוקר, אולם מדברי האור זרוע (ח"ב סי' רעה) בשם רבינו ברוך שכתב מצוה מן המובחר להקדים מילה בהשכמה משום זריזין מקדימין למצוות, ואין נכון לאחרה בראש השנה עד אחר גמר התפילה דרוב פעמים הוי לאחר ה' שעות, והמאחר זמן מילה כל כך נראה שמצות מילה בזוי עליו', נראה שאף קודם חצות הוא כבר אינו מקיים את הענין של זריזין מקדימין למצוות, ואולי יש לומר שעל מצות מילה שנאמר עליה שקבלוה בשמחה ויש להראותה שעושים אותה בשמחה, יש ענין מיוחד להראות שאינו מתרשל בה וצריך להקדימה לשעה חמישית ולא להמתין אפילו עד חצות היום.

ט. ועיין לקמן מה שהובא בשם הנצי"ב במרומי שדה, שהראיה מאברהם היתה מההכנה למצוה שעשה בחבישת חמורו, שלכאורה את חבישת החמור יכל לעשות גם קודם שיצא, ומוכח מהכנה זו של חבישת החמור בזמן היציאה שגם היא בכלל דין זריזין מקדימין, שבשביל לקיימה השכים אברהם בבוקר, ומזה לומדים את הדין של זריזין מקדימין, ולדבריו יתכן שחבישת החמור הוא יכל לעשות יחידי שאין זה יציאה לדרך והיה לו להשכים בשביל זה.

י. אלא שזה תלוי אם בקיום של מצוה קיומית יש את הדין ששלוחי מצוה אינם ניזוקין, שבברכי יוסף (אהע"ז סי' ט) ובתורת חסד (שו"ת אהע"ז סי' ה סק"ג) ובברכת אהרן (מאמר רסד סק"א) כתבו שאין אומרים שלוחי מצוה אינם ניזוקין במצוה קיומית, אולם באור החיים על התורה כתב (שמות ד כד) שהטעם שניצל משה מהמלאך שפגשו במלון וביקש להמיתו זה היה משום ששלוחי מצוה אינם ניזוקין, והרי האור החיים כתב (שם ג י) שהמצוה על משה היתה מצוה קיומית והוא לא היה חייב לילך ומכל מקום יש בזה דין שלוחי מצוה אינם ניזוקין, וכן נראה מדברי האור החיים (בראשית לז יד) שכתב שיעקב שלח את יוסף לראות את שלום אחיו והוסיף 'והשיבני דבר', בשביל לעשות את יוסף שליח מצוה גם בחזרתו ששלוחי מצוה אינם ניזוקין לא בהליכתן ולא בחזרתן, ומה שיוסף ניזק זה היה משום שהשליחות של יעקב היתה לשכם והוא שינה מהשליחות והלך לדותן, וכן כתב שם בבית הלוי, והרי קודם מתן תורה כיון שכיבוד אב אינו משבעה מצוות שנצטוו בני נח הרי זה מצוה קיומית, ומכל מקום מבואר בדבריהם שהיה בזה את הכלל ששלוחי מצוה אינם ניזוקין, ויתכן שנידון זה תלוי במה שכתב הנתיבות המשפט (סי' עג ס"ק יח) שאין אומרים עוסק במצוה פטור מן המצוה בעוסק במצוה קיומית.

יא. אלא שלכאורה לדברי החתם סופר מוכח להיפך שיש ענין בזריזין מקדימין קודם המצוה,

ג. שאר דיני קדימה במצוות

חביבה מצוה בשעתה

בגמרא (סח:) שנינו 'תניא אמר רבי שמעון בא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה, שהרי הקטר חלבים ואברים ופדרים כשרים כל הלילה ואין ממתינין להם עד שתחתשך', וכתב רש"י (ד"ה כשירין כל הלילה) 'אלמא חביב למהר מצוה בשעתה', ולכאורה זה אותו הדין של זריזין מקדימין למצוות שצריך להזדרז בעשיית המצוות, וברשב"ם (קה: ד"ה עיולי) כתב 'דבעילוי יומא מקדשין את השבת מיד דחביבה מצוה בשעתה וזריזין מקדימין למצוות', ומבואר לכאורה שהדין חביבה מצוה בשעתה והדין של זריזין מקדימין למצוות הם אותו הדין.

19/06/2018 אהרח

ביאור החילוק בין זריזין מקדימין לחביבה מצוה בשעתה

ובמהר"ם שיק (שו"ת או"ח סי' רפו) כתב שהדין של זריזין מקדימין והדין של חביבה מצוה בשעתה הם ב' דינים חלוקים, שהדין של זריזין מקדימין זהו דין להזדרז בקיום המצוה, ומה שאין כן חביבה מצוה בשעתה זה דין במצוה שיש לה זמן שבו נקרא שהמצוה מקוימת יותר בהידור כיון שזה עיקר זמנה, ובאופן זה נקרא שיש כאן חביבות לזה שהמצוה נעשית מתי שהוא עיקר זמנה, ובאופן שהובא להלן בגמרא (קה:) לא יכולנו לדון משום זריזין מקדימין למצוות, שהרי שם עומדים לפניו ב' מצוות, מצות ברכת המזון ומצות הבדלה, וכשאנו דנים מה להקדים לא שייך לומר שיקדים משום זריזין מקדימין שהרי שניהם מצוות ובשניהם הוא צריך להזדרז לעשותן, ועל כן שהטעם להקדים את ההבדלה הוא משום שעיקר זמנה הוא באותו הזמן ויש בזה דין מיוחד של חביבה מצוה בשעתה[יב].

ובהקטרת אימורין גם כן, בזה שהוא מקטירן ביום מתקיים דין חביבה מצוה בשעתה משום שעיקר דין הקטרתן הוא ביום, וזהו עיקר זמנם אף על פי שהקטרתן כשירה כל הלילה[יג].

גדר החביבה מצוה בדיחוי ההבדלה

הגמרא (קה:) מקשה 'ומי אמרינן חביבה מצוה בשעתה, והא תניא מי שבא לביתו במוצאי שבת ואין לו אלא כוס אחד שאם יבדיל מיד ואחר כך יאכל לא יהיה לו כוס לברכת המזון, מניחו לאחר המזון ומשלשלן כולן לאחריו', והיינו שדוחה את ההבדלה לאחר המזון, ומבואר שאין אומרים חביבה מצוה בשעתה, ולכאורה צריך ביאור הרי שם כל המוצאי שבת הוא זמן מצות הבדלה, ולמה איחור ההבדלה במוצאי שבת עצמו נקרא ביטול הדין של חביבה מצוה בשעתה, וצריך לומר שעצם זה שההבדלה תהיה לאחר המזון זה נקרא שההבדלה נעשית שלא בזמן הראוי לה, שאף שמצד זמנה, כל מוצאי שבת הוא זמנה, מכל מקום חלק מזמנה הוא שהיא תיעשה קודם שאוכל סעודה אחרת, ומכך שמקדים את הסעודה להבדלה יש סתירה לחביבה מצוה בשעתה, וכן מבואר שם ברשב"ם (ד"ה משלשלן) שכתב 'ולא אמר חביבה מצוה בשעתה דלא מבדיל מקמי מזון דהויא שעת הבדלה', ומבואר מלשונו שזמן ההבדלה הוא קודם המזון והקדמת המזון להבדלה זה סתירה לזמן ההבדלה ולא מתקיים כאן חביבה מצוה בשעתה.

מהלך הנצי"ב בגדר חביבה מצוה בשעתה וזריזין מקדימין

והנצי"ב במרומי שדה (ד. ד"ה ולענין) כתב מהלך נוסף בחילוק בין חביבה מצוה בשעתה לזריזין מקדימין, שהרי מצינו ב' הלכות בדין להקדים לעשות את המצוות: א. זריזין מקדימין למצוות, ב. מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, וביאר בזה הנצי"ב, שבגוף מעשה המצוה דהיינו כאשר כבר ניתן לקיים את המצוה, אין צריך לדון מצד דין 'זריזין', אלא די בזה שמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה כדי שלכתחילה יקדים לעשותה, וכל מה שצריך לדין זריזין, היינו לגבי מעשים שנידונים רק כהכשר מצוה, שבאלו צריך את הדין של זריזין מקדימין למצוות, וביאר לפי"ז לגבי זריזות במילה, שהרי אסור למול קודם הנץ החמה אלא שמכל מקום מדין זריזין צריך לעשות את הכשר המילה קודם הנץ החמה כדי שיוכל למולו מיד בהנץ החמה, וכן במעשה העקידה אף שאברהם לא יצא קודם הנץ החמה משום שלעולם יצא בכי טוב, מכל מקום הוא השכים קודם הנץ החמה לחבישת החמור שזהו הכשר המצוה של ההליכה, ומזה מבואר הענין של זריזין מקדימין למצוות לגבי הכשר המצוה, וכן הוא לגבי בדיקת חמץ כיון שאין זה אלא הכשר למניעת בל יראה, ועדיין לא מתקיים בזה גוף ההשבתה, אלא רק כקיום הדין של זריזין.

ומדוקדקים הדברים ברש"י (ד"ה נבדוק) שכתב 'כדאשכחן גבי מילה ובזריזותיה דאברהם שנאמר וישכם אברהם בבוקר שלא המתין עד הנץ החמה, ומכל מקום בלילה לא הקדים', ומבואר בדברי רש"י שאף בלא הדין של זריזין מקדימין היה אברהם משכים בהנץ החמה, ולכאורה היינו משום שבנץ החמה ממש בין כה וכה היה חייב להשכים משום שחביבה מצוה בשעתה ומצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, והראיה של זריזין הוא מהשכמתו קודם נץ החמה.

אוצר התכנה

ולדבריו עולה שכל שהנידון הוא הקיום של המצוה עצמה אז אנו דנים בזה משום חביבה מצוה בשעתה, ורק כשהנידון הוא מצד קיום הכשר המצוה, בזה אנו צריכים לדין של זריזין מקדימין למצוות, ולכאורה כן מוכח מדין הקטרת האימורין בשבת, שבפשטות הדין של זריזין מקדימין למצוות אינו סיבה לכך שהקטרתן תדחה את השבת, ורק מכח חביבה מצוה בשעתה אנו אומרים שיקטירו את האימורין בשבת, ועל כרחך שהדין חביבה מצוה בשעתה מוסיף מעלה בקיום גוף הקרבן, וכמו שהקרבן ציבור דוחה את השבת כמו כן הקטרת אימוריו דוחה את השבת[יד].

חביבה מצוה בכיסוי הדם ביום השחיטה

הגמרא מקשה בביצה (ח:) מה הטעם שהעשה של כיסוי הדם אינה דוחה את הלאו של יום טוב, ויהיה מותר לשחוט ולכסות ביום טוב, והכרתי ופלתי (פלתי, יו"ד סי' כח סק"א) הקשה איך היתה הוה אמינא בגמרא שמותר לכסות ביום טוב משום עשה דוחה לא תעשה, והרי יש אפשרות שיוכלו לכסות בלא עבירת הלאו על ידי זה שיקבלו בכלי וימתינו עד הערב ואז יכסו את הדם, ואכן הרא"ש (חולין פ"ו סי' א) הקשה על הדין שאין שוחטין ביו"ט משום שאין אפשרות לכסות, מה הטעם שלא ישחטו ויקבלו בכלי ובערב יכסו, ותירץ שכיון שיש דין דרבנן שלא לקבל את הדם בכלי ממילא מחמת דין זה אי אפשר לקבל את הדם ביום טוב עצמו, ובכרתי ופלתי הקשה שמכל מקום איך היתה הוה אמינא שיהיה עשה דוחה לא תעשה כאשר מן התורה יש היכי תימצי לקיים שניהם ואפשר לקבל בכלי, ומיישב שכיון שחביבה מצוה בשעתה שדוחה שבת לגבי הקטרת אימורין, הכא נמי חביבה מצוה בשעתה דוחה יום טוב, וכיון שהחביבה מצוה בשעתה אומר לעשות את הכיסוי באותו היום, ממילא אין זה נקרא אפשר לקיים שניהם במה שאפשר לעשותו בערב, ומבואר בדבריו שנקט שיש חביבה מצוה בשעתה גם כן במצות כיסוי, ושלא כהמבואר אלא הדלקת נרות הקשו התוספות הרי הקטרת אברים ואימורין כשירה כל הלילה, ותירצו שהמצוה מתחלת ביום משום חביבה מצוה בשעתה, ומבואר שבכל קרבנות יחיד שייך הדין שחביבה מצוה בשעתה להיות קרב ביום, ומדבריהם מתבאר שזה קיום דין בכל קרבן שיהא מוקטר ביום הקרבתו, ובמשך חכמה (ויקרא כד ח) כתב שכמו כן גם באכילת לחם הפנים ביום הקרבתו יש בזה קיום של חביבה מצוה בשעתה, אע"פ שלכאורה שם אין קיום דין בקרבן עצמו שיאכל ביום הקרבתו, וכעין זה כתב באבני נזר (או"ח סי' שפ סק"ב) ליישב למה היה די לאכול את הלחם הפנים בלילה מצד איסור אכילת מצה ביום, וכתבו שיש על זה את הענין של חביבה מצוה בשעתה, אמנם הרמב"ם בפירוש המשניות (מנחות פ"ב מ"ב) כתב שיש דין לאכול את הלחם הפנים בשבת עצמה.

יא. ואף לצד המבואר לעיל שבדין זריזין מקדימין למצוות גם כן נאמר דין זמן במצוה, מכל מקום הזמן הוא רק בתורת זמן מכח דין זריזות ואין זה זמן בחפצא של המצוה, ומה שאין כן המעלה של חביבה מצוה בשעתה קיימת כשהמצוה מצד עצמה יש לה שעה שבה יש עדיפות שהיא תיעשה באותו זמן, ומצד זמן זה יש לה דין של חביבה מצוה בשעתה.

יג. והנה בקרבנות ציבור שקריבין בשבת שעיקר זמנם הוא ביום, שם מובן היטב למה יש חביבה מצוה בשעתה על הקטרת אימוריהן בשבת, שזה כדי שהם יוקטרו בזמן הקרבת הקרבן עצמו, אולם בהקטרת אימורין של קרבנות יחיד הרי לכאורה היה מקום לומר שבהם לא יהיה את הדין של הקטרת אימוריהם דווקא ביום משום חביבה מצוה בשעתה, שהרי בהם אין דין הקרבה דווקא ביום מסוים זה, אולם הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ד ה"ג) כתב שמצוה להקטיר את הקרבנות ביום הקרבתן, וכבר תמה על זה בכתבי הגרי"ז (תמורה יד.) מה הטעם שצריך להקטירן ביום הקרבתן הרי אין זה זמן הקרבתן, והניח בצ"ע, ובאמת שכן הוא מפורש גם בתוספות (מנחות פט. ד"ה אין), שעל מה שאמרו שם בגמרא שאין לך עבודה שכשירה בלילה שהרי עדיין לא מובן איך הגמרא מוכיחה מאברהם שתלמיד חכם לא יצא יחידי בלילה, שאם לא היה לאברהם ענין משום זריזין מקדימין לקום בלילה למה שיצא בלילה, ואיך מוכיחים מכאן שתלמיד חכם לא יצא יחידי בלילה, ועל כרחך שבזריזין להקדים בלילה יש מצוה קיומית, ובמצוה קיומית אין אנו אומרים שלוחי מצוה אינם ניזוקין.

אולם מדברי הר"ן (ד"ה שנאמר) לא משמע שבמצוה קיומית לא נאמר שלוחי מצוה אינם ניזוקים, שהקשה איך מוכח מכאן שאין זריזין מקדימין קודם הבוקר והרי אפשר שזהו משום שתלמיד חכם אל יצא יחידי בלילה, ותירץ שאברהם לא היה נמנע מלצאת יחידי בלילה משום ששלוחי מצוה אינן ניזוקין וכעין דברי התוספות, והרי הר"ן כתב בדרשות (דרוש השישי) שהעקידה היתה מצוה קיומית ולא היתה מצוה חיובית.

יב. ואף לצד המבואר לעיל שבדין זריזין מקדימין למצוות גם כן נאמר דין זמן במצוה, מכל מקום הזמן הוא רק בתורת זמן מכח דין זריזות ואין זה זמן בחפצא של המצוה, ומה שאין כן המעלה של חביבה מצוה בשעתה קיימת כשהמצוה מצד עצמה יש לה שעה שבה יש עדיפות שהיא תיעשה באותו זמן, ומצד זמן זה יש לה דין של חביבה מצוה בשעתה.

יג. והנה בקרבנות ציבור שקריבין בשבת שעיקר זמנם הוא ביום, שם מובן היטב למה יש חביבה מצוה בשעתה על הקטרת אימוריהן בשבת, שזה כדי שהם יוקטרו בזמן הקרבת הקרבן עצמו, אולם בהקטרת אימורין של קרבנות יחיד הרי לכאורה היה מקום לומר שבהם לא יהיה את הדין של הקטרת אימוריהם דווקא ביום משום חביבה מצוה בשעתה, שהרי בהם אין דין הקרבה דווקא ביום מסוים זה, אולם הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ד ה"ג) כתב שמצוה להקטיר את הקרבנות ביום הקרבתן, וכבר תמה על זה בכתבי הגרי"ז (תמורה יד.) מה הטעם שצריך להקטירן ביום הקרבתן הרי אין זה זמן הקרבתן, והניח בצ"ע, ובאמת שכן הוא מפורש גם בתוספות (מנחות פט. ד"ה אין), שעל מה שאמרו שם בגמרא שאין לך עבודה שכשירה בלילה שהרי עדיין לא מובן איך הגמרא מוכיחה מאברהם שתלמיד חכם לא יצא יחידי בלילה, שאם לא היה לאברהם ענין משום זריזין מקדימין לקום בלילה למה שיצא בלילה, ואיך מוכיחים מכאן שתלמיד חכם לא יצא יחידי בלילה, ועל כרחך שבזריזין להקדים בלילה יש מצוה קיומית, ובמצוה קיומית אין אנו אומרים שלוחי מצוה אינם ניזוקין.

אולם מדברי הר"ן (ד"ה שנאמר) לא משמע שבמצוה קיומית לא נאמר שלוחי מצוה אינם ניזוקים, שהקשה איך מוכח מכאן שאין זריזין מקדימין קודם הבוקר והרי אפשר שזהו משום שתלמיד חכם אל יצא יחידי בלילה, ותירץ שאברהם לא היה נמנע מלצאת יחידי בלילה משום ששלוחי מצוה אינן ניזוקין וכעין דברי התוספות, והרי הר"ן כתב בדרשות (דרוש השישי) שהעקידה היתה מצוה קיומית ולא היתה מצוה חיובית.

יד. בחתם סופר (שו"ת או"ח סי' פה) כתב לבאר שמצד חביבה מצוה בשעתה לא יתכן שזו תהיה סברא לדחות את השבת, ומה שזה כן דוחה את השבת זהו רק מחמת שהחביבה מצוה בשעתה אומר לנו שאי אפשר להמתין למחר שאינו זמן הקרבתן, וממילא הדין הקרבה של האימורין דוחה את השבת מצד דין הקרבת הקרבן עצמו.

והנה התוספות (שבת קל. ד"ה רבי) הקשו מה ההיתר להביא את הסכין לתינוק ולעבור על חילול שבת לצורך מילה, הרי אפשר להביא את התינוק אצל הסכין שאיסורו רק דרבנן משום שחי נושא את עצמו, ותירצו שכיון שיותר קל להביא את הסכין לתינוק לכן כדי למהר המצוה התירו, והיינו שמשום זריזין מקדימין אנו מביאין את הסכין לתינוק ולא את התינוק אל הסכין, ולכאורה נראה מדבריהם שאף זריזין מקדימין הוא סיבה לדחות את השבת, אלא שיש לדחות שכל כוונתם רק שכאשר על ידי הבאת הסכין תיעשה המילה יותר בזריזות ממילא כבר נחשבת הבאת הסכין כמכשירי מילה שדוחה את השבת, אולם אין זה משום שהזריזין מקדימין בעצמו דוחה את השבת.

שזה רק במצוות שקיומם באותו הזמן הוא לכתחילה בחפצא של המצוה, ובכיסוי הדם אין הזמן בחפצא של המצוה דווקא באותו יום ולא בערב[ט].

שיהוי מצוה לא משהינן

בגמרא (יבמות לט.) מבואר שאע"פ שמצוה בגדול ליבם אין ממתינין לו עד שיבא ממדינת הים אלא אומרים לקטן חלוץ או יבם משום ש'כל שיהויי מצוה לא משהינן', והנה שם בגמרא לא שייך לדון משום זריזין מקדימין למצוות כיון שהנידון הוא אם זה מוטל עליו או מוטל על אחר, ורק משום שדין המצוה להיעשות כמה שיותר בזריזות מוטלת המצוה על הקטן בהעדר גדול. אלא שלכאורה יש לדון לפי"ז שבכל המקומות שנאמרה ההלכה של זריזין מקדימין יהיה גם כן חיוב להקדים את מעשה המצוה משום 'שיהוי מצוה לא משהינן'. וקשה לפי"ז מדוע הוצרכו לחדש את ההלכה של זריזין מקדימין, והלא בין כה וכה יש את ההלכה של שיהויי מצוה לא משהינן, ומה נתחדש בהלכה זו של זריזין מקדימין.

דברי הברכת שמואל בחילוק בין שיהויי מצוה לזריזין

ובברכת אברהם (פסחים קה:) הביא בשם בעל הברכת שמואל שבמצוות שכל היום הוא זמנם כמילה ולולב וכדומה, לא שייך לדון משום שיהוי מצוה[דלא הוי מצוה הקבוצה] לא משהינן שאין זה נקרא 'שיהוי מצוה' כיון שכל היום הוא זמנו, ורק במצוות שאינם תלויים בזמן, שייך לומר שזה משום שיהוי מצוה לא משהינן.

וכמו כן בגמרא (יבמות מז:) לגבי גר שבא להתגייר שמודיעין אותו שכרן של מצוות ואם קיבל על עצמו מלין אותו מיד 'דשהויי מצוה לא משהינן', היינו משום ששם גם כן הרי זו מצוה שאינה תלויה בזמן, ובזה רק משום שיהויי מצוה לא משהינן מלין אותו מיד ולא משום זריזין מקדימין למצוות[טז].

שיהוי מצוה רק כשיש חשש ביטול המצוה

ובתרומת הדשן (שו"ת סי' לה) כתב על הדין בגמרא ביבמות (לט.) שאין ממתינין לגדול שזה רק משום שיש חשש שתתבטל המצוה כאשר הוא בא מרחוק, אולם אם ברור שלא תתבטל המצוה עדיף להשהותה ולקיימה בהידור, ולדבריו לכאורה כל הדין של שיהוי מצוה לא משהינן היינו שכיון שיכול להיות שתתבטל המצוה על זה יש דין מיוחד שאין להשהות את המצוה, ואז גם אם מחמת כן נצטרך לבטל את המצוה מהאח הגדול אין להשהותה, ומה שנתחדש בזה יותר מבדין זריזין מקדימין למצוות שמחמת דין שיהוי מצוה לא אכפת לנו שיתבטלו קיומים של הידורים אחרים מהמצוה, שכיון שאנו חוששים לביטול המצוה מוטל עליו שלא להשהותה אלא לקיימה מיד.

ובשבות יעקב (שו"ת או"ח סי' לד) נראה שנקט שעיקר הדין של שיהוי מצוה היינו היכן שהוא משהה את המצוה לעשותה ביום אחר ולא באותו היום, שאם משהה אותה ליום אחר אין זה רק כביטול הענין של זריזין מקדימין למצוות, אלא אנו דנים בו משום שיהויי מצוה לא משהינן, שהוא חסרון גדול יותר בקיום המצוה באופן כזה.

ד. אם זריזין מקדימין למצוות עומד במקום הידור אחר

הנה נתבאר עד כה החיוב לקיים המצוה מיד כשיוכל לקיימה, אולם יש לדון באופנים שעל ידי זה שיקיים את המצוה בזריזות זה יגרום שהוא לא יוכל לקיימה בהידור, האם עדיף לקיים את המצוה עם קיום של זריזין אע"פ שלא יקיימנה בהידור, או שהקיום של המצוה בהידור עדיף על זה שיקיימנה באופן של זריזין מקדימין למצוות.

האם זריזין מקדימין היא מעלה בגוף המצוה להקדימה על פני הידור אחר

בפשוטו ספק זה תלוי בגדר המעלה של זריזין מקדימין למצוות, האם זו מעלה נפרדת מגוף המצוה שצריך להזדרז בעשייתה, ואז היא נחשבת כמעלה בפעולת הגברא שהקדים את עשייתה. או שזו מעלה בגוף המצוה עצמה, שכאשר היא נעשית בזריזות יש מעלה במצוה[יז] עצמה מחמת שנעשתה בזה האופן[יח].

זריזין בתקיעת שופר על פני ברוב עם הדרת מלך

והנה במשנה בראש השנה (לב:) שנינו 'העובר לפני התיבה ביו"ט של ראש השנה, השני מתקיע, ובשעת ההלל הראשון מקרא את ההלל', ובגמרא הקשו 'מאי שנא שני מתקיע משום שברוב עם הדרת מלך, הלל נמי נימא בשני משום דברוב עם הדרת מלך, אלא מאי שנא הלל דבראשון משום דזריזין מקדימין למצוות, תקיעה נמי ניעביד בראשון משום דזריזין מקדימין למצוות, אמר רבי יוחנן בשעת גזירת המלכות שנו', מבואר בגמרא שאכן היה צריך לתקוע בתחילה משום זריזין מקדימין, וזה הטעם שלפי האמת קוראים את ההלל עם הראשון משום שזריזין מקדימין למצוות, אלא שמכל מקום שאני תקיעת שופר שהיתה גזירת המלכות, ועולה מדברי הגמרא שאם יש לנו אפשרות לקיים את המצוה עם מעלת זריזין מקדימין או עם מעלת של ברוב עם, עדיף לקיימה עם המעלה של זריזין מקדימין מאשר עם המעלה ברוב עם הדרת מלך[יט].

וכתב הברכי יוסף (או"ח סי' א סק"ז) שהיכן שאם יעשה את המילה יותר מאוחר זה יהיה יותר ברוב עם, אין לו רשות לעשות זאת משום שזריזין מקדימין עדיף על ברוב עם כמו שמוכח מהגמרא הנ"ל בראש השנה, וכן כתב בחיי אדם (כלל סח) והוכיח מהגמרא הנ"ל[כ].

הידור ברכת הלבנה באופן שמאחרה בשביל רוב עם

בשלחן ערוך (סי' תכו ס"א) בהלכות ברכת הלבנה נפסק שלכתחילה יש לברך את הלבנה במוצאי שבת כשהוא מבושם ובגדיו נאים, וכתב הרמ"א על זה בשם התרומת הדשן (שו"ת סי' לה) 'ודווקא אם ליל מוצאי שבת הוא קודם ' בחודש אז ממתינין עד מוצאי שבת, אבל אם הוא אח"כ אין ממתינין עד מוצאי שבת שמא יהיו ב' לילות או ג' לילות או ד' עננים ולא יראו הלבנה ויעבור'[כא], ומבואר שמעיקר הדין יש להמתין עד מוצאי שבת בשביל ההידור, וההידור לעשותה במוצאי שבת עדיף על הזריזין מקדימין למצוות, ובפשטות צריך לומר שחלוק הידור שהוא בגוף המצוה מהידור צדדי, שהיכן שההידור הוא בגוף המצוה כגון לברך כשהוא מבושם, באופן זה ההידור עדיף על זריזין מקדימין, אולם היכן שההידור הוא רק הידור צדדי כעין ההידור של ברוב עם, בזה עדיף ההידור של זריזין מקדימין על ההידור של ברוב עם[כב].

דחיית הפורים לאדר שני משום הידור

וכעין זה כתב החתם סופר בתורת משה (פרשת תצוה דרוש לפורים קטן) ליישב למה עושים פורים באדר שני משום מסמך גאולה לגאולה, והרי זריזין מקדימין למצוות, וצריך להיות עדיף מסמיכות הגאולה, וז"ל 'דלעולם כשהמצוה עצמה מהודרת יותר כגון ההיא דמגילה דמסמיך גאולה לגאולה אז דוחה את הזריזין מקדימין, אבל כשהמצוה עצמה אינה מתנאה יותר רק מצד ברוב עם הדרת מלך אז זריזין מקדימין למצוות עדיף'.

טו. וברשב"א (שבת כד: ד"ה אי נמי) כתב בשם הרמב"ן שאין אומרים את הכלל שכל שאפשר לקיים שניהם אין עשה דוחה את הלא תעשה, אלא היכן ששייך לקיים את העשה מיד באותו יום בלי עבירת הלאו, אבל היכן שאי אפשר לקיים את העשה מיד בלי לעבור על העשה לא שייך הדין שאפשר לקיים את שניהם, וכבר העיר שם בהגהות ברוך טעם על הכרתי ופלתי שלפי זה לא קשה כלום על הגמרא, שלא שייך כאן עשה דוחה לא תעשה כיון שאין זה נקרא אפשר לקיים שניהם במה שיכול לכסות בערב, וביאור סברת הרשב"א מבואר בדבריו (ביצה ח.) שהטעם הוא שאם ימתין אפשר דמיטריד ולא מקיים ונמצא דיחוי מפני לא תעשה, ואין זה משום החביבה מצוה בשעתה כפי שכתב הכרתי ופלתי, ובעיקר דברי הרמב"ן והרשב"א בזה, מצינו שנחלקו עליהם התוספות ביבמות (ה: ד"ה כולה).

טז. ויש לדון מה היא המצוה שמושהית בעיכוב קבלת גרים, וראה בביאור הגרי"פ פערלא (על הרס"ג סוף עשה יט) שביאר בג' אופנים היכן יש מצוה מן התורה לקבל גרים, וראה בהגהות הגרא"מ הורביץ (יבמות מח:) שנקט שלכל גר יש חיוב להתגייר, ולדבריו יתכן שביאור הגמרא הוא מצד חיוב הגר ולא מצד החיוב שלנו לקבלו.

יז. וכן מבואר במרומי שדה (מגילה כ:) שכתב שמה שהמשנה צריכה לחדש שכל היום כשר לכל המצוות התלויות ביום, היינו לומר 'שאין בהקדמה עצמה איזה ענין של הידור בגוף המצוה אלה שזה ענין להקדימה בלבד, אבל גוף המצוה אינה נחשבת משום ההקדמה יותר מהודרת', ומשום כך אם מחמת איחור קיום המצוה הוא יוכל לקיימה יותר בהידור מוטל עליו לקיימה באיחור ובהידור, ומבואר שהטעם שמוטל עליו לאחרה זהו משום שהזריזות אינה מעלה בגוף המצוה.

יח. ומסתבר שזה תלוי בטעמים שהובאו לעיל בדין שזריזין מקדימין למצוות, שאם הטעם הוא משום שזה מעלה ביראת ה' יתכן שזה מעלה במצוה עצמה שהיא נעשית בזה האופן, אולם אם זה רק מחשש שמא תיטרף השעה מסתבר שאין זו מעלה במצוה עצמה.

יט. ובשבות יעקב (שו"ת או"ח סי' לד) כתב מקור נוסף לכך שזריזין מקדימין עדיף על הידור אחר, ממה שאין ממתינין לעני עד שיעשיר בשביל שיוכל להביא קרבן עשיר, ורואים שאף שקרבן עשיר הוא יותר בהידור מכל מקום עדיף לנו לקיים את המצוה מיד בתורת קרבן עני משום שזריזין מקדימין למצוות, אלא שדחה השבות יעקב שכיון שאין זה ודאי שיעשיר וזה רק ספק לכן בשביל ספק עדיף לקיים את הזריזין מקדימין למצוות מאשר ספק הידור שיהיה לאחר זמן.

כ. וכן כתב בשערי תשובה (או"ח סי' רכט סק"ג) והוכיח כן מהגמרא הנ"ל, וכן במחזיק ברכה (שם סק"ז).

כא. ובעיקר דינו של התרומת הדשן אין זה דין מוסכם, שבמעשה רב (סי' קנט) מובא שהגר"א נהג לברך מיד את ברכת הלבנה ולא להמתין למוצאי שבת, וכן בפנים מאירות (שו"ת ח"ב סי' א) חולק על דברי התרומת הדשן בזה, וכן מסקנת הערוך השולחן (שם סי' תצו), ועיין להלן מה שכתב מהספר חסידים בזה.

כב. אולם במקור חיים (שו"ת סי' ג) הובא תשובה מהגר"ש מוילנא שהאריך שם שיש שלוש דרגות של ברוב עם הדרת מלך: א. באופן שהברוב עם הוא על ידי זה שאחד מקיים את המצוה וכולם יוצאים על ידו. ב. באופן שזה ברוב עם רק מחמת זה שכולם שותפים בקיום המצוה וזה דרגה פחותה יותר של ברוב עם. ג. בעיקר הראיה מהגמרא הנ"ל בראש השנה שזריזין מקדימין עדיף, כתב שם בסוף התשובה שמה שהיה ברוב עם במוסף משום שהיו האנשים מתאספין רק במוסף, וזה לא היה ודאי כל כך שמא לבסוף לא יגיעו, לכך שם זריזין

דחיית ברכת הלבנה משום ברוב עם

והמשנה ברורה (סי' תכו ס"א ביאור הלכה ד"ה אלא) כתב שם 'ודע דמדינא מותר לקדש אפילו ביחידי כמו שכתב הפרי חדש, וכל שכן דלא בעי עשרה, אלא דלכתחילה מצוה לעשותה ברוב עם כי ברוב עם הדרת מלך, ולהכי אם יודע שיזדמן לו לברך בעשרה לאחר איזה ימים עד ליל עשירי צריך להמתין ויותר אין להמתין, וכמו שכתב בהג"ה לענין מוצאי שבת כן כתב בספר אשל אברהם, ולפי מה שכתב בחיי אדם בכלל ס"ח דבשלושה נמי מיקרי ברוב עם אין צריך בשביל עשרה להמתין עד ליל י', ובפרט בחורף בימי העננים, ומבואר בדבריו בשם האשל אברהם שלא רק ההידור של בגדים נאים וכשהוא מבושם עדיף על זריזין מקדימין אלא גם ההידור של ברוב עם עדיף על זריזין מקדימין, ולכאורה זה כנגד דברי הגמרא בראש השנה שמבואר שם שזריזין מקדימין עדיף על ברוב עם.

דחיית תפילת מוסף משום ברוב עם

וכעין זה פסק המשנה ברורה (סי' צ סק"ח) לגבי מי שהולך בשבת ויום טוב להתפלל שחרית במנין עשרה, כיון שרוב הציבור מאחרין תפילתן ובאותו המנין מתפללין מוסף תיכף לאחר שחרית ויש זמן אח"כ לילך לבית הכנסת להתפלל עם כל הציבור מוסף, יותר טוב שילך לבית הכנסת להתפלל מוסף משום שברוב עם הדרת מלך, וכן כתב ביד אליהו (שו"ת סי' מב), הרי שגם כאן פשוט למשנה ברורה שברוב עם עדיף על זריזין מקדימין ועדיף שימתין עם תפילת מוסף בשביל להתפלל אותה ברוב עם, מאשר שיתפלל אותה מיד ויקיים בה את הזריזין מקדימין.

אוצר החכמה

שני אופנים של ברוב עם

וביישוב הקושיא מהגמרא בראש השנה יתכן שיש לחלק בכך שחלוק ענין 'ברוב עם' בשופר מהענין של 'ברוב עם' בתפילה, שבשופר זה הידור צדדי במצוה, ומה שאין כן בתפילה שיש מעלה של תפילה בציבור ממילא כאשר התפילה נעשית ברוב עם, אין זה מעלה צדדית בלבד אלא זו מעלה בגוף התפילה, ולכך ענין ה'ברוב עם' בתפילה עדיף על זריזין מקדימין, ויתכן שכמו כן בברכת הלבנה ההידור לברך הברכת הלבנה בציבור זה לא רק הידור צדדי, שהרי שם נראה מהמשנה ברורה שאין הנידון אם יש הידור בכך שיש יותר אנשים אלא הנידון הוא לגבי זה שיברך בשלושה או בעשרה, ולגבי זה הברוב עם עדיף מזריזין מקדימין למצוות.

דין הזריזין שהוא זמן במצוה קודם לברוב עם

ועל פי מה שהובא לעיל בשם הגרא"מ שך שיש ב' דינים בזריזין מקדימין למצוות: א. שהזריזין מקדימין בא רק לתת דין על הגברא שיקיים את המצוה בזריזות, ב. שהדין זריזין מקדימין הוא בתורת זמן במצוה. יש לומר שכל הדין שזריזין מקדימין עדיף על ברוב עם, זה רק לגבי תקיעת שופר ששם הזריזין מקדימין הוא בתורת זמן במצות תקיעת שופר ביום ראש השנה, וזה עדיף על הברוב עם הדרת מלך, אולם היכן שזו מצוה שאין לה זמן מסוים כגון ברכת הלבנה שכל הדין זריזין הוא בגברא שיזדרז במצוה, שם הדין הידור קודם לדין זריזין.

להמתין לארבע מינים מהודרים יותר

ובשבות יעקב (שו"ת או"ח סי' לד) כתב לדון במי שיש לו ד' מינים כשרים שאינם מהודרים, ובהמשך היום יבוא לידיו ד' מינים מהודרים, האם עדיף שיברך על הד' מינים שאינם מהודרים בתחילת היום מדין זריזין מקדימין למצוות, או שנאמר שההידור עדיף על זריזין מקדימין למצוות, ובמסקנתו נקט שעדיף להמתין ולקיים את המצוה בהידור מאשר לקיים אותה בתורת זריזין מקדימין כאשר ודאי לבסוף יבואו לידיו הארבע המינים המהודרים[כג], והוסיף שם לחלוק על מה שכתב החכם צבי לחוש לדחות את המצוה לזמן מרובה משום שמא ימות, שאין חוששים לזה משום שחשש רחוק הוא, ולפיכך התיר לצורך הידור להמתין עם המצוה אפילו לזמן ארוך אם כל החשש הוא רק משום שמא ימות.

מילת אברהם בחצות היום

כתוב בתורה (בראשית יז כו) 'בעצם היום הזה נימול אברהם וישמעאל בנו', ובפרקי דרבי אליעזר (פרק כט) שנינו 'קרא לשם בן נח ומל את בשר ערלתו וישמעאל בנו בעצם היום גבורת השמש בחמי היום בעשור לחודש ביום הכיפורים', ומבואר שמילת אברהם היתה בחצות היום, וכן הוא במדרש (שמו"ר יח י). ובפירוש זית רענן (ילקוט שמעוני רמז פ אות ה) הקשה שהרי זריזין מקדימין למצוות ואיך לא מל אברהם עצמו מיד בהשכמת הבוקר, ותירץ שעשה זאת בכוונה לפרסם כנגד אנשי דורו, ומבואר שמעלה זו של פרסום לאנשי דורו היא מעלה שבשבילה עדיף לדחות את הזריזין מקדימין, ולכאורה צריך ביאור מהמבואר לעיל שכל מעלה שהיא אינה בעצם המצוה זריזין מקדימין עדיף עליה, ומה הטעם שכאן המעלה של פרסום המצוה עדיף על הזריזין מקדימין[כד].

מחלוקת הרדב"ז והחכם צבי ביכול לצאת מבית הסוהר ליום אחד איזה יום יבחר

בבאר היטב (או"ח סי' צ ס"ק יא) הביא את הרדב"ז (שו"ת ח"א סי' יג) שדן במי שהיה חבוש בבית האסורים ולא יכול להתפלל בעשרה ונתן לו השר רשות להשתחרר יום אחד בשנה, באיזה יום יבחר להשתחרר, האם מיד או שימתין ליום הכיפורים, והרדב"ז פסק שצריך לצאת מיד, והחכם צבי (סי' קו) פסק שימתין ויקיים את המצוה בהידור, ויש שרצו לתלות זאת בנידון של התרומת הדשן דלעיל, אם זריזין מקדימין עדיף על הידור[כה], אולם יש לדון ששם כיון שהן ב' מצוות נפרדות, אם כן אין ההמתנה שלו גורמת שיקיים אותה מצוה בהידור אלא מצוה אחרת שיש בה הידור, ואין זה שייך לזריזין מקדימין אלא לנידון של אין מעבירין על המצוות שבזה דנו אם מעבירין על מצוה אחת בשביל לקיים את השניה יותר בהידור, וכעין סברא זו כתב בחכם צבי (שם)[כו].

דעת הספר חסידים שלא להמתין לקנות טלית נאה

בספר חסידים (סי' תתעח) כתב 'כתיב חשתי ולא התמהמהתי לשמור מצוותיך' לא יעכב אדם את המצוה בעבור זה שאמרה תורה 'זה קלי ואנוהו' התנאה לפניו במצוות, עשה לו טלית נאה וספר תורה נאה, שלא יאמר אדם כיון שיש לי טלית לקנות אמתין עד שיבא לידי טלית יפה מאוד אלא יקנה מיד טלית אף על פי שאינו יפה כל כך, וכן עיר שאין בה ספר תורה ויש שם סופר שיודע לכתוב אבל אינו יודע לכתוב כל כך יפה כמו סופר אחר שלא יבא כל כך בקירוב זמן, מוטב שיכתוב אותו המצוי מיד אף על פי שאינו כותב יפה כי על זה נאמר חשתי ולא התמהמהתי', ומבואר שסבר בעל ספר חסידים שזריזין מקדימין עדיף על הידור מצוה, ולכאורה הוא שלא כסברת התרומת הדשן שצריך להמתין למוצאי שבת לברכת הלבנה, אכן יש לחלק ביניהם שבאופן שדן הספר חסידים יש גם חשש ביטול מצוה ולא רק איחור מצוה.

להמתין שיוכל לקיים טלית קודם לתפילין

ובמגן אברהם (או"ח סי' כה סק"ב) שכתב על דברי הרמ"א שחידש שאע"פ שמצות ציצית קודמת לתפילין כל זה אם שניהם לפניו, אבל אם אין הציצית מזומנת לפניו יניח התפילין קודם, שמקורו מהגמרא ביבמות (לט.) דשיהוי מצוה לא משהינן, ומבואר שהמגן אברהם סובר בדעת הרמ"א שעדיף לקיים את המצוה הבאה לידו בלא שיהוי מאשר לקיימה באופן של הידור שתהיה הטלית עם התפילין, והנה הרמ"א פסק (סי' תכו ס"ב) שהדין ששיהוי מצוה לא משהינן זה רק היכן שיש חשש שתתבטל המצוה, ובלא זה הידור מצוה עדיף על פני קיומה בזריזות, ולכך צריך להמתין למוצאי שבת בשביל ברכת הלבנה, ולפי זה כאשר אין הציצית לפניו לכאורה אין חשש שיתבטל ממצות תפילין בהמתנתו, ומה שייך כאן הכלל ששיהוי מצוה לא משהינן, וצריך לחזור הכלל שהידור עדיף על זריזין מקדימין כמו שסובר הרמ"א.

וצריך לומר בדבריו שבתפילין כאשר הוא מתבטל מהנחתם עכשיו, הרי הוא נחשב כמבטל מצוה ולא כדחיית זמן המצוה, שהרי מבטל מהנחתם

מקדימין עדיף.

כג. וכתב להוכיח ממה שמבואר (סנהדרין יב:) שמעברים את השנה כדי שלא תהיה טומאה דחויה בציבור, ומבואר שבשביל שלא לעשות את הפסח בדיעבד אנו דוחים את קיומו של הפסח של כל עם ישראל, ומבואר שההידור עדיף על זה שיקיימו זאת בזריזות, וכן מוכח מהגמרא (יומא ו:) שבשביל שהעבודה תיעשה בכהן טהור אע"פ שהיא כשירה גם בכהן טמא מכל מקום ממתינין לחפש אחר כהן טהור, והנה מה שהוכיח מהגמרא בסנהדרין שמעברים את השנה כדי שלא תהיה טומאה דחויה בציבור, מבואר בדבריו שהדין זריזין שייך לא רק היכן שכבר חל עליו חיוב עשיית המצוה והנידון הוא מתי לקיים את המצוה, שבזה אנו אומרים זריזין מקדימין למצוות, אלא אפילו היכן שהנידון הוא קודם שחל עליו החיוב ודנים האם להקדים זמן החיוב או לאחר, בזה גם כן שייך זריזין מקדימין לגרום שהאפשרות לקיום המצוה תהיה כמה שיותר מוקדם, וכעין זה מבואר בדברי החתם סופר שהובא לעיל שיש זריזין מקדימין לגבי הנידון אם פורים יהיה באדר ראשון או באדר שני, וראה בטורי אבן (מגילה ו: ד"ה מסתבר) ששייך בהקדמת חיוב הפורים לאדר ראשון את הכלל שאין מעבירין על המצוות.

כד. ויש שביארו שהנידון אם זריזין קודם לשאר המצוות זהו רק היכן שהנידון לגבי מעלות אחרות, כגון אם להקדים את המעלה של זריזין מקדימין על פני המעלה של ברוב עם, אולם היכן שהנידון אינו בתורת מעלה במצוה אלא זו מצוה בפני עצמה של קידוש ה' שנעשתה יחד עם המצות מילה, באופן זה לא שייך לדון שמעלת זריזין מקדימין עדיפה למצוה נפרדת ועל ידי כך תתבטל.

כה. בעבודת הגרשוני (שו"ת סי' לב) כתב שהרדב"ז חולק על התרומת הדשן (שו"ת סי' לה) שכתב שיש לדחות את ברכת הלבנה למוצאי שבת, שלדעת הרדב"ז יש לקיים את המצוה מיד כשהוא יכול ולא להשהותה.

כו. בשו"ע הרב (סי' צד ס"ה) כתב לגבי מי שהולך בדרך שהתירו לו בשעת הדחק להתפלל על גבי החמור, שאם יודע שקודם סוף זמן תפילה יבא למקום ישוב ויוכל לעמוד ולהתפלל אסור לו להתפלל על החמור, ומדמה זאת לדברי החכם צבי שבאופן זה לא אמרינן זריזין מקדימין בשביל שיוכל לקיים את המצוה של התפילה יותר בהידור, ולכאורה אע"פ שלהמבואר לעיל יש לקיים את עיקר דינו שלגבי הידור בעיקר המצוה אין אומרין זריזין מקדימין, אם יתבטל ההידור וכמבואר לעיל מהחתם סופר, מכל מקום להנתבאר כאן אין זה ענין לדברי החכם צבי שדן לגבי ב' מצוות אם יש דין מעבירין על המצוות כשיש מעלה למצוה השניה שתהיה יותר בהידור.

מצוה נפרדת בכל רגע ורגע, כיון שיש קיום מצוה בהנחתם עליו כל היום ולכך זה נחשב כביטול מצוה ויש בזה את הכלל ששיהוי מצוה לא משהינן.

דחיית מילה **בתורה** כתוב (שמות ד כה) 'ותקח צפורה צור ותכרות את עולת בנה', ומבואר שם שהיתה תביעה על משה בזה שלא מל את בנו מיד אף על פי שלא היה לו שם סכין אלא צור, והרי מצוה לכתחילה למול בסכין וכמו שכתבו בארחות חיים (הלכות מילה אות ד) **ובכל בו** (סי' עג ד"ה אין מלין) שבכל מקיימין מצות מילה אפילו בצור ובזכוכית אלא שמצוה מן המובחר בסכין, ומכל מקום מבואר שהיתה תביעה על משה שלא מל מיד בתחילה בצור, ובחתם סופר (שבת קלד: ד"ה וראיתי, נדרים לא: ד"ה אמול). כתב **שנתרשל** משה שלא מל אותו בצור כדי לקיים מצוה מן המובחר בסכין, וכשנסתכן הבינה ציפורה שעדיף למהר לקיים המצוה על ידי צור אפילו שזה בדיעבד מלקיימה בסכין שהוא לכתחילה, אלא שיתכן שאין מכאן ראיה שאין להשהות מצוה כדי לקיימה מאוחר יותר בהידור, שיש לומר שהתביעה היתה על ביטול מצות מילה בשמיני שהוא עיקר המצוה אבל בעלמא יש לומר שמצוה מן המובחר עדיף מזריזות.

ובערוך השלחן (יו"ד סי' רפה סק"ה) כתב[כז] הטעם שהוזכר דין זריזין מקדימין למצוות רק גבי מילה, שבשאר מצוות אין קפידא כל כך אם נאחר מעט אף שבודאי מצוה להקדים, אבל במילה שהוא חותם ברית קודש ובזה נכנס לקדושה יש קפידה גדולה שלא לאחרה, ולפי דבריו מובן החילוק בין מילה לשאר מצוות כשיש הידור באיחור המצוה, שלא הותר לאחרה כדי לקיימה בהידור אלא בשאר מצוות ולא במילה. ואפשר להוסיף שבמילה צריך להזדרז יותר כיון שהימצאות הערלה בגופו היא חסרון ונחשב בעל מום[כח], ויש מצוה של זריזות לסלקה כמה שיותר מהר ואין זה רק ענין של קיום מצוה בזריזות.

זריזין מקדימין על פני מצוה בו יותר מבשלוחו **ויש** לדון היכן שהוא יכול לקיים את המצוה באופן של זריזין מקדימין אבל אז הוא לא יוכל לקיים את המצוה בעצמו אלא על ידי שליח, האם עדיף שיקיימה יותר באיחור על ידי עצמו או שיקיימה בזריזות על ידי שליח, והיינו האם עדיף זריזין מקדימין למצוות או מצוה בו יותר מבשלוחו.

בניית סוכה על ידי שליח **בפרי** מגדים (או"ח סי' תרכה אשל אברהם סק"א) כתב להסתפק אם יכול לבנות סוכתו עכשיו על ידי אחר והוא עצמו יוכל לבנותו יותר מאוחר, האם בזה נאמר מצוה בו יותר מבשלוחו שזה עדיף על מעלת זריזין מקדימין למצוות[כט].

מילת בנו ע"י שליח **הגמרא** (יבמות עא.) דנה איך שייך הדין שמילת בניו מעכבתו בשעת אכילה ולא בשעת עשייה, והגמרא אומרת בשם רבא כגון שהיו אביו ואמו חבושין בבית האסורים בשעת עשיית הפסח ואחר כך יצאו, וברש"י (ד"ה חבושין) כתב שהיו חבושין בשעת עשיה 'ומצות מילה מוטלת עליהם ולא על אחרים, והם אינם יכולים לעשות את פסחן ושחט שלוחן עליהם, ואשמועינן קרא שאם יצאו בשעת אכילה מילת בנו מעכבתו', ומבואר שאת המילה אין האב עושה על ידי שליח כי אם על ידי עצמו כשיוצא, וכתב שם בערוך לנר שמדובר באופן שהם 'יודעים שיצאו בהמשך היום, ומצד מצוה בו יותר מבשלוחו עדיף להמתין מלמולו עכשיו על ידי שליח עד שישתחרר האב וימול בעצמו[ל], ומבואר שמצוה בו יותר מבשלוחו עדיפה על זריזין מקדימין למצוות[לא].

וז"ל הרמב"ן (בראשית יז כו) 'ואין טעם נימול אברהם שנימול הוא בתחלה, אבל ישמעאל בנו נימול מתחלה וכל בני ביתו, כי כן כתוב (שם פסוק כג) 'ויקח אברהם את ישמעאל בנו ואת ילידי ביתו' ואחרי כן 'ואברהם בן תשעים ותשע שנה בהמולו' והטעם כי אברהם נזדרז במצות המילה שלהם תחלה ומל הוא בעצמו, או שזמן להם מוהלים הרבה והוא עומד עליהם ואחר כך מל את עצמו, שאילו הקדים מילתו היה חולה או מסוכן בה מפני זקנתו ולא היה יכול להשתדל במילתם'. ומבואר ברמב"ן שנסתפק אם אברהם מל בעצמו את כל אנשי ביתו או שמסרן למוהלים הרבה, ויתכן שזה הנידון אם עדיף מצוה בו יותר מבשלוחו על זריזין מקדימין למצוות ולכן מל אותם בעצמו זה אחר זה ולא זימן מוהלים הרבה למולם[לב], או שזריזין מקדימין עדיף ובהכרח מל אותם על ידי שלוחים.

אהח 19/06/2018

מערכה ד

אימתי הבית בחזקת בדוק

א. האם מחזיקים שבעל הבית בדק / **ב.** שיטת הרי"ף בחזקתו בדוק / **ג.** אימתי מתחילה החזקה / **ד.** מדוע לא אומרים שספק דרבנן להקל / **ה.** האם אומרים העמד על חזקתו במקום שאפשר לברר / **ו.** ביאור ענין חזקתו בדוק לדעת הרא"ה והבעל המאור / **ז.** גדר החזקה בחזקתו בדוק / **ח.** גדרי חזקתו בדוק וחזקת איסור חמץ

פתיחה **דיני** חזקה ורוב האמורים בתורה, נועדו לתת את האפשרות לקיים את דיני התורה גם במקום של ספק[א]. כלומר, דיני התורה מצווים על מציאות ברורה שאין בה ספקות, הן לגבי האיסורים וההיתרים, והן לגבי החיובים והפטורים. וכאשר יש ספק במציאות, ויש לדון האם דין התורה נאמר לגבי נושא זה, נתנה התורה [באופן כללי] שתי אפשרויות לדון את הספק: א. לשייך את המציאות לרוב העולם ולתלות שגם מקרה זה הוא כמו רוב העולם, וממילא דינו כדין הרוב. ב. לתלות שהמציאות לא השתנתה עד שיתגלה שהיא השתנתה. האפשרות הראשונה נקראת בלשון חכמים 'כל דפריש מרובא פריש', והאפשרות השניה נקראת 'העמד דבר על חזקתו'.

הסוגיא שלפנינו עוסקת באופנים בהם יש להסתפק, האם מוטלת על הבית חובת בדיקה או לא, וישנם כמה נידונים של רוב וחזקה, ואף חזקה הבאה מכח רוב, ונושאים דומים. באופן כללי ניתן לציין, שבספק כזה קיימת חזקת האיסור של החמץ, שהיא נחשבת לחזקה ראשונית [חזקת איסור או

כז. **וזה** לשונו 'ושנו חכמים במשנה שכל היום כשר למצוות שחובתן ביום, ותניא בפסחים (ד.) 'כל היום כשר למילה אלא שזריזין מקדימין למצוות שנאמר בענין העקידה 'וישכם אברהם בבוקר' (בראשית כב ג), ודע דבמשנה במגילה שם דחשיב כל מצוות פרטיות שכשרים כל היום ולא חשיב מילה בהדייהו, ונראה לי דבכוונה שבקה התנא, דודאי גם במילה כן הוא אלא דבשארי מצוות אין קפידא כל כך אם נאחר מעט אף שבודאי מצוה להקדים, אבל במילה שהוא חותם ברית קודש ובזה נכנס לקדושה יש קפידה גדולה שלא לאחרה, ולכן גם בברייתא לא תני הך דזריזין מקדימין רק למילה'.

כח. **וכמו** שכתב רש"י על התורה (בראשית יז א) שכל זמן שאברהם לא מל את עצמו היה נחשב לבעל מום.

כט. **ובדובב** מישרים (שו"ת חי"א סי' מז) כתב להוכיח שהיכן שיש נידון מה להקדים, ההידור מצוה או המצוה בו יותר מבשלוחו, יש להעדיף את ההידור, ולפ"ז יש שכתבו שאם כן לדעת הסוברים שזריזין מקדימין עדיף על הידור מצוה, כל שכן שלהקדים על ידי אחר עדיף על מצוה בו יותר מבשלוחו.

ל. **אמנם** במאירי (יבמות עא: ד"ה ורבא) משמע שכאשר האב לא יכול לעשות את המילה בעצמו כיון שהוא בבית האסורים שוב אין מילת בנו מעכבתו, שכאשר הוא עצמו לא יכול לעשותה אין לו חובה למולו על ידי שליח, ולכאורה צריך לומר שאין כוונתו שבעלמא אם מעוכב האב מלמול את בנו בעצמו אינו חייב למולו על ידי שליח, אלא רק לגבי דין מילת בנו מעכבתו הכלל שזה מעכב רק עד כמה שהוא יכול למולו בעצמו ולא כאשר הוא יכול למולו על ידי שליח, ומכל מקום לפי"ז יתכן שאע"פ שמוטלת עליו המילה מצד שזריזין מקדימין עדיף, ומכל מקום אין כאן את הדין מילת בנו מעכבתו כאשר הוא אינו יכול למולו עכשיו בעצמו.

ובהר צבי (ח"א סי' לז) כתב לבאר בדברי רש"י שהוא סובר כדעת הרדב"ז (שו"ת ח"ג סי' תתסז) שכל שהוא פטור מן המצוה מפני האונס שאינו יכול לקיים מצוה הזו בעצמו, אף שאפשר לו לקיים את המצוה על ידי אחרים אינו חייב לעשות כן, וכתב שם שסומא אינו חייב לשמוע שתים מקרא ואחד תרגום על ידי אחרים, כיון שהוא בעצמו אינו רשאי לקרות, שדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה.

לא. **אלא** שיש לדון לדעת הש"ך (חו"מ סי' שפב סק"ד) שהאב היודע למול אין לו למסור את מצות המילה לשליח, שמשמע שאין זה רק משום מצוה בו יותר מבשלוחו אלא שכלל לא שייך שליחות במילה כשיודע למול בעצמו ועדיף להמתין עד שיצא מבית האסורים לקיים המצוה.

לב. **אמנם** בוילקט יוסף (ח"ב סי' קלא) כתב שספק הרמב"ן היה מצד נידון הגמרא בעבודה זרה (כו.) אם לגוי מותר למול ישראל, שלרבנן שמותר לגוי למול משום כך זימן אברהם מוהלים הרבה למול, ולרבי מאיר שאסור לגוי למול לכך לא זימן אברהם מוהלים הרבה.

א. לגבי יסוד ענין החזקות יעוין בפירוש המשניות לרמב"ם (נזיר פ"ט מ"ב) ובתוספות יום טוב (שם).

חזקה דמעיקרא]. ויש את החזקה שנדונה בסוגיא, האם אפשר להחזיק שבעל הבית בדק את הבית בליל ארבעה עשר. ויש הנוקטים שחזקה זו היא חזקה דמעיקרא, ויש הנוקטים שהיא רוב. ולהלן יתבארו הצדדים השונים בנושאים אלו.

א. האם מחזיקים שבעל הבית בדק

אמרו בגמרא (ד:) 'בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק, המשכיר בית לחבירו בארבעה עשר, חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק'. ומבאר רש"י (ד"ה בארבעה), שהשאלה היא האם יש להחזיק שבעל הבית בדק את הבית כפי שתיקנו חכמים, או שאין להחזיק את בעל הבית בכך. ועל שאלה זו מקשה הגמרא, ומעמידה את הנידון באופן שאי אפשר לשאול את בעל הבית האם הוא בדק או לא, והיינו, שאם יש אפשרות לשאול את בעל הבית האם בדק, צריך לשאול אותו, אבל באופן שבעל הבית אינו נמצא בעיר, ואי אפשר לברר את הדבר, יש לדון האם מחזיקים שבעל הבית בדק כפי תקנת חכמים, וממילא אין צריך לבדוק שוב את הבית, או שמא אין מחזיקים את בעל הבית בכך, ויש לשוכר לבדוק את הבית.

רב נחמן רצה לפשוט שמחזיקים שבעל הבית בדק את הבית, מהברייתא ששנינו 'הכל נאמנים על ביעור חמץ, אפילו נשים, אפילו עבדים, אפילו קטנים'. והרי נשים, עבדים וקטנים פסולים לעדות ומדוע הם נאמנים לומר שהבית בדוק מחמץ, אלא בעל כרחך צריך לומר שנאמנותם מועילה במקום שלא צריך עדות גמורה, שהרי אפשר לסמוך על החזקה שבעל הבית בדק. ודחתה הגמרא (שם ע"ב), שאם סומכים על החזקה שהבית בדוק, מדוע כתוב בברייתא שנשים, עבדים וקטנים נאמנים על הבדיקה, הרי באמת הם אינם נאמנים, אלא שסומכים במקרה זה על החזקה. ויתרה מזאת, הלא יש להוכיח מברייתא זו שאין הבית בחזקת בדוק, שהרי אם חזקתו בדוק, לא צריך כלל את הנאמנות שלהם, ומכך שמבואר בברייתא שסומכים על נאמנותם, מוכח שאין הבית בחזקת בדוק.

ומסיקה הגמרא שאין ראיה, שכן אפשר לומר שהבית בחזקת בדוק, והברייתא הנזכרת מדברת באופן שידוע שבעל הבית לא בדק כלל, ואותם נשים, עבדים וקטנים אומרים שהם בדקו בעצמם, והם נאמנים על בדיקתם, מאחר ומעיקר דין התורה מספיק לבטל את החמץ, ולא צריך לבדוק אחריו ולבערו, ורק רבנן גזרו שיש לבדוק אחרי החמץ ולבערו לחלוטין מהבית, והאמינו חכמים אשה, עבד וקטן בחובה זו, כיון שהם אלו שהצריכו את הבדיקה, והם התירו להאמין גם לפסולי עדות אלו.

ביאור הספק

עוד מבואר בגמרא, שהצד לומר שהבית בחזקת בדוק, הוא שכל אדם מישראל מוחזק לקיים את חיוב בדיקת חמץ. וכמו שיש 'חבר' לגבי מעשרות, שהוא אדם שנאמן על מעשר פירותיו, ואם מת והניח פירות שאין ידוע מה נעשה בהם, מחזיקים שהפירות מעושרים, שכן חזקה על חבר שאינו מוציא תחת ידו דבר שאינו מתוקן, כך גם לגבי חמץ, יש להחזיק שכל אחד מישראל בדק את ביתו, שלגבי בדיקת חמץ כל ישראל חברים[ב].

ונחלקו הראשונים האם למסקנא חזקתו בדוק, או שאין חזקתו בדוק. וכדלהלן.

השיטה שלמסקנא חזקתו בדוק

יש מן הראשונים[ג] שנקטו, שלמסקנא חזקתו בדוק, ויש הנוקטים כך בדעת הרי"ף[ד]. וכן למדו הראשונים בדעת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ה הי"ז)[ה].

השיטה שיש חילוק בין חבר לעם הארץ

הרבינו דוד (שם וקסבר וד"ה איבעיא) הוסיף שאף לפי המסקנא שחזקתו בדוק, אין זה אלא לגבי חבר, שכמו שהוא חבר לגבי מעשרות מוחזק הוא כודאי חבר גם לגבי בדיקת חמץ, וכל האיבעיא היא רק לגבי עמי הארצות, ובזה האיבעיא לא נפשטה, ומכל מקום יש להקל מאחר והספק הוא בחובה מדרבנן.

השיטה שאין הכרעה בסוגיא

יש מן הראשונים[ו] שכתבו שמסקנת הסוגיא היא שאי אפשר לפשוט דבר מהברייתא, ויתכן שכך היא גם דעת הרי"ף[ז]. ויתכן שכך היא גם דעת כמה ראשונים שלא כתבו מה היא מסקנת הסוגיא, אלא רק כתבו שלהלכה חזקתו בדוק, ויתכן שלדעתם אין פשיטות בסוגיא, ופוסקים שחזקתו בדוק מחמת שבדיקת החמץ היא רק חובה מדרבנן[ח].

והמהר"ם חלאווה (שם ד"ה ולענין) נקט אף הוא שהספק לא נפשט, והביא ראיה מכך שבמשנה להלן (ט.) מבואר, שאין לחוש שמא חולדה גררה חמץ והכניסה לבית, והגמרא (שם) מדקדקת שמשמע שאין לחוש אלא רק אם לא ראו שהחולדה גררה, אבל אם ראו שהחולדה גררה חמץ יש לחוש שמא החמץ נשאר בבית, ולא תולים שהחולדה אכלה את החמץ. ומבאר רבא שכיון שהחולדה בודאי הכניסה את החמץ לבית, וספק אם אכלה אותו או לא, אין ספק מוציא מדי ודאי. ודנה שם הגמרא בהלכה זו, שאין ספק מוציא מידי ודאי, והביאה כמה ראיות. וכמו כן בנידון זה, הרי במשך כל השנה בודאי היה חמץ בבית, וספק האם בעל הבית בדק וביער את החמץ או לא, ואם למסקנא הבית נחשב בחזקת בדוק, מוכח שספק מוציא מידי ודאי, ולכן מחזיקים מספק שהבית בדוק, ומדוע הגמרא לא מביאה הוכחה זו. אלא בהכרח, שספק זה לא נפשט[ט].

והסיק המהר"ם חלאווה, שאמנם ספק זה לא נפשט, אבל כיון שמן התורה מספיק לבטל, ולא צריך בדיקה וביעור, וכל דין הבדיקה והביעור הוא רק מדרבנן, נחשב ענין זה לספק דרבנן, וככל ספק דרבנן יש להקל ולהעמיד את הבית בחזקת בדוק[י].

השיטה שיש לשוכר להחמיר ולבדוק

והאור זרוע (ח"ב, הלכות פסחים סי' רמה אות ג) כתב, שהספק לא נפשט, ולכן אם השוכר נמצא בעיר יש לשואלו אם בדק או לא, ואם אינו בעיר יש לשוכר לבדוק שמא המשכיר לא בדק[יא].

19/06/2018 אהח

ב. **וכתב** רבינו דוד (ד"ה וקסבר), שכל הספק הוא רק במי שאינו חבר, אבל בחבר פשוט וברור שביתו בחזקת בדוק.

ג. **כן** מבואר בדברי המאירי (ד"ה המשכיר) שכתב, שהבית בחזקת בדוק ללא צורך בשום עדות, מאחר ולמסקנא אפילו עמי הארצות מוחזקים על בדיקת חמץ. וכן מבואר בדברי הרשב"ץ (מאמר חמץ יז). ואפשר שכך גם דעת הר"ן (שם ד"ה גרסינן) שנקט שחזקתו בדוק גם מחמת פשיטותו של רב נחמן. ויש מקום לדקדק שכך היא גם דעת מהר"ם חלאווה (שם ד"ה ולענין) בדעת הרי"ץ גיאות, שהביא את דברי הרי"ץ גיאות יחד עם דעת הרי"ף והרמב"ם הנוקטים [לדעת המהרמ"ח, עיין להלן] שלמסקנא חזקתו בדוק [אמנם דקדוק זה אינו מוכרח]. להקל. ויעוין עוד אות ג' העוסקת בשיטת הרי"ף.

ד. **הרי"ף** לא כתב האם להלכה חזקתו בדוק או לא, ותמה הבעל המאור (שם ד"ה הא) מדוע הרי"ף השמיט דין זה, והרי מסקנת הגמרא שאפשר לומר שחזקתו בדוק, ויש להקל ולנקוט שהשוכר אינו חייב בבדיקה כיון שבדיקת חמץ הינה רק מדרבנן. ויעוין בספר המנוחה (לרבינו מנוח על הרמב"ם חמץ ומצה פ"ב הי"ז), שכתב שהרי"ף השמיט הלכה זו מאחר וכבר כתב שאם הבית היה בליל ארבעה עשר ברשות המשכיר, על המשכיר לבודקו, וסמך על הלכה זו שממנה נשמע שהשוכר בית ביום ארבעה עשר, חזקתו בדוק. ויעוין עוד להלן (אות ב) בשיטת הרי"ף.

ה. **מגיד** משנה (שם) ומהר"ם חלאווה (שם) בדעת הרמב"ם. ומדברי הפרי מגדים (או"ח סי' תלז משבצות זהב סק"ב) משמע שכל כחה של חזקה זו אינו אלא בדרבנן, וכן נראה מלשון המדרש (שכל טוב, פרשת בא פי"ב) שאמרו, 'ואסיקנא, כיון דבדיקת חמץ דרבנן היא, דהא מדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה וכו' ואי יהבי ליה סתם בארבעה עשר חזקתו בדוק'. משמע, שלמסקנא יש להקל בבדיקת חמץ מאחר והיא רק מדרבנן, ולכן נוקטים שחזקתו בדוק.

ו. **רש"י** (שם ד"ה כל), ראבי"ה (ח"ב, מסכת פסחים סי' תכז), ריטב"א (שם ד"ה עוד) ורבינו ירוחם (אדם וחוה, נתיב ה חלק א).

ז. **כך** נוקט רבינו דוד (שם ד"ה איבעיא) בדעת הרי"ף, ויעוין עוד להלן באות העוסקת בשיטת הרי"ף.

ח. **ספר** האורה (ח"א הלכות ארבעה עשר), רוקח (הלכות פסח סי' רסו), אהל מועד (שער הפסח דרך א נתיב ז), טור ושלחן ערוך (או"ח סי' תלז ס"ב). ויעוין עוד בדברי הרי"ץ גיאת (הו"ד במיוחס לריטב"א שם ובראי"ש סי' ב) שפסק שחזקתו בדוק, ולא ברור מדבריו אם כוונתו שזו מסקנת הסוגיא או שאין פשיטות בסוגיא וחזקתו בדוק מחמת שיש להקל בבדיקת חמץ.

ט. **יעויין** עוד בדבריו מה שהשיג על דברי הרי"ץ גיאת, ויעוין עוד בספר חידושי בתרא (אות מא) שהשיב על דבריו.

י. **וכן** כתבו הראבי"ה (שם) ורבינו ירוחם (שם). ויעוין עוד בתוספות (שם ד"ה כדי - הראשון) שדנו שיתכן שהכלל שאין ספק מוציא מדי ודאי נאמר רק לגבי איסור תורה, ולא לגבי חיוב דרבנן. ולפי דבריהם פשוט שהגמרא שם לא הביאה ראיה מסוגייתנו, כיון שמדובר בה על חיוב בדיקה דרבנן. והנה, בגמרא (מה:) מבואר שאם יש שני חצאי זיתים של חמץ בבית, חייב לבערם אפילו שכל חתיכה פחותה משיעור, שיש לחוש שמא בזמן שיכבד את הבית תצטרפנה זו לזו, ויכשל בשיעור זית חמץ בביתו. ועולא מביא שם, שבמערבא שאלו מה הדין בשני חצאי זיתים שאחד בבית ואחד בעליה, או בחצר ואכסדרה, או בשני בתים שזה לפנים מזה. וביאר רש"י (ד"ה בית), שיש לדון האם במקרים אלו יש לחוש להצטרפות שתי החתיכות לכדי זית שלם, או לא. ושאלה זו נשארה בגמרא בתיקו. והרמב"ם (חמץ ומצה פ"ב הט"ז) פסק בספקות אלו להקל, שאין צריך לבער אלא מבטל בלבו ודיו. וההגהות מימוניות (שם), כתב שהרמב"ם מקל בזה, מאחר ולדעתו כל תיקו דרבנן הולכים להקל [שכן מן התורה מספיק לבטל ולא צריך לבער]. ומביא ההגהות מימוניות, שהרא"ם ושאר גאונים חולקים על הרמב"ם, ונוקטים שבכל תיקו יש להחמיר, אפילו שהתיקו הוא מדברי סופרים. והב"ח (סי' תלז ד"ה ולענין) הסתפק, האם את הספק כאן שלא נפשט, יש לדון כמו כל תיקו של דברי סופרים, ולדעת הרמב"ם יש להקל, ולדעת הרא"ם והגאונים יש להחמיר. או שמא מאחר והספק כאן לא נשאר בתיקו ממש, וגם רב נחמן בר יצחק ניסה לפשוט את הספק להקל, ואפילו שלמסקנא נדחתה ראייתו של רב נחמן בר יצחק, מכל מקום אין זו אלא דחייה בעלמא, לכן יש מקום לדון שגם הרא"ם והגאונים יודו שאפשר להקל בבדיקה מדרבנן, ופטור השוכר מבדיקה.

יא. **ונראה** שכך היא גם דעת העיטור (ח"ב דף קכא.), שכתב שהספק לא נפשט, אבל מסתבר שצריך השוכר לבדוק.

השיטה שלהלכה אין חזקתו בדוק

ותלמיד הרשב"א (שם ד"ה גרסינן) כתב, שמפשטות הברייתא משמע שאין חזקתו בדוק [שאם לא כן, מדוע צריכים את נאמנותם של האשה, העבד והקטן], ולכן להלכה אין חזקתו בדוק.

סיכום השיטות

נמצא, שישנן כמה דעות בראשונים:

א. דעת כמה ראשונים, שלמסקנא הבית בחזקת בדוק.

ב. דעת רש"י וסיעתו, שהספק לא נפשט, ומכל מקום סומכים על כך שחזקתו בדוק, מאחר והבדיקה היא רק מדרבנן[יב].

ג. דעת האור זרוע, שהספק לא נפשט, ואם אי אפשר לשאול את המשכיר, יש לבדוק מספק.

ד. דעת תלמיד הרשב"א, שלהלכה הבית אינו בחזקת בדוק, ויש לבדקו.

ב. שיטת הרי"ף בחזקתו בדוק

הרי"ף השמיט את הספק

הרי"ף השמיט את הספק, האם חזקתו בדוק או לא. ועמדו בזה כמה ראשונים ואחרונים, וביארו בדעתו כמה ביאורים, כדלהלן.

ביאור רבינו דוד בדעת הרי"ף

הבעל המאור (שם ד"ה הא) ציין, שהרי"ף השמיט את הספק, ולא ביאר את דעתו. ומדברי רבינו דוד (שם ד"ה איבעיא) נראה בפשטות, שלדעת הרי"ף הספק לא נפשט, ולמסקנא נוקטים להקל מאחר וכל עיקר חיוב הבדיקה הוא רק מדרבנן, ולכן השמיט הרי"ף ספק זה. והיינו שמאחר וספק זה לא נפשט, ויש להקל משום שספק דרבנן להקל, לא ראה הרי"ף צורך להדגיש הלכה זו[יג].

ביאור המהר"ם חלאווה בשיטת הרי"ף

המהר"ם חלאווה (ד"ה ולענין) נקט שלדעת הרי"ף חזקתו בדוק, וכתב שהרי"ף סמך על כך שהביא את ספק הגמרא (ד:), לגבי המשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק ומצאו שאינו בדוק, האם המקח בטל או לא, ולדעתו מדובר במשכיר את הבית סתם [ולא פירש שמשכיר לו בית בדוק], ומבואר שסתם בית בארבעה עשר בחזקת בדוק. וכן כתב הצל"ח (שם ד"ה בעא), וביאר שלא יתכן שמדובר שהשוכר התנה עם המשכיר שיבדוק את הבית, שאם כן ודאי שהמקח בטל, ומה הסתפקה הגמרא, אלא בהכרח מדובר ששכר את הבית סתם[יד], והרי שבית סתם בארבעה עשר בחזקת בדוק, ולכן הסתפקה הגמרא, כשנמצא שהבית אינו בדוק, האם המקח בטל.

ביאור רבינו מנוח בשיטת הרי"ף

ובספר המנוחה (לרבינו מנוח על הרמב"ם חמץ ומצה פ"ב ה"ז), כתב שהרי"ף השמיט הלכה זו, מאחר וכבר הביא את הכרעת הגמרא, לגבי המשכיר בית לחבירו בארבעה עשר, שאם הבית היה ברשות המשכיר בליל ארבעה עשר, עליו לבדוק. ונמצא שאין על השוכר בית ביום ארבעה עשר חובת בדיקה, משום שעל המשכיר מוטל לבדוק, והרי שמחמת שהמשכיר מחויב בבדיקה, הבית בחזקת בדוק. ולפיכך הסתפק הרי"ף בהעתקת דבר זה בלבד.

ביאור החתם סופר בשיטת הרי"ף

הקשה החתם סופר (ד"ה חזקתו), מה הסתפקה הגמרא האם חזקתו בדוק, וכי יתכן שהמשכיר עבר בשאט נפש על החובה שהטילו חז"ל על כל אדם מישראל לבדוק בליל ארבעה עשר את החמץ, והרי מה שאמרו בכל מקום שעמי הארץ נחשדו על הפרשת מעשרות, היינו דווקא בהפרשת מעשרות, משום שיש בהפרשה זו הפסד ממון מרובה, ויש לחשוד את עם הארץ שיעבור על מצוות התורה מחמת הפסד הממון, אבל במקום שאין הפסד ממון, כדוגמת בדיקת חמץ, מדוע יהיה חשוד[טו]. ועוד, שאפילו לגבי מעשרות מבואר בגמרא (שבת יג. כג. ביצה לה: כתובות כד. גיטין סא.), שרוב עמי הארץ מעשרים, ואם כך לגבי מעשרות שיש בהם הפסד ממון, כל שכן לגבי בדיקת חמץ שאין בה הפסד ממון. ותירץ, שהצד שאין חזקתו בדוק, הוא משום שיש בבדיקת חמץ טירחה גדולה ומרובה, ויש לחוש שעם הארץ יתעצל ולא יבדוק[טז].

וכתב החתם סופר, שלפי זה יש לבאר שהרי"ף השמיט הלכה הזו, משום שסמך על כך שהעתיק את הגמרא להלן (ד:), שהסתפקה מה הדין בשוכר ששכר בית בחזקת בדוק ומצא שאינו בדוק. והעלה אביי, שאפילו במקום שאין בעלי הבית נוהגים לבדוק בעצמם, אלא שוכרים אדם שיעשה את הבדיקה, ויש הפסד ממון בכך שהבית אינו בדוק, מכל מקום נוח לאדם לעשות מצוה אפילו בממונו, ולכן השכירות אינה בטלה. והרי שאף על פי שהשוכר עומד וצווח שאין הוא רוצה לקיים את המצוה בממונו, ולכן הוא רוצה לבטל את השכירות, מכל מקום מעמידים את השוכר על חזקת ישראל שנוח להם להוציא ממון על המצוות. ומעתה כל שכן שיש להעמיד את כל ישראל בחזקת שבדקו את בתיהם בליל ארבעה עשר, שכן כל הספק של הגמרא היה שמא לא בדק משום הטירחה שבבדיקה, אך הלא אביי אומר, שלמרות הטורח או איבוד הממון, נוח לאדם לקיים את המצוה ואינו מבטל את המקח, ודאי שביתו בחזקת בדוק. ולכן הסתפק הרי"ף בהעתקת דבר זה בלבד.

ביאור החוט המשולש

גם בספר חוט המשולש (שו"ת, ח"ג סי' מד) נקט שיתכן שהרי"ף השמיט את הספק מחמת שנקט שפשוט שחזקתו בדוק, ולדעתו יש מקום לפשוט כך מאחר ובגמרא (עירובין לב.) נחלקו האם חזקה שליח עושה שליחותו או לא[יז], ומבואר שם בגמרא ובראשונים שלגבי איסור דרבנן [אם השליח נשלח על מנת לתקן איסור דרבנן] דעת הכל שחזקה שליח עושה שליחותו, ואם כן כאן שכל עיקר חיוב בדיקת חמץ הוא רק מדרבנן [שהרי לצאת ידי חובת דין התורה מספיק לבטל את החמץ], יש לנקוט בודאי שהבית בדוק[יח]. ומאחר ודין זה, שחזקה במקום כזה על בעל הבית שבדק, פשוט לרי"ף, לא ראה צורך לכותבו[יט].

סיכום השיטות

נמצא, שנאמרו ג' ביאורים בדעת הרי"ף:

א. לדעת רבינו דוד הרי"ף נוקט שהספק לא נפשט, ויתכן שיש לדעתו לנקוט להקל כדין ספק דרבנן.

ב. לדעת הר"ן, מהר"ם חלאווה, רבינו מנוח, הצל"ח, החתם סופר, לבושי מרדכי וחוט המשולש, הרי"ף נוקט להלכה שהבית בחזקת בדוק[כ].

ג. ויש אחרונים הנוקטים שלדעת הרי"ף השוכר פטור מבדיקת החמץ שהטילו חכמים, וחייב לבדוק את הבית כדי שלא יהיה בו חמץ כדין בדיקת תולעים.

השיטה שהשוכר חייב לבדוק כדין בדיקת תולעים

יש מי שכתב לדון בזה, שיש לדקדק בלשון הגמרא 'לאטרוחי להאי מאי', מה הכוונה בהוספה זו, הרי אם יש חיוב בדיקה על השוכר הוא חייב בזה גם אם יש טירחה גדולה בדבר, ואם הוא פטור הסיבה לכך לא תהיה הטירחה הגדולה אלא רק שהדין פוטרו מלבדוק, ומדוע הגמרא מוסיפה מילים אלו. אלא צריך לומר, שאכן מצות בדיקת חמץ היא מדרבנן [וספק דרבנן להקל, ואין חיוב בדיקה מספק] אבל מלבד מצות הבדיקה יש גם חיוב שבבית לא יהיה חמץ כלל, ומחמת חיוב זה יש לבדוק את הבית מחמץ כדי שלא יהיה בו חמץ, וכדין בדיקת תולעים שיש לבדוק פירות מתולעים שמא יש בהם תולעים האסורים באכילה, כך יש לבדוק שלא יהיה בבית חמץ[כא]. ולפי"ז יש לומר שהשאלה בסוגיין היתה על חיוב בדיקה זה, שאפילו שהשוכר פטור מבדיקת חמץ, עדיין יתכן שמוטל עליו חיוב לבדוק את הבית כדי שלא יהיה בו חמץ, כדין בדיקת תולעים. ולפי זה מובן הלשון 'לאטרוחי להאי מאי', שאין השאלה מצד מצות בדיקת חמץ, אלא על חובת הבדיקה מצד ההמנעות ממציאות החמץ בבית, והמנעות זו היא טרחא בעלמא, מאחר ואין בה מצוה, אלא רק המנעות מאיסור.

ולפי"ז לפי הצד שחזקתו בדוק, אין השוכר חייב בבדיקה, שהרי הבית מוחזק כמקום שאין בו חמץ. ואם אין חזקתו בדוק, יהיה חייב השוכר לבדוק הן מצד חיוב חכמים לבדוק, והן מצד האפשרות שיש בבית חמץ, והחיוב להמנע ממציאות החמץ בבית. ואם הספק לא נפשט, אזי מצד החיוב מדברי חכמים לבדוק, לא יהיה חייב השוכר לבדוק, כדין ספק דרבנן להקל, ומצד החיוב לבדוק כדי שלא יהיה חמץ בבית, השוכר יהיה חייב לבדוק, אבל כבר

יב. ויתכן שכך גם דעת כמה ראשונים שלא כתבו את דעתם לגבי הספק אלא רק פסקו שחזקתו בדוק.

יג. אמנם יש שביארו שכוונת רבינו דוד, שהרי"ף סמך על ספק הגמרא להלן, לגבי השוכר בית בחזקת בדוק ומצאו שאינו בדוק, שמבואר ממנו שלהלכה חזקתו בדוק, וכמו שהובא להלן בשם מהר"ם חלאווה והצל"ח.

יד. ורבינו דוד (שם) הביא שיש המבארים שהספק שם הוא באופן שהמשכיר אמר שהבית בדוק, ושדעת רבו שהספק אפילו במקום שהשוכר התנה עם המשכיר שיבדוק את הבית. ועיין עוד בר"ן (שם ד"ה המשכיר) שהעמיד שנושא זה תלוי בספק הראשון האם סתם בית בחזקת בדוק או לא.

טו. ובפרט שנראה שהגמרא לא חילקה בין חבר לעם הארץ לגבי בדיקת חמץ, והסתפקה שיתכן שיש לחשוד כל אדם. ואמנם רבינו דוד (ד"ה וקסבר) כתב, שכל הספק הוא רק במי שאינו חבר, אבל בית של חבר בחזקת בדוק, וכן העלה החתם סופר וכדלקמן.

טז. ובאמת, הספק הינו רק כלפי עם הארץ ולא כלפי כל אדם.

יז. וגם להלכה נחלקו שם הראשונים.

יח. והיינו שהמשכיר נחשב כשליח של השוכר לבדוק את החמץ בליל ארבעה עשר.

יט. ויעוין שם שכתב שיישוב זה הוא "יישוב קצת".

כ. ולכל אחד מהלך משלו מדוע הרי"ף השמיט את הספק.

כא. ויעוין במקור חיים (פתיחה לסי' תלא) שדימה את בדיקת חמץ לבדיקת תולעים.

אין זה חיוב של בדיקת חמץ אלא רק חיוב להימנע מלעבור על איסור, וככל חיובי התורה להימנע מאיסורים [וכמו בדיקת תולעים וכדומה][כב].

ג. אימתי מתחילה החזקה

הובא לעיל שהגמרא הסתפקה האם ישנה חזקה שהמשכיר בדק את הבית בליל ארבעה עשר, או לא. ולפי הצד שחזקתו בדוק, יש לדון ממתי מתחילה החזקה, שהרי תקנת חכמים היא לבדוק את הבית בליל ארבעה עשר, כמו שמבואר בגמרא (ד.) שתיקנו לבדוק בשעה שבני אדם מצויים בבתיהם ואור הנר יפה לבדיקה, וזמן זה הוא בתחילת הלילה. ולפי זה יתכן שמיד אחרי שעובר שיעור זמן שדי בו לבדיקה, יש חזקה שהבית בדוק. מצד שני, יתכן שאין חזקתו בדוק עד הבוקר, אחרי שנגמר זמן הבדיקה [שהוא כל הלילה]. אפשרות נוספת היא, שהחזקה מתחילה רק אחרי שמתחיל זמן איסור חמץ, והיינו מחצות יום ארבעה עשר, שרק אז יש להחזיק שבעל הבית לא עבר על תקנת חכמים לבער את החמץ מהבית [ולא לסמוך על ביטולו].

השיטה שהחזקה מתחילה בבוקר

רש"י (ד"ה בארבעה) כתב, שהשאלה היא על מי ששכר את הבית בארבעה עשר שחרית, וביאר ששאלת הגמרא היא, האם יש להחזיק שהשוכר בדק את הבית אמש [אתמול, בליל ארבעה עשר] כמצות חכמים. ומבאר הפני יהושע (ברש"י ד"ה בארבעה), שמאחר ולעיל בגמרא, שאלו את רב נחמן בר יצחק, מה הדין בשוכר בית בליל ארבעה עשר, על מי חלה חובת הבדיקה, על המשכיר או על השוכר, כתב רש"י שכאן מדובר דווקא באופן שהשוכר שכר את הבית ביום ארבעה עשר בבוקר, ולא בליל ארבעה עשר[כג]. וכן כתב הט"ז (או"ח סי' תלז סק"ב), שלדעת רש"י אם השוכר שכר את הבית בלילה, ואפילו אם שכר קרוב לסוף הלילה, יש לחשוש שהמשכיר סמך על השוכר שיבדוק ולא בדק בעצמו, כיון שהשכירות החלה בתוך זמן הבדיקה, ולכן אין חזקתו בדוק, וכל הצד שחזקתו בדוק הוא רק אם הבית היה ברשות המשכיר כל זמן הבדיקה, והיינו כל הלילה, ורק בבוקר הושכר לשוכר[כד].

אהח19/06/2018

וכן מבואר באור זרוע (ח"ב, הלכות פסחים סי' רמה), שכתב גם הוא שמדובר ששכר את הבית בשחרית. וכן כתב הרשב"ץ (מאמר חמץ סי"ז), שמי שהשכיר בית לחבירו ביום ארבעה עשר, חזקתו בדוק. ומשמע מדבריו, שאם השכיר בלילה אין חזקתו בדוק.

השיטה שהחזקה מתחילה בלילה

אולם יש שכתבו, שגם אם שכר בלילה אם עד שהתחילה השכירות עבר מספיק זמן כדי לבדוק את הבית, יש להחזיק שהמשכיר בדק את הבית בתחילת הלילה כתקנת חכמים, וחזקתו בדוק[כה].

קושיית החידושי הרי"ם מדוע שהשוכר לא ימתין עד הבוקר

גם החידושי הרי"ם (ד"ה בארבעה) ביאר את דברי רש"י [שמדובר ששכר בארבעה עשר בבוקר], שקודם לארבעה עשר בבוקר אין חזקה, מאחר שאין חיוב לבדוק מיד בתחילת הלילה אלא שזריזים מקדימים למצוות, ואין חזקה על זריזות. והקשה, שמכל מקום גם אם שכר את הבית באמצע הלילה, אין להטיל עליו לבדוק, שהרי הוא יכול להמתין עד הבוקר, שכן ממה נפשך, אם המשכיר יבוא במשך הלילה לבדוק, הרי שאין כל חיוב על השוכר לבדוק. ואם המשכיר לא יבוא עד הבוקר, יתברר למפרע שהבית כבר נבדק על ידי המשכיר בתחילת הלילה, שכן מחזיקים [אם אכן חזקתו בדוק], שהמשכיר לא יעבור על דברי חכמים, ואם לא יבוא לבדוק בסוף הלילה בהכרח שכבר בדק[כו].

כלפי השוכר אין חזקת חיוב

ותירץ, שיש להקשות על ספק הגמרא, שמא הכל חברים אצל בדיקת חמץ ולכן חזקתו בדוק ופטור מבדיקה, הלא יש כאן ודאי חיוב בדיקה וספק האם בוצעה בדיקה, ור"י בתוספות לקמן (ט. ד"ה כדי) מסתפק, האם הכלל שאין ספק מוציא מידי ודאי, נכון רק לגבי חיוב מדאורייתא, או גם לגבי חיוב מדרבנן. ואם אין ספק מוציא מידי ודאי חיוב דרבנן, מדוע שתהיה חזקת בדוק פוטרת מודאי חיוב בדיקה מדרבנן[כז].

אוצר החכמה

ובהכרח צריך לומר, שמאחר וכאן הנידון הוא על השוכר, האם הוא מחויב בבדיקה, ועל השוכר לא היה מעולם חיוב בדיקה ודאי, שהרי מיד כאשר שכר את הבית, יש ספק שמא בעל הבית בדק וביער את החמץ, לכן כלפיו אין זה ספק וודאי אלא ספק וספק, ויכול להיפטר אם הבית בחזקת בדוק.

בלילה השוכר חייב בבדיקה בודאי וספק אם נפטר

לפי זה מיושב מדוע לפי רש"י לא יוכל השוכר בלילה להמתין עד הבוקר, וזאת משום שבתוך הלילה אין עדיין חזקה על בעל הבית שבדק, שהרי כל הלילה הוא זמן הבדיקה ויכול לבדוק בסוף הלילה. ולכן על השוכר מוטל בודאי לבודקו, ואפילו שאם לא יבוא המשכיר לבדוק עד הבוקר, יש להחזיק שהוא בדק בתחילת הלילה, ויש לומר למפרע שהבית בחזקת בדוק, מכל מקום מכיון שבשעה ששכר את הבית לא היתה חזקה, הרי כבר התחייב השוכר בודאות בבדיקה, ואין חזקת בדוק יכולה להוציא מידי חיובו, שכן אין ספק מוציא מידי ודאי. ולכן מבאר רש"י, שאין לפוטרו אלא רק אם שכר בבוקר וכבר יש חזקה שבעל הבית בדק, ומעולם לא התחייב בודאי[כח].

ספק בדין שוכר בית אחרי חצות

והנה יש לדקדק שרש"י כתב שמדובר ששכר את הבית בשחרית, ומשמע שהספק הוא רק באופן כזה, אבל אם שכר ממנו אחרי חצות אין להסתפק כלל. וכתב הפני יהושע (ברש"י ד"ה בארבעה), שאפשר לפרש בדעתו, שכל הספק הוא רק כאשר השוכר שכר את הבית לפני חצות [שהוא זמן האיסור], מאחר ולפני חצות יכול השוכר עדיין לבטל את החמץ, ואז האיסור הוא רק מדרבנן, ובדרבנן אפשר לסמוך על חזקה זו. אבל אם השוכר שכר את הבית ביום ארבעה עשר אחרי חצות, אחרי שכבר יש איסור דאורייתא של בל יראה ובל ימצא, ואין באפשרותו לבטל, יתכן שחזקה זו לא תועיל כלל, ויהיה חייב השוכר לבדוק את הבית.

אמנם אפשר לומר באופן אחר, שכל הצד שאין חזקתו בדוק, הוא רק כאשר המשכיר השכיר את הבית ביום ארבעה עשר בבוקר לפני חצות, שמאחר ואיסור בל יראה ובל ימצא עדיין לא התחיל וחובת הבדיקה היא רק מדרבנן, יתכן ששכח המשכיר לעשות את חובתו. אבל אם השכיר את הבית אחרי שעבר זמן הביעור מן התורה, חזקה שהמשכיר לא שכח לקיים את מצות הביעור ובדק את הבית, ובפרט שלפני חצות עסוקים כל ישראל בביעור החמץ, כך שלא מסתבר ששכח לבדוק ולבער.

והרא"ש (פ"א סי' ב) הביא שהספק לא נפשט, והוסיף שיכול לבטל ואז הספק הוא מדרבנן ואפשר לסמוך שחזקתו בדוק. ודקדק הפני יהושע (שם), שמתוך מה שכתב הרא"ש שיכול השוכר לבטל, משמע שלדעת הרא"ש הספק

כב. ויש להקשות לפי"ז מדוע הרי"ף השמיט את הספק, שהרי אם לדעת הרי"ף הספק לא נפשט, נמצא שאף שבמצות בדיקת חמץ השוכר אינו חייב, שהרי ספק דרבנן להקל, מכל מקום בבדיקת הבית מדין בדיקת תולעים כדי להמנע מאיסור הוא חייב, אך לא מדין בדיקת חמץ אלא כדין החיוב בכל התורה כולה להימנע מאיסור. ובדוחק יש לומר שהרי"ף לא ראה צורך להזכיר הלכה זו, שאין לה שייכות לדין בדיקת חמץ.

כג. והצל"ח (ד: ד"ה קסבר) כתב, שהגמרא בעצמה דנה בנושא זה. וראייתו היא מכך שמתחילה הסתפקה הגמרא האם חזקתו בדוק, ולא נתנה את הטעם 'הכל חברים הם אצל בדיקת חמץ', ורק כאשר הביאה את הברייתא בה נאמר, שנשים, עבדים וקטנים נאמנים על ביעור חמץ, אמרה 'מאי טעמא מהימני, לאו משום דחזקתו בדוק, דקסבר, הכל חברים הם אצל בדיקת חמץ'. ויש להקשות, מדוע הזכירה טעם זה דווקא במקום זה. ומבאר הצל"ח, שמלכתחילה לא הסתפקה הגמרא, אלא האם יש חזקה ביום ארבעה עשר שלא עבר על תיקון חכמים, אך בתוך ליל ארבעה עשר אין להחזיק שבדק, מאחר ויש לו שהות לבדוק כל הלילה, ואין להחזיק שכל אדם זריז בקיום המצוות ובודק מיד [וכמו שפירש רש"י]. אבל, בברייתא נאמר, שנשים, עבדים וקטנים נאמנים על ביעור חמץ, ולא חילקה בין היום ללילה, ומשמע שהם נאמנים גם בלילה. ולכן כאשר ביקשה הגמרא לפרש שכוונת הברייתא, שפסולי עדות נאמנים על ביעור חמץ מפני שחזקתו בדוק, הרי בהכרח שהחזקה מתחילה כבר בלילה, ולכן הם נאמנים כבר בלילה. אך התקשתה הגמרא, שהרי אין להחזיק את כולם בחזקת זריזים המקדימים למצוות [כמו שהתבאר], ומדוע תתחיל החזקה בלילה. ועל כן מבארת הגמרא, שהכל חברים אצל בדיקת חמץ, וכשם שחבר שמת והניח פירות, מחזיקים אותם כמעושרים, ואפילו כשמת באותו היום בו נתחייבו הפירות במעשר, מכל מקום מחזיקים שתיקנם מיד ולא השתהה כלל, כן הדין בחבר לבדיקת חמץ שמחזיקים שבדק מיד בתחילת הלילה ולא השתהה כלל. ועל זה מקשה הגמרא, שאם כן הברייתא היתה צריכה לכתוב 'כל הבתים בחזקת בדוקים בארבעה עשר', והיינו, שכל הבתים בחזקת בדוקים כבר בליל ארבעה עשר, ומחמת כך דוחה הגמרא את הביאור הנזכר בברייתא. ויוצא שלמסקנת הגמרא אין להסתפק אלא האם מחזיקים שלא ביטל כלל את תקנת חכמים, והספק קיים רק אם שכר את הבית ביום ארבעה עשר, אבל אם שכר את הבית בליל ארבעה עשר אין חזקה.

אך הקשה על ביאור זה, שהגמרא בהמשך רוצה להוכיח מהברייתא שאין חזקתו בדוק, שאלמלא כן מדוע צריך את העדות של פסולי העדות. ולפי הביאור הנזכר אפשר לדחות הוכחה זו, שכן צריך את עדותם כדי לדעת שבדק מיד בתחילת הלילה, שעל כך אין חזקה, וכאמור.

כד. והב"ח (שם סק"א) כתב, שאם השכיר בליל ארבעה עשר, מכיון שעדיין יש לו זמן לבדוק ולא עבר על דברי חכמים, אי אפשר לומר שחזקתו בדוק. ועיין לעיל בדברי הצל"ח ולהלן בדברי החידושי הרי"ם שנקטו כדעת הב"ח, וכן כתב הראש יוסף (ברש"י ד"ה בארבעה).

כה. השלטי גבורים (ס"א) מביא את לשון ריא"ז, הכותב שמדובר גם כאשר השכיר בליל ארבעה עשר. ובפשטות, כוונתו שאם עבר מספיק זמן מתחילת הלילה כדי לבדוק את הבית, יש להחזיק שהמשכיר בדק. וכן מבואר בקיצור פסקי הרא"ש (פ"א ס"ב). וכן מפורש בעולת תמיד (עולת שבת שם) ובשלחן ערוך הרב (שם ס"ה), וכן הכריע המשנה ברורה (שם סק"ז).

כו. ולפי מה שביאר הט"ז (או"ח סי' תלז סק"ב), שלדעת רש"י אם השוכר שכר את הבית בלילה אין חזקה, שיש לחשוש שהמשכיר סמך על השוכר שיבדוק ולא בדק בעצמו, לא קשה כלל, שהרי יש חיוב על השוכר לבדוק כיון שהמשכיר לא בדק, ולא יועיל אם ימתין עד הבוקר.

כז. ומוכח שם בגמרא, שאין ספק מוציא מדי ודאי גם כאשר יש חזקת חבר.

כח. ויעוין בדברי חידושי הרי"ם, שכתב שאי אפשר לפרש כן לדעת רש"י (ט. ד"ה ואי) הנוקט שספק מועיל להוציא מידי ודאי דרבנן, וצריך לומר שרש"י כאן ביאר לפי ההוה אמינא שיש חיוב בדיקה מהתורה. ויעוין עוד בדבריו שביאר באופן נוסף, מדוע לא יכול השוכר להמתין עד הבוקר.

עוסק בזמן שעוד יכול לבטל, והיינו בארבעה עשר בבוקר לפני חצות כדברי רש"י[כט].

ד. מדוע לא אומרים שספק דרבנן להקל

לפי הצד שאין חזקתו בדוק, בפשטות צריך השוכר לבדוק, וצריך עיון, שהרי מעיקר דין התורה לא צריך כלל לבדוק את הבית אלא מספיק לבטל את החמץ בלב, ורק מדרבנן יש חובה לבדוק, ומדוע לפי הצד שאין חזקתו בדוק יש לבדוק מספק, הרי הכלל הוא שבכל ספק דרבנן נוקטים להקל, וגם כאן יש להקל ולפטור מבדיקה.

אוצר החכמה

וביאר המהר"ם חלאווה (ד"ה ולענין), שלא אומרים את הכלל שספק דרבנן להקל במקום שאפשר לברר את הספק, ומאחר וכאן אפשר לברר את הספק על ידי בדיקה, יש לבדוק ולא להקל.

שיטת מהר"ם חלאווה בספק דרבנן

והקשו האחרונים, שלכאורה יש לחלק בין כל ספק שאין להקל בו במקום שאפשר לברר, לבין הספק בסוגיין, שבכל מקום שיש ספק שאפשר לבררו חסר בעיקר שם הספק, שאין להסתפק אם אפשר לברר, וגם כאן שספק אם המשכיר בדק, אם צורת בירור הספק היא לשאול את המשכיר האם הבית בדוק, חובה על השוכר לשאול כמו שמבואר בגמרא. אבל כשבעל הבית לא בעיר ואי אפשר לשאול אותו, אפשר לברר את הספק רק על ידי בדיקה, ובירור על ידי בדיקה ודאי אינו מוטל עליו, שהרי זה עצמו הספק, האם הוא חייב לבדוק או שחזקתו בדוק ופטור מלבדוק, ואם כן לא יתכן שהשוכר יהיה חייב לבדוק מחמת הצד שאין חזקתו בדוק וכדי לא להסתפק, שהרי זה עצמו הספק, האם הוא חייב לבדוק או לא. והדבר דומה למי שמסתפק אם קיים מצוה דרבנן, וכגון נטילת לולב ביום השני של סוכות, שלא יתכן לומר שמאחר והוא יכול לברר את הספק על ידי שיטול את הלולב, מצוה עליו ליטול את הלולב, אלא פשוט שהדין הוא שפטור מנטילה מאחר והוא ספק דרבנן. והוא הדין כאן, מאחר והספק הוא האם הוא חייב לבדוק או לא, לא יתכן לחייבו לבדוק מדין החיוב לברר, שהרי זהו עצם הספק.

קושיית האחרונים בשיטתו

ומבארים שיש לחקור מהו גדר חיוב בדיקת חמץ, האם החיוב הוא דין בבית, והיינו שאם יש בבית חמץ עובר בעל הבית בבל יראה ובל ימצא, וכדי שלא יהיה בבית חמץ תיקנו חכמים לבדוק את הבית מחמץ. או שגדר התקנה היה על האדם, שמאחר ולבעל הבית אסור שיהיה בביתו חמץ, ואם יש בביתו חמץ עובר בבל יראה ובל ימצא, הטילו עליו חכמים לבדוק את החמץ ולבערו מביתו.

האם בדיקת חמץ חובה על הבית או חובה על האדם

והבדל בין שני הצדדים הוא לגבי דין החזקה, שבכל דבר שיתכן שהמציאות השתנתה דנים חזקה לומר שמציאות לא השתנתה עד שיראו שהיא השתנתה, ולכן בית שבכל השנה מכניסים בו חמץ מוחזק כמקום שיש בו חמץ, ויש לדון חזקה שיש בבית חמץ עד שיהיה ידוע בודאות שביערו את החמץ מהבית. אבל את דין החזקה אפשר לדון רק על מציאות קיימת ולא על פעולה, שאם יש לדון על מציאות קיימת האם היא השתנתה, וכגון מציאות החמץ בבית שיש לדון האם עדיין יש חמץ בבית, יש לדון שכל זמן שלא נודע שביערו את החמץ מהבית המציאות לא השתנתה ויש בבית חמץ. אך לגבי השאלה האם בעל הבית ביער את החמץ, אין לדון שמאחר ולפני יום ארבעה עשר הוא לא ביער את החמץ כך גם ביום ארבעה עשר הוא לא ביער, שהרי בעל הבית אמור לעשות את פעולת הביעור[ל].

דנים חזקה על מציאות ולא על פעולה

וצריך לומר שהמהר"ם חלאווה נקט שעיקר חיוב הבדיקה הוא על הבית ולא על האדם, ואם כן השאלה אם חזקתו בדוק היא על הבית, האם הבית בדוק או לא, וזהו ההבדל בין ספק נטילת לולב לספק בדיקת חמץ, שבספק נטילת לולב הספק הוא על האדם, האם האדם נטל את הלולב כתקנת חכמים,

ביאור שיטת מהר"ם חלאווה

ועל ספק זה אין לדון בדיני חזקות שהוא לא נטל את הלולב כמו שהוא לא נטל קודם לכן, שהרי נתבאר שעל פעולות אין לדון חזקה. וכמו שאין לדון חזקה על הפעולה, כך גם אין לחייב את האדם לעשות את הפעולה שנית כדי לצאת ידי הספק, אלא דנים להקל כדין כל ספק דרבנן ופטור. מה שאין כן בבדיקת חמץ, שלדעת המהר"ם חלאווה דין הבדיקה הוא על הבית, יש לדון כלפי הבית האם המציאות שיש בבית חמץ השתנתה, ומאחר וספק זה אפשר לברר על ידי בדיקה, יש לבדוק ולברר. לכן נוקט המהר"ם חלאווה שספק זה נחשב כספק שאפשר לבררו, ואין לומר כאן את הכלל שספק דרבנן להקל[לא].

ביאור חידושי ר' שמואל

ובחידושי ר' שמואל (אות נו) ביאר באופן נוסף, שהנה להלכה נוקטים רוב הראשונים והפוסקים שחזקתו בדוק והשוכר אינו חייב לבדוק את הבית[לב], ומכל מקום לדעת רוב הראשונים והפוסקים אם המשכיר נמצא בעיר צריך לשאול אותו אם הוא בדק, ואין לסמוך על החזקה. והקשה הבית יוסף (סי' תלז ד"ה השוכר), שבגמרא (חולין ט.) מבואר שכל בהמה עומדת בחזקת שאינה טריפה, ונפסק להלכה שלא צריך לבדוק את הבהמה לאחר השחיטה שאינה טריפה, אפילו שהבהמה עומדת כאן ואפשר לבודקה. וקשה מה ההבדל בין בדיקת חמץ שמעיקר הדין לא צריך לבדוק, אבל אם אפשר לברר את האמת בקל צריך לברר, לטריפה שגם אם יכול לברר בקל לא צריך. ומתרץ, שהבהמה עומדת בחזקת כשרות משנולדה, לכן לא צריך לבודקה כלל. מה שאין כן הבית, מאחר וכל השנה מכניסים בו חמץ, הרי הוא בחזקת שאינו בדוק, ולכן בכל מקום שאפשר לשאול את בעל הבית צריך לשאול ואין לסמוך על החזקה[לג].

ספק דרבנן נגד חזקת איסור

ולפי דברי הבית יוסף, שיש לבית חזקת אינו בדוק, והיינו שהבית עומד בחזקת איסור חמץ, יש לבאר שכנגד חזקת איסור לא אומרים שספק דרבנן להקל. והיינו שכל הדין שספק דרבנן להקל הוא רק במקום שיש ספק סתם, שיש צד להקל ויש צד להחמיר, ורבנן לא קבעו את דבריהם על ספק. אבל במקום שיש חזקה לצד החמור, כמו כאן שיש חזקה על הבית שיש בו חמץ, יש לדון שהבית עדיין בחזקת חמץ, ועדיין חל חיוב חכמים לבדוק את הבית ולבער ממנו את החמץ[לד].

מהלך ב' בחידושי ר' שמואל

באופן נוסף מבאר שם, שהנה הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ב ה"י) כתב שמי שהניח תשע חתיכות של מצה וחתיכה אחת של חמץ, ובא עכבר ונטל חתיכה אחת ונכנס לבית, ולא ידוע אם לקח מהחמץ או מהמצה, צריך לבדוק את הבית שוב, כיון שכל קבוע כמחצה על מחצה, וכאן שחתיכת החמץ קבועה בתוך חתיכות המצה היא נחשבת כחצי מכל החתיכות, ויש ספק שקול מה העכבר הכניס, ומספק יש לבדוק. והמגיד משנה (שם) הביא שהרא"ה דן שיתכן שאין צריך לבדוק, שהרי חיוב הבדיקה הוא מדרבנן, ואם יש ספק אם יש חיוב בדיקה זהו ספק דרבנן ויש להקל. וביאר שמאחר וכל בדיקת החמץ נתקנה רק מספק, שהרי תקנו לבדוק אף על פי שלא ידוע בודאות שיש בבית חמץ, החמירו חכמים בבדיקה זו, והצריכו בדיקה בכל מקום, ואפילו בספק[לה].

ספק דרבנן בתקנה על הספק

ולפי דעת הרא"ה מבואר היטב, שגם כאן לפי הצד שאין חזקתו בדוק יש לחייבו בדיקה, ואפילו שזהו ספק דרבנן, כיון שכל הבדיקה על הספק נתקנה[לו].

דחיית ר' שמואל

ודחה ר' שמואל ביאור זה, שאפשר שכל מה שכתב הרא"ה שאין לומר שספק דרבנן להקל לגבי בדיקת חמץ משום שעל הספק נתקנה, זהו רק במקום שיש ספק אם יש בבית חמץ, וכמו שמדובר באופן שעליו נסובים דברי הרא"ה, שהעכבר הכניס לבית פת ולא ידוע אם זו פת של חמץ או של מצה, שהספק הוא האם יש בבית חמץ, ויש לומר שכיון שחכמים חייבו לבדוק את הבית מספק יש לבדוק בכל מקום שיש ספק, ולא סומכים על הכלל שספק דרבנן להקל. אבל בנידון דידן הספק אינו האם יש חמץ בבית, אלא

כט. יעוין עוד בדבריו שתירץ על פי ביאור זה קושיא נוספת בדברי הרא"ש. ויעוין עוד בספר זכרון יצחק (שו"ת סי' מ) שדן בדברי הפני יהושע, ומסקנתו היא שהשוכר בית ביום ארבעה עשר אחרי חצות, אין חזקתו בדוק.

ל. וזהו כלל בכל דיני החזקות, שלגבי השתנות המציאות, שהנידון הוא האם המציאות השתנתה או לא, יש לדון על פי החזקה שהמציאות לא השתנתה. ובכל מקום שהשאלה היא האם האדם עשה פעולה מסוימת או לא, אין לדון מחמת החזקה שהוא לא עשה את אותה הפעולה, אלא יש לדון בכל מקום לגופו של ענין האם יש לתלות שהוא עשה את הפעולה או לא.

לא. אכן, רש"י (ד"ה בארבעה) כתב בביאור הספק 'מי מחזקינן ליה להאי משכיר דודאי בדקו אמש כמצות חכמים, אי לא', מבואר שלדעת רש"י השאלה אם חזקתו בדוק או לא היא שאלה על האדם האם הוא בדק, ולא שאלה על הבית אם הוא בדוק. ולדעת רש"י יש ליישב כמו שאר היישובים המובאים להלן.

לב. או מפני שנוקטים שלמסקנת הסוגיא חזקתו בדוק, או מפני שזהו ספק דרבנן ויש להקל ולפוטרו מבדיקה. יעוין לעיל (אות א) בענין זה.

לג. נושא זה, האם ומדוע צריך לבדוק ולשאול במקום שאפשר ולא סומכים על החזקה, מבואר באריכות להלן (אות ה).

לד. יעוין בדבריו, שכתב שביאור זה כבר מבואר בדברי הפרי מגדים. וכן מבואר מהלך זה בדברי השפת אמת (ד: ד"ה לעולם).

לה. וכתב המגיד משנה על דברי הרא"ה 'וכן עיקר'.

לו. גם ביאור זה, כתב שם ר' שמואל בשם הפרי מגדים, אם כי שציין שהפרי מגדים אומר זאת בשם עצמו ולא שמהלך זה תלוי בשיטת הרא"ה. ויעוין גם בשפת אמת (ד: ד"ה לעולם) שכתב ביאור זה. ויעוין עוד בלחם משנה (שם) שדן בדברי המגיד משנה וחלק עליו וחילק בין הספיקות באופן אחר.

הספק הוא האם בעל הבית בדק את הבית וביער את החמץ, ובנידון כזה יתכן שגם הרא"ה יודה שאומרים שספק דרבנן להקל[לז].

קושיית ר' שמואל על הרא"ש

והנה הרא"ש (פ"א ס"י ב) כתב שהספק האם חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק לא נפשט, ואפשר לבטל את החמץ ולצאת בזה ידי חובת דין התורה, ומבדיקה יש לפוטרו, שיש להקל בדרבנן. משמע בדבריו שמה שנוקטים להלכה שאינו חייב לבדוק הוא רק מחמת שהספק של הבדיקה הוא ספק דרבנן[לח], וקשיה אוצר החכמה אהרי נתבאר שבספק זה לא נאמר הכלל שספק דרבנן להקל, או מחמת שהבית בחזקת אינו בדוק, וכנגד חזקה לא אומרים שספק דרבנן להקל, או מחמת שעיקר בדיקת חמץ נתקנה על הספק, וכיצד הרא"ש פוסק להקל מחמת ספק דרבנן.

יישוב א' בדעת הרא"ש

ומבאר ר' שמואל (אות נז), שלפי הצד שהתבאר שלא אומרים ספק דרבנן להקל נגד חזקת החמץ שיש לבית, יש לחלק בין מקום שהספק הוא האם יש חמץ בבית, לנושא הנידון בסוגייתנו שהספק הוא האם חזקתו בדוק. שבמקום שהשאלה היא האם יש חמץ בבית, יש להחזיק את הבית שיש בו חמץ, וממילא אי אפשר לדון שמאחר וחיוב הבדיקה הוא מדרבנן יש להקל, שאין אומרים ספק דרבנן להקל נגד חזקה. אבל בסוגייתנו אין הנידון האם יש בבית חמץ, אלא האם יש להחזיק שהבית נבדק מחמץ, ועל הצד שמחזיקים שהבית בדוק מחמץ יש חזקה על הבית שאין בו חמץ, אלא שעצם החזקה עומדת בספק מאחר ובגמרא לא נפשט אם חזקתו בדוק או לא, אבל על הצד שחזקתו בדוק יש חזקה על הבית שאין בו חמץ, ומאחר והספק הוא על חזקה שהבית בדוק שעומדת מול החזקה שיש בבית חמץ, יש שוב לדון את הכלל שכל ספק דרבנן להקל, שהרי אין כאן ספק נגד חזקה, אלא יש כאן חזקה כנגד חזקה וספק, ופשוט שכל שאין הספק נגד חזקה יש לדון שספק דרבנן להקל.

יישוב ב' בדעת הרא"ש

ולפי הביאור השני, שלא אומרים כאן ספק דרבנן להקל מאחר ועיקר הבדיקה נתקנה על הספק, מבאר ר' שמואל שביאור זה נכון ביחס למקום שהספק הוא האם הבית נבדק מחמץ, שמאחר וכל חיוב הבדיקה הוא מספק, וכאן יש ספק האם הבית נבדק, יש לחייבו לבדוק מספק. אבל בספק האם נוקטים להלכה שחזקתו בדוק, על הצד שנוקטים שחזקתו בדוק אין צד שיש חמץ בבית, שהרי לפי צד זה מחזיקים שהבית בדוק, לכן שוב אפשר לדון את הכלל שספק דרבנן להקל. ואפילו שעל הצד שלא אומרים שחזקתו בדוק יש לדון שיש בבית חמץ, ואם כן יש לדון שהספק הוא שוב האם יש בבית חמץ או לא, ושוב יש לדון שבספק כזה לא נוקטים להקל, אין זה נכון, מאחר ואין הספק האם יש חמץ בבית, אלא עיקר הספק הוא בדין, האם הדין הוא שחזקתו בדוק או שאין חזקתו בדוק, וכלפי ספק בדין יש לדון את הכלל שספק דרבנן להקל, ולכן כתב הרא"ש שמאחר ולא נפשט האם חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק, יש לדון להקל שחזקתו בדוק כדין כל ספק דרבנן.

יישוב ג' בדעת הרא"ש

ובספר חידושי בתרא (אות מב) כתב ליישב באופן נוסף את דברי הרא"ש, שלדעת הרא"ש מה שחייב בכל מקום בבדיקת חמץ אפילו שהיא מדרבנן ולא אומרים שספק דרבנן להקל, הוא מחמת שאפשר לברר את הספק שהרי יכול לבדוק אם יש בבית חמץ, ובכל מקום שאפשר לברר לא אומרים את הכלל שספק דרבנן להקל[לט]. אבל בסוגייתנו שהספק הוא האם הבית נבדק או לא, ומדובר באופן שאינו יכול לשאול את בעל הבית, שהרי מבואר בגמרא שאם יכול לשאול את בעל הבית חייב לשאול, שוב חוזר הדבר להיות ספק אמיתי, ככל הספיקות בתורה שאי אפשר לברר, ובספק כזה שאי אפשר לברר נאמר הדין שספק דרבנן להקל[מ].

סיכום

נמצא, שעל השאלה מדוע על הצד שאין חזקתו בדוק צריך לבדוק ולא אומרים שספק דרבנן להקל, נאמרו ג' מהלכים ליישוב:

א. שיטת מהר"ם חלאווה, שלא אומרים כלל זה במקום שאפשר לברר, וכאן אפשר לברר על ידי שיבדוק את הבית.

ב. הביאור הראשון בחידושי ר' שמואל, שלא אומרים כלל זה נגד חזקת איסור.

ג. הביאור השני בחידושי ר' שמואל, שעיקר הבדיקה נתקנה על הספק, ולכן בבדיקת חמץ לא נאמר כלל זה.

ה. האם אומרים העמד על חזקתו במקום שאפשר לברר

התבאר לעיל שלדעת רוב הראשונים נוקטים להלכה שחזקתו בדוק[מא], וכן פסקו הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ה ה"ז) והטושו"ע (או"ח סי' תלז ס"ב).

19/06/2018 האם יש חיוב לשאול ולברר

ובגמרא (ד.) אמרו שאם המשכיר נמצא בעיר אין ספק אם חזקתו בדוק או לא, שהרי יכול לשאול את בעל הבית האם הוא בדק. ויש לדון האם כוונת הגמרא שכאשר המשכיר בעיר חובה על השוכר לשאול אותו אם בדק, ואין לו לסמוך על החזקה, גם אם למסקנא חזקתו בדוק[מב]. או שמא כוונת הגמרא שאם בעל הבית נמצא בעיר לא צריך לדון האם חזקתו בדוק, שהרי אפשר לברר זאת על ידי שישאל, אבל לאחר שנפסק להלכה שחזקתו בדוק אפשר לסמוך על החזקה גם במקום שבעל הבית נמצא בעיר, ולא צריך לברר את האמת.

ובפשטות שאלה זו נכונה כלפי כל מקום שדנים את דיני החזקות, האם דיני החזקות נאמרו רק במקום שאי אפשר לברר את האמת, שכיון שאי אפשר לברר את האמת אמרה התורה שיש לפסוק את ההלכה לפי דיני החזקות, אבל במקום שאפשר לברר את האמת אין לדון לפי החזקות אלא רק לפי האמת, ולכן חובה לברר את האמת. או שמא כל דיני החזקות נאמרו לגבי כל מקום של ספק, שבכל ספק דנים על פי חזקה[מג], אפילו במקום שאפשר לברר, שהתורה לא הטילה חובת בירור על האדם, ואפשר לכתחילה לנהוג לפי כללי החזקות[מד].

דעת הרי"ץ גיאת שחובה לברר

לגבי חזקתו בדוק, הרא"ש (פ"א ס"י ב) הביא שמהרי"ץ גיאות פסק להלכה שחזקתו בדוק, אבל אם בעל הבית בעיר חובת השוכר לשאול אותו אם בדק או לא, ואינו יכול לסמוך על החזקה[מה].

מחלוקת ראשונים לגבי שחיטה

ומצאנו מחלוקת ראשונים בענין זה, לגבי הסתמכות על רוב וחזקה לגבי שחיטה, וכדלהלן[מו].

דעת הרי"ף והבה"ג שצריך לברר

בגמרא (חולין יב.) מבואר שהמוצא תרנגולת שחוטה בשוק יכול לסמוך שהתרנגולת נשחטה כדין מאחר ורוב מצויין אצל שחיטה מומחים הם, וכתב הרי"ף (שם) שאפשר לסמוך על רוב זה אם השוחט הלך ואינו נמצא לפנינו, ובנוסח דומה כתב גם הבה"ג (הלכות שחיטת חולין פ"ס). וכתבו בעל המאור (שם ד"ה כתב) והר"ן (שם ד"ה והיכא) שיש לדקדק בדברי הרי"ף והבה"ג שרק אם השוחט אינו נמצא כאן ואי אפשר לברר האם הוא אכן יודע הלכות שחיטה סומכים על רוב מצויים אצל שחיטה מומחים, אבל אם השוחט נמצא לפנינו יש לבדוק האם הוא יודע הלכות שחיטה.

מבואר שלדעת הרי"ף והבה"ג אפשר לסמוך על החזקה ורוב רק כל זמן שאי אפשר לברר את האמת, אבל אם אפשר לברר את האמת אין לסמוך על דיני חזקות ורוב[מז].

לז. ואמנם גם בשאלה זו, האם המשכיר בדק את הבית, שורש הנידון הוא האם יש בבית חמץ, שאם בעל הבית בדק וביער את החמץ אין בבית חמץ, ואם בעל הבית לא בדק וביער את החמץ יש בבית חמץ. אכן מאחר והנידון אינו על הבית אלא על המשכיר, האם המשכיר בדק, לא מצאנו שדברי הרא"ה שבדיקת חמץ נתקנה על הספק יאמרו בנוגע לספק כזה. ויעוין שם עוד, שנקט שלדעת הפרי מגדים גם בספק זה יש לנקוט את הכלל שבדיקת חמץ על הספק נתקנה, ולכן אין בה את הכלל שספק דרבנן להקל, ודן שם בדבריו.

לח. ולכן בספק על עצם הביטול, הדין הוא שחייב לבטל.

לט. וכדעת מהר"ם חלאווה שהתבאר לעיל.

מ. ואמנם, לכאורה אפשר לדחות ביאור זה, שהרי גם אם לא יכול לשאול את בעל הבית אם בדק או לא מכל מקום יכול לברר את הספק על ידי שיבדוק את הבית ויראה אם יש בו חמץ או לא. אכן, אין זה נכון, שהרי גם אם יבדוק את הבית וימצא שלא היה חמץ אין זה בהכרח מחמת שהמשכיר בדק את הבית וביער את החמץ, אלא יתכן שמעולם לא היה בבית חמץ. לכן אין לסמוך לגבי עיקר הנדון על בדיקת חמץ, אלא עיקר הנדון הוא האם בעל הבית בדק או לא, ומאחר ונדון זה אינו יכול להתברר חוזר הדין של ספק דרבנן להקל.

מא. או מחמת שלדעתם זו מסקנת הסוגיא, או מחמת שהספק הוא רק בדרבנן ויש להקל.

מב. או מצד שכך היא מסקנת הגמרא או מצד שזהו ספק בדרבנן, וכנ"ל בהערה הקודמת.

מג. בכל מקום והחזקה הראויה לאותו הספק.

מד. ובודאי שאם בירר את האמת ונהג על פי האמת, הנה מה טוב, אבל מצד עיקר דין התורה לא מוטלת חובת הבירור על כל יחיד, אלא יכול לסמוך על החזקה אפילו במקום שאפשר לברר את האמת בקלות.

מה. יש להקשות, מדוע הרא"ש היה צריך לדקדק דין זה מדברי הרי"ץ גיאות, הרי זו גמרא מפורשת שאם בעל הבית בעיר צריך לשאול אותו אם בדק או לא, כמו שמבואר בתחילת אות זו. ויעוין בב"ח (סי' תלז ד"ה השוכר) שכתב ליישב, שמהגמרא אין להוכיח שצריך לשאול, שאפשר לפרש את כוונת הגמרא שאם בעל הבית בעיר ואפשר לשאול אותו אין מקום להסתפק האם חזקתו בדוק או לא, שהרי אפשר לברר את האמת בקלות, וכלפי עיקר הדין האם צריך לשאול אותו או לא, לא נאמר בגמרא כלום. ויעויין עוד בפרי חדש (שם) שכתב לדחות את דברי הב"ח, שאין דרך הגמרא לכתוב דבר שאין ממנו לימוד לדין.

מו. ביון שהשיטות השונות לגבי חיוב השאלה בבדיקת חמץ תלויות בשיטות השונות לגבי חיוב הבירור בשחיטה, מובאות להלן עיקרי הסברות במחלוקת הראשונים בענין זה.

מז. וכן כתבו רבינו דוד (ד"ה ומדאמרינן) והרשב"א בתורת הבית (בית א שער א דף ו:) בדעת הרי"ף, וכן כתב מהר"ם חלאווה מדעתו [ולא בדעת הרי"ף], שאין לסמוך על חזקות במקום שאפשר לברר.

לדעת הרמב"ן והר"ן גם בבדיקת חמץ צריך לברר

והביאו הרמב"ן (מלחמות ה' שם) והר"ן (שם) ראייה לדעת הרי"ף מסוגייתנו, שכמו שמבואר בה שאם המשכיר נמצא עמנו אין לסמוך על חזקתו בדוק אלא צריך לשאול אותו האם הוא בדק את הבית או לא, כך גם שם אין לסמוך על כך שרוב המצויים אצל שחיטה מומחים אם השוחט נמצא בפנינו ואפשר לשאול אותו ולברר את האמת[מח].

הראיות שצריך לברר

עוד הביאו שם הרמב"ן והר"ן (סוף ד"ה גרסי') ראיות לכך שיש מקומות בהם צריך לבדוק ולא סומכים על רוב, שבגמרא (ביצה כה:) אמרו 'נטיעה מקטע רגליהון דקצביא', והיינו שיש לקצבים ללמוד מבעלי הנטיעות, שבעלי הנטיעות ממתינים שלש שנים עד שיפסיקו להיות ערלה ורק אז אוכלים את הפירות, והקצבים לא ממתינים עד שיבדקו את הריאה מטריפות ונכשלים באכילת טריפות, מוכח שהקצבים צריכים לבדוק את הריאה אפילו שרוב בהמות אינן טריפות, ועל כרחך משום שאפשר לבדוק את הריאה בקל, מוכח שאין לסמוך על רוב או חזקה כל שאפשר לבדוק בקל. ובירושלמי (ביצה פ"ג ה"ד) אמרו שלדעת רבי יודן חיוב בדיקת טריפה הוא מדרבנן, ומוכרח שמדובר בספק טריפה, שאם מדובר באופן שיש כבר ריעותא בבהמה חובה לבדוק מדאורייתא, מוכח שמדרבנן יש לבדוק את הריאות, ולא סומכים על הרוב. ועוד הביאו ראיה ממה שאמרו במדרש תנחומא (שמיני ח) 'אמר רבי יהודה בן פדיא, מי יגלה עפר מעיניך אדם הראשון שאתה לא יכולת לעמוד בנסיונותיך אפילו שעה אחת, והרי בניך [אוצר החכמה] את כל המצות שניתנו להם, וכו', אדם מישראל לוקח בהמה שה או עז או כבש או שור, ושוחט, ומפשיט, רוחץ, בודק בריאה ונמצאת טריפה מונע ואינו אוכל', מוכח שצריך לבדוק את הריאות במקום שאפשר. אמנם דין זה נאמר רק בבדיקת הריאות מאחר והטריפות בהן מצויות, ויש לחוש למיעוט המצוי, אבל את שאר הטריפות לא צריך לבדוק כלל, מאחר ואין הן מצויות כלל, ואין לחוש למיעוט שאינו מצוי[מט].

דעת השלחן ערוך להלכה

וכן פסק השלחן ערוך (יו"ד סי' א ס"א) שסומכים על רוב מצויים אצל שחיטה מומחים הם, ולכן גם אדם שלא ידוע לנו שהוא יודע לשחוט מותר לתת לו לכתחילה לשחוט, אבל אם הוא לפנינו ואפשר לבדוק אם הוא בקי בדיני שחיטה, אין לאכול משחיטתו לפני בדיקה. וכן פסק לגבי חזקתו בדוק, (או"ח סי' תלז ס"ב) שהשוכר בית ואינו יודע אם הוא בדוק, אם המשכיר בעיר צריך לשאול אותו אם בדק, ורק אם אינו בעיר, סומכים על כך שחזקתו בדוק ואינו צריך לבדוק.

עיקרי הטעמים שצריך לברר

וכתבו הרמב"ן (שם), הרשב"א (שם) והר"ן (שם) שני טעמים מדוע צריכים לברר במקום האפשר, ולא סומכים על רוב וחזקה:

א. מיעוט השוחטים שאינם בקיאים הוא מיעוט המצוי, ובכל מקום שאפשר לברר חוששים למיעוט המצוי[נ].

ב. בחולין (ט.) מבואר שכל בהמה בחייה עומדת בחזקת איסור עד שיודע לך במה נשחטה[נא], ומן הדין היה שלא תצא מחזקתה אלא בידיעה ודאית ולא שנסמוך על הרוב, ורק בגלל שהבהמה עומדת שחוטה לפנינו [שזו ריעותא בחזקה] סומכים על הרוב, וכיון שיש לבהמה חזקת האיסור סומכים על הרוב רק כשהשוחט אינו לפנינו, וכשהוא לפנינו צריך לבדוק.

שיטת בעל המאור והרא"ה שלא צריך לברר

אבל בעל המאור (שם ד"ה כתב) חלק על הרי"ף והגאונים, וכתב שמעיקר הסוגיא שם משמע שלא צריך בדיקה כלל, ואפילו כשהשוחט עומד לפנינו. גם הרא"ה בבדק הבית (על תורת הבית שם) חלק על הרי"ף והגאונים, וכתב שאמנם מצד מדת חסידות ראוי שלא לנהוג היתר במקום שאפשר לברר את האמת, אבל מצד שורת הדין סומכים על רוב וחזקה ולא צריכים לברר כלל. וכתב עוד, שהוא הדין לגבי בדיקת הסכין לאחר שחיטה, שלא צריך מעיקר הדין לבדוק את הסכין לאחר השחיטה כלל. והביא ראיה לכך ממה שאמרו בגמרא (חולין ג:) שנותנים למומר האוכל נבלות לתאבון לשחוט לכתחילה, ושצריך לבדוק את הסכין שלו לפני השחיטה, ואם לא בדק לפני השחיטה יבדוק לאחריה, משמע שאם בדק לפני השחיטה לא צריך לבדוק אחריה כלל.

תשובות הרא"ה לטענות הרמב"ן והרשב"א

ועל טענת הרמב"ן שבבהמה יש חזקת איסור מחיים, ושיש לסמוך מיעוט שאינם מומחים לחזקת איסור ולא להתיר על ידי רוב, ושלכן מתירים על ידי הרוב רק במקום שאי אפשר לברר, השיב הרא"ה (שם), שלפי דעתו אם יש לחוש לחזקת האיסור שהיתה לבהמה בחייה אין להתיר אותה גם במקום שאי אפשר לברר, שהרי בכל מקום שיש מיעוט וחזקה נגד רוב נחשב הדבר כמחצה על מחצה, ובמחצה על מחצה ודאי שאין להתיר כלל שהרי הדבר עומד בספק השקול. אלא על כרחך צריך לומר, שרוב מצויים אצל שחיטה מומחים הוא לא בגדר 'רוב' אלא בגדר 'כל', שכל המצויים אצל שחיטה מומחים הם, שהרי מפורסם הדבר בכל ישראל ואפילו אצל עמי הארץ שנבלה אסורה ושאבר מן החי אסור, ושאין תקנה לאיסורים אלו אלא בשחיטה כהלכתה, לכן לעולם אין אדם מישראל ששוחט אלא אם כן הוא יודע הלכות שחיטה.

הטעמים שלא צריך לבדוק ולברר

נמצא שלדעת הרא"ה יש ג' טעמים מדוע אפילו לכתחילה לא צריך לבדוק ולברר:

א. מה שכתבו הגאונים שצריך לבדוק הוא ממידת חסידות.

ב. לא רק 'רוב' מצויים אצל שחיטה מומחים, אלא 'כל' מצויים אצל שחיטה מומחים.

ג. אם אכן חוששים למיעוט שאינם בקיאים, יש לסמוך מיעוט זה לחזקת איסור, ולהצריך בדיקה תמיד, ומכך שלא צריך בדיקה תמיד מוכח שאין מיעוט שאינם בקיאים ולכן לא אומרים 'סמוך מיעוטא לחזקה'.

תשובות הרשב"א לטענות הרא"ה

ועל טענות אלו השיב לו הרשב"א במשמרת הבית (שם):

א. אמנם דברי הגאונים נאמרו מצד מדת חסידות, אבל זו מדת חסידות המחייבת את כל ישראל, שכל ישראל מחוייבים לנהוג במדת חסידות זו. ויסוד ענין הנהגה זו נעוץ בחובה לברר את האיסור 'כדי שלא נראה כמעלימים עין מהאיסור'.

ב. יש אכן מקומות שכתוב בגמרא 'כל' והכוונה ל'רוב', אבל לא יתכן שתהיה הכוונה ל'כל' ויהיה כתוב רק 'רוב', שהרי זה מביא לידי טעות.

ג. על הטענה שיש לסמוך על מיעוט שאינם בקיאים לחזקת איסור שיש על הבהמה בחייה יש להשיב ד' תשובות: **א.** המיעוט שאינם בקיאים ומכל מקום שוחטים הוא מיעוט של מיעוט, מאחר וגם אותם שאינם בקיאים יכולים לשחוט כדין, ולמיעוט של מיעוט לא חוששים מעיקר הדין. **ב.** עיקר הדין של סמיכת המיעוט לחזקה כנגד הרוב תלוי במחלוקת רבי מאיר חכמים (קידושין פ. נדה יח:), ולהלכה נוקטים כדעת רבנן הסוברים שהמיעוט לגבי הרוב נחשב כמי שאינו, ולאחר מכן יש רוב כנגד חזקה והכלל הוא שרוב עדיף מחזקה. **ג.** חזקת האיסור של הבהמה מחיים היא חזקה שעשויה להשתנות, שהרי הבהמה אמורה להישחט על ידי השוחטים, ומאחר ורוב השוחטים מומחים והחזקה אמורה להסתלק על ידם, אין לסמוך חזקה זו למיעוט שאינם מומחים כלל. **ד.** מיעוט שמצטרף לחזקה נגד רוב הוא רק מיעוט שמגרע את כח הרוב[נב], אבל מיעוט של שוחטים שאינם מומחים אינו מגרע את כח הרוב, ולכן אין הוא מצטרף לחזקה נגד הרוב[נג].

מח. וגם הר"ן (ד"ה גרסינן) כתב שהרי"ף שם הביא את הראיה מהסוגיא כאן לסוגיא שם, שבסוגייתנו מבואר שלא סומכים על חזקות במקום שאפשר לברר.

מט. ויעויין עוד ברמב"ן שם שהביא עוד שתי ראיות לכך שלא סומכים על רוב וחזקה במקום שאפשר לברר: א. בנדה (מח:) אמרו שמאחר ורק קטנה יכולה למאן, סומכים על החזקה שכל שהגיעה לכלל י"ב שנים בודאי הביאה ב' שערות, ואינה צריכה בדיקה. אבל לגבי חליצה צריכה בדיקה, שאינה חולצת לפני שיבדקוה שאכן הביאה ב' שערות. ב. בכתובות (טו:) מבואר שלגבי יוחסין צריך ב' פעמים רוב, ולא מכריעים על פי רוב אחד, משום שמיעוט של פסולי כהונה שכיח. ואם מצאנו שבמקומות אלו החמירו חכמים ולא סמכו על רוב וחזקה, כל שכן שיש להחמיר באיסור תורה של אכילת טריפות ונבלות, ולא להתיר על ידי רוב וחזקה במקום שאפשר לברר את האמת.

נ. וגם טריפות בריאה הוא מיעוט המצוי, כמו שנתבאר לעיל, ולכן גם לטריפות אלו חוששים כאשר הבהמה נמצאת ואפשר לבדוק את הריאות בקלות.

נא. והיינו או איסור אבר מן החי, שכל בהמה עומדת בחייה באיסור אבר מן החי, וכל זמן שלא נודע שנשחטה בכשרות היא עדיין עומדת בחזקת איסורה הראשון. או שהאיסור הוא מצד שאסור לאכול בהמה ללא שחיטה כדת וכדין, וממילא כל בהמה עומדת בחזקת שאינה שחוטה כדין [חזקת 'אינו זבוח'] עד שנודע במה נשחטה והוכשרה.

נב. הדוגמא למיעוט שמגרע את כח הרוב הוא כגון במה שאמרו (יבמות קיט:) שמיעוט נשים מפילות, ומיעוט זה יכול להצטרף לחזקה נגד רוב, ששם הרוב המדובר הוא שרוב נשים יולדות, אבל האמת היא שלא כל נשים מתעברות, אלא רוב נשים מתעברות, ומתוך אותו רוב יש גם רוב נשים שיולדות ורק מיעוט שמפילות. נמצא שמתוך הרוב של הנשים שמתעברות יש רק רוב שיולדות, אם כן המיעוט שאינן יולדות מגרע את כח הרוב שמתעברות ויולדות, שמיעוט זה הוא חלק מהרוב של המתעברות. מה שאין כן ברוב שוחטים מומחים, המיעוט שאינם מומחים הוא לא חלק מהרוב, אלא עומד כנגד הרוב, ומיעוט כזה שאינו חלק מהרוב ואינו מגרע את כח הרוב לא יכול לעמוד נגד הרוב יחד עם חזקה, אלא הוא בטל ונחשב כמי שאינו.

נג. יעויין שם עוד שהשיב אף על הראיות מהסוגיות באריכות גדולה, ואין כאן המקום להאריך בזה.

האם שוחטים שאינם מומחים הוא מיעוט המצוי

ולדעת הראשונים הנוקטים שיש לחוש למיעוט שאינם מומחים במקום שאפשר לשאול, יש לדון האם המיעוט ששוחטים ואינם מומחים הוא מיעוט המצוי או לא[נ], ומצינו שנחלקו בזה הראשונים:

דעת הרשב"א והרא"ש שהם מיעוט שאינו מצוי

א. הרשב"א במשמרת הבית כתב שמיעוט זה הם מיעוט של מיעוט, ולכן מעיקר הדין לא צריך לחשוש להם. וגם הרא"ש בחולין (פ"א ס"י טו) כתב שהמיעוט שאינם מומחים אינו מצוי כלל, ולכן אין אומרים סמוך מיעוט שאינם מומחים לחזקת איסור של הבהמה בחייה, אלא תולים ברוב המומחים[נא].

וצריך ביאור לפי"ז מדוע חוששים למיעוט שאינו מצוי במקום שאפשר לברר.

אמנם לעיל התבאר שהרשב"א במשמרת הבית כתב שדין הבירור במקום שאפשר הוא ממדת חסידות, אבל זו מדת חסידות שכל ישראל מחוייבים בה, כדי שלא נהיה כמעלימים עין מן האיסור. וצריך לומר שאף לדעת הרא"ש יש חיוב לבדוק מטעם זה כדי שלא נהיה כמעלימים עין מן האיסור, ולכן אף במיעוט שאינו מצוי, מכל מקום מצד מדת חסידות ראוי לבדוק במקום שאפשר. והנה הרשב"א בתורת הבית (שם) ובחידושיו לחולין (ג. ד"ה אמר) כתב שמה שלדעת הרי"ף והגאונים סומכים על הרוב במקום שאי אפשר לברר הוא רק בדיעבד, אבל לכתחילה אין לסמוך כלל. והיינו כשיטתו, שלכתחילה יש חובה לברר שמא הוא מהמיעוט.

דעת הרמב"ן והר"ן שהם מיעוט המצוי

ב. הרמב"ן (מלחמות ה' שם) לגבי טריפות הריאה כתב שהם מיעוט המצוי, ולכן צריך לחשוש להם כאשר אפשר לברר, משמע שלדעתו גם מיעוט שוחטים שאינם מומחים הוא מיעוט המצוי ולכן יש לחשוש להם. והר"ן (שם) כתב בפירוש שמיעוט שמצויים אצל שחיטה שאינם מומחים הוא מיעוט **המצוי**, וכן מיעוט הטריפות בריאה הוא מיעוט המצוי, ויש לחוש למיעוטים אלו בכל מקום שאפשר לברר[נב].

וצריך ביאור לפי"ז מדוע סומכים על הרוב במקום שאינו לפנינו, הרי לדעתם מיעוט זה הוא מיעוט המצוי, ומדוע לא חוששים למיעוט המצוי, שלכאורה יש מקום לדון לסמוך מיעוט המצוי לחזקת איסור של הבהמה מחיים, ולאסור תמיד את השחיטה עד שיתברר שהיתה כהוגן. וצריך לומר שלדעת הרמב"ן והר"ן, במיעוט מצוי אין לסמוך לכתחילה כלל, וכל מה שסומכים כשאינו כאן הוא רק בדיעבד, כעין מה שכתב הרשב"א דלעיל לגבי מיעוט שאינו מצוי [לשיטתו].

סיכום השיטות

נמצא שבדין הבירור במקום שאפשר מצאנו ג' שיטות:

א. דעת הרי"ף והגאונים, הרשב"א והרא"ש, שמעיקר הדין אין לסמוך על הרוב כיון שהוא נגד חזקת איסור ושלא נראה כמעלימים עין מן האיסור, ורק בדיעבד במקום שהשוחט אינו לפנינו סומכים על הרוב בצירוף הריעותא בחזקת האיסור מצד ש'הרי שחוט לפניך'.

ב. דעת הרמב"ן והר"ן [בדעת הרי"ף] שמעיקר הדין צריך לברר כיון שמיעוטו מצוי, ורק בדיעבד סומכים על הרוב בצרוף הריעותא בחזקת האיסור מפני ש'הרי שחוט לפניך'.

ג. דעת הרא"ה ובעל המאור שאין צריך לברר כלל אפילו במקום שאפשר לברר בקל. כיון שרוב מצויים אינו 'רוב' אלא 'כל', ויש לסמוך על כלל זה בכל מקום.

ו. ביאור ענין חזקתו בדוק לדעת הרא"ה והבעל המאור

התבאר לעיל, שמבואר בגמרא שאם בעל הבית נמצא בעיר צריך לשאול אותו אם בדק או לא, ואין לסמוך על החזקה שבדק, ושכן נקטו להלכה הפוסקים.

והנה הרמב"ן במלחמות ה' (שם) והר"ן בסוגייתנו ובחולין (שם) הביאו ראיה מסוגייתנו לדעת הרי"ף הנוקט שאפילו שרוב מצויים אצל שחיטה מומחים, מכל מקום כאשר השוחט נמצא לפנינו צריך לבודקו אם הוא יודע הלכות שחיטה, מכך שגם בסוגייתנו מבואר שאפילו שחזקתו בדוק מכל מקום אם אפשר חייבים לברר ואין לסמוך על החזקה.

לדעת בעל המאור והרא"ה קשה מדוע בחמץ צריך לברר

ולדעת בעל המאור והרא"ה, הנוקטים שלא צריך לברר כלל, אפילו כאשר השוחט נמצא לפנינו, יש לבאר מדוע בסוגייתנו מבואר שצריך לברר כאשר בעל הבית נמצא לפנינו. במה שונה דין שוחט שלא צריך בירור כלל, מדין בדיקת חמץ שצריך לברר כשאפשר.

והנה, לעיל התבאר שאחד היסודות של מחלוקת הראשונים הנ"ל, זו השאלה האם יש מיעוט שמצויים אצל שחיטה ואינם מומחים, שלדעת הרי"ף והגאונים, הרמב"ן הרשב"א והר"ן, יש מיעוט כזה, ויש לחוש לו במקום שאפשר[נג]. ולדעת בעל המאור והרא"ה אין מיעוט כזה כלל, אלא 'כל' המצויים אצל שחיטה מומחים הם.

ובפשטות, כשם שנחלקו לגבי שחיטה כך נחלקו גם לגבי בדיקת חמץ, שלדעת הרי"ף וסיעתו רוב ישראל מוחזקים כמי שמקיימים את מצות חכמים ובודקים את הבית בליל ארבעה עשר, ולכן ביום ארבעה עשר חזקתו בדוק, אבל יש גם מיעוט שלא בודקים את בתיהם, ויש לחוש למיעוט זה במקום שאפשר לברר, ולכן מבואר בגמרא שיש לברר במקום האפשר.

לדעת בעל המאור והרא"ה כל ישראל שבדקו את הבית בליל ארבעה עשר

ולדעת בעל המאור והרא"ה אין אפילו מיעוט שלא בודקים, אלא כל ישראל מוחזקים שבודקים את החמץ בליל ארבעה עשר, וכלשון הגמרא (ד:) 'הכל חברים הם אצל בדיקת חמץ', שמשמע שכולם חברים וכולם מוחזקים שבודקים את החמץ, ואין לחוש למיעוט שאינם בודקים כלל. ואם כן, לדעת הבעל המאור והרא"ה צריך להיות הדין שלא צריך לשאול את בעל הבית אפילו כאשר הוא בעיר, וצריך עיון, שבגמרא מבואר שאם הוא בעיר צריך לשאול אותו, ואם כן, לכאורה קשה מהגמרא לדעתם.

ביאור הפני יהושע בספק הגמרא

והנה בפני יהושע (ד"ה לאו) מבואר, שתורף הסוגיא היא השאלה האם רק רוב ישראל בודקים או כל ישראל בודקים, שבעל הספק הבין שאפשר שהצד שחזקתו בדוק הוא מטעם רוב[נח], שיש לסמוך שרוב ישראל בודקים את החמץ, והשאלה היתה שהרי הבית מוחזק בחמץ [כמו שמבואר בבית יוסף (סי' תלז ד"ה השוכר) ויובא להלן], והאם סומכים על רוב להוציא מחזקת חמץ, שהרי יש מיעוט שאינם בודקים, ושמא יש לסמוך את המיעוט שאינם בודקים לחזקת החמץ של הבית, ושני הצדדים בספק יהיו מחצה על מחצה, ויהיה צריך לבדוק מספק. וכן יש מקום לא לסמוך על רוב זה מאחר והוא תלוי במעשה, שהרי החזקה תלויה במעשה הבדיקה, ומבואר בגמרא בבכורות (כ.) שרוב התלוי במעשה לא נחשב רוב. ועל זה השיב רב נחמן בר יצחק שאין זו חזקה הבאה מכח רוב, אלא חזקה הבאה מכח ודאי, שברור לחכמים שכל ישראל בודקים את החמץ.

וזו הראיה שהביאה הגמרא מחבר שמת והניח מגורה מליאה פירות, ששם מחזיקים את הפירות כמעושרים, שחזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, ואפילו שיש לפירות חזקת טבל, ולכאורה הרוב שבא להוציא מחזקת איסור טבל אינו רוב גמור, שיש גם מיעוט שאין מעשרים, ומכל מקום לא מצרפים את המיעוט שאינם מעשרים וחזקת טבל כדי לאסור את הפירות, אלא מחזיקים את הפירות בחזקת מתוקנים. וגם שם התיקון של הפירות תלוי במעשה, שהרי צריך להפריש את המעשרות כדי שהם יהיו מתוקנים, וסומכים על רוב זה אפילו שמבואר בגמרא בבכורות שרוב התלוי במעשה לא נחשב רוב. ועל כרחך צריך לומר, שהחזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן היא לא חזקה הבאה מכח רוב, אלא חזקה הבאה מכח 'כל', והיינו שהיה ברור לחז"ל שכל חבר אינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, לכן אין כאן מיעוט שאפשר לסמוך לחזקת האיסור, וגם אין זה רוב התלוי במעשה, שאין זה רוב אלא 'כל'.

ומבאר רב נחמן בר יצחק, שהוא הדין לגבי חזקתו בדוק, ברור הדבר לחכמים שכל ישראל בודקים את החמץ, ולכן אין זו חזקה הבאה מכח רוב, אלא חזקה הבאה מכח 'כל'. ולכן לא מצרפים את מיעוט שאינם בודקים

נא. שכבר התבאר שלדעת הרא"ה שלא חוששים כלל אין אפילו מיעוט ששוחטים ואינם מומחים, אלא כל השוחטים מומחים.

נב. והרא"ש (שם פ"ו) פסק כדעת הרי"ף והגאונים, שכאשר השוחט נמצא לפנינו צריך לבודקו. והוסיף וביאר, שלא סומכים את מיעוט שאינם מומחים לחזקת האיסור של הבהמה בחייה, מחמת שמיעוט זה אינו חשוב כלל, וממילא נחשב הדבר שנודע לנו במה נשחטה, כלומר, כל יסוד חזקת איסור הוא שהבהמה עומדת בחזקת איסורה עד שיוודע לך במה נשחטה, וכאן מאחר ואין לחשוש למיעוט שאינם מומחים נחשב הדבר שנודע לנו שנשחטה בהכשר, ומותרת.

נג. במעדני יום טוב על הרא"ש (שם ס"י טו אות ס) העיר שבענין זה נחלקו הרא"ש והר"ן, שלדעת הרא"ש מיעוט שאינם מומחים ומכל מקום שוחטים הוא מיעוט שאינו מצוי, ולדעת הר"ן הוא מיעוט המצוי.

נד. אלא שנחלקו האם מיעוט זה הוא מצוי או לא, שלדעת הרמב"ן והר"ן הוא מיעוט המצוי, ולדעת הרשב"א הוא מיעוט שאינו מצוי, אבל לדעת כולם יש לחוש למיעוט זה כשאפשר לברר, וכמו שהתבאר באות הקודמת.

נה. והיינו חזקה הבאה מכח רוב.

לחזקת חמץ, שהרי אין מיעוט כזה, ואין זה נחשב לרוב הבא מכח מעשה, מאחר ואין זה רוב אלא 'כל'[נט].

ואם כן קשה לדעת בעל המאור והרא"ה שגם לגבי בדיקת חמץ יש לסמוך שחזקתו בדוק לחלוטין, ולא יהיה צריך לשאול את בעל הבית כלל, שהרי למסקנא כל ישראל בחזקת בודקים, ואין מיעוט שאפשר לסמוך לחזקת האיסור, וכמו שלגבי בדיקת השוחטים לא צריך לבדוק אפילו שיש לבהמה חזקת איסור, כך גם לגבי חזקתו בדוק לא יהיה צריך לשאול כלל.

דעת בעל המאור והרא"ה שצריך לברר ממדת חסידות

אלא שכמו שמבואר בדברי הרא"ה שגם לגבי שוחטים יש מקום ממדת חסידות לבדוק כאשר אפשר לבדוק בקל, הוא הדין שכאשר אפשר לשאול את בעל הבית בקל יש מקום ממדת חסידות לשאול אותו, ועל זה שאלה הגמרא שאם בעל הבית נמצא בעיר לא צריך לדון בשאלה אם חזקתו בדוק או לא, מאחר וממילא אפשר לשאול אותו ויש מקום ממדת חסידות לשאול ולא לסמוך על החזקה. אבל לעולם, מצד עיקר הדין לא צריך לשאול ולברר גם בבדיקת חמץ.

ויעוין בב"ח (סי' תלז ד"ה השוכר) שכתב שאכן אפשר לבאר כך בדברי הגמרא, שהשאלה 'למאי נפקא מינה לישיליה' היתה שמאחר ואפשר לשאול אותו ולצאת ידי הספק אין צורך לסמוך על חזקתו בדוק, שהרי אפשר לצאת לגמרי מידי הספק על ידי שישאל בקל [ואין הכוונה שחייב לשאול, אלא שיכול ואין ענין לסמוך על החזקה].

ביאור הריטב"א בדעת הרא"ה

הריטב"א בחולין (ג: ד"ה להאי) הביא את דעת הרא"ה הנוקט שסומכים על החזקות אפילו במקום שאפשר לברר, וכתב על דבריו 'וכן נראה, וכן עיקר להלכה'. ולגבי הקושיא שיש לסמוך על מיעוט שאינם מומחים לחזקת האיסור של הבהמה, הביא את תירוץ הרא"ה שהכלל שרוב המצויים אצל שחיטה מומחים הם אינו כלל המבוסס על רוב, אלא כלל המבוסס על 'כל', והיינו שכל המצויים אצל שחיטה מומחים הם, מאחר ורק מיעוט של מיעוט המצויים אצל שחיטה אינם מומחים, ואין לחוש למיעוט של מיעוט[ס]. והריטב"א עצמו מיישב, שגם המיעוט שאינם בקיאים בהלכות שחיטה יתכן שישחטו כהוגן, וכיון שגם על צד המיעוט שאינם בקיאים אין ודאות של איסור, אין לסמוך למיעוט זה את החזקת האיסור של הבהמה, אלא לסמוך על הרוב ולהתיר את הבהמה לאכילה.

ובסוגייתנו כתב הריטב"א (ד"ה דליתיה), שיש שרצו לדקדק מסוגייתנו שבכל מקום שאפשר לברר צריך לברר ולא לסמוך על החזקות, ושבאמת דקדוק זה מסוגייתנו הוא קושיא על דעת הרא"ה הנוקט שלא צריך לברר, וכתב ליישב שצריך לומר 'אין כל החזקות שוות'.

ויש לברר מה הכוונה 'אין כל החזקות שוות', במה שונה דין שוחט שלא צריך לברר מדין בית שצריך לברר.

ביאור דעת הריטב"א

והנה, יש לחקור מה היא חזקה הנקראת 'חזקתו בדוק', האם זו חזקה ככל החזקות או חזקה שבאה מכח רוב. והיינו, יסוד דין החזקה הוא שיש להחזיק שהמציאות לא השתנתה מהזמן הקודם או מהזמן הידוע, וכגון במקוה שנמדדה פעם אחת והיו בה ארבעים סאה, ונמדדה שוב לאחר זמן ונמצאת חסרה, שיש להחזיק את המקוה ככשירה כל זמן שלא נודע שהמציאות השתנתה והמקוה חסרה. מה שאין כן רוב, דין הרוב הוא להכריע שמקרה זה שייך גם הוא לרוב, ואם לדוגמא רוב המצויים אצל שחיטה הינם מומחים יש לתלות שגם השוחט ששחט את הבהמה שעליה דנים הוא מהרוב והוא יודע לשחוט כדין והבהמה כשירה. והרי הורו חז"ל (קידושין פ. נדה יח:) שרוב עדיף מחזקה, והיינו, שגם במקום שלא ילכו אחרי החזקה ילכו אחרי הרוב.

וצריך לומר, שכוונת הריטב"א לבאר שדין רוב מצויים אצל שחיטה מומחים הם, הוא דין רוב הרגיל בכל התורה, שיש לתלות שהשוחט ששחט בהמה זו גם הוא שייך לרוב המומחים. מה שאין כן חזקתו בדוק אין זה רוב, אלא חזקה, ומאחר ורוב עדיף מחזקה אפשר לפסוק מצד אחד שרוב מצויים אצל שחיטה מומחים יש להם ולא צריך לבדוק כלל, אפילו כאשר השוחט נמצא לפנינו, ומצד שני לפסוק שבבית אפשר לסמוך על החזקה, אבל צריך לבדוק במקום שאפשר.

ועניינו רוב וחזקתו בדוק יתבארו יותר להלן בביאור דברי הבית יוסף.

ז. גדר החזקה בחזקתו בדוק

ג' אפשרויות בגדר החזקה

לפי הצד שחזקתו בדוק, יש לדון מה היא החזקה, ואפשר לבאר בשלושה אופנים:

א. מצד חזקת כשרות שיש לכל ישראל, שיש להחזיק שבעל הבית בדק כתקנת חכמים.

ב. חזקה הבאה מכח רוב, שרוב ישראל בודקים את החמץ בליל ארבעה עשר.

ג. ויתכן אף שחזקה זו הינה ודאית וחזקה יותר מרוב, שאין זה רוב אלא 'כל', שכל ישראל בחזקת שבדקו את החמץ בליל ארבעה עשר.

ומצאנו שנחלקו בענין זה האחרונים, ויש גם הוכחות בראשונים לענין זה. ויבוארו להלן.

דעת הפני יהושע והאבני נזר

באות ו' התבאר שיש לדקדק את לשון הגמרא (ד:) 'הכל חברים הם אצל בדיקת חמץ', שמשמע שכולם חברים ומוחזקים שבדקו את החמץ, ושאין לחוש למיעוט שאינם בודקים כלל, ושכן דקדק האבני נזר (שו"ת, סי' נד אות ג), ושהפני יהושע (ד"ה לאו) ביאר את הדין ודברים בסוגיא, ושלדעתו זו אכן מסקנת הסוגיא. ויש להוכיח שדעת הראשונים כדעתם, וכדלהלן.

ביאור המהרי"ק בחזקות שמוציאין ממון על פיהן

מצאנו כמה חזקות שהם מכח טעם וסברא אשר תלויים בדעת בני אדם, כגון חזקה אין אדם פורע בתוך זמנו (ב"ב ה: רש"י שם ו. ד"ה או), שיסוד החזקה הוא שחז"ל קבעו שברור בדעת בני אדם שאין הם פורעים את חובם קודם הזמן. וכן חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה (כתובות י. רש"י שם ד"ה חזקה), וחזקה שאין אדם שותה בכוס אלא אם כן בודקו (כתובות עה: רש"י שם ד"ה אמר), וכל החזקות מסוג זה, שיסודם בכך שחז"ל קבעו שזו היא דעת בני אדם. ומבואר בגמרא (שם), שמוציאים ממון על פי חזקות אלו, וקשה, שהרי מבואר בגמרא (קידושין פ.) שרוב עדיף מחזקה, וכן מבואר בגמרא (ב"ק מו:) שאין הולכים בממון אחר הרוב להוציא ממוחזק, ואם רוב שעדיף מחזקה אינו מספיק להוציא ממוחזק כל שכן שחזקה לא תועיל להוציא ממוחזק.

וכתב המהרי"ק (שו"ת, שורש עב), שיש הבדל בין חזקה שהיא רק דין הנהגה, לחזקה הבאה מחמת טעם וסיבה, והיינו, שחזקת הגוף וכדומה הן חזקות שעניינם הוא שלא משנים את הדין אלא אם כן ברור שהמציאות השתנתה, וכל זמן שלא ידוע לנו שהמציאות השתנתה יש לדון שהיא לא השתנתה וממילא גם הדין לא השתנה. חזקות מסוג זה לא מספיקות להוציא ממון, מאחר ואין בהם טעם אמיתי, אלא רק שלא משנים את הדין כל זמן שלא ידוע שהמציאות השתנתה, וסברא זו אינה יכולה להוציא ממון. אבל החזקות הנ"ל שמבואר שמוציאים ממון על פיהן, הן חזקות שבאות מכח טעם וסברא, שחז"ל קבעו שכך בני אדם נוהגים, ומאחר והיה ברור לחז"ל שכך בני אדם נוהגים, יש בזה טעם וסברא אף להוציא ממוחזק[סא].

חזקתו בדוק היא חזקה מכח סברא

ובפשטות גם חזקתו בדוק וגם החזקה על חבר הם חזקות הבאות מכח סברא, שהיה ברור לחז"ל שכל ישראל בודקים את החמץ בליל ארבעה עשר, והיה ברור לחז"ל שכל חבר אינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן. ולפי דברי המהרי"ק ברור שיש להכריע לפי חזקה זו אף נגד חזקת איסור, שהרי חזקה זו מועילה להוציא אפילו מחזקת ממון[סב].

דברי הגמרא על ספק וודאי

והנה לקמן (ט.) מבואר במשנה שמי שבדק את ביתו אינו צריך לחשוש שמא אחרי שבדק הכניסו חולדה ועכבר חמץ לתוך ביתו. ומדקדקת שם הגמרא, שמשמע שדווקא אם לא ראה שנכנסו לא צריך לחשוש, אבל אם

נט. יעוין בלשונו שכתב 'משום דחזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו וחזקה כי האי הוה ליה כודאי, והכא נמי כיון דהכל חברים הוה ליה כודאי דעדיף מרובא, כן נראה לי נכון'. ויעוין באבני נזר (שו"ת, סי' נד אות ג) שגם דקדק בדברי הגמרא שכל ישראל נחשבים חברים לגבי בדיקת חמץ, ואין לחוש אפילו למיעוט. ובאות הבאה יתבארו דעות הראשונים והאחרונים בענין זה.

ס. ומביא שמצאנו סברא כזו, שיש רוב שנחשב יותר מרוב רגיל מאחר והמיעוט הוא מיעוט של מיעוט לגבי רוב עכו"ם פרוצים בעריות, שמבואר בגמרא (כתובות יג:) שלא הכוונה ל'רוב' אלא הכוונה ל'כל', מאחר ורק מיעוט של מיעוט של עכו"ם אינם פרוצים בעריות.

סא. וכגון חזקה שאין אדם פורע תוך זמנו, שמאחר והיה ברור לחז"ל שאין אדם שפורע בתוך הזמן, קבעו שיש מספיק כח בחזקה זו להוציא ממון ממוחזק, שהרי ברור שהוא לא פרע, ואם הוא לא פרע אז הוא חייב, ואם הוא חייב צריך להוציא ממנו.

סב. בענין גדר חזקת האיסור בחמץ, יעוין באות הדנה בדברי הבית יוסף.

ראה שנכנסו חולדה ועכבר וחמץ בפיהם מוטל עליו לבדוק את ביתו שוב. ומבוארה הגמרא שלגבי טומאה מבואר בברייתא שבית שגרו בו עכו"ם ארבעים יום חוששים בו לטומאת נפלים, אלא אם כן מצויים בו חזיר וחולדה, שאם הם מצויים הם בודאי אכלו את הנפל, והיינו שתולים שהחולדה אכלה את הנפלים, ואם כן קשה מדוע לא נתלה שהחולדה אכלה את החמץ שהכניסה לתוך הבית. ומתרץ רבא, שלגבי הנפלים ספק אם יש נפל, וגם אם יש אפשר שהחולדה אכלתו, מה שאין כן בחמץ החולדה הכניסה בודאי חמץ, וכדי לפטור מבדיקה צריך לתלות שהיא אכלה את החמץ, הרי זה ספק וודאי ואין ספק מוציא מידי ודאי. ועל דבריו מקשה הגמרא מכך שמבואר בברייתא שחבר שהניח מגורה מלאה פירות הם בחזקת מתוקנים, והרי הפירות היו בודאי טבל, וספק אם החבר עישר, ומבואר שספק מוציא מדי ודאי. ומתרצת, שהחזקה על חבר אינה בגדר 'ספק' אלא בגדר 'ודאי', וודאי מוציא מידי ודאי.

ויש לבאר מה התחדש לגמרא בתירוץ, הרי כבר בברייתא כתוב שהפירות בחזקת מתוקנים, ומה התחדש בכך שהחזקה היא על החבר, כלומר, מדוע חזקת פירות נחשבת ספק וחזקת חבר נחשבת ודאי.

ביאור רבינו דוד בחזקת ודאי וחזקת ספק וחזקת חבר

ומבאר רבינו דוד (שם ד"ה התם) שמתחילה הבינה הגמרא שיש חזקה על כל חולדה שמה שבפיה היא אוכלת, אלא שחזקה זו אינה ודאית, שאין לומר שבודאי אוכלת כל מה שבפיה, אלא שעל דרך הרוב זו דרכה, ולכך הבינה הגמרא כבר בתחילה שאין לסמוך על חזקה זו אם ראה בודאות שהחולדה הכניסה חמץ לביתו. אלא שקשה מדין נפלים, ששם מוכח שסומכים על חזקה זו, ועל זה תירץ רבא שבאופן שספק אם בכלל יש נפל אפשר לסמוך על חזקה זו, מה שאין כן בחמץ שכיון שראה שהחולדה הכניסה חמץ לתוך ביתו הרי זה ודאי, ואין לסמוך על חזקה שאינה ודאית להוציא מהודאי, שאין ספק מוציא מידי ודאי. ועל זה מקשה הגמרא מחבר שמת שהפירות בחזקת מתוקנים, וחזקה זו היא כמו חזקת חולדה שמה שבפיה אוכלת, והרי הפירות היו טבל ודאי והחזקה אינה ודאית, ומכל מקום מבואר שהפירות מתוקנים, מוכח שגם על ידי חזקת ספק מוציאים מידי ודאי. ודוחה הגמרא שחזקת החבר היא חזקה ודאית.

ומבאר רבינו דוד, שההבדל בין חזקת פירות לחזקת חבר הוא, שחזקת פירות היא חזקה הבאה מחמת הרגילות, שמאחר והרגילות לעשר יש להחזיק שהוא אכן עישר, ועל חזקה זו אין לסמוך להוציא מידי ודאי איסור. מה שאין כן חזקה על חבר, אין זו חזקה מצד הרגילות, אלא חזקה ודאית, שמאחר והחבר מוזהר שלא יניח דבר שאינו מתוקן מתחת ידו, לא יתכן שהחבר לא יעשר, וחזקה זו שהיא מחמת חובה נחשבת כודאי ומועילה להוציא מדי חזקת איסור.

דעת רש"י בחזקת חבר

והדברים מבוארים אף בדברי רש"י (שם), שבתחילה (ד"ה ודאי) ביאר את הוכחת הגמרא מחבר שספק מוציא מדי ודאי, וכתב שהחזקה היא משום ש'רוב חברים מעשרין הם מיד', ולאחר מכן בתירוץ הגמרא (ד"ה התם) ביאר מדוע דווקא לגבי חבר החזקה נחשבת כודאי, וכתב 'ואין גמגום והילוך אחר הרוב בדבר, אלא חזקה ודאי על כל החברים', והיינו, שאין זה רוב אלא ודאי, ולכן מועיל להוציא מידי חזקת איסור.

דעת המאירי בחזקת חבר

ויעוין עוד במאירי (כתובות כג. ד"ה ולענין) שכתב שהחזקה על חבר שמתירים את הטבל על ידה היא כדוגמת חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה ואין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, שמוצאים על ידם ממון[סג].

ביאור גדר חזקתו בדוק

ומאחר ובסוגייתנו מדמה הגמרא את חזקתו בדוק לחזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, ברור שכשם שחזקה על חבר היא חזקה ודאית ולא חזקה הבאה מכח רוב, כך גם חזקתו בדוק היא חזקה ודאית ולא חזקה הבאה מכח רוב, ולכן היא מוציאה מחזקת איסור.

דעת הפני יהושע ברוב מצויים אצל שחיטה

ויעוין עוד בדברי הפני יהושע לגבי סוגיית רוב מצויין אצל שחיטה מומחים (חולין ג: ד"ה כלהו) שביאר כדעת הרא"ה שרוב מצויים אצל שחיטה מומחים הוא רוב גמור ואין אפילו מיעוט שאינם מומחים ומצויים, ושלכן אפילו רבי מאיר שחושש בכל מקום למיעוט מודה ברוב שוחטים שאין חוששים למיעוט. ומבואר שהפני יהושע נקט כדעת הרא"ה ובעל המאור שגם כשהשוחט נמצא לפנינו לא צריך לבדקו, מאחר ואין לחוש למיעוט זה כלל, והרי התבאר לעיל שלדעת הפני יהושע חזקתו בדוק היא חזקה מכח ודאי, וברור שלדעתו גם בבדיקת חמץ אפילו אם המשכיר נמצא בעיר לא צריך לשואלו, ורק ממדת חסידות יש מקום לשאול.

דעת הגינת ורדים בגדר חזקת הבדיקה

והגינת ורדים (כלל סב ד"ה ומ"מ) נקט שחזקתו בדוק הוא מדין רוב, וביאר שהרי הבית יוסף (סי' תלז ד"ה השוכר) הקשה מה ההבדל בין חזקתו בדוק שצריך לברר במקום שאפשר, לשמונה עשרה טריפות שלא צריך לברר כלל אפילו כשהבהמה לפנינו[סד], וקשה מדוע הבית יוסף לא הקשה על רוב מצויים אצל שחיטה מומחים, שגם שם מבואר שבמקום שאפשר צריך לשאול אותו האם הוא יודע הלכות שחיטה, ויש להקשות משמונה עשרה טריפות שלא צריך לברר אפילו כשהבהמה לפנינו. ועדיף להקשות על רוב מצויים אצל שחיטה מומחים מאשר על חזקתו בדוק, שהרי הכלל הוא שרוב עדיף מחזקה, ואם כן על הקושיא מטריפות על בדיקת חמץ אפשר לתרץ בקל שדווקא ברוב בהמות אינן טריפות אין צריכים לברר אפילו שהבהמה לפנינו, מה שאין כן בחזקתו בדוק שהיא חזקה הפחותה מרוב, מוטל עלינו לברר בכל מקום שאפשר[סה].

ולכן צריך לומר, שלדעת הבית יוסף חזקתו בדוק היא חזקה הבאה מכח רוב, ולכן אין הבדל לדעתו בין רוב מצויים אצל שחיטה מומחים לחזקתו בדוק, ובשני המקומות קשה מדוע ברוב זה צריך לברר במקום שאפשר, וברוב בהמות אינן טריפות לא צריך לברר אפילו שהבהמה לפנינו.

והוסיף הגינת ורדים לבאר בטעם הדבר, שמאחר ורוב ישראל הורגלו בבדיקת בתיהם בליל ארבעה עשר, יש לסמוך שהמשכיר של הבית הוא מרוב ישראל הבודקים את בתיהם.

ויעויין עוד בשיבת ציון (שו"ת, סי' כט) שנקט בפשטות שחזקתו בדוק היא חזקה הבאה מכח רוב.

דעת הלבוש בגדר חזקתו בדוק

ומביא הגינת ורדים (שם), שמדברי הלבוש (סי' תלז ס"ב) נראה שהחזקה אינה מחמת רוב, אלא מחמת חזקת הכשרות שיש לכל ישראל, שכל איש מישראל עומד בחזקת כשרות לקיים את מצוות התורה ואזהרות חז"ל, ולכן יש להחזיק את הבית בחזקת בדוק[סו].

קושיית הגינת ורדים על הלבוש

והקשה עליו הגינת ורדים, שאם כל החזקה היא רק מצד חזקת כשרות שיש לאדם, הרי יש כנגד חזקה זו את חזקת החמץ שיש לבית, ומצאנו שאם שחט ונאבדה הסכין ולא בדקו אותה שוב, שדעת הרמב"ן (מלחמות ה', חולין יב.) שאפילו שיש לסכין חזקת כשרות, השחיטה פסולה, כיון כיון שיש לבהמה חזקת איסור, וחזקת כשרות לא מועילה נגד חזקת איסור. ואם כן הוא הדין כאן, חזקת הכשרות של האדם לא תועיל להוציא מחזקת האיסור של הבית[סז].

יישוב הויען יוסף בדעת הלבוש

ובספר ויען יוסף (שו"ת, יו"ד סי' ג) כתב ליישב את דעת הלבוש, שגם חזקת כשרות יסודה ברוב, שיסוד החזקה בכך שרוב ישראל כשרים, ויש לתלות שגם המשכיר הוא מאותם רוב הכשרים שבודקים את החמץ בליל ארבעה עשר, ומאחר וזו חזקה הבאה מכח רוב ודאי שהיא מועילה נגד חזקת איסור.

ולפי מה שנתבאר לעיל בדברי הראשונים, שחזקתו בדוק אינה חזקה סתם, וגם לא חזקה מטעם רוב, אלא חזקה מכח סברא, ש'הכל חברים הם אצל בדיקת חמץ', ו'חזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן', ונתבאר שלדעת רש"י ורבינו דוד לקמן ('ו:) חזקה זו עדיפה אפילו מרוב, והתבאר שחזקה כזו מועילה אפילו להוציא ממון מחזקתו, ולכן היא מועילה גם להוציא מחזקת איסור, מיושב היטב מדוע חזקה זו מועילה להוציא מחזקת איסור.

דעת הבינת אדם לגבי רוב מצויים אצל שחיטה מומחים

והבינת אדם (שער רוב וחזקה סוף ס"ו) כתב שרוב מצויים אצל שחיטה מומחים הם הוא רוב בטבע, כלומר, דרך הטבע הוא שמי שאינו מומחה בשחיטה אין לו עסק עם שחיטה. ופשוט שאי אפשר לומר סברא זו בבדיקת

סג. וכבר התבאר לעיל בדברי המהרי"ק שחזקות אלו נחשבות כודאי ולא כספק, ולכן על ידם מוציאים ממון.

סד. בעיקר דברי הבית יוסף עיין באות הבאה.

סה. ויעויין בפרי חדש (שם) שדחה כך את קושיית הבית יוסף, הובאו דבריו להלן באות הדנה בדברי הבית יוסף.

סו. זה לשון הלבוש 'השוכר בית מחבירו ב"ד, ואינו יודע אם הוא בדוק אם לאו, ואין המשכיר בעיר לשואלו, חזקתו בדוק ומבטלו בלבו ודיו, דחזקתו המשכיר בדק בלילה שלפניו שכן דרך כל ישראל הכשרים לבדוק בתיהם בליל י"ד, וכל אחד מישראל בחזקת כשר הוא'.

סז. בגדר חזקת האיסור שיש לבית, יעוין באות הדנה בדברי הבית יוסף.

חמץ, שפשוט שאי אפשר לומר שדרך הטבע הוא שכל ישראל בודקים את ביתם מחמץ בליל ארבעה עשר.

ג' מיני חזקות במשנת הבינת אדם

ועוד כתב הבינת אדם (שער רוב וחזקה סי' ט) שיש ג' מיני חזקות:

א. דבר שחזקתו היא ממילא, כגון חזקת טבל, שהפירות טבל ללא שום מעשה, ובהמה בחייה שעומדת בחזקת איסור ללא שום מעשה, וכיוצא בו.

ב. חזקה שעל ידי מעשה, כגון שבדק את הסכין לפני השחיטה ונמצאה כשירה, וכן עשה ציצית בהכשר, וכיוצא בו, שכיון שעשה בו את המעשה המכשירו הרי הוא בחזקתו שלא נפסד ונתקלקל, כל זמן שלא נודע שנפסד והתקלקל.

ג. דבר שהוא בחזקת איסור עד שיעשו לו דבר הכשר שיכשירו, וכגון מצא תרנגולת שחוטה, שהתרנגולת בחייה בחזקת איסור עומדת, והשחיטה מוציאה אותה מאיסורה. וכן חבר שמת והניח מגורה מליאה פירות, שהפירות בחזקת טבל עד שיתברר שהם מעושרים. וכן בית שהוא בחזקת חמץ, עד אהח"ר 19/06/2018 שבעל הבית בדק וביער את החמץ[סח]. בדברים אלו, אף שההכשר בא על ידי מעשה, והיה מקום לחוש שמא לא נעשה המעשה, לא חששו לכך חכמים, אלא אמרו שמאחר ויש רוב או חזקה שעושים כך, כגון רוב מצויים אצל שחיטה מומחים, וחזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, והכל חברים הם אצל בדיקת חמץ, סומכים על הרוב או החזקה שהמעשה המכשיר נעשה, כאילו ראינו בעינינו שעשה אדם זה את המעשה כדינו.

ביאור דעת הנוקטים שצריך לברר לדעת הבינת אדם

וכתב שם לבאר, שלדעת הראשונים הנוקטים שצריך לברר ברוב מצויים אצל שחיטה, ובכל ישראל בודקים את החמץ, ביאור הענין הוא, שבחזקה מהמין השני, חזקה שנוצרה על ידי מעשה, גם הם מודים שלא צריך לברר, מאחר וברור שהדבר היה בחזקת כשרות ולא צריך לחשוש שמא המציאות השתנתה והוא נפסל. אבל במין השלישי, שהחזקה הראשונה היא לאיסור, אלא שיש חזקה כנגדה מצד שהיה ברור לחכמים שכך הנהגת רוב או כל ישראל, יש מקום לברר במקום שאפשר, מאחר וסומכים בזה על רוב וחזקה ואין זה דבר שנראה לעיניים ממש. אבל אם אי אפשר לברר סומכים על החזקה או הרוב, שיחשב הדבר כאילו ראינו את ההיתר בעינינו.

מבואר בדבריו, שאמנם חזקתו בדוק אינה חזקה בטבע כרוב מצויים אצל שחיטה, וסיבת ההיתר היא שמאחר וזהו רוב, נחשב הדבר כאילו ראינו בעינינו שהוא בדק.

סיכום **נמצא,** שבגדר החזקה של חזקתו בדוק נאמרו כמה ביאורים:

א. דעת הפני יהושע וכן מוכח ברש"י ורבינו דוד, שהחזקה מטעם ודאי, שכל ישראל מוחזקים כבודקים את החמץ.

ב. דעת הגינת ורדים, השיבת ציון והבינת אדם שזו חזקה מכח רוב, שרוב ישראל בודקים את החמץ [ולדעת הבינת אדם נחשב הדבר כאילו ראינו זאת בעינינו].

ג. לדעת הלבוש זו חזקה הבאה מכח חזקת כשרות של האדם.

ח. גדרי חזקתו בדוק וחזקת איסור חמץ

קושיית הבית יוסף ושיטתו

הטור והשלחן ערוך (סי' תלז ס"ב) פסקו שחזקתו בדוק, אבל אם בעל הבית בעיר צריך לשאול אותו אם בדק. והקשה הבית יוסף (שם ד"ה השוכר) שמבואר בגמרא (חולין ט.) שלא צריך לבדוק בהמה שנשחטה מכל י"ח הטריפות שעלולות להימצא בה, ואפילו שהבהמה נמצאת לפנינו, ובמה שונה בית שאם בעל הבית ישנו בעיר צריך לברר, מטריפה שאפילו שהיא נמצאת לפניו אינו צריך לברר. ותירץ שהבהמה עומדת בחזקת כשרות משנולדה, מה שאין כן בית שכל השנה הוא בחזקת שאינו בדוק.

שיטת הב"ח

והב"ח (שם ד"ה השוכר) חלק על ביאור הבית יוסף, וכתב שבעיקר הענין יש להבין כיצד יתכן שסומכים על החזקה כאשר בעל הבית לא נמצא לפנינו, ולא סומכים על החזקה כאשר בעל הבית נמצא לפנינו, מדוע תלויה החזקה בהימצאו של בעל הבית לפנינו. ולכן צריך לומר שיש הבדל בין החזקות, שבכל חזקה אין הבדל בין מקום שאפשר לברר למקום שאי אפשר לברר, אך חזקה הבאה מכח מעשה שונה מחזקה הרגילה, שמאחר והחזקה מוחזקת רק מכח מעשה, והרי יתכן שהמעשה לא נעשה, יש אמנם אפשרות לדון על פי החזקה, אך יש לברר ככל האפשר, ולסמוך על החזקה רק כאשר אין אפשרות אחרת. ומבאר הב"ח, שזהו ההבדל בין חזקתו בדוק לחזקת שמונה עשרה טריפות, שחזקתו בדוק היא חזקה הנוצרת מכח מעשה, שעל ידי מעשה הבדיקה נוצרה החזקה, והרי יתכן שלא בדק, לכן יש לברר במקום שאפשר. והוא הדין לגבי רוב מצויים אצל שחיטה מומחים הם, הרוב תלוי במעשה, שרוב זה תלוי בכך שהשוחט אכן למד את הלכות השחיטה, והרי יתכן שהוא לא למד, לכן במקום שאפשר צריך לברר[סט]. מה שאין כן חזקת שמונה עשרה טריפות, החזקה של הבהמה שהיא אינה טריפה היא חזקה טבעית, שכל בהמה שנשארה בחיים לאחר שנים עשר חודשים מלידתה מוכח שלא נולדה טריפה כמבואר בגמרא (חולין נז:), ומאחר ואין מעשה שיוצר את החזקה, אלא זו חזקה טבעית, אפשר לסמוך על חזקה זו ללא בדיקה כלל.

ביאור המגן אברהם בדעת הבית יוסף

והמגן אברהם (שם סק"ד) יישב את דעת הבית יוסף, וביאר [על פי ביאור המחצית השקל בדבריו], שלדעת הבית יוסף חזקתו בדוק היא חזקה מספיקה כדי להועיל שהשוכר לא יהיה חייב לבדוק, אך מאחר והבית היה כל השנה בחזקת שאינו בדוק, נמצא שחזקת הבדיקה עומדת נגד חזקת כל השנה אינו בדוק, וכאשר יש חזקה נגד חזקה צריך לברר במקום שאפשר.

ביאורי הפרי חדש

והפרי חדש הביא אף הוא את קושיית הבית יוסף ותירוצו, וכן את יישוב הב"ח, והקשה על מה שכתבו שלבהמה יש חזקת כשרות משנולדה מכמה פנים, ולכן כתב ליישב באופנים אחרים:

א. הכלל הוא שרוב עדיף מחזקה, לכן בכל מקום שיש חזקה צריך לברר, ובמקום שיש רוב לא צריך לברר. רוב בהמות אינן טריפות זהו רוב רגיל, שיש להכריע כמו הרוב ללא צורך בבדיקה נוספת. חזקתו בדוק זו חזקה רגילה, ובה צריך לבדוק במקום שאפשר, ורק כאשר אי אפשר לבדוק סומכים על החזקה. ומה שמבואר בגאונים וברי"ף ועוד ראשונים, שצריך לבדוק את השוחט כאשר הוא לפנינו אפילו שרוב מצויים אצל שחיטה מומחים הם, צריך לומר שרוב זה הינו פחות מרוב רגיל, ולכן בעוד שברוב רגיל [כגון רוב בהמות אינן טריפות] לא צריך לבדוק כלל, ברוב זה צריך לבדוק כדין חזקה.

ב. אין הבדל מצד עיקר הדין בין רוב לחזקה, ובכל מקום שאפשר צריך לברר, ולכן לגבי חזקתו בדוק צריך לברר, ולגבי טריפות לא צריך לברר משום שהבירור של שמונה עשרה הטריפות קשה הוא, ולכן נחשב הדבר כאי אפשר לברר.

ג. הן ברוב והן בחזקה לא צריך לברר כלום, ואפילו אם הוא בעיר ואפשר לברר בקל, ולכן את שמונה עשרה הטריפות לא צריך לברר כלל. ומה שלגבי בדיקת חמץ מבואר שצריך לברר, זהו מחמת שחזקתו בדוק היא חזקה קלושה, שהרי גם אם בעל הבית לא בדק לא יהיה מכשול גדול, שהרי ידי חובת מצות התורה יוצאים בביטול, ולכן עדיף לברר ולא לסמוך על חזקה קלושה כזו.

סיכום מחלוקת הב"ח המגן אברהם והפרי חדש

נמצא, שנחלקו הב"ח, המגן אברהם בשני עניינים: א. הבנת דברי הבית יוסף. ב. בביאור הסוגיא, מדוע כאשר אפשר לברר צריך לברר ולא סומכים על חזקתו בדוק. והפרי חדש הוסיף נדון שלישי, מה היא חזקת הכשרות של הבהמה מחיים.

א. בהבנת דברי הבית יוסף, הב"ח הבין שלדעת הבית יוסף צריך לברר במקום שאפשר מאחר וחזקתו בדוק היא חזקה גרועה. והמגן אברהם הבין בדעת הבית יוסף שצריך לברר במקום שאפשר מאחר וחזקתו בדוק היא נגד חזקת איסור.

ב. בביאור הסוגיא, לדעת הב"ח חזקתו בדוק היא חזקה הנוצרת מכח מעשה, ולכן יש לברר במקום שאפשר. לדעת המגן אברהם יש להשאר עם דברי הבית יוסף שהחזקה מצד עצמה מועילה כמו כל חזקה, אלא שכאן היא נגד חזקת איסור, וכל חזקה שהיא נגד חזקת איסור יש לברר במקום שאפשר.

ג. לדעת הפרי חדש לבהמה אין חזקת כשרות, אלא שדין הבירור נאמר באחת משלושת הדרכים: א. או רק בחזקה ולא ברוב. ב. או גם ברוב אבל רק במקום שקל לברר. ג. או שלא נאמר לא ברוב ולא בחזקה אלא רק בחזקה קלושה כחזקתו בדוק.

סח. **בביאור** חזקת הבית יעוין באות הבאה בדברי הבית יוסף, בהרחבה.

סט. **לדעת** הנוקטים שצריך לברר, יעוין באות הקודמת בהרחבה.

האם חזקת האיסור היא בבית או באדם

ויש לחקור בכוונת המגן אברהם בביאור דברי הבית יוסף, מה היא חזקת האיסור של החמץ, שמחמתה אין להכריע באופן ודאי על ידי חזקת הבדיקה, האם זו חזקה מצד החמץ, שהבית מוחזק כמקום שיש בו חמץ כל השנה, ולכן יש בו חזקת איסור. או שהחזקה היא מצד הבדיקה, שמאחר וחכמים תיקנו שצריך לעשות בדיקה, אזי כל זמן שלא נודע בודאות שבעל הבית בדק יש להחזיקו שלא בדק. ונחלקו בענין זה האחרונים, וכדלהלן.

דעת הצל"ח שחזקת האיסור בבית

הצל"ח (ב. ד"ה ואם) הקשה שברמב"ם (חמץ ומצה פ"ב ה"ב) מבואר שלא רק ביטול החמץ הוא חיוב תורה, אלא גם הבדיקה היא חיוב תורה, והרי הרמב"ם בסוף הלכות כלאים (פ"י הכ"ז) ובהלכות טומאת מת (פ"ט ה"ב) כתב שהכלל הידוע שבספק תורה יש להחמיר הוא רק מדרבנן, והיינו שמהתורה יש להקל בכל ספק, וחכמים תיקנו להחמיר בספק תורה. וקשה, שהרי בדיקת חמץ היא רק מספק וכיצד יתכן שלדעת הרמב"ם יהיה חיוב בדיקה מספק. ומתרץ, שמאחר ומבואר במגן אברהם שהחמץ נחשב לחזקת איסור, גם הרמב"ם מודה שבמקום שיש חזקת איסור יש להחמיר מעיקר דין התורה, ואין זה נחשב חומרא בספק אלא חומרא בודאי, ופשוט שבכל מקום של ודאי איסור גם לדעת הרמב"ם יש להחמיר מעיקר דין התורה.

מבואר שהצל"ח למד בדעת המגן אברהם שחזקת האיסור היא חזקה על הבית שיש בו חמץ, ולכן לדעתו יש חיוב בדיקה על הבית מכח חזקת איסור ולא מכח ספק.

דעת חידושי ר' שמואל שהחזקה ביחס לדין הבדיקה

ובחידושי רבי שמואל (אות מז) חלק על הצל"ח, וכתב שאמנם במגן אברהם כתוב 'חזקת חמץ', אך אין זה נכון לומר שיש חזקה על הבית שיש בו חמץ, שהרי יש לדון חזקה רק ביחס לדין תורה ולא סתם ביחס למציאות, וכל זמן שאין דין לבדוק את הבית ולבער את החמץ אין מקום לדון כלל חזקה על החמץ ועל הבית, ומה גם שבבית 'יוסף לא כתוב חזקת חמץ אלא 'חזקת אינו בדוק'. אלא צריך לומר, שגדר החזקה הוא מצד חיוב הבדיקה, והיינו שאחרי שיש חיוב בדיקה בליל ארבעה עשר יש לדון האם בעל הבית בדק את הבית או לא, וכלפי חיוב זה יש להחזיק את הבית שאינו בדוק כל זמן שלא נודע שהוא בדוק.

והוסיף עוד (אות מח), שבאמת מצד עיקר דין התורה שחייבים לבער את החמץ מהבית יש לדון שכל זמן שלא ידוע שהחמץ בוער מהבית יש לבית חזקת איסור מצד המצאות החמץ בבית. אך אחרי שקבעו חכמים שלצאת ידי חובת ביעור חמץ מהתורה מספיק לבטל, ודין בדיקת החמץ הוא רק מדרבנן, שוב אין מקום לדון שיש חזקת חמץ על הבית, שהרי מצד עיקר דין התורה אין חזקת איסור כלל על הבית, אלא יש רק לדון האם בעל הבית קיים את המצוה של חכמים לבדוק או לא, ועל שאלה זו יש לדון בחזקה שלא בדק, שמאחר ולא ידוע לנו שבדק יש להחזיקו שלא בדק, אבל אין לדון את הבית בחזקת חמץ.

נמצא, שלדעת הצל"ח חזקת האיסור היא בחמץ שבבית, שהבית מוחזק כמקום שיש בו חמץ. ולדעת רבי שמואל חזקת האיסור היא מצד הבדיקה, שיש חיוב על האדם לבדוק את הבית, וכל זמן שלא נודע בודאות שהוא בדק את הבית יש להחזיקו שהוא עדיין לא בדק[ע].

דעת הרמ"א בחתיכת בשר שאינה מנוקרת

הרמ"א (יו"ד סי' קכז ס"ג) כתב שעד אחד נאמן באיסורים רק במקום שעדותו אינה נגד חזקת איסור, אבל אם עדותו היא נגד חזקת איסור אינו נאמן [אלא אם כן הדבר בידו], והביא דוגמא לדבר שהעדות היא נגד חזקת איסור בחתיכת בשר שאינה מנוקרת, שמאחר וצריך לנקר את הגיד והחלב, כל זמן שלא ידוע שהגיד והחלב נוקרו מחתיכת הבשר הרי היא בחזקת איסור, ואין עד אחד נאמן להעיד שהבשר מנוקר אלא אם כן היה בידו לנקר בעצמו את הבשר.

קושיית הט"ז על דעת הרמ"א

והקשה עליו הט"ז (שם סק"ו), שבחתיכת בשר שאינה מנוקרת אין זה חזקת איסור אלא רק תערובת איסור, שהרי הבשר עצמו אינו אסור, אלא שביחד עם הבשר מעורבים חתיכות של חלב וגיד והם אסורים באכילה, וכל זמן שלא הפרידו את החלב והגיד מהבשר יש כאן תערובת של איסור עם היתר, ובתערובת הרי אין חזקת איסור ועד אחד נאמן גם כשאינו בידו.

יישוב הש"ך בדעת הרמ"א

והש"ך (שם נקודות הכסף) יישב את דעת הרמ"א, שחתיכת בשר שאינה מנוקרת לא דומה לתערובת, שבתערובת יש חתיכה אחת שמוחזקת להיתר וחתיכה אחת שמוחזקת לאיסור והן מעורבות, ומאחר ויש חתיכה אחת שמוחזקת להיתר נאמן עד אחד לברר מה היא אותה חתיכה המוחזקת להיתר גם כשאינו בידו. מה שאין כן בחתיכת בשר שאינה מנוקרת אין חתיכה אחת שמוחזקת להיתר, אלא בחתיכה עצמה יש חלק של איסור שצריך להפריד, ובזה ודאי שאפשר לומר שיש חזקת איסור.

יישוב השב שמעתתא בדעת הרמ"א

והשב שמעתתא (שמעתתא ו פ"ה) חלק על הש"ך בהגדרת האיסור, וכתב שודאי שאי אפשר לומר שיש חזקת איסור בחתיכת הבשר מחמת שאינה מנוקרת, שהרי חתיכת הבשר עצמה היא היתר גמור, ומה שיש בתוכה חתיכות של חלב וגיד לא יגרום לחזקת איסור בחתיכה עצמה. אלא שיש ליישב את הרמ"א שכתב שעד אחד לא נאמן להעיד על חתיכת בשר שאינה מנוקרת, לכן מבאר השב שמעתתא, שכמו שמצאנו בדברי הבית יוסף [הנ"ל] שיש חזקה על הבית שאינו בדוק, ואפילו שאין איסור על הבית אלא רק חובה על בעל הבית לבדוק, מכל מקום יש חזקה על הבית שאינו בדוק, מוכח שיש חזקה על דבר שלא נעשתה בו הפעולה שמוציאה אותו מהאיסור, וזו חזקת איסור בדבר עצמו כל זמן שלא נעשתה בו הפעולה המתירתו. והוא הדין לגבי ניקור, אמנם אין להחזיק איסור בעצם הבשר, כיון שהבשר עצמו אינו אסור כלל, אבל מאחר וכדי לאכול את הבשר צריך לנקר אותו מהחלב והגיד, יש להחזיק את הבשר בחזקת שאינו מנוקר כל זמן שלא ידוע בודאות שניקרו אותו.

נמצא, שלדעת השב שמעתתא החזקה אינה על דין הבדיקה, אלא על הבית, שיש להחזיק את הבית שאינו בדוק, וכן יש להחזיק את חתיכת הבשר שאינה מנוקרת.

חילוק החידושי ר' שמואל בין חתיכת בשר שאינה מנוקרת לבית שאינו בדוק

וכתב בחידושי רבי שמואל (שם), שיש לחלק בין ניקור בשר לבדיקת חמץ, שבניקור בשר יש לדון על החתיכה עצמה האם יש בה גיד וחלב אסורים או לא, מה שאין כן בבית יש לדון האם התקיימה בבית מצות בדיקת חמץ או לא. וכלפי מצות בדיקת חמץ יש לדון חזקה שאינו בדוק, מאחר וכלפי דין הבדיקה שייך לדון חזקה. מה שאין כן לגבי ניקור, מאחר והדיון הוא על המציאות, האם יש בחתיכה זו חלב וגיד האסורים או לא, אין לדון ביחס למציאות חזקת איסור.

חילוק החזון איש בהנ"ל

והחזון איש (יו"ד סי' נג אות יד) כתב כעין זה, שלגבי בדיקת חמץ יש חיוב בדיקה, ועל חיוב זה אפשר לדון שיש להחזיק שהחיוב לא התקיים כל זמן שלא ידוע שהוא התקיים, וממילא יש חזקת איסור מצד שהחיוב לא בוצע. מה שאין כן בניקור הבשר, הרי אין מצוה לנקר את הבשר, אלא שאסור לאכול את הבשר ללא ניקור החלב והגיד, אבל אין מצוה בעצם הניקור, ולכן אין להחזיק את הבשר בחזקת איסור מצד מה שאינו מנוקר.

נמצא, שבגדר חזקת האיסור שיש לבית לדעת הבית יוסף, נאמרו ג' הסברים:

א. דעת הצל"ח, שהבית מוחזק כמקום שיש בו חמץ.

ב. דעת השב שמעתתא, שיש להחזיק את הבית שאינו בדוק.

ג. דעת החזון איש וחידושי רבי שמואל, שיש להחזיק שבעל הבית לא עשה את החיוב המוטל עליו לבדוק[עא].

סתירה בדעת המגן אברהם

ובעיקר דברי המגן אברהם, המסיק שרק במקום שהחזקה צריכה להוציא מחזקת איסור יש לברר [כשאפשר], אבל במקום שהחזקה לא מוציאה מידי חזקת איסור לא צריך לברר כלל [ואפילו כשאפשר], יש להקשות שלגבי דיני ציצית פסק השלחן ערוך (או"ח סי' ט ס"ח) שלפני ברכת הציצית יש לעיין בחוטי הציצית לראות אם הם כשרים כדי שברכתו לא תהיה לבטלה, והמגן אברהם (שם ס"ק יא) כתב שאפילו שהרא"ש לא נהג להחמיר בזה, מכל מקום יש לבדוק מעיקר הדין, מאחר והצד שלא לבדוק הוא שיש לסמוך על החזקה שכמו שאתמול היו החוטים כשרים, כך גם היום הם כשרים, ואין לחוש שמא נפסלו, והרי בכל החזקות אם אפשר לברר צריך לברר, לכן יש לברר את כשרות חוטי הציצית לפני הברכה. וקשה שהמגן אברהם סותר בזה את משנתו, שהרי לגבי בדיקת חמץ ביאר המגן אברהם שאם החזקה אינה נגד חזקת איסור לא צריך לברר, ולגבי ציצית כתב שאפילו שהחזקה אינה נגד חזקת איסור צריך לברר.

ע. **כמובן,** כל זה הוא רק על הצד שאין חזקתו בדוק, או מצד הבירור שיש לברר במקום שאפשר, אבל במקום שאין אפשרות לברר סומכים על חזקתו בדוק, שענינו לברר שבעל הבית בדק, מצד שרוב [או כל] ישראל חברים אצל בדיקה.

עא. **או** המצוה המוטלת עליו לבדוק, להגדרת החזון איש.

יישוב המחצית השקל

וכתב המחצית השקל (שם), שיש לדעת המגן אברהם לחלק בין מקום שהחזקה היא נגד רוב למקום שהחזקה היא נגד חזקה, שלגבי בדיקת חמץ יש רוב להקל, שהרי רוב ישראל בודקים את החמץ, ולכן אילו רוב זה לא היה נגד חזקת איסור לא היה צריך לברר אפילו במקום שאפשר לברר בקל. מה שאין כן בציצית, חזקת ההיתר של הציצית היא חזקה רגילה, שיש להחזיק שהמציאות לא השתנתה, ומאחר והציצית היתה כשירה אתמול לא צריך לבדוק ולחשוש שאולי היא נפסלה, ובחזקה רגילה שאינה מטעם רוב יש לחוש ולברר במקום שאפשר גם כאשר החזקה אינה נגד חזקת איסור.

ביאור האחרונים ביסוד ההבדל בין רוב לחזקה

וכתבו האחרונים, שבזה מבואר החילוק הברור שבין רוב לחזקה, שרוב מכריע שהנידון שייך לרוב, מה שאין כן חזקה אינה מכריעה את הדין אלא היא רק דין הנהגה, שמאחר ולא ידוע כיצד לנהוג אפשר לנהוג שהמציאות לא השתנתה וממילא הדין גם הוא לא השתנה. ולכן ברוב שיש הכרעה ברורה שהנידון שייך אף הוא לרוב ושגם בו נאמרו דיני הרוב, יש לדון את דין הרוב גם נגד חזקת איסור, ורק שכאשר אפשר לברר צריך לברר. מה שאין כן בחזקה, מאחר ואין החזקה בירור והכרעה של הדין, אלא רק דין הנהגה, אין לנהוג דין הנהגה נגד חזקת איסור ללא בירור המציאות.

מערכה ה

מצות השבתת חמץ

א. מקור ההלכה / **ב.** גדר מעשה המצוה / **ג.** ביאור דברי רבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה / **ד.** האם חובת הביעור חלה בחמץ עצמו או על הבעלים / **ה.** אופן הביעור לחכמים / **ו.** האם עשה של תשביתו מנתק לאו של בל יראה / **ז.** זמן קיום המצוה / **ח.** בתוך הפסח / **ט.** חובת נשים במצוה זו / **י.** שיעור החמץ המחויב בהשבתה / **יא.** נידונים נוספים

אהח 19/06/2018

א. מקור ההלכה

פתיחה **נאמר** בתורה (שמות יב כב) במצות הפסח, 'שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם', ודרשו מפסוק זה בגמרא (ד:) שמצות עשה היא לבער החמץ בערב פסח, שמלבד המצוה שנצטוינו בפסוק 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם' (שם יב יט) שלא 'ימצא החמץ בבית הישראל בימי הפסח, עוד נצטוינו שבערב הפסח נבער החמץ מבתינו משום מצוה זו של 'תשביתו שאור מבתיכם'. והובאו להלן (ה.) ארבע דרשות שדרשו האמוראים ללמד ש'ביום הראשון' שבו אמרה התורה 'תשביתו שאור מבתיכם' הוא על יום שלפני הפסח שהוא יום י"ד בניסן ערב הפסח, שביום זה הוא שציותה התורה לקיים בו מצות תשביתו, שעניינה לבער החמץ מרשותו. ובדרשות שדרשו האמוראים שמצות 'תשביתו' זמנה בערב הפסח, נדרש עוד שזמן המצוה מחצות היום של ערב הפסח.

מקור איסור החמץ בערב הפסח

בגמרא (ד:) למדים מתוך הפסוקים שזמנה של מצות תשביתו הוא לפני שבעת ימי הפסח, ובהמשך (ה.) למדים שהזמן של מצות תשביתו זמן איסור החמץ הוא, ומתוך שלמדים זמנה של מצות 'תשביתו' אנו יודעים שזמנו של איסור חמץ הוא מחצות יום ערב הפסח שבזמן זה מחויב בביעור החמץ, ובזה ביארה הגמרא את המשנה להלן (יא:) 'רבי מאיר אומר אוכלין כל חמש ושורפין בתחילת שש, רבי יהודה אומר אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש ושורפין בתחלת שש', ומבואר במשנה זו שלכל הדעות יש לבער החמץ קודם שעה שביעית של ערב הפסח, והטעם בזה שהתורה תלתה זמנו של 'תשביתו' בזמן איסור חמץ, לא לפניו ולא לאחריו, וכיון שכל שבעת הימים נאסרו בחמץ כולל הלילה אנו למדים ש'תשביתו' שנכתב בו 'ביום' הוא לפני שבעת הימים, וממילא גם איסור חמץ מתחיל לפני שבעת הימים, ולאחר שלמדים שלא כל היום מחויב ב'תשביתו' אלא מחציו, למדים שלא כל היום אסור בחמץ ואינו אסור אלא מחציו.

אוצר החכמה

אולם מצינו מחלוקת תנאים (כח:) אם חמץ אסור באכילה בערב הפסח אחר חצות, שרבי יהודה למד מפסוק שנאמר (דברים טז ג) 'לא תאכל עליו חמץ', שתלתה תורה איסור אכילת חמץ בשחיטת הפסח, שאסור לאכול חמץ אחר חצות היום ערב הפסח ואיסור לא תעשה הוא, ורבי שמעון נחלק עליו שלאו זה אינו אוסר אכילת חמץ אלא בתוך הפסח שמצווה באכילת מצה אבל האוכל חמץ בערב הפסח אינו עובר בלאו זה.

וכתבו המהר"ם חלאווה ורבינו דוד (ד: ד"ה מנא לן) בשם רש"י[א], שדברי הגמרא להעמיד איסור החמץ מחצות משום שזהו זמנו של מצות תשביתו נצרכו לשיטת רבי מאיר בלבד, אבל לשיטת רבי יהודה אין צורך לזה, שלשיטתו משום הלאו של 'לא תאכל עליו חמץ' הוא שנאסר החמץ כבר מחצות יום ערב הפסח. אולם הקשו רבינו דוד ומהר"ם חלאווה על רש"י שהרי לא חילקה הגמרא ומשמע שלכל השיטות הקשו מנא לן שהחמץ אסור לאחר שש. ומשום כך פירשו שאף לרבי יהודה שדורש מפסוק לאסור החמץ באכילה לאחר שעה ששית, מכל מקום הקשתה הגמרא מנין שיש דין לבער החמץ מהבית ואסור להשהותו, שמא אין כאן אלא איסור אכילה כשאר איסורי אכילה שבתורה שאין חיוב מן התורה לבערם מהבית, ונמצא שאף לרבי יהודה הוצרכה הגמרא ללימודים שהובאו בסוגייתנו לאיסור החמץ אחר שעה ששית.

גדר איסור החמץ בערב הפסח

בעיקר האיסור של חמץ לאחר שעה ששית של ערב הפסח, מצינו מחלוקת ראשונים, וג' שיטות נאמרו בזה.

א. שיטת רש"י (ד. ד"ה בין), רבינו פרץ, הריטב"א, מהר"ם חלאווה (ד: ד"ה תנן) ורבינו דוד (שם ד"ה מנא לן), שהאיסור הוא בשהיית החמץ בביתו ובאכילתו, ואם שוהה החמץ אחר שעה זו עובר באיסור 'לא יראה ולא ימצא'[ב].

ב. שיטת התוספות (כח: ד"ה רבי שמעון) והרמב"ן (מלחמת ה' כח: ד"ה ועוד) שהאיסור באכילה בלבד, שאף לרבי שמעון הסובר שאין איסור לאו באכילת חמץ אחר חצות ערב הפסח, יש איסור עשה באכילתו הנלמד ממצות תשביתו, שממה שציותה התורה להשבית החמץ בזמן זה למדים בו איסור אכילה באותו הזמן[ג].

ג. שיטת בעל המאור (כח: ד"ה מני) שהאיסור על שהיית החמץ בלבד אבל באכילה מותר, שהרי על ידי אכילתו מתבער החמץ מהעולם ואין כאן כל חצות, שרבי יהודה למד מפסוק שנאמר (דברים טז ג) 'לא תאכל עליו חמץ', שתלתה תורה איסור אכילת חמץ בשחיטת הפסח, שאסור לאכול חמץ

א. והוא מפירוש רש"י מכתב יד.

ב. כך הוא פשטות לשון רש"י (שם) וכך דייק החק יעקב (סי' תמג סק"א) מדבריו, וכן ממה שכתב רש"י בבבא קמא (כט: ד"ה משש) אכן הלימוד לאיסור בל יראה ובל ימצא בערב הפסח אחר חצות הוא מדין תשביתו, וביאר הנודע ביהודה (קמא, סי' כ) שלימוד זה הוא מגזירה שוה של 'שאור' 'שאור' (ה.) שלומדים זמן איסור בל יראה בערב הפסח כזמן מצות תשביתו שאף היא בערב הפסח. אמנם הקשה התוספות יום טוב (פסחים פ"ה מ"ד) סתירה לזה מדברי רש"י (סג. ד"ה השוחט) שכתב שהשוחט על חמץ בערב הפסח עובר בלא תעשה של 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' (שמות לד כה), ומשמע שמלבד לאו זה אינו עובר בלאו נוסף, הרי שאין איסור לאו של בל יראה אלא בשבעת ימי הפסח. וביאר האבן האזל (חמץ ומצה פ"ב ה"א) על פי דברי הראב"ד בהשגות לבעל המאור (כז:) שכתב שאחר חצות יום ערב הפסח החמץ אסור בשהיה, וביאר האיסור בלשון זו 'מכל מקום איסור בל יראה ובל ימצא יש בו מכח העשה שנאמר בו תשביתו הלכך אינו רשאי להשהותו', ומבואר בדבריו שיש גדר של איסור בל יראה ובל ימצא מכח עשה של תשביתו, שאין לומר שכוונתו לאיסור הנאמר בפסוק של 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם' וכהסבר הנודע ביהודה שהוקש איסור זה ממצות תשביתו להיותו בערב פסח, שהרי שיטת הראב"ד (חמץ ומצה פ"ג ה"ח) שהאיסור הנאמר בפסוק 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם' לא נאמר בערב הפסח כלל, ובהכרח שגדר האיסור של בל יראה בערב הפסח שהוזכר בדברי הראב"ד עניינו שכיון שיש מצות תשביתו בזמן זה מוכח שיש איסור לחמץ להראות ולהמצא בבית הישראל שהוא איסור השהיה, אכן אין בו איסור לאו, שלא אמרה תורה שאור לא ימצא בבתיכם אלא בתוך שבעת ימי הפסח. ובדרך זו מבוארים אף דברי רש"י, שמה שכתב שמחצות יום ערב הפסח החמץ אסור באיסור בל יראה, כוונתו כדברי הראב"ד באיסור בל יראה הבא מציווי העשה של תשביתו בלבד ומיושבים דברי רש"י (שם) שכתב שהמקריב קרבן הפסח וחמצו בביתו עובר בלאו של 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', ולא כתב שעובר על לאו של לא יראה, שאכן אין בו איסור לאו זה אלא לאו של לא תשחט על חמץ דם זבחי, שהלאו של לא יראה ולא ימצא לא נאמר על הזמן ההוא, ואיסור לא יראה מכח עשה של תשביתו אינו איסור לאו אלא איסור עשה.

ג. ואולם ביאר החזון איש (או"ח סי' קיח אות א) שיש חילוק בין גדר איסור אכילת החמץ משום תשביתו לשיטת התוספות לגדר האיסור לשיטת הרמב"ן, ששיטת התוספות שאיסור השהיה משום שנמנע בזה מהביעור שמצווה עליו במצות תשביתו, אולם אם היה בידו לאכול בלא שימנע בזה מצות תשביתו לא היה אסור באכילה, שכך הוא לשון התוספות 'ומשמע תשביתו שלא כדרך הנאה דהיינו אכילה', ומבואר שכל המניעה מלאכול אחר שעה ששית הוא מפני

סתירה למצות תשביתו [ובהמשך המערכה יובאו דברי הפוסקים שכתבו הבדלים העולים להלכה משיטות אלו בגדר האיסור הנלמד ממצות תשביתו].

ב. גדר מעשה המצוה

חקירות בגדר מצות תשביתו על ידי ביעור

בהגדרתה של מצוה זו כתבו האחרונים לדון מכמה פנים. **א.** האם היא מצות עשה כשאר מצוות שבתורה, שחייב האדם בביעור החמץ משום מצוה זו בנוסף לחיובו בביעור החמץ כדי להימנע על ידו מעבירת לאו של לא יראה בפסח, או שמלבד המצוה להשבית חמץ מונח בתשביתו איסור עשה, שאם לא השבית אינו רק ביטול עשה אלא גם עבר באיסור עשה של תשביתו[1].

ב. עוד דנו האחרונים אם מצות הביעור היא דין בבית שהבית יהיה מבוער מחמץ, או המצוה בחמץ שיהיה מבוער מהבית, או שאינה אלא דין על האדם שלא יהא ברשותו חמץ.

ג. עוד יש לדון במעשה הנצרך לקיום מצוה זו, האם מצווים במעשה ביעור ואיבוד החמץ שברשותו בפועל, שרק בעשיית מעשה זה בלבד הוא שמקיים המצוה, ובאופן שאין ברשותו חמץ ראוי שיקנה חמץ כדי לקיים מעשה המצוה של איבוד החמץ מן העולם בערב הפסח, או שמא המעשה שמחויב האדם הוא כדי שלא יהיה ברשותו חמץ, וכל שבזמן המצוה אין ברשותו חמץ מתקיימת המצוה ואף אם מעולם לא היה ברשותו חמץ, שבמציאות זו שהוא מושבת מחמץ בכך שאין ברשותו חמץ מתקיימת המצוה.

חקירת המנחת חינוך האם צריך עשיית מעשה לקיום ההשבתה

במנחת חינוך (מצוה ט)[2] דן אם קיום המצוה היא רק במעשה הביעור בלבד, או שמא במציאות זו שאין ברשות האדם חמץ בלבד כבר מתקיימת מצות תשביתו, שיש צד לדמות מצות תשביתו למצות שביתת השבת, שבמציאות זו שאין ברשותו חמץ כבר מתקיימת המצוה אף בלא מעשה, והיינו כמו שמצינו בעשה של שביתה בשבת, שמלבד מה שהזהירה התורה באיסור עשיית מלאכה בשבת, עוד ציותה התורה במצות עשה של שבתון להימנע מעשיית מלאכה בשבת, ומצוה זו של שביתה ממלאכה בשבת מתקיימת בכך שנמנע האדם מעשיית מלאכה, וכמו כן במצות תשביתו בכך שאין ברשותו חמץ מתקיימת המצוה בלא כל מעשה.

וכתב המנחת חינוך (שם) שבחקירה זו בגדר המצוה תלוים כמה דינים בהלכות מצוה זו.

נפקא מינה אם צריך לקנות חמץ כדי לבערו

א. האם יש לאדם לקנות חמץ קודם הפסח לקיים בו מצות תשביתו בביעורו, שאם המצוה מתקיימת בעשיית מעשה הביעור בלבד, הרי שיש לאדם לקנות חמץ לפני פסח להביא עצמו לידי חיוב המצוה ולקיימה, כשם שיש לאדם לקנות בגד של ארבע כנפות להביא עצמו לחיוב ולקיום מצות ציצית, ואף שאם אין לו בגד זה אינו חייב במצוה מכל מקום ראוי לו לחייב עצמו וכמו כן במצוה זו. אולם אם המצוה מתקיימת בכך שאין ברשותו חמץ, הרי בכך שאין לו חמץ בביתו כבר מתקיימת המצוה ואין טעם שיקנה חמץ.

נפקא מינה בחוטף הביעור מחבירו

ב. החוטף חמץ מחבירו ערב הפסח מה דינו, שהנה נפסק בשו"ע (חו"מ סי' שפב סק"א) שהחוטף מצוה מחבירו, כגון ששחט בהמה ועד שלא הספיק לקיים בה מצות כיסוי דמה בא חבירו וכיסה במקומו, חייב המכסה לשלם לשוחט עשרה זהובים על שחטף ממנו המצוה, וכתב המנחת חינוך שחיוב החוטף חמץ מחבירו ערב הפסח תלוי בנידון זה, שאם מצות תשביתו מתקיימת במעשה ביעור החמץ כשיטת תוספות, הרי שזה שחטף החמץ מנע המצוה מבעלי החמץ שעל ידי חטיפתו אין בידם לקיים המצוה, וחייב לשלם עשרה זהובים כדין חוטף מצוה! אולם אם מצות תשביתו מתקיימת בכך שאין החמץ ברשותו, הרי שאין כאן כל חטיפת מצוה ופטור מלשלם, שמה לי אם נלקח ממנו החמץ או ביערו מרשותו, הרי בכך שאין חמץ ברשותו קיים בזה מצות תשביתו ולא מנעו חבירו ממצוה.

לענין מצוה הבאה בעבירה

ג. האם כשמקיים מצות תשביתו בביעור שעל ידי אכילת החמץ בזמן איסורו קיים מצוה, שאם המצוה במעשה ההשבתה הרי כשמקיים ההשבתה באכילת החמץ בזמן שהוא אסור הוא עושה מעשה מצוה הבאה בעבירה, והרי דין הוא שמצוה הבאה בעבירה אינה מצוה, אולם אם המצוה מתקיימת בכך שאין חמץ ברשותו, הרי שגם אם באה מציאות זו על ידי אכילת החמץ, סוף סוף אין ברשותו חמץ ומתקיימת מצות תשביתו, ואין בכך חסרון של מצוה הבאה בעבירה כפי שכתבו התוספות בסוכה (ל. ד"ה משום) שרק באופן שהמצוה באה מחמת העבירה יש בו חסרון מצוה הבאה בעבירה כגון שגזל לולב, שבלא עבירת הגזילה לא היתה מתקיימת המצוה שלא היה הלולב שלו, מה שאין כן לענין תשביתו אם נאמר שמתקיומת בכל מצב שאין ברשותו חמץ, נמצא שאינו חייב לעשות את האכילה לצורך כך, ואין זה בגדר 'באה בעבירה'.

נפקא מינה לדין מצוות צריכות כוונה

ד. אם צריך כוונה לשם מצוה בעשיית ההשבתה, שאם המצוה במעשה ההשבתה הרי מצוה זו ככל המצוות ונפסק בשלחן ערוך (או"ח סי' ס סק"ד) שמצוות צריכות כוונה, ובלא כוונה לשם מצוה לא יצא ידי חובתו, אולם אם המצוה מתקיימת בכך שאין ברשותו חמץ, הרי שאף בלא כוונה מתקיימת המצוה, וכפי הכלל שקבע המקור חיים (פתיחה לסימן תלא) שלא נאמר הדין שמצוות צריכות כוונה אלא במצוות שעשייתם במעשה, שמעשה מצוה בלא כוונה לא נחשב מעשה מצוה, אבל במצוות שקיומם בלא מעשה אין הכוונה מעכבת בהם, וכמו כן מצות תשביתו אם קיומה בא בלא מעשה יצא ידי חובתו בלא כוונה.

הוכחה שרש"י ותוספות נחלקו בחקירה זו

וכתב המנחת חינוך שבנידון זה נחלקו הראשונים, שהנה שיטת רש"י (ד: ד"ה בביטול), רמב"ם (חמץ ומצה פ"ב ה"א), ריטב"א (ב. ד"ה אור) וחדושי ר"ן (ד: ד"ה דמדאורייתא) שמצות תשביתו מתקיימת בביטול החמץ בלב על ידי שמחשיבו בלבו כעפר, שלשיטה זו פירושו של תשביתו הוא תבטלו, אך בתוספות (ד: ד"ה מדאורייתא) נחלקו בזה, ופירשו שמצות תשביתו מתקיימת בכילוי החמץ עצמו, שכילוי זה צריך להיעשות או בשריפה לשיטת רבי יהודה, או בכל מעשה המכלה את החמץ מן העולם כחכמים, אבל בביטול בלב אינו מקיים מצות תשביתו כלל, אלא שמועיל לו הביטול בלב שעל ידי כך שביטל החמץ בלבו נעשה החמץ להפקר, וחמץ של הפקר אינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, אך מצות תשביתו לא קיים.

והקשו התוספות (שם) לשיטת רש"י, שכיון שזמן מצות תשביתו משעה שביעית היא שהיא שעת איסור שהיית החמץ, כיצד יועיל הביטול והרי בזמן האיסור לא מועיל הביטול, וכפי המבואר בגמרא (ו:) לפי שבזמן האיסור אין החמץ ברשותו כדין איסורי הנאה שאינם ברשותו וביטול החמץ אינו מועיל אלא בחמץ שברשותו, וכיון שדרשו בגמרא שמצות תשביתו זמנה בשעת איסור החמץ, בהכרח שאין קיומה של מצוה זו בביטול שאינו מועיל בזמן זה.

ותירץ המנחת חינוך שיטת רש"י, שנחלקו רש"י ותוספות בנידון הנ"ל, ששיטת רש"י שגדר המצוה של תשביתו הוא שנצטוה האדם שלא יהיה ברשותו חמץ בזמן זה בלא כל מעשה ביעור, ואף אם מעולם לא היה ברשותו

שהתורה אמרה 'תשביתו' והשבתה שעל ידי אכילה אינה נחשבת להשבתה שיש בה קיום עשה של תשביתו, וכיון שמצווה במצות תשביתו אינו יכול לאכול שנמצא באכילתו מבטל המצוה. אולם לשיטת הרמב"ן יש כאן איסור בפני עצמו על אכילת החמץ מכח מצות תשביתו, שלשון הרמב"ן 'אין לך בתורה דבר שצריך השבתה ומותר באכילה' מלמד שיש כאן לימוד שממה שציותה התורה על הביעור בהכרח שאסרה התורה באכילה, ואינו רק משום שימנע על ידי זה מביעורו. ויש נפקא מינה להלכה בין השיטות בדין חמץ של הפקר שאין האדם מצווה לבערו במצות תשביתו, שלשיטת התוספות אין בו כל איסור אכילה שהרי אין באכילתו ביטול מצות תשביתו שאינו מצווה על חמץ זה כלל, ואילו לשיטת הרמב"ן כיון שלמדנו ממצות תשביתו שיש איסור אכילה בחמץ משעה שביעית, שוב כל חמץ בכלל האיסור ואף זה שאין האדם מצווה בו במצות תשביתו. ואולם במסקנת דבריו כתב החזון איש (שם) שיש לדחוק אף בכוונת התוספות כשיטת הרמב"ן שממצות תשביתו שציותה התורה למדנו איסור אכילת החמץ, שהרי שנינו 'שורפין בתחילת ששי', שאפשר לשרוף חמץ של תרומה טהורה מחצות ערב הפסח לפי שאינה ראויה לאכילה, ואם אין כאן איסור אכילה אלא רק שבפועל אינו יכול לאכול משום שיימנע על ידי אכילתו מקיום מצות תשביתו, הרי יש כאן תרומה הראויה לאכילה ואסור לאבדה, וזה שבפועל אינו יכול לאוכלה אינו גורם שלא תחשב אוכל אם סוף סוף אין בה איסור אכילה.

ד. ויסוד החקירה הוא לשיטות ראשונים אלו שהחמץ אסור אחר חצות בערב הפסח אף בשהיה, שלשיטות אלו יש לחקור האם משום מצות תשביתו לבד יש לאסור בשהיה, או שמא אין התשביתו אלא גילוי שאיסור בל יראה נאמר כבר משעה זו, אך בתשביתו עצמו אין בו מקור לאיסור שהיה, שאינו אלא מצות עשה על ביעור החמץ ואינו דין איסור.

ה. וכן הסתפק בזה האבני נזר (או"ח סי' שיח אות ג).

ו. ואולם הט"ז (יו"ד סי' כח סק"ח) כתב על פי דברי הטור שם לגבי מצות כיסוי הדם, שהמונע חבירו מלקיים מצוה אם המונע לא קיים בעצמו המצוה אינו חייב לשלם עשרה זהובים, שאין החיוב על המניעה מלעשות מצוה אלא על המקיים מצוה שהיתה מוטלת על חבירו, ולפי זה החוטף חמץ חבירו אינו חייב לשלם אף שנחשב מונע חבירו מלקיים המצוה, כיון שגם החוטף אינו מקיים המצוה שאף אם יבער החמץ אין זה חמץ שלו ואינו מצווה לבערו ונמצא שלא קיים מצות חבירו. וכתב המשאת המלך (הערות על המנחת חינוך, מצוה ט) שמדברי המנחת חינוך אלו מבואר שסובר שהחיוב בחוטף מצוה לחבירו הוא אף באופן שהחוטף אינו מקיים המצוה, וקשה מדברי הט"ז בשיטת הטור. ויש ליישב שיטת המנחת חינוך על פי המבואר בגמרא (ב"ק צח:) 'שאני חמץ בפסח שהכל מצווים עליו לבערו', שמבואר בזה שמצות ביעור חמץ בפסח מוטלת על כל ישראל, ואף שודאי בעל החמץ קודם לכל אבל כאשר החוטף ביער החמץ שחטף, כיון שמוטלת המצוה על כל ישראל קיים המצוה וחייב הוא בתשלום עשרה זהובים

חמץ מתקיימת המצוה כשבחצות אין חמץ ברשותו, ומטעם זה מתקיימת המצוה גם בביטול החמץ בלב, שאף שאינו יכול לבטל מחצות היום כיון שזמן איסורו הוא, ולא מועיל ביטול בזמן האיסור, מכל מקום מועיל לבטלו קודם זמן איסורו כך שהחמץ יהיה מושבת בחצות. ושיטת התוספות היא שגדר המצוה הוא לבער, והיינו לעשות מעשה ביעור כדי לבער החמץ מרשותו, ומשום כך אין המצוה מתקיימת אלא כשמשבית במעשה ביעור אחר חצות שהוא זמן המצוה, שאם ישבית לפני חצות לא קיים המצוה, שמעשה מצוה הנעשה קודם זמן המצוה אינו מועיל[ז], ומטעם זה חולקים התוספות על שיטת רש"י וסוברים שמצות תשביתו אינה מתקיימת בביטול החמץ, שהרי ביטול אינו מועיל בזמן שמצווה בתשביתו כיון שזמן איסור חמץ הוא, וקודם הזמן אינו יכול לקיים המצוה כדין מצוות הקבוע להם זמן שאינם מתקיימות אלא בזמנם[ח].

הוכחה בשיטת הרמב"ם שסובר שהמצוה מתקיימת אף בלא עשיית מעשה

וכתב עוד המנחת חינוך (שם) שבדברי הרמב"ם מבואר שסובר כשיטת רש"י שקיום מצות תשביתו הוא בכך שהחמץ מושבת מרשותו אף בלא מעשה השבתה, שכתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ב ה"א) שזמן המצוה של תשביתו הוא קודם זמן איסור אכילת החמץ, ואם קיום המצוה הוא במעשה הביעור לבד כשיטת התוספות, כיצד תתקיים המצוה קודם זמן איסור האכילה, והרי זמן המצוה היא מחצות שהוא זמן איסור אכילה, ומעשה מצוה הנעשה קודם זמנו אינו מועיל והוא כנוטל לולב קודם חג הסוכות, ובהכרח שסובר הרמב"ם כשיטת רש"י שמצות תשביתו מתקיימת בכך שהחמץ מבוער מרשות האדם ואף בלא כל מעשה, ומשום כך אם מבער קודם זמן האיסור הרי מחמת כן בבוא זמן האיסור שהוא הזמן שבו מצווים שהחמץ יהיה מושבת אין ברשותו חמץ ומקיים בזה המצוה.

והוסיף להביא ראיה מהרמב"ם (שם ה"ב) שכתב שקיום מצות תשביתו הוא בביטול בלב, והרי לשיטת התוספות אי אפשר לקיים מצות תשביתו בביטול בלב שאינו מועיל אחר זמן איסורו כפי שאכן הקשו התוספות על שיטת רש"י, ובהכרח שהרמב"ם שחולק על תוספות וסובר שמצות תשביתו מתקיימת בביטול בלב, סובר כשיטת רש"י שמצות תשביתו מתקיימת בכך שאין ברשותו חמץ, ומשום כך יכולה היא להתקיים אף בביטול חמץ על ידי שיבטל קודם זמנו, וממילא מקיים המצוה שיהא החמץ מושבת בזמן איסור חמץ וקיים המצוה כהלכתה.

הכרעת הפוסקים בנידון

ומצינו בפוסקים שנחלקו בנידון זה, שבמהרי"ק (שורש קעד סי' ד) כתב שפשוט אצלו שקיום המצוה הוא במה שאין ברשות הישראל חמץ בשעה שביעית, ואף מי שמעולם לא היה בידו חמץ, בבוא שעה שביעית מקיים מצות תשביתו במה שאין ברשותו חמץ, ופשוט שאינו צריך לקנות חמץ כדי לבערו שאין צריך לעשות מעשה השבתה.

אמנם המקור חיים (סי' תלא דיני בדיקה וביטול אות ג) כתב שאין קיומה של מצות תשביתו אלא למי שמבער החמץ בעצמו מביתו, אבל אם לא היה בידו חמץ ולא ביער לא קיים המצוה, ומשום כך פסק שמה שאמרו בגמרא (ו:) שחמץ שאינו ידוע מבטלו בלבו היינו דווקא לחמץ שאינו ידוע שאין האדם יכול לקיים בו מצות תשביתו, אבל בחמץ ידוע לא מועיל בו ביטול, כיון שמבטל בזה מצות התורה להשביתו בידיו.

הוכחה בדעת הראב"ד

והנה הראב"ד בהשגות לדברי הבעל המאור (כז:) כתב, שאף לרבי שמעון שחמץ בערב הפסח מותר בהנאה מכל מקום איסור אכילה ואיסור שהייה יש בו, והוא משום מצות עשה של תשביתו, שעשה זה מחייב שלא יראה החמץ בביתו. וכתב בשיעורי רבי דוד (אות קנד) שמבואר מדברי הראב"ד שסובר שמצות תשביתו מתקיימת בכך שאין החמץ ברשות האדם ובלא כל מעשה, שאם היה סובר שצריך מעשה ביעור וגדר המצוה הוא לעשות מעשה ביעור החמץ, הרי שאין כל ראיה שיש איסור בשהיית החמץ, שאפשר שלא נאמר בערב הפסח אלא מצוה לעשות מעשה ביעור אבל שיהיה איסור מחמת כן מנין, ואמנם כך היא שיטת בעל המאור (שם) שאין איסור בשהיית החמץ בערב הפסח אלא רק מצוה לבערו[ט], אכן הראב"ד החולק בהכרח סובר שהמצוה היא שלא יהיה לו חמץ ברשותו ובזה בלבד מתקיימת המצוה, ומשום כך אין צריך שיעשה דווקא מעשה לקיום מצות תשביתו'.

ביאור דברי הרמב"ן על פי חקירה זו

וכתבו האחרונים[י] שדברי המנחת חינוך בשיטת רש"י מבוארים בדברי הרמב"ן, שהנה הרמב"ן (ד: ד"ה ומה) כתב לתרץ קושיית התוספות על שיטת רש"י בלשון זו 'ומה שהקשו רבותינו הצרפתים ז"ל מדדרשינן אך חלק בתשביתו, אינה קושיא דכי אמרת נמי תבעירו היאך צוה לבער אחר חצות והלא בשעת ביעורו כבר עבר עליו, אלא שיהא מבוער או מבוטל בחצות קאמר רחמנא', וביארו דבריו שסובר הרמב"ן שמצות תשביתו אינה שהאדם מצווה לעשות מעשה ההשבתה, אלא המצוה שהחמץ יהיה מושבת מרשותו, והיינו שקיום המצוה הוא בכך שהחמץ מבוער מרשותו, ומשום כך מצות תשביתו יכולה להתקיים אף בביטול שמבטל בלבו קודם זמן האיסור, וכדברי המנחת חינוך שעל ידי הביטול שקודם זמן האיסור נעשה החמץ מבוטל בזמן האיסור שהוא זמן המצוה, ומתקיימת בזה המצוה בהיות החמץ מבוער בזמן האיסור.

קושיות על דרך המנחת חינוך בביאור שיטת רש"י

אמנם הקשו האחרונים (שם) על ביאור המנחת חינוך בשיטת רש"י, שאביי (ד:) הביא דרשה להוכיח שמצות תשביתו זמנה בערב הפסח, וביאר רש"י (ד"ה שבעת) שאם היה זמן המצוה של תשביתו בפסח עצמו הרי מיד בכניסת הפסח קודם שהספיק להשלים ההשבתה עובר על החמץ הנמצא אצלו באיסור בל יראה, ומשום כך הוכיח אביי שזמן מצות תשביתו הוא בערב הפסח[יב], ואם כדברי המנחת חינוך שמצות תשביתו מתקיימת בהיות החמץ

כיון שגזל את מצות חבירו.

ז. ומדמה המנחת חינוך דבר זה לנוטל לולב קודם זמנו שודאי שאינו מועיל לו לקיים בזה המצוה של נטילת לולב בהגיע זמנו, וכמו כן במבער החמץ קודם חצות ערב הפסח אינו מועיל לו לקיום מצות תשביתו שזמנה אחר חצות.

ח. והנה שנינו (י"א:) רבי מאיר אומר 'אוכלין כל חמש ושורפין בתחילת שש' והטעם בזה מבואר בגמרא (יב:) 'לפי שאדם טועה בשעות' ולכן תיקנו רבנן שישרוף החמץ בתחילת שש שלא יטעה בשעה שביעית שהיא שעה ששית ועדיין החמץ ברשותו ויעבור באיסור בל יראה. והקשה המנחת חינוך לשיטת התוספות שמצות תשביתו אינה מתקיימת אלא על ידי עשיית מעשה ביעור אחר חצות ערב הפסח, כיצד תיקנו רבנן לשרוף בתחילת שעה ששית והרי בכך נמנע מקיום מצות שריפה שהרי אין המצוה מתקיימת אלא אם כן עושה מעשה הביעור בשעה שביעית שהיא זמן המצוה, וכיצד מנעו רבנן האדם מקיום המצוה מכל וכל, והרי מוכח (מנחת חינוך מצוה רפז) ממצות שופר שלא אסרו רבנן לתקוע בכל שנה משום גזירה שמא יתקן כלי שיר כיון שרבנן אינם עוקרים מצוה שלא תתקיים לעולם, וכיצד תיקנו רבנן לשרוף בתחילת שש ועל ידי זה ימנע לעולם מקיום המצוה. ותירץ שכלל זה שרבנן אינם מתקנים לעקור המצוה מכל וכל אינו אלא במצוה חיובית שחייב האדם לקיימה כמצות שופר, אבל מצות תשביתו אינה מצוה חיובית שאם אין לו חמץ אינו חייב במצוה אלא שאינו מקיים מצוה וראוי לו לחזר אחר החמץ להביא עצמו לידי חיוב המצוה, אבל אינו חייב בה, ובמצוה כגון זו שאינה חיובית גזרו רבנן אף לעוקרה מכל וכל, שכיון שאין כאן עקירת חיוב גזרו לעקור המצוה משום חשש זה שיבוא לידי איסור שהיית החמץ בערב הפסח.

והאמרי משה (סי' יד ד"ה ואולם) תירץ שלשיטת התוספות מצות תשביתו אינה מצוה בפני עצמה על ביעור החמץ אלא מצוה הבאה מחמת עבירת לאו של בל יראה, ולנתק לאו זה על ידי השבתה, וכמצות השבת הגזילה שלא נאמרה אלא אחר שגזל לנתק הלאו של לא תגזול. ומשום כך סברו שאין כל עקירה של מצוה זו בתקנת רבנן לבער בשעה ששית.

ט. ראה להלן שאף שיטת התוספות והרמב"ן מסכמת עם שיטת בעל המאור בפרט זה.

י. ובשיעורי רבי דוד (אות קנז) הביא דברי הרא"ש (פ"א סי' י) שכתב בזה"ל 'אומר אני דהוצאת החמץ מן הבית קודם זמן איסורו לא נפיק מ'תשביתו', דהא אמר רבי עקיבא לעיל תשביתו היינו שריפה ולא צוה הכתוב לשורפו אלא לאחר זמן איסורו מידי דהוה אנותר, אבל בעוד שהוא מותר לא ישרפנו, ומה שמוציאים החמץ מן הבית קודם זמן איסורו היינו שלא יעבור עליו בבל יראה ובל 'ימצא' ומבואר בדבריו שאי אפשר לקיים מצות תשביתו אלא על ידי מעשה ביעור אבל בהוצאת החמץ מרשותו קודם זמן איסורו אין בו קיום מצות תשביתו אף שעל ידי הוצאה זו בא לידי מציאות שאין ברשותו חמץ בשעת האיסור, שכיון שלא עשה מעשה ביעור בידים אינו מקיים המצוה. ומפורש כצד השני בחקירת המנחת חינוך, והקשה רבי דוד (אות קנח) שדברי הרא"ש סותרים לדבריו בפרק שני (סי' ד) שכתב שלרבי שמעון שחמץ בערב הפסח מותר בהנאה יכול למוכרו לנכרי אחר חצות ומקיים בזה מצות תשביתו שמבערו מביתו שלא ציוה הכתוב להשבית אלא מביתו ואין צריך לבערו מן העולם. ותירץ (אות קס) שיש חילוק בהגדרת המצוה לשיטת רבי שמעון המתיר חמץ בהנאה בערב הפסח אחר חצות, מהגדרת המצוה לרבי יהודה האוסר בהנאה אחר חצות, שלרבי שמעון שהחמץ מותר בהנאה בהכרח שאין המצוה אלא להשביתו מביתו, שאין סברא שיצטרך לבערו מן העולם אם החמץ מותר בהנאה, ובשיטתו כתב הרא"ש שעל ידי מכירה לנכרי מקיים המצוה כיון שהחמץ מותר בהנאה בזמן זה, אבל לרבי יהודה שהחמץ לאחר חצות אסור בהנאה מסתבר שדין תשביתו בהחפצא והמצוה מחייבת ביעור גוף החמץ מן העולם, ובהוצאה מהבית אינו מקיים ביעורו מן העולם ומשום כך להלכה שפסק הרא"ש שחמץ בערב הפסח אחר חצות אסור בהנאה אי אפשר לקיים המצוה אלא בביעורו מן העולם.

יא. אמרי משה (סי' יד אות ד) קהלות יעקב (סי' א).

יב. ואמנם כך הוא פירוש דברי אביי לשיטת רש"י, ולפי זה אכן יש כאן סתירה מדברי אביי לדרכו של המנחת חינוך בדעת רש"י, אך שיטת התוספות בדברי אביי שהלימוד מיתור שנאמר 'אך ביום הראשון' ודרשו אך חלק, והוכרחו התוספות לפרש כן מכח הקושיא שהקשו על מה שפירש רש"י שכיון ואי אפשר שביום הראשון יהיה מצווה להשבית שהרי כבר עובר על איסור חמץ, בהכרח שביום הראשון היינו ערב פסח ומקצתו מותר, ומקיים מצות הביעור בחלק המותר של היום, שהלא מצות תשביתו בזמן איסור החמץ היא, שגם למסקנת אביי שמצות תשביתו בערב הפסח אחר חצות, הרי זמנו בזמן איסורו שהוא לאחר חצות ואין כל סתירה מאיסור החמץ לקיום התשביתו, והטעם שאין איסור בשהיית חמץ זו עד שגומר מעשה ההשבתה אף שכבר עבר זמן איסורו, ביארו בתוספות רבינו פרץ (ד: ד"ה וכתיב) שכיון שמחזר עליו לבערו הרי זה כמבוער ולא זה הוא שהיית החמץ האסורה.

והנה בשיטת רש"י לכאורה מבואר שחולק על סברת רבינו פרץ, וסובר שכל שהייה אסורה בזמן האיסור ואף בזמן שמחזר עליו לבערו, אולם לפי זה קשה שהרי אף למסקנת אביי שמצות

מושבת ואינה מצוה על עשיית מעשה ההשבתה, הרי שאין כל הכרח בדברי אביי, שהרי אפשר שאף שזמן המצוה של תשביתו הוא בפסח, מכל מקום אינו עובר כלל על איסור בל יראה, שכיון שהמצוה אינה לעשות מעשה השבתה בחמץ אלא שהחמץ יהיה מושבת, הרי שיכול להשבית החמץ קודם הפסח ומקיים המצוה בפסח בכך שהחמץ מושבת בזמן זה על ידי השבתתו קודם הפסח, ומהכרחו של אביי מוכרח שגדר המצוה לעשות מעשה השבתה בחמץ, שמשום כך הוכיח אביי שאי אפשר שתהא המצוה בתוך הפסח שהרי אסור כבר להחזיק חמץ בזמן זה"ג.

עוד הקשו האחרונים מדברי רבי עקיבא (ד:) שהוכיח שהנאמר בתורה (שמות יב טו) 'אך ביום הראשון תשביתו שאור' מדובר על ערב הפסח, שאם תאמר על יום הראשון של פסח הרי יום טוב הוא ואסור להבעיר אש ביום טוב וכיצד יבער החמץ, ובהכרח שיום ראשון שאמרה בו תורה 'תשביתו שאור' על ערב הפסח הוא אמור, והנה אם מצות תשביתו מתקיימת בכך שהחמץ מושבת מרשות האדם, הרי שאין כל הכרח שמצות תשביתו בערב פסח שהרי יכול האדם להבעיר החמץ בערב הפסח ועל ידי הבערה זו כלה החמץ מביתו וביום הראשון של פסח מתקיימת המצוה בכך שאין ברשותו חמץ, שבמציאות זו מתקיימת המצוה בלא כל מעשה לשיטת רש"י.

ועוד הקשה רבי דוד (אות קסב) על דרכו של המנחת חינוך בביאור דברי רש"י, מדברי רש"י (יב: ד"ה שלא) שאמר רבי יהודה 'אימתי אני אומר בשריפה שלא בשעת ביעורו אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר' ופירש רש"י שלא בשעת ביעורו הכוונה על שעה ששית, אבל שעת איסורו שהיא שעה שביעית זמן ביעורו הוא ובזמן זה השבתתו בכל דבר, ומבואר בשיטת רש"י שאף קודם זמן האיסור יש מצוה במעשה הביעור, ובה נחלקו רבי יהודה וחכמים במה ייעשה הביעור, ולדברי המנחת חינוך הרי בשעה זו אין כל קיום מצוה בהשבתה, שזמן המצוה אינו אלא אחר חצות היום שבזמן זה מתקיימת המצוה בכך שאין חמץ ברשותו"ד.

קושיא על דרך המנחת חינוך בביאור שיטת הרמב"ם

ולדרכו של המנחת חינוך בביאור שיטת הרמב"ם שסובר שמצות תשביתו מתקיימת בכך שאין ברשותו חמץ בזמן איסורו ובלא עשיית מעשה, הקשה הקהלות יעקב (סי' ב) מלשון הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ב ה"א) שכתב 'מצות עשה מן התורה להשבית החמץ קודם זמן איסור אכילתו שנאמר ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם', ומבואר בלשונו שהמצוה היא להשבית קודם זמן האיסור ואין המצוה שיהיה מושבת בזמן האיסור, שלדברי המנחת חינוך אין המצוה קודם זמן האיסור אלא שבזמן האיסור יהא החמץ מושבת, ובלשון הרמב"ם משמע גם שנצרך לקיום המצוה מעשה ביעור בפועל וקשה לדרכו של המנחת חינוך.

ביאור האחרונים בדברי הרמב"ן

ומכח קושיות אלו ביארו האחרונים[טו] את דברי הרמב"ן ושיטת רש"י והרמב"ם באופן אחר, שחידש הרמב"ן בתירוצו שזמן עשיית המצוה הוא מתחילת היום, ומשום כך יכולה המצוה להתקיים בביטול בלב, ומה שדרשו בגמרא מ'אך חלק' שזמן המצוה אחר חצות הוא, אינו לזמן מעשה האדם אלא לזמן תוצאת המצוה. וביאור הדבר הוא שבכל מצוה יש בה שני חלקים, האחד המעשה המוטל על האדם והשני התוצאה ממעשה המצוה, וכגון במצות מזוזה שהמעשה המוטל על האדם הוא מעשה קביעת המזוזה, ואילו המצוה עצמה מתקיימת בכך שיש בדירת האדם מזוזה, וכן במצות פריה ורביה המעשה המוטל על האדם הוא מעשה הנישואין והמצוה מתקיימת בילדים שנולדו מנישואיו, וכמו כן במצות תשביתו, מעשה המצוה המוטל על האדם הוא מעשה ההשבתה, ואילו המצוה עצמה מתקיימת בכך שהחמץ מושבת מרשותו. ובזה חלוק זמן מעשה המצוה מזמן קיום המצוה, שזמנה של מעשה המצוה הוא בכל היום של ערב הפסח, ואילו זמנה של קיום המצוה הוא אחר חצות של ערב הפסח, שבכך שהחמץ מושבת אחר חצות היום של ערב פסח היא המציאות הרצויה במצוה זו, והוטל חיוב העשייה להביא לידי מציאות זו על האדם מתחילת יום ערב הפסח.

ונמצא לפי"ז שהפסוק 'אך ביום הראשון תשביתו' נאמר על כל יום ערב הפסח, והמיעוט 'אך חלק' שדרשו (ה.) ממנו שזמנו מחצות, נאמר כלפי זמן קיום המצוה, שהמציאות שבה מתקיימת המצוה היא בכך שהחמץ מבוער מחצות היום, אבל זמן מעשה המצוה הוא מתחילת היום. ועל פי זה מתורצת קושיית התוספות, שאמנם מצות תשביתו מתקיימת אף בביטול בלב כיון שזמן עשיית מעשה המצוה הוא מתחילת יום ערב הפסח, ובזמן זה שהוא קודם זמן איסורו מועיל ביטול בלב, וביטול זה מביא לידי קיום המצוה שהחמץ יהיה מושבת אחר חצות.

תשביתו היא בערב הפסח נמצא שזמן המצוה בזמן איסור החמץ, והרי כבר עובר באיסור שהייה בשעה זו, וכתב המהרש"א (ד"ה וכתיב) לתרץ שרש"י לשיטתו (יב: ד"ה שלא בשעת) שפירש שמצות תשביתו מתקיימת קודם זמן האיסור, שמחלוקת רבי יהודה וחכמים בדין ביעור חמץ היא בשעה ששית שהוא קודם זמן איסור שהיית החמץ, ומבואר שזמן הביעור הוא קודם חצות ואינו עובר בשום איסור, ואמנם אם יבער אחר חצות יעבור על איסור שהיית החמץ.

אלא שמדברי רבינו דוד (יב: ד"ה אבל בשעת ביעורו) מבואר שרש"י סובר כרבינו פרץ, שהוכיח מדברי רש"י שכתב (שם) שאפשר מדאורייתא להמתין עד שעה שביעית ולבער בה החמץ לקיום מצות תשביתו לולי שהיה חשש שטועה אדם בשעות, ומבואר שאין עבירה בשהייה זו עד גמר הביעור ואף שבתוך זמן האיסור היא, ובהכרח שסובר רש"י כשיטת רבינו פרץ שבשהייה זו שמחזר עליו לבערו אין בו עבירת לאו של לא יראה. ולפי זה קשה שנמצא שדברי רש"י סותרים את פירושו בדברי אביי, שכיון שאין איסור בשהייה כשמחזר עליו לבערו הרי שאין כל הכרח להעמיד הפסוק של תשביתו בערב הפסח.

ויש שתירצו שיש לחלק בין איסור שהיית החמץ בערב הפסח משום שמצווה בתשביתו, לאיסור שהיית החמץ בפסח שלא לעבור בבל יראה ובל ימצא, שדברי רש"י בסוגייתנו שאסור להשהות החמץ שעה אחת אף כשעוסק בביעורו, אינם אמורים אלא כלפי האיסור של בל יראה שהלאו בא לאסור שהיית החמץ אף אם עוסק בביעורו, ומחמת איסור זה סובר אביי שאין להעמיד הפסוק של תשביתו ביום ראשון של פסח משום ששוהה שעה אחת עד גמר הביעור ועובר באיסור בל יראה, אולם איסור שהיית החמץ בערב הפסח שאינו אלא משום מצות תשביתו לא נאסר כשעוסק בביעורו, שכל האיסור הוא במה שיושב ואינו משבית חמצו, ומשום כך אם עוסק בביעורו אין כל איסור, ודברי רש"י (יב: ד"ה אבל) שהוכיח מהם רבינו דוד ששיטת רש"י שמותר להשהות על מנת לבער, אמורים בערב הפסח שאיסור השהייה בו הוא משום מצות תשביתו, ומשום כך יכול להמתין עד כניסת שעה שביעית ואז לבער.

ובשיטת התוספות הקשו סתירה הפוכה, שהנה הקשו בגמרא (יב:) לרבי מאיר שאין אדם טועה בשעות מה טעם אסור מדרבנן לאכול חמץ בשעה ששית, והרי אין החמץ אסור אלא משעה שביעית ואם כן יאכל כל שעה ששית ובשעה שביעית יפסיק, וכתבו התוספות (שם ד"ה ניכול) שאין כוונת הגמרא להקשות שאכן יוכל אדם לאכול כל שעה ששית, שאף שאין אדם טועה בשעות מכל מקום חייב לשרוף החמץ בתוך שעה ששית כדי שלא יכנס לשעה שביעית וחמץ בידו ויעבור באיסור קודם שיספיק לבער החמץ. והרי לשיטת התוספות בסוגייתנו אין כל איסור בשהייה זו כשמחזר על החמץ לבערו.

ותירצו על פי דברי תוספות הרא"ש (ד: ד"ה מדאורייתא) שמצות תשביתו נאמרה אחר זמן האיסור כתיקון על עבירת הלאו של לא יראה. ולפי זה יש לבאר בדברי תוספות שמטעם זה זמנה של המצוה היא לאחר זמן האיסור, אולם מלבד מצות העשה שיש בה כתיקון ללאו של בל יראה, עוד יש בה איסור עשה שלא ישהה החמץ בביתו כפי שהוכיח המגיני שלמה (ד: ד"ה מדאורייתא) שמצות תשביתו יש בה אף איסור עשה, וכלפי איסור זה כתבו התוספות (יב: ד"ה ניכול) שיש לבער קודם בוא האיסור, ששונה איסור זה מאיסור בל יראה, שאיסור בל יראה אינו אוסר שהיית חמץ על מנת לבערו, אבל איסור תשביתו אוסר כל שהייה. ולפי זה נמצא שנחלקו רש"י ותוספות בגדר איסור שהיית חמץ הנלמד ממצות תשביתו, שלשיטת רש"י אין האיסור אלא במה שנמנע מהשבתה, שבחיוב המצוה לבער החמץ נאסר לישב ולהמנע מביעורו בדין איסור, ומשום כך בשהייה זו שמחזר על החמץ לבערו אינו עובר באיסור, ששהייה זו אינה סתירה למצות ההשבתה. אולם לשיטת התוספות איסור שהיית החמץ הנלמד ממצות תשביתו איסור בפני עצמו הוא, שממה שציותה התורה לעשות ביעור חמץ בערב הפסח למדנו שזמן איסור הוא, וכיון שזמן איסור הוא הרי שאסור להחזיק בו חמץ ככל איסור שהיית חמץ ואף אם מחזר עליו לבערו סוף סוף כיון שחמץ שוהה ברשותו עובר באיסור.

יג. ובמנחת חינוך הקשה על דבריו בפירוש שיטת רש"י מדברי אביי אלו שמבואר שמצוות תשביתו אינה מתקיימת אלא כאשר עושה מעשה ביעור החמץ בידים, שאם לא כן אין כאן כל קושיא להעמיד הפסוק בתוך הפסח, וכתב שאכן בשיטת אביי מודה רש"י שאין המצוה מתקיימת אלא במעשה ביעור החמץ, ואם לא היה בידו חמץ קודם הפסח יש לו לקנות חמץ לקיים בו מעשה המצוה של ביעור החמץ מרשותו שאם לא כן אינו מקיים המצוה וכשיטת תוספות.

יד. ואמנם מלבד זאת קשה מדברי רש"י אלו על דבריו של המנחת חינוך, שלדבריו אין מקום למחלוקתם של רבי יהודה וחכמים, שמה לי במה מבערו, הרי כל קיום המצוה הוא בכך שאין ברשותו חמץ, ומציאות זו בכל צורה של ביעור היא קיימת, אכן קושיא זו כבר הקשה המנחת חינוך בהמשך דבריו, ראה להלן.

טו. מגיני שלמה (ד: ד"ה מדאורייתא), חתם סופר (ה. ד"ה הא), רבי איסר זלמן מלצר בהגהות לחידושי הרמב"ן. אולם בדקדוק דבריהם מבואר שישנו הבדל בין דרך המגיני שלמה לדרך החתם סופר ורבי איסר זלמן מלצר, שדרכו של המגיני שלמה היא שיש במצוה זו שני פרטים, האחד ציווי מעשה המצוה שהוא להשבית החמץ, והשני שהדין שיהיה החמץ מושבת אוסר את קיומו ברשותו, וחלוקים פרטים אלו בזמן מצותם, שציווי מעשה המצוה הוא מתחילת יום ערב הפסח, שמתחילת היום נחשב יום ביעורו וזמן קיום המצוה, ואילו האיסור הנובע מדין תשביתו אינו אלא מחצות היום. ומשום כך מתקיימת מצות תשביתו בביטול בלב, שכיון שהאיסור לקיים החמץ ברשותו אינו אלא אחר חצות, מועיל הביטול קודם זמן זה שהוא קודם זמן איסורו, והיינו שכלפי הזמן לקיום המצוה בפועל, קודם חצות נחשב זמנה של המצוה ונמצא שבביטול קודם חצות מקיים מצות תשביתו בזמנה. וכדרך זו של המגיני שלמה מדוקדק בדברי רש"י (ה. ד"ה אך חלק) שכתב, 'התיר לך הכתוב לשהותו מקצת יום ביעורו', ומבואר שכל יום ערב הפסח נחשב יום ביעורו, ודרשת 'אך חלק' באה להתיר החמץ רק עד חצות היום. ואולם דרך החתם סופר ורבי איסר זלמן מלצר בזה שונה במקצת, שלדרכם אין במצוה זו אלא דין אחד, והוא לעשות מעשה לבער החמץ מרשותו, אלא שמעשה המצוה הוא עצם עשיית הביעור ובמעשה זה הוא מצווה מתחילת יום ערב הפסח, והתוצאה ממעשה הביעור היא שמחצות היום יהיה החמץ מושבת מרשותו. ומשום כך יכולה המצוה להתקיים בביטול בלב שבביטול שעושה בתחילת היום מביא לקיום תוצאה זו, ובזה קיים המצוה שעניינה לעשות מעשה כדי שתתקיים תוצאה זו.

ראיה לדרך האחרונים מדברי הר"ן

וכתב הנימוקי הגרי"ב שכדרך זו בביאור שיטת רש"י בגדר המצוה מבואר בדברי הר"ן (שו"ת הר"ן ח"א ס' נא) שנשאל הר"ן בדין אדם שנדר שלא ישהה בעירו בשבת כאשר האופן שיכול לקיים נדרו שלא ישהה בעירו בשבת הוא על ידי שיצא בערב שבת מעירו, האם נחשב שחל הנדר כבר בערב השבת מטעם זה שקיום הנדר מחייבו לעשות מעשה יציאה מהעיר בערב שבת, ומשום כך יכול להישאל על נדרו כבר בערב שבת כדין שאילת נדרים שאין נשאלים עליהם אלא בזמן חלותם, או שמא לא נחשב שחל הנדר אלא בכניסת שבת, שקודם השבת אין הנדר מחייבו לצאת מהעיר שמשפט הנדר בזמנו בלבד הוא, רק שהאדם מעצמו יש לו לצאת מהעיר קודם שבת משום בכניסת השבת יחול נדרו וימצא עובר עליו בשהייתו בעיר, והשיב אהח19/06/2018 הר"ן שנידון זה תלוי במחלוקת רש"י ותוספות בדין תשביתו, שהנה שיטת רש"י שמצות תשביתו מחייבת לבער החמץ קודם חצות היום שהוא זמן איסורו, ומשום כך יכולה להתקיים בביטול בלב המועיל בזמן זה של קודם איסורו, ואילו שיטת התוספות, שמצות תשביתו אינה מחייבת בהשבתה אלא בזמן איסור חמץ שהוא אחר חצות, ומשום כך אי אפשר לה להתקיים בביטול בלב שאינו מועיל אחר זמן איסור החמץ.

וביאר הר"ן שהן רש"י והן התוספות סבורים שקיומה של מצות תשביתו היא בכך שאין ברשות האדם חמץ, ועל מציאות זו ציותה תורה על האדם במצות תשביתו, אלא שרש"י סובר שכיון שאי אפשר לבוא לידי מציאות זו אלא אם כן יעשה מעשה ביעור החמץ קודם זמן האיסור, שאם לא כן בבוא זמן איסורו עדיין החמץ ברשותו, בהכרח שכוונת התורה לחייב לעשות מעשה הביעור קודם זמן איסורו וקודם הזמן שבו ציותה שיהא החמץ מושבת מרשותו, שמוכרח מעשה זה לקיומה, והתוספות סוברים שכיון שבציווי מצות תשביתו לא נאמר אלא שלא יהיה ברשותו חמץ מחצות היום הרי שקודם זמן זה אין כל חיוב עליו, ומעשה הביעור שיעשה קודם זמן זה אין בו קיום מצוה כיון שאינו מחויב בה, ומשום כך בביטול קודם זמן האיסור אין קיום למצות תשביתו.

ביאור הר"ן בשורש מחלוקת רש"י ותוספות

והוסיף הר"ן שמחלוקת זו היא מחלוקת יסודית של רש"י ותוספות בכל מצוות התורה, ששיטת רש"י היא שמעשים המחויבים להיעשות כדי להביא לידי קיום המצוה, בכלל המצוה הן, אף שלא נאמרו בציווי המצוה, ושיטת התוספות היא שאף שמחויבים מעשים אלו להיעשות בכדי להביא לידי קיום המצוה, סוף סוף כיון שלא נאמרו בציווי המצוה אינם בכלל המצוה, אלא הן בגדר רשות שאדם עושה אותם כדי להימנע מלעבור על מצוות הבורא. ולפי זה כתב הר"ן שנדר זה שלא ישהה בשבת בעיר לשיטת רש"י חל הוא קודם השבת, שמאחר והאופן שלא ישהה בשבת הוא על ידי מעשה קודם השבת, הרי שמעשה זה מחיובי הנדר הוא, ואילו לשיטת התוספות אין הנדר חל אלא בכניסת השבת שאין מעשה זה שעושה קודם השבת נכלל בחיוב הנדר וכיון שעדיין לא חל כי אם בכניסת השבת אי אפשר להישאל עליו קודם השבת.

ומבואר בדברי הר"ן בשיטת רש"י שאף שקיום מצות תשביתו הוא בכך שאין חמץ ברשות האדם ובלא כל מעשה, שמציאות זו היא שנצטוינו בה במצות תשביתו, מכל מקום מונח במצות תשביתו לחייבו לעשות מעשה לבער החמץ קודם זמן קיום המצוה, ומתקיימת המצוה במעשה זה מהטעם שמעשה זה מחויב לקיום המצוה, ומבואר כדרך זו של האחרונים בביאור דברי הרמב"ן בתירוץ שיטת רש"י[טז].

תירוץ נוסף ליישב קושיית תוספות על שיטת רש"י

והנה מלבד דרך הרמב"ן מבואר בראשונים אופן נוסף לתרץ שיטת רש"י מקושיית התוספות, באור זרוע (סי' רנו) ובריטב"א (ב. ד"ה אור) **ביארו**, שאמנם עיקר מצות תשביתו מתפרשת לבער החמץ בידים, אולם ממה שכתבה התורה המצוה בלשון 'תשביתו' ולא בלשון 'תבערו' יש ללמוד מזה שבאופן שאינו יכול לבער בידים מועיל לו להשבית החמץ על ידי ביטול בלב, אכן הדרשה של 'אך חלק' שזמן המצוה מחצות, נאמרה כלפי עיקר המצוה שהוא הביעור בידים אבל כלפי אפשרות הקיום על ידי ביטול בלב לא נדרשה דרשה זו, וממילא שלגבי דין הביטול, כל היום של ערב הפסח הוא זמנה.

ג. ביאור דברי רבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה

מקור הנידון

שנינו במשנה (כא.) 'רבי יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה וחכמים אומרים מפרר וזורה לרוח או מטיל לים', ומבואר בגמרא (כז:) שרבי יהודה למד מדין שריפת נותר שכמו שהנותר הנאסר דין ביעורו בשריפה כמו כן החמץ הנאסר דין ביעורו בשריפה, וחכמים הביאו פירכות ללימוד מנותר, ואמרו שהתורה אמרה 'תשביתו' בכל דבר המשביתו.

קושיא ממחלוקת רבי יהודה וחכמים לשיטת רש"י

והקשה הפני יהושע (כז: ד"ה יהא) לשיטת רש"י שמצות תשביתו מתקיימת אף בביטול בלב, מה הטעם שהצריך רבי יהודה שריפה לביעור החמץ, והרי אף אם מפררו או זורהו לים יכול לבטלו בלבו ולקיים בזה מצות תשביתו. והוסיף הפני יהושע בקושייתו, שהנה בגמרא (יב:) מבואר ש'לא אמר רבי יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה אלא שלא בשעת ביעורו אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר', ופירש רש"י (שם ד"ה שלא) שלא בשעת ביעורו הוא קודם שעה שביעית שהוא קודם זמן איסור החמץ, ועל שעה זו נחלקו רבי יהודה וחכמים, שלרבי יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה, אבל אחר זמן איסור החמץ מודה רבי יהודה שיכול לקיים השבתה בכל דבר. ומבואר שקודם זמן איסור חמץ סובר רבי יהודה שלא מועיל ביעור אלא בשריפה, וקשה שהרי בזמן זה מועיל ביטול בלב שקודם זמן האיסור הוא הזמן שמועיל בו ביטול, ולמה לא יועיל ביעור החמץ על ידי פיזורו לים כאשר בזה שמפזרו הוא מבטלו בלבו ויועיל ההשבתה שבביטול זה. וארבע תירוצים נשנו ביישוב קושיא זו.

תירוץ הפני יהושע

א. הפני יהושע (שם ד: ד"ה אמנם) מבאר שדברי רש"י שבביטול בלב מתקיים מצות תשביתו אינם אמורים אלא באופן שאינו יכול לקיים את המצוה על ידי שריפה, וכגון ששכר בית לפסח ואין בידו בזמן הביעור לבודקו ולבער את החמץ, שבאופן זה מתקיימת מצות תשביתו אף בביטול החמץ בלב, ולכן כיון שעיקר המצוה היא בביעור שעל ידי שריפת החמץ הרי שאם יש באפשרותו לשרוף החמץ אינו יוצא ידי מצות תשביתו אם מפררו או זורהו לים.

ויסוד לדבריו הביא הפני יהושע משיטת הגאון (הו"ד בפרי חדש סי' תלא בשם הכלבו) והרמב"ם (חמץ ומצה פ"א ה"ב לפי נוסחת הכסף משנה), שביטול חמץ אינו מועיל אלא בחמץ שאינו ידוע אבל בחמץ הידוע לו לאדם לא מועיל בו ביטול, ופירש הפני יהושע שאמנם בכדי שלא יעבור בבל יראה מועיל הביטול אף בחמץ הידוע, אך מצות תשביתו אינה מתקיימת בחמץ ידוע אלא בשריפה, והטעם בזה שכיון שעיקר מצות תשביתו לרבי יהודה היא לבער על ידי שריפה, הרי שכל חמץ שיכול לשורפו לא יצא ידי חובת המצוה באופן אחר, והביטול אינו מועיל לקיום מצות תשביתו אלא בחמץ שאי אפשר לו לשורפו כחמץ שאינו ידוע או שאינו בידו כגון בשוכר בית".

תירוץ הצל"ח

ב. הצל"ח (כז: ד"ה ואומר)[יח] תירץ, שאמנם לשיטת רבי יהודה אין מצות תשביתו מתקיימת אלא בשריפה בלבד ושאר אופנים שמבער בהם החמץ אי אפשר לקיים בהם מצות תשביתו, אך דברי רש"י שבביטול בלב מתקיימת מצות תשביתו לא נאמרו לשיטת רבי יהודה אלא לשיטת חכמים שאפשר לקיים המצוה אף על ידי פיזורו לרוח, שלשיטה זו סבר רש"י שאף ביטול בלב מועיל לקיום המצוה.

טז. והנה בשיטת התוספות ביאר המנחת חינוך שחולקים בזה וסוברים שאין מצות תשביתו מתקיימת אלא באופן שעושה מעשה השבתת החמץ מרשותו בביעורו, אבל אם אבד החמץ מאליו שלא עשה בו מעשה ביעור או שמעולם לא היה ברשותו חמץ לא קיים מצות תשביתו. והקשה בשו"ת ערוגות הבושם (או"ח סי' צג אות ב) שמצינו סתירה לזה בדברי התוספות, שכתבו (יב: ד"ה ניכול) שיש לבער החמץ מהבית בשעה ששית בכדי שיכנס לשעה שביעית באופן שאין ברשותו חמץ. וקשה לדרכו של המנחת חינוך שהרי ביטל בכך המצוה שאין זמנה אלא אחר כניסת שעה שביעית שהיא זמן המצוה. ותירץ האור יעקב (סי' כג ד"ה ובעיקר) ששיטת התוספות היא שאף שמצות תשביתו אינה מתקיימת אלא על ידי עשיית מעשה השבתה, שמטעם זה הוכיחו שלא כדברי רש"י, שכיון שהמצוה נאמרה אחר שעה ששית שכבר אי אפשר לבטל בשעה זו, בהכרח שהמצוה היא לעשות מעשה השבתה ולא על ידי ביטול, אכן באופן שעושה מעשה השבתה קודם זמן האיסור מתקיימת במעשה זה המצוה בזמנה, והביאור שחלוקה מצות תשביתו ממצוות כנטילת לולב, שמצות נטילת לולב אם נטלה קודם זמנה לא קיים המצוה כלל כיון שבזמן המצוה נגמרו מעשיו, אבל מצות תשביתו אף שעשה מעשה ההשבתה קודם זמנה מכל מקום התוצאה ממעשיו היא בזמן המצוה שהחמץ מושבת על ידי מעשיו, וכיון שיש קיום למעשה בזמן המצוה יש בזה קיום המצוה, ששונה מצוה זו ממצות נטילת לולב ושאר מצוות שקבוע להם זמן, אשר אין תוצאה למעשה בזמן המצוה, ומשום כך אי אפשר לקיימם קודם זמנם.

יז. ובעיקר שיטת הגאון והרמב"ם (לנוסחת הכסף משנה) שלא מועיל ביטול בחמץ ידוע, מצינו עוד ביאורים באחרונים, בקהלות יעקב (סי' ב) ביאר שאמנם מעיקר הדין מועיל ביטול אף בחמץ ידוע, אמנם כיון שהחמץ ידוע לו ואינו מבערו יש בזה חסרון בדעת הנצרכת לביטול, שאם מחשיבו לעפר מה טעם אינו מבערו, אלא מזה שאינו מבערו מוכרח שלא גמר בדעתו להחשיבו כעפר ואין זה ביטול, אולם בחמץ שאינו ידוע שאין בידו לבערו יש כאן גמירות דעת להחשיבו כעפר ורוצה לבערו ולאבדו אלא שאינו בידו.

יח. וכן כתב רבי חיים מבריסק (חמץ ומצה פ"א ה"ג).

והקשה הקהלות יעקב (סי׳ ב) על שיטת הצל״ח ממה ששנינו במשנה (מט:) ׳ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ואם לאו מבטלו בלבו׳, ובגמרא שם העמידו משנה זו כשיטת רבי יהודה, ומבואר שאף לשיטת רבי יהודה מועיל ביטול בלב, וקשה לדרך הצל״ח שלרבי יהודה אין מצות תשביתו מתקיימת על ידי ביטול בלב, כיצד מועיל הביטול לזה שהלך למול את בנו.

ותירץ שאמנם אין קיום של מצות תשביתו על ידי ביטול בלב לרבי יהודה וזה שהלך למול את בנו אינו מקיים מצות תשביתו בביטול, מכל מקום מועיל לו הביטול להצילו מעבירת הלאו של לא יראה, כיון שעל ידי הביטול יוצא החמץ מרשותו, שאף שמצות תשביתו אינה מתקיימת לרבי יהודה אלא בשריפה אבל יש בביטול כח להוציא החמץ מרשותו כפי שלשיטת התוספות מועיל הביטול להוציא החמץ מרשותו. אולם הקשו על דבריו[יט], מהו מקורו של דין ביטול זה שאין בו קיום מצות תשביתו ומכל מקום מועיל להוציא החמץ מרשותו, שהרי כל מקור דין ביטול חמץ כתב רש״י (ד: ד״ה בביטול) שהוא מדכתיב תשביתו ׳והשבתה בלב היא השבתה׳, ואם כן לרבי יהודה שביטול בלב אינו נכלל ב׳תשביתו׳, שוב אין כל מקור לביטול בלב, שהרי רש״י נחלק על הראשונים שהביטול כהפקר להוציא החמץ מהרשות ומנין לנו מקור אחר לדין ביטול בדעת רש״י.

ובאופן אחר כתב הקהלות יעקב (שם) לתרץ שאפשר שאף שהעמידו בגמרא המשנה כרבי יהודה לא העמידו כל הדינים שנשנו בה כרבי יהודה, אלא ככלפי הדין שסעודת אירוסין רשות היא, אבל בגדר דין ביטול אפשר שהמשנה כחכמים שמועיל הביטול לקיים בו מצות תשביתו.

חידוש המקור חיים

ג. המקור חיים (הקדמה לסי׳ תלא ד״ה וכן נראה) תירץ, שדברי רבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא בשריפה, אינם אמורים משום מצות תשביתו, שמצות תשביתו מתקיימת בביטול בלב וכדברי רש״י שהשבתה בלב היא השבתה, אלא דברי רבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא בשריפה נאמרו בדין איסור הנאה שבו, שכיון שהחמץ אסור בהנאה דינו להתבער, כמבואר בגמרא (תמורה לד.) שיש דין לבער דברים האסורים בהנאה, ובדין ביעור זה שיש על החמץ מכח היותו אסור בהנאה נחלקו רבי יהודה וחכמים האם יש לקיימו בשריפה בלבד או אף בשאר אופני ביעור, וכפי שמצינו (שם) שאיסורי הנאה יש מהם שדין ביעורם בשריפה ויש מהם שבקבורה, ועל כך נחלקו רבי יהודה וחכמים, שלרבי יהודה החמץ מאיסורי הנאה שדינם בשריפה, ולחכמים אפשר לקיים הביעור בכל אופן ואין הקפדה על שריפה דווקא. אך כלפי קיום מצות תשביתו מודה רבי יהודה שעל ידי ביטול בלב מקיים מצות השבתתו.

ואמנם הוסיף המקור חיים (שם) שאף אחר שביטל החמץ ונתקיימה המצוה של תשביתו, יש לשרוף החמץ משום דין איסור הנאה שבו, ואף על פי שכיון שביטלו אינו עובר עליו בבל יראה עדיין אסור הוא בהנאה ככל חמץ, ודין איסור הנאה הקיים בו מחייב שריפתו לרבי יהודה ופירושו לחכמים.

הוכחות שדין שריפת חמץ משום דין שריפת איסור הנאה

והאחיעזר (שו״ת ח״ג סי׳ א) הביא ראיה שדין השריפה לרבי יהודה הוא מדין ביעור איסורי הנאה ואינה נצרכת לקיום מצות תשביתו, מהמקור ממנו למד רבי יהודה שיטתו להצריך ביעור החמץ בשריפה, ששנינו בברייתא (כז:) ׳תניא רבי יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה והדין נותן מה נותר שאינו בבל יראה ובבל ימצא טעון שריפה, חמץ שישנו בבל יראה ובבל ימצא לא כל שכן שטעון שריפה׳, הרי שהמקור לדין זה שאמר רבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא בשריפה הוא מדין ביעור בנותר ודין ביעור נותר הוא מדין ביעור איסורי הנאה, שהנותר מאיסורי הנאה הוא שדינם בשריפה כפי ששנינו בתמורה (שם).

וכעין זה מבואר בדברי התפארת ישראל (פ״ב בועז אות א) בביאור הברייתא (כח.) ׳חזר רבי יהודה ודנו דין אחר, נותר ישנו בבל תותירו וחמץ בבל תותירו, מה נותר בשריפה אף חמץ בשריפה, אמרו לו אשם תלוי וחטאת העוף הבא על הספק לדבריך יוכיחו שהן בבל תותירו שאנו אומרים בשריפה ואתה אומר בקבורה׳, והקשה רעק״א (בחידושים שם) מה הפירכא מאשם תלוי וחטאת העוף והרי בהם אין כלל מצות ביעור רק דין קבורה מחשש תקלה ומשום כך אין בהם דין שריפה כנותר, מה שאין כן חמץ הרי יש בו מצות ביעור שאמרה תורה ׳תשביתו שאור מבתיכם׳, ובזה דומה לנותר לחייב בו

ראיות מדברי הראשונים שדין שריפת חמץ משום איסורי הנאה

והנה המנחת חינוך (שם) הקשה לשיטה זו של הרמב״ן הר״ן והמהרי״ק, שמצות תשביתו מתקיימת בכך שהחמץ מבוער מהבית בלא כל מעשה ביעור, מה טעם נחלק רבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא בשריפה ולא מועיל פירורו או פיזור לרוח, והרי פירור או פיזור לרוח אף הם מביאים מציאות זו שהחמץ מבוער מהבית, וכיון שפיזר לרוח הרי יצא ידי המצוה במציאות זו שאין חמץ בביתו ומה שייך להצריך בזה שריפה בלבד. ובעל כרחך צריך לומר שמצות תשביתו אינה מתקיימת אלא על ידי עשיית מעשה ביעור בחמץ, ובזה אמר רבי יהודה שאי אפשר לקיים מעשה הביעור אלא במעשה של שריפה, וכשאין בידו לשרוף יעשה מעשה של ביטול אך מכל מקום אין המצוה מתקיימת אלא בעשיית מעשה הביעור? ואם כן קשה לשיטות אלו שהמצוה מתקיימת בלא עשיית מעשה.

ותירץ המנחת חינוך (שם) שמוכח מראשונים אלו שסברו כדרך המקור חיים, שדברי רבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא בשריפה, אינם אמורים משום מצות תשביתו, שמצות תשביתו אכן יכולה להתקיים בכל אופן שעל ידה יבוא האדם לידי מציאות זו שאין ברשותו חמץ, שקיום המצוה במציאות זו היא בלא כל עשיית מעשה, ולא אמר רבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא בשריפה אלא משום דין איסור הנאה שיש בחמץ, שבדין ביעור איסורי הנאה שנינו בגמרא (תמורה לד.) שיש מהם שביעורם בשריפה ויש מהם שביעורם בכל דבר סבר רבי יהודה שהחמץ מאיסורי הנאה שדינם בשריפה הוא, ולחכמים מאיסורי הנאה שביעורם בכל דבר הוא. אכן כלפי קיום מצות תשביתו מודה רבי יהודה שבכל אופן שמבערו מקיים המצוה שסוף סוף בא לידי מציאות זו שאין ברשותו חמץ.

הוכחות שדין שריפת חמץ משום מצות תשביתו בלבד היא

אמנם הקשה הישועות יעקב (סי׳ תלא סק״א) על דרך המקור חיים מדברי רש״י, שהנה על דברי הגמרא (יב:) ׳אמר רבי יהודה אימתי אני אומר בשריפה שלא בשעת ביעורו, אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר׳ פירש רש״י (ד״ה שלא) ששלא בשעת ביעורו שעה ששית היא, אבל שעת איסורו שהיא שעה שביעית שעת ביעורו היא נחשבת ובזמן זה השבתתו בכל דבר אף לרבי יהודה, הרי שאין דברי רבי יהודה להצריך ביעור בשריפה אמורים אלא קודם זמן איסור החמץ שאילו אחר זמן איסור החמץ השבתתו בכל דבר, ומבואר שאף קודם שהחמץ אסור בהנאה אין ביעורו לרבי יהודה אלא בשריפה. הרי מפורש שאין דין שריפה משום איסור הנאה שבו שהרי בשעה ששית עדין לא נאסר בהנאה, ומוכח משיטת רש״י, שמשום מצות תשביתו הוא שהצריך רבי יהודה שריפה שסבר שאינה מתקיימת אלא בשריפה.

שיטת רעק״א בנידון זה

והנה בדברי רעק״א בכמה מקומות מבואר שדין שריפת החמץ לרבי יהודה משום מצות תשביתו היא ואינו משום דין שריפת איסורי הנאה. א. מדבריו בגליון לשלחן ערוך (או״ח סי׳ תמה) שהקשה על הטור מה טעם פסק שלחכמים אין אפר החמץ מותר והרי התקיימה מצותו במצות תשביתו כפי שהתקיימה לרבי יהודה בשריפה, ומבואר שסבר שקיום המצוה לרבי יהודה בשריפת החמץ הוא קיום מצות תשביתו ואינו קיום מצות שריפת איסורי הנאה, שאם משום ביעור איסור הנאה הצריך רבי יהודה שריפה הרי שאין כל קושי בדברי הטור שרק לרבי יהודה אפר החמץ מותר משום קיום המצוה כפי שכל אפרם של איסורי הנאה הנשרפים מותר, אבל לחכמים אין מקור להתיר האפר שאין בשריפת החמץ קיום מצותו, ומוכח שסבר רעק״א שדין שריפת חמץ לרבי יהודה משום מצות תשביתו הוא, ומשום כך הקשה שאם פסק הטור שקיום מצוה זו מתיר האפר, אף לחכמים צריך להתיר אפר החמץ.

ב. בשיעורי רבי דוד (אות קסו) הוכיח מקושיית רעק״א (כח.) על פירכת הגמרא (שם) מאשם תלוי וחטאת העוף הבא על הספק שיש בהם איסור בל תותירו

יט. נכדו בספר ברכת שי (פסחים סי׳ ב).

כ. ואף בשיטת חכמים שאפשר לבער בכל דבר אין ראיה שהמצוה מתקיימת בלא מעשה, שלא נחלקו על רבי יהודה אלא בזה שלשיטתם אין צורך בשריפה בלבד לביעור החמץ ואפשר לבערו בכל אופן, אכן בגדר מעשה המצוה לא מצינו בדבריהם שנחלקו על רבי יהודה ומשמע

ואינם בשריפה, שהקשה רעק״א שאינו דומה לחמץ שיש בו מצות תשביתו ומשום כך דינו שיהיה בשריפה, ואילו אשם תלוי וחטאת העוף אין בהם מצות ביעור. ואם שריפת חמץ משום דין ביעור איסורי הנאה היא הרי אין עניינה למצות תשביתו, שאף שיש מצות תשביתו בחמץ ואין מצוה זו בחטאת העוף, סוף סוף כיון שדין שריפת איסור הנאה באנו ללמוד מנותר שום הם חמץ וחטאת העוף. והוכיח רבי דוד שסובר רעק״א ששריפת חמץ משום מצות תשביתו היא ומשום כך הקשה שאשם תלוי וחטאת העוף אינם דומים לחמץ.

אהח19/06/2018

ג. והנה שנינו במסכתין (כז:) תשובה שהשיבו חכמים לרבי יהודה ׳כל דין שאתה דן שתחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין לא מצא עצים לשורפו יהא יושב ובטל והתורה אמרה תשביתו שאור מבתיכם בכל דבר שאתה יכול להשביתו׳ והקשה רעק״א (שו״ת, ח״א סי׳ ריח) אף בלא מצא עצים למה יהא יושב ובטל והרי חייב לבער חמצו כדי שלא יבוא לאיסור בל יראה ובל ימצא, ונמצא שאף לרבי יהודה אין כאן סופו להקל. ותירץ רעק״א ש׳סופו להקל׳ שאמרו חכמים הוא אחר שישבית וישאר בידו פחות מכזית, שמשום איסור בל יראה ובל ימצא, אינו עובר עליו כשאין בידו שיעור כזית חמץ, אבל מצד מצות תשביתו מחויב לבער כל ביתו מחמץ ואינו תלוי בשיעור אכילה אלא עניינו הוא שלא יהא בביתו חמץ כלל. ועל זה השיבו חכמים שלרבי יהודה יוצאת קולא שאם לא מצא עצים אינו צריך להשבית אלא שלא יהיה ברשותו כזית חמץ אבל אם אין בידו אלא פחות מכזית יהא יושב ובטל.

ומבואר בדברי רעק״א שדין שריפת החמץ לרבי יהודה משום מצות תשביתו היא ואינה משום דין ביעור איסורי הנאה, שהרי ביאר רעק״א שחיוב מצות תשביתו על הבית הוא שלא יהא בו חמץ שמשום כך אף פחות מכזית חמץ חייב לבערו, וכיון שחובת הביעור היא דין בבית, ודאי שלא שייך בדין ביעור איסורי הנאה שיהא חובת ביעורם דין בבית בו הם נמצאים, ובהכרח ששיטת רעק״א ששריפת חמץ לרבי יהודה משום מצות תשביתו היא.

שיטת הנודע ביהודה

ד. כדרך זו שדין ביעור חמץ בשריפה לרבי יהודה משום מצות תשביתו הוא, הוכיח האחיעזר (שו״ת, ח״ג סי׳ א) מדברי הנודע ביהודה (שו״ת מהדו״ק, או״ח סי׳ טו) שהנה בפני יהושע (ה: ד״ה ברש״י) הקשה על דברי רש״י (ה: ד״ה שמע מינה) שכתב, לחכמים שביעור חמץ בכל דבר אין איסור לבער החמץ ביום טוב שכיון שאין צריך שריפה יכול להשליכו לכלבים, והקשה הפני יהושע מדברי רש״י בביצה (כז: ד״ה חלה) בדין ביעור תרומה טמאה, שמלבד שאסור לשרוף תרומה טמאה ביום טוב גם אסור להשליכה לפני הכלבים, וביאר רש״י הטעם בזה משום שכאשר ציותה התורה לבער הדבר, החשיבה התורה כל אופן של ביעור בו לעשיית מלאכה, ואף ביעור שעל ידי אכילת הכלב נחשב לעשיית מלאכה, ואם כן אף בחמץ כיון שציותה התורה לבערו הרי שכל אופן של ביעור נחשב עשיית מלאכה ומטעם זה יש לאסור השלכת החמץ ביום טוב לכלבים, ומה טעם כתב רש״י שאם השבתתו בכל דבר ישליכנו לכלבים.

ותירץ הנודע ביהודה (שם) שביעור חמץ חלוק משאר דיני ביעור ואין בו כלל זה שהחשיבה התורה כל ביעור למלאכה, ששאר דיני ביעור כביעור תרומה טמאה וביעור קדשים טמאים, דין הביעור בהם מדיני הדבר בעצמו שדינו להיות מבוער, ובזה אמרה התורה שבכל אופן שהתקיים דין הדבר, נחשב משום קיום זה בדבר לעשיית מלאכה בו, אולם ביעור חמץ אינו דין בחמץ שיבוער מהעולם אלא ציווי על הבעלים לבער מרשותו חמץ, וכיון שאינו קיום דיני החמץ אלא אופן לבעלים לקיים את מצותו אין כאן כל עיקר הטעם להחשב עשיית מלאכה באופן של ביעור על ידי השלכה לכלבים ולא נאסר אלא ביעור בשריפה שמעשה השריפה מעשה איסור בכל מקום הוא, ומשום כך כתב רש״י שאם השבתתו בכל דבר יכול לבערו ביום טוב על ידי השלכה לכלבים.

ומבואר מדברי הנודע ביהודה אלו שדין ביעור חמץ בשריפה משום מצות תשביתו הוא ואינו משום דין שריפת איסורי הנאה, שאם משום מצות שריפת איסורי הנאה הרי היה זה דין בחמץ עצמו שדין שריפת איסורי הנאה מדיני הדבר הם שדבר האסור בהנאה דינו לשריפה, ומבואר שסבר הנודע ביהודה ששריפת חמץ לרבי יהודה לקיום מצות תשביתו הוא נצרך שלמד מנותר שאין המצוה מתקיימת אלא בשריפה. וכדברים אלו מבואר אף בדברי הנודע ביהודה בספרו צל״ח (פסחים כז: ד״ה ואומר) שכתב שאין דברי רש״י שבביטול מתקיים מצות תשביתו אמורים אלא לשיטת חכמים, אבל לרבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא בשריפה בהכרח שבביטול אי אפשר לקיים המצוה שדין מצוה זו להיעשות בשריפה בלבד. ומפורש בדבריו שדין שריפת חמץ לרבי יהודה משום מצות תשביתו היא ואינה מדין ביעור איסורי הנאה.

שיטת החתם סופר

ה. החתם סופר (שו״ת, או״ח סי׳ קד) אף הוא מן העומדים בשיטה זו שדין שריפת חמץ לרבי יהודה משום מצות תשביתו בלבד הוא ואינו משום דין שריפת איסורי הנאה, ולפיכך הקשה לשיטת רש״י שאפשר לקיים מצות תשביתו בביטול בלב, למה הצריך רבי יהודה שריפה והרי אם ביטול במחשבה מועיל ודאי שיש להועיל בפירור וזריה לרוח שמבטלו בפועל. ותירץ, שענין ביעור בשריפה הוא משום איבוד וכילוי הדבר מן העולם לגמרי באופן ביעור זה, ומשום כך לא מועיל ביעור בפירור וזריה לרוח לרבי יהודה, אמנם ביעור על ידי ביטול בלב עדיף מפיזור לרוח ומועיל שעל ידי שמבטל החמץ בלבו עשתה התורה שנחשב החמץ כמכולה מן העולם בכילוי המעולה, ונמצא שעל ידי ביטול בלב בא לידי כילוי של שריפה ויותר מכילוי הבא בפיזור לרוח, ומשום כך אף שהחמיר רבי יהודה שביעור חמץ הנעשה על ידי פיזור לרוח אינו מועיל, ביעור הנעשה על ידי ביטול בלב מועיל לקיום מצות תשביתו. אכן הוסיף החתם סופר שיש לומר שבאופן זה שמפרר החמץ לרוח אין בדעתו לבטלו בלבו, שאם כן היה מועיל משום דעה זו שבלבו לבטלו, ובהכרח שכאשר עסוק בפירור אין כאן מחשבה של ביטול.

דרך הדברי יחזקאל ששריפת חמץ משני דינים נאמרה

בדברי יחזקאל (סי׳ י ענף ג) כתב אופן נוסף בביאור דין שריפת חמץ לרבי יהודה, שיש בדין שריפת חמץ קיום של מצות תשביתו, שלמד רבי יהודה מדין שריפת נותר שמצות תשביתו אינה מתקיימת אלא בשריפה כדרכם של רעק״א וסיעתו, אולם מלבד זאת עוד יש דין שריפה בחמץ שאינו משום קיום מצות תשביתו אלא מדין איסור שהיית החמץ, שבלימוד מנותר אמרה הגמרא (כז:) ׳נותר בבל תותירו וחמץ בבל תותירו מה נותר בשריפה אף חמץ בשריפה׳ ויש בזה ללמד שכל זמן שיש בחמץ איסור בל יראה דינו להישרף ואף בלא קיום מצות תשביתו[כא].

אוצר החכמה

ד. האם חובת הביעור חלה בחמץ עצמו או על הבעלים

חקירה בגדר חובת מצות ההשבתה

והנה בביאור מחלוקת רבי יהודה וחכמים מצינו אופן נוסף, בדברי החלקת יואב (או״ח סי׳ כ) וחידושי רבינו חיים הלוי (חמץ ומצה פ״א ה״ג) שחקרו בגדר ציווי מצות תשביתו האם נאמר הציווי כדין על גוף החמץ שיתבער מהעולם, ותועלת קיום המצוה היא כלפי החפץ, אלא שעל האדם מוטל לעסוק בכך ולדאוג לקיום דין החפץ. או שמא הציווי נאמר כלפי האדם, שכל מי שהוא בעלים שיש חמץ ברשותו חובתו שיבער החמץ מרשותו, ותועלת קיום המצוה היא כלפי האדם שאין יותר ברשותו חמץ[כב].

שהכל מודים שאין המצוה מתקיימת אלא בעשיית מעשה ביעור.

כא. ולפי״ז כתב לבאר בשיטת רבי יעקב המובאת באור זרוע (הל׳ פסחים סי׳ רנו) שכתב שאפשר שאין מצות תשביתו נוהגת אלא בערב הפסח, ויש לדון לפי״ז בתוך ימי הפסח האם מצותו בשריפה, שהרי אין בו מצות תשביתו אלא רק אזהרת בל יראה. וכתב הדברי יחזקאל שמכל מקום אף בתוך ימי הפסח שאין בו מצות תשביתו יש בו מצות שריפה משום מצות שריפת איסורי הנאה, שהרי כל לימוד שריפת חמץ משום איסור בל יראה ואיסור בל יראה הרי אינו אלא בתוך הפסח. ובהכרח שישנו דין בחמץ שכל זמן איסורו דין ביעורו משום בל יראה להיות בשריפה.

כב. ובביאור חקירתם ידוע לבאר, שהנה מצינו מצוות שחיובם משום דין בחפץ ואין חיוב האדם בהם אלא לדאוג לקיים דין החפץ, וכגון מצות מעקה שאין זו חובת האדם בעשיית המעקה, אלא שאמרה התורה שגג צריך להיות עם מעקה שלא יפול הנופל ממנו והאדם חייב לקיים את דין הגג, אולם אם אין לאדם גג אינו מחויב במצוה זו כלל, ואין גדר פטורו רק משום שאין לו אפשרות לקיים מצוה זו כיון שאין לו גג, אלא שכל המחייב של מצות מעקה אינו, שאין ענין בכך שיקנה גג לקיום מצוה זו מפני שכל חיוב מצוה זו הוא לתיקון הגג שיהא בו מעקה, ואינו תיקון ותועלת מצד האדם. אולם מאידך מצינו מצוות שחיובם על האדם משום סיבה הקיימת באדם, וכגון מצות אכילה בליל ט״ו בתשרי בסוכה, שאין גדר ציווי מצוה זו לקיים דין הישיבה בסוכה ועל האדם מוטל לעסוק בקיום דין הסוכה, אלא גדר ציווי מצוה זו הוא קיום דין האדם שחובתו לעסוק באכילת כזית בליל ט״ו בתשרי בסוכה והוא תועלת עבורו בקיום מצוה זו. וכך הוא במצות נטילת לולב שאין ציווי המצוה לקיים דין הלולב להינטל על ידי אדם, שאין דין כלל שלולב ינטל על ידי אדם, אלא סיבת המצוה היא מצד האדם שיטול הוא לולב, ובאופן שאין לו לולב יש לו לחזר אחר לולב ליטלו לקיים המצוה, ובאם לא מצא לא קיים חיובו אלא שאנוס הוא. ולפי זה ביארו המפרשים שחקירת החלקת יואב והגר״ח בגדר מצות תשביתו תלויה בחילוק זה, האם ציווי מצות תשביתו כצד א׳, שדין החמץ להיות בו ביעור ועל האדם מוטל לדאוג ולקיים את דין החמץ כשם שמוטל על האדם לקיים את דין הגג שיהא בו מעקה, או שמא אין כלל דין בחמץ ואין במצות תשביתו אלא ציווי וחיוב על האדם לבער חמץ מרשותו ובאם אין לו חמץ פטור ממצותו משום שאנוס הוא, אמנם לאופן הראשון שציווי המצוה לקיים דין החמץ הוא, הרי שאם אין לאדם חמץ אין לו כל סיבת חיוב שכל סיבת החיוב אינה באה אלא כאשר יש חמץ ברשותו, כשם שמצות מעקה אינה באה

אוצר החכמה

ביאור לפי"ז במחלוקת רבי יהודה וחכמים

וביארו שבחקירה זו נחלקו רבי יהודה וחכמים, שלרבי יהודה מצות תשביתו היא ציווי לקיים הדין שנאמר בחמץ שיבוער מן העולם, וכיון שדין הביעור חל בחמץ למד רבי יהודה מדין שריפת נותר שדבר שמצותו בכילוי יש לעשותו בשריפה בלבד, ואילו לחכמים מצות תשביתו היא ציווי שנאמר לבעל החמץ שיבער החמץ מרשותו, ולפי"ז בכל אופן שעל ידו יבוא ביעור החמץ מרשותו יש בו קיום גמור של המצוה ואין כל הבדל אם בשריפה או בפירור או בשאר אופנים.

והחזון איש (גליונות לחידושי רבי חיים הלוי שם) הקשה על דרך זו, שהטעם שנאמר במסכתין (כח:) בדינו של רבי יהודה לחלוק על חכמים שאין ביעור חמץ אלא בשריפה, שהוא משום לימוד מביעור נותר, אין בו כל נתינת טעם לפי דרכם של רבי חיים והחלקת יואב, שהרי הטעם העיקרי לדבריהם הוא משום שסבר שציווי מצות תשביתו קיום דין הביעור שחל בחמץ הוא, שרק משום כך דימה ביעור חמץ לביעור נותר, ובזה נחלק על חכמים הסוברים שאין מקום לדמות לנותר משום שאין כאן מצוה על החמץ כנותר שיש מצוה בגוף הבשר, ואם כן עיקר הטעם חסר מהגמרא שלא הוזכרה עיקר מחלוקתם שהיא במהות ציווי של מצות תשביתו מהי, שלדרך זו אם יסכימו חכמים שציווי תשביתו ציווי בחמץ הוא הרי שיסכימו ללימוד מנותר, ואילו בגמרא (שם) מבואר שבזה בלבד נחלקו חכמים שאין ללמוד מנותר.

עוד הקשה החזון איש (שם) ממה שאמרה הגמרא (שם) ספק בשיטת חכמים אחת19/06/2018 אם הצריכו ביעור על ידי שמפרר וזורה לרוח יחדיו, או שמספיק פירור בלבד או זריה לרוח בלבד, ולדרכם של החלקת יואב ורבי חיים סולובייצ'יק אין כל מקום לספק זה, שאף על ידי זריה לרוח בלבד כבר מתקיים דין הבית שלא יהיה בו חמץ, ובהכרח שאף לחכמים מצות תשביתו היא ציווי בחמץ עצמו שמצוה שיהיה מושבת, וכל המחלוקת אינה אלא שרבי יהודה לומד מנותר שאין הביעור אלא בשריפה, וחכמים חולקים שאי אפשר ללמוד מנותר משום שכל קל וחומר שסופו להקל אינו קל וחומר.

ראיות שאף לחכמים חל דין בחמץ להיות מבוער

ובחידושי רבי שמואל (פסחים סי' ב) הוכיח מדברי השאגת אריה שאף לחכמים גדר מצות תשביתו הוא דין בחמץ שיתבער ואין מחלוקת בגדר המצוה, שהביא השאגת אריה (סי' פג) את שיטת הרמב"ן בפירושו על התורה (שמות יב יט) שאם הוציא אדם חמץ מרשותו אינו עובר עליו באיסור בל יראה ובל ימצא, אולם כתב השאגת אריה, שאם הוציא החמץ מרשותו אחר זמן איסורו אף שכבר אינו עובר עליו באיסור בל יראה ובל 'מצא, מכל מקום חייב לקיים בו מצות תשביתו, שכיון שבזמן איסורו שהה אצלו החמץ חל עליו חובת השבתתו במצות תשביתו, וידי חיוב זה אינו יוצא בהוצאת החמץ מהבית שאין בהוצאת החמץ אלא למנוע איסור בל יראה, אבל אין בה קיום מצות תשביתו.

והביא רבי שמואל (שם) בשם הגר"ש שקאפ שסבר שהן לרבי יהודה והן לחכמים מצות תשביתו הוא דין החל בחמץ שמחויב ביעור, ואין מחלוקתם אלא באופן הביעור שאפשר לקיים בו המצוה, והוכיח כדבריו, ממה שאמרה הגמרא (ה:) 'חמץ של עובד כוכבים שקיבל עליו ישראל אחריות חייב לבערו' וקשה כיצד יבער הישראל חמץ זה והרי של העובד כוכבים הוא ונמצא גוזל את העובד כוכבים בביעור זה וגזל הגוי אסור כפי ששנינו בבבא קמא (קיד:), ובעל כרחך צריך לומר שדין ביעור חמץ הוא דין בחמץ עצמו שמחויב בביעור, וכיון שחמץ זה באחריות ישראל וחל בו חובת ביעור, אין כאן גזילה מיד העובד כוכבים משום שכל מה שיש בידו הוא חמץ המחויב בביעור ואין הביעור נחשב כגזילה המחסרתו מפני שלכך הממון עומד מצד עצמו ואינו ראוי לשימוש[כג].

הוכחה מדברי הפני יהושע

המפרשים כתבו להוכיח מדברי הפני יהושע כדרך זו שמצות תשביתו דין החל בחמץ הוא שיושבת מהעולם, שהנה בפני יהושע (ה: ד"ה בפירש"י) הוכיח בשיטת רש"י שמה שאמרה הגמרא (ה:) בדין בל יראה 'שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה' אין בו למעט אלא חמץ של נכרי או של הקדש, אבל חמץ של ישראל אחר עובר עליו המחזיקו בביתו באיסור בל יראה ובל ימצא, וביאר הפני יהושע שמטעם זה נחלק רש"י על שיטת התוספות בדין ביטול חמץ וסבר רש"י שאינו מועיל מטעם הפקר אלא משום שיש בו קיום של מצות תשביתו, שאם היה מטעם הפקר לא יפטור את הבעלים מלאו של בל יראה שהרי אף בחמץ שאינו של הבעלים עובר עליו בבל יראה כשהוא בביתו, ומשום כך הוכרח רש"י לפרש שהביטול מועיל משום מצות תשביתו, שמצות תשביתו עניינה ביעור גוף החמץ. והנה אם ציווי מצות תשביתו אינו אלא חיוב על בעל הבית שלא יהיה בביתו חמץ הרי שבהפקר החמץ כבר יצא מרשותו ולמה לא קיים בו המצוה, ובהכרח שמצות תשביתו היא דין החל בחמץ שיהיה מבוער ומשום כך נצרך ביעור ולא מועיל הפקר.

שיטת הנודע ביהודה שמצות תשביתו אין בה אלא דין על בעל החמץ

אולם מאידך הנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק, או"ח סי' טו) סובר, שאף לשיטת רבי יהודה ציווי מצות תשביתו על בעל החמץ הוא, ואין בו כל דין בחמץ עצמו, וחילק הנודע ביהודה בין שריפת חמץ לרבי יהודה לשריפת קדשים טמאים, ששריפת קדשים טמאים מצותה משום דין שחל בקדשים עצמם שישרפו ומשום כך כל אדם מצווה במצוה זו, ואילו שריפת חמץ אינו משום דין שחל בחמץ עצמו אלא משום דין הבעלים שבעל החמץ מצווה לבער חמצו, ומשום כך אין מצותה על שאר אדם. ומבואר שסבר שציווי מצות תשביתו דין על הבעלים לבד יש בה ואין בו דין בחמץ עצמו.

והאחיעזר (שו"ת, ח"ג סי' א) הקשה על דברי הנודע ביהודה ממה שאמרה הגמרא (ב"ק צח:) 'שאני חמץ שהכל מצווים עליו לבערו', ומבואר שמצות ביעור חמץ אינה מוטלת על בעל החמץ בלבד אלא על כל אדם היא מוטלת. ותירץ שאמנם מצות ביעור חמץ אינה מוטלת אלא על הבעלים, אכן אמרה הגמרא שביעור חמץ הכל מצווים עליו משום שכל אדם מצווה להפריש הבעלים מאיסור שהיית החמץ.

האם הולכים אחר מקום החמץ או אחר מקום הבעלים

בעונג יום טוב (שו"ת, או"ח סי' לו) דן בדין אדם הנמצא בערב הפסח קודם זמן איסור החמץ בארצות המערב וחמצו נמצא בארצות המזרח, שלפי תהלוכות השמש כבר הגיע זמן האיסור בארצות המזרח ולא הגיע זמן בארצות המערב, האם הולכים אחר מקומו של הבעלים ובזמן זה לא נאסר החמץ ולא התחייב בביעור ויכול למוכרו לנכרי, או שמא הולכים אחר מקום החמץ וכיון שבמקומו של החמץ כבר הגיע זמן האיסור, חייב הבעלים בביעורו וכבר אינו יכול למוכרו לנכרי. ופסק העונג יום טוב שהולכים אחר מקום החמץ, ואין הבעלים יכולים למכור החמץ כשהגיע זמן האיסור במקום החמץ אף שבמקום הבעלים לא הגיע זמן האיסור.

והביא ראיה לדין זה מדברי הגמרא (לא.) 'האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש' והקשתה הגמרא והרי חמץ בפסח אין לו דמים שהרי אסור בהנאה, ותירצה שמשנה זו כרבי יוסי הגלילי היא הסובר שחמץ בפסח מותר בהנאה ויש לו דמים, והקשה העונג יום טוב למה הוצרכה הגמרא להעמיד המשנה כרבי יוסי הגלילי שחמץ מותר בהנאה, והרי אף אם סברה המשנה שחמץ בפסח אסור בהנאה אפשר להעמיד המשנה באופן שאכל התרומה בשביעי של פסח כאשר הבעלים נמצאים במקום שכבר יצא הפסח, שמותר חמץ זה ויש לו דמים. ובהכרח שהולכים אחר מקום המצאות החמץ וכיון שבמקום החמץ לא יצא הפסח אין לחמץ זה דמים כדין איסורי הנאה. ומשום כך הוכרחה הגמרא להעמיד המשנה כרבי יוסי הגלילי שחמץ בפסח מותר בהנאה.

אולם החסד לאברהם (שו"ת, ח"א סי' לה) דן בשאלה זו ופסק שהולכים אחר מקום הבעלים, וכן פסק הלבושי מרדכי (תנינא, או"ח סי' מז) וחילק איסור חמץ ממצות שביתת בהמתו בשבת, שמצות שביתת בהמתו בשבת תלויה במקום הבהמה ואף אם במקום הבעלים לא הגיע זמן השבת מצווה כבר בשביתת הבהמה הנמצאת במקום שבו נכנסה השבת, ואילו איסור חמץ תלוי במקום הבעלים, והטעם בזה שמצות שביתת בהמתו בשבת הוא דין החל בבהמה שציווי המצוה היא שהבהמה תשבות בשבת, ואילו איסור חמץ ומצות תשביתו אינו דין החל בחמץ שלא יראה ושיושבת ויבוער, אלא רק מצוה על הבעלים לבער חמצו. ולדבריהם קשה מראיית העונג יום טוב.

וכתב האגרות משה (שו"ת, או"ח ח"ד סי' צד) שיש לחלק בין דין איסור הנאה שבחמץ למצות תשביתו ואיסור בל יראה שיש בחמץ, שכלפי דין איסור הנאה לבעלים מהחמץ הולכים אחר מקום המצאות החמץ כפי שהוכיח העונג יום טוב, אבל כלפי מצות תשביתו ואיסור בל יראה הולכים אחר מקום המצאות הבעלים, וביאר טעם החילוק משום שדין איסור הנאה שבחמץ דין החל בחמץ הוא שחפצא של חמץ אסור בהנאה, אולם מצות תשביתו ואיסור

אלא כאשר יש גג ברשותו.

כג. ואולם המנחת חינוך (מצוה יא) הקשה קושיא זו כיצד הותר לבער חמצו של הנכרי שבבית הישראל והרי גזל הנכרי אסור, ותירץ שאין איסור אלא בגזילה מידו של הנכרי אבל להזיק את ממונו אין בו איסור גזל הנכרי, וזה המבער חמצו של הנכרי אינו גוזל מידו אלא מזיק את

בל יראה דין על הבעלים בלבד הוא ואין בו דין החל בחמץ, ומשום כך אם במקום הבעלים לא הגיע הפסח אין כאן כל עבירת איסור בל יראה ואין עליהם ציווי מצות תשביתו.

ומבואר שנחלקו העונג יום טוב והאגרות משה להלכה בחקירה זו, שהעונג יום טוב סובר שמצות תשביתו הוא דין החל בחמץ ומשום כך נקבע לפי מקום החמץ, והאגרות משה סובר שמצות תשביתו אין בה אלא דין על הבעלים כדרכו של הנודע ביהודה ומשום כך אם במקום המצאות הבעלים לא הגיע זמן האיסור אינם מצווים במצות תשביתו.

אוצר החכמה

ה. אופן הביעור לחכמים

בירור שיטת חכמים באופן קיום המצוה

שנינו (יב:) 'אמר רבי יהודה אימתי שלא בשעת ביעורו אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר' ופירש רש"י (ד"ה שלא) שלא נאמר דינו של רבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה אלא קודם שעה שביעית אבל אחר שעה שביעית אף לרבי יהודה השבתתו בכל דבר.

האם די בהוצאת החמץ מביתו לרשות הרבים

וכתב הבית יוסף (או"ח סי' תמו ד"ה ומה שכתב) שדין השבתה זו שאחר זמנו שאמר רבי יהודה שבכל דבר אפשר לקיימה מתקיימת אף בהוצאת החמץ לרשות הרבים ואין צורך בכילוי החמץ כלל. ופירש הט"ז (שם סק"א) שכוונת הבית יוסף שלשיטת רש"י מצות תשביתו לחכמים מתקיימת בהוצאת החמץ לרשות הרבים שבזה כבר אינו עובר עליו באיסור, ולא נחלק עליהם רבי יהודה אלא קודם שעה שביעית אבל אחר שעה שביעית מודה רבי יהודה שעל ידי הוצאת החמץ לרשות הרבים מתקיימת מצות תשביתו.

הוכחת הט"ז

וה"ט חולק בזה, וכתב שפשוט שמצות תשביתו אינה מתקיימת בהוצאת החמץ לרשות הרבים בלבד, שאף שאם הוציא החמץ קודם זמן איסור לרשות הרבים כבר אינו חייב בהשבתתו, אכן אחר זמן האיסור כבר התחייב בהשבתתו ואף אם יוציאו לרשות הרבים חייב עליו.

והוכיח הט"ז כשיטתו, ממה שאמרה הגמרא (ו:) 'שני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה' ומבואר שכל חמץ אחר זמן האיסור אינו ברשות האדם ומכל מקום עשאו הכתוב כברשותו, ואם כן מה יועיל לאדם הוצאת החמץ מרשותו אחר זמן האיסור שאף בלא הוצאתו אינו ברשותו אלא שקנסתו התורה להכניסו לרשותו, וקנס זה מכניס החמץ אף לרשות זה שהוציאו מרשותו, ומוכח שאין בהוצאה לרשות הרבים קיום מצות השבתה. וכן כתב הראש יוסף (ב. ד"ה אור) שמצות תשביתו אף לחכמים אינה מתקיימת בהוצאת החמץ מרשותו אלא בכילוי החמץ מהעולם, אלא שיכול לקיים כילוי זה על ידי פירורו.

ראיות שמועילה הוצאה מרשות האדם

אולם בשו"ת פני יהושע (סי' יב) הביא ראיה לשיטת הבית יוסף מדברי רש"י בסוגייתנו, שהנה מצינו בגמרא (ה:) 'שמע מינה מדרבי עקיבא תלת, שמע מינה אין ביעור חמץ אלא שריפה' ופירש רש"י (ד"ה שמע מינה) שההוכחה שסובר רבי עקיבא אין ביעור חמץ אלא שריפה היא ממה שאסר לקיים מצות תשביתו ביום טוב משום שהבערת אש אסורה בו, ואם סובר שאפשר לבער אף באופן אחר משריפה הרי שאפשר אף ביום טוב לבער החמץ על ידי שיאכילנו לכלבים שאין בזה איסור עשיית מלאכה. והנה להאכיל החמץ לכלב בפסח הרי אסור ואפילו לכלב הפקר כפי ששנינו בירושלמי (פ"ב ה"א), ובהכרח שאין כוונת רש"י שיאכיל החמץ אלא שישליכנו לפניו ובזה קיים מצות תשביתו, הרי מבואר מדברי רש"י כדברי הבית יוסף שהשבתת חמץ לחכמים מתקיימת אף בהוצאת החמץ מרשותו בלא כילוי.

ובאבני נזר (שו"ת, או"ח סי' שכ אות ו) דייק מדברי רש"י שאפשר לקיים מדאורייתא המצוה בהוצאת החמץ מרשותו בלבד, וכל הטעם שהצריכו פירור וזריה לרוח הוא מחשש דרבנן שמא ימצאנו אדם ויבוא לאוכלו. שהנה שנינו בגמרא (כח.) ספק בדעת חכמים אם כשזורק לים יש לו לפרר החמץ או שבזריקה לים יכול להשליכו בעין ואינו חייב לפררו, ופירש רש"י (ד"ה או) שהספק לפטור זורק החמץ לים מפירורו הוא משום שטעם הדין שהזורק לרוח חייב לפרר הוא משום חשש שמא ימצאנו אדם ויבוא לאוכלו, ומשום כך בזורק לים כיון שבים החמץ נמס מאליו אין בזה חשש שמא ימצאנו אדם ויבוא לאוכלו ואינו צריך לפרר. ודייק האבני נזר שמבואר שעיקר דין ביעור חמץ לחכמים יוצא בו אדם ידי חובתו בזריקתו לרוח אף שנשאר קיים בעינו, וטעם חובת הפירור מחשש דרבנן של תקלה הוא.

ראיות שאף לשיטת חכמים חובת המצוה לכלות החמץ מן העולם

ובנשמת אדם (כלל קיב) הקשה על שיטת הבית יוסף מדברי הירושלמי (פ"ב ה"ב) 'לא יראה לך אית תנויי תני, לך אין אתה רואה, רואה אתה בפלטיא, אית תנויי תני אפילו בפלטיא, לא קשיא הא בשהפקירו קודם זמן ביעורו הא בשהפקירו אחר זמן ביעורו'. ומבואר שאם הפקיר החמץ אחר זמן ביעורו אינו מועיל. הרי שאי אפשר לקיים מצות השבתת החמץ בהוצאה מרשותו בלבד. ואת ראיית שו"ת פני יהושע מדברי רש"י בסוגייתנו דחה הנשמת אדם, שאין כוונת רש"י שבהשלכת החמץ לפני הכלבים בלבד מתקיימת מצות תשביתו, שודאי אין המצוה מתקיימת אלא באכילת הכלבים שבזה מתכלה החמץ מן העולם, והיא כוונת רש"י שכתב "יאכילנו לכלבים' שיתן בפניהם שיאכלו ובאכילתם יקיים המצוה. ומה שהקשה הפני יהושע שאסור להאכיל הכלבים חמץ בפסח, תירץ הנשמת אדם שכל האיסור אינו אלא כאשר כוונתו לצורך אכילתם שבזה קורא אני בו 'לא יאכל חמץ' כפי ששנינו בירושלמי, אבל אם מאכילם לצורך ביעור החמץ מן העולם לא נחשב זה מעשה האכלה ואין בו איסור 'לא יאכל חמץ'.

והוסיף הנשמת אדם, שמלשון רש"י מדוקדק כדבריו ושלא כדברי שו"ת פני יהושע, שהנה כך הוא לשון רש"י שם בביאור ההוכחה בשיטת רבי עקיבא 'דאי השבתתו בכל דבר סבירא ליה לוקמי ביום טוב ויבערנו בדבר אחר יאכילנו לכלבים או ישליכנו לים' הנה שינה רש"י לשונו וכלפי אופן הביעור שעל ידי הכלבים כתב "יאכילנו' וכלפי אופן הביעור שעל ידי נתינתו בים כתב לשון "ישליכנו', ומדוקדק שהשלכה לפני הכלבים אינה מועלת אם לא יאכלו החמץ שמשום כך שינה רש"י לשונו ולא כתב גם כלפי אופן הביעור שעל ידי הכלבים לשון "ישליכנו', ומבואר כדרך הנשמת אדם שמצות תשביתו אינה מתקיימת בהוצאה מרשותו, ואף לחכמים נצרך ביעור החמץ מן העולם לקיום המצוה.

האם לחכמים אפשר לבער בשריפה

וברמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"א) פסק כשיטת חכמים שיכול לבער החמץ אף בפירור וזריה של החמץ לרוח, אולם הוסיף הרמב"ם שאפשר אף בשריפה[כד]. והקשו המגן אברהם (סי' תמה סק"א) והבית הלל (יו"ד סי' רצד) ממה ששנינו (תמורה לד.) 'כל הנקברים לא ישרפו' ומבואר שאיסורי הנאה שדין ביעורם הוא בקבורה ולא בשריפה אסור לשורפם, והטעם בזה משום שאיסורים שדינם בשריפה אפר הנעשה משריפה שלהם מותר בהנאה, ואיסורים שאפשר לבערם בכל אופן, שהן האיסורים הנקברים, אם שרפם אפר שלהם אסור, וחששו רבנן שאם ישרפו האיסורים הנקברים יטעו להתיר אפר שלהם, ולפי זה קשה מדוע פסק הרמב"ם שאפשר לבער החמץ או בשריפה או בפירור ופיזור לרוח, והרי כיון שפסק כחכמים שאפשר לבער החמץ בכל דבר הרי שאסור לבער החמץ בשריפה כדין איסורים שאין דינם בשריפה שאסור לשורפם, כפי שפסק הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ד).

ותירץ המגן אברהם, שאין איסור לבער שאר איסורים בשריפה אלא אם כן בא להנות מאפר שלהם, אבל אם יבער אף את האפר אחר השריפה אין בזה איסור, שהרמב"ם מפרש המשנה בתמורה 'הנקברים לא ישרפו' שלא ינהג בהם דרך הנשרפים, ועניינו במה שאין בהם היתר האפר שישנו בנשרפים, אבל אם רצה לשרוף ולבער אף האפר ולא להנות ממנו רשאי, ומשום כך פסק הרמב"ם שאף לחכמים אפשר לבער החמץ בשריפה.

האם שריפת החמץ לחכמים מתירה את האפר בהנאה

והאבני מילואים (שו"ת סי' יט) ורעק"א (פסחים כא.)[כה] תירצו, שאף לחכמים אפר החמץ מותר, משום שכל הטעם שאין אפר מותר אלא של איסורים שדינם בשריפה, הוא כפי שכתבו התוספות בתמורה (לג: ד"ה הנשרפין) משום שהיתר האפר הוא על ידי שנעשית מצותם ורק הנשרפים יש בשריפתם קיום מצוה שזו מצותם להישרף, אבל האיסורים הנקברים שאין ביעורם בשריפה, אין ביעורם אלא למנוע תקלה שלא יהנה מהם אבל אין בזה קיום

ממונו ובמזיק ממון הנכרי לא נאמר איסור גזל הנכרי.

כד. שגרם הרמב"ם במשנה (כא.) 'וחכמים אומרים אף מפרר וזורה לרוח' שמשמעות גירסא זו שחכמים הוסיפו על דברי רבי יהודה שמלבד שריפה אפשר אף בפירור וזריה לרוח, אכן שריפה ודאי מועלת לצאת ידי המצוה. אמנם הרי"ף והרא"ש שם מחקו גירסא זו וגרסו 'וחכמים אומרים מפרר וזורה לרוח', שחלקו על רבי יהודה שביעור חמץ אינו מועיל בשריפה אלא בפירור וזריה לרוח בלבד.

כה. וכן תירצו המקור חיים (סי' תמה סק"א), הישועות יעקב (סי' תמה), תוספות חדשים למשניות (פ"ב מ"א) ואור חדש (שם).

מצוה, ומשום כך אין בהם הטעם שנעשית מצותם כדי להתיר אפר שלהם. ולפי טעם זה הרי החמץ לכל השיטות אפרו מותר, שהרי גם לשיטת חכמים שאין צורך בשריפת החמץ בדווקא לביעורו, מכל מקום חלוק הוא משאר איסורים שאין צריך בהם כלל שריפה וביעור, ששאר איסורים כל ביעורם אינו אלא כדי למנוע תקלה, אבל בחמץ יש מצוה בביעורו שהרי אמרה תורה 'תשביתו שאור מבתיכם' שהיא מצות עשה, אלא שלשיטת חכמים אפשר לקיים מצוה זו בכל דבר המבער, אכן כיון שיש כאן קיום מצוה נמצא שדין האפר שנעשה בו מצות הביעור להיתר ככלל ששנינו כל דבר שנעשית מצותו מותר. ולפי זה תירצו אחרונים אלו שיטת הרמב"ם, שמאחר ואף לחכמים אפר החמץ מותר אין כל איסור אם יבער החמץ בשריפה שאין בחמץ החשש הקיים בשאר איסורים שביעורם בכל דבר.

טעם נוסף להיתר שריפת החמץ לחכמים

והחק יעקב (או"ח סי' תמה סק"א) תירץ, שאמנם לחכמים אפר החמץ אסור שכיון שאפשר לקיים ביעור החמץ בכל דבר אין בו היתר האפר הקיים באיסורים הנשרפים בלבד, אכן חלוק הוא משאר איסורים שאפשר לבערם בכל דבר שבהם אין כל מצוה לבערם אלא למנוע תקלה בלבד, וכיון שאין ביעורם מצוה גזרו רבנן שלא ישרפם שמא יבוא לטעות להתיר אפרם, אולם חמץ שיש בשריפתו מצוה ואף יש בו למנוע איסור בל יראה יותר משאר אופני הביעור לא גזרו רבנן לאסור השריפה, אף שמכל מקום יש בו החשש שמא יבואו להתיר האפר האסור, שעדיף לרבנן שלא לאסור השריפה משום חשש זה, בכדי שיקיימו הביעור באופן של שריפה שהוא המעולה שבדרכי הביעור.

ומתבאר לכאורה שנחלקו האחרונים בדין האפר לחכמים, האם דינו כנעשית מצותן שהאפר מותר, או שהוא אסור כדין הנקברין שלא נעשית מצותן בשריפה.

דין נעשית מצותו בשריפת החמץ לחכמים

והנה הטור (או"ח סי' תמה) פסק, שלרבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא בשריפה אפר החמץ מותר כדין האיסורים שדינם בשריפה שאפרם מותר, אבל לחכמים שהשבתתו בכל דבר אפר החמץ אסור כדין איסורים שהשבתתם בכל דבר שאפרם אסור. והקשה רעק"א בגליון השלחן ערוך (או"ח סי' תמה סק"א) לפי הנתבאר לעיל, שהרי חלוק איסור חמץ משאר איסורים שכל הטעם שאיסורים שדינם בשריפה אפרם אסור משום שאין מצוה בביעורם, ואיסור חמץ אף אם השבתתו בכל דבר סוף סוף יש קיום מצוה של מצות תשביתו בהשבתתו ונמצא שיש בו הכלל שדבר שנעשה מצותו מותר.

שיטת החזון איש בגדר נעשית מצותו

והחזון איש (או"ח סי' קכד הערות לדף כז:) תירץ שלא שייך להתיר את האפר מכח קיום המצוה של השבתת החמץ, וכל הדין של נעשית מצותו נאמר רק במקום שדין השריפה הוא מכח חלות דין האיסור הנאה שחל בדבר, ולפיכך מה שאפר החמץ אסור לחכמים ואין בו היתר זה של דבר שנעשית מצותו הוא משום שאין היתר זה חל בקיום מצות תשביתו, שאף אם נעשית מצות החמץ בתשביתו אין בו כח להתיר את האפר מצד ש'נעשית מצותו', שלא נאמר היתר זה אלא לרבי יהודה שדין השריפה של החמץ הוא כשאר איסורי הנאה שחיוב הביעור שבהם משום מצות ביעור איסורי הנאה הוא, וכגון נותר שדין ביעורו הוא משום איסור ההנאה שבו, ובזה שנינו שעל ידי שנעשית בו חובת הביעור פקע איסור הנאה שבו, אבל ביעור חמץ לחכמים מצוה בפני עצמה היא שחייבה התורה לבער החמץ ואינו משום דין איסור הנאה שבו, ואם כן אין כל היתר לאיסורו על ידי שנעשית מצותו. ודווקא לשיטת רבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא בשריפה ולמדו מביעור נותר דין ביעור חמץ משום איסור הנאה שבו, ובדין ביעור שכזה נאמר היתר באפרו משום שנעשית מצותו.

דרך האבי עזרי בגדר מצות ההשבתה

האבי עזרי (חמץ ומצה פ"א ה"ג) תירץ, שאמנם אף אם נאמר שלחכמים מצות תשביתו הוא דין החל בחמץ שדין החמץ שיהא בו ביעור[כו], ואף בכל מצוה נאמר הכלל שדבר שנעשית מצותו אפרו מותר[כז], אכן בשיטת הטור יש לומר שאפר החמץ אין בו היתר לחכמים משום שיש לחקור האם עיקר המצוה בהשבתת החמץ היא על המעשה שמבערו או על התוצאה שנהיה מבוער מהעולם, ויש לומר שגדר המצוה לחכמים הוא בתוצאה שיהיה החמץ כל העת מושבת, ולפי"ז יש לומר שמצוה זו נמשכת בכל רגע ורגע שכל ימי חג הפסח דין החמץ להיות מושבת, ואם כן לא שייך לומר בזה ש'נעשית מצותו', מפני שאף אחר שנעשה אפר עדין מצותו עליו להיות מושבת ומבוער מן העולם, ולא נאמר כלל זה שדבר שנעשה מצותו אפרו מותר אלא באיסורים שדין הביעור שבהם הוא לעשות מעשה ביעור פעם אחת בלבד, שלאחר שעשה בהם מעשה הביעור נתקיים כל מצותם ולא חייבה התורה בהם שימשיך להשביתם מהעולם אלא די לו לעשות בהם מעשה ביעור, מה שאין כן בחמץ שחיוב הביעור שבו לחכמים מחייב להעמיד אותו מבוער בכל ימי הפסח.

ומה שאין כן לרבי יהודה שמצינו בגמרא שאפרו מותר כדין נעשית מצותו, משום שלרבי יהודה הסובר שאין ביעור חמץ אלא בשריפה בעל כרחך שסבר שלא ציותה התורה במצות תשביתו אלא לעשות מעשה ביעור פעם אחת בלבד, שאם היה חיוב המצוה להביא לכך שיהיה החמץ מושבת הרי שאין כל טעם שיהיה בשריפה בדווקא, וממה שחייבה התורה שריפה בלבד מוכח שעיקר החיוב הוא בעשיית מעשה ביעור בלבד ואין ענין בתוצאה, וכיון שקיים מצות עשיית מעשה שריפת החמץ הרי נעשית בו מצותו ואפרו מותר.

ו. האם עשה של תשביתו מנתק לאו של בל יראה

קושיא על הרמב"ם מסוגיית הגמרא

כתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"א ה"ג) שאם קנה חמץ בפסח או שעשה בידיו מעשה חימוץ עיסתו לוקה משום שעבר בידים על לאו של לא יראה לך חמץ, אכן אם השהה חמץ בביתו אינו לוקה מפני שאין בו מעשה. והקשה המשנה למלך (שם) שהרי שנינו בגמרא (צה.) שלאו של 'לא יראה לך חמץ' ולאו של 'שאור לא ימצא בבתיכם' לאו הניתק לעשה הם, שניתקו למצות עשה של 'תשביתו שאור מבתיכם', וכל לאו הניתק לעשה אין לוקים עליו כפי שפסק הרמב"ם (סנהדרין פי"ט ה"ד) ומדוע כתב הרמב"ם שהקונה חמץ בפסח לוקה על לאו של לא יראה.

תירוץ השאגת אריה שהוא לאו שקדמו עשה

ותירץ השאגת אריה (סי' פב) שסובר הרמב"ם כפי ששנינו במכות (יד:) 'אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן כל לא תעשה שקדמו עשה לוקין עליו' ואף לאו של 'בל יראה' לאו שקדמו עשה הוא, שהרי עשה של תשביתו נוהג כבר מחצות ערב הפסח לפני שחלה האזהרה של בל יראה שהלאו של לא יראה אינו נוהג אלא בתוך הפסח בתחילת ליל ט"ו, וכיון שבל יראה לאו שקדמו עשה הוא לוקים עליו ואין בו פטור של לאו הניתק לעשה. והסוגיא (צה.) שאמרה שלאו של בל יראה נחשב 'ניתק לעשה' לפטור ממלקות סוברת שאף בשקדמו עשה נחשב לאו הניתק לעשה, ומחלוקת הסוגיות היא, והרמב"ם פסק כסוגיא במכות שאינו נחשב לאו הניתק לעשה.

וכדברי השאגת אריה כתב גם בשער המלך (חמץ ומצה פ"א ה"ג) לתרץ, אולם הביא דברי היבין שמועה שהוכיח ששיטת הרמב"ם שאף לאו שקדמו עשה נחשב כלאו הניתק לעשה ויש בו פטור ממלקות כדין לאו הניתק לעשה, ומשום כך דחה תירוץ זה בשיטת הרמב"ם.

תירוץ רעק"א שאין העשה מתקן את העבירה

ורעק"א (דרוש וחידוש, מערכה ה אות כב) תירץ, על פי דברי הריטב"א (מכות טו. ד"ה ותנינא) שהטעם שלאו של 'ולא יטמאו את מחניהם' (במדבר ה ג) לוקה עליו הבא אל המקדש טמא, ואין בו פטור מחמת שניתק לעשה של 'וישלחו מן המחנה' (שם ה ב), משום שאין עשה זה בא לתיקון על העבירה שעבר כבר, אלא רק כדי לתקן שמכאן ולהבא לא יעבור עוד, ובאופן כזה מה

כו. ושלא כדברי הגר"ח שחידש שאין זה דין על גוף החמץ, אלא הוא דין רק על האדם שחובתו שלא יהיה חמץ ברשותו, שהרי רעק"א והאבני מילואים חלקו על סברא זו.

כז. ושלא כדברי החזון איש שאין בכח מצות השבתה להתיר את האיסור הנאה, שהרי האבני מילואים ורעק"א חלקו על סברא זו.

שעבר כבר אינו מתוקן בעשה זה, וכל יסוד הדין של 'ניתק לעשה' הוא כאשר קיום העשה אינו נצרך כדי למנוע שלא ימשיך לעבור מכאן ולהבא, אלא בא לתקן את מה שעבר למפרע. ולפי"ז יש לומר אף בלאוים של לא יראה ולא ימצא שאין העשה של תשביתו מתקן את העבירה שעבר כבר לשיטת חכמים שהשבתתו בכל דבר, אלא הוא בא כדי למנוע את העבירה מכאן ולהבא שעל ידי שישבית 'מנע מעבירה, אבל מה שכבר עבר עבר ואין לו תיקון בעשה זה ומשום כך דעת הרמב"ם שלוקים על לאוים אלו.

האם בשריפה מתקן אף למפרע

ואמנם המבואר בסוגיא זו (צה.) שאין לוקים על לאוים אלו הוא משום שסוגיא זו כשיטת רבי יהודה היא הסובר שאין ביעור חמץ אלא בשריפה, שלשיטה זו בהכרח שיש בעשה של תשביתו תיקון אף על העבירה שעבר, שאם בא רק לתקן שלא יעבור מכאן ולהבא הרי בכל אופן שיבער 'מנע מעבירה מכאן ולהבא, ובהכרח שיש בעשה זה של תשביתו תיקון למפרע על כל מה שעבר ומשום כך דינו להיות באופן זה של שריפה בלבד שבקיום מצות ביעור זו יש תיקון וניתוק לעבירת לאו של בל יראה. וכיון ששיטת הרמב"ם לפסוק הלכה כחכמים שביעור חמץ בכל דבר הוא כמבואר בדבריו (חמץ ומצה פ"א ה"ג) משום כך פסק שלוקים על לאו של לא יראה שאין עשה של תשביתו מנתק עבירה שבו, ולא פסק כסוגיא זו שהחשיבה לאוים אלו לניתק לעשה, שסוגיא זו כרבי יהודה היא ואין הלכה כרבי יהודה לשיטת הרמב"ם.

והנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק, או"ח סי' טו) הביא דברי רבי יעקב אורנשטיין (בעל הישועות יעקב) שתירץ שכיון שאין עשה של תשביתו אמור אלא בערב הפסח כפי שדרשו בגמרא (ה.) שביום הראשון שאמרה בו התורה 'תשביתו שאור מבתיכם' על ערב הפסח הוא אמור, נמצא שבזמן שיש בו עבירת לא יראה ולא ימצא אין בו כבר תיקון של עשה של תשביתו, שלא יראה ולא ימצא נאמר בתורה בהם 'שבעת ימים' ואין עוברים עליהם אלא בתוך שבעת 'מי הפסח, ואילו מצות תשביתו בערב הפסח נאמרה, ונמצא שזמנו של זה אינו כזמנו של זה ואין תיקון בעשה של תשביתו על עבירת לא יראה ולא ימצא. אמנם דחה הנודע ביהודה דבריו, שודאי מצות תשביתו אף בתוך הפסח זמנה[כח].

והמנחת חינוך (מצוה ט) תירץ את קושיית המשנה למלך על פי דרכו בביאור שיטת הרמב"ם בגדר מצות תשביתו, שכיון ששיטת הרמב"ם בגדר מצות תשביתו היא כאופן זה שנתבאר לעיל (אות ב) שקיומה בכך שאין ברשות האדם חמץ בלא עשיית מעשה, משום כך אין מצוה זו מנתקת את הלאו למנוע שלא ילקו עליו, שכל ענין לאו הניתק לעשה שאין לוקים עליו הוא באופן שקיום העשה הוא על ידי מעשה, כפי שביאר רש"י (חולין קמא. ד"ה קיימו) בענין ניתוק העשה, שכיון שאחר שעבר על הלאו מצווה לקיים מצות עשה הרי שדין תיקונו על עבירת הלאו אינו בעונש מלקות אלא בעשיית מעשה המצוה, ולפי"ז בהשבתת חמץ שאין ציווי המצוה לעשות מעשה, אלא עיקר קיומו בשב ואל תעשה, נמצא שאין לו תיקון בקיום המצוה ואין בו דין לאו הניתק לעשה, ומיושבים דברי הרמב"ם שהקונה חמץ עובר בכך על לאו של לא יראה בידים, ולוקה.

תירוץ המנחת חינוך

ומה ששנינו בגמרא (צה.) שלאו של לא יראה נחשב שניתק למצות תשביתו ואין לוקין עליו, הוא לשיטת הסוגיא שם שאין קיומה של מצות תשביתו אלא על ידי עשיית מעשה ביעור החמץ בידיו, שלשיטה זו אכן מצות תשביתו מנתקת לאו של לא יראה למנוע מללקות עליו, אולם נחלקו הסוגיות בזה, שהרי מהמבואר בגמרא (ד:) שמצות תשביתו מתקיימת ב'ביטול' קודם זמן האיסור, בעל כרחך ששיטת סוגיא זו חלוקה בזה וסבורה שמצות תשביתו מתקיימת במה שאין ברשות האדם חמץ בלא עשיית מעשה, ומחלוקת הסוגיות היא בגדר המצוה, ופסק הרמב"ם כשיטת הסוגיא בדף ד', ולשיטה זו אין במצות תשביתו לנתק לאו של לא יראה ומשום כך לוקים על לאו זה.

והנה התוספות (כט: ד"ה רב אשי) חלוקים על שיטת הרמב"ם וכתבו שלאו של לא יראה אין לוקים עליו שניתק לעשה של תשביתו הוא, וביאר המנחת חינוך שהתוספות לשיטתם הולכים, ששיטת התוספות שאין כל מחלוקת בסוגיות והכל מודים שמצות תשביתו אינה מתקיימת אלא על ידי עשיית מעשה השבתה, שהוא הטעם שכתבו התוספות (ד: ד"ה מדאורייתא) שאי אפשר לקיים מצות תשביתו בהשבתה קודם זמנה, וכיון שמצות עשה של תשביתו מתקיימת במעשה ביעור מנתקת היא בזה לאו של לא יראה למנוע שלא ילקו עליו.

תירוץ הגר"ח

והגר"ח (חמץ ומצה פ"א ה"ג) תירץ את קושיית המשנה למלך על פי דרכו שנחלקו רבי יהודה וחכמים אם חובת מצות תשביתו חל על החמץ שיבוער או על בעל הבית שיבוער ביתו מחמץ, ולפי זה ביאר שדבר זה שלאוים של לא יראה ולא ימצא ניתקו לעשה של תשביתו המתקנם, אינו אלא לרבי יהודה שסבר שמצות תשביתו היא מצוה על החמץ שמשום כך יש במצוה ניתוק לעבירת לא יראה שעברו בחמץ זה[כט], אולם לחכמים שמצוה על האדם שיבער החמץ מרשותו, הרי שאין קיום מצוה בחמץ כלל שאין המצוה אלא על בעל הבית שלא יהיה ברשותו חמץ, והציווי במצוה זו הוא כ'איסור עשה' בלבד שמוזהר במצות עשה שלא יהיה ברשותו חמץ, וכיון שאין כאן מצות עשיית ביעור החמץ אלא איסור עשה אין בו כח לנתק עבירת לא יראה שעבר[ל].

קושיות על דרכו של הגר"ח

אולם הקשה המשנת אליהו (סי' ה אות א) מדברי המהרי"ק (שורש קצה) שמבואר בדבריו היפך סברת הגר"ח, שהוכיח המהרי"ק שם שמצות תשביתו מתקיימת היא במציאות זו שאין ברשות האדם חמץ בלא צורך בעשיית מעשה ביעור החמץ, משיטת רבינו פרץ שאיסור בל יראה ניתק למצות תשביתו שכיון שהלאו והעשה עניינם אחד שלא יהיה ברשות האדם חמץ יש בעשה לנתק הלאו. ומפורש בדבריו שרק משום שהעשה הוא ציווי על מציאות זו שלא יהיה בבית חמץ יש בו לנתק הלאו, אכן אם היה קיום דין בחמץ לא היה ענין אחד עם הלאו של בל יראה ולא היה בו לתקן איסורו, ומבואר היפך מסברת הגר"ח.

דרך האור שמח

והאור שמח (חמץ ומצה שם) תירץ, ששיטת הרמב"ם שלא נאמר שעשה של תשביתו מנתק לאוים של בל יראה ובל ימצא אלא לשיטת רבי יהודה אבל לשיטת חכמים אינו מנתקם, וטעם הדבר משום שלרבי יהודה שחמץ בשריפה הרי מתייחד מעשה שריפת החמץ שקיום מצות עשה בלבד בו, ובאופן זה יש במעשה מצות עשה זו לתקן עבירת הלאו, אבל לחכמים שביעור חמץ בכל דבר, הרי שמעשה המצוה אין בו כל ניתוק ללאוים אלו, שהרי חייב במעשה ביעור זה כדי להימנע מעבירת הלאו, ולא חידשה המצוה מעשה לנתק בו הלאוים, ובאופן זה שלא מתייחד מעשה מיוחד לקיום המצוה אין במעשה אלא על ידי עשיית מעשה ביעור החמץ בידיו, שלשיטה זו אכן מצות תשביתו המצוה לנתק עבירת הלאו.

כח. ובהמשך המערכה הובאו ראיות הנודע ביהודה להוכיח שמצות תשביתו זמנה אף בתוך הפסח.

כט. וכתב שם הגר"ח לפי"ז שהסוגיא (צה.) היא בשיטת רבי יהודה, אכן לשונו שם הוא 'הא קיימא אליבא דר' יהודה וכמבואר בסוגיא שם', והעיר החזון איש (גליונות על הגר"ח שם) שלא נזכר שום רמז בסוגיא שם שהיא דווקא לרבי יהודה ולא לחכמים, ואם נאמר שכוונת הגר"ח לכך שרבי יהודה הוא המקור לשיטה שלאו הניתק לעשה אין לוקין עליו, הרי שנינו להדיא (חולין קמא.) שהיא שיטת חכמים [שנחלקו שם עם רבי יהודה] שאין לוקין על לאו הניתק לעשה. והנה אמנם רעק"א (הובא לעיל) הוכיח בדרך פלפול שדברי הסוגיא שם הם אליבא דרבי יהודה דווקא, שלשיטתו השריפה ראויה לנתק למפרע, אכן דוחק הוא שעל הוכחה זו יכתוב הגר"ח 'כמבואר בסוגיא שם', וצריך עיון.

ל. והנה התבאר בדברי הגר"ח, שיש בדרכו בביאור מחלוקת רבי יהודה וחכמים לבאר שני עניינים, האחד, הטעם במה שאין במצות תשביתו לחכמים להתיר אפר החמץ בהיתר של נעשית מצותו, והשני, הטעם במה שאין בעשה של תשביתו לנתק לאוים של לא יראה לשיטת חכמים. ואולם חילק הגר"ח בגדר הדברים בנתינת הטעם שאין היתר אפר לשיטת חכמים, מנתינת הטעם שמצות תשביתו אינה מנתקת לאוים של לא יראה לשיטת חכמים, שבנתינת הטעם שאין במצות תשביתו לחכמים היתר על אפר החמץ משום דין נעשית מצותו, ביאר הגר"ח שהוא משום שלשיטת חכמים ציווי המצוה אינו בחמץ אלא בבעל הבית שמצווה שלא יהיה ברשותו חמץ וכיון שאין קיום המצוה בחמץ אלא בבעליו אין כאן דין נעשית מצותו. אולם בנתינת הטעם לזה שאין במצות תשביתו לחכמים ניתוק ללאוים של לא יראה, כתב הגר"ח שלחכמים שאין דין בחמץ להיות מבוער גדר המצוה הוא איסור עשה שמחויב בעל הבית מכח העשה שלא יהיה ברשותו חמץ. ובספר הליכות יצחק (סי' יא) הביא שהקשו לפני הגרי"ז מה טעם הוסיף הגר"ח גדר זה שמצות תשביתו לחכמים איסור עשה היא, והרי בגדר זה שביאר הגר"ח שמצות תשביתו לחכמים אינה דין בחמץ אלא מצות הבעלים, יש בו אף ליתן טעם גם לזה שאין במצות תשביתו לנתק לאוים של לא יראה, ומפני מה הוצרך רבי חיים להוסיף שאיסור עשה יש בו. וכתב שם שלא השיב הגרי"ז על שאלה זו. ואמנם בחידושי רבי שמואל (סי' ג) כתב שבהכרח אין כוונת הגר"ח לאיסור עשה שהרי הרמב"ם (מצוה קנו) מנה מצות תשביתו למצות עשה, ואילו איסור עשה אינו נמנה למצות עשה כשם שאיסור ביאת מצרי ראשון בקהל שאיסור עשה הוא מנאו הרמב"ם (מצוה נג) בכלל לאוים, ובהכרח כוונת הגר"ח שכיון שאין מצות תשביתו לחכמים מצוה לעשות מעשה ביעור בקום ועשה, אלא הציווי על קיום מציאות זו בשב ואל תעשה שלא יהא ברשותו חמץ הרי זה נחשב להגר"ח כאיסור עשה, אבל גם בדבריו בטעם שאין תשביתו מנתק לאו של לא יראה כוונתו כדבריו בטעם שאין בו היתר נעשית מצותו שהוא משום שאין דין בחמץ להיות מבוער אלא מצות הבעלים לבד.

ז. זמן קיום המצוה

פתיחה **לגבי** שעת קיום המצוה של השבתת חמץ, מצינו ג׳ שיטות בראשונים.

א. שיטת רש״י (ד: ד״ה בביטול, יב: ד״ה שלא בשעת) והרמב״ם[לא] (חמץ ומצה פ״ב ה״א) שזמן המצוה קודם חצות יום ערב הפסח הוא[לב].

ב. שיטת התוספות (ד: ד״ה מדאורייתא, כח: ד״ה רבי שמעון) שמזמן אחר חצות עד כניסת הפסח זמנה, ומטעם זה הקשו התוספות (כח: שם) למה שורפים החמץ בשעה ששית הרי יכול להשהות החמץ בידו עד כניסת הפסח ויהנה ממנו שלא בדרך אכילה, ואחר כך יבערנו לקיום מצות תשביתו קודם כניסת הפסח.

ג. שיטת הראב״ד (בהשגות לבעל המאור כח.) והמרדכי (אות תקלג) שזמנה אחר חצות בלבד, שמיד אחר חצות חייב לבער החמץ ואסור לו לשהות אף רגע אחד.

בירור שיטת רש״י והרמב״ם

והקשה החזון איש (או״ח ס׳ קכו) לשיטת רש״י והרמב״ם, כיצד הותר לאכול חמץ בערב הפסח לרבי יהודה, והרי מבטל מצות עשה של תשביתו שלשיטת רבי יהודה אין המצוה מתקיימת אלא בשריפה, ובאכילה אינו מקיימה, ובזה שאוכל החמץ ואינו שורפו מבטל מצות עשה. ומהכרח קושיא זו חידש החזון איש שמצות תשביתו אינה מצוה חיובית שחייב אדם לעשותה אלא מצוה שיש בה שכר על קיומה אבל אין האדם חייב לעשותה ורשאי לבטלה. ומשום כך הותר לאדם לאכול חמץ בערב הפסח קודם שעה חמישית, שאין איסור בביטול מצוה זו אלא שיש לו שכר אם ישרוף החמץ בשעה זו.

אולם נודע להקשות על דבריו מדברי הגמרא להלן (כז:) תשובה שהשיבו חכמים לקל וחומר שלמד רבי יהודה שחמץ בשריפה, ׳כל דין שאתה דן תחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין, לא מצא עצים לשורפו יהא יושב ובטל והתורה אמרה תשביתו שאור מבתיכם בכל דבר שאתה ׳יכול להשביתו׳, ולדברי החזון איש אין בזה כל קולא שהרי לכל הדעות ׳יכול להיות יושב ובטל שאין מצות תשביתו מחייבת לעשות ההשבתה אלא רק יש בה ליתן שכר למקיימה, ובמה יש כאן קולא בזה שיושב ובטל.

אהח19/06/2018

דברי הרש״ש שבמעשה אכילת החמץ אינה מתקיימת מצות תשביתו

והמפרשים יישבו את קושיית החזון איש, על פי דברי הרש״ש (כא: ד״ה רבי יהודה) שכתב שאפשר שחום גוף האדם המעכל המזון במעיו נחשב כחום האש, שהרי נאמר (דברים כ יט) ׳כי האדם עץ השדה׳ ופירש האבן עזרא (שם) שהכוונה שיש דמיון בין נפש האדם לעץ השדה, ואם כן אפשר שאף בזה דומה, שחום גוף האדם כחום הבא מעצים הוא נחשב, ונמצא שיש באכילת החמץ קיום דין שריפת החמץ בעצים ומתקיימת מצות תשביתו אף לרבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא בשריפה על ידי אכילת החמץ. ומשום כך אפשר שמטעם זה מותר לאכול החמץ בערב הפסח קודם שעה חמישית שבאכילה אין ביטול מצות תשביתו שכשריפה היא לקיים בה המצוה. אמנם עדיין יש בזה קושי שאף שבאכילה אין ביטול מצות תשביתו מטעם זה שהיא כשריפה, אכן אם ישליך החמץ ויכלהו באופן אחר בערב הפסח נמצא מבטל המצוה.

בירור שיטת התוספות בזמן קיום המצוה

והנה שיטת התוספות שזמן קיום המצוה אחר חצות ערב הפסח וכפי שדרשו מ׳אך חלק׳, שמחצות היום נאמר ציווי המצוה. ואולם בתוספות להלן (כח: שם) הקשו למה שורפים החמץ בשעה ששית שאף שמשום שנאמרה מצות תשביתו אסור החמץ באכילה אחר חצות, אבל כיון שבהנאה מותר החמץ עד כניסת הפסח הרי יכול אדם להסיק החמץ תחת תבשילו ולהנות ממנו עד כניסת חג הפסח שאז יבוער מן העולם. ותירצו שגזרו רבנן שמא אם לא ישרוף החמץ בשעה ששית יבוא לאוכלו אחר חצות ויעבור באיסור האכילה הנלמד מתשביתו.

ומבואר מדברי התוספות שמצות תשביתו אינה מחייבת לעשות ההשבתה מיד אחר חצות שכל יום ערב הפסח עד כניסת הפסח זמנה היא, אלא תקנה היא שתיקנו לשרוף בשעה שביעית מחשש שמא יבוא לאוכלו אבל לקיום המצוה של תשביתו יכול להשבית כל זמן ערב הפסח עד כניסת החג. ודימה הצל״ח (פסחים ו. ד״ה משש) גדר חיוב זמן זה לגדר חיוב מילה ביום השמיני, שזמנה בכל היום אלא שיש מעלה בהקדמתה לתחילת היום, כפי ששנינו בגמרא (ד.) כל היום כשר למילה אלא שזריזים מקדימים למצוות.

מצות תשביתו במקום מצות מילה

והנה המגן אברהם (סי׳ תמד ס״ק יא) כתב שההולך למול את בנו בערב הפסח אחר חצות ונזכר שיש לו חמץ בביתו שלא השביתו, חייב לחזור לביתו לקיים מצות תשביתו אף שמאחר בכך מצות המילה, והטעם בזה משום שמצות תשביתו מחויב בה כל רגע שכל שעה שאינו מבער חמצו בזמן המצוה מבטל המצוה של שעה זו, ואילו מצות מילה כל היום הוא זמנה ואף אם יאחר מלקיימה משום מצות תשביתו מכל מקום אם מקיימה בסוף היום לא ביטל המצוה כלל. וביאר הדברי יחזקאל (סי׳ י) שאף שמדברי התוספות מבואר שלא כדברי המגן אברהם שהרי כתבו שיכול לקיים החמץ בביתו בכל הפסח, מדברי הראב״ד והמרדכי מבואר כדברי המגן אברהם, שלדבריהם שחיוב מצות תשביתו מיד אחר חצות ערב הפסח הוא הרי שיש לאדם לקיים מיד מצות תשביתו ולהקדימה למצות מילה ששנינו בה (ד.) ׳כל היום כשר למילה׳.

ובביאור החילוק בין מצות מילה שזמנה בכל היום ויכול לאחר קיומה עד סוף יום השמיני, למצות תשביתו שלשיטות אלו חייב לקיימה מיד אחר חצות יום ערב הפסח, ביאר הגר״ח (על הש״ס, סי׳ יח) שחיוב מצוה בכל רגע הוא במצות שאדם מצוה על קיום מציאות כמצות מילה על הבן כשיגדיל, שבזמן זה גדר חיוב הבן הוא להיות מהול וכל רגע ורגע מחויב שברגע זה יהיה מהול, אבל מצות האב למול את בנו אין זה חיוב שבנו יהיה מהול, אלא חיוב לעשות מעשה מילה, והמעשה כל שנעשה קיים מצותו, ואם כן אף שעשאו בסוף היום קיים מצותו, שסוף סוף נעשתה מצות התורה ׳וביום השמיני ימול בשר ערלתו׳ (ויקרא יב ג). והוא פשר החילוק בין מצות תשביתו למצות מילה, שמצות תשביתו מצוה על מציאות היות החמץ מבוער מביתו, ומשום כך משעת זמן המצוה כל רגע ורגע מחויב אדם שיהיה החמץ מבוער מביתו וכל שאינו משבית בזמן זה מבטל המצוה של שעה זו ובקיום שיקיים בשעה הבאה אין בו קיום אלא לשעתו, אבל בשעה שעברה לא קיים מצותו, ומשום כך יש להקדים קיום מצות תשביתו למילת בנו שמילת בנו מתקיימת במילתו בסוף היום, ומצות תשביתו של שעה זו לא תתקיים לעולם ונמצא מבטלה.

ובמשמרת חיים (פסח, סי׳ ז) ביאר החילוק, שודאי לשון הכתוב ׳וביום השמיני ימול בשר ערלתו׳ מורה שכל היום הוא זמנו שכל שביום השמיני מל נתקיימה המצוה, ומשום לשון הכתוב הרי שגם מצות תשביתו שנאמר בה ׳ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם׳ אפשר היה לקיים המצוה בכל היום כולו, אולם כיון שמצוה זו מנתקת לאו של בל יראה בהכרח שכדין בל יראה כך דין מצוה זו וכיון שאיסור בל יראה בכל רגע מצווה בו, אף מצוה זו כך דינה שבכל רגע מצווה בה.

מצות תשביתו במקום מצות מילה שלא בזמנה

והנה במשנה ברורה (סי׳ תמד שער הציון אות כד) כתב, שדברי המגן אברהם שמצות תשביתו אחר שעה ששית קודמת למצות מילה, אף במילה שלא בזמנה הם אמורים, והטעם בזה משום שאף שמילה שלא בזמנה חייב מיד לעשותה ואינו רשאי להמתין, מכל מקום אם יקיימה אחר זמן נמצא שקיים מצות המילה ואינו חסר אלא ששהה מלקיימה, אבל במצות תשביתו אם ממתין מלקיימה הרי שעל אותה שעה ששוהה החמץ בביתו ואינו מבערו נמנע מקיום מצות אותה שעה שכל שעה חייב בה חיוב בפני עצמו שיהיה החמץ מבוער מרשותו, ואין שייכות בין שעה אחת לאחרת, ונמצא שאף שאחר זמן קיים מצות תשביתו, אין בזה קיום המצוה כלפי השעה שלא ביער ונמצא שלעולם מצות שעה זו ביטל ולא תוקן ביטולו, ומשום כך יקדים מצות תשביתו ויקיים מצותו מיד ואחרי כן יקיים מצות המילה ונמצא שיש בידו קיום שני המצוות כהלכתם.

אולם הדבר אברהם (ח״ב סי׳ א) נחלק על דברי המשנה ברורה וכתב שאף מצות מילה שלא בזמנה כל שעה שאינו מקיים המצוה ביטל מצות שעה זו, שחיוב על כל שעה ושעה שיהיה מהול בה וקיום שיקיים בשעה הבאה אין בו קיום על השעה שעברה, ומשום כך מצות מילה שלא בזמנה קודמת למצות תשביתו שכיון ששניהם גדר חיובם שוה מצות מילה קודמת שיש בה כרת, ואין דברי המגן אברהם להקדים מצות תשביתו למצות מילה

לא. לדרכם של המגיני שלמה, החתם סופר ורבי איסר זלמן מלצר (הובאו לעיל אות א). שאילו לדרך המנחת חינוך אף לרש״י והרמב״ם זמן המצוה אחר חצות הוא, אלא שבאם יש ברשותו חמץ עליו לבערו קודם זמן זה בכדי שאחר חצות יקיים מצותו, אבל זמן קיום המצוה אחר חצות הוא.

לב. ותחילת זמנה משלושים יום קודם הפסח כמבואר בדברי רש״י (כז: ד״ה שאם) שכתב שמחלוקת רבי יהודה וחכמים ביוצא תוך שלושים יום הקודמים לפסח, שחייב במצות תשביתו שנחלקו בו חכמים ורבי יהודה אם השבתתו בכל דבר או בשריפה לבד.

אמורים, אלא במצות מילה ביום השמיני שבדינה שנינו (ד.) 'כל היום כשר למילה'.

והביא הדבר אברהם ראיה לדבריו מדברי הרמב"ם (מילה פ"א ה"ב) שכתב בדין תינוק שלא מלו אותו והגדיל, בלשון זו 'וכל יום ויום שיעבור עליו משיגדיל ולא ימול את עצמו הרי הוא מבטל מצות עשה'. ופירש הדבר אברהם שכוונת הרמב"ם 'כל יום' כל שעה הוא, שבכל שעה שעובר ולא מל את עצמו מבטל מצוה זו. וכך מבואר בדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (שבת פט"ז מ"ח). ומבואר שמצות מילה שלא בזמנה כל רגע הוא חייב בה, ואם מאחרה נחשב כביטול חובתו של רגע זה, ואינו מתקנו ברגע שאחרי כן.

ח. בתוך הפסח

ספק האור זרוע אם נוהגת המצוה בתוך הפסח

באור זרוע (הלכות פסחים סי' רנו) הביא שמסופק היה רבי יעקב אם מצות תשביתו נוהגת אף בתוך 'מי הפסח או שמא אינה אלא בערב הפסח כדרשת חז"ל בסוגייתנו ש'יום הראשון' על ערב הפסח הוא אמור, ואם כן בזמן זה בלבד נאמרה מצוה זו. ולפי"ז היה מסופק להלכה בדין המוצא חמץ ביום טוב של פסח אם מותר לו להבעיר אש לשרוף חמצו ביום טוב, שאם זמן המצוה אף בתוך הפסח, הרי נחשבת הבערה זו צורך יום טוב של פסח, ומותר להבעיר לצורך היום ככל צורך מועט שהותר בהבערה ביום טוב, אולם אם אין זמנה של מצוה זו אלא בערב הפסח הרי שבתוך הפסח אין בהבערת החמץ קיום מצוה, ואין זה נחשב כצורך היום כלל ואסורה הבערה זו ביום טוב. ומשום ספק זה החמיר רבי יעקב שלא לשרוף החמץ ביום טוב.

והקשה השואל בשו"ת נודע ביהודה (תנינא, סי' ס) כיון שבפסוק נאמר 'ביום הראשון תשביתו', מנין לנו מקור לומר שזמן המצוה אף בתוך הפסח הוא, ומה טעם הסתפק רבי יעקב לומר שמצות תשביתו נוהגת בתוך הפסח.

ותירץ הנודע ביהודה, שבהיקש שאמרה הגמרא (ה:) 'שאור שאור' שהוקש איסור 'לא יראה לך שאור' לאיסור 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם' יש ללמד להקיש אף 'שאור' האמור במצות 'תשביתו שאור' ל'שאור' האמור בלאו של לא יראה לך 'שאור', שזמנה של מצות 'תשביתו שאור' כזמנו של איסור 'לא יראה לך שאור' וכשם שאיסור לא יראה לך שאור בתוך הפסח הוא נאמר, אף מצות תשביתו שאור בתוך הפסח נאמרה, ומשום כך נקט הנודע ביהודה שזמן מצות תשביתו בכל 'מי הפסח הוא, והביא ראיה לדבריו מדברי התוספות להלן (כט: ד"ה רב אשי) שכתבו שלאו של בל יראה לאו הניתק לעשה הוא נחשב שהרי ניתק לעשה של תשביתו, ואם תאמר שהרי מצות עשה של תשביתו אינה נוהגת אלא בערב הפסח וכיצד מנתק עשה זה לאו של לא יראה והרי אינו נוהג כלל בזמן עבירת בל יראה, שלאו של בל יראה בשבעת 'מי הפסח הוא אמור, ואילו עשה של תשביתו ערב הפסח לבד הוא זמנו, אלא בהכרח שכל 'מי הפסח הם זמן לקיום מצות תשביתו, ומשום כך נחשב בל יראה לאו הניתק לעשה.

עוד הביא הנודע ביהודה ראיה מדברי הרמב"ם, שפסק (חמץ ומצה פ"ג ה"ו) 'כשבודק החמץ בליל ארבעה עשר או ביום ארבעה עשר או בתוך הרגל מברך קודם שיתחיל לבדוק ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על ביעור חמץ', ומבואר בדברי הרמב"ם שאף הבודק חמצו בתוך הפסח מברך על ביעור חמץ, ואם מצות תשביתו אין זמנה אלא בערב הפסח כיצד יברך בתוך הפסח וצונו על ביעור חמץ, שאין כל מצוה בביעור החמץ אלא רק מניעה מבל יראה, שבביעור שמבער כדי שלא יעבור בבל יראה אין מברכים עליו שאין מברכים ברכת המצוות אלא במצות עשה בלבד, אלא בעל כרחך שמצות תשביתו נאמרה אף בתוך הפסח ומשום כך יכול לברך בתוך הפסח על מצות ביעור חמץ. והוסיף הנודע ביהודה שכך הוא משמעות דברי כל הפוסקים.

ובשו"ת גור אריה יהודה (סי' ק) נקט ש'ביום הראשון תשביתו' על יום הראשון ערב הפסח לבד הוא אמור, וזמן מצות תשביתו אינו אלא בערב הפסח בלבד, וכן הוא דעת השואל בשו"ת נודע ביהודה (שם) ואת ראיית הנודע ביהודה שמצות תשביתו נוהגת בתוך הפסח מדין זה שהבודק בתוך הפסח מברך ברכת המצוות, דחה השואל, שברכת בדיקת חמץ על קיום המצוה מדרבנן של בדיקת חמץ היא ואינה על מצות תשביתו דאורייתא, ומצות בדיקת חמץ מדרבנן זמנה אף בתוך הפסח.

הוכחה מדברי הירושלמי שנוהגת המצוה בתוך הפסח

ובפרי יצחק (סי' יז) הקשה על שיטה זו הנוקטת שזמן מצות תשביתו אינו אלא בערב הפסח, מדברי הירושלמי (שבת פ"ב ה"א) ששנינו שם 'אמר רב חסדא אסור להצית האור במדורת קדשים והיא דליקה והולכת בשבת, מהו להצית את האור במדורת חמץ, מאן דיליף לה מנותר אסור ומאן דלא יליף לה מנותר מותר' ופירשו הקרבן העדה והפני משה (שם) ששיטת הירושלמי שאיסור שריפת קדשים בשבת אינו משום שהאדם השורף עושה מלאכת הבערה, שהרי אף במבעיר בערב שבת ודולקת מאיליה ונשרפים הקדשים בשבת אסרו, ומשום מלאכת הבערה לא נאסר להדליק בערב שבת כשנמשכת הבעירה בשבת, ובהכרח שגזירת הכתוב לאסור שלא יתבערו הקדשים בשבת אף שהאדם אינו עושה מלאכה כלל. ובאיסור זה הסתפק הירושלמי אם חמץ הנשרף בשבת נאסר בו ותלה במחלוקת רבי יהודה וחכמים, שלרבי יהודה שלמד ביעור חמץ מביעור נותר דינו שוה אף בזה שיש בביעור החמץ מאליו איסור זה שלא יתבער בשבת כשם שאיסור זה ישנו בנותר, אולם לחכמים שלא למדו ביעור חמץ מנותר אין בביעור חמץ איסור זה שלא נאמר אלא בשריפת קדשים.

והקשה הפרי יצחק שאם נאמר שזמנה של מצות תשביתו אינה אלא בערב הפסח אבל ביום טוב של פסח כבר עבר זמנה, הרי שאין איסור בבעירת החמץ ביום טוב אף לרבי יהודה שהרי ביום טוב של פסח כבר עבר זמן מצות תשביתו ולא למד רבי יהודה מנותר אלא למצות תשביתו, ובהכרח מדברי הירושלמי שזמן מצות תשביתו אף בתוך הפסח הוא.

חילוק גדר המצוה בתוך הפסח מערב הפסח

ותירץ, שאמנם בדברי הירושלמי מוכח שמצוה זו נוהגת בתוך הפסח אולם גדר אחר יש בה מהמצוה בערב הפסח, שעיקר זמן המצוה בערב הפסח הוא כפי שנאמר בפסוק 'ביום הראשון תשביתו', ואם עבר זמן זה של ערב הפסח ביטל המצוה, אלא שבלימוד של 'שאור שאור' למדנו שיש קיום של מצות השבתה אף בתוך הפסח, וקיום מצוה בפני עצמה היא הנלמדת מגזירה שוה זו של 'שאור שאור' מלאו של 'לא יראה'. ודימה הפרי יצחק חילוק זה למצות מילה, שבפסוק (ויקרא יב ג) נאמר 'וביום השמיני ימול בשר ערלתו', ואם עבר יום השמיני ולא מל ביטל עשה זה של מצות מילה ביום השמיני, ומכל מקום אף שעבר זמן המצוה חייב למול אחר זמן זה ומקיים מצוה בפני עצמה כפי שפירש רש"י (שבת קלב: ד"ה בינוני) שמקור מצוה זו מילפותא מפסוק 'המול לכם כל זכר' (בראשית יז י).

וביאר הפרי יצחק בטעם החילוק בין מצות ההשבתה בערב הפסח למצות ההשבתה בתוך הפסח, שמצות ההשבתה של ערב הפסח שבה מתקיים עיקר הציווי כדכתיב 'ביום הראשון תשביתו שאור', הרי זה חיוב על כל רגע ורגע, שמזמן אחר חצות יום ערב הפסח מחויב שיושבת מרשותו חמץ, וכל רגע מחייב מצד עצמו, ואילו מצות ההשבתה בתוך הפסח הנלמדת מילפותא של 'שאור דראיה משאור דהשבתה', אינה חיוב בכל רגע ורגע אלא חיוב שבתוך הפסח יעשה מעשה השבתה[לג].

וראיה לחילוק זה הביא הפרי יצחק מדברי המגן אברהם, שהנה בשלחן ערוך (או"ח סי' תמד ס"ז) נפסק 'ההולך ביום י"ד לדבר מצוה כגון למול את בנו או לאכול סעודת אירוסין ונזכר שיש לו חמץ בביתו אם יכול לחזור ולבער

לג. ואמנם דברי הפרי יצחק צריכים עוד ביאור, שהרי גזירה שוה זו של 'שאור שאור' ממנה למדנו חיוב מצות ההשבתה בתוך הפסח, מלמדת שמצות תשביתו היא המצוה שקיימת בתוך הפסח ואם כן דינם שוה ומנין חילוק הגדרים בזה. וביאור הדברים על פי מה שדימה הפרי יצחק שני גדרים אלו במצוה לשני הגדרים במצות מילה, שדימה הפרי יצחק שכפי שמצינו במצות מילה שמצותה מחייבת למול ביום השמיני ואם עבר הזמן ביטל מצוה זו, אולם חייב במצוה בפני עצמה של מילה שלא בזמנה הנלמדת מהפסוק 'המול לכם כל זכר'. כמו כן הוא במצות תשביתו, שבתוך הפסח כבר אין קיום מצות 'ביום הראשון תשביתו' אלא מצוה בפני עצמה הנלמדת מגזירה שוה של 'שאור שאור'. והנה במצות מילה מצינו בדברי הרמב"ן ביאור חילוק גדרי מצות מילה בזמנה משלא בזמנה, שכתב הרמב"ן (שבת קכד. ד"ה הא דתנן) שדברי בית הלל להתיר מלאכה ביום טוב שלא לצורך אינם אמורים אלא בצורך כצורך מילה בזמנה אבל צורך מילה שלא בזמנה אין להתיר בה מלאכה ביום טוב, וביאר החילוק שמילה בזמנה צורך היום היא אבל מילה שלא בזמנה מצוה גרידא היא ואין בה הנאה ודומה למצות שריפת קדשים שאינה דוחה יום טוב. וביאורו בזה שמצות מילה ביום השמיני היא ציווי על האדם לעשות בזמן זה המילה וכל היום צריך הוא לעשות המילה, אולם כשעבר היום ולא מל ביטל מצות יום השמיני, אלא שנאמר בפסוק 'המול לכם כל זכר' שדין תינוק ישראל להיות נימול, וקיום דין התינוק הוא שמחויב בו האדם ככל חובות קיום דין החפץ וכמצות שריפת הקדשים שהיא קיום דין הקדשים, אכן קיום דין החפץ אינו מצוה שיש בה לדחות יום טוב. ולפי זה אף חילוק מצות ההשבתה בערב הפסח ממצות ההשבתה בתוך הפסח גדרו כחילוק זה, שבערב הפסח מצות ההשבתה חובת האדם היא שנצטוה ביום ערב הפסח להשבית חמצו ואם לא השבית חמצו לא קיים המצוה, אולם בגזירה שוה של 'שאור שאור' נאמר שחל חיוב בחמץ שיהא מושבת וחיוב זה יכול להתקיים בכל הפסח, בשונה מהחיוב בערב הפסח שחיוב האדם בכל רגע לקיימו הוא.

ולחזור למצותו יחזור ואם לאו יבטלנו בלבו׳ וכתב המגן אברהם (שם ס״ק יא) שאין דברי השלחן ערוך אמורים אלא קודם זמן האיסור אבל אחר שעה ששית שהוא זמן האיסור, יחזור לביתו מיד לבער חמצו, ואף שעל ידי כך מאחר קיום המצוה שלפניו, שמצות תשביתו קודמת משום שכל רגע שאינו מקיימה מבטלה, ואילו מצות מילה או סעודת אירוסין יכול לקיימם לאחר זמן.

והנה בשלחן ערוך (שם סי׳ תמו ס״א) כתב ׳המוצא חמץ בביתו ביום טוב יכפה עליו כלי עד הלילה ואז יבערנו׳ וביאר המגן אברהם (שם סק״ב) שאף באופן שלא ביטל החמץ ואיסור שהייתו מדאורייתא הוא מכל מקום לא הותר לו לשורפו ביום טוב, ואף שמלאכת הבערה הותרה ביום טוב, לא הותרה אלא במקום צורך קצת אבל מוצא חמץ זה אין צורך כלל בהבערתו, והטעם בזה שאינה נחשבת לצורך כלל, משום שגם בלעדיה אינו עובר באיסור בל יראה, שכיון שדעתו לבערו כשיותר לו אחר יום טוב אין כאן עבירת בל יראה כפי שכתבו התוספות במסכתין (כט:) שהמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר עליו.

והקשה האבן העוזר (שם סק״א) שסתר המגן אברהם משנתו, שכלפי קדימת מצות תשביתו למצות מילה פסק המגן אברהם שמצות תשביתו קודמת שכל רגע שאינו מקיימה מבטל מצות רגע זה ואף שמשהה החמץ על מנת לבערו אחר קיום מצות המילה מכל מקום עובר באיסור, שנחלק המגן אברהם על שיטת התוספות בזה, ואילו בדין מוצא חמץ בביתו ביום טוב פסק שיכול להמתין עד מוצאי יום טוב משום שמשהה חמצו על מנת לבערו.

19/06/2018אהח

ותירץ הפרי יצחק על פי דרכו שחילק בין מצות תשביתו בערב הפסח למצות תשביתו בתוך הפסח, שהמצוה בערב הפסח גדר חובתה על כל רגע ורגע, ואם יקדים מצות מילה מבטל את קיום המצוה ברגע זה, אולם המצוה בתוך הפסח אין בה חובה על כל רגע ורגע אלא כל החיוב הוא רק על התוצאה שיושבת החמץ בפסח ואם יבער את החמץ שמצא במוצאי יום טוב לא ביטל המצוה כלל, ומשום כך ביאר המגן אברהם שהמוצא חמץ בביתו ביום טוב רשאי להמתין עד מוצאי יום טוב שאין לו עבירת בל יראה כיון שמשהה אותו על מנת לבערו.

ולפי זה תירץ הפרי יצחק, שאמנם שנינו בירושלמי שלרבי יהודה אסור להבעיר החמץ בערב יום טוב באופן שהולכת המדורה ודולקת מאיליה ומטעם שיש בזה קיום מצות ההשבתה שאף בתוך הפסח נאמרה מצות השבתה, אכן כיון שמצות השבתה זו שנאמרה בתוך הפסח גדר אחר בה ואין חיובה על כל רגע ורגע, אין בה להתיר שריפת החמץ ביום טוב, וכמבואר בשבת (כד:) שלא הותרה הבערה לצורך שריפת נותר וכפי שביארו הראשונים[לד] שאף שהותרה הבערה שלא לצורך משום דין ׳מתוך׳, מכל מקום לא הותרה אלא במקום צורך קצת ושריפת נותר שאפשר לקיימה למחר אינה נחשבת צורך, וכמו כן מצות תשביתו הנלמדת מגזירה שוה של ׳שאור שאור׳, אפשר לקיימה למחר ואינה נחשבת צורך להתיר הבערת החמץ ביום טוב.

אולם הסתפק רבי יעקב (המובא באור זרוע שם) שמא מצות ׳ביום הראשון תשביתו׳ אף בתוך הפסח נאמרה ומשום כך יש להתיר הבערה ביום טוב לצורך מצוה זו שמצוה זו כל רגע חיובה, וקיום שיקיים למחר אין בו לקיים מצות שעה זו, או שמא לא נאמרה מצות ׳ביום הראשון תשביתו׳ אלא בערב הפסח ואילו מצות ההשבתה בתוך הפסח כשריפת נותר היא שאינה מצוה בכל רגע, וקיום שיקיים אחר זמן קיום מלא הוא לכל המצוה ואין צורך כלל בהבערה ביום טוב. ונמצא שאף לאופן שנקט רבי יעקב שלא נאמרה מצוה זו אלא בערב הפסח, מכל מקום מצות השבתה יש אף בתוך הפסח אלא שאין בה להתיר שריפת החמץ ביום טוב.

ט. חובת נשים במצוה זו

מקור הנידון

בחינוך (מצוה ט) כתב שמצות תשביתו נוהגת בזכרים ונקבות, והקשה השאגת אריה (סי׳ פג) ממשנה ששנינו (קידושין כט.) ׳כל מצות עשה שהזמן גרמא אנשים חייבים ונשים פטורות׳, ואף מצוה זו של תשביתו הזמן גרמא שאינה נוהגת בכל השנה אלא בזמן הפסח ודין הוא שנשים יהיו פטורות ממצוה זו.

ותירץ השאגת אריה, שחיוב נשים במצות תשביתו נלמד מגזירה שוה ׳שאור שאור׳ מאיסור בל יראה, שאיסור בל יראה כיון שאיסור לא תעשה הוא אף נשים מוזהרות בו שאיסורי לא תעשה אף אלו שהזמן גרמן נשים מוזהרות בהם, וגזירה שוה זו מחייבת הנשים אף במצות תשביתו, והוא הטעם שכתב החינוך שנוהגת מצוה זו אף בנקבות.

והוכיח השאגת אריה שאף שיטת התוספות שנשים חייבות במצוה זו, שכתבו התוספות להלן (כט:) שמותר להשהות החמץ על מנת לבערו משום שאיסור בל יראה לאו הניתק לעשה של תשביתו הוא, ואם תאמר שנשים פטורות מעשה של תשביתו הרי אינו ניתק לעשה אצלם ולמה יתיר להם להשהות החמץ על מנת לבערו.

והפרי מגדים (בספרו תיבת גומא פ׳ בשלח אות ו) תירץ שיטת החינוך, שלא נאמר פטור לנשים ממצוות עשה שהזמן גרמן אלא במצוות שבהימנעות מהם אין עבירת איסור, כגון מצות תפילין שבזה שאין האדם מניח תפילין אינו עושה מעשה עבירה אלא נמנע מקיום מצוה, אבל מצוות שבהימנעות מעשייתם עושה מעשה עבירה אף נשים חייבות בהם. ומשום כך במצות תשביתו שבהימנעות מעשייתה עובר בעבירת לא יראה אף נשים חייבות בה, והוא הטעם שכתב החינוך שנוהגת מצוה זו בנשים.

והמנחת חינוך (מצוה ט) ביאר ששיטת החינוך באופן זה שקיום מצות תשביתו במציאות זו שאין חמץ ברשותו היא מתקיימת ובלא כל מעשה, וכיון שמצוה זו אינה ציווי על עשיית מעשה אלא על קיום מציאות זו שאין ברשותו חמץ, במצות עשה כגון זו אף נשים חייבות שלא שנינו לפטור נשים אלא במצוות שקיומם בא על ידי מעשה.

ואולם הגרי״פ פערלא (על הרס״ג, עשה נ, עמ׳ רכה.) כתב, שמצות עשה של תשביתו ככל מצוות עשה שהזמן גרמן היא שנשים פטורות מהם. ומה שהביא השאגת אריה ראיה שנשים חייבות במצוה שאם לא כן ילקו על לאו של לא יראה שאין להם עשה לנתקו, דחה האחיעזר (ח״ג ס״ א) שכיון שכל המקור לחיוב עונשים בנשים הוא מחיוב האנשים כפי שלמדה הגמרא (ב״ק טו.) השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשים שבתורה וכיון שהאיש פטור ממלקות על לאו של בל יראה שאצלו ניתק לאו זה לעשה של תשביתו, אף האשה תיפטר אף שאצלה אין ניתוק לעבירת הלאו, שסוף סוף המקור המחייבה במלקות שהוא חיוב האיש, בלאו זה אינו מחייב.

י. שיעור החמץ המחויב בהשבתה

מצות תשביתו בפחות מכזית חמץ

כתב רעק״א (שו״ת מהדו״ק, סי׳ ריח) שאף שבדין איסור בל יראה לא נאסר בו להשהות חמץ אלא בשיעור כזית, ומשום דין איסור זה אין אדם חייב לבער מביתו חמץ אלא כשיש ברשותו שיעור כזית חמץ ובפחות מכך פטור, משום מצות תשביתו מחויב להשבית אף פחות מכזית חמץ, וטעם הדבר משום שבמצות תשביתו נאמר בפסוק ׳תשביתו שאור מבתיכם׳ שחיוב המצוה על הבית נאמר שישובת מחמץ, ואף באופן שיש בבית פחות מכזית חמץ אינו מושבת, ומשום כך חייב על ביעור כל חמץ שהוא ואף הפחות מכזית.

אולם בבית מאיר (סי׳ תמה סק״א) כתב שיראה אדם להשאיר כזית חמץ לשריפה לקיים בו מצות הביעור לשיטת רבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא בשריפה. ומבואר שאין קיום המצוה אלא בשיעור כזית. וביאר המשנה ברורה (שם סק״י) שמצות תשביתו תלויה באיסור בל יראה וכיון ששיעור איסור דאורייתא של בל יראה בכזית אף מצות תשביתו אינה אלא בכזית.

האם יש קיום מצוה בכל כזית שמבער

במועדים וזמנים (ח״ג סי׳ קצד) הביא דברי בעל הקהלות יעקב שאמר שמצות תשביתו מתקיימת בכל כזית וכזית שמבער, שעל כל כזית חמץ יש מצוה בביעורו כשם שבמצות אכילת מצה יש קיום מצוה בכל כזית מצה שאוכל.

וכתב להשיג על דבריו, שאין מצות תשביתו מתקיימת בכל כזית וכזית ורק בכזית האחרון שמבער מביתו בו מקיים מצות ׳תשביתו שאור מבתיכם׳, וטעם הדבר משום שציווי המצוה לקיים דין הבית הוא שיהיה מבוער מחמץ ואינו דין בחמץ עצמו.

והביא ראיה לדבריו מדברי הריב״ש (שו״ת, סי׳ שפד) שנשאל בדין ברית מילה לתאומים אם יש לברך ברכה אחת על מילת שניהם או ברכה על כל מילה ומילה, והכריע שברכה אחת הוא מברך על מילת שניהם, כשם שהבודק שני בתים שמברך ברכה אחת על ביעור חמץ משני הבתים. והקשה המועדים

לד. תוספות (ה: ד״ה לא) ורמב״ן (שבת קכד. ד״ה שריפת).

וזמנים מה דמיון יש ממצות ביעור חמץ למצות מילה, והרי מצות מילה היא מצוה נפרדת בכל בן ובן מתאומים אלו שכל אחד מהם מחויב בחיוב בפני עצמו שימולו אותו, ואילו מצות ביעור חמץ היא שיבער אדם את כל החמץ שברשותו, ושני בתים אלו של אדם אחד הם ומצוה אחת הוא מקיים בשניהם ומשום כך אינו מברך אלא ברכה אחת ומה דמיון יש למילת תאומים ששני מצוות יש בה.

האם שני בתים הם שתי סיבות לחיוב

והוכיח מכך שהציווי במצות תשביתו הוא לקיים את דין הבית, שדין כל בית ישראל שיבוער מחמץ כלשון הכתוב 'תשביתו שאור מבתיכם', וזוהי חובת האדם לקיים בביתו ורשותו את ההשבתה, וכיון שהציווי מתקיים כלפי דין הבית, נמצא שכל בית הוא מחויב בפני עצמו בביעור, ודומה למצות מילה שכל תינוק מחויב בפני עצמו, ואם מכל מקום בביעור שני בתים מברך ברכה אחת כמו כן שיהא הדין במילת תאומים. אהח"2018/אאא"19

ואף מדברי רעק"א יש להוכיח כדברי המועדים וזמנים, שכתב רעק"א (שם) שמי שיש בידו חמץ פחות מכזית, משום איסור בל יראה אינו חייב לבערו אבל משום מצות תשביתו חייב לבערו, שמצות תשביתו חיובה שיושבת כל חמץ מביתו ואף הפחות מכזית. ומבואר בדברי רעק"א שאין מצות תשביתו מתקיימת בכל כזית וכזית חמץ שמשבית, שאם היה קיומה בכזית חמץ שמשבית הרי כשיש בידו פחות מכזית אין כאן חיוב השבתה שאין כאן חמץ הראוי להשבתה, ומוכח מדבריו שציווי המצוה אינו בחמץ אלא ברשות האדם שתהיה מבוערת מחמץ, ומשום כך דינה שתהיה מבוערת מכל חמץ אף הפחות מכזית, וכיון שדין המצוה בבית הרי שאין קיום המצוה אלא כאשר כילה לבער כל ביתו מחמץ.

יא. נידונים נוספים

דין ביעור חמץ על ידי נכרי

במגן אברהם (סי' תמו סק"ב) כתב בשם השל"ה שאם מצא אדם חמץ בביתו ביום טוב יכול לבערו על ידי שיאמר לנכרי שישרוף החמץ, שהותר איסור אמירה לנכרי ביום טוב שאיסור דרבנן הוא לצורך קיום מצות הביעור, ואף באופן שביטל החמץ ואין חובת הביעור אלא מדרבנן מכל מקום הותרה לו האמירה לנכרי, שעשה של תשביתו מדרבנן דוחה לא תעשה מדרבנן של אמירה לנכרי. והקשו האחרונים[לה] והרי אין שליחות לנכרי כפי ששנינו בבא מציעא (עא.) ובביעור הנכרי לא יקיים ישראל מצות הביעור ונמצא שאין כאן מצות עשה של תשביתו לדחות איסור לא תעשה מדרבנן של אמירה לנכרי.

ותירץ האמרי בינה (חמץ סי' טו) שסבר המגן אברהם כאופן זה שמצות תשביתו במציאות זו שאין ברשות האדם חמץ היא מתקיימת ובלא כל מעשה, ומשום כך אף שמבערו על ידי נכרי מכל מקום כיון שנעשית תוצאה זו שאין חמץ ברשותו יש בזה קיום עשה של תשביתו לדחות איסור אמירה לנכרי, ואולם רעק"א והאחרונים שהקשו על דברי המגן אברהם, סברו כאופן זה שאין קיום מצות תשביתו אלא על ידי עשיית מעשה הביעור בידיו ומשום כך אי אפשר לקיים מצות תשביתו על ידי אחר אלא משום דין שליחות שיחשב כעושה מעשה הביעור, ומטעם זה סברו שעל ידי נכרי אי אפשר לקיים המצוה שאין שליחות לנכרי, ואם כן אין טעם להתיר אמירה לנכרי באופן שביטל החמץ שאין כאן קיום מצוה לדחות איסור האמירה.

והשואל ומשיב (הגהות לשער המלך, חמץ ומצה פ"א ה"ג) תירץ דברי המגן אברהם על פי דברי המחנה אפרים (שלוחין סי' יא) שכתב שכלל זה שאין שליחות לנכרי אינו אמור אלא במקום שנצרך למעשה כח בעלים כהפרשת תרומה, אבל מעשים שאף אחר יכול לעשותם עבור חבירו שיחשבו מעשי חבירו אף שליחות הנכרי מועילה בהם. ולפי זה ביאר שאף מצות תשביתו כיון שמעשה הביעור נעשה במציאות זו שמבער החמץ ואינו צריך כח בעלים, מועיל בו שליחות לנכרי ויכול הישראל לקיים המצוה על ידי שליחות הנכרי.

ובאבני נזר (או"ח סי' שיט אות ב) תירץ דברי המגן אברהם, שהנה מצינו בדברי רבי יוסי הגלילי להלן (לב.) שחמץ בפסח מריצה לפני כלבו, ומבואר שמצות ביעור החמץ אפשר לקיימה על ידי אכילת הכלב, וביאר האבני נזר שטעם הדבר משום הכלל ששנינו בבבא קמא (נו:) 'המעמיד בהמת חבירו על קמת חבירו חייב לשלם', וביאר הרשב"א (שם) שכשמעמיד הבהמה על הקמה נחשב כל מעשה הבהמה כמעשה האדם שהעמידה וחייב על נזקיה כדין אדם המזיק בידיו, ולפי כלל זה שהעמדת הדבר לפני בעל חי מחשיב מעשה הבעל חי כמעשה האדם המעמיד, הרי שאף קיום מצות תשביתו אפשר לקיים על ידי העמדת החמץ לפני הכלב שיאכלנו ויבערנו. והוא הטעם שכתב המגן אברהם שאפשר לקיים מצות תשביתו על ידי הנכרי, שכיון שמעמיד בפניו החמץ נחשב מעשהו בשריפת החמץ כמעשה ישראל המעמיד ונמצא ששרף הישראל החמץ וקיים המצוה.

דין ביעור חמץ על ידי השלכתו לכלבים ביום טוב

הנה הובא בגמרא (ה.) דברי רבי עקיבא שלמד שיום הראשון שאמרה בו התורה 'תשביתו שאור מבתיכם' אינו אמור על יום הראשון של פסח, שאי אפשר שמצות תשביתו תאמר על יום הראשון של פסח שהרי מצות תשביתו מתקיימת בהבערה והבערה נאסרה באיסור עשית מלאכה ביום טוב, ובהכרח שיום הראשון הכוונה לערב הפסח. ואמרה הגמרא (שם) 'שמע מינה מדרבי עקיבא אין ביעור חמץ אלא שריפה', ופירש רש"י (ד"ה שמע מינה) שבהכרח סבר רבי עקיבא כרבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא בשריפה, שאם אפשר לבער החמץ בכל דבר אין כל הכרח להעמיד הפסוק בערב הפסח, שאפשר שיום הראשון על יום טוב ראשון של פסח הוא אמור ויכול לקיים המצוה על ידי שמשליך החמץ לכלבים שאין בזה כל איסור מלאכה.

והקשה הפני יהושע שהרי שיטת רש"י במסכת ביצה (כז: ד"ה חלה) בדין שריפת תרומה טמאה, שכשם שאסור לשרוף תרומה טמאה וקדשים טמאים ביום טוב כמו כן אסור להשליכם לכלבים ביום טוב, שכיון שיש מצוה בביעורם באופן זה של השלכה לכלבים, יש חשיבות בביעור זה כמו פעולת שריפה אף כלפי איסור עשיית מלאכה ביום טוב, ומפני שהחשיבה התורה את התועלת בביעורם כמו שריפה לכל דבר. ואם כן אף בביעור חמץ שיש מצוה בביעורו בשריפה, יהא אסור להשליך לכלבים ביום טוב כיון שיש לכך חשיבות של קיום מצות הביעור, וממילא הרי זה נחשב למעשה מלאכה.

ותירץ הפני יהושע שאין כוונת רש"י שיאכיל החמץ לכלבים אלא רק שיתן לפניהם, שבמה שיתן לפניהם יוציא החמץ מרשותו ויקיים מצות תשביתו לחכמים שהשבתתו בכל דבר, וממה שאסר רבי עקיבא הביעור ביום טוב מוכח שאין ביעור חמץ אלא שריפה ואינו יכול ליתנו לפני הכלבים.

והחתם סופר (שו"ת, או"ח סי' קנז) תירץ, שלא נאמר דין 'אחשביה' בביעור שעל ידי האכלת הכלב אלא במקום שיש דין לבער בשריפה, שבמקום זה במה שחידשה התורה שאף באכילת הכלב נחשב לביעור נאמר בזה שנחשב ביעור זה כמלאכת הבערה, ובמקומות אלו נאמרו דברי רש"י כמצות ביעור קדשים טמאים ושריפת תרומה טמאה שדין ביעורם בשריפה, אבל ביעור חמץ לחכמים שהשבתתו בכל דבר, כיון שאין דין ביעורו בשריפה לא נאמר בו דין אחשביה ואינו נחשב למלאכה ומשום כך אם היה סובר רבי עקיבא שאפשר לבער חמץ בכל דבר היה יכול לבערו ביום טוב על ידי השלכתו לכלבים.

קיום השבתה על ידי עירוב החמץ ברוב מצה

הפוסקים[לו] דנו באופן קיום מצות תשביתו, האם אפשר לקיימה על ידי ביטול החמץ קודם הפסח ברוב היתר, ותחילת הנידון בדברי רעק"א (שו"ת מהדו"ק, סי' קיט) שדן בביאור מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש (מכות טז:) בדין של לאו הניתק לעשה אין לוקים עליו, האם באופן שבטלה אפשרות קיום העשה לוקה על עבירת הלאו שהרי אין כאן עשה לנתקו, או שמא אין חיוב מלקות בלאו כזה אלא באופן שעשה בידיו מעשה ביטול קיום העשה, ואמרו בגמרא שאופן זה שמבטל בידים אפשרות קיום העשה שייך רק בעבירת 'לא תיקח האם על הבנים' (דברים כב ו) שניתק לעשה של 'שלח תשלח את האם' (שם כב ז), ובאם קצץ כנפי האם ששוב אי אפשר לשלחה בזה ביטל אופן קיום העשה ולוקה על לאו של לא תיקח האם על הבנים. והקשה רעק"א, והרי אף בלאו של לא יראה לך חמץ אפשר להעמיד אופן זה של ביטול אפשרות קיום העשה בידים, שאם השהה חמץ בביתו ועבר על לאו של לא יראה לך חמץ אינו לוקה משום שניתק לעשה של תשביתו, והנה אם יקח חמץ זה ויבטלו ברוב מצה הרי בטל החמץ ברוב ומותר באכילה מדאורייתא, משום הדין של 'אחרי רבים להטות' (שמות כג ב) שנאמר בו שאיסור המעורב ברוב היתר נהפך להיתר, ואם כן על ידי עירוב זה של החמץ ברוב היתר שביטל איסור חמץ זה כבר אינו יכול לקיים בו מצות תשביתו שאינה אמורה אלא בחמץ האסור באכילה.

לה. רעק"א (גליון שלחן ערוך שם), חתם סופר (שו"ת, או"ח סי' ק', יו"ד סי' שכא), טעם המלך (על השער המלך, חמץ ומצה פ"א ה"ג).

לו. רעק"א (שו"ת מהדו"ק, סי' קיט), האלף לך שלמה (שו"ת, או"ח סי' קצו), נודע ביהודה (תנינא, או"ח סי' צא), **אבני נזר** (או"ח סי' שלו אות ח).

אמנם כתב רעק״א שפשוט שאין בעירוב זה של החמץ ברוב היתר קיום של מצות תשביתו ולא ביאר הטעם, ומצינו בטעם הדבר בהאלף לך שלמה (שו״ת, או״ח סי׳ קצו) שכיון שעיקר המצוה שיגלה האדם בדעתו שאינו חפץ בקיום החמץ אלא באיבודו מן העולם, הרי כשמערבו ומבטלו ברוב מגלה בדעתו שחפץ בחמץ והוא היפך רצון התורה במצוה זו וודאי שאינו מקיים המצוה באופן זה אף שעל ידי ביטול החמץ בטל האיסור שבו.

ובנודע ביהודה (שו״ת תנינא, או״ח סי׳ צא) כתב טעם נוסף לדין זה שמצות תשביתו אינה מתקיימת בביטול החמץ ברוב, וטעמו משום שאף שאיסור החמץ בטל על ידי תערובת ברוב היתר, החמץ עצמו הרי קיים אף שמעורב ברוב היתר, אכן מצות תשביתו כבר אינו יכול לקיים בחמץ זה שאין מצוה זו אמורה אלא בחמץ האסור.

אולם האבני נזר (שו״ת, או״ח סי׳ שלו אות ח) נחלק בזה וכתב שכיון שעל ידי עירוב החמץ ברוב היתר בטל איסור שבו הרי שיש בזה קיום מצות תשביתו, שכיון וכל עיקרה בביטול איסור החמץ הרי אף חמץ זה שנתערב ברוב בטל איסור שבו ונמצא שנתקיימה בו מצות תשביתו.

ובגליוני הש״ס (ענגיל, פסחים כא:) כתב שנידון זה אם אפשר לקיים מצות תשביתו בביטול ברוב במחלוקת תנאים הוא שנוי, שהנה בתורת כהנים (בחוקותי פ״ב ה״א) על הפסוק ׳והשבתי חיה רעה מן הארץ׳ (ויקרא כו ו) רבי יהודה אומר מעבירן מן העולם, רבי שמעון אומר משביתן שלא יזיקו וכן הוא אומר ׳וגר זאב עם כבש׳ (ישעיה יא ו), וביאר שיסוד מחלוקתם בפירוש ענין השבתה האם עניינה בביעור הדבר מן העולם או בביעור הרוע שבה, שרבי יהודה סובר שהשבתה עניינה בביעור הדבר מן העולם, ומשום כך פירש והשבתי חיה רעה בביעורה מן העולם, ואילו רבי שמעון סובר שענין ביעור והשבתה הוא בביעור הרוע שבדבר ומשום כך פירש והשבתי חיה רעה שהוא במה שמעבירם שלא יזיקו.

מחלוקת תנאים בנידון זה

ולפי זה הרי שגם דין מצות ׳תשביתו שאור׳ תלויה במחלוקת זו, שלרבי יהודה שביעור נחשב רק כאשר מבער מן העולם הרי שבביטול החמץ ברוב היתר אף שבטל איסור שבו מכל מקום כיון שלא ביערו מן העולם לא קיים מצות השבתה, אולם לרבי שמעון שביעור עניינו בביעור הרוע שבדבר הרי שבביטול חמץ שמבטל איסור שבו והפכו להיתר מתקיימת בזה מצות תשביתו.

מערכה ו

בל יראה ובל ימצא

א. חמץ שאינו ידוע / **ב.** עשאו הכתוב כאילו ברשותו / **ג.** איסור גברא או איסור חפצא / **ד.** לאו הניתק לעשה / **ה.** משהה חמץ על מנת לבערו

פתיחה **בשתי** אזהרות הזהירה התורה על קיום החמץ בפסח ברשותו: א. בל יראה. ב. בל ימצא. ועם זאת ציותה לבער את החמץ במצות עשה ׳תשביתו שאור מבתיכם׳ (שמות יב כב).

ודנו הראשונים האם עוברים על חמץ שאינו ידוע, התוספות כתבו שאין עוברים עליו משום שאינו נקרא מצוי, אך ראיות רבות הובאו באחרונים לדון בדין זה, ובמערכה יובאו ראיות הראשונים והאחרונים לשני הצדדים.

בעיקר האזהרה בקיומו של החמץ, ישנו חידוש נוסף שהרי כל חפץ שאסור בהנאה הוא אינו ברשות הבעלים, ולכן גם חמץ היה צריך להחשב שאינו ברשות בעליו, ושלא יעבור בו כלל, ומכל מקום כדי שיחשב החמץ ברשות הבעלים לעבור עליו, החשיבה התורה את החמץ כאילו הוא ברשותו, ובגדר דין זה, דיניו ופרטיו דנו האחרונים בהרחבה.

בגדר איסורים אלו חקרו האחרונים האם הם איסור גברא או איסור חפצא, כלומר האם חל חלות איסור על גוף החמץ בפסח, שהוא מוגדר כמאכלות אסורות, ומחויב בביעור מן העולם, או שרק מצד הגברא יש איסור בהשהיית החמץ ברשותו, האחרונים תלו בחקירה זו מחלוקות תנאים רבות, כמו כן ביררו האחרונים את דעות הראשונים והפוסקים בחקירה זו.

ושנינו (צה.) בברייתא שבל יראה הוא לאו הניתק לעשה של ׳תשביתו׳, ועל לאו הניתק לעשה לא לוקים. ברם, הרמב״ם פסק שלוקים על בל יראה ובל ימצא, תירוצים רבים נאמרו על שיטת הרמב״ם, מתירוצים אלו מתבררים גדרי איסור בל יראה ומצות תשביתו. ונחלקו הראשונים האם המשהה חמץ על מנת לבערו עובר על בל יראה, או שמאחר ובל יראה ניתק לעשה, כל שכוונתו לקיים את העשה אינו עובר על הלאו. במערכה זו הובאו סברות הראשונים על פי הסוגיות בראיותיהם וגדריהם.

א. חמץ שאינו ידוע

מחלוקת הראשונים **שלוש** דעות ישנן בראשונים בדין חמץ שאינו ידוע: א. יש שכתבו שעוברים מן התורה על חמץ שאינו ידוע, ואף אם אין ידוע כלל על קיומו של חמץ ברשות הבעלים עוברים עליו. ב. יש שכתבו שעוברים על חמץ שאין ידוע מקומו, אולם על חמץ שאין ידוע על קיומו כלל, אין עוברים. ג. יש שכתבו שאפילו על חמץ שידוע על קיומו, אך הבעלים אינם יודעים היכן הוא נמצא, אין עוברים עליו.

נפקא מינה במחלוקת זו כתב המקור חיים (פתיחה לסי׳ תלא), כשאינו יכול לבטל את החמץ, וכגון לאחר זמן איסורו שאי אפשר לבטלו, חיוב הבדיקה הוא מן התורה, ולכן אין בבדיקה זו את הקולות שיש לגבי כל בדיקת חמץ, שנשים וקטנים נאמנים לומר שבית זה בדוק (ד.)[א].

דעת רש״י **רש״י** (ב. ד״ה בודקין) כתב שחיוב בדיקת חמץ הוא ׳שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא׳, מבואר שאף שאין ידוע לאדם על חמץ, והוא צריך לבדוק אם כלל יש חמץ ברשותו, מכל מקום עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, ואם כן מבואר שעוברים על חמץ שאינו ידוע.

אלא שבשני מקומות משמע מדברי רש״י שאין עוברים על חמץ שאינו ידוע:

א. שנינו במשנה (י:) ׳לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד׳, ופירש רש״י (ד״ה לאחר) ׳עד שתחשך׳, כלומר שיש לבדוק רק עד שתחשך, ואילו אחרי שקיעת החמה בליל ט״ו אין כבר חיוב לבדוק, ומי שלא בדק לפני המועד אינו חייב לבדוק בתוך החג, מבואר שאינו עובר בבל יראה ובל ימצא גם אם לא בדק, שהרי אם עובר בבל יראה מדוע אינו חייב לבדוק גם בתוך המועד.

ב. שנינו בגמרא (ו.) ׳אמר רב יהודה אמר רב המפרש והיוצא בשיירא קודם שלושים יום אין זקוק לבער, תוך שלושים יום זקוק לבער׳, ומבאר רבא שדין זה הוא רק במי שאין דעתו לחזור לביתו בפסח, אך מי שדעתו לחזור בפסח לביתו, חייב לבער את החמץ בשעה שיוצא, גם אם הוא יוצא בראש השנה, וביאר רש״י (ד״ה אפילו) שכשיחזור לביתו בפסח ויראה חמץ יעבור עליו בבל יראה, מדברי רש״י מבואר שאם לא יראה את החמץ לא יעבור עליו כלל, אף שהוא חמץ שלו וברשותו.

החכמת שלמה (ו. ברש״י ד״ה דעתו)[ב] והפרי מגדים (סי׳ תלה משב״ז סק״א, סי׳ תלו סק״ה)[ג] ביארו שלדעת רש״י אין עוברים מן התורה על חמץ שאינו ידוע, ולכן מי שלא בדק לפני פסח לא חייבוהו חכמים לבדוק בתוך הפסח, מפני שחששו שמא כשימצאנו ישכח מאיסורו וירצה לאוכלו, וכן היוצא מביתו אינו עובר על חמץ שאינו ידוע לו, עד שרואהו, ומה שכתב (ב.) שחובת

א. וכן לגבי המשנה ׳שני ציבורין, אחד של מצה ואחד של חמץ, ולפניהם שני בתים, אחד בדוק ואחד שאינו בדוק׳, ובאו שני עכברים אחד נטל מהמצה, ואחד נטל מהחמץ ונכנסו לבתים, ואין ידוע אם נכנס לבית הבדוק העכבר שבפיו החמץ, ויש לבדוק שוב את הבית, או העכבר שבפיו המצה, ואין צריך לבדוק את הבית פעם נוספת, וביארה הגמרא (י.) שרק משום שבדיקת חמץ דרבנן אין חייב הבית בדיקה מספק. ולפי זה, לדעת הסוברים שגם בתוך הפסח, שאין מועיל ביטול לחמץ, חיוב הבדיקה רק מדרבנן, אין חיוב לבדוק שוב את הבית, אך לדעת הסוברים שכל הטעם שאין חיוב הבדיקה מהתורה, משום ש׳מדאורייתא בביטול בעלמא סגי׳, אם כן בפסח שאי אפשר לבטל, חיוב הבדיקה מן התורה, ויש לחזור ולבדוק אחר שנכנס עכבר עם ספק חמץ בפיו.

ב. ברם ממה שכתב במקום אחר (י: על תוס׳ ד״ה ואם), משמע שחיוב בדיקה הוא מחשש שמא יעבור בבל יראה על חמץ שאינו ידוע.

ג. וכן משמע מדברי הב״ח (סי׳ תלא אות ב) שכתב שלדעת רש״י אין עוברים על חמץ אינו ידוע.

אוצר החכמה

הבדיקה היא 'שלא יעבור בבל יראה ובל ימצא' כוונתו שאם אדם לא יבדוק את ביתו יש לחשוש שימצא חמץ בפסח וישהה ולא יבער את החמץ, ובכך יעבור בבל יראה ובל ימצא[ז].

דעת רש"י בגדר ביטול

מדברי הפני יהושע מבואר שלדעת רש"י עוברים על חמץ שאינו ידוע, משום שרש"י (ד. ד"ה חובת הדר) כתב שגדר ביטול חמץ הוא שהאדם מחשיב את חמצו כעפר.

על דברי רש"י תמהו האחרונים[ח], הלא לרבי יהודה (כא.) אין ביעור חמץ אלא שריפה, ואם כן איך יתכן שבביטול החמץ מקיים את מצות ההשבתה, ואילו כשמפרר את החמץ וזורה לרוח או כשמשליכו לים, לא מקיים את מצות השבתת החמץ, והלא 'אין לך ביטול גדול מזה שמפררו וזורה לרוח'.

ביטול הוא קיום של מצות 'תשביתו' בחמץ שאינו ידוע

הפני יהושע (ד: ד"ה כיון) כתב לתרץ שרש"י סובר כשיטות הראשונים (רמב"ם חמץ ומצה פ"ב ה"ב, לגירסא הישנה, כל בו סי' מח ז: לדעת גאון) שלא מועיל ביטול בחמץ ידוע, וסובר רש"י שלרבי יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה, רק בחמץ ידוע, ובחמץ שאינו ידוע מקיים את מצות השבתת החמץ, גם בביטול.

דעת רש"י שאין עובר כלל על חמץ שאינו ידוע

אלא שכפי שנתבאר, דעת רש"י שהמוצא גלוסקא יפה בביתו בפסח, אם לא ביטל את חמצו עובר עליה רק אם 'חשובה היא בעיניו, ומשהה אפילו רגע אחד', וכתב על דבריו הרמב"ן (ד: ד"ה ונראין) 'והפריז על המדה', שאדם אינו עובר כלל על חמץ שאינו ידוע, מבואר שלדעת רש"י אין עוברים על חמץ שאינו ידוע, ואם כן נמצא שאדרבא דין ביטול הוא רק בחמץ ידוע, להיפך מדברי הפני יהושע.

דעת התוספות

שנינו במשנה (כא.) 'כל שעה שמותר לאכול, מאכיל לבהמה לחיה ולעופות', כלומר, בערב פסח בשעה שמותר לאכול חמץ, מותר אף להאכיל בהמה חיה ועוף בחמץ, והקשתה הגמרא (שם) מדוע הזכירה המשנה גם בהמה וגם חיה, ומדוע לא הזכירה רק אחד מהם, ותירצה הגמרא שאם היה מזכיר התנא רק חיה הוה אמינא שמותר להאכיל בערב פסח רק 'חיה', משום שדרך החיות להצניע את האוכל, מה שאין כן בהמה אין דרכה להצניע את האוכל, ואם היא תשאיר חלק מהחמץ בלי ידיעתו יעבור בבל יראה ובל ימצא.

מבואר שישנה עדיפות לחיה על פני בהמה, משום שהחיה מצניעה את מאכלה, ועל ידי כך אין בעל הבית עובר בבל יראה ובל ימצא. רש"י (ד"ה ואי) כתב שאם החיה מצניעה את שאריות מאכלה אין עובר בעל החמץ בבל יראה ובל ימצא[ט], ובתוספות (שם) הקשו מדברי הגמרא (ה:) שמלשון התורה 'לא ימצא' נלמד שאסור אף להטמין חמץ, ואם אסור להטמין מדוע אם הבהמה הטמינה אין עוברים בחמץ זה, ותירצו שכיון שאת איסור זה של ההטמנה למדה הגמרא מלשון התורה 'לא ימצא', כלומר שחמץ טמון אף הוא נחשב כמצוי, אך חמץ שהטמינה החיה, אינו נחשב למצוי, משום שאין הבעלים יודעים את מקומו, ולכן אין עוברים עליו כלל.

ראיה שאין עוברים על חמץ שאינו ידוע

ראיה לדבריהם כתבו התוספות מדברי הגמרא (ו:), שהקשתה מדוע תיקנו חז"ל לבדוק את הבית מחמץ בערב פסח, הלא גם מי שימצא חמץ בפסח יכול לבטלו. מקושיית הגמרא מבואר שמי שמוצא חמץ בביתו בפסח, ומיד מבטלו אינו עובר על חמץ זה, ואף שלפני שביטל את החמץ היה החמץ ברשותו, מכל מקום אינו עובר עליו כיון שהחמץ היה טמון, ולא היה ידוע לבעלים[י].

קושיא מהצנעת חולדה

והקשו התוספות (בשם רשב"א) אם אין עוברים על חמץ שאינו ידוע, מדוע שנינו במשנה (י:) שאחרי בדיקת החמץ 'מה שמשייר 'ניחנו בצינעה, כדי שלא יהא צריך בדיקה אחריו', וביאר רבא (ט:) שחוששים שמא תיטול חולדה מהחמץ שנשאר בפניו, ואחרי שראה שנטלה החולדה מהחמץ הוא חייב בדיקה, ולכן מה שמשייר אחרי הבדיקה 'ניחנו בצינעה, מסוגיא זו מבואר שאף שהחולדה הצניעה את החמץ שלקחה, ואין הבעלים יודע היכן החמץ מכל מקום חייב לבדוק, ואין אומרים שכיון שהחמץ 'אינו ידוע' אין עוברים עליו, ותירצו התוספות שדרך אותה חולדה שגדלה בבתים שאינה מצניעה את החמץ, ולכן אם נטלה החולדה בפניו מהחמץ, אין החמץ נחשב לאינו ידוע, ורק ה'חיה' שעליה דיברה המשנה מצניעה בחורים ובסדקים, באופן שאין עוברים על חמץ זה.

העולה מדברי התוספות

מדברי התוספות מבואר שאם החולדה טומנת בחורים ובסדקים, גם אם אדם רואה אותה לוקחת חמץ, אין עליו חובה לבדוק אחריה, שהרי אף שידוע שיש חמץ ברשותו, אין ידוע היכן הוא. כמו כן מבואר שכל דין 'בדיקת חמץ' אינו מן התורה כלל, ואף אם אדם לא ביטל את החמץ אינו עובר על חמץ שאינו ידוע[יא].

אך יש שכתבו[יב] שגם התוספות סברו שעוברים על חמץ שאינו ידוע, דבריהם יובאו לקמן.

מקור דברי התוספות

התוספות ביארו שמקור דבריהם מלשון התורה, שכתבה 'לא ימצא', ולא אסרה אלא רק חמץ 'מצוי', ולכן כל חמץ שאינו ידוע אינו נחשב ל'מצוי' ואינו נכלל באיסור בל ימצא'.

שיטת הראשונים

ברם הראשונים חלקו על תוספות, וסברו שעוברים גם על חמץ שאינו ידוע, הראשונים[יג] כתבו שמן התורה חייב אדם לבדוק את ביתו, מבואר שאף שאינו יודע על חמץ שיש לו בביתו אם לא מבטלו עובר עליו, ולכן חייב לבדוק.

דחיית ראיית התוספות מהטמנת חיה

על ראיית התוספות מדברי הגמרא (כא.) שהנותן לחיה חמץ בערב פסח והיא מצניעה את החמץ אינו עובר עליו, כתב רבינו דוד (שם ד"ה אבל) שדברי הגמרא הם רק במי שביטל את חמצו, ולכן אינו עובר עליו מן התורה, ולכן אם נותנו לחיה והיא מצניעה אותו אינו חייב לבדוק אחריו[יד].

דחיית ראיית התוספות מ'שמא ימצא גלוסקא'

כפי שנתבאר לעיל, התוספות הוכיחו מדברי הגמרא שהמוצא גלוסקא בפסח, אם מבטלה אינו עובר, שאין עוברים על חמץ שאינו ידוע, והקשה המחצית השקל (סי' תלד סק"ה) מגמרא זו על דעת הראשונים שעוברים גם על חמץ שאינו ידוע, ותירץ שלא שכיח שאדם יבדוק אחר חמצו, ולא ימצא גלוסקא, לא בשעת הבדיקה ואף לא בערב פסח, ולכן לא חששו חז"ל לכך, וכל החשש היה רק אם ימצא את הגלוסקא אחר זמן איסורו שאינו יכול לבטל, ולכן לא חששו חז"ל שיעבור על בל יראה לפני שמצא את הגלוסקא.

ד. אך המהרש"א (ו. ברש"י ד"ה דעתו) ביאר שמי שמגיע לביתו בפסח אינו עובר על חמץ שברשותו עד שרואהו, משום ש'עשאוהו כנפלה עליו מפולת דמבטלו בליבו ודיו', ולא מחמת שהוא חמץ שאינו ידוע, אלא משום שחמץ שאין אדם מגיע אליו לא הצריכו חכמים לבער אלא די בביטול, מדבריו מבואר שאין ראיה מרש"י זה לדין חמץ שאינו ידוע.

ה. פני יהושע (ב. ד"ה מיהו), מקור חיים (ריש סי' תלא ד"ה לכן), קובץ שיעורים (אות ח) ודברי יחזקאל (סי' י סק"כ).

ו. עיין לקמן בביאור דעת רש"י.

ז. וכתב הפרי מגדים שאף לשיטות שכל ספק דאורייתא לחומרא מן התורה (רשב"א קידושין עג. ד"ה ממזר), מכל מקום לגבי איסור בל יראה אין עובר כלל על חמץ שאינו ידוע 'כי חייבה רחמנא בל יראה על הודאי', לא על הספק', אך לא ביאר מדוע נשתנה דין בל יראה מכל דיני התורה, ויתכן שכוונתו למה שכתבו התוספות (שם) שלשון התורה לא ימצא הוא רק לדבר מצוי 'ואין זה מצוי כיון שאין ידוע היכן הוא', אולם מדברי התוספות משמע שכיון שאין ידוע היכן החמץ הוא חסרון בשם 'מצוי', ומדברי הפרי מגדים משמע שלא אסרה התורה אלא רק איסור ודאי ולא איסור ספק, אלא שהפרי מגדים כתב את דבריו בשיטת הסוברים שחמץ שאינו ידוע על קיומו אך הוא נמצא ב'חדר שמשתמשין בו כל השנה' עוברים עליו, ולא בשיטת התוספות שאין עוברים גם אם משתמשים במקום זה לחמץ כל השנה, ומדברי הפרי מגדים משמע שכיון שלדעת התוספות חמץ שאינו ידוע אין עוברים עליו משום שאינו 'מצוי', אף בחדר שמשתמשים בו אינו נקרא מצוי, אך לדעות שעוברים על חמץ במקום שמשתמשים כל השנה, ואין עוברים רק על חמץ שנמצא במקום שלא משתמשים בו, ביאור סברתם הוא משום שספק חמץ לא אסרה התורה.

ח. רש"י (ב. ד"ה בודקין) כתב שיסוד חיוב בדיקת חמץ 'שלא לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא', והקשו התוספות (שם ד"ה אור) מאחר וחייב אדם לבטל, כבר אינו עובר בבל יראה גם אם לא יבדוק. ממה שכתבו התוספות שאין עוברים על חמץ שאינו ידוע, מבואר שגם אם לא יבטל אין חיוב בדיקה מן התורה, ולא כמו שמשמע ממה שכתבו שהטעם שחיוב הבדיקה אינו מן התורה הוא מחמת הביטול, אלא שתוספות הקשו שגם אם עוברים מן התורה על חמץ שאינו ידוע, אין הבדיקה מן התורה.

אולם הפרי מגדים (סי' תלד א"א סק"ה) הביא את התוספות (י. ד"ה על) שכתבו שאם נכנס עכבר לבית וחמץ בפיו, ובדק את הבית ולא מצא את החמץ, לרבי מאיר [שסובר שהבית בחזקת שיש בו חמץ עד שיתברר שאין בו] 'הוי בספק לאו דלא ימצא'. מבואר שאף שיתכן שהעכבר אכל את החמץ, וגם אין ידוע מקומו, מכל מקום אם נותר חמץ בבית עוברים בעליו בבל יראה ובל ימצא, ולא כמו שכתבו התוספות לגבי הטמנת חיה.

ט. פרי מגדים (סי' תלד א"א סק"ה) ומגן האלף (בפתיחה לסי' תלד).

י. ומאיסור בל ימצא נלמד אף לאיסור בל יראה, שלא הקפידה התורה על חמץ שאינו מצוי.

יא. ריטב"א (ב. ד"ה אור), רבינו דוד (שם ד"ה בודקין), רא"ש (פ"א סי' ט), ר"ן (על הרי"ף שם, חידושים שם ד"ה בודקין), מהר"ם חלאוה (שם) וכן פסק הטור (סי' תלח-תלט) שאם לא ביטל ויש ספק על הבדיקה חייב לחזור ולבדוק משום שהוא ספק בדאורייתא.

יב. ביאור נוסף לדברי הגמרא הביא הרא"ש (פ"ב סי' א) בשם רבינו שמשון שאין כוונת הגמרא שמותר להאכיל חיה שמצניעה את החמץ, אלא שמותר להאכיל רק חיה 'כפותה' שאינה יכולה ללכת ולהצניע, אלא שהגמרא אמרה שיש חידוש בכפותה משום שדרך החיה להצניע, והוה אמינא שנגזור שלא להאכיל חיה כפותה שמא יבוא להאכיל חיה שאינה כפותה, והיא תצניע חמץ, ובזה חידשה המשנה שאין לחשוש לכך, אך הרא"ש כתב שביאור זה הוא דוחק, לכן כתב הרא"ש [כן ביאר הקרבן נתנאל (אות ב) את דברין] שחיה מצניעה את החמץ בחורים באופן ש'אין ראוי לראות', ולכן אינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא. ביאור נוסף כתב הר"ן (חידושים שם ד"ה אבל) שיש לחלק בין חמץ שבעליו יודע על קיומו, ואינו יודע היכן הוא נמצא, לחמץ שכלל אין הבעלים יודעים על קיומו, ולכן מותר להאכיל חיה בערב פסח, משום שאין דרכה

אוצר החכמה

וכעין זה כתב הקרבן נתנאל (על הרא"ש פ"א סי' ט) שלפני ביעור חמץ אדם מכבד את ביתו, ולכן אין חשש שישאר אחר כך חמץ, וכל החשש אינו אלא שימצא גלוסקא כשמכבד את הבית בערב פסח.

ראיה לשיטת הראשונים

המקור חיים (פתיחה לסי' תלא) הביא ראיה לשיטת הראשונים שעוברים גם על חמץ שאינו ידוע, מדברי הגמרא (ד:) שבדיקת חמץ רק מדרבנן משום ש'בביטול בעלמא סגי', ומשמע ממנה מבואר שאם אין אפשרות לבטל את החמץ [וכגון לאחר זמן איסורן], יש חיוב לבדוק את הבית, ואף שאין ידוע לבעל הבית על חמץ, חייב לבודקו, מבואר שעוברים בפסח גם על חמץ שאינו ידוע'[יג].

דחיית הראיה

המקור חיים (שם) כתב ליישב את שיטת התוספות, שהם סברו שמחמת איסור בל יראה ובל ימצא אין כלל חיוב בדיקה אחרי חמץ שאינו ידוע, אלא שהגמרה דנה בחיוב בדיקה מדין חיוב לחזר אחרי קיום מצות 'תשביתו', ובזה אמרה הגמרא שאם קיום מצות תשביתו היה על ידי שריפה דווקא, היה חיוב לבדוק את החמץ שהרי חייב אדם לחזר אחר המצוה'[יד], אך מאחר ו'מדאורייתא בביטול בעלמא סגי', וביאר הר"ן (ב. ד"ה ומהו) שיסוד דין ביטול הוא רק גילוי דעת שאיננו רוצה את החמץ, אם כן אין חיוב לחזר אחר מצות תשביתו, אלא רק כדי שלא לעבור על בל יראה ובל ימצא, אם כן, אם אין לאדם חמץ ידוע, מן התורה אינו עובר כלל, ואף אינו חייב לבדוק או לבטל[טו].

גם לדעת התוספות עוברים על חמץ שאינו ידוע

המגן האלף (בפתיחה לסי' תלד) תמה על דברי המקור חיים[טז], וכתב שגם התוספות מודים שעוברים על חמץ שאינו ידוע, אלא שכל חיוב הבדיקה אינו אלא במקומות שרגילים להשתמש בהם עם חמץ [וכדברי הר"ן (ב. ד"ה ומה) שמצות 'תשביתו' היא גם בבדיקת המקומות שרגילים להשתמש בהם בחמץ], ומה שכתבו התוספות שאין עוברים על חמץ שחיה הצניעה, אין זה אלא בחיה שמצניעה במקום שאין רגילים להשתמש בהם, ולכן חולדה שהצניעה חמץ כיון שהיא מצניעה במקומות שמשתמשים בהם, עוברים גם על חמץ זה וחייבים לבדוק אחריה.

ראיה נוספת לשיטת הראשונים

הפרי מגדים (סי' תלה משב"ז סוף סק"א) הוכיח שעוברים גם על חמץ ידוע, שהרי הגמרא (ד:) אמרה שנשים וקטנים נאמנים לומר בית זה בדוק רק משום ש'מדאורייתא בביטול בעלמא סגי', ולכן כל ענין הבדיקה אינו אלא מדרבנן, ו'הימנוהו רבנן בדרבנן', כלומר שחז"ל הקלו בדין דרבנן להאמין גם לנשים וקטנים, אך אם אדם לא ביטל, אין נשים וקטנים נאמנים לומר שהבית בדוק, מבואר שאף שאין אדם יודע על חמץ שברשותו, דין הבדיקה מן התורה, ולכן אין נשים וקטנים נאמנים לכך.

דעת הרמב"ם

האחרונים דנו בדעת הרמב"ם, הבית יוסף כתב שלדעתו עוברים גם על חמץ שאינו ידוע, אך המגן אברהם חלק עליו. והאחרונים יישבו את דעת הרמב"ם בכמה אופנים.

ביאור הבית יוסף בדעת הרמב"ם

כתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ב ה"ב) שהשבתת החמץ מהתורה היא על ידי ביטול החמץ, מדברי הרמב"ם הוכיח הבית יוסף (סי' תלא ד"ה ומדאורייתא) שמי שבדק את חמצו, ונשאר ברשותו חמץ, לא קיים את דין התורה, ועובר על חמץ זה. מבואר שהבית יוסף סבר שלדעת הרמב"ם עוברים גם על חמץ שאינו ידוע.

ביאור המגן אברהם בדעת הרמב"ם

אולם המגן אברהם (סי' תלד סק"ה) הביא את דברי הרמב"ם (שם פ"ג ה"ח) שכתב שמי שלא ביטל את החמץ, ומצא חמץ 'שהיה דעתו עליו, והיה בלבו, ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו, הרי זה עובר עליו', ודייק המגן אברהם 'משמע דאם לא ידע בו מתחילה אינו עובר עליו כלל', ושלא כדברי הבית יוסף בדעת הרמב"ם'[יז].

עובר רק על חמץ ש'דעתו עליו'

גם השולחן ערוך הרב (סי' תלג קו"א סוף סק"ג) הקשה על ביאורו של הבית יוסף בדעת הרמב"ם ממה שכתב שביטול חמץ הוא רק לחמץ 'שהיה דעתו עליו, והיה בלבו, ושכחו', ומשמע שחמץ שאינו ידוע אינו עובר עליו. ותירץ, שכוונת הרמב"ם שאת אותו חמץ לא ביטל, ולכן כתב שהיתה דעתו עליו, אך גם חמץ שלא ידע מקיומו כלל, אם לא ביטלו עובר עליו'[יח].

ביאור נוסף ללשון הרמב"ם כתב הצפנת פענח (חמץ ומצה פ"ג ה"ח) שכוונתו שאם נשארו פירורים אינו עובר עליהם שהרי 'פירורים ממילא בטלי' (ו:), ולכן כתב הרמב"ם שדווקא חמץ שהיתה דעתו עליו בשעת הביעור, אופן נוסף ביאר הצפנת פענח שהרמב"ם הביא אופן שעובר על בל יראה במזיד, ולכן רק בחמץ שהיתה דעתו עליו עובר במזיד, מה שאין כן בחמץ שאינו ידוע, אף אם עובר עליו, מכל מקום אינו במזיד, ולכן כתב הרמב"ם רק חמץ שהיתה דעתו עליו. לפי שני ביאורים אלו מבואר שאין להוכיח מדברי הרמב"ם שאין עוברים על חמץ שאינו ידוע.

הנוסחא הישנה ברמב"ם

כתב הרמב"ם בנוסחא הישנה (חו"מ פ"ב ה"ב) 'ומה היא השבתה זו האמורה בתורה, היא שיסיר החמץ הידוע לו מרשותו, ושאינו ידוע יבטלו בלבו', מדברי הרמב"ם מבואר שלמצות 'תשביתו' ישנן שני חלקים: א. הסרת חמץ הידוע מרשותו, ב. ביטול החמץ שאינו ידוע, ומבואר שמהתורה חייב לבער חמץ שאינו ידוע'[יט].

אך בנוסחא שבידנו כתב הרמב"ם 'ומה היא השבתה זו האמורה בתורה, היא שיבטל החמץ בליבו', ולא הזכיר שהביטול הוא רק לחמץ ידוע. ואם כן אין ראיה שעובר על חמץ שאינו ידוע.

להצניע אוכל שנותנים לה, ואף אם תצניע אין עוברים עליו, אך סתם חמץ שאין ידוע מקומו, עוברים עליו בבל יראה ובל ימצא.

יג. מחמת ראיה זו דחה בשולחן ערוך הרב (סי' תלג קו"א סק"ג) את דעות הראשונים שאין עוברים על חמץ שאינו ידוע.

עוד הקשה (שם) שבשולחן ערוך (סי' תלט ס"ב) פסק 'שני בתים בדוקים, וצבור אחד של חמץ, ובא עכבר ונטל ואין ידוע לאיזה בית נכנס, או שידע שנכנס לאחד מהם, ונכנס אחריו ובדק ולא מצא כלום, או שבדק קצת מהבית ומצא ככר, אינו צריך לחזור ולבדוק'. והט"ז (שם סק"ג) והמגן אברהם (שם סק"ה) כתבו שדווקא אם ביטל את החמץ, וכל הספק אינו אלא בדרבנן אינו חייב לבדוק, אך אם לא ביטל את החמץ, חייב לבדוק אחרי העכבר, אף שהוא רק ספק. מדברי הפוסקים מבואר שאף שהחמץ הוא חמץ שאינו ידוע, מכל מקום עוברים עליו מן התורה וחייב לבדוק אחריו גם בספק. ראיה נוספת כתב מדברי הפוסקים (מג"א סי' תלה סק"א, ט"ז שם, חק יעקב שם סק"ג) שפסקו כדעת התוספות (י: ד"ה ואם) שמי שלא בדק ביום י"ד חייב לבדוק גם בתוך הפסח, ואם אין עוברים על חמץ שאינו ידוע, מדוע חייבו לבדוק אחרי החמץ, הלא על ידי שיבדוק וימצא חמץ, יהיה החמץ ידוע, ויעבור עליו מן התורה, ואם כן מוכח שמן התורה עוברים גם על חמץ שאינו ידוע, ולכן חייבים לבדוק גם בתוך הפסח [לעיל הובאה דעת התוספות (כא. ד"ה ואי) שאין עוברים על חמץ שאינו ידוע, לפי דברי השולחן ערוך הרב שאם אין עוברים על חמץ שאינו ידוע אין חיוב לבדוק חמץ בתוך המועד, דברי התוספות סותרים זה את זה, שהם כתבו (י: ד"ה ואם) שיש לבדוק בתוך המועד].

יד. דין זה שחייב אדם לחזר אחר המצוה נלמד מדברי הגמרא (חולין קלט:) שלמדה מפסוק שאין צריך 'לחזור בהרים ובגבעות כדי שימצא קן' לקיים מצות שילוח הקן, ומכך מוכח שללא לימוד מיוחד מפסוק יש חיוב לחזר אחר המצוות.

טו. האמרי בינה (הלכות פסח סי' א) הקשה על דברי המקור חיים, הלא אף אם היה חיוב לחזר אחרי קיום מצות תשביתו, היו נאמנים קטנים לומר שהבית בדוק, שהרי יכול אדם לקיים את המצוה בחמץ אחר שברשותו, אך האבי עזרי (חמץ ומצה פ"ב ה"ז) 'ישב את כוונת המקור חיים, שאם מצות תשביתו היא מצוה נפרדת, ואינה רק חיוב שלא לעבור בבל יראה ובל ימצא, אם כן המצוה היא גם על חמץ שאינו מצוי, ולכן חייב אדם מדין מצות תשביתו, לבער גם חמץ שאינו ידוע, אך מאחר ו'בביטול בעלמא סגי', מבואר שכל המצוה היא רק שלא לעבור בבל יראה ובל ימצא, ולכן אם יש לאדם חמץ שאינו ידוע, כיון שאינו נקרא מצוי, אינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, וגם אינו חייב להשביתו, ולכן קטנים נאמנים על בדיקת חמץ, שהרי כל בדיקת חמץ גם במי שלא ביטל אינה אלא מדרבנן.

טז. המגן האלף תמה על דברי המקור חיים, שדבריו סותרים זה את זה, שהלא אחר זמן איסור חמץ, שאין יכול אדם לבטל את החמץ, קיום מצות תשביתו הוא בשריפה [ראה בתוספות (כט: ד"ה רב אשי) שמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר עליו, משום שהוא לאו הניתק לעשה של שריפת החמץ], וכיצד כתב המקור חיים שלדעת התוספות נשים וקטנים נאמנים משום שחיוב הבדיקה אינו אלא מדרבנן, ואילו לפי דבריו כאן לא יהיו נשים וקטנים נאמנים על בדיקת החמץ אחר זמן האיסור, שהרי על ידי דיבורם הוא נמנע מקיום מצות תשביתו מן התורה. עוד כתב המגן האלף שתמוה לומר שאין עוברים על בל יראה בחמץ שאינו ידוע, אך חייבים לקיים בו מצות 'תשביתו'.

ראיה נוספת שלשיטת התוספות עוברים גם על חמץ שאינו ידוע, כתב הפרי מגדים (סי' תלד א"א סק"ה) שכתבו התוספות (י. ד"ה על) שאם נכנס עכבר לבית וחמץ בפיו, ובדק את הבית ולא מצא את החמץ, לרבי מאיר [שסובר שהבית בחזקת שיש בו חמץ עד שיתברר שאין בו] 'הוי בספק לאו דלא 'ימצא'. מבואר שאף שיתכן שהעכבר אכל את החמץ, וגם אין ידוע מקומו, מכל מקום אם נותר חמץ בבית עוברים בעליו בבל יראה ובל ימצא.

יז. הלבושי שרד (שם סק"ו) כתב שאף אם אין עובר על חמץ שאינו ידוע לדעת הרמב"ם מכל מקום אין זה רק במי שבדק את ביתו, ולא מצא את החמץ, אך מי שלא בדק כלל, נחשב חמצו לחמץ ידוע, ואם מצא אחר כך חמץ עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, וכן כתב האבי עזרי (חמץ ומצה פ"ב ה"ז) שאם לא בדק ומצא חמץ 'אפשר שזה דעתו עליו', ולכן עובר אף שאינו ידוע.

יח. והוסיף 'וכן הבינו כל נושאי כליו, מדלא פירשו מאין יצא לו דין מחודש כזה', כלומר שאם היו סוברים מפרשי הרמב"ם שדעתו שאין עוברים על חמץ שאינו ידוע, הם היו מפרשים מאין חידש הרמב"ם דין זה. אך רבינו מנוח הביא שמקור דברי הרמב"ם מלשון רבא (ו:) שאמר שהבודק צריך שיבטל 'גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה, דדעתיה עליה' [רש"י (שם ד"ה ודעתו) ותוספות (שם ד"ה ודעתיה) גרסו 'ודעתו עליה', אך רבינו מנוח כתב שהרמב"ם גרס 'דדעתיה עליה'], כלומר שכבר בשעת הביטול דעתו על אותה גלוסקא, ולא רק בשעה שמוצא אותה, מדבריו משמע שאם אין דעתו על אותה גלוסקא בשעת הביטול, אינו עובר עליה, משום שאין עובר על חמץ שאינו ידוע, ולא כפי שביאר השולחן ערוך הרב.

ראיה נוספת לכך שכן כוונת הרמב"ם, כתב השולחן ערוך הרב (שם בהערה על הקו"א) מסיום לשונו, שכתב שעובר על חמץ זה 'שהרי לא ביער ולא ביטל', משמע שכל מה שכתב 'שהיה דעתו עליו, והיה בלבו', כוונתו לומר ש'לא ביער'.

יט. וכן הביא גם הכל בו (סי' מח) בשם גאון, וכן כתב להלכה המהרש"ל (עמודי שלמה עשין לט ד"ה ואמר) ובזה תירץ מדוע צריך לבדוק ולבער את החמץ אם 'בביטול בעלמא סגי', והיינו משום שמה שאמרו שביטול בעלמא סגי הוא רק לחמץ שאינו ידוע. מדבריהם מוכח שעוברים

דחיית נוסחא זו ברמב"ם

הכסף משנה דן באריכות בדברי הרמב"ם, אך בסוף דבריו כתב שאי אפשר ליישב את הנוסחא הישנה, והוא מביא ראיה מדברי הגמרא (ו:) ששאלה שהמוצא גלוסקא בפסח יבטלה, ואם מן התורה צריך דווקא ביעור לחמץ 'ידוע, הגמרא היתה צריכה לשאול 'וכי משכח לה לבערה', ומכך ששאלה 'לבטליה', מוכח ש'מדאורייתא בביטול בעלמא סגי'[כ].

אוצר החכמה

קושיא נוספת על נוסחא זו בדברי הרמב"ם הקשה הכסף משנה, מדברי הרמב"ם (ברכות פי"א הט"ו), שכתב 'מעת שגמר בלבו לבטל, נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק'. מבואר שבביטול אף בלי בדיקה כבר 'נעשית מצותו', ומועיל אף לחמץ ידוע, ואין צריך לבדוק ולבער[כא].

דעת הרא"ש

הב"ח (סי' תלד ס"ג) והט"ז (שם סק"ג) דייקו מהרא"ש (פ"א סי' ט) שאין עוברים על חמץ שאינו ידוע, אך האחרונים דחו את דבריהם וביארו את דברי הרא"ש באופן אחר.

הב"ח דייק שהרא"ש (שם) כתב בביאור הטעם שחייב אדם לבטל את חמצו אף שבדק את ביתו, משום שחששו חז"ל שנשארה בביתו גלוסקא 'כלומר חיישינן שמא באחת מן הזויות היתה גלוסקא יפיפיה שדעתו עליה', ודייק הב"ח שכתב הרא"ש שחששו רק לגלוסקא שנמצאת 'באחת מן הזויות' ולא לגלוסקא בחורים וסדקים, מכך הוכיח הב"ח שגלוסקא שבחורים וסדקים שאינה ידועה כלל לבעלים אין עוברים עליה, וכל החשש היה רק בגלוסקא ששכח אותה בשעת הבדיקה[כב].

19/06/2018

גם הט"ז (סק"ג) כתב כהב"ח שדעת הרא"ש שאין עוברים על חמץ שאינו ידוע, אך לדבריו הוא הביא ראיה ממקום אחר, הרא"ש כתב בביאור ההוה אמינא שיש לחשוש לפירורים שנשארו אחרי הבדיקה, ולבטל את אותם פירורים, כתב הרא"ש 'דקים לן שלא מצא בבדיקה, ונשארו', מכך שהוצרך הרא"ש לומר שחוששים רק לפירורים ש'קים לן' שנשארו אחרי הבדיקה, מוכרח שאין עוברים על חמץ שאינו ידוע, ורק חמץ שיש חזקה שהוא קיים נחשב לחמץ ידוע, ועוברים עליו, ולכן כתב הרא"ש שיש חזקה שנשארו פירורים אחרי הבדיקה והם נחשבים לחמץ ידוע[כג].

לדעת הרא"ש עוברים על חמץ שאינו ידוע

אולם הפרי חדש (סי' תלא סק"א) כתב שלדעת הרא"ש מן התורה עובר גם על חמץ שאינו ידוע, שהרי הגמרא (ו:) הקשתה מדוע צריך לבטל את החמץ אחרי הבדיקה הלא 'פירורין ממילא בטלי', וביאר הרא"ש (פ"א סי' ט) שאף שאדם בדק את ביתו, חייב גם לבטל משום שלא אמרה התורה 'לא תראה חמץ', שמשמעותו אם אינו רואה אינו עובר, אלא אמרה התורה 'לא יראה חמץ' ש'משמע לא יהא לך חמץ במקום הראוי לראיה, ואף על פי שאין יודע שהם בביתו'[כד], ולכן הקשתה הגמרא רק מכך שאין לחשוש רק לפירורים, אך אם היה חשש לחמץ שאינו פירורים היה חייב לבדוק מן התורה.

אמנם הב"ח (הגהות על הרא"ש שם) ביאר שאין כוונת הרא"ש שכל חמץ שאינו ידוע, אין עוברים עליו משום שהוא בכלל 'חמץ הראוי להיראות', אלא רק בפירורים שחזקה שנשארו בבית, בהם נאמר שאף שאין רואה אותם עובר עליהם כיון שהם 'ראויים להיראות', אך בחמץ שאין יודע על קיומו כלל אין עוברים עליו.

דעת הטור

כתב הטור (סי' תלא) ש'מדאורייתא בביטול בעלמא סגי', ובבית יוסף (שם ד"ה מדאורייתא) כתב 'ונראה מדברי רבינו, שהוא סובר דמדאורייתא אין לנו אלא ביטול, ואין לבדיקה וביעור חמץ עיקר מן התורה כלל', מבואר שלדעת הטור [כפי ביאור בית יוסף] מדאורייתא חייב אדם לבטל את חמצו, ואף שבדק את ביתו ואינו יודע על חמץ שנשאר, מכל מקום חייב לבטל 'ואין לבדיקה וביעור עיקר מן התורה כלל', מוכח שטעם הדבר שלא מועיל לבדוק חמץ, משום שעובר על חמץ שאינו ידוע[כה].

אלא שהטור (סי' תלד) ביאר מדוע יש לבטל בלילה את החמץ, 'דהשתא אפילו אם נשאר בבית חמץ שלא מצא אינו עובר עליו', בדעת הטור נחלקו האחרונים, יש שביארו שדעתו שעוברים על חמץ שאינו ידוע, ולכן יש לבטל אחרי הבדיקה, אך יש שכתבו שגם לדעת הטור אין עוברים על חמץ שאינו ידוע.

לדעת הטור עובר על חמץ שאינו ידוע

הפרי חדש (סי' תלא סק"א) והעולת שבת (סי' תלד ס"ק ב) כתבו שדעת הטור שעובר גם על חמץ שאין ידוע מקיומו כלל, והביאו את שיטות הפוסקים שאין עוברים על חמץ זה, וכך הם הכריעו להלכה[כו]. וכן המגן אברהם (שם סק"ה) כתב שלדעת הטור עוברים בשוגג על חמץ שאינו ידוע[כז].

אולם הט"ז (סי' תלד סק"ג) ביאר בדעת הטור, שאין כוונתו שאם לא יבטל יעבור בבל יראה, 'דשגיאות מי יבין', אך לא ביאר הט"ז את כוונת הטור.

גדר האיסור

המגן אברהם (סי' תלד סק"ה) ביאר שאף שדין זה נלמד מלשון התורה 'לא יראה לך', מכל מקום גדר האיסור הוא שאם נותר חמץ בביתו הוא כאוכל חלב בשוגג שנחשב לו לאיסור[כח], והוסיף המקור חיים (שם) שסברתו היא על פי הדין (יו"ד סי' פד ס"ח) שפירות שדרכן להתליע במחובר צריכים בדיקה מן התורה, כיון שהוא דבר המצוי, ולכן חייב אדם לבדוק גם את ביתו בערב פסח, משום שחמץ בבית הוא דבר המצוי.

אינו מכוון ואינו נהנה

עוד סברא זו שמי שנותר בביתו חמץ שאינו ידוע עובר על בל יראה בשוגג, הקשה המקור חיים הלא אף אוכל חלב בשוגג אינו נחשב לשוגג אלא רק אם מתכוין לאכילה, אך אם אדם אינו מתכוין כלל לאכול, אלא הוא חושב שבולע את רוקו, ובלע חלב אינו נחשב לשוגג, אלא רק למתעסק[כט], ואם כן מדוע אם נשאר חמץ בביתו שאינו ידוע נחשב לאיסור בשוגג, והוסיף המקור חיים שבחמץ אינו מתכוין כלל, שהרי לא שייכת כוונה למציאות החמץ ברשותו, ואם כן מדוע הוא אסור.

ותירץ המקור חיים שיש לחלק בין איסור שאסרה התורה מעשה איסור, וכגון אכילת חלב, לאיסור שאסרה התורה מציאות של איסור, שרק

גם על חמץ שאינו ידוע.

כ. בתחילת דבריו הוא מיישב גם את סוגיא זו, שכתב שכיון דטרידי, דנו חז"ל את המוצא גלוסקא כחמץ שאינו ידוע, אך בסוף דבריו דחה את דברי הרמב"ם לפי הגירסא הישנה, משום שהמוצא גלוסקא בפסח אינו טרוד.

כא. הצל"ח (ב. ד"ה בודקים) כתב על דברי הכסף משנה 'ואני תמה על דבריו', שהרי הרמב"ם כתב את דבריו על הבודק את החמץ, ואם כן הוא חמץ שאינו ידוע עדיין, ומנין שהביטול מועיל אף על חמץ ידוע, ואף שלמי שיש חמץ ידוע הוא לא קיים את המצוה בביטול, לא חילקו חז"ל בזה. אולם השפת אמת (ו: ד"ה שמא ימצא) כתב שמאחר ומשתמשים בחמץ כל השנה בבית, נחשב החמץ הנמצא בבית לחמץ ידוע.

כב. וכן נראה דעת המגן אברהם (סי' תלד סק"ה) שהביא שדעת הרא"ש שאין עוברים כלל על חמץ שאינו ידוע.

כג. דברי הב"ח והט"ז בדעת הרא"ש אינם אלא בחמץ שאינו ידוע כלל, אך כתבו הב"ח (שם) והט"ז (סי' תלה סק"א) שחמץ שנמצא במקום שרגילים להשתמש בו בחמץ כל השנה, נחשב כחמץ ידוע, ראיה לדבריו הביא הט"ז מלשון הרא"ש שכתב (פ"א סי' ט) שפירורים שלא מצא בבדיקה עובר עליהם [בהוה אמינא, לפני שהתחדש שפירורים ממילא בטלי] 'ואף שאין ידוע שהם בביתו, מכל מקום בל יראה איכא', וביאור הדבר שעובר עליהם, משום ש'קים לן שלא מצא בבדיקה' את אותם פירורים, ולכן אינם כחמץ שאינו ידוע, כיון ש'קים לן' שהם קיימים, נחשבים כחמץ ידוע, ועובר עליהם בבל יראה.

על דבריהם תמה הקרבן נתנאל (שם אות ג) 'לא ידעתי מי הכניסו לדוחק זה' לומר שדעת הרא"ש שאין עוברים על חמץ שאינו ידוע, ואף שהתוספות כתבו כן, הרא"ש חולק עליהם. אולם בהגהות רבי אליעזר משה הורביץ (על הקרבן נתנאל שם) כתב ש'ברור כוונת רבינו' שהוצרך לכתוב ש'קים לן שלא מצא פירורים בבדיקה', משמע שאם לא 'קים לן' בזה, אינו עובר בבל יראה.

אך בתוספות הרא"ש (ו: ד"ה שמא) מפורש שעוברים גם על חמץ שאינו ידוע, שבגמרא מבואר שתיקנו בדיקה שמא ימצא גלוסקא יפה, ולא יוכל לבטלה לאחר זמן איסורה, וכתב התוספות הרא"ש שאף אם כשימצא את הגלוסקא יוכל לבטלה, כיון שנשארה גלוסקא שלא מצא בבדיקה, עובר עליה בשוגג, אלא שהגמרא אמרה 'שמא ימצא' משום 'דעדיפא קא משני, שאף במזיד עבר' כיון שאינו יכול לבטלה לאחר זמן איסורה. וכן כתב (ו. ד"ה א') שאם אינו יודע שיש ברשותו חמץ עובר בשוגג על בל יראה ובל ימצא. ואם כן מפורש בדברי התוספות הרא"ש כדעת הקרבן נתנאל בדעת הרא"ש, ולא כפי שדייקו האחרונים בדבריו.

כד. על דברי הרא"ש הקשה הפרי מגדים (סי' תלד מ"ז סק"ג), שהגמרא (ה:) אמרה שאם היה כתוב בתורה רק את הפסוק 'לא יראה' היה מותר להטמין חמץ, ולכן כתבה התורה 'לא ימצא', ומכך נלמד שאסור להטמין חמץ, משמע שחמץ שראוי להיראות אינו בכלל 'לא יראה', וכן כתב הכסף משנה (חמץ ומצה פ"א ה"ג) ש'לא יראה לא משמע אלא כשהוא נראה לעיניים', ודייק כן מלשון הרמב"ם (סהמ"צ), שבלאו של לא ימצא (ל"ת רא) כתב 'ואפילו לא יהיה נראה לעיניים', ובלאו של לא ימצא (ל"ת ר) לא הזכיר דין זה. ולפי הרא"ש אף מלא יראה נלמד שאסור להטמין חמץ, ואין צריך ללמוד זאת מלא ימצא.

כה. מדברי הבית יוסף לא מוכרח שעובר גם על חמץ שנמצא במקום שאין מכניסים בו חמץ כלל, משום שיתכן שכוונתו בדעת הטור שמן התורה חייבים דווקא לבטל, שאם נשאר חמץ במקום שחזקה שהיה בו חמץ, אף אם בדק לא מועילה בדיקתו להוציא מחזקה, אך על כל פנים מוכח שעוברים על חמץ שאינו ידוע.

כו. העולת שבת הביא את קושיות האחרונים על דברי הטור [עיין לקמן] וכתב 'ויש ליישב'.

כז. וכן הביא הטור (סי' תמו) מאחיו רבי יחיאל שהמוצא חמץ ביום טוב יכול לבערו 'כדי שלא יעבור עליו במזיד, שעד עתה לא עבר עליו אלא בשוגג', מוכח שדעתו שעובר על חמץ זה בשוגג, אך הפרי מגדים (סי' תלד מ"ז סק"ג) כתב שלדעת הט"ז, דברים אלו הם רק לדעת אחיו של הטור, והטור חולק עליו שלא עובר כלל לפני שמוצא את החמץ.

כח. וביאר הפרי מגדים (סי' תלה משב"ז סק"א) שאף שאינו יודע שיש לו חמץ, אינו נחשב לאנוס, משום ש'בידו לבטלו'.

כט. אף שלגבי חלב מתעסק גם חייב, משום שנהנה מאכילת החלב (כריתות יט:), מכל מקום לגבי חמץ כיון שאינו נהנה אינו נחשב לאיסור בשוגג.

כשאסרה התורה מעשה, אם עושה את המעשה ללא כוונה אינו עובר על איסור התורה, אולם כשאסרה התורה מציאות של חמץ ברשותו, בזה אף אם אינו מכוין נחשב לעובר על איסור התורה. וביאר האתוון דאורייתא (כלל כד ד"ה ומעתה נראה) שבאיסור של מעשה אין המעשה מתייחס לאדם אם הוא נעשה ללא דעת האדם, אך כשאסרה התורה מציאות, אף ללא דעת המציאות קיימת, ומתייחסת המציאות אל האדם גם ללא דעתו[ל].

גדר איסור מתעסק

רעק"א (שו"ת ח"א סי' ח) הביא את קושיית המקור חיים על דברי המגן אברהם, וכתב שגם מי שעובר על איסור ב'מתעסק' הרי הוא כעובר על איסור בשוגג[לא], ולכן חייב אדם לבדוק את חמצו לפני הפסח, כדי שלא יעבור על איסור בל יראה ב'מתעסק'[לב]. ואם כן נחלקו האחרונים ביסוד דין חמץ שאינו ידוע, לדעת המקור חיים הוא איסור בל יראה בשוגג, ולדעת רעק"א גדר איסורו הוא ב'מתעסק', אך גם מתעסק נחשב לאיסור.

חמץ שאין ידוע על קיומו

הבית יוסף (סי' תלא ד"ה ומדאורייתא) הוכיח[לג] שדעת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ב ה"ב)[לד] הסמ"ג (עשין לט) והטור (סי' תלא)[לה] שאף מי שבדק את ביתו חייב מן התורה לבטל את החמץ. מדברי הבית יוסף בדעת הראשונים מבואר שלא רק חמץ שאין ידוע היכן מקומו עוברים עליו, אלא אף אם אין אדם ידוע כלל שקיים חמץ בביתו עובר על חמץ זה, שהרי אחרי הבדיקה אין אדם יודע כלל על חמץ הנמצא בביתו, ואעפ"כ חייב מן התורה לבטל חמץ שאינו ידוע לו[לו].

כפי שכתב הבית יוסף בדעת הרמב"ם והסמ"ג, כתבו הראשונים[לז] שלפי הביאור שמצות 'תשביתו' היא 'תבטלו' [כפי שתרגמו אונקלוס ויונתן] אין יוצאים ידי חובה בבדיקת חמץ, שהרי ציותה התורה לבטל דווקא, ולא לסמוך על הבדיקה, אולם מאחר והראשונים ביארו שאין ביאור המילה 'תשביתו' 'תבטלון', לכן מועיל לבדוק, וגם אם נשאר חמץ בביתו אינו עובר עליו 'שלא ניתנה התורה למלאכי השרת', מבואר שלדעת הסוברים שציווי התורה הוא דווקא לבטל את החמץ, בציווי זה נכלל שאין מועיל לסמוך על בדיקה, ואם נותר לאדם חמץ שאינו יודע על קיומו ואף בדק אחריו עובר עליו משום בל יראה ובל ימצא.

טעם הקולא בחמץ שאינו ידוע

אחר שנתבארו דעות הראשונים בדין חמץ שאינו ידוע, יש לברר, לדעת הראשונים שאין עוברים על חמץ זה, מה הוא הטעם שאין עוברים עליו, ומדוע שונה חמץ זה מחמץ ידוע.

כפי שנתבאר לעיל התוספות (כא: ד"ה ואי) כתבו שאין עוברים על חמץ שאינו ידוע משום שאינו בגדר 'מצוי', ולא אסרה התורה אלא רק חמץ שמצוי אצל הבעלים.

רשאי לסמוך על החזקה

בר"ן (על הרי"ף, ב. ד"ה אלא) כתב שמי שבדק את ביתו ולא מצא חמץ, אינו עובר על חמץ שנשאר, 'שהרי סמכה התורה על החזקות, כל שבדק אותן מקומות שרגיל להכניס בהם חמץ יצא ידי חובתו, ואין לו לחוש לככר בשמי קורה', מבואר שלדעת הר"ן הטעם שאין עוברים על חמץ זה, הוא לא משום שיש חסרון בעצם החמץ, וכדברי התוספות שנחשב החמץ לאינו ידוע, אלא משום שרשאי אדם לסמוך על חזקה, והוא כאנוס אם נשאר חמץ אחר שבדק כדין.

גם לר"ן אינו עובר משום שאינו מצוי

אולם האבי עזרי (פ"ב ה"ז) ביאר שגם הר"ן סבר שהטעם שאין עוברים על חמץ זה משום שאינו נקרא מצוי.

כתב הר"ן (שם) שמהתורה מועיל רק לבדוק, ואין צריך לבטל, ואף אם ימצא אחר כך חמץ, אינו עובר עליו, 'שהרי סמכה התורה על החזקות', והוסיף הר"ן שהטעם שאין צריך לבטל הוא משום שאין עוברים על חמץ שאינו ידוע. על דברי הר"ן הקשה האבי עזרי, הלא אף אם עוברים על חמץ שאינו ידוע, יכול אדם לסמוך על חזקה שאין ברשותו חמץ, ומדוע רק מאחר שאין עוברים על חמץ זה אין חייבים לבטל מן התורה[לח].

ותירץ שכיון שציותה התורה 'תשביתו' וביאורו הוא תבטלון, אם כן משמע שאין לסמוך על החזקות, ויש לבטל גם אם יש חזקה שאין ברשותו חמץ, ולכן ביאר הר"ן שכיון שכל איסור חמץ רק 'בל ימצא', וחמץ שאינו מצוי מותר, לכן כל דין התורה לבטל אינו אלא כשאין חזקה שאין ברשותו חמץ. אלא שלדעת הר"ן יש חיוב בדיקה במקום שמכניסים בו חמץ, משום שחמץ במקום זה אינו נקרא 'אינו מצוי', ולכן רק אם בדק אינו חייב לבטל, שהרי אם לא בדק יתכן שיש ברשותו חמץ המצוי.

אמנם בדעת התוספות כתב האבי עזרי שאין כלל חיוב בדיקה, אלא רק חיוב ביעור של חמץ ידוע, וכל חמץ שאינו ידוע אינו נקרא מצוי, ולכן אינו בכלל ציווי התורה של 'תשביתו'.

מבואר מדברי האבי עזרי שגם לדעת הר"ן הטעם שאין עוברים על חמץ שאינו ידוע, משום שאינו נקרא מצוי, ולא נחלקו הראשונים בטעם הדבר.

ב. עשאו הכתוב כאילו ברשותו

סוגיית הגמרא

שנינו בגמרא (ו:) 'אמר רבי אלעזר שני דברים אינם ברשותו של אדם, ועשאן הכתוב כאילו ברשותו, ואלו הן, בור ברשות הרבים, וחמץ משש שעות ולמעלה', כלומר, בור ברשות הרבים אינו ברשותו של אדם משום שהוא ברשות הרבים, וחמץ משש שעות ולמעלה אינו ברשותו של אדם משום שהוא אסור בהנאה, וכל דבר שאסור בהנאה נחשב שאינו ברשות בעליו, ובשני דברים אלו חידשה התורה שהן 'כאילו ברשותו', בור ברשות הרבים חידשה התורה שנזק שנעשה מהבור נחשב שממון הבעלים הזיק, וחמץ משש שעות נחשב ברשות הבעלים ובעליו עוברים על בל יראה ובל ימצא.

יש לברר מדוע עשה הכתוב את החמץ ברשותו של אדם, מה הוא גדר 'עשאן הכתוב ברשותו', האם החמץ ממש ברשותו, או שרק עובר עליו כאילו הוא ברשותו, עוד נחלקו האחרונים במקרים שלא רק מחמת איסור חמץ אין החמץ ברשותו של אדם אלא ישנה סיבה נוספת שלא יהיה ברשותו, האם גם בזה עשאו הכתוב ברשותו, או שרק מחמת איסור חמץ עשאו הכתוב ברשותו.

טעם הדין

מדוע עשה הכתוב את החמץ ברשותו של אדם

יש לבאר מדוע עשה הכתוב את החמץ ברשותו של אדם, הלא אם על ידי חלות איסור הנאה יוצא החמץ מרשותו, ולא הקפידה התורה על עצם קיום החמץ, ורק חמץ שברשות ישראל אסרה התורה, אם כן מדוע היא עשתה את החמץ ברשותו, ובשלמא בור ברשות הרבים שרצתה התורה שאדם ישלם את נזקי הבור, לכך היא עשתה את הבור ברשותו כדי שיתחייב בנזקי בורו, אך בחמץ שלא הקפידה התורה רק על חמץ שברשותו של אדם, מדוע עשאו הכתוב ברשות של אדם[לט].

ל. האבי עזרי (חמץ ומצה פ"ב ה"ז) כתב שכל איסור חמץ נלמד מ'לא ימצא', שלא יהיה מצב שהחמץ מצוי, וחידשה התורה שעובר גם במתעסק 'ואם כן מפורש הוא בקרא, שלא יהיה החמץ מצוי אצלו, ואף אם אינו יודע החמץ מצוי אצלו, לבטל בלבך נאמר, ואולי לזה כיון המקור חיים, והוא פשוט מאוד'.

לא. ואין חילוק בין איסור במתעסק לאיסור בשוגג, ורק לגבי חיוב קרבן יש גזרת הכתוב שאין חיוב קרבן במתעסק, וכן לגבי מלאכת שבת אין מתעסק נקרא 'מלאכת מחשבת' ואינו איסור כלל, אך בכל האיסורים שלא נאמר דין מלאכת מחשבת, גם מתעסק הוא כשוגג.

לב. את דברי רעק"א דחה בקובץ שיעורים (אות רטו) מדברי הראב"ד (השגות על בעל המאור קיד:) שכתב שמתעסק באכילת מצה נלמד מדין מתעסק באיסורים, ולפי דברי רעק"א שהפטור במתעסק אינו אלא לענין חובת קרבן, היאך למד מכך הראב"ד לענין מצוות, אך אם מתעסק אינו איסור כלל, ביאור הדבר שאין מעשה האיסור מתייחס לאדם העושה, ואם כן אף לגבי מצוות דין מעשה הנעשה ב'מתעסק' אינו מתייחס לעושה המצוה.

לג. הראשונים כתבו שמן התורה מועיל רק לבטל, ומכך שלא כתבו שמועיל או לבטל או לבדוק, הוכיח הבית יוסף שלא מועיל לבדוק.

לד. הפרי מגדים (סי' תלו מ"ז סק"א, ד"ה השיטה הראשונה) הקשה מדוע לרמב"ם חייב מן התורה לבדוק חמץ שאינו ידוע, הלא ספק אם כלל ישנו חמץ זה, ודעת הרמב"ם (טומאת מת פ"ט ה"ב) שספק דאורייתא לקולא מהתורה, ואם כן מדוע יש להחמיר בספק חמץ, ותירץ שכיון שרגילות שיש חמץ בבית 'איתחזק איסורא', וחייב להחמיר מדאורייתא כשיש חזקה שעובר על איסור.

לה. עיין לעיל במה שכתבו האחרונים בביאור דעת הטור.

לו. אמנם במגן אברהם (סי' תלד סק"ה) הביא את דברי הרמב"ם (פ"ג ה"ח) שרק על חמץ ש'היה דעתו עליו ושכחו בשעת הביעור, ולא ביערו הרי זה עובר עליו', וכתב המגן אברהם 'משמע שאם לא ידע בו מתחילה, אינו עובר עליו כלל, וכן הוכיחו הט"ז (שם סק"ג) והמגן אברהם (שם) מדברי הרא"ש (פ"א סי' ט) שכתב על פירורים שיש לבטלם רק משום ש'קים לן שלא מצא בבדיקה ונשארו', ומבואר שאם לא היה 'קים לן' שנשארו פירורים אין צריך לבדוק, ומשום שחמץ שאינו ידוע אין עוברים עליו.

לז. ריטב"א (ב. ד"ה אור), רבינו דוד ומהר"ם חלואה (שם ד"ה בודקין).

לח. כתב הר"ן (על הרי"ף, ד: ד"ה גרסינן) שהמשכיר בית לחבירו, אף אם חזקתו בדוק, חייב השוכר לשאול את המשכיר אם בדק את הבית, ומשום שבמקום שאפשר בקל לברר, אין סומכים על החזקות. ועל פי זה ביאר האבי עזרי שלכן אם היו עוברים על חמץ שאינו ידוע היה חיוב ביטול, ומשום שלא ניתן לסמוך על החזקה, שהרי אפשר בקל לבטל. אך דחה את דבריו, שהרי על ידי הביטול אינו מברר את הספק, אלא רק יוצא מידי ספק, שהספק הוא האם יש ברשותו חמץ, והביטול אינו מבררו, ועוד שדין זה שאין סומכים על החזקות במקום שאפשר לברר אינו אלא דין דרבנן, ודברי הר"ן נאמרו לגבי חיוב ביטול דאורייתא.

לט. יסוד השאלה הוא אם לא הקפידה התורה על חמץ שאינו ברשותו של אדם, וכל חמץ

אהח 19/06/2018

דעתו עליו ורוצה בקיומו

הרמב"ן (ד: ד"ה ענין ביטול) ביאר מהו גדר ביטול חמץ, וכתב 'היתר זה מדברי רבי ישמעאל[מ] הוא, דאמר שני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו', וביאר שכל הטעם שעשתה התורה את החמץ ברשותו של אדם 'מפני שדעתו עליו ורוצה בקיומו', ובזה ביאר שמי שמבטל את החמץ 'הסכימה דעתו לדעת תורה, ויצא לבטלו וכו', שוב אינו עובר עליו, דלא קרינן ביה לך, כיון שהוא אסור ואינו רוצה בקיומו', מבואר שהרמב"ן סבר שכל הטעם שעשה הכתוב את החמץ ברשותו של אדם, מפני ש'דעתו עליו ורוצה בקיומו', ולכן אם אינו רוצה בקיומו לא עשאו הכתוב ברשותו, ואינו עובר עליו.

מדברי הרמב"ן (שם) מבואר שחלוק דין 'עשאו הכתוב כאילו ברשותו' בחמץ, מדין 'עשאו הכתוב כאילו ברשותו' בבור, ומשום שבבור עשאו הכתוב ברשותו מחמת שרצתה התורה לחייבו בנזיקין, ולכן גם אם הוא 'גלה דעתו שאינו רוצה את הבור, עשאו הכתוב ברשותו, כדי שיתחייב בנזקיו, אך בחמץ שהסיבה שעשתה התורה את החמץ כאילו ברשותו, 'מפני שדעתו עליו, ורוצה בקיומו', ואם הוא מגלה דעתו שרצונו כרצון התורה, ואינו רוצה את החמץ, באופן זה לא עשה הכתוב את החמץ כאילו ברשותו, ומבואר שהתורה הקפידה על חמץ שכל הסיבה שאינו ברשותו של אדם רק מחמת איסור התורה, וחמץ כזה שהאדם לא עשה בו שום פעולה להוציאו מרשותו נחשב שהישראל עדיין 'רוצה בקיומו' של החמץ, ולכן עשאו הכתוב כאילו ברשותו כדי שיעבור עליו[מא].

דעת **אולם** האחרונים יש מהאחרונים שדימו את דין בור ברשות הרבים, לדין חמץ, להבנת הענין יש להקדים בקצרה את יסוד דין ביטול חמץ.

רש"י (ד: ד"ה בביטול) **ותוספות** (שם ד"ה מדאורייתא) נחלקו ביסוד גדר ביטול חמץ, לרש"י ביטול הוא השבתת החמץ, והתוספות הקשו על דבריו וכתבו שביטול הוא הפקרת החמץ. הרמב"ן (ד"ה ענין ביטול) הקשה על התוספות הלא דיני ביטול חמץ אינם כדיני הפקר, ואם יסוד דין ביטול הוא מדין הפקר, מדוע אין בביטול חמץ את דיני הפקר[מב].

להפקרת חמץ מספיק גילוי דעת

את קושיית הרמב"ן על התוספות מתרץ הר"ן (על הרי"ף, ב. ד"ה ומהו), שמאחר וכל חמץ בזמן האיסור יש לו סיבה שהוא כלל לא יהיה ממונו של אדם, אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, על זה מועיל 'גילויי דעתא בעלמא, דלא ניחא ליה דלהוי זכותא בגוויה כלל' גם ללא דיני הפקר. ולכן לא קראו חז"ל לביטול חמץ 'הפקר', משום שאף כאן מעשה חלות הפקר, אך ממילא על ידי שהוא מגלה דעתו שהחמץ בטל כעפר הארץ, כבר חל בו דין הפקר גמור.

גילוי דעת מועיל אף שהחמץ נשאר ברשותו

ביאור דברי הר"ן כתב המקור חיים (פתיחה לסי' תלא) [בשערי יושר (שער ה פרק כג) כתב שכן משמע גם משו"ע הרב (סי' תלד טו) שכתב שביטול מועיל ע"י שליח אף שהפקר על יד שליח אינו מועיל] שכוונת הר"ן שאף שביטול החמץ לא חל עליו חלות דין הפקר, מכל מקום מאחר ואין עובר על חמץ אלא רק אם הוא ברשותו, ובכל חמץ יש סיבה שהוא לא יהיה ברשותו של אדם, משום שאיסורי הנאה אינם ברשות הבעלים, לכן אף שעשתה התורה את החמץ ברשותו, כיון שגילה דעתו שאינו רוצה את החמץ, כבר אינו עובר עליו, אף שאינו יוצא מרשותו.

גילוי דעת בחופר בור

אולם השערי יושר (שער ה פרק כג ד"ה וענין ביטול חמץ) הקשה על ביאורו של המקור חיים, הלא בגמרא משמע שדין זה שעשה הכתוב את החמץ ברשותו של אדם, הוא כמו שעשה הכתוב בור ברשות הרבים ברשותו של החופר, ובחופר בור ברשות הרבים ודאי שגם אם 'גלה דעתו שאינו רוצה לזכות בבור, ולא ירצה שיקנה לו הבור, עשה הכתוב את הבור ברשותו בעל כורחו כדי שיתחייב בתשלום נזקיו, ואם כן אף בחמץ, גם אם מסלק את עצמו מהחמץ, הרי הוא שלו בעל כורחו.

אוצר החכמה

מדברי השערי יושר מבואר שאין חילוק בין דין 'עשאן הכתוב ברשותו' בבור ברשות הרבים, לדין 'עשאן הכתוב ברשותו' בחמץ, ולכן לא מועיל גילוי דעת שאדם אינו רוצה את החמץ, ושלא כדברי הרמב"ן שכתב שכל טעם דין 'עשאן הכתוב ברשותו' הוא מחמת רצון האדם בחמצו, אך ממה שכתב המקור חיים משמע שסבר כדברי הרמב"ן שבגילוי דעת שאינו רוצה את החמץ כבר לא עשאו הכתוב ברשותו, משום שכל הטעם שעשאו הכתוב ברשותו, אינו אלא משום שלא גילה האדם דעתו שאינו רוצה את החמץ.

סיכום

מדברי הרמב"ן מבואר שהטעם שעשתה התורה את החמץ ברשותו של אדם, משום שהקפידה התורה על חמץ ש'דעתו עליו ורוצה בקיומו', ולכן אף שבכל חמץ יש סיבה שלא יהיה ברשותו, ולא יעבור עליו, עשאו הכתוב ברשותו, כיון שדעתו עליו.

בשערי יושר הוכיח מכך שדימתה הגמרא את בור ברשותו הרבים לחמץ רואים שאף אם אינו רוצה בקיומו לא מועיל דעתו, כמו בור ברשות הרבים.

גדר הדין שעשאן הכתוב כאילו ברשותו

גדר דין עשאן הכתוב ברשותו

יש לחקור ביסוד דין 'עשאן הכתוב כאילו ברשותו' אם על ידי שעשה הכתוב את החמץ ברשותו נכנס החמץ לרשותו, ואף שכל דבר האסור בהנאה אינו ברשותו של אדם, חמץ זה ברשותו, או שיסוד הדין שאף שאיסורי הנאה אינם שלו, ולכן חמץ אינו ברשותו של אדם, מכל מקום חידשה התורה שאדם עובר על חמץ אף שאינו ברשותו[מג].

דעת הרמב"ן

כתב הרמב"ן (ו. ד"ה למדנו) שחמץ שלו שאינו ברשותו אינו עובר עליו, מדברי הרמב"ן מבואר שאיסור בל יראה הוא רק על חמץ שברשותו, ובקצות החושן (סי' תו סק"ב) כתב שכל דבר האסור בהנאה אינו ברשותו של אדם, לפי זה כל חמץ אינו ברשותו של אדם משום שאסור בהנאה, ואם כן דין 'עשאו הכתוב ברשותו' הוא שהתורה חידשה שנחשב החמץ ברשותו, אף שאסור בהנאה.

לפי זה כל דין 'עשאן הכתוב ברשותו' אינו הכנסה אמיתית לרשותו, שהרי גם אחרי שעשאו הכתוב ברשותו החמץ אסור בהנאה, ו'אין לך אינו ברשותו גדול מזה', מבואר מדברי הרמב"ן שהתורה חידשה שאף שאין החמץ ברשות הישראל הרי הוא 'כאילו' ברשותו.

אולם בדעת הסוברים (ר"ף ו. רמב"ם חמץ ומצה פ"ד ה"ה) שחמץ שאינו ברשותו עובר עליו, ועל ידי שהחמץ אסור בהנאה הוא יוצא מבעלות הישראל, אלא שעשאו הכתוב ברשותו, יש לחקור האם עשאו הכתוב ממש ברשותו, או רק כאילו ברשותו, ואף שאינו ברשותו עובר עליו.

חמץ שנכנס לרשות הבעלים בפסח

הנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק או"ח סי' יט) כתב שכל חידוש התורה ש'עשאן הכתוב ברשותו' אינו אלא בחמץ שהיה ברשות ישראל לפני הפסח, ומחמת איסור חמץ ישנה סיבה שיצא החמץ מרשותו, בזה התחדש שאין החמץ יוצא מרשות הישראל על ידי עצם האיסור, אך חמץ שאינו של ישראל, ועתה ישנה סיבה שיכנס החמץ לרשותו, כיון שלא שייך לקנות איסורי הנאה[מד] אינו עובר על חמץ זה, ולא עשה הכתוב חמץ זה ברשותו.

על פי זה כתב שמי שביטל את חמצו בערב פסח, ומצא חמץ בביתו בתוך החג, אף שרוצה את החמץ אינו עובר עליו, שהרי 'במה יזכה בו, וכבר אינו ברשותו כלל, על ידי איסור הנאה שבו'.

האסור בהנאה אינו ברשותו, מדוע אסרה התורה איסור בל יראה, הרי אין החמץ ברשותו.

מ. בפסחים (ו:) לא הובאה מימרא זו בשם רבי ישמעאל, אולם בבבא קמא (כט:) הובאו הדברים 'משום רבי ישמעאל'.

מא. ובעין זה ביאר בבית שערים (סי' קנא) בדעת הר"ן.

מב. קושיות הרמב"ן מדיני הפקר הם, **א.** דעת רבי יוסי (נדרים מג.) שהפקר כמתנה, כלומר שהמפקיר חפץ אינו יוצא מרשותו עד שיזכה בו אחר, ואם ביטול הוא כהפקר, לא יצא החמץ מרשותו עד שיזכה בו אחר, וממילא הוא יעבור בבל יראה. **ב.** אסור להפקיר בשבת כמו שאסור להקדיש (ביצה לו:) אך מותר לבטל בשבת (ז.). **ג.** הפקר צריך להיות בפה, ולא מועיל הפקר בלב, ואילו בביטול מועיל גם ביטול בלב (מט.). **ד.** בתלמוד ירושלמי (פ"ב ה"ב) מבואר שלשון הביטול הוא "הא בטיל, וחשיב כעפרא דארעא', ומדוע יש להזכיר שהוא כעפר הלא עפרו של אדם איננו הפקר.

מג. לגבי בור ברשות הרבים אמרה הגמרא (ב"ק ג:) שהוא 'ממונך', אך התוספות (שם ד"ה וממונך) כתבו שלשון זו לאו דווקא, 'דלאו ממונא הוא', מבואר שאף שעשה הכתוב את הבור ברשותו, אינו ממש ברשותו אלא רק חייבה התורה את חופר הבור כאילו היה הבור ממונו, אולם כאמור לגבי חמץ בפסח מבואר מדברי האחרונים שיש לחקור בזה.

מד. כן כתבו התוספות (סנהדרין פ. ד"ה בשור) לגבי שור הנסקל.

חילוק בין נכנס לרשותו עם מעשה או בלי מעשה

את דבריו דחה הנודע ביהודה מדברי הרמב"ם (חמץ ומצה פ"א ה"ג) שהקונה חמץ בפסח לוקה עליו, מבואר מדברי הרמב"ם שיש קנין לחמץ גם אחרי זמן איסורו. לכן הסיק שאם אדם עושה קנין גמור בחמץ הוא זוכה אף שהחמץ אסור בהנאה, אולם אם רק חוזר בו מהביטול, אין החמץ נכנס לרשותו במחשבה בלבד.

אלא שהקשה הנודע ביהודה מדברי הגמרא (ב"ק מה.) ששור שהרג אדם ונגמר דינו לסקילה, השור אסור בהנאה, ואם מכרו אותו הבעלים, אינו מכור, וביארו התוספות (סנהדרין פ. ד"ה בשור) שהמכר לא חל משום ש'אין לו בעלים, ואינו יכול לזכות בו יותר משאר אדם', מבואר שאי אפשר לזכות באיסורי הנאה, גם אם עושה קנין ממש, ומדוע הקונה חמץ בפסח לוקה, הלא קנינו לא חל.

'לענין בל יראה הוא כמו שלא היה אסור בהנאה'

ביישוב דברי הרמב"ם כתב הנודע ביהודה (שם ד"ה ואמנם)[מה] 'אמרתי ליתן תבלין לדבריו' שרק לגבי חמץ בפסח שהתחדש בו שעשאו הכתוב ברשותו, 'אם כן לענין בל יראה הרי הוא כמו שלא היה אסור בהנאה', וכשם שכל חמץ שהיה ברשותו בערב פסח, ואף שנאסר בהנאה בפסח, עשאו הכתוב כאילו ברשותו, כך גם כשקונה חמץ בפסח, אף שאינו ברשותו, מכל מקום לענין איסור בל יראה עובר עליו כאילו ברשותו. מדבריו מבואר שדין עשאו הכתוב כאילו ברשותו, ביאורו שאף שבאמת אין החפץ ברשותו, עובר עליו, מאחר וכל הסיבה שאינו ברשותו אינו אלא מחמת עצם האיסור[מו].

דעת הרמב"ם שיש בעלות על איסורי הנאה

אמנם האבני מילואים (סי' כח ס"ק נ"ו) הביא את דעות הסוברים שאין בעלות לאיסורי הנאה, וכתב שהרמב"ם חולק על כך, שהרי לדעת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"א ה"ג) מי שקנה חמץ בפסח לוקה, 'אי לאו דאית ליה זכייה באיסורי הנאה, ואית ליה בעלים, אם כן מה קנה'.

העולה מדברי האחרונים

מבואר שנחלקו הנודע ביהודה והאבני מילואים בביאור דעת הרמב"ם, לנודע ביהודה אף שלא חל הקנין בחמץ לוקה, ולאבני מילואים הקונה חמץ בפסח חל קנינו ולכן הוא לוקה.

דעת הר"ן בביאור דברי הרמב"ם

אלא שמדברי הר"ן (על הרי"ף, ע"ז מג. ד"ה ומצא) מבואר ביאור נוסף בדעת הרמב"ם, שאף שאין בעלות כלל לאיסורי הנאה, אם קנה חמץ הקנין חל. בגמרא (שם) רבי יהושע בן לוי אמר, שרבי אלעזר הקפר מצא טבעת של עבודה זרה, וביקש מעובד כוכבים לבטלה, ובכך הוא התיר את הטבעת בהנאה, וכתב הר"ן שרבי אלעזר הקפר הקפיד לא לזכות בטבעת עד שהעובד כוכבים יבטל אותה, משום שעבודת כוכבים ביד ישראל 'אינה בטלה עולמית', והקשה הר"ן הלא אף אם הישראל יגביה את הטבעת לא יזכה בה, שהרי הטבעת אסורה בהנאה, ואין בה דין ממון, ואם כן מדוע רבי אלעזר הקפר הקפיד שלא להגביה את הטבעת, ותירץ שמאחר והטבעת יכולה להתבטל על ידי הגוי, יש בה דין ממון, ולכן יכול לזכות בה הישראל. כלומר שלא נאמר שאין דין ממון לאיסורי הנאה אלא רק לאיסורים שאין להם תקנה לעולם, אך איסורים שיכולים לפקוע יש להם דין ממון, ומי שקנה אותם זכה בהם, על פי יסוד זה כתב הר"ן 'ומכאן, דחמץ בפסח של עובד כוכבים, שאפשר ישראל לזכות בו, הוי חמץ של ישראל ואסור לעולם'.

ביאור דברי הר"ן

בביאור דברי הר"ן כתבו העונג יום טוב (או"ח סי' כד) והאור שמח (חמץ ומצה פ"א ה"ג) שגם חמץ הוא כעבודה זרה, משום שאחר הפסח החמץ מותר בהנאה, ויש בו דין ממון[מז], ולכן יכול ישראל לזכות בו, והקונה חמץ בפסח לוקה[מח]. אך כל מי שיש ברשותו חמץ בערב פסח מאחר ויש סיבה שיהיה החמץ אסור לעולם, שהרי חמץ של ישראל אסור גם לאחר הפסח, לכן אין החמץ ברשותו של אדם, והוצרך הכתוב לעשותו ברשותו[מט].

אוצר החכמה

מדברי הר"ן מבואר שאם לא היתה סברא זו, והיה החמץ אסור לעולם גם ברשות הגוי, או כשהחמץ של ישראל אחר, שחמץ זה אסור לעולם, מי שהיה קונה את החמץ לא היה קנינו חל, ולא היה לוקה, ולא כפי שכתב הנודע ביהודה, שרק עשאו הכתוב 'כאילו' ברשותו[נ].

חמץ המותר לקונה

ביאור נוסף בדברי הר"ן כתב החסד לאברהם (ח"א או"ח סי' לה) 'הואיל ולהמקנה שהוא העכו"ם בר דמים הוא, שיכול לבטלו, שפיר יכול להקנותו, אף דלהקונה אין בו דין ממון', כלומר קנין של חמץ בפסח חל רק בקונה ממי שמותר לו החמץ, משום שכלפי המקנה יש דין ממון לחמץ[נא].

סיכום שלושת הביאורים בדברי הרמב"ם

לסיכום: הרמב"ם כתב שהקונה חמץ בפסח לוקה, על דבריו קשה שהרי אין דין ממון לאיסורי הנאה, ואם כן היאך חל הקנין, ומדוע הוא לוקה.

לפי המתבאר עולה ששלשה ביאורים נאמרו בדברי הרמב"ם:

א. הר"ן כתב שחמץ של עכו"ם אף שאסור בהנאה, יש בו דין ממון.

ב. הנודע ביהודה כתב שאף שלא חל הקנין, עשאו הכתוב כאילו החמץ ברשות הקונה.

ג. האבני מילואים ביאר שלדעת הרמב"ם יש דין ממון לכל איסורי הנאה.

מה. ברשב"א (שו"ת ח"א סי' קעח) ובריטב"א (ו: ד"ה ב' דברים, ע"ז מב. ד"ה גזירה) כתבו שבאיסורי הנאה 'יש בהם זכייה להוסיף בהן איסור', מבואר כדברי הנודע ביהודה, שהן ברשותו רק לענין 'להוסיף בהן איסור'. אלא שהראשונים הביאו ראיה לדבריהם מכך שישראל זוכה בעבודה זרה, ואם כן משמע שאין זה דווקא ביאור בדין 'שני דברים שעשאן הכתוב כאילו ברשותו' שהרי לא נאמר דין זה בעבודה זרה [ויתכן שגם עבודה זרה עשה הכתוב כאילו היא ברשות של אדם, אלא שרבי אלעזר הביא רק שני דברים, משום שרק בהם ישנו חיוב מחמת דין זה. וכן משמע מהחזון איש (אהע"ז סי' מב אות א) שכתב לגבי חלות חיוב ריבית 'אין הריבית חשוב חוב, דרחמנא אפקריה, ואין הלוה חייב כלום', וכעין הלואה שנשמטה בשביעית, לפי דברי החזון איש יש לעיין מה היא ריבית קצוצה, הלא חלות הקציצה לעולם לא חלה, מבואר כדברי הראשונים שיש עשאן הכתוב גם באיסורים נוספים, שלגבי החיוב, אין האיסור פוטר את עצם החיוב] וכן מבואר מדברי העונג יום טוב (או"ח סי' כד סוף ד"ה ועוד שבעיקר) שכתב שכל חמץ, אף שאינו ברשותו של ישראל, עובר עליו משום שהוא כאילו ברשותו, ולכן גם הקונה חמץ, כאילו חל הקנין. וכן כתב החזון איש (או"ח סי' קיח אות ז) ש'כיון שכל ביטול קנינו, אינו אלא מחמת איסור התורה, אמרינן גם בזה עשאן הכתוב כאילו ברשותו', מבואר מדברי החזון איש שקנינו לא חל, ואעפ"כ לוקה.

מו. ראיה לסברא זו שעובר אדם על חמץ אף שאינו באמת ברשותו, כתב השם דרך (סי' טו הערה א) מדברי רש"י, שבגמרא (ב"ק כט:) מבואר שההופך את הגלל [זבל המופקר ברשות הרבים, רש"י] ברשות הרבים והוזק בהן אחר, אם התכוין לזכות חייב לשלם, ו'אמר רב אשי בהפכה לפחות מג' טפחים', והקשה הרשב"א (קידושין כו. ד"ה אי נמי) מדוע אם התכוין לזכות חייב הלא לא הגביה ג' טפחים ואינו קנין, ותירץ בשם רש"י [אינו לפנינו] שאף שאינה הגבהה בדרכי הקנינים, מכל מקום קנה להתחייב בנזקיו 'מידי דהוה בורו', מבואר שלענין קנינים לא זכה המגביה בגלל, מכל מקום עשאו הכתוב ברשותו להתחייב עליו.

מז. הגמרא (כט:) ביארה שלרבי שמעון שחמץ אחר הפסח מותר בהנאה, אם אדם אוכל חמץ של הקדש, הוא מעל רק למאן דאמר 'דבר הגורם לממון כממון', שאין החמץ בפסח נחשב לממון משום שאסור בהנאה, אלא רק נחשב ל'גורם לממון' שהרי גורם שאחרי פסח הוא יהיה ממון, והקשה בשערי יושר (שער א פרק ט) מדוע אין החמץ ממון ממש, הרי גם בפסח עצמו יש בו תועלת בכך שלאחר הפסח יוכלו בעליו להשתמש בו, וביאר שאיסורי הנאה אינם ממון 'בעצם', כלומר שדבר שהתורה אסרה בו כל שימוש והנאה לא שייך שיהיה לו דין ממון, ואף שיש בחמץ שימוש אחרי פסח, אין שימוש זה רק 'ענין מחודש, דאינו כח וחלק המשתבח ומתיפה על פי דרכי הטבע, ורק בידיעת השכל אנו יודעים שיהא מותר לאחר הפסח', מבואר שאין היתר שימוש אחר הפסח חלק מהחפץ, ואינו נותן לחפץ שם ממון, ולכאורה דברים אלו הם לא כדברי הר"ן, אלא שיתכן שיש לחלק בין ממון של גוי שמותר לאחר הפסח משום שבחפץ לא חל שום איסור מעולם, לחמץ של ישראל שמותר לדעת רבי שמעון אחרי פסח, שהחפץ נחשב לחפצא של איסור, ואף שאחר הפסח יהיה מותר, אינו נחשב לממון משום שאינו

אה"ח 19/06/2018

אלא התחדשות, ואינו בעצם החפץ [ואף שהגמרא דיברה בחמץ שאינו של ישראל אלא של הקדש, ביאר בשערי יושר שמאחר וכל הקדש עומד להפדות לישראל, דין הממון שלו הוא כפי דין הממון אצל הישראל].

מח. על דברי הר"ן הקשו העונג יום טוב (או"ח סי' כד) והאור שמח (חמץ ומצה פ"א ה"ג), הלא אחר שישראל זוכה בחמץ כבר החמץ אסור לעולם, וגם אחרי פסח הוא אסור מדין 'חמץ שעבר עליו הפסח', ותירץ האור שמח שמאחר ולפני שזוכה בו אין בחמץ סיבה להיאסר לאחר הפסח, שהרי אינו ברשות ישראל, לכן קנינו חל, 'אם כן צריכה להיות הזכיה, ואחר כך יחול איסור ההנאה, ואין להקדים איסור הנאה לעולם, שבא מתולדת זכיית הישראל, למנוע בזה את עצם הזכייה'.

מט. הבית אפרים (או"ח סי' מא) ביאר שמאחר וביד הגוי אין העבודה זרה או החמץ אסורים בהנאה [אף שעבודה זרה של גוי אסורה בהנאה לישראל, מכל מקום מאחר ואינה אסורה לבעליה הגוי, יש בה דין ממון], יכול הישראל לקנותם אף שבידו הם יאסרו בהנאה. ודברי הבית אפרים הם כעין דברי הר"ן.

נ. רבי בער אופפענהיימער (הו"ד בליקוטי הערות שבסוף הנודע ביהודה הוצאת מכון ירושלים) הביא שהקשו מדוע לא הביא הנודע ביהודה את ביאור הר"ן בדברי הרמב"ם, ותירץ שדברי הר"ן הם רק כשאדם זוכה בחמץ מהפקר, שכל קנינו הוא בקנין הגבהה מהפקר, אך בקונה מגוי חמץ, שכוונתו לזכות על ידי קנייתו את החמץ בדמי המכר, בזה אינו זוכה, שהרי אין החמץ שוה פרוטה אצל הישראל, והממון שביד הגוי הוא גזל או מתנה, אך אינו דמי המקח, לכן לא ביאר הנודע ביהודה את הרמב"ם על פי דברי הר"ן. ביאור נוסף בשיטת הנודע ביהודה כתב רבי בער אופפענהיימער שלפי ביאורו של הר"ן רק הקונה חמץ מגוי חל קנינו, שהרי ביד ישראל אחר, כבר החמץ אסור בהנאה לעולם, אך מכך שהרמב"ם לא חילק בין קונה מישראל לקונה מגוי משמע שטעמו הוא לא על פי מה שכתב הר"ן.

נא. בתחילת דבריו העמיד החסד לאברהם את דברי הר"ן בקונה מגוי, שאינו עובר בבל יראה, אולם דחה את דבריו משום שדעת רבא (תמורה ד:) ש'כל דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד לא מהני', כלומר שלא ניתן להחיל חלות שהתורה אוסרת להחיל, ואם כן כיון שהתורה אוסרת לקנות חמץ, חלות קנין החמץ לא חל. אך בקונה מישראל חמץ, הקנין חל אף שהתורה אוסרת את הקנין, ומשום שהמהרי"ט (ח"א סי' סט) ביאר שהטעם שאי אפשר להחיל חלות שהתורה אסרה, משום שבכך שהחלות לא תחול יתוקן האיסור, אך הקונה מישראל חבירו, כיון שגם המוכר עובר בבל יראה, ובכך שנמנע מהקונה לקנות עובר המוכר בבל יראה, לכן חל הקנין אף שהוא איסור לקונה. ובביאור דברי הר"ן כתב החסד לאברהם שכוונתו רק באופן שהמוכר נמצא במקום שעדיין לא נכנס חג הפסח, ומותר החמץ למוכר, אך הקונה נמצא במקום שכבר חל איסור חמץ, וקנה את החמץ על ידי שליח, ולכן הקונה לוקה משום בל יראה, שהרי הוא נמצא במקום שהגיע זמן איסור חמץ, והקנין חל משום שכלפי הקונה יש דין ממון לחמץ [אולם לא ביאר מדוע כשהמוכר נמצא במקום שמותר לו החמץ, לא נאמר דין 'אי עביד לא מהני', אף

מביאור דברי הרמב"ם עולה גדר יסוד דין 'עשאן הכתוב ברשותו'.

לדעת הנודע ביהודה חידשה התורה שעובר על בל יראה אף שאין החמץ ברשותו.

לדעת הר"ן והאבני מילואים אין עוברים על בל יראה אלא אם כן החמץ באמת ברשותו, וחידשה התורה שאף שהחמץ אסור בהנאה הוא ברשות הישראל.

כשיש סיבה נוספת שהחמץ אינו ברשותו

הקדמה **נחלקו** האחרונים האם דין זה, ש'עשאן הכתוב ברשותו' הוא רק בחמץ ש'אינו ברשותו של אדם' מחמת איסור חמץ, או גם אם ישנה סיבה נוספת לכך שאין החמץ ברשותו 'עשאן הכתוב כאילו ברשותו', וכגון חמץ שאסור בהנאה מחמת שהוא כלאי הכרם וכדומה, או חמץ שאינו ברשות הבעלים מחמת שהוא נגנב מהבעלים, יש שכתבו שאף שאינו ברשותו של אדם, עשאו הכתוב כאילו ברשותו, אך יש שחלקו על סברא זו.

דעת הפרי מגדים **הראש** יוסף (ה: ד"ה נסתפקתי) הסתפק האם התורה עשתה ברשותו של אדם גם חמץ שיש סיבה נוספת שאסור בהנאה, אולם, בפרי מגדים (פתיחה להלכות פסח ח"א פ"א אות ט) כתב ש'לכאורה מי שאסור חמצו עליו בהנאה קודם איסורו, כשבא פסח אין עובר בל יראה, דלאו דיליה', ואף שכל חמץ אינו ברשותו של אדם, ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, כל חידוש זה הוא רק בחמץ, שכל הסיבה שאינו ברשותו הוא מחמת איסור חמץ עצמו, אך בחמץ האסור בהנאה מטעם אחר, לא חידשה התורה שהוא כאילו ברשותו, וכן כתב בקובץ שיעורים (אות יח, כו) שפשוט שאם יש סיבה נוספת שאין החמץ ברשותו, לא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, והוסיף שטעם הדבר 'שבכל מקום דמצינו שבהכי חייביה רחמנא, אמרינן אין לך בו אלא חידושו', כלומר שדין זה שעשה הכתוב חמץ ברשותו של אדם נלמד מעצם איסור התורה של 'בל יראה', שמכך שאסרה התורה בל יראה משמע שנחשב החמץ ברשותו של אדם, ואם כן 'אין לך בו אלא חידושו', ולא נאמר חידוש זה אלא רק אם אין סיבה נוספת שיצא החמץ מרשותו[נב].

אהח 19/06/2018

חמץ שנגנב **שנינו** בגמרא (ב"ק סח:) 'אמר רבי יוחנן, גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהן אינן יכולין להקדיש, זה לפי שאינו שלו, וזה לפי שאינו ברשותו', מדברי רבי יוחנן מבואר שחפץ שנגנב נחשב שאינו ברשות הבעלים, ונחלקו האחרונים האם עוברים בבל יראה בחמץ שנגנב, יש שכתבו שאף שאינו ברשות הבעלים, מכל מקום כל חמץ בפסח אינו ברשות הבעלים, ואעפ"כ 'עשאו הכתוב כאילו ברשותו', אם כן גם את חמץ זה עשה הכתוב כאילו ברשותו. או שלא התחדש דין זה רק בחמץ, שאין עליו סיבה שאינו ברשות הבעלים.

השיטה מקובצת (ב"ק צו: ד"ה חמץ) הביא את שיטת הר"מ מסרקסתה, ש'אם גזל חמץ ועבר עליו הפסח, נראה לומר לא זה וזה עוברין עליו בבל יראה', מבואר שאין הנגזל עובר בבל יראה[נג], אך האחרונים דנו בדבר, והביאו ראיות לשני הצדדים.

דעת התוספות **בגמרא** (ב"ק עא:) מבואר שהגונב שור ושחטו לעבודה זרה, אם מתחילת שחיטתו כוונתו לעבודה זרה אינו חייב לשלם תשלומי ארבעה וחמשה, משום שכששוחט מעט מהשור נהיה השור אסור בהנאה, ויוצא מרשות הבעלים, וכשגומר את השחיטה כבר אין השור נחשב לממון הבעלים, ואין חיוב ארבעה וחמשה אלא רק אם שוחט את שור הבעלים. והקשו התוספות (שם ד"ה איסורי, כתובות לד. ד"ה כיון) הלא כל גנב שטובח את השור ומתחייב תשלומי ארבעה וחמשה, אין השור בבעלות הנגנב בשעת השחיטה, שהרי בתחילת השחיטה קונה הגנב את השור בשינוי, ואם כן כמו שכל שוחט חייב ארבעה וחמשה אף שיצא השור בתחילת השחיטה מרשות הבעלים, כך גם השוחט לעבודה זרה יתחייב.

בקובץ שיעורים (שם, כתובות אות קיח) תמה על דברי התוספות, הלא אף שכל שוחט אין השור ברשות הבעלים מחמת השחיטה, אך בזה חידשה התורה שאף שאין השור ברשותו 'עשאו הכתוב כאילו ברשותו'[נד], אך אם ישנה סיבה נוספת שמחמתה אין השור ברשות הבעלים לא נאמר בזה חידוש התורה שהשור ברשותו, מדברי התוספות משמע שאין לחלק בין חידוש התורה כשיש סיבה אחת שיצא השור מרשותו, לבין אם יש סיבה נוספת לכך, ולכן הקשו התוספות שהשוחט לעבודה זרה חייב אף שיוצא השור מרשותו, ומשמע[נה] שכן יהיה הדין אף בחמץ בפסח שישנה סיבה נוספת שיצא החמץ מרשותו, מכל מקום עשאו הכתוב ברשותו.

דעת הנודע ביהודה **הנודע ביהודה** (שו"ת או"ח סי' כ ד"ה והנה אדבר) הביא את מחלוקת הראשונים שם (ו. ד"ה למדנו) שכיון שאין החמץ ברשות המפקיד אינו עובר בבל יראה, אך הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ד ה"ה) כתב שישראל שהפקיד אצל גוי חמץ, החמץ אסור בהנאה אחרי הפסח, מבואר שהמפקיד עובר על בל יראה, משום שהישראל הבעלים של החמץ, אף שהחמץ אינו ברשותו, וכדעת הרמב"ם הביא הרא"ש (פ"א סוף סי' ד) בשם רבינו יונה. מדברי הרמב"ם ורבינו יונה, מבואר שאף שאין החמץ ברשותו של אדם, עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, אלא שהרא"ש ביאר שטעמו של רבינו יונה משום שנחשב החמץ ברשותו של המפקיד, 'כיון שהשאילו הנפקד ביתו לשמירת ממונו, קרינא ביה ביתו', והר"ן (ה: ד"ה ומיהו) כתב שאין הנפקד חייב מן התורה על חמצו, אך מדרבנן יש איסור בל יראה גם על חמץ זה, ולכן הוא אסור בהנאה, ולפי זה כתב הנודע ביהודה שגם הרמב"ם ורבינו יונה מודים שבחפץ שנגנב מהבעלים, והגנב אינו משאיל לנגנב את ביתו לשמירת ממונו, אין הנגנב עובר בחמץ זה.

אוצר התכניה

והוסיף הנודע ביהודה (שם ד"ה ועוד) להוכיח שאף שהנפקד עובר בבל יראה, הנגזל אינו עובר, שהרי 'פקדון, כל היכא דאיתיה ברשותא דמריה איתיה', כלומר שנחשב שהפקדון ברשות הבעלים, ויכול להקדישו או ליתנו במתנה, אך חפץ גזול אינו ברשות הבעלים ואינם יכולים להקדישו, ולכן אין הבעלים עוברים עליו בבל יראה[נו]. גם בדעת הר"ן שמדרבנן עובר הנפקד בבל יראה, כתב הנודע ביהודה שאין זה אלא משום שיכול לבער את החמץ, אך נגזל שאינו יכול לבער את החמץ, גם מדרבנן אינו עובר בבל יראה.

מבואר שלדעת הנודע ביהודה חמץ שנגנב שאינו ברשותו של אדם, אין עוברים עליו כלל.

אונס רחמנא פטריה **הבית** אפרים (או"ח סי' לז ד"ה אמנם יש מקום) הקשה[נז] מדוע הנגזל אינו עובר בחמץ הגזול, הלא כל חמץ אינו ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו ברשותו, ואם כן גם חמץ גזול אף שאינו ברשותו, מדוע לא עשאו הכתוב כאילו ברשותו. ותירץ, שכל הטעם שעשאו הכתוב כאילו ברשותו הוא כדי שאדם יעבור על חמץ זה, וכדי לא לעבור עליו הוא יפקיר את החמץ, או ימכור אותו, אך מי שחמצו נגנב, שכבר אינו יכול להפקירו, ו'אנוס הוא, ומאי הוה ליה למעבד, ואין נאמר שיעבור עליו, אונס רחמנא פטריה'.

מחלוקת הראשונים בגדר ביטול חמץ **בגמרא** (ד:) מבואר ש'מדאורייתא בביטול בעלמא סגי', כלומר שעל ידי ביטול חמץ ניתן לקיים את דין התורה של ביעור חמץ, ואין צריך לבדוק כדי לשורפו, וביאר רש"י (שם ד"ה בביטול) שמקור דין ביטול ממצות התורה

שאם לא יקנה חמץ זה לא יעבור המוכר בבל יראה].

נב. והוסיף הקובץ שיעורים (שם) שגם אחר זמן איסורו, אם מתחדשת סיבה נוספת שלא יהיה החמץ ברשותו, כבר אינו עובר עליו בבל יראה, משום שהחמץ יוצא מרשותו, ראיה לדבריו הביא משאלת הגמרא (ז.) שיבטל אדם את חמצו אחר שעה שישית, מבואר שאם על ידי הביטול יחדש על ממונו סיבה שיצא הממון מרשותו, כבר אינו עובר עליו, ואם כן אדם שהשתחוה לחמצו בפסח, לשם עבודה זרה, אינו עובר על חמץ זה, שהרי כבר אינו ברשותו. אולם לפי מה שהובא לעיל בדעת הרמב"ן (ד: ד"ה ענין ביטול) שהתורה עשתה את החמץ ברשותו מפני ש'דעתו עליו ורוצה בקיומו', אם כן כל ההוה אמינא בגמרא שאפשר לבטל את החמץ אחר זמן איסורו, אינו אלא משום שבכך 'הסכימה דעתו לדעת המקום', אך אם אדם משתחוה לעבודה זרה אינו מראה שרוצה להוציאו מרשותו, ואין ראיה שלא עשאו הכתוב ברשותו.

נג. העין יצחק (שו"ת או"ח סי' כב) הביא את דברי השיטה מקובצת, וכתב 'וידעתי דיש מקום לומר דהשיטה מקובצת יסבור כשיטת הר"ן (ה: ד"ה גרסי') דחמץ המופקד אין המפקיד עובר בבל יראה', ואם כן אין ראיה מדבריו שלא עשאו הכתוב ברשותו אם ישנה סיבה נוספת לכך שאינו ברשותו. אך הוא דוחה אפשרות זו, שאם כן מדוע הר"מ מסרקסתה הביא רק לגבי נגזל, הלא יותר מחודש שאף מפקיד אינו עובר בבל יראה, ואם כן משמע שאף שמפקיד עובר בבל יראה, נגזל אינו עובר.

נד. לא מפורש בדברי הקובץ שיעורים מה היא הסברא שחייב ארבעה וחמשה, אך הוא הקשה שחידוש התורה שנאמר בזה אין לך בו אלא חידושו. אולם מדבריו משמע שגדר הדבר שחייב אף שבתחילת השחיטה ישנה סיבה שיצא השור מרשותו, הוא משום שעשאו הכתוב ברשותו.

נה. כן מבואר מדברי הקובץ שיעורים שסבר שקשה ממה שכתב לגבי חמץ, על דברי התוספות לגבי שוחט שור לעבודה זרה.

נו. יש לברר, מה החילוק בין טעם זה לטעם הראשון שכתב הנודע ביהודה, הלא כיון שהמפקיד שומר את החפץ עבור הנפקד, הוא כמשאיל את ביתו לנפקד, ולכן נחשב שהחפץ ברשותו, ולכאורה הוא טעם אחד.

אך על כל פנים העין יצחק (או"ח סי' כב) כתב שטעם זה הוא העיקר, משום שהרא"ש (פ"א סוף סי' ד) הביא את דברי המכילתא (פרשת בא פרשה י) שחמצו של ישראל ברשות הגוי אינו עובר עליו משום שאינו ברשותו.

נז. כן הקשו גם השואל ומשיב (מהדו"ג ח"ג סי' לא) והבנין שלמה (תיקונים והוספות סי' יד).

'תשביתו' (שמות יב טו) וגדר הביטול הוא השבתה בלב, והוכיח כן מכך שלא נאמר 'תבערו'. אך בתוספות (שם ד"ה מדאורייתא) הקשו שבשני מקומות מבואר בגמרא שמצות תשביתו היא רק בשריפת החמץ, לכן הם חלקו על רש"י וביארו שגדר הביטול הוא הפקרת החמץ, והיינו מאחר ואדם מפקיר את חמצו אינו עובר עליו, משום שאינו שלו, שנאמר 'לא יראה לך' (שמות יג ז) ואמרו (ה:) שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים.

טעם שרש"י לא ביאר כהתוספות

הקצות החושן (סי' רעג סק"א) כתב שרש"י לא ביאר שביטול הוא הפקרת החמץ, משום שרש"י סבר כדעת הרמב"ם (נדרים פ"ב הי"ד) ש'הפקר הרי הוא כנדר', וביאר שלא יוצא ההפקר מרשות הבעלים עד שזוכה בו אדם אחר, משום שכל חלות ההפקר אינה אלא כנדר[נח], שנודר הבעלים שיוכל כל אדם לזכות בו, ולכן אם מפקיר את חמצו, החמץ עדיין שלו, עד שיזכה בו אחר, לכן לא ביאר רש"י שביטול הוא הפקר[נט].

אלא שהקשה הקצות החושן על ביאורו בדעת הרמב"ם הלא בגמרא (שבת קלא:) מבואר שיכול אדם להפקיר את טליתו, ובכך הוא יפטר מחיוב ציצית משום שאינו חייב בציצית אלא בטלית שהיא שלו, מבואר שאף שלא יזכה בטליתו אדם אחר, כבר היא נחשבת שאינה שלו, ותירץ שאף שאין הטלית יוצאת מבעלותו על ידי הפקרתה, מכל מקום היא יוצאת מרשותו, כלומר מאחר והוא הפקיר את טליתו, ואסור לו לחזור בו מהפקרתו, משום שהפקר הוא כנדר, נחשבת הטלית שלו אך לא ברשותו, כיון שלמעשה אין לו בה יותר מאחרים, ולכן הוא פטור מציצית, על פי יסוד זה שבהפקר החפץ יוצא מיד מרשות הבעלים, הקשה הקצות החושן שגם אם רש"י סובר כדעת הרמב"ם שלא יוצא החמץ מבעלות המפקיר עד שיזכה בו אחר, יכל רש"י לבאר כהתוספות, שביטול הוא הפקרת החמץ, ועל ידי כך יוצא החמץ מרשותו של אדם, ואף שאינו יוצא מבעלותו אינו עובר עליו משום שאינו ברשותו, ותירץ, שכיון שבחמץ התחדש שעשאו הכתוב כאילו ברשותו, סבר רש"י שגם המפקיר את חמצו, שעל ידי הפקרתו יוצא החמץ מרשותו, מכל מקום עשאו הכתוב כאילו ברשותו, ולכן לא מועיל להפקיר את החמץ.

ומדברי הקצות החושן מבואר, שאף שישנו טעם נוסף לכך שאין החמץ ברשות הבעלים, מכל מקום עשאו הכתוב ברשותו, ולכן עובר עליו אף שהפקירו.

ג. איסור גברא או איסור חפצא

פתיחה

יש לחקור אם איסור בל יראה ובל ימצא הוא חובת גברא או חובת חפצא, כלומר, מה הטעם שחמץ שמותר כל השנה אסור בפסח, האם משום שעל ישראל שנמצא בימים אלו חל דין שלא יראה ברשותו חמץ, או משום שחל על החמץ שם איסור בימי הפסח, ועצם החמץ נהיה למאכל אסור. אם גדר האיסור הוא איסור גברא, החמץ שבפסח אינו שונה במהותו מחמץ שבכל השנה, אלא שעל האדם חלים איסורי החמץ, אך אם גדר האיסור הוא איסור חפצא, על חמץ בפסח חלים דינים שאין על חמץ בכל השנה.

נפקא מינה מחקירה זו, כשהבעלים נמצא במקום שעדיין לא הגיע חג הפסח, ואילו החמץ נמצא במקום שכבר חל החג, אם האיסור איסור גברא, אין החמץ אסור בהנאה, ובעליו לא עוברים עליו בבל יראה, אך אם הוא איסור חפצא, והקפידה התורה על חמץ שקיים בפסח, אם כן עובר בעל החמץ בבל יראה, והחמץ אסור בהנאה.

בנפקא מינה נוספת דנו האחרונים. בחמץ שהיה ברשות ישראל, וחלה עליו חובת ביעור, אך יצא החמץ מרשותו, אם כל מהות החיוב הוא דין ברשות הישראל, כיון שיצא מרשותו כבר לא שייך לחייבו לבערו, אך אם מהות החיוב הוא איסור על קיום החמץ, אף אם יצא החמץ מרשות הישראל, כיון שחל עליו חובת ביעור שייך לחייב אותו לבערו.

נפקא מינה נוספת מחקירה זו היא בשני פירורים של חמץ כל אחד פחות מכזית, ובשניהם יחד יש כזית חמץ. אם האיסור הוא איסור גברא, ויסודו שהקפידה התורה על רשות הישראל, אם כן יש ברשותו כזית חמץ, ועובר עליו. אך אם האיסור הוא איסור חפצא, ויסוד האיסור שהקפידה התורה על עצם קיום החמץ, כיון שאין פירור אחד שיש בו כזית חמץ אינו עובר עליו.

האחרונים דנו בדבר ותלו בחקירה זו מחלוקות רבות.

חמץ במקום שחל איסור חמץ ובעלים במקום שאין איסור חמץ

העונג יום טוב (או"ח סי' לו) נשאל האם מי שיש לו חמץ בערב פסח במקום שהשעות מוקדמות מהמקום בו הבעלים נמצא, ובמקום החמץ כבר הגיע חצות היום ונאסר החמץ בהנאה, אך במקום בו הבעלים נמצא עדיין לא חל איסור הנאה מהחמץ, האם יכולים הבעלים למכור את החמץ בשעה זו לנכרי, או שכבר החמץ אסור בהנאה, ואינו ברשות הבעלים למוכרו[ס].

דעת העונג יום טוב

העונג יום טוב הוכיח שאיסור החמץ איסור חפצא, ואם החמץ נמצא במקום שחל האיסור, החמץ אסור בהנאה, ולכן כבר לא יכולים הבעלים למוכרו, מדברי הגמרא (לב.) ששאלה היאך משלם האוכל תרומה, האם לפי דמים או לפי מדה, כלומר האם משלם את מחיר התרומה שאכל, או את הכמות של התרומה, ופשטה הגמרה את הספק מדברי המשנה (לא:) שהאוכל תרומת חמץ בפסח משלם קרן וחומש, ואם חיוב התשלומים לפי דמים, הרי אין כלל דמים ומחיר לחמץ בפסח, ואם כן אינו משלם כלום, ומכך שבמשנה מבואר שחייב לשלם, מוכח שחיוב התשלום לפי מדה, ודחתה הגמרא, שהמשנה סברה כרבי יוסי הגלילי, שחמץ בפסח מותר בהנאה, ולכן אף יש לו דמים, אך לדעות הסוברים שחמץ בפסח אסור בהנאה, האוכל תרומת חמץ בפסח אינו משלם. והקשה העונג יום טוב, מדוע היתה צריכה הגמרא לדחוק שהמשנה כרבי יוסי הגלילי, הלא יכלה לדחות את הראיה, שחיוב התשלומים על תרומת חמץ הוא כשאדם אוכל חמץ בשביעי של פסח, והבעלים של החמץ נמצאים במקום שכבר יצא החג, ולכן כלפי הבעלים החמץ מותר בהנאה ויש לו דמים, וכלפי האוכל הוא אוכל תרומת חמץ בפסח[סא], אך האוכל במזיד נפטר מלשלם משום שבאכילתו מתחייב בכרת, ונפטר משום ש'קים ליה בדרבה מיניה'. מכך שהגמרא לא תירצה כן ונדחקה לתרץ כרבי יוסי הגלילי אף שאין הלכה כמותו, מוכח שאף אם הבעלים נמצא במקום שיצא הפסח, החמץ אסור בהנאה, ואין לו דמים[סב].

דעת החסד לאברהם

אולם החסד לאברהם (ח"א או"ח סי' לה) כתב 'מלתא דבעיא ליה, פשיטא לי טובא, דאזלינן בתר מקום עמידת בעל החמץ, דאיסורא אקרקפתא דגברא מנחא, והתורה אמרה לא יראה לך חמץ בזמן איסורו, וכל שבמקומו לא הגיע זמן איסורו, לא עבר בבל יראה, יהיה החמץ באיזה מקום שיהיה'[סג].

העונג יום טוב שנפטר משום שאכל חמץ במזיד והתחייב כרת, ו'קים ליה בדרבה מיניה'.

האגרות משה (שו"ת או"ח ח"ד סי' צד-צה) כתב שהעיקר לדינא שאיסור בל יראה חל על הגברא, ואם הגברא במקום שלא הגיע החג, אין חמצו נאסר. אולם לענין איסור חמץ שעבר עליו הפסח, כתב שחז"ל אסרו אף חמץ של חרש שוטה וקטן שעבר עליו הפסח, אף שלא עברו על איסור בהחזקת החמץ בפסח, ומשום שלא חילקו חז"ל, ואם כן גדר תקנת חז"ל היא על החפצא, כלומר שכל חמץ של ישראל, שעבר על החפץ הפסח כשהוא ברשות ישראל נאסר בהנאה אף שכלפי הבעלים אינו נאסר, ולכן אף שמותר להשהות חמץ כשבמקום בעל החמץ עדיין אינו פסח, מכל מקום החמץ נאסר בהנאה, מדין חמץ שעבר עליו הפסח.

סג. ראיה לשיטתו, הביא החסד לאברהם (שם בסוף התשובה) [במקראי קודש (שם) הביא ראיה זו באריכות בשם הרידב"ז] מדברי הגמרא (ז.) ששנינו בברייתא 'היה יושב בבית המדרש ונזכר שיש חמץ בתוך ביתו, מבטלו בלבו, אחד שבת ואחד יום טוב', והקשתה הגמרא היאך יכול לבטל ביום טוב, הרי אחרי זמן איסור חמץ אין החמץ ברשותו, על קושיית הגמרא הקשה שיכלה הגמרא לבאר שבמקום החמץ עדיין לא הגיע חצות יום י"ד ניסן, ולכן יש בכחו לבטלו, מכך שהגמרא לא ביארה כך את הברייתא מוכח שאף באופן שהחמץ במקום שלא התחיל איסור חמץ, אם הגברא במקום האיסור, החמץ כבר אינו ברשותו ואין בכחו לבטלו.

ראיה נוספת לדעה זו הביא המקראי קודש (שם סי' נה) מדברי הגמרא (סג:), שדנה אם יש לאחד חמץ 'בסוף העולם' בשעת שחיטת הפסח אם עובר עליו משום 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' (שמות לד כה), מבואר שאף שבסוף העולם עדיין לא הגיע חצות יום י"ד ניסן, מכל מקום עובר עליו.

נח. על דברי הקצות החושן תמה ההפלאת נדרים (ז. ד"ה יש יד) הלא נחלקו בזה בגמרא (נדרים מג.), לרבי יוסי אין ההפקר יוצא מרשות המפקיר עד שזוכה בו אדם אחר, ואילו לרבנן מיד כשאדם מפקיר את נכסיו, הם יוצאים מרשותו, ואם כן דברי הקצות החושן הם רק לפי דעת רבי יוסי ולא לדעת רבנן.

נט. הרמב"ן (ד: ד"ה ענין ביטול) הקשה על תוספות מדברי רבי יוסי (נדרים מג.) שהפקר אינו יוצא מרשות הבעלים עד שהוא מגיע לרשות זוכה, ולא מצאנו שחלק רבי יוסי על דין ביטול חמץ, אך כאן הקצות החושן מבאר שכך סבר רש"י להלכה.

ס. המקראי קודש (פסח ח"א סי' נה) העיר שיש בזה נפקא מינה למעשה בבני חוץ לארץ הנמצאים בארץ ישראל בפסח, ומוכרים את החמץ אצל רבני חוץ לארץ, שבשעה שבארץ ישראל כבר שעה שישית, עדיין לא מכרו בחוץ לארץ את חמצם. ומחמת חשש זה כתב בשטר מכירת החמץ (שם סי' סט) שמכירת החמץ היא לתשעה ימים.

סא. ואף שאחר הפסח יש איסור על חמץ שעבר עליו הפסח, ואם כן גם אם האיסור הוא איסור גברא, גם כלפי הגברא נחשב לחמץ שעבר עליו הפסח ואסור בהנאה, ביאר העונג יום טוב שיכלה הגמרא לבאר שדין המשנה באופן שהבעלים ביטלו את החמץ כדין, ומועיל לבטל אף חמץ ידוע אם אין לבעלים אפשרות לשורפו.

סב. את דברי העונג יום טוב הביא הכף החיים (סי' תמג ס"ק יז) ללא חולק. אך המנחת יצחק (שו"ת ח"ז סי' כה) כתב 'ודבריו אלו מרפסין איגרי', ותמה שמהגמרא מבואר שכשאכל את התרומה במזיד נפטר משום שאכילת תרומה במזיד אין לה כפרה בתשלומים, ולא כפי שכתב

חילוק בין איסור בל יראה לאיסור הנאה

המקראי קודש (פסח ח״א סי׳ נה) הביא את מחלוקת העונג יום טוב והחסד לאברהם, וכתב שיתכן שאין מחלוקת ביניהם, משום שהעונג יום טוב דן באיסור הנאה, ואיסור זה הוא דין בחפצא, שעל החפץ חל איסור הנאה, ולכן אם החפץ במקום האסור הוא אסור אף שבעליו במקום המותר. אוצר החכמה
אך החסד לאברהם דן באיסור ׳בל יראה ובל ימצא׳ שלגברא אסור שיהיה ברשותו חמץ, ולכן בזה רק אם הגברא נמצא במקום בו לא יצא חג הפסח, חלים עליו איסורים אלו.

לרבי יהודה הוא איסור חפצא

אולם, בדעת רבי יהודה הוכיח הזכר יצחק (ח״א סי׳ ז) שאיסור חמץ איסור חפצא שלרבי יהודה (כח.) חמץ שעבר עליו הפסח אסור לעולם מהתורה. אם יסוד האיסור אינו בחפץ אלא על הגברא, יש לתמוה מדוע החמץ נאסר לעולם, ורק אם האיסור על החפץ ניתן לבאר שלדעת רבי יהודה כיון שחל עליו חלות איסור בפסח, אינו ניתר אחרי הפסח[סד].

ביעור חמץ בשרפה

גם מדעת רבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה, הוכיח הזכר יצחק שהוא איסור חפצא[סה], שנחלקו במשנה (כא.) רבי יהודה וחכמים, לרבי יהודה ׳אין ביעור חמץ אלא שריפה׳, ולחכמים יכול לבער את החמץ גם על ידי שיפרר אותו ויזרנו לרוח או ישליכנו לים.

ובבריתא (כז:) מבואר שרבי יהודה למד את דין ביעור חמץ בקל וחומר משריפת נותר, ומה נותר שאינו אסור בבל יראה ובל ימצא טעון שריפה, חמץ שאסור בבל יראה ובל ימצא, קל וחומר שדינו בשריפה.

רק אם איסור חמץ איסור חפצא מיושבים דברי רבי יהודה שחמץ נלמד מנותר, אך אם הוא איסור גברא, ואין יסוד האיסור מחמת חלות איסור בגוף החמץ קשה היאך נלמד חמץ מנותר, הרי דין שריפת נותר הוא מחמת דין בגוף בשר הנותר, ואם אין דין בגוף החמץ אי אפשר ללומדו מנותר.

לפי זה כתב הזכר יצחק שהראשונים[סו] שפסקו כרבי יהודה, סברו שאיסור חמץ הוא איסור חפצא, אך הרמב״ם (חמץ ומצה פ״ג ה״א) פסק כחכמים שמצות ביעור חמץ היא גם על ידי שמפררו וזורה לרוח או מטיל לים.

שרפת חמץ תרומה טמאה עם טהורה

גם מדברי רבי יוחנן הוכיח הזכר יצחק שאיסור חמץ איסור חפצא. ששנינו במשנה (יד.) שאף שאסור לטמא טהרות, לרבי מאיר מותר לשרוף חמץ של תרומה טהורה יחד עם תרומה טמאה, ואף שהחמץ הטהור נטמא, כיון שחמץ זה חייב בשריפה, מותר אף לטמא אותו, אך רבי יוסי חולק על רבי מאיר ואוסר לטמא חמץ של תרומה החייב בשריפה. ובגמרא (טו:) אמר רבי יוחנן מחלוקת בשש, אבל בשבע דברי הכל שורפין׳, כלומר בזמן שחייבים מדאוריתא לשרוף את החמץ גם רבי יוסי מודה שמותר לטמא אותו, והביא רבי יוחנן ראיה לדבריו מדעת בית הלל שמותר לשרוף פיגול ונותר וטמא יחד, אף שהפיגול והנותר נטמאים מהטמא, מכל מקום כיון שהם חייבים בשריפה מותר אף לטמאות אותם.

ותמה הזכר יצחק ׳ולכאורה הוא פלא, דהרי שם הוה פסול בקדשים, מה שאין כן איסור חמץ מה זה שייך׳, וביאר שמאחר ועל ידי איסור חמץ כבר אין החפץ ראוי לעבודת הכהונה, לא שייך בו איסור לטמאו. ואם כן מוכח שאיסור חמץ חל על החפץ.

דעת הרמב״ם והרמב״ן

אף שמדברי רבי יהודה לגבי חמץ שעבר עליו הפסח, ומדברי רבי יוחנן לגבי שריפת תרומה טהורה עם טמאה, מוכח שאיסור חמץ איסור חפצא, מכל מקום בדעת הרמב״ם, כתב הזכר יצחק שחמץ הוא איסור גברא.

חומש בחמץ של תרומה

פסק הרמב״ם (תרומות פ״י ה״א) ׳נזיר ששגג ושתה יין של תרומה, משלם את הקרן ולא את החומש׳. ותמה הזכר יצחק (ח״א סי׳ ז) הרי שנינו במשנה (לא:) ׳האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג, משלם קרן וחומש׳, מבואר שאף שיחד עם איסור אכילת תרומה עבר אף על איסור חמץ בפסח, חייב לשלם קרן וחומש, ואם כן מה החילוק בין איסור נזיר לאיסור חמץ בפסח.

ותירץ, שאיסור אכילת תרומה הוא איסור מדין ׳זר שעבד׳, כלומר שכיון שאכילת התרומה מיוחדת רק לכהנים, זר שאוכל אותה הוא כעובד עבודה ולכן מתחייב חומש, ולכן כיון שיין לנזיר הוא איסור חפצא[סז], לא נחשב מעשה אכילה זה כמעשה עבודה, ולכן פטור מחומש, אך איסור אכילת חמץ בפסח אינו איסור בחפץ, ורק הגברא אסור לאכול חמץ, ולכן אם כהן אוכל תרומה של חמץ, אף שעבר באזהרת אכילת חמץ בפסח מכל מקום לא נאסרה עצם אכילת התרומה, ועדיין היא נחשבת כמו עבודה, ולכן אם זר אוכל אותה נחשב כזר שעובד עבודה, וחייב חומש.

מחלוקת הראשונים אם חמץ בלוע נקרא ׳איסורא בלע׳ או ׳התירא בלע׳

גם מדברי הרמב״ן הוכיח הזכר יצחק שאיסור חמץ איסור גברא. משום שכל כלי שבולע איסור, אם בשעת הבליעה היה לאיסור שם איסור, כדי לחזור ולהשתמש בכלי, אם הוא כלי שהשתמשו בו באש, יש ללבנו באש, אך אם בשעת הבליעה לא היה שם איסור לאוכל שנבלע, אף שלאחר מכן חל עליו שם איסור ניתן להכשיר את הכלי בהגעלה במים רותחים. נחלקו הראשונים בדין חמץ בערב פסח שנבלע בכלי, הראב״ד (ע״ז עו. ד״ה רב אשי) כתב שרק חמץ שנבלע בכלי בפסח נקרא ׳איסורא בלע׳, אך חמץ שנבלע בכלי לפני פסח הוא ׳התירא בלע׳ וניתן להכשירו בהגעלה. אך הר״ן (ל: ד״ה אבל) הביא את דעת הרמב״ן (ע״ז עו. ד״ה אבל) שגם חמץ לפני פסח נחשב ל׳איסורא בלע׳, וחייב הגעלה[סח].

מדברי הרמב״ן הוכיח הזכר יצחק (ח״א סי׳ ז) שאיסור חמץ הוא איסור גברא[סט], שהרי אם הוא איסור על החמץ, לא שייך לקרוא לחמץ בערב פסח שם איסור, שהרי בפסח מתחדש בחפץ חלות איסור שאינה כל השנה, מה שאין כן אם יסוד האיסור הוא איסור על הגברא, שייך לומר שחמץ הוא חפץ של איסור, כלפי גברא הנמצא בזמן מסוים.

על חמץ זה, אלא שכתב שיש לדחות, שיש מקומות ב׳סוף העולם׳ שזמנם מוקדם מזמן ארץ ישראל, ולכן אף אם יש לו חמץ במקומות אלו, עובר עליו בשעת שחיטת הפסח.
על פי שיטתו של החסד לאברהם ביאר את דברי הלבוש (או״ח סי׳ תמ ס״ד) שכתב שאף שמי שקיבל עליו אחריות על חמץ עובר על חמץ זה, משום שדבר הגורם לממון כממון, מכל מקום ישראל שהפקיד אצל חבירו חמץ בפסח, כיון שהמפקיד עובר על חמץ זה, ׳נראה שאין הנפקד עובר עליו אם הוא ישראל׳, על דבריו תמה החסד לאברהם שהגמרא (ה:) הקשתה שאמר מר שאסור לקבל פקדונות מן הנכרים, ובברייתא מבואר שרק חמץ ׳שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה׳, ותירצה הגמרא שאם קיבל עליו אחריות עובר על חמץ זה, ואם לא קיבל אינו עובר. משמע שעובר על כל חמץ שקיבל עליו אחריות, ולא רק על חמץ של גוי, ולא כמו שכתב הלבוש שכיון שבעל החמץ הוא ישראל ועובר על חמצו, השומר לא עובר. ותירץ שישנו אופן שגם אם הבעלים הם ישראל עובר השומר, והוא כאשר בעל החמץ נמצא במקום שעדיין לא נכנס החג, ואילו השומר נמצא במקום שכבר נכנס החג, השומר עובר, אף שהבעלים ישראל, כיון שכל הטעם שלדעת הלבוש אין השומר עובר הוא משום שכבר הבעלים עוברים על חמץ זה, ואם כן אם הבעלים נמצא במקום שאינו עובר עליו, השומר עובר.
עוד יישב בחסד לאברהם על פי דבריו את קושיית השאגת אריה (סי׳ עז). ששנינו במשנה (סג.) ׳השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה׳, ונחלקו בגמרא אם כשיש לו בביתו חמץ לוקה, או רק אם יש לו חמץ בעזרה בשעת הקרבת קרבן הפסח לוקה, וביארה הגמרא שיסוד המחלוקת הוא אם לוקה אדם על איסור שעשה אחרי ׳התראת ספק׳ או לא, כלומר אם מתרים באדם התראה שאין העדים יודעים אם אכן עובר את העבירה האם לוקה באופן זה או לא, ולכן אם יש לאדם חמץ בביתו, אלא שאין המתרה בו יודע שיש לו את החמץ, ומתרה בו מספק, בזה נחלקו אם הוא לוקה או לא, והקשה השאגת אריה הלא גם למי שיש חמץ בעזרה התראתו התראת ספק, שהרי ׳תכן שהוא ביטל את החמץ ואינו עובר עליו יותר, ומדוע בזה לכולי עלמא לוקה משום שאין התראתו התראת ספק. ותירץ החסד לאברהם שבאופן שבעל החמץ נמצא במקום שעדיין לא נכנס החג, ואינו עובר משום איסור חמץ, לא יכול השומר לבטל את החמץ כיון שאין בעליו עובר עליו, ואינו יכול להזיק לבעלים כדי שהוא לא יעבור על החמץ, ובאופן זה אין התראתו התראת ספק, שיודעים העדים שעובר על חמץ ששומר עליו. ויעוין לקמן בגדר דין עשאן הכתוב ברשותו, במה שביאר על פי דבריו את שיטת הר״ן בביאור דעת הרמב״ם.

סד. ואף שחמץ של גוי לא נאסר אחר הפסח, ואם כן משמע שהאיסור על הגברא, מכל מקום ביאר הזכר יצחק שאף שהאיסור על החפצא, מכל מקום הוא תנאי שיהיה החמץ ברשות ישראל, ולכן חמץ שברשות הגוי לא נאסר.
סה. הזכר יצחק למד מגדר מצות תשביתו לגדר איסור בל יראה ובל ימצא, משום שסבר שציווי התורה להשבית את החמץ, נובע מאיסור בל יראה, ולכן אם לרבי יהודה גדר מצות ההשבתה היא על הגברא אף איסור בל יראה איסור גברא.
סו. תוספות (כז: ד״ה אין), ובראי״ש (פ״ב סי׳ ג) הביא ראשונים נוספים, עיין שם.
סז. באבני מילואים (שו״ת סי׳ כב) דן בגדר איסור נזיר, ומביא שם שלש שיטות בגדר האיסור: א. דעת המהר״י בן לב (ח״א סי׳ מב) דהוא איסור חפצא, שבקבלת הנזירות אוסר הנזיר את היין על עצמו. ב. דעת רבי יחיאל באסאן (השואל בשו״ת מהרי״ט סי׳ נד) כהמהר״י בן לב דאיסור נזיר הוא איסור חפצא, אלא שסובר שהחפץ שנאסר אינו היין, אלא איבריו של הנזיר, פיו מלשתות יין, שערו מלהתגלח, ידיו מנגיעה במת ורגליו מלהכנס באוהל המת. ג. שיטת המהרי״ט (סי׳ נג-נד) שבקבלת הנזירות הנזיר מקבל על עצמו ׳תואר קדושה׳, ומאחר וגופו קדוש אסרה התורה איסורי נזיר למי שגופו קדוש כמו שאסור לכהן להיטמא למת. דברי הזכר יצחק בדעת הרמב״ם הם כשיטת המהר״י בן לב והמהר״י באסאן, ולא כשיטת המהרי״ט.
סח. הרמב״ן ביאר את טעם הדבר, שאף שבערב פסח החמץ אינו אסור, מכל מקום מאחר וטעם הדבר ש׳היתרא בלע׳ קל יותר מבליעה של איסור, משום שבשעת חלות האיסור אין חפץ ממשי שיחול עליו שם האיסור, וכגון בכלי שבלע בשר קרבן, שבשעת הבליעה לא היה איסור ׳נותר׳ על הקרבן, ולכן אף שאחר כך עבר זמן אכילת הקרבן, לא חל איסור נותר על בליעה, אך אם חל איסור נותר על חתיכה ממשית ואחר כך נבלע ממנה בכלי, הכלי חייב ליבון, משום שבלוע בו נותר. ולכן חמץ בערב פסח שגם בערב פסח יש לו שם ׳חמץ׳, אלא שאינו אסור בערב פסח, ולכן בפסח אף חמץ הבלוע בכלי נאסר משום שלא מתחדש עליו שם איסור.
סט. שלא כדברי העונג יום טוב שכתב שחמץ במקום שאינו פסח, מותר בהנאה, ומדברי הרמב״ן מוכח שאף שאינו בתוך הפסח נקרא חמץ איסור, משום שהוא אסור לאדם שנמצא בפסח. ומדעת הראב״ד אין ראיה שהאיסור הוא איסור חפצא, משום שבפשטות הראב״ד חלק על הטעם שכתב הרמב״ן בביאור יסוד דין ׳היתרא בלע׳, שאין זה מחמת שאין איסור חל על הבליעה.

ספק חמץ שעבר עליו הפסח

כתב העיטור (הלכות ביעור חמץ קכ ע"א) שספק חמץ שעבר עליו הפסח, יש להחמיר ולא לאוכלו, אך הוא מותר בהנאה. על דבריו תמה הטור (סי' תמט) וכתב 'ואין טעם נכון לחלק בין אכילה להנאה'[ע], הזכר יצחק הוסיף להקשות, הרי חמץ שעבר עליו הפסח אסור מטעם קנס, שקנסו את מי שהשהה חמץ בפסח שלא יוכל למוכרו, ואם כן מה החילוק בין איסור ההנאה מהחמץ לאיסור האכילה.

ותירץ, שסברו הפוסקים שיסוד איסור חמץ הוא איסור חפצא, ונלמד איסור חמץ שעבר עליו הפסח מאיסור הנאה בכלאי הכרם, וכתב הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"י ה"ז) שהאוכל כלאי הכרם לוקה, ומשמע שמי שרק נהנה ולא אכל אינו לוקה, ואף שכתב הרמב"ם (שם ה"ו) שאסור ליהנות, מכל מקום איסור ההנאה קל יותר מאיסור האכילה. ולכן כתבו הפוסקים שכן הדין גם בחמץ שעבר עליו הפסח, שבספק יש להחמיר באכילה משום שאיסורו חמור, ובהנאה יש להקל, שאיסורו קל יותר.

מחלוקת בית שמאי ובית הלל

שנינו בברייתא (כא.) מחלוקת בית הלל ובית שמאי אם מותר למכור חמץ לגוי לפני פסח, 'בית שמאי אומרים לא ימכור אדם חמצו לנכרי, אלא אם כן יודע בו שיכלה קודם פסח, ובית הלל אומרים כל שעה שמותר לאכול מותר למכור'.

את יסוד מחלוקתם ביאר הקובץ שיעורים (ח"א אות קכב) שנחלקו האם מצות ביעור חמץ היא חיוב על האדם או על החמץ[עא], בית שמאי סברו שיסוד האיסור על האדם, ובית הלל סברו שיסודו על החמץ, ולכן לבית שמאי כיון ששלושים יום קודם הפסח אדם מתחייב בביעור החמץ, אף אם יוציא את החמץ מרשותו לרשות הגוי, עובר בבל יראה שהרי החמץ שנתחייב בשריפה עדיין קיים, אולם לבית הלל כיון שיסוד החיוב אינו על האדם אלא על החמץ, כיון שאין ברשותו עוד חמץ אינו עובר עליו[עב].

סברת השאגת אריה

הרמב"ן (שמות יב יט) כתב שהמוציא חמץ מרשותו אינו עובר עליו בבל יראה, השאגת אריה (סי' פג ד"ה ועק"ל) תמה אם כן מדוע בגמרא אמרו שלרבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה, 'אם לא מצא עצים לשורפו, יהא יושב ובטל', הלא גם מי שלא מצא עצים לשרוף את החמץ יכול להוציאו מרשותו, ובכך לא יעבור על החמץ בבל יראה ובל ימצא, ומדוע 'יהא יושב ובטל'[עג].

ותירץ השאגת אריה[עד] שאף שלא עוברים על חמץ כשאינו ברשותו, מכל מקום אם כבר היה החמץ ברשותו של אדם בשעת איסורו, לא מועיל להוציאו מרשותו, וצריך דווקא לשורפו, ולכן הקשו חכמים לרבי יהודה שמי שיש ברשותו חמץ אחר זמן איסורו ולא מצא עצים לשורפו, יהא יושב ובטל, שהרי אף אם יוציאנו החמץ, יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא.

ביאור דעת השאגת אריה

בביאור סברת השאגת אריה כתב בקובץ שיעורים (שם) שסבר שאיסור בל יראה ובל ימצא הוא איסור על הגברא, ולכן אחר שכבר הגברא התחייב בחובת ביעור החמץ, לא מועיל לו לקיים את 'חובת הביעור' רק על ידי שריפת החמץ, ואף שאם יוציא את החמץ מרשותו לפני זמן הביעור לא יעבור עליו, אין זה אלא מחמת שעדיין לא חל על הגברא חובת ביעור.

על סברא זו הקשה הקובץ שיעורים שנחלקו בדבר זה בית שמאי ובית הלל לגבי מכירת חמץ לגוי לפני הפסח (עיין לעיל), ואם כן סברת השאגת אריה היא כבית שמאי שחיוב הביעור הוא חובת גברא, ולא כפי שנפסק להלכה כבית הלל שאינו אלא חובת חפצא.

שני חצאי כזית של חמץ

איתא בגמרא (מה:) 'אמר רב נחמן אמר שמואל, שני חצאי זיתים וחוט של בצק ביניהן, רואין כל שאילו ינטל החוט וניטלין עמו חייב לבער, ואם לאו אינו חייב לבער', מדברי שמואל מבואר ששני חצאי כזית של חמץ אין עליהם חיוב ביעור אלא רק אם הם מחוברים ב'חוט של בצק ביניהן', ואומרת על דברי שמואל 'אמר עולא, לא אמרן אלא בעריבה, אבל הניח חייב לבער', ובירה הגמרא מדוע בבית חייב לבער אף שני חצאי זיתים שאין ביניהם חוט של בצק, משום שיתכן ששני החצאים יפלו זה על זה ויהיו זית אחד, ולכן חייב אדם לבערם גם אם אינם מחוברים זה לזה, אך בעריבה אין לחשוש לזה משום שהם מחוברים לעריבה ואינם יכולים ליפול זה על זה.

ועוד אמר עולא (שם) 'בעו במערבא, בית ועלייה מהו, בית ואכסדרא מהו, שני בתים זה לפנים מזה מהו, תיקו'. כלומר, נסתפקו במערבא האם יש לחשוש גם בשני מקומות שמא יפלו שני חצאי הזית זה על זה או שאין לחשוש לדבר.

מחלוקת הראשונים בשני חצאי זית של חמץ

הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ב הט"ז) פסק שכששני חצאי הזית בשני מקומות שונים באותו בית [בית ועליה, בית ואכסדרא, שני בתים זה לפנים מזה] אין צריך לבער, משום ש'הואיל ואלו החצאי זיתים דבוקים בכתלים, או בקורות או בקרקעות, אינו חייב לבער אלא מבטלו בליבו ודיו'. וכתב המגיד משנה שמדברי הרמב"ם מבואר שאם אין שני החלקים דבוקים בכתלים יש לחשוש שמא יפלו זה על זה וחייבים לבערם[עה].

אולם הרא"ש (פ"ג ס"י ב) כתב שגם שני חצאי זיתים שאינם דבוקים בכתלים, אם הם אינם באותו בית, אין צריך לבערם, ואף שהרמב"ם כתב דין זה רק בדבוקים, 'לאו דווקא דבוקים, אלא אורחא דמילתא נקט'. ובביאור דברי הרא"ש נחלקו האחרונים.

מחלוקת האחרונים בביאור דברי הרא"ש

החכם צבי (שו"ת סי' פו) כתב[עו] שמדברי הרא"ש מתבארים שני עניינים א. אין איסור כלל בחצי שיעור של חמץ. ב. איסור חמץ הוא איסור החל על החפץ, ולכן כיון שאין חפץ אחד שיש בו כזית חמץ, אין סיבה לבערו, ואף שברשות הגברא בין שני החלקים יש כזית, אין גדר האיסור קיום החמץ ברשות הגברא, אלא על החפצא.

ולכן אין חיוב לבער את החמץ אלא רק באופן שיכולים שתי החתיכות ליפול אחת על השניה ולהיות ככזית חמץ.

אך החזון איש (סי' קטז אות יד) תמה על דבריו שבגמרא (ו:) מפורש שהטעם שאין עוברים על פירורים משום שהם בטלים ממילא, ואם כן מוכח שפירורים שלא בטלו עובר עליהם בבל יראה, אף שאין בהם שיעור כזית, ואם כן מוכח שלא כדברי החכם צבי לכל הפחות באחד משני הדינים, או שיש איסור גם בפחות מכזית של חמץ, או שאיסור החמץ הוא איסור על הגברא, ולכן אם ברשותו של אדם יש חמץ בשיעור כזית עובר עליו בבל יראה אף אם אין חפץ אחד שיש בו כזית[עז].

דעת הירושלמי

את דבריו סיים החזון איש שכל ספיקו אינו אלא קודם שראה את דברי הירושלמי (פ"ג ה"ב). שסבר הירושלמי ששני חצאי זיתים בכלי אחד, הכלי מצרפם להחשב כזית ולוקים עליו, אך שני חצאי כזית שאינם בכלי אחד אף אם הם בבית אחד אינם מצטרפים, ואם כן מוכח שלדעת הירושלמי יסוד

ע. אולם האחרונים (ב"ח שם, מג"א שם סק"ט) הסכימו לדברי העיטור, וביארו שדברי העיטור הם רק במי שביטל את החמץ כדין, ולכן כיון שכל האיסור בחמץ זה הוא רק שמא יערים ולא יבטל את החמץ, נאסר החמץ בהנאה, ובכך אין חשש שיערים, שהרי כבר חמצו אסור באכילה, אך אין טעם לאסור את החמץ בהנאה, משום שלא חששו חז"ל שאדם יערים כדי להנות מהחמץ שלא בדרך אכילה. אך הזכר יצחק ביאר את טעם הדין באופן אחר.

עא. האתוון דאורייתא (סי' י) הביא את דברי האחרונים ש'כל איסורים זמניים כאיסור עשיית מלאכה בשבתות וימים טובים וכדומה, אך איסור גברא הן', את דבריהם חידשו האחרונים על פי הירושלמי (שבת פי"ג ה"ג) שהקשה מדוע אין יוצאים במצה גזולה, מפני שהיא מצוה הבאה בעברה, ואילו הקורע על מתו בשבת יצא ידי חובת קריעה אף שקיים מצוה הבאה בעברה, ותירץ הירושלמי, 'תמן [במצה גזולה] הוא גופיה עבירה, ברם הכא [בקורע על מתו בשבת] איהו הוא דקעבר', וביארו האחרונים שאיסור קריעה בשבת אינו איסור בעצמותו, אלא רק איסור על הגברא לעשות את הפעולה בקריעתו, לכן איסור עשיית פעולת הקריעה, אינו פוסל את המצוה לקרוע המתקימת בתוצאה. מה שאין כן איסור גזל הוא איסור בעצמותו על גוף התוצאה שהממון גזול ברשותו, ולכן המצה נפסלת כשהיא גזולה. אולם האתוון דאורייתא דחה את דברי האחרונים שאף שכן מוכח בירושלמי, מכל מקום הבבלי חולק על יסוד זה, שהרי אמרו בגמרא (ברכות נג.) 'נר שהדליקו עכו"ם בשבת, אסור לברך עליו במוצאי שבת, מפני שלא שבת ממלאכת עבירה', ואף שאין הגוי מצווה על שביתת השבת, מכל מקום ההדלקה בעצמותה נחשבת מעשה האסור ומתועב, ונחשבת מלאכת עבירה. והנה לפי דברי האתוון דאוריתא נמצא שאף באיסור בל יראה, לדעת האחרונים אינו אלא איסור גברא, אך לדעתו הוא תלוי במחלוקת הבבלי והירושלמי.

עב. וכמו בציצית, שלדעות (מנחות מא.) שציצית היא חיוב על החפץ, אם אדם מוכר את טליתו או מפקיר אותה, אינו חייב להטיל בה ציצית.

עג. והוסיף השאגת אריה שגם באופן שאינו יכול להוציא את החמץ מרשותו אין סיבה ש'יהא יושב ובטל' משום שיכול להפקיר את המקום שהחמץ נמצא בו, ובכך 'יחשב שיצא החמץ מרשותו.

עד. תירוץ השאגת אריה הובא כפי שביארו בקובץ שיעורים (סי' קכב).

עה. וכן כתב בהגהת הרמ"ך שדעת הרמב"ם שחייב לבער כל פחות מכזית אלא אם כן הוא בצידי העריבה שבטל ממנו שם חמץ, ועל ידי שהם דבוקים 'נראה ביטול קצת', ולכן אין צריך לבער, ובכסף משנה הביא את דבריו, והוסיף שכן מבואר ממה שכתב הרמב"ם (שם הט"ז) שחצי זית בצידי העריבה חייב לבער אלא אם כן 'היה עשוי לחזק בו שברי העריבה או לסתום בו נקב'.

עו. כן ביאר החזון איש (סי' קטז אות יד) את שיטת החכם צבי.

עז. עוד הקשה החזון איש שהרמב"ם (פ"ב הט"ו) כתב שחמץ פחות מכזית 'אם לסתום בו נקב, בטל במיעוטו, ואם לאו חייב לבער', מבואר שגם פחות מכזית חייב לבער אלא אם כן הוא

אוצר החכמה

איסור חמץ אינו איסור גברא, ולכן אף אם יש לאדם כזית חמץ ברשותו שהוא מצטרף מכמה חצאי זיתים, אינו עובר עליו כיון שאין 'חפצא' אחד של חמץ[עח].

סיכום דברי האחרונים

העונג יום טוב והחסד לאברהם נחלקו אם איסור חמץ הוא איסור החל על הגברא או על החפצא, הזכר יצחק הוכיח שלרבי יהודה ורבי יוחנן הוא איסור חפצא וכן מוכח שסבר בעל העיטור, מכל מקום בדעת הרמב"ם והרמב"ן מבואר שאינו אלא איסור גברא, לדעת החכם צבי איסור בל יראה הוא איסור חפצא, מדברי השאגת אריה משמע שסבר שהוא איסור גברא, לדעת הקובץ שיעורים נחלקו בזה בית שמאי ובית הלל, והחזון איש הסתפק בגדר החיוב, אך מדברי הירושלמי הוכיח שהוא איסור חפצא.

ד. לאו הניתק לעשה

פתיחה

ישנם איסורי תורה שאין לוקים עליהם משום שהם נקראים 'לאו הניתק לעשה', כלומר שהתורה ציותה בעשה את מי שעובר על הלאו. בטעם הדבר שאין לוקים על לאוים אלו כתב רש"י (פד. ד"ה בא) 'כל לאו שניתק לעשה אין לוקין עליו, דמשמע זו היא תקנתו אם תעבור על הלאו עשה זאת והינצל', כלומר שמאחר וציותה התורה בעשה את העובר על הלאו משמע ש'עשה זאת והינצל' מן המלקות, טעם נוסף שאין לוקים על לאו זה, כתב רש"י (שם), משום שכל דין מלקות בלאוים נלמד מכך שנסמכה פרשת מלקות (דברים כה ג) לאיסור חסימת שור בדישו (שם פסוק ד), מסמיכות זו למדו חז"ל שחיוב מלקות אינו אלא בלאו שדומה לאיסור חסימה, ולכן כל לאו הניתק לעשה כיון שאינו דומה לאיסור חסימה, אין לוקים עליו.

בברייתא (צה.) מבואר שאיסור בל יראה, הוא לאו הניתק לעשה. אולם מדברי הרמב"ם מוכח שלוקים על לאו זה אם הוא נעשה עם מעשה, האחרונים תירצו את שיטת הרמב"ם בתירוצים רבים.

דברי הברייתא

שנינו בברייתא (צה.) שבפסח שני אין איסור בל יראה ובל 'ימצא, ומותר שיהיה חמץ בבית. דין זה נלמד מ'כלל ופרט', כלומר שהתורה (ויקרא ט יב) אמרה בפסח שני כלל 'ככל חוקת הפסח יעשו אותו', כלומר, שבפסח שני יש את כל דיני פסח ראשון, אך פירטה התורה שלשה דינים שיש בפסח שני: א. (שם פסוק יא) 'על מצות ומרורים יאכלוהו', ב. (שם פסוק יב) 'לא ישאירו ממנו עד בוקר', ג. (שם) 'ועצם לא ישברו בו'. מכך שהתורה חזרה ופירטה שלשה דינים אף שהם כלולים בכלל של 'ככל חוקת הפסח יעשו אותו', למדה הברייתא שישנם דינים הנוהגים רק בפסח ראשון ולא בפסח שני. וביארה הברייתא, שמכך שחזרה התורה ופירטה עשה 'על מצות ומרורים יאכלוהו', נלמד שישנו עשה אחר שאינו נוהג בפסח שני, והוא מצות 'תשביתו', שאין מצוה להשבית את החמץ בפסח שני. ומכך שחזרה התורה ואסרה בלאו הניתק לעשה 'לא ישאירו ממנו עד בוקר', מבואר שלאו הניתק לעשה אחר אינו נוהג בפסח שני, והוא 'בל יראה ובל 'ימצא'. ומכך שאסרה התורה בלאו 'ועצם לא ישברו בו', למדה הברייתא שלאו 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' אינו נוהג בפסח שני[עט].

מקור נוסף שבל יראה ניתק לעשה

ראיה נוספת שאיסור בל יראה הוא לאו הניתק לעשה, שכתבו התוספות (כט: ד"ה רב) ששנינו בברייתא (שם ע"א) 'האוכל חמץ של הקדש במועד מעל', וביאר רב אשי שאף שחמץ בפסח אינו ראוי לאוכלו, מכל מקום, 'פודים את הקדשים להאכילן לכלבים', ולכן האוכל את החמץ של ההקדש, מעל, שהרי יכלו לפדות את החמץ, ולהאכילו לכלבים, ואם כן בכך שאכל את החמץ הזיק לממון הקדש, ומעל. וכתבו התוספות 'ומכאן מוכיח ר"י שהמשהה חמץ בפסח ודעתו לבערו, אינו עובר באותה שהיה', שהרי אם המשהה חמץ על מנת לבערו עובר בבל יראה, היאך ניתן לפדות את חמץ ההקדש להאכילו לכלבים, הרי בשעת פדייתו עובר הפודה בלאו של בל יראה, ומכאן מוכח שהמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר, ובטעם הדבר כתבו התוספות 'וטעמא, משום דלא יראה לאו הניתק לעשה, ולכך אינו עובר כשמבערו לבסוף'. ואם כן מבואר שמדברי רב אשי מוכח שבל יראה הוא לאו הניתק לעשה, ולכן ניתן לפדות חמץ של הקדש בפסח, ומשום שפודהו על מנת לבערו. וכיון שמקיים את העשה אינו עובר בלאו[פ].

דעת הרמב"ם

הרמב"ם (חמץ ומצה פ"א ה"ג) כתב 'אינו לוקה משום לא יראה ולא ימצא אלא אם כן קנה חמץ בפסח או חימצו, כדי שיעשה בו מעשה', מדברי הרמב"ם מבואר שכל הסיבה שאין לוקים על בל יראה ובל ימצא משום שהוא לאו שאין בו מעשה, ולכן אם עבר על הלאו באופן שעשה מעשה, לוקה, ותמהו האחרונים, הרי אף אם עשה מעשה אינו אלא לאו הניתק לעשה, ואין לוקים עליו.

יישובים רבים נאמרו בדעת הרמב"ם, יש שתירצו שמצות תשביתו היא רק בערב פסח, ולכן מי שעבר על בל יראה כבר אינו יכול לקיים את המצוה, יש שתירצו על פי כללי לאו הניתק לעשה שבל יראה אינו ניתק לעשה, ויש שכתבו שכוונת הרמב"ם שלוקה רק באופן שאינו יכול לקיים את העשה מחמת כמה אופנים. תירוצי האחרונים ומשא ומתן בדבריהם 'תבארו לקמן.

מצות תשביתו היא רק בערב פסח

א. הפני יהושע (ביצה ז: בגמרא ד"ה מ"ט) ביאר שהרמב"ם סבר שקיום מצות תשביתו הוא רק ביום י"ד ניסן, ואין כוונת הברייתא שבל יראה הוא לאו הניתק לעשה שאין לוקים עליו, אלא רק 'לאו הסמוך לעשה', ולכן בל יראה נלמד מנותר שגם נותר 'סמוך לעשה'. ובביאור הטעם שאינו ניתק לעשה, ביאר הפני יהושע שמצות תשביתו היא ביום רק י"ד ניסן, לפני זמן איסור חמץ, ומי שעבר על בל יראה כבר אינו מצווה כלל במצות תשביתו[פא].

אי אפשר לקיים את המצוה אלא רק בערב פסח

ב. באופן דומה לתירוצו של הפני יהושע תירץ בתורת חסד, שלדעת הרמב"ם מצות תשביתו היא בביטול החמץ, ואם כן אי אפשר לקיים את המצוה אלא רק לפני זמן איסור חמץ, שהרי אחר זמן האיסור אין החמץ ברשותו

נועד 'לסתום בו נקב'.

עח. שנינו במשנה (יד.) 'אמר רבי מאיר מדבריהם למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח', כלומר שאף שאסור לאדם טמא טהרות, ויש מצוה לשמור את טהרתם, מכל מקום מותר לשרוף חמץ של תרומה טהורה יחד עם חמץ טמא, אף שעל ידי כך החמץ הטהור יטמא, משום שלא נאמר חיוב לשמור את הטהרות אלא רק כדי שאכן הם ישמרו בטהרתם, אך טהרות שיש חיוב לשורפם, אין חיוב לשומרם בטהרה, על דברי רבי מאיר חלק רבי יוסי במשנה ואמר שאסור לטמא חמץ אף אם הוא עומד לשריפה. ובגמרא (טו:) 'אמר רבי אסי אמר רב יוחנן, מחלוקת בשש, אבל בשבע דברי הכל שורפין', וביאר רש"י (ד"ה מחלוקת) שביום י"ד בשעה שישית חיוב שריפת החמץ הוא מדרבנן, ולכן לדעת רבי יוסי אסור לטמא חמץ בשעה זו, אולם בשעה שביעית, שכבר חל חיוב מהתורה לשרוף את החמץ מותר גם לטמאו, משום 'שאין לך טומאה גדולה מזו', משמע מדברי רש"י שהחילוק הוא בין שעה שישית לשעה שביעית, שבשעה שישית אף שחז"ל חייבו לשרוף את החמץ, מכל מקום אין החמץ כחמץ 'טמא', אלא רק הגברא חייב לשורפו, מה שאין כן בשעה שביעית שחל חיוב מהתורה לשרוף את החמץ הרי הוא כחמץ טמא, משום שחל על החפצא חיוב שריפה. אך לדעת הסוברים שאיסור חמץ הוא איסור גברא, יש לומר שביארו את כוונת רש"י שכל איסור דרבנן אינו איסור בעצם מהותו, אלא רק חיוב לשמוע בקול חכמים, ולכן אף שחייבו חכמים לשרוף את החמץ, אין החמץ כחמץ טמא, אך באיסור דאורייתא, שאיסורו הוא איסור 'עצמי', אף שאינו אלא איסור גברא, נחשב החמץ כחמץ טמא, שהרי כבר חייבים לשורפו.

עט. בפירוש רבינו חננאל כתב שבל יראה נלמד מנותר, משום שדומה לנותר שאין בו מעשה, ומדבריו הוכיח האור שמח (חמץ ומצה פ"א ה"ג) שגירסתו בגמרא היתה שהטעם שאין לוקים על בל יראה משום שאין בו מעשה, ולא משום שניתק לעשה, ולפי גירסא זו לא קשה על הרמב"ם מהברייתא. המהרש"א (ברש"י ד"ה לא) כתב שמדברי רש"י (ד"ה לא) ותוספות (ד"ה בפרטיה) מוכח שאין לגרוס בברייתא שבל יראה הוא לאו הניתק לעשה, אלא שכך ביארו רש"י ותוספות בדברי הברייתא, שבל יראה ובל 'ימצא נלמדו מכך שפירטה התורה את לאו 'לא ישאירו ממנו עד בוקר', ומשום ששניהם לאו הניתק לעשה, נלמדו זה מזה, אולם אין זה אלא רק לביאור רש"י והתוספות אך אין הדברים מפורשים בברייתא. האור שמח (שם) והקהלות יעקב (סי' ג) הביאו את דברי המהרש"א, וכתבו שלפי זה לא מוכח מהברייתא שבל יראה ניתק לעשה, ומשום שביאור דברי הברייתא אינו אלא מרש"י ותוספות.

פ. הגמרא (ביצה ז:) ביארה שלדעת בית שמאי שיעור בל יראה בשאור הוא כזית ובחמץ בככותבת, משום שהקשו בית שמאי מדוע התורה היתה צריכה לאסור בבל יראה שאור, הרי אם אסור להשהות חמץ, שאין חימוצו קשה, קל וחומר ששאור גם אסור, ומכך למדו בית שמאי 'לומר לך שיעורו של זה לא כשיעורו של זה'. על דברי הגמרא הקשה הצל"ח (שם ד"ה שאור) הלא 'אין מזהירין מן הדין', כלומר שאין לוקים על דין שנלמד מקל וחומר, ואם כן מדוע הקשו בית שמאי שניתן ללמוד את שאור בקל וחומר מחמץ, מכך שניתן ללמוד את שאור בקל וחומר מוכח שאין לוקים על בל יראה ובל 'ימצא', אך דחה את ראיתו על פי דברי הפני יהושע (ביצה ז: בגמרא ד"ה מ"ט) שביאר שאין כוונת בית שמאי ללמוד את שאור בקל וחומר, אלא ששאור יש לו גם שם חמץ, ואף אם התורה היתה כותבת רק איסור חמץ, היה גם שאור נקרא חמץ, ומכך שחזרה התורה ואסרה שאור, למדו בית שמאי ש'אין שיעורו של זה כשיעורו של זה'. ובמנחת ברוך (סוף סי' כז) הביא ראיה לסברא זו שהגמרא (קידושין עז:) למדה איסור אלמנה לכהן גדול בקל וחומר מכהן הדיוט, ואף שאין מזהירין מן הדין, יש לומר שכיון שכל כהן גדול היה בתחילתו כהן הדיוט, אינו נלמד בקל וחומר, אלא יש לו דין כהן הדיוט.

תירוץ נוסף כתב השאגת אריה (סי' פ) על פי דברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ב ה"א) שחיות שאין בהם שום סימן טהרה נאסרו בקל וחומר מחזיר וגמל שיש בהם סימן אחד, וביאר המגיד משנה (שם) שניתן ללמוד מקל וחומר דבר שנאסר כבר על ידי 'לאו הבא מכלל עשה', ולכן כיון ששאור נאסר בעשה של תשביתו, ניתן ללומדו בקל וחומר.

פא. באור זרוע (הלכות פסחים סי' רנו) הביא שהריב"א הסתפק האם מצות תשביתו היא רק בערב פסח, בפרי יצחק (סי' יז) הקשה על דבריו, והדברי יחזקאל (סי' י אות טו) יישב את קושייתו. אולם לנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק או"ח סי' כ) היה פשוט שגם בתוך הפסח חלה מצות תשביתו, ותמה היכן מקורו, וכתב שנלמד מגזירה שוה מאיסור חמץ, אך בהגהות הגר"ב פרנקל (נודע ביהודה שם) כתב שדעת הרמב"ם שמצות תשביתו היא רק ביום י"ד, וכפי שכתב בספר המצוות (עשה קנו) 'שצונו לבער חמץ מבתינו ביום ארבעה עשר מניסן, וזו היא מצות השבתת שאור, והוא אמרו 'תברך אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם', מבואר שהמצוה היא 'ביום ארבעה עשר בניסן', והחיוב לבער ביום טוב אינו אלא מחמת איסור בל יראה, ולכן אינו לאו הניתק לעשה, וכדברי הפני יהושע. אך בביאור דברי הברייתא שאיסור בל יראה ניתק לעשה, ביאר

של אדם, ואינו יכול לבטלו, ואף שבברייתא מבואר שבל יראה ניתק לעשה, דברי הברייתא הם לדעת רבי יוסי הגלילי (כג.) שחמץ בפסח מותר בהנאה, וכיון שמותר בהנאה הוא ברשותו של אדם לבטלו גם בתוך הפסח, ולכן בל יראה ניתק לעשה, שיכול אדם לקיים את העשה אחר שעובר על הלאו.

אוצר התכמה

ברם על דבריו תמה הדבר שמואל (צה. ד"ה ודבריו) שהרי חכמים אמרו (כז:) 'והתורה אמרה תשביתו שאור מבתיכם, בכל דבר שאתה יכול להשביתו', אם כן מבואר שגם אם אי אפשר לבטל את החמץ, יכול אדם לשורפו או לפוררו ולזרותו לרוח, ואם כן גם אם אי אפשר לבטל את החמץ בפסח, ניתן לקיים את מצות תשביתו, ומדוע אין הלאו ניתק לעשה.

שני לאוים ועשה אחד

ג. השער המלך (חמץ ומצה פ"א ה"ג) הביא בשם המקראי קודש (הלכות פסח פד.) וכן תירצו השאגת אריה (סי' עח, סי' פב) והשולחן ערוך הרב (סי' תמו קונטרס אחרון ס"ב) על פי הגמרא (תמורה ד:) שלדעת אביי הממיר הקדש לוקה, ואף שהוא ניתק לעשה 'ואם המר ימירנו, והיה הוא, ותמורתו יהיה קודש' (ויקרא כז י), מכל מקום לוקה משום שהממיר עובר על שני לאוים, אחד (שם) 'לא יחליפנו' ואחד 'לא ימיר אותו', ועשה אחד אינו מנתק שני לאוים. ותירצו האחרונים שכן גם לגבי איסור בל יראה, כיוון ש'שנם שני לאוים, אחד 'בל יראה' ואחד 'בל ימצא', עשה אחד של 'תשביתו' אינו יכול לנתקן, ולוקה על חמץ בפסח[פב].

על פי ביאור זה כתב השאגת אריה (סי' עח) שהעובר על בל יראה ובל ימצא לוקה רק ארבעים מלקות ולא שמונים, שהרי לאו אחד יש בכח העשה לנתק[פג].

תנאים לדין אין עשה מנתק שני לאוים

את תירוץ זה דחה השער המלך, על פי דברי התוספות (חולין פא. ד"ה הנח) שהקשו מדוע גזל נקרא לאו הניתק לעשה, הרי יש בו שני לאוים לא תגזול ולא תעשוק, ואם כן היאך עשה אחד של 'והשיב את הגזילה' מנתק שני לאוים, ותירצו 'ודאי דווקא היכא דשני לאוין סמוכין, קאמר דלא עקר להו חד עשה', והוסיפו התוספות שאין עשה מנתק שני לאוים רק בעשה שאין בו מעשה, שאינו ניתוק גמור 'דוהיה קדש לאו עשייה הוא, דמאליו קדוש, דאם היה אומר הכתוב 'ואם ימיר יקריב', אז הוי ניתוק'. מבואר מהתוספות שני תנאים שילקו על לאו הניתק לעשה משום שני לאוים: א. ששני הלאוים סמוכים זה לזה, ב. שהעשה יתקיים מאיליו, אך עשה שמתקיים על ידי מעשה מנתק גם שני לאוים, ואם כן אף שישנם שני לאוים בחמץ בפסח, מכל מקום יש בכח העשה לנתקם.

ותירץ השער המלך שהרמב"ם חולק על תוספות, וסובר שעשה אחד אינו מנתק שני לאוים גם אם אינם סמוכים, וגם אם העשה נעשה על ידי מעשה, ואף שהתוספות הוכיחו את דבריהם מגזל שנחשב ללאו הניתק לעשה, סובר הרמב"ם שבכל גזל יש רק לאו אחד, ואינו עובר על 'לא תעשוק', ורק הכובש שכר שכיר עובר משום לא תעשוק, ואינו עובר על לא תגזול שהרי אינו עושה מעשה של גזלה, ולכן אין לוקים על גזל שהרי אין בו שני לאוים, והוא לאו הניתק לעשה. אך הקונה חמץ בפסח עובר על שני לאוים, ואין עשה אחד מנתק שני לאוים.

עשה אינו מנתק אלא רק לאו שנכפל כדי לחזק את חומרתו

על תירוץ זה תמה האבי עזרי (חמץ ומצה פ"ג ה"א) שיש לחלק בין תמורה לאיסור חמץ, שבתמורה אין חילוקי דינים בין לאו של 'לא יחליפנו' ללאו של 'לא ימיר אותו', והתורה כפלה את הלאו שני פעמים רק כדי לחזק את חומרתו, ולכן אין כח בעשה אחד לנתק לאו חמור שהזכירה אותו התורה שני פעמים. אך בל יראה ובל ימצא הם שני לאוים שונים, ואף שהם נלמדים זה מזה, מכל מקום הם לאוים שונים[פד], ואם כן מנין שעשה אחד אינו יכול לנתק שני לאוים שלא חזרה עליהם התורה ב' פעמים כדי לחזק את חומרתם.

בל ימצא אינו מיותר

קושיא נוספת על מהלך זה הקשה בדבר שמואל (צה. ד"ה והנה לעיל) שהברייתא (ה:) הקשתה מדוע אחרי שאסרה התורה את איסור 'בל יראה' חזרה ואסרה את איסור 'בל ימצא', ומכך למדה הברייתא שאסור גם להטמין וגם לקבל פיקדונות מן הנוכרים, ולפי הביאור שלוקים על בל יראה משום שאין עשה אחד מנתק שני לאוים, איסור 'בל ימצא' אינו מיותר, ואי אפשר ללמוד ממנו איסור הטמנה וקבלת פקדונות.

עשה שאינו שוה בכל

ד. בשושנת העמקים (כלל ח ד"ה ודע דסבור) ביאר שאין בל יראה ניתק לעשה, על פי הרמב"ם (תמורה פ"א ה"א) ששאל 'ולמה לוקין על התמורה, והרי לאו שבה ניתק לעשה, שנאמר ואם המר ימירנו, והיה הוא, ותמורתו יהיה קדש', ותירץ הרמב"ם 'שאין לאו שבה שוה לעשה, שהצבור והשותפין אין עושין תמורה', כלומר שכיון שאין הציבור יכולים לקיים את העשה ויכולים לעבור על הלאו, אם כן כל לאו שאין יכולים לתקנו על ידי העשה אינו נקרא לאו הניתק לעשה, ולוקין עליו. ולכן גם לוקים על בל יראה, משום שהעשה אינו נוהג בכל, שהרי נשים אינן מצוות במצות תשביתו, שהיא מצות עשה שהזמן גרמא ובל יראה נוהג גם בנשים שהרי כל הלאוים אסורים גם לנשים.

גם נשים יכולות לתקן את הלאו

המקור חיים (סי' תלא בהקדמה ד"ה והראיה) הביא סברא זו, וכתב שיש לחלק בין תמורה בציבור למצות תשביתו בנשים, משום שתמורה לא שייכת כלל בציבור, מה שאין כן לגבי איסור חמץ, גם נשים יכולות לשורפו, ועל ידי כך לתקן את האיסור, ראיה לדבריו הביא המקור חיים ממצות נותר, שאין נשים מצוות בשריפת נותר, ואף על פי כן אינן לוקות, משום שאם הן ישרפו את הבשר הן יתקנו את הלאו.

עשה המתקן רק מכאן ולהבא

ה. רעק"א (דרוש וחידוש מערכה ה אות כח)[פה] כתב 'וליישב דברי הרמב"ם נקדים ליתן טעם אמאי באמת סבירא ליה דלא הוי ניתק לעשה', במשנה (מכות ג.) שנינו 'ואלו הן הלוקין, הבא אל המקדש טמא' ואף שישנו עשה על הבא אל המקדש טמא, והוא מצות 'וישלחו מן המחנה', ואם כן יש לתמוה מדוע הבא אל המקדש טמא אינו נקרא 'לאו הניתק לעשה', ותירץ הרמב"ן[פו] (שם טו. ד"ה ומכל מקום) שאף שהבא אל המקדש טמא חייב בעשה לצאת מהמקדש, מכל מקום עשה זה אינו מתקן את הלאו שהיה עד עכשיו במקדש, אלא מהותו של העשה שלא ימשיך הטמא להיות במקדש, ולכן אינו לאו הניתק לעשה, ולוקים עליו. לפי דברי הרמב"ן יישב רעק"א גם את דברי הרמב"ם, שכל מצות תשביתו אינה אלא שלא ימשיך אדם לעבור על הלאו מכאן ולהבא, אך את האיסור שעבר בזמן שהיה ברשותו חמץ, אינו יכול לתקן על ידי קיום מצות תשביתו, ולכן לוקים על איסור בל יראה ובל ימצא[פז].

ביאור שיטת הברייתא

ואף שבברייתא מפורש שבל יראה לאו הניתק לעשה הוא, ביאר רעק"א על פי שיטת השאגת אריה (סי' פג), שגם לרבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה, אם מפרר וזורה לרוח או מטיל לים, אינו עובר בבל יראה ובל ימצא, אלא שאינו מקיים את מצות 'תשביתו', ואם כן גדר מצות תשביתו אינה שלא יעבור אדם בבל יראה ובל ימצא, שהרי אם כן מדוע אינו מקיים את המצוה על ידי שמאבד את החמץ שלא בדרך שרפה, אלא ודאי מהות המצוה היא אולם הקהלות יעקב (סי' ב) כתב שדברי הרמב"ן אינם שייכים לאיסור גזל כלל, משום שמה שכתב הרמב"ן שיש עשה שאינו מתקן למפרע אין זה אלא רק בעשה שמתקיים בכל רגע ורגע, וכגון בשילוח טמאים, קיום העשה הוא בכל רגע שהטמא משולח מהמקדש, ולכן אין העשה מתקן את הזמן שלא קיים אותו, וכן במצות תשביתו, כיון שמקיים את העשה בכך שמוציא מרשותו את החמץ, אין העשה מתקן את הזמן שהיה ברשותו חמץ. אך לגבי איסור גזל, העשה של 'והשיב את הגזילה' מתקיים רק במעשה השבת הגזילה, ולכן כיון שמקיים את העשה מתקן את הלאו, ולכן גזילה היא לאו הניתק לעשה.

לפי ביאור זה ביאר הקהלות יעקב את מחלוקת הרמב"ם והתוספות, שלדעת הרמב"ם בל יראה אינו לאו הניתק לעשה, משום שסבר הרמב"ם שקיום מצות תשביתו הוא על ידי המצב שאין חמץ ברשותו [שהרי פסק הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ב ה"ב) שמקיים את מצות תשביתו על ידי שמבטל את החמץ, ואף שהביטול נעשה לפני זמן חלות מצות 'תשביתו', מכל מקום מקיים את המצוה בעצם כך שאין ברשותו חמץ]. והמצוה מתקימת בכל רגע, ולכן אין המצוה מתקנת את הלאו, ולוקים עליו. אך התוספות סברו שמצות תשביתו מתקימת על ידי מעשה של השבתה [שהרי הקשו התוספות (ד: ד"ה מדאוריתא) היאך מקים את מצות תשביתו בביטול הרי אי אפשר לבטל בזמן חלות המצוה, מוכח שדעתם שקיום המצוה הוא רק במעשה ההשבתה, ולא במצב שהחמץ מושבת], ואם כן בקיום המצוה ניתקן הלאו, ולכן אין לוקים עליו.

אלא שלפי ביאור זה קשה דעת רש"י, שלגבי מצות תשביתו סבר (ד: ד"ה בביטול) כהרמב"ם שמקיים את המצוה במצב שאין ברשותו חמץ, ולגבי לאו הניתק לעשה, סבר (צה. ד"ה ולא יראה) כהתוספות שבל יראה ניתק לעשה, ולפי היסוד שכל לאו שמתקיים במעשה אינו מנתק את

הגר"ב פרנקל שהברייתא סברה שאף שבתורה המצוה רק ביום י"ד, מכל מקום מקל וחומר נלמד שמקיים עשה גם בכל ימי החג.

פב. ואף שבברייתא מפורש שהוא לאו הניתק לעשה, ביאר השער המלך שסבר הרמב"ם שנחלקו בזה הסוגיות, ופסק כהסוגיא בתמורה, או שלא גרס הרמב"ם כן בגמרא וכדברי המהרש"א [לקמן הובאו דבריו בגירסת הברייתא].

פג. אולם המהרש"ל (הגהות על הסמ"ג לאוין עז-עח ד"ה עובר) כתב שלדעת הרמב"ם לוקה שמונים.

פד. ראיה לכך שיש לחלק בין איסור ממיר לאיסור חמץ, מכך שהרמב"ם במנין המצוות (מצוה קו) לא מנה את ממיר לשני לאוים, ואילו את בל יראה ובל ימצא מנה (מצוה ר, רא) לשני לאוים, ואם כן מבואר שאין כאן לאו חמור שחזרה עליו התורה בשני פעמים כדי לחזקו.

פה. וכן כתב השער המלך (חמץ ומצה פ"א ה"ג ד"ה ולכן אשר נראה, ד"ה ומעתה) והוסיף שכן משמע מדברי הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ח, י) אולם לא ביאר כיצד הדברים מדויקים בדברי הרמב"ם.

פו. הגמרא (שם טו.) דנה בדעת רבה בר בר חנה בשאלה זו, אך דברי הרמב"ן הם בביאור שיטת רב פפא.

פז. והקשה השער המלך (שם ד"ה ומעתה כפי דברי הרמב"ן) אם עשה שמתקן מכאן ולהבא אינו מנתק את הלאו, ולוקים עליו, מדוע אין לוקים על גזל, הרי מצות 'והשיב את הגזילה' אינה מתקנת אלא רק את עיכוב הממון מכאן ולהבא, ולא מתקנת את הגזילה למפרע, שהרי אסור אף לגזול על מנת להחזיר. ותירץ שהגוזל על מנת להחזיר אינו מחויב בשעת הגזילה במצות 'והשיב', ורק אחרי שהחפץ ברשותו חלה עליו המצוה, ולכן אף שבדעתו להשיב הוא עובר על הלאו.

לנתק את הלאו, שעבר עד עכשיו באיסור בל יראה, ואם שורף את החמץ שוב אינו עובר, ולכן סברה הברייתא שכל בל יראה הוא לאו הניתק לעשה.

אוצר התכמה

אך הרמב"ם שפסק כחכמים (חמץ ומצה פ"ג ה"א) שמקיים את מצות תשביתו גם על ידי שמפררו וזורה לרוח או מטיל לים, אם כן כל מהות המצוה היא רק שלא יעבור אדם מכאן ולהבא על קיום החמץ ברשותו, ואין המצוה מנתקת את הלאו, ולכן סבר הרמב"ם שלוקים על לאו זה.

חקירה בגדר מצות תשביתו

ו. המנחת חינוך (מצוה ט סוף אות א) **יישב** את שיטת הרמב"ם שבל יראה אינו נקרא 'לאו הניתק לעשה', על פי חקירה בגדר מצות 'תשביתו', האם המצוה היא לעשות מעשה השבתה של חמץ, ומי שאין ברשותו כלל חמץ אינו מקיים את המצוה, או שגדר המצוה הוא, חיוב להיות במצב שאין ברשות הישראל חמץ בפסח. וכתב המנחת חינוך שבחקירה זו נחלקו רבי 'יהודה וחכמים, לרבי יהודה (כא.) שאין ביעור חמץ אלא שריפה, מוכח שהמצוה היא לעשות מעשה השבתה, שהרי אם המצוה היא על התוצאה שאין חמץ ברשותו, מדוע אינו מקיים את המצוה כשמפרר וזורה לרוח. אך רבנן שסברו ש'השבתתו בכל דבר', מבואר שגדר המצוה הוא התוצאה, ולכן אין נפקא מינה איך הגיע אדם לתוצאה שאין ברשותו חמץ.

19/06/2018

דעת הרמב"ם שמצות תשביתו אף בלי מעשה

ז. הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"א) פסק כרבנן ש'השבתתו בכל דבר' ולכן סבר שגדר מצות תשביתו הוא התוצאה, ולא שייך לומר 'לאו הניתק לעשה' שבעשה שאינו על ידי מעשה, שהרי 'המצוה תוכל להתקיים גם ממילא, אם נאבד מעצמו או על ידי אחר, ולא הוי קום עשה שהוא יתחייב בכך, בכהאי גוונא לא הוי ניתק לעשה', ואף שמפורש בברייתא שהוא לאו הניתק לעשה, דברי הברייתא אינם אלא לפי שיטת רבי יהודה, ומאחר והרמב"ם לא פסק כרבי יהודה לגבי שריפת חמץ, אף לא פסק כדברי הברייתא שהוא לאו הניתק לעשה. אך התוספות שכתבו שבל יראה ניתק לעשה, סברו שגדר מצות 'תשביתו', לעשות מעשה השבתה[פח], ולכן סברו שבל יראה ניתק לעשה[פט].

כיון שאינו מקיים את המצוה אחרי הפסח אינו נקרא כלל ניתק לעשה

ח. המנחת ברוך (סי' כז ענף ד) כתב שכיון שאחרי הפסח אי אפשר לקיים את העשה, אינו נקרא כלל לאו הניתק לעשה, שהרי בכל לאו הניתק לעשה 'יש עליו חיוב העשה לעולם, כמו גבי גזל, אם עבר על לא תגזול מחויב לעשות העשה דוהשיב את הגזילה לעולם', וכיון שהעובר על בל יראה אינו מצווה ב'תשביתו' לעולם, אינו נקרא לאו הניתק לעשה, וגם אם משבית את החמץ בפסח לוקה.

עשה שאינו מבטל את כוונת הלאו

ט. האור שמח (חמץ ומצה פ"א ה"ג) הקשה מדוע נחשב ממיר ללאו הניתק לעשה, הרי אין על עובר הלאו מצות עשה, אלא רק שחידשה התורה 'והיה הוא ותמורתו יהיה קודש', ואין זו מצות עשה על הממיר לעשות מעשה לתקן את הלאו[צ], מחמת קושיא זו חידש האור שמח שיסוד דין לאו הניתק לעשה הוא 'שהתורה לא הניחתו לגמור המכוון שלו', שהממיר התכוין שהוציא לחולין את הקודשים, והתורה לא הניחה לו להוציאם, וכן האונס שגירש, 'כיון להפרד מאנוסתו, ובאה על זה העשה עמוד והחזיר'. על פי יסוד זה 'ישב האור שמח את שיטת הרמב"ם שבל יראה אינו ניתק לעשה, משום שעל ידי העשה של תשביתו לא מתחדש יותר חיוב מאשר איסור בל יראה ובל ימצא, ולכן אינו נחשב שעל ידי העשה 'אין התורה מניחתו לגמור המכוון שלו'[צא].

איסור עשה

י. בחידושי רבנו חיים הלוי (חמץ ומצה פ"א ה"ג) תירץ באופן דומה לתירוצו של המנחת חינוך, והוא, שלרבי יהודה שמקיים את מצות תשביתו רק בשרפה, גדר המצוה היא מצוה בגוף החמץ, ולכן מי שעבר על הלאו ויש ברשותו חמץ, מקיים את העשה ושורפו, ולכן נקרא לאו זה 'לאו הניתק לעשה'[צב], אך לדעת חכמים שהשבתתו בכל דבר, גדר מצות תשביתו הוא רק שלא יראה חמץ ברשותו של אדם, ואם כן מצוה זו היא 'איסור עשה', כלומר שכל גדר המצוה הוא שאסור שיהיה חמץ ברשותו, אלא שהתורה ציותה בלשון עשה, ואם כן 'הוי כמו כל הדברים האסורים בעשה ולא תעשה, דלא הוי ניתק לעשה'.

לאו שקדמו עשה

יא. יש מהאחרונים[צג] שתירצו שלדעת הרמב"ם אף שעל ידי מצות תשביתו מתקן את הלאו של בל יראה ובל ימצא, מכל מקום כיון שכל אדם מצווה להשבית את חמצו לפני איסור בל יראה ובל ימצא, וכפי שכתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ב ה"א) 'מצות עשה מן התורה להשבית החמץ קודם זמן איסור אכילתו שנאמר ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם', ואם כן, כיון שמצות תשביתו מתקימת גם לפני איסור בל יראה, נקרא לאו זה 'לאו שקדמו עשה', ובגמרא (מכות יד:) 'אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן כל לא תעשה שקדמו עשה לוקין עליו', וביאר רש"י (שם ד"ה כל) 'עשה שקודם הלאו, ואתה יכול לקיימו קודם עבירת הלאו, אין זה ניתוק הלאו, ואפילו תקימנו קודם עבירת הלאו לא נפטרת מן המלקות', ולכן פסק הרמב"ם שלוקים על בל יראה ובל ימצא אם עבר על ידי מעשה. אך לדעת רבי יהודה שמצות תשביתו מתקיימת רק בשריפה, ומשום שנלמדה מצות תשביתו ממצות שריפת נותר, למד רבי יהודה מנותר גם שכל המצוה שייכת רק אחר זמן איסור חמץ, וכפי שבנותר כל המצוה היא רק אחר שעבר והשאיר מבשר הקרבן, כך גם מצות 'תשביתו' אינה אלא אחר שעבר והשהה חמץ בפסח, ולכן לדברי הברייתא בל יראה ניתק לעשה[צד], משום שסברה כרבי יהודה שכל קיום העשה אינו אלא אחר שעובר על הלאו, אך הרמב"ם פסק כרבנן שבל יראה אינו נלמד מנותר, ולכן ניתן לקיים את המצוה גם לפני שעובר על הלאו, ואם כן בל יראה הוא 'לאו שקדמו עשה' ולוקים עליו[צה].

תלוי בזמן איסור בל יראה

גם הצל"ח (ביצה ז: ד"ה שאור) תירץ שבל יראה אינו ניתק לעשה משום שהעשה קודם ללאו, אולם את דבריו הוא תלה בזמן איסור בל יראה, שאין עוברים על בל יראה אלא רק ביום ט"ו ניסן, ואילו מצות תשביתו היא בערב פסח, ולכן נקרא בל יראה 'לאו שקדמו עשה', ולוקים עליו. והוסיף הצל"ח שגם לדעות שהמקיים חמץ בערב פסח עובר בבל יראה[צו], נקרא לאו זה לאו שקדמו עשה, על פי שיטת הריטב"א (מכות יד: ד"ה אמר רבה, טו. ד"ה אלא) שכיון שהעשה כתוב בתורה לפני הלאו, נקרא הלאו לאו שקדמו עשה, אף שאי אפשר לקיים את העשה לפני שעובר על הלאו, ואם כן גם מצות תשביתו

הלאו, קשה שיטת רש"י. וכתב הקהלות יעקב שרש"י לא ביאר כלל כשיטת הרמב"ן שהבא אל המקדש טמא אינו ניתק לעשה מחמת טעם זה, ולכן הוא סבר שגם עשה שנעשה במעשה ולא במצב, מתקן את הלאו.

פח. המנחת חינוך הוכיח שכך סברו התוספות, ממה שהקשו (ד: ד"ה מדאוריתא) על דברי רש"י (שם ד"ה בביטול) ש'תשביתו' הוא ביטול חמץ, והקשו התוספות הרי אחר זמן איסור חמץ אי אפשר לבטלו, ובשעה זה חלה מצות תשביתו, אם גדר המצוה הוא התוצאה שאין ברשות האדם חמץ לא קשה קושיית תוספות, שהרי יכול אדם לבטל את החמץ לפני זמן איסורו, ולקיים את המצוה בזמן האיסור על ידי שאין ברשותו חמץ, אך אם קיום המצוה הוא רק על ידי מעשה ההשבתה, קשה קושיית התוספות שבזמן המצוה כבר אי אפשר לבטל את החמץ.

פט. בהערה לעיל הובאו דברי הקהלות יעקב, שגם הוא תלה את דברי הרמב"ם במחלוקת זו בגדר מצות תשביתו, אך ביאר באופן אחר מדוע תלויים המחלוקות זו בזו, ובסוף דבריו הביא את דברי המנחת חינוך וכתב 'ושבעים פנים לתורה'.

צ. התוספות (חולין פא. ד"ה הנח) כתבו שדין 'אין עשה אחד מנתק שני לאוים הוא רק בממיר, משום 'דוהיה קדש לאו עשייה הוא, דמאליו קדוש, דאם היה אומר הכתוב ואם ימיר יקריב, אז הוי ניתוק'. מבואר מהתוספות שלאו הניתק לעשה בממיר שונה במהותו מכל לאו הניתק לעשה, משום שאין בו מעשה מצוה. אך האור שמח למד מממיר לגדר לאו שאו שאין בו מעשה.

צא. על יסוד זה הקשה האור שמח, שבגמרא (מכות טו.) משמע שהבא אל המקדש טמא הוא לאו הניתק לעשה, הרי לא מתחדש בעשה יותר ממה שנתחדש בלאו, וחייב לצאת מהמקדש מחמת הלאו ולא רק מחמת העשה, ומדוע נקרא שעל ידי העשה אין התורה מניחתו לגמור המכוון שלו. ותירץ, על פי דברי רש"י (שבועות טז: ד"ה טומאה) שכתב שטמא שכבר נמצא בעזרה אינו מטמא את העזרה 'שכבר טימא', ואף ששם בגמרא נלמד מיתור הפסוקים שהלאו גם על מי שנמצא במקדש, מכל מקום כיון שאינו אלא מיתור, אם יש חיוב מפורש בעשה לצאת מהמקדש נקרא שעל ידי העשה 'לא הניחתו התורה לגמור המכוון שלו'.

צב. וכתב הגר"ח 'סוגיית הגמרא בפסחים דף צ"ה שהבאנו הא קיימא אליבא דרבי יהודה, וכמבואר בסוגיא שם', על דבריו תמהו החזון איש (בגליונות החזו"א על הגר"ח) והאבי עזרי (חמץ ומצה פ"ג ה"א מהדורא תניינא) היכן מבואר שהסוגיא בדעת רבי יהודה, אך המעיל שמואל (כא: ד"ה נמצא) כתב שכוונתו למחלוקת (פד.) רבי יהודה ורבי יעקב מדוע אין לוקים על איסור נותר, לרבי יהודה משום שאין לוקים על לאו הניתק לעשה ולרבי יעקב משום שאין בו מעשה, ואם כן מבוארים דברי הגר"ח, שהסוגיא לדעת רבי יהודה, שהטעם שאין לוקים, משום שנותר ניתק לעשה.

צג. השער המלך (חמץ ומצה פ"א ה"ג) הביא בשם המקראי קודש (הלכות פסח פד.) והשאגת אריה (סוף סי' פב) והאבי עזרי (חמץ ומצה פ"ג ה"א מהדורא תניינא ומהדורא רביעית).

צד. גם החזון איש ביאר שלדעת הרמב"ם לוקים על בל יראה משום שהוא לאו שקדמו עשה, אך הוא ביאר שגם לדעת הברייתא הוא לאו שקדמו עשה, 'ומכל מקום מדמה להו ללאו דלא תשאירו, דבכולהו איכא קיום עשה אחר הלאו' והוסיף ש'איכא השוואה כל דהו בין ניתק לעשה לקדמו עשה', וכעין זה ביאר הפני יהושע (ביצה ז: בגמרא ד"ה מ"ט) שכוונת הברייתא ששניהם הן 'לאו הסמוך לעשה'.

צה. השאגת אריה (סוף סי' פב) ביאר להרמב"ם שלא גרס בברייתא שבל יראה הוא לאו הניתק לעשה, אלא גרס רק שאין לוקים עליו, וביאר הרמב"ם שאין לוקים משום שאין בו מעשה, ולכן נלמד בל יראה מנותר משום שגם בנותר אין בו מעשה. ותמה השאגת אריה על הסוברים שבל יראה ניתק לעשה, הרי הוא לאו שקדמו עשה, אך לפי דברי האבי עזרי מבואר שאינו אלא לדעת רבי יהודה שאי אפשר לקיים את העשה בלא לעבור על הלאו.

צו. נחלקו הראשונים האם איסור בל יראה הוא מחצות של יום 'ד ניסן או רק ביום ט"ו, ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ח) משמע שכבר ביום 'ד עוברים בבל יראה, והראב"ד (שם) השיג עליו שזמן האיסור רק ביום ט"ו ניסן. הנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק או"ח סי' כ) תלה את מחלוקתם במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון (כח:), וכתב (מהדו"ת או"ח סי' צ) שלפי דבריו, כיון שהרמב"ם פסק כרבי יהודה, איסור בל יראה הוא מחצות של יום 'ד ניסן, ואם כן אינו לאו שקדמו עשה, ואם כן תירוץ זה, שלדעת הרמב"ם בל יראה הוא לאו שקדמו עשה, נדחה, שהרי איסור בל יראה ומצות תשביתו שניהם מתחילים ביום 'ד', 'ודברי הרמב"ם שפסק שלוקה על בל יראה, אף שפסק כרבי יהודה, יתורצו בתירוצים אחרים', אולם כפי שנתבאר, בצל"ח ביאר על פי דברי הריטב"א שלאו שקדמו עשה אינו תלוי בזמן האיסור אלא בכך שהקדימה התורה

(שמות יב טו) כתובה לפני איסור בל יראה (שם יג ז) ובל ימצא (שם יב יט), ולכן לוקים עליו[צז].

אך את תירוץ זה דחה השער המלך (שם) על פי דברי הכסף משנה (נערה בתולה פ״א ה״ז) שהרמב״ם סובר שאין לוקים על לאו הניתק לעשה גם אם קדמו עשה, וכפי שחזר בו רבה (מכות טו.) מדבריו.

חקירה במצות תשביתו

יב. הדברי יחזקאל (סי׳ י אות יז) תירץ את שיטת הרמב״ם על פי חקירה ביסוד מצות ׳תשביתו׳, האם היא מצוה בכל רגע להשבית את החמץ, וכשעבר רגע אחד ואינו משבית את החמץ מבטל את המצוה, ואף אם שורפו אחר כך ומקיים את המצוה, נקרא שביטל את המצוה של הרגע הראשון וקיים את המצוה אחר כך, או שהיא מצוה אחת להשבית חמץ, וכל מי שמשבית חמץ בפסח מקיים את המצוה גם אם עבר זמן ולא השביתו[צח]. הרמב״ם סבר שהמצוה בכל רגע, ולכן אין המצוה מתקנת את הלאו שהיה לפני שהשבית, שהרי כשעבר על הלאו, עבר גם על העשה שבאותו זמן. אך הברייתא סברה שאם משבית את החמץ, אינו נחשב שביטל עשה גם אם עבר זמן ולא השבית, ולכן יש בכח המצוה לתקן את הלאו, ולא לוקה עליו.

קנה חמץ בשביעי של פסח שחל בשבת

יג. יש מהאחרונים שתירצו את דעת הרמב״ם שלוקה על חמץ בפסח רק באופן שאינו יכול לקיים את מצות תשביתו.

הדבר שמואל (אבוהב, סי׳ לח) כתב שלוקה רק כשקנה חמץ בשביעי של פסח שחל בשבת שאינו יכול לשורפו עד צאת החג, ואינו יכול לקיים את העשה, ואם כן הלאו אינו ניתק לעשה, ולוקה.

אך החכם צבי (שו״ת סי׳ מב) תמה על דבריו[צט] שהרי הרמב״ם פסק (פ״ג ה״א) שניתן לבער את החמץ גם על ידי שמפררו וזורה לרוח או מטיל לים, ואם כן גם בשבת יכול לקיים את העשה, ומדוע לוקה על לאו הניתק לעשה.

לוקה רק אם עבר החג ולא השבית

יד. החכם צבי (שו״ת סי׳ מב) תירץ שלוקה על איסור בל יראה ובל ימצא, רק אם עבר הפסח ולא השבית את החמץ, שכבר אינו יכול לתקן את הלאו, ולא מועיל אחרי החג לשרוף את החמץ כמו שכתב רש״י (צה. ד״ה ולא יראה) על מצות תשביתו ׳לעולם הוא בעמוד והשבת, כל ימות המועד׳, מבואר שאחר המועד כבר אינו ב׳עמוד והשבת׳, ואם כן אחרי המועד כבר אין הלאו ניתק לעשה, ולוקים עליו. ואף שבברייתא מבואר שבל יראה הוא לאו הניתק לעשה, אין כוונת הברייתא שאין לוקים עליו כלל, אלא רק שבימי הפסח הוא ניתק לעשה, ואחרי החג אם לא קיים את העשה, לוקה עליו.

השגת האחרונים על החכם צבי

אך בשולחן ערוך הרב (סי׳ תמו קונטרס אחרון ס״ב) ובחזון איש (סי׳ קיח סק״ח) דחו את תירוצו של החכם צבי, משום שהרמב״ם (סנהדרין פי״ט ה״ד) מנה את הלאוים שלוקים עליהם, ובלאוים הניתקים לעשה כתב שעובר רק אם לא קיים את העשה, כגון בלאו של נוטל אם על הבנים, כתב הרמב״ם שלוקה אם ׳לא שילח׳, וכן אונס ומוציא שם רע שגירש, כתב ׳ולא החזיר׳, ובאיסור בל יראה לא כתב הרמב״ם ׳ולא ביער׳, מבואר שלא כדברי החכם צבי, ולדעת הרמב״ם לוקה אף אם לא עבר הפסח. והוסיף החזון איש ׳ואם זו כוונת הרמב״ם, לא היה סותמו׳[ק].

מפרר וזורה לרוח או מטיל לים לרבי יהודה

טו. העמודי אור (סי׳ כו סוף אות א) מפרש שכוונת הרמב״ם שלוקה על בל יראה הוא באופן שזרה את החמץ לרוח. שלדעת רבי יהודה אם מפרר וזורה לרוח או מטיל לים, אינו מקיים את מצות תשביתו, וכיון ששוב אינו יכול לקיים את המצוה, לכן לוקה. אך הדבר אברהם (צה. ד״ה בעמודי) תלה את דבריו בחקירה בגדר דין שריפה לרבי יהודה, שרבי יהודה למד (כח.) את דין שריפה במצות תשביתו משריפת נותר, ויש לחקור אם הלימוד מנותר הוא שמצות תשביתו היא בשריפה, או שמודה רבי יהודה לחכמים שיכול לקיים את המצוה גם אם זורה לרוח, אלא שישנו דין נוסף מדין נותר שיש לשרוף את החמץ, ואם מפרר את החמץ מקיים מצות תשביתו, ולא מקיים מצות שריפה שנלמדה מנותר. לפי הביאור שאם אינו שורף אינו מקיים את המצוה כלל, נכונים דברי העמודי אור שאינו מקיים את המצוה, ולוקה. אך אם ניתן לקיים את המצוה גם על ידי פירור החמץ וזרייתו לרוח, אלא שאינו מקיים את דין השריפה, אם כן גם לרבי יהודה אינו לוקה אם זרה את החמץ לרוח או השליכו לים.

אופנים נוספים שאי אפשר לקיים העשה

טז. בהגהות מעשה חושב (על השער המלך שם) כתב שישנם מקרים שאדם גורם שלא יוכל לקיים את מצות תשביתו, וכגון שמבטל את החמץ ברוב היתר, שבזה אינו מקיים את המצוה, שהרי אינו משבית את החמץ, אך כבר אינו יכול לקיים את המצוה משום שהאיסור הופך להיות היתר, ואינו עובר עליו[קא]. וכן אם פוסל את החמץ מאכילת כלב, אינו מקיים בכך מצות תשביתו, שהרי אינו משביתו, ואף אינו יכול לקיים את המצוה, שהרי אינו עובר על חמץ זה, אופן נוסף שאינו יכול לקיים את המצוה, כשחקק על החמץ שם קודש, משמות שאסור למוחקם, ואם כן אסור לו לקיים את מצוות ההשבתה, שהרי בהשבתת החמץ הוא מוחק את שם השם, ובאופנים אלו שאינו יכול לקיים את העשה, לוקה, שהרי כבר אין הלאו ניתק לעשה[קב].

לענין הלכה

בשולחן ערוך (או״ח סי׳ תמו ס״א) כתב שהמוצא חמץ בביתו ביום טוב ׳כופה עליו כלי עד הלילה, ואז יבערנו׳, המגן אברהם (שם סק״ב) ביאר שאינו מוציא את החמץ מרשותו ביום טוב משום שהוא מוקצה, ואף אם חמץ זה לא היה בכלל הביטול בערב יום טוב, וכגון שנתחמץ ביום טוב, אינו עובר על בל יראה מדאוריתא, ׳כיון דרצונו היה לבערו, אלא שחכמים אסרוהו, אינו עובר עליו, דאנוס הוא׳, מבואר שפסק המגן אברהם את שיטת התוספות (כט: ד״ה רב), שלא עובר על חמץ שדעתו לבערו, ובתוספות ביארו את הטעם מדוע

לכתוב את העשה לפני הלאו.

צז. ראיה לשיטת הרמב״ם שלוקים על איסור בל יראה, כתב הצל״ח על פי המשנה (עדויות פ״ד מ״א) שמחלוקת בית שמאי ובית הלל בשיעור איסור חמץ הוא ׳מקולי בית שמאי וחומרי בית הלל׳, שלבית הלל איסור בל יראה בחמץ בכזית, ולבית שמאי רק בככותבת, על דברי המשנה הקשה הצל״ח, הלא לגבי איסור אף חצי שיעור אסור מן התורה, ואם כן במה מחמירים בית שמאי יותר מבית הלל, מבואר שבית שמאי הקלו בחיוב המלקות, שלבית שמאי לוקה רק בככותבת, ולבית הלל לוקה אף בכזית, ואם כן מוכח כשיטת הרמב״ם שאיסור בל יראה אינו ניתק לעשה.

אולם הפני יהושע (ביצה ז: בגמרא ד״ה מ״ט) גם הקשה את קושיית הצל״ח מה היא חומרת בית הלל על בית שמאי, וכתב שכלל אין איסור חצי שיעור בבל יראה ובל ימצא, ׳דכל שהוא פחות מכשיעור לא חשיב כלל, והוי כמו פירורים דמימלא בטלי׳, אך על דבריו כתב רבי שמואל בנו של הצל״ח (הו״ד נודע ביהודה מהדו״ת סי׳ צא) ׳אין בסברא זו ממש, דאיך נאמר דלבית שמאי הואיל והתורה קפיד שיהיה בככותבת, אם הוא בכזית שהוא פחות מככותבת לא יהיה חשוב כלל ויהיה כפירורין, כיון שהוא חשוב לענין אכילה, דמודה בית שמאי שהוא בכזית׳.

שלשה ביאורים כתב סופר (ביצה ב. ד״ה שאור, ז: ד״ה שאור) במה החמירו בית הלל על דברי בית שמאי א. שאף אם אין איסור חצי שיעור, וגם אין לוקים על בל יראה מכל מקום נחלקו בית שמאי ובית הלל לגבי המוצא חמץ בשיעור כזית ופחות מככותבת, ברשותו בשביעי של פסח, שלבית שמאי אינו מצווה לבערו, ולכן אסור לו לטלטלו ולבערו, שהרי הוא שלא לצורך, אך לבית הלל שחייב לבערו נחשב הטלטול והביעור, לצורך יום טוב, ומותר שהרי אחרי יום טוב כבר לא יוכל לקיים את מצות הביעור, ואף שגם לבית שמאי עובר בבל יראה, משום שחצי שיעור אסור מן התורה, מכל מקום כיון שאנוס מלשורפו, אינו עובר עליו. ב. נפקא מינה נוספת ממחלוקת בית שמאי ובית הלל כתב החתם סופר (ז: שם) לענין בצק שבסדקי כלי, שפסק השולחן ערוך (סי׳ תמב ס״ז) שאם יש כזית במקום אחד חייב לבער, אך אם אין בו כזית, ונעשה ׳לחזק בו שברי העריבה, או לסתום בו נקב, בטל במיעוטו׳ ואין לו דין חצי שיעור, ומותר להשהותו, ואם כן לבית שמאי אף אם יש כזית מותר להשהותו, כיון שאין בו כגרוגרת, ולכן מחלוקת זו היא מקולי בית שמאי וחומרי בית הלל. ג. ביאור נוסף כתב החתם סופר, שלדעת בית הלל אין כלל איסור בחצי שיעור חמץ, וקושיית האחרונים היא רק לדעת בית שמאי, את דבריו ביאר על פי יסוד מחלוקת בית שמאי ובית הלל. הגמרא (ביצה ז:) ביארה שלבית הלל לא ניתן ללמוד את איסור שאור מאיסור חמץ, שהרי חמץ חמור יותר, מפני שהוא ראוי לאכילה ואילו שאור אינו ראוי לאכילה, ואם התורה לא היתה אוסרת מפורש את שאור לא היה נלמד מחמץ, אך לבית שמאי ניתן ללמוד את איסור שאור מחמץ. את יסוד מחלוקתם ביאר התם סופר, שלבית הלל כל איסור בל יראה חמץ, הוא מחשש שמא יבוא לאוכלו, ולכן אם אסרה התורה שאור שמא יבוא לאוכלו, וואי יש לאסור גם חמץ, אך לבית שמאי איסור בל יראה הוא גזירת הכתוב, ולכן לא שייך ללמוד את איסור חמץ משאור, על פי יסוד זה חידש החתם סופר, שכיון שכל איסור חצי שיעור טעמו שמא יצטרף חצי זה לעוד חצי שיעור, אם כן לפי בית הלל שכל האיסור מטעם שמא יבוא לאוכלו, בחצי שיעור אין לחשוש גם שמא יאכלו, וגם שמא יצטרף לעוד חצי שיעור, אך לבית שמאי שאיסור בל יראה אינו מחשש, אלא איסורו הוא גזירת הכתוב, אם כן כמו כל חצי שיעור שאסור, גם בזה יש לאסור. ואם כן לדעת בית הלל מיושב מה הנפקא מינה מהשיעור, אך לבית שמאי קשה קושיית האחרונים מה נפקא מינה שיעור איסור חמץ.

צח. לרבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה, כתב הדברי יחזקאל שכיון שחמץ נלמד מנותר, מבואר שאינו אלא מצוה אחת, וגם אם לא קיים את המצוה רגע אחד אינו נקרא שביטל עשה, ולכן בל יראה ניתק לעשה. אך לרבנן שלא למדו את מצות ׳תשביתו׳ מנותר, בל יראה מצותו בכל רגע ורגע, ולא כמו נותר שכל ששורפו מקיים את המצוה.

צט. גם הדבר שמואל כתב על תירוצו ׳אבל כל זה אינו נמלט מכמה גמגומים ודוחקים וחס ליה להרב הגדול זללה״ה (הרמב״ם) לסתום כך דבריו׳.

ק. וכן הביא השאגת אריה (סי׳ פ) תירוץ זה וכתב ׳לא הוה ליה לסתום, אלא לפרש׳. כעין תירוצו של החכם צבי כתב המנחת ברוך (סי׳ כז ענף ד), אלא שלחכם צבי אם מבטל את החמץ בפסח אינו לוקה, והמנחת ברוך כתב שכיון שאחרי הפסח אי אפשר לקיים את העשה, אינו נקרא כלל לאו הניתק לעשה, שהרי בכל לאו הניתק לעשה ״יש עליו חיוב העשה לעולם, כמו גבי גזל, אם עבר על לא תגזול מחויב לעשות העשה דוהשיב את הגזילה לעולם׳, וכיון שהעובר על בל יראה אינו מצווה ב׳תשביתו׳ לעולם, אינו נקרא כלל לאו הניתק לעשה, וגם אם משבית את החמץ בפסח לוקה. על תירוץ זה לא קשה קושיית האחרונים מדוע הרמב״ם לא הזכיר שלוקה אלא רק אם לא ביטל את החמץ.

קא. כן כתב רעק״א (שו״ת מהדו״ק או״ח סי׳ יט) שכשמבטל את החמץ ברוב היתר, אינו עובר עליו, ואינו מקיים את מצות תשביתו, והקשה על דברי הגמרא (מכות טז.) שמשמע שלא שייך לבטל בידים את האפשרות לקיים את מצות תשביתו.

קב. החתם סופר (ביצה ז: ד״ה והנה הקדמונים) הביא ״יש מתרצים׳, שכשקנה חמץ והאכילו לכלבו אינו מקיים תשביתו, וגם אינו יכול כבר לקיים את המצוה, וכתב החתם סופר ׳גם זה נכון׳. אך על כל ביאורים אלו בדעת הרמב״ם, לעיל הובא שהחזון איש הוכיח שלדעת הרמב״ם לוקה

אינו עובר על חמץ זה, ׳וטעמא, משום דלא יראה ניתק לעשה, ולכך אינו עובר כשמבערו לבסוף׳. ואם כן מבואר שסבר המגן אברהם שבל יראה הוא לאו הניתק לעשה.

אולם המשנה ברורה (שם סק״ו) הביא את שיטת רש״י (ו. ד״ה כופה)[קג] שכתב שהה בחמץ (אהח 19/06/2018) שביטלו, נאמר שכופה עליו כלי, אך חמץ שלא ביטלו, כיון שעובר עליו בבל יראה חייב להוציאו מרשותו, ואם כן מבואר שעובר גם על חמץ שדעתו לבטלו, ואם כן לא מוכח שלדעה זו הלאו ניתק לעשה.

ה. משהה חמץ על מנת לבערו

פתיחה **נחלקו** הראשונים האם כיון שאיסור בל יראה ניתק לעשה, מי שקיים את המצוה והשבית את החמץ, אינו עובר כלל בבל יראה, או שגם אם קיים את המצוה, אף שאינו לוקה אך עבר על הלאו של בל יראה ובל ימצא.

דעת רש״י (אוצר החכמה) **רש״י** (צה. ד״ה לא) כתב שבל יראה הוא לאו הניתק לעשה, והקשה השאגת אריה (סי׳ פ) שדבריו סותרים למה שכתב (ו: ד״ה ודעתו) שגם המבטל חמץ בפסח חייב לבדוק את ביתו, משום שחששו חז״ל שמא ימצא גלוסקא יפיפיה בפסח, ותהיה הגלוסקא ׳חשובה בעיניו, וחס עליה לשורפה, ומשהה אפילו רגע אחד, ונמצא עובר בבל יראה ובבל ׳ימצא׳, משמע מרש״י שאף שאחר שהשהה את הגלוסקא רגע אחד שרף אותה, מכל מקום ׳עובר משום בל יראה ובל ׳ימצא׳, ואם כן מבואר שעל ידי קיום העשה של תשביתו, אינו מבטל את הלאו. וכתב השאגת אריה שלדעת רש״י אין העשה מתקן את הלאו, ומה שאין לוקים עליו הוא משום שאין לוקים על כל לאו הניתק לעשה.

ראיה נוספת שכך דעת רש״י, כתב השאגת אריה שבגמרא (ו.) ׳אמר רב יהודה אמר רב המוצא חמץ בביתו ביום טוב, כופה עליו את הכלי׳, וביאר רש״י (ד״ה כופה) שאינו עובר בבל יראה על חמץ זה משום שביטלו בערב פסח, מבואר שאם לא ביטל את החמץ, עובר עליו אף שסופו לבערו אחרי יום טוב.

טעם שאין לוקים על לאו הניתק לעשה **על** דברי השאגת אריה בביאור דעת רש״י תמה הדבר שמואל (צה. ד״ה והנה כתב רש״י) הרי רש״י (פד. ד״ה בא) ביאר שהטעם שאין לוקים על לאו הניתק לעשה, משום ש׳דמשמע זו היא תקנתו, אם תעבור על הלאו עשה זאת והנצל׳, משמע שעל ידי קיום העשה מתקן את הלאו, ולא כמו שמוכח ממה שהביא השאגת אריה שאף אם שורף את החמץ עובר על בל יראה[קד].

כפי שדייק הדבר שמואל ברש״י, משמע גם במה שכתב על המשנה (שבועות ט.), ששנינו במשנה ׳רבי שמעון בן מנסיא אומר איזהו מעוות שאינו יכול להתקן זה הבא על הערוה והוליד ממנה ממזר, אם תאמר בגונב וגוזל, יכול הוא להחזירו ויתקן׳, כלומר שלא שייך לומר על גנב וגזלן ׳מעוות לא יוכל להתקן׳, משום שיכולים לתקן את האיסור על ידי השבת הגזילה, וכתב רש״י (ד״ה ויתקן) ׳ויהא מתוקן מן החטא׳, משמע שעל ידי קיום מצות ׳והשיב׳ מתקן את החטא, ולא רק נפטר ממלקות[קה].

דעת התוספות **שנינו** בברייתא (כט.) ׳האוכל חמץ של הקדש במועד מעל׳, וביאר רב אשי שאף שחמץ בפסח אינו ראוי לאוכלו, מכל מקום, ׳פודים את הקדשים להאכילן לכלבים׳, ולכן האוכל את החמץ של הקדש, מעל, שהרי יכלו לפדות את החמץ, ושהרי יכלו להאכילו לכלבים, ואם כן בכך שאכל את החמץ הזיק לממון הקדש, ומעל. וכתבו התוספות[קו] (שם ע״ב ד״ה רב) ׳ומכאן מוכיח ר״י שהמשהה חמץ בפסח ודעתו לבערו, אינו עובר באותה שהיה׳ שהרי אם המשהה חמץ על מנת לבערו עובר בבל יראה, היאך ניתן לפדות את חמץ ההקדש להאכילו לכלבים, הרי בשעת פדייתו עובר הפודה בלאו של בל יראה, ומכאן מוכח שהמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר, ובטעם הדבר כתבו התוספות ׳וטעמא, משום דלא יראה לאו הניתק לעשה, ולכך אינו עובר כשמבערו לבסוף׳[קז].

ביאור המשנה למלך בדברי התוספות **המשנה למלך** (חמץ ומצה פ״א ה״ג) כתב שמה שכתבו התוספות ׳דעתו לבערו׳ אין כוונתם שכל מי שהשהה חמץ ולא היתה דעתו לבערו, אך לבסוף ביערו, לוקה, שהרי כל לאו הניתק לעשה הוא אפילו אם לא התכוין לקיים את העשה. ולכן ביאר שכוונת תוספות שכל לאו הניתק לעשה אף שקיים את העשה עבר על הלאו, אלא שאינו לוקה עליו, ורק אם בשעה שעבר על הלאו התכוין לקיים את העשה, אינו עובר כלל.

ביאור השאגת אריה בדברי התוספות **השאגת אריה** (סי׳ פא) הביא את דברי התוספות וביאר שהתוספות חלקו על רש״י, וסברו שכיון שבל יראה ניתק לעשה, אם מקיים את העשה אינו עובר על הלאו[קח].

ותמה השאגת אריה הלא בגזל, משכון, פאה ואונס שגירש כולם לאו הניתק לעשה, ׳וכי מותר לכתחילה לעבור על הלאוים הללו, לקיים העשה שבו, כגון אונס שגירש על מנת להחזירה, וגזל על מנת להשיב׳, ואם אסור לעבור על אותם לאוים על מנת לקיים את העשה, מדוע אינו עובר כשמשהה חמץ בפסח על מנת לבערו.

בבל יראה עושה מעשה בידים **ותירץ** השאגת אריה שיש לחלק בין לאו שעובר עליו על ידי מעשה בידים, כגון גזל שעובר בלאו גם אם כוונתו לקיים את העשה, לבין איסור בל יראה, שאינו עושה מעשה בידים, שאם כוונתו לבערו, אינו עובר עליו[קט].

אלא שדחה השאגת אריה את תירוצו, משום שכל ראיית התוספות היא ממי שפודה חמץ של הקדש, כדי לשורפו שאינו עובר עליו, ומבואר שאף שמכניס את החמץ לרשותו בידים, על ידי שפודה את ההקדש, מכל מקום אינו עובר, משום שדעתו לשורפו.

בבל יראה אפשר לקיים את העשה לפני הלאו **את** קושיית השאגת אריה מדוע מותר לקיים חמץ בפסח כשדעתו לבערו, ואילו אסור לגזול כשדעתו להשיב את הגזילה, תירץ המקור חיים (סוף הפתיחה לסי׳ תלא) שכיון שניתן לקיים את מצות תשביתו גם לפני שעובר על הלאו, אם כן אין כוונת התורה לאסור לגמרי את קיום החמץ בפסח, אלא רק ׳לא יראה לך אם לא תרצה להשביתו׳, אך אם רוצה להשביתו, לא הקפידה התורה על קיומו. מה שאין כן בשאר לאו הניתק לעשה, וכגון גזל שאי אפשר לקיים את מצות והשיב את הגזילה, רק למי שעובר על הלאו, ודאי כוונת התורה שאסור לגזול בכל מקרה, ורק למי שעבר וגזל ציותה התורה בעשה להשיב, אך על הגזילה הקפידה התורה גם אם דעתו להשיב.

ביאור המקור חיים בדברי התוספות **והוסיף** המקור חיים, שגם לדעת הרמב״ם שאיסור בל יראה אינו ניתק לעשה כלל[קי], מכל מקום אין איסור כשמשהה את החמץ על מנת לבערו, לענין מלקות.

גם אם לא ביטל את האפשרות לקיים את העשה.

קג. וכן כתבו הרבה ראשונים, העיטור (ח״ב קיט:), שלטי גיבורים (ו. אות ה) בשם ריא״ז, אור זרוע (ח״ב סי׳ רנו), סמ״ג (עשין לט), רשב״א (שו״ת ח״א סי׳ עא), ר״ן (ו. ד״ה המוצא), ריב״ש (שו״ת סי׳ תא) סמ״ק (מצוה צח), אגודה (אות ו) וכל בו (סי׳ מח). ופסק המשנה ברורה (סי׳ תמו סק״ו) שמקום שנוהגים לשרוף חמץ שלא ביטל, אין להם לבטל מנהגם.

קד. ברם לדעת השאגת אריה כוונת רש״י שעל ידי העשה ניצל מעונש מלקות, אך אינו ניצל מכל האיסור. וכן מפורש ברש״י (שבועות ג: ד״ה אחר) ׳אם תותיר ועברת על לאו באש תשרפנו, נתקו הכתוב בעשה זה מעונשן של שאר לאוין, לומר זה ענשו ותקנת עבירתו, שישרפנו׳, מבואר שניתוק העשה הוא ׳מעונשן של שאר לאוין׳, ולא שאינו עובר כלל.

קה. אך יתכן שכוונת המשנה לתיקון תוצאת החטא, ואף שנחשב שהגנב עשה תשובה, מכל מקום תוצאת הגנבה תוקנה בהשבתו, מה שאין כן במי שבא על הערוה והוליד בן ממזר, שאינו יכול לתקן את הקלקול הנובע מהעברה.

קו. וכן כתב בתוספות רבינו פרץ (כט: ד״ה ומאן דאמר מעל), והוסיף בתוספות הרשב״א (שם ד״ה רב) שמכל מקום מדרבנן אסור להשהותו, אלא פודה את החמץ ומיד שורפו תחת תבשילו.

קז. כן מבואר גם בדברי הראשונים לגבי איסור גזל. שמצינו בגמרא (ב״מ כו:) ׳אמר רבא ראה סלע שנפלה, נטלה לפני יאוש על מנת לגוזלה עובר בכולן, משום לא תגזול ומשום השב תשיבם, ומשום לא תוכל להתעלם, ואע״ג דחזרה לאחר יאוש, מתנה בעלמא הוא דיהיב ליה, ואיסורא דעבד עבד׳, כלומר שבהחזרת האבידה אחרי יאוש, אינו מתקן את האיסורים שעבר. ובתוספות (ד״ה מתנה) ביארו שאת לאו לא לגזול מתקן בהחזרת האבידה, שהרי הוא לאו הניתק לעשה, וכן את מצות ׳השב תשיבם׳ מקיים, שהרי לגבי הגזילה לא נקרא החפץ ׳מתנה בעלמא׳ אם כן אף לגבי חיוב ההשבה אינו מתנה, ומקיים בזה את המצוה, וכוונת הגמרא היא רק לאיסור לא תוכל להתעלם׳, שכיון שהחזיר אחרי יאוש עבר על הלאו, ואינו מתקנו בכך שמחזיר אחרי יאוש. מבואר מדברי התוספות שבקיום העשה מתקן הלאו, ולאו הניתק לעשה אינו דווקא לענין מלקות.

אולם הרמב״ם (גניבה ואבידה פי״ד ה״ו) כתב ׳ואפילו החזיר לו הדינר לאחר שנתייאש, מתנה היא זו, וכבר עבר על האיסורים׳, וכתב הלחם משנה שהרמב״ם חולק על התוספות, וסובר שאין עשה של והשיב את הגזילה מתקן את הלאו, ׳שכל מי שעובר על לאו, ואחר כך קיים העשה שנתקו הכתוב, לא בשביל כן מקרי שלא עבר לאו, וצריך תשובה גמורה׳.

קח. לדברי השאגת אריה נחלקו רש״י ותוספות האם המקיים את העשה אינו עובר על הלאו, אך החפץ חיים (לשה״ר כלל ו באר מים חיים ס״ק לג) כתב בפשיטות שבקיום העשה ׳עוקר בזה הלאו מעיקרו׳.

קט. על פי יסוד זה יישב ששנינו במשנה (מו.) ׳כיצד מפרישים חלה בטומאה, רבי אליעזר אומר לא תקרא לה שם עד שתאפה׳, כלומר שקודם אופה את העיסה, ורק אחר כך מפריש חלה, משום שאם יקרא לחלה שם, לא יוכל לאפותה ויעבור על בל יראה כשתחמיץ, והקשה השאגת אריה, לדעת התוספות שאין עוברים על חמץ שדעתו לשורפו, מדוע אינו יכול לקרוא לה שם, ולשורפה אחרי יום טוב, ואף שתחמיץ ביום טוב אינו עובר עליה כיון שדעתו לשורפה, על פי חידושו שאם עבר איסור בידים עובר גם אם בדעתו לקיים את העשה, מיושב שהמפריש חלה בטומאה חימץ אותה בידים ולכן עובר עליה.

העונג יום טוב יישב קושיא זו, שכל שלא ניכר שמתקן את הלאו, עובר עליו. ולכן בחלה טמאה שחייב לשורפה כמו שריפת תרומה טמאה, אין ניכר שמתקן את הלאו ולכן עובר עליו.

והוסיף השאגת אריה להקשות שאם כן, יהיה מותר להשהות בשר קרבן, ולעבור על איסור נותר אם כוונתו לקיים את העשה של שריפת הנותר, ותירץ, שאף שהעשה מתקן את האיסור, מכל מקום אם מותיר מהבשר מבטל עשה ׳ואכלו את הבשר בלילה הזה׳ (שמות יב ח), ולכן אסור להותיר מהבשר גם אם דעתו לשורפו.

קי. עיין לעיל אות ד׳ בענין לאו הניתק לעשה, מה שנתבאר בדעת הרמב״ם שסובר שבל יראה אינו לאו הניתק לעשה.

אך אין זה רק אם משהה את החמץ 'ועוסק עליו לבערו', ואילו אם אינו עוסק בביעור החמץ, עובר עליו, אף שלבסוף מבער אותו**קיא**. וכתב שכן מפורש בגמרא (חולין קמא.) לגבי מצות שילוח הקן, שאסור ליטול את האם על הבנים, אך הנוטלה על מנת לשלחה אינו עובר, אולם כאמור, אין זה אלא רק אם נוטלה ועוסק לשלחה, ולא כשנוטלה על מנת לשלחה לאחר זמן.

לפי ביאור זה כתב הדבר שמואל (צה. ד"ה והנה כתב רש"י) 'אין לנו כל הוכחה שרש"י חולק בזה על התוספות', ואף שהשאגת אריה הוכיח שלדעת רש"י המשהה חמץ על מנת לבערו עובר עליו, אין זה אלא כשאינו עוסק בביעורו. ולכן כתב רש"י שהמוצא גלוסקא יפה עובר אם משהה אפילו רגע אחד, ומשום שבאותו רגע אינו עוסק לבערה, וכן הכופה כלי ביום טוב על החמץ עובר משום שאינו עוסק לבערו.

מחלוקת הראשונים לדעת המשנה למלך

לפי ביאורו של המשנה למלך בדעת התוספות, שרק משום שדעתו לבער אינו עובר, אך מי שאין דעתו לבער, אף אם ביער לבסוף, עובר על בל יראה, אין ראיה ממה שכתב רש"י שהמשהה גלוסקא וחס עליה רגע אחד, עובר בבל יראה, שהוא חולק על תוספות, שהרי גם לדעת התוספות כיון שבאותו רגע לא היתה כוונתו לבערו, עובר עליו.

אהח19/06/2018j

אך ממה שכתב רש"י שהכופה כלי ביום טוב אינו עובר משום שביטלו, ודייק השאגת אריה שאם לא ביטלו עובר עליו, מבואר שרש"י חולק על התוספות, שהרי אף שדעתו לבערו, ורק מחמת איסור מלאכה ביום טוב אינו מבערו, עובר עליו. ואם כן מבואר שנחלקו רש"י ותוספות אם משהה חמץ על מנת לבערו עובר עליו בבל יראה, אך גם לסברת התוספות ישנו אופן שמקיים את העשה ואינו לוקה, אף שעובר על הלאו.

המוצא חמץ בביתו ביום טוב

כתב השולחן ערוך (סי' תמו ס"א) 'המוצא חמץ בביתו ביום טוב יכפה עליו כלי עד הלילה ואז יבערנו', ובב"ח ביאר שרק אם אינו עובר על חמץ זה מדאוריתא, וכגון בחמץ שביטלו, או שהוא פחות מכשיעור, אך מי שמצא חמץ בביתו ולא ביטלו שורפו אפילו ביום טוב, המגן אברהם (שם סק"ב) חלק על הב"ח, וכתב שאף חמץ שלא היה בכלל הביטול אינו מבערו ביום טוב, משום ש'המשהה חמץ ודעתו לבערו אינו עובר באותה שהיה, ולכן אינו עובר, כשמבערו לבסוף', ולפי טעם זה אם מוצא חמץ בשביעי של פסח, שאם יבערו אחרי החג, כבר לא יקיים את מצות תשביתו, חייב לבערו בתוך החג, שהרי אם ימתין עד צאת החג כבר לא יהיה הלאו 'ניתק לעשה'. מבואר שהמגן אברהם פסק להלכה את שיטת התוספות שאין עוברים על חמץ שדעתו לבערו.

ההולך למול את בנו ונזכר שיש לו חמץ

אלא שבשולחן ערוך (סי' תמד ס"ז) כתב שההולך למול את בנו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו אם אינו יכול לחזור ולבער ולעשות את מצותו, יבטלנו בלבו, וכתב המגן אברהם (שם ס"ק יא) 'ומשמע דאם הוא מתחילת שעה שישית ולמעלה, דאינו ברשותו לבטל, יחזור מיד', וביאר משום ש'עשה דתשביתו חמיר טפי' שבכל שעה עובר עליו, מה שאין כן במילה. וכן כתב הפרי חדש (שם), והוסיף שאפילו בספק חמץ יפסיד את המצוה ויחזור לשורפו, 'משום דלאו דחמץ עדיף, דקדים איסוריה'.

סתירה בדברי המגן אברהם

והקשה הפרי מגדים (שם א"א ס"ק יא) שהמגן אברהם סתר את דבריו, שהרי אם אין עוברים על חמץ שדעתו לבערו, מדוע חייב לבטל את מצות המילה, כדי לבער את החמץ, הלא אינו עובר על חמץ זה מדאוריתא, כיון שדעתו לבער, ויכול לקיים את המצוה, ואחר כך לבערו**קיב**.

אינו עובר אלא רק אם אינו יכול לבער

את קושיית הפרי מגדים תירץ המחצית השקל (שם ד"ה שעובר) שדין זה שהמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר 'היינו דווקא אם אינו יכול לבער עכשיו', ולכן ההולך למול את בנו כיון שיכול לשרוף את החמץ עובר עליו, ודחה שריפת החמץ את מילת בנו, אך המוצא חמץ בביתו ביום טוב, כיון שאינו יכול לשורפו, אינו עובר עליו**קיג**.

דעת רש"י למחצית השקל

לעיל הובאו דברי השאגת אריה שהוכיח שרש"י חולק על תוספות, מכך שכתב רש"י (ו: ד"ה ודעתו) שהמשהה חמץ רגע אחד עובר עליו אף שמבערו לאחר מכן, וכן ממה שכתב שהמוצא חמץ ביום טוב אף ששורפו אחר יום טוב, עובר עליו.

לפי ביאור המחצית השקל שגם לדעת התוספות עובר על חמץ כשיכול לבערו ואינו מבערו, אם כן אין ראיה ממה שכתב רש"י שהמוצא חמץ בביתו ומשהה אותו רגע אחד, עובר עליו, שהרי גם לדעת התוספות עובר עליו שהרי יכול לשורפו. אך יש ראיה ממה שכתב שעובר על חמץ ביום טוב, שהרי אינו יכול לבערו, ולדעת התוספות אין עוברים על חמץ שאין יכולים לבערו.

סיכום ביאורי האחרונים בדברי התוספות

התוספות כתבו שהמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר עליו. ותמהו האחרונים, אם כן יהיה מותר לעבור על כל לאו הניתק לעשה אם מקיים את העשה לבסוף. והובאו כמה תירוצים באחרונים:

א. המשנה למלך כתב שאין זה כלל בכל לאו הניתק לעשה שבקיום העשה מתבטל הלאו, אלא רק אם בשעת האיסור דעתו לבערו.

ב. השאגת אריה ביאר שדברי התוספות הם רק כשאינו עושה איסור בידים, אך הוא דחה את סברתו.

ג. המקור חיים כתב שדברי התוספות הם רק במצות תשביתו, משום שניתן לקיים את המצוה אף בלי לעבור על הלאו.

ד. עוד כתב המקור חיים שרק אם עוסק לבערו אינו עובר באיסור.

ה. המחצית השקל כתב שרק אם אינו יכול לבער אינו עובר בבל יראה, אך מי שיכול לבער ואינו מבער עובר בבל יראה גם אם דעתו לבערו.

משהה פרוסה אחת מלשורפה

כתב המרדכי (פ"א רמז תקלג) ש'ר"י בן רבי אברהם היה רגיל להשהות פרוסה אחת מלשורפה עד שעה שישית כדי לקיים ביעור חמץ בזמנו', ותמה על כך המרדכי 'ופליאה היא, דמפני שריפה דביעור שאינה אלא מדרבנן היה סומך על השעות, לעמוד בספק תשביתו מתחילת שבע'.

מדברי המרדכי מבואר שבכך שר"י ב"ר אברהם המתין עד שעה שישית הוא עבר על 'ספק תשביתו', ואף שדעתו היתה לבער את החמץ, וכל הטעם שהמתין היה כדי לקיים מצות תשביתו, מכל מקום אם נשאר החמץ אחרי חצות היום, עובר על תשביתו**קיד**.

את שיטת ר"י ב"ר אברהם יישב הפרי יצחק (ח"א סוס"י יח), שסבר כהתוספות שאין עוברים על חמץ כשדעתו לבערו, ולכן לא חשש ר"י ב"ר אברהם שמבטל את מצות תשביתו, שהרי דעתו היתה לבער את החמץ.

סתירה בדברי המגן אברהם

והקשה הפרי מגדים (שם א"א ס"ק יא) שהמגן אברהם סתר את דבריו, שהרי אם אין עוברים על חמץ שדעתו לבערו, מדוע חייב לבטל את מצות

קיא. ראיה לדבריו כתב המקור חיים מלשון הגמרא (כז:), שרבי יהודה שלמד שאין ביעור חמץ אלא שריפה בקל וחומר מנותר, אמרו לו חכמים הלא הוא קל וחומר שסופו להקל, שהרי אם ניתן לקיים את המצוה רק על ידי שריפת החמץ, 'אם לא מצא עצים לשורפו 'הא יושב ובטל, והתורה אמרה תשביתו שאור מבתיכם', והקשה המקור חיים מדוע הזכירו חכמים את מצות תשביתו, ולא אמרו לו 'והתורה אמרה בל יראה ובל ימצא', ותירץ המקור חיים שאין עובר בבל יראה ובל ימצא, כיון ש'עוסק ומחזר אחר עצים לשורפו', ולכן אמרו חכמים שאם לא ימצא עצים יבטל את העשה, אך לא יעבור על לאו של בל יראה.

קיב. אך בחק יעקב (שם ס"ק טו) הביא ראיה לדברי המגן אברהם מהתוספות (מט. ד"ה וחכמים) שכתבו על פי הירושלמי (פ"ג ה"ח) שלדעת חכמים ההולך לדבר מצוה אינו צריך לחזור כדי לבער חמץ פחות מכביצה, ובשר קודש חוזר גם בשיעור כזית, משום שחמץ יש לו תקנה על ידי ביעורו, ולכן הקלו בו חכמים. משמע שהמשנה דיברה רק בחמץ שיכול לבטלו, ואילו חמץ שאינו יכול לבטלו, וכגון אחרי שעה שישית, לא התירה המשנה לקיים את מצותו ולא לבער. ולפי זה קושיית הפרי מגדים אינה רק בדברי המגן אברהם, אלא אף בדברי התוספות. אלא שיתכן שאילולי דברי המגן אברהם כוונת התוספות היא רק כשיכול לקיים את מצותו חוזר על חמץ בכביצה, משום שיכול לבטלו, ואם אינו יכול לבטלו, חוזר אף על חמץ בשיעור כזית, אך אם אינו יכול לקיים את המצוה אינו חוזר כלל אף שאינו יכול לבטל.

קיג. וכן משמע מלשון השולחן ערוך הרב (סי' תמה ס"א) שכתב 'וכל רגע ורגע שנמצא חמץ ברשותו, ואינו מתעסק לבערו, הוא עובר על מצות עשה של תורה', מבואר שאם מתעסק לבערו אינו עובר, וכדברי התוספות לפי ביאור המחצית השקל.

קיד. הצ"ח (ו: משש, יג: ברש"י ד"ה אין) 'יישב שאין עוברים על מצות תשביתו אלא רק אם עבר כל היום ולא השבית כלל את החמץ עד סוף היום, אך מי ששרף את החמץ לפני סוף היום, אינו עובר על הזמן שהיה ברשותו חמץ, וכמו במצות מילה, שמי שמל את בנו בסוף היום השמיני, אינו עובר על תחילת היום שלא היה בנו מהול. ולכן לא חשש ר"י ב"ר אברהם שעובר על הזמן שיש ברשותו חמץ אחר חצות היום, אולם הפרי יצחק (ח"א סוס"י יח) כתב שהוא דוחק.

מערכה ז

פקדונות וקבלת אחריות בחמץ

א. ההלכה ומקורה / **ב.** דין המפקיד - שיטות הגאונים והראשונים בדינו ובדרשת המכילתא 'מה בתיכם ברשותכם' / **ג.** דין הנפקד - גדר חיובו של המקבל פקדונות חמץ באחריות / **ד.** דין הנפקד בפקדונות של ישראל באחריות ושלא באחריות

פתיחה **שנינו** בגמרא (ה:) שלא רק על חמץ שלו וברשותו עובר באיסור בל יראה, אלא ישנם אופנים שגם על חמץ של אחרים המופקד בביתו עובר הנפקד מחמת שמצוי הוא אצלו, והתורה אמרה לא ימצא. עוד דנו הראשונים בדינו של המפקיד, אם ממשיך המפקיד לעבור בחמץ מדאורייתא גם כשאינו ברשותו. ומערכה זו עוסקת בבירור הלכות הללו וגדריהן.

א. ההלכה ומקורה

חיובו של הנפקד בקבלת אחריות **איסור** בל יראה ובל ימצא חייבה התורה את בעל החמץ בדווקא, ובזמן שהחמץ ברשותו, וכדרשת חז"ל (ה:) 'שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה'[א]. אמנם גם כשאינו בעל החמץ, אלא החמץ רק מופקד ברשותו, ואפילו באופן שבעל החמץ נכרי מכל מקום שנינו בברייתא (שם) שחייב לבער, וכלשון הברייתא 'יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרי תלמוד לומר לא ימצא', וביארה הגמרא שב' דרשות הללו אינן סותרות זו את זו, אלא תלוי הדבר בקבלת האחריות, כלומר שמחמת קבלת האחריות שהתחייב הנפקד על החמץ כלול אף חמץ המופקד ביד הישראל באיסור 'לא ימצא'.

והוסיפה הגמרא לדון ולבאר אם דין זה שחיוב אחריות מחייבו לבער תלוי בדין דבר הגורם לממון כממון, בלישנא ראשונה נקטה הגמרא שמכאן קושיא למאן דאמר דבר הגורם לממון לאו כממון, שאם כן מפני מה חיוב האחריות מחשיב את החמץ כשלו, ומתרצת הגמרא שדין מיוחד ודרשה מיוחדת היא בחמץ, ונלמד מרבוי התורה 'לא ימצא' דהיינו כפי שביאר רש"י (ד"ה ת"ל) שלא כתבה התורה 'לא ימצא לך' אלא סתם 'לא ימצא', כלומר שאסרה התורה אפילו באופן שאין החמץ שלו לגמרי[ב]. ובלשון שניה נקטה הגמרא שאדרבא מכאן קושיא למאן דאמר דבר הגורם לממון כממון, שאם כדבריו מפני מה צריכה הברייתא ללמוד זאת מ'לא ימצא', ותירצה הגמרא שחידוש מיוחד יש בדין חמץ שאינו דומה לכל דבר הגורם לממון, שבכל דבר הגורם לממון שנחשב כממון הנידון הוא אחר שהתחייב ממון מחמתו, וכאן לא התחייב בסופו של דבר ממון מחמתו שהרי החמץ נמצא בעין ומחזירו הנפקד למפקיד לאחר הפסח, ומכל מקום גם כאן אסרה התורה מחמת האחריות והחשיבה התורה את החמץ כממון של הנפקד[ג].

בדרגת האחריות שצריך להיות לנפקד בכדי שיתחייב בביעור נחלקו הראשונים, יש מהראשונים[ד] שחייבו אפילו באחריות מפשיעה בלבד כחיובי שומר חינם, יש מהראשונים[ה] שהצריכו אחריות מגניבה ואבידה, ובדעת רש"י כתבו התוספות בבבא מציעא (פב: ד"ה אימור) וכן דעת התוספות בשבועות (מד. ד"ה שומר) שרק באחריות גמורה הכוללת חיוב באונסין מתחייב.

וביאור המחלוקת יעוין להלן בהמשך המערכה.

דין נכרי אלם **וברמב"ם** (חמץ ומצה פ"ד ה"ד) פסק 'גוי אנס שהפקיד חמצו אצל ישראל, אם יודע הישראלי שאם אבד או נגנב מחייבו לשלמו וכופהו ואונסו לשלם, אף על פי שלא קיבל אחריות הרי זה חייב לבערו, שהרי נחשב כאילו הוא שלו, מפני שמחייבו האנס באחריותו'. ומבואר כאן אופן חדש של חיוב אחריות שעובר בו, שעצם מה שהגוי מחייבו על החמץ נחשב באחריותו.

והראב"ד השיג על כך, וקושייתו שהרי מקורו של הרמב"ם הוא ממה שהביאה הגמרא (ה:) על אחריות את דברי רבא לבני מחוזא בעירו חמירא דבני חילא, כיון דאילו מיגניב ברשותייכו הוא, כדידכו דמי, והבין הרמב"ם שבני חילא אין זאת אחריות אמיתית אלא אחריות של אנס, ובעל כרחם של בני מחוזא, והקשה הראב"ד שאין זה חיוב אחריות אלא אונס שמכריחים אותם[ו].

יחד הנפקד למפקיד בית אינו עובר **עוד** שנינו בגמרא (ו.) 'תנו רבנן נכרי שנכנס לחצירו של ישראל ובציקו בידו אין זקוק לבער, הפקידו אצלו זקוק לבער, יחד לו בית אין זקוק לבער שנאמר לא ימצא'. וביאר רב אשי שע"י שיחד לו בית אינו נכלל באיסור לא ימצא שהרי אמרה התורה 'לא ימצא בבתיכם', ומחמת יחוד הבית נחשב שהנכרי מכניס את החמץ לביתו שלו ולא לבית הישראל. והוסיפה הגמרא לבאר שאפילו אם שכירות אינה קונה, מכל מקום מחמת שהוציאה התורה איסור זה בלשון 'לא ימצא' התמעט אופן זה שיחד לו בית, שאינו מצוי ביד הישראל.

מחלוקת הראשונים בביאור דין יחד **ובביאור** דין 'יחד לו בית' נחלקו הראשונים, רש"י (ד"ה יחד) ביאר שהכוונה שלא קיבל עליו אחריות אלא רק יחד לו ביתו שאמר לגוי הרי הבית לפניך, והתוספות (ד"ה יחד) והרמב"ן (ד"ה הא) חלקו שבאופן כזה שלא קיבל אחריות אפילו כאשר לא יחד אינו עובר, וביאר רבינו תם שאפילו בקיבל אחריות מועיל יחוד בית, והטעם שאינו עובר מחמת שהתמעט בלשון הפסוק 'לא ימצא', שע"י יחוד הבית אינו נחשב למצוי, ולדעת רב פפא שמבואר בגמרא שדין זה נלמד מסברא[ז], ביארו התוספות שלשיטתו סברא היא לפוטרו מביעור אפילו בקיבל הישראל אחריות, שכיון שיחד לגוי בית הרי הוא כחמץ של נכרי ברשות הנכרי שפטור מלבער.

ביאור שיטת רש"י ביחד לו בית **ובדעת** רש"י שנקט שללא היחוד עובר אע"פ שלא קיבל אחריות, ביארו הראשונים[ח] שסובר רש"י שאם הפקיד סתם גם ללא קבלת אחריות מפורשת מהנפקד, נעשה הנפקד כמקבל על עצמו אחריות, ועל ידי שמיחד בית הרי הוא כאומר כנוס שורך ברשותך ומפקיע את עצמו מקבלת האחריות, אבל באופן שקיבל על עצמו במפורש אחריות סובר רש"י שאפילו אם יחד לו בית לא נפטר מחיובו. והקשו התוספות שלדברי רש"י מה היתה סברת הגמרא להוכיח מכאן ששכירות קונה, והרי לא בגלל שהחמץ ברשות הגוי איננו עובר עליו, אלא מחמת שלא קיבל על עצמו אחריות.

עוד הקשו הרמב"ן (ד"ה ומ"מ) ורבינו דוד (ד"ה יחד) כיצד סבר רש"י שהדין הראשון 'הפקידו אצלו זקוק לבער הוא בסתם' והרי גוי התמעט מדין שומרים, שבפרשת שומרים כתוב 'רעהו', ולא עדיף גוי מהקדש שהתמעט מדין שומרים מחמת שאינו רעהו, ומחמת כן נקטו כשיטת רבינו תם שמדובר שקיבל על עצמו אחריות בפירוש. אמנם המהר"ם חלאווה (ו. ד"ה הפקידו) ביאר ברש"י שיתכן ובדיניהם חייב גם בסתם, ומכח דינם שהוא חיוב גמור עליו שייך גם בסתם קבלת אחריות.

א. אמנם יעוין בסוף המערכה שיש הסוברים בדעת רש"י (ה: ד"ה לפי) שהפטור בחמץ של אחרים הוא רק על חמץ של נכרי, ולא על חמץ של ישראל, ואפשר שיש עוד מהראשונים שסוברים כך.

ב. ובשולחן ערוך הרב (או"ח סי' תמ ס"ט) ביאר שנאמר 'לא ימצא בבתיכם' ולא נאמר לא ימצא לכם בבתיכם למעט של אחרים, אלא על כרחך אף בשל אחרים עובר עליו אם הוא מופקד אצלו.

ג. ויעוין להלן בהמשך המערכה באריכות חקירת האחרונים מה התרבה בחמץ אם עובר מחמת חיוב האחריות או שבחמץ יש כללים אחרים בדין דבר הגורם לממון.

ד. הבה"ג (הו"ד בר"ש סי' ד), רב אחאי גאון (שאילתות פרשת צו שאילתא עח), הריטב"א (ה: ד"ה הא) והרא"ש (פ"א סי' ו). והרמב"ן ורבינו דוד למדו כך אף בשיטת רש"י בדין יחד לו בית, ובשיטת הרי"ף שהשמיט דין זה של יחד לו בית מהלכותיו וכפי שיתפרש להלן.

ה. הר"י (הו"ד בר"ש סי' ד), הרמב"ם (פ"ד ה"ג) [לפי האחרונים שלמדו כך בשיטתו] ורבינו דוד (ה: ד"ה כיון), כן אף הכרעת המאירי (שם ד"ה ויש מי שאומר).

ו. ובדברי חיים (שו"ת ח"א סי' יא) ביאר שמקורו של הרמב"ם שלמד שזה האופן היחיד שאפשר להעמיד בו את הדרשה שחיוב אחריות על חמץ של נכרי מחייב, כיון שבכל אופן אחר הרי יש קם ליה בדרבה מיניה על הממון מחמת עונש הבל יראה, וממילא לא שייך חיוב אחריות, שהרי חיוב המלקות הוא בשעת אבידת החמץ שעד אז אפשר לתקן את הלאו וזו גם שעת התשלומין, ויפטר מקם ליה בדרבה מיניה, ורק בגוי אלם שיחייבו לשלם למרות פטור הקם ליה בדרבה מיניה רק אז שייך חיוב אחריות. ועיין שם עוד שביאר שדין גוי אלם לרמב"ם זה דווקא שקיבל הישראל מהגוי לשמור ורק לא קיבל אחריות והגוי כופהו לאחריות, אבל באופן שלא קיבל כלל והגוי זרק את החמץ בביתו אין החמץ מתייחס אליו כלל למרות שיחייבו הגוי.

ז. שהרי סובר שהדרשה המובאת בברייתא הולכת על הדין הראשון שבברייתא לאסור קבלת פקדונות, ואם כן לדבריו הדין השני של יחוד בית נלמד מסברא.

ח. רמב"ן (ד"ה הא), ר"ן (ד"ה יחד) ורבינו דוד (ד"ה יחד).

ובאמת שברא"ש (פ"א ס"י ו) מפורש שיטתו שהפקידו אצלו הוי בסתם, ובאבני נזר (שו"ת או"ח ס"י שכו אות טו) חידש שסובר הרא"ש שאכן דרשת רעהו ממעטת רק הקדש מדיני שמירה ולא גויט, וביאר (שם אות כ) שיש לומר כך אף בביאור דעת רש"י.

ולשיטת רש"י עולה שלא נאמר בדין יחד לו בית הלכה חדשה בהלכות חמץ, אלא בהלכות שומרים, שבאומר הנח סתם נחשב כשומר חינם ובשומר חינם עובר בבל יראה, ועל ידי שייחד לו בית אין הנפקד נעשה שומר, והטעם שאינו עובר הוא מחמת שהוא חמץ של גוי הנמצא ברשותו ללא קבלת אחריות, וכתב הרמב"ן ששמא מחמת כך השמיט הרי"ף דין זה מהלכותיו, שלמד כרש"י ואין כאן חידוש בהלכות חמץ.

אמנם צריך ביאור שאם כן הטעם לפוטרו הוא מ'לך' שאתה רואה של אחרים, ומדוע הברייתא [לדעת רב אשי] כתבה טעם מחמת לא ימצא, והרמב"ן כבר הקשה קושיא זאת על רש"י, ובפשוטו מבואר שרש"י נקט שלפי ברייתא זו לא צריך פסוק מיוחד כדי להתיר חמץ של גוי בלי אחריות, שכיון שהאיסור בחמץ של גוי נלמד מ'לא ימצא' לא שייך לאוסרו אלא כשמצוי אצלו מחמת האחריות.

וכתבו האחרונים שמדברי רש"י נראה שבאופן שקיבל עליו אחריות לא יועיל יחד לו בית, והטעם יש לומר שרש"י לשיטתו' שבמכילתא נשנה רק דין אחד, ולא נאמר בה אלא דין להתיר חמץ של גוי שנמצא ברשותו ללא קבלת אחריות וזה נלמד מעצם הלא ימצא בבתיכם, אבל אין פסוק להתיר חמץ של ישראל שהפקיד אצל נכרי, ורש"י סובר שבאמת המפקיד עובר וכשיטת הרא"ש ורבינו יונה, וממילא לא יכול לפרש יחד לו בית בקבלת אחריות, שבאופן זה ממשיך לעבור למרות שיחד לו בית, כיון שעל חמץ שלו עובר אף ברשות אחרת'א.

שיטת התוספות והרמב"ן שיחד לו בית פוטרו גם כשקיבל אחריות

ולשיטת התוספות והרמב"ן דין יחד לו בית הוא בקיבל על עצמו אחריות על החמץ, ומכל מקום ביחד לגוי בית פטור מחמת שהרי הוא כקיבל אחריות על חמצו של גוי ברשות הגוי, והרמב"ן הוסיף שמדאורייתא גם חמצו של ישראל שבבעלותו הגמורה אם מונח ברשות הגוי פטור, מדרשת המכילתא שדרשו את תיבת בתיכם האמורה באיסור, ויש תנאי לאיסור חמץ שיהיה החמץ בביתו של ישראל ולא ברשות הגוי, אלא שמדרבנן אסור להשהותו בכל מקום שהוא, אמנם בחמץ של גוי ורק קיבל עליו הישראל אחריות לא אסרו רבנן.

ולדברי התוספות והרמב"ן עולה שהחידוש בדין יחד בית הוא בדיני חמץ שיכול להיפטר מחיובו ע"י הוצאת החמץ ממנו שלא יחשב מצוי אצלו. ונחלקו הראשונים אם הוא הדין בכל פעם שמוציא את חמצו ממנו ע"י הפקדה ברשות אחרת נפטר מדאורייתא מחיובו, והרמב"ן למד כן מהמכילתא, ודינים אלו של המפקיד אימתי עובר וסברותיהם יבוארו בהרחבה לקמן באות ב'.

בחמץ שאיסורו מחמת חיוב אחריות יש תקנה מיוחדת

והנה אף שעובר מדאורייתא בחמץ שקיבל עליו אחריות מכל מקום מצינו בו תקנות שאינן קיימות בכל חמץ. שהנה לשיטת הרא"ש (פ"א סי' ד) ורבינו יונה (הו"ד בראי"ש שם) כל מפקיד חמץ, לא נפטר המפקיד מדין בל יראה, ומכל מקום סבר הרא"ש (פ"א סי' ו) כרבינו תם שמועיל יחוד בית אף בחמץ שקיבל עליו אחריות, והטעם כיון שכל איסורו הוא מחמת היותו מצוי, על ידי שהוציאו מביתו שוב לא נחשב יותר מצוי. ואף לדעת הרמב"ן שפוטר כל מפקיד חמץ, מכל מקום כל מפקיד מדרבנן עובר, מה שאין כן במקבל אחריות שנפטר על ידי יחוד בית גם מאיסור דרבנן, שלא גזרו רבנן בחמץ של גוי בביתו של גוי.

תקנה נוספת בעשית מחיצה לדעת חלק מהראשונים

עוד מצינו בגמרא (ו.) שנינו ואמר רב יהודה אמר רב חמצו של נכרי עושה לו מחיצה עשרה טפחים משום היכר, ואם של הקדש אינו צריך, מאי טעמא מבדל בדילי מיניה', ופשטות לשון הגמרא מורה כפירוש רש"י (ד"ה עושה) שדין מחיצה הינו חומרא שהחמירו להיכר בחמץ שמותר להשהותו וכגון שלא קיבל אחריות על חמצו של הנכרי, שמכל מקום צריך לעשות מחיצה כדי שלא ישכח ויבוא לאוכלו ומחמת כן בהקדש שממילא בודל ממנו אין צריך. וכן מבואר ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ד ה"ב) אבל הריטב"א והר"ן (ד"ה חמצו) פירשו שדין זה נאמר אף בחמץ שחייב באחריותו ועובר עליו, ומכל מקום יש לו תקנה מיוחדת על ידי עשיית מחיצה, שנחשב בזה כיחד לו בית. והמגיד משנה (שם) הביא שבעל העיטור והרמב"ן וקצת מן האחרונים מפרשים שכל דברי הגמרא הם רק בקיבל עליו אחריות, שבלא קבל עליו אחריות לא צריך מחיצה עשרה אלא מפנהו לכל מקום כדי שלא יכשל בו, ובקיבל עליו אחריות די בייחד בית ובמחיצה עשרה, שכשם שעל ידי יחוד בית אינו רשותו כך על ידי מחיצה אינו רשותו.

תקנות הללו יכול לעשותן אף אחר זמן האיסור

וכתב השאגת אריה (סי' עח) שתקנות הללו אם לא עשאן קודם זמן איסורו יכול עדיין לעשותם אף בתוך זמן איסורו, ואינו דומה לביטול שאי אפשר לעשותו לאחר זמן איסורו שכבר אינו ברשותו לבטלו, שתקנות הללו ענינם שעל ידי המחיצה ויחוד בית לא יקרא ברשות הישראל, ויחשב כאילו מונח החמץ ברשות הנכרי, וממילא יכול להועיל גם אחרי זמן האיסור, שהרי הבית והרשות לא נאסרו, ואף אחרי זמן האיסור יכול להפקיר ביתו וגבולו.

אם חיוב אחריות מחייבו גם בתשביתו

ובעיקר דין קבלת אחריות שעובר מחמתו הנפקד, נחלקו האחרונים אם עובר רק בבל יראה, או שמחמת חיוב האחריות מחוייב גם בעשה של תשביתו. השאגת אריה (סי' עח) נקט שעובר גם בתשביתו שלומדים בגזרה שוה שאור דהשבתה משאור האמור בראיה, והמקור חיים (סי' תלא פתיחה להלכות בדיקה וביטול אות ד) חלק על דבריו וסבר שכיון שגם במצות תשביתו כתוב בתיכם, אם כן על פי דרשת המכילתא התמעט חמצו של גוי הנמצא בבית ישראל שאינו נחשב בתיכם כיון שאינו יכול לבערו, והוסיף המקור חיים שאע"פ שלא נאמר תשביתו בחמץ שקיבל עליו אחריות מכל מקום אם יבערו תיקן את הלאו'ב, ואפילו אם יתקנו במועד.

שיטת השאגת אריה שלא מועיל בו ביטול

כמו כן האריך השאגת אריה (סי' עז) להוכיח בכמה ראיות שלא מועיל ביטול בחמץ כזה, וחמץ שקיבל עליו אחריות שעובר בו אין לו תקנה אלא בשריפה, ואף מכח הסברא נקט כך, שכיון וביטול מכח הפקר מועיל, ממילא מועיל בחמץ שעובר בו מחמת שהוא שלו ועל ידי הביטול מפקירו ומסלקו ממנו, אבל בחמץ שכל חיובו מחמת גורם לממון כיצד יועיל ביטול, והרי אף לפני ביטולו אין החמץ שלו, ורק דין הגורם לממון שבו גורם לו לעבור עליו, ואותו דין גורם לממון הרי נשאר אף אחר ההפקר'ג. וברעק"א (שו"ת מהדו"ק סי' כג) הביא את דברי השאגת אריה בזה ופלפל על פי דבריו.

שיטת החולקים שמועיל ביטול

אמנם הבית מאיר (סי' תלא ס"א ד"ה אף) חלק על דברי השאגת אריה, וכתב שלא משמע כן מסתימת כל הראשונים, ועל טענת השאגת אריה בסברא יש לומר 'שמפקיר ומבטל בלבו החפץ והזכות שיש לו בו שהוא בעינו, ואף כי יתאבד ויתחייב לשלם, ואינו מחשיבו לכלום, ואם זה מועיל לחמצו מכל שכן שיועיל למה שאינו אלא באחריותו'. ונראה כוונתו שבביטול מחשיבו ככלום גם לענין זה שלא אכפת לו אם יאבד ויצטרך לשלם עליו, וממילא פוקעת שייכות זאת שיש לו בממון, וכן ביאר בעונג יו"ט (שו"ת סי' כד) שכיון שעיקר מה שעובר בחמץ הוא מחמת שדעתו על החמץ כדי שלא יצטרך לשלם עליו ממון אחר, וכיון שענין ביטול הוא מה שמסירו מדעתו, שייך גם כאן שמסיר מחשבתו ולבו ממנו שאין מקפיד על כך שיאבד, ושוב לא עובר בו'ד. וכעין זה כתב הדברי חיים (שו"ת ח"א או"ח סי' י) שכיון ועיקר טעם אחריות הוא שהוא מצוי אצלו, ואם כן כיון שמפקירו שוב אינו מצוי אצלו וממילא אינו עובר.

ט. וביאר סברא בזה לחלק, שדווקא הקדש פטור משומרים משום שהוא שמירה בבעלים, כמו שכתב האור החיים על התורה (שמות כב יד) משום שהקב"ה מחיה את האדם בכל רגע כמו שדרשו על כל הנשמה תהלל.

י. עיין בהרחבה לקמן אות ב'.

יא. ועיין עוד להלן אות ב' מה שכתבנו בשיטת רש"י. וביתר פשטות יש לבאר בטעמו של רש"י שסובר שלא די ביחוד בית כדי שיחשב שלא ברשותו, וכשם שבחמץ גמור שלו אינו מועיל. ועיין בדברי חיים (מצאנז שו"ת ח"א סי' י) שביאר שענין יחוד בית הוא על פי דברי הרא"ש שמשאיל הנפקד למפקיד את ביתו, ובאמת גם רש"י מודה לזה, אלא שרש"י לשיטתו שגזל נכרי אין בו איסור מלבד חילול השם, וממילא אינו נחשב חמצו של הגוי, ובשביל היתר יחוד בית צריך שיהיה הבית מושאל לצורך ממון המפקיד ואז מתייחס הבית למפקיד, ואם הממון אינו נחשב ממון המפקיד מחמת שמותר לגזלו, ממילא לא שייך לומר שהבית יהיה מושאל למפקיד, עי"ש שהאריך בביאור השיטות.

יב. ודימה זאת לכך שנשים אינן לוקות על נותר מחמת היותו ניתק לעשה, אע"פ שפטורות מאותו העשה שהוא עשה שהזמן גרמא, והוא הדין בחמץ שקיבל עליו אחריות אף שפטורים בו ממצות תשביתו מתקנים בו את הלאו.

יג. אמנם בדעת רש"י למד השאגת אריה שביטול אינו מטעם הפקר, ולדעת רש"י יועיל אף בחמץ שחייב באחריותו, ועיין בדברי חיים (שו"ת או"ח ח"א סי' י) ובאחיעזר (שו"ת ח"ג סי' א אות ב) שחלקו על השאגת אריה בביאור שיטת רש"י, ונקטו שגם לרש"י הוא מדין הפקר, ובאחיעזר הוכיח זאת ממה שחמץ אחר זמן איסורו אין מועיל בו ביטול מחמת שאינו ברשותו, ואם כן קל וחומר שלא יועיל בו ביטול כשאינו שלו, ועל כרחך שיכול ביטול להועיל רק באופן שיכול הפקר להועיל.

יד. ועיין עוד בדברי העונג יו"ט שם שתלה זאת במחלוקת רבי שמעון ורבנן בדין דבר הגורם לממון, שלדעת רבי שמעון הסובר דבר הגורם לממון כממון דמי גם בדבר הקיים בעין [כך ביאר העונג יו"ט שם שרק בהוה אמינא סברה הגמרה לחלק בין דבר בעין לשאינו בעין], ממילא

ב. דין המפקיד - שיטות הגאונים והראשונים בדינו ובדרשת המכילתא 'מה בתיכם ברשותכם'

אוצר התכנה

דברי המכילתא למעט מה בתיכם ברשותכם

שנינו במכילתא (בא פרשה י) על הפסוק 'לא ימצא בבתיכם' (שמות יב יט), 'בבתיכם למה נאמר לפי שנאמר בכל גבולך שומע אני כמשמעו, תלמוד לומר בבתיכם מה בתיכם ברשותכם אף גבולך ברשותך, יצא חמצו של ישראל שהוא ברשות נכרי אף על פי שיכול לבערו אבל אינו ברשותו, יצא חמצו של נכרי שהוא ברשות ישראל וחמץ שנפלה עליו מפולת, אף על פי שהוא ברשותו אבל אינו יכול לבערו'[טו]. ובפשטות לשון המכילתא שהתמעט מהמילה בתיכם ב' אופנים שאין החמץ נחשב ברשותו: א. בחמץ המופקד ברשות הגוי שאינו ברשות הישראל. ב. בחמץ של נכרי שלמרות שמופקד אצל הישראל אינו ברשותו שאינו יכול לבערו ואין עובר עליו.

שיטת רש"י וקושיות הרמב"ן עליו

ובפירוש רש"י על פסוק זה (שמות יב יט) הביא רק את החלק השני 'מה תלמוד לומר בבתיכם, מה ביתך ברשותך אף גבולך שברשותך, יצא חמצו של נכרי שהוא אצל ישראל ולא קיבל עליו אחריות'. והרמב"ן שם הקשה על רש"י, שדרשה זו שיהיה החמץ ברשותו אין במשמעה למעט חמץ של נכרי שברשותו, שהרי ברשותו הוא ומה שייכות הוא לדרשה מה ביתך ברשותך אף בגבולך ברשותך, ועוד מפני מה בבתים יש יותר משמעות להיתר זה מבגבולין, ועוד היתר זה בחמץ של נכרי נלמד בגמרא מ'לך' שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ולא מבתיכם[טז].

ביאור הרמב"ן במכילתא שחיובו הוא רק כשהחמץ ברשותו

והביא הרמב"ן את המכילתא כפי ששנויה לפנינו עם ב' החלקים שבה, למעט חמצו של ישראל שהוא ברשות נכרי אף על פי שהוא יכול לבערו אבל אינו ברשותו, ולמעט חמצו של נכרי שהוא ברשות ישראל וחמץ שנפלה עליו מפולת אף על פי שהוא ברשותו אבל אינו יכול לבערו. וביאר הרמב"ן שהלימוד במכילתא שחיוב התורה הוא רק אם החמץ ברשותו, שאם היה הדין לא כך, והיה הדין תלוי בבעלות ולא ברשות, ועל חמצו היה עובר בכל מקום שנמצא, ועל חמץ הנכרי לא היה עובר לעולם ואפילו כשנמצא ברשותו, אם כן למה נאמר 'בבתיכם' ולמה נאמר 'בגבולך', הרי אין חילוק בין בית הישראל וגבול הישראל לבית וגבול הנכרי, וממה שכתבה התורה בבתיכם וגבולך למדה המכילתא שמדאורייתא הכל תלוי ברשות, וכל שהחמץ אינו ברשותו פטור מלבערו למרות שהחמץ בבעלותו, ורק מדרבנן צריך לבער חמץ שלו אפילו כשאינו ברשותו. וההיקש שהביאה המכילתא הוא בשביל החלק השני שחמצו של נכרי ברשות ישראל שהתמעט מ'לך', התמעט לא רק בגבולין אלא גם בביתו של הישראל.

וכן הוא בדברי הרמב"ן בחידושיו (ה: ד"ה הא) שנקט בדין יחד לו בית כרבינו תם שההיתר הוא אפילו כשקיבל הישראל אחריות על חמצו של הנכרי, והוסיף הרמב"ן על דברי רבינו תם שאף בחמצו של ישראל מדין תורה אם הוא ברשות הגוי אין צריך לבער, ודבר זה נלמד מדברי המכילתא, שאם החמץ אינו ברשותו אלא ברשות הגוי פטור מלבער, שהתמעט הוא מהמילה 'בבתיכם' האמור באיסור לא ימצא, ורק מדרבנן חייב לבער חמצו של ישראל בכל מקום שהוא נמצא.

לדעת הרמב"ן אין עובר בחמץ של אחרים ברשותו

ומתוך דברי הרמב"ן הוכיחו האחרונים שנקט שאף חמץ של ישראל אחר הנמצא ברשותו אינו עובר עליו ללא קבלת אחריות, שהרי כתב שאם הכל היה תלוי בבעלות מפני מה נאמר בבתיכם, ולכאורה נצרך בתיכם לומר שגם על חמץ של ישראל אחר או חמץ של הפקר עובר כשנמצא בביתו, ומוכח שהיה פשוט לרמב"ן שחמץ של ישראל אחר כלול במיעוט 'אבל אתה רואה של אחרים', ומותר לראותו למרות שהוא ברשותו[יז].

פשטות שיטת הרמב"ן לפטור המפקיד אף ללא שקיבל הנפקד אחריות

ויש לעיין בשיטת הרמב"ן בגדר הדין בחמץ המופקד ביד נכרי שפטור מלבער מחמת שאינו ברשותו, אם הוא בדווקא באופן שהנפקד הנכרי קיבל אחריות על החמץ. ובפשוטו נראה מדברי הרמב"ן שסובר שאפילו באופן שלא קיבל הנכרי אחריות, כיון שהוציא הישראל חמצו מרשותו לרשות הגוי התמעט מדרשת בתיכם, שהשוה זאת לדין יחד לו בית בחמץ של נכרי שקיבל הישראל עליו אחריות, ושם הנכרי שיחדו לו בית לא קיבל אחריות שהרי האחריות על הישראל.

ועוד הוכיח המקור חיים (סי' תמ סק"ה) ממשמעות המכילתא שהרי המכילתא מיעטה ב' אופנים: א. בחמצו של נכרי הנמצא ברשות ישראל, ב. בחמצו של ישראל הנמצא ברשות נכרי, והרי האופן הראשון ברשות ישראל ודאי מדובר ללא קבלת אחריות, כמבואר בסוגיין שבקבלת אחריות אסור, ואם כן סיפא דומיא דרישא וגם האופן השני שהפקיד ישראל אצל הנכרי הוא ללא שקיבל הנכרי אחריות, ומכל מקום התמעט מבתיכם. וכן מבואר בשאגת אריה (סי' פג) שפוטר הרמב"ן את המפקיד אף ללא קבלת אחריות של הנפקד.

האם די שיוציא את החמץ מביתו לדעת הרמב"ן

וצריך להוסיף ולעיין אם לדעת הרמב"ן תלוי החיוב רק ברשות בה החמץ נמצא, וכפשטות לשון התורה 'בתיכם', ולא רק כשיוציאנו לרשות הגוי פטור, אלא אף אם יוציא את חמצו לרשות ישראל אחר לא יעבור הבעלים בו, וכן אם יוציאנו לרשות הפקר לא יעבור בו, וכך הפשטות בדעת הרמב"ן, וכך נקט השאגת אריה (סי' פג), וכן הוכיחו האחרונים מהמבואר ברמב"ן שדין יחד לו בית מעיקר הדין הוא אפילו בחמץ בבעלות גמורה של הישראל, וכאשר ישכיר ביתו עם החמץ לא יעבור בחמץ למרות ששכירות לא קונה, והרי כיון ששכירות אינה קונה החמץ עדיין ברשותו, ומכל מקום אינו עובר מחמת שאינו מצוי בבתיכם.

העולה בגדר החיוב לשיטת הרמב"ן

העולה לדרך זו בגדר החיוב לשיטת הרמב"ן, שמדרשת בתיכם לומדים שחייב רק על חמץ שבביתו ובגבולו שרק הוא נחשב למצוי אצלו, ומדרשת 'לך' לומדים למעט חמץ של אחרים אפילו של ישראל אחר ואפילו שנמצא בביתו.

אמנם הוסיף השאגת אריה שאף שמועילה הוצאת החמץ מרשותו לדעת הרמב"ן, מכל מקום אם לא הוציאו קודם זמן איסורו כיון שכבר חלה עליו מצות השבתה, צריך לקיים את מצות השבתה בביעור דווקא, ואפילו לרבנן שאין צריך דווקא שריפה, מכל מקום חייב לבער, שלשון 'תשביתו' הוא השבתה מן העולם ולא די בהוצאה מרשותו.

הוכחת ר' שמואל מהירושלמי שאין פטור בהוצאה לרשות הפקר

ובחידושי ר' שמואל (אות קה) הקשה מהירושלמי שמבואר בדבריו לא כך, שהנה כתב הירושלמי (פ"ב ה"ב) שבפלטיא והפקירו קודם שעת הביעור אינו עובר, והרמב"ן (ד: ד"ה ועוד) הביא ירושלמי זה להוכיח דין הפקר בבל יראה [וביאר ר' שמואל שלמד הרמב"ן בירושלמי שהעיקר הוא ההפקר, והפלטיא מוזכר רק מחמת שהדרך להוציא את ההפקר מביתו], ואם די בהוצאה מרשותו לרשות הפקר אם כן למה צריך הירושלמי שגם יפקיר את החמץ ולא די בעצם הנחת החמץ בפלטיא.

והוכיח ר' שמואל מכאן שלא כדברי השאגת אריה אלא שרק ברשות הגוי התמעט מביתו, ואע"פ שבסברא אין חילוק אם הוא ברשות הרבים או ברשות הגוי, צריך לומר שכל זמן שאין החמץ ברשות אחרת נחשב כאילו החמץ עדיין בביתו[יח].

שיטת יש מן הגאונים שהביא הרא"ש

והנה ב' הלכות הללו שנלמדו מהמכילתא לפטור 'ישראל שהפקיד חמצו ולפטור 'ישראל שהופקד אצלו חמץ נכרי בלא אחריות, הובאו גם ברא"ש (פ"א סי' ד) בשם יש מן הגאונים שהביאו את המכילתא עם ב' דיניה, והרא"ש חלק עליהם וכדלהלן.

וזה לשונו של הרא"ש 'יש מן הגאונים שאמרו ישראל שהפקיד חמצו אצל נכרי או אצל ישראל חבירו וקיבל הנפקד עליו אחריות, הנפקד חייב

לא יועיל בו ביטול וצריך הפקר גמור, שהרי הר"ן בריש המסכת ביאר בטעם מה שמועיל ביטול בלב ואין צריך הפקר גמור בפה, כיון שבלאו הכי החמץ אינו ברשותו מחמת איסור ההנאה שבו, וכל מה שעובר בו מחמת שהכתוב עשהו ברשותו ובביטול מגלה שאין רצונו שיכנס החמץ לרשותו, וכל זה שייך בחמץ שלו שחיובו הוא משום שהוא שלו, ובאמת לא הוי שלו מחמת שאסור בהנאה, אבל בחמץ המופקד שחיובו הוא משום גורם לממון, ונוקט העונג יו"ט שגורם לממון הוי כממון בכל התורה אפילו בדבר בעין, וממילא ראוי מעיקר הדין שיתחייב בבל יראה, שהרי נחשב ממון בכל התורה, וממילא לא יועיל בו ביטול בלב אלא הפקר גמור, אבל לרבנן הסוברים דבר הגורם לממון לאו כממון בכל התורה, ורק בחמץ חידשה התורה שעובר עליו מחמת חיוב האחריות, ממילא הרי הוא ככל חמץ שעצם חיובו שעובר עליו הוא מחמת חידוש התורה שעשאו הכתוב ברשותו ושוב מועיל בו ביטול.

טו. ויעוין בפני יהושע (ה: ברש"י ד"ה לפי) שדקדק את לשון המכילתא שאינו יכול לבער, והוכיח מכאן את השיטה שחמץ של ישראל ביד ישראל אחר חייב לבער אף ללא קבלת אחריות, שדווקא מחמת שאינו יכול נתמעט, ורק בגוי אין לבער אבל בישראל יכול לבער וחייב לבער. ועיין בזה בסוף המערכה.

טז. ועיין בראי"מ (שמות יב יט) שהאריך ליישב את דברי רש"י מקושיות הרמב"ן, ובדבר הקושיא שהרי היתר חמץ של נכרי ברשות ישראל נלמד בדרשה מ'לך', עיין במקור חיים (פתיחה לדיני בדיקה וביטול סי' תלא אות ד) שביאר שאף שממעטים מ'בתיכם' חמצו של נכרי, צריך דרשה נוספת למעט מלך לבל יראה, ואף שדרשה הגמרא גזירה שוה בין לא יראה ללא ימצא, מכל מקום היינו אומרים שלא באה גזירה שוה ומוציאה מפשוטו של פסוק לגמרי, וכיון שבפסוק (שמות יג ז) כתוב 'ולא יראה לך שאור בכל גבולך' צריך דרשה מיוחדת למעט של נכרי.

יז. וזה שלא כשיטת רש"י (ה: ד"ה לפי) לפי ביאור הפני יהושע יעוין בזה באריכות לקמן.

יח. ונשאר שם ר' שמואל בצ"ע בדעת השאגת אריה.

בביעורו ולא המפקיד אף על פי שהוא שלו כיון שאינו ברשותו. והביאו ראיה ממכילתא, דתני התם בבתיכם למה נאמר, לפי שנאמר בכל גבולך שומע אני כפשוטו, תלמוד לומר בבתיכם, מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך, יצא חמצו של נכרי ברשות ישראל שהוא בביתו ואינו יכול לבערו, יצא חמצו של ישראל ברשות הנכרי שהוא שלו ואין ברשותו׳.

אוצר התיבמה

ב׳ שיטות אם דברי הגאונים הם דווקא בקבלת אחריות

וכבר נחלקו המפרשים בביאור שיטת הגאונים, שהנה האופן שדנו בו הגאונים הוא כשקיבל הנפקד אחריות על החמץ, ובפשוטו משמע שכל הפטור הוא רק באופן זה שיש אחריות, ובפרי מגדים (סי׳ תמ משבצות זהב סק״ד) דן שבלשון הגאונים היה ניתן לומר שגם ללא אחריות פטור המפקיד מלבער, ולשון אחריות שהוזכרה היא כדי לומר שהנפקד כשהוא ישראל כן חייב לבער, שזה דווקא כשיש לנפקד אחריות, ובאמת כך נקט השאגת אריה (סי׳ פג) שגם ללא אחריות הנפקד, פטור המפקיד לדעת הגאונים וכדעת הרמב״ן, אך הביא הפרי מגדים שבלשון הטור וברבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב ה׳ חלק חמישי) מבואר שחיוב האחריות הוא בעיקר הטעם לפטורו של המפקיד, ושלא כדברי השאגת אריה. וכן נקטו הפוסקים בדעת הגאונים שפטור המפקיד הוא רק בקבלת אחריות של הנפקד.

קושיית הפרי חדש מה צירוף האחריות למה שאינו ברשותו לפטור

וצריך לבאר לשיטה זו שצריך קבלת אחריות מה גדר היתרו של המפקיד, וכבר הקשה זאת הפרי חדש (סי׳ תמ סק״ד) מה הצירוף של קבלת האחריות על ידי אחרים עם מה שהחמץ אינו בביתו, וממה נפשך אם סוברים הגאונים שאחריות היא הגורמת את ההיתר שעל ידה נחשב לשל אחרים, אם כן כל שקיבל הנפקד אחריות אפילו כשנשאר החמץ בביתו וברשותו של המפקיד יהיה מותר, שהרי הדין ׳אבל אתה רואה חמץ של אחרים׳, ואם ההיתר נגרם ממה שאין החמץ ברשותו, אם כן גם ללא אחריות שיהיה מותר וכשיטת הרמב״ן. ועוד יותר שגם בהפקיד ישראל אצל ישראל חבירו יהיה מותר ואפילו ללא קבלת אחריות

ביאור הברוך טעם שללא אחריות הנפקד הרשות מושאלת למפקיד

וביאר הברוך טעם (סוגיא דהמפקיד חמץ בתחילת הענין) שבאמת עיקר הפטור לדעת הגאונים הוא מחמת שאינו בבתיכם, אלא שהוקשה לגאונים כקושיית הרא״ש שם שנחשב עדיין בבתיכם מחמת שבית הנפקד שאול למפקיד להיות חמצו מונח שם, ומחמת כן נצרכו הגאונים להוסיף את קבלת האחריות של הנפקד, שכיון שקיבל על עצמו חיוב אחריות שומרו הנפקד לצורך עצמו שלא יתחייב בתשלומין, ולמפקיד אין נפקא מינה אם יהיה מקום לחמצו, שהרי הנפקד חייב באחריותו, ומחמת כן שוב אין בית הנפקד שאול למפקיד. אבל כשלא קיבל על עצמו אחריות סברו הגאונים שעובר המפקיד שנחשב ברשותו מחמת שבית הנפקד שאול לו.

ביאור שרק בקבלת אחריות הנפקד יוצא החמץ מרשות המפקיד

עוד ביארו האחרונים שיש לומר שהגאונים הוכיחו מהמכילתא שחמץ המופקד ברשות נכרי אינו מוגדר ברשותו והתמעט מהחיוב על ידי דרשה מבתיכם, וסברו שהחמץ נחשב מצוי רק אם הוא ברשותו, אלא שנקטו שההגדרה של רשות תלויה גם באחריות הנפקד, שללא קבלת האחריות על ידי הנפקד עדיין נחשב החמץ ברשותו של המפקיד גם אם הוא נמצא ברשות הנפקד, ורק ע״י שהאחריות על הנפקד ואז כבר אין דרך להקפיד עליו אם יקחנו[יט], אז יצא מרשותו של מפקיד לנפקד, שללא אחריות לא עבר החפץ לרשות אחרת, שמחמת שיחזור החפץ מהנפקד למפקיד הרי הוא עדיין בשליטתו וברשותו.

שיטת המקור חיים לחלק בין נפקד ישראל לגוי

והנה השאגת אריה (סי׳ פג, פה) נקט שדעת הגאונים כדעת הרמב״ן ואין צריך קבלת אחריות של הנפקד, והפליג ונקט שאף בישראל שהפקיד ביד ישראל למרות שלא קיבל הנפקד על עצמו אחריות, מכל מקום נפטר המפקיד מלעבור על חמץ זה, שכבר הוציאו מרשותו והתמעט הוא מבתיכם, והמקור חיים (סי׳ תמ סק״ה) חלק על דבריו שלא מצינו איזה פוסק שכתב כן, ועוד הקשה שאם כן המכילתא היתה צריכה לומר כך, והרי במכילתא כתוב ׳יצא חמצו של ישראל בבית נכרי׳, והרי לדבריו הוא הדין חמצו של ישראל, וכפי שבאמת הקשה הפרי חדש שאם הפטור מחמת שאינו ברשותו וגם ללא אחריות היה צריך להיות כן גם בהפקיד אצל ישראל חבירו[כ]. ונקט המקור חיים שאמנם כשהנפקד נכרי פטור המפקיד אף ללא קבלת אחריות וכפשטות דרשת המכילתא וכשיטת הרמב״ן, אבל כשהנפקד ישראל פטור המפקיד רק אם קיבל הנפקד אחריות.

ביאור המקור חיים בפטורו של המפקיד ביד נכרי

וחילוק הדינים ביאר המקור חיים על פי מהלך חדש בפטורו של המפקיד, שבאמת גם הגאונים סברו כהרא״ש שבית הנפקד קרוי ביתו מחמת שמושאל לו, וממילא צריך תמיד גם המפקיד לעבור, ומטעם אחר פטור כשהנפקד נכרי, שכיון שכדי לעבור צריך שיעשה הכתוב את החמץ ברשותו, שהרי חמץ בפסח מצד עצמו אינו ברשותו, ומחמת כן באופן שהחמץ כבר נכנס לרשות אחרת לא הוציאו הכתוב מרשות אחרת להכניסו ברשותו לעבור עליו, וממילא כאשר מונח החמץ ברשות נכרי קודם זמן האיסור, נכנס החמץ לרשות הנכרי שזכה בו מן ההפקר, שתיכף בערב פסח אחר שש כשנאסר החמץ בהנאה נעשה הפקר וזכה בו הנכרי, ולא הוציאו הכתוב מרשותו כדי לחייב את הבעלים. ומחמת כן פטור המפקיד אף ללא קבלת אחריות של הנפקד הגוי[כא].

טעם מדוע יש חילוק בין נפקד נכרי לישראל

ולפי זה ביאר מפני מה דין זה הוא דווקא בנכרי ולא בישראל, שבישראל אינו ברשותו של כל ישראל מחמת שאסור בהנאה, ולא זכה הנפקד בחמץ, ונשאר עדיין הדין שעשאו הכתוב ברשותו להתחייב בו, ודין זה נאמר על הבעלים שהיה החמץ ברשותם קודם הפסח דהיינו המפקיד. ורק כשקיבל הנפקד אחריות סוברים הגאונים שהנפקד עובר, כיון שלנפקד בלאו הכי יש דין ממון שהרי גורם הוא לו לממון גם ללא שעשה הכתוב ברשותו, וממילא לא העמידה התורה את החמץ ברשות המפקיד, שכיון שהחמץ כבר ברשות ישראל לענין ביעור למה לתורה להעמידו ברשות אחר.

גם לפי מהלך זה של המקור חיים מיושבת קושיית הפרי חדש שהקשה שאם פטור המפקיד מחמת האחריות, שיפטר אפילו כשנשאר החמץ בבית המפקיד ורק קיבל אחר אחריות, שלדברי המקור חיים כל הפטור בנפקד הוא רק בגלל שיצא החמץ מרשותו, ומאידך צריך גם את חיוב האחריות כיון שכאשר הנפקד ישראל פטור המפקיד רק אם קיבל הנפקד אחריות[כב].

ובאחיעזר (שו״ת ח״ג סי׳ ב אות יא) נקט אף הוא כמהלך המקור חיים לבאר בשיטת הגאונים שמחמת זכות הגוי בחמץ לא זיכתה התורה את החמץ למפקיד, אבל הקשה קושיות על המשך דבריו בדין נפקד ישראל, וביאר (שם אות יב) שכדי שיחשב ביתו של המפקיד צריך שיהיה ממונו של המפקיד, שלצורך ממונו של המפקיד משאיל הנפקד את ביתו, אמנם כשהגיע הפסח ונאסר החמץ בהנאה אין החמץ ממונו של המפקיד ושוב אין הנפקד משאיל ביתו[כג], אמנם כשלא קיבל הנפקד אחריות נעשה החמץ כגורם לממון למפקיד, שהרי כיון שאין הנפקד עובר בו ולא המפקיד עובר שוב יהיה מותר אחר הפסח, וממילא גורם לממון למפקיד, ונעשה ממונו ושוב משאיל לו הנפקד רשות ועובר בו, מה שאין כן כשהנפקד קיבל עליו אחריות ועובר בו אינו גורם לממון למפקיד שהרי יהיה אחר פסח אסור בהנאה, ובאופן כזה אין החמץ ממון המפקיד ולא מושאל לו בית הנפקד כדי שיעבור בו[כד].

שיטת רבינו יונה והרא״ש לחייב את המפקיד על חמצו

והנה עד כה ביארנו את שיטת הגאונים והרמב״ן והבאנו את נידון האחרונים אימתי פטרו את המפקיד, אמנם אף באופן שלשיטתם ודאי פטור דהיינו כשקיבל הנפקד אחריות, גם בזה יש מהראשונים שחלקו ויש שלא נקטו בזה כרמב״ן וסברו שהמפקיד עובר בבל יראה וכדלהלן.

יט. וכדברי רש״י (ו. ד״ה לעולם) ׳ולא ימצא משמע המצוי בידך לכל חפצך היינו דקביל עליה אחריות דהוי כדידיה׳, ומשמע שאחרי קבלת האחריות אין הדרך להקפיד על הנפקד למונעו מהחפץ.

כ. עיי״ש במקור חיים קושיות נוספות על דברי השאגת אריה.

כא. ועיין באחיעזר (ח״ג סי׳ ב אות יא) שעל חלק זה שבדברי המקור חיים כתב ׳כן כתב הנודע ביהודה והרבה מהאחרונים והיא סברא ישרה׳, אמנם על המשך דברי המקור חיים השיג וכדלקמן. ועיין שם (אות יג) שהקשה האחיעזר מה יענו החולקים על הגאונים הסוברים שהמפקיד חייב אף בהפקיד ביד נכרי, והרי סברת המקור חים אמיתית היא שכיון שזכה הנכרי מהיכי תיתי שתוציא התורה את החמץ מרשותו כדי שיעבור הישראל על בל יראה. ותירץ האחיעזר שיש לדון שאין החמץ כלל הפקר לזכות בו כיון שעל הצד שלא עובר בו מחמת שאינו ברשותו אם כן הרי החמץ יהיה מותר אחרי הפסח, וממילא כלל לא יהא הפקר, שהרי שוה הוא לאחר הפסח, ורק חמץ שמצווים בהשבתתו הרי הוא הפקר.

כב. אמנם לכאורה יעלה לפי זה דין חדש, שבאמת כאשר הנפקד ישראל וקיבל על עצמו אחריות יהיה פטור המפקיד גם אם החפץ לא יצא כלל מביתו, שהרי הוא גורם לממון לנפקד, ודוק.

כג. שמה שעשאן הכתוב ברשותו לעבור בבל יראה אין בכך די להחשיבו לממון שלו, ורק ברשותו הוא לעבור עליו, אבל לא שייך לומר על זה שהנפקד משאיל ביתו לשמירת ממונו שאינו ממונו של מפקיד.

כד. ועיין בקהלות יעקב (סי׳ ד) שפלפל והקשה בדברי האחיעזר.

הרא"ש (פ"א ס' ד) לאחר שהביא את דברי יש מן הגאונים הביא את דעת רבינו יונה לחלוק עליהם, 'דלעולם ברשות המפקיד הוא, וחייב לבערו מן התורה', והוסיף רבינו יונה ראיה מהגמרא בפרק מרובה (ב"ק עו.) שדורשת בענין חיוב כפל 'וגונב מבית האיש ולא מבית הקדש', וכתב על זה הרא"ש 'כך מצאתי בשם ה"ר יונה ז"ל ולא הבנתי ראייתו, וגם לא כתב לפרש הא דמכילתא שהביאו ממנה ראיה'. ומכל מקום לדינא הסכים הרא"ש עם שיטת רבינו יונה שדבר פשוט הוא שאע"פ שהנפקד קיבל עליו אחריות מכל מקום עיקר הממון של הבעלים הוא, ועל כן אין אחריות הנפקד פוטרת את הבעלים המפקיד מחיוב הביעור, וכיון שהשאילו הנפקד ביתו לשמירת ממונו נחשב הוא ביתו. ואת ההוכחה מהמכילתא דחה הרא"ש, שיש לפרש את דברי המכילתא שפוטרת את הבעלים מחיוב הביעור שמדובר באופן שהנכרי הלוה לישראל על חמצו, ואז אינו פקדון בעלמא אלא משועבד לגוי, וכדברי המשנה בפרק כל שעה (לא.) שבאופנים מסוימים שהחמץ משועבד לנכרי על הלואתו אין הישראל עובר על החמץ. וכשיטה זו גם דעת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ד ה"ב) שפסק שעובר המפקיד אפילו שהפקיד חמצו ביד גוי.

ביאור ראיית רבינו יונה

והנה בביאור ראיית רבינו יונה מצינו כמה דרכים באחרונים. הב"ח (הגהות הב"ח על הרא"ש אות ה) ביאר שבדין כפל פטור הגונב הקדש מכח דרשה וגונב מבית האיש ולא מבית הקדש, ושם בגמרא (ב"ק עו.) מבואר שהגונב הקדש מבית בעלים לדעת תנא קמא פטור מחמת שכלול הוא בדרשה זו ונחשב שנגנב מבית ההקדש, אע"פ שהמקדיש חייב באחריותו, ולדעת רבי שמעון אם המקדיש חייב באחריות חייב בכפל שנקרא וגונב מבית האיש. ומוכח מדברי תנא קמא שהקובע ברשות מי החפץ, אינו על פי חיוב האחריות אלא על פי הבעלות האמיתית של החפץ ומחמת כן נחשב החפץ לרשות הקדש, והוא הדין בחמץ, נחשב החמץ ברשות המפקיד שהוא הבעלים האמיתי, למרות שהנפקד חייב באחריותו[כה].

ביאור שהאופן הנפטר מבתיכם תלוי בדין דבר הגורם לממון

ובפשוטו הדברים צריכים ביאור, שהרי כל הטעם בגונב מבית מקדיש שלתנא קמא אין האחריות קובעת הוא מחמת שסובר דבר הגורם לממון לאו כממון, והרי כאן בחמץ אמרה הגמרא שהדין שונה ואפילו אם לאו כממון עובר מחמת לא ימצא. אמנם הט"ז (סי' תמ סק"ד) ביאר שאדרבא זאת עצם ראיית רבינו יונה שענינה להוכיח שלהלכה נוקטים שדבר הגורם לממון לאו כממון, שהרי אם דבר הגורם לממון כממון כיון שהמקדיש חייב באחריות היה לתנא קמא לחייב את הגנב ולחושבו מבית האיש. ואחרי שמוכח שדבר הגורם לממון לאו כממון, ממילא הדין בחמץ של ישראל הנמצא בבית נכרי שחייב לבערו וכדלהלן.

ומבאר הט"ז שדין זה לפטור חמץ שאינו ברשותו תלוי במחלוקת אם דבר הגורם לממון כממון, כיון שפטור זה בחמץ של ישראל שנמצא בבית נכרי נלמד בדרשה מבתיכם, ויש לאומרו רק בדבר שחידשה התורה בפסוק זה, שהרי התורה גילתה מיעוט זה של בתיכם בפסוק 'לא ימצא', ולמאן דאמר דבר הגורם לאו כממון, פסוק לא 'ימצא נצרך לחדש דינו של המקבל אחריות על חמץ של נכרי שעובר בחמץ, וממילא המיעוט בבתיכם הוא רק לאופן זה, אבל חמץ בבעלות גמורה של ישראל שאיסורו אינו מכח החידוש של לא ימצא לא נאמר בו המיעוט של בתיכם, מה שאין כן למאן דאמר דבר הגורם לממון כממון דמי, שבפסוק לא ימצא אין בו חידוש יותר באופן של קבלת אחריות מאופן של בעלות גמורה, ממילא דרשת בתיכם נאמרה גם לאופן שיש בעלות גמורה על החמץ שגם אז רק בבתיכם חייב בו וכשאינו ברשותו אין עובר עליו, ולמאן דאמר זה כדי לעבור בחמץ צריך שיהיה תרתי לריעותא שיהיה החמץ גם שלו וגם ברשותו.

יישוב דברי המכילתא לדרך זו

והוסיף הט"ז שלפי זה יש כאן יישוב שלא יקשה מהמכילתא על דינו של רבינו יונה, שהרא"ש יישב שהמכילתא מדברת באופן של הלואה ויישובו יש בו כמה קושיות וכדלהלן, ולביאור הט"ז יש לומר שהמכילתא סוברת כר"ש שדבר הגורם לממון כממון וממילא ממעטת גם חמץ בבעלות גמורה אם אינו ברשותו לא עובר עליו, אבל כיון שלהלכה נוקטים אנו שדבר הגורם לממון לאו כממון, לכן פסק רבינו יונה שרק האופן המחודש בחמץ שקיבל אחריות נתמעט, אבל חמץ בבעלות גמורה עוברים הבעלים אפילו כשהפקידו את החמץ ברשות נכרי ואינו ברשותם.

ביאור השאגת אריה שההוכחה לביאור המילה בתיכם

והנה הביאורים הללו בראיית רבינו יונה מיושבים לפי מה שנקטו הפוסקים שדעת הגאונים היתה לתלות את החיוב באחריות, והוכיח רבינו יונה שהחיוב תלוי בבעלים, אמנם לדעת השאגת אריה כפי שהתבאר לעיל גם הגאונים סברו שלא האחריות קובעת את החיוב. וביאר השאגת אריה (סי' פג) שראיית רבינו יונה ענינה ביאור המילה בתיכם הכתובה בתורה, שהוכיח רבינו יונה שאין הכוונה בית דווקא אלא כל שהוא ברשותו אפילו הוא בבית אחרים כאילו בביתו נחשב מחמת שהוא שלו, וזה מוכח מדרשת בית האיש ולא בית ההקדש, ששם ודאי לא הבית גורם לחיוב או פטור, אלא עיקר הבעלות היא הגורמת, והרי ממון הדיוט המונח בבית הקדש ונגנב חייב הגנב בכפל, וממון הקדש המונח בבית הדיוט ונגנב פטור הגנב מכפל, ומוכח שאפילו שכתבה התורה בית האיש הכל תלוי בבעלות הממון[כו].

קושיא לפי הרא"ש למה צריך יחד לו ביתו

והנה על דברי הרא"ש שעובר המפקיד כיון שביתו של הנפקד מושאל לו, הקשו הפוסקים כמה קושיות, ומתוך קושיותיהם והתירוצים שנאמרו בהם תתברר שיטת הרא"ש ורבינו יונה[כז].

19/06/2018

הט"ז (סי' תמ סק"ד הקושיא השניה) הקשה לדברי הרא"ש שהשאיל ביתו למפקיד קרוי ביתו, אם כן גם בנכרי שהפקיד את חמצו אצל ישראל יחשב שהשאיל הישראל את ביתו לנכרי, ומפני מה הצריכה הגמרא דווקא שייחד לו ביתו כדי שיפטר הישראל מחיוב החמץ של הנכרי, הרי גם ללא יחוד הבית משאיל ביתו לנכרי.

תירוץ החק יעקב שצריך מפקיד שחייב כדי לפטור את הנפקד

והחק יעקב תירץ שכדי שיפטר הנפקד לא די בכך שמשאיל ביתו לנכרי המפקיד, שצריך שיהיה מפקיד שיחוייב בביעור, וממילא כיון שהמפקיד הינו גוי ואינו בר ביעור לא נפטר הנפקד כיון שהחמץ ברשותו, וכפי שיטת הלבוש[כח] שדינו של הנפקד תלוי ועומד אם המפקיד ישראל או גוי, ואם המפקיד ישראל ומחוייב לבער לשיטת הרא"ש, אז הנפקד פטור, ורק המפקיד חייב, ומה שתמיד נפקד שקיבל אחריות עובר על החמץ, מדובר במפקיד גוי שלא שייך לחייב את המפקיד, שאז מחמת האחריות יש לחייב את הנפקד.

והט"ז עצמו ביאר את שיטת רבינו יונה על פי דרכו שהובאה לעיל, שאין צריך לחדש ולהעמיד את המכילתא בהלואה, ולא מדברת המכילתא בהלואה, ומכל מקום אין מהמכילתא קושיא על שיטת רבינו יונה שהמפקיד חייב בביעור, כיון שתלויים הדברים בשיטת רבי שמעון ורבנן בדין דבר הגורם לממון, והמכילתא כשיטת רבי שמעון, אבל לרבנן שדבר הגורם לממון לאו כממון, לשיטתם רק חמץ שחיובו מחמת קבלת אחריות התמעט מבתיכם כשמוציאו מרשותו, וכפי שנתבאר לעיל.

קושיא מחמץ שבאחריות הגוי ומונח ברשות הרבים

ובפרי מגדים (סי' תמ משב"ז סק"ד) הקשה על דברי הרא"ש שלדבריו שרק מחמת שהרשות מושאלת למפקיד עובר, אם כן חמץ ישראל שמופקד ביד נכרי וקיבל נכרי אחריות ומונח ברשות הרבים, האם נאמר שאין ישראל עובר עליו, שהרי אין רשות המושאלת לו, וזה לא שמענו לאחד מהפוסקים שיאמרו זאת.

האם יש קנין שכירות לגוי

ובשאגת אריה (סי' פג) הקשה על הרא"ש כיצד המפקיד עובר מחמת שרשותו של הנפקד מושאלת למפקיד, והרי אין שכירות לגוי, וכדברי הגמרא (ו.) שהוכיחה זאת, ואף שאמרה הגמרא שיחד לו בית מכל מקום מותר מחמת שכתוב לא ימצא, אין כוונת הגמרא שלגבי בל יראה מועיל שכירות, אלא כוונת הגמרא שכיון וכל החיוב בקיבל עליו אחריות הוא רק מכח דרשה מלא ימצא, על כן כשיחד לו בית כבר אין נחשב מצוי אצל

כה. וכן ביאר החכם צבי (שו"ת סי' קלט), ושם הוסיף שכיון שרואים ששם הבעלים הוא עיקר גם במקום שקיבל הנפקד אחריות ממילא קל וחומר הוא, שאם הנפקד חייב קל וחומר שהמפקיד עובר בו. וכתב על דברי הרא"ש 'נוראות נפלאתי' מפני מה כתב שלא הבין את ראיית רבינו יונה. וכן ביאר הפנים מאירות (שו"ת ח"א סי' מו) את הראיה. ועיין גם בביאור הגר"א (סי' תמ ס"ד) שנראה שביאר כך.

כו. ולפי ביאורו הסביר שהגאונים יתרצו על ראיה זו ש'כל כהאי גוונא לא מסרן הכתוב אלא לחכמים', ובכל מקום דרשו חכמים את המסתבר להם, וכאן בחמץ הסתבר לחכמים לדרוש בתיכם על הבית כפשוטו שאם היה ענינו בעלות, כבר אפשר ללמוד זאת בדרשה מ'לך' שממעטת של אחרים וגבוה.

כז. ואף על דברי הרא"ש להעמיד את המכילתא בהלואה הקשו הט"ז (סי' תמ סק"ד) והביאור הגר"א (סי' תמ ס"ד), שלפי דברי הרא"ש אם כן גם הבבא השניה במכילתא בחמץ של נכרי אצל ישראל מדברת בהלואה, ואם כן למה לא חייב לבער, והרי קי"ל כל שהוא באחריות ישראל חייב לבער, וקל וחומר כשהלוה עליו, וסתם הלואה היא באחריות המלוה. ועל קושיא זו תירץ החק יעקב (שם ס"ק יד) שכל אחריות מלוה על המשכון היא מדין שומר, ובמשכון של גוי אין דין שומר. והמאמר מרדכי (סי' תמ סק"ח) תירץ שהרי אותה קושיא קשה גם לחולקים על הרא"ש, שהרי אף אם ננקוט כדברי הגאונים ונעמיד את המכילתא בקבלת אחריות ומחמת כן נפטר המפקיד, עדיין קשה מפני מה בחמץ של נכרי המופקד ביד ישראל פטור, והרי בקבלת אחריות ודאי שחייב, אלא הביאור שמעמידים דין זה בייחד לו בית, ומעתה גם לדברי הרא"ש שמדובר בהלואה יש לומר שבמשכון של נכרי וייחד בית לנכרי אינו עובר.

כח. יעוין השיטות בענין זה בסוף המערכה.

הנפקד אע״פ שלא קונה שכירות לגוי, אבל כאן שפטור המפקיד מחמת שאינו בביתו איך על ידי השאלת הנפקד יחשב לביתו של המפקיד, והרי שכירות אינה קונה בגוי[כט].

והנה השאגת אריה הקשה כיצד סבר הרא״ש שיש כאן השאלת מקום המועילה למפקיד, אמנם יש מהאחרונים שהתקשו אדרבא להיפך, כיצד פוטרים הגאונים את המפקיד מחמת שאינו בביתו והרי בית הנפקד מושאל למפקיד, ומה יענו הגאונים על טענת הרא״ש. ונראה שנקטו שלא שייך כאן טענת אין שכירות לגוי כיון שדי בכך שהחפץ מצוי ברשותו של המפקיד כדי לחייבו על החמץ שלו ואין צריך קנין גמור בבית. ובקהלות יעקב (סי׳ ד) ביאר בכמה דרכים את מחלוקת הרא״ש והגאונים בענין זה של השאלת המקום:

סברת הגאונים לחלוק על סברת הרא״ש שהנפקד משאיל את ביתו

א. על פי דברי הברוך טעם שהובאו לעיל שמודים הגאונים שבית הנפקד מושאל, אלא שכיון שקיבל הנפקד אחריות שוב שומר הוא בשביל עצמו ויותר אין משאיל מקומו למפקיד, והרא״ש סבר שאע״פ ששומר בשביל עצמו מכל מקום עדיין גם משאיל מקומו למפקיד.

ב. לשיטת השאגת אריה והסוברים שדעת הגאונים כהרמב״ן שהמפקיד פטור גם ללא קבלת אחריות הנפקד, ואם כן לא שייך לבאר כביאור הקודם שהרי הגאונים פוטרים את המפקיד גם כשאין הנפקד שומר לעצמו, וצריך טעם אחר מה יענו הגאונים על הטענה שהנפקד השאיל את ביתו. וביאר הקהלות יעקב שסברו הגאונים שאמנם השאיל הנפקד את ביתו למפקיד אבל מה קנין עשה המפקיד לקנות המקום שהשאילו, ואילו בדעת הרא״ש יש לפרש שנקט כשיטת הקצות החושן (סי׳ קנג סק״ג, סי׳ קפט סק״א) שלהשתמשות מיוחדת קונה ע״י השתמשות, כגון שקונה רק להניח סולם די בהנחת סולם שהיא התחלת השתמשות כדי לקנות, והוא הדין כאן על ידי הנחת החפץ במקום זה קנאו למקומו שיהא שאול להנחת חפץ זה, והגאונים יש לומר שחולקים על סברא זאת.

ג. יש לפרש שגם הרא״ש מודה שאין נקנה המקום למפקיד בקנין, אלא שסובר שנחשב ביתו של המפקיד כיון שמיוחד בוא לו[19/06/2018 אהח] והוא משתמש במקום לצורכו, שהרי זה ודאי אם יגור אדם במקום הפקר וכיון שלא לזכות במקום, וכי יפטר מלבער חמצו מחמת שאינו בביתו, ודאי שכיון שבמציאות הוא ביתו יחוייב בביעור, וסבר הרא״ש שהוא הדין במפקיד כיון שמשתמש במקום לצורכו נחשב ביתו לענין ביעור, והגאונים או שסברו שתמיד צריך קנין להחשב ביתו, או שעל כל פנים במפקיד אין די בהשתמשות כזאת ברשותו של הנפקד שיחשב לביתו ללא קנין.

ד. ובאחיעזר (שו״ת ח״ג סי׳ ב אות יב-יד) בתחילה דן בזה בסברא שהבאנו לעיל בשמו, שאפילו שמודים הגאונים לסברת הרא״ש שמשאיל הנפקד את רשותו למפקיד, מכל מקום סוברים שרק בחמץ של המפקיד שייכת סברא זו, וכשהגיע זמן האיסור כבר אינו חמצו מחמת האיסור ההנאה[ל].

ולדעת השאגת אריה וההולכים בשיטתו הנוקטים בדברי המכילתא ובשיטת הגאונים שמחמת שאינו ברשותו אינו עובר המפקיד ולא בגלל שזכה בו הגוי, ואפילו אם לא יזכה הגוי לא עבר המפקיד, ביאר האחיעזר שהגאונים חולקים על עצם סברת הרא״ש וסוברים שלא נקנה למפקיד, כיון שהרי שיגיע זמן האיסור נאסר החמץ בהנאה ואין בו דין ממון, ממילא לא נקנה למפקיד[לא].

סיכום שיטות הראשונים שהמפקיד עובר

העולה מתוך כל דברי האחרונים הנ״ל כשנבוא לדון בגדר חיוב המפקיד לפי שיטת הראשונים הסוברים שעובר המפקיד, לרוב האחרונים עובר דווקא באופן שהשאיל לו הנפקד את ביתו, ורק מחמת שנחשב שהחמץ נמצא באמת בבית המפקיד, אמנם נראה שנקטו שאין צריך קנין גמור אלא שיחשב מצוי לו מחמת כן, אמנם בביאור אחד ביארו שעצם מה שמשתמש בו לצורכו עושהו כביתו ולא צריך להיות מושאל ממש עבורו. ולפי הט״ז בדעת רבינו יונה המפקיד חייב מחמת שזה החמץ שלו, ודי בכך שהחמץ שלו כדי להתחייב בכל מקום שהחמץ נמצא. והמיעוט בתיכם לא נאמר אלא בחמץ שהתרבה מלא ימצא דהיינו חמץ שנמצא תחת ידו באחריות.

ונפקא מינה תהיה שלפי הט״ז גם מי שהטמין חמצו בחצירו של חבירו שלא מדעתו, שלא השאיל לו חבירו מקום בחצירו, מכל מקום עובר בבל יראה, ולרוב הפוסקים אינו כן, וכתב בשו״ע הרב (סי׳ תמ קונטרס אחרון אות א) שגם מפסק הרמ״א (סי׳ תמ ס״א) יש להוכיח שלא סברו הפוסקים כהט״ז, שפסק הרמ״א לאיסור במי שבידו פקדון מנכרי והפקידו הנפקד הישראל אצל נכרי אחר, ולשיטת הט״ז הרי בחמץ שקיבל הישראל באחריות גם לרבינו יונה פטור אם חזר והפקידו, שלשיטתו באופן זה נאמר דין המכילתא, ומוכח שלא פסקו כדבריו.

שיטת רש״י

והנה לעיל (תחילת אות ב׳) הבאנו שרש״י בפירושו בתורה (שמות יב יט) הביא לדרוש מבתיכם רק את הדרשה לפטור חמץ של נכרי הנמצא ברשות ישראל ללא אחריות, ולא הביא את הדרשה למעט חמץ של ישראל הנמצא ברשות נכרי, ויתכן שלא היתה לרש״י דרשה זו בגירסת המכילתא.

ונראה שרש״י סובר כשיטת הרא״ש ורבינו יונה שהמפקיד באמת חייב, ואין כלל קושיא מהמכילתא כיון שלא גורסים כלל למעט אופן שחמצו מופקד ביד אחר, ובזה מתבאר גם הטעם שביחד לו בית מיאן רש״י בפירוש הראשונים שמדובר באופן שחייב באחריותו, שנקט רש״י שבאופן כזה לא יועיל יחוד בית כיון שחייב על חמצו גם ברשות אחרת, וחמץ שקיבל עליו אחריות הרי הוא כחמצו.

והמיפו האחרונים שרש״י בזה לשיטתו (ה: ד״ה לפי) שביאר את דרשת ׳אבל אתה רואה של אחרים׳ בנכרי ובגבוה, וכתבו הפני יהושע (ברש״י שם) והביאור הגר״א (סי׳ תמג ס״ב ד״ה ויש) שבדווקא כתב רש״י כך שסובר שחמץ של אחרים ישראלים אין אתה רואה, ולפי זה עולה שלדעת רש״י תיבת ׳בתיכם׳ האמורה בפסוק נצרכת לרבות, שבאה לומר לא למעט אלא של נכרי ושל גבוה, אבל של אחרים ישראלים עובר כיון שהם בביתך אף שאינם שלך, וממילא אינו מיותר למעט להיתר חמץ שאינו ברשותו והפקיד ברשות אחרת, שאדרבא נצרך לרבות איסור[לב].

ג. דין הנפקד - גדר חיובו של המקבל פקדונות חמץ באחריות

ציור רחמנא

חקירה ביסוד החיוב

בעיקר גדר החיוב בבל יראה בחמץ שקיבל עליו אחריות חקרו האחרונים[לג] מה מהותו, שהנה בגמרא (ה:) מתחילה נקטה הגמרא שחיוב בל יראה בנפקד הוא מחמת דין דבר הגורם לממון, ובלשון ראשונה הקשתה הגמרא למאן דאמר דבר הגורם לממון לאו כממון מפני מה חייב, ותירצה הגמרא שיש דרשה מיוחדת מלא ימצא, ובלשון שניה הקשתה הגמרא להיפך למאן דאמר דבר הגורם לממון כממון שיש לחייב את הנפקד מחמת הדין של דבר הגורם לממון, ומפני מה הוצרכה התורה לכתוב לא ימצא, ותירצה הגמרא שהחידוש בחמץ ששונה הוא מכל דבר הגורם לממון כיון שהחפץ כאן בעין[לד].

וחקרו האחרונים האם חיובו רק מחמת שנחשב כבעלים מחמת דבר הגורם לממון כממון, וכפי שפתחה הגמרא בקושיא שחיוב קבלת אחריות מובן דווקא למאן דאמר דבר הגורם לממון כממון, דהיינו שחיוב האחריות אין בו דין כדי להחשיבו כבעלים לחייבו בבל יראה, ורק מחמת שדבר הגורם לממון כממון נחשב כחפץ שלו ועובר בו, וגם כשתירצה הגמרא שאני חמץ שכתוב בו ׳לא ימצא׳ המכוון שמחמת הלא ימצא כאן כולי עלמא יודו שדבר הגורם לממון כממון, ורק מחמת זה נחשב כבעלים. או אדרבא בתירוץ הגמרא

כט. **והוסיף** השאגת אריה שאין ליישב שסובר הרא״ש כרבינו אפרים המובא בהגהות אשר״י במסכת עבודה זרה (פ״א סי׳ כב) שלחומרא שכירות קונה בגוי, שסוגית הגמרא שם לא משמע כרבינו אפרים, וגם לא מצאנו חבר לרבינו אפרים בזה. ונשאר השאגת אריה בקושיא בשיטת הרא״ש, ושהעיקר בזה כגאונים והרמב״ן.

ל. **והאריך** האחיעזר (שם אות יג) לבאר את סברת החולקים על הגאונים, ולבאר את המכילתא על פי זה יעו״ש. והוסיף שלדידן להלכה שמדרבנן ודאי חייב המפקיד בביעור החמץ ממילא אסור הוא מדרבנן לאחר הפסח, ושוב אף לדעת הגאונים אין כאן דבר הגורם לממון ואין הבית קנוי למפקיד.

לא. **ודן** האחיעזר מפני מה סברת דבר הגורם לממון כממון בחמץ לא תועיל כאן להשוותו כביתו עי״ש.

לב. **וביאור** הדרשה במכילתא לכאורה שרק מכח הריבוי שבבתיכם שהתרבה מה שברשותו מכאן למד אני שהמיעוט של ׳לך׳ נתמעט רק בגוי ללא קבלת אחריות ולא בישראל.

לג. **האור** שמח (חמץ ומצה פ״ג ה״ח) והקובץ שיעורים (פסחים אות יז), אמנם הם לא חקרו חקירה אלא חידשו כצד אחד ויובאו דבריהם להלן, ובחידושי רבי שמואל (סי׳ ה) פתח את הדברים בחקירה, ועיין שם שאמר לו הגרי״ז שאף הוא חקר בדבר. ויעוין עוד בקהלות יעקב (סי׳ ה) בנוסח שונה מעט שנקט כצד זה שצריך אחריות על גוף החפץ, אלא שלמד שמדין גורם לממון זה נחשב לשלו, אלא שאינו לפי הכללים הרגילים בדבר הגורם לממון, אלא רק גורם לממון שיוצר חיוב אחריות לשלם את החפץ עצמו הוא גורם לממון שמועיל בחמץ.

לד. **דברי** האחרונים בענין זה של דבר הגורם לממון בחפץ בעין, עיין באריכות במערכה על דבר הגורם לממון במסכת שבועות (כרך ב).

מתחדש שחיוב אחריות מחייב לבער חמץ גם ללא שייכות לדין דבר הגורם לממון, שזה החידוש שהתחדש בלא ימצא שעצם קבלת האחריות על החמץ מחשיבה את החמץ למצוי ברשותו ועובר עליו, ואין צריך כאן דין דבר הגורם לממון, ואף לא יועיל כאן דין דבר הגורם לממון וכפי שללא הפסוק לא ימצא אינו מועיל, וצריך דוקא חיוב אחריות.

חקירה זו לב' הלשונות שבגמרא

וחקירה זאת יש לחקור בה בב' אופנים ולפי ב' הלשונות שבגמרא: א. שיש לחקור ללישנא קמא שב'לא ימצא' התחדש שבחמץ עובר גם למאן דאמר דבר הגורם לממון לאו כממון, שאז יש לחקור כנ"ל האם חידוש התורה שעובר ללא שייכות לדין דבר הגורם לממון. ב. באיכא דאמרי שמבואר בגמרא שגם המאן דאמר הסובר דבר הגורם לממון כממון דמי מכל מקום כשהדבר נמצא בעין צריך ללמוד מ'לא ימצא' את חיובו, וגם כאן יש לחקור האם התחדש ב'לא ימצא' שגם כשהחפץ בעין אומרים שדבר הגורם לממון כממון, או שכל דין דבר הגורם לממון הוא באמת גם למסקנא רק כשהחפץ כבר אינו בעין והתחייב כבר ממון מחמתו, ומלא ימצא לומדים שגם ללא שייכות לדין דבר הגורם לממון עובר בחמץ מחמת שנחשב למצוי אצלו ע"י קבלת האחריות[לה].

נפקא מינה בחקירה

והנפקא מינה בחקירה היא בהלכות חמץ בעיקר באופן שהחמץ גורם לו חיוב ממון אבל אינו חייב באחריותו, שאם המחייב הוא קבלת האחריות אם כן לא יעבור בחמץ, שלגבי דבר הגורם לממון לא התחדש מאומה בהלכות חמץ, ולפי הכללים בסתמא קי"ל שדבר הגורם לממון לאו כממון, ולפי הצד שבלא ימצא התחדש שלחמץ דינים אחרים בדבר הגורם לממון, אם כן יעבור בחמץ אפילו להלכה שדבר הגורם לממון לאו כממון. וכמו כן נפקא מינה הפוכה לו יצוייר אופן שחייב באחריות אבל אין שייך בו דין גורם לממון.

והנה מכמה קושיות שדנו בהן האחרונים בסוגיא יש להוכיח כפי צד זה שלרבנן התחדש בלא ימצא שחיוב אחריות מחייבו בבל יראה, ואין לדבר שום שייכות עם דין דבר הגורם לממון, וכדי שיעבור צריך תמיד שיהיה חיוב אחריות.

קושיית אבן העוזר שפשיעתו באי מכירת החמץ תגרום לחיוב בל יראה

והנה האבן העוזר (סי' תמג מגן אברהם סק"ה) הקשה, שהמגן אברהם (שם) העלה בדין ישראל שמופקד בידו חמצו של ישראל אחר שקי"ל אפילו אם אינו חייב באחריותו חייב לבערו כדי שהמפקיד לא יעבור בו, וכתב המגן אברהם שהנפקד חייב בתשלומיו למפקיד כיון שהיה לו למוכרו לגוי קודם זמן האיסור, והרי הוא כשומר חינם שהיה יכול להציל ברועים ומקלות ולא הציל שחייב בתשלומין, כלומר שהחיוב מכירה שלו הוא לא רק מדיני השבת אבידה אלא מחיובי השמירה, אמנם אם החמץ בעין פסק המגן אברהם שיכול לומר הנפקד למפקיד הרי שלך לפניך. ובחק יעקב (שם סק"ח) חלק על דבריו שאין לחייבו ממון על מה שלא מכר, שהיזק שאינו ניכר הוא ואינו פשיעה.

ובאבן העוזר הקשה עליו מדין חמץ של הקדש שמבואר בגמרא (ו.) שאין צריך לעשות מחיצה בפניו כיון שבלאו הכי בודל ממנו, ומבואר שאין עובר בו בל יראה, ולדעת הרמב"ם (שכירות פ"ב ה"ג) שבקרקעות אע"פ שהתמעטו מדין שומרין מכל מקום אם פשע בהן הרי הוא כמזיק וחייב לשלם, אם כן הוא הדין בהקדש למרות שאינו בדין שומרים חייב השומר בפשיעה, ומעתה לדברי המגן אברהם הגזבר פשע במה שלא מכר את החמץ, ואם כן מדין דבר הגורם לממון יש לו להיות מחויב על חמץ זה בבל יראה, שהרי אם החמץ בעין יכול לומר הגזבר הרי שלך לפניך, ואם יאבד יצטרך לשלם מחמת פשיעתו, ואם כן חמץ זה הוא כשלו מדין דבר הגורם לממון.

תירוץ האור שמח שחיוב אחר אינו מחייבו בבל יראה

והאור שמח (חמץ ומצה פ"ג ה"ח) תירץ שאימתי אמרו בקיבל עליו אחריות שחייב לבערו, דווקא כאשר אם יגנב או יאבד יתחייב לשלם דמים עבור החמץ בשעה שיגנב, שעל ידי זה נחשב החמץ מצוי בידו וכ'שלו', משום שבהעדרו יתחייב לשלם תמורתו, אבל בענייננו שפשע במה שלא מכר את החמץ וירד החמץ משויו, וצריך לשלם הדמים כבר משעת הפשיעה, מחמת הפשיעה, ונפקא מינה שמתחייב כפי דמיו ששוה אז, אלא שיכול להציל עצמו ע"י החמץ לומר הרי שלך לפניך, אם כן מה שמשלם אם יאבד החמץ הוא מחמת שחזר חיובו שכבר חל עליו משעת הפשיעה, וחיוב זה של הפשיעה אין בו די כדי להחשיב את החמץ שברשותו כ'שלו' לעבור עליו בבל יראה, וכתב שמצאנו סברא זו בספר פתח הבית.

ולכאורה דברי האבן העוזר והאור שמח שנחלקו אם באופן זה עובר בבל יראה, תלויים בב' הצדדים בחקירה דלעיל, שהאור שמח נקט שצריך שיהיה חיוב אחריות בחמץ ולא די מה שחייב מחמת אותו חמץ, והאבן עוזר שהקשה נקט שכל חיוב שנמנע ממנו על ידי החמץ, ובהעדר החמץ מחוייב בו מחשיבו לדבר הגורם לממון.

תליית האור שמח לדין בל יראה בגזלן בנידון זה

והאור שמח דן עוד לפי זה בדין גזלן, שהנה כתב הרמב"ן (לא: ד"ה ה"ג) שגזלן עובר בבל יראה, והביאור שעובר מחמת אחריות החמץ שעליו, שאם יאבד לא יוכל הגזלן לומר לנגזל הרי שלך לפניך ויתחייב בדמיו, והנה הרי גם אם יאבד החמץ מהגזלן אינו חייב לשלם בעד האבידה, אלא חיובו על מעשה הגזילה, שהרי כן הדין שאם בשעת הגזילה היה שוה זוז ולבסוף שוה ד' זוז משלם כפי השווי שבשעת הגזילה, ומוכח שסבר הרמב"ן שעצם מה שצריך את החמץ כדי להיפטר בו מחיובים נחשב גורם לממון ועובר בו בבל יראה[לו].

ואכן הר"מ מסראקסאטה בשיטה מקובצת פרק הגוזל (ב"ק צו: ד"ה חמץ) ביאר במשנה של הגוזל חמץ ועבר עליו הפסח, שלא הנגזל ולא הגזלן עוברים בבל יראה, והמהרי"ט אלגאזי תמה על דבריו, שהרי הגזלן חייב על החמץ, ועדיף הוא מחמץ שקיבל עליו אחריות. וכתב האור שמח שלפי ביאורו שצריך שיהיה חיובו על החפץ עצמו, לפי זה דברי הר"מ מסראקסאטה 'מושכלים וצודקים'.[אפרסמכה]

קושיא מהירושלמי בדין אחריות בקדשים

עוד קושיא ידועה בסוגיא היא בדברי הירושלמי, שהנה כתב הירושלמי (פסחים פ"ב ה"ב) שבקדשים שחייב באחריותן עובר המקדיש בבל יראה, וביאר הירושלמי שזה לשיטת רבי שמעון שדבר הגורם לממון כממון, והקשו האחרונים[לז] שהרי בחמץ כולי עלמא מודים שעוברים בבל יראה במקום שחייב באחריותן ואם כן בקדשים שחייב באחריותן לכולי עלמא עובר, ומפני מה תלה הירושלמי זאת בשיטת רבי שמעון[לח].

ובקובץ שיעורים ובחידושי ר' שמואל תירצו אף קושיא זו לפי צד זה בחקירה, שהלימוד מלא ימצא הוא לעבור רק בחיוב אחריות, ולא בכל דבר הגורם לממון, וממילא יש ליישב שחיוב אחריות של קדשים אינו חיוב אחריות על עצם ההקדש, ואם נאבד ההקדש אינו משלם מחמת האבידה, ואין הבהמה השניה משלימה את חסרונה של הראשונה, אלא חיוב אחריותו הוא לקיים את מוצא שפתיו ולהשלים נדרו בהבאת קרבן אחר, וחיוב כזה אינו מחייב בבל יראה.

יישוב האחרונים שבהקדש אחריות לא מחייבת בבל יראה

אמנם יש מהאחרונים[לט] שיישבו את הקושיא מהירושלמי בתירוץ אחר, שבאמת בהקדש אין את הדין שעובר מחמת חיוב אחריות, שהרי כתב רבינו תם שקיבל אחריות בבית הבעלים אינו עובר וזה טעם פטור יחד לו בית, וממילא בהקדש תמיד נחשב שמקבל את האחריות בבית ההקדש, כיון שהקדש כל היכא דאיתא, גזא דרחמנא אית ביה[מ].

לה. ויעוין במערכה בדבר הגורם לממון (שבועות כרך ב) אריכות מהאחרונים בדין דבר הגורם לממון בדבר בעין, ולכאורה כל הצד לומר ששייך דבר הגורם לממון בדבר בעין, זה רק לפי הצד שנתחדש כאן ששייך דבר הגורם לממון גם בדבר בעין, ואז עדיין יש לדון אם חידוש זה הוא דווקא בחמץ או מכאן נלמד לכל התורה, אבל לפי הצד שחייב בחמץ ללא שייכות לדין דבר הגורם לממון, אם כן נשארה הגמרא בסברא שדבר הגורם לממון כשהחפץ בעין לא אומרים.

לו. והוסיף האור שמח שאין לומר שמחמת שמחוייב לקיים בגזילה השבה וחיוב זה הינו חיוב הקיים בכל רגע שהגזילה בידו, זה עצמו מחשיב את החמץ כמצוי בידו, שדבר זה היה ניתן לומר אילו לא היה החמץ אסור בהנאה, אבל כיון שהרי החמץ אסור בהנאה שוב אין בו חיוב השבה, וכל חיובו הוא רק מחמת שכבר נתחייב בשעת הגזילה.

לז. קושיא זו כבר הקשה המהרי"ט אלגאזי (חלה אות י סק"ג), ועיין בהגהות וחידושי הרש"ש (ו. ד"ה שם חמצו) שעמד על דברי הירושלמי הללו, ובעמודי אור (סי' כב), ובקובץ שעורים (פסחים אות יז), ובאסופות רבינו חיים הלוי (פסחים סי' א אות א).

לח. ובקובץ שיעורים (אות יז) הוסיף לדון שהרי בבבלי מבואר שבדבר הקיים בעין אף רבי שמעון מודה שאין דין דבר הגורם לממון. ועל זה תירץ שלרבי שמעון הסובר דבר הגורם לממון כממון אם כן בקדשים כיון שיש לו השתמשות בחפץ לפרוע את חובו שהתחייב על ידי נדרו ממילא נקרא שלו אפילו בדבר בעין, ושונה משומר שלא שייך לומר שפורע חובו, כיון שהחזרת החפץ בשומר אינה פריעת חוב, שכל זמן שהחפץ קיים אין חיובו קיים, שהרי מפני כך בשומר יכול לומר באיסורי הנאה הרי שלך לפניך, וכיון שבשומר לא שייך לומר שפורע חובו ורק לדון בו דבר הגורם לממון מחמת שלא יגרם לו חוב, בזה אמרה הגמרא שבדבר בעין מודה רבי שמעון שאין דין דבר הגורם לממון. ועיין במערכת דבר הגורם לממון במסכת שבועות (כרך ב) אריכות בענין זה.

לט. תירוץ זה הביא בחידושי ר' שמואל (אות צט) בשם יש מהאחרונים.

מ. ויש שהביאו דקדוק לזה, שבדרשה שלא יקבל פקדונות מוזכר רק נכרי ולא מוזכר גבוה,

יישוב לפי"ז לקושיית הפני יהושע מנכרי שהלוה לישראל על חמצו

קושיא נוספת שמיושבת על פי זה היא קושת הפני יהושע להלן (לא. ד"ה בגמרא תנן) בסוגיא של נכרי שהלוה לישראל על חמצו, שדינו שמותר בהנאה, ומבואר בגמרא שאם למפרע הוא גובה מיושב מפני מה מותר בהנאה, והקשה הפני יהושע שאף שנחשב החמץ לשל הנכרי מחמת שלמפרע הוא גובה, מכל מקום לא גרע מחמץ של נכרי המופקד ביד ישראל שעובר עליו מחמת אחריותו, והרי גם כאן במשכון באחריותו שאם יאבד או יגנב או יאנס יהיה חייב לשלם לנכרי משלו.

ובהגהות ברוך טעם שם תירץ שיש לומר שבמשכון כיון שאם יאבד החפץ מה שישלם לא יהיה בעד החפץ אלא יצטרך לפרוע את חובו, ממילא יש לומר שחיוב כזה אינו מחייבו בבל יראה. ומבואר שגם קושיא זו מתיישבת ביסוד זה[מא].

כאשר חיובו מדין שומרין

והנה ביסוד זה שצריך שיהיה חיוב אחריות ולא רק גורם לממון, נקט הקובץ שיעורים (אות יז) שאף באופן שחיוב התשלומין יהיה מדין שומרים, אבל אם החיוב אינו על החפץ עצמו אלא על אי השמירה, גם אז תלוי הדבר בחקירה הנ"ל, ועדיין יש לומר שכיון שצריך חיוב אחריות כדי לחייבו, חיוב על אי שמירה אינו כאחריות על חפץ ואינו מחייב בבל יראה. ולפי זה ביאר את מחלוקת הראשונים בסוג האחריות הנצרכת כדי לחייבו וכדלהלן.

שיטות הראשונים מה היא דרגת אחריות המחייבת

הנה בראשונים מצינו ג' שיטות מה האחריות המחייבת את הנפקד בבל יראה:

א. יש מהראשונים[מב] שנקטו שגם אחריות מועטת שחייב בפשיעה בלבד כשומר חינם דיה כדי לחייב את מקבל האחריות בביעור החמץ, והרא"ש (פ"א ס"י ו) דקדק את לשון הברייתא (ו.) כשיטה זו, שלשון הברייתא 'הפקידו אצלו זקוק לבער' וסתם פקדון הוא שומר חינם.

ב. יש מהראשונים[מג] שסברו שרק אחריות שמחויב בה גם בגניבה ואבידה כשומר שכר רק היא מחייבתו בביעור החמץ, ובלשון הגמרא (ה:) 'כיון דאילו מיגנב ואילו מיתביד ברשותייכו קאי' משמע כשיטה זו שצריך שיהיה הנפקד מחוייב בגניבה ואבידה, אמנם הרא"ש (פ"א ס"י ד) דחה את הראיה, שביאור הגמרא גניבה ואבידה שנעשו מחמת פשיעת הנפקד.

ג. שיטה נוספת מצינו בתוספות (ב"מ פב: ד"ה אימור) בשם רש"י, ובתוספות בשבועות (מד. ד"ה שומר) שרק חיוב אחריות גמור כשואל שחייב גם באונסין רק על ידה נחשב החמץ כשלו וחייב לבער. וכן כתבו המהר"ם חלאווה (ו. ד"ה רב) בשם רבינו תם, והריא"ז (ה. אות י) בדעת הרי"ד[מד].

המקור לחלק בדרגות האחריות

ובפני יהושע (ה: ד"ה אמנם) ביאר שבפשט הסוגיא יש מקור בדרך ממה נפשך לאחד מב' השיטות הקיצוניות, דהיינו או שדי באחריות של פשיעה, או שצריך אחריות גמורה גם על אונסין, אבל השיטה האמצעית שצריך אחריות מגניבה ואבידה צריכה ביאור. שהנה בגמרא מבואר שלפי מה שנקטינן דבר הגורם לממון לאו כממון, הטעם שחיוב אחריות מחייבו בביעור הוא מכח ריבוי מהפסוק 'לא ימצא' שמה שמצוי בידו חייב לבער, אמנם מאידך יש מיעוט מהמילה 'לך' למעט של אחרים, ומעתה ממה נפשך או שדורשים 'לך' בדווקא וכל שאינו שלו אינו עובר, ורק באופן אחד של אחריות גמורה שדומה ביותר למצוי בידך מתרבה מהלא ימצא, או שה'לא ימצא' הוא העיקר וכל שמצוי בידו על ידי אחריות מתרבה לאיסור, ורק ממעטים מ'לך' אופן שהוא לגמרי של אחרים ואין לו כלל אחריות, ומה מקור לשיטה האמצעית לחלק בדרגות האחריות[מה].

ביאור שחיוב בפשיעה אינו מחמת חיוב אחריות

ויש לבאר שיטה זו שנוקטת שאדרבא עד כמה שיש דרשה ומקור לכך שחיוב אחריות הוא סיבה להתחייב על החמץ, על כרחך שדרשה זו היא כשחייב גם באחריות של גניבה ואבידה, שחיוב שומר חינם בפשיעה אינו מוגדר כלל כקבלת אחריות אלא קבלת שמירה, כן ביאר בשו"ע הרב (סי' תמ ס"י), וביתר אריכות מבאר זאת הקובץ שעורים (אות יז) שהפשיעה בעצמותה היא המעשה המחייב, שהיה חייב לשמור ולא שמר[מו], ולא שייך לומר שהחפץ באחריותו אם יפשע[מז], כמו שלא שייך לומר שהחפץ באחריותו אם יזיק את החפץ[מח].

במאירי מפורש כמהלך זה

והביא הקובץ שיעורים מלשון המאירי בסוגין (ה: ד"ה ויש מי שאומר) בביאור השיטה שאחריות פשיעה אינה מחייבת בבל יראה 'ועיקר הדברים שבשמירת חנם ודאי פטור, שחיוב פשיעה כעין היזק היא, ואין חיובו מתורת שמירה גמורה', ומפורש כמהלך זה שחיוב פשיעה אינו מחמת חיובי אחריות, וממילא אינו מתרבה במה שריבתה התורה על מי שחייב באחריות שעובר בבל יראה, שאינו חיוב אחריות כלל.

גם בגניבה ואבידה יש לדון שחיובו לא מחמת האחריות

והקובץ שיעורים הוסיף שגם את השיטה השלישית יש לבאר על דרך זו, שנקטו שאף חיוב שומר שכר בגניבה ואבידה אינו חיוב אחריות, וחיובו מחמת שלא שמר מגניבה כמו חיוב שומר חינם בפשיעה, ורק חיוב אונסין הינו חיוב אחריות המתרבה לענין בל יראה. ואונסין ודאי אין חיובו מחמת המעשה שאירע[מט], שהרי אונס רחמנא פטריה, ומוכרח הדבר שחיובו מחמת שבתחילה בלקיחת החפץ התחייב באחריותו.

ביאור השיטה הסוברת שדי בחיוב בפשיעה כדי להתחייב

ובביאור שיטת הראשונים החולקת וסוברת שדי במה שיש על הנפקד חיוב פשיעה כשומר חינם כדי שיעבור בבל יראה, העלה בחידושי ר' שמואל (אות קג) מדברי החק יעקב (סי' תמ סק"א) שסובר בדעתם שבאמת אין חיובו בבל יראה מדין חיוב אחריות, שכתב החק יעקב שלפי הסוברים שעובר בבל יראה רק באחריות מגניבה ואבידה, אז כשהמפקיד גוי, רק אם עשה קנין עם הגוי חל עליו חיוב האחריות או שיהיה חייב בזה מחוקי המלך, כיון שבלי זה אין לגוי דיני שומרים, אבל לדעה שחיובו מחמת אחריות פשיעה אין צריך קנין, שחיוב פשיעה יש בגוי למרות שאין לו דיני שומרים, ומבואר שנקט

ולא כמו הדרשה שבלא יראה שכתוב בה 'אבל אתה רואה של נכרי ושל גבוה'.

מא. והנה הברוך טעם שם המשיך ודחה יישובו מדין קדשים שחייבים באחריותם שמכללן באומר הרי עלי והפריש אחר כך, שבאופן זה אם נאבד אחר שהפריש חיובו מחמת שאמר הרי עלי וצריך לקיים נדרו, וחיוב זה הוא ממש כפרעון חוב, ועם כל זה מחזיקים אנו אותו מחמת האחריות לשלו, ומוכח שגם חיוב לקיים נדרו מועיל. אמנם לכאורה דין זה בקדשים הרי הוא רק לרבי שמעון, והיה מקום לחלק שבאמת רק לפי רבי שמעון שדבר הגורם לממון כממון מועילה גם גרימת ממון כזאת, אבל להלכה שדבר הגורם לממון לאו כממון גם אחרי חידוש התורה בלא 'מצא רק חיוב אחריות מחמת התשלום החפץ מועיל.

מב. הבה"ג (הו"ד בראי"ש סי' ד), רב אחאי גאון (שאילתות פרשת צו שאילתא עח), הריטב"א (ה: ד"ה הא) והרא"ש (פ"א סי' ו). והרמב"ן (ו. ד"ה הא) ורבינו דוד (ו. ד"ה יחד) למדו כך אף בשיטת רש"י בדין יחד לו בית, ובשיטת הרי"ף שהשמיט דין זה של יחד לו בית מהלכותיו וכפי שנתפרש לעיל.

מג. הר"י (לא: תוספות ד"ה שקונה, הו"ד בראי"ש פ"א סי' ד) והרמב"ם (פ"ד ה"ג) [על פי איך שלמדו האחרונים בשיטתן], ורבינו דוד (ה: ד"ה כיון), וכן הכרעת המאירי (ה: ד"ה ויש מי שאומר) והריא"ז (ה. אות י).

מד. ובחידושי ר' שמואל (אות קח) הוכיח שגם הראב"ד סובר כשיטה זו, שהרי שיטת הראב"ד (הו"ד בשיטמ"ק ב"מ לד. ד"ה נעשה) שדין דבר הגורם לממון הוא דווקא באופן שקיבל על עצמו את כל חיובי האחריות כולל אונסין, ואם כן כיצד אמרה הגמרא שלמאן דאמ דבר הגורם לממון עובר בבל יראה, ולשינא בתרא בגמרא אפילו אין צריך לא ימצא לאותו מאן דאמר, והרי באופן שאין את כל חיובי האחריות אין דין דבר הגורם לממון, ועל כרחינו שלמד הראב"ד כרש"י שהנידון בגמרא הוא באמת בקיבל את כל חיובי האחריות ואפילו אונס, שרק אז נחשב בחמץ קיבל עליו אחריות.

מה. אמנם צריך ביאור כוונתו שהרי לכאורה יש מקום לומר שאמנם התרבה המצוי בידו על ידי אחריות אלא שמכל מקום צריך אחריות אלימה, וכך מבואר בחידושי ר' שמואל (אות קח), שבביאור ראשון ביאר שנחלקו כמה הוא שיעור האחריות הנצרך. ועיין בפרי חדש (סי' תמ סק"א ד"ה ולענין הלכה) שהביא מקור לשיטה זו מדברי הגמרא להלן (יג.) שהביאה הגמרא 'מעשה באדם אחד שהפקיד דיסקיא מלאה חמץ אצל יוחנן חקוקאה, ונקבוה עכברים והיה חמץ מבצבץ ויוצא, ובא לפני רבי. שעה ראשונה אמר לו המתן וכו', חמישית אמר לו צא ומוכרה בשוק', והגמרא מעמידה שמעתתא זאת כמאן דאמר שסובר שהמפקיד פירות אצל חבירו ומתקלקים מוכרן בבית דין אבל למאן דאמר שלא יגע בהן גם כאן לא יגע בהן ולא היה רשאי למוכרו, וצריך ביאור כיצד ניתן לומר שלא יגע בהן והרי יעבור על החמץ, ומוכח שנקטה הגמרא שבסתם פקדון שהוא שומר חינם לא עובר ורק באחריות יתירה של גניבה ואבידה מחויב לבער.

מו. עיי"ש שמבאר שזה הטעם למה שמבואר ברמב"ם (שכירות פ"ב ה"ג) שבקרקעות ועבדים למרות שנתמעטו מדיני שומרים מכל מקום אם פשע בהן חייב שפושע הרי הוא כמזיק, והדברים צריכים ביאור שהרי חיוב שמירה אינו אלא בשומרים, ולפי דבריו מתבארים דברי הרמב"ם שכיון שקיבל על עצמו לשמור קרקעות הרי הוא ככל פועל שצריך לעשות מלאכתו, וזו כוונת הרמב"ם 'שהפושע כמזיק', שכמו במזיק מעשה ההיזק מחייבו כך בפשיעה הפשיעה מחייבתו ואינו מטעם חיוב אחריות. וסברא זו מבוארת כבר בשו"ע הרב (סי' תמ בהג"ה לס"י) עיי"ש. אמנם באמת סברא זו שהפושע כמזיק שהיא סברת הרמב"ם אינה לכולי עלמא, שמצינו הרבה מהראשונים שחלקו על הרמב"ם בזה, ובמגיד משנה שם כתב שכן דעת הרמב"ן והרשב"א לחלוק. ובשו"ע (חו"מ סי' צה ס"א) פסק כהחולקים על הרמב"ם, אמנם הש"ך (חו"מ סי' סו ס"ק קכו) כתב שהעיקר כהרמב"ם, ומעתה אם נוקטים כהחולקים על הרמב"ם שהפשיעה אף היא מדיני השומרים ומחיובי האחריות, אם כן גם אופן שחיובו רק בפשיעה שייך לדון לחייבו בחמץ מחמת האחריות, ואין ביאור זה מתיישב לראשונים הללו. אמנם עיין בהערה להלן שבחידושי ר' שמואל ביאר כן גם בדעת אותם ראשונים.

מז. דהיינו שענין מה שהאחריות מחשיבה את החפץ למצוי בידו הוא שמחמת האחריות משתייך החפץ למי שצריך לשלם אותו אם יאבד, אבל אם לא צריך לשלם אותו אלא את מעשה הפשיעה לא משתייך החפץ אליו אע"פ שהעדר החפץ יגרום לו חיוב ממון.

מח. ובחידושי ר' שמואל (אות קח) כתב גם כן כך בביאור שני, והוסיף שאפילו אם לא נאמר כהרמב"ם שחיוב פשיעה הוא מצד מזיק ממש אלא נבארו שהוא מחיובי שומר, מכל מקום החיוב הוא על שגרם לאיבוד החפץ, אבל בגניבה ואבידה אין חיובו על איבוד החפץ שהרי יש ראשונים שסוברים שאפילו על גניבה באונס חייב, הרי שאין החיוב על איבוד החפץ, אלא החיוב מחמת אחריותו, שעל גניבה ואבידה החפץ תחת אחריותו.

מט. והוסיף הקובץ שיעורים שאפילו למאן דאמר בכתובות (לד:) ששואל משעת אונס מתחייב, ביארו רק שזמן חלות החיוב הוא משעת אונס, אבל המעשה המחייב לכולי עלמא הוא לקיחת החפץ.

שלשיטה זו צריך לומר שגם ללא חיוב אחריות עובר בבל יראה מחמת דבר הגורם לממון, וכפי הצד השני בחקירה הנ"ל.

סברא שגם בפשיעה חיובו אף מדין שומר ונחשב לאחריות

אמנם ר' שמואל שם נקט שיש לדון בזה, שגם לדעת הראשונים שחיוב פשיעה מחייבו בבל יראה, מכל מקום יש לומר שבפשיעה מחויב מדין שומר לבד ממה שחייב מדין מזיק, וחיוב השומר הוא המחייבו בבל יראה. דהיינו שלכל הפחות אותה שיטה סוברת דלא כדברי הקובץ שיעורים שחיוב על אי שמירה אינו אחריות בחפץ, אלא יש לומר אף אם ננקוט כדברי האור שמח וכצד בחקירה שצריך חיוב אחריות לחייבו, אך יש לומר שכל שחיובו מדין שומר נחשב הדבר לחיוב אחריות בחפץ שיש שייכות בין החיוב לחפץ ונחשב הוא למצוי בידך.

תליית מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בגוי אלים בחקירה דלעיל

והנה נחלקו הרמב"ם והראב"ד באופן שלא קיבל על עצמו אחריות אבל הגוי המפקיד הוא גוי אלים, ובאם יאבד החפץ יחייבו הגוי על כרחו לשלם, ושיטת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ד ה"ד) שגם באופן כזה נחשב החמץ לשלו מחמת חיובו וחייב בביעורו. ובפשוטו גם אופן זה תלוי בחקירה הנ"ל, שהן אמנם הגוי יחייבו בתשלומין אם יאבד החפץ, אבל חיוב אחריות הרי אין כאן, ורק דין דבר הגורם לממון שייך כאן.

אמנם בדברי האור שמח (חמץ ומצה פ"ג ה"ח) מבואר שאופן זה אינו תלוי בחקירה, ולמרות שצריך שיהיה חייב באחריותו מכל מקום יש לומר כדעת הרמב"ם שיתחייב בגוי אלם, והטעם שהרי הגוי מחייבו על אבידת החפץ ולא חיוב בעלמא, וחידש הרמב"ם שלמרות שלא קיבל על עצמו אחריות זו מכל מקום מה שהגוי מכריחו גם זה הוי אחריות. ולסברא זו כתבו האחרונים שאם גוי אלם נחשב כקבלת אחריות ודאי חיוב על אי שמרת החפץ בשומרים יחשב לקבלת אחריות, ודלא כדברי הקובץ שעורים.

יש לדון בזה מגדר חיוב האחריות של גוי

והנה עוד יש לדון בחקירה זו ממה שמצינו נידון גדול בראשונים כיצד נעשית קבלת האחריות המחייבת את הנפקד בבל יראה, ששנינו בגמרא (ו.) 'הפקידו אצלו זקוקו לבער, יחד לו בית אין זקוק לבער, ובביאור דין "יחד לו בית' נחלקו הראשונים, רש"י (ד"ה יחד) ביאר שהמכוון שלא קיבל עליו אחריות אלא רק יחד לו ביתו שאמר לגוי הרי הבית לפנין, והתוספות (ד"ה יחד) והרמב"ן (ד"ה הא) חלקו שבאופן כזה שלא קיבל אחריות אפילו כאשר לא יחד אינו עובר, וביאר רבינו תם שאפילו בקיבל אחריות מועיל יחוד בית, והטעם שאינו עובר מחמת שהתמעט בלשון הפסוק 'לא ימצא', שע"י יחוד הבית אינו נחשב למצוי, ולדעת רב פפא שמבואר בגמרא שדין זה נלמד מסברא ביארו התוספות שלשיטתו סברא היא לפוטרו מביעור אפילו בקיבל הישראל אחריות, שכיון שיחד לגוי בית הרי הוא כחמץ של נכרי ברשות הנכרי שפטור מלבער.

ובביאור שיטת רש"י שהצריך יחוד בית אף באופן שלא קיבל אחריות, ביארו הראשונים[נ] שסובר רש"י שאם הפקיד סתם נעשה כמקבל על עצמו אחריות, ועל ידי שמיחד בית הרי הוא כאומר כנוס שורך ברשותך ומפקיע עצמו מחיוב האחריות, אבל באופן שקיבל על עצמו במפורש אחריות לא יועיל אפילו יחד לו בית. והקשו הרמב"ן ורבינו דוד כיצד סבר רש"י שהדין הראשון 'הפקידו אצלו זקוק לבער הוא בסתם והרי אין לגוי דין שומרים, שבשומרים כתוב 'רעהו' ולא עדיף גוי מהקדש שהתמעט מדין שומרים מחמת שאינו רעהו, ומחמת כן נקטו שמדובר שקיבל על עצמו אחריות בפירוש.

ובאמת כך גם שיטת הרא"ש (פ"א סי' ו) שנקט משמעות הסוגיא בקיבל על עצמו סתם מלשון הברייתא 'הפקידו אצלו' שמשמע בסתם, והקשו עליו בביאור הגר"א (סי' תמ ס"א) ובשאגת אריה (סי' פח) שהרי גוי התמעט מדין שומרים, ועל כרחך שמדובר בקבלת אחריות מפורשת שהיא שייכת גם בגוי.

קושיא מדברי הראשונים שהאחריות אינה מדיני שמירה

ומעתה מדברי כל אותם הראשונים הסוברים שמוכרח להיות בקבלת אחריות מפורשת ולא מדיני שמירה, תעלה קושיא על מה שנקטו האחרונים שצריך להיות חיוב אחריות ולא די בדבר הגורם לממון, והרי כאן חיובו אינו חיוב אחריות על החפץ שהרי מופקע החפץ מדיני שמירה, ורק גורם לו החמץ חיוב ממוני שבהעדרו של החפץ יצטרך לקיים דיבורו שהתחייב לגוי. ולכאורה מוכח שאותם ראשונים נקטו שאין צריך דווקא אחריות על החפץ להתחייב.

ובחידושי ר' שמואל (סי' ה אות ב) הוסיף והקשה שאפילו לפי הצד השני בחקירה שחיוב בל יראה הוא מדין דבר הגורם לממון, גם יש להקשות לפי אותם הראשונים שלכאורה לא שייך כאן בגוי לחייבו, שהרי דבר הגורם לממון ענינו שבהעדר החפץ יחויב בתשלום החפץ ועל ידי החפץ יכול להיפטר מאותו החיוב, ומחמת כן נחשב כבעלים עליו, וכגון בקדשים שחייב באחריותן שנפטר על ידי החפץ מחיוב הקרבן שחל בהפרשתו, אבל כאן לא יפטר על ידי החפץ מתשלום החפץ, שהרי גם בהעדר החפץ לא יחויב לשלם עליו, שהרי לדבריהם אין דיני שומרים בגוי, וחיובו הוא רק לקיים התחייבות לגוי ואין לה שום שייכות עם החפץ, ולא מסתבר שיהיה שייך כאן גם דין דבר הגורם לממון לעשותו בעלים על החפץ מחמת שמרויח ממון בעלמא על ידי החפץ.

יישוב לפי הצד שייך להתחייב בקנין חיוב על אבידת החפץ

אמנם הגרי"ז (כן כתב ר' שמואל שם בשמו) דן שיתכן ושייך להתחייב בקנין להיות חייב בתשלומין בעד אבידת החפץ ולא רק חיוב לקיים דיבורו, ואז חיובו יהיה על עצם האבידה למרות שאינו מדין שומרים, ואם ננקוט ששייך קבלת חיוב כזה אז באמת אבידת החפץ מחייבתו תשלומין, ואז אפשר לדון בחמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות גם מדין גורם לממון וגם מחמת חיוב אחריות.

שיטת השאגת אריה בחקירה זו

והנה בשאגת אריה (סי' עז) כתב שחמץ שקיבל עליו אחריות שעובר בו בבל יראה לא מועיל בו ביטול, כיון שהחמץ אינו שלו ואין בו דין ממון, ורק התרבה מ'לא ימצא' לענין בל יראה, אבל לענין ביטול צריך שתהיה לו בעלות גמורה בחמץ. והוכיח זאת השאגת אריה מדברי הגמרא (ו.) שחמץ אחר שש שעות אי אפשר לבטלו מחמת שאינו ברשותו, והרי למאן דאמר שחמץ אחר פסח מותר בהנאה במדאורייתא, אם כן חמץ אחר שש הוא גורם לממון, ועד כמה שהוא גורם לממון, למאן דאמר זה אין צריך שיעשה הכתוב את החמץ ברשותו כדי לעבור בו, שהרי בלאו הכי עובר בחמץ מחמת היותו גורם לממון, ואם כן כיון שכל חיובו מחמת דבר הגורם לממון כממון, יוכל גם לבטלו שהרי שלו הוא, ומעתה מדברי הגמרא שאין יכול לבטלו מוכח שדין דבר הגורם לממון מועיל רק לענין שיעבור בו ולא לענין ביטול. וכתב בחידושי ר' שמואל (סי' ה אות ג) שמתוך דבריו מוכח שנקט שגם גורם לממון ללא שום חיוב אחריות מועיל לחייבו בבל יראה, שהרי חמץ בפסח אסור בהנאה ואין לו בחמץ בפסח כלום, ורק העדרו גורם את הפסדו לאחר הפסח, ועל זה כתב השאגת אריה דין דבר הגורם לממון, ומוכח שנקט כפי הצד שנתחדש בלא ימצא שדי בזה כדי שיעבור בבל יראה[נא].

ד. דין הנפקד בפקדונות של ישראל באחריות ושלא באחריות

עיקר נידוננו לעיל היה בפקדונות של נכרי, ויש לדון בפקדונות של ישראל אם חייב הנפקד לבערם, ואף שבפשוטו קל וחומר הוא מפקדונות של נכרי שודאי שמחמת חיוב האחריות עובר הנפקד בחמץ זה מכל מקום יש לדון בו בב' נידונים:

האם כלול במיעוט לך ולא של אחרים

א. אם כשהמפקיד ישראל, אזי גם אם לא קיבל הנפקד אחריות מוטל עליו לבער את החמץ, משום שאינו כלול כלל במיעוט התורה לך ולא של אחרים, שלא מיעטה התורה אלא של גבוה ושל נכרי, אבל חמץ של ישראל אחר שמונח ברשות ברשותו לא התמעט ומחויב לבערו.

לדעת הרא"ש ורבינו יונה האם חיוב המפקיד פוטרו

ב. גם באופן שקיבל עליו אחריות לשיטת רבינו יונה והרא"ש שהמפקיד חייב לבער את חמצו ואינו ענין לדברי המכילתא וכפי שנתבאר לעיל, האם חיוב המפקיד פוטר את הנפקד מלבער, או שאין עניינם תלוי זה בזה וכל אחד מהם מחויב בחיובו העצמי ואין חיוב האחד פוטר את חבירו.

דיוק הפני יהושע והביאור הגר"א בדעת רש"י

בנידון הראשון מצינו אריכות בפני יהושע (ה: ברש"י ד"ה לפי) שכתב להוכיח מלשון רש"י (שם) שביאר בדרשת 'אבל אתה רואה של אחרים' כגון נכרי או גבוה, ואם של אחרים כולל כל אדם מפני מה הוסיף זאת רש"י. ואף בביאור הגר"א (סי' תמג ס"ב ד"ה ואם) נקט כן בדעת רש"י. ובפני יהושע כתב שכן היא שיטת התורת חיים בפשיטות דהיינו לא רק בדעת רש"י.

נ. **הרמב"ן** (ד"ה הא), הר"ן, ורבינו דוד (ד"ה יחד).

נא. **ויעוין** במקור חיים (סי' תלא פתיחה להלכות בדיקה וביטול אות ג) שדחה את עיקר דברי השאגת אריה שחמץ בפסח נחשב לגורם ממון מחמת שמותר בהנאה אחר הפסח, שהשאגת אריה הוכיח כן מגמרא (כט:) לגבי חמץ של הקדש שדין מעילתו תלוי אם דבר הגורם לממון כממון, ואם דבר הגורם לממון כממון מועל בהקדש חמץ בפסח כיון שמותר החמץ בהנאה אחר הפסח, ודחה המקור חיים שיש לומר שדווקא בהקדש כן הוא כיון שאינו חייב לבערו, אבל בחמץ של הדיוט למרות שמותר בהנאה אחר הפסח, אבל כיון שבפסח חייב לבערו ושוב לא ישאר כלל אחר פסח, והכל מצווין לבערו ואין לך דבר המופקר גדול מזה, ולא שייך לדונו כדבר הגורם

ראיית הפני יהושע מהמכילתא

והוכיח הפני יהושע שיטה זו מלשון המכילתא שכתבה 'מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך, יצא חמצו של ישראל שהוא ברשות עובד כוכבים אף על פי שיכול לבערו אבל אינו ברשותו, יצא חמצו של עובד כוכבים ברשות ישראל וחמץ שנפלה עליו מפולת אף על פי שהוא ברשותו אבל אינו יכול לבערו', שלשון המכילתא מורה שעיקר הפטור בשל אחרים היינו לפי שאין יכול לבערו, שיתחייב לשלם לגוי תשלומיו, ואין הדבר מוטל עליו להתחייב בתשלומין כיון שלא קיבל על עצמו אחריות, ופטורו הוא כעין פטור מפולת המוזכר ביחד במכילתא שהוא משום שאין בידו לבערו ולא הצריכו הכתוב לפקח הגל ולבער, מה שאין כן בשל ישראל נקרא יכול לבערו, שהרי אם יבערו פטור מתשלומין, שהרי חמץ בפסח לאו בר דמים הוא.

כיצד מתאימים הדברים לשיטת רש"י בדין מפקיד אצל נכרי

וכבר הבאנו לעיל מדברי האחרונים שביאור זה ברש"י מתאים עם שיטת רש"י ביחד לו בית שלא העמיד שמועיל יחוד כשקיבל אחריות, וכן עם דברי רש"י בפירושו בתורה (שמות יב יט) שהביא על המילה בתיכם את הדרשה למעט ישראל שהפקיד ביד נכרי, ונראה שלא גרס במכילתא את הדרשה למעט ישראל שהפקיד אצל נכרי, ונקט שחייב לבער שאי אפשר למעט זאת מבתיכם, כיון שסובר רש"י שהתמעט מ'לך' רק של נכרי וגבוה, שלדעת רש"י תיבת 'בתיכם' האמורה בפסוק נצרכת לרבות, שבאה לומר לא למעט אלא של נכרי ושל גבוה, אבל של אחרים ישראלים עובר כיון שהם בביתך אף שאינם שלך ואינו באחריותו, וממילא אינו מיותר בתיכם למעט להיתר חמץ שאינו ברשותו והפקיד ברשות אחרת, שאדרבא נצרך לרבות איסור.

אוצר החכמה

גדר הדין לשיטה זו

ולפי צד זה שחמץ של אחרים עובר עליו וממועט רק של נכרי וגבוה, ממילא גם על חמץ של הפקר יעבור כשנמצא ברשותו, וביאור הגדר הוא שיש שני גורמים לחיוב על חמץ או שהחמץ שלו או שנמצא ברשותו, וכל שנמצא ברשותו עובר עליו ואין צריך שיהיה שלו, ורק על של גבוה ונכרי יש מיעוט מיוחד שלא אכפת לתורה שישאר החמץ ברשותו.

ישוב השיטה שלא עובר

אמנם בדברי הפוסקים (סי' תמ ס"ד) מבואר שלא נקטו כך, וסברו שגם חמץ של ישראל התמעט בדרשה שאי אתה רואה של אחרים, וצריך ביאור לדבריהם מפני מה נקט רש"י כגון של נכרי ושל גבוה, ובצל"ח (ה: ברש"י ד"ה לפי) ביאר שבשל ישראל יהיה צריך למוכרו מחמת הדין דרבנן שחמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה, וכיון שלא מכרו אם יאבד יהיה פושע וחייב בתשלומין, ורק כשנמצא בעין יכול לומר לו הרי שלך לפניך, וממילא מחמת זה יהיה חייב הנפקד באחריות ויתחייב בבל יראה, אבל באמת אם התנה שלא תהיה לו שום אחריות לא יעבור שאף על של ישראל פטור הנפקד[נב].

שיטת הרמב"ן בזה

וכבר הבאנו לעיל שמתוך דברי הרמב"ן הוכיחו האחרונים שנקט כשיטה שאינו עובר בכל חמץ של אחרים ללא קבלת אחריות, שהרי כתב שאם הכל היה תלוי בבעלות מפני מה נאמר בבתיכם, ולכאורה נצרך בתיכם לומר שגם על חמץ של ישראל אחר או חמץ של הפקר עובר כשנמצא בביתו, ומוכח שהיה פשוט לרמב"ן שחמץ של ישראל אחר כלול במיעוט 'אבל אתה רואה של אחרים', ומותר לראותו למרות שהוא ברשותו.

נידון נוסף אם נפטר הנפקד מחמת חיוב המפקיד

ויש לדון מטעם חדש לפטור את הנפקד אפילו אם הדרשה להתיר אחרים היא רק בנכרי וגבוה, וכן נידון זה הוא אפילו באופן שקיבל אחריות על פקדונות חבירו, והוא לפי שיטת רבינו יונה והרא"ש שחייב המפקיד בבית חבירו, שיש לדון שמחמת חיוב המפקיד יפטר הנפקד. ובפשטות מנין לחדש זאת ומה נוגע חיוב המפקיד לחיוב הנפקד, אמנם הנה בשו"ע (סי' תמ ס"ד) שפסק להלכה את שיטת הרא"ש שעובר המפקיד, פסק שישראל שהפקיד חמצו אצל ישראל חבירו או אצל הנכרי אע"פ שקיבל עליו הנפקד אחריות עובר עליו המפקיד, ומשמע שעובר המפקיד ולא הנפקד, וצריך ביאור שהרי נפקד באחריות ודאי עובר וכפי שמפורש בגמרא בנפקד מנכרי, אלא על כרחך שנתחדש כאן דין שהנפקד נפטר מחמת חיובו של המפקיד, וכן נקט הלבוש (שם) שכיון שעל המפקיד מוטל לבערו אין הנפקד עובר, מפני שלא מוטל עליו לבער חמץ של ישראל חבירו, והוסיף הלבוש שאף שהחמץ ברשותו אין זה נקרא רשותו שהרי השאילו לאחרים כיון שהמפקיד ישראל הוא.

ויתכן שטעם הדין שכיון שכדי לעבור על החמץ צריך שהתורה תעמיד את החמץ ברשותו, ממילא באופן שהמפקיד שהוא בעל החמץ קודם זמן האיסור חייב על החמץ, לא הכניסה התורה את החמץ לרשות אחרת של הנפקד.

אמנם העולת שבת (שם סק"ד) והאליה רבא (שם אות יג) חלקו על הלבוש, ובבאר הגולה כתב שצריך לגרוס בשו"ע 'אף המפקיד' שודאי גם הנפקד עובר, ולא סבר שיש לחלק בין מפקיד נכרי למפקיד ישראל, אלא גם במפקיד ישראל למרות שחייב המפקיד גם הנפקד עובר כשקיבל אחריות.

מערכה ח

דבר הגורם לממון

א. האופנים של גורם לממון / **ב.** גורם לממון כשהחפץ עדיין קיים בעינו / **ג.** גדר הבעלות בדבר הגורם לממון / **ד.** לגבי קרבן שבועה / **ה.** בחיובי שומרין / **ו.** גונב מן הגנב / **ז.** בחמץ שעתיד לחזור להיתרו

פתיחה

דין דבר הגורם לממון מצאנו בש"ס בכמה אופנים שונים, ולגבי זכויות וחיובים שונים, אולם משמעותם והגדרותיהם אחת היא, שהפסד או רווח ממון הנגרם מהחפץ, שאינו שייך לערכו של החפץ עצמו, אלא הפסד או רווח שנהיה כתוצאה מקיומו של החפץ או מהאחריות על חסרונו, יש בכוחו לקבוע למי שייכים דיני החיובים או הזכויות של החפץ, לפי מי שנגרם לו ההפסד או הרווח כאילו הוא בעליו של החפץ.

אופן אחד מצאנו בדברים שהם אינם שלו, אבל הם תחת אחריותו שעליו מוטל לדאוג לשלמותם ולקיומם, ואם יחסרו או ייפסדו יהיה מוטל עליו לשלם דמיהם לבעליהם, כגון בהמה שהוקדשה לקרבן הנמצאת ברשותו שעליו מוטלת האחריות להביאה לבית המקדש להקרבה, ואם לא יקריב בהמה זו כגון שנפסדה או נגנבה או מתה וכדו', עליו להביא בהמה אחרת לקרבנו. וכן כל דבר הנמצא תחת יד פלוני שהוא מחויב באחריות עליו, כגון שומר ששומר לבעליו חפץ שהוא צריך להשיבו לבעליו לכשיידרש, ואם לא יוכל להשיבם לבעליהם יהיה עליו לשלם תמורתם ויגרם לו הפסד על ידי זה. או חמץ של גוי[א] שהוא שומר עליו, שאם לא יחזירו לגוי, הוא יצטרך לשלם לו ממון עבור זה. נחלקו ע"ז תנאים ואמורים בש"ס אם נאמר שדבר הגורם לממון כממון דמי, ויש לו את כל הדינים כאילו זה ממון שלו, ומי שיפסיד אותם ממנו עליו לשלם לו כאילו הוא היה בעלי החפץ, וכן לגבי ביעור חמץ דינו כאילו החמץ שלו ועליו לבערו לפני פסח כדי שלא יעבור עליו בבל יראה, או שכיון שעצם הדבר אינו שלו, ועדיין יש לחפץ בעלים, לא נאמר שבשביל שההפסדים הנגרמים ממנו הם שלו יהיה עליו דין בעלים כאילו זה שלו.

כמו כן מצינו מחלוקת זו לגבי דברים שבשימושים הקיימים בגופם אין שוויות ממונית[ב], אבל יש להם השפעה על ממון אחר של האדם, שהם גורמים שהאדם יכול לחסוך הפסד ממון, אף אם סיבת ההפסד אינה קיימת בפועל אלא יחולו לאחר זמן[ג], דנו בזה בכמה מקומות בש"ס האם יש לדונם כאילו הם שווים עבורו כממון, ומי שמפסיד או גונב אותם מחבירו עליו לשלם לו כאילו הפסיד לו את הדבר שהוא שוה ממון, או שכיון שאין להם עצמם שום ערך ממון אין לנו לדונם כממון ממש, ולכן מי שמפסיד אותם אינו אלא גורם להיזק ממון, שיש לדון עליו אם הוא גרמא בנזיקין ופטור, או שהוא גרמי וחייב[ד].

לממון, ועיין עוד בזה באסופות הגר"ח (ריש פסחים).

נב. ועיין עוד בחידושי ר' שמואל (אות צז) שביאר שלא כתוב סתם של אחרים, כיון שבשל ישראל יש דין לאפרושי מאיסורא.

א. בחמץ של ישראל שהפקידו אצל ישראל אחר נחלקו הראשונים בזה הובאה מחלוקתם בראש"ש (פסחים פ"א סי' ד) ועוד תתבאר מחלוקתם לקמן.

ב. ובלבד שהיה להם בעבר שווי ממון, שאם מעולם לא היה להם שווי ממון לכו"ע אינם נחשבים כממון כמבואר בגמרא (בבא קמא צח:).

ג. כמו חמץ בפסח שהוא אסור בהנאה ולא שייך רווח או הפסד ממון מחמתו רק לאחר שיחלפו ימי הפסח.

ד. דיני פטור גרמא הובאו בגמרא (ב"ק כג: כו: מז: נה: נו. נט:) וראה שם באוצר עיונים (מערכה

באופן נוסף הוזכר דין זה לגבי שבועה בפירקין בו מתבאר ענין 'שבועת העדות' הנוהגת במי שרוצה שחבירו יעיד לו עדות לחייב את בעל דינו לשלם לו ממון, וחבירו אומר שאינו יודע את המעשה ואינו יכול להעיד לו, שיכול להשביע אותו שאינו יודע להעיד לו, ואם הלה ידע והיתה שבועתו לשקר חייב להביא קרבן שבועה לכפר על שבועת העדות שנשבע לשקר. ודין זה הוא רק אם עדות זו היא 'עדות ממון' שמחייבת את מי שמעיד עליו לשלם ממון, אבל אם אינה מחייבת ממון, אינו מביא קרבן שבועה על השבועה שנשבע שאינו יודע להעיד[ה]. אולם יש אופנים שגם אם עצם העדות אינה מחייבת ממון, אלא שכתוצאה מהעדות הזאת יגרם לבעל דין לשלם ממון, או משום שימנע ולא ירצה להישבע, או משום שאינו יכול להישבע, תהיה עדות זו עדות לדבר הגורם לממון, שנחלקו בה בגמרא האם כיון שאם היה מעיד עדות זו היה גורם לבעל דין לשלם ממון, יש לה דין כאילו היתה עדות ממון, ויתחייב קרבן שבועה עליה, או שכיון שאינה אלא גורמת לשלם ממון, אבל לא היא עצמה חייבתו ממון, אין לה דין של עדות ממון. אבל בדין זה נחלקו הראשונים אם מקורו ושורשו הוא כמו שאר הדינים שהוזכרו לעיל, או ששורש דין זה אינו שוה לשאר מקומות שהוזכר דין דבר הגורם לממון ושורש אחר יש לו.

א. האופנים של גורם לממון

דין כפל ד' וה' בגונב הקדש

שנינו במשנה (ב"ק עד:) 'גנב והקדיש ואח"כ טבח ומכר, משלם תשלומי כפל ואינו משלם תשלומי ד' וה', רבי שמעון אומר קדשים שחייב באחריותם משלם תשלומי ד' וה', שאין חייב באחריותם פטורי. ובגמרא (שם עו.) מבואר שדברי רבי שמעון [אינם אמורים על גנב שגנב מבית הבעלים בהמת 'חולין', אלא] אמורים על גנב שגנב מבית הבעלים בהמה 'קדושה', שרבנן סוברים שהגונב בהמה קדושה בין הקדש שחייב באחריותן בין הקדש שאינו חייב באחריותן, פטור מתשלומי ד' וה', כיון ש'גונב מבית האיש' (שמות כב ו) אמרה תורה ולא מבית הקדש, ורבי שמעון סובר שרק קדשים שאינו חייב באחריותן נחשבים וגונב מבית הקדש, משא"כ קדשים שחייב באחריותן נחשבים וגונב מבית האיש. וביאור שיטת רבי שמעון שהגונב קדשים שחייב באחריותן נחשב וגונב מבית האיש, מבואר ברש"י (שם ד"ה אמילתא) שהוא משום שסובר 'דבר הגורם לממון כממון דמי', וממילא כיון שהבעלים חייב באחריות בהמה זו וגורמת לו לממון, נחשב כממונו[ז].

בשור הנסקל

עוד מובא בגמרא (ב"ק עא.) לגבי דבר הגורם לממון, 'תניא גנב וטבח בשבת, גנב וטבח לע"ז, גנב שור הנסקל וטבחו, משלם ארבעה וחמשה דברי ר"מ, וחכמים פוטרים'. ובגמרא (שם ע"ב) הקשו על ר"מ שמחייב ד' וה' על טביחה של שור הנסקל, הרי שור הנסקל אסור בהנאה, ואין לבעליו בו כלום, וא"כ 'לאו דמריה קא טבח'. מתרצת הגמרא, אמר רבא שמדובר שהבעלים נתן את שורו לשומר, וכשהשור היה בבית השומר הוא הזיק והתחייב מיתה, ור"מ סובר כרבי יעקב שסובר ששומר שהחזיר את השור לבעלים אף לאחר שהשור התחייב מיתה יכול לומר לו הרי שלך לפניך ונחשב שהחזיר, וא"כ שור זה גורם ממון לשומר, שהרי ע"י שור זה יכול להפטר ממון אחר, וכן סובר כרבי שמעון שדבר הגורם לממון כממון, והחיוב ד' וה' שר"מ מחייב בשור הנסקל הוא לשומר, וא"כ מפורש בגמרא שאף ששור זה מעולם לא היה של השומר וגם עתה אינו של השומר מ"מ כיון שע"ז יפטור את עצמו ממון הוא נחשב בעלים של השור.

בחמץ בפסח

עד כה נתבאר אופן אחד של גורם לממון, דהיינו גורם לממון 'בשעתו'[ח], ומצינו אופן אחר של גורם לממון, שהנידון בו על מה שהחפץ גורם להרויח ממון 'לאחר זמן'.

במסכתין (כט.) הובאה הברייתא 'האוכל חמץ של הקדש במועד מעל, ויש אומרים לא מעל'. ורב אחא בר יעקב משמיה דרב יוסף מבאר, שהן תנא קמא והן יש אומרים סברו שחמץ שעבר עליו הפסח מותר אף לישראל באכילה[ט], וממילא חמץ זה בפסח בשם דבר גורם לממון יקרא, ומחלוקתם היא שת"ק סבר דבר הגורם לממון כממון דמי, ויש אומרים סברו שדבר הגורם לממון לאו כממון דמי. הרי לפנינו שאף דבר שאינו גורם לממון אלא לאחר זמן, שהרי בפסח עצמו אין חמץ זה יכול לביא שום ממון, כממון דמי לשיטת רבי שמעון.

והקשה בשערי יושר (שער א פ"ט ד"ה ועד"ז) הרי רשות גבוה אינה מצווה לבער את החמץ, ומותר מן התורה לכתחילה להשהות את החמץ עד לאחר הפסח ולאכלו, ואם כן מדוע חמץ זה בגדר 'דבר הגורם לממון' הלא זה שוה ממון גמור אף בתוך הפסח, וכי כל דבר שאינו ראוי היום לתשמישו, ויהיה ראוי רק בעוד כמה ימים יהיה רק דבר הגורם לממון ולא יהיה לו ערך ממון ממש.

ותירץ שכיון שכל תשמישו של חמץ של הקדש הוא אכילת ישראל, ולישראל עתה אסור לאכלו, הוי כסם המוות שאינו ראוי לכלום ואין לו שום תורת שווי ממון, ואף שלאחר הפסח יהיה ראוי לאכלו אין זה אלא משום שנשתנה טבעו וסר ממנו סכנת המוות שבו ונשתנה מהותו, אבל בפסח טבעו ומהותו היו שונים ולא היה לו שום ערך ממון, והוא רק בגדר דבר הגורם לממון והיינו שאחר הפסח ישתנה טבעו ויהיה לו ערך ממון'.

בשבועת הפקדון

שנינו במשנה (שבועות לא:) 'שבועת העדות כיצד, אמר לשנים בואו והעידוני [תעידו לי עדות שפלוני חייב לי ממון, וענו לו] שבועה שאין אנו יודעין לך עדות, או שאמרו לו אין אנו יודעין לך עדות, [והוא אמר להם] משביע אני עליכם [אני משביע אותכם שאינכם יודעים עדות זו שאני מבקש מכם להעיד], ואמרו אמן, [והאמת היא שידעו אותה העדות שהוא ביקש שיעידו], הרי אלו חייבין [קרבן שבועה]. עוד במשנה 'כפרו שניהן כאחד שניהן חייבים, בזה אחר זה הראשון חייב והשני פטורבי. והיינו שדין זה ששניהם חייבין קרבן שבועה הוא רק אם כפרו שניהם ביחד, אבל אם קודם כפר רק אחד מהם, הואיל ולאחר שהראשון כפר אין בדברי השני כלום, שהרי גם אם יעיד לא יוכל להביאו לחיוב ממון, שאין מחייבים ממון על פי עד אחד, הראשון חייב והשני פטור.

ובגמרא (שם לב.) מביאה ברייתא 'תניא משביע עד אחד פטור ורבי אלעזר ברבי שמעון מחייב' ומבארת שהמשנה חולקת על רבי אלעזר ברבי שמעון שמחייב קרבן שבועה גם במשביע עד אחד בעדות ממון, ובביאור מחלוקתם מצינו בגמרא שנחלקו בדבר הגורם לממון שרבי אלעזר ברבי שמעון סבר שדבר הגורם לממון כממון דמי, ולכן אף שעדות העד אחד מחייבו רק שבועה, מ"מ אם לא ירצה להישבע יהיה חייב לשלם ממון, וממילא יש בעדותו גורם לממון ודבר הגורם לממון כממון דמי[יא], ושיטת תנא קמא שדבר הגורם לממון לאו כממון דמי, ואם כן אין כאן עדות ממון, ואין לחייבו קרבן שבועה על כפירת עדותו.

בעדי סתירה בסוטה

עוד מבואר בגמרא (שם ע"ב) שמחלוקת רבי שמעון בן אלעזר ותנא קמא היא אף בעדי סוטה בעדי סתירה, ופירש רש"י (ד"ה ומחלוקת) שהמשביע שני עדים שיעידו שראו שהאשה נסתרה וכפרו ונשבעו שלא ראו, לרבי אלעזר דמחייב במשביע עד אחד דממון משום דדבר הגורם לממון כממון דמי, מחייב נמי בהני שאילו העידו שמא היו גורמין לה שתהא מודה מיראת בדיקת מים והיה פטור מלשלם כתובה.

ונתקשו בראשונים להבין מה שייך זה לדבר הגורם לממון כממון דמי שבכל הש"ס, הרי הנידון בדבר הגורם לממון שבכל הש"ס הוא על חפץ מסוים שאינו שוה ממון, אך הוא גורם לממון, ולר' שמעון החפץ נידון כשוה ממון, ולרבנן החפץ נידון כאינו שוה ממון, משא"כ לגבי כתובה אין הנידון על חפץ מסוים כלל, ואין זה אלא עדות שהיתה יכולה להביא לידי פטור ממון, ובאמת יש מהראשונים ובראשם הרמב"ן בקונטרס דינא דגרמי, (ד"ה ואנן כבר גלינן ברחמי דשמיא) שכתבו שאין זה שייך לדין דבר הגורם לממון שבכל הש"ס, אמנם הראב"ד (הו"ד בספר התרומות שער נא חלק ו אות ח, בד"ה מכלל דבריו) והמהר"ם מרוטנבורג (חלק ד סי' תתמד) ביארו שדין זה הוא כדין דבר הגורם לממון שבכל הש"ס, שכיון שעל ידי עדותם היו יכולים לגרום לפטור ממון, נקראת עדותן עדות ממון מדין דבר הגורם לממון כממון דמי, וחייבין על כפירתן קרבן שבועה.

נב) שנתבאר שם באריכות ענין פטור גרמא וחיוב גרמי.

ה. כך נתבאר בגמרא (שבועות לב.) אם לא 'יגיד ונשא עונו, לא אמרתי לך אלא במקום שאילו מגיד זה מתחייב זה ממון.

ו. ע"ש בגמרא בטעם הדבר.

ז. ועיין בהמשך בד"ה 'דין גל"מ בהקדש' שנתבאר בהרחבה באיזה אופן מדובר דינו של רבי שמעון בהקדש.

ח. שהרי בהקדש ושומר על ידי קיום החפץ, נפטר מהאחריות שמוטלת עליו 'כבר עכשיו'.

ט. וכשיטת רבי שמעון בגמרא שם.

י. וכעין סברא זה משמע גם בדברי האחיעזר (ח"ג סי' א' אות ה)

יא. ועיין ברש"י (ד"ה והאמר אביי) שכתב לבאר שעד אחד הוא גורם לממון כיון שבעדותו הוא מחייבו שבועה, ורוב בני אדם אין נשבעין לשקר והיה מגיע לתשלום ממון.

ב. גורם לממון כשהחפץ עדיין קיים בעינו

שתי דרכים במשמעות הגמרא בפסחים

מאחר שדין דבר הגורם לממון יסודו הוא מהפסד או רווח ממון שנגרם ע״י החפץ, יש להסתפק האם דין זה הוא רק באופן שהוא גורם לממון ׳בפועל׳, כגון לאחר שכבר החפץ לא קיים ונגרם ההפסד בגין חסרונו, או שדין זה הוא אפי׳ באופן שהוא גורם לממון רק ב׳כח׳ כגון שהחפץ בעין ועדיין לא נגרם שום הפסד, ויתכן שגם לא ׳יגרם שום הפסד׳[יב].

והנה בגמרא (פסחים ה:), ׳אמר להו רבא לבני מחוזא, בעירו חמירא דבני חיילא מבתייכו [תשרפו את החמץ של צבא המלך[יג] מבתיכם, ואף שחמץ זה אינו שלכם אלא של אנשי הצבא, מכל מקום] כיון דאילו מיגנב ואילו מיתביד ברשותייכו קאי ובעיתו לשילומי כדידכו דמי ואסור. [שואלת הגמרא] הניחא למ״ד דבר הגורם לממון כממון דמי ניחא [שאף שהחמץ אינו של אנשי המדינה, מ״מ כיון שחייבים באחריות החמץ נחשב חמצם], אלא למ״ד דבר הגורם לממון לאו כממון דמי מאי איכא למימר, [מתרצת הגמרא] שאני הכא דאמר קרא לא ימצא. איכא דאמרי הניחא למ״ד דבר הגורם לממון לאו כממון דמי היינו דאיצטריך קרא לא ימצא, אלא למ״ד דבר הגורם לממון כממון דמי לא ימצא למה לי, [מתרצת הגמרא] איצטריך, סלקא דעתך אמינא הואיל וכי איתיה הדר בעיניה [כלומר אם החמץ קיים אינם יכולים לתת לאנשי הצבא דמים בשווי החמץ, אלא חייבים לתת להם את החמץ ממש] לאו ברשותיה קאי, קמ״ל.

והנה מסקנת הגמרא ניתנת להבין בשתי דרכים, א. שלמסקנא באמת דינו של רבי שמעון הוא רק היכן שהחפץ כבר איננו קיים, ובחמץ יש גזירת הכתוב שגם אם החפץ עדיין קיים על הנפקד לבערו כדין בעלים, אבל בעלמא דין דבר הגורם לממון הוא רק כשהחפץ כבר איננו קיים. ב. שלולא הפסוק היינו אומרים שרבי שמעון אומר דדבר הגורם לממון כממון דמי דווקא באופן שכבר גרם לממון, והיינו שהחפץ כבר איננו ויש לו היזק ממון על ידו, אבל לאחר שנתחדש בפסוק שגם כשהוא עדיין קיים, ולא גרם שום היזק ממון יש לו דין בעלים, זה גילוי על כללות דין דבר הגורם לממון, שדין זה הוא גם היכן שהחפץ קיים.

שיטת העונג יו״ט בחקירה זו

ובעונג יו״ט (שו״ת סי׳ כד) כתב שמקור דין ׳דבר הגורם לממון כממון דמי׳ הוא בחמץ, שהתורה אמרה לא ימצא וחייבה לאיש ישראל לבער חמץ שקיבל עליו אחריות אף שאינו בעליו. וא״כ משמע שלמד כהדרך השניה ש׳לא ימצא׳ זה ריבוי לכל התורה ולא רק דין מיוחד בחמץ[יד].

שיטת האפיקי ים בהבנת דברי הגמרא

והאפיקי ים (סי׳ י) ביאר בסוגית הגמרא שזה החילוק בין הלישנא קמא, והאיכא דאמרי, שבלישנא קמא למדו שרק כשהחפץ כבר אינו קיים שייך הדין של דבר הגורם לממון, ולכן אמרו בגמרא שגם לרבי שמעון צריך פסוק ׳לא ימצא׳ ללמדנו שבחמץ שקיבל עליו אחריות חייב לבערו, כיון שהדין של דבר הגורם לממון הוא רק כשנזק הממון כבר נגרם, ולא כשהחפץ עדיין קיים, אבל להאיכא דאמרי לאחר שיש לנו פסוק ׳לא ימצא׳ בחמץ זה מלמדנו לכל דין דבר הגורם לממון, שהוא גם כשהחפץ עדיין קיים ולא רק כשכבר נגרם הנזק.

אלא שחזר בו מביאור זה, משום שהוקשה לו (ד״ה ברם) שהרי עיקר דינו של רבי שמעון הוא בקדשים שחייב באחריותן, ושם הרי החפץ קיים והיאך יכול לסבור בלישנא קמא בגמרא שרבי שמעון אמר את דינו באופן שהחפץ אינו בעין.

אולם לפי החילוקים שיובאו לקמן מהאחרונים[טו], אפשר לבאר כן בסוגיית הגמרא, שבקדשים אפי׳ ישנו עדיין גם כן שייך הדין של דבר הגורם לממון אף אם נאמר שדין דבר הגורם לממון הוא רק כשאינו בעין, וכביאורו של האפיקי ים.

סתירה בדברי רש״י

והנה רש״י בפסחים (ו. ד״ה הואיל וכי איתיה הדר) כתב לבאר דברי רבי שמעון לגבי חיוב כפל בגונב בהמת קדשים שחייב באחריותן, וז״ל ׳גונב בהמת קדשים שהיו הבעלים חייבין באחריותן, אמר רבי שמעון אע״פ שאין כפל להקדש דכתיב לרעהו ולא להקדש, הכא חייב דכיון דזה חייב באחריותן רעהו קרינן ביה, דהא גרם לו להתחייב ממון׳ עכ״ל. ומשמע מדבריו שכתב ׳דהא גרם לו להתחייב ממון׳ שרק כאשר כבר היה כאן הפסד ממון נוהג הדין דדבר הגורם לממון כממון דמי, אבל כל זמן שהחפץ קיים אין לו שום דין בעלות על זה. אבל בבבא קמא (עא: ד״ה קדשים שחייב באחריותן) כתב וז״ל ׳גנב שגנב קדשים מבית בעלים, אם קיבלם בעליו עליו באחריות כגון דאמר הרי עלי עולה והפריש זו, חייב לשלם כפל [ד והי]. (דאע״ג) [ואע״ג] דלאו דידיה הוא אלא דהקדש, כיון דגורם לממון הוא דאי מית בידו בעי לשלומי, כדידיה דמיא׳ עכ״ל [אוצר החכמה] ומשמע מדבריו שכתב ׳כיון דגורם לממון דאי מית בעי לשלומי׳ שאף כאשר הבהמה קיימת נוהג הדין דדבר הגורם לממון, וזה לכאורה סותר מה שכתב רש״י בפסחים.

הוכחה שלמסקנא דבר הגורם לממון כממון אף באיתיה בעיניה

והאפיקי ים (סי׳ י) ודבר אברהם (ח״ג סי׳ כה אות ג) יישבו סתירה זו שדברי רש״י בפסחים הם רק בהוה אמינא של הגמרא לפני שדרשו מהפסוק ׳לא ימצא׳ שגם בעודו קיים צריך לבער, אבל לאחר שדרשו מהפסוק שגם בעודו קיים צריך לבער הרי שזה גילה לנו לכל דיני דבר הגורם לממון, ששייך אפילו בעוד החפץ קיים, וזה רק משום שעצם מה שהוא חייב לשלם אחר במקומו עושה אותו כבעלים.

וכן הוכיח האפיקי ים מהתוספות (ב״ק עא: ד״ה וסבר לה כרבי שמעון, כתובות לד. ד״ה סבר לה כר״ש) שהקשה על הגמרא שמבארת את שיטת רבי מאיר שמחייב תשלומי ד׳ וה׳ בגנב שור הנסקל וטבחו ומכרו, משום שסובר כרבי שמעון שדבר הגורם לממון כממון דמי, מדוע לא אמרה הגמרא שרבי מאיר לשיטתו שמחייב בדינא דגרמי, והרי שור הנסקל הוא כמו דינא דגרמי, ותירץ התוס׳ שאף על פי שרבי מאיר מחייב בדינא דגרמי אין זה ראיה שמחייב גם בדבר הגורם לממון, משום שסיבת החיוב למי שמזיק לחבירו דבר הגורם לממון היא, משום שהזיק לו דבר שאילולא שהזיקו, היה ראוי לו לניזק שייפטר על ידי הדבר שהוזק מחיובו לבעלים, ואין חיובו משום שגרם נזק לדבר ששייך לו ויש לו דין בעלות עליו, ורבי מאיר שמחייב בדינא דגרמי, מחייב משום שזה נזק שגרם לחבירו, וסבר שאין זה כמו גרמא שפטור אלא שזה נקרא נזק ישיר, ודבר הגורם לממון חיובו משום שהוא ראוי לו להפטר על ידו מחיובו לבעלים, הרי שדין דבר הגורם לממון אליבא דהתוס׳ הוא גם בעוד החפץ קיים, שהחיוב הוא משום שהזיקו דבר שהיה ראוי להיפטר בו מחיובו, ולא משום שגרם לו לשלם לבעלים וכלשון התוס׳: אבל דבר הגורם לממון כמו שור הנסקל וקדשים שחייב באחריותן אינו ראוי אלא לזה שיפטר בו עצמו לא יחייב רבי מאיר.

יב. ויש מהאחרונים שרצו לתלות נידון זה בחילוק שיבואר להלן, אם דין דבר הגורם לממון הוא דין שהחפץ נהיה שלו, או שזה דין על האדם שהוא חייב לשלם למי שהפסיד את הממון, ולכן סברי שאם דין דבר הגורם לממון הוא דין שהחפץ נהיה שלו ויש לו דין בעלים עליו, הרי שזה גם ובעיקר כשהחפץ עדיין קיים שאז שייך שיהיה לו דין בעלות עליו, ואז אם נגנב או הוזק, הרי חפץ שלו הוא שהוזק, שאחרי שכבר אינו קיים אינו יכול לקבל דין בעלים עליו, אבל אם זה דין על האדם שהוא חייב לשלם למי שהפסיד את הממון, זה רק אם החפץ כבר איננו קיים שאז יש הפסד ממון. אבל אין תליה זו מוכרחת, שגם אם נאמר שזה דין בחפץ אפשר לומר שזה זכות בחפץ לתביעת תשלומי נזקיו הגורמת דינים רק לאחר שנגרם הנזק, אבל אם החפץ עדיין קיים אין בכוח זכות זו לגרום דינים על החפץ, וכן נטה לומר באפיקי ים (סי׳ י ד״ה ברם), ורק אם נאמר שזה דין על האדם לשלם למי שהפסיד, ברור שלא שייך דין זה רק לאחר שנגרם הנזק ולא כשהחפץ עדיין קיים.

יג. כך היה דרך המלך להטיל על בני המדינה מזונות אנשי הצבא. רש״י (שם ד״ה דבני חיילא).

יד. ובביאור מחלוקת רבנן ורבי שמעון בדין דבר הגורם לממון כתב שהם לשיטתם במה שנחלקו לגבי חמץ שעבר עליו הפסח, דהנה מבואר בגמרא (כט.) שנחלקו רבי שמעון וחכמים בדין חמץ שעבר עליו הפסח, חכמים סוברים שאסור בהנאה, ורבי שמעון סובר שמן התורה מותר בהנאה. והנה בפשטות [לולא חידוש התורה] חמץ בפסח, אף חמץ שהוא בעלים עליו, לא שייך לעבור עליו בבל יראה, שהרי כיון שאסור בהנאה לא אינו ברשותו של אדם, וכדברי רבי אלעזר (ו:) ׳שני דברים אינם ברשותו של אדם וכו׳, ואלו הן חמץ משש שעות ולמעלה וכו׳, אך התורה חידשה שאעפ״כ עובר בבל יראה, וביאור חידוש התורה לשיטת רבנן הוא כדברי רבי אלעזר (שם) שאע״פ שאינם ברשותו ׳עשאם הכתוב כאילו הן ברשותו׳, הרי לפנינו שני חידושים בחמץ, א. בחמץ שלו שאע״פ שאינו ברשותו עשאו הכתוב כליו הוא ברשותו, ב. בחמץ שאינו שלו שחייב באחריותו עובר עליו בבל יראה מדין דבר הגורם לממון כממון, ולכן סברי רבנן כמו שהחידוש שעשאם הכתוב כאילו הן ברשותו לא לומדים לכל התורה כמו״כ אף חידוש שדבר הגורם לממון כממון לא לומדים לכל התורה, משא״כ רבי שמעון שסובר שחמץ לאחר הפסח מותר בהנאה, ממילא גם חמץ שלו עצמו בפסח הוא בגדר ׳גורם לממון׳, ומבאר ששני חידושי התורה, בין מה שעובר על חמצו, ובין מה שעובר על חמצו של חבירו שחייב באחריותו, ביאור אחד להם, והוא שדבר הגורם לממון כממון דמי, ולכן למד לכל התורה מחמץ שדבר הגורם לממון כממון דמי.

אלא שמדברי שו״ת הריב״ש (סי׳ ת) מבואר שגם הסובר כרבי שמעון שחמץ לאחר הפסח מותר בהנאה, עדיין יחלוק עליו בדין דבר הגורם לממון. דהנה בגמרא (שם) מובא ברייתא ׳האוכל חמץ של הקדש במועד מעל, ויש אומרים לא מעל׳. ורב אחא בר יעקב משמיה דרב יוסף מבאר, ש׳בדבר הגורם לממון׳ קא מפלגי, מר [ת״ק] סבר דבר הגורם לממון כממון דמי, ומר [יש אומרים] סבר לאו כממון דמי׳. ופירש הריב״ש שהני תנאי, כולם סוברים כרבי שמעון שחמץ של א״י או של הקדש, שעבר עליו הפסח מותר לישראל אפי׳ באכילה, ומ״ד מעל סבר אע״ג שעכשיו אינו ראוי לכלום שהרי בפסח אסור בהנאה, הואיל ולאחר הפסח יהיה ראוי, גורם לממון הוא וכממון דמי, ומ״ד לא מעל סבר לאו כממון דמי. הרי שגם אלו שסברו כרבי שמעון שחמץ מותר בהנאה לאחר הפסח, סברו שדבר הגורם לממון לאו כממון דמי, ומעתה אין אנו יכולים לתלות מחלוקת רבי שמעון ורבנן בדין דבר הגורם לממון במחלוקתם באיסור הנאה בחמץ לאחר הפסח.

טו. תרומת הכרי (סי׳ שסג), ובהגהות שם, שפת אמת, אחיעזר (ח״ג סי׳ סב).

השיטות שביארו מסקנת הגמרא שאף למסקנא באיתיה בעיניה אין דין דבר הגורם לממון

אולם בצמח צדק[טז] (שו"ת סי' לא) הבין שמסקנת הגמרא היא שדין דבר הגורם לממון הוא רק באופן שהחפץ כבר אינו קיים, ורק בחמץ גזירת הכתוב היא שגם אם החפץ עדיין קיים הוי כשלו לגבי חיוב ביעור חמץ, וכן בקצות החושן (סי' שפו סק"ז) הבין בדברי רש"י (שם ד"ה הואיל וכי איתיה הדר) שדין דבר הגורם לממון כממון הוא רק באופן שהחפץ כבר איננו וכבר גרם לממון[יז], אבל לפני כן אין דין דכממון דמי, וכן כתב גם באור שמח (חמץ ומצה פ"ד ה"ג), וכן הבין בדברי רש"י גם בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"ב סי' כט בד"ה והנה בגוף).

ולפי"ז ודאי כל זמן דאיתיה בעיניה, לא שייך למוכרו או להקדישו וכדו', שהרי עדיין לא גרם לו לממון ולא שייך אליו עדיין כלל.

וכן השאגת אריה (שו"ת סי' עז) הבין שמסקנת הגמרא היא, שדבר הגורם לממון זה רק באופן שהחפץ כבר איננו קיים, ורק בחמץ יש גילוי מיוחד לגבי חובת ביעור, שאפילו כשהחפץ עדיין קיים יש דין דבר הגורם לממון כממון וחייב לבער, וכיון שבעודו קיים לא אמרינן הדין דכממון, כתב עוד שם שלגבי ביטול לא יועיל דבר הגורם לממון כממון שיוכל השומר לבטל החמץ בליבו, שלגבי זה לא אמרה התורה דכממון דמי רק לגבי חובת ביעור.

הוכחות שאף באיתיה בעיניה נאמר דין דבר הגורם לממון

אולם בקצות החושן (שם) כתב בשם בנו להוכיח ממה שמבואר בגמרא (סנהדרין קיב:) לגבי עיר הנידחת, שדין העיר ורכוש אנשי העיר בשריפה ואסורים בהנאה, ואם היו בה קדשים שחייב באחריותן לרבי שמעון דאמר ממון בעלים הוא, דינם בשריפה כשאר בהמות של עיר הנדחת, אלא שמפני כבוד הקדשים ימותו ולא ישרפו, ופירש רש"י שם (ד"ה ורבי שמעון הוא דאמר) משום שדבר הגורם לממון כממון דמי, הלכך לענין עיר הנדחת נמי ממון בעלים הוא ודינם כשאר בהמות שבתוכה, הלכך אסורים דמיהן בהנאה, הרי מוכח שאפילו בעודו קיים סבר רבי שמעון שנחשב כממונו.

וכן כתב להוכיח ממה ששנינו בתוספתא (ב"ק פ"ד ה"א) 'שור של הקדש הבעלים חייבים באחריותן, [ולכן] הבעלים נוטלין את נזקו ונותנין את נזקו' ע"ש. ומשמע דאתיא כרבי שמעון דאמר דבר הגורם לממון כממון, שהרי בתוספתא נותן טעם שהבעלים נוטלין ונותנים את נזקו, מפני שהם חייבים באחריותן, ומדקתני נותנין את נזקו משמע דאפילו בעודו קיים, וא"כ משמע שדין דבר הגורם לממון כממון דמי נאמר אף במקום שהחפץ בעין.

קושיא מהגמרא בסנהדרין שלא נאמר דין דבר הגורם לממון באיתיה בעיניה

ומצינו עוד בגמרא (סנהדרין קיב.) 'אמר רב חסדא פקדונות של אנשי עיר הנדחת מותרין [בהנאה, ואין צריך לשורפן, דנה הגמרא בדברי רב חסדא], היכי דמי, אי לימא דעיר אחרת ואיתניהו בגוה [ועל זה חידש רב חסדא שכיון שהנכסים של אנשי עיר אחרת, אף שהם בתוך עיר הנדחת אין צריך לשורפם], פשיטא דמותרין לאו שללה הוא, [וא"כ מה החידוש בדברי רב חסדא] וכו', [מבארת הגמרא] הכא במאי עסקינן דקיבל עליה אחריות [כלומר שאנשי עיר הנידחת קיבלו על עצמם אחריות על פקדון שהיה מופקד אצלם מאנשי עיר אחרת], מהו דתימא כיון דקביל עליה אחריות כדידיה דמי, קמ"ל'. הרי שחיוב אחריות על פקדון אינו גורם לשומר להיותו נחשב בעלים על הפקדון, והוא מפני שלא נאמר דין דבר הגורם לממון כשהחפץ בעין, ויקשה על כך מסוגיית הגמרא לגבי קדשים שדבר הגורם לממון נחשב כשלו אף כשהחפץ בעין, וזו לכאורה סתירה בסוגיית הגמרא מיניה וביה.

19/06/2018 אהח

יישוב לסתירה בסוגיית עיר הנדחת

וביישוב הסתירה יש להקדים דברי המשנה ופירוש רש"י בבבא מציעא. שנינו במשנה (ב"מ נו.) 'אלו דברים שאין להם אונאה וכו' וההקדשות, אין להן תשלומי כפל ולא תשלומי ארבעה וחמשה וכו', רבי שמעון אומר קדשים שהוא חייב באחריותן יש להן אונאה, ושאינו חייב באחריותן אין להן אונאה'. ופירש"י (ד"ה קדשים שחייב באחריותן) שמדובר כגון שאמר הרי עלי עולה, והפריש בהמה לעולתו, ונפל בה מום ונפסלה מהקרבה, ומכרה והיה אונאה במכירה, באופן כזה שייך בה דין אונאה, והוסיף רש"י לבאר כיון שאם מתה או נגנבה חייב באחריותה נחשבת כשלו, ואל תונו איש את אחיו קרינא ביה. הרי לנו מדברי רש"י אלו שלפני שהוממה, אף שבאותה שעה אם מתה או נגנבה חייב באחריותה, מכל מקום אינו נחשב בעלים עליה, ולא שייך בה אונאה.

ופירש המהרי"ץ חיות (ב"ק סו: תוס' ד"ה דגזל קרבן) טעם החילוק בין הוממה לקודם שהוממה, שכשהוממה כיון שאי אפשר להקריבה, נחשב כאילו אינו כבר קרבן ואינו של הקדש, ואין לבעלים אלא חיוב אחריות להביא קרבן אחר במקומו, ולכן שפיר נחשב בעלים על זה, אבל קודם שהוממה רק ההקדש יחשב בעלים עליה, והבעלים שהקדישה לא יהיה לו דין בעלים אפילו מדין דבר הגורם לממון, משום שהרי עדיין הדבר קיים ולא גרם לממון.

ולפי זה יישב את הסתירה בדברי הגמרא בעיר הנדחת, שלגבי בהמת קדשים נחשבים הבעלים בעליה של הבהמה, מדין דבר הגורם לממון כממון, משום שהרי בהמות אלו אסורין בהקרבה מדין 'זבח רשעים תועבה' ונחשב כאילו אין הקרבן קיים, וחלה בעלותם של הבעלים שהקדישוה מדין דבר הגורם לממון דכממון דמי, ודין בעלים יש להם על הבהמה לחייבה בשריפה כשלל אנשי עיר הנדחת, אבל בעלמא בכל דבר שהוא בעין, ויש עליו בעלות של הבעלים האמיתי, לא שייך שלמקבל האחריות עליה יהיה דין בעלים מדין דבר הגורם לממון.

ביאור האחיעזר שתלוי בשעת חלות האחריות

ובאחיעזר (ח"ג סי' סב אות ב) כתב לחלק בין מקום שחיוב אחריות קדמה לבעלות הזולת, למקום שבעלות הזולת קדמה לחיוב אחריות. שאמנם בקדשים אף בעודו קיים בעינו נאמרת ההלכה שדבר הגורם לממון כממון דמי, ומשום שבשעה שאמר 'הרי עלי' כבר היה לו אחריות להביא את הקרבן, עוד לפני שהקדיש את הבהמה, ונמצא שקדמה אחריותו להביא את הקרבן, לבעלות ההקדש על הבהמה, ורבי שמעון סובר שחיוב אחריות מקנה שם בעלים לחייב באחריות, כיון שלא בטלה אחריותו לאחר שהקדיש את הבהמה, ומכח דין הבעלות שהיה לו עליה הבא מכח האחריות, נדחית בעלות ההקדש שלא תתבטל בעלותו הקיימת מכח האחריות, מה שאין כן בחמץ וכיוצא בזה שקדמה בעלות בעל הפקדון לאחריות השומר, ודאי לא תפקע בעלות הבעלים על ידי קבלת אחריות של השומר, מפני שאינה יכולה למעט בזכויותיו של בעל הפקדון שהקדים אותו, ולכן רק לאחר שהחפץ אינו בעין, וכבר לא שייכת בעלות הבעלים על החפץ, וכל הנידון הוא מי הוא הבעלים לתבוע את נזקי החפץ, בזה אמר רבי שמעון שמי שהנזק גרם לו להפסד ממון, הוא בעלים לתבוע את נזקו.

ולפי זה יובן גם מה שלגבי פקדונות של עיר הנדחת אין חובה לשרפם, אף שקיבלו עליה אנשי עיר הנדחת אחריות, כיון ששם קדמה בעלותם של בעלי הפקדונות לאחריותם של אנשי עיר הנדחת, ולכן אין לאנשי עיר הנדחת דין בעלות על הפקדונות, כדי שנתחייב לשרפם, אבל בקדשים הרי קדמה אחריותם של אנשי עיר הנדחת לבעלות ההקדש עליהם, ולכן יש להם דין בעלים על הבהמה אף לאחר שהקדישה ודינה בביעור[יח].

דברי הקובץ שיעורים שגורם לממון הוא במה שפורע בו חובו

והקובץ שיעורים (פסחים אות יז, יח) ביאר שיש חילוק בין חוב אחריות של שומרין, לחוב אחריות של מקדיש בהמה, שבשומר כל עוד שהפקדון קיים בעינו לא שייך לומר שיש לו תועלת בקיום החפץ מדין דבר הגורם לממון, כיון שעדיין לא חלה עליו חובת תשלומין מחמת האחריות, אלא שמוטל עליו דין שמירה, ואם יפשע ויתקלקל החפץ חל עליו חיוב כעין מזיק שאשם בקלקול הממון, נמצא שכל עוד שאינו מחויב בתשלומי הדמים אין לו שום השתמשות בחפץ ואין הבעלות שלו באה לידי שום תועלת, מה שאין כן בבהמת קדשים שהוא כבר מחויב בנדרו להבאת הקרבן, ומכח האחריות הוא צריך שיהיה לו במה לפרוע את חובו, ועל כך החפץ הקיים מביא לו תועלת, שהוא משתמש בו בכך שעל ידו הוא פורע את חובו, ופרעון חוב נחשב לשימוש ותועלת גמור שהרי חוסך לעצמו כסף אחר, ולכן אף שהבהמה בעין, יש לו דין בעלים. וזהו שימוש מיוחד שיש לו בבהמת קרבן.

ולפי"ז יש לדון בשאר חייבי אחריות למי הם דומים, שאם כבר נתחייבו באחריות, והחפץ משמש להם כפרעון על כך, נמצא שיש להם שימוש גמור בקיום החפץ ובכך שהוא חוסך להם את הדמים, אך בחיובי אחריות שעדיין לא חלו אלא הוא תלוי ועומד על מה שיארע בעתיד כעין דינו של שומר, כל עוד שלא נתחייבו בפועל, עדיין אין להם שימוש ותועלת כדרך בעלים גמורים, ולפיכך אינו כממונו[יט].

שיטת הפני יהושע במכירת הקרבן לאחרים

עוד דנו האחרונים האם לרבי שמעון שנידון כממונו, יש לו זכות מכירה בחפץ זה בעודו בעין, או שמא לגבי כח מכירה בודאי שצריך להיות בעלים מושלם ולשלוט בכל השימושים וההנאות. והפני יהושע חידש שיש לו כח מכירה על ידי בעלות של גורם לממון, ומקור הדבר הוא שהנה מצינו בגמרא (ב"ק סו.) שאם גזל קרבן שחבירו כבר הפריש לקרבן, התורה חידשה שאינו מתכפר בקרבן של חבירו, מפני שכתוב 'קרבנו' למעט קרבן הגזול. והקשו

טז. תלמיד הב"ח.

יז. וזה יובן לפי כל שלשת האופנים שיובאו להלן (אות ג) בהבנת הדין דדבר הגורם לממון, שגם אם נאמר שיש לו דין בעלים עליו, יכול להיות שכל זה הוא רק לאחר שזה גרם לו לממון, אזי בא לידי ביטוי בעלותו על החפץ, אבל לפני זה הרי יש לחפץ את בעליו הראשון, ולא תידחה בעלותו מפני חיוב האחריות של השני.

יח. וראה בחזון יחזקאל (על התוספתא, ב"ק פ"ד ה"א) שהביא כדברים האלו בשם הגר"ח מבריסק. באופנים נוספים יישבו האחרונים לקושיא זו, וראה מה שהובא בנדון זה בסוף אות ה'.

יט. והוסיף שם שאילו מצינו שומרים שנתחייבו בהשבת הפקדון, וכבר נתחייבו חוב ממון

בתוספות (שם ע"ב ד"ה דגזל) שגם לולא מיעוט זה פשוט שאינו מתכפר, שהרי בקרבן חטאת אף הוא עצמו אם אכל חלב אתמול והפריש קרבן אינו מתכפר בו על חלב שאכל היום, וכ"ש קרבן שהופרש על חלב שאכל ראובן לא יתכפר בו חלב שאכל שמעון, ובקרבן עולה ושלמים הרי שנינו בברייתא (פסחים פט:) 'המוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום', וא"כ היו יכולים לדרוש מהפסוק קרבנו 'ולא הלקוח', שאף מי שקנאו בהיתר אינו יכול להתכפר בקרבן זה, וזה חידוש יותר גדול מאשר מי שלקחו באיסור דרך גזלה[כ].

והפני יהושע (שם ד"ה דגזל קרבן דחבריה) תירץ, שקרבן שקנאו בהיתר לא נתמעט מן הפסוק, אלא הקרבתו כשרה שהלא יכול להתכפר בו, שלפי רבי שמעון (שם עו.) קדשים שחייב באחריותן הם ממון בעלים, משום שדבר הגורם לממון כממון דמי, והוא בעלים אף למכור את זכות הכפרה לאחרים[כא], ומה שמצינו בברייתא בפסחים שהמוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום זה דלא כרבי שמעון, אבל לרבי שמעון גם כשהקרבן עדיין בעין ולא גרם לו לממון, יש לו דין בעלים גמור עליו, ויכול למוכרו לאחר, ויוכל האחר להקריבו ולהתכפר בו[כב].

שיטת הקצות החושן שאין כח מכירה מדין גורם לממון

הקצות החושן (סי' שפו סק"ז) השיג על דבריו כיצד יתכן שיהיה כח למכור את החפץ מדין זה, ואף אם נאמר שדין דבר הגורם לממון שייך גם כשהחפץ עדיין בעין, ויש לו דין בעלים, מכל מקום אין לו כח מכירה בממון זה שאינו שולט בו להשתמש בו, וכי המקבל פקדון מחבירו באחריות, היעלה על הדעת שיוכל הנפקד למכור דבר שאינו שלו בגלל שהלה נתנו לו לשומרו ולקבל עליו אחריות, והרי כל מה שהלה נתנו לו הוא כדי שישמור לו על זה וישיבו לו בשלמותו, והיכן נתן לו רשות למכרו, שזה ההיפך מהמטרה שבגללה נתנו לו.

ולפיכך דעת הקצות החושן שלא נאמר דין בעלים של גורם לממון אלא לגבי זה שהוא חייב בחיובים הנגרמים מסיבת החפץ כאילו הוא בעלים, כגון לבער חמץ, וכן יש לומר שהוא בעלים על תביעת תשלומי הנזקין כפי שנתבאר, אבל ודאי שאין לו רשות למוכרו, וא"כ ה"ה בקדשים שחייב באחריותן ודאי לא שייך שיוכל למכרן מדין דבר הגורם לממון.

ג. גדר הבעלות בדבר הגורם לממון

קושיית האחרונים היאך מי שהחפץ גורם לו לממון יחשב בעל החפץ

האחרונים דנו שלכאורה צריך ביאור בדין זה של דבר הגורם לממון שמשמעותו שאף שיש לדבר בעלים שכל ההנאות והשימושים שייך רק להם, מכל מקום יש דיני בעלות גם למי שלכאורה אינו בעלים על זה כלל לשום שימוש בגוף החפץ, אלא יש לו רק את האחריות על החפץ.

בדבר אברהם (ח"ג סי' כה אות ב) הקשה שהרי שם בעלים אינו אלא למי שהוא בעלים לגבי כל השימושים שלו, וכאן הבעלים לגבי כל השימושים הוא הקדש, וא"כ כיצד שייך לומר שהאדם שיהיה מופסד מכיסו במה שהשור אבד, הוא הבעלים של השור, הלא אין לו שום שימוש כאשר השור קיים. ועוד הוסיף שאף שאכן יש מקום לומר שהוא שותף בחלק קטן בחפץ, מפני שקיום החפץ מועיל לו להפטר מן האחריות, ונמצא שאחת מן ההנאות שבחפץ הן לתועלתו, מ"מ אין כל החפץ שלו, וכיצד כל התשלומין יהיו שלו כאילו הוא בעלים בכולו.

ויתרה מזה מוכח בדין זה, שלא זו בלבד שנהיה בעלים כנגד הסכום שגורם לו החפץ לרווח או להפסד ממון, אלא שכל החפץ נחשב שלו אפילו אם הוא גורם לממון רק כנגד חצי ערכו של החפץ, שהרי דין דבר הגורם לממון גורם להתחייב בד' וה' הוא גם בגנב 'שור של עולה שחייב באחריותו, והנה האומר הרי עלי עולה והפריש שור לעולתו, ונאבד או מת, יכולים הבעלים לפטור עצמם בכבש לרבנן, או לרבי אלעזר בן עזריה (ב"ק עח:) אפילו בעולת העוף, ואם כן הרי אינו גורם לו לממון כנגד כל ערך השור, רק כנגד דמי עולת עוף או כבש, ואף על פי כן לא חילקו בגמרא בזה וחייבו כל גונב בהמת קדשים לשלם ד' וה' 'שוורים' לבעלים, הרי שדין דבר הגורם לממון עושה אותו כבעלים על כל החפץ ללא הגבלה בערך גרם הממון הנגרם ממנו[כג], וצריך באור בהגדרת דין זה.

וכן העיר היד המלך (גניבה פ"ב ה"א) שהרי הבעלים האמיתי של הבהמה זה הקדש, והגונב בהמת הקדש הרי פטור מתשלומי ד' וה', והיאך נאמר שמחמת שהדבר הגורם לממון של המקדיש היא כממונו וישתנה דין הבהמה לחייב את הגנב בתשלומי ד' וה'.

והובאו לעיל (אות ב) דברי הפני יהושע (ב"ק סו: ד"ה דגזל) שלרבי שמעון יכול אף למכור את הדבר הגורם לממון, הרי שיש לו כח מכירה, והקצות החושן (סי' שפו סק"ז) חולק על כך, שאי אפשר לומר שמחמת היותו גורם לממון יכול למוכרה, וכי המקבל פקדון מחבירו באחריות, שזה גורם לממון כלפי שומר הפקדון, היעלה על הדעת שיוכל השומר למכרו, הלא עדיין יש בעלים לממון שהם שולטים בו יותר ממנו, והנפקד אינו אלא טפל לבעלים בהנאתו מהחפץ, ואם כן מדוע נידון השומר כבעלים על החפץ.

שלשה אופנים בהבנת דין דבר הגורם לממון בדבר שאינו שלו

והנה יש בראשונים ואחרונים בגדר דין דבר הגורם לממון כממון דמי שלשה גדרים.

א. שזה דין בהלכות 'הפסד ממון' כלומר שאף שמי שהדבר גרם לו לממון אין הוא בעלים כלל וכלל על החפץ, מ"מ חידש רבי שמעון שלא רק מי שיש לו ממון בפועל נחשב שיש לו ממון, אלא אף מי שיש לו דבר שגורם לו לחסוך את חיוב האחריות נחשב שיש לו תועלת ממון, ולכן חייבים לשלם לו אף תשלומי מזיק וגניבה, כאשר יש לו הפסד. ועצם הדבר שיש לו זכות תביעה על תשלומי ההפסד גורם שיש לו זכות חלקית בחפץ.

ב. שזה דין בהלכות 'בעלות' כלומר שרבי שמעון אכן מודה שבעלים על ממון נחשב רק מי שיש לו חלק בתועלת הממון ממש, ולא מי שיש לו דבר שגורם לו לממון, אלא שחידש שאף מי שהחפץ גורם לו לממון נחשב לבעלים על החפץ, מפני שיש לו את השימוש להפטר בו מאחריותו. וממילא דין פשוט הוא שהמזיק והגנב וכד' חייבים למי שהחפץ גרם לו לממון, שהרי חייבים לשלם לבעלים.

ג. שזה דין בהלכות 'בעלות לגבי תשלומים' כלומר שרבי שמעון חידש שלענין תביעת נזקי החפץ הוא קיבל דין בעלים, משום שהרי הממון הזה שתובע צריך להיות שלו, ויש לו שייכות ממון בחפץ הזה, ולכן דין בעלים לו על תביעת ממון זו, ובכחו לתבוע את מי שהפסידו את הממון הזה.

הנפקא מינה בין שלשת האופנים

והנפקא מינה בין שלושת ההבנות היא, בכל דבר שאינו היזק או תביעת הפסד ממון, כגון מכירה, הקדש, אכילת תרומה, וקנין עבד, אם נאמר כמו האופן הב' שזה דין 'בעלות' הרי יכול למכור ולהקדיש את הדבר שגורם לו לממון, או אף לפי אופן הג' שזה דין 'בעלות לגבי תשלומים' יוכל לפחות למכור את זכותו לממון בדבר הזה[כד], אבל אם נאמר כמו האופן הא' שזה דין בתביעת ההפסד לחוד, אין כאן שום בעלות וזכות מכירה, ואינו אלא שלגבי נזק וגניבה אנו דנים אותו כאילו הזיק לו אותו ממון שהיה נגרם לו מהחפץ, אבל אין כאן שום בעלות על החפץ.

וכמו"כ לגבי גנב שגנב שור שהרג אדם ונידון לסקילה מבית שומר[כה], וטבחו או מכרו, אם דין דבר הגורם לממון אין עושה את השור כאילו הוא של שומר, אלא שנחשב כאילו הפסיד את השומר ממון שהיה יכול להיפטר אילו היה מחזיר את השור לבעליו, זה יועיל רק לחייב לשלם את הקרן ואת הכפל שמשלמים כפל על כל גנבה שגנב ונשבע, אבל תשלומי ד' וה' שמשלמים על שור ושה דווקא, הרי השור מעולם לא נחשב כאילו הוא של שומר, וממילא לפי האופן הא' שזה דין של תביעת הפסד לחוד, לא ישלם

בנתינת הממון לבעליו, הרי גדרם כדין בהמת הקדש, שהאחריות כבר חלה עליו והוא זקוק לחפץ כדי להפטר בו מחיובו, ונחשב כגורם לממון אף כשהחפץ בעינו, אלא שבסתם שומר אין חובתו בגדר חיוב השבה, הכולל חיוב ממון כשהחפץ קיים, אלא הוא חייב בשמירה לחוד, ובאחריות התלויה על צד שיארע קלקול בפקדון.

כ. **כן** ביאר הפני יהושע קושיית התוס'.

כא. **וראה** בהמשך בדין דבר הגורם לממון בשומר (אות ה) מדברי הראב"ד, ובאות ו' מדברי רעק"א לגבי דין גניבה, שמשמע להדיא שיטתם בדין דבר הגורם לממון, כשיטת הפני יהושע שזה עושה אותו כבעלים ממש, שחיובי כפל חלים כלפיו ולא כלפי הבעלים.

כב. **ולפי"ז** צריך לומר שהפני יהושע הבין במסקנת הגמרא בפסחים (ו.) שרבי שמעון אמר דבר הגורם לממון כממון דמי אף כשהחפץ קים בעינו, וכל החילוק בין אם כבר גרם לממון, דהיינו שהחפץ כבר איננו, או שעדיין קיים בעינו הוא רק לפי ההוה אמינא אבל לאחר שהפסוק 'לא ימצא' ריבה שגם כשישנו בעין יש לו דין בעלים, אין זו הלכה מיוחדת בחמץ אלא הוא הדין בכל דבר הגורם לממון

כג. **והרי** זה יותר מתשלום של גרמי בנזקין.

כד. **כך** מסתבר לומר לפי שיטה זו, ולהלן הובאו דברי הגר"ש שקאפ (ב"ק טז אות ג) שאף אם נאמר שיש לו חלק בבעלות, אבל אינו יכול למכור או להקדיש חלק זה.

כה. **שהשומר** לולי גניבת הגנב היה יכול להחזירו למפקיד ולומר לו הרי שלך לפניך, ונמצא שהגנב גרם לשומר לממון.

לשומר, ולפי האופן הג׳ שזה דין ׳בעלות לגבי תשלומים׳ יש לדון ששייכות ממון שיש לו, די בזה לחייבו ד׳ וה׳ כבעלות גמורה, ואם נאמר כהאופן הב׳ שזה דין ׳בעלות׳ ודין בעלים ממש יש לו, ודאי שייך תשלומי ד׳ וה׳ לשומר.

שיטת התוס׳ והרשב״א שהוא גדר בעלות

מצינו בגמרא (ב״ק עא.) ׳תניא גנב שור הנסקל וטבחו משלם ארבעה וחמשה דברי ר״מ, וחכמים פוטרין׳, וביארו שם בגמרא שמדובר שגנב את השור מבית השומר, ואף ששור זה אינו שוה כלום שהרי נגמר דינו לסקילה ואסור בהנאה, מ״מ השומר היה יכול להיפטר מהמפקיד ע״י החזרת השור על אף שנגמר דינו לסקילה, וא״כ הוא בגדר גורם לממון לשומר, ור״מ סבר לה כרבי שמעון דאמר דבר הגורם לממון כממון דמי. והקשו על זה בתוס׳ (שם ד״ה וסבר לה) וברשב״א (שם ד״ה סבר) למה הגמרא צריכה לומר שרבי מאיר סבר כרבי שמעון בדין דבר הגורם לממון, הגמרא יכולה לומר שרבי מאיר לטעמיה שדן דינא דגרמי וכל שכן שמחייב בדבר הגורם לממון, שהרי לרבי שמעון שסובר דבר הגורם לממון כממון דמי, פוטר שורף שטרותיו של חבירו, משום שאין עיקרו ממון, ורבי מאיר (שם צח:) שדן דינא דגרמי מחייב בשורף שטרותיו של חבירו, ואם כן כל שכן שמחייב בדבר הגורם לממון.

ותירצו התוס׳ בשם יש מפרשים, והרשב״א[כו], שהגמרא היתה צריכה לומר שרבי מאיר סובר כרבי שמעון משום שרבי שמעון הוסיף וחידש שחייב ארבעה וחמשה בדבר הגורם לממון, אך מזה שמחייב רבי מאיר בדינא דגרמי אין להוכיח שיחייב ארבעה וחמשה בדבר הגורם לממון. והאחרונים[כז] ביארו, שלרבי שמעון שסובר דבר הגורם לממון כממון דמי, נחשב כאילו השור שלו, ולכן חייב לשלם לו תשלומי כפל וארבעה וחמשה, אבל לרבי מאיר שמחייב בדינא דגרמי אין זה כאילו השור שלו, אלא שמחייב על הנזק שגרם לו על ידי גניבת השור, וא״כ הגונב ממנו אינו חייב בתשלומי כפל וד׳ וה׳ שהרי לא גנב לו שור כלל אלא גרם לו נזק, הרי להדיא שלדעת התוס׳ סברתו של רבי שמעון עושה אותו כשלו ממש, וכאופן הב׳.

וטעם הדבר מבואר בלשון התוספות, שהפקדון או הקרבן ׳מועיל לו להפטר בו׳, כלומר שיש לו שימוש ותועלת ככל בעלים, שקיום החפץ מועיל לו להפטר מחובת האחריות, נמצא שהוא צריך לקיום החפץ כדי לחסוך מכיסו ערך של דמי החפץ, נמצא שיש לו שימוש ותועלת שערכה ככל דמי החפץ.

באור שמח (חמץ ומצה פ״ד ה״ג) כתב באופן אחר, שאף שמדין ׳גרמי׳ יתכן שנחשב שיש לו זכות ממון בחפץ, כיון שהערך של החפץ מועיל לו לחסוך את חיוב האחריות, מכל מקום עדיין אין לו בעלות בגוף החפץ הקיים בעינו אלא רק בערכו, ונחשב כמו שיש לו חפץ ממוני, אך אין לו את גוף השור וגוף השה. והוסיף שיש נפקא מינה בין חיוב כפל לחיוב ארבעה וחמשה, שחיוב כפל חל בגניבת כל ממון, ואין חילוק בין סוגי הממונות והחפצים ואף מי שרק הערך שלו, יש לו זכות לתביעת כפל, אך תשלומי ארבעה וחמשה נאמרו רק על שור ושה חיים, ומשום כך צריך שגוף הבהמה תהיה שלו, ומדין ׳גרמי׳ אין לו זכות בגוף הבהמה להשתמש בה ולכלות מגופה שום דבר. ומה שאין כן מדין ׳גורם לממון׳ נחשב שגוף הבהמה הוא שלו לגמרי, ויש לו שור ושה חיים, וזכותו לתבוע את תשלומי ארבעה וחמשה, ולפיכך הוצרכה הגמרא לומר שרבי מאיר סבר את הדין של גורם לממון כממון.

הוכחה מביעור חמץ בדבר הגורם לממון

וכבר הובאו לעיל (אות ב) דברי הגמרא במסכתין (ה:) שרבא הורה לבני מחוזא, לבער את החמץ של צבא המלך[כח] מבתיהם, ואף שחמץ זה אינו שלהם אלא של אנשי הצבא, מ״מ כיון שאם יגנב או יאבד יהיה עליכם לשלם תמורתו למלך הרי הוא כשלכם ואסור. ושואלת הגמרא הניחא למ״ד דבר הגורם לממון כממון דמי ניחא [שאף שהחמץ אינו של אנשי המדינה, מ״מ כיון שחייבים באחריות החמץ נחשב חמצם], אלא למ״ד דבר הגורם לממון לאו כממון דמי מאי איכא למימר, [מתרצת הגמרא] שאני הכא דאמר קרא לא ימצא. ומשמע שלמ״ד דבר הגורם לממון כממון דמי מובן בפשטות למה רבא חייב את בני המדינה לבער את החמץ של אנשי הצבא, וזה יובן רק אם נבאר כמו האופן הב׳ שזה דין ׳בעלות׳ דהיינו שעל ידי שחפץ זה גורם לו לממון, יש לו ׳בעלות׳ בחפץ, והחפץ נהיה כמו שהוא שלו, ולכן יש עליו חיובים כמו על חמץ שלו, אך אם נאמר כאופן הא׳ שזה דין של תביעת ההפסד, והיינו שאף שהחמץ אינו של מי שהחמץ גורם לו לממון מ״מ זה נחשב שיש לו ממון, או כמו האופן הג׳ שזה דין ׳בעלות לגבי תשלומים׳ שהחפץ שלו לענין תביעת תשלומים, לכאורה אין לזה שייכות כלל לדיני ביעור חמץ שהרי אין ׳החמץ ממש׳ שלו.

תפיסה מדין דבר הגורם לממון

וכתב המרדכי (ב״ק פ״י רמז קע) בקדשים שחייב באחריותן והזיקו, אם תפס הניזק דמי נזקו מהבעלים יכול להיפרע מהם, דלרבי שמעון שדבר הגורם לממון כממון דמי, הרי הבעלים חייב על נזקי ההקדש שבאחריותו[כט], הרי שגם המרדכי סבר שדבר הגורם לממון כממון, עושה אותו כבעלים ממש על החפץ עד שהוא חייב בנזקו כאילו היתה הבהמה שלו. ולא רק בהקדש סבר המרדכי כן[ל], אלא אף בהדיוט שיש ברשותו דבר הגורם לו לממון והזיק, אף שאינו שלו שייך תפיסה בזה מדינא דרבי שמעון.

ראיה מדין ד׳ וה׳ בדבר הגורם לממון

וכן כתב בדבר אברהם (שו״ת ח״ג סי׳ כה אות ב) שביאור שיטת רבי שמעון שדבר הגורם לממון כממון אין הביאור שמי שהחפץ גורם לו ממון יש לו רק דבר ש׳גורם לו ממון׳, אלא הביאור הוא שיש לו ׳ממש ממון׳, והחפץ כשלו ממש, והכריח לומר כן משום שמדין דבר הגורם לממון מצאנו (ב״ק עא:) שמשלמים תשלומי ד׳ וה׳, והרי תשלומים אלו אין משלמים רק למי שהוא בעלים על השור ולא למי שהשור גורם לו ממון[לא].

שיטת הרמב״ן שהוא זכות תביעה על ההפסד

הרמב״ן (קונטרס דינא דגרמי, ד״ה תו איכא למידק) כתב שרבי שמעון יכול לחלוק על רבי מאיר שמחייב בדיני דגרמי וסבר שבגרמי פטור, ואף שרבי שמעון מחייב בדבר הגורם לממון, שאני דבר הגורם לממון שהרי זה נחשב כאילו היה לניזק ׳כיס מלא מעות׳, והמזיק הזיקו כיס זה, משא״כ בחיוב דינא דגרמי אין זה נחשב שהיה לניזק כיס מלא מעות והמזיק הזיקו כיס זה, אלא חייב על מה שגרם לניזק היזק אף שלא היה לניזק עדיין כלום.

ובקהלות יעקב (ב״ק סי׳ לה ד״ה ונראה) כתב שמדברי הרמב״ן משמע שהביאור בדבר הגורם לממון אינו מחמת שיש בעלות בחפץ למי שהחפץ גורם לו ממון וכדרך הב׳ והג׳, אלא הביאור הוא, שחפץ זה נחשב כיס מלא מעות למי שהוא גורם לו ממון, וביאור הדברים הוא שהאדם שיכול לחסוך את חיוב האחריות על ידי קיום החפץ, הרי זה נחשב שהחפץ שומר לו על הדמים המצויים ברשות השומר או מקבל האחריות, והוא כמו הכיס ששומר על המעות. וכוונת הרמב״ן שכשם שהכיס המשמר את המעות אינו נהפך להיות ממון שערכו כערך הממון שנשמר על ידו, מפני שאת התועלת והשימושים היוצאים מהמעות אי אפשר לייחס אל הכיס שהוא רק שומר ולא המועיל ממש, לפיכך אין חשיבות של בעלים המשתמש בחפץ מחמת התועלת שחוסך את האחריות, ומכל מקום יש לו שימוש הנגרם לו על ידי החפץ, וזה גם נחשב סיבה לתביעה עבור ההפסד שלו, וזו דרגה חשובה יותר משאר גרמי, ואף ששאר גרמי נחשב היזק עקיף שאינו מעשה ישיר, מכל מקום בכיס מלא מעות נחשב שההפסד נעשה אליו באופן ישיר. ומכל מקום משמע שהרמב״ן סבר כדרך הא׳ שאין בגורם לממון אלא סיבה לתביעה על ההפסד ממון, ולא גדר של בעלים, שהרי הגדיר זאת שהחפץ רק שומר לו על מעותיו, ולא שגוף החפץ משמש אותו ושווה אצלו מחמת גופו.

שורף שטר חוב של חבירו

ומצינו בגמרא (ב״ק צח.) אמר רבה השורף שטרותיו של חבירו פטור, ורב דימי בר חנינא הוסיף שזה תלוי במחלוקת ר׳ שמעון וחכמים, לר׳ שמעון שדבר הגורם לממון כממון דמי חייב, ולחכמים שדבר הגורם לממון לאו כממון דמי פטור, וחלק עליו רב הונא בריה דרב יהושע שסבר שדינו של רבי שמעון בדבר הגורם לממון כממון דמי הוא רק בדבר שעיקרו ממון, אבל

כו. שם, ובשיטמ״ק ב״ק דף צח: בד״ה אמר רב דימי, הובא בשמו שענה על שאלה ששאלוהו וביאר דדבר הגורם לממון הוי ממון גמור לשלם לד׳ וה׳, וכן בכתובות לד. ד״ה ר״מ.

כז. אמרי משה (סי׳ מ אות ז), ברכת שמואל (בבא קמא סי׳ לג) בשם הגר״ח מבריסק. וכן הובא בדברי אליהו (חזן, על הרמב״ם ח״ד בענין דבר הגורם לממון, עמ׳ קפו) בשמו שיש חילוק יסודי בין תביעת מזיק לחיוב גנב, שחיוב מזיק הוא על הפסד ממון ולפיכך שייך אף מדין גרמי לתבוע את ההפסד שנגרם לו בעקיפין על ידי גניבת הפקדון שחייבה את השומר, אך חיובי גנב הם רק על לקיחת ממון שלו שהוא בבעלותו, וללא שהבהמה הגנובה היא שלו אין לו זכות תביעה על מעשה הגניבה, ואין מתחייבים לו כפל ותשלומי ארבעה וחמשה. ומשום כך לא די בדינו של רבי מאיר שדן דינא דגרמי אלא כדי לחייב משום מזיק, אך לא מצינו בגדר הלכה זו שיש סיבה לדון שהבהמה שלו, כדי לחייב בחיובי גניבה, ולפיכך הוצרכה הגמרא לדינו של רבי שמעון שגורם לממון כממונו דמי, ונחשב כממון שלו.

כח. כך היה דרך המלך להטיל על בני המדינה מזונות אנשי הצבא (רש״י שם ד״ה דבני חיילא).

כט. וע״ש שהוסיף שאף דלא קיי״ל כר״ש, מיהו אם תפס הניזק יכול להפרע מזה, ולא נוציא ממנו את תפיסתו.

ל. שהרי לקמן (אות ה) נתבאר שיש לחלק בין הקדש שקדמה בעלותו לאחריותו, ששם ודאי יש לו דין בעלים ממש, ואפילו בעודו קיים, מיהו המרדכי לא חילק בין הקדש לחולין.

לא. והנה לפי כל האמור הרי שמדין דבר הגורם לממון יש לו בעלות על החפץ, ואם כן לגבי ביעור חמץ בודאי שחייב הוא לבער את החמץ שברשותו אם חלק מהחמץ הוי שלו והוא כמו שותף, וזה ראיה לשיטת הפני יהושע (כמו שהובא לעיל בהרחבה באות ב) שבמסקנת הגמרא בפסחים (ו.) אנו לומדים שגם בעודו קיים סבר רבי שמעון דדבר הגורם לממון כממון דמי.

אוצה"ח 19/06/2018

דבר שאין לו מתחילתו שום שווי ממון עצמי, וכל השווי שלו הוא רק מה שגורם לממון, דהיינו שהשטר אינו ראוי לשימוש בגופו וכל תועלתו היא להביא את מעות החוב שהן מחוץ לגוף השטר, מודה רבי שמעון שאינו כממונו ממש. וצריך ביאור שהרי כל מה שנחשב לממון זה בגלל מה שהוא גורם לממון, וכשם שכל גורם לממון אין לו שימוש בגופו, אלא רק את התועלת שמועיל לו להפטר, כך בשטר אף שאין לו שימוש בגופו, אך הוא מועיל להביא את מעות החוב.

וכתב האפיקי ים (שו"ת סי' י ד"ה אולם לפי) לבאר, שרב דימי ורב הונא נחלקו בביאור הגדר של דבר הגורם לממון, שרב דימי סבר שמשמעות הדין הוא שהפסד הממון הנגרם לו מזה, הרי הוא כאילו אותו הדבר עצמו, וכמו שכתב הרמב"ן שזה כאילו הפסיד לו כיס מלא מעות, הרי שאין אנו דנים על החפץ כלל, אלא על הפסד הממון, ומה לי אם החפץ עיקר ממון או לא, אבל רב הונא סבר, שדין דבר הגורם לממון הוא שעל ידי זה נהיה החפץ כאילו שלו, ויש לו דין בעלים על זה, אבל אם החפץ עצמו אין עיקרו ממון לא שייך בעלות עליו כלל, ונחשב כדבר שאין לו ערך שלא שייך עליו בעלות.

אוצר התכונה

והוסיף שמדברי רש"י (ב"ק עא: ד"ה חייב) שכתב וזה לשונו 'שהוא גורם לממון משום דאי מית בידו בעי לשלומי', משמע שעיקר תביעת הגורם לממון הוא על ההפסד, וכדברי הרמב"ן שהובאו לעיל, ומתבאר ששיטתו כאופן הא' שדין גורם לממון אינו נחשב שהדבר ממונו בבעלותו, אלא שיש לו זכות תביעה על ההפסדים.

הסוברים שהוא בעלות לתביעת התשלומין

והנה מצינו בגמרא (ב"ק צ.) שנחלקו תנאים במוכר עבדו לאחר, ופסק עמו על מנת שישמשנו שלשים יום, רבי מאיר אומר ראשון ישנו בדין יום או יומיים, מפני שהוא תחתיו וכו', רבי יהודה אומר שני ישנו בדין יום או יומיים, מפני שהוא כספו, וביארה הגמרא טעמו של רבי מאיר שאף שאין לראשון אלא קנין פירות, שהרי בעוד שלושים יום הוא יהיה של הקונה, ואין למוכר בו כלום חוץ ממה שהוא משמשו שלושים יום, מ"מ סובר שקנין פירות שיש לרבו הראשון בו, כקנין הגוף דמי ולכן נחשב שהעבד עדיין שייך לרבו הראשון, והעבד נקרא שלו לגבי דין יום או יומיים. והקשה הקצות החושן (סי' שפו סק"ז) הרי רבי מאיר לומד בדין דבר הגורם לממון כרבי שמעון דכממון דמי, ועבד זה הרי גורם לשני ממון קודם שלושים יום, ואם כן היה צריך להיות כבר מעתה קנין כספו של שני מדין דבר הגורם לממון, וכתב שלפי דברי הגמרא בפסחים (ה:) שכשהחפץ עדיין בעין אין שייך לומר דבר הגורם לממון כממון דמי, לא קשה כלום, שהרי אף כאן העבד עדיין בעין ואין שייך לומר דבר הגורם לממון כממון דמי.

אך בברכת שמואל (יבמות סי' יט) תירץ קושיא זו באופן אחר ע"פ מה שביאר שדין דבר הגורם לממון אינו נותן לו דין של בעלים ממש, אלא דין של בעלים לענין תביעת נזקין, והביאור בדבריו הוא שכיון שהדבר הזה גורם להם לממון, יכולים הם לתבוע כבר עתה את הפסד הממון שנגרם, ואף שעתה הממון אינו שלהם, מ"מ כיון שהוא עתיד להיות שלהם, יש להם כבר זכות תביעה עליו. הרי לנו הבנה נוספת בדין זה שגם אם נאמר שאין זה דין בעלות על החפץ אבל עדיין זה דין בעלות לגבי תביעת ממון של החפץ, ולא שזה דין מדיני נזקי ממון על המזיק.

וכעין זה מצאנו בחידושי הגר"ש שקאפ (ב"ק סי' טז אות ג) שביאר הטעם שבעבד לא יועיל דבר הגורם לממון שיהיה נחשב עי"ז בעלים לגבי דין יום או יומיים, משום שרק לענין שיש לו שייכות ממון לחפץ אמרינן דבר הגורם לממון כממון דמי, אבל לא שיקרא משום זה בעלים על החפץ, ולכן ודאי שאינו יכול למוכרו מדין דבר הגורם לממון, ואינו יכול להקדישו ואינו בדין יום או יומיים[לב].

האם יש חילוק בין אונאה לתשלומי ארבעה וחמשה

שנינו במשנה (ב"מ נו.) 'אלו דברים שאין להם אונאה וכו' וההקדשות, אין להן תשלומי כפל ולא תשלומי ארבעה וחמשה וכו', רבי שמעון אומר קדשים שהוא חייב באחריותן יש להן אונאה ושאינו חייב באחריותן אין להן אונאה'.

וביד המלך (גניבה פ"ב ה"א) הקשה מדוע חלק רבי שמעון על תנא קמא רק לגבי אונאה, וחייב בדין אונאה לבעלי ההקדש מדין דבר הגורם לממון, ולא חלק עליו גם לגבי דין כפל וד' וה' שמדבר בהם תנא קמא, ופוטר את ההקדש מלשלם ד' וה', הרי רבי שמעון אמר להדיא (ב"ק עד:) בגנב קדשים שחייב באחריותן משלם תשלומי ד' וה' לבעלים.

מדין דבר הגורם לממון אינו יותר משותף

וכתב לחדש מכח קושיא זו שודאי אף לרבי שמעון שסובר דבר הגורם לממון כממון דמי, לא שייך לומר שבהמת הקדש שהבעלים חייב באחריותה נחשבת כאילו היא שלו, שהרי ההקדש הוא הבעלים העיקרי לגבי כל השימושים והשליטה בפירותיו והנאותיו, ובהדיוט באופן זה, לבעלים יש להם רשות וכח למכור וליתן החפץ ולעשות בו כאוות נפשם, ולא עדיף זכות זה של המקבל אחריות יותר מאם היה שותף בחפץ, והדין שאם שותף אחד פטור מתשלומי ד' וה' גם השותף השני אינו משלם חלקו[לג], ואין תשלומי ד' וה' אלא רק כשכל הבעלים חייבים בזה. אכן קשה לפי"ז מדוע סובר רבי שמעון (ב"ק עד:) בקדשים שחייב באחריותן שמשלם תשלומי ד' וה' לבעלים, והרי הוא שותף עם הקדש, וכלפי ההקדש פטור מלשלם להם.

ותירץ, שעיקר חידושו של רבי שמעון שהחפץ נחשב 'ברשותו' אף שאינו שלו לגמרי, ולפי"ז יש לומר חידוש בדין תשלומי ארבעה וחמשה, שהתביעה בהם שייכת למי שנגנב מרשותו, ואף שאינו שלו לגמרי, וזו ההלכה של גורם לממון כממון, שכיון שהחפץ ברשותו, נחשב שנגנב ממנו. ולפי"ז מיושבת הסתירה, שר' שמעון חייבו בגונב קדשים 'מבית בעליהן', ובזה סבר רבי שמעון שמדין דבר הגורם לממון כממון דמי שייך לקרות עליו את הפסוק 'וגונב מבית האיש', ולכן אף שבהמה שייכת במציאות להקדש והוא בעליה האמיתי, לא 'פטר מדין תשלומי ד' וה', כיון שגניבת הקדש לא נתמעטה מדין ד' וה' מחמת שהבהמה של הקדש, אלא מחמת שאין זה גניבה 'מבית האיש', אך בהמה של הקדש שנגנבה מבית האיש, והוא מפסיד בגניבתה ודאי יתחייב בד' וה' לנגנב עבור כל החפץ.

ובזה מדוייק לשון הגמרא בביאור דברי רבי שמעון (ב"ק עו.) שאמר קדשים שחייב באחריותן קרינן ביה וגונב מבית האיש, ושאינו חייב באחריותן לא קרינן ביה וגונב מבית האיש. ולשון זה מורה שעיקר טעמו של ר' שמעון הוא משום שגנבו מבית בעלים ונחשב וגונב מבית האיש. אך המשנה בבבא מציעא מדוברת שגנב מרשות הקדש, ולא שייך לחייבו בד' וה' שהרי לא גנב מבית האיש, ולכן רבי שמעון לא חלק על ת"ק בדין ד' וה'[לד].

ד. בקרבן שבועה

הנה מצינו דין עדות בדבר הגורם לממון בשלשה מקומות בגמרא, א. לגבי עדות אחד לחיוב שבועה, ב. לגבי עדות קנס, ג. לגבי עדות סתירה. וקודם שנבוא לפלפל בדין זה נביא בקצרה דברי הגמרא בדינים אלו וכדלהלן:

דברי הראשונים מדוע נקרא עד אחד בממון גורם לממון

הנה קרבן שבועת העדות שהעד מביא על שבועת שקר שנשבע שאינו יודע להעיד, הוא רק אם עדות זו היא 'עדות ממון', והיינו שמחייבת את מי שמעידים עליו לשלם ממון, אבל אם אינה מחייבת ממון, אינו מביא קרבן שבועה, אולם מצאנו בעד אחד שגם אם עצם העדות אינה מחייבת ממון, שייך בה דין שבועת העדות משום שהיא גורמת לממון, ועלינו להבין מה היא גרמתה של עדותו של העד אחד לממון.

לב. וכעין זה כתב בדברי אליהו (חזן, על הרמב"ם ח"ד בענין דבר הגורם לממון, עמ' קפז) ביישוב שיטת הראב"ד שהובא להלן שיש שני דינים בגורם לממון, א. שהוא בעלים גמור בגוף החפץ, ב. שהוא בעלים רק על תביעת התשלומין מפני שיש לו זכות ממון בערך החפץ.

לג. כך נתבאר בסוגיית הגמרא (ב"ק עא:) בגנב משל אביו ומת אביו ואח"כ טבח ומכר דאינו משלם דו"ה ומשום דוטבחו כולו באיסורא בעינן, וכיון שפטור על חלק ירושתו לא מיקרי כולו באיסורא, ולכן פטור לגמרי גם על חלק האחים. אך יש להשיב על ראיה זו ששם הרי חלק מהשור שייך לו לגמרי, ומותר לו לשחטו ולעשות בו כאוות נפשו, ולא עשה שום איסור במה ששחט את חלקו, אבל כאן בשור של הקדש, גם אם יש לו חיוב אחריות עליו, ויש לו דין של שותף עם ההקדש, אין לגנב רשות לשחטו או למכרו, ולכאורה ודאי מיקרי עדיין וטבחו כולו באיסורא.

לד. הרא"ש (פסחים פ"א סי' ד) הביא מחלוקת ראשונים לגבי ישראל שהפקיד חמצו אצל ישראל אחר וקיבל הנפקד אחריות על החמץ, יש מן הגאונים שאמרו שהנפקד חייב בביעורו ולא המפקיד, וה"ר יונה ז"ל חלוק עליו ופוטר את הנפקד מלבער אפילו אם קיבל אחריות, והביא ה"ר יונה ראיה מהגמרא (ב"ק עו.) שכתוב שם וגונב מבית האיש ולא מבית הקדש, וכתב הרא"ש (שם) שאינו מבין ראייתו. ולפי המתבאר בדברי היד המלך לעיל יובן ראייתו של ה"ר יונה, שבגמרא שם אנו רואים שאף על פי שבהמת הקדש אין חייבים עליה כפל וד' וה', מ"מ אם היא נגנבה מבית הבעלים שהוא שומר של הקדש שקיבל עליה אחריות, סבר רבי שמעון שמדין דבר הגורם לממון נתקיים מאמר הכתוב 'וגונב מבית האיש', ומשלמים לו כפל וד' וה', אף שהבעלים האמיתי הוא הקדש, א"כ גם כאן שהחמץ נמצא בבית הנפקד וקיבל עליו אחריות, הרי הוא כמו בעלים על זה לפי רבי שמעון, אף שהבעלים האמיתי של החמץ זה ישראל אחר, וחייב הנפקד מדין בעלים לבער החמץ. ועיין בשו"ת חכם צבי (סי' קלט) שביאר שראייתו של ה"ר יונה מדברי רבנן.

שיטת רש"י והר"ן שדווקא באופן שקרוב לודאי שיתחייב ממון על פיו נחשב עדות ממון

רש"י (שבועות לב. ד"ה והאמר אביי) כתב 'עד אחד גורם לממון הוא, שאילו הוא העיד, היה מחייבו שבועה, ורוב בני אדם אין נשבעין לשקר והיה משלם'. וכן הר"ן (על הרי"ף, שם ד"ה גרסינן) העתיק דבריו. הרי מבואר בדבריהם שדווקא באופן שזה קרוב לודאי שיתחייב ממון על פיו נחשב עדות ממון, אבל באופן שאין זה קרוב לודאי שיתחייב ממון על פיו, אף ששייך שיתחייב ממון על פיו אין זה נחשב עדות ממון ואין חייבים קרבן שבועת העדות על כפירתה.

שיטת הר"י מיגש אפשר באופן שאין קרוב לודאי שיתחייב ממון על פיו נחשב עדות ממון

ודר"י מיגש (שבועות לב. ד"ה נמצא) כתב 'וכיון שהשבועה גורמת לממון, שהרי אפשר שיפרוש מן השבועה וישלם מה שהוא תבעו, נמצא עדותו עדות ממון, וכשכפר מתחייב קרבן שבועה'. הרי שאם רק יש אפשרות שכתוצאה מעדות זו ירצה הנידון לשלם, יש כבר לעדות זו דין עדות ממון מדין דבר הגורם לממון.

הגדרת חיוב קנס כדבר הגורם לממון

עוד מצינו עדות כגורם לממון לגבי עדות קנס. בגמרא (שבועות לג.) שאלו בני הישיבה, האם חיוב קנס קודם שהעידו עדים, כגון חצי נזק של שור תם, נחשב חיוב ממון או לא. וביאור הספק, שהרי רבנן סוברים שמודה בקנס ואח"כ באו עדים פטורה, ולפיכך כל זמן שלא באו עדים ועדיין יכול להודות ולהפטר אינו נחשב שיש כאן זכות ממון שלו, שהלא עדיין הזכות תלויה בספק. ומבואר בגמרא שאף שיש להסתפק בחיוב קנס קודם שבאו עדים האם נחשב 'זכות ממון', מ"מ ודאי שנחשב 'גורם לממון' אף קודם שבאו עדים, ולפי רבי אלעזר ברבי שמעון שדבר הגורם לממון כממון דמי, משביע עדי קנס חייב קרבן שבועה, מחמת שיש לו מעדותם גורם לממון. וצריך ביאור מהו החילוק בין זכות ממון ממש, לגורם לממון.

וביאר הר"י מיגש (ד"ה הא) שהקנס אינו אלא גורם לממון ולא ממון ממש, שהרי אילו היה חיוב ממון ממש לא היה שייך שיפטר מהממון הזה על ידי שהודה בחיובו, אלא על כרחך שאין זה ממון ממש, ולכן מצד כופר בעדות ממון אין אנו יכולים לחייבו, וכל הספק הוא מצד דבר הגורם לממון, שאף שאין הקנס תביעת ממון שכבר קיים בידו, מכל מקום הוא גורם לתשלום ממון, שאם לא יודה הרי בסופו של דבר ישלם לו ממון, ולרבי אלעזר ברבי שמעון שסובר דבר הגורם לממון כממון דמי, חייב בכפירת עדות זו כשאר עדות הגורם לממון[יו].

נמצא לפי"ז שהעדות נחשבת גורם לממון מפני שעל ידי העדות יכול לבוא לידי ריוח ממון, אלא שאינו מוכרח שיבוא לידי זכות הממון מפני שיש ספק שמא יודה, אך כיון שיש צד שתבוא תועלת מעדותם, נחשב שזה גורם לו ריוח ממון, בצירוף המצב שאינו מודה ואינו נפטר, וכעין זה לגבי עד אחד המחייב שבועה, שעדותו גורמת לו ריוח ממון בצירוף המצב שהבעל דין מסרב להשבע, וממילא דינו לשלם כפי עדות העד אחד.

מדוע נקראים עדי סתירה עדי ממון

עוד מבואר בגמרא (שבועות לב:) שמחלוקת רשב"א ות"ק בדין שבועת העדות בגורם לממון דבר היא אף במשביע עדי סתירה, ופירש רש"י (ד"ה ומחלוקת) שהמשביע שני עדים שיעידו שראו שהאשה נסתרה וכפרו ונשבעו שלא ראו, לרבי אלעזר שמחייב במשביע עד אחד דממון משום דדבר הגורם לממון כממון דמי מחייב נמי בהני, שאילו העידו שמא היו גורמין לה שתהא מודה מיראת בדיקת מים והיה פטור מלשלם כתובה.

ודר"י מיגש (שם בד"ה מתניתין) ביאר ענין עדי סתירה מדוע נקראים 'עדות לדבר הגורם לממון', משום שהסוטה לאחר שמעידין עליה שנסתרה אם יבוא עליה אפי' עד אחד שנטמאה מפסדת כתובתה ונאסרת עליו לעולם, ואם לא יבא עליה עד שנטמאה, הרי היא אסורה עליו עד שמשקין אותה מי סוטה לברר אם נטמאה אם לאו, ואם יתברר שנטמאת הפסידה כתובתה, נמצא שהבירור על הטומאה עצמה היא המפסדת אותה כתובתה, והעד שמעיד בטומאה נחשב שכח עדותו הוא על הממון עצמו, אך הסתירה אינה עדות המועילה על הממון עצמו אלא היא גורמת שיתגלה הטומאה, שאילולי הסתירה לא היינו יכולין להשקותה ולגלות עליה שנטמאת. ומחלוקת במשביע עדי סתירה פירוש כשמעידין בסתירה ואינן מעידין על הטומאה ממש, וכיון שכן נמצא שעדותם אינו על דבר המפסיד אותה כתובתה ממש, אלא על דבר הגורם לגלות אותו דבר המפסיד אותה כתובתה ולברר אותו, ולפיכך תלוי במחלוקת רבי אלעזר ברבי שמעון ותנא קמא.

הרי שאף שאינם מעידים כלל עדות המחייבת ממון או שעשוי הוא לשלם ממון על ידי עדות זו, אלא מכשירים ומביאים לידי זה שיוכלו להשקותה, ואז אולי תפסיד כתובתה, עדותם בשם עדות בדבר הגורם לממון תחשב.

והקשו בזה מה השייכות בין הנידון בעדויות הללו, לדין גורם לממון, שהרי בין בעדות עד אחד, ובין בעדות קנס, ובין בעדות סתירה, אין כאן חפץ הגורם לו לממון, וגם אין כאן נזק ממוני שנוכל לומר שיש לו בעלות על זה, אלא בעדות עד אחד יש כאן ענין המכשיר מציאות חדשה, שהבעל דין 'רצה בגללה לשלם. וכן בעדות קנס הרי קודם העדות אין כאן ממון כלל, וכמו שנתבאר לעיל בשם הר"י מיגש, אלא שע"י העדות יכול להיווצר ממון. וכן בעדות סתירה אין כאן אלא עדות על סתירה שהסתירה עצמה אינה מפסדת לאשה כתובתה אלא אם יוכח שנטמאה, ועל הטומאה הרי אינו מעיד, הרי שכל אלו הדינים עוסקים בחיובי ממון אפשריים ואין כאן שום דבר שנוכל להגדירו כגורם לממון, וכעילה לבעולת על חפץ כל שהוא, ואיך שייך לומר כאן את דינו של רבי שמעון שדבר הגורם לממון כממון דמי, העוסק בדיני בעלויות על חפץ או התייחסויות של דינים מסוימים על חפץ.

והביאור בזה הוא שבדין דבר הגורם לממון התחדש עוד שאף דבר שאינו ממון ממש אלא רק 'גורם לממון' נחשב ממון, וע"כ כל אלו הדינים אף שאין הנידון על בעלות על חפץ מסוים או על בעלות על תביעה, מ"מ יש לומר שיש ל'עדות שגורמת לממון', שם 'עדות ממון'. אך ביסוד זה נחלקו הראשונים והאחרונים וכדלהלן:

השיטות שאין זה כדין דבר הגורם לממון בכל הש"ס

כתב הרמב"ן (קונטרס בדינא דגרמי, ד"ה כללו של דבר) שלשון דבר הגורם לממון, הוזכר בגמרא באופנים שונים ולא שווים כולם בטעמם, שדבר הגורם לממון שהוזכר לגבי קרבן שבועה אינו דומה לדין דבר הגורם לממון בחיוב מזיק, וכן גורם בשורף שטרות של חבירו חייב, ואין לדמותו כלל למה דאמרינן בשבועות (לב.) הכל מודים בעדי סוטה כו', משום שלגבי קרבן שבועה לא חייבה התורה שבועה אלא על שבועת העדות המחייבת ממון או גורמת לקבל ממון, אבל 'גורם דגורם' כפירת דברים הוא, וממונא ליכא, כלומר שאין תביעת ממון בתורת מזיק ומפסיד על מי שכובש עדותו, שהלא אף הכובש עדות של שני עדים שיכולים להועיל לממונו בודאות, פטור מדין מזיק, כיון שאינו עושה כלום בפעולה של קום ועשה.

וכדברי הרמב"ן, כך דעת הריטב"א (שבועות לב. ד"ה מתני') שאין הנידון בשבועת העדות תלוי בשאר הנדונים של גורם לממון.

השיטות שאף בשבועת העדות הוא ככל גורם לממון

אך יש ראשונים ואחרונים שהשוו את סוגיות הגמרא:

א. **הראב"ד** (הו"ד בספר התרומות שער נא חלק ו אות ח, בד"ה מכלל דבריו) כתב שדעתו נוטה לקבוע מסמרות להלכה כרבי שמעון שדבר הגורם לממון כממון דמי, ודווקא בגורם לממון ולא בגורם דגורם, והביא ראיה מסוגיין שהכל מודים בעדי קינוי שפטור משום שזה גורם דגורם, הרי שהשוה הראב"ד דינא דגורם לממון שבכל הש"ס לדינא דגורם לממון בקרבן שבועה דעד אחד ועדי סתירה בסוטה.

לה. משא"כ אליבא דרבי אלעזר ברבי שמעון שסובר שהמודה בקנס ואח"כ באו עדים חייב, מבואר בגמרא שודאי חיוב קנס הוא חיוב ממון [אלא שעל פיו אינו חייב לשלם], ולא הסתפקו כלל.

לו. והנה מצינו בגמרא (ב"מ כא:) 'מאימתי כל אדם מותרין בלקט משילכו בה הנמושות [עניים זקנים שנשענים על מקלם], משום דעניים מתייאשים אחרי שהלכו בה הנמושות, ואין אף עני חושב עוד לילך ללקט שם. והקשה רעק"א (גליון הש"ס שם) הרי קטנים אינם יודעים להתייאש, ויאוש שלהם הוא יאוש שלא מדעת, ולהלכה נפסק כאביי שלא הוי יאוש, וא"כ אמאי כל אדם מותרים הרי יש לחשוש לעניים קטנים שלא התייאשו. ותירץ על זה האבני נזר (יו"ד, ס' תז סק"ו) שכל מה שאסור לקחת לקט הוא לא מחמת שהלקט שכחה ופאה כבר ממון העניים, אלא [אף שקדם לקיחתם אינו ממונם, מ"מ אסור משום גזל] משום שאצל עניים זה דבר הגורם לממון, שיוכלו לזכות בזה ולהרויח ממון, וזה דווקא לגבי עניים גדולים שאפשר שיזכו בלקט, נחשב הלקט לגביהם כדבר הגורם לממון, אבל קטנים שאין להם דין זכיה אם כן לא יחשב לגביהם לקט כדבר הגורם לממון, ולכן גם אם יאוש שלהם לא הוי יאוש, אין הדבר מונע כל אדם מלזכות בלקט. אך הנה דבר הגורם לממון במתנות עניים הוא דבר הגורם לממון מחודש, כלומר שיש לאדם זכות תביעה על האפשרות שיכול לזכות בממון שלא היה לו מעולם, ולא כשאר גורם לממון שהוא תועלת בשמירת ממון שהיה כבר שלו [כגון עד אחד בשבועה, ופטור מכתובה, ומתשלומי שומרים, והתחייבות אחריות עבור הבאת קרבן, שהממון כבר ברשותו והוא זקוק להצילו מהפסד, ומה שאין כן במתנות עניים שהוא מסוגל להרויח ממון חדש]. והביא האבני נזר ראיה לדבריו שאף בזה שייך דבר הגורם לממון, ממה שמבואר בסוגין גבי משביע עדי קנס, שנחשב עדות בגורם לממון, ואע"פ שהבעל דין אינו חייב עדיין את הקנס, וכביאור הר"י מיגש שלכן פטור אם מודה בקנס, מ"מ נחשב עדות גורם לממון. ומתבאר מכך שאף האבני נזר הלך בשיטת הרשב"א (שבועות לב. ד"ה וקי"ל) וסייעתו, שהשוו את סוגיית גורם לממון לגבי שבועה וגורם לממון לגבי מודה בקנס.

ב. המהר"ם מרוטנבורג (שו"ת ח"ד סי' תתמד הו"ד בקצות החושן סי' שפו סק"ג) כתב על ראובן שגרם היזק לשמעון בגורם דגרמא, ופסק 'שאין לראובן על שמעון מאותו הפסד כלום, ואע"ג דדיינין דינא דגרמי, גורם דגורם לא אשכחן דמחייב, והאי גורם דגורם הוא, וראיה מפרק שבועת העדות (שבועות לב.) הכל מודים בעדי סוטה בעדי קינוי דפטור דכי גורם דגורם הוא, משם יש להוכיח דגורם דגורם פטור מכל'. הרי שגם הוא השווה דין גורם לממון בעדי סוטה לדין גורם לממון בנזקין.

גם מדברי הרשב"א משמע שדימה דין גורם לממון לגבי שבועה לשאר גורם לממון

ג. הרשב"א (שבועות לב. ד"ה וקי"ל) כתב בסוגיין לגבי קרבן שבועה דקי"ל כרבנן שהם רבים, ולא יתחייב עד אחד בממון קרבן שבועה, וכן לא יתחייבו עדי סתירה קרבן שבועה, והוקשה לו הרי קי"ל בנזקין להלכה לחייב בדינא דגרמי, וכל המחייב בדינא דגרמי כל שכן שיחייב בדבר הגורם לממון, וא"כ קשיא הלכתא אהלכתא, ותירץ שבקרבן שבועה לא חייבה תורה אלא בכפירה שמאבד ממון זה ממש מחמת כפירה של זה, וכמו שנתבאר בגמרא הלימוד מהפסוק 'אם לא יגיד ונשא עונו' לא אמרתי אלא במקום שזה מגיד וזה מתחייב, ואם כן גם אם הוא גורם לממון אין סיבה לחייבו משום זה בקרבן שבועה, משום שאין כאן זה מגיד וזה מתחייב, אבל לגבי נזקין כל שגורם לממון הרי הוא מזיק וחייב לשלם, ואם כן מה שאמרו כאן לגבי קרבן שבועה שלרבי אלעזר חייב אין זה דינו של רבי שמעון כבכל הש"ס.

ומשמע מדברי הרשב"א שמצד הסברא היה מקום להשוות בין שני הסוגיות, ומה שכתב שאינו שוה לכל הש"ס, היינו משום שבקרבן שבועה יש פסוק מיוחד שאומר 'לא אמרתי אלא בשעה שזה מגיד וזה מתחייב' אבל לולא דין זה היה שייך כאן דינו של רבי שמעון בכל הש"ס, דדבר הגורם לממון כממון דמי. וכן באמת משמע מדבריו שחכמים שחולקים על רבי שמעון בדבר הגורם לממון לגבי תשלומין, ודאי יחלקו על רבי אלעזר לגבי חיוב שבועה[לז].

ד. המרדכי (ב"מ פ"ד רמז רצ) כתב דלרבי שמעון דס"ל דבר הגורם לממון כממון וחייב, חיובו של משביע עד אחד בקרבן שבועה הוא כמו שפירש רש"י שם (ד"ה והאמר אביי) דרוב בני אדם אין נשבעין לשקר, והיינו משום שידוע לעד שבשקר נשבע, וא"כ אינו אלא לרבי שמעון אבל לדידן דלא קי"ל כרבי שמעון המשביע עד אחד פטור ע"כ. הרי שגם הוא השווה דין גורם לממון בשבועת העדות בעד אחד לדין גורם לממון בנזקין. וכעין זה מצינו אף בשו"ת הב"ח (ישנות סי' מה) שהשוה דין דבר הגורם לממון בעדות לדין דבר הגורם לממון בכל הש"ס.

מחלוקת הרמב"ן והרשב"א לשיטתם בביאור דין דבר הגורם לממון לענין תשלומים

וכתבו האחרונים שהרמב"ן לשיטתו בדין דבר הגורם לממון בנזקין, שכתב (קונטרס דינא דגרמי, ד"ה תו איכא למידק) שזכותו בזה היא מפני שנחשב עבורו ככיס מלא מעות, והיינו שאף שהחפץ אינו נהיה שלו ואין לו דין בעלות עליו, אלא שההיזק שהוא גורם נחשב כאילו הזיקו ממש, והמעות שהפסיד לו בחיוב האחריות כאילו היו בתוך החפץ ששמר עליהם, הרי שזה דין בתביעת הפסד הממון, ובודאי אין לזה כל דמיון לעדי סוטה ששם לא מדובר בהפסד ממון.

והרשב"א סבר שדינא דרבי שמעון עושה אותו כבעלים ממש על החפץ, הרי שלמדנו מכאן שדבר שהוא גורם לממון אף שהוא עצמו אינו יכול להשתמש בו ממש, מכל מקום יש לו דין כאילו הוא בעלים בממון, ויש לו שוויות של ממון, ואם כן נוכל גם לומר שעדות שהיא גורמת לממון אף שהיא עצמה אינה מעידה על חיוב ממון, אבל מאחר שהיא גורמת לממון יש לה דין עדות ממון, הרי שהראשונים בעדי סוטה ועד אחד בממון, ביארו את הדין גורם לממון שהוזכר שם, לפי שיטתם בביאור יסוד הדין של דבר הגורם לממון שנתבאר לעיל.

ה. בחיובי שומרין

שיטת הראב"ד שבשומר אין דין דבר הגורם לממון

והנה לגבי שומר שנגנבה ממנו בהמת הפקדון, ושילם השומר דמי הבהמה לבעלים ואח"כ נמצא הגנב, אמרו בריש המפקיד (ב"מ לג:) במשנה שהגנב משלם את הכפל לשומר, ולא לבעל הפקדון, וביארה שם הגמרא משום שכיון שהשומר שילם את ערך הבהמה לבעלים, הבעלים הקנה לו את זכות תשלומי הכפל. והקשה הראב"ד (ב"מ לד. הו"ד בשיטמ"ק ד"ה נעשה), מדוע צריך להקנאה זו, ולפי"ז אם אינו מקנה מדעתו לא קנה השומר את זכות הכפל, והלא מצד הדין צריך שיתחייב הגונב מבית השומר לשלם כפל לשומר, משום שע"י חיובי השמירה נעשית הגנבה אצל השומר דבר הגורם לממון, וכממונו הוא, וכפי שמצינו בדברי רבי שמעון שהגורם לממון נידון כממונו. ותירץ הראב"ד שלא כל חיוב שמירה גורם שדבר הגורם לממון כממון דמי, ועל מנת שהבהמה תהא נחשבת כאילו היא שלו, צריך דווקא חובת אחריות המחייבת את המקבל לשלם לבעלים בכל אופן, ואף באונסין, ואילו שומר שאינו חייב באונסין, אלא בפשיעה או כשהוא בשכר חייב אף בגניבה ואבידה, אך באונסין פטור, אין זה בגדר דבר הגורם לממון, ואינו שלו מצד הדין.

ונמצא לפי"ז שהדין של גורם לממון בחיובי אחריות שייך דווקא במי שחייב אף באחריות אונסין, כגון מי שנתחייב בהבאת קרבן, שאף אם מתה הבהמה הוא חייב באונסיה, וכיוצא בזה, אך מי שאינו חייב לגמרי בכל אונסי החפץ, אין לו חשיבות של בעלים מדין גורם לממון.

קושיית האחרונים על הראב"ד

התרומת הכרי (סי' שסג) הקשה על חילוק זה של הראב"ד מדין גנב שור הנסקל מבית שומר (ב"ק עא:), שאמרו שם בגמרא שרבי מאיר שמחייב את הגנב בתשלומי ד' וה' לשומר, סבר כרבי שמעון שדבר הגורם לממון כממון דמי, ומוכח שהגנב חייב בתשלומי ד' וה' לשומר מדין דבר הגורם לממון אף על פי שאין לשומר חיוב אחריות בכל האופנים, שהלא שומר אינו חייב באונסין.

ובהגהות לתרומת הכרי (שם) והאחיעזר (ח"ג סי' סב) הקשו עוד ממה שמצינו לגבי איסור בל יראה בחמץ שאמרו בגמרא (פסחים ו.) שלרבי שמעון לא הוצרך הפסוק כדי לחייב את השומר לבער את החמץ המופקד ברשותו ובאחריותו, משום שנחשב לממונו מדין דבר הגורם לממון, וזו סיבה שיעבור עליו בבל יראה שהרי החמץ שלו וברשותו, והרי לגבי חיובי השמירה שמצינו שם אין זה חיוב אחריות הכולל חיוב באונסין אלא כדין שומר בכל מקום, שמחויב בפשיעה לחוד, או בגניבה ואבידה, אך לא באונסין, ובכל זאת מוכח מהגמרא שנחשב כגורם לממון ונידון כממונו לרבי שמעון, ומוכח שלא כדברי הראב"ד.

ישוב התרומת הכרי לשיטת הראב"ד

ותירץ התרומת הכרי (שם) על פי החילוק שהובא בגמרא בפסחים בין כשהפקדון קיים בעינו לכשאינו קיים בעינו, ומשום שהלא אף שיש דין בעלות למי שהפקדון אצלו גורם לממון, מכל מקום עדיין קיימת בעלות הבעלים שיש לו את כל השימושים, ולא יתכן שבעלותו הקלושה של השומר מצד האחריות שלו, תגרע מהבעלות המעולה של בעל הממון האמיתי, ומשום כך חילק הראב"ד בין אחריות גמורה הכוללת את כל האופנים ואף לאונסין, לאחריות חלקית הכוללת רק אופנים מסוימים, שכאשר יש אחריות מקיפה לכל האופנים ואף לאונסין, יש חשיבות לכך שכל האחריות עליו, שהוא נחשב בעלים אף כשעדיין החפץ קיים בעינו ויש לו בעלים גמור, אולם מי שיש לו אחריות רק בחלק מהאופנים שיארעו לממון, ומאידך הבעלים האמיתי יש לו הן את הבעלות בשימושי הממון, והן את האחריות לאונסין, בזה בודאי שאינו עדיף כמותו ואין לו דין בעלים. ומה שאין כן כשהחפץ כבר אינו קיים בעינו, ואין לבעליו שום תועלת ממנו, נמצא שהגורם לממון רשאי להחשב בעליו שאין זה חל במקום שעדיין הבעלות קיימת אלא הדבר חל במצב שהבעלות כבר אינה קיימת בפועל, ובאופן זה אף גורם לממון של חלק מאופני האחריות, נחשב לממונו.

ולפי"ז יישב שהראב"ד דן בגניבה שאירעה כשהחפץ עדיין בעין, שהלא הבהמה בעינה ועדיין ניתן להחזירה לבעליה, ובאופן זה צריך שיהיה כל האחריות עליו בכדי שיהיה לו דין בעלים לגבי תשלומי כפל וד' וה', אבל אם החפץ כבר אינו בעין ואין לו את בעל הממון בפועל, באופן זה נחשב כגורם לממון אף אם אינו חייב בכל אופני האחריות, ובסוגיא של שור הנסקל הלא נחשב שכבר אינו בעין שהרי הוא אסור בהנאה וכאילו אינו קיים לבעליו, לפיכך כשהשומר יכול להפטר בו ולהשיבו לבעליו כדי להפטר מחובת האחריות, הרי זה כממונו.

אכן עדיין יקשה כקושיית בעל ההגהות שם והאחיעזר שבחמץ מצינו שהשומר חייב לבערו אף שעדיין החמץ בעין, ויש שם בעלים אמיתי לחמץ.

דרך נוספת בשיטת הראב"ד

ובהגהות לתרומת הכרי (שם אות ג) הוסיף ליישב זאת על פי דברי התרומת הכרי, שאף לרבי שמעון שסובר דבר הגורם לממון כממון דמי, אינו עדיף מי שהחפץ גורם לו לממון, מבעל הממון ממש, ולכן אין הסברא נותנת שיתחייב למי שהחפץ אצלו רק גורם לממון, ולא לבעל הממון ממש, וכן יש לומר בחמץ, ששם הסוגיא עוסקת בחמצם של נכרים ולא בחמצו של ישראל, וכיון שהממון של גוי אינו נחשב שיש לו בעלים גמור כיון שאין לגוי

לז. אך הרמב"ן (הובא דבריו לעיל) כתב להדיא שאף חכמים שחולקים על רבי שמעון לגבי גורם לממון לענין דין תשלומין, יכולים לסבור כרבי אלעזר לגבי חיוב שבועה.

קנין בממון, שהרי גזל הגוי מותר מעיקר הדין כפי שמצינו בגמרא (ב"ק קיז.), ואף למאן דאמר שגזל הגוי אסור זה רק כדי שלא ירגיל הישראל בכך, אך אין לו בעללות גמורה המעכבת שלא יגנבו ממנו, ולכן אין קנינו של השומר מדין גורם לממון סותר את קנין הבעלים עצמו, שהרי אין לו בעלים, אבל במקום שיש לו בעלים לא אלים כח השומר מכח הבעלים, ולא נאמר בשביל החיוב האחריות שיש לו שנעשה בעלים על זה[לח].

חילוק השפת אמת בין בהמת קדשים לשומר

השפת אמת (פסחים ו. ד"ה בגמרא אלא) כתב שיש לומר חילוק נוסף בזה,

שבדבר שנכנס עתה לרשותו ע"י קבלת האחריות כגון בשומר, לא אמר רבי שמעון שנחשב כשלו אלא רק לאחר שנגרם לו נזק ממנה, כגון שנגנבה וכדו', שיכול הוא לתבוע את נזקו, אולם בדבר שכבר היה ברשותו מקודם כגון בגונב קדשים שחייב באחריותו, שלפני שהקדיש את הבהמה היתה שלו לגמרי, ולאחר שהקדישה עדיין נשאר עליו חיוב אחריות, בזה גורם לממון הוי כממון[לט]. ומשום שסברת גורם לממון מועילה יותר למנוע סילוק הבעלות של מקבל האחריות, ונשארת בעלותו כשיור מבעלות הקודמת, אך אינה מועילה כל כך בחידוש בעלות שמתחילה רק מכח קבלת האחריות.

והביא ראיה לחילוק זה, שהנה בגמרא (פסחים ו.) דנו לגבי בהמת ארנונה [כך היה מנהג המלך שהיה נוטל עשירית מכל העדרים], האם חייבת בבכורה או אין חייבת בבכורה, והוסיפו שם שאם רשאי הישראל לסלק את הארנונה במעות, בודאי שעדיין היא ברשותו וחייבת, וכל הנידון הוא כשאין רשאי לסלקם במעות בעל כרחם. והקשו בתוס' (שם ד"ה התם) הרי מצאנו שלגבי נכסי צאן ברזל[מ] שאף שהמקבל יכול לתת לנותן דמי הבהמה מ"מ אינה חייבת בבכורה. ותירצו שיש חילוק בין בהמת ארנונה שבתחילה הבהמה היתה של הישראל, והמלך לוקח אותה מהישראל, ובזה אמרו שכיון שיכול לסלק את המלך בזוזי אין 'נפקע בעלותו' כיון שהמלך לוקח אותה. משא"כ לגבי צאן ברזל שהבהמה לכתחילה של הנותן הגוי, אלא שהישראל יכול לתת לו מעות במקום הבהמה, בזה לא אמרינן שכיון שיכול לתת מעות 'יתחדש בעלות' לישראל. והוא הדין שיש לומר כך לגבי גורם לממון כפי שנתבאר.

ביאור הדברי יחזקאל בשיטת הראב"ד

והדברי יחזקאל (סי' נט אות ה) ביאר את דברי הראב"ד, שיש מקום לחלק בדבר הגורם לממון בין קודם שנתחייב באחריות, לאחר שנתחייב באחריות בפועל, שבאופן שכבר נתחייב בדמי החפץ מחמת שאירע בו ההפסד המחייבו בתשלומי דמיו, נמצא שהוא הגיע בפועל לידי כך שהפסיד את דמי החפץ ומחמת אחריות זו נחשב שנפסד חפץ שהיה לו בו שימוש ותועלת להפטר מאחריות זו, ומה שאין כן קודם שחלה עליו חובת האחריות בפועל, ועדיין החפץ קיים בעינו, נמצא שעדיין לא הפסיד את דמי החפץ מכיסו, אלא שהוא זקוק לקיום החפץ בעתיד על מנת שיחסוך את חיוב האחריות, ובזה חילק הראב"ד בין אחריות גמורה הכוללת את כל האופנים, לאחריות חלקית שאינה כוללת את כל האופנים, ומשום שחיוב האחריות תלוי ועומד עליו רק על צד אחד, שרק אם יארעו האופנים שנתחייב באחריותם הוא יצטרך לשלם, ולפי הצד שיארע אונס הלא לא יתחייב בתשלומין, ומשום כך סבר הראב"ד שאין זה נחשב כממונו אלא כשהחפץ באחריותו לגמרי.

וביאור הדברים הוא, שאם קיבל עליו אחריות לכל האופנים שיהיו, ואף לאונסין, הרי זה נשחב שכבר עתה נתחייב בהשבת החפץ יהיה מה שיהיה, וגדר חיובו הוא כחיוב השבה של גזלן שמחויב חוב ממון להעמיד הממון לבעליו, אלא שיכול לפטור את עצמו ע"י השבת החפץ עצמו, ובכגון זה אמר רבי שמעון שכיון שהחפץ מועיל לו להפטר ולחסוך המעות, כממון שלו הוא, אבל אם קיבל רק אחריות גניבה או פשיעה, הרי זה נחשב שעתה עדיין אינו חייב כלום, ורק אם יארע גניבה או פשיעה יחול עליו החיוב, ונמצא שלעת עתה אינו מועיל לו להפטר ולחסוך מעותיו, ואינו גורם לממון כלל, ומה שאין כן בגנב שור הנסקל שמשעה שפשע בו ונידון לסקילה, כבר הפסידו הבעלים את הפקדון וחל עליו החיוב להשיב תמורתו לבעלים, אלא שיכול לפטור עצמו בהשבת השור מדין הרי שלך לפניך, אך מכל מקום מוטל עליו אוצר החכמה והחפץ פוטרו מכך[מא].

ובחמץ של גוי שחייב רבא לבערו מפני שקיבלו אחריות, הוא משום ששם הוא דין שומרים חמור יותר, שהלא אין דיני שומרים לגוי[מב], ואילו בחמץ של בני החיל קיבלו אחריות ונתחייבו בכך, ובעל כרחך שקיבלום עליהם בקנין והשתעבדו להם שישלמו להם דמי החמץ באחריות, והרי זה נחשב שכבר נתחייבו בממון בפועל, ואינו כשאר שומרים שלא נתחייבו עדיין, אלא רק לכשיארע ההפסד יתחדש החיוב[מג], ומשום כך נחשב כממונם מדין גורם לממון, מאחר וכבר חל עליהם החיוב, והחפץ מועיל להם להפטר מהחיוב, הרי זה שימוש גמור והחפץ נחשב שלו.

ביאורו של האחיעזר בשיטת הראב"ד

והאחיעזר כתב (שו"ת ח"ג ס"י סב אות ב) לבאר את החילוק בין קדשים לאחריות שומרין, שבהקדש אחריות המקדיש קדמה לבעלות ההקדש, ובכחה להגביל את זכות ההקדש, שעד כמה שיש לו זכות כבעלים מדין גורם לממון, אין ההקדש מגרע ממנו גדר בעלות זו, ומשא"כ לגבי שומר שבעלות הבעלים קדמה לאחריות השומר. והיינו משום שבקדשים הוא חייב באחריותן עוד לפני שהקדש זכה בבהמה, שבשעה שנדר להביא קרבן ואמר 'הרי עלי להביא עולה' הוא כבר חייב להביאו, ולאחר מכן שהפריש הבהמה והקדישה, עדיין הוא חייב באחריותה שאם מתה יצטרך להביא קרבן אחר, ויש לו סיבה להשאר בעלים מדין גורם לממון, ולכן זכות הגורם לממון באה קודם שזכה בעל הממון שהוא ההקדש, משא"כ בגונב מבית השומר שבתחילה היתה של הבעלים ובאחריותם המלאה, ורק כשקיבל השומר עליו שמירה נעשה אחראי עליה, בזה סובר הראב"ד שאם יש אופנים שפטור מהאחריות, אין באחריות זו של השומר כדי לעשותו בעלים מדין דבר הגורם לממון.

ובגנב שור הנסקל מבית בעליו כיון שכבר אין לבעלים בו ערך ממוני, ואדרבה לכשיגנב או יאבד השומר מחויב לשלם לו, וכל עוד הוא קיים אין לבעלים בו כלום, ואילו השומר שפוטר את עצמו בו מחיובו לבעלים, יש לו בו את התועלת שיכול להפטר בו, בזה חל הדין של גורם לממון כממון, והחיוב של תשלומי ד' וה' מחייב לשלם לשומר, ולא לבעלים שאין לו בו כלום.

אופן נוסף לדברי אליהו

בדברי אליהו (חזן, על הרמב"ם בענין דבר הגורם לממון, עמ' קפז) ביאר באופן נוסף על פי דברי האור שמח (חמץ ומצה פ"ד ה"ג) שיש ב' גדרי זכות תביעה כבעל הממון מחמת שהוא אחראי להפסדים, א. שהוא בעל זכות בערך הממון, ואין לו חלק בגוף הממון מפני שאינו רשאי להשתמש בו, ב. שהוא בעלים גמור בגוף החפץ וכאילו יש לו את השימוש להפטר בו מחיובו. וביאר שם שמדין 'גרמי' יש לומר שיש לו זכות לתבוע בתורת שיש לו חלק בערך הממון, אך מדין 'גורם לממון' יש לו זכות לתבוע כבעלים בגוף החפץ ממש.

ולפי"ז חידש הדברי אליהו שיש לומר לדעת הראב"ד שיש שני דינים בגורם לממון, א. כאשר קיבל את כל האחריות ואף לאונסין, יש לו בעלות גמורה בגוף החפץ ממש, ב. כשקיבל אחריות רק על חלק מהאופנים שיופסד החפץ ולא בכולם, אין לו בעלות גמורה, אלא יש לו זכות בערך החפץ, ועל ידי זה רשאי לתבוע את תשלומי ההפסד. ולפי"ז הוסיף שיש לומר נפקא מינה בין שני הדינים, האם חל דין גורם לממון כשהחפץ עדיין קיים בעינו, שמדין גורם לממון שמחשיבו כבעלים גמור, מחמת שקיבל כל האחריות, חלה זכותו אף כשהחפץ קיים בעינו, ומשום שאכן יש לו חלק בגוף החפץ, אולם מדין גורם לממון הב' שיש לו זכות רק בערכו של החפץ, ולגבי תביעת התשלומין, לא חלה זכותו אלא כשהחפץ כבר אינו קיים בעינו ואין לו את הבעלות של הבעלים האמיתי. וביאור הדברים שיש דין בעלים גמור בתורת שהממון שלו,

---

לח. ולפי זה מתבארים דברי הרי"ט אלגזי (חלה ס"י י) שהביא תוספתא, שאומרת שאליבא דרבי שמעון ישראל שקיבל אחריות על עיסה של גוי, חייבת בחלה מדין דבר הגורם לממון, וזה לכאורה קשה על דברי הראב"ד שכתב שהשומר אין לו דין של בעלים מדין דבר הגורם לממון משום שאין האחריות מוטלת עליו לגמרי. ולפי הנתבאר כל מה שאין דין דבר הגורם לממון הוא מחמת שלא יכול להיות הגורם לממון יותר מבעל הממון עצמו, ודווקא כשבעל הממון ישראל, אבל כשבעל הממון הוא גוי שאין לו קנייני בעלות, חלה בעלותו של הישראל שקיבל אחריות עליה וחייבת בחלה.

לט. ועיין שם בהגהות בשולי הדף שכתב שלפי זה יתיישב מה שהקשה בקצה"ח (סי' שפו ס"ק ז) מסוגיא דסנהדרין (קיב:) דמהתם מוכח דאפי' היכא דאיתא בעיניה כממון דמי, ודלא כסוגיא דהכא בחמץ שמשמע דהיכא דליתיה בעיניה לא אמר רבי שמעון דכממון דמי, (הובא לעיל אות ב בהרחבה) ולהנתבאר ניחא ששם הנדון לגבי בעלים שהיתה הבהמה שלהם עד שעת ההקדש, וגם אח"כ עוד נשאר עליהם אחריות, משא"כ כאן גבי שומר שלא הי' שלו שפיר אמרי' דבכה"ג לאו כממון דמי כסברת התוס' הנ"ל.

מ. היינו שישראל קיבל מהנכרי בהמה לגדלה ולעשות ממנה ולדות וכו' עד זמן פלוני, וכל האחריות על הישראל, ובבא הזמן אין המקבל חייב להחזיר את הבהמה עצמה, אלא יכול אף לתת לנותן דמי הבהמה.

מא. וכעין זה כתב הקובץ שעורים (פסחים אות יז, יח) כפי שהובא לעיל אות ב בנדון האם חל דין גורם לממון בעודו קיים בעינו. והוסיפו הדברי יחזקאל וקובץ שיעורים שנדון זה תלוי לכאורה במחלוקת האמוראים בגמרא (כתובות לד:) האם שואל מתחייב משעת משיכה או משעת אונסין, אלא שיש לומר כפי שכתב הריטב"א (ב"מ צח: ד"ה ש"מ) שאף למאן דאמר משעת משיכה היינו ששיעבוד הנכסים חל מאותה שעה, לפי שסיבת החיוב חלה בשעת ההפקדה, אך אין חיוב תשלומין אלא משעת האונסין, ולפי"ז אין בהשבת הפקדון גדר של תשלומין ממש.

מב. כפי שמצינו ברמב"ם (שכירות פ"ב ה"ה) שאין חיובי שמירה בנכסי נכרים.

מג. שאין סיבת חיוב בשומרין בשעה שהפקדון קיים, אלא רק משעה שפשע ונתקלקל נהייתה

ויש דין בעלים רק על תביעת ההפסדים[מד], ומשום כך אין כח לבעל תביעת ההפסד להשתתף עם הבעלים האמיתי בזכויות החפץ כל עוד שהחפץ קיים ויכול הבעלים להשתמש בו כרצונו, אך מי שיש לו זכות גמורה בגוף הממון, בודאי שהוא שותף לבעלים אף בעוד החפץ קיים[מה].

ו. גונב מן הגנב

קושיית רעק"א מגונב מן הגנב

שנינו בברייתא בגמרא (ב"ק עו.) אין הגונב אחר הגנב משלם תשלומי ד' וה', אהח 19/06/2018
וכן גונב הקדש מבית בעלים פטור, וביארה הגמרא הטעם משום שכתוב 'וגונב מבית האיש' (שמות כב ו) ולא מבית הקדש, רבי שמעון אומר קדשים שחייב באחריותן חייב, וביארה הגמרא הטעם משום שמאחר שדבר הגורם לממון כממון דמי הרי [אוצר החכמה] ונתבארו כאן וגונב מבית האיש, ושאינו חייב באחריותן פטור, דלא נתקיים בו וגונב מבית האיש.

והקשה רעק"א (שם) לר' שמעון שסובר שגורם לממון כממון דמי, א"כ לכאורה בגונב מהגנב אף שלגבי בעלים הראשון לא נתקיים אצל הגנב תנאי זה שיגנוב מביתו, ולכן נפטר הגונב מן הגנב מתשלומי כפל וד' וה' משום שלא גנב מבית הבעלים, מ"מ הרי יכולים אנו לדון על הדבר הנגנב כממון של הגנב הראשון, מדין דבר הגורם לממון, שהרי אם תאבד לו הגנבה צריך לשלם דמיה לבעלים, ואם כן יתחייב הגנב השני לגנב הראשון תשלומי כפל ותשלומי ד' וה' בתורת שגנב מבית הבעלים.

ואין לומר שלרבי שמעון באמת כן הוא הדין שהגונב מן הגנב ישלם כפל לגנב ראשון, משום שמלשון הברייתא (שם) 'אין הגונב אחר הגנב משלם תשלומי ד' וה' וכו', רבי שמעון אומר קדשים שחייב באחריותן וכו', משמע שלא נחלק רבי שמעון על הדין הראשון של גונב מן הגנב, ורק על הדין השני של קדשים נחלק, וסיים בזה רעק"א 'וטעמא לא ידענא'.

תירוצו של האור שמח לקושיית רעק"א

והאור שמח (גניבה פ"א הי"ז) תירץ שהטעם שאין משלמים לגנב הראשון תשלומי כפל, משום שהרי יש כאן בעלים שהקרן שלו וברשותו הוא, לכן משלם הכפל למי שהקרן שלו, ולא למי שהוא גורם אותו להפסידו, שהרי אין סברא שיהיה הגורם לממון בעלים יותר מבעל הממון עצמו[מו], ומה שאמר רבי שמעון בהקדש וקרבנות שמשלמים כפל למי שהקרבן באחריותו מדין דבר הגורם לממון זה רק בקדשים, שהקדש לאו בר תשלומין הוא, שהרי לא שייך להחזיר להקדש, דכל היכן שהחפץ נמצא הוא של הקדש וברשות הקדש, ולכן משלם לבעלים, משום שגרם לו הפסד ממון. וכן בגונב שור הנסקל מבית שומר, שאצל הבעלים לאו ממון הוי, שהרי צריך לסוקלו והוא אסור בהנאה, אבל לגבי השומר הוא גורם לממון שאם לא יחזירו לבעלים יהיה חייב לשם תמורתו וכשיחזירו לבעלים יפטר מחיוב השבה שלו, לכן משלם לו תשלומין ד' וה' מדין דבר הגורם לממון. אבל במקום שיש בעלים שהקרן שלו וחייב לשלם קרן לבעלים, לא שייך שישלם כפל לשומר או לגנב מדין דבר הגורם לממון שלא יתכן שיהיה הוא יותר חזק מבעל הממון עצמו[מז].

שתי פירכות לתירוץ זה

אלא שחזר דוחה לתירוץ זה, משום ששיטת הרמב"ם (גניבה פ"ב ה"א) שבגונב מן ההקדש חייב לשלם הקרן להקדש, ואפילו נאבד או כלה הדבר שגנב מן ההקדש, הרי שיש לו דין גנב לשלם קרן להקדש, ומכל מקום את הכפל ישלם לבעלים, הרי שגם כאשר אינו משלם כפל לבעל הממון האמיתי, חייב לשלמו למי שהוא גורם לו לממון מדין דבר הגורם לממון, וא"כ מאי שנא גונב מן הגנב שאינו משלם לגנב ד' וה' מדין דבר הגורם לממון.

עוד הביא ראיה לכך, שהרי הקצות החושן (סי' לד סק"ג) והנתיבות המשפט (שם סק"ה) פסקו בגונב מן הגנב, ונאבד או כלה החפץ הנגנב, שאינו חייב להשיב קרן לבעלים, וא"כ באופן שכזה מדוע לא נחייבו להשיב כפל לגנב הראשון מדין דבר הגורם לממון.

תירוץ אחר לקושיית רעק"א

וכתב האור שמח לחלק בין שומר שהחפץ נמצא אצלו כראוי וזה הוא מקומו עתה שהרי הבעלים הפקידו אותו אצלו, ושפיר נתקיים בו הפסוק 'וגונב מבית האיש', ושייך שפיר לחייבו מדין דבר הגורם לממון כאילו היה החפץ בבית בעליו.

תירוצו של האפיקי ים לקושיית רעק"א

וכן מתבאר מדברי הראב"ד (ב"מ לד. הו"ד בשיטמ"ק ד"ה נעשה) שביאר שבכל גניבה מבית שומר אין את הפטור של וגונב מבית האיש, לפי שהפקדון נחשב כמונח ברשות הבעלים, שרשות השומר כידו של הבעלים, ואינו כמו שנגנב מבית הגנב. והוסיף שכמו כן לגבי השומר, אילו היתה לו זכות תביעה מדין גורם לממון כפי שהובא לעיל (אות ה) הרי זה נחשב לגבי השומר כבית האיש, לפי שאף הוא כבעלים, ואף כלפי הבעלים נחשב כנמצא בבית האיש, ומשמע מדבריו שגם כלפי תביעת השומר צריך לומר שהחפץ נמצא ברשות בעליו, ולא די שהוא נמצא בידי מי שתובע מדין גורם לממון, אלא צריך שהחפץ הגנוב יהיה בידי בעליו ממש.

והאפיקי ים (שו"ת סי' יא ד"ה והיה נלע"ד) תירץ באופן אחר, שהנה יש להקשות כיצד הגונב בהמת קדשים מבית בעלים משלם ד' וה' לבעלים מדין דבר הגורם לממון, והרי בהמה זו אינה ברשותו ואינו יכול לעשות עימה כלום, ואין זה מבית האיש כשהממון אינו ברשותו להשתמש בו, כפי שמצינו (ב"ק סט:) שכל דבר הגנוב ואינו ברשותו אינו נחשב מבית האיש, ולכאורה אף איסורי הנאה אינם ברשותו של אדם, וכיצד יחשב כבעלים לגבי תשלומי ד' וה', והלא אסור בהנאה כשאר הקדש.

ותירץ שבהמה שאדם מקדיש לגבוה, נחשבת ברשותו, כיון שזהו השימוש והתועלת שלו ממנה, שהלא כך הוא משתמש בה להקרבת קרבן, או לנדבה לרשות גבוה לבדק הבית, שהלא כל הסיבה שהקדישה הוא מפני שרוצה להקריבה, ואין לך ברשותו גדול מזה, ולפיכך נחשב לרבי שמעון שנגנב מבית בעלים, ואף שאין לו שימוש בשאר אופני השימוש של ממונות, מכל מקום כל הבהמה משמשת אותו לשימוש הנתינה לגבוה ולמזבח, וכיון שהיא עומדת ברשותו להקרבה, הרי זה 'וגונב מבית האיש'.

ולפי"ז יישב שכל זה דווקא בבהמת הקדש, אולם בגונב מן הגנב אינו משלם כפל וד' וה' לגנב ראשון אף שזה גורם לו לממון, ואף שנחשב שלו ובבעלותו מדין גורם לממון, אבל אינו 'ברשותו' כפי שמצינו בגמרא (ב"ק סט:), שכל שאסור לגנב להשתמש בממון הרי זה נחשב כאינו ברשותו ובשליטתו, וכשם שמניעת השליטה בשימושים מחמת המציאות נחשבת כחסרון שליטה, כך מניעת השליטה בשימושים מחמת איסורי התורה נחשב שאינו שליט בשימושי הממון, ולפיכך אינו נחשב מבית האיש[מח].

ז. בחמץ שעתיד לחזור להיתרו

מעילה בחמץ של הקדש בפסח מדין דבר הגורם לממון

שנינו בברייתא (כט.) 'האוכל חמץ של הקדש במועד מעל, ויש אומרים לא מעל'. ואמרו בגמרא (שם) 'רב יוסף אמר בפודים את הקדשים להאכילן לכלבים קמיפלגי, מאן דאמר מעל קסבר פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, ומאן דאמר לא מעל קסבר אין פודין, רב אחא בר רבא תנא לה להא שמעתא משמיה דרב יוסף בהא לישנא דכולי עלמא אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, והכא בהא קמיפלגי בדבר הגורם לממון כממון דמי, מאן דאמר מעל קסבר דבר הגורם לממון כממון דמי, ומאן דאמר לא מעל קסבר דבר הגורם לממון לאו כממון דמי'. הרי לנו שתי לשונות בשיטת רב יוסף, אם חמץ של הקדש בפסח שייך בדין דבר הגורם לממון של רבי שמעון, או שאין לזה שייכות.

ביאור המהר"ם חלאווה במחלוקת שני הלשונות של רב יוסף

ומהר"ם חלאווה (שם בד"ה האוכל) ביאר שלפי הלשון הראשון של רב יוסף אין לזה שייכות לדין דבר הגורם לממון, משום שבפסח אינו גורם לממון כלל, שהרי בפסח הוא אסור בהנאה לכולי עלמא, ואין שום אפשרות של השתמשות הקדש בו, וכל מה שאמר רבי שמעון דדבר הגורם לממון כממון דמי, הוא רק אם עכשיו כבר יש לו דין גורם, והוא דבר שעתה יש אפשרות לגרום לממון, וכעין שור הנסקל אף שהוא אסור בהנאה, אבל כבר עתה יכול השומר להחזירו לבעלים ולהיפטר מחיובו, משא"כ בחמץ בפסח אינו יכול עתה לעשות בו כלום, וגם אינו גורם עתה שום ממון רק לאחר הפסח יגרום, ובאופן כזה מודה רבי שמעון לרבנן שלאו כממון דמי. ולשון האחרון

סיבת חיוב לחייבו בתשלומין.

מד. וכעין מה שהובא לעיל מדברי הגר"ש שקאפ (ב"ק סי' טז אות ג) והברכת שמואל (יבמות סי' יט).

מה. ולפי"ז ביאר את החילוק בדברי הגמרא בפסחים (ו.) שחילקו לפי לשון השני, בין כשקיים בעינו לשאינו קיים בעינו, והיינו כנתבאר, שגדר גורם לממון בשומר הוא רק כזכות בתביעת התשלומין, ולא כבעלות גמורה בחפץ, וכסברת הראב"ד שאינו אחראי לכל האופנים, ומשום כך רק לאחר שכבר אינו קיים חלה זכותו בחפץ, אך באחריות גמורה כגון של מקדיש קרבן או שואל המחויב באונסין, אף בעודו קיים בעינו חלה זכותו מדין גורם לממון, ולפי"ז יישב את קושיות האחרונים שהובאו לעיל (אות ב) שיש חילוק בין שומר לשאר אחריות גמורה.

מו. וכעין מה שנתבאר בהגהות לתרומת הכרי ראה לעיל (אות ה) בביאור שיטת הראב"ד לגבי שומר.

מז. וכעין זה תירץ בדברי יחזקאל (סי' נט אות ג).

מח. ואף שלשון הגמרא (ב"ק סט:) שהגונב מן הגנב פטור, זה לפי שאינו שלו, וזה לפי שאינו ברשותו, אין כוונת הגמרא שכלפי הגנב נחשב ברשותו, ואין אצלו אלא רק את החסרון שאינו

אליבא דרב יוסף סבר שגם אם עתה אינו גורם לממון, מיהו אם בעתיד דהיינו לאחר הפסח יגרום לממון גם עתה יש לו דין ממון.

ביאור האחיעזר במחלוקת שני הלשונות של רב יוסף

וביאר האחיעזר (שו"ת ח"ב סי' מו) שנחלקו אם מה שאין שייך להשתמש בחפץ מחמת איסור, כגון חמץ בפסח, גורם שלא יהיה לו דין ממון, ואף לא דין גורם לממון שהרי עתה אינו גורם לשום ממון, או כיון שבאמת גם עתה הוא ממון ממש, שהלא יש בו אפשרות במציאות להפיק ממנו הנאות ככל אוכל, ומה שהאיסור הנאה בחמץ מעכב את האדם שלא יוכל להשתמש בו, אינו אלא עיכוב חיצוני, ובדרך משל יש לומר שהוא כאריה שרובץ עליו ולא מניח להשתמש בחפץ, וחסרון שימוש בחפץ מחמת דבר חיצוני לא גרע מדבר הגורם לממון, ושייך שפיר לדינא דרבי שמעון בדבר הגורם לממון.

ביאור נוסף במחלוקת שני הלשונות של רב יוסף

ויש שתלו פלוגתא זו בהבנת דין דבר הגורם לממון, שאם דין זה עושה את החפץ כשלו, לא שייך לומר את הדין הזה בחמץ של הקדש, משום שהחמץ אסור בהנאה ואין לו שום שליטה עליו, ולא שייך שיהיה כשלו, אבל אם דין דבר הגורם לממון כממון אינו דין בחפץ, אלא שזה עושה אותו כבעלים על תביעת הממון שהלה הזיקו, וכיון שכאן גרם לו הלה היזק, שפיר אפשר לומר את הדין של דבר הגורם לממון כממון דמי על הנזק הממון שגרם לו.

ביאור דין חמץ של הקדש כדבר הגורם לממון

והקשה על זה הפני יהושע (פסחים כט: ד"ה בגמ' והכא) שלכאורה אין מקום לתלות דין זה בדינו של רבי שמעון בדבר הגורם לממון בשאר מקומות, כגון בגוי שהפקיד חמץ אצל הישראל, ששם באמת אין החמץ שייך לישראל, אלא שכיון שהוא גורם לממון סבר רבי שמעון שהרי כאילו הוא של הישראל, וע"ז חלקו רבנן ואמרו שאינו כממון, אבל כאן הרי החמץ שייך להקדש, ולהקדש מותר להשהותו עד לאחר הפסח, ומה שייך כאן דבר הגורם לממון, והרי דבר זה עצמו ממון הוא להקדש לאחר הפסח, ולמה נאמר שאינו כממון ולא מעל, ואפילו לרבנן שנחלקו על רבי שמעון היה צריך להיות הדין שמעל, ומה לזה ולמחלוקת רבי שמעון ורבנן.

19/06/2018 אהח

ויש שתירצו בזה (גדול אחד מוילנא הו"ד באחיעזר ח"ב סי' מו), שהקדש דין אחר יש לו, שאין נמדד ערכו לפי מה שהוא עתיד להיות שוה מחר או לאחר זמן, אלא לפי מה שהוא שוה עתה, שאין לו אלא מקומו ושעתו, כדאיתא במשנה (ערכין כד.) אין להקדש אלא מקומו ושעתו, דהיינו ששומת ההקדש אינה נמדדת לפי מה שיהיה שוה בזמן אחר, או במקום אחר, אלא לפי מה שהוא שוה עכשיו כאן, וחמץ בפסח הרי אינו שוה עכשיו כלום, ולכן רק מדין דבר הגורם לְמִמָּמוֹן כממון יש לו דין ממון עתה, שגם אם עכשיו אינו שוה כלום, וממון גמור לא הוי, אולם מדין דבר הגורם לממון יש לו דין ממון, משום שהרי הוא גורם לממון, ולרבי שמעון יש לו כבר עתה דין ממון, משום שגורם בעתיד לממון, ולכן היתה הגמרא צריכה להשוות דין אוכל חמץ של הקדש בפסח לדין דבר הגורם לממון.

והאחיעזר (שם) חלק על תירוץ זה משום דהא דאין להקדש אלא מקומו ושעתו הוה דין לגבי פדיון ד'ונתן את הערכך ביום ההוא' (ויקרא כז כג) אבל לגבי דין מעילה כיון דיש לו פדיון לאחר זמן ממילא יש לזה שיווי ממון ושייך שפיר דין מעילה בו וקושיית הפני יהושע במקומה עומדת[מט].

ביאור דין חמץ של הקדש כדבר הגורם לממון באופן שונה

ובעל המאור (פסחים כט:) ביאר דברי הגמרא באופן שונה לגמרי, ולא כמו שהבינו האחרונים שהגורם לממון הוא מה שיהיה שוה ממון אחר הפסח, אלא שהנידון הוא באוכל חמץ של הקדש שהקדיש הבעלים, והתחייבו באחריות על ההקדש, ומה שזה נקרא דבר הגורם לממון, משום שלהקדש יש מזה זכות ממון, שאם יגנב או יאבד יהיה על הבעלים לשלם להם ממון אחר במקומו, וזו היא גרמת הממון שבו (ולא משום שלאחר הפסח יהיה זה עצמו שוה ממון).

וכן פירש רבנו חננאל (שם) שהנידון האו כגון שגזל חמץ של הקדש מגזלן שגזלו מן הבעלים, ואם היה החמץ בעיניה מחזירו לו לנגזל ופטור, דתנן גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך, וכיון שאכלו זה, נתחייב הגזלן לשלם לו ממון, ואע"פ שחמץ בפסח אינו ממון השבתתו גורם ממון. הרי שלשיטת רבנו חננאל והבעל המאור, במה שהחמץ יהיה שוה אחר הפסח ממון, לא יהיה לו דין דבר הגורם לממון, כסברת הפני יהושע בקושייתו, ולכן פירשו את דברי הברייתא באופן שיש לחמץ הזה אחריות ממון, כשומר להבעל המאור, או כגזלן לרבנו חננאל.

השורף חמצו של חבירו בפסח אם חייב מדין דבר הגורם לממון

כתב בקצות החושן (סי' שפו סק"ז) להסתפק מה יהיה הדין בשורף חמצו של חבירו בפסח בענין שמותר להשהותו[נ] עד אחר הפסח, וכגון חמץ נוקשה דרבנן, האם כיון שבפסח הוא אסור בהנאה ואין לו שום שווי ממוני, יהיה השורף פטור ולא מידי פטור מלשלם, או שמא יש לומר שכיון שלאחר הפסח יהיה שוה ממון, שהרי לא עבר על בל יראה, יתחייב המזיק מדין דבר הגורם לממון.

ופשט זאת מסוגיית הגמרא (פסחים כט.) ששנינו בברייתא שהאוכל חמץ של הקדש במועד מעל ויש אומרים לא מעל, והעמידו בגמרא (שם ע"ב) שנחלקו בדין דבר הגורם לממון כממון דמי, מאן דאמר מעל סבר דבר הגורם לממון כממון, ומאן דאמר לא מעל סבר דבר הגורם לממון לאו כממון, ופירש רש"י (ד"ה דכולי עלמא) מאן דאמר מעל סבר אע"ג דהשתא לא חזי כיון דלקמיה חזי גורם לממון הוא וכממון דמי, הרי שחמץ בפסח נכלל בדין דבר הגורם לממון, ותלוי בפלוגתת רבי שמעון ורבנן.

ובאחיעזר (שו"ת ח"ב יו"ד סי' מו) דן על דברי הקצות החושן הנ"ל שענין תביעת מזיק אינו תלויה בדין דבר הגורם לממון, ומאחר שלאחר הפסח יהיה שוה ממון גם עכשיו הוא כבר שוה ממון, והרי הזיקו דבר ששוה עכשיו ממון וצריך להתחייב אף לרבנן דרבי שמעון[נא].

ותירץ שאיסור הנאה לשעה פועל בממון שנהיה כהפקר, ואף שאיסורו לשעה אף ההפקר יחול לגבי אותו זמן שנאסר, ואין לו עכשיו שום זכות בעלות עליו, ורק לאחר הפסח יוכל לחזור ולזכות בו, ומאותה שעה ואילך יהיה כבעלים עליו, וכיון שכן בפסח אכן אין לו שום דין בעלות, ורק אפשרות וזכות לזכות בבעלות מחדש לאחר הפסח, ולכן שפיר הוי רק דבר הגורם לממון, ולא ממון ממש.

שלו, אלא כשאינו שלו נחשב אף שאינו ברשותו מפני שאסור לו להשתמש.

מט. ותוכן תירוצו של האחיעזר על קושיית הפני יהושע הוא, שכיון שכל שווי הממון שיש לו הוא רק מחמת היותו הקדש, שאילו היה של הדיוט לא היה בו בפסח שום שווי ממון, לא שייך בו מעילה משום שווי זה.

נ. שאם אסור להשהותו הרי עשה מה שציותה התורה לשורפו, ואין מה לחייבו.

נא. וראה מה שהובא לעיל (אות ג) בהערה בשם הגר"ח מבריסק, שחילק בין תביעת מזיק לתביעת גניבה, שכל הדין של גורם לממון כממון הוצרך כדי לחדש שיש לו דין בעלים בגוף הממון, אך לתביעת מזיק אין צורך בחידוש זה, וכל הפסד ממון מחייב תביעת נזיקין.

מערכה ט

המקדש באיסורי הנאה

א. דין קידושין באיסורי הנאה / **ב.** גדר הבעלות על איסורי הנאה / **ג.** מדוע איסורי הנאה אינם שלו / **ד.** הטעם שאינה מתקדשת באיסורי הנאה / **ה.** שלא כדרך הנאתן / **ו.** המקדש בפטר חמור / **ז.** באיסורי הנאה מדברי סופרים

א. דין קידושין באיסורי הנאה

שנינו (קדושין נו:) שהמקדש אשה בדבר האסור בהנאה [ערלה, כלאי הכרם, שור הנסקל, עגלה ערופה, צפורי מצורע, שער נזיר, פטר חמור, בשר בחלב, וחולין שנשחטו בעזרה] אינה מקודשת. אך אם מכר את האיסורי הנאה, וקידש את האשה בכסף שקיבל תמורתם, מקודשת.

פתיחה **כדי** לבאר מדוע קידושין באיסורי הנאה לא חלים, יש להקדים ולבאר מהו הדין הממוני של חפץ שנאסר בהנאה. האם אין בעלות באיסורי הנאה, וזהו הטעם שאי אפשר לקדש בהם, או שיש בעלות על איסורי הנאה, ומטעם אחר אינה מקודשת.

הנידון **האחרונים**[א] דנו מהו דין הבעלות באיסורי הנאה, האם אף שהחפץ אסור בהנאה עדיין הבעלים נחשב שיש לו ממון. או שמכיון שהחפץ נאסר בהנאה אין לו דין ממון, כיון שאין בו שימוש ותועלת ממונית וממילא אינו נחשב 'שלו', ואי אפשר למכרו או לזכות בו.

גם לפי הצד שלדבר האסור בהנאה יש דין ממון, יש לדון האם יש בכח הבעלות בחפץ האסור בהנאה להקנותו לאדם אחר, במכירה או במתנה[ב], מפני שאף שאין חסרון ב'שלו' יתכן שיש חסרון ב'ברשותו'. והביאו ראיות לכאן ולכאן מדברי הגמרא והראשונים. ולהלן יובאו עיקרי הראיות מן הש"ס ומן הראשונים לכל צד.

הוכחות שאיסורי הנאה אינם שלו **מצינו** בכמה מקומות בש"ס, שנשתנה דין הבעלות כשהחפץ נאסר בהנאה, וכדלהלן:

א. בגמרא בפסחים (ו:) מבואר שחמץ ב"ד בניסן לאחר חצות, אי אפשר לבטלו משום שאינו ברשותו של האדם [ומפרש רש"י (שם ד"ה דלאו) 'דלאו ברשותיה הוא, אינו שלו']. משמע שכשנאסר בהנאה פקעה בעלותו, ואין לו בעלות בחמץ כדי לבטלו[ג].

ב. וכן לגבי שור הנסקל מבואר בבבא קמא (מה.), שמשנגמר דינו מכרו אינו מכור והקדישו אינו קדוש [רש"י (ד"ה אינו) 'דלאו ברשותיה דמריה קאי לאקדושיה'].

ג. ובבבא קמא (נא:) מצינו שהגונב שור מחבירו ושחטו לעבודה זרה, כיון ששחט בו מעט נאסר בהנאה. ומכאן ואילך לא נחשב ששוחט את השור של הבעלים אלא שור הפקר, ולא מתחייב ד' וה' פירש רש"י (ד"ה כיון) 'והוה ליה כמו שהשליכה לאור קודם שחיטה, דמשלם קרן וכפל, ותו לא'. וכן מבואר שם שהגונב שור הנסקל וטבחו לא מתחייב בד' וה', משום שלאו דמריה קא טבח[ד].

ד. ולענין תרומה שביד ישראל, אומרת הגמרא בנדרים (פה.) שאם הישראל אסר את הנאתו על כהנים ולוים, יטלו תרומה מרשותו בעל כרחו. ומבארת הגמרא 'משום דתרומה לא חזיא אלא לכהנים, וכיון דקא אתי למיסרא עלייהו, שויא עפרא בעלמא'. וכתב הר"ן (ד"ה ומהא) בשם הרשב"א 'ומהא שמעינן, שהאוסר הנאת פירות על עצמו, יכולים אחרים ליטול אותן בעל כרחו, ואינו יכול לעכב'[ה].

ה. ובדין לולב של איסורי הנאה שהוא פסול, מבאר הירושלמי (סוכה פ"ג ה"א) וז"ל 'הכל מודין בלולב [של עבודה זרה ושל עיר הנידחת] שהוא פסול וכו' אמר רבי יוסה בלולב כתיב (ויקרא כג מ) 'ולקחתם לכם', משלכם לא משל איסורי הנייה'.

ו. וכן שנינו בתוספתא (כלאים פ"ה ה"א) 'כלאי הכרם מותרים משום גזל ופטורין מן המעשר'.

ז. וכעין זה מבואר במכילתא (משפטים מס' דנזיקין פי"ג) שהגונב איסורי הנאה פטור מלשלם.

ומכל זה נראה לכאורה שפוקעת הבעלות מדבר האסור בהנאה ולקמן יובאו דברי הראשונים והאחרונים בזה.

ההוכחות שיש בעלות באיסורי הנאה **מאידך** הוכיחו האחרונים[ו] שיש דין בעלות וזכייה לדבר האסור בהנאה, מהברייתא בגיטין (כ.) שהכותב גט על איסורי הנאה ונתן לאשה, מגורשת. והרי הגט צריך לבוא מרשות הבעל לרשות האשה, ולכאורה מוכח שיש דין זכייה באיסורי הנאה.

והקצות החושן (סי' ר סק"ה) סבר שאין הוכחה שיש הקנאה וזכייה באיסורי הנאה, והקצות החושן הוכיח מדין גט באיסורי הנאה שאין צורך שהאשה תזכה בגט, שכן אין זכייה באיסורי הנאה, אלא כל שבא הגט לידה אף אם לא זכתה בו מתגרשת.

וגם לשיטת הקצות החושן, עדיין יש הוכחה שיש דין בעלות באיסורי הנאה, שכן גם אם אין דין שהאשה תזכה בגט, ודאי שהגט צריך להיות שייך למגרש כמבואר בשו"ע (אהע"ז סי' קכ ס"א), ואם פוקעת הבעלות מדבר שנאסר בהנאה, אינו יכול לגרש בו. אלא שאף שלא פוקעת הבעלות, סבר הקצות החושן שאין אפשרות לזכות בקניין המתחדש כשהדבר אסור בהנאה [לקמן יובאו השיטות באריכות].

הקצות החושן (סי' תו סק"ב) הוכיח בשם הריב"ש (סי' תא) ששייך לזכות באיסורי הנאה, מהגמרא בעבודה זרה (מב.) שאומרת שהמגביה עבודה זרה של הפקר זכה בה, ויש לה דין עבודה זרה של ישראל. וכן הוכיח הפרי חדש (או"ח סי' תמו סק"א ד"ה כתב).

השולחן ערוך הרב (או"ח קו"א סי' תלה סק"ב) הוכיח שלא פוקעת הבעלות מאיסורי הנאה, מהגמרא בקידושין (יז:). שהגמרא שם דנה אם גר יורש את אביו העובד כוכבים מדאורייתא, או שירושתו מדברי סופרים. והוכיחה הגמרא, מהדין שגר ועובד כוכבים שירשו את אביהם עובד כוכבים, גר יכול לומר לעובד כוכבים טול אתה עבודת כוכבים ואני מעות. 'ואי סלקא דעתך דאורייתא, כי לא באו לרשותו נמי, כי שקיל חילופי עבודת כוכבים הוא דקא שקיל'. מבואר שגר יורש את העבודת כוכבים של אביו אף שאסורה לו בהנאה, והיא נעשית שלו[ז].

א. מחנה אפרים (זכיה מהפקר סי' כה), נודע ביהודה (מהדו"ק או"ח סי' יט), קצות החושן (סי' תו סק"ב), נתיבות המשפט (סי' ערה סק"א), חתם סופר (חולין קמ. שו"ת או"ח סי' קפ), ספר העיקרים [להגר"ש איגר] (עיקר איסורי הנאה אשכול א), בית מאיר (יו"ד סי' רכא ד"ה בשו"ע), מרחשת (ח"א סי' א), בית הלוי (ח"א סי' מח).

ב. העיקרים [הנ"ל] מסביר, שלצד זה דין איסורי הנאה דומה לדין 'אויר חצר'. שבאויר חצר, אפילו שבעל החצר נחשב לבעלים גם על האויר, אינו יכול להקנותו (ראה שו"ע חו"מ סי' ריב ס"ב). והחתם סופר מדמה זאת לטובת הנאה, שהיא שייכת לבעלים ואי אפשר למכרה.

ג. הפרי מגדים (או"ח סי' תרמט א"א סק"כ) כתב שהשיטות [יובאו לקמן] שאיסורי הנאה נחשבים 'שלו', יבארו שדין זה עצמו התחדש בפסוק. שלולי הפסוק היינו אומרים שאיסורי הנאה אינם שלו ולא עובר על החמץ באיסור, וגילתה לנו התורה שחמץ אף שנאסר בהנאה ברשותו הוא, ולכך עובר עליו [ולפי זה גם כשיש לו חמץ של ערלה, שאסור בהנאה מאיסור נוסף, עובר גם עליו באיסור משעה שישית, שכן גילתה התורה שברשותו הוא. פרי מגדים הנ"ל].

ובספר העיקרים (הנ"ל) כתב שמטעם אחר אין החמץ ברשותו, שיש אומדנא שכל דבר שנאסר בהנאה דעתו עליו להפקירו [דבריו בזה יובאו לקמן בהרחבה]. והעמידה התורה את החמץ ברשותו עד שיפקיר בפירוש.

עוד כתב, שלשיטות [יובאו לקמן] שדבר שעומד לכילוי לכולי עלמא אין לו דין ממון, אין הוכחה מחמץ לשאר איסורי הנאה.

ד. הבית מאיר (יו"ד סי' רכא ד"ה בשו"ע) והבית הלוי (שו"ת ח"א סי' מח אות ט) כתבו שאין הוכחה מהגמרא שאיסורי הנאה אינם שלו. אלא כוונת הגמרא, שכיון שמבואר בגמרא (ב"ק סח.) שהוסיפה התורה את החיוב של ד' וה' על הטביחה ומכירה, משום שהגנב שנה בחטאו. סוברת הגמרא שבאיסורי הנאה [אף שהם של הבעלים] כיון שהגנב לא מתחייב, אין כאן שנה בחטא, ולא חייבה התורה.

ה. המחנה אפרים (זכייה מהפקר סי' ד), הבית מאיר (יו"ד סי' רכא ד"ה בשו"ע) והבית הלוי (שו"ת ח"א סי' מח אות ב) כתבו לדחות את הוכחת הרשב"א. שגם אם נאמר שהאוסר את פירותיו על עצמו אי אפשר ליטלם ממנו בעל כרחו, בכל זאת האוסר את הנאתו על הכהנים, יטלו בעל כרחו. והטעם, ששאני מתנות כהונה שאינם שייכים לו, אלא יש לו בהם רק זכות טובת הנאה לקבוע מי יקבל את המתנות. וכיון שאסר את כל הכהנים בהנאתו, ויתר על זכות זו, שכן אין לו כעת אפשרות לתת לאף אחד. וכיון שויתר על הזכות, יכולים הכהנים ליטול את המתנות בעל כרחו. אבל בממון שהוא שלו לגמרי, לא פוקעת הבעלות כשאוסר אותו על עצמו בהנאה.

ו. ספר העיקרים [להגר"ש איגר] (עיקר איסורי הנאה אשכול א), בית מאיר (יו"ד סי' רכא ד"ה בשו"ע) ומרחשת (סי' א אות א סק"ה).

ז. ומוסיף הגר"ז שאין לדחות ששאני התם שלאביו הנכרי היה מותר ליהנות מהעבודה זרה,

הבית הלוי (שו"ת ח"א סי' מח אות ח) והמרחשת (סי' א אות ב סק"ב) הוכיחו מהמשנה בבבא קמא (צו:) שהגוזל חמץ ועבר עליו הפסח, אומר לו הרי 'שלך' לפניך. ואם נאמר שכשנאסר בהנאה פקעה בעלותו והוי הפקר גמור, איך יכול לומר לו 'שלך' לפניך[ח], הרי הוא חייב לו דמים ולא את גוף החפץ[ט].

אוצר החכמה

שיטות הראשונים שאיסורי הנאה אינם שלו

בנידון האם יש בעלות על איסורי הנאה, מצינו דעות בראשונים.

א. רש"י (פסחים ו. ד"ה אפילו, ושם ו: ד"ה דלאו, ושאר מקומות) כתב שאיסורי הנאה אינם שלו [ולולי חידוש התורה לא היה עובר באיסור 'בל יראה' על חמץ שיש לו בביתו בפסח, כיון שאינו שלו. ועוד שכיון שהחמץ לא שלו, אינו יכול לבטלו לאחר זמן איסורן].

ב. הנודע ביהודה (מהדו"ק או"ח סי' יט) הוכיח ששיטת תוספות בסנהדרין (פ. ד"ה בשור), שאי אפשר למכור איסורי הנאה, ואם מכרו אינו מכור. שהתוספות שם דנו מאימתי שור הנסקל נאסר בהנאה, האם איסורו חל כבר מחיים או רק לאחר שמת. וכתבו להוכיח ששור הנסקל אינו נאסר מחיים, שכן שנינו בברייתא (ב"ק עא.) שהגונב שור הנסקל וטבחו, משלם תשלומי ד' וה'. והרי אמר ריש לקיש (שם עז:) שכל שאינו בטביחה אינו במכירה, והוא הדין כל שאינו במכירה אינו בטביחה. ואם שור הנסקל נאסר מחיים אם כן אינו במכירה, ואינו חייב כשטבחו. ומדכתבו שאינו במכירה, מוכח שתוספות סוברים שהמוכר איסורי הנאה אינו מכור.

ומתוספות בסוכה (לה. ד"ה לפי) משמע שלא זו בלבד שאינו יכול למכרו, אלא גם אינו נחשב לבעלים עליו. שהקשו, מדוע פסלו (שם לא:) לולב של אשירה ושל עיר הנדחת מטעם דמיכתת שיעוריה [רש"י (ד"ה באשירה) 'ולולב צריך שיעור, והאי כמאן דמיכתת שיעוריה, כיון דלשריפה קאי'], והרי לולב צריך שיהיה 'לכם' (ויקרא כג מ), ואיסורי הנאה לא נחשבים 'לכם'. ותירצו, שאכן אין צורך בטעם של מיכתת שיעוריה כדי לאוסרו ביום הראשון [שביום זה צריכים שהד' מינים יהיו 'לכם'] כיון שאסור בהנאה. והטעם של מיכתת שיעוריה הוא לשאר הימים, שאין בהם דין 'לכם'.

ג. שיטת הראב"ד (הו"ד בריטב"א סוכה לד: ד"ה ושל ערלה), שהטעם שאתרוג של ערלה פסול, משום שכיון שהוא אסור בהנאה לא מיקרי 'לכם' (ויקרא כג מ), שכן אינו שלו.

ד. שיטת הרשב"א שאיסורי הנאה לא נחשבים שלו. ומטעם זה פסק (שו"ת ח"א סי' תשמו, ח"ד סי' רב) שהמודר הנאה מחבירו ונתן לו החבר לולב, אינו יוצא בו ביום הראשון. כיון שביום הראשון יש דין 'לכם', ולולב זה כיון שהוא אסור בהנאתו אינו קנוי לו כלל, ואם קידש בו אשה אינה מקודשת.

עוד כתב כעין זה (שו"ת ח"א סי' תשמז) שהאוסר את נכסיו על עצמו בהנאה, אינו יוצא בלולב ידי חובתו ביום הראשון, שאינו נחשב 'לכם'[יא]. וכבר הובאו דברי הר"ן (נדרים פה. ד"ה ומהא) בשם הרשב"א, שהאוסר נכסיו על עצמו בהנאה, נעשו הפקר וכל הקודם בהם זכה[יב].

שיטות הראשונים שאיסורי הנאה שלו

ומצינו ראשונים שסוברים שיש בעלות באיסורי הנאה:

א. הריטב"א (סוכה לד: ד"ה ושל ערלה) הביא את שיטת הראב"ד, שאתרוג של ערלה מכיון שאסור בהנאה לא מיקרי 'לכם'. וכתב לחלוק על דבריו, וז"ל 'דודאי כל מידי דהוי דידיה וברשותיה דלית ביה זכות לאחרים, לכם קרינא ביה'. וכן כתב שם (ד"ה והנכון) בשם הרא"ה. ומוכחת מכך שיטתו שלא פוקעת הבעלות מדבר שאסור בהנאה[יג].

ב. הפרי חדש (או"ח סי' תמו סק"א ד"ה כתב), הנודע ביהודה (מהדו"ק או"ח סי' יט) והאבני מילואים (סי' כח ס"ק נו), הוכיחו מדברי הרמב"ם (חמץ ומצה פ"א ה"ג) שכתב שהקונה חמץ בפסח לוקה, שיש קנין באיסורי הנאה.

וכן סובר הרשב"א (שו"ת ח"א סי' קעח) שאפשר לזכות בחמץ בפסח. וז"ל 'ואם נפשך לומר וכו' כיון שאסרתו התורה בהנאה אי אפשר לו לזכות בו לכתחילה, ואין אני קורא בו חמץ של ישראל. לא היא, דכל שרוצה לזכות בו, אף על פי שהוא אסור בהנאה זכה בו ליאסר בהנאה לעולם ולעבור בו כחמצו. וכענין שאמרו בעבודה זרה (מב.), שאף על פי שאסורה בהנאה ואי אפשר לו לזכות בה, מכל מקום כל שדעתו לזכות בה, עבודה זרה דישראל קרו ביה'. וכן פוסק הריב"ש (שו"ת סי' תא) שהמגביה חמץ בפסח, זכה בו בהגבהתו[יד].

ג. המגן אברהם (או"ח סי' תרמט סק"כ) הקשה, לשיטת הרמב"ם (לולב פ"ח ה"ט) שאתרוג שפסלותו מחמת שאינו ראוי לאכילה פסול כל שבעת ימי החג, מדוע פסול לולב של אשרה ושל עיר הנדחת (סוכה לא:) מטעם דמיכתת שיעוריה, והרי לולב צריך שיהיה 'לכם' (ויקרא כג מ), ואיסורי הנאה לא נחשבים

ואינו מוזהר אלא על העבודה עצמה, ומשום כך בנו יורשו. אבל אם גם לאב היתה העבודה זרה אסורה בהנאה לא היה דין ירושה. שכן הש"ך (יו"ד סי' קמו סק"ה) פסק כן גם במומר שמת והניח בן ישראל ונכרי. ומוכח שאף שגם למומר היתה העבודה זרה אסורה בהנאה, יורש בנו הישראל את העבודה זרה.

ח. וכן משמע בקצות החושן (סי' תו סק"ב), שעל דבר שיצא מבעלותו, אינו יכול לומר הרי שלך לפניך. והחזיק בדבריו התרומת הכרי (סי' רסב).

ט. אכן המגיה על התרומת הכרי (שם) חולק, וסובר שכל שלא זכה הגזלן בחפץ הגזול, גם אם החפץ יצא מרשות הבעלים יכול לומר הרי שלך לפניך [טעמו מבואר, שיש ב' אופנים בהשבת הגזילה, או השבת החפץ בעין, או תשלום דמים. וכשזכה בחפץ חל עליו חיוב דמים, אבל כל זמן שלא זכה בו, גם אם אינו של הבעלים, יכול לעשות השבה בחפץ].

המרחשת [הנ"ל] מקשה מהגמרא בגיטין (נג:), ששואלת למאן דאמר היזק שאינו ניכר שמיה היזק, וז"ל 'מתיב רב פפא, גזל מטבע ונפסל, תרומה ונטמאת, חמץ ועבר עליו הפסח, אומר לו הרי שלך לפניך. ואי אמרת היזק שאינו ניכר שמיה היזק, האי גזלן הוא, ממונא מעליא בעי שלומי'. ומפרשים תוספות (ד"ה גזלן) וז"ל 'דכיון דהיזק שאינו ניכר שמיה היזק, אם כן חשיב ליה כאילו הוא ניכר. ואם כן, אין לך שינוי גדול מזה, וקנאם הגזלן בשינוי'. ולכאורה צריך ביאור, איך קונה הגזלן חמץ שעבר עליו הפסח בשינוי, הרי אין קנין באיסורי הנאה.

ולשיטת הקצות החושן והבית הלוי, שכשפוקעת הבעלות מהגנזל אינו יכול לומר הרי שלך לפניך, מיושב. שכן אף שאין זכייה באיסורי הנאה, שואלת הגמרא שכיון שנשתנה החפץ [למאן דאמר היזק שאינו ניכר שמיה היזק] ויצא מרשות הבעלים, אינו יכול לומר הרי 'שלך' לפניך. אבל אם נאמר שגם כשיצא מרשותו יכול לומר הרי שלך לפניך, על כרחינו צריך לבאר שלמאן דאמר שמיה היזק הבינה הגמרא שהחפץ הגזול נכנס לרשות הגזלן, ומטעם זה שואלת הגמרא שאינו יכול לומר הרי שלך לפניך. וחוזרת התמיהה איך זוכה הגזלן בחמץ שעבר עליו הפסח, הרי הוא אסור בהנאה.

וכן המגיה [הנ"ל] על התרומת הכרי מקשה על דברי עצמו מגמרא זו, וכתב ליישב בב' אופנים: א. שהגמרא לא שאלה מדין חמץ שעבר עליו הפסח, שכן כיון שהחמץ אסור בהנאה גם אם היזק שאינו ניכר שמיה היזק ונחשב שנעשה שינוי בגזילה, עדיין יכול לומר הרי שלך לפניך. משום שהגזלן לא קונה את הגזילה, שאין זכייה באיסורי הנאה. והגמרא שואלת רק מהדינים הנוספים שמובאים בברייתא, מדוע הגוזל מטבע ונפסל ותרומה ונטמאת יכול לומר הרי שלך לפניך, הרי קנאו בשינוי. ב. שכל הדין שאין זכייה באיסורי הנאה שייך רק בחפץ שבא לזכות בו בעצמו. אבל גזלן שקונה את החפץ הגזול בעל כרחו, קונה אותו גם אם הוא אסור בהנאה.

י. אכן בשולחן ערוך הרב (או"ח קו"א סי' תלה סק"ב) הוכיח להיפך, מדברי רש"י בפסחים (לא: ד"ה ומדמי). שכתב, שהטעם שהמזיק איסורי הנאה פטור, משום שלא חיסרו כלום. ואם האיסורי הנאה היו יוצאים מרשותו, היה רש"י צריך לומר שפטור משום שאינו שלו. אלא משמע שעדיין האיסורי הנאה שלו הם, ואף על פי כן פטור מתשלום, כיון שלא הזיק לו כלום משום שלא היה יכול להשתמש בהם.

יא. ראה בדבריו עוד (שו"ת ח"א סי' תרב).

יב. והחתם סופר (חולין קמ. ד"ה אלא) כתב, שמדברי הרשב"א אין להוכיח שאיסורי הנאה אינם שלו. משום שכל דברי הרשב"א הם רק באופן שהוא אסר על עצמו בהנאה, ויש אומדנא שהפקירם כיון שמרצונו אסרם.

וראה קהלות יעקב (נדרים סי' לב) שדחה ביאור זה בשיטת הרשב"א. שכן הרשב"א (שם) כתב, שלכשישאל על הנדר חזרו הנכסים לרשותו. ואם נאמר שבשעה שהדיר את הנכסים בנוסף הוא גם הפקירם, מדוע כשמתבטל הנדר מתבטל גם ההפקר. אלא מוכח שמדין האיסור הנאה פוקעת הבעלות, ולכן כשמתבטל האיסור הנאה חוזרים הנכסים לרשותו.

יג. הערוך לנר (סוכה כז: ד"ה דלא) מבאר את דברי הריטב"א באופן אחר. שגם הריטב"א מודה שאיסורי הנאה אינם שלו וכראב"ד. אלא שהריטב"א סובר שהדין שארבע מינים צריכים להיות 'לכם', אין הכוונה שצריך שיהיו שלו. אלא המיעוט הוא רק שלא יהיה שייך לאדם אחר, אבל גם אם הפקר הם יוצא בהם ידי חובתו, כל שאינם של אחרים.

יד. ולכאורה צריך ביאור, שהרי הרשב"א סובר שאיסורי הנאה לא נחשבים 'שלו', ואין סבר שאפשר לזכות בחמץ בפסח. כבר כתב הר"ן (על הרי"ף ע"ז מב. ד"ה ומצא) על הדין המבואר שם, שישראל שהגביה עבודה זרה זכה בה. וז"ל 'ואף על גב שאסורה בהנאה ואין בה דין ממון, אפילו הכי כיון שיכולה להתבטל על ידי עובד כוכבים, מצי זכי בה. ומכאן דחמץ בפסח של עובד כוכבים, שאפשר ישראל לזכות בו, הוי חמץ של ישראל ואסור לעולם'.

העונג יום טוב (סי' כד ד"ה ועוד) מבאר שהר"ן סובר שדנים לפי תחילת הקנין, ואם בתחילת הקנין היה לחפץ דמים, קונה אותו אפילו שהוא אסור בהנאה. ולכך בעבודה זרה כיון שקודם הקנין היה לה דמים, שכן היה לה היתר אם גוי היה מבטלה, אף שלאחר הקנין נעשית עבודה זרה של ישראל שאין לה ביטול, קנה. והוא הדין חמץ בפסח, כיון שקודם שקנאו מן העכו"ם היה לה דמים, שכן יש לחמץ שברשות עכו"ם היתר לאחר הפסח. אף שלאחר שיבוא לידו של הישראל לא יהיה לחמץ דמים, קנאו.

והאור שמח (חמץ ומצה פ"א ה"ג) הוסיף הבנה בזה, שכיון שכל מה שאין לו דמים, זה רק מחמת שהישראל זכה בו, אם כן צריך שקודם יזכה בו ואחר כך יחול האיסור. ואין להקדים את האיסור הנאה שבא מתולדת זכיית הישראל, למנוע בזה את עצם הזכייה.

ולפי זה כתבו העונג יום טוב והאור שמח שאפשר לבאר, שזהו טעמם של הרמב"ם והרשב"א והריב"ש שסוברים שיש זכייה בחמץ בפסח, אף אם נסבור שאין ממון לאיסורי הנאה [ודלא כנודע ביהודה והפרי חדש הנ"ל שהוכיחו מדין זה שיש ממון לאיסורי הנאה].

עוד כתבו הנודע ביהודה (שם ד"ה ואמנם) והעונג יום טוב, ליישב את שיטות הראשונים שיש זכייה בחמץ בפסח אף שהוא אסור בהנאה. שדין חמץ בפסח שונה משאר דיני איסורי הנאה, שהרי חידשה התורה שעובר ב'בל יראה' (שמות יג ז) אף שהוא אסור בהנאה. כדברי הגמרא (פסחים ו:) 'אמר רבי אלעזר, שני דברים אינן ברשותו של אדם, ועשאן הכתוב כאילו ברשותו. ואלו הן, בור ברשות הרבים, וחמץ משש שעות ולמעלה'. וכשם שנתנה התורה בעלות בחמץ שהיה ברשותו לעבור עליו, כן נתנה התורה זכייה בחמץ שלא היה ברשותו.

עוד כתב העונג יום טוב (ד"ה ועוד נראה), שאין להוכיח מהדין שיכול לזכות בחמץ בפסח שיש ממון לאיסורי הנאה. שגם אם נאמר שלא זכה בחמץ עצמו, ודאי שיכול לתבוע את הכסף

'לכם'[טו]. ומתרץ המגן אברהם שהרמב"ם סובר שאין למעט איסורי הנאה מ'לכם', כיון שהוא שלו. ואף על פי שאסור בהנאה, 'לכם' קרינן ביה [כשיטת הריטב"א].

ד. המאירי (ב"ק מה. ד"ה כשם) כתב ששור הנסקל לאחר שנגמר דינו, מכרו אינו מכור, ואם נשתמש בו הקונה מחזיר את דמי החרישה, והם אסורים בהנאה. ומדבריו שדמי החרישה שייכים לבעל השור, מוכח שסובר שעדיין השור נחשב של הבעלים.

ה. הבית הלוי (שו"ת ח"א סי' מח אות ו) והמרחשת (סי' א אות א סק"ד) מוכיחים ששיטת תוספות שלא מתבטלת הבעלות מאיסורי הנאה. שהקשו (קדושין נו: ד"ה המקדש) מדוע המקדש בערלה אינה מקודשת, הרי יכולה ליהנות מהם שלא כדרך הנאתן. ואם נאמר שאיסורי הנאה אינם שלו, איך רצו תוספות לומר שתתקדש בהם על ידי הנאה זו. וכן כתב החתם סופר (ע"ז סב. ד"ה מכרן)[טז].

והמחנה אפרים (זכייה מהפקר סי' ד ד"ה וראיתי) כתב, שבנידון זה [אם איסורי הנאה נחשבים 'שלו'] נחלקו הרשב"א והר"ן. שהרשב"א בנדרים (מז. ד"ה בחייו) סובר שהאוסר את בנו בקונם בהנאתו ומת, אין בניו של המודר או אחיו יכולים להשתמש בנכסים. וכן אם גבה בעל חובו של הבן את הנכסים בחובו לא נפרע החוב, ונחשב שהבעל חוב זכה מן ההפקר, כיון שנכסים אלו נחשבים לו כערלה וחמץ וכלאי הכרם. וכשיטתו [לעיל] שאיסורי הנאה אינם 'שלו'[יז].

והר"ן (שם מז. ד"ה והוי יודע) חולק, וסובר שהמודר הנאה יורש את נכסי אביו ושלו הם, אלא שאסור לו ליהנות מהם.

שיטת האחרונים שכשיש חובת ביעור פוקעת הבעלות

יש מן האחרונים[יח] שסוברים שיש חילוק בין איסורי הנאה שיש בהם דין ביעור, לאיסורי הנאה שאין דין לבערם. שגם לשיטות שאיסורי הנאה נחשבים 'שלו', זה רק בסתם איסורי הנאה. אבל איסורי הנאה שעומדים לכילוי כעבודה זרה וחמץ[יט], הכל מודים שאינם נחשבים 'שלו'[כ]. ומשום כך אמרו בגמרא לגבי חמץ שהוא משני דברים שאינם ברשותו של אדם ועשאם הכתוב כאילו הוא ברשותו, שמעיקר הדין אינו שלו.

ב. גדר הבעלות על איסורי הנאה

שיטות האחרונים בבעלות על איסורי הנאה

בענין הבעלות על איסורי הנאה, שיטת הנודע ביהודה (מהדו"ק או"ח סי' יט, כ), החק יעקב (הו"ד בשולחן ערוך הרב או"ח קו"א סי' תלה סק"ב) והעונג יום טוב (סי' צה ד"ה איברא), שאכן פוקעת מהם הבעלות לגמרי [לשיטות הראשונים שאינם שלו].

אמנם רבים מן האחרונים[כא] סוברים, שאינו יוצא מתחת יד הבעלים לגמרי. ואף שאיסורי הנאה אי אפשר למכור ולהקדיש [כמבואר בבבא קמא (מה.)], וכן אי אפשר להפקיר [כמבואר בפסחים (ו:)], כל הראשונים מודים, שדבר שהיה בבעלותו קודם שחל האיסור הנאה, שייך שישאר בבעלותו גם לאחר שנאסר בהנאה.

הנפקא מינה מזה שהנכסים שלו

וכתב השו"ע הרב [הנ"ל] שכיון שלא יצאו האיסורי הנאה מרשותו, יש עליהם דין ירושה. ומשום שלדעתו עדיין הוא בעלים לעכב אחרים מלזכות בממון זה, ואפילו אם נכרי ירצה לזכות בו, הבעלים מעכבים עליו, וממילא יש לו ביטוי לבעלות שלו, ועל זה הוא מעביר את זכותו ליורשיו.

והנודע ביהודה (מהדו"ק או"ח סי' כ), והחק יעקב [הנ"ל] חולקים וסוברים שכיון שאיסורי הנאה אינם ברשותו של אדם, אין בהם דין ירושה[כב].

ולשיטתו כתב השו"ע הרב, שמכיון שהנכסים עדיין שלו, אי אפשר להשתמש ולזכות בהם בלא רשות מהבעלים, שהוא בעלים על כל התועליות שיש בחפץ לעכבם בשליטתו. והמנחת חינוך (מצוה יא אות יג) מסתפק בזה [לשיטת הריטב"א שאיסורי הנאה נחשבים 'לכם'] האם אפשר ליטול בעל כרחו, וגם דעתו נוטה שאין ליטול בלא רשותו, אבל אם היתה הבעלות פוקעת לגמרי כל הקודם בו זכה.

אכן הנתיבות המשפט (סי' ערה סק"א ד"ה אלא) סובר, שגם אם לא פוקעת הבעלות אפשר ליטול בעל כרחו, שכן אם תהיה לו זכות לעכב בעד כל אדם מלהשתמש בחפץ עד שיבוא אוהבו, זה עצמו הנאה מן החפץ, וכשנאסר בהנאה גם הנאה זו נאסרה עליו[כג].

עוד כתבו הבית הלוי (שו"ת ח"א סי' מח אות ו) והמרחשת (סי' א אות א סק"ד) שמכיון שנשארו הנכסים בבעלותו, הוא הבעלים לענין הנאה מהם שלא כדרך הנאתן. וכן כתב החזון איש (אהע"ז סי' מ ס"ק יב).

עוד כתב המרחשת (סי' א אות ג), שנפקא מינה מזה שנשארים האיסורי הנאה שלו, שכשפסק האיסור הנאה [כגון חמץ לאחר שעבר הפסח, לשיטות שאיסורו רק מדרבנן], חזר החפץ לרשותו [ובחמץ לאחר הפסח, יכול לומר עליו הרי שלך לפניך][כד].

ד' שיטות מדוע איסורי הנאה אינם במכירה והקדש

ולסוברים שאיסורי הנאה עדיין שלו הם, צריך ביאור מדוע אינו יכול למכור את האיסורי הנאה, הרי שלו הם.

ומדברי רב האי גאון (הו"ד בבית יוסף יו"ד סי' רצד) משמע, שאינם מכורים מטעם אחר, וז"ל 'וכתב רבינו האי, האי מאן דזבין מחבירו מדברים

שנתן בעד החמץ מן המוכר. וכיון שכן הוא חייב באחריות על החמץ עד שיחזירנו לרשות המוכר, כמבואר בשולחן ערוך (חו"מ סי' רלב סכ"ב). וחמץ שהוא חייב באחריותו, עובר עליו באיסור, כמבואר ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ד ה"ג) ובשו"ע (או"ח סי' תמ ס"א). וזו כוונת הראשונים שהקונה חמץ בפסח לוקה, שקנאו לענין חיוב אונסין. ולענין חיוב אונסין יש קנין אפילו באיסורי הנאה, כמבואר בגמרא (ב"ק עא:) שלרבי מאיר שסובר שדבר הגורם לממון כממון דמי, הגונב שור הנסקל מרשות שומר חייב בתשלומי ד' וה'. ואף שאין גנב מתחייב אלא אם כן משך, כמבואר בגמרא (ב"ק עט.). אלא מוכח שלענין חיוב אונסין יש זכייה גם באיסורי הנאה.

טו. ולעיל הובאו דברי תוספות (שם לה. ד"ה לפי) שכתבו שנפקא מינה ליום השני שאין דין 'לכם'. אכן לשיטת הרמב"ם שסובר שדין 'לכם' נאמר בכל שבעת ימי החג, לא מיושב.

טז. וראה שם שחידש עוד, שלשיטת הראשונים שאיסורי הנאה שלו הם, יכול גם למכרם לאחר. וכמבואר במשנה, שהמוכר איסורי הנאה וקידש בדמיהם מקודשת.

יז. והקובץ שיעורים (קידושין אות קטז) תמה על הרשב"א שסובר שאין ירושה באיסורי הנאה, מהגמרא בקידושין הנ"ל, שישראל יורש את העבודה זרה של אביו הגוי.

יח. מחנה אפרים (זכייה מהפקר סי' ד ד"ה וראיתי), ספר העיקרים [להגר"ש איגר] (עיקר איסורי הנאה אשכול א), חתם סופר (שו"ת או"ח סי' קפ) ובית מאיר (יו"ד סי' רכא ד"ה בשו"ע).

יט. וצריך עיון איך יישבו את דברי המאירי [הובאו לעיל] בענין שור הנסקל העומד לסקילה, שכן זה לא נחשב עומד לכילוי.

כ. המרחשת (סי' א אות א סק"ו) כתב לחלק בין איסורי הנאה שאפשר ליהנות מהם שלא כדרך הנאתן, לאיסורים שאי אפשר ליהנות מהם כלל אפילו שלא כדרך. שאם יש בו שימוש כל שהוא יש לו דין ממון, ואם אין בו שימוש כלל אין לו דין ממון.

וכלאי הכרם שאסורים אפילו שלא כדרך הנאתן גם הריטב"א מודה שאין להם דין ממון.

ובחמץ בפסח חידש הנודע ביהודה (מהדו"ב או"ח סי' נג) שאיסורו מן התורה אפילו במשהו, גם כשלא חזי לאיצטרופי [כגון כשאוכל בסוף חג הפסח שאינו יכול לסיים אכילת כזית חמץ, שבאופן זה אין דין חצי שיעור בכל התורה]. ושיטת המהרש"ל (שבועות כג: ד"ה ומוקי לה) שכל איסור שאסור בכל שהוא, אסור גם שלא כדרך הנאתו [ראה מהרש"א שם שנחלק עליו בזה]. ולפי זה גם חמץ בפסח אסור בהנאה אפילו שלא כדרך. וממילא לא קשה לשיטת הריטב"א, מדוע לולי חידוש התורה לא היה עובר על איסור חמץ משש שעות, שכן גם הריטב"א מודה שחמץ אין לו דין ממון.

וכתב המרחשת (שם אות ה) שלדבריו, הדין שהכותב גט על איסורי הנאה ונתן לאשה כשר, זה רק באיסורי הנאה שמותרים בהנאה שלא כדרך הנאתן.

כא. קצות החושן (סי' תו סק"ב), נתיבות המשפט (סי' ערה סק"א), שולחן ערוך הרב (או"ח קו"א סי' תלה סק"ב), חתם סופר (שו"ת או"ח סי' קפ), ספר העיקרים [להגר"ש איגר] (עיקר איסורי הנאה אשכול א), בית מאיר (יו"ד סי' רכא ד"ה בשו"ע), בית הלוי (ח"א סי' א), מרחשת (ח"א סי' מח).

כב. ספר העיקרים [הנ"ל] ושו"ע הרב הוכיחו שיש ירושה באיסורי הנאה, מהגמרא בקידושין (יז:). שהגמרא הוכיחה שגר אינו יורש את אביו העובד כוכבים מדאורייתא אלא מדברי סופרים, מן הדין שגר ועובד כוכבים שירשו את אביהם עובד כוכבים, גר יכול לומר לעובד כוכבים טול אתה עבודת כוכבים ואני מעות. 'ואי סלקא דעתך דאורייתא, כי לא באו לרשותו, נמי כי שקיל, חילופי עבודת כוכבים הוא דקא שקיל'. מבואר שגר יורש את העבודת כוכבים של אביו אף שאסורה לו בהנאה.

ואכן בנידון זה אם יש ירושה באיסורי הנאה, נחלקו הרשב"א והר"ן. שהרשב"א בנדרים (מז. ד"ה בחייו) סובר שהאוסר את בנו בקונם בהנאתו ומת, אין בניו של המודר או אחיו יכולים להשתמש בנכסים. והר"ן (שם מז. ד"ה והוי יודע) חולק, וסובר שהמודר הנאה יורש את נכסי אביו ושלו הם, אלא שאסור לו ליהנות מהם.

וראה קובץ שיעורים (קידושין אות קטז) שתמה על הרשב"א שסובר שאין ירושה באיסורי הנאה, מהגמרא בקידושין הנ"ל. וכן הקשה בספר העיקרים. וכמו כן הקשה בשו"ע הרב מגמרא זו על החק יעקב.

והנה נידון מחלוקת החק יעקב והשו"ע הרב הוא לענין אדם שלא ביטל את חמצו, ומת לאחר שעה שישית. האם הבן יורש את החמץ ומחויב לבערו, או שכיון שאסור בהנאה לא שייך בו ירושה. וראה משנה ברורה (סי' תלה סק"ג).

ולשיטות האחרונים [לעיל] שיש לחלק בין חמץ שיש בו חיוב ביעור, לשאר איסורי הנאה שלא נאמר בהם דין ביעור, אין להקשות על החק יעקב מדין מודר הנאה. שכן אפשר שדבריו נאמרו רק לגבי חמץ שיש בו דין ביעור. [אכן בדברי הנודע ביהודה (שם סי' יט) משמע שסובר כך בכל איסורי הנאה].

כג. ומדבריו מבואר, שאם מחמת הבעלות אי אפשר ליטול בעל כרחו, ועל ידי נתינת רשות גם אי אפשר לקחת [שכן זה עצמו הנאה] פוקעת הבעלות ממילא.

כד. אכן בנודע ביהודה (מהדו"ק או"ח סי' כ) מצינו חידוש גדול. שהרי הנודע ביהודה סובר שאיסורי הנאה אינם שלו, ואין בהם דין ירושה כלל, ואי אפשר לזכות בהם [כמו שהאריך שם]. ובדבריו (ד"ה אמנם) מבואר שהגוזל חמץ ועבר עליו הפסח, כיון שרק הגזלן אסור בו לאחר הפסח, ואת הנגזל לא קנסו [ראה שם שהאריך בזה], מיד כשעבר הפסח חוזר החמץ להיות שלו. ואף שבפסח החמץ היה אסור בהנאה ולא היה שלו, ואם היה בא אחר [כגון עכו"ם] וזוכה לא היה יכול לעכב בעדו, מכל מקום עכשיו שלא זכה בו אחר חוזר הבעלים וזוכה בו.

ומבארים האחרונים, שאף שפוקעת הבעלות כשנאסר בהנאה, לא פוקעת סיבת הבעלות. וסיבת הבעלות עומדת וממתנת שכשתמצא זמן תחול. ולכך כשנגמר האיסור הנאה ולא זכה אחר, חוזרת סיבת הבעלות להחיל לו את הבעלות.

האסורים בהנאה, כגון פירות ערלה או הקדש, לא קנה דלאו מידי יהיב ליה׳. משמע שהחסרון מחמת שהקונה לא יכול לקנות דבר שאינו שוה בעיניו כלום. אכן ברש״י בבבא קמא (מה. ד״ה אינו) מבואר שהטעם שמכרו אינו מכר, משום שלבעלים אין כח למכור, ולשיטתו צריך ביאור מדוע אינו יכול למכור, שכן לא פקעה בעלותו. ומצינו כמה דרכים בדברי האחרונים בטעם הדבר, שאף שלא פוקעת הבעלות מדבר שנאסר בהנאה, אין ביכולתו למוכרו, להקדישו ולהפקירו.

אינו ברשותו

הקצות החושן (סי׳ תו סק״ב) והתרומת הכרי (סי׳ רסב) סוברים, שאף שהאיסורי הנאה נשארים ׳שלו׳, אינו יכול למכרם לאחר או להקדישם או להפקירם, משום שאיסורי הנאה כיון שהוא מנוע מלהשתמש בהם דומים לחפץ שנגזל מבעליו, שאף שנשאר של הבעלים אינו בשליטתו. וכיון שאינו ברשותו [בשליטתו], אין הנגזל יכול למכור, להקדיש ולהפקיר, כמבואר בבבא קמא (סח:)[כה]. וכמו כן איסורי הנאה, כיון שאינם בשליטתו אין ביכולתו למכור ולהפקיר. וכעין זה כתב בשולחן ערוך הרב (או״ח קו״א סי׳ תלה סק״ב)[כו]. וכן סובר המנחת חינוך (מצוה יא אות יג) שגם לשיטת הריטב״א [הנ״ל] שאיסורי הנאה נחשבים ׳לכם׳, מכל מקום אינם נחשבים ׳ברשותו׳, ואם מכרו אינו מכור[כז].

וכשבא לזכות באיסורי הנאה על ידי קנין מצד הקונה, כמשיכה וכדומה, דעת האבני מילואים (סי׳ כח סקנ״ו) והמנחת חינוך שיכול לזכות[כח], ושיטת הנודע ביהודה (מהדו״ק או״ח סי׳ יט ד״ה ואמנם) שהוא דוחק גדול לחלק בין מוכר לקונה, וכשם שאי אפשר למכור איסורי הנאה כך אי אפשר לקנותם.

שאין זכייה בדבר שאין בו ממונות

המקנה (קדושין נו: בתוספות ד״ה המקדש) והקובץ שיעורים (פסחים אות יח) סוברים שדבר שנאסר בהנאה, אף שאפשר לזכות בו [כמו שמוכח מגירושין בשטר של איסורי הנאה[כט]] אין בו דין ממון, ונחשב כחפץ שאין לו שוויות ממונית. ושייך שתהיה בעלות על גוף החפץ גם בלא שיהיה לו בחפץ דין ממון. אלא שהזכות למכור ולהקדיש נובעת מהבעלות הממונית שיש בחפץ, ומשום כך איסורי הנאה אינו יכול להקנות ולהקדיש ולהפקיר.

שאינו של המוכר מחמת אומדנא שהפקיר

בספר העיקרים (להגר״ש איגר, עיקר איסורי הנאה אשכול א) כתב שאף שמדין האיסור הנאה לא פוקעת הבעלות, אינו יכול להקנות ולהפקיר את האיסורי הנאה, משום שיש אומדנא בכל איסורי הנאה שהבעלים מפקיר אותם[ל]. וכמשמעות הגמרא בכריתות (כד.) ׳אמר רבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן, שור הנסקל שהוזמו עדיו, כל המחזיק בו זכה בו׳ [ופירש רש״י (ד״ה נרבע) וז״ל ׳דודאי מסתמא אפקריה מיניה, דסבר עדי אמת הן, הילכך הפקר הוא׳][לא]. ואין לומר שההיתר להחזיק בו משום האיסור הנאה שבו, שכן מדובר שהוזמו עדיו והוכח למפרע שלא נאסר בהנאה, ומכיון שהפקירם אין ביכולתו למכרם ולהקדישם[לב]. [ודבריו לא נתבררו כל צרכם, שכן אם לולי שהפקיר היה יכול למכור ולהקדיש, מדוע יש אומדנא שכשנאסר בהנאה מפקיר, הרי יש ביכולתו למכרו ולהקדישו].

מטעם יאוש

הבית הלוי (שם אות ט) סובר, שכל איסורי הנאה מעת שנאסרו הבעלים מתייאש מהם. ומדייק הבית הלוי שזהו גדר הבעלות באיסורי הנאה, מהגמרא בבבא קמא (סו.) ששואלת לשיטת רבה שסובר שבאבידה יאוש קונה, וז״ל ׳איתיביה רב יוסף לרבה, גזל חמץ ועבר עליו הפסח, אומר לו הרי שלך לפניך, והאי [הנגזל] כיון דמטא עידן איסורא [כיון שהחמץ נאסר לו בהנאה] ודאי מייאש. ואי סלקא דעתך יאוש קנה, אמאי אומר לו הרי שלך לפניך, דמי מעליא בעי שלומי ליה [כיון שהגזלן קנה את הגזילה ביאוש הבעלים]. אמר ליה, כי קאמינא אנא [שיאוש לבד קונה] זה מתייאש וזה רוצה לקנות [כשהמחזיק רוצה לזכות בחפץ], האי [הגזלן] זה מתייאש וזה אינו רוצה לקנות׳. מבואר בגמרא שחמץ כשנאסר בהנאה, מתייאשים ממנו הבעלים[לג], ואם הגזלן רוצה לזכות הוא יכול לזכות בלא רשות מהבעלים, וכל זמן שלא זכה נשאר החמץ ברשות הבעלים, והגזלן יכול לומר לו הרי ׳שלך׳ לפניך[לד]. וזהו הטעם שאינו יכול למכור ולהפקיר את האיסורי הנאה כיון שנתייאש מהם.

עוד כתב הבית הלוי (שם אות יא) שכל הראשונים מודים שזהו הגדר של איסורי הנאה. ומחלוקת הראשונים [לענין ד׳ מינים] אם כשאסורים בהנאה יש להם דין ׳לכם׳, היא בנידון זה גופו. מהו הגדר של חפץ שנאסר בהנאה ועדיין הוא בבעלותו של אדם, אלא שנתייאש ממנו וכל אדם יכול ליטלו בלא רשותו. האם עדיין נחשב ׳לכם׳, כיון שלא פקעה הבעלות כל זמן שלא זכה בו אחר, ויוצא בו ידי חובת ד׳ מינים. או שכיון שאינו שולט שהלא כבר אין ביכולתו לעכב כל אדם מליטלו אינו נחשב ׳לכם׳, ולא יוצא בו ידי חובת ד׳ מינים[לה].

דין נכסים שאסר על עצמו בהנאה

המחנה אפרים (זכייה מהפקר סי׳ ד) סובר, שגם לשיטת הר״ן (נדרים מז. ד״ה בחייו) שאיסורי הנאה נחשבים ׳שלו׳, ויש ירושה בנכסים שהוא מודר הנאה מהם, כל זה רק כשאדם אחר אסר עליו את הנכסים בהנאה. אבל כשאסר על עצמו את הנכסים בהנאה, סובר הר״ן (שם פה. ד״ה ומהא) שמזה שאסרם בהנאה יש אומדנא שרצונו להפקירם[לו] [ואף אם ישאל על נדרו עדיין ישארו הנכסים בהפקרם, כיון שדין ההפקר לא נובע מהאיסור הנאה].

והבית הלוי (שו״ת ח״א סי׳ מח אות ד) מוכיח כדברי המחנה אפרים בשיטת הר״ן. שהרי שיטת הר״ן (על הרי״ף ע״ז מב. ד״ה ומצא) שאיסורי הנאה שיכולים לבוא לכלל היתר יש בהם זכייה. וקל וחומר שאיסורי הנאה שברשותו, לא יוצאים מרשותו אם יכולים לבוא לכלל היתר. ואם כן כל איסורי הנאה שנאסרו בנדר אינם יוצאים מרשותו, שכן יש להם היתר על ידי שישאל עליהם, ואיך כתב הר״ן (נדרים פה. ד״ה ואני) שחפץ שאסרו על עצמו בהנאה, כל הקודם בו זכה. ומוכח שהביאור הוא כמחנה אפרים, שהטעם שהותר לכל אדם משום שדעתו להפקירם.

והנתיבות המשפט (סי׳ ערה סק״א ד״ה אלא) סובר, שאין הטעם בדברי הר״ן משום שהפקיר את הנכסים. אלא גדר הדבר, שחפץ שאסר על עצמו בהנאה, נחשב כדבר האבוד שנתייאשו ממנו הבעלים. וכל אדם יכול לקחתו, אבל לא יצא מרשות בעלים עד שזכה בו אחר.

ומעם הדבר, שכיון שהחפץ אסור לו בהנאה, ודאי שכל אדם יכול להשתמש בו בלא רשות הבעלים. שאם יוכלו הבעלים לעכב ביד כל אחד

כה. בחידושי הגר״ש שקאפ (גיטין סי׳ ה) כתב, שדבר שאינו ברשותו אי אפשר להקנות במעשה קנין מצד המקנה, אבל קנין מצד הקונה אפשר לעשות. וכמבואר בגמרא (לעיל יג.) שאפשר להקנות דבר הגזול לגזלן עצמו [ראה אבני מלואים (סי׳ כח ס״ק יג)], ועל כרחך משום שהגזלן עושה מעשה קנין מצד הקונה. ולפי זה אין צורך לדברי הקצות החושן (סי׳ ר סק״ה), שכתב שמהדין שאשה מתגרשת בשטר של איסורי הנאה מוכח שאין צורך שהאשה תזכה בגט, אלא בקבלה בעלמא סגי, שאם לא כן איך תתגרש בו הרי אין קנין באיסורי הנאה. ולהנ״ל יש לומר שמדובר שהיא עושה מעשה קנין מצד הקונה כקנין יד וכדו׳ שמעשה קנין זה מועיל לקנות גם חפצים שאינם ברשותו. וראה קובץ שיעורים (פסחים אות קמח).

כו. ולדבריהם צריך ביאור, מדוע צריך שהתורה תחדש שחמץ בפסח אף שהוא אסור בהנאה עוברים עליו באיסור, הרי כיון שגם כשאסור בהנאה עדיין שלו הוא, ומדוע שלא יעבור. וצריך לומר על פי המבואר בנודע ביהודה (מהדו״ק או״ח סי׳ כ ד״ה ועוד) שחמץ שנגזל מיד בעליו, אף שעדיין שלו הוא, כיון שאינו בשליטתו אין הנגזל עובר עליו באיסור. וכמו כן באיסורי הנאה לולי חידוש התורה היינו אומרים שכיון שאינו בשליטתו לא היה עובר. ולעיל הובא עוד יישוב בשם הפרי מגדים.

כז. ראה מרחשת (סי׳ א אות א סק״א) שדייק מדברי רש״י [הובא לעיל], שכתב שחמץ מו׳ שעות אינו יכול לבטלו, משום שאינו שלו. ומדלא כתב שאינו ברשותו, משמע דלא כקצות החושן. וראה בדבריו מה שתלה זאת במחלוקת רש״י ותוספות, בגדר ביטול חמץ. עוד כתב, שלדבריו [הובאו לעיל] שחמץ בפסח שאסור בהנאה גם שלא כדרך הנאתו כולם מודים שאין לו דין ממון, לא קשה מדברי רש״י על הקצות החושן.

כח. ומבאר המנחת חינוך שיש זכייה באיסורי הנאה כשיטת הר״ן [לעיל], שדבר שקודם הקנין היה תקנה לאיסורו [כעבודה זרה וחמץ] יש בו קנין.

כט. וסברו דלא כקצות החושן שסובר שהאשה לא צריכה לזכות בגט, ומתגרשת בנתינה בעלמא, ראה במערכה בענין נתינת גט וזכייה בו (אוצר עיונים גיטין).

ל. הקהלות יעקב (נדרים סי׳ לב) כתב, שאי אפשר לומר כן בדעת הרשב״א [לעיל] שסובר שמהדין שאשה מתגרשת בשטר של איסורי הנאה מוכח שאין צורך שהאשה תזכה בגט, אלא בקבלה בעלמא סגי, שאם לא כן איך תתגרש בו הרי אין קנין באיסורי הנאה. ולהנ״ל יש לומר שמדובר שהיא עושה מעשה קנין מצד הקונה כקנין יד וכדו׳ שמעשה קנין זה מועיל לקנות גם חפצים שאינם ברשותו. וראה קובץ שיעורים (פסחים אות קמח).

לא. ספר העיקרים חולק על הקצות החושן [הנ״ל] שסובר שאין הפקר באיסורי הנאה. והקצות החושן [הנ״ל] הקשה לשיטתו שאי אפשר להפקיר איסורי הנאה, מגמרא זו. ותירץ שאכן אין ביכולתו להפקיר, אלא שהגמרא שם מדברת באופן שהוזמו עדיו והוכח שנאסר בהנאה בטעות, ומשום כך חל ההפקר [לקמן יובאו דברי הקהלות יעקב (ב״ק סי׳ ל) בזה].

לב. ומוסיף בספר העיקרים שהכותב גט על איסורי הנאה, גילה דעתו שאינו רוצה להפקירו, ולכך יש לו בעלות להקנותו לאשה. אלא שצ״ע הרי קודם שכתב את הגט יש אומדנא כללית שהפקיר, ואם כן איך יכול על ידי כתיבת הגט לקבוע שמלמפרע הוא לא הפקיר, וצ״ע.

לג. ראה קהלות יעקב (נדרים סי׳ לב) שכתב שמדברי הר״ן בנדרים (פה. ד״ה ואני) משמע דלא כבית הלוי. שהר״ן מסתפק שם אם כשנשאל על הנדר יכול להשאל גם על ההפקר. ואין לומר שכוונתו ליאוש, שכן מיאוש ודאי שאין אפשרות להישאל.

לד. ולכאורה מוכח מגמרא זו שאין אומדנא שדעתו להפקיר את האיסורי הנאה, שכן אם היה בדעתו להפקיר היה החמץ יוצא מרשותו אפילו אם הגזלן לא היה רוצה לזכות בו. והתרומת הכרי (סי׳ רכא) כתב, שאף אם דעתו להפקיר לא חל ההפקר, וכדעת הקצות החושן שאיסורי הנאה אין בידו להפקירם. אבל להתייאש מהם אפשר אפילו כשאינם ברשותו, כשם שאפשר להתייאש מאבידה.

לה. וכבר קדמו העיקרים (להגר״ש איגר עיקר איסורי הנאה אשכול א).

וכעין זה כתב הבית מאיר (יו״ד סי׳ רכא ד״ה בשו״ע), שהסוברים שאינו נחשב ׳לכם׳, משום שצריך שיהיה לו בהם היתר אכילה או הנאה, ולא בעלות סתם.

לו. אין מדבריו סתירה לדברי הקצות החושן, שחפץ האסור בהנאה אינו יכול להפקירו. כיון שכאן הוא מפקיר את הנכסים בשעה שהוא אוסר אותם בהנאה, שעדיין ברשותו הם. ולפי דברי הבית הלוי [לקמן], שלשיטת הר״ן איסורים שיכולים לבוא לכלל היתר אפשר למוכרם ולקנותם, אין מקום לשאלה כלל, שכן כמו כן יכול להפקירם.

מלהשתמש עד שיבוא אוהבו, אין לך הנאה גדולה מזו[לז]. וכיון שכשאסר על עצמו בהנאה, הוא העמיד את החפץ במצב שכל הרוצה ליטלו יכול ליטלו בלא שיוכל למחות בידו, מעשה זה הוא כאבידה מדעת.

מכרן וקידש בדמיהן מקודשת

ולאמור לעיל שאי אפשר למכור איסורי הנאה, צריך לבאר את הסיפא של המשנה, שהמוכר איסורי הנאה וקידש את האשה בדמים שקיבל, מקודשת. משמע שיש מכירה באיסורי הנאה[לח].

אבן הירושלמי (פ"ב ה"ח) מבאר את המשנה, שבאמת הדמים אינם דמי האיסור הנאה, אלא הדמים הם גזל בידו. ומסביר הרשב"א (ד"ה מכרן) שהירושלמי סובר שסתם גזילה הוי יאוש בעלים, ומקודשת משום שהדמים שלו, מדין גזילה לאחר יאוש. וכתבו הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א (ד"ה מכרן) שלשיטת הבבלי שסובר שסתם גזילה אינה יאוש בעלים, אי אפשר לבאר את המשנה כירושלמי, שמקדשה בגזל.

וביאור המשנה שמקודשת בדמי איסורי הנאה, כתבו הראשונים [הנ"ל] שמדובר שמכר את האיסורי הנאה לגוי, שכיון שהוא מותר בהם, הדמים שנתן הם דמי האיסורי הנאה. עוד כתבו הראשונים שמדובר שהלוקח ידע שמקבל איסורי הנאה, וכיון שידע שאין להם דמים גמר ונתן לשם מתנה. והרשב"א מפקפק בביאור זה, שכן כיון שנתן לשם מתנה, המעות לא נחשבות ל'דמי' האיסורי הנאה, והמשנה קוראת להם 'דמיהן'. עוד כתבו הראשונים, שכיון שקיבל את הדמים לשם מקח והמקח הוא בטעות, אין המקבל רוצה לגזול את המעות אלא הוא נוטלם בתורת מלוה, ולכשיחזור בו הלוקח יחזיר לו מביתו, ומקדש את האשה במעות המלוה שבידו[לט].

ג. מדוע איסורי הנאה אינם שלו

פתיחה - חקירת האחרונים

בדין זה שחפץ האסור בהנאה אינו שלו, מטעם שאין לבעלים אפשרות שימוש בו, ואין ביכולתו למכור, להקדיש ולהפקיר, חוקרים האחרונים[מ] מדוע אין לבעלים בחפץ שימושים, ומתבטלת הבעלות הממונית.

שיש לומר שהוא חסרון מציאותי בתועלת הממונית שבו, שהחפץ מוגדר כחפץ שאין לו שימושים, מחמת הגבלת התורה בעצם הציווי שלא ליהנות, שכיון שאסרה התורה להשתמש בחפץ וליהנות ממנו, וכן אסור לו למכרו לאחר, שוב אינו מפיק לבעלים כלום, והחפץ עצמו כעפר ואפר שאינו מפיק שימושים ותועלויות, וממילא מתבטלת הבעלות, שכן לא שייך להיות בעלים בלי שהוא מעמיד ומחזיק שימושים ממונים.

אבן גם לפי דרך זו, חקרו האחרונים האם זהו חסרון מציאותי ש'נגרם' על ידי התורה, כמו כל אבידת ממון שכשיש מניעה בכח המציאות מלהשתמש, נחשב שאין שימושים, ולא שעצם דיני התורה קובעים הגדרה הלכתית ש'אין שימושים' ולא צריך שהתורה תגדיר זאת כך, אלא יש כאן בעיה מציאותית שאי אפשר להשתמש, או שמא זוהי הגדרת התורה, ש'אין שימושים' והציווי של התורה שלא להשתמש קובע שאין כאן תועלת ממונית, וראה להלן הנפקא מינה בזה כשהיתה טעות וסברו שיש איסור הנאה ונגלה לבסוף שלא היה איסור הנאה.

אולם צד שני יש לומר שביטול השימושים איננו במציאות, אלא הוא מדין התורה להגביל את הבעלים שלא יהיה ברשותם כממונם, שכשהתורה אסרה דבר בהנאה, היא הפקיעה את הבעלות והשליטה בשימושים שבחפץ, שהתורה קבעה שחפץ זה נחשב לגבי האדם כעפרא דארעא, מחמת שהוא מוזהר להתנהג כך בחפץ. ולולי שהפקיעה התורה את הזכויות מהחפץ, לא הייתה הבעלות פוקעת מחמת המציאות שהגברא מנוע מלהשתמש בחפץ, שכן עדיין יכול לעבור על דין התורה וליהנות באיסור, ועוד שיש ביכולתו למכור לעכו"ם שמותר בהם.

ובנידון זה תלוי גם הנידון שיובא לקמן, אם מתבטלת הבעלות מאיסורי הנאה שאסרום חכמים ואינם מדאורייתא. והמשך הדברים יובאו במקומם.

נפקא מינה לנדר שנתבטל מלמפרע

השערי יושר (שער א פרק ט ד"ה וע"כ) האריך להוכיח שהדין שאין שימושים באיסורי הנאה איננו מכח המציאות שמוגבל ומעוכב מלהשתמש, אלא הוא מהפקעת התורה בלבד, והוכיח מדברי הר"ן (נדרים פה. ד"ה ומהא) בשם הרשב"א. שסובר, שהאוסר נכסיו על עצמו, יכולים אחרים לבוא ולזכות בהם בעל כרחו, ואם נשאל לחכם על הנדר ונעקר הנדר מלמפרע, חוזרים הנכסים אליו, משום שאיגלאי מילתא למפרע שלא התבטלה הבעלות שלו בממון.

אוצר החכמה

ולכאורה כשחכם עוקר את הנדר למפרע, מועילה העקירה לקבוע שכלפי דיני שמים לא היה החפץ נדור, אבל אי אפשר לשנות את המציאות שהיתה לו מניעה, ולומר שהתברר למפרע שהיה יכול להשתמש בחפץ, שכן כיון שבאותו זמן לא ידע שהנדר יעקר, היתה עליו מניעה מכל השתמשות בחפץ. ואם נאמר שבאיסורי הנאה הבעלות מתבטלת מהחפץ מחמת שבמציאות אינו יכול להשתמש בו, גם כשחכם עקר לבסוף את הנדר לא השתנה מצב החפץ מלמפרע, ואין הבנה לדברי הרשב"א שכשחכם עקר את הנדר, התגלה למפרע שהחפץ נותר בבעלותו. ומוכח שהרשב"א סבר שביטול השימושים נובע מדין התורה, וכשנעקר למפרע האיסור הנאה, נעקר למפרע דין התורה שאין שימושים לחפץ, וממילא יש לו דין ממון.

וכעין הוכחת השערי יושר, יש להוכיח גם בשיטת הקצות החושן, שכתב (סי' תו סק"ב) שהבעלים של שור הנסקל לא יכולים להפקירו, כיון שהוא אסור בהנאה ואינו ברשותו, ומכל מקום אם הבעלים הפקירוהו, ואחר כך הוזמו העדים ובטל דין הסקילה על השור, נתגלה מלמפרע שהשור היה ברשותו, ולמפרע חל ההפקר.

והקהלות יעקב (ב"ק סי' ל אות ד) תמה על דברי הקצות החושן, שכיון שקודם שהוזמו עדיו היה הבעלים אסור בחפץ, אף שאיגלאי למפרע שבטעות נאסרו, מכל מקום החפץ לא היה ברשותו, ולא גרע מחפץ הגזול שכיון שהוא מנוע מלהשתמש בו הוא אינו ברשותו, כמו כן חפץ שהיה אסור על הגברא בהנאה, אינו ברשותו.

ודבריהם תלויים בנידון זה. שהקצות החושן סבר, שאיסורי הנאה אינם בשליטתו משום הפקעת התורה, וכשאיגלאי מילתא למפרע שלא היה לו דין שור הנסקל, התגלה שהתורה לא הוציאתו מרשותו, והפקירו הפקר. אכן הקהלות יעקב סבר, שאיסורי הנאה אינם בשליטתו מחמת המציאות שאין לבעלים אפשרות שימוש, ואין הבדל אם נאסרו מדין דבר הנדור או מחמת טעות[מא].

הוכחת השערי יושר מהיזק שאינו ניכר

עוד הוכיח השערי יושר כשיטתו, מהגמרא בגיטין (נג.) שאומרת שלמאן דאמר היזק שאינו ניכר שמיה היזק, המנסך את יינו של חבירו ועשאו איסור הנאה והודיעו, חייב. ואם נאמר שהדין שאין דין ממון לאיסורי הנאה נובע ממה שאינו יכול במציאות להשתמש, באופן זה כשעדיין לא ידע שניסכו את יינו היה מותר לו להשתמש, ועדיין היה בין דין ממון, ואין על מה לחייבו, ורק כשהודיעו מכאן ואילך אסור לו להשתמש בין ומתבטלת בעלותו. ונמצא שאין על מה לחייבו, שכן בשעת המעשה עדיין לא הופסד לו היין, ועל זה שהודיעו אי אפשר לחייבו.

אבל אם נאמר שדין האיסור הנאה הוא עצמו מפקיע את השימושים, לא קשה מידי. שכן מיד כשניסך לו את היין, נקבע שהשימוש בין לא

לז. ולעיל הובאו דברי השולחן ערוך הרב (או"ח קו"א סי' תלה סק"ב) והמנחת חינוך (מצוה יא אות יג), שסוברים שאם החפץ לא יצא מרשות הבעלים, אי אפשר ליטלו בלא רשות הבעלים.

לח. וראה חתם סופר (ע"ז סב. ד"ה מכרן) שכתב שלשיטות שאיסורי הנאה שלו, תתבאר המשנה בפשטות. שכיון שאיסורי הנאה שלו הם, יש לו בעלות למוכרם, וכשמכרם וקידש בדמיהם, מקודשת. עוד כתב, שתוספות שם הוכיחו מדין זה שאיסורי הנאה שלו הם וישנם במכירה.

לט. ראה באריכות בכל זה במשנה למלך (עבודת כוכבים פ"ז ה"ט). ורש"י בחולין (ד: ד"ה מפני) סובר, שאף שהאשה מותרת ליהנות מדמי האיסורי הנאה כמבואר במשנה, המוכר עצמו אסור בהם מדרבנן. שאם לא כן מצינו דמים לאיסורי הנאה, שכל אחד ילך וימכור את האיסורי הנאה. והרשב"א [הנ"ל] חולק, וסובר שמכיון שההיתר הוא משום שהדמים לא נחשבים לדמי איסורי הנאה וכנ"ל, מותר גם למוכר עצמו ליהנות מהם.

מ. שערי יושר (ש"א פ"ט ד"ה וע"כ), קובץ שיעורים (קונטרס דברי סופרים סי' א אות ה), אבן האזל (אישות פ"ה ה"א).

מא. ואולי אפשר לומר, שדברי הקהלות יעקב נאמרו רק לשיטת הקצות החושן, שסובר שאיסורי הנאה הם 'שלו' אלא 'אינם ברשותו', שלענין 'אינו ברשותו' הולכים גם אחרי המציאות, שדבר שבמציאות אינו בשליטתו נחשב 'אינו ברשותו'. אבל לשיטות שאיסורי הנאה אינם שלו כלל, גם הקהלות יעקב מודה שהטעם משום שהתורה הפקיעה את הבעלות.
אכן בשיטת הקצות החושן ודאי מוכח שסבר שגם הגדר של 'אינו ברשותו' הוא מחמת דין התורה, שהתורה קבעה שאין לו שימושים בחפץ וממילא נחשב החפץ לא בשליטתו.

אוצר התכמה

נחשב שימוש, אלא שהבעלים היה מחוסר ידיעה[מב]. ובדומה למזיק את מאכלו של חבירו ועשאו סם המוות, אף אם לא נודע לו שהזיקו וממשיך להחזיקו כדבר הראוי לאכילה, ודאי שנחשב מזיק וחייב בתשלומים [למאן דאמר היזק שאינו ניכר שמיה היזק].

היכן נאמר בתורה שאין שימושים

אכן לשיטה זו, צריך ביאור היכן התורה קבעה שאין לו שימושים, ובשלמא אילו היה זה דבר מציאותי שאין אפשרות להשתמש, אין צורך במה שהתורה תגדיר זאת שאין שימושים, אבל לפי המתבאר שהתורה קבעה שאין שימושים צריך ביאור מנין לנו שכך התורה הגדירה זאת.

וביאר השערי יושר, שהגדרת הדין שהדבר אסור, כוללת גם להגדרה זאת שאין בו שימושים, שהלא יש לחקור האם התורה הזהירה באיסורי אכילה והנאה, בתורת שהחפץ ראוי וטוב הוא, ולמרות זאת התורה מונעת מלאכול ולהשתמש כדי לציית לציווי התורה, או שהתורה הזהירה דווקא בתורת שהחפץ הוא רע ופגום, ויש סיבה בחפץ שגורמת להזהיר מלאכלו ולהשתמש בו. ונקט השערי יושר שהאזהרות נובעות מכך שהחפץ רע ופגום, והאכילה וההנאה מזיקות לנפש. וממילא יוצא שהאזהרה היא גילוי שאכילה והנאה אסורים הם כאכילת סם המוות, שמקלקלת ואינה מועילה, ואף אם ערב לחיכו, אין בזה שום תועלת, ובמצב כזה נחשב שאין שימוש, שהלא כשאין תועלת וריוח מהאכילה, אין כלום.

חולה שמותר לו להשתמש באיסורי הנאה

19/06/2018 אהח

אולם שיטת האמרי בינה (קונטרס בדיני קניינים סי' כו), שהפקעת הבעלות היא מחמת שבמציאות אין בידם להשתמש בחפץ. ודבריו נסובו על דברי הריטב"א (קדושין נו: ד"ה וכי), שסובר שהמקדש אשה באיסורי הנאה, אפילו אם היא חולה שהתירו לה ליהנות מהאיסורי הנאה אינה מקודשת, דלאו ממונא יהיב לה [וכן הביא המשנה למלך (אישות פ"ה ה"א) בשם שו"ת הרדב"ז].

והאבני מלואים (סי' כח ס"ק נה) מבאר, שאף אם נאמר שבקידושין אם המקדש נתן לה דבר שהוא עצמו אסור בו, אם היא מותרת בו מקודשת[מג], מכל מקום אם נתן לה איסורי הנאה, והיא חולה ומותרת בהם, אינה מקודשת. והטעם, שדבר שאסור לה בהנאה אף שכשהיא מסוכנת הותר לה לאכול, אין בו דין ממון, שכן אין לה בחפץ זכות ממונית של אכילה, אלא התורה נתנה לה רשות לאכול משום 'וחי בהם' (ויקרא יח ה).

והאמרי בינה תמה, מדוע סבר האבני מלואים שמכיון שההיתר הוא מדין 'וחי בהם', אין לה בחפץ דין ממון, והרי כל הטעם שמתבטל הדין ממון מן החפץ הוא רק מחמת שבמציאות אין לבעליו שום אפשרות שימוש, אבל לאשה זו שבשעת הקידושין היא חולה והתירו לה להשתמש, הגם שההיתר הוא מדין אחר, מכל מקום מכיון שיש לה עדיין שימוש בחפץ, לא מתבטלת הבעלות.

והאבני מלואים סבר [לשיטתו בקצות החושן דלעיל], שהתורה קבעה בדין האיסור הנאה שאין שימושים בחפץ, וגם לאשה זו החולה קבעה התורה שאין לה בחפץ שימושים הראויים שמחמתם נחשב בעלים, אלא שהתירה לה התורה את אכילתם מצד אחר[מד].

שיטת הגר"ח שהתורה הפקיעה גם את הבעלות

בנוסף לב' הצדדים הנ"ל, האם הסיבה שאיסור הנאה נחשב כחפץ שאין לבעלים שימוש בו, זה מחמת המציאות שאסרה התורה להשתמש בו, או שהתורה קבעה שחפץ האסור בהנאה אין לבעלים שימוש בו. מצינו צד נוסף בחידושי ר' שמואל (פסחים סי' ה אות ד) בשם הגר"ח **שהגר"ח** הקשה, לשיטת רבי שמעון (פסחים כח:) שחמץ שעבר עליו הפסח מותר בהנאה, מדוע צריך את חידוש התורה שעשאתו ברשותו כדי לעבור ב'בל יראה', הרי החמץ הוא גורם לו לממון, כיון שיהיה אפשר להשתמש בו לאחר הפסח. וכמו ששומר שחייב באחריות עובר ב'בל יראה' משום שהחמץ גורם לו לממון, כמו כן כל חמץ גורם לממון של אחר הפסח.

ותירץ הגר"ח שכיון שהחמץ אסור עליו בהנאה אין לו גם דין גורם לממון. ומבאר ר' שמואל, שהגר"ח סבר שבאיסורי הנאה התורה לא הפקיעה רק את השימושים מן החפץ, וכתוצאה מזה שאין לו שימוש בחפץ, פוקעת הבעלות [כצדדים דלעיל]. אלא התורה כשאסרה את החפץ בהנאה, הפקיעה את הבעלות מן החפץ, וממילא הפקיעה התורה גם את הבעלות שצריכה להיות לו מדין גורם לממון[מה].

סיכום השיטות

העולה מהדברים, ששיטת הקצות החושן, השערי יושר והקובץ שיעורים שחסרון השימושים באיסורי הנאה הוא מדין התורה, ומחמת זה פוקעת הבעלות, שיטת האמרי בינה שהפקעת הבעלות היא מחמת שבמציאות אי אפשר להשתמש בחפץ שאסרתו התורה[מו], ושיטת הגר"ח כפי שהביאה ר' שמואל, שהתורה ביטלה את הבעלות [ולא רק את השימושים] מחפץ שנאסר בהנאה.

ד. הטעם שאינה מתקדשת באיסורי הנאה

פתיחה

יש לדון מהו הטעם שאינה מקודשת כשמקבלת איסורי הנאה. ולשיטות שאיסורי הנאה אינם שלו, פשיטא שאינו יכול לקדש בהם אשה. וכמו כן לשיטת הקצות החושן שאיסורי הנאה אינם ברשותו להקנותם, וכן לשיטת המקנה שאיסורי הנאה אין לו בהם דין ממון להקנותם, וכן לשיטת הבית הלוי שהבעלים מתייאשים מהם ואין יכולים להקנותם, לכאורה פשוט הטעם שאינה מתקדשת, שכן אין ביכולתו להקנותם לה.

אבל לשיטת ספר העיקרים שהטעם שאיסורי הנאה אינם במכירה, משום שמפקירם מדעתו, יש לדון מה יהיה הדין באיסורי הנאה שמגלה בדעתו שאינו חפץ להפקירם. האם כשם שאפשר למוכרם [לשיטתו], כך יכול לקדש בהם אשה. או שאף שהאשה קונה אותם, אינה מקודשת[מז].

חקירת המשנה למלך

המשנה למלך (אישות פ"ה ה"א) מסתפק, מה הדין באיש שאסר על עצמו חפץ בהנאתו בקונם, וקידש אשה באותו חפץ, שלמקדש החפץ לא שוה כלום שכן איסורי הנאה הם, והאשה קיבלה דבר השוה פרוטה, שכן היא מותרת בהנאת אותו דבר. שיש לומר שאינה מקודשת משום שהמקדש לא נחסר כלום, ולקידושין צריך שהאיש יתן לה דבר משלו, וכיון שהחפץ אסור עליו בהנאה [ואינו חשוב שלו], לא נחסר כלום. או שאין צורך שרשות המקדש תתחסר בפרוטה, אלא די בזה שלרשות האשה נכנס מחמתו חפץ השוה לה פרוטה. וכיון שהאשה מותרת בחפץ, קיבלה מחמתו חפץ השוה פרוטה ומקודשת[מח].

ולצד זה, עיקר טעם המשנה שהמקדש באיסורי הנאה אינה מקודשת, משום שגם לאשה החפץ אסור בהנאה ולא קיבלה כלום. אבל במקרה שקיבלה פרוטה מקודשת[מט].

צד נוסף העלה המשנה למלך לומר שאינה מקודשת, שאם יחולו הקידושין, נמצא שנהנה מהאיסורי הנאה. שכן על ידי נתינת האיסורי הנאה לאשה, נתקדשה לו [והנאה זו נחשבת להנאה כדרך הנאתן, שאסורה].

מב. השערי יושר דן, שלפי זה גם אם חבירו לא מאמין לו שניסך וממשיך להשתמש ביין, צריך לשלם לו מדין הודאת בעל דין, כיון שלדבריו הוא עשה שיפקע מהחפץ הדין ממון שבו. ושוב חזר בו, שמסתבר שכיון שבעל היין ממשיך להשתמש בו כרגיל ויכול למכרו ולקבל את דמיו, אין סיבת חיוב.

מג. לקמן נדון בזה בהרחבה.

מד. עוד אפשר לומר, שגם אם חסרון השימושים בחפץ הוא מחמת המציאות [כהבנת האמרי בינה], עדיין יש מקום לדברי האבני מלואים, שכן חולה זו שהתירה לה התורה את האכילה מחמת שהיא מסוכנת, אין ההיתר מחמת שהיא הבעלים של האוכל, אלא מדין 'וחי בהם' התירה לה התורה גם לקחת אוכל של אחר ולאוכלו. וכיון שההיתר לא שייך לדין הבעלות שבחפץ, אין סברא לומר שמחמת היתר זה יחשב שנשאר לה שימוש בתורת בעלים לאחר שנאסר בהנאה. וסברת האמרי בינה צריכה ביאור.

מה. ויש לסייע לזה על פי דרכו של הצל"ח (פסחים ה:) שנקט שם שהוא אפקעתא דמלכא, כלומר שאף שיש סיבה מציאותית שעדיין יחשב ממון שלו, התורה הפקיעה זאת ממנו, שהתורה רצתה שלא תהיה לו בעלות וזכות באיסורי הנאה.

מו. ובשיטת הקהלות יעקב יש צדדים לכאן ולכאן [וכנ"ל].

מז. וביאור הדין שאינה מקודשת באיסורי הנאה, תלוי בדברי הראשונים [יבואו לקמן בארוכה] שהקשו שתתקדש משום שיכולה ליהנות מן האיסורי הנאה שלא כדרך הנאתן, או שיכולה ליהנות מהם לאחר שריפתן שאפרן מותר, ובמה שיישבו כל אחד לפי דרכו. ויבוארו מקצת דברי האחרונים, ככל הנוגע לענייננו.

מח. בנידון זה אם העיקר שיתן פרוטה או העיקר שתקבל פרוטה, מביא המשנה למלך שבתשובת הרדב"ז דן באופן שזרק קידושין לאשה, וכשיצא החפץ מידיו לא היה שוה פרוטה, ועד שהגיע לידה נהיה שוה פרוטה. וכתב הרדב"ז שודאי אזלינן בתר האשה ומקודשת, שהרי זה לא גרע מקידושין מדין עבד כנעני [כמבואר לעיל (ז.) שאם נתן לאשה פרוטה על מנת שתתקדש לפלוני, מקודשת מדין עבד כנעני, ואף שמהבעל לא קיבלה כלום]. עוד הוכיח מנידון הגמרא לעיל (ז:) 'בעי רבא, שתי בנותיך לשני בני בפרוטה, מהו. בתר נותן ומקבל אזלינן והאיכא ממונא, או דילמא בתר דידהו אזלינן והא ליכא. תיקו'. וכתבו תוספות (שם ד"ה שתי) וז"ל 'דבתר נותן דקאמר לאו דווקא וכו', אבל הבעיא היא אי בתר מקבל אזלינן לגמרי, דשמא אין לחוש אלא שיקבל המקבל שוה פרוטה'. מוכח שאין צד לומר שהולכים בתר נותן.

מט. השער המלך (אישות פ"ה ה"ב) הביא פשיטות לספיקו של המשנה למלך, מדברי הרשב"א, שכתב (שו"ת ח"א סי' תשמו) שהמודר הנאה מחבירו ונתן לו החבר חפץ, והלך המקבל וקידש בחפץ אשה, אינה מקודשת. מוכח שכיון שלמקדש החפץ אסור בהנאה, אף שלאשה החפץ לא אסור בהנאה, אינה מקודשת. ודבריו צריכים ביאור, שמדברי הרשב"א נראה שכוונתו לומר,

תליית המשנה למלך במחלוקת הראשונים

כתב המשנה למלך, שנחלקו בנידון זה רש״י והריטב״א. שרש״י בעבודה זרה (נד: ד״ה למעוטי) מבאר את דין המשנה, שאיסורי הנאה אם מכרן וקידש בדמיהן מקודשת, וז״ל ׳אף על גב דאיהו אסור לאתהנויי מינייהו, מיהו ההיא הנאה מטיא לה על ידי ערלה, אבל איהי לא מערלה קא מטיא ליה׳. ומבאר הר״ן (נח. ד״ה מכרן) וז״ל ׳ולדבריו, היינו טעמא דמקודשת אף על פי שהיו הדמים אסורין למקדש, משום דכיון שהיא מותרת ליהנות בהן וקנאתן מחמתו, מקודשת. דומיא דמקדש בגזל דאחרים, למאן דאית ליה סתם גזילה יאוש בעלים היא, דאף על גב דיאוש כדי לא קני, וכל זמן שהיא בידו אינו קנוי לו, אפילו הכי כיון שקנאתו היא בנתינתו מקודשת. והכא נמי הנאה הבאה לה מחמתו היא׳. הרי דברי הר״ן בשיטת רש״י שגם באופן שנותן לאשה חפץ שלמקדש אסור בהנאה, ואינו שוה לו כלום. כל שלאשה החפץ שוה פרוטה, ואינה מנועה מלהשתמש בו, מקודשת.

ומוסיף המשנה למלך שכמו כן מוכח מדברי רש״י אלו, שאין סברא לומר שלא תתקדש, משום שבחלות הקידושין הוא נהנה מהאיסורי הנאה[נ].

אכן בדברי הריטב״א (קדושין נו: ד״ה וכי תימא) מוכח שסבר שלא די בזה שהאשה נהנית מהחפץ שבא לה מחמתו, אלא צריך שהבעל יתחסר שוה פרוטה. שכתב, שאפילו אם היא חולה שמותר לה לאכול את האיסורי הנאה ויכולה ליהנות בהם, אינה מקודשת, משום דלאו ממונא יהיב לה. אלא אם כן יאמר לה, הרי את מקודשת לי באותה הנאה שיש לך שנתתי לך דבר שתתרפאי בו, ויש באותה הנאה שוה פרוטה [היינו שכשאינו מקדשה בגוף האיסורי הנאה, אלא בהנאה שבאה לה ממנו בזה שנתן לה דבר שיכולה להתרפות בו, מקודשת[נא]. ומבואר בדברי הריטב״א שגם כשיש לאשה הנאה, כגון כשהיא חולה ומותרת לאוכלם, אינה מקודשת[נב], והטעם שכן לבעל החפץ לא שוה כלום ולא נתן נתינה חשובה[נג]. וראה בהרחבה בכל ענין זה במערכה בענין קידשה בגזל.

שיטות האחרונים שחולקים על המשנה למלך

מצינו באחרונים שחלקו על דברי המשנה למלך, בב׳ פנים.

יש שתמהו[נד], איך עלה על דעת המשנה למלך לומר שכשהחפץ אסור לבעל בהנאה [כגון שהוא מודר ממנו], אם האשה מותרת בהנאתו, מקודשת. והרי דבר שאסור עליו בהנאה אינו ברשותו וכהפקר הוא ואפשר ליטלו מידו בעל כרחו, ויד כל אדם שוה בנכסים, כמבואר ברשב״א (הו״ד בר״ן נדרים פה. ד״ה ומהא). ואם כן, לא נחשב שקיבלה הנאה זו מן הבעל, אלא כאילו נהנתה מהפקר, ובמה תתקדש לו.

ומה שכתב רש״י [הנ״ל] שכשמקדש אותה בדמי איסורי הנאה, אף שהוא אסור בהם, כיון שהיא מותרת בהם מקודשת. שאני התם, כיון שהדמים הללו אינם כלל חליפי איסורי הנאה, כמבואר בראשונים [והובאו לעיל]. אלא שסבר רש״י, שאף שהמעות ניתנו לו בתורת מתנה או הלואה, כיון שניתנו לו כנגד קבלת איסורי הנאה אסרו עליו חכמים ליהנות מהם. אבל ודאי שלא הוציאו חכמים את המעות הללו מרשותו, והתירו לו להחליפם בדבר אחר וליהנות ממנו [לכל הפחות בדיעבד]. וכיון שהוא הבעלים על המעות נחשב שנותנם לאשה, וכשיש לה בהם הנאה שוה פרוטה מקודשת. אבל באופן שהחפץ אסור עליו בהנאה ודאי שהוא לא נחשב המקדש.

וכמו כן בדברי הר״ן שהביא המשנה למלך, שהגוזל חפץ ונתן לאשה, אף שהוא אסור בו מקודשת. שם ודאי הוא נחשב הנותן, שכן האשה לא יכולה לחטוף את החפץ מן הגזלן ללא רשותו [ואם תחטוף ממנו יהיה אסור לה להשתמש בו, שכן לא יחשב שנעשה שינוי רשות]. וכיון שזכייתה היא שכיון שהוא מודר מהחפץ לא זכה בו, והחפץ נשאר שייך לנותן. ואם המקבל יקדש בו אשה אינה מקודשת, שכן מקדשה בחפץ שאינו שלו.

נ. השער המלך (אישות פ״ה ה״ב) חלק על המשנה למלך, וסבר שכשהוא אסור בהנאה ובזה שתתקדש הוא יהנה, גם רש״י מודה שבאופן זה אינה מקודשת. ושאני התם שאיסורו מדרבנן בעלמא, ורבנן לא אסרו עליו ליהנות על ידי הקידושין.

נא. אלא שצריך ביאור מדוע זה עצמו מה שמתקדשת בקבלת האיסורי הנאה לא נחשב שנהנה מהם כדרך הנאתם. ואפשר שכוונתו שמועיל בדיעבד [ולקמן יובאו דברי האחרונים לענין ׳אי עביד לא מהני׳].

נב. ואף שאפשר לדחוק שהריטב״א סובר כרש״י שהעיקר תלוי בקבלת האשה. אלא שסובר הריטב״א שדבר שאסור לכולם, וגם לאשה זו אין היתר ליהנות, אלא שכיון שהיא חולה התירו לה לאכול. באופן זה האיסורי הנאה לא נחשבים לממון כלל, ומה שאוכלת אותם לא נחשב הנאה. אך המעיין בדברי הריטב״א יראה שטעמו שהמקדש לא נתן לה כלום. וכן נקט האבני מילואים (סי׳ כח סק״ד) בשיטת הריטב״א.

נג. ואף שהר״ן [לעיל] הוכיח שהעיקר תלוי בקבלת האשה, מהדין שלמאן דאמר סתם גזילה יאוש בעלים, אם גזל חפץ וקידש בו אשה מקודשת. ומוכח שאפילו שלמקדש לא שוה החפץ כלום שהרי גזל הוא בידו, כיון שהאשה קיבלה חפץ השוה פרוטה [שהרי יאוש ושינוי רשות קונים] מקודשת. כבר יישב זאת הריטב״א (נב: ד״ה אתא) וז״ל ׳וכי תימא, וכיון דקיימא לן דיאוש כדי לא קני, כי איכא יאוש בעלים מאי הוי [שכן אינם שייכים למקדש]. הא לא קשיא, דכיון דאיכא יאוש ברשות גזלן ושינוי רשות ברשותא דידה, קנייה ביאוש ושינוי רשות. דכיון דאיהי קניתיה אף הוא קנה אותה, אע״פ שהוא לא קנה דינר זה בעוד שהיה ברשותו׳ [וכן כתב המגיד משנה (אישות פ״ה ה״ז)]. ומבאר המשנה למלך שכל סברת הריטב״א שאם למקדש החפץ אסור בהנאה אינה מקודשת, זה רק באופן שהדמים או האיסורים אסורים בהנאה למקדש אף לאחר שבאו ליד האשה. אך כשמקדשה בגזל קנאתו בשינוי רשות, וגם האיש מותר מאותו הזמן בהנאת החפץ, מקודשת.

נד. ראה יד המלך (אישות פ״ה ה״א).

נה. ומדברי המשנה למלך משמע שסבר שאין צריך שתהיה נתינה ממש מידו לידה, אלא כל שמחמתו זכתה בחפץ מקודשת. ולקמן יובאו דברי המשיב דבר (שו״ת ח״ב סי׳ נח ד״ה אבל) שחידש, שאפילו אם הבעל נתן לאשה דבר שאינו שלו [כגון שאסור עליו בהנאה] וגם החפץ לא נהיה של האשה [שגם עליה הוא אסור בהנאה], אם היא יכולה ליהנות מהחפץ הנאה שוה פרוטה מקודשת.

נו. ראה עוד בתוספות בגיטין (כ: ד״ה בכתובת). ומדברי תוספות אין הכרח שחלקו על הטעמים האחרים שסוברים רש״י והריטב״א, ואפשר שהסכימו לכל הטעמים.

נז. ובן הביא האבני מלואים (שו״ת סי׳ כא) שביאר בכוונתם בהגהות מהר״י כולי על המשנה למלך.

ממנו, יש כאן נתינה גם כשהוא עצמו אסור בנכסים. אבל כשהנכסים אסורים עליו וגם כשעדיין היו אצלו יכלה להשתמש בהם, אין לה כל תוספת כלפיו בזה שיצאו מרשותו לרשותה, אלא היא נחשבת כזוכה מן ההפקר ואינה מקודשת[נה].

והאבני מילואים (סי׳ כח ס״ק נה) תמה על המשנה למלך, שגם אם נסבור כמשנה למלך שלשיטת רש״י אם האשה קיבלה דבר ששוה לה פרוטה, מקודשת גם כשהמקדש לא נחסר. עדיין אין סברא לומר שהמקדש אשה חולה באיסורי הנאה שמותרים לה מחמת פיקוח נפש, תהיה מקודשת. שכן דבר שהותר למסוכנת לאכול אין בו דין ממון, משום שאין לה בחפץ זכות אכילה בתורת בעלים, אלא התורה נתנה לה רשות לאכול משום ׳וחי בהם׳ (ויקרא יח ה). ומדין ׳וחי בהם׳, התירה לה התורה גם לקחת אוכל של אחר ולאוכלו. וכיון שההיתר לא שייך לדין הבעלות שבחפץ, אין סברא לומר שמחמת היתר זה יחשב שיש לה שימוש בתורת בעלים, לאחר שנאסר בהנאה.

וכבר הובאו דברי האמרי בינה (קונטרס בדיני קניינים סי׳ כו) שביאר את סברת המשנה למלך, שכל הטעם שמתבטל הדין ממון מן החפץ, רק מחמת שבמציאות יש איסור על הגברא ליהנות ואין לבעליו שום אפשרות שימוש. אבל לאשה זו שהיא חולה והתירו לה להשתמש, הגם שההיתר הוא מדין אחר, מכל מקום מכיון שיש לה עדיין שימוש בחפץ, לא מתבטלת הבעלות.

נפקא מינה כששניהם מותרים באיסור הנאה

עוד כתב האמרי בינה שנפקא מינה בין סברת המשנה למלך לסברת האבני מילואים, באופן שגם המקדש חולה ומותר לאכול את האיסורי הנאה, ולשיטת הריטב״א. שהמשנה למלך שסובר שלפי הריטב״א אינה מקודשת משום שהמקדש לא נחסר, באופן זה שגם הוא מותר בהם הוא נחסר, וממילא מקודשת. אבל לשיטת האבני מילואים שאין דין ממון למי שהותר לו איסור הנאה מחמת פיקוח נפש, אינה מקודשת גם כששניהם חולים.

ואבן נידון זה נמצא בדברי המאירי (ד״ה זה) וז״ל ׳ובחולָה מיהא ושאותו ענין צריך לה, יש אומרים שמקודשת. וכל שכן בחולי שיש בו סכנה, שאיפשר לה ליהנות אף כדרך הנאתה, דמכל מקום לדידה שוי לה. וכבר שאלתיה לגדולי הדור ולא הוברה להם, וחככו בה להחמיר. וכן כתבו בדבר שאינו שוה פרוטה לרוב העולם, אלא ששוה פרוטה לזה, כגון עלה של חזרת למצוה או ענף הדס כשר לתתו למי שצריך לה למצוה, או תפוח לחולה וכיוצא באלו, שמקודשת. ויש מפקפקין בכל אלו לומר שאינה מקודשת׳. וזהו נידון המשנה למלך, האם מקודשת כיון שעבורה החפץ שוה משום שמותרת לאכלו מחמת מחלתה, או שאינה מקודשת.

דברי תוספות שהאיסור הנאה עצמו מונע את הקידושין

אכן בתוספות בעבודה זרה (סב. ד״ה בדמיהן) משמע כצד א׳ במשנה למלך, שמניעת הקידושין היא, משום שאם יחולו הקידושין נמצא שנהנה מאיסורי הנאה. שהקשו שם מדוע המקדש בערלה אינה מקודשת, הרי הערלה שוה פרוטה, שכן אפשר ליהנות מהערלה שלא כדרך הנאתן או ליהנות מאפרן לאחר שישרפו. ותירצו וז״ל ׳ויש לומר, כיון שכל זמן שהוא בעין אסור למכרו מן התורה, כמו כן אסור לקדש בו אשה, דהוי כמו מכירה חשובה, ויש בו הנאה כשמקדש את האשה׳[נז].

וכך ביארו בדבריהם השער המלך (אישות פ״ה ה״ב) והרעק״א (שו״ת מהדו״ק סי׳ קכט ד״ה וביותר)[נז]. והרעק״א הוסיף לבאר, שאפילו שכבר עבר את העבירה ונהנה, לא חלים הקידושין בדיעבד. וזאת מהדין ש׳כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, אם עביד לא מהני׳. היינו, שמכיון שהתורה אמרה לא ליהנות

מהאיסורי הנאה, והוא נהנה בזה שנתקדשה לו בהם, אמרה התורה שלא חלים הקידושין[נח]. [לקמן יבוארו דבריהם באר היטיב].

ה. שלא כדרך הנאתן

קושיית הראשונים שתתקדש כיון שמותרת בשלא כדרך הנאתן

הקשו הראשונים[נט] מדוע המקדש אשה בדבר האסור בהנאה אינה מקודשת, והרי מותר לה ליהנות מהאיסורי הנאה שלא כדרך הנאתן.

יש מן הראשונים[ס] שמתרצים שגם שלא כדרך הנאתן אסור מדרבנן, ולא התירו שלא כדרך הנאתן רק במקום חולי אפילו שאין בו סכנה, והמקדש אשה באיסורי הנאה דרבנן אינה מקודשת [כמו שיבואר לקמן][סא]. אכן תוספות לא תרצו כן, ומדבריהם מוכיח המשנה למלך (יסודי התורה פ״ה ה״ח) שחלקו על הראשונים הנ״ל, וסברו שמותר לכתחילה ליהנות מאיסורי הנאה שלא כדרך הנאתן, גם למי שאינו חולה.

ותוספות מתרצים: א. שהמשנה מדברת באופן שההנאה שלא כדרך, אינה שוה פרוטה. אבל אם היתה שוה פרוטה גם שלא כדרך הנאה, הייתה מתקדשת. ב. יש לומר שגם באופן ששוה פרוטה אף שלא כדרך הנאתו, אינה מקודשת. שכיון שהאשה סבורה שיש לה ליהנות דרך הנאתן ואינו כן, לא סמכה דעתה והוי מקח טעות. אבל אם פירשה שרצונה לזכות בחפץ על מנת ליהנות בו שלא כדרך הנאה, מקודשת.

וכתבו החלקת מחוקק (אהע״ז ס״ כח ס״ק לט) והבית שמואל (שם ס״ק נד) שאין מחלוקת בין תירוצי תוספות, ושניהם אמת. שאם סבורה ליהנות בהם כדרך הנאתן, הוי מקח טעות ואינה מקודשת. ואם נוטלת על מנת ליהנות שלא כדרך הנאתן, אם הנאה זו שוה פרוטה מקודשת, ואם לאו אינה מקודשת[סב].

קושיית הראשונים שיכולה ליהנות באפרן

עוד הקשו הראשונים[סג] מדוע אינה מקודשת הרי יכולה ליהנות באפרן, כדתנן (תמורה לד.) כל הנשרפין אפרן מותר. והתוספות בפסחים, הרמב״ן והר״ן מתרצים לשיטתם, שמדובר שהאפר לא שוה פרוטה. והרשב״א דוחה את תירוץ התוספות[סד], וסובר שהמשנה מדברת גם באופן שהאפר שוה פרוטה ובכל זאת אינה מקודשת.

סברת הרשב״א שהאפר אינו בעולם

וכתב הרשב״א שאין לומר שתתקדש מפני שיכולה ליהנות מהאפר, שכן האפר אינו בעולם, ולכשישרף ויהפוך לאפר נהיה כאן גוף חדש. וכיון שלא זהו החפץ שקידשה בו, אינה מקודשת. ואע״פ שמצינו לקמן (סד.) שהאומר הרי את מקודשת לי לאחר שאתגייר, כל שבידו לאו כמחוסר מעשה דמי, ומקודשת. ואם כן גם באיסורי הנאה נאמר שתתקדש, כיון שבידה לשרפם וליהנות מאפרם. יש לחלק ולומר, ששם כיון שאין הגוף משתנה מקודשת, אבל כאן שהגוף משתנה לגמרי לא. והחזון איש (סי׳ מ ס״ק יב) מבאר שהטעם שאינה מקודשת, משום שנחשב כמקדש בדבר שלא בא לעולם. כלומר שזו התחדשות שעדיין אינה קיימת בחפץ.

וכעין זה כתבו תוספות בפסחים [הנ״ל] שכיון שכעת הוא לא שוי מידי, אין אשה מתקדשת בו. וזו הסברא לגבי שומת השיווי שלו, שעדיין לא ניתן להפכו לדמים של פרוטה, שהלא בשוק אינו נקנה כפי שהוא כעת, אף שידוע שיש אפשרות להפיק ממנו הנאה זו. וזהו גם האופן שמודדים מה ׳מונח׳ בחפץ דרך מה שאפשר להמירו ולהחליפו לדברים אחרים, שישנם דברים שאנשי העולם מתייחסים שאינם קיימים בחפץ.

השערי יושר (שער א פרק ט ד״ה ועד״ז) הקשה, מדוע מאבד את חשיבותו מחמת זה שצריך להתהפך לגוף אחר, הרי יש דברים שכל שימושם הוא על ידי שמתהפכים לדבר אחר [כגון עצים להסקה] ולא מאבדים את חשיבותם. והיינו, משום שגם עכשיו מונחת בתוך החפץ האפשרות לשנותו ולהשתמש בו, וזה נותן לו חשיבות גם עכשיו, כשעדיין לא נשתנה. ומדוע לאיסורי הנאה אין חשיבות ממונית, מחמת שאפשר לשנותם וליהנות מאפרם.

וביאר השערי יושר על פי שיטתו [לעיל] שהפקעת השימושים מן החפץ, מדין התורה היא ולא מחמת המציאות. וכשהתורה קבעה שאין בו שימושים, היא לא השאירה בו עכשיו את השימוש שיהיה לכשיתהפך לאפר, אלא שכשיתהפך לאפר כיון שיהיה חפץ אחר, לא תיתן עליו התורה דין שאין בו שימושים. וכיון שזה דבר המתחדש, ואין כעת בגוף החפץ את הזכות שימוש לכשישרף, אין לו עכשיו חשיבות ממון כלל.

עוד תירץ הרשב״א, שאין להקשות מהמקדש אשה לאחר שיתגייר, שגם שם מתקדשת רק כשמפרש שתתקדש לכשיתגייר, אבל אם לא פירש אינה מקודשת, וכאן כיון שלא פירש שמקודשת לכשיהיה אפר אינה מקודשת. ובתירוץ זה מבואר שהרשב״א סובר שאם יפרש שמקדש לאחר שיהיה אפר מקודשת, ודלא כשערי יושר.

תירוץ הריטב״א

הריטב״א (קדושין נו: ד״ה מתני׳) תירץ בשם הרא״ה, וז״ל ׳ומורי נר״ו תירץ דאפילו יש באפרן שוה פרוטה, כיון דהשתא לית בהו דין ממון, אינה מקודשת. דכי שריף להו לבערינהו לאו דידיה נינהו, וכל הקודם זכה באפרן׳. מבואר בדבריו שסבר, שכיון שכשנאסרו בהנאה יצאו מרשותו, הם נחשבים כחפצים של הפקר[סה]. ולכך אינו חוזר וזוכה באפר, משום שיד כל אדם שוה בהם[סו].

ביאור סברת החולקים על הריטב״א

האחרונים דנו מדוע תוספות והראשונים לא תירצו כדברי הריטב״א, שדבר שנאסר בהנאה אינו שלו וגם האפר שבא ממנו לא שלו. ועוד קשה, לשיטת תוספות שכשאפשר ליהנות מהאיסורי הנאה שלא כדרך הנאתן בשוה פרוטה, אם מפרש לה שמקדשה בשלא כדרך הנאה, מקודשת. ולכאורה הרי איסורי הנאה אינם שלו, ולא נחשב שנתן לה דבר משלו, וכמו כן היא לא זוכה בהם, ואיך תתקדש[סז].

ומצינו בדברי האחרונים ד׳ אופנים בביאור הענין:

א. המקנה (ד״ה המקדש), חתם סופר (ע״ז סב.), בית הלוי (שו״ת ח״א ס״ מח אות ו) והמרחשת (ס״ א אות א סק״ד) כתבו, שמדברי תוספות מוכח שסברו כשיטות שאיסורי הנאה שלו הם, והאשה גם זוכה בהם. ולכך כשיכולה ליהנות מהם הנאה השוה פרוטה [שלא כדרך], חלים הקידושין[סח]. ומטעם זה הקשו הראשונים שתתקדש באפר, משום שלולי הקידושין האפר היה שלו, מכיון שגם כשהיו באיסורם לא התבטלה מהם הבעלות[סט].

ב. העונג יום טוב (ס״ צה) והנצי״ב (שו״ת משיב דבר ח״ב ס״ נח ד״ה אבל, ס״ עד ד״ה אלא) סוברים, שגם תוספות סברו שאיסורי הנאה אינם שלו וכהפקר הם. ובכל זאת הקשו תוספות שתתקדש מפני שיכולה ליהנות מהם שלא כדרך הנאתן, או באפרן. משום שסברו תוספות שכדי שהאשה תתקדש, אין צורך שיתן לה דבר משלו, וגם אין צורך שתזכה בו. אלא כיון שהוא מהנה אותה בשוה פרוטה, שלולי שהמציא לה, לא היה בידה לחטוף ממנו וליהנות [שלא כדרך הנאה], מקודשת. שהרי הוא דומה לרקד בפניה, שמתקדשת בההיא הנאה, וגם כאן יש לה מחמתו הנאה[ע].

ג. החזון איש (ס״ מ ס״ק יב) ביאר בדעת תוספות, שסברו שבעלות פוקעת רק משימושים האסורים, אבל לגבי שימושים המותרים החפץ נותר בכולו, שיש בו שוה כמה פרוטות. ג. שנינו בתוספתא (פ״ד ה״ח) וז״ל ׳המקדש בין נסך ובעבודה זרה, בעיר הנדחת ויושביה, בעורות לבובין, באשירה ובפירותה, בבימוס ומה שעליו, במרקוליס ומה שעליו, ובכל דבר שחל עליו איסור עבודה זרה, כולן אע״פ שמכרן וקידש בדמיהן אינה מקודשת׳. מבואר שאף שאלו מן הנשרפין, ויש באפרן יותר משוה פרוטה, אינה מקודשת.

נח. ומוסיף רעק״א שגם אביי שם שסובר ׳אי עביד מהני׳ [היינו, שבכל התורה אם עבר על איסור התורה לא התבטל המעשה], הכא מודה שלא חלים הקידושין בדיעבד. כיון שאם לא יחולו הקידושין התברר למפרע שלא נהנה מן האיסורי הנאה ולא עבר עבירה. ובאופן שעל ידי שיתבטל המעשה תתוקן העבירה, גם אביי מודה שמתבטל המעשה.

נט. תוספות (קדושין נו: ד״ה המקדש, ע״ז סב. ד״ה בדמיהן), רמב״ן (ד״ה הא), רשב״א, ריטב״א (ד״ה המקדש), מאירי (ד״ה זה).

ס. רמב״ן, רשב״א, ריטב״א ומאירי [הנ״ל].

סא. ובאופן שהאשה חולה ומותר לה ליהנות שלא כדרך הנאתן, מסתפק המאירי אם מקודשת. וכנידון המשנה למלך לעיל.

סב. במה שכתבו תוספות שהטעם שאינה מקודשת כשיכולה ליהנות שלא כדרך הנאה, משום שהוי מקח טעות. מקשים האבני מלואים (סי׳ כח ס״ק נו), המקנה [כאן], והחזון איש (סי׳ מ ס״ק יב) שאם כן לא רק באיסורי הנאה אינה מקודשת, אלא הוא הדין המקדש באיסורי אכילה לא תתקדש, כיון שהיא לא ידעה שאסור באכילה והוי מקח טעות. וראה בדבריהם מה שתירצו.

סג. תוספות בעבודה זרה [הנ״ל] ובפסחים (כט: ד״ה אין פודין), רמב״ן, רשב״א, ריטב״א ור״ן (ד״ה המקדש).

סד. הרשב״א מקשה על דבריהם שהמשנה מדברת באופן שהאפר לא שוה פרוטה, ג׳ קושיות: א. המשנה דיברה בסתמא, ולדבריהם היתה המשנה צריכה לפרש, שכשהאפר שוה פרוטה מקודשת. ב. הרי במשנה הובא גם שהמקדש בשור הנסקל אינה מקודשת. ושור הנסקל משמע

סה. וכתבו האחרונים, שאין סתירה מדברי הריטב״א בסוכה (לה.) [הובא לעיל], שסובר שאתרוג של איסורי הנאה נחשב ׳לכם׳, כיון שכל זמן שלא זכה בו אחר עדיין שלו הוא, ובסוגייתנו סבר שיצאו מרשותו. משום שדבריו בסוגייתנו הם דברי הרא״ה, ושם כתב את דברי עצמו.

סו. ראה חתם סופר (ע״ז סב. ד״ה והנה) שסבר, שלשיטת הרא״ה אין מקום גם לקושיית הראשונים שתתקדש משום שמותרת ליהנות בהם שלא כדרך הנאה, שכן כיון שאינם שלו, אינו בעלים גם לענין הנאה שלא כדרך, וכאילו נהנית מהפקר.

סז. וכן הקשה הבית מאיר (ד״ה המקדש) על התוספות, ונשאר בצ״ע.

סח. וראה במרחשת, שדעתו שאם הראשונים היו סוברים כתוספות שמותר ליהנות לכתחילה מאיסורי הנאה שלא כדרך הנאתן, כולם היו מודים שלא מתבטלת הבעלות. וכל הראשונים שסוברים שמתבטלת הבעלות מאיסורי הנאה, רק מחמת שהם סוברים שמדרבנן אסור ליהנות מהם אפילו שלא כדרך, ושוב אין לו בהם שימוש כלל, ופוקעת הבעלות.

סט. ובאורים ותומים (תומים סי׳ קמא סק״ז) כתב שהאיסורי הנאה שלו הם, והאפר שלו הוא. וראה אחיעזר (ח״ג סי׳ א) שכתב שכנראה יש בזה מחלוקת הראשונים.

ע. ובדבריהם יש חידוש נוסף, שכן הרוקד בפני האשה הוא מקדשה בההיא הנאה. אבל הכא,

בבעלותו. ולמכור או להקדיש ולהפקיר את הבעלות לגבי השימושים הרגילים בחפץ אין לו בעלות [כמבואר לעיל], אבל יכול למכור את הבעלות לגבי שימושים המותרים. וממילא מובנת קושיית הראשונים, שתתקדש בזה שמקבלת את הבעלות לגבי הנאה שלא כדרך, ואת הבעלות על האפר, שכן לגבי זה יש לו בעלות גמורה ויכול להעביר לה את הבעלות הזו.

ד. הקהלות יעקב (נדרים סי׳ לב אות ח) ביאר, שבנידון זה עצמו דנו תוספות. שהרי התורה לא הפקיעה את הבעלות מחפץ האסור בהנאה[עא], אלא מכיון שאין לו שימושים בחפץ פוקעת הבעלות ממילא. והקשו תוספות מדוע נחשב שאין לבעלים שימושים בחפץ, הרי יכול ליהנות ממנו שלא כדרך הנאה, או שיכול ליהנות מאפרו, ואם כן לא פוקעת הבעלות.

והראשונים שסוברים שאיסורי הנאה אינם שלו [ראה לעיל], משום שחלקו על תוספות וסברו שגם שלא כדרך הנאה אסור ליהנות. ומחמת השימוש באפר אין סיבת בעלות שכן האפר לא שייך לו [כריטב״א], או שהאפר עדיין לא בא לעולם ואין כעת בעלות לענין האפר [כרשב״א]. וממילא אין לו שום שימוש בחפץ, ופוקעת הבעלות.

דברי התוספות בעבודה זרה

תוספות בעבודה זרה (סב. ד״ה מכרן) הקשו כעין קושייתם בסוגיתינו, ותירצו באופן אחר. והאחרונים דקדקו כמה דקדוקים בדבריהם, וביארו את דבריהם בכמה אופנים. ועל מנת שיתבארו הדברים היטב יש צורך להקדים את דברי התוספות. וז״ל ׳בדמיהן מקודשת, משמע הא בגוף הערלה אסור לקדש, וטעמא משום דלית ביה שוה פרוטה. וקשה, בגופה נמי איכא שוה פרוטה בשלא כדרך הנאתן, או באפרן, כדתנן (תמורה לד.) כל הנשרפין אפרן מותר. ויש לומר, כיון שכל זמן שהוא בעין אסור למכרו מן התורה, כמו כן אסור לקדש בו אשה. דהוי כמו מכירה חשובה, ויש בו הנאה כשמקדש את האשה. דגמרינן (קידושין ב.) ׳קיחה׳ ׳קיחה׳ משדה עפרון, וזה לא דמי לקיחה דשדה עפרון, שראוי לקנות בו חפץ, או לשאר הנאות׳.

קושיות המשנה למלך בהבנת דברי התוספות

על דברי התוספות כתב המשנה למלך (אישות פ״ה ה״א ד״ה ודע), וז״ל ׳ועיין במה שכתבו התוספות וכו׳, שכל דבריהם מתחילתם עד סופם נעלמו ממני, ולא ידעתי כוונתם׳. והאבני מילואים (סי׳ כח ס״ק נו, שו״ת סי׳ כא) מבאר, שלמשנה למלך הוקשו דבריהם בתרתי:

א. מדוע דייקו תוספות מהסיפא של המשנה, כלשונם ׳בדמיהן מקודשת, משמע הא בגוף הערלה אסור לקדש׳, והרי דין זה מפורש בתחילת המשנה, שהמקדש באיסורי הנאה אינה מקודשת.

ב. מה תירצו תוספות שאסור לכתחילה לקדש בזה אשה מחמת האיסור הנאה, מה בכך שאסור ליהנות לכתחילה, הרי כבר קידשה והיא קיבלה שוה פרוטה, כיון שאפרן מותר. ואין לומר שכוונתם שהטעם שאינה מתקדשת, מהדין המבואר בתמורה (ד:) ׳דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד לא מהני׳ [היינו, שמכיון שהתורה אמרה לא ליהנות מהאיסורי הנאה, והוא נהנה בזה שנתקדשה לו בהם, אמרה התורה שלא חלים הקידושין], שהרי אביי חולק שם וסובר ׳אי עביד מהני׳, ואיך יבאר אביי את דין המשנה שאינה מקודשת. ועוד, שתוספות לא הזכירו בדבריהם לומר, שאינה מקודשת משום אי עביד לא מהני.

אכן הרעק״א (שו״ת מהדו״ק סי׳ קכט ד״ה וביותר) ביאר שכוונת תוספות שאינה מקודשת, משום שאי עביד לא מהני. ומוסיף רעק״א, שגם אביי שם שסובר ׳אי עביד מהני׳, באופן זה מודה שלא חלים הקידושין בדיעבד. והטעם, כיון שאם לא יחולו הקידושין התברר למפרע שלא נהנה מן האיסורי הנאה, ולא עבר עבירה. ובאופן שעל ידי שיתבטל המעשה תתוקן העבירה, גם אביי מודה שמתבטל המעשה.

תירוץ השער המלך

השער המלך (אישות פ״ה ה״א) תירץ את קושיית האחרונים, מדוע תוספות דייקו מהסיפא. משום שאת הרישא של המשנה היה אפשר לדחות שמדובר שאין שוה פרוטה בהנאה שלא כדרך או באפרן, וכן שמדובר שאינה יודעת שהוא אסור בהנאה והוי מקח טעות, וכמו שתירצו תוספות בסוגייתנו.

ודייקו תוספות מהסיפא שמכרן וקידש בדמיהן מקודשת, משמע שהאפשרות היחידה שתתקדש זה רק באופן שמכרם. ואם כדברי תוספות בסוגייתנו, יכלה המשנה לחלק ולומר שגם באיסורי הנאה עצמם יש אפשרות שתתקדש, כגון אם יכולה ליהנות בשוה פרוטה שלא כדרך הנאה, או כשמפרש לה שמקדשה באיסורי הנאה שאין כאן מקח טעות. אלא מהסיפא מוכח שבכל אופן לא מקודשת, וחוזרת קושיית תוספות.

ביאור האבני מלואים

האבני מלואים (סי׳ כח ס״ק נו) מבאר [כעין דברי השער המלך] שתוספות דייקו מהסיפא של המשנה ולא מהרישא, שכן ברישא אפשר לתרץ שהטעם שאינה מקודשת, משום שלא ידעה שאסורה ליהנות כדרך הנאה והוי מקח טעות [וכדברי תוספות בסוגייתנו].

והוכיחו תוספות מהסיפא, שעל כרחך מדובר שידעה שאיסורי הנאה הם, שכן אם לא ידעה, כיון שהמקדש עשה עבירה בזה שקידשה, יכולה לומר איני רוצה שתיעשה עבירה על ידי הקידושין. אלא מוכח שמדובר שידעה שאיסורי הנאה הם והתקדשה על דעת שהוא עושה עבירה, ולכך חלו הקידושין. ואם כן קשה מדוע ברישא אינה מקודשת הרי ידעה שמתקדשת באיסורי הנאה ואין כאן מקח טעות.

והבנת דבריהם בתירוץ, שכתבו ׳כיון שכל זמן שהוא בעין אסור למכרו מן התורה, כמו כן אסור לקדש בו אשה וכו׳, וזה לא דמי לקיחה דשדה עפרון, שראוי לקנות בו חפץ, או לשאר הנאות׳. מבאר האבני מילואים, שהרי נתבאר לעיל שהטעם שמכרן וקידש בדמיהן מקודשת, משום שכיון שאיסורי הנאה אינם במכירה, הדמים אינם דמי האיסורי הנאה, אלא או גזל הם בידו [ירושלמי] או מתנה הם בידו [ראשונים]. ולפי זה, הוא הדין כשנותן לאשה חפץ של איסורי הנאה, האשה לא נחשבת לדמי האיסורי הנאה, שכן האיסורי הנאה אינם מחייבים תמורה.

ולשיטת הסמ״ע (חו״מ סי׳ קצ סק״א), שקדושי כסף חלים רק באופן שהכסף ניתן בתורת ׳כסף שיווי׳ [היינו, שהמעות צריכות להינתן בתורת תשלום שוויה], אי אפשר לקדשה באיסורי הנאה. משום שהאשה המקבלת איסורי הנאה לא מתחייבת להעמיד דבר ממוני כנגדם, שכן אין להם דמים, וכנ״ל. וזו הבנת דבריהם, שמשדה עפרון למדנו שקנין כסף הוא רק באופן שהכסף ניתן בתורת תמורה לשווי החפץ, ובאיסורי הנאה שהאשה לא באה כתמורה לקבלתם [אלא בתורת מתנה], אינה מקודשת.

ומוסיף האבני מילואים, שלפי זה אין מקום לנידון המשנה למלך [לעיל], האם כשנותן איסורי הנאה לאשה חולה שההנאה מותרת לה, מקודשת. שכן אף שמותרת ליהנות מהם ויש לה הנאה השוה פרוטה, עדיין החפץ לא ניתן לה בתורת ׳כסף שיווי׳, משום שנתינתו לא מתחייבת להעמיד תמורה.

ביאור החתם סופר

החתם סופר (ע״ז שם ד״ה והנה) מבאר שתוספות לא הקשו מהרישא של המשנה, משום שהיה אפשר לומר שהטעם שאינה מקודשת משום שהאיסורי הנאה אינם שלו. ואם אינם שלו, גם האפר לא שלו וגם הנאה שלא כדרך אינה שלו, ואין מקום לקושיא.

אלא שאם נאמר שאינם שלו, אין הבנה לסיפא של המשנה שמשמע שמועילה מכירה לאיסורי הנאה [ולתוספות לא ניחא בתירוץ הירושלמי שהמעות גזל הם בידו, או בתירוץ הראשונים שהמעות מתנה או מלוה אצלו]. ומוכח שאיסורי הנאה לא יוצאים מרשותו, ויכול למכרם. ואם כן, על כרחך הטעם שהמקדש באיסורי הנאה אינה מקודשת, משום שאינם שוים פרוטה. ומקשים תוספות הרי הם שוים פרוטה, שכן יכולה ליהנות מהאפר או שלא כדרך הנאה.

ובהבנת התירוץ כתב החתם סופר, שסברו תוספות שכיון שקדושי כסף נלמדים מקנין שדה עפרון, צריך שהכסף או השוה כסף יהיה עובר לסוחר דומיא דשדה עפרון. וכיון שאיסורי הנאה אינם במכירה, אלא צריכה מקודם לשרפם ולאחר מכן למכרם, אינם נחשבים עובר לסוחר. ואף שעבורה הם שוים פרוטה, אינה מקודשת[עב].

וגם לביאור החתם סופר, נפשט ספיקו של המשנה למלך. שכן גם אם האשה חולה ומותרת בהנאת האיסורי הנאה ויש לה הנאה שוה פרוטה, אינה מקודשת מטעם אחר. שכיון שאין ביכולתה למכור את האיסורי הנאה, הם לא דומים לכסף שנתן אברהם עבור שדה עפרון שהיה עובר לסוחר.

כשמקדשה היא עדיין לא נהנתה, אלא כשהעביר לידה את האיסורי הנאה יש לה אפשרות להפיק מהם בעתיד הנאה, ומדבריהם מוכח שגם בזה מתקדשת.

עא. כהבנת רוב האחרונים שהובאו לעיל, ודלא כהבנת הגר״ח.

עב. וכן ביארו בהגהות ריח״ל מייזליש (שם), ובצמח דוד (שם).

ראה באחיעזר (שו״ת ח״ג סי׳ עט ד״ה ומה) שנחלקו בהבנת דבריהם האור שמח והאחיעזר. שהאור שמח, הבין כעין דברי החתם סופר, שכוונתם שכל שאינו במכירה אינה מתקדשת בו. והוציא מדבריהם לדינא, שהמקדש אשה בספר תורה, כיון שמדרבנן הוא אסור במכירה אינה מקודשת. והאחיעזר חולק, ומבאר שכוונתם שכשאסור למכור מחמת שהוא אסור בהנאה אין לחפץ שיווי

אהח19/06/2018

אוצר החכמה

סיכום השיטות במקדש אשה חולה באיסורי הנאה

העולה לן בנידון המשנה למלך, האם כשמקדש אשה חולה באיסורי הנאה שמותרים לה בהנאה, מתקדשת.

המאירי הביא בנידון זה ב׳ דעות:

א. המשנה למלך בשיטת רש״י סובר, שאם קיבלה דבר ששוה לה פרוטה, גם אם המקדש לא נחסר כלום, מקודשת. שיטת הריטב״א [להבנת המשנה למלך] שאינה מקודשת, מפני שלמקדש החפץ אסור בהנאה, ואין כאן נתינה ממנו.

וכן לשיטת תוספות [בעבודה זרה] אינה מקודשת. וג׳ טעמים נאמרו בזה: א. לשער המלך ורעק״א, עצם האיסור הנאה מעכב את חלות הקידושין, שכן אם תתקדש לו נמצא שנהנה באיסורי הנאה. ב. לאבני מילואים, אינה מקודשת משום שאיסורי הנאה לא יכולים להיות ׳כסף שיווי׳. ג. לחתם סופר, כיון שהיא לא יכולה למכור את האיסורי הנאה לאחרים, אין כאן נתינת דבר ׳עובר לסוחר׳, ואינה מתקדשת.

ב. שיטת העונג יו״ט והמשיב דבר, שלשיטת תוספות בסוגייתנו אין צריך שהבעל יתחסר בפרוטה, ואין צריך שרשותה תתרבה בפרוטה, אלא כל שבאה לה הנאה שוה פרוטה מחמתו מקודשת.

ו. המקדש בפטר חמור

פתיחה **אחד** מהאיסורי הנאה שהובאו במשנה הוא ׳פטר חמור׳, שכשמקדש בו אשה אינה מקודשת. ונשתנה דינו משאר איסורי הנאה לענין קידושין, כאשר יבואר. וכיון שיש נידונים בפטר חמור, שדומים לנידון הראשונים דלעיל, שתתקדש משום שיכולה ליהנות שלא כדרך הנאה ובאפרן, הוסמכו זה לזה.

עוד יש לדעת, שבפרט נוסף מצינו חילוק בין פטר חמור לשאר איסורי הנאה. שהגמרא בבכורות (יא.) אומרת, שהגונב פטר חמור של חבירו, משלם תשלומי כפל לבעלים. ומבארת הגמרא שהטעם משום שאע״פ שאין לו עכשיו, יש לו לאחר מכאן כשיפדה. ודלא כשאר איסורי הנאה, שמבואר במכילתא (משפטים, מס׳ דנזיקין פי״ג) שהגונב איסורי הנאה פטור מלשלם.

דברי הגמרא בבכורות

הגמרא בבכורות (י:) [בלישנא בתרא] שואלת, מפני מה המקדש בפטר חמור אינה מקודשת, שאם הלכה כרבי שמעון הסובר שפטר חמור מותר בהנאה תתקדש בכולו. וגם אם הלכה כרבי יהודה הסובר שאסור בהנאה, עדיין תתקדש במה שהחמור שוה יותר מהשה שהיא צריכה לפדותו בו. שאם החמור שוה ד׳ והשה שוה ב׳, היא נהנית בשוה ב׳ הנותרים.

ומתרצת הגמרא שמדובר שהחמור לא שוה אלא שקל, והמשנה סברה כשיטת רבי יוסי ברבי יהודה (שם), שסובר שאי אפשר לפדות בשה ששוה פחות משקל, ואם כן היא לא מרויחה דבר. אבל אם היה לה רווח מהחמור לאחר הפדייה, היתה מתקדשת מעכשיו.

לכאורה מבואר בגמרא, שאם האשה יכולה להפיק רוחים מהאיסורי הנאה מקודשת. וכתבו הרש״ש (ד״ה המקדש) והחזון איש (סי׳ מ ס״ק יג) שזה כתירוץ ראשון שבתוספות בסוגייתנו, שאם יכולה להפיק הנאה [שלא כדרך הנאתן] השוה פרוטה, מקודשת.

והרש״ש מעיר מדוע הגמרא בבכורות (י:) לא מתרצת כתירוץ הב׳ בתוספות שהטעם שאינה מקודשת משום שהוי מקח טעות, ודוחקת לתרץ אליבא דרבי יוסי ברבי יהודה שאין הלכה כמותו.

אכן החזון איש סובר שבב׳ תירוצי התוספות, נחלקו ב׳ הלישנות שם בגמרא. שבלישנא קמא שם הגמרא שואלת, שממשנתינו מוכח דלא כרבי שמעון שסובר שפטר חמור מותר בהנאה. ובלישנא בתרא הגמרא מוסיפה לשאול שגם לשיטת רבי יהודה שסובר שפטר חמור אסור בהנאה תתקדש, משום שיש לה הנאה במה ששוה החמור יותר מהשה. ומבאר החזון איש שבלישנא קמא לא היה קשה לגמרא לשיטת רבי יהודה, משום שהטעם שאינה מקודשת משום שהוי מקח טעות, וכתירוץ בתרא בתוספות[עג].

קושיא לשיטות הראשונים שחולקים על תוספות

אלא שאם כן צריך לבאר לשיטות הראשונים שחלקו על תוספות, וסברו שאינה מקודשת מחמת שיכלה ליהנות שלא כדרך הנאתן או מאפרן, משום שאין בעלות על איסורי הנאה. מאי שנא פטר חמור שסוברת הגמרא שאם היא יכולה לפדותו ולהרויח שוה פרוטה מקודשת, ושאר איסורי הנאה שיכולה לשרוף ולהשתמש אינה מקודשת.

עוד הקשה השערי יושר (שער א פרק ט ד״ה ובזה) ששיטת הרשב״א [הובאה לעיל] שהאוסר דבר על עצמו בנדר, יכולים ליטלו מרשותו בלא נטילת רשות. ולכאורה כשם שבפטר חמור אף שהוא אסור בהנאה יש בו בעלות, שכן ישנו בפדייה, הוא הדין ראוי שתהיה בעלות על דבר הנדור, משום שישנו בשאלה.

אהח 19/06/2018

חילוק בין פטר חמור לשאר איסורי הנאה

וכתב השערי יושר שצריך לומר שחלוקים איסורי הנאה שאין בהם בעלות, וממילא אינה מתקדשת בהם, מפטר חמור שיש בו בעלות, ואם יכולה ליהנות בשוה פרוטה מקודשת. וטעם הדבר, על פי דברי האחרונים לעיל, שביטול התשמישים מהאיסורי הנאה לא ממילא הוא, אלא התורה כשאסרה את החפץ בהנאה, בזה היא קבעה שהתשמישים שלו אינם תשמישים ראויים.

ובפטר חמור כיון שהתורה נתנה אפשרות פדיון, והחמור יהיה מותר בהנאה לכתחילה, בזה עצמו הוכח לנו שבפטר חמור לא ביטלה התורה את התשמישים. מה שאין כן בשאר איסורי הנאה, הגם שאפשר לשורפם וליהנות מהם, אין לנו הוכחה שהתורה לא ביטלה את התשמישים. שכן גם אם התבטלו התשמישים, כשנשרף החפץ ונהיה לדבר אחר, פנים חדשות באו לכאן ואין זה החפץ שאסרה התורה.

וכמו כן בנדר שישנו בשאלה, אפשר שהתורה ביטלה את התשמישים, אלא שכשעוקר את הנדר מלמפרע אין כאן את סיבת ההפקעה. מה שאין כן בפטר חמור שהתורה נתנה אפשרות להשתמש בו כמות שהוא על ידי פדיון, מוכח שכאן התורה לא הפקיעה את השימושים.

והחזון איש (שם) כתב, שפטר חמור שונה מכל איסורי הנאה משום שהוא עומד לפדייה, וממילא גם עכשיו לא פוקעת הבעלות. מה שאין כן שאר איסורי הנאה שאינם עומדים לביטולם.

שיטת התוספות רי״ד

ועל כל פנים מפורש בגמרא בבכורות (י:), שאפשר לקדש אשה בפטר חמור קודם עריפה, אם יכולה ליהנות ממנו בשוה פרוטה. והקשו מכך על התוספות רי״ד (נח. ד״ה ובפטר חמור) שכתב וז״ל ׳ובפטר חמור. פירוש, אף על פי שהאשה יכולה לפדותו בשה ולהיות מותרת בו, אפילו הכי כל זמן שלא פדאתו הוי איסורא הנאה, ונמצא שלא נתן לה כלום׳. ודבריו הם היפך הגמרא שסוברת שמקודשת גם קודם הפדייה.

והאבן האזל (אישות פ״ה ה״א) כתב, שגם מדברי הרמב״ם משמע שסבר כתוספות רי״ד, שאי אפשר לקדש בפטר חמור. שהרמב״ם (שם) לא חילק בין האיסורי הנאה, וכללם כולם בדין שהמקדש באיסורי הנאה אינה מקודשת. ולכאורה הרי הגמרא בבכורות אומרת שכשמקדש קודם עריפה מקודשת, ורק כשהחמור שוה שקל, לשיטת רבי יוסי ברבי יהודה שצריך גם השה להיות שוה שקל אינה מקודשת. וכיון שאין הלכה כרבי יוסי ברבי יהודה, ואפשר לפדות אף בשה השוה פרוטה, צריך להיות שמקודשת בכל גווני. ומדוע סתם הרמב״ם וכתב שאינה מקודשת. אלא מוכח שהרמב״ם סבר כשיטת התוספות רי״ד, שהמקדש בפטר חמור קודם שנפדה אינה מקודשת. וגם לרמב״ם קשה מהגמרא בבכורות הנ״ל, שכתוב שאם יש לאשה הנאה השוה פרוטה, מקודשת.

דרכים ביישוב שיטת התוספות רי״ד

ומצינו באחרונים כמה דרכים ביישוב שיטת התוספות רי״ד:

א. המהרי״ט אלגזי בבכורות (שם) כתב, שדברי הגמרא שאם כשתפדה את הפטר חמור תהיה לה הנאה שוה פרוטה מקודשת, זה רק באופן שאומר לה שמקדש אותה לכשתפדה. אבל דברי התוספות רי״ד הם באופן שמקדשה מיד, שבאופן זה אינה מקודשת לרבי יהודה[עד].

ב. השער המלך (אישות פ״ה ה״א) כתב, שכיון שבגמרא בסוגייתנו לא הובא הנידון שבגמרא בבכורות, אלא הגמרא רק באה להוכיח מהמשנה דלא כרבי שמעון שסובר שפטר חמור מותר בהנאה. משמע, שלשיטת רבי יהודה שאסור בהנאה המשנה מובנת כפשוטה, סבר התוספות רי״ד [והרמב״ם] שהסוגיא בקידושין חולקת.

ג. האבן האזל (שם) תירץ, שבירושלמי (פ״ב ה״ט) מצינו בנידון זה מחלוקת אמוראים. שיטת רבי לעזר שמקדשים בו את האשה, ושיטת רבי יוחנן

ומשום כך אינה מקודשת. וראה בכל זה, בציץ אליעזר (שו״ת ח״ד סי׳ ג אות יא, יב).

עג. לקמן יובא עוד הסבר באחרונים מדוע ללישנא קמא לא הוקשה לגמרא שם לשיטת רבי יהודה.

עד. והאבן האזל כתב שתירוץ זה דוחק הוא, שאם כן מדוע לא תירצה זאת הגמרא בבכורות אלא העדיפה להעמיד את המשנה כרבי יוסי ברבי יהודה שתהיה דלא כהלכתא.

שאין מקדשים בו את האשה. וסבר התוספות רי"ד שהלכה כרבי יוחנן, כיון שהגמרא בסוגייתנו לא הביאה את הנידון בבכורות.

ד. ר' שמואל (זכרון שמואל סי' נג) תירץ, שהתוספות רי"ד סבר שנחלקו בזה ב' הלישנות בבכורות שם. שבלישנא קמא הגמרא לא שאלה לשיטת רבי יהודה אלא לשיטת רבי שמעון, ורק בלישנא בתרא שאלה הגמרא גם לשיטת רבי יהודה שתתקדש מחמת שיכולה לפדות. וסבר התוספות רי"ד שבלישנא קמא סברה הגמרא, שאף שיכולה ליהנות לכשתפדה אינה מקודשת.

אבן מצינו עוד בדברי התוספות רי"ד (נדרים מז. ד"ה תנן), שהקשה לשיטות שאיסורי הנאה מותרים במכירה, מדוע המקדש באיסורי הנאה אינה מקודשת, הרי היא יכולה למכרם וליהנות מהם. ותירץ וז"ל 'יש לומר, אף על פי שמותר למוכרן, אפילו הכי כיון דאינה יכולה ליהנות מגופן אינה מקודשת. דומיא דפטר חמור הקדש שיכולה האשה לפדותו בשה וליהנות בו וכו', ואפילו הכי אינה מוקדשת כדפרישית התם, והם הכי נמי הכא. ולא היא דפרקא קמא דבכורות וכו' מקשי מתניתין מני, אי רבי שמעון תיקדש בכוליה, אי רבי יהודה תיקדש בהך דביני ביני. ומהדר אמר רב נחמן אמר רבא בר אבוה, לעולם רבי יהודה היא דאמר אין פדייו פחות משקל'. משמעות דבריו שם שאכן חזר בו מדבריו הראשונים מחמת הגמרא בבכורות, ודלא ככל האחרונים הנ"ל.

קושיא לשיטת התוספות רי"ד מדין גניבה

ולדברי התוספות רי"ד שסובר, שלהלכה פטר חמור דינו שוה לשאר איסורי הנאה ואשה לא מתקדשת בו, קשה מדינא דגמרא בבכורות (י"א.), שהגונב פטר חמור של חבירו, משלם תשלומי כפל לבעלים, משום שאף שאין לו עכשיו יש לו לכשיפדה. ונפסק כך ברמב"ם (גניבה פ"ב ה"ג). ולכאורה הרי אין לו דמים כלל שכן מטעם זה אינה מקודשת, וכמו שכתב התוספות רי"ד 'ונמצא שלא נתן לה כלום', ועל מה יתחייב כפל הרי לא נטל כלום.

חילוק בין דיני גניבה לדיני קידושין

ומיישבים האבן האזל והזכרון שמואל שיש חילוק בין קידושין לשאר דיני ממונות. ויסוד החילוק הוא בגמרא לעיל (ו:) שאומרת שהמקדש אשה במתנה על מנת להחזיר, במכר קנה, באשה אינה מקודשת. והרמב"ם (אישות פ"ה הכ"ד) מפרש, שאינה מקודשת משום שלא נהנית, ולא הגיע לידה כלום. מבואר בדברי הרמב"ם, שאפילו שיש כאן ממון גמור שמועיל לשאר דיני ממונות, בקידושין יש דין נוסף, שצריך שתהיה לה הנאה ממה שקיבלה. ובמתנה על מנת להחזיר שאין בידה ליהנות, אינה מקודשת.

ולפי זה לא קשה על התוספות רי"ד מהדין שהגונב פטר חמור חייב כפל. כיון שפטר חמור שונה משאר איסורי הנאה, ויש לו דין ממון מחמת שאפשר לפדותו וכנ"ל, ומטעם זה גנב חייב כפל. אלא שסבר התוספות רי"ד [וכשיטת רב לזר בירושלמי], שאף שיש לו דין ממון, כיון שעכשיו היא לא יכולה ליהנות ממנו כלום אלא רק לכשיפדה, אינה מקודשת.

שיטת הרמב"ם בדין חליפי פטר חמור

ענין נוסף שמצינו בו שינוי בין פטר חמור לשאר איסורי הנאה, הוא בשיטת הרמב"ם בדין חליפי פטר חמור. שכתב הרמב"ם (בכורים פי"ב ה"ד) שפטר חמור דמיו אסורים. והראב"ד בהשגות (שם) הקשה, שהרי הגמרא (נח.) אומרת שרק עבודה זרה ושביעית תופסים דמיהם, שהם ב' כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין[עה].

עוד מקשים האחרונים[עו] ממשנתינו, שמבואר שאם מכרן וקידש בדמיהן מקודשת. ולהרמב"ם שסובר שהדמים אסורים בהנאה אין הבנה לדין זה, שכן אין הבדל בין האיסורי הנאה עצמם שאינה מתקדשת בהם, לחליפין שגם הם אסורים בהנאה. וכבר הקשה כן המאירי (נז: ד"ה פטר) וז"ל 'וגדולי המחברים כתבו בפטר חמור, שאם מכרו דמיו אסורין. ואני תמה, אם כן האיך כללוהו בכאן עם אותם שאם מכרן וקדש בדמיהן מקדשת'.

יישוב שיטת הרמב"ם

ומצינו כמה דרכים ביישוב שיטת הרמב"ם:

א. הנודע ביהודה (הנ"ל הו"ד בפתחי תשובה יו"ד סי' שכא סק"א) כתב שהחליפין אסורים בהנאה כדי שהכהן לא יפסיד, שאם לא כן ילך וימכרנו ולא יפדהו בשה. ולפי זה ודאי שלאחר עריפה [שאי אפשר לפדות ואין הפסד כהן] הותרו דמיו. וכיון שהגמרא (נז:) מעמידה את המשנה לאחר עריפה, אין תימה מהמשנה שמבואר שדמיו מותרים.

ב. רעק"א (חידושים נו: שו"ת מהדו"ק סי' קס) כתב סברא נוספת מדוע לאחר עריפה מקודשת. שכל הדין לרמב"ם שפטר חמור תופס דמיו, זה רק מחמת שאפשר לפדותו. שכיון שבקל אפשר להחיל עליו חלות היתר, אפשר גם להעביר את האיסור לדמים[עז]. אבל לאחר עריפה ששוב אין אפשרות לפדות, לא עובר האיסור לדמיו.

אלא שהרעק"א מקשה, שמשמע בגמרא שהעמדנו את המשנה לאחר עריפה רק כדי שהמשנה תהיה גם לשיטת רבי שמעון, שסובר שקודם עריפה מותר בהנאה. אבל לשיטת רבי יהודה משמע שהמשנה מדברת גם קודם עריפה, וחוזרת השאלה איך מתקדשת הרי דמיו נאסרו בהנאה.

וכתב הרעק"א שלכאורה קשה, איך סבר הרמב"ם שדמיו אסורים, הרי לדינא אפשר לפדות פטר חמור בכל דבר בשוויו, ובשה אפילו לא בשוויו [ראה רמב"ם בהלכות בכורים (פי"ב הי"א)]. ואם כן מכירת הפטר חמור עצמה היא פדייתו, שכן אין נפקא מינה אם אמר בלשון מכירה או בלשון פדיון[עח], ויהיו מותרים הוא ודמיו. וצריך לומר שהרמב"ם דיבר באופן שאי אפשר לבוא עליו מדין פדייה, כגון שמכרו בפחות משוויו. ולפי זה לא קשה מהמשנה, שכן המשנה מדברת כשמכרו בשוויו שהותר החמור ודמיו, ומשום כך מקודשת[עט].

ג. רבים מן האחרונים[פ] כתבו ביאור אחר בשיטת הרמב"ם שדמי פטר חמור אסורים. וזאת, על פי דברי הריטב"א (נדרים מז:) שכתב שהטעם שדמי איסורי הנאה מותרים, משום שאינם דמיהם. שכיון שאיסורי הנאה אינם במכירה [משום שאינו בעלים למכור, וכנ"ל], אלא הדמים גזל הם בידו, או בתורת הלואה, או מתנה, משום כך מותרים הם.

אבל אם היה יכול למכור את האיסורי הנאה והמכירה היתה חלה, הדמים היו אסורים. ומה שאומרת הגמרא שרק עבודה זרה ושביעית תופסים דמיהם, היינו שהתחדש בהם שאף אם המכירה אינה מכירה והדמים אצלו אינם דמי העבודה זרה והשביעית, בכל זאת כיון שמחמת האיסורי הנאה באו לידו אסורים. מה שאין כן בשאר איסורי הנאה, רק אם המכירה חלה דמיהם אסורים.

עוד כתב האבי עזרי (נדרים פ"ה הט"ז), שחלוק ביסודו האיסור הנאה של חליפי עבודה זרה ושביעית, מהאיסור הנאה של חליפי שאר איסורי הנאה שנאסרים [לריטב"א] כשהמכירה חלה. שבעבודה זרה ושביעית האיסור שהיה בגוף החפץ עובר גם לחליפין, והם עצמם נעשים חפצא של איסור. מה שאין כן האיסור שחל על איסור הנאה שמכרוהו, אין זה משום שהחליפין קבלו את דין האיסור. אלא האיסור הוא, שכיון שהדמים הללו בידו רק כתוצאה מהאיסור הנאה, אם כן כשנהנה מהדמים נחשב שנהנה מהאיסור הנאה עצמו. ומחמת האיסור הנאה שבחפץ הנמכר אסור לו ליהנות מהדמים. וכן כתב בשיעורי ר' שמואל (קידושין נב: אות תנד) בשם הגרי"ז, שבחליפי הפטר חמור לא חל האיסור חפצא שהיה בחמור, אלא איסור גברא.

ולפי זה מתבארת סברת הרמב"ם בפשטות. שכיון שכבר נתבאר לעיל שפטר חמור חלוק משאר איסורי הנאה, ובפטר חמור כולם מודים שיש לו דמים גם כשאסור בהנאה, ומשום כך שאלה הגמרא (בכורות י:) שתתקדש בפטר חמור [וכמו כן הגונב פטר חמור חייב כפל]. והטעם שיש לו דמים משום שיש לו אפשרות פדיון והוא עומד לפדיון וכנ"ל, והתורה לא הפקיעה ממנו את השימושים. סבר הרמב"ם, שכשם שיש לו דמים ואפשר לקדש בו אשה, כמו כן הוא בר מכירה והמכירה חלה. ואם כן חוזר הדין שדמיו אסורים וכריטב"א.

אלא שאם כן קשה מדוע סברה המשנה שגם בפטר חמור אם מכרו וקידש בדמיו מקודשת, הרי דמיו אסורים וכנ"ל. והאבי עזרי בתחילה תירץ, שכיון שנתבאר שבחליפי פטר חמור לא חל האיסור חפצא של הפטר חמור על הדמים, ואין לדמים שם של איסורי הנאה, אין מניעה שתתקדש בהם. וזאת לצד [הובא לעיל ויובא גם לקמן] שאם לא התבטל מהאיסורי הנאה תורת דמים, אף שאין לה מהם הנאה שוה פרוטה מקודשת.

עה. ראה ערוך השולחן (יו"ד סי' שכא סי"ח).

עו. נודע ביהודה (מהדו"ק יו"ד סי' פד), רעק"א (חידושים נו: ושו"ת מהדו"ק סי' קס), עונג יו"ט (סי' קו ד"ה ושפיר).

עז. דבר זה צריך ביאור, ולא הובן כל צרכו. וראה שם שהביא סמך לסברא זו.

עח. ראה השגות הראב"ד (שם ה"ד) ורדב"ז (שם).

עט. אבל תירוץ זה מספיק רק לסברת הגמרא בשיטת רבי יהודה שהמשנה מדברת גם קודם עריפה, שעדיין אפשר לפדותו, ומכירתו פדיונו. אבל לאוקימתא בגמרא שהמשנה מדברת לאחר עריפה, אין מקום לתירוץ זה. שכן לאחר עריפה אין אפשרות פדיון. וצריך לתרץ כתירוצי הנודע ביהודה ורעק"א הנ"ל.

פ. שער המלך (אישות פ"ה ה"ב), עונג יו"ט (הנ"ל), אחיעזר (ח"ב יו"ד סי' טו), שערי יושר (שער ג

אלא ששוב דחה האבי עזרי, שכיון שנתבאר שהטעם שאסורים בהנאה משום שכשנהנה מהחליפין נחשב שנהנה מהאיסורי הנאה, אם כן אין הבדל בין חליפין לחליפי חליפין, משום שכשנהנה מהחליפי חליפין נחשב שנהנה מהדבר הגורם לחליפי חליפין להיות שלו. ואם כן קשה, איך מותר לו ליהנות מהאשה שהתקדשה לו, הרי היא חליפי חליפין.

אלא שיש לתרץ באופן אחר, וכן מיישבים האחרונים הנ"ל, שכיון שהגמרא מעמידה את המשנה בלאחר עריפה שאין אפשרות פדיון, שוב מובן מדוע מקודשת. שכן לאחר עריפה אין לו פדיון ואין לו דמים, והוי כשאר איסורי הנאה שאינם במכירה והדמים לא דמיהם, ומשום כך מתקדשת בדמיהם.

ומוסיפים העונג יו"ט והשערי יושר, שאף שבגמרא מבואר שלשיטת רבי יהודה אין צורך להעמיד את המשנה בלאחר עריפה, היינו משום שלשיטתו יש את האוקימתא בגמרא (בכורות י:) שמדובר שהשור שוה שקל ופודה בשה השוה שקל, שהאשה אינה מרויחה כלום. ואם כן באופן זה שוב אין דמים לחמור, ואתי שפיר דין המשנה שמתקדשת בדמיו.

ד. המאירי (נז: ד"ה פטר) תירץ וז"ל 'ושמא הם סוברים, שהדמים אסור למוכר אבל מותרין לאחרים. ואם כן כשיגיעו ליד האשה מותרים הם, והרי יש ממון אצל המקבל'. וכן כתב השער המלך.

אוצר החכמה

ובזכרון שמואל מבאר את הסברא שהחליפין אסורים רק למקדש ולא לאשה, על פי ביאור האחרונים הנ"ל שסברת הרמב"ם שהחליפין של הפטר חמור אסורים משום שהם דמי האיסור הנאה. וכבר נתבאר לעיל שהאיסור הוא משום שכשנהנה מהחליפין בזה נחשב שהוא נהנה מהאיסור הנאה עצמו, שמחמת האיסור הנאה יש לו עתה את החליפין. ואם כן איסור זה שייך רק במקדש שיש לו את החפץ מחמת שהחליפו בגוד איסור הנאה. אבל האשה אין לה הבדל אם קיבלה את החפץ ממנו או מאחר, ואם כן לא נחשב שהנאתה מהחפץ היא מחמת האיסור הנאה, ולכך היא מותרת בו.

19/06/2018 אהח

אלא שאם כן צריך ביאור, מדוע לא ניחא למאירי [והשער המלך] בתירוץ האחרונים, שכיון שהעמדנו את המשנה בלאחר עריפה או באופן שאין לה רווח שוה פרוטה, ובאופנים אלו אכן הדמים הם לא חליפי האיסור הנאה ומשום הכי מקודשת.

ומבאר הזכרון שמואל, שהמאירי סובר כשיטת התוספות רי"ד, שסוגייתנו (נז:) חולקת על הגמרא בבכורות, וסוברת שאפילו אם מקדשה בפטר חמור שיהיה לה ממנו הנאה שוה פרוטה לאחר פדיון, אינה מקודשת. והטעם שאינה מקודשת, משום שעכשיו כמות שהוא [קודם הפדיון] אינו שוה לה כלום. וכיון שמדובר גם באופן שיש לה רווח ממנו, ודאי שיש בו דין ממון, וכנ"ל. ואם כן הקשה המאירי מדוע חליפיו מותרים. ותירץ המאירי שאכן למקדש דמיו אסורים, אבל כיון שהם מותרים לאשה די בזה בשביל שתתקדש[פא].

ז. באיסורי הנאה מדברי סופרים

פתיחה **בנידון** האם אשה מתקדשת באיסורי הנאה שאסרו חכמים, מצינו לכאורה מחלוקת סוגיות. והראשונים כתבו כמה אופנים ביישוב הדברים, ועל יסודותיהם עומדים הדברים.

נידון זה תלוי בחקירת האחרונים בסיבת הענין שאיסורי הנאה אינם שלו. האם דין התורה הוא שאינם שלו, או שהוא פועל יוצא ממילא, כתוצאה מהאיסור השתמשות שיש על הגברא שמוזהר שלא להשתמש, ממילא פוקע התועלת ואין לו על מה שישאר בעלים. שכן אם במציאות האיסור השתמשות תליא, לכאורה אין נפקא מינה אם איסורו מדאורייתא או מדרבנן.

סתירת הסוגיות **מקור** הנידון הוא בגמרא (קידושין נח.), שאומרת וז"ל 'תניא, המקדש בפטר חמור, בבשר בחלב, ובחולין שנשחטו בעזרה. רבי שמעון אומר מקודשת, וחכמים אומרים אינה מקודשת. אלמא, חולין שנשחטו בעזרה לרבי שמעון לאו דאורייתא'. המשמעות הפשוטה בדברי הגמרא, שלמאן דאמר שחולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה רק מדרבנן, מקודשת.

והקשו הראשונים[פב] מהגמרא בפסחים (ז.), שאומרת שחמץ שנאסר בהנאה בשעה שישית, אף שאיסורו רק מדרבנן אי אפשר לבטלו. ומוכיחה הגמרא וז"ל 'דאמר רב גידל אמר רבי חייא בר יוסף אמר רב, המקדש משש שעות ולמעלה, אפילו בחיטי קורדניתא [ופירש רש"י (ד"ה אפילו) 'הצומחים בהרי אררט קשין הם מאד, ואפילו הכי אין חוששין לקדושין אם באו עליהם מים] אין חוששין לקידושין'. [רש"י (שם ד"ה משש) פירש, שמדובר שקידשה בתחילת שעה שישית, שאיסור ההנאה הוא רק מדרבנן. ותוספות (שם ו: ד"ה משש) מפרשים שחיטי קורדנייתא הם קשים והם חמץ נוקשה, שאינו אסור אלא מדרבנן, ובכל זאת אינה מקודשת]. הרי לנו שגם המקדש באיסורי הנאה שאיסורם מדרבנן אינה מקודשת.

שיטות הראשונים **תוספות** והרא"ש תירצו[פג], שאיסור דרבנן שעיקרו מדאורייתא, כחמץ בפסח שמשעה שישית איסור חמץ מדאורייתא, אסרוהו רבנן כעין דאורייתא ואינה מקודשת. אבל חולין שנשחטו בעזרה לרבי שמעון, כיון שאין בזה מן התורה איסור הנאה כלל, אף שאסור מדרבנן מקדשים בו אשה.

הרמב"ן [בתירוץ ג'] הריטב"א והר"ן מתרצים שהעיקר כדברי הגמרא בפסחים, ובכל איסורי הנאה דרבנן אינה מקודשת. והגמרא בסוגייתנו שאומרת שמכיון שהאיסור של חולין שנשחטו בעזרה לרבי שמעון הוא רק מדרבנן, לפיכך היא מקודשת, הכוונה היא שמכיון שאיסורו רק מדרבנן, רבנן לא אסרוהו בהנאה אלא רק באכילה[פד].

הרשב"א מתרץ [בשם התוספות] שאכן בסתם איסורי הנאה דרבנן מקודשת, אלא שבחמץ החמירו בו ביותר.

שיטת הרמב"ם **הרמב"ם** (אישות פ"ה ה"א) פסק וז"ל 'ואפילו היה אסור בהנאה מדבריהם, כגון חמץ בשעה שישית מיום ארבעה עשר, אינה מקודשת'. ונחלקו הראשונים בשיטתו, הטור (אהע"ז סי' כח) והמגיד משנה (שם) סברו, שכיון שהרמב"ם סתם את דבריו ולא חילק בין סוגי האיסורים, משמע שסבר כשיטות שבכל איסורי הנאה דרבנן אינה מקודשת.

והר"ן (פסחים ו: ד"ה המקדש) סבר שדעת הרמב"ם שרק בחמץ שעיקרו דאורייתא אינה מקודשת. ומבאר הבית יוסף (אהע"ז סי' כח סכ"א) שהר"ן דייק זאת מדברי הרמב"ם 'כגון חמץ בשעה שישית', משמע שרק בכגון זה אין חוששים לקידושיו.

תרי דרבנן **לשיטות** הראשונים שרק באיסור דרבנן של חמץ שעיקרו דאורייתא אינה מקודשת, כתב הרא"ש (פ"ב סי' לא) שכל זאת רק כשקידש בחמץ דרבנן [נוקשה] בשעות דאורייתא [מסוף שעה שישית], או בחמץ דאורייתא בשעות דרבנן [מתחילת שעה שישית], אבל אם קידש בחמץ דרבנן בשעות דרבנן חוששים לקידושיו. וכן כתב הר"ן (פסחים ו: ד"ה המקדש) בדרך האפשר, וכתב שכן היא דעת הרמב"ם. וכן משמע בדברי תוספות (ד"ה אלמא) שכתבו ששאני התם שהשעות דאורייתא, משמע שאם גם החמץ וגם השעות דרבנן אינה מקודשת.

וברשב"א משמע שדין זה מדויק בלשון הגמרא שם 'המקדש משש שעות ולמעלה', משמע שקודם סוף שעה שישית מקודשת. ומדבריו משמע, שגם החולקים על תוספות והרא"ש וסוברים שבכל איסורי הנאה דרבנן אינה מקודשת, מודים שבחמץ דרבנן בשעה שישית מקודשת[פה].

ומדברי הרא"ש משמע שרש"י שסבר ש'משעה שישית' היינו מתחילת שעה שישית, סבר שגם בחמץ דרבנן בשעות דרבנן אינה מקודשת. והבית

פרק כה), זכרון שמואל (סי' נג), אבי עזרי (נדרים פ"ה הט"ז).

פא. ומוסיף הזכרון שמואל שאין להוכיח מדברי המאירי לנידון המשנה למלך [לעיל], שמתקדשת באופן שהוא אסור בהנאה והיא מותרת בהנאה. משום שנידון המשנה למלך הוא באופן שלמקדש אין בו דין ממון, ולמתקדשת יש בו דין ממון. אבל איסור חליפי פטר חמור לרמב"ם, לא מפקיע את דין הממון שיש לו בחפץ, אלא יש איסור גברא ליהנות ממנו [משום שעל ידי שנהנה מהחליפין נחשב שנהנה מהאיסור הנאה עצמו]. וכיון שיש בו ממון גמור למקדש ולמתקדשת הוא שוה פרוטה, לכולי עלמא מקודשת.

פב. תוספות (ד"ה אלמא), רמב"ן (ד"ה הא), רשב"א (ד"ה אלמא), ריטב"א (ד"ה מיהו), רא"ש (פ"ב סי' לא), ר"ן (ד"ה ובגמ').

פג. וכן כתב הרמב"ן על דרך האפשר. והר"ן הביא את תירוץ זה ודחה אותו.

פד. המגיד משנה (אישות פ"ה ה"א) סובר שהרמב"ן נקט תירוץ זה להלכה, ופוסק שהמקדש בכל איסורי הנאה דרבנן אינה מקודשת.

וראה ברמב"ן וברשב"א [בשם יש אומרים] שתירצו את דברי הגמרא באופן נוסף.

פה. וגם הרמב"ן (מלחמות ה' שם) סובר שבשעה שישית חוששין לקידושין, ומטעם אחר. שכיון שבשעה שישית עוסקים עדיין בשריפת החמץ, אם נאמר שכשקידש בו אשה אינה צריכה גט, יבואו להתיר אשת איש לעלמא. ומטעם זה כתב הרמב"ן, שלא רק אם קידש בחמץ דרבנן

שמואל (אהע"ז סי' כח ס"ק נא) מביא שכן כתבו תוספות בשם רש"י. וכן כתב בדעת רש"י בביאור הגר"א (שם אות נה)[פו].

וחלקת מחוקק (שם ס"ק לז) מבאר, שהנידון הוא האם כשיש תרי דרבנן עדיין נחשב כאיסור שיש לו עיקר בתורה, או שנחשב כאיסור שאין לו עיקר בתורה. ולכאורה ביאור דבריו הוא, שעצם האיסור דרבנן אינו מחייב שיהיה כמו דאורייתא, אלא שאם עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה, הרי הוא חמור בדינים כאילו היתה בו אזהרה מן התורה, ולפיכך חילקו חכמים, שאם יש לו עיקר מן התורה עשו לו חיזוק כמו כל הדינים של איסור תורה, ואם הוא קל יותר, לא חששו לכך שיזלזלו בגזירה זו, ולא השוו אותו לשל תורה.

שיטת הירושלמי

הראשונים הביאו את דברי הירושלמי (פ"א סוף ה"א) שהקשה, וז"ל 'הא באיסור הנייה מדבריהן [שטר קידושין שכתבו על איסורי הנאה דרבנן] מקודשת, אין תימר כן לית הדא פליגא על רב [פי' אם תאמר כן האם אין מכאן הוכחה דלא כרב], דרב אמר דברי רבי מאיר המקדש בחמץ משש שעות ולמעלן לא עשה ולא כלום [פי' שרב אמר שלרבי מאיר אם קידש בחמץ משש שעות ולמעלה אינה מקודשת], וחמץ משש שעות ולמעלן טב הוא כלום [פי' משום שחמץ משש שעות ולמעלה אינו שוה כלום]. תמן בגופו קידש ברם, הכא בתניים שבו קידש [פי' אין להקשות לרב, שכן דברי רב הם כשמקדש בגוף החפץ, שאינה מקודשת משום שאינו שוה כלום. אבל כאן שמקדש בשטר של איסור הנאה דרבנן, אין צריך שהשטר יהיה שוה פרוטה שכן מקדש בדברים הכתובים בו, ולכך מקודשת]. מעתה אפילו באיסור הנייה דבר תורה תהא מקודשת, מה בינה לשטר שאינו יפה שוה פרוטה [פי' שאם בקידושי שטר מתקדשת באיסור הנאה דרבנן כיון שאין צריך שיהיה שוה פרוטה, מדוע לא תתקדש אם השטר אסור בהנאה מדאורייתא]. תמן אינו ראוי להשלים עליו ברם הכא ראוי הוא להשלים עליו'.

העולה מכל דברי הירושלמי, שרק כשמקדש בשטר של איסורי הנאה יש חילוק בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן. אבל כשמקדש קידושי כסף, גם כשמקדש בחפץ שאסור מדרבנן, אינה מקודשת.

אך הריטב"א כתב שאין הוכחה שכך סובר הירושלמי, שכן אפשר שהירושלמי אמר זאת כדחייה בעלמא, שלא תהיה קושיא על שיטת רבי מאיר.

סיכום השיטות

היוצא מן הדברים, ששיטת רש"י, הרמב"ן, הריטב"א והר"ן שבכל איסור דרבנן אינה מקודשת. ואפילו בתרי דרבנן, או באיסור שאין לו עיקר בתורה[פז].

ולשיטת תוספות והרא"ש, המקדש באיסור שיש לו עיקר מן התורה אינה מקודשת, ובאיסור שאין לו עיקר בתורה או בתרי דרבנן חוששים לקידושין. ובשיטת הרמב"ם יש דעות בין הראשונים.

ולשיטת הרשב"א יש איסורי דרבנן שהחמירו בהם ביותר ואינה מקודשת, ויש איסורים שלא החמירו כל כך ומקודשת. ובתרי דרבנן לכולי עלמא מקודשת.

פסק ההלכה בשולחן ערוך

השולחן ערוך (אהע"ז סי' כח סכ"א) פסק 'המקדש באיסורי הנאה דרבנן לגמרי, שאין לו עיקר בדאורייתא, מקודשת. ואם בחמץ דאורייתא ושעות דרבנן, או בחמץ דרבנן ושעות דאורייתא, ספק מקודשת. ואם באיסורי דאורייתא לגמרי, כגון חמץ דאורייתא בשעות דאורייתא, אינה מקודשת'.

מבואר בדבריו שפסק כשיטת התוספות והרא"ש, שרק המקדש בדבר שיש לו עיקר בתורה אינה מקודשת.

ובמה שפסק שבחמץ דאורייתא בשעות דרבנן ספק מקודשת, כתבו החלקת מחוקק (ס"ק לח), הבית שמואל (ס"ק נג) והגר"א (אות נה), שהשולחן ערוך חשש לשיטת הרמב"ן [הובא לעיל] שהמקדש בשעה שישית לעולם חוששים לקידושין, אלא גם אם קידש בחמץ דאורייתא חוששים. אלא שמדברי הרשב"א משמע שלא מטעמו של הרמב"ן חוששים לקידושין, אלא מכיון שאיסורו קל.

חוששים לקידושין שמא יבואו להתיר אשת איש לעלמא.

אלא שהקשו, מדוע פסק שבחמץ דרבנן בשעות דאורייתא חוששים לקידושין, הלא זאת מימרת רב גידל שאינה מקודשת ולא מצינו חולק עליו. וראה בית שמואל שם מה שיישב בדוחק[פח].

מדוע המקדש באיסורי הנאה דרבנן אינה מקודשת

הבית שמואל (שם ס"ק נב) הקשה לשיטות הראשונים שבאיסור שאין לו עיקר בתורה מקודשת, מדוע מתקדשת הרי החפץ אסור עליה בהנאה ואינו שוה לה כלום ואין לה הנאה שוה פרוטה.

והאבני מילואים (שם ס"ק נד) כתב, שאין מקום לקושייתו. שכן זה לא גרע מהנותן לאשה פרוטה על מנת להחזיר לו מיד, שהגמרא (לעיל ו:) אומרת שמדאורייתא מקודשת. מוכח שאין דין שתהיה לה הנאה שוה פרוטה, אלא אם קיבלה כסף מקודשת. ואם כן גם איסורי הנאה דרבנן, אם יש להם דין ממון ומתקדשת בהם אפילו שאינה יכולה ליהנות מהם כלום[פט].

אלא שהרמב"ם (אישות פ"ה הכ"ד) פסק שהמקדש אשה במתנה על מנת להחזיר, אינה מקודשת מעיקר הדין, שהרי לא נהנית ולא הגיע לידה כלום. ולשיטת הרמב"ם שיש דין שתהיה לה הנאה, חוזרת קושיית הבית שמואל. וכתב האבני מילואים שמוכרחים לומר שהרמב"ם סובר שבכל איסורי הנאה אינה מקודשת [כהבנת הטור והמגיד משנה בדבריו].

ומצינו שבנידון הבית שמואל והאבני מילואים נחלקו הראשונים. שהריטב"א (קדושין נו: ד"ה מתני') כתב בביאור הדין שהמקדש באיסורי הנאה דרבנן אינה מקודשת, שכיון שהחפץ אסור מדרבנן לא נחשב שנתן לה ממון [כבית שמואל]. וכן כתב השלטי גבורים (סוף פרקין אות ב) בשם הריא"ז. וז"ל 'הואיל ואסרוהו חכמים בהנאה הרי אין בו שוה פרוטה, ואין אשה מתקדשת בו'.

אכן רש"י (פסחים ז. ד"ה אפילו) מבאר את הטעם שגם כשמקדש באיסורי הנאה שאיסורם מדרבנן אינה מקודשת. וז"ל 'ואף על גב דאתי איסור הנאת חמץ דרבנן דשש, ומפקע קידושי תורה, ושרי אשת איש לעלמא. הא מתרצינן בכמה דוכתין, כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, והפקר בית דין הפקר, והם הפקירו ממונו'. וכן כתב הבה"ג (הלכות פסח סי"א) שרבנן הפקיעו את הקידושין. הרי שלא הספיק להם מה שהחפץ לא שוה לה פרוטה, והוצרכו לומר שהטעם שאינה מקודשת משום שחכמים הפקיעו את הקידושין. ובקובץ שיעורים (פסחים אות קלו) ביאר שרש"י לא כתב כדברי הריטב"א והריא"ז, משום שסבר שדבר שנאסר בהנאה מדרבנן יש לו עדיין שוויות ממונית[צ].

וכבר כתב הבית שמואל, שמשיטות הראשונים שסברו שבאיסורים שאין עיקרם מן התורה מתקדשת, או כשיש תרי דרבנן מתקדשת, מוכח גם שלא סברו כסברת הריטב"א והריא"ז. שכן לשיטתם אין הבדל אם האיסור חמור או קל, אלא כל שנאסר בהנאה ואי אפשר להשתמש בו, אינו שוה פרוטה ואינה מקודשת.

עוד כתבו האחרונים, שלשיטות האחרונים שיש איסורי הנאה שאשה מתקדשת בהם, מוכח שאין סברא שדבר שבמציאות הבעלים מעוכב מלהשתמש בו פוקעת בעלותו ממנו. שכן מצינו איסורי הנאה שהוא מעוכב מלהשתמש בהם, ובכל זאת עדיין הם שלו ויכול לקדש בהם אשה.

אלא מוכח שביטול השימושים [או הבעלות] מחפץ שהתורה אסרה בהנאה, נעשה על ידי התורה. ובאיסורים דרבנן, יש מהאיסורים שחכמים תיקנו כעין דאורייתא, מפני שעשו חיזוק לדבריהם כשל תורה, שיתנהגו בהם כמו שהתבטלו מהם התשמישים, וממילא אינם שלו לקדש בהם אשה. ויש איסורים קלים שחכמים לא הפקיעו מהם את השימושים, כלומר שחובת ההנהגה בהם לפי גזירתם, אינה מחייבת לנהוג בהם כאילו הם איסורי תורה, אלא כאילו יש מניעה חיצונית מחמת שחכמים אינם מניחים להשתמש, וחסרון מציאותי זה

פו. ויש לדון מנין להם כן ברש"י, הרי רש"י שם לא סבר כראשונים שחיטי קורדנייתא הם חמץ נוקשה. ואם כן לשיטתו הוא חמץ דאורייתא בשעות דרבנן, ואין לנו הוכחה מה הדין בחמץ דרבנן בשעות דרבנן. ומדברי הבית שמואל (שם ס"ק נג) משמע שסבר שרש"י ודאי לא חלק על תוספות במציאות זו שחיטים אלו הם חמץ נוקשה, ועל כרחך שסבר שגם בתרי דרבנן אין חוששין לקידושין.

פז. כן כתב הבית שמואל (שם ס"ק נב) בדעת רש"י.

פח. וראה בדברי רעק"א (כתב וחותם מהדו"ת סי' נה אות יח) מה שיישב בדוחק.

פט. וכן כתב הקהלות יעקב (נדרים סי' לג).

צ. ראה בדבריו בקונטרס דברי סופרים (סי' א אות ו), שכתב שגם מאיסורי הנאה דאורייתא לא פוקע דין הממון מחמת מה שאי אפשר להשתמש בו, שכן עדיין ביכולתו לעבור על דברי התורה ולהשתמש. אלא שבאיסורי הנאה דאורייתא התורה הפקיעה מהם את השימושים, אבל באיסורים דרבנן נחשב שיש להם עדיין שימושים.

לא מפקיע את השימושים בתורת ש׳אין שימוש׳ אלא בתורת שמפריעים להשתמש, אבל השימושים קיימים, וכיון ששלו הם מקדש בהם אשה.

ביאור דברי הגמרא בפסחים לשיטת רש״י

השערי יושר (שער א פרק י ד״ה ובזה) הקשה לשיטת רש״י, שהרי הגמרא בפסחים שם מביאה מדברי רב גידל להוכיח, שלא מועיל ביטול חמץ כבר מתחילת שעה שישית שנאסר בהנאה מדרבנן. ולשיטת רש״י שהטעם שאינה מקודשת משום שאדעתא דרבנן מקדש, מה הראיה לדין ביטול חמץ, כיון שרק בקידושין הפקיעו.

ומבואר השערי יושר, ששורש הנידון בגמרא הוא איזה גדר קבעו חכמים לאיסורי הנאה דרבנן, שהלא חכמים קבעו כיצד לנהוג באיסורים שלפי גזירתם. האם חכמים חייבו להתייחס שמחמת האיסור אין את השימושים בחפץ, כדי שיהיה חמור כעין דאורייתא, וממילא מדרבנן לא יוכלו לבטל את החמץ. או שרק אסרו את ההנאה והזהירו לא לעשות פעולה זאת, אבל לא חייבו להתייחס כאילו הפקיעו ממנו את השימושים אלא יש שימושים ויש לו ממונות, וממילא הוא ברשותו ואפשר לבטלו [והשערי יושר לשיטתו שם, שגם באיסורי הנאה דאורייתא לא פוקעים השימושים כפועל יוצא ממילא מחמת מה שהבעלים מנועים מלהשתמש, אלא התורה קבעה שהיא מפקיעה אותם].

ומכיחה הגמרא שגדר התקנה היה שביטלו את השימושים, מהדין שאינה מקודשת באיסורים דרבנן. שאם רבנן רק היו אוסרים בהנאה לא היו מפקיעים את הקידושין, שכן גם לפי גזירתם יש לחפץ דין ממון, ואין כאן עקירה לתקנתם. אלא מוכח שגדר תקנתם היתה, שמדרבנן אנו מתייחסים שהוא קידש בדבר שהוא עפרא בעלמא, שכן מדרבנן קבעו שנוהגים בו בתורת שהחפץ אין לו שימושים. וכיון שזהו הגדר, הרי זה מחייב לפסוק כך לגבי כל הדינים היוצאים מכך, וגם לבטל את הקידושין. ומכיון שהוכח שגדר התקנה הוא שמדרבנן אין לחפץ שימושים, ודאי שאין לבטל חמץ משעה שישית.

קושיא לשיטת רש״י מהירושלמי

שיטת הירושלמי [לעיל הובאו דבריו במלואם] שהמקדש אשה קידושי כסף, בין כשקידש באיסורי הנאה דאורייתא, ובין כשקידש באיסורי הנאה דרבנן, אינה מקודשת. אבל כשמקדש בשטר של איסורי הנאה, אם איסורו מדאורייתא אינה מקודשת, ואם איסורו מדרבנן מקודשת. והרשב״א (שו״ת ח״א סי׳ תרג) פסק את דברי הירושלמי להלכה. ודברי הרשב״א הובאו להלכה בחלקת מחוקק (אהע״ז סי׳ לב סק״ו) ובבית שמואל (שם סק״ח) ובביאור הגר״א (שם אות י), שהמקדש בשטר של איסור דרבנן מקודשת, אבל בשטר של איסור דאורייתא אינה מקודשת.

הקובץ שיעורים (קונטרס דברי סופרים סי׳ א אות ו) מבאר את החילוק בין איסור הנאה דאורייתא לאיסור הנאה דרבנן, לענין קידושי כסף ולענין קידושי שטר. שבאיסור דאורייתא התורה הפקיעה את השימושים מהחפץ ואין לו בו דין ממון, ולא נחשב שלו לענין שיוכל להקנותו לאשה, ולכן אינה מקודשת בין בתורת כסף ובין בתורת שטר. מה שאין כן באיסור הנאה דרבנן לא התבטלו השימושים אלא שאין אפשרות בפועל להשתמש. ומכאן יוצא החילוק בין קידושי כסף לקידושי שטר. שבקידושי כסף שצריך ליתן לה שוה פרוטה אינה מקודשת, שכן החפץ אינו שוה לה פרוטה כי אסור לה להשתמש בו. אבל בקידושי שטר שאין צריך נתינת שוויות, כיון שהשטר נחשב ׳שלו׳ ובר הקנאה הוא, מקודשת.

ולכאורה ביאור זה עולה יפה לשיטת הריטב״א והריא״ז [והבית שמואל], שהטעם שאינה מתקדשת באיסורי הנאה דרבנן, משום שאינם שוים לה פרוטה. לכך בשטר שאין דין שוה פרוטה מקודשת. אבל לשיטות הראשונים [הנ״ל] שסברו שלא זהו הטעם לדין שאינה מתקדשת צריך ביאור מה החילוק בין קידושי כסף לקידושי שטר.

ביאור השערי יושר

השערי יושר כתב לבאר בדעת רש״י, שצריך לומר שהירושלמי סבר שלא בכל מקרה הפקיעו רבנן את הקידושין. אלא רק באופן שנראה לכל שנעקרת התקנה עקרו את הקידושין, וכשאינו גלוי לכל לא עקרו.

הלכך, כשמקדש קידושי כסף שהעיקר הוא בנתינת השוויות, אם נאמר שמקודשת יהיה גלוי שהתקנה נעקרה, שכן מדרבנן אין לחפץ זה דין ממון כלל, ולכך עקרו את הקידושין. אבל כשמקדש בשטר, עיקר דין השטר הוא לא בדין ממון שלו, ועיקר הקידושין הוא על ידי הדברים הכתובים בו, אלא שיש דין שיהיה לו דין ממון כדי שתהיה אפשרות ׳נתינה׳. וכיון שאם תתקדש בשטר האסור בהנאה לא יהיה גלוי לכל שנעקרה התקנה, באופן זה לא תקנו חכמים לעקור את הקידושין.

אוצר החכמה 19/06/2018

קושיא מהגמרא בפסחים לריטב״א

האבני מילואים (סי׳ כח ס״ק נד), האבן האזל והאבי עזרי (אישות פ״ה ה״א) הוכיחו מהגמרא בפסחים דלא כריטב״א והבית שמואל. שהגמרא שם הוכיחה שחמץ שנאסר בהנאה מדרבנן אי אפשר לבטלו, מהדין שהמקדש באיסור הנאה דרבנן אינה מקודשת. וצריך ביאור, איך הוכיחה הגמרא שחמץ שנאסר בהנאה אינו ברשותו לבטלו מהדין שאינה מקודשת בו, אפשר שאינה מקודשת משום שאינו שוה לה פרוטה, אבל אין כל חסרון בבעלות בחפץ שלא יוכל לבטלו.

אלא מוכח שבמה שאינו שוה לה כלום, אין עדיין טעם מספיק כדי שלא תתקדש וכנ״ל. ועל כרחך שברור לגמרא, שמה שאינה מתקדשת באיסורי הנאה דרבנן, משום שחכמים הפקיעו את דין הממון מהאיסורי הנאה כעין דאורייתא. ומזה מוכיחה הגמרא שגם אי אפשר לבטל את החמץ הזה, שכן חכמים הפקיעו את דין הממון שלו[צא].

מערכה י

ברכת המצות עובר לעשייתן

אוצר החכמה

א. עובר לעשייתן בברכת השבח ושהחיינו / **ב.** בתפילין / **ג.** לא בירך עובר לעשייתן / **ד.** במצוה שעשייתה קיימת / **ה.** בכיסוי הדם ונטילת ידים ובאמצע מצוה / **ו.** בלולב / **ז.** שח בין תפילה לתפילה או בין שחיטה לשחיטה / **ח.** המתנה על ברכתו שתפטור עד זמן מסוים

פתיחה

שנינו בגמרא (ז:) ׳כל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן׳, וכתב הריטב״א (ד״ה כל) שנכללו בזה שתי הלכות: א. שצריך להקדים את הברכה למצוה, ב. מזה שנקטו לשון ׳עובר׳ ולא ׳קודם׳ מבואר שאין להפסיק בין ברכה למצוה, ואם שהה והפסיק[א] חוזר ומברך. ובמערכה שלפנינו, יתבארו כמה וכמה עניינים הנוגעים לשתי הלכות אלו: א. דין ברכת המצוות עובר לעשייתן בהרחבה. ב. שח בין תפילה לתפילה, שיש בזה גם משום שהברכה נחלקת ונפסקת מהמצוה.

א. עובר לעשייתן בברכת השבח ושהחיינו

מקור דין עובר לעשייתן והטעם בזה

איתא בגמרא (ז:) ׳אמר רב יהודה אמר שמואל כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן׳. וכתב הריטב״א (ד״ה כל) ׳כתב הרי״ט ז״ל וטעם זה שאמרו חז״ל לברך על המצוה עובר לעשייתן כדי שיתקדש תחלה בברכה ויגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצות השי״ת, ועוד כי הברכות מעבודת הנפש וראוי להקדים עבודת הנפש למעשה שהיא עבודת הגוף׳.

ולשון המאירי (מגילה כא: ד״ה כבר) ׳אע״פ שבברכת הנהנין ברכה לאחריה פשוטה יותר מלפניה כדכתיב ואכלת וברכת, בברכת המצוות פשוט יותר בשלפניה כדי שיהיה ניכר שכוונתו למצוה, והוא שאמרו כל המצוות כולן מברך עליהם עובר לעשייתן, ר״ל תכף לעשייתן׳. ומשמע מדברי המאירי שנקט כטעם ראשון שבריטב״א.

ומבואר שנאמרו בדין כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן שני טעמים: א. משום המצוה, שעל ידי הברכה מגלה ומודיע שכוונתו למצוה ועושה כן משום מצות ה׳, ב. משום הברכה, שראוי להקדים ברכה שהיא עבודת הנפש למצוה שהיא עבודת הגוף.

צא. **וראה** באבני מילואים שם מה שיישב.

א. **ועיין** שם בשם הרא״ה ששיעור ההפסק הוא בכדי לגמור את כל הברכה.

בברכות השבח ובברכת הטוב והמטיב

ולענין ברכה שאין אומר בה וצונו כגון ברכת השבח, הנה כתבו תלמידי רבינו יונה (ברכות ס: ד"ה כי שמע) וכן כתב הרא"ש (ברכות פ"ט סי' כד) לגבי ברכות השחר 'כתב רב עמרם גאון ז"ל ומה שאמרו (ז:) כל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן זהו בברכת המצות, שמאחר שאומר וצונו צריך לברך לבורא תחילה על מה שצונו וקרבנו לעבודתו, אבל ברכת השבח כגון אלו יכול לברך אחר כך'.

והוסיף בחדושי הר"ן (ד"ה והאי כללא) שלא מסתבר שההולך ורואה את הים הגדול יהיה מחויב לעצום את עיניו ולברך, ורק אז יוכל לראות, אלא רשאי לראות ולאחר מכן לברך[ב].

ומבואר שדין עובר לעשייתן נאמר רק בברכה שאומר בה וצונו, וכן הביא הבית יוסף (או"ח סי' קעה ד"ה מצאתי) בשם רבינו קלונימוס הזקן, לגבי ברכת הטוב והמטיב על שינוי יין בתוך הסעודה, שכיון שאינו אומר בה וצונו שהיא ברכת השבח, אינו צריך לברך עובר לעשייתו, ורשאי לברך הטוב והמטיב אף לאחר שתית היין.

ברכת הטוב והמטיב יכול לברך אחר ההנאה אבל ברכת הנהנין אין לברך אחר הסעודה

והקשה הבית יוסף על דבריו שהרי גם בכל ברכות הנהנין אינו אומר בהם וציונו, ואף על פי כן אינו רשאי לברך עליהם לאחר שגמר סעודתו, כמבואר בסימן קס"ז (ס"ח) שאם לא בירך המוציא וגמר סעודתו, אינו מברך עוד[ג]. וכתב הדרישה (שם אות א) שיש לתרץ שברכת הטוב והמטיב שונה משאר ברכת הנהנין, שבכל ברכת הנהנין הברכה מתייחסת להנאת האכילה והשתייה שמברך עליה, ולכן כשנגמרה הנאתו אין עוד מקום לברכה, ורק בברכת הטוב והמטיב שנתקנה בתורת ברכת השבח, להזכיר חסדי ה' שניתנו הרוגי ביתר לקבורה[ד], אינו צריך להקדימה לשתיית היין.

קושיית הר"ן מברכת הרעם ולשיטתו בברכת השבח מברך סמוך לעשייתן

ובחדושי הר"ן (ז: ד"ה והאי כללא) הקשה על הכלל שבברכת השבח אינו צריך לברך עובר לעשייתן, מברכת הרעם שמבואר בירושלמי (ברכות פ"ט ה"ב) שאם היה יושב בבית הכסא ושמע קול רעם או ראה ברק, אם יכול ולברך תוך כדי דיבור יצא ויברך, ואם לאו לא יצא, מצינו א"כ שברכת השבח צריכה להיות בתוך כדי דיבור של ראייה ושמיעה.

ובביאור הגר"א (או"ח סי' מו סק"ה) כתב שיש לבאר במה שהצריכו לברך ברכת הרעם בתוך כדי דיבור שבאמת אין צריך לברך ברכות השבח עובר לעשייתן, אלא צריך לברך אותם סמוך לעשייתן בתוך כדי דיבור.

בברכת להכניסו בברית מילה

ולענין ברכת להכניסו בברית מילה, הביאו התוספות (ז. ד"ה בלבער) מחלוקת רשב"א ורבינו תם, שלדעת רשב"א צריך לברך ברכת להכניסו קודם המילה, לפי שנוסח הברכה 'להכניסו' משמע להבא, ואם 'ברך לאחר המילה הרי הוא כמשקר בברכתו, ועוד שהרי צריך לברך עובר לעשייתן. ודעת רבינו תם שמברך לאחר המילה[ה], ואף שנוסח הברכה משמע על הבא, יש לומר שברכת להכניסו אינה ברכה על מעשה המילה שעושה עכשיו, אלא היא ברכת השבח על עצם מצות מילה. והוסיפו שלא הצריכו לברך ברכה זו עובר לעשייתה, כיון שלא הצריכו זאת אלא רק במצוה שהמברך הוא זה שעושה את המצוה אבל כשהמברך אינו עושה את המצוה, אינו צריך לברך עובר לעשייתן.

וכתב המהרש"א בטעם הדבר, שלשיטת התוספות צריך לברך ברכת להכניסו עובר לעשייתן כשהאב מל בעצמו, שכיון שמברך ברכה זו בשביל המילה שמל עכשיו, שהרי אילו לא היה מל עכשיו לא היה מברך ברכה זו, ראוי לברך אותה עובר לעשייתה.

וביאור הדברים שאף שעצם הברכה היא ברכת השבח, כיון שנתקנה להאמר על מעשה מצוה, לענין עובר לעשייתן דינה כברכת המצוות.

אולם בראש בשבת (פ"ט סי' י) הובאו דברי רבינו תם בנוסח אחר, ודייקו המהרש"א והקרבן נתנאל (אות נ) מדבריו, וכן מפורש בדברי הרא"ש בתשובה (שו"ת כלל כו סי' א), ששני התירוצים המבוארים בתוספות, הן שברכת להכניסו ברכת השבח[ו], והן שרק כשהמברך הוא עושה המצוה מברך עובר לעשייה, באו לתרץ מדוע אין מברכים ברכת להכניסו עובר לעשייתה.

ולפי"ז מבואר מדברי הרא"ש שאין צריך לברך ברכת השבח עובר לעשייתה.

עובר לעשייתן בברכת שהחיינו

כתב השלחן ערוך (או"ח סי' תרעו ס"א-ב) לגבי נר חנוכה 'המדליק בליל ראשון מברך שלש ברכות, להדליק נר חנוכה שעשה ניסים ושהחיינו, ואם לא בירך זמן בליל ראשון מברך בליל שני או כשיזכור. מליל שני ואילך מברך שתים להדליק ושעשה ניסים'. וכתב על זה הרמ"א 'ויברך כל הברכות קודם שיתחיל להדליק'. ובביאור דברי הרמ"א כתב הביאור הגר"א (סק"ב) 'רצה לומר אף שעשה ושהחיינו צריך עובר לעשייתן', והביא ראיה מהגמרא (מגילה כא:), שחייב לברך את ברכות קריאת המגילה לפניה, כדין כל המצוות שמברך עליהם עובר לעשייתן, ומבואר בגמרא שברכה לפניה בקריאת המגילה היינו על מקרא מגילה שעשה ניסים ושהחיינו, ומשמע שעל שלושתם אמרו שמברך עובר לעשייתן[ז].

דין ברכת שהחיינו אם לא בירך קודם עשיית המצוה

ומשמע מדברי הביאור הגר"א שאם לא בירך שהחיינו קודם הדלקה לא יברך אחר הדלקה באותו יום[ח], אלא רק למחרת קודם הדלקה. וכן דייק הישועות יעקב מדברי השלחן ערוך, שכתב (סי' תרנא ס"ה) 'ברך על נטילת לולב ושהחיינו קודם שיטול האתרוג כדי שיברך עובר לעשייתו', ומשמע מלשון זה שאף את ברכת שהחיינו יש להקדים לעשיית המצוה[ט], ולסוברים שאם לא בירך ברכת המצוות קודם המצוה אינו מברך לאחריה, אף בברכת שהחיינו כן', והוסיף שיש לומר שלכל הדעות אינו יכול לברך ברכת שהחיינו לאחר עשיית המצוה, כיון שעיקר הברכה היא על ההנאה והשמחה שיש לו בעשיית המצוה, ואחר שהשלים עשיית המצוה הרי זה כמי שבא לברך ברכת הנהנין לאחר אכילה שאינו יכול לברך.

אוצר התורה

אולם דעת התשב"ץ (ח"ב סי' רד) שאף שמן הדין יש להקדים ברכת שהחיינו לעשיית המצוה, רשאי לברך אף לאחר עשייתה. וכן נקט רעק"א (שו"ת מהדו"ת סי' יג, וח"י לשו"ע סי' תרעו ס"א).

קושיא מברכת שהחיינו על פרי בראייה ראשונה

אלא שנסתפק (ח"י לשו"ע שם) לפי המבואר ברמ"א (סי' רכה ס"ג) לגבי ברכת שהחיינו על פרי חדש, שאם לא בירך בראייה ראשונה יכול לברך בראייה שניה, ומשמע שלאחר ראייה אין מקום לברך, ואם כן גם לאחר המצוה אינו יכול לברך. וכתב שיש לחלק שבפרי הברכה היא על השמחה, ואחר ראייה עברה שמחתו, ומה שאין כן בברכת שהחיינו על המצוות.

ובביאור החילוק כתב הכתב סופר (שו"ת או"ח סי' כה) שהרי דעת הרמב"ם (ברכות פ"א ה"ו) בברכת המצוות שאם לא בירך קודם עשייה, אינו יכול לברך לאחר עשייה, וביאור הדברים שברכת המצוות מתייחסת למעשה, וכאשר עבר המעשה אין מקום לברכה, וכלשון הרמב"ם (אישות פ"ג הכ"ג) 'ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין, שזו ברכה לבטלה מה שנעשה כבר נעשה'. אמנם ברכת שהחיינו אינה מתייחסת למעשה, אלא להנאה שבדבר, ויש לחלק בזה בין הנאה גשמית, שלאחר שנסתיימה סיבתה, וכגון שכבר אכל את הפרי אינה קיימת עוד, לבין שמחת מצוה שמברך עליה שהחיינו,

ומבואר שלדברי המהרש"א בדעת התוספות, אף בברכת להכניסו שהיא ברכת השבח יש לברך עובר לעשייתן, ובמצוה שהמברך הוא עושה המצוה, עליו לברך אף ברכת השבח עובר לעשייתן.

ב. וראה להלן קושיית הר"ן על זה מברכת הרעם.

ג. ועיין במשנה ברורה (שם ס"ק מח) שדין ברכת הנהנין כדין ברכת המצוות שאינו מברך עליהם אלא עובר לעשייתן.

ד. כמבואר בתוספות (פסחים קא. ד"ה שינוי), 'ודווקא ביין מברכין לפי שזיבלו כרמיהן בדמיהן של ישראל והטוב שלא הסריחו והמטיב שניתנו לקבורה'.

ה. ונחלקו בדעתו, לדעת הבית יוסף (יו"ד סי' רסה ד"ה ומ"ש רבינו - הראשון), אין לברך להכניסו קודם המילה אלא לאחריה, ולדעת הדרישה (שם אות ב) הטור נקט בדעת רבינו תם שאם רצה לברך קודם המילה רשאי, ואם רצה לברך לאחר המילה רשאי.

ו. וכן נקט הרא"ש בפסחים (פ"א סי' י).

ז. ביאור הדמשק אליעזר בראית הביאור הגר"א.

ח. לשיטת הרמב"ם שאינו יכול לברך לאחר עשיית המצוה.

ט. והביא המגן אברהם (ריש סי' תרמד) בשם מנהגים שמברך שהחיינו על הלולב לאחר שינענע, וכתב שכך הוא מנהג פוזנא, והקשה על זה מהמבואר בשלחן ערוך (או"ח סי' תרנא ס"ה) שמברך שהחיינו קודם נטילה.

י. והובאו דבריו בגליון מהרש"א (יו"ד סי' יט ש"ך סק"ג) ובמשנה ברורה (סי' תרעו סק"ב, שעה"צ סק"ג).

שאף לאחר שסיים עשיית המצוה עדיין היא קיימת, שהרי זוכה בה לשכר עולם הבא.

ב. בתפילין

ברכת התפילין קודם קשירה משום עובר לעשייתן

בגמרא (מנחות לה:-לו.) 'אמר רב שמואל בר בידרי אמר רב, ואמרי לה אמר רב אחא אריכא אמר רב הונא, ואמרי לה אמר רב מנשיא אמר שמואל תפילין מאימתי מברך עליהן משעת הנחתן, איני והא אמר רב יהודה אמר שמואל כל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן, אבי ורבא דאמרי תרוייהו משעת הנחה ועד שעת קשירה'. מבואר בגמרא שזמן ברכת התפילין הוא משעה שהניחם דהיינו לאחר שהניחם[יא], והקשו על זה מהדין שצריך לברך על כל המצוות עובר לעשייתן דהיינו קודם עשייתם, ואם כן יש לברך בתפילין קודם שמניחם. ותירצו שצריך לברך עליהם לאחר שהניחם קודם שקשרם, וכל עוד שלא קשרם הרי זה עובר לעשייתן[יב].

וכן היא לשון הרמב"ם (תפילין פ"ד ה"ז) 'וכל המצות כולן מברך עליהם קודם לעשייתן, לפיכך צריך לברך על התפלה של יד אחר הנחה על הקיבורת קודם קשירתן, שקשירתן זו היא עשייתן'.

19/06/2018אהח

דין ברכת תפילין קודם הנחה

אך הנה מדיוק דברי הרמב"ם משמע שאף מה שצריך לברך אחר הנחתם על היד הוא מדין עובר לעשייתן, והקשה הכסף משנה הרי לכאורה אם יברך קודם הנחה זה יותר עובר לעשייתם. ותירץ שבדין עובר לעשייתן נתחדש שצריך לברך סמוך לעשיית המצוה, ולכן דייק הרמב"ם וכתב 'שקשירתן זו היא עשייתן' לומר שאם יברך קודם להנחה לא יתקיים בזה דין עובר לעשייתן[יג]. ועוד תירץ שמה שכתב הרמב"ם 'לפיכך צריך לברך אחר הנחה על הקיבורת קודם קשירתן' אין כוונתו בדווקא שצריך לברך אחר הנחה, אלא שצריך בדווקא לברך קודם קשירה, אך אם ירצה לברך קודם הנחה רשאי.

והוסיף שזהו ביאור דברי רבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב יט ח"ה), שכתב 'ומברך עליהם קודם הנחתם, דהיינו עובר לעשייתן', ולכאורה צריך ביאור הרי מפורש בגמרא שמברך משעת הנחה עד שעת קשירה. אלא יש לבאר שכוונת הגמרא שאם רצה לברך קודם הנחה רשאי, ואם רצה לברך קודם קשירה רשאי[יד].

יסוד המהרי"ט שמעשה הנחת תפילין הוא רק משעת הידוק

אמנם הנה יש לחקור האם ההנחה שקודם לקשירה היא תחילת מעשה המצוה, והקשירה היא סיומו, או שההנחה שקודם לקשירה אינה אלא הכשר והכנה למצוה, ובתירוץ הראשון שבכסף משנה שאינו רשאי לברך על תפילין קודם ההנחה משום שצריך לברך סמוך למצוה ממש, משמע שההנחה כשלעצמה ללא הקשירה אינה חלק ממעשה מצוה[טו].

ולכאורה צריך ביאור הרי מצות תפילין בהנחה, וא"כ מדוע הברכה שמברך קודם ההנחה אינה נחשבת כסמוכה למצוה. אולם ביאור הדברים על פי המבואר במהרי"ט (שו"ת ח"ב סי' ז) שתיקנו נוסח ברכת התפילין 'להניח תפילין' כיון שעיקר המצוה היא ההנחה, והקשה אם כן מדוע אמרו שמברך לאחר הנחה וקודם קשירה, הרי כיון שעיקר המצוה היא ההנחה היה צריך לברך קודם ההנחה, ותירץ שמה שמניח את התפילין במקום שמהדקם אין זו הנחה, כיון שיכולים לזוז ולהשמט ממקומם, ורק כאשר מהדק את התפילין במקום הנחתם נחשב להנחה[טז].

קושיית הט"ז על התירוץ הראשון בכסף משנה מברכת ביעור חמץ

ויש להוכיח כן, שהנה הט"ז (או"ח סי' כה סק"ז) הקשה על התירוץ הראשון שתירץ הכסף משנה, מדוע בבדיקת חמץ תיקנו לברך בשעת בדיקת חמץ על הביעור שיעשה למחרת כיון שהבדיקה היא צורך הביעור [כמבואר בטור (או"ח ריש סי' תלב)], הרי אף בתפילין ההנחה היא צורך הקשירה ואף על פי כן תיקנו לברך לאחר ההנחה.

חילוק בין בדיקת חמץ להנחת תפילין

ותירצו המגן גיבורים (שלטי הגיבורים סק"ח) והיד אפרים שבדיקת חמץ חוץ ממה שהיא הכנה לביעור, היא עצמה מצוה, ואף אם לא מצא מה לבער למחר קיים מצוה, ולכן מברך עליה, אבל בתפילין ההנחה כשלעצמה אין בה מצוה כלל, ואם הניח ולא הידק כלל, לא קיים מצוה כלל, ומה שהיא צורך ההנחה אין בזה די לחייבו בברכה. ומבואר מדבריהם שההנחה שקודם הקשירה, אינה חלק מהמצוה, אלא הכשר והכנה למצוה.

שיטת פסקי הרי"ד שההנחה שלפני הקשירה חלק ממעשה המצוה

אולם הפסקי הרי"ד (מנחות לה: ד"ה אמר שמואל) כתב 'ופריק אביי ורבא דאמרי תרוייהו משעת הנחה ועד שעת קשירה, כלומר בין הנחה לקשירה, שמניחן תחילה וקודם שיקשרם [דהיינו] שיהדקם על ראשו ועל זרועו מברך, ובתוך שהוא עסוק במצוה כעובר למצוה דמי דלא אתא למעוטי אלא אחר שנגמרה המצוה, אבל כל זמן שהוא עסוק בה יכול לברך עליה'. ומבואר שמה שמועילה הברכה לאחר הנחה, הוא משום שלא נאמר אלא רק שלא יברך לאחר שנגמרה המצוה, ומשמע שאם היה צריך לברך קודם תחילת המצוה, היה מברך קודם הנחה ולא היה די בברכה קודם קשירה. ומבואר מדברי פסקי הרי"ד שההנחה קודם הקשירה היא חלק מהמצוה.

מחלוקת רבינו שמחה וראבי"ה בזה

ואכן נחלקו הראשונים בזה, שבהגהות מיימוניות (לולב פ"ז ה"ו אות ה) הביא שיטת רבינו שמחה שיכול לברך על הלולב אף לאחר נטילתו שכבר התחיל במצוה, ונחשב כמברך עובר לעשייתן, והוכיח כן מתפילין שמברך עליהם קודם קשירה ולאחר הנחה. אולם הביא שראבי"ה חולק וסובר שיש לברך קודם תחילת המצוה, ואף הוא הביא ראיה לזה מתפילין שצריך לברך קודם ההידוק. ומבואר מדברי ראבי"ה שסובר שהברכה קודם ההידוק, היא ברכה קודם תחילת המצוה, ומוכח שההנחה שקודם לכן אינה חלק מן המצוה אלא רק הכשר, אולם רבינו שמחה הרי הוכיח מזה גופא להיפך, ומבואר שסובר שההנחה שקודם להידוק היא חלק ממעשה המצוה.

דברי הנתיבות הקודש בביאור מחלוקת הרמב"ם ורבינו ירוחם

וכתב הנתיבות הקודש (מנחות לה:) שכן יש ללמוד ממה שהביא הכסף משנה בשם רבינו ירוחם שיכול לברך קודם הנחה, ועל כרחך שההנחה קודם הקשירה היא חלק ממעשה המצוה, ואולם מלשון הרמב"ם (תפילין פ"ד ה"ז) 'שקשירתן זוהי עשייתן' משמע לכאורה שההנחה שקודם הקשירה אינה חלק ממעשה המצוה, אלא רק הקשירה היא המצוה, אלא שלפי"ז צריך ביאור לשון הרמב"ם, שאם כן היה לו לכתוב שקשירתן זוהי מצותן, וביאר בזה, שלדעת הרמב"ם מעשה המצוה מורכב משני חלקים, הנחה וקשירה, וזהו שכתב הרמב"ם 'זוהי עשייתן', דהיינו שזהו סיום מעשה המצוה, ואולם דעת רבינו ירוחם שעצם מעשה המצוה הוא ההנחה והוא גמר המצוה, אלא שיש בזה תנאי לעיכובא שיעשה הידוק.

חקירת ההלכות קטנות לענין שח בין תפילין של יד לשל ראש בהנחה בלא הידוק

ההלכות קטנות (שו"ת ח"ב סי' מב) נסתפק במי שהניח תפילין של יד ובירך עליהם כדין, ולאחר מכן בעודו אוחז את התפילין של ראש מעל ראשו שח, האם נחשב כשח בין תפילה לתפילה[יז]. והארצות החיים (סי' כה המאיר לארץ ס"ק נא) הקשה על דבריו מדברי התוספות (מנחות לו. ד"ה משעת) שפירשו מה שמבואר בגמרא שמברך על התפילין משעת הנחה עד שעת קשירה, שקשירה היינו ההידוק שמהדקו ומצמצו בראשו, ואם כן כיון שכל עוד לא הידק תפילין של ראש זהו זמן ברכה, לא יועיל מה שנחשב כמונח על ראשו כל עוד אינו מהודק. ומשמע מדברי הארצות החיים שנקט שרק ההידוק הוא נחשב להנחה, וההנחה שקודם לכן אינה אלא הכשר והכנה, ולכן כל ששח לפני ההידוק יש בידו עבירה, ואולם בדעת ההלכות קטנות יש לבאר, שנקט שאף ההנחה מן המצוה, ויש לומר שכאשר התחיל במצוה ושח אין בידו עבירה[יח].

ג. לא בירך עובר לעשייתן

מחלוקת הרמב"ם והאור זרוע האם מברך לאחר עשייה

כתב הרמב"ם (ברכות פי"א ה"ו) 'אבל אם שחט בלא ברכה אינו חוזר אחר שחיטה ומברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על השחיטה, וכן אם כסה הדם בלא ברכה או הפריש תרומה ומעשרות או שטבל ולא בירך אינו חוזר ומברך אחר עשייה וכן כל כיוצא בזה', וכתב עוד (אישות פ"ג הכ"ג) 'כל המקדש אשה בין על ידי עצמו בין על ידי שליח צריך לברך קודם הקידושין הוא או קודם העשייה אף שהברכה אינה סמוכה לה.

יא. רש"י (ד"ה מאימתי).
יב. ולשון רש"י (ד"ה אביי) 'דכיון דעדיין לא קשרן עובר לעשייתן הוא'.
יג. ובבית יוסף (או"ח סי' כה ס"ח ד"ה ומברך) הוסיף שאם מברך קודם הנחה הרי זה קודם דקודם.
יד. אולם הקשה הארצות החיים (סי' כה המאיר לארץ ס"ק מט) על דברי הכסף משנה, שמפורש בדברי רבינו ירוחם שמה שכתב קודם הנחה, כוונתו קודם ההידוק שההידוק הוא ההנחה. ומשמע שמפרש מה שמבואר בגמרא שמברך קודם הקשירה היינו קודם ההידוק שללא ההידוק אין כאן הנחה, ואפשר שסובר שאין יכול לברך קודם ההנחה על היד.
טו. ובתירוץ השני צריך לומר שסבר שכיון שהוא עוסק בהכנה לקיום המצוה יכול לברך
טז. וכן משמע מדברי רבי אברהם בן הרמב"ם בהמספיק לעובדי ה' (פרק לא, עמ' 263 במהד' ת"א תשמ"ט), שכתב שלאחר שמברך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין 'ניח' תפילה של יד, 'על ידי שיקשרנה' על הזרוע. ומשמע מדבריו שההנחה נעשית רק על ידי הקשירה.
יז. ומבואר בדבריו ששורש הספק הוא האם יש לומר בזה קלוטה כמי שהונחה, והרי הוא כמי שהניחם כבר. והובאו דבריו בביאור הלכה (סי' כה ס"ט ד"ה ואם).
יח. לשיטת בעל המאור והריטב"א שהובאה לעיל (אות א) שהעבירה היא מה שמפריד ביניהם, אם התחיל במצוה של ראש ושח יש לומר ששוב אינו מפריד ביניהם.

שלוחו ואחר כך מקדש כדרך שמברכין קודם כל המצות, ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה, מה שנעשה כבר נעשה׳.

ומבואר שלדעת הרמב״ם אם עבר ולא בירך קודם עשיית המצוה שוב אינו חוזר ומברך, וסובר הרמב״ם שאין מקום לברכת המצוות לאחר עשיית המצוה, מלבד טבילת גר.

ודעת האור זרוע (הלכות קריאת שמע סי׳ כה) שאם שכח ולא בירך עובר לעשייתן, מברך אף לאחר העשייה.

ביאור רבינו מנוח בדעת האור זרוע

ובביאור דעת האור זרוע שמברך ברכת המצוות לאחר העשייה, כתב רבינו מנוח (ברכות פ״א ה״ה) ׳ויש חולקים ואומרים דבכל המצוות כולם מברך אחר העשייה, ואין בזה משום ברכה לבטלה[יט] שהרי ברכת המצוות הודאה היא, חוץ מברכת הלחם והיין והפירות שמברך בתחילתן משום שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה וכבר נדחית דעבדיה לאיסוריה׳. וכן כתב עוד (שם פ״א ה״ג) שברכת המצוות אינה מברכות הנהנין, שהרי מצוות לאו ליהנות ניתנו (ר״ה כח.), אלא הם ברכת ההודאה על שנצטוינו בהם מאת הקב״ה[כ].

ומבואר בדבריו שברכת המצוות היא ככל ברכות ההודאה שלא נאמר בהם שצריך לברך עובר לעשייתן, ואף שבברכת המצוות נאמר דין עובר לעשייתן, לא נאמרה בזה הלכה בעצם החיוב ברכה שאין לברך אלא קודם עשייה, אלא נאמר בזה שצריך להקדים ברכה למצוה, ואף שלא הקדים לא פקע ממנו חיוב ברכה, והרי זה ככל ברכות ההודאה שמברך לאחר עשייה.

ראיות האור זרוע לדבריו

והביא האור זרוע כמה ראיות לדבריו, וכדלהלן:

א. מדברי ר״ח שאם בירך יוצר אור לאחר קריאת שמע יצא ידי חובתו[כא], ומשמע שרשאי לברך ברכת המצוות לאחר שעשה את המצוה[כב].

ב. מטבילת גר, שמבואר בגמרא (ברכות נא. פסחים ז:) שמברך לאחר הטבילה, שהרי אינו יכול לברך קודם לטבילה[כג]. ויש ללמוד מזה שאף כששכח לברך רשאי לברך לאחר עשיית המצוה.

ג. ממה שמבואר בירושלמי (ברכות פ״ט ה״ג) ׳שחיטה אימתי הוא מברך עליה, רבי יוחנן אמר עובר לשחוט, יוסי בן נהוראי אומר משישחוט, למה שמא תתנבל שחיטתה׳, ומבואר מדברי הירושלמי שיוצא ידי חובת ברכה אם בירך לאחר עשיית המצוה, ואם כן אף כששכח לברך עובר לעשייתן יברך אחר כך.

ד. שנינו (פסחים קכא.) ׳בירך ברכת הפסח פטר את של זבח, בירך את של זבח לא פטר את של פסח׳. והרי הזבח הוא חגיגת י״ד שהיתה נאכלת קודם אכילת הפסח, ואם כן מה ששנינו שבירך על הפסח ופטר את הזבח, מדובר באופן שאכל את הזבח בלא ברכה, ולאחר אכילת הזבח הביאו לפניו את הפסח ובירך על הפסח, ועל זה שנינו שפטר את הזבח, ומשמע שאם לא פטר את הפסח חייב לברך על הזבח, והרי כבר עברה מצותו, ומבואר שיש לברך על המצוה גם לאחר עשייתה.

יישוב הוכחת האור זרוע מברכת הזבח לשיטת הרמב״ם

וביישוב ראיית האור זרוע מברכת הזבח, כתבו האחרונים[כד] על פי המבואר בצל״ח (פסחים קכא. ד״ה בירך) שלדעת הרמב״ם (חמץ ומצה פ״ח הלכות ז, ט) היו אוכלים כזית מן החגיגה וכזית מן הפסח בתחילת הסעודה, ובסוף הסעודה היה אוכל עוד כזית מן הפסח. ואם כן הרי יכול לאכול מן הזבח גם לאחר אכילת הפסח, שרק לאחר הכזית פסח האחרון שנאכל בסוף הסעודה אסור לאכול עוד, ומה שמבואר ברמב״ם שאוכל בתחילת הסעודה את החגיגה קודם לפסח, אינו לעיכובא בקיום המצוה, אלא הוא רק דין קדימה משום תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם, שהרי החגיגה תדירה לגבי הפסח, ואם כן אין הכרח שברכת הפסח תהיה רק לאחר אכילת הזבח, שהרי יכול לפטור בברכת הפסח את הזבח שיאכל לאחר הפסח.

שיטת הרמ״א כהרמב״ם

כתב הרמ״א (יו״ד סי׳ יט ס״א) ׳ואם שחט דבר דאתיליד בו ריעותא וצריך בדיקה ישחטנו בלא ברכה, וכשימצא כשר מברך על השחיטה, ובלבד שיהא סמוך לשחיטה׳.

והש״ך (סק״ג) הביא את מחלוקת הרמב״ם והאור זרוע האם מברך לאחר המצוה, והביא שהרמ״א בדרכי משה העתיק את דברי האור זרוע המובאים בהגהות אשר״י שאף בדבר שאין בו ריעותא וחשש טריפה, אם לא בירך קודם שחיטה מברך לאחר שחיטה, ואילו בהגהותיו לשלחן ערוך כתב שרק כשיש ריעותא וחשש טריפה יברך לאחר שחיטה, ומשמע שסובר כדעת הרמב״ם שכאשר אין חשש טריפה לא יברך לאחר שחיטה[כה].

מדוע לרמב״ם גר מברך לאחר טבילה

עוד הביא הש״ך (שם) שבספר ברכת אברהם (טריוש) הקשה על שיטת הרמב״ם שאם אינו רשאי לברך לאחר המצוה[כו], מדוע בגר מברך לאחר הטבילה, ואם משום שלא היה יכול לברך מקודם, היה מן הדין שלא יברך כלל.

ותירץ הש״ך שהרי עיקר דין ברכת המצוות הוא מדרבנן[כז], והם תיקנו ברכת המצוות קודם המצוה, ולדעת הרמב״ם לא נתקנה ברכה לאחר המצוה, ורק בגר כיון שאינו יכול לברך שהרי אינו יכול לומר וציונו, נאמרה תקנה מיוחדת שיברך לאחר המצוה.

גר מברך לאחר טבילה משום שגרות היא כעין מצוה קיימת

אולם בדברי רבינו מנוח מבואר ביאור אחר בדעת הרמב״ם, שהנה כתב הרמב״ם (ברכות פ״ח הי״ב) ׳שכח והכניס אוכלין לתוך פיו בלא ברכה, אם היו משקין בולען ומברך בסוף׳. וכתב רבינו מנוח שם שדעת הראב״ד שמברך ברכה ראשונה לאחר בליעה, ומדמה לטבילת גר שיכול לברך לאחר טבילה, אולם דעת הרמב״ם שאינו דומה לטבילת גר, ודווקא בגר מברך לאחר טבילה, שכיון שנכנס תחת כנפי השכינה וקיבל עליו עול מצוות, הרי זה כעין מצוה שעשייתה קיימת, שלדעת הרמב״ם (שם פי״א ה״ה) יכול לברך לאחר עשייה.

קושיית הישועות יעקב

הישועות יעקב (סק״א) הקשה על דברי הש״ך, שהנה נחלקו הראשונים על מה נאמר בגמרא חוץ מן הטבילה, האם רק על טבילת גר או על כל חייבי טבילות, הר״ח בשם גאון (הו״ד בתוספות פסחים ז: ד״ה על) פירש שמדובר בטבילת גר, אבל בשאר טבילות מברך קודם טבילה. ורש״י (ברכות נא. ד״ה התם, שם ד״ה דאכתי) פירש שמדובר בטבילת קרי שאסור בדברי תורה ובשאר דברים שבקדושה. והתוספות (ברכות שם ד״ה מעיקרא) כתבו שמדובר בטבילת גרים ומשום לא פלוג אמרו כן אף בשאר טבילות[כח].

והנה מדברי תוספות ודאי מוכח שאינם סוברים כהרמב״ם, שהרי לשיטת הרמב״ם לאחר הברכה אף בדיעבד אינו מברך, ובעל קרי שמברך קודם טבילתו, אף שאסור בדברי תורה ודאי שבדיעבד עלתה לו ברכתו, וא״כ איך [מחמת לא פלוג] דחו ברכה של קודם טבילה שיש לה מקום בדיעבד, ותיקנו ברכה לאחר טבילה שאין לה מקום בדיעבד, וא״כ ביאור הש״ך תלוי במחלוקת ראשונים. וביאר שזו היתה כוונת הברכת אברהם בקושייתו.

יט. דהיינו לדעת האור זרוע, אבל לדעת הרמב״ם אם בירך לאחר עשיית המצוה הרי זו ברכה לבטלה, וכן מפורש בדברי הרמב״ם (שו״ת פאר הדור סי׳ ח-א).

כ. עיין רמב״ם (ברכות פ״א ה״ד) שחילק את כלל הברכות לשלושה סוגים: א. ברכות הנהנין, ב. ברכות המצוות, ג. ברכות הודאה.

כא. והנה מבואר בגמרא (ברכות נא.) שלדעת רבינא אפילו אם גמר סעודתו ולא בירך יחזור ויברך, והוכיח כן ממה ששנינו ׳טבל ועלה, אומר בעלייתו ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה׳, וכמו שמבואר שמברך אחר טבילה כן יכול לברך אחר אכילה. ודחו בגמרא, שבטבילה הגברא לא היה ראוי לברך בשעה שנתחייב בברכה ולכן מברך לאחר טבילה, אבל במי שאכל ולא בירך שהיה ראוי לברך בשעה שנתחייב בברכה, כיון שסיים אכילתו ונדחה מלברך לא יברך עוד. והביא האור זרוע בשם ר״ח שאין הלכה כרבינא ואינו יכול לברך אחר אכילה, ואף שלכאורה דברי ר״ח סותרים למה שאמר שרשאי לברך יוצר אור לאחר שקרא קריאת שמע, כתב האור זרוע שלא נאמרו דברי הר״ח אלא לענין ברכות הנהנין בסעודה, שיסוד חיובם משום שאסור לאדם להנות מן העולם הזה בלא ברכה, וכשסיים אכילתו והגיע זמן ברכה אחרונה נדחה בזה מברכה ראשונה, אבל בברכת המצוות שאין בהם ברכה אחרונה לא נדחה מחיוב ברכה עליהם אף לאחר המצוה.

כב. והביאור הגר״א (או״ח סי׳ תלב סק״ד) כתב שיש לדחות ראיה זו, שהרי כתב הרשב״א (ברכות יא. ד״ה ולענין) שהברכות לא נתקנו על קריאת שמע. והיד יהודה (יו״ד סי׳ יט סק״ב) והפרי יצחק (ח״א סי׳ א ד״ה ולכן נראה) כתבו שמבואר מדברי האור זרוע שנקט שאף ברכת יוצר אור היא ברכת המצוות לקריאת שמע. ודעת הרמב״ן (ברכות יא: ד״ה כבר) שאהבת עולם ברכת המצוות, ויוצר אור ברכת השבח.

כג. ומשמע מדברי האור זרוע שמפרש שמה שמבואר בגמרא שבטבילה אינו מברך עובר לעשייתן מדובר בטבילת גר, וכפירוש הר״ח בשם הגאון (הו״ד בתוספות פסחים ז: ד״ה על) שאינו יכול לומר וצונו לפי שקודם טבילה עדיין גוי הוא. ושיטת ר״י (תוספות שם, ברכות נא. ד״ה מעיקרא) שמשום טבילת גר אמרו כן אף בשאר טבילות. ורש״י (ברכות נא. ד״ה התם, פסחים ז: ד״ה דאכתי) פירש שמדובר בטבילת קרי שאסור בדברי תורה ובשאר דברים שבקדושה.

כד. ורמז לזה בהגהות בני בנימין על הרמב״ם (ברכות פי״א ה״ו, נדפס בספר הליקוטים מהד׳ פרנקל).

כה. ועיין להלן בשם רע״קא למה מברך לאחר השחיטה.

כו. ולשון הרמב״ם (אישות פ״ג הכ״ג) בטעם הדבר שאינו מברך לאחר המצוה הוא, ׳מה שנעשה כבר נעשה׳.

כז. כמבואר בברכות (טו.), ועיין בצל״ח (שם מ: ד״ה כוותיה) שחידש שעיקר ברכת המצוות מדאורייתא, ורק נוסח הברכה הוא מתקנת אנשי כנסת הגדולה עיין שם.

כח. ועיין פרי מגדים (או״ח סי׳ שכג א״א ס״ק יג) שנסתפק לגבי טבילת כלים, אם טבל הכלי ולא בירך קודם הטבילה, אם יברך אחר טבילה מיד, וציין לתוספות בפסחים (ז: ד״ה על הטבילה), וכוונתו שיש לדון האם כיון שאמרו בכל הטבילות שיכול לברך לאחר טבילה כמו בטבילת גר לאחר אכילת הפסח, שרק לאחר הכזית פסח האחרון שנאכל בסוף הסעודה

יט. דהיינו לדעת האור זרוע, אבל לדעת הרמב״ם אם בירך לאחר עשיית המצוה הרי זו ברכה לבטלה, וכן מפורש בדברי הרמב״ם (שו״ת פאר הדור סי׳ ח-א).

כ. עיין רמב״ם (ברכות פ״א ה״ד) שחילק את כלל הברכות לשלושה סוגים: א. ברכות הנהנין, ב. ברכות המצוות, ג. ברכות הודאה.

כא. והנה מבואר בגמרא (ברכות נא.) שלדעת רבינא אפילו אם גמר סעודתו ולא בירך יחזור ויברך, והוכיח כן ממה ששנינו ׳טבל ועלה, אומר בעלייתו ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה׳, וכמו שמבואר שמברך אחר טבילה כן יכול לברך אחר אכילה. ודחו בגמרא, שבטבילה הגברא לא היה ראוי לברך בשעה שנתחייב בברכה ולכן מברך לאחר טבילה, אבל במי שאכל ולא בירך שהיה ראוי לברך בשעה שנתחייב בברכה, כיון שסיים אכילתו ונדחה מלברך לא יברך עוד. והביא האור זרוע בשם ר״ח שאין הלכה כרבינא ואינו יכול לברך אחר אכילה, ואף שלכאורה דברי ר״ח סותרים למה שאמר שרשאי לברך יוצר אור לאחר שקרא קריאת שמע, כתב האור זרוע שלא נאמרו דברי הר״ח אלא לענין ברכות הנהנין בסעודה, שיסוד חיובם משום שאסור לאדם להנות מן העולם הזה בלא ברכה, וכשסיים אכילתו והגיע זמן ברכה אחרונה נדחה בזה מברכה ראשונה, אבל בברכת המצוות שאין בהם ברכה אחרונה לא נדחה מחיוב ברכה עליהם אף לאחר המצוה.

כב. והביאור הגר״א (או״ח סי׳ תלב סק״ד) כתב שיש לדחות ראיה זו, שהרי כתב הרשב״א (ברכות יא. ד״ה ולענין) שהברכות לא נתקנו על קריאת שמע. והיד יהודה (יו״ד סי׳ יט סק״ב) והפרי יצחק (ח״א סי׳ א ד״ה ולכן נראה) כתבו שמבואר מדברי האור זרוע שנקט שאף ברכת יוצר אור היא ברכת המצוות לקריאת שמע. ודעת הרמב״ן (ברכות יא: ד״ה כבר) שאהבת עולם ברכת המצוות, ויוצר אור ברכת השבח.

כג. ומשמע מדברי האור זרוע שמפרש שמה שמבואר בגמרא שבטבילה אינו מברך עובר לעשייתן מדובר בטבילת גר, וכפירוש הר״ח בשם הגאון (הו״ד בתוספות פסחים ז: ד״ה על) שאינו יכול לומר וצונו לפי שקודם טבילה עדיין גוי הוא. ושיטת ר״י (תוספות שם, ברכות נא. ד״ה מעיקרא) שמשום טבילת גר אמרו כן אף בשאר טבילות. ורש״י (ברכות נא. ד״ה התם, פסחים ז: ד״ה דאכתי) פירש שמדובר בטבילת קרי שאסור בדברי תורה ובשאר דברים שבקדושה.

כד. ורמז לזה בהגהות בני בנימין על הרמב״ם (ברכות פי״א ה״ו, נדפס בספר הליקוטים מהד׳ פרנקל).

כה. ועיין להלן בשם רע״קא למה מברך לאחר השחיטה.

כו. ולשון הרמב״ם (אישות פ״ג הכ״ג) בטעם הדבר שאינו מברך לאחר המצוה הוא, ׳מה שנעשה כבר נעשה׳.

כז. כמבואר בברכות (טו.), ועיין בצל״ח (שם מ: ד״ה כוותיה) שחידש שעיקר ברכת המצוות מדאורייתא, ורק נוסח הברכה הוא מתקנת אנשי כנסת הגדולה עיין שם.

כח. ועיין פרי מגדים (או״ח סי׳ שכג א״א ס״ק יג) שנסתפק לגבי טבילת כלים, אם טבל הכלי ולא בירך קודם הטבילה, אם יברך אחר טבילה מיד, וציין לתוספות בפסחים (ז: ד״ה על הטבילה), וכוונתו שיש לדון האם כיון שאמרו בכל הטבילות שיכול לברך לאחר טבילה כמו בטבילת גר

קושיית רעק"א על הש"ך

ובחידושי רעק"א על השלחן ערוך הקשה, שלפי דברי הש"ך היה צריך להיות שגם בדבר שאתיליד בו ריעותא לא יברך לאחר השחיטה, לפי שאינו דומה לגר שבגירות לא שייך כלל לברך קודם טבילתו, ולכן מתחילה תיקנו בטבילת גרים ברכה לאחר טבילה, אבל בשחיטה שעיקר תקנת ברכה היתה קודם שחיטה, אף שנזדמנה לפניו בהמה שיש בה ריעותא, ומחמת הספק אינו יכול לברך קודם שחיטה, לא יברך לאחר שחיטה.

ראיה נוספת שהביא הש"ך לדברי הרמב"ם

ראיה נוספת הביא הש"ך לדברי הרמב"ם, שהנה בגמרא (ברכות נא.) הביאו ראיה לדברי רבינא שמברך לאחר גמר אכילתו, מטבילה שמברך לאחר טבילה, ודחו שרק בטבילה מברך לאחר הטבילה משום שהגברא לא היה ראוי לברך קודם למצוה, אבל במקום שהיה ראוי לברך ולא בירך כגון מי שאכל ולא בירך, לא יברך עוד. ומזה שלא חלקו בין ברכת המצוות לברכת הנהנין משמע שאף בברכת המצוות אם הגברא היה ראוי לברך ולא בירך לא יברך עוד[כט]. וכן משמע מדברי רבינו יונה (שם ד"ה ואם) שדימה מי שאכל ולא בירך לכל המצוות שמברך עליהם עובר לעשייתן.

ראיית הכרתי ופלתי שדעת התוספות כהרמב"ם

הכרתי ופלתי (פלתי סק"ג) הביא ראיה מדברי התוספות שדעתם כדעת הרמב"ם, שהנה מבואר בגמרא (פסחים קיד.) שלדעת רב הונא אם אוכל בליל הסדר חזרת לטיבול ראשון[ל], מברך עליו בורא פרי האדמה קודם שאוכלו בטיבול ראשון, וקודם שיאכלנו בטיבול שני מברך עליו אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מרור, והקשה רב חסדא שאין זה נכון לברך על אכילת מרור לאחר שכבר אכל ממנו. וכתבו התוספות (קטו. ד"ה מתקיף) שאף שרב חסדא סובר שמצוות צריכות כוונה, ואם לא כיון בטיבול ראשון לשם מרור לא יצא, אף על פי כן סבר שאין זה נכון לברך על אכילת מרור בטיבול שני, כיון שכבר אכל ממנו בטיבול ראשון, ואין לומר שרב חסדא סבר שמצוות אין צריכות כוונה, שאם כן היה לו לומר בפירוש שכיון שכבר יצא ידי חובת מרור בטיבול ראשון אם יברך בטיבול שני תהיה ברכתו ברכה לבטלה[לא].

וכתב הכרתי ופלתי שמדברי התוספות מוכח שסוברים כדעת הרמב"ם, שהרי ברכת המרור היא ברכת המצוות, ועל זה כתבו התוספות שלאחר שיצא ידי חובתו, אם יברך תהיה ברכתו ברכה לבטלה, ולדעת האור זרוע הרי אף כבר יצא ידי חובתו יכול לברך ואין זו ברכה לבטלה, וממה שכתבו התוספות שלאחר שיצא ידי חובתו תהיה ברכתו ברכה לבטלה, מבואר שסוברים כדעת הרמב"ם שאין לברך לאחר עשיית המצוה.

חילוק בין ברכה על הלולב בעודו בכלי לברכה קודם טבילה בגר

הפרי חדש (סק"ג) הביא ראיה לדעת האור זרוע מהגמרא (ז:) שבלולב מברך לאחר שנטלו אף שמיד כשהגביהו יצא. ומשמע שיכול לברך אף לאחר שיצא ידי חובת המצוה[לב].

והתבואות שור (סק"א) השיב על ראיית הפרי חדש, שלכאורה יש להקשות מדוע לא תקנו בלולב לברך עובר לעשייתן ממש קודם שיטול את הלולב לידו, אלא מוכח כדברי התוספות (סוכה לט. ד"ה עובר) שכתבו 'דהיאך יברך עליו והוא מונח בכלי, הא אמר בהקומץ רבה (מנחות לה:) תפילין מאימתי מברך עליהן 'משעת הנחה' עד שעת קשירה, וכל שעה שאין המצוה מזומנת בידו לעשות לא מסתבר כלל לברך עליו', ובזה מודה הרמב"ם שדומה לטבילת גר, שהרי אין לברך בעוד שאין המצוה מזומנת בידו.

והקשה בחידושי רעק"א על השלחן ערוך (יו"ד סי' יט ס"א) שעדיין יקשה מדוע כשאמרו (ז:) כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן חוץ מן הטבילה, לא אמרו גם חוץ מן הלולב.

ותירץ שרק בטבילה מברך דווקא לאחר עשייה, ואם בירך מקודם לא יצא אפילו בדיעבד, שהרי לא היה מחויב במצוות, והרי הוא כמי שלא ברך כלל, ועל זה אמרו חוץ מן הטבילה, שבזה פקע לגמרי מדין עובר לעשייתן. אבל בלולב אף שכתבו התוספות שאין לברך בעוד שהוא הכלי, אינו אלא דין לכתחילה, אבל אם עבר ובירך בעודו בכלי יצא בדיעבד, שאכן יש בזה קיום של ברכה עובר לעשייתן, אלא שלכתחילה יש לסמוך את הברכה למצוה ככל שיוכל.

ברכה בתוך כדי דיבור לאחר עשיית המצוה לשיטת הרמב"ם

כתב הפרי חדש (יו"ד סי' יט סוף סק"ג) שלדעת הרמב"ם יכול לברך לאחר עשיית המצוה בזמן של תוך כדי דיבור משעה שגמר את עשיית המצוה, והביא ראיה ממה שמבואר בירושלמי (ברכות פ"ט ה"ב) ונפסק בשלחן ערוך (או"ח סי' רכז ס"ג) 'היה יושב בבית הכסא ושמע קול רעם או ראה ברק, אם יכול לצאת ולברך כדי דבור יצא, ואם לאו לא יצא' ומשמע שבתוך כדי דיבור ממה שמברכים עליו הוא זמן הברכה.

קושיית הכרתי ופלתי על הפרי חדש מדוע גר אינו מברך תוך כדי דיבור לטבילה

ותמה הכרתי ופלתי (פלתי סק"ג) על הפרי חדש, שאם תוך כדי דיבור הוא עדיין כמו לפני המצוה, א"כ בגר שהיה מן הדין שיברך קודם טבילה, אלא שאינו יכול לברך קודם הטבילה, היו צריכים לתקן שיברך בתוך כדי דיבור לטבילה.

קושיית היד יהודה על הפרי חדש מדין הואיל ואידחי אידחי

ועוד הקשה היד יהודה (יו"ד סי' יט סק"ב) שהרי כל הטעם שאינו יכול לברך לאחר עשייה לדעת הרמב"ם הוא משום הואיל ואידחי (ברכות נא.), ובמקום שנתקנה ברכה קודם למצוה, לא יועיל מה שיברך לאחריה בתוך כדי דיבור, שהרי כבר נדחה מלקיים חובת ברכה.

קושיית הכרתי ופלתי והתבואות שור על הפרי חדש מהכניס משקין לפיו בלא ברכה

ועוד הקשו הכרתי ופלתי (סק"ג) והתבואות שור (סק"ב) ממה שפסק השלחן ערוך (או"ח סי' קעב ס"א) 'שכח והכניס משקין לתוך פיו בלא ברכה, בולען ואינו מברך עליהם ברכה ראשונה', ומקור הדין מהגמרא (ברכות נ:) שאם בלע משקים בלא ברכה בולעם, ופירש רש"י (ד"ה משקין) שכיון שאינו יכול לברך בעודם בפיו, וגם אינו יכול לפולטם כיון שיפסדו בכך, התירו לו לבולעם, ולאחר מכן כבר אינו יכול לברך, וקשה מדוע לא תיקנו שיברך בתוך כדי דיבור לבליעה, ויקיים בזה חובת ברכה. ומוכח מזה שתוך כדי דיבור לאחר מעשה אינו כקודם מעשה.

דחיית הראיה מברכת רעמים

ובראיית הפרי חדש מברכת הרעמים, כתבו התבואות שור והיד יהודה שיש לדחות ששם עיקר התקנה היתה לברך לאחר מכן, שהרי קודם לכן לא יוכל לדעת שיהיו רעמים, ולכן כששמע רעם צריך לברך מיד בתוך כדי דיבור.

ביאור דברי הירושלמי לשיטתו בזה

והירושלמי לשיטתו בזה, שהנה הבית יוסף (או"ח סי' רו ד"ה ואם) כתב בשיטת הירושלמי שאפילו בברכה שמברך קודם להנאה צריך להנות בתוך כדי דיבור, ואם הפסיק יותר מכדי דיבור אינו מברך.

דחיית הראיה מברכת הרעם לפי דברי הט"ז

ואמנם להלכה כתב המגן אברהם (או"ח סי' רו סק"ד) שאמנם לכתחילה אין להפסיק יותר מכדי דיבור, אבל אם הפסיק אינו מעכב, ולפי"ז יש לבאר בברכת הרעם לפי מה שכתב הט"ז (או"ח סי' רכז סק"ב) שיכול לברך ברכת הרעם אף לאחר כדי דיבור, ומה שמבואר בירושלמי שרק בתוך כדי דיבור יצא ויברך, הוא שיעור מתי מחויב לצאת, שאם יכול לצאת בתוך כדי דיבור חייב לצאת, אבל אם אינו יכול לצאת בתוך כדי דיבור, לא חייבוהו כלל לצאת, ואמנם יכול לברך אף לאחר כדי דיבור.

גדר ההלכה

חקירה האם הברכה חלק מהמצוה או ענין נפרד מהמצוה

ובביאור מחלוקת הרמב"ם והאור זרוע, כתבו האחרונים שיש לחקור ביסוד חיוב ברכת המצוות, האם מה שחייב לברך על המצוה הוא חיוב נפרד מהמצוה, ומה שצריך להקדים ברכה למצוה הוא רק דין קדימה, ואם עשה מצוה ולא בירך לא קיים מצות ברכה, אבל את עצם המצוה קיים כהלכתה, או שנאמר בזה שמדיני המצוה שצריך לברך עליה, וכך הוא אופן קיום המצוה שיש להקדים ברכה לעשייתה, ואם עשה מצוה ולא בירך לא קיים מצוה כהלכתה[לג].

ומשום לא פלוג, יש ללמוד מזה גם לענין טבילת כלים.

כט. וכבר הובאו לעיל דברי האור זרוע שביאר דברי הגמרא, שלא אמרו כן שאם לא היה ראוי לברך מקודם לא יברך עוד, אלא רק בברכות הנהנין [וכבר העירו שלא היה לפני הפוסקים שדנו במחלוקת הרמב"ם והאור זרוע את הספר אור זרוע שעדיין לא נדפס בימיהם, אלא רק את מה שהובא בקצרה בהגהות אשר"י].

ל. באופן שאין לו ירק אחר לקיים בו טיבול ראשון.

לא. והוסיפו, שאם ננקוט שמצוות אין צריכות כוונה פשיטא שאין מקום לברך על אכילת מרור בטיבול שני, שהרי אפילו אם לא יברך בטיבול ראשון כבר יצא בו ידי חובת מרור, ואז אם יברך על אכילת מרור בטיבול שני תהיה ברכתו ברכה לבטלה.

לב. והוסיף, שאף שכתבו התוספות (ז: ד"ה בעידנא) שעדיין הוא עוסק במצוה, שהרי צריך לנענע בקריאת ההלל, ומתקיים בזה דין ברכה עובר לעשייתן. מכל מקום יש ללמוד מזה שדין עובר לעשייתן אינו מעכב, שאם היה מעכב לא היו מתקנים שיברך לכתחילה לאחר שגמר את עיקר המצוה שהיא עצם נטילה.

לג. ועיין מור וקציעה (סי' תרעב למג"א סק"א) שברכת שעשה ניסים בנר חנוכה מעכבת בקיום המצוה, שאם לא יברך יאמרו הרואים שמדליק לצרכו ולא לצורך מצוה, ועל ידי הברכה ניכר שעושה לשם מצוה.

ולפי"ז ביארו שבזה נחלקו הרמב"ם והאור זרוע, לדעת הרמב"ם הברכה היא מדיני המצוה, ולאחר שקיים את המצוה אין עוד מקום לברכה, ודעת האור זרוע שהוא חיוב נפרד, ולכן אף לאחר עשיית המצוה יכול לברך.

ביאור הצד שהברכה כדין בפני עצמו

ובמנחת שלמה (שו"ת ח"א סי' יח) כתב שיש לומר על פי דברי רבינו מנוח (על הרמב"ם, ברכות פי"א ה"ה) שגדר חובת הברכה לפני המצוה הוא כברכת הודיה ושבח על הזכות לקיים המצוה[לי], וכן משמע בלשון הגמרא בפסחים (קה.) 'ברכת המצוות מאי טעמא משום דהודאה היא', ולפי"ז מתבאר שהוא דין נפרד מקיום המצוה, לפי שהברכה היא מטעם בפני עצמו, שיש ענין להודות על הזכות בקיום המצוה.

ראיה מדברי הריטב"א שהברכה חלק מהמצוה

אולם האחרונים הוכיחו מדברי הריטב"א (ז: ד"ה כל) שכתב 'וטעם זה שאמרו חז"ל לברך על המצוה עובר לעשייתן כדי שיתקדש תחלה בברכה ויגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצות השי"ת', ומבואר שמה שהצריכו להקדים ברכה למצוה הוא משום המצוה, כדי שיודיע שעושה מפני מצות ה', שכדי לקיים המצוה כתיקונה יש להקדים ברכה לעשייתה.

ראיה מדברי הרא"ש לגבי ברכת חרש שהברכה חלק מהמצוה

עוד הוכיחו, שהנה שנינו בתרומות (פ"א מ"ב) 'חרש המדבר ואינו שומע לא יתרום ואם תרם תרומתו תרומה', ומבואר בגמרא (ברכות טו.) שלכתחילה לא יתרום כיון שאינו יכול להשמיע לאזנו את הברכה, אך בדיעבד יצא, ואפילו לרבי יוסי שאמר שהקורא קריאת שמע ולא השמיע לאזנו לא יצא, לא אמר כן אלא בקריאת שמע שחיובה מדאורייתא, אבל לגבי ברכה שעיקר חיובה מדרבנן, ואינה מעכבת בקיום מצות הפרשת תרומה שהיא עצמה מדאורייתא אף רבי יוסי מודה שאם לא השמיע לאזנו יצא בדיעבד.

וכתב התוספות הרא"ש (ד"ה אבל) שרק משום שחיוב ברכה מדרבנן אינה מעכבת, אבל אם היה חיוב ברכה מדאורייתא היה הדין שאין תרומתו תרומה. והביאור בזה, שאם היה חיוב ברכה מדאורייתא, היה גדר הדבר שאם לא בירך לא קיים את המצוה כהלכתה, כיון שמהלכות קיום המצוה, שיברך עליה קודם עשייתה ואינו חיוב נפרד.

ראיה מדברי רש"י לגבי ברכת חרש שהברכה חלק מהמצוה

ויסוד הדברים מבואר ברעק"א, שהנה רש"י (שם ד"ה ברכה) פירש דברי הגמרא שברכה דרבנן, שאמרו רבנן שצריך לברך על המצוות עובר לעשייתן, והקשה רעק"א שלכאורה צריך ביאור מדוע הביא רש"י את הדין שצריך לברך עובר לעשייתן על זה שברכה אינה מעכבת, וביאר בזה, שאם היה הדין שמברך לאחר המצוה, היה זה גדר הודאה על שזכה לקיים את המצוה, ואפילו אם היה דאורייתא לא היה מעכב בקיום המצוה, כיון שאין סברא לומר שבגלל שלא בירך לאחר המצוה לא יצא ידי חובת המצוה שכבר עשאה כתיקונה קודם לכן, ואולם מאחר שהצריכו להקדים ברכה למצוה, יש מקום לדון ולומר שאם לא בירך לא עשה מצוה כהלכתה.

ראיה מדברי האחרונים בדין עמידה בברכה שהברכה חלק מהמצוה

והביאו שכן מבואר מדברי הפני יהושע (מגילה כא.) והפרי מגדים (או"ח סי' תלב משב"ז סק"ג), שכתבו שלא הצריכו עמידה בברכת המצוות, רק במצוות שעיקר מצותם מעומד כגון שופר וציצית, אבל במצוות כגון קריאת המגילה שמעיקר הדין רשאי לקרותה מיושב, רשאי אף לברך עליה מיושב. ואם נאמר שחיוב ברכה הוא חיוב נפרד, קשה מדוע תלוי דין הברכה בדין המצוה, אולם אם נאמר כהצד שהברכה היא כחלק מאופן קיום המצוה, מבואר היטב מה שתלו את דין הברכה בדין המצוה.

ראיה מדין וידוי מעשרות שהברכה חלק מהמצוה

והביא האגרות משה (שו"ת או"ח ריש סי' כא אות ב) ראיה לזה מוידוי מעשר, ששנינו (מע"ש פ"ה מי"א) שמה שאומר בוידוי מעשר ולא שכחתי, פירושו לא שכחתי מלברכך ומלהזכיר שמך עליו. ופירש הר"ש שם שמברכים אשר קדשנו במצותיו וצונו להפריש תרומה וכן להפריש מעשר ראשון, להפריש מעשר שני, וכן למעשר עני ולתרומת מעשר ולפדיון מעשר שני ולחלה, על כולם מברכים, וזהו הביאור במה ששנינו 'לא שכחתי, מלברכך'. ומבואר שהברכה שייכת למצוה והיא כחלק ממנה, ולכן כשמתודה שעשה כל מצות המעשרות כדינם, כולל בזה גם את ברכתם[לה].

האם יכול להוציא חבירו בברכה

כתב הטור (יו"ד סי' יט) שאדם השוחט ומברך, וחבירו שוחט עמו, יכול האחד להוציא חבירו בברכה, אם מתכוין להוציאו, ומקורו בדברי הרא"ש (חולין פ"ו סי' ד). וכתב הבית יוסף (ד"ה שנים) שהמקור לכך הוא מהתוספתא (ברכות פ"ו ה"כ) 'עשרה בני אדם העושים מצוה אחת, אחד מברך לכולם, והיינו שאף שהם בקיאים לברך, יכול אחד להוציא את חבירו.

קושיית הדרישה

והדרישה (שם אות א) הביא להקשות שהלא נחלקו הראשונים בדין כל הברכות, האם יכול להוציא חבירו הבקי, ששיטת הסמ"ג התוספות והרשב"א (הו"ד בבית יוסף או"ח סי' ריג ד"ה וכתב וד"ה ויש) שאין הבקי מברך להוציא את חבירו, כיון שאין קביעות לישיבת יחד, ובלא קביעות סעודה אסור לצאת בברכת חבירו מדין שומע כעונה וחייב לברך בעצמו, מלבד כשיש קביעות סעודה לפת או יין, יכול להוציא את חבירו בברכתו, ושיטת הטור (או"ח סי' ריג) שלעולם יכול כל אחד להוציא את חבירו אף בלא קביעות סעודה. ואכן לשיטת הטור שרשאי לצאת על ידי שמיעה מחבירו, אף בשחיטה יכול לצאת בברכתו, אך לשיטות הראשונים שאינו יכול להוציא חבירו לכאורה הוא הדין בשחיטה אינו יכול להוציאו, יקשה לדבריהם מן התוספתא שמבואר בה שיכולים להוציא אחד את חבירו.

ותירץ הדרישה שיש מקום לומר שהכל מודים לענין שחיטה שאחד מברך להוציא חבירו, שהלא קיום המצוה הוא בחפץ שנשחט, ולא בגברא ששוחט, ומשום כך נחשבות כל המצוות כאילו הם מצוות הנעשות בידי המברך, שהלא היה יכול לעשות את כולם בגופו, ולברך עליהם בברכה אחת, ולכך אף שהשחיטות מתחלקות ביניהם מכל מקום יכולה ברכתו לחול על כל מעשה המצוה שלפניו.

חקירת הדרישה בגדר ברכת המצוות

והופיע שהלא יש לדון בגדר ברכת המצוות, האם הוא דין על הגברא שכאשר מקיים צריך לברך, או שהוא דין על החפצא של המצוה, שכל מצוה טעונה ברכה, ואין הגברא שמקיים אותה כסיבת חובת הברכה, אלא שהוא המברך.

וביאר שבזה חלוק גדר ברכת המצוות מברכות הנהנין, שברכת הנהנין חובתה חלה על הגברא שנהנה מפני שענין הברכה הוא לשבח ולהודות להשם יתברך על שנהנה מטובו, וההנאה היא של גוף הגברא ועליו חלה חובת הברכה, ומשום כך אינו יכול לצאת בברכת חבירו בלא קביעות, אולם במצוה סיבת חובת הברכה אינה על הגברא אלא על החפצא של המצוה, שעל כל מצוה אנו מברכים, וזהו יסוד ההלכה שהובאה בתוספתא שאם עשרה עושים מצוה כאחד נחשבות כולם כמצוה אחת, הטעונה ברכה אחת.

ד. במצוה שעשייתה קיימת

דברי הרמב"ם שמברך לאחר העשייה ומקיים בזה עובר לעשייתן

כתב הרמב"ם (ברכות פי"א ה"ה) 'העושה מצוה ולא בירך, אם מצוה שעדיין עשייתה קיימת מברך אחר עשייה ואם דבר שעבר הוא אינו מברך. כיצד הרי שנתעטף בציצית או שלבש תפילין או שישב בסוכה ולא בירך תחלה, חוזר ומברך אחר שנתעטף אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית, וכן מברך אחר שלבש להניח תפילין, ואחר שישב לישב בסוכה וכן כל כיוצא באלו. אבל אם שחט בלא ברכה אינו חוזר אחר שחיטה ומברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על השחיטה, וכן אם כסה הדם בלא ברכה או הפריש תרומה ומעשרות או שטבל ולא בירך אינו חוזר ומברך אחר עשייה וכן כל כיוצא בזה'.

ומבואר שאע"פ שלדעת הרמב"ם אם עבר ולא בירך אינו יכול לברך לאחר שעשה מצותו, במצוה נמשכת שעדיין עשייתה קיימת מברך, ומשמע שיש בזה קיום של ברכה עובר לעשייתן, שהרי הרמב"ם סובר שלאחר העשייה אינו יכול לברך.

האם מועילה הברכה גם על למפרע או רק על להבא

אולם יש לדון האם מתקיים בזה דין עובר לעשייתן גם על לשעבר או רק על להבא, ומצינו שנחלקו בזה הראשונים.

שיטת תלמידי רבינו יונה שהוא רק להבא

כתבו תלמידי רבינו יונה (ברכות ל. ד"ה משעה) שאם שכח ולא בירך על התפילין עד לאחר קשירה, מברך כל שלא חלץ אותם, שכל זמן שאדם מקיים מצוה אף אם לא בירך בתחילתה מברך כשנזכר, ואף שאין בזה קיום של ברכה עובר לעשייתן על מה שכבר עשה עד עתה, מכל מקום יש בזה קיום של עובר לעשייתן על מה שיעשה מכאן ולהבא. ומבואר מדבריהם, שמה שמועילה ברכה על מצוה נמשכת ויש בזה קיום של עובר לעשייתן, זהו רק על מכאן ולהבא.

שיטת השיטה מקובצת והלבוש שהוא אף על לשעבר

והשיטמ"ק (ברכות יד: ד"ה רב) כתב שכיון שתפילין מצוה נמשכת, מברך עליהם אף לאחר קשירה, וברכה זו היא ברכה עובר לעשייתן, כיון שהמצוה עדיין קיימת ולא נגמרה מועילה הברכה לשעבר ולהבא אע"פ שכבר עשה מקצתה. והוסיף, שכן מצינו בברכת הסוכה שנהגו לישב בה קודם

לה. כפי שהובא לעיל תחילת אות ד.

לה. ועיין משאת המלך על הרמב"ם (סי' צט אות ד).

הברכה ועושים קידוש ולאחר מכן מברכים לישב בסוכה, שכיון שהיא מצוה נמשכת הרי הוא כמברך עובר לעשייתן. ומבואר בדבריו שמועילה הברכה לשעבר ולהבא, ויש בזה קיום של ברכה עובר לעשייתן אף על לשעבר.

ולשון הלבוש (או"ח סי' ח ס"א) שיכול ללבוש ציצית בעוד ידיו מטונפות, ולכשיטול ידיו יברך, וע"ל מה שמקיים המצוה אחר הברכה שישאר מלובש בה הויא ברכה זו עובר לעשייתן, ואגבה יוצא במה שעבר'. ומבואר שיש בזה קיום של עובר לעשייתן גם על למפרע[לו].

אוצר החכמה

וכתבו האחרונים[לז] שיש ללמוד מהמבואר בשלחן ערוך (סי' סו ס"ב) לגבי ציצית ותפילין ש'אם שכח להניח ציצית ותפילין יכול להפסיק בין הפרקים ולהניחם ויברך עליהם' וכתב הרמ"א 'וי"א שלא יברך עליהם עד אחר התפילה והכי נהוג לענין טלית'. ואם נאמר שמה שמברך על מצוה שעשייתה קיימת מועיל רק על להבא, קשה איך אמרו שיתעטף ויברך אחר התפילה, הרי מזמן שנתעטף עד סוף התפילה היה מעוטף בלא ברכה, אולם אם נאמר שהברכה במצוה שעשייתה קיימת חלה גם על למפרע, יש לומר שהתירו לו להתעטף בין הפרקים על סמך הברכה שיברך לאחר מכן[לח].

הוכחה ממה שהתירו להתעטף בטלית בין הפרקים ולברך לאחר התפילה

כתב הלבוש (או"ח סי' קסז ס"ח) 'שכח ואכל ולא בירך המוציא לפניו, אם נזכר בתוך הסעודה מברך על מה שיאכל עוד, ומה שאכל בלא ברכה אכל, ולא יוכל לתקון הוא, ואינו נפטר משום כך בלהבא'. והמעדני יום טוב (ברכות פ"ז סי' לג אות ט) נקט שמועילה הברכה לפטור גם את מה שכבר אכל, וביאר שכל שהוא עדיין מתעסק בדבר נחשב כעובר לעשייתן, וכיון שעדיין לא גמר סעודתו מועיל לפטור גם על לשעבר.

מחלוקת הלבוש והמעדני יום טוב בברכת הנהנין

אולם הפרי מגדים (או"ח סי' קסז אשל אברהם סק"כ) נקט כדעת הלבוש, וכתב שרק בברכת המצוות יש לומר כדברי הלבוש, כיון שבמצוה אין בכל חלק כשלעצמו סיבה לחיוב ברכה, אלא כל המצוה טעונה ברכה אחת, ולכן שייך לומר שאם בירך על המצוה בירך גם על הלמפרע, שהרי אין ענין ברכה נפרדת על הלמפרע ועל הלהבא, מה שאין כן בברכות הנהנין שכל כזית וכזית טעון ברכה בפני עצמו, אלא שיכול לפוטרם בברכה אחת, אפשר לומר שהברכה עולה רק על הלהבא, שהרי יש מקום לברכה רק על הלהבא.

אהרח 19/06/2018

דין ברכה ונוסח הברכה במצוה נמשכת

שיטת הרמב"ם והראב"ד בנוסח הברכה על מצוה נמשכת

כתב הרמב"ם (ברכות פי"א הט"ו) 'נטל את הלולב מברך על נטילת לולב, שכיון שהגביה יצא ידי חובתו. אבל אם בירך קודם שיטול, מברך ליטול לולב, כמו לישב בסוכה. מכאן אתה למד שהמברך אחר שעשה, מברך על העשייה'.

וכתב בהשגות הראב"ד 'הנה לדבריו, אם שכח בעטיפת ציצית או בהנחת תפילין ולא בירך תחלה, כשיזכור ויברך מברך על עטיפת ציצית ועל הנחת תפילין, ואינו כן שהרי מצותו כל היום לפניו, אבל נטילת לולב כיון שהגביהו נפטר ממנו כל היום'.

והקשה המגדל עוז על הראב"ד, הרי מפורש בדברי הרמב"ם (שם ה"ה) שאם נתעטף בציצית או שלבש תפילין או שישב בסוכה ולא בירך בתחילה, מברך לאחר שנתעטף להתעטף בציצית, וכן בתפילין ובסוכה. ואין למד הראב"ד מדיוק דבריו בהלכה ט"ו שמברך על עטיפת ציצית.

והכסף משנה כתב שדברי המגדל עוז תמוהים, וביאר שמקור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד הם דברי הגמרא בפסחים (ז:) לגבי לולב 'נטלו לצאת בו מברך אשר קידשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב' והגמרא מבארת שאינו מברך ליטול לולב בלמ"ד, משום 'כיון דאגבהיה נפק ביה', וסבר הראב"ד שא"כ דווקא בלולב שכיון שהגביהו נפטר מחיובו לכל היום, אינו מברך בלמ"ד, אבל בציצית ובתפילין שמעיקר מצותם להניחם עליו לכל היום, אפילו לאחר שלבש תפילין ונתעטף בציצית מברך בלמ"ד דהיינו להתעטף. והרמב"ם אינו סובר כחילוק זה אלא כל המברך אחר מעשה המצוה מברך על העשייה.

ומבואר שנחלקו המגדל עוז והכסף משנה בדעת הרמב"ם בנוסח הברכה על ציצית ותפילין כשמברך לאחר הלבישה והעיטוף, לדעת המגדל עוז מברך להניח תפילין ולהתעטף בציצית, כמו שמברך קודם העשייה, ולדעת הכסף משנה מברך על הנחת תפילין ועל עטיפת ציצית, ככל ברכה לאחר העשייה[לט].

הוכחת הגר"ש מדברי הראב"ד שהברכה מועילה גם על לשעבר

וביאר בחידושי רבי שמואל (פסחים סי' ז אות ב) שמדברי הראב"ד יש ללמוד שהבין בדעת הרמב"ם שמועילה הברכה גם על לשעבר, ולכן כתב שלדברי הרמב"ם גם בציצית ותפילין שעדיין עשייתה קיימת מברך 'על', ויתכן שאף הראב"ד מודה שהברכה מועילה על לשעבר, אלא שסובר שכיון שהברכה מועילה גם על להבא, ראוי לברך בלשון שמברך על מצוה קודם עשייתה.

הערות הגר"ש בלשון הרמב"ם

אולם עדיין צריך ביאור בקושיית המגדל עוז, שהרי הרמב"ם כתב במפורש בהלכה ה' שאם הוא עדיין מעוטף בטלית מברך להתעטף, כנוסח הברכה שמברך קודם העשייה, ומה הקשה הראב"ד.

וביאר בזה, שהנה לשון הרמב"ם (ה"ה) לכאורה צריכה ביאור, שכתב 'העושה מצוה ולא בירך, אם מצוה שעדיין עשייתה קיימת מברך אחר עשייה', וקשה הרי אין זו ברכה אחר העשייה, אלא קודם העשייה שמכאן ולהבא[מ].

ועוד הקשה במה שכתב הרמב"ם 'כיצד הרי שנתעטף בציצית או שלבש תפילין או שישב בסוכה ולא בירך תחלה, חוזר ומברך אחר שנתעטף אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית, וכן מברך אחר שלבש להניח תפילין, ואחר שישב לישב בסוכה', מדוע האריך לבאר מה הוא נוסח הברכה, ולכאורה פשוט שכך הוא נוסח הברכה שהרי אין זה שונה מכל הברכות שמברך עובר לעשייתן.

גדר הברכה לאחר העשייה במצוה שעשייתה קיימת לשיטת הרמב"ם

וביאר בזה שבכל המצוות שהזכיר הרמב"ם אין קיומם תלוי דווקא בעשייה, שהרי במה שהוא לבוש בתפילין ובמה שהוא יושב בסוכה מקיים מצות תפילין ומצות סוכה אף ללא עשייה כלל, אולם אף על פי כן לא נתקנה ברכה על הקיום בפני עצמו, אלא על מעשה המצוה, ועל קיום בלא מצוה אין ברכה, וכן אף בציצית שאין העשייה מצוה כלל[מא], מכל מקום כיון שמעשה העיטוף מביא לקיום המצוה תקנו ברכה על העיטוף, שעל ידי העיטוף נעשה קיום המצוה, ולפי"ז היה מן הראוי שאם לא בירך קודם מעשה ההנחה והעיטוף, לא יוכל לברך לאחריו כמו בכל המצוות שאם לא בירך עובר לעשייתן אינו מברך לאחר מכן, שהרי אין כבר את העשייה, וחידש הרמב"ם ששונה דין מצוות אלו ממצוה שכבר נעשתה, כיון שמה שגופו מעוטף כעת בציצית זהו מכח העשייה שמקודם, ונחשב שהעשייה שמקודם נמשכת כל עוד הוא מעוטף מחמתה.

ביאור לשון הרמב"ם להנתבאר

ולפי"ז ביאר בלשון הרמב"ם 'אם מצוה שעדיין עשייתה קיימת מברך אחר עשייה', שכיון שהברכה נתקנה על המעשה שמתעטף בציצית ומלביש תפילין, אם כן הברכה היא על מעשה העיטוף וההנחה שכבר נעשו, ולכן כתב הרמב"ם שמברך אחר עשייה, ואף שהעשייה הזו קיימת ונמשכת שכל זמן שגופו עטוף בציצית ומלובש בתפילין, יש כאן את העשייה הקודמת, ולכן גם דייק הרמב"ם לכתוב את נוסח הברכה כדי לומר שאע"פ שהברכה היא על העשייה שכבר נעשתה ויש מקום לטעות ולומר שיברך ב'על', מכל מקום כיון שהיא נמשכת וקיימת יכול לברך בלשון להבא.

ולפי"ז ביאר את השגת הראב"ד בהלכה ט"ו, שכיון שכתב הרמב"ם שהמברך 'לאחר שעשה' מברך ב'על', הרי גם בציצית ותפילין הברכה היא על העשייה שכבר נעשתה, ואף שהיא נמשכת הרי הברכה היא על העשייה

לו. אולם יש לדון שהרי אין בזה קיום של עובר לעשייתן על למפרע אלא רק על להבא, אלא סבר הלבוש שגם הרמב"ם שסובר שאינו יכול לברך לאחר עשייה, יודה שכיון שהברכה מועילה לקיים דין עובר לעשייתן על להבא, פוטרת גם על למפרע אף שעל חלק זה אינו עובר לעשייתן, ומה שלא מועילה ברכה לאחר עשייה זהו רק לאחר גמר עשיית כל המצוה.

לז. עיין בספר כנסת אברהם (מצות ומועדים סי' יט).

לח. ולפי"ז יש לבאר עוד, שהנה כתב השלחן ערוך (שם ס"ח) 'צריך לסמוך גאולה לתפלה, ולא יפסיק לאחר שאמר גאל ישראל רק אם אירעו אונס שלא הניח תפילין ונזדמנו לו בין גאולה לתפילה מניח אז, ולא יברך עליהם עד אחר שיתפלל'. והביא המשנה ברורה (ס"ק מב) מחלוקת הפוסקים בנזדמנו לו תפילין בין גאולה לתפילה, שהדרך החיים והחיי אדם נקטו כדעת השלחן ערוך שיברך לאחר התפילה, ודעת הפרי חדש והאבן העוזר שכיון שהתירו להניח תפילין בין גאולה לתפילה, מותר אף לברך עליהם. ויש לומר לדעת הפרי חדש והאבן העוזר שבמצוה נמשכת אין הברכה מועילה על למפרע אלא רק על מכאן ולהבא, ולכן אף אם הותר ללבוש תפילין, לא הותר ללובשם בלא ברכה, ולכן יש לו לברך אף בין גאולה לתפילה.

לט. ובספר הבתים (ח"ג, בית תפילה, שערי ברכות, שער ארבעה עשר אות ו) נקט כהמגדל עוז שהרמב"ם אינו חולק על הראב"ד וז"ל 'ומה שכתב הר"ם ומכאן אתה למד שהמברך אחר שעשה בלא ברכה מברך על העשייה, יראה לי שלא אמר זה אלא על לולב וכיוצא בו שנעשה עיקר המצוה ותכליתה בנטילה ומפני שעדיין הוא בידו מברך על העשייה, אבל אם הניח תפילין בלא ברכה מברך להניח ולהתעטף, מפני שלא נעשה עיקר המצוה ותכליתה בהנחה או בעטוף, כי צריך שיהו התפילין עליו כל היום לאות, וכן כל זמן שהוא מתעטף בבגד ארבע כנפים צריך שיהא בו ציצית כי עיקר הציצית שיראנו ויזכור המצוה'.

מ. ואף אם פוטר את העשייה שקודם לכן, הרי ודאי שהקיום שמכאן להבא כשלעצמו הוא סיבה לחייבו בברכה.

מא. כמבואר בתוספות (יבמות צ: ד"ה כולהו) שאין שום מצוה במעשה העיטוף, שהרי אינו מחויב להתעטף בציצית, אלא שאם נתעטף חייב בציצית, ושונה מתפילין וסוכה שמחויב ללבוש תפילין ולישב בסוכה, אלא שיכול לקיים חייבו ללא מעשה.

הקודמת, ואולם דעת הרמב"ם שכיון שהעשייה נמשכת יכול ברך עליה בלשון להבא.

דברי הגרי"ד בשיטת הרמב"ם שהברכה חלה על המעשה הקודם

הגרי"ד (ישורון כרך י', שיעורים לפרק התכלת מב:) הקשה שלכאורה דברי הרמב"ם צריכים ביאור, שהרי פשוט שעל זמן המצוה שמקיים מכאן ולהבא מתקיים בזה ברכה עובר לעשייתן, ומה חידש הרמב"ם בזה.

וביאר בזה, שברכה שייכת רק על מעשה מצוה, אבל על קיום מצוה לבד לא שייך לברך, וסובר הרמב"ם שאם מברך כאשר המצוה נמשכת הברכה חלה על המעשה הקודם.

נפקא מינה בנכנס לדור בבית שכבר יש בו מזוזה

ולפי"ז ביאר בדברי הברכי יוסף (או"ח סי' יט סק"ב) שכתב שאם נכנס לדור בבית שיש בו מזוזה אינו מברך, ואף שמקיים מצוה כשדר בבית עם מזוזה, מכל מקום כיון שהוא לא נתעסק במצוה אינו מברך.

ועוד הוסיף, שהנה כתב הרמב"ם (ברכות פי"א ה"ח) 'וכל מצוה שיש אחר עשייתה ציווי אחר אינו מברך אלא בשעה שעושה הציווי האחרון, כיצד, העושה סוכה או לולב או שופר או ציצית או תפילין או מזוזה, אינו מברך בשעת עשייה אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות סוכה או לולב או לכתוב תפילין, מפני שיש אחר עשייתו ציווי אחר, ואימתי מברך בשעה שישב בסוכה או כשינענע הלולב או כשישמע קול השופר או כשיתעטף בציצית ובשעת לבישת תפילין ובשעת קביעת מזוזה', וביאר שלכן כתב הרמב"ם לגבי מזוזה שקביעתה היא הציווי האחרון, אף שיש קיום מצוה במה שגר בבית שיש בו מזוזה, כיון שהמעשה האחרון המוטל על הגברא הוא קביעתה[מב]. וביאור הדברים שאין מקום לברכה על קיום מצוה גרידא ללא מעשה מצוה.

נפקא מינה בעשה שליח לקבוע מזוזה ולא בירך

ולפי"ז עולה שאם עשה שליח לקבוע מזוזה, והשליח לא בירך, כשנכנס בעל הבית לגור שם לא יברך, כיון שאין לו מעשה מצוה כלל אלא רק קיום מצוה, ועל קיום לבד אין מברכים.

לרעק"א מצינו ברכה על קיום לבד

אולם העיר על זה ממה שכתב רעק"א (שו"ת מהדו"ק סוף סי' ט) שהנכנס לדור בבית שיש בו כבר מזוזה שקבע בו מי שדר שם מקודם, מחויב לברך על המזוזה. ומשמע שנקט שיש ברכה על קיום לבד, שהרי אין מצוה במעשה כניסה לבית עם מזוזה, אלא שאם גר בבית ויש בו מזוזה מקיים מצוה[מג].

לדעת הרמב"ם בברית מילה מצינו ברכה על קיום

ולפי"ז ביאר הגרי"ד את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד (מילה פ"ג ה"א) על מי מוטלת ברכת להכניסו בברית מילה, לדעת הרמב"ם האב מברך ברכת להכניסו, ולדעת הראב"ד ב"ד או הסנדק מברכים ברכה זו. וביאור מחלוקתם שהרמב"ם סובר שהיא ברכת המצות, ולכן מברך אותה האב, וברכה זו היא על המצוה המוטלה עליו, וכלשון הרמב"ם שם 'מצוה על האב למול את בנו יתר על מצוה שמצווין ישראל שימולו כל ערל שביניהן', ולכן כתב הרמב"ם שאם האב אינו שם אין מברכים ברכה זו. והראב"ד סובר שהיא ברכת השבח ולכן אינה שייכת לאב. וכתב הגרי"ד שלפי"ז עולה שלדעת הרמב"ם מצינו ברכה על קיום לבד.

לשיטת הרמב"ם למה לא יברך המל על מעשה המצוה להכניסו

אלא שעדיין יש לעיין שכיון שברכת להכניסו היא ברכת המצוות, מדוע לא יברך המל שהוא עושה המצוה, ומדוע אמרו שלכתחילה יברך על הקיום ולא על המעשה[מד].

והביא מדברי הראב"ן (שו"ת סי' לה) שכתב שברכת על המילה היא ברכה על העשייה ולכן מברך עובר לעשייתן, אבל ברכת להכניסו שהיא ברכה על הקיום מברך לאחר העשייה. וביאר בזה שכל ברכת המצוות היא על מעשה המצוה, ורק ברכת להכניסו היא על קיום המצוה, ולכן אין המוהל מברך אותה, כיון שעל עושה המצוה מוטלת רק ברכה על מעשה המצוה.

במעקה

אולם כתב שיש לדחות, ויש לומר בדעת הראב"ן שכיון שמברך ברכת להכניסו על קיום המצוה, אינה ברכת המצוות אלא ברכת השבח, ולכן מברך לאחר העשייה, כיון שבברכות השבח לא נאמרה ההלכה שצריך לברך עובר לעשייתן.

כתב הפרי מגדים (או"ח סי' תלב משב"ז סוף סק"ג) שלא אמרו שמברך לאחר העשייה במצוה נמשכת רק באופן שעושה מצוה, כגון לבוש תפילין או מעוטף בציצית, אבל אם עשה מעקה לגגו ולא בירך אינו מברך. ובחידושי רבי שמואל (פסחים סי' ז אות ג ד"ה ולפמש"כ) כתב שיש לבאר דברי הפרי מגדים שרק במצוה נמשכת שיש בה קיום מצוה בגופו בפועל במה שמעוטף בציצית ולבוש בתפילין, מברכים כל זמן שהעשייה הקודמת נמשכת, אבל במעקה שאין קיום מצוה בגופו בפועל במה שיש מעקה לגגו, וכל הקיום הוא רק בשעת העשייה[מה], אם עשה מעקה ולא בירך, יהיה תלוי במחלוקת הרמב"ם והאור זרוע לענין ברכה לאחר המצוה.

האם ביעור חמץ הוא מצוה הנמשכת מהבדיקה

כתב הרמ"א (או"ח סי' תלב ס"א) שאם התחיל לבדוק בלא ברכה יברך כל זמן שלא סיים בדיקתו, ודייק מזה הב"ח (שם) שלאחר שסיים לבדוק הפסיד את הברכה, ולא יברך עוד, משום שיש לחוש לדעת הרמב"ם שאין לברך לאחר עשיית המצוה.

והמגן אברהם (סק"ב) תמה על דברי הב"ח שהרי דעת הרמב"ם שבמצוה נמשכת יכול לברך. וביאר החק יעקב (סק"ו) את מחלוקת הב"ח והמגן אברהם, שהנה כתב הרא"ש (פסחים פ"א סי' י) 'ומן הראוי שיברך קודם בדיקה על בדיקת חמץ, ותיקנו לומר על ביעור חמץ לפי שלאחר הבדיקה מיד הוא מבטל והיינו ביעור לחמץ שאינו ידוע לו, ומצניע את הידוע לו ואוכל ממנו עד שעה חמישית ואז מבערו מן הבית, ועל עסק זה נגררה הברכה של בדיקה שהיא תחילת הביעור ונגמר בשעה חמישית', ומבואר שהברכה כוללת גם את הבדיקה וגם את הביעור, ולפי"ז כתב שבאמת אף אם לא בירך עד שסיים בדיקתו יכול לברך למחרת בשעה שמבער את החמץ, והרי זה דומה למה שכתב הרמב"ם שבמצוה נמשכת יכול לברך.

אולם הב"ח כתב שמקור דברי הרמ"א הם מהכל בו, ובדעתו יש לבאר שעיקר הברכה על הבדיקה ממש ולא על הביעור, ואף שלשון הברכה הוא 'על ביעור חמץ' יש לפרש שלשון ביעור כולל גם בדיקה, ולכן אם סיים בדיקתו, שוב אינו מקיים בזה דין ברכה עובר לעשייתן.

19/06/2018אחה

ביאור נוסף במחלוקת האחרונים בזה

ובחידושי רבי שמואל (פסחים סי' ז אות ד) הקשה שלכאורה צריך ביאור מה הקשה המגן אברהם על הב"ח מדברי הרמב"ם, הרי בדעת הב"ח מוכרחים לבאר שהביעור בפני עצמו אינו מחייב ברכה, ואם כן אין מקום להקשות מדברי הרמב"ם, שהרי גם לשיטת הרמב"ם באופן שהעשייה שמכאן ולהבא אינה מחייבת ברכה אין מברכים אף שיש בה קיום מצוה.

וביאר בזה, שהמגן אברהם נקט בשיטת הרמב"ם שעצם הדבר שיש לפניו קיום מצוה שהוא המשך למצוה הקודמת, אף שמצד עצמו אין ההמשך מחייב ברכה, נחשב למצוה נמשכת, ומשום שהברכה במצוה נמשכת היא על העשייה שלמפרע, וכל עוד יש לפניו קיום השייך לזה מועילה ברכתו למפרע.

בנר חנוכה

כתב הרא"ש (פסחים פ"א סי' י) 'ומה שחלקו במטבע ברכות יש מהן שתיקנו בעל ויש מהן שתיקנו בלמ"ד, רבינו תם ז"ל היה נותן טעם לדבר, דכל מצות דנעשות מיד, שייך לברך עליהן על, כגון על מקרא מגילה, על הטבילה, על נטילת ידים, על הפרשת תרומה, על אכילת מצה, על אכילת מרור. אבל להניח תפילין, להתעטף בציצית ולישב בסוכה, יש בהן שיהוי, והלשון מורה על כך, להיות מעוטר בתפילין ולהיות עטוף בציצית, ולישב בסוכה לאכול ולטייל כל היום. ולהדליק נר חנוכה יש שיהוי במצותה, כדאמרינן בבמה מדליקין (שבת כא:) מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק', ומבואר מדבריו שמצות נר חנוכה היא מצוה שזמנה נמשך. וכתב רעק"א (שו"ת מהדו"ת סי' יג) שלפי"ז יש לומר שמי שהדליק נר חנוכה ולא בירך, יברך אף אם גמר להדליק את הנרות של אותו יום, וכציצית ותפילין שמצותם נמשכת כל זמן לבישתם, ואם לא בירך יכול לברך כל עוד שלבוש בציצית או בתפילין[מו].

אולם כתב שיש לחלק בין נר חנוכה לציצית ותפילין, שבציצית ותפילין האדם מקיים מצוה במה שלבוש בהם כל רגע ורגע, ואילו יפשוט מעליו את הציצית או את התפילין, מרגע שפשט אינו מקיים מצוה, וכך יש לומר גם לגבי מזוזה שאם קבע מזוזה בפתחו ולא בירך יכול לברך, כיון שכל רגע הוא קיום מצוה חדש, שהרי אילו תינטל המזוזה, מאותו רגע ואילך לא יהיה לו קיום מצוה, אבל בנר חנוכה הרי אם בשעת ההדלקה היה בנר שמן כשיעור,

מב. ויש להוכיח כדברי הברכי יוסף, ממה שכתב רבי אברהם בן הרמב"ם בהמספיק לעובדי ה' (פרק ל, עמ' 238 במהד' ת"א תשמ"ט) שאם קבע מזוזה ולא בירך אינו יכול לברך עוד, ודינו כמי ששחט ולא בירך. ומבואר מדבריו שאף שיש קיום מצוה בדר בבית שיש בו מזוזה, לענין ברכה לאחר קביעת המזוזה אינו יכול לברך, ככל מצוה לאחר עשייתה.

מג. ואמנם כתב שם רעק"א שזמן רב לאחר שכתב דברים אלו ראה מה שכתוב בברכי יוסף, וסיים שצריך עיון לדינא איך יש לנהוג בזה.

מד. ועיין ביאור הגר"א (יו"ד סי' רסה אות יד), שברכת להכניסו נתקנה על תוספת המצוה שנצטוה יותר מכל ישראל.

מה. ואף שלאחר המעשה אין גגו מחוסר מעקה, מכל מקום במעקה אין כלל מצוה במה שהמעקה בנוי על גגו, אלא במה שעשה מעקה על גגו.

מו. נראה שכוונת רעק"א למבואר ברמב"ם (ברכות פי"א ה"ה) שבציצית ותפילין כל שלבוש בהם נקרא עובר לעשייתן. ובביאור מה שנר חנוכה נחשב מצוה נמשכת, כתב שכיון שצריך להדליק בנר שיש בו שמן בשיעור שיוכל לדלוק משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, ומבואר בשלחן ערוך (או"ח סי' תרעה ס"ב) שאם נתן בנר שמן פחות משיעור זה [כיון שלהלכה הדלקה

ורגע לאחר ההדלקה כבה הנר אינו מחויב לחזור ולהדליקו[מז], ואין חסרון בקיום המצוה במה שאינו דולק עוד, ואם כן יש לדון שנר חנוכה אינו נחשב למצוה נמשכת[מח].

וכבר העירו האחרונים, שחילוקו של רעק"א, הוא קושיית המאירי (ז: ד"ה ואח"כ) על שיטה זו, שלאחר שהביא שיטה זו[מט], הקשה מנר חנוכה שמברכים להדליק אף שאינה מצוה נמשכת, והביא שמתרצים שמאחר שצריך לתת בנר שמן בשיעור שידלק עד שתכלה רגל מן השוק נחשב כמצוה נמשכת, ותמה על דבריהם שהרי ההדלקה היא המצוה ואם כבתה אין זקוק לה, ואם כן אינה מצוה נמשכת.

אמנם כבר עמד רבינו תם בספר הישר (חלק החידושים סי' שמ) בהערה זו, ותירץ שאף שאם כבתה אינו מחויב לחזור ולהדליק, מכל מקום הרי מעיקר חיוב הדלקת נר חנוכה להניח בנר שמן כשיעור שידלק עד שתכלה רגל מן השוק. ואם כן הרי זו מצוה נמשכת שמחויב שידלק הנר בשיעור כזה.

וכן מבואר להדיא בספר הפרדס לרבינו אשר ב"ר חיים (שער תשיעי, עמ' סו במהד' רמ"י בלוי), בדעת הרמב"ם שבמצוה נמשכת יברך, ונחשב עובר לעשייתן, שהוא הדין אם הדליק נר חנוכה ולא בירך, כל זמן שהנרות דולקות חוזר ומברך.

וכן כתב הראש יוסף (שבת כג. ד"ה נסתפקתי) שיש לדון ולומר שדין נר חנוכה כדין כל מצוה שיש לה משך זמן כגון ציצית ותפילין וסוכה, שאם לא בירך עובר לעשייתן מברך אחר עשייה, ואף שאם כבתה אין זקוק לה ואינו מחויב לחזור ולהדליק, הרי יש בזה קיום מצוה במה שדולק.

ה. בכיסוי הדם ונטילת ידים ובאמצע מצוה

שיטת הבה"ג שמברך לאחר כיסוי

כתב הבה"ג (הלכות כיסוי הדם) 'ובתר דמכסי ליה לדמא מיחייב לברוכי ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על כיסוי הדם'. ומבואר שלשיטת הבה"ג יש לברך על כיסוי הדם לאחר שמכסה, ויש לבאר מדוע שונה מכל המצוות שמברך עליהם קודם עשיית המצוה.

האם כיסוי הדם חלק ממצות מעיכוה אור אהח19/06/2018 מצוה בפני עצמה

ובביאור הדברים כתב הרא"ש (חולין פ"ו סוף סי' ו) שדין כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן נאמר רק בתחילת המצוה, אבל מצות כיסוי הדם היא סיום מצות השחיטה, וכיון שבאמצע מצוה אין ראוי לברך, לכן מברך על השחיטה לפני התחלת המצוה, ועל הכיסוי לאחר גמר המצוה.

שיטת הרמב"ם שמברך קודם כיסוי

ושיטת הרמב"ם (שחיטה פי"ד ה"א) שיש לברך קודם כיסוי, וכתב עוד (ברכות פי"א ה"ו) שאם כיסה ולא בירך לא יברך עוד[נ]. וכן כתב הרא"ש שהעולם לא נהגו כהבה"ג אלא מברכים קודם שיכסה, משום שסוברים שמצות כיסוי הדם היא מצוה בפני עצמה[נא].

דעת הפרי חדש שבמקום הצורך יכול לברך באמצע מצוה

כתב הפרי חדש (יו"ד סי' יט סק"ו) שבמקום שהישמעאלים מקפידים שלא ישחטו אלא אם כן אומרים סמוך ממש לשחיטה 'אלל"ה וואכב"ר', והרי אם יברך ויאמר תיבות אלו ואחר כך ישחוט הרי זה הפסק בין ברכה לשחיטה, שיש לזה תקנה שיברך ברכת השחיטה לאחר שכבר התחיל לשחוט, וקודם שיגמור את חלק השחיטה שמכשיר את הבהמה באכילה.

קושיית התבואות שור

והקשה על זה התבואות שור (ס"ק טו), שמדברי הבה"ג יש ללמוד שאף אם אינו יכול לברך קודם המצוה אין לברך באמצע מצוה, ועדיף לברך לאחר המצוה מאשר באמצעה, וגם הרא"ש שנחלק על הבה"ג זה רק מהטעם שהכיסוי מצוה בפני עצמה, אבל מודה בעיקר הדין שאין לברך באמצע מצוה.

חילוק בין ברכה על מצוה שעשייתה קיימת לבין ברכה באמצע מצוה

והוסיף שיש להוכיח כן גם מדברי הרמב"ם (ברכות פי"א ה"ה-ו) 'העושה מצוה ולא בירך, אם מצוה שעדיין עשייתה קיימת מברך אחר עשייה, ואם דבר שעבר הוא אינו מברך. כיצד הרי שנתעטף בציצית או שלבש תפילין או שישב בסוכה ולא בירך תחלה חוזר ומברך אחר שנתעטף אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית, וכן מברך אחר שלבש להניח תפילין, ואחר שישב לישב בסוכה וכן כל כיוצא באלו. אבל אם שחט בלא ברכה אינו חוזר אחר שחיטה ומברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על השחיטה, וכן אם כסה הדם בלא ברכה או הפריש תרומה ומעשרות או שטבל ולא בירך אינו חוזר ומברך אחר עשייה וכן כל כיוצא בזה'. ויש לדייק שמזה שלא חילק הרמב"ם בשחיטה עצמה שרשאי לברך באמצע שחיטה, משמע שאין לברך באמצע שחיטה.

וביאר הגדר בזה, שכל מצוה שאותו חלק ממנה שעדיין לא בירך עליו, אילו היה עושה אותו לבדו היה מקיים את המצוה בשלימותה כגון המשך הלבישה בציצית, מברך עליו ומתקיים בזה דין ברכה עובר לעשייתן. ומה שאין כן במצוה שאין בה קיום נפרד בכל חלק ממנה, אלא דווקא כאשר כל הקיום הוא כאחד, וכגון בשחיטה שאם היה סימן אחד שחוט כבר, אין מצוה שלימה בשחיטת הסימן הנותר, לפי שאין קיום מצות שחיטה אלא בשחיטת שני סימנים יחד, במצוה כזו אינו יכול לברך באמצעה.

ולפי יסוד זה גם מובן שלכן סובר הבה"ג שאין לברך בין כיסוי לשחיטה, כיון שהכיסוי הוא חלק ממצות השחיטה, שהרי אין אפשרות לקיים מצות כיסוי בלא שישחוט, ולכן בין שחיטה לכיסוי נחשב לאמצע מעשה המצוה, ואין לברך באמצע המצוה[נב].

סתירה בדברי הרא"ש לגבי ברכה באמצע המצוה

הבית הלוי (שו"ת ח"ב סי' יד) הקשה שמדברי הרא"ש בדין ברכת כיסוי הדם משמע שמודה לבה"ג בעצם הדבר שאין לברך באמצע מצוה, אלא שסובר שכיסוי הדם הוא מצוה נפרדת (אובר יחכמה) ולכן יכול לברך קודם כיסוי, ואילו מדבריו לגבי ברכת נטילת ידים משמע שחולק על הבה"ג וסובר שיש לברך באמצע מצוה. שהנה נחלקו הראשונים בדין ברכת נטילת ידים, דעת רבינו תם (הו"ד באור זרוע ח"א סי' עט) שיש לברך לאחר ניגוב שהוא עיקר הנטילה[נג], שהרי מבואר בגמרא (סוטה ד:) שהאוכל כשנטל ידיו ולא נגבם כאוכל לחם טמא, אולם הרא"ש כתב (ברכות פ"ז סי' לד) שנהגו לברך על נטילת ידים לאחר הנטילה וקודם לניגוב[נד], כיון שכל עוד שלא ניגב ידיו הוא באמצע הנטילה שהרי האוכל בלא ניגוב כאוכל לחם טמא, ויש בזה משום עובר לעשייתן. וא"כ דברי הרא"ש לגבי ברכת כיסוי הדם סותרים את דבריו לגבי ברכת נטילת ידים.

תירוץ על הסתירה בדברי הרא"ש

וכתב הבית הלוי שיש ליישב את הסתירה בדברי הרא"ש בשני אופנים:

א. יש לבאר בדעת הבה"ג שרק באופן שהחלק הנותר מן המצוה אינו מעכב בקיום המצוה, על זה אמר הבה"ג שאינו יכול לברך עליו, שכיון שעיקר המצוה נסתיימה, אינו יכול לברך באמצע עשיית המצוה. ולכן רק בכיסוי שהוא סיום לשחיטה ואינו מעכב בכשרות השחיטה, שאף אם לא כיסה שחיטתו כשירה, אינו יכול לברך באמצע מצוה, אבל בנטילת ידים שכל עוד שלא ניגב ידיו עדיין לא הועילה נטילתו, והוא מעכב בגוף המצוה, נחשב כתחילת המצוה לענין ברכה, וגם לבה"ג יכול לברך קודם הניגוב.

ב. יש לומר שגם הבה"ג מודה שאם יכל לברך קודם שהתחיל בעשיית המצוה ולא בירך, יברך באמצע המצוה, ומה שכתב הבה"ג לענין כיסוי, זהו לענין עיקר תקנת הברכה, שחכמים תקנו ברכה על המצוות ותיקנו שיברך קודם לעשיית המצוה, ואמרו שכאשר אינו יכול לברך קודם עשיית המצוה יברך לאחר עשייתה, וכמו בטבילת גר שאינו יכול לברך קודם טבילתו שהרי הוא עדיין גוי ואינו יכול לומר וציונו, אבל באמצע מצוה לא מצינו שתיקנו ברכה. ולכן לגבי כיסוי הדם שהוא חלק ממצות שחיטה, ואינו יכול לברך קודם השחיטה, שהרי עדיין אין לו את הדם לפניו שיתחייב לכסותו, ופשוט שאינו יכול לברך קודם שחלה עליו חובת המצוה[נה], ממילא מוכרח להיות שעיקר תקנת הברכה במצות כיסוי הדם, שיברך לאחר המצוה, אולם בנטילת ידים שעיקר התקנה היתה לברך קודם נטילה כבכל המצוות, אלא שנהגו לברך לאחר הנטילה משום היוצא מבית הכסא שיש לחוש שאין ידיו נקיות, בזה

עושה מצוה, אם בשעת הדלקה לא היה בנר שמן כשיעור] לא יצא אפילו בדיעבד, א"כ משמע מזה שמעיקר המצוה לעיכובא שיהיה בנר שמן כשיעור, ומשום שקיום המצוה הוא כל זמן שדולק.

מז. כמבואר בשלחן ערוך (או"ח סי' תרעג ס"ב).

מח. ויש לומר שרק לגבי אם מברכים בעל או בלמ"ד זה נחשב מצוה נמשכת אבל לגבי עובר לעשייתן לא.

מט. בשם אחרוני הרבנים, וכוונתו לספר הישר לרבינו תם (חלק החידושים סי' שמ) שכתב כדברי הרא"ש, והם דברי רבינו תם שהביא הרא"ש.

נ. וכ"כ המצוות שאם לא בירך קודם עשיית המצוה אינו מברך לאחריה. וכתב הפרי חדש (יו"ד סי' כח סק"ג) שבדעת הבה"ג מבואר דאינו סובר בזה כדעת הרמב"ם, אלא כהאור זרוע שאם לא בירך קודם עשיית המצוה יברך לאחריה, שלדעת הרמב"ם היה עדיף לברך אף באמצע מצוה, מאשר לברך לאחריה.

נא. וכן פסק השלחן ערוך (יו"ד סי' כח ס"ב).

נב. ועוד הוסיף, שהנה כתבו התוספות (סוכה לט. ד"ה עובר) שנראה שיכול לברך על הלולב אף לאחר נטילתו כל עוד שלא נענע ולא נגמרה המצוה, ואם כן לכאורה מוכח שיכול לברך באמצע עשיית המצוה. ותירץ שממה שהביאו התוספות שם בסוף דבריהם מחלוקת רבי יוחנן ורב הונא בירושלמי, שלרבי יוחנן מברך עובר לעשייתן ולרב הונא מברך לאחר עשייתן, משמע שלרבי יוחנן שמברך קודם עשיית המצוה אינו יכול לברך בשעת עשייתה.

נג. והובאו הדברים בקצרה בהגהות אשר"י (ברכות פ"ב סי' יא).

נד. ומבואר בראש שנהגו כן בכל הנטילות משום היוצא מבית הכסא, שפעמים שאינו יכול לברך קודם נטילה לפי שאין ידיו נקיות.

נה. ועיין גליון מהרש"א (יו"ד סי' יט לש"ך סק"ו) שאם יברך על אכילת מצה בערב פסח סמוך

יוכל לברך גם באמצע, וכך יותר טוב שהרי יכול לקיים בזה דין עובר לעשייתן קודם הניגוב.

והתבואת שור (שם) תירץ שיש לומר שהניגוב הוא עיקר המצוה, ובו עיקר טהרת הידים בנטילה[ני], ולכן הברכה קודם הניגוב אינה כברכה באמצע מצוה.

בדעת רבינו תם שמברך על נטילת ידים לאחר הניגוב

וכתב עוד הבית הלוי, שיש לבאר בדעת רבינו תם שהובאה באור זרוע, שסובר כשיטת הבה"ג שאין לברך באמצע מצוה, וכן סובר שאף כאשר החלק הנותר מן המצוה מעכב בקיומה, אין לברך באמצע מצוה, וכן סובר שאף אם יכול לברך קודם למצוה, אינו יכול לברך באמצעה, ולכן כיון שאין ידיו נקיות קודם נטילה ואינו יכול לברך קודם נטילה, יש לו לברך רק לאחר הניגוב.

ו. בלולב

עובר לעשייתן בנטילת לולב

מבואר בדברי התוספות (סוכה לט. ד"ה עובר) שיש כמה אופנים לקיים בברכת הלולב עובר לעשייתן:

א. ליטול רק את הלולב ולברך עליו ואח"כ ליטול את האתרוג, וכיון שמעכבים זה את זה אינו יוצא עד שיטול את שניהם, והרי בירך עובר לעשייתן.

ב. יטול את ארבעת המינים כשאחד מהם הפוך, ויברך, ולאחר הברכה יהפוך.

ג. יטול כדרכו ויכוין שאינו רוצה לצאת ידי חובת המצוה.

ד. יטול כדרכו בכוונה לצאת, וכיון שעדיין לא נענע מתקיים בזה עובר לעשייתן כיון שעדיין לא נגמרה המצוה, וכן מבואר בתלמידי רבינו יונה (ברכות ס: ד"ה כי שמע) שכל זמן שלא נענע לא גמר המצוה כראוי, ועובר לעשייתן הוא.

כיצד מועילה נטילת לולב בכוונה שלא לצאת לענין עובר לעשייתן

ובביאור הדבר שמועיל להחשב כמברך עובר לעשייתן על ידי מה שנוטל בכוונה לא לצאת, מבואר בתוספות שהוא משום שבעל כרחו אינו יוצא, ומשמע שיש כאן סיבה לומר שיצא ידי חובתו למרות חסרון הכוונה, אלא שאינו יוצא בעל כרחו. וביארו האחרונים, על פי מה שיסד הגר"ח (הו"ד בקובץ שיעורים ח"ב סי' לג אות א-ב) שלמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, המעשה כשלעצמו נחשב למעשה מצוה, אלא שבלא כוונה אין בזה קיום מצוה. והעירו שלפי"ז עולה מתירוץ התוספות, שדי בקיום מצוה בשביל ברכה עובר לעשייתן, ולא צריך לזה מעשה מצוה[ניז].

כיצד מקיים עובר לעשייתן בברכת הלולב קודם הנענועים

ובמה שמבואר בתוספות שאם מברך על הלולב לאחר נטילה קודם נענועים מתקיים דין עובר לעשייתן, יש להקשות הרי מבואר בגמרא (סוכה מב.) שבהגבהת הלולב יצא ידי חובתו, ואם כן מה מועיל שיברך לאחר נטילת הלולב.

והנה לשון הריטב"א (ר"ה לד. ד"ה כתב הרי"ף) שלא יצא ידי חובת לולב דרבנן עד שיגמור הנענוע. וביאור הדברים על פי מה שיסד הגרי"ז (הו"ד בספר סוכת דוד, ב"ב תשנ"ט, עמ' קצה) שהנענועים הם חלק מהמצוה[ניח], שהנה כתב הרמב"ם (לולב פ"ז ה"ט) משיגביה ארבעה מינין אלו בין שהגביהן כאחת בין בזה אחר זה בין בימין בין בשמאל יצא וכו', ומצוה כהלכתה שיגביה אגודה של שלשה מינין בימין ואתרוג בשמאל ויוליך ויביא ויעלה ויוריד וינענע הלולב שלש פעמים בכל רוח ורוח. ומשמע מלשון הרמב"ם שמצות הנענועים בלולב שייכת למצות הנטילה, ועל ידי הנענועים מקיים מצות נטילה כהלכתה[ניט]. וכיון שקודם נענוע עדיין לא קיים כל פרטי המצוה, די בזה שתהיה הברכה שיברך אז עובר לעשייתו[ס].

עובר לעשייתן כשהלולב בידו לאחר שיצא בו בנטילה ובנענועים

עוד מבואר בתוספות (שם) שמנהגם של אנשי ירושלים שאף לאחר שכבר יצאו ידי חובתם בנטילה ובנענועים, עדיין היו ממשיכים לאחוז את לולבם בידיהם, ומבואר בתוספות שיש בזה משום מצוה מן המובחר, ודי בכך כדי שיתקיים בזה דין ברכה עובר לעשייתן.

ויש לבאר האם יש בזה תוספת קיום מצוה, ולכן נחשב למצוה מן המובחר, או שאינו אלא מעשה חיבוב מצוה גרידא, ויש בזה מצוה מן המובחר במה שמחבב את החפצא דמצוה.

ובפשטות ממה שכתבו התוספות שמקיים בזה דין ברכה עובר לעשייתן, משמע שאין זה חיבוב מצוה גרידא, שהרי על חיבוב מצוה אין מקום לומר שמועיל לענין ברכה עובר לעשייתן.

וכן מבואר בערוך לנר, דהנה כתבו התוספות (שם מה: ד"ה אחד זה) 'לולב אין עיקר מצותו אלא פעם אחת ביום' וכתב הערוך לנר (שם) שהתוספות דייקו בלשונם, וכתבו ש'עיקר מצותו' פעם אחת ביום, כיון שבאמת אף לאחר שנטלו וקרא בו את ההלל, אף על פי שכבר יצא ידי חובתו, עדיין יש בזה קיום מצוה ועדיין לא נגמרה מצותו, כמנהג אנשי ירושלים (סוכה מא:) שהיו אוחזים את הלולב בידם כל היום אף לאחר שכבר יצאו בו ידי חובתם, ולכן כתבו התוספות (שם לט. ד"ה עובר) שמחמת כן אם בירך לאחר נטילת הלולב, עדיין הרי הוא כמברך עובר לעשייתן משום שיש בדבר מצוה מן המובחר, וכוונתם שאף שכבר נתקיימה עיקר המצוה, מכל מקום יש בזה קיום מצוה.

וכן מפורש בדברי רבינו דוד (ז: ד"ה שאני) 'שמצות הלולב אינה נגמרת בנטילה כל שהיא בלבד, שהרי יש בה שירי מצוה ליטול אותו כשהוא קורא קריאת שמע ומתפלל', ומבואר מלשונו שאין זה חיבוב מצוה גרידא אלא שהמצוה אינה נגמרת.

אולם מצינו שנחלקו האחרונים בזה, שהט"ז (סי' תרנא ס"ק יז) כתב שאם נטל ג' מינים לאחר שכבר יצא ידי חובתו, על מנת לאוחזם בידו כמנהג אנשי ירושלים, כיון שנוטלם לשם מצוה יעבור בזה משום בל תגרע, אולם האליה רבה (שם ס"ק לח) כתב שכיון שנוטלם לשם חיבוב מצוה ולא לשם מצוה אין בזה משום בל תגרע. הרי מבואר מדבריהם שנחלקו האם במה שנוטל את הלולב לאחר שיצא בו יש בזה קיום מצוה, או שאינו אלא חיבוב מצוה.

ז. שח בין תפילה לתפילה או בין שחיטה לשחיטה

הקדמה

שנינו בגמרא (מנחות לו.) 'אמר רב חסדא סח בין תפילה לתפילה חוזר ומברך, סח אין לא סח לא, והא שלח רב חייא בריה דרב הונא משמיה דרבי יוחנן על תפילה של יד אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין, על תפילין של ראש אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפילין, אביי ורבא דאמרי תרוייהו לא סח מברך אחת סח מברך שתים'.

ומבואר שאם שח חוזר ומברך, ונחלקו הראשונים בדין השח בין תפילה לתפילה מה מברך, ושורש מחלוקתם בברכת התפילין, כמה ברכות מברך בהנחת תפילין:

מחלוקת הראשונים מה מברך כששח

א. שיטת רש"י (ד"ה לא סח) שמברכים על הנחת תפילין רק ברכה אחת, והיינו שקודם שמניח תפילין של יד מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין, וברכה זו חלה גם על תפילין של ראש, אלא שאם שח מברך ברכה נפרדת על תפילין של ראש, שהיא אשר קדשנו במצותו וצונו על מצות תפילין,

---

לחשיכה, ויאכל מצה מיד עם חשיכה, מסתבר שלא יצא בברכתו.

נו. וכן מבואר בתשובת רב האי גאון (שו"ת הגאונים שערי תשובה סי' קצו), ובאור זרוע (ח"א סי' עט), וכן כתב הפרי מגדים (או"ח סי' קסה משב"ז סק"ב) עיין שם, ועיין ביאור הגר"א (או"ח סי' קפא ס"ח) שביאר בדעת הרמב"ם (ברכות פ"ו ה"כ) שלא נקרא נטילה בלא ניגוב.

נז. והנה הביכורי יעקב (סי' תרנב סק"י) כתב שיש להסתפק האם במצות נטילת לולב נאמר שיעשה מעשה לקיחה בידו, או שדי במה שנמצא בידו, ואף אם לו יצויר שיבוא הלולב לידו ללא מעשה יצא ידי חובתו, ונפקא מינה במי שנטל לולב קודם שעלה עמוד השחר ולא הניחו מידו עד לאחר נץ החמה, האם כיון שבלילה אינו זמן חיוב ונמצא שעשה המעשה שלא בזמן חיוב, לא קיים מצותו כיון שלא נטל על ידי מעשה, או כיון שהלולב בידו יצא. וכתב שיש להוכיח מדברי התוספות שיכול ליטול ולכוין שלא לצאת, והרי בשעת נטילה לא יצא, ומבואר שדי במה שהלולב בידו. אך כתב לדחות שמכל מקום היה בידו בעת החיוב אלא שהייתה כוונתו שלא תושלם המצוה עד לאחר הברכה, ויש לומר ששונה ממי שנטל בזמן פטור. ויש לבאר בזה על פי דברי הגר"ח, שאף בלא כוונה נחשב למעשה מצוה, ולכן אין זה כנטילה בזמן פטור [וראה מה שנתבאר לעיל (אות ה) בענין זה באם שייך ברכה על קיום לבד].

נח. והוסיף שנפקא מינה לפי"ז שהנענועים צריכים להיות באותם ד' מינים שקיים בהם נטילה.

נט. עוד הביאו האחרונים יסוד לזה שהנענועים הם חלק ממצות הלולב, מדיוק לשון הרמב"ם (ברכות פי"א ה"ח) 'כל מצוה שעשייתה היא גמר חיובה מברך בשעת עשייה, וכל מצוה שיש אחר עשייתה צווי אחר אינו מברך אלא אחר עשיית הצווי האחרון, כיצד העושה סוכה או לולב וכו', ואימתי מברך בשעה שישב בסוכה או כשינענע הלולב', ומבואר שנענוע הוא גמר החיוב בלולב, ודומה בזה לישיבת סוכה.

ס. כן אמר בשם הגר"ח שיש להוכיח כן מדברי התוספות שלא נגמרה המצוה עד לאחר הנענוע, ולכן הרי זה עובר לעשייתן. ועוד הוכיח כן (חי' הגרי"ז ערכין ב: ד"ה קטן) ממה שנאמר בלולב שיעור ג' טפחים כדי לנענע (סוכה כט:), והרי נענוע אינו מעכב בקיום מצות נטילת לולב, ומוכח שנענוע הוא פרט ממצות נטילת לולב.

ועיקר תקנת ברכה זו היתה למי שיש לו רק תפילין של ראש[סא], וכששח נתחייב לברך על של ראש כאילו הניחם לבד.

ב. שיטת רבינו תם (תוספות ד"ה לא, ברכות ס: ד"ה אשר) שאף אם לא שח מברך על תפילין של יד להניח תפילין ועל תפילין של ראש על מצות תפילין, ואם שח חוזר ומברך על תפילין של ראש ברכת להניח תפילין מלבד הברכה הקבועה שהיא ברכת על מצות תפילין, וכן מי שאין לו אלא תפילין של ראש, מברך עליהם שתים, כיון שאף מי שיש לו תפילין של יד ומברך ברכת להניח כולל בברכה זו בנוסף לתפילין של יד גם את תפילין של ראש, ומה שאמרו שאם לא שח מברך אחת, ביאורו שאם לא שח מברך על של ראש רק ברכה אחת, ואם שח מברך על של ראש שתים, שחוזר גם על ברכת להניח תפילין לפני שיניח את של ראש. ובביאור הדברים, כתבו התוספות (ברכות שם) והרא"ש (הלכות תפילין סי' יד), שעל תפילין של יד נתקנה ברכת להניח כיון שהיא תחילת המצוה, ועל תפילין של ראש נתקנה ברכת על מצות כיון שהיא סיום המצוה[סב], והתוספות הוסיפו שתפילין של ראש הם העיקר לפי שיש בהם ארבעה בתים ושי"ן.

ג. שיטת בעל המאור[סג] (ר"ה לד.) והמיוחס לרשב"א (מנחות לו. ד"ה סח) בעצם הדין כרבינו, תם שאף אם לא שח מברך על תפילין של יד להניח תפילין ועל תפילין של ראש על מצות תפילין, אולם ביאר המיוחס לרשב"א שמה שבשח חוזר ומברך ברכת להניח על תפילין של ראש, אין זה משום שצריך לברך שתי ברכות על של ראש, שלא תיקנו שתי ברכות על מצוה אחת, אלא כדי שתחזור ותחול ברכת להניח על של יד, ובזה יסמוך את של יד לשל ראש[סד].

אולם נחלקו, שהבעל המאור סובר שכאשר חוזר ומברך ברכת להניח, ממשמש בתפילין של יד ומחזק את הקשר, ובזה סומך תפילין של יד לשל ראש. ולדעת המיוחס לרשב"א, אינו צריך למשמש, אלא בעצם הברכה שחוזר ומברך ברכת להניח נחשב שסומך תפילין של יד לשל ראש.

ולשיטתם מי שיש לו רק תפילין של ראש, יברך רק ברכת על מצות[סה], וכן נקט הנמוקי יוסף (הלכות תפילין לו. ד"ה שח, ד"ה תפילין) שאף שבשח מברך שתים, אם יש לו רק של ראש מברך רק על מצות.

ומבואר שנחלקו הראשונים בדעת רבינו תם, מדוע מברך שתי ברכות על של ראש כששח, לתוספות משום שהוא כמי שיש לו רק של ראש, שעל ידי ברכת להניח מועיל לסמוך את של יד לשל ראש.

מחלוקת המגן אברהם ורעק"א בשיטת בעל המאור

ובביאור שיטת בעל המאור, כתב המגן אברהם (סי' כה ס"ק טו) שכיון שיש ראשונים שסוברים שאם שח אינו חוזר על ברכת להניח, ויש ראשונים שסוברים שחייב לברך על המשמוש בתפילין[סז], לכן אמרו שכאשר שח ימשמש בתפילין של יד, וחייב בברכה על של יד ממה נפשך, או משום ששח. ואפילו לסוברים שאם שח אינו מברך על יד, צריך לברך משום המשמוש[סז].

אהח 19/06/2018

אולם הקשה בחידושי רעק"א על השלחן ערוך, שאם באנו לחשוש לשיטת רש"י, שאם שח מברך על של ראש רק על מצות, וכשלא שח מברך רק ברכת להניח שהיא ברכת התפילין של יד, ועל של ראש לא מברך עוד ברכה, אם כן כשימשמש בתפילין של יד ויברך עליהם להניח, שוב אין מקום לברך על מצות בנוסף לברכת להניח, שהרי אם ברכת של יד סמוכה להנחת של ראש בלי הפסק מברך רק ברכה אחת. ועל כן כתב שיברך קודם ברכת על מצות שהיא ברכת התפילין של ראש כששח, ורק לאחר מכן ימשמש בתפילין של יד ויברך להניח, ובזה יצא לכל השיטות, לדעת רבינו תם הרי בירך שתי ברכות, ולרש"י קיים את עיקר הדין שמברך על מצות, וכשימשמש בשל יד יתחייב לברך משום המשמוש.

סח בין תפילה לתפילה עבירה היא בידו

עוד שנינו בגמרא (מנחות לו.) 'תנא סח בין תפילה לתפילה עבירה היא בידו וחוזר עליה מעורכי המלחמה', ומבואר שאסור לשוח בין הנחת תפילין של יד להנחת תפילין של ראש, ויש לבאר מה הוא גדר האיסור.

שיטת רש"י

ורש"י (שם ד"ה סח בין) כתב שמה שאמרו שאם שח עבירה היא בידו, היינו אם לאחר ששח הניח תפילין של ראש בלא ברכה. ומתבאר מדבריו שיש עבירה בכך שאדם מקיים מצוה מבלי לברך עליה.

שיטת תוספות שהאיסור משום ברכה שאינה צריכה

אך תוספות (שם ד"ה סח) כתבו שמה שאמרו שאם שח עבירה היא בידו, היינו אף אם לאחר ששח בירך על תפילין של ראש, והעבירה היא במה שגורם ברכה שאינה צריכה, שיצטרך לחזור על ברכת להניח.

וכעין זה מצינו בדברי הרא"ש (חולין פ"ו סי' ו) לענין השח בין שחיטה לשחיטה, שלשיטת הבה"ג שמתחייב לברך שנית, אסור לדבר בין שחיטה לשחיטה, וביאר הבית יוסף (יו"ד סי' יט ד"ה והרא"ש) שכיון שיכול לפטור עצמו בברכה הראשונה, צריך להזהר מלהביא עצמו לברך ברכה נוספת.

שיטת הרי"ף שהאיסור הוא משום ששח בין הברכה למצוה

ויש בזה שיטה שלישית והיא שיטת הרי"ף, שהנה הרי"ף (ר"ה לד.) הביא שנשאלה שאלה לפני ריש מתיבתא מה דינו של מי ששח בין התקיעות דמיושב, שהם מיד לאחר קריאת התורה[סח], לבין התקיעות דמעומד שהם על סדר הברכות במוסף[סט], ושורש הנידון בזה מאחר והברכה שבירך קודם תקיעות דמיושב כוללת גם את התקיעות דמעומד, לפיכך נסתפק האם שיחה ביניהם נחשבת כהפסק להצריכו לחזור ולברך. והשיב ריש מתיבתא שאמנם אינו צריך לברך אבל יש ללמוד מתפילין שאסור להשיח בין תפילין של יד לתפילין של ראש ואם שח עבירה היא בידו, ומבואר שנקט שעצם השיחה היא עבירה, אף שאין בה משום הפסק לענין חובת הברכה[ע].

אוצר החכמה

שיטת הרא"ש שהוא דין מיוחד בתפילין

וכן נראה מדברי הרא"ש (הלכות תפילין סי' טו) שחולק על תוספות וסובר שאין האיסור משום שגורם ברכה שאינה צריכה, שכתב שלכן חוזר על עבירה זו מעורכי המלחמה, כיון שעל ידי קיום מצות תפילין כתיקונה 'תקיים באנשי המלחמה מה שכתוב בתורה 'וטרף זרוע אף קדקוד' (דברים לג כ). ומשמע שהיא עבירה מיוחדת השייכת בדווקא למצות תפילין, וגרימת ברכה שאינה צריכה הרי אינה שייכת דווקא לתפילין[עא], אך משמע שחולק גם על הריש מתיבתא וסובר שהיא עבירה מיוחדת רק במצות תפילין ואינה בשאר מצות.

שיטת בעל המאור והריטב"א שהאיסור משום שמפריד באמצע המצוה

והבעל המאור (ר"ה שם) השיב על דברי ריש מתיבתא שאין ללמוד מתפילין לשאר מצוות, שמה שאמרו שאם שח בין תפילין של יד לתפילין של ראש עבירה היא בידו, הוא משום שנאמרה הלכה מיוחדת בתפילין שאף שתפילין של יד ושל ראש שתי מצוות הם, צריך לסמוך הנחת תפילין של יד לתפילין של ראש, ולמדו כן ממה שכתוב 'והיו לאות על ידך ולזכרון בין עיניך' (שמות יג ט) שצריך שתהיה הויה אחת לשתיהן, נמצא שהנחת שתיהן נחשבת כמעשה מצוה ארוך שצריך לעשותו בהמשך אחד ללא הפסקה, ואם שח ביניהם באופן שאין הויה אחת לשתיהן עבירה היא בידו, שבכך מתקלקל אופן הקיום הרצוי להנחת זוג התפילין.

וכעין זה שיטת הריטב"א[עב] שרצון התורה שתפילין של יד ושל ראש יהיו כעין מצוה אחת, ועל ידי שמניחם יחד נעשים כמצוה אחת, ואם הפריד ביניהם עבירה היא בידו.

סא. כן ביאר המרדכי (הלכות תפילין לו.).

סב. וכן היא לשון רש"י (מנחות לו. ד"ה להניח) 'להניח, דבשל יד מתחיל להניח. מצות תפילין, דעכשיו גומר את המצוה'.

סג. והובאו דבריו גם בר"ן שם.

סד. וזה לשונו 'כשחוזר ומברך על הראשונה ועל השניה ביחד, דהיינו כשמברך שתים על השניה, הרי הוא עושה השניה גמר לראשונה'.

סה. כן נקט הב"ח (סי' כה ס"ה) בדעת בעל המאור.

סו. הובאו דבריהם בבית יוסף (סי' כה ד"ה וכל).

סז. ואולם בעצם הדבר שברכת המשמוש כברכת ההנחה נחלקו הראשונים, דעת התוספות (סוכה מו. ד"ה דכל) שבמשמוש מברכים לשמור חוקיו, ובדעת הרא"ש (הלכות תפילין סוף סי' יד) שברכת המשמוש נאמרה כשמחזירם למקומם לאחר שנשמטו, כתב הבית יוסף (סי' כה ס"ב ד"ה וכל) שלפי"ז ברכת המשמוש כברכת ההנחה. ולכאורה דברי המגן אברהם נאמרו רק לשיטת הרא"ש.

סח. ונקראים כן מפני שמעיקר הדין מותר לשבת בשעה שתוקעים אותם.

סט. ונקראים כן מפני שמעיקר הדין יש לעמוד בשעה שתוקעים אותם.

ע. וכעין זה מצינו לענין שיחה בין שחיטה לכיסוי הדם, שהמרדכי (חולין סופ"ו רמז תרנח) כתב שאסור לשוח בין שחיטה לכיסוי, אולם בספר התרומה (סי' לט) ורבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב טו אות ה) מתירים לדבר, ויסוד הנדון הוא כיון שהשחיטה והכיסוי נחשבים כמעשה מצוה ארוך, כפי שיובא להלן (אות ו) מדברי הרא"ש (חולין פ"ו סי' ו) שהכיסוי הוא סיום מצות השחיטה, ולפיכך יש ענין שלא לדבר ביניהם כדי שיהיו כמעשה מצוה אחד.

עא. ועיין בראש (סי' יד) שמבואר להדיא בדבריו שאינו סובר כרש"י, ואם כן אין לפרש בדעתו כרש"י שהעבירה היא אם הניח של ראש בלא ברכה נפרדת.

עב. בפסחים (ז: ד"ה כל המצות), ראש השנה (לד. ד"ה ולדידי) ויומא (ע. ד"ה משום).

ומבואר מדברי הבעל המאור שאיסור שיחה הוא הלכה מיוחדת בתפילין ואינו שייך בדווקא לחובת סמיכות הברכה למעשה המצוה, וכן כתב התרומת הדשן (שו"ת, פסקים סי' קז), והוסיף שיש בזה נפקא מינה, שאף המניחים תפילין בחול המועד בלא ברכה, אסור להם להשיח בין תפילין של יד לתפילין של ראש, וכן המניח תפילין דרבינו תם בלא ברכה נוספת, אסור להשיח בין הנחה בשל יד לשל ראש. ולפי הנתבאר מדברי ריש מתיבתא שהביא ראיה מתפילין לאסור שיחה בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, אף שאין בשיחה ביניהם משום גורם ברכה שאינה צריכה, ומוכח מכך שאיסור השיחה אינו תלוי דווקא בברכה, שהרי אף אם שח ביניהם אינו צריך לחזור ולברך.

נפקא מינה בהנחת תפילין דרבינו תם ובחול המועד בלא ברכה

עוד הוכיח מדברי הרא"ש שביאר שבשיחה בין תפילין לתפילין לא קיים 'מצות תפילין כתיקונה', ומשמע שאינו קשור כלל לברכה שאינה צריכה, אלא גוף קיום המצוה נפגם, ומשום שצריך לעשותו בהמשך אחד בשעה אחת ללא הפסק בין של יד לשל ראש.

שח בין שחיטה לשחיטה

מקור הנידון

התוספות (חולין פז. ד"ה ומכסי) נסתפקו בשוחט כמה בהמות ועופות, שכל השחיטות נפטרות בברכה אחת, אם היתה דעתו לכך מתחילה. כיצד הדין בשח בין שחיטה לשחיטה, האם דינו כמו בתפילין שצריך לחזור ולברך, כיון שזה הפסק בין הברכה הראשונה לשחיטה שעושה אחרי השיחה, או שמא אין השיחה נחשבת הפסק, מפני שנחשב כשח באמצע סעודתו, שאינו מתחייב שנית בברכת הנהנין, משום שכך היא דרך בני אדם ואין בכך היסח הדעת מהמשך קיום המצוה, ואין זה הפסק בעשייתו.

השיטות שנחשב הפסק

הבה"ג (סי' סט הלכות כיסוי הדם) כתב שהשיחה מפסקת בין השחיטות, וחוזר ומברך. וכתב הר"ן (על הרי"ף חולין פו: ד"ה ומודה) שכך מתבאר משיטת הרי"ף (ר"ה לד.) שהובא לעיל, שאף השח בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, יש מקום לדונו כהפסק בין המצוות, ומוכח שהשיחה באמצע המצוה נחשבת כהפסק לענין הברכה.

השיטות שאינו נחשב הפסק

שיטת הרמב"ן (חולין פו: ד"ה ומודה) ששחיטה אינה דומה לתפילין, אלא לשח באמצע סעודתו שאין זה הפסק, וביאר הטעם לכך משום שדווקא בתפילין שהן שתי מצוות שבחובה, ולאחר שהתחיל בהן מוטל עליו להשלימם במעשה אחד ללא הפסקה, ואינו בדין שיפסוק ויעסוק בשיחה, אולם בשחיטה שהיא רשות, כעין אכילת סעודה, שאם לא ירצה אינו חייב להמשיך להתעסק בשחיטה, אין השיחה נחשבת כהפסק, ואינו צריך לברך שנית[ע].

לענין הלכה

הרא"ש (חולין פ"ו סי' ו) כתב שדעת הראב"ד כבה"ג שהשח צריך לברך שנית, וכן דעת רבינו תם בספר הישר (חלק החדושים סי' שעט). והסמ"ג (עשין סד) כתב שאין לנטות מדברי הבה"ג. והטור (יו"ד סי' יט) פוסק שאם שח בין שחיטה לשחיטה צריך לברך שנית.

שח באמצע המצוה

והנה לדברי הרמב"ן שעיקר דין ההפסק בשיחה הוא מחמת שמחויב לסיים את המצוה בשלימות, וזו מצוה המוטלת עליו בחובה, יש לדון כיצד דינו של השח באמצע מעשה המצוה, כגון באמצע תקיעות שופר וקריאת ההלל, האם אף בזה השיחה כהפסק לענין הברכה, וצריך לברך שנית. שהלא אף באופן חובתו להשלים את המצוה ולולא הסיום אינו מקיים המצוה כלל, ואם כן צריך שלא ישוח כדי שהברכה תחול אף על המשך העשייה, ואם שח יצטרך לברך שנית.

אכן בדברי הרא"ש (שם) מתבאר להיפך, שהשח באמצע מעשה מצוה כתקיעת שופר וקריאת הלל, אינו מתחייב לברך שנית, ואדרבה כיון שחובתו להשלים את המצוה ובלעדיה לא תתקיים כלל, לפיכך נחשב כעוסק במעשה המצוה, ואין זה הפסק העוקר את הברכה[עד].

ח. התנה על ברכתו שתפטור עד זמן מסוים

פתיחה

לעיל הובאו דברי הגמרא (מנחות לו.) שאם שח בין תפילה לתפילה, הרי זה הפסק המפקיע את חלות הברכה על המצוה, מפני שאינו עובר לעשייתם. ומתבאר שכאשר יש הפסק אין הברכה שייכת למעשה המצוה, ולפיכך אינה פוטרת את חובת הברכה.

ודנו הפוסקים האם אדם רשאי להגביל את ברכתו, שלא תפטור את כל מעשה המצוה שיעשה, אלא רק עד זמן מסוים. וכגון הלובש ציצית ומברך עליה על מנת שלא תפטור אלא עד חצות היום, או עד שילך לבית המרחץ, שלולא התנאתו היתה הברכה חלה ללא הגבלה עד שיהיה הפסק גמור המפקיע את הברכה מלחול על קיום המצוה ההוא שלאחרי ההפסק, ועל ידי התנאי לא תפטור הברכה אלא כפי שהתנה.

דברי המגן אברהם בתנאי בברכת התורה

המגן אברהם (סי' תצד, בהקדמה ד"ה ולענין) דן לענין הניעור כל הלילה, שנחלקו הראשונים האם חובת ברכת התורה חלה בכל יום מחדש, או דווקא לאחר הפסק של שינת קבע, ולפי"ז הניעור כל הלילה יש בו ספק חיוב התורה בתחילת הבוקר, שלפי שהשיטות שהחיוב תלוי בהפסק של שינה אינו צריך לברך. וצידד המגן אברהם לומר שיברך משום שדעת כל אדם בשעת הברכה לפטור את הלימוד של אותו היום בלבד, שהלא דרך בני אדם שישנים בלילה ואין הברכה פוטרת אותם אלא לאותו יום, וממילא כך היתה דעתו שלא לפטור אלא לאותו יום.

וכעין זה כתב בדיני ברכת התורה (סי' מז ס"ק יב) שסתם בני אדם כוונתם לפטור רק את אותו היום, והברכה חלה ליום ולילה אחד בלבד, ולפיכך הניעור כל הלילה רשאי לברך בתחילת הבוקר. ומתבאר מכך שאם התנה שלא תועיל הברכה אלא עד שעה מסוימת, תנאי זה מגביל את חלות הברכה שאינו פוטר את המצוה שיעשה לאחר הזמן ההוא, ויתחייב בברכה אחרת. והיינו שחלות הברכה על מעשה המצוה תלויה בדעת המברך, שאם דעתו לפטור את המצוה ההיא הרי היא נפטרת בברכתו, ואם דעתו שלא לפטור, אינה נפטרת.

מחלוקת הב"ח והמגן אברהם בתנאי על ישיבת סוכה

אולם בהלכות סוכה כתב המגן אברהם (סי' תרלט ס"ק יז) לדון במי שמברך על ישיבת סוכה ויוצא ממנה לצרכיו וחוזר לאכול בה, האם צריך לברך שנית או שאין זה הפסק גמור. והביא שהב"ח (סו"ס תרמג) כתב וזה לשונו 'כל אדם דעתו מן הסתם שלא תהא הברכה פוטרתו אלא עד שעה שיחזור ויאכל כיון שאז יחזור ויברך' והשיג עליו המגן אברהם, וזה לשונו 'ודבריו תמוהין, דאטו מי שיש לו ציצית בבגדו ויכוין שלא יפטרנו בברכתו אלא עד חצות, וכי יחזור ויברך בחצות, הא ודאי ליתא. וגם לא ראיתי באחרונים שום משמעות, לכן אין לברך דיש לחוש לברכה לבטלה'.

והקשה בנשמת אדם (כלל ט אות ג) שדבריו סותרים למה שכתב לענין ברכת התורה, שמדבריו לענין ברכת ישיבת סוכה מתבאר שאינו רשאי להגביל את ברכתו שלא תפטור אלא עד שעה מסוימת, ואילו מדבריו בברכת התורה מתבאר שהתנאי מועיל להגביל את הברכה שלא תפטור אלא עד שעה מסוימת.

דברי הפרי חדש בשחיטה

והנה מצינו כעין נדון זה בדברי הפרי חדש לענין ברכת השחיטה, שהלא הובא לעיל (אות ח) שנחלקו הראשונים בשח בין שחיטה לשחיטה האם צריך לברך שנית או לא, ונמצא שאם עבר ושח ביניהם נולד בו ספק חיוב ברכה, וחידש הפרי חדש (יו"ד סי' יט סק"ח) עצה על מנת שיוכל לברך ושלא יהיה בכלל ספק ברכה לבטלה, שיתנה מתחילה שהוא מתכוין לפטור את כל השחיטות שיעשה עד שישיח, ולאחר שישיח אינו רוצה לפוטרם בברכתו, וממילא אם שח צריך לברך שנית לכל הדעות, משום שהתנה שלא תפטור את המצוה שיעשה לאחר ששח.

השגת התבואות שור

והתבואות שור (שם) השיג עליו שלא יעלה על הדעת שתועיל כוונתו להגביל את הברכה, ובודאי שאף שהתנה כך, הברכה חלה ופוטרת את המצוה שיעשה אחרי כן, לפי השיטות ששיחה אינה הפסק בין השחיטות.

והוכיח כן מדברי המגן אברהם (סי' רטו סק"ו) שהביא בשם השל"ה שבשבת שחייב להשלים למאה ברכות, מותר לשייר פירות לאחר הסעודה כדי לברך עליהם בפני עצמם, אף שהיה יכול לפוטרם בתוך הסעודה כדברים הבאים מחמת הסעודה, מפני שמותר לגרום להתחייב בברכה כדי להשלים למאה ברכות[עה]. ואם נאמר שמועיל תנאי להגביל את הברכה, מדוע לא נתן עצה פשוטה, שכל מי שאוכל כמות של כמה פירות, יתכוין שלא לפטור את כל הפירות שלפניו, אלא יברך על כל פרי ופרי שאוכל, ואין זו ברכה שאינה צריכה, אלא ודאי מוכח שלא יועיל התנאי להגביל את חלות הברכה, והיא חלה על כל מה שלפניו ובדעתו לאכול עכשיו, והוא הדין בברכת המצוות,

---

ע. **וכן** הובא ברשב"א (חולין פו: ד"ה ומודה) וברן (על הרי"ף. שם) שרבינו יונה סובר כהרמב"ן, וכן הובא בתורת הבית להרשב"א (בית א סוף שער ה כא.).

עד. **ולפי"ז** צריך לומר שהשח בין תפילה לתפילה נחשב כהפסק משום שאלו הם שני מעשים של שתי מצוות, ואם שח ביניהם יש בזה הפסק, ומה שאין כן במעשה מצוה ארוך, שהתחלתו צריכה לסיומו אף ששח, אינו נחשב כעוקר עצמו מעשיית ההמשך כיון שמוכרח לעשותו.

עה. **וכעין** זה כתב המגן אברהם שם בשם מהר"ם גלנטי (שו"ת סי' לח) שיכול לצוות לבני ביתו שלא יביאו כל הפירות בבת אחת לפניו, וממילא לא תחול הברכה על האחרים, ויצטרך לברך שנית, ואף מדבריו מוכח שאם הם לפניו אינו יכול להתנות שלא יפטור את כולם. ועיי"ש במגן

הברכה חלה על כל השחיטות של הבעלי חיים שלפניו שבדעתו לעשותם, ואינו יכול להתנות שלא תחול אלא עד זמן מסוים[ע].

ולכאורה מתבאר מכך שנחלקו הפרי חדש והתבואות שור, במחלוקת הב"ח והמגן אברהם, שלדעת הב"ח והפרי חדש מועיל להתנות כדי שהברכה לא תפטור, ולדעת המגן אברהם ותבואות שור לא מועיל התנאי כדי שהברכה לא תפטור, וצריך ביאור בשורש המחלוקת ביניהם.

יסוד האחרונים שיש חילוק בין המצוות

והאחרונים[ע] מצדדים לומר שלא כל המצוות שוות בנדון זה, אלא יש חילוק בין מצוה המתמשכת במעשה ארוך, למצוה המתחלקת למעשים נפרדים. שכאשר אופן הקיום של המצוה הוא במעשה ארוך, אי אפשר להתנות ולחלק את חלות הברכה שלא תפטור אלא עד שעה מסוימת, אולם במצוה הנעשית במעשים נפרדים שייך להתנות ולחלק ביניהם שלא תחול על כולם אלא רק על מה שבדעתו לפטור.

ולפי"ז יש לומר שבלבישת ציצית וישיבת סוכה סבר המגן אברהם שאי אפשר להתנות שלא יפטור אלא עד שעה מסוימת, משום שלובש את הציצית בלבישה ממושכת ללא הפסק כלל, וכן ישיבת הסוכה המתמשכת כל הזמן במעשה ארוך, אף שיוצא מסוכתו ונכנס אליה שוב, נחשבת כישיבת אחת ארוכה, ואי אפשר להתנות שהברכה לא תפטור בחלק מהמעשה. אולם בברכת התורה שכל לימוד הוא לחוד, ואינו בהמשך אחד, יש לומר שיכול לחלק את הברכה שלא תפטור את הלימוד שיהיה למחרת.

דברי רעק"א לגבי ברכת התפילין

והנה מצינו שרעק"א (גליון שו"ע או"ח סי' כה ס"ה) כתב בדרך עצה לצאת ממחלוקת רש"י ורבנו תם האם חייב לברך על תפילה של ראש, שיתנה בשעת ברכה על של יד שכוונתו שלא לפטור תפילה של ראש לפי השיטות שתפילה של ראש אינה טעונה שתי ברכות, ואם טעונה שתי ברכות כוונתו לפטור בברכתו אף לשל ראש, ומתבאר מדבריו שאף שהברכה יכולה לחול על של ראש, רשאי להתנות שלא תפטור אותה.

ולהנתבאר יש לומר שאין זה סותר לדברי המגן אברהם לענין ישיבת סוכה וציצית, משום שהנחת תפילין הן שתי מצוות הנעשות בשני מעשים, ולא בהמשך אחד, ולפיכך מועיל תנאי שלא תחול הברכה על תפילה של ראש.

דברי האחרונים לגבי ציצית

ובשערי תשובה (או"ח סי' ח ס"ק ס"ד ס"ק טז) כתב שהלא נחלקו המחבר והרמ"א בפושט טליתו על מנת לחזור וללובשה מיד, האם הוא הפסק לענין ברכה או לא, וכתב שם בדרך עצה שיתכוין בשעת ברכה שאינו רוצה לפטור בברכתו אלא עד שיפשוט את הטלית, כדי שאם פושטה מעליו, הוא חייב בברכה לכל הדעות. וכן בביאור הלכה (שם ד"ה ויש אומרים) כתב בדרך עצה לענין הפושט טליתו בבית המרחץ וחוזר ולובשה, שינהג כעצת השערי תשובה ויתנה בשעת הברכה שאין דעתו לפטור אלא עד שיפשטנו במרחץ, וכך יוכל לברך שנית בתורת ודאי.

ומתבאר מדבריהם שהתנאי מועיל, ולכאורה הוא תלוי במחלוקת הפרי חדש והתבואות שור דלעיל, אכן להנתבאר שיש חילוק בין מעשה המתמשך למעשים נפרדים, יש לומר שכל דברי התבואות שור הם דווקא כאשר כל המעשים לפניו, שהלא כל העופות ששוחטם עומדים לפניו ונחשב כמצוה המתמשכת, אולם כאשר דעתו על לבישה אחרת שתהיה לאחר שיפשוט את טליתו, הרי זה כמעשה נפרד שאינו נעשה בבת אחת עם הלבישה שמברך עליה עתה, ולפיכך מועיל התנאי[עח].

מערכה יא

אין ספק מוציא מידי ודאי

א. מקור הדין / **ב.** שורש הנידון / **ג.** גדר הוראת הדין בבירור הספק / **ד.** האם ספק מוציא מידי ודאי דרבנן / **ה.** האם ספק מוציא מידי ספק / **ו.** חיוב בדיקת חמץ בספיקות

פתיחה

דבר שאם נשאר כמות שהוא ולא השתנה דינו לאיסור ודאי, והתעורר ספק שמא התחדש מקרה ונשתנה דינו להיתר. אף אם יש טעם וסיבה לומר שהשתנה, מכל מקום כל זמן שלא ראינו שהשתנה המצב, נשאר הדין לאיסור כבתחילה.

אוצר החכמה

א. מקור הדין

מבואר בסוגייתנו (ט.), שאם ראה חולדה נוטלת חמץ ונכנסת עמו לביתו הבדוק, חייב לחזור ולבדוק את הבית. ושואלת הגמרא, שהרי שנינו (אהלות פי"ח משנה ז-ח) שבתים שדרים בהם נכרים חייבים בבדיקה על מנת להשתמש שם בטהרות, משום שחוששים שנקברו בהם נפלים. ובמקום שחולדה וחזיר יכולים להלך בו, אין צריך בדיקה, משום שאנו תולים שהחולדה והחזיר אכלוהו. ומדוע לא נאמר כן גם לגבי בדיקת חמץ, שאף שראינו שהחולדה הכניסה חמץ לבית, נתלה שאכלתו[א].

ומתרץ רב זירא, שיש לחלק בין בשר ללחם, שכן דרך חולדה לאכול את כל הבשר שבידיה, ולשייר את הלחם.

ורבא מתרץ, שבבתי הנכרים יש רק ספק טומאה, ולכן מספק תולים שהחולדה או החזיר אכלוהו. מה שאין כן לגבי בדיקת חמץ, שראינו שהחולדה הכניסה את החמץ לבית, ולכן אין לפטור מבדיקה משום שספק האם אכלתו החולדה, שהרי יש כאן ודאי חמץ וספק אכילה, ואין ספק מוציא מידי ודאי[ב].

ומתבאר בגמרא, שדין זה אין לו מקור אלא סברא הוא.

נידון הראש יוסף האם דין זה הוא מן התורה או מדרבנן

והראש יוסף (ט: ד"ה והוי) מסתפק, האם יש מקור מן התורה להלכה זו ש'אין ספק מוציא מידי ודאי', או שמן התורה אכן ספק מוציא מידי ודאי, ודין זה אינו אלא מדרבנן.

והוכיח מלשון הרמב"ם (טומאת מת פ"ט הי"א) שכתב, 'בור שמטילין לתוכו נפלים, המאהיל עליו טמא דין תורה, אף על פי שחולדה וברדלס מצויין שם, אין ספק מוציא מידי ודאי'. ומשמע מדבריו שהטומאה באופן זה היא מדין תורה.

אברהם שמפקפק בהיתר זה של השל"ה ומהר"ם גלנטי, שאפשר שאסור לגרום לברכה שאינה צריכה.

עו. ויש לדון ולחלק בזה, לפי מה שביאר בחידושי הגרא"ל מאלין (ח"א סי' ג עמ' טו) שיש חילוק בין ברכת הנהנין לברכת המצוות, שברכת הנהנין שפוטרת את כל מה שאוכל בפעם אחת, אינה צריכה לחול על כל פרי ופרי שאוכל, שגדר הדין הוא שהברכה חלה על האכילה הראשונה, ושאר האכילות נטפלות לראשונה ואינן חייבות בברכה כלל, ואם כן לא צריך לפטור אותם בברכתו, אלא ממילא הן נפטרים, ולא שייך שיתנה שלא יפטרו בברכתו. ומה שאין כן בברכת המצוות גדר הדין שכל מצוה צריכה להיפטר בברכה, ומשום כך אם יש הפסק ששח ביניהם צריך ברכה אחרת, וכיון שצריך שתהיה דעתו על כל המצות שיעשה, אם התנה שלא תפטור אותם מועיל התנאי.

עז. ראה בספר מגילת ספר (סי' כה).

עח. וכעין זה מתבאר בדברי השערי תשובה גופיה, לחלק בין נדון התבואות שור לנדוננו.

א. וכתב רבינו דוד (ט. ד"ה טעמא), שמכך שדימתה הגמרא לבתי הנכרים, מוכח שאין כוונת הגמרא לשאול שכיון שחיוב בדיקת חמץ הוא מדרבנן [שהרי מבטל את החמץ] לא נחייב בדיקה משום שספק דרבנן לקולא, ואם זהו הטעם היה צריך להיות שבמדורות נכרים ספיקו לחומרא, שהרי ספק טומאה ברשות היחיד טמא. אלא כוונת הגמרא להקשות, שבאופן שבעלי חיים רגילים לאכול הרי קרוב לודאי שאכלו.

ומה שלא שאלה הגמרא שיהיה פטור מבדיקה מדין ספק דרבנן לקולא, כתב רבינו דוד, שדין ספק דרבנן לקולא הוא רק באופן שהדבר בספק מתחילתו, אבל באופן שראינו שחולדה הכניסה חמץ לבית ובודאי חל חיוב, לא מתבטל החיוב עד שלא נביא ראיה. אכן בחזון יחזקאל (ט. ד"ה טעמא) כתב מסברא, שלא שייך לדון להכשיר בלא בדיקה מדין ספיקא לקולא, שכן כל עיקר תקנת חיוב בדיקה נתקנה על הספק שכל מקום שיש ספק אולי נכנס בו חמץ חייב בדיקה, וא"כ אם מוגדר הבית כספק יש בו חמץ יש עליו חובת בדיקה. ולכן קושיית הגמרא לפטור מבדיקה רק מחמת שנתלה שבודאי אכלוהו. ונראה שסברא זו נמצאת גם בדברי המאירי (ט. ד"ה המשנה השנית), שכתב 'יש אומרים שספק אכלתו אינו קרוי ספק, הואיל ומכל מקום תכף שנכנסה יצא הבית מחזקת בדוק'. וראה להלן (אות ה) באריכות בנידונים אלו.

ב. ויש לדון האם רב זירא קיבל את דברי רבא או חלק עליו.

ב. שורש הנידון

מה החידוש בכך שספק לא מוציא מודאי

בעצם הנידון האם ספק מוציא מידי ודאי, צריך ביאור מה החידוש שאין ספק מוציא מידי ודאי. וכגון בחולדה שנטלה חמץ, מדוע נתלה שהחולדה אכלתו, הרי לכל היותר יש כאן ספק האם אכלתו ואיך נתיר בודאי. והרי אם לא נתברר שבודאי אכלתו אין מקום להקל מכח ספק לחוד, ולא מסתבר לומר שיש לפנינו סיבה ברורה להורות בודאות שאכלתו חולדה.

החידוש במקום שצד הספק הוא רוב

וביאור החידוש מתבאר בדברי רש"י (ט. ד"ה ודאי, ד"ה התם). שבנידון הגמרא להוכיח שספק מוציא מידי ודאי מהדין האמור לגבי חבר שמת והניח פירות שסומכים שהם מעושרים, אף שודאי היו טבל וספק אם נתעשרו, מבאר רש"י, שהיה פשוט לגמרא שספק זה אינו ספק השקול, אלא הסברא שספק מעשר יוציא מידי ודאי טבל היא, שרוב חברים מעשרים את פירותיהם, ולכן יוציא רוב זה מידי ודאי טבל. וחידש רבא, שאפילו רוב לא מוציא מידי ודאי, מכיון שהדבר עדיין מוטל בספק, ורק ודאי מוציא מידי ודאי.

ולשיטת רש"י צריך לומר, שגם בספק של אכילת החולדה את החמץ ואת הנפלים, החידוש שספק לא מוציא מידי ודאי, משום שרוב החמץ והבשר נאכלים על ידי החולדות, וסברה הגמרא שרוב כעין זה מתיר את חשש איסור חמץ וטומאה.

שיטת תוספות שנחשב ספק הרגיל וקרוב לודאי

ותוספות (ט. ד"ה ואם) כתבו, שמה שסברנו מתחילה לומר שספק יוציא מידי ודאי, משום שמדובר בספק הרגיל וקרוב לודאי שאכן השתנה המצב. דהיינו, שבמקום שחולדות מצויות קרוב לודאי שהן אוכלות את כל החמץ והנפלים הנמצאים שם, ולכן סברנו שספק זה יוציא מידי ודאי. וכן חבר שיש לו פירות בביתו קרוב לודאי שעישרם, ומתחילה סברנו שדי בזה כדי להתיר חזקת ודאי של איסור טבל[ג].

וכתבו הראש יוסף (בתוס' שם) והבינת אדם (שער רוב וחזקה כלל ז), שגם להבנת תוספות עיקר הסברא לומר שספק יוציא מודאי היא כעין המבואר ברש"י, שסברנו שיש הכרעה של רוב להתיר את האיסור[ד].

מדוע לא אומרים רובא וחזקה רובא עדיף

הקשו האחרונים[ה], מאחר ויש רוב שהחולדה אכלה את החמץ, מדוע לשיטת רבא הבית חייב בבדיקה. ואין לומר שהיינו משום שהבית בחזקת חמץ, שהרי להלכה רוב עדיף מחזקה וכמבואר בגמרא ביבמות (קיט:).

וכן קשה, מדוע מגדירה הגמרא את המצב כ'ספק' [שאינו מוציא מידי ודאי], הרי יש לנו הכרעה של רוב, ומדוע לא נדון שיצא בודאי מחזקתו הראשונה.

על שאלות אלו נאמרו ארבע תשובות:

לדעת הבינת אדם רוב זה תלוי במעשה

א. הבינת אדם (שם) והאבני נזר (שו"ת, אהע"ז ס' רטו ס"ק טז) מבארים, שמקור הדין שרוב עדיף מחזקה, כפי שמבואר בתוספות בחולין (יא. ד"ה מנא), הוא מכך שמזים אפר פרה, אף שיש לחוש שמא היתה טריפה[ו], ובהכרח שאנו אומרים שהבהמה היא מרוב הבהמות שאינן טריפות, ומכח הכרעה זו אנו מזים את האפר על הטמא ומעמידים אותו מכאן ואילך בחזקת טהור. הרי שרוב בהמות אינן טרפות מוציא מחזקת הטומאה של המטהר, ועל כרחך שרוב עדיף מחזקה.

ולכן ניתן לחלק, שרק רוב כעין זה שהוא בטבע, עדיף מחזקה, אבל הרוב שבסוגייתנו [רוב חברים מעשרים, ורוב חולדות אוכלות את הכיכר] הוא רוב שבא על ידי מעשה, ואינו עדיף מחזקה[ז].

ג. ובמסכת נדה (טו:) מובא נידון זה לגבי אשה שראתה דם וספק אם טבלה או לא, והגמרא אומרת שאין לתלות שטבלה משום שאין ספק מוציא מידי ודאי. ולמבואר, אם היה זה ספק רגיל לא היה אפילו צד לומר שהספק יוציא מידי ודאי ונתירנה לבעלה. ומבאר הריטב"א (שם ד"ה בעלה) על פי דברי הירושלמי (נדה פ"ב ה"ד), 'אמר רבי חנינה זאת אומרת שאסור לאשה לשהות בטומאתה', וכיון שכן קרוב לודאי שטבלה מיד. וראה בערוך השולחן (יו"ד סי' קפד ס"נ), שדן מדוע בזמננו לא נוהגות הנשים כך.

ד. אכן המשנה למלך (חמץ ומצה פ"ב הי"ג) כתב, שהספק שמא אכלה החולדה את החמץ, הוא ספק גרוע שאינו נחשב ספק ואינו מצטרף אף לספק ספיקא כדי להוציא מחזקת חמץ. ולשיטתו צריך עיון מדוע סברה הגמרא לומר שספק זה יוציא מידי ודאי, הרי אפשרות זו לא נחשבת אפילו ספק.

ה. בינת אדם (שם), שואל ומשיב (שו"ת, תליתאה ח"ב סי' א) וקובץ שיעורים (ט. אות לו).

ו. שהרי שורפים את הפרה בשלימותה בלא בדיקות של טריפות.

ז. גם בפני יהושע (ד: ד"ה לאו) מבואר שצידד גם לומר כך, שאם חזקת חבר שמעשר היתה רק בגדר רוב ולא כודאי, היא לא היתה מוציאה מחזקת טבל, משום שהרי היא חזקה שעל ידי מעשה שאינה עדיפה מרוב. ומה שלהלכה הפירות מותרים באכילה, משום שנחשב ש'ודאי' עישר את הפירות. וצריך עיון איך יבאר הפני יהושע את נידון הגמרא בסוגייתנו, שכן רק במסקנא חידשה הגמרא לומר שחזקת חבר מעשר היא ודאית, אבל בתחילה מבואר שסברה הגמרא שאין כאן ודאות גמורה שעישר את הפירות.

ח. כוונת הגמרא שם לחלק, שהמשנה (שם) שאומרת, שהלוקח בהמה יותר מבת שנה מן העובד כוכבים ואינו יודע אם ביכרה אם לא ביכרה, הרי היא בספק, ולא הולכים אחר הרוב ש'רוב בהמות מתעברות ויולדות בתוך שנתן', היא גם בשיטת חכמים שסוברים שקטנה מותרת ביבום משום שהולכים אחר הרוב ולא חוששים לאילונית. משום שחכמים הולכים אחר הרוב רק במקומות שהרוב לא תלוי במעשה, אבל בהמה לא תתעבר בלא מעשה [שיעלה עליה זכר], ויש לחוש שמא לא נעשה מעשה, ולכן גם לחכמים הרי זה ספק.

ט. הכוונה למשנה (טהרות פ"ג מ"ח) העוסקת בתינוק טמא שנמצא בצד עיסה טהורה, ויש ספק אם התינוק נגע בעיסה או לא, ומבואר שיש 'רוב' שרוב תינוקות מטפחים בעיסה.

י. מהרי"ט אלגזי (בכורות פ"ג סי' כט ד"ה והנה), שושנת העמקים (כלל יב ד"ה העולה) ורעק"א (שו"ת, מהדו"ק סי' קסב ד"ה והנה) בשיטת הרשב"א.

יא. ושנה דבריו גם בראש יוסף (ט. בתוס' ד"ה כל).

יב. אכן בספרו שושנת העמקים (כלל יב) כתב, שגם לשיטה בתוספות שגם באיסור דרבנן

ועל חידוש הבינת אדם יש כמה קושיות:

קושיות על הבינת אדם

א. האבני נזר (שם) כתב, שכעין סברת הבינת אדם מצאנו בגמרא בבכורות (כ.), 'כי אזלי רבנן בתר רובא, ברובא דלא תלי במעשה, אבל רובא דתלי במעשה לא'[ח]. ולא מסתבר לומר שזו הסברא גם בסוגייתנו, שכן בסוגייתנו יש לנידון הגדרה אחרת, האם ספק מוציא מידי ודאי או לא.

ב. הדבר שמואל (ט. ד"ה ועוד שהרמב"ן) הקשה, שרבא בבכורות חולק על סברא זו, ולא חילק בין רוב התלוי במעשה לרוב שאינו תלוי במעשה, וא"כ איך שייך לפרש לשיטת רבא בסוגייתנו שזהו הנידון בגמרא.

ג. עוד הקשה הדבר שמואל (שם), שהבינת אדם (שם) כתב, שרוב תינוקות מטפחים[ט] לא נחשב רוב שעל ידי מעשה, כיון שעושים כן מטבעם. ולכאורה לפי זה, גם רוב חולדות שאוכלות בשר נפלים או שיירי לחם לא נחשב רוב שעל ידי מעשה, שהרי טבען לעשות כך.

ד. הערוך לנר (יבמות קיט. בתוס' ד"ה רבי, בא"ד וי"ל) סובר, שרוב התלוי במעשה נחשב רק באופן שכדי שהרוב יתקיים צריך שיקדם לו מעשה, כעין רוב בהמות מתעברות מחמת רביעת הזכר, שרביעת הזכר קודמת לרוב, שאנו אומרים שכיון שצריך שהמעשה יקדם לרוב אין כאן רוב גמור, אבל אם הרוב הוא על עצם המעשה, אין חסרון בכך שהרוב תלוי במעשה. ולשיטתו אין כל חסרון ברוב שבסוגייתנו, שכן רוב חולדות אוכלות ורוב חברים מעשרים הרוב הוא במעשה עצמו.

ה. יש אחרונים' שסוברים, שאין הולכים אחר רוב התלוי במעשה מחמת חומרא דרבנן, אבל מדין תורה הוא רוב גמור. וכתבו שושנת העמקים (סי' יב ד"ה העולה) ורעק"א (שו"ת, מהדו"ק סי' קסב ד"ה הרי), שלשיטות אלו באיסור דרבנן הולכים גם אחרי רוב התלוי במעשה, שכן חכמים החמירו לא לסמוך על רוב התלוי במעשה רק באיסור דאורייתא, אבל באיסור דרבנן סומכים על רוב התלוי במעשה.

ולפי זה, ביאור הבינת אדם יתכן רק אם הנידון בסוגיא הוא באיסורים מן התורה [שבהם ניתן לומר שלא הולכים אחר רוב התלוי במעשה], ויהיה תלוי בשני התירוצים בתוספות (ט. ד"ה כדי), שנחלקו האם הנידון בסוגייתנו הוא רק לגבי איסורי תורה או גם לגבי איסורים מדרבנן.

ו. האבני נזר (שם) מקשה מדברי השב שמעתתא (שמעתא ה פט"ו), שכתב על דברי רבא במסכת נדה (מו.), שקטנה שהגיעה לגיל הנערות אינה צריכה בדיקה, שהיא בחזקת שהביאה סימנים. שגם אם נאמר שחזקה זו נחשבת כמו ספק הרגיל וקרוב להיות, מכל מקום אין לה כח להוציאה מחזקת קטנה, שהרי מבואר בסוגייתנו שאין ספק הרגיל מוציא מידי חזקת ודאי. ומוכח שלפי דעתו אין ספק מוציא מידי ודאי, אף שהספק הוא מכח רוב שאינו תלוי במעשה, שכן הבאת סימנים אינה תלויה במעשה, ובכל זאת כתב שגם לגבי ספק זה, אין ספק מוציא מידי ודאי.

ביאור הפרי מגדים שאומרים סמוך מיעוט לחזקה

ב. בעיקר הקושיא דלעיל מדוע לא מועיל הרוב, הפרי מגדים (או"ח סי' תלד מש"ז סק"ב) כתב לבאר, שהטעם שאין ספק מוציא מידי ודאי, ולא אומרים שהרוב עדיף מהחזקה, משום שמדרבנן אומרים שהמיעוט שכנגד הרוב מצטרף לחזקה, וכשהמיעוט והחזקה עומדים נגד הרוב נחשב שהספק שקול[יא]. אלא שכתב, שדין זה שמצרפים את המיעוט לחזקה הוא חומרא דרבנן במקום שהנידון הוא לגבי חשש איסורים דאורייתא, אבל כשהחשש הוא רק מאיסורים דרבנן לא החמירו חכמים, וקשה לשיטה המובאת בתוספות (ט. ד"ה כדי) שגם לגבי איסורים דרבנן נאמר ש'אין ספק מוציא מידי ודאי'[יב].

עוד הוכיח בראש יוסף (ד"ה והוי), שאין לומר כן לפי שיטת הרמב"ם (טומאת מת פ"ט ה"א), שכתב 'בור שמטילין לתוכו נפלים, המאהיל עליו טמא דין תורה. אף על פי שחולדה וברדלס מצויין שם, אין ספק מוציא מידי ודאי'. ומוכח שאין האיסור מחמת שמצרפים את צד המיעוט לחזקה ומחשיבים שיש כאן ספק שקול, שאם כן אין כאן אלא ספק, והרי לשיטת הרמב"ם (שם ה"ב) הדין שיש להחמיר במקום ספק דאורייתא אינו מדין תורה אלא זה מחומרא דרבנן, ומדוע פסק הרמב"ם שטמא מדאורייתא. אלא מוכח שהרמב"ם סובר שיש הכרעה ודאית שאין ספק מוציא מידי ודאי.

ביאור הפרי מגדים שהרוב אינו רוב גמור

ג. הפרי מגדים ביאר באופן אחר, שצריך לומר שבכל האופנים שמבואר שקיים בהם הכלל ש'אין ספק מוציא מידי ודאי', אין בהם רוב גמור כשאר כל רוב שבתלמוד, אלא הכוונה היא שאין הספק שקול אלא הוא נוטה קצת לצד אחד, ולכן לא מועיל הרוב להוציא מהחזקה. אבל אם יהיה רוב גמור באמת יוציא מידי ודאי.

אך כתב בעבודת הכהן (כלל ה פרט ד), שבתוספות בנדה (יח: ד"ה למעוטי) מבואר, שכשיש רוב שאינו גמור כנגד חזקה, הדבר מוטל בספק גמור. ולשיטות בתוספות (ט. ד"ה כדי) שדין אין ספק מוציא מידי ודאי נאמר רק בחשש איסור דאורייתא, מיושב, כיון שיש לומר שהטעם שהספק לא מוציא מהודאי הוא משום שיש כאן ספק השקול, ויש דין שספק איסור תורה להחמיר. אבל עדיין קשה איך סובר הפרי מגדים שסברא זו שייכת גם לשיטות בתוספות (שם) שכלל זה קיים גם בחשש איסור דרבנן, ומדוע לא נאמר ספק דרבנן להקל[יג].

ביאור האחרונים שאין מצב של ספק

ד. ביארו האחרונים[יד], שנראה מכך שהגמרא אמרה שהבית חייב בבדיקה משום ש'אין ספק מוציא מידי ודאי', ולא אמרה בפשטות שהטעם לחייב בבדיקה הוא משום שמעמידים את האיסור בחזקתו, שסברה הגמרא שאין בכח החזקה לחייב את הבית בבדיקה, שכן כנגד החזקה יש לנו 'רוב' שרוב העכברים אוכלים את החמץ, והכרעה של רוב עדיפה מחזקה, וכאמור. ולכן הוצרכה הגמרא לומר, שיש סברא אחרת שמחמתה הבית חייב בבדיקה, והיא ש'אין ספק מוציא מידי ודאי'.

וביאור הדברים, שהתחדש בדין אין ספק מוציא מידי ודאי, שהאפשרות שהחולדה אכלה את החמץ איננה מעוררת ספק כנגד הודאי, אלא הדבר נשאר בודאי בחזקתו ואין ספק כלל. וממילא גם רוב לא יכול להכריע, שכן הכרעת רוב מועילה רק במקום שיש ספק, שהתורה אמרה, שבמקום ספק הלך אחר הרוב, אבל באופן שאין ספק כלל, שכן לא ידוע על כל מאורע שיעורר ספק, וכפי שיבואר, לא שייך ללכת אחר הרוב[טו].

ולכך גם כשהחשש הוא רק של איסור דרבנן שייך לומר [לשיטה אחת בתוספות (ט. ד"ה כדי)] 'אין ספק מוציא מידי ודאי', שכן כיון שאנו נוקטים שיש כאן 'ודאי' איסור, לא שייך לומר כאן 'ספק' דרבנן להקל[טז].

וכעין דברים אלו כתב הברכת שמואל (ב"מ סי' ב) בשם הגר"ח מבריסק, שמי שמחזיק ממון מכח הדין של 'אין ספק מוציא מידי ודאי' אינו דומה למי שמחזיק ממון מכח הדין של 'המוציא מחבירו עליו הראיה'. שכן הכוונה בדין המוציא מחבירו עליו הראיה היא, שבאמת יש לפנינו ספק, אלא שכל זמן שהמוציא לא הביא הוכחה אין לו כח להוציא, ולמחזיק יש זכות להחזיק את הממון עד שיוכרע הספק. מה שאין כן מי שמחזיק ממון מכח 'אין ספק מוציא מידי ודאי', צריך לומר שאין זה דין כללי בכל איסורים דרבנן, אלא אומרים אין ספק מוציא מידי ודאי, כוונת תוספות שבחמץ החמירו לאסור גם מספק אף שאיסורו דרבנן. ולשיטה זו אין מקום לקושיא, שכן לפי מה שנתבאר לכל התירוצים בתוספות דין אין ספק מוציא מידי ודאי קיים רק בחששות איסורים דאורייתא ולא בחששות איסורים דרבנן.

אכן העבודת הכהן (כלל ה פרט ד) הקשה, שבתירוץ זה בתוספות מפורש שכמו כן גם באיסור טבל דרבנן קיים הדין של אין ספק מוציא מידי ודאי, ומוכח שזהו דין כללי בכל איסורים דרבנן. אמנם תוספות במנחות (סז: ד"ה כדי) חילקו כן בין איסור חמץ דרבנן לשאר איסורים דרבנן.

יג. גם מדברי השב שמעתתא שהובא לעיל על דברי הבינת אדם לא משמע כך, שהרי השב שמעתתא הוכיח מסוגייתנו שלא מועיל ספק הרגיל וקרוב להיות להוציא מחזקה, ואין ספק היתר מוציא את הדבר ככלל בהלכות רוב. ולביאור זה, סתם רוב מוציא מחזקה, ודין זה אינו קיים אלא היכן שהרוב אינו גמור.

יד. ספר עבודת הכהן (כלל ה), דברות משה (סי' ז). וראה מאמר הגר"א מישקובסקי המובא בספר הזכרון לגר"ח שמואלביץ (עמ' תקעז) שהאריך בזה.

טו. וכעין מה שביאר רעק"א (כתובות יג: ד"ה ואפשר), שלא מועיל רוב נגד עד אחד, שמה שחידשה התורה ללכת אחר הרוב, זה רק באופן שאם היה מחצה על מחצה היה לנו ספק, שאז אמרה התורה ללכת אחר הרוב. אבל במקום עד אחד, לעדות העד יש כח לומר שלא להסתפק, וממילא אין אפשרות ללכת אחר הרוב.

מוציא מידי ודאי', החזקתו בממון היא החזקה ודאית, שנפסק שהממון שלו בתורת ודאי, משום שלצד הספק אין כח לייצר ספק על מצב הממון וכאשר יבואר.

החילוק בין חזקת איסור ל'ודאי'

ושורש החילוק בין אופנים שקיים בהם הדין הכללי של 'העמד דבר על חזקתו', לאופנים המובאים בסוגיא שנאמר בהם 'אין ספק מוציא מידי ודאי' הוא, שבכל האופנים המובאים בסוגיא מצב האיסור אם לא יעשה בו שינוי הוא ישאר לעולם, וצריך שייעשה מעשה כדי להוציא את הדבר מאיסורו. וכגון חמץ הנמצא בבית, כדי להוציא את הבית מאיסורו צריך העכבר לבוא ולאכול את החמץ, וכן טבל הצריך מעשר, ונדה הצריכה טבילה וכדומה. וכשרואים איזה דבר שיעורר בנו ספק שמא השתנה הדבר מקדמותו אנו משאירים אותו על דינו הקודם מחמת הכלל שמעמידים את הדבר על חזקתו. אבל באופנים אלו, כיון שלא ראינו בפנינו שום דבר שיעורר לנו את הספק, בכגון מקרים אלו אנו אומרים שכל זמן שאין לנו שום ידיעה שנעשה מעשה בדבר אין לנו לבדות מלבנו ספק בזה, והרי הדבר נשאר בודאותו שלא נעשה בו המעשה.

נפקא מינה באופן שלא היתה חזקת איסור

והחילוק בין הביאורים, שלביאור הבינת אדם שהחסרון ברוב מחמת שהרוב תלוי במעשה, וכן לביאור הפרי מגדים שהרוב הוא רוב שאינו גמור, עיקר הטעם לאסור הוא משום שיש כאן חזקת איסור, וסברותיהם באו לבאר מדוע הרוב לא עדיף מהחזקה, אבל אילו לא היתה חזקת איסור ודאי שהרוב היה מכריע. אמנם לביאור האחרונים גם באופן שאי אפשר להגדיר שהיתה כאן 'חזקת איסור', בכל זאת אם בשביל להתיר צריך שיקרה דבר כדי לשנות את הדין, אין להסתפק שמא קרה[יז].

וכן מתבאר בדברי הזכר יצחק (סי' טז), שכתב, שאף באופן שנטלה החולדה בפנינו חתיכה שהיא ספק חמץ ספק מצה, אם חל חיוב בדיקה באופן זה, אין להתיר מחמת ספק שמא אכלתו, משום שקיים כאן הכלל ש'אין ספק מוציא מידי ודאי'. והיינו, שאף שאי אפשר לומר שיש כאן 'חזקת איסור', שהרי יש כאן ספק על עצם החתיכה שמא מצה היא, אך מכיון שודאי היתה כאן חתיכה שחל עליו חיוב לבדוק אחריה, ולא היתה לנו שום דבר המספק לומר שהחולדה אכלה את החתיכה, אין לנו לבדות מלבנו ספק שמא קרה המקרה והשתנה המצב.

ג. גדר הוראת הדין בבירור הספק

חקירה האם הספק לא מוציא מהודאי בתורת ודאי או בתורת ספק

יש לחקור מה גדר הנהגת הדין של אין ספק מוציא מידי ודאי, האם הוראת ההנהגה על פיו היא להחמיר מחמת ספק, לפי שאין בכח הספק להוציא מהודאי ולכן נוהגים הדינים כאילו אין ספק בדבר, אבל עדיין נשאר הדבר בספק[יח], או שהוכרע בו שכל הדינים נוהגים בו בתורת ודאי כאילו היה מתברר לנו שהאמת כצד ה'ודאי' ואין צד ספק בדבר.

והנה, לביאור האחרונים שהובא לעיל, ש'אין ספק מוציא מידי ודאי' משום שאין כח לעורר מצב של ספק כנגד הודאי, פשוט שכיון שנפשט לנו שלא התעורר ספק שמא השתנה הדין, ההכרעה בדין זה היא שיש כאן ודאי איסור ואין כאן ספק כלל. וכמו כן, לביאור הראשון של הפרי מגדים שמדרבנן מצרפים את המיעוט לחזקה ומחשיבים את הספק כספק השקול, ודאי שאין הכרעה ודאית לאיסור אלא ספק השקול. אך לביאור השני בפרי מגדים שבאופנים שדנה בהם הגמרא הרוב אינו גמור, יש מקום לדון האם נותר המצב אומרים אין ספק מוציא מידי ודאי, צריך לומר שאין זה דין כללי בכל איסורים דרבנן, אלא כוונת תוספות שבחמץ החמירו לאסור גם מספק אף שאיסורו דרבנן. ולשיטה זו אין מקום לקושיא, שכן לפי מה שנתבאר לכל התירוצים בתוספות דין אין ספק מוציא מידי ודאי קיים רק בחששות איסורים דאורייתא ולא בחששות איסורים דרבנן.

אכן העבודת הכהן (כלל ה פרט ד) הקשה, שבתירוץ זה בתוספות מפורש שכמו כן גם באיסור טבל דרבנן קיים הדין של אין ספק מוציא מידי ודאי, ומוכח שזהו דין כללי בכל איסורים דרבנן. אמנם תוספות במנחות (סז: ד"ה כדי) חילקו כן בין איסור חמץ דרבנן לשאר איסורים דרבנן.

יג. גם מדברי השב שמעתתא שהובא לעיל על דברי הבינת אדם לא משמע כך, שהרי השב שמעתתא הוכיח מסוגייתנו שלא מועיל ספק הרגיל וקרוב להיות להוציא מחזקה, ואין ספק היתר מוציא את הדבר ככלל בהלכות רוב. ולביאור זה, סתם רוב מוציא מחזקה, ודין זה אינו קיים אלא היכן שהרוב אינו גמור.

יד. ספר עבודת הכהן (כלל ה), דברות משה (סי' ז). וראה מאמר הגר"א מישקובסקי המובא בספר הזכרון לגר"ח שמואלביץ (עמ' תקעז) שהאריך בזה.

טו. וכעין מה שביאר רעק"א (כתובות יג: ד"ה ואפשר), שלא מועיל רוב נגד עד אחד, שמה שחידשה התורה ללכת אחר הרוב, זה רק באופן שאם היה מחצה על מחצה היה לנו ספק, שאז אמרה התורה ללכת אחר הרוב. אבל במקום עד אחד, לעדות העד יש כח לומר שלא להסתפק, וממילא אין אפשרות ללכת אחר הרוב.

טז. וכעין זה כתב המשנה למלך (בכורות פ"ד ה"א) 'דלא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא, אלא היכא דנעשה שום דבר המתירו, ואין אנו יודעים אם נעשה בזמן המתירו או אם נעשה בשיעור המתירו. אבל אם אנו מסתפקים אם אעיקרא דדינא נעשה לו דבר המתירו, בכי האי לא אזלינן לקולא'.

ולפי השיטה שבאיסור דרבנן לא אומרים אין ספק מוציא מידי ודאי, ביאר בעבודת הקודש (שם פרט ד), שלא קבעו חכמים את האיסור אלא באופן שאין כל סיבה להסתפק, אבל כשיש סיבה כל שהיא להסתפק לא אסרו כלל, אף שאין זה בגדר ספק ממש.

יז. ומלשון רש"י (ט. ד"ה מי יימר) משמע שסבר שעיקר הטעם הוא מחמת חזקת איסור, וזה לשונו 'מי יימר דאכלתיה, הוי ספק ביעור, ודאי חמץ היה כאן, ואין ספק היתר מוציא את הבית הזה מידי ודאי איסור'. ויותר מפורש כתב בעבודה זרה (מא: ד"ה אין), 'אין ספק מוציא מידי ודאי, שהוחזק תחלה לאיסור'.

יח. שהרי מצינו הנהגות רבות בדיני ספקות, שהדבר נחשב כספק והמציאות אינה מבוררת, ומכל מקום נוהגים בדינים כהוראת הדין שעל הספק, וכגון בחזקת איסור, שיש רבים מהפוסקים שסברו שאינה הכרעה ודאית בתורת בירור צדדי הספק, אלא שנוהגים את הדינים כמו שהוחזקו מתחילה, ואין לפשוט את צדדי הספק על פי החזקה, ונפקא מינה שנידונים אחרים התלויים בזה, לא נפשטו מכח הפסק של החזקה. וראה מה שכתבו השערי יושר (שער א פרק יט) והקובץ שיעורים (ח"ב סי' מה אותיות ג-ז) בהרחבה.

בספק ואין כח לא ברוב ולא בחזקה להכריע, או שכיון שאין לרוב כח כנגד החזקה יש כח לחזקה להכריע בודאי. והעבודת הכהן (כלל ה פרט ד) הביא שבתוספות בנדה (יח: ד"ה למעוטי) מבואר, שכשיש רוב שאינו גמור כנגד חזקה, הדבר מוטל בספק ולשיטתו פשיטא שהספק לא מוכרע לשום צד.

[1] אהח 19/06/2018

הוכחה מהנידון אם יש לטהר בספק טומאה ברשות הרבים
אוצר החכמה

הגמרא (ט:) ביקשה להוכיח שספק מוציא מידי ודאי מהברייתא, 'מעשה בשפחתו של מציק אחד ברימון שהטילה נפל לבור, ובא כהן והציץ בו לידע אם זכר הוא אם נקבה היא, ובא מעשה לפני חכמים וטיהרוהו, מפני שחולדה וברדלס מצויין שם', וסברה הגמרא בתחילה שטיהרוהו משום שהספק שמא נלקח על ידי החולדה מוציא מידי ודאי טומאה. ודוחה הגמרא, שלא מדובר שהטילה ודאי נפל לבור, שאם היה כאן ודאי נפל אי אפשר להתיר מחמת הספק שמא אכלתו החולדה, אלא מדובר שהטילה ספק נפל לבור, וספק אכילת חולדה מוציא מספק נפל.

והקשו תוספות (ט: ד"ה ספק), היכן היה הבור, אם ברשות הרבים היה, הרי יש כלל שספק טומאה ברשות הרבים טהור, וטהור אפילו בספק אחד. ואם ברשות היחיד היה הבור, מה תירצה הגמרא שמדובר שהטילה ספק נפל לבור, כך שיש ספק וספק, הרי ברשות היחיד אפילו כשיש ספיקות רבות לטהר אנו פוסקים שספק ספיקא טמא. ומתרצים תוספות שבאמת ברשות היחיד היה, אבל כיון שגרירת חולדה היא ספק הרגיל וקרוב לודאי, יש לטהר אפילו ברשות היחיד.

ובפשטות כוונת תוספות, שאין לומר שברשות הרבים היה, שאם כן איך הוכיחה הגמרא מהברייתא שספק מוציא מידי ודאי, יתכן שאין ספק מוציא מידי ודאי, וטיהרוהו משום שספק טומאה ברשות הרבים טהור.

אמנם המהרש"א (נדה טו: בתוס' ד"ה ספק) סובר, שאין לפרש כך את קושיית תוספות, כיון שבהו"א סברה הגמרא שבנידון זה קיים הכלל 'אין ספק מוציא מידי ודאי', ואם כן כיון שודאי הפילה, יש לטמאות אפילו ברשות הרבים. אלא כוונת תוספות להקשות על דחיית הגמרא, שהגמרא העמידה שמדובר שהפילה ספק נפל בבור ולא היתה כאן ודאי טומאה, ולכן אין כאן את ההכרעה של 'אין ספק מוציא מידי ודאי', והוסיפה הגמרא ש'הוי ספק וספק' וכלומר, שספק מוציא מידי ספק. ומדוע צריכה הגמרא לומר שמותר משום שספק וספק הוא, הרי ברשות הרבים די בזה שיש ספק נפל כדי לטהר.

והערוך לנר (נדה שם) כתב, שמלשון תוספות לא משמע כביאור המהרש"א, שהקושיא היתה על מסקנת הגמרא, שכשהקשו תוספות שלא יתכן שהבור ברשות היחיד, פירשו שקושייתם היא על תירוץ הגמרא 'ואי ברשות היחיד, מאי משני שהטילה כמין נפל לבור', משמע שכשהקשו שלא יתכן שהבור ברשות הרבים, הקשו כן על קושיית הגמרא[יט].

גם הראש יוסף (ט: בתוס' שם) סובר שקושיית תוספות באה על קושיית הגמרא, שסברו תוספות שספק טומאה ברשות הרבים טהור גם במקום שקיים הכלל שאין ספק מוציא מידי ודאי. ומבאר הראש יוסף לשיטתו, שתוספות סוברים, שהטעם ש'אין ספק מוציא מידי ודאי', הוא משום שמדרבנן אומרים שמצרפים את המיעוט שכנגד הרוב לחזקה ומחשיבים זאת כספק שקול[כ]. וכיון שלכל היותר יש כאן ספק איסור, סברו תוספות שברשות הרבים יש לטהר מחמת הכלל שספק טומאה ברשות הרבים טהור.

הרי לנו שנחלקו האחרונים בנידון זה. המהרש"א סבר, שכשנאמר אין ספק מוציא מידי ודאי, יש כאן הכרעה ודאית ואף ברשות הרבים טמא[כא].

והראש יוסף והערוך לנר סוברים, שאין כאן הכרעה ודאית אלא הדבר נשאר בספק, וממילא יש לטהר ברשות הרבים כשאר ספק טומאה[כב].

שיטת הרמב"ם שאין ספק מוציא מידי ודאי נאמר כהכרעה

והראש יוסף (ט: ד"ה והוי) מוכיח ממה שכתב הרמב"ם (טומאת מת פ"ט הי"א), 'בור שמטילין לתוכו נפלים המאהיל עליו טמא דין תורה, אף על פי שחולדה וברדלס מצויין שם אין ספק מוציא מידי ודאי'. והרי שיטת הרמב"ם (שם הי"ב) שהדין שיש להחמיר במקום ספק דאורייתא אינו מדין תורה אלא זה מחומרא דרבנן, ואם נאמר שהרמב"ם סובר שהדין ללכת אחרי הודאי הוא רק מספק מדוע פסק שטמא מן התורה, והרי מעיקר דין תורה יש להקל בספיקו ולא להחמיר, ומדוע כאן טמא מדאורייתא. אלא מוכח שיש הכרעה ודאית שלא להוציא מידי הודאי.

וכן מתבאר בדברי רבינו דוד (ט: ד"ה והא הכא), שהדין של 'אין ספק מוציא מידי ודאי' קיים אפילו כשהספק נולד ברשות הרבים, ולא אומרים שספק טומאה ברשות הרבים טהור. וכתב רבינו דוד, שכשם שמתבאר בסוגיא שאף כשהספק הוא באיסור דרבנן קיים הכלל ש'אין ספק מוציא מידי ודאי' ולא אומרים ספק דרבנן להקל[כג], הוא הדין כשהספק ברשות הרבים לא אומרים שטהור.

קושיא מדברי תוספות בחולין על ביאור האחרונים

בגמרא בחולין (י.) נחלקו רב הונא ורב חסדא, בשחט בהמה בסכין ואחר כך שבר בסכין עצמות ולבסוף נמצאת הסכין פגומה, האם חוששים שהסכין היתה פגומה כבר בשעת השחיטה. שיטת רב הונא שהבהמה פסולה, משום שחוששים שמא הסכין נפגמה בעור הבהמה. ושיטת רב חסדא להתיר, משום ש'עצם ודאי פוגם, עור ספק פוגם ספק לא פוגם, הוי ספק וודאי, ואין ספק מוציא מידי ודאי'. ומביאה הגמרא שרבא הביא סיוע לרב הונא, מהדין שטבל ועלה ולאחר זמן נמצא עליו דבר חוצץ, ולא ידוע אם הדבר החוצץ היה עליו כבר בשעת הטבילה או בא רק אחר כך, הדין הוא שאף על פי שנתעסק באותו המין כל היום כולו לא עלתה לו טבילה, עד שיאמר ברי לי שלא היה עלי קודם לכן. ומוכח שאף שהיתה כאן ודאי טבילה וספק אם היתה חציצה בשעת הטבילה, אנו אומרים שספק חציצה מוציא מודאי טבילה.

והקשו תוספות (שם ד"ה טבל), מדוע הגמרא בסוגייתנו לא הקשתה מהברייתא של טבל ועלה שאומרים שספק מוציא מידי ודאי. ומתרצים תוספות, שאין לדמות בין הנידונים, שכן בסוגייתנו ה'ודאי' היה לאיסור והנידון הוא אם הספק מוציא מהודאי להקל, מה שאין כן שם ה'ודאי' בא להקל ולומר שעלתה לו טבילה [וכן בשחיטה, עצם ודאי פוגמת ואנו תולים להקל שהשחיטה כשרה, והנידון הוא אם הספק מוציא מהודאי להחמיר]. וגם אם נאמר שם שספק מוציא מהודאי להחמיר, אין להוכיח לסוגייתנו שהספק יוציא להקל.

והנה אם נאמר שהגדר ב'אין ספק מוציא מידי ודאי' הוא, שאין בכח הספק לעורר ספק על הודאי ואנו נוקטים באופן מוחלט כצד הודאי, לכאורה אין הבנה לחילוק תוספות בין קולא לחומרא, שכן אם אין ספק מוציא מידי ודאי להקל, הוא הדין שלא יוציא להחמיר, כיון שלא נוצר כאן ספק ולא שייך להחמיר כצד הספק[כד]. אמנם אם נאמר כשיטת הראש יוסף והערוך לנר בשיטת תוספות, שגם כשאין ספק מוציא מידי ודאי, אין כאן הכרעה ברורה לאיסור אלא נשאר הדבר בספק, מובן החילוק בתוספות בין קולא לחומרא, שכן כשהספק בא להקל, אנו אומרים שכיון שהדבר עומד בספק, אין לנו להקל בודאי כצד הספק, אבל אם צד הספק בא להחמיר ודאי שנחמיר כצד הספק.

ד. האם ספק מוציא מידי ודאי דרבנן

סוגיית הגמרא בחבר שמת וספק אם עישר

על הכלל ש'אין ספק מוציא מידי ודאי' שואלת הגמרא ממה שנאמר בברייתא, שחבר שמת והניח מגורה מלאה פירות, ולא ידוע לנו אם הפירות מעושרים, הרי הם בחזקת מתוקנים משום שרוב חברים מעשרים הם. והרי

יט. וכן משמע מדברי תוספות הרא"ש (נדה טו:) שהקשה על קושיית הגמרא, מה שאלה הגמרא הרי ספק טומאה ברשות הרבים טהור. וכן מפורש בתוספות רבינו יהודה בר"י בירינה (ע"ז מב. ד"ה ספק) וזה לשונו 'ואי ברשות הרבים אפילו בחדא ספיקא הכל טהור, דספק טומאה ברשות הרבים ספיקו טהור, דאוקי גברא אחזקיה ובחזקת טהור עומד. והיכי פריך מינה לעיל לאין ספק מוציא מידי ודאי, שאני הכא דספק טומאה ברשות הרבים ספיקו טהור, ויש לו לספק להוציא מידי ודאי'.

כ. לעיל בסמוך הובא שהפרי מגדים עצמו דחה מהלך זה, וצריך עיון.

כא. וכן מצינו גם בדברי המהר"ם (ע"ז מב. בתוס' ד"ה מפני), שהקשה מעצמו על הוכחת הגמרא, מנין שטעם ההיתר הוא משום שספק מוציא מידי ודאי, יתכן שאין ספק מוציא מידי ודאי, ומותר משום שספק טומאה ברשות הרבים טהור. ומתרץ המהר"ם, שמוכח מהסוגיא שאם אין ספק מוציא מידי ודאי, נחשב שיש כאן 'ודאי' טומאה, ואף ברשות הרבים היה טמא.

כב. וכן נוקט הזכר יצחק (סי' עו ד"ה ואף), שכשאין ספק מוציא מידי ודאי, הדבר בגדר ספק. וראה בקהלות יעקב (ע"ז סי' טו סק"ו), שהתקשה גם בשיטת תוספות, מה שייך לדון כאן ש'אין ספק מוציא מידי ודאי', הרי יש כאן הלכה אחרת שספק טומאה ברשות הרבים טהור. ומתרץ הקהלות יעקב, שלשיטת תוספות (ע"ז לז: ד"ה הא), אין הלכה מיוחדת שספק טומאה ברשות הרבים טהור, אלא הטעם שטהור הוא משום הדין הכללי שמעמידים דבר על חזקתו. ולשיטתם מובן, שסברה הגמרא שבאופן ש'אין ספק מוציא מידי ודאי' אין להעמיד על חזקת טהרה.

כג. ראה להלן (אות ד) בנידון זה.

כד. אלא שלביאור זה בגדר 'אין ספק מוציא מידי ודאי', לכאורה אין מקום כלל לקושיית תוספות מטעם אחר. שכן לפי מה שנתבאר, עיקר הסברא ש'אין ספק מוציא מידי ודאי' היא, שהדבר מצד עצמו לא ראינו שום דבר המספק לומר שהשתנה ואין לנו להעלות מעצמנו ספק אולי נעשה מעשה ששינה את המצב. ולפי זה, סברא זו לא שייכת לנידון של סכין השחיטה וטבילת הטמא, שכן שם נעשה מעשה שחיטה וטבילה שיש בהם כדי לשנות את המצב, אלא שיש ספק אם המעשה נעשה בכשרות, ונתבאר לעיל שנידון כעין זה שייך לנידון הכללי של חזקת איסור ולא ל'אין ספק מוציא מידי ודאי'. ולכאורה, מעצם מה שקשרו התוספות בין הנידונים, מוכח שלא סברו שזהו הגדר ב'אין ספק מוציא מידי ודאי'.

הפירות היו ודאי טבל, וספק אם עישר אותם או לא, ואעפ"כ ספק מוציא מידי ודאי.

ומתרצת הגמרא, שהפירות מוגדרים 'ודאי' מעושרים, משום שיש חזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו פירות שאינם מעושרים.

עוד מתרצת הגמרא, שהפירות לא היו מעולם 'ודאי טבל', כיון שאפשר שהכניסם לבית קודם מירוח, ופירות שנתמרחו בבית פטורים מן המעשר, והרי זה ספק ולא ודאי, וספק מוציא מידי ספק.

קושיית הראשונים שיש חיוב מעשר מדרבנן כשהמירוח נעשה בבית

הקשו הראשונים[כה], מה הועילה הגמרא בתירוץ השני, שכן אף שמדין תורה פירות שנתמרחו בבית פטורים ממעשר, מכל מקום הם חייבים במעשר מדרבנן. וכן מדרבנן הפירות הם ודאי טבל וחייבים במעשר, ואיך נתירם מחמת הספק שמא עישרם החבר, הרי אין ספק מידי ודאי.

אחח 19/06/2018

ומפיפים תוספות (שם), שאין לומר שהכלל ש'אין ספק מוציא מידי ודאי' קיים רק כשה'ודאי' הוא איסור דאורייתא, אבל כשה'ודאי' הוא איסור דרבנן, גם ספק מוציא ממנו. שבסוגייתנו נאמר שכשראה חולדה מכניסה חמץ לבית, חייב בבדיקה, משום שאין ספק מוציא מידי ודאי. והרי חיוב הבדיקה הוא מדרבנן, שמדין תורה די בביטול, ואעפ"כ ספק אכילת החולדה אינו מוציא מידי חיוב בדיקה דרבנן. ומוכח שגם כשה'ודאי' איסורו מדרבנן, קיים הכלל ש'אין ספק מוציא מידי ודאי'.

אוצר החכמה

פירוש הרמב"ן בשיטת רש"י

והרמב"ן (ע"ז מא: ד"ה ומכניסה) כתב[כו], שמדברי רש"י (ט. ד"ה ואי) משמע יישוב אחר לקושיית תוספות, שאמנם גם באיסור דרבנן קיים הכלל שאין ספק מוציא מידי ודאי, וכמבואר בגמרא לגבי בדיקת חמץ. וכוונת הגמרא, גם לפי התירוץ השני, להתיר את הפירות משום שיש חזקה שחבר מעשר. אלא שבתירוץ הראשון סברה הגמרא שחזקה זו נחשבת 'ודאי גמור' ומועילה להוציא גם מודאי איסור טבל דאורייתא, שכן ודאי מוציא מידי ודאי. ובתירוץ השני הגמרא סוברת, שאמנם אם איסור הטבל הי' איסור ודאי מדין תורה, לא היתה החזקה מועילה להוציא מאיסור זה, משום שאין כאן ודאי גמור שהפירות עושרו. אך כאן לגבי איסור מן התורה, אין כאן ודאי טבל אלא ספק, כך שיש כאן שני ספקות מן התורה ומותר. ולגבי ודאי איסור דרבנן, מועילה החזקה שחבר מעשר, שאף שאינה ודאי גמור, יש בכחה כדי להוציא מידי ודאי דרבנן[כז].

מחלוקת תירוצי תוספות האם ספק מוציא מידי ודאי דרבנן

ותירצו תוספות שני תירוצים:

א. אכן כשה'ודאי' הוא מדרבנן לא קיים הכלל שאין ספק מוציא מידי ודאי, ולכן ספק מעשר של החבר מוציא מידי ודאי טבל דרבנן[כח]. וכן כתב בחידושי הר"ן (ט. ד"ה ומכניסה) בתירוצו הראשון. וחייב לבדוק כשראה שהחולדה הכניסה את החמץ, משום שמדובר באופן שלא ביטל את החמץ. אבל אם ביטל את החמץ אין עליו חיוב בדיקה, משום שמעתה חיוב הבדיקה הוא מדרבנן, וספק מוציא מידי ודאי דרבנן.

ב. גם כשהאיסור הוא מדרבנן קיים הכלל 'אין ספק מוציא מידי ודאי', ולכן יש חיוב בדיקה באיסור חמץ דרבנן. ומה שמבואר בגמרא שהתירו את הפירות מחמת ספק מעשר, אף שחייב בודאי מדרבנן, לא התירו אלא לבהמה, שלאכילת בהמה לא תיקנו חכמים איסור טבל כשהמירוח נעשה בבית, וכלפיה הפירות אינם ודאי טבל. אבל לאכילת אדם אין להתיר את הפירות, משום שאין ספק מעשר מוציא מידי ודאי טבל דרבנן[כט]. נמצא שנחלקו התירוצים, האם ספק מוציא מידי ודאי דרבנן.

ביאור האחרונים את השיטות שספק מוציא מידי ודאי דרבנן

וביאר הראש יוסף (בתוס' ד"ה כדי) את הדעות הסוברות שבחשש איסור דרבנן ספק מוציא מידי ודאי דרבנן, שכן אפילו אם ספק הרגיל הוא כרוב, מכל מקום הרי אינו מוציא מידי ודאי איסור מן התורה, משום שמדרבנן מצרפים את צד המיעוט לחזקה ומחשיבים את הספק כספק השקול[ל]. וכיון שיש כאן ספק השקול, בחשש דאורייתא יש להחמיר, אבל בחשש דרבנן יש להקל[לא].

עוד ביארו האחרונים[לב], ששורש המחלוקת בין שני התירוצים בתוספות האם אומרים אין ספק מוציא מידי ודאי דרבנן, תלוי בשאלה האם אומרים ספק דרבנן להקל כשהוחזק איסור ויש ספק אם התבטל או לא. ונחלקו בזה הפוסקים, הש"ך (יו"ד סי' קי כללי ספק ספיקא אות כ) סובר, שכשהיתה חזקת איסור גמורה ויש ספק שמא השתנתה גם כשהנידון לגבי איסורים דרבנן אנו פוסקים לחומרא, והפרי חדש (שם ס"ק כד) נחלק עליו, וסובר שהכלל שספק איסור דרבנן לקולא קיים גם באופן שקודם הספק היתה חזקת איסור גמורה[לג]. והשיטה בתוספות שבספק איסור דרבנן לא קיים הכלל שאין ספק מוציא מידי ודאי סוברת כשיטת הפרי חדש שגם כשהוחזק איסור ספיקו לקולא[לד].

ביאור נוסף במחלוקת תירוצי התוספות

אכן בעבודת הכהן (כלל ה פרט ה) כתב, שלשיטתו [שהובאה לעיל (אות ב)] שגדר הדין ש'אין ספק מוציא מידי ודאי' הוא שאין ספק כלל, אין לחלק בין איסור דרבנן לאיסור דאורייתא, שכן אין כאן ספק כלל. ולכן ביאר (שם פרט ד), שיש שסברו שספק מוציא מידי ודאי דרבנן, משום שחכמים שתיקנו את האיסור קבעו גם שדבר הרגיל להיות יוצר ספק, אף שמדין תורה אין כאן ספק כלל[לה].

קושיית המהרש"א שטומאת מדורת נכרי היא מדרבנן

ולשיטת תוספות בתירוץ הראשון, שספק מוציא מידי ודאי דרבנן [ולכן בהכרח שהגמרא מדברת באופן שלא מבטל את החמץ, ומשום כך חייב בבדיקה מן התורה]. הקשה המהרש"א (בתוס' ד"ה כל), שהרמב"ם בפירוש המשניות (אהלות פי"ח מ"ז) כתב, שהטומאה של מדורות עובדי כוכבים היא רק מדרבנן. ולפי זה, מה סברה הגמרא להוכיח שנסמוך על אכילת החולדה את החמץ, ונפטור מבדיקת חמץ, כשם שסומכים על אכילת חולדה במדורות עובדי כוכבים, הלא אפשר לחלק שדווקא שם שהטומאה מדרבנן, ספק מוציא מידי ודאי, ומה שאין כן בחשש חמץ שאיסורו דאורייתא, אין ספק מוציא מידי ודאי.

ההלכה

כתב הב"ח (או"ח סי' תלח ד"ה ופשוט, סי' תלט ד"ה ד"ה תשעה), שלהלכה כל שהוחזק חמץ בבית, אף שהכיכר קטן שיש לומר שאכלוהו חייב בדיקה, ואף אם ביטל את החמץ, ומשום שלהלכה אומרים 'אין ספק מוציא מידי ודאי' גם באיסור דרבנן. וכן כתב הפרי מגדים (מש"ז סי' תלד סק"ב ד"ה ואין).

וכן כתב המשנה למלך (חמץ ומצה פ"ב ה"ח), שהרמב"ם (שם) והטור (או"ח סי' תלח) סוברים שהדין שעכבר שנטל חמץ בפנינו חייב בדיקה, הוא גם באופן שכבר ביטל את החמץ. ולא העמידו כתירוץ התוספות שמדובר בלא ביטל, משום שבדרבנן ספק מוציא מידי ודאי.

אכן הפרי חדש (סי' תלט סק"א) נוקט, שעיקר ההלכה כשיטות שבאיסורים דרבנן לא קיים הכלל שאין ספק מוציא מידי ודאי, וכל נידון סוגייתנו רק באופן שלא ביטל.

כה. רש"י (ט. ד"ה ואי), תוספות (ט. ד"ה כדי), רמב"ן (ע"ז מא: ד"ה ומכניסה) וחידושי הר"ן (ט. ד"ה ומכניסה).

כו. וכן כתב רבינו דוד (ט. ד"ה ואיפשר).

כז. וכעין זה כתב בחידושי הר"ן (ד"ה ומכניסה) בתירוץ השני וזה לשונו 'אי נמי, דחזקת חבר מהניא טפי, אף על גב דלא מקרי ודאי'. וכוונתו כנזכר, שאף שבעלמא אין ספק מוציא מידי ודאי דרבנן, בכל זאת כאן מותר להשתמש בפירות, משום שחזקת חבר מועילה להוציא מודאי דרבנן.

כח. וכלפי חשש טבל דאורייתא גם מועיל ספק מעשר, משום שמדין תורה הפירות אינם טבל ודאי, וספק מוציא מידי ספק, וכמו שאמרה הגמרא.

כט. וכל זה רק לפי התירוץ השני בגמרא. אבל לתירוץ הראשון הפירות מותרים גם לאכילת אדם, משום שההיתר מסתמך על חזקה שהחבר עישר, וחזקה זו נחשבת ודאי ולא ספק.

ל. ראה לעיל שהראש יוסף הביא ביאור זה ודחה אותו.

לא. ולעיל (אות ב) הובא בשם הראש יוסף, שהשיטות החולקות וסוברות שגם בדרבנן אין ספק מוציא מידי ודאי, סברו שהרוב אינו רוב גמור ואין לו כח כנגד החזקה, ולכן אין זה ספק כלל.

לב. שער המלך (מקואות כלל ז), צל"ח (ברכות כא. ד"ה מאי), בינת אדם (שער הקבוע כלל נא) ושבט הלוי (שו"ת, ח"ט סי' קיא).

לג. וראה בשער המלך (שם) שהקשה, מדוע לא הביאו הש"ך והפרי חדש מקור לדבריהם מתוספות בסוגייתנו, שנחלקו התירוצים בכגון נידון זה. והדבר שמואל (ט. ד"ה הש"ך) כתב, שנידון הש"ך והפרי חדש הוא באופן שנתערבו איסור דרבנן ודבר היתר, אחד באחד, ואחר כך אבד אחד מהם ואין ידוע מה אבד. שהש"ך סבר, שכיון שמתחילה הוחזק איסור, אין לומר ספק דרבנן להקל. ולכן אין מקור לשיטת הש"ך מסוגייתנו, שכן כל הסברא לומר 'אין ספק מוציא מידי ודאי' היא רק באופן שלא ראינו דבר שיעורר לנו ספק לומר שהשתנה הדבר מכמות שהיה, מה שאין כן בנידון הש"ך, כיון שיצא דבר מן התערובת יש כאן מקום וסיבה לומר שהדבר השתנה, ואין לומר 'אין ספק מוציא מידי ודאי'. וראה עוד בדברי הפתחי תשובה (יו"ד סי' קי ס"ק כא).

לד. עוד כתב בשבט הלוי (שם), שאפשר ששני התירוצים בתוספות הם כשיטת הש"ך, שכשבתחילה הוחזק איסור גמור לא אומרים ספיקא דרבנן לקולא, אלא שנחלקו האם בספק הרגיל מקילים אפילו במקום חזקת איסור או לא.

לה. ועל דרך זו יש לבאר באופן נוסף, שמחלוקת השיטות אם בדרבנן אומרים אין ספק מוציא מידי ודאי, תלויה בנידון לעיל (אות ב) בטעם הדין. שהשיטות שסוברות שיש חילוק בין דאורייתא לדרבנן, סוברות שאין ספק מוציא מידי ודאי, מחמת שאין כח ברוב כדי להכריע כנגד חזקת האיסור, ולכן אם האיסור הוא רק מדרבנן יש להקל, שיש בכח הרוב להכריע להתיר.

סתירות בשיטת הרמב"ם והטור

האחרונים הקשו שמצינו כמה סתירות לדין זה בדברי הרמב"ם והטור:

א. הברכי יוסף (או"ח ס' קפו סק"ד) הקשה, שהרמב"ם (ברכות פ"ח ה"ב) והטור (או"ח ס' רט) פסקו, שכל הברכות שחיובם מדרבנן אם נסתפק אם בירך או לא, לא יחזור ויברך, משום שספק דרבנן לקולא. ולכאורה, באופן שודאי אכל וכדו' הרי יש כאן ודאי חיוב וספק אם בירך, ואין ספק מוציא מידי ודאי דרבנן. אכן כתב הברכי יוסף, שאפשר שכיון שלצד שבירך יש כאן ברכה שאינה צריכה, אינו יכול לחזור ולברך.

ב. עוד הקשה הברכי יוסף (שם), ממה שפסק הטור (או"ח ס' קס), שכשיש ספק אם נטל ידיו או לא הרי הוא פטור, ואין ספק נטילת ידים מוציא מידי ודאי חיוב דרבנן של נטילה. והשואל ומשיב (שו"ת, תליתאה ח"ב ס' א) כתב שאין כאן קושיא, משום שחיוב נטילת ידים לא נחשב 'ודאי', כיון שכל דין הנטילה הוא רק מחמת ש'ספק' נטמאו הידים[לו].

וכתב הברכי יוסף (שם), שאפשר לומר שאכן בכל מקום סוברים הרמב"ם והטור שספק מוציא מידי ודאי דרבנן, ומה שפסקו שבחמץ ספיקו לחומרא אף באופן שחיוב הבדיקה הוא רק מדרבנן, משום שסברו שמשום חומרת איסור חמץ החמירו בו חכמים לאוסרו ולהחשיב ספק דרבנן כעין ספק דאורייתא, שלא לומר בו ספק מוציא מידי ודאי כשאיסורו מדרבנן[לז]. או כעין מה שכתב המגיד משנה (חמץ ומצה פ"ב ה"י) בשם הרא"ה, שדין בדיקת חמץ שונה משום שעיקר תקנת הבדיקה היתה על ספק ולכן החמירו בספיקו יותר מבשאר איסורים[לח].

עוד כתב הברכי יוסף שיש לחלק באופן אחר, שמה שסברו תוספות בתירוץ ב' שבאיסורים דרבנן של חמץ ושל מעשר אין ספק מוציא מידי ודאי, היינו משום שהספק שלהם הוא ספק קלוש, כיון שהודאי הוא בדבר אחד והספק בדבר אחר. שהרי הפירות היו טבל ודאי, אלא שיש ספק שמא בא אדם אחר ועישרם, וכן היה כאן ודאי ככר של חמץ בבית אלא שיש ספק שמא בא עכבר ואכלם, באופנים אלו כיון שהספק גרוע אינו מוציא אף מודאי דרבנן. אבל באופנים שהספק הוא באותו דבר עצמו, כגון שיש ספק האם אותו אדם שהתחייב ליטול ידיו נטלם או לא, כיון שהספק בו עצמו, לכולי עלמא ספק מוציא מידי ודאי דרבנן[לט].

נידון הט"ז בספק מליחת בשר

הט"ז (יו"ד ס' סט ס"ק כד) דן באשה אחת שבשלה בשר ושכחה אם מלחה אותו תחילה אם לאו, האם הבשר מותר באכילה. וכתב הט"ז להתיר, משום שספק דרבנן לקולא. וכתב הט"ז, שאין להקשות שנעמיד את הבשר בחזקת שלא נמלח, משום שכנגד החזקה יש רוב, שרוב נשים מולחות את הבשר, ורוב עדיף מחזקה.

והקשה השער המלך (מקואות כלל ז), שלשיטות הראשונים שגם באיסור דרבנן אומרים אין ספק מוציא מידי ודאי, אין הבנה לדברי הט"ז שפסק שאומרים שרובא וחזקה רובא עדיף. שהרי יש כאן ודאי איסור על הבשר וספק אם נמלח, ואין ספק מוציא מידי ודאי, ומתבאר בסוגיא שאף באופן שהספק הוא רוב אינו מוציא מהודאי.

סברת הי"ד אברהם שאיסור 'ודאי' נחשב רק כשהאיסור הוא בכל

והי"ד אברהם (בט"ז שם) כתב, שאין לאסור בספק מליחת בשר מדין 'אין ספק מוציא מידי ודאי'. שכן רק בטבל שספק אם עשרוהו יש להחשיבו 'ודאי איסור', משום שקודם המעשר כל הפירות היו אסורים בתורת ודאי. מה שאין כן בבשר, גם קודם שנמלח אין איסור על הבשר עצמו באכילה, אלא שכל זמן שלא נמלח אין אפשרות לאוכלו מחמת הדם שמעורב בו. וכיון שאיסור האכילה הוא רק מחמת האיסור שמעורב בו ולא מחמת עצמו, אין להחשיבו 'ודאי איסור', ומועיל 'רוב' כדי להתירו[מ].

ה. האם ספק מוציא מידי ספק

חקירה מה הטעם שספק מוציא מידי ספק

מבואר בסוגייתנו (ט.), שאף שאין ספק מוציא מידי ודאי, אבל אם לא היה כאן מתחילה ודאי גמור, הספק מוציא ממנו. וכמבואר בגמרא, שחבר שמת והניח פירות, אם לא ודאי שהיו טבל מתחילה [כגון שיש צד שהוכנסו לבית קודם מירוח ולא נתחייבו במעשר], ספק מעשר של החבר מוציא מידי חשש טבל.

ויש לחקור אם זהו הדין הכללי של הכרעת ספק ספיקא, שכיון שיש כאן ב' ספיקות [שמא לא נתחייב במעשר, וגם אם נתחייב שמא עישר] הולכים לקולא, או שזהו דין אחר שספק מוציא מידי ספק.

לשון הטור שההיתר מכח ספק ספיקא

והטור (או"ח ס' תלט) כתב, 'תשעה צבורין של מצה ואחד של חמץ, ואתא עכבר ושקל, ולא ידעינן אי חמץ שקל אי מצה שקל וכו' אינו צריך בדיקה. דהוי ספק ספיקא, ספק מצה ספק חמץ, ואם תמצי לומר חמץ שמא אכלו כולו'. משמע שנקט שההיתר הוא מכח הדין הכללי של ספק ספיקא להקל.

הוכחת המקור חיים מדברי תוספות שההיתר אינו מדין ספק ספיקא

אכן המקור חיים (ס' תלט סק"ב) הביא להוכיח מדברי תוספות (ט. ד"ה ואם) שאין ההיתר מכח ספק ספיקא. שהקשו על המבואר בגמרא שמקילים במדורות של נכרים משום שספק אם הטמינו נפלים, וגם אם הטמינו שמא חולדה וחזיר אכלום, והרי מדורות הנכרים הם רשות היחיד, ואנו פוסקים (טהרות פ"ו מ"ד) שברשות היחיד כל הספיקות וספיקי ספיקות טמאים. ומתרצים תוספות (בתירוץ ב), זה לשונם: 'אי נמי, אימר אכלתיה עדיף משאר ספיקות, דספק הרגיל הוא וקרוב לודאי. ותדע, דאפילו מידי ודאי בעי למימר שיוציא זה הספק'[מא].

מתבאר בתוספות, שאף באופן שלא מקילים בספק ספיקא [כגון בספק טומאה ברשות היחיד], בכל זאת הספק המבואר בסוגייתנו שסברנו שמוציא מידי ודאי ומשום שהוא ספק הרגיל, יש לו כח להתיר גם ברשות היחיד. שהרי בתחילה סברנו שכחו רב גם כדי להוציא מידי ודאי, אלא שהוכרע לבסוף שמודאי גמור אין לו כח להוציא, אבל כל שאין כאן ודאי גמור יש בכח הספק להוציא ממנו, משום שהוא ספק הרגיל וקרוב לודאי.

קושיית המגן אברהם שהספיקות לא חלו בבת אחת

והנה תוספות (ט: ד"ה היינו) כתבו, שכל הספיקות בגמרא שם שנטל ככר ספק חמץ ספק מצה וכו', שייכים רק באופן שהעכבר נטל ככר גדול שודאי לא אכלו, אבל אם נטל ככר קטן, הרי זה כעין דברי הגמרא שכשלא ודאי לנו שנכנס חמץ לבית יש להתיר מחמת ש'נימא אכלתיה'.

והקשה המגן אברהם (סי' תלט סק"ג), שהרי להלכה נפסק (יו"ד סי' קי) שיש להקל בספק ספיקא רק אם ב' הספיקות חלו בבת אחת, אבל אם בתחילה היה רק ספק אחד והוכרע לחומרא, אף אם לאחר זמן נוסף עוד ספק אין להקל מכח ספק ספיקא. ואם כן, בתחילה כשנטל את הכיכר יש ספק אחד אם הוא חמץ או מצה והוכרע להחמיר שהוא חמץ ולחייב בדיקה, ורק אחר כך כשנכנס עם הכיכר לבית נוסף ספק שני שמא אכלו, ומדוע יש להקל מכח ספק ספיקא[מב].

תירוץ האחרונים שההיתר לא מכח ספק ספיקא

וכתבו רעק"א (גליון שו"ע שם) והמקור חיים (שם סק"ב), שלמבואר בדברי תוספות אין מקום לקושיית המגן אברהם. שכן אף אם נאמר שלפי כללי ספק ספיקא אין מקום להקל, מכל מקום ספק אכלתו שסברנו שמוציא אפילו מודאי חמץ, ומשום שהוא ספק הרגיל וקרוב לודאי, מתיר לסמוך אף בלא בדיקה משום שאין 'ודאי' שהיה כאן חמץ מתחילה[מג].

והשיטות שסברו שאין לחלק בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן, סוברות שאין כאן ספק כלל.

לו. והברכי יוסף סבר, שכיון שמחמת הספק טומאה תיקנו חיוב נטילה, הרי היה כאן 'ודאי חיוב' נטילה. ונראה שמחלוקתם תלויה בהגדרות דלעיל, שאם עיקר הסברא לאסור היא מחמת שיש חזקת איסור, יש מקום לטענת השואל ומשיב שסברא זו לא שייכת בחיוב נטילת ידים, כיון שגם אם לא נטל אין כאן חזקת טומאה, שהרי רק ספק לנו אם נטמאו הידים. אבל הברכי יוסף סבר שהסברא ב'אין ספק מוציא מידי ודאי' היא, שכשהמצב מצד עצמו אסור אין לנו לבדות מלבנו להסתפק שנעשה מעשה לשנות את המצב, ולכן סבר הברכי יוסף שכיון שמדרבנן חייבוהו ליטול ידים ובלא זה אסור לו לאכול, אין לנו לבדות מלבנו להסתפק שמא עשה מעשה נטילה ודינו השתנה שמותר לו לאכול. וכעין הדברים הללו הובאו לעיל (פרק ב) דברי הזכר יצחק (ס' טז), שנתבאר בדבריו שדין 'אין ספק מוציא מידי ודאי' שייך גם באופן שאין חזקת איסור.

לז. ראה בתוספות במנחות (סז: ד"ה כדי) שכתבו לחלק כן.

לח. ודלא כמשנה למלך (לעיל) שתלה את דברי הרמב"ם שסבר כתירוץ ב' בתוספות, שמשמע שסבר שהרמב"ם סובר כך בכל מקום.

לט. אכן בדאורייתא אין לחלק כן, שהרי בנדה (טו:) מבואר שנדה שספק טבלה קיים הכלל ש'אין ספק מוציא מידי ודאי', אף שהספק הוא באותה אשה עצמה.

מ. וכבר נתבאר שסברתו תלויה בביאור הגדרת 'אין ספק מוציא מידי ודאי'. שכן אם הסברא לאסור היא מחמת שיש חזקת איסור ויש חסרון ברוב שאינו יכול לגבור על החזקה, וכמו שכתבו הפרי מגדים והבינת אדם [ראה לעיל אות (ב)], יש מקום גדול לסברתו, שכיון שאיסור דם לא נחשב שהוחזק איסור בכל החתיכה, באופן זה מועיל רוב כדי להוציא. אמנם לביאור האחרונים (לעיל שם) שעיקר הסברא תלויה בשם 'ודאי' שלא חל ספק כלל, יש לומר שאין הבדל אם נחשב שהאיסור הוא מחמת עצמו או מחמת מה שנתערב בו, שכן כל עוד שבמצבו הראשון הוא אסור בתורת ודאי [כל זמן שלא עשו מעשה כדי לשנותו] אין 'ספק' מליחה מוציא מהודאי.

מא. ושנו דבריהם לקמן (ט: ד"ה ספק).

מב. ותירץ המגן אברהם, שצריך לומר שהעכבר בא ונטל את הכיכר קודם שעה ששית, ובשעת נטילתו לא היה לנו סיבה לדון אם זה חמץ או מצה, וכשהגיעה שעה ששית חלו ב' הספיקות יחדיו. עוד תירץ, שאפשר שבשעה שהעכבר מחזיק את הכיכר לפנינו לא שייך לומר לו שיבדוק, ואימתי חל חיוב בדיקה רק בשעה שהעכבר נעלם מעיניו בתוך הבית, ובשעה זו חל גם הספק השני שמא אכלו.

מג. והערוך השולחן (שם ס"ו) כתב ליישב קצת את המגן אברהם שלא נחת לזה, שמצינו זאת

והזכר יצחק (סי׳ טז) כתב ליישב את המגן אברהם, שכל מה שמבואר בגמרא שספק מוציא מידי ספק, זה רק באופן שלא ידוע לנו אם בכלל היה הדבר, ובכגון ספק אם נטלה החולדה חמץ או אם היו נפלים במדורות הנכרים. מה שאין כן המגן אברהם מדבר באופן שהחולדה ודאי נטלה חתיכה והביאתה אל הבית, שבאופן זה אין להתיר מכח אתי ספק ומוציא מידי ספק.

ומבאר הזכר יצחק, שכיון שנטלה חתיכה שחל עליו מחמתה חיוב בדיקה [מספק שמא חמץ היא], אין להתיר מחמת חשש שמא אכלתו, משום הטעם המבואר בסוגייתנו שאין ספק [אכילה] מוציא מידי ודאי [חתיכה][מד]. ולכן סבר המגן אברהם, שכדי לפוטרו מחיוב בדיקה צריך לבוא לדין ספק ספיקא שבכל התורה.

ורעק״א והמקור חיים סברו, שכיון שלא היה כאן ׳חזקת חמץ׳ מועיל ספק הרגיל להתיר גם בלא דין ספק ספיקא.

דברי הראש יוסף שמועיל אף כשהספיקות אינם שוים

וכעין דברי רעק״א והמקור חיים מצאנו גם בדברי הראש יוסף (ט: ד״ה ודע). שמבואר בגמרא, שהטעם שטיהרו את הכהן שהציץ בבור, משום שהפילה ספק נפל לבור, והוי ספק וספק, ספק שמא רוח הוא, ואף אם נפל הוא שמא גררוהו חולדה והברדלס. והקשה הראש יוסף, שהרי מבואר בתוספות בכתובות (ט. ד״ה ואי) שהיתר ספק ספיקא הוא רק באופן ששני הספיקות שקולים, אבל אם כנגד אחד מהספיקות יש רוב לאסור, הרי ספק זה הוכרע לאיסור וכמי שאינו, ונשאר רק ספק אחד שפוסקים לחומרא. ואם כן איך סוברת הגמרא שיש לכהן היתר מכח ספק ספיקא, והרי ספק רוח הפילה אינו ספק שקול שהרי אינו מצוי שתפיל רוח[מה].

ומתרץ הראש יוסף, שאין כוונת הגמרא להתיר מכח ספק ספיקא, אלא כוונת הגמרא לומר שהחידוש שאין ספק מוציא מידי ודאי הוא רק היכן שהודאי הוא ודאי גמור, אבל בבור כיון שלא הוחזק בודאות שהיתה בו טומאה שהרי יש צד שהפילה בו רוח, באופן זה ספק הרגיל שגררוהו מוציא מידי ספק[מו].

וכעין הדברים הללו מצינו גם בדברי האור שמח (עבודת כוכבים פ״ח ה״א ד״ה ובזה), שחידש, שהדין שאין ספק מוציא מידי ודאי הוא רק בודאי גמור, אבל כשהודאי הוא רק מכח רוב, רוב הרגיל מוציא ממנו.

שיטת הרמב״ם שספק מוציא מ׳ודאי׳ שבא מכח חזקה

ובגמרא בעבודה זרה (מא:) מבואר, שהמוצא שברי צלמים שספק עבדום הרי הם מותרים, משום שתולים שעובדיהם ביטלום, אבל אם מצא שברי עבודה זרה שודאי עבדוה הרי אלו אסורים. ומבארת הגמרא את החילוק, ׳הכי השתא, התם אימר עבדום אימר לא עבדום, ואם תמצי לומר עבדום אימר בטלום. עבודת כוכבים ודאי עבדוה, מי יימר דבטלה, הוי ספק וודאי ואין ספק מוציא מידי ודאי׳.

ודין זה נפסק ברמב״ם (עבודת כוכבים פ״ז ה״ז) זה לשונו: ׳צלמי עבודת כוכבים הנמצאים מושלכים בשוקים או בתוך הגרוטאות הרי אלו מותרין, ואין צריך לומר שברי צלמיהן. אבל המוצא יד מצורת כוכב או מזל או רגלה או אבר מאיבריה מושלך, הרי זה אסור בהנאה, הואיל וידע בודאי שזה האבר מן צורת עבודת כוכבים הנכבדת הרי היא באיסורה עד שיודע לו שהעובדי כוכבים עובדיה בטלוה׳.

ובדברי הרמב״ם (שם ה״ו) מתבאר, שצורות אלו מן הסתם [כשלא מצאן מושלכות] הרי הן אסורות בהנאה מפני ש׳חזקתן׳ שלעבודת כוכבים הן עשויין, ורק אם מצאן מושלכות בשווקים או בתוך הגרוטאות הרי הן מותרות, משום שאנו תולים שעובדיהן ביטלום.

הרי לנו בדברי הרמב״ם חידוש נוסף, שאף באופן שמן הסתם יש לנו ׳חזקה׳ שלעבודת כוכבים עשאום, בכל זאת אין הם נחשבים ׳ודאי׳ עבודת כוכבים, ולא קיים הכלל שאין ספק מוציא מידי ׳ודאי׳. ורק באופן שיש לו ידיעה ברורה שהיה זמן שהצורה שמצא היתה ׳ודאי׳ אסורה, לא מועיל ספק להוציא[מז].

ו. חיוב בדיקת חמץ בספיקות

להשלמת הענין יובאו נידונים נוספים השייכים לדיני חיוב בדיקת חמץ בספיקות שונות, ובתוך הדברים יתלבנו כמה עניינים שיש בהם שייכות לנידון הכללי של ׳אין ספק מוציא מידי ודאי׳.

קושיית המהרש״א מדוע התנא במשנה לא התיר מחמת שספק מוציא מידי ספק

הגמרא (ט.) שואלת, שמשמע מהמשנה שאם ראה חולדה שגררה חמץ חייב לבדוק, ומדוע לא נסמוך על אכילת חולדה כשם שסומכים על אכילת חולדה במדורות נכרים להתיר טומאת מת.

והקשה המהרש״א (ט. ד״ה טעמא), מדוע שאלת הגמרא היא רק מתוך דיוק משנתינו, היה לגמרא להקשות בפשטות על המשנה, מדוע צריכה המשנה לומר טעם שאין חוששים שגררה חולדה חמץ ממקום למקום משום שאין לדבר סוף שזהו טעם דחוק, היה לתנא לומר שאין חוששים לכך, משום שאף אם גררה חולדה את החמץ אנו תולים שאכלתו, כשם שמתירים את הבתים מטומאת מת מחמת שתולים באכילת חולדה[מח].

ומוסיפים האחרונים[מט], שאם קושיית הגמרא היתה באופן זה, לא היה מקום לתירוצו של רבא לחלק בין חשש טומאת מת לחשש חמץ. שכן רבא חילק בין חשש טומאת מת שזהו חשש ספק, לבין גררה חולדה שהוחזק חמץ בודאי. אמנם במשנתנו שהנידון הוא האם יש לחשוש אם גררה חולדה, הרי באופן זה לא נחשב שיש כאן ׳ודאי׳ חמץ, ולשיטת רבא מועיל ספק

מפורש בתוספות רק לגבי אכילת בשר, שמוכח בגמרא שהוי ספק הרגיל ומתיר אף ספק טומאה ברשות היחיד. ומצינו בגמרא בדברי רב זירא שחילק בין בשר ללחם. ואם כן אין לנו מפורש בדברי תוספות שגם אכילת עכבר בלחם נחשב ספק הרגיל וקרוב לודאי שמועיל אף באופן שאין להתיר מכח ספק ספיקא. והמקור חיים ורעק״א סברו, שלשיטת רבא אין חילוק בין בשר ללחם.

אוצר החכמה

וכעין דברי רעק״א והמקור חיים מצינו בהגהות נחלת צבי (יו״ד סי׳ קי דיני ספק ספיקא אות לה) שהביא להקשות בשם המנחת יעקב (קונטרס הספיקות ס״ק מה) איך התירו בכיכר קטן מכח ספק ספיקא, הרי פסק הש״ך (יו״ד שם ס״ק לה) שבמקום שאפשר לברר לא סומכים על ספק ספיקא, וא״כ איך התירו בלא בדיקה הרי יכול לברר ע״י הבדיקה. ותירץ, שאימור אכלתה הוי ספק הרגיל, ומותר גם באופן שאפשר לברר.

מד. לעיל (אות ב) נתבארה דעתו באריכות.

מה. וכתב הראש יוסף, שאם נאמר שהדין ש׳אין ספק מוציא מידי ודאי׳ הוא דין דרבנן, ומדין תורה מוציא גם מידי ודאי, יש ליישב בפשיטות, שרבנן לא אסרו כשהודאי אינו גמור.

מו. וראה בנודע ביהודה (שו״ת, מהדו״ת יו״ד סי׳ קפח) שגם נתקשה בדברי הגמרא, הרי רוב נשים ולד מעליא ילדן, ומדוע החשיבה הגמרא את ספק רוח הפילה כספק השקול. ומתרץ, שמדובר שלא הוחזקה בודאות מעוברת, ובזה ספק רוח הפילה הרי הוא ספק השקול.

מז. ובחידושי מהר״י שפירא (ע״ז מב. ד״ה אבל) תלה את דברי הרמב״ם לשיטתו בהלכות נדה. שהרמב״ם (איסורי ביאה פ״ד ה״ט) פסק, ׳כל הנשים שיש להן וסת, בחזקת טהרה לבעליהן, עד שתאמר לו טמאה אני או עד שתוחזק נדה בשכנותיה. הלך בעלה למדינה אחרת והניחה טהורה, כשיבוא אינו צריך לשאול לה, אפילו מצאה ישנה הרי זה מותר לבוא עליה שלא בעונת וסתה, ואינו חושש שמא נדה היא. ואם הניחה נדה, אסורה לו עד שתאמר לו טהורה אני׳. והמגיד משנה (שם) הקשה, איך התיר הרמב״ם לבוא עליה כשעבר יום וסתה, והרי שנינו בגמרא בנדה (טו:) ׳אמר רב שמואל משמיה דרבי יוחנן, אשה שיש לה וסת, בעלה מחשב ימי וסתה ובא עליה׳. ומבארת הגמרא את טעמו של רבי יוחנן, משום שאשה זו ׳ספק ראתה ספק לא ראתה, ואם תמצא לומר ראתה אימא טבלה, אבל ודאי ראתה מי יימר דטבלה, הוה ליה ספק וודאי ואין ספק מוציא מידי ודאי׳. הרי לנו שאין להתיר את האשה לבעלה אלא באופן שבעלה מחשב את הימים, שגם אם ראתה ביום וסתה היתה יכולה לטבול, ומשום הטעם שספק מוציא מידי ספק, ואין השמיט הרמב״ם את הדין שצריך לחשב את זמן טבילתה. ומתרץ המגיד משנה, שהרמב״ם סבר שרבי יוחנן שמצריך לחשב את הזמן שהיתה ראויה לטבול סובר שדין וסתות הוא דאורייתא, ולכן לא התיר כשעבר וסתה בלא לחשב את ימי טבילתה. אבל הרמב״ם פסק כמו השיטות (שם טו.) שוסתות דרבנן, ולכן לא הצריך הרמב״ם לחשב את זמן טבילתה.

מבואר בשיטת הרמב״ם, שסבר, שרבי יוחנן סובר כשיטות שוסתות דאורייתא, ובכל זאת מבואר בשיטתו בגמרא, שאם יודע שודאי ראתה אינה מותרת לו בלא ידיעה ברורה שנטהרה משום ש׳אין ספק מוציא מידי ודאי׳, אבל אם לא ידוע לו שנטמאה היא מותרת לו באופן שעבר זמן מיום וסתה שהיתה יכולה לטבול, ומשום שספק טבילה מוציא מידי ספק ראייה. הרי לנו שסובר הרמב״ם, שאף שדין חשש הוסת הוא מדין תורה, בכל זאת אינו נחשב ׳ודאי׳ לענין דין ׳אין ספק מוציא מידי ודאי׳. וכשיטתו בדיני עבודת כוכבים, שאף במקום שיש לנו חזקת עבודת כוכבים אין זה נחשב ׳ודאי׳.

אכן בתוספות (שם טו. ד״ה אפילו) מבואר שחלקו בזה, וכתבו שמוכרחים לומר שרבי יוחנן סובר שוסתות דרבנן ולכך ראייה ביום הוסת נחשבת רק ׳ספק׳ ומועיל ספק טבילה להוציא מחשש ראייה. אבל לשיטות הסוברים וסתות דאורייתא אנו תולים ש׳ודאי׳ ראתה ביום הוסת, ולא מועיל ספק טבילה להוציא משום שאין ספק מוציא מידי ודאי.

אמנם באמת שיטת רש״י (שם ד״ה מדאורייתא) שגם לשיטות הסוברים וסתות דאורייתא אין כאן ׳ודאי׳ ראייה ביום הוסת אלא ספק. וכתב הערוך לנר (ברש״י שם), שלשיטת רש״י אפשר לומר שרבי יוחנן סובר שוסתות דאורייתא ובכל זאת מועילה ספק טבילה להתיר, משום שאין כאן ׳ודאי׳ ראייה של יום הוסת. ולפי זה אפשר לומר, שאין הוכחה משיטת הרמב״ם בדיני וסתות, שכן גם הרמב״ם סובר כרש״י בהגדרת וסתות דאורייתא, ולכן סבר שמועילה ספק טבילה להוציא מחשש ראייה של יום הוסת.

מח. ראה בקובץ שיעורים (ט. אות לה) שהסתפק בדברי המשנה ש׳אין לדבר סוף׳, האם זה עצמו הטעם שלא חששו משום שאין לדבר סוף, או שהמשנה לא אמרה טעם מדוע אין חוששים, אלא המשנה באה בתורת הוכחה, שעל כרחך אי אפשר לומר שחששו משום שאין לדבר סוף. וקושיית המהרש״א היא רק לצד שהמשנה באה לומר טעם לכך שאין חוששים, שכן אם המשנה באה בתורת הוכחה לא נתבאר במשנה מהו הטעם שבאמת לא חששו, ואפשר שבאמת מה שלא חששו משום שתולים באכילת החולדה.

מט. פני יהושע (ט. ד״ה בפרש״י), חתם סופר (ט. ד״ה טעמא) ושיעורי פסחים (גרוסמן, ט. סי׳ א סק״ב).

אכלתו כדי להתיר ספק שגררתו, ומדוע צריך התנא להגיע לטעם ש'אין לדבר סוף'.

שיטת המהרש"א שההיתר של 'אין לדבר סוף' גם באופן שנטלה כיכר בפנינו

וכתב המהרש"א, שבאמת כשלא ראינו שהחולדה נטלה את החמץ אין חיוב בדיקה מהטעם המבואר בגמרא, שספק אכילה מוציא מספק נטילה, ואין צורך לסברת המשנה שאין לדבר סוף. אלא שהמשנה באה לומר, שגם באופן שראינו שחולדה נטלה את החמץ ויש כאן 'ודאי', בכל זאת אין חיוב בדיקה במבית לבית ומחצר לחצר, משום שאין לדבר סוף. וכל דברי הגמרא לחלק בין אם ראינו שנטלה לאם לא ראינו, זה רק בממקום למקום באותו בית עצמו שיש לדבר סוף, אבל בבית אחר אין חיוב בדיקה גם כשראינו שנטלה משום שאין לדבר סוף.

אמנם מצינו כמה מהלכים אחרים בדברי רבותינו האחרונים ביישוב קושיית המהרש"א, שסברו שטעמו של רבא אין בו כדי לפטור מבדיקה בנידון משנתנו:

משום חומרת איסור חמץ אין להקל לתלות באכילת חולדה

הפני יהושע (ט. ד"ה מיהו) והמקור חיים (סי' תלא סק"א) כתבו ליישב, על פי מה שכתב המגיד משנה (חמץ ומצה פ"ב ה"י) בשם הרא"ה[נ], שבבדיקת חמץ החמירו יותר משאר ספיקות, ש'כיון שבדיקת חמץ תחילתה על הספק החמירו בספקה יותר משאר ספיקות'. ולדברי המגיד משנה, אם הגמרא היתה שואלת על המשנה מדוע לא נבטל את חשש גרירת החולדה מחמת התלייה שמא אכלתו כשם שלא חוששים בטומאת מת, היה לנו ליישב שדין בדיקת חמץ חמור משאר ספיקות, ולכך לא תולים להקל שחולדה אכלתו. ולכן הוצרכה המשנה לומר שהטעם שלא חוששים שמא גררה חולדה חמץ, משום שאין לדבר סוף. והכוונה היא, שהמשנה מחדשת שכל מה שהחמירו בספק חמץ יותר מבשאר ספיקות, זה רק בספק חמץ שבא על ידי אדם, אבל בספק חמץ שעל ידי גרירת חולדה לא החמירו בספק חמץ יותר מבשאר ספיקות, משום שאין לדבר סוף. ורק לאחר שחידשה המשנה שבספיקות של חשש גרירת חולדה דין הספיקות שוה לשאר ספיקות דעלמא, שאלה הגמרא, שא"כ גם באופן שראינו שגררה חולדה לא נאסור, משום שנתלה שאכלתו החולדה[נא].

ספק מוציא מידי ספק רק בצירוף חזקה

הישועות יעקב (סי' תלד סק"א) כתב ליישב, שמה שאמר רבא שבמדורות של נכרים כיון שלא ודאי שהיה שם נפל, ספק אכילת החולדה מוציא מידי ספק נפל, זה רק בצירוף עם זה שהמדור מתחילה היה בחזקת טהרה, ובאופן זה כיון שרק ספק אם בא נפל והוציא מהחזקה, ובצירוף ספק אכילת החולדה מתירים את המדורות. אבל לולי שהמדורות היו בחזקת טהרה, לא היה בא ספק אכילה ומוציא מספק נפל.

ולפי זה, גם בבית הבדוק, מה שמבואר בגמרא שאם לא ודאי שגררה חולדה את החמץ ספק אכילה מוציא מידי ספק חמץ, זה רק בצירוף זה שהבית בחזקת בדוק, ולולי זה לא מועיל להתיר. ואם כן המשנה שדנה על עצם חיוב הבדיקה עד כמה חייב לבדוק, והאם חוששים שגררה חולדה, לא היתה יכולה להתיר את ספק גררה חולדה משום ספק אכלתו, שכן מאחר וחוששים שגררה חולדה, חשש זה מתעורר מיד עם סיום בדיקתו, ולא היה זמן שחל על הבית חזקת בדוק, ואי אפשר לסמוך על ספק אכילת החולדה לבד. ולכן הוצרכה המשנה לומר, שלא קיים כלל החשש שגררה חולדה, שאם כן אין לדבר סוף. וממילא כשסיים לבדוק את הבית חל עליו 'חזקת בדוק', ושוב אם יבוא חשש חדש שראינו חולדה וספק לנו אם נטלה חמץ, נוכל להתיר מחמת שמא אכלתו בצירוף חזקת בדוק.

מדוע צריך לטעם של אין לדבר סוף

והשפת אמת (ט. ד"ה אין) כתב ליישב כעין זה, שסברת הגמרא בקושיא שכשספק אכלתו אין חיוב בדיקה, זה רק לומר שבדיעבד כשכבר קיים את חיוב הבדיקה לא להצריך בדיקה שנית. אבל במשנה הנידון הוא על עיקר חיוב הבדיקה עד כמה חייבוהו חכמים לחשוש, ובנידון זה אין להתיר מחמת ששמא אכלתו החולדה, שכן הכלל הוא שכל ספק שניתן לבררו לא מתירים בלא בירור. ועל כן הוצרכה המשנה לומר שחשש זה לא ניתן לבירור משום ש'אין לדבר סוף', ולכן לא תיקנו חכמים לחשוש שמא גררה חולדה.

אם יש להתיר איסור חמץ בספק ספיקא

ומצאנו שנחלקו הראשונים, האם יש חיוב בדיקה באופן שיש ספק ספיקא של איסור חמץ.

שבגמרא (ט:) יש נידון בהיו תשע ציבורין של מצה ואחד של חמץ, ובא עכבר ונטל, ולא ידוע אם מצה נטל אם חמץ נטל, האם סומכים על הרוב לתלות שמצה נטל. ופושטת הגמרא, שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי[נב], ונחשב כאילו היו כאן מחצה ציבורין מצה ומחצה חמץ. ומפרש רש"י (שם ד"ה ואתא, ד"ה היינו), שכיון שאי אפשר להלך אחר הרוב ולפשוט שהכיכר היה של מצה, חייב לחזור ולבדוק את הבית משום שספיקא לחומרא[נג].

והקשו הראשונים[נד], מדוע במצב של ספק הוא מחויב לחזור ולבדוק, והרי יש כאן ב' ספיקות, ספק אם הכיכר היה של חמץ או של מצה, וגם לצד שהכיכר היה של חמץ שמא אכלתו.

ויש בזה כמה שיטות:

א. תוספות (ט: ד"ה היינו) והטור (או"ח סי' תלט) כתבו, שעל כרחך צריך לומר שמדובר שנטל כיכר גדולה שלא יכול להיות שאכלה כולה, אבל אם נטל כיכר קטנה שיש צד שאכלו אין חיוב בדיקה משום שספק ספיקא לקולא.

ב. הבעל המאור (ט: ד"ה תשעה) מתרץ, שסוגיית הגמרא אינה הולכת בשיטת רבא שאומר שהטעם שיש חיוב בדיקה באופן שראה שעכבר נטל חמץ והכניסו לבית משום שאין ספק מוציא מידי ודאי, שלשיטת רבא באמת באופן שספק אם הכיכר של חמץ או של מצה אין להחשיבו 'ודאי', וספק אכלתו פוטר מחיוב בדיקה. אלא הגמרא סוברת כשיטת רב זירא (ט.), שאומר שלא תולים באכילת חולדה אלא אכילת בשר שלא משיירת בו, אבל בלחם היא משיירת.

ג. עוד כתב הבעל המאור (שם), שאפשר שיש לחלק בין עכבר לחולדה. ואף שרבא חולק על רב זירא וסובר שהחולדה אינה משיירת בלחם, מכל מקום כולם מודים שעכבר משייר ואין לסמוך על אכילתו.

ד. הראב"ד (ט: ד"ה תשעה) כתב ליישב, שאי אפשר להתיר את הבית מספק, משום שכל עיקר חיוב בדיקה נתקן על ספק, שחכמים חייבו לבדוק בכל מקום שיש בו 'ספק' חמץ, ולכן אין להתיר מחמת הספק, ויש להחמיר שהכיכר הוא של חמץ.

ואף שיש כאן ספק נוסף שמא אכלתו[נה], כתב הראב"ד[נו], שאין להקל מחמת שיש ספק שמא אכלתו, שכן מכיון שהעכבר לא אוכל את החמץ מייד עם כניסתו לבית, א"כ יש זמן שהיה בבית ודאי חמץ[נז] וחל עליו חיוב בדיקה, וכיון שחל חיוב בדיקה אינו יוצא מהחיוב בלא בדיקה[נח].

ה. המאירי (ט: ד"ה ויש) סובר שאין שני ספקות מפקיעים חיוב בדיקה, אלא כשאחד מהם הוא ספק שלא בא חמץ כלל לבית זה. אבל כל שודאי נכנסה חולדה עם הפת, אף על פי שספק חמץ ספק מצה, ואם חמץ ספק אכלתו, צריך לבדוק, 'הואיל וכל עצמה של בדיקה על הספק היא באה'. וכעין דברי המגיד משנה (חמץ ומצה פ"ב ה"י) בשם הרא"ה[נט].

הט"ז (או"ח סי' תלט סק"ב) הקשה, לשיטות הסוברים שגם בחיוב בדיקת חמץ יש להקל במקום ספק ספיקא, מדוע הוצרכה המשנה לומר שאין חוששים שמא גררה חולדה חמץ משום שאין לדבר סוף, הרי מבואר בגמרא שהנידון במשנה הוא באופן שלא ראינו שנטלה את הכיכר, ואם כן יש לנו ספק ספיקא, שמא לא נטלה כיכר, וגם אם נטלה שמא אכלתו, ובספק ספיקא

נ. דבריו הובאו בט"ז (או"ח סי' תלט סק"א).

נא. סברא זו בשינוי קצת מובאת גם בדברי הט"ז (או"ח סי' תלט סק"ב) [דבריו יובאו להלן].

נב. דהיינו, שכיון שהעכבר בא ונטל ממקום הקביעות, קיימא לן בכתובות (טו:), שאנו דנים זאת כאילו היו כאן מחצה חמץ ומחצה מצה, והרי זה ספק גמור.

נג. והטעם שספיקו לחומרא, כתב הטור (או"ח סי' תלט) שמדובר שלא ביטלו, והוי ספיקא דאורייתא ולחומרא. והמגיד משנה (חמץ ומצה פ"ב ה"י) מבאר, שבספק של בדיקת חמץ החמירו שספיקו לחומרא, משום שעיקר חיוב בדיקת חמץ הוא על ספק, ולכן החמירו בספיקו.

נד. תוספות (ט: ד"ה היינו), בעל המאור (שם ד"ה תשעה), השגות הראב"ד (שם ד"ה תשעה) ומאירי (שם ד"ה ויש).

נה. וביאר ברבינו דוד (ט: ד"ה ואתה) את כוונתו, שאף ששיטת הראב"ד שיש להחמיר בבדיקת חמץ לאסור מספק משום שעיקר תקנת הבדיקה היא על הספק, סבר הראב"ד, שמחמת סברא זו יש לאסור באופן שיש רק ספק אחד, ולא לפסוק בזה ספיקא דרבנן לקולא [שהרי בדיקת חמץ היא מדרבנן, כמבואר בגמרא (י.)]. אבל באופן שיש ב' ספיקות, סובר הראב"ד שיש להקל אפילו בבדיקת חמץ. ולכן הוקשה לראב"ד, שאף שאם הספק היה רק לגבי החתיכה אם חמץ היא או מצה יש דין להחמיר, מכל מקום הרי יש כאן ספק נוסף שמא אכלתו, ומכיון שיש כאן ב' ספיקות יש לנו להקל ולפטור מחיוב בדיקה.

נו. כן ביאר בכוונתו המאירי (ט: ד"ה ויש) בשם גדולי המפרשים.

נז. שהרי נפסק הדין שאנו צריכים להחמיר ולחוש שהכיכר היה של חמץ.

נח. ורבינו דוד (ט: ד"ה ואתה) מבאר את כוונת הראב"ד באופן אחר, שאין כאן ספק כלל אם אכלתו או לא, שמדובר באופן שלא היתה שהות לעכבר לאוכלו. וכתב, שזהו דוחק.

נט. אלא שהמגיד משנה הביא סברא זו כדי לבאר מדוע בספק חמץ ספק מצה לא אומרים ספק דרבנן לקולא, והמאירי נקט שמחמת סברא זו אין להתיר אפילו במקום ספק ספיקא. וראה במשנה למלך (שם), שמבואר בדבריו שנקט שאף לסברת המגיד משנה אין להחמיר במקום ספק ספיקא אלא רק בספק אחד. וביאר בדעת הרמב"ם, שסבר כשיטת הבעל המאור, שיש

אין חיוב בדיקה[ס]. ומכאן הוכיח הט״ז, שכשם שמבואר במגיד משנה שאין להקל בספק אחד משום שעיקר חיוב הבדיקה נתקן על הספק, הוא הדין שאין להקל גם במקום ספק ספיקא[סא]. ולכן הוצרכה המשנה לטעם של אין לדבר סוף.

הוכחת הגר״א מהסוגיא שיש להקל בספק ספיקא

אכן בביאור הגר״א (שם אות א) כתב, שמדברי הגמרא משמע שיש להקל בב׳ ספיקות, שרבא מחלק בגמרא, בין אופן שודאי נטלה חולדה כיכר בפנינו וספק אם אכלתו שבכגון זה חייב לחזור ולבדוק, לבין אופן שספק אם נטלה, ומשום ש׳אימור הוה אימור לא הוה, ואם תמצא לומר הוה אימור אכלתיה׳. וכשם שמתבאר שמקילים בספק נטלתו, כן יש להקל בכל ב׳ ספיקות[סב].

והשיטות שסוברות שגם בספק ספיקא אין להקל בספק חיוב בדיקת חמץ, כתב הגר״א, שצריך לומר שחילקו בין ספק נטל כיכר לשאר ספיקות, משום שבסתמא כשלא ראינו שנטלה לא נולד הספק כלל, מה שאין כן באופן שנולד ספק בפנינו אין להקל אף בספק ספיקא[סג].

ומוכיח הגר״א את דבריו מלשון הגמרא, שהגמרא מחלקת לגבי חמץ בין מקום ש׳חזינן דשקל׳ למקום ש׳לא חזינן דשקל׳. ולכאורה, גם כשראינו שחולדה לקחה את החמץ עדיין יש כאן ספק ספיקא, שהרי ספק לנו אם נכנסה עם הכיכר לבית, ואף אם נכנסה לבית שמא אכלתו, ומדוע בכהאי גוונא אין להקל. ומוכח שבאמת בספק ספיקא אין להקל בבדיקת חמץ, ולכך כשנטלה כיכר בפנינו הוא חייב בבדיקה אף שיש כאן ספק ספיקא, ורק באופן שלא ראינו שנטלה כלל שאין ריעותא לפנינו הקלו בחיוב הבדיקה.

ושיטות הסוברים שבספק ספיקא יש להקל גם בחיוב בדיקת חמץ, יבארו כמו שמבאר רש״י (ט. ד״ה הא) את הגמרא, שכוונת הגמרא ש׳חזינן דשקל׳ הכוונה היא שראינו שנטלה את הכיכר והביאתו לבית, שבאופן זה יש רק ספק אחד שמא אכלתו ולכן חייב בבדיקה.

אכן עצם הוכחת הגר״א מדברי הגמרא שיש להקל בבדיקת חמץ בספק ספיקא, שהרי בגמרא מבואר שכשלא ראינו שנטלה החולדה את החמץ אין חיוב בדיקה, ומוכרח שהטעם הוא משום שבאופן זה יש ספק ספיקא, כבר נתבאר לעיל (אות ה) שרבים מן האחרונים מבארים את דברי הגמרא באופן אחר, שטעם ההיתר הוא משום שספק מוציא מידי ספק ולא מטעם ספק ספיקא. ולדבריהם אין מקור מדברי הגמרא שיש להקל בבדיקת חמץ בספק ספיקא.

מדוע לא חילקה הגמרא שבדיקת חמץ חמורה

והמקור חיים (סי׳ תלג סק״א קושיא ד) הקשה, שלשיטת המגיד משנה אין הבנה לקושיית הגמרא, שהגמרא שאלה מדוע כשנטלה חולדה חמץ חייב בדיקה ולא תולים שאכלתו כשם שתולים במדורות עכו״ם. ולדברי המגיד משנה היתה הגמרא צריכה ליישב בפשיטות, שאין לדמות בין בדיקת חמץ למדורות עכו״ם, משום שהחמירו בבדיקת חמץ יותר משאר ספיקות.

ומתרץ המקור חיים, שכל מה שהחמירו בספק בדיקת חמץ יותר משאר ספיקות, זה רק בספק של חמץ שבא על ידי אדם[סד]. אבל כשהספק נוצר מחמת חשש גרירת חולדה לא החמירו בו יותר מבשאר ספיקות דעלמא, ומהטעם המבואר במשנה שאם נתחיל לחשוש שגררה חולדה אין לדבר סוף. ולכן סברה הגמרא לדמות בין ספק אם אכלה החולדה את החמץ לספק אכילת נפלים במדורות עכו״ם[סה].

ובאור חדש (ט: בתוס׳ ד״ה כדי) תירץ, שהגמרא ידעה בהו״א שספק אכילת החולדה הוא ספק הרגיל וקרוב לודאי, ולכך סברה הגמרא שאף שהחמירו בספק בדיקת חמץ יותר משאר ספיקות, אבל אין להחמיר בספק אכילה שהוא קרוב לודאי.

מערכה יב

הקבוע כמחצה על מחצה

א. מקור ההלכה / **ב.** גדר ההלכה / **ג.** הסברא בקבוע / **ד.** אימתי נחשב שנולד הספק בקבוע / **ה.** הלוקח מן הלוקח / **ו.** דבר הנייד חוץ למקומו שחזר למקום הקביעות / **ז.** קבוע שאינו ניכר / **ח.** ספק קרובת אשתו / **ט.** נדונים בקבוע

פתיחה **מצינו** שבכל הספיקות כשיש רוב לאחד מן הצדדים, לאסור או להתיר, הלך אחר הרוב, כפי שאמרו בגמרא (חולין יא.) ולמדוהו מן המקרא (שמות כג ב) ׳אחרי רבים להטות׳, ונתחדש בזה שבכל הספיקות צריך להכריע כצד המרובים[א]. אולם מאידך מצינו שבדבר הקבוע, כלומר שנמצא במקום קביעותו, אין הולכין אחר הרוב, לפי שנאמרה הלכה שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, שאין כאן הכרעת הרוב. אוצר החכמה

במערכה זו נדון ביסוד ההלכה מהו הגדר בכך שאין בכח הרוב להכריע ספק זה, וכן נדון באופנים הנחשבים שהדבר קבוע במקומו, שדנו בזה הראשונים והפוסקים, האם דנים בזה אחר החתיכה המסופקת או אחר הדברים שקובעים את צדדי הספק שהם גורמים את ידיעת הצד המספק. וכן כיצד הדין במקום שאינו ניכר במקום קביעותו, וכיצד הדין בדבר שנד ממקומו, אבל הספק הוא שלא מחמת פרישה ממקום אחר אלא מצד עצמו.

א. מקור ההלכה

מצינו בגמרא (כתובות טו.) ׳גופא אמר רבי זירא כל קבוע כמחצה על מחצה דמי בין לקולא בין לחומרא׳. ולמדים זאת מן הפסוק שנאמר בפרשת רוצח (דברים יט יא) ׳וארב לו וקם עליו׳, ודרשו חכמים עד שיתכוין לו, וביאר רבי ינאי שהדין בזה בא למעט מעשה רציחה שאינו מכוון אל הנהרג בפועל, וכגון שעמדה חבורת אנשים שמקצתם נכרים, והרוצח אינו ענוש מיתה כמזיד בכוונה, אלא אם נתכוין להמית ישראל, ונהרג ישראל, אך כאשר יש ספק בדבר האם ימית ישראל ושמא ימות הנכרי, אין זו כוונה מושלמת לרציחה, שהלא אינו ברור שממעשיו תצא רציחה לפועל. אכן כאשר רוב האנשים ישראלים, היה עלינו לדון מדין רוב שהמעשה נחשב כרציחה ברורה, שהלא הרוב מכריע שיהרג ישראל, ומכל מקום הרוצח פטור, משום שנחשב כספק שאינו מבורר, ואין הכרעת רוב באופן זה, לפי שחבורת האנשים נחשבת קבועה במקומה, ובקבוע לא נאמרה הכרעת רוב, אלא נידון כמחצה על מחצה.

לקח בשר מן החנות או בית המטבחיים

אופן נוסף שנידון כקבוע, הוא כפי ששנינו (חולין צה. וכתובות שם) לענין תשע חנויות המוכרות בשר שחוטה, ואחת מוכרת בשר נבילה, שהבשר הנמצא בשוק מחוץ לחנויות, נחשב ׳פריש׳ והלך אחר רוב כשירות, אך אדם שלקח את הבשר בתוך אחת מהחנויות ואינו זוכר באיזו חנות לקח את הבשר, או שבא לקנות באחת החנויות ואינו יודע אם היא מן הכשירות או הטריפות, לא מועיל רוב להתיר לו, כיון שעומד במקום הקביעות של החנות הטריפה, וכאשר הספק בדבר קבוע נידון כמחצה על מחצה.

לחלק בין בשר ללחם ובלחם העכברים משיירים.

ס. קושייתו כעין קושיית המהרש״א לעיל, אלא שהמהרש״א הקשה שנתיר מדין ספק מוציא, והט״ז הקשה שנתיר מדין ספק ספיקא. וראה לעיל (אות ה) שהובא נידון בזה אם יש כאן ב׳ סברות שונות או שגם מה שספק מוציא מידי ספק נובע מההיתר של ספק ספיקא.

סא. וכשיטת המאירי הנ״ל. גם בדברי הפני יהושע (ט: ד״ה מיהו) והמקור חיים (סי׳ תלא סק״א) מתבאר שנקטו שסברת המגיד משנה שייכת גם באופן של ספק ספיקא.

סב. וכן הקשה על הט״ז הדברי חיים (שו״ת, או״ח ח״א סי׳ יב ד״ה ואני תמה).

סג. וכעין מה שכתבו תוספות (ד״ה ואם - בתירוץ א) לגבי מדורות עכו״ם, לחלק שאין את הדין שספק טומאה ברשות הרבים ספיקו טמא, משום שכשלא ראינו שהטילה כלל, מהיכי תיתי לומר שיש שם נפל.

סד. או כשהספק הוא על החפצא בעצמו אם חמץ הוא או מצה, כמבואר ברמב״ם שם.

סה. ובדברי המקדש דוד (פסחים סי׳ ד) מצינו סברא נוספת, שכל מה שהחמירו חכמים בבדיקת חמץ יותר מבשאר ספיקות, כל זה רק כשבא לקיים את עיקר תקנת הבדיקה, אבל בסוגייתנו שכבר קיים את עיקר חיובו ואחר כך ראה חולדה שנכנסה לבית ויש נידון חדש אם חייב לחזור ולבדוק, בזה לא החמירו חכמים יותר מבשאר ספיקות שבכל התורה, ולכן דימתה הגמרא את נידונים אלו לשאר נידוני ספיקות שבש״ס. אכן דבריו לא כהמגיד משנה, שבדבריו מבואר שגם באופן שאחרי הבדיקה ראה חולדה נוטלת כיכר ספק חמץ ספק מצה יש להחמיר בספק זה יותר משאר ספיקות דרבנן לקולא.

א. וראה במערכה בענין ׳כל דפריש מרובא פריש׳ בהרחבה בגדרי הרוב, ובאופנים שנאמר דין זה, בתורת ׳רובא דאיתא קמן׳.

ולאו דווקא בחנות המוכרת בקביעות בשר טריפה, אלא אף הלוקח מבית המטבחיים[ב], כאשר ידוע שיש שם באותו יום טריפות או נבילות, נחשב שהאיסור נמצא במקום קביעותו, וכמחצה על מחצה.

דברי הראשונים בביאור החילוק בין לקח לנמצא

בחידושי הר"ן (פסחים ט: ד"ה תשעה, ד"ה ולקח) הקשה, שלכאורה אינו מובן מהו החילוק בין נמצא בשוק ללקח מן החנות, והלא מדובר באופן שברור לנו בודאות שכל הבשר הנמצא בשוק מקורו מן החנויות, ונמצא שהספק על החתיכה הוא מחמת האפשרויות הקיימות בחנויות הכשירות והטריפות, ומהו ההבדל בין אדם שלקח מן החנות, לאדם שמצא בשוק, והלא הנידון הוא על הבשר, שידוע לנו שנלקח מן החנות מתחילה, ושם היה במקום הקבוע, ולאחר מכן נפל בשוק.

וביאר הר"ן, שהולכים אחר שעת לידת הספק, שהלוקח מן החנות נולד אצלו הספק בשעה שהבשר במקום קביעותו, אולם האדם שמצאו בשוק לא נולד לו הספק בחנות אלא רק לאחר שפירש, וכיון שלא ראה את הבשר במקום שהאיסור קבוע וניכר, אין עליו את דין הקבוע.

והרא"ה (כתובות טו. ד"ה גזרה) ושיטה ישנה (שם, הו"ד בשיטמ"ק ד"ה ובנמצא) כתבו כעין דבריו, וביארו שדין קבוע חל דווקא על מי שהנידון אצלו התעורר במקום קביעות האיסור, אך מי שנולד הנידון אצלו לאחר שפירש, אין עליו דין קבוע[ג].

לענין ציבורי חמץ ומצה

בגמרא פסחים (ט:) אמרו לענין תשע ציבורין של מצה ואחד של חמץ ובא עכבר ונטל אחד מהם, ואינו ידוע אם מצה נטל אי חמץ נטל, דינו כתשע חניות הקבועות במקומם, וכספק שנולד במקום הקביעות, שאין הולכים אחר רוב מצה אלא צריך להחמיר[ד]. ואם פירש הככר מתחילה מהציבורים ובא עכבר ונטלו למקום אחר, אומרים בזה כל דפריש מרובא פריש.

לענין חבורת אנשים המכונסים בחצר אחת

עוד מצינו במסכת יומא (פד:) בנידון של פיקוח נפש, שעמדו קבוצת אנשים, תשעה כנענים ואחד ישראל, בחצר אחת, ואם נפלה מפולת על אחד מהם אין אומרים שבודאי הוא מהרוב כנענים ואין צריך לחלל שבת על פיקוח נפש, משום שהקבוע כמחצה על מחצה, וחוששים שמא הוא מן המיעוט. ואם עקרו מקצתם לחצר אחרת, ונפלה מפולת על אחד מהם שהלך לחצר השניה, תולים אותו ברוב האנשים שעמדו שם בתחילה, שהוא כנעני, שכל דפריש מרובא פריש.

לענין אדם הנמצא בביתו

עוד מצינו (כתובות טו.) שכאשר נולד ספק על אשה פנויה שזינתה למי נבעלה אם לכשר או לפסול ויש בעיר רוב כשרים, שהלך אחר רוב כשרים, מכל מקום אילו הלכה היא אצל הבועל לביתו אין כאן רוב להכשיר, לפי שהספק נולד במקום קביעותו של האדם המסופק לנו, כלומר בביתו שהוא מקום קביעותו. ומה שאין כן כשהלך האיש אל האשה ויצא מביתו לרחוב העיר, או שיצא מחוץ לעיר, נחשב 'פריש' ומכריעים את הנידון כרוב אנשי העיר.

אדם שיצא מביתו לשוק ועתיד לחזור לביתו

והתוספות (שם ד"ה דלמא) דנו באדם היוצא לשוק ועתיד לחזור לביתו, האם בשעה שמהלך בשוק נחשב כפריש או שמא עדיין נחשב כקבוע, לפי שעומד בזמן קצר לשוב למקומו. ורצו להוכיח מהסוגיא (שם) שנחשב כפריש[ה], אולם הקשו על כך מהסוגיא בנזיר (יב.) שמשמע שם שכאשר נולד ספק על אשה האם היא קרובתו, ורוב העולם מותרות לו כנכריות שאינם קרובות, שאם היא בביתה נחשב קבוע, וכאשר היא בשוק סברה הגמרא שנחשבת כדבר נייד, שפירש מקביעותו, ודחתה הגמרא שנידון כקבוע לפי שלבסוף חוזרת לביתה. וסברו התוספות, שכוונת הגמרא שאף בשעה שהיא בשוק נחשבת כקבוע, לפי שעומדת בזמן קצר לשוב לביתה, ולפי"ז יקשה סתירת הסוגיות. ולפיכך הסיקו שאין זה הפירוש בדברי הגמרא בנזיר, אלא

בשעה שהיא בשוק אכן דינה כנייד, שאינו קבוע, אולם בסוגיא בנזיר יש סיבה לאסור מחמת שחוזרת לאחר זמן לביתה ומאותה שעה ואילך דינה כקבוע, אך לא לגבי למפרע, בשעה שהיתה בשוק[ו]. והעולה ממסקנת דברי התוספות, שאדם שיצא לפי שעה מביתו, אינו נחשב כקבוע בביתו, אף כשהוא בתוך העיר, אלא נידון כ'פריש' שהולכים בו אחר רוב האנשים.

לענין ספק טומאה ברשות הרבים ורשות היחיד

אופן נוסף מצינו (כתובות שם, תוספתא טהרות פ"ו ה"ב) בספק מגע טומאה שהיו מונחים שרצים וצפרדעים זה בצד זה, ונגע באחד מהם ואינו יודע במי נגע, שמדין רוב היה צריך להכריע אחר הרוב, שאם רובם שרצים טמא, ואם רובם צפרדעים טהור, אך כיון שהיו מונחים במקומם וניכר וידוע שתשעה שרצים ואחד צפרדע או להיפך, דינו כקבוע שהוא כמחצה על מחצה, ודין ספק טומאה ברשות היחיד טמא, וברשות הרבים טהור.

האם תלוי במקום קביעותו דווקא

והחזון איש (אהע"ז סי' ז סק"ב) הקשה, שהתוספות (זבחים עג: ד"ה ונכבשינהו) כתבו, שההגדרה של קבוע היא שנחשב כך רק כאשר הוא במקום קביעותו, ומשמע שצריך שיהיה במקום שעומד שם בקביעות, כגון האופן של חנויות בשר או בתי האנשים, שהחתיכה המסופקת יש לה מקום קבוע ששם היא ניכרת וידועה, אולם שרצים וצפרדעים אין להם מקום קביעות כלל, אלא בדרך מקרית הם מונחים שם, וכן תשעה ישראל וכנעני אחד שנזדמנו באורח ארעי לחצר אחת, כאופן שהובא ביומא (פד:), או שעומדים בחבורה ברשות הרבים כאופן שהובא בזורק אבן לגו, הלא אינם עומדים במקום קביעותם כלל, ומדוע נחשבים כקבוע, הלא הם עומדים בשוק, והעומד בשוק נחשב כפריש.

גדר קבוע כאשר ניכר וידוע בקל ברגע אחד

ותירץ, שהתוספות (זבחים שם ד"ה אלא) כתבו, וזה לשונם 'ולא שייך כל קבוע אלא בדבר הידוע, כגון תשע חניות ותשעה שרצים ותשעה כנענים ותשעה ציבורים שההיתר והאיסור ידועים במקומם'. ומתבאר שלאו דווקא העומד במקום קביעותו נחשב כקבוע, אלא כל המעלה של מקום קביעותו הוא מחמת שניכר וידוע מחמת מקומו, שהמקום מזהה ומוכיח מה הוא, ואף שלא ידוע מאיליו מכל מקום קל לברר ולדעת מה הוא, על ידי הדיירים הקבועים שם שמכירים אותו. ומשום כך כל אופן שעומדים ברשות הרבים וניתן להכיר בהם בקלות ברגע אחד, נחשב כמו קבוע, ולכן כשעומדים השרצים והצפרדעים יחד, ניכרים בצורתם ובידוע מי הוא השרץ, וכן חבורת כנענים וישראל נחשב שניכרים ברגע אחד[ז].

וכן מתבאר בדברי השערי יושר (שער ד פ"ו) שמטעם זה רצו התוספות (כתובות טו. ד"ה דלמא) לומר שאדם המהלך בשוק קרוב לביתו, נחשב כקבוע כפי שהובא לעיל, ומפני שלא אבדה ממנו מעלת הקבוע, שהלא עדיין קל לבררו על ידי המכירים אותו אף בשוק. ומכל מקום מסקנת התוספות שנידון כפריש ולא כקבוע, ומטעם שיתבאר להלן.

לענין ספק קרובת אשתו

ובסוגיא בנזיר (יב.) מצינו אופן נוסף כשאמר לשלוחו צא וקדש לי אשה והלך השליח ומת, וחזקה ששליח עושה שליחותו, הרי זה אסור בכל הנשים בעולם שמא היא קרובתו של המקודשת לו. והקשו שם, למה לא נלך אחר הרוב שאשה זו שבא לשאתה היא מרוב הנשים שאינן אסורות עליו, ותירצו שם 'קאמינא אנא אשה דלא ניידא ואמרת לי את איסורא דנייד, וכי תימא הכא נמי נייד אימור בשוקא אשכח וקדיש, התם הדרא לניחותא'. כלומר, שהאשה אף כשהיא בשוק נחשבת כמו קבוע כיון שהרגילות שעתידה לחזור לביתה שהוא מקום קביעותה.

ונחלקו הראשונים על מי מדובר כשאמרו שהאשה קבועה או נידת, שיש המפרשים[ח] שדנים על האשה שבאה לפנינו לדון עליה אם מותרת לשאתה או לא, שהיא האשה שעומדת בספק קרובתו שאסורה לו, דהיינו שזו החתיכה המסופקת אצלנו מה דינה בפועל, שיש לומר שהיא מרוב הנשים

ב. וזהו הנחשב בגמרא (חולין צה.) לקח מן המקולין.

ג. ויש מקום לדון שדבריהם אינם עולים לכוונה אחת עם דברי חידושי הר"ן בפסחים, ויתבאר להלן (אות ד) בהרחבה.

ד. שיטת רש"י (פסחים ט: ד"ה ואתא) שהנידון הוא הן לאיסור אכילה, והן לחיוב בדיקת חמץ, וכך שיטת חידושי הר"ן (שם ד"ה תשעה). אך התוספות (שם ד"ה היינו) חולקים שלענין בדיקת חמץ דרבנן אין צריך להחמיר, אלא רק לענין איסור אכילה שהוא מדאורייתא, או לענין השבתת חמץ אם לא ביטל את החמץ, שבזה הוא איסור מן התורה.

ה. והוכיחו זאת ממה שמצינו (שם ע"ב) בתינוק המושלך בעיר שנחשב פריש, וכן בבשר הנמצא בשוק בין החנויות נחשב פריש, אף שהוא בתוך העיר. והקשה בשערי יושר (ש"ד פ"ו) שהראיות הללו אינם מוכיחות לעיקר הנידון באדם, שהלא כל הטעם לדון שנחשב כקבוע אף שיצא לשוק, הוא מחמת שעתיד לחזור לביתו וכך דעתו לעשות, ומה שאין כן בבשר ותינוק שאינם עתידים לשוב למקום קביעותם הקודם. ותירץ, שלפי הנתבאר בסמוך עיקר מעלת הקבוע במקום קביעותו הוא בכך שניכר שם וידוע. ולפיכך סברו התוספות, שאם קרוב לביתו שהלא הוא בשוק במקום שמכירים אותו, עדיין לא בטל מעלת הקבוע שהלא עדיין הוא במצב של קבוע הניכר וידוע לסובבים אותו, ונחשב שלא התנתק ממקומו, וכמו כן יש לומר לפעמים אף בבשר הנמצא קרוב מאד לחנות, שהוא דבר המוכיח הרבה שיצא מחנות זו, ונחשב 'קרוב' בקורבה המוכיחה [כפי שמצינו במסכת בבא בתרא (כג:) ובתוספות ורמב"ן (שם ד"ה רוב), וראה בקצות החושן (סי' רסב סק"ב)] שאף באופן זה הולכים אחר רוב החנויות ולא אחר הקרוב, ובאופן זה נחשב כמו קבוע הניכר דרך החנות שעומד לידה, וכן בתינוק יש אופנים שיש אנשים המכירים אותו בביתו ובמקומו, ועדיין יש אפשרות להכירו ברגע אחד, ומכל מקום אינו כקבוע, והוכיחו התוספות מכך, שאין דין קבוע אלא בשלא פירש ממקומו. אולם אם פירש חל עליו דין של 'פריש' ואז יש דין רוב להכריע בו, וכפי שיתבאר להלן טעם הדבר, ולכן צריך שלא יהיה נייד שפירש מחוץ למקומו.

ו. ולעצם ביאור דברי הסוגיא שם, שחוזר ונאסר לאחר שחוזר למקום קביעותו, ראה להלן (אות ה) בהרחבה.

ז. וצריך לומר שאף אם הם דומים זה לזה, מכל מקום ניתן לברר אצלם מי הוא הישראל.

ח. המפרש (נזיר יב. ד"ה וכי) ותוספות (שם ד"ה בשוקא) וכן התוספות בכתובות (טו. ד"ה דלמא) בקושייתם, ולפי גירסת הרש"ש (שם) סברו כך אף בתירוצם.

בעולם שמותרות לו ואינם עריות הקרובות אליו, ויש לומר שהיא מן המיעוט הקרובות לו ואסורות עליו.

ויש המפרשים[ט] שלא על האשה השניה שהיא החתיכה המסופקת, אנו דנים, אלא על האשה הראשונה שנתקדשה בתחילה שהיא מקור הספק, דהיינו שהנידון מי היא המתקדשת שקרובותיה נאסרות, ואנו דנים אם האשה שקרובה לזו שלפנינו, היא מרוב הנשים בעולם שהן נכריות ולא נתקדשו לו, או שאחת מקרובותיה של השניה היא זו המקודשת לו, שממילא זו שלפנינו אסורה עליו, שזהו המיעוט האוסר עליו, ואם היא כקבוע אין כאן עדיפות לצד הרוב והספק שקול, אלא אנו חוששים על קרובתה של זו שמא היא מן המיעוט שהיא המקודשת, וממילא זו אסורה.

אוצר החכמה

בשאר ההנהגות שבספיקות

בדיינים **כתב** במרדכי (חולין פ"א רמז תקצג) בשם רבינו יקר, שהקשה, שהרי מקור דין רוב למדים מסנהדרין שהתורה אמרה בהם (שמות כג ב) 'אחרי רבים להטות', והלא הם קבועים במקומם, ומדוע לא נאמר שכל קבוע כמחצה על מחצה, ואין כח לרוב להכריע ביניהם.

ותירץ בב' אופנים: א. שלא שייך לומר כל קבוע כמחצה על מחצה אלא במקום ספק שהדבר אינו מבורר, כגון תשעה חנויות שלקח ואין יודע מאיזה לקח, וכן בתשעה ישראל ונכרי אחד ביניהם שאינו יודע על מי זרק את האבן, אבל אם מתכוין ואמר לאותו ישראל אני מתכוין חייב אף שהנכרי עומד ביניהם, שהלא אין ספק בדבר, וכמו כן בסנהדרין כיון שיודעים ורואים מי הם המזכין ומי הם המחייבין ואין בהם תערובת הגורמת להסתפק היכן דעת המחייבים והמזכים, ולפיכך דין הוא שנלך אחרי רוב הדעות, וכן כתבו בספר הכריתות (סי' קצט) בשם הר"ש מקינון, וברוקח (סי' תסז).

ובנחל יצחק (חו"מ סי' לח ענף א) וקובץ שיעורים (ח"ב קונטרס דברי סופרים סי' ה אות ג, כו) כתבו לבאר שיש לחלק בין הלך אחר הרוב לרוב דיינים שהוא כביטול ברוב, וכפי שכתבו התוספות (ב"ק כז: ד"ה קמ"ל) שהמיעוט כמי שאינו, ובכל מקום שחל ביטול ברוב על האיסור בתערובת, לא שייך דין קבוע לפי שלאחר שיחול הנהגת הביטול כבר אין יותר איסור בקבוע[יא], ורק במקום שאין חלות ביטול שייך להחמיר, משום שהאיסור עומד במקום קביעותו ונשאר חשש וספק. והוסיף שאפשר שלכך נתכוין המרדכי בתירוץ זה.

תירוץ נוסף שהדיבור של ההוראה פירש מפי הדיינים **ב.** עוד תירץ המרדכי, שכיון שהנידונים אינם עושים מעשה בגופם של הדיינים, אלא אחר הדיבור הנבדל והנפרש מפיהם, נמצא שהנידון הוא בדבר שפירש ולא בדבר הקבוע, שהולכין בו אחר הרוב. והקשה הפרי חדש (יו"ד סי' קי ס"ק יג) לשיטות הראשונים שיובאו להלן (אות ג) שאם פירש בפנינו מן הקבוע, וידוע שהגיע משם, אין לו גדר של פריש אלא נשאר בתורת קבוע, אם כן אין שום יתרון לדיבור הנפרש מפיהם, שהלא פירש מהם בפנינו.

ובמחצית השקל (או"ח סי' רחצ ס"ק יג ד"ה ואפשר) ובני אהובה (אישות פ"ט) כתבו לבאר בזה, שאין כוונת המרדכי שיש כאן מאורע של פרישה המספקת אותנו, שבודאי אין כאן פרישה מספקת, אלא כוונתו שהדיבור של הדיינים אינו נחשב כגוף אחד עם הדיינים, שהאדם והדיבור הם שני עניינים נפרדים לגמרי, וזהו כוונתו שהדיבור נפרש ונבדל מן האדם, ומשום כך אף שהאדם קבוע, מכל מקום הדיבור אינו קבוע, ויש לו דין של 'פריש'.

ביטול ברוב בתערובת **הראשונים**[יב] הקשו מדוע בתערובת איסור בהיתר אנו אומרים שהמיעוט בטל ברוב, והלא המיעוט נמצא בודאות במקום זה לפנינו, ונחשב כדבר הנמצא במקום קביעותו, וכל קבוע כמחצה על מחצה. ומתבאר מקושייתם שדין קבוע יכול לעכב אף בדין ביטול ברוב, ולא רק בדין הלך אחר הרוב.

ותירצו, שכיון שמעורב ואינו ניכר מהו האיסור, מתבטל ברוב ואינו כקבוע.

והאחרונים הסתפקו בהבנת דבריהם, האם מחמת שאינו ניכר אין בו דין קבוע, אף שלא נתבטל ברוב, או שכוונתם שכיון שחל דין ביטול ממילא אינו קבוע, שהרי לאחר שהאיסור אינו נמצא בתערובת אין כאן חשש של קבוע, ומה שאין כן כשאין תערובת ולא חל דין ביטול, אלא שייך לומר רק שהלך אחר הרוב, בזה כל קבוע כמחצה על מחצה ואין הולכים אחר הרוב.

רובא דליתא קמן **הנה** בדין רוב מצינו שני סוגי רוב, כפי שמבואר בסוגיית הגמרא (חולין יא.) שיש רובא דאיתא קמן, ויש רובא דליתא קמן. ויש לדון האם הדין של כל קבוע נאמר דווקא על רובא דאיתא קמן, או אף ברובא דליתא קמן.

השיטות שבקבוע לא יועיל רובא דליתא קמן **ומצינו** בשיטה מקובצת (כתובות טו. ד"ה ובשיטה) בשם השיטה ישנה, שהקשה בשם התוספות, מדוע לא אמרו שכל קבוע כמחצה על מחצה ברובא דליתא קמן, לענין 'רוב מצויין אצל שחיטה מומחין' שמצינו בגמרא (חולין ג: יב.) והרי כשמביאין את הבהמה בביתו של השוחט הוא נחשב כקבוע, ואי אפשר להכריע עליו מכח רוב. ותירץ שאין זו קושיא, שהרוב ההוא אינו משום 'רוב המקרים בעולם', אלא מחמת אומדנא שחזקה ורגלים לדבר הוא בגוף הבהמה הזו שלפנינו שאומרין מסתמא לא שחט אדם בהמה זו אלא אם כן היה בקי.

ובקובץ שיעורים (ב"ב אות פה) הוכיח מדבריו שאף לענין רוב מצויין אצל שחיטה מומחים שייך לומר כל קבוע, אם הוא מדין 'רוב מקרים שבעולם', הרי לנו שאף שכח רוב זה הוא מדין רובא דליתא קמן, נאמרה בו ההלכה של קבוע כמחצה על מחצה"[יג]. וכן משמע מדברי הכרתי ופלתי (פלתי, סי' קי סק"ז) שאף ברובא דליתא קמן, יש דין קבוע כמחצה על מחצה"[יד].

רוב דמים מן המקור באים **ומצינו** שאמרו בגמרא (ב"ב כד. נדה יז:) בדם הנמצא בפרוזדור, ספיקו טמא שחזקת דמים מן המקור, והיינו מדין רוב כפי שמבואר בסוגיית הגמרא בבבא בתרא שם. ובשב שמעתתא (שמעתא ד פ"א) כתב, שכיון שטומאה של ראיית דם נדה מדאורייתא אי אפשר בלא הרגשה, וכיון שהרגישה ביציאת דמים מבשרה אלא שלא נודע לה אם מן המקור אם מן העליה, הרי זה נחשב שנולד הספק במקום הקביעות, וכל קבוע כמחצה על מחצה, ואין זו ודאי טמאה אלא רק 'ספיקו טמא'. והוסיף, שאמנם יש מקום לדחות, שהלא ברוב דמים מן המקור כתבו התוספות (ב"ב כד. ד"ה הגה"ה ושמע מינה) שהוא רובא דליתא קמן, ולכאורה לא שייך בו דין קבוע. אכן השב שמעתתא השיג על דבריהם, שלכאורה יש להחשיבו כרובא דאיתא קמן, שהלא ריבוי הדמים באשה זו שלפנינו, הוא הרוב המכריע בה, ולא רוב הבא מכח נשים אחרות. ובקובץ שיעורים (שם) הוסיף להקשות שלדעת הסוברים שאף ברובא דליתא קמן שייך דין קבוע, הקושיא עומדת במקומה אף אם נאמר כדברי התוספות שהוא רובא דליתא קמן.

השיטות שרובא דליתא קמן מועיל אף בקבוע **אולם** הרעק"א (שו"ת, מהדו"ת סי' קג אות יא) כתב, שיש לומר שלא נאמר הדין של 'קבוע' אלא ברובא דאיתא קמן, ולא ברובא דליתא קמן. ומצינו לכך כמה ראיות.

ובחידושי הגר"ש שקאפ (כתובות סי' טו) כתב לדון בענין מה שמצינו (שבת יג: ביצה לח: כתובות כד. גיטין סא. מנחות לא.) שרוב עמי הארץ מעשרין הם, האם מותר לו לאכול בביתו של עם הארץ, שלכאורה נאמר שכל שכל רובא דליתא מועיל מחמת היותו הוכחה ורגלים לדבר, ואין זה כרובא דאיתא שכמות הרוב מכריעה נגד המיעוט.

ט. פירוש הרא"ש (נזיר יב. ד"ה אמינא) והתוספות בכתובות (טו. ד"ה דלמא) בתירוצם, ובתוספות הרא"ש (שם ד"ה א').

י. ובערוך השולחן (יו"ד סי' קי ס"ז) ובשם הגרנ"ט (הו"ד בחידושי הגר"ח על הש"ס סי' רכט) כתבו שיש לחלק, שהלא קבוע חידוש הוא, ואין לך בו אלא חידושו, שדין קרוב נאמר על רוב ומיעוט הקיימים בדבר שבו קיימת סיבת האיסור ממש, כגון במעשה האוסר, או בחפץ האסור, וכאשר הספק במקום קביעות האיסור, החמירה תורה להעמידו כספק. אולם בדיינים שהם רק מגלים את ההלכה, ואין שם את סיבת האיסור ממש, אין חשיבות של קבוע למיעוט שדעתם לחייב או לאסור, שלא הם סיבת האיסור.

יא. וביארו כך אף בכוונת דברי התוספות (חולין צה. ד"ה ספיקו).

יב. התוספות (חולין צה. ד"ה ספיקו) רמב"ן (שם ד"ה והוי) ר"ה (חולין צו. ד"ה והא) רשב"א (חולין צה. ד"ה ובנמצא) ר"ש (פ"ז סי' כ, שו"ת כלל כ סי' יז) תוספות הרא"ש (חולין צה. ד"ה ספיקו) מרדכי (רמז תרסח) האגודה (חולין צד. ד"ה תשע) הר"ן (על הרי"ף ד"ה ובנמצא, ובחידושי הר"ן פסחים ט: ד"ה ולקח) וכן מתבאר בתוספות ותוספות הרא"ש בבבא מציעא (ו: ד"ה קפץ).

יג. ובשערי יושר (שער ד פי"ב) דחה את הראיה, שיש לומר שזהו כוונת התירוץ בשיטה מקובצת,

קבוע כמחצה על מחצה דמי, כעין מה שכתב השיטה ישנה שהובא לעיל לענין רוב מצויין אצל שחיטה. והביא שם מחכם אחד שהוכיח מן הירושלמי (הובא בר"ש דמאי פ"ז) שאף בבית העם הארץ הקילו קולי דמאי, ועל כרחך משום שברובא דליתא קמן אין אומרין כל קבוע כמחצה על מחצה.

והאחרונים העירו על מה שמצינו (חולין יא:) שרוב בעילות אחר הבעל, מדוע אין חוששים שמא האשה הלכה אל הבועל שזינתה עמו, והוא קבוע בביתו, ויהיה הדין של הולד כספק ממזר וכספק בנו של אביו, לפי שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי. ובעל כרחך צריך לומר שכיון שרוב זה הוא רובא דליתא קמן, וכמבואר בסוגיא שם, לפיכך לא נאמר בו דין קבוע.

ובטעם הדבר ביאר רעק"א (שם אות יא-יב) בב' אופנים: א. שדין קבוע נאמר רק כאשר הנידון על תערובת שתי קבוצות של היתר ואיסור, ופירש אחד מהם ובאים להכריע שהוא מהרוב. אבל ברובא דליתא קמן, הגדר בכח הכרעתו שהוא מברר ומוכיח שהמסופק הוא כטבעו של רוב העולם, ואין זה מחמת ההשתייכות לעצם הרוב, אלא הרוב רק מוכיח מהו הטבע של כל אחד. ב. שאין כאן מיעוט איסור לפנינו שידוע וניכר כדי להוליד ספק ברור, ולא נאמר דין קבוע אלא במקום שהאיסור ידוע בודאות וניכר.

ובקובץ שיעורים (ב"ב אות פו) ושערי יושר (שער ד פי"ב) כתבו לבאר בזה כעין האופן הא' שכתב רעק"א, שכחו של הרובא דליתא קיים אף בקבוע, והדבר תלוי בגדר ההלכה של קבוע, וכפי שיובא להלן (אות ג) שיש לומר שהקבוע גורם שכאילו אין את מעלת הרוב בחתיכה המסופקת שלפנינו, אלא כאילו היא עומדת בפני עצמה ואין לה את קבוצת המרובים המסייעת להכריע עליה, וכל זה הוא ברובא דאיתא קמן שמעלת הרוב היא דווקא על ידי שהוא במאורע המסופק שלפנינו, שיש לתלותו ברוב האפשרויות המצויות לפנינו, הגורמות להכשיר את החתיכה, אולם הגדר ברובא דליתא אינו כך, שברובא דאיתא גדר הוראת הרוב לומר שהמסופק הוא מהרוב ממש, שהוא מביניהם, ומה שאין כן ברובא דליתא גדר הוראת הרוב היא שהוא כמו הרוב ודומה לו, שאין הרוב מכריע מחמת שיש לחתיכה זו סיוע מכך שמצוי אופן ההיתר שלה בזכות רוב המקרים, אלא רוב המקרים שבעולם מוכיח שאף לזו יש את הסיבה הטבעית שכך יארע בה, ולכך גם בקבוע יש את ההוכחה המבררת שהוא כמו הרוב.

חקירות הפרי מגדים בשאר הכרעות במקום קבוע

הפרי מגדים (יו"ד סי' קי שפתי דעת ס"ק יד) חוקר בדין קבוע שלש חקירות: החקירה הראשונה, האם ספק ספיקא מועיל במקום קבוע להתיר, שמא מתוך שגדר ספק ספיקא להתיר כמו רוב, כפי שכתב הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' תא) וכשם שאין הולכין אחר רוב במקום קביעותו, כך אין דנים על רוב צדדים מדין ספק ספיקא.

והחקירה השניה, האם מועילה חזקה במקום קביעותה של החתיכה, שכיון שאמרו (קידושין פ.) שרובא וחזקה רובא עדיף, ואם אין הולכין בקבוע אחר הרוב כל שכן שאין הולכין אחר החזקה שכחה פחות מן הרוב.

והחקירה השלישית, האם הולכין אחר ה'קרוב' במקום קבוע. וכדרך כל שכן הנ"ל שהלא רוב עדיף מקרוב כפי שאמרו (ב"ב כג:) ואם אין כח לרוב כל שכן לקרוב. ומצדד הפרי מגדים שמא קבוע הוא חידוש ואין לך בו אלא חידושו, כפי שמצינו בדברי הר"ן (על הרי"ף, חולין צה. ד"ה וכתבו)[טו].

ובכרתי ופלתי (פלתי סי' קי סק"ז) כתב שיש להכריע בנידון זה שבקבוע אין הולכין אחר הקרוב, שהלא אם לא כן, מדוע אמרו שכל קבוע כמחצה על מחצה, הלא צריך ללכת אחר החנות הקרובה. וכמו כן בזורק אבן לגו, מדוע הוא כמחצה על מחצה, הלא יש לומר שהאבן תיפול על האדם הקרוב אליו ביותר, ובעל כרחך שבקבוע אין הולכין אחר הרוב ואף לא אחר הקרוב[טז].

והחוות דעת (סי' קי ביאורים ס"ק יב) כתב שבכל שלשת ההלכות, בקבוע אין הולכים אחריהם, בספק ספיקא חזקה וקרוב, שהלא כל שכן הוא, שאם רוב שעדיף מהם אין הולכין אחריו, כל שכן באלו.

ב. גדר ההלכה

חקירת האחרונים האם אין רוב או שלא נוהגים אחר הרוב

האחרונים[יז] כתבו שיש לחקור מהו גדר ההלכה שבקבוע אין הולכין אחר הרוב, האם נאמרה הלכה שלמרות שיש רוב, אינו מועיל להטות את הצד כמותו, ואין פוסקים כמותו, או שמא שנתחדש שכאשר הספק במקום קביעותו של האיסור, נחשב שאין כאן רוב, למרות שבמציאות יש כאן ריבוי של כמות לצד זה כמו בפריש ונייד, מכל מקום בחשיבותו נחשב כאילו שאין כאן יחס של רוב ומיעוט אלא כמחצה על מחצה ממש.

ודקדקו האחרונים מלשון הגמרא 'כמחצה על מחצה', שחשיבות מספרו של המיעוט האוסר הגורם לצדדי הספק, נחשב כאילו הוא באמת מחצה על מחצה, וזו הסיבה שנידון כאילו שאין רוב. אולם כתבו, שיש לדון שכוונת הגמרא שדינו כאילו היה מחצה על מחצה, שהספק שקול ללא כח מכריע, אך נחשב שיש רוב לפנינו אולם אין בכחו להכריע את הספק.

ומלשון הרמב"ן (חולין צה. סוף ד"ה והוי) מבואר שהוא כמחצה על מחצה, וזה לשונו, 'וכיון שלא בטלתו [לאיסור חשוב הנמצא בתערובת היתר] אמרת כל דפריש מקבוע פריש, ולא אמרינן מרובא פריש אלא מקבוע שהוא כמחצה על מחצה, שריבה אותו הכתוב מוארב לו וקם עליו'. ומבואר שאין רוב בדבר קבוע, וכפירש ממחצה על מחצה.

דיוק הפרי מגדים שאין כח ברוב להכריע

וכתבו האחרונים, שמחקירתו של הפרי מגדים (שם) מתבאר שנקט שגדר הדין בקבוע הוא, שבמקום קבוע 'לא מועיל' רוב, שהלא דן שם שלא רק ברוב נאמרה ההלכה של קבוע, אלא אף לענין חזקה וספק ספיקא, וקרוב, אין להכריע על פיהם בדבר הנמצא במקום קביעותו של האיסור, ולכאורה אם נאמר שכל ההלכה של קבוע שמחשבים אותו כאילו הוא מחצה על מחצה, אין זה מגרע אלא לענין כח הרוב, שכחו מחמת היותו מרובה במספר המקרים, אולם לענין שאר ההכרעות בספיקות, לא נגרע כחם כלל, שהקורבה עדיין היא קורבה המוכיחה שיצא משם, והחזקה מורה שלא לחשוש לצד שהשתנה, והספק ספיקא מגרע בצד האיסור שהוא נגד שני צדדי היתר, ומה הצד לומר שלא יועיל בדבר קבוע. אלא ודאי מוכח שגדר ההלכה של קבוע שלא מועיל בו רוב, והוא אשר יש לומר שכמו כן לא יועילו בו כחות הכרעה אחרים שהם כמו רוב ופחותים ממנו, ולכן אף ספק ספיקא וחזקה או קרוב, לא יכריעו כיון שהספק במקום קבוע.

שיטת הגר"ח והוכחתו מרוב חנויות

והובא בקובץ שיעורים (ח"א כתובות אות מ, ח"ב על השב שמעתתא אות ה) שהגר"ח סבר בגדר קבוע כאופן זה, שנתחדש שלא מועיל רוב, אבל הרוב עומד על מתכונתו בחשיבותו כמו בפריש ונייד. והוכיח כך מכח קושיא, כיצד בנמצא הבשר בשוק אומרים בו 'כל דפריש מרובא פריש', והלא צדדי הספק של הבשר מחמת שפירש מן החנויות ולא ידוע האם מן הכשירה או הטריפה, ונמצא שאנו דנים על החנות שיצא ממנה איזו חנות זו, והולכים אחר רוב החנויות שיש אפשרות שפירש מהן, וקשה כיצד נחשב שיש רוב חנויות והלא החנויות הן קבועות, וכל דבר הקבוע נידון כמו שאינו רוב בכלל, אלא נחשב כמו שפירשה החתיכה ממחצה על מחצה, שאין כאן רוב להתירה[יח].

ביאור הגר"ח שדין קבוע נאמר על הנידון ולא על המיעוט

ותירץ הגר"ח, שבהלכה של קבוע לא נאמר שאין כאן רוב, אלא אף שיש רוב, החמירה התורה שבנידון על דבר קבוע אין הולכים אחר הרוב, וחוששים אף לצד המיעוט. ולפיכך כאשר הבשר בחנות נחשב כנידון בדבר קבוע, אולם כשהבשר פירש בשוק נחשב כנידון בדבר פריש ונייד, והולכין בו אחר הרוב, ואין חסרון בכך שהחנויות קבועות, משום שאף בקבוע נמנה כרוב ומיעוט, ועד כמה שהנידון יהיה בדבר נייד, נוכל להכריע מכח רוב נגד מיעוט קבוע.

דיוק השערי יושר שבקבוע אין מעלת רוב

אמנם בשערי יושר (שער ד פ"א-ב) חולק עליו וכתב בדרך אחרת, שהדין קבוע הוא הלכה מסויימת בדין הלך אחר הרוב, שכל דבר קבוע נחשב כמחצה על מחצה, וכאילו אין כאן רוב. ולדבריו נמצא שאין גדר הדין שבמקום קבוע 'לא מועיל' רוב, אלא שבמקום קבוע אין כלל את מעלת ה'רוב', ומשום שסופרים את המיעוט ככמותו של הרוב, והוא צד השקול עמו.

דברי הראשונים שנידון המיעוט כמחצה ממש

והוכיח בשערי יושר שהוא כמחצה על מחצה ממש, מדברי הרא"ש (נזיר יב. ד"ה אמינא) על דברי הגמרא שהאשה שחל עליה ספק שמא היא קרובת אשתו הראשונה, נחשב שהנידון באשה קבועה שלא ניידא. ושיטת הרא"ש שהקבוע הוא האשה הראשונה הגורמת את האיסור על האשה השניה שהנידון עליה שמא היא קרובתו, וכיון שהיא קבועה בביתה, אי אפשר לדון על פי רוב העולם, ולומר שכל משפחתה של האשה השניה נכריות לו כרוב

טו. ומצינו כעין זה בערוך השולחן (יו"ד סי' קי סנ"ב) שכתב שההלכה שאין לך בו אלא חידושו היינו שאין קבוע אלא בודאי ולא בספק, וכן נקט בחידושי הגר"ח (על הש"ס, אות שפח).

טז. וכן דעת הערוך השולחן (שם סי' קיז סי"ב-יג).

יז. חידושי הגר"ש שקאפ (כתובות סי' טו) שערי יושר (שער ד פ"א ואילך) קובץ שיעורים (ח"א כתובות אות מ, ח"ב על השב שמעתתא אות ה).

יח. ולעיל הובא שלשון הרמב"ן בחולין הוא כעין זה, שכל דפריש מקבוע, כפירש ממחצה על

העולם, משום שמא אחת מהן קבועה בביתה והיא מהמיעוט שנתקדשה לו בראשונה. ולשון הרא"ש הוא 'דבשעה שקידשה השליח היתה נחה בביתה, הלכך היתה חשובה בין כל הנשים שבעולם כמחצה על מחצה, ואילו עשה השליח לקדש לו נשים הרבה וקידש חצי הנשים שבעולם, היו נאסרות כל הנשים שבעולם משום ספק קרובות אפילו אי ניידי, משום דרוב כל הנשים אסורות עליו משום ספק קרובה, השתא נמי נאסרות כל הנשים, כיון שהאיסור קבוע אף על פי שאין הנאסר קבוע'. ומפורש בדבריו, שהקבוע נותן התייחסות מיוחדת למיעוט הקבוע, כאילו הוא מונה מחצה על מחצה לעומת הרוב, וממילא אין רוב.

וכעין זה מצינו בדברי השיטמ"ק (כתובות טו. ד"ה פרט) בזורק אבן לגו, שדן שם מדוע בקבוע אנו דנים שהוא מחצה על מחצה ויש ספק שמא תפגע האבן במיעוט שהוא הנכרי, והלא כולם ישראלים חוץ מנכרי יחידי, וקרוב הדבר לומר שיפגע הישראל, כלומר שרוב האפשרויות הן שתפגע האבן בישראל, ומדוע יש 'צד וחשש' שמא תפגע ביחידי. ותירץ, וזה לשונו 'שכל קבוע כמחצה על מחצה ונחשב שקרוב הכותי ליהרג אף על פי שהוא יחידי, כמו הישראל, והוה ליה ספק נפשות וספק נפשות להקל'. ומוכח שנחשב כאילו האפשרויות שוות על אף שהוא מיעוט מול רוב, ומפני שנידון כמחצה על מחצה.

דחיית חקירות הפרי מגדים

ולפי"ז דחה השערי יושר (שם פי"ב) את חקירות הפרי מגדים, שהלא כל הדין של קבוע שייך רק לענין מספר הרוב והמיעוט שגורם את מעלת הרוב, וכיון שנחשב כמחצה אין רוב, אולם לענין חזקה דמעיקרא, או ספק ספיקא או קרוב, לא שייך את ההלכה של 'כמחצה', ואף שנחשב כמחצה, עדיין יש סיבה להכריע על פי החזקה או הקרוב.

יישוב הקושיא ברוב חנויות

אכן לדברי השערי יושר חוזרת הקושיא דלעיל למקומה, כיצד בפירש מן החנויות מועיל רוב החנויות להכשיר הבשר, הלא נחשב שפירש ממחצה על מחצה. וביאר השערי יושר (שער ד פ"ב-ד) שאכן אילו צדדי הספק של הבשר היו מתעוררים מכח החנויות, אין אפשרות להתיר את הבשר כיון שאין לו רוב, אולם בשר שנמצא לאחר שפירש מהחנויות נידון שהספק נולד מחמת מאורע הפרישה, שהוא מקורו האחרון של הבשר, ולא החנות, שהבשר המוטל בשוק הגיע לשם מכח האדם שהוציאו מהחנות, והוא מקורו של הבשר, ועליו אנו דנים מהיכן הוציא את הבשר, והרוב והמיעוט הן על אפשרויות הפרישה הקיימות בעיר, שהן תלויות אמנם במספר החנויות, אולם הרוב הוא רוב מאורעות הפרישה, ולא רוב החנויות, והפרישה היא דבר נייד ופריש, ואינו דבר קבוע[יט].

כשהפרישה לא שייכת לספק

וראה גם בחוות דעת (סי' קי סק"ה) שכתב, שלא מועיל 'כל דפריש' אלא כשנפרש מהן אחר שעת סיבת לידת הספק, אך אם בזמן מעשה הפרישה עדיין לא היה ספק לא שייך כל דפריש. וכגון שנולד ספק טריפה על שלש בהמות שנמצאה ריעותא באחת הריאות שאינו ידוע מאיזו בהמה היא, שכאשר לידת הספק במקום קביעותן נחשבות לקבוע, אבל אם פירשו ממקום הספק נחשב כל דפריש מרובא פריש. אבל אם הפרישה היתה קודם שנודע הספק, ואחר כך נולד הספק באופן שהיה ספק גם אילו היו נשארים במקומם, אין הפרישה גורמת כלום ללידת הספק, ואין בכך שם מעלה כדי לדונו כפרישה, אלא דינו כקבוע. הרי שהולכין לפי צורת ההסתפקות של המסתפק, ולפי גורמי הספק.

הנפקא מינה בחקירה זו

והעולה מכך שנחלקו הגר"ח והגר"ש שקאפ, האם קבוע נאמר על הנידון שעליו דנים בספק, או שהקבוע נאמר על הרוב והמיעוט שבצדדי שורש הספק. ומחלוקת זו מסתעפת ממה שנחלקו מהו גדר ההלכה של קבוע, אם נאמר בו שיש רוב ואין הולכין אחריו, או שנאמר שאין רוב אלא הוא כמחצה, שהגר"ח סבר שבקבוע נאמר שלא מועיל רוב, ומשום שהנידון הוא בדבר קבוע, אך הרוב והמיעוט נחשבים כמו כל 'רוב ומיעוט' כשאינו קבוע. והגר"ש שקאפ סבר, שבקבוע נאמר שכאילו אין רוב, ומשום שהמיעוט נחשב כשקול לעומת הרוב, ולפיכך אין זה תלוי בדבר הנידון שהוא עומד במקום קביעות האיסור, אלא החסרון של קבוע שייך לענין המיעוט שגורם את צד הספק, שאם צדדי הספק הנובעים ממיעוט האיסור, הם בדבר קבוע, הרי זה כספק של מחצה על מחצה.

והנה לכאורה מצינו שנחלקו בזה הראשונים, האם קבוע נאמר על הצדדים הגורמים את שורש הספק, שהמיעוט נחשב כמו מחצה על מחצה, כדברי הגר"ש שקאפ, או שהקבוע נאמר על הנידון שלפנינו היוצא מן הספק, שבו הנידון בפועל, שכאשר הנידון בדבר קבוע לא מועיל בו רוב, וכדלהלן.

האם קבוע נאמר על שורש הספק או על החתיכה שדנים בהתירה

פתיחה

בסוגיית הגמרא בנזיר (יב.) מבואר שאם שלוחו קידש אשה ומת ואין ידוע מי נתקדשה, שהמשלח אסור בכל הנשים שבעולם, שמא כל אחת מהן קרובת אשתו הראשונה. ודנו בגמרא, מדוע לא נתיר על פי רוב הנשים שבעולם שהן נכריות ומותרות, ואמרו שהאשה שדנים עליה אינה נייד, אלא קבועה בביתה. ונחלקו הראשונים בביאור ה'קבוע' וה'נייד' שמתבאר שם, האם הנידון על האשה שדנים עליה בפועל אם להתירה או לאוסרה, שהיא הנידון שלפנינו לגבי הנהגת הדין בפועל, או שהמדובר על האשה שהיא שורש הספק שהיא המספק שלנו, כלומר האשה ההיא שהתקדשה ובגללה קרובותיה אסורות לו, שאם ההיא נמצאת בשוק נחשב נייד ופריש והלך אחר הרוב, ואם נמצאת בביתה נחשבת קבוע וכמחצה על מחצה.

שיטת המפרש (שם ד"ה וכי) והתוספות (שם ד"ה בשוקא, כתובות טו. ד"ה דלמא, בקושיא) שהנידון על האשה השניה, שעליה דנים בפועל האם להתירה לו על פי רוב נשים שבעולם. ושיטת הרא"ש (נזיר יב. ד"ה אמינא) ותוספות ותוספות הרא"ש בכתובות (שם, בתירוצם) שהנידון על האשה הראשונה, שהיא שורש הספק וגורמת לאסור את השניה, ודנים על כל משפחתה של השניה שמא אחת מהן היא המקודשת הראשונה, וממילא זו נאסרת משום קרובת אשתו, וכיון שהיא קבועה בביתה נחשב שהנידון בדבר קבוע ולא מועיל הרוב. וכתב בשערי יושר (שער ד פ"א-ו), שלכאורה מתבאר שנחלקו אם קבוע נאמר על הדבר הנידון למעשה, או על שורש הספק שמעורר את הנידון, שהראשונים שפירשו שקבוע נאמר על הנידון למעשה, פירשו שהקבוע שם הוא האשה השניה שעליה דנים אם היא קרובת אשתו, והראשונים שפירשו שקבוע נאמר על המיעוט שגורם את צדדי הספק בשורשו, פירשו לשיטתם שהקבוע שם הוא האשה הראשונה שהיא גורמת את הספק על קרובתה המתקדשת לו עתה, והיא מוגדרת כדבר 'המספק'.

ביאור מחלוקת הראשונים לשיטת השערי יושר

ודחה השערי יושר, שיש לומר שלא נחלקו בהגדרת הדין של כל קבוע כמחצה על מחצה, על מי זה נאמר, והכל מודים שהלכה זו נאמרה על הדבר המספק, ומשום שגדר הקבוע הוא שהמיעוט כמחצה על מחצה, ובעל כרחך שזה מגרע בשורש הספק ולא בדבר הנידון, שהלא לא הוא קובע את הרוב והמיעוט. אלא יסוד מחלוקתם הוא בהגדרת עצם הספק כיצד דנים אותו, אם לפי האשה שלפנינו או לפי שורשו של המאורע המספק.

וביאור הדברים, שבאופן זה יש לדון כיצד בכלל הוא הנידון בספק זה, שהלא תחילת הספק היא במאורע שאירע בקידושי השליח, שאינו ידוע את מי קידש, אכן מלבד המאורע ההוא, יש לנו ידיעה שלאותה מקודשת יש קרובות בעולם שנאסרו למשלח, וכתוצאה מכך ישנו ספק נוסף על כל אשה שמא היא מקבוצת הקרובות, ובאופן זה יש לחקור על מה דנים ומה מעורר את הצדדים לדון באשה זו, האם דנים על המאורע המספק או על החתיכה המסופקת מחמת קבוצות הרוב והמיעוט, שרוב העולם נכריות ויש מיעוט קרובות, והיא מעוררת ספק מה היא אם היא קרובתו או נכריה המותרת לו[כ].

ולפי"ז מבואר מחלוקת הראשונים, שהתוספות בכתובות והרא"ש בנזיר סברו שדנים על שורש הספק שהוא המאורע ה'מספק' שגורם לדון על האשה שלפנינו, ולפיכך הרוב והמיעוט הוא על כל משפחתה של האשה השניה, שמא אחת מהן היא המקודשת הראשונה, וכאשר אחת מהן קבועה בביתה נחשב שהמספק בקבוע[כא]. ולפי המפרש ותוספות בנזיר דנים על האשה השניה, שהיא המספק בנידון אם היא קרובתו או לא, ושורש הספק מתעורר

מחצה דמי.

יט. ולהלן (אותיות ד-ה) יתבאר ענין זה בהרחבה.

כ. וכפי שביאר השערי יושר (שער ד פ"ב) שיש שני סוגי ספק: א. תערובת גופים, שאינו מזהה את הגוף שבפניו אם הוא מהרוב או מהמיעוט. ב. ספק על מאורע כיצד היה, שזהו דבר שאינו קיים בפנינו, ודנים כיצד אירע בשעת המאורע.

כא. ולפי"ז מבואר שיטת הרא"ש בנזיר (יב. ד"ה אמינא) שכתב, שהכל תלוי אם בשעת הקידושין היתה האשה קבועה או לא. ותמהו שהרי שעת לידת הספק קובעת האם נחשב קבוע [וכמו שמסתבר לומר כך על חשבון הרוב והמיעוט, כגון אם יהא מחצה על מחצה בשעת הקידושין

בה, ורק עליה דנים, ולא מצד המאורע שאירע באשה הראשונה, ולפיכך רק כאשר היא קבועה הרי זה נחשב שהמספק בקבוע.

ביאור שיטות הראשונים לשיטת הגר"ח

ולשיטת הגר"ח וסייעתו שגדר ההלכה של קבוע נאמרה על הנידון, ולא על המיעוט שגורם את הספק, ביארו האחרונים שיש לדון מה מוגדר לפנינו ה'נידון', האם הנידון ההלכתי אם מותר או אסור, או הנידון המציאותי מאיזו חנות נלקח הבשר.

מהי ההגדרה של נידון הספק בפועל

ונקטו האחרונים, שזה ודאי שהכל מודים שהנידון אינו לפי הנידון ההלכתי אם מותר או אסור, שאם לא כן יקשה מדוע הלוקח מן החנות נחשב שהספק והנידון בדבר קבוע, והלא עכשיו הוא כבר יצא מהחנות, והחתיכה בידו פירשה, וכיצד נחשב שהנידון בדבר קבוע. ואף שביארו הראשונים[כג], שדנים לפי שעת לידת הספק ותחילת הנידון היה בעודו עומד בחנות, מכל מקום יקשה מדוע הלוקח מן הלוקח הראשון דינו כלוקח מן הקבוע[כד], והלא הנידון של השני מתחיל רק לאחר שכבר פירש, ואף שיש נאמנות לראשון להעיד שכבר היה נידון אצלו בשעה שהיה בקבוע[כה], מכל מקום כלפי השני אין זה נידון בדבר במקום קביעותו, שבמציאות הוא כבר במצב של 'פריש', ומה תוסיף לנו הנאמנות שלו על הלמפרע. אלא ודאי מוכח מכך שהנידון נחשב לפי הנידון במציאות ולא לפי הנידון ההלכתי, ומשום כך נחשב שהנידון הוא 'באיזו חנות קנה את הבשר', וזה מוגדר לעולם כנידון ב'בשר שבחנות' כאותה שעה שהוא דבר קבוע, וכך היא הגדרת הספק לעולם, כל עוד שלא נתחדש ספק מסיבה אחרת, שכל הזמן נמשך אותו נידון בלי שינוי.

ולפי"ז יש לומר, שבכך נחלקו הראשונים בסוגיא בנזיר, האם הנידון הוא במציאות הגורמת לאסור, או הנידון במציאות של הנאסר, וכך משמע מלשון הרא"ש (שם סוף ד"ה אמינא) 'כיון שהאיסור קבוע אף על פי שאין הנאסר קבוע', ומבואר שהרא"ש יצא לדון האם הקבוע תלוי בדבר הנאסר, או בדבר האוסר, והיינו משום שיש לדון על מה מוגדר הנידון שלפנינו. וזהו שכתב הרא"ש שהנידון מוגדר בדבר האוסר, שהוא שורש הספק ולא בדבר הנאסר[כה].

אוצר החכמה

ג. הסברא בקבוע

פתיחה

האחרונים דנו מהו הסברא בכך שבקבוע לא מועיל דין רוב, ומה יש בכך שהוא קבוע כדי למנוע את הכרעת הרוב. ואמנם הר"ן (על הרי"ף, חולין צה. ד"ה וכתבו) כתב שקבוע חידוש הוא, ואין לך בו אלא חידושו, מכל מקום יש לומר שיש גדר וסברא בכך שבקבוע לא נלך אחר הרוב. ומצינו בזה כמה דרכים.

השיטות שהוא משום חשיבות

א. מצינו בדברי האחרונים שכתבו שהוא סברא של 'חשיבות', ומשום כך הרוב אינו מכריע, כפי שיתבאר להלן מדוע כאשר יש חשיבות לצד המיעוט, לא יכריע הרוב נגדו.

התשב"ץ (ח"ב סי' רסב) כתב, וזה לשונו, 'דבר ידוע הוא שהאיסור העומד במקומו יש לו חשיבות יותר מן האיסור הפורש ממקומו. וקצת דמיון יש לזה מה שאמרו 'כל קבוע כמחצה על מחצה דמי' ואי פריש אזלינן בתר רובא'.

והחמדת שלמה (שו"ת, יו"ד סי' ו סק"ג) כתב כעין זה שיסוד האיסור בקבוע הוא מחמת שהוא דבר חשוב, כדוגמת דבר חשוב שאינו בטל ברוב אף שהוא בתערובת.

וצריך ביאור מה בכך שיש חשיבות לדבר הקבוע במקומו, הלא עדיין יש רוב המכריע כצד שלא בא מהמיעוט האסור, אלא מרוב ההיתר. ואמנם לענין ביטול ברוב בתערובת מצינו להלכה זו, שדבר חשוב אינו בטל בתערובת, אולם לענין ביטול ברוב, הענין מובן בסברא, שכח הביטול הוא על ידי שמתבטל לגמרי, וכאילו אינו קיים, ולכך כאשר הוא חשוב, אינו מתבטל בתערובת וכקיים בעינו, אך לענין 'הלך אחר הרוב' יש לפנינו הכרעה שהמסופק בא מן הרוב, ואינו מן המיעוט כלל.

עיקר הכרעת הרוב שמתעלמים מצד המיעוט

ויש מהאחרונים שביארו בזה שיסוד הכרעת הרוב הוא בתנאי שיגרום להתעלם מהצד הבנוי על המיעוט, שיפסיק מלעורר חשש ממנו, ומה שאין כן כאשר יש קיום לצד המיעוט, בטל כל הכח של הלך אחר הרוב, והיינו שההלכה של רוב בנויה על זה שישנה ההכרעה שצד הרוב מבטל את הוראת צד המיעוט, וממילא הדין כמו הרוב, אבל אין הרוב קובע שהדין כמותו אם עדיין יש צד של המיעוט, שהרוב מתיר את הספק רק על ידי שעושה כמין מהיכי תיתי, ולולא שנשלל צד המיעוט אין ברוב כח להתיר את החשש איסור.

ולפי"ז ביארו, שבקבוע או כל דבר חשוב בתערובת, יש חשיבות לצד האיסור שלפנינו, שהלא האדם שמסתפק לקח את החתיכה במקום שהאיסור קבוע וידוע, והוא רואה את סיבת האיסור בעיניו ולא רק במחשבתו, וזה גורם לאדם להתייחס לצדדים באופן חזק שאי אפשר להתעלם מהמיעוט האוסר, ולפיכך אין היתר מכח הרוב, שהרוב אינו מתיר כאשר אי אפשר להתעלם מהצד שמא הוא מן המיעוט[כו].

ומצינו כמה ראיות לכך, שטעם ההלכה של קבוע כמחצה על מחצה, הוא מחמת החשיבות של הקבוע, וזה גורם להעמידו בחשש איסור למרות כח הרוב.

ראיה מדין קבוע שנאמר כחומרא מדרבנן

א. הובא בגמרא (כתובות טו.) שאמר רבי זירא שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי הן לקולא הן לחומרא, ושאלו מנא ליה לרבי זירא הא, אילימא מתשע חנויות כולן מוכרות בשר שחוטה ואחת בשר נבילה ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן לקח, ספיקו אסור ובנמצא הלך אחר הרוב, ודחו בסוגיא שאין הוכחה משם שהלא הנידון שם שאין הולכין אחר הרוב הוא לחומרא, ואין ראיה שאף לקולא. ובשיטה מקובצת (שם ד"ה אילימא) דן בביאור דברי רבי זירא, מהו המקום לחלק שקבוע נאמר רק לחומרא ולא לקולא, וביאר שרבי זירא חוקר האם דין קבוע הוא מן התורה או מדרבנן, שאם הוא מן התורה, מועיל דין קבוע אף להקל, שהתורה חידשה שאין בזה הכרעת רוב אלא כספק השקול הוא, ואם מן התורה יש דין רוב אלא שחכמים החמירו שאין הולכין אחר הרוב בקבוע, אין זה מועיל אלא להחמיר ולא להקל.

וצריך ביאור מה הטעם לומר שדין קבוע הוא גזירה דרבנן, והלא קבוע הוא דבר מחודש שאין בו סברא, וחידוש התורה הוא, ואם לא נאמר דין קבוע מן התורה, איזו סברא קיימת שחכמים יחמירו בזה שלא נלך אחר הרוב. ולשון השיטה מקובצת הוא 'דחכמים החמירו משום דהאיסור קבוע וידוע בדוכתיה חנות המוכרת בשר נבילה, להכי חשיב ליה כמחצה על מחצה'. ומתבאר מדבריו שיש מעלה לצד שבנוי על דבר שנמצא במקום קביעות, שיש חשיבות לצד זה, ולכן הוא כמו שאין רוב נגדו למעט בערכו, וכן בביטול ברוב אין כאן מי שממעט בערכו מחמת שהוא מיעוט לומר שהוא טפל ומתבטל לרוב, שאינו כן, אלא הוא קיים בעינו, וכמו אילו היה מחצה על מחצה ממש.

בעלי חיים וכל דבר חשוב דינו שאינו בטל כקבוע

ב. התוספות (חולין צה. ד"ה ספקו) כתבו לפרש במה שאמרו בזבחים (עג.) ונמשוך ונקריב חד מינייהו ונאמר כל דפריש מרובא פריש, ומשני נמשוך [בתמיה] הוה ליה קבוע וכל קבוע וכו', שעיקר הטעם לאסור בזה אינו משום קבוע אלא משום שבעלי חיים לא בטלי כמו דבר שדרכו לימנות. ובפשוטו תמוה מאד מה השייכות בזה לדין קבוע, ואדרבה הלא הטעם בזה הוא משום שבעלי חיים לא בטלי. אולם להנתבאר בגדר דין קבוע שדבר חשוב הוא, נמצא שכל דבר חשוב שאינו מתבטל בתערובת הוא מעין ההלכה של קבוע, שהטעם שאין הולכין אחר הרוב במקום שהאיסור קבוע הוא משום שכיון שהוא קבוע אי אפשר לבטל את הצד הזה ולהתעלם ממנו, וזהו גם גדר

ואחר כך יוולדו עוד נשים בעולם, הרי זה פשוט שכיון שהספק הוא היום על הנשים הללו שלפנינו, נחשב שיש כאן רוב בשעת הספק], ומדוע שנאמר שדין קבוע תלוי בשעת הקידושין עצמם. ועל כרחך שכיון שצד זה שנולד לפנינו ומספק אותנו הוא מחמת שהיה המעשה קידושין בקרובותיה, שהוא סיבת האיסור, צריך לדון על השעה ההיא, וכיון שאז היה במצב קבוע בטל כאן דין רוב. אכן בזה גופא נחלקו המקשן והתרצן שם, ולפי סברת המקשן בגמרא בנזיר, דלמא בשוקא אשכח וקדיש, נמצא שסבר שהנידון מתחיל על שעת המאורע של הקידושין, וכיון שבאותה שעה היתה בשוק, ולא במקום קביעותה, הרי זה נחשב כנידון של נייד. ולמסקנת הגמרא דנים עליה בכל שעה ושעה, שאם לבסוף בשעה זו הדרא לניחותא, נחשב שהמספק נמצא בקבוע.

כב. הובאו להלן (אות ד) בהרחבה.

כג. כמבואר בהרחבה להלן (אות ה).

כד. כפי שכתב הקובץ שיעורים (ח"ב קובץ שמועות חולין אות מד) בשם הגר"ח, ובשערי יושר (שער ד פ"ג).

כה. וכן מתבאר בדברי התוספות בכתובות (טו. ד"ה דלמא) שנחלקו בזה הקושיא והתירוץ, שבקושייתם סברו התוספות שהנידון הוא על האשה שלפנינו, מה היא, אם היא קרובתו או מהרוב הנכריות, ובתירוץ שם כתבו שהנידון הוא על האשה הראשונה שקידש השלית. ומבואר שנסתפקו בדבר, כיצד להגדיר את הנידון בספק זה. וכן מדוקדק מסוף דבריהם שם, שחילקו בין אופני הספק בסוגיא בכתובות שם ובסוגיא בנזיר, שבסוגיא בנזיר הספק הוא על 'שעת האיסור' שנושא את השניה, ושורש הספק הוא מי היא האשה הראשונה שנתקדשה לו, ובסוגיא בכתובות הספק הוא על 'שעת המאורע' שנבעלה לאדם שאינו ידוע אם כשר או פסול, ואין הנידון על השעה שבאה האשה לפנינו, לדון עליה מה היא. ומבואר שכל זה נתחדש להם בתירוץ, אולם בקושיא סברו שעל פי חילוק זה היה צריך לומר שכיון שהנדון הוא בשעת האיסור, ממילא הנידון על האשה השניה, האם היא קרובתו ומן המיעוט שאסורות לו.

כו. ומה שאין כן ב'נייד' אין הכרח להתייחס אל צד המיעוט, ויש לנו לתלות את הדבר הנייד

ההלכה שדבר חשוב איננו בטל, שכיון שהוא דבר חשוב אי אפשר לבטל אותו ברוב היתר.

ג. הרשב״א בתורת הבית (בית ד שער ב) כתב להשוות חתיכה הראויה להתכבד [שאינה בטילה ברוב] לדין כל קבוע כמחצה על מחצה, וז״ל ׳וטעמא דהא מילתא משום שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, וכיון שיש שם אחת ידועה וניכרת מוכרת בשר נבלה, הרי הנבלה אינה בטלה ברוב ואע״פ שאין שם חתיכה הראויה להתכבד בה בפני האורחים, משום שכל איסור שנודע מקומו וניכר אינו בטל, והרי הוא קבוע בתוך ההיתר ואינו בטל, וכמו שנתבאר כבר למעלה בשער שלפני זה בדברים שאינן בטלים ברוב. וכן איסור חשוב כחתיכה הראויה להתכבד בפני האורחין, וכן בעלי חיים אינן בטלין והרי הן בתערובתן כאיסור קבוע, וכמו שנתבאר שם, וכיון שכן כל שלוקח ממקום שיש שם איסור קבוע כאחד מכל אלו הרי הן כמחצה על מחצה. ואם אינו יודע מאי זה מהן לקח הרי זה אסור׳. ומפורש בדברי הרשב״א להשוות איסור חשוב כחתיכה הראויה להתכבד ובעלי חיים לדין קבוע, והיינו משום שאי אפשר לבטלו מכלל צד בספק, וכמו שנתבאר.

ספק קבוע אינו נחשב כדבר שאי אפשר להתעלם ממנו

ד. עוד מצינו שהרשב״א (חולין צד. ד״ה ולפי) מחדש, שבספק קבוע אינו כקבוע, והלך אחר הרוב, וכתב שם בטעם הדבר, וזה לשונו, ׳אבל כשאין האיסור ברור כי הא וכו׳ אין אומרין קבוע, שאם אין שם איסור ברור היאך נאמר בו קבוע׳, וצריך ביאור בדבריו מדוע לא יהא כאן דין של ספק איסור, כמו בכל מקום שיש ספק איסור.

ומתבאר מדברי הרשב״א, שיסוד הדין בקבוע ענייננו שכיון שיש כאן בתערובת או במספקים שלפנינו ׳ודאי איסור קבוע׳, הרי שבעל כרחינו להתייחס אל הדבר הקבוע בתורת ׳צד׳ בספק, ואי אפשר להתעלם ממנו ולומר שאין כזה צד, ולפיכך מחדש הרשב״א שכשאין צד האיסור ברור, היאך נאמר בו קבוע, לפי שכל מעלת הקביעות הוא משום שעל כרחך יש כאן צד ספק כמו המיעוט, אולם כשאיננו ברור שיש כאן איסור, אם כן אין שום מעלה בעצם המציאות של הקביעות, ואדרבה מתוך שאינו ברור לעינינו הרי שיש לנו לתלות המסופקים אחר הרוב לומר שהכל הוא מן הרוב ואין כאן איסור כלל[כג].

קבוע דרבנן

ולהלן יתבאר שזהו גדר דין ׳קבוע מדרבנן׳ שנתחדש בזה שלכל צד חשוב בספיקות, שלא נלך בו אחר ביטול ברוב, הגדירו מדרבנן שנחשב כקבוע, שאין זה גדר של הגבלה בהכרעת הרוב, אלא זהו נתינת מעלה וחשיבות לצד הקבוע שלא נוכל לדחותו מכח איזו הכרעה או הנהגה הבאה לבטלו ולהתעלם ממנו, נמצא שזה גורם להחשב כמו שאין רוב, ולא שלא מועיל רוב, שיסוד החסרון הוא בכך שהצד קיים לעומת הרוב, ואינו מתבטל מלהחשב כ׳צד׳ שיוצר ספיקות וחששות.

אופן נוסף בסברת קבוע שנידון כמחצה ממש

ב. שיטה נוספת נתבארה באחרונים כדברי הגר״ש שקאפ (כתובות סי׳ טו, שערי יושר שער ד פ״א-יג) שהוא דין מיוחד להחשיבו כמחצה על מחצה, דהיינו שאף שמסברא מחשבים את מספר הרוב והמיעוט לפי המספר במציאות, מכל מקום גזירת הכתוב בדבר קבוע שמחשבים את מספרם כאילו הם מחצה על מחצה ממש, ואין שום יתרון מספרי לצד הרוב. וכל ההלכה היא רק לגבי ענין המספר, אולם לענין שאר העניינים יש מקום להכריע נגד הקבוע.

והראיה לכך, שכתב הרא״ש (נזיר יב. ד״ה אמינא), וזה לשונו, ׳דבשעה שקידשה השליח היתה נחה בביתה, הלכך היתה חשובה בין כל הנשים שבעולם כמחצה על מחצה, ואילו עשה השליח לקדש לו נשים הרבה וקידש חצי הנשים שבעולם, היו נאסרות כל הנשים שבעולם משום ספק קרובות אפילו אי ניידי, משום דרוב כל הנשים אסורות עליו משום ספק קרובה, השתא נמי נאסרות כל הנשים כיון שהאיסור קבוע אף על פי שאין הנאסר קבוע׳. ומפורש בדבריו שהקבוע נותן התייחסות מיוחדת למיעוט הקבוע, כאילו הוא מונה מחצה על מחצה לעומת הרוב, וממילא אין רוב.

וכעין זה מצינו בדברי השיטמ״ק (כתובות טו. ד״ה פרט) בזורק אבן לגו, שדן שם מדוע בקבוע אנו דנים שהוא מחצה על מחצה ויש ספק שמא תפגע האבן במיעוט שהוא הנכרי, והלא כולם ישראלים חוץ מנכרי יחידי, וקרוב הדבר לומר שיפגע הישראל, כלומר שרוב האפשרויות הן שתפגע האבן בישראל, ומדוע יש ׳צד וחשש׳ שמא תפגע ביחידי. ותירץ, וזה לשונו ׳שכל קבוע כמחצה על מחצה ונחשב שקרוב הכותי ליהרג אף על פי שהוא יחידי, כמו הישראל, והוה ליה ספק נפשות וספק נפשות להקל׳. ומוכח שנחשב כאילו האפשרויות שוות על אף שהוא מיעוט מול רוב, ומפני שנידון כמחצה על מחצה.

והביאור בזה, על פי מה שחקרו האחרונים (הובא לעיל אות ב) בגדר דין קבוע האם הגדר הוא שיש רוב רק שלא הולכין אחריו, או שהגדר הוא ש׳אין רוב׳ כשהוא קבוע. ואם נפרש כהצד ש׳אין רוב׳, יש לדון מדוע אין רוב, האם זו גריעות צד הרוב, או מעלת צד המיעוט. וביארו שאין זה מחמת שנאמר שבקבוע ׳אין רוב׳ שהרוב גרוע ואינו נחשב כרוב לילך אחריו, אלא משום שצד המיעוט האוסר נמצא בקבוע, שזה מחשיבו להצד הקבוע כשקול בכמותו למרובים שכנגדו, ונידון כמחצה ממש.

הוכחת השערי יושר מאופן שרק המיעוט קבוע

בשערי יושר (שער ד פ״ב) כתב להוכיח כך, מהמבואר ברש״י (סנהדרין עט. ד״ה דלא) שהיה צד לומר שהקבוע אף הוא יהא כרוב, ונלך אחריו להכריע שהוא מן הקבוע בודאי. ולכאורה צריך ביאור שאם מדובר כשגם הרוב נמצא במקום קביעותו, כיצד יתכן לומר שנלך אחר המיעוט בגלל שהוא קבוע, הלא גם הרוב יש לו מעלת קבוע, ובעל כרחך שמדובר באופן שהרוב אינו קבוע אלא נייד, ואם כן יקשה מדוע אין הולכין אחר הרוב, והלא הרוב הוא ׳נייד׳. ועל כרחך צריך לומר שאף שאין הרוב בקביעות, נאמר דין קבוע שאין הולכין אחר הרוב, שכשהמיעוט האוסר הוא בקביעות, אין הולכין אחר הרוב להתיר נגד צד זה. והטעם לכך הוא משום שיש משקל לצד המיעוט כמו מחצה, ואין כח ביד הרוב להכריע נגדו.

עוד הוכיח השערי יושר, מהמבואר בדברי התוספות (חולין צה. ד״ה ספקו) שהקשו איך שייך דין ביטול ברוב, הלא בכל תערובת שהאיסור קבוע ביניהם נאמר שכל קבוע כמחצה על מחצה, ולכאורה אין שייכות בין ביטול ברוב להלך אחר הרוב[כד]. אלא ודאי שגדר ההלכה של קבוע הוא שנחשב כאילו כמות הרוב והמיעוט שוה, וכמחצה על מחצה ממש, ואין רוב היתר לבטל את האיסור.

וביאר עוד על פי זה דברי הטור (יו״ד סי׳ קי), שכתב, שבנתערבה חתיכה הראויה להתכבד בשאר חתיכות נאמר דין קבוע כמחצה על מחצה, והיינו שזה מיסוד ההלכה בקבוע שאין בו מעלת רוב נגדו, שכיון שהחתיכה אינה מתבטלת בחשיבותה, שוב לא שייך בה ביטול כיון שהיא כמחצה, וכנתבאר.

אכן עיקר גדר זה, אינו מובן כל כך, שלכאורה ענין המספרים של הרוב והמיעוט הוא ענין במציאות, וכיצד שייך לומר שנאמרה הלכה שנחשב כאילו הוא מחצה על מחצה במספר כמותו.

אופן נוסף שהקבוע נחשב כמו הרוב ללכת אחריו

ג. באופן נוסף כתבו האחרונים, שאף אם לא נאמר שגדר ההלכה של קבוע הוא שכמותו נספרת כשקול במספרו למספר המרובים, יש לומר כעין זה, שהתורה החשיבה את צד המיעוט הקבוע, שנחשב כמו ׳רוב׳ לענין הנהגה כמוהו בספיקות, וכשם שצד הרוב נחשב כצד חשוב ללכת אחריו, ולתלות שהמסופק הגיע מהרוב, כך יש לומר בקבוע שהמסופק תולים אותו בקבוע, וצריך לנהוג את הצד הקבוע כצד בספק שלפנינו. ואמנם אין הלכה זו נאמרת לנהוג כמוהו בודאות, ולא להקל בדבר כאילו אין צד אחר, אלא נוהגים כמותו לענין זה שהצד קיים, וחוששים לו. והסברא בזה היא שצד חשוב הוא סיבה לתפוס אותו כצד, ונוהגים כמותו[כט].

הוכחה מדברי רש״י שהוה אמינא שנלך אחר הקבוע בודאות

ויסוד לשיטה זו מתבאר בדברי רש״י בסנהדרין (עט. ד״ה דלא) שהוכיחו מההיא דזורק אבן לגו שכל קבוע כמחצה על מחצה, והקשה שם רש״י ׳והא ליכא למילף מיניה כרובא דמי, דהא מהיכא תיתי לן, דילמא האי דפטר ליה להאי משום דספק נפשות להקל, ולא משום דחשבינן ליה כרובא׳. וביאר בשערי יושר (שער ד פ״א) שכוונת רש״י להקשות שקבוע יהיה כרוב, וממילא כשהצד השני בספק איננו קבוע נלך בתורת ודאי אחרי הקבוע. והמתבאר מדברי רש״י לכאורה, שההלכה בקבוע איננה הגבלה מסויימת בהכרעת הרוב,

---

ברוב, ואין כאן צד איסור ברור לעינינו.

כג. וראה בחידושי הגר״ש שקאפ (ב״מ סי׳ ז) שכתב לדון שאף במקום קבוע, ויש רוב נגד חזקה, אכתי יועיל הרוב לכך שלא נוכל לילך אחר חזקה. ולפי מה שנתבאר דהלכתא דקבוע עניינו חשיבות בצד המיעוט, משום דאי אפשר לבטל את צד המיעוט, אך אין כאן גרעון בעיקר הרוב, יש לכלכל הדברים היטב, והוא לפי מה שי״ל שההלכה שרובא וחזקה רובא עדיף עניינו משום שאין בכח החזקה לבטל את המספק של צד הרוב, ומעתה אף במקום שיש מיעוט קבוע יש לומר שפיר דאכתי אלים הרוב לכך שהחזקה לא תוכל לבטל את צד הרוב, ודוק היטב.

כד. ולא מסתבר לפרש בכוונתם שהואיל ואת שתי ההלכות הללו למדין אחד מחבירו יהא להם דין אחד שב׳קבוע׳ הן לא נאמרו, שהרי הגר״ש שקאפ (שערי יושר שער ד פ״א) כבר כתב להוכיח שהדין ביטול והדין הלך אחר הרוב, נלמדים משתי מקורות בדיינים. אכן יעויין בדברי הרי״ד (שו״ת, סי׳ סז) שנראה שזה מה שהוקשה לו. אולם בביאור דברי התוספות י״ל שכוונתם שמאחר שהוא כמחצה על מחצה, הרי אין כאן רוב לבטל, ותירצו שכיון שאינו ניכר שייך ביטול ברוב.

כט. וכן מתבאר בדברי הערוך השולחן (סי׳ קי סי״ב) שהגדר בזה שהתורה רצתה שנלך אחרי הקבוע.

שלא נלך אחרי הרוב, שהלא הוקשה לו שנלך אחר הקבוע לקבוע את הדינים, ושיהיה מחמת קביעותו כ׳רוב׳ שהולכין אחריו להכריע בספק כמותו, ומתבאר ש׳צד של קבוע׳ הוא כח בפני עצמו, להעמיד את הצד שלו מכח מה שיש בו מעלת קבוע, עד כדי שהיתה הוה אמינא שנלך אחריו בתורת ודאי כמו רוב וחזקה[ל].

ראיות שהמיעוט בקבוע נחשב כמו רוב

וראה ברשב״א (ב״ק מד: ד״ה אי נמי) שהגדיר שהמיעוט הקבוע נחשב כמו שיש לו מעלת רוב, והקשה שנאמר שהוא כרוב לחומרא, ונכריע את הספק כצד הקבוע, וכתב שלקולא נחשב כרוב ולא לחומרא, עי״ש. ומתבאר שיסוד ההלכה בקבוע הוא, שהוא צד המספק המורה לחשוש לו, ושלא להתעלם ממנו, ולהישאר בספק השקול. ואין זה מחמת שבנידונים קבועים במקומם ׳אין רוב׳ בגלל גריעות הרוב, אלא שהמספק שגורם להעמיד צד במקום שהוא במקום קביעותו, הוא צד חשוב, עד כדי שהיה לו להחשב כמו רוב.

אופן נוסף שהקבוע מחשיב שאינו שייך לרוב

ג. הקובץ שיעורים (ב״ב אות פו) כתב לבאר שהסברא של כמחצה על מחצה היא, שכאילו כל אחד עומד לחוד, ואין לו את הרוב על מנת להכשירו. [אופן נוסף] ביאר זאת על פי דברי הרא״ש (חולין פ״ה סי׳ ה) בשם בעל הלכות גדולות, ׳בהמה שנשחטה אמה היום, ונתערבה באחרות, וצריך לשחוט מהן בו ביום כיצד יעשה, מכה אותן וטורדן וכל הפורש מן הרוב הוא פורש, ושנים הנותרים אסור לשוחטם עד למחר׳. ומבואר מכך שבכל מקום שהולכים אחר הרוב, אין היתר אלא בשעה שהרוב קיים, אך בשנים האחרונים שאם נחשוש שיש ביניהם את חתיכת האיסור הלא כבר אין לפניו אלא חתיכת היתר אחת, אין לנו רוב היתר להתיר את האיסור, אף שמתחילה בשעה שנולד הספק כבר חל היתר מכח הרוב, מכל מקום אין בכח הרוב להתיר אלא רק כאשר הרוב קיים, והוא מכריע שהמסופק בא מהרוב[לא].

ולפי״ז יש לומר שבקבוע נאמר גדר שהוא כמחצה על מחצה, וכאילו עומד לחוד בלי שהרוב עמו, וכאשר אין הרוב עומד עמו, אי אפשר להכריע על המסופק שהוא מהרוב, כמו אילו הרוב אבד ואינו קיים בעולם[לב].

והסברא בכך שנחשב כעומד לחוד וכאילו אינו עם הרוב, ביארו האחרונים, שהוא משום שהדבר עומד במקום קביעותו, כגון בשר שנלקח מהחנות, שהחנות הקבועה במקומה אינה טפילה לקבוצת המרובים, ואי אפשר להתייחס כאילו הבשר נלקח מתוך ׳הרוב׳, שהלא לא נלקח ממקום שכולם מונחים שם, אלא ממקום מיוחד שהחנות הזאת עומדת שם לחוד, וניכרת וידועה כדבר העומד לחוד, ולא נאמר דין רוב בכל דפריש מרובא פריש, אלא במקום שיש קבוצה של מרובים, שהמסופק שייך להם והכרעת הרוב אומרת שהוא הגיע מהם, ודווקא אם שייך אליהם, ולא כשעומד לחוד במקומו הקבוע.

שיטת החזון איש שאפשר להכיר את האיסור

ד. החזון איש (אהע״ז סי׳ ז סק״ב) כתב סברא אחרת בדין קבוע, וזה לשונו ׳דכל שהאדם עומד על ידיעת הרוב והמיעוט בשעה אחת, והמיעוט ניכר לעצמו נקרא קבוע, ואין הרוב מבטלו׳. ומדבריו שם מתבאר שכאשר האיסור ידוע וניכר, אי אפשר לסמוך על הרוב ולומר שבא מן הרוב, לפי שאפשר לזהותו בקלות ולדעת האם הוא מן המיעוט או מן הרוב.

ומקור לדבריו מצינו בלשון התוספות בזבחים (עג: ד״ה אלא) ׳ולא שייך כל קבוע אלא בדבר הידוע כגון תשע חנויות ותשע צבורין ותשע צפרדעים ותשע עכו״ם שההיתר והאיסור שלהם ידועים במקומם׳. ומשמע שלא הקביעות במקומו גורמת את הסברא בקבוע, אלא במה שניכר וידוע במקומו, והמקום הוא רק היכי תימצי הגורמת לכך שהוא ניכר בקלות, וידוע אם הוא מהרוב או מהמיעוט.

וביאור הדברים לפי״ז, שבתשעה חנויות ניכר לפניו איזו היא החנות הטריפה וניתן להכיר אותה, ומה שאין כן בשר שנמצא בשוק אי אפשר לראות בו מהיכן פירש, וכמו כן בתשעה צפרדעים ושרץ, על ידי השוני וההבדל בצורת הבעלי חיים ניתן לזהות ברגע אחד מי הוא השרץ[לג], ובאופן כזה לא ניתן דין רוב להכריע בספיקות, כיון שאף בדעת בני אדם עדיף לברר ולהכיר את המסופק, ולא לסמוך על הרוב[לד].

אכן בסוף דבריו (שם במוסגר) הוכיח החזון איש שגדר הקבוע אינו תלוי בהכרה, אלא בכך שעומד במקומו ואינו זז, ודווקא אם נח ואינו נייד, נחשב כקבוע[לה]. ולפי״ז משמע שאין החומרא בקבוע מחמת שניתן להכירו, אלא מחמת שעומד במקום קביעותו. ואכן התוספות (זבחים עג: ד״ה ונכבשינהו) כתבו בלשון אחרת, שגדר הקבוע תלוי בכך שהוא במקום קביעותו, ולא הזכירו שעיקר הסברא בזה מחמת שניכר וידוע במקומו[לו].

ד. אימתי נחשב שנולד הספק בקבוע

פתיחה

שנינו (ט: כתובות טו. חולין צה.) תשע חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה, ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזו מהן לקח, ספיקו אסור, ובנמצא הלך אחר הרוב. ומבואר שיש שני אופני הסתפקות על הבשר, שבחלקם נחשב כנידון בדבר הקבוע, וכמחצה על מחצה, ובחלקם נחשב כנידון בדבר שפירש ודנים בו כל דפריש מרובא פריש. ויש לברר באלו אופנים נחשב שהספק הוא בדבר קבוע.

לקח וידע ואחר כך שכח

האופן הפשוט[לז] שנחשב כ׳לקח מן הקבוע׳ הוא כאשר בשעה שלקח מן החנות ידע מהיכן לוקח, ולאחר מכן שכח ונולד ספק בליבו האם היה בחנות כשירה או טריפה[לח]. וכתב בחידושי הר״ן (פסחים ט: ד״ה תשעה וד״ה ולקח) שאף שכבר הוציא את הבשר מן החנות, ופירש ממקום קביעותו, אין דנים זאת כנידון בדבר שפירש, אלא כדבר קבוע, ומשום שהולכים אחר שעת לידת הספק, והספק נולד בחנויות.

וצריך ביאור בדבריו, מדוע נחשב שהספק נולד בחנויות, והלא ידע באותה שעה באיזו חנות הוא לוקח, ואין לו ספק בדבר אלא לאחר שיצא משם ופירש מן החנות, ולכאורה נחשב כנולד הספק לאחר שפירש. וביארו בדבריו, שאף שההסתפקות החלה רק לאחר שיצא מהחנות, מכל מקום הנידון התחיל בחנות, שיש לו נפקא מינה האם הבשר כשר, ויש לו נידון האם הבשר

ל. ולפי האמת אינו כן, אלא מעמיד את הצד שלו רק בתורת חששות של דיני ספיקות, שלא יתבטל צד זה מלנהוג בו דיני ספק וצד חשש, ולכן הרוב אינו מבטלו, אבל עדיין אין סיבה לומר זאת נגד כל הנהגה והכרעה בספיקות, ואפשר שחזקה תועיל וכן ספק ספיקא, וכפי שמבאר הגר״ש שקאפ שגדר קבוע הוא להמעיט את חשיבות הרוב כאילו הם מחצה על מחצה, וכאילו אין יתרון לענין הכמות שבקבוצת הרוב.

לא. והנה בבית יוסף (יו״ד סוף סי׳ נז ד״ה ומ״ש רבינו חיון) משמע שהוא דין גמור מן התורה, שזה דבר פשוט שלא שייך לומר מרובא פריש אלא כאשר הרוב עדיין קיים, אולם בקובץ שיעורים (ב״ב אות פז) הביא בשם הגר״ח, שדין זה אינו מן התורה אלא חומרא דרבנן, ומן התורה די בכך שבשעת לידת הספק היה רוב המתירו, ולפי״ז אין לנו מקור לבאר כך לגבי קבוע.

לב. והוסיף בקובץ שיעורים (שם אות פו) נפקא מינה לפי״ז לענין רובא דליתא קמן, שהובא לעיל (אות א) לדון אם ברוב זה יש חסרון של קבוע, ולהנתבאר כתב הקובץ שיעורים לא שייך חסרון של קבוע ברובא דליתא, לפי שברובא דליתא אין חסרון בכך שהרוב אינו קיים בעולם, שהגדר של רובא דליתא אינו כמו רובא דאיתא, שברובא דאיתא הרוב מכריע שהמסופק הוא מהרוב ממש, וזהו דווקא כאשר יש רוב בעולם בפועל, אך ברובא דליתא הרוב מוכיח, וגדר ההלכה שהמסופק הוא ׳כמו הרוב׳, שהרוב הוא כסימן וראיה שיש טבע המסדר שבדרך כלל יהיה כך וכך, וההוכחה קיימת גם אם אירע ומסיבה צדדית אין בעולם את הרוב המוכיח [כגון שמתו כולם], ונמצא שההוכחה קיימת במסופק גופא, שיש לו את הסיבה הטבעית שיהיה כמו הרוב, ולכך אף במקום קביעותו ההוכחה קיימת והוא כמו הרוב.

לג. וכן צריך לומר על אדם הנמצא בביתו, שאפשר לזהותו על ידי שכנים המכירים אותו, ובתשעה כנענים וישראל ביניהם או להיפך, אף שאינם בביתם אלא עומדים בחבורה בשוק, מכל מקום כיון שעומדים יחד שייך לברר את זהותם ולשאול אותם, או כשניכרים במראה החיצוני שלהם.

לד. וזה לשון החזון איש ׳שנתחדש דכל שהן קבועים כל אחד בביתו ובידינו למצוא את הפסול במקומו הידוע לנו, נחשב כאילו לפנינו הפסול והכשרים וכאילו עמדנו עליהן בשעת לידת הספק, וראינו פסול וכשרים שנפל הספק ביניהם [וכאשר ראינו את הפסול והאיסור לפנינו, צריך לחשוש לזה יותר מאשר סתם ספק, כיון שאפשר לברר זאת מאחר ומכירים אותם היכן הם] ולא נתחדש הדבר אלא בשעה שהן במקומן הידוע לבני העיר, אבל כשיוצאים מביתם ואין אנו יכולים לברר את הפסול, לא נחשב שהכשר והפסול לפנינו.

לה. כך מוכח מהסוגיא ביומא (פד:), שאם פירשו מאותה חצר לחצר אחרת, נחשב פריש, אף שכולם עומדים יחד וניכרים כמו בחצר הראשונה. וכן מוכח בסוגיא בכתובות (טו.) שאם יצא לרחוב העיר נחשב נייד, אף שהוא בתוך העיר ומכירים אותו שם.

לו. ויש מהמפרשים שביארו ששני דרכים הם בדברי הראשונים, שנחלקו האם סברת קבוע תלויה בכך שהוא עומד במקום קביעותו, או בכך שהוא ניכר וידוע במקומו. שהלא נחלקו הראשונים האם קבוע שאינו ניכר נחשב קבוע, כמובא להלן (אות ז) ששיטת התוספות (חולין צה. ד״ה ספקו) והרשב״א (שם ד״ה ובנמצא), שדווקא ניכר וידוע במקומו נידון כקבוע, והרמב״ן (גיטין סד. ד״ה והא) סבר שאף שאינו ניכר נידון כקבוע ומשום שעומד במקום קביעותו, והיינו שבמקום ההוא עומד ודאי איסור וראינוהו שם. ושורש המחלוקת בזה תלויה לכאורה בב׳ הדרכים שנתבארו לעיל (אופנים ג-ד), שסברת הקובץ שיעורים שנחשב שהקבוע עומד לחוד ואינו מתוך הרוב, זו סברת הרמב״ן שאף שאינו ניכר, נידון כקבוע מחמת שהאיסור בודאי נמצא במקום זה. וסברת החזון איש שעל ידי שניכר בקלות אין סומכים על הרוב, היא סברת התוספות וסייעתו שדווקא כשניכר וידוע נידון כקבוע.

לז. כך כתב בחזון איש (אהע״ז סי׳ ז סק״ב, יו״ד סי׳ לז סק״ב). וכך הוא פשטות משמעות הלשון ׳ואינו יודע באיזו מהן לקח׳ בלשון עבר, ולא בלשון הוה, שאינו יודע באיזו לוקח, ומוכח שנסתפק לאחר המקח, ולא דווקא בשעת המקח.

לח. וכגון שלא שם ליבו בשעה שלקח, כגון שלקח לכלבים או לנכרים הנמצאים בביתו, ואחר כך דן האם הבשר כשר או טרף.

כשר, אלא שהוא מברר לעצמו על ידי שיודע ומכיר את החנות, ועד כמה שנסתפק לבסוף נחשב ששעת תחילת הנידון של החתיכה חל כבר בחנות[לט].

לקח ונסתפק בשעה שעומד בחנות

אופן נוסף כתב החזון איש (יו"ד סי' לז סק"ב), שאף אורח הבא לעיר שאינו מכיר החנויות[מ], והוא לוקח בחנות שבעיניו היא ספק גמור, נחשב שנולד הספק בקבוע, משום שלאחרים ידוע היכן היא הטריפה, ואף שהוא אינו מכיר, נחשב דבר הניכר וידוע במקום קביעותו.

וכאופן זה שנולד הספק במקום הקביעות, מצינו בראשונים[מא] אופנים שהמסתפק ראה כיצד הדבר היה בחנות ופירש ממנה, אולם לא הבחין האם זו חנות כשירה או טריפה, וכיוצא בזה בשאר הנידונים המסופקים[מב], ומתוך ש'פירש בפנינו' נידון כקבוע, וכפי שיבואר להלן.

אימתי נחשב פירש מן הקבוע

מצינו בגמרא (חולין צה.) אופנים הנחשבים כדבר שפירש ומועיל בו רוב: א. נמצא ביד נכרי. ב. עומד ורואהו. ג. מצא בשוק באופן שאין איסור של בשר שנתעלם מן העין. והנה באופן הראשון שנמצא ביד נכרי, והנכרי אומר שלקחו מהחנויות, וכן באופן השני שעומד ורואה ממרחק שהלוקח מן החנות איבד את הבשר, ונפל מידו לארץ, ברור למוצא שהבשר הגיע מן החנויות, ומכל מקום נחשב שהספק התחיל לאחר שפירש, ומשום שרק עתה החל הנידון של המסתפק. וכל שכן במוצא בשוק ואינו יודע בבירור שיצא מן החנות, מכל מקום תולים שיצא מן החנויות, והלך אחר הרוב.

קושיית הראשונים שהלא ידוע שבא מן החנויות

ובחידושי הר"ן בפסחים (ט: ד"ה ולקח) הקשה מה החילוק בין נמצא בשוק ללקח מן הקבוע, הלא בשניהם ידוע שבא מן החנות הקבועה, ובשניהם הוא מסתפק גם לאחר שפירש מהחנות, ונאמר כל דפריש מרובא פריש. ותירץ, שהולכים אחר שעת נפילת הספק, והשעה שנולד הספק קובעת האם נוהגים בו כקבוע, או כפירש, ובלקח מן החנות התחיל הנידון בעודו בחנות, ובנמצא בשוק מחוץ לחנות, התחיל הנידון לאחר שפירש. ומתבאר בדבריו שהוא כלל בדיני ספיקות, שהכרעת הספק בשעת לידתו היא הקובעת את הנהגת הספק לכל הזמנים שאלחר מכן, ולא מתעורר הנידון מחדש כדי לשנות את הכרעת הספק, ומשום שאכן אין נידון חדש אלא הוא המשך של אותו הנידון, ולאחר שהוכרע מה דינו, אין סיבה להפקיע הכרעה זו לעולם.

קושיית הראשונים שהלא הנידון חל כבר אצל הלוקח

והרא"ה בכתובות (טו. ד"ה גזרה) והשיטה ישנה (שם, הו"ד בשיטמ"ק ד"ה ובנמצא) ביארו כדבריו, אולם הקשו שהלא בכל נמצא בשוק עדיין יש לומר שהתחיל הנידון בעודו בחנות שהרי החתיכה נפלה מן הלקוחות, וללוקח כבר היה נידון על הבשר שבידו בעודו בחנות, ומה יועיל שלמוצא לא התעורר הנידון עד שפירש, מכל מקום ללוקח כבר היה נידון. ומשמע מדבריהם שכיון שכבר יש נידון והסתפקות על החתיכה, נחשב שכבר הוכרע הנידון בבשר, ולא איכפת לנו שהמסתפקים עליו הם שני אנשים נפרדים, שהנידון מוכרע ונפסק בחתיכה, ולא באנשים שמסתפקים עליה.

ותירץ הרא"ה, וזה לשונו 'דאפילו נפל מן הלוקחין מותר, שלא אסרו אלא בלוקח שבא הוא עצמו שנולד לו הספק לפנינו, ואינו יודע מאיזה מהם לקח, דכיון דנולד לו הספק במקום הקביעות אמרינן כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, אבל נמצא שהספק נולד לו עכשיו אחר שפירש כל דפריש מרובא פריש, ואפילו ברואין שנפל מיד לוקח, [השתא] הוא דמתיליד לן ספיקא, ועל שעה זו נדון הספק, לא על מקום הקביעות ומותר, דאמרינן כל דפריש מרובא פריש'. וכעין זה כתב השיטה ישנה שם. וביאור דבריו הוא, שיש חילוק בין הנידון של הלוקח, לנידון של המוצא, שהלוקח דן על 'בשר במקום הקבוע' והמוצא דן על 'בשר שפירש', ומשום כך נחשב שהנידון של השני אינו כאותו הנידון של הראשון, ואינו תלוי בהכרעת הספק שלו. ולפיכך תלוי מי בא לפנינו לדון, כשהלוקח דן דינו כקבוע, וכאשר המוצא דן נידון כפירש והלך אחר הרוב.

אכן יש לדון בביאור דבריו, מהו החילוק בין הנידון של הלוקח לנידון של המוצא מחוץ לחנות. ומצינו באחרונים שביארו בב' דרכים.

האופן שתלוי אימתי התחיל הנידון

רעק"א (שו"ת, מהדו"ת סי' קח) כתב, שלעולם הספק חל לפי השעה שהתחיל הספק, ואם נסתפק בשעה שהיה בקבוע, ולאחר מכן פירש מהחנות, אין הפרישה גורמת לו ספק נוסף, שהלא כבר הסתפק קודם לכן, ונחשב שהנידון שלו לעולם נשאר כמו שהתחיל לדון בחנות, שהוא דן בדבר קבוע ולא בדבר שפירש. ומה שאין כן המוצא שהתחיל להסתפק אחרי הפרישה, והספק שלו הוא מהיכן פירש, זהו ספק שהנידון בו על דבר שפירש ולא על הקבוע[מג].

האופן שיש חילוק בשורש הספק

והגר"ח והגר"ש שקאפ ביארו באופן אחר, שאינו תלוי בשעת הנידון, אימתי חל הספק, אלא החילוק על מה האדם מסתפק, שההסתפקות של הלוקח מהקבוע הוא 'מספק' ונידון אחד, ואילו ההסתפקות של המוצא בשוק הוא נידון אחר, לפי שה'מספק' שלו נגרם מדבר אחר לגמרי[מד].

וביארו, שהספק של הלוקח בחנות, שורש הספק שלו הוא החנויות, שמתוך שרואה את החנות ואינו מכיר אם היא כשירה או טריפה, זהו המעורר אצלו את הצדדים אם היה כשירה או לא. אולם המוצא בשוק אינו רואה את החנות כלל, ולא היא גורמת לו את צדדי הספק, אלא הפרישה מהחנות שאירעה מבלי שיתברר לו מהיכן פירש הבשר, היא הגורם אצלו את הספק מהיכן פירש הבשר, והנידון שלו הוא על הפרישה, האם פירש מכשירה או מטריפה[מה].

והוסיף הגר"ש שקאפ (כתובות סי' טו) שהמסתפק על הבשר בעודו בחנות, גדר הספק שלו הוא 'מה הוא', האם הוא מהבשר הכשר או הטרף, וזהו סוג נידון של זיהוי דבר שקיים עדיין לפנינו, ואילו המסתפק על הבשר לאחר שפירש, גדר הספק שלו הוא 'מהיכן הוא', האם מאורע הפרישה אירע מחנות כשירה או מטריפה, וזהו סוג נידון של בירור מאורע דהיינו מקרה שאינו קיים לפנינו, וזהו נידון שהתורה חידשה שמתוך שנחשב כדבר שאינו קבוע וקיים, כל דפריש מרובא פריש[מו].

קושיא לדברי השערי יושר מדוע בנמצא בשוק יש רוב

ובשערי יושר (שער ד פ"ב-ד) הוסיף לבאר מדוע המוצא בשוק אינו מסתפק על החנויות, אלא רק על הפרישה. וכתב, ששורש הספק אצל כל מסתפק הוא לפי מקור הבשר, שהמקור האחרון שלו אמור היה להוכיח עליו האם הוא כשר, ואין המסתפק דן על מקורות קודמים שלא מהם הוא השיג את הבשר לידיו, אלא רק על המקור האחרון שממנו השיג את הבשר, ולכך כל מי שלקח מהחנות נחשב אצלו שהחנות מקור הבשר, ודן עליה, שהיא בקבוע, ואילו לגבי המוצא בשוק הלא מקור הבשר הוא האדם שהוציאה מהחנות כלוקח, והביאה לאותו מקום שנפלה שם, והמסתפק דן עליו כיצד פירש והובא לכאן, ואין לו סיבה לדון על החנות כלל, שהלא לא מכח החנות הובא לשם, אלא מכח המאורע של הפרישה[מז].

קושיא לדברי השערי יושר מדוע בנמצא בשוק יש רוב

והנה לעיל (אות ג) הובא שהאחרונים הקשו בזה, שאם הביאור בדין קבוע הוא שהמיעוט נחשב כמחצה כדברי השערי יושר, ומשום כך די במה שהמיעוט נמצא בקבוע, כיצד מועיל כשהוא נמצא בשוק בין החנויות ולא בתוכן, שבזה הולכין אחר הרוב, והרי המיעוט האסור שהוא ה'מספק' הרי הוא במקום הקבוע' והמוצא דן על 'בשר שפירש', ומשום כך נחשב שהנידון של קבוע בתוך החנויות, ונידון כמחצה.

לט. וביאור הדברים כמבואר ברשב"א (חולין צד: ד"ה מעשה) וטור ושו"ע (יו"ד סי' קי ס"ה), שכל מה שנחשב כנולד ספק בקבוע היינו דווקא בנודע מתחילה שיש חנות טריפה בעיר זו, אולם אם לא נודע מכך תחילה, אלא רק לאחר שלקח, נחשב שלא נולד ספק במקום הקבוע, שהלא לא שייך לדון באותה שעה, שאין סיבה כלל לומר שמא הבשר טרף, ומה שאין כן כשידוע שיש חנות טריפה בעיר, כל מי שלוקח בחנות כשירה בודק ומברר לעצמו שהוא נכנס לקנות בכשירה, ונחשב שיש לו נידון בדבר, שהלא יש 'סיבה' לומר שמא הוא טריפה, אלא שהוא מברר לעצמו על פי ידיעתו והכרתו שהוא לוקח בכשירה.

מ. וכגון שאמרו לו שיש כשירות וטריפות ונתנו לו סימני היכר, ואינו מכיר על פי הסימנים שנאמרו לו.

מא. כמבואר בתוספות (פסחים ט: ד"ה ולקח, זבחים עג: ד"ה ונכבשינהו, חולין צה. ד"ה הכא) תוספות הרא"ש (פסחים וחולין שם) רשב"א (חולין צה. ד"ה ובנמצא) וחידושי הר"ן (פסחים ט: ד"ה ולקח).

מב. כגון תשע צבורים מצה ואחד חמץ, כאשר ראינו את העכבר נוטל מן הצבורים, ואינו ידוע מה לקח, נחשב שנולד הספק במקום הקביעות.

מג. כעין זה מתבאר לשיטת החכמת אדם (בינת אדם, שער הקבוע סי' יט) שלא יועיל מה שהדרא לניחותא לאחר שכבר הוכרע עליו בדין רוב, משום ששעת לידת הספק מכריעה לעולם, והיא קובעת האם הנידון הוא בדבר קבוע או בדבר שפירש. וראה להלן (אות ה).

מד. והיינו שאף לאחר שכבר חל הספק, יש חילוק במהות בין שני סוגי הספיקות.

מה. אכן יש חילוק בין הבנת הגר"ח להגר"ש שקאפ, ולשיטתם בהבנת גדר ההלכה של קבוע כפי שהובא לעיל (אות ב), שלהגר"ח שההלכה של קבוע נאמרה על הנידון שלפנינו, צריך לומר שבפרישה הנידון הוא על הפרישה, ולכן הנידון אינו בדבר קבוע, אך להגר"ש שקאפ שההלכה של קבוע נאמרה על כך שהצדדים ושורש הספק הם מכח דבר הקבוע, צריך לומר שבפרישה הצדדים נולדו מחמת הפרישה, ואילו בלוקח מהחנות הספק והצדדים נולדו מחמת ידיעת וראיית החנות לפניו.

מו. והוסיף לבאר, שהלא מצינו חילוק בין קבוע לנייד, אף כאשר הספק הוא על זיהוי הדבר הקיים 'מה הוא', אך בנידונים של פרישה לעולם הולכים אחר הרוב, ואף זה נובע מהחילוק שנתבאר, האם הספק הוא 'מה הוא' או 'מאיפה הוא', שבאופן שמסתפקים 'מה זה', אם נחשב כקבוע, אין ללכת אחר הרוב, שגדר הרוב בזה הוא להכריע שהוא 'מהרוב', כלומר ששייך לקבוצת המרובים. ובדבר נייד משייכים אותו למרובים, אך בדבר קבוע אין משייכים אותו לזה, לפי שהרוב והמיעוט כמחצה על מחצה, אך אם הספק 'מאיפה זה', ובצדדי הספק יש רוב, הולכין אחר רוב צדדים של הספק מהיכן בא לכאן. וביאר עומק דבריו, שהרוב בזה הוא בתוך הצדדים המספקים, שיש רוב צדדים בתוך גורם הספק, ולרוב זה יש מעלה שהוא 'סיבה' להכריע בתוך הצדדים כיון שרוב צדדים הוא כך, ובזה לעולם הרוב מועיל אף שהספק נגרם מחמת מיעוט הקבוע בחנויות.

מז. ומתבאר מדבריו, שגדרי הספק הם לפי מחשבת האדם שמסתפק. ומצינו ראיה לדבר,

והגר"ח (הובאו דבריו בקובץ שיעורים כתובות אות מ) אמר ליישב בזה לשיטתו, שההלכה של כל קבוע היא שאין הולכין אחר הרוב בקבוע, כשהנידון על קבוע, ולא כשהנידון על החתיכה שאינה קבוע. אולם לשיטת השערי יושר שבקבוע אין רוב נגדו, חוזרת הקושיא כיצד מועיל הרוב בנמצא בשוק, והלא המוצא מסתפק על החנויות מאיזו חנות יצא הבשר, והחנויות נחשבות כמחצה על מחצה, וכאילו פירש ממחצה כשירות.

ביאור השערי יושר שהספק הוא רק על הפרישה

והשערי יושר (שער ד פ"ב) יישב זאת להנתבאר, שלעולם אופן ההסתפקות בלב המסתפק בפירש, הוא על הפרישה, ושם הספק שלנו 'מאיפה' פירש, שאין הרגילות באופן זה לדון מה סוג החנות ולזהות אותה כיון שאי אפשר להכיר אותה מתוך החתיכה עצמה, אלא הצדדים הם על הפרישה, שהיא השאלה שנשאלת על החתיכה מהיכן הגיעה [שבדרך כלל נופל מחשבת לב המסתפק לפי מה שיכול להכיר לו ולזהות את מהות החתיכה], וההלכה של קבוע נאמרת רק כאשר הספק נופל ונולד על החנות עצמה 'מה היא', דהיינו כשעמד במקום החנות בשעת הלקיחה, וכשמתעורר הספק בליבו הוא מחשב ודן על אודות החנות כיצד היתה נראית, ובזה נאמר דין קבוע שהמיעוט כמחצה, וזהו דווקא בלקח שראה את החתיכה בחנות, וזה נחשב כקבוע[מח].

פירש בפנינו מן הקבוע

פירש בפנינו ובא לידי המסתפק לאחר שפירש

והנה מצינו שנחלקו הראשונים באופן שהדבר פירש בפנינו מן הקבוע, ובא לידי המסתפק כשכבר יצא מן הקבוע, וכגון שראינו נכרי יוצא מהחנות והביא את הבשר לידי ישראל. ויש לדון האם דנים אחר מה שראה זאת במקום הקביעות, או אחר מה שהתחיל הנידון בפועל רק לאחר שיצא מן הקבוע.

התוספות (פסחים ט: ד"ה היינו תשע, זבחים עג: ד"ה ונכבשינהו, חולין צה. ד"ה הכא) כתבו, שאם ראינוהו שפירש מהקבוע, נחשב שנולד הספק בקבוע, ונפקא מינה בנמצא בידי נכרי, או ביד עכבר, אולם אם ראינו כיצד הנכרי והעכבר מוציאים החתיכה ממקום קביעותה, שדינו מן התורה כקבוע. וכן כתבו הרשב"א (חולין צה. ד"ה ובנמצא) תוספות הרא"ש (פסחים ט: ד"ה היינו ט') תוספות הרשב"א משנץ (שם ד"ה היינו) והשיטה מקובצת (זבחים עג: ד"ה נכבשינהו).

והר"ן (על הרי"ף צה. ד"ה וכתבו) חולק וסובר, שכיון שהנידון לא התחיל עד שבא ליד הישראל, ובאותה שעה כבר פירש ממקום קביעותו, אין בכך שראינוהו יוצא מן הקבוע, ודינו כפירש ולא כקבוע. אכן מדרבנן דינו כקבוע משום גזרה שמא יתירו באופנים של קבוע גמור[מט].

ובביאור מחלוקתם כתב בשערי יושר (שער ד פ"ג), שהתוספות וסייעתו סברו שכיון שפירש בפנינו, נמצא שהאדם ראה את החנות או שאר מקום הקביעות, וכאשר הוא מסתפק לבסוף בודאי שהוא דן על החנות 'מה היא', שהלא ראה שהיא מקור הבשר, ומשום כך נמצא ששורש הספק שלו הוא החנויות כמו מי שלקח מן הקבוע, ואף ששעת הספק בפועל חלה אצלו רק לאחר שפירש, מכל מקום אין שעת הספק קובעת, אלא שורש הספק הגורם את הצדדים הוא הקובע האם מוגדר כקבוע או כפריש. ולפי"ז יש להביא ראיה לדברי הגר"ח והגר"ש שקאפ, שהחילוק בין לקח מהחנות לנמצא, הוא אף באופן שתחילת הספק היא מחוץ לחנות, ומכל מקום כיון ששורש הספק הוא בקבוע, והוא גורם להסתפק, נחשב שהנידון על הדבר הקבוע, ולא על הפרישה, ולא שעת הספק קובעת ומגדירה זאת כנידון בקבוע, אלא אופן ההסתפקות קובע האם הנידון על הקבוע או על הפרישה.

אבן משיטת הר"ן שחולק מתבאר שסבר שאין זה תלוי בשורש הספק, אלא שעת חלות הספק אצל האדם, היא מגדירה אם הנידון שלו בדבר הקבוע או בדבר שפירש, ומשום כך כיון שנולד הספק רק לאחר שפירש מן הקבוע, גדר הנידון הוא שהספק על דבר שפירש, ולא בדבר קבוע[נ].

לקח מן המקולין ונודע אחר כך שהיה טריפה ביניהם

ומצינו אופן נוסף כעין זה, שנחלקו בו הראשונים. שאם אדם לקח מבית המטבחיים בשעה שסברו שכל הבהמות כשירות, ונודע אחר כך שהיתה בהמה טריפה ביניהם ואינו ידוע אם לקח בשר מאותה בהמה שנטרפה או מהכשירות, ורובם כשירות, שיטת הרשב"א (תורת הבית, בית ד שער ב ל.) שדינו כדבר שפירש מן הקבוע, שהלא לא נודע האיסור אלא אחר שכבר פירש, וממילא לידת הספק לא חלה אלא בשעה שהבשר כבר פירש ממקום קביעותו.

ושיטת הרא"ה (בדק הבית בית ד שער ב ד"ה עוד נראה כט:) שמכל מקום דינו כלקח מן הקבוע, לפי שנודע למפרע שהיה איסור במקום הקבוע והוא לקחו מן הקבוע, ואף שהאדם לא נסתפק בשעה שהיה במקום הקביעות ואף לא היה שייך שידון על כך באותה שעה, מכל מקום הוא גילוי למפרע שהיה לו סיבה לדון בכך כבר במקום הקביעות. והוכיח זאת מאופן שהיתה חנות נבילה או טריפה בעיר זו, והלוקח לא ידע מכך בשעה שלקח בחנויות, ואחר שיצא מהם נודע לו שהיתה ביניהם חנות המוכרת בשר טריפה, הרי זה נחשב שנודע לו הספק למפרע, שסיבת הספק כבר היתה קיימת משעה שהיה איסור במקום ההוא. והרשב"א (משמרת הבית שם) דחה את הראיה, שאכן באופן זה שנודע לאחרים שיש חנות כזאת בעיר, נחשב שהיתה סיבה להסתפק בדבר אף שהוא לא נודע לו מהדבר, אולם בלא נודע כלל שיש טריפה בבית המטבחיים לא שייך להחשיב זאת שהתעורר הנידון בשעה שהיה בקבוע.

ביאור מחלוקת הרשב"א והרא"ה

וצריך ביאור במה נחלקו הראשונים. ובשערי יושר (שער ד פ"ה) ביאר שמדברי הרא"ה מוכח שסבר שדנים את גדר הקבוע לפי שורש הספק, וכיון שהאדם ראה את מקור הבשר בחנות ובבית המטבחיים, נמצא שהוא מסתפק על המקום הקבוע שאינו זוכר היכן היה מונח הבשר שם, במקום זה או אחר, או ששכח את סימני החנות, והמעורר של הספק הוא במה שזוכר את החנות, ואינו מכיר באיזו חנות נכנס. והיינו כנתבאר שגדר קבוע הוא לפי שהצדדים ושורש הספק הם מחמת דבר קבוע שהוא החנות שעליה הוא דן, ולא על מאורע הפרישה. ולא שייך לומר שהספק מתעורר מחמת מאורע הפרישה, לפי שזוכר בבירור שמקור הבשר הוא מהחנות, ועליה הוא דן ולא על אופן הפרישה מהחנות.

ובדעת הרשב"א ביאר, שבאופן זה אי אפשר לדון את הספק מחמת הקבוע, לפי שבאותה שעה לא שייך לדון ספק כלל, שהלא לא נודע שיש טריפה במקום, ולא שייך שידיעת המקום תעורר צד שמא הבשר טרף, וכל מה ששייך לדון ולהסתפק בפועל הוא כשנודעה הטריפה, ודנים הספק באותה שעה כאשר הבשר כבר נמצא במצב שפירש, שאין חלות שם ספק כשלא שייך לדון בו למעשה לאיסור ולהיתר[נא]. ובדעת הרא"ה צריך לומר שמכל מקום סיבת הספק קיימת במציאות, שהלא הטריפה נמצאת באותו מקום, ומה שלא נודע מכך, אין זה נחשב שאין 'סיבה' להסתפק, שכלפי החתיכה יש סיבה לדון, אף שלאדם עדיין אין סיבה לדון.

והוסיף בשערי יושר, שנפקא מינה להרשב"א באופן שזוכר באיזו חנות לקח, ונודע למפרע שיש חנות אחת המוכרת טריפה אלא שאינו ידוע איזו חנות זו, נחשב שהספק הוא על מקום הקבוע ולא על מאורע הפרישה, ודווקא בשכח באיזו חנות לקח, או ששכח מאיזו בהמה לקח, כיון שאינו זוכר מהיכן נלקח יש להגדיר את הספק כמאורע פרישה שדנים 'מהיכן נלקח', אולם במה שכתב המשנה אחרונה (טהרות פ"ג מ"ו) בגדר ההלכה שכל שאין בו דעת להשאל אין בו ההלכה שספק טומאה ברשות היחיד טמא, ולמדין זאת מן הפסוק, אולם גדר ההלכה הוא שכל שאין בלבו ספק אין כאן ספק, וכמו כל מקום שאין ריעותא אין חושבים על ספק, כך כשבעל המאורע אינו חושב כלום אין כאן הלכות ספק. הרי לנו שיסוד הספק הוא מה שנולד הספק בלבו.

מח. ומדברי התוספות בכתובות (טו. ד"ה ודלמא) מבואר להדיא לא כן, שכתבו שיש להוכיח שבעיר אינו נחשב כקבוע מזה שמועיל פריש בשוק, ומדוע רצו התוספות לאסור מכח שהעיר תחשב לקבוע והרי סוף סוף החתיכה היא 'פריש' מהקביעות, ויש נידון רק על הפרישות, וצ"ע. כמו כן קשה בזבחים (עג:) ונפרשינהו דנייתי, והלא שם מכירים את הבהמות שהן המסופקות מתחילה ולא נולד בהן הספק מחדש, והשאלה היא רק על הבהמה מה היא, ולא מאיפה היא, ואע"פ כן שייך דין רוב, וצריך ביאור. גם יקשה, שלפי דבריו יצא שאם אחר שלקח מהחנויות נולד לו ספק בלבו על החנות ואינו יודע מאיזה לקח לא יהא דין קבוע, כיון שנולד הספק על הפרישה מאיפה הוא, ולא על החנות עצמה מה היא, שהלא אינו זוכר בכלל מאיפה לקח. ולהדיא כתב הרשב"א בתורת הבית (בית ד שער ב) שהוא קבוע, וצריך ביאור, ואפשר שהוא מדרבנן גזירה שמא יקח מן הקבוע.

מט. ויש להקשות שבחידושי הר"ן בפסחים (ט: ד"ה ולקח) כתב כדברי התוספות, שאם ראינוהו שפירש מן הקבוע, דינו כקבוע, וצריך לומר שבפסחים נקט כדעת התוספות והרשב"א ושאר ראשונים, ולא כדעת עצמו.

נ. ויש שביארו ששורש המחלוקת תלוי בחקירת האחרונים שהובאה לעיל (אות ב) בגדר ההלכה, האם דין קבוע נאמר על שורש הספק, שכאשר הצדדים נולדו ממיעוט הקבוע אין בהם דין רוב, או שדין קבוע נאמר על הנידון, שבדבר קבוע אין הולכין אחר הרוב, ולדברי הגר"ח היא הלכה שנאמרה בדבר הנידון, שכאשר הנידון על דבר שפירש, אף ששורש הספק והצדדים נולדו מחמת דבר קבוע, דינו כפירש שהולכין בו אחר הרוב, אולם לדברי השערי יושר אם שורש הספק נולד מדבר קבוע, הוא כמחצה על מחצה ואין בו דין רוב, ונפקא מינה באופן זה שפירש בפנינו ושורש הספק הוא מחמת החנויות, אולם הנידון על חתיכה לאחר שפירשה, שלשיטת התוספות וסייעתו נידון כקבוע, לפי ששורש הספק בקבוע, ולשיטת הר"ן נידון כפירש כיון שהנידון בדבר שפירש.

נא. ומה שאין כן באופן שהיתה חנות ידועה שמוכרת בשר נבילה, והאדם שלקח לא ידע מכך, אין זה נחשב שלא היתה סיבה להסתפק בדבר, לפי שידוע לאחרים, ושייך שיוולד ספק אם יאמרו לו שיש חנות נבילה בעיר, ורק באופן שלא נודע לשום אדם מהאיסור, נחשב שלא היתה

כשזוכר מאיזה מקום נלקח אלא שמסתפק על החנות עצמה מה היא מוכרת, הספק הוא על הקבוע.

אהח19/06/2018

שיטת הר"ן באופן של נודע הקבוע למפרע

הר"ן (על הרי"ף, חולין צה. ד"ה וכתבו) הוא שיטה שלישית בנידון זה, וכתב שהבשר מותר והולכין אחר הרוב, אף שמעיקר דינו היה צריך להחשיבו כקבוע, כשיטת הרא"ה, מכל מקום אין זה נאסר מדין קבוע, לפי שקבוע הוא חידוש, ואין לך בו אלא משעת חידושו ואילך, ולפיכך לא חל דין קבוע למפרע, אלא מאותה שעה שנודע ואילך, וכיון שבשעה שנודע כבר פירש מן הקבוע, דינו כלאחר שפירש[נב].

באופן שהפרישה אינה שורש הספק

האם דווקא בפרישה נאמר דין רוב

והנה יש לדון לדברי האחרונים דלעיל, באופן שהספק לא נולד מחמת המאורע של פרישה, ואין הספק מהסוג של 'מהיכן זה', אלא הספק הוא 'מה זה', אם הוא כמו הרוב, או כמו המיעוט, אולם הדבר הנידון אינו במקום קביעותו אלא הוא כדבר שיצא מקביעותו, אך המספק אינו ה'פרישה' אלא המספק הוא זיהוי הדבר הקיים 'מה הוא', האם נאמר בזה ההלכה שכל דפריש מרובא פריש או לא.

ומצינו בגמרא (כתובות טו.) שאם נולד ספק למי נבעלה אם לכשר או לפסול, וכאשר הלכה האשה לבית הבועל נחשב שהלכה למקום הקבוע, וכמחצה על מחצה, אולם דווקא אם הוא מבני העיר שהם במקום קביעות הניכר, אך אם היו סיעת אנשים העוברים בעיר, שהם ניידים ואינם קבועים בעיר, והלכה אליו, הולכים אחר הרוב. אף שאין בזה מאורע פרישה של הבועל שפירש ממקומו, שנאמר בו שפירש מהרוב, אלא הספק של האשה שהולכת אליו למקומו הוא 'מה הוא' ודנים אותו לפי הרוב, מחמת שאינו קבוע אלא נייד. ומבואר שאף בלא מאורע של פרישה, אם הדבר נייד ואינו קבוע, הולכים בו אחר הרוב.

וכן מבואר בסוגיא בנזיר (יב.) לפי סברת המקשן שאם נדון בשעה שקידשה בשוק, ובאותה שעה אינה בביתה ואינה במקומה הקבוע אלא כדבר נייד, נלך בה אחר רוב העולם שמותרות לו, אף שאין מאורע של פרישה שגורם להסתפק מהיכן פירש[נג], וגדר הספק על האשה 'מי היא' האם היא קרובתו או לא, ומכל מקום כיון שהיא דבר נייד הולכים בה אחר הרוב.

והחזון איש (אהע"ז סי' ז סק"ב) הוכיח כך מדברי הרמב"ן (מלחמות ה' כתובות יד: ד"ה ועוד עיסה) בענין אלמנת עיסה 'עיסה שהיא משפחה שנטמא בה ספק חלל, אם פירש אחד מהן ונשא במקום אחר הרי אלמנתו כשירה שרוב משפחה כשרין הם'. ויש לדון מהו מעלת הפרישה למקום אחר, והלא שורש הספק אינו מחמת הפרישה ממקומו, אלא הספק ידוע עליו בכל שעה שמעורב במשפחה זו ספק חלל, אלא ודאי מתבאר מדבריו שאין דין קבוע אלא במקום קביעותו, וכאשר נייד יש בו דין רוב.

ביאור האחרונים שהם שני דיני רוב

ובקובץ שיעורים (כתובות אות לז) הביא בשם הגר"ח[נד], שיש שני דיני רוב: א. על הנידון מה הוא הדבר, כאיזו קבוצה הוא. ב. על הנידון של מאורע הפרישה, מהיכן פירש. והנפקא מינה בין שני סוגי הספיקות הללו, שכאשר הנידון מה הדבר, יש תנאי שלא יהיה בקביעותו, אלא יהיה נייד מחוץ למקום קביעותו, ואף אם חזר למקום קביעותו יש לומר שחוזר נאסר[נה]. אולם כאשר הנידון על הפרישה, לעולם נחשב כדבר שאינו קבוע, ומועיל בו דין רוב.

וכן כתב בשערי יושר (שער ד פ"ח) כדבריו, וביאר בדרך זו בכמה מקומות[נו] ששני אופני רוב מצינו בכל דפריש מרובא פריש: א. רוב פרישות. ב. רוב מקרים. והיינו שכאשר יש נידון שיש בו רוב צדדים על אופן הפרישה, יש כח ברוב הצדדים להכריע את הספק, והוא כעין רוב דעות בין הדיינים שמכריע את ההלכה. וכאשר אין רוב צדדים במאורע של פרישה, אלא יש נידון בזיהוי הדבר הקיים בפנינו 'מה הוא', אם הוא מהרוב או מהמיעוט, יש דין הנהגה כהצד שהוא מהרוב[נז].

ספק בברכת הנר שמא הוא אור מבית הנכרים

מצינו בשו"ע (או"ח סי' רחצ ס"ז) לגבי ההולך במוצאי שבת חוץ לתחום וראה אור, אם רובם נכרים אינו מברך עליו בורא מאורי האש, וברובם ישראל או שהם מחצה על מחצה מברך. ובמגן אברהם (ס"ק יג) הקשה, שהלא הבתים של הנכרים הם במקום הקבוע, ומדוע צריך להחמיר מחמת הרוב, והלא נידון כמחצה על מחצה[נח]. וכתב שאינו נחשב כקבוע כיון שהאור פירש מהבתים ויצא מהם, וכל דפריש מרובא פריש.

והאחרונים הקשו, שהרי דעת רוב הפוסקים כשיטת התוספות וסייעתו, שבפירש לפנינו אין אומרין מרובא פריש, ודינו כקבוע, ואף באופן זה שהאור פירש מן הבתים אולם בידוע שיצא מהם, נחשב עדיין כנולד הספק בקבוע, ולמה הולכים אחר הרוב.

ובמחצית השקל (על המג"א שם) תירץ שאין כוונתו למאורע של פרישה (אלא החפשה) המספקת, אלא שהאור נחשב לדבר שנפרש ונבדל, ונחשב דבר הנייד ולא כדבר הקבוע בבית. ומתבאר מדבריו שיש שני אופני היתר של פרישה, וכנתבאר: א. מאורע של פרישה שגורם להסתפק. ב. דבר שיצא מקביעותו והוא נייד[נט].

ה. הלוקח מן הלוקח

נמצא ביד ישראל

כתב הרשב"א (תורת הבית בית ד שער א יד:) שאם הראשון שלקח מן הקבוע, נסתפק מהיכן לקח ונאסר עליו כדין קבוע, ואחר כך מסרו לידי אחר, אף השני אסור לו כמו הראשון, ואין אומרים שלגבי השני נחשב ככל דפריש מחמת שבא לידו אחרי שפירש מן הקבוע.

ובפרי מגדים (יו"ד סי' קי שפתי דעת ס"ק יח) הקשה, מדוע נאסר על המוצא מחמת שהראשון שלפניו לקח מהקבוע, הלא לגבי השני נחשב כפירש[ס].

נמצא ביד נכרי

והנה בגמרא (חולין צה.) מבואר שבאופן שלקח נכרי ונמצא בידיו ומעיד לנו שלקח מן החנות, בכל זאת הוי כפירש, וצריך ביאור מהו החילוק בין לקח מישראל ללקח מנכרי. ובטעם הדבר נאמרו ב' דרכים:

א. הרעק"א (חולין צה. ד"ה ובנמצא) כתב שהוא משום שלנכרי אין נפקא מינה אם הוא כשר או טרף, נמצא שלא חל לידת הספק במקום הקביעות שהלא אין סיבה לדון כאשר אין נפקא מינה בדין, ומה שאין בלקח מישראל שלראשון היה נידון האם מותר לו לאכול, נחשב שלידת הספק היתה בקבוע. וכדבריו נקטו הקצות החושן (סי' רצב סק"ב) ומנחת חינוך (מצוה עח).

ב. בשערי יושר (שער ד פ"ג) וקובץ שיעורים (ח"ב קובץ ענינים חולין אות מד) הביא בשם הגר"ח, שהטעם הוא משום שדווקא ישראל שיש לו נאמנות להעיד שנלקח מהקבוע, נחשב שהשני יודע שחל ספק בקבוע, אך לנכרי אין נאמנות

סיבה לדון באותה שעה.

נב. והוסיף בשערי יושר (שער ד פ"ה) שיש נפקא מינה בין הרשב"א להר"ן בגדר הכרעת הרוב, שכפי שנתבאר בדברי השערי יושר שם כמה פעמים, יש ב' גדרי רוב ברובא דאיתא קמן: א. רוב צדדים. ב. רוב מקרים להורות שהוא מהרוב [וראה בהרחבה במערכה בענין 'כל דפריש מרובא פריש'], ובענייננו, לדעת הרשב"א שדנים על מאורע הפרישה של הבשר, שאינו ידוע מאיזו בהמה הוא, יש רוב צדדים, ולדעת הר"ן שהנידון הוא על החנות 'מה החנות', או על הבהמה שבמקולין 'מה הבהמה', ויש רוב אפשריות שהיו כשירות, וזה מורה שהמסופק הוא מהרוב, נחשב כרוב מקרים ולא כרוב צדדים.

נג. שהלא אם היה נחשב כפרישה, היו דנים כך לפי האמת אף לאחר שחזרה לביתה, כמבואר בקובץ שיעורים (כתובות אות לז) וכפי שיבואר להלן (אות ו) בהרחבה.

נד. וכן הובא בשיעורי הגר"א וסרמן (סי' כב אות ב). ובשערי יושר (שער ד פ"ב) האריך בנושא זה, והסיק שיש דין רוב, אולם רק באופנים שלא נבוא להתיר את כל התערובת, שהלא זה שקר גמור, אלא רק באופן שדנים על חתיכה אחת לחוד, בזה יועיל רוב להתירה. וראה שם מה שביאר בסוגיית הגמרא בזבחים (עג.).

נה. וראה בנידון זה להלן (אות ו), שנתבאר השיטות בזה בהרחבה.

נו. עיקר דבריו הם בשערי יושר (שער ד פ"ב ובעוד מקומות שם), וכן בחידושי הגר"ש שקאפ (כתובות סי' טו), שרוב פרישות מברר את המאורע על פי 'רוב צדדים', ואילו רוב המקרים או רוב האפשרויות מברר את תערובת הגופים, כשמתעורר ספק עליהם מה הוא ומי הוא, שיש לשייכו לקבוצות שונות, והרוב אומר לתלותו שהוא מהמרובים כיון שרוב האפשרויות שהוא מהם, ואין זה 'רוב צדדים' אלא הכרעה שהוא 'מהרוב'. וביאר שם שההלכה של קבוע כמחצה על מחצה לא נאמרה אלא בנידונים של 'מה הוא', שהרוב בא להכריע שהמסופק מן הרוב, ובזה יש חילוק בין נייד לקבוע במקומו, אולם בנידון של מאורע פרישה מהיכן הוא, לעולם מכריעים בדינו כהרוב, ואף אם הצדדים נגרמים מחמת דבר קבוע, שמכל מקום שורש הספק מחמת מאורע פרישה, ובזה לא נאמר דין קבוע.

נז. ונידון זה נתבאר בהרחבה במערכה בענין 'כל דפריש מרובא פריש'.

נח. ובבית אפרים (שו"ת, כללי חזקה מב:) ובפתח הדביר (או"ח סי' רחצ אות ה ס"ז) כתבו ליישב קושיית המגן אברהם שאין כאן ודאי איסור, ובמקום ספק אם היה שם איסור, לא נאמר דין קבוע.

נט. וכעין זה ביאר בדברי המרדכי (חולין רמז תקצג) שהובא לעיל (אות א), שהדיבור שנבדל מן הדיינים, אינו חלק מהם אלא דבר לעצמו, שהוא נייד ואינו קבוע.

ס. ורצה לפרש שאכן אם נשאר ספק בלב הראשון, אין סיבה לאסור על השני, אלא שכל לוקח מיד ישראל יש לו חיוב לברר אצלו שמא יודע שלקח מהטריפה. ובחזון איש ושערי יושר שיובאו להלן כתבו לפרש דברי הרשב"א באופן אחר, ולדבריהם אסור לשני, אף באופן שהראשון נשאר בספק.

ולכן אינו נחשב כדבר הקבוע, אלא נידון כנמצא בשוק שלא ראה השני שיצא מהקבוע.

אבר מן החי

ונפקא מינה באופן שהנכרי לקח בשר שהוא ספק אבר מן החי, שיש לו נפקא מינה [שהרי נאסר אף לבן נח] האם באופן זה יהא כלקח מהקבוע אף לגבי הישראל או שנידון כפירש. ובגליון מהרש"א (יו"ד סי' קי) והקצות החושן (סי' רצב סק"ב) ובמנחת חינוך (מצוה עח אות ז) כתבו שנחשב כקבוע, לפי שאף לנכרי יש נידון ונפקא מינה, ובאופן זה נולד הספק בקבוע אף לגבי הנפקא מינה של הישראל[סא].

ובקצות החושן חידש לפי"ז שכאשר יהא נידון בספק ממוני לענין דין גזל, ונמצא ביד נכרי שאומר שלקחו מהקבוע, נידון כקבוע, כיון שיש בזה נפקא מינה גם לבן נח[סב].

נמצא ביד מומר

וכמו כן נפקא מינה בזה במומר שיש לו נפקא מינה האם הבשר מותר לו או שהוא טרף, ולדעת האחרונים שכאשר יש לו נפקא מינה בדבר, נקבע הדבר כמותו, אף בזה נידון כמו אצל הנכרי. אולם להאחרונים שתלוי דווקא בנאמנותו, הלא אין לו נאמנות להעיד שנלקח מן הקבוע. ובחזון איש (יו"ד סי' לז ס"ק יג, כה, מעשרות סי' ז סק"ט, דמאי סי' א ס"ק טז) דן בזה, וכתב שכיון שאין לו נאמנות להעיד שלקח מהקבוע, נחשב כלקח מיד נכרי.

אוצר החכמה

נמצא ביד קטן

כתב הש"ך (יו"ד סי' קי ס"ק יח) בשם הרוקח, שאף נמצא ביד קטן כנמצא ביד נכרי, ויש לדון מדוע הוא כנכרי, האם משום שאין לו נאמנות או משום שאין לו נפקא מינה. ובפרי חדש (ס"ק טז) כתב שאם הוא קטן חריף נחשב כמו גדול, שהלא יש לו נאמנות במה שמעיד בפנינו, ומבואר שהחסרון בקטן רק משום שאינו נאמן. ובשערי יושר (שער ד פ"ג ד"ה ומצאתי) העיר שבשולחן ערוך (יו"ד סי' קכז ס"ג) מבואר שקטן חריף אינו נאמן באיסורין אלא במקום שיש רגלים לדבר.

ביאור טעם הנאמנות

בשערי יושר (שם) תמה מה המעלה בנאמנות של הראשון, הלא הוא אינו יודע מה טיבה של החנות שלקח משם, וכי צריך נאמנות כדי לעשותו בספק, והלא השני מסתפק מצד עצמו ולא מחמת הראשון. ואף על עצם הלקיחה מן החנות אין צריך נאמנות אלא הדבר ידוע וברור, אף בנמצא ביד נכרי, ומכל מקום כיון שהנידון של השני לא התחיל בקבוע, אין זה נידון בדבר קבוע, ומה תועיל הנאמנות להחשיב את השני כאילו התחיל הנידון שלו בקבוע.

וביאר בזה כשיטתו שנתבארה לעיל (אות ד) שעיקר החילוק בין נמצא ללקח מהקבוע, בשורש הספק, שהמוצא בשוק מסתפק מחמת הפרישה, מהיכן פירש, והלוקח בחנות מסתפק מחמת החנות, מהי החנות. וכל זה כאשר אין נאמנות המעבירה את הסתפקות הראשון לשני, אך כאשר יש נאמנות נחשב שאין לנו ספיקות אחרים אלא רק את הספק של הראשון, שכביכול אף השני ראה בעיניו את הלקיחה מהחנות וזה מוליד בלבו את הספק כמו אצל הראשון, על החנות, ולא על הפרישה.

קושיית הקובץ שיעורים

בקובץ שיעורים (ח"ב חולין אות מד)[סג] הקשה שהלא הובא לעיל (אות ד) שנחלקו התוספות והר"ן בפירש בפנינו האם נידון כקבוע, ולשיטת התוספות שנידון כקבוע יש לומר כפי שנתבאר שכאשר יש נאמנות שלקח מהקבוע דינו כקבוע, אף שלא התחיל הנידון בקבוע, משום שדי לנו בכך שידוע לו שהיה במקום הקביעות, אולם לשיטת הר"ן שאין זה קבוע מן התורה, לפי שלא התחיל הנידון בפועל אלא לאחר שפירש ובא לידו, מה תועיל הנאמנות כדי להחשיב כקבוע, והלא אף ראה ממש שיצא מן הקבוע אינו נידון כקבוע, מחמת שלא התחיל הנידון בקבוע.

וכתב שם שבעל כרחך צריך לומר שהר"ן סבר שלא כדרך זו שהטעם הוא מחמת הנאמנות, אלא סבר כהטעם שהאיסור בלקח מן הלוקח הוא מחמת שכבר חל הנידון והספק אצל הראשון, ומה שאין כן בפירש ביד נכרי לפנינו שעדיין לא התחיל הנידון בפועל ולא נאסר לשום אדם.

ביאור השערי יושר שצריך את שני הטעמים

ובשערי יושר (שם) חידש שאף אם נאמר שלקח מן הלוקח נאסר מחמת הנאמנות, מכל מקום צריך לומר אף כדברי הרעק"א שצריך שיהיה גם נידון אצל הראשון, ולולא זאת נחשב שלא התחיל הספק בקבוע, ונמצא שצריך ב' תנאים בזה: א. שהיה נפקא מינה לראשון. ב. שנאמן להעיד על המספק שלו ללוקח מידו, כדי שאף אצל השני יהיה הספק כמו אצל הראשון. ולפי"ז יש לומר שהטעם שבנכרי מותר היינו אף בראינו שפירש מן הקבוע, וכדעת הר"ן, ומשום שעדיין לא התחיל הנידון בפועל, אולם בישראל שהתחיל נידון אצלו, לא די בכך וצריך אף נאמנות על כך שהמספק יהיה מחמת החנות הקבועה, ולפיכך במומר וקטן שאין להם נאמנות, לא נאסר על השני.

יסוד הראשונים ששעת לידת הספק קובעת הכרעה לעולם

וצריך ביאור בסברת הרעק"א וסייעתו שהכל תלוי אם התחיל הנידון ביד הראשון, מדוע נאסר לשני מחמת שחל הנידון לגבי הראשון, והלא לגבי השני זהו נידון של דבר שפירש.

ובראשונים מצינו שהביאור הוא שעל ידי הפרישה לא נפקע מעלת הקביעות, וכיון שכבר נפסק בשעה אחת על פי דין קבוע, חל הדין בחתיכה, שכל הספיקות שיהיו בה זהו ההכרעה שלה.

ומצינו בלשון האיסור והיתר (כלל כה דין יב) שכתב, וז"ל, 'ודוקא שנולד הספק במקום הקביעות כגון שלקח ואינו יודע מאיזה מהם לקח דאז לא הפסיד קביעותו', ע"כ. וכן הוא לשון המאירי בכתובות (טו. ד"ה ודין זה) שכל שלא פירש מאליו אין זה נקרא פירש[סד].

והמהרי"ט (הו"ד בשב שמעתתא שמעתא ד פי"ח) כתב שהגדר בזה שכאשר נולד הספק בקביעות, כל מקום שהולך ספיקו עמו. וכן הוא לשון התוספות הרא"ש בפסחים (ט: ד"ה היינו ט') 'שכיון שנולד ספק במקום הקביעות הוי לעולם כקבוע ואסור מספק'.

אם הלוקח הראשון מת ואינו בעולם

ומדברי השב שמעתתא (שם) מתבאר שכיון שיש איסור על הלוקח הראשון, אי אפשר לחלק את ההנהגה בספק זה ולהתיר לאחרים, כיון שהאיסור על הראשון קיים בעולם, ואכן אילו האיסור שחל על הראשון כבר אינו בעולם, כגון שהלוקח מת, פקע איסור זה מאחרים, ואפשר להתיר להם מדין כל דפריש.

ראיה משיטת הרא"ה

והנה עד כה נתבאר שאם לקח מידי הראשון, אסור אף לשני, ויש לדון באופן שנולד ספק ללוקח הראשון ונפל ממנו ומצאו אחר, שלגבי הראשון שכבר דן בקבוע נאסר כדין קבוע, והשני שמצאו בשוק צריך להחשב כפירש, וכתב בשערי יושר (ש"ד פ"ג ד"ה ומצאתי) שלפי השיטות שצריך אף את הנאמנות של הראשון, שמעיד שמסופק על החנות, בודאי שבאופן זה שאינו מעיד לשני כלום, אין זה נאסר על השני, שהלא הספק של השני מתעורר מחמת עצמו ולא מחמת הראשון.

אכן מצינו בדברי הרא"ה (כתובות טו. ד"ה גזרה) שאף באופן זה נאסר על השני, שכתב וזה לשונו, 'ואם תאמר ואם נפל מיד לוקח, ניחוש שמא לא ידע מאיזה מהן לקח, יש לומר דהא לא שכיח ולא חיישינן לה, מסתברא מאן דזבין ידע ממאן זבין'. ומוכח מדבריו שאילו ידענו שהלוקח שאיבד חתיכה זו כבר נסתפק עליה, ונאסרה עליו כדין קבוע, נאסרה אף למוצא אחריו, אולם אין חוששים לכך כיון שאינו מצוי שהלוקח מסתפק היכן קנאו ובדרך כלל זוכר ויודע זאת. וצריך ביאור מדוע יאסר על המוצא מחמת שהלוקח כבר נסתפק עליה ונאסר לו, הלא אין כאן עדות ונאמנות מהראשון לשני, והשני מסתפק מחמת עצמו ולא מחמת הראשון.

ומוכח מדבריו כשיטת השב שמעתתא, שמאחר ונאסר על הראשון, זו סיבה שנאסר לכל העולם, ואף שאין הם שייכים לאופן הספק שלו, שהוא הסתפק על הקבוע, והם מסתפקים מחמת הפרישה.

דברי הרשב"א בנפל מן הלוקח

אמנם מדברי הרשב"א (תורת הבית בית ד שער א יד:) מתבאר שבאופן זה מותר לשני כדין פירש, וזה לשונו 'אבל אם לקח אחד מן הקבוע ונפל מידו או שהניחו במקום חוץ ממקום קביעותו ולא נודע אם מן ההיתר המרובה או מן האיסור המועט, אין זה קבוע, שהרי לא נפל לנו הספק בקבוע אלא בפורש, ובכל כהאי גוונא אמרינן כל דפריש מרובא פריש'. ומדוקדק מלשונו שאילו הראשון מסר את הבשר לאדם אחר בידים, ולא הניחו מידיו ולא נפל מידו, באופן זה נחשב כלוקח מן הקבוע אף לגבי השני, ודווקא מחמת שלא מסרו לשני, אלא הניחו ואחר כך לקח השני מאליו, בזה דין השני כפירש.

ביאור השערי יושר שצריך את שני הטעמים

ובשערי יושר (שם) חידש שאף אם נאמר שלקח מן הלוקח נאסר מחמת הנאמנות, מכל מקום צריך לומר אף כדברי הרעק"א שצריך שיהיה גם נידון אצל הראשון, ולולא זאת נחשב שלא התחיל הספק בקבוע, ונמצא

סא. בירושת פליטה (שו"ת סי' כה) כתב לדון לגבי ספר תורה שנמצא בו פסול שנתערב עם שאר הספרים, שהוא קבוע ואסור לקרוא בכולם, שכתב עצה בזה שתבוא אשה ותטול אחד מהם שלא בפנינו וכיון שהיא פטורה ואין לה נפקא מינה לא נחשב אצלה לקבוע, עי"ש.

סב. וראה מה שהשיג עליו בכתב סופר (שו"ת יו"ד סי' יז, והו"ד בדרכי תשובה יו"ד סי' קי אות נז) שהרי לגבי האיסור אין נפקא מינה של מי הוא, ועיין עוד בנתיבות המשפט (שם סי' רצב), ובשואל ומשיב (תנינא ח"ב סי' ס).

סג. וכן בשיעורי ר' אלחנן (חולין סי' כג).

סד. ועל דרך זו נראה כוונת הש"ך (יו"ד סי' קי ס"ק כב-כג) שכל קבוע שנתערב באחרות אין בו מעלת קבוע כיון דקבוע חידוש הוא, לא אמרינן כן אלא כשהוא בפני עצמו, אבל לא כשנתערבה באחרות, והיינו שבאופן זה כבר אין לו שם קבוע. [ועיין עוד במנחת יעקב (כלל צג סק"א) והובאו

ובשערי יושר (שם) ביאר בדעת הרשב"א שדווקא מכח הנאמנות חל על השני דין ספק של קבוע, שאף הוא מסתפק כמו הראשון על החנות, אך בנפל מידו שאין הראשון מעיד לשני כלום, השני מסתפק מחמת הפרישה ומותר לו כדין פירש[סה].

התחלפות הנידון מקבוע לנידון של פריש

19/06/2018 א"ח

תינוק הנמצא בבית עם אמו ולא נבדקה אמו

מצינו בגמרא (כתובות טו.) שאם אשה נבעלה לאחד מן העיר, ואין ידוע אם היה כשר או פסול, אם היו רוב אנשי העיר כשרים, הולכים אחר הרוב, אולם דווקא כאשר הבועל פירש מביתו והלך אליה, שבאופן זה לא היה המאורע במקום הקביעות, אך אם האשה הלכה אליו לביתו שהוא מקום קביעותו, כל קבוע כמחצה על מחצה.

והנה כל הסוגיא שם דנה לגבי דין האשה להשיאה לכהונה, והנודע ביהודה (שו"ת, אהע"ז סי' ז) דן לענין הולד, באופן שעיברה וילדה, ולא שאלוה ממי נתעברה וילדה, והולד נתגדל ובין כך מתה האם. מה דינו של הולד לבא בקהל, האם הוא כשתוקי ופסול או לא. והנה מצינו בגמרא (שם ע"ב) בתינוק שנמצא מושלך בעיר שרובה ישראל, הלך אחר רוב ישראל, ודינו כישראל לכל דבר, משום כל דפריש מרובא פריש. וסבר הנודע ביהודה שכשם שאם נמצא בשוק נחשב כאחד מן הבתים שבעיר, כך אם נמצא ברשות אמו ואינו ידוע מי אביו נחשב 'פריש' מבית אביו.

ולפי"ז כתב, שיש לחלק בין הנידון בכשרות אמו שצריך בו 'תרי רובי', לנידון כשרות הולד, שמועיל בו רוב כשרים ואין צריך 'תרי רובי', ומשום שדווקא בנידון על האם ששייך שיהיה בה אופן של ספק בקבוע, כשהלכה לביתו של הבועל, לכן גזרו בה שיצטרכו 'תרי רובי' כמבואר בסוגית הגמרא שם, אך לגבי הולד שלעולם הוא נחשב כ'פירש' שהלא אינו הולך לבית הבועל, די לנו בכך שהיו רוב כשרים בעיר, ואין בזה גזירה להצריך 'תרי רובי', משום שלא שייך אצלו אופנים הנחשבים קבוע.

החילוק בין דנים על האם בפנינו לשאין דנים עליה

אולם מסקנת הנודע ביהודה שיש לחלק בין פנויה שילדה ולא ידענו ממי נתעברה, לתינוק הנמצא בשוק שאין אמו לפנינו, שאם ילדתו אשה העומדת לפנינו ויודעים ומכירים את אמו שהיא ילדתו, והוא אצל אמו, יש לנו לדון על האם עצמה ממי נתעברה, ובאופנים שהיא פסולה מחמת ספק אפילו ברוב כשרים, כמבואר בגמרא שצריך 'תרי רובי' משום גזירה דרבנן, ממילא אף הולד נפסל כמותה. מה שאין כן בתינוק הנמצא בשוק, שאין אנו יודעים מי היא אמו, ואין לנו נידון על האם כלל, וכל הנידון הוא רק על התינוק שנמצא בשוק, אם יש שם רוב כשרים, כשר.

וטעם החילוק הוא שכאשר דנים גם על אמו, ובאופן שדינה כקבוע שהוא מחצה על מחצה, וכגון שהלכה היא לביתו, מתוך שאנו דנין גם על אמו ששייך אצלה קביעות, צריך לאסור גם הולד, שלא לחלק בין האשה לבנה, אך כשאין נידון על האם, דנים את הולד לחוד, והוא לעולם כפריש שמועיל בו רוב אחד. ולפי"ז אף באופן שכבר מתה אמו, כיון שמתה אין לנו שום סיבה לדון על האם ממי נבעלה, ואין אנו דנין אלא רק על הולד, והולד נחשב פריש וכשר.

נידון הולד בפריש נגרר אחר תחילת הספק בקבוע

ומתבאר מדבריו חידוש, שהולד מצד עצמו נחשב כפריש, אולם כאשר התחיל הנידון אצל אמו והגדרת הנידון עליה כנידון בקבוע, אי אפשר לחלק בין האם לולד, כיון שהוא נולד מאותו ספק שקיים באמו, ואף שהם נידונים נפרדים, שבאשה יש נידון של 'זונה' ובולד יש נידון של 'פסול יחוס', מכל מקום שורש הספק בשניהם הוא במאורע אחד, וכיון שהתחיל הנידון בקבוע, חלה בו הכרעה זו אף לגבי נידונים שנותספו אחרי כן, ואף שנתהפכו להיות בפריש.

קושיית הבית מאיר שאין זו סברא מן התורה

והבית מאיר (אהע"ז סי' ד סכ"ו) חולק, שאי אפשר לומר סברא זו שלא לחלק בין האם לולד, ואם מעיקר הדין דינו כפריש, היה צריך ללכת בו אחר הרוב, ואינו נגרר אחר ההכרעה באמו, שכל סיבת ההכרעה באמו כקבוע היא רק על מי שנמצא בקבוע, ולא על מי שהתחיל בו הנידון בפריש, כגון הולד. והוסיף שמן התורה בודאי שאין לומר סברא זו, ואפשר שמדרבנן אפשר לומר כך, ומנין לנו לחדש איסור דרבנן בזה. ולפיכך דעת הבית מאיר שהולד נידון בפני עצמו, וצריך לדון האם נחשב כנידון בקבוע, או כנידון בפרישׂ[סו].

שיטת השב שמעתתא שיש לאסור כדין לקח מהלוקח

והשב שמעתתא (שמעתא ד פי"ח) סובר שיש לאסור את הולד ולדונו כקבוע כדין אמו אך לא כטעמו של הנודע ביהודה, שבודאי אין הכרח לתלות לצרף את הנידון בולד לנידון באמו, אולם מטעם אחר יש להחשיבו כנידון בקבוע, שהלא נתבאר לעיל שהלוקח מן הלוקח נידון כמו הראשון שלקח מהקבוע, כמתבאר בדברי הראשונים שהובאו לעיל, ולפי"ז אף הולד נחשב שנלקח על ידי אמו כשנתעברה מאביו, והספק של האם לגבי דין הולד, נידון כלוקח מן הקבוע, וממילא כשהיא לא יודעת לברר את הספק, ואף אצלה היה הנידון בספק, הרי אף הולד נאסר כדין קבוע, ודינו כפי שנידון אצל אמו בקבוע. והוסיף שכל זה דווקא כשאמו בפנינו בעולם והספק קיים אצלה, אולם אם מתה אמו ואינה בפנינו, אין דנים אחר גדרי הספק שהיו אצלה, אלא דנים אחר הספקיות שיש לנו, וכיון שהנידון על הולד התחיל לאחר שפירש, דנים אותו כפירש והלך אחר הרוב.

והשב שמעתתא לשיטתו בזה, שסבר שכל שנאסר ללוקח ראשון כדין קבוע, חל האיסור לאחרים, משום שאין מחלקים בין הראשון לאחרים, ומשום כך הדבר תלוי אם הלוקח ראשון בעולם או שמת. וכמו כן לגבי הולד ואמו, שאם מתה אמו חוזר דין הולד לגדר של פריש, וכל זמן שהיא בחייה הוא נגרר אחר דין הספק שחל אצל האם שהוא קבוע.

השגות האחרונים על דבריו

בשערי יושר (שער ד פ"ג) השיג על דבריו, שלשיטת האחרונים שהובאו לעיל, שכל הטעם לאסור בלוקח מן הלוקח היינו משום שהראשון מעיד על שורש הספק שלו, והנאמנות בזה גורמת שהספק שלו ימשיך אף אצל השני מבלי להסתפק ספיקות אחרים, לפי"ז באופן שלא העיד הראשון כלום, אלא עבר מידו לאחרים, אין השני מסתפק מחמת הראשון, אלא מחמת עצמו, ודינו כספק שנולד ב'פרישה', וכיון שהאם לא העידה לנו אודות הספק שהיה באביו, נמצא שהספק שלנו על הולד אינו כמו לוקח מן הלוקח, אלא כנפל מן הלוקח ונמצא על ידי אחר בשוק, שדינו כספק חדש שנולד בפרישה.

בשואל ומשיב (שו"ת, מהדו"ק ח"א סי' ג) ובחלקת יואב השיגו, שכל מה שאמו נחשבת כלוקח שנאסר עליו במקום הקבוע, היינו דווקא אם גם היא בכלל המסופקים, אך באופן שיתכן שהיא אינה מסופקת ויודעת מיהו אביו, אלא שאנו לא בדקנוה ואיננו יודעים מכך, יש לומר שלא חל עליה דין קבוע, שהלא אינה בספק כלל, ורק אצל הולד נולד הספק כיצד לנהוג בו, והנידון בו התחיל בפריש, וממילא אין סיבה לאוסרו מחמת אמו.

ו. דבר הנייד חוץ למקומו שחזר למקום הקביעות

פתיחה

הובא לעיל שההלכה של כל קבוע כמחצה על מחצה נאמרה כאשר הנידון בספק נולד בהיותו במקום קביעותו, אולם כשהנידון נולד כשיצא ממקום קביעותו נידון כ'נייד' ו'פריש' שהולכים בו אחר הרוב. והמפרשים דנו כיצד הדין באופן שמשתנה במשך הזמן, ונהפך מדבר נייד לדבר קבוע, האם חוזר ונאסר מחמת שחזר למקום קביעותו, או שמא כיון שכבר הותר בתורת פריש, אינו חוזר ונאסר.

מקור הנידון

והנה בכל הסוגיות שהוזכר הדין של 'כל דפריש' מחמת שנולד הספק במאורע הפרישה, ולא במקום הקביעות, לא מצינו שאם יחזור למקום הקביעות ישתנה דינו, ובפשוטו משמע שלאחר שהוכרע שהוא מהרוב, הותר לעולם.

אולם בסוגיא בנזיר (יב.) מצינו שיש מקום לאסור מחמת שחזר למקום הקביעות, אכן לכאורה מצינו שנחלקו הראשונים והאחרונים בביאור דברי הגמרא שם. שבגמרא דנו על מי ששלח שליח לקדש אשה ומת השליח, אסור המשלח בכל נשים שבעולם מחמת הספק שמא כל אחת קרובת אשתו. והקשו בגמרא, מדוע לא נלך אחר רוב נשים בעולם שמותרות. ותירצו, שאשה 'לא ניידא' כלומר שהיא קבועה בביתה. והקשו שאם קידש את האשה בשוק הלא נחשב 'נייד' ולא קבוע. ותירצו שלבסוף 'הדרא לניחותא' כלומר שחוזרת לביתה שהוא מקום הקביעות.

דבריו בש"ך (שם) ועיין שם עוד (ס"ק לט), ועיין עוד בשפתי דעת (שם ס"ק טו).

סה. וראה בראי"ש (שו"ת כלל כ סי' יז) שמפרש כהתוספות וכתב הטעם משום שנולד הספק במקום הקביעות, ולא משמע מדבריו שהוא סוג ספק אחר, אלא מחמת שכבר נאסר וכדברי השב שמעתתא. וכן מבואר להדיא בדברי התוספות הרא"ש והתוספות שאנץ בנזיר (יב.).

סו. וראה בזה בהרחבה להלן (אות ו), שנחלקו בזה הבית מאיר ושאר האחרונים, האם נידון כקבוע או כפירש.

והובא לעיל (אות ב) ששיטת המפרש (ד"ה וכי) והתוספות (ד"ה בשוקא) שהנידון על האשה השניה שהמשלח מקדש עתה ועליה הנידון שמא קרובתו היא, והמקשן סבר שאם מקדשה בשוק נחשב שנולד הספק בדבר נייד ותהא מותרת מכח הרוב, והתרצן סבר שכיון שחוזרת לביתה אחר זמן, דינה כקבוע. ויש לדון בביאור הגמרא שכיון שעתידה לחזור לביתה, לפיכך נחשבת כקבוע כבר מעתה אף כאשר היא בשוק, משום שלא יצאה לגמרי ממקום קביעותה ועתידה לחזור, או שמא בשעה שהיא בשוק דינה כפירש, אלא שבשעה שתחזור למקום קביעותה, חוזרת לדין קבוע והכרעת הרוב נפקעת ממנה, ומשום שאם חזר ונעשה קבוע לא יועיל מה שהותר תחילה בהיותו נייד.

ומצינו שנחלקו בזה הקושיא והתירוץ בתוספות בכתובות (טו. ד"ה דלמא), שהגמרא דנה לגבי אשה שנבעלה ואין אנו יודעים אם נבעלה לפסול ונאסרה לכהונה או שנבעלה לכשר, ואמרו בגמרא שאם הבועל יצא מביתו לשוק והלך אליה אנו הולכים אחר רוב אנשי העיר שכל דפריש מרובא פריש. והקשו התוספות שמבואר מדברי הגמרא שגם לגבי אדם שייך לומר כל דפריש מרובא פריש, ואף שיצא לשוק ועתיד לחזור לביתו מכל מקום בשעה שהוא בשוק נידון כנייד, ואילו בגמרא בנזיר מבואר שבאדם לא שייך פריש, כיון ש'הדרא לניחותא', ולכך אדם תמיד נידון כקבוע.

ותירצו, שלא זהו הפירוש בגמרא בנזיר, אלא כוונת הגמרא ש'הדרא לניחותא' ונחשבת קבוע ממש בשעה שתהיה בביתה, והנידון עליה באותה שעה שהיא במקום הקביעות, אולם כאשר הנידון עליה בשוק, נחשב נייד. ולפי גירסת הרש"ש[סז] סברת התוספות בתירוץ היא כשיטת התוספות בנזיר, וכפי שסברו בקושייתם, שהנידון בגמרא בנזיר הוא על האשה שמקדש עתה, ולפי"ז בעל כרחך שביאור הגמרא ש'הדרא לניחותא' היינו שלאחר זמן עתידה לחזור לביתה, ומאותה שעה ואילך תחזור ותאסר משום קבוע, ולא יועיל מה שהותרה מתחילה כשדנים עליה בשוק בתורת 'נייד'. וכן מתבאר מדברי המפרש והתוספות בנזיר, ולפי"ז מוכח שכל דבר שהיה נייד וחזר ונעשה קבוע, חוזר ונאסר, ודינו תלוי כל שעה בכך שהוא נייד ואינו קבוע.

חילוק בין ספק על המאורע לספק על האדם

ועדיין קשה מדוע בגמרא בכתובות אמרו שכשאנו דנים על הבועל, אומרים כל דפריש מרובא פריש, והרי לאחר מכן יחזור למקומו ואם כן צריך להיות דינו כקבוע. וביארו התוספות וזה לשונם, 'ולאו פירכא היא, דהתם בשעת האיסור כשזה בא על שום אשה הדרא לניחותא האשה שקידש[סח], אבל הכא כי אזלי אינהו לגבה בשעה שאוסרה הרי הוא נייד', ומתבאר שיש חילוק באופן הספק, שבנזיר דנים 'בשעת האיסור' ואילו בכתובות דנים על שעת המאורע שאוסרה, ולא על שעת האיסור שאחרי כן, אכן צריך ביאור מהו החילוק ביניהם ומדוע דנים בכל מקום באופן אחר.

והשיטה מקובצת (כתובות טו. ד"ה ובשיטה ישנה) הביא בשם שיטה ישנה לבאר שבסוגיא בכתובות הספק הוא רק על זמן הבעילה עצמה שהוא גורם האיסור וכשהבועל חוזר לאחר מכן לביתו כבר אין שייכות לאיסור, ולכן כל הנידון הוא על המאורע בזמן הבעילה וכיון שבזמן הבעילה היה במצב של פירש, לא איכפת לנו שלאחר מכן יחזור לניחותא, אבל בנזיר אין דנים על המאורע הראשון שקידש השליח לאחת מקרובותיה, אלא הנידון הוא על החתיכה שלפניו שהיא האשה המתקדשת, האם יהיה מותר לו לחיות עמה כל ימי חייו, שהרי על כל ביאה וביאה שבא עליה מתעורר הספק מחדש, ושורש הספק הוא הנידון עליה מה היא, וזהו ספק הנמשך כל רגע ורגע, ומשום כן לא שייך לדונה כפי מצבה בשעת הקידושין בלבד, אלא צריך לדון גם במצב של אחר הנישואין, וכיון שבנידון שיהיה לאחר מכן תחזור לניחותא יש לה דין קבוע באותו זמן[סט].

קושיות האחרונים

אכן מתבאר לדרך זו, שכל דבר הנייד שהותר מכח רוב, חוזר ונאסר בשעה שחזר למקום קביעותו. והאחרונים הקשו בזה כמה קושיות:

קושיית החכמת אדם

א. החכמת אדם (בינת אדם שער הקבוע סי' יט) הקשה מכח דברי הגמרא בזבחים (עג:) שנולד ספק על קרבנות כשרים מחמת קרבן פסול שנתערב ביניהם, והוכרע על פי כל דפריש מרובא פריש, שכל אחד שניטול מביניהם הוא מרוב הכשרים, ואם נצטרפו כמה כהנים להקריב את כולם בבת אחת, אין לאסור מחמת שיש כאן את האיסור ביניהם בודאות, ויחול בו דין 'איסורא ברובא איתא' כדי לאוסרו מספק, ולשון הגמרא הוא 'אלא מעתה מגיסא אסירא', וכתב רש"י (ד"ה אלא) שלאחר שהותר על פי רוב אינו חוזר ונאסר, ומוכח שלאחר שהותר מכח הוראת הרוב בתחילה, חל היתר לעולם, ואין צריך שכל רגע ורגע ימשיך הרוב להיות קיים בעולם כדי להתיר את המסופק, והוא הדין אם נשתנה מנייד לקבוע, אין בכך כלום, ולאחר שהותר אינו חוזר להאסר.

קושיית הקובץ שיעורים שדין רוב נקבע בלידת הספק לכל המצבים שאחר כך

ב. בקובץ שיעורים (כתובות אות לז) הקשה שבבשר שפירש מהחנויות ונמצא בשוק, לא שמענו שאם חוזר לאחר זמן לתוך החנות, חוזר ונאסר, או אף אם חוזר לביתו של האדם שלשיטת הבית מאיר (יו"ד סי' קי ס"ג) יש מקום לדונו כקבוע, מכל מקום אינו חוזר ונאסר.

שיטת החכמת אדם

ולפיכך סובר החכמת אדם שאינו חוזר ונאסר אף שחזר למקום הקביעות, ואת דברי התוספות בכתובות צריך לפרש כהגירסא 'האשה שקידש השליח' ולא כגירסת הרש"ש. ולפי"ז שיטת התירוץ בתוספות שם, היא כשיטת הרא"ש בנזיר (יב. ד"ה אמינא), שהנידון תלוי באשה המספקת עלינו שהיא שורש המספק, ולא באשה השניה המסופקת אצלנו בפועל אם לאוסרה או להתירה. וכן כתבו בתוספות הרא"ש (כתובות טו. ד"ה א') ובשיטה ישנה (שם, הו"ד בשיטה מקובצת ד"ה ובשיטה ישנה) שהכל תלוי באשה שקידש השליח שהיא אוסרתו בקרובותיה.

ולפי"ז ביאר החכמת אדם, שכוונת הגמרא בנזיר היא שהאשה נחשבת כקבוע כבר בשעת תחילת הנידון עליה, שאמנם המקשן סבר שיש מקום להקל ולסמוך על הצד שהיתה בשוק בשעת הקדושין שעשה השליח, ומשום שסבר שדנים אחר שעת המאורע. אולם התרצן דחה דבריו שיש לדון אחר שעת הקידושין של השניה שהוא תחילת הנידון שלנו, והספק מתעורר על האשה שקידש השליח שמא היא מקרובותיה של זו, או שאינה קרובתה של זו, ויש לחוש שמא בשעה זו כבר 'הדרא לניחותא' ועתה היא קבועה, ונמצא שיש לה דין קבוע בתחילת הנידון. אכן אילו היה ידוע שעתה היא עומדת בשוק והיא 'נייד', היה מועיל הכרעת הרוב, ולא איכפת לנו שלאחר זמן תשוב למקום קביעותה.

ולדבריו עיקר החילוק בין הסוגיות, שבנזיר אנו דנים על האשה הראשונה שהמאורע בה הוא שורש הספק, ואם היא קבועה עכשיו דינה כקבוע, ובכתובות דנים על המאורע של מעשה הבועל שהוא שורש הספק, ואם היה פריש ונייד דינו כפרישה.

ותירצו שבסוגיא בכתובות אנו דנים על זמן הבעילה מי היה הבועל, וכיון שבזמן הבעילה לא היה הבועל במקום קביעותו אלא פירש מאיזה ציבור, אנו אומרים כל דפריש מרובא פריש, אבל בנזיר הרי הנידון הוא בשעה שבא אותו אדם לקדש לו אשה אחרת, אולי היא קרובתה של האשה שנתקדשה לו, והנידון הוא על אותה האשה שנתקדשה על ידי השליח אם דנים אותה כקבוע, והרי בשעה זו שבא לקדש עכשיו אשה אחרת ודאי כבר חזרה האשה שנתקדשה למקום קביעותה, ולכך הרי היא אוסרת את כל הנשים שבעולם[ע].

סז. שמוחק תיבת 'השליח', והנידון על האשה השניה שמקדש המשלח עכשיו.

סח. בתוספות שלפנינו נוסף תיבת 'השליח', אולם לגירסת הרש"ש תיבה זו נמחקת, שהלא תוספות בקושייתם סברו שהנידון על האשה שמקדש המשלח, ולא על זו שקידש השליח. אכן לשיטת הרא"ש בנזיר, יש מקום לגרוס כך, וכפי שיובא להלן.

סט. ויש להוסיף בביאור דבריו, מהו הטעם שבנזיר אין דנים על המאורע הקודם שגורם לאוסרה, אלא דנים על האשה להכיר אותה האם היא קרובתו, ומדוע דווקא בכתובות דנים על המאורע שגורם לאוסרה. ובביאור החילוק מצינו ב' דרכים, א. בפשוטו יש לומר שהחילוק הוא בין מאורע שהיה באשה זו למאורע שהיה באשה אחרת, שבכתובות המאורע האוסר היה באשה הנבעלת לספק פסול, ואנו רואים עליה את שורש הספק מחמת המאורע ההוא, ודנים על המאורע שהוא באמת שורש הנדון, וכיון שהיא בפריש נשאר לעולם בפריש, אך בנזיר המאורע האוסר היה באשה אחרת שיש ספק שמא היא קרובתה של אשה זו שמקדש היום, וכיון שעל האשה שלפניו אין את המאורע ההוא, אין שייכות ישירה למאורע ההוא וגדר המספק עליה הוא 'מה היא' האם היא קרובתו או לא. וממילא הנדון בה משתנה לפי מצבה, כאשר היא נייד נחשב פריש, וכאשר חוזרת לביתה נחשב קבוע. ב. בשערי יושר (שער ד פ"א) חילק שתלוי אם מכיר את הנשים הללו, או שאיננו מכירים אותם כלל, שבכתובות מכירים באשה מי היא, ואין עליה ספק כלל אלא רק על המאורע שהיה עליה, אולם בנזיר מדובר שאין מכיר את כל קרובותיה ואופן ההסתפקות של האדם הוא מי הם, האם אחת מהם היא המקודשת הראשונה וזו קרובתו או שהם מהרוב, ולכן תלוי במצב האשה בכל שעה. [ובאופן שהיה מכיר את האשה וכל משפחתה, אכן חל הספק על המאורע הידוע שהיה עם הראשונה, אך מכל מקום כתב שם שאין לדון כלל אחר הרוב, אלא נחשב כאופן שדנים מאורעות מסופקים, האם קרובתה התקדשה או לא, ושייך לדון על פי חזקה דמעיקרא שהיתה פנויה וכיו"ב, אולם לא נכריע בזה על פי רוב יעוי"ש].

ע. אכן בלשון תוספות הרא"ש בכתובות (שם ד"ה אי) משמע שאף שמתחילת לידת הספק היתה ניידא, מכל מקום לאחר זמן חוזרת ונאסרת מחמת שהדרא לניחותא, וכהבנת הרש"ש, והקובץ שיעורים (כתובות אות לו-לז). וכן מדויק מלשון התוספות שחילקו שבנזיר דנים בשעת האיסור, ובכתובות דנים בשעה שאוסרה, ומה הוצרכו לחלק בזה, הלא עיקר החילוק הוא שבכל

יישוב שיטת המפרש ותוספות בנזיר

אכן עדיין קשה כיצד תתיישב שיטת המפרש ותוספות בנזיר, שלשיטתם שהנידון על האשה השניה שמקדש עתה, ואם בשעה שמקדשה עומדת בשוק, דינה כנייד, ומדוע לא יועיל הרוב, ואם נאמר שבתירוץ הגמרא נתחדש שחוזרת ונאסרת כשחזרה לקבוע, יקשה כקושיות דלעיל. ונחלקו האחרונים בביאור דבריהם.

החכמת אדם (בינת אדם שער הקבוע סי' יט) והקובץ שיעורים ביארו כדרך שנקטו התוספות בכתובות בקושייתם, שכוונת הגמרא לדון מכח שהדרא לניחותא, שמשום כך אינו נחשב 'פריש' כבר מתחילה עוד בהיותה בשוק, כיון שידוע בשעת פרישה שסופה לחזור למקום קביעותה אין זו פרישה. ולפי"ז בכל אדם שיש לו מקום דירה בקביעות לא שייך לומר עליו כל דפריש, שפרישתו לשוק אינה פרישה משום שבהכרח ישוב למקום קביעותו, אך לפי"ז חוזרת קושיית תוספות שבסוגיא בכתובות דנים את האדם שיצא מביתו כ'פריש', אף שעתיד לחזור לביתו.

ביאור הבינת אדם שדווקא באשה נחשבת שעיקר ישיבתה בבית ולא בשוק

וכתב הבינת אדם, שיש לומר על פי דקדוק דברי המפרש בנזיר (יב. ד"ה אמר) שכתב, 'דגבי אשה לא שייך כל דפריש שכל כבודה בת מלך פנימה', וכוונתו לומר שיש חילוק בין איש לאשה, שדווקא לגבי אשה לא שייך פירש שאפילו כשהיא בשוק מכל מקום עיקר דעתה תמיד על ביתה, לפי שעיקר ישיבתה תמיד בביתה ולא בשוק, אבל לגבי איש [כפי שדנו בסוגיא בכתובות] כשיוצא לשוק מתנתק מביתו, ואף שעתיד לחזור אחר זמן לביתו, מכל מקום באותה שעה נחשב 'נייד' ושייך כל דפריש[א].

שיטת הגר"ח שיש שני דיני רוב

ובחידושי הגר"ח (על הש"ס אות שפח, הו"ד בקובץ שיעורים ח"א כתובות אות לז) ביאר באופן אחר, שלעולם לשיטת המפרש והתוספות בנזיר כשחוזר למקומו חוזר ונאסר, ואין להקשות משאר מקומות שאינו חוזר ונאסר, משום ששני דיני רוב הם: א. שכל דפריש מרובא פריש, שכשיש מאורע של פרישה שהוא שורש הספק, יש סיבה לקבוע על פי רוב הצדדים שבפרישה. ב. עוד נתחדש בזה שיש דין הלך אחר הרוב גם בלא פרישה המעוררת את הספק, וכפי שהובא לעיל (סוף אות ד) שיש דין רוב לתלות את המסופק שהוא מן המרובים ולא מהמיעוט, אולם בתנאי שאינו במקום קביעותו, אלא שיצא ממקומו, וזהו הנקרא 'נייד'[ב].

ולפי"ז חידש נפקא מינה בין ב' ההלכות, כאשר נהפך מנייד לקבוע, האם נמשכת הוראת הרוב, שב'פירש' מועילה פרישתו לדון שהיא שורש הספק, ומאחר ונקבע עליו מחמת ההכרעה במאורע הפרישה שהוא מהרוב, שוב לא נידון בו אם־יהא־קבוע או נייד. אבל כשאין מאורע פרישה שהוא שורש הספק, ושורש הספק הוא בזיהוי הדבר 'מה הוא', כל מה שמועיל בו הרוב מתורת שאינו קבוע אלא 'נייד', וכל מה שחל בו הוראת הרוב, זהו רק לגבי המצב שעדיין הוא נייד, אבל משנהפך ל'קבוע' בטלה הוראת הרוב וחוזר להיות כמחצה על מחצה[ג].

ולפי"ז מיושבים היטב דברי רש"י ותוספות בנזיר, שגדר הקבוע נמדד לפי מצב האשה המסופקת בכל שעה, ואף שמחמת שעתידה להיות הדרא לניחותא, אינה נחשבת כבר עכשיו כקבועה, שכל שעכשיו היא נייד, אינה כקבוע[ד], אלא שסברת רש"י ותוספות בנזיר, שבהדרא לניחותא האיסור הוא מחמת שלאחר זמן יחזור דינה להיות כקבוע, ואין לה דין כ'פריש' שנקבע עליו לעולם שהוא מהרוב, אך מכל מקום כל זמן שלא תחזור לקביעותה תחשב כ'נייד' ונלך בה אחר הרוב.

ביאור המחלוקת בחזר ונעשה קבוע

העולה מהנתבאר לעיל, שנחלקו האחרונים בדין זה של דבר נייד שהולכין בו אחר הרוב, וחזר ונעשה קבוע, ששיטת הבינת אדם שכיון שהותר אינו חוזר ונאסר. אולם להרש"ש והגר"ח, וכפשטות דברי התוספות בנזיר וכתובות, חוזר ונאסר. ולשיטת האוסרים נתבאר בדברי הגר"ח שצריך שכח הכרעת הרוב יהיה קיים כל שעה, כיון שאין הנידון על מאורע הפרישה, אלא הנידון בזיהוי הדבר 'מה הוא', והנידון בזה משתנה מנייד לקבוע לפי מצב הדבר. והבינת אדם סבר שדנים רק לפי שעת לידת הספק ואין דנים אחרי כן, כיון שאין כאן ספק חדש, אלא הוא אותו הספק במשך כל הזמן.

בשר הנמצא ביד נכרי בביתו

הבית מאיר (יו"ד סי' קי ס"ג) כתב על דברי השו"ע שבשר הנמצא בשוק או ביד נכרי מותר, שסתימת הלשון משמע אפילו בנמצא ביד נכרי בביתו, אף שלכאורה היה צריך להחשיבו כחוזר למקום קביעותו, ודינו כקבוע. והקשה שהלא בתוספות בכתובות (טו. ד"ה דילמא) משמע שבנמצא בין החנויות מותר, היינו דווקא בשוק שאז נחשב כפירש, אולם אם היה נמצא בתוך הבית, נידון כחזר למקומו ונחשב כקבוע.

ודקדק כן אף ממה שכתבו התוספות (שם) לגבי תינוק מושלך בעיר שלא נחשב כקבוע הואיל ולא נמצא בבית, משמע שאילו נמצא בבית חשוב נולד הספק בקביעות. וביאור דבריהם הוא שהחנות והבית לעולם הם מקום קביעותו שאינו נייד שם, ובאותו מקום אין דין רוב. ואם כן אף לגבי בשר הנמצא לפי המתבאר בסוגיא (חולין צה.) שבנמצא ביד נכרי, הלך אחר הרוב, היינו דווקא כשעומד בשוק ולא בבית, והניח בצריך עיון שלא חילקו הפוסקים בזה.

האם תינוק שנמצא בבית נחשב קבוע

ובנידון תינוק שנולד עליו הספק בשעה שהוא בבית אמו, הובא לעיל (אות ה) ששיטת הנודע ביהודה (שו"ת, מהדו"ק אהע"ז סי' ז) שהיה צריך לדונו כ'פריש', אלא שמכל מקום דינו נגרר אחר אמו. והשיג הבית מאיר עליו, שנעלמו ממנו דברי התוספות בכתובות (טו. ד"ה דלמא) שכתבו 'וכן גבי תינוק מושלך בעיר לא חשיב קבוע הואיל ולא נמצא בבית' וכו'. ומפורש בדברי התוספות שכל הטעם שאסופי נחשב כפירש ולא כקבוע, היינו משום שנמצא בשוק ולא נמצא בבית, ומדויק שאם נמצא בבית אף אסופי ממש נחשב כקבוע, וה"כ אף אם נאמר שכשלא בדקו את אמו נחשב הוא כאסופי [שאין נידון באמו] מכל מקום אסופי שנמצא בבית נידון כקבוע, ולפיכך סובר הבית מאיר שכיון שנמצא בבית, אף כשלא דנים על אמו יש לו להחשב כקבוע.

חילוק השב שמעתתא שתלוי אם המספק בתינוק מצד עצמו או אגב אמו

השב שמעתתא (שמעתא ד פי"ז) דוחה את השגתו, שדברי התוספות נאמרו בתינוק שהוא אסופי, ואין אמו נמצאת עמו כלל, ולכך אם הוא נמצא בבית ולא פירש לשוק כלל, ודאי נחשב 'קבוע' ממש, כיון שהמספק עליו הוא מחמת עצמו, מכח שידוע שישנם כמה תינוקות פסולים בעיר, והספק הוא שמא תינוק זה הוא מתינוקות הפסולים וקבוע כמחצה על מחצה, אבל פנויה שילדה הולד חשיב פירש אפילו כשנמצא איתה בבית, כיון שאין הספק מחמת מציאת התינוק, אלא מחמת המאורע שהיה בלידתו, שמסתפקים שמא נתעברה מפסול, וכיון שהתינוק נחשב 'פירש' כלפי הבועל שגורם לפסול אותו, שהלא הנידון על הולד התחיל אחרי שכבר פירש מביתו של הבועל, לפיכך יש לו דין פירש אפילו כשנמצא בבית. והרי זה כמו חתיכה שנמצאה בשוק לאחר שפירשה מהחנות, שאף שנמצאת בבית האדם שמוצאה, מכל מקום שורש הספק על מציאת החתיכה בשוק, ובמאורע הפרישה, ואין הבית שלו נחשב כקבוע.

ביאור מחלוקתם

וביאור דבריו הוא, שבתינוק הנמצא בבית לבדו, שורש הנידון על התינוק הוא מצד עצמו, שאיננו יודעים להכירו אם הוא מרוב ישראלים או ממיעוט נכרים, והמספק נולד בו לבדו והנידון שעליו הוא בקביעותו בביתו. ומה שאין כן כאשר יודעים מי אמו ושורש הספק הוא משום שלא ידוע מיהו אביו, אם כן נחשב שנולד המספק לא עליו אלא רק על מולידו אם היה ישראל או נכרי, וממילא קביעותו של התינוק בבית אינה גורמת כלום, שהרי הספק איננו עליו אלא על אביו.

ומתבאר שהבית מאיר סבר שהכל נקבע לפי מקומה של החתיכה, ולפיכך הן בתינוק, הן בבשר, דנים לפי מקומו, וכאשר הוא בבית האדם, נידון כקבוע. והנודע ביהודה והשב שמעתתא סברו שיסוד הדין תלוי מהו

מקום בשעת הספק הוא במצב אחר, שבכתובות היה פריש ובנזיר היה קבוע, אלא ודאי מוכח שאין כוונתם כהבינת אדם שכבר מתחילה היא בביתה, אלא שאף אם מתחילה היתה בשוק מכל מקום חוששים שמא בכל שעה היא חוזרת לביתה וקרובתה חוזרת ונאסרת מחמתה. [ויש לומר שאם לא כן, יש להקשות מדוע אי אפשר להוציא את כל קרובותיה של המתקדשת, לשוק, ויהיו כולן בגדר נייד ונכריע שהן מהרוב, אלא ודאי שכיון שחוזרות אחר כך לביתן אי אפשר לדון כשעת הקידושין בלבד, ומוכח שבכל מקום שחוזרת לביתה חוזר ונאסר, ולא כדברי הבינת אדם].

א. אמנם יעויין שם בבינת אדם שתמה שיצאו מכך חידושים להלכה בדיני פקוח נפש.

ב. וראה בדבריו שם שהוכיחה לזה, שהלא הוצרכו בכתובות (טו. ד"ה דלמא) לדרוש מן הפסוק למעט קבוע שאין הולכין בו אחר הרוב, ואף שאין כאן 'פרישה', וכן כתבו לדקדק מהדין שרוב סיעה נחשב כרוב כיון שנייד ולא קבוע, ונפקא מינה שאף אם הלכה אליו הולכין אחר הרוב, ואף שאין כאן פרישה. כלומר שאף שכל החתיכות מונחות במקומן והמספק עליה הוא מצד עצמה ולא מכח פרישה, נאמר בזה דין רוב על כל חתיכה שהיא מהרוב. ובחזון איש (יו"ד סי' רב סק"ב) כתב לבאר לפי"ז את ההלכה של ביטול ברוב של יבש ביבש דהוא משום דינא דהלך אחר הרוב ואיננו משום הלכה של ביטול דומיא דלח בלח, וכן כתב בחידושי הגרי"ז (זבחים עד.) והיינו שאף במקום שאין פרישה שייכת ההלכה שהלך אחר הרוב.

ג. ובשערי יושר (שער ד פ"ח) ביאר בדרך זו, והוסיף שכיון שהמספק הוא הנדון 'מה הוא' והוראת הרוב שהוא מהרוב, אין זה 'רוב צדדים' שהוא כ'סיבה' להכריע את דין המסופק, אלא זהו מגדר 'רוב מקרים' שיש הנהגה בפרשת רוב להורות על המסופק שהוא מהמקרים המרובים, וכל זה מועיל רק בשעה שנייד, ולא בשעה שקבוע. ומה שאין כן כאשר שורש הספק במאורע הפרישה, כל הצדדים הקיימים באפשרות הפרישה נחשבים כ'סיבה' להכרעת דין הפרישה, ורוב הצדדים מכריע שהיא כדין הרוב, וזו הכרעה הקיימת לעולם.

עד. ולא כפי שפירש הבינת אדם בשיטתם, כדלעיל.

המספק, איך הוא אופן ההסתפקות ולידת הצדדים בלבו של המסתפק, ולפיכך הדבר תלוי אם מי שידון על הבשר ידון עליו בגלל מקומו או לא, שחנות הוא מקום שמזהה את הבשר ולכן דנים על החנות איזו היא, אם זו חנות של בשר כשר או טרף, אבל בית של סתם אדם אינו 'מספק' על הבשר, אלא האדם שמחזיק את הבשר הוא גורם להסתפק, מאיפה הוא לקח את הבשר, וזהו נידון בדבר נייד שאינו מקום קביעות של מקור הספק, שמקור הספק על זהות הבשר הוא תמיד בחנויות שמשם לוקחים את הבשר.

לענין ביצה שפירשה מתרנגולת

עוד מצינו בשולחן ערוך (יו"ד סי' קי ס"ו) אם נתערבה תרנגולת טריפה בכשרות בעודם בחיים, ונמצאה ביצה ביניהם ואינו ידוע אם היא מן הטריפה או מן הכשירות, הביצה מותרת משום כל דפריש מרובא פריש. והקשה הבית מאיר (שם), שהלא מבואר בתוספות שתינוק הנמצא בבית נידון כקבוע, ואף חצר הבית לכאורה נחשבת מקום קבוע. ותירץ, שלענין האדם והתרנגולת נחשב כמקומם הקבוע, אך לגבי הביצה אינו נחשב מקום קביעותה.

ובשערי יושר (שער ד פ"ו) כתב, שהבית מאיר בזה לשיטתו שהולד והבשר המונחים בבית, נחשבים כדבר המונח במקום קביעותו, וכך היה צריך לומר על ביצת התרנגולת, אם אכן הרגילות להניח ביצה בחצר. אולם לשיטת האחרונים דלעיל שהכל תלוי מהו המספק בזה, ושורש הספק על הביצה אינו מתחיל ממנה, אלא מחמת התרנגולת שהטילה אותה, שאנו מסופקים מהיכן פירשה הביצה אם מתרנגולת זו או אחרת, בודאי שיש להכריע על מאורע הפרישה שהיא מן הרוב[עה].

שיטת הגר"ש שקאפ לענין ספק בולד

ולגבי ולד המסופק מצינו שיטה שלישית בזה, שהגר"ש שקאפ (כתובות סי' טו, ובשערי יושר שער ד פ"ה) סובר שבסוגיא בקידושין (עג.) מוכח שאף הנידון בולד נחשב קבוע מחמת הקביעות של אביו, הגורמת להסתפק עליו מיהו אביו, ומוכח שלא כדברי השב שמעתתא, שסבר שהולד לעולם נחשב כפירש מהבועל, אכן צריך ליישב את הסתירה בין הסוגיות, שבכתובות מצינו שתינוק המושלך נחשב פריש, ובקידושין מצינו שתלוי במעשה הבעילה של אביו, ואם היה קבוע אף הולד כקבוע. ובעל כרחך צריך לומר שהדבר תלוי איך נולד שורש הספק, שאם ידוע מאורע הבעילה על ידי אמו, הנידון הוא על אביו שהצדדים הם מיהו האדם שעשה את מעשה ההולדה, ומאחר והאב היה בקבוע זהו דינו של הולד, אולם אם נמצא התינוק לבדו, לא מתעורר הספק על אביו, אלא הספק הוא על התינוק מאיזה בית הגיע לכאן, והמספק הוא הבתים שבעיר כפי שהם היום, וכיון שהמספק הוא בתינוק, בזה תלוי אם התינוק בבית או בשוק, כיון שהוא שורש הספק.

ז. קבוע שאינו ניכר

פתיחה

נחלקו הראשונים בסוגיית הגמרא בנזיר (יב.) האם האיסור על כל הנשים מחמת הקביעות באופן זה, היא מעיקר דין תורה, או שאינה מן הדין אלא היא חומרא דרבנן, שלפי הכללים מעיקר הדין אין זה כקבוע, אלא ככל מקום שהלך אחר הרוב ומותר. שיטת הרמב"ן שהוא אסור מדינא, ושיטת התוספות שאינו אלא קנס וחומרא מדרבנן.

התוספות בנזיר (שם ד"ה אסור) כתבו, שמן הדין יש ללכת אחר הרוב, שלא מצינו דין קבוע אלא כשהאיסור ניכר לעצמו וההיתר ניכר לעצמו, אבל כשאין האיסור ניכר לעצמו לא נאמר דין קבוע. וכתבו כן בפסחים (ט: ד"ה היינו תשע) ובבבא מציעא (ו: ד"ה קפץ) ובזבחים (עג: ד"ה אלא).

וכן כתבו התוספות (חולין צה. ד"ה ספקו) לענין תערובת שיש בה דין ביטול ברוב, שהקשו כיצד חל דין ביטול ברוב הלא נחשב כקבוע וכמחצה על מחצה. ותירצו שבמעורב ואין האיסור ניכר, שייך דין רוב, אך במקום שהאיסור ידוע במקומו נאמר דין קבוע שהוא כמחצה על מחצה. ומבואר בתוספות שדווקא ב'ניכר וידוע במקומו' נחשב כקבוע, ויש לדון מדוע צריך דווקא ניכר וידוע, והלא עיקר מעלת הקבוע הוא בהיותו עומד במקום קביעותו, ולא יצא משם.

האם קבוע מעכב את ההיתר של ביטול ברוב

עוד הקשו האחרונים[עי], מה הוקשה לראשונים מדוע מועיל הביטול ברוב והלא המיעוט קבוע הוא, שהלא עיקר דין ביטול ברוב אינו מכח הדין של 'הלך אחר הרוב' ושתי הלכות נפרדות הן, שיש דין 'בירור' שהמסופק הוא מן הרוב ולא מן המיעוט, ויש דין 'ביטול' אף שברור לנו שהמיעוט האסור בודאי נאכל בתוך התערובת, מכל מקום חל דין ביטול שמתהפך להיתר, ואין זה מצד בירור שכל חתיכה שאוכל תולים אותה בהיתר, שהלא מותר לאדם אחד לאכול את כל התערובת בבת אחת, ובעל כרחך שמתהפך להיתר, וכיון שהם שני דינים הלך אחר הרוב, וביטול ברוב, מנין לנו שהדין של כל קבוע מגרע בכח ההלכה של ביטול ברוב, והלא מקור הדין של קבוע מצינו לגבי 'כל דפריש מרובא פריש' שהוא בדין הלך אחר הרוב, ולא לגבי ביטול ברוב.

חקירה בביאור דברי הראשונים

וביארו האחרונים, שאכן יש לפרש דברי הראשונים שיש לחקור בהבנת התירוץ שכיון שמעורב ואינו ניכר בטל ברוב ואינו כקבוע, האם הסיבה שאינו כקבוע הוא מחמת שאינו ניכר, או מחמת חלות הביטול, שמאחר וחל בו ביטול ונהפך להיתר, ממילא אין כאן איסור ונתבטלה הקביעות של האיסור, אכן בדבר שאינו מתבטל והאיסור קיים בתערובת, יש לו דין קבוע אף שאינו ניכר.

ויש לדקדק בדבריהם שהן שתי שיטות בדין זה: א. שאכן נחשב קבוע אף שאינו ניכר, ומכל מקום כל שמעורב ואינו ניכר, חל בו דין ביטול ברוב, והותר האיסור וממילא אין כאן קבוע. ולפי"ז בעל כרחך שבדין ביטול ברוב אין דין קבוע, והביטול חל אף שהוא כקבוע, ואכן לולא שמתבטל ברוב, נחשב כקבוע אף שאינו ניכר. ב. יש לומר כאופן שנתבאר לעיל שאף בדין ביטול ברוב יש חסרון של קבוע, המעכב את כח הרוב המבטל, אלא שכיון שאינו ניכר ממילא אין לו מעלת קבוע, ומתבטל, ואם לא נתבטל מסיבה צדדית לפי כללי דין ביטול, עדיין אין בו דין קבוע לפי שאינו ניכר, ונפקא מינה שעדיין נוכל להורות בו כדין 'הלך אחר הרוב' שכל דפריש מרובא פריש, שהלא אינו קבוע.

קבוע שאינו ניכר ולא נתבטל

והנה נחלקו הראשונים בקבוע שאינו ניכר באופן שלא נתבטל ברוב, האם אסור מן התורה או רק מדרבנן, שדעת התוספות במנחות (כג. ד"ה שחוטה) והשיטה מקובצת (שם בתוס' ד"ה שחוטה) שמן התורה נחשב קבוע, אף שאינו ניכר, ומשום כך מועיל שלא נלך אחר הרוב אף לענין להקל.

וכן נקטו הכרתי ופלתי (סי' קי ס"ק יב) והבית מאיר שם בדעת הרשב"א (חולין צד: ד"ה מעשה) והר"ן (על הרי"ף, חולין צה. ד"ה ובנמצא) שבכל דבר חשוב שאינו מתבטל ברוב, כגון בעלי חיים, חוזר לדין קבוע מן התורה, ואין לומר בו 'הלך אחר הרוב'[עז], וכן נקטו במשמעות דברי התוספות בחולין (שם)[עח]. ולפי"ז מבואר כאופן הראשון שביארו האחרונים, שמצד שאינו ניכר אין חסרון בכח הקבוע, אלא כיון שיש חלות דין ביטול ברוב לפיכך הותר, ואינו קבוע, אך אילו לא נתבטל מסיבה צדדית, נחשב כאיסור קבוע, ולא נאמרה בו ההלכה של כל דפריש מרובא פריש.

וראה בחכמת אדם (בינת אדם, שער הקבוע סי' ג) שהביא את דעת הב"ח (יו"ד סי' קי) בעשר חנויות ובכל אחת יש בהמה אחת ונמצאת ריאה אחת טריפה באופן שיש חנות אחת ודאי טריפה רק שאינה ניכרת איזו היא, דינו כקבוע מדאורייתא, כיון שאין האיסור מעורב תוך ההיתר הוי ליה כלוקח מן הקבוע, ואף שלא נודע האיסור במקומו. וביאר שדעת הב"ח הוא כמו שכתב הר"ן (על הרי"ף, חולין צה. ד"ה ובנמצא) שכל שאינו ידוע שדינו שלא מקרי קבוע הוא משום שבטל, ואם כן כשאין האיסור מעורב בתוך ההיתר ולא חל בו דין ביטול, חוזר לדין קבוע מדאורייתא.

אופן שני בהבנת הראשונים

אולם התוספות בפסחים (ט: ד"ה היינו תשע) נקטו להדיא שקבוע שאינו ניכר אסור רק מדרבנן, וכן פירשו הפרי חדש (סי' קח ס"ק יג) והשערי יושר בדעת התוספות בחולין (צה. ד"ה ספקו) ובזבחים (עג: ד"ה אלא), וכן מבואר בספר הכריתות להר"ש מקינון (סי' קצט-ר) שקבוע שאינו ניכר אינו בגדר קבוע. ומוכח מדבריהם שיש חסרון של קבוע שאינו ניכר, ולדבריהם יש לומר שזהו הטעם

עה. וביאר שהבית מאיר סבר כהשיטות שהובאו לעיל (אות ב) שדין קבוע נאמר על הנידון, שאם הנידון בדבר קבוע, דינו כקבוע. אכן השערי יושר סבר שדין קבוע נקבע לפי שורש הספק והצדדים, שאם הם מכח דבר קבוע, אין בזה דין רוב, ובאופנים הללו המספק אינו בקבוע, ולא איכפת לנו שהדבר הנידון הוא קבוע בבית.

עו. שערי יושר (שער ד פ"י) קובץ שיעורים (ח"ב על השב שמעתתא אות כא, קונטרס דברי סופרים סי' ה אות ל-לד) שיעורי ר' אלחנן (חולין סי' כג), וראה גם בקובץ שמועות (חולין אות מב).

עז. וכן מתבאר בדברי הרא"ה (חולין צו. ד"ה והא) רא"ש (פ"ז סי' כ, שו"ת כלל כ סי' יז) תוספות הרא"ש (חולין צה. ד"ה ספקו), מרדכי (רמז תרסח), האגודה (חולין צד. ד"ה תשע).

עח. וראה בשערי יושר (שער ד פ"י) שמסתפק בכוונת דבריהם, שבדברי הרשב"א בתורת הבית (בית ד שער א ג.) מצינו לשונות סותרות בנידון זה. אולם מבואר ברשב"א בחידושיו (ע"ז עד. ד"ה ואי קשיא) ובתשובותיו (המיוחסות לרמב"ן, סי' קפא) להדיא שכל מקום שאינו מתבטל נחשב קבוע, אף שאינו ניכר.

שמתבטל ברוב, ואכן אילו היה קבוע לא היה חל דין ביטול. ובשערי יושר (שער ד פ״א-י) הוכיח כשיטתו שהקבוע נחשב כמחצה על מחצה, ואין כאן רוב ממש, וממילא לא שייך גם דין ביטול ברוב, שהלא אין כאן רוב.

ובטעם הדבר שצריך דווקא קבוע הניכר וידוע במקומו, ביאר החזון איש (אהע״ז סי׳ ז סק״ב) שקבוע נאמר כאשר האדם מכיר ברגע אחד את האיסור, אך לעצם הידיעה שהאיסור קיים כאן, עדיין אין מעלת קבוע.

גדר קבוע שאינו ניכר

בעיקר דברי התוספות שאינו נחשב כקבוע כיון שאין האיסור ניכר, הקשה הפרי מגדים (יו״ד סי׳ קי שפתי דעת ס״ק יד ד״ה והנה התוספות), דהרי קבוע שאינו ניכר אינו אלא כשלא ידוע לאף אדם מהקביעות, אבל כל שיש אחד שיודע מהקביעות הרי זה חשוב קבוע, וכמו שכתב הרשב״א (משמרת הבית, בית ד שער ב ל.) שאם הדבר ניכר לאדם אחד חשוב קבוע, ואם כן קשה מדוע כאן כתבו התוספות שאינו חשוב קבוע כי אינו ניכר, והרי הוא ניכר לאשה המתקדשת ולעדים.

ויש חכמת אדם (בינת אדם, שער הקבוע סי׳ ב) תירץ, שכל דברי הרשב״א נאמרו במקרה של זורק אבן ואין ידוע מי הוא הנהרג, שבזה אנו אומרים שכיון שהאיסור דהיינו המיתה היה בפנינו ורק חסר גילוי מילתא לדעת שהוא ישראל, לכן חשוב ניכר, אבל כאן שאין האיסור בפנינו ויכול להיות שלא יתגלה הדבר לעולם, בודאי נקרא שאין האיסור ניכר לפנינו.

אבן השערי יושר (שער ד פי״א) כתב, שמה שהצריכו בקבוע שיהיה דבר הניכר, היינו שיהיה ניכר ומפורסם לרבים, וכמו בחנות אחת טריפה מתוך עשרה, ודאי מפורסם הוא לרבים החנות שמוכרים בה בשר נבילה. ולכך כל שאין האיסור מפורסם חשוב שאינו ניכר ואין בו דין קבוע[עט].

קבוע שאינו ניכר האם אסור מדרבנן

הקשו האחרונים, שמדברי התוספות (נזיר יב. ד״ה אסור) מבואר שכיון שאין האיסור ניכר אין בו דין קבוע ומותר, וקשה הרי בגמרא בזבחים (עג.) מבואר שבעלי חיים אינם בטלים ברוב כיון שהם חשובים, ולכן נידונים כקבוע אפילו שאין האיסור ניכר. והחקרי לב (יו״ד סי׳ קג) כתב, שאכן גם דעת התוספות שבמקום שאין איסורו ניכר אינו מותר אלא מדאורייתא, אבל מדרבנן יש בו דין קבוע, מכל מקום כאן סמכו התוספות על מה שכתבו בגיטין עוד טעם להתירו משום שחזקה שליח עושה שליחותו אינה חזקה גמורה, ולכך בצירוף שני הטעמים, הרי הוא מותר לגמרי.

והברכת ראש (נזיר יב. בתוס׳ ד״ה ואלו סק״ב) תירץ, שמה שגזרו חכמים דין קבוע בבעלי חיים היינו דווקא בקבוע שישנו לפנינו הואיל שיכול לקחת את האיסור ולאוכלו וכיון שדבר חשוב לא בטל לכך גם מי שפירש אסור, אבל במקרה של האומר לשלוחו צא וקדש לי אשה, כיון שהקבוע אינו נמצא לפנינו, אין אנו חוששים שמא יקח מן הקבוע, ולכך אינו אסור אפילו מדרבנן.

ובשערי יושר (שער ד פ״י) כתב, שלעולם דעת התוספות שבמקום שאין האיסור ניכר אין בו דין קבוע ואינו אסור אפילו מדרבנן, ומה שמבואר בגמרא בזבחים שבתערובת בעלי חיים אפילו שאין בו דין קבוע כיון שאינו ניכר אסור מדרבנן, היינו משום ששם נמצא כל התערובת לפנינו, ולכן אסור לאותו אדם לברור אחד מן התערובת ולומר שהוא מן הרוב, שהרי כיון שיש אחד מהם שהוא ודאי אסור, לא נוכל לומר על כל אחד שהוא מן הרוב, דמאי חזית אולי האחר הוא מן הרוב, ואם כן טעם זה אינו שייך אלא בתערובת שכולם נמצאים לפנינו ואנו דנים על כולם בשוה, אבל בשליח שקידש אשה אחת הרי אין כל הנשים שבעולם לפנינו, וכל הנידון הוא רק על האשה המתרצית להתקדש לו ועליה אנו דנים אם היא קרובתה של האשה שקידש השליח, ומשום כן יש לומר שאותה אשה היא מרוב הנשים המותרות לו, ואינו אסור אפילו מדרבנן.

האם קבוע הוא דווקא באיסור ידוע בודאות

בחידושי הגר״ח על הש״ס (אות שפח בענין ביטול ברוב) יסד כלל שכיון שהלכה זו של קבוע כמחצה על מחצה, הוא חידוש שאינו מסברא, אין לך בו אלא חידושו, ולא נאמר דין זה אלא כשהאיסור נמצא לפנינו בודאות, אבל כשאין כאן ודאי חתיכת איסור, אין דין קבוע כמחצה על מחצה, אלא הלך אחר הרוב[פ]. וכן מתבאר בדברי הבית מאיר (יו״ד סי׳ קי) על דברי הש״ך שם (ס״ק מו).

וכן מתבאר מדברי השיטה מקובצת (ביצה ז. ד״ה דרבי יוחנן) בשם הריטב״א, ומסיים שם בזו הלשון ׳אבל הרשב״א אינו סובר כן׳. ולא ביאר לאיזה דברי הרשב״א כוונתו. ולכאורה יש לבאר שהם דברי הרשב״א בגיטין שאינו מפרש כדרך התוספות בזה, להתיר משום קבוע שאינו ניכר, הרי שסבר שאין חילוק בזה, אלא כמתבאר בסוגיא בזבחים שיש איסור מדרבנן אף באינו ניכר, וגם כשאינו ודאי איסור לפנינו. וראה ברש״י (קידושין עג. ד״ה מאי) וברשב״א וריטב״א (שם ד״ה אמר) שם בדעתו, שאף בספק קבוע אין הולכין אחר הרוב[פא]. אולם מאידך, ראה ברשב״א (חולין צד: ד״ה ולפי) שדעתו בספק קבוע, שאינו כקבוע, שכתב שם ׳אבל כשאין האיסור ברור כי הא וכו׳ לא אמרינן קבוע שאם אין שם איסור ברור היאך נאמר בו קבוע׳.

וכתב בקובץ שיעורים (ח״ב על הש״ס אות יא) שיש לדקדק כן מהסוגיא בנזיר (יב.) שאסור בכל הנשים שבעולם לפי שיטת התוספות והמפרש, שהדין ׳קבוע׳ היינו על האשה שבא לקדש עכשיו, ואף שאיננו ודאי שיש לזו שנתקדשה קרובות שנאסרו, ומכל מקום כיון שיש לנו אומדנא שהיו קרובות שנאסרו וזה גורם להעמיד ספק לפנינו, נחשב לקבוע, אף שאין כאן ידיעה ודאית מחתיכת איסור ברורה.

ספק איסור בקבוע

בשדי חמד (מערכת כ״ף כלל צז) הביא בשם החקרי לב (ח״א יו״ד סי׳ קה) לחקור האם ספק איסור שנמצא בקבוע, גם אין הולכין אחר הרוב, או שמא דווקא בחתיכת איסור ידועה בודאות נאמר הכלל שכל קבוע נחשב כמחצה על מחצה. והביא שם את דברי שאילת שלום (סי׳ צב) להוכיח שאסור, וכן מוכח מדברי הפרי מגדים (סי׳ קי שפתי דעת ס״ק יד חקירה הראשונה) שגם על ספק טריפה יש דין כל קבוע כמחצה על מחצה.

ומצינו שנחלקו בענין זה הב״ח והט״ז, ששיטת הב״ח (או״ח סי׳ תרה) שנחשב לקבוע, אולם הט״ז (שם סק״ד) השיג בזה שאינו נחשב לקבוע. ובחידושי החתם סופר (שם) מפקפק על דברי הט״ז, שמדברי הרמ״א (יו״ד סי׳ קיד ס״י) מתבאר כהב״ח שאף בזה נחשב קבוע.

והתוספות בעבודה זרה (כב: סוף ד״ה ורמינהו) כתבו, שגם במקום שאינו ברור שיש איסור, אבל אי אפשר שלא התערבו, אומרים בזה כל קבוע כמחצה על מחצה, והכרתי ופלתי (סי׳ קי ס״ק יב בסוגריים) נקט בהבנת דבריהם שנחשב ודאי איסור ידוע, ומשמע שלולא זאת בספק איסור שיש לו רגלים לדבר, עדיין אינו כקבוע לפי שאינו ודאי איסור לפנינו, ובשדי חמד (שם) הביא דברי פתח הדביר (סי׳ לב אות יג) שסובר בזה שגם ברגלים לדבר די להחשב שיש איסור קבוע אף שאינו ברור באופן מוכרח.

אך משיטת התוספות בנזיר מוכח, שדווקא מכח שאינו ניכר הקלו בזה, אבל עדיין יש לומר שמשום הסוגיא בזבחים אין לאסור אלא אם היה איסור ידוע בודאות כפי שמשמע מדברי הט״ז והבית מאיר, והגר״ח.

ובמרדכי (פ״י רמז תשלז) כתב, דהיכא שאמדינן שבהכרח שיש בו מן המיעוט יש בו דין קבוע, אף שאינו ידוע בודאות ממש. וכן מורים בענין ערלה בארץ ישראל, כאשר קרוב הדבר לומר שיש בפרדס עצי ערלה נידון כקבוע.

ח. ספק קרובת אשתו

שיטת התוספות באיסור המשלח

הגמרא בנזיר (יב.) דנה על האומר לשלוחו צא וקדש לי אשה סתם, ואמרו שהמשלח אסור בכל הנשים שבעולם, כיון שחזקה שליח עושה שליחותו ובודאי קידש אחת מהנשים בעולם, וכיון שלא פירש לו איזו יקדש עבורו, נמצא שנופל הספק על כל הנשים הפנויות באותה שעה שעל כל אחת מהן יש לדון שמא היא המקודשת, ושמא קרובותיה אסורות עליו.

והקשו התוספות (שם ד״ה אסור, גיטין סד. ד״ה אסור), שאם כן מדוע רק האדם המשלח נאסר מחמת הספק, והלא כל העולם יאסרו לישא נשים מכח ספק אשת איש, כי נחשוש על כל אשה שמא היא זאת שנתקדשה על ידי השליח[פב]. ותירצו שיש בירור שמברר שהאשה אינה אשת איש, לפי שחזקה בסברא הוא שאשה לא היתה באה להתקדש אם כבר נתקדשה לשליח, ואם באה להתקדש הרי זה כאילו מעידה על עצמה שלא נתקדשה והרי היא נאמנת על כך.

עט. ועיין שם בשערי יושר שהביא עוד כמה שיטות ראשונים בגדר אינו ניכר.

פ. ולכאורה סברת המקילים בזה שאינו כקבוע, הוא משום שכל חשיבות הקבוע הוא מכח שידוע האיסור, ואי אפשר להתעלם מצד איסור כשהוא לפנינו, וכל ההלכה שהלך אחר הרוב הוא לדון המיעוט כמי שאינו, אבל בקבוע שיש לו חשיבות אי אפשר להתעלם ממנו, ויתבאר להלן, ולפיכך דווקא כשמוכרחים להכיר בצד האיסור יש סיבה להחמיר כיון שרואים וידוע שיש צד איסור, אבל כשאינו ודאי איסור אין הכרח שלא להתעלם ממנו. וראה עוד בקובץ שיעורים (ח״ב על הש״ס אות יא) מה שביאר בזה שזהו תלוי בכללי ׳נודעה התערובת׳ שיסוד דין קבוע שנחשב כתערובת שאין לה היתר של ביטול האיסור בהיתר.

פא. וראה במגיד משנה (איסורי ביאה פט״ו הכ״ו ד״ה מחצה), ודברי חיים (אהע״ז סי׳ א).

פב. התוספות רי״ד (ד״ה אסור) תירץ על קושיא זו, שאין אומרים חזקה שליח עושה שליחותו

מדוע לא מאמינים לקרובתה שמעידה שלא נתקדשה

אך הקשו התוספות (גיטין שם), אם כן מדוע אמרו שהרי זה אסור בכל הנשים שבעולם, הרי אם כל הקרובות של האשה שרוצה עכשיו לקדשה יבואו ויאמרו שלא נתקדשו לשליח יהיו נאמנות, ואם כן יהיה מותר לו לישא אותה. ותירצו שכל מה שאשה נאמנת לומר שלא נתקדשה הוא רק כלפי עצמה, שאם היא באה לקבל קידושין נאמנת לומר שלא נתקדשה בעבר לשליח זה, משום שודאי לא תעשה איסור להתקדש פעם שנית, אבל באמירתה כלפי אחרים לומר שהיא לא נתקדשה כדי שקרובתה תוכל להינשא, אינה נאמנת, כיון שאין דבר שבערוה פחות משנים[פג], כן ביאר החלקת מחוקק (סי׳ לה ס״ק כה) את תירוץ התוספות בגיטין. ובדברי אמת (שו״ת סי׳ א) ביאר דברי התוספות בגיטין באופן אחר קצת שלא מצד החזקת כשרות, אלא שכשאומרת על עצמה לא נתקדשתי, אין צריך לבוא מתורת עדות, אלא משום שכל אשה פנויה נאמנת לומר שהיא פנויה, אבל כשאנו צריכים להשתמש בעדותה כלפי אחרות, אנו צריכים בזה תורת עדות, ולעדות אינה נאמנת.

אוצר החכמה

אהחזקה 19/06/2018

שיטת הרשב״א

אכן ברשב״א (גיטין סד. ד״ה האומר) הביא את דברי התוספות שנאמנות להתיר את עצמן ואינן נאמנות להתיר אחרים. והקשה הרשב״א על תירוץ זה, שהרי היא נאמנת להתיר עצמה לבעלה, ואם כן מוכח שהיא נאמנת גם להתיר אחרים. אך לביאור החלקת מחוקק לא קשה, שהרי כל מה שנאמנת הוא רק משום שהיא עושה מעשה.

ודר״ן בגיטין כתב, שלפי דברי התוספות יהיה מותר למשלח לקדש אשה שכל קרובותיה נתקדשו כבר לאחרים, שהרי כל אחת נאמנת על עצמה שלא נתקדשה לשליח. וביאר החתם סופר (גיטין סג. ד״ה והרמ״ק) שרק על ידי דיבור אינן נאמנות אבל על ידי מעשה נאמנות, ממילא גם המשלח יוכל לסמוך על מעשיהם ולקדש קרובותם. אכן השיטה מקובצת (נזיר יב. ד״ה בפרק) סובר שאפילו אם נישאו כל הקרובות אסור המשלח לקדש אשה זו, כיון שנאמנותה מועילה רק לגבי עצמה ולא לגבי אחרים, וכנראה שהוא סובר כהרשב״א והריטב״א בגיטין שדין נאמנותה מועיל רק לגבי עצמה ולא לגבי אחרים.

אך הרמב״ן נחלק על התוספות, וסובר שהקרובות נאמנות להעיד שלא נתקדשו, ואף על גב דהוי דבר שבערוה, מכל מקום כיון דלא איתחזק איסורא נאמנות[פד].

אלא כלפי המשלח שהוא שלחו, ויכול לברר אצלו מה עשה עבורו, לכן נחשב כדבר שיכול להתברר, אבל לכל העולם שאין להם שייכות לשליחותו ואינם יכולים לדעת מה עשה השליח, אין אוסרים אותה מחמת חזקה עד שיודע בבירור שאכן קידשה השליח. ועיין בשאילתות (חיי שרה סי׳ יז) שגם כתב כן, ודימה זאת להא דתנן (קידושין סה:) האומר לאשה קדשתיך והיא אומרת לא קדשתני, הוא אסור בקרובותיה והיא מותרת בקרוביו. וצריך ביאור הרי שם הטעם משום שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא. וצריך לומר שכוונת השאילתות רק לומר שחזקה שליח עושה שליחותו לא עדיף מאילו בא הבעל עצמו ואמר קידשתיך, שהיא אינה נאסרת. ועיין בהעמק שאלה שביאר שכוונת השאילתות לתרץ כהתוספות שהרי היא נאמנת לומר לא קידשתני, ומביא ראיה מקידושין ששייך לומר שהוא אסור והיא מותרת, הכא נמי הוא אסור משום חזקה והיא מותרת משום שנאמנת.

פג. כן ביאר הר״ן בסברת התוספות שאינה נאמנת על אחרים משום שאין דבר שבערוה פחות משנים.

פד. ורעק״א (שו״ת, חא״מ סי׳ קז ד״ה עוד, סי׳ קכד ד״ה וכן) הקשה, שהר״ן סותר עצמו, שהרי לגבי מה ששנינו (קידושין סג:) קידשתי את בתי ואיני יודע למי קידשתיה ובא אחד ואמר אני קדשתיה נאמן, כתב הר״ן שהטעם שנאמן משום שהוא מעמידה על חזקתה, ואילו כאן כתב הר״ן שאפילו במקום שאינו נגד איתחזק איסורא אין עד אחד נאמן בדבר שבערוה. והבית הלוי (ח״ב סי׳ לז סק״ח) תירץ, שלעולם הר״ן סובר שעד אחד אינו נאמן אפילו במקום שאינו מעיד נגד איתחזק, ומה שנאמן עד אחד לומר אני קדשתיה, משום ששם אינו מחדש שום דין בעדותו, שהרי ידענו שאשה זו נתקדשה לאחד מן העולם, ואם כן היא אסורה לכל העולם ומותרת רק לאחד מן העולם, ואם כן עדותו אינה משנה לנו שום דין אלא הוא רק בירר לנו שהוא זה שקידשה, אבל לגבי הקרובות שקודם עדותו הרי הן אסורות לכל העולם, אם כן עדותו באה להוציא את קרובותיהן מכלל הספק, לכן זה חשוב עדות על דבר שבערוה ואינן נאמנות.

ועל דרך זה ובאופן אחר קצת תירץ הבית הלוי מה שהקשו האחרונים סתירה בדברי הרמב״ן, שכאן כתב שהקרובות נאמנות להעיד שלא נתקדשו כיון דלא הוי כנגד איתחזק איסורא, ואילו בגיטין (ב: ד״ה אבל) כתב הרמב״ן שאין עד אחד מעיד בדבר שבערוה אפילו שאינו מעיד נגד חזקה. אך לפי מה שנתבאר תירץ שכל מה שכתב הרמב״ן שעד אחד אינו נאמן בדבר שבערוה אפילו כשאינו נגד חזקה, היינו רק במקום שיש ספק באשה אחת והעד מחדש איסור או היתר באשה זו על פי עדותו, אבל כאן הרי יש ספק בכל הנשים שבעולם, ואנו יודעים שרוב הנשים לא נתקדשו וקרובותיהם מותרות למשלח, אם כן כשבאות הקרובות ומעידות שלא נתקדשו לשליח, אין זה חשוב כעדות על היתר או איסור, אלא רק בגדר בירור שהם אינן שייכות לספק זה. ובשיעורי רבי שמואל (גיטין ב: אות לד) תירץ, שדעת הרמב״ן שרק גיטין וקידושין וזנות הוי בכלל דבר שבערוה, אבל שאר איסורי עריות שעל ידי קירבה כגון שתי אחיות או אם ובתה, אינם בכלל דבר שבערוה, ולכן הוי כשאר איסורים שעד אחד נאמן בהם אם אינו מעיד נגד איתחזק איסורא [ובנודע ביהודה (מהדו״ק אהע״ז סי׳ נה) כתב שאין ספק שכל העריות הוי בכלל דבר שבערוה].

פה. בתוספות בנזיר ובגיטין הקשו רק על יתומה קטנה. אכן בחידושי רבינו פרץ הקשה על כל קטנה, ומשמע שאף באופן שהאב קיים אינו נאמן לומר במקומה שלא נתקדשה לשליח זה. אכן בריטב״א בגיטין כתב להדיא שאם האב קיים הרי הוא נאמן לומר שלא נתקדשה, וכל הקושיא היא רק במקרה שמת אביה שאינו יכול לומר שלא נתקדשה לשליח זה. ואולי בכלל

שיטת התוספות שאינו אסור בכל הנשים מעיקר הדין אלא רק מדין קנס

והתוספות (שם) חזרו והקשו על דרכם, שעדיין יקשה על כל קטנה[פה] איך תינשא, אולי אביה קידשה לשליח זה. אמנם יש מן הראשונים (רמב״ן גיטין סד. ד״ה הא דאמרינן, רשב״א ד״ה האומר וריטב״א שם) שיישבו שחזקה על האב שאינו מקדש את בתו ושותק, כי אילו קידשה היה מודיע לאנשים הרבה. אולם התוספות לא ניחא להו בדרך זו, ולכן הכריחו מכח הקושיא כפי שתירצו התוספות, שבאמת מעיקר הדין אין אנו חוששים שמא היא האשה שנתקדשה לשליח, ואפילו השולח עצמו מותר לו מעיקר הדין לישא כל נשים שבעולם, כי רוב הנשים אינן קרובות האשה שנתקדשה לשליח ואנו הולכים בתר רוב, והטעם שאין אומרים בה כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, משום שאין אומרים קבוע כמחצה על מחצה אלא כשהאיסור ניכר לעצמו וההיתר ניכר לעצמו, אבל אשה זו שהוא דבר המתערב ואינו ניכר אין אומרים בה כל קבוע כמחצה על מחצה דמי.

אם שלח לקדש אשה מסוימת

והנה לפי דרך זו אילו שלחו לקדש אשה פלונית, יש כאן ספק על קבוע הניכר ואין כאן היתר משום רוב מעיקר הדין גם לדברי התוספות. וכך נקט בחידושי הגהות לטור (אהע״ז סי׳ לה סק״ג), וכן מתבאר ממשמעות הבית מאיר והמקנה בקונטרס אחרון (שם), אלא שדנו לפי סברת התירוץ השני בתוספות שיש להתיר אף בזה, ולענין הדין יתכן שלא נחלקו התירוצים, ודי בכל אחד מן הטעמים להתיר בפני עצמו.

באופן נוסף כתבו התוספות[פו], שיש לומר שמעיקר הדין אין אנו חוששים שמא היא האשה שנתקדשה לשליח, משום שחזקה שליח עושה שליחותו נאמרה דווקא במקום שהוא בידו, אבל כאן שאין האשה בידו להתקדש שמא לא תתרצה, אין חזקה שליח עושה שליחותו חזקה גמורה[פז], ולכך מעיקר הדין הרי היא מותרת לינשא[פח], וכל מה שהמשלח אסור בכל הנשים שבעולם, הוא רק קנס שקנסוהו רבנן על מה שציוה לשליח לקדש לו אשה סתם ולא פירש לו שיקדש אשה פלונית[פט], וכיון שהוא מדין קנס הרי ראוי לקנוס רק אותו ולא אחרים, ולכך אחרים יכולים לישא כל אשה שבעולם ואינם צריכים לחשוש שמא היא האשה שנתקדשה לשליח, כי אנו הולכים בתר רוב הנשים שלא נתקדשו לשליח או משום שאין חזקת שליח עושה שליחותו חזקה גמורה.

נאמנות שנתנה תורה לאב על קידושי בתו נכלל נאמנות לומר שלא קידשה.

פו. סברא זו כתבו רק התוספות בגיטין (ד״ה אסור) והר״ן (ד״ה ואמאי), וכן כתבו השיטה מקובצת ורבנו פרץ (נזיר יב.).

פז. הרמ״א (דרכי משה, אהע״ז סי׳ לה אות ט) והמשנה למלך (אישות פ״ט ה״ו) כתבו, שלפי סברא זו, אם שלחו לקדש לו אשה פלונית, ודאי שתהא מותרת, מקל וחומר, ומה במקום ששלחו לכל הנשים שבעולם אנו אומרים אולי אפילו אחת מהם לא תתרצה, כל שכן כששלחו לקדש לו אשה פלונית, יש לומר אולי לא תתרצה, וכיון שמדינא אינה אסורה, ממילא תהא מותרת, כי כאן אין שייך לקנסו משום תקלה, שהרי בשלח לקדש אשה פלונית אין ענין תקלה וממילא אין שייך קנס. אכן הט״ז (שם ס״ק יח) והבית שמואל (שם ס״ק לא) חלקו על הרמ״א וכתבו שאף לדעת התוספות יש לאסור בזה, ומשום שהתוספות הוצרכו לשני הטעמים כדי להתירו מדינא, גם משום רוב וגם משום שאין חזקה שמא לא נתרצתה, ואם כן בשלחו לקדש אשה פלונית הרי אין את הטעם הראשון של רוב שהרי אנו באים לאסור רק קרובותיה של אותה פלונית ואין בה רוב להתיר, ואם כן יהיה אסור בה מדינא. והקרן אורה (נזיר יב. ד״ה צא) יישב דעת הרמ״א, שמכל מקום כיון שאנו צריכים לחזקה שליח עושה שליחותו, והתוספות (עירובין לב. ד״ה רב) כתבו שתיקנו חזקה זו רק לחומרא במקום שיכול המשלח לבוא לידי מכשול, ממילא יש לומר שבשלחו לקדש לו אשה פלונית שאין שום מכשול אם לא יקדש אין אומרים חזקה, ואם כן אינו אסור אלא רק משום קנס, וכאן הרי אין שייך לקנסו כיון שקידש אשה פלונית. ועיין בט״ז שהביא עוד סברא לאסור בשלחו לקדש אשה פלונית, שכיון שאפשר לשואלה, אין להתיר קרובותיה קודם שישאלו אותה אם נתקדשה לשליח.

עוד כתב בדרכי משה (שם) שלדעת הרמב״ן דלהלן, שאסור בכל הנשים שבעולם מעיקר הדין, אם כן אף בשלח לקדש לו אשה פלונית יהיה אסור מדינא בקרובותיה. אכן המשנה למלך (בכורות פ״ד ה״א ד״ה עוד) והבית מאיר (אהע״ז סי׳ לה ס״ק יא) כתבו, שאפשר שכאן אף הרמב״ן יודה, כי דווקא אם שלח לקדש לו אשה סתם אנו אומרים מסתמא ימצא אחת שתתרצה להתקדש לו, אבל בשולח לקדש לו אשה מסויימת מודה הרמב״ן שאין חזקה כי אולי לא תרצה האשה להתקדש. ובהריב״ש (שו״ת סי׳ פב) הלך בשיטת הרמב״ן, ומשמע מדבריו באופן זה של אשה פלונית שאסור, ואין להתיר מכח סברת התוספות שמא לא נתרצית. והרמ״א בשו״ע (שם ס״א) הביא את דעת הריב״ש לאסור והוסיף שיש חולקים בזה, כלומר שכוונתו שלתוספות באופן זה מותר מכח טעם השני לחוד. וכפי שנתבאר החלקת מחוקק והט״ז ובית שמואל מחמירים בזה, וכן המקנה (שם ד״ה שחזקה) נקט שאי אפשר להתיר מכח טעם השני לחוד.

פח. האחרונים הקשו, הגם שאין זו חזקה גמורה, מכל מקום מדוע לא נחוש לספק קידש, וזה הוי ספק מדאורייתא. המקנה בקונטרס אחרון (אהע״ז סי׳ לה ס״ק יא) תירץ, שלדעת התוספות מעמידים את האשה בחזקת פנויה אפילו שאינה לפנינו וממילא קרובותיה מותרות, ודלא כדעת הרמב״ן. והבית מאיר תירץ שיש לנשים חזקת היתר, ולכן אם חזקת שליח עושה שליחותו היה חזקה גמורה, הרי הוא מוציאה מחזקת היתר שלה, אך כיון שאינה חזקה גמורה, אינה יכולה להוציאה מחזקת היתר שלה. ועיין בתוספות בגיטין (סה. ד״ה התקבל).

פט. בשיטה מקובצת (נזיר יב. ד״ה ואילו) הביא להקשות, שהרי מצינו באברהם ששלח את אליעזר עבדו ששלחו לקדש אשה לבנו יצחק, ולא אמר לו אשה פלונית אלא רק אמר לו אשה מבנות הכנעני לא תיקח. ויש שכתבו ליישב לפי מה שכתב המפרש (ד״ה הדא) ׳ולא פירש לו באיזו עיר ובאיזו אשה׳, ומשמע מדבריו שאם היה מפרש לו איזה עיר, אפילו לא פירש איזו אשה,

מה ההיתר אם אינה חזקה גמורה

ודנו האחרונים לפי סברתם הראשונה מדוע לא נאסור מחמת הספק, שאף אם אינה חזקה גמורה הלא עדיין יש ספק השקול, ואם אין רוב לפי תירוץ זה, מדוע מותר לגמרי. ובהמקנה (סי' לה סי"א ד"ה שחזקת) ביאר שיש כאן ספק ספיקא, שמא לא נתרצית, ושמא לא זו נתקדשה לשליח, וכן נקט הט"ז (שם ס"ק טו) להתיר מכח ספק ספיקא. אך הבית שמואל (סי"ק כח) והמקנה הקשו על דבריו שזהו כספק אחד בגוף ואחד בתערובות שאינו נידון כספק ספיקא כמבואר בשו"ע (יו"ד סי' קיא ס"א)[צ].

והמקנה נקט שיש לדון מצד חזקת פנויה שהתוספות חולקים על הרמב"ן, שלדעת הרמב"ן [כפי שיתבאר להלן] אינו מתיר למשלח, אבל התוספות יסברו שמותר גם למשלח מכח חזקה זו. אולם הבית מאיר שם חולק, שהתוספות לא הזכירו בדבריהם סברא זו, ומשמע שמודים להרמב"ן שאי אפשר להתיר מכח חזקת פנויה.

אכן משמעות התוספות בגיטין (סה. ד"ה התקבל) שיש להתיר בזה מכח חזקת היתר של האשה, ולכן עד כמה שאין חזקה גמורה ששליח עושה שליחותו, יש להתיר עדיין מכח החזקה דמעיקרא.

שיטת הרמב"ן שאסור בכל הנשים מעיקר הדין

הרמב"ן (גיטין סד. ד"ה הא דאמרינן) הקשה על תירוץ התוספות, מה איסור יש בזה שמינה שליח לקדש לו אשה סתם, וכי היה לו לחוש שמא ימות שליח זה. עוד הקשה הרמב"ן, אם כל הקנס הוא רק משום שמינהו לקדש לו אשה סתם, מדוע תלתה זאת הגמרא בחזקה שליח עושה שליחותו[צא]. עוד הקשה הרמב"ן ממה שאמרו בגמרא (גיטין שם) שחזקה שליח עושה שליחותו נאמר אפילו לקולא.

לכך פירש הרמב"ן, שכל הנשים מותרות לינשא ואפילו קטנות שמת אביהן, משום שבחזקת פנויות הן, ואין חזקת שליח עושה שליחותו מוציאן מחזקתן, אבל המשלח אסור בנשים שיש להן קרובות, לפי שאין חזקה של קרובות שהן פנויות מועלת לו, כיון שאין אותן קרובות באות לפנינו כדי שנדון אותן בחזקת פנויות[צב].

מדוע למשלח אין היתר מכח חזקת פנויה

ובביאור כוונת הרמב"ן בחילוקו נאמרו כמה ביאורים באחרונים:

א. הנודע ביהודה (מהדו"ק יו"ד סי' ו) ביאר תירוץ הרמב"ן, שחזקת פנויה היא חזקה קלושה, שהרי אינה עומדת להיות פנויה כל ימיה אלא עומדת להתקדש, ולכך אין דנים חזקה זו אלא כשבאה אשה לפנינו ורוצה להתקדש, אז מעמידים אותה בחזקת פנויה, אבל כשרוצה המשלח לקדש לו אשה, הרי הוא צריך להשתמש בחזקת פנויה של הקרובות של אשה זו שרוצה לקדשה, וכיון שאין הקרובות נמצאות עכשיו לפנינו, אין אנו דנים אותן בחזקת פנויות כדי להתיר את האשה הזו הבאה להתקדש למשלח זה.

ועל דרך זה כתבו עוד אחרונים[צג] שחזקה דמעיקרא אינה בירור ודאי שאין צד ספק כלל, אלא רק דין 'הנהגה', כלומר, על הנהגת הדין בפועל כשבא הספק לפנינו[צד], ולכך רק כשבאה אשה לינשא אנו דנים עליה דין חזקת פנויה להתירה לינשא.

ב. החתם סופר (גיטין שם)[צה] ביאר דברי הרמב"ן שכשאנו דנים על כל אשה ואשה, הרי יש לה חזקת פנויה, אבל בשביל להתיר למשלח לישא אשה אנו צריכים להעמיד את כל הקרובות בחזקת פנויות, ואם כן נצטרך לדון גם את כל הנשים שבעולם בחזקת פנויות, וכיון שאנו יודעים על אשה אחת אשר ודאי אינה פנויה אלא קידשה השליח, אין אנו יכולים להתירם, אבל כשאנו דנים על כל אשה לבדה ודאי שאפשר להעמידה בחזקת פנויה.

ג. הקרן אורה (נזיר יב. ד"ה צא) כתב, שהגם שכל אשה היא בחזקת פנויה ולכן מותר לה לינשא, מכל מקום כלפי המשלח, כיון שהוא ודאי שלח לקדש לו אשה, איתרע חזקת כל הנשים[צו].

ד. בחתם סופר (שו"ת, אהע"ז סי' יא) ובקובץ הערות (סי' כז סק"ג) כתבו, שהרמב"ן סובר כדעת רש"י (קידושין סו. ד"ה היכי דמי) שבמקום שדנים על הבן ולא על האם, חזקת האם לא מועילה לבן[צז]. ולכך חזקת הקרובות אינה מועילה לאשה שבאה לפנינו להתקדש. וכעין זה ביאר באמרי בינה (שחיטה סי' כ) שדווקא בספק שמחמת חסרון ידיעה אנו אומרים שהחזקה מסלקת את הספק וממילא יכולה להכריע גם את תולדת הספק, אבל בספק לפנינו מחמת ריעותא ברורה כבנזיר שנחשב שיש צד ברור שהשתנה אצל אחת בעולם שהתקדשה כיון שיש חזקה שליח עושה שליחותו, אין החזקה מסלקת את הספק אלא מספק רק מעמידים את האשה בחזקתה, ולכך אינה מכריעה את תולדת הספק[צח].

נפקא מינה בין שיטת התוספות לשיטת הרמב"ן

הבית שמואל (סי' לה סק"ל) כתב, שלכאורה מצינו נפקא מינה בין התוספות והרמב"ן, באופן שעבר המשלח וקידש לו אשה, אם קידושיה קידושין, שלדעת התוספות יהיו קידושין גמורים, שהרי מעיקר הדין מותר לו לקדש ורק מדין קנס אסרו עליו לקדש, אך לדעת הרמב"ן הוי ספק קידושין.

אכן הקרן אורה כתב, שאף לדעת הרמב"ן יחולו קידושין מדאורייתא, שהרי כל דינו של רבי יוחנן הוא רק משום חזקה שליח עושה שליחותו, והרי דעת רב נחמן (עירובין לב.) שחזקה זו היא רק מדרבנן, ולכך אף לדעת הרמב"ן חלים קידושין גמורים מדאורייתא. עוד טעם כתב, משום שמדאורייתא הרי זה בטל ברוב כיון שהוא קבוע שאינו ניכר, ואסור רק מדרבנן[צט].

וכתב הקרן אורה (נזיר יג. ד"ה והנה), שמכל מקום יהיה נפקא מינה בין דעת התוספות לדעת הרמב"ן, במי שנתערבה לו קרובה אחת בעולם ואינו מכיר אותה, שלשיטת התוספות שכיון שאין האיסור ניכר אין אומרים דין קבוע, ממילא יהיה מותר בכל הנשים שבעולם דאזלינן בתר רובא וכאן אין שייך קנס, אך לדעת הרמב"ן שאף באיסור שאינו ניכר אומרים דין קבוע, ממילא יהיה אסור בכל הנשים שבעולם שמא היא קרובתו.

אך הקשה על זה, שהרמב"ם (איסורי ביאה פט"ו הכ"ט) כתב, שאסופי שאינו מכיר משפחתו מותר לישא אשה, ואין חוששין שמא יפגע בערוה, משום שאין מחזיקין בשאר בשר מספק. ולכאורה לדעת הרמב"ן יהיה אסור בכל הנשים שבעולם משום דין קבוע, אך כתב דלא מסתבר שהרמב"ן יחלוק על דין זה. ותירץ הקרן אורה, שאף לדעת הרמב"ן אין דין קבוע באינו ניכר אלא

לא היה נאסר. ואולי הוא משום שכל האיסור הוא רק כשלא פירש לא עיר ולא אשה, ומיושבת קושיית השיטה מקובצת.

צ. בעונג יו"ט (סי' קפ) כתב, שנראה שזה אינו נקרא ספק אחד בגופו וספק אחד על ידי תערובת, כי דווקא במקום שיש בתערובת בהמה אחת שנולד בה ספק טריפות, בזה לא מועיל ספק תערובת להצטרף להיחשב ספק ספיקא, כי כיון שספק דאורייתא לחומרא הרי הבהמה שהיא ספק טריפה דינה כודאי טריפה, ולא מועיל ספק התערובת לעשות הספק כספק ספיקא, כיון שהספק הראשון נעשה כודאי איסור. אבל באומר צא וקדש לי אשה שהספק ספיקא הוא שמא אין לה קרובה ושמא לא זו היא או שמא לא קידש ושמא לא זו היא, ואין בכל הנשים שבעולם אשה אחת שקבוע איסורה יותר משאר הנשים, אם כן אין ספק קבוע באחת יותר מהאחרות, ואין אנו יכולין לומר שהאחת חמורה מחברותיה מפני שנקבע בה ספק אחד יותר מחברותיה, שהרי אין בכל אחת מהן איסור אלא אם נתפוס שני הספיקות לחומרא, דהיינו שקידש אשה ויש לה קרובה והיא היא הקרובה, ובזה נאמר הכלל שבמקום שאין אנו יכולין לאסור אלא אם נתפוס שני הספיקות לחומרא אנו מקילין לגמרי בכל איסורי תורה.

צא. הר"ן בגיטין (שם ד"ה האומר) תירץ קושיית הרמב"ן, שבלא הטעם שחזקה שליח עושה שליחותו לא היה ראוי לקונסו, שהרי ישנם כמה ספיקות, אולי לא ישתדל לעשות שליחותו ואפילו אם ישתדל שמא לא ימצא, ואם ימצא שמא יחזור ויודיענו. ורק משום שיש חזקה שליח עושה שליחותו ראוי לקנסו ששלח שליח שודאי יקדש לו אשה סתם.

צב. הבית הלוי (ח"ב סי' לז סק"ז) הקשה על דעת הרמב"ן, מדוע לא נאמר שיש לאותה אשה שהוא רוצה לקדש חזקת היתר, והיא הרי באה לפנינו, ולמה לא נתירנה. ותירץ שכיון שהספק לא נולד בה אלא בקרובותיה, אין אנו יכולים לדון חזקת היתר בדבר שאינו מקור הספק. בהעמק שאלה (חיי שרה סי' יז אות א) תירץ שחזקת פנויה היא כחזקת הגוף, שמצינו בכתובות (עה: תוס' ד"ה אבל) שחזקת הגוף עדיפה מכל החזקות האחרות שהן חזקות על דין דמעיקרא, ולכן חזקת שליח אינה מוציאה מחזקת פנויה, אבל מחזקת היתר עדיין יש בכחה להוציא ממנה ולאסור עליו. ודבריו בזה צריכים ביאור שהתוספות בכתובות שם נקטו שחזקת פנויה אינה כחזקת הגוף, וכן מסתבר שאין זה מציאות של הגוף אלא מצב מתמשך בדיני האשה, ואין זה שינוי במהות בגופה כאשר מתקדשת, ואם כן אין הבדל בין פנויה לבין היתר דמעיקרא.

עוד יש לתרץ לפי מה שהוכיח בקובץ הערות (סי' סז סק"א) שלדעת הרמב"ן אין הולכים אחר חזקת היתר, ומשום שהיתר אינו דבר חיובי שחל באדם, אלא במקום שאין איסור ממילא הוא מותר מאליו, ועל כן במקום ספק אם יש איסור אין לנו חזקת היתר.

צג. עיין קהלות יעקב כתובות (סוף סי' כז).

צד. עיין בשערי יושר (שער ב פ"ב) שהאריך בזה.

צה. וכעין זה מובא בשם הגרא"מ שך בספר אהל יצחק (גיטין עמ' תכב).

צו. וכעין זה כתב במרומי שדה, שכלפי המשלח חזקה שליח עושה שליחותו היא חזקה גמורה, שהרי הוא החזיק בנאמנותו של השליח, ולכך הרי זה כמו שאמר המשלח קידשתי אשה ואיני יודע מי היא, שהוא אסור בכל הנשים שבעולם, אבל שאר נשים שבעולם שלא עשו שליח הרי הם בחזקת פנויות ועדיפא מחזקת שליח עושה שליחותו כשהן לא שלחו את השליח.

צז. ודווקא במקום שהאם טוענת ברי מועיל חזקתה גם לולד, אבל כשאינה לפנינו, אפילו שיש לה חזקה, מכל מקום אינו מועיל לאחרים. חתם סופר.

צח. ויסוד דבריו מסתעף לדברי הבית יעקב (כתובות יד. בתוס' ד"ה אלמנת), שכשיש ריעותא ברורה, החזקה מורה רק שלא לשנות את דין החתיכה ואין זה מכריע את התולדה, אבל אם אין ריעותא, מורה החזקה שלא להסתפק ואז ההוראה היא כאילו אין ספק, שגם התולדה נפשטת מכח זה. והאריכו בזה האחרונים הרבה, ראה בקובץ שיעורים (ח"ב סי' ב אות ה) וחידושי ר' שלמה (כתובות סי' ח).

צט. וכמו שהבאנו לעיל מדבריו.

מדרבנן, ולכך מסתבר שלא החמירו אלא במקום שיש לו תקנה כמו בנזיר שיכול לישא אשה שאין לה קרובות, אבל אסופי שאין לו תקנה לא גזרו עליו[ק].

בירור שיטת הרמב"ן בקבוע שאינו ניכר

והפרי מגדים (יו"ד סי' קי שפתי דעת ס"ק יד ד"ה והנה) כתב על דברי הרמב"ן, שלא בירר אם אסור מן התורה או רק מדרבנן. שלדבריו כאן הרי אנו אוסרים כל אחת ואין הולכים אחר הרוב, משום שהיא קבועה, וכיון שהוא קבוע שאינו ניכר, יש לדון אם אסור מן התורה או מדרבנן.

אולם דעת החכמת אדם (בינת אדם, שער הקבוע סי' ג) והעונג יום טוב (סי' קפ), שלדעת הרמב"ן יש דין קבוע אפילו כשאין האיסור ניכר במקומו, ולכך הרי זה אסור מן התורה. אכן מדברי הקרן אורה מתבאר שאינו אסור אלא מדרבנן, וכדלעיל, וכן הוכיח בשערי יושר (שער ד פי"א).

19/06/2018

ט. נידונים בקבוע

האם יש תורת קבוע במקומו כשלא יצא ממקומו

כתבו הראשונים[קא] במסכת מגילה, שבספק עיירות המוקפות חומה, דינם כרוב העולם שהם פרזים ולא נוהגים בהם כחשש שמא הם מן המוקפין, כיון שהולכים אחר הרוב, ורוב העולם כך דינם. וראה בשער המלך (מגילה פ"א ה"א) שהקשה בשם ספר מקראי קודש כיצד מועיל בזה רוב העולם והרי הוי קבוע, שהלא העיר המסופקת קבועה במקומה[קב].

אוצר החכמה

ובשער המלך הביא מהלשון למודים (או"ח סי' רמג) שחידש שלא שייך לומר שנידון כמחצה על מחצה, אלא כשיצא או פירש מהם לאחר מכן, אבל בקרקע העומדת במקומה ולא יצאה מן הקבוע, הולכים אחר הרוב[קג]. וראה בתשובה שלמה (שו"ת ח"א או"ח סי' כה) שהאריך הרבה בכל זה, וביאר באופן אחר דברי הלשון למודים.

חשש נחל איתן

הקשה הר"ש מקינון (ספר הכריתות, לשון למודים ח"ג אות קצט-ר, הו"ד בפר"ח יו"ד סי' קי ס"ק יד) שכל העולם יאסר בחרישה מספק שמא הוא נחל איתן, שאיננו יודעים היכן אירע עריפת עגלה שאוסרת את המקום בחרישה, ואף שרוב העולם מותר, מכל מקום כיון שיש מיעוט איסור הקבוע במקומו, אי אפשר להתיר מכח רוב העולם[קד]. ותירץ לפי שיטת הראשונים שקבוע שאינו ניכר אינו נידון כקבוע, ואף בזה איננו יודעים היכן יש נחל איתן, ואינו נחשב קבוע[קה].

בימים

כתב בשו"ע (או"ח סי' שדם ס"א) לגבי הולך במדבר ואינו יודע מתי חל יום השבת, מונה ז' ימים מיום שנתן ליבו לשכחתו ומקדש יום השביעי בקידוש ובהבדלה, ואף בשאר הימים לא הותר לו לעשות מלאכה אלא כדי פרנסתו משום פיקוח נפש, ואם יש לו במה להתפרנס אסור לו לעשות מלאכה כלל, כמבואר בגמרא בשבת (סט:). ובמגן אברהם (סק"א) הקשה, שהרי רוב הימים הם חול, ומדוע לא נתיר לו בכל יום ויום מכח שהולכים אחר הרוב. ותירץ, שהוא נידון כדבר קבוע, כלומר שכיון שכל הימים קבועים במקומם ואין כאן נייד או פרישה ממקומו, אין כאן דין רוב[קו].

ובקובץ הערות (סי' כז אות ה) כתב ליישב קושייתו באופנים נוספים: א. שאם נתיר מכח רוב בכל ימות השבוע, נמצא שיש בזה 'תרתי דסתרי', שהלא ממה נפשך התרנו לו אף את יום השבת, ובדין רוב לא שייך להתיר כאשר יש בזה 'תרתי דסתרי' משום שרוב מיוסד על בירור המציאות לפי האמת, ולא יתכן להכריע בו כאשר לפי האמת לא יתכן שכולם יותרו[קז]. ב. להמבואר בדברי הרא"ש (חולין פ"ה סי' ה) שאין הרוב מתיר אלא כאשר כולו קיים בפנינו יחד, ולא כאשר הצירוף בין המרובים בא בזה אחר זה, וכאשר נשארו שנים האחרונים אין כאן רוב ובטל כח התירו[קח], לפי"ז בימים הבאים בזה אחר זה ואינם קיימים בפנינו יחד, אי אפשר להכריע מכחם מדין רוב.

בממון

כתב המרדכי (חולין פ"י סוף רמז תשלז) לגבי הנידון בספק לקט, בתבואה הנמצאת בין חורי הנמלים, והקשה מדוע אין הולכים אחר הרוב, ורוב התבואה של בעל הבית. ותירץ שיש לומר כל קבוע כמחצה על מחצה, ואף שמה שנמצא בחורי הנמלים הוא דבר שנפרש ממקומו, שהלא הנמלים הביאוהו מהקמה לתוך החור, וא"כ נאמר כל דפריש מרובא פריש, יש לומר שכיון שאי אפשר שלא יהא בו דבר מלקט שכחה ופאה, נחשב שיש כאן ודאי מהן, ולכן אף שהרוב משל בעל הקמה כל קבוע כמחצה על מחצה.

והקשו בזה שהלא קבוע שאינו ניכר הוא, שהלא מתחילתו היה מעורב ולא ידוע. וביאר בחידושי רבינו מאיר שמחה (חולין קלט.) שהלא הנידון בזה הוא על דבר ממוני, שלעניים יש בזה ממון שלהם, וכיון שממון אינו בטל בתערובת (ביצה לח:) הרי שיש לו חשיבות מסוימת, ולכן אף שאינו ניכר מכל מקום נחשב כקבוע.

ק. ועיין בעונג יו"ט (סי' קפ) שהביא שבירושלמי (שבת פ"ז ה"א) כתב בפירוש, שהטעם שאוסרים אותו בכל הנשים שבעולם, משום שיש תקנה בגיורת. והוכיח מזה העונג יו"ט כדעת התוספות שהוא רק משום קנס, אך לדעת הקרן אורה, גם לדעת הרמב"ן אינו אלא חומרא דרבנן, ועל כן יש לומר שלא החמירו אלא במקום תקנה, אבל כשאין תקנה לא החמירו, ולכך אסופי מותר לו לישא אשה. ועיין שם שהוכיח גם מדברי הרמב"ם שהוא סובר כדעת התוספות.

קא. רמב"ן (מגילה ב. ד"ה ועכשיו) רשב"א (שם ה: ד"ה ה"ג רב אסי) והר"ן (על הרי"ף, מגילה ג: ד"ה ולענין).

קב. ולכאורה יש לדחות קושייתם שהלא נחשב כקבוע שאינו ניכר, וראה באליה רבא (או"ח סי' תרפח סק"ה) מה שכתב בזה.

קג. וראה בדרכי תשובה (יו"ד סי' קי ס"ק לח) שתמה מדברי הט"ז לגבי נר חנוכה שנתערב בב' שמשים שהוא קבוע, ואף שהנידון על כל הנרות יחד, ואין שם פרישה. וראה בהגהות ברוך טעם על השער המלך, שכתב ליישב דקבוע הוא רק כשהספק הוא מכח הקבוע, מה שאין כן בכה"ג שהספק עליו מצד עצמו, וכמו במוקפות חומה שאין הספק מחמת העיירות האחרות לא שייך דין קבוע. וראה באור שמח (עבודה זרה פ"ז ה"ו ד"ה ראיתי) שכתב כן, וכן בערוגת הבושם (יו"ד סי' קיא אות ו). עוד כתב שם בקושיית הרוקח (סי' תסז) בהא דמבואר בברכות (יט:) שמותר לדלג על ארונות של מתים משום דדבר תורה כל שיש בו חלל טפח חוצץ בפני הטומאה, ויש גזירה על שיש בהם משום אלו שאין בהם, והקשה שהרי הוי קבוע, ויש לדון להתירוצים הנ"ל, וראה היטב בתירוץ הרוקח שם. ועוד כתב בזה בחתם סופר (יו"ד סי' שלז), ובפנים מאירות (ח"ב סי' קנב). ועיין עוד באליה רבה (או"ח סי' תרפח סק"ה) ובמנחת שלמה (ח"ב סי' צח) במה שכתבו בזה.

קד. ראה בחוות דעת (סי' קי ביאורים סק"ו) שנקט בהבנת דבריו שהנידון הוא משום ביטול ברוב, והשיג עליו שלא שייך ביטול בקרקע, אכן לולא דבריו משמע שכוונתו משום הלך אחר הרוב.

קה. ויש לעיין לשיטת הלשון לימודים שכל שנשאר בקביעותו ולא פירש משם, אין בו דין קבוע, הרי הנידון בתוך המקום הקבוע, בלא שיצא ממקומו. אמנם יעויין בלשון ספר הכריתות (אות קצט-ר) שכתב 'ובהכי ניחא מה שמקשים העולם יאסר כל העולם כולו בחרישה וזריעה מטעם נחל איתן, ולמאי דפרישית ניחא כיון שלא ידעינן היכן נחל איתן לא שייך למימר כל קבוע, אבל אי ידעינן מקומו אמינא כי הנזרע בתוכו אסור, ואי נסבינן זרע ולא ידעינן אי מניה אי משאר עלמא אסור'. ומשמע מלשונו שהנידון הוא על הדבר שנזרע בו אם אסור בהנאה, ולא על פעולת החרישה עצמה על הקרקע במקומה, ולפי"ז יתכן כדברי הלשון לימודים שהנידון הוא על הפרי שיצא מן המקום ההוא, ולא על הקבוע במקומו ממש.

קו. וראה בזה עוד בחתם סופר (הגהות לשו"ע שם) ובתבואות שור (סי' טז ס"ק טז), ובעין יצחק (אהע"ז סי' ז סק"ו) בדין קבוע בימים.

קז. אכן הוסיף שם, שעדיין יש לתלות זאת במחלוקת הראשונים והאחרונים האם 'רובא דאיתא קמן' הוא בירור גמור כאילו ודאי כך, או שהוא רק דין לנהוג בספיקות אף שאינו מברר את המציאות בודאות. וראה בכרתי ופלתי (פלתי, סי' סג סק"א ד"ה ונראה) שב שמעתתא (ש"ב פט"ו), שתלו זאת במחלוקת התוספות ותוספות הרא"ש (ב"מ ו: ד"ה קפץ) האם על ידי כל דפריש מרובא פריש, נחשב 'עשירי ודאי'. וראה במערכה בענין 'כל דפריש מרובא פריש'.

קח. כפי שהביא בקובץ שיעורים (ב"ב אות פו) בשם הגר"ח (על הש"ס סי' סג).

מערכה יג

כל דפריש מרובא פריש

אהח 19/06/2018

א. מקור ההלכה וגדרה / **ב.** האם מונים רוב חנויות או רוב בשר הנמכר / **ג.** האם מונים רוב בשר המונח בחנות / **ד.** באופן שלא היתה פרישה ממקומו / **ה.** האם מועיל בדיני נפשות / **ו.** אימתי צריך תרי רובי

אוצר החכמה

פתיחה **נאמר** בתורה (שמות כג ב) 'אחרי רבים להטות', וזה מקור הדין שהולכים אחר הרוב ויש כמה אופנים שבהם נוטים אחר הרוב, והם: רוב דיינים, ביטול ברוב בתערובת של דבר המותר עם האסור, הלך אחר רוב המקרים שבעולם הנקרא 'רובא דליתא קמן', ו'כל דפריש מרובא פריש' הנקרא רובא דאיתא קמן.

מהותה של הכרעה זו, היא כאשר יש שתי קבוצות לפנינו, ומסופקים על דבר שאינו מזוהה, האם הוא מן המרובים או מן המועטים, ויש נפקא מינה בזה בקביעת דיני הדבר, ומדין 'רוב' נאמר להכריע כפי הצד שהוא כהמרובים, ולא לחוש לצד שהוא כהמיעוט.

ונקראה הלכה זו על שם הפרישה מן הרוב, כדי ללמד שלא כל דבר מכריעים בו על פי הרוב, אלא דווקא דבר שנד ויצא ממקום קביעותו, ומה שאין כן בדבר הקבוע במקומו, ונולד ספק אם הוא מהרוב או מהמיעוט אין הולכים בו אחר הרוב, שכל הקבוע כמחצה על מחצה, כפי שיתבאר במערכה בענין 'הקבוע כמחצה על מחצה'. ולפיכך הודגשה ההלכה שמכריעים על פי הרוב רק במקרים של פרישה ממקומו הקבוע, ולא באופן שלידת הספק על דבר הקבוע במקומו.

א. מקור ההלכה וגדרה

האופנים שמצינו דין רוב

שנינו (ט: כתובות טו. חולין צה.) 'תשע חנויות כולן מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבלה ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן לקח ספקו אסור, ובנמצא הלך אחר הרוב', ומתבאר בזה שמתירים את הבשר מחמת שתולים שיצא מרוב החנויות הכשרות.

עוד שנינו (מכשירין פ"ב מ"ז-ח) 'מצא בה תינוק מושלך, אם רוב נכרים, נכרי, ואם רוב ישראל, ישראל. מצא בה מציאה, אם רוב נכרים, אינו צריך להכריז. ואם רוב ישראל, צריך להכריז'. והובאו שם אופנים שונים שבהם תולים את המסופק ברוב, ונוהגים בו שהוא מקבוצת המרובים.

לענין מגע בשרצים המטמאים

עוד שנינו (תוספתא טהרות פ"ו ה"ב, כתובות טו.) 'תשעה צפרדעים ושרץ אחד ביניהם ונגע באחד מהן ואינו יודע באיזה מהן נגע ספיקו טמא. תשעה שרצים וצפרדע אחד ביניהם ונגע באחד מהן ואינו יודע באיזה מהן נגע ברשות היחיד ספיקו טמא ברשות הרבים ספיקו טהור', ומתבאר בסוגיא בכתובות (שם) שהטעם לכך הוא מפני שכל קבוע כמחצה על מחצה ואין מכריעים בו על פי הרוב, ואף זה נחשב כקבוע במקומו, אך אילו היה נדון כדבר שפירש ממקומו, היה הרוב מכריע בספק זה, ואם רובם אינם שרצים, דינו שטהור אף ברשות היחיד.

לענין ספק חמץ

עוד מצינו בגמרא (פסחים ט:) תשע ציבורין של מצה ואחד של חמץ ובא עכבר ונטל אחד מהם ואינו ידוע אם נטל חמץ או מצה, דינו כמו בתשע חנויות, שאם הספק במקום הקביעות של החנויות, דינו כספק השקול, ואין מכריעים על פי רוב. אך אם פירש ככר אחד, ובא עכבר ונטל לאחר שפירש, דינו כהסיפא של תשע חנויות, שבפירש הלך אחר הרוב, משום כל דפריש מרובא פריש.

לענין מעות שנמצאו

עוד מצינו בגמרא (פסחים ז.) רבי יוסי בר יהודה אומר תיבה שנשתמשו בה מעות חולין ומעות מעשר אם רוב חולין חולין, אם רוב מעשר מעשר, וכגון שנשתמשו בה מעות חולין ומעות מעשר ואין יודע איזה מהן בסוף. ומבואר שהולכים אחר רוב המעות, ותולים את המסופק ברוב.

לענין גוזל שנאבד

עוד מצינו (ב"ב כג:) לענין ניפול הנמצא בין שני שובכות קרוב לזה שלו קרוב לזה שלו, והקשו בגמרא שהרי מדובר אף באופן שיש שובך אחד מהם שמרובה ביונים יותר מחבירו, והיה צריך להכריע שהמסופק הגיע לכאן מבין המרובים[א]. ומבואר שכשיש שתי אפשרויות לתלות את יציאת הגוזל, תולים אותו במרובים.

וכן אמרו בגמרא (שם) לענין דין עגלה ערופה, שנולד ספק על אדם הרוג, מי האיש שהרגו ומאיזו עיר יצא הרוצח, ותולים בעיר הקרובה ביותר, והקשו בגמרא שהרי יש עיר אחרת המרובה יותר בתושבים, ויש לתלות את הרוצח שהוא מהמרובים[ב].

לענין תערובת

שנינו (זבחים ע:) 'כל הזבחים שנתערבו בחטאות המתות או בשור הנסקל אפילו אחת בריבוא ימותו כולן'. והקשו בגמרא (שם עג:) 'ונמשוך ונקריב חד מינייהו, ונימא כל דפריש מרובא פריש', ותירצו שכל קבוע כמחצה על מחצה. והקשו 'ונכבשינהו דניידי ונימא כל דפריש מרובא פריש', ומבואר שאם אירע ונתפזרו ממקומם לאחר התערובת, יש לדון כל אחד מהם שיוצא מהם, שהוא מן הרוב.

וכעין זה מצינו (נזיר יב.) לענין תערובת נשים אסורות ומותרות, או ציפור האסורה בהנאה עם רבים המותרים, שיש להתיר כל הפורש מבין המסופקים, מכח שרוב העולם מותרים.

דין רוב ביוחסין

עוד מצינו (כתובות יג.) לענין אשה שראוה שנכנסה עם אחד לסתר או לחורבה ואמרו לה מה טיבו של איש זה, והעידה עליו 'כהן הוא ובן אחי אבא הוא', רבן גמליאל ורבי אלעזר אומרים נאמנת, רבי יהושע אומר לא מפיה אנו חיין אלא הרי זו בחזקת בעולה לנתין ולממזר עד שתביא ראיה לדבריה. ואמר רבי יהושע בן לוי לדברי המכשיר מכשיר אפילו ברוב פסולים, לדברי הפוסל פוסל אפילו ברוב כשרים. ומבואר שבעניני יוחסין דינו חמור יותר משאר איסורים, ולרבי יהושע לא סומכים על רוב כדי להתירה.

וביארו בגמרא (כתובות טו.) שאם היה שני רוב להכשיר, כגון רוב סיעה ורוב העיר, כשירה אף לרבי יהושע, ומשום שהאיסור הוא חומרא מדרבנן שהצריכו שני רוב משום גזירה, שמא יתירו אף באופן שהוא קבוע כמחצה על מחצה, וגזרו רק משום מעלת יוחסין, אך לענין בשר הנמצא בין החנויות מפורש בגמרא שם שלא צריך שיהיו רוב עוברים בעיר מצטרף לכך שרוב החנויות כשרות, ודי ברוב אחד[ג].

לענין פיקוח נפשות

מצינו אופן היוצא מן הכלל, שבו אין הולכין אחר הרוב, והוא לענין פיקוח נפש, שבגמרא (יומא פד:) אמרו שכשעומדים תשעה נכרים וישראל אחד, ואחד מהם פירש לחצר אחרת ואינו ידוע מיהו, ונפל עליו הגל והוא בסכנת נפשות, והנידון אם מותר לחלל שבת על הצלת הנפש, שאם נתלה את האדם המסופק ברוב, יש להכריע שהוא נכרי ואסור לחלל שבת, אך אם אין בזה הכרעת רוב, בספק נפשות הולכים להקל אף בספק השקול, וצריך להחמיר משום פיקוח נפש. והובא שם שלשיטת שמואל אין הולכין בפיקוח נפש אחר הרוב, ובאופן זה צריך לחלל עליו את השבת.

אולם כל זה דווקא כשעומדים כל החבורה בחצר אחת, שבודאי יש ביניהם ישראל אחד, אך אם נתפזרו כולם למקום אחר, ואחד מהם פירש לחצר זו ונפל עליו הגל, כיון שנתפזרה החבורה אין לפנינו ודאות שיש כאן ישראל בפנינו, ובאופן זה אין דוחים את השבת. וכן נפסק בשלחן ערוך (או"ח סי' שכט ס"ב).

טעם ההלכה

בטעם הדבר שבעניני פיקוח נפש אין הולכים אחר הרוב, אלא חוששים אף למיעוט, כתבו התוספות (יומא פה. ד"ה ולפקח) שהוא משום שהתורה הזהירה 'וחי בהם' (ויקרא יח ה) ודרשו (סנהדרין עד. ע"ז כז:) וחי בהם ולא שימות בהם, והיינו שלא נאמרו ציווי התורה במקום שקיימת סכנה לחיי הישראלי, ולפיכך מוכח שרצון התורה שלא יבוא בשום ענין לידי מיתת ישראל מחמת דיני התורה, ובאופן זה שיש סיבה לחייב הצלת נפשות, ודין רוב עומד כדי לבטל זאת, לא נאמר דין רוב לפטור מחובת הצלת נפשות.

א. **ותירצו** שמדובר באופן ששני השובכות שווים במנין הגוזלים, ואין אפשרות להכריע על פי רוב.

ב. **ותירצו** שמדובר באופן שאין עיר אחרת מרובה בתושבים יותר מהקרובה, אלא כולם שוות במנין התושבים.

ג. **ויתבאר** להלן (אות ו) בהרחבה.

ד. **וכפי** שמצינו בגמרא (יומא פה: סנהדרין עד. ע"ז כז: נד.) שסכנת נפשות דוחה איסורי תורה.

גדר ההלכה

האם רוב מברר את האמת

האחרונים[ה] חקרו האם ההכרעה של 'כל דפריש מרובא פריש' היא בגדר בירור האמת, שכך מסתבר שהדבר הוא מן הרוב, או שמא נאמר שהדין לנהוג כך אינו משום שהתברר שכך האמת, אלא שבספק שיש בו רוב לאחד הצדדים גזירת הכתוב הוא לנהוג בכל הדינים כפי הרוב.

דברי הרא"ש שהכרעת רוב נחשב כספק

והאחרונים הוכיחו שנחלקו הראשונים בנדון זה. שמצינו בדברי התוס' הרא"ש (ב"מ ו: ד"ה קפץ) שכתב על הנידון בגמרא שם במעשר בהמה, שאם קפץ אחד מן המנויים תחת השבט, והתערב בין שאינם מנויים, ונמצא שאי אפשר להעביר ולמנות כל אחד מהם בתורת ודאי שהרי מעורב עמהם טלה אחד שפטור כבר מהמעשר, ואי אפשר לעשר ולהפרישו בתורת חומרא, לפי שנאמר (ויקרא כז לב) 'העשירי', ודרשו (ב"מ ז. בכורות נח:) עשירי ודאי ולא עשירי ספק, והקשה התוס' הרא"ש מדוע לא נאמר על כל אחד מהם שהוא ודאי חייב שהרי רובם מחויבים במעשר ולא נמנו עדיין, וכל דפריש מרובא פריש. ותירץ, שאף שיש בזה הכרעת רוב אין זה נחשב עשירי ודאי, שאף לאחר הכרעת הרוב יש לזה שם ספק שמא הוא המיעוט שפטור מן המעשר'.

וכן הוכיח הכרתי ופלתי (פלתי ס"י סג סק"א) מדברי המגיד משנה (מאכלות אסורות פ"ח הי"ב) שבשר שנתעלם מן העין אסור מכח ב' חששות, שמא עורב נטלו ממקום רחוק שרובם נבלות וטרפות, ואף אם לקחו מן העיר שרובם טבחים כשרים מכל מקום יש לחוש למיעוט של הטרפות שבעיר להצטרף עם החשש שעורב נטלו, ולכאורה לא שייך לחשוש למיעוט לאחר שהרוב מברר שבודאי כל דפריש מרובא פריש, אלא מוכח שעדיין קיים צד לפנינו שמא הוא מן המיעוט.

אהח19/06/2018

עוד מצינו בדברי המהרי"ט (קדושין לו: בתוד"ה כל מצוה), לענין ספק ערלה בחוצה לארץ מותר, שאף אם רוב הנכרים מבריכים את נטיעותיהם ורובם הם ערלה, מכל מקום עדיין יש לכך גדר של 'ספק ערלה' מפני שרוב אינו נחשב כודאי ערלה.

השיטות שנחשב בירור ודאי

אכן מדברי התוספות בקדושין (לו: ד"ה כל מצוה), מתבאר שסברו שאם רוב נכרים מבריכים נטיעותיהם נחשב כודאי ערלה בחוצה לארץ, ואי אפשר להתירו מכח 'ספק ערלה', הרי שנחשב כמבורר שבודאי הוא ערלה.

וכן מדויק מלשון התוספות (כתובות יג: ד"ה מסייע) שבמקום שיש רוב פסולים נחשב כמו שכולם פסולים, וכאילו אין צד שהוא כהמיעוט, ומפני ש'רוב ככל'. ומתבאר שסברו שהוא דין ודאי ובירור מוחלט, שאנן סהדי שהוא מן הרוב ואין שום צד שהוא מן המיעוט[ז].

וכן מוכח מדברי הרשב"א (קדושין עג: ד"ה מכלל) כפי שביאר השב שמעתתא (שמעתא ב פט"ז) בדבריו, שבמקום רוב פסולים נידון כודאי ממזר[ח]. ואילו לדברי הרא"ש היה לנו לומר שנחשב כספק ממזר[ט].

דברי הכרתי ופלתי שנחלקו אמוראים בנדון זה

הכרתי ופלתי (פלתי, ס"י סג סק"א ד"ה ונראה) תלה בנידון האם 'כל דפריש מרובא פריש' נחשב בירור גמור או שזה רק הנהגה לחוד, את מחלוקת רב ושמואל (כתובות טו:) האם הולכין בנפשות אחר רובא דאיתא קמן, כשנמצא תינוק מושלך בעיר שרובה נכרים, ודנים האם להצילו במקום פיקוח נפש הכרוך בחילול שבת, דעת רב שהולכין אחר הרוב, ואין מצילים אותו לפי שהוא ודאי נכרי, ודעת שמואל שאין הולכין בפיקוח נפש אחר הרוב, ומשום שאינו כבירור גמור אלא רק הנהגה במקום ספק, ואינו יוצא מכלל ספק הצלת נפשות'.

מהו החילוק בין רוב לעדים

והקשו האחרונים על שיטת הרא"ש וסיעתו שעדיין הוא בתורת ספק, שלכאורה גדר הכרעת הרוב הוא כבירור האמת ויש לזה שם של ודאי, שהרי האדם נשמע להוראת התורה ואוחז בדעתו שכל אחד מהטלאים שיוצא הוא מהרוב המחוייבים ומדוע אין זה 'עשירי ודאי'. והלא אילו היו שני עדים המבררים את הטלה שנתערב עמהם ולפי ידיעתם אין שום ספק על שאר הבהמות, היה דינם כעשירי ודאי, ואף שהבעלים שמפריש את הבהמות ומונה אותם אינו יודע ממש שאין שום ספק עליהם, מכל מקום כיון שדין התורה שצריך להאמין לעדים התברר הספק, והבעלים נידון כיודע בודאות ששאר הבהמות בודאי חייבות ואין עליהם ספק, ומדוע לאחר הכרעת 'כל דפריש מרובא פריש' נחשב שעדיין יש ספק בחיוב הבהמות.

ברובא דליתא קמן נחשב עשירי ודאי

עוד הקשה רעק"א (שו"ת ח"ב סי' קח)[י] שהרי כל עיקר דין מעשר בהמה מיוסד על הכרעת רוב המבררת שהבהמה חייבת במעשר וחלה בה ההפרשה, וללא דין רוב אי אפשר לדון עליה שחל בה המעשר בודאות, שהרי טריפה פטורה ממעשר ולא תחול בה ההפרשה, וכל בהמה היא בספק שמא היא ממיעוט טריפות, אלא שרוב בהמות כשרות כמבואר בסוגיית הגמרא (חולין יא.) וכיצד נכריע לפי"ז שהמעשר בהמה חל בודאות, הרי יש עדיין צד ספק שמא היא טריפה, ואף לאחר הכרעת רוב נשאר בגדר 'עשירי ספק' אלא ודאי מוכח מכך שהכרעת הרוב נחשבת כבירור גמור שהבהמה בודאי מן הרוב, והיא עשירי ודאי. ואם כן מדוע בכל דפריש מרובא פריש נחשב שעדיין הוא 'עשירי ספק'.

רובא דאיתא קמן אינו מברר הספק

והוכיחו האחרונים מכח קושיא זו, שגדר ההלכה להכריע הדינים על פי הרוב, הוא גזירת הכתוב לנהוג כך אף במקום ספק, ואכן לא נתברר הספק שהאמת כצד המרובים, אולם התורה רצתה שינהגו את כל הדינים שהיו חלים אילו הדבר היה מהרוב.

והוסיף השב שמעתתא שבזה יש חילוק בגדר הכרעת הרוב, בין רובא דליתא קמן לאיתא קמן, שברובא דליתא קמן כחו להכריע הוא מן הסברא, אולם רובא דאיתא קמן אינו מן הסברא, אלא גזירת הכתוב ללכת אחריו בפועל, ולנהוג כאילו שהוא מהרוב. וכן כתב בחתם סופר (שו"ת אהע"ז ח"ב סי' קמז)[יב].

נפקא מינה לדין ממזר ספק

ונפקא מינה לדברי הרא"ש בדין ממזר ספק, שמצינו בגמרא (קדושין עג.) שמן התורה ממזר ספק מותר להתחתן עם ממזרת ודאית, וכאשר יש ספק על אדם שמא הוא ממזר, ויש רוב להכשירו, אם הרוב הוא רובא דליתא קמן, כגון שיש ספק שמא אשת איש זינתה, ורוב בעילות הלך אחר הבעל (חולין יא:) שהולד כשר, זה נחשב שהוא כשר ודאי, ואין בו ספק שמא הוא ממזר, ואסור בממזרת. אולם כשנמצא תינוק מושלך בעיר, ורובה כשרים וכל דפריש מרובא פריש, ויש מיעוט ממזרים בעיר ושייך לחשוש שמא התינוק ממזר, אף שיש הכרעת רוב שהוא כשר, לא יצא מידי ספק, ויש בו שם ממזר ספק שמותר בממזרת[יג].

ביאור האחרונים שברובא דליתא קמן יש הסתברות שכך האמת

ודברי השב שמעתתא טעונים ביאור, מה כוונתו שרובא דליתא קמן הוא מן הסברא, ואיתא קמן אינו מן הסברא, הרי אין למדים דין רוב מן הסברא, כפי שמצינו בגמרא (חולין יא.) שהקשו מנלן הא מילתא דאמור רבנן זיל בתר רובא, ואמרו שרובא דאיתא קמן כגון תשע חנויות ורוב דיינים למדים מן הפסוק של 'אחרי רבים להטות' ורובא דליתא קמן למדים ממה שהתורה סמכה על רוב בעילות הלך אחר הבעל לענין ספק ממזר, ורוב בהמות כשרות לענין ספק טריפות וכו', ומשמע בגמרא שאין סברא המלמדת שרוב יועיל

ה. **כרתי** ופלתי (פלתי, ס"י סג סק"א ד"ה ונראה) שב שמעתתא (שמעתא ב פט"ז) רעק"א (כתובות יג. ד"ה בסוגיא דראוה) ברית אברהם (פצנובסקי, שו"ת יו"ד ס"י מג סק"ו) חדושי רבי חיים מטלז (ב"ב בענין רוב וקרוב) שערי יושר (שער ג פ"א). וראה באגרות משה (שו"ת אהע"ז ח"ד ס"י יז אות ד) בהרחבה.

ו. **התוספות** (ב"מ ו: ד"ה קפץ) הקשו כך, וצידדו לתרץ באופן אחר, ויש מן האחרונים שדקדקו מדבריהם שלא חילקו כדברי הרא"ש, שדעתם שבכל הכרעת רוב, נחשב כעשירי ודאי, ויש בכך הכרעה כעין בירור האמת, וראה להלן שיש הוכחות נוספות מדברי התוספות במקומות אחרים שסברו שהוא ודאי גמור.

ז. **לשון** הפלתי (שם) שהוכיח כך מדבריהם. וכתב שם שכך מוכח מדבריהם בדוכתי טובא.

ח. **וכן** פסק הבית שמואל (אהע"ז סי' ד ס"ק לט), והשב שמעתתא השיג עליו מכח דברי התוס' הרא"ש, אולם האחרונים ביארו שיתכן שאף הרא"ש מודה באופן זה של ספק ממזר ראה באגרות משה (שם).

ט. **וכן** מתבאר מדברי הרשב"א (שו"ת ח"ג סי' שעח) שרובא דאיתא קמן, מועיל לחייב מיתה בדיני נפשות, וכפי שדן בדבריו החתם סופר (שו"ת אהע"ז ח"ב סי' קמז) ויובא להלן אות ז, ומתבאר מכך שנחשב כודאי. ומתבאר שהרשב"א לשיטתו לענין ספק ממזר, שרוב נחשב לודאי גמור.

י. **ובחדושי** רבי מאיר שמחה (ב"ב צב. ד"ה וגוף) הוסיף שיש לומר שמצינו זאת במה שנחלקו רב ושמואל אם בממון הולכין אחר הרוב, ותלוי בחקירה אם הוא בירור או רק הנהגה, ומתבאר שלא חילק בין איתא קמן לליתא קמן.

יא. **והובאה** קושיא זו בהכתב והקבלה (ויקרא כז לב ד"ה העשירי) שהקשה כך לרעק"א, וכן הקשה במנחת חינוך (מצוה שס אות י). וכעין זה הקשה רעק"א שם על 'קהל ודאי' (קדושין עג.) שהרי כל אדם מישראל מוחזק בחזקת קהל ודאי רק מכח רוב בעילות הלך אחר הבעל, ולולא זאת היה דינו כספק ממזר, ומבואר שהכרעת רוב נחשבת קהל ודאי גמור.

יב. **ותוכן** דבריו שם שבאיתא קמן יש מיעוט האוסר לפנינו, ויש סיבה ברורה להסתפק, אולם בליתא קמן אין את המיעוט לפנינו ואין כאן אפי' ספק, וכעי"ז כתב הט"ז (אהע"ז סי' ד ס"ק יז) בביאור דעת הרמב"ם (איסורי ביאה פט"ו הכ"ז) כפי שיבואר להלן אות ז.

יג. **בשערי** יושר (שער א פ"ה-ו) ביאר בגדר הדין של עשירי ודאי, שצריך שתהיה ידיעה של האדם שהוא עשירי, וכן בממזר ודאי ולא ממזר ספק (קדושין עג.) הגדר הוא שללא ידיעת האדם שהממזר הוא ממזר בודאות, לא נוהגים בו דיני ממזרות, אלא דינו ככשר לגבי שמותר בקהל, ודינו כממזר שמותר בממזרת, וכל דין ממזר חל דווקא כשיש ידיעת האדם לכך שהוא ממזר. ומשום כך בעדים או רובא דליתא קמן שמבררים את האמת, נחשב שיש לאדם ידיעה שהבהמה

להתיר בדיני התורה"ד. אכן רבים מן האחרונים נקטו בהבנת דברי השב שמעתתא שהמקורות הללו מלמדים שהסברא נכונה, ועיקר דין רוב מקורו מכח סברא, שיש בזה בירור הספק.

ובשערי יושר (שער ג פ"א ושאר מקומות) ביאר שאין הכוונה שמקור הדין הוא מן הסברא, אלא שיש חילוק בין רובא דליתא קמן שהוא קיים בטבע העולם, לרובא דאיתא קמן שאינו מצד טבע העולם. ועיקר החילוק הוא, שאחרי שהתורה חידשה לסמוך על רוב, ומכח זה להכריע נגד צד המיעוט, יש חילוק באופן ההכרעה, שרוב הבנוי על טבע העולם יש בו הסתברות המבררת שאכן כך היא האמת בדרך כלל, והסיבה שהרוב דוחה את המיעוט משום שיש הוכחה הגיונית לתלות שברוב המקרים הוא כמו הרוב, ואף המקרה שלפנינו הוא מן הרוב הזה, ומה שאין כן ברובא דאיתא קמן שאין טבע העולם המסדר שהמקרים הללו יהיו המרובים, שאף בעיר שיש רוב חנויות כשרות, זהו מחמת רצון האנשים שכך יהיה ויכול הדבר להשתנות, והקונים יכולים לבחור כרצונם לקחת מהרוב או מהמיעוט, ואין לטבע העולם שליטה בסדר המקרים שתמיד יהיו רוב הקונים מהרוב כשרות, וכשנמצא חתיכת בשר בשוק מחוץ לחנויות נולד ספק השקול מהיכן הוציאו האדם שלקחו עד המקום שנפל, ואין שום הוכחה שבדרך כלל החתיכות המסופקות שלפנינו, הם מהרוב, ובמקרים רבים יתברר שהן מן המיעוט, ולפיכך אין הסתברות לבירור האמת במציאות.

אלא כל מה שנאמר ללכת אחר הרוב, הוא רק לגבי דיני התורה, שצריך לנהוג בדינים כהוראת הרוב, ונוהגים את הדינים של הצד שהרוב כמותו, כאילו הוא הצד האמיתי, אולם אין בכך בירור על המציאות, אלא רק הכרעה מה לעשות בדיני התורה, ולפיכך אף אחר הכרעת הרוב אין מתייחסים לכך כאילו מבורר בודאות שהמציאות כמו הרוב.

נפקא מינה בכך שאינו מברר את הספק

ומצינו כן בדברי רעק"א (כתובות יג. ד"ה בסוגיא) שחילק באופן זה בין רוב שהוא בטבע העולם, לכל דפריש שאינו נקבע על ידי טבע העולם, שרוב שהוא בטבע העולם כגון רוב בהמות כשרות, הדבר מבורר שאין לחשוש שמא הוא מן המיעוט, שהרי דבר טבעי וקבוע הוא שיהיה בדרך כלל כהרוב כשרות, אולם כל דפריש מרובא פריש אין לו טבע ששולט עליו, וגזירת הכתוב היא לנהוג בדיניו כמו המרובים.

מהו טעם ההלכה

וכתב שנפקא מינה בטעם ההלכה, שבכל דפריש, ההלכה נאמרה רק במקום שללא הכרעת הרוב ישאר הדבר בספק לענין אחד מדיני התורה, וכדי שלא ישאר ספק ללא הכרעה, נתנה התורה אפשרות להכריע על פי רוב, אבל אין זו הכרעה אמיתית ומוכרחת, ומה שאין כן ברוב של טבע העולם, נחשב כבירור שלכתחילה נוקטים שכך האמת עד שלא נראה ונדע שהוא כהמיעוט[טו].

האם עד אחד נגד רוב נחשב כמוכחש ממנו

ונפקא מינה באופן שעד אחד מעיד נגד הרוב, שיש מקום לחלק בזה, שאם מעיד נגד רובא דאיתא קמן יש לומר שאין סיבה לסתור אותו בגלל דין רוב, שכל הדין רוב אין לו סיבה כלל אלא כשישאר הדבר בספק בלי שום דיני הכרעה, אך כשיש לפנינו את נאמנות העד, נחשב שלא ישאר ספק בדבר בפועל, ואין סיבה לנהוג דווקא כפי הרוב[טז]. אולם ברוב בטבע העולם יש סיבה גמורה המכריחה ללכת אחר הרוב, שזו האמת עד שלא יתברר אחרת, ואף אם יש נאמנות של עד אחד עדיין יש סיבה לשמוע לדברי הרוב שמברר את האמת ולהכחיש את העד, וזה סותר את דברי העד שאומר שאינו מן הרוב, ובמקום סתירה והכחשה בין הרוב לעד אחד, יתכן שהרוב עדיף מהעד[יז].

באופן שנתבטל הרוב לאחר זמן

בשערי יושר (שער ג פ"ב שער ד פ"ח) הוסיף נפקא מינה, לאופן שבתחילת לידת הספק, היה רוב המכריע להיתר, ולאחר זמן נתבטל הרוב, האם יש בכח הרוב שמתחילה להתיר לעולם או שצריך שכל רגע ורגע ימשיך ההיתר מכח שהרוב קיים. ומדברי התוספות (כתובות טו. ד"ה דלמא, נזיר יב. ד"ה בשוקא) מתבאר שאם חל דין כל דפריש מרובא פריש, והיה מתחילה נייד, ולבסוף נעשה קבוע במקומו, נתבטלה הכרעת הרוב לפי שנעשה קבוע, ועומד בספק כאילו שאין רוב, ובבינת אדם (שער הקבוע ס"י יט) הקשה שהרי מועיל מה שהיה רוב בתחילה כדי להכריע את כל הספק לעולם, ומדוע מגרע מה שחזר ונעשה קבוע להפקיע את דין הרוב. ותירץ בשערי יושר שבעל כרחך זהו דין הכרעת הרוב ברובא דאיתא קמן, שכיון שאינו מברר את האמת אלא זה דין הנהגה בלבד במקום ספיקות, מגזירת הכתוב, לפיכך נאמר שאין בכח הרוב להכריע אלא בשעה שעדיין כח הרוב קיים, אך אם פקע כחו לפי שנעשה קבוע שלא נאמר בו דין רוב, פקעה הכרעת הרוב. אכן כל זה דווקא משום שרוב אינו מברר, אך אילו היה בכח הרוב לברר את האמת, בודאי שלא הוכחש הבירור, ולא שייך לומר שנתבטל כחו.

במקום תרי ותרי

עוד יש לומר לענין חקירת רעק"א (שו"ת ח"א ס"י קלו) האם הולכין אחר הרוב במקום הכחשה של תרי ותרי, ואף שכתבו התוספות (ב"ק עב: ד"ה אין, ב"ב לא: ד"ה וזו) שמיגו במקום תרי ותרי אינו מועיל לפי ש'תרי כמאה' וכל בירור נוסף אינו מכריע בין העדים שהם נאמנים יותר מכל הבירורים שבעולם, מכל מקום זה דווקא על בירורים ולא על הנהגות, וכשם שחזקה קמייתא מועילה לפסוק הדין אף במקום תרי ותרי משום שאינה מברר את האמת אלא באה לקבוע הנהגת הדין במקום ספק, כך יש לומר על הכרעת הרוב שאינו בירור האמת אלא רק הנהגה מחמת הספק. וכתב לצדד שרוב אינו כמו חזקה קמייתא וכחו להכריע מתורת הסתברות המבררת את האמת ולפי"ז אינו מועיל בתרי ותרי כשם שמיגו אינו מועיל להכריע ביניהם. ולהנתבאר יש לחלק שכל זה דווקא ברוב התלוי בטבע העולם שבא להכריע מכח הסתברות, ולפי"ז אף אם רובא דליתא אינו מועיל, מכל מקום ברובא דאיתא עדיין יש לאומרו במקום תרי ותרי, כמו שחזקה מועילה, שהרי לדברי הרא"ש דלעיל אין בזה בירור האמת אלא רק הנהגה במקום ספק מגזירת הכתוב.

ברובא דאיתא יש ריבוי סיכויים שכך האמת

בעיקר דברי השב שמעתתא שרובא דאיתא קמן אינו מן הסברא, וכביאורו של השערי יושר שלא רק שאין מקורו מן הסברא, אלא שאין בזה הסתברות המבררת שהמציאות היתה כך, יש להקשות שהרי בכל מקום שיש מרובים ומועטים, ויש רוב אפשרויות שהוא מהרוב, יש יותר סיכויים שהוא מהרוב[יח], ולכאורה גם ריבוי הסיכויים יוצר מצב של סבירות כהצד שהוא מהמרובים[יט].

וכתב בשערי יושר (שער ג פ"א, שער ד פ"ב) שאמנם יש אופנים שצירוף רוב האפשרויות הוא דבר מושכל, שיש יותר סיכויים שהמאורע אירע מתוך הרוב, ולא מתוך המיעוט, אלא שעדיין אין בזה הוכחה גמורה לפשוט את המציאות שבדרך כלל הרגילות שכך יהיה תמיד, ולכן אין לזה כח של בירור המציאות, אלא רק סיבה לקבוע דיני ההנהגה בדיני התורה, ולנהוג כאילו שאין ספיקות, אך אין בזה בירור גמור על האמת.

היא עשירי בודאות, אולם כל דפריש מרובא פריש נחשב שמתנהגים בפועל כדינים שהיו בו אילו היה מהרוב, אבל אין לאדם ידיעה במוחו שכך היא האמת, ונמצא שאינו ידוע שהוא עשירי, וחל בו הפטור של עשירי ספק.

יד. ובחתם סופר (שו"ת אהע"ז ח"ב ס"י קמז) כתב שלמסקנא נלמד מהלכה למשה מסיני. ובשערי יושר (שער ג פרק א) נסתפק האם הוא הלכה למשה מסיני, או שלמסקנא למדים זאת מאחרי רבים להטות, שכך קיבלו חז"ל מפי השמועה שאף זה בכלל סוגי הרוב.

טו. ובשערי יושר (שער ג פרק א) הוסיף שסיבת הכרעת הרובא דליתא קמן, היא לענין ידיעת המציאות גופא, ולא רק לענין ההנהגה בדיני התורה, ואף כשיש נדון על עצם המציאות מה היא, הרוב פושט ומברר שכך המציאות בודאות, ומה שאין כן ברובא דאיתא קמן, שאינו פושט את המציאות גופא, אלא רק את הנהגת הדינים. וכן אף כשפוסקים על פי הרוב, ההכרעה היא רק לגבי הדינים לחוד, ולא מתברר ממילא שכך היתה המציאות, ואין אומרים שבחשבון מוכרח להיות שכך היתה המציאות, אלא אין זה מברר, ואין ידיעה ודאית שכך היא האמת.

טז. בשב שמעתתא (שמעתא ו פרק ז) כתב בעיקר דין זה, שעד אחד נאמן נגד רובא דאיתא קמן, ומקורו מדברי הפני יהושע (קדושין סג: סוד"ה אמר רב) ובחלקת יואב (על הש"ש שם) ציין שכך מפורש בתוספתא (פסחים סופ"ה) שנאמן נגד רובא דאיתא קמן.

יז. בשב שמעתתא (שם) כתב חילוק דומה לזה, שרובא דאיתא קמן הוא רק לגבי מי שמסופק מחמת התערובת או שאינו מכיר את המותר והאסור, אולם לגבי מי שמזהה את החתיכות ואין לו ספק מה החתיכה הכשירה ומה האסורה, אין כלפיו את הוראת הרוב לומר שהחתיכה מן הרוב, שהרי אין לו צד שמא היא מהרוב, ומה שאין כן ברובא דליתא קמן, גם מי שיודע שהוא כהמיעוט מכל מקום יש רוב נגדו, משום שהרוב אומר שבדרך כלל יהיה כפי הרוב, ויש את הסיבה לומר שהוא כהרוב, נמצא שהידיעה שלו היא נגד הרוב. אכן האחרונים (שערי יושר שער ו פ"ב, קובץ ביאורים על השב שמעתתא אות כח) השיגו עליו בזה.

יח. וכן כתב בחזון איש (אהע"ז סי' לא סק"ד) זה לשונו 'שהרוב עלול יותר למאורע של יחיד, אחרי שהיחידים שלו מרובים, והלכך כח הרוב מכריע'.

יט. והשערי יושר (שער ג פ"ד) הוסיף להקשות שהרי אנו רואים בחוש, שהאנשים מתייחסים לריבוי האפשרויות כריבוי סיכויים, וכאומדנא שזהו צד הקרוב אל האמת יותר מהצד השני, שהרי אם מוכרים כרטיסי גורלות, ומתוך עשרה יש אחד שזוכה, הרי שהקונה תשעה כרטיסי הגרלה ומגדיל האפשרות לזכות, יש לכך יותר סיכויים להצליח לזכות, והקונה ישלם תמורתם ערך רב יותר מאילו היה קונה כל כרטיס לחוד, ומפני שנחשב בעיניו כהשקעה בטוחה יותר מחמת שגדלו הסיכויים שיזכה על ידי ריבוי האפשרויות, ואם כן בכל רובא דאיתא יש יותר סיכויים שכך היתה האמת. ודחה השערי יושר, שאין זו הסתברות והוכחה על המציאות, אלא נדמה לאנשים שכך גדלים הסיכויים, שהרי לא נוכל להכריע איזה כרטיס הגרלה מבין התשעה הוא זה שיזכה, וכל אחד מהתשעה שקנה ונרצה לצדד שהוא יזכה, הוא עומד מול רוב אפשרויות נגדו, שיש תשע אפשרויות נגד הצד שדווקא הוא יזכה, וכיצד נוכל להכריע שרוב האפשרויות עומדות לזכותו של בעל תשעת הכרטיסים, אלא ודאי שזו הרגשת הלב בלבד, ואין זה הגיון המוכח במציאות, ואי אפשר להעמיד השערה על האמת על פי ריבוי האפשרויות, ולהכריע

ב. האם מונים רוב חנויות או רוב בשר הנמכר

חקירת החוות דעת

החוות דעת (סי׳ סג סק״ב) הסתפק במה שאמרו ׳מרובא פריש׳ האם הולכין אחר רוב החנויות או אחר רוב הבשר, כגון שיש בעיר זו תשע חנויות המוכרות בשר שחוטה, ואחת מוכרת בשר נבלה, אולם החנות של הנבלה מוכרת כמות בשר מרובה יותר מכל החנויות הכשרות, שאם נלך אחר רוב אפשרויות המכירה יש כאן יותר מוכרים של בשר כשר, אולם כיון שכמות הבשר הנמכרת מגדילה את האפשרות שבשר זה הוא מן הרוב, יש כאן ריבוי אפשרויות לפי רוב הבשר, לומר שהוא מבשר הטריפה.

כאשר יש רק רוב אחד מבין שניהם

והוסיף שיסוד הספק בזה הוא מה נחשב לרוב, האם מונים כ׳רוב׳ את האפשרות הקיימת מצד כמות החנות שהיא מקור הבשר, או מונים את האפשרות הקיימת מצד כמות החתיכות שבעיר, ולפי כל צד לא יועיל הרוב השני כלל, שאם הוא מחצה על מחצה במוכרים, כגון שהיו שתי חנויות בלבד האחת כשירה והאחת נבלה, לפי הצד שהולכים דווקא אחר רוב החנויות, לא יועיל רוב בשר כלל ויעמוד בספק השקול, וכן להיפך לפי הצד שהולכים דווקא אחר רוב בשר, אם היתה כמות הבשר שווה, שבכל תשעת החנויות יש אלף חתיכות בשר, ובחנות הטריפה יש אלף חתיכות בשר, לא נכריע לפי רוב החנויות, אלא צריך דווקא את רוב הבשר.

ראיות לשני הצדדים

וכתב החוות דעת, שיש להוכיח כשני האופנים, שיש אפשרות להחשיב כרוב הן את רוב החנויות שהם האפשרויות של מקור הבשר, והן את רוב הבשר שהוא המרובים בכמות.

א. בצבורים של חמץ ומצה (פסחים ט:) מצינו בגמרא שהיו תשע צבורים של מצה ואחד של חמץ, ומשמע שמונים את מנין הערמות, ולא את מנין הככרות.

ב. בתיבה שנשתמשו בה מעות של מעשר שני וחולין מצינו בגמרא (שם ז.) שאם הרוב של אחד מהם, תולים ברוב, משמע שהולכים לפי כמות המעות המרובה יותר, ולא לפי מנין הפעמים שבהם הונחו שם מעות, ומתבאר שהכמות של החתיכות קובעות את המרובים והמועטים.

ג. בשובך של יונים (ב״ב כג:) הגמרא נקטה שאף שהם שני שובכים, וכמו שתי חנויות, מכל מקום השובך המרובה במנין היונים, נחשב רוב, הרי שריבוי החתיכות קובע בתורת רוב.

ד. שנינו בשקלים (פ״ז מ״א) שאם נמצאו מעות בין השופרות שבהם מניחים מעות נדבה לקרבנות, הולכים לפי המקום שבו יש רוב מעות[כ].

ה. באבידה שנמצאה בעיר שרובה ישראל, מצינו (מכשירין פ״ב מ״ח, ב״מ כד.) שצריך להחזיר בה האבידה ולהכריז עליה, ולכאורה מדוע לא נאמר שאם מיעוט הנכרים הדרים בה, עשירים יותר ורכושם מרובה מתושביה הישראלים, נמצא שרוב המעות שבעיר הם של נכרים ולא של ישראל, ומה יועיל לנו שרוב האנשים ההולכים בה הם ישראלים, אלא ודאי מוכח שמקור המעות קובע, ולא כמות המעות.

והוסיף שמצד הסברא היה נראה לומר שרוב החתיכות קובע, משום שלכאורה אילו היו רק שתי ערמות שהאחת מרובה והאחת מועטת בכמות החתיכות, הרי יש מעלת רוב למרובים, וכי משום שנתפזרו מעט לכאן ולשם ונעשו כמה ערמות, משתנה מעלת ריבוי הכמות, הרי אין זה מסתבר כלל. ואם כן כיון שריבוי החתיכות בעיר נחשב רוב, מה איכפת לנו שמתחלקת כמות זו בין הרבה מוכרים, ואין זה מגדיל את הסיכויים שיהיו רוב האפשרויות כרוב המוכרים, אלא רוב החתיכות גורם את רוב האפשרויות.

אכן ממשמעות הלשון ׳תשע חנויות׳ דקדק החוות דעת שהקובע הוא ריבוי המקומות שבהם מוכרים בשר, ולא רוב החתיכות הנמכרות בעיר. וכן דעת ההפלאה (כתובות טו. ד״ה מנ״ל) והפרי מגדים (יו״ד סי׳ קי שפתי דעת ס״ק כא) שרוב החנויות הכשרות קובע להתיר, אף שבחנות הטריפה מוכרים חתיכות בשר יותר מכל הכשרות[כא].

שיטת הרשב״א בנדון זה

הרשב״א (חולין צד: סוד״ה מעשה) נסתפק בנדון זה, כאשר אחד הטבחים יש בידו בהמה אחת טריפה והוא מחלק ממנה לכמה חנויות המוכרות טריפה ברחבי העיר, ורוב הבהמות הנמכרות הן שחוטות, ונמצאה חתיכת בשר בשוק, האם מכריעים כרוב החנויות שזו טריפה, או שכיון שרוב החתיכות הן כשרות, דינו כספק השקול לפי שיש כאן רוב נגד רוב, שרוב חנויות נחשב שקול בכחו לרוב החתיכות. ומתבאר מדבריו שזה פשוט שרוב הבשר אינו עדיף על רוב החנויות, אולם נסתפק שיש מקום לומר שרוב החנויות עדיף על רוב בשר[כב].

חילוקו של החוות דעת

והחוות דעת הכריע שאכן בבשר הנמצא הולכים אחר רוב החנויות, אך חילק בין פרישה שאירעה מאליה או בלי ידיעת האדם, לפרישה שאירעה בידי אדם ומדעתו, וזוכר ומכיר את מקור הפרישה, והיינו שכאשר נולד הספק בדבר שפירש ממקורו, כגון בשר שפירש מהחנות, יש ב׳ אפשרויות לדון את הצדדים על הבשר, א. כמות הבשר המתחלקת לשתי קבוצות, כשרות וטרפות, שיוצרת צדדים שמא הוא מאלה או מאלה, ב. הפרישה מן החנות שנעשית על ידי המוכר והלוקח שמוליך את הבשר לשוק עד למקום שנפל שם. שהיא גורמת להסתפק על החתיכה, מפני שהיא יוצרת את הצדדים האם יצא מכח המוכר הישראל שמוכר כשרות או הנכרי שמוכר טרפות.

ולפי״ז ביאר שאופן הספק משתנה, שלפעמים הספק נולד מצד פרישת החתיכה שנפרשה מאליה, ולפעמים הספק נולד מחמת מעשה הפרישה של האדם, שכאשר המקרה של הפרישה נעשה בידי אדם שידע מהיכן הוא מוציא את החתיכה, יש סיבה להחשיב את פעולת האדם כיוצרת ספק שהרי האדם שעושה את הפרישה בחר את הבשר מהיכן להוציאו, ולפיכך הספק בזיהוי החתיכה שנולד אצל מי שמוצא את הבשר, חייב להתלות בבחירתו של האדם שהוציא את הבשר מהחנות, ולכן הספק על האדם שהוציאו מהחנות, ושם הספק הוא מי האדם שהוציא את הבשר. אך כאשר המקרה של הפרישה נעשה מאליו באופן שאין בחירת אדם בשעת מעשה מהיכן להפרישו, כגון שפירש בידי בעל חי שאינו יודע מה הוא מוציא, או שנעשה מאליו כגון מעות שנתפזרו ממקומם מאליהם בלא כוונה וידיעה, באלו הספק נופל על החתיכה שפרשה מעצמה, והצדדים הנולדים הם על אפשרויות החתיכות, הנמנות כפי כמות החתיכות, ובאופן זה נחשב שהפרישה המספקת היא מה שהבשר זז ממקומו, ואין כאן מי שמפריש ומוציא אותו ממקומו.

ולפי״ז יישב את הסתירות בין האופנים שהובאו לעיל, שבתיבה שנשתמשו בה מעות, נחשב שיצאו מן הערימה מאליהם, וכן עכבר שנטל ככר מבין הערמות (פסחים ט:) הרי פירש בידי בעל חי שאיננו מתייחסים לבחירתו מהיכן רצה להוציאו, ולכן הפרישה היא מצד החתיכה בעצמה, ודנים אותה לפי כמות החתיכות. אולם בלוקח שהוציא בשר מהחנות, הוא בוחר את החנות, וכן המוכר מוציא את הבשר בבחירתו ורצונו, ולכן הספק הוא על האדם שמוציא את הבשר לשוק, והקובע הוא כמות החנויות. וכמו כן באבידת מעות, שהאנשים מוליכים את מעותיהם ברשות הרבים מדעתם, נופל הספק על האדם שהולך את המעות, ולא על המעות מצד עצמם, ורוב האנשים קובע, ולא רוב המעות שבעיר.

השגת הבינת אדם שרוב בשר מכריע

הבינת אדם (שער הקבוע סי׳ טז) השיג על דבריו, שאין טעם לחלק בין אם האדם מתכוין להוציא את הבשר או שיוצא מאיליו, שבכל האופנים צריך לדון את כמות הבשר הנמכר בעיר, ולא את מספר המוכרים בחנויות. ואף בתשע צבורים של ככרות, אין זה משנה כלל מהו מנין הערמות, אלא זהו אופן המתאר את ריבוי הכמות, ועיקר הגדרת הרוב היא בכך שיש הרבה חתיכות מצה לעומת מיעוט חתיכות חמץ. והוסיף לבאר, שהרי עיקר דין רוב הוא לתלות את המסופק בקבוצת המרובים, וכיון שנמכרו הרבה חתיכות בשר בעיר זו, ויש לנו ספק על בשר זה מה הוא, צדדי הספק שנולד בו הם לפי כמות קניות הבשר בפועל בעיר ביום זה, שאם קנו כמות מרובה של טריפה,

---

שכך יצא לפועל.

כ. לפי פירוש הרע״ב והתוס׳ יום טוב (שם). וראה בחידושי סוגיות לחתם סופר (כתובות טו. סוגית רוב וקרוב, ד״ה משנה) שהרחיב לדון בראיה זו. וראה עוד בשערי יושר (שער ד פ״ט) שהאריך לדחות הראיה עי״ש.

כא. בשואל ומשיב (שו״ת מהדורא תנינא ח״ב סי׳ נ ד״ה והנה הר״ן) כתב כדבריהם, והוסיף סברא בזה שרוב חנויות עדיף מרוב בשר, מפני שרוב החנויות קבוע בכל יום, וגם ניכר היותו מרובה מהמיעוט, אולם רוב בשר אינו בקביעות ויתכן שינוי בזה מיום ליום, וגם לא ניכר כל כך הריבוי מהמיעוט, אלא אחר בדיקה וחשבון, ולכן עדיף הרוב החשוב יותר.

כב. וציינו הבית מאיר (על שו״ע יו״ד סי׳ קי בש״ך ס״ק כא). וצריך ביאור מהו שורש הספק ברשב״א האם רוב חנויות עדיף. ולהלן יתבאר שאפשר שיש חילוק בגדר שני סוגי הרוב הללו, שיש רוב צדדים, ויש רוב מקרים, כפי שחילק בשערי יושר (שער ד פרק ב) וכתב שם שרוב חנויות הוא ׳רוב צדדים׳ ואילו רוב בשר לכאורה יש מקום לומר שהוא רק כרוב מקרים, וביאר שם הגרש״ש שרוב צדדים אלים כחו יותר מרוב מקרים, וראה להלן בהרחבה בזה, ויתכן שהרשב״א נסתפק בזה, האם רוב צדדים אלים יותר מרוב מקרים. ובאופן נוסף יש לומר

זה מגדיל את האפשרות שבשר זה בא מקבוצה זו, ודין רוב מורה שפירשה מהרוב.

והוסיף, שאף שלשון הגמרא הוא 'תשע חנויות', יש לומר שאין כוונת הגמרא לומר שהחנויות קובעות, אלא אורחא דמילתא היא שכל חנות מוכרת כמות שווה לחברותיה, וכל אחת מוכרת בהמה אחת או שתים וממילא הכמות נקבעת לפי מספר החנויות, אולם כאשר ידוע שכמות הבשר בחנות אחת מרובה יותר מכולם יחד, בודאי שריבוי החתיכות קובע.

הבית אפרים (שו"ת יו"ד סי' מ) והחזון איש (יו"ד סי' לז ס"ק כד) כתבו כדברי הבינת אדם, אולם דווקא אחה"צ 19/06/2018 ידוע שהיו מכירות מרובות יותר מהחנות הטריפה, ואין מונים את חתיכות הבשר שנשארו בחנות שאין זה מועיל ליצור צד שמא חתיכה זו שנמצאה בשוק היא מהחתיכות הטריפות, שהרי כל החתיכות שבודאי נשארו בחנות אינם נותנות אפשרות שמא חתיכה זו היא טריפה, אך החתיכות שנמכרו בפועל יוצרות צד ואפשרות שמא חתיכה זו היא מהן, ולפיכך רוב החתיכות שנמכרו באותו יום, הוא הקובע[כג].

דחיית הראיה מרוב ישראל לענין אבידה

הבינת אדם הוסיף שיש לדחות את הראיה שהביא החוות דעת שלענין אבידה הולכים אחר רוב אנשים שבעיר, שאם רובם ישראל חייב להכריז, ואין הולכים אחר רוב המעות אף כשהנכרים עשירים יותר. שאין זה קושיא כלל, שהרי הנכרי בעל המעות אינו מוליך את המעות וכל רכושו עמו כשיוצא לרשות הרבים, אלא כל רכושו נשאר מונח בביתו, וכשאנו משערים את ריבוי החתיכות העשויות להאבד בשוק, אין מונים את המעות שמונחות בבית, אלא רק את המעות שמוליכים בשוק, וכיון שאין ידיעה שהנכרי הוליכו יותר מעות, משערים לפי רוב האנשים[כד].

שיטת התוספות רי"ד ששני סוגי הרוב מועילים

ומצינו שהתוס' רי"ד (ב"ב כג: ד"ה אמר) כתב ששני סוגי הרוב מועילים להכריע. ובסוגיית הגמרא שם הובא הנידון אם נפל ספק על דבר מהיכן בא, ויש 'רוב' להכריע כצד אחד, ולעומתו ה'קרוב' מכריע כצד שני, ושיטת רבי חנינא ש'רוב וקרוב, הלך אחר הרוב', וביאר התוס' רי"ד זה לשונו 'בשר הנמצא בין שתי חנויות והאחת מוכרת שחיטה והשחיטה מוכרת יותר בשר מן הנבלה, אע"פ שהחנות של נבלה קרובה לבשר יותר מחנות של שחיטה, בתר שחיטה אזלי' דהוי רובא ולא בתר נבלה דהוי קרוב'. ומוכח מדבריו שיש גדר של רוב לאותה חנות המוכרת כמות בשר מרובה מחבירתה, הרי לנו שרוב בשר מועיל להכריע.

אבן התוס' רי"ד שם הזכיר את שני סוגי הרוב, שבהמשך דבריו כתב (שם) שלשיטת רבי זירא הלך אחר הקרוב ולא אחר הרוב, אולם דווקא כשהרוב הוא מחמת רוב בשר, אולם כאשר הם תשע חנויות לעומת חנות אחת, מודה רבי זירא שרוב החנויות מכריע נגד הקרוב, שזהו רוב עדיף יותר מרוב בשר, וזה לשונו 'ודוקא בשתי חנויות פליגי', שהן שתי ביאות, או ביאת הרוב או ביאת הקרוב. אבל בתשע חנויות מוכרות בשר שחיטה ואחת מוכרת בשר נבלה, דאיכא על זה בשר הנמצא תשע ביאות דהתירא וביאה חדא דאיסורא, אפילו רבי זירא מודה'. והיינו שכאשר יש רוב אפשרויות של פרישה מחנות כשירה, זה עדיף על רוב בשר.

וצריך ביאור בדבריו שרוב חנויות עדיף מרוב בשר הנמכר, מהו טעם העדיפות, הרי שניהם הם מדין כל דפריש מרובא פריש. והמפרשים ביארו[כה] שהחילוק ביניהם הוא, שהחנויות עושות לנו צדדים באפשרויות הקיימות לגבי החתיכה הזאת, שלחתיכה זו יש כמה אפשרויות מהיכן יצאה, וזה יוצר את הצדדים המספקים עליה, וכל האפשרויות הללו הם על גוף החתיכה הזאת, ולא מחמת חתיכות אחרות[כו], ומה שאין כן רוב בשר הוא מעלת רוב הקיימת בחתיכות אחרות, אלא שמדין רוב יש כח להכריע שהמסופק הוא מהקבוצה של המרובים, וזהו הכלל ש'מרובא פריש' ששייכותו היא לקבוצת המרובים, אבל אין זה רוב צדדים בחתיכה זו עצמה.

ומתבאר מדברי התוס' רי"ד שהם שני סוגי רוב[כז], א. כאשר יש 'רוב צדדים' באפשרויות הקיימות בחתיכה זו, וזה שייך דווקא בתשע חנויות שכל חנות יוצרת אפשרות שפירש ממנה, ונולד מזה הרבה אפשרויות שבכל אחת יש בה 'סיבה' לפסוק שהבשר כשר. ב. כאשר יש 'רוב חתיכות', יש כאן שתי קבוצות של מרובים ומועטים, ומדין רוב הוא לתלות שהוא מן המרובים, ועל רוב זה נחלקו רבי חנינא ורבי זירא אם הוא עדיף יותר מקרוב או לא.

ובדבריו מתבאר שסובר כסברת החוות דעת שרוב חנויות קובע, אלא שהוסיף לכך שגם רוב בשר מועיל, ולשיטתו רוב החנויות נחשב כמכריע יותר מרוב בשר[כח].

דברי הרש"ש ששני סוגי הרוב מועילים

הרש"ש (ב"ב צג: ד"ה מר, והו"ד ביהגה חכמה סי' מח) הוכיח שלכאורה נחלקו בזה התנאים, שהובאה בגמרא (שם) ברייתא באחד שמכר זרעונים ולא צמחו וטוען הלוקח שהוא מקח טעות, רבי יוסי סבר שהוא מקח טעות לפי שרובם קונים לזריעה, ואמרו לו חכמים הרבה בני אדם לוקחים אותם לדברים אחרים, וביארו בגמרא שנחלקו כיצד משערים את הרוב, שרוב כמות הזרעונים שבעולם אכן הולכת לזריעה, אולם רוב האנשים שקונים הם לאכילה, אלא שאדם אחד קונה כמות מרובה לזריעה יותר מהקונים לאכילה. ולכאורה שיטת רבי יוסי שהולכים אחר רוב בשר כשיטת הבינת אדם, ושיטת חכמים היא שהולכים אחר רוב האנשים כסברת החוות דעת[כט].

וכתב הרש"ש שיש לדחות, שלשיטת חכמים יש לומר ששני הרוב מועילים, וכיון שיש בזה רוב כנגד רוב, נשאר הדבר בספק והמוציא מחבירו עליו הראיה, ואין מבטלים את המקח.

מקור הדין לשני סוגי הרוב

בשערי יושר (שער ד פרק ז) כתב כמבואר בדברי התוס' רי"ד, שיש שני דיני רוב, וחילקם ל'רוב צדדים' ו'רוב מקרים', ונתבאר בדבריו שיש שני מקורות בדין רוב ולמדים מהם לשני סוגי הרוב.

א. הדין של 'רוב צדדים' שנאמר על רוב פרישות, שהן 'סיבה' לגרום דין היתר לחתיכה, וכל צד נוסף מוסיף סיבה להתיר את החתיכה באכילה, נלמד מרוב דיינים, שאף בדיינים הדעות שלהם בהכרעת ההלכה הם ה'סיבה' לקבוע ההלכה, ומוכח שרוב צדדים בנדון זה, שהם סיבות לקבוע את ההלכה, מכריעות את הדין.

ב. הדין של 'רוב מקרים' נאמר על תליית המסופק שהוא מהרוב, וזה נלמד מן הפסוק על זורק אבן לגו (כתובות טו. ב"ק מד: סנהדרין עט.) לפי שיטת היד רמ"ה (סנהדרין עט. ד"ה ורבנן) והרשב"א (שו"ת ח"ג סי' שעח)[ל] שהנידון שם באופן שזרק אבן והרג אחד מן הקבוצה, ואין ידוע מי הנהרג האם הוא ישראל או נכרי, ולולא שחל בזה דין קבוע כמחצה על מחצה, היה מועיל דין רוב להכריע שנהרג ישראל וידונו את הרוצח למיתה ואף שכל אחד קבוע במקומו, שנסתפק האם רוב בשר הוא רוב מקרים או שהוא רוב צדדים, וכפי שיתבאר להלן בהערה בביאור שיטת הבינת אדם וסיעתו. עוד בביאור כוונת הרשב"א ראה במהרש"ם (שו"ת ח"א סי' סח).

כג. אבן באופן שנמכרה רק חתיכה אחת, וכל החתיכות נשארו בתוך החנויות, כתב הבית אפרים, שיש לדון לפי רוב החנויות, שהרי הצדדים שנולדו לפנינו על חתיכה זו, שורשם הוא באפשרויות הקיימות מצד החנויות שמהן יתכן שיצא הבשר הזה. וראה להלן אות ג.

כד. והוסיף הבינת אדם (שם) שכאשר פגש את בעל החוות דעת, הציע לפניו את דבריו, ושתק ולא השיב לו, ומשמע שהסכים לדבריו.

כה. ותוכן הדברים כתוב בבית אפרים (שו"ת יו"ד סי' מ) [אך לא כתב זאת בביאור דברי התוס' רי"ד] וזה לשונו 'בתר החנויות שהוא רוב עצמו של הבשר הנמכר היום'.

כו. שאף אם קיימת כאן רק חתיכה אחת, מכל מקום יש לה כמה אפשריות מהיכן היא יוצאת לשוק, ולכן יש עליה רוב צדדים אף שלא תהיה קבוצת בשר מרובה, בתורת שפירש מהמרובים.

כז. עיקר חילוק זה, כתב בשערי יושר (שער ד פרקים ב-ד, ז-ט), שפרישה מחנות המוכיחה שהבשר כשר, נחשב כסיבה לגרום לה דין כשרות, וכל אפשרות נוספת היא צד נוסף שהוא סיבה נוספת להכשיר.

כח. והנה יש לדון בשיטת הבינת אדם שסבר שרוב בשר עדיף יותר מרוב חנויות, האם סבר שגדר רוב בשר הוא כהתוס' רי"ד, שאין זה רוב צדדים אלא רוב של קבוצת המרובים, ומכל מקום עדיף הכרעת המרובים על פני רוב צדדים, או שמא אף הוא מודה לתוס' רי"ד שרוב צדדים עדיף יותר מהכרעה על פי קבוצת המרובים, אלא שהוא סבר שהצדדים הם לפי החתיכות ולא לפי החנויות. והמפרשים ביארו שיש לומר בביאור מחלוקת החוות דעת והבינת אדם וסיעתם כאופן הב', שהכל מודים שרוב צדדים עדיף על קבוצת המרובים, אלא הנדון הוא כיצד היא הגדרת המספק, והיכן נולדים צדדי הספק. שהחוות דעת נקט שהמספק והצדדים שלפנינו הוא על 'מקור הפרישה', שהוא האדם שמוציא מהחנות לפי בחירתו, ולידת הספק היא אודות רצון הלוקח שהוציא בשר מהחנות, האם רצה לקנות ממוכר כשרות או ממוכר טרפות, ולכן הצדדים נמנים לפי אפשרות מקור הפרישה שהן החנויות. ואילו הבינת אדם סבר שהמספק הוא החתיכות שנמכרו, והיינו שמכח הידיעה שיש הרבה פרישות מסוג של כשרות והרבה פרישות מסוג של טרפות, הידיעה הזאת יוצרת אפשרות על הבשר הזה והיא המספקת אותנו, ולא מקור תחילת הפרישה גורם את הצדדים. ולכן הצדדים הם כפי מנין החתיכות שנמכרו, ובתורת שזהו רוב צדדים.

כט. ועמד בזה גם החזון איש (יו"ד סי' לז ס"ק כד).

ל. וכן מבואר בתוספות (סנהדרין עט. ד"ה וכל) בדעת רבי שמעון, אכן לדעת חכמים מתבאר שפירשו באופן אחר. וכן לשיטת רש"י (ב"ק מד: ד"ה לא) שהנדון שם קודם שנהרג, ואין דנים כלל לאחר מעשה לפי שברור שנהרג הישראל, לפי"ז אין זה כאופן של רוב מקרים להכריע שהוא מהרוב, אלא כרוב צדדים, וכפי שיתבאר להלן אות ז.

ובאופן זה אין כאן 'סיבה' לקבוע עליו את הדין מחמת שאר האנשים שעמו, אלא הם רק מוכיחים מה הוא, לפי הידיעה המוקדמת שהיו כאן ישראלים ונכרי.

שיטת השערי יושר ברוב בשר ורוב חנויות

השערי יושר (שער ד פ"ט) נקט בזה דרך אחרת, שאכן יש אופנים שמחשבים את הרוב לפי רוב הבשר, ויש אופנים שמחשבים לפי רוב האנשים, וביאר שהכלל בזה הוא, שכאשר הפרישה נעשית על ידי בעל חיים, כגון אדם שפירש ממקומו, או בעלי חיים שפירשו ממקומם, כיון שהם מהלכים מכח עצמם, הרי שמאורע הפרישה מתייחס אליהם, ולא למקומות שמהם הם פורשים ויוצאים, ומה שאין כן כשהפרישה היא בחפצים דוממים שאינם מהלכים מכח עצמם אלא מכח אחרים המניעים אותם, אין לייחס את המאורע המוליד את הספק לגוף החפצים, אלא לשורש הדבר שגורם את הפרישה, שהוא המקום הגורם את הפרישה, והוא המגדיר את אופי הדבר הפורש ממנו.

ולפיכך בבשר שפירש מהחנות, כיון שהמוכרים והקונים גורמים את הפרישה, ואין הבשר הולך מאיליו לפיכך דנים לפי החנויות שהם שורש הפרישה, אולם בשובך יונים או אנשים דנים לפי מנין הבעלי חיים שלפנינו, ולא לפי המקומות שמהם הם יצאו.

ג. האם מונים רוב בשר המונח בחנות

פתיחה

יש לדון באופן שלא נמכר כל הבשר שבחנויות אלא נשאר בחנות, ונמצאה חתיכה אחת בשוק, האם דנים אחר החנות המרובה בחתיכות בשר, להורות שחתיכה זו פירשה מהחנות שיש בה יותר חתיכות. ואין זה דומה לאופן שהובא לעיל (אות ב) שנמכרו בפועל חתיכות רבות ואף הן פירשו מהחנויות, שאפשרות זו מספקת אותנו לגבי חתיכה זו, שאפשר שחתיכה זו שנמצאה היא מאותן חתיכות שנמכרו, וריבוי הבשר שנמכר מגדיל את האפשרות של הנידון שלפנינו, ומה שאין כן כששאר החתיכות נותרו על מקומם אין הם מוסיפות שום אפשרות לחתיכה זו, לגרום לה להיות כמוהם, ויש לומר שאין להם גדר של 'מרובא פריש'[לא].

והבית אפרים (שו"ת יו"ד ס' מ) כתב שאף באופן זה נאמר דין רוב, ותולים את המסופק בקבוצת המרובים.

והוכיח זאת מדברי הגמרא (ב"ב כג:) בשני שובכות שנמצא ביניהם גוזל, שהולכים אחר השובך המרובה בגוזלות וכל דפריש מרובא פריש, ולכאורה קשה שהרי הגוזלות האחרים נשארו בשובך ואין כאן שום אפשרות נוספת מכח שהיו גוזלות נוספים שיצאו מהשובך, ומדוע יש לכך מעלת רוב, והרי לגוזל זה יש לפנינו רק שתי אפשרויות, או שיצא מראובן או שיצא משמעון, אלא ודאי שאף באופן זה נאמר דין רוב. וביאר שבדין 'מרובא פריש' נאמר שכל תנועה שנעשית מתוך הקבוצות, תולים שנעשית מקבוצת המרובים, ולכן הרוב אומר שפירשו ממנו.

חקירת רעק"א

והנה לכאורה מצינו שנחלקו האחרונים בנדון זה. שהרעק"א (תוס' רעק"א למשניות, כתובות פ"א מ"י אות יד) דן לענין מה ששנינו שם, באשה שנבעלה לאחד מן העיר ויש ספק שהבועל הוא אחד מפסולי חיתון, הפוסלה לכהונה, ואם רוב אנשי העיר כשרים, מותרת לכהן לפי שהולכין אחר הרוב. וכיצד יהיה באופן שהיו חמישים ואחד כשרים, וחמישים פסולים, ואחד מן העיר היה כהן ורוצה לישא אותה, שלכאורה אף שרובה כשרים, מכל מקום לכהן זה שמסתפק עליה אין רוב להכשירה לו, שהרי הוא יודע בעצמו שהוא לא בא עליה ונמצא שהוא אינו בכלל המסופקים, ונשאר ספק רק על חמישים הכשרים חוץ ממנו, ולפי"ז הוא מחצה על מחצה כנגד חמישים הפסולים שבעיר[לב]. וכתב רעק"א שבודאי כך הדין, אף שלא מצינו חידוש זה בפוסקים[לג].

ומתבאר מדבריו שדין רוב שייך רק על המסופקים, ולא על האנשים שאין עליהם צד ספק שמא המעשה נעשה מהם, וכוונתו שהרי אילו היה אחד מן העיר סגור ונעול בביתו באופן שאין אפשרות שיצא מביתו לבוא עליה, או מי שבידוע שלא היה בעיר באותו היום, וכן כל אופן שהוא שמופקע מלעשות המעשה, אין האדם הזה בכלל המסופקים, ואין צד שהוא עשה את המעשה, ודין רוב שייך רק לגבי הצדדים הקיימים בספק שלפנינו, וצד נחשב רק על אדם שיש אפשרות וספק שמא הוא עשה את המעשה, ולהיכן שנוטה רוב הצדדים כך דינו.

השגת הרש"ש

והרש"ש (כתובות יד: ד"ה במשנה) השיג על דבריו, שנראה פשוט שיש כאן דין רוב, ויש להוכיח כן מגוזל הנמצא בין שתי שובכות, שמבואר בגמרא שהולכים אחר השובך המרובה, והרי כל היונים שנשארו בשובך אינם בכלל הספק והכל רואים שנשארו במקומם, וכיצד דנים אותם כרוב לענין הגוזל המסופק, אלא מוכח מכך שכל שיש שתי קבוצות, והיה מעשה פרישה מהם, תולים את הפרישה בקבוצת המרובים שעמדו שם, וכך גם בבני העיר שפירש מהם הבועל יש לומר שמונים אף את בני העיר שבודאי לא יצאו ממקומם לעשות המעשה, שמכל מקום יש דין רוב להורות שהפרישה היתה מקבוצת המרובים[לד].

שורש מחלוקת רעק"א והרש"ש

והאחרונים דנו ביסוד מחלוקת הרעק"א והרש"ש, שנחלקו מהו גדר רוב, האם מחשבים לפי רוב הצדדים, או לפי רוב האפשרויות, שרעק"א למד שרוב שייך רק על הצדדים שיש בתוך הספק שלפנינו[לה], וכמו שברוב דיינים כל דיין שיש לו דעה זה יוצר 'צד' מפני שיש סיבה לומר שהדין כך, כך במאורע מסופק יש לפנינו צדדים שהמציאות היתה באופן כזה, וכל צד הוא סיבה שהדין יהיה כך וכך, וכשמחשבים סך כל הצדדים, יש הכרעה כפי נטיית רוב הצדדים. ולפי"ז ברור שכל אדם שיש צד שעשה את המאורע, ויתכן שפירש ממקומו, זה עושה צד שמא פלוני עשה את המעשה, ואילו אדם שידוע בבירור בידיעה גמורה שלא עשה זאת והוא זוכר זאת היטב, לא נוצר ממנו צד לפנינו שהוא עשה את המאורע.

אולם הרש"ש למד שרוב הנא רוב (19/06/2018 אחח) אפשרויות, דהיינו כל המקרים האפשריים לעשות מאורע זה, הם קבוצת מקרים, וכיון שיש הרבה יותר מקרים של פרישה מהקבוצה הזאת, יש דין רוב לתלות את הפרישה המסופקת במקום שיש בו הרבה מקרים כאלו. ואף שעל המאורע שלפנינו אין הרבה צדדים, אלא רק שני צדדים מכאן או משם, מכל מקום הולכים לפי מה שבדרך כלל יהיו מהקבוצה הזאת יותר מקרים של פרישה.

והנה יש לדון לדברי הרש"ש האם מונים גם אדם שהיה סגור ונעול באופן שאינו יכול לצאת ממקומו, כשם שמונים את האדם שיודע שלא עשה את המאורע. וביארו המפרשים שאינו דומה, ובודאי אף הרש"ש מודה שצריך שיהיה דבר העומד לפרישה, ויש באפשרותו לעשות זאת, וגם מי שיודע שלא פירש בפועל, מכל מקום בשעת מאורע הפרישה היה מסוגל לעשות זאת, ולכן הוא נמנה בין המקרים האפשריים. ומה שאין כן מי שאינו עומד לפרישה כלל, מפני שאין אפשרות שיפרוש ויעשה את המאורע, אינו בכלל המקרים האפשריים[לו].

ביאור סברת רעק"א שצריך דווקא רוב צדדים

ובביאור סברת רעק"א, שרוב צדדים הוא הקובע, ביארו המפרשים שצריך את כח הרוב בגוף שורש הספק, ורוב צדדים הקיימים על המאורע גם לאחר שאירע לפנינו, הוא מכריע בצדדי הספק, שזהו צד בריא ואלים יותר, אך להכריע מחמת השייכות לקבוצה של המרובים, אינה הכרעה בגוף

לא. ואף מה שכתב התוס' רי"ד (ב"ב כג: ד"ה אמר) שהולכין אחר רוב בשר, היינו באופן שהחנות מכרה בפועל חתיכות מרובות, שכך הוא לשונו 'והשחיטה מוכרת יותר בשר מן הנבלה', ומשמע קצת שהיא מוכרת בפועל, ולא רק שמונחות בתוכה חתיכות מרובות.

לב. ויש להעיר שהרי לא מצינו שאם אדם יאמר לבית דין שהוא לא עשה את המעשה, ישתנה מנין הרוב, וצריך לומר בכוונתו שבית דין לא חייבים להאמין לדבריו, ולכן מונים אותו בכלל המסופקים ויש רוב, כל מה שכתב רעק"א הוא רק לגבי האדם שיודע בעצמו שהוא לא בכלל המסופקים, והיינו שאמנם בית דין ימנה אותו בכלל הרוב, ויכשיר את האשה לאחרים, אולם הוא לגבי עצמו אין לו היתר של רוב, ואסור לו.

לג. הרש"ש (כתובות יד: ד"ה במשנה) העיר שלכאורה מקורו של רעק"א הוא בדברי המשנה (תרומות פ"ד מ"ח) לענין תערובת שיש בה ביטול ברוב, שמונים את התערובת רק לפי הפירות שבכלל המסופקים, ולא את הפירות שאינם בכלל הספק, כגון נתערבו שחורות בשחורות, ויש עמהם לבנות הדבוקים עמהם בגוש אחד, אין מונים אלא את השחורות המסופקים, ולא את הלבנות. אמנם יש לדחות שכל זה מצינו דווקא בביטול ברוב בתערובת, אך בדין כל דפריש מרובא פריש אין זה תלוי בכך, ואת כל מי שנמצא בעיר מונים בכלל הרוב כפי שיתבאר.

לד. והאחרונים העירו שדבריו צריכים ביאור, כיצד יתכן לחשב כרוב את קבוצת המרובים, אף שאין צד שהם עשו את הפרישה, והרי מקור הדין של רובא דאיתא קמן הוא ברוב דיינים שנאמר בו 'אחרי רבים להטות' (שמות כג ב) כפי שמצינו בגמרא (חולין יא.), ובדיינים יש גדר רוב רק לפי רוב דעות שהם יוצרים צדדים על הדין המסופק, וכיצד נלמד מכך שדי בכך שיש קבוצת מרובים ונעשית פרישה שהרוב יאמר שהפרישה היתה מהמרובים, וכי איזו מעלה יש בכך שהם מרובים.

לה. וכפי שנתבאר לעיל אות ב, בנדון ביאור שיטת התוס' רי"ד, שרוב חנויות עדיף יותר מרוב בשר.

לו. ויש שהוסיפו בביאור סברת הרש"ש, שכל רוב בנוי על ריבוי הסיכויים [כמו שכתב בשערי יושר (שער ד פרק ב)] וכיון שאילו היינו בוחנים את האפשרות של הפרישה קודם שאירעה, היינו משערים שהפרישה תהיה מקבוצת המרובים, וכיון שכך הייתי אומר לפני המאורע, שיש יותר סיכויים שיהיה מכאן, ודינו יהיה כמו הרוב, זהו הגדר במה שהרוב מורה שמאורע היה מהרוב, ומשום כך יש לחשב את הרוב לפי כל המועמדים לפרישה, וכל מי שהיה מגדיל את הסיכויים לפני המאורע, שכך יהיה המאורע, מצטרף למשקל הרוב. ואף אדם שבפועל לא עשה זאת, ויודע על כך וממילא אין לו צד שהוא עשה את המעשה, מכל מקום הוא היה מועמד לפרישה, ונתן משקל לסיכויים שהפרישה תהיה מהרוב.

הספק שלפנינו, שאין זו סיבה במאורע גופו, להכריע שכך אירע ולא כצד המיעוט[לז].

כיצד הגדר ברוב בשר שבחנות

והאחרונים נקטו שלכאורה הנידון דלעיל ברוב בשר שבחנויות, תלוי במחלוקת זו, שהרי רוב בשר שנשאר בחנויות אינו מוסיף צד על החתיכה שמסופקת, כיון שהחתיכה המסופקת היא לבדה בספק מצד עצמה, ולא בגלל שאר החתיכות, שהרי הן בודאי נשארו בתוך החנות, וכל הסברא לומר שנחשב כרוב הוא מחמת שברוב נאמר שהדבר המסופק הוא מקבוצת המרובים, ולכאורה אם נאמר כדברי הרש"ש שרוב מועיל אף בצירוף מי שאינם מסופקים, ומפני שהוא נמנה עם קבוצת המרובים שמשייכים את המסופק אליהם, מובן שאף רוב הבשר שבחנות, נחשב כרוב, כשם שהגוזלים שבשובך נמנים עם הרוב. אולם לסברת רעק"א שמונים רק את המסופקים, לא שייך למנות את החתיכות שנשארו בחנות.

קושיא על רעק"א משובך ומרוב בשר שבחנות

והאחרונים הקשו לפי"ז על רעק"א, שלדבריו קשה כיצד שייך למנות את רוב הבשר שבחנות, והרי הבשר שבחנות אינו בכלל המסופקים. וקשה לומר שרעק"א חולק על כך, שהרי לפי"ז היה לרעק"א לפשוט את חקירתו מדין רוב בשר שבחנות שדנו בו הפוסקים, ומדוע רעק"א כתב שהוא חידוש שלא דנו בו הפוסקים. וכמו כן יקשה כקושיית הרש"ש כיצד בשני שובכות מונים את הגוזלים המרובים שבשובך, והרי אינם בכלל המסופקים.

הביאור שיש רוב צדדים בשובכות ובבשר שבחנויות

והאחרונים[לח] תירצו שאף בשובך יש לומר ששייך למנות את כל הגוזלים שבשובך, בכלל המסופקים, ושייך בזה רוב צדדים. והיינו משום שאף כאשר יש שובך אחד בלבד, וגוזל אחד יצא מהם ואיננו מזהים אותו מי הוא, יש כאן ספק על כל אחד מהם מי יצא מהשובך. שהרי אילו היה נפקא מינה בזיהוי הגוזל כגון שהיה לכל אחד מהם מספר מיוחד, ויש נפקא מינה באופן הטיפול בו וכיו"ב, ויצא אחד מהם ולא מזהים מיהו שיצא, צדדי הספק הם האם מספר אחד יצא, או מספר שנים יצא וכן הלאה, שהרי יש פרישה מסופקת לפי כל אפשרויות הפרישה, ואמנם בשובך של בעלים אחד בדרך כלל אין נפקא מינה בפועל, אלא צריך להחזירו למקומו ואין זה משנה מי הוא, אולם אילו היה נפקא מינה בודאי שיש כאן ספק בזה. ולפיכך בשני שובכות של שתי בעלויות שאיננו מזהים מי יצא, נמצא ששורש הספק הוא 'מי יצא' האם פלוני או פלוני, ונחשב שיש ספק על כל אחד מהם, ועד כמה שיש בפועל מקום לדון לאיזה שובך הוא שייך, מתעורר כל הספק שיש עליהם בשורש הספק, ששם הספק הוא מי יצא.

אחרית 19/06/2018

אוצר החכמה

וכן יש לומר בחתיכות בשר שבחנות, כיון שאין זיהוי לחתיכות, ובידוע שהיו מתחילה כך וכך חתיכות בחנות, ויש מקום לדון האם חתיכה מספר אחד יצאה, או מספר שתים וכן הלאה, ושורש הספק על החתיכה שנמצאה הוא בזיהוי החתיכה שאיננו יודעים מי יצאה, וממילא איננו יודעים מהיכן יצאה, הרי שיש לזה שם ספק עם הרבה צדדים, שהספק הוא איזו חתיכה יצאה מהחנויות, ויש בזה רוב צדדים כמנין החתיכות בשר שידוע שהיו קיימות בחנות[לט].

חתיכות בשר משולשות ומרובעות

הרש"ש (שם) חוקר לפי השיטות שרוב בשר שבחנות מועיל להכריע אף שאינו בכלל המסופקים, כיצד הדין באופן שבחנות הכשירה יש מ' מרובעים ועשרה משולשים, ובחנות הטריפה יש כ' משולשים, ומצאה חתיכה משולשת, האם הולכים אחר רוב חתיכות הכשירות בצירוף המרובעים, או אחר רוב חתיכות משולשות הדומות לה.

וכתב שלכאורה להנתבאר בשיטתו לעיל, שאף מי שאינם מסופקים נכללים בקבוצת המרובים, יש לומר שמצרפים אף המרובעים עם המשולשים, ואף שאין ספק שמא הוא מן המרובעים, מכל מקום זו קבוצה אחת באפשרות הפרישה של חתיכות כשרות.

והשיגו האחרונים[מ] על דבריו, שהרי אי אפשר לצרף לקבוצה אחת אלא רק את המקרים הזהים והדומים, ולא יעלה על הדעת שנצרף אף חתיכות דגים עם חתיכות בשר, או שנצרף כלים ובגדים עם חתיכות בשר, ובעל כרחך שרק כל מי שאופן הפרישה שלו נראה זהה למקרה זה, נמנה עמו כקבוצה זהה. וממילא כיון שמבחינים תמיד אם הוא מרובע או משולש, אינם נחשבים קבוצת פרישה אחת.

ובשיעורי ר' דוד (כתובות יד. אות קפה) **כתב** שיש מקום לומר ביישוב דבריו, שאכן זה ודאי שאי אפשר לצרף דגים או שאר דברים, אולם משולשים ומרובעים אפשר לצרפם לקבוצה אחת, כיון שהלקוחות אינם מקפידים לקחת משולש או מרובע, לפי שהם מקפידים רק על סוג הבשר וטעמו ושיהיה כשר, וכיון ששוים בטעמם אין קפידא בזה, ונחשבים כמאורעות פרישה שווים וזהים[מא].

ד. באופן שלא היתה פרישה ממקומו

חקירת הבינת אדם

הבינת אדם (שער הקבוע ס"י) חוקר האם משמעות הכלל ש'כל דפריש מרובא פריש' היא שדווקא על מאורעות של פרישה נאמר דין רוב, שפרישה יש לה הגדרה מיוחדת שהחפץ יוצא ממקומו, או שאף על כל מאורע שיש בו שינוי, ואף שאירע כשהדבר עומד במקומו בלי פרישה, נאמר דין רוב, שכאשר יש ספק במי אירע השינוי, נתלה אותו ברוב.

והכריע שלא רק בפרישה ממקומו שייכת הכרעת הרוב, אלא כשנשתנה הדבר מכמות שהיה מתחילה, נאמר דין רוב. והוסיף שדווקא בשינוי גמור שאינו חוזר למה שהיה, אך אם ילכו קבוצת בהמות ברחוב, ואחת מהם תעמוד מעט, או תשכב ותרבץ, אין זה נחשב מאורע פרישה, כיון שדרכם בכך.

האם אף בקבוע דנים את המאורע אחר הרוב

והוסיף שאף אם היה הדבר קבוע במקומו ואינו נייד, שההלכה היא שכל הקבוע כמחצה על מחצה (כתובות טו. זבחים עג.) מכל מקום אם יסוד הספק הוא על מאורע שאירע בו, שהשתנה בתוך מקומו, יש בזה דין רוב, ולא נאמרה ההלכה של קבוע אלא כאשר הספק עליו הוא בזיהוי הדבר, וצדדי הספק הם 'מה הוא' מבלי לדון על מאורע שאירע בו, ובזה נאמרה ההלכה שדבר קבוע לא מזהים אותו על פי הרוב, אלא רק אם הוא נייד ואינו מונח במקום קביעותו, שאז מזהים אותו על פי הרוב.

שורש הספק בזה

וצריך ביאור מהו שורש הנידון בזה, ומדוע דין רוב נאמר דווקא על מאורעות, ומדוע צריך דווקא שינוי או פרישה כדי שיהיה דין רוב. ובשערי יושר צדדים כמו ברוב פרישות, משום שהידיעות המוקדמות מעוררת צד לומר שכך דין החתיכה, שהיא אותה חתיכה הידועה מקודם שהיא בחנות הכשירה, וכל צד נוסף הוא סיבה נוספת להכשיר את החתיכה, ולא רק להוליד ספק מי זו החתיכה, אלא גם לקבוע בה שהיא החתיכה ההיא הקודמת הידועה משעת היותה בחנות, ומשום כך יש צדדים הגורמים את הדין ונחשב רוב גמור.

מ. שם.

מא. וביאור דבריו הוא שענין השייכות לקבוצת המרובים נקבע לפי אופי מאורע הפרישה, וכאשר יש לו גורם משותף המסוגל להוציא מהחנות כל אחת מהחתיכות הללו, יש צירוף לכל רוב האפשרויות יחד, שהן סיבה למאורע הפרישה הזה. ולפיכך כיון שמאורע של פרישת בשר מהחנות נהיה מכח שהלוקח בוחר ורוצה להוציא בשר כשר מהחנות, הרי שכל האפשרויות הקיימות בפניו מכח בחירה זו, שיצא בשר מהחנות, הן קבוצת מקרים אחת שנובעת מגורם משותף אחד. וכיון שידוע שהלוקח מעונין בבשר כשר, ומקפיד שלא ליטול בשר טרף, וכשרואה בשר כשר אינו מקפיד על צורתו החיצונית, וכשיטול בשר בחנות אינו מבחין בין משולש למרובע והכל שווים בפניו, נמצא שהמשולשים והמרובעים מצטרפים לגרום לאפשרות פרישה זו, ורוב האפשרויות הן שיטול בשר כשר, ולא יטול בשר טרף. ואף מי שעלה בידו משולש, זהו נגרם מריבוי האפשרויות של לוקחי בשר כשר, ולא ממיעוט לוקחי בשר טריפה. אולם אי אפשר לצרף את לוקחי דגים, לפי שהם מקפידים ורוצים להוציא דווקא דגים, ולעולם לא יגרום רצונו בזה להוציא בשר מן החנות, ולפיכך אין זה מגדיל את אפשרות פרישת בשר מהחנות.

לז. ומצינו בנדון זה שכתב השערי יושר (שער ג פ"א, שער ד פרקים ב, ד, ז) שהכח של רוב תנויות או רוב פרישות הוא משום שזהו דבר המוכיח, שהוא סיבה לגרום את הדין בחתיכת הבשר, מפני שתולים את מקור החתיכה במקומה האחרון שמוכיח ומברר עליה האם היא כשירה או טריפה, ואינו דומה לחתיכה שפרשה מתוך קבוצת חתיכות כשירות, שהשייכות לקבוצה אינו דבר שגורם את הכשרות לחתיכה זו, אלא זה מוכיח כדבר מושכל, מפני שמדמים חתיכה אחת לחבירתה, אבל אין זה גורם את ידיעת כשרותה מצד עצמה, ואין בזה סיבה גמורה להכשיר אותה, ולכן אין לזה כח של 'רוב צדדים'.

לח. ברכת אברהם (כתובות טו. בענין קבוע אות ה).

לט. והאחרונים דנו עוד בגדר רוב צדדים באופן זה, שהרי כתב בשערי יושר (שער ד פרקים ב-ד, ז-ט) שברוב פרישות נחשב שהצדדים הם 'סיבה' לגרום הדין על החתיכה, לפי שהפרישה מהחנות מוכיחה ומבררת מה דינה של החתיכה, ככשירה או כטריפה, אולם השתייכות חתיכה לקבוצת מרובים אינה 'סיבה' לקבוע את דינה אלא היא רק סיוע לצד זה שקרוב הדבר לומר שבא מהמרובים, וגדרו הוא 'רוב מקרים' ולא 'רוב צדדים'. ויש לדון לפי"ז בצדדים המתעוררים בענייננו, מחמת שאר החתיכות שבחנות המולידות ספק מי החתיכה שפירשה, ועל חתיכה זו יש כמה צדדים בנדון 'מה היא', שיש מקום לומר שצדדים הללו אינם כמה 'סיבות' לקבוע הדין של חתיכה זו, אלא הם רק סיבות להסתפק, אבל הסיבה הגורמת את הדין היא אחת, והיא העובדה שיצאה מחנות כשירה, וכן בגוזל הסיבה היא מה שיצא מהשובך הזה. ולפי"ז אין בזה את כח 'רוב צדדים' אלא רק את כח 'רוב מקרים'. אכן יש לדחות ולבאר שנחשב רוב

(שער ד פ"ב) כתב[מב] שהרי מצינו חילוק בין קבוע לפריש, שהדין של כל דפריש, בא למעט שבדבר קבוע אין הולכין אחר הרוב, ומהו טעם החילוק ביניהם, ומה המעלה בפרישה שעליה נאמר דין רוב, אלא ודאי שדין רוב ביסודו נאמר כדי לברר את המקרים, שכאשר אירע מאורע ואין ידיעה ברורה בזיהוי המאורע על ידי מי נעשה, לפי שיש שתי קבוצות הנותנות שתי אפשרויות מאיזה קבוצה נעשה המאורע, ובספק של 'מהיכן נעשה המאורע', נאמר דין רוב, שהמרובים מכריעים שהמאורע נעשה מהם. ומה שאין כן כאשר הספק נולד על זיהוי הדבר הקיים, מחמת תערובת הגופים, מוגדר הספק כנידון של 'מה זה' או 'מי זה' ובנדונים כאלו לא נאמר דין רוב להכריע שהמסופק הוא מקבוצת המרובים.

אהח 19/06/2018

ובזה חידש החכמת אדם, שלאו דווקא פרישה מתוך הקבוצה נחשבת למאורע שתולים אותו בקבוצת המרובים, אלא כל מאורע מהותי שיש בו שינוי מסוים, ויש בו שתי אפשרויות מבין שתי הקבוצות, דנים שהוא מהרוב, אך על מאורע שאינו חשוב ולא מתייחסים לחקור אותו מפני שאינו שינוי ועתיד לחזור לכמות שהיה, לא דנים בו הכרעות לומר שנעשה מהרוב.

ראיות מדברי הפוסקים

והביא ראיה לכך מדברי המהרי"ל (שו"ת סי' קסט) שכתב על בהמות שנשחטו, ונודע שהיתה אחת מהן טריפה ואינו ידוע מי זו, שיש לומר על כל אחת שנשחטה, שנשחטה מרוב הכשרות ולא מהטריפה, ובשרה מותר באכילה מכח הרוב. הרי שאף שאין כאן פרישה ממקומו, אלא רק מאורע של שינוי שהוא השחיטה, יש לתלותו ברוב.

וכן לשון המהרש"ל (מכונות ועטרת שלמה, על שערי דורא סי' מב ד"ה מה שאמר) 'מאחר שנעשה בו שינוי, הוי כאילו פירש, דאמרינן מרובא פריש'.

והט"ז (יו"ד סי' קא ס"ק יד) כתב 'יראה דהכא איכא למימר אדרבה כל שנשתנה מקדמותו מן הרוב הוא, והוה כמו כל דפריש מרובא קא פריש, ונמצא שהאיסור שהוא המועט לא נשתנה והופרש מקדמותו'. ולהדיא בדבריו ששינוי מקדמותו נחשב מאורע כמו פרישה, שצריך לתלותו שהוא מהרוב.

ראיה מזורק אבן והרג אוצר החכמה

והוכיח הבינת אדם שאין צריך דווקא פרישה, שהרי בגמרא (כתובות טו. ב"ק מה:) מצינו שהזורק אבן לגו, היינו לעבר קבוצת אנשים, ותשעה מהם ישראלים ואחד נכרי, ומת, שאם הולכין אחר הרוב נחשב כרוצח במזיד מפני שהרוב אומר שיפגע בישראל, אלא כיון שכל הקבוע כמחצה על מחצה נחשב כספק נפשות להקל. וקשה כיצד יועיל דין רוב לומר שהאבן תפגע בישראל שהוא מהרוב[מג], והרי אין כאן פרישה מתוך הרוב, אלא האדם עומד במקומו, אלא ודאי שכל מאורע שייך לתלותו ברוב, ופגיעת האבן שהורגת את האדם, נחשב מאורע של שינוי.

דחיית הראיה

ובשערי יושר (שער ד פ"ז) דחה את ראייתו, שהדבר תלוי בשיטות הראשונים בביאור ענין הרוב בסוגיא שם, שהנה שיטת היד רמ"ה (סנהדרין עט. ד"ה ורבנן, הו"ד בשיטמ"ק כתובות טו. ד"ה פרט) והרשב"א (שו"ת ח"ג סי' שעח) שהנידון הוא לאחר שנהרג, שאין מכירים מיהו הנהרג האם הוא ישראל או נכרי, ועל פי הרוב יש להכריע שהוא ישראל ולחייב הרוצח מיתה, אך שיטת רש"י (ב"ק מד: ד"ה לא) והשיטה מקובצת (כתובות טו. ד"ה פרט) שהנידון הוא קודם שנהרג, בשעת המעשה שזורק את האבן ויש ספק להיכן תיפול ומי עלול להיהרג במעשיו, והזורק אומר שאינו מכוין לאדם מסוים אלא למי שיזדמן, וכדי לדונו כמתכוין לרציחה, צריך להכריע על פי הרוב שיהרג ישראל, וממילא נחשב שכוונתו לרציחה, ואין נדון בזה על הגוף הנהרג בפועל, שאכן נתברר בעליל שהיה הנהרג ישראל וכל הספק שהיה הוא רק בשעת המעשה כיצד הוא עומד להתרחש.

ולפי"ז יש לדחות ראיית הבינת אדם, שאכן לפי היד רמ"ה וסיעתו שהנידון הוא על הנהרג מי הוא, הרי זה נחשב שדנים על מאורע השינוי, מי השתנה, אך לשיטת רש"י וסיעתו, יסוד הספק הוא על מעשה הרציחה קודם שאירע, ואין זה נידון על השינוי, שהרי כשהתרחש השינוי הוא ברור שהישראל נהרג, אלא הספק על אופן המקרה במי תפגע האבן, והנידון בזה הוא בזיהוי הגוף שיפול עליו האבן, ונמצא שהכרעת הרוב היא על השתייכות המסופק לקבוצת המרובים, וזהו גדר רוב אחר להורות שהוא 'מהרוב', ולא על מאורע של שינוי, ומתבאר מדבריהם שלא כדברי הבינת אדם.

גדר פרישה

והנה לפי דברי הבינת אדם שבכל מאורע של שינוי יש דין הכרעה שאירע מהרוב, צריך ביאור מהו גדר פרישה, וכיצד יש דין הכרעה במאורע של פרישה. וצריך לומר שאף שינוי מקום הוא כשינוי מהותי ואף שאין בזה שינוי שאינו חוזר, ועדיין יכול לחזור למקומו, מכל מקום זהו שינוי מצב חשוב, שמכריעים בו שהוא מהרוב.

אכן נסתפק החתם סופר (שו"ת יו"ד ח"א סי' צט) האם צריך דווקא פירש מהבית לגמרי, או שאף אם פירש ממקום למקום בתוך הבית נחשב כפרישה. שלכאורה להנתבאר שגדר פרישה הוא שינוי מקום, יש לומר שדווקא שינוי ניכר שיוצא ממקומו לגמרי, נחשב כמאורע שינוי מקום, אך מאידך יש לומר שכל יציאה ממקומו הוא מאורע שינוי שיש לדון עליו כמאורע.

והוכיח מדברי התוספות (כתובות טו. ד"ה דלמא) שדווקא כשיוצא מביתו לגמרי, נחשב פריש, אך בתוך הבית אינו נחשב פריש[מד]. וכן מדברי התוספות ביומא (פד: ד"ה הא) מתבאר שדווקא אם יוצאים מאותה חצר לחצר אחרת לגמרי, שהוא שינוי רשות גמור, נחשב פרישה.

אולם הוכיח (ד"ה אך וד"ה ועוד) שמשמעות הראשונים והפוסקים במקומות רבים, שאף כשזז ממקומו בתוך אותה רשות, נחשב כפירש.

נמצא ביד גוי בתוך המקולין

ומצינו שנחלקו הראשונים באופן כעין זה, על מה שאמרו בגמרא (צה.) שאם הבשר נמצא ביד נכרי, הלך אחר רוב חנויות כשרות, ואילו ישראל שלוקח בחנויות דינו שכל הקבוע כמחצה על מחצה, ורש"י (ד"ה אנו) כתב שאף אם הנכרי נמצא בין המקולין שהוא האטליז, מכל מקום מותר מכח הרוב כיון שהנכרי לקחו לידיו ואינו מונח בחנות ממש, והרשב"א (ד"ה והא דאמר) חולק וסובר שכל עוד שהנכרי עומד בין המקולין נחשב עדיין כעומד בחנויות במקום הקביעות ואין כאן פרישה, אלא רק לאחר שיצא מהמקולין נחשב כפרישה.

ולכאורה מתבאר שנחלקו בנדון זה, שרש"י סובר שאף שינוי מקום בתוך המקולין, נחשב פרישה וכיון שנלקח לידי הנכרי נחשב כשינוי מקום, והרשב"א סבר שדווקא שינוי רשות גמור נחשב כמאורע שינוי של פרישה[מה].

כיצד בקבוע היה שייך לומר הלך אחר הרוב

והנה לדברי הבינת אדם ושאר אחרונים, מתבאר שההלכה של רוב נאמרה דווקא על מאורע של פרישה או כל שינוי אחר, אולם כשהנידון אינו על מאורע שיש בו שינוי, לא מצינו דין רוב, אף שיש נדון על זיהוי החפץ אם הוא מהרוב. ולפי"ז הקשו האחרונים שהרי בכל דבר נייד שאינו במקום קביעותו, ויש ספק מה הוא, חל דין רוב לומר שהוא מהרוב, אף שאין בו שום מאורע. שמצינו בגמרא (כתובות טו.) שאם יש ספק למי נבעלה, והיה רוב העיר או רוב סיעה של אנשים העוברים בעיר, ולענין רוב העיר תלוי אם הלך הבועל מביתו ונחשב פריש שבזה מועיל רוב, ובהלכה היא לביתו נחשב קבוע ולא מועיל דין רוב, אולם ברוב סיעה שהם ניידים ולא קבועים בביתם, אף אם הלכה אצלו נחשב כל דפריש מרובא פריש לפי שהנידון על דבר נייד. ובאופן זה הספק אינו על מאורע, שהרי היה במקומו ולא יצא ממנו, וצדדי הספק הם מי הוא האדם אם הוא מהרוב או מהמיעוט, וכיצד שייך להכריע בזה מדין רוב, הרי זהו ספק על נדון של 'מה הוא' מבלי לדון על מאורע של שינוי.

ויסוד זה שבדבר נייד אומרים רוב על הנידון מה הוא, מצינו אף לענין בשר הבא מן הטבחים, שאמרו בגמרא (שם) שלענין חנויות הקבועות שייך דין קבוע, אם לקח מן החנויות, אולם לגבי טבחים העוברים ממדינה למדינה ואינם מוכרים במקום ידוע וקבוע, אף אם הלך הלוקח וקנה אצלם מבלי פרישה, יש דין רוב להכריע שקנה מהרוב[מו].

וכן יש להקשות בכל דבר קבוע שיש נדון עליו מה הוא, כגון בחנויות שלקח מן החנות ואינו יודע באיזו חנות לקח שמדין כל קבוע כמחצה על מחצה

מב. וכן כתב בחידושי הגר"ש שקאפ (כתובות סי' טו).

מג. אילו לא היה שייך בזה דין קבוע כמחצה על מחצה.

מד. ולכן נקטו שכל תינוק שנמצא ואין מכירים אותו, אם הוא בתוך הבית אינו נחשב כפירש, אלא רק אם יצא מהבית לגמרי.

מה. ובדוחק יש לומר שהרשב"א חולק על רש"י בהלכות קבוע, וסובר שכיון שראינו אותו בתוך המקולין נחשב כמו ראינו שפירש מן הקבוע, שהרי ראינוהו בתוך הבית ההוא, ואף שלא ראינוהו לוקח משם, אלא רק שאוחזו בידו יש הסתברות חזקה כעין ראייה, וכאילו ראינוהו לוקח מהמקולין, ונחשב שנולד הספק בקבוע ממש, ואילו רש"י סבר שכיון שכבר הבשר בידיו ולא בקרקע החנות ממש, אין זה קבוע ממש, אלא כנייד לידי הנכרי. וראה בנדון זה בשערי יושר (שער ד פרק ז).

מו. ומצינו כעין זה בדברי רש"י (יומא פד: ד"ה לא צריכא) באופן שהיתה קבוצה של תשעה נכרים וישראל אחד ביניהם וכולם פירשו לחצר אחרת, ושם נפלה מפולת על אחד מהם, שמדין

אין הולכין אחר רוב חנויות, ומשמע שלולא דין קבוע היה מועיל רוב החנויות להתיר, והרי אין נדון על מעשה פרישה, אלא הנידון על גוף החנות בעודה עומדת לפניו, ומכל מקום היה יכול הרוב לפשוט את הנידון 'מה היא'.

הביאור שיש רוב צדדים כעין תערובת

ויש שביארו שאכן אין זה מדין רוב על המאורע, אלא מדין רוב שמצינו לגבי תערובת, שאף בתערובת של מיעוט איסור ברוב היתר, שנולד ספק על כל חתיכה מה היא, מועיל דין רוב להתיר, מחמת שיש רוב צדדי היתר נגד מיעוט האיסור, ויש לומר בו כל דפריש מרובא פריש, על מנת להתיר כל אחד לחוד[מז].

וכן כתב החזון איש (יו"ד סי' רב סק"א) שבכל תערובת שרובה היתר, מלבד מה ששייך לדון על ביטול האיסור לגמרי שנהפך להיתר, יש מקום להתיר כל חתיכה לחוד, מדין כל דפריש מרובא פריש. והוכיח זאת מדברי התוספות (ב"מ ו: ד"ה קפץ) שנקטו בדבריהם ביטול ברוב, וכוונתם לכל דפריש מרובא פריש, ולא לדין ביטול ברוב שהמיעוט מתהפך להיתר גמור[מח].

ביאור האחרונים שהם שני דיני רוב

ובקובץ שעורים (כתובות אות לז) הביא בשם הגר"ח[מט], שיש שני דיני רוב, א. על הנידון מה הוא הדבר, כאיזו קבוצה הוא. ב. על הנידון של מאורע הפרישה, מהיכן פירש. והנפקא מינה בין שני סוגי הספיקות הללו, שכאשר הנידון מה הדבר, יש תנאי שלא יהיה בקביעותו, אלא יהיה נייד מחוץ למקום קביעותו, ואף אם חזר למקום קביעותו יש לומר שחוזר ונאסר[נ]. אולם כאשר הנידון על הפרישה, לעולם נחשב כדבר שאינו קבוע, ומועיל בו דין רוב.

וכן כתב בשערי יושר (שער ד פרק ח) כדבריו, וביאר בדרך זו בכמה מקומות[נא] ששני אופני רוב מצינו בכל דפריש מרובא פריש, א. רוב פרישות, ב. רוב מקרים, והיינו שכאשר יש נדון שיש בו רוב צדדים על אופן הפרישה, יש כח ברוב הצדדים להכריע את הספק, והוא כעין רוב דעות בין הדיינים שמכריע את ההלכה. וכאשר אין רוב צדדים במאורע של פרישה, אלא יש נדון בזיהוי הדבר הקיים בפנינו 'מה הוא', אם הוא מהרוב או מהמיעוט, יש דין הנהגה כהצד שהוא מהרוב.

מקור הדין להורות שהדבר מהרוב

ובמקור דין זה ביארו האחרונים בב' אופנים. א. בשערי יושר וקובץ שעורים (שם) כתבו שמן הפסוק של 'וארב לו וקם עליו' למדים שכל הקבוע כמחצה על מחצה, וללא דין קבוע היה בזה דין רוב, ובאופן זה שעומדת קבוצת אנשים ודנים מי הוא הנפגע מהאבן, אין רוב של פרישה מפני שעומדים על מקומם, אלא גדר ההוראה של הרוב הוא שהמסופק הוא אחד מהרוב[נב], ומכך יש מקור שיש דין רוב באופן זה.

מקור הדין מרוב בדיינים

באופן ב' יש לומר שלמדים זאת מכל דפריש מרובא פריש שנאמר על מאורע פרישה, ומשום שאף בנדונים הללו יש 'רוב צדדים'[נג], ואין נפקא מינה בכך שהנידון הוא על זיהוי הדבר ועל הדינים שינהגו בו בגופו, ולא על זיהוי מאורע הפרישה, שאף על נדון של 'מה זה' שייך להעמיד את הספק על פי כמה צדדים, ורוב הצדדים מורה להכריע בו כך[נד].

והוכיחו האחרונים שיש דין רוב על פי רוב צדדים, אף שאינו דן על פרישה, שהרי מקור הדין של רובא דאיתא קמן נלמד בגמרא (חולין יא.) מרוב דיינים, שכאשר נחלקו בית דין רובם מחייבים ומיעוטם מזכים, חייב, מכח

רוב היה צריך לומר שנפלה על אחד מהרוב שהוא נכרי, והקשו התוספות (ד"ה הא) שאין זה פרישה שהרי מה נשתנה בפרישת כולם מחצר זו לחצר אחרת, ואין זה פרישה אלא כהולכים באותו מקום מזוית לזוית אחרת, ודווקא אם פירשו רק חלק מהם יש בכך שינוי שהרוב יכריע בו שהפורשים הם מהרוב, ומדברי רש"י מוכח שכל שנעשה נייד ואינו קבוע במקום אחד, נחשב נייד, ואף שאין בזה פרישה המשנה את מצבו [כך הקשה בבינת אדם (שער הקבוע סי' ח)], מכל מקום יש על דבר נייד דין רוב לומר שהוא אחד מהרוב.

מז. וכן דנו בביאור דברי הש"ך (סי' קי ס"ק לד) שיש להתיר כל אחד מהתערובת מדין כל דפריש, וראה שם בפרישה (אות כז).

מח. והוכיח עוד מדברי התוספות (סנהדרין פ: ד"ה הנסקלין, זבחים ע: ד"ה אפילו) שיש לדון בתערובת חיבים וזכאים לחיוב נפשות, שנחייב כל אחד מהם על פי רוב, ואף שלא שייך ביטול ברוב כדי להחיל חלות חיוב, שאין הרוב מחדש חלות דין חיובי על המיעוט, אלא רק מבטל ממנו את האיסור שבו, אלא ודאי כוונתם לדין כל דפריש מרובא פריש.

מט. וכן הובא בשיעורי הגר"א וסרמן (חולין סי' כב אות ב). ובשערי יושר (שער ד פרק ב) האריך בנושא זה, והסיק שיש דין רוב, אולם רק באופנים שלא נבוא להתיר את כל התערובת, שהרי זה שקר גמור, אלא רק באופן שדנים על חתיכה אחת לחוד, בזה יועיל רוב להתירה. וראה שם מה שביאר בסוגיית הגמרא בזבחים (עג.).

נ. וראה בנדון זה במערכה בענין 'הקבוע כמחצה על מחצה' אות ו, שנתבארו השיטות בזה בהרחבה.

נא. עיקר דבריו בשער ד פרק ב, ובעוד מקומות שם, ובחידושי הגר"ש שקאפ (כתובות סי' טו) שרוב פרישות מברר את המאורע על פי 'רוב צדדים', ואילו רוב המקרים או רוב האפשרויות מברר את תערובת הגופים, כשמתעורר ספק עליהם מה הוא ומי הוא, שיש לשייכו לקבוצות שונות, והרוב אומר לתלותו שהוא מהמרובים כיון שרוב האפשרויות שהוא מהם, ואין זה 'רוב צדדים' אלא הכרעה שהוא 'מהרוב'. וביאר שם שההלכה של קבוע כמחצה על מחצה לא נאמרה אלא בנדונים של 'מה הוא' שהרוב בא להכריע שהמסופק מן הרוב, ובזה יש חילוק בין נייד לקבוע במקומו, אולם בנדון של מאורע פרישה מהיכן הוא, לעולם מכריעים בדינו כהרוב, ואף אם הצדדים נגרמים מחמת דבר קבוע, שמכל מקום שורש הספק מחמת מאורע פרישה, ובזה לא נאמר דין קבוע.

נב. וראה לעיל שהובאה מחלוקת הראשונים האם הנדון בשעת מעשה במי תפגע האבן, או שהנדון לאחר מעשה מי הנהרג לפי שאין מכירים אותו, ולפי השיטות שהנדון במי תפגע האבן, נמצא שיש עליו נדון 'מה הוא', ויש בזה שני צדדים או ישראל או נכרי, וכן אם הנדון לאחר מעשה 'מי הוא', יש שני צדדים אם הוא ישראל או נכרי. [אכן יש לעיין בזה כפי שנתבאר להלן בהמשך הדברים, שאפשר להחשיב זאת ככמה צדדים מפני שיש כמה סיבות לומר את הצד שהוא ישראל, כפי מספר האפשרויות שהאדם הנפגע הוא ישראל].

נג. כפי שנתבאר בהרחבה לעיל באות ב בביאור שיטת הבינת אדם, ובאות ג בענין מחלוקת רעק"א והרש"ש.

נד. ואף שיש לדון מדוע יש רוב צדדים בנדון מה הוא הדבר, שלכאורה יש בו רק שני צדדים או שהוא היתר או שהוא איסור, אמנם ביארו המפרשים שיש בזה רוב צדדים, כיון ש'צד' הוא סיבה לומר שכך הדבר וכך דינו, כפי שביאר בשערי יושר (שער ד פ"ו) וכיון שידוע שהיתה לפנינו כמות של הרבה חפצים של היתר, ומיעוט של איסור, נמצא שידיעה זו שיש חפץ של היתר, גורמת צד שמא זה הוא, והידיעה הנוספת שיש עוד אחד כזה, גורמת צד נוסף שמא זה הוא, ולפיכך יש הרבה צדדים וסיבות לומר שהוא היתר, ונחשב רוב צדדים כהוראה זו.

נה. ובביאור דבריהם ראה במערכה בענין 'הקבוע כמחצה על מחצה' אות א.

הכרעת רוב דעות. והקשה המרדכי (חולין פ"א רמז תקצג) בשם רבינו יקר, שהרי אין כאן פרישה בין הדיינים, אלא הם יושבים במקומם וכל קבוע כמחצה על מחצה, וכיצד יועיל דין רוב על פי רוב הדעות. ותירץ בב' אופנים. א. שנחשב שיש פרישה, שהדיבור היוצא מפי הדיינים פירש ונבדל ממקום קביעותו, ויש לומר על הפרישה כל דפריש מרובא פריש[נה]. ב. אף שאין כאן פרישה מכל מקום שייך דין רוב, לפי שאין הרוב והמיעוט מעורבים זה בזה, ודווקא כאשר אין מכירים את הרוב והמיעוט ונפל ספק עליהם, במקום הקביעות לא מועיל דין רוב, אולם כשמכירים בהם, שייך דין רוב אף במקום הקביעות, ואף שלא פירש ממקומו. ומתבאר לפי תירוצו השני, שאף שאין הנידון על מאורע של שינוי ופרישה ממקומו, מכל מקום כיון שיש נידון האם הדין האמיתי הוא כצד המרובים או המועטים, שייך הכרעת רוב על ידי שיש רוב צדדים כמו הרוב.

שיטת השערי יושר שמאורע של שינוי אינו מוגדר כפרישה

השערי יושר (שער ד פ"ז) חולק על הבינת אדם, וכתב שדווקא פרישה שהדבר יוצא ממקומו, נחשב כפרישה כדי לדון על פי הכרעת כל דפריש מרובא פריש, אבל שאר מאורע של שינוי אינו סיבה לדון בו כעל מאורע פרישה, ואין סיבה להורות בו כדין פרישה.

ואף שמצינו בדברי הפוסקים שהובאו לעיל שאף כשלא היתה פרישה הולכים אחר הרוב, יש לומר שהוא מהטעם שנתבאר שיש שני דיני רוב, שמלבד ההלכה לומר רוב על פי פרישה יש את הדין להורות שהוא מהרוב, וזהו הנקרא 'רוב מקרים', שיש לתלות את המסופק במרובים, אולם ההלכה המיוחדת של 'פירש', שהיא מועילה להכריע מדין מיוחד, ונפקא מינה שלא נאמרה בו ההלכה שכל הקבוע כמחצה על מחצה, בזה צריך דווקא מאורע של פרישה, ושאר שינוי אינו נחשב כפרישה. וצריך ביאור מהו הגדר של פרישה, ומהי המעלה המיוחדת שבה.

פרישה נחשב רק כאשר הוא סיבה לקבוע הדין בנדון שלפנינו

וביאר, שגדר פרישה הוא בדבר שהוא 'סיבה' לגרום דין על החתיכה שדנים בה, בנדון שאנו דנים בו, ולכן הפרישה מהחנות על ידי הלקוחות נחשבת כמאורע שמברר את מקור הבשר, שהרי אילו היתה הפרישה ברורה מהיכן לקח את הבשר, היה מתברר בודאות אם הבשר כשר או טרף. וכאשר אדם דן שיש צד שפירש מחנות כשירה, צד זה גורם לו לנהוג בדבר כספק כשר, וזו סיבה להכרעת ההלכה בחתיכה זו, וכן כל צד שפירש מחנות טרפה, צד זה גורם לו לנהוג בדבר כספק אסור שיש לחשוש לחומרא, וכאשר מונים כמה צדדים כמנין צדדי אפשרות הפרישה, יש כח הכרעה בין הצדדים, על פי רוב הצדדים, וזהו כעין רוב דעות בדינים שכל דעה היא סיבה להכרעת ההלכה בנדון שלפניהם, וכך הצד שדן בו המסתפק, הוא סיבה להכרעת הדין בספקות שדנים בהם.

ומה שאין כן מאורע של שינוי אינו סיבה לגרום לקביעת דין בחתיכה שדנים בה, וכגון המאורע של מיתת הנהרג, שאנו דנים מי השתנה, אם יש לנו צדדים בזה, והרוב 'כריע כרוב הצדדים שהשינוי היה בישראל, מכל מקום אין זה 'סיבה' לקבוע את דין החיוב של הרוצח, שהרי צריך לברר שהוא בגופו ידוע כישראל, ואין ידיעה על עצם הגוף, אלא רק על המאורע של השינוי, ואף שיש מקום להוכיח בחשבון שאם השינוי היה בישראל, מוכרח מכך שהגוף יש לו דיני ישראל, אין זה 'סיבה' ישירה לקבוע את הדין על גוף האדם ההוא לענין שאר הדינים, שהרי אילו היה לנו נידון על דינים אחרים האם הוא

ישראל, לא היינו אומרים שהוא ישראל בגלל שהוא עומד עם קבוצה שרובה ישראלים[ני].

ובעל כרחך צריך לומר שבאופן זה מצינו דין רוב אחר, שכאשר הנידון הוא האם המסופק הוא מהרוב או מהמיעוט, יש דין רוב להורות שהוא מהרוב, וכפי שנתבאר לעיל.

ה. האם מועיל בדיני נפשות

האם מועיל רוב בדיני נפשות

הרמב"ם (איסורי ביאה פט"ו הכ"ה-כז) כתב 'האסופי שנמצא בעיר שיש בה עכו"ם בין שהיה רוב עכו"ם או רוב ישראל הרי זה ספק עכו"ם לענין יוחסין, קידש אשה צריכה גט מספק, מי שהרגו לא היה נהרג עליו. יראה לי שכל מדינה שיש בה שפחה או עכו"ם הראויה לילד, הואיל והאסופי הנמצא שם ספק עכו"ם או ספק עבד, כשישא הגיורת כמו שביארנו, הרי זו ספק אשת איש והבא עליה פטור, שאין הורגין על ספק'. והראב"ד בהשגות (שם הכ"ז) פירש בדעתו שאין הולכין אחר הרוב בדיני נפשות.

ובטעם הדבר יש לומר כפי שצידד הרשב"א (שו"ת ח"ג סי' שעח) שאין הולכים בזה אחר הרוב, לפי שבדיני נפשות מצינו דין 'והצילו העדה' (במדבר לה) שבכל צד שיש מקום ללמד זכות שמא הנידון פטור מעונש מיתה, חוששים לכך כדי למנוע איבוד נפש מישראל[נז], וכן מצינו (שבועות לד:) כשיש אומדנא ברורה שהרוצח הרגו, אולם לא ראו עדים את המעשה ממש, כגון שהיה רודף אחר חבירו לתוך החורבה ויצא משם כשסכינו נוטפת דם, ונמצא חבירו הרוג, אין ממיתים אותו, שמא לא הוא הרגו, מחמת הדין של 'והצילו' שצריך ודאות מוחלטת שהוא 'רוצח'.

השגת הראב"ד שרוב מועיל בנפשות

והשיג הראב"ד (שם) על דעת הרמב"ם, שבגמרא בסנהדרין (סט.) מצינו שהולכין אחר הרוב בנפשות, ולכך קטנה שנתקדשה הבא עליה חייב משום אשת איש, ואף שיש מקום לחוש שמא איילונית היא ומקח טעות הוא, ואין זו אשת איש, מכל מקום הולכין אחר הרוב שאינן איילונית, וזו בחזקת אשת איש וחייב מיתה, וכן פסק שם הרמב"ם גופיה. ומתבאר מהשגתו שסבר שרוב מועיל בדיני נפשות.

שיטת הרשב"א שרוב מועיל בנפשות

והרשב"א (שו"ת ח"ג סי' שעח) נשאל על ספק בחיוב רוצח, כשיש ספק אם הנהרג נכרי או ישראל, והיה שם רוב ישראל, והשואל סבר שחייב מכח[אוצר החכמה] דברי הירושלמי (סנהדרין פ"ה ה"א) על דברי המשנה (שם) שהיו חוקרים את העדים שמא הנהרג היה נכרי, ודן הירושלמי כיצד הדין כשההרוג היה אדם שהלך מטבריא לציפורי ואין מכירים אותו ויש לחוש שמא נכרי הוא, ואמרו שם 'חזקה ישראל היה' והיינו שרוב העוברים שם ישראלים הם, ומוכח שמכח הכרעת רוב מחייבים בדיני נפשות.

והשיב הרשב"א שיש להוכיח שאף הבבלי סובר כך, שהרי מצינו בגמרא (כתובות טו. ב"ק מד: סנהדרין עט.) בזורק אבן לגו, שעומדים בחבורה אחת תשעה ישראלים ואחד נכרי, וזרק אבן ואין ידוע מי נהרג, שאם יש רוב ישראל, חייב הרוצח מחמת הרוב שמכריע שישראל נהרג, אף שיש שם מיעוט נכרי[נח]. ומתבאר שהרשב"א סבר כהראב"ד שרוב מועיל לחייב בדיני נפשות.

והמאירי (סנהדרין מ. ד"ה במשנה) חולק על הרשב"א, וסובר כהרמב"ם שאין הורגים על פי רוב, וכתב שדברי הירושלמי אינם להלכה, לפי שאי אפשר לדון דיני נפשות על פי רוב[נט].

ביאור החתם סופר שהנידון ברובא דאיתא קמן

והחתם סופר (שו"ת אהע"ז ח"ב סי' קמז) הקשה על הרשב"א מדוע הוצרך להוכיח מזורק אבן לגו, ולא הוכיח מהסוגיא בסנהדרין (סט.) שממנה הוכיח הראב"ד, ששם מפורש בגמרא שהולכין אחר הרוב בדיני נפשות.

ותירץ, שיש חילוק בין הנידון בסוגיא בסנהדרין, לנדון בזורק אבן לגו ובאופן שדן הרשב"א, שהסוגיא בסנהדרין דנה ברובא דליתא קמן, שהוא לפי המקרים שמצויים בכל העולם, ועל כך הוכיחה הגמרא שדנים על פי הרוב לחייב בנפשות, אולם הרשב"א דן לענין כל דפריש מרובא פריש, שהוא רובא דאיתא קמן, ויש מקום לחלק ביניהם ולומר שרוב זה אינו מועיל בנפשות, שאף שמוכח שרובא דליתא מועיל, יש לומר שזהו דווקא ברובא דליתא קמן כיון שנחשב כודאי שאין ספק בדבר, והוא בירור גמור, וכל הנידון על רובא דאיתא שלכאורה יש לומר שנחשב כספק, ואינו מועיל בנפשות. וכפי שמצינו בדעת הרא"ש (ב"מ ו: ד"ה קפץ) שכל דפריש מרובא פריש, אינו בירור ודאי ואינו נחשב כעשירי ודאי, אלא זו גזירת הכתוב לנהוג כדיני הרוב, אף שהדבר בספק גמור. ובטעם החילוק בין ליתא קמן שנחשב כודאי, לאיתא קמן שנחשב כספק, כתב החתם סופר[ס] שיש חילוק מצד שהמיעוט המספק ידוע לפנינו במאורע שלפנינו, ואילו בליתא קמן המיעוט של איילונית אינו במאורע שלפנינו, אלא באופנים אחרים, ולכן מתייחסים אליו כאילו אין סיבה להסתפק בגללו, אולם באיתא קמן שהנכרי שהוא המיעוט, עומד בפנינו והוא סיבה ברורה להסתפק במאורע שלפנינו, יש לזה לכאורה תורת ספק גמור, אף אם יש הכרעת הרוב[סא].

ועל כך הוכיח הרשב"א מזורק אבן לגו שחייב מכח רוב, אף שזה רוב של כל דפריש מרובא פריש. ומתבאר ממסקנת הרשב"א שרובא דאיתא קמן, מועיל בדיני נפשות, וכן מתבאר בשיטת הראב"ד שסבר שאף תינוק הנמצא בעיר שרובה ישראלים, יש לחייב בדיני נפשות את ההורגו כרוצח, ואת הבא על אשתו משום אשת איש, ואף שהוא רובא דאיתא קמן.

שיטת הרמ"ה שרוב מועיל בנפשות

וכן מוכח משיטת היד רמ"ה (סנהדרין עט. ד"ה ורבנן) שפירש בדברי הגמרא של זורק אבן לגו, כדברי הרשב"א שהנידון הוא כשיש ספק לאחר מעשה מיהו הנהרג, והולכים בזה אחר רוב ישראלים שעמדו שם, ויש לחייבו מיתה כרוצח גמור. ומתבאר לשיטתם שאין חסרון בכך שהוא רובא דאיתא קמן, אלא אף רוב זה מועיל להכריע בדיני נפשות.

יישוב השגת הראב"ד

וביישוב דעת הרמב"ם כתבו הט"ז (אהע"ז סי' ד ס"ק יז) וקהלת יעקב (לבעל נתיבות המשפט, אהע"ז סי' ד סל"ג) והקונטרס הספיקות (כלל ו ס"ד) שמחלק בין רובא דליתא קמן דחשיב כודאי לרובא דאיתא קמן שנחשב עדיין כספק, ואינו בירור גמור[סב]. וכעין זה מצינו בדברי השב שמעתתא (שמעתא ב פט"ו) שכתב לחלק בין שני סוגי הרוב לענין הדין של ממזר ודאי ולא ספק (קדושין עג.) שברובא דליתא קמן נחשב ודאי קהל, וברובא דאיתא קמן נחשב ספק ממזר וספק קהל[סג].

ולפי"ז מיושבת השגת הראב"ד מהסוגיא בסנהדרין, שאכן אף הרמב"ם מודה שרובא דליתא קמן מועיל לחייב בדיני נפשות, אולם ברובא דאיתא נחשב עדיין כספק, ומשום והצילו העדה לא נאמרה בזה ההלכה להכריע על פי רוב, ופטור מעונש מיתה[סד].

דחיית ראיית הרשב"א

ועדיין צריך ביאור מה יענה הרמב"ם על ראיית הרשב"א מהסוגיא של זורק אבן לגו, ששם מדובר ברובא דאיתא קמן. והחתם סופר (כתובות טו. ד"ה וארב, ובשו"ת אבה"ע ח"ב סי' קמז) כתב שהראיה שהביא הרשב"א תלויה בפירושי הראשונים באופן הספק בגמרא, שאכן לשיטת הרמ"ה והרשב"א הספק הוא על האדם שנהרג בפועל, שאינו ידוע מי הוא, והרוב מכריע שישראל הרג וחייב מיתה, ולפי"ז מוכח שמחייבים ע"פ רובא דאיתא, אולם מצינו שיטה אחרת, בדברי רש"י (ב"ק מד: ד"ה לא) והשיטה מקובצת (כתובות טו. ד"ה פרט) שפירשו את דברי הגמרא באופן שברור בודאות שנהרג ישראל, וכל הספק שם היה בשעת המעשה קודם שנתברר מי נהרג, שהרי חיוב הרוצח

נו. וראה שם בדבריו שביאר כך אף לענין הנדון בדברי המהרי"ל (שו"ת סי' קסט) לענין מאורע שנשחטה אחת מן הבהמות, שאין זה סיבה להכריע שהבשר שנלקח מהבהמות הוא מהבהמה הכשירה, שאין זה סיבה ישירה להורות על הנדון שלפנינו אלא רק דרך חשבון והוכחה צדדית ע"ש.

נז. כמבואר בגמרא (סנהדרין סט.) שמטעם זה רצו לומר שאין הולכין אחר הרוב בנפשות.

נח. ואף שמבואר בגמרא שכאשר עומדים במקומם נחשב כקבוע, שנדון כמחצה על מחצה ואין הולכין אחר הרוב, מכל מקום מוכח שאילו היה פורש אחד מהם הצידה, והאבן היתה פוגעת בו ומת, היינו אומרים עליו כל דפריש מרובא פריש, ואף שאין ודאות שהנהרג אינו נכרי.

נט. ויש לדון לולא דבריו, שאפשר שאין כוונת הירושלמי לאופן של רוב ומיעוט הידועים בפנינו, אלא באופן שאין מיעוט נכרים ידוע שם, ונחשב כמו מהיכי תיתי שהיה שם נכרי, אכן הראשונים הבינו שלא זו כוונתו.

ס. וכך כתב גם הט"ז (אהע"ז סי' ד ס"ק יז) שיובא להלן. וכן כתב החתם סופר בעוד מקומות (כתובות טו.).

סא. והקשה החתם סופר (שם) שהרי הגמרא בחולין (יא.) דנה על מקור דין רוב, וסברו לומר שהמקור מן הפסוק של אחרי רבים להטות מלמד על רובא דאיתא קמן, כגון רוב דיינים ותשע חנויות, אך רובא דליתא קמן אין לו מקור, והוכיחו בגמרא מהיכן יודעים שאף רובא דליתא קמן מועיל, ולכאורה אם נאמר שרובא דליתא קמן עדיף בבירור המציאות, הרי יש ללמוד את רובא דליתא קמן בכל שכן מרובא דאיתא קמן, ומוכח שהגמרא סברה שאין מעלה ועדיפות לרובא דליתא קמן. ותירץ, שאכן בהוה אמינא כך סברו, אולם לאחר שהוכיחו שרובא דליתא קמן מועיל, שוב חוזרת הסברא שיש בזה בירור גדול יותר, ונחשב ודאי גמור, ואילו רובא דאיתא גרוע ממנו.

סב. וכפי שחילק החתם סופר בביאור דברי הרשב"א שהובא לעיל, שהוצרך להביא ראיה מזורק אבן לגו, כדי להוכיח שאף רובא דאיתא קמן מועיל, הרי שסבר שיש עדיפות ברובא דליתא קמן, שיש לומר שנחשב כודאי ישראל.

סג. וראה מה שהובא לעיל אות א בנדון זה.

סד. בקונטרס הספיקות (כלל ו ס"ד) כתב לפי"ז שרובא דאיתא קמן אף אינו מועיל להוציא ממון.

אוצר החכמה
אריה 19 Co 2018

תלוי בכך שנעשה בכוונה במזיד והתראה[סה], ורש"י פירש שיש ספק למי נתכוין הזורק בשעת הזריקה, והרוב בא לברר שנתכוין לאחד מהרוב שהרי רוב הצדדים לפנינו שכוונתו היא לישראל. והשיטה מקובצת ביאר באופן אחר כעין זה[סו], שאף שכוונתו לכל אחד מהם כפי שיזדמן לו מכל מקום צריך שיהיה ידוע בבירור בשעת המעשה שיהרוג ישראל, וכאשר יש ספק בדבר אין זה מעשה רציחה ברור ולא שייך שיהיה מזיד ומתכוין, ועל כך בא הרוב להכריע שהאבן תפגע באחד מהרוב שהוא ישראל, והרי זה מעשה רציחה שהוא מוזהר שלא לעשותו.

ולפי"ז כתב החתם סופר שיש לדחות את ראיית הרשב"א שהרי הרוב אינו מכריע לאחר מעשה האם הנהרג הוא ישראל, אלא זה ברור בודאות שהנהרג היה ישראל ויש סיבה ברורה לחייבו, והרוב בא להכריע רק על המעשה רציחה שיש לו דין מעשה רציחה שאסור לעשותו, ושהרוצח נחשב מזיד ומתכוין, ואין זה נדון כדיני נפשות אלא כשאר איסורים שבתורה, אך כאשר הספק על המעשה המחייב מיתה לא יועיל רובא דאיתא קמן לדונו במיתה.

ביאור דברי החתם סופר

וצ"ב בדבריו מהו החילוק בין אם הנידון על התוצאה אם נהרג ישראל, או שהנידון על ההתראה והמזיד, אם נידון כמעשה רציחה בשעת מעשה, הרי יש כאן נדון שנוגע לחיוב מיתה. ואם נאמר שדי לנו שהוכרע הנידון בשעה שנוגע לאיסור רציחה, וממילא חייב מיתה, הרי כל רובא דאיתא קמן הכריע כבר לפני המעשה שאסור לרצוח, וממילא יתחייב מיתה כרוצח באיסור ובמזיד. אלא ודאי מוכח שהספק עדיין קיים בעינו, ומדוע יש נפק"מ בין הנידון מי נהרג בפועל, לנדון האם נחשב מעשה רציחה.

ובשערי יושר (שער ג פ"א) ביאר הענין, שיש לחקור מהו סיבת החיוב עונש מיתה, האם מה שהיה אסור לעשות את הפעולה, ועבר על האזהרה, או שאין שייכות לאזהרה, אלא המציאות שרצח ישראל היא הסיבה המחייבת עונש. וכן יש לדון בכל חיוב נפשות, כחילול שבת, ואשת איש, האם המציאות של חילול שבת מחייבת, או מה שעבר על איסור חילול שבת.

ונכתב שיש לומר שהחיוב מיתה תלוי במציאות של רציחה, ולא די שהיה מוזהר ומצווה שלא לעשות הפעולה בתורת רציחה, ומשום שהמחייב של מיתה הוא החפצא הרע של 'רוצח' ומחלל שבת, והחפצא הרע תלוי במציאות, ולא בכך שיש לגברא דין המחייבו לנהוג בדינים מסוימים, ואף שחלה עליו אזהרה אין היא קובעת אלא רק כלפי הגברא, ולא כלפי החפצא שתלוי במציאות.

ולפיכך כדי לברר שיש את המציאות המחייבת עונש מיתה, לא יועיל בזה דין הנהגה המכריע שיש עליו דינים של ישראל, אלא צריך שיהיה בירור על המציאות שהוא ישראל, ולפיכך חילק הרמב"ם בין רובא דליתא לרובא דאיתא, שברובא דליתא קמן שנחשב כידיעה ודאית שהוא ישראל, שהרי רובא דליתא קמן נאמר כמברר על המציאות גופא, לפיכך מבורר מכחו שיש את המציאות המחייבת עונש מיתה, ברציחה ובאשת איש וכיוצא בזה. ומה שאין כן ברובא דאיתא שאינו מעמיד בירור על המציאות אלא רק על הדינים וההנהגה בפועל, האם לנהוג בתורת שיש דין איסור, או דין היתר, אך המציאות לא מבוררת כלל, ואכן כשנדון האם יש לנהוג בו כישראל בודאי הוכרע לנהוג בו כישראל, אך חיוב עונש מיתה אינו נובע מכך שיש דין לנהוג בו בדיני ישראל, אלא צריך מציאות גמורה של ישראל שנהרג[סז].

ולפי"ז ביאר את חילוקו של החתם סופר, שלגבי הנידון במעשה הרציחה, יש לומר שדי לנו להכריע שיש לנהרג דיני הנהגה כישראל, שאסור לעשות הרציחה, ונחשב מזיד ומתכוין, אולם כדי להענישו בחיוב מיתה צריך ידיעה שבמציאות נהרג ישראל, ולא די בכך שנהרג אדם שיש לו דין הנהגה בדינים כמו ישראל. וכל הכלל שבדיני נפשות צריך ודאות וידיעה מוחלטת היינו רק בדינים הנקבעים לפי המציאות ולא לפי הנהגת הדינים, וזהו לענין הנידון מי היה הנהרג בפועל, שצריך לכך את המציאות שהיה ישראל, וכן בכל מקום כשנדון האם נעשית המציאות של העבירה, אך לגבי קביעת הגדר של 'מזיד ומתכוין' די לנו שהוא אדם שנוהגים בו כדיני ישראל, ומוכרע לפי"ז שהוא מעשה רציחה, ולפיכך מועיל אף רובא דאיתא קמן.

ביאור השיטות שמועיל בדיני נפשות

ויש לדון בדעת הראב"ד הרמ"ה והרשב"א, מדוע סברו שאף רובא דאיתא קמן מועיל בנפשות, והרי צריך לברר את המציאות שנעשית העבירה בודאות, ולכאורה מוכח שלא סברו כדברי הרא"ש שהובאו לעיל שרובא דאיתא נחשב כספק, שהרי אין כאן בירור ודאי שמחייב עונש מיתה, אלא סברו שרובא דאיתא קמן מברר את המציאות, ונחשב כידיעה ברורה שפירש מהרוב ואין ספק בדבר, וכן כתב הפלתי (סי' סג סק"א) כפי שהובא לעיל (אות א) והוא חידוש גדול[סח].

זורק אבן לחבורת אנשים

הובאו לעיל דברי הגמרא (כתובות טו. ב"ק מד: סנהדרין עט.) שדרשו מן הפסוק 'וארב לו וקם עליו' עד שיתכוין לו, שצריך כוונה לרציחה, ולא די שלמעשה יצא רציחה, שבתוצאה נהרג ישראל, אלא לחומר העבירה של מזיד בכוונה, צריך שהרוצח יתכוין לתוצאה של הריגת ישראל. ולפיכך לא די בכך שיש צד וחשש שמא יהרג ישראל במעשיו, לפי שספק נפשות להקל ולא יענישוהו במקום ספק, ונחשב שאינה עבירת רציחה ברורה לחייבו עונש, אלא צריך שיהיה ברור בודאות שהולך להרוג ישראל. ולפיכך באופן שזורק אבן לחבורת אנשים, יש ספק במי תפגע האבן, ואם עומדים שם רק ישראלים יש ממה נפשך שתהיה רציחה, אך אם עומדים ישראל ונכרי, יש ספק אם תהיה רציחה. ומבואר בגמרא שמדין רוב אפשר להכריע על המעשה כפי רוב הצדדים שבו, שאם רוב נכרים תולים שיהרג נכרי, ואם רוב ישראל תולים שיהרג ישראל.

ונחלקו הראשונים באיזה אופן מדובר, האם הספק הוא לפני המעשה או לאחר המעשה. היד רמ"ה (סנהדרין עט. ד"ה ורבנן) והרשב"א (שו"ת ח"ג סי' שעח) כתבו שהנידון הוא לאחר מעשה, שנהרג אחד מהם ולא ידוע מיהו, והרוב אומר שנהרג אחד מהרוב, וכאשר הרוב ישראל, חייב מיתה כרוצח בודאות[סט].

אולם רש"י (ב"ק מד: ד"ה לא) כתב שהנידון הוא לפני המעשה, האם יש כאן כוונה במזיד להמית ישראל, מפני שיש לנו ספק שמא כוונתו להרוג הנכרי, ואף אם לבסוף נהרג ישראל אין זו רציחה בכוונה אם נתכוין לנכרי, והרמ"ה הבין בדבריו שהרוצח מתכוין לאדם מסוים מבין החבורה, והספק הוא למי הוא מתכוין[ע], ועל זה באה הכרעת הרוב, שכיון שיש כמה אפשרויות למי כוונתו, ורוב הצדדים שכוונתו לישראל, הרוב מכריע שכוונתו לישראל. ואין לחוש שמא כוונתו לנכרי כיון שזה צד מיעוט, והרוב מחייב לומר כרוב הצדדים.

והקשה היד רמ"ה (שם ד"ה ואית) על דבריו כיצד יתכן שרוב יכריע על הכוונה והרצון שלו, שהרי כל דין רוב נאמר על מקרים שקורים לפי המקריות, שאפשר לתלות ברוב הסיכויים כיון שאין בזה שליטה של בחירה מדעת האדם, אבל כשדנים בשעה שעדיין הדבר בבחירה של האדם, שבידו לרצות להרוג את המיעוט, והוא שולט על כך, בודאי שאין כח לרוב לומר שאין חשש ואין צד שרוצה לעשות כך[עא].

ובמשנת רבי אהרן (כתובות סי' כה ס"ק יא) כתב ליישב שאפשר שאין כוונת רש"י שיש ספק בפנינו לאיזה גוף נתכוין, אלא כוונתו גלויה בפנינו, לגוף מסוים מבין העומדים, אלא שאין מכירים אותו בשעת המעשה, אם הוא

סה. כמבואר בגמרא שם (כתובות טו. ב"ק מד: סנהדרין עט.) במקור הלכה זו של זורק אבן לגו, ששנינו בברייתא 'וארב לו וקם עליו, עד שיתכוין לו'.

סו. כפי שיובא להלן בהרחבה.

סז. ובטעם הדבר מדוע יש חילוק בין רובא דאיתא לרובא דליתא לענין בירור המציאות, ביאר בשערי יושר שרובא דליתא בנוי על הסתברות שכך האמת, וכך לשון השב שמעתתא (שמעתתא ב פט"ו) שהוא 'סברא', והיינו שזו הוכחה על האמת, ומי שינהג תמיד כמו הרוב, בדרך כלל זו תהיה האמת, ולכן יש בו כח לבירור המציאות, והיינו שרובא דליתא קמן מעמיד סיבה לידיעה, שהאדם אוחז שהאמת כמו הרוב, וזהו המברר למציאות עצמה שכך האמת, ואף שאין זה ברור לגמרי, כך צריך לנהוג בתורת שיש לו ידיעה, וכמו בעדים. אך ברובא דאיתא אין הסתברות שכך תמיד תהיה האמת, ואם תמיד נתיר את החתיכות שנמצאו בשוק בעיר זו, אי אפשר לומר שבדרך כלל זו תהיה האמת, אלא רק שבכל מקרה לחוד אנו רואים שיש יותר סיכויים לצד הרוב, וזה נותן עדיפות לצד הזה, בתורת הנהגה, לנהוג כמו הצד הזה כאילו הוא האמת, בלי לדעת שכך האמת, וגם האנשים שסומכים על רוב סיכויים מודים שאין הם אוחזים בבירור שכך המציאות, אלא מספק כך נוהגים, מפני שנראה להם שכך כדאי וראוי לנהוג בספיקות, ותו לא. וכיון שאין זה נותן ידיעה לאדם, אין לו בירור על המציאות, אלא רק על הנדון בהנהגת הדינים, והגדר בהנהגה זו שלא לנהוג כמסופק, אלא לנהוג כאילו יש רק צד אחד, אך רק כלפי ההנהגה, ולא כלפי לאחוז שכך המציאות.

סח. ויש להוסיף שאכן מצינו שהשב שמעתתא (שמעתא ב פט"ז) הוכיח מהרשב"א בקדושין (עג: ד"ה מכלל) שגדר ממזר ודאי או ספק מוכרע גם על פי רובא דאיתא, ולא כדעת השמעתתא לחלק בזה, הרי לנו שהרשב"א סבר שרובא דאיתא נחשב שמברר ועושה ידיעה ודאית על המציאות, וכפי שהובא לעיל (אות א) שהוא חולק על הרא"ש בבבא מציעא שסובר שאין זה עשירי ודאי, וא"כ אינו חידוש לומר שנחשב ודאי גם לדיני נפשות.

סט. ולענין מזיד והתראה, ביאר היד רמ"ה שם בדבריו שכיון שהתרו בו שעלול ליהרג ישראל, וקיבל עליו את ההתראה, נחשב מזיד גמור וכמתכוין לכך.

ע. כגון שלא שאלו אותו, אכן הרמ"ה פירש ברש"י שהוא טוען שנתכוין לכנעני, והקשה עליו שעד כמה שאומר מה הוא מתכוין להדיא בודאי שאין ספק בדבר, ולא שייך בזה הכרעת רוב.

עא. ובחתיכות בשר שפורשות מרצון הלקוחות, אין הנדון על הגברא הלוקח מה הוא רצה, אלא הנדון על הבשר, שיוצא לשוק מחמת סיבות מסוימות, וכלפי הבשר הוא כדבר שאירע

ישראל או נכרי, והרוב מכריע שהוא ישראל[עב]. וכאופן זה כתבו התוספות (ב"ק מד: ד"ה כל, סנהדרין עט. ד"ה וכל) לדעת רבי שמעון שצריך שיתכוין לאותו ישראל שנהרג, שמדובר שאמר לאותו העומד שם אני מכוין, ויש ספק מי הוא העומד שם.

ביאור השיטה מקובצת שנתכוין למה שיזדמן לו

והשיטה מקובצת (כתובות טו. ד"ה פרט) כתב לבאר באופן אחר[עג], שאין כוונתו לאדם מסוים מבין החבורה, אלא כוונתו באופן סתמי, שרוצה לפגוע במי שיזדמן לו. דלומר שכוונתו מראש לעשות את מה שיצא לבסוף, ואין לו כוונה לדבר מסוים, וכיון שכוונתו היא לפי מה שיצא בפועל, הדבר תלוי במה שתהיה האמת בתוצאה, והנידון הוא אם נחשב ככוונת רצייחה, כיון שבשעת מעשה לא ברור שיצא בתוצאה רציחה, וגדר 'כוונה' הוא רק כשאוחז בידיעתו את מה שיצא בתוצאה, וכל עוד שיש ספק בפנינו מה תהיה התוצאה, נמצא שאינו אוחז בידיעתו את מה שיצא בתוצאה באמת. אכן מדין רוב מבואר שהרוב קובע שיש כאן מעשה רציחה ברור, וממילא גם כוונתו היא למעשה רציחה ברור.

וצריך ביאור כיצד זה מכריע שיש מעשה רציחה ברור, הרי הוא מתכוין למה שיצא בתוצאה באמת, וזה תלוי במה שיתברר לבסוף, ובשעת מעשה לא ברור מה יהיה לבסוף. ויש שביארו[עד] בזה שהרוב בא להגדיר את המעשה, שהרוצח מתעסק בעשיית תוצאה של רציחה, כיון שאוחזים ע"פ הכרעת הרוב, שעומד לצאת ממנו רציחה, והרוב אומר שנחשב כאילו ודאי שזו תהיה התוצאה. ואף שהרוב אינו נהפך להיות ודאי במציאות, ואין זה ברור שיצא רציחה. ביאר שם השיטה מקובצת בתוך דבריו שמכל מקום קרוב הדבר לכך שכך יצא, והיינו שרוב הסיכויים שכך יצא לפועל, ומשמע שדי לנו בכך שרוב הסיכויים שיצא רציחה ואין צריך שבודאות יצא רציחה[עה].

כיצד נחשב כקבוע

והנה מבואר בגמרא (כתובות טו. ב"ק מד: סנהדרין עט.) שבאופן שעומדת קבוצת אנשים וזורק האבן לתוכם, נחשב כדבר קבוע שאין הולכין בו אחר הרוב. והגר"ש שקאפ (שערי יושר שער ד סופ"ו, כתובות סי' טו עמ' עד) הקשה מדוע נחשב שהנידון בזורק אבן לגו, הוא נדון של קבוע ולא נייד, והרי לכאורה צדדי הספק אינם על האדם שעתיד להפגע, אלא על פעולת הזריקה, שהיא מאורע נייד כעין פרישה, ולא כעין דבר הקבוע.

האם הספק על האדם שנפגע או על אופן השלכת האבן

והוסיף שאין לומר שהספק הוא על האנשים העומדים בחבורה, מי הנפגע, שהרי שורש הספק נולד מכח שיש ספק על אופן זריקת האבן כיצד הוא זורק, שיש כמה אפשרויות להיכן תיפול, וממילא יש נפקא מינה מי יפגע על ידה, אך הסיבה שיש אפשרויות שונות שישראל יפגע או הנכרי, אינה תלויה באנשים שעומדים שם, אלא באופן הזריקה, והראיה לכך שאילו היה ברור שהאבן נופלת בנקודה מסוימת, היה ברור בודאות מי יפגע, ולא היה שום ספק בדבר, ובהכרח שהצדדים נולדו מכח שאין לנו ידיעה על אופן הזריקה, לאיזה צד מכוין אותה, ובאיזו דחיפה וכיוצא בזה, וא"כ המאורע של פעולת הזריקה מעורר את הצדדים האם תפגע בראשון או בשני וכו', וכשהמספק הוא המאורע, הרי זה נחשב כ'פרישה' שהמאורע שהוא נייד הוא המספק, ולא האנשים הקבועים מעוררים את הצדדים במי תפגע, וכיון שהצדדים אינם מכח הקבוע, אלא מכח הנייד, אין לזה דין קבוע אלא דין של פרישה, שכל דפריש תלוי ברוב הצדדים ורוב המקרים.

ואכן הנפק"מ שיוצאת מצדדי הספק, היא על הנהרג, לדון מי הוא הנהרג אם ישראל או נכרי, אולם זה רק הנידון והנפקא מינה שנולד מהספק, ואין זה גוף הספק שיוצר את הצדדים והאפשרויות, ושיטת הגר"ש שקאפ (שם) שגדר דין קבוע תלוי בכך שהמספק והצדדים הם בקבוע, ולא בכך שהנידון הוא דבר קבוע[עו], ולפי"ז אף שהנידון על אדם העומד בקביעותו בתוך החבורה, אין זה נחשב כ'קבוע' כלל.

באופן שמתכוין לגוף מסוים

וכתב ליישב בב' אופנים. א. בדעת רש"י, יש לומר שלא כפי שפירש הרמ"ה בדבריו, שיש ספק בפנינו לאיזה גוף נתכוין, אלא כוונתו גלויה בפנינו, לגוף מסוים מבין העומדים, כגון שיאמר אני מכוין לזרוק על השני משמאל, אלא שאיננו מזהים בבירור מיהו העומד שם, ישראל או נכרי[עז], ונמצא שהספק הוא מה דין הריגתו של האדם המסוים ההוא שמתכוין אליו, ורוב הצדדים מכריע שהוא ישראל ונחשב רציחה גמורה. ובאופן זה אין הספק על אופן הזריקה, אלא נחשב כאילו ברור שיזרוק ויפגע בההוא שמתכוין עליו, אולם קיים ספק במי תפגע האבן. ומובן שנחשב כקבוע, ששורש הספק הוא באנשים העומדים, והם דבר הקבוע במקומו.

והגר"ש שקאפ כתב שכל זה ניתן לפרש בדברי רש"י, אולם בדעת התוס' בסנהדרין (עט. ד"ה וכל) שכתבו להדיא לפרש כך רק לשיטת רבי שמעון שסבר 'נתכוין לזה והרג את זה פטור', משמע שלרבנן שבאופן זה חייב, יש לפרש אף באופן דלעיל שלא נתכוין לאדם מסוים, אלא כוונתו לאיזה שיזדמן, וכן מפורש בשיטמ"ק בכתובות (הובא לעיל) ולדבריהם יקשה כדלעיל, שהמספק הוא אופן הזריקה, ולא קבוצת האנשים העומדים, ואין זה נחשב קבוע כלל.

הגדרת הספק אחר שתיפול האבן

ואופן ב' יישב הגר"ש שקאפ שאכן המספק הוא מחמת גופי האנשים העומדים, ולא מחמת אופן פעולת הזריקה. שהנה אם נאמר שהמספק הוא אופן הזריקה, כיצד השליך את האבן והיכן תהיה נקודת הנפילה של האבן, וממילא תלוי בזה הנידון מי נפגע מהאבן, א"כ לא שייך כלל רוב המכריע שתהיה רציחה של ישראל, שהרי אין כאן רוב צדדים כזה. שכשיש ספק היכן תיפול האבן יש המון צדדים בזה, שבכל נקודה אפשרית אפשר שתיפול הן על הקרקע הן על האנשים, ואין נפקא מינה אם תיפול על נכרי או תיפול על הקרקע בצד, וממילא יש הרבה צדדים שלא תהיה רציחה. נמצא שיש עשרות צדדים שתיפול ולא תהרוג, ויש תשע צדדים שיהרג ישראלי, וזה רק מיעוט צדדים. וקשה כיצד אמרו בגמרא שלולא דין קבוע, היה בזה דין רוב להורות שיהרג ישראל, והרי אין רוב להכריע כך.

אלא ודאי שאין מסתפקים על זריקת האבן, היכן תיפול, וטעם הדבר משום שאין לנו סיבה להתעסק בשאלה הזאת, אלא נראה לבסוף היכן תיפול, אולם יש כאן ספק אחר, שהאדם רואה בעיניו את המקרה שהאבן פוגעת והורגת אחד מהעומדים שם, שהרי כך מדמה האדם בדעתו כשחושב על האפשרות שאבן תפגע באחד מהם, וכאשר רואה בעיניו תמונת המעשה שאבן פוגעת באחד מהם, נולד לו ספק לפי מספר העומדים שם, מי הוא הנפגע מהאבן, שאם היה שם רק אדם אחד, אין לו ספק, וברור לו בדעתו שאם היה רואה שהאבן פוגעת במישהו, ברור לו שהיחיד ההוא נפגע, אולם כיון שיש יותר מאפשרות אחת, ויש כמה אנשים שעומדים שם, נמצא שיש כמה צדדים מי יפגע מהאבן, והמספק של זה הוא גופי האנשים העומדים שם. ולכן נחשב שצדדי הספק נולדו מכח הקבוע, ולא מכח המקרה הנייד, וכל קבוע כמחצה על מחצה.

ו. אימתי צריך תרי רובי

מקור ההלכה ביוחסין

בגמרא (כתובות יג ע"א-ע"ב) הובאה מחלוקת רבן גמליאל ורבי יהושע, באופן שאשה פנויה זינתה ואין יודעים מיהו האיש שנבעלה לו, ויש אנשים

במקרה ולא בבחירה. ולעיקר קושית היד רמ"ה יש להשוות זאת לדברי רעק"א (כתובות יג. ד"ה בסוגיא) לענין אשה מזנה שיש באותה העיר רוב פסולים, אי אפשר להכריע מכח הרוב שרצתה לזנות עם אחד מהרוב, לפי שהמעשה תלוי ברצונה, וביכולתה לרצות דווקא את הכשרים, ואין לתלות ברוב אלא במקום שאינו תלוי ברצונו של הנדון, אלא הכל אירע בו בדרך מקרה.

עב. אכן יש להעיר שבדברי רש"י לא משמע כך, שכתב שנחשב כמתכוין להרוג את זה והרג את זה, ומשמע שאם היינו חוששים שנתכוין לנכרי, הרי זה כמתכוין לאחר.

עג. וכך דקדק בשערי יושר (שער ד פרק ו) בדעת התוספות שהובא לעיל, שלדעת רבי שמעון פירשו באופן שאומר לאותו שעומד שם אני מכוין, ומוכח שלדעת חכמים שנתכוין להרוג ישראל זה והרג ישראל אחר, לא הוצרכו לפרש כך, ובעל כרחך שכוונתם לפרש לדעת חכמים שאין כוונתו לגוף מסוים, אלא לכל מי שיזדמן לו.

עד. משנת רבי אהרן (כתובות סי' כה ענף ב-ז) ועוד אחרונים.

עה. ולפי"ז קשה טובא כיצד בקבוע לא יהיה דין רוב בזה, וממה נפשך יקשה, שהרי יש לדון האם כשיש רוב סיכויים שיצא רציחה, זה מוגדר כמעשה רציחה ברור, או שיש בו ספק אם הוא מעשה רציחה אלא שנוהגים בו כמעשה רציחה, שיש לומר שנחשב כמעשה רציחה ברור לגמרי, כיון שמספיק לעשות בשיעור כזה שעושה רוב סיכויים שיהרוג ישראל, וא"כ אין יותר ספק בדבר אלא מי שעשה זאת הוא עושה מעשה רציחה של מאה אחוז, [ובתנאי שיהרג ישראל] שזהו שיעור המעשה שצריך ולא יותר, וכשאין ספק בדבר, אין זה הנהגה ע"פ רוב, לגבי הדינים, אלא זה קביעה של ודאי מעשה רציחה, והרי אף בקבוע יש את רוב הסיכויים, שמגדירים שעושה תוצאה של רציחה, ואם כן מדוע בקבוע לא יוכל הרוב לקבוע שעושה מעשה רציחה. ובשיטמ"ק הרגיש בזה, וכתב שבקבוע נחשב כמחצה על מחצה, וקרוב הדבר שיהרג הכנעני אף שהוא יחידי והוא המיעוט, ומשמע שדין קבוע נותן התייחסות לקבוע כאילו הסיכויים שקולים, וזה תמוה טובא, כיצד דין קבוע משפיע על הסיכויים, והרי זהו דבר מציאותי, ולא דין או הנהגה.

ואם נאמר שרוב סיכויים אינו קובע בבירור שנחשב מעשה רציחה גמור, אלא הוא כספק רציחה, והרוב רק נותן דין הנהגה בדיני מעשה רציחה, ואם כן קשה שעדיין אין לו כוונה לרציחה, שהרי האדם נתכוין לפי מה שיזדמן לו במציאות, ולא תלה את כוונתו לעשות את מה שהוא מוזהר בדיני הנהגת הדינים שלא לעשות זאת כדין רציחה, אלא הוא תולה את כוונתו בכך שיצא לו בפועל תוצאה כל שהיא, וכיון שבשעת מעשה לא ברור מה התוצאה, אין לו כוונה לרציחה.

עו. ראה על כך בהרחבה במערכה בענין 'הקבוע כמחצה על מחצה' אות ב.

עז. כנתבאר לעיל בשם משנת ר' אהרן.

אהח 19/06/2018

פסולים בעיר הפוסלים לכהונה, כגון נכרי עבד ממזר נתין מצרי אדומי עמוני מואבי או חלל, ויש גם כשרים לכהונה, לרבן גמליאל נאמנת לומר לכשר נבעלתי, ולרבי יהושע אינה נאמנת. ואמרו בגמרא שלדברי רבי יהושע בן לוי ׳מאן דמכשיר, מכשיר אפילו ברוב פסולים, מאן דפוסל, פוסל אפילו ברוב כשרים׳. דהיינו שלרבי יהושע לא יועילו רוב כשרים לברר את כשרותה.

ובטעם הדבר אמרו בגמרא (טו.) שהוא משום מעלה שעשו ביוחסין, שאף שבשאר דיני התורה מועיל רוב לברר את האיסור, מכל מקום ביוחסין גזרו חכמים, שמא יתירו אף באופן שאין רוב, וכגון שהספק נולד במקום קביעות הפסולים, וכל קבוע כמחצה על מחצה, ויסמכו על הרוב להתיר, לכך גזרו שלא לסמוך על הרוב[עח].

תרי רובי

ובסוגית הגמרא (שם יד:) הוכיחו מן המשנה (שם) שאף לרבי יהושע מועיל תרי רובי להכשיר, שאם היו רוב העיר כשרים והיו שם סיעת אנשים שעוברים ממקום אחר בתוך העיר, ורוב הסיעה כשרים, מתירים על פי הכרעת רוב כשרים.

אוצר החכמה

ובטעם הדעדיפות של תרי רובי, אמרו (שם טו.) שדווקא ברוב אחד גזרו חכמים שמא יבואו לסמוך אף על קבוע, וכגון שאם האשה הלכה לביתו של הפסול שהוא במקום קביעותו, אי אפשר לסמוך על רוב, ולכן גזרו שאף באופנים שידוע שהלך האיש לאשה שמעיקר הדין ׳כל דפריש מרובא פריש׳ מכל מקום אסרו. אך כאשר יש גם את רוב הסיעה שהם תמיד ניידים ואינם קבועים במקום ידוע, ואין בהם חשש של קבוע, שהרי אף אם הלכה אליו נחשב שהספק בדבר נייד ולא בקבוע, נמצא שאין מה לחשוש שמא יתירו בקבוע, ולפיכך לא גזרו באופן של תרי רובי שהשני מהם הוא נייד ואינו קבוע.

שיטות הראשונים בשיטת רבן גמליאל

ולדעת רבן גמליאל שמכשיר ברוב כשרים, נחלקו הראשונים האם צריך תרי רובי או שמועיל אף רוב אחד.

רש"י (כתובות יד: ד"ה אמר ליה, טו. ד"ה ומשני) כתב שכל דברי הסוגיא שם הם בשיטת רבי יהושע דווקא, ודקדקו הראשונים[עט] מדבריו, שלרבן גמליאל אין צריך תרי רובי, אלא אף ברוב אחד מותרת. ונסתפקו הראשונים האם לדבריו צריך שתטען בברי שהיא כשירה או שאף אם מסופקת ואינה יודעת מי היה הבועל, כשירה מכח הרוב. ונחלקו הראשונים בנדון זה.

התוספות (שם יד: ד"ה כמאן, בתירוץ הראשון) והרמב"ן (חידושיו שם ד"ה א"ל, מלחמות ה' שם) כתבו שרוב כשרים מועיל, דווקא כאשר טוענת בברי שהיא כשירה, אולם אם היא מסופקת, מודה רבן גמליאל לרבי יהושע שצריך דווקא תרי רובי, ויש בזה מעלת יוחסין שלא לסמוך על רוב לחוד. אכן הבעל המאור (שם) כתב שרבן גמליאל מכשיר ברוב כשרים, אף בטוענת שמא, ואינו סובר את הגזירה של רבי יהושע[פ].

שיטת הרשב"א (שם טו. ד"ה א"ל) שלרבן גמליאל צריך דווקא טוענת ברי, אבל באומרת שמא הוא אוסר אף במקום תרי רובי, ומחמיר בזה יותר משיטת רבי יהושע. ומקור דבריו הוא שמצינו (שם יד.) בספק ספיקא של ׳אלמנת עיסה׳ שנתערב ספק חלל בתוך משפחה, ונשאה לאחד מהם שיש עליה ספק ספיקא האם נפסלה, ולרבן גמליאל פסולה מספק, משום שעשו מעלה ביוחסין שכל טוענת שמא חוששים לה לצד שנפסלה. וכמו כן בהכרעת רוב, שאין הולכין אחר הרוב להכשיר אלא בטוענת ברי, אך בטוענת שמא, לא יועילו אף תרי רובי[פא].

ביאור שיטת הרשב"א

וצריך ביאור שורש המחלוקת בין הרשב"א והראשונים, האם התיר רבן גמליאל ברוב יותר מאשר בספק ספיקא. וביאר הגדולי שמואל (כתובות יד: ד"ה והנה לרש"י) שיסוד המחלוקת הוא האם רוב עדיף מספק ספיקא או ספק ספיקא עדיף, והרשב"א בזה הולך לשיטתו שכתב בתשובה (שו"ת ח"א סי' תא) לדון האם ספק ספיקא עדיף יותר מרוב, או שרוב עדיף ממנו, והכריע שספק ספיקא עדיף יותר מרוב, שהרי רבי יהושע פוסל ברוב כשרים, ואילו בספק ספיקא מצינו בגמרא (שם יד.) שהיקל יותר מרבן גמליאל והתיר בזה, ובעל כרחך שספק ספיקא עדיף יותר בהכרעתו[פב].

אכן בדעת שאר הראשונים יש לומר שסברו להיפך, שרוב אלים יותר מספק ספיקא, ולפיכך אף שבספק ספיקא החמיר רבן גמליאל, מכל מקום ברוב הכשיר אף בטוענת שמא. ומצינו ראיה לכך שרוב עדיף על ספק ספיקא. שהשאגת אריה (שו"ת החדשות סי' יח) והרש"ש (כתובות טו. ד"ה אלא) הוכיחו שלענין ספק טומאה ברשות היחיד שבכל מקום דינו שספקו טמא כפי ששנינו (טהרות פ"ו מ"ד) ואף ספק ספיקא טמא כפי ששנינו שם, אולם לענין רוב המכריע כדי לטהר, מועיל אף ברשות היחיד, שהרי לענין תשעה צפרדעים ושרץ אחד המונחים ברשות היחיד, מבואר בגמרא (כתובות טו.) שאילו הרוב מכריע, טהור, הרי שרוב יכול לעשותו כודאות שאין בה ספק, ואילו ספק ספיקא אינו מכריע שבודאות טהור.

טעם ההלכה גזירה אטו קבוע

בטעם הדין שרוב אחד אינו מועיל ביוחסין נתבאר בסוגיית הגמרא (כתובות טו.) שהוא משום גזירה שמא תלך האשה אליו ובאופן זה נחשב כנדון של קבוע שהוא כמחצה על מחצה, ולכך הצריכו חכמים שיהיו תרי רובי, ובאופן שיש שם רוב סיעה שהם ניידים ואינם קבועים, אפשר לסמוך על הרוב, שהרי אין חשש שמא היה זה בקבוע, שרוב הסיעה אינו קבוע.

קושיית שב שמעתתא מדוע יש רוב מן הדין

והשב שמעתתא (שמעתא ד פכ"ג) הקשה כיצד סמכו על רוב סיעה עם רוב העיר, מחמת שיש כאן רוב בבירור, הרי אילו נדע בבירור שהאשה הלכה אליו למקומו, ואין ידוע אם היה זה איש מבני העיר או מבני הסיעה, נמצא שאין כאן אלא ׳ספק רוב׳, שהרי אם הלכה לעיר אין כאן רוב שהרי זה ספק בקבוע, ואם הלכה לסיעה יש כאן רוב מחמת שהם ניידים, ונמצא שאין כאן רוב ברור, וספק דאורייתא לחומרא, ומדוע לא גזרו אף על רוב סיעה מחמת חשש זה, שכאשר ודאי הלכה אליו והוא ספק שמא הלכה אל הקבוע, אין כאן רוב ברור[פג].

ותירץ שעדיין יש להתיר באופן זה מדין ספק ספיקא, כפי שכתב הרשב"א (קדושין עג. ד"ה מאי) שכאשר יש ספק רוב מחמת שמא הלכה למקום הקביעות, יש ב׳ צדדים להתיר, שמא הלך האיש אליה וכל דפריש מרובא פריש, וההיתר מכח רוב, ואם תמצי לומר שהלכה אליו ואין דין רוב, שמא הלכה אל הכשר ועדיין היא מותרת. ולפיכך אף בספק אם מן הסיעה או מן העיר, יש ב׳ צדדים להתיר, שמא מדין רוב, ואת"ל שהוא בקבוע, שמא היה מן הכשרים[פד].

אולם השב שמעתתא השיג על כך שזהו ספק ספיקא של שם אחד, וכתבו התוספות (כתובות ט. ד"ה ואיבעית) והובא בש"ך (יו"ד סי' קי ס"ק סג אות יא) שאין עושים ספק ספיקא ששני ההיתרים הם מכח מתיר אחד, ואף כאן שני ההיתרים הם מכח שהמאורע נעשה באדם כשר.

האם יש חשיבות לתרי רובי מדינא

ויש לדון בגדר ׳תרי רובי׳ האם אכן יש שתי סיבות לומר את הכרעת הרוב, ונחשב הכרעה ובירור גדול יותר מרוב אחד, או שמא אין בכך אלא סיבה אחת של רוב בעלמא, שהוא רוב גדול במספר האפשרויות, שהרי הכל מצטרף לספק אחד, וכגון ברוב העיר ורוב סיעה, אין זה אלא כשכונה נוספת בתוך העיר הגדולה, שאין זה מגדיל את הכרעת הרוב בתורת שיש שתי סיבות להכרעת רוב, ואין בו שום מעלה לבירור הספק אלא זו סיבה אחת לדין רוב.

בפשטות נחשב כרוב אחד

ובפשוטו נקטו המפרשים שאין זה שתי סיבות לדין רוב, אלא רק סיבה אחת, וכן כתב בשערי יושר (שער ד פי"ג), שכל ענין תרי רובי הוא רק מעלה לענין הדרבנן, שלא גזרו באופן זה מפני שבאופנים הללו אין לנו חשש שמא יארע נדון של קבוע, לפי שברוב השני לעולם אינו קבוע, אך מלבד זאת שזה מסלק את חסרון הקביעות, אין לכך כח הכרעה גדול יותר[פה].

דברי התוספות לענין תרי רובי וקרוב

אכן מצינו בלשונות הראשונים שיש מעלה לתרי רובי אף מדאורייתא שנחשבת הכרעה אלימה יותר, שיש בה הסתברות גדולה יותר שכך

עח. ואף שבכל דיני התורה לא גזרו בזה, מכל מקום יוחסין חמור יותר, וגזרו בהם.

עט. תוספות (כתובות יד: ד"ה כמאן, בתירוץ השני), בעל המאור (שם יד:) ורמב"ן (מלחמות ה' שם).

פ. וכך מתבאר מדברי התוספות (כתובות יד: ד"ה כמאן) בתירוץ השני.

פא. והוסיף, שאין שום מעלה לתרי רובי יותר מרוב אחד [אלא רק לסלק את המעלה דרבנן משום גזירת קבוע] וספק ספיקא הוא כדין רוב ולא גרע מכח רוב, וכיון שאף בספק ספיקא החמיר רבן גמליאל, הוא הדין ברוב ואף בתרי רובי.

פב. וביאר כך בדעת רש"י והר"ף שלא התירו בתרי רובי בשמא אלא לרבי יהושע ולא לרבן גמליאל, משום שלא יתכן שרבן גמליאל יכשיר ברוב יותר מאשר בספק ספיקא, ומתוך שהחמיר בספק ספיקא כל שכן שהחמיר ברוב, ואף בתרי רובי.

פג. ובבית יוסף (אהע"ז סי' ו ד"ה פנויה) כתב שלא גזרו על אופן זה, אכן השב שמעתתא הקשה על כך שאף שאין גזירה מדרבנן, עדיין יש לאסור מעיקר הדין שאין כאן רוב להתיר.

פד. והטעם שנחשב כב׳ צדדים להתיר, משום שהיתר הרוב הוא מכח דין הנהגה בספקות, ולא מצד שכלפי שמיא גליא שמותרת היתר אמיתי, אלא שדינה הוא שמותרת ואין ציווי לאיסור, וחוץ מזה יש סיבה להתיר שמא במציאות באמת מותרת מחמת שהיה אדם כשר, ואין סיבה לאסור אף בחפצא במציאות.

פה. אולם כתב שם שמצינו אופן בפיקוח נפש (יומא פד:) שיש בזה ב׳ אופני רוב, שנחשבים

האמת. שהתוספות (ב"ב כג: ד"ה רוב) דנו לענין רוב וקרוב הלך אחר הרוב, מדוע לא הביאו ראיה מתשע חנויות שבשר הנמצא תולים אותו ברוב חנויות, אף אם נמצא קרוב מאד לאחת מהן שהיא מן המיעוט, הרי שרוב עדיף מקרוב, ותירצו, שאפשר לפרש שדין תשע חנויות נאמר באופן שאין דלתות מדינה נעולות ומצויים עוברים ושבים ממקומות אחרים שמביאים בשר מטבחי ישראל שמחוץ לעיר, וזה מגדיל את הכרעת הרוב יותר מרוב חנויות שבעיר, כיון שזה 'תרי רובי', ומבואר מדבריהם שיש מעלה לכך שהוא תרי רובי, אף בדאורייתא.

לשון הרשב"א בכתובות

כעין זה משמע מלשון הרשב"א (כתובות יד: ד"ה ולדידי) שדן לחלק בין תרי רובי לספק ספיקא, וזה לשונו 'דהא בדאורייתא ליכא מידי בין חד רובא לתרי רובי דהכא והכא לקולא, דחד רובא כמאה ומאה רובי כחד, ואילו בספיקי איכא טובא בין חד ספק לתרי ספיקי דהכא לקולא והכא לחומרא', ומשמע מכך שיש לכך חשיבות של 'מאה רובי' אלא שאין לכך כח היתר גדול יותר, ואילו היה זה רוב אחד ממש, אין זה מאה רובי.

דברי הריטב"א לענין שאין חוששים למיעוט

עוד מצינו שכתב הריטב"א ביבמות (סז. ד"ה קסבר) על רבי יוסי, שאף אם סבר שחוששים למיעוט ואין סומכים על הרוב, מכל מקום בנדון 'תינוקת שנאנסה על העין' (כתובות יד:) מודה שהולכים אחר הרוב, ואין חוששים למיעוט פסולים, משום שיש שם תרי רובי, וזה מועיל לברר את ההיתר לגמרי, שלא לחוש למיעוט כלל. ומתבאר מדבריו שלמאן דאמר שחוששים למיעוט, יש כח היתר מיוחד לתרי רובי שמכריע יותר מרוב אחד, ולכן אין חוששים למיעוט.

מערכה יד

שני שבילין

א. מקור ההלכה / **ב.** האם מתירים במקום שיש ממה נפשך / **ג.** כיצד מתירים במקום שתי הוראות סותרות / **ד.** מדוע חייב קרבן על ממה נפשך

פתיחה

נתחדשה הלכה בספק טומאה ברשות הרבים שדנים בה להקל, והספיקות נידונים כולן כטהורים גמורים. ויש לדון האם הדבר נהפך לטהור, או שעדיין כלפי שמיא גליא שהדבר טמא אם אכן נטמא, אולם בכל זאת לא נוהגים בו דיני הטומאה בזמן שהטומאה מסופקת ואינה ידועה בודאות, ויש כמה נפק"מ בדבר.

ואכן מצינו שכאשר מצטרפים צדדי הספק לאופן הנחשב 'ממה נפשך' שמכל הצדדים מוכרח להיות שנטמא, באופן זה נידון כטמא. ודנו האחרונים שלכאורה מצינו בזה סתירות בכמה מקומות, שיש אופנים שאף כאשר יש 'תרתי דסתרי' כלומר שממה נפשך האדם עושה פעולה שבה הוא עושה איסור כשפוגע בדבר שנטמא, בכל זאת מותר לו לעשות זאת, כיון שנידון כטהור גמור. ובמערכה זו יובאו המקורות לכל הצדדים בנידון זה, ויתבארו השיטות השונות בגדר הלכה מחודשת זו.

19-06-2018

א. מקור ההלכה

לגבי טהרת האדם

המשנה בטהרות (פ"ה מ"א) דנה בהלכה שספק טומאה ברשות הרבים טהור, והובא שם אופן זה. 'שני שבילין, אחד טמא ואחד טהור [ופירש רש"י (פסחים י. ד"ה אחד) 'שהיה קבר מוטל בו לרחבו וממלא את כולו, ואין עובר בו שלא יאהיל']. הלך באחד מהם ואין ידוע באיזה מהן הלך, האהיל על אחד מהם ואין ידוע על איזה מהן האהיל, רבי עקיבא מטמא וחכמים מטהרים'.

והר"ש ופירוש הרא"ש (שם ד"ה ר"ע) כתבו שגם רבי עקיבא מודה להלכה שספק טומאה ברשות הרבים טהור, אלא שהוא מחלק בין דין האדם לדין הטהרות, שהטהרות שנגע בהן בודאי טהורות מכח ההלכה שספקו טהור, אולם לגבי האדם מחמיר רבי עקיבא שיטבול ויטהר, משום שכאשר יש לו תקנה להטהר, החמירו בזה מדרבנן, כדי לא להכנס למצב של ספק שנקל בו, אלא עדיף שיהיה ודאי טהור לפי האמת. אך לדעת חכמים כתבו התוספות (פסחים י. ד"ה הלך, כתובות כז. ד"ה והלך) שמורים לאדם לכתחילה שילך ויטבול על מנת שלא יגיע לידי אופנים שתהיה בהם טומאה ודאית, על ידי צירוף של ממה נפשך כפי שיובא להלן, וצריך להזהר בכך כדי שלא לגרום לפסול טהרות. ומכל מקום מוכח שאין חכמים פוסקים את דינו שהוא טמא, אלא טהור הוא, ולכתחילה צריך להטהר על מנת לסלק את הספק.

לגבי אוכלין טהורים שנגע בהן

עוד שנינו (שם מ"ג) 'הלך באחד מהם ועשה טהרות ונאכלו, הזה ושנה וטבל וטהר, והלך בשני ועשה טהרות, הרי אלו טהורות. אם קיימות הראשונות, אלו ואלו תלויות'. וביארו הרע"ב והתפארת ישראל (שם אות כז) שדנים את האופן הזה כבאו לשאול בבת אחת, שמחמירים בזה שהם ספק טמאים, ואף אם נשאל עליהן בזה אחר זה, ומשום שהספק נולד על ידי אדם אחד, נחשב כנדון אחד המצטרף מכל הנידונים, ומה שאין כן בשני בני אדם שאין סיבה לצרף את הנידונים הנפרדים של שניהם, אלא אם כן נשאלו בבת אחת ממש, כפי ששנינו (שם מ"ה) ויובא להלן.

ומדברי פירוש הרא"ש שם עולה, שנחשב כנדון אחד משום שעלול לאכול את שניהם, ובכך הוא נכנס למצב הנחשב 'תרתי דסתרי', שממה נפשך הוא אוכל תרומה טמאה באחת מן הפעמים, ולפיכך אם נולד הספק בפעם השניה ועדיין הראשונות קיימות, מתעורר הנידון של הראשונות יחד עם השניות, וכיון שהוא תרתי דסתרי, אין מטהרים אותם, אלא דינם כספק גמור[א].

אוצר התכמה

עוד שנינו (שם) 'אם לא טהר בינתיים, הראשונות תלויות, והשניות ישרפו', ופירש הרע"ב משום שהשניות בודאי טמאות, שהלא האדם היה טמא בודאי לאחר שהלך בשני השבילין, וממה נפשך האהיל או נגע בטומאה.

טעם ההלכה שטהורים בבאו לשאול בזה אחר זה

עוד שנינו (שם מ"ה) 'שני שבילין אחד טמא ואחד טהור, הלך באחד מהן ועשה טהרות, ובא חבירו והלך בשני ועשה טהרות, רבי יהודה אומר אם נשאלו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו, טהורים. ואם נשאלו שניהם כאחד טמאים. רבי יוסי אומר בין כך ובין כך טמאים'.

ודנו בגמרא בדעת רבי יוסי שאמר בין כך ובין כך טמאים, האם הוא סובר שלעולם טמאים מכח שיש ממה נפשך שאחד מהם ודאי נטמא. ומצינו בגמרא (פסחים י. כתובות כז.) שהכל מודים שאם נשאלו לחכם בזה אחר זה, טהורים, ואם נשאלו שניהם בבת אחת טמאים, ולא נחלקו אלא בבא לשאול עליו ועל חבירו, שרבי יוסי מדמה זאת לבבת אחת, ורבי יהודה מדמה לבזה אחר זה. וביארו התוספות (כתובות שם ד"ה בבא) שאם שאל על עצמו ועל חבירו במעמד אחד, בודאי נחשב כנשאלו בבת אחת, אלא אם נשאל על עצמו וטיהרוהו, ולאחר מכן שאל על חבירו, בזה נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי, ולדעת רבי יוסי נחשב כבבת אחת[ב].

בטעם ההלכה שבזה אחר זה טהורים, אף שיש כאן ממה נפשך שאחד מהן נטמא, מצינו ב' שיטות בראשונים. רש"י (פסחים י. ד"ה אם) כתב שהוא מכח ההלכה שספק טומאה ברשות הרבים טהור, והיינו שאף שיש בפנינו ספק של אדם ואוכלין שבודאי אחד מהן נטמא, מכל מקום כיון שלא נודע סיבת הטומאה שלהם בודאות, ואין המטמא ברור וידוע בפנינו, חלה בזה ההלכה שספקו טהור[ג].

תוספות (נדה ב. ד"ה והלל) כתבו שהדין של ספק טומאה ברשות הרבים טהור, נלמד בכל מקום מסוטה שלא טימא הכתוב אלא ספק טומאה ברשות היחיד ולא ברשות הרבים, ומכח הלכה זו אי אפשר לטהר בשני שבילין

כשתי סיבות לדין רוב, ומפני שהיה בזה רוב על מקרה הפרישה שהוא רוב צדדים, ורוב מספרי לומר שהוא מקבוצת המרובים, וכפי שביאר השערי יושר שם בפרקים ב-ד שהן שני סוגי רוב, וכפי שהובא לעיל (אות ג-ד) ועי"ש בטעם שיש לכך מעלה בנדון הפיקוח נפש.

א. ובתום' רעק"א למשניות (טהרות פ"ה מ"ג) הוסיף לבאר שכאשר נאכלו הראשונות, נחשב שכבר אין נדון עליהם, ודווקא אם המהלך בשביל הוא זה שאכלן, ולאחר שטבל ונטהר אין יותר נדון על המאורע הראשון, אולם אם אחר אכלן ועדיין לא נטהר, יש עליו נדון של אוכל אוכלים טמאין שמטמאים את הגויה, ומצטרף נדון זה עם הנדון השני, וחוזר להיות כתרתי דסתרי.

ב. המשנה למלך (שאר אבות הטומאות פי"ט ה"ב ד"ה עוד אני מסתפק) כתב שאם הראשון שאל על עצמו וטיהרוהו וחזר השני ושאל עליו ועל חבירו, אי אפשר לחזור ולאסור את הראשון, מפני שאין תוקף לשאלת השני אודות הראשון, שלאחר שכבר פסקו והכריעו את דינו אין זו שאלה כלל, ואינו מגרע כלל.

ג. ובמשנה אחרונה (טהרות פ"ה מ"ג ד"ה ונאכלו) ביאר שאילו היתה תערובת ממש, כגון חתיכה טמאה בודאי, שנתערבה חד בחד ברשות הרבים, הדין הוא ששתיהן אסורות מספק, ואין מתירים

כאשר לפי האמת לא יתכן ששניהם טהורים, דהיינו כשממה נפשך ודאי שנטהר אחד שכלפי שמיא גליא שנטמא, אי אפשר לטהר מכח ההלכה שנלמדת מסוטה, שאין מקור לכך. אלא דין זה של שני שבילין נלמד מכח הדין הכללי, שהעמד דבר על חזקתו, וכיון שהאדם שעבר בשביל היתה לו חזקת טהרה, וכן לטהרות יש חזקת טהרה, מעמידים בספקות על חזקת טהרה, ולכן אף כשיש ממה נפשך אחד מהם שנטמא, טהורים.

נמצא שנחלקו רש"י ותוספות, האם הדין המיוחד שטהורים בבאו לשאול בזה אחר זה, הוא מדין ספק טומאה ברשות הרבים, או מדין חזקה קמייתא שהיה טהור.

באו לשאול בבת אחת הוא חומרא דרבנן

וצריך ביאור מדוע כשנשאלו בבת אחת כולם טמאים, והלא ההוראה של בזה אחר זה יכולה לחול גם בנשאלו בבת אחת, כיון שכל אחד בפני עצמו הוא מסופק, ואינו ידוע שיש לו מטמא ברור, מדוע נגרע אופן הספק שלו מחמת שהשני בא להישאל עמו יחד בשעה אחת.

והתוספות (פסחים י. ד"ה בבת) כתבו שדין זה הוא רק מדרבנן, ואכן מן התורה אפשר לטהרם גם בנשאלו בבת אחת, מפני שאין בכך שום חסרון. ומתבאר מדבריהם שגם כשאנו יודעים שנטהר את שניהם, יש סיבה לטהר כל אחד מהם בפני עצמו, אף שממה נפשך כלפי שמיא גליא שיש כאן מי שנטמא, מכל מקום עדיין שם ספק עליו, וטהור מכח החזקה, או מכח ההלכה המיוחדת של ספק טומאה ברשות הרבים.

והר"ש (תרומות פ"ח מ"ח) כתב על דין המשנה (טהרות פ"ה מ"ג) שאם קיימות הראשונות אלו ואלו תלויות, שדין זה אינו אלא מדרבנן, ואילו מן התורה אף כשהן קיימות מותר לאכול כל אחת מהן[ד].

19/06/2018 אחח

וטעם החומרא מדרבנן שבבת אחת טמאים, ביארו התוספות (נדה ס. ד"ה באנו) שהוא משום חוכא וטלולא, כלומר שחכמים ראו צורך לגזור בכך להחמיר מפני שבעיני האנשים הוא נראה כדבר משונה ואינם מבינים טעם הדין, כיצד יתכן שאנו מקילים ומתירים לאכול את כל הטהרות, אף שממה נפשך יש מהם אחת שנטמאה, ובכל זאת בנשאלו בזה אחר זה אינו כל כך חוכא וטלולא, כיון שלא רואים בבת אחת את הסתירה שבין שתי ההוראות, אולם כשרואים את הסתירה בין ההוראות, יש חשש חוכא וטלולא.

רש"י (פסחים י. ד"ה אם, כתובות כז. ד"ה טמאים) ביאר באופן אחר, שהחסרון בנשאלו בבת אחת, כיון שהחכם צריך להורות להם בהוראה אחת, ואי אפשר לומר שניהם טהורים שזהו אינו אמת, אלא רק בזה אחר זה אפשר לומר לכל אחד לחוד שהוא טהור. ובמשנה למלך (שאר אבות הטומאה פי"ט ה"ב ד"ה שני) הוסיף שאין הדבר תלוי בשואלים אלא בחכם שמשיב להם, ולפי"ז אין נפקא מינה אם שאלו בתוך כדי דיבור או לאחר כדי דיבור, אלא כאשר החכם מורה לשניהם כאחד, נחשב שנשאלו בבת אחת.

הסוגיא בשבועות

מצינו בגמרא (שבועות יט.) 'תנו רבנן שני שבילין אחד טמא ואחד טהור והלך בראשון ולא נכנס, בשני ונכנס חייב, כלומר שאם נכנס למקדש בשגגה, חייב קרבן חטאת עולה ויורד על ביאת מקדש בטומאה. וכתבו התוספות (ד"ה הלך) שדין זה הוא בשבילין שברשות הרבים, ואילו היה זה שביל ברשות היחיד, אף בהלך באחד מהם בלבד, ונכנס למקדש חייב, כיון שדינו שספקו כודאי טמא, ומה שאין כן ברשות הרבים שספקו טהור, פטור על הכניסה כאשר הוא ספק אם נטמא, ואילו כשודאי נטמא חייב על הכניסה.

ובהמשך הברייתא שנינו, הלך בראשון ונכנס הזה ושנה וטבל, ואח"כ הלך בשני ונכנס חייב, רבי שמעון פוטר, ורבי שמעון בן יהודה פוטר בכולן'. והקשו בגמרא וכי פוטר בכולן ואף ברישא כשיש ודאות שנטמא על ידי כל השבילין, והלא ממה נפשך ידוע בודאות שהוא טמא, שהלא מי שהלך בשניהם ידוע לנו בודאות שנגע או האהיל על הקבר, ואין זה בגדר ספק, שאין לנו צד כלל לומר שלא נטמא, ואף שלא ידוע באיזה רגע נגע בטומאה, מכל מקום ידוע שהיה מגע בבירור.

ורש"י (שם יט: ד"ה ואפילו) כתב וזה לשונו 'קודם שנכנס היה טמא ודאי וידיעת ודאי הוה ליה בתחלה' וכוונתו להוסיף שלא יתכן לומר שהחסרון הוא בידיעה בתחילה, שהכלל הוא לגבי חיוב חטאת עולה ויורד, שצריך ידיעת האיסור מתחילה קודם שנעלם ממנו, והעלם בשעת העבירה, וידיעה לבסוף כדי להתחייב בקרבן, וכשלא נודע לו האיסור קודם שעת העבירה, אינו חייב קרבן, ובאופן זה של שני שבילין אין לומר שחסרה לנו הידיעה בתחילה, משום שנחשב כידיעת ודאי, דהיינו שהאדם שזוכר שעבר בשני השבילין יש לו מכך ידיעה ברורה שבוא נגע בטומאה בודאות, מכח צירוף כל הצדדים שבדבר, וזה נחשב כידיעה ודאית שאין שום ספק בדבר. ומדויק מדבריו שלא היה לגמרא צד לומר שרבי שמעון בן יהודה מתיר את עצם האיסור מכח ההלכה של ספק טומאה ברשות הרבים, שבודאי כאשר יש ממה נפשך נחשב שכבר אינו ספק כלל, אלא ודאי טמא הוא, ואדרבה מדויק מלשון רבי שמעון בן יהודה שהוא פוטר בלבד, כלומר מן הקרבן, אך לעצם הטומאה מודה הוא שהאדם טמא ממה נפשך.

וכעין זה כתבו התוספות (פסחים י. ד"ה הלך, כתובות כז. ד"ה והלך) שאם שני האנשים נגעו באדם אחד, או שנגעו באוכל אחד, דינו כודאי טמא מן התורה, ואם היתה תרומה דינה כטמאה ודאית וחייב, וכן האדם שנגעו בו אם נכנס למקדש חייב חטאת, ומשום שכאשר מצטרפים כל צדדי הספק ונודע על ידי כך שבודאי נטמא, הרי זה טמא.

מהו החילוק בין ממה נפשך לנגעו שניהם באחד

והמהרש"ל (כתובות כז. בתוד"ה ואם) הקשה מדוע באופן זה חוזרת הטומאה לחול בו, והלא כשהוכרע מתחילה שספקו טהור, לא חל בו דין הטומאה כלל, וגם אם כלפי שמיא גליא שהיה בו המאורע המטמא, בכל זאת הוכרע דינו שטהור, שהלא גם במקום שיש תרתי דסתרי, וממה נפשך כלפי שמיא גליא שהיה כאן הטומאה, מותר. ומשום כך בבאו להשאל בזה אחר זה, טהורים שני האנשים, וכן כל הטהרות שהם נוגעים בהם, טהורות.

אכן נדון זה תלוי במחלוקת הראשונים שמצינו לגבי נשאלו בזה אחר זה, אם יבוא אדם אחד לאכול את שתי הטהרות בזה אחר זה, האם מתירים לו או לא, ונחלקו בזה הראשונים, שיטת רש"י (כתובות כז. הו"ד בשיטמ"ק ד"ה הכא נמי) לפי מה שכתב שם השיטה מקובצת וזה לשונו 'ולשיטתו אפשר לומר דהיכא דנשאל זה בפני עצמו וזה בפני עצמו דטהורות אפילו להאכילם לאדם אחד נמי נטהרו, דכל מגע ומגע היתה בחזקת טהורה, דספק טומאה ברשות הרבים ספקו טהור, ואפילו היכא שידענו למפרע דבודאי נגע טומאה בטהרות, מכל מקום בשעת מגען הרי טהרתן תורה, ושוב לא נטמאנו'. וכן שיטת המשנה למלך (שאר אבות הטומאה פי"ט ה"ב ד"ה עוד כתבו, השלישי) שמותר לאדם אחד לאכול את שתי הטהרות, משום שחל בהם הדין שטהורות, ואינו חוזר וניעור כל עוד שלא התברר הספק, כשם שבתערובת איסור שנתבטל ברוב היתר, מותר לאדם אחד לאכול את כל התערובת.

והתוספות בכתובות (כז. ד"ה ואם) ובפירוש הרא"ש (טהרות פ"ה מ"ג) כתבו שאסור לאדם אחד לאכול את שתי הטהרות הללו, משום שיש בזה ממה נפשך מעשה עבירה, שהלא כלפי שמיא גליא שאחת מהן טמאה. וכתב המהרש"ל על דברי התוספות שלשיטתם מובן מדוע חלה הטומאה כאשר נצטרף ממה נפשך באדם אחד או בתרומה אחת, שהלא אנו חוששים לכך שכלפי שמיא גליא שנטמא, ורק כל עוד שהוא בספק יש היתר לנהוג בדבר לקולא כאילו לא נטמא, אך כשנצטרף ממה נפשך, דנים אותו כטמא גמור.

התוספות הוכיחו מהלך בשניהם שגם בממה נפשך אסור

והמהרש"ל הוסיף שיש לפרש את כל זאת בדברי התוספות שם, שהביאו ראיה לדבריהם שאסור לאדם אחד לאכול את שתיהן, מכח ההלכה שמצינו (שבועות יט.) שאם עבר בשני השבילין נעשה טמא בודאי, כפי שהקשו בגמרא על רבי שמעון שפטרו מן הקרבן, שהלא ממה נפשך טמא ודאי הוא, ומוכח מכך שדין הטומאה חוזר וניעור, ולא נתבטל לגמרי, אלא רק כל זמן שהוא בספק בלבד תולים בצד ההיתר, אך כשמצטרף ממה נפשך שהוא נטמא נידון כטמא, ולא נתהפך להיתר מעולם, וכל הזמן הוא בגדר שכלפי שמיא גליא שאם הוא נטמא הרי הוא טמא[ה].

אולם לשיטת השיטה מקובצת בדעת רש"י, שמותר לאדם אחד לאכול את שתיהן, ואינו חוזר וניעור הלא מוכח שלא חלה בו הטומאה כלל, ולכן אין חוששים לכך, ולפי"ז יקשה כקושיית המהרש"ל מדוע כשהלך בשני

אותן מחמת ספק טומאה ברשות הרבים, אולם באופן זה מטהרים את המסופקים, כיון שלא היה טמא ודאי לפני המאורע שברשות הרבים, וכל התחלת סיבת הטומאה התחילה ברשות הרבים במאורע של המגע בקבר, ומשום כך כל קבלת טומאה שהיא בספק, טהור.

ד. וכתב במלבושי יום טוב (דיני ברירה סי' יד ד"ה אמנם) שכוונתו לאוכלם בזה אחר זה, ואף לאדם אחד, אך לאוכלם בבת אחת בודאי אסור מן התורה מכח ממה נפשך.

ה. והמהרש"א חולק על ביאור המהרש"ל בדברי התוספות, שאין כוונתם להסתייע מהלכה זו שאינה מפורשת בברייתא, אלא זהו סתמא דגמרא, ולכן פירש באופן אחר, ויובא להלן (אות ב).

השבילין נחשב כודאי טמא מצירוף הממה נפשך, והלא בכל פעם שהלך ברשות הרבים ונשאל על דינו, הוכרע דינו שטהור.

והשיטה מקובצת (שם) הרגיש בקושיא זו, ויישב זאת וזה לשונו 'אבל ההיא דשני שבילין דבפרק ב' דשבועות דאדם אחד הוא דהלך בשני השבילין ושוב נכנס למקדש, הוא ודאי בשעת כניסתו למקדש, דהיינו שעת חיובא הרי הואי ודאי'. וצריך ביאור בדבריו, מדוע נחשב כודאי טמא יותר מאשר כשיש ממה נפשך שאכל את החתיכה שנטמאה.

גדר ההלכה שכל שלא נודע אינו טמא

וביארו המפרשים בזה, שאף שהוכרע דינו שהוא טהור, מכל מקום סיבת הטומאה עדיין קיימת בו כלפי אופנים שיחזור להיות בפנינו ודאי טמא, וגדר ההלכה של ספק טומאה ברשות הרבים, וכן של חזקת טהרה, שכל עוד שהמאורע המטמא לא ידוע, הרי זה מוגדר כספק, כלומר שסיבת הדין לא ידועה בבירור, אלא יש בפנינו רק צד לומר שיש לו סיבה לטומאה, ולפיכך דינו כצד הטהרה, שהתורה הקילה בספק זה, שלא נוהגים דיני הצד המטמא כל עוד שלא נודע[ז]. ומצינו כעין זה בתערובת איסור בהיתר שנתבטל ברוב, שנתהפך להיתר כיון שלא חלים בו דיני האיסור כשאינו ידוע מחמת התערובת, אלא רק לכשיחזור ויהיה ניכר בתערובת, אזי חוזר וניעור כיון שכלפי האופנים שיחזור להיות ניכר וידוע, לא התבטל מעולם, והיתה בו הסיבה לאיסור כלפי אופנים שיהיה ניכר, אולם בשעת התערובת שאינו ניכר ולא מזהים את חתיכת האיסור, בטל ממנו דיני האיסור וכולו היתר, ואף בספק טומאה ברשות הרבים הגדר בזה שיש תנאי בדיני הטומאה שיהיה המטמא ידוע, שאמנם יש סיבה לטומאה גם כשהמטמא לא ידוע, אולם הדינים אינם נוהגים אלא רק כאשר יש ידיעה, אך כשלא נודע לא חלים הדינים עדיין.

ואף כאשר יש ממה נפשך שאכל את החתיכה שנטמאה, אין בכך עדיין גדר של ידיעה ודאית, שהלא יש כאן רק חשבון שאכל חתיכה שנטמאה, אך איננו יודעים להכיר ולזהות שחתיכה זו היא הטמאה, מפני שעדיין אין מכירים את המטמא שלה, וכל עוד שלא נודע שהיה מטמא ברור לחתיכה זו, אין חלות לדיני הטומאה, מפני שזהו התנאי בחלות דיני הטומאה, שאם המאורע המטמא היה ברשות הרבים, אף שיש סיבה לטומאה, אינו חל בינתיים בזמן שלא נודע.

ומה שאין כן כשהצטרפו כל הצדדים לודאות שנטמא, כגון שהאדם הלך בשני השבילין, עכשיו הוא יודע שהיה לו מאורע המטמאו ועל ידי כך ידוע לו בודאות שהוא נטמא, ואין זה רק 'ממה נפשך' אלא זה נחשב ודאות גמורה, שעכשיו ידוע בבירור שהיה מאורע מטמא, ואין צד שלא היה מאורע מטמא. ואף שאינו יודע באיזה רגע נגע בקבר, מכל מקום יודע בסיכום כל הצדדים שבפניו שמוכרח להיות שנגע בקבר. וכיון שסיבת הטומאה חלה גם כשעדיין נוהגים בו שהוא טהור, וכשנודע, תיכף חוזר חלות כל דיני הטומאה, וכל מה שבינתיים טהור, היינו דווקא בזמן שלא נודע[ז].

ב. האם מתירים במקום שיש ממה נפשך

האם מותר במקום שזה תרתי דסתרי לאותו אדם

התוספות בכתובות (כז. ד"ה ואם) כתבו שלא יאכל אדם אחד את שתי הטהרות, כיון שיוצא שממה נפשך אוכל דבר שנטמא, הרי שאף שהם שני מעשים נפרדים שלא מצטרפים יחד לידיעה ברורה שיש כאן ודאי טמא, מכל מקום כיון שיש כאן תרתי דסתרי אם נאמר שהכל טהור, אי אפשר לטהר.

וכן שיטת הרא"ש (טהרות פ"ה מ"ג) והוכיח כך ממה ששנינו שם, שאם אדם אחד הלך בשני השבילין בזה אחר זה וטבל ונטהר אחרי שהלך בראשון, שהאדם אינו אלא ספק טמא, ואין עליו ממה נפשך שנטמא בודאות, אולם הטהרות שנגע בהם בראשונה ובשניה שתיהן קיימות בפנינו, באופן זה הן תלויות ומחמירים בהם שמא הן טמאות, ואף שלכאורה היה צריך להכריע שכל אחת טהורה, שהלא נשאל על כל אחת מהן בפני עצמה, ואחר שהראשונות טהורות, יש מקום לטהר גם השניות, ומדוע מצרפים את כולן יחד ומחמירים בהם, אלא ודאי שיש חשש שמא אדם זה שכל הטהרות הללו שלו, יבוא לאוכלם כולם, מכח שהוכרע שכולן טהורת מחמת הספק, וכיון שאסור להתיר לו לאכול את כולן, משום כך אי אפשר לטהר את כולן, וזו סתירה להתיר את כולן, משום כך מורים לו שחוזר דינם להיות כתלויות, ודווקא אילו נאכלו הראשונות, שכבר אין נידון על הראשונות בפנינו, אלא רק על האחרונות, בזה חל דינם שטהורות ככל ספק ברשות הרבים. ואם נאמר שאין חסרון בכך שאדם אחד יאכלם, לא מובן מדוע אוסרים עליו את כל הטהרות כאשר כולן קיימות, שאדרבה עדיין אפשר להתיר את כולן כיון שנשאל עליהן בזה אחר זה.

הוכחת התוספות בכתובות

והתוספות בכתובות הוסיפו להוכיח כדבריהם, שמצינו (שבועות יט.) שאם הלך בשניהם ונכנס למקדש חייב כיון שטמא מכח ממה נפשך. ונחלקו האחרונים בביאור דבריהם, האם כוונתם להוכיח מהאופן של הרישא או מהאופן של הסיפא. המהרש"ל (בתוס' כתובות) ביאר שכוונתם להוכיח מהאופן שלא טבל והיזה בין הפעמים, שהוא האופן של הרישא שאמרו בגמרא שלא יתכן לפוטרו מקרבן, כיון שנטמא בודאות מכח ממה נפשך.

והמהרש"א השיג על כך, שאינה ראיה כלל, שהלא באופן זה אין זה בגדר ספק כלל, אלא הוא כחוזר וניעור מכח שנעשה ודאי טמא, שהלא ידוע בבירור שנטמא, ואין מי שיאמר שבאופן זה עדיין הוא טהור, מחמת שכבר אינו ספק אלא כנתברר הספק, ואין מכך ראיה עד כמה מתירים אותו בזמן הספק מכח ההלכה שטהור, ויש מקום לומר שטהור לגמרי ואין לנו לחשוש מחמת שכלפי שמיא גליא שנטמא, משום שאין לו תורת טמא כלל בזמן הספק.

ולפיכך ביאר בדבריהם שכוונתם להוכיח מהסיפא, שאם טבל והיזה בין שני הפעמים, ומכל מקום אם נכנס בכל פעם למקדש, חייב קרבן מכח ממה נפשך, שעל כרחך באחת מן הפעמים נכנס טמא למקדש, הרי שאף שעדיין לא נתברר הספק, מכל מקום דנים מצד מה שכלפי שמיא גליא שהוא טמא ועובר עבירה בכך.

ומבואר בדברי המהרש"א שהיה מקום להתיר גם בממה נפשך, כיון שבכל פעם שאוכל יש לו מקום לתלות בצד ההיתר, שהוא טהור, דהיינו שבכל אכילה עדיין יש לו צד שחתיכה זו לא נטמאה, ועל פי זה מותר לו לנהוג שאינו טמא, אלא שלפי"ז נמצא שהוכרע להיתר לגמרי בזמן שהמטמא אינו ידוע לנו, ולכן אין חוששים בכך שמא כלפי שמיא גליא שנטמא, אלא שלפי"ז היה צריך לפוטרו מן הקרבן אף אם בכל פעם נכנס למקדש, שהלא מותר לו להכנס ואין בכך עבירה. והתוספות באו לדחות סברא זו, שאין מתירים עד כדי כך, ויש מקום לחשוש לכך שהלא כלפי שמיא גליא שנטמא, ומשום כך על ידי ממה נפשך נתברר שהיה כאן מעשה עבירה בשוגג וחייב קרבן, ורק כשאין ממה נפשך מתירים לו לתלות בצד שהוא טהור.

שיטת המשנה למלך

והמשנה למלך (שאר אבות הטומאות פי"ט ה"ב ד"ה עוד כתבו, השלישי) חולק על דבריהם, לפי שנקט שלפי ההלכה שטהור, נתהפך להיות דינו כטהור גם לפי הצד שבאמת נטמא, כל עוד שלא ידוע בודאות המאורע שבו נטמא, והשוה זאת לדין ביטול ברוב בתערובת שמותר לאכול את כל התערובת עם החתיכת איסור, כפי שביארו הראשונים בחולין[ח] שהוא היתר גמור, כשלא הוכר ולא נודע מהו האיסור, שבמצב זה לא נאמר כלל הציווי והאזהרה, שאף שיש צד על המציאות שבו, שאולי הוא החתיכת איסור, מכל מקום לא מוזהרים במצב כזה, ודינו כאילו שאין צד כזה במציאות, שהרי אינו ידוע. וכן בספק טומאה ברשות הרבים, אף שאם חזר ונודע לו בודאי שיש סיבת טומאה כל הזמן, ולא נפקעה, כפי שנתבאר לעיל באות א', אך בזמן שאינו ידוע, אף שיש צד שבמציאות היה מאורע המטמא, הדינים בפועל הם כאילו שאין צד, כיון ש'צד' לא מחייב לנהוג את דיני הטומאה, גם אם כלפי שמיא גליא שיש סיבה לטומאה.

ומקורו של המשנה למלך הוא שהלא גם בתרתי דסתרי הולכין אחר ההלכה לטהר, שהלא אם שני אנשים הלכו בשני שבילין ונשאלו בזה אחר זה טהורים, וגם הטהרות שנוגעים בהן טהורות, ושניהם מותרים להכנס למקדש, וכיצד מותר לעשות כך, ובהכרח שנתהפך להיות היתר, ולפי"ז צריך לפוטרו גם מקרבן. וכן מתבאר בלשון המהרש"ל (כתובות כז. בתוד"ה ואם) שהיה מקום לומר שהוא כביטול סיבת האיסור ונתהפך להיתר לגמרי, ומאחר שהותרו

ו. **כעין** מה שמצינו (קדושין עג.) שספק ממזר הותר מן התורה, דהיינו שאף שהספק בפנינו, מכל מקום כיון שאין לנו ידיעה ודאית שהוא ממזר, התורה הקלה בזה שאין את האיסור שהיה צריך לחול בו, אכן אילו יוודע שהוא ממזר בודאות חוזר דינו לחול בו, כיון שהסיבה לממזרות קיימת בו כל הזמן. ויש מן הראשונים (רש"י חולין ט: ד"ה הלכתא, רשב"א שם ד"ה אמר ושאר ראשונים) שהשוו ספק טומאה ברשות הרבים לדין של ספק ממזר, שהוא גזירת הכתוב להקל בספק זה.

ז. **ומה** שאין כן בממה נפשך שאינו נחשב כמו ודאי, מפני שאין כאן ידיעה שמכיר בודאות את המאורע המטמא, אלא הממה נפשך הוא שיש חשבון שבאחת מן הפעולות של האדם, מוכרח להיות שהוא פוגש את החתיכה שנטמאה מכח המטמא, אך אינו מכיר ומבין היכן הוא המטמא אם בחתיכה זו או באחרת, ובאופן זה נחשב עדיין שאינו ידוע, ולא נתקיים התנאי שהמטמא יהיה ניכר וידוע, לפיכך הוא עדיין טהור.

ח. **הרא"ש** (חולין פ"ז) והרשב"א בתורת הבית (ש"ד ב"א).

הותרו, ואינו חוזר וניעור, ולפי״ז בודאי שמותר לאדם אחד לאכול את כולן יחד, וכן אינו חייב בקרבן אף אם נכנס למקדש בכל אחת מן הפעמים.

ובמלבושי יו״ט (דיני ברירה סי׳ יד ד״ה אולם) הוסיף שאף כשיש ממה נפשך יתכן שלא מתחייב קרבן, כיון שחל בשעתו פטור גמור מחמת שנוהגים בו בתורת שנתהפך להיתר, שאין סיבה לנהוג בו דיני טומאה גם על הצד שכלפי שמיא גליא שהיה מאורע שממנו נטמא. אלא רק אחרי שיוודע הספק בודאות, ומשעת הוודעו ואילך, אך קודם שנודע לא נהגו בו דיני הטומאה.

והובא לעיל (אות א) שהשיטה מקובצת (כתובות כז. ד״ה הכא נמי) חידש בדעת רש״י שהתיר באופן זה שאדם אחד אוכל את כל הטהרות, ואף שיש כאן ממה נפשך שאוכל את החתיכה הטמאה, אין בכך איסור. ולכאורה ביאור שיטת רש״י הוא כהמשנה למלך שבמקום שהותר אף בתרתי דסתרי, גדר ההיתר הוא שנתהפך להיתר עד שיוודע ויתברר הספק, ולכן מותר לאכול את כל החתיכות.

אוצר החכמה

האם חזקת טהור גדרו כביטול ברוב בתערובת

ובדעת התוספות שחייב בקרבן, ואסור לאכול כל החתיכות המסופקות, ביאר המשנה למלך שהתוספות נקטו שלא נתהפך להיתר, שלשיטתם גם בתערובת כך הדין, שלא מצינו מקום שנתהפך להיתר לגמרי. אכן האחרונים השיגו על המשנה למלך, ובפרי מגדים (שושנת העמקים כלל יג ד״ה ודע) השיג שהלא התוספות לא אסרו לאכול את כל התערובת אלא מדרבנן משום חומרא, ומן התורה מודים שיש היתר לאדם אחד לאכול הכל בבת אחת, לפי שנתהפך להיתר. וכן במלבושי יו״ט (דיני ברירה סי׳ יד ד״ה אולם) הקשה כן, ובהכרח שהתוספות סברו כך למרות שבתערובת נתהפך להיתר.

ובקובץ שיעורים (ח״ב סי׳ מה אות ז) חולק בזה על המשנה למלך, שדווקא בתערובת שמענו שנתהפך להיתר ומותר לאכול הכל בבת אחת, אך בטומאה ברשות הרבים רק עד כמה שהוא ספק הותר, אולם במקום של ממה נפשך עדיין חוששים לצד שמא טמא, וכפי שהוכיח המהרש״א שאף באופן שלא נתברר הספק, חייב קרבן כמי שעשה עבירה, ובהכרח שלא נתהפך להיתר למרות שאינו ידוע, וגדר ההיתר בזה אינו כמו בתערובת איסור שנתבטל ברוב, ולפיכך כשיש תרתי דסתרי כגון שיאכל אדם אחד את שניהם, אף שזה בזה אחר זה, אי אפשר להתיר לו. שבודאי אין כאן היתר גמור, ועל הצד שיש טומאה הוא טמא ומטמא גם כשאינו ידוע.

ביאור המחלוקת בגדר ההלכה שטהור

וצריך ביאור בשורש מחלוקת התוספות והמשנה למלך, אם הותר אף בתרתי דסתרי לגמרי, על ידי שנתהפך להיתר, או שהותר רק בתורת הנהגה כצד ההיתר, ובמקום ממה נפשך חוששים לאיסור[ט].

והנה ביסוד ההלכה של ספק טומאה ברשות הרבים נחלקו הראשונים לג׳ שיטות מהו מקור ההלכה לטהר: א. התוספות כתבו שהוא מטעם חזקה קמייתא שהיה טהור, וכפי שצוין לעיל. ב. רש״י (פסחים י. ד״ה אם, נדה ב. ד״ה כגון) סובר שהוא מכח הלכה מיוחדת שנלמדת מסוטה, שהתורה טיהרה את הספקות שנולדו ברשות הרבים, ומשמע שאף לולא חזקת טהרה, טהור מכח הלכה מיוחדת. ג. הרמב״ם (שאר אבות הטומאה פט״ז ה״א) כתב משום שבספק איסור תורה מן התורה הולכין לקולא, וכל איסור הספקות מדבריהם ולא גזרו להרבות טומאה ברשות הרבים.

והמפרשים ביארו בזה שלכאורה החקירה בזה תלויה בכל שלושת המהלכים מדוע ההלכה מטהרת ברשות הרבים, שלפי השיטות שטהור מכח חזקת טהרה, בודאי שכל הדינים בזה כמו בחזקה, ונתבאר במלבושי יו״ט (דיני ברירה סי׳ יד ד״ה אולם) ובקובץ שיעורים שבחזקה מטהרים גם בתרתי דסתרי, כיון שאינו מצד שיש הנהגה על צד אמיתי בכך כאילו מבורר שהוא כך, אלא זו הנהגה מכח המצב המסופק שלא ידוע, שמתעלמים מהצד הזה מכח ההנהגה, ואין בכך שום איסור. אולם במקום שיש ממה נפשך, יש מקום לאסור, כיון שכלפי שמיא גליא שיש כאן חפצא של עבירה'. וכך משמע מדברי האחיעזר (שו״ת ח״ג סי׳ סז אות ז) שאם ההיתר מכח חזקה, אי אפשר להתיר במקום ממה נפשך.

ולפי השיטות שהוא מכח ספק תורה להקל, כפי שנקט הרמב״ם בזה, כתב האחיעזר (שם) שבודאי אסור במקום שיש תרתי דסתרי כפי שנקט הפרי חדש (שם) ובמלבושי יו״ט הביא לכך ראיות. ולפי״ז באמת קשה בשני שבילין מדוע מתירים לתרתי דסתרי, אכן עדיין יש ליישב בזה שגם להרמב״ם באופנים הללו תולים בחזקת טהרה.

ולפי השיטות שהיא הלכה מסוימת שנלמדת מסוטה שהתורה מטהרת, בזה יש לדון כדברי המשנה למלך שאפשר שנאמר בזה שנתהפך להיתר כמו בתערובת, שלא ינהגו דיני הצד שנטמא עד שלא יוודע בבירור המאורע שהוא סיבת הטומאה, ולפי״ז גם בממה נפשך אין עדיין שום דין לטמא, אלא רק אחרי שנהפך להיות ודאי מכח הממה נפשך, כמו אחרי שנכנס לשני השבילין לגבי מכאן ולהבא, אך לא לגבי מה שנכנס אתמול קודם הממה נפשך.

ג. כיצד מתירים במקום שתי הוראות סותרות

כיצד מותר תרתי דסתרי לשיטת תוספות

בדין זה שהובא לעיל, שכל אדם שהלך באחד משני השבילין טהור מחמת הספק, כיון שהוא ספק טומאה ברשות הרבים, ואף אם הלכו שנים בשני השבילין וממה נפשך אחד מהם טמא, מכל מקום כיון שהנידון בכל אחד מהם בא לפנינו בפני עצמו, כל אחד מהם בחזקת טהרה, וטהור. מכל מקום צריך ביאור שהלא יש בזה סתירה, שכפי שנתבאר (לעיל אות ב) שגם במקום שהוכרע להקל בספק טומאה, מכל מקום עדיין סיבת הטומאה קיימת, מפני שהמציאות של המטמא קיימת, ועדיין היא סיבה שיחולו דיני הטומאה אם יוודע לאחר זמן שהיה עליו את המאורע המטמא, לפי״ז קשה כיצד מתירים בשני אנשים שהלכו בשני השבילין ונשאלו בזה אחר זה, והלא יש בזה 'תרתי דסתרי', שהלא יש כאן צד שאנו עושים עבירה ומתירים לאחד מהם להכנס למקדש, ולאכול תרומה וקדשים.

אכן לשיטת השיטה מקובצת והמשנה למלך שבזמן הספק שהמטמא אינו ידוע, חל בו היתר על ידי שנתהפך להיתר, אינו קושיא כלל, משום שאף שממה נפשך היה כאן מי שנטמא, מכל מקום הותרו דיני הטומאה ולא חלו כל עוד שאינו ידוע. ומשום כך מותר לאכול כל החתיכות המסופקות, ולכשיוודע הטומאה היא תאסור רק משעת הידיעה ולא למפרע.

אולם לשיטת התוספות ופירוש הרא״ש שלא נתהפך להיתר, כיצד מתירים לשניהם והלא ממה נפשך יש כאן עבירה הנעשית באיסור, שהלא כלפי שמיא גליא שאם נטמא יש בו איסור, ומשום כך אסור לאדם אחד לאכול את כל החתיכות, ואכן אילו יש כאן רק אדם אחד שנולד בו הספק, ואין כאן ממה נפשך שאחד מהם טמא, בזה יש להקל מכח ההלכה שנוהגים כהצד שטהור, אולם אם יש שני אנשים נמצא שבסך הכל התירו לשניהם, ובאחד מהן יש איסור, וזהו 'תרתי דסתרי' וכיצד מתירים זאת.

כשאין יכול להיות אמת אי אפשר להכריע אלא בחזקה

והנה במסכת נזיר (נז.) שנינו 'שני נזירים שאמר להם אחד, ראיתי אחד מכם שנטמא ואיני יודע איזה מכם, מגלחין ומביאין קרבן טומאה וקרבן טהרה', והגמרא שם פירשה שמדובר באופן של ספק טומאה ברשות היחיד שמחמירים בו בספיקותיו. והקשו התוספות (נזיר נז. ד״ה באומר) אם כן מדוע מביאים מספק מבין שניהם גם קרבן טומאה וגם קרבן טהרה, והרי כיון שזהו ספק טומאה ברשות היחיד, ספקו טמא בודאי, וא״כ כל אחד מהן דינו כטמא באופן ודאי ומדוע לא יביאו שניהם קרבן טומאה בודאי. ותירצו שמקור הדין שספק טומאה ברשות היחיד טמא כודאי, הוא מסוטה שעשה בה הכתוב ספק כודאי, ואין אנו יכולים ללמוד מסוטה אלא באופן שהדבר יכול להיות אמת כמו בסוטה, אולם בשני נזירים אין אנו יכולים לטמא את שניהם בתורת ודאי שזהו דבר שאינו יכול להיות אמת, שהלא ידוע לנו לפי כל הצדדים שלא היה מאורע שטימא את שניהם, ואין למדין מסוטה לטמאו כודאי באופן כזה, ועל כן בדבר שאין יכול להיות אמת אין בו דין ודאי אלא רק כספק, ומביא קרבן טומאה וקרבן טהרה.

והקשו התוספות, א״כ מדוע הגמרא הוצרכה לפרש שבמשנה לא מדובר בספק טומאה ברשות הרבים, ומשום שהקשו שם בגמרא שכיון שדינו שבספק טהור לגמרי, אין צריך שיביאו קרבן טומאה כלל, ומדוע הם טהורים בודאי מדין ספק טומאה ברשות הרבים, והרי אין יכול להיות אמת ששניהם יהיו טהורים באופן ודאי, ואין אנו יכולים ללמוד מסוטה לטהר ברשות הרבים מסוטה. ומכח קושיא זו הוכיחו התוספות שספק טומאה ברשות הרבים יש לטהרו גם ללא הלימוד מסוטה, ומכח החזקת טהרה, וכיון שטהרתו מדין חזקה הרי הוא ככל ספיקות שבתורה שהולכים אחר החזקה גם בשני דברים הסותרים, ואף שאין הדבר יכול להיות אמת[יא].

ט. וראה במלבושי יו״ט (דיני ברירה סי׳ יד ד״ה אבל, וד״ה ויש) ובמשנת ר׳ אהרן (טהרות סי׳ מא) בהרחבה.

י. ויתבאר להלן (אות ג) שאף שנוהגים שמותר כפי המצב הקודם שלפני לידת הספק, כל זה לגבי שאין אזהרה וחיוב לפרוש מן הדבר, אך אין הכרעה לנהוג כאילו שאין חפצא דאיסורא, ולכן לגבי ממה נפשך שלא ניתן להתיר זאת מפני שבודאי נכשל בחפצא של האיסור, אין כח בהנהגה להכריע שנוהגים כאילו שאין חפצא של איסור.

יא. והקשו האחרונים (מהרש״א ומהר״ם חולין ט: בתוד״ה התם), מכיון שהתוספות כתבו שבשני נזירים אין אנו יכולים ללמוד מסוטה כיון שבשני נזירים ודאי אחד טהור ואחד טמא, אם כן

והשב שמעתתא (שמעתא ז פרק ב) תמה בביאור דברי התוספות, מה החילוק בין דין ספק טומאה ברשות הרבים טהור מגזירת הכתוב, לדין העמד דבר על חזקתו, וכשם שאי אפשר להכריע ששניהם טהורים אם לפי האמת בודאי ששניהם אינם טהורים, אם יסוד ההלכה מכח גזירת הכתוב, כך גם לגבי חזקת טהרה אי אפשר לטהר שניהם בודאי אם לפי האמת לא יתכן ששניהם טהורים.

וביאר בדבריהם שיש חילוק בין שתי ההלכות הללו, שכל ההלכה שבתרתי דסתרי אי אפשר להכריע כן, נגד האמת, היינו בהוראה ודאית שמכריעה את הספק בודאות, ומה שאין כן כשדנים מחמת חזקה שהוא הנהגה בספיקות שאין אנו מטמאין אותו מספק, אינו נקרא הוראה ודאית בדרך בירור בין צדדי הספק, ושייך גם באין הדבר יכול להיות אמת, וכדין הגמרא (פסחים י.) 'שני שבילין אחד טמא ואחד טהור, הלך באחד מהן ועשה טהרות ובא חבירו והלך בשני ועשה טהרות', שאם נשאלו בזה אחר זה דברי הכל שניהם טהורים, אף שודאי שאחד משניהם נטמא. ומשום שגדר הנהגת החזקה הוא להתעלם מהספק כאילו אין ספק, ולא שפושטים את הספק כאחד מצדדי הספק. ומוכח מדברי השב שמעתתא שאילו היה זה מכח ההלכה שנלמדת מסוטה לטהר שלא מכח חזקה, הרי זו הכרעה ודאית בין צדדי הספק ולפיכך אי אפשר להכריע כך בתרתי דסתרי[יב].

וכן כתב בחמדת שלמה (שו"ת יו"ד סי' ד ד"ה ונ"ל) שגדר ההנהגה על פי חזקת היתר אינה כעין בירור הספק, אלא גזירת הכתוב להתעלם מן הספק, ונוהגים כפי הדינים שהיו מתחילה קודם לידת הספק, ולכן אף שאינו לפי האמת אין בכך שום חסרון.

כיצד נאמר דין הנהגה להקל בספקות

והשערי יושר (שער א פרק ב ד"ה ונראה ברור) והקובץ שעורים (ח"ב סי' מה אות ד-ח) הוסיפו לבאר שהתוספות סברו שסיבת ההיתר בספק טומאה ברשות הרבים הוא כדין חזקה קמייתא המתירה להקל בספק איסור, וכפי שביארו התוספות[יג] שזהו טעם ההלכה ברשות הרבים, ובכל מקום שיש חזקת היתר המתירה את הספק, אין אומרים בזה שנהפך להיתר, אלא עדיין סיבת האיסור קיימת ואם כלפי שמיא גליא שהמציאות היא שאסור, יש בזה חפצא של עבירה אף שהאדם אינו יודע זאת, ומכל מקום נתחדש דין הנהגה, שמותר לאדם לנהוג לא לפי המציאות, אלא לפי הידיעה שלו, וכיון שלא ידוע לו ממציאות האיסור, ויש לו 'חזקת היתר' שעד לידת הספק היה דינו שמותר, לכן כל הדינים בפועל נשארים כפי שהיה מתחילה ואין שינוי בדינים הנוהגים בפועל, ונמצא שהחפצא שכלפי שמיא גליא שהוא איסור, יש בו סיבת איסור, אולם האדם לא מוזהר שלא לעבור בכך, משום שהתורה מצוה עליו שינהג לפי החזקת היתר.

שיטת רש"י

והנה כל זה מובן דווקא לשיטת התוספות שחילקו בין חזקת היתר להכרעה אחרת כמו אילו היינו למדים מסוטה לטהר כל ספק טומאה ברשות הרבים מגזירת הכתוב. אכן מדברי רש"י בפסחים (י. ד"ה אם) מוכח שמטהרים בשני שבילין לא רק מצד חזקת היתר, אלא גם מכח ההלכה המיוחדת שספקו טהור, ולמדים זאת מסוטה שגזירת הכתוב להקל ברשות הרבים, ובכל זאת גם בתרתי דסתרי מתירים להם כשנשאלו בזה אחר זה.

ובתום' רבינו פרץ (שם ד"ה בבא) חולק עליו שדווקא מדין חזקה קמייתא הוא שטהור בתרתי דסתרי, אולם מכח גזירת הכתוב הנלמד מסוטה אי אפשר להתיר. וצריך ביאור לשיטת רש"י, שהלא כפי שביאר השב שמעתתא אי אפשר להתיר בתרתי דסתרי כאשר יש הכרעה בין צדדי הספק, ואינו יכול להיות לפי האמת. ועל כרחך צריך לומר כפי שהובא לעיל (אות ב) שרש"י לשיטתו שגדר ההלכה שספקו טהור היינו שנתהפך להיתר, כפי שכתב המשנה למלך (שאר אבות הטומאות פי"ט ה"ב).

כיצד מתירים תרתי דסתרי

העולה מדברי התוספות שנתבארו לעיל, שבחזקת היתר נתחדש שסומכין על החזקה אף במקום שההוראות סותרות לפי האמת, ואין בכך חסרון. והקשה בשערי יושר (שער ג פרק ה ד"ה אמנם) שהלא מצינו מקומות שבאופן של תרתי דסתרי, מחמירים לאסור את כולם כיון שאי אפשר להקל באופן שההוראות סותרות זו את זו, אף אם נשאלו בזה אחר זה, שהלא מצינו בגמרא (פסחים פח:) בחמשה שנתערבו העורות של פסחיהם, ונמצאה יבלת באחד מהן ועל ידי זה כולם בספק פסול בעל מום, ואי אפשר לברר מיהו הפסול ביניהם, כולם פסולים. ובחוות דעת (סי' קא סק"ה) הקשה מדוע אינו בטל ברוב בתערובת, וכולם יהיו כשרים, עיי"ש בדבריו.

והשערי יושר תירץ שיש בזה תרתי דסתרי להתיר את כולם, ואי אפשר להתיר על פי ביטול ברוב כשהחתיכות האסורות קיימות בעין לפנינו, אלא אם כן אינו נוטל בבת אחת את כולם אלא יכול לדון על כל אחת מהן לחוד, ומה שאין כן באופן זה שידוע לנו שכולם בנדון הספק וישאלו אותנו בזה אחר זה, לא נוכל להתיר לכולם אף שנשאלו בזה אחר זה. ומוכח לפי"ז שבאופן שדנים על כולם, ויש בזה הוראות סותרות אילו נתיר את כולם, אין מתירים כלל, וכיצד בשני שבילין מתירים את שני האנשים שהלכו בו[יד].

וכתבו החמדת שלמה (שו"ת יו"ד סי' ד ד"ה ונ"ל) והשערי יושר (שם ד"ה ונלענ"ד), שיש שני מיני הנהגות בתורה, שנתחדשו בהנהגת הספקות: א. 'חזקה' שהעמד דבר על חזקתו, ב. 'רוב' שהולכין ונוטים כצד שהרוב כמותו. ובחזקה נאמרה הנהגה שכך להתנהג, אולם אינה בגדר הכרעה על המציאות כלל, ומה שאין כן בהכרעה על פי רוב, זו הנהגה שכך צריך להכריע בספק, כאילו היה ברור שהיתה המציאות שהיא כצד הרוב.

ומשום כך מצינו שבחזקה מתירים לאדם לנהוג להיתר על פי הוראת החזקה, אף בהוראות סותרות לכאורה, משום שאף שאין במציאות צד שאף אחד מהם לא נטמא, מכל מקום איננו מתירים מכח הכרעה שנחשב כאילו התברר שזה היה הצד במציאות וכך הם הדינים, ואכן אילו היינו מכריעים זאת בגדר הכרעה, אי אפשר להורות הוראות סותרות, מפני שצריך לפסוק זאת

שוב אין לנו מקור לחלק בין רשות הרבים לרשות היחיד, וכיון שכתבו התוספות שברשות הרבים הולכים אחר חזקת טהרה שיש לכל אחד מהם, אם כן קשה מדוע ברשות היחיד אין אנו הולכים אחר חזקת טהרה של כל אחד מהם. ומצינו בזה כמה תירוצים:

א. המהרש"א תירץ שגם בלי הלימוד מסוטה יש לחלק בין הרשויות ולהקל ברשות הרבים, וכפי שמצינו בתוספתא (טהרות פ"ו ה"ז) שבן זומא אמר שמצינו קולא בציבור שעושים פסח בטומאה, ו'ציבור' הוא 'רשות הרבים'. ורבן שמעון בן גמליאל אמר שהחילוק בין רשות היחיד שטמא לרשות הרבים שטהור, מפני שאפשר להשאל ליחיד ואי אפשר להשאל לרבים. ולכך אף שאין ללמוד מסוטה במקום שודאי אחד טמא ואחד טהור, מכל מקום עדיין יש לחלק בין רשות הרבים לרשות היחיד מטעם אחר.

ב. המהר"ם והשב שמעתתא (ש"א פי"ז) תירצו שכל מה שאין אנו יכולים ללמוד מסוטה בדבר שאינו יכול להיות, היינו שאין אנו יכולים להחשיב שניהם כטמאים ודאי או טהורים ודאים ברשות הרבים, הואיל וזה לא יכול להיות, אך מכל מקום יש ללמוד מסוטה שברשות היחיד אין הולכים אחר חזקת טהרה, שהרי מצינו בסוטה שברשות היחיד אין אנו מחשיבים אותה אפילו כספק טמאה אלא מחשיבים אותה כודאי טמאה, ומוכח שלרשות היחיד יש כח לגרע את כח החזקה, ודבר זה יש ללמוד מסוטה גם למקום שאינו דומה ממש לסוטה, ולכך בשני נזירים, אף שאינם דומים לסוטה לגמרי, מכל מקום אנו לומדים מסוטה שאין ללכת בהם בספק ברשות היחיד אחר חזקת הטהרה שלהם, וממילא דנים אותם כספק שקול וצריכים להביא קרבן טומאה וקרבן טהרה ולהתנות.

ג. באחיעזר (ח"א סי' ז אות ו) ביאר באופן אחר, שהנה בב' נזירים שנזרקה טומאה ביניהם, כל צד טהרתם גם אם נטהרם מחמת חזקה, הוא רק מחמת שהיו שנים יחד ויודעים אנו שרק אחד נטמא, שהרי ללא בירור זה שאין שניהם טמאים, לא היינו מעמידים על החזקה, אלא היינו נותנים בו דין ספק טומאה ברשות היחיד, וכיון שהחזקה באה עם בירור זה שאין שניהם טמאים, בירור זה סותר את טהרת שניהם, שהרי אחד ודאי נטמא ואי אפשר לטהרם גם מכח חזקה, שצירוף הבירור והחזקה הרי הוא כצירוף ב' עדים מב' כתות מוכחשות, אך ברשות הרבים על אף שבירור זה שאין שניהם טהורים קיים, יכולים אנו לדון את החזקה גם ללא הבירור, שהרי גם אם לא היה קיים בירור זה היו טהורים מחמת דין ספק טומאה, ואם כן על אף שבירור זה שאין יכול להיות אמת מעכב מללמוד דין ספק טומאה, כיון שאינו דומה לסוטה, אין הוא מעכב מללמוד את דין החזקה, שהרי בב' שבילין דנים חזקה על כל אחד בנפרד.

יב. וביארו המפרשים בעומק דברי השב שמעתתא, שכאשר ההנהגה היא להעמיד על חזקתו, אין סיבת ההנהגה מכח אחד מן הצדדים של גוף הספק, אלא אדרבה מתעלמים מהצדדים, ולוקחים את הדין שלפי מצבו מעיקרא שהוא הקובע את הדינים מכאן ולהבא, וכיון שאין נוקטים את ה'צד' שלפנינו כדי לקבוע את ההנהגה, אין צריך שיהיה זה כצד אמיתי במציאות. אולם בספק טומאה ברשות היחיד, או ברשות הרבים, אם אינו מכח חזקה הלא אין שום סיבה להכריע שהוא טהור או טמא, אלא רק מכח שתופסים את אחד הצדדים ונוהגים כמותו, שברשות היחיד חידשה תורה שצד שמא היה מאורע מטמא, מחייב את הדינים כמו בודאי טמא, וכן ברשות הרבים כאשר יש חוסר ידיעה, ויש צד שטהור, נוהגים כדיני הצד הזה עד שיוודע שהוא בודאי טמא, ולפיכך הוא הכרעה ודאית, שהצד הזה קובע את דיני ההנהגה, ואי אפשר להכריע כך באופן שנסמוך על שני הצדדים להקל.

יג. בחולין (ט: ד"ה התם) ובנדה (ב. ד"ה והלל), מבואר שבמקום שיש חזקה הרי הוא טהור מחמת חזקה, ובמקום שאין חזקה יש לטהר מכח הלימוד מסוטה, ואין צריך חזקה בדווקא בשביל לטהר, אמנם דעת התוספות בסוטה (כח: ד"ה מכאן) שאין מטהרים ספק טומאה ברשות הרבים אפילו כשיש חזקת טהרה, אלא רק משום שלמדים מסוטה. ובשב שמעתתא (שמעתא א פ"א) הביא את דברי הפרי חדש (יו"ד סי' קי כללי ספק ספיקא) שביאר שאין להוכיח מדין ספק טומאה ברשות הרבים שספק דאורייתא לקולא מן התורה, כיון שיש לומר שמחמת החזקת טהרה טהור, והקשה על דבריו שהרי גם ללא חזקה טהור וכדברי התוספות. ובעונג יום טוב (שו"ת אהע"ז סי' קנא) נקט בפשיטות שגם לדעת התוספות בסוטה טהור גם כשאין חזקה. בקהלות יעקב (טהרות סי' סא אות ד) כתב שלכאורה מוכח מהגמרא בעירובין (לה:) שדין ספק טומאה לטהר הוא מחמת חזקה, ולא נאמרה הלכה לטהר ללא חזקה.

יד. ובקובץ ביאורים (על השב שמעתתא אות יג) הקשה כעין זה לגבי ההלכה שכל דפריש מרובא פריש, על פי דברי התוספות (זבחים ע: סוד"ה ואפילו) ויובא להלן.

על סמך הצד שכך היה במציאות, ונוהגים את הדינים כאילו היה מבורר שכך היה, והלא אין צד שאף אחד מהם לא נטמא, אולם בהנהגה של חזקה, אין צריך להכריע כצד אחד שבפנינו שכך היתה המציאות, אלא במקום ספק שהמציאות לא ידועה, נוהגים על פי החזקה בין אם היה כך ובין אם לא היה כך במציאות. ולכן יש סיבה ללכת כהוראת החזקה אף כשיש ממה נפשך משום שיש כח לחזקה להורות אף באופן כזה.

ומה שאין כן בהכרעה על פי רוב, שהכרעה זו באה לדון כאילו היה מבורר כפי הצד שהמציאות כך היתה, ואין לנו צד שכולם היו מותרים, אין כח בהכרעה זו להתיר את כולם, ונמצא שלהתיר את כולם הרי הם הוראות סותרות, מפני שאין כח לרוב להכריע עד כדי כך, דהיינו אם ננהג באופן שלא היה כך במציאות לפי כל הצדדים.

תרתי דסתרי בשאר ספיקות

שתי חזקות סותרות באכילת תרומה

התוספות (יבמות קיח. ד"ה בת) דנו במה ששנינו (שם), שאשה נאמנת להעיד מת בעלי ומתירים אותה להנשא לאחר, ואם היתה בת ישראל ונשאת לכהן, תאכל בתרומה. אכן על צרתה אינה נאמנת, והיא בחזקת אשת איש כאילו היה בעלה חי וקיים. ונסתפקו התוספות בשם ר"י, כאשר צרתה גם היא היתה נשואה לכהן, האם מתירים לשתיהן לאכול בתרומה, מפני שכל אחת תולה בחזקה שמורה לה שמותר לה לאכול בתרומה, שהמעידה שמת בעלה, יש חזקה שמדייקת לפני שנשאת, ולפי"ז היא אשת כהן השני, וצרתה בחזקת אשת איש שהיא אשת כהן הראשון, ואף שלכאורה יש בזה הוראות סותרות, שלומר שגם הבעל הראשון חי וגם זו אשתו של השני, הן תרתי דסתרי. והוכיחו תוספות מדין שני שבילין, שמטהרים לשני בני אדם שעברו בהן, אף שהן תרתי דסתרי, הרי מוכח שבחזקה הולכין אף אחרי הוראות סותרות במציאות.

והוסיפו תוספות 'מיהו איכא הכא חדא דעביד איסורא ממה נפשך, ובכהאי גוונא לא ילפינן מסוטה' ובערוך לנר (בתוס' שם) ונהור שרגא (שם ד"ה היתה) תמהו על תוספות שמשמע מדבריו שמחמת הממה נפשך שיש תרתי דסתרי, לא נעמיד על החזקה, והלא מדין שני שבילין אדרבה מוכח שלא חוששים לתרתי דסתרי, וזו ההוכחה שהובאה מדין זה, ואין בכך שום דחייה וחילוק מהראיה המובאת משני שבילין.

ורעק"א (שו"ת ח"ג סי' לא ד"ה ואודיע) הגיה שצריך להיות 'ואע"ג דאיכא הכא וכו', ואין זו דחייה אלא המשך הראיה, ואדרבה תוספות עומד על ראייתו שמותר באופן זה, אלא שהוסיפו שאף שאי אפשר ללמוד מסוטה מכל מקום יש חזקת היתר, כפי שביארו התוספות בחולין (ט: ד"ה התם) ובנדה (ב. ד"ה והלל)[טו].

שני כתי עדים המכחישות זו את זו

הר"י מיגש (לקמן מז: ד"ה ורב חסדא) כתב במחלוקת רב הונא ורב חסדא שם, בשני כתי עדים המכחישות זו את זו, לרב הונא כל אחת באה בפני עצמה ומעידה, משום שיש חזקת כשרות לכל אחת מהן, ולרב חסדא שתיהן פסולות לכל עדויות שבתורה מחמת שכל כת היא ספק פסולה בעדות שקר ההיא, וקשה מדוע רב חסדא אינו מכשיר על פי חזקת כשרות, ותירץ הר"י מיגש שאנן סהדי שיש ביניהם אחת שקרנית, ולא נוכל להכשיר את שתיהן, וצריך ביאור מדוע אי אפשר להעמיד על חזקה באופן זה שאינו לפי האמת. וביאר בקובץ שעורים (ב"ב לא: אות קטז) שרב חסדא סובר שבמקום שהן הוראות סותרות לפי האמת אי אפשר להורות על פי חזקה, ואף בחזקת היתר יש את החסרון של תרתי דסתרי. וכן מבואר בקצות החושן (סי' לד סוסק"ו) שלרב הונא מועיל אף בתרתי דסתרי, אך לרב חסדא אינו מועיל.

קושייתהחמדת שלמה על רב חסדא

החמדת שלמה (שו"ת יו"ד סי' ד ד"ה ולכאורה) הקשה כיצד רב חסדא פוסל את העדים מחמת שיש ממה נפשך שיש ביניהם עדים פסולים, והלא חזקה קמייתא באיסורים מועילה אף בתרתי דסתרי כפי שמוכח במשניות לגבי שני שבילין, ואין שום חסרון בכך שהוא תרתי דסתרי.

ותירץ (שם ד"ה שוב נ"ל) שרב חסדא פוסל את העדים משום שנחשב כאילו נשאלו בבת אחת, מפני שנחשב שהנידון על שניהם נוגע לנו, ואינו כמו בשני בתים בדוקים (פסחים י.) שאין הבית של חבירו נוגע אליו. ואילו היה הנידון נוגע לנו רק לגבי כת אחת מהן, כפי שזה נחשב לגבי הבא לשאול על עצמו ולא על חבירו, אף בעדים היה נחשב כנשאלו בזה אחר זה, אולם כיון שהנידון בכשרות העדים הוא נדון לבית דין ולכל העולם ולא לכת העדים עצמה, והנידון מתעורר בבת אחת על שניהם, הרי זה נדון כנשאלו בבת אחת, ומשום כך אין מעמידים על חזקת כשרות. והוסיף שלפי"ז עולה שטעם הפסול לרב חסדא אינו אלא מדרבנן, שהלא כתבו התוספות (פסחים י. ד"ה בבת, נדה ס. ד"ה בבא) שהאיסור בבאו לשאול בבת אחת אינו מן התורה אלא רק מדרבנן משום חוכא וטלולא[יז].

לגבי כל דפריש מרובא פריש

בקובץ שעורים (כתובות טו. אות לט, ח"ב סי' מה אות יב) כתב שמצינו כעין זה לגבי רוב שאוסרים בתרתי דסתרי, כמשמעות תוס' (זבחים ע: סוד"ה אפילו) שאם נתערב אדם אחד שהיה רוצח שלא נגמר דינו למיתה, בין רוצחים מרובים שנגמר דינם למיתה, ומצינו בגמרא (סנהדרין עט:) שכולם פטורים, והקשו התוספות שהיה לנו לומר בכל אחד מהם כל דפריש מרובא פריש, ונחייב את כל אחד מהם מיתה, ותירצו שלא נוכל באופן זה להמית את כולם, שהרי נעשה דבר שהוא בודאי שקר, שיש ביניהם אחד שאינו חייב מיתה ואנו נכריע על פי הרוב שהוא חייב מיתה. הרי שאי אפשר להכריע על פי רוב כאשר יוצא שממה נפשך היתה הוראה שלא לפי האמת, ובמקום שהוא תרתי דסתרי אין כח להכרעת רוב להתיר.

ולכאורה קשה מדוע לא נאמר שאף בתרתי דסתרי מותר להכריע על פי הרוב, כשם שבחזקת היתר אנו סומכים על החזקה אף במקום תרתי דסתרי. ומוכח שיש חילוק בין שתי ההלכות, שדין חזקה מועיל גם בתרתי דסתרי שכך הוא דין ההנהגה להתעלם מן הספק, לפי שאין ספק מוציא מידי ודאי שהיה בפנינו מתחילה לפני שנולד הספק, ואף אם אין יסוד לכך לפי הצדדים שכך היתה האמת במציאות, ואילו דין רוב מועיל רק עד כמה שניתן להכריע שכך הוא במציאות לפי אחד הצדדים שבפנינו, ואם אינו לפי האמת אי אפשר להכריע כך. ומשום שרוב מכריע מתורת בירור הספק, כאילו היה מבורר שזהו צד האמיתי במציאות, וכאשר ממה נפשך אין צד שכולם היו כמו הרוב, אי אפשר להכריע כך.

האם הוא מן התורה או מדרבנן

ויש לדון בכלל זה שאין מכריעים על פי רוב במקום תרתי דסתרי, האם הוא מן התורה, או רק מדרבנן, שהלא לגבי נשאלו בבת אחת כתבו התוספות (נדה ס. ד"ה בבא) שהוא מדרבנן משום חוכא וטלולא, אכן לגבי רוב שאין מכריעים כך משום שאינו לפי האמת אלא שקר הוא, יש לומר שהוא מן התורה.

ומדברי הקובץ שעורים (כתובות אות עה) עולה שהוא מן התורה, שפירש שם בדברי התוספות (נדה ב. ד"ה והלל) שאין את הכלל שספק טומאה ברשות הרבים טהור במקום שהוא תרתי דסתרי, אלא רק מכח חזקת היתר, אך ההלכה המיוחדת שלמדים מסוטה שהוא טהור גם ללא חזקה, לא שייך לומר זאת במקום שיש תרתי דסתרי כגון בשני שבילין, ומוכח מדברי התוספות שם שהוא מן התורה, ולפי סברת הקובץ שעורים שהוא משום הדין של תרתי דסתרי, מוכח שהוא חסרון מן התורה שלא נאמרה הכרעה זו במקום שבודאי אינו לפי האמת.

אולם בנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק יו"ד סי' סב) ובבית יצחק (חבר שער הספקות סי' סב) כתבו שבספק ספיקא שאין הולכין להקל במקום שהוא תרתי דסתרי"[יז], אינו אלא מדרבנן.

בספק ספיקא

התוספות (ב"ק יא. ד"ה דקא, נדה כז. ד"ה חומר) כתבו שאף שבכל מקום ספק ספיקא להקל, מכל מקום כאשר ממה נפשך נעשה איסור לפי האמת, אי אפשר להקל על פי ספק ספיקא, משום שבתרתי דסתרי אין מקילים במקום ספק ספיקא. והקשה הערוך לנר (נדה כז. בתוד"ה חומר) מדוע לגבי ספק ספיקא אין מכריעים להקל כשיש תרתי דסתרי, ולמה אינו כמו לגבי חזקה בשני שבילין שהולכין להקל אף בתרתי דסתרי.

בבית יצחק (חבר שער הספקות סי' סב) הסיק מכח קושיא זו, שהאיסור בזה אינו מן התורה אלא רק מדרבנן, אכן מן התורה שווה הדין בספק ספיקא כדין שני שבילין שמותר אף בתרתי דסתרי"[יח].

ור' אלחנן (קובץ שעורים ח"ב סי' מה אות יב, יז, קובץ ביאורים על השב שמעתתא אות יג) כתב שיש לחלק בין חזקה לספק ספיקא, שגדר ההכרעה על פי ספק ספיקא צריך להיות לפי האמת, משום שהוא כבירור הספק, שאנו תופסים את אחד הצדדים מתוך הספק וסומכים עליו מפני שהצד שכנגדו אינו חשוב

טו. וראה עוד מה שביאר בזה באחיעזר (שו"ת ח"א סי' לו אות ב).

טז. ועיי"ש שהעלה לבסוף, שיש לומר שלרב חסדא אופן זה שנולד הספק בבת אחת על שתי הכתות, אסור מן התורה והוא גרוע יותר מבאו לשאול בבת אחת, מפני שלידת הספק היא על שניהם יחד, ולא על כל אחד לחוד, שהמאורע המספק הוא אחד, וראה באוצר עיונים במסכת שבועות במערכה בענין 'שתי כתי עדים המכחישות'.

יז. כפי שיובא להלן מדברי התוספות (ב"ק יא. ד"ה דקא, נדה כז. ד"ה חומר).

יח. וכעין זה מצינו בדעת הט"ז (יו"ד סי' קצ ס"ק יז) שבכל הנהגות ספיקות שבתורה סומכים להקל אף בתרתי דסתרי. אולם הש"ך (נקודות הכסף על הט"ז שם) השיג שלא נאמרה קולא זו

כדי לחייב להחמיר, אך צריך לסמוך על אחד הצדדים ולומר שכך היה במציאות, ואינו כמו חזקת היתר שהוא התעלמות מן הספק, ולא כבירור הספק, ולפיכך יכולים להתיר אף בתרתי דסתרי.

וכעין זה מצינו בטורי אבן (ר"ה כט. ד"ה טומטום) לגבי טומטום שאינו מוציא את מינו, שהקשה מדוע לא נאמר שיש בזה ספק ספיקא, שאם הוא זכר יכול להוציאו, ואם הוא נקבה שמא גם השני הוא נקבה. ותירץ שלפעמים טומטום זה ירצה לצאת על ידי טומטום אחר, ואז נצטרך לסמוך על הצד שהוא נקבה, נמצא שלפעמים מקילים מכח הצד שהוא זכר, ולפעמים מקילים מכח הצד שהוא נקבה, וזהו תרתי דסתרי[ט].

ספק ממזר שהתירה תורה

לגבי ספק ממזר מצינו (קדושין עג.) שיש ריבוי מיוחד להתיר ספק ממזר, הן בממזרת והן בישראלית, ולמדים זאת משני פסוקים. והקשו על הרמב"ם (שאר אבות הטומאה פט"ז ה"א) שסובר שכל ספק איסור מן התורה להקל, מדוע צריך פסוק להתיר ספק ממזר בישראל, ותירץ המהרי"ט (שו"ת ח"ב סי' יא) שהתורה הוסיפה חידוש בכך, שאף במקום שיש תרתי דסתרי מותר הספק ממזר, דהיינו לישא ממזרת וגם ישראלית בבת אחת, שאילו היינו מקילים בכך מכח הדין של ספק איסור לקולא, אי אפשר להתיר במקום תרתי דסתרי, שהלא צריך לסמוך ולתלות באחד מן הצדדים כדי להקל, ואין לנו צד שהוא לא ממזר ולא ישראל כשר, אכן לאחר הפסוק שהותר ספק ממזר, נתחדש שהותר אף בתרתי דסתרי[י].

ומתבאר מדבריו שלגבי ההנהגה שספק איסור להקל, אי אפשר להקל בתרתי דסתרי, משום שאין כאן היתר מלבד מה שנתלה ונסמוך על הצד המיקל, וכאשר ממה נפשך לא היה במציאות אפשרות שהותר הן בממזרת והן בישראלית, אין צד כזה כדי להתיר[יא]. אולם לאחר הגזירת הכתוב הותר אף בכך, משום שאף אם כלפי שמיא גליא שהוא ממזר אין האיסור מזהיר עליו, מפני שלא נודע שהוא ממזר, ולכן אין חשש איסור בדבר, שהרי נתהפך להיתר.

אוצר החכמה

בדיקת חמץ שנכנס לאחד משני בתים

בסוגיא במסכת פסחים (י.) דנו בעכבר שגרר חמץ לאחד מבין שני בתים בדוקים, ופשטו בגמרא שיש להקל לשניהם שלא נתחייבו לבדוק שנית, מפני שתולה כל אחד בחבירו, שהחמץ נכנס לבית האחר[יב].

ונחלקו הראשונים מדוע מקילים בכך, האם משום חזקת בדוק, או משום ספיקא דרבנן לקולא. רש"י (ד"ה רבי יהודה) כתב שהוא מכח ספק דרבנן לקולא. וכן היא דעת חידושי הר"ן (שם ט: ד"ה ולפיכך). והתוספות (ד"ה ספק) כתבו שהוא מכח חזקה קמייתא, שהבית בחזקת בדוק. ומתבאר לפי"ז שהתוספות לשיטתם שמכח חזקה יש להקל גם בתרתי דסתרי, לפיכך ביארו שגם בבדיקת חמץ הוא מכח חזקה קמייתא, אולם רש"י פירש שגם בלא חזקה, אלא בספק דרבנן לקולא, מקילין אף בתרתי דסתרי[יג].

תרתי דסתרי בתערובת איסור

לגבי תערובת איסור בהיתר, כאשר שנפלה חתיכת איסור דרבנן לאחת מב' קדירות של היתר, אמרו בגמרא (יבמות פב.) שאפשר להתיר כל אחת מהן, שאני אומר שחתיכת האיסור נפלה לקדירה השניה, ומכל מקום לדעת ריש לקיש לא התירו אלא בצירוף מה שהיה שם רובו היתר, והקשו הרמב"ן והרשב"א (יבמות פב: ד"ה וסבר רבי יוחנן, תורת הבית בית ד שער ב) מדוע אין מתירים בלא מעלת רוב היתר, מכח ספיקא דרבנן לקולא. ותירץ הרמב"ן שאכן הדבר תלוי אם שתי הקדירות של אדם אחד או של שני בני אדם, שכאשר שתיהן של אדם אחד נמצא שהנידון חל על שתיהן יחד, ואם נתיר את שתיהן, יש בזה תרתי דסתרי כעין שני בני אדם שהלכו בשני שבילין ונשאלו בבת אחת, אולם כשהן של שני אנשים ובאו לשאול בזה אחר זה מתירים להם גם ללא צירוף מעלת הרוב, משום שספק דרבנן לקולא.

והרשב"א חולק שאי אפשר להקל בזה משום שנחשב שנולד בזה ספק של תערובת ברורה לכל הקדירות, וכאילו כולן קדירה אחת, ואמנם אילו היה נחשב שלא נודע לנו הספק לגבי הקדירה השניה, היה נחשב כספק דרבנן לקולא, שהלא הספק האם נפלה לכאן חתיכת איסור, אולם כיון שידוע שנפלה לאחת מהן, נחשב כתערובת ברורה וידועה, שאין מקילים בזה אף באיסור דרבנן.

ובנקודות הכסף (יו"ד סו"ס קיא) כתב לבאר בדברי הרשב"א, שכל הדין של שני שבילין ושאר האופנים כעין זה, הם באופן שהנידון מתעורר על כל אחד לחוד, שההולך בשביל הראשון אינו שייך לאדם השני שהלך בשביל השני, וכל ספק שאין לנו נדון כיצד לנהוג בו, אינו בכלל הספק והנידון שלפנינו, לפיכך כשבאו לשאול בזה אחר זה, נחשב שכל הספק הוא עליו לחוד, ואין כאן תרתי דסתרי בהוראה זו, שאין דנים כלל על הספק שיהיה על השני, וכן בשני בתים בדוקים (פסחים י.) הבית של ראובן הוא נדון אצל בעליו לחובת בדיקה, ואילו ביתו של שמעון אינו נוגע אליו כלל, לפיכך לא מתעורר הנידון כלפי הבית השני, ואין כאן תרתי דסתרי, שהלא אין לנו סיבה לדון ולהורות כיצד ננהג בספק השני. ומה שאין כן בקדירות שנתערב בהם חתיכת איסור, יש בפנינו את הנידון של הקדירה השניה, ודנים על כולם בבת אחת ממש, שהלא אין אפשרות להתעלם מהנידון של הקדירה השניה.

ובן מצינו בדברי המשנה למלך (שאר אבות הטומאות פי"ט סוף ה"ב) שבשני שבילין, דווקא אם היו הטהרות שנגעו בהן בשתי הפעמים, של שני בני אדם, אך אם היו שתיהן של אדם אחד, צריך לדון זאת כנדון אחד שהוא נחשב 'תרתי דסתרי' בבת אחת, ואין חילוק אם בא לשאול בזה אחר זה או בבת אחת. וכן מדוקדק בלשון הטור (או"ח סי' תלט) שאם שני הבתים הבדוקים הם של בעלים אחד, שחובת הבדיקה היא עליו ממה נפשך, לא שייך לומר שיהא נשאל בזה אחר זה, אלא הנידון על שני הבתים חל בבת אחת[יד].

ד. מדוע חייב קרבן על ממה נפשך

ביאור המחלוקת בנטהר בינתים

נחלקו רבי שמעון וחכמים (שבועות יט.) באופן שהלך בראשון ונכנס הזה ושנה וטבל, ואח"כ הלך בשני ונכנס למקדש, שלחכמים חייב ורבי שמעון פוטר. ונחלקו רבי יוחנן וריש לקיש (שם ע"ב) בביאור מחלוקתם, והכל מודים שרבי שמעון פוטר משום שיש חסרון בידיעה שבתחילה קודם העבירה, משום שאין כאן ידיעת ודאי שהלא בכל כניסה הוא רק ספק אם נטמא, אלא יש לו ידיעת ספק דהיינו שיש לו צד שמא נטמא, וידיעת ספק אינה נחשבת כידיעה. ולכן אף אם כלפי שמיא גליא שממה נפשך היתה כניסה בטומאה, אך חסר כאן התנאי של ידיעת האדם קודם העבירה, שלא היתה לו ידיעה שהוא טמא ואסור להכנס למקדש.

ובדעת חכמים ביאר רבי יוחנן, שחכמים החשיבו ספק ידיעה כידיעה, כלומר שאף ידיעת צד הספק שאולי נטמא, נחשבת כידיעה מסוימת, שיכולה להצטרף עם הידיעה המסופקת שלבסוף, שהאדם יודע שממה נפשך הוא נטמא ונכנס למקדש בטומאה, ושורש מחלוקתם האם ידיעת צד ספק נכנס, ולפיכך דווקא אם לא דנים כלל על בית חבירו, נחשב שהנדון הוא כ'ספק נכנס', ויש סיבה להקל בו, אולם כשנדון על שני הבתים ובודאי נכנס לאחד מהם, הרי שהספק מוגדר 'להיכן נכנס' ולא 'האם נכנס', ובאופן זה נתבטל כל יסוד ההיתר, ואי אפשר להתיר כלל באף אחד מהם, לפיכך בעל כרחך צריך לדון על כל אחד מהם לחוד, ואם נשאל על שניהם, הרי זה נחשב כספק אחר שיש להחמיר בו.

כג. ויש לבאר בדבריו כפי שכתב הרשב"ץ (זוהר הרקיע הקדמה ד"ה המין האחד) שחכמים לא גזרו על ספק, והגדרת ההיתר הוא כאילו אין איסור בדבר כלל גם אם כלפי שמיא גליא שהיה במציאות סיבה לאסור, ולפיכך הוא כהיתר גמור אף במקום שיש תרתי דסתרי, ואין זה כדין הנהגה לסמוך ולתלות בצד ההיתר. שאילו היה זה כהנהגה לסמוך על צד ההיתר, היה דינו כמו בספק דאורייתא לקולא לדעת הרמב"ם שאי אפשר להתיר בתרתי דסתרי, כפי שהובא לעיל.

כד. ולפי"ז יש להבין את דברי המשנה למלך (שאר אבות הטומאות פי"ט ה"ב ד"ה עוד אני מסתפק) שכתב שאם הראשון שאל על עצמו וטיהרוהו וחזר השני ושאל עליו ועל חבירו, אי אפשר לחזור ולאסור את הראשון כדין נשאל עליו ועל חבירו שרבי יוסי מטמא, מפני שאין תוקף לשאלת השני אודות הראשון, שלאחר שכבר פסקו והכריעו את דינו אין זו שאלה כלל, ואינו מגרע כלל. הרי שההגדרה של נשאל עליו או על חבירו, נקבע לפי מה שהנדון קיים כספק אלא בדיני הנהגה מיוחדים, כספק טומאה ברשות הרבים, וחזקת היתר, או ספק דרבנן לקולא, אולם בשאר ספיקות לא מצינו שמקילים בתרתי דסתרי אף בדאורייתא.

יט. וציין שם שכן מוכח במשנה (נדה נט:) שאין תולין בכתמים לטהר שתי נשים, על ידי שכל אחת תתלה בחבירתה, משום שהוא תרתי דסתרי, ולכן כולן טמאות מספק.

כ. והשב שמעתתא (שמעתא א פרק א) הקשה לפי הרמב"ם שספק תורה לקולא, מדוע צריך שני פסוקים לכך, והלא ספק אחד היה מותר גם מן הסברא, והפסוק הנוסף מיותר כדי להתיר גם את ישראלית. ותירץ בבני ציון (מיטובסקי, סי' קכא) שכיון ומן הסברא אי אפשר להתיר בתרתי דסתרי, היינו אומרים שאף שהותר בישראלית, אפשר שדינו כודאי ישראל, לקולא ולחומרא, כדין ספק טומאה ברשות היחיד שהוא כודאי טמא, והיה צריך לחזור ולהתירו גם בממזרת, בתורת שהוא עדין כספק ממזר ואין בו איסור בזמן הספק, כל עוד שלא נודע שהוא ממזר.

כא. וכן כתב בפרי חדש (יו"ד סי' ק, כללי ספק ספיקא - הארוך, ד"ה מיהו איכא) שאסור בתרתי דסתרי באדם אחד, ועי"ש שהוכיח זאת מדין שני שבילין שחייב בקרבן לאחר שיש ממה נפשך שנכנס למקדש בטומאה, וכפי שיתבאר להלן אות ד.

כב. ולגבי אם באו לשאול עליו ועל חבירו, שנחלקו בזה רבי יהודה ורבי יוסי, משמעות דברי רש"י (ד"ה רבי יהודה) שאף בבדיקת חמץ דינו כשני שבילין שהלכה כרבי יוסי שאסור, אולם ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ב ה"א) לא חילק בזה ומשמע שאף באופן זה נחשב כבזה אחר זה ומותר, וכתב המשנה למלך (שם ד"ה וכן שני) שהרמב"ם סובר שבדרבנן מקילים כשיטת רבי יהודה המיקל בנשאל עליו ועל חבירו, ואין להחמיר אלא בבת אחת ממש. ובפני יהושע (פסחים י. ברש"י ד"ה רבי יהודה) כתב שרש"י סובר שכל הטעם שמקילים בבדיקת חמץ היינו משום שספק דרבנן לקולא, ואין לזה גדר של ספק דרבנן אלא ב'ספק נכנס החמץ לבית', כפי שהובא בסוגיא שם, שאילו על ספק אחר מחמירים בבדיקת חמץ שנתקנה לחייבו אף על ספק, חוץ מאשר ספק נכנס, ולפיכך דווקא אם לא דנים כלל על בית חבירו, נחשב שהנדון הוא כ'ספק נכנס', ויש סיבה להקל בו, אולם כשנדון על שני הבתים ובודאי נכנס לאחד מהם, הרי שהספק מוגדר 'להיכן נכנס' ולא 'האם נכנס', ובאופן זה נתבטל כל יסוד ההיתר, ואי אפשר להתיר כלל באף אחד מהם, לפיכך בעל כרחך צריך לדון על כל אחד מהם לחוד, ואם נשאל על שניהם, הרי זה נחשב כספק אחר שיש להחמיר בו.

כג. ויש לבאר בדבריו כפי שכתב הרשב"ץ (זוהר הרקיע הקדמה ד"ה המין האחד) שחכמים לא גזרו על ספק, והגדרת ההיתר הוא כאילו אין איסור בדבר כלל גם אם כלפי שמיא גליא שהיה במציאות סיבה לאסור, ולפיכך הוא כהיתר גמור אף במקום שיש תרתי דסתרי, ואין זה כדין הנהגה לסמוך ולתלות בצד ההיתר. שאילו היה זה כהנהגה לסמוך על צד ההיתר, היה דינו כמו בספק דאורייתא לקולא לדעת הרמב"ם שאי אפשר להתיר בתרתי דסתרי, כפי שהובא לעיל.

כד. ולפי"ז יש להבין את דברי המשנה למלך (שאר אבות הטומאות פי"ט ה"ב ד"ה עוד אני מסתפק) שכתב שאם הראשון שאל על עצמו וטיהרוהו וחזר השני ושאל עליו ועל חבירו, אי אפשר לחזור ולאסור את הראשון כדין נשאל עליו ועל חבירו שרבי יוסי מטמא, מפני שאין תוקף לשאלת השני אודות הראשון, שלאחר שכבר פסקו והכריעו את דינו אין זו שאלה כלל, ואינו מגרע כלל. הרי שההגדרה של נשאל עליו או על חבירו, נקבע לפי מה שהנדון קיים כספק

יט. וציין שם שכן מוכח במשנה (נדה נט:) שאין תולין בכתמים לטהר שתי נשים, על ידי שכל אחת תתלה בחבירתה, משום שהוא תרתי דסתרי, ולכן כולן טמאות מספק.

כ. והשב שמעתתא (שמעתא א פרק א) הקשה לפי הרמב"ם שספק תורה לקולא, מדוע צריך שני פסוקים לכך, והלא ספק אחד היה מותר גם מן הסברא, והפסוק הנוסף מיותר כדי להתיר גם את ישראלית. ותירץ בבני ציון (מיטובסקי, סי' קכא) שכיון ומן הסברא אי אפשר להתיר בתרתי דסתרי, היינו אומרים שאף שהותר בישראלית, אפשר שדינו כודאי ישראל, לקולא ולחומרא, כדין ספק טומאה ברשות היחיד שהוא כודאי טמא, והיה צריך לחזור ולהתירו גם בממזרת, בתורת שהוא עדין כספק ממזר ואין בו איסור בזמן הספק, כל עוד שלא נודע שהוא ממזר.

כא. וכן כתב בפרי חדש (יו"ד סי' ק, כללי ספק ספיקא - הארוך, ד"ה מיהו איכא) שאסור בתרתי דסתרי באדם אחד, ועי"ש שהוכיח זאת מדין שני שבילין שחייב בקרבן לאחר שיש ממה נפשך שנכנס למקדש בטומאה, וכפי שיתבאר להלן אות ד.

כב. ולגבי אם באו לשאול עליו ועל חבירו, שנחלקו בזה רבי יהודה ורבי יוסי, משמעות דברי רש"י (ד"ה רבי יהודה) שאף בבדיקת חמץ דינו כשני שבילין שהלכה כרבי יוסי שאסור, אולם ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ב ה"א) לא חילק בזה ומשמע שאף באופן זה נחשב כבזה אחר זה ומותר, וכתב המשנה למלך (שם ד"ה וכן שני) שהרמב"ם סובר שבדרבנן מקילים כשיטת רבי יהודה המיקל בנשאל עליו ועל חבירו, ואין להחמיר אלא בבת אחת ממש. ובפני יהושע (פסחים י. ברש"י ד"ה

נחשבת ידיעה או שאינה נחשבת ידיעה. והסיקו בגמרא שאף לרבי יוחנן זו היא הלכה מיוחדת בקרבן עולה ויורד, אך בכל דינים שבתורה אין חשיבות לידיעת ספק כידיעה.

וריש לקיש סובר שהכל מודים שאינה נחשבת כידיעה, שהלא ידיעה נחשבת רק כאשר ידוע בבירור שיש כאן איסור מחמת הטומאה, וכל עוד שלא נוהגים בדבר כטמא, מפני הכרעת ההלכה שספקו טהור, אין כאן ידיעה שהדבר טמא כלל. אלא חכמים שחייבוהו קרבן היינו כשיטת רבי ישמעאל שאין צריך ידיעה בתחילה, ודי לנו בידיעה בסוף, ויש כאן ידיעה בסוף שממה נפשך כלפי שמיא גליא שנכנס למקדש בטומאה[כה].

אם לא עבר איסור מדוע חייב קרבן

והקשו האחרונים[כו] כיצד יתכן שיש חיוב קרבן בכך, הלא לא עבר עבירה כלל, שהלא בשעה שסמך על הדין שספק טומאה ברשות הרבים מותר, היה מותר לו להכנס למקדש, ואף לאחר שהיתה כניסה אחרת לאחר שהילך בשביל השני, לא נתברר שעבר איסור באופן שהוא מוזהר שלא לעשות זאת, אלא נתגלה למפרע שבמציאות הוא היה טמא שנכנס למקדש, אכן כיון שהוכרע בדינו שהוא מותר לעשות כך, אין עבירה בכך, וכיצד מחויב בקרבן כדי להתכפר על מה שעבר, והלא לא עבר כלל.

תירוץ השערי יושר שעדיין קיים חפצא של עבירה

בשערי יושר (שער א פרק ב) כתב שאף במקום שחלה הוראת התורה לנהוג בספק זה להיתר, עדיין קיימת המציאות של הדבר האסור, שהוא סיבת האיסור, ועשיית המעשה שעליו יש תורת עבירה בגלל המציאות, נחשבת כחפצא של עבירה למרות שהאדם לא הוזהר שלא לעשות זאת. וחידש שם, שהחיוב כפרה בקרבן אינו נובע ממה שהאדם עבר עבירה בכך שהמרה את ציווי התורה שלא לעשות את העבירה, אלא אף שלא המרה שום ציווי, מכל מקום הוא עשה את המציאות שהתורה קבעה שהיא חפצא של עבירה, ויש בכך פגם ודבר רע שדרושה כפרה על כך[כז].

והוסיף שבכל מקום שחלה הוראת החזקה או דין אחר להתיר את המעשה, אין הוראה זו חלה אלא כלפי דין ההנהגה בפועל שמותר לו לעשות את המעשה, אך אין בזה הכרעה כלפי הדין שנובע מכך שיש לפניו חפצא של איסור, וכאילו מתחלקת הוראת התורה, שאף לפי הוראת ההנהגה שמותר לו בפועל לאכול, עדיין נוהגים בו הדינים של החפצא של העבירה, ונפקא מינה שעדיין יש שני דינים הקיימים באופן זה. א. חיוב כפרה, שאם יוודע לבסוף שאכל את האיסור, חלה עליו חובת כפרה בקרבן. ב. דין לאפרושי מאיסורא, שאם אדם רואה את חבירו שנכשל באכילת דבר אסור, והאוכל סבור שיש להתירו על פי חזקת היתר, יש חיוב להפרישו מן האיסור ולהצילו מן העבירה, משום שיש גדר של מכשול, גם בכך שנכשל רק באכילת חפצא של איסור, ואף שאינו עובר כעבריין גמור בתורת שהמרה את מה שהתורה ציותה שלא לעשות.

ולפי"ז מיושבת הקושיא, שכאשר נודע לבסוף שהאדם הטמא נכנס למקדש, אף שדבר זה גלוי רק כלפי שמיא, והאדם שלא ידע מכך בשעת מעשה היה מותר לו לחלוטין לעשות זאת, מכל מקום על עצם המציאות שטמא נכנס למקדש צריך כפרה, וכשנודע לבסוף מכח ממה נפשך שהיתה כניסה למקדש בטומאה, חייב בקרבן, כדי לכפר על מה שהיה חפצא של עבירה.

באלו הנהגות קיים עדיין החפצא של העבירה

והמשנה למלך (שאר אבות הטומאות פי"ט ה"ב ד"ה עוד כתבו, השלישי) חולק על התוספות בדין זה, וכתב שאי אפשר לחייבו קרבן על כך. וביאור מחלוקתם הוא לשיטתם שנחלקו האם מותר לאדם אחד לאכול את כל הטהרות המסופקות, שלשיטת תוספות (כתובות כז. ד"ה ואם) שאסור לאכול את כולן וכפי שנתבאר לעיל (אות ב) היינו משום שסברו שלא נתהפך להיתר אלא הוא רק גדר של 'דין הנהגה' שבפועל מותר לו ואינו מוזהר שלא לאכול, וכפי שהוכיחו שיש חובת קרבן גם למי שעבר מחמת שהיקל מכח ההלכה של ספק טומאה ברשות הרבים טהור, הרי שלא נתהפך להיתר, אלא רק שנוהגים שהוא מותר, וכלפי חובת קרבן לא נאמרה הנהגה זו. הרי שתוספות סברו שבדין הנהגה שעל פי חזקת היתר, עדיין יש חפצא של איסור, ואסור להכשל בו ולפיכך במקום ממה נפשך אסור לאכול את כולם, ומשום כך עדיין יש סיבה לחיוב קרבן.

אולם המשנה למלך לשיטתו שחל בזה היתר גמור שנתהפך להיתר, הרי שגדר הדין הוא שכל הדינים לא נוהגים בזה, ונוהגים בו כאילו אין כאן חפצא של עבירה, ומשום כך מותר לאכול את כולם, ולפי"ז אין סיבה לחייב כפרה בקרבן.

עוד מצינו לבעל החוות דעת (הו"ד בשו"ת חמדת שלמה אהע"ז סי' כד) שכתב לגבי מקום שהולכין אחר הרוב, שהכרעה זו באה להתיר אף לפי הצד שכלפי שמיא גליא שהוא דבר איסור, שהלא אין זה ודאי ובכל זאת התירה התורה ואם כן האיסור נהפך להיתר, ואין בזה שום עבירה, ולפיכך פטור מן הקרבן.

האם מותר להכשיל אחר במקום שנהפך להיתר

בקובץ ביאורים (על השב שמעתתא אות יג) כתב שזה פשוט שבמקום שהותר לאדם על פי חזקת היתר, ולאדם אחר ידוע שהדבר אסור, אסור לו להאכיל ולהכשיל לאותו שסומך על חזקה, משום שיש בזה עדיין את החפצא האסור.

והקשה שהלא מצינו שכתב הר"ן (על הרי"ף קדושין לט. ד"ה ויש שלמדו) בדין ספק ערלה בחוץ לארץ מותר, שמותר למי שיודע ומכיר שהדבר ערלה, להאכיל למי שאינו יודע ונוהג היתר בדבר, משום שאינו נכשל באיסור כלל, ומדוע אין בזה חסרון של מכשילו בחפצא האסור. ותירץ, שבספק ערלה נהפך להיתר לגמרי, שהתורה קבעה שלא נאסר אלא באופן שידוע, וכאשר אינו ידוע לא נאמרה האזהרה כלל, ונידון כאילו אין את דיני החפצא האסור[כח].

יישוב הסוגיא לשיטת המשנה למלך

במלבושי יום טוב (דיני ברירה סי' יד ד"ה אבל) הקשה כיצד יבאר המשנה למלך את הסוגיא בשבועות שמוכח שחייב קרבן על הכניסה למקדש, אף שהותר לו מכח ספק טומאה ברשות הרבים. ויישב, שהמשנה למלך פירש את הסוגיא שם במי שהלך ברשות היחיד, שספק טומאה שלו הוא להחמיר, ולא באופן שהיה ברשות הרבים, ואכן בספקות טומאה שברשות הרבים לאחר שהוכרע שמותר, אין חובת קרבן אף לכשיוודע שממה נפשך היתה כניסה למקדש כשהוא טמא, מפני שאין עבירה בכך כלל.

והביא שם שכך משמע מלשון הרמב"ם (שגגות פי"א ה"ו) שלא הזכיר בדבריו באיזו רשות נפל הספק של השבילין, ואדרבה משמעות לשונו היא שלא מדובר ברשות הרבים, שהרי כתב 'הלך בראשון ונכנס למקדש או אכל קודש, פטור משום שהוא ספק טמא', ואם מדובר ברשות הרבים הלא הוא כודאי טהור[כט].

אכן לפי"ז יקשה מדוע אינו חייב קרבן שהלא ברשות היחיד דינו כודאי טמא, וכן כתבו התוספות (שבועות יט. ד"ה הלך) שמפני כך צריך לפרש שהסוגיא עוסקת ברשות הרבים, ולא ברשות היחיד, אולם לדברי הרמב"ם שאף ברשות היחיד נידון כספק, ופטור מקרבן, מדוע לא נאמר בזה שספק טומאה ברשות היחיד דינו כודאי טמא.

בפועל ושיש מה לדון בו.

כה. ועדיין צריך ביאור מהו החילוק בין ידיעה בתחילה, לבין ידיעה בסוף, שהלא גם בידיעה בסוף לא ידוע לו שעבר עבירה, שהלא בכל פעם שנכנס למקדש חלה בו ההכרעה של ספק טומאה ברשות הרבים שספקו טהור, אלא שכלפי שמיא גליא שהיה כאן אדם טמא שנכנס למקדש, ולכאורה אף שיש צירוף צדדים ממה נפשך, עדיין אין כאן ידיעה שעבר עבירה, שהלא אם היה שואל אותנו האם מותר לו לעשות זאת, היינו מורים לו שמותר לו להכנס מפני שעכשיו דינו כטהור.

כו. משנה למלך (שאר אבות הטומאות פי"ט ה"ב ד"ה עוד כתבו, השלישי) שערי יושר (שער א פרק ב) קובץ שעורים (כתובות כז. אות עה).

כז. והשערי יושר סובר כך לגבי כל עובר עבירה בשוגג, שהלא כאשר שגג וסבור שמותר לו לעשות זאת, אינו יודע שיש איסור בדבר, ואינו מוזהר בפועל כלל, אלא שעדיין יש כלפיו את החפצא של העבירה, וגם על כך יש חיוב כפרה. ומקור לדבריו מצינו בדברי הרמב"ן (ויקרא א ד) שהשוגג נחשב רצוי אצל השם עוד לפני כפרת הקרבן, ובכל זאת צריך את כפרת הקרבן על פגם החטא. וחידושו של השערי יושר, שאף מי שיודע על הספק, וידוע לו הצד שמא הדבר אסור, והוא מתיר לעצמו לעשות כך מכח הוראת התורה לנהוג להקל, הרי זה כמי שאינו מוזהר כלל, ואין בו את המראת הציווי, אכן עדיין יש בו את החפצא של העבירה.

כח. ולפי"ז הסתפק כאשר היה ביטול איסור בתערובת ברוב היתר, שלכאורה נתהפך להיתר כפי שנתבאר שמותר לאדם אחד לאכול את כל התערובת, ואם כך אף מי שמכיר את האיסור בתערובת מותר לו להאכיל את חבירו שאינו יודע מפני שנוהגים בדבר כאילו אין בו את דיני החפצא האסור, שהלא נתהפך להיתר. אך מאידך יש לומר שגם בתערובת נדון כאילו יש את החפצא האסור כלפי מי שמכירו, שהלא אין מבטלין איסור לכתחילה משום שאסור לגרום שלא ינהגו דיני החפצא האסור, שהוא מכשיל בכך את מי שנכשל בחפצא האסור, וכשם שקיים דין זה כלפי מי שמכירו לפני התערובת, כך חל דין זה כלפי המכירו בתוך התערובת.

כט. והוסיף שיש להביא ראיה לדברי הרמב"ם שאם נאמר כתוספות שהמדובר ברשות הרבים שנוהגים בו כטהור לגמרי, מדוע אמרו בגמרא (שבועות יט:) שנחשב כספק ידיעה וכמקצת ידיעה, והלא אין כאן שום ידיעה על איסור ועבירה, שהלא האדם סובר בדעתו שמותר לו לגמרי בכל מה שעושה בין בראשונה ובין בשניה, אכן לשיטת הרמב"ם שהמדובר ברשות היחיד שאסור לו להכנס למקדש מכח הספק, יש בזה מקצת ידיעה על האיסור.

ותירץ שהרמב"ם סבר שהדין שספק טומאה ברשות היחיד כודאי טמא, אינו חל לגבי כל הדינים, אלא רק כאיסור עשה, דהיינו שחייבים להזהר בו בכל הדינים כאילו הוא טמא, אך רק לגבי זה שנוהגים בו כטמא, אך לא לגבי שיש בו איסור גמור וחיוב קרבן, שהלא מקור הדין שספקו טמא, נלמד (נדה ב:) מסוטה שעשה בה הכתוב ספק כודאי, ואף בסוטה מצינו ששיטת הרמב"ם (גרושין פי"א הי"ד) שאין בה אזהרת לאו של סוטה ודאי, אלא רק איסור עשה המיוחד של סוטה ספק, וכך היא גם שיטת התוספות במסכת סוטה (כח. ד"ה מה ת"ל) ומשום כך גם לגבי ספק טומאה ברשות היחיד, אין זו הכרעה כללית בכל הדינים שנוהגים בו כודאי לגמרי, אלא רק לגבי זה שנוהגים בו כטמא, אך לא לגבי חובת קרבן[ל].

מדוע אינו כמי שסמך על רוב שפטור מקרבן

בקובץ שעורים (כתובות אות עה) הקשה כיצד חייב בקרבן אף שסמך על הדין שספק טומאה ברשות הרבים טהור, הלא נחשב כאנוס ובאופן זה מצינו שפטור מן הקרבן, שהלא התוספות והרמב"ן (יבמות לה: ד"ה ונמצאת) כתבו לגבי מי שהותר לו על פי רוב, ונתברר שטעו ולפי המציאות היתה עבירה בדבר, פטור מן הקרבן כיון שהוא כאנוס, ומדוע מי שסומך על חזקה חייב בקרבן. ובהלכה זו דן הנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת יו"ד סי' צו, ובהגה"ה מבן אוצר החכמה) שכל שדין ההנהגה שלו שמותר, נחשב לאנוס אף שנודעה המציאות האמיתית שיש כאן איסור[לא]. כיון שעל פי הדין מותר לו ולא היה צריך לחשוש הוא נחשב אנוס. וכך דן בחמדת שלמה (יו"ד סי' א) במי שאכל מבשר בהמה ונמצא טריפה בסתר בבני מעיים, שמתחילה סמך על הרוב שרוב בהמות כשרות ואינן טרפות, ועל טרפות שאינה מצויה אין צריך בדיקה, וכשלבסוף נודע שהיה טרף, הרי הוא אנוס, ואין צריך להביא קרבן.

וכן יש לדון במי שנהג על פי דין חזקה להיתר שלפיה הורו לו שמותר, ולבסוף נתברר המציאות שאסור ולא היתה החזקה כפי האמת האם צריך להתכפר בקרבן או לא. ובפשטות הדין בזה כמו ברוב, שפטור מקרבן[לב], וכך פסקו החמדת שלמה והמאיר לעולם (ח"א סי' ט). ולפי"ז עומדת קושיית הקובץ שעורים מדוע לאחר שנכנס למקדש בשתי הפעמים, חייב בקרבן והלא כאנוס הוא לפי שהותר לו.

ותירץ שהפטור שמצינו כאשר סמך על רוב, זה רק באופן שאי אפשר היה לברר את המציאות ולידע את האמת, לפיכך נחשב כאנוס, אולם בשני שבילין מדובר באופן שאם ירצו לברר אפשר לברר את המציאות, ובכל זאת סומכים על החזקה. וסיים שהוא דוחק.

אהה19/06/2018

מערכה טו

משמרת תרומה וקדשים

א. מקור ההלכה / **ב.** גדר ההלכה / **ג.** האיסור לטמא תרומה וקדשים / **ד.** האם מן התורה אסור לשרוף תרומה / **ה.** הוספת טומאה חמורה על טומאה קלה / **ו.** דבר ההולך לאיבוד / **ז.** דבר האסור באכילה מן התורה או מדרבנן / **ח.** במעשר שני

פתיחה

אזהרה מיוחדת ניתנה על תרומה שדינה להאכל לכהנים בטהרה, ואסורה לזרים ולטמאים, שמלבד האיסור להאכילה למי שנאסר בכך, והאיסור שלא לאכלה כשנטמאה, יש חובה לדאוג לשמור את התרומה מקבלת טומאה וכל שכן שלא לטמאה בידים[א]. כמו כן מצינו שאסור להפסידה בידים בכל דרך אחרת, כגון שריפה ושאר איבוד מן העולם, באופן שאינה נאכלת כדינה, מלבד כאשר מאכילה לבהמת כהן או לעבדו, שלשימוש זה ניתנה התרומה לשבט הכהנים.

הלכה נוספת נתחדשה בחובת שמירה זו, שאם הזניח את שמירתה והסיח דעתו ממנה, שהיתה מונחת במקום העלול לקבלת טומאה, נפסלה בהיסח הדעת כאילו נטמאה, ואסור לאכלה. פסול זה של היסח הדעת נחלקו בו אמוראים בחומרת דינו, האם נאסרה אף כאשר ידוע שלמעשה לא נטמאה כלל.

במערכה זו יתבארו הסוגיות העוסקות בשורש האיסור, וכן ידונו מחלוקת התנאים בנדון הוספת טומאה חמורה על טומאה קלה, וכן הנידון בתרומה תלויה שהיא כבר אינה עומדת לאכילה מחמת ספק איסור, או תרומה שנאסרה באכילה מחמת איסורי מאכלות, או שאינה ראויה לאכילה מחמת קלקול, האם בכל אלו עדיין קיימת האזהרה למנוע את קבלת הטומאה.

א. מקור ההלכה

החיוב להניח תרומה במקום משומר

שנינו במשנה (תרומות פ"ח מ"ח) 'חבית של תרומה שנולד בה ספק טומאה, רבי אליעזר אומר, אם היתה מונחת במקום התורפה, יניחנה במקום המוצנע. ואם היתה מגולה, יכסנה'. והובא במסכתין (טו.) ופירשו רש"י (ד"ה יניחנה) והרע"ב (תרומות שם) בטעמו של רבי אליעזר. שהוא משום איסור משמרת תרומתי, ואף שהיא כבר בספק טמאה ואסור לאוכלה מחמת ספק איסור, מכל מקום עדיין מוזהר על שמירתה דכתיב (במדבר יח ח) 'את משמרת תרומתי' בשתי תרומות הכתוב מדבר, אחת תרומה טהורה ואחת תרומה תלויה ושתיהן זקוקות לשימור.

והוסיף רש"י שמקור דבריו הוא בסוגית הגמרא בבכורות (לד.) ונתבאר שם שהכל מודים שבתרומה טהורה נאמר דין משמרת תרומתי, שצריך לשמרה ולהניחה במקום שלא יארע לה טומאה או ספק טומאה, שימנע את אכילתה בטהרה. אלא שנחלקו לגבי תרומה תלויה [שהיא כבר ספק טמאה ואי אפשר לאוכלה בפועל] ומחלוקתם תתבאר להלן (אות ו).

האיסור לגרום לה קבלת טומאה

עוד מצינו בסוגיא בסוכה (לה:) שאסור אף להכשירה באחד משבעה משקין שתהא ראויה לקבל טומאה, מפני שהדבר גורם לה להטמא ולהפסל מאכילה, וכתב רש"י (ד"ה שמכשירה) שאסור לגרום טומאה לתרומה דכתיב (במדבר יח ח) משמרת תרומתי אמר רחמנא עשה לה שימור.

בכפות תמרים (שם ד"ה חד אמר) ובגליון רעק"א (על הרמב"ם תרומות פי"ב ה"א) תמהו על הרמב"ם שבהלכות תרומות (שם) השמיט איסור זה שלא להכשיר את התרומה, ולא הזכיר בפירוש אלא רק שלא לטמא ולא להפסיד את התרומה. ואין לומר שהרמב"ם אינו סובר כך להלכה, שהרי בהלכות לולב (פ"ח ה"ב) כתב בטעם ההלכה שלא ליטול אתרוג של תרומה, מפני שמכשירה לקבל טומאה, ומדוע בהלכות תרומות השמיט הלכה זו.

ובדרך אמונה (תרומות פי"ב ציון ההלכה אות טז) יישב קושייתם, שדין זה נכלל במה שכתב הרמב"ם (שם ה"א) שלא יביאנה לידי טומאה, וכוונתו בזה שלא רק עצם הטומאה אסורה, אלא אסור גם לגרום לתרומה לבוא לידי טומאה, דהיינו שלא תוכשר לקבלת טומאה. וכן עולה מדברי מרכבת המשנה ומעשה רקח (על הרמב"ם שם).

ל. וראה באוצר עיונים מסכת סוטה במערכה בענין 'ספק כודאי' שנתבאר שם בהרחבה.

לא. בגמרא שם מצינו ביבם שייבם את יבמתו אחר ג' חדשים ממיתת בעלה, ואחר כך התברר שהיה לה ולד והיא אשת אח שלא במקום מצוה שהיא בכרת, שכתבו בזה התוס' והרמב"ן (שם) שפטור מקרבן כיון שהוא אנוס, שהרי רוב יולדות עוברן ניכר לשליש ימיהן דהיינו ג' חדשים, וזו הואיל ולא הוכר עוברה מסתמא אינה מעוברת.

לב. וכעין זה מוכח בירושלמי תרומות (פ"ח ה"א) שמדמה פטור שגגת הוראת ב"ד לעבד של כהן, שנפל ספק אם האדון חי או מת והנדון אם רשאי העבד לאכול בתרומה, וסברו שיש לו דין אכילה מחמת חזקה והתברר לבסוף שהיה אסור באכילתה, שפטור מן הכפרה כמו בשגגת הוראה. וכן כתבו שם בשנות אליהו ומשנה ראשונה ותפארת ישראל, והובאו בדרך אמונה (תרומות פ"י בציון ההלכה).

א. זהו איסור שלא מצינו כמותו ברוב האזהרות שבתורה, שהן באות לאסור פעולה ממשית, שצריך להמנע מלעשותה, ואילו במשמרת תרומה הזהירה התורה אף על אדם שאינו פועל מאומה, ומפני שצריך למנוע את התוצאה העלולה להיות אם לא יזהר בכך. [ואף שמצינו איסור על השהיית חמץ ברשותו, אף שעובר עליו בשב ואל תעשה מבלי לעשות פעולה, מכל מקום בפשוטו האזהרה חלה על מציאות הקיימת מצד בעל החמץ שברשותו נמצא החמץ, ונחשב כאילו הוא מקיים את החמץ ברשותו בקום ועשה, והתורה מונעת זאת כדי שלא יחזיק וישהה

איסור משמרת בקדשים

ויש לדון האם אזהרה זו נאמרה דווקא על תרומה או בכל קודש, שיש לומר שלא רק בתרומה נאמרה האזהרה אלא אף בקרבנות שדין קדושתם חמור יותר מתרומה, מוזהרים אנו לשומרם מטומאה והפסד, בדרך 'קל וחומר' מתרומה. או שמא לא נאמרה אזהרה זו אלא דווקא בתרומה.

אוצר החכמה

ומצינו בדברי רש"י (חולין ב: ד"ה ובמוקדשין) שמהאיסור של משמרת תרומותי למדים שמוזהר מן התורה אף שלא לטמא קדשים, ומטעם זה גזרו חכמים שלא ישחט הטמא בקרבנות אף בסכין ארוכה שאינו נוגע בבשר הקרבן ואינו מטמאו, מכל מקום בדרך סייג לאיסור 'משמרת' גזרו שמא יגע ויטמאנו.

אהח 19/06/2018

וכן מוכח מדברי הרמב"ן והריטב"א (חולין ב: ד"ה ואם שחט) שמדין משמרת למדים שכל ספק טומאה ברשות הרבים בבשר קדשים, הרי זה פסול לקרבן, משום שצריך שיהיה ודאי טהור מתוך שימור, ואם לא נשמר ונולד בו ספק, פסול. ומתבאר מדבריהם שדין שימור בקדשים הוא כמו בתרומה.

והמקור לדבריהם הוא בסוגיא של היסח הדעת (לקמן לד.) שפוסל בתרומה וקדשים, ונתבאר בדברי רש"י (ד"ה בהיסח) שיסודו הוא מדין משמרת תרומה, ומבואר לפי"ז שדין משמרת חל הן בתרומה הן בקדשים.

הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ח הי"ד) כתב שאסור לטמא קדשים או לסבב להם טומאה, והמטמא אינו לוקה, והאחיעזר (שו"ת ח"ב סי' מ אות ד) נסתפק בכוונת דבריו האם איסור זה לסבב להם טומאה הוא מדין משמרת, ולכן מוזהר שלא לגרום להם לקבל טומאה אף שאינו מטמא בידים, או שמא כוונתו לאזהרה של 'בכל קודש לא תגע' (ויקרא יב ד) כדעת ריש לקיש (זבחים לג:) וכוונתו לרבות בכך שאף אם אינו טמא בגופו, אלא הוא אדם טהור ומשליך את הקדשים על דבר המטמאם, שעובר בכך באזהרה זו כמבואר במאירי (שבת צא. ד"ה קצת).

הוכחה מהסוגיא בגיטין שאין איסור משמרת אלא מדרבנן

והנה הפשטות שאיסור משמרת תרומה הוא איסור גמור מן התורה, אולם מדברי הסוגיא בגיטין יש להוכיח שכל האיסור אינו אלא מדרבנן, שבגמרא (נג:) אמרו לגבי המטמא פירות חבירו, וכן המדמע והמנסך, שהזיקו בכך, שלרבי יהודה יש חילוק, שאם עשה זאת במזיד חייבוהו חכמים לשלם בתורת קנס, אף שמן הדין 'היזק שאינו ניכר אין שמו היזק', ולרבי מאיר חייב בכל האופנים, הן שוגג הן במזיד, משום שרבי מאיר 'שוגג אטו מזיד', והקשו בגמרא שלגבי מבשל בשבת לא קנס רבי מאיר שוגג אטו מזיד, ותירצו שדווקא במי שעבר באיסור דרבנן קנס רבי מאיר, משום שהאיסור קל בעיני אנשים ויבואו לזלזל בו ולעבור במזיד ויאמרו שוגג הייתי, והקשו בגמרא שהרי מנסך לעבודה זרה איסור דאורייתא הוא ואינו דרבנן ומדוע קנס בשוגג, ותירצו שמשום חומרת עבודה זרה קנס רבי מאיר אף בדאורייתא. וכתב רש"י (ד"ה מטמא) שמטמא ומדמע איסור דרבנן הוא, שהרי כל איסורו משום מזיק, ומדאורייתא היזק שאינו ניכר לאו שמיה היזק, והנה לעיל שם במשנה (נב: ד"ה המטמא) כתב רש"י שטימא פירות שהן תרומה, וכן פירש התוס' רי"ד (שם ד"ה המטמא) שטימא תרומתו של כהן והפסידה לגמרי שאינה ראויה לאכילה. ולפי"ז מתבאר שהאיסור של מטמא תרומת חבירו אינו אלא מדרבנן.

קושיית הרשב"א שהרי איסור משמרת מן התורה

והקשה הרשב"א (גיטין נג: ד"ה משום) שהרי איסור משמרת תרומותי הוא מן התורה, וכתב שלכאורה עולה מדברי הגמרא שאיסור משמרת אינו אלא מדרבנן, והפסוק של משמרת תרומותי הוא רק אסמכתא בעלמא, והשיג על כך הרשב"א שזהו דוחק, ולא משמע כך בשאר הסוגיות. וכתב ליישב בשם התוספות שאיסור משמרת הוא איסור עשה ולא איסור לאו, ולכן גם איסור כזה הוא כאיסור דרבנן שהוא קל בעיני אנשים ועלולים לזלזל בו ולפיכך קנס רבי מאיר שוגג אטו מזיד. וגם על זה השיג הרשב"א שאין זה מחוור[ב].

האם הציץ מרצה על פסול היסח הדעת

ושיטת הרשב"א שמשמרת תרומה הוא איסור גמור מן התורה, והגמרא לא האריכה לדון בקושיא זו משום שיש ליישב בפשיטות שאין מדובר במטמא תרומה אלא במטמא חולין של חבירו, במי שמקפיד על טהרות, ואינו יכול להאכילם אלא לטמא בימי טומאתו ועל ידי הוזלו דמיהם, ובזה קנסו שוגג אטו מזיד. והוסיף הרשב"א שכך מתבאר מדברי רש"י במקום אחר (גיטין סא. ד"ה רישא) שהמטמא חלה עובר באיסור דאורייתא.

שיטת הירושלמי

ומצינו בירושלמי (חלה פ"ג ה"ב, ע"ז פ"ד ה"ט) אמר ר' יוסי בשם רב הילא, בדין היה שיטמא אדם טבלו דבר תורה, דכתיב ואני וגו' משמרת תרומותי תרומה צריכה שימור ואין הטבל צריך שימור. ומתוך דבריו הוכיח בדרך אמונה (תרומות פי"ב ציון ההלכה אות ד) ששיטת הרושלמי שהוא איסור גמור מן התורה.

דין היסח הדעת שפוסל התרומה

הלכה נוספת נתחדשה מכח הדין של משמרת תרומה, שכאשר הסיח דעתו משמירת התרומה, ולא נשמרה מקבלת טומאה, וכגון שסבר בטעות שנטמאה וחדל מלשומרה בטהרה, ונודע לבסוף שלא נטמאה, מכל מקום נפסלה לגמרי מאכילה, מחמת היסח הדעת.

מקור הלכה זו בסוגיא במסכתין (לד.) שכל הקדשים שהסיח דעתו משמירת טהרתם, נפסלו, וכתב רש"י (ד"ה בהיסח) שהטעם שנפסלו משום שנאמר בתרומה 'את משמרת תרומותי' עשה לה שימור ולא תסיח דעתך. והובאה הלכה זו בגמרא שם לגבי שתילי תרומה שנטמאו ושתלן, שאסורים באכילה אף שהזריעה מטהרת אותן מכל טומאה, לפי שקודם לכן הסיח דעתו משמירתן[ג], ומבואר בזה שפסול היסח הדעת הוא אף בתרומה ולא רק בבשר קדשים.

פסול טומאה או פסול הגוף

בטעם חלות הפסול נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש, האם הוא פסול הגוף או פסול טומאה, וביארו דבריהם בגמרא שם, שריש לקיש סבר שהפסול חל בהם מחמת חשש טומאה שאירעה בהם כשלא שמרה כראוי, ונפקא מינה שאם נודע בבירור שלא נטמאה, כגון שבא אליהו והעיד שלא נטמאה, מותרת באכילה ולא נפסלה. ורבי יוחנן סבר ש'פסול הגוף' הוא, ואף אם יבא אליהו ויעיד שטהורה ולא נטמאה בכל הימים שהסיח דעתו ממנה, יש בה פסול מחמת שהסיח דעתו ממנה. ופירש רש"י (ד"ה פסול) שהיא מעלה בקדשים שנפסלים בכך, ושם פסול הוא בפני עצמו.

ונפקא מינה במחלוקתם האם מכח חלות פסול זה, מותר לשרוף את התרומה או בשר הקדשים, שלדעת ריש לקיש נתבאר בגמרא שאפשר לשרפה מיד, כיון שנפסלה 'פסול הגוף' בתורת ודאי[ד], ולדעת רבי יוחנן שכל הפסול הוא מחמת חשש טומאה, אסור עדיין לשורפה, שמא יתברר הספק ויוודע שטהורה היא, ונמצא שנעשתה עבירה בכך ששרפנו תרומה טהורה או קדשים טהורים.

וכתב המאירי (ד"ה היסח) שהלכה כרבי יוחנן שאין בו אלא פסול של חשש טומאה. והרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ט) לא הביא הלכה זו, ועמדו בזה המשנה למלך (שם ה"ד) והצל"ח (לד. ד"ה איתיביה). אלא שהצל"ח דקדק מתוך דברי המשנה למלך ו'עין משפט' (אות ה) שיש הוכחה מדברי הרמב"ם (שם) שפסק כרבי יוחנן, לפי שהצריך עיבור צורה אף בבשר שהיה בו היסח הדעת, ומוכח שאינו פסול הגוף כריש לקיש, אלא פסול חשש טומאה כרבי יוחנן, אולם עדיין לא מפורש בדברי הרמב"ם לעיקר הפסול של היסח הדעת.

בפני יהושע (ד"ה אמר רב ששת) הוסיף שיש נפקא מינה בשיעור היסח הדעת, שלריש לקיש שהוא פסול בפני עצמו, אין זה היסח הדעת אלא אם כן עשה מעשה שממנו ברור לנו שהסיח דעתו מלשמרם כראוי וכגון שהניחם במקום שאינו משתמר, אולם לרבי יוחנן נחשב היסח הדעת כל שבפועל לא שמרם כראוי ונפל החשש שמא נטמאו כשהסיח דעתו ולא נשתמרו.

עוד הובא בגמרא (ע"ב) נפקא מינה לגבי ריצוי ציץ, שמצינו שהציץ מרצה על פסול טומאה, ולרבי יהושע מרצה אף על פסול יוצא, ולגבי פסול היסח הדעת, לרבי יוחנן שהוא חשש טומאה הציץ מרצה כדין טומאת ודאית,

---

אותו ברשותו, ולא מצינו בזה שהתורה חייבה את האדם למנוע את התוצאה שיתקיים חמץ בעולם, באופנים שאין קיום החמץ קשור אליו, ואילו במשמרת תרומה האדם מוזהר לדאוג לתרומה מצד עצמה, ולא בגלל דבר הקשור אליו].

ב. ויש לדון בביאור השגת הרשב"א האם חולק רק לגבי הנדון של קנס בשוגג אטו מזיד, שלא מסתבר שאנשים מזלזלים באיסור עשה כמו באיסור דרבנן ולא מצינו שרבי מאיר החשיב זאת כאיסור דרבנן לגזור אף בשוגג, או שמא השגת הרשב"א היא על עיקר ההגדרה שהוא איסור עשה, וסבר הרשב"א שהוא איסור לאו, וכפי שכתב המרחשת (שו"ת ח"א סי' נב ענף ו סק"ז בהגה"ה) שמדברי התוספות (עירובין צו. ד"ה השמר) עולה שכל לשון שימור והשמר הוא אזהרת לאו, וצ"ע.

ג. מה שפשוט לגמרא שאירע בהם היסח הדעת, נחלקו בזה המפרשים, רש"י (ד"ה בהיסח) כתב שכאשר נטמאו הסיח דעתו מלשמרם מהטומאה, ובפני יהושע (ד"ה אמר רב ששת) השיג על כך שהרי יש חיוב משמרת גם בטמאה לגבי הפסד, ויתכן ששמרה ומנין לנו שבודאי הסיח דעתו מלשמרה, ולפיכך פירש באופן אחר, שכאשר הניחם זרועים בודאי לא שמרם [ודבריו צ"ע שהרי לא שייך לשומרם מטומאה, אחרי ששתלם והשרישו נעשו כמחובר שאינו מקבל טומאה חדשה עד שיתלשו, ואף טומאה הקודמת נעקרה מהם וטהרו בזריעה, ואם כן לא שייך שמירה על זרעים, וכעין זה מבואר בכריתות (כו:) שלא שייך שימור על בהמה ועוף מחיים שאינו מקבל טומאה].

ד. התוספות (לד. ד"ה פסול) הקשו לפי"ז מדוע מצינו לגבי תרומה תלויה (כ: בכורות לד.) שלא התיר רבי יהושע אלא להניחה במקום התורפה, אך לא לשורפה ולהדליק בה כתרומה טמאה, והרי משעה שהניחה בהיסח הדעת מיד נפסלה, והותר לשורפה.

ולריש לקיש אין הציץ מרצה כיון שהוא פסול אחר.

וכתב המהרש"א (בתוס' ד"ה ל"ל) שאף לריש לקיש יש אופנים שגדר הפסול הוא כפסול טומאה ודאי, ואין זה פסול אחר, ונפקא מינה שהציץ מרצה על פסול זה אם הקריבוהו בשוגג, והוכיח כן שהרי בכל דבר שנטמא יש בו גם היסח הדעת[ח], וכיצד הציץ מרצה עליו, אלא מוכח מכך שכאשר נפסל מחמת היסח הדעת בגלל מאורע של טומאה, נחשב כמו הטומאה גופה, והציץ מרצה. ובקהלות יעקב (סי' לא) העיר שדבריו אינם מובנים, שהרי הטומאה היא סיבה חיצונית לכך שיהיה היסח הדעת משמירתו, ומדוע תגביל את דין הפסול, שלא יפסל יותר מאשר בדיני טומאה, בשעה שכל היסח הדעת פועל פסול הגוף גמור.

האם ברשות הרבים טהור

והמקדש דוד (סי' מז סק"א) דן האם למאן דאמר פסול טומאה נאמר שכל מקום שחשש טומאה אינו פוסל, לא יפסול היסח הדעת, ונפקא מינה שבספק טומאה ברשות הרבים, כגון בעזרה שדינה כרשות הרבים כפי שמצינו בגמרא (יט:) לא יהיה בה פסול של היסח הדעת לרבי יוחנן, אולם לריש לקיש שהוא פסול הגוף הרי זה פוסל אף ברשות הרבים.

ובמשנת אליהו (שקלים יט: ד"ה ה"ג היסח) כתב שבעזרה שהיא כרשות הרבים, אין פסול היסח הדעת, למאן דאמר פסול טומאה הוא, מטעם זה, שאין ספק טומאה פוסל ברשות הרבים[ט].

והמקדש דוד (שם) הוכיח שלכולי עלמא חל הפסול אף ברשות הרבים, שהרי מבואר בגמרא שהוצרכו לריצוי ציץ כדי להכשיר את פסול היסח הדעת, למאן דאמר פסול טומאה, ומדוע הוצרכו לריצוי ציץ והרי כל בשר בעזרה הוא בגדר רשות הרבים, עוד מצינו (כריתות כו:) שחטאת העוף שבאה על הספק היתה הוה אמינא בגמרא שנפסלת מחמת שאינה משתמרת, וכתב רש"י (ד"ה שאינה) שלא שמרוה יפה ונפסלה בהיסח הדעת שמא נטמאה, ומבואר שרש"י נקט כמאן דאמר משום פסול טומאה, ולכאורה קשה כיצד יפסול היסח הדעת משום חשש טומאה והרי חטאת העוף נמצאת בעזרה שהיא רשות הרבים, ומוכח מכך שאף ברשות הרבים נפסל.

ובטעם הדבר ביאר המקדש דוד, שכל הדין שספק טומאה ברשות הרבים טהור, היינו כאשר יש מאורע אחד המסופק, ויש בו חשש מסיבה אחת של קבלת טומאה, אולם בהיסח הדעת נאמר שחוששים למאורעות רבים של קבלת טומאה, באופנים שונים שאינם ידועים מתוך שלא שימר כראוי, ובזה לא נאמרה הקולא שספיקו טהור ברשות הרבים.

ובקהלות יעקב (סי' לא אות ב) כתב שזה דוחק, אלא נראה לו לבאר בטעם הדבר לפי שיטת הרמב"ן (חולין ב: ד"ה ואם שחט) שהובאה להלן, שספק טומאה בקדשים פוסל אף ברשות הרבים, מכח הדין המיוחד של משמרת שהתורה הצריכה שתהיה טהרה מבוררת בודאות.

האם הפסול מן התורה או רק מדרבנן

השפת אמת (לד. ד"ה היסח) נסתפק האם חלות הפסול בהיסח הדעת הוא מן התורה או מדרבנן, וכתב שבפשטות נראה שהוא דין מדרבנן, שהרי אין משמעות בגוף האזהרה של משמרת תרומה, שהשמירה מעכבת בדיעבד בכשרות התרומה וקדשים, אלא כל הדין מן התורה הוא כאזהרה על האדם שיזהר לשומרם. והוסיף שלרבי יוחנן שאין זה אלא בגדר חשש טומאה, הרי מן התורה יש לומר העמד דבר על חזקתו שהיה בחזקת טהור, ובעל כרחך צריך לומר שהיא תקנת חכמים, וכן משמע בדברי רש"י (ד"ה פסול) שהיא מעלה בקדשים, ולא מצינו 'מעלה' שהיא מן התורה.

וכן כתב בפני יהושע (ד"ה אמר רב ששת) שהיא תקנת חכמים שחייבו שלא יסיח דעת מהם אלא חייב לשמרם שמירה מעולה, ואם לאו יפסלו[ז].

ובשפת אמת (שם) הקשה על כך האיך עקרו חכמים דין תורה בקום ועשה, שגזרו להפסיד תרומה וקדשים וזה ממש נגד הדין של משמרת תרומה מן התורה שאסור להפסידם, ואילו בתקנת חכמים של פסול היסח הדעת נעשה הפסד בידים, שהרי לריש לקיש שהוא פסול הגוף דינו להשרף מיד בלא להמתין עד 'עיבור צורה'[ח]. ואף לרבי יוחנן בכך שנמנעים מלאוכלה גורמים הפסד תרומה וקדשים.

עוד הקשה שבגמרא (ע"ב) הקשו לריש לקיש שהוא פסול הגוף כיצד בדיעבד הורצה מכח ריצוי הציץ, ואם נאמר שכל הפסול אינו אלא מדרבנן, בודאי שהקרבן כשר בדיעבד והורצו בעליו, שהרי אי אפשר לחייבו מדרבנן להביא קרבן אחר שהוא חולין בעזרה, כפי שמצינו בגמרא (מנחות צ.) שכיון שמדאורייתא מרצה לא שייך שרבנן יאמרו שאינו מרצה ולחייבו להביא חולין לעזרה. ומכל זה הוכיח שהפסול בהיסח הדעת הוא מן התורה, והניח בצ"ע[ט].

כאשר אין בידו לשומרה

כתבו התוספות (חגיגה כא. ד"ה האונן), שאם אבד ואין בידו לשומרו, אינו נפסל מחמת היסח הדעת, וכל הדין של היסח הדעת נאמר רק אם בידו לשמור ומסיח דעתו מלשמרו, ואז נפסל'. והוכיחו זאת מהדין ששנינו (יט: ע.) שאם נמצאה סכין ביו"ד ניסן, שוחטים בה קרבן מיד בחזקת שהיא ודאי טהורה, ומוכח שלא נפסלה בהיסח הדעת כשנאבדה[י].

לענין ספק טומאה ברשות הרבים

הרמב"ן והריטב"א בחולין (ב: ד"ה ואם שחט) חידשו דין נוסף שנכלל בדין משמרת, שאף שכל ספק טומאה ברשות הרבים טהור, מכל מקום בקדשים כיון שטעונים שימור, הרי זה מחייב שהאדם יוכל לומר שבודאי לא נגע בהם הטמא, על ידי שימור גמור שמברר שבודאי לא נטמא, ולפיכך כל אופן שאירע בו ספק טומאה מתוך שלא נשתמר, נחשב שנתבטל השימור באופן מוחלט, והדבר נפסל להקרבה. ויש שביארו[יב] בדבריהם שהוא משום פסול היסח הדעת שהובא לעיל, שלשיטת רבי יוחנן הוא מכח חשש טומאה, ולריש לקיש הוא פסול הגוף ואף אם יתברר שלא נטמא, עדיין הוא פסול.

ההשגות על דבריו

והאחרונים השיגו על דברי הרמב"ן מכמה ראיות שמצינו שספק טומאה בתרומה וקדשים, טהור, ואין פסול מיוחד משום שלא שימרם כראוי, בכך שאירע בהן ספק.

א. הדעת תורה (למהרש"ם, בפתיחה 'ראשית דעת') הקשה ששנינו (טהרות פ"ד מ"ב) השרץ בפי חולדה ומהלכת על גבי ככרות של תרומה ספק נגע ספק לא נגע, טהור, משום שהוא דבר שאין בו דעת להשאל, כפי שנתבאר בגמרא (חולין ט:), ואם נאמר שמחמת חסרון שימור הוא פסול, מדוע לא נאסרה התרומה מחמת שלא היה בה שימור כראוי[יא].

ב. בדרך אמונה (תרומות פי"ב ה"ב ביאור ההלכה ד"ה ולא) הוסיף להקשות ששנינו בתוספתא (טהרות פ"ז) היתה כפישה [סל] על כתיפו וככר של תרומה כרוך בסיב או בנייר, ונתון לתוכו, ספק נגע ספק לא נגע טהור, משום ספק טומאה ברשות הרבים.

ה. כמבואר בתוספות (לד. ד"ה ל"ל). ובקהלות יעקב (סי' לא) כתב לדחות הראיה, שיש לומר שבדבר שנטמא ונפסל כבר, אינו יכול להפסול שוב על ידי קבלת טומאה נוספת, ואם כן לא שייך בו יותר שימור, כעין מה שמצינו בגמרא (כריתות כו:) שאין שימור לבעלי חיים שאינם מקבלים טומאה, וביאור הדבר הוא מפני שהדבר משומר ועומד, וממילא הוא שמור מטומאה, ומה שהוכיחו התוספות משתילי תרומה שנטמאו ושתלן, ביאר הקהלות יעקב ששם עדיין שייך שיפסל בשנית, על ידי שיחזור ויטהר על ידי שהוא זרוע ומחובר ושוב יקבל טומאה אחרי כן, ומשום כך הוא טעון שימור אף בשעה שנטמא, והיסח הדעת פוסלו.

ו. ובירחון הפרדס (שנה י' חוברת ג סי' י' סק"ו, שנה יב חוברת יב סי' נב) השיג על דבריו.

ז. אמנם בקהלות יעקב (סי' לא אות ב) כתב שיש לחלק בין היסח הדעת בבשר קדשים להיסח הדעת בכלים המשמשים לקרבנות, שבבשר שהוא גופו קרב במזבח או נאכל כדין קרבן, דינו שהיסח הדעת פוסל בו מן התורה, מכח חיוב שימור, אולם כלים שמשתמשים בהם בלבד, אין זו אלא דין מדרבנן, ממעלות הקודש.

ח. אמנם כתב שיש ליישב קושיא זו לשיטת התוספות (טו. ד"ה ולד טומאה דרבנן) שתרומה שנטמאה מדרבנן מותר לשורפה מיד כדין תרומה טמאה, מפני שאינה ראויה לכלום, והוא הדין בפסול דרבנן שקבעוהו כפסול גמור שאסור לאוכלו, מותר לשורפה, ואינו נחשב כעקירת דבר תורה, שאף כלפי הדאורייתא נחשב כאינה ראויה שאינו מוזהר לשומרה. אולם לשיטת רש"י (שבת טז. ד"ה עבדי) שבטומאה דרבנן לחוד אסור לשורפה, עדיין קשה, שנחשב כעקירת דבר תורה.

ט. וכן דעת החזון איש (או"ח סי' קכד לדף לד. ד"ה ועוד נראה) שהוא פסול דאורייתא, ובקהלות יעקב (סי' לא אות ב) ציין שבירושלמי (פ"א ה"ח ט:) כתבו להדיא בשם רבי יוחנן שפסול היסח הדעת דבר תורה הוא, ולא רק לריש לקיש שהוא פסול הגוף, אלא אף לרבי יוחנן שהוא פסול שבדבר שנטמא ונפסל כבר, אינו יכול להפסול שוב על ידי קבלת טומאה נוספת, ואם כן לא שייך בו יותר שימור, כעין מה שמצינו בגמרא (כריתות כו:) שאין שימור לבעלי חיים שאינם מקבלים טומאה, וביאור הדבר הוא מפני שהדבר משומר ועומד, וממילא הוא שמור מטומאה, ומה שהוכיחו התוספות משתילי תרומה שנטמאו ושתלן, ביאר הקהלות יעקב ששם עדיין שייך שיפסל בשנית, על ידי שיחזור ויטהר על ידי שהוא זרוע ומחובר ושוב יקבל טומאה אחרי כן, ומשום כך הוא טעון שימור אף בשעה שנטמא, והיסח הדעת פוסלו.

י. וכתבו בטעם הדבר שבאופן שנאבד ואינו בידו 'לא שייך היסח הדעת' וצריך ביאור מה הטעם לכך. ולכאורה ביאור דבריהם הוא שכל הפסול הוא מחמת שחל על האדם חובת שימור, וכשנתחייב בשימור, ולא נשתמר כראוי, חל פסול מחמת שלא נתקיים בו דינו להיות משומר, אולם כאשר אינו בידו ואין לו חובת שימור, אין בכך ביטול דין המשמרת, ואין סיבה שיפסל מחמת היסח הדעת, שהרי נתקיימו בו כל הדינים כראוי, ולא נהג בו חובת שימור בשעה שאינו בידו לשמרו.

יא. והתוספות הביאו שם ראיה בשם הר"ר אלחנן, מהמשנה בשקלים (פ"ז מ"ג) שאם מוצאים בעזרה איברים הם בחזקת עולה ואילו חתיכות בשר הן בחזקת בשר של חטאת ומשמע שהעולה קרבה במזבח והחטאת נאכלת ככשירה, ואין אומרים שנפסלו מכח היסח הדעת שהרי היו מושלכים באופן שלא ידוע מהיכן הובאו לשם. ורעק"א (גליון הש"ס בתוס' שם) תמה שבמשנה מפורש שאין מקריבים ואין אוכלים אלא תעובר צורתם ויצאו לבית השריפה. והניח בצ"ע. ובקהלות יעקב (סי' לא אות ב) יישב שיש חסרון הניכר בלשון התוספות, וצריך לגרוס 'ומשמע בירושלמי שעולה נקריבנה וחטאת תאכל, אי לאו משום חששא דנותר, ולא מיפסל משום היסח הדעת', וכוונתם שבירושלמי בשקלים (שם) נחלקו אם פסול החתיכות משום היסח הדעת או משום ספק נותר, ומוכח שלמאן דאמר זה אין פסול היסח הדעת. וכעי"ז כתב הג"ר אהרן זלמנוביץ בירחון הפרדס (שנה י' חוברת ג סי' י' סק"ז).

יב. הג"ר אהרן זלמנוביץ בירחון הפרדס (שנה י' חוברת ג סי' י') וכעי"ז משמע בקהלות יעקב (סי' לא).

יג. האור דוד (סי' מז) כתב ליישב שיש לחלק בין מאורע התלוי באדם, למאורע התלוי בחולדה וכיוצא בה, שדווקא כשהמאורע שממנו נולד הספק טומאה נעשה על ידי אדם, וחל עליו דין

אהח 19/06/2018

ג. עוד הקשה שהרי דין טומאת מעת לעת שבנדה (נדה ב.) היא רק לענין תרומה וקדשים, מכח מעלה שעשו בקדשים, ומצינו בירושלמי (נדה פ״א ה״א) שאף מגעה של נדה ברשות הרבים במעת לעת טמא, והובאו דבריו בתוספות (נדה ב. ד״ה מעת). ומשמע מכך שבספק טומאה אחר שלא מחמת מעת לעת שבנדה, אף בתרומה וקדשים יהיה דינו שברשות הרבים טהור[יד].

ב. גדר ההלכה

פתיחה **יש** לדון האם התורה הזהירה על שמירת התרומה רק מפני אפשרות של קלקול התרומה בידים, הן בטומאה הן בשאר הפסד המקלקל את גופה שהולכת לאיבוד, או שהתורה הזהירה לשמור בכל דרך שהיא על קיום קדושת התרומה, וצריך למנוע את האפשרות שתיפגע קדושתה, וכל אופן שהוא שנפקעת קדושת התרומה ולא יתקיימו הדינים הנצרכים לכך, נחשב כחסרון בשמירתה.

חידוש האבני מילואים **האבני** מילואים (שו״ת סי׳ יח) חידש שיש איסור משמרת תרומתי על ׳ביטול ברוב׳ בתערובת, מפני שמבטל ומפקיע את דין הקדושה של התרומה[טו], ונפקא מינה שבכל איסורי מאכלות קי״ל (שו״ע יו״ד סי׳ צט) שאין מבטלין איסור לכתחילה, אכן כל איסורו הוא רק מדרבנן, אולם בתרומה וקדשים אסור מן התורה לערבם בהיתר מפני שמבטל את קדושתם, ובאיסור משמרת הוזהרנו שלא להפקיע את קדושתם[טז].

והוביח כן מדברי הגמרא (חולין צח:) שהבישול של הזרוע בקרבן שלמי נזיר, הוא חידוש, מפני שמבשל את חלק קדשי קדשים האסור לזרים, עם כל הבשר המותר לזרים, ומתערב ונבלע הטעם שלה בתוך בשר ההיתר ומתבטל בו. ויש להקשות שמדברי הגמרא מוכח שאסור לכתחילה לבטל את האיסור בתערובת, והרי כל האיסור הוא רק מדרבנן, ואין זה ׳חידוש׳ בדיני התורה שאין בזה לכאורה שום איסור[יז]. אלא על כרחך צריך לומר שבקדשים יש איסור לבטל את הקדושה לכתחילה משום איסור משמרת שהרי אף קדשים כתרומה לענין איסור משמרת, כמובא לעיל (אות א).

מקור מדברי התוס׳ רי״ד **ובדברי** יחזקאל (סי׳ טו ענף ד אות כא) כתב שמצינו כדבריו בתוס׳ רי״ד[יח] (ע״ז לג. ד״ה נודות) שהקשה על המשנה (תרומות פי״א מ״ח) ׳המערה מכד לכד ונוטף שלש טיפים, נותן לתוכה חולין. הרכינה ומיצה, הרי זו תרומה׳. כיצד מותר לתת חולין על הטיפות שנשארו בכד של תרומה, בלא שישטוף את שיירי התרומה שבכד במים, והרי יש בהן קדושת תרומה, כפי שמבואר מכך שאם הרכינה ומיצה, יש להם דיני תרומה, ונמצא שמבטל לכתחילה את התרומה בתערובת עם החולין, וכבר עמדו הראשונים[יט] בקושיא זו, ותירצו שכיון שכל האיסור לבטל לכתחילה הוא רק מדרבנן, לא הטריחו אותו יותר מדאי, והתירו לו שלא למצות את כל הטיפות מהכד. ומתבאר מדבריהם שכל האיסור בתרומה אינו אלא מדרבנן. והתוס׳ רי״ד תירץ שאמנם לא התירה המשנה לערב עם חולין על מנת להאכיל לזרים, אלא צריך להאכיל את התערובת דווקא לכהנים, אלא שחידוש המשנה הוא לגבי דין ׳משמרת׳, שאסור לנהוג בה מנהג חולין ששופך לתוכה חולין ומאבד את התרומה, ולא נאסר מצד משמרת אלא כפי שנוהג בחולין[כ], ולכן השיריים המפוזרים בדופני הכד אינם נחשבים ואינו מוזהר בשמירתם, לכך מותר לו לשפוך לתוכו חולין שיתערבו עמהם, ואם ירצה להאכיל את המשקה שבכד לזרים, חייב לשכשך את כל הכד במים ולנקותו היטב, שלא תתערב התרומה בחולין.

להשאל על הפרשת תרומה **באתוון** דאורייתא (כלל טו ד״ה הט״ז) הוסיף שיש לחדש לפי״ז שאסור להשאל על תרומה, מפני שכאשר נשאל לחכם נמצא עוקר דיני תרומה מהפירות וחוזרים להיות חולין, ומפקיע את קדושת התרומה, ואין לומר שכיון שחכם עוקר את הנדר מעיקרו הרי זה נחשב שנתברר למפרע שמעולם לא היתה בהם קדושת תרומה, ואין כאן ביטול הקדושה. משום שאף בעקירת חכם למפרע עדיין נחשב שעד לשעת השאלה היתה נחשבת תרומה, ולפי דינו עכשיו בשעה שעדיין לא נשאל עליו, אסור לו להשאל ולהפקיע את קדושת התרומה[כא].

בתרומה טמאה **ונסתפק** האתוון דאורייתא כיצד דינה של תרומה טמאה לענין שאלה לחכם, שהרי מצינו בגמרא (טו. בכורות לד.) שאין איסור משמרת תרומתי על תרומה טמאה, אלא רק על טהורה, ואם כן יש לומר שאף מותר להשאל עליה ואין בכך משום איסור משמרת תרומתי. אך מאידך יש לומר שיש חילוק בין מי שמטמא ומוסיף טומאה לתרומה טמאה, למי שנשאל על תרומה טמאה, שהמטמאה אינו מגרע ומקלקל כלום כלפי הקדושה, שבין כה וכה אינה ראויה לאכילה, אולם מי שנשאל עליה גורם להפקיע קדושתה לגמרי, ואף כשהיא טמאה עדיין יש בה קדושה, שהרי אסורה לזרים ולערלים ונענשים עליה במיתה בידי שמים, כפי שכתב הרמב״ם (תרומות פ״ו ה״ו) ושייך בזה איסור משמרת על הפקעת הקדושה.

והסיק שאף שמסברא שייך לאסור להפקיע את קדושתה, מכל מקום בסוגיא בבכורות משמע שלרבי יהושע אין איסור משמרת אלא רק בטהורה, לפי שיש אם למסורת וקוראים את הפסוק ׳תרומתי׳ בלשון יחיד, שלא נאסרה אלא תרומה טהורה, וזה כמו מיעוט שלא נאמרה אזהרה על טמאה אף באופנים שגורם להפקיע קדושתה, והניח בצ״ע.

הוכחות שאין איסור משמרת בכך **הקהלות** יעקב (גליונות אבני מילואים שם) הקשה מהסוגיא בזבחים (כ.) שהיו משקעים את הכיור בכל ערב בתוך מעיין שהיה בקרקע, כדי שלא יפסלו מימיו, וכתב השיטה מקובצת (שם הגהות וציונים אות י) שהשיקוע הועיל לבטל את קדושתם מתוך שנעשו מחוברים, וכן כתב המהר״י קורקוס (ביאת מקדש פ״ה הי״ד ד״ה וכיצד) בביאור הסברא שמים מחוברים בטלה קדושתן, ׳לפי שבהיות המים מחוברים למי המקוה או למי המעין בטלה קדושתן׳. וקשה לפי״ז כיצד הותר לגרום להפקיע את קדושתם, והרי יש איסור משמרת שלא להפקיע את קדושתם[כב].

שימור, הרי שעצם הדבר שנולד ספק טומאה ולא שימרו כראוי, זהו פוסל, כדין היסח הדעת, אולם כשהמאורע נעשה מחמת בעלי חיים שאינם צריכים לשמרו, ואין בידו של האדם למנוע מהם לעשות זאת, אין בכך חסרון שימור. והרי זה כעין מה שכתבו התוספות (חגיגה כא. ד״ה האונן) שבדבר שנאבד ואין בידו לשומרו, אין פסול היסח הדעת.

יד. וכתב שיש לדחות ראיה זו, שהנדון של תרומה וקדשים במעת לעת שבנדה הוא לענין אדם שנגע בה ורוצה לאכול אחרי כן תרומה וקדשים, שבזה אין דין משמרת על מי שבא לאכול מהם, ואכן בשאר ספיקות יוכל לאכול מכח הדין שברשות הרבים ספקו טהור, אבל בספקות שנולדו על בשר קדשים ממש, ועל תרומה יש לומר כהרמב״ן דלעיל שהוא פסול מחמת חסרון שימור.

טו. דבריו סובבים שם על קושית הפרשת דרכים (דרוש יט ד״ה ולפי פירוש זה) לגבי פיקוח נפש כשצריך לאכול טבל מותר לו, כמבואר בסוגיא ביומא (פג.) מדוע הותר לו לאכלו כטבל, הלא עדיף להפריש ממנו את התרומה ולחזור ולערבה בחולין ומתבטלת ברוב ואין בכך אלא איסור דרבנן.

טז. ויש לדון לדבריו שמא כל זה דווקא בתערובת לח בלח שהאיסור מתהפך להיתר, ולא ביבש ביבש שהוא רק חלות דין ביטול של היתר האיסור [וראה בפרי מגדים (יו״ד משב״ז סי׳ קט סק״א) שמותר לאכול את כל התערובת בבת אחת, אף לשיטת הרשב״א שאסור בתערובת של יבש ביבש לאכול את כל התערובת יחד בבת אחת] ואם הוכר האיסור חוזר לאיסורו. אך מאידך יש לומר שאף במקום שלא נתהפך לגמרי להיתר, מכל מקום זלזול הוא שמפקיע את דיני הקדושה ונוהג בו מנהג חולין, כפי שכתב האתוון דאורייתא (כלל טו) ויובא להלן בסמוך. וראה עוד בחתם סופר (חולין צח: ד״ה לאו למעוטי, שו״ת או״ח סי׳ קכט) שכתב שעל יבש ביבש יש סברא לאסור לבטלו מן התורה [בכל האיסורים ולאו דווקא בתרומה], יותר מאשר לח בלח שמתבטלת המציאות בתערובת, וכן דעת הנודע ביהודה (שו״ת מהדו״ת יו״ד סי׳ מה).

יז. בקושיא זו עמדו הראשונים [ראה רשב״א (תורת הבית ב״ד ריש ש״ג) ור״ן (על הרי״ף, חולין צח: ד״ה תירצו בתוס׳)] וכתבו בשם הראב״ד שאכן יש איסור דאורייתא לבטל איסור בכוונה, אולם בשם התוספות כתבו שאין איסור בכך אלא מדרבנן, ולפי״ז קשה מדוע נחשב כחידוש. וכן הובא בפרי חדש (יו״ד סי׳ צט סק״ח).

יח. במהדורות התוס׳ רי״ד שלפנינו לא נמצא כדבריו, ואדרבה בדברי התוס׳ רי״ד בבבא בתרא מבאר כדברי שאר הראשונים שהובאו להלן בהערה בסמוך.

יט. רמב״ן ורשב״א (ב״ב פז: ד״ה ורמינהי) תוס׳ רי״ד (שם ד״ה והתנן) חידושי הר״ן (שם ד״ה והא). וכן נראה מדברי הרא״ה בבדק הבית (בית ד סוף שער ד).

כ. מתוך לשונו יש לדקדק שכל האיסור משמרת הוא רק שלא לזלזל בשמירתה, אך אם מתנהג בשמירת התרומה כדרך ששומר את החולין, די בכך לשיעור השמירה הנדרש לתרומה.

כא. ולפי״ז יישב את קושית הט״ז (יו״ד סי׳ שכג סק״ב) על מה ששנינו (תרומות פ״ה מ״א) תרומה טמאה שנפלה לפחות ממאה ואחד [חולין] ׳רקבו, מפני שהכל נעשה מדומע כתרומה טמאה, ואסור לאכלה. והקשה שהרי יכול להשאל על התרומה, ונתגלה למפרע שהוא טבל ולא תרומה, ושוב יחזור ויפריש ממקום אחר כדי לתקן את הפירות שנתערבו בחולין, ולא יצטרך לאבד את כל הדימוע. ולדברי האתוון דאורייתא שיש איסור משמרת על מי שנשאל ועוקר את קדושת תרומה, מיושב היטב שאין היתר להשאל ולהפקיע את התרומה.

כב. עוד יש להקשות ששנינו (תרומות פי״א מ״ה) גרעיני תרומה בזמן שהוא מכנסן אסורות, ואם השליכן מותרות, וכתבו התוספות (זבחים פו. ד״ה ופליגא) שמדובר בגרעינים שיש עליהם מעט אוכל, ואם מחשיבם לאכילה יש בהם קדושה, ואם השליכם וגילה דעתו שאינם חשובים אצלו לאכילה, בטל מהם שם אוכל, ופקעה קדושתם. והנה לדברי האבני מילואים יהיה איסור בכך שגורם להפקיע את קדושתם, שהרי עד שהשליכם היתה בהם קדושת תרומה, ואמנם אחרי שישליכם נתברר למפרע שפקעה קדושתם, אולם גם זה כמו להשאל על התרומה שאסור לעשות זאת כמבואר באתוון דאורייתא דלעיל.

עוד יש להקשות כפי שהוכיח בקובץ שעורים (אות ריא) שמותר מן התורה לומר לנכרי להטיל מום בבכור, ובגמרא (בכורות לג:) דרשו מפסוק מיוחד לאסור גרמא בהטלת מום, ומשמע שלולא זאת היה מותר, ולכאורה צריך לאסור זאת משום משמרת קדשים, שהרי נגרם כאן הפקעת קדושת הקרבה, ובעל מום אינו ראוי אלא לאכילה ולא למזבח ובודאי שיש בזה הפקעת קדושה, והוכיח מכאן שאין איסור משמרת בכך, אכן לדעת האבני מילואים צריך עיון מדוע אין איסור בכך.

האחיעזר (שו"ת ח"ב סי' ט) הקשה מדברי הגמרא (גיטין נג:) שכל המדמע תרומה בחולין עובר באיסור דרבנן, ולכך לרבי מאיר קונסים את השוגג אטו מזיד, לפי שעלול לזלזל באיסור דרבנן, ומוכח שמדמע אינו עובר באיסור משמרת מן התורה.

המגיה באבני מלואים (שם) הקשה כיצד הוכיחו הראשונים [רש"י (ביצה ד: ד"ה והא) תוספות (שם ד"ה ותנן)] שאין מבטלין איסור לכתחילה, ממה ששנינו בתרומות (פ"ה מ"ט) שאם נתערבה תרומה בחולין בשיעור שאינה מתבטלת ברוב, וריבה עליהם חולין נוספים בשוגג מותר, ואם במזיד אסור לפי שאין מבטלין איסור לכתחילה בידים. וכיצד הוכיחו מתרומה לשאר מאכלות אסורות, הרי יש לומר שדווקא בתרומה הוא איסור מיוחד משום משמרת, ואילו בשאר איסורי מאכלות אין סיבה לאסור לבטל את האיסור ברוב.

שיטת הפרי חדש שאין בזה איסור משמרת

הפרי חדש (יו"ד סי' צט סק"ח) חולק על האבני מילואים, וסובר שאין איסור מן התורה במה שמבטל את קדושת התרומה על ידי ביטול ברוב, וכל איסורו הוא כשאר האיסורין שמדרבנן יש בכך איסור 'שאין מבטלין איסור לכתחילה'.

חקירה בגדר איסור משמרת

האתוון דאורייתא (שם ד"ה והנה גוף) כתב שיש לדון בעיקר דברי האבני מילואים, שלא מצינו איסור משמרת תרומותי אלא במטמא, ולא במבטל התרומה בחולין, משום שיש לחקור מהו גדר האיסור במי שמטמא את התרומה, האם הוא משום שמבטל ומפקיע את קיום דיני הקדושה, שהרי על ידי זה אסור לאכלה, או משום שמזלזל בקדושה בכך שנוהג בו מנהג חולין. ויש מקום לומר שאם כל האיסור הוא רק משום הזלזול, הרי שדווקא במטמא יש זלזול בקדושה, שנוהג מנהג חולין בתרומה, וכן אם שורפה או מאבדה בכך שמאכילה לבהמה, נוהג מנהג חולין בדבר שהוא עדיין בקדושת תרומה, ומה שאין כן המבטל ברוב אין בכך זלזול, שמשעה שמתחיל לנהוג בו מנהג חולין כבר אין כאן קדושת תרומה ואין כאן תרומה כלל, ודווקא אם נשארת התרומה בעולם, ונגרעת ממעלתה, זהו נחשב כזלזול, ולא באופן שהותרה התרומה לגמרי ואינה קיימת עוד[כג].

ומצינו כעין ראיה לדבר בגמרא (פסחים פב:) שהמטמא קדשים נחשב כמו שנהג בהם כבר מנהג חולין, וכתב רש"י (ד"ה מעשה) 'שלא נזהרו ונטמאה, נתחללה והוזלה בקדושתה'. ומשמע שעצם הטומאה נחשבת כמנהג חולין, ובכך נתחללה והוזלה קדושתה.

אסור לעשות ממאכל משקה

הרמב"ם (תרומות פי"א ה"ב) כתב לגבי תרומה שאסור לשנות את האוכל למשקה. וכתב בקרית ספר שהוא איסור מן התורה משום 'משמרת תרומותי' שהרי ריסוק הפרי כדי לסחוט את המשקה שבתוכו, מאבד חלק מהפרי, וגם דבר זה נחשב כחסרון בשמירת התרומה, ולכאורה אינו מובן מדוע נחשב כחסרון בשמירתו, והרי אינו נחשב איבוד והפסד, שאם בדעת בני אדם כדאי הדבר ויש תועלת מהשימוש בפרי כמשקה, אין זה הפסד ואיבוד.

ובדברי יחזקאל (סי' טו ענף ד אות כא) הביא מכאן ראיה לדברי האבני מילואים שיש איסור משמרת על הפקעת הקדושה, ואף באופן זה כיון שחלק מהפרי הולך לאיבוד ונפקעת קדושתו, נמצא שהקדושה אינה מתקיימת בפועל בכל הפרי שהיתה בו מצות אכילה, ולכן אף שאין זה הפסד וקלקול, מכל מקום יש כאן הפקעת קיום הקדושה, ואף זה נכלל בדין משמרת.

להאכיל תרומה לזר

העונג יום טוב (שו"ת סי' צו) כתב לחדש שהמאכיל תרומה לזר, עובר על איסור משמרת, לפי שמפקיע את קדושת התרומה ונוהג בה מנהג חולין, שהרי לא מתקיים דין התרומה באכילה זו שאינה אכילת כהן.

ובדברי יחזקאל (סי' טו) כתב שלפי"ז נראה שגם זר האוכל תרומה באיסור, עובר באיסור משמרת מלבד האיסור של זר שאכל תרומה, מצד גוף מעשה האכילה, יש בכך איסור מצד משמרת תרומותי, כשאר מי שמפסיד ומטמא את התרומה.

האם מוזהר על פחות מכזית ופחות מרביעית

במרחשת (שו"ת ח"א סי' נב ענף ד סק"ג) וקובץ שיעורים (אות סט) נסתפקו האם יש איסור משמרת על הפסד של פחות מכזית או פחות מרביעית.

ובקובץ שיעורים הוכיח מדברי רבי יהושע (טו. תרומות פ"ח מ"ט) כאשר נשברה חבית בגת העליונה ונשפכת לתוך הגת התחתונה ששם יש חולין טמאים, ואם יתערבו יחד יאסר הכל משום דימוע, ובאפשרותו להציל את היין הנשפך לשם על ידי שיקבלנו בכלי טמא ונמצא שהתרומה תטמא, שאם אינו יכול להציל רביעית מהתרומה בטהרה, יכול לטמאה בידים, ומוכח שדווקא על שיעור רביעית יש איסור משמרת, אך בפחות מרביעית אין איסור, וכן כתב בתורת זרעים (תרומות פי"א מ"ח) כדבריו[כד].

ובטעם הדבר ביאר הקובץ שעורים שיש לומר שכל איסור משמרת הוא לצורך קיום מצות אכילת תרומה[כה], ובפחות משיעור לא מתקיימת מצות אכילה, וממילא אין עליו דין שימור. והוסיף (אות עה) שנחלקו המפרשים אם יש מצוה באכילת תרומה, שהתוספות (גיטין יב: ד"ה השבתוני) כתבו שהיא מצוה גמורה, וכן דעת הרמב"ן (ספר המצוות, בשכחת העשין מצוה ב)[כו].

אמנם מצינו סוגיא ערוכה שיש איסור במי שגורם למעט את אפשרויות האכילה של תרומה, ומשום שיש מצוה באכילת תרומה, שבגמרא (זבחים עה:-עו.)[כז] אמרו שאין לוקחים תרומה בדמי פירות שביעית, מפני שממעט באכילתה, שבשעת הביעור צריכה להתבער מן העולם, וקודם לכן היתה ראויה להאכל לעולם, וכן אין לוקחים תרומה בדמי מעשר שני, לפי שממעט באכילתה, שנאסרת לאונן, ונאסרת באכילה מחוץ לחומת ירושלים[כח].

שיטת המרחשת שהוא אסור מן התורה

אולם המרחשת (שם) חולק וסובר שיש איסור משמרת אף במטמא כל שהוא, וטעם הדבר משום שלא נאמרו שיעורי כזית ורביעית אלא במקום שנאמר לשון אכילה, ובמשמרת תרומה לא מוזכר לשון אכילה. והוכיח כן מדברי רש"י בשבת (יד.) על דברי הגמרא שם שגזרו חכמים על האוכל אוכלין טמאים שיהיה גופו טמא לענין אכילת תרומה, ומשום גזירה שמא יאכל חולין טמאים ויכניס לפיו תרומה עמהם, ונמצא שהם נפסלים בתוך פיו על ידי שנגעו באוכלין הטמאים שבתוכו ונטמאו מהם. וכתב רש"י (ד"ה ופסיל) שהאיסור בכך הוא משום שהתורה הזהירה על התרומה לשמרה בטהרה, דכתיב את משמרת תרומתי, לפיכך גזרו באוכל אוכלין טמאין שלא יהיה רגיל אצל תרומה. והמהרש"א (ברש"י שם) הקשה מדוע כתב שהאיסור משום משמרת תרומותי ולא משום שעובר באיסור אכילת תרומה טמאה. ויישב המרחשת שבמציאות אי אפשר שיכניס לתוך פיו כזית תרומה עם האוכלין חולין שיש כבר בתוך פיו, ואם כן אין אפשרות שיאכל תרומה טמאה בשיעור המחייבו מן התורה, ואין זה אלא חצי שיעור, שלדברי ריש לקיש (יומא עד.) מותר מן התורה, ולכך פירש רש"י שהאיסור משום משמרת תרומותי שבזה עובר אף בכלשהו, בפחות מכזית[כט].

ג. האיסור לטמא תרומה וקדשים

פתיחה

מלבד האיסור לטמא תרומה, הנלמד מהאזהרה של משמרת תרומתי, מצינו אזהרה נוספת על כך כפי שמתבאר בסוגיות הגמרא (מכות יד: זבחים לג:) הנלמדת מן הפסוק 'בכל קודש לא תגע' (ויקרא יב ד).

מצינו בגמרא (שם) שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש על טמא שנגע בקודש, לריש לקיש לוקה מכח האזהרה של בכל קודש לא תגע, ורבי יוחנן

כג. **וכתב** שם שיש לומר שבנדון חקירה זו נחלקו בירושלמי (מע"ש פ"ג ה"ב).

כד. **בדרך** אמונה (תרומות פי"ב ציון ההלכה אות ס) השיג עליהם שאין הכרח מדברי המשנה, ויש לומר שדווקא במקום שהולך לאיבוד הקלו בכך, שאם אינו נחשב כל כך, אינו צריך לאבד את החולין.

כה. **ואפשר** לסייע לדבריו ממשמעות לשון רש"י במועד קטן (ה. ד"ה עשו) עשו משמרת לאוכלי תרומה שנאמר בה משמרת, שמשמע מכך שיסוד האזהרת בשמירת התרומה, הוא לצורך קיום אכילתה כדינה.

כו. **והמגילת** אסתר (שם) כתב שאכילת תרומה לכהן אינה מצות עשה של חובה אלא רשות. והמנחת חינוך (בשכחת העשין שמנה הרמב"ן) העיר שברמב"ם (תרומות פט"ו הכ"ב) כתב שכאשר אוכל תרומה מברך אשר קדשנו וכו', ומשמע שהיא מצוה גמורה, וצריך עיון.

כז. **ומצינו** כן בירושלמי (מעשר שני פ"ג ה"ב) שיש איסור למעט באכילת תרומה באופנים הללו.

כח. **אבן** יש להעיר שלא מוזכר בסוגיא בזבחים שיסוד האיסור למעט באכילתה הוא משום 'משמרת תרומותי' אלא הוא איסור מצד עצמו בכך שיש דין אכילה בתרומה, ואסור לבטלו ולהפקיעו, ומשמע מכך שלא כדברי הקובץ שיעורים, שאין שייכות בין דין משמרת לדין האכילה של תרומה, שהחובה לקיים את האכילה היא מצוה בפני עצמה, והדין משמרת שלא לגרום הפסד וטומאה הוא דין בפני עצמו שלא מחמת הפקעת מצות אכילה.

כט. **ולפי"ז** יישב המרחשת את קושית התוספות (כריתות יג. בגליון ד"ה מפני הסכנה) שאמרו בגמרא שם שהתירו לאכול אוכלין טמאים פחות מכשיעור, לה ולעוברה, מפני הסכנה, והקשו שהרי לריש לקיש חצי שיעור מותר מן התורה [ותירצו שמדרבנן אסרו, ולא התירו אלא מפני הסכנה] אכן להנתבאר שיש איסור משמרת לטמא משהו של תרומה, אף לריש לקיש הוא איסור מן התורה, כשאוכל אוכלין טמאים ועמהם אוכל את התרומה.

סובר שאינו לוקה, שאזהרה זו מדברת על תרומה, שאם הטמא בגופו נגע בה וטימאה, לוקה. עוד נחלק ריש לקיש שם, שאזהרה זו נדרשת על אוכל קדשים בטומאת הגוף, ולא על מגע לחוד, שהאוכל בטומאת הגוף לוקה משום אזהרה זו. וכן פסק הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ח הי"ד). העולה מדברי הגמרא שלרבי יוחנן נאמרה האזהרה לענין תרומה, על טמא שנוגע בה.

אמנם נחלקו בזה התוספות האם אכן יש בפסוק זה אזהרה על נגיעת טמא בתרומה, שהתוספות במכות (יד: ד"ה ההוא) תמהו כיצד יתכן לומר שיש אזהרה על תרומה יותר ממה שנאמר על קדשים החמורים, ולרבי יוחנן משמע שיש אזהרה דווקא על נוגע בתרומה ולא לנוגע בקדשים, וכתבו בשם הר"ר שלמה מדרוי"ש שאכן אין הכוונה שיש מלקות לטמא שנגע בתרומה, אלא רק למי שאכלה אחרי כן משנטמאה, ועיקר הפסוק בא לומר שנפסלת, ולכן הטמא לא יגע בה.

אולם התוספות בזבחים (לג: ד"ה לענין), כתבו שאכן לרבי יוחנן יש אזהרה על טמא הנוגע בתרומה, ולוקה, ומצינו בעוד מקומות שיש חומר בתרומה יותר מבקדשים.

מדוע הוצרכו שתי האזהרות על תרומה

האחיעזר (שו"ת ח"ב [אהח 19/06/2018] ב) הקשה לדעת רבי יוחנן שבכל קודש לא תגע בא להזהיר על טמא שנגע בתרומה, מדוע הוצרכו שתי אזהרות לכך, והרי יש גם את איסור משמרת תרומתי שאוסר לטמא תרומה.

וכתב שיש לומר ב' נפקא מינה בזה:

א. לענין אדם טהור שהשליך את התרומה על דבר טמא, שמצד האזהרה של בכל קודש לא תגע, אין לאסור אלא אדם טמא בגופו, ולא כאשר הטהור נוגע בתרומה בלבד, ואינו נוגע בטומאה. ותוכן אזהרה זו הוא כמו שיש אזהרה על טמא שלא להכנס למקדש, שהאיסור על הפעולה, ולא על התוצאה, שהטמא צריך להתרחק מלנגוע בקדושה שצריכה להשמר בטהרה, והטומאה שבו מחללת אותה, וכל זה לא שייך לטהור שגורם שהתרומה נטמאה מדבר אחר. ומה שאין כן באזהרת משמרת תרומה שהאיסור על התוצאה שהתרומה נטמאת בודאי שאסור.

ב. לענין תרומה שהולכת לאיבוד, שמצינו שלדעת רבי יהושע (טו.) מותר לטמאה, וכן לרבי מאיר (יד.) למדים מכך שתרומת חמץ שטעונה ביעור בשריפה, אין איסור לטמאה, ומשום שכל האיסור מצד משמרת תרומה, שצריך לשמרה לכל מה שהיא ראויה בקיום קדושתה, ואם הולכת לאיבוד אין חיוב לשמרה בטהרה. אולם מצד האזהרה של בכל קודש לא תגע יש לאסור לטמא לנגוע בה, שאין איסורו מצד התוצאה שמקלקל את מה שהתרומה ראויה לו, אלא הוא איסור בעצם הפעולה, שמחלל את הקודש[ל].

ולפי"ז רצה לומר שלא התיר רבי יהושע לטמא תרומה בידים, כשהולכת לאיבוד, כגון במקום הפסד החולין שעומדת להתערב בהם ויאסרו, אלא באופן שהטהור מקבל את התרומה בכלים טמאים, והוא גופו אינו טמא ואינו מוזהר על נגיעה בתרומה, ולכן אין לו איסור מצד בכל קודש לא תגע אלא רק מצד משמרת, וזה הותר לו במקום שהולכת לאיבוד, אך אדם טמא אסור לו לקבל בידיו את התרומה ולטמאה, אף כאשר הולכת לאיבוד.

אזהרת לא תגע במשליך התרומה על טמא

אולם הביא (שם אות ג) שדעת המאירי (שבת צא. ד"ה קצת) שאין חילוק בכך, ואם הטהור משליך את התרומה על גבי דבר המטמאה, עובר הן באיסור משמרת תרומתי, והן באיסור בכל קודש לא תגע, וזה לשונו 'ואין הפרש בין טמא שטימאה בנגיעתו בין טהור שטמאה לבית טמא'. ולפי"ז לא שייך לומר את הנפקא מינה דלעיל לגבי טהור שמשליכה על דבר טמא[לא]. ולפי"ז חוזרת הקושיא למה הוצרכו שתי אזהרות שלא לטמא תרומה.

והנה עדיין יש לומר שהאיסור של בכל קודש לא תגע מוסיף על משמרת במקום שהולך לאיבוד, אולם יקשה מה הוסיף האיסור של משמרת במה שלא נכלל באזהרה של לא תגע.

נפקא מינה לפסול היסח הדעת

ותירץ האחיעזר, שנפקא מינה לגבי פסול היסח הדעת, שבדין משמרת נכלל גם שאם הסיח דעתו ולא שימר כראוי, נפסלת מן התורה, כמבואר בגמרא (לד.) כנתבאר לעיל (אות א). ואילו מצד לא תגע בודאי אין שום מקור לפסול תרומה שלא נשמרה כראוי, כל עוד שלא נטמאה בודאות.

עוד כתב, שיש נפקא מינה לגבי מעשר שני, שמצינו (סוכה לה:) שיש בו איסור להפסידו ולטמאו מצד משמרת תרומתי, וכל זה דווקא מצד משמרת, אך משום בכל קודש לא תגע לא מצינו שאף מעשר שני בכלל זה. אמנם בירושלמי (שבת פט"ז ה"ג) מצינו שיש איסור בכל קודש לא תגע אף במעשר שני, ולפי"ז עדיין קשה מה הנפקא מינה.

נפקא מינה לגבי גורם לקבל טומאה

וכתב שיש עוד נפקא מינה, לגבי גרמא, דהיינו שגורם לתרומה לקבל טומאה, אך אינו מטמאה בידים, שמבואר בגמרא (טו.) שתרומה טהורה אסור אף לגרום לה קבלת טומאה, אך בתרומה תלויה לדעת רבי יהושע מותר לגרום לה קבלת טומאה, כיון שכבר אינה ראויה לאכילה, כמבואר בבכורות (לד.). אמנם משמע בגמרא שאסור לטמאה בידים, וצריך ביאור מהו החילוק בין גרמא לבידים[לב]. וביאור הדבר הוא שיש חילוק בחומר האיסור, שמצד בכל קודש לא תגע אין איסור אלא על נגיעה בידים, אך אין איסור לגרום לה לקבל טומאה, ומה שאין כן מצד משמרת שיש חיוב לשומרה ולמנוע שלא תקבל טומאה, נכלל בזה שלא לגרום לה קבלת טומאה. ולפיכך נפקא מינה שבתלויה שאינה בכלל דין משמרת כיון ש'אינה ראויה לך' אין זה מתיר אלא את איסור משמרת, ולא את האיסור של בכל קודש לא תגע, לפיכך אסור לטמאה בידים. וכן כתב בקובץ שעורים (אות סח)[לג].

האם לוקים על אזהרת זו

והנה יש לדון האם יש עונש מלקות על אזהרת בכל קודש לא תגע, לשיטות שנפסק להלכה כרבי יוחנן. ומדברי התוספות במכות (יד: ד"ה ההוא) מתבאר שגם לרבי יוחנן אין מלקות על טמא שנגע בתרומה, ועיקר האזהרה באה לומר שאם נגע בה נפסלה ואסור לאוכלה בטומאה. אמנם התוספות בזבחים (לג: ד"ה לענין וד"ה ההוא) כתבו שהיא אזהרה גמורה על טמא שנגע בתרומה, ומשמע שיש מלקות על כך לרבי יוחנן. וכן מדברי רש"י (שם ד"ה בתרומה) דקדק השער המלך (תרומות פי"ב ה"א) שיש מלקות בתרומה, שכתב שם וזה לשונו 'וכיון דבתרומה כתיב לא ילפינן מלקות בקדש ואפילו בק"ו, דאין מזהירין מן הדין'. ומשמע שבתרומה יש מלקות, ורק בקודש אינו לוקה.

ובדעת הרמב"ם נחלקו האחרונים, שהמשנה למלך (תרומות פי"ב ה"א) כתב שהרמב"ם פסק כרבי יוחנן, ומכל מקום סובר שאין מלקות בנגיעה בתרומה. והשער המלך (שם) השיג עליו מנין לו שדעת הרמב"ם כרבי יוחנן, ויש לומר שדעתו כריש לקיש שהרי פסק (פסולי המוקדשין פי"ח הי"ג) שהאזהרה היא על אכילת קודש, ולוקה עליה, ואם כן אין הפסוק מדבר על נגיעה בתרומה. אכן מאידך מוכח שפוסק כרבי יוחנן, לגבי טמא שנגע בקודש, שאינו לוקה, כפי שכתב (שם הי"ב) ואילו לריש לקיש לוקה מכח אזהרה זו.

וכתב בליקוטי הלכות (זבחים לג: זבח תודה ד"ה תניא וד"ה מסתברא) כסברת השער המלך, שהרמב"ם סבר שאינו לוקה, אף שיש בכך איסור מן התורה, וטעם הדבר משום שעיקר האזהרה באה רק על אוכל בטומאת הגוף, ולא על טמא הנוגע בתרומה, ואמנם יש בכך איסור מן התורה מכח אזהרה זו, אולם אינו לוקה עליה. והוכיח זאת ממה שהרמב"ם לא הזכיר שיש מלקות על נוגע

ל. ראה להלן בנדון על האופנים שבהם אינו מטמא את התרומה, ומכל מקום דנו בזה שיש איסור בנגיעתו.

לא. האחיעזר (שם אות ג) הקשה על המאירי, שהרי לכאורה תמוה כיצד התירו לטמא תרומת חמץ בידים כששורפה עם הטמאה, ואף שהולכת לאיבוד מכל מקום אין זה מתיר אלא את האיסור של משמרת מחמת שאינה ראויה לך, אבל את האיסור שלא תגע כיצד התירו לו, וכן יקשה כיצד התיר רבי יהושע (טו.) להציל בכלים טמאים והרי נחשב שמטמאה בידים, ואף שהולכת לאיבוד כיצד הותר האיסור של בכל תגע. ומוכח מכך שלא כדברי המאירי אלא אין איסור זה אלא דווקא בטמא בגופו שנוגע בתרומה, ולא בשאר אופנים שמטמאה מחמת כלים טמאים, ולכך שייך להתיר במקום שהולכת לאיבוד.

לב. והפני יהושע (יד: ד"ה מי דמי) כתב לחלק באופן אחר, ויובא להלן.

לג. כעין דבריו יש לומר שנפקא מינה לגבי אם אינו מתכוין לטמא, ונטמא בלא כוונה, שלפי הנתבאר ב' האיסורים הם ב' דינים, ולגבי אינו מתכוין מצינו שיש חילוק בין כאשר האיסור במעשה לכאשר האיסור על התוצאה, והנה מצינו (כ:) שבדין משמרת מוזהר אף על דבר שאינו מתכוין, שלא יניחנה במקום שעלולה להטמא, אף שאינו מתכוין לטמאה, והקשה רעק"א (שו"ת ח"ב ס' קלב) מדוע צריך להשמר מכך שלא יטמאנה באופן שאינו מתכוין לכך, והרי דבר שאינו מתכוין מותר, ותירץ בקובץ שיעורים (אות ריא) שבמקום שהאיסור על התוצאה ולא רק על המעשה, יש מעשה עבירה גם במקום שעושה זאת בלא כוונה, ואין את ההיתר של 'אינו מתכוין'. שכל ההיתר של אינו מתכוין הוא כאשר העבירה היא בהתעסקות של האדם, ולכן כשאינו מתכוין נחשב שלא התעסק בזה אלא כנעשה מאיליו הוא, והאדם לא מוזהר שדבר זה לא ייעשה מאיליו, ומה שאין כן במקומות שמוזהר על התוצאה שמוטל עליו למנוע זאת, כגון במשמרת תרומה שמוטל על האדם לשמור ולמנוע את קבלת הטומאה שתבוא מאיליה. והוכיח זאת משובר עצם בפסח (פה.) שאם מניח גחלת עובר בכך שהעצם נשרפת, ואף שאינו מתכוין לכך, כמבואר ברש"י (שם ד"ה משום פקע) ואף בזה הקשה רעק"א (שם) מדוע עבר איסור בכך שפקעה העצם והרי אינו מתכוין, ובעל כרחך צריך לומר שאין בזה היתר של אינו מתכוין, משום שהאיסור בזה הוא על התוצאה אף אם נעשית מאיליה.

בתרומה מחמת האזהרה של בכל קודש לא תגע. וכן דקדק האחיעזר (שם אות ד) בדבריו[לד].

גדר האיסור לטמא

אופנים שהתרומה אינה נטמאת

יש לדון באופנים שהטמא נוגע בתרומה והיא אינה נטמאת, האם עובר על אזהרת בכל קודש לא תגע. וכגון, תרומה שכבר נטמאת, והטמא חוזר ונוגע בה שנית, וכן אם התרומה לא הוכשרה במשקה לקבל טומאה, והטמא שנוגע בה אינו מטמאה, האם עובר איסור באופן זה.

טמא הנוגע בדבר שנטמא כבר

ומצינו שהריטב"א (גיטין סא. ד"ה אבל) כתב שגם תרומה שנטמאה כבר, אסור לחזור ולטמאה, מן התורה. והאחרונים תמהו על דבריו כיצד יתכן שיעבור איסור בכך, הרי אינו מקלקל כלום בתרומה, שכבר מחוללת ועומדת, ועוד הקשו שהרי בסוגיות הגמרא במסכתין (יד:-טו:) מתבאר שאין חוששים להוסיף טומאה על טומאתו, מפני שכבר מקולקל ועומד.

והאחיעזר (שם אות ה) פשוט לו שלא שייך לעבור על בכל קודש לא תגע, כשנוגע בתרומה וקדשים שנטמאו קודם לכן, ואף שעושה בכך 'סיבה' חדשה לכך שיהיו טמאים, מפני שלא חידש כלום, ולא מצינו אזהרה בתורה אלא על מה שפועל את הטומאה בפועל, ולא במה שחוזר ועושה 'סיבה' חדשה, בלי עשית התוצאה. והרי מצינו בגמרא (בכורות לג:) שלגבי מחמץ מנחה יש ריבוי מיוחד שאף מחמץ אחר מחמץ חייב, ומשום ששם נתרבה שכל מי שעושה 'סיבה' נוספת לכך, עובר באזהרה, אולם בענייננו לא מצינו ריבוי מיוחד לכך, ומצד הסברא אין לחייב בזה.

אוצר החכמה

טמא הנוגע בדבר שלא הוכשר

ובטהרת הקודש (זבחים לג: ברש"י ד"ה בתרומה) כתב שיש מקום לומר שאזהרת בכל קודש לא תגע נאמרה אף על טמא שנגע בתרומה או קדשים שלא הוכשרו לקבל טומאה, ואף שבמגע זה אינו נפסל, עובר באזהרה זו, מפני שהאיסור הוא על כך שגוף הטמא נוגע בה, וכעין זה מצינו בתוספות (יבמות עג: ד"ה והיכן) שאם הטמא אוכל קודש טהור שלא הוכשר, עובר באיסור גמור, אף שהאוכלין אינם נטמאים. ומתבאר שיש מקום לאסור את הפעולה של האכילה והנגיעה, לא מצד התוצאה שנטמאה התרומה, אלא מצד עצם הפעולה.

חקירת האחרונים בגדר האיסור לטמאות

בקובץ שעורים (אות סו) ושעורי רבי דוד (אות שפג) חוקרים מהו גדר האיסור לטמא תרומה, האם הוא משום הפסד וקלקול התרומה מלקיים בה את אכילתה בטהרה ושאר דיני קדושתה, וכשם שיש איסור להפסיד את התרומה בשאר אופני איבוד כך גם הטומאה היא אופן נוסף של הפסד ואיבוד. או שמא יש איסור מיוחד לטמא תרומה, ולא מצד ההפסד שבזה.

ומלשון הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ח הי"ד) אסור לטמא את הקדשים שהרי פוסלן, דקדק הקובץ שיעורים (אות סח) שכל האיסור הוא משום הפסד, ולא משום גוף המעשה המטמא, שהרי הוסיף שכל הטעם שלא לטמא מחמת שנפסלים בכך מלקיים את דיני קדושתם.

ומדברי הריטב"א בגיטין (הובא לעיל) שאסור לטמא לנגוע גם בתרומה שנטמאה כבר, הוכיח בשעורי רבי דוד (אות שפד-שפה) שסבר שהאיסור הוא מצד עצם המעשה המטמא, שאם נאמר שהאיסור מצד ההפסד, לא שייך הפסד בדבר שכבר נטמא, ומקולקל עוד קודם לכן.

וכעין זה הוכיח הקובץ שעורים (אות סו) ממה שיש צד בגמרא (יד:) שאסור להוסיף טומאה על טומאתו, אף שלכאורה אין בכך שום הפסד, ומדוע ייאסר לעשות זאת, ובעל כרחך צריך לומר שגוף המעשה המטמא הוא העבירה. והקשה לפי"ז כיצד התוספות (יג. ד"ה ושורפין) למדו מאיסור משמרת שאסור לשרוף ולהפסיד תרומה, אף שלא בדרך טומאה, ומנין לנו שיש ב' איסורים, א. לטמא, ב. להפסיד ולאבד. ואמנם לשיטת רבינו אפרים (יג. הו"ד בחדושי הר"ן ד"ה שורפין, ותוס' הרשב"א ד"ה ושורפין) שאין איסור מן התורה באיבוד ושריפה, אלא רק במטמא, יש לומר שאכן גדר האיסור הוא במטמא דווקא, ולא מצד ההפסד שבזה[לה].

ומאידך הוכיח (אות סח) שבדבר ההולך לאיבוד, אף שלא נטמא עד עתה, אין איסור משמרת כפי שמצינו (טו.) בחבית שנשברה, ובתרומת חמץ שטעונה ביעור בשעת איסורה מדרבנן, לדעת רבי מאיר (שם) שמותר לשורפה עם הטמאה אף שנטמאת, ומשום שאין דין משמרת בדבר ההולך לאיבוד, וכל זה מובן רק אם נאמר שכל האיסור הוא רק מחמת ההפסד והקלקול אולם אם נאמר שיש איסור בעצם המעשה המטמא, ולא מצד ההפסד, מה יועיל לנו שהתרומה הולכת לאיבוד, ואין כאן הפסד, הלא עדיין יש עבירה במה שמטמאה[לו].

ובשעורי רבי דוד (אות שפה) כתב שיש מקום לדחות כל זה, ולומר שאכן יסוד האיסור הוא רק מצד שמפסיד תרומה, אולם גם בדבר שנטמא כבר שייך האיסור להפסיד, מצד שגם במעשה שהוא 'סיבה' להפסד, יש עבירה, ולאו דווקא כאשר מתחדש ההפסד כתוצאה ממעשיו, שהתורה הקפידה על כך שמתעסק בעשיית הפסד לתרומה וקודש[לז].

ומאידך הוכיח (אות שפג) משיטת רבי יוסי (יד.) שאסר לטמא תרומת חמץ, אף בשעה שהולכת לאיבוד בשעת ביעורה, ואף שאין בזה שום הפסד וקלקול, ובעל כרחך צריך לומר שלרבי יוסי גדר האיסור הוא בגוף המעשה המטמא.

האם יש חילוק בין גורם למטמא בידים

והנה שנינו (תרומות פ"ח מ"ח) שבתרומה טהורה אסור להניחה במקום תורפה, שעלולה לקבל טומאה, מפני שבכך הוא גורם לה לקבל טומאה, ונחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע על תרומה תלויה האם רשאי להניחה במקום תורפה הגורם לקבל טומאה, לרבי אליעזר אסור כיון שעדיין איסור משמרת חל בה, ונחשבת כראויה לאכילה מספק, שמא יבוא אליהו ויטהרנה, ולרבי יהושע דנים אותה כפי מצבה עתה בפועל שמחמת הספק אינה ראויה לאכילה, ומשום כך מותר להניחה במקום התורפה.

והגמרא (טו.) חילקה בין גרמא למטמא בידים, שלא התיר רבי יהושע אלא רק לגרום לה טומאה אך אסור לטמאה בידים, שמא טהורה היא. והפני יהושע (ד"ה מי דמי) תמה על כך מהו החילוק בין גרמא לעושה בידים, הרי בכל איסורי תורה אין חילוק בכך, ואם יש איסור במעשה המטמאה, אף בגרמא יהיה איסור מן התורה.

והפני יהושע חידש שצריך לומר שכל האיסור לטמא תלויה הוא רק מדרבנן[לח], ומשום כך לא החמירו אלא במטמא בידים, ולגבי גרמא הולכין להקל[לט]. והוסיף שכך משמע בסוגית הגמרא בבכורות (לג:) שיש מקום להקל באיסור זה של מטמא תרומה תלויה, שלא אסרו חכמים אלא במטמא בידים.

וכבר הובא לעיל שהאחיעזר (שו"ת ח"ב סי' מ אות ב) וקובץ שיעורים (אות סח) ביארו באופן נוסף, שאף שהאיסור במטמא תלויה הוא מן התורה, מכל מקום יש לומר שיש חילוק בין גרמא לבידים, משום שהם ב' דינים, ומפני שהם ב' איסורים נפרדים, א. משמרת, ב. בכל קודש לא תגע, כנתבאר לעיל, ומאיסור משמרת למדים שאסור לגרום טומאה, ומאיסור בכל קודש לא תגע למדים שאסור לטמא בידים, ובתלויה שאינה ראויה לך, פקע איסור משמרת לשיטת רבי יהושע כמבואר בגמרא (בכורות לד.), אולם עדיין יש בזה את האזהרה של מטמא בידים, משום בכל קודש לא תגע.

חולין הטבולין לתרומה וחלה

מקור הנידון

שנינו בחלה (פ"ג מ"ב) שכאשר מגלגלים עיסה ומתחייבת בהפרשת חלה, צריך להזהר לעשות העיסה בטהרה כדי שיוכלו להפריש את החלה בטהרה,

לד. והנה לשון הרמב"ם (תרומות פי"ב ה"א) שאסור לטמא את התרומה 'כשאר הקדשים', ובדרך אמונה (תרומות פי"ב סק"א, ובציון ההלכה אות ב) פירש שהוא משום בכל קודש לא תגע ולפיכך תולה הרמב"ם את עיקר האיסור בזה שהוא בקרבנות, ותרומה הוקשה לשאר הקדשים. ומה שאין כן באיסור משמרת שעיקרו נאמר על תרומה.

לה. וראה בענין זה בהרחבה להלן (אות ד).

לו. ויש להוסיף שלדברי הפני יהושע (טו. ד"ה מי דמי) שכל האיסור לטמא תלויה בידים אינו אלא מדרבנן, ומשום שכבר אינה ראויה לך, ומוכח מכך שכאשר אין הפסד בדבר, מותר לטמאות, שהרי יש צד שעדיין טהורה היא ומכל מקום אין איסור לטמא לנגוע בה, מדין תורה.

לז. והשווה זאת למטיל מום בבעל מום (בכורות לג:) וכן המחשב מחשבת פסול בקדשים שאיסורו כעין זה, וכתב באבן האזל (פסולי המוקדשין פי"ח) שהאיסור שלא לחשוב מפני שפוסל, כולל גם במי שחשב מחשבה הפוסלת לאחרשכבר נפסל הקרבן, שכל מחשבה שהיא סיבה לפסול, יש בה את מעשה העבירה, ואף בענייננו כל מעשה שהוא סיבה להפסד קדשים ותרומה, התורה הקפידה עליו ונחשב עבירה, גם בלי עשיית התוצאה. אכן לעיל הובאו דברי האחיעזר (שו"ת ח"ב סי' מ אות ב) שהיה פשוט לו שאי אפשר לחייב על כך, כיון שאין ריבוי לזה.

לח. ומן התורה אין בכך איסור, כיון שאינו מפסידה ומקלקלה, שהרי בין כה וכה אינה ראויה לאכילה, וכמתבאר בסוגיא בבכורות (לד.) שנקראת 'אינה ראויה לך' לדעת רבי יהושע.

לט. וכן דעת הדרך אמונה (תרומות פי"ב ה"ב ד"ה ולא) בביאור שיטת רבן גמליאל (תרומות פ"ח מ"ח, בכורות לג:) שלא יחדש בה דבר, והיינו שמותר שלא לשמרה, אך אסור לטמאה בידים, ומשום שהאיסור לגרום לה טומאה אינו אלא מדרבנן.

19/06/2018 אריאל

ומבואר בגמרא (נדה ו:) בטעם הדבר ש׳חולין הטבולין לחלה כחלה דמו׳, ואסור לגרום טומאה לחלה, כלומר שנחשב שחלק החלה או התרומה מעורב בתוך החולין הטבולין וטעונים הפרשת תרומה, וכל המטמא את הטבל נידון כאילו מטמא את התרומה ממש.

וכתב רש״י (ד״ה תעשה) ש׳אסור לגרום לה [לעיסה הטבולה לחלה] טומאה ודאית, דכתיב ואני נתתי לך את משמרת תרומותי, ודרשינן בבכורות (לד.) שתי תרומות במשמע, טהורה ותלויה, ואמר קרא שומרנה׳. וכעין זה כתב רש״י לגבי מה שאמרו בגמרא (ע״ז נו.) שאין בוצרים עם ישראל שעושה פירותיו בטומאה, ופירש רש״י (ד״ה ואין) משום שגורם טומאה הוא, ופירות של ישראל טבולין הם לתרומה, ואסור לגרום טומאה לתרומה, דכתיב ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי, בשתי תרומות הכתוב מדבר׳. ומתבאר מדבריו שאסור לטמא את הטבל מפני שגורם טומאה לתרומה או לחלה שמעורבים בו.

האם איסורו מן התורה או מדרבנן

ויש לדון האם הוא איסור מן התורה או מדרבנן, ובפשוטו משמע מרש״י שהוא איסור גמור מן התורה, אכן במרחשת (שו״ת ח״א סי׳ נב ענף ו סק״ז בהגה״ה) כתב שלפי״ז יקשה למאן דאמר (נדה ו: סוטה ל:) שחולין הטבולין לחלה אינם כחלה, כיצד שייך לומר שיש בזה איסור משמרת תרומה בשעה שעדיין לא חל בו שם תרומה. ועוד הקשה, כיצד שייך לקבוע שגורם טומאה לחלה או לתרומה שבטבל, והרי יכול להפריש על טבל זה ממקום אחר, שהפירות שנוטל משם הן טהורים, ונמצא שלא נטמאה התרומה או החלה, ומדוע נחשב עתה כגורם טומאה ודאית לחלה ותרומה. ולכך כתב המרחשת שאין כוונת רש״י לאיסור מן התורה, אלא כל איסורו הוא רק מדרבנן, שאסור לגרום טומאה לחלה ותרומה שיופרשו מהטבל, והוא כעין האיסור משמרת שיש מן התורה אחרי שחל כבר שם תרומה[מ].

ומצינו בירושלמי (חלה פ״ג ה״ב, ע״ז פ״ד ה״ט) אמר ר׳ יוסי בשם רב הילא, בדין היה שיטמא אדם טבלו דבר תורה, דכתיב ואני וגו׳ משמרת תרומותי תרומה צריכה שימור ואין הטבל צריך שימור, ומה אני מקיים ונתתם ממנו את תרומת ה׳ לאהרן הכהן, עשה שינתן לו באהרן הכהן בכהונתו, ובפני משה (ד״ה מה אני) כתב שמה ששנינו (חלה פ״ג מ״ב) שאסור לטמא טבל אינו מן התורה אלא מדרבנן, משום שטבל הטבול לחלה נידון כ׳חלה׳. ומה שצריך מן התורה לדאוג ולשמור על העיסה בטהרה על מנת ליתן מחלה לכהן באופן שראוי לאכילה ולא רק להסקה, אינו אלא משום הפסד כהן, ולא משום דין משמרת כלפי קדושת התרומה וחלה[מא].

ונפקא מינה שבעיסה תלויה שהיא כבר בספק טומאה ואסור לאוכלה, נמצא שאין הפסד לכהן שהרי לא יוכל לאוכלה, מותר לגלגלה אף בטומאה, ואין לחשוש לצד שמא היא עדיין טהורה, וכל זה משום שאין בזה איסור משמרת, אולם אילו היה בזה איסור משמרת כמו בתרומה תלויה לדעת רבי אליעזר (בכורות לד.) לא יועיל מה שהיא עומדת בספק ואי אפשר לאוכלה בפועל, שעדיין יש לחשוש לצד שמא כלפי שמיא גליא שעדיין טהורה היא ויבוא אליהו ויטהרנה, והוא מטמאה ומקלקלה.

ד. האם מן התורה אסור לשרוף תרומה

מקור האיסור לאבד ולהפסיד תרומה

שנינו (קדושין פ ע״א-ע״ב) שאסור לשרוף תרומה טהורה, ואף ספק נטמאה אסור לשורפה, אלא ׳תולים׳ אותה, כלומר שאין אוכלים אותה מחמת ספק איסור, וגם אין שורפין אותה. ומבואר מכך שתרומה טהורה אסור לשורפה.

עוד שנינו (תרומות פי״א מ״א) שאסור לבשל יין של תרומה מפני שממעטו, וכן אסור ליתן דבלה וגרוגרות לתוך המורייס מפני שמאבדם. ומבואר מכך שיש איסור לאבד ולקלקל את התרומה, אף שאינו מטמאה.

בכפתור ופרח (פי״ז) וספר התרומה (הל׳ ארץ ישראל סי׳ ה) הוכיחו עוד ממה שמצינו בעיר הנדחת (סנהדרין קיא:) שהתרומות אינן נשרפות בכלל שלל עיר הנדחת, אלא ירקבו, ומוכח שאסור לאבדם בידים[מב].

הגר״מ אריק (טל תורה, פסחים יג. בתוס׳ ד״ה ושורפין) הוכיח מהגמרא בזבחים (עד.) שאסור למעט באפשרות אכילת התרומה, וכל שכן שאסור לשורפה בידים.

ובטעם האיסור כתבו התוספות (יג. ד״ה ושורפין) שהוא משום איסור משמרת תרומתי, שנכלל באזהרה זו שלא לעשות שום קלקול בתרומה ולא לאבדה, ולא רק שלא לטמאה. אמנם מלשון התוספות משמע קצת שנסתפקו בדבר, כפי שדקדק בקובץ שעורים (אות נט) שהרי אמרו ׳אפילו אם נאמר שאסור לשרוף תרומה טהורה׳. וצריך ביאור מהו שורש הספק.

האם איסורו מן התורה

אכן מצינו שנחלקו הראשונים בנדון זה, האם האיסור בזה הוא דין תורה או גזירת חכמים, שיטת רבינו אפרים (יג. הו״ד בתוס׳ הרשב״א ד״ה ושורפין, וחדושי הר״ן ד״ה שורפין) שאין בזה איסור מן התורה, לפי שלא נכלל באזהרת משמרת תרומתי אלא רק שלא לטמאה, ומותר מן התורה לשרוף ולהפסיד את התרומה אף בטהורה הראויה לאכילה, וכל האיסור שבזה הוא רק מדרבנן בלבד.

ובעלי התוספות (שם ובתוס׳ ד״ה ושורפין) חולקים עליו, שהאיסור הוא מן התורה. וכן מתבאר מדברי רש״י בסוכה (לה: ד״ה שמכשירה וד״ה שמפסידה) שבכלל אזהרת משמרת תרומתי שלא לאבדה ולהפסידה. וכן הוא לשון הרמב״ם (תרומות פי״ב ה״א) שאסור לטמא תרומת ארץ ישראל כשאר הקדשים ולא יפסידנה וכו׳, ומוכח שהוא איסור מן התורה, כמו בטומאה[מג].

הראיה להתיר

רבינו אפרים הוכיח שמותר מן התורה לשרוף תרומה, שהרי מצינו בגמרא (יג.) שבערב פסח שחל בשבת, מבערים את כל החמץ מערב שבת, אף שעדיין הוא אוכל המותר באכילה, ושורפין אף תרומת חמץ שהיא טהורה, וקשה כיצד מותר לשרוף את התרומה. והוסיפו התוספות שהיה מקום לומר שכיון שסופה הולכת לאיבוד, שהרי עתידה להאסר למחרת מכח בל יראה ויהיה אסור לקיימה, לכן אין איסור לשורפה בידים כבר מערב שבת, אך רבינו אפרים דחה זאת, שאינו נחשב כדבר שבודאי עתיד להאסר שהרי מן התורה די לו בביטול החמץ, ואינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא ולא במצות תשביתו, ורשאי להשהותו, ולאוכלו אחרי הפסח, וכל חובת הביעור אינה אלא מדרבנן, ואם כן נמצא שמן התורה אינו זקוק לבער את התרומה, אלא רק מדרבנן. ואם נאמר שיש איסור מן התורה בשריפת תרומה, כיצד חייבוהו חכמים לעבור בידים על איסור תורה, והרי אף למאן דאמר (יבמות פט:) יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, מודה הוא שלא עקרו דין תורה בידים, וכיצד כאן חייבוהו לבער תרומה באיסור. אלא ודאי מוכח מכך שאין בזה איסור מן התורה.

דחיית הראיה

ובחדושי הר״ן ותוס׳ הרשב״א (שם) דחו ראייתו, וכתבו שאין איסור משמרת תרומתי על דבר שאינו ראוי לאכילה, אף שאינו הולך לאיבוד ויכול לקיימו, והרי התרומה שהיא חמץ תהיה אסורה באכילה בפסח מן התורה, וחכמים קנסו שגם לאחר הפסח אסור באכילה והנאה לפי שלא ביערו, ותקנה זו חלה ואין בה גדר של ׳עקירת דבר תורה׳ ב׳קום ועשה׳, שהרי זו עקירה של שב ואל תעשה. נמצא שהתרומה כבר אינה ראויה לכהן, וביום י״ג שהוא ערב שבת כבר ידוע שלא יהיו אוכלים לחמץ זה, נמצא שמצבו במציאות הוא ש׳אינו ראוי לך׳ ובאופן זה פקע ממנה דין משמרת, כמבואר להלן (אות ו)[מד]. ולפי״ז יש לומר שאף שיש איסור לשרוף תרומה מן התורה, מכל מקום בדבר שבפועל אינו ראוי לאכילה, כבר אין דין משמרת ומותר לשורפו בידים[מה].

והוכיחו כן, שהרי אף לרבינו אפרים יש איסור משמרת שלא לטמאות התרומה, ומכל מקום סובר רבי מאיר שבערב פסח שחל בשבת, ומבערים הכל מלפני שבת, מותר לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה ככל השנים, אף שעדיין לא נאסרה באכילה, וכיצד הותר לו לטמאה, אלא ודאי

מ. וראה בדברי הרשב״א (גיטין סא. ד״ה ר״שא) שיש איסור מן התורה בכך שמטמא את העיסה אחרי שגילגלה ונתחייבה בחלה, אולם המרחשת (שם) ביאר בדברי הרשב״א שאין איסור אלא אם נטמאה אחרי שכבר הפריש את החלה.

מא. וכן מתבאר בדברי הר״ש שיריליאו בפירושו לירושלמי (חלה פ״ג ה״ב) והובא במלאכת שלמה (חלה פ״ג מ״ב) שיש ב׳ דינים, א. איסור הוא משום הפסד כהן. ב. איסור משום מטמא תרומה וחלה, שבטבולין לחלה דינו כמו חלה ממש, ולכן אף תרומה תלויה אסור לטמאה [לשיטת רבי אליעזר ורבן גמליאל].

מב. וכן כתב רש״י (סנהדרין קיב: ד״ה אלא תרומה) שאסור לזלזל בה ולשורפה, כיון שהיא קודש.

מג. כך פירש בדבריו בדרך אמונה (שם סק״ו).

מד. ודין זה הוא לכולי עלמא, ואף לרבי אליעזר שכל תרומה תלויה עדין נחשבת ראויה לך, היינו משום שמא יבוא אליהו ויטהרנה, אבל בדבר שאסור לעולם מכח תקנת חכמים ואין לו אפשרות היתר בפועל, נחשב אינו ראוי.

מה. והנה משמע שרבינו אפרים לא הוכיח אלא מתרומת חמץ טהורה ביום י״ג בניסן, בשנה שארבעה עשר חל בשבת, ושורפין מערב שבת שהוא זמן שעדיין לא נאסרה התרומה באכילה כלל, אולם בשאר שנים שחובת הביעור חלה רק משעה שנאסר באכילה בשעה ששית, לא הוקשה לו כיצד מותר לשרוף את התרומה, אף שכל איסורה אינו אלא מדרבנן, והיינו משום שאיסור דרבנן מחשיבו לי׳אינו ראוי׳ כמבואר בסוגיות הגמרא (יד:-טו.) וכמבואר להלן (אות ה-ו) ולפיכך פקע ממנו דין משמרת.

כיון שלמעשה הולכת לאיבוד שהרי לא יהיו לה אוכלים, ועתידה להאסר ולהתחייב בביעור מן העולם, לפיכך כבר מעתה היא בגדר 'אינה ראויה' ופקע ממנה דין משמרת לגבי שמותר לטמאה, והוא הדין שמותר לשורפה.

ראיה מהירושלמי שאסור מן התורה

בירושלמי (תרומות פ"ה ה"א, הובא בר"ש שם מ"ב ד"ה תירום) מצינו שדנו האם שייך לומר ששורפין תרומה מפני גזירה דרבנן, והוכיחו מהדין של ששה ספיקות ששורפין עליהן את התרומה כפי ששנינו (טהרות פ"ד מ"ה) שהוא דין מדרבנן, שהחמירו בספיקות הללו, ובדרך אמונה (תרומות פי"ב ה"א ביאור ההלכה ד"ה ולא) הוכיח מכך שאסור לשרוף תרומה מן התורה, שאם האיסור אינו אלא מדרבנן, מה היתה ההוה אמינא שאי אפשר לגזור מדרבנן לשורפה[מו].

אמנם מצינו בראשונים[מז] שכתבו שבאמת אין היתר לשרוף תרומה דאורייתא בששה ספיקות הללו[מח], שאין כח ביד חכמים לעקור איסור תורה בקום ועשה, אלא כל מה שתיקנו לשרוף על ששה ספיקות אינו אלא בתרומה דרבנן[מט]. ומתבאר שסברו כשיטת רש"י ותוספות שאיסור שריפת תרומה הוא מן התורה[נ].

ביאור שורש המחלוקת

בקובץ שיעורים (אות סו) ביאר בשורש מחלוקתם, שרבינו אפרים והראשונים נחלקו בחקירה דלעיל (אות ג) מהו גדר האיסור לטמא תרומה, האם כל איסורו הוא מצד ההפסד שנעשה לתרומה שנאסרת מכח הטומאה, או שהאיסור הוא מצד גוף הטומאה, ולא בגלל הקלקול וההפסד[נא]. שרבינו אפרים נקט שהאיסור הוא רק מצד הטומאה ולא הקפידה התורה אלא משום כך, ולא משום ההפסד, אולם שאר הראשונים סברו שאין סיבה מיוחדת להקפיד על טומאה אלא כל האיסור באינו משמרה מקבלת טומאה הוא מחמת ההפסד שבזה, ולכך מוכח שהאזהרה כוללת כל מיני איבוד והפסד.

והנה מדברי התוספות (יג. ד"ה ושורפין) משמע שנסתפקו בדין זה, האם אכן יש איסור מן התורה לשרוף תרומה, וביאר הקובץ שיעורים (אות סו) שהתוספות נסתפקו בחקירה זו, ומשום שיש ראיות לשני הצדדים, ולא נפשטה אצלם ההלכה בנדון זה. ויש לברר את ההוכחות לצדדי החקירה בזה.

ובקובץ שיעורים (שם) ושיעורי רבי דוד (אות שפג) כתבו שלכאורה הנידון תלוי במחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי במשנה (יד.) האם תרומה טהורה שנאסרה באכילה משום איסור חמץ, מותר לטמאה, שלרבי מאיר מותר משום שכבר אין בכך שום הפסד, ולרבי יוסי אסור אף שאין בזה הפסד, ומוכח שלרבי מאיר אין איסור אלא משום הפסד, ולרבי יוסי יש איסור מיוחד לטמא את התרומה.

דחיית הראיה ממחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי

האחרונים (אוצר החכמה) דחו את הראיה, שאף לרבי מאיר שהתיר לטמא את התרומה שנאסרת באכילה, יש לומר שיש איסור על גוף הטומאה ולא משום הפסד, אולם מכל מקום יש היתר לטמאה משעה ש'אינה ראויה לך', כמבואר בגמרא (בכורות לד.) לגבי תרומה תלויה לשיטת רבי יהושע, והיינו שנפקע ממנה דין שימור במצב כזה, ומותר לטמאה[נב].

עוד כתב הקובץ שעורים (אות עד) שיש לומר שאף לרבי יוסי שאסר לטמא אף דבר שנאסר, בעל כרחך אף הוא מודה שכאשר אין הפסד מחמת שהולכת לאיבוד, כבר אין בה דין משמרת, שהרי מודה במשנה (יד.) לדברי רבי יהושע שאין דין משמרת בתרומה תלויה, כיון שאינה ראויה, ושורפין תלויות עם הטמאות אף שנטמאת בודאי, והרי אף תלויה היא ספק טהורה וכיצד מותר לטמאה אם נאמר שהאיסור לטמאה לא הותר אלא רק אם כל האיסור הוא משום ההפסד, אלא ודאי מוכח שאף לדבריו פקע דין משמרת בדבר שאינו ראוי בפועל[נג].

מקורות נוספים

ובגמרא (טו.) מבואר שלרבי יוחנן מותר לטמא תרומה שנטמאה מדרבנן, בטומאה דאורייתא, ומשום שכבר אינה ראויה לאכילה ואין בכך הפסד, ומוכח שכל שאין הוספת הפסד בקבלת הטומאה, אין איסור להוסיף לה טומאה, אף שמן התורה היא עדיין כטהורה. והוכיח מכך בקובץ שעורים (אות סח) שכל האיסור בטומאה אינו אלא משום הפסד.

והובא לעיל (אות ג) שמלשון הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ח הי"ד) אסור לטמא את הקדשים שהרי פוסלן, דקדק הקובץ שיעורים (שם) שכל האיסור הוא רק משום הפסד, ולא משום גוף המעשה המטמא, ולכך נקט הרמב"ם שהטעם שיש חסרון בקבלת הטומאה הוא מחמת שנפסלים בכך להקרבה ואכילה, ואילו היה איסור מצד גוף הטומאה אין צריך לומר שהטעם שיש בכך איסור הוא מחמת שהטומאה גם פוסלת, אלא העבירה היא בגוף הטומאה.

הביאור ששני הדינים נאמרו באיסור משמרת

ובשם הגרי"ד סולוביצ'יק (הו"ד בברכת אברהם יד. בענין משמרת תרומותי אות ב) הובא לבאר בדעת הרמב"ם שיש ב' דינים באיסור משמרת, א. שלא לטמא, ב. שלא להפסיד, והיינו שיש עבירה מיוחדת במי שמטמא התרומה, ולא מצד ההפסד היוצא מכך. שהרמב"ם (תרומות פי"ב ה"א) כתב שמותר לטמא חלת חוצה לארץ שהיא מדברי סופרים, ולא מצד שטמאה כבר מחמת טומאת ארץ העמים, כיון שהיא רק מדברי סופרים ואין זה מתיר לטמאה בטומאה דאורייתא, אלא מפני שעיקר קדושתה אינו אלא מדרבנן, לא גזרו שלא לטמאה. ולכאורה קשה מדוע היה מקום לאסור לטמאה, והרי אין בכך שום הפסד לקיום דיני קדושתה, שהרי חלת חוצה לארץ נאכלת בטומאה, מלבד מי שטומאה יוצאת מגופו כמבואר ברמב"ם (שם פ"ז ה"ח) ואם כן מה שמטמאה אינו גורם שום הפסד, ומכל מקום לא הותר לטמאה אלא משום שעיקרה מדברי סופרים, ומוכח מכך שיש עבירה בעיקר מה שמטמאה, ולא מצד ההפסד שבזה. ומאידך הלא מדוקדק מלשון הרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין (פי"ח הי"ד) שכל האיסור הוא מחמת שפוסלן, והיינו משום ההפסד. אלא ודאי מוכח מכך שיש ב' דינים באיסור זה, ויש איסור בכל הפסד, ומלבד זאת יש איסור מיוחד על טומאה[נד].

האם מותר לשרוף אחרי שנטמאה מדרבנן

והנה לשיטת הראשונים שהאיסור לשרוף תרומה הוא מן התורה, יש לדון האם מותר לשרוף תרומה שנטמאת בטומאה דרבנן. ומצינו שנחלקו בזה רש"י ותוספות.

שיטת התוספות במסכתין (טו. ד"ה ולד הטומאה דרבנן) שבטומאות דרבנן אין צריך עיבור צורה אלא רשאי לשורפם מיד, ומוכח ששורפין על טומאה מדרבנן. אך שיטת רש"י בשבת (טז. ד"ה עבדי) שאין שורפין תרומה וקדשים משום טומאה דרבנן.

מו. כעין זה יש להוכיח ממשמעות הגמרא (שבת טז.) שחכמים קבעו שלא לשרוף תרומה וקדשים על טומאת כלי זכוכית שהיא מדבריהם, ומוכח שעשו גזירה משום האיסור לשרוף תרומה, ואם נאמר שכל האיסור אינו אלא מדרבנן, נמצא שזו 'גזירה לגזירה'.

מז. ספר התרומה (הל' ארץ ישראל ס"ו ה) ריטב"א (ב"ב כד. ד"ה תנן) כפתור ופרח (פי"ז).

מח. אמנם מדברי הרמב"ם (שאר אבות הטומאות פי"ג הי"ג) משמע שאף תרומה דאורייתא וקדשים נשרפים (ברכת אברהם יד. בענין משמרת אות ג).

מט. במנחת אלעזר (שו"ת ח"ג ס"ו א אות כח) כתב שיש מקום ליישב דין זה אף אם נפרשו בתרומה דאורייתא [כמשמעות דעת הר"ש (תרומות פ"ה מ"ב ד"ה תירום) שהובאה לעיל בסמוך, וכן משמע ברמב"ם (אבות הטומאות פי"ג הי"ג)] כפי שנתבאר לעיל לגבי תרומה שנאסרה מדרבנן, שעל ידי האיסור אכילה נחשבת 'אינה ראויה לך' ופקע ממנה דין משמרת, וכמו כן במקום שחייבוהו שריפה מספק, קבעו בזה ב' דינים, א. שאסור לאוכלה מספק, ב. שחייב לשורפה. ועל ידי הדין שנאסרה באכילה כבר נחשבת לאינה ראויה, אף קודם שנתחייבה שריפה, ושוב יכולים לחייבו בשריפה. וכן ביאר בברכת אברהם (יד. בענין משמרת אות ג).

נ. ובדרך אמונה (שם) העיר שם שבתוס' הרשב"א (יג. ד"ה ושורפין) יש כפי הנראה טעות סופר, שהקשה שם על רבינו אפרים מכח הדין שעל ששה ספיקות שורפין את התרומה, וכיצד מותר לשרוף, ולכאורה אין זו קושיא כלל, ואדרבה לשיטתו ניחא טפי שיכולים להקל באיסור דרבנן ולהתיר לשרוף מחמת ספק, כפי שבכל מקום קיימא לן 'הם אמרו והם אמרו'.

נא. והנה צריך ביאור בעיקר דברי הקובץ שיעורים שיש איסור מיוחד על טומאה, מהי העבירה בכך. וביארו המפרשים בדבריו בב' דרכים: א. יש לדון מצד גוף הפעולה, ומשום שכאשר מטמא תרומה הוא מזלזל בה שנוהג בה מנהג חולין, שהרי כל תרומה נזהרים בה שלא תקבל טומאה כדי שתהיה ראויה לאכילה, ובחולין אין נזהרים בכך, ומשום כך יש פגם וזלזול במה שנוהג בה מנהג חולין. ומה שאין כן אם לא נדון על הפעולה לחוד אלא רק על התוצאה, אין בכך דבר רע מלבד הקלקול שיש בזה לגבי אכילתה, והרי זה ככל הפסד, ואין חסרון מיוחד אם נטמאה יותר מאשר שאר הפסד וקלקול. ב. עוד יש לומר שאף אם נפרש שהאיסור לטמא הוא מצד התוצאה, יש לדון האם החסרון מצד איבוד האפשרות לאוכלה בטהרה, וזה מפסיד את מה שמיועדת לקיום דינה [ולפי"ז הטומאה שווה לכל הפסד], או שהחסרון מצד עצם הטומאה, שטומאה בדבר קודש היא פגם, והתורה הקפידה עליו.

נב. בברכת אברהם (יד. בענין משמרת אות ט) הוסיף שאף אם נאמר שיש איסור לטמא תרומה בידים, מצד 'בכל קודש לא תגעו' (ויקרא יב ד) כנתבאר לעיל (אות ג) ואיסור זה הוא על כל פעולה שהטומאה נוגעת בתרומה, ולכאורה אין חילוק בין ראוי לאכילה לאינו ראוי, מכל מקום לפי הנתבאר שבעל כרחך הותר לטמא דבר שאינו ראוי, צריך לומר שאף האיסור של בכל קודש לא תגעו נלמד מאזהרת משמרת, ואף בו נאמר הגדר שכל האיסור אינו אלא בדבר הראוי לקיום דיני קדושתו, ולא בתרומה שאינה ראויה לקיום דינה כלל, ולכך מותר לטמא בידים.

נג. ומה שלרבי יוסי אסור לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה, בגלל שנטמאת, אף שבין כה וכה הולכת לאיבוד, ראה להלן (אות ז) שהוא משום איסור דרבנן, ולא מדאורייתא.

נד. והנה להנתבאר לעיל (אות ג) שיש אזהרה נוספת של 'בכל קודש לא תגעו' מלבד האזהרה של משמרת תרומותי, ואף לדעת הרמב"ם שאינו לוקה, מכל מקום הובאו שם דברי אחרונים רבים שיש איסור מצד עצם הנגיעה, הרי שיש לומר לפי"ז שזהו המקור לב' הדינים, ואין צריך לחדש שבאזהרת משמרת תרומותי נתחדשו ב' האיסורים, אלא מבכל קודש לא תגעו נלמד האיסור המיוחד של טומאה, ומשמרת מלמד על כל הפסד. ולפי"ז יש לדון על פי כל הראיות שהובאו שם לעיל, שיש ב' דינים באיסור משמרת, כפי שהובא שם לגבי גרמא ובידים, שאף במקום שהותר לגרום לתלויה להטמא, מכל מקום אסור לטמאה בידים, והיינו משום שאף שאינו צריך לשמור מהפסד, מפני שכבר אינה ראויה, מכל מקום יש איסור לטמאה בידים מצד עצם הטומאה.

לשרוף תרומה טמאה בלי הנאה

האתוון דאורייתא (כלל טו) דן עוד, האם תרומה טמאה שאינה ראויה לאוכלה, שהרי נאסרה, הרי היא בכלל משמרת לגבי איבוד והפסד, ומשום שעדיין היא ראויה להדלקה והיסק אצל כהן, וגם קיום דין זה מחייב לשומרה מהפסד, או שמא כיון שהותר להדליקה, ואינה ראויה לאכילה, אין בה איסור הפסד, ונפקא מינה אם ירצה לשרוף תרומה טמאה מבלי ליהנות ממנה.

אוצר החכמה

והביא שמדברי התוספות (בכורות כב. ד"ה תירום) מתבאר שסברו שאין איסור לשרוף טמאה בלא ליהנות משריפתה, אמנם מדברי הפני יהושע (שבת כא. ד"ה אמר רב הונא) מתבאר שאסור לשרוף באופן שאינו נהנה משום שנחשב איבוד, ומוכח שסבר שאף בתרומה טמאה יש איסור לאבדה, משום שניתנה להנאה בשעת היסק.

ה. הוספת טומאה חמורה על טומאה קלה

פתיחה

אף שיש איסור גמור לטמא תרומה או קדשים, דנו בסוגיות הגמרא שאין איסור בכך שדבר שנטמא בטומאה קלה יחזור ויקבל טומאה חמורה יותר. ויש לדון האם היתר זה נאמר דווקא על דבר הטמא מן התורה, או אף בדבר שכל טומאתו רק מדרבנן. וכמו כן יש לדון בטעם ההיתר שבדבר.

מקור ההלכה

שנינו (יד. עדיות פ"ב מ"א) שהעידו רבי חנינא סגן הכהנים ורבי עקיבא על כך שהכהנים לא הקפידו לשרוף קדשים שנטמאו בדרגות טומאה קלות וחמורות יחד, אף שהטמא בטומאה קלה חוזר ונטמא בטומאה חמורה יותר. רבי חנינא העיד על בשר קדשים שהוא שלישי לטומאה, ששרפוהו עם ראשון לטומאה, ורבי עקיבא העיד על שמן תרומה שנפסל בטבול יום שהדליקוהו בכלי שהוא אב הטומאה שנטמא במת, וחוזר להיות ראשון לטומאה.

והנה באופן של רבי עקיבא תוספת הטומאה היא מן התורה, אולם באופן של רבי חנינא הוא תלוי במחלוקת האם אוכל מטמא אוכל מן התורה, כמבואר בגמרא (יד.) שלמאן דאמר[נה] שבקדשים אוכל מטמא אוכל מן התורה, נמצא שיש בזה תוספת טומאה דאורייתא, אולם לדעת רבינא בשם רבא שאינו נטמא אלא מדרבנן, נמצא שהוספת הטומאה היא רק מדרבנן. ולפי"ז כתבו התוספות (ד"ה מאי) שרבי עקיבא הוסיף על דברי רבי חנינא ב' חידושים, א. שמותר לעשות פסול לטמא, אף שאין לו שם טמא בכלל, ב. שמותר לעשות הוספת טומאה דאורייתא.

מהו החילוק בין דרגות הטומאה

והנה בגמרא (יד:) מבואר[נו] שיש חידוש בכך שאפשר לעשות פסול [שנפסל בטבול יום] לטמא, יותר מאשר בעשיית שלישי לטומאה לשני לטומאה, וכתבו התוספות (טו. ד"ה דמדאוריתא) שהגמרא נקטה שבפסול וטמא דרגת הקלקול אינה שוה, אך טמא וטמא דרגת הקלקול שוה. ויש לברר במה נחשב קלקול הדבר הטמא יותר מדבר פסול.

וביארו רש"י (יד. ד"ה נוקמה) ותוספות (ד"ה ואילו) שטמא נקרא רק כאשר טומאתו מועילה אף לטמא אחרים, ואילו פסול נקרא כאשר אינו מטמא אחרים, ודבר שנפסל בטבול יום אינו חוזר ומטמא אחרים, ומה שאין כן שלישי לטומאה [שנטמא מכח שני לטומאה], חוזר ומטמא בקדשים שנעשים רביעי לטומאה. וצריך ביאור מדוע יש חסרון בכך שפסול אינו מטמא אחרים, שנחשב שאינו מקולקל כמו דבר שנטמא, והרי לגבי גופו אין נפקא מינה בין אם יכול לטמא אחרים או לא, ובכל האופנים הוא אסור באכילה מחמת דיני טומאה.

וביארו המפרשים שטבול יום נחשב פסול ולא כטמא גמור, וכל האיסורים שעליו הם בגדר של פסול ואיסור ולא בגדר של טומאה ממש, כמבואר ברש"י (ד"ה דתנן כל הפוסל) שטבול יום 'איקלישא טומאה דידיה' ומכל מקום גזירת הכתוב היא שפוסל את התרומה במגעו מן התורה[נז].

ואכן מצינו בטבול יום שדיניו חלוקים מכל טמא, שטבול יום אמנם אסור באכילת תרומה וקדשים[נח] כפי שנאמר בתורה (ויקרא כב ז) 'ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים', וכן שנינו שאסור בביאת מקדש (נזיר מה. מכות ח:) ואסור לעבוד במקדש (זבחים טו:) ומחלל העבודה בדיעבד (יז.) מכל מקום לגבי דין הזאת מי חטאת וכן לעסוק בעשיית האפר של פרה אדומה, מבואר בגמרא (יבמות עב: עג.) שטבול יום מטומאת מת או טומאת שרץ וכדומה שאינו מחוסר כפורים, כשר. עוד מצינו בדין טבול יום שפוסל את הקודש כמבואר בגמרא (שבועות יא: מעילה י.) שאינו פוסל אלא את הקדוש ב'קדושת גוף' אבל 'קדושת דמים' בלבד לא[נט].

ולפי"ז מובן החילוק בין פסול לטמא, שבשלישי לטומאה יש חלות שם טומאה גמורה, וממילא גם מועיל לטמא אחרים, וזהו קלקול גמור, שבגללו מותר להוסיף ולטמאו בטומאה אחרת חמורה ממנה, ומה שאין כן בפסול בלבד, שאינו מקולקל על ידי טומאה גמורה, ואין לו שם טמא, מתחדש בו הקלקול של טומאה בשעה שנטמא לגמרי[ס].

חקירה בגדר טומאת טבול יום

והנה האחרונים[סא] כתבו שיש לחקור בגדר טומאת טבול יום, האם נאמר שהוא בכלל טומאתו הקודמת עד שיעריב שמשו, ואף שטומאתו הוקלשה בטבילה כלפי כמה דינים, מכל מקום אינו טהור לגמרי עד הערב שמש. או שנאמר ששם טמא ושם טבול יום הם ב' שמות נפרדים, והיינו שהטומאה מסתלקת מיד אחר טבילה, אך מכל מקום יש על האדם [או הכלי] שם פסול לגבי תרומה וקדשים שנאסר בהם עד הערב שמש.

דקדוק בדעת רש"י שטבול יום אינו טמא אלא פסול

והנה רש"י בשבת (יד: ד"ה ובא) כתב לגבי טבול יום 'ומיהו טמוי לא מטמינן, דהא לאו טמא איקרי', וביאר המהרש"ל בחכמת שלמה (שם) שכוונת רש"י שאין טבול יום טמא אלא פסול, וזה מה שנאמר ובא השמש וטהר היינו שאינו טמא אלא פסול.

מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות נראה שטבול יום הוא בגדר פוסל

ואף מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (הקדמה לסדר טהרות ס"ו כד) נראה שגדר טבול יום הוא פוסל ולא גדר טמא, שביאר טעם הדבר שאין טבול יום מטמא משקים להיות ראשון לטומאה[סב], 'לפי שהוא אינו שני על האמת שהוא כבר טהור', כלומר שהפסול של טבול יום אינו נחשב כמו שני לטומאה, שגזרו עליו שאם נגע במשקים חוזר להיות ראשון, אלא כל מה שמטמא את התרומה הוא בתורת פסול בעלמא, וכיון שאינו מטמא אלא רק פוסל, לא גזרו עליו שיטמא משקין להעשות ראשון לטומאה.

דקדוק המרומי שדה שטבול יום בכלל טהור

ומדרשת הגמרא (יבמות עה.) 'וטמא יכול לכל תלמוד לומר וטהר, אי וטהר יכול לכל תלמוד לומר וטמא, הא כיצד כאן למעשר כאן לתרומה', הוכיח המרומי שדה (זבחים יז. בתוספות ד"ה טבול יום) שאף קודם הערב שמש

נה. **אביי**, וכן רב אדא בר אהבה בשם רבא.

נו. **שכך** הקשו שם, מדוע נדחק רבי יהודה לפרש בנר של מתכת שנטמא בטמא מת, הרי אף אם מדובר בנר של חרס שחוזר ומטמא את השלישי לשני בלבד, מכל מקום יש הוספת ברבי עקיבא על דברי רבי חנינא, שרבי חנינא השמיענו הוספת שני על שלישי לטומאה, שזה היה טמא מתחילה ונשאר טמא, ורבי עקיבא השמיענו שדבר שאינו טמא אלא רק פסול, ונעשה עתה טמא מכל מקום מותר. וכתבו התוספות (טו. ד"ה דמדאורייתא) שמכאן מוכח שפסול וטומאה אינם דבר שווה, ויש בזה הוספת קלקול יותר ממה שהיה מקולקל.

נז. **המקור** לכך מבואר ברש"י (סוטה כט: ד"ה מטבול), שהרי דין טבול יום נאמר גם לגבי כלים, כאמור (ויקרא יא לב) 'במים יובא וטמא עד הערב וטהר', וההמתנה בכלי עד הערב אינה אלא כדי להשתמש בו לתרומה שלא יטמאנה בנגיעתו בה, וא"כ משמע שפוסל מדאורייתא.

נח. **האור** החיים (ויקרא כב ד) מחדש על פי התורת כהנים (אמור פרשה ד) שלישראל אין איסור לאכול 'קודש' קודם הערב שמש, ובספר נר למאור (על האור החיים, שם) הביא מכמה אחרונים שלמדו את התורת כהנים על 'מעשר שני' ולא על קודש, אבל בקודש אין חילוק כלל בין ישראל לכהן, ואף ישראל טבול יום אסור לאכול בקדשים קלים.

נט. **עוד** חידש הצפנת פענח (מכתבי תורה, מכתב כד) לגבי טבול יום שפוסל את התרומה, שמכל מקום אינה מתחללת על ידי זה כמו תרומה שנטמאה בטומאה גמורה, שהרי כהן טמא בטומאת הגוף שאכל תרומה טמאה, פטור ממיתה בידי שמים, כפי שמצינו בגמרא (סנהדרין פג.) לפי שנאמר (ויקרא כב ט) ומתו בו כי יחללהו, פרט לזו שמחוללת ועומדת, וכל זה דוקא אם היא טמאה, אך בנפסלה בטבול יום כיון שלא היתה נפסלת אלמלא שהיא תרומה [שבחולין אין הטבול יום מטמא ופוסל כלל] לפיכך אינה מתחללת מקדושתה, וכהן טמא שאכלה חייב מיתה בידי שמים.

ס. **והנה** מצינו בגמרא (יד:) אופן נוסף שבו הדבר הנטמא אינו מטמא אחרים, ומשום כך נחשב שאינו מוסיף בו טומאה וקלקול יותר מבראשונה, שאמר רבא לגבי שמן שנפסל בטבול יום, שאינו מטמא אחרים כדעיל, וחזר וטימאו כראשון לטומאה, אולם למאן דאמר שמשקין אינם מטמאים אחרים מן התורה, נמצא שלא הוסיף לו שום קלקול בהוספת טומאה זו, שהרי אינו מטמא אחרים. ולהנתבאר לעיל צריך ביאור, שהרי נשתנה מפסול לטומאה, שכל מה שבטבול יום אינו נחשב נחשב כקלקול של טומאה, הוא דין מיוחד בטבול יום שנקלשה טומאתו, אולם במשקין שאינם מטמאים אחרים, אין זה חסרון בעיקר שם טומאתם, אלא הוא דין אחר, שמשקין טמאים אינם מטמאים אחרים. והאחרונים כתבו שיש לדון בגדר החסרון של טומאת משקין שאינו מטמא אחרים מן התורה, האם היא גזירת הכתוב שאף שהוא במעלות הטומאה כראשון או שני לטומאה, מכל מקום אינו מטמא אחרים, או שמא הגדר שנתחדש במשקין הוא שטומאת גופן קלושה מאד, והיא פחותה משלישי לטומאה, ולפיכך אינו יכולה לטמא אחרים. ואם נאמר שטומאתם קלושה ולכך אינם מטמאים לאחרים, יש לומר שדרגת הקלקול בזה הוא כחלות פסול בלבד, ולא כקלקול של טומאה שיש בו כח לטמא אחרים. אכן אם נאמר שלא נקלשה טומאתם ומכל מקום גזירת הכתוב שאינם מטמאים אחרים, צריך לומר שאין זה נחשב תוספת טומאה לפי שאין זה קלקול גדול יותר מתחילה, כשאינו יכול לטמא בפועל.

סא. **הובאו** להלן.

סב. **וכפי** ששנינו (יד: פרה פ"ח מ"ז) 'כל הפוסל את התרומה מטמא את המשקין להיות תחילה, לטמא אחד ולפסול אחד חוץ מטבול יום', ופירש רש"י (יד: ד"ה דתנן) חוץ מטבול יום שפוסל לתרומה מן התורה, וגזירת הכתוב היא, ומכל מקום איקלישא טומאה דידיה, ולא גזרו ביה לעשות משקין תחילה, דאין דברי תורה צריכין חיזוק.

נאמר על טבול יום 'וטהר', ומבואר שגם עד הערב הוא טהור משום שטבול יום אינו טמא בהחלט[סג].

יישוב לשון רש"י שטמא מדרבנן

בשו"ת בנין ציון (החדשות, ס' עג) דן בדברי רש"י בחולין (קכח. ד"ה ומהדר) שכתב שטומאת טבול יום היא מדרבנן, ויש לתמוה שהרי טבול יום טמא מן התורה גם לגבי שפוסל את התרומה[סד]. ותירץ, שהביאור בדבריו הוא שמן התורה אין בטבול יום גדר של 'טומאה' שהרי אינו מטמא כדי לטמא אחרים, אלא כל מה שיש בו הוא 'פסול' מלאכול תרומה וקדשים מהתורה, אולם מצינו שחל שם טומאה עליו כדי לטמא אחרים במגע, בקודש, ואין זה אלא מדרבנן, כמבואר בגמרא (מעילה ח.) שלדעת רבי מאיר טבול יום מטמא במגע מדרבנן[סה]. ואם כן מצינו שבטבול יום נאמר ב' דינים, א. מן התורה הוא רק פסול, ב. מדרבנן הוא מטמא קודש.

דברי הצפנת פענח שנחלקו התנאים אם טבול יום כטמא

הצפנת פענח (מהדורה תנינא עמוד 146)[סו], תלה את גדר טבול יום במחלוקת רבי מאיר וחכמים במשנה בטבול יום (פ"ג מ"ו), שחכמים אמרו 'אין טבול יום טמא', אבל לרבי מאיר טבול יום כטמא, וביאר שנחלקו במה שיש לחקור בגדר טבול יום האם עיקרו קלישות בטומאה שהיתה לו קודם, או שהוא דין טומאה מחודש ולא נשארה בו הטומאה הקודמת, אלא דין טומאה חדש[סז].

ביאור נוסף בתוספת הקלקול של טמא על פסול טבול יום

עד כה נתבאר החילוק שבין טמא לפסול, שהוא מקולקל יותר ממנו לגבי מה שאינו מטמא אחרים, אכן יש לומר באופן נוסף על פי מה שחידש הצפנת פענח (תרומות 22, 97) לגבי טבול יום שפוסל את התרומה, שמכל מקום אינה מתחללת על ידי זה כמו תרומה שנטמאה בטומאה גמורה[סח].

ונפקא מינה במה שמצינו בגמרא (סנהדרין פג.) שכהן טמא בטומאת הגוף שאכל תרומה טמאה, פטור ממיתה בידי שמים, לפי שנאמר (ויקרא כב ט) ומתו בו כי יחללהו, פרט לזו שמחוללת ועומדת, וחידש הצפנת פענח שכל זה דוקא אם היא טמאה, אולם בנפסלה בטבול יום אינה נקראת מחוללת, וכהן טמא חייב מיתה בידי שמים על אכילתה, ונמצא שהקלקול של טבול יום בתרומה אינו כל כך כמו הקלקול של טומאה ממש, שמחללת קדושת התרומה, ויש לומר שמשום כך היתה הוה אמינא שאסור להוסיף בה טומאה.

טומאה מדרבנן

מקור הנידון בהוספה על טמא מדרבנן

בהמשך הסוגיא (יד: טו ע"א-ע"ב) הובא שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש באופן של רבי חנינא, האם היה שלישי לטומאה מן התורה או מדרבנן, ולדעת רבי יוחנן מדובר בשלישי דרבנן, ומותר לעשותו ראשון לטומאה, ותוספת זו אם היא בטומאה דאורייתא או דרבנן תלויה כדלעיל במחלוקת אם אוכל מטמא אוכל בקדשים. ולדעת ריש לקיש מדובר בשלישי דאורייתא. עוד נתבאר בגמרא (טז.) שאף לרבי יוחנן יש לומר שנחלקו רבי מאיר ורבי יוסי במחלוקת זו אם מדובר בשלישי דרבנן או בדאורייתא, ושורש מחלוקתם הוא לשיטתם שנחלקו אם בשר שנטמא במשקין טמאים היא טומאה מן התורה, לרבי מאיר היא מדרבנן, לפי שמן התורה טומאת משקין היא רק לגבי טומאת עצמן ולא כדי לטמא אחרים, ולרבי יוסי משקים מטמאים גם לאחרים, ואף אוכל זה נטמא מן התורה.

וכתבו התוספות (יד: ד"ה מאי) בשם הירושלמי (פ"א ה"ח ז:) שלפי רבי יוחנן נמצא שרבי חנינא חידש יותר מרבי עקיבא, שלרבי עקיבא לא מצינו אלא שאפשר להוסיף על קלקול של טומאה מדאורייתא, אך מרבי חנינא למדנו שאף קלקול של טומאה דרבנן בלבד מתיר להוסיף ולטמאו.

ביאור הנידון על טומאה דרבנן

והנה לפי הפירושים הללו בעדויות רבי חנינא ורבי עקיבא דנו בגמרא האם יש מקור לכך שאפשר להוסיף גם על טומאה דרבנן, ומפני שדבר שנטמא רק מדרבנן, מן התורה עדיין הוא נחשב כטהור גמור, ויש בו עדיין מקום לחלות האזהרה של משמרת תרומה, כאילו הוא ראוי לאכילה[סט]. שהרי כל מה שגזרו חכמים שיש לו דיני טומאה אין זו מציאות של טומאה, אלא רק דין לנהוג בו כדבר טמא, אך לגבי דינים דאורייתא עדיין נחשב כטהור גמור[ע].

והנידון מתחלק לב' אופנים, א. הוספת טומאה מדרבנן לטמא מדרבנן, ב. הוספת טומאה דאורייתא לטמא מדרבנן.

הוספת טומאה מדרבנן לדרבנן

לשיטת רבי יוחנן הוכיחו בגמרא שמותר להוסיף ולטמא דבר שנטמא רק מדרבנן, שהרי לשיטתו רבי מאיר במשנה (יד.) השווה את הקלקול של חמץ בשעה ששית שאיסורו מדרבנן, לקלקול של שלישי לטומאה שהוזכר בעדותו של רבי חנינא [שמותר לעשותו שני לטומאה], ואם היתה טומאת שלישי זו מן התורה, אי אפשר ללמוד מכך שמותר להוסיף טומאה על איסור דרבנן, שכן אין להשוות קלקול דאורייתא לקלקול מדרבנן. ובעל כרחך שרבי מאיר נקט שעדותו של רבי חנינא היא על שלישי לטומאה מדרבנן, שמותר לעשותו שני לטומאה.

האם מותר לעשותו טמא מדאורייתא

וכתבו רש"י (טו. ד"ה מדברי) ותוספות (יד: ד"ה התם) שהיתר זה תלוי במחלוקת אם אוכל מטמא אוכל מדאורייתא או רק מדרבנן, שלמאן דאמר שאינו מטמא אלא מדרבנן נמצא שהוכחתו של רבי מאיר אינה אלא לענין הוספת טומאה מדרבנן, ואין מקור להתיר לטמאו בטומאה דאורייתא, אולם למאן דאמר אוכל מטמא אוכל מן התורה, יש להוכיח שמותר לטמא את הטמא מדרבנן בטומאה דאורייתא.

מדוע אי אפשר להתיר זאת מסברא

והתוספות (יד: ד"ה התם) דנו בטעם ההיתר להוסיף טומאה דרבנן על טמא מדרבנן, האם נאמר שסיבת ההיתר היא מצד הסברא, משום שנחשב כאילו אינו מקלקל יותר, שאין חילוק בין טומאתו הראשונה והאחרונה, וכאילו הם שווים באיכות הקלקול.

ודחו סברא זאת, שאם כן הדבר שאין חילוק בקלקול הדבר בין טומאה קלה לחמורה, מדוע הוצרכו לעדות מיוחדת שהדבר מותר, והרי אפשר ללמוד זאת מכח עדותו של רבי עקיבא או רבי חנינא שאפשר להוסיף ולטמא בדבר שנטמא מן התורה, וכשם שהוספת טומאה מן התורה מותרת משום שאין תוספת קלקול בדבר, כך מותרת הוספת טומאה מדרבנן מפני שאין הוספת

סג. ולפי זה תירץ את מה שהקשו התוספות על דרשת רבי סימאי מדוע צריך דרשה על טבול יום שמחלל עבודה, הרי כמו שמבואר שההלכה שמחוסר כיפורים ששימש חייב מיתה נלמדת ממה שנאמר 'וכפר עליה הכהן וטהרה', כיון שהפסוק מתפרש שרק אחרי הכפרה נטהרת אבל קודם הכפרה היתה טמאה לענין קדשים, ודינה כטמא ששימש שדינו במיתה, א"כ גם בטבול יום אפשר ללמוד ממה שנאמר בו ובא השמש וטהר, שרק אחרי שבא השמש טהר אבל לפני כן היה טמא לקודש ודינו כטמא ששימש שדינו במיתה, אך לפי מה שכתב שטבול יום נקרא טהור מיושב היטב שאין ללמוד ממה שנקרא טמא, שאין זה טומאה גמורה ואין זה דומה למחוסר כפורים שלא מצינו בפסוק שנקרא בשם טהור ולפיכך מלמד שמחלל עבודה ממה שנקרא טמא.

סד. וכפי שאכן תמה רעק"א (גליון הש"ס חולין שם), וז"ל 'תמוה לי הא טבול יום הוא טמא דאורייתא לפסול תרומה בנגיעה, עיין סוטה (כט.) ובתוספות שם, והו"ל לרש"י לומר דטבול יום קליש טומאתו וצע"ג ע"כ. וכן הקשה הרש"ש בחולין (קכח. ברש"י ד"ה ומהדר) מדברי הגמרא בשבת (יד:) שאמרו שטומאת טבול יום בתרומה מדאורייתא, ומסיק שכוונת רש"י שיש להקל בטבול יום מחמת טומאה דרבנן עיי"ש.

סה. ודברי רש"י בחולין (קכח. ד"ה ומהדר) נאמרו בדעת רבי מאיר כמבואר בסוגיא שם, וכוונת רש"י שרבי מאיר לשיטתו מצאנו שלטבול יום יש שם טומאה על כל פנים מדרבנן, [אמנם יש שלא גרסו כלל בדברי רש"י את התיבות שהוא טומאה דרבנן, וכן כתב במי נפתוח (אמנה אות קלב) שודאי זה טעות סופר ברש"י]. ובמקדש דוד (סי' לט סק"א) האריך ליישב דברי רש"י, שהנדון בזה תלוי במחלוקת תנאים עי"ש, ודבריו בחולין הם לרבי מאיר, ודבריו במסכתין הם לשיטת רבי עקיבא. וראה עוד בצפנת פענח (מהדו"ת עמוד 146) שכתב בביאור דברי רש"י בחולין (שם) שטבול יום אינו טמא בטומאה הקודמת אלא חל עליו דין חדש.

סו. ובהרחבה יותר התבאר בספר כתבי רבי יחיאל [שו"ת מבעל הצפנת פענח] (ח"ב סי' מו).

סז. ובזה פירש הצפנת פענח את מה שפסק הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ח ה"ד) שאם אכל קודש לפני הערב שמש לוקה מדבר תורה, והראב"ד השיג עליו שדינו בכרת, שסבר הרמב"ם שטבול יום אינו טמא אלא בטומאה חדשה ועל טומאה זו אין כרת.

סח. תרומה טמאה נחשבת שמחוללת מקדושתה לגמרי, כמובא להלן מהגמרא (סנהדרין פג:) שנקראת מחוללת ועומדת, וכן מצינו ברמב"ם (תרומות פ"ז ה"ג) שמהפסוק 'ואחר יאכל מן הקדשים' (ויקרא כב ז) דרשו חכמים שיאכל דווקא תרומה טהורה, שהיא בקדושתה, ולא יאכל תרומה טמאה שאינה בקדושתה, והיא באיסור לאו הבא מכלל עשה.

סט. כעין זה מצינו בגמרא (כתובות לו.) שאשה האסורה להנשא רק מדרבנן, נחשבת 'אשה הראויה לו', לפי שבחפצא הנישואין מותרים ואינם מקולקלים, אלא שהגברא נצטוה על ידי חכמים שלא לעשות פעולה זאת, וזה נחשב כבעיה חיצונית, כאילו היה מוטל עליו ציווי של כיבוד אב ואם, שהאשה והנישואין גופם הם כהיתר גמור.

ע. כך הוא לשון הגמרא (יד:) דמדאורייתא טהור מעליא הוא, וכתב רש"י (ד"ה נימא) טהור גמור הוא מן התורה. ובדרך אמונה (פי"ב ה"ב ביאור ההלכה ד"ה ולא) כתב לבאר זאת, שאף אחר שגזרו חכמים טומאה מדבריהם, מכל מקום אין זה פועל איסור בחפצא, אלא איסור על הגברא, דהיינו שהאדם נצטווה על ידי חכמים לנהוג בדבר כמו שהוא טמא, אף שאין בו מציאות של טומאה, [כעין זה ראה את יסודו של הצפנת פענח (שו"ת ח"ב סחי' לב, תרומות ג:) לגבי איסורים דרבנן, שאינם חלים על החפץ אלא רק על האדם, שאין בכח חכמים לתקן על החפץ, והוכיח זאת מדברי הרמב"ם (מכירה פט"ז ה"ד) שהמוכר דבר האסור באכילה מן התורה ואכלו בשוגג מקחו בטל, אך באיסור דרבנן מקחו קיים בדיעבד אם כבר אכלו, לפי שנחשבת הנאת ממון. אמנם במקום אחר כתב (שו"ת ח"ב סי' ט) שיש סתירות רבות בנידון זה עי"ש] ולכן כל החסרון בקדשים הללו הוא רק לגבי האדם, שנמנע מלאכול בטהרה משום האיסור מדרבנן, אך אין בגוף הדבר שינוי מציאותי של טומאה, כדי שיחשב כמקולקל.

קלקול בכך. אלא ודאי מוכח מכך שיש תוספת קלקול בדבר[א], אלא שמכל מקום נתחדש שמותר להוסיף לו טומאה, וצריך ביאור בטעם הדין.

האם בטמאה יש דין משמרת

והסיקו התוספות שטעם ההיתר הוא משום שכך מוכח מעדותם שכל דבר שכבר מקולקל, מותר להוסיף ולקלקלו יותר, וביאר הפני יהושע (בתוס׳ שם ד״ה נמצא) שבעל כרחך צריך לומר שבגוף הדבר כבר אין את אזהרת משמרת, כיון שבדבר טמא פוקעת ממנו האזהרה של משמרת. וביאר זאת על פי הסוגיא בבכורות (לד.) שנחלקו אם במשמעות האזהרה של ׳משמרת תרומתי׳ נכללים שתי תרומות, אחת טהורה ואחת טמאה, שכן ״יש אם למקרא׳ ותרומותי נקראת במשמעות של רבים, או שיש אם למסורת, ותרומתי נקראת במשמעות של תרומה יחידה, ורק טהורה בכלל האזהרה, משום שבתרומה טמאה פקעה האזהרה על שמירתה, מגזירת הכתוב. וביאר הפני יהושע שלפי דברי תוספות צריך לומר שהגמרא נסתפקה על קבלת הדרשות הללו, ולכן הוצרכו להוכיח מעדויותיהם שבטמאה אין דין משמרת[ב].

ולפי״ז ביארו התוספות (שם) מדוע הוצרכו בגמרא למקור נוסף כדי להתיר לטמא דבר שלא נטמא אלא רק נאסר באכילה והנאה מדרבנן, ואין אומרים שטעם ההיתר משום שאין הוספת קלקול בדבר כמו בהוספת טומאה לדבר טמא, שאכן יש הוספת קלקול בדבר, ומכל מקום כיון שכבר נטמא מדרבנן ואינו ראוי לאכילה, פקע ממנו דין משמרת, כמו בדבר שנטמא מן התורה, שמתוך שכבר מקולקל הוא, פקע ממנו דין משמרת[ג].

האם בטומאה דרבנן פקע דין משמרת

וכן כתבו התוספות (טו. ד״ה דמדאורייתא) שהגמרא דנה אם קלקול של טומאה דרבנן מתיר את איסור משמרת, כדי שיהא מותר להוסיף ולקלקלו יותר, ואף שידענו שבטמא מדאורייתא פקע דין משמרת עדיין לא ידענו על טומאה מדרבנן, וטעם הדבר משום שחלות טומאה דרבנן אינו כמו טומאה דאורייתא, כמבואר בקושיית הגמרא (יד:) וכביאור האחרונים[ד] שכל דיני טומאתו הם רק כלפי דיני הגברא, ולא כקלקול גמור בחפץ, ולכך יש לומר שעדיין יש בה דין משמרת. ומכל מקום למסקנת הגמרא שהותר אף מכח טומאה דרבנן, נתחדש בזה היתר משום שכל מה שתיקנו חכמים הוא כעין דאורייתא, ולכן כשם שטומאה דאורייתא מפקיעה את דין משמרת, כך טומאה דרבנן מפקיעה את דין משמרת.

לענין הלכה

ולענין הלכה מצינו שנחלקו בנדה אצל הכפר האם מותר להוסיף טומאה דאורייתא לדבר שנטמא מדרבנן. שיטת המאירי (יד. ד״ה אמר המאירי) שמותר לטמא, וזה לשונו ״יתבאר בסמוך שאף הדין כן בטמא טומאת סופרים ששורפין אותו עם הטמא טומאת התורה אף על פי שעכשיו מביא את הטומאה מדברי סופרים לשל תורה׳, וכן דעת המרכבת המשנה (חמץ ומצה פ״ג ה״ד).

אבל הרמב״ם (פסולי המוקדשין פי״ט ה״ו) השמיט זאת, ובליקוטי הלכות (ח״א פסחים ב.) פסק לחומרא שאסור לטמא, משום שהנידון תלוי במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש, ולריש לקיש בשם בר קפרא אסור, ורב נחמן (טו:) סבר כשיטתו לאסור בזה, והלכה כרבים[ה].

ובדרך אמונה (תרומות פי״ב ציון ההלכה אות כט) מסייע לדבריו מכח השמטת הרמב״ם, ועוד הוכיח זאת מדברי הרמב״ם (תרומות פי״ב ה״א) שמותר לטמא חלת חוצה לארץ שהיא מדברי סופרים, אף בטומאה דאורייתא, כיון שהיא כבר טמאה בטומאת ארץ העמים, וכיון שעיקר חיובה מדבריהם אין איסור בכך שמטמאה, ומוכח שאילו היתה זו תרומה וחלה מן התורה, היה אסור להוסיף ולטמאה בטומאה דאורייתא, אף שכבר נטמאה מדברי סופרים מטומאת ארץ העמים.

ו. דבר ההולך לאיבוד

פתיחה

יש לדון בדבר שהולך לאיבוד ואינו ראוי לאכילה, האם יש בו עדיין דין משמרת להזהר בו מקבלת טומאה. שיש מקום לומר שאף שלא נטמא עד כה, מכל מקום כיון שכבר אינו ראוי לקיום דין האכילה שמחמת קדושתו, אין בו יותר את אזהרת משמרת, מפני שכל ענין הזהירות והשמירה של תרומה וקדשים היא כדי לקיים בהם את דין האכילה, או שמא אין אזהרה זו תלויה בכך, אלא אף דבר שבפועל אינו ראוי לקיום האכילה שמחמת קדושתו, מכל מקום קדוש הוא וצריך להזהר בו שלא יקבל טומאה.

ומצינו שנחלקו תנאים בנידון זה בג׳ אופנים:

תרומה תלויה

א. שנינו (תרומות פ״ח מ״ח) ׳חבית של תרומה שנולד בה ספק טומאה, רבי אליעזר אומר, אם היתה מונחת במקום התורפה, יניחנה במקום המוצנע. ואם היתה מגולה, יכסנה. ורבי יהושע אומר, אם היתה מונחת במקום מוצנע, יניחנה במקום תורפה. ואם היתה מכוסה יגלנה. רבן גמליאל אומר, אל יחדש בה דבר׳.

ובגמרא בבכורות (לג:) רצו לפשוט מכך שכל דבר ההולך לאיבוד תלוי במחלוקתם האם מותר להוסיף לפוסלו משום שכבר אינו ראוי כלל, או שעדיין מוזהרים לשומרו בקדושתו. ודנו שם לגבי בכור שאחזו דם והולך למות, ויכולים להקיז דמו ולהצילו אלא שאפשר שיגרם לו על ידי כך מום, הפוסלו לקרבן, ואסור להטיל מום בבכור וקדשים, ונחלקו במשנה (שם) האם מותר לעשות זאת, רבי מאיר אוסר במקום שודאי עושה בו מום, וחכמים התירו, ורבי יהודה אסר אף במקום ספק שעלול להטיל בו מום, ודבר שאין מתכוין אסור מן התורה לשיטתו. ואמר על כך רבי אלעזר [וללשון אחר, רבי חייא] לבנו, שמחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע דלעיל לגבי תרומה תלויה, היא שורש המחלוקת בין רבי מאיר וחכמים לגבי בכור שאחזו דם.

ולמסקנת הגמרא דחו שם שיש חילוק בין השיטות, שרבי יהושע לא התיר בתלויה אלא להניחה במקום תורפה, שזה ׳גרמא׳ בלבד, ולא התיר לטמאה בידים, ואילו בבכור הנידון הוא אף להטיל בו מום בידים. ועוד יש לחלק שרבי אליעזר אסר מכח דין משמרת משום שבתלויה יש מקום לחשוש שמא יתברר שהיא טהורה ותהיה ראויה לאכילה, ושמא יבוא אליהו ויעיד שהיא טהורה, ומה שאין כן בבכור שכאשר אחזו דם בודאי שימות והולך לאיבוד ואפשר לומר שבזה כולם מודים שמותר להטיל בו מום.

חבית שנשברה ועומדת להטמא

ב. עוד שנינו (תרומות פ״ח מ״ט) חבית של תרומה שנשברה בגת העליונה, והגת התחתונה מלאה ביין חולין טמאים, והיין של תרומה עומד להשפך לתוך הגת הטמאה, ועל ידי כך יאסר כל היין בשתייה שהרי מעורבת בו תרומה טמאה. מודה רבי אליעזר ורבי יהושע, שאם יכולים להציל ממנה רביעית בטהרה, יציל, ואין לו היתר לקבל את היין בכלים טמאים על מנת להציל את החולין שלא יאסרו בשתייה. ואם אין לו אפשרות להציל שיעור רביעית בטהרה, רבי אליעזר אומר, תרד ותטמא, ואל יטמאנה בידיו, ורבי יהושע אומר אף יטמאנה ביד.

וכתב רש״י (טו. ד״ה ואם לאו) שרבי יהושע התיר לטמאה בידים משום שאין בה דין משמרת מאחר וסופה הולכת לאיבוד, אולם רבי אליעזר חולק ואינו מתיר בכך, משום שעדיין טהורה היא ואסור לגרום לה טומאה. ומתבאר מכך שנחלקו בנידון זה, האם מחמת שסופו הולך לאיבוד פקע ממנו דין משמרת תרומה, ודעת רבי יהושע שאין דין משמרת בזה. וכתב רש״י (שם) שהלכה כרבי יהושע בטהרות, שרבי אליעזר נמנו עליו שלא לקבוע הלכה כמותו כמבואר בגמרא (ב״מ נט:) משום מעשה שהיה בתנורו של עכנאי. וכן פסק הרמב״ם (תרומות פי״ב ה״ד) כרבי יהושע.

תרומת חמץ בשעת הביעור

ג. עוד שנינו (יד.) שנחלקו רבי מאיר ורבי יוסי על תרומת חמץ שהיא טהורה, בשעת ביעור חמץ בשעה שישית בערב פסח, האם מותר לשורפה עם הטמאה ואף שנטמאת, כיון שסופה הולכת לאיבוד אין בזה איסור. לרבי מאיר מותר, ולרבי יהושע אסור. וכתב רש״י (ד״ה מדבריהן) בטעמו של רבי מאיר שהואיל והולכת לאיבוד שהרי נאסרת באכילה והנאה מן התורה בפסח, לפיכך אין חוששין לשמירתה, ואין בה אזהרת משמרת תרומה.

א. בפני יהושע (יד: בתוס׳ ד״ה והתם) משמע שהיה מקום לדון להתיר מפני שאין הוספת טומאה דרבנן כהוספת קלקול, לפי שאין זה טומאה אמיתית אלא רק ציווי מדרבנן לנהוג בדבר כאילו הוא טמא, ואין חילוק בין הטומאה הקלה לחמורה בגוף הטומאה, אך ביאר שם שהתוספות נקטו שיש בדבר הוספת קלקול, משום שכל מה שתיקנו חכמים ׳כעין דאורייתא תקון׳ וקבעו שיש להתייחס לדינים מדרבנן כמו שהם מדאורייתא, ולכן יש משמעות לטומאה חמורה דרבנן בתורת שהיא מקלקלת יותר מטומאה קלה דרבנן.

עב. ראה להלן (אות ו-ז) בגדר ההיתר מדוע אין דין משמרת על טמאה.

עג. וראה להלן (אות ז) שלפי״ז ביארו התוספות את הנידון האם גם איסור אכילה והנאה מפקיע את דין משמרת, אף שלא נטמא כלל, משום שכל תרומה שאינה ראויה לקיום האכילה לכהנים, פקעה ממנה דין משמרת.

עד. דרך אמונה (פי״ב ה״ב ביאור ההלכה ד״ה ולא) כמובא לעיל. וכן מתבאר בגליוני הש״ס (טו: בתוס׳ ד״ה ונשרפת) בגדר איסור אכילה והנאה מדרבנן, שאינו איסור בחפצא, אלא רק איסור על הגברא.

עה. והוסיף שם (עין משפט אות נ) שכל זה נפקא מינה רק למאן דאמר אוכל מטמא אוכל מן התורה, שאסור לשורפם יחד, אך לפי השיטות שפוסקים להלכה שאינו מטמא מן התורה אף בתרומה וקדשים, מותר לשרפם יחד ולהוסיף להם טומאה מדרבנן.

ומבואר בגמרא (טו.) שלדעת ריש לקיש בשם בר קפרא, רבי מאיר למד היתר זה מכח דברי רבי יהושע דלעיל לגבי חבית שנשברה ועומדת להטמא בגת התחתונה, שהתיר לטמאה ביד כיון שהולכת לאיבוד, ואמנם לדברי רבי אליעזר מודה רבי מאיר שאסור לטמאה.

מקור ההיתר לרבי יהושע

וכתב הפני יהושע (יד: בתוס' ד"ה והתם) שיסוד ההיתר בזה לרבי יהושע תלוי בסוגית הגמרא בבכורות (לג:-לד.) שלהוה אמינא סברו שיסוד ההיתר הוא מסברא, מפני שאינו ראוי לאכילה ולקיום דיני הקדושה, אין בו אזהרת משמרת. אולם למסקנת הסוגיא שם יסוד ההיתר אינו מסברא אלא מכח הפסוק. ונאמרו שם לדעת רב יהודה אמר שמואל ב' דרכים בדרשא זו.

בהוה אמינא אמרו שם שנחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע במשמעות הפסוק 'משמרת תרומתי' האם נדרש בלשון רבים כפי שנקרא כך, משום שיש אם למקרא, או שנדרש בלשון יחיד כפי שכתוב בכתיב חסר, משום שיש אם למסורת. לרבי אליעזר בשתי תרומות הכתוב מדבר, אחת טהורה ואחת תלויה, וגזירת הכתוב היא שצריך לשומרה בטהרה. ולרבי יהושע אין הכתוב מדבר אלא בתרומה טהורה, ויש בכך מיעוט שאין אזהרה אלא על טהורה ולא על תלויה[עו].

ולמסקנת הגמרא אמרו שנחלקו במשמעות הפסוק 'ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומתי' (במדבר יח ח), שמהלשון 'לך' יש לדרוש דווקא תרומה הראויה לך כלומר שעדיין היא ראויה לאכילה, ובא למעט תרומה שאינה ראויה, וכתב הפני יהושע (יד: בתוס' ד"ה והתם) שמיעוט זה כולל את כל האופנים שהתרומה כבר אינה ראויה להאכל, הן באופן של תלויה שמחמת הספק אסור לאוכלה, הן בשאר אופנים שאינה ראויה לאכילה במציאות.

אוצר התרומה

הטעם לרבי אליעזר שיש דין משמרת

וצריך ביאור מדוע רבי אליעזר אוסר לטמא תלויה, ואכן לפי מסקנת הגמרא בבכורות שזה נלמד מן הפסוק שיש ריבוי לאסור אף בתלויה, מובן שיש גזירת הכתוב לאסור זאת, אך בהוה אמינא שסברו שנחלקו מכח סברא, כשם שרצו לומר שנחלקו לגבי הטלת מום בבכור שעומד למות, ואם כן מדוע סבר רבי אליעזר שיש דין משמרת והרי הדבר הולך לאיבוד, ומה התועלת בשמירתו שלא יטמא פעם נוספת. ומצינו בגמרא (בכורות לג:) שהטעם לכך הוא שרבי אליעזר החשיב זאת כתרומה ש'ראויה לך' מפני שיש עדיין ספק שמא יבוא אליהו ויטהרנה, ונמצא שהיא עדיין ראויה לאכילה. ומוכח מהגמרא שלולא זאת, אם ברור שהולכת לאיבוד, מודה רבי אליעזר שמצד הסברא אין דין משמרת.

משמרת בתרומה תלויה מדרבנן

וכתבו התוספות (טו. ד"ה דמדאורייתא) שלרבי יוסי שבאיסור דרבנן אין מתירים להוסיף טומאה, אף שהתרומה כבר הולכת לאיבוד, נמצא שכל ההיתר לרבי יהושע בתלויה היינו דווקא בתלויה דאורייתא, ואף שאינה ודאי טמאה מכל מקום יש בה ספק טומאה דאורייתא, ונוהגים בה איסור אכילה מכח דיני טומאה, וזה מבטל ממנה את הציווי לאוכלה[עז].

קושיית הגמרא בסתירת המשניות

והנה בגמרא (כ:) הקשה רבי אלעזר שיש סתירה בדעת רבי יהושע בין הדין של תלויה לדין של חבית שנשברה ועומדת להטמא, שבתלויה לא התיר רבי יהושע אלא להניחה במקום תורפה, שזה 'גרמא' בלבד, ולא התיר לטמאה בידים, ואילו בעומדת להטמא שהולכת לאיבוד התיר רבי יהושע אף לטמאה בידים.

ותירצו בגמרא, שאכן בכל מקום לא התירו לטמא בידים, אלא רק בגרמא, אלא שבמקום הפסד ממון התירו לו לטמא בידים, ובחבית שנשברה אם מתערבת התרומה עם החולין הרי הם נאסרים, ויש בכך הפסד מרובה.

ומצינו כעין זה לשיטת רבי יוסי שאוסר לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה בערב פסח, אף שהולכת לאיבוד, ולא רק את הטהורה, אלא גם תרומה תלויה אסור לשרוף עם טמאה, ואף שהלכה כרבי יהושע שמותר להניחה במקום תורפה ולגרום לה טומאה, משום שכאשר בא לטמא בידים זה חמור יותר מאשר להניח במקום תורפה, ואמרו בגמרא (טו.) שטעמו הוא משום שיש צד שמא התלויה היא טהורה ויבוא אליהו ויברר זאת, ונמצא שטימאנו את הטהורה, וכתב רש"י (ד"ה שמא) שהחשש הוא מצד שטימאנו תרומה בידים, 'ואף על פי שהיא טעונה שריפה מפני איסור חמץ, אסור לטמאה בידים'. ומוכח שגם בדבר ההולך לאיבוד יש איסור על מטמא בידים יותר מאשר אם רק גורם לטומאה[עח].

גדר ההיתר בדרך ההולך לאיבוד

יש שכתבו[עט] לדון בגדר ההיתר, האם זה היתר על 'מעשה האיבוד' מפני שאינו פועל כלום, שהתוצאה של ההפסד קיימת בדבר כבר מקודם לכן, ונמצא שהמעשה אינו מחדש הפסד, ואין לו שם של עשיית הפסד, או שההיתר הוא מצד החפצא שאינו בדין משמרת, כיון שאין בו את כל התנאים הנדרשים לדין משמרת, שצריך לכך שהתרומה תקרא 'ראויה לך', וכשאינה ראויה לא נאמרה עליה האזהרה של שימור.

ונפקא מינה להנתבאר לעיל (אות ג-ד) שיש מקום לומר ששני דינים נאמרו בתרומה, א. שלא להפסידה, ב. שלא לטמאה, והאיסור לטמאה אינו משום הפסד אלא דין מיוחד מצד הטומאה, ולפי"ז נמצא שאם ההיתר בהולך לאיבוד הוא משום שבחפצא אין דין משמרת, שאינה ראויה לך, יש מקום להתיר גם את האיסור לטמאה, שהרי פקע דין משמרת, אולם אם נאמר שכל ההיתר הוא במעשה האיבוד שאינו נחשב כמפסיד משום שבין כה וכה הוא מקולקל, כל זה אינו שייך אלא לגבי האיסור להפסיד, אך לגבי האיסור לטמא אין זה מתיר כלל.

ז. דבר האסור באכילה מן התורה או מדרבנן

מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי

שנינו (יד.) שלרבי מאיר מותר לשרוף תרומות טהורות עם הטמאות בערב פסח, ולרבי יוסי אסור מפני שעדיין טהורות הן ואסור לטמאם, אף בשעת שריפתם.

ורש"י (ד"ה מדבריהן) ביאר בטעמו של רבי מאיר, שכיון שהתרומה הולכת לאיבוד בין כה וכה, שהרי הנידון בשעת שריפתה, שמחויב לבערה מחמת איסור חמץ, ולפיכך לא שייך בזה דין משמרת.

האם נחלקו אף בשעה שנאסר מן התורה

והנה יש לדון האם לרבי מאיר הותר לטמא את התרומה, אף בשעה ששית שכל איסורי החמץ הן רק מדרבנן או שמא כל ההיתר רק משעה שכבר נאסר מן התורה. וכמו כן יש לדון האם רבי יוסי אסר רק בשעה ששית שכל איסורו רק מדרבנן, או אף אחר חצות שאיסורו מן התורה.

ומצינו (טו ע"א-ע"ב) שנחלקו בנדון זה רבי יוחנן וריש לקיש, כיצד להעמיד את מחלוקתם, אם דווקא בשעה ששית או אף בשעה שביעית שנאסר מן התורה. רבי יוחנן סבר שבשעה שביעית הכל מודים שמותר לטמאה בשעת ביעורה, שמאחר ונאסרה ואינה ראויה לאכילה, אין איסור לטמאה, וכל מחלוקתם היא רק בשעה ששית שנאסרה התרומה מדרבנן, האם על ידי זה כבר מותר לטמאה. וריש לקיש סבר שאין חילוק בדבר, ולרבי מאיר לעולם מותר לטמא, ולרבי יוסי אסור לטמא אף בשעה שנאסר כבר מן התורה.

ושורש מחלוקתם תלויה בנדון מה המקור לדברי רבי מאיר, שרבי מאיר אמר במשנה (יד.) 'מדבריהם למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח', ונחלקו רבי יוחנן וריש לקיש למי היתה כוונתו של רבי מאיר. רבי יוחנן סבר שרבי מאיר השווה זאת לעדותם של רבי חנינא סגן הכהנים ורבי עקיבא שמותר להוסיף טומאה לדבר שנטמא רק מדרבנן, ומפני שלשיטתו כך היה האופן המדובר שם בעדותם. ורבי יוסי חולק משום שסבר שהאופן שהתירו להוסיף בו טומאה היינו דווקא בנטמא כבר מדאורייתא, אך לא בנטמא מדרבנן[פ]. ולפיכך אף רבי יוסי מודה שבאיסור דאורייתא אפשר לטמאו, כשם שבטומאה דאורייתא אפשר להוסיף לו טומאה על טומאתו.

ולשיטת רבי יוחנן ביארו התוספות (טו: ד"ה נימא) נתחדש ברבי מאיר שיש להשוות איסור לטומאה, שהקלקול שלהם שווה לגבי זה שמועיל

עו. האתוון דאורייתא (כלל טו ד"ה אולם יש לדון) כתב שיש לומר שכל ההיתר בתרומה טמאה שאין בה דין משמרת, היינו דווקא בשימור מטומאה, שכבר אין הטומאה מגרעת ופוסלת בדבר שנטמא, אולם לגבי שאר הפסד וכן באופן שמפקיע את קדושתה לגמרי ונוהג בה כחולין גמורים, יש לומר שעדיין היא נכללת בדין משמרת. ואין לומר שבטמאה כבר פקעה כל קדושתה, משום שעדיין חלה בה קדושה קלה. והניח בצ"ע.

עז. ומוכח מכך שניהוג של טומאה דאורייתא נחשב כטומאה, שאין זה כאיסור דרבנן שהוא דין רק על הגברא, אלא כדין של טומאה בחפצא.

עח. ולעיל (אות ד) הובאו דברי האחרונים שהאיסור לטמא הוא איסור מיוחד מלבד האיסור להפסיד את התרומה, ולכך גם בדבר ההולך לאיבוד, עדיין שייך שיהיה בו איסור לטמאו.

עט. ברכת אברהם (יד. בענין משמרת אות ה).

פ. וביארו בגמרא (טו:) שמחלוקת זו היא לשיטתם, ומפני שהאופן המדובר שם היה בבשר שנטמא מכח משקין טמאים, ולרבי מאיר טומאת משקים לטמא אחרים אינה מן התורה אלא מדברי סופרים, ורבי יוסי סבר שטומאת משקים לטמא אחרים היא מדאורייתא, ולפיכך הבשר טמא כבר מן התורה.

להפקיע את דין משמרת, וכשם שרבי מאיר השווה ביניהם ולפיכך למד שיש להתיר לטמא דבר שנאסר כמו דבר שנטמא בטומאה קלה, כך רבי יוסי הודה לדבריו שיש לדמות איסור לטומאה, כאשר הוא איסור דאורייתא.

אמנם לריש לקיש אף רבי מאיר לא בא להשוות איסור לטומאה, ולא בא ללמוד מעדותם לגבי מי שמוסיף טומאה על טומאה, אלא רבי מאיר למד את ההיתר משיטת רבי יהושע (טו. תרומות פ״ח מ״ט) שבדבר ההולך לאיבוד, מותר לטמאו בידים, וכמו כן חמץ שמחויב בביעור נחשב כהולך לאיבוד, ומותר לטמאו. ורבי יוסי חלק שאין ללמוד מדברי רבי יהושע שלא התיר זאת בכל האופנים אלא בשעת הדחק כאשר יש הפסד ממון מרובה, שאם לא יטמא את התרומה תתערב בחולין ויאסרו באכילה.

האם מדמים טומאה לאיסור

והנה מדברי התוספות (טו: ד״ה נימא, יד: ד״ה התם טו. ד״ה דמדאורייתא) הוכיח הפני יהושע (יד: בתוס׳ ד״ה והתם) שנקטו בשיטת רבי יוחנן שהנידון הוא אם להשוות איסור לטומאה לגמרי, והיינו שהקלקול של טומאה שווה לקלקול של האיסור, ומשום כך אין עליו אזהרת משמרת תרומתי. ונתחדש בדברי רבי מאיר שאף שמוסיף קלקול, שמאיסור דרבנן הוא בא לעשותו טמא ממש, ולמאן דאמר אוכל מטמא אוכל חלה בו טומאה מדאורייתא, מכל מקום מותר.

אוצר החכמה

צריך ביאור כיצד ניתן לדמות איסור לטומאה, והרי בגמרא (יד:) נקטו שיש חילוקי דרגות בין טומאה לפסול, ובין פסול לטומאה דרבנן בלבד. וביארו התוספות (טו. ד״ה דמדאורייתא) שמקורו של רבי מאיר הוא פסול טבול יום שהעיד בו רבי עקיבא שאפשר לטמאו, ופסול זה הוא דבר שאינו כטמא ממש כנתבאר לעיל (אות ה), ולכך יש להשוות אליו את האיסור שמפקיע את האפשרות לאוכלה, כמו פסול. והוסיפו, שמכל מקום הוצרך רבי מאיר להוכיח דבר נוסף, שאף קלקול דרבנן נחשב כדבר המקולקל שאין בו דין משמרת, משום שמסברא יש חילוק בין איסור דרבנן לאיסור דאורייתא, אולם רבי מאיר הוכיח שאף קלקול מדרבנן נחשב כמו קלקול שמדאורייתא, לענין הפקעת דין משמרת, שהרי טומאה קלה דרבנן מתירה להוסיף לו טומאה דאורייתא, הרי לנו שהקלקול מדרבנן נחשב דיו כדי להפקיע דין משמרת[פא].

שיטת הפני יהושע

הפני יהושע (יד: בתוס׳ ד״ה והתם, טו: בתוס׳ ד״ה נימא) האריך לבאר באופן אחר, שאין זה גוף הנידון האם להשוות איסור לטומאה בדרגת הקלקול, ובאמת יש לומר שלא הושוו כלל, אכן רבי מאיר הוכיח שיש דין באזהרת משמרת, שאם התרומה ׳אינה ראויה׳ פקע ממנה דין משמרת, וכמסקנת הסוגיא בבכורות (לד.) כנתבאר לעיל (אות ה-ו). והוכיח רבי מאיר שגם איסור דרבנן מחשיב אותה כאינה ראויה, ולריש לקיש נחלקו אף באיסור מן התורה אם מחשיב את הדבר כאינו ראוי.

וביאר שכל הנידון בזה, ומה שהוצרך רבי מאיר להוכיח זאת מעדותם של רבי חנינא ורבי עקיבא, היינו משום שיסוד ההיתר בזה תלוי בסוגית הגמרא בבכורות (לד.) מנין למדים שמותר לטמא תלויה לרבי יהושע, ובפשטות היינו אומרים כהוה אמינא בגמרא שם, שיש ריבוי במשמרת תרומתי ששתי תרומות במשמע ואף תרומה תלויה חייבת בשימור, ולכן אסור לטמא אף תרומה טמאה ולהוסיף לה טומאה, וזה מה שהוכיחו ממה שמותר להוסיף טומאה, שאין משמרת בתרומה תלויה, אך עדיין היה מקום לומר כהוה אמינא שם שזה מצד מיעוט מיוחד שרק תרומה אחת במשמע ולמעט שדווקא טהורה ולא תלויה, אך מצד הסברא יש איסור משמרת, ולפיכך תרומה שרק נאסרה ובודאי עדיין טהורה, יש בה איסור משמרת, ומסקנת הסוגיא היא כפי המסקנא שם, שאין זה מצד המיעוט להתיר תלויה, אלא מצד הדרשא של ׳ראויה לך׳, והוכיחו זאת ממה שמותר להוסיף טומאה גם לדבר שנטמא רק מדרבנן, ואי אפשר להתיר להוסיף לו טומאה אלא אם כן נאמר את ההיתר של ׳אינה ראויה לך׳, וממילא הוא הדין בדבר שנאסר בלבד, ואף באיסור דרבנן הרי זה כמו טומאה דרבנן, וכמו פסול טבול יום שאינה טומאה גמורה ומכל מקום מותר לטמאה.

כיצד הותר לרבי יוסי לשרוף את התרומה

והנה אף לרבי יוסי מבואר במשנה (יד.) ששורפין את התרומה טהורה בפני עצמה, והאחרונים[פב] הקשו לשיטת רבי יוסי, שאוסר לטמא תרומת חמץ ואף שהולכת לאיבוד, כיצד מותר לשורפה מכח חובת ביעור מדרבנן, אף שמן התורה די לה בביטול החמץ כדי שלא יעבור בבל יראה, ואין כאן מצות עשה של תורה שתדחה את איסור משמרת, ואם כן כיצד מותר לשרוף תרומה טהורה. ובעל כרחך שאף הוא מודה שכיון שנאסרה מדרבנן נחשבת שאינה ראויה לאכילה, ואין בה איסור משמרת, ואם כן מדוע אסור לטמאה.

עוד הקשו שבגמרא (טו:) אמרו שרבי יוסי דחה את ראייתו של רבי מאיר מדברי רבי יהושע, שלא התיר בדבר ההולך לאיבוד אלא משום הפסד ממון מרובה, ולכאורה אם יש בזה איסור גמור מן התורה כיצד אפשר להתיר זאת משום הפסד ממון.

לרבי יוסי אינו אלא איסור דרבנן

והוכיחו מכך שאף רבי יוסי מודה לרבי מאיר שמעיקר הדין מותר לטמאה ואין בזה דין משמרת, שהרי הולך לאיבוד, אלא כל מה שאסר רבי יוסי לטמא בידים היינו משום איסור דרבנן, שלא לטמאה שלא לצורך, משום זלזול בשמירת תרומה.

וכן מתבאר[פג] מדברי המהרש״א (יג. בתוס׳ ד״ה ושורפין) שאף לשיטת רבי יוסי שאסור להוסיף טומאה מדרבנן לדאורייתא, אין זה איסור גמור אלא רק מדרבנן, ודן שם מדוע התיר לשרוף תרומה בידים בשעת הביעור, וכתב שלא אסרו חכמים לטמא אלא כאשר עושה זאת בחינם, ומה שאין כן השריפה הנצרכת לביעור החמץ, יש בה צורך משום שחכמים גזרו שלא להשהות חמץ בביתו שמא יבוא לאוכלו, שהרי אנשים אינם בדלים כל השנה מלאוכלו כמבואר בתוספות (ב. ד״ה אור).

ביאור החילוק בין איסור דאורייתא לדרבנן

והנה לשיטת רבי יוחנן מצינו שיש חילוק בין חמץ שנאסר כבר מן התורה, שהכל מודים שאפשר לקלקלו בטומאה, משום שמקולקל ועומד הוא, ומה שאין כן בנאסר מדברי סופרים נחלקו בו רבי מאיר ורבי יוסי האם מותר לטמאו. וצריך ביאור מהו החילוק ביניהם.

ומצינו בדברי רש״י (טו: ד״ה מחלוקת) שכתב על שעה שביעית ׳שאין לך שם טומאה גדול מזה׳. ומשמע מדבריו שחמץ שנאסר באכילה והנאה ומחויב בביעור, יש לו פגם השווה לכל דבר שיש בו ׳שם טומאה׳, ואין הטומאה מוסיפה לו פגם וזלזול.

ובדברי התוספות (ד״ה ונשרפת) מבואר שנחשב כמו נתעפשה, והיינו שבגמרא שם הובא שאף רבי יוסי מודה שאם הפת נתעפשה ואינה ראויה לאכילה, מותר לטמא את התרומה, שהרי אין בה אפשרות במציאות לאוכלה, ואין השמירה מועילה כלום, שאף אם הפת מתקיימת אין בכך שום תועלת, ובאופן כזה לא שייך ׳שימור׳ שהרי לא יוצא מזה כלום. ועל דרך זו סברה הגמרא שבמקום שחל איסור דאורייתא המונעו מלאוכלו, הרי זה נחשב כמו שבמציאות אין אפשרות לאוכלו, ולא שייך בו ׳שימור׳ כמו פת שאינה ראויה לאכילה במציאות.

והוסיפו התוספות שכל זה דווקא לגבי איסור דאורייתא, אך בשעה ששית שעדיין לא נאסר אלא מדרבנן, אינו נחשב כפת שנתעפשה, ואף שחכמים חייבו לאבדו ומנעו את אכילתו, מכל מקום אינו נחשב כמו דבר שנאסר מן התורה. וצריך ביאור מהו החילוק בין דאורייתא לדרבנן, והרי במציאות יש כח ביד חכמים למנוע ממנו את האכילה, ותקנתם מחייבתו לפרוש מכך, ואם כן הרי נחשב שבמציאות יש מניעה מלאוכלו, כמו באיסור תורה.

ביאורי האחרונים

בגליוני הש״ס (טו: בתוס׳ ד״ה ונשרפת) כתב לבאר כיסודם של האחרונים שיש חילוק בין חלות איסור תורה לאיסור דרבנן, שאיסורי תורה חלים על החפצא, ואיסורים דרבנן אינם חלים על החפצא אלא רק על הגברא, וביאור הדבר הוא שבאיסור תורה קבעה התורה שהדבר רע ואינו ראוי לאכילה, ולכך הרחיקה את האכילה, נמצא שיש קלקול בחפץ גופו שהוא אינו ראוי, ויש בו את המניעה מלאוכלו, אולם באיסורים דרבנן אין שום קלקול וחסרון בחפץ, אלא חכמים ציוו על האדם לציית לגזירתם ושהוא יימנע מלאכול, נמצא שהאוכל מצד עצמו עדיין ראוי, אלא שאין מי שיאכלנו, וזו מניעה מסיבה חיצונית ולא מגוף המאכל, ולפיכך נחשב שעדיין ראוי.

בקובץ שיעורים (אות עה) כתב לבאר שהגמרא סברה שבמקום שחל איסור אכילה דאורייתא פקעה מצות אכילה, שהרי היא סותרת לאיסור האכילה, ולכך השוו תרומת חמץ שנאסר מן התורה לתרומה שנתעפשה, שאף ממנה פקעה מצות אכילה שהרי נפסלה מאכילת אדם. וכל זה דווקא לגבי איסור דאורייתא, שהתורה לא הטילה מצוות סותרות זו את זו, אולם בדרבנן ודאי שיש עדיין את מצות האכילה.

פא. ולעיל (אות ה) נתבאר בהרחבה, על פי יסוד האחרונים שאיסור דרבנן אינו חל בחפצא אלא רק כציווי על הגברא, ולכן אינו דבר שמקולקל בחפצא, כמו בדאורייתא שנחשב אינו ראוי לגמרי.

פב. קובץ שיעורים (אות סח, עד) שיעורי ר׳ דוד (אות שפג ואילך) ושאר אחרונים.

פג. וכן ביאר דבריו בדרך אמונה (תרומות פי״ב ה״ב ביאור ההלכה ד״ה ולא שורפין).

והנה במקום שיש איסור אכילה דאורייתא מבואר לפי"ז שפקעה מצות אכילה, ומותר לטמאה, ויש לדמות זאת לכרשיני תרומה שהם מאכל בהמה ונוהג בהם תרומה כמבואר בר"ש (תרומות פי"א מ"ט) ואין איסור לטמאם כמשמעות דברי הרמב"ם (תרומות פי"ב ה"א) לפי שאינם ראויים למאכל אדם[פד], וכתב האחיעזר (שו"ת ח"ב סי' מ אות ה) שמשום כך אין בהם דין משמרת שלא לטמאם, לפי שאין בהם מצות אכילה. ודן שם מדוע אין בהם אזהרת 'בכל קודש לא תגע' ע"ש.

האם למסקנא דומה נאסרה לנתעפשה

ובמסקנת הגמרא ביאר הקובץ שעורים (שם) שהגמרא דחתה שיש מקום לחלק ביניהם, שבנתעפשה לא רק שפקעה מצות אכילה אלא פקעה קדושת התרומה לגמרי אף לגבי דברים שהיא ראויה עדיין כהסקה ואכילת בהמה וכיוצא בזה, משום שאין לה שם אוכל כלל, ומה שאין כן בנאסרה שיש לה שם אוכל ועדיין יש בה קדושת תרומה, לפיכך לא פקעה ה'סיבה' למצות אכילה, ויש מקום לומר שיש עליה דין משמרת.

אך הקשה לפי"ז מדוע יש איסור משמרת על דבר שנאסר והרי בפועל אין בו מצות אכילה, ואף שיש בו 'סיבה' למצות אכילה מכל מקום בפועל לא ציוותה התורה לאוכלו, אחרי שנאסר. ותירץ שבעל כרחך צריך לומר שאף בדבר שנאסר יש בו מצות אכילה, אלא שנאסר לקיימה משום איסור האכילה, שאין המצוה דוחה את איסור חמץ[פה].

ח. במעשר שני

האם יש איסור משמרת במעשר שני

בסוגיא בסוכה (לה:) מצינו שאף במעשר שני יש איסור לכתחילה ליטול אתרוג של מעשר שני מפני שמכשירו לקבל טומאה [שהמשקה שמשמרים בו את הלולב עם ההדס והערבה נוטף על האתרוג שנוגע בו בשעת נטילתם (תוס' ד"ה מפני)] וכתב רש"י (ד"ה הרי מכשירה) שמעשר שני טעון שימור שהרי קודש איקרי כפי שכתוב בו 'כל מעשר הארץ וגו' קודש' (ויקרא כז ל).

עוד מתבאר בירושלמי (שבת פט"ז ה"ג) שיש איסור בכל קודש לא תגע אף במעשר שני, משום 'היא תרומה היא מעשר שני', ובקרבן העדה (ד"ה היא) משמע שכל האיסור הוא דווקא במטמא בידים, ובפני משה (ד"ה והתני) לא חילק בכך, ומשמע שדין אחד להם לגמרי, והיינו שיש אף דין משמרת תרומותי שלא לגרום לה טומאה.

הערוך לנר (סוכה לה: ברש"י ד"ה הרי) הקשה על רש"י, מנין לנו שגם במעשר שני נאמרה האזהה של משמרת, ואם נאמר שיש ללמוד מעשר שני מתרומה במה מצינו, יש מקום לחלק ביניהם, שאין הפסד גמור במעשר שני שנטמא שהרי יכול לפדותו ולאכלו בירושלים, ומה שאין כן תרומה שאין לה פדיון ונדחית מאכילה, לפיכך הקפידה התורה על טומאתה שמבטלת את אפשרות קיום האכילה כדינה[פו]. ותירץ, שיש לומר שזו גזירה שווה 'קודש קודש' כפי שמצינו בגמרא (קדושין נד:) לגבי נדון אחר, ואין משיבין על גזירה שווה.

האם מותר לאבדו

בתפארת ישראל (מע"ש פ"ב מ"א בועז אות א) כתב שמדין תורה מותר לאבד מעשר שני, וכל האיסור בזה הוא רק מדברי סופרים. ולכאורה קשה לפי דברי רש"י שיש איסור משמרת אף במעשרשני, נמצא שהנידון תלוי במחלוקת רבינו אפרים והתוספות שהובאו לעיל (אות ו).

דברי הפני יהושע והקושיות על דבריו

הפני יהושע (לח. בתוס' ד"ה או) כתב שאין איסור לטמא או לאבד מעשר שני, וכן מתבאר מדברי רש"י (שם ד"ה או דלמא) שמותר לטמא מעשר שני.

והקשו הברוך טעם (הו"ד באחיעזר שו"ת ח"ב סי' מ) ומנחת חינוך (מצוה קס סוף אות ו) על הפני יהושע מהסוגיא בסוכה (לה:) ודברי רש"י שם שמפורש שם שיש איסור משמרת אף במעשר שני. והגר"מ אריק (ב'טל תורה' על הירושלמי שבת פט"ז ה"ג) כתב שיש לדחות קושיא זו ולומר שכל האיסור שם אינו מן התורה אלא מדרבנן והסמיכוהו על דין משמרת של תרומה. וכן מצדד האחיעזר (שו"ת ח"ב סי' מ סוסק"ו).

אך הקשה הגר"מ אריק (שם) מדברי הירושלמי, שהובא לעיל, שמפורש בדבריו שיש אזהרה כמו בתרומה שלא לטמאו ולא להפסידו, ומוכח שהוא איסור מדאורייתא.

יישוב דברי הפני יהושע

אמנם מצינו בתורת כהנים (תזריע פ"א ה"ח) "יצא המעשר', ומשמע שהתורת כהנים חולק על הירושלמי וסובר שאין את האזהרה של בכל קודש לא תגע על מעשר שני, ולפי"ז יש לומר שרבי יהודה שהוא סתם ספרא (סנהדרין פו.), חולק על הדין של משמרת במעשר שני, ואף הסוגיות נחלקו בנדון זה, והפני יהושע העמיד את הסוגיא בפסחים כדברי רבי יהודה. אמנם יש לדחות שאין ראיה מדברי התורת כהנים שאין איסור משמרת כלל, אלא דווקא את האיסור של לא תגע אין במעשר שני, אבל משמרת יש אף בזה.

הראש יוסף (לח. ברש"י ד"ה או) כתב שיש לומר שכל הלימוד במעשר שני הוא מכח שנקרא 'קודש' כמבואר ברש"י בסוכה, ואם כן לא נאמרה בו אזהרת משמרת כמו בתרומה, ולמדים מתרומה שיש איסור לטמאו בידים, אך אין איסור לגרום לו טומאה, וזו כוונת רש"י והפני יהושע.

בזרע אברהם (לופטביר, סי' מא אות יט) כתב ליישב לפי דברי הערוך לנר דלעיל, שלמדים גזירה שווה 'קודש קודש' מתרומה, יש לומר שכל זה דווקא למאן דאמר מעשר שני ממון גבוה, שנקרא קודש כמבואר בקדושין (נד:) אולם למאן דאמר ממון הדיוט אינו נחשב קודש, ואין בו איסור משמרת, ודברי רש"י על הסוגיא בפסחים הם למאן דאמר ממון הדיוט.

פד. אולם יש איסור להפסידם, כמבואר בדרך אמונה (תרומות פי"ב סק"ז) והוכיח כן מדברי הר"ש (מע"ש פ"ב מ"ד) לגבי צמחונים.

פה. ויש לתמוה כיצד יתכן הדבר שיש שני ציוויים סותרים בחפץ אחד, שיש ציווי לאכלו, ויש אזהרה שלא לאוכלו, אלא שיש לומר שהאיסור אכילת חמץ הוא רק על הגברא ולא על החפצא, והחפצא שהוא בקדושת תרומה נידון כאילו הוא ראוי לאכילה. אמנם זה דוחק, שהרי חמץ הוא חלות איסור בחפצא, שהרי נאסר אף בהנאה, וכן מבואר בקובץ שיעורים (אות קצז) שסיבת האיסור של חמץ היא במאכל ולא באדם, ולפי"ז הוא חלות איסור בחפצא, ולא יתכן שיחול בו ציווי לאוכלו בתורת תרומה.

פו. והמפרשים כתבו שיש לדון בזה שהרי אף תרומה לא נפסדת לגמרי וראויה להסקה תחת תבשילו כדין תרומה טמאה, ובעל כרחך שלא משום ההפסד הזהירה התורה אלא משום ביטול קיום דיני הקדושה שעומד לאכילה, וכיון שלפי דינו עתה הוא טעון אכילה, אי אפשר לומר שיתקיים על ידי פדיון בפרי אחר. באופן נוסף יש לומר כהנתבאר לעיל (אות ה-ו) בדברי האחרונים שהאיסור לטמא אינו מצד ההפסד לחוד, אלא מצד עצם הטומאה שהיא קלקול ופגם בקדושה. או אף מצד גוף המעשה שמזלזל בקודש ומטמאו.

אוצר תוכן העניינים עיונים

מערכה טז

איסורי הנאה ..... **א**

א. מקור ההלכה / **ב.** שיעור איסור הנאה הנלמד מאכילה / **ג.** דין חליפי האיסור / **ד.** נתינת חמץ לבהמת הפקר / **ה.** איסור המכירה / **ו.** חמץ שנפסל מאכילת אדם וראוי לכלבים / **ז.** הנאה שלא כדרכה / **ח.** אכילת דבר שאינו ראוי לאכילה / **ט.** אימתי אומרים שהאיסור כיון שחל לא פקע / **י.** האסורים מדברי סופרים

מערכה יז

נעשית מצותו אין מועלין בו ..... **יח**

א. מקור הדין / **ב.** גדר הפקעת דין מעילה כשנעשית מצותו / **ג.** אם בהפקעת דין מעילה מותרים בהנאה / **ד.** איסור תרומת הדשן אחר שנעשית מצותו / **ה.** איסור עגלה ערופה אחר עריפתה / **ו.** נעשית מצותן בקדשי בדק הבית / **ז.** נעשית מצותו בביעור חמץ

מערכה יח

יהרג ואל יעבור בקרקע עולם ..... **כה**

א. מקור ההלכה / **ב.** גדר ההלכה / **ג.** חילוק בין אנוס למתרפא / **ד.** שיטת הרמב"ן וסיעתו בגדר קרקע עולם / **ה.** שיטת הרמב"ם / **ו.** סוגיא דבן פטורא ורבי עקיבא / **ז.** דעת השאילתות שמסירת נפש בגלוי עריות הוא משום פגם האשה

מערכה יט

אינו מתכוין ..... **לא**

א. מקור ההיתר / **ב.** חילוקי הדינים / **ג.** גדר הכוונה / **ד.** באיסורי הנאה / **ה.** אימתי הותר בלא אפשר ולא מתכוין / **ו.** טעם ההיתר בלא אפשר ומתכוין / **ז.** בהקדש

מערכה כ

דבר הנגרם מאיסורי הנאה ..... **מ**

א. האם הוא איסור תורה / **ב.** בגדר וטעם האיסור / **ג.** בגדרי הנאה האסורה מאיסורי הנאה / **ד.** הנגרם מאיסורי אכילה

מערכה כא

איסורי הנאה הנקברים והנשרפים ..... **מט**

א. החייבים קבורה או שריפה ואם הוא מן התורה או מדרבנן / **ב.** דין אפר חמץ וגדר חיוב שריפתו / **ג.** גדר הנאה הנגרמת מאיסורי הנאה / **ד.** נעשית מצותו

מערכה כב

חמץ שעבר עליו הפסח ..... **נז**

א. שורש ההלכה ומקורה / **ב.** איסור הנאה מחמץ שהפקירו / **ג.** איסור הנאה מחמץ שביטלו / **ד.** איסור הנאה מחמץ שנשאר ברשותו בשוגג ובאונס / **ה.** גדר איסור ההנאה לבעלים שעברו בבל יראה ולכל ישראל / **ו.** איסור ההנאה מחמץ לבנו של העובר בבל יראה / **ז.** ספק חמץ שעבר עליו הפסח / **ח.** דין דמי חמץ שעבר עליו הפסח / **ט.** נידונים שונים בחמץ שעבר עליו הפסח

מערכה כג

מכירת חמץ לנכרי ..... **עד**

א. מקור ההלכה / **ב.** הערמה במכירת חמץ / **ג.** חסרון רוצה בקיומו / **ד.** האם ניתן להסתמך לכתחילה על מכירת חמץ / **ה.** נתינת החמץ לנכרי במתנה על מנת להחזיר / **ו.** מכירת חמץ בקנין אגב / **ז.** פירוט המקומות שבהם נמצא החמץ / **ח.** הוצאת החמץ מרשותו / **ט.** גדר מכירת החמץ לנכרי / **י.** מכירת או השכרת מקום החמץ

מערכה כד

חמץ אוסר בכל שהוא ..... **פז**

א. מקור ההלכה / **ב.** טעם הדין / **ג.** החילוקים בין הטעמים / **ד.** מטעם דבר שיש לו מתירים / **ה.** נתערב קודם הפסח / **ו.** בימים ובנהרות

מערכה כה

שעבודא דרבי נתן ..... **ק**

א. מקור הדין / **ב.** מה חידש רבי נתן / **ג.** איזה ממון משתעבד בשעבודא דרבי נתן / **ד.** כשיש נכסים ללוה השני האם גובים מהשלישי / **ה.** גדר שעבודא דרבי נתן / **ו.** מי צריך לתבוע ולהוציא מהלוה האחרון / **ז.** האם דווקא שקדמה הלואת ראובן להלואת שמעון / **ח.** האם יכול שמעון למחול את חובו של לוי

מערכה כו

תשלומי תרומה ..... **קיד**

א. מקור ההלכה וגדרה / **ב.** שיעור האכילה / **ג.** האם הפרשתו מקדשתו או נתינתו מקדשתו / **ד.** האם משלם לפי דמים או לפי מדה / **ה.** דין קם ליה בדרבה מיניה כשמתחייב בנפשו / **ו.** אוכל תרומה במזיד

מערכה כז

תשלומי מעילה ..... **קכו**

א. מקור ההלכה / **ב.** גדר התשלומין / **ג.** תשלומין בקרקע / **ד.** האם הקרבן תמורת מה שנתחלל או לכפרה לחוד / **ה.** גדר התשלומין במעל במזיד

מערכה כח

הנאת כילוי בטבל ותרומה ..... **קלו**

א. הנאה מטבל האם אסור מן התורה או מדרבנן / **ב.** טבל טהור ושאר טבלים האם מותרים בהנאה / **ג.** ליתן טבל לקטן ולנכרי / **ד.** שיטות הראשונים האם מותר לישראל ליהנות מתרומה / **ה.** סיכה בתרומה אם אסור משום הנאה / **ו.** בהמת כהן וישראל האם מותר להאכילה

מערכה כט

מצת מצוה ..... **קמה**

א. מינים הבאים לידי חימוץ / **ב.** גדר הפטור בעיסה שאינה באה לידי חימוץ ודין תערובת וגרירה בעיסה שיש בה טעם דגן / **ג.** מצה עשירה / **ד.** גדר הפסול של מצה עשירה בליל ט"ו / **ה.** מצה האסורה באיסור טבל / **ו.** מצה מתבואה שיש בה איסור חדש / **ז.** מצה גזולה / **ח.** בעלות האורח במצה הניתנת לפניו / **ט.** הקנאת המצה מחשש איסור גזל בהחלפת שלו בשל חבירו / **י.** אופן הקנין במצה של מצוה

מערכה ל

תורת לחם ..... **קסד**

א. דין חלוט ואשישה / **ב.** תורת לחם להפרשת חלה / **ג.** לענין המוציא וברכת המזון

מערכות שנדפסו בכרכים אחרים:

פיקוח נפש (כה.) ..... **סנהדרין כרך ד**

שיעבוד נכסים מן התורה (לא.) ..... **בבא בתרא כרך ח**

בעל חוב קונה משכון (לא:) ..... **בבא מציעא כרך ה**

מערכה טז

איסורי הנאה

א. מקור ההלכה / **ב.** שיעור איסור הנאה הנלמד מאכילה / **ג.** דין חליפי האיסור / **ד.** נתינת חמץ לבהמת הפקר / **ה.** איסור המכירה / **ו.** חמץ שנפסל מאכילת אדם וראוי לכלבים / **ז.** הנאה שלא כדרכה / **ח.** אכילת דבר שאינו ראוי לאכילה / **ט.** אימתי אומרים שהאיסור כיון שחל לא פקע / **י.** האסורים מדברי סופרים

פתיחה

לעומת איסורי אכילה, שהתורה הרחיקה בהם רק את השימוש של אכילה ממש, הוסיפה התורה לאסור 'איסורי הנאה' בכל השימושים, על מנת להרחיק כל קבלת תועלת מן הדבר. ודנו בגמרא מהו שורשו של איסור השימוש, האם מפני שיכולת השימוש גורמת בעקיפין השגת דבר מאכל בדמיו, וגם זאת הרחיקה התורה, או מפני שכל קבלת תועלת היא שימוש גרוע מעין אכילה, וכדי להרחיק את האכילה הוסיפה התורה סייג שלא להשתמש בו כלל. מקצת מאיסורי הנאה נקבעה להם מצות כילוי בשריפה, ובמקצתם אין דין שריפה דווקא, וחכמים קבעו חובה לקוברם כדי שלא יבואו בהם לידי תקלה.

א. מקור ההלכה

המקורות מן התורה לאיסור ההנאה

בדין חמץ שאסור בהנאה יש כמה מקורות בגמרא ואלו הן[א]:

א. שיטת חזקיה (כא:) שלומדים איסור הנאה לחמץ בפסח ממה ששינה הכתוב וכתב (שמות יג ג) לא יֵאָכֵל חמץ, שמשמעו לא יהא לך בו שום היתר אכילה אף על ידי הנאה המביאה לידי אכילה, ופירש רש"י (ד"ה לא יאכל) שאפשרות ההנאה מן החפץ מביאה לידי אכילה, שהרי כל השימושים שבדבר קובעים את ערכו בשוק, ועל ידי הדמים הוא קונה דבר מאכל, נמצא שהאפשרות להשתמש גורמת את השגת המאכל, וכשהתורה הרחיקה את אפשרות האכילה הנגרמת מן הדבר האסור, בהכרח שנאסרו כל השימושים הגורמים את ערכו. והגמרא (כג.) מביאה מקור ללמוד מ'לא יאכל' באופן זה משרצים שכתוב בהם (ויקרא יא מא) 'לא יֵאָכֵל' וצרכה להתירם בהנאה שאמרה 'ושקץ יהא לכם' ודרשו בו 'שלכם יהא'.

ב. לרבי אבהו (שם) כל מקום שנאמר בהן 'לא יאכל' או 'לא תאכל' או 'לא תאכלו', אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה משמע, עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבילה. ובגמרא מבואר שרבי אבהו הלך בשיטת רבי מאיר ודרש ממה שכתבה התורה בנבילה (דברים יד כא) 'לא תאכלו כל נבלה' ופירט לך בה הכתוב היתר הנאה 'לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי', שבשאר איסורים שלא פירט לך בהן הכתוב היתר, אסורים הם הן באכילה והן בהנאה.

אוצר החכמה

ג. לרבי אבהו לפי שיטת רבי יהודה (כא:) דרשו ממה שכתבה תורה גבי טריפה (שמות כב ל) 'לא תאכלו' ומיעט בה 'לכלב תשליכון אותו', ודרשו 'אותו' אתה משליך לכלב ואין אתה משליך לכלב כל איסורין שבתורה שנאמר בהם איסור אכילה בלשון 'לא תאכל' וכדומה[ב].

ד. רבי יהושע בן לוי (כג:) למד מ'כל חטאת אשר יובא מדמה וגו' באש תשרף' (ויקרא ו כג) שאם אינו ענין לגופה משום שחטאת חיצונה שהכניס דמה לפנים פסולה תנהו ענין לכל איסורים שבתורה, ומכל מקום אינם בשריפה משום שדרשו 'בקדש באש תשרף' ואין שאר איסורין בשריפה, והקשו בגמרא (כד.) שהרי צריך פסוק זה ללמד על חטאת פסולה ששריפתה בקודש והיינו בעזרה, ומשום כך אמרו בגמרא שם שצריך להפוך את הדרשה, וכך ידרשו בו, לכתוב באש תשרף ולא בעי לא תאכל, אם אינו ענין לאיסור אכילה שכבר נלמד מרבי אלעזר שלמד מ'לא יאכל כי קדש הוא', כל שבקדש פסול שבא הכתוב ליתן לא תעשה על אכילתו, תנהו לשאר איסורים שבתורה, ואם אינו ענין לאכילה תנהו לענין הנאה, ומכל מקום אין שאר איסורים בשריפה משום שלומדים מ'הנותר' [שהוא מיותר שהרי יכלו לכתוב 'ושרפתו באש' (רש"י ד"ה אמר קרא)] שהנותר בשריפה ואין שאר איסורין שבתורה בשריפה.

ומה שרבי יהושע בן לוי לא למד איסורי הנאה בחמץ ושור הנסקל כחזקיה מ'לא יאכל', משום שלא משמע מהלשון הנאה אלא אכילה. ואף לא למד כרבי אבהו מנבלה משום שסובר כרבי יהודה שהדברים נאמרו ככתבן. ואף לא למד כרבי יהודה מ'אותו' הנאמר בטריפה משום שסובר שהמיעוט נצרך ללמד על חולין שנשחטו בעזרה, שאיסורם מן התורה לשיטתו.

מקור נוסף בשיטת התוספות לאיסורי הנאה

מצינו בגמרא (כז: כח.) שרבי יהודה לומד שחמץ בשריפה מקל וחומר מנותר, וחכמים חלקו עליו משום שהוא חומרא דאתי לידי קולא, שאם לא ימצא עצים יהא יושב ובטל והתורה אמרה להשבית את החמץ, אבל לדעת רבי יהודה הוא קל וחומר של אמת, וכן מבואר ברש"י (ה: ד"ה ש"מ) שמקורו של רבי יהודה בחיוב שריפה בחמץ מנותר. ותוספות (כז: ד"ה אין) כתבו שהלכה כרבי יהודה אבל לא מטעמו מקל וחומר, אלא 'במה מצינו', ובתוספות (ד"ה מה נותר) מבואר שמכח ה'מה מצינו' מנותר יש ללמוד גם איסור הנאה לחמץ, ומה שבגמרא למדו איסור הנאה לשאר איסורים באם אינו ענין היינו לשור הנסקל. ולפי זה יש לנו מקור נוסף לאיסור הנאה בחמץ.

טעם שחזקיה ורבי אבהו חיפשו לרבי יהודה מקורות אחרים

וכן מבואר בראש יוסף (כח. ד"ה שתק) שמכח הקל וחומר שרבי יהודה למד ממנו חיוב שריפה בחמץ, למדים גם מקור לאיסור הנאה, וכמו שכתבו תוספות לגבי ה'מה מצינו'. אלא שהקשה שאם כן למה למדו רבי אבהו וחזקיה (כא.-:) מקורות לאיסור הנאה בחמץ ממקומות אחרים גם לדעת רבי יהודה. ותירץ שרבי אבהו וחזקיה לא הביאו מקורות אחרים לרבי יהודה אלא לאיסור הנאה בשור הנסקל, ולפי זה מה שאמרו בגמרא (כג:) שנחלקו חזקיה ורבי אבהו 'בחמץ ואליבא דרבנן' אין רבי יהודה בכלל רבנן[ג], עוד תירץ שבאמת כל לימודם לא בא אלא לאסור קודם זמנו שעדיין אין איסור בל יראה עד הלילה שאין עליו קל וחומר מנותר[ד].

דעת הרי"ף והרמב"ם במקור האיסור

הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ח הט"ו) כתב בפירוש המקור לאיסורי הנאה כרבי אבהו, ואילו בהלכות חמץ ומצה (פ"א ה"ב) כתב 'החמץ בפסח אסור בהנייה שנאמר 'לא יֵאָכֵל חמץ', לא יהא לך בו היתר אכילה, והיינו כחזקיה, ועמדו בסתירת דבריו המאירי (כא: ד"ה איסור הנאה) והלחם משנה (שם).

המאירי כתב שאין להביא ראיה מהרמב"ם מכך שהביא מקור לאיסור הנאה בחמץ בפסח ממשמעות לשון 'לא יאכל' כשיטת חזקיה שכך הלכה, איסור הנאה בחמץ בקל וחומר בזמן שאין איסור בל יראה ושלכן צריך לכך לימוד ממקורות אחרים, היינו משום שאיסור חדש בחמץ אי אפשר ללמוד מכח חומר איסור אחר שיש בחמץ אלא בזמן שחל האיסור, שאנו למדים בקל וחומר שבחמץ כשנאסר בחומר של בל יראה דין הוא שיאסר גם בחומר של איסור הנאה, אבל קודם שנאסר בבל יראה אין סברא לחדש בו איסור נוסף רק משום שמצינו שיש חומרא בחמץ שאין בנותר, והוא הדין שאז גם אי אפשר ללמוד בקל וחומר דין נוסף של חיוב שריפה בזמן שלא נאסר בבל יראה, אבל לאחר שלמדו איסור הנאה ממקורות אחרים אף בזמן שאין איסור בל יראה, שוב לא נחשב חיוב שריפה דין חדש וזר לחמץ כיון שהדין שריפה שמצינו בתורה נובע מאיסור הנאה שבו, ואנו לומדים בקל וחומר מנותר שחמץ הנאסר בהנאה טעון שריפה [ולא שחמץ שיש בו איסור הנאה טעון שריפה] והיינו כיון שחמץ יותר חמור מנותר שמצינו בו איסור בל יראה, דין הוא שגם איסור הנאה שבו יהא טעון שריפה כמו נותר שאיסור הנאה שבו טעון שריפה. עוד תירצו בזה שמצות 'תשביתו' שייכת בכל ימי הפסח וכמו שנקטו האחרונים (שו"ת נודע ביהודה מהדו"ק סי' כ) להוכיח ממה שכתבו תוספות שבל יראה הוא ניתק לעשה של תשביתו, שבהכרח תשביתו שייך גם בפסח עצמו, ולפי זה בהכרח אם למדו שכשיש בל יראה בימי הפסח יש גם חיוב השבתה, ובשריפה בקל וחומר מנותר, אם כן גם קודם הפסח כשיש חיוב השבתה דינו בשריפה כמו בפסח, שחד תשביתו הוא, מה שאין כן גבי איסור הנאה שאינו אלא כשיש להלאו של בל יראה, אין קל וחומר בזמן שאין לאו, ומשום כך הוצרכו למקורות אחרים לאסור בהנאה.

א. אלו הן עיקר המקורות כפי המבואר בגמרא ובראשונים שהם מקור לאיסור הנאה.

ב. בגמרא (כב.) מבואר שלרבי מאיר שלמד איסורי הנאה בעלמא מנבילה, לומדים מ'אותו' הנאמר בטריפה ש'אותו' אתה משליך לכלב ולא חולין שנשחטו בעזרה, ומשום שלא נאמר בהן לאו מפורש לאסור באכילה לכך צריך לימוד לאסור אותם בהנאה. ורבי יהודה סבר שחולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא הם [לרש"י (ד"ה חולין) היינו האיסור הנאה שבהם, ולתוספות (ד"ה חולין) אף באכילה מותרין מדאורייתא].

ג. שלא נתכוונו בגמרא אלא להוציא משיטת רבי יוסי הגלילי שחמץ בפסח מותר בהנאה, כמבואר ברש"י (כג: ד"ה ואליבא דרבנן).

ד. יש מקשים על דבריו שאם כן איך למד רבי יהודה חיוב שריפה בחמץ מנותר, הרי לדעת רש"י (יב: ד"ה שלא) מודה רבי יהודה שלאחר שש שאיסורו מן התורה שהשבתתו בכל דבר כמבואר לעיל (יב:) ולא אמר אין ביעור אלא שריפה אלא קודם איסורו, ובודאי אינו עובר בבל יראה ואעפ"כ למד חיוב שריפה מנותר, ואף לשיטת התוספות (שם ד"ה אימתי) בשם רבינו תם שביארו היפך מרש"י שלא בשעת ביעורו שהשבתתו בכל דבר הוא קודם זמן איסורו, וחיוב שריפה הוא לאחר שש שאיסורו מדאורייתא, אם תאמר שהכוונה רק לאיסור אכילה ולא לאיסור בל יראה ובל ימצא שאינו אלא מהלילה איך למד קל וחומר לחיוב שריפה מנותר, ובהכרח פירוש הקל וחומר הוא שחמץ שהוא חמור מחמת הלאו, ודאי יהיה בו חיוב שריפה כמו נותר ואפילו קודם זמן הלאו, שלא כדברי הראש יוסף. ותירצו שדברי הראש יוסף שאי אפשר ללמוד

משום שרק בחמץ הביא הרמב"ם את לימודו של חזקיה, משום שבחמץ גם לחזקיה וגם לרבי אבהו לומדים איסור הנאה מלא יאכל, ולרווחא דמילתא הביא את אופן הלימוד מלא יאכל כחזקיה[ה], אבל בכל איסורי התורה שנאמר בהם איסור אכילה בפירוש, אפילו אם לא כתוב בהם לא יאכל, משמעותו איסורי הנאה כרבי אבהו, ומשום כך במאכלות אסורות הביא הרמב"ם את דברי רבי אבהו. וכן משמעות דברי הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת קפז) כרבי אבהו.

גם הרי"ף (כא:) הביא לגבי חמץ את לימודו של חזקיה ולא של רבי אבהו, וכתב הר"ן (שם) על דבריו שמה שהביא את דברי חזקיה הוא משום שאופן לימודו יותר פשוט. ומשמע גם בדבריו שאכן בשאר איסורי הנאה למדים מלימודו של רבי אבהו. אולם במהר"ם חלאווה (שם) ובראי"ש (חולין פ"ז ס"י יז) כתבו בדעת הרי"ף שפסק בזה כחזקיה ולא כרבי אבהו.

האם לרבי אבהו למדו מאותו או מלא יאכל

מבואר בתוספות על פי דברי הר"ן (כא: ד"ה כל מקום) שגם אם נאמר שלרבי אבהו לשיטת רבי מאיר הלימוד לאסור הנאה הוא בכלל משמעות איסור אכילה, מכל מקום לשיטת רבי יהודה הוא נלמד מהדרשה הכתובה בנבילה 'אותו אתה משליך לכלב ואין אתה משליך לכלב שאר איסורים', וכן דייק בראש יוסף (שם ד"ה ופליגא דרבי אבהו) מכך שרבי אבהו למד איסור הנאה מנבילה.

ולכאורה צריך ביאור שזה רק לשיטת רבי מאיר ולא לשיטת רבי יהודה, ומה הטעם שרבי אבהו נקט לשיטת רבי מאיר דווקא, וברש"י (כג: ד"ה חולין) כתב שלרבי אבהו 'לא יאכל' איסור הנאה משמע שזה לשיטת רבי מאיר.

וכתב הראש יוסף שהלימוד מנבילה הוא ממשמעות 'לא יאכל', שמשמעותו גם איסור הנאה, אבל לרבי יהודה שלמדו מ'אותו', אין זה ממשמעות המקרא אלא הוא 'לאו הבא מכלל עשה', ולשון רבי אבהו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, היינו שאמר דבריו אלו רק לשיטת רבי מאיר.

האם צריך גם את הדרשה של 'אותו'

ורעק"א (כג: ד"ה במגיני) הביא בשם המגיני שלמה בחולין שמתוך כך שלמסקנא רבי עקיבא מודה שאחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, ומבואר שהוא סובר כרבי אבהו לשיטת רבי מאיר, ממילא לרבי עקיבא מיותר 'אותו' ללמוד לחולין שנשחטו בעזרה שהם דאורייתא. ודחה רעק"א שאין זה מוכרח כלל, כיון שגם מה שאחד איסור אכילה אחד איסור הנאה משמע, יתכן שהוא מכח הלימוד של 'אותו', ואין הוכחה מתוך הסוגיא שאם לא תאכל גם איסור הנאה משמע, אין הלימוד מ'אותו'.

גדר האיסור

האם הם ב' איסורים או איסור אחד

רעק"א (כא: ד"ה דאמר רבי אבהו) חקר בגדר דינו של רבי אבהו שבכל מקום שנאמר בתורה 'לא יאכל' 'לא תאכל' אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, כיצד הם נכללים באזהרה אחת, האם גדר האיסור הוא על 'שימוש', וכל קבלת תועלת בכלל האזהרה, וגם אכילה נחשבת שימוש ככל ההנאות, ונמצא שכוונת התורה כשכתבה 'אכילה' להנאת אכילה והוא הדין שאר הנאות, ונקטה תורה להנאת אכילה משום שהיא הנאה היותר שכיחה[ו], או שמא ודאי שאזהרה על אכילה היא איסור מיוחד על פעולת אכילה שהאוכל נאכל בתוך הגוף, ואינו דומה כלל להנאה לחוד, אלא שלמדים מנבילה בדרכי הלימודים שהתורה נדרשת בהם[ז], שכל מקום שהתורה כתבה 'לא תאכל' כוללת האזהרה ב' עניינים נפרדים וכאילו נכתבו לחוד 'לא תאכל ולא תהנה', ואיסור הנאה הוא איסור בפני עצמו ואינו כלול באזהרת האכילה.

וכתב נפקא מינה בחקירה זו כמה לוקה כשאכל איסורי הנאה, האם לוקה שתים מפני שעבר בב' אזהרות, שהרי גם אכל וגם נהנה, או שאין כאן אלא איסור אחד[ח].

ספקו של המשנה למלך כשפקע איסור האכילה

עוד נפקא מינה מצינו בנדון חקירתו של המשנה למלך (אבל פי"ד הכ"א) שחקר באיסורי ההנאה הנלמדים מ'לא יאכל' כיצד דינו במקום שהותר איסור האכילה, כגון נבילה שנעשית אינה ראויה לגר האם מותרים גם בהנאה או לא. שיש לומר שכיון שכל האיסור על ההנאה נכלל באזהרה של אכילה, מתוך שפקעה האזהרה על אכילה, פקעה האזהרה לגמרי ואף לגבי מכירה ושאר הנאה.

והאחרונים כתבו שנידון זה תלוי בחקירת רעק"א האם איסור ההנאה הנלמד מלא תאכל הוא איסור בפני עצמו, או שהוא איסור הכלול באיסור האכילה. שאם נאמר שהיא אזהרה בפני עצמה לאכילה ולהנאה, אין האיסורים תלויים זה בזה, ואף שפקע איסור אכילה, עדיין הוא מוזהר על הנאה, ומפני שיש סיבה נפרדת לאסור בהנאה אף כאשר אין איסור אכילה. אולם אם נאמר ששניהם נכללים באזהרה אחת, הרי שכל סיבת האיסור על הנאה נובעת רק ממה שיש סיבה לאסור את האכילה, ומתוך שפקע איסור אכילה פקע אף איסור ההנאה.

מחלוקת התוספות והר"ן אם לרבי אבהו בלשון אכילה נכללת גם הנאה

תוספות (כא: ד"ה כל מקום) הקשו שיהא הנהנה מחמץ בפסח בכרת, שהרי בחיוב הכרת של חמץ נאמר 'כי כל האוכל חמץ ונכרתה'. ובחידושי הר"ן (שם) כתב ליישב את קושיית התוספות שאין הגדר ברבי אבהו שיש גילוי מנבילה שלשון אכילה משמע גם הנאה, משום שאם כן באמת יהיה חייב כרת, אלא רבי אבהו למד דין מנבילה ולא משמעות לשון אכילה. ומבואר שנחלקו הראשונים כיצד לומדים את דרשת רבי אבהו, ששיטת התוספות היא שלרבי אבהו לשון אכילה משמעותו כוללת הנאה.

וכן מבואר בדברי התוספות בחולין (יג: ד"ה תקרובת) שלשון אכילה כוללת גם הנאה, שכתבו שתקרובת עבודה זרה אסורה בהנאה ממה שכתוב 'ויאכלו זבחי מתים' (תהלים קו כח) ואכילה כוללת גם הנאה[ט]. ובתוספות בבבא קמא (עב: ד"ה דאי) הסתפקו בזה לגבי תקרובת אם הוקש למת רק לאכילה, או כיון שאכילת תקרובת הוקשה למת שאסור בהנאה, הרי שההיקש מגלה ש'ויאכלו' כולל בו גם הנאה'.

שיטת הרמב"ם כתוספות

הרמב"ם (ספר המצוות ל"ת קפז) כתב שאיסור הנאה אין ראוי למנותו כמצוה בפני עצמה משום שאיסור הנאה ואיסור אכילה ענין אחד הם, וזה לשונו 'שהאכילה מין ממיני ההנאה ואמרו יתברך בדבר הוא לא יאכל, אמנם דמיון הוא מדמיוני הנאה, והכוונה שלא יהנה בו לא באכילה ולא בזולתו', ובהמשך דבריו כתב שזו כוונת לימודו של רבי אבהו 'כל מקום שנאמר לא תאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע'. ומבואר מהרמב"ם שהאזהרה בלשון אכילה אינה מוגבלת רק למעשה אכילה אלא משמעותה כל שימוש וקבלת תועלת, ונכלל בה שלא תהיה בו תועלת לא באכילה ולא בשאר הנאות.

אכן צריך ביאור בדברי הרמב"ם, שהרי דבריו שם נאמרו על איסור בשר וחלב, ובאיסור בשר וחלב לא נאמר לשון 'אכילה' אלא לשון בישול, ועוד שהרי נתנה בו התורה איסור מיוחד לאכילה ואיסור מיוחד להנאה, ומכל מקום נקט הרמב"ם שהמקור לכך שאיסור אכילה בבשר בחלב מדין הנאת אכילה הוא מלימודו של רבי אבהו, וצריך ביאור כיצד למדים לאיסור הנאה של בשר וחלב שהוא איסור אחד עם איסור האכילה הנאמר בו, והרי לא נאמר כן אלא במקום שהוא נלמד מדינו של רבי אבהו, ודינו של רבי אבהו אינו שייך באיסור אכילת בשר בחלב מב' טעמים: א. לא נאמר בלשון אכילה, ב. נאמר בו איסור נפרד להנאה. אלא מבואר שלדעת הרמב"ם דינו של רבי

ה. **ואפשר** שהביא לגבי חמץ את לימודו של חזקיה: א. להורות שגם לרבי אבהו למדים מנבילה איסור אכילה מדין הנאת האכילה, ולא שהוא רק לימוד [כלימוד מאותן] שכשאסרה תורה אכילה היא מתכוונת לאסור גם הנאה. ב. להורות שגם לרבי אבהו אין למדים ממשמעות 'לא יאכל' איסור להאכיל לכלבים של הפקר, שלא כדברי הירושלמי (פ"ב ה"א), ולכן לא הביא הרמב"ם להלכה את האיסור להאכיל בהמת הפקר.

ו. **ולהלן** מתבאר מדברי המשנה למלך שכל האזהרה נאמרה מכח האיסור הבא להרחיק את האכילה, ואין אזהרה מיוחדת על הנאה, לולא שגם אכילה נאסרה, ונפקא מינה שאם אין איסור אכילה, אין איסור על ההנאה, שאיסור ההנאה הוא הרחבה של איסור האכילה, שכולם נחשבים שימוש וקבלת תועלת. ונמצא ששורש החקירה של רעק"א הוא ביסוד איסור ההנאה, האם יש סיבה נפרדת לאסור הנאה, או שמא היא רק הרחבה של איסור האכילה.

ז. **והיינו** שממה שכתבה התורה בנבילה בפירוש להתיר איסור הנאה, משמע שבכל מקום שהתורה לא כתבה להתיר איסור הנאה כוונתה לאסור גם איסור הנאה.

ח. **אכן** נפקא מינה זו אינה שייכת אלא בכגון בשר בחלב שיש בו ג' פסוקים ושייך ללמוד איסור הנאה בפירוש מאחד מהפסוקים, אבל בכל דבר שהוא נלמד ממשמעות ואינו מפורש בתורה לא שייך בו מלקות גם אם ב' איסורים הם, ויבואר להלן בהרחבה. ועיין עוד להלן בדברי המשנה למלך שדן בכגון זה.

ט. **לפי** תירוצם בסוגיין דברי תוספות אלו צריכים ביאור. אלא כוונת התוס' שם שאכילת עבודה זרה כאכילת זבחי מתים, וזבחי מתים נאסרו בהנאה לכן גם ויאכלו זבחי מתים כולל הנאה.

י. **גם** במהר"ם חלאווה (כג: ד"ה ור"ש) משמע שלשון אכילה כולל גם איסור הנאה, והיינו שלא למדו לרבי אבהו רק מיתור הלשון אלא ממשמעותו.

אבהו הוא גילוי ובנין אב לכל מקום שנאמר איסור אכילה, שהוא כולל בתוכו גם איסור הנאה ואין זה שני איסורים נפרדים, ומשום כך גם במקום שהתורה פירשה איסור אכילה ואיסור הנאה כל אחד בפני עצמו מכל מקום איסור אחד הם[א].

ומבואר ברמב"ם שעיקר איסור התורה הוא איסור האכילה, אלא שמשמעות איסור אכילה אינה על פעולת אכילה שהאוכל מתכלה בתוך מעיו ואגב כך הוא נהנה, אלא אכילה היא אחד האופנים של 'קבלת תועלת ועיקר האזהרה היא שלא יהנה באכילתו, ומשום כך הוא כולל גם איסור הנאה שהוא עיקר פעולת האכילה.

ואכן הרמב"ם בפירוש המשניות (כריתות יג:) כתב 'יש במה שנשאנו ונתננו עכשיו נקודה נפלאה וכו' וזה שידוע הוא שבשר בחלב אסור בהנאה והחֵלב וכו' מותר בהנאה, ולכשיבושל החֵלב עם החלב למה לא יאסר בהנאה שהוא איסור מוסיף', ותירץ שם 'שבשר בחלב נאסר בהנאה מפני שאסרו הכתוב באכילה וכו' שכל איסור האכילה אסור בהנאה עד שיפרט לך הכתוב, ואין שם כתוב שאוסר אכילתו וכתוב שאוסר הנאתו, רק שני העניינים יחד הם איסור בשר בחלב'. והיינו שאיסור ההנאה הנלמד בכל מקום מאיסור האכילה אינו איסור בפני עצמו, אלא איסור נסמך לאיסור האכילה, ואם איסור האכילה לא חל משום שהוא איסור חל על איסור, לא יחול גם איסור ההנאה ואין זה איסור מוסיף[ב].

ב. שיעור איסור הנאה הנלמד מאכילה

שיטת רעק"א ששיעורו שוה פרוטה

רעק"א (שו"ת מהדו"ק סי' קצ) נשאל גבי איסורי הנאה הנלמדים מ'לא יאכל' ו'לא תאכל' האם שיעורם תלוי בהנאת פרוטה או שמא כיון שהוציאם הכתוב בלשון אכילה שיעורם בכזית. והצל"ח (כב: ד"ה שם והרי אבר) גם נסתפק בכך.

ורעק"א השיב (שם) ששיעורם בשוה פרוטה[ג]. והביא ראיה לזה מהנאמר בגמרא (ב"ק מא.) לגבי שור הנסקל 'אי סלקא דעתך האי 'לא יאכל את בשרו' איסור הנאה הוא נכתוב רחמנא לא יהנה', ואם שיעור הנאה בכזית, יש לדחות שלכך הוציאתו התורה בלשון אכילה להורות ששיעורו בכזית, אלא מוכח שאף עתה שנכלל באזהרת אכילה, שיעורו בפרוטה[ד].

למה הוצרכו לרבות שותה מפסוק ולא למדוהו מהנאה

ולפי"ז כתב (שם) ליישב את קושיית המגיה במשנה למלך (שגגות פי"ג ד"ה אמנם), שהקשה על קושיית התוספות (כא: ד"ה כל מקום) שלרבי אבהו יהא הנהנה מן החמץ בפסח בכרת, שאם כן למה צריך פסוק לרבות שותה שהוא בכרת כמבואר בחולין (קכ.), תיפוק ליה שהוא חייב משום שלא גרע מהנאה. וכתב רעק"א שלפי הנתבאר אין זו קושיא משום שמחמת הנאה אינו חייב אלא רק בפרוטה, ולזה הוצרכו לרבות שותה שהוא חייב כאוכל וחייב בשיעור שתייה אף שבהנאתו אין שיעור פרוטה.

דעת הצל"ח ששיעור ההנאה בכזית

הצל"ח (כב: ד"ה שם והרי אבר) כתב שלדעת הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ח הט"ז) שאין בהנאה מלקות, אין מקום להסתפק מהו שיעור איסור הנאה, שהרי קי"ל כרבי יוחנן שחצי שיעור אסור מן התורה. אבל לשאר פוסקים שלוקים על ההנאה יש להסתפק בשיעור האיסור למלקות.

וכתב שם שאין לומר שאין לו שיעור כלל, שדווקא באכילה יש שיעור משום שבפחות מכזית אין זה אכילה, אבל הנאה בכל שהוא יהא חייב, שאם כן למה לא יתחייב האוכל פחות מכזית, וכי אין בו הנאה, ובהכרח צריך לומר שגם על ההנאה אינו לוקה כי אם בכזית כיון שהאיסור הנאה בלשון אכילה נאמר, וממילא שיעורו כמו אכילה.

הוכחת העמק ברכה בדעת הרמב"ם ששיעורו בכזית

העמק ברכה (יום הכיפורים אות ד עמ' קכט ד"ה אך צ"ע) דן בספק זה בשיעור איסורי הנאה ונקט ששיעורן בכזית, והוכיח כן מדברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"י ה"ז וה"ט) שכתב שאינו לוקה על ערלה וכלאי הכרם אלא על אכילת כזית, והרי לפי מה שביאר המגיד משנה את דברי הרמב"ם (שם פ"ח הט"ז) שכל מאכל שאסור בהנאה אין לוקין על הנאתו אלא אם כן אכלו, משום שכל דבר הראוי לאכילה אין דרך הנאתו אלא דרך אכילה, ודבריו מוכרחים גם מדברי הגמרא (כד:), ואם נאמר שעל איסורי הנאה לוקים גם על פחות מכזית, קשה למה לא ילקה גם על אכילת פחות מכזית בערלה וכלאי הכרם מטעם איסור הנאה, שהרי כשאכלן לוקה גם על ההנאה שהרי היא הנאה של דרך אכילה לדברי המגיד משנה. ובהכרח מוכחת דעת הרמב"ם ששיעור איסורי הנאה הוא בכזית ובפחות מכך אינו לוקה גם על ההנאה.

וראה שם שהביא את דברי רעק"א דלעיל שנקט ששיעורן בפרוטה, ותמה על דבריו מדברי הרמב"ם, וכן העיר מסברא שלא מצינו שיעור פרוטה לענין איסור אלא לענין ממון בלבד, ואף שמצינו הקדש ששיעורו בפרוטה, היינו משום שעיקר איסור מעילה הוא משום גזל גבוה.

דעת הרמב"ם בחצי שיעור

ברמב"ם (חמץ ומצה פ"א ה"ז) כתב 'האוכל מן החמץ עצמו בפסח כל שהוא הרי זה אסור מן התורה שנאמר 'לא יאכל חמץ', ואף על פי כן אינו חייב כרת או קרבן אלא על כשיעור שהוא כזית. והאוכל פחות מכזית במזיד מכין אותו מכת מרדות'. ובמגיד משנה (שם) כתב שמקור דבריו לאסור חצי שיעור הוא מה שלהלכה קי"ל (יומא עד.) כרבי יוחנן שחצי שיעור אסור מן התורה, והוא מקור לכל איסורים שבתורה.

תמיהת הכסף משנה

ובכסף משנה (שם) הקשה על דברי הרמב"ם מדוע הביא לימוד מיוחד לחמץ בפסח מ'לא יאכל' והרי בכל התורה יש איסור בחצי שיעור, ועוד שאדרבא מ'לא יאכל' משמע שאינו חייב אלא על שיעור שלם שהוא כזית שהוא חשוב אכילה ולא על חצי שיעור, ואם כן איך נשמע מלא יאכל איסור בפחות מכזית.

ביאור הרמ"ך בדעת הרמב"ם

ובהגהות הרמ"ך (שם) כתב לבאר את דברי הרמב"ם שהאוכל מן החמץ כל שהוא אסור מן התורה שנאמר 'לא יאכל'. 'צריך עיון דהא קי"ל דאין אכילה פחותה מכזית, וחצי שיעור דאסור מן התורה נפקא לן במסכת יומא (עד.) ממקום אחר. ושמא יש לומר כי כך היתה דעתו [של הרמב"ם] שכל דבר שהוא אסור בהנאה, חצי שיעור אסור איסור לאו, דמכל מקום הא מתהני ובהנאה לא הוזכר כזית, ולא נהיר כל כך, דכיון דכתיב 'לא יאכל' אין איסור לאו בפחות מכזית'.

טעם שאין כרת על אכילת חצי שיעור בחמץ

ברבינו מנוח (שם) כתב שהרמב"ם פסק בזה כרבי יוחנן (יומא שם) שחצי שיעור אסור מן התורה, ומכל מקום אינו חייב כרת או קרבן אלא על אכילת שיעור כזית. והטעם שאף שחצי שיעור אסור מן התורה אינו חייב כרת על אכילתו, יש לומר שהרמב"ם סמך בזה על מה שאמרו ביומא (שם) גבי יום הכיפורים שחצי שיעור בו אסור ואין בו כרת או קרבן. אך הקשה שכיון שבחמץ למדו איסור אכילה בחצי שיעור מ'לא יאכל', למה אינו לוקה עליו באכילת חצי שיעור שהרי אכל, ותירץ שצריך לומר שאכילת חצי שיעור אינה חשובה אכילה אלא הנאה פורתא, ומשום כך למד הרמב"ם מ'לא יאכל' שממנו למדו איסור הנאה שאף באכילה שאין בה אלא הנאה פורתא יש איסור.

טעם המשנה למלך למה שהוצרך הרמב"ם למקור מיוחד לחצי שיעור בחמץ

ובמשנה למלך (שם) הביא את קושיית הכסף משנה, ותירץ בשם מהרלנ"ח (שו"ת סי' יח) שאיסור חמץ אינו דומה לאיסור חלב שמשם למדו שחצי שיעור אסור, משום שאיסור חלב אסור לעולם ולא היתה לו שעת היתר, מה שאין כן בחמץ בפסח שמותר קודם הפסח, ולכך הוצרך פסוק בפני עצמו בחמץ לאסור חצי שיעור, וכתב שם שמזה הוציא שביום י"ד משעה שישית ולמעלה לא יהיה איסור חצי שיעור.

ג. דין חליפי האיסור

אם חליפי חמץ מותרים למחליף עצמו או לא

שנינו (כא.) כל שעה שמותר לאכול מאכיל לבהמה וכו' והיינו שכל זמן שהחמץ מותר בהנאה מותר להאכילו לבהמה, אבל לאחר שנאסר

יא. אמנם בדעת הרמב"ם מוכח לכאורה שאין כוונתו שפירוש 'אכילה' היינו כל הנאה כמו שכתבו התוספות, שהרי לדעת הרמב"ם אין לוקין על איסור הנאה, וכתב הלחם משנה שם שהוא משום שאינו איסור המפורש בתורה, וצריך לומר שאין זה נלמד ממשמעות הלשון כפשטה, אלא שכך נתגלה בטעם התורה מכח דרשתו של רבי אבהו, וכל דבר היוצא מדרשה ואינו מפורש בתורה, אין לוקין עליו.

יב. יש שרצו ללמוד שמדברי הרמב"ם בספר המצוות משמע שאיסור הנאה הוא איסור יוצא מאיסור האכילה, משום שעיקר קפידת התורה באיסור אכילה היינו משום ההנאה שבו, ואילו מדבריו בפירוש המשניות מבואר שעיקר האיסור הוא אכילה, אלא שבכל מקום שהתורה אסרה אכילה כללה גם איסור הנאה עד שפירשה בבירור שאין זה כך, ועל פי זה רצו ליישב איך הרמב"ם למד את דינו של רבי אבהו גבי בשר וחלב והרי יש שם פסוק מיוחד לאכילה ופסוק מיוחד להנאה, ואם כן לא שייך לומר ששם איסור ההנאה הוא בכלל איסור האכילה, ואם כדבריהם בכוונתו בפירוש המשנה אזי הוא מיושב, אלא שאין זה מוכרח לכאורה.

יג. ובמאירי (נדרים לב: ד"ה ולבאר דינים) כתב שיש שמפקפקים בשאר איסורי הנאה אם הנאתן בשוה פרוטה או שמא אפילו בפחות משוה פרוטה אסור, ולא הכריע בזה.

יד. אכן במהר"מ חלאווה (כב: ד"ה איני יודע) כתב לבאר דברי הגמרא שם, שכוונת הגמרא שכיון שלא הוציאתו התורה בפירוש בלשון הנאה, והוצרכו לדרשה, עדיף לדרוש לא יאכל לאחר ששחטו ונגמר דינו ונעמיד את הפסוק באכילה ממש כלשון הפסוק. ולפי זה לכאורה אין ראיה מהגמרא שם.

בהנאה אסור להאכילו לבהמה. עוד שנינו שם עבר זמנו אסור בהנאתו, וכתבו התוספות (ד"ה כל) ואסור למכור ואם מכר דמיו מותרים שאין תופס את דמיו כמו ששנינו בקידושין (נו:) 'מכרן וקידש בדמיהן מקודשת'. וברש"י בחולין (ד: ד"ה מפני) על מה שאמרו שם בגמרא שחמצן של עוברי עבירה אחר הפסח מותר מיד מפני שהם מחליפין, כתב שאף שעכשיו לעצמו דמיו אסורים שהרי נהנה מחמץ שעבר עליו הפסח 'דאי לא דיהיב ליה לעכו"ם לא הוה יהיב ליה דידיה', אפילו הכי כל שיכול לעשות בהיתר קצת אינו עושה באיסור גמור, אבל לאחרים מותר שאין לך איסור הנאה תופס חליפין חוץ מעבודה זרה והקדש ושביעית[טו]. והביא רש"י (שם) שיש אומרים שגם לעצמו מותר, וכתב שטעות היא בידם, שאם כן מצינו דמים לחמץ בפסח ולשור הנסקל שאם רצה מכרו לעכו"ם, ושנינו (לא:) האוכל תרומת חמץ בפסח פטור מן התשלומין ומדמי עצים, ואם דמיו מותרים מדוע פטור מתשלומין.

בשיטת רש"י אם האיסור לו עצמו הוא דאורייתא או דרבנן

וכתב בדברות משה (פסחים פ"ב ס"י יד) שמשמע שהדין שחליפיו אסורים לו לעצמו הוא מדאורייתא, משום שאם אסור לו רק מדרבנן מדוע האוכל תרומת חמץ בפסח פטור הרי אם היה מוכרו לנכרי [באיסור] היה מותר לו ליהנות מדמיו מדאורייתא, אך דחה שיתכן שכיון שמדרבנן הוא אסור בהנאה שוב אינו שוה כלום וממילא גם מדאורייתא הוא פטור, אלא שכתב שלפי מה שכתב רש"י (ז: ד"ה אפילו בחיטי) הטעם שהמקדש בחיטי קורדנייתא משש שעות ולמעלה אין חוששין לקידושיו הוא משום שאף על פי שהוא איסור חמץ דרבנן מכל מקום הוא מפקיע קידושי תורה, משום שכל דמקדש אדעתיה דרבנן מקדש והפקירו בית דין ממונו, מבואר שאינו סובר שמחמת האיסור דרבנן אינו שוה כלום אף לגבי הדאורייתא ומשום כך אין קידושיו קידושין, אלא צריכים אנו לטעם שכל המקדש 'אדעתיה דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה', ומבואר שכיון שמדאורייתא החמץ ההוא מותר בהנאה אף על פי שמדרבנן הוא אסור, עדיין חשוב דבר שיש לו דמים והיתה מקודשת לולי הטעם דאפקעינהו, ומשום כך דחה רש"י את דעת היש אומרים שסברו שמדאורייתא חמץ ההוא מותר בהנאה לעצמו, משום שאם לעצמו היה מותר מדאורייתא בהנאה שוב מצינו דמים לפסח ולשור הנסקל.

אהח 19/06/2018

שיטת התוספות בחליפי חמץ

אבל התוספות (חולין ד: ד"ה מותר) כתבו שלא כדברי רש"י, שכתב שם שהנפקא מינה ממה שחמצן של עוברי עבירה מותר אחר הפסח מיד הוא רווח לנו אבל לו לעצמו אסור לעולם, שיש לומר שיש רווח גם לו לעצמו לפי מה שסברו התוספות (כט: ד"ה הדר) ששיטת רבי יהודה שחמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה מדאורייתא לאחר הפסח, ואילו חליפי איסורי הנאה של חמץ אין איסורם אלא מדרבנן, ואם כן יש לו רווח לפי סברת הגמרא שם בתחילה שהוא איסור דאורייתא ואם כן יהיה מותר מיד משום שלא נאסרו חליפי איסורי הנאה מדאורייתא אלא מדרבנן, והביאו את דברי רש"י בעבודה זרה (נד: ד"ה למעוטי) שדווקא בקידושין אם החליפן וקידש בדמיהן מקודשת מדאורייתא אבל בשאר איסורי הנאה אסורים מדרבנן, ואם כן נמצא שיש נפקא מינה גם לו לעצמו שהוא מותר מיד מפני שהחליפם עם העכו"ם.

הבנת בעלי התוספות בדעת רש"י

ובדעת רש"י כתבו התוספות שנראה שהיה פשוט לרש"י שהוא אסור מדרבנן ומהטעם שכתב [בדחיית היש אומרים] שאם לא כן מצינו דמים לחמץ בפסח ולשור הנסקל וכו', אבל התוספות דחו ראיה זו, וכתבו שיתכן שאף על פי שהוא מותר אם החליפן, מכל מקום כיון שלכתחילה אסור להחליפם לא נחשב כדבר שיש לו דמים מה שיכול להחליפם באיסור.

סתירה לפי דרכם בדברי רש"י

אכן מה שפירשו התוספות בדעת רש"י הוא סתירה לדברי רש"י (ז: ד"ה בחיטי) גבי חיטין קורדנייתא, וכמו שהובא לעיל משמעות דברי רש"י הם שמה שהוא אסור מדרבנן אינו סיבה לומר שאינו שוה כלום, שהרי הוצרך בקידושין לטעם של כל דמקדש אדעתיה דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, ומשמע שבלא טעם זה לא היה די במה שהוא אוסר מדרבנן להשוותו לדבר שאין בו דמים.

ביאור הדברות משה ביישוב שיטת רש"י

וכתב בדברות משה (שם) לתרץ, שגבי חיטי קרדנייתא דיבר רש"י שהמקדש והמתקדשת הם עוברי עבירה שיהנו מן האיסור הנאה ההוא, ולכן רק במה שנאסר מדאורייתא שאין לו דין ממון כלל אין הקידושין קידושין, אבל בחמץ כזה שנאסר רק מדרבנן בעצם יש מקום לקידושין לחול משום שמדאורייתא הוא מותר ואם יתנוהו בעד איזה דבר, הוא יהיה מותר מדאורייתא, ומשום כך הוצרך רש"י לטעם של כל דמקדש ואפקעינהו. אבל בעבודה זרה (שם) דיבר רש"י בשומרי תורה, וזה שכתב שאף על פי ששאר הנאות אסורות [מדרבנן] מכל מקום בקידושין התירו לקדש בחליפין ובלא זה אכן לא היתה מקודשת.

אכן כל זה נכון למה שפירשו התוספות (שם) מתחילה בדעת רש"י, אבל לפי מה שדחו דחיית רש"י מדעת היש אומרים, שגם אם נאמר שהאיסור הוא רק מדרבנן מכל מקום אין קושיא שאם כן מצינו דמים לחמץ בפסח, משום שאפילו שהם מותרים אם מכרן, מכל מקום מה שלכתחילה אסור למכור הוא סיבה מספקת להחשיבן לדבר שאין לו דמים, ומשום כך באכל חמץ של אחר פטור מלשלם, ואם כן שוב קשה שיטת רש"י שהאיסור למכור איסורי הנאה הוא מדאורייתא, ואם כן מדאורייתא אין לו דמים ומדוע צריכים להגיע לאפקעינהו[טז].

שיטת הר"ן בטעם שהאשה נקנית בחליפי חמץ ואיסורי הנאה

הר"ן (חולין ד: ד"ה ואיכא למידק) הקשה על שיטת רש"י שלמחליף עצמו אסור, אין אשה מתקדשת בחליפי איסורי הנאה, וכוונתו שהרי הוא לא נתן כלום כיון שאצלו אין זה שוה לו כלום, ומה מועיל מה שהיא יכולה ליהנות מזה[יז]. ותירץ הר"ן שכיון שהאשה יכולה ליהנות מהם ממילא היא נקנית. וכתב בדברות משה שיש לדון מה זה שונה מאם הראה לה דבר של הפקר שתזכה בו שודאי אינה מקודשת, אם לא שמקדשה בהנאה שיש לה ממה שהראה לה דבר זה, שרק באופן זה מקודשת אבל לא כשמקדשה בגוף הדבר, וכתב שצריך לומר שזה עדיף מהראה לה דבר הפקר, כיון שאין זה איסור הנאה לעלמא אלא לו לבדו, ומשום כך הוא חשוב כנותן לה דבר שאינו שוה לו אבל לה הוא שוה, ונתחדש בדברי הר"ן שהיא מקודשת בזה, וכתב שצריך ביאור וטעם בדברי הר"ן.

שיטת הרא"ש שאין חילוק בין קידושין לשאר הנאות אלא לכתחילה

הרא"ש (קידושין פ"ב ס"י לא) כתב שרש"י (ע"ז נד: ד"ה למעוטי) לא היה צריך לחלק בין קידושי אשה לקניית פירות וכלים, שבקידושין גם אסור לכתחילה לקדש בדמי ערלה אלא שאם בדיעבד קידש בדמיהן מקודשת, וכן בפירות וכלים גם אסור לקנות מדרבנן בדמי ערלה, אבל אם עבר ולקח מדמי איסור הנאה פירות וכלים יהיו מותרים משום שעל חליפי הדמים לא גזרו רבנן.

ביאור האחרונים בסברת הרא"ש

ובמהרש"א (חולין ד: בתוס' ד"ה מותר, בד"ה ומיהו) כתב על דברי הרא"ש שיש להקשות מזה גם על שיטת התוספות שם שהביאו תירוץ זה של נדרים שמחלק בין לכתחילה לדיעבד, שאם כן שוב לא היו צריכים לחלק בין קידושי אשה לשאר חליפין. ובמהרש"ל (שם בתוס' ד"ה מותר) כתב שהתוספות סברו שלכתחילה אסור ליהנות מן החליפין, אבל בקידושין שכבר קידש בהם הוא כאילו כבר נהנה, שאף על פי שהיה ראוי שלא יהא נהנה ממנה אחר הקידושין שכל הנהנה אחר כך נחשב כלכתחילה, מכל מקום התירו משום פרו ורבו מאחר שכבר קידש. וכוונתו שאין הכוונה שבקידושין התירו לו דבר האסור, אלא שמצד מצות פרו ורבו החשיבו את הדבר כאילו כבר נהנה משום שיש לו היום חיובים ושעבודים על ידי הקנין, ולא הצריכו אותו לגרש משום שאין זה דבר הראוי לו מן התורה[יח], ויש לעיין למה לא ניחא למהרש"א ביאור זה בדברי התוספות.

קושיית הראשונים לשיטת רש"י מהירושלמי

הר"ן (חולין שם ד"ה אבל הרמב"ן) כתב בשם הרמב"ן שאפילו לו עצמו אם עבר והחליף מותר, כיון שאין תופסים דמיהן לפי שכיון שלא היתה לו רשות להחליפן, ואיסור הנאה הם דמיהן וחליפיהן אינן אלא כגזל ביד המוכר, וכשהוא נהנה מהן לא מאיסורי הנאה הוא נהנה אלא מגזל שבידו, והביא שם שכן הוא בירושלמי (קידושין פ"ב ה"ח) על מה ששנינו שם שאם מכרן לאיסורי הנאה וקדש בדמיהן מקודשת רבי חגי בשם זעירא אומר שהוא בשאין דמיהן, ואמר רב חנינא זאת אומרת שמקדשין בגזלה, ומפרשים שם מה שאמר רב חגי 'בשאין דמיהן' היינו שאין זה דמיהן לפי שאינם תוספים דמיהם, זאת אומרת שמקדשים בגזלה היינו שהיא מקודשת במעות אלו משום שאינן דמי ערלה וכלאי הכרם כיון שאין תופסים דמיהן, והרי הם גזל בעלמא ביד המוכר, וביאור זה בירושלמי הובא בר"ן (שם) ובראי"ש (קידושין פ"ב ס"י לא).

טו. ובדברות משה (פסחים פ"ב ס"י יד) כתב שהנפקא מינה שגם לו עצמו אם עשה תשובה, לו אסור לעולם ויצטרך לתתו לאחרים באופן שלא יחזיקו לו טובה עבור נתינתו.

טז. ועיין שם עוד בדברות משה שהאריך להקשות על שיטת רש"י מכמה מקומות, ואכמ"ל.

יז. ובתוספות בחולין ובעבודה זרה (שם) תירצו או שמשום פרו ורבו הקלו בקידושי אשה, או שלא אסרו בזה אלא דבר הניכר. וכל זה נכון לשיטת התוספות שלמדו בדעת רש"י שהאיסור הוא מדרבנן וכמו שנתבאר למעלה, אבל לפי פשטות לשון רש"י, ונראה שכך סבר הר"ן בדעתו שהאיסור הוא מדאורייתא, ולא שייכים תירוצים אלו, שהרי לא שייך סברות כאלו של הקלו וכדו' בדאורייתא, ונראה שמשום כך להר"ן לא ניחא בתירוצי התוספות.

יח. ואפשר שאחר שקידשה חשוב כדיעבד ולא הצריכו לגרשה משום מצות פרו ורבו.

ובזה דחו הר"ן בשם הרמב"ן והרשב"א והריטב"א (שם) את ראית רש"י, שאם כן נמצא דמים לחמץ בפסח ולמה האוכל תרומת חמץ בפסח פטור מתשלומין, שהרי מה שהדמים מותרים אף למחליף עצמו הוא משום שאין הדמים שייכים כלל לדבר הנאסר בהנאה משום שגזל הן בידו, ואם ידע הלוקח שהוא דבר האסור בהנאה ונתן לו את הדמים, הרי המעות שנתן הם מעות מתנה, ואפילו אם שניהם רשעים, ובמכר לעכו"ם שברור שנותן לו בעד הדבר, מכל מקום כיון שהדמים לא נתפסו אין הם שייכים לנאסר, ובהכרח הוא גזל ומתנה ביד המוכר ואין כוונתם בזה מועלת כלום, ולכאורה זו קושיא גדולה על רש"י, ותמוה שהרשב"א בקידושין (שם) שהזכיר את דברי הירושלמי הנ"ל וגם הביא את דברי רש"י, לא דחה את ראיתו מכח דברי הירושלמי, ואולי מחמת זה כתב הרא"ש (קידושין שם) שראית רש"י היא מנדרים, אבל לפי המבואר ברש"י בסוגייתנו מפורש שראייתו היא מחמץ בפסח.

ביאור חדש בדברי הירושלמי

ובדברות משה (שם) כתב שיש לפרש את דברי הירושלמי בשם רבי חגי שאמר 'בשאין דמיהם', שמכיון שהתורה אסרה בהנאה אין הדבר שייך לו מצד האיסור שבו, ולא שייך בו שום מכירה ולא מתנה ואפשר שאין על זה בעלות כלל. אולם שם האריך להוכיח שגם בדבר גזול שהוא אינו בעלים עליו כלל, מכל מקום שייכת בו מכירה מצד המציאות השולטת על הדבר, ועל מה שהוא בעלים לענין המציאות שייכת על זה מכירה, וכן הביא מגמרא (ב"ב מד.) שנחלקו רב פפא ורב זביד במוכר שדה לחבירו שלא באחריות ונמצאת שאינה שלו, שלרב פפא חוזר עליו מטעם שאין כאן מכירה כלל, וכמו שפירש הרשב"ם שם, והמעות הם נתינה בטעות שאינה כלום, שהרי לא נתן לו כלל בעד הקרקע כיון שאינה שלו, ורב זביד סבר שאומר לו 'להכי זביני לך שלא באחריות'. ולכאורה נחלקו בזה שלרב פפא אין כאן מכירה כלל, ולרב זביד נחשב כמכירה מאחר שמצד המציאות היה זה המוכר בעלים למכור[יט], ולהלכה נפסק כרב זביד וכמו שפסקו הרמב"ם (מכירה פי"ט ה"ח) והשולחן ערוך (חו"מ סי' רכה ס"ד)[כ].

ומשום כך כשם ששייך מעשה מכירה בדבר הגזול מאחר שמצד המציאות הוא שייך להגזלן, כמו כן שייך ענין מכירה על דבר האסור בהנאה, אף על פי שלדינא אין עליו שום שויות מצד עצמו, שמכל מקום מצד מציאות הבעלות עליו שייך ענין מכירה, אבל ברור שהדמים אינם שייכים לדבר האסור בהנאה שבאו מחמתו, משום שמצד הדין אינו תופס את דמיו, ומשום כך אין הדמים שייכים למכירת החפץ ואינם אלא דמים בעלמא וגזל ביד המוכר[כא].

ד. נתינת חמץ לבהמת הפקר

מחלוקת הירושלמי אם יכול להאכיל חמץ לבהמת הפקר

מצינו בירושלמי (פ"ב ה"א) 'אמר רבי אימי מאן תנא כל שעה שהוא מותר לוכל מותר להאכיל, אסור לאוכל אסור להאכיל, רבי מאיר, ברם כרבי יודה חמישית אף על פי שהוא אסור לוכל מותר להאכיל, התיב רבי בא והתנינן שאור ישרף והאוכלו פטור, ואמר רב הונה בשם רבי מותר להאכילו לכלבים, אמר רבי יוסה מה אתינן מיתני כל חמץ לא שעות, מאן תנא שעות רבי מאיר, אמר רבי בון בר חייה קומי רבי זעירא זאת אומרת שמותר להאכילו לבהמת הבקר [הפקר] התיב רבי ירמיה והתנן מפרר, סבר רבי ירמיה ככרות, אמר ליה רבי יוסה לא אמר אלא מפרר מכיון שפירדו בטל, ואיידא אמר דא, לא יאכל חמץ היום אפילו לכלבים הרי זה בא לאסרו בהנייה, מה אנן קיימינן אם לכלבו ההני איסור הנייה, אלא כי נן קיימין אפילו לכלב אחרים, זאת אומרת שאסור להאכיל לבהמת הבקר'.

יבאר שמחלוקת הירושלמי היא בגדר דין מפרר וזורה לרוח

וביאור הירושלמי הוא שדייקו מהמשנה שרק לכלבים שלו אסור, אבל להאכיל כלבים של הפקר מותר. ורבי ירמיה הקשה שמגוף המשנה מוכח שמותר להאכיל לכלבי הפקר, מזה שמפרר וזורה לרוח אף על פי שבהמת הפקר תאכלנו, ומבאר הירושלמי סבר רבי ירמיה ככרות, והיינו שרבי ירמיה סובר שבדין פירור אינו צריך לפרר לגמרי עד שלא יהיה ראוי לשום דבר, אלא דיבלוה שהוא אינו ככר שלם שלא יכשלו בו אחרים, ולכך הוכיח שאין לחוש לבהמת הפקר, ועל כרחך משום שמותר להאכיל בהמת הפקר, ועל זה אמר לו רבי יוסה 'לא אמר אלא מפרר מכיון שפרר בטלו', כלומר שאין משם ראיה שמותר להאכיל לכלבי הפקר כיון שכבר בטלים הם על ידי הפירור. והביאור הוא שדין הפירור אינו רק כדי שלא יכשלו אלא צריך לפוררו לגמרי עד שלא יהיה ראוי לשום דבר, ואחרי הפירור הוא כבר מבוער, כן הוא הביאור לדרכו של הפני משה שם, ולפי זה בדין פירור במשנה נחלקו רבי ירמיה ורבי יוסה, שלרבי ירמיה אין הפירור כדי לבער אלא הזריה לרוח כרש"י, ודין הביעור הוא ביעור מהגברא, ומה שמפרר הוא כדי שלא יכשלו בו אחרים ודי בפירור מעט, ולרבי יוסה דין הפירור הוא מעשה הביעור שצריך לפוררו עד שלא יהיה ראוי לכלום ובזה מקיים דין ביעור בחפצא[כב].

האיסור להאכיל כלבי הפקר בחמץ של הפקר

בשולחן ערוך (סי' תמח ס"ו) כתוב 'אסור להאכיל חמצו בפסח אפילו לבהמת אחרים[כג] או של הפקר', ויש לדייק שדווקא חמצו שלו אסור להאכיל לבהמת הפקר, אבל חמץ של הפקר יכול להאכילו לבהמת הפקר. וכן מבואר

יט. וראה שם שהוכיח שלשיטת הרשב"ם גם לדעת רב פפא יש על המכירה שם מכירה, וגם הוא סבר ששייכת מכירה מצד המציאות, אלא שסבר שכיון שלא מרויח כלום במכירה זו שהרי אף ליום אחד אין זה שלו, לזה לא נתרצה למכור אפילו בקונה שלא באחריות, עי"ש.

כ. אולם הביא מתוספות (ב"ק סז. ד"ה הא) שלא כדבריו, שכתבו שמה שצריך יאוש ושינוי רשות בגזילה הוא שבלא יאוש אין שינוי רשות, ולכאורה בדבריהם משמע שלא כהיסוד הנ"ל, שמציאות החפץ ברשות גזלן ושליטתו בו נותן לו את הכח למוכרו, וכתב לבאר בדבריהם שכיון שלדינא הוא ברשות הנגזל עדיין לדינא אין כאן שינוי רשות. והוכיח שאי אפשר לומר שבמכירה ללא יאוש אין כאן כלום כמשמע מפשטות דברי התוספות, שהרי בגמרא (שם סח:) מבואר שלרב נחמן חייב הגנב ארבעה וחמשה אפילו במכר לפני יאוש, ואף שלא הועילו מעשיו, וכמו שהביא שם רבא מברייתא שרבי עקיבא מחייב ארבעה וחמשה משום ששנה בחטא, ואם לפני יאוש אין כאן מעשה מכירה כלל אין בזה שנה בחטא כלל, ובהכרח שאף שנשתרש בחטא אין כאן כיון שהמכירה לא הועילה, מכל מקום יש כאן שנה בחטא משום שמעשה מכירה יש כאן.

כא. ברמב"ם (חמץ ומצה פ"א ה"ג) כתוב שהקונה חמץ בפסח לוקה משום בל יראה ובל ימצא, ולכאורה פשוט שהוא לא קנה את החמץ להיות שלו ממש, שהרי אף חמץ שהיה שלו ממש קודם לכן אינו שלו בשעת איסורו אלא רק משום חידוש התורה ש'עשאן הכתוב כאילו הן ברשותו', ומהיכי תיתי לומר שגם בקונה חמץ בפסח יהיה הדין ש'עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו', שלא מצינו מקור במקרא שגם דבר שאינו שלו והוא עושה בו מעשה קנין שאינו מכניסו לרשותו שגם על זה התחדש שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו. ובדברות משה שם כתב שלפי היסוד הנ"ל הוא מבואר, שכיון שהועילה קנייתו זו להיות החמץ בידו וברשותו לעשות בו ככל שירצה, הוא ה'שלו' שחייבה עליו התורה משום 'עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו', ומשום שיש משמעות לקנייתו מצד מציאות הבעלות על החמץ, וכן הוא גם בחמץ שהיה שלו קודם הפסח ובכניסת הפסח כבר אינו שלו משום דין איסור הנאה שבו, מכל מקום כיון שהוא הבעלים עליו מצד המציאות, חייבה עליו תורה משום שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו.

כב. ויש לדון האם מפרר וזורה לרוח או מטיל לים חשוב השבתה בחפצא, שלענין מטיל לים מבואר בגמרא (כח.) שהחמץ נמס בים, ואם כן יתכן שכיון שבזריקתו לשם הוא גורם לכך שימס החמץ הרי זה חשוב כעושה מעשה השבתה בגוף החמץ ומקיים בזה מצות תשביתו בחפצא. אלא שאי אפשר לומר כן, שגבי מפרר וזורה לרוח כתב רש"י (שם ד"ה או דלמא) שדווקא בזורה לרוח צריך פירור קודם שזורקו שמא ימצאנו אחר, אבל בזורק לים שהוא נמס מאליו אין צריך פירור קודם שזורקו, ומבואר בדבריו שהפירור אינו מדין הביעור והזריקה לרוח היא הביעור, אלא שמפוררו קודם שלא יכשל בו אחר, והיינו שסבר שדין התשביתו הוא שישבית החמץ ממנו ואין דין ביעור על החפצא של החמץ. ובגמרא בעבודה זרה (מג:) משמע מרש"י להיפך, שאמר שם רבי יהודה שוחק וזורה לרוח או מטיל לים, וכתב רש"י זורה לרוח שלא יכשל בה אחר ליהנות ממנה, ומבואר שלגבי עבודה זרה עיקר הביעור הוא מה שהוא שוחק אותה קודם לכן, ורק הזריה לרוח היא כדי שלא יכשל בה אחר. וצריך לומר ששונה ביעור של עבודה זרה מביעור של חמץ, שבעבודה זרה הוא דין לבער את החפצא שבו עיקר הביעור הוא השחיקה של החפצא, אבל ביעור חמץ לשיטת רש"י אינו אלא לבער את החמץ ממנו ומרשותו, ובזה עיקר הביעור הוא הזריקה לרוח והפירור קודם לכן אינו אלא כדי שלא יכשלו בו אחרים [ולפי זה מה שהשותה הגמרא (כח.) דין שחיקה וזריה לרוח בעבודה זרה לפירור וזריה לרוח בחמץ, לדעת רש"י אין זה משום שדינם שוה אלא הם חלוקים בעיקר דינם, ומשום דימוי הלשונות השוו אותם להדדי].

אמנם כל זה ניתן לומר בדעת רש"י וכמו שנתבאר, אבל לשאר הראשונים יש לפרש שהפירור הוא מעשה הביעור והיינו שמפוררו כל כך עד שאינו ראוי לכלום, כמו בשוחק עבודה זרה, והדין שזורה לרוח הוא בכדי שלא יכשלו בו אחרים וכמו שפירש רש"י לגבי עבודה זרה, וממילא גם במפרר וזורה לרוח יש ביעור וקיום תשביתו בחפצא. ולפי זה לא נחלקו ר"י וחכמים אם מצות תשביתו בגברא או בחפצא, שלכולי עלמא מצות תשביתו היא להשבית החפצא, אלא שר"י למד מנותר שהשבתתו דווקא בשריפה ולא בביעור אחר.

ועל פי הנ"ל יתבארו דברי הירושלמי שבפתיחה לנכון במה שכתב 'זאת אומרת שמותר להאכילו לבהמת הבקר [הפקר] התיב רבי ירמיה והתנן מפרר, סבר רבי ירמיה ככרות, אמר ליה רבי יוסה לא אמר אלא מפרר מכיון שפירדו בטל, ואיידא אמר דא, לא יאכל חמץ היום אפילו לכלבים הרי זה בא לאסרו בהנייה, מה אנן קיימינן אם לכלבו ההני איסור הנייה, אלא כי נן קיימין אפילו לכלב אחרים, זאת אומרת שאסור להאכיל לבהמת הבקר'. וביאור הירושלמי שרבי ירמיה הקשה שמגוף המשנה מוכח שמותר להאכיל לכלבי הפקר מזה שמפרר וזורה לרוח אף על פי שבהמת הפקר תאכלנו, ומבאר הירושלמי סבר רבי ירמיה ככרות, והיינו שרבי ירמיה סובר שבדין פירור אינו צריך לפרר לגמרי עד שלא יהיה ראוי לשום דבר, אלא די מה שהוא אינו ככר שלם שלא יכשלו בו אחרים, ולכך הוכיח שאין לחוש לבהמת הפקר, ועל כרחך משום שמותר להאכיל בהמת הפקר, ועל זה אמר לו רבי יוסה 'לא אמר אלא מפרר מכיון שפרר בטלו', כלומר שאין משם ראיה שמותר להאכיל לכלבי הפקר כיון שכבר בטלים הם על ידי הפירור. והביאור הוא שדין הפירור אינו רק כדי שלא יכשלו אלא צריך לפוררו לגמרי עד שלא יהיה ראוי לשום דבר, ואחרי הפירור הוא כבר מבוער, כן הוא הביאור לדרכו של הפני משה שם, ולפי זה בדין פירור במשנה נחלקו רבי ירמיה ורבי יוסה, שלרבי ירמיה אין הפירור כדי לבער אלא הזריה לרוח כרש"י, ודין הביעור הוא ביעור מהגברא, ומה שמפרר הוא כדי שלא יכשלו בו אחרים ודי בפירור מעט, ולרבי יוסה דין הפירור הוא מעשה הביעור שצריך לפוררו עד שלא יהיה ראוי לכלום ובזה מקיים דין ביעור בחפצא.

כג. עיין בב"ח שפירש בדברי הירושלמי ש'אחרים' שכתוב כאן היינו הפקר, משום שבשל אחרים אין חידוש שהרי פשוט שאסור שהרי נהנה בכך שסוף דבר יחזיר לו על כך שהאכיל לבהמתו. ולפי ביאור זה מובן מה שפירש הגר"א בשולחן ערוך בשל גוי משום שבזה יש חידוש לבאר של אחרים ויש חידוש גם בשל הפקר.

בלשון הטור (סו"ס תמח) 'ואוסר עוד בירושלמי להאכיל חמצו בפסח אפילו לכלב של הפקר שאינו נהנה בו כלום'. וצריך ביאור שאם אסור להאכיל בחמצו אף כלבי הפקר אף שאינו נהנה ואין לו תועלת מזה, נמצא שגדר האיסור הוא שכשהוא משתמש בחמצו לשם הנאת אחרים, גם זה נחשב הוצאת תועלת מהחמץ[נד], ואם כן מהו החילוק בין חמץ שלו לחמץ של הפקר, הרי גם מחמץ של הפקר אסור ליהנות וכשם שחמץ של הפקר אסור בהנאה כך אסור להשתמש בו לתועלת אחרים.

ביאור גדר איסור לא יאכל אפילו לכלבים

לכן כתבו האחרונים שיסוד גדר האיסור שלמדו באסמכתא מ'לא יאכל' אפילו לכלבים, אין זה איסור להאכיל אלא שאמרה תורה שאסור לאכול חמץ ולקבל תועלת ממנו, ועוד דין יש בו הנובע מחובת ההשבתה של החמץ שצריך לבערו ולא לקיימו לצורך כל שהוא, ודרשו חכמים שלא יאכל דהיינו שלא יקיים את החמץ לשום הנאה כלל ולא ישתמשו ממנו אפילו לאכילת כלבים, וזה למדו מלשון 'לא יאכל' שמשמעו שלא יהיה בר אכילה כלל ואפילו לאכילת כלב.

ונמצא לפי זה שדין זה נאמר מכח הציווי של ביעור חמץ, שדין הביעור של החמץ הוא עד שלא יהיה עומד לשימוש כלל, וזה מה שהוכיח רבי ירמיה ממפרר וזורה לרוח, וסבר רבי ירמיה שזורה אף על פי שעדיין הוא ראוי לאכילת כלב, ומשמע מהמשנה שדין הביעור אינו על החפצא אלא על הגברא שיבער ממנו החמץ, ועל זה אמר רבי יוסה שבאמת יש דין ביעור על החפצא, ולמדו זאת מ'לא יאכל' שהחפצא צריך להיות מבוער כל כך עד שלא יהיה בו תורת אוכל ולא יהיה ראוי אפילו לכלבים, ומדובר באופן שמפוררו כל כך עד שאינו ראוי כלל.

אהח19/06/2018

ולפי זה מיושב מה שפסקו הטור והשולחן ערוך שהאיסור להאכיל לבהמת הפקר הוא דווקא בחמץ שלו, והיינו גם אם ננקוט שמצד האיסור הנאה אין איסור כלל במאכיל לבהמת הפקר שאינו נהנה כלל, ומכל מקום מצד קיום התשביתו במאכיל לבהמת הפקר חמץ שלו לא מקיים בזה תשביתו ומבטל למצוה, משום שצריך לבטלו כל כך שלא יהיה ראוי אפילו לכלבים[נה].

אמנם כל זה שייך לכאורה בחמץ שלו שהוא מחויב בהשבתתו ויש לומר שאינו מקיים חיובו באופן שהוא מכלה אותו בדרך אכילה, אבל הבית יוסף (סי' תמח ד"ה ועל מה שכתב) הביא משו"ת מהרי"ל (סי' קסא) שגם חמץ שאינו שלו אסור להאכילו לכלבים ואפילו לכלבים של הפקר[נז], וכן פסק המשנה ברורה (שם ס"ק כח). ומוכח שאין הטעם משום ביטול מצות תשביתו, אלא מטעם איסור הנאה, וקשה שבשו"ע כתב חמצו.

צריך עיון שבפוסקים מבואר שגם בחמץ הפקר אסור

והנה ברמב"ם לא הזכיר דין זה שאסור להאכילו לכלבים, ולכאורה היה נראה שלא פסק דינו של הירושלמי, אמנם יתכן ששיטת הרמב"ם שדין ביעור של תשביתו הוא דין בגברא, והיינו שגדר החיוב הוא להשבית את החמץ ממנו, ומשום כך לא פסק את דינו של הירושלמי, שכל דין זה שייך רק אם נאמר שגדר התשביתו הוא להשבית את החפצא של החמץ שלא יהיה ראוי אפילו לכלבים.

הרמב"ם לא הזכיר את האיסור להאכילו לכלבים

ולפי זה גם מיושבת שיטת רש"י (ה: ד"ה ש"מ) שביאר את דברי הגמרא שמוכח שרבי עקיבא סובר שאין ביעור חמץ אלא שריפה, משום שאם סבר שהשבתתו בכל דבר יעמידנו ביום טוב ויבערנו בדבר אחר או יאכילנו לכלבים, והיינו שהוא לשיטתו שלחכמים השבתתו בכל דבר, והיינו שדין ההשבתה הוא כלפי הבעלים שיש ברשותו חמץ, שהוא מוזהר שלא יהיה לו חמץ ברשותו, וממילא אין איסור להשבית על ידי שמאכיל לכלבים של הפקר[נט].

יישוב שיטת רש"י לפי הנ"ל

בחידושי ר' שמואל (שם אות פח) כתב בגדר האיסור להאכיל בהמת הפקר, על פי מה שמצינו בגמרא (כח:) ששיטת רבי שמעון היא שחמץ קודם זמנו מותר בהנאה, והוכיחו התוספות (שם ד"ה רבי שמעון) שמודה רבי שמעון שאסור באכילה, וביארו שלומדים מתשביתו שמשמעו להשבית באופן שאינו כדרך הנאתו ודרך הנאתו באכילה, וביאר הטעם כפירוש האחרונים שעל ידי אכילה מתבטלת מצות תשביתו, משום שהשבתה על ידי אכילה לדעת תוספות אינה השבתה ולכן אף שמכלה את החמץ דרך אכילה יש כאן ביטול תשביתו. ועל פי זה ביאר ר' שמואל את כוונת הירושלמי שמ'לא יאכל' למדו שלא יאכיל אפילו לכלבי הפקר, משום שגם זה נחשב כדרך הנאתו שכל שהוא כדרך אכילה לא חשוב השבתה, ואפילו על ידי אכילה של כלבים. אלא שכתב לבאר באופן אחר בדברי התוספות שאין הכוונה שממילא באכילה מבטל את מצות תשביתו, אלא שממילא אסור לאכול ולפי זה אין מקום ליישוב הנ"ל בירושלמי.

ביאור ר' שמואל בגדר האיסור ליתן לבהמת הפקר

ה. איסור המכירה

מצינו בגמרא (כא:) 'אמר רבי אבהו כל מקום שנאמר 'לא תאכל' 'לא תאכלו' אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבילה, דתניא 'לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי' (דברים יד כא).

שיטת הראשונים שאיסור מכירה דאורייתא

מבואר בגמרא שבאיסור הנאה נכלל גם איסור מכירה או נתינה במתנה, ומשום כך הוצרך הכתוב להתיר בנבילה מכירה או נתינה במתנה, וכך נקטו הרבה ראשונים[סח]. ומצינו ברא"ש (נדרים פ"ז סי' ה) שכתב שמוכח שלמאן דאמר לא תאכלו 'איסור הנאה משמע', צריך פסוק להתיר מכירת נבילה לעובד כוכבים, ומבואר מזה שאסור למכור איסורי הנאה, שמכירתן היינו הנאה, כיון שמקבל דמיהם והרי הוא כנהנה מגופן[סט].

שיטת הראשונים שאיסור מכירה דרבנן

אולם מצינו מחלוקת בין הראשונים בביאור הגמרא בנדרים (מז.-:) 'בעי רמי בר חמא, אמר קונם פירות האלו על פלוני מהו בחילופיהן', ובגמרא שם רצו להוכיח מפריעת בעל חוב באיסורי הנאה שחילופיהן מותרים, ודחה רבא 'דלמא לכתחילה הוא דלא, ואי עבד עבד', וכן הוסיפו לדון בגמרא גבי המקדש בערלה שאינה מקודשת ואם מכרן וקדש בדמיהן מקודשת, ומבואר שחילופיהן מותרים, וגם שם דחו 'דלמא לכתחילה לא ואי עבד עבד'. ונחלקו הראשונים בביאור 'דלמא לכתחילה לא ואי עבד עבד', שהרי ברור שלאחר

נד. כך מפורש במהרלב"ח (שם) ובמגן אברהם. אולם בלבוש משמע שזו הנאתו להאכיל כלבים וכדומה ונמצא נהנה מהחמץ [ויש כאן חידוש בירושלמי שהאיסור הנאה אינו רק הנאה מגוף החמץ כפשוטו או שעל ידי כך מרויח, אלא עצם השתמשות החמץ כדי ליהנות נחשבת הנאה. אך יתכן שאין זה מעיקר הדין אלא מדרבנן].

נה. וזה פשוט שבנהנה אחר זמן האיסור בהנאת כילוי אינו מקיים מצות תשביתו, אף שמשמע בכל הסוגיות שהוא מקיים תשביתו באכילת החמץ, מכל מקום לא מבואר כן לגבי אכילה לאחר זמן האיסור.

נו. אך באמת גם אם שיטת רש"י והרמב"ם שמותר להאכיל לבהמת הפקר, בכל אופן יתכן שלמדו את הדרשה של 'לא יאכל' אפילו לכלבים, הוא משום שבגמרא (מה:) שנינו שפת שעיפשה ונפסל מאכילת אדם, והכלב יכול לאכלה, מטמאה טומאת אוכלים בכביצה ונשרפת עם הטמאה בפסח. ומקור דין זה שגם בנפסלה מאכילת אדם עדיין עובר עליה בבל יראה ובל ימצא, בהכרח הוא מדרשה זו של 'לא יאכל' אפילו לכלבים, שיש דין ביעור על החמץ כל עוד שראוי לאכילת כלב אף על פי שנפסל מאכילת אדם, שנתחדש בתורה שחובת הביעור עליו כל עוד שראוי לאכילת כלב, אלא שאם רשאי להאכיל לכלב זה תלוי במצות ביעור אם היא בחפצא של החמץ או לא, אלא שמכל מקום אם אין המצות ביעור בחפצא הוא מקיים תשביתו במה שהכלב אוכלו משום שחייבה התורה שלא יהיה לו חמץ, ובמה שהכלב אוכלו קיים חיוב זה ויצא ידי מצותו.

נז. אמנם בלשונו מבואר על חמץ של חבירו אך כך הביאו המשנה ברורה.

נח. תוספות, רשב"א (נדרים מז. ד"ה אמר קונם), ריטב"א (שם נז. ד"ה וסברא דרבנן) ור"ן (שם מז. ד"ה בעי).

נט. כך מפורש במהרלב"ח (שם) ובמגן אברהם. אולם בלבוש משמע שזו הנאתו להאכיל כלבים וכדומה ונמצא נהנה מהחמץ [ויש כאן חידוש בירושלמי שהאיסור הנאה אינו רק הנאה מגוף החמץ כפשוטו או שעל ידי כך מרויח, אלא עצם השתמשות החמץ כדי ליהנות נחשבת הנאה. אך יתכן שאין זה מעיקר הדין אלא מדרבנן].

סו. וזה פשוט שבנהנה אחר זמן האיסור בהנאת כילוי אינו מקיים מצות תשביתו, אף שמשמע בכל הסוגיות שהוא מקיים תשביתו באכילת החמץ, מכל מקום לא מבואר כן לגבי אכילה לאחר זמן האיסור.

סז. אך באמת גם אם שיטת רש"י והרמב"ם שמותר להאכיל לבהמת הפקר, בכל אופן יתכן שלמדו את הדרשה של 'לא יאכל' אפילו לכלבים, הוא משום שבגמרא (מה:) שנינו שפת שעיפשה ונפסל מאכילת אדם, והכלב יכול לאכלה, מטמאה טומאת אוכלים בכביצה ונשרפת עם הטמאה בפסח. ומקור דין זה שגם בנפסלה מאכילת אדם עדיין עובר עליה בבל יראה ובל ימצא, בהכרח הוא מדרשה זו של 'לא יאכל' אפילו לכלבים, שיש דין ביעור על החמץ כל עוד שראוי לאכילת כלב אף על פי שנפסל מאכילת אדם, שנתחדש בתורה שחובת הביעור עליו כל עוד שראוי לאכילת כלב, אלא שאם רשאי להאכיל לכלב זה תלוי במצות ביעור אם היא בחפצא של החמץ או לא, אלא שמכל מקום אם אין המצות ביעור בחפצא הוא מקיים תשביתו במה שהכלב אוכלו משום שחייבה התורה שלא יהיה לו חמץ, ובמה שהכלב אוכלו קיים חיוב זה ויצא ידי מצותו.

סח. אמנם בלשונו מבואר על חמץ של חבירו אך כך הביאו המשנה ברורה.

סט. תוספות, רשב"א (נדרים מז. ד"ה אמר קונם), ריטב"א (שם נז. ד"ה וסברא דרבנן) ור"ן (שם מז. ד"ה בעי).

שהחליף הוא חשוב כדיעבד, ואם כן אין שום משמעות לזה שחליפי איסורי הנאה אסורים שהרי לעולם הוא כדיעבד, וכתבו הראשונים[ל] וכן כתב הרא"ש[לא] (שם ד"ה דלמא) שבהכרח מדאורייתא מותר למכור איסורי הנאה, אלא שלכתחילה אסור (אוצר החכמה) שלא יהיה כנהנה מאיסורי הנאה ויהא להם דמים, ומשום כך שנינו מכרן בדיעבד, ומה שאמרו (נדרים מז.) שאסור להחליפם היינו לכתחילה, ומבואר שכל הנידון בזה הוא מדרבנן[לב].

ביאור הגמרא בנדרים להראשונים שאיסור מכירה מדאורייתא

וכבר נתבאר שיש ראשונים[לג] שנקטו בפשיטות כמשמעות הגמרא בסוגין שמדאורייתא אסור למכור איסורי הנאה, צריך לומר שאין כוונת הגמרא (שם) בספקו של רמי בר חמא לאסור לכתחילה למכור, אלא הנידון שם הוא לאחר שהחליף אם חליפיו כדין האיסור אם לאו, והגמרא הביאה ראיה מפריעת חוב שמותרים, ועל זה דחו שאף שודאי אוסר מן התורה למכור איסורי הנאה כיון שהמכירה כנהנה מגופן, אלא שמשום זה לא נאסרו הדמים, אלא כיון שלכתחילה החליפין אסורים לכן אסרו חז"ל הנאת הדמים אבל בדיעבד הם מותרים, ולגבי פרעון חוב נאמר שאסור ללות לכתחילה על מנת שיהא הפרעון מאיסורי הנאה, אבל לאחר שלותה, בעלי החובות נפרעים מנכסים האסורים עליה בקונם משום שהוא נחשב כדיעבד.

אם אין איסור מכירה למה התירתו התורה בנבילה

לשיטת הראשונים שאין איסור מכירה נכלל באיסור הנאה, צריך ביאור למה הוצרכו בגמרא (כא:) פסוק להתיר בנבילה מכירה או נתינה במתנה, וכתב החתם סופר (מז:) ליישב שהם סוברים שהפסוק של נבילה הוא הגילוי שבדבר של איסורי הנאה לא שייך בהם מכירה משום שאינו שוה כלום, ולכן מותר למוכרם אלא שהמעות שהוא מקבל הם גזל בידו [וכנ"ל מהירושלמי].

הוכחת הקובץ שיעורים שגם גרימת הנאה אסורה

בקובץ שיעורים (אות צד) הביא את דברי התוספות (כב: ד"ה ואבר) שכתבו שמושיט אבר מן החי לבן נח אסור בחינם, משום שמה שמחזיק לו הנכרי טובה על כך חשוב כמשתכר באיסורי הנאה [ומבואר שם שהאבר של הגוי] והקשה ר' אלחנן שהרי החזקת הטובה היא בשביל הטרחה ולא בשביל האבר מן החי ומשום מה הוא נאסר, ותירץ שכיון שבלא האבר מן החי לא היה משתכר, נמצא שמשתכר בגרמת איסורי הנאה והוא אסור, ומבואר בדברי התוספות שהאיסור להשתכר באיסורי הנאה הוא איסור דאורייתא. וכתב שם שהוא הדין שאסור למכור איסורי הנאה אף על פי שאין הדמים שהוא נוטל דמי איסורי הנאה כמו שכתב הר"ן בשם הירושלמי (הו"ד לעיל) שהמעות גזל ביד המוכר, מכל מקום כיון שהוא גורם להנאה הוא גם כן אסור ואיסורו איסור תורה הוא.

האם לוקה על מכירת איסורי הנאה

במשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח) כתב להסתפק במכר או נתן איסור הנאה אם לוקה עליו או לא, וכתב שאף שכל שנהנה מן האיסור כדרך הנאתו אף שלא אכל לוקה, מכל מקום יש לחלק בין מקום שנהנה מגוף האיסור למכירה או נתינה שאינו נהנה מגוף האיסור, ונקט שם שלפי המבואר בגמרא שעיקר איסור הנאה נלמד ממה שהתירה תורה מכירה ונתינה בנבילה, מבואר שאיסור מכירה הוא ככל איסור הנאה ולוקה עליו.

קושיית רעק"א ממכירת שור הנסקל

רעק"א (כב: ד"ה והרי אבר) הקשה שלמאן דאמר בהמה בחייה לאברים עומדת, מוכח מהנאמר בפסוק (שמות כא לה) 'ומכרו את השור החי' שאבר מן החי מותר בהנאה, שהרי מותר למכרו.

יסוד האבי עזרי שמותר לצורך דבר המותר

ובאבי עזרי (מאכלות אסורות פ"ח הט"ו) כתב שזה ודאי שכל האיסור מכירה באיסורי הנאה אינו אלא למוכרם לצורך הנאה האסורה בהם, אבל לגבי מה שיש לו היתר בו ודאי יכול למכרו לאותו דבר. ודבריו הם על פי המבואר בגמרא (בכורות ט:) שדעת רבי יהודה שפטר חמור אסור בהנאה משום שוכי יש לך דבר שהתורה הקפידה עליו לפדותו בשה והוא מותר, והקשו שם בגמרא שהרי מעשר שני שהקפידה עליו התורה לפדותו בכסף צורי, ורבי יהודה אומר שאם קידש בו אשה במזיד מקודשת, ותירצו שגם בפטר חמור אם קידש בו אשה מקודשת, כמו שאמר רבי אלעזר אשה יודעת שאין מעשר שני מתחלל על ידה ועולה ואוכלת בירושלים, הוא הדין שאשה יודעת שפטר חמור איסור יש בו ופודה בשה, ומקדשה 'בהך דביני ביני', והיינו במה שהחמור שוה יותר מן השה. ומבואר שאף שפטר חמור אסור בהנאה מכל מקום יכול לקדשה אף לכתחילה משום הך דביני ביני, ואף על פי שהנאסר בהנאה אסור במכירה ואין יכול לקדשה שהרי קידושין כמכירה, וכמו כן במעשר שני מבואר שמקודשת ואין יכול לקדשה, שאף על פי שהוא ממון הדיוט כדעת רבי יוסי אבל מאחר שאסור בהנאה אינו בנתינה ומכירה, ומבואר שגם דבר שהוא אסור באיסורי הנאה, מכל מקום לדבר שמותר לעשות כמו פטר חמור שיכול הוא עצמו לפדותו בשה כל שהוא ויהא הביני ביני שלו, כמו כן הוא יכול למוכרו לאחר שיפדנו ויהיה לו את הביני ביני, ומשום כך יכול לקדש בו אשה, וכמו כן במעשר שני שכיון שהוא ממונו ויכול להוליכו לירושלים לאוכלו, משום כך מותר במכירה לאחר שיעלנו לירושלים ויאכלנו שם, אף על פי ששאר הנאות אסורות במעשר שני.

והביא שם עוד מהמנחת ברוך (סי' לד) שכתב כעין זה גבי מעשר שני וכרם רבעי שאסורים בהנאה, ומכל מקום יכול למכור ולתת זכות זו שיש לו שיעלנו לירושלים לאוכלו שם. ולפי זה מיושבת קושיית רעק"א, שאף לפי מה שסברו בגמרא שאבר מן החי יהיה אסור בהנאה, מכל מקום הוא שייך במכירה, שהרי מותר לבעלים לשוחטו ולאכולו ואין זה כשאר איסורי הנאה שאין לבעלים בזה כלום[לד].

ו. חמץ שנפסל מאכילת אדם וראוי לכלבים

שיטת הראשונים שנפסלו מאכילת אדם לבד נאסר בהנאה

שנינו בגמרא (כא:) 'חרכו קודם זמנו מותר בהנאה אפילו לאחר זמנו'. וכתבו הראשונים[לה] שכל זה דווקא אם חרכו כל כך עד שאינו ראוי אף לכלב שאז הוא מותר, אבל אם פסלו רק מאכילת אדם הרי זה אסור.

שיטת רש"י שדי בפסלו מאכילת אדם

אך בשיטת רש"י דייקו האחרונים[לו] במה שכתב (ד"ה לא צריכא) שחרכו היינו שבטל טעמו ומראיתו, שאם פסלו מאכילת אדם הרי הוא מותר באכילה והנאה, ואין צריך שיפסל מאכילת כלב. ובברוך טעם (שער הכולל דין א) חילק לדעת רש"י בין חובת ביעור שבזה צריך שיתבטל מאכילת כלב ולא די בכך שנפסל מאכילת אדם, לבין איסור אכילה והנאה שמותר כל שנפסל מאכילת אדם ואין צריך שיפסל מאכילת כלב.

קושיית האחרונים על דעת הראשונים

הקשה במקור חיים (סי' תמב סק"ב) על דעת הראשונים שגם לענין איסור אכילה והנאה אינו מותר עד שיפסל גם מאכילת כלב, הרי בחמץ שנפסל מאכילת אדם איך שייך לומר שהאוכלו או הנהנה ממנו יתחייב, הרי הנאה זו ודאי היא הנאה שלא כדרך הנאתו.

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בשיעורי חמץ ושאור

והצל"ח (ביצה ב. ד"ה בית שמאי) עמד בזה ורצה לתלות במחלוקת הרמב"ם והראב"ד (חמץ ומצה פ"א ה"א, ה"ב), שהרמב"ם (שם) כתב 'ואיסור החמץ ואיסור השאור שבו מחמיצין אחד הוא', וכתב הראב"ד שדווקא לשיעוריהן הוא אחד אבל לענין ביעור ולענין האכילה יש הפרש ביניהם, לדעת רבי יוסי הגלילי שסובר שקדשים קלים ממון בעלים הם, ויכול לקדש אשה בשלמים, הרי קדשים קלים אסורים בהנאה וגם שלמים מן התורה אסור בהנאה, ואם כן אסור למוכרם, גם הקשה שם מה שייך לומר שהם ממון בעלים הלא מחיים הם אסורים בהנאה ולאחר שחיטה משולחן גבוה קא זכו ואם כן אין לו בהם כלום, וכתב האבי עזרי לבאר על פי הנ"ל שעד כמה שיהיה לו אחר השחיטה משולחן גבוה מחמת שזה עכשיו קרבן שלו זה עצמו חשוב בעלות, ועכשיו מחיים זה ממון שלו, ומה שהקשה איך יכול לקדש אשה הרי אסורים במכירה, מבואר גם כן שכיון שהוא יכול לשוחטו ולהקריבו ולאכול את הבשר משולחן גבוה, ממילא בעלים הוא למכור ומותר לו למכור שהלוקח יאכל את הבשר, וכמו בפטר חמור ומעשר שני.

ל. הריטב"א (קידושין נו: ד"ה המקדש). וכן כתב החתם סופר (נדרים מז. ד"ה תנן התם) בשם הרמב"ן.

לא. וזה שלא כדברי הרא"ש (נדרים פ"ז סי' ה) שהובאו דבריו לעיל, וצ"ע בסתירת דבריו.

לב. ובקובץ שיעורים (פסחים אות צד) התקשה לדברי הרא"ש שלכתחילה אסור למכור ובדיעבד מותר, שאם כן מה הראיה ממה שהתורה התירה מכירת נבילה לגר שנבילה מותרת בהנאה, הרי יש לפרש את הפסוק שאף שנבילה אסורה בהנאה התירה התורה למכור, ותירץ שצריך לומר שהראיה אינה מעצם היתר המכירה אלא ממה שהתורה הוציאתו בלשון 'או מכור', ומבואר שהתורה קראה לזה שם מכירה, ובאיסורי הנאה לא תחול המכירה, אלא בהכרח שנבילה מותרת בהנאה, אלא שלדעת התוספות (כתובות לג: ד"ה גנב) שאפשר למכור איסורי הנאה לגוי משום שלגוי מותר ליהנות, ומשום כך שור הנסקל חשוב ישנו במכירה, אם כן אין ראיה ממה שאפשר למכור נבילה לגוי שהיא מותרת בהנאה, אלא בהכרח צריך לומר שדעת הרא"ש היא שלא כדברי התוספות אלא שאפילו אם מכרו לנכרי לא חלה המכירה.

לג. תוספות, ר"ן (נדרים מז: ד"ה ת"ש) ורשב"א (שם מז.).

לד. ובאבי עזרי (ביכורים פי"ב ה"ד) ביאר לפי"ז את קושיית הקצות החושן (סי' תו סק"א) שהקשה לדעת רבי יוסי הגלילי שסובר שקדשים קלים ממון בעלים הם, ויכול לקדש אשה בשלמים, הרי קדשים קלים אסורים בהנאה וגם שלמים מן התורה אסור בהנאה, ואם כן אסור למוכרם, גם הקשה שם מה שייך לומר שהם ממון בעלים הלא מחיים הם אסורים בהנאה ולאחר שחיטה משולחן גבוה קא זכו ואם כן אין לו בהם כלום, וכתב האבי עזרי לבאר על פי הנ"ל שעד כמה שיהיה לו אחר השחיטה משולחן גבוה מחמת שזה עכשיו קרבן שלו זה עצמו חשוב בעלות, ועכשיו מחיים זה ממון שלו, ומה שהקשה איך יכול לקדש אשה הרי אסורים במכירה, מבואר גם כן שכיון שהוא יכול לשוחטו ולהקריבו ולאכול את הבשר משולחן גבוה, ממילא בעלים הוא למכור ומותר לו למכור שהלוקח יאכל את הבשר, וכמו בפטר חמור ומעשר שני.

לה. תוספות (שם ד"ה חרכו), ראש (סי' א ד"ה ומותר), ר"ן (שם ד"ה חרכו), מהר"מ חלאווה (שם ד"ה ואמר רבה), תוס' הרשב"א (ד"ה חרכו), חידושי רבינו דוד (שם ד"ה דאמר רבה) והשגות הראב"ד על הרז"ה (כתוב שם, כא: אות ג).

לו. פרי מגדים (משבצות זהב סק"ח), שפת אמת (כא:) וברוך טעם (שער הכולל דין א).

שהחמץ אם נפסל מאכילת הכלב אין זקוק לבער, והשאור אף על פי שנפסל חייב לבער לפי שהוא ראוי לשחקו ולחמץ בו כמה עיסות וכו׳.

ביאור הצל״ח במחלוקת הרמב״ם והראב״ד

ותמה הצל״ח שהראב״ד התחיל בתרתי, שלענין ביעור ולענין אכילה יש הפרש, וסיים בחדא שהחמץ אם נפסל מאכילת כלב אינו זקוק לבער והשאור אף שנפסל חייב לבער, ולא ביאר לנו לענין אכילה מהו ההפרש שביניהם. והרי ודאי שאפילו השאור אם כבר נפסל מאכילת כלב אינו חייב על אכילתו אפילו לשיטת הראב״ד שהרי לא סיים הראב״ד אלא רק שחייב לבער.

החילוק בין חמץ לשאור לענין אכילה

אמנם ההפרש לענין אכילה הוא דבר ברור אפילו לדעת הרמב״ם, שהרי ודאי אם חמץ נפסל מאכילת אדם אף שהוא חייב בביעור כל זמן שאינו נפסל מאכילת כלב וכמו ששנינו (מה:) ׳הפת שעיפשה ונפסלה מלאכול לאדם והכלב יכול לאכלה וכו׳ ונשרפת עם הטמאה בפסח׳, מכל מקום נראה שאם אכלה אינו לוקה ואינו חייב כרת משום אוכל חמץ, שמכיון שנפסל מאכילת אדם אין זו דרך אכילתו והנאתו, וכל איסורים שבתורה אין לוקים עליהן אלא דרך הנאתן, וחמץ זה שנפסל מאכילת אדם שוב אין דרך הנאתו לאוכלו כך, רק דרך הנאתו לחמץ בו עיסות אחרות, ומה שאין כן השאור שתמיד אינו ראוי לאכילה יצא מכלל כל איסורין שבתורה וחייבים מלקות וכרת על אכילתו, כמפורש בגמרא (ביצה ז.) שלענין אכילה הכל מודים שזה וזה בכזית, ומבואר שחייב על אכילת שאור.

החילוק בין חמץ לשאור לענין ביעור

אך לענין ביעור דעת הרמב״ם[לז] והר״ן (יג. ד״ה ת״ר הפת)[לח] ששאור וחמץ שוים, שכל זמן שלא נפסלו מאכילת כלב חייבים בביעור וכשנפסלו מאכילת כלב אינם חייבים בביעור, אבל הראב״ד סובר שבחמץ אמנם אינו חייב בביעור אם נפסל מאכילת כלב, אבל השאור אפילו אם נפסל מאכילת כלב חייב בביעור[לט].

שיטת המקור חיים שאין לוקין על אכילת חמץ שלא כדרך הנאתו

והנה לכאורה מדברי המקור חיים שהקשה על שיטת הראשונים שאסרו גם דבר שנפסל מאכילת אדם כל שהוא ראוי לאכילת כלב אף על פי שזו הנאה שלא כדרך הנאתו שבכל התורה אינה אסורה, מבואר לכאורה שבחמץ התורה אסרה הנאה אפילו שלא כדרך אכילה, ולכן תמה המקור חיים מדוע לא אמרו בגמרא (כד:) גבי איסורי הנאה שאין לוקין עליהן בשלא כדרך הנאה, ׳שאני חמץ בפסח שלוקין עליו גם שלא כדרך׳[מ].

וכתב לבאר על פי דברי התוספות (כח: ד״ה ר״ש) שכתבו שגם רבי שמעון שסבר שחמץ אינו אסור באכילה קודם ט״ו מדין ׳לא יאכל׳, מכל מקום הוא מודה שהוא אסור באכילה משש שעות ולמעלה מדין תשביתו, שלמדו מפסוק זה שצריך להשבית את החמץ שלא כדרך הנאה, ובודאי בכלל זה שלא יבא ליהנות ממנו כדרך אכילתו, אבל להסיקו תחת תבשילו מותר לדעת ר״ש. ומבואר שלמדו מתשביתו איסור אכילה, מלבד איסור אכילה המבואר בתורה מ׳לא יאכל׳ שהוא מט״ו לדעת ר״ש. ומעתה מבאר המקור חיים שלאיסור לא יאכל חמץ המבואר בתורה ודאי צריך שתהיה אכילה כדרך הנאה, וכל שאינו כדרך הנאה אינו חייב עליו, אבל לאיסור אכילה הנלמד מחיוב של תשביתו כיון שלא נאמר בו לשון אכילה הרי הוא כולל בו גם בשלא כדרך הנאתו, ואמנם מלקות לא יהיה על זה משום שאין זה לאו, ומשום כך לא הזכירו דין זה בגמרא (כד:) גבי איסורי הנאה שאין לוקין עליהם אלא כדרך הנאתם.

שיטת האבני מילואים שלוקה גם בשלא כדרך אכילתו

והאבני מילואים (שו״ת, סי׳ ב) הקשה על דברי המקור חיים שאם כן בחמץ של עכו״ם שאינו מצווה להשביתו לא יהיה אסור באכילה שלא כדרך, וזה תימה לומר כן, והביא שם שכן הקשה הפרי מגדים (פתיחה כוללת הלכות פסח פ״ד שיטה שישית פ״ב) שהוא שלא כדרך אכילה, וכתב שצריך לומר שחייבה התורה בחמץ אף על פי שאינו כדרך אכילתו, אבל אם יערב בזה דבר מר אינו לוקה עליו, וכמו כן בגיד הנשה למאן דאמר בגמרא שאין בו טעם והיינו שעץ בעלמא הוא והתורה אסרתו[מא], אבל כל זה רק בזה עצמו שחידשה תורה שהוא לוקה עליו אף על פי שאין אכילתו חשובה אכילה ואין בגיד טעם בשר, אבל אם בנוסף לכך מערב בו דבר מר שאינו ראוי לאכילה, הרי אכילת הגיד באופן זה הוא שלא כדרך אכילתו ואינו לוקה עליו[מב].

דעת החזון איש בזה

ובחזון איש (או״ח ס״י קכד, לדף כד:) כתב שמדברי הגמרא (כד:) משמע שגם בחמץ אין לוקין באכילה שלא כדרך ואינו חייב אלא כדרך אכילה, ושכן הוא בלשון התוספות (כה. ד״ה מה, כח. ד״ה ותמן), והריבוי בחמץ נוקשה שהוא בלאו (מג.) נראה שהוא דווקא לענין הנאה, או בחמץ נוקשה של מי פירות ומים שראוי לאכילה, אבל נוקשה שאינו ראוי לאכילה אינו חייב על אכילתו, וכמו כן בשאור שמשמע בגמרא (ביצה ז:) שחייב עליו כרת, צריך לומר שמדובר בעירב בו עוד מינים ואוכלו כדרך אכילתו, אבל אם אוכלו בעינו בטלה דעתו אצל כל אדם כמו שאמרו לגבי כותח הבבלי (מד.), ואם נאמר שחייב בשאור אף שלא כדרך אכילתו, היה חייב גם בחמץ על שלא כדרך שהרי הוקשו זה לזה, ומיהו כתב שלעולם יש לומר שהוא חייב אפילו אכלו בעינו, משום שבהכי חייבה רחמנא משום שכל שאור הוא שלא כדרך אכילתו, ובגמרא (כד:) לא החשיבו אלא דבר שעיקרו הוא בדרך אכילה, ומטעם זה לא הזכירו בגמרא שם גיד הנשה למאן דאמר אין בגידין בנותן טעם, וכן אוכל עצים ולבונה בטומאת עצמן (זבחים לד.), וכן עלים ולולבים בנזיר (נזיר לד:), וכן אכל עכבר דמתא (ע״ז סח:), משום שחידוש הוא שחידשה תורה שחייבים עליהם.

דברי המקור חיים שנחלקו בזה הראשונים

והנה הר״ן (מה: ד״ה ת״ר) כתב על מה ששנינו שם ׳הפת שעיפשה חייבין לבערה מפני שראוי לחמע בה כמה עיסות׳, שמה שצריך לטעם זה שראוי לחמע בה כמה עיסות, הוא משום שבלא זה הוא חמץ שאינו ראוי לאכילה, וחמץ שאינו ראוי לאכילה אינו חמץ, כמו שקיי״ל (ע״ז סח.) שנבילה שאינה ראויה לגר אינה נבילה, אלא כיון שחמץ זה ראוי לשוחקו ולעשותו כמו שאור שהתורה חייבה לבערו אף על פי שאינו ראוי לאכילה, לכן כמו ששאור חייב בביעור אף פת שעיפשה חייבת בביעור.

וכתב המנחת ברוך (סי׳ מ ענף א) שלדברי הר״ן כמו שחייבים לבערו כך אסור לאוכלו כמו שאור וחייבים על אכילתו, וכן הביא מדברי הפרי מגדים ובמקור חיים הנ״ל, וכתב בשם הצל״ח (הנ״ל) שאף על פי שחייבים לבערו מכל מקום אין חייבים על אכילתו.

אבל לשיטת הראב״ד (חמץ ומצה פ״א ה״ב) שחמץ שאינו ראוי לאכילה חייב לבערו גם בלא טעם זה של ראוי לחמץ בו כמה עיסות, ומה ששנינו (שם) הפת שעיפשה ונתנו בו טעם משום שראוי לחמע בה כמה עיסות, לא מדובר בחמץ אלא בשאור, כתב המנחת ברוך (שם) שהוא סובר שלהלכה נבילה שאינה ראויה לגר חשובה נבילה, משום שסבר שלא לומדים חמץ מנבילה, ועיי״ש שהביא כמה ראיות לדברי הראב״ד, וכלל בשיטתו את הרי״ף והרמב״ם שסברו כן.

מקור השיעור של נפסל מאכילת כלב

למה לא קבעו את השיעור בכל שראוי לחמץ בו עיסות אחרות

בראשונים החולקים על רש״י מבואר שחמץ אינו מותר עד שיפסל מאכילת כלב, ולפי מה שנתבאר מהר״ן (שם) שטעמו של דבר הוא משום שבלא זה ראוי הוא לחמץ בו עיסות אחרות, מבואר שאם נפסל גם מאכילת כלב הוא מותר אף שראוי עדיין לחמץ בו עיסות אחרות, וצריך ביאור מהיכי תיתי לתלות את השיעור להיתר בכך שאינו ראוי לאכילת כלב, ולמה לא נאמר שכל שראוי לחמץ בו עדיין עיסות אחרות יהיה אסור. וכן יש להקשות על

לז. כפי שביאר המגיד משנה (שם) בדעתו.

לח. לפי מה שפירש בדעתו הכסף משנה (שם).

לט. וזה ברור שאף להראב״ד לשיטת בית שמאי אין חילוק בין שאור לחמץ בנפסל מאכילת כלב, משום שאם נאמר שיש חילוק, אם כן איך מפורש בגמרא (ביצה שם) טעמם של בית שמאי שהוא משום ׳דלכתוב רחמנא חמץ ולא בעי שאור׳, והרי צריך לכתוב שאור שאפילו נפסל מאכילת כלב יהיה חייב בביעור, אלא ודאי שלבית שמאי אין חילוק בין חמץ לשאור בדבר זה. והראב״ד מפרש את המשך הגמרא (ביצה שם) שלבית הלל צריכי וכו׳ ואי כתב רחמנא חמץ משום שראוי לאכילה, שהכוונה ראוי לאכילת כלב, ולהרמב״ם צריך לדחוק במה שאמרו שראוי לאכילה, שהרי לענין ביעור אפילו אינו ראוי לאכילת אדם חייב בביעור, ואם נפסל מאכילת כלב גם שאור אינו חייב בביעור ואיך אמרו חמץ משום ראוי לאכילה, וצריך לומר שראוי לאכילה היינו שכבר היה ראוי לאכילה בתחילתו קודם שנפסל מאכילת אדם, מה שאין כן בשאור שלא היה ראוי אף פעם לאכילת אדם. עוד כתב שם שנמצא לדברי הראב״ד מחלוקת חדשה בין בית שמאי לבית הלל, שאם סברו בית שמאי שגם חמץ חייב בביעור אפילו נפסל מכלב אם כן בית שמאי לחומרא בזה, ובית הלל לקולא, ואם סברו בית שמאי שגם שאור כשנפסל מאכילת כלב אינו חייב בביעור אם כן גם בשאור נחלקו בית שמאי ובית הלל, ובית שמאי לקולא ובית הלל לחומרא, וקשה מדוע לא הוזכר לא בסוגיין ולא במסכת עדיות גבי קולי בית שמאי וחומרי בית הלל.

מ. גם בתוספות (כה. ד״ה מה, כח. ד״ה ותנן) מפורש שאין לוקין על חמץ שלא כדרך הנאתו ככל שאר איסורי הנאה.

מא. אלא שכתב האבני מילואים שם שצריך לבשל את הגיד הנשה והאבר מן החי, וכן הוא בחמץ שאינו ראוי לאכילה כדי שיהיה ראוי לאכילה על כל פנים ואז הוא חייב עליו, ודבר זה לא הוזכר בדברי הפרי מגדים הנ״ל. ובאבי עזרי (מלכים פ״ט ה״י) הוסיף בזה עוד שצריך גם למתקם שיהיו כדרך אכילה מלבד החסרון של מה שבעצמם אינם ראויים לאכילה.

מב. וכן כתב הפרי מגדים (יו״ד סי׳ סב שפתי דעת סק״ב) הן לגבי גיד הנשה והן לגבי אבר מן החי שאף שחייבה התורה בזה אף על פי שאינו ראוי לאכילה [באבר מן החי חייבה תורה גם על עצמות שבאבר], מכל מקום אין זה אלא כמו שהוא מחמת שהוא גיד ואבר מן החי, אבל אם צירף בו דבר אחר שאינו ראוי לאכילה שוב אין חייבים עליו.

אוצר החכמה
אהת 19/06/2018

הנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת יו"ד סי' נז) שכתב שמסתימת לשונות הגמרא הראשונים והפוסקים עולה ברור שכל שנפסל מאכילת כלב אף שראוי הוא עדיין לחמץ בו עיסות אחרות אינו אסור.

נפסל מאכילת כלב פקע ממנו שם אוכל

והנה לגבי נבילה מצינו בגמרא (ע"ז סח.) שכל שנבילה שאינה ראויה לגר אינה נבילה, ואילו לגבי טומאת אוכלים כתב הרמב"ם (טומאת אוכלין פ"ב הי"ח, אבות הטומאה פ"א הי"ג) שהדבר תלוי בנפסל מאכילת כלב, ומבואר שחלוק נפסל מאכילת אדם מנפסל מאכילת כלב, שנפסל מאכילת אדם הוא דין לגבי דיני אכילה, אבל לגבי טומאה שצריך להפקיע שם אוכל, הדבר תלוי בנפסל מאכילת כלב, ולפי זה מבוארים דברי הר"ן שכל שעדיין ראוי לאכילת כלב הוא חשוב ושם חמץ עליו, ואינו דומה לנבילה שבאופן זה אינה נבילה, ובטעמו של דבר כתב הר"ן שאף אם נפסל מאכילת אדם אם עדיין הוא ראוי לחמץ בו עיסות אחרות שם חמץ עליו, אבל אם נפסל מאכילת כלב שכבר אין עליו שם אוכל כלל אין בו איסור חמץ כלל.

ביאור האבי עזרי במחלוקת הרמב"ם והראב"ד בחילוק בין חמץ לשאור

האבי עזרי (חמץ ומצה פ"א ה"ב) כתב שיש לתלות נידון זה במחלוקת הרמב"ם והראב"ד (שם) אם לדינא יש חילוק בין שאור לחמץ, שהרמב"ם לא חילק ביניהם כלל ואילו הראב"ד כתב שיש חילוק בנפסל מאכילת כלב, שהשאור אף על פי שנפסל מאכילת כלב חייב לבערו משום שהוא ראוי לחמץ בו עיסות אחרות, אלא אם כן ייחדו לישיבה וטח פניו בטיט וכו'. והעולה מדברי המגיד משנה והכסף משנה (שם) הוא, שמחלוקתם היא בביאור שתי ברייתות המובאות בגמרא (מה:), שבברייתא אחת שנינו שהפת שעיפשה חייב לבערה מפני שראויה לחמע בה כמה עיסות אחרות. ובברייתא שניה שנינו שהפת שעיפשה ונפסלה מלאכול לאדם והכלב יכול לאכלה מכיזמאה אוצר החכמה טומאת אוכלין כביצה ונשרפת עם הטמאה בפסח, ומשמע מברייתא זו שאם נפסלה גם מאכילת כלב אינה נשרפת, ומבואר שם במפרשי הרמב"ם בדעתו שגם הברייתא הראשונה מדברת באופן זה שנפסלה מאכילת אדם והכלב יכול לאוכלה, ומכל מקום צריך לטעם של ראוי לחמץ בה עיסות אחרות, וטעמו של דבר כמו שכתב הר"ן (שם) שגבי נבילה קי"ל (ע"ז סח.) שנבילה שאינה ראויה לגר אינה נבילה, וכמו כן גבי חמץ, חמץ שאינו ראוי לאדם אינו חמץ, ורק מטעם זה של ראויה לחמץ בה עיסות אחרות חייבים לבערו, וכמו שמצינו גבי שאור שאף על פי שאינו ראוי לאכילה ציותה התורה לבערו, וזוהי שיטת הרמב"ם שלא חילק בין חמץ לשאור בשום ענין.

וכתב האבי עזרי לבאר בדעת הראב"ד שבחמץ אין צריך לטעם של הואיל ויכול לחמץ בה עיסות אחרות, משום שכיון שראויה לאכילת כלב עדיין שם אוכל עליה וחמץ הוא וחייב לבערו, אבל שאור אף על פי שאין עליו שם אוכל חייב עליו מטעם זה של הואיל וראוי לחמץ בו עיסות אחרות. וזה ביאור שתי הברייתות כפי שכתבו המגיד משנה והכסף משנה שם. ולדבריו עדיין יקשה לכאורה למה נקטו גדר זה של אכילת כלב דווקא, והרי כמו שמצינו בשאור שכל שראוי לחמץ בו עיסות אחרות אסור כך יהיה גם בחמץ, אלא אם כן נאמר שחידוש הוא שחידשה תורה בשאור, וכמו שמצינו גבי גיד הנשה ואבר מן החי וכמו שכתב הפרי מגדים (שם)[מג].

ז. הנאה שלא כדרכה

מקור ההלכה

מצינו בגמרא (כד:) 'אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך אכילתן, למעוטי מאי, אמר רב שימי בר אשי למעוטי שאם אכל חלב חי פטור. איכא דאמרי א"ר אבהו אמר רבי יוחנן כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן, למעוטי מאי, אמר רב שימי בר אשי למעוטי שאם הניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו שהוא פטור, וכל שכן אוכל חלב חי שהוא פטור וכו'. אמר רבי זירא אף אנן נמי תנינא אין סופגין את הארבעים משום ערלה אלא על היוצא מן הזיתים ומן הענבים בלבד, ואילו מתותים ורמונים לא, מאי טעמא לאו משום דלא קאכיל להו דרך הנאתן וכו', אמר אביי הכל מודים בכלאי הכרם שלוקין עליהם אפילו שלא כדרך הנאתן וכו', מיתיבי איסי בן יהודה אומר מנין לבשר בחלב שהוא אסור וכו' אטו בבשר בחלב אכילה כתיב ביה' וכו'. ומבואר ב' לשונות בגמרא בדין שלא כדרך אכילה ושלא כדרך הנאה, ולשיטת לשון הראשון הפטור הוא רק באוכל חלב חי, ולשיטת לשון השני פטור גם בהניח על גבי מכתו וכל שכן באוכל.

מחלוקתם של התוספות ורבינו דוד משום מה מחייבים באכילה שלא כדרך

ורבינו דוד וחידושי הר"ן (כד: ד"ה שאם) נקטו שכל דינו של רבי אבהו אינו אלא באיסורי אכילה, אבל בחלב שור הנסקל ללישנא קמא יש לחייבו על הנאה אף שדרכו באכילה, וגם אם יאכל חלב שור הנסקל חי מבואר ברבינו דוד שיש לחייבו מצד איסור הנאה, משום שלפי הלשון הראשון הנאה לעולם חשובה הנאה אפילו אם נהנה שלא כדרך.

ביאור המהרש"א בתוספות שלוקים באכילה משום אכילה

והלשון השני סובר לקולא, שגם באיסורי הנאה אין איסור מן התורה בהנאה שלא כדרך, והטעם הוא שכל שנאמרה בו לשון אכילה אין לוקין עליו אלא כדרך הנאתו [מלבד כלאי הכרם שלא נאמר בהם לשון אכילה], ורבינו דוד (שם) מבואר הטעם משום שמקישים הנאה לאכילה. עוד מבואר ברבינו דוד שהאוכל כלאי הכרם שלא כדרך אכילתן אף שמבואר בגמרא שהוא לוקה, מכל מקום אין המלקות משום האכילה שהרי אין כאן מעשה אכילה כלל כיון שלא אכלן כדרכם, אלא המלקות הם משום ההנאה.

התוספות (כד: ד"ה הכל מודים) כתבו שאין לוקים על הנאת בשר בחלב משום שאין מזהירין מן הדין, ובמהרש"א (שם) הקשה מהמבואר בגמרא (כה.) שלוקין על בשר בחלב גם שלא כדרך הנאתן, ותירץ שמה שאמרו שם בגמרא היינו באכל שלא כדרך, ואילו דברי התוספות נאמרו בנהנה שלא כדרך. ומבואר לדעת המהרש"א שמחייבים על אוכל שלא כדרך משום אכילה ולא משום הנאה שהרי אין לוקין על הנאת בשר וחלב כמו שכתבו התוספות. ומבואר בדבריו שתוספות לא סברו כשיטת רבינו דוד שאי אפשר לחייב על אכילה שלא כדרך משום אכילה אלא משום הנאה.

ובמהר"ם חלאווה (כד: ד"ה וכל שכן) הקשה איך נאמר שלוקין על הנאת בשר וחלב הלא אין מזהירין מן הדין, וכתב שאולי כוונת הגמרא שם לא למלקות ממש אלא רק לאיסור מן התורה, אבל מלקות לא יהיה בזה משום שאין מזהירין מן הדין. ויתכן שמיאן מהר"ם חלאווה לתרץ כתירוצו של המהרש"א שהגמרא מדברת לענין אכילה שלא כדרכה ולא לענין הנאה, משום שסבר כשיטת רבינו דוד שהאוכל שלא כדרך אי אפשר לחייבו משום אכילה אלא משום הנאה, ואם כן אי אפשר לחלק בזה בין אכילה להנאה.

אמנם כל זה אם נפרש בדברי התוספות כפירושו של המהרש"א, אבל לפי סברת המהר"ם חלאווה אין ראיה מהתוספות שחולקים על רבינו דוד, ולעולם האוכל בשר בחלב שלא כדרך הנאתו אינו לוקה גם לשיטת התוספות.

ראיה משיטת הרמב"ם שלוקים משום אכילה

והרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ח הט"ז) פסק שאין לוקין על הנאה באיסורי הנאה, ומשמעות דבריו שאפילו בבשר בחלב וכלאי הכרם אין לוקין, ובכל אופן פסק (שם) שלוקין בהם באכילה שלא כדרך הנאה, הרי שסבר הרמב"ם שמה שלוקין על אכילה שלא כדרך הוא משום איסור אכילה ולא משום איסור הנאה, ומוכח שסבר כדברי המהרש"א.

חקירת המשנה למלך באכילת מצוה שלא כדרך

והמשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח) כתב לחקור באוכל אכילת מצוה שלא כדרך אכילתו אם קיים את המצוה או לא, ומצדד לומר שאין חילוק בין איסורים לקיום מצוות, ולא קיים מצוה.

אבל החתם סופר (שו"ת סי' ל) נקט כדבר פשוט שבמצות עשה הוא מקיים את המצוה גם באוכל שלא כדרך, והביא ראיה מדברי הגמרא במנחות (צט.) שהבבליים היו אוכלים בשר קרבנות חי[מד].

ב' אופני אכילה שלא כדרך

והנה מצינו בגמרא (כד:) שמשקה של תותים ורמונים של ערלה וכו' נחשב שלא כדרך, ולכאורה קשה שלגבי האדם השותה זהו דרכו, וכמו כן במבשל אפרסקין כתב רש"י (שם ד"ה בשלמא) שאם אכל שלא כדרכו כגון שבישל אגוזים או אפרסקין ואכלן וכו', וצריך ביאור שהרי לגבי האוכלו כך היא דרכו. ואינו דומה לאוכל חלב חי שאופן אכילתו אינו כדרך אכילה, ומוכרח שלגבי ערלה הנידון הוא אם נחשב אכילה והנאה מהפרי, ומשום כך מבואר שכיון שאינו עומד לשתיה נחשבת שתייתו שלא כדרך, ואף שלגבי השותה הוי כדרך ולא חסר בגוף ההנאה, מכל מקום לגבי הפרי נחשב שנהנה ממנו שלא כדרך, וכן מבואר במקור חיים (סי' תמב סק"ב) שכתב לגבי חמץ נוקשה שאם באופן זה אינו בר אכילה, נחשבת שתייתו כדרך, ודווקא בסוגיין שהוא בר אכילה הוי שתייתו שלא כדרך הנאה מהפרי וכנ"ל.

מג. ועיין שם עוד באבי עזרי שכתב ליישב את דעת הראב"ד ממה שקי"ל (ע"ז שם) שנבילה שאינה ראויה לגר אינה נבילה ונותן טעם לפגם מותר, ומה הטעם שבחמץ אף שנפסל מאכילת אדם נקרא חמץ וצריכים לבערו, וכבר נתבאר זה לעיל בקצרה בדברי הצל"ח.

מד. ובבית הלוי (ח"א סי' ב סק"ז, ח"ג סי' נא ס"ק ג-ד) כתב שאין מצוה על הגברא באכילת קדשים, אלא יש דין שיאכלו הקדשים, ואין כאן מצות אכילה כדרכה. אבל באבי עזרי (מעשה הקרבנות פ"י ה"א אות ג) כתב שאף שאין צריך אכילת כזית, מכל מקום מה שאינו כדרך אכילה לא חשוב אכילה כלל, אך אכילת בשר חי חשובה אכילה כמבואר ברמב"ם (שבת פכ"ו הט"ז) שבשר חי לא חשוב מוקצה. ובכתב סופר (או"ח סי' צו) כתב שהבבליים לא קיימו מצות אכילת קדשים אלא שלא הותירו משום שהבשר נאכל, אבל לעולם לא היה בזה קיום מצוה.

ומבואר בסוגיא זו שיש שני אופנים של אכילה שלא כדרך, שבאכל חלב חי שינה בדרך אכילתו, ובאכל פירות מבושלין שכתב רש"י שהוא שלא כדרך אכילתן, וכן במשקה של רמונים חשוב שלא כדרך הנאה מהפרי, ואף שלגביו הוא כדרך מכל מקום מצד החפץ הוי השתמשות שלא כדרך, אבל בהניח חלב על גבי מכתו לא שינה מדרך ההנאה אלא שעומד להנאות אחרות.

ביאור חילוק התוספות בין שלא כדרך לשלא כדרך כלל

התוספות (ב"ק קא. ד"ה ולא) כתבו בטעם שצריך פסוק לאסור צביעה והדלקה שלא כדרך הנאתו בפירות ערלה, שכל זה מדובר כגון צביעה בתאנים ורמונים ודברים ש'לאו אורחייהו', ומה שאמרו בגמרא (כה:) דהוה שייף לברתיה בגוהרקי דערלה וקאמר מידי דרך הנאה קעבידנא, התם לא הוה דרך הנאה כלל, ע"כ. ולכאורה כוונת התוספות שבצובע מתאנים הוי הנאה גמורה רק שאין החפץ עומד לכך, ובזה יש ריבוי שגם בערלה אסור, אבל במקום שהוא שלא כדרך כלל כההיא דרבינא דשייף לברתיה וכו' שהוא היה בוסר כפירוש רש"י שם [ולא כמו שפירש הר"י מלוניל שפירשו כפשוטו שפעולתו הוי שלא כדרך], ואם כן הוי השתמשות גרועה מצד עצמו, בזה אכן מותר בערלה.

אלא שצריך עיון מהגמרא (כד:) שמקשה משתיה של רמונים וכו', והרי כיון שאמרו בגמרא שבכלאי הכרם אסור בשלא כדרך, בהכרח החידוש בזה שאסור אף באופן שלא הוי כדרך כלל, והיינו שזו השתמשות גרועה. וקשה מה מקשה הגמרא מהיוצא מתותים ורמונים וגו' שהוא שלא כדרך, הרי בזה אין חסרון בהשתמשות ומצד עצמו הוי כדרכו אלא שאין זה חשוב כדרך הנאה מהפרי. אם כן מפורש שגם באופן שאין חסרון מצד ההשתמשות אלא מצד דרך ההנאה מהפרי כתותים ורימונים, בערלה צריך להיות מותר, ושלא כדברי התוספות שרק בשלא כדרכו כלל מותר בערלה ובצביעה מקליפי ערלה אסור, שלא יתכן לומר שצביעה הוי יותר כדרך משתיה היוצא מרימונים.

שימוש בפרי לצורך שתיה חשוב שלא כדרך כלל

ובעל כרחך צריך לומר בדעת התוספות שבשתיה של מי הפרי הוי שלא כדרך כלל, ששימוש בפרי על ידי שתיה נחשב שימוש של אכילה באופן שאינו עומד לכך וזהו שימוש גרוע, וכן נראה בלשון חידושי הר"ן (שם) שכתב שבשתית מיץ רמונים גרע מאוכל חלב חי, ששם אוכל את גוף האיסור. ונראה הכרח לזה מהצל"ח (שם ד"ה בית שמאי) שהקשה על מה שאמרו שאפר איסורי הנאה הנקברין אסור, שהרי זו הנאה שלא כדרך, ובתוך דבריו שם כתב שהשימוש באפר נחשב שכך היא דרכו, והרי היא הנאה כדרך, וכן כתבו בחזון איש (ה:) ובקובץ שיעורים (אות יא).

החילוק בין שימוש באפר לשתיית מי פירות

אלא שהקובץ שיעורים הקשה שאם שימוש באפר הנקברים נחשב כדרך, גם במיץ של רימונים וכדו' נחשב כדרך כיון שכעת השימוש הוא כדרך. ומוכרח לומר שלגבי אפר נחשב שימוש כדרכו אף שהחפץ אינו עומד לכך, מפני שמכל מקום כעת שהוא אפר זהו השימוש שלו, אבל ביוצא מתותים גרע, משום ששתיה מהם היא אופן של אכילה גרועה וכנ"ל, ובזה לא שייך לומר שנלך בו כפי מה שהוא עומד עכשיו, ששימוש של שתיה בפרי הוא שימוש גרוע ונחשב שלא כדרך כלל.

ח. אכילת דבר שאינו ראוי לאכילה

שיטת הר"ן ובעל המאור שחרכו קודם זמנו מותר אפילו באכילה

אמרו בגמרא (כא:) שאם חרכו לחמץ קודם זמנו מותר בהנאה. וכתב הר"ן (שם ד"ה ודאמרינן) שבדין הוא שיהיה מותר אפילו באכילה כיון שיצא מתורת פת קודם שיחול בו איסור חמץ, אלא לפי שאין דרך אכילה בלחם חרוך, משום כך נקטו בגמרא לשון של היתר הנאה ולא היתר אכילה. וכן נקט הבעל המאור (שם ד"ה הא דאמרינן).

שיטת הרא"ש שחרכו קודם זמנו אסור באכילה

אבל הרא"ש (פ"ב סי' א ד"ה ומותר) חולק בזה וסובר שאף על פי שאינו ראוי לאכילה ובטלה דעת האוכל אצל כל אדם, מכל מקום אם בא לאוכלו אסור, שכיון שהוא אוכל לו, אסור. וכן הביא מדעת הרב ברצלוני שאף על פי שחרכו מכל מקום הוא מותר רק בהנאה ולא באכילה.

שיטת האחרונים שאיסורו של הרא"ש דרבנן

ובמשנה ברורה (סי' תמב ס"ק מג) כתב בשם הט"ז שאיסור זה הוא דרבנן, ומשום שאחשביה להחמץ באכילתו הוא אסור. וכתב המשנה ברורה לפי דרכו שאם נפל ממילא חמץ זה שנפסל מאכילת כלב לתוך מאכל, אפילו רק ברובו, אין לאסור מאכל זה משום שחמץ זה כעפרא בעלמא.

שיטת הבריד טעם שאיסורו של הרא"ש דאורייתא

הברוך טעם (שער הכולל דין א) הביא את שיטת הרא"ש, והרבה להקשות על דבריו בשם האחרונים והוסיף בה כמה קושיות, ובתוך דבריו בא ליישב את שיטת הרא"ש, ומדבריו עולה שאיסור אכילה לדעת הרא"ש הוא איסור דאורייתא וכפי שיבואר להלן.

מדוע לא נאמר 'בטלה דעתו'

והנה הב"ח (סי' תמא) הביא את דעת הרא"ש שאף שבטלה דעת האוכל אצל כל אדם מכל מקום כיון שהוא אוכלו, אסור. ותמה עליו מה מועיל זה שהוא אוכלו, וכי אם יאכל עפר יהיה חייב, והרי בגמרא (שבועות כב.) אמר רבא שבועה שלא אוכל, ואכל עפר, פטור**מה**.

ביאור הברוך טעם בדעת הרא"ש שחמץ אחר שחרכו לא בטל ממנו שם חמץ

הברוך טעם כתב לבאר דעת את הרא"ש שחמץ גם לאחר שנחרך ונפסל לאכילת כלב לא פקע ממנו שם חמץ, ומה שהוא מותר בהנאה הוא כעין המבואר בדברי המשנה למלך (אבל פי"ד הכ"א) שאיסור הנאה מאיסור אכילה הוא יוצא, וכיון שכן דברים שנפסלו מאכילת אדם מותרים בהנאה, משום שקיי"ל כרבי אבהו שבכל מקום שנאמר 'לא יאכל' 'לא תאכל' אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, וכיון שאינם באכילה הם מותרים גם בהנאה, וסברת הרא"ש היא שאף שבסתמא אינו בכלל אכילה שאין דרך סתם בני אדם לאוכלו כשהוא חרוך, מכל מקום אם נזדמן אדם שאחשביה ואכלו, לגביו הוא חשוב דבר בר אכילה וחייב על אכילתו, משום ששם חמץ בלאו הכי לא פקע ממנו, רק שם אוכל היה חסר בו, וזה שאכלו החשיבו לאוכל וממילא הוא חייב עליו.

והביא שכן נראה מלשון המגיד משנה (שם) שכתב שמה שאסרו הגאונים חמץ שחרכו קודם זמנו באכילה, היינו משום שכיון שאחשביה לאכילה לא נפסל לדידו מאכילת אדם וכל שכן מאכילת כלב. וכן משמע פשטות לשון הרא"ש 'שכיון שהוא אוכל לו אסור'. ומבואר שעיקר סברתו היא משום שבשעה שרוצה לאוכלו אחשביה לאכילה וחל עליו איסור אכילה, ולכך אי אפשר להתיר בחרכו אלא רק בהנאה, משום שאם אינו אוכלו אלא רק נהנה ממנו אין זה מחשיבו כראוי לאכילה, וממילא אין בו סיבה לאיסור הנאה, כיון שאיסור הנאה תלוי בכך שהוא 'מאכל אדם' ואינו חל אלא בדברים ששם אוכל עליהם, וכל שלא החשיבו ועדיין אין שם אוכל עליו, הוא מותר גם בהנאה.

האם נחשב שיש בו איסור אכילה משום שאם יאכלו יעבור עליו

וכתב לדחות שלכאורה אין להתיר בהנאה אלא במקום שאין שום דרך לחייב על אכילה, והיינו כגון בכל איסורים שנפסלו מאכילת אדם והאוכלו פטור שלא אומרים בזה סברת אחשביה ולכך הוא מותר מדאורייתא בהנאה, כיון שאיסור הנאה ילפינן מאיסור אכילה, וכיון שהוא דבר שאין בו אכילה ממילא אין בו איסור הנאה, אבל גבי חמץ לסברת הרא"ש שגם בנפסל מאכילת כלב מכל מקום אם הוא אוכלו הוא מחשיבו לאוכל ושוב יש בו איסור אכילה, אם כן הוא דבר ששייך בו איסור אכילה, ויהיה אסור בהנאה אף בלא שהחשיבו לאוכל.

וכתב שצריך לומר שגם לסברת הרא"ש שיש איסור באכילתו מצד אחשביה, מכל מקום כל זמן שלא אכלו אדם הרי הוא חשוב כדבר שאינו עומד לאכילת אדם כלל ולא חלה עליו עדיין אזהרת אכילה, ולכך הוא מותר בהנאה. והוכיח כן מסברא שהרי החרכו לאחר זמנו גם כשנפסל מאכילת כלב הוא חייב לבערו משום שכבר חל עליו איסור חמץ, אך בחרכו קודם זמנו שלא חל עליו איסור חמץ מעולם אינו חייב לבערו, ועוד שהרי כתב הר"ן (טו: ד"ה הפת שעיפשה) שפת שעיפשה צריך לבערה, אבל חרכו קודם זמנו אין צריך לבערה משום שהוא חשוב כסרוח מעיקרא, שאין איסור חמץ מתחיל לחול עליו כלל, ואילו לדעת הרא"ש גם בחרכו קודם זמנו יש עליו אזהרת לאו על האוכלו מטעם אחשביה, וכיון שהוקש ביעור לאכילה, אם כן גם בחרכו קודם זמנו צריך להיות חובת ביעור כיון שכבר חלה עליו אזהרת אכילה כשבא הפסח. ובהכרח שהרא"ש מודה שחמץ שאינו ראוי לאכילת אדם אין עליו שם דבר הראוי לאכילה כלל, ורק בשעה שהוא אוכלו אז הוא נותן בו שם ראוי לאכילה מצד אחשביה, אבל קודם לכן אינו חשוב חמץ שיש עליו אזהרת אכילה כלל**מו**.

שיטת רש"י שחרכו היינו נפסל מאדם אף שעדיין ראוי לכלב

והנה בברוך טעם (שם) כתב מהלך חדש בנידון זה. שמלשון רש"י (כא: ד"ה חרכו) שכתב שבטל טעמו ומראיתו מבואר שלא פירש כדברי התוספות שבחרכו הוא נפסל מאכילת כלב, אלא רק נפסל מאכילת אדם, ומשום שבטל טעמו ומראיתו הוא מותר בהנאה, ואם כן מה שאמרו בגמרא (טו:) שהפת שעיפשה ואינה ראויה לאכילת אדם ועדיין כלב יכול לאוכלה מטמאה טומאת אדם ודינה בשריפה, וכן מה שמבואר שם שפת שעיפשה חייבים לבערה משום שיכול לחמע בה כמה עיסות אחרות, צריך לומר שזהו רק לגבי ביעור וצריך

מה. וראה מה שיישב הב"ח, וכתב הברוך טעם (שער הכולל דין א) שזהו תירוץ בדוחק.

מו. עיין שם עוד מה שכתב לדחות ראיה זו מדברי הרא"ש ומה שהאריך בזה, ואכמ"ל.

לחלק בין דין ביעור לאיסור אכילה, והיינו שלענין אכילה כיון שנפסל מאכילת אדם שוב לא שייך בו שם ראוי לאכילה ולכן מותר בהנאה, אבל לענין ביעור אינו תלוי בנפסל מאכילת אדם אלא רק בנפסל מאכילת כלב, וכדין טומאה שאינו תלוי בפסול מאכילת אדם אלא בפסול מאכילת כלב. וכן הביא מדברי התוספות (בכורות כג: ד"ה ואידך) שכתבו שיש סברא לחלק בין דין איסור אכילה לדין טומאה, וכמו כן יש לומר לגבי חמץ שיש לחלק בין דין איסור אכילה לדין ביעור וטומאה, שבמקום שהוא סרוח מעיקרא אף על פי שלא נפסל אלא מאכילת אדם מכל מקום לא חל עליו איסור חמץ לאכילה, אבל כיון ששם פת עליה הוא חייב בביעור משום שראוי לחמץ בו עיסות אחרות, ולגבי זה אינו בכלל שם סרוח מעיקרא. וכיון שכן יש לומר לדעת רש"י שחרכו קודם זמנו חייב בביעור רק שמותר בהנאה מחמת שפקע ממנו שם אוכל, וכיון שפקע ממנו איסור אכילה גם לא שייך בו איסור הנאה וכסברת המשנה למלך (אבל פי"ד הכ"א), אבל מחיוב ביעור לא פקע, ולכך לא אמרו אלא חרכו קודם זמנו מותר בהנאה ולא שפטור מביעור.

קושיית השאגת אריה בחילוק שבין חמץ ליום הכפורים

הטור (סי' תמב) פסק את דינו של הרא"ש שאפילו בנפסל מאכילת כלב אם אוכלו בפסח הוא נאסר משום אחשביה אף על פי שבטלה דעתו אצל כל אדם. ותמה השאגת אריה (סי' עה) שזה סותר למה שפסק הטור (סי' תריב) גבי יום הכפורים בשם ראבי"ה שדבר שאינו ראוי לאכילה [על כל פנים בנפסל מאכילת כלב] אין אפילו איסור באכילתו, ולא אסר שם מטעם אחשביה כמו שאסר בחמץ.

ביום הכיפורים שנאסרה הנאת גרונו לא מועיל לזה אחשביה

וכתב הקהלות יעקב (כתבי קהילות יעקב החדשים פסחים סי' עד) שחלוק איסור יום הכיפורים מאיסור חמץ, שביום הכיפורים אין העבירה גוף מעשה האכילה אלא משום שעל ידי זה מתיישבת דעתו וממילא אינו מעונה, וגבי יום הכיפורים כתוב 'והנפש אשר לא תעונה' ומשום כך שיעור אכילה ביום הכיפורים הוא בככותבת, משום שקים להו לרבנן שבשיעור זה מתיישבת דעתו כמבואר בגמרא. והנה בחתם סופר (שו"ת, או"ח סי' קכז) דן שאולי איסור 'יתובי ביום הכיפורים אינו אלא מהנאת מעיו ולא מהנאת גרונו, ובמנחת חינוך (מצוה שיג אות ב) דן שאפשר שצריך גם הנאת מעיו וגם הנאת גרונו, ובאחיעזר (שו"ת ח"ג סי' סא) הוכיח מהגמרא בשבועות (יג.) גבי חנקתיה אומצא ומת שבהנאת גרונו לבד הוא חייב, ונראה (אוצר החכמה) הוכיח האור שמח (שביתת העשור פ"ד ה"ב), וכן משמע בירושלמי (תרומות סוף פ"ח) שאמרו שלמאן דאמר הלעוס כבלוע אף ביום הכיפורים הדין כן.

ולפי זה כיון שכל 'יתובי דעתיה' הוא מהנאת גרונו, אם כן באוכל עפר אין כלל 'יתובי דעתיה' על ידי גרונו שהרי לא נהנה כלל, ואף אם באחשביה חשוב אכילה לענין שאר איסורים על כל פנים מדרבנן, משום שהוא מחשיבו לאוכל וחשוב אכילה מדרבנן אף על פי שלא נהנה, שהרי מדרבנן אסור אפילו הנאה שלא כדרך, וכגון אם אכל חלב חי או רותח שאינו נהנה כלל רק שם אכילה עליו והוא אסור לכל הפחות מדרבנן, אבל ביום הכיפורים אף אם שם אכילה עליו מכל מקום 'יתובי דעתיה' אין בזה, ובזה סבר הטור כהראבי"ה שאין זה אסור אפילו מדרבנן[מז].

דרך נוספת שאחשביה לא מועיל לאיסורי אכילה אלא לאיסורי הנאה

עוד כתב שם לבאר בדעת הטור ש'אחשביה' לא מועיל לאסור אלא באיסורי הנאה כגון חמץ בפסח, אבל לא באיסורי אכילה, משום שמה שאמרו בגמרא (כד.) גבי כותח הבבלי שבטלה דעתו אצל כל אדם, ומבואר שהוא תלוי בדעת כל אדם ולא מועלת דעתו, ואין אחשביה מועיל אלא שמדרבנן חוזר על החמץ החרוך שם חמץ, שבמה שהוא מחשיבו לחמץ אז אף על פי שאין כאן אכילה מכל מקום זה מועיל להחשיב שהוא נהנה מחמץ כיון שעושה בו רצונו. אבל באכילת יום הכיפורים שמותר ליהנות מהאוכלים ורק לאכול אסור לא מועיל אחשביה לתת לזה שם אכילה, ואכילה שאין בה טעם לא חשובה אכילה, והוא קל יותר מכל שלא כדרך הנאה שאסור מדרבנן, ששם יש על כל פנים צד טעם רק שאינו נהנה ממנו [כגון חלב רותח או חי] מה שאין כן בנפסד אפילו מאכילת כלב שהוא כעפרא ממש ואין בו תורת טעם כלל, בזה לא אסרו רבנן[מח].

שאר איסורי הנאה שנפסלו מאכילת אדם

והנה אחר שנתבארו שיטות הראשונים והאחרונים בחמץ שחרכו אם הוא מותר באכילה והנאה, יש לדון בשאר איסורי הנאה מה דינם בכי האי גוונא, וברמב"ם (מאכלות אסורות פי"ד ה"א) מבואר שבכל האיסורים חוץ מכלאי הכרם ובשר בחלב אם אכלן שלא כדרך הנאתן פטור, ומזה הוציא המשנה למלך (שם פ"ח ה"ח) שבכל האיסורים אם אכל לאחר שפקע מהם שם אכילה אינו חייב עליהם והוא מותר מן התורה, אך מדרבנן הוא אסור. וכדבריו כתב הפרי חדש (סי' תמב סק"ט). אבל ביורה דעה (סי' פו ס"ק כא) כתב הפרי חדש שאין בזה איסור אפילו מדברי סופרים, ומה שהוציאו הרמב"ם בלשון 'פטור' הוא משום שעדיין יש בזה איסור של 'בל תשקצו', ובחזון איש (יו"ד סי' סז) כתב כדבריו שאין בו איסור כלל. ובבדי השולחן (סי' קג ביאורים) כתב בשם הרא"ה (בדק הבית בית ד שער א) שהוא מותר אפילו מדרבנן. אולם בתוספות רי"ד (ע"ז סט. ד"ה האי) מבואר שהוא אסור על כל פנים מדרבנן.

סיכום דיני איסורי אכילה שנפסלו ואפרן מהחזון איש

ובחזון איש (או"ח סי' קטז סק"ז) מסכם את דיני איסורי אכילה שנפסלו לאדם אם הם אסורים מדרבנן, ודינם כשנשרפו אם הם מותרים באכילה, ודין איסורי אכילה שנפסלו לאדם אם מותרים באכילה, ודין אכילת אפרן, וחמץ שנפסל קודם הפסח מאכילת כלב אם מותר לאכלו בפסח, וכן נסרח בפסח. וכתב שם שהדין הראשון שאיסורי אכילה שנפסלו לאדם אם אסורים מדרבנן מבואר בפרי חדש (יו"ד סי' קג סק"א) שהוא מותר.

ודין חמץ שנפסל לאכילת כלב קודם הפסח אם מותר לאוכלו בפסח מבואר בט"ז ובמגן אברהם (סי' תמב ס"ק טו) בשם תרומת הדשן (סי' קכט) שהוא אסור, אמנם מעיקר הדין הוא מותר, אלא שחכמים אסרוהו, והיינו משום שעדיין שם חמץ עליו שהרי הסרחון אינו מונעו מלאוכלו, אבל בנבילה בכי האי גוונא כיון שנסרחה פקע איסורה, ואף שאחשביה במה שהוא אוכלה, מכל מקום אין זה אלא כעפר שנהפך לבשר שאינו טעון שחיטה ואין בו איסור נבילה. ודין איסורי הנאה שנסרחו אם הם מותרים באכילה כתב שנראה שהם אסורים מדרבנן, משום שעל כל פנים יש בהם איסור הנאה והוא נהנה באכילתם וממילא לא גרעו מחמץ שנסרח קודם הפסח שהוא אסור באכילה[מט].

ביאור דברי המרדכי בחמץ שרוף

והביא שם מהמרדכי (פ"ב רמז תקמה) שכתב ששרץ שרוף מותר משני טעמים: א. שלא כדרך אכילתו מותר ואפילו איסור דרבנן אין בו, ב. משום שכל הנשרפים אפרן מותר. וביאר כוונתו שאף על גב שהנקברין אפרן אסור, היינו משום איסור הנאה, אבל לשתות את האפר אין איסור משום צד אכילה, ואם היה איסור דרבנן על אכילת האפר משום צד אכילה אז אפר הנשרפים גם היה אסור, משום שלענין אכילה לא שייך לומר 'נעשית מצותו' [שהוא טעם למה שהנשרפין אפרן מותר] שהרי אין בזה נעשית מצותו ממש, אלא שלענין הנאה שכוונת התורה לאבדו מן העולם די בשריפה, אבל איסור דרבנן של אכילה אין סברא להתיר, אלא ודאי שמעולם לא נאסר אפרן באכילה לא בנשרפין ולא בנקברין ולא באיסורי אכילה, משום שאין זו דרך אכילתו, וגם שאין על זה שם אכילה כלל. אבל בשותה אפר של איסורי הנאה לרפואה יש לדון בו משום איסור הנאה, ואלו שאפרן אסור, אסור לשתות אפרן לצורך רפואה משום איסור הנאה, ואם שתיה לרפואה היא שלא כדרך הנאה, אז כל אפר מותר לרפואה חוץ מאפר של בשר בחלב שאסור אפילו שלא כדרך הנאתו[נ].

לענין הלכה

בטור ושולחן ערוך (סי' תמב ס"ט) כתבו שחמץ שייחדו לישיבה או טח פניו בטיט מותר לקיימו בפסח. וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק מג) והוא הדין

מז. והראיה לזה שיום הכיפורים שונה משאר איסורי אכילה, הוא ממה שפסק הרמב"ם (תרומות פ"י) שהמגמע את החומץ של תרומה משלם קרן וחומש, ואילו ביום הכיפורים פסק (שביתת עשור פ"י) שהוא פטור על החומץ שלא כדעת רבי, וכתב הפרי חדש (סי' תריב סק"ט) שאף על פי שלכל הדברים חומץ חשוב אכילה, מכל מקום לענין יום הכיפורים פטור משום שאין בזה יישוב הדעת.

מח. אכן השאגת אריה (סי' עו) דן לומר שביום הכיפורים שלא כתוב 'אכילה' אסור אפילו בהנאה שלא כדרך הנאתו וכמו שאמרו גבי בשר בחלב וכלאי הכרם, אבל העמק יהושע (דיני יום הכיפורים) חלק על דבריו ודעתו שמותר בשלא כדרך הנאתו, ומה שלא נאמרה בו אכילה הוא בשביל ללמד שאין שיעורו כשיעור אכילה בכזית אלא בככותבת כמבואר בגמרא ביומא (פ.), ולפי הנ"ל כתב הקהלות יעקב שיש לומר שמותר בשלא כדרך הנאתו במקום שאין הנאה כלל, כיון שאין כאן הנאת גרונו ואין בזה יישוב הדעת, וכיון שגבי יום הכיפורים נאמר 'והנפש אשר לא תעונה', מבואר שלא אסרה תורה אלא אכילה שיש בה סתירה להנאת גרונו, ואף על פי שלא נאמר בה אכילה אלא 'אשר לא תעונה', שהרי להמבואר לעיל הכוונה ב'לא תעונה' היא על הנאת גרונו. והביא שם עוד מדברי הכתב סופר (שו"ת סי' קיח) שהארין להוכיח שביום הכיפורים אין איסור דאורייתא בהנאה שלא כדרך.

מט. אמנם כתב שם שכל זה דווקא בנתכוין לאכול, אבל בנתן קולמוס לתוך פיו, אם היין כבר נפסל אין בו משום איסור אכילה [ודבריו נאמרו על מה שכתב הרמב"ם שלא יכתוב באיסורי הנאה משום שפעמים נותן את הקולמוס לתוך פיו], ואילו בחמץ כתב השולחן ערוך (סי' תמב ס"י) שמותר לכתוב בדיו שחמץ בתוכו, והיינו משום שמה שהוא נותן את הקולמוס לתוך פיו אין בזה אחשביה שאינו מתכוין לאכילה.

נ. והביא שם את דעת הגר"א (יו"ד סי' קנה ס"ק כב) שכל אפר חשוב שלא כדרך הנאתו, ומה שאמרו (תמורה לד.) שהנקברין אפרן אסור היינו מדרבנן משום שבשלא כדרך הנאה אסור מדרבנן ורק לחולה התירו, אבל אפר בשר בחלב אסור אפילו לחולה משום שאסרו בו בשלא כדרך הנאתו.

שהוא מותר בהנאה, אבל באכילה הוא אסור מדרבנן עד אחר הפסח, ואף על גב שאכילה שאינה ראויה היא שהרי הוא נפסל, מכל מקום כיון שהוא רוצה לאוכלו אסור שהרי אחשביה[נא].

אוצר החכמה

ובחזון איש (סי׳ קטז סק״ה) כתב שחמץ שביטלו לישיבה אף שטחו בטיט אם חזר ואכלו אסור מן התורה, כיון שאין שום קלקול בצורת הפת והדין נותן שיהא חייב עליו כרת. וכן נראה מדברי המשנה ברורה (שעה״צ שם ס״ק עב) שלמד כן שאין זה אלא בחמץ כזה שנתעפש או נשרף, אבל לא על חמץ שייחדו סתם ועדיין הוא ראוי. אכן החזון איש שם דן שמא אינו אסור אלא מדרבנן, משום שכיון שלא היה עליו שם אוכל שעה אחת אפשר ששוב אינו חשוב חמץ העשוי ממין דגן אלא חמץ שנעשה מאליו שאינו אסור מן התורה, ויתכן שדינו כמו חיטים שירדו מן השמים שהם כשרים למנחות כמבואר בגמרא (מנחות סט:), ואם כן הוא הדין שיהיו חייבים עליהם משום חמץ[נב]. אבל בנשרפו האיסורי הנאה כתב החזון איש שם שגם אם בנסרח אסור לאוכלו, את האפר ודאי מותר, משום שבאפר ודאי אין בו משום נבילה. ובאיסורי הנאה במקום שאפרן אסור אם אוכלן לצורך רפואה הוא אסור, אבל אם אוכל שלא לצורך כלל ואין כאן הנאה אפשר שאין בזה איסור.

ט. אימתי אומרים שהאיסור כיון שחל לא פקע

חרכו לאחר זמנו אם איסורו דאורייתא או דרבנן

מבואר בגמרא (כא:) שחרכו לאחר זמנו אסור, שכיון שכבר נאסר לא פקע ממנו איסורו. ובמשנה ברורה (סי׳ תמב שער הציון ס״ק יח) מביא בזה מחלוקת הפוסקים אם איסור זה הוא דאורייתא או דרבנן. ושיטת הפרי מגדים (אשל אברהם שם ס״ק יד) שיש לומר שאינו אלא איסור דרבנן, ואילו דעת שו״ע הרב (סי׳ תמב סכ״א) שהוא מן התורה, והוא משום שכיון שחל עליו איסור שעה אחת שוב אינו פוקע עד שיבערנו מן העולם.

וטעמו של הפרי מגדים מבואר בדבריו שהוא על פי דברי המשנה למלך (אבל פי״ד הכ״א) שכתב להסתפק בדברים האסורים באכילה ובהנאה מן התורה, ונפסל האוכל ממאכל אדם האם יש בו עדיין איסור הנאה מדאורייתא או לא, שאולי כיון שהאיסור הנאה נלמד מאיסור אכילה לכן כל שאין בו איסור אכילה ממילא אין בו גם איסור הנאה מן התורה. וזה טעמו של הפרי מגדים שהאיסור הוא רק מדרבנן, שכיון שאין עליו איסור אכילה מן התורה ממילא אין בו גם איסור הנאה מן התורה, אלא מדרבנן הוא אסור[נג]. ובאבני מילואים (שו״ת, סי׳ ב) הביא מספר המנהיג שכתב ׳אבל לאחר איסורו אם חרכו אסור בהנאתו משום קנסא הואיל ושהה באיסוריה׳[נד].

שיטת החזון איש שהוא איסור דאורייתא ואפילו בחמץ של נכרי

אולם בחזון איש (סי׳ קטז ס״ק יא) הביא את דברי המשנה ברורה הנ״ל וכתב על זה, ונראה שמה שאמרו שכל הנקברין אפרן אסור, הוא איסור דאורייתא[נה], משום שאיסורי הנאה לא פקע איסורן במה שהם מתבטלים מתורת אוכל, והנשרפין אפרן מותר משום שנעשית מצותן, וכמו שכתבו התוספות (תמורה לד: ד״ה הנשרפין), ומשום כך חמץ שנסרח בפסח לאחר שנאסר בהנאה אסור כדין אפרן של איסורי הנאה, וגם לרבי יהודה שאפר חמץ מותר הוא, מכל מקום נסרח אסור משום שכשנשרף ונעשית מצותו במה שנעשה אפר הוא מותר, אבל בנסרח לא נעשית מצותו ואינו ניתר בזה. ושוב כתב שם שאפילו בחמץ של נכרי אסור, משום שלא מחמת החובת ביעור הוא נאסר אלא מדין איסור הנאה שבו שהוא נאסר, ומה לי של ישראל מה לי של נכרי מכל מקום איסור הנאה הוא.

דין חרכו בשעה שישית

והנה ברור הוא שכל הנידון אינו אלא רק בחרכו לאחר חצות שאז הוא נאסר בהנאה מן התורה, אבל בחרכו בשעה שישית שאיסור הנאתו מדרבנן ועדיין לא נאסר בהנאה מן התורה, ודאי שלגבי האיסור דאורייתא הוא כחמץ שחרכו קודם זמנו ולא יהיה בו איסור דאורייתא לאחר מכן, ורק לגבי האיסור דרבנן הוא כחרכו בתוך זמנו.

דין חרכו בשעה חמישית לגבי איסור אכילה

אמנם יש לדון מה יהיה הדין בחרכו בשעה חמישית שהוא אסור באכילה ומותר בהנאה, שהנה לגבי האיסור הנאה לכאורה ודאי הוא כחרכו קודם זמנו, שלא נאסר בהנאה, אבל יש לדון לגבי האיסור האכילה האם בזה אמרינן שכיון שכבר נאסר לא פקע איסורו או לא, ובריטב״א (כא. ד״ה הא) כתב שאסור באכילה ומותר בהנאה, ומבואר שסברו שמה שבחרכו בתוך זמנו הוא אסור, אין זה רק באיסור בהנאה אלא גם באיסור אכילה הוא נאסר[נו].

איסור שעה חמישית הוא איסור חפצא או איסור גברא

וצריך ביאור בזה, שהרי בכל איסורי אכילה קי״ל שבנפסל אפילו מאכילת אדם וכל שכן מאכילת כלב הוא מותר, ומאי שנא איסור חמץ משאר איסורי הנאה. ועוד יש לעיין שמבואר בדבריהם שהאיסור אכילה של שעה חמישית הוא איסור חמץ, והוא איסור בחפצא, ובחידושי מרן רי״ז הלוי (חמץ ומצה פ״א ה״ט) נקט בדעת הרמב״ם שחלוק איסור האכילה של שעה חמישית מאיסור הנאה של שעה שישית, שבשעה שישית הוא איסור חמץ מדבריהם, ואילו בשעה חמישית אין זה איסור חמץ אלא איסור על הגברא שאסור לאכול, שגם אם חכמים גזרו על אכילתו משום יום המעונן, מכל מקום אין זה אלא איסור גברא. ובראשונים הנ״ל מבואר לכאורה שגם בשעה חמישית הוא איסור בחפצא ואיסור חמץ הוא, שאם לא כן לא שייך לכאורה לומר שכיון שחל האיסור שוב לא פקע, שסברא זו שייכת לכאורה רק באיסור החל בחפצא ולא באיסור על הגברא.

אמנם הגרי״ז עצמו כבר הביא שם מירושלמי (פ״א ה״ד) שמבואר שלא כדבריו, שמבואר שם שאם הפריש תרומה בשעה חמישית מהחמץ לא קידשה, וכן בכתבי הגר״ח (על הש״ס, סי׳ כ) מבואר לא כן, וכתב שם עוד שלדבריו חמץ בשעה חמישית חשוב התירא בלע, ובפוסקים מבואר לא כן. ועל כל פנים בראשונים הנ״ל לכאורה ודאי מבואר לא כדבריו.

אם איסור חמץ הוא איסור המתחדש כל רגע או איסור החל בתחילת הפסח

והנה נתבאר עד כאן שיש חילוק בין חרכו קודם זמנו לחרכו לאחר זמנו, והחילוק הוא משום שקודם זמנו עדיין לא נאסר ולא חל עליו איסור, אבל בתוך זמנו כבר חל עליו איסור וכיון שחל שוב לא פקע. ויש להסתפק בחמץ שנאסר בתחילת הפסח שאנו אומרים שהוא נאסר ושוב לא פקע, אם הביאור הוא שהוא נאסר בשעה ראשונה לכל הפסח, או שבכל שעה יש בו סיבה חדשה לאיסור.

ויש להקדים שזה פשוט שאיסורים שהם אסורים בחפצא, לכאורה הם נאסרים שעה אחת ושוב לא פקע איסורם אלא אם כן נתחדשה בהם סיבה המתירה אותם, ואילו איסורים שהם על הגברא מחמת יום המיוחד כגון איסור אכילה ביום הכיפורים[נז] או איסור עשיית מלאכה בשבת, בזה ודאי בכל רגע של הזמן האוסר הוא סיבה חדשה לאיסורם, ואם פקעה סיבת איסורם שוב אינם אסורים.

ולפי״ז יש לעיין בחמץ בפסח, שלמאן דאמר (כח:) חמץ לאחר זמנו [אחר הפסח] אסור מן התורה, לכאורה יש לומר שאיסור חמץ הוא איסור החל בחפצא ונדון כנבילה שמהרגע של המאורע שנתנבלה חלה בה סיבה פעם אחת ומכח זה היא אסורה לעולם, וכמו כן חמץ בפסח נאסר עולמית, אבל למאן דאמר שחמץ לאחר זמנו מותר מן התורה, האם שייך לומר שבזמן הפסח איסורו חל מהרגע הראשון של תחילת החג, ולא פקע עד כלות ימי הפסח, או שבכל רגע האיסור מתחדש, שהרי ודאי גם חמץ שנתחמץ בפסח אסור הוא, ומוכח שכל רגע במשך ימי החג יש בו כח לאסור את החמץ. ולפי״ז יש לדון בחמץ שכבר נאסר האם נחשב שכבר נאסר לכל הפסח או שצריך סיבה מחודשת לאיסור בכל רגע.

מחלוקת הצמח צדק והרעק״א אם ביצת טריפה שנולדה ביום טוב חל בה איסור מוקצה

ולכאורה נחלקו בזה האחרונים, שהנה רעק״א (שו״ת מהדו״ק סי׳ סה) הביא מהצמח צדק (שו״ת סי׳ סט) שביצת טריפה שנולדה ביום טוב חל עליה איסור מוקצה על האיסור טריפה, ואין בזה את הכלל שאין איסור חל על איסור משום שהוא איסור כולל, שמיגו שחל איסור יום טוב על שאר ביצים חל גם על ביצת טריפה זו. ורעק״א שם חולק על דבריו וסובר שרק

נא. וכתב שם שדווקא בכהאי גוונא נחשב אחשביה, אבל אם חמץ שנפסל מאכילת כלב נפל מאליו לתוך מאכל אפילו ברובו הוא בטל משום שהוא כעפרא בעלמא.

נב. ומכל מקום כתב שם שאף אם איסורו מן התורה אין צריך לעשות לו מחיצה, שכיון שביטלו מתורת אוכל אין חשש שמא יבא לאוכלו.

נג. והנה בעצם דברי המשנה למלך (שם) יש לדון, שהרי קי״ל (תמורה לד:) שכל הנקברים אפרן אסור, ובחידושי ר׳ שמואל (סי׳ יא אות ד) כתב שיש לחלק בזה בין אפר לבין אם הדבר בעין אלא שנפסל מאכילה, שכל שנעשה אפר וכלה כבר מה שהיה קודם יש לאוסרו משום נגרם מאיסורי הנאה, ובדין זה של הנגרם מאיסורי הנאה אין דין שיהיה ראוי לאכילה דווקא בשביל שיאסר, אלא כל שהוא נגרם זה עצמו סיבת איסורו. אבל בדבר שהוא בעין אלא שהוא נפסל מאכילה שאז אנו באים לאוסרו מצד גוף האיסור הנאה, בזה יש לומר שכיון שפקע האיסור אכילה ממילא פקע גם האיסור הנאה וכמו שכתב המשנה למלך.

נד. ועיין להלן בהמשך הדברים באות זו מה שנכתב בזה.

נה. ואף שהפני יהושע (כד: ד״ה אמר רבי אבהו) מחדש שהוא איסור דרבנן, מכל מקום ודאי פשטות הסוגיות והראשונים אינו כן אלא שהוא איסור מדאורייתא ומצד גוף האיסור הנאה שבו, ואדרבא הנשרפין שמותרים הוא משום שנעשית מצותן אבל בלא זה היו אסורים.

נו. ואף על גב שקי״ל הנשרפין אפרן מותר, סבר הריטב״א שחריכה אינה שריפה ממש ועדיין שם חמץ עליו. עיין בזה עוד בהמשך.

נז. אין זה אלא דוגמא בעלמא ויש לדון בכל איסור בפני עצמו ואכמ״ל, ועיין עוד בדברי רקע״א המובאים בסמוך, שמשמעות דבריו היא שביום הכיפורים אין זה איסור המתחדש בכל זמן אלא נקבע בתחילתו.

מה שאיסורו בא בשעה שחל קדושת יום טוב נקרא איסור כולל, וכמו ביום הכיפורים על נבילה, שכשקידש היום מיגו שחלה איסור יום הכיפורים על דברים המותרים חל האיסור גם על נבילה זו, וכמו כן בתרומת חמץ כשהגיע פסח וחל איסור חמץ על התרומה בכולל שחל על הדברים המותרים, אבל כאן שקידש היום ועדיין לא נולדה הביצה ולא חל האיסור על ביצה זו, וכשנולדה אין זה גורם דין לשאר דברים, שביצים אחרים שנולדו בו ביום אינם אסורים מכח לידה זו, שביצה זו לא גרמה לידתה איסור על אחרות, וכן תרומה שנתחמצה בפסח אין שעת חימוצה כולל עמה איסור על אחרות, ורק בחימוצה מערב פסח בזה אנו דנים על חלות הפסח שחל על כל החמוצות והוא איסור כולל.

ובפשוטו ביאור מחלוקתם תלוי בנידון הנ"ל, שהצמח צדק סבר שמוקצה שאסור צריך סיבה חדשה בכל רגע לאוסרו, ואם כן גם ביצת טריפה שנולדה ביום טוב חשובה איסור כולל, כיון שברגע זה יום טוב אוסר את כל הביצים והיא בכלל המותרות נאסרת, ורעק"א סבר שלא נחשב כל רגע איסור המתחדש אלא שנאסר מתחילה לכל הזמן ומשום כך לא נחשב איסור כולל.

דעת הקובץ הערות שאיסור חמץ הוא איסור מתחדש

ובקובץ הערות (סי' לא אות א) הביא את דברי רעק"א לחלק בין נתחמצה קודם פסח לנתחמצה בפסח, וכתב שנראה שדעתו שחמץ האסור כל ימי הפסח הוא משום שבשעה שקידש היום נאסר מתחילתו לכל שבעה. וכתב שם שלולא דבריו היה נראה לומר שמה שחמץ אסור כל שבעה אינו משום שנאסר מתחילתו לכל שבעת הימים, אלא בכל רגע יש בו איסור מתחדש, ואין שוב הבדל בין תחילת החג לרגע שלאחריו, משום שכל רגע בפסח אוסר על החמץ שבעולם, ומשום כך הוא איסור כולל גם כשנתחמצה בפסח, וסברת רעק"א אינה אלא למאן דאמר שחמץ שעבר עליו הפסח אסור מדאורייתא, שלדבריו צריך לומר שאיסור חמץ חל מתחילת הפסח פעם אחת לעולם[נח].

אוצר החכמה

ראיה לדברי רעק"א

והנה לכאורה מפשטות הסוגיא (כא:) מוכח כדברי רעק"א שהרי אמרו שבחרכו תוך זמנו אסור, כיון שכבר חל בו האיסור שוב לא פקע, ומבואר שנאסר מתחילת הפסח לעולם, שאם בכל רגע הוא סיבה המחדשת את האיסור, אם כן כיון שחרכו שוב באותו רגע אין בו סיבה לאיסור ולמה יאסר לעולם. ועוד שכלפי רגע הבא שלאחר שחרכו הוא כמו חרכו קודם זמנו ומאיזה טעם יאסר, ומוכח כרעק"א שחמץ בפסח נאסר מתחילה לכל הפסח.

דעת ספר המנהיג שאיסור חרכו תוך זמנו הוא משום קנס

ובאבני מילואים (שו"ת, סי' ב) הביא מספר המנהיג שכתב 'אבל לאחר איסורו אם חרכו אסור בהנאתו משום קנסא הואיל ושהה באיסוריה'. ובחידושי ר' שמואל (שם) כתב שיש לומר בכוונתו שמעיקר הדין אין לאסור בזה ומהטעם שברגע שנחרך אין סיבה לאיסור מכאן ולהבא, ואינו אסור אלא מטעם קנס, וכמו שקנסו בחמץ שעבר עליו הפסח. אבל לפי המבואר מפשטות הגמרא שהאיסור הוא מעיקר הדין או שהוא אפילו מדאורייתא, אם כן מוכח כסברת רעק"א שחמץ נאסר מתחילת הפסח לכל ימי הפסח או לעולם.

למה בשעה שישית שאיסורו דרבנן לא חשוב כנחרך קודם זמנו

אך העירו האחרונים שעדיין יש לעיין בנידון זה, שהרי ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ג הי"א) מבואר שמשעה שישית נקרא תוך זמנו, אף שבשעה שישית אין איסורו אלא מדרבנן, ולכאורה אם כן כשמגיע חצות פקע האיסור דרבנן וחל בו איסור דאורייתא, ואין צורך עוד באיסור דרבנן, ואם כן צריך עיון שלעולם לגבי אחר חצות יהיה חשוב כחרכו קודם זמנו. וכתבו שבהכרח מבואר בזה שכלפי האיסור דרבנן הוא חשוב כהמשך אחד מתחילת שעה שישית עד לאחר הפסח, וכלפי הדרבנן הוא חשוב כתוך זמנו[נט].

צ"ע שהרי איסור חמץ קודם הפסח הוא מצד הקרבן ולמה לא חשוב כנחרך קודם זמנו

יש לעיין עוד בחרכו אחר חצות קודם הפסח שהוא חשוב כחרכו תוך זמנו, והרי לכאורה האיסור של קודם הפסח אינו אותו איסור של תוך הפסח, וצריך להיות שכשיבוא הפסח יפקע האיסור של קודם הפסח ויתחיל איסור חדש של הפסח, ואם כן לעולם קודם הפסח ייחשב כחרכו קודם זמנו שהוא מותר. וכן מבואר ברמב"ם (חמץ ומצה פ"א ה"ח) שהם סיבות נפרדות לאיסור, שכתב 'אסור לאכול חמץ ביום ארבעה עשר מחצות היום ולמעלה שהוא מתחילת שעה שביעית ביום, וכל האוכל בזמן הזה לוקה מן התורה שנאמר לא תאכל עליו חמץ, כלומר על הקרבן פסח, כך למדו מפי השמועה בפירוש דבר זה, לא תאכל חמץ משעה שראויה לשחיטת הפסח שהוא בין הערבים והוא חצי היום'. מצינו אם כן לפי דבריו שאיסור אכילת חמץ של תוך הפסח חלוק מאיסור אכילת חמץ של קודם הפסח, שבתוך הפסח הוא איסור של 'לא תאכל חמץ', ואילו קודם הפסח הוא איסור לאכול חמץ בזמן הראוי להקרבת קרבן פסח[ס].

חצי זית של קודם פסח ושל פסח אינם מצטרפין

ובעין חילוק זה מבואר גם במנחת חינוך (מצוה יט אות א) שכתב שחצי זית של קודם הפסח וחצי זית של פסח עצמו אינם מצטרפים, כיון שהם שני שמות נפרדים של איסור, ולפי דבריו צריך ביאור כנ"ל שאם כן חרכו לאחר חצות היום של ערב פסח יחשב בפסח כחמץ שחרכו קודם זמנו, ויהיה מותר משום שבפסח הוא אסור מחמת שם איסור אחר.

מצות תשביתו ובל יראה לאחר שחרכו

עוד יש לדון אם המצות תשביתו נפקעת במה שחרכו או שאף היא עומדת בעינה, שהרי הטעם שלא פקע האיסור אכילה והנאה בחרכו תוך זמנו הוא משום שכיון שחל שוב לא פקע, וכמו כן יש לדון גם במצות תשביתו[סא] ובאיסור בל יראה.

דעת האחיעזר שחייב בתשביתו ואינו בבל יראה

ובאחיעזר (ח"ג סי' ה סק"ו) כתב שנראה שכיון שנתחייב במצות השבתה לרבי יהודה בשריפה ופרור וזרייה לרוח לחכמים אם כן עדיין בחיוב השבתתו הוא עומד, אבל בבל יראה אינו עובר משום שנפסל מאכילת כלב. והביא שם שכן כתב גם המקור חיים (סי' תמב סק"ג), וכתב שהוא כל שכן מחמץ נוקשה, שדעת רוב הפוסקים שאינו עובר עליו בבל יראה, אם כן כל שכן חרכו שאינו עובר עליו, וכתב שמותר גם להשהותו לכתחילה לאחר הפסח ואין בזה חשש שמא יבוא לאוכלו משום שאינו ראוי לאכילה ונפסל אפילו מאכילת כלב.

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בנפסלה מאכילת כלב

ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ד הי"א) כתב 'הפת שעפשה ונפסלה מלאכול הכלב, ומלוגמא שנסרחה אינו צריך לבער, בגדים שכבסו אותן בחלב חטה וכן ניירות שדבקו אותן בחמץ וכל כיוצא בזה, מותר לקיימן בפסח ואין בהם משום לא יראה ולא ימצא שאין צורת החמץ עומדת'. ובהשגות הראב"ד (שם) כתב בשם הירושלמי שמה ששנינו הפת שעפשה וכו' היא בנסרחה ולבסוף נתחמצה.

ובתב המגיד משנה (שם ד"ה ומלוגמא) שמקור דברי הרמב"ם הוא מתוספתא (פ"ג ה"ב) שמלוגמא שנסרחה אינו צריך לבער, והביא את דברי הראב"ד הנ"ל וכתב שמה שלא הביא הרמב"ם את דברי הירושלמי הוא משום שמדובר בנתחמצה בפסח, ואנן בעינן נסרחה ולבסוף נתחמצה, ודברי התוספתא הם ולאבני נזר שכל האיסור של אכילת חמץ קודם הפסח הוא רק מחמת הקרבן ואינו אותו איסור שיש בפסח עצמו, משום שאם גדר האיסור שמחצות מתחיל האיסור לכל הפסח, אם כן אין מקום לדון שמשקיעה ראשונה לא יהיה איסור חמץ ופשוט. ובעצם תירוצו של הגר"ח ראה באילת השחר (שם) שיש להעיר על דבריו ממה שמבואר בגמרא (צג:) גבי מי שהיה בדרך רחוקה שהוא נידון מהנץ החמה עד שקיעת החמה, ולדברי הגר"ח שגם לאחר מכן הוא חשוב זמן הקרבה אלא שיש דין פסול לדמים בשקיעת החמה שהוא פסול צדדי, מדוע לא נחשב זמן הפסח, ואין לומר שדין דרך רחוקה תלוי בזמן הקרבה בפועל, משום שאם כן נאמר כן גם לגבי איסור 'לא תאכל עליו חמץ' שהוא תלוי בזמן הקרבה בפועל. ועל עצם הקושיא שנשאל הגר"ח כתב שם שיש לומר שגדר האיסור שנתחדש בזמן הקרבת הפסח הוא לא רק על זמן ההקרבה, אלא שמזמן הפסח והלאה כבר מתחיל האיסור חמץ של פסח. ובשם הגרב"ד פוברסקי כתבו לתרץ שהרי גם בהקטרת אימורים יש איסור להקטיר על החמץ כמבואר בברייתא (סג:), אם כן גם בזמן הקטרת האימורים יהיה איסור לאכול חמץ, והקטרת האימורים כשירה גם בלילה.

נח. וכן כתב בחידושי ר' שמואל (סי' יא אות א) בשם רבי שמעון שקאפ.

נט. ואכן מבואר לעיל מהריטב"א וחידושי רבינו דוד שבחרכו בשעה חמישית לגבי אכילה הוא חשוב כחרכו בתוך זמנו, אך הובא לעיל מהגרי"ז שבשעה חמישית הוא איסור גברא בעלמא, ואם כן לדבריו ודאי שאיסור זה של שעה חמישית פוקע ואין זה חשוב איסור כתוך זמנו אלא משעה שישית ואילך.

ס. עוד מצינו באבי עזרי (מעשה הקרבנות פ"ד ה"א) ששמע מהגרי"ז שאחד הקשה להגר"ח שלשיטת רבינו תם (זבחים נו. בתוס' ד"ה מנין) שישנם שתי שקיעות החמה, והלילה לכל דיני התורה הוא מהשקיעה השניה, ורק לענין פסול דם הקדשים דנים משקיעה ראשונה, אם כן נמצא שמיד בשקיעה הראשונה כבר אי אפשר להקריב קרבן פסח, אבל לגבי כניסת איסור 'לא תאכל חמץ' עדיין אין זה לילה, ואם כן נמצא שיש זמן שכבר אינו זמן הקרבן, אבל עדיין אינו חג הפסח, ואם כן יהיה מותר לאכול בו חמץ לפי המבואר ברמב"ם שאיסור אכילת חמץ קודם הפסח הוא משום הקרבת הקרבן. וכן הקשה באבני נזר (או"ח סי' שלג אות כג בהג"ה). ובאילת השחר (זבחים נו. ד"ה וביותר) הביא עוד להקשות לשיטת בעל המאור שלרבי שמעון הסובר שלפני זמנו אינו עובר בכלום אין איסור אכילת חמץ כלל בי"ד, ואף שיש מצות תשביתו מכל מקום ע"י שאוכל זוהי השבתתו, ולאו של בל יראה ובל ימצא הוא רק בפסח, אם כן יהיה מותר לאכול חמץ מתחילת שקיעה עד סוף שקיעה אפילו לר"י, משום שגם ר"י לא אמר שלפני זמנו עובר אלא משום הלאו של לא תאכל עליו חמץ, וזה לא שייך אלא בשחיטת הפסח. והגר"ח תירץ בזה שאף על פי שהדם נפסל בשקיעת החמה הראשונה מכל מקום אין הביאור הוא שאין זה זמן הקרבת הפסח, אלא שיש דין פסלות בשקיעת החמה, ומשום כך יש בזה את הלאו של 'לא תאכל עליו חמץ'. ומבואר על כל פנים שזה היה פשוט להגר"ח

סא. ולכאורה לפי מה שמבואר בספר המנהיג (הו"ד לעיל) שטעם האיסור הוא משום קנס וכמו בחמץ שעבר עליו הפסח, אם כן לכאורה לא שייך זה במצות תשביתו כלל, ופשוט, הן מצד שאין זה קנס חיוב המצוה של תשביתו, והן מצד שלא שייך לומר שיש חיוב השבתת חמץ לאחר הפסח, והן מצד שודאי מצות תשביתו היא מצוה להשבית שלא יהיה לו חמץ, וכל זמן שמותר שיהיה לו חמץ לא שייך לחייבו להשבית חלק מהחמץ שהרי סוף סוף לא מתקיימת בזה המצוה, ויש לדון בכל זה, וראה להלן בסברות האחרונים בזה שנקטו בפשיטתו שמצות התשביתו קיימת ואינה נפקעת כמו האיסור אכילה מכמה טעמים וסברות.

בנסרחה קודם הפסח, שכשבא הפסח לא חל עליה איסור חמץ משום שהיא סרוחה, והרי היא כפת שעפשה ונפסלה מאכילת כלב, ויתכן שמלוגמא שנסרחה אינה ראויה אף לכלב ומשום כך סתם בזה הרמב״ם, עכ״ד.

מבואר בדבריהם שגם מצות תשביתו לא נפקעת כשנפסל החמץ בפסח, ורק אם היא נסרחה קודם הפסח ואחר כך נתחמצה שלא חל עליה איסור חמץ כלל אינו חייב בביעור, אבל בלא זה חייב גם לבערה, ומבואר שחיוב השבתה לא פקע אף על פי שאינה ראויה עוד לאכילת כלב. ומסתימת הרמב״ם יש מקום לומר שחיוב זה הוא דאורייתא ככל חיוב השבתה ואינו איזה חיוב מחודש או משום קנס.

שיטת הריטב״א שאין חיוב תשביתו

הריטב״א (מה: ד״ה תנו רבנן) בשם הרא״ה הביא את דברי התוספתא (שם) גבי קילור ואספלנית ומלוגמא שמבואר שם שאינו חייב לבער את המלוגמא, ואילו בפת שעפשה מבואר שם בגמרא שחייב לבער[סב], וכתב הריטב״א שדברי התוספתא נאמרו בנסרחה מאכילת אדם, ואם תמצא לומר שמדובר אפילו בנסרחה מאכילת כלב, צריך להעמידה בנסרחה אחר זמן איסורה, שכיון שחל עליה שם איסור בעודה מאכל אדם שוב אינו נפקע עד שיפסל מאכילת כלב שהוא עפר בעלמא, ומבואר שאחר שנפסלה גם מאכילת כלב קודם זמן איסורה שוב אינו חייב לבערה.

דעת המשנה ברורה לחלק בין נשרף קודם זמן האיסור לאחריו

אמנם במשנה ברורה (ס״ תמב סק״ט, לט) כתב על דברי השולחן ערוך (שם ס״ב, ט) שחמץ שנתעפש קודם זמן איסורו ונפסל מאכילת כלב או ששרפו באש ונחרך עד שאינו ראוי לכלב וכו׳ מותר לקיימו בפסח. שכל זה דווקא בנפסל גם מאכילת כלב קודם זמן איסורו, אבל בנפסל קודם הפסח ולא נתקלקל אלא רק מאכילת אדם ובתוך הפסח נתקלקל ביותר עד שאינו ראוי עוד אפילו לאכילת כלב חייב לבערו, כיון שבשעה שהגיע זמן חיוב הביעור היה ראוי עדיין לאכילת כלב.

נשרף לאחר איסורו טעון שריפה

וכן דווקא בנשרף קודם זמנו אינו חייב לבער משום שבלא זה כיון שחל עליו חיוב שריפה שוב לא פקע חיובו. ובחזון איש (ס״ קטז ס״ק יא ד״ה במ״ב אהח19/06/2018 בשעה״צ אות יט) הביא את דברי המשנה ברורה הנ״ל, וכתב שדין זה של חרכו אחר זמנו שהוא אסור בהנאה הוא אפילו בחמץ של נכרי משום שלא מחמת חובת ביעור הוא אסור בהנאה אלא משום דין איסור הנאה שאפרו אסור.

ובמשנה ברורה (ס״ תמב שער הציון סק״כ) כתב בשם המקור חיים שדווקא אם נתעפשה בפסח עצמו חייב לבערה אבל אם נתעפשה קודם הפסח ואפילו אחר שש שעות מותר לקיימו ומותר ליהנות ממנה לאחר הפסח. ובחזון איש (ס״ קטז ס״ק יב) כתב שלא נתפרש טעמו, שהרי בשולחן ערוך (ס״ תמג ס״א) כתב בסתמא שלאחר שש שעות החמץ אסור בהנאה וגם יש עליו מצות תשביתו, ואם כן הוא הדין שאפרן אסור, והוא הדין בנפסל מאכילת כלב שאינו עדיף מאם נעשה אפר, וכן משמע בגמרא (כ:) שדווקא בחרכו קודם זמנו ואפילו בשעות דרבנן משמע שאפרו אסור כמבואר שם גבי לא יסיק בו תנור, ומשמע שמדובר שם בשעות דרבנן כמו שהעמידו שם את הרישא, וכיון שבנפסל בפסח חייב לבער שמצות תשביתו היא כליון מן העולם, מה לי בפסח ומה לי לאחר שש, וגם לדעת הסוברים שאין בל יראה לאחר שש, מכל מקום מצות עשה של תשביתו יש כמבואר בגמרא (ה.) וכמבואר בתוספות (כח: ד״ה ר״ש), וכמו שכתב המשנה ברורה עצמו (שם סק״א), ומיהו כתב החזון איש שאם ביעור חמץ שנסרח אינו אלא מדרבנן, אפשר שסומכים על שיטת הראב״ד והבעל המאור שהלכה כרבי שמעון אפילו לפני זמנו וכמו שכתב הרא״ש (פ״ב ס״ ד)[סג].

י. האסורים מדברי סופרים

פתיחה

מצינו בגמרא (כא:) המקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדניתא אין חוששין לקידושין. וכתב רש״י (ד״ה חיטי) שחיטים אלו הם חיטים קשות, ואפילו הכי אם באו לחשש חמץ כגון שנפלו עליהן מים אסור. ובפני יהושע (שם ברש״י ד״ה משש) כתב לדייק מדברי רש״י שחיטים אלו אינם חמץ ודאי אלא ספק חמץ. וברש״י (שם ד״ה משש) כתב עוד שבהכרח מדובר בתחילת שש משום שאם לאחר שש שאסור מדאורייתא מה החידוש בזה, וכי באו להשמיע שאין מקדשים באיסורי הנאה דאורייתא.

ומבואר בזה שהמקדש בספק איסורי הנאה אינה מקודשת בתורת ודאי, אלא שכאן השמיעו חידוש שגם באיסורי הנאה דרבנן כגון בשעה שישית אינה מקודשת. ויש לעיין מדוע לא נאמר בזה הכלל שספק דרבנן לקולא[סד], וענין זה יבואר לקמן, בהקדם ביאור גדר איסורי הנאה דרבנן ושיטות הראשונים והאחרונים בזה.

שיטת רש״י שהמקדש בחמץ דרבנן אינה מקודשת משום אפקעינהו

רש״י (ז. ד״ה אפילו) כתב על דינו של רב גידל שהמקדש משש שעות ולמעלה ואפילו בחיטי קורדנייתא אינה מקודשת, שהוא משום שאיסור הנאה מחמץ מפקיע את הקידושין של תורה משום שכל המקדש אדעתיה דרבנן מקדש והפקר בית דין הפקר. ומבואר בדבריו שלולא דין הפקר בית דין ואפקעינהו, אף שחל איסור מדרבנן ובפועל אינו ראוי לשום שימוש וממילא אין לו שוויות בשוק, מכל מקום עדיין אין זו סיבה מספקת שלא יחולו הקידושין.

שיטת התוספות לחלק בין חד דרבנן לתרי דרבנן

ובתוספות שם כתבו לחלק בין חדא דרבנן לתרי דרבנן, שהנה תוספות מפרשים את דברי הגמרא שהמקדש בחמץ משש שעות ולמעלה אין חוששין לקידושין, דווקא לאחר שעה שישית, שאיסור חמץ גמור הוא כבר מן התורה, אך חמץ נוקשה הוא מדרבנן, ומשמע שבשעות דרבנן וחמץ דרבנן חוששין לקידושין, וכן כתבו תוספות (חולין ד: ד״ה מותר) שבחמץ נוקשה בשעה שישית מקודשת[סה]. ובקידושין (נח. ד״ה אלמא) מפרשים תוספות שעיקר החילוק הוא, שאם האיסור דרבנן נוסף על איסור דאורייתא כמו חמץ נוקשה אחר שעה שישית, בזה אין חוששין לקידושין, מה שאין כן באיסור דרבנן לחוד כמו חולין שנשחטו בעזרה למאן דאמר שחולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא, חוששין לקידושין. וכך פסק השלחן ערוך (אהע״ז סי׳ כח סכ״א).

ואפשר שתוספות בקידושין שם הולכים בשיטת תוספות בחולין שעיקר החילוק הוא בין חד דרבנן לתרי דרבנן, וכוונתם שרק חמץ נוקשה אחר שעה שישית או חמץ גמור בשעה שישית נחשבים לדבר שעיקרו מן התורה וחוששין לקידושין, אך חמץ נוקשה בשעה שישית שהוא תרי דרבנן אין זה נחשב כעיקרו מן התורה, כיון שהאיסור נוקשה בא כתוספת על איסור שישית דרבנן ולא כתוספת על איסור תורה[סו].

קושיית האחרונים על שיטת רש״י דתיפוק ליה משום שאינם שוים כלום

והנה האחרונים[סז] הקשו על שיטת רש״י למה היה צריך להגיע לדין הפקר בית דין, וכל המקדש אדעתיה דרבנן מקדש, ולמה לא די לומר שאין קידושיו קידושין משום שאיסורי הנאה הם ואינם שוים כלום, ונמצא שלא נתן לה כלום בקידושין אלו. וכתבו עוד שכמו כן קשה על שיטת התוספות הנ״ל שחילקו בין חד דרבנן לתרי דרבנן, שסוף סוף גם בתרי דרבנן כיון שאסור בהנאה אינו שוה כלום ואין בו שוה פרוטה ולמה תהיה מקודשת.

שיטת הריטב״א שאינה מקודשת משום שאיסורי הנאה אינם שוים כלום

הריטב״א (ז. ד״ה דאמר, קדושין נו: ד״ה המקדש) והמאירי (ו: ד״ה ויש)[סח] פירשו שהמקדש באיסורי הנאה דרבנן אין חוששין לקידושין משום שאין האשה נהנית מהם מאחר שאינה יכולה להשתמש בהם. ובריטב״א הוסיף שאינו דומה למקדש בעדים שפסולים מדרבנן, שמדרבנן אין חוששין לקידושין, ומכל מקום מדאורייתא קידושיו קידושין וצריכה גט, ומה שאין כן באיסורי הנאה מדרבנן, כיון שאי אפשר להשתמש בהם הרי אינם שוים כלום אף מן התורה וממילא אין חוששין לקידושין.

הוכחת האבני מילואים שלא כדברי הריטב״א

ובאבני מילואים (סי׳ כח ס״ק נד) הוכיח מהגמרא (כא:) שלא כדברי הריטב״א, שהגמרא הוכיחה שחמץ שנאסר בהנאה מדרבנן אי אפשר לבטלו

סב. עיין שם שדייק כן מדברי הרי״ף.

סג. גם באחיעזר (שו״ת ח״ג סי׳ ה סק״ו) כתב שלא נתבררה בזה דעת המקור חיים. ויש שכתבו לבאר את דברי המקור חיים שאולי הוא סבור שלא שייכת מצות תשביתו אלא על חמץ כזה שיהיה אסור בט״ו, אבל זה שנחרך ולא יהיה אסור בליל ט״ו יתכן שלא שייכת בו מצות תשביתו, והמקור חיים שם כתב שבחרכו בשעה שישית אינו עובר עליו בבל יראה, ואולי לא שייכת מצות תשביתו אלא בחמץ כזה שהוא יעבור עליו בבל יראה, והנדון תלוי בגדרי מצות תשביתו, וראה בזה באוצר עיונים למסכתין במערכה בענין ׳השבתת החמץ׳.

סד. ואולי משום שכל גזירת שש היא אטו שבע שהוא איסור תורה, ממילא אין מקום להקל בזה ולדון משום ספק דרבנן לקולא.

סה. ואף על פי כן כתבו התוספות (שם) שאם הלכה ונתקדשה לאחר צריכה ממנו גט.

סו. אולם המגיד משנה כתב בדעת הרמב״ם (אישות פ״ה ה״א) שאף חמץ נוקשה בשעה שישית שהוא תרי דרבנן נחשב שיש לו עיקר מן התורה, כיון שעיקר איסור חמץ מן התורה.

סז. שערי יושר (שער א פרק ט-י), קונטרס דברי סופרים להגאון רבי אלחנן וסרמן (סי׳ א אות ד) וחידושי ר׳ שמאול (פסחים סי׳ ו).

סח. וכעין זה פירש בתוספות רבינו פרץ (ז. ד״ה דאמר).

מהדין של המקדש באיסור הנאה דרבנן אינה מקודשת, ולדברי הריטב״א צריך ביאור איך הוכיחה הגמרא שחמץ שנאסר בהנאה אינו ברשותו לבטלו מהדין שאינה מקודשת בו, הרי אפשר שאינה מקודשת משום שאינו שוה לה פרוטה אך אין כל חסרון בבעלות בחפץ שלא יוכל לבטלו, ומוכח שמה שאינו שוה לה כלום אין בזה טעם מספיק כדי שלא תתקדש, ומה שאינה מתקדשת באיסורי הנאה דרבנן הוא משום שחכמים הפקיעו את דין הממון מאיסורי הנאה כעין דאורייתא, ומזה מוכיחה הגמרא שגם אי אפשר לבטל את החמץ משום שחכמים הפקיעו את דין הממון שלו[סט].

ישובו של ר׳ אלחנן וסרמן בדעת רש״י

ובקונטרס דברי סופרים (סי׳ א אות ה) כתב ליישב דברי רש״י על פי דברי הירושלמי (קידושין פ״ג ה״ב) שהכותב שטר קידושין על איסורי הנאה דאורייתא אינה מקודשת, ובאיסורי הנאה דרבנן מקודשת, ואילו במקדש בכסף גם באיסורי הנאה דרבנן אינה מקודשת. ובביאור החילוק כתב שם שמה שאיסורי הנאה אין בהם חשיבות ממון, יש לדון משני פנים: א. משום שבפועל אינו שוה כלום משום שאינו ראוי לשימוש ולא ימצא מי שירצה לקחתו, ואף שעכו״ם יתן עליו דמים אבל הרי אסור למוכרו דבר תורה[ע]. ב. שדין תורה הוא שאיסורי הנאה אין בהם חשיבות ממון משום שדין האיסור שבו משוה אותו כעפרא בעלמא. והנפקא מינה שאם נאמר שמה שאין בו חשיבות ממון הוא משום שבפועל אינו יכול להשיג עבורו דמים, אם כן אין חילוק בין איסורי הנאה דאורייתא לאיסורי הנאה דרבנן, כיון שסוף סוף אינו יכול להשיג דמים עבורו ואינו שוה כלום. אבל אם נאמר שדין האיסור הנאה שבו מפקיע ממנו דין ממון, אם כן באיסורי הנאה דרבנן כיון שכל איסורם אינו אלא מדרבנן אם כן גם הפקעת דין הממון שבו אינה אלא מדרבנן, אבל מדאורייתא יש בו דין ממון. ואם נאמר כהצד השני אזי יובנו דברי רש״י למה הוצרך לטעם של הפקר בית דין הפקר וכל המקדש אדעתיה דרבנן מקדש. וכמו כן יובנו דברי התוספות בחילוקם בין חד דרבנן לתרי דרבנן[עא].

ביאור דברי הגר״ח בדין עשאו הכתוב כאילו ברשותו

מדברי ר׳ אלחנן וסרמן הנ״ל מבואר שדין התורה שלא ליהנות מהחפץ הוא שגורם להפקיע שם ממון מהחפץ, ולפי״ז מתבאר מה שהובא בשם הגר״ח (חידושי ר׳ שמואל פסחים סי׳ ה). שהגר״ח נשאל לפי ההלכה שחמץ אחר הפסח מותר מן התורה בהנאה, מדוע מבואר בגמרא (ו:) ששורת הדין היתה שלא יעברו על בל יראה כיון שהחמץ חשוב כעפרא דארעא, ורק משום שהתורה עשתה את החמץ כאילו הוא ברשותו לענין שיעבור עליו בבל יראה לכך עוברים עליו, והלא כיון שהחמץ אחר הפסח מותר בהנאה, אף בתוך הפסח הוא גורם לממון, שהרי אחר הפסח מותר ליהנות ממנו, ולדברי רבי שמעון שגורם לממון כממון דמי צריך להיות שמטעם זה יעברו עליו בבל יראה ולא צריך לחידוש שעשאן הכתוב כאילו הוא ברשותו[עב]. וביאר הגר״ח שמאותו דין הגורם שחפץ האסור בהנאה אינו שוה כלום, אף אינו נחשב לגורם לממון[עג], וביאור הענין שהתורה שאסרה את החפץ בהנאה רצונה שהחפץ לא יחשב כלל, ואף לענין גורם לממון כיון שבזה יש חשיבות לחפץ על כרחך שהתורה הפקיעה מהחפץ אף את דין הגורם לממון[עד].

חילוקו של השערי יושר בין איסורי הנאה דאורייתא לדרבנן

השערי יושר (שער יושר שער א פרק י) כתב בביאור החילוק בין איסורי הנאה דאורייתא לאיסורי הנאה דרבנן, שאיסורי הנאה דאורייתא נתהפך הדבר לדבר שאינו ראוי וכמו שנתבאר, שכיון שהוא כסם המות לאדם אין בו חשיבות ממון, מה שאין כן באיסורי הנאה דרבנן לא פקע מהם דין ממון כיון שרק האדם מתיירא להשתמש מחמת איסור התורה דלא תסור, ואף שגם עבירת לא תסור היא כסם המות לאדם, מכל מקום כיון שאזהרת לא תסור אינה אלא אזהרה כללית על הגברא לשמוע בדברי חכמים, לכך זה שאסור לאכלם אינו איסור חפצא ולא נפקע מזה שם ממון מן התורה. ומכל מקום המקדש בחמץ משש שעות ולמעלה אינה מקודשת כיון שרבנן חיזקו את איסורם להיות כשל תורה ולהפקיע שם ממון ממה שאסרו באכילה, ומה שיש בכוחם להפקיע קידושי תורה הוא משום דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, וזה מה שהוכיחה שם הגמרא שאי אפשר לבטל חמץ בשעה שישית, שכשם שלענין קידושין קבעו חכמים שהחמץ אינו ממונו כך אי אפשר לבטלו.

האם באיסור גברא פקע שם ממון

אך יש לדון בעיקר דברי השערי יושר במה שכתב שבאיסור גברא לא נפקע שם ממון, שהנה האחרונים[עה] דנו בחמץ אחר שעה שישית אם הוא איסור גברא או איסור חפצא, כלומר האם סיבת האיסור נובעת משינוי שיש בחפץ

סט. בעיקר הדין שהמקדש באיסורי הנאה אינה מקודשת, יש לדון אף מצד שאין זכייה באיסורי הנאה [יעויין בזה בקונטרס דברי סופרים (להגר״א וסרמן, סי׳ א אות ט)], וממילא אין זה נחשב שהגיע ממון ליד האשה ולכך אינה מתקדשת. וראה בנדון זה באוצר עיונים למסכתין במערכה בענין 'המקדש באיסורי הנאה'.

ע. בשערי יושר (שער א פרק ט) מאריך להוכיח שמה שאדם מנוע מלהשתמש בחפץ של איסורי הנאה אינו סיבה לאי תפיסת קידושין ולשאר דיני ממון, אלא עיקרו הוא כמו הצד השני לעיל שאיסור התורה שלא ליהנות מהחפץ הרי הוא כסם המות המחשיב את החפץ לעפרא בעלמא שאין בו שום שימוש מועיל, שאף אם ישתמש בו אין זו תועלת אלא נזק. ומוכיח כן מהגמרא בגיטין (נג.) גבי מנסך יין חבירו שלמאן דאמר היזק שאינו ניכר שמיה היזק חייב לשלם, ואם נאמר שאיסורי הנאה חסרונם הוא במה שאי אפשר להשתמש בהם, הלא בשעה שנעשה ההיזק בטרם נודע לבעלים על כך לא היה צריך לפרוש מן היין, וממילא לא שייך לחייב את המנסך על שעת ההיזק, ובשעה שנודע לו מהניסוך הרי אין זו שעת ההיזק ואין על מה לחייבו, אלא בהכרח שעיקר ההפסד הוא מה שהחפץ נאסר, ולכך גם קודם שידעו הבעלים על הניסוך נעשה היין כעפרא בעלמא ועל כך חייב המנסך. עוד הוכיח מדברי הר״ן בנדרים (פה. ד״ה רבא) שכתב בשם הרשב״א שמי שאסר על עצמו פירות בקונם יכולים אחרים ליטול אותם ממנו בעל כרחו ואינו יכול לעכב בעדם, אך אם לאחר מכן נשאל על נדרו, כיון שחכם עוקר את הנדר למפרע חייבים להשיב לו את הפירות שנטלו, ובודאי שעקירת חכם למפרע אינה אלא כלפי שמיא שהיה מותר לו להשתמש בפירות אלו, אך כלפי השימושים בפועל לא שייכת עקירת חכם ובודאי בשעה שנטלו ממנו את הפירות היה מנוע מלהשתמש בפירות אלו, ואם נאמר שאיסורי הנאה עניינם מה שהבעלים אינו יכול להשתמש בהם, מאיזה טעם חייבים להשיב לו את הפירות שנטלו, הלא בפועל לא יכל באותו זמן להשתמש בהם, ועל זה לא שייכת עקירת חכם. עוד הוכיח מדברי הרשב״א בקידושין (נו: ד״ה מכרן וקדש) שהמקדש בערלה וכלאי הכרם אינה מקודשת, והקשה הרשב״א הרי קיי״ל שהנשרפים אפרן מותר, ואם כן יכולה ליהנות מהערלה לאחר שריפתה, ותירץ שכיון שעכשיו אין להם דמים אינה יכולה להתקדש בהם, ומה שיכולה לשרפן, אחר השריפה נעשה האפר לגוף אחר ולא בזה קידשה. ואם נאמר שאיסורי הנאה חסרונם במה שאינה יכולה להשתמש בהם, הרי אף בערלה יכולה להשתמש בהם לאחר שתשרוף אותם, ודברים הרבה יש שצריכים הכנה קודם השימוש בהם, ובזה ודאי אין חסרון שגוף אחר הוא, אלא בהכרח איסורי הנאה מחמת עצמן אינם חשובים ממון, ולכך לא מועיל מה שיכול להשתמש בערלה לאחר שריפה כיון שעכשיו אינו חשוב ממון. עוד ציין לדברי רש״י (כריתות כג. ד״ה בגסה) שמבאר ששייכת מעילה בנותר אף על פי שהוא אסור בהנאה ואינו שוה ממון, כיון שדינו שאם עלה לא ירד די בזה להחשיבו ממון לתת בו דין מעילה. והנה אם החסרון באיסורי הנאה הוא מצד שאי אפשר להשתמש בהם, הרי נותר ודאי אסור בשימוש ורק בדיעבד דינו שאם עלה לא ירד אך אין זה נקרא עומד לשימוש ומאיזה טעם יש בו מעילה, אכן אם חסרונם הוא מצד עצמם יש לומר שאף שאין זה עומד לתשמיש אין זה מפקיע מהם תורת ממון אחר ששייך שישתמשו בהם בדיעבד, שהרי אם עלו לא ירדו ומשום כך כלפי גבוה יש להם דין ממון [עוד ציין שם לדברי התוספות ישנים (כריתות יג: ד״ה הרי אשם) שביאר שבשר קדשים שקדושתו קדושת הגוף יש בו מעילה גם כשאינו עומד לשום שימוש. וראה בזה בנתיבות המשפט (סי׳ כח סק״ב)]. עוד יש להוכיח מהרשב״א (שו״ת ח״א סי׳ תרב), שכתב שהנה״ג במקומו שכל פנויה תאסור על עצמה בקונם כסף שמגיע לה שלא תחת חופה [מפני הרמאים שהיו נותנים כסף לפנויה ומעמידים עדים בלא ידיעתה והיו דורשים ממון רב כדי ליתן לה גט], ומעשה היה בנערה שאמרה הרי זה הקדש ולא הזכירה שם קונם, ונסתפקו בכוונתה, אם כוונתה לקונם או שכוונתה להקדש והרי אין בכחה להקדיש דבר שאינו שלה, והכריע הרשב״א שצריכה גט מחמת הספק. ואף שמחמת הספק היתה מנועה מלהשתמש במעות אלו, והרי הם אצלה כאיסורי הנאה שאין לה בהם שימוש, ואם כן לא קבלה כלום בקידושין ומאיזה טעם צריכה גט, מכל מקום כיון שכלפי שמיא אפשר שמותר לה להשתמש במעות ממילא אינם כאיסורי הנאה, שהרי לא פקעה מהם תורת ממון וחוששין לקידושין אלו.

עא. דברי ר׳ אלחנן וסרמן עדיין אינם מבוררים ביישוב דברי התוספות מה חילוק יש בין חד דרבנן לתרי דרבנן, וצריך לומר שכוונתו כפי מה שכתב השערי יושר (שער א פרק י) שכל איסור דרבנן שהוא איסור גברא אין בזה הפקעת דין ממון, אלא שחכמים חיזקו את תקנתם לנהוג בו בפועל כעין דאורייתא ושלא יהיה דין ממון על מה שגזרו איסור בהנאתו, אך זהו דווקא בחד דרבנן, מה שאין כן בתרי דרבנן או בדבר שאין לו עיקר מן התורה לא עשו חיזוק לתקנתם והתירו לנהוג בו כדין תורה שעדיין תורת ממון עליו והמקדש בו חוששין לקידושין. ובגיליוני הש״ס (טו: בתוס׳ ד״ה ונשרפת) כתב עוד חילוק בין איסור שיש לו עיקר מן התורה לאיסור שאין לו עיקר מן התורה, שבדברים שהוסיפו רבנן על איסורי התורה, בעיקר הענין יש סיבה מן התורה לאסור גם את זה, והשאירה התורה לחכמים להוסיף על דברי התורה וממילא איסורים אלו הם איסורי חפצא כמו איסורי התורה, מה שאין כן האיסורים שאין להם עיקר מן התורה אינם אלא איסור גברא. ועדיין יש לברר שתוספות בחולין (ד״ה מותר) בסוף דבריהם כתבו שאף המקדש בחמץ בתרי דרבנן, והיינו בחמץ נוקשה בשעה שישית שנתבאר שבזה חכמים לא עקרו את הקידושין, מכל מקום אם הלכה ונתקדשה לאחר צריכה גט מהשני מדרבנן, ולכאורה כיון שחכמים לא גזרו על חמץ נוקשה בשעה שישית לעשותו כאיסור חפצא, אם כן תורת ממון עליו ומקודשת ודאי לראשון ומדוע צריכה גט מהשני.

עב. ומכח זה כתב השאגת אריה (סי׳ עז) שלדעת רבי שמעון שגורם לממון כממון, לא צריך לדין דעשאן הכתוב וכו׳.

עג. ואולם בדברי השערי יושר (שער א פרק ט) המובאים למעלה נראה שמבאר באופן אחר, ולשיטתו מה שחפץ האסור בהנאה אין בו דין ממון הוא משום שאינו ראוי לשום תשמיש, ואף שאפשר להשתמש בו באיסור אין זה נחשב לראוי לשימוש כיון שהתורה קבעה ששימוש זה הוא כסם המות לאדם ואין בזה חשיבות תשמיש, אך לדבריו יקשה מה שנשאל הגר״ח שהרי חמץ אף בתוך הפסח ראוי לשימושי היתר שלאחר הפסח, ושימוש זה כיון שהוא היתר גמור, בודאי אינו כסם המות לאדם ומדוע שהיתר שימוש זה לא יחשיב את החמץ לממון. ראה עוד באבן האזל (אישות פ״ה ה״א).

עד. אמנם יש להקשות על דברי הגר״ח ממה שמצינו (ב״ק עא:) שהגונב שור הנסקל מבית השומר חייב לפי שהוא גורם לממון, ואף ששור הנסקל הוא מאיסורי הנאה. עוד יש להקשות מחמץ של הקדש שמבואר (כט:) שחייבים עליו משום מעילה כיון שהוא גורם לממון לאחר הפסח, ואין האיסור הנאה שבתוך הפסח מפקיע ממנו דין גורם לממון. ויעויין בחידושי רבי שמואל (סי׳ ה).

עה. אתוון דאורייתא (כלל י) וזכר יצחק (סי׳ ז).

הזה לעומת חפצים המותרים, או שאין סיבה בחפץ אלא רק מצד האדם יש סיבה לאוסרו. ומצדדים לומר שדבר האסור רק לזמן לא שייך להגדירו כאיסור חפצא, שהרי החפץ לא משתנה בין תוך הפסח ולאחר הפסח, וכשם שהוא היתר לאחר הפסח מן התורה, כך בתוך הפסח אין בו שינוי המגרעו לאיסור, ובעל כרחך שהוא איסור מצד האדם בלבד, שהתורה הרחיקה ממנו את אכילת הדבר מצד מעלת האדם. ולפי צד זה מבואר שאף באיסור גברא של חמץ מצינו שעל ידי האיסור נפקע מהדבר שם ממון.

עוד יש להוכיח על פי מה ששנינו (קידושין נו:) שהמוכר איסורי הנאה יכול לקדש אשה במעות אלו, ובירושלמי ביאר שטעם ההיתר לפי שאין זה נחשב שקיבל מעות בעבור האיסורי הנאה, שהרי אינו שוה ונחשבים המעות כמתנה בידו, ומשמע שאם המעות היו נחשבים לדמי איסורי הנאה מן הדין שלא יוכל לקדש בהם אשה, ובפשוטו האיסור בדמי איסורי הנאה אינו איסור חפצא, שהרי לא שייך לומר שאיסור ההנאה עבר למעות, ורק יש בזה איסור גברא שלא ליהנות ממעות אלו, ומבואר שאעפ"כ היה מקום לומר שלא יוכל לקדש בזה[עו].

וקשה לדברי האחרונים שביארו בדעת רש"י ותוספות שלא די באיסור דרבנן שלא יחולו הקידושין כל שיש בהם דין ממון מן התורה, שהרי כיון סוף סוף אף בדבר האסור בהנאה מדרבנן אין בו שימוש, ממילא אינו שוה כלום, ומצד זה צריך להיות שהמקדש בו אשה אין חוששין לקידושין, ומדוע הוצרך רש"י לטעם של כל דמקדש כו', וגם מה שייך לחלק בין חד דרבנן לתרי דרבנן אחר שגם בתרי דרבנן אין בו שימוש.

הטעם שאיסור דרבנן לא מפקיע השם ממון אהח 19/06/2018

ובעין זה מצינו שהקשה הבית שמואל על מה שפסק השלחן ערוך (אהע"ז סי' כח סכ"א) לחלק בין איסור דרבנן שיש לו עיקר מן התורה לאיסור שאינו אלא מדרבנן, שכיון שאף באיסור דרבנן לחוד אסור להשתמש בו ממילא אינו שוה כלום ואיך יקדש בו אשה.

ובאבני מילואים (שם ס"ק נד) יישב את קושיית הבית שמואל על פי מה שמצינו (קידושין ו:) שהמקדש במתנה על מנת להחזיר, מעיקר הדין אם לא שחזר"ל גזרו משום שדומה לחליפין היתה מקודשת, ואפילו שהאשה לא קיבלה שום הנאה שיש בה שוה פרוטה מאחר שצריכה להחזירה, מכל מקום כיון שקיבלה דבר השוה ממון לקידושיה אפילו שאינה נהנית ממנו הרי זו מקודשת, והכא נמי באיסורי הנאה אם לא הפקיעו מהחפצא תורת ממון היתה מקודשת, שהרי קיבלה דבר שבעצם שוה כסף לולי שהאיסור דרבנן מונע ממנה להשתמש בו.

רש"י לשיטתו שמה שאין דמים לחפץ לא מפקיע ממנו שם ממון

ויש מבארים שרש"י בזה לשיטתו, שמבואר בגמרא (ב"ק כו:) שזרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל פטור משום ש'מנא תבירא תבר', ופירש שם רש"י (ד"ה פטור) שכיון שאנו דנים בתר מעיקרא הרי הכלי נחשב לשבור. וברמב"ן (מלחמת ה' שם) הקשה על רש"י מנין להוכיח מזה שבתר מעיקרא אזלינן ומנא תבירא תבר, והלא כיון שחפץ זה אין לו דמים שאף אחד לא ישלם עליו ממילא המזיק פטור עליו. ומוכח מדעת רש"י שמה שלא משלמים על חפץ אין זה חסרון בגוף החפץ לפטור את המזיק, ולכך יש להוכיח שהפטור הוא משום שבתר מעיקרא אזלינן ומנא תבירא תבר[עז].

ביאור שיטת הירושלמי וחילוקו בין קידושי כסף לקידושי שטר

אכן בשיטת הירושלמי שהביא בקונטרס דברי סופרים (שם) שחילק בין קידושי שטר לקידושי כסף לגבי איסורי הנאה מדרבנן, כתב בדברי סופרים לבאר שבאיסורי הנאה יש שני טעמים במה שאין בהם דין ממון: א. משום שלמעשה אינו שוה כלום. ב. שהאיסור מפקיע ממנו דין ממון, מכח דיני התורה. אלא שהטעם השני שהאיסור מפקיע ממנו דין ממון אינו אלא באיסורי הנאה דאורייתא[עח], אבל באיסורי הנאה דרבנן יש בהם דין ממון מדאורייתא אלא שבפועל אין להם כל ערך בשוק, ומדאורייתא דינם ככל דבר המותר בהנאה שאין לו ערך בשוק מפני גריעות שימושו. ולגבי זה יש חלוק בין קידושי שטר לקידושי כסף, שבקידושי כסף צריך שיהיה לכסף ערך של שוה פרוטה, ובפועל אין לו ערך בשוק, אבל בקידושי שטר אין צריך שיהיה בו שוה פרוטה, אלא רק שיהיה בנייר דין ממון כדי שיועיל לזכות בו ולהיות בעליו, ומשום כך באיסורי הנאה דאורייתא שאין בהם דין ממון סובר הירושלמי שבאיסורי הנאה לא מועיל גם בקידושי שטר, ומה שאין כן באיסורי הנאה דרבנן שמדאורייתא יש אפשרות לזכות בהם אלא שהרי לא יכל ליהנות מהדבר, לכך אין בו משום גזל, כמו שכתב הקצות החושן (סי' לד סק"ג) לגבי הגונב מן הגנב שאינו עובר בלא תגזול כיון שאינו ברשות בעליו]. ויש לבאר בדברי הקצות החושן על פי דברי הגרי"י מפוניבז' (הו"ד בספר הזכרון לבעל הפחד יצחק) שכתב לחקור בטעמם של צנועים (ב"ק סח:) הסוברים שבכח הבעלים למכור ממון הנמצא ביד הגזלן אף שאינו ברשותו, האם טעמם הוא משום שגם דבר שאינו ברשותו הוא נמכר, ומה שאינו ברשותו אינו מניעה למכירה, או שמא טעמו הוא משום שאף שהחפץ גזול מכל מקום נחשב ברשותו, כיון ששם בעליו עליו ויכול לכופו בדין ולהוציא מידו, וכעין מה שמצינו שקרקע אינה נגזלת כמו כן גם חפציו של האדם 'כל היכי דאיתיה ברשותיה דמריה איתיה', ונוטה דעתו שם כהצד השני שלעולם הוא חשוב ברשותו של הנגזל. ועל פי זה כתב שצריך לומר שגם צנועים מודים באיסורי הנאה שחשובים ממש אינם ברשותו יותר מחפץ גזול שאינם נמכרים, ולא נחלקו אלא בחפץ הגזול. ובזה יש לבאר את כוונת הקצות החושן שמה שאיסורי הנאה אינם ברשותו, אין כוונתו ככל חפץ הגזול שאינו ביד בעליו, אלא הוא נחשב יותר אינו ברשותו מחפץ גזול וכדברי הגרי"י. וכעין זה כתב בקונטרסי שיעורים (ב"ק סי' כ אות יז) לבאר שאיסורי הנאה אינם ברשותו, אך מוסיף שפשוט שה'אינו ברשותו' של איסורי הנאה הוא יותר מכל חפץ גזול, וטעם הדבר לפי שהאיסור ליהנות מהחפץ אינו רק 'אריא דרביע עליה' אלא התורה הפקיעתו שלא יהיה באיסורי הנאה דין ממון, ואפילו שהחפץ נחשב שלו לענין ירושה מכל מקום אין בו תורת ממון.

עו. עוד יש להביא ראיה מהדין שהנקברין אפרן אסור, וביאר האבי עזרי (עבודה זרה פ"ד ה"ז) שהאפר אינו איסור חפצא שהרי החפץ כלה ועבר מן העולם, וכל איסורו הוא איסור גברא ליהנות מהאפר שבא מדבר אסור, ואף בזה לא ניתן לקדש אשה, מבואר שבאיסור גברא לבד יש סיבה שיפקע דין ממון.

עז. אמנם צריך עיון בענין זה, שהרי לענין חיוב מזיק אי אפשר לחייב אלא כשהזיק חפץ שיש לו דמים. ובחידושי הגר"ש שקאפ (ב"ק סי' כד) כתב כדבר פשוט שמה שאין בני אדם קונים את החפץ מחמת פחד העתידות אינו מחשיבו ללאו בר דמים. עוד יש שמבארים בזה שמוכח מדברי רש"י ענין אחר, והוא, שלענין חיוב נזיקין דנים את הזריקה ושעת השבירה כמעשה אחד, והיינו משום שודאי מעשה השבירה חל בשעת הזריקה, ואין זה נכון לדון שחפץ זה נשבר מעצמו לאחר זמן, ואף אמנם שזה פשוט שאם יזל החפץ בין שעת הזריקה לשבירה שאינו חייב אלא לפי שעת השבירה, היינו משום שאנו דנים בשעת השבירה שהוא שבר עכשיו את אותו חפץ שהיה כאן מקודם, אמנם חיובו אינו אלא לפי שעת השבירה. וראה בברכת שמואל (ב"ק סי' יא). אוצר החכמה

עח. דברי הדברי סופרים כאן אינם מבוררים דיים בכוונתו שלאיסורי הנאה דאורייתא אין דין ממון, מלבד מה שמחמת איסורם הם אינם שום ממון כיון שאינו יכול למכרם. ודבריו מתבארים על פי דבריו (שם אות ט) שהרבה להוכיח יסוד זה שאיסורי הנאה דאורייתא אף על פי שהם של הבעלים מכל מקום דין ממון אין להם, וסמך דבריו על כמה סוגיות, ואחד המקומות הוא מברייתא (ב"ק מח.) גבי שור הנסקל שמכרו אינו מכור והקדישו אינו מוקדש. וביאור הדברים הוא שמצינו לדעת רבינו תם (סנהדרין עט: תוד"ה בשור) ששור הנסקל לא נאסר מחיים, ומה שאינו במכירה הוא מטעם שאסור לענות את דין השור וצריך לסוקלו מיד [ולפי זה אם בית דין מתעצלים בסקילתו יכול למכרו], ולדעה זו אין מהברייתא מקור לדין שאיסורי הנאה אינם במכירה, ודברי הדברי סופרים הם בדעת רש"י ששור הנסקל נאסר בהנאה מחיים. והקצות החושן (סי' תו סק"א-ב) כתב לדון באיסורי הנאה אם הם נחשבים של בעליהם או לא, והוכיח כשני הצדדים מסוגיות הגמרא ומדברי הראשונים, ולבסוף הסיק שאיסורי הנאה נחשבים ממון שלו אלא שהם כאינם ברשותו, כעין מה שמצינו בגזל (ב"ק סט:) שכאשר אינו שולט בדבר להשתמש בו נחשב 'אינו ברשותו', ומטעם זה אי אפשר למוכרם ולהקדישם [וכן משמעות דברי רש"י (ב"ק מה. ד"ה אינו מוקדש) שהטעם ששור הנסקל אינו במכירה לפי שאינו ברשותו]. ולכאורה דברי ר' אלחנן וסרמן אינם מתאימים עם דברי הקצות החושן, שהרי בדברי סופרים נקט שאיסורי הנאה אין בהם תורת ממון כלל, ולא רק שאינם ברשותו. אכן בדבריו שם (סוף אות ט) נראה שענין תורת ממון שוה לאינו ברשותו, ממה שדן שם להוכיח שאפשר לקרות שם תרומה על דבר שאינו ברשותו, ממה שאפשר לקרות שם תרומה על דבר שאין בו תורת ממון, עי"ש.

אמנם קשה לדברי הקצות החושן, שהרי מצינו בגמרא (ב"ק עא:) שהטובח שור הנסקל פטור מתשלומי ארבעה וחמישה 'דלאו דמריה קטבח', ולכאורה אם איסורי הנאה רק אינם ברשותו אבל ממון בעלים הם, מאיזה טעם הטובחם אינו חייב ארבעה וחמישה ומדוע נחשב לאו דמריה [וכמו כן מצינו בתוספתא (כלאים פ"ה ה"א) שאין באיסורי הנאה משום גזל, ואם נאמר שאיסורי הנאה נחשבים שלו מדוע לא יהיה בהם גזל, אמנם יש ליישב שכיון שלא נחסר לבעלים כלום ומדברי האחרונים הנ"ל עולה שכוונת הקצות החושן שאיסורי הנאה חשובים 'אינו ברשותו', שבזה נגרם שלא תהיה תורת ממון בחפץ. וכמו כן יש לפרש את דברי ר' אלחנן וסרמן בדברי סופרים הנ"ל במה שביאר שאיסורי הנאה אין בהם תורת ממון, שאפשר לבאר את כוונתו כדברי האחרונים הנ"ל שה'אינו ברשותו' הוא שגורם להפקיע תורת ממון.

והנה תוספות בכתובות (לג: ד"ה גנב) מקשים לדעת ריש לקיש (ב"ק עז:) הסובר שחיוב ארבעה וחמשה הוא רק במקום שהגנב יכול גם למוכרו וגם לטובחו ומה שליתיה במכירה ליתיה בטביחה, שאם כן הגונב שור הנסקל מבית שומר מדוע חייב בתשלומי ארבעה וחמישה כשטבחו, והרי אינו במכירה כמבואר בברייתא שאיסורי הנאה אינם במכירה, ומתרץ שיכול למכור שור הנסקל לגוי שאצלו הוא מותר בהנאה. ובאחרונים תמהו כיצד יכול בעליו למוכרו לגוי והרי שור הנסקל נחשב אינו ברשותו ואין בו תורת ממון ואיך ימכרנו בעליו, וביאר בקובץ שיעורים (כתובות אות קיז) שבדברי תוספות מבואר שהחסרון בקנין של איסורי הנאה הוא רק מצד הקונה, ומצד המוכר יכול למוכרו, וזה שלא כדברי רש"י שביאר שהחסרון באיסורי הנאה לפי שאינו ברשותו, שלפי דבריו גם מצד המוכר יש מניעה למכור איסורי הנאה [אמנם יעויין בנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק או"ח סי' יט) שכתב שאף לדעת רש"י שאיסורי הנאה נחשבים אינו ברשותו יכול אחר לבוא ולזכות בהם]. ובחידושי הגר"ש שקאפ (ב"ק סי' לד אות ב) כתב שכל מה שאי אפשר למכור איסורי הנאה זהו רק בקנין שעיקרו מצד המוכר שכיון שהוקלשה בעלות המוכר בחפץ אינו יכול למוכרו, אך בקנין מצד הקונה [כגון יד וחצר] אין מניעה לקנות איסורי הנאה, וזהו שכתבו תוספות שנכרי יכול לקנות שור הנסקל היינו בקנין מצד הקונה [ובעיקר הנידון אם דבר שאינו ברשותו מועיל בו קנין מצד הקונה, ראה מה שנחלקו בזה הקצות החושן והנתיבות המשפט (סי' סו סק"א)].

שבפועל אינם שוים כלום[עט], חסרון זה אינו מגרע בקידושי שטר[פ] אלא רק בקידושי כסף[פא].

נפקא מינה בהגיע זמן דרבנן ולא ביטל אם יש לו לבטל מצד הדאורייתא

בפרי חדש (סי׳ תלד) הביא מכנסת הגדולה ספק מחכמי ונציה במי שלא ביטל את חמצו עד שהגיעה שעה שישית שאסור בהנאה מדרבנן, האם צריך לבטל לכל הפחות כדי שינצל מאיסור דאורייתא. וכתב הפרי חדש שממה שמבואר בגמרא (כא:) שהמקדש בחמץ בשעות דרבנן אין חוששין לקידושין כלל, מבואר שבטל מהחמץ דין ממון אפילו מדאורייתא, משום שאם לא כן איך נתיר אשת איש לעלמא בזמן שמדאורייתא היא אשת איש. ואכן לפי המבואר לעיל זו היא שיטת הריטב״א והמאירי, אבל בשיטת רש״י והתוספות מבואר לא כן, משום שהוצרכו לדין אפקעינהו וזה אינו אלא בקידושין, אבל לגבי איסור חמץ, באמת יצטרך ביטול שלא לעבור על הדאורייתא.

ביאור שיטת רש״י בספק איסור דרבנן

בגמרא (ז.) הקשו שאם הגיע שעה שישית ולא ביטל את החמץ יבטלנו בשעה שישית, ותירצו שכיון שיש על החמץ איסור דרבנן, כדאורייתא דמי ואינו ברשותו לבטלו, וכדברי רב גידל בשם ר״ח בר יוסף משמיה דרב שהמקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדנייתא אין חוששין לקידושין. וכתב רש״י שם שאף על גב שאיסור הנאה מחמץ בשעה שישית דרבנן ואין הוא מפקיע איסור דאורייתא, מכל מקום כיון שכל המקדש על דעת רבנן הוא מקדש, פקעו הקידושין.

ומבואר שמעיקר הדין מה שאינה מקודשת במקדש בחמץ בשעה שישית הוא רק מדרבנן ולא מדאורייתא, ומה שבפועל אי אפשר ליהנות מהחמץ אין זו סיבה מספקת שלא יחולו הקידושין, [וכמו שהובא לעיל בהרחבה], אלא משום דין אפקעינהו רבנן לקידושין משום כל המקדש אדעתיה דרבנן מקדש, פקעו הקידושין דבר תורה. והיינו שגם אחר שאסרו רבנן את החמץ, מכל מקום אין איסורו איסור חפצא אלא איסור גברא מצד איסור לא תסור, ומשום כך לא פקע ממנו דין ממון.

ושיטת הריטב״א (קידושין נו: ד״ה המקדש) שהמקדש באיסורי הנאה דרבנן כגון בסתם יינם וכיוצא בזה אינה מקודשת מן התורה משום שאינם שוים כלום ולא נתן לה ממון. ומבואר שסבר שהחמץ בחפצא אינו שוה כלום וממילא אין קידושיו קידושין דבר תורה, וכן היא שיטת המאירי (ו: ד״ה ויש) [כמו שהובא לעיל בביאור שיטתם בהרחבה]. והמאירי הביא סמך לדבריו שהרי אם אסרה על עצמה חפץ בקונם ואינה יכולה ליהנות ממנו וקידשה בו, ודאי אינה מקודשת דבר תורה, אף על פי שבלא נדרה החפץ שוה ממון, וכמו כן בחמץ לא איכפת לן מה שבלא איסור דרבנן היה החפץ שוה ממון[פב].

סתירה בדברי רש״י בספק איסור דרבנן

ובחידושי ר׳ שמואל (סי׳ ו) תמה שלכאורה דברי רש״י סותרים עצמן, שממה שכתב רש״י (כא: ד״ה לשעות) דייק הפני יהושע שסבר שאף שאין החיטי קורדנייתא אלא ספק חמץ דרבן מכל מקום אין הקידושין חלין בתורת ודאי, ומבואר מדבריו שבכל ספק איסור הנאה דרבנן אין קידושיו קידושין בתורת ודאי, והביאור משום שכיון שסוף סוף אינו יכול ליהנות מהם ממילא אינם שוים כלום ואין בהם תורת ממון, וכסברת הריטב״א והמאירי הנ״ל. אבל לשיטת רש״י (ז. ד״ה אפילו) שהטעם שאינה מקודשת הוא משום אפקעינהו, לכאורה כל זה שייך במקום שדין החפץ הוא שהוא אסור בהנאה, בזה שייך לומר שהפקיעו את דין הממון שבו, אבל אם החפץ אינו ודאי אסור מדרבנן אלא דינו מספק, מהיכי תיתי שיפקיעו דין ממון שבו בתורת ודאי, וצריך להיות שאינה אלא ספק מקודשת.

ובחק יעקב (סי׳ תמג) בתירוצו השני הוכיח מדברי רש״י (שם) שצריך לומר אחת משתים, או שחיטי קורדנייתא אם הם מחמיצים הם באים לידי חימוץ גמור שאסור בהנאה מדאורייתא, או שנאמר שאינם נעשים אלא חמץ נוקשה ויהיה מוכרח שחמץ נוקשה אסור מדאורייתא, שאם לא נאמר כן למה אמרו בגמרא שם שבשעות דאורייתא פשוט שאינה מקודשת בחיטי קורדנייתא, הרי חידוש גדול הוא שאף על פי שאינו חמץ אלא מדרבנן מכל מקום אין חוששין לקידושין, ולמה בשעות דאורייתא פשוט שודאי אינה מקודשת אף ללא חידושו של רב גידל, אלא בהכרח שחמץ נוקשה אסור מן התורה, או שחיטי קורדנייתא מחמיצים בודאי ונעשים לחמץ דאורייתא.

אכן בדברי התוספות (קידושין נח. ד״ה אלמא) מבואר שנקטו בדעתו שחיטי קורדנייתא הם חמץ נוקשה שאיסורו אינו אלא מדרבנן.

דרכו של הפני יהושע בדעת רש״י

ובפני יהושע (כא: ברש״י ד״ה משש) בפירושו השני נקט גם בדעת רש״י שחיטי קורדנייתא אינם אסורים בהנאה אלא מדרבנן, ופירש שמה שכתב רש״י שבהכרח מדובר שם בשעות דרבנן, משום שאם בשעות דאורייתא פשיטא, ולכאורה אם כל איסורם אינו אלא מדרבנן למה הדבר פשוט, הרי אפשר שאת זה גופא בא רב גידל להשמיע שאף על פי שאינם אלא דרבנן מכל מקום אין קידושיו קידושין, על זה כתב הפני יהושע שרש״י סבר שממה שנקט רב גידל בלשונו ׳אפילו׳ בחיטי קורדנייתא מבואר שזה חידוש נוסף על מה שאמר מתחילה שהמקדש משש שעות ולמעלה אינה מקודשת, והיינו שתחילת דברי רב גידל במקדש משש שעות ולמעלה בחמץ גמור. ומזה מוכח שמה שאמר משש שעות ולמעלה היינו מתחילת שעה שישית, משום שאם בסוף שש אין שום חידוש בדבריו, שהרי פשוט שהמקדש בחמץ גמור בשעות דאורייתא אין קידושיו קידושין, ובהכרח שדברי רב גידל בשעות דרבנן, ועל זה הוסיף שאפילו בחיטי קורדנייתא שהם חמץ דרבנן ונמצא שמקדש בחמץ דרבנן בשעות דרבנן, גם בזה אין חוששין לקידושין. וכן כתב החק יעקב (שם) בתירוצו הראשון.

ביאור שיטת רש״י ויישוב הסתירה

ולפי זה כתב בחידושי ר׳ שמואל (סי׳ ו) שאפשר לומר בדעת רש״י שמה שאין חוששין לקידושין כלל אף על פי שאין זה אלא חשש חמץ, אין זה משום שבפועל אי אפשר ליהנות מהם מחמת שצריך להחמיר מספק, אלא משום שמדרבנן הם אסורים בודאי וחשובים איסור הנאה בעיקר החפצא מדרבנן, וממילא אינם שוים כלל מדרבנן ואפקעינהו רבנן לקידושין. ואין קושיא ממה שכתב רש״י שבשעות דאורייתא זה פשוט שאינה מקודשת, משום שכוונת רש״י בזה על תחילת דברי רב גידל, וכמו שביאר הפני יהושע שתחילת דבריו נאמרו בחמץ גמור. אבל אם נפרש שלא כדברי הפני יהושע בדעת רש״י, וה׳פשיטא׳ הוא על חיטי קורדנייתא עצמן בשעות דאורייתא, אם כן מבואר שבאיסור דרבנן גם כשאינו חל בחפצא אינה מקודשת משום שאם

עט. בשערי יושר (שער א פרק י) כתב על פי דרכו שיש מקומות שחז״ל חיזקו את תקנתם לעשותם כשל תורה לומר שאין דין ממון באיסורי הנאה שלהם, ויש מקומות שלא חיזקו חז״ל תקנתם בכך, ועל פי זה יש לבאר את החילוק בין מקדש בכסף של איסורי הנאה, למקדש בשטר של איסורי הנאה, שמקדש בכסף של איסורי הנאה, אם נחשוש לקידושין הרי נעקרה בזה כל תקנת חכמים שאמרו שכסף זה אינו שוה ואי אפשר לקדש בו, אבל במקדש בשטר שעיקר הקידושין הם הכתוב בשטר ולא הנייר, אף שצריך שיהיה הנייר שוה פרוטה, מכל מקום אין זו עקירה גלויה של דברי חכמים כשמקדש בשטר של איסורי הנאה. עוד כתב שם לבאר את דברי הירושלמי, שקידושי כסף עיקרן במה שהנותן נחסר ממון [ענין זה מוכח מכמה מקומות, יעויין רשב״א (קידושין מז: ד״ה לעולם) לענין מקדש בשטר חוב וז״ל ׳אע״ג דנכנס לרשותו דבר מחודש, דהיינו שיעבוד שנשתעבד לה, מכל מקום הוא לא הוציא עדיין מרשותו שום דבר להכניסו ברשותו, ואנן תרתי בעינן, שיוציא מרשותו ויכניס ברשותה׳ עכ״ל], מה שאין כן קידושי שטר שצריך שהנייר יהיה שוה פרוטה עיקרן שהמקבל יקבל נייר שוה פרוטה, ולפי זה בכסף אף שאסור בהנאה מדרבנן כיון שאין בו שימוש הרי הנותן לא נחסר כלום [ובדומה לזה מצינו שחצר שלא קיימא לאגרא שאין זה נחשב שנחסר לבעלים כלום, הרי שכל סיבה אפילו חיצונית שמחמתה לא היה בדעתו ליהנות מן הדבר, לא נחסר הבעלים כלום בנתינה] ולכך המקדש באיסורי הנאה דרבנן אין חוששין לקידושין, אבל בקידושי שטר שעיקרן מה שבא ליד המקבל, כיון שאם תרצה לעבור על לאו דלא תסור תוכל ליהנות ממנו, נחשב הדבר לקבלת דבר.

פ. בדברי הדברי סופרים מבואר שאף שהשטר אינו ראוי לשימוש צריך גם שלא יהיה בו דין ממון, אולם יש בראשונים שנראה בדבריהם שהסיבה שצריך שתהיה זכייה בשטר היא כדי שתהיה לאשה הנאה מהקידושין. שברשב״א (שו״ת ח״א סי׳ תרג) כתב שאף שלא צריך מצד קידושי שטר שיהיה בו שוה פרוטה, מכל מקום שטר קידושין שכתבו על איסורי הנאה אינה מקודשת, משום שצריך שתהיה לאשה בו איזה הנאה. וכמו כן מצינו בחידושי הרא״ה (קידושין ב. ד״ה האשה) שכתב ששלשת דרכי הקנין בקידושין הוא דבר שיש בו הנאה הבאה מן האיש לאשה, ולכאורה דבריו תואמים לדברי הרשב״א שאף שאין צריך שהשטר יהיה שוה פרוטה מכל מקום צריך שתהיה איזו הנאה לאשה בזה, וראה עוד בהערה הבאה בדברי ר׳ שמואל.

פא. בחידושי ר׳ שמואל (סי׳ ו) מבאר כעין זה, שהירושלמי סובר כסברת הריטב״א (שם) שמה שהמקדש בשש שעות ולמעלה אינה מקודשת, אינו אלא משום שמה שבפועל אסור ליהנות מפני שמצוה לשמוע דברי חכמים זה מפקיע ממנו דין ממון, ולפי זה כתב לחלק בין קידושי שטר לקידושי כסף, שבשטר לא צריך דין ממון כלל, אלא מה שהנייר מצד עצמו אינו בר הנאה והשתמשות, גורם שיפקיע ממנו שם חפץ שאינו חשוב נייר כלל, ומשום כך אינו פסול אלא אם כן החפצא של הנייר עצמו אסור בהנאה, ואיסור דרבנן אינו אלא מניעת השתמשות של הגברא, ובחפצא אין שום חסרון, ולא איכפת לן מה שאינו שוה ממון, אבל במקום שהוא מקדש בגוף הממון פשוט שאינה מקודשת משום שאיסור דרבנן מפקיע על כל פנים את דין הממון שבו. ובזה ביאר מה שמקשה הירושלמי בהמשך דבריו (שם), שאם נאמר שבשטר של איסורי הנאה אינה מקודשת מה זה שונה משטר שאין בו שוה פרוטה שהיא מקודשת, וכתב הירושלמי שאין זו קושיא משום שבשטר של פחות משוה פרוטה אפשר להשלים עליו, מה שאין כן בשטר של איסורי הנאה, והיינו כנ״ל, משום ששטר שאינו שוה פרוטה אין בו חסרון בחפצא של הנייר וכל חסרונו הוא משום שאינו שוה ממון, וכיון שאינו מקדש אלא בנייר מקודשת, מה שאין כן בשטר של איסורי הנאה.

פב. ראה בחידושי רבי שמואל (סי׳ ו) שתמה על דבריו מה ענין זה לקונם, שהרי בקונם היא אוסרת על עצמה את החפצא באיסור וממילא אצלה אינו שוה כלום, אבל באיסור דרבנן, הרי מדאורייתא יש בחפצא תורת ממון ומהיכי תיתי שלא יתפסו הקידושין. וכתב שם שאכן זה יהיה לכאורה נפקא מינה בין שיטת רש״י לשיטת הריטב״א אם אסרה על עצמה חפץ בשבועה שאינו אלא איסור גברא אם הקידושין יחולו או לא.

לא כן מה הקשו פשיטא, לעולם אפשר לומר שזה חידושו של רב גידל שגם באיסורי הנאה דרבנן אינה מקודשת, ובהכרח הטעם בזה משום שמה שאינה יכולה להשתמש בהם מחמת הספק הוא מפקיע מזה שם ממון. ואם נאמר כן נמצא שדברי רש"י סותרים את עצמן ממה שכתב בדף ז. (ד"ה אפילו) [כמו שהובא לעילן] שמבואר שם שרק באיסור דרבנן כזה שחל בחפצא אין שם ממון.

האם איסור מדרבנן נידון כאסור מחמת סיבה אחרת

בפרי יצחק (ח"ב ס" טו) ובקובץ שיעורים (אות כו) דנו לפי המבואר (ו:) ששני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה, כיצד הדין בחמץ שהוא איסור הנאה מצד אחר כגון שהוא כלאים, אם גם בזה נתחדש שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, שמסברא יש לומר שרק מה שהחמץ גורם את הדין שהוא אינו ברשותו, בזה עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ולא מועיל מה שהוא מוציאו מרשותו אחר זמן איסורו, אבל אם ישנה סיבה נוספת לזה שהוא אינו ברשותו, בזה לא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, וממילא הקשו שאחר שרבנן עשו את החמץ בשעה שישית לאיסורי הנאה, נמצא שכלפי האיסור דאורייתא שמתחיל מחצות יש איסור נוסף שקדם לו משעה שישית, ואם נאמר שאיסור הנאה דרבנן עושה את החמץ לדבר שאין בו דין ממון מדאורייתא, אם כן לא יחול האיסור דאורייתא החל מחצות ואילך לגבי 'עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו', שהרי הוא כהפקר לכל דבר, ומתוך כך כתב הפרי יצחק שבהכרח גם כשיש עוד סיבה לאיסור הנאה עדיין יש בו הדין של 'עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו', והיינו שכל חמץ שלא נתקיים בו דין ביעור עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ואין די במה שהוא חשוב כהפקר מצד איסור אחר שבו, סוף סוף כל שלא קיים בו מצות ביעור שחלה [הפרי יצחק] עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו[פג].

ובקובץ שיעורים (שם) תירץ בזה על פי דברי הר"ן (נדרים מד. ד"ה ופרכינן) שלא באו חכמים להקל אלא להחמיר וכו', וכמו כן כאן לא הפקירו אלא לענין שלא יוכל לבטל ולקדש בו אשה, אלא לא לענין שלא יוכל לעבור על בל יראה ולענין זה הוא שלו, ואף על פי שלענין גט הוא גם כן קולא לענין שאינה צריכה גט, הוא משום שלענין זה אי אפשר לחלק ולומר שלענין דין ממון אינו שלו ולענין קידושין הוא שלו, אבל לענין בל יראה אפשר לחלק שלענין זה הוא שלו אף שלדיני ממון אינו שלו, כמו שכתב הר"ן שם לענין פטור מעשר, שאף שהוא הפקר מכל מקום לענין הפקר הוא שלו וחייב במעשר מדאורייתא, ואף על פי שלענין קידושין גם אפשר לחלק בזה ולומר שלכל דין ממון הוא הפקר ולענין כח ההקנאה הוא שלו כמו בתרומה, למאן דאמר שטובת הנאה ממון היא, שהתרומה של הבעלים רק לענין הקנאה, וכמו בקני על מנת להקנות, מכל מקום כיון שהוא איסור הנאה גם לגבי האשה ואין לה בו דין ממון אינה מקודשת.

שיטת האבני מילואים בחמץ האסור מחמת שם נוסף

אמנם באבני מילואים (דיני פסח ס" ב) הביא את דברי הפרי מגדים (פתיחה להל' פסח פ"א אות ט) שכתב שמי שאסר עליו חמצו בהנאה קודם זמן איסורו, לכשיבוא זמן איסורו אינו עובר עליו משום בל יראה, משום שאינו שלו, ואף על פי שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, כל זה רק כלפי האיסור חמץ, אבל בשאר איסורי הנאה לא אמרו כן, וזה אסור משום איסור הנאה שאסרו עליו בקונם ולא רק מחמת החמץ שבו. ולפי דבריו צריך ביאור כפי שהקשו הפרי יצחק והקובץ שיעורים הנ"ל. וצריך לומר שהאיסור דרבנן פוקע בחצות ושוב אין בו אלא רק איסור דאורייתא[פד].

דברי האחיעזר שהאיסור דרבנן פוקע בחצות

ובאחיעזר (שו"ת ח"ג ס" א אות ח) הביא קושיא זו משמו של מהר"מ מינץ, ותירץ האחיעזר כמו שנתבאר שהאיסור דרבנן פוקע בחצות והוא חוזר לבעלים[פה]. אהח 19/06/2018

מערכה יז

נעשית מצותו אין מועלין בו

א. מקור הדין / **ב.** גדר הפקעת דין מעילה כשנעשית מצותו / **ג.** אם בהפקעת דין מעילה מותרים בהנאה / **ד.** איסור תרומת הדשן אחר שנעשית מצותו / **ה.** איסור עגלה ערופה אחר עריפתה / **ו.** נעשית מצותן בקדשי בדק הבית / **ז.** נעשית מצותו בביעור חמץ

פתיחה **קרבנות** ושאר קדשים שאסורים בהנאה, שחייבה התורה את הנהנה מהם בקרבן מעילה, אם נעשית המצוה שהיתה באותו דבר קודש, מכאן ואילך מתבטל דין המעילה מהדבר, והנהנה מן הדבר אינו חייב בקרבן מעילה. ולרוב השיטות, לא רק שאין חיוב קרבן מעילה בכהאי גוונא, אלא לאחר קיום המצוה בטלה לגמרי קדושת הדבר, ומותר לכתחילה להנות ממנו.

ויש הסוברים, שדין זה לא שייך דווקא לקדשים, אלא כל איסורי הנאה שנתנה בהם התורה מצות ביעור, אם קיים את מצות הביעור מתבטל איסור ההנאה.

א. מקור הדין

בגמרא (זבחים מז. מעילה יא.) מובא דין, שאין מעילה בדם קדשים לאחר שחיטה, אף לפני כפרה. ורבי יוחנן דרש זאת מן הפסוק 'כי נפש הבשר בדם הוא' (ויקרא יז יא) 'הוא לפני כפרה כלאחר כפרה, מה אחר כפרה אין בו מעילה, אף לפני כפרה אין בו מעילה'. ושואלת הגמרא שאולי נדרוש להיפך, שלאחר כפרה כלפני כפרה, מה לפני כפרה יש בו מעילה [כשאר קדשים] אף אחר כפרה יש בו מעילה. ומתרצת הגמרא, 'אין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו'. ובגמרא לא מובא כל מקור לכלל זה.

לרש"י מסברא ולראשונים נלמד מפסוק

וברש"י (זבחים שם ד"ה הוא) מבואר שדין זה סברא הוא, שקדשים שנעשית מצותן אין בהם יותר צורך גבוה ואינם נקראים קדשי ה', וממילא פקע מהם דין מעילה.

והריטב"א ותוספות הרא"ש (יומא נט: ד"ה אין) כתבו, שדין זה נלמד מדין חטאות המתות, שבתורת כהנים[א] דורשים שחטאות המתות לא מועלים בהם משום שאינם ראויים למצוה, ומפסוק זה נלמד שכל דבר שאינו ראוי למצוה אין בו דין מעילה.

מקור נוסף מביא הקובץ שיעורים (ס" כא אות ג), לפי שיטת תוספות (קידושין לה. ד"ה אלא), שבכל התורה כשמצינו שני כתובים הבאים כאחד, למאן דאמר אין מלמדים, לא רק שאינם מלמדים אלא הם נחשבים כמו מיעוט, שדווקא אלו והאחרים לא. וכיון שמובאים בגמרא פסוקים שתרומת הדשן ועגלה ערופה מועלים בהם גם לאחר שנעשית מצותן, אלא שהם שני כתובים הבאים כאחד, א"כ אדרבא מפסוקים אלו לומדים מיעוט, שרק בתרומת הדשן ועגלה ערופה מועלים גם לאחר שנעשית מצותן, אבל בשאר דיני התורה לא מועלים לאחר שנעשית מצותן[ב].

פג. אמנם יש לדון בזה לפי דברי הצמח צדק ורעק"א [הו"ד לעיל אות ח] שדנו אם האיסור דרבנן ממשיך גם לאחר האיסור דאורייתא, או שאיסור ההנאה של חמץ הוא איסור המתחדש בכל רגע, ולפי הצד שמתחדש האיסור כל רגע 'תכן שכשהגיע זמן האיסור דאורייתא כבר אין מקום לאיסור דרבנן וחל בו רק האיסור דאורייתא של מחצות ואילך, ולפי זה שוב אין ראיה שגם במקום שיש סיבה נוספת לאיסור הנאה חל בו הדין ש'עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו' וצריך עיון בזה [ראה בסמוך בדברי האבני מילואים].

פד. אלא שהעירו שכל זה רק אם איסורי הנאה הם שלו, אבל אם איסורי הנאה אינם שלו, ממילא כשנאסר מדרבנן נעשה אינו שלו, ושוב לא חוזר ונעשה שלו גם אם פקע האיסור דרבנן. אלא שזה תלוי בנידון הנ"ל בגדר איסורי הנאה דרבנן אם כלפי הדאורייתא הוא חשוב שלו או לא [ראה בהערה בסמוך], ולפי דברי הקובץ שיעורים שהובאו לעיל בזה אין זה קושיא.

פה. ובעיקר מה שמבואר באחיעזר כדבר פשוט שאחר שפקע האיסור הנאה הוא חוזר להיות בעלים עליו, ואינו תלוי באם יש בעלות באיסורי הנאה, כעין זה מבואר גם בנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק או"ח ס" ב ד"ה אמנם אומר) ובמקור חיים (ס" תמח סק"ט) שנקטו כדבר פשוט שאיסור הנאה של חמץ חוזר לבעלים לאחר הפסח. ובשיעורי הגרי"ג אדלשטין (ס" ו אות ד) ביאר שכיון שאין כאן חסרון בכח זכות הבעלים, אלא משום שלא שייך בעלות בדבר שאין בו תורת ממון, לכן כל שחזרה אליו תורת ממון, חוזרת הבעלות, וכמו שמסתבר שמי שמת וחזר וחי שחוזר הממון אליו, שזה לא גרע ממה שמבואר בגמרא (ב"ב קמב.) בגר שמת ובזבזו ישראל נכסיו ואחר כך נולד לו בן שזוכה הבן ומפקיע מן הזוכים.

א. כך הובא בדבריהם, אולם המגיהים העירו שלא נמצאו דברי התורת כהנים לפנינו.

ב. ויש לדון, למסקנת הגמרא שתרומת הדשן ועגלה ערופה לכולי עלמא אין מלמדין, משום

אכן הריטב״א ותוספות הרא״ש (יומא נט: ד״ה אין) כתבו, שמדברי הגמרא משמע שמקור הדין שנעשית מצותו אין מועלים לא נלמד משני הכתובים, שהרי הגמרא הביאה את הדין שאין מועלים עוד לפני שידענו שיש כאן שני כתובים, שהרי הגמרא מקשה מדין תרומת הדשן שמוכח שמועלים, הרי שהיה לגמרא מקור אחר לדין שאין מועלים.

ב. גדר הפקעת דין מעילה כשנעשית מצותו

חקירה בגדר הדין

בגדר דין זה, שדבר שהיה בו דין מעילה ומשנעשית מצותו אין מועלין בו, יש לחקור מהו גדר ההיתר. האם ההיתר הוא משום שסיבת הגורם לדין המעילה התבטלה, שעד שנעשית המצוה היה הדבר צריך להיאסר, ומשנעשית מצותו אין יותר סיבה לאיסור וממילא הותר דין המעילה מעצמו. או שגם לאחר שנעשית מצותו עדיין סיבת האיסור קיים, אלא שעצם עשיית המצוה יש בזה הפקעה מהאיסור. ובהמשך הדברים יתבאר, שנחלקו בצדדים אלו רש״י ותוספות.

לרש״י איסור הקדשים פוקע ממילא

והנה מצינו שרש״י במעילה (יב: ד״ה יצאו) הביא את סברתו דלעיל גם לבאר את הדין שקדשים שמתו יצאו מידי מעילה, שכיון שאין לגבוה צורך בהם, שהרי משמתו לא חזו לגבוה, פקעה קדושתם[ג].

עוד מצינו ברש״י (מעילה י: ד״ה ולא), שלא זו בלבד שאם נהנה מהם לאחר שמתו אין עליו חיוב קרבן מעילה, אלא שגם מדאורייתא אין כלל איסור הנאה מקדשים שמתו[ד], והאיסור להנות מהם הוא רק מדרבנן[ה].

ומבואר הקובץ שיעורים (סי׳ כא אות ב), שלשיטת רש״י שסובר שמסברא פקע איסור ההנאה ודין המעילה, גדר הדברים הוא, שהאיסור להנות מקדשים אינו איסור עולמי שחל משעה שהקדישו, אלא האיסור מתחדש בכל רגע ורגע כל זמן שהוא מיוחד לגבוה, שעצם מה שעכשיו הוא עומד לגבוה אוסר להנות ממנו, ומזמן שכבר אינו עומד לגבוה לא מתחדש עליו איסור ההנאה. והיינו, שאין כאן דין הפקעה שחל מחמת קיום המצוה [שהרי בחטאות שמתו לא נתקיימה המצוה כלל], אלא להיפך, מכיון שאין בו עוד צורך גבוה לא חל עליו מכאן ואילך איסור הנאה[ו].

וכמתבאר בשיטת רש״י שסובר שדין נעשית מצותו שייך רק בקדשים שאיסורם מחמת שעומדים לגבוה, שמשעה שאין עומדים לגבוה בטל איסורם, כן מצינו שסוברים גם תוספות ישנים (יומא ס: ד״ה משום), שהקשו, מדוע הגמרא לא הביאה להקשות מדין ציפורי מצורע, שהציפור השחוטה אסורה בהנאה גם לאחר שנעשית מצותה. ומתרצים תוספות ישנים, שלא היתה הוה אמינא שבציפורי מצורע יהיה דין נעשית מצותן להתירם בהנאה, שכן אין זה קדשים אלא מעשה חוץ, ודין נעשית מצותן שייך רק בקדשים. ואף שגם עגלה ערופה נעשית בחוץ, מכל מקום מצינו שכתוב בה כפרה כקדשים.

לשיטת תוספות דין נעשית מצותו מועיל בכל איסורי הנאה

אכן כתבו הרש״ש (פסחים כב: ד״ה ממשמע) והקובץ שיעורים (שם), שבשיטת תוספות מוכח שסברו שלא כשיטות אלו שזהו דין בחלות דין מעילה בקדשים, אלא לתוספות דין נעשית מצותו שייך גם בשאר איסורי הנאה שבתורה. שכתבו (תמורה לג: ד״ה נשרפין) בביאור הדין המבואר בגמרא בתמורה שם (לד.), שאיסורי הנאה שדינם בקבורה אפרם אסור, ואיסורי הנאה שדינם בשריפה אפרם מותר, וז״ל ׳צריך עיון טעמא מאי [היינו מה החילוק בין נשרפים לנקברים], ואומר מורי הרמ״ר, דנשרפין כיון שצוה הכתוב לשורפן, אחר שעשה, כאילו נעשית מצותו, ואין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו, הכי נמי כיון שנעשית מצותו הלך אסוריה׳.

ומבואר בדבריהם שנקטו שהדין שנעשית מצותן אין מועלין בהם אינו דין מדיני הקדשים, והוא לא שייך לדין חטאות שמתו יצאו מדי מעילה, שהרי סוברים תוספות שדין ׳נעשית מצותו׳ שייך לכל דיני מצוות התורה ולאו דווקא לקדשים, וגם ערלה וכלאי הכרם שאין להם שייכות לדיני קדשים, כיון שדינם בשריפה, לאחר שנשרפו מותרים בהנאה.

וכתב הקובץ שיעורים (שם אות ה), שהטעם שתוספות חולקים על רש״י, וסוברים שדין נעשית מצותו לא שייך לדיני קדשים בדווקא אלא לכל דיני איסור הנאה, שבגמרא מבואר שהיה צריך להיות דין נעשית מצותו גם בעגלה ערופה, שתהיה מותרת בהנאה לאחר עריפתה [לולי שמיעטה התורה ואסרתה גם אחר עריפתה], ושיטת תוספות [תבואר לקמן] שעגלה ערופה לא נחשבת כלל לקדשים, שהרי היא נעשית בחוץ, ואם דין נעשית מצותו היה שייך רק לדיני קדשים, לא היה צריך להיות שעגלה ערופה תותר לאחר עריפתה. אלא מוכח שזהו דין כללי בכל איסורי הנאה, וגם עגלה ערופה שנאסרה משעת ירידתה לנחל, היתה צריכה להיות מותרת כשנעשית בה מצות העריפה. ורש״י שחולק, סובר שדין נעשית מצותו שייך רק בקדשים, וסובר כשיטת הראשונים [יובא לקמן] שגם עגלה ערופה נחשבת קדשים.

לתוספות הגדר הוא שעשיית המצוה מפקיעה את האיסור

עוד מוכח בשיטת תוספות, שאין לבאר לשיטתם שגדר הדין שכאשר נעשית מצותו אין דין מעילה, משום שאיסור המעילה נובע מהדין לקיים את המצוה, וכשנתקיימה המצוה אין יותר סיבה לאיסור מעילה וממילא מתבטל האיסור, כרש״י. שהרי בערלה וכלאי הכרם שדינם בשריפה, אי אפשר לומר שהאיסור הנאה נובע מהדין שריפה, אלא אדרבא מחמת האיסור הנאה שבהם אמרה התורה לשרפם, ובכל זאת סוברים תוספות שכאשר שרפם קיים הדין שכאשר נעשית מצותו מותר בהנאה[ז].

וכתבו האחרונים[ח], שצריך לומר שסוברים תוספות, שבאמת בקדשים איסור ההנאה חל משעת ההקדש לעולם, וממילא האיסור אינו צריך לפקוע כשאין לגבוה צורך בו[ט], אלא שחידשה התורה, שעצם מה שנעשית מצותו מתיר את האיסור הנאה, שעשיית מצותו מתירתו[י]. ולכן סברו, שמדין זה נלמד לכל התורה, שבכל דבר האסור בהנאה, עשיית מצותו מתירתו, שדבר שאסרתו התורה בהנאה והטילה עליו גם דין שריפה, אמרה התורה שקיום דין השריפה בדבר האסור מתירו בהנאה.

והנקברים שאפרן אסור, כתבו הנודע ביהודה (שו״ת מהדו״ק יו״ד סי׳ צ) והאבני מילואים (שו״ת סי׳ יט) שהטעם הוא משום שאין קיום מצוה בקבורה, שלא מפורש בתורה שיש דין חיובי לקבור, אלא שכיון שהדבר אסור בהנאה צריך להעלימו מן העין כדי שלא יכשלו בו. אבל אם היתה מתקיימת מצוה על ידי הקבורה, מחמת קיום המצוה היה פוקע האיסור הנאה[יא]. ואף

שתרי מיעוטי כתיבי, ׳הכא כתיב (דברים כא ו) ׳הערופה׳ [רש״י ׳זו ולא אחרת כזו׳] והתם כתיב (ויקרא ו ג) ׳ושמו׳ [רש״י ׳מדהוה ליה למכתב ושם וכתיב ושמו, לזה ולא לאחר׳], האם לשיטת תוספות גם במיעוטים אלו אנו אומרים שבאים ללמד על כל התורה שנעשית מצותו אין מועלין.

ג. וראה גם בפני יהושע (קידושין נז. ד״ה ואי) שכתב מסברת עצמו, שדין קדשים שמתו יצאו מידי מעילה שייך רק בקדשים שהותרו לאחר שנעשית מצותן, וממילא גם במתו שלא חזו עוד למצותם מותרים. אבל באותם דברים [יובאו לקמן] שחידשה בהם התורה שאין בהם דין נעשית מצותם, ואסורים גם אחר קיום המצוה, הוא הדין גם באופן שמתו עדיין באיסורם הם עומדים. אולם לפי הפני יהושע הסברא בקדשים שמתו נלקחה מדין נעשית מצותו, ואילו לדעת רש״י הסברא קיימת אצל כל אחד מהם בפני עצמו.

ד. ומצינו שנחלקו בזה המהרש״א והמהר״ם אם יש בהם איסור קודש או לא. שיטת המהרש״א (קידושין נז: בתוס׳ ד״ה מה) שאין בהם איסור קודש, ולשיטת המהר״ם (שם) יש בהם איסור קודש.

ה. והקובץ שיעורים (סי׳ כא אות ג) מביא בשם הגר״ח להוכיח שתוספות חולקים על רש״י, וסוברים שקדשים שמתו אף שאין מועלים בהם, אבל עדיין הם אסורים בהנאה מדאורייתא. שתוספות (זבחים סט: ד״ה רבי) הקשו, איך חל איסור נבילה של עוף טהור על איסור קדשים, הרי שסברו שגם משנתנבלה עדיין יש איסור קדשים עליה. וכתב, שתוספות לשיטתם [יובא לקמן] שדין נעשית מצותן הוא דין חיובי שחל מחמת קיום המצוה ומפקיע מדין מעילה, אבל איסור ההנאה נשאר. אכן אפשר, שאין לדמות בין דין קדשים שמתו לדין נעשית מצותן לשיטת התוספות, ודין נעשית מצותן מפקיע לגמרי גם את איסור ההנאה [כמובא לקמן הוכחות האחרונים לכך שמתיר גם בהנאה], מה שאין כן בקדשים שמתו שלא נעשית בהן מצותן ורק אינם עומדים למזבח, בזה לא פקע איסור ההנאה ורק מעילה אין כאן.

ו. וכן מצינו לשון כעין זה בחידושי הגר״ח (מעילה פ״ב ה״ה) ז״ל ׳אשר לפי זה, גם לענין הך דינא דנעשית מצותן, נראה דהיינו רק בקדשי מזבח דקדושתן היא למצותן, ועל כרחך כשנעשית מצותן פקעה קדושתן׳.

ז. אמנם הדברי יחזקאל (סי׳ י ס״ק יט) נוקט בשיטת תוספות, שצריך לומר שזהו גם דין איסורי הנאה, שכל האיסור הנאה נובע ממה שציותה התורה לשורפם, ולולי שהיה בהם דין שריפה לא היו נאסרים בהנאה. ולכן כשנעשית מצותן וקיים בהם את דין השריפה, מתבטל ממילא האיסור הנאה.

ח. קובץ שיעורים (סי׳ כא אות ג), קונטרס דברי הרב [להגרי״ש כהנמן] (סי׳ נא).

ט. וכהוכחת הגר״ח [לעיל] שלשיטת תוספות יש איסור הנאה בקדשים מדאורייתא גם לאחר שמתו ואין לגבוה צורך בהם, ודין ׳נעשית מצותו׳ הוא כח מתיר. קובץ שיעורים (שם). אך לכאורה צ״ע, שא״כ איך למדו תוספות לדמות את דין הנשרפין שאפרן מותר לדין נעשית מצותן, הרי דין נעשית מצותו התחדש רק לגבי פרשת מעילה ולא לפרשת איסור הנאה. ואיך סברו תוספות שמדין נעשית מצותו יהיו ערלה וכלאי הכרם מותרים בהנאה, הרי בקדשים גם לאחר שנעשית מצותן הם עדיין אסורים בהנאה ורק איסור מעילה הותר, וצ״ע.

י. ולשיטת תוספות נתבאר, שהלימוד הוא מהשני כתובים בתרומת הדשן ועגלה ערופה, שלשיטת תוספות שני הכתובים מלמדים להיפך, שרק תרומת הדשן ועגלה ערופה מועלים בהם גם לאחר שנעשית מצותן, ובשאר קדשים עשיית מצותם מתירתם.

יא. המרדכי (פסחים פ״ב רמז תקמה) כתב וז״ל ׳כתב רבינו אבי העזרי, דכל איסורין שבתורה שרי לאוכלן שלא כדרך הנאתן, או ליהנות מהן שלא כדרך הנאתן, וכל שכן מאפרן, דתנן כל הנשרפין אפרן מותר. ומעשה בא לידי ושאלוני מהו לשרוף שרץ אחד טמא ולשתות האפר

אם שרף את הנקברים עדין באיסורם עומדים, שכן מכיון שלא היה קיום מצוה בשריפתם אין חלות דין היתר מחמת השריפה.

מדוע אין דין נעשית מצותו בקבורה לביאור תוספות

הגמרא בתמורה (שם) מקשה על המימרא שהנקברים אפרן אסור, 'ונקברין אפרן אסור, והתניא, דם הנדה ובשר המת שנפרכו טהורין, מאי לאו טהורין ומותרין, לא טהורין ואסורין'. מבואר, שלמסקנת הגמרא בשר המת אסור בהנאה, משום שמת הוא מהנקברים והנקברים אפרם אסור. ומקשים הנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק יו"ד סי' צ) והמנחת חינוך (מצוה קמו אות טז), לשיטת תוספות שהטעם שהנקברים אפרם אסור משום שאין מצוה בקבורתם, אבל אם היתה מצוה בקבורה היתה הקבורה מתירתו בהנאה, אין הבנה לקושיית הגמרא, שהרי קבורת מת זו מצוה חיובית מן התורה, וכמו שדורשת הגמרא בסנהדרין (מו:), ואם כן ודאי שקבורת המת תתיר אותו בהנאה שהרי נעשית מצותו.

והנודע ביהודה מתרץ, שהדין שכאשר נעשית מצותו הותר איסורו, שייך רק באופן שדין השריפה בא מחמת איסורו, אבל אם דין השריפה בא מדין אחר, אין השריפה מתירה את איסורו. ודין קבורת מת, אף שמצוה דאורייתא הוא, אבל מצות הקבורה אינה מחמת איסור ההנאה של המת, אלא כדי שלא יתבזה, ולכן אין קבורתו מתירתו.

ויש מן האחרונים[י] שמבארים באופן אחר את כוונת תוספות שהנקברין אפרן אסור, שאין הטעם רק משום שאין מצוה בקבורה, אלא עיקר הטעם הוא שמצות הקבורה לא מסתיימת במעשה הקבורה, אלא המצוה היא שהדבר שדינו להיות קבור יהיה במצב של קבור לעולם, ואם יתגלה חייב שוב לחזור ולקוברו[יא]. והדין שכאשר נעשית מצותו הותר בהנאה, הוא רק באופן שנסתיימה המצוה ואין יותר שום חלות דין בחפצא, אבל במצות קבורה שהמצוה ממשיכה גם לאחר מעשה הקבורה, לא שייך להתיר את האיסור מחמת דין נעשית מצותו. ולכן גם בקבורת מת, אף שיש קיום מצוה דאורייתא בקבורתו, לא ניתר המת בהנאה מחמת קיום המצוה.

18/06/2018 אהח

דין נעשית מצותו רק באיסורים שחלו קודם המצוה

וכתבו התוס' ישנים (יומא ס: ד"ה ועגלה), שדין ההיתר בנעשית מצותו, שייך רק בדבר שהאיסור חל עליו קודם מצותו, שקיום המצוה מתיר את האיסור שחל מקודם. אבל אם לא חל איסור קודם קיום המצוה, ועל ידי הקיום מצוה עצמו צריך לחול איסור, ודאי שאין קיום המצוה מעכב את האיסור מלחול.

עוד כתב הקובץ שיעורים (ח"ב סי' כא אות ז), שכל מה שכתבו תוספות שדין נעשית מצותן שייך בכל איסורי הנאה שהותרו לאחר שנשרפו, היינו רק בדבר שאין בו עכשיו סיבה לאיסור, אלא שאנו באים לאוסרו מחמת שהיה אסור מקודם, בכזה אופן אם נעשית מצותו אינו אסור. וכגון ערלה וכלאי הכרם, שלאחר שנשרפו אין סיבה לאוסרם, שהרי מכיון שנשרפו נשתנתה צורתם והם לא נחשבים עכשיו פירות, וממילא אין לנו לאוסרם מחמת מצבם שאחרי השריפה. אלא שאנו באים לאסור מחמת שהיו מתחילה קודם השריפה אסורים בהנאה, ואיסור זה הוא איסור לעולם, והיה צריך להיות שגם אחר השריפה ימשיך בהם האיסור שהיה בהם קודם השריפה, בזה נאמר הדין שכיון שנעשית מצותן פקע האיסור שהיה בהם מקודם. וכמו כן בקדשים, כל איסורם היה מחמת שעמדו למצותם, ועכשיו לאחר עשיית המצוה אין סיבה לאיסור מחמת ההוה, אלא שהאיסור שחל בתחילה הוא איסור עולמי, בזה דין נעשית מצותו מפקיע את האיסור, שהאיסור שהיה קודם המצוה לא ימשיך לאחר המצוה. וכן בעגלה ערופה, כל האיסור שהיה בה מחמת שעמדה לכפר, ומכיון שכבר כיפרה אין סיבה שיחול בה איסור הנאה חדש, בזה דין נעשית מצותו היה צריך להפקיע שלא ימשיך האיסור שחל בתחילה [לולי שחידשה התורה שבעגלה ערופה אין אומרים נעשית מצותה ואסורה גם אחר העריפה].

אבל אם יהיה דבר שגם אחר עשיית המצוה יש טעם לאוסרו מחמת ההוה ולא מחמת העבר, לא יועיל בזה דין נעשית מצותו כדי להפקיעו מן האיסור, שהרי אף אם יש כח לעשיית המצוה להתיר, עדיין קיים הטעם לאסור משום מצבו כעת.

ועל פי יסוד זה מיישב הקובץ שיעורים את קושיית הרש"ש (פסחים כב: ד"ה ממשמע), שהקשה, מדוע שור הנסקל אסור בהנאה גם לאחר סקילתו, הרי אין לך דבר שנעשית מצותו ומועלים בו, ולשיטת תוספות כל איסורי הנאה בכלל[יב].

ותירוץ הדברים לפי יסוד זה, שדין נעשית מצותו לא יכול להתיר דבר בהנאה כשסיבת האיסור נובעת גם מחמת ההוה ולא רק מחמת העבר. ובשור הנסקל איסור ההנאה לא נבע מחמת שעמד לסקילה, אלא האיסור נבע מעצם זה שהשור הרג אדם, וסיבת איסור זה עדיין קיימת, שהרי גם כשהשור נסקל יש כאן חפצא של שור, וכיון שהחפצא הזה הרג אדם יש בו סיבה לאיסור מחמת עכשיו, וכיון שכן לא שייך בזה כלל הדין של נעשית מצותו.

וכמו כן בחמץ שביטלו, לשיטות שבביטול חמץ מקיימים מצות 'תשביתו' (שמות יב טו), אין מקום לדון שקיום מצות הביטול יתיר את החמץ בהנאה משום שקיימת בו מצות ביטול ונעשית מצותו, שהרי גם לאחר הביטול יש כאן עדיין חמץ, והחמץ מחמת מצבו העכשוי הוא סיבה לאיסור הנאה, ובאופן כזה לא אמרינן נעשית מצותו[יג].

ג. אם בהפקעת דין מעילה מותרים בהנאה

שיטת רש"י ותוספות שכאשר נעשית מצותן מותרים בהנאה

הן לשיטת רש"י, שדין נעשית מצותן הוא דין מיוחד בקדשים שהותרו משום שאינם קדשי ה', והן לשיטת תוספות שדין נעשית מצותן הוא דין בכל איסורי הנאה, נתבאר, שדין ההיתר הוא לא רק לגבי דין מעילה, שהנהנה מהם פטור מקרבן מעילה, אלא אפילו איסור הנאה אין עליהם מדאורייתא, ומדאורייתא הם מותרים בהנאה לכתחילה[יד].

ויתירה מזו מצינו ברש"י (יומא נט: ד"ה והרי), שמביא מקור לדברי הגמרא שבתרומת הדשן יש מעילה גם אחר שנעשית מצותו, וז"ל 'דטעון גניזה, אלמא אסור בהנאה, וכיון דבהנאה אסור משום קדושתו, מעילה נמי אית ביה'. מפורש ברש"י שדין המעילה ודין האיסור הנאה שייכים אחד לשני, ומה שאין מעילה כשנעשית מצותו, הוא משום שפקע מהחפצא הקדושה לגמרי והותר בהנאה. אבל אם לא פקעה הקדושה לגמרי לאחר עשיית המצוה, והחפצא נשאר עדיין אסור בהנאה מחמת קדושתו, ודאי שגם מועלים בו, אף שנעשית מצותו.

מקורם של הראשונים שדין נעשית מצותן מתיר בהנאה

וכתבו האחרונים[טו], שדבר זה מוכח מתוך סוגיית הגמרא, שדין נעשית מצותן מתיר גם בהנאה לכתחילה ולא רק מפקיע את דין מעילה.

שהגמרא מביאה, שמצינו בכמה מקומות שמיעטה בהם התורה את דין נעשית מצותן, ואסורים גם לאחר שנעשית מצותם. ואלו הם, תרומת הדשן, עגלה ערופה, ובגדי כהונה לשיטה אחת.

לרפואה, והשבתי דמותר, דכל הנשרפין אפרן מותר'. משמעות לשונו שהטעם שהנשרפין אפרן מותר, אינו משום שהותר בהנאה אלא משום שלאחר שנשרפו אי אפשר להנות מהם כדרך הנאתן, והנאה שלא כדרך מותרת. ולכן סובר המרדכי שגם בכל איסורי הנאה אפילו אם לא חייבה התורה שריפה, מכל מקום אם שרפם מותר לאכלם. וכתב בביאור הגר"א (יו"ד סי' קנו אות כב), שלשיטת המרדכי שההיתר הוא משום שנהנה שלא כדרך הנאתן, א"כ בכלאי הכרם ובשר בחלב שאסורים גם שלא כדרך הנאתן לא תועיל שריפה, ואפרן יהיה אסור בהנאה. והקשו האחרונים [ראה אשר לשלמה (מועד סי' מא)], שלשיטת המרדכי אין נפקא מינה בין נקברים לנשרפין, אלא החילוק הוא רק אם נהנה כדרך הנאה או שלא כדרך. ראה קונטרס דברי הרב [להגרי"ש כהנמן] (סי' נא) שביאר את שיטת המרדכי. וראה גם חזון איש (הלכות פסח סי' קטז סק"ז).

יב. אבי עזרי (חמץ ומצה פ"ג הי"א). וראה בחידושי הגז"ר בנגיס (סי' נז סק"ב) ושאר אחרונים.

יג. שהרי לגבי מצות כיסוי הדם מביאה הגמרא (חולין פז.) מיעוט מיוחד שאם כיסהו ונתגלה פטור מלכסות, אבל לולי המיעוט היה צריך להיות הדין שאם נתגלה מחויב לשוב ולכסותו.

יד. ראה שם שתלה את קושייתו במחלוקת (שם) בלימוד הפסוק 'לא יאכל את בשרו' (שמות כא כח), שלפי שיטה אחת לומדים מפסוק זה איסור הנאה לאחר סקילתו. ואף לשאר השיטות כתב הרש"ש שעל כל פנים אין מקרא יוצא מידי פשוטו וזהו המקור שאסור בהנאה גם לאחר שנעשית מצותו. אלא שחזר הרש"ש והקשה, שא"כ מדוע לא מביאה הגמרא את פסוק זה בתורת מקור שאין דין נעשית מצותו, שיהיה ג' כתובים הבאים כאחד שלכולי עלמא אינם מלמדים.

טו. ואפשר שזו עומק סברת התוספות ישנים, שדין נעשית מצותו שייך רק באיסורים שחלו קודם המצוה ולא באיסורים שצריכים לחול מחמת המצוה, שכן רק באיסורים שחלו המצוה ניתן לומר שהאיסור שצריך להיות אחר המצוה נובע מהדין של קודם המצוה, וכיון שנובע מחמת העבר דין נעשית מצותו מפקיע אותו. אבל איסורים שלא היו בו קודם המצוה, על כרחך שיש סיבה לאיסור גם מחמת ההוה, ובזה לא שייך דין נעשית מצותו.

טז. שהרי לשיטת תוספות דין 'נעשית מצותן' מתיר בהנאה את כל איסורי הנאה לאחר שנשרפו. ועל כרחך שלשיטתם דין נעשית מצותן בקדשים מתיר גם בהנאה, שאם נאמר שדין זה בא רק לפטור מקרבן מעילה, אי אפשר ללמוד מזה להתיר בהנאה באיסורי הנאה לאחר שנעשה מצותן. ומוכח שלשיטתם דין נעשית מצותן שבקדשים מתיר בהנאה לגמרי, ולכן למדו תוספות מזה להתיר האיסור הנאה גם משאר איסורי הנאה כשנעשית מצותן, כמו בקדשים. וגם לשיטת רש"י שדין נעשית מצותן הוא דין מיוחד בפרשת קדשים, ולשיטתו ניתן היה לומר שהפטור הוא רק מקרבן מעילה, מכל מקום כבר הובא ששיטת רש"י (י: ד"ה ולא), שדבר שאינו קדשי ה' מותר בהנאה מדאורייתא. ולקמן יובאו דברי הקרן אורה בשיטת תוספות, שלשיטתו לתוספות יש בקדשים איסור הנאה גם לאחר שנעשית מצותן.

יז. משיב דבר (שו"ת ח"ב סי' עד) וכתבי הגרי"ז (כריתות ו. ד"ה דהוי).

ולגבי תרומת הדשן, שיטת כמה ראשונים [יובאו לקמן] שגם לאחר חידוש התורה אין בה דין מעילה, אלא רק איסור הנאה[יח]. וכמו כן לגבי עגלה ערופה, פשטות הדין הוא שודאי אין בה כלל דין מעילה גם קודם המצוה, שהרי היא נעשית בחוץ, וקל וחומר שגם אחר העריפה רק דין איסור הנאה יש בה כקדשים. ואם נאמר שדין נעשית מצותן מפקיע רק את דין המעילה ועדיין נשאר איסור הנאה, אין בתרומת הדשן ובעגלה ערופה שייכות לדין זה, שכן אפשר שבאמת דין תרומת הדשן ועגלה ערופה הוא כשאר דיני קדשים שיש בהם דין נעשית מצותן, ואפילו הכי הם אסורים בהנאה, שהרי דין נעשית מצותן אינו מתיר בהנאה. אלא מוכח שבדרך כלל דין נעשית מצותן מתיר גם בהנאה לגמרי, ולולי חידוש התורה היה צריך להיות הדין שתרומת הדשן ועגלה ערופה יהיו מותרים לגמרי בהנאה, ומה שאסרתם התורה בהנאה, משום שבהם לא קיים הדין של נעשית מצותן.

והקרן אורה (מעילה יא. ד"ה ובאותו) כתב, שאין ללמוד מהדין שבעגלה ערופה לולי חידוש התורה היתה מותרת בהנאה לגמרי מחמת שנעשית מצותה, שבכל דבר שנעשית מצותו הותר בהנאה לגמרי, שאפשר, שבדין 'נעשית מצותו' אמרה התורה שבכל דבר על ידי קיום המצוה זה מוריד אותו מדרגת איסורו שקודם המצוה. ולכך, בעגלה ערופה שגם קודם שנערפה כשנאסרה משעת ירידתה לנחל היה בה רק איסור הנאה ולא דין מעילה, בזה על ידי קיום המצוה היה צריך להיות הדין שמותרת לגמרי [אלא שחידשה התורה שעדיין נשארה באיסורה, ולא קיים לגבי עגלה ערופה דין נעשית מצותן]. אבל בדבר שקודם שנעשית מצותו היה בו דין מעילה, אפשר שקיום המצוה לא מתירו בהנאה לגמרי, אלא רק פקע ממנו הדין מעילה[יט].

ד. איסור תרומת הדשן אחר שנעשית מצותו

השקלה וטריא בגמרא

הגמרא (מעילה יא:) שואלת על הכלל שאין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו, שהרי מצינו בתרומת הדשן שאף לאחר שנעשית מצותו מועלים בו, שהרי אף לאחר קיום המצוה דרשו חז"ל (פסחים כו.) 'ושמו אצל המזבח (ויקרא ו ג) שלא יפזר, ושמו שלא יהנה'. ומתרצת הגמרא, שיש הסוברים שגם בגדי כהונה אסורים אף לאחר שנעשית מצותן, ואם כן הוי תרומת הדשן ובגדי כהונה שני כתובין הבאין כאחד, וכל שני כתובים הבאין כאחד אין מלמדין. ולשיטות שבגדי כהונה מותרים, מכל מקום מצינו שעגלה ערופה אסורה גם לאחר שנעשית מצותה [רש"י (זבחים מו. ד"ה ועגלה) 'דכתיב 'וערפו שם' (דברים כא ד), והאי שם קרא יתירא הוא, לומר שתהא שם קבורתה'], ותרומת הדשן ועגלה ערופה הם שני כתובים הבאים כאחד. וגם לשיטות ששני כתובים הבאים כאחד מלמדים, מכל מקום בדין זה של 'נעשית מצותן' אין מלמדים, משום שמיעטה התורה בפרשיות אלו לומר שאינם מלמדים.

מחלוקת הראשונים אם בתרומת הדשן יש מעילה או רק איסור הנאה

ותוספות (זבחים שם ד"ה ולא) הקשו, שבמשנה (מעילה יא:) מפורש שדישון המזבח הפנימי לא נהנים ממנו ולא מועלים בו. ובגמרא שם משמע, שכן הדין גם לגבי מזבח החיצון, שאין מועלים בו. שהגמרא שם שואלת על המשנה, 'בשלמא מזבח החיצון דכתיב ביה ושמו אצל המזבח, מזבח הפנימי מנלן', משמע שסברה הגמרא שגם במזבח החיצון אין מועלין בו ולומדים זאת מן הפסוק 'ושמו', ובזבחים משמע להיפך, שמפסוק זה עצמו לומדים שיש איסור הנאה בתרומת הדשן. ומתרצים תוספות, שאין כוונת הגמרא שם על הדין שאין מועלים, שלגבי דין זה יש חילוק בין מזבח הפנימי לחיצון, ובחיצון מועלים בו כמבואר בסוגייתנו, ונידון הגמרא הוא מנין לומר שיש כלל מצוה לדשנו דכתיב בו 'ושמו'.

ובדברי תוספות מבואר, כפשטות הגמרא, שמהפסוק 'ושמו' לומדים שתרומת הדשן גם לאחר שנעשית מצותו מועלים בה, ומשום כך הוקשה לתוספות מהדין שאין מועלים בתרומת הדשן. וכן היא שיטת רש"י (יומא נט: ד"ה והרי), שמהדין שאסורה בהנאה לומדים גם שמועלים בה[כ].

אבן תוספות ביומא (נט: ד"ה והרי) כתבו ליישב בשם ריצב"א, שתרומת הדשן לאחר שהניחה אצל המזבח אין בה מעילה, שכיון שכבר לא חסר בה דין עבודה, היא לא נחשבת מכאן ואילך קדשי ה', וממילא אין בה מעילה. ומה שחידשה התורה ב'ושמו' שיש דינים גם לאחר שנעשית מצותן, חידוש זה הוא רק לענין זה שעדיין יש בתרומת הדשן איסור הנאה מדאורייתא [ולא דין מעילה]. וכתבו תוספות 'ואל תתמה על מה שפירשתי דתרומת הדשן לית בה מעילה אלא איסור הנאה, אף על גב דהכא קאמר מועלין [כוונתם, שהרי לשון הגמרא שתרומת הדשן 'מועלין בה', ולא שיש בו רק איסור הנאה], הא קאמר נמי עגלה ערופה בה, ובההיא לית בה מעילה אלא איסור הנאה וכו', אלא מועלין דקאמר לאו דוקא, אלא איסור הנאה'[כא].

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד אם יש מעילה בתרומת הדשן

ובמחלוקת התירוצים בתוספות בדין תרומת הדשן, אם יש בזה מעילה או רק איסור הנאה, מצינו שנחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד. הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ב הט"ו) כתב 'ואסור ליהנות בו', ומשמע שסבר כריצב"א שחידוש התורה רק לענין איסור הנאה, והראב"ד (שם) כתב, שמחלוקת הרמב"ם והראב"ד היא לשיטתם. ששיטת הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ט הי"ג) שחידוש התורה לא נאמר רק על תרומת הדשן, אלא על כל הדשנים, דישון מזבח החיצון והפנימי והמנורה. וכיון שכן, אי אפשר לומר שנתחדש שיש בו גם דין מעילה, שהרי במשנה במעילה (יא:) מפורש, שדישון המזבח הפנימי לא נהנים ממנו ולא מועלים בו. ולשיטת הרמב"ם אי אפשר לחלק בין דישון הפנימי לדישון החיצון כתוספות, ודין הפרשה התחדש בכל הדשנים. ועל כרחך צריך ליישב כריצב"א שבתוספות, שהחידוש הוא רק לגב[19/06/2018 אהח]א"ד הנאה ולא לגבי דין מעילה[כב]. אבל הראב"ד חולק על הרמב"ם, וסובר (תמידין ומוספין פ"ב הט"ו) שחידוש התורה נאמר רק בתרומת הדשן שבמזבח החיצון, ולשיטתו אפשר ליישב כמבואר בתוספות, שהמשנה במעילה מדברת בדישון מזבח הפנימי, וסוגייתנו שיש מעילה בתרומת הדשן מדברת בדישון המזבח החיצון.

ביאור הגרי"ז בשיטת תוספות והרמב"ם מדוע לשיטתם אין דין מעילה

אלא שבשיטת הראשונים שהחידוש הוא רק לגבי דין איסור הנאה, ולא לגבי דין מעילה, לא נתבאר מדוע אין דין מעילה בתרומת הדשן. שלכאורה, מכיון שחידשה התורה שבתרומת הדשן אין דין 'נעשית מצותו', היינו שגם אחרי שתרם את הדשן נחשב כמו קודם שתרם, וכיון שקודם שתרם היה גם דין מעילה בתרומת הדשן, מדוע פקע דין המעילה לאחר שנעשית מצותו.

ובכתבי הגרי"ז (שם) מבאר, ששיטת תוספות, שכדי להפקיע את דין המעילה לא צריך את החידוש שנעשית מצותו מפקיע את דיניו, שכן מכיון שלאחר קיום המצוה הדשן אינו עומד לשום עבודה ממילא פוקע ממנו דין המעילה, כיון שאינו קדשי ה'. ודין זה קיים גם לולי הדין שעשיית מצותו מפקיעתו. ובדין נעשית מצותו התחדש, שלא רק שפקע דין המעילה, אלא פוקע ממנו לגמרי איסור ההנאה. ובתרומת הדשן שלא נאמר דין 'נעשית מצותו', נשאר דינו כמו קודם עשיית מצותו, שדין מעילה אין עליו כיון שאינו עומד לעבודה, אבל איסור הנאה נשאר עליו.

ה. איסור הנאה בעגלה ערופה אחר עריפתה

אם יש מעילה בעגלה ערופה

ובדין עגלה ערופה, שמבואר בגמרא שחידשה בה התורה שלא נאמר בה דין 'נעשית מצותו', ואסורה גם לאחר עריפתה, מצינו גם כן נידון בראשונים אם איסורה איסור הנאה או שגם יש בה דין מעילה.

בדברי תוספות (יומא שם) מבואר, שפשוט להם שעגלה ערופה אין בה דין מעילה, ואפילו אם נאמר שבתרומת הדשן יש דין מעילה, מכל מקום דין עגלה ערופה לאחר העריפה, אינו רק איסור הנאה בעלמא. וכן כתב היראים (סי' קיב). וכן מצינו במאירי (פסחים כו. ד"ה ועגלה) ז"ל 'עגלה ערופה אסורה בהנאה, ונקברת במקום עריפתה וכו', והנהנה בה עבר, אבל קרבן מעילה אין כאן, שמאחר שאינה ראויה לפדיון הרי היא כחטאות המתות'[כג].

ותוספות ישנים (יומא סא. ד"ה ועגלה) נראה שמסתפק בזה, שכתב ז"ל 'לאו במעילה, כי לא מצינו דשייכא מעילה בעגלה ערופה, אלא איסור הנאה מן התורה קאמר. ואפילו היה שם מעילה ממש וכו'. הרי שנסתפקו

יח. לקמן יבואר איך מתחלק הדין, שקודם עשיית המצוה היה בה גם איסור הנאה וגם דין מעילה, ולאחר המצוה יש בה רק איסור הנאה.

יט. דברי הקרן אורה מבוארים לפי ההגדרה בראשונים [לעיל] שדין נעשית מצותו הוא דין הפקעה, שמעשה קיום המצוה מפקיע את האיסור, ולשיטת הקרן אורה נחית רק בחד דרגא. אבל להשיטות שההגדרה היא שנפקע האיסור ממילא כיון שאינו קדשי ה', לא נתברר החילוק.

כ. אבן ברש"י בזבחים (מו. ד"ה והרי) כתב רק שאסורה בהנאה. ואפשר שרש"י לשיטתו [לעיל] שהאחד תלוי בשני, לא טרח לומר שגם יש בו מעילה.

כא. והמהרש"א ביומא (תוספות שם) כתב, שנפקא מינה במחלוקת הראשונים זו, גם לגבי דין היתר דם קודם כפרה, שהגמרא מדמה את דין דם לפני כפרה לדין דם לאחר כפרה שנעשית מצותו. שאם דין נעשית מצותו מתיר גם בהנאה, הוא הדין דם גם קודם כפרה מותר מדאורייתא בהנאה לכתחילה. אבל אם ההיתר הוא רק לדין מעילה, הוא הדין בדם קודם כפרה, הדם אסור בהנאה, ורק אין בו קרבן מעילה.

כב. והנה זה פשטות לשון הרמב"ם שדין התורה הוא רק לגבי איסור הנאה. והמשיב דבר (ח"ב סי' עד) תמה על הכסף משנה (מעילה פ"ב הי"ד) שמשמע שסבר ברמב"ם שחידוש התורה גם לגבי דין מעילה.

כג. אלא שבדברי המאירי מבואר טעם אחר מדוע אין דין מעילה בעגלה ערופה.

התוספות ישנים אם יש דין מעילה בעגלה ערופה. וכמו כן מצינו שהמאירי (קידושין נז. ד״ה עגלה) סובר שיש דין מעילה בעגלה ערופה[כד].

ובהעמק דבר (שו״ת ח״ב סי׳ עד) הביא להוכיח שאין דין מעילה בעגלה ערופה, ששנינו בתוספתא (פרה פ״ב ה״ד), שהגוזז והעובד בעגלה אינו לוקה, ואם היה דין מעילה בעגלה ערופה היה לוקה, כמו שכתב המשנה למלך (מעילה פ״א ה״ג) שכל דבר שחייבתו התורה עליו קרבן מעילה, אם עשאו במזיד לוקה. ואם כן, מדוע העובד בעגלה ערופה אינו לוקה[19/06/2018 אה] ועל כרחך משום שאין בה כלל דין מעילה[כה].

שורש הנידון אם עגלה ערופה נחשבת קדשים

ושורש הנידון אם שייך לומר כלל שיש דין מעילה בעגלה ערופה, תלוי באם עגלה ערופה נחשבת קדשים או לא נחשבת קדשים. והנה הגמרא בכריתות (ו.) מביאה מקור לדין איסור הנאה של עגלה ערופה, ׳עגלה ערופה מאי היא, דתניא, ׳וערפו שם את העגלה בנחל׳ (דברים כא ד) מלמד שטעון גניזה׳, ואם הלימוד הוא רק מפסוק זה אין לנו מקור לומר שיש לעגלה ערופה דין קדשים. אכן הגמרא בעבודה זרה (כט:) מביאה מקור אחר לדין איסור הנאה של עגלה ערופה, ׳אמרי דבי רבי ינאי כפרה כתיב בה כקדשים׳, ואם הלימוד הוא מפסוק זה יש מקום לומר שעגלה ערופה נחשבת כקדשים.

ותוספות (זבחים מו. ד״ה עגלה) הקשו, מדוע יש צורך בשני לימודים. ומתרצים שצריך את הפסוק הנוסף שכפרה כתיב בה כקדשים, לומר שגם לאחר עריפה אסורה שלא נאמר שכיון שנעשית מצותה הותרה. ויש מן הראשונים שכתבו להיפך[כו], שהלימוד מזה שכפרה כתיב בה כהקדש לומדים לאוסרה קודם העריפה, והפסוק ׳שם׳ בא לאסור גם אחר העריפה. ופשטות הדברים היא, שהאיסור הנאה שאחר העריפה הוא המשך לאיסור שקודם העריפה, שגילתה התורה שלא אומרים כאן דין נעשית מצותו, אלא ממשיך האיסור הנאה שהיה בה קודם עשיית המצוה.

והחזון איש (הו״ד בקונטרס זכרון שאול סי׳ ג) הוכיח שדין האיסור לאחר העריפה הוא המשך של האיסור שהיה בה קודם העריפה, שכן מבואר בסוגיא שאם היה לימוד רק בפרשת עגלה ערופה שאסורה גם לאחר עריפתה, היו לומדים מכאן לכל התורה שלא אומרים דין נעשית מצותו. ואם האיסור היה איסור חדש שחל על העגלה לאחר העריפה, לא היה שייך ללמוד מדין זה שבכל התורה לא אומרים דין נעשית מצותו, שכן אדרבא גם בעגלה ערופה האיסור הראשון נגמר משום ש׳נעשית מצותו׳, ומה שאסורה בהנאה זה מחמת שחל עליה איסור חדש. אלא מוכח שהאיסור לאחר העריפה הוא המשך לאיסור שהיה בה קודם העריפה, וזה סתירה לדין נעשית מצותו.

ואם כן, עיקר הנידון הוא איזה איסור הנאה היה בה קודם העריפה, האם נתנה התורה לעגלה ערופה דין קדשים גמור, או רק הוקשה לקדשים לקצת עניינים, ונפקא מינה כנתבאר לעיל אם שייך בזה דין מעילה.

האם יש פדיון לעגלה ערופה

ומצינו בדין עגלה ערופה מחלוקת האם ניתן לפדותה כשאר קדשים, או שאין בה פדיון, כשאר איסורי הנאה שאינם נפדים. שיטת המאירי (פסחים כו. ד״ה עגלה) והמהרש״ל (קידושין נז. רש״י ד״ה כקדשים) שודאי אין לעגלה ערופה פדיון ואינו תופס את דמיו, שכן עגלה ערופה לא נחשבת קדשים. אכן המשנה למלך (רוצח פ״י ה״ו) הביא, שבתוספתא (פרה פ״ב ה״ד) מפורש, שעגלה ערופה נפדית לעולם[כז]. ולשיטת המשנה למלך מוכח, שכאשר נתנה התורה בעגלה דין כפרה כקדשים, נתנה בה התורה דיני קדשים[כח].

מחלוקת תוספות ותוספות ישנים אם איסורה נובע מדין קדשים

והקובץ שיעורים (ח״ב סי׳ כא) מביא להוכיח ששיטת תוספות היא שעגלה ערופה אין איסורה משום קדושה. שכן מצינו במשנה (ע״ז עד.) ׳אלו אסורין ואוסרין בכל שהו, יין נסך, ועבודת כוכבים, ועורות לבובין, ושור הנסקל, ועגלה ערופה וכו׳. ותוספות לקמן (עב. ד״ה אלא) הקשו ז״ל ׳וא״ת אמאי לא חשיב במסכת עבודה זרה, פרוסה של לחם הפנים, וחתיכה של חטאת טמאה, וחתיכה של קדשים שמתו׳. ומתרצים תוספות ׳וי״ל דבקדשים לא קמיירי׳. הרי שסברו תוספות שדין עגלה ערופה לא נחשב דין ׳קדשים׳, שהרי המשנה לא מדברת בקדשים, ובכל זאת הביאה את דין עגלה ערופה. וכיון שאין בעגלה ערופה דין קדשים, ודאי שאין בהם דין מעילה. ומטעם זה פשיטא להו לתוספות ביומא (נט: ד״ה והרי), שלא שייך בעגלה ערופה דין מעילה.

אכן מביא הקובץ שיעורים שהתוספות ישנים (יומא ס. ד״ה משום) סוברים שדין איסור עגלה ערופה הוא מדין קדשים. ז״ל ׳והא דלא חשיב הכא שחוטה דצפורי מצורע שאסורה, לפי שאין זה קדשים אלא מעשה חוץ, אבל שעיר המשתלח נקדש בפנים, ועגלה ערופה אע״פ שמעשיה חוץ, כתיב בה כפרה כקדשים׳.

וכמו כן, לשיטת רש״י שדין נעשית מצותו התחדש רק בקדשים, שכאשר אינם עומדים לגבוה בטלה קדושתם, על כרחך צריך לומר שסובר שגם עגלה ערופה איסורה הוא איסור קדשים, שאם לא כן לא שייך בה דין נעשית מצותו.

ז. נעשית מצותן בקדשי בדק הבית

בגדי כהונה שבלו מדוע מועלים בהם

בגמרא (מעילה יא:) מובא שארבעה בגדים שכהן גדול נכנס בהם לפני ולפנים ביום הכיפורים, למאן דאמר שאסור להשתמש בהם, חידשה התורה, שאף שנעשית מצותן והיה בדין שיהיו מותרים בהנאה, אמרה התורה (ויקרא טז כג) ׳ופשט את בגדי הבד וגו׳ והניחם שם׳, מלמד שטעונים גניזה. ודין זה נאמר רק בבגדי כהן גדול, אבל בבגדי כהן הדיוט לא מצינו בהם דין מעילה, אלא אדרבא שנינו בסוכה (נא.) שמבלאי מכנסי כהנים היו עושים פתילות לשמחת בית השואבה, ומשום שבבגדי כהן הדיוט לא נתנה בהם התורה דין גניזה כבגדי כהן גדול.

ומצינו ברמב״ם (מעילה פ״ה ה״ד) שפסק, ׳כתנות כהונה שבלו, מועלין בהן כשאר קדשים. והחדשים, הואיל וניתנו ליהנות בהן אין מועלין בהן׳. והמשנה למלך (שם) תמה, שהרי דינא הוא שכל דבר שנעשית מצותו אין מועלים בו, ואם כן מדוע מועלים בהם לאחר שבלו[כט]. ועד כאן מצינו שחידשה התורה שאין דין נעשית מצותו רק בבגדי כהן גדול, אבל בגדי כהן הדיוט הרי הם כשאר קדשים שכאשר נעשית מצותם אין מועלים בהם[ל].

אמנם מצינו שהמאירי (קידושין נד. ד״ה כל) נתקשה בזה, וכתב ז״ל ׳ושמא תאמר מאחר שבלו הרי נעשית מצותם, וקיימא לן אין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו, תירצו בה, שכבר יצאו מכלל זה תרומת הדשן ובגדי כהונה׳. הרי שסבר המאירי שמהדין שבבגדי כהן גדול יש דין מעילה גם לאחר שנעשית מצותו, לומדים גם לבגדי כהן הדיוט. וכן מביא השער המלך (מעילה שם) שכך תירץ השיטה לא נודע למי (קידושין שם)[לא].

כד. והמאירי סתר משנתו בזה כמבואר.

כה. ואין לומר, שדברי התוספתא בעגלה ערופה מחיים, ומחיים אין דין מעילה, וסוגייתנו מדברת לאחר שנערפה, והעריפה מחדשת בה דין מעילה. שזה אינו, שהרי הובאו דברי הראשונים שלא שייך דין ׳נעשית מצותו׳ אלא בדינים שהיו עליו גם קודם שנעשית מצותו, שעשיית המצוה מתירתו, אבל דינים שהתחדשו בשעת עשיית המצוה לא שייך לגביהם דין זה. וכיון שמוכח מהתוספתא שמחיים אין בה דין מעילה, אם היה חל דין מעילה על ידי העריפה לא היה שייך בזה דין נעשית מצותו, ולא היה צריך לימוד מן הפסוק לומר שדין המעילה ממשיך גם אחר העריפה. אלא מוכח שכל הנידון היה רק לגבי איסור ההנאה שהיה על העגלה עוד קודם העריפה, ולולי הפסוק היה פוקע מחמת קיום המצוה, וחידשה התורה שאינו פוקע.

כו. ראה תוספות בקידושין (נז. ד״ה כפרה).

כז. ראה בתוספתא שם, שיש לפרש בענין אחר, אכן המשנה למלך הבין בדברי התוספתא כנתבאר לעיל. עיין חזון איש (פרה סי׳ ב).

כח. כן הוכיח הקובץ שיעורים (ח״ב סי׳ כא אות ט).

כט. יש לדון בעצם קושיית המשנה למלך, שהרי בעוד שלא בלו לא היו הבגדים אסורים בהנאה, שהרי הכהנים לובשים אותם ולא ניתנה תורה למלאכי השרת, והאיסור התחדש בהם רק בשעה שבלו שאי אפשר כבר להשתמש בהם. וא״כ מה שייך כלל להתירם בהנאה מדין נעשית מצותן, הרי נתבאר שאיסורים שלא היו בדבר קודם המצוה אלא חלו בשעת המצוה אין מקום להתירם מדין נעשית מצותן. ואולי יש לומר, שהכלל הנאמר לעיל הוא רק כשנתחדש איסור הנאה בשעה שנעשה מצותו אף שלא היתה מניעה שתחול מקודם לולי התורה התירתו, והביאור בזה שאין גורם האיסור יכול להיות סיבת התירו שהוא תרתי דסתרי, ולכן אם נעשה מצותו זה לא יכול להתיר איסורו כיון שהוא הגורם לאיסור, מה שאין כן בבגדי כהונה, לא מה שנעשה מצותו גרם לאיסור, אלא מה שכבר אינו ראוי ללבישה, שמצות הלבישה שהיא עצמה הנאה הוא שמעכב שיוכל לחול בו חלות איסור הנאה, ומשבלו שהוסר המעכב הרי מאליו ראוי להאסר בהנאה, ואין כאן התחדשות איסור בנעשה מצותו אלא שממילא נאסר, ועל זה בא הכלל שבנעשה מצותו אין מועלים בו שהיא סיבה שלא יחול האיסור.

ל. וכן כתב הפני יהושע (שבת כא. תוד״ה שמחת), שבגדי כהן הדיוט שבלו אין מועלים בהם משום שנעשית מצותן, והדין שבגדי כהונה שבלו מועלים בהם נאמר רק בבגדי כהן גדול שביום הכיפורים שחידשה בהם התורה מעילה גם לאחר שנעשית מצותן. אך ברמב״ם מבואר לא כך, שגם בגדי כהן הדיוט מועלים בהם. וראה בנידון זה בארוכה בהמקנה (קידושין נד.) שהביא כמה אופנים בשיטת תוספות.

לא. והערוך לנר (כריתות ו. ד״ה והניחם) כתב ליישב, שכיון שעדיין עושים מהם פתילות, משום כך לא נחשב עדיין שנעשית מצותו.

אהח19/06/2018

היתר נעשית מצותן שייך רק כשהסתיימה המצוה

והאחרונים[לב] כתבו ליישב, שבבגדי כהונה, מה שאין בהם שימוש אין זה מפני שהסתיימה מצותם אלא מכיון שבלו ואין אפשרות להשתמש בהם. ודין 'נעשית מצותן' שייך רק בדבר שהסתיימה מצותו, שמכיון שנעשתה בו מצותו הותר האיסור, ובגדי כהונה שמצותם עדיין קיימת נשארו בקדושתם גם כשכבר אינם עומדים לשימוש.

אכן כבר הובא לעיל, שנחלקו הראשונים מהו גדר הדין שדבר שנעשית מצותו הותר איסורו, האם היינו משום שכל איסורו של הדבר נבע ממה שהדבר עמד לקיום מצוה ולכך כשנסתיימה המצוה ממילא פוקעת קדושתו, או ש'נעשית מצותו' זהו כח הפקעה, שאף שמעיקר הדין היה צריך להיות שהאיסור 'ימשך', מכל מקום קיום המצוה מתירו.

ולשיטות שהגדר הוא שקיום המצוה מתירו וזהו כח הפקעה, מסתברא סברת האחרונים, שההפקעה שחלה כתוצאה מקיום המצוה שייכת רק בדברים שיש עליהם מצוה מסוימת, שאם קיים את המצוה המוטלת עליו פקע האיסור. מה שאין כן בבגדי כהונה שעדיין מצות לבישתם קיימת, אלא שמחמת שבלו אי אפשר להשתמש בהם, לא נחשב שסיים את קיום המצוה שיהיה על ידי כך דין הפקעה המתרת. אבל לשיטות שאין כאן הפקעה, אלא עצם זה שהדבר אינו עומד למצותו פוקע איסורו, אין הבנה לסברא, שכן מאי נפקא מינה מאיזה טעם הדבר אינו עומד למצותו, אם מחמת שקיים את המצוה או מחמת שאי אפשר לקיים את המצוה, כל שלמעשה הדבר אינו עומד למצותו פקעה קדושתו. וכמו שהובא לעיל, בשיטת רש"י, שמאותה סברא שדבר שנעשית מצותו אין מועלים בו, הוא הדין גם בחטאות המתות אין מועלים בהם, שכיון שמאיזה טעם שהוא אינם עומדים למצותם פקעה קדושתם.

יישוב על פי דברי הגר"ח שבקדשי בדק הבית אין דין נעשית מצותו

עוד כתבו האחרונים ליישב את קושיית המשנה למלך, מדוע אין דין נעשית מצותן בבגדי כהונה שבלו, על פי דברי הגר"ח (מעילה פ"ב ה"ה), שייסד, שדין נעשית מצותו בקדשים יכול להיות קיים רק בקדשי מזבח ולא בקדשי בדק הבית. והחילוק הוא, שקדשי מזבח קדושתם נובעת מחמת מה שהם עומדים למזבח ויש עליהם מצות הקרבה, מה שאין כן בקדשי בדק הבית, דין המעילה שבהם נובע מעצם זה שהם שייכים לרשות גבוה, שדבר שהוא ממון הקדש ושייך לרשות הקדש חלה בו קדושה ואסור למעול בו.

ודין נעשית מצותו שמפקיע מדין המעילה, הוא רק בקדשי מזבח, שכיון שאיסור המעילה נבע מכך שהדבר עמד להקרבה, ממילא כשכבר נעשית מצותו והוא אינו עומד עוד להקרבה פקעה קדושתו. אבל בקדשי בדק הבית, אין קדושתם מחמת שעומדים למצוה, ואף אם אי אפשר לקיים בהם עצמם מצוה, אם אפשר למכרם ולהשתמש בדמיהם לצורך גבוה הרי הם שייכים לרשות הממונית של רשות גבוה כדי למכרם, ויש בהם דין מעילה. ואם כן גם כשתיעשה בהם מצוה לא יפקע מהם האיסור מעילה, שכן כיון שהאיסור מעילה לא נבע מהדין שעומדים למצוה, לכן קיום המצוה לא גורם שיתבטל דין המעילה.

ועל פי דבריו מיישב הגר"ח את קושיית תוספות (מנחות נב. ד"ה ואין), שהקשו, מדוע צריך פסוק מיוחד לומר שאין מועלים באפר פרה אדומה, מאי שנא מכל קדשים שאין בהם מעילה לאחר שנעשו אפר.

ומתרץ הגר"ח, שהדין שאין מעילה באפר קדשים הוא מחמת הדין שדבר שנעשית מצותו אין מועלין בו, אכן כל זה שייך בקדשי מזבח שקדושתם מחמת שעמדו למצותם, ולכך כשנתקיימה מצותם ונעשו אפר אין בהם מעילה. אבל פרה אדומה שהיא קדשי בדק הבית, גם אם נעשית מצותה צריך להיות שיהיה בה עדיין דין מעילה, כיון שדין המעילה אינו מחמת שעמד למצוה אלא מחמת שייכותו לרשות גבוה, וכיון שגם אחרי שנשרפה היא עדיין שייכת לרשות גבוה היה צריך להיות הדין שמועלים בה גם אחר השריפה, ולכן צריך לימוד מיוחד לומר שאין מועלים באפרה.

האם כתנות כהונה קדושים בקדושת הגוף או קדשי בדק הבית

ובדין כתנות כהונה נחלקו הראשונים אם דין קדושת הגוף עליהם או דין קדושת בדק הבית. שיטת תוספות (קידושין נד. ד"ה בכתנות) שדין קדושת הגוף עליהם, ושיטת הריטב"א (שם ד"ה והנכון) שדין קדושת בדק הבית עליהם. ואם נאמר שהרמב"ם סובר כשיטת הריטב"א שבגדי כהונה קדושים רק בקדושת בדק הבית, יש ליישב את קושיית המשנה למלך על פי דברי הרמב"ם, שבקדשי בדק הבית יש מעילה גם לאחר שנעשית מצותם ולכן מועלים בהם.

יסוד הגר"ח תלוי במחלוקת הראשונים בגדר דין נעשית מצות

אכן כתב האבי עזרי (שם) שכל דברי הגר"ח לחלק בין קדושת מזבח לקדושת בדק הבית, תלויים במחלוקת הראשונים דלעיל בגדר דין נעשית מצותן. שכן לשיטת תוספות שסוברים שהגדר הוא שקיום המצוה מפקיע את האיסור, אין סברא לומר שבקדשי בדק הבית לא יהיה קיים דין זה. שהרי לשיטת תוספות דין נעשית מצותו קיים גם בשאר איסורי הנאה, ובכגון ערלה וכלאי הכרם. ואף שבאיסורי הנאה אי אפשר לומר שהאיסור נובע מהדין שריפה, אלא אדרבא מחמת האיסור הנאה שבהם אמרה התורה לשרפם, ובכל זאת סוברים תוספות שכאשר שרפם קיים הדין שאם נעשית מצותו מותר בהנאה, מפני שעשיית מצותו מתירתו. וכמו כן בקדשי בדק הבית, אף שדין המעילה לא נובע ממה שעומד למצוה, מכל מקום עצם קיום המצוה בהם מתירה את איסורם[לג].

אבל לשיטת הראשונים שגדר ההיתר הוא, מחמת שכל האיסור היה מפני שעמד למזבח, וכשנעשית המצוה ואינו עומד עוד למזבח ממילא פקעה הקדושה, בזה מובן החילוק בין קדשי מזבח לקדשי בדק הבית. שרק בקדשי מזבח איסורם נבע ממה שעמדו למזבח, וממילא כשנעשית מצותן פקעה קדושתם, אבל בקדשי בדק הבית שאיסורם מחמת ששייכים לרשות גבוה, כל זמן שגם לאחר עשיית המצוה הם שייכים עדיין לגבוה לא פקעה קדושתם[לד].

ז. נעשית מצותו בביעור חמץ

נידון נוסף מצינו בדברי רבותינו לענין דין נעשית מצותו בביעור חמץ. והנה הנידון לומר דין 'נעשית מצותו' בביעור חמץ, שייך רק לשיטת תוספות, שסוברים שדין זה קיים בכל איסורי הנאה. אבל לשיטות שדין 'נעשית מצותו' קיים רק בקדשים שאיסורם מחמת שעומדים למצותם, וכשנעשית מצותם ואינם קדשי ה' פקעה קדושתם, אבל בשאר איסורי הנאה שאינם מחמת קדושה לא שייך דין 'נעשית מצותו', ודאי שגם בחמץ לא קיים דין זה.

אם אפר חמץ מותר בהנאה

כתבו תוספות (פסחים כא: ד"ה בהדי) והר"ן (שם ד"ה לא), שלרבי יהודה שסובר שמצות חמץ בשריפה, אפר חמץ מותר בהנאה, שהרי שנינו בתמורה (לד.) שהנשרפין אפרן מותר[לה]. אבל לרבנן שסוברים שאין דין הביעור דווקא

לב. שער המלך (שם), מקדש דוד (סי' א בית הבחירה סק"ו) ואבי עזרי (מעילה שם).

לג. לכאורה יש לחלק, שקדשי בדק הבית גרועים יותר משאר איסורי הנאה, שכן באיסורי הנאה האיסור להנות והדין שריפה נובעים מהאיסור, ובזה מסתבר לומר שעשיית מצותו מתירתו, שדבר שאסרתו התורה בהנאה והטילה עליו גם דין שריפה, אמרה התורה שקיום דין השריפה בדבר האסור מתירו בהנאה. אבל בקדשי בדק הבית אין שייכות בין העניינים, האיסור לא נובע מן המצוה והמצוה לא נובעת מן האיסור, ובכזה אופן חידוש הוא לומר שקיום המצוה תתירו בהנאה. אכן אף שכך מסתבר, מכל מקום בלשונו של הגר"ח משמע, שעיקר סברתו משום שגדר של נעשית מצותו הוא כרש"י, שכל האיסור היה מחמת שעמד למזבח, וכשנעשית המצוה ואינו עומד עוד למזבח ממילא פקעה הקדושה. והגדרה זו במחלוקת שנויה, ומוכח בשיטת תוספות שחולקים על הגדרה זו. אכן קצת צריך עיון, שא"כ מדברי הגר"ח משמע שנקט לעיקר כשיטת רש"י שדין נעשית מצותו הוא רק בדברים שאיסורם נובע ממה שעומדים למצותם, ולפי זה בשאר איסורי התורה לא שייך דין זה. ויש לעיין איך הגר"ח גופיה בהלכות חמץ ומצה [הובא לעיל] סובר שחמץ שנשרף [לפי שיטת רבי יהודה] מותר בהנאה משום שנעשית מצותו. ויש ליישב.

לד. באופן, שלכל הגדרה מצינו יישוב לקושיית המשנה למלך. דהיינו, שלשיטה זו שהגדר הוא שקיום המצוה הוא דבר המפקיע מן האיסור, היישוב הוא שבבגדי כהונה שלא נסתיימה המצוה אין כאן דבר המפקיע. אבל סברא זו מובנת רק להגדרה זו, ולא להגדרת רש"י. ולהגדרת רש"י יש את יישוב הגר"ח שבקדשי בדק הבית לא קיימת הגדרתו.

לה. ובמשנה שם מובא גם חמץ בפסח שהוא מן הנשרפין, וגם על חמץ בפסח נאמר הדין שאפרו מותר. ולדברי תוספות אלו, המשנה בתמורה הולכת בשיטת רבי יהודה, שכן לרבנן חמץ אינו מן הנשרפין אלא מן הנקברין שאפרן אסור. והמקור חיים (הקדמה לסי' תלא ד"ה לכן נראה) הקשה, שכיון שהיתר האפר לאחר השריפה משום שנעשית מצותו, א"כ צריך דווקא שיקיים מצוה בשריפתו, אבל אם לא מקיים מצוה בשריפה האפר נשאר אסור בהנאה, ואם כן אם ביטל את החמץ ואח"כ שרפו, כיון שלאחר הביטול אין עליו עוד חיוב שריפה [לשיטות שביטול מועיל גם לחמץ ידוע], יהיה האפר אסור בהנאה, ובמשנה בתמורה משמע שבחמץ בפסח לעולם אפרו מותר כשאר איסורי הנאה הנשרפין, ולא חילקה בין אם שרף קודם הביטול או לאחר הביטול. ומחדש המקור חיים, שצריך לומר שלשיטת רבי יהודה שחמץ דינו בשריפה כשאר איסורי הנאה הנשרפין, אף שכאשר ביטלו אינו עובר עליו אם מקיימו שהרי משבטלו הוא אינו נחשב שלו, ואיסור התורה קיים רק על חמץ ששייך לו, מכל מקום עדיין יש עליו דין לשרוף את החמץ, שכמו שיש דין לשרוף נותר וכלאי הכרם וכדו' אף שאינם שלו, כמו כן יש חיוב לשרוף חמץ אף שאינו שלו. ולרבנן שחמץ נחשב מן הנקברים, ודאי שיש חיוב לקברו גם לאחר שביטלו, כדי שלא תהיה תקלה מן החמץ שיבואו לאוכלו והוא אסור בהנאה. והאחיעזר (ח"ג סי' א סק"ג) דחה את דבריו, שא"כ יהיה חיוב על ישראל לשרוף גם חמץ של נכרי, שהרי גם הוא אסור בהנאה. וכתב, שכיון שחמץ איסור ההנאה שלו הוא לזמן, שהרי לאחר הפסח הוא חוזר להיות מותר בהנאה מדאורייתא, באיסור הנאה לזמן לא מצינו שחייבה התורה לשורפו, אלא צריך להצניעו עד שיעבור זמן איסורו. ומה ששנינו בתמורה שחמץ הוא מהנשרפין שאפרן

בשריפה אלא מפרר וזורה לרוח וכדומה, נחשב חמץ מן הנקברים שאפרן אסור[לי]. וכן כתבו הרא"ש (פסחים פ"ב סי' ב בשם רבינו יונה) והטור (או"ח סי' תמה)[לז].

וכתב הפרישה (שם אות ה) שמדברי הרא"ש מוכח, שלרבנן אפר החמץ אסור, לא רק אם פיררו וזרקו לים, אלא גם אם שרף את החמץ האפר אסור בהנאה ולא נחשב מהנשרפין שאפרן מותר. שהרא"ש כתב, שכיון שהלכה כחכמים אסור להנות מגחלים של חמץ שרוף[לח].

קושיית האחרונים לשיטת תוספות שאפרן מותר משום שנעשית מצותן

ודקשו האחרונים[לט], הרי כתבו תוספות בתמורה, שהטעם שנשרפין אפרן מותר משום שנעשית מצותן, והנקברין אפרן אסור משום שאין כאן נעשית מצותן, והיינו משום שאין מצוה לקבור את האיסורי הנאה, אלא שאנו קוברים אותם כדי שלא נבוא לידי תקלה, וכיון שאין קיום מצוה בקבורתם לא נחשב שנתקיים 'נעשית מצותן', אבל אם היה מקיים מצוה על ידי הקבורה היה בטל האיסור הנאה. ולפי זה, אין הבנה לסברת תוספות לתלות את דין הנאה מאפר החמץ במחלוקת רבי יהודה ורבנן, שכן גם לרבנן שהשבתתו של החמץ בכל דבר, ודאי שכשעושה את הביעור הוא מקיים את מצות 'תשביתו' (שמות יב טו), וכמבואר בגמרא (כז:) שלרבנן דורשים מן הפסוק להשבית בכל דרך שאתה יכול להשביתו, וכיון שגם לרבנן יש קיום מצוה בהשבתה מדוע לא נאמר שעל ידי קיום מצות ההשבתה פקע איסור ההנאה מהחמץ.

ואבן האבני מילואים (שו"ת סי' יט) והמקור חיים (סי' תמה סק"א) ורעק"א (שם) סוברים, שלשיטת הרמב"ם גם לרבנן אם שרף את החמץ פקע האיסור הנאה, ומהטעם דלעיל, שלרבנן יש קיום מצוה בהשבתה[מ].

תירוץ הגר"ח שלרבנן מצות הביעור על הגברא ולא שייך לדין נעשית מצותו

הגר"ח (חמץ ומצה פ"א ה"ג) כתב ליישב את שיטת התוספות, שאף שהן לרבנן והן לרבי יהודה הוא מקיים מצוה בביעור, וכדברי הגמרא, מכל מקום קיים חילוק יסודי בין דין הביעור לשיטת רבי יהודה, לדין הביעור לשיטת רבנן. שלרבי יהודה שביעורו רק בשריפה, ודין השריפה נלמד מדין שריפת נותר, גדר הדין הוא שחל דין בחפץ האסור בהנאה שישרף. משא"כ לרבנן שהשבתתו בכל דבר כדי לקיים 'תשביתו', אין חלות דין בחפצא של החמץ שיהיה מבוער, אלא חל דין על הגברא להשביתו משום שאסור שימצא אצלו חמץ, וכדי שלא יהיה חמץ מצוי בידו הוא מחויב לבערו.

והדין נעשית מצותו שפוקע איסור ההנאה, שייך רק כשהמצוה לשרוף נובעת מחלות הדין שבגוף החפצא האסור בהנאה, שכאשר קיים בחפצא האסור בהנאה את המצוה לבערו מן העולם פקע ממנו האיסור הנאה. אבל במצות ביעור חמץ לשיטת רבנן, שאין על החפצא דין שיהיה מבוער, וכל דין הביעור הוא דין בגברא, קיום מצוה זו לא מפקיעה מהחפצא האסור בהנאה את איסורו.

והיינו[מא], שהרי כבר נתבאר, שלהשיטות שדין נעשית מצותו שייך גם בכל איסורי הנאה, גדר הדין הוא שעצם קיום המצוה מפקיע את האיסור הנאה. ואם כן, רק במצות ביעור שנובעת מחמת דין האיסור שבחפצא, שייך לומר שכאשר מקיים את מצות הביעור שבחפצא פוקע ממנו האיסור הנאה, אבל אם מחמת האיסור שבחפצא אין דין לבערו, וחובת הביעור באה מחמת דין אחר, לא ניתן לומר שקיום מצותו של הגברא יפקיע את הדין איסור שבחפצא[מב].

עוד כתב האבי עזרי (חמץ ומצה פ"ג ה"א), שגם אם נאמר שלרבנן דין ה'תשביתו' הוא דין בחפצא ולא בגברא, יש סברא לומר שלא יהיה דין נעשית מצותו בחמץ. שכן לשיטת רבנן שהשבתתו בכל דבר, המצוה איננה במעשה ההשבתה, אלא יש עליו מצוה שהחמץ יהיה מושבת. וא"כ המצוה ממשיכה גם לאחר שפירר ופיזר ברוח, שימשיך להיות מושבת. וכבר נתבאר, שדין נעשית מצותו שייך רק בדבר שמצותו הסתיימה לגמרי, ומצוות שעדיין לא הסתיימו לא שייך בהם ההיתר מדין נעשה מצותו.

כאשר המצוה אינה בכילוי גמור לא נתחדש בה דין נעשית מצותו

המנחת ברוך (סי' סז) והחזון איש (יו"ד סי' ס ס"ק יט) מתרצים, שהדין נעשית מצותו שפוקע איסור ההנאה, מצינו זאת רק באופן שהמצוה לעשות בהחפצא כילוי גמור בשריפה, שמסתבר לומר שכיון שחייבה התורה לעשות בחפץ כילוי גמור, כוונת התורה בזה, שבכילוי שעל ידי שריפת החפץ תתבטל מכאן ואילך האיסור הנאה. אבל לרבנן שמצות הביעור היא גם על ידי פירור וכדומה, שלא חייבה התורה לעשות כילוי גמור בחפץ, מסתבר לומר שבקיום מצוה כגון זאת לא אמרה התורה שפוקע איסור ההנאה. שהרי זה ברור שאם פירר את החמץ וזרה ברוח, ובא אחר וקיבץ את הפירורים לכזית, אסור החמץ באכילה ובהנאה וחייב עליו כרת.

סברת האחרונים שגם לרבי יהודה אפרן אסור

והעמודי אור (סי' כו בהגהה) והקהלות יעקב (פסחים סי' יג ד"ה ולכאורה) כתבו, שיש סברא לומר להיפך, שגם לשיטת רבי יהודה שביעור חמץ אינו אלא בשריפה, מכל מקום אפרו אסור גם לאחר השריפה[מג].

שכן מה שמצינו באיסורי הנאה שנעשית מצותן פוקע מהם האיסור הנאה, היינו משום שכאשר אסרה התורה את הדבר בהנאה ומאותו הטעם חייבתו בשריפה, הביאור שנתנה התורה שיעור לאיסור ההנאה, שכל האיסור הנאה קיים עד שיקיים מצות שריפה, וכששורף מתבטל האיסור הנאה. אבל בחמץ, אין קשר בין האיסור הנאה לדין שריפה, שהרי חיוב השריפה הוא רק בחמץ של ישראל, ובחמצו של נכרי אין מצות שריפה כלל, אבל איסור ההנאה הוא גם על חמצו של נכרי. והסבר הדברים הוא, שאיסורו בהנאה נובע מאיסורו של החמץ בפסח, אבל דין השריפה לא נובע מעצם איסור החמץ, אלא מהדין בל יראה ובל ימצא שנתנה עליו התורה, ובעכו"ם שאין דין בל יראה אין דין שריפה[מד]. וכיון שאיסור ההנאה ודין השריפה אינם נובעים מאותו הדין, מסתבר לומר, שבקיום מצות השריפה לא יבטל את האיסור הנאה שבו[מה].

וההוכחה לכך, שהרי זה ודאי שאין מי שיסבור שאם ישרוף חמצו של נכרי הוא יהיה מותר בהנאה[מו], שהרי אין בחמץ הנכרי מצות שריפה כלל, וכי נאמר שחמצו של הישראל מיגרע גרע ושריפתו מתירתו, זה לא ניתן להאמר.

מותר, היינו משום שהמשנה שם היא בשיטת רבי יהודה שסובר שחמץ הוא מהנשרפין, ורבי יהודה לשיטתו שחמץ אסור בהנאה מדאורייתא גם לאחר הפסח, ולדבי יהודה חמץ הרי הוא כנותר וכלאי הכרם שיש מצוה לשורפו מחמת האיסור הנאה שבו, ואכן לשיטתו גם אם ביטל את החמץ הוא עדיין מחויב לבערו. אבל לדידן דקיימא לן כרבי שמעון שחמץ לאחר הפסח מותר בהנאה, אין דין לשורפו מחמת האיסור הנאה שבו, וכל הדין לבערו הוא רק כשהוא ברשותו מדין 'תשביתו' (שמות יב טו), אבל כל שביטלו ויצא מרשותו אין בו שום חיוב ביעור.

לו. כך זה אם שרף לאחר זמן איסורו, שכבר חל עליו איסור הנאה ודין שריפה, אבל אם שרף קודם שהגיע זמן איסור חמץ שלא חל עליו בשעת השריפה עדיין איסור הנאה, לכולי עלמא אפרו מותר.

לז. ראה בחק יעקב על השו"ע (או"ח סי' תמה סק"ה) שכתב שהדין שלרבנן אפר של חמץ אסור בהנאה הוא רק מדרבנן. וצ"ע. וראה במקור חיים (שם סק"א) שצידד גם לומר שאין איסורו אלא מדרבנן משום שחמץ אסור מדאורייתא רק כדרך הנאתו ולאחר שנעשה אפר אינו נהנה ממנו כדרך הנאתו.

לח. וכן משמעות לשון תוספות, שכתבו, שהחשש שמא יהנה מן החמץ בשעת שריפתו קיים רק לשיטת רבי יהודה שסובר שלאחר השריפה האפר מותר בהנאה, ולכן חוששים שמא יהנה ממנו גם תוך כדי שריפה. אבל לרבנן שאסור להנות מן האפר לאחר השריפה, אין לחשוש שמא יבוא להנות ממנו תוך כדי השריפה. הרי שמתבאר מתוך דבריהם, שלרבנן גם אם ביער את החמץ בשריפה האפר אסור בהנאה.

לט. אבני מילואים (סי' יט), מקור חיים (סי' תמה סק"א ד"ה והנה), רעק"א (הגהות שו"ע או"ח סי' תמה ס"א), חתם סופר (פסחים כו: ד"ה אלא) ותוספות חדשים על המשניות (פסחים פ"ב מ"א ד"ה ובאופן אחר) [בשם ר' לוי יצחק מברדיטשוב].

מ. שהרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"א) פוסק כשיטת רבנן שביעור חמץ מתקיים גם כשמפרר וזורה לרוח וכדומה. ואם נאמר שהרמב"ם סובר כשיטת תוספות והר"ן שלרבנן אפרן אסור, צריך להיות הדין שהחמץ אסור בשריפה, שכן פסק הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ט הי"ד) 'כל הנקברים לא ישרפו, שאף על פי שהוא מחמיר בשריפתו הרי הקל באפרן, שאפר הנקברים אסור', ואין התירו לשרפו. אלא מוכח שסובר הרמב"ם שגם לשיטת רבנן אפרן מותר. והאבי עזרי (חמץ ומצה פ"ג הי"א) כתב סברא נוספת בשיטת הרמב"ם שבחמץ גם לרבנן שאינו בשריפה, אם ישרוף יהיה מותר בהנאה. שכן בשאר איסורי הנאה האיסור לא תלוי בזה שיש להם שם 'אוכל', אלא עצם החפצא שלהם אוסרם בהנאה, ולכן לולי דין 'נעשית מצותו' האיסור הנאה לא פקע גם לאחר שנשרף, ולכן הנקברים שאין דין לשורפם נשארים באיסורם גם לאחר ששרפם. אבל בחמץ שיש דין שיהיה נחשב אוכל, אבל אם אינו אוכל לא אסרתו התורה אף שחמץ הוא, שהרי כופת (גוש) שאור שיחדה לישיבה מותרת בהנאה בפסח אף שהיא חמץ גמור, וא"כ אף אם אין דין 'נעשית מצותו' בשריפה, מכל מקום ע"י השריפה בטל מן האפר שם 'אוכל' וממילא מותר בהנאה גם לרבנן.

מא. כן ביאר בקונטרס דברי הרב [להגרי"ש כהנמן] (סי' נא).

מב. וכעין דברי הגר"ח כתב הדברי יחזקאל (סי' י סק"כ).

מג. אלא שדבריהם תלויים בגרסאות, שכן לגירסת התוספות במשנה שבתמורה (שם), המשנה מביאה גם חמץ בפסח בתוך הנשרפין, וא"כ על כרחך שגם לגבי חמץ בפסח נשנה הדין שאפרו מותר. אולם לדברי העמודי אור והקהלות יעקב אין מקום לדבריהם רק לגירסתנו במשנה שם, שלא מובא חמץ בפסח.

מד. אבן כבר הובאה לעיל שיטת המקור חיים (הקדמה לסי' תלא ד"ה לכן נראה), שסובר שחמץ גם לאחר שביטלו יש על הבעלים עדיין דין שריפה, גם לשיטות שמועיל ביטול לחמץ ידוע, ולשיטתו על כרחך דין השריפה נובע מעצם איסורו של החמץ ולא מדין הבל יראה שיש עליו.

מה. וכעין סברת הנודע ביהודה [הובאה לעיל] לענין מצות קבורת מת.

מו. ראה באמרי בינה (פסח סי' ח) שדן בענין זה, אם חמצו של נכרי שנשרף מותר בהנאה.

וכעין זה כתב גם החזון איש (פסחים ס״ק קיח סק״ב), שאם דין שריפת חמץ היה רק מדין ׳תשביתו׳ ולא היה נובע מהאיסור הנאה, היה צריך להיות שגם לאחר השריפה יהיה האפר אסור, כיון שדין השריפה לא קשור לדין איסור הנאה[מז].

סברת האחרונים שבגדר זה גופא נחלקו רבי יהודה ורבנן

ויש מן האחרונים[מח] שכתבו, שזה גופא סברת הראשונים לתלות את דין החמץ במחלוקת רבי יהודה ורבנן. וכמו שייסד המקור חיים (הקדמה לסי׳ תלא ד״ה לכן נראה), שלשיטת רבי יהודה שחמץ דינו בשריפה דווקא, ומשום שלומדים את דין ביעור חמץ משאר איסורי הנאה הנשרפין, דין השריפה לשיטתו הוא מחמת האיסור הנאה. ולפי״ז רוצה המקור חיים לחדש, שאף לאחר שביטל את החמץ ואינו עובר עליו אם מקיימו, מכל מקום עדיין יש עליו דין לשרוף את החמץ, כמו שיש דין לשרוף נותר וכלאי הכרם וכדו׳ אף שאינם שלו, כמו כן יש חיוב לשרוף חמץ גם שאינו שלו. אכן כל זה רק לשיטת רבי יהודה שמדמה ביעור חמץ לביעור איסורי הנאה, ולשיטתו דין ביעור חמץ הוא מדיני ביעור של איסורי הנאה. אבל לרבנן שסברו שלא לומדים מאיסורי הנאה, דין הביעור לא נובע מדין האיסור הנאה.

ולכן לרבי יהודה שדין השריפה נובע מדין האיסור הנאה שבחמץ, כששורף את החמץ ניתר האפר בהנאה, שכן נעשית המצוה שחלה עליו מחמת האיסור הנאה. אבל לרבנן שדין הביעור אינו שייך לזה שהחמץ אסור בהנאה, גם אם ישרוף את החמץ לא יתבטל ממנו איסור ההנאה שלו.

מערכה יח

יהרג ואל יעבור בקרקע עולם

א. מקור ההלכה / **ב.** גדר ההלכה / **ג.** חילוק בין אנוס למתרפא / **ד.** שיטת הרמב״ן וסיעתו בגדר קרקע עולם / **ה.** שיטת הרמב״ם / **ו.** סוגיא דבן פטורא ורבי עקיבא / **ז.** דעת השאילתות שמסירת נפש בגלוי עריות הוא משום פגם האשה

א. מקור ההלכה

מקור ההיתר של קרקע עולם בגילוי עריות

הלכה פסוקה היא שאע״פ שפקוח נפש דוחה כל התורה שנאמר (ויקרא יח ה) ׳וחי בהם׳ ודרשו חז״ל (יומא פה:) ולא שימות בהם, מ״מ בשלש עבירות חמורות חייב אדם למסור נפשו ולא לעבור בהן ואלו הן, עבודה זרה גלוי עריות ושפיכות דמים (סנהדרין עד. וברמב״ם יסודי התורה פ״ה ה״ב).

ומצינו חילוק בין עבירה בקום עשה לבין עבירה באופן של קרקע עולם, וחילוק זה יסודו בסוגיא בסנהדרין (עד:) שאמרו שם, שהמקור לכך שבעבירת גלוי עריות יהרג ואל יעבור, שיש היקש בין נערה המאורסה לרוצח מה רוצח יהרג ואל יעבור אף נערה המאורסה תהרג ואל תעבור.

ובהמשך הסוגיא אמרו שאם העבירה נעשית בפרהסיא בפני עשרה מישראל, צריך למסור הנפש בכל עבירה שבתורה, והוא נחשב ל׳קידוש השם׳. והקשו לפי״ז לגבי אסתר שנמסרה לאחשורוש, והלא פרהסיא היה, ובפרהסיא יש למסור הנפש על כל עבירות שבתורה[א], אמר אביי אסתר קרקע עולם היתה, רבא אמר הנאת עצמן שאני, ע״כ הסוגיא.

והקשו התוספות (ד״ה והא) מדוע לא הקשו והא אסתר גלוי עריות הואי דהא קי״ל דנערה המאורסה תהרג ואל תעבור, וה״ה בכל העריות, והביאו התוספות בשם ריב״ם שתירץ שדין זה היה פשוט וברור לגמרא שחיוב מסירת נפש בגלוי עריות הוא דווקא כשהעבירה בקום עשה ולא כשהיא בשב ואל תעשה, ולפיכך כיון שאסתר היתה קרקע עולם ולא עשתה מצידה כלום, לא היתה מחויבת למסור נפשה מצד חומר העבירה, אלא שמ״מ סבר המקשן שכל זה כלפי הדין הכללי של חיוב מסירת הנפש על ג׳ עבירות החמורות, אבל לגבי חיוב מסירת נפש מצד שהעבירה בפרהסיא לא שייך סברת קרקע עולם. וצריך ביאור מהו החילוק לפי סברת המקשן בין חיוב מסירת נפש מצד עבירה חמורה, לחיוב מצד פרהסיא וקידוש השם.

החידוש שאף בפרהסיא הותר בקרקע עולם

והביאור בזה שסברת ׳קרקע עולם׳ יסוד ההיתר הוא מחמת שמעשה העבירה קל יותר, ואין לנו מקור מן התורה שחייבה מסירת נפש גם בעבירה קלה שנעשית ממילא בלי מעשה בידים, שכל המקור הוא מרוצח שנעשה בידים, ואף גלוי עריות הוא דווקא כשנעשה בידים, וכפי שיתבאר להלן, ואף שיש עבירה גם בקרקע עולם, מכל מקום כשאין מעשה בידים הוא קל יותר. ולפיכך הסברא שעבירה זו קלה יותר, אינה מועילה אלא כאשר דין יהרג ואל יעבור נובע מחומרת העבירה, כבגילוי עריות שהיא עבירה חמורה שיש להרג עליה, ומשום שחומר מעשה עבירה נמדד לפי התוצאה והמעשה שבו נעשית התוצאה החמורה, וכאשר העבירה נעשית ממילא בלא מעשה בידים, הדבר קל יותר, ואין לנו מקור שהתורה הזהירה למסור הנפש כדי למנוע את העבירה.

אך לגבי הדין למסור הנפש על כל עבירות בפרהסיא, שיסודו מדין קידוש השם, אין חילוק בין אשה לאיש, ואף שאינה עושה מעשה בעבירה, מוטל עליה להרג, שהחיוב לעשות קידוש השם אינו תלוי בצורת העבירה, אלא בכך שאדם מישראל מוסר נפשו כדי לא לעשות עבירה. ובזה חידש אביי שגם לגבי פרהסיא יש את ההיתר של קרקע עולם, וגם על כך אשה שאינה עושה מעשה אינה נחשבת כמחללת את ה׳ ואינה צריכה להרג, ורבא תירץ שהנאת עצמן שאני, ומתבאר שנחלקו אביי ורבא האם נאמר היתר זה לגבי דין קידוש השם.

ונמצא שלדעת התוספות הכל מודים בחיוב מסירת נפש מדין גלוי עריות שאינו אלא בקום עשה, משא״כ אשה שהיא קרקע עולם אינה צריכה למסור נפשה על זה, וכל הנידון של הגמ׳ היה לענין חיוב מסירת נפש מדין פרהסיא, ובזה הוא שנחלקו אביי ורבא אם בפרהסיא יש היתר של קרקע עולם או לא [ויתבאר בהמשך בעזהי״ת טעם החילוק בין מסירת נפש דגילוי עריות למסירת נפש דפרהסיא].

על פי זה יישבו התוספות בכתובות (ג: ד״ה ולדרוש) את הקושיא על מה שאמרו ׳ולדרוש להו דאונס שרי׳, היינו שנתיר לנשים מאורסות להבעל להגמון משום אונס ופקוח נפש, והקשו התוספות שם שהרי איסור נערה המאורסה הוא בכלל גלוי עריות ומדוע אינן חייבות למסור נפש כדי לא לעבור באיסור זה. ותירץ ריב״ם (הו״ד בתוס׳ שם) שהחיוב למסור נפש על גלוי עריות זהו דוקא כשאנוס לעשות את העבירה בקום עשה, אבל אשה שהיא קרקע עולם שהיא אינה עושה כלום אלא אחרים עושים בה את העבירה, אינה צריכה למסור נפש כדי למנוע עצמה מגילוי עריות.

החילוק אינו בין איש לאשה אלא בין קום עשה לשב ואל תעשה

יש להדגיש שאע״פ שהראשונים נקטו בלשונם חילוק בין איש לאשה, היינו שאיש צריך למסור נפש על גילוי עריות ואשה אינה צריכה למסור נפשה מפני שהיא קרקע עולם, באמת יסוד החילוק [לדעת רוב הראשונים] אינו בין איש לאשה אלא בין כשהמעשה נעשה בקום עשה או בשב ואל תעשה, אלא

מז. ולשיטת רש״י (פסחים יב: ד״ה שלא) שסובר שדין ביעור חמץ בשריפה לרבי יהודה חל עליו לפני שהגיע זמן איסורו, שמחויב לבערו מן העולם כדי שלא יבוא זמן האיסור וחמצו ברשותו, לכאורה מוכח שסבר שדין השריפה אינו מחמת האיסור הנאה, שהרי חל דין שריפה כשהחמץ עדיין מותר.

מח. כלי חמדה (פרשת חיי שרה תשו׳ אות א), חידושי רבי שלמה (פסחים סי׳ ג) ושיעורי רבי שמואל (פסחים ה: אות פד).

א. אף על פי שעל כל עבירות שבתורה יעבור ואל יהרג, מכל מקום אם כפוהו בפרהסיא לעבור על אחת ממצוות התורה יהרג ואל יעבור, דין זה הוא מדין קידוש השם (ראה רש״י סנהדרין עד. ד״ה לא תחללו).

שבדרך כלל מטבע הדברים האיש עושה מעשיו בקום עשה ואילו האשה אינה עושה בקום עשה, אבל אם יאנסו את האשה לעבור בגילוי עריות בקום עשה, צריכה למסור נפש ולא לעבור.

אהח 19/06/2018

ועל פי סברא זו תירצו התוספות במסכתין (כה: ד"ה אף) מה שאמרו בגמ' שם מה רוצח יהרג ואל יעבור אף נערה המאורסה תהרג ואל תעבור, והלשון 'תהרג ואל תעבור' משמע שמדבר על האשה. וקשה הרי[אוצר החכמה] קרקע עולם היא ואינה צריכה למסור נפש על גילוי עריות, ותירץ הר"י בתוס' שם שמדובר באופן שאונסים את האשה לעשות מעשה בידים, ובזה חייבת למסור נפש.

וכן הדין גם לצד השני, היינו גם איש אינו צריך למסור נפש על גלוי עריות אלא כשאונסים אותו לעבור בקום עשה, ומטעם זה כתבו התוספות ביבמות (נג: ד"ה אין) דאם האיש כבר היה מקושה ועומד, ורוצים להביאו בכח על הערוה בלא שעושה מעשה מצידו אינו צריך למסור נפש, שמאחר והוא אינו עושה מעשה הרי הוא כקרקע עולם, נמצא שיסוד החילוק אינו בין איש לאשה אלא בין אם העבירה נעשית בקום עשה או בשב ואל תעשה[ב].

שיטות הראשונים המסכימים להיתר קרקע עולם והחולקים

בתום' הרא"ש (כתובות ג: ד"ה ולדרוש) כתב כדעת התוספות שאין חיוב מסירת נפש בגילוי עריות באופן של קרקע עולם[ג], וכן כתב רש"י (יומא פב. ד"ה אף) וז"ל 'אבל היא אינה מצוה למסור את נפשה דהיא אינה עושה כלום דקרקע עולם בעלמא היא, וראיה לדבר אסתר' עכ"ל. וכן כתבו גם בעל המאור (פסחים כה.) והר"ן ביומא (על הרי"ף, פב. ד"ה מה רוצח) ובחידושי הר"ן (סנהדרין עד: ד"ה אבל) והנמוקי יוסף (שם ד"ה קרקע) המרדכי (ע"ז פ"ב רמז תתטו), ורבינו ירוחם (נתיב יח) וההגהות מימוניות (יסודי התורה פ"ה אות ב), ובבית יוסף (יו"ד סי' קנז ד"ה כתבו התוספות) מביא להיתר בקרקע עולם בשם תוס' והר"ן ולא הביא מי שחולק בזה כלל, וגם הרמ"א בשו"ע (יו"ד סי' קנז ס"א) כתב היתר זה כדבר פשוט ומוסכם וכן נקט הש"ך (סק"ט) להלכה.

דעת האחרונים לאסור לשיטת הרמב"ם

אמנם מצינו גם מי שפקפק בהיתר זה, והוא בתוס' יום הכפורים (למהר"מ בן חביב יומא פב.) שתמה על הרמ"א שכתב היתר זה דקרקע עולם כדבר פשוט, והלא הרמב"ם (יסודי התורה פ"ה) סתם וכתב שעל גילוי עריות יהרג ואל יעבור ולא חילק מאומה בין האיש לאשה ובין קום עשה לשב ואל תעשה, ומשמע שאינו סובר חילוק זה, וכן הטור והמחבר בשו"ע לא הזכירו חילוק זה ומשמע שסבורים שאין מקום לחלק בזה, וכן דקדק בגליון מהרש"א (יו"ד סי' קנז) וכן דקדק בחידושי הגר"ח הלוי (יסודי התורה פ"ה) מסתימת הרמב"ם דמשמע שאינו מחלק בין גילוי עריות בקום עשה או בקרקע עולם[ד].

אמנם בגליונות החזון איש על הגר"ח (שם), כתב שיתכן שהרמב"ם לא כתב את ההיתר של קרקע עולם כיון שאינו דין המפורש בגמ' וכדרכו, עי"ש.

ב. גדר ההלכה

בגדר ובסיבת ההיתר בקרקע עולם נתבארו שתי דרכים בדברי הראשונים וכדלהלן.

דעת רש"י וסיעתו שיסוד ההיתר של קרקע עולם הוא מפני שעובר על האיסור בשב ואל תעשה ואין בזה את החומר של 'עושה מעשה עבירה', והשיטה השניה היא שיטת הרמב"ן וסיעתו שיסוד ההיתר של קרקע עולם הוא מפני שיש באפשרות האנס לעשות את העבירה בעל כרחו של הנאנס ובמצב כזה אין חיוב למסור נפש, ולהלן יתבארו השיטות אחת לאחת.

והגר"ח (יסודי התורה פ"ה) הקשה, הלא לענין רציחה כשעושה בשב ואל תעשה אינו נחשב כלל לרוצח, וכגון באופן שזורקים אותו על תינוק כדי להרגו, שאין זה מוגדר כלל כ'מעשה רציחה' שהרי הגוי הוא שעושה את מעשה הרציחה, והישראל אינו אלא כגרזן ביד הגוי, ובכהאי גוונא פשיטא שאינו חייב למסור נפשו שהרי אינו נחשב כלל לרוצח, מה שאין כן אשה הנבעלת, ברור שעושה מעשה עבירה, אלא שעושה את המעשה בשב ואל תעשה ומנא לן דאינה מחויבת למסור הנפש, וכתב הגר"ח שמחמת סברא זו נחלק הרמב"ם על תוס' וסובר שבגילוי עריות גם בקרקע עולם יש חיוב מסירת נפש, עי"ש. וצ"ב בדעת תוס'.

קושיית הגר"ח

והחזון איש בגליונות על הגר"ח (שם) כתב, שבאמת גם דין יהרג ואל יעבור הנאמר בגילוי עריות אף הוא מכח סברת 'מאי חזית', היינו דמההיקש שהקיש הכתוב גילוי עריות לשפיכות דמים אנו למדים שעבירת גילוי עריות נחשבת כמו שפיכת דמים ממש, וכשם שהתורה מקפידה על נפש ישראל כך היא מקפידה על ענין עריות, ונמצא שאיבוד נפש ישראל ועבירת העריות שקולים, ולכן גם בגילוי עריות יש לנקוט בשב ואל תעשה וכמו ברציחה ממש, ולפי"ז מובן היטב מה שהשוו התוספות דין גילוי עריות לדין רציחה לגבי ההיתר של שב ואל תעשה[ה].

חידוש החזון איש שגם בגילוי עריות שייך סברת מאי חזית

גדר קרקע עולם לדעת רש"י וסייעתו

רש"י (סנהדרין עד: ד"ה קרקע עולם) פירש 'היא אינה עושה מעשה הוא עושה בה מעשה' ומבואר שההיתר הוא משום שאינה עושה מעשה עבירה, **אולם** מדברי הרא"ש (פ"ח סי' ג) מבואר לכאורה שלא כהחזון איש, שהרא"ש כתב ככל דברי התוספות, והוסיף שכשם שאין דין מסירת נפש בשב וכן פירשו גם התוספות והרא"ש (יומא פב. ד"ה מה, יבמות נג: ד"ה אין, כתובות ג: ד"ה ולדרוש) שהטעם שקרקע עולם מותר הוא משום שאינו עושה מעשה.

והתוספות (כה: ד"ה אף, סנהדרין עד: ד"ה והא) הוסיפו הסבר במה שאין חיוב מסירת נפש על גילוי עריות בקרקע עולם, משום שכל המקור לחיוב מסירת נפש בגילוי עריות הוא על פי המבואר בגמרא (שם) שדין יהרג ואל יעבור בשפיכות דמים נלמד מסברא ד'מי יימר דדמא דידך סמוק טפי, דילמא דההוא גברא סמוק טפי', ומפרש רש"י (כה: וסנהדרין עד: ד"ה מאי חזית) שהסיבה שעל כל עבירות שבתורה יעבור ואל יהרג הינה לפי שחביבה בעיני הקב"ה נשמת ישראל, אך באופן זה, שמכל מקום תאבד נפש מישראל, או נפש הרוצח או נפש הנרצח, בכהאי גוונא אין עדיפות לנפש זו על פני נפש אחרת ואינו רשאי להרוג את חבירו. ומבארים תוס', שפשיטא דסברא זו לא שייכת אלא באופן שאונסים אותו לקום ולהרוג את חבירו בידים, שאינו רשאי להרגו כיון שאין עדיפות לנפשו על נפש חבירו, אך אם הגוי כופהו להרוג בשב ואל תעשה, כגון שרוצה הגוי לזרוק את הישראל על תינוק כדי להרוג את התינוק, באופן כזה אינו מצווה למסור את נפשו כדי שלא להזרק על התינוק, שאין עדיפות לנפש התינוק על נפשו ואין אדם מצוה לעשות מעשה ולההרג כדי להציל נפשו של התינוק, ורק אם כופהו הגוי לעשות מעשה רציחה בידים אינו רשאי.

ולמדנו מכך דדין 'יהרג ואל יעבור' ברציחה, לא נאמר אלא באופן שכופים אותו לעשות מעשה בקום ועשה, אך בשב ואל תעשה אינו מחויב למסור הנפש, וכיון דדין 'יהרג ואל יעבור' בגילוי עריות נלמד מרציחה [כמבואר בגמרא שם שלמדים זאת מהפסוק (דברים כב כו) שנאמר לגבי נערה המאורסה 'כִּי כַּאֲשֶׁר יָקוּם אִישׁ עַל רֵעֵהוּ וְרָצָחוֹ נֶפֶשׁ כֵּן הַדָּבָר הַזֶּה'], וכיון שברציחה אינו מחויב למסור נפשו בשב ואל תעשה, כך גם בגילוי עריות, ולפיכך כיון שהאשה אינה עושה עבירה בקום ועשה, שאינה אלא 'קרקע עולם' והגוי הוא שעושה את מעשה העבירה, אינה מחויבת למסור הנפש.

ב. אמנם מצינו שיטה מחודשת בשאילתות שאשה אפילו בקום עשה אינה צריכה למסור נפשה ויתבאר להלן.

ג. יש לדון בדעת רבינו תם שתירץ באופן אחר, האם חולק על הריב"ם, שר"ת (כתובות ג: בתוד"ה ולדרוש) מפרש ההיתר משום שביאת עכו"ם אינה גילוי עריות ולא משום שהיא קרקע עולם ומשמע לכאורה שחולק על הריב"ם. אולם יתכן שאין זה מוכרח שהלא אפשר שר"ת הוסיף סברא לפי האמת שביאת עכו"ם אינה גלוי עריות, וממילא לא הוזקק לתירוץ הריב"ם.

ד. והנה באמת בדעת השו"ע קשה לומר שחולק לגמרי על ההיתר של קרקע עולם, שהרי המחבר עצמו הביא בב"י כדבר פשוט את שיטת התוספות והר"ן שהתירו גילוי עריות בקרקע עולם, ולא הביא מי שיחלוק בזה, וכיצד זה שבשו"ע סתם לאיסור, וגם בדעת הטור קשה לומר דפליג לגמרי, דלכה"פ הו"ל לאתויי את דעת אביו הרא"ש שאזיל בכל עוז בכמה דוכתי (בתוספותיו יבמות נג: ד"ה אין, כתובות ג: ד"ה ולדרוש, ובפסקיו סנהדרין פ"ח סי' ג) כדעת התוספות, ולהביא שהרמב"ם חולק, ואילו הטור לא כתב מכל זה מידי, ולא כדרכו של הטור בכל המקומות שמביא דעת אביו הרא"ש. ובהכרח דמה שהשמיט הטור היתר דקרקע עולם אינו מחמת דלא סבירא ליה אלא דכיון דאין זה דין המפורש בגמרא רק נתחדש בדברי הראשונים לא ראה הטור מקום להכניסו בספרו, וגם השו"ע שדרכו לקצר ולהביא עיקרי הדינים לא רצה להאריך ולכתוב דין זה וסמך על מה שהביאו בב"י ולא משום דפליג על היתר זה. וגם מהשמטת הרמב"ם א"א להוכיח באופן מוחלט שחולק על היתר התוספות בקרקע עולם, וכמו שהובא בפנים בשם החזון איש שיתכן שהרמב"ם לא כתב דין זה כיון שאין זה דין המפורש בגמ' וכדרכו, עי"ש. ואם כי עדיין קשה קצת, דמ"מ כיצד הרמב"ם סתם דבגילוי עריות יהרג ואל יעבור, דמשמע שאין שום חילוק, מ"מ כיון שאנו רואים לפנינו שדעת רוב הראשונים דבקרקע עולם אין חיוב מסירת נפש, וגם שיטת הרמב"ם אינה מפורשת להיפך, לכן נקטו הרמ"א והש"ך היתר זה כדבר פשוט ומוסכם.

ה. ובאבני נזר (יו"ד סי' קכט) ג"כ נקט שדין מסירת נפש הנאמר בגילוי עריות הוא משום סברת מאי חזית, אלא שהוא כתב כן לפי הצד שדין מסירת נפש בגילוי עריות זה רק כשיש פגם וכדעת השאלתות (יובא להלן) אבל התוספות אינם סבורים כן שהרי כתבו במפורש בכמה מקומות שאם אנסו את האשה לעשות מעשה בידים בקום ועשה, תיהרג ולא תעבור.

ואל תעשה בגילוי עריות ושפיכות דמים, כך גם בעבודה זרה אין דין מסירת נפש בשב ואל תעשה (וכן כתבו בתוס׳ ישנים ביומא פב.), ובעבודה זרה הרי לא שייך לומר שהחיוב מסירת נפש הוא משום סברת מאי חזית דאין שם נפש כנגד נפש ובודאי החיוב מסירת נפש שם הוא מחמת חומר העבירה, ומבואר לפ״ז שההיתר בשב ואל תעשה שייך גם במקום שהאיסור אינו משום מאי חזית, ולפי״ז שוב צ״ב א. מהו טעם ההיתר ב. איך אנו למדים את ההיתר מרציחה, שהלא דוקא ברציחה שהחיוב מסירת נפש הוא משום סברת מאי חזית יש טעם לחלק שבשב ואל תעשה אין מקום לסברת מאי חזית אבל בעבודה זרה [ולפי פשוטו גם בגילוי עריות] שיסוד האיסור מחמת חומרת העבירה מה לי אם עובר את האיסור בקום עשה או בשב ואל תעשה.

אוצר החכמה

האם חיוב מסירת נפש ברציחה הוא גם מחמת חומרת האיסור

בתוספתא (תרומות פ״ז) ובירושלמי (שם פ״ח) אמרו, שאפילו עיר שלמה שאמרו להם עכו״ם תמסרו לנו אחד ונהרגנו ואם לאו נהרוג את כולכם, ימותו כולם ואל ימסרו נפש אחת מישראל, וכן נפסק ברמב״ם (יסודי התורה פ״ה ה״ה). ומבואר מזה שאסור לגרום רציחה ליחיד בשביל הצלת רבים, ואפי׳ באופנים שאף אם לא ימסרוהו יהרג אותו אדם אסור למוסרו, והקשה הכסף משנה (שם) אם החיוב במסירת נפש בשפיכות דמים הוא משום סברת מאי חזית, א״כ הרי במצב כזה אין מקום לסברת מאי חזית, שהלא אדרבה ראוי הוא למסור את זה שבלאו הכי יהרג, שאין בכך הפסד נפש, לעומת הצלת שאר האנשים, ומדוע אסור למסור את אותו יחיד כדי להציל את הרבים.

ומחדש הכסף משנה שבהכרח לומר בביאור התוספתא, שמלבד הטעם של מאי חזית המוזכר בגמ׳ היתה לחז״ל קבלה בעל פה, שהאיסור של רציחה אינו נדחה מפני פקוח נפש בכל האופנים.

ביאור החמדת שלמה

ובשו״ת חמדת שלמה (או״ח סי׳ לח) פירש את הדברים, שבאמת תחילת ויסוד הדין שבחיוב מסירת נפש ברציחה למדו חז״ל מכח הסברא של מאי חזית, אבל אחר שהתורה הקישה גילוי עריות לרציחה שכשם שעל רציחה יש חיוב מסירת נפש כך גם בגילוי עריות יש חיוב מסירת נפש, ובגילוי עריות הרי לא שייך הטעם של מאי חזית ובהכרח החיוב מסירת נפש בגילוי עריות הוא מחמת חומר האיסור, ולפי״ז בהכרח שגם ברציחה גופא יש טעם לחיוב מסירת נפש מחמת חומרת האיסור [מלבד טעם מאי חזית], שהרי לא יתכן להקיש גילוי עריות לרציחה אם אינן שוים בטעמם, ונמצא שדין גילוי עריות בא ללמוד מרציחה ונמצא מלמד שברציחה גופא יש חיוב מסירת נפש גם מחמת חומרת האיסור, וכן כתב בהגהות בן אריה על הרמב״ם, וכן ביאר הגרש״ר בשם ר׳ שמעון שקאפ.

ולפי״ז קשה על מה שכתבו התוספות שרציחה בשב ואל תעשה אין בה דין יהרג ואל יעבור משום שלא שייך שם סברת מאי חזית, והרי מלבד הטעם דמאי חזית יש דין יהרג ואל יעבור מחמת חומרת העבירה.

טעם היתר קרקע עולם משום שמעבירה בשב ואל תעשה קלה יותר

ולפי פשוטו יש לפרש בטעם הדבר שבשב ואל תעשה אין חיוב מסירת נפש, משום שמעשה בשב ואל תעשה קל יותר ממעשה בקום עשה, ועד כאן לא מצאנו שהתורה חייבה למסור נפש אלא במעשה בקום עשה אבל לא במעשה בשב ואל תעשה, וטעם זה שייך בין ברציחה בין בגילוי עריות ובין בעבודה זרה מפני שבכולן שב ואל תעשה קל יותר ממעשה בקום עשה ולפיכך בשב ואל תעשה אין חיוב מסירת נפש.

ביאור הערוך לנר בהיתר קרקע עולם

ומה שכתבו התוספות שהטעם של מאי חזית שייך רק בקום עשה, כוונתם רק להכריח שהדין מסירת נפש הנאמר בתורה מדובר באופן של קום עשה ולא באופן של שב ואל תעשה, וא״כ גם אחר שאנו יודעים שיש חיוב מסירת נפש מחמת גוף האיסור ברציחה ובגילוי עריות אפשר שלא נאמר איסור זה בשב ואל תעשה אלא רק בקום עשה[1].

ולפי״ז מה שאין חיוב מסירות נפש בג׳ עבירות בשב ואל תעשה, אין זה מ׳הלכות חיוב מסירות נפש׳ היינו שחיוב מסירות נפש נאמר רק על אופן של קום עשה ולא על אופן של שב ואל תעשה, אלא הטעם הוא מפני שעבירה בלא מעשה קלה יותר מעבירה עם מעשה, ומחמת קולת העבירה אין בה חיוב מסירות נפש, ואילו משכחת לה עבירה בשב ואל תעשה שתהיה חמורה כמו עבירה בקום עשה יהיה בה חיוב מסירות נפש.

קושיות על דרך זו

אלא שבקובץ הערות (סי׳ מח סק״א) דחה סברא זו, שהרי לענין גילוי עריות התורה השוותה אשה לאיש ושניהם נענשים כאילו שניהם עשו בשוה כפי שדרשו (ב״ק לב. ובתוס׳ שם ד״ה איהו) מהנאמר (ויקרא יח כט): ׳וְנִכְרְתוּ הַנְּפָשׁוֹת הָעֹשֹׂת מִקֶּרֶב עַמָּם׳ ואין חילוק כלל בחומר העבירה בין הבועל לבין הנבעלת, וכמו שביארו התוספות בב״ק (לב. ד״ה איהו) שמטעם זה אשה נענשת ומביאה חטאת על בעילת איסור הגם שאינה עושה מעשה משום שהתורה החשיבה לה הנאתה כמעשה, וא״כ הלא אין סברא לחלק ביניהם לענין יהרג ואל יעבור׳.

עוד קשה על דרך זו שהרי קי״ל שאפילו באביזרייהו דגילוי עריות יש דין יהרג ואל יעבור (כמו שהוכיח הר״ן יומא ג: ובפסחים ריש פרק כל שעה), וא״כ אף אם נאמר שגילוי עריות בשב ואל תעשה קל בחומרתו מקום ועשה אבל ודאי שאינו קל יותר מאביזרייהו של גילוי עריות, ואם על אביזרייהו של גילוי עריות יש חיוב מסירת נפש כ״ש שבגילוי עריות ממש למרות שנעשה בשב ואל תעשה צריך להיות חיוב מסירת נפש, ובהכרח דהטעם דאין חיוב מסירת נפש בשב ואל תעשה אינו משום שהעבירה קלה אלא מטעם אחר.

עוד ראיה מצינו שהיתר של קרקע עולם אינו משום קולת העבירה, ממה שכתב המאירי (סנהדרין עד: ד״ה שאר מצות, הביאו הברכי יוסף יו״ד סי׳ קנז), שמה שאמרו אשה קרקע עולם היא ותעבור ואל תיהרג, זהו דוקא באופן שאינה צריכה לעשות כלום, אבל אם אנסוה ללכת בעצמה למקום האיסור תיהרג ואל תעבור, ואסתר שנבעלה לאחשורוש הוליכוה בע״כ. והנה אם נאמר שהחילוק בין קום ועשה לשב ואל תעשה הוא משום שהאיסור בשב ואל תעשה הוא יותר קל, א״כ מאי נפק״מ אם הולכת למקום האיסור או לא, סו״ס את גופו של איסור עושה בשב ואל תעשה והוי איסור קל. אלא מוכח שאין הדבר תלוי בחומר האיסור וקולתו, אלא באופן שבו נעשית העבירה.

עוד קושיא על דרך זו מדין קרקע עולם במתרפאין

בחדושי הר״ן (סנהדרין עד: ד״ה והא בסוה״ד) כתב, שההיתר של קרקע עולם הוא דוקא אם אונסים את האשה להבעל, אבל לעבור מרצונה על איסור כדי להתרפא, כגון שהעלה ליבה טינא להיבעל לאיש, אסור אפילו במקום פקוח נפש, וכן מבואר ברמב״ן במלחמות ה׳ (פסחים כה:), ובחידושי רבנו דוד (שם ד״ה וא״ת), וכן כתב בפשיטות בנודע ביהודה (שו״ת מהדו״ת יו״ד סי׳ קסא).

ומוכח לפי״ז שההיתר של קרקע עולם אינו מחמת שבשב ואל תעשה האיסור יותר קל, שאם כן, מה החילוק בין אנוס למתרפא מפני פקוח נפש, סוף סוף הלא בשניהם האיסור הוא קל משום שהוא בשב ואל תעשה ומדוע לא ידחה מפני פקוח נפש.

אך בגליון מהרש״א (יו״ד סי׳ קנז) כתב, שדין זה תלוי במחלוקת הראשונים בטעם ההיתר בקרקע עולם (הובא לעיל אות ב), שלפי רש״י ותוס׳ שהטעם הוא משום שאינו עושה מעשה, אין נפק״מ בין אונס למתרפא לפי שסוף סוף אינו עושה מעשה, ורק לפי הרמב״ן וסיעתו, שהטעם הוא משום שיכולים לכופו בע״כ, אין זה שייך במתרפא.

אכן הר״ן עצמו (שם) כתב מפורש שבמתרפאין אין היתר דקרקע עולם אפי׳ לדעת תוס׳, ומוכח לפי״ז שטעם ההיתר לפי תוס׳ אינו משום שהאיסור בשב ואל תעשה הוא יותר קל.

ביאור הערוך לנר בהיתר קרקע עולם

אולם יש ליישב קושיות הקובץ הערות לפי דברי הערוך לנר (סנהדרין עד: ד״ה בא״ד משום) שהקשה מדוע האשה נחשבת לקרקע עולם והרי באשה הנבעלת יש דין מיוחד שאחשביה רחמנא להנאתה כמעשה, דהיינו, שבעלמא הדין הוא שאין חיוב מיתה או מלקות או חטאת אלא בעבירה שיש בה מעשה, ואילו אשה הנבעלת באיסור נענשת כמו האיש אע״פ שהיא לא עושה מעשה, ופירשו התוספות (ב״ק לב. ד״ה קעביד מעשה) שאנו לומדים מהפסוק (ויקרא יח כט) ונכרתו הנפשות העושות מקרב עמם שלענין חטאת ומלקות חייבת דרחמנא אחשביה להנאה מעשה, והיינו שמהלשון עושות משמע שגם האשה עושה והרי באמת היא אינה עושה כלום, אלא שהתורה חידשה כיון שהאשה נהנית נחשב לה כאילו עושה מעשה בקום עשה.

ו. **והתוספות** ביומא (פב: ד״ה מה) כתבו ג״כ התירא דשב ואל תעשה וז״ל ׳אבל אי לא עביד מעשה וכו׳ אין לו להיהרג, דאדרבה נימא מאי חזית דדמא דידיה סומק טפי דלמא דמא דידי סומק טפי ועוד דהיקשא דקרא ברוצח שהורג בידים כתיב כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש׳ עכ״ל, ויתכן דשתי סברות אלו מכוונות לדבר אחד להכריח שהפסוק מדבר דוקא בקום עשה וממילא אין לנו מקור לשב ואל תעשה.

ז. **יש** לדון על קושיא זו דמנ״ל שהאיסור של האיש והאשה שוין בחומרתן, ולא מצינו אלא שחידשה תורה שאע״פ שהאשה אינה עושה מעשה ובעלמא לאו שאין בו מעשה אין בו מיתה וכרת ומלקות הכא אחשביה רחמנא לאשה כעושה מעשה לענין זה שחייבת מיתה וכרת ומלקות, אבל באמת חומר איסורו של האיש חמיר יותר משל האשה משום שעושה מעשה.

וביאר שמה שאמרו שהתורה החשיבה את הנאתה של האשה כמעשה, כל זה דווקא כאשר עוברת מרצונה או בהסכמתה, אבל כאשר עוברת לאונסה לא שייך לומר שאנו מחשיבין הנאתה כמעשה שהרי אין רצונה בהנאה זו כלל, ומטעם זה מתישבת הקושיא מהו הקולא בקרקע עולם, שהלא אשה שאונסים אותה להבעל אין כאן החומר שבמעשה עבירה, ולפיכך אינה חייבת למסור נפש, שמאחר והיא אינה עושה מעשה לאנסה אין בביאתה חומרת איסור כמי שעושה מעשה אלא כאיסור בשב ואל תעשה ואין על זה חיוב מסירת נפש.

ולדבריו מובן גם מה שכתבו הראשונים שההיתר של קרקע עולם שייך דוקא באונס ולא כאשר עושה מרצונה כדי להתרפא, משום שכאשר עושה מרצונה חל בה גדר הדין שאחשביה רחמנא להנאתה כמעשה וממילא יש כאן חומר איסור כמי שעובר בקום עשה [אע"פ שבאמת אינה עושה מעשה] וחייבת למסור נפשה.

ביאור הקובץ הערות בהיתר קרקע עולם

הקובץ הערות (שם) כתב לבאר גדר ההיתר של קרקע עולם, שיש לחקור בגדר דין חיוב מסירת נפש, האם נאמר בזה שג' עבירות חמורות יותר מחשיבות נפשו של ישראל, ואפילו במקום איבוד נפש ישראל נדחית היא מפני חומר ג' עבירות. או שמא נאמר ששניהם שקולים, ואין לדחות אחד מפני חבירו, ולפיכך אין לעשות מעשה בידים לדחות אחד מהם אלא מחויב לעמוד בשב ואל תעשה, וממילא יהרגוהו.

ומהיתר זה של 'קרקע עולם' למד הקובץ הערות כצד השני, שחיוב מסירות נפש הוא משום שאין לדחות בידים את העבירות החמורות בשביל הצלת נפשות, אבל מאידך גם אין לדחות בידים נפש ישראל כדי להימנע מעבירה, ושקולים הם, ולכן שב ואל תעשה עדיף, ולעולם אין לעשות מעשה לא לדחות את נפש הישראל מפני העבירה וגם לא לדחות אחת מג' עבירות מפני נפש ישראל.

ג. חילוק בין אנוס למתרפא

הרמב"ם (יסודי התורה פ"ה הל"ד) כתב שמי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג אינו נענש לא עונש מיתה ולא עונש מלקות מפני שהוא אנוס אלא שחילל את השם, ואילו שם (ה"ו) כתב הרמב"ם שחולה שיש בו סכנה שנתרפא באחד מג' עבירות חמורות נענש, והקשו האחרונים מאי שנא בהל' ד' שכתב דאינו נענש מפני שהוא אנוס ואילו בהל' ו' כתב שנענש אע"פ שגם שם לא עבר אלא כדי להציל נפשו ממיתה[ח].

וביארו האחרונים [החמדת שלמה (שם) והמנחת חינוך (מצוה רצו) והאור שמח (שם)] דיש חילוק בין מי שאונסים אותו לבין מי שעובר ברצונו כדי להתרפא, דמי שעובר ברצונו כדי להתרפא אינו נחשב אנוס שהרי עובר מרצונו ומבחירתו ולכן אם עבר נענש, משא"כ מי שאונסים אותו לעבור הרי הוא אנוס על גוף העבירה ואי אפשר לענשו על זה, רק שלכתחילה חייב למסור נפש אע"פ שהוא אנוס מפני חילול השם.

ובזה תלוי הנדון האם ההיתר של קרקע עולם שייך רק באונס שבא בדרך כפיה, שמכריחים אותו לעבור, או גם בפיקוח נפש שאדם בא להתרפא מהסכנה מדעת עצמו. ודעת המהרי"ק (שורש קסז) שגם בפיקוח נפש שייך ההיתר דקרקע שכתב על ההיתר של אסתר 'ובפרט דקרקע עולם הוי' אף שאסתר הלכה מרצונה מפני פיקוח נפש של כלל ישראל כמבואר במהר"ק שם. וכן דעת הגר"ש אייגר (בהגה"ה בחידושי רעק"א כתובות ב: ובגליון מהרש"א יו"ד סי' קנז על הט"ז סק"ד) שאף בפיקוח נפש יש ההיתר דקרקע עולם.

ומאידך דעת חידושי הר"ן (סנהדרין עד: ד"ה רבא) והמאירי (שם ד"ה ויש מחדשים) שבפיקוח נפש אין ההיתר של יהרג ואל יעבור וכמו שביאר הנודע ביהודה שבכהאי גוונא נחשב שעושה מעשה ואינה נחשבת לקרקע עולם. ור' שמואל (זכרון שמואל סי' ה אות ב ובחידושיו כתובות סי' ד אות ה') הוכיח מדברי התוספות (סנהדרין עד: ד"ה והא, יומא פב: ד"ה ומה) דסבירא להו שאף בפיקוח נפש יש ההיתר של קרקע עולם[ט].

וצריך ביאור בדעת הראשונים שחילקו בזה, שאין היתר של קרקע עולם כשבא להתרפא מדעת עצמו, ומדוע אין את ההיתר בכך. ולהנתבאר יש לפרש שיסוד ההיתר בקרקע עולם הוא מפני שבעבירה הנעשית בשב ואל תעשה אין חילול השם כל כך, ולפי"ז מה שהראשונים התירו ג' עבירות בשב ואל תעשה אין זה היתר מיוחד בפני עצמו, אלא זהו אותו היתר המפורש בגמ' לגבי פרהסיא דבקרקע עולם אין חיוב מסירת נפש, ושם בודאי הטעם מפני שאין בזה חילול השם כ"כ [שהרי כל דין מסירת נפש בפרהסיא הוא מפני חילול השם], ומאותו טעם גם בג' עבירות אין חיוב מסירת נפש בקרקע עולם מפני שאין בזה חילול השם כל כך. ומטעם זה לא שייך ההיתר של קרקע עולם אלא באונס דאז החיוב מסירת נפש הוא משום חילול השם, אבל במתרפא שהחיוב מסירת נפש הוא מפני עצמותו של האיסור יש חיוב מסירת נפש גם בשב ואל תעשה וכמו שהובא לעיל בשם הר"ן.

אופן נוסף בביאור ההיתר בשב ואל תעשה

ויש שביארו באופן נוסף את יסוד ההיתר של שב ואל תעשה, והוא שכאשר האיסור נעשה בלא מעשה מצידו, וכדי להינצל מהאיסור צריך לעשות מעשה, וע"י מעשה זה הוא בע"כ מסבב על עצמו מיתה, נמצא שאם אנו מחייבים אותו להימנע מהעבירה, אזי בעצם אנו מחייבים אותו לגרום לעצמו בידים מיתה, ועד כדי כך לא חייבתו תורה. והיינו שההיתר של שב ואל תעשה אינו משום קולא בעבירה או מפני שנפשו אינה נדחית וכדו', אלא זו סברא ב'שיעור החיוב' שחייבה תורה את האדם לעשות כדי להינצל מהעבירה.

וכעין זה מצינו שלכל מצוה בתורה יש את שיעור החיוב שחייבה התורה להקריב בשביל קיומה, וכשם שמצינו שלענין מצות עשה אי"צ ליתן אלא חומש ממונו ויותר מזה אי"צ לתת, ולענין לא תעשה צריך לתת את כל ממונו, ואילו את נפשו אינו צריך להפסיד, ה"ה לענין ג' עבירות שאמנם מצינו שהתורה חייבה את האדם להימנע מהאיסור אפי' אם מפסיד בזה את נפשו, אבל זה דוקא כאשר אינו נזקק לסבב על עצמו מיתה כדי להימנע מהעבירה, אלא שהוא נמנע מעבירה וממילא הורגים אותו, אבל לחייב אדם לסבב על עצמו מיתה בידיים כדי להנצל מהעבירה זה כבר חיוב יותר גדול, ועד כדי כך לא מצינו שהתורה חייבה, וזהו יסוד ההיתר של קרקע עולם.

האם מחויב להמית או לחבול בגופו בידים

והנה באופן שהדרך היחידה של אדם להינצל מהעבירה היא ע"י שיהרוג עצמו בידים, כתב בחידושי ר' יונה (סנהדרין עד: ד"ה והא) דפשיטא שאינו מחויב בזה. ויש להוכיח עוד שאפי' לחתוך לעצמו אבר בידים אינו מחויב, אפי' בעבירה שדינה יהרג ואל יעבור, מהא דאיתא בשבועות (יח.) דמי ששימש ואמרה לו אשתו נטמאתי, ממתין עד שימות האבר ופורש, ואפי' למ"ד משמש מת בעריות חייב. והקשה בקובץ הערות (סי' מח סק"א), מדוע לא יחויב לחתוך את האבר כדי להימנע מהאיסור, והניח בקושיה. ויש שכתבו שלכאורה מוכח בזה, דהגם שמצינו שאדם חייב להפסיד אבר ואפי' את נפשו כדי להימנע מאיסור עריות, אבל לחייבו לפגוע בעצמו בידים, עד כדי כך אינו מחויב. ומאחר ומצינו סברא כזו שגם כאשר חייב להפסיד את נפשו, מ"מ לפגוע בעצמו אינו חייב, יש לומר שגם כאשר אינו נזקק להרוג את עצמו בידים ממש, אבל כדי להימנע מהאיסור נזקק לסובב ולגרום לעצמו בידים מיתה, גם בזה לא חייבתו תורה.

ולפי"ז מבואר היטב מה שבשב ואל תעשה אין חיוב מסירות נפש, מפני שבכל מקום שהאיסור הוא בלי מעשה מצד האדם ואדרבה כדי להנצל מהאיסור נזקק לעשות מעשה אזי נמצא שאם יעשה מעשה להציל עצמו מהאיסור הרי הוא מסבב על עצמו מיתה ע"י מעשהו ועד כדי כך לא חייבתו תורה, ולפי"ז מובן מדוע לאשה יש היתר קרקע עולם הרי אחשביה רחמנא להנאתה כמעשה, משום שבאמת אין נפק"מ כלל בחומרת האיסור ולעולם התורה לא חייבה את האדם לגרום לעצמו מיתה בשביל שום עבירה שבעולם.

והנה המאירי (סנהדרין עד: ד"ה שאר) כתב שאם אנסו אשה ללכת למקום העבירה חייבת למסור נפשה ואין היתר דקרקע עולם, ואף שאת גוף האיסור עושה בלי מעשה. וצריך ביאור מדוע אין בזה את ההיתר של קרקע עולם. אכן להנתבאר מובן משום שגם על ההליכה עצמה צריך למסור נפש

ח. **ועיין** מרכבת המשנה ובפירוש מים חיים להפרי חדש, על דברי הרמב"ם שם.

ט. **וראה** שם מה שיצא לחדש בטעם הדבר ועי"ש בדברי הגרש"ר באריכות, דיצא לחדש דטעמם של הסוברים דבפיקוח נפש לא נאמר ההיתר ד'קרקע עולם' אינה מחמת סברת הנודע ביהודה דכהאי גוונא לא חשיבא קרקע עולם, אלא אף שחשיבא קרקע עולם, מכל מקום ההיתר של קרקע עולם לא נאמר בפיקוח נפש, דכיון דפיקוח נפש נדחה מפני גילוי עריות, אם כן נדחה לגמרי אף באופן שאינה עושה מעשה, ורק באונס יש סברא לחלק בין מצב בו עושה

כדין אביזרייהו דגילוי עריות', ואף שעל גוף הביאה אי"צ למסור נפש, אין זה משום קלות האיסור אלא מפני שאין חיוב להימנע בקום עשה, אבל על ההליכה שהמניעה היא בשב ואל תעשה יש חיוב מסירת נפש.

ולפי"ז מובן היטב גם מש"כ בחידושי הר"ן שבמתרפאין אין היתר דקרקע עולם, ומשום שאמנם מעשה העבירה עצמו הוא בשב ואל תעשה, אכן יש חילוק בין עשיית מעשה הצלה כשהבריה בידו להניח עצמו למות מאיליו, למי שמניח שיעברו אתו את העבירה כשהבריה בידו למסור עצמו למיתה, שבאדם שכבר חולה וצריך לעשות מעשה רפואה, אילו הוא יעמוד בשב ואל תעשה ונמנע מהאיסור אין הוא מסובב על עצמו את המיתה, שהרי אדרבה עכשיו היא כבר חולה ונמצאת בסכנת מיתה, אלא שיש אפשרות הצלה ע"י העבירה, ובזה אין שום היתר מאחר שפקוח נפש לא דוחה גילוי עריות'א.

ד. שיטת הרמב"ן וסיעתו בגדר קרקע עולם

הרמב"ן (מלחמות ה' עד: פסחים כה.), פירש טעם ההיתר של קרקע עולם באופן אחר מדברי רש"י ותוס' שהובאו לעיל, וז"ל: 'מאחר שיכולין לבעול אותה בע"כ, אם נאמר שתיהרג מה הנאה יש לך' עכ"ל. וכ"כ רבינו דוד (פסחים כה. ד"ה מכל מקום), **והריטב"א** (יבמות נג: ד"ה הא אמר, כתובות ג: ד"ה משום) **וחידושי הר"ן** (סנהדרין עד: בפי' אחד) **והנמוק"י** (שם ד"ה קרקע) **והריב"ש** (סי' שפז) **ולפי** דבריהם עולה דאין הדבר תלוי אם יש מעשה או אין מעשה, אלא אם אפשר להעבירו בע"כ או לא, ואפי' לו יצויר עבירה עם מעשה שאפשר להעבירו עליה בע"כ, אין בזה דין מסירת נפש'ב.

ולפי פשוטו דברי הראשונים הנ"ל קשים להבנה, הרי ודאי מדובר באופן שהגוים האונסים נתנו לאשה אפשרות לבחור אם להיבעל או להיהרג, שהרי אם לא נותנים לה אפשרות אלא באים עליה בכח בע"כ, מה בכלל הנידון אם תיהרג או תעבור, הלא אין הדבר תלוי בה ומה שייך בזה דין 'הרג ואל יעבור', אלא ודאי מדובר בשנתנו לה אפשרות לסרב ואז 'הרגו אותה, וא"כ מדוע אינה חייבת למסור נפשה למיתה, ומאי נפק"מ בכך שהם יכולים לכופה בע"כ, הרי סו"ס עכשיו אינם כופים אותה מדוע לא תתחייב למסור נפשה כדי להינצל מהעבירה מאחר שהדבר תלוי בה.

וכעין קושיא זו קשה גם על מה שכתבו הרמב"ן והר"ן (שבת מט. ד"ה מאי טעמא) גבי מעשה דאלישע בעל כנפיים, שכאשר הקסדור רדף אחריו חלץ את תפיליו, והקשו שהרי קי"ל שבשעת גזירה אפי' על מצוה קלה 'הרג ואל יעבור, וכיצד הותר לו לבטל מצות תפילין. ותירצו הרמב"ן נדב"ן אהח19/06/2018 שעל ביטול מצות עשה אין דין מסירת נפש כיון שיכולים לבטלה ממנו בעל כורחו. ואינו מובן מה אכפת לנו בכך שיכולים להעבירו בע"כ, הרי סו"ס כעת יש לו אפשרות במציאות לקיים את המצוה שאל"כ אין נידון בכלל, וא"כ מה אכפת לנו שכשיתפסוהו יבטלו ממנו את המצוה בע"כ, עכשיו שיכול לקיים מדוע אינו חייב למסור על זה את נפשו.

בטוב טעם ודעת (להגר"ש קלוגר, שו"ת סי' קצב במכתב ב', ד"ה הנה כדברי) עמד בזה, ופירש סברת הרמב"ן על פי הכלל שכל שבידו לאו כמחוסר מעשה דמי וכאילו כבר נעשה, וה"ה כאן כיון שביד האנסים לכפותו לעבירה בעל כרחו הרי זה כאילו כבר נעשה ואין על כך חיוב מסירת נפש, עי"ש, אלא שלכאורה סברא זו שייכת רק באונס לעבור עבירה אבל לא באונס לבטל מצוה [כגון בשעת השמד או בפרהסיא] שהרי סו"ס כל זמן שלא אנסוהו הוא מקיים מצוה ועיין.

ובטוב טעם ודעת (שם) הקשה עוד קושיא, מדברי הרמב"ן גופיה (מלחמות ה' בפסחים כה.) שכתב שאם אנסו את האשה להביא עליה את האיש תיהרג ואל תעבור כיון שבמצב זה היא עוברת בקום עשה ואינה קרקע עולם, וקשה מדוע תיהרג, הרי אם לא תציית לאנס להביא אותו עליה הוא יכול לבוא עליה בע"כ, והלא דעת הרמב"ן שבכל מקום שיכולין לכופה על האיסור בע"כ אין דין מסירת נפש'ג.

ה. שיטת הרמב"ם

נתבאר לעיל שיש מהאחרונים שנקטו בדעת הרמב"ם שאינו סובר את ההיתר של קרקע עולם ומקור דבריהם שהרמב"ם כתב דין זה שבגלוי עריות 'הרג ואל יעבור ולא חילק בין אשה לאיש, וכן הטור והשו"ע (יו"ד סי' קנז ס"א) לא הזכירו שאשה אינה חייבת למסור נפש על גילוי עריות, [רק הרמ"א כתבו כדבר פשוט]. ודקדקו מזה כמה מגדולי האחרונים (תוס' יום הכפורים יומא פב: וברכי יוסף והגר"ש אייגר בגליון השו"ע יו"ד סי' קנז, והגר"ח יסודי התורה פ"ה) שהרמב"ם נחלק על התוספות וסייעתם וסובר שגם אשה חייבת למסור נפשה ולא לעבור על גילוי עריות אע"ג שאינה עושה מעשה.

וההזון איש בגליונות על חדושי הגר"ח (שם) כתב לדחות שאין הכרח שהרמב"ם חולק על ההיתר של קרקע עולם בגילוי עריות, וי"ל שבאמת הרמב"ם מודה לתוס' שאין חיוב מסירת נפש בגילוי עריות בשב ואל תעשה ומה שהרמב"ם לא הזכיר היתר זה הוא משום שלענין ג' עבירות לא מפורש בגמ' שבקרקע עולם אין חיוב מסירת נפש, [שאביי שאמר (סנהדרין עד:) 'קרקע עולם שאני' מיירי לענין פרהסיא ולא לענין גילוי עריות, והיתר קרקע עולם בגילוי עריות זהו חידוש שחידשו התוספות והרא"ש ועוד ראשונים וכפי שהתבאר לעיל] וא"כ יש לומר שהרמב"ם אינו חולק עליהם ואעפ"כ לא הזכיר דין זה כדרכו שאינו מזכיר אלא דין המפורש בגמ'ד.

הוכחת התוספות שאין חיוב מסירות נפש בגלוי עריות

והנה ראה לעיל שהתוספות הוכיחו שיטתם שבגילוי עריות בקרקע עולם אין חיוב מסירת נפש, מכך שחיוב מסירת נפש בגילוי עריות 'לפינן משפיכות דמים, והטעם לחיוב מסירת נפש בשפיכות דמים הוא מסברת מאי חזית דדמא דידך סומק מדחברך, וכשאינו עושה מעשה כגון כשבאים לזורקו על תינוק פשוט שאין חיוב מסירת נפש, מפני שאנו אומרים אדרבה מאי חזית דדמא דחבריה סומק מדמא דידיה ושב ואל תעשה עדיף, ומאחר ובשפיכות דמים בשב ואל תעשה אין חיוב מסירת נפש ה"ה בגילוי עריות הדין כן שלא יהא הלמד חמור מן המלמד. ע"כ דברי התוספות, והאחרונים נתקשו מה ישיב הרמב"ם על ראיה זו.

ישוב שיטת הרמב"ם מהוכחת התוספות

ובתוס' יום הכפורים (יומא פב.) כתב ליישב דעת הרמב"ם, שהרמב"ם נחלק על עיקר הנחת התוספות וסובר שבאמת גם ברציחה גופא אין היתר קרקע עולם, שכן סובר הרמב"ם שמלבד הטעם דמאי חזית דדמך דידך סמוק טפי שהוא הטעם המפורש בגמרא שמשום כך בשפיכות דמים יהרג ואל יעבור, מלבד זאת קבלו חז"ל שאיסור רציחה אינו נדחה מפני פקוח נפש, ולפיכך אין חילוק בין קום ועשה לשב ואל תעשה שלעולם איסור רציחה אינו נדחה מפני פיקוח נפש.

והרמב"ם לשיטתו שפסק (שם ה"ה) כריש לקיש הסובר שאפילו אם אמרו הגויים לסיעה של בני אדם שימסרו להם אדם אחד ואם לאו נהרוג את כולכם, ימותו כולם ואל ימסרו נפש אחת מישראל, ומקשה הכסף משנה מדוע לא ימסרו אותו, הרי כאן לא שייך טעם מאי חזית דבין כך אם לא ימסרו אותו ימותו כולם וגם הוא בתוכם, ותירץ הכס"מ שהרמב"ם סובר שמלבד טעם מאי חזית היתה גם קבלה בידי חז"ל שעל כל איסור שפיכות דמים לא נאמר ההיתר של פקוח נפש, ובזה מיושב היטב שסובר הרמב"ם שאין חילוק בין קום עשה לשב ואל תעשה בין בשפיכות דמים ובין בגילוי עריות, עכת"ד של תוס' יום הכפורים.

אוצר החכמה

דעת הגר"ח שהמושלך על תינוק אינו עובר כל איסור

אלא שעדיין קשה על דבריו, שאף אם נאמר שבכל שפיכות דמים אין היתר קרקע עולם, אבל כאשר העכו"ם זורקים אותו והוא לא עושה כלום הרי לכאורה אין כאן עבירת שפיכות דמים מצידו כלל והוא כגרזן ביד החוצב, וא"כ שוב קשה מדוע יהרג, ובאמת קושיה זו הקשה כבר הגר"ח (שם) על התוספות [שכתבו שמי שבאים לזורקו על תינוק אי"צ למסור נפשו משום שהוא קרקע עולם, וקשה דהרי בכהאי גוונא אין זה נחשב כלל למעשה רציחה

מעשה לבין 'קרקע עולם', עי"ש טעמו של דבר.

י. וכן כתב בחידושי רבינו דוד (פסחים כה. ד"ה וא"ת) שאם אמרו לה לחזור אחרי האיש להבעל לו, תהרג ואל תעבור.

יא. ולפי"ז מיושב מה שמקשים העולם על רש"י (סנהדרין עד. ד"ה סברא הוא) שפי' הטעם ברציחה שיהרג ואל יעבור משום שממנ"פ אחד ימות, הלכך אין היתר ד'וחי בהם' ועדיף שימות הנאנס בלי העבירה מאשר שיהרוג את חברו ויהיה כאן תרתי איבוד נפש ועבירה. וקשה לפי"ז מדוע בשב ואל תעשה מותר, הרי סו"ס יש כאן עבירה ואין היתר ד'וחי בהם' ומדוע בשב ואל תעשה לא תהיה הסברא דמוטב שימות הוא ולא יהיה תרתי עבירה ואיבוד נפש, ורש"י עצמו (יומא פב. ד"ה אף) מבואר שבג' עבירות יש היתר של קרקע עולם. ולמה שנתבאר בטעם ההיתר של שב ואל תעשה, שהוא משום שלא חייבה התורה עד כדי כך שיסובב על עצמו מיתה בידים, מיושב היטב דאה"נ גם בשב ואל תעשה איכא תרתי עבירה ואיבוד נפש, אבל אעפ"כ כיון שהאופן להינצל מהעבירה הוא ע"י שגורם לעצמו מיתה בידים במה שמתנגד לאנסים אינו מחויב בזה.

יב. בשיטה מקובצת הקשה לפי דבריהם מה הסכנה המוזכרת בסוגי' הלא בלאו הכי לא 'יהרגוה אלא יעשו בה העבירה ואין זו סכנה [אכן היה מקום לבאר שאחר שעושים בה את זממם הורגים אותה, אך בר"ן מפורש שאינו כן שכן לשון הר"ן 'הא לא יהרגוה אלא שיעשו בה מעשה בע"כ'], ותירץ השטמ"ק שהצנועות 'יהרגו עצמן קודם שיבא הגוי, וצ"ע.

יג. ועי"ש מה שיצא לחדש מכח קושיא זו.

יד. וכפי הנראה שכל אותם אחרונים שהוכיחו מהרמב"ם שחולק על ההיתר של קרקע עולם,

שלן], וכתב הגר"ח שבאמת בכה"ג שזורקים אדם על תינוק אין כאן שפיכות דמים כלל ובכה"ג גם הרמב"ם מודה שאין חיוב מסירת נפש, ומש"כ התוספות שהטעם שאי"צ למסור נפש במצב כזה הוא משום קרקע עולם ולא כתבו שאין כאן רציחה כלל, כוונתם שאפי' אילו יצויר שכן היה בזה איסור רציחה גם אז לא היה חיוב מסירת נפש משום שאין כאן טעם מאי חזית, אבל האמת היא שאין כאן רציחה כלל, ע"כ דברי הגר"ח, אכן בדברי תויה"כ הנ"ל מבואר שלא כהגר"ח שהרי הוא כתב שלדעת הרמב"ם בכה"ג שבאים לזורקו על תינוק באמת יש חיוב מסירת נפש.

דעת האור גדול שהמושלך על התינוק יש עליו איסור

והאור גדול (סי' א) הוכיח שגם כאשר אחרים משליכים אותו על תינוק שייך איסור רציחה מדברי רבינו ירוחם (שהביא הש"ך בסי' קנז סק"ט), שכתב שאם אונסים אותו להשליכו בצנעה אינו חייב למסור נפשו ומכח סברת התוספות שהוא קרקע עולם ואינו עושה מעשה, אבל אם אונסים אותו להשליכו בפרהסיא חייב למסור נפשו משום שבפרהסיא אין היתר דקרקע עולם, עכ"ד[טו]. ומבואר מדבריו שגם כשבאים להשליכו בע"כ על תינוק יש עליו איסור ואינו נחשב רק כגרזן ביד החוצב, דאם נאמר שאין עליו איסור כלל מדוע בפרהסיא יש חיוב מסירת נפש.

אוצר החכמה

חידוש החזון איש שהמניח לאחרים לזורקו על התינוק נחשב רוצח

ובגליונות חזון איש על הגר"ח שם כתב לבאר הטעם שבכה"ג חשיב רציחה, מפני שאדם שרואה שהעכו"ם באים להשליכו על התינוק והוא מניח להם הרי זה דומה לנופל מראש הגג ברוח מצויה שאמרו בגמ' (ב"ק כו.) שנחשב אדם המזיק, וה"ה לענייננו נחשב שהוא הרוצח, וכעין זה כתב באבן האזל (יסודי התורה פ"ה ה"א אות ב').

חילוק בין נפל מן הגג להושלך על ידי אדם

אמנם יש לחלק בין אדם הזורקו לבין עף ברוח, שכאשר אדם אחר משליכו אין ליחס את הנזק לנזרק [גם אם פשע ולא נמנע] משום שעיקר המעשה מתיחס לאדם הזורק דהוא עושה מעשה בידים, ודוקא כשאדם נופל מכח הרוח שאי אפשר לייחס את המעשה לבר חיים, שיהא נחשב כפועל את התוצאה באופן שמפקיע ממנו את התייחסות התוצאה, וכשאין כאן השתתפות של מעשה בידים ע"י בר חיים אחר, הכל מתיחס אליו כיון שהניח עצמו למצב שבאופן טבעי יהיה נזק ע"י גופו.

ו. סוגיא דבן פטורא ורבי עקיבא

המנחת חינוך (מצוה רצו אות כג) כתב להוכיח כדעת תוס' שבשב ואל תעשה אין חיוב מסירת נפש, מהסוגיא בב"מ (סב.) 'שנים שהיו מהלכים בדרך, וביד אחד מהם קיתון של מים, אם שותים שניהם מתים ואם שותה אחד מגיע ליישוב, דרש בן פטורא מוטב ישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד במיתתו של חברו, עד שבא רבי עקיבא ולימד וחי אחיך עמך חייך קודמין לחיי חברך' ע"כ. ומדברי בן פטורא מוכח, שאע"פ שבעל המים אינו עושה מעשה אלא רק נמנע מהצלת חברו אף על פי כן חייב למסור נפשו כדי להציל את חברו, ומוכח שבן פטורא סובר שגם בשב ואל תעשה יש דין מסירת נפש כדי שלא ימות חבירו, אבל רבי עקיבא שאמר חייך קודמין, על כרחינו שהוא סובר שבאופן שאינו עושה מעשה בידים לדחות את חברו, חייו קודמין ואין דין מסירת נפש, ואם כי רבי עקיבא לומד דבר זה מקרא ולא מסברא [ודלא כמש"כ התוספות שזה סברא פשוטה שאין חיוב מסירת נפש בשב ואל תעשה], עכ"פ הדין שכתבו התוספות הוא דין אמת, דמוכח מרבי עקיבא שבשפיכות דמים בשב ואל תעשה אין דין מסירת נפש, וקי"ל הלכה כרבי עקיבא מחברו, ומכח זה הכריח המנחת חינוך שגם הרמב"ם אינו חולק על דין זה ומודה שבשב ואל תעשה אין דין יהרג ואל יעבור, עכת"ד המנחת חינוך[טז].

אבל הגר"ח (שם) כתב להוכיח מסוגיא זו נגד דעת התוספות, שהרי מדברי בן פטורא מוכח שגם בשב ואל תעשה יש דין מסירת נפש, ורבי עקיבא לא נחלק עליו אלא מכח הדרשה של 'וחי אחיך עמך' חייך קודמין, שזהו דין מיוחד בהלכות הצלה שיכול להקדים את עצמו, וזה שייך רק כשהוא אינו הורג את חברו וכל הנידון הוא בקדימת ההצלה, האם להציל את עצמו או את חבירו, ובמצב זה סובר רבי עקיבא שחיי עצמו קודמין, אבל כשיש נידון של רציחה ממש גם רבי עקיבא מודה לבן פטורא שאפי' בשב ואל תעשה חייב למסור נפשו שהרי לא שייך כאן 'חייך קודמין', ומוכח כדעת הרמב"ם, וצ"ע על התוספות שכתבו שעל רציחה בשב ואל תעשה אין דין מסירת נפש[יז].

פלוגתת האחרונים אם שתיית המים נחשבת קום עשה או שב ואל תעשה

ברם על גוף מה שנקטו המנחת חינוך והגר"ח בפשיטות, שנידון הגמ' הוא האם חייב לתת לחברו את המים או שיכול להימנע ונחשב לשב ואל תעשה, כתבו האחיעזר (ח"ב סי' טז סק"ה) והאגרות משה (יו"ד ח"א סי' קמה) שאין הדבר כן, אלא נידון הגמ' הוא האם מותר לבעל המים לעשות פעולה בקום עשה ולשתות את המים, ושתיית המים הוי קום עשה ולא שב ואל תעשה, אבל בשב ואל תעשה יתכן דכולם מודים שאין חיוב מסירת נפש כלל וכמש"כ התוספות.

וההסבר בזה שהרי קי"ל שמותר לאדם להציל את עצמו בממון חברו, וא"כ הגם שהמים שייכים לאחד מ"מ יד שניהם שווה במים, וכל אחד יכול לקחת לעצמו מהמים ולשתות כדי להציל את עצמו, וכיון שהמים מזומנים לשניהם בשוה א"כ כאשר בעל המים שותה את המים הוא בידים מסלק הצלה מחברו, וסילוק הצלה בידים הרי הוא בכלל שפיכות דמים בקום עשה ויהרג ואל יעבור.

ודוגמא לכך הביא באג"מ, אם היה אדם בבור עמוק ויש לו סולם לצאת, ובאו עכו"ם ואנסו מישהו שיסלק את הסולם מפי הבור ועי"ז אותו שבתוך הבור לא יוכל לצאת וימות, הלא ודאי שכה"ג נחשב גרמת רציחה ויהרג ואל יעבור, (ועי"ש שהוכיח דבר זה מסוגיא דע"ז כו:), וה"ה בענייננו, שתיית המים היא סילוק ההצלה בידים כיון שיד שניהם שווה במים, הלכך אין זה שב ואל תעשה אלא קום עשה, ואין מכאן ראיה לשיטת הרמב"ם[יח].

דעת החזון איש שנידון בן פטורא ורבי עקיבא הוא בחיי שעה נגד חיי עולם

בגליונות חזון איש (על חידושי הגר"ח שם) כתב לדחות הוכחת הגר"ח מבן פטורא בדרך אחרת, שבאמת כו"ע מודים שאם יש לאדם אפשרות שימות הוא או חברו אי"צ למסור נפשו בשב ואל תעשה, ושאני מעשה דבן פטורא שהיה אפשרות ששניהם ישתו ויינצלו לחיי שעה, ובזה חידש בן פטורא דכיון שעומדת לפניו עכשיו סכנת חיי חבירו אין לו להניח את חבירו למות עכשיו מפני חיי שעה של עצמו שלאחר זמן, ורבי עקיבא חולק עליו וסובר שגם בזה חייך קודמין ויכול להקדים חיי עולם שלו על פני הצלת שניהם לחיי שעה.

וכתב החזון איש להוכיח שבהכרח טעמו של בן פטורא הוא רק משום שאפשר ששניהם ינצלו לחיי שעה אבל אם לא כן מותר להקדים הצלת עצמו, דאם נאמר שטעמו של בן פטורא הוא שצריך להקדים הצלת חבירו על פני הצלת עצמו, א"כ בעל המים יתחייב לתת את כל המים לחבירו ושוב יתחייב חבירו (שעכשיו הוא בעל המים) להחזיר לו את המים וחוזר חלילה ואין לדבר סוף, אלא ודאי שאין חיוב להקדים הצלת חבירו על פני הצלת עצמו, ודוקא כאשר אפשר להציל את שניהם לחיי שעה סובר בן פטורא שכך צריך לעשות.

לא ניחא להם במש"כ החזון איש שכיון שאין זה דין המפורש בגמ' לא הביאו הרמב"ם, משום שסברא זו שייך לומר כאשר הרמב"ם משמיט איזו הלכה, אבל כאן הרמב"ם כותב בסתמא שעל גילוי עריות יהרג ואל יעבור ואם אכן דין זה שייך רק באיש ולא באשה היה לו לרמב"ם לחלק ולא לסתום, ומסתימת הרמב"ם משמע שבכל אופן הדין הוא יהרג ואל יעבור ואין חילוק בין אשה לאיש.

טו. ועיין בש"ך שם מה שדן על עצם חידושו של הרבינו ירוחם.

טז. ועיין בגליונות 'אבי עזרי' על המנחת חינוך שם מה שכתב על דברינו.

יז. והיה מקום ליישב את קושיית הגר"ח על התוספות ע"פ מש"כ הר"ן בסו"פ בן סורר, שכל ההיתר בקרקע עולם הוא דוקא כאשר אונסים אותו בע"כ לעבור איסור באיום של מיתה, אבל אם בא לעבור מרצונו כדי להתרפא או להציל עצמו וכגון אשה שהעלה ליבה טינא מחמת תאותה להבעל לאיש אסור אפילו בשב ואל תעשה, דהיתר דקרקע עולם לא נאמר אלא בעבירה באונס ולא כשעושה מרצון אפילו משום פקוח נפש. ועפי"ז כתב שכן הוא בדין שנים שהיו מהלכים, שהרי אין כאן אונס, אלא שבעל המים רוצה להציל עצמו ע"י שתיית המים ודומה לדין מתרפאין, ולכו"ע לא שייך כאן ההיתר של קרקע עולם. אולם אין בזה כדי ליישב קושיית הגר"ח, שהרי אם כל הנידון של השפיכות דמים היה במה שבעל המים רוצה לשתות את המים כדי להציל את עצמו, אז אה"נ היינו יכולים להחשיב דבר זה כמתרפאים, אבל באמת אין הדבר כן דאם אכן הנידון הוא על עצם שתית המים א"כ זה קום עשה ולא שב ואל תעשה שהרי עושה פעולה בקום עשה לשתות את המים, ובקום עשה לכו"ע יהרג ואל יעבור. אבל באמת הנידון אינו על שתיית המים, אלא האם מותר לו להימנע מלתת את המים לחברו או שחייב לתת לו, [וכשנמנע מלתת זה שב ואל תעשה]. ומעתה לגבי מה שנמנע מלתת אין זה חשוב כמתרפא אלא כאנוס, ואפי' יותר מסתם אנוס, שהרי ע"י שייתן את המים לחברו הוא יגרום בזה לעצמו מיתה בידים, ואין לך אונס גדול מזה, ואם כאשר יימנע מהעבירה יהרגו אותו חשיב אנוס על הדבר, קל וחומר שלסובב על עצמו מיתה בידים אין לך אונס גדול מזה, ואין זה שייך כלל לנידון של מתרפאין, ודוק היטב, וא"כ עדיין קשה קושיית הגר"ח.

יח. ומ"מ יש מקום להצדיק מה שנקטו המנחת חינוך והגר"ח ששתיית המים במעשה של בן פטורא נחשבת שב ואל תעשה, והטעם, מפני שכל הדין שמותר לאדם להציל את עצמו בממון חברו הוא דוקא כאשר אין מזה לחברו אלא הפסד ממון גרידא, אבל כאן שע"י לקיחת הממון ימות בעל הממון ודאי שאסור לקחת ממנו את ממונו שהרי בזה הוא מסלק ממנו את ההצלה ויש כאן גרמת רציחה שלא הותרה מפני פקוח נפש, וסברא זו כתב החזון איש (חו"מ ליקוטים לב"מ סי' ב) וז"ל 'ונראה דאין חבירו רשאי לגזול ממנו מימיו דאע"ג דאדם רשאי להציל עצמו בממון של חבירו הכא כבר הוכרע הדין דחייך קודמין והוי הגוזל גוזל נפש של חבירו' עכ"ל. ומעתה נמצא שההצלה מזומנת רק לבעל המים ולא לחברו, ושוב בשתייתו את המים אינו

חידוש הנצי"ב שבסכנה ודאית גם בן פטורא מודה שחייך קודמין

ובהעמק שאלה להנצי"ב (שאילתא קמז), כתב לדחות באופן אחר את הראיה מבן פטורא, וחידש שדברי בן פטורא עוסקים באופן שאין ודאות שאם יתן את המים לחבירו ימות הוא אלא רק חשש בעלמא, אבל אם יש סכנה ודאית בדבר ודאי שגם בן פטורא מודה שיכול להציל את עצמו, וכ"כ באבן האזל (יסודי התורה פ"ה הל"א סק"ב).

ז. דעת השאילתות שמסירת נפש בגלוי עריות הוא משום פגם האשה

שיטה חדשה בענין קרקע עולם, היא דעת ר' אחאי גאון בשאילתות (שאילתא מב), שכתב שדין יהרג ואל יעבור הנאמר בגילוי עריות הוא רק על האיש משום שפוגם באשה, אבל היא אינה מחויבת למסור נפשה למיתה שהרי אינה פוגמת בו. והוכיח דבר זה מאסתר שנבעלה לאחשורוש ולא מסרה נפשה למיתה אע"פ שהיתה אשת איש, וע"כ שאשה אינה חייבת למסור נפשה למיתה על גלוי עריות מפני שאינה פוגמת באיש, וכשיטה זו הביא גם המאירי (סנהדרין עד: ד"ה ומגדולי) בשם גדולי קדמונינו, וכן הביא שיטה זו בספר המכתם בפסחים (כה.).

ולפי דעתם חיוב מסירת נפש בגילוי עריות אינו משום חומר האיסור של גילוי עריות, שהרי אם החיוב מסירת נפש הוא מחמת עצם האיסור מאי נפק"מ אם האשה פוגמת באיש או לא סו"ס איסור גילוי עריות יש כאן, אלא כל החיוב מסירת נפש בגילוי עריות הוא אך משום הפגם שהאיש פוגם באשה.

ולפי דרך זו מדוקדק היטב מה שלמדו בהיקש דין מסירת נפש בגילוי עריות משפיכות דמים מקרא ד'כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן דבר הזה', ולכאורה קשה [ראה לעיל בהרחבה] הרי דין מסירת נפש בשפיכות דמים הוא מסברא ד'מאי חזית', ובגילוי עריות לא שייך סברת מאי חזית אלא צריך למסור נפש מחמת חומר עצם העבירה, ומה ענין זה לזה. ולפי שיטת השאילתות וסיעתו הדברים תואמים היטב, משום שלשיטתם גם בגילוי עריות הדין מסירת נפש אינו משום חומר האיסור אלא משום שפוגע באשה ופוגם אותה, והתורה חידשה שלפגום באשה זה כמו להרגה וגם כאן שייך 'מאי חזית', ונמצא לפי"ז שדין מסירת נפש הנאמר בשפיכות דמים ודין מסירת נפש הנאמר בגילוי עריות שוים ממש בענינם וכדאמר קרא 'כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה' היינו שלפגום באשה זה כמו לרצוח אותה ושוב שייך סברת מאי חזית גם בזה.

ונפק"מ בדעת השאלתות, שלפי דבריו פשוט שעל אביזרייהו דגילוי עריות כגון חיבוק ונישוק וכדומה אין חיוב מסירת נפש [ולא כמו שכתב הר"ן בפסחים כה. וכן פסק הרמ"א בשו"ע (יו"ד סי' קנז ס"א)] שהרי חיוב מסירת נפש באביזרייהו שייך רק אם החיוב מסירת נפש הוא מצד חומר העבירה דאז אמרינן שגם אביזרייהו דהעבירה בכלל האיסור, אבל אם כל החיוב מסירת נפש הוא רק מצד הפגם א"כ סו"ס בחיבוק ונישוק אין פגם ולא שייך בזה חיוב מסירת נפש.

והנצי"ב (העמק שאלה שם ס"ק ד) כתב לדקדק שגם דעת הרמב"ם כדעת השאילתות, והוא מכח מה שכתב הרמב"ם (יסודי התורה פ"ה ה"ב) וז"ל: בד"א [שבשאר עבירות יעבור ואל יהרג] בזמן שהגוי מתכוון להנאת עצמו, כגון שאנסו לבנות לו ביתו בשבת וכו', או אם אנס אשה לבועלה, עכ"ל. ולכאו' קשה הרי ההיתר של הנאת עצמן נאמר רק לענין פרהסיא אבל אשה לבועלה זה בכלל גילוי עריות ואפילו להנאת עצמן אסור, אלא בהכרח שהרמב"ם סובר כשיטת השאילתות שלגבי אשה איסור גילוי עריות הוא כשאר עבירות ואין בו דין מסירת נפש.

אבל בתוס' יום הכפורים (יומא פב.) דקדק מסתימת דברי הרמב"ם שכתב דין מסירת נפש בגילוי עריות ולא חילק בין איש לאשה, משמע שסובר שגם באשה יש דין מסירת נפש, וכן כתב הגר"ח לדייק בשיטת הרמב"ם, ולפי דבריהם קשה מה שכתב הרמב"ם שאנס אשה לבועלה להנאת עצמו שרי ומשמע שאשה אינה בכלל גילוי עריות וכהוכחת הנצי"ב, אמנם כבר כתב הלחם משנה (שם) שכוונת הרמב"ם שאנס אשה פנויה, ועכו"ם הבא על בת ישראל פנויה לכו"ע אין זה בכלל גילוי עריות, ולכן כל הנידון כאן הוא רק מצד חיוב מסירת נפש בפרהסיא, אבל באמת באשת איש או בשאר עריות מודה הרמב"ם שגם אשה היא בכלל חיוב מסירת נפש הנאמר בגילוי עריות ותיהרג ואל תעבור.

אהח 19/06/2018

מערכה יט

אינו מתכוין

א. מקור ההיתר / **ב.** חילוקי הדינים / **ג.** גדר הכוונה / **ד.** באיסורי הנאה / **ה.** אימתי הותר בלא אפשר ולא מתכוין / **ו.** טעם ההיתר בלא אפשר ומתכוין / **ז.** בהקדש

פתיחה **העושה** פעולה מותרת, שכתוצאה ממנה נגרמת פעולה נוספת שהיא 'מעשה עבירה', אך לא נעשית באופן המוכרח להביא לידי תוצאה זו של העבירה, אם עושה הפעולה אינו מתכוין לגרום לתוצאה האסורה, הרי זה נחשב דבר שאינו מתכוין. ובדין דבר שאינו מתכוין נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון, שיטת רבי יהודה שאינו מתכוין אסור, ושיטת רבי שמעון שאינו מתכוין מותר.

והאחרונים דנו האם כוונה זו תלויה ברצונו של האדם להשיג את התוצאה, מתוך שהיא תועלת עבורו ומעונין בה, או שכוונה זו תלויה במחשבתו וידיעתו שבאופן שבחר להתעסק בו, זו תהיה התוצאה ממעשיו.

ומצינו נדון נוסף שנחלקו בו האמוראים, האם בודקים גם את האפשרות להמנע מעשיית הפעולה באופן המביא לתוצאה של העבירה, שאם אין באפשרותו להמנע מכך, נמצא שלא בחר בשעת המעשה על מנת להביא לתוצאה זו, ונחשב שלא נתכוין לכך. ומה שאין כן כשיש באפשרותו להמנע מכך, ואת התועלת הדרושה לו מסיבה אחרת, הוא יכול להשיג בדרך אחרת, נמצא שהבחירה לעסוק באופן המביא לתוצאה שהיא עבירה, נחשבת ככוונה להביא לתוצאה זו. ויש הסוברים שאין בודקים בכך, אלא ה'כוונה' תלויה ברצונו ובמה שנחשב בעיניו כתועלת שלשמה הוא עוסק בשעת המעשה.

א. מקור ההיתר

מקור ההלכה של דבר שאינו מתכוין

שיטת רבי שמעון[א] שדבר שאינו מתכוין מותר בכל התורה, ומשום כך מותר לגרור ספסל מטה וכסא במקום שיש עפר ועלול לעשות חריץ, ואין בכך משום מלאכת חורש, לפי שאינו מתכוין לכך אלא להעברת החפץ ממקום למקום. ולענין הלכה נחלקו רב ושמואל (שבת כב.) לדעת רב אין הלכה כרבי שמעון, ולשמואל הלכה כרבי שמעון, והרמב"ם (שבת פ"א ה"ה) פסק כרבי שמעון.

לקרית ספר ההיתר מדין 'מלאכת מחשבת'

בשיטת רבי שמעון שסובר שאינו מתכוין מותר, לא נתבאר בדברי הגמרא מקור.

והקרית ספר (שבת פ"א) כתב, שמקור הדין הוא, משום שלא חייבה התורה אלא ב'מלאכת מחשבת' (שמות לה לג), וכשעושה מעשה בלא שנתכוין לו אין כאן 'מלאכת מחשבת'.

אלא שיש להקשות על דבריו מתוספות (שבת קי: ד"ה תלמוד), שהוכיחו שההיתר של אינו מתכוין לרבי שמעון נאמר בכל התורה ולא רק במלאכות שבת, ובשאר איסורי התורה לא מצינו שחייב רק ב'מלאכת מחשבת'.

נחשב גורם רציחה לחבירו, משום שההצלה אינה מזומנת לחברו ואין הוא מסלק ממנו הצלה, וכל מה שיש לדון כאן זה רק האם מהלכות הצלה מחויב בעל המים לתת חלק מהמים לחברו, או שיכול להימנע, ומה שנמנע הלא אין זה קום עשה אלא שב ואל תעשה, ומדחייבו בן פטורא לתת ואסר את המניעה מלתת, מוכח להדיא שגם על עבירה בשב ואל תעשה יש דין מסירת נפש.

א. **שבת** (כב. כט: מו:) ביצה (כג:) פסחים (קא.) מנחות (מא:).

אוצר התכונה

אכן מצינו בדברי הריטב"א (יומא לד: ד"ה לכך) שכתב, שהמקור לשיטת רבי שמעון הוא ממלאכות שבת, אלא ששבת היא בנין אב לכל התורה[ב].

לפני יהושע לומדים מפרשת שעטנז

והפני יהושע (שבת מב. ד"ה למימרא) מבאר, שמקור ההיתר הוא מהצריכותא המובאת ביבמות (ד:) לענין איסור לבישת שעטנז, 'דאי כתב רחמנא 'לא יעלה עליך' (ויקרא יט יט) הוה אמינא כל דרך העלאה אסר רחמנא ואפילו מוכרי כסות, כתב רחמנא 'לא תלבש שעטנז' (דברים כב יא) דומיא דלבישה דאית ביה הנאה'. ומתבאר בדברי רש"י (שם ד"ה ואפילו), שהיתר הלבישה של מוכרי כסות הוא משום שאינו מתכוונים להנאת חימום. ומכאן בנין אב לכל התורה, שכל דבר איסור שאינו מתכוין לו, לא אסרתו התורה.

אכן הראשונים[ג] הקשו על רש"י, שבסוגיא שם מתבאר שדברי הגמרא נאמרו בשיטת רבי יהודה, והרי רבי יהודה סובר שאינו מתכוין אסור. ולכך ביארו הראשונים, שההיתר במוכרי כסות הוא מחמת שאין להם הנאה כלל, ובכגון שלובשים את הבגדים בימות החמה. ולשיטת הראשונים שחולקים על רש"י, אין להביא מקור מסוגיא זו לדין אינו מתכוין.

19/06/2018

וכתב הקובץ שיעורים (ח"ב סי' כג), שצריך לומר, שדין זה שאינו מתכוין מותר, סברא הוא.

ב. חילוקי הדינים

מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון

עיקר מחלוקת התנאים בדין אינו מתכוין, נשנתה לענין מלאכת שבת. בדין גרירת ספסל בשבת על גבי קרקע באופן שעושה חריץ[ד], והוא אין כוונתו לחריץ, נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון אם גרירת הספסל מותרת או אסורה, שיטת רבי יהודה (ביצה כג:) שאסור, ושיטת רבי שמעון (שבת כב.) שמותר. ובגמרא בשבת (פא:) נפסקה הלכה כרבי שמעון שאינו מתכוין מותר.

ותוספות (שבת קי: ד"ה תלמוד) והרא"ש (שבת פ"ט סי' יד) הביאו בשם השאלתות (אמור סי' קה), שנפסקה הלכה כרבי שמעון שדבר שאינו מתכוין מותר רק במלאכות שבת, אבל בשאר איסורי התורה הלכה כרבי יהודה שדבר שאינו מתכוין אסור[ה].

ותוספות (שם) והרא"ש (שם) חולקים, ומוכיחים מכמה מקומות בש"ס שהלכה רבי שמעון שאינו מתכוין מותר לא נאמרה רק במלאכות שבת, אלא זהו היתר כללי בכל איסורי התורה, שכל איסורי התורה לא נאסרו כשנעשו באינו מתכוין[ו].

לתוספות לרבי יהודה בכל התורה אסור מדאורייתא ובשבת אסור מדרבנן

עוד כתבו תוספות בשבת (מא: ד"ה מיחם)[ז], שרבי יהודה שסובר בכל התורה שדבר שאינו מתכוין אסור, איסורו מדאורייתא. אבל במלאכות שבת, אם עושה אותם באינו מתכוין אין כאן איסור דאורייתא, שהרי כשאינו מתכוין חסר ב'מלאכת מחשבת'. אלא שמכל מקום הרי זה אסור מדרבנן, כשאר מלאכות שבת שנעשות באופן שאין כאן מלאכת מחשבת. אמנם אם פסיק רישא שיעשה את האיסור, גם לרבי יהודה אסור מדאורייתא אפילו בשבת.

והשפת אמת (שם) הקשה, שלדברי תוספות שגם על הצד שיעשה מלאכה באינו מתכוין אינו עובר לרבי יהודה אלא על איסור דרבנן, מדוע יש עליו איסור כלל, הרי ספק אם יעשה את האיסור וספק איסור דרבנן לקולא. ובכגון הגורר ספסל בשבת, הרי אין זה ודאי שיעשה חריץ אלא ספק, שאם ודאי הוא אסור אף לרבי שמעון.

ותירץ השפת אמת, שאם באמת כשעושה את מעשה ההיתר יש ספק השקול אם ייעשה גם מעשה איסור, גם לרבי יהודה מותר לו לכתחילה לעשות משום שספק דרבנן לקולא. אלא מדובר באופן שעל פי הרוב ייעשה האיסור, אלא שאין כאן ודאות גמורה של 'פסיק רישיה' שייעשה האיסור, ולכן אין להתיר מדין ספק דרבנן לקולא[ח].

שיטות הראשונים שלרבי יהודה חייב גם בשבת

והריטב"א (יומא לד: ד"ה קרא) חולק על תוספות, וסובר שלרבי יהודה גם במלאכות שבת באינו מתכוין יש חיוב גמור.

ושיטת רש"י (שם ד"ה בכל) [לפי גרסתו בגמרא שם], שרבי יהודה אוסר אינו מתכוין רק באופן שאם היה עושה את הדבר במתכוין היה עובר על איסור דאורייתא, אבל אם גם כשהיה מתכוין לא היה כאן אלא איסור דרבנן גם לרבי יהודה אין איסור באינו מתכוין. וכתב הפני יהושע (כתובות ה: בתוד"ה אם) שמשיטת רש"י ביומא (שם) מבואר שגם רש"י חולק על תוספות, וסובר שלרבי יהודה שדבר שאין מתכוין חייב גם בשבת עובר על איסור דאורייתא.

פתיחה למחלוקת אביי ורבא

ובסוגייתנו (כה:) נחלקו אביי ורבא באיזה אופן היתה מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון, והובאו בסוגיא ב' לשונות שהן ב' שיטות במחלוקת אביי ורבא.

שיטת לשון ראשון לאביי לא אפשר ולא מתכוין מותר ובאפשר ולא מתכוין מחלוקת

לפי הלשון הראשון בגמרא, לשיטת אביי, אם כדי לעשות את הדבר המותר הוא חייב לעשות זאת רק באופן שנעשית בו גם המלאכה האסורה הרי זה נקרא 'לא אפשר', ובאופן זה מותר אפילו לרבי יהודה. וכגון הגורר בשבת ספסל גדול וכבד, שקשה לו להגביה אותו מעל גבי הקרקע, ובגרירתו נעשה חריץ בקרקע.

ומחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון היא רק באופן שאפשר לו לעשות את המעשה בלא שיעשה את המלאכה האסורה, וכגון הגורר ספסל קטן וקל, שבאפשרותו להגביהו על מנת שלא יעשה חריץ. ולכך סבר רבי יהודה שאסור ואף שאינו מתכוין, משום שאפשר לו לעשות באופן האחר בלא המלאכה. ורבי שמעון סבר, שאף באופן שאפשר לו לעשות את המעשה בלא לעשות את המלאכה האסורה מותר, משום שאינו מתכוין.

לשיטת רבא באפשר ולא מתכוין אסור ובלא אפשר ולא מתכוין מחלוקת

ולשיטת רבא, מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון היא רק באופן שאין לו אפשרות לעשות את המעשה בלא שתעשה המלאכה האסורה, הנקרא ב'לא אפשר', שבאופן זה סבר רבי שמעון שאינו מתכוין מותר. אבל באופן שאפשר לו לעשות את המעשה בלא שצריך לעשות את המלאכה, גם רבי שמעון סובר שאסור[ט].

ומביא רש"י (ד"ה שלא), שכעין מחלוקת אביי ורבא [לשיטה זו בגמרא] מצינו שנחלקו רבי ירמיה ורב הונא במסכת שבת (כט:) במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון. שיטת רבי ירמיה, שמחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון היא רק בגרירת ספסלים גדולים שאינו יכול לשאתם על כתפו ואי אפשר לו בלא חריץ, ולכן מתיר רבי שמעון באינו מתכוין. אבל בספסלים קטנים שיכול לשאתם על כתפו, גם רבי שמעון אוסר לגררם על הקרקע באופן שנעשה חריץ, וכשיטת רבא. ורב הונא סובר, שמחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון דווקא בספסלים קטנים, שרבי יהודה אוסר משום שאפשר לו לשאתם על כתפו, אבל בספסלים גדולים גם רבי יהודה מתיר, וכשיטת אביי'.

שיטת לשון שני במחלוקת אביי ורבא

לפי שיטת הלשון השני בגמרא, הן לאביי והן לרבא מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון היא באופן שאפשר לו לעשות את המעשה בלא המלאכה האסורה, וכגון שיכול לגרור את הספסלים על כתפו, אבל אם הספסלים גדולים שאי אפשר לו לשאתם על כתפו גם רבי יהודה מתיר, וכשיטת רב הונא בשבת.

ב. ועדיין לא נתבארו דבריו, שכן אם טעם ההיתר הוא מכח 'מלאכת מחשבת', איך נאמר ששבת היא בנין אב לכל איסורי התורה, והרי לא מצינו שיש דין 'מלאכת מחשבת' בכל התורה.

ג. תוספות ישנים (ד"ה ואפילו), רשב"א (ד"ה ואי), ריטב"א (ד"ה בפירש"י) ותוס' הרא"ש (ד"ה ואפילו).

ד. שעשיית החריץ בשדה אסורה בשבת משום חורש (שבת עג:).

ה. ביאור שיטת השאילתות, כתב התורה תמימה (שמות פרק לה הערה כג) [על פי מה שנתבאר להלן (אות ג)] שבמלאכות שבת יש פטור נוסף של אינו מתכוין יותר משאר איסורי התורה, שכן העושה מלאכה בשבת אינו חייב אלא אם עשה 'מלאכת מחשבת' [דהיינו, שמלאכה האסורה בשבת היא רק מלאכה שמצינו שנעשתה כמותה במשכן, ובמלאכת המשכן מצינו שהיתה 'מלאכת מחשבת' (שמות לה לג)]. וסובר השאלתות, שבשאר איסורי התורה הלכה כרבי יהודה שאסרה התורה גם באינו מתכוין, אבל במלאכות שבת כיון שכשאינו מתכוין חסר ב'מלאכת מחשבת', הלכה כרבי שמעון שאינו מתכוין מותר.

ו. והביאו תוספות והרא"ש להוכיח מהגמרא בשבת (פא:), שאומרת, שנזיר שאסור בגילוח שערותיו, מותר לו לשיטת רבי שמעון לחפוף שערו ואינו חושש שמא ישיר נימים, משום שלהלכה דבר שאינו מתכוין מותר. וכן מבכורות (לד.) שנפסקה הלכה כרבי שמעון שמותר להקיז דם לבכור באופן שעושה לו מום באינו מתכוין.

ז. וכן כתבו ביומא (לד: ד"ה הני), סנהדרין (פה. ד"ה ורבי) וסוכה (לג: ד"ה מודה).

ח. והיינו, שגם באופן שיש 'רוב' שהאיסור ייעשה חסר כאן עדיין ב'מלאכת מחשבת', כיון שעצם זה שהעשייה נעשתה בלא כוונה מחסר במלאכת מחשבת.

ט. כן מתבאר בדברי תוספות (ד"ה לא).

י. ראה בפני יהושע (ד"ה אפשר), שתמה על דברי הגמרא בשיטה הראשונה, 'אפשר וקמיכוין, לא אפשר וקא מכוין, כולי עלמא לא פליגי דאסור', מדוע צריכים לכתוב שבאפשר ומכוין אסור, שכן ודאי שבאופן זה הוא לא מוגדר שההנאה באה לו 'בעל כרחו', שהרי אפשר לו ללכת בדרך אחרת והוא בא דווקא בדרך זו כדי ליהנות, ומה חידוש יש בזה. והאמרי בינה (בשר בחלב סי' ד) מבאר, שכוונת הגמרא בזה שהביאה את דין אפשר ומכוין עם הדין של לא אפשר ומכוין, להדגיש שדיניהם שוה. שכשם שבאפשר ומתכוין הוא לוקה, הוא הדין אף בלא אפשר כיון שנתכוין ליהנות לוקה.

מחלוקת אביי ורבא אם לרבי יהודה מותר בלא אפשר ומתכוין

ומחלוקת אביי ורבא היא באופן שאי אפשר לו לעשות את המעשה בלא המלאכה, האם מותר לו להתכוין ליהנות מן המלאכה, או שההיתר רק כשאינו מתכוין.

ומתבאר בגמרא, שלשיטת רבי שמעון שסובר שהעיקר תלוי בכוונה [שלשיטתו גם כשאפשר בלא המלאכה מותר לעשות את המלאכה אם אינו מתכוין לה] ודאי אסור כשמתכוין, שהרי נתכוין ליהנות מן המלאכה. ומחלוקת אביי ורבא היא בשיטת רבי יהודה, שמתבאר בדבריו שלא הכל תלוי בכוונה[יא]. שיטת אביי, שלפי רבי יהודה הכל תלוי רק באם אפשר לו בלא המלאכה או לא אפשר לו, שאם אפשר לו בלא המלאכה אסור לו לעשות את המלאכה גם אם אינו מתכוין, ואם אי אפשר לו בלא המלאכה מותר לו לעשות את המלאכה אפילו אם מתכוין ליהנות מן המלאכה, ומפני שהיא נעשית בעל כרחו. ושיטת רבא, שלפי אביי מותר רק באופן שאי אפשר לו בלא המלאכה וגם אינו מתכוין, אבל אם אפשר לו בלא המלאכה אסור אף אם אינו מתכוין ליהנות ממנה, וכן אם מתכוין ליהנות אסור אף באופן שאי אפשר לו בלא המלאכה.

ג. גדר הכוונה

הגדרת אינו מתכוין

בחידושי רבינו חיים הלוי (שבת פ״י הי״ז ד״ה ונראה) נסתפק מהו גדר כוונה שבו תלויה העבירה. האם כוונה היינו 'ידיעה' שהאדם יודע במחשבתו שזו תהיה התוצאה ממעשיו, או שמא כוונה היינו 'רצון', שנוח לו והוא מעונין בכך שזו תהיה התוצאה, ונפקא מינה בכך, שיש אופנים שהאדם חושב ויודע אולם אינו מעונין בכך ואין לו תועלת מהתוצאה, ויש אופנים שהוא מרוצה ויש לו תועלת מכך, אף שאינו יודע ואינו מחשב בעת המעשה לעשותו באופן שזו תהיה התוצאה.

הוכחה שכוונה בכל התורה היא הרצון

וכתב להוכיח מהמבואר בסוגייתנו, שהמריח ריח עבודה זרה ואי אפשר לו שלא להריח, ואינו מתכוין ליהנות מן הריח, הרי זה תלוי במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון בדין דבר שאינו מתכוין. ולכאורה, הרי לא חסר כאן במחשבה ובדעת של עושה המעשה, שהרי הוא יודע שאם יכנס למקום הריח תגיע אליו ההנאה והוא נכנס למקום הריח בדעת שלימה, ומדוע זה נחשב 'אינו מתכוין'. ומוכח, שהגדרת 'אינו מתכוין' היא שחסר ב'ניחותא' וברצון, שאינו עושה זאת מתוך מה שמעונין בכך ויש לו תועלת, שכל שעושה את הדבר בלא שיש לו רצון להשיג את התוצאה, אף שעושה בידיעה ומחשבה שכך היא התוצאה ממעשיו, מכל מקום נחשב 'אינו מתכוין'.

כוונה במלאכת שבת היא הדעת והמחשבה

אבן מבואר בתוספות (שבת קי: ד״ה תלמוד) שבמלאכות שבת יש פטור נוסף של אינו מתכוין, שגם רבי יהודה שסובר שבכל התורה אינו מתכוין חייב, מודה בשבת שאין בכך איסור מן התורה אלא מדרבנן, ומשום שבשבת חיוב המלאכה הוא רק אם נעשה בתורת 'מלאכת מחשבת', וכשנעשה בלא כוונה חסר במלאכת מחשבת.

וכתב הגר״ח, שהגדרת הפטור של אינו מתכוין שנובע ממלאכת מחשבת, שונה מהגדרת הפטור של אינו מתכוין של רבי שמעון בכל התורה. שה'אינו מתכוין' של שבת אינו תלוי בכך שיש לו רצון לקבל את התוצאה, אלא בשבת הוא מוגדר כ'אינו מתכוין' רק כשעושה באופן שאין בדעתו ובמחשבתו שממעשיו ייצאו התוצאות שנעשו. אבל אם הוא יודע שאלו התוצאות שיבואו ממעשיו אלא שאין לו רצון וענין שזו תהיה התוצאה, משום שאין לו תועלת ואין לו סיבה להיות מעונין בכך, באופן זה לא חסר במלאכת מחשבת של מלאכות שבת[יב]. מפני שנחשב כמתכוין על שם מה שמחשב בשעת המלאכה כיצד לעשותה, באופן שתצא ממנה תוצאה זו, וזה נקרא 'מחשבת' שהתוצאה יצאה מתוך מחשבה ודעת.

והגדרת ההיתר לרבי שמעון כשעושה את הדבר באופן שאינו מתכוין, כתבו האחרונים ג' אופנים:

הגדרה א' לא אסרה התורה עשיית עבירה בלא כוונה

א. מתבאר בדברי האחרונים[יג], שרבי שמעון שסובר שאינו מתכוין מותר, משום שלא אסרה התורה את המעשה של העבירה אלא רק באופן שהמעשה נעשה מתוך כוונה ורצון לעבור את העבירה, אבל אם נעשה בלא כוונה לא אסרתו התורה. וכשם שבקיום מצוות [למאן דאמר מצוות צריכות כוונה] אם יעשה את המעשה בלא כוונה לא קיים את המצווה, ומשום שלקיום המצוות צריך שיתוף של העשייה בפועל עם הכוונה והדעת של האדם, ובלא שיתקיימו שניהם לא נעשתה המצוה, הוא הדין בעבירות איסור התורה הוא רק כשנעשה מעשה בשיתוף של דעת ורצון, וכשאינו מתכוין ואין כאן רצון שלו לעשייה לא אסרתו התורה. והיינו, משום שהכוונה היא חלק מהעבירה, וכשחסרה כוונה חסר בעבירה.

הגדרה ב' נחשב כאילו נעשה בלא מעשה

ב. כתבו האחרונים[יד], שכשאדם עושה מעשה אחד ונעשה ממנו דבר אחר שלא נתכוין לו, כיון שנעשה בלא כוונה נחשב כאילו הדבר נעשה מחמתו מאליו בלא מעשה. והיינו משום שהגדרת הפעולה של האדם היא לפי כוונת ההתעסקות שלו ולא לפי מה שיצא ממעשיו בפועל, וכל מה שנעשה בלי כוונה נידון כנעשה מאליו.

וכעין זה שמצינו בראי״ש (חולין פ״ב סי׳ ח), שכתב לבאר את חילוק הגמרא (שם לא.), שבזרק סכין ושחטה אף שלא נתכוין לשחיטה שחיטתו כשירה, אבל אם נפלה מאליה ושחטה שחיטתו פסולה. ומבאר הרא״ש, שאם נפלה סכין מידו בלא כוונה, הרי זה כמו שהיתה מונחת על הקורה והפילתה הרוח. שכן כיון שלא היתה כאן כוונה להפיל, אין הפלת הסכין מתייחסת אליו, ואף שאין צריך כוונת שחיטה מכל מקום צריך שהמעשה ייעשה על ידו, ובלא כוונה לא נחשב שנעשה מכח גברא[טו].

אהח19/06/2018

וכתבו האמרי בינה (שם) והקובץ שיעורים (שם), שלפי זה, ההיתר של אינו מתכוין שייך רק באיסורים שעיקר קפידת התורה בהם היא שלא ייעשה המעשה, ואם תבוא התוצאה מאליה לא הקפידה התורה, ובכגון מלאכות שבת, שכיון שנחשב שמעשה המלאכה לא נעשה על ידו הרי זה מותר. אבל באיסורים שעיקר קפידת התורה היא על התוצאה שלהם, ובכגון איסור רציחה וגזל וכדו' שקפידת התורה היא שלא תיווצר התוצאה, לא שייך להתיר משום אינו מתכוין, שהרי גם אם נחשיב שלא היה כאן 'מעשה איסור' הקפידה התורה שלא תגרם התוצאה.

עוד כתבו המקור חיים (שם) והשערי יושר (שער ג פרק כה ד״ה ובעיקר), שלמתבאר שהגדרת ההיתר היא מחמת שנחשב שהדבר לא נעשה על ידו, אם כן כל ההיתר [אוצר החכמה] רק בדברים שאיסורם במעשה, אבל דבר שאיסורו אינו תלוי במעשה אסור גם לרבי שמעון אף באינו מתכוין. ולפי זה חידש המקור חיים, שבאיסור בל יראה ובל ימצא (שמות יג ז) לא שייך ההיתר של אינו מתכוין, שכן חמץ אסור גם בלא מעשה.

הגדרה ג' שגם המעשה נקבע לפי הכוונה

אופן ג' כתב השערי יושר (שער ג פרק כה ד״ה ובעיקר), שההיתר אינו רק מצד מעשה האדם, אלא גם כלפי התוצאה, שאין כאן חפצא של מלאכה כשנעשית בלא כוונה, ומפני ששם המלאכה תלוי גם באופן עשייתה, וכגון בחרישה, לא כל חריץ שנעשה נחשב חורש, אלא רק כאשר התעסקו מתוך כוונה לעשות חריץ לתועלת השדה. ובאופן שלא התכוין למלאכה, נחשב שלא נעשתה המלאכה כלל. וטעם הדבר הוא שבמעשה שיש אפשרות להשיג ממנו כמה תוצאות, שם המעשה נקבע לפי הכוונה שלמענו נעשה. וכשגורר ספסל על גבי הקרקע, אם כוונתו לעשות חריץ הרי אנו מגדירים שעשה כאן מלאכת חורש בשבת, אבל אם אין כוונתו לחריץ כלל, לא נחשב שעשה כאן חרישה כללית.

יא. שהרי סבר שאף כשאינו מתכוין, אם אפשר לו בלא המלאכה אסור.

יב. להלן [בסוף הפרק] יובאו כעין דברים אלו בשם העונג יום טוב. ויש להעיר, שלמתבאר בדברי הגר״ח ה'אינו מתכוין' של שבת הוא סוג אחר לגמרי מכל התורה, אמנם מתבאר בגמרא שבפסיק רישא חייב הן בשבת והן בכל התורה, ולדבריו היה מקום לחלק ביניהם. וראה בחידושי רבי שמואל (כתובות סי׳ ז) שמחלק בזה בנידונים של ספק פסיק רישא לשעבר [דהיינו, שעושה מעשה ואינו יודע אם תהיה תוצאה נוספת שאינו מתכוין לה, אבל יש צד שהתוצאה מחויבת שתהיה אלא שהוא אינו יודע], וחילק בין שבת לכל התורה.

יג. שרידי אש (ח״א סי׳ לז), אוסף חידושי תורה להגר״א קוטלר (סי׳ יב אות ה) והגרי״מ פיינשטיין (קובץ ישורון כרך יד).

יד. מקור חיים (פתיחה לדיני בדיקה וביטול), אמרי בינה (או״ח בשר בחלב סי׳ ד), אוהל אברהם (שבת סי׳ פח), חלקת יואב (או״ח סי׳ ו), קובץ שיעורים (ח״ב סי׳ כג אות ה), חזון איש (או״ח סי׳ נ סק״א), שרידי אש (שם) ואוסף חידושי תורה להגר״א קוטלר (שם).

טו. ויש משמעות כעין הגדרה זו בלשון הגמרא (כתובות ה:), בבועל לכתחילה בשבת שבמעשה הבעילה נוצר פתח, שסוברת הגמרא שיש להתיר את עשיית הפתח מחמת שהוא אינו מתכוין 'ופתח ממילא קאתי', וכן לשון הגמרא שם 'דם ממילא קאתי'. ובדומה לזה מצינו בלשון הגמרא בשבת (קי:) לענין סירוס שלא בכוונה 'הני מילי היכא דקא מכוין, הכא מעצמו הוא'. סמך נוסף להגדרה זו מצינו ביומא (מז:), בנידון הגמרא בדין קמיצה לגבי הקומץ שבין אצבעות הכהן, אם הוא נכלל ב'ולקח' (ויקרא טז יב) או לא. ומפרש רש״י (שם ד״ה והא), שהצד לומר שאינו כלול ב'ולקח', משום 'שמאיליו נכנס לבין הבינים והוא לא נתכוין'. הרי לנו ברש״י, שאם לקח דבר בלא שהתכוין אליו לא נחשב שלקחו.

טז. החילוק בהבנה בין הגדרה זו להגדרת האחרונים לעיל, שלהגדרת האחרונים נחשב שנוצרה ממנו חרישה, אלא שאין לשייך את החרישה למעשה האדם, אלא כאילו נעשתה על ידו ממילא. ולהגדרת השערי יושר, לא נחשב שעשה חרישה כלל. ואף שהגדרות אלו דומות והיה ניתן לומר שכולם לדבר אחד נתכוונו, בחידושי רבי שמואל (כתובות סי׳ ז) סבר שחלוקים הם בסברא.

כשמאותו מעשה יוצאת תוצאה נוספת שלא נתכוין לה

ובגמרא בביצה (לב:) מבואר, שאסור להניח ביו"ט ערמת עצים גבוהה משום שנראה כבנין. וכתב רש"י (שם לג: ד"ה והלכתא) ששיטה זו סוברת כרבי יהודה שדבר שאינו מתכוין אסור, שכן לרבי שמעון מותר להניח את הערמה, שהרי דבר שאינו מתכוין מותר. ותוספות (שם ד"ה מלמטה) חולקים על רש"י, שגם רבי שמעון מודה שאסור, שכן האופן שלרבי שמעון דבר שאין מתכוין מותר, היינו שעל ידי המעשה שלו נגרמת תוצאה שלא התכוין לעשות, אבל כאן התכוין לעשות את התוצאה שנעשתה.

עוד נחלקו רש"י ותוספות כעין מחלוקת זו בבכורות (כה.), שהגמרא הביאה להוכיח שרבי יוסי בן המשולם סובר שדבר שאין מתכוין מותר, מברייתא לגבי פרה אדומה 'והתניא שתי שערות עיקרן מאדים וראשן משחיר רבי יוסי בן המשולם אומר גוזז במספרים ואינו חושש', ומפרש רש"י (שם ד"ה גוזז) שכוונת הגמרא להוכיח, שאף שמדין פרה אדומה מותר באופן שתיקן וגזז את החלק השחור שבשערה, אך עדיין איך מותר לו לגזוז הרי יש איסור גיזה בקדשים, אלא מוכח שדבר שאין מתכוין מותר. והקשו תוספות (שם ד"ה גוזז) על רש"י, 'דאין זה כשאר לשון אין מתכוין בעלמא דכיון דבכוונה גוזז במספרים'. וכוונת תוספות להקשות כנ"ל, שכיון שמתכוין לגזוז, אף שכוונתו לצורך אחר אין להחשיבו אין מתכוין, שכן אינו מתכוין שייך רק באופן שבא לעשות פעולה אחת, ויצאה עמה תוצאה של פעולה נוספת בלא שהתכוין לה.

וכעין דברי תוספות כתב גם הרשב"א (שבת קלג. ד"ה תמיהא). שהגמרא (שם) אומרת, שתינוק שיש לו צרעת במקום המילה, לרבי שמעון מותר למול, ואינו עובר על איסור קציצת בהרת, שהרי אינו מתכוין מותר לרבי שמעון. והקשה הרשב"א, איך דימתה זאת הגמרא ל'אינו מתכוין', הרי הוא התכוין לקצוץ את הבהרת, אלא שמטרת קציצת הבהרת לא היתה כדי להוציא את הבהרת אלא כדי להוציא את הערלה. ומעשה שנעשה למטרה אחרת נחשב 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' שפטרה התורה במלאכות שבת, אבל בשאר איסורי התורה חייב במלאכה שאינה צריכה לגופה'[יז].

ומתרץ הרשב"א, שבפרשת נגעים אין איסור מפורש לקצוץ נגעים, אלא שאמרה התורה (דברים כד ח) 'השמר בנגע הצרעת לשמר מאד ולעשות ככל אשר יורו אתכם הכהנים הלוים', כלומר שהזהירה התורה לא לטהר את הנגע אלא בהוראת כהן, ומכך דרשו חז"ל שאסור לקצוץ בהרת כיון שבקציצת הנגע הוא מביא לטהרתו שלא על פי כהן[יח]. וכיון שאין העבירה בעצם הפעולה של קציצת הבהרת אלא העבירה היא בתוצאה שמועיל לטהר את הנגע, שייך בזה את ההיתר של אין מתכוין, מחמת שאינו מתעסק בכך בשביל תוצאה זו, וכיון שקוצץ את הנגע למטרת מילה אינו נחשב כמטהר את הנגע[יט].

ומתבאר בדברי הרשב"א שבאופן זה של אינו מתכוין, הוא תלוי אם העבירה היא בגוף הפעולה או שהעבירה בתוצאה, וכאשר העבירה היא בפעולה, ועושה מעשה ויודע במחשבתו שזו התוצאה היוצאת מן המעשה, אף אם יש לו צורך נוסף בפעולה ובתוצאה לתועלת אחרת, והיה עושה את הפעולה מכח הסיבה האחרת, מכל מקום אין להחשיבו אינו מתכוין. ורק באופן שהעבירה היא על התוצאה, ונתכוין לתוצאה אחת ויצאה תוצאה נוספת שלא נתכוין לה, הרי זה נחשב אינו מתכוין. ולכן כשרצה לעשות מילה ויצאה מכך תוצאה נוספת של טהרה, ללא שנזקק לפעולה נוספת, הרי זה נחשב אינו מתכוין כלפי הטהרה[כ].

קושיות האחרונים על יסוד הרשב"א

והאחרונים הביאו להקשות מכמה מקומות בדברי הגמרא והראשונים, שגם במעשה אחד שנעשה לכוונה אחרת, ויש בו שתי תוצאות מאותה פעולה, מכל מקום נחשב לאינו מתכוין:

א. העונג יו"ט (ס"ק צד) וחידושי רבי ראובן (כתובות ס"ו) הקשו, מהגמרא בשבת (קג.), שהמזרד זרדים בשבת, אם כוונתו ליפות את הקרקע חייב משום חורש, ואם כוונתו לאכילה חייב משום קוצר. ואומרת הגמרא, שאף שכשכוונתו לאכילה יש כאן פסיק רישא על תיקון הקרקע, אלא שמדובר בקרקע של חבירו שלא איכפת לו בתיקון הקרקע. וקשה, איך שייך לפוטרו מחמת אינו מתכוין, הרי כוונתו היתה לתלוש את הזרדים וכוונתו התקיימה, אלא שרצונו בתלישת הזרדים היתה למטרה אחרת, והרי זה שייך לגדרי מלאכה שאינה צריכה לגופה ולא לגדרי אינו מתכוין.

ב. אופן הדומה לזה מצינו בגמרא בסוכה (לג:) בהדס שענביו מרובים מעליו שפסול לנטילה, ומביאה הגמרא ברייתא שרבי אליעזר ברבי שמעון סובר שמותר למעט את הענבים ביו"ט. ושואלת הגמרא הרי הוא מתקן מנא ביו"ט, ומתרצת הגמרא שמדובר שליקט לאכילה, ורבי אליעזר ברבי שמעון סבר כאביו שדבר שאין מתכוין מותר. וגם בסוגיא זו מתבאר, שגם מעשה אחד שנעשה לכוונה אחרת מוגדר אינו מתכוין.

ג. בחידושי רעק"א (כתובות ו. בתוד"ה האי באו"ד ועל) הקשה מהמבואר בתוספות שם שהמפיס מורסה בשבת נחשב אינו מתכוין על הפתח שעשה[כא]. שכן למתבאר אינו מתכוין שייך רק באופן שיצאה תוצאה נוספת מהמעשה, ובמפיס מורסה הוא התכוין לעשות את התוצאה של הפתח שנעשה, אלא שכוונתו לא היתה לצורך הפתח אלא לכוונה אחרת[כב].

ד. בחידושי רבי ראובן (שם) הקשה עוד, מדברי תוספות (כתובות שם) שהביאו להוכיח שפסיק רישא דלא ניחא ליה מותר, מדברי רב בשבת (קמה.) שירקות כבושים מותר לסוחטם באופן שרוצה לאכלם סחוטים ואינו זקוק למימיהם, ואם סוחטם לצורך מימיהם חייב. ואין התיר רב כשאינו צריך למימיהם והרי זה פסיק רישא, אלא מוכח שפסיק רישא דלא ניחא ליה מותר. וגם בנידון זה קשה איך סוברים תוספות ששייך כאן ההיתר של אינו מתכוין, הרי הוא מתכוין לסחיטה עצמה והתוצאה של כוונתו התקיימה.

יז. ראה בריטב"א (שם ד"ה הא) שכתב לתרץ, שהחילוק בין מלאכה שאינה צריכה לגופה לאינו מתכוין קיים רק במלאכות שבת, אבל בשאר איסורי התורה אין ביניהם חילוק, וכל מלאכה שאינה צריכה לגופה נחשבת אינו מתכוין. עוד הביא ליישב בשם רבינו נר"ו, שמקום הבהרת אינו ממש במקום המילה ש'הבהרת אינה בעובי כל הבשר אלא למעלה', ולכן אין להחשיבה מלאכה שאינה צריכה לגופה אלא אינו מתכוין, וכן כתב השפת אמת (שבת שם ד"ה הא). ומבאר השפת אמת, שהבהרת נמצאת רק בקרום העליון, וחיוב המילה הוא בכל הערלה, אלא שכשחותך את כל הבשר ממילא גם הקרום העליון 'יוצא'. וכיון שהמעשה חיתוך נעשה במקום שאין בו בהרת אלא שממילא נחתכת הבהרת, הרי זה נחשב 'אינו מתכוין'.

יח. והשפת אמת (שבת שם ד"ה הא) הקשה, שהרי יש איסור לקצוץ גם נגעים טהורים, ומוכח שאין האיסור בטיהור הנגע אלא בקציצה עצמה.

יט. ראה ברשב"א (שבת שם ד"ה בתר) שהקשה סתירה בדברי הגמרא בדין איסור קציצת בהרת. שבגמרא מובאות שתי מימרות בדין אינו מתכוין בקציצת בהרת. שבמימרא הראשונה דורשת הגמרא את הפסוק (ויקרא יב ג) 'וביום השמיני ימול בשר ערלתו', בשר, אף על פי שיש שם בהרת 'ימול'. ומבארת הגמרא שהחידוש להתיר מילה בצרעת נאמר לרבי יהודה שאינו מתכוין אסור, או גם לרבי שמעון, משום שמודה רבי שמעון בפסיק רישא. ובמימרא השניה דורשת הגמרא את הפסוק (דברים כד ח) 'השמר בנגע הצרעת לשמר מאד ולעשות', לעשות אי אתה עושה, אבל עושה אתה בסיב שעל גבי רגלו ובמוט שעל גבי כתיפו, ואם עברה עברה', שאינו צריך להיזהר כשקושר את נעלו ברגלו או כשנושא משאוי על כתפו שמא 'יקצוץ את בהרתו, משום שלא אסרה התורה אלא באופן שבא לקצוץ את הבהרת ולא כשנעשה ממילא. ומבארת הגמרא, שהחידוש הוא לרבי יהודה שדבר שאינו מתכוין אסור, וגם לרבי שמעון משום שמודה רבי שמעון בפסיק רישא. ומקשה הרשב"א [וכן הרמב"ן (שם ד"ה הא)], אחרי שחידשה התורה שמותר לקצוץ בהרת באופן שאינו מתכוין ופסיק רישא, מדוע צריך פסוק נוסף להתיר עשיית מילה בצרעת. ומתרץ הרשב"א, שיש כאן שתי דרגות של אינו מתכוין. שמהפסוק של 'לעשות' למדנו, שאם בא לעשות דבר אחר של נשיאת משא ונעילת נעליו וממילא נקצצת הבהרת אין לאסור, אבל במילה בצרעת שבא לעשות את מעשה קציצת הבהרת בידים ומתכוין לקוץ, אלא שאין מתכוין לשם קציצת טהרה, לא היינו מתירים. ובאה התורה וחידשה, שגם באופן שקוצץ בידים כיון שאינו מתכוין לטהר את הנגע אין לאסור.

כ. ועל פי יסוד זה מתרץ הבית הלוי (ח"א סי' א אות ה) את קושיית הרמב"ן (ביבמות ד: ד"ה ואפילו). שהגמרא ביבמות (ד:) מביאה פסוק שמוכרי כסות מותר להם ללבוש בגד שאינו שעטנז, 'דאי כתב רחמנא (ויקרא יט יט) לא יעלה עליך הוה אמינא כל דרך העלאה אסר רחמנא ואפילו מוכרי כסות, כתב רחמנא (דברים כב יא) 'לא תלבש שעטנז' דומיא דלבישה דאית ביה הנאה'. ומפרש רש"י (שם ד"ה ואפילו) שההיתר למוכרי כסות ללבוש שעטנז משום שהמוכר אינו מתכוין ליהנות מן החימום. והקשה הרמב"ן, שהרי ההיתר של אינו מתכוין הוא היתר כללי בכל התורה, ומדוע צריך פסוק מיוחד להתיר שעטנז באינו מתכוין. ומתרץ הבית הלוי, שאין כוונת התורה ללמד מכאן להתיר אינו מתכוין, אלא שהתורה באה לחדש גדר אחר באיסור שעטנז וממילא יהיה שייך כאן היתר אינו מתכוין של כל התורה. שבתחילה סברה הגמרא שהאיסור בשעטנז הוא בעצם הלבישה, וכלשון הגמרא 'הוה אמינא כל דרך העלאה אסר רחמנא', וכיון שהאיסור הוא בלבישה עצמה לא שייך להתיר מחמת דין 'אינו מתכוין', שכן הוא מתכוין ללבוש שעטנז והאיסור הוא בלבישה עצמה, ואף שכוונתו למטרה אחרת אין להחשיב זאת אינו מתכוין, וכיסודו של הרשב"א. ובפסוק השני גילתה התורה שהאיסור הוא 'לבישה דאית בה הנאה', ולא עצם הלבישה לבד. וכלפי האיסור הנאה שייך להחשיבו אינו מתכוין, כיון שהוא בא ללבוש את הבגד כדי להראותו לקונים, ומחמת הלבישה באה לו תוצאה נוספת של הנאה שלא נתכוין לה. וראה בחוות יאיר (סי' קפח) שהקשה כן על דברי הגמרא, ותירץ בקצרה כעין דברי הבית הלוי, שכיון שהאיסור הוא בהנאה עצמה, אם אינו מתכוין ליהנות הוא מוגדר 'אינו מתכוין'.

כא. והביאו להוכיח מדין זה לנידון הערוך בפסיק רישא דלא ניחא ליה.

כב. והקהלות יעקב (כתובות סי' ה) מיישב, שהרי עשיית פתח היא מלאכת בונה, ואף שלמעשה עושה חור בקיר ולא מוסיף על הבנין, והרי הוא סותר ומה שייך להחשיבו בונה. והביאור הוא, שכשיש לאדם חדר והוא עושה לו פתח, עשיית הפתח משכללת ומשביחה את החדר, ולכן נחשב שהוא בנה משום שבמעשיו הוא הוסיף לחדר. וכיון שנתבאר שמלאכת הבונה היא בחדר ולא בפתח עצמו, מובן מדוע כשבא לעשות נקב ובאינו מתכוין הוא עשה פתח, הוא מוגדר 'אינו מתכוין' על הפתח. שכן הוא בא לעשות עשייה של נקב במקום הנקב עצמו, ובאינו מתכוין הוא השביח את הגוף בזה שעשה לו פתח, והרי זו תוצאה אחרת לגמרי.

חילוק העונג יום טוב בין אינו מתכוין בשבת לשאר איסורים

והעונג יום טוב (סי׳ צד) כתב ליישב, שיש לחלק בין ההיתר של אינו מתכוין שבכל התורה להיתר של אינו מתכוין בשבת. שאמנם כתבו תוספות והרשב״א שאם עושה מעשה בכוונה לצורך מטרה אחרת אי אפשר להחשיבו ׳אינו מתכוין׳, כל דבריהם נאמרו רק לענין אינו מתכוין שבשאר איסורי התורה, כגון מילה בצרעת וגזיזת שערות הפרה כשאינו מתכוין לאיסור גזיזת קדשים אלא לתקן, שסברו הראשונים שאין להחשיבו ׳אינו מתכוין׳ משום שמתכוין לפעולה שעושה. ואין להקשות מהאופנים המובאים לעיל, שכן כל האופנים שמצינו בהם שהחשיבום אינו מתכוין גם באופן שכוונתו למעשה עצמו, לא נאמרו אלא לגבי מלאכות שבת.

וטעם החילוק בין מלאכות שבת לשאר איסורי התורה, שכן מבואר בתוספות [הובא לעיל] שבשבת יש פטור נוסף של אינו מתכוין שנובע מדין מלאכת מחשבת שבכל התורה, וכדי שמלאכתו תחשב מלאכת מחשבת צריך שהמעשה ייעשה עבור התוצאה של המלאכה, אבל אם כוונתו במעשה עבור תוצאה אחרת הבינה הגמרא שדי בזה כדי להחשיבו אינו מתכוין[כג].

אוצר החכמה רבי ראובן ששייך שני מעשים בפעולה אחת

ובחידושי רבי ראובן (שם) כתב ליישב, שאמנם צדקו דברי תוספות והרשב״א שבמעשה אחד ומטרות שונות לא שייך דין אינו מתכוין, אכן יש אופנים שאף שנעשתה פעולה אחת נחשב שנעשו כאן שני מעשים. ובכגון המבואר בגמרא ביומא (לד:), שהיו מכניסים עששיות של ברזל רותחות ביום הכיפורים למים הקרים כדי לחמם את המים, ושואלת הגמרא שהרי בזריקת העששיות למים הקרים הוא מצרף את העששיות, ומתרצת הגמרא שדבר שאין מתכוין מותר. ובמקרה זה פשוט שבזריקת העששיות למים אמנם הוא עושה פעולה אחת אבל נפעלים ממנה שתי פעולות, פעולה אחת במים שמתחממים ופעולה נוספת בברזל שמתחזק.

וזה פשוט שדברי הגמרא לא סותרים לתוספות והרשב״א, שכן דבריהם נאמרו רק באופן שעשה רק מעשה אחד והוא התכוין למעשה לתועלת שונה, שנידון כעין זה שייך להגדרת מלאכה שאינה צריכה לגופה. שהרי כשיש בהרת במקום הערלה, הן כשקוצץ מחמת הבהרת שנמצאת כאן והן אם מחמת הערלה אין שינוי בשם העשייה שלו, שהרי העשייה שלו היא חיתוך והוצאת אותו בשר, ולכן סבר הרשב״א שאין לדון כאן משום אינו מתכוין. אבל הזורק עששיות למים, הוא זורק את העששיות למים מתוך כוונה לחמם את המים, ונוצרת תוצאה נוספת מחמת המעשה שלו של צירוף הברזל, וכלפי תוצאה זו הוא אינו מתכוין.

וכמו כן במזרד זרדים, בפעולת התלישה שלו כלולים שני מעשים: א. מעשה כלפי הפירות, ב. מעשה כלפי הקרקע, ואם כוונתו בפעולה בשביל הפירות, הוא מוגדר אינו מתכוין כלפי ייפוי הקרקע. וכן בענבי ההדס, בפעולתו כלולים שני מעשים: א. מעשה כלפי הפירות עצמם, ב. מעשה כלפי גזע ההדס, וכשכוונתו לאכילת הפירות הוא נחשב אינו מתכוין כלפי המעשה שבגזע. וכן הסוחט כבשים, בפעולת הסחיטה כלולים שני מעשים, מעשה של הוצאת המים לצורך המים, ומעשה של הוצאת המים לצורך הכבשים, וכשעושה לצורך הפירות וממילא נוצרת תוצאה כלפי המים, הוא מוגדר ׳אינו מתכוין׳ כלפי תוצאה זו.

ובמפיס מורסה שמתבאר בדברי הראשונים שהוא מוגדר ׳אינו מתכוין׳ כלפי הפתח, צריך לומר שעשייה של מפיס מורסה ועשייה של פתח לא נחשבים אותה עשייה, שכן במפיס מורסה הוא עושה ׳נקב׳ ולא ׳פתח׳, ואם כן כשבא לעשות ׳נקב׳ ובאינו מתכוין יוצא לו ׳פתח׳, כלפי ׳עשיית פתח׳ הוא מוגדר אינו מתכוין[כד].

ד. באיסורי הנאה

מקור הנדון

בגמרא (כה:) מתבאר, שהנהנה מריח עבודה זרה שאסור בהנאה, אם מתכוין להריח חייב, ואם אינו מתכוין להריח, הרי זה תלוי במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון, ולשיטת רבי שמעון יש להתיר באינו מתכוין.

ומבואר בגמרא שההיתר הוא באופן שההנאה באה לו בעל כרחו. ומבאר הר״ן (על הרי״ף ד״ה איתמר) שהכוונה בזה היא, שביאתו למקום הריח לא היתה מחמת שרצה להריח, אלא הוא בא לצורך דבר אחר והריח בא לו ממילא תוך כדי הליכתו.

מדוע הנאה בלא כוונה מותרת הרי איסור הנאה אין בו מעשה

והקשה השערי יושר (שער ג פרק כה ד״ה ובעיקר), שהרי נתבאר (לעיל אות ג) שגדר ההיתר באינו מתכוין הוא, שאין לחייב את האדם על מעשה העבירה, משום שנעשתה בלא כוונה, ולא נחשב שהאדם עשה את המעשה אלא המעשה נעשה מאליו. ואם כן, זה שייך רק בעבירות שנעשות על ידי מעשה שאסרה התורה לעשות את מעשה העבירה, וכשנעשה ממילא מותר. אבל איסור הנאה שהוא איסור על עצם ההנאה ולא נחשב איסור מעשה, מה שייך להתירו באופן שאין לו ניחותא ורצון להנאה, הרי מכל מקום הוא נהנה ואסרה התורה את הנאתו.

לשערי יושר איסור התורה הוא בנטילת ההשתמשות מהחפץ

וכתב השערי יושר, שקיבלו חז״ל שלא אסרה התורה את ההנאה בעצמה, אלא איסור התורה הוא להשתמש בחפץ להוציא ממנו תועלת של הנאה, אבל אם יהנה מהחפץ בלא שייחשב שנטל מהחפץ השתמשות לא אסרה התורה את ההנאה. וכשם שבאיסורי אכילה איסורם הוא איסור השתמשות, שלא ישתמש בהם לאוכלם, כך באיסורי הנאה האיסור הוא לא להשתמש בהם להוציא מהם תועלת של הנאה.

ובאופן שעשה באיסורי הנאה שימוש בלא שהיתה כאן כוונה לתועלת של הנאה, תלוי במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון. שלרבי שמעון שסובר שפעולה שנעשתה בלא כוונה מותרת, ומשום שהגדרת הפעולה של האדם היא לפי כוונת ההתעסקות שלו וכל מה שנעשה בלי כוונה נידון כנעשה מאליו, הוא הדין אם נהנה מאיסורי הנאה בלא שכוונתו במעשה היתה לתועלת, לא נחשב שהשתמש באיסורי הנאה. אבל לרבי יהודה שסובר שכל מה שנעשה בפועל מכחו מוגדר שנעשה על ידו, משום כך גם כשאינו מתכוין לתועלת של הנאה אסור, שכן כיון שבפועל הוא נהנה נחשב שנטל את ההנאה מהחפץ האסור בהנאה.

ביאור האחרונים שאסרה התורה לעשות מעשה של נטילת הנאה

הגדרה דומה כתבו האחרונים[כה], שכשאסרה התורה דבר בהנאה לא אסרה התורה את עצם ההנאה אלא אסרה התורה את ׳מעשה׳ נטילת ההנאה, שלא יעשה אדם מעשה כדי ליהנות, אבל אם יהנה בלא שעשה מעשה כדי ליהנות לא אסרתו התורה. ולכן סברה הגמרא שלשיטת רבי שמעון אם יהנה בלא מתכוין מותר, שכן כיון שמעשה שנעשה בלא מתכוין נחשב שנעשה מאליו, לא אסרתו התורה[כו].

מחלוקת הראשונים אם לרבי שמעון אסור בפסיק רישא

כתבו תוספות (ד״ה לא) והרא״ש (פ״ב סי׳ ב ד״ה איתמר), שהמבואר בגמרא שבאופן שלא אפשר בלא המלאכה האסורה והוא לא מתכוין ליהנות מותר[כז], מדובר באופן שאין ודאות גמורה שעל ידי המעשה שעושה תגרם המלאכה [ובכגון כשגורר ספסלים גדולים לא ודאי שגרירתו תעשה חריץ בקרקע]. שכן מבואר בשבת (קג.), שאביי ורבא סוברים, שרבי שמעון מודה

כג. ויש לעיין על דבריו, שאף אמנם שיש לחלק בין שבת לאיסורי התורה, עדיין קשה שמעשה שנעשה עבור תוצאה אחרת הפטור שלו ב׳מלאכת מחשבת׳ מוגדר ׳מלאכה שאינה צריכה לגופה׳ ולא מוגדר ׳אינו מתכוין׳. ועוד, שתוספות בביצה (לב: ד״ה מלמטה) כתבו גם לגבי מלאכת שבת ויו״ט עצמה, שאם מעמיד עצים לצורך מדורה אין להחשיבו ׳אינו מתכוין׳ לענין מלאכת בונה משום שכוונתו למעשה הבנין עצמו, הרי שסברו שסברא זו שייכת גם במלאכות שבת.

כד. ראה במנחת שלמה (שו״ת ח״א סי׳ ו) שהאריך הרבה באופנים של מעשה שאי אפשר להגדירו ׳אינו מתכוין׳. וכתב, שהעולה מן הרחיצה ויש עליו מים רבים ובהליכתו הוא מטלטל את המים, אי אפשר להחשיב זאת כאינו מתכוין לטלטול המים, משום שהליכתו ממקום למקום מתייחסת לכל מה שעמו, וכיון שרצונו בהליכה ומתכוין לה הרי זה מתכוין גמור. וכן המחזיר קדירה על גבי האש בשבת, ובתוך הקדירה יש מאכל המבושל כל צרכו וגם עצמות שאינן מבושלות כל צרכן, גם אם רצונו רק באוכל ולא בעצמות אין להחשיב את בישול העצמות כאינו מתכוין [ופסיק רישא] אלא כמתכוין גמור. שכן בהנחתו את הקדירה על האש הוא עושה כאן מעשה בישול אחד שמייחס לכל הדברים הנמצאים בקדירה, ואם יש בתוך הקדירה דברים שאינן מבושלים נחשב שהוא מבשלם בכוונה.

כה. אמרי בינה (בשר בחלב סי׳ ד), חפץ חיים (לשון הרע כלל ו מקור מים חיים אות יד בהגהה), אבני נזר (או״ח סי׳ שלג ס״ק כג) וקובץ שיעורים (כו. אות קטז).

כו. ראה בקובץ ישורון (כרך יד, מאמר בשם הגרי״מ פיינשטיין) שדייק את השקלא וטריא בגמרא, שמשמעות הדברים שסוגיית הגמרא לא באה לבאר באיזה אופן נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון בדין אין מתכוין, שאם כך הוא היתה הגמרא צריכה להביא מתחילה את דברי רבי יהודה ורבי שמעון ואחר כך לערוך את מחלוקת אביי ורבא בשיטתם. אלא עיקר חידוש הסוגיא הוא בדין הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו. והחידוש הוא, שהתורה לא אסרה אלא איסור שהאדם עושה, אבל איסור שבא לו בעל כרחו לא אסרתו התורה. אלא שיש אופנים שאף שבמציאות הוא לא עושה כלום, הרי זה נחשב לו כעושה מעשה ואסור. ובנידון זה באה מחלוקת אביי ורבא [בשיטות רבי יהודה ורבי שמעון], אימתי נחשב הוא ׳עושה׳ וממילא אסור, ואימתי הוא לא מוגדר ׳עושה׳ אלא שהעבירה באה אליו בעל כרחו. ודבריו עולים בקנה אחד עם ביאור האחרונים הנ״ל, שגם באיסורי הנאה איסור התורה הוא על המעשה של לקיחת ההנאה, אבל אם באה אליו הנאה ממילא בלא שעשה כלום לא אסרתו התורה.

כז. לשון הראשון, לאביי הן רבי יהודה הן רבי שמעון, ולרבא לרבי שמעון. וללשון השניה הן לאביי הן לרבא מותר גם לרבי יהודה.

בפסיק רישא שאסור[כח]. וגם בסוגייתנו כשהולך למקום העבודה זרה לא ודאי שיריח שכן הוא יכול לסתום את נחיריו[כט].

אבן הרמב"ן (שבת קיא. ד"ה וזו) והר"ן (חולין צג: ד"ה אביי) סוברים, שבאיסורי הנאה מתיר רבי שמעון אף בפסיק רישא, ומבאר הר"ן שטעם הדבר משום ש'כיון דלא מכוין לה לא חשבינן לה מידי'. וראייתם, שהרי שנינו (כלאים פ"ט מ"ה), 'מוכרי כסות מוכרין כדרכן, ובלבד שלא יתכוונו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים', והרי ודאי באה להם הנאה בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, אלא כיון שאינו מתכוין ליהנות אין כאן איסור[ל].

ביאור סברת הר"ן

בסברת הר"ן ישנם כמה ביאורים:

א. הקובץ שיעורים (כו. אות קז) מבאר את כוונת הר"ן בפשטות, שאין הבדל מהותי בין איסורי הנאה לשאר איסורים, אלא שאיסורי הנאה כל חשיבותם היא רק באופן שמתכוין ליהנות, אבל הנאה שאינו מתכוין לה אינה חשובה[לא].

ב. השערי יושר (שער ג פרק כה) מבאר את סברת הר"ן, על פי הגדרתו [לעיל (אות ג)] שגדר הפטור של אינו מתכוין משום ששם המעשה נקבע לפי הכוונה שלשמה התעסק, וכל מה שלא נתכוין לו לא נכלל במעשה, ואם לא התכוין במעשה גרירת הספסל לעשות חריץ 'שם המעשה' שלו הוא גרירת ספסל ולא חרישה. ומה שמחייב רבי שמעון בפסיק רישא, אין הטעם משום שהוא מתכוין, אלא שבאופן שהתוצאה מחויבת מהמעשה חל 'שם המעשה' גם על תוצאה זו גם אם לא התכוין לה.

ומבר הר"ן, שסברא זו שייכת רק בדבר שעיקר איסורו תלוי במעשה, שאם נעשה בפסיק רישא נקרא 'שם המעשה' גם עליו אף שאינו מתכוין. אבל באיסורי הנאה שנתבאר [לעיל] שעיקר איסור התורה הוא בזה שמשתמש בדבר האסור להנאתו, בזה מציאות הדבר אם משתמש בהם להנאתו או לא תלויה בכוונתו, שאם התכוין ליהנות מן החפץ האסור הוא השתמש בו, ואם לא התכוין לא נחשב שהשתמש בו. ולכן אף באופן שפסיק רישא שיהנה אינו חייב, כיון שהוא לא מתכוין ליהנות ולא נחשב שמשתמש בו, ואין איסור בדבר[לב].

ג. הקהלות יעקב (פסחים סי' כח) מבאר את סברת הר"ן בחילוק בין כל איסורי התורה לאיסורי הנאה, שרבי שמעון שסובר שחייבים בכל איסורי התורה רק במתכוין, די בזה שהתכוין למעשה כדי לחייבו, מה שאין כן באיסורי הנאה לא די שיתכוין למעשה אלא צריך שיתכוין ליהנות. וסבר הר"ן, שכשמחייב רבי שמעון בפסיק רישא אף שאינו מתכוין, היינו משום שכיון שהתוצאה של העבירה ודאית מהמעשה נחשב שהתכוין למעשה העבירה. אבל באיסורי הנאה, אף שכשפסיק רישא שיהנה נחשב שהתכוין למעשה, אין לחייבו כיון שאין כאן כוונה ליהנות.

מדוע לרבי יהודה אסור למוכרי כסות ללבוש כלאים

האחרונים[לג] מקשים, שמבואר בגמרא (כו:) שההיתר של מוכרי כסות תלוי במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון, וכל ההיתר רק לרבי שמעון שמתיר באינו מתכוין, אבל לרבי יהודה שאינו מתכוין אסור 'היה אסור אף במוכרי כסות.

ולכאורה, למתבאר בדברי הר"ן שלרבי שמעון מותר אף בפסיק רישא, ומשום שכשאינו מתכוין ליהנות חסר במחייב של איסורי הנאה, לפי סברא זו צריך להיות שגם לרבי יהודה מותר, שכן גם רבי יהודה אסר רק כשעושה מעשה עבירה בלא כוונה ורצון, אבל באיסורי הנאה שכשאינו מתכוין אין כאן כלל איסור, מדוע אסור לרבי יהודה.

ובחידושי רבי שמואל (שם) מתרץ, על פי דברי המאירי (שבת קג. ד"ה זה), שכתב, שגדר האיסור לרבי יהודה באינו מתכוין הוא משום שעשו שאין מתכוין כמתכוין. וכוונת הדברים, שגם רבי יהודה מודה לרבי שמעון שפעולה שנעשתה מחמתו בגרמא ואינה כלולה במעשה אין לחייבו, אלא שרבי יהודה סובר שהמציאות קובעת את 'שם המעשה' אף שלא נתכוין לה. ולכן סוברת הגמרא, שגם באיסורי הנאה אין צורך שיתכוין במפורש ליהנות, אלא אם במציאות יש לו הנאה מהדבר הרי זה אסור[לד].

דברי הפני יהושע שבאיסור שאינו במעשה מותר גם בפסיק רישא

והפני יהושע (ד"ה אמנם) חולק על תוספות, שלא מסתבר להעמיד את סוגייתנו באופן שאין כאן פסיק רישא שיהנה, שהרי כשהולך הוא מריח את ריח העבודה זרה. וכתב, שכל מה שמצינו שמחייב רבי שמעון בפסיק רישא זה רק בעבירה שעל ידי מעשה, שכשפסיק רישא שתצא התוצאה

כח. לשון רש"י (סוכה לג: ד"ה והא) 'מודי רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות, באומר אחתוך ראש בהמה זו בשבת ואיני רוצה שתמות, דכיון דאי אפשר שלא תמות כמתכוין חשיב ליה. וכי אמרינן דבר שאין מתכוין מותר, כגון היכא דאפשר ליה בלא איסור. כגון, גורר אדם מטה כסא וספסל ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ, ואף על גב דאיכא למיחש דלמא עביד חריץ, כיון דלא מתכוין להכי ואפשר לגרירה בלא חריץ, כי עביד נמי חריץ דהוי מלאכה גמורה לא מיחייב, אבל היכא דודאי עביד מודי'.

כט. כך מבאר הרא"ש (שם), ודבריו הובאו להלכה בש"ך (יו"ד סי' קמב ס"ק לד). והחפץ חיים (לשון הרע כלל ו מקור מים חיים אות יד בהגהה) והקובץ שיעורים (כו. אות קטז) תמהו, מה בכך שיש לו אפשרות לסתום את נחיריו, מכל מקום אם הולך בלא לסתום את נחיריו הרי זה פסיק רישא שיהנה. והחפץ חיים כתב לתרץ, שהרי הפני יהושע (בתוד"ה לא באו"ד ומיירי) הקשה על עצם דברי תוספות שכתבו שאי אפשר להעמיד באופן שודאי שיהנה משום שרבי שמעון מודה בפסיק רישא, שכל מה שמצאנו שאסור בפסיק רישא זה רק באופן שעל ידי מעשיו נעשה האיסור, שכיון שפסיק רישא שייעשה האיסור חל 'שם המעשה' גם על מלאכה זו, והרי זה כמתכוין ואסור. אבל בסוגייתנו הרי מדובר שההנאה באה לו בעל כרחו, ומפרש הר"ן (כה: ד"ה הנאה) שהכוונה היא, שהוא לא בא לכאן כדי ליהנות, אלא בא למטרה אחרת וההנאה באה לו ממילא. ובאופן שהאיסור נעשה ממילא, והוא לא עשה מעשה כדי שתבוא לו ההנאה אלא היא באה לו ממילא, לא אסר רבי שמעון אפילו בפסיק רישא אם אינו מתכוין ליהנות, ומדוע כתבו תוספות שאם היה פסיק רישא שיהנה אסור אף לרבי שמעון. ומתרץ החפץ חיים את קושיית הפני יהושע, שבאמת אם היה עומד במקומו בלא ללכת, ופתאום היה מגיע אל נחיריו ריח עבודה זרה, האמת עם הפני יהושע, שכיון שאין כאן מעשה כלל לא אסר רבי שמעון אפילו באופן שפסיק רישא שיהנה. אבל בסוגייתנו מדובר שהוא הלך למקום הריח, ואם הוא מתכוין במפורש ליהנות מהריח ההליכה נחשבת כמעשה, שהמעשה נעשה גם כדי ליהנות מעבודה זרה. ורק באופן שאינו מתכוין להנאת הריח יש לדון זאת כהנאה שבאה ממילא, משום שההליכה היתה לצורך אחר. ולכן כתבו תוספות שאין להתיר באופן שפסיק רישא שיהנה, כיון שאם יהיה פסיק רישא שיהנה יהיה נחשב שההליכה נעשתה לצורך ההנאה, והרי עשה מעשה של נטילת הנאה מעבודה זרה. ועל פי זה מיישב החפץ חיים את דברי הרא"ש, שכתב, שאין כאן פסיק רישא משום שיכול לסתום את נחיריו. שכן באמת על עצם ההנאה אין לחייבו, שהרי ההנאה באה ממילא ובלא מעשה לא אסרה התורה אפילו באופן של פסיק רישא, וכמו שכתב הפני יהושע. וכל הטעם לדון כאן לחייב על פסיק רישא, היינו משום שההליכה למקום הריח נחשבת למעשה. ולכן כתב הרא"ש, שאם בשעת ההליכה לא ודאי שיהנה, שהרי אפשר שכשיבוא למקום הריח הוא יסתום את נחיריו, אם כן ההליכה אינה פסיק רישא שיהנה, וממילא אי אפשר להחשיב שמעשה ההליכה נעשה גם עבור ההנאה, והרי היא כשאר אינו מתכוין בלא פסיק רישא שהתיר רבי שמעון. ואף שלמעשה כשבא למקום הריח הוא לא סתם את נחיריו, ואין לו אפשרות להיות באותו המקום בלא להריח, בכל זאת על שעה זו אין לאסור עליו כלל, שהרי כעת אין כאן מעשה כלל.

ל. והטורי אבן (אבני מלואים ר"ה כח. ד"ה הדר) הקשה, מהגמרא בראש השנה (כח.) שהמודר הנאה ממעין טובל בו טבילה של מצוה בימות הגשמים אבל לא בימות החמה משום שנהנה. והקשה הטורי אבן, הרי הוא אינו מתכוין ליהנות מהמעין שהרי כוונתו לטבילת מצוה, ולשיטת הר"ן גם באופן של פסיק רישא מותר. ובבית שערים (שו"ת מכת"י סי' ג ד"ה ובהכי) כתב ליישב, שהר"ן לא נקט כלל בכל איסורי הנאה שבתורה, שבאמת גם הר"ן מודה שאיסורי הנאה דינם כשאר אינו מתכוין שפסיק רישא אסור, אלא שסבר הר"ן שיש אופנים של נהנה שההנאה עצמה תלויה בכוונה, שאם מתכוין לשם הנאה נחשב נהנה ואם לא נתכוין לשם הנאה הוא לא מוגדר כלל נהנה. ובכגון מוכרי כסות, אם כוונתם בלבישה שלבישתם כדי ליהנות נחשב שנהנים מהכסות, אך אם אין להם כוונה ליהנות חסר בעצם ההנאה ולא נחשב שבאה להם הנאה מהבגדים. אבל הטובל בימות החמה, גם אם אינו מתכוין ליהנות יש לו הנאה מציאותית מהמעין, ולכך באופן שיש פסיק רישא אסור גם באינו מתכוין.

ובהגהות הגר"מ אויערבך (בטורי אבן שם) כתב ליישב, שבדיני הקדש לא שייך הפטור של אינו מתכוין, שכן הגמרא לקמן (לג.) אומרת שבמעילה עשה הכתוב את שאין מתכוין כמתכוין, והוא הדין המודר הנאה דינו כהקדש, ולכן אין להתיר מודר הנאה מטעם אין מתכוין. וראה להלן (אות ז) אריכות בסברא זו.

ובספרו אמרי בינה (בשר בחלב סי' ד) כתב ליישב באופן אחר, על פי דבריו שם שבדבר שהאיסור הוא איסור חפצא אין להתיר בלא אפשר ולא מתכוין, שכן כל הסברות להתיר מחמת מה שלא אפשר או מחמת שלא מתכוין זה רק משום שבאופנים אלו לא נחשב שהמעשה נעשה על ידו אלא נחשב שנעשה ממילא. והיתר זה שנעשה ממילא שייך רק באיסורים שחלים על הגברא, וכשנעשו ממילא לא אסרה התורה. אבל כשאיסור התורה הוא על החפצא, איסור התורה לא תלוי בעשייה, ולכן אסור בכל אופן. ובנודר מן המעיין כיון שהאיסור בא מחמת נדר הרי זה איסור חפצא, ולכן אין להתיר בשום אופן מחמת אינו מתכוין.

לא. כעין זה כתב החזון איש (או"ח סי' נ סק"ו), 'והנאה נוחה להתבטל, דכל שאין לו רצון בהנאה זו לא חשיבא הנאה'. וכן מבאר בבית שערים (שו"ת מכת"י סי' ג ד"ה ובהכי).

לב. בחידושי רבי שלמה (היימן. יבמות סי' ד) ובחידושי רבי שמואל (יבמות סי' ה אות ב) מבארים את סברת הר"ן, שבפרשת כלאים חייבה התורה רק כש'לובש' את הבגד ולא כשמעלה אותו עליו, והכוונה היא הקובעת את שם המעשה שלו. שכשמעלה על עצמו בגד כלאים כדי להראותו לקונים ולא מתכוין ליהנות ממנו מוגדר הדבר כהעלאה, וכשמתכוין ליהנות הרי זו לבישה. ולכן סבר הר"ן שאין לחייב לרבי שמעון בכלאים אף בפסיק רישא, שכן גם בפסיק רישא אין כאן כוונה, וממילא מוגדר הדבר כהעלאה שלא אסרתה התורה. ודבריהם צריכים ביאור, שכן בדברי הר"ן מתבאר שלא בא לומר סברא רק באיסור כלאים, אלא הר"ן בא לומר כלל לכל איסורי הנאה. שהרי מכח חידוש זה הסביר הר"ן את השיטה המתירה להריח בחבית יין נסך משום שאינו מתכוין, ואף שפסיק רישא הוא, וצריך עיון.

לג. קובץ שיעורים (ח"ב סי' כג), חידושי רבי שלמה (יבמות סי' ד) וחידושי רבי שמואל (יבמות סי' ה אות ב).

לד. ובחידושי רבי שלמה (שם) מבאר [לשיטתו (הובאה לעיל) שדברי הר"ן נאמרו רק באיסור כלאים, ומשום שהכוונה להנאה קובעת את העלאת הבגד כלבישה], שסברה הגמרא, שלשיטת רבי שמעון שבכל התורה 'שם המעשה' תלוי בכוונה, מסתבר שגם בכלאים הקובע את שם הלבישה תלוי בכוונה. אבל לרבי יהודה שבכל התורה האיסור לא תלוי בכוונה, לא מסתבר שהקובע את שם הלבישה הוא הכוונה, ולכן לרבי יהודה גם אם אינו מתכוין הרי זה נחשב לבישה שחייב עליה.

מהמעשה הרי זה כלול במעשה. אבל באופן שנהנה מעבודה זרה, שעובר על האיסור בלא מעשה, גם פסיק רישא מותר[לה].

אוצר החכמה

ה. אימתי הותר בלא אפשר ולא מתכוין

לאביי גם לרבי יהודה מותר באופן זה

מבואר בסוגיא (כה:) בשיטת הלשון השני, וכמו כן לשיטת אביי בשיטת הלשון הראשון, שרבי יהודה שסובר שדבר שאינו מתכוין אסור, כל זה רק באופן שהיתה לו אפשרות להגיע למטרה בלי לעשות מעשה שעלול להביא לעשיית מלאכה בלי כוונה, שכיון שיש לו אפשרות אחרת לעשות אין לו לעשות באופן שבלא כוונה נגרם איסור. אבל אם אין לו אפשרות להגיע למטרתו אלא על ידי מעשה זה, גם רבי יהודה מודה שמותר לעשות את המעשה, ובאופן זה אינו מתכוין מותר.

וכתבו תוספות (שם ד"ה לא) שאין מדובר דווקא באופן שהוא אנוס על מעשה האיסור, אלא מדובר באופן שיש לו טורח גדול לעשות את הדבר המותר בלא שיגרם על ידו האיסור.

עוד כתב הפני יהושע (שם ד"ה אלא), שגם אם יהיה לו הפסד ממון אם ימנע מהמעשה באופן שיגרם הדבר האסור, גם באופן זה הוא מוגדר לא אפשר. והוכחתו, שהגמרא (כו.) אומרת, שמוכרי כסות שלובשים בגד שעטנז כדי להראותו לקונים מוגדרים 'לא אפשר', ומשום שאם לא ילבשו כך הם יפסידו את הקונים.

קושיית תוספות מדוע לרבי יהודה אסור לבעול לכתחילה בשבת

והקשו תוספות (ד"ה לא), שהגמרא בכתובות (ה:) אומרת שלרבי יהודה אסור לבעול את הבתולה לכתחילה בשבת, משום שבבעילתו הוא יוצר פתח, ואף שאין כוונתו לעשות פתח מכל מקום דבר שאין מתכוין אסור לרבי יהודה. והרי את הבעילה אין לו אפשרות לעשות באופן אחר, והרי זה אי אפשר ולא מתכוין ומדוע אסור לרבי יהודה. ומתרצים תוספות, שהסוגיא שם סוברת כשיטות שרבי יהודה אוסר אפילו בלא אפשר ולא מתכוין.

מדוע לרבי יהודה אסור לעשות מילה בצרעת

הפני יהושע (בתוד"ה לא) והחזון איש (או"ח סי' נ סק"ו) הקשו, שבגמרא בשבת (קלג.) מובא פסוק שאם יש לו בהרת במקום המילה מותר לקוץ. ושואלת הגמרא, הרי אינו מתכוין הוא לקצוץ את הבהרת, ומדוע צריך פסוק כדי להתיר את איסור קציצת הבהרת. ואביי מתרץ, שהפסוק הוא בשיטת רבי יהודה שסובר שאינו מתכוין אסור. ולכאורה, הרי לפי כל השיטות בגמרא אביי סובר שלרבי יהודה שכשלא אפשר ולא מתכוין מותר, והרי אין אפשרות לעשות את המילה בלא קציצת הבהרת ומדוע אסור לרבי יהודה[לי].

וכתב הפני יהושע, שצריך לדחוק, שאמנם בתחילה סבר אביי בסוגיא שם שהפסוק נאמר בשיטת רבי יהודה, ומוכרחים לומר שלרבי יהודה אוסר אינו מתכוין אף כשלא אפשר. אך לאחר שרבא העמיד בגמרא שם את הפסוק גם לשיטת רבי שמעון שסובר שאינו מתכוין מותר[לז], חזר בו אביי מדבריו וסבר שלרבי יהודה אין לאסור את קציצת הבהרת באינו מתכוין, כיון שאי אפשר למול באופן אחר.

חילוק הפני יהושע בין עבירה שעל ידי מעשה לאיסור דממילא

והפני יהושע (שם) חולק על תוספות, וסובר, שדברי אביי שלרבי יהודה לא אפשר ולא מתכוין מותר לא נאמרו בכל דיני התורה, שכן בכל דיני התורה גם באופן שלא אפשר אסור באינו מתכוין, וכמו שמוכח מדין אינו מתכוין בקציצת בהרת ובבעילת בתולה בשבת. וכל החידוש להתיר בלא אפשר התחדש רק באופן של הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו, וכמבואר בדברי הר"ן (על הרי"ף ד"ה איתמר), שהכוונה היא שהוא לא הלך למקום שיש בו ריח עבודה זרה כדי להריח אלא לתכלית אחרת, וההנאה באה לו ממילא. וכיון שהעבירה אינה באה לו במעשה אלא באה ממילא, בזה סובר אביי שלא אסר רבי יהודה כשאין לו אפשרות ללכת בדרך אחרת. אבל אם עושה מעשה אוסר רבי יהודה אינו מתכוין גם בלא אפשר.

שיטת החזון איש שדברי רבי יהודה נאמרו רק באיסורי הנאה

והחזון איש (שם) כתב, שדברי אביי שלא אפשר ולא מתכוין מותר לרבי יהודה, נאמרו רק באיסורי הנאה. שאיסור הנאה כשאינו מתכוין לו בטלה ההנאה[לח]. אבל עבירה שנעשית במעשה גמור גם אביי מודה שאין הבדל לרבי יהודה בין אפשר ללא אפשר.

וכתב האשר לשלמה (ח"ג סי' כ), שבדברי תוספות (ד"ה אביי) מבואר שלא כדברי החזון איש. שהרי כתבו שכיון שבלא אפשר מותר לרבי יהודה, הוא הדין שמותר לרבי יהודה לגרור בשבת ספסלים גדולים שאין לו אפשרות לשאתם על כתפיו. הרי שלא חילקו תוספות בין איסורי הנאה לשאר איסורי התורה[לט]. ולשיטת תוספות תחזור קושיית האחרונים ממילה בצרעת.

במילה בצרעת אין להתיר מחמת אי אפשר משום שהאיסור כלול במעשה עצמו

ובספר אהל אברהם (שבת סי' פח סק"א) כתב לחלק באופן אחר, בין מילה בצרעת להנאת עבודה זרה. ששיטת אביי שכשאי אפשר בענין אחר גם רבי יהודה מודה שדבר שאינו מתכוין מותר, כל זה דווקא באופן שהן שתי פעולות נפרדות, שהעשייה האסורה נפרדת מהעשייה המותרת, וכגון האופן הנדון במסכתין (כה:) שההליכה שלו היא דבר המותר לגמרי, אלא שתוך כדי ההליכה באה גם הנאת העבודה זרה שאסורה, וסבר אביי שכיון שההליכה היא לצורך היתר גמור אין לאסור מחמת הריח כשאי אפשר לו ללכת בענין אחר. ומה שאין כן באופנים שבעשייה אחת נכללים גם ההיתר וגם האיסור, ששתי התוצאות כרוכות בפעולה אחת, אף שהעבירה נחשבת כאינו מתכוין, אין להתיר לרבי יהודה גם באופן שאי אפשר. ולכן במילה בצרעת, כיון שמעשה החיתוך הוא פעולה אחת שכלולים בה התוצאה המותרת והאסורה בבת אחת, גם אביי מודה שאין להתיר מחמת אי אפשר.

ו. טעם ההיתר בלא אפשר ומתכוין

מחלוקת אביי ורבא בשיטת רבי יהודה

בלשון השני בגמרא (כה:) סוברת הגמרא שבאופן שצריך ללכת לצורך דבר אחר, ואין לו אפשרות ללכת בדרך אחרת אלא במקום שיש בו ריח עבודה זרה, אם אינו מתכוין ליהנות מן הריח הרי זה מותר הן לרבי יהודה והן לרבי שמעון.

ומחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון היא באופן שיש לו אפשרות ללכת ממקום אחר והוא רוצה לעבור דרך מקום העבודה זרה ואינו מתכוין ליהנות, שרבי יהודה אוסר ורבי שמעון מתיר.

ובאופן שמתכוין ליהנות מן הריח, לשיטת רבי שמעון אסור, כיון שנתכוין. ובשיטת רבי יהודה נחלקו אביי ורבא. אביי סובר שמותר אף שמתכוין ליהנות, וטעמו, שלפי רבי יהודה הכל תלוי רק באפשר ובלא אפשר, שאם אפשר לו ללכת מדרך אחרת אסור לו ליהנות אפילו כשאינו מתכוין, ואם אי אפשר לו ללכת בדרך אחרת מותר לו אפילו להתכוין ליהנות מן הריח. ורבא סובר, שבאופן שמתכוין גם רבי יהודה מודה שאסור, שכן לרבי יהודה מותר רק באופן שגם לא אפשר וגם לא מתכוין, אבל אם אפשר לו ללכת בדרך אחרת אסור לו ליהנות אפילו באינו מתכוין, וגם באופן שאי אפשר לו ללכת בדרך אחרת אין להתיר אלא באופן שאינו מתכוין ליהנות.

וכתבו תוספות (ד"ה אביי), שסברת אביי נובעת מהדין שלא אפשר ולא מתכוין מותר גם לרבי יהודה. וסבר אביי, שכיון שאפשר ואינו מתכוין אסור לרבי יהודה, ובלא אפשר ולא מתכוין מותר לרבי יהודה, מוכח שלשיטת רבי יהודה הכל תלוי רק באפשר ולא אפשר.

מדוע לאביי מותר להתכוין ליהנות

ובשיטת אביי בדעת רבי יהודה שכשאין לו אפשרות ללכת ממקום אחר מותר לו ללכת אף אם מתכוין ליהנות, מקשים האחרונים[מ], איך ניתן לומר שמותר לו להתכוין ליהנות, והרי הוא נהנה מאיסורי הנאה. ואין לומר שהוא אנוס בהנאה זו, שהרי כתבו תוספות (ד"ה לא) והרא"ש (פ"ב סי' ב) שמדובר באופן שהוא יכול לא ליהנות מהעבודה זרה על ידי טורח גדול. ועוד, שהרי הוא יכול להמנע מכך לגמרי, שלא ילך כלל ולא יהנה[מא].

לה. ואין זו סברת הר"ן, שהר"ן חילק בין איסורי הנאה לשאר איסורים, והפני יהושע מחלק בין איסור שעל ידי מעשה לאיסור שלא על ידי מעשה.

לו. והשפת אמת (שבת שם ד"ה אמר) מיישב, שכיון שמצד עצמו הוא יכול בלא לחתוך את הצרעת, וסיבת החיתוך שלו היא מחמת המצוה, אין להחשיבו אי אפשר מחמת המצוה, וצריך עיון בכוונתו.

לז. ומשום שמודה רבי שמעון בפסיק רישא.

לח. וכעין דברי הר"ן בחולין (על הרי"ף, צג: ד"ה אביי) [הובא לעיל] שבאיסורי הנאה רבי שמעון מתיר אפילו בפסיק רישא, משום 'דכיון דלא מכוין לה לא חשבינן לה מידי'.

לט. ולדברי החזון איש צריך לומר, ששיטת אביי בסוגייתנו שרבי יהודה מודה בלא אפשר ולא מתכוין, שונה משיטת רב הונא במסכת שבת (כט:) לגבי גרירת ספסלים. שלרב הונא מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון דווקא בספסלים קטנים, שרבי יהודה אוסר משום שאפשר לו לשאתם על כתפו, אבל בספסלים גדולים שאין אפשרות ליטלם בלא גרירה גם רבי יהודה מתיר. שכן רב הונא סובר שאביי אמר כלל בשיטת רבי יהודה בכל התורה, ולכך גם באיסורי שבת מותר לרבי יהודה בלא אפשר. אבל אביי שמוכח בשיטתו שסבר שלרבי יהודה אסור לקצוץ בהרת גם באופן שלא אפשר, מוכרחים לחלק לשיטתו שאמר את דבריו רק באיסורי הנאה.

מ. פני יהושע (ד"ה אלא), אבני נזר (או"ח סי' שלג ס"ק כג) וקובץ שיעורים (כו. אות קטז).

מא. ומופיף הפני יהושע (שם) ומקשה, וכי יעלה על הדעת לומר שאביי סובר כך גם באיסורי שבת, שאם יש לו ספסל כבד שיש לו טורח גדול להעבירו על כתפו, שיהיה מותר לו להעבירו בחצר באופן שהוא עושה חריץ ומתכוין ליהנות מהחריץ. ודבריו צריכים עיון, שהרי בתוספות

האם ההיתר משום הנאה בעל כרחו

והנה מצינו בלשון הגמרא (כה:) שהחשיבו זאת כ׳הנאה הבאה לאדם בעל כרחו׳, ומשמע קצת מכך שהנדון הוא על אופן שאינו רוצה ליהנות כלל, ונחשב בעל כרחו. אולם מאידך הגמרא דימתה זאת לכל האופנים של מתכוין ואינו מתכוין, שאין זה מדובר דווקא במי שהתוצאה עבורו היא ׳בעל כרחו׳ ואינה לרצונו, אלא רק שלא חשב ולא בחר בעשייתה מתוך רצונו, אולם יש לו תועלת והנאה מכך בדיעבד[מב].

ומצינו שנחלקו הראשונים בהבנת דברי הגמרא, בנדון זה. אהח 19/06/2018

שיטות הראשונים

רבינו חננאל (ד״ה אתמר) כתב שהיה עובר והריח ריח בשמים של עבודה זרה, ויש בפניו דרך אחרת, ואפשר לו שלא יעבור דרך שם, ומתכוין לעבור שם כדי ליהנות מן הריח של עבודה זרה, אסור, אך אם אפשר לו שלא יעבור שם וכשעובר שם אינו מתכוין ליהנות, בזה נחלקו אביי ורבא. ומוכח מדבריו שהנדון על כוונתו ורצונו של האדם הוא רק על רצונו לעבור שם, ולא על רצונו להריח וליהנות[מג], ובודאי שהוא מעונין להריח אחר שהוא כבר הולך שם, ומכל מקום מותר ליהנות מן ההרחה, כיון שאינו מתכוין לעבור שם כדי להריח[מד].

והר״ן (על הרי״ף, ד״ה אתמר) כתב וזה לשונו ׳ובעל כרחו היינו לומר שלא בא לכאן בשבילו, אלא הריח ממילא קאתיא, ובכי האי גונא אפילו הוא מכוין לה, בעל כרחו מקריא׳, ומתבאר מדבריו כשיטת רבינו חננאל, שבכל אופן שאינו בא לשם כדי להריח, נחשב ׳באה לו בעל כרחו׳, ואין מדובר באדם שאינו רוצה כלל להריח. והר״ן הוכיח זאת כנתבאר לעיל, מכך שהגמרא דימתה זאת למתכוין ואינו מתכוין, ומוכח שיש לו הנאה מהריח, אלא שעשה זאת בלי כוונה להביא עצמו לידי כך.

אבן הריטב״א (ד״ה איתמר) מביא בשם הרא״ה, שלא מדובר במתכוין להריח ורוצה ליהנות, שאם כן לא נחשב שההנאה באה לו בעל כרחו אלא מרצונו. אלא הכוונה היא ש׳מתכוין׳ מדובר שהוא למעשה נהנה מן הריח בלא רצונו, ו׳לא מתכוין׳ הכוונה היא שהוא כלל לא נהנה מן הריח.

ומעתה יש לדון בקושית האחרונים כדלעיל, לשיטת הראשונים שהותר להריח בכל האופנים שהותרו, באינו מתכוין לעבור שם, או ש׳לא אפשר׳ ללכת ממקום אחר בלא טורח, כיצד התירו לו ליהנות מאיסורי הנאה. ומצינו בדברי האחרונים ג׳ דרכים ביישוב הקושיא, ונחלקו בהבנת ההיתר של ׳הנאה הבאה לו בעל כרחו׳, האם הוא היתר מיוחד באיסור הנאה, או שהיתר זה שייך בכל האיסורים:

תירוץ הפני יהושע שהעבירה בשב ואל תעשה וההנאה באה לו ממילא

א. הפני יהושע כתב שצריך לומר, שהסברא להתיר באופן ש׳לא אפשר׳, נאמרה רק באיסור הנאה מעבודה זרה, ומשום שהעבירה נעשית בשב ואל תעשה, דהיינו שהאדם לא עסק בקבלת ההנאה מתוך פעולה בקום ועשה שבחר לעשותה כדי ליהנות. שהרי האדם לא בא לשם כדי ליהנות אלא לצורך דבר אחר, והוצרך ללכת בדרך זו כי אין לו דרך אחרת, ואילו ההנאה באה אליו ממילא. ובעבירה שנעשית בשב ואל תעשה יש מקום להקל, שהיא עבירה קלה, וכן מצינו שהקלו בהם במקום כבוד הבריות[מה], וסבר אביי שכמו כן הקלו בכל מקום שיש לו טורח רב.

ועוד, שאביי עצמו סובר בסנהדרין (עד:) באיסור גילוי עריות, שאשה לא מוזהרת ביהרג ואל יעבור ואפילו כשנהנית, משום שהיא לא עושה מעשה, ורק איש שעושה מעשה מוזהר בזה. וכשם שסבר כך באיסור גילוי עריות כך סבר גם באיסור עבודה זרה, שאיסור התורה הוא רק אם עושה מעשה בשביל ליהנות, אבל אם נהנה בלא שעשה מעשה לא עבר איסור[מו].

וכתב הפני יהושע שלפי״ז עולה שמחלוקת אביי ורבא אינה תלויה במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון. שכן מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון היא באופן שעושה מעשה אלא שאינו מתכוין, שנחלקו אם אסור או לא. ואביי בא עם סברא חדשה, לומר שהתורה לא אסרה לעבור עבירה בשב ואל תעשה באופן שיש לו טורח רב, ואין לזה קשר למחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון. והגמרא הזכירה את מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון, רק שמצאנו שנחלקו אם הולכים בעיקר אחרי הכוונה או אחרי המעשה.

והמקור חיים (סי׳ תסו סק״ב) הביא את סברת הפני יהושע להלכה, שלא אסרה התורה איסורי הנאה אלא רק כשעושה מעשה בשביל ליהנות, אבל הנאה שבאה בלא מעשה לא אסרתה התורה[מז].

ועל פי זה מקשה המקור חיים (שם) על דברי המגן אברהם (שם סק״ג), שכתב, שגם אם ביטל את חמצו אסור לבהמתו לאכול ממנו. ומשמע מדבריו, שאם רואה את בהמתו הולכת לאכול בפסח מחמץ של הפקר הוא צריך למנוע בעדה, ומשום שהוא נהנה באכילתה. ולמתבאר, איסור הנאה הוא רק באופן שעושה מעשה בגופו בשביל ליהנות, אבל כשאינו עושה כלום אין איסור הנאה. ומדוע אסור לו ליהנות מזה שבהמתו אכלה את החמץ, הרי הוא לא עשה מעשה, אלא נהנה ממילא בשב ואל תעשה.

ביאור האחרונים שההיתר משום שנחשב שהמעשה אינו מתייחס אליו

ב. האבני נזר (שם) והקובץ שיעורים (שם) מבארים לפי שיטתם (לעיל)[מח], שכשאסרה התורה דבר בהנאה לא הזהירה התורה על עצם ההנאה המתקבלת בתוך הגוף, מפני שלא שייך להזהיר להמנע מכך, אלא שהתורה הזהירה על ׳מעשה׳ נטילת ההנאה, שהאדם לא יתעסק בעשיית הסיבה המביאה את ההנאה, אבל אם יהנה בלא שעשה את הסיבה המביאה את ההנאה, לא אסרתו התורה, מפני שאין בכך ׳מעשה׳[מט].

האם הגדרת המעשה תלויה ברצון או בבחירה

ולפי״ז ביארו שכל השיטות בסוגייתנו סובבים בנידון זה, אימתי נחשב שהאדם עשה את נטילת ההנאה, ואימתי נחשב שההנאה נעשית מאליה. והיינו משום שכדי לדון את התעסקות האדם בעשייתו, יש לדון כיצד הוא עושה במעשיו ׳סיבה׳ לכך שזו תהיה התוצאה, וקביעת הסיבה לתוצאה אפשרית בב׳ דרכים: א. מצד הכוונה, שהוא רוצה ומעונין בכך, ועל ידי זה נחשב שיש לו סיבה לקבל תוצאה זו[נ]. ב. מצד הבחירה וההחלטה לעשות באופן כזה שתצא ממנו התוצאה, ומתוך שהיה בידו האפשרות להמנע מלעשות תוצאה זו, ונפקא מינה שכאשר יש לו סיבה לעשות כך לצורך היתר, ואין לו דרך לעשות באופן אחר, נמצא שלא היתה לו בחירה לעשות כך על מנת להשיג את התוצאה האסורה, וכביכול לא היה באפשרותו למונעה אחרי שהוא מתעסק כבר בעשייתו זו מחמת הסיבה הראשונה של ההיתר.

שיטת אביי שלרבי שמעון הרצון הוא סיבת המעשה

ולפי״ז מתבארת מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון לשיטת אביי, שלשיטת רבי שמעון המגדיר של ׳המעשה׳ הוא הכוונה, שכשעושה מעשה לצורך אחד ונעשתה עמו תוצאה נוספת, אם כוונתו ורצונו היה גם לתוצאה זו נחשב שם המעשה על שתי התוצאות, שהוא עושה ׳סיבה׳ לשתיהן כאחד. אבל אם לא התכוין לתוצאה האחרת, חסר בשם המעשה כלפי אותה תוצאה, שהרי האדם לא התעסק בעשיית ׳סיבה׳ לעבירה, ונחשב כאילו נעשתה ממילא.

(ד״ה לא) מפורש שלשיטה זו יהיה מותר לרבי יהודה לבעול בתולה בתחילה בשבת ואין לחשוש לחבלה משום שלא אפשר ולא מתכוין, וכן מבואר בתוספות שלשיטה זו מוכרחים לומר שבעשיית חריץ מדובר בספסלים קטנים ולא גדולים.

מב. וכן משמע קצת בלשון הגמרא ׳באה לו בעל כרחו׳, שהאופן שבאה לו היא בלי רצון מיוחד לכך, אבל גוף ההנאה אינה בעל כרחו, אלא רוצה בה ונהנה.

מג. שאם לא כן מדוע לא פירש שאינו מתכוין להריח.

מד. וגם רש״י (ד״ה הכי) פירש על האופן שאפשר לו להבדל משם, שהכוונה היתה להתקרב כדי ליהנות. ואילו על האופן שלא היה באפשרותו להבדל משם, פירש שהוא מתכוין וחביב הוא לו ליהנות, ומשמע שהכוונה היא על גוף הריח, ולא במה שהוא מתכוין ללכת שם כדי להריח.

מה. ראה ברכות (יט:).

מו. דבריו צריכים ביאור, שמהמבואר שם הקולא היא רק לענין שלא התחדש לגביה הדין שיהרג ואל יעבור, אבל עדיין מדובר באופן שאנסו אותה לדבר זה. ואין נלמד משם להתיר איסור עבודה זרה לכתחילה להתכוין ליהנות.

מז. דבריו צריכים עיון, שכן רבא חולק על אביי בזה, וסובר שאם מתכוין ליהנות אסור אפילו באופן שלא אפשר, ואין להקל מחמת שנחשב שההנאה באה ממילא. וצריך לומר, שסבר המקור חיים, שרבא חולק משום שסובר שכשהוא מתכוין ליהנות נחשב שההנאה באה על ידי מעשה. ומשום שכשהולך בדרך למטרה אחרת וגם יש לו כוונה חיובית ליהנות, נחשב שמעשה ההליכה הוא לשתי מטרות, שהרי הוא רוצה ליהנות בדרכו. אבל אם לא יעשה מעשה כלל גם רבא מודה שמותר. וביאור זה בשיטת רבא כתב האבני נזר (או״ח סי׳ שלג ס״ק כג) לשיטתו המובאת להלן.

מח. וכעין זה מבאר בקצרה גם בחידושי רבי שמואל (כתובות סי׳ ז) ובאשר לשלמה (ח״ג סי׳ כ).

מט. וכן מוכח שהחסרון הוא מצד שאין בכך מעשה, ולא רק בגלל חסרון כוונה, שהרי הגמרא (כו.) למדה מסברת אביי שיש להכשיר בעגלה ערופה אם השתמשו בה, אך הדבר נעשה מתוך פעולה הנעשית לדבר אחר, כשהוא ׳לא אפשר ומתכוין׳, והרי שם אינו נידון של עבירה, והגדרת איסורי תורה אינם שייכים שם, וכל הנדון שם האם נעשתה בה ׳מלאכה׳, ומוכח שכיון שהותר הדבר בתוצאה שהיא עבירה, מוכח מכך שאינו נחשב מעשה אלא כדבר הבא מאיליו, וממילא גם לענין עגלה ערופה אינו נחשב כמעשה להשתמש בה, אלא כהנאה הבאה מאיליה. וכך ביאר באבי עזרי (חובל ומזיק פ״ז ה״ד).

נ. וטעם הדבר מפני שכך נקבע הגדר של עשיית סיבה לקבלת ההנאה, שבדרך כלל זה תלוי אצל האדם ברצונו לקבל את ההנאה, ולפיכך קבעו חכמים גדר שה׳רצון׳ הוא סיבת המעשה. ולכן אף שהוא בגדר ׳לא אפשר׳ שכבר יש לו סיבה לעשות זאת לצורך היתר, מכל מקום הוא עושה את המעשה בצורה שמוגדרת כעשיית סיבה לקבלת הנאה, שהרי הוא מעונין ורוצה בקבלת ההנאה, ומה שאין כן אדם שנהנה בלי להתכוין ליהנות לא קיימת אצלו צורת העשייה של מי שעושה סיבה לקבל ההנאה, וכל מה שאירע אצלו הוא בגדר ׳הנאה הבאה ממילא׳.

שיטת אביי לרבי יהודה שהבחירה היא סיבת המעשה

ורבי יהודה סובר, שהקובע של שם המעשה תלוי רק באפשר ולא אפשר.

דהיינו שהבחירה להתעסק באופן שיעמיד סיבה לתוצאה, הוא מגדיר את המעשה, ולפיכך אם היתה לו אפשרות לעשות את המעשה באופן אחר בלא שתצא תוצאה זו, ובכל זאת עשה את המעשה דווקא באופן זה, הבחירה לעשיית המעשה באופן זה קובעת שהמעשה הוא כדי להעמיד סיבה גם לתוצאה הנוספת, ואף שאינו מתכוין ורוצה בכך. אבל אם כשבא לעשות את המעשה המותר אין לו אפשרות לעשותו באופן אחר, כיון שכבר יש לו סיבה לעשותו לשם ההיתר, ואינו יכול להמנע מלהביא על ידי כך גם לתוצאה הנלוית לכך, לפיכך נחשב שם המעשה רק כלפי הדבר שלשמו נעשה המעשה, שהרי לא נעשתה סיבה כדי לעשות את התוצאה השניה, וכל התוצאות המתלוות לכך נחשב שנעשו ממילא[נא]. ולכן סבר אביי שלרבי יהודה מותר אף אם מתכוין ליהנות, שכן באופן זה נחשב שההנאה באה לו ממילא בלא מעשה.

ולמתבאר אין איסור ליהנות מאיסורי הנאה כאשר ההנאה באה לו ממילא, אלא יש איסור לעשות מעשה לשם נטילת הנאה, וכיון שההנאה באה לו ממילא הרי זה מותר אף כשמתכוין[נב].

שיטת רבא ששתי הדרכים מועילות להגדיר את המעשה

ורבא חולק על אביי בהבנת שיטת רבי יהודה, שלרבי יהודה ניתן להגדיר את המעשה הן על ידי 'אפשר' והן על ידי הכוונה, ואף שחידש רבי יהודה שאם אפשר לו ללכת בדרך אחרת והלך דווקא בדרך זו, חל 'שם המעשה' של ההליכה גם כלפי הנאת הריח ואף שאינו מתכוין, ומפני שהבחירה לעשות כך באופן שיכול להמנע מכך, מגדירה שהוא עוסק בעשיית סיבה לשם תוצאה זו, אך רבי יהודה מודה לרבי שמעון שגם בכח הכוונה והרצון להגדיר את המעשה, שהוא עוסק בעשיית סיבה להשגת התוצאה, וכיון שמתכוין ורוצה ליהנות נקבע שם המעשה גם לשם קבלת הנאת הריח, מפני שכך היא צורת העשייה של מי שרוצה לקבל את התוצאה, שמתוך שהוא רוצה בכך, הוא עוסק בכך.

מהלך נוסף שהכוונה מגדרת במה שלא אפשר בענין אחר

הגר"א קוטלר (אוסף חידושי תורה עמוד קנה) והגרי"מ פיינשטיין (קובץ ישורון כרך יד) כתבו לבאר באופן אחר, מדוע סבר אביי שכשמתכוין ליהנות באופן של 'אי אפשר' תלוי במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון.

וביארו שהנדון בהנאה הבאה לאדם בעל כרחו, היא כדרך שדנו בכל אינו מתכוין בגוף הפעולה, באופנים שעוסק בפעולה אחת, ונוספה בה פעולה נוספת המביאה לתוצאה של עבירה, שאם הוא רוצה בכך נחשב כמתכוין. ולפי"ז יש לומר שאין כאן נדון מיוחד באיסורי הנאה, אלא הכל מודים שאיסורי הנאה אסורים על האדם רק באופן שהוא עושה את העבירה, אבל אם העבירה באה אליו שלא מרצונו והוא לא פועל בה כלום, לא אסרה התורה. וכשבא לו ריח עבודה זרה, על עצם הגעת הריח אליו אין איסור שכן הוא בא אליו שלא מרצונו, שהרי מעשה ההליכה למקום העבודה זרה נעשה מתוך רצון לקבלת תועלת אחרת, ו'אי אפשר' לו לעשותו באופן אחר. אמנם באופן שכשבא אליו הריח הוא מתכוין ליהנות ממנו, כפי שכתב רש"י (ד"ה הכי) ש'חביב הוא אצלו ליהנות', יש לדון זאת כעשיית גוף העבירה, כיון שיש לו כאן כוונה חיובית ליהנות, ועצם הכוונה החיובית ליהנות לא היתה באופן של 'אי אפשר', שהרי היה יכול שלא להתכוין ליהנות.

האם הכוונה נחשבת חלק מהעבירה

ומובר אביי, שנידון זה אם הכוונה ליהנות נחשבת כעשיית עבירה, תלוי במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון. שכן רבי שמעון מתיר אינו מתכוין בכל התורה משום שלשיטתו הכוונה היא חלק מהעבירה, שכל איסור שאסרה התורה נאסר לעשות מעשה עם כוונה, מפני שהכוונה היא חלק מהפעולה האסורה, ומשום כך כשאינו מתכוין חסר בעבירה. ואילו רבי יהודה חולק וסובר שהכוונה אינה חלק מהעבירה, וחייב גם כשאינו מתכוין. ולפי"ז סבר אביי שלרבי שמעון שהכוונה היא חלק מהעבירה, אף שעצם מעשה העבירה בא לו בעל כרחו, מכל מקום אם הכוונה נעשתה מדעתו ולא באה לו בעל כרחו, הרי זו עבירה, שהרי פעולת הכוונה היא גם חלק מהעבירה. ומה שאין כן לרבי יהודה שבכל התורה אינו מתכוין חייב, ומשום שלשיטתו הכוונה אינה חלק מהעבירה, וכל אזהרת התורה היא רק על עצם המעשה, ממילא מה שנתכוין ליהנות אינו מוסיף כלום על העבירה, ועדיין נחשב שבאה לו בעל כרחו.

ומבאר הגר"א קוטלר (שם) שזה עומק כוונת תוספות (ד"ה אביי) שאביי חידש את דבריו מכח הדין שלא אפשר ולא מתכוין פטור. שלמתבאר, אביי סובר שטעמו של רבי שמעון שאינו מתכוין מותר משום שהכוונה היא חלק מהעבירה, וכשחסר בכוונה חסר בעבירה, ורבי יהודה שחולק סובר שהכוונה אינה חלק מהעבירה.

מקור שיטת רבי יהודה שהתיר בלא אפשר

ולפי"ז יישב מדוע הותר לרבי יהודה ב'לא אפשר' אף שמתכוין, משום שמכך שמודה רבי יהודה שב'לא אפשר ולא מתכוין' מותר, בעל כרחך שכל טעם ההיתר הוא רק מחמת ה'לא אפשר', שכן מה שהוא גם 'לא מתכוין' זה לא מעלה ולא מוריד לרבי יהודה, שהרי לשיטתו הכוונה אינה חלק מהעבירה[נג], וכיון שההיתר רק מחמת ה'לא אפשר' מותר גם כשמתכוין, ומשום שבאופן זה לא חל על התוצאה הנוספת 'שם המעשה', כנתבאר לעיל בדברי האחרונים, שהגדרת המעשה תלויה בכך שעסק בעשיית הסיבה לקבלת התוצאה, וכאשר אין לו בחירה לעשות או להמנע מכך מפני שכבר יש לו סיבה לעשותה מחמת השגת התוצאה המותרת, אין זה נחשב כעשיית סיבה לשם העבירה.

ביאור שיטת רבא בהגדרת העשייה

ומה שאין כן לשיטת רבא שחולק, וסובר בהבנת מחלוקתם כדרך שביארו האחרונים דלעיל, שההיתר בלא מתכוין לרבי שמעון אינו מחמת שהכוונה לשיטתו היא חלק מהעבירה, אלא מחמת ששם המעשה נקבע לפי הרצון והכוונה, וכשלא נתכוין נחשב שלא עסק בעשיית סיבה לתוצאה הנוספת שלא נתכוין לה. ומעתה יש לומר ששורש מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון הוא בהגדרת העשייה, שלרבי שמעון היא נקבעת לפי 'רצון' לחוד, ולרבי יהודה נקבעת הן לפי הרצון הן לפי הבחירה באפשרות המביאה לתוצאה. ולכן החמיר רבי יהודה שגם באפשר ולא מתכוין אסור, שסוף כל סוף הוא בחר באפשרות המביאה לתוצאה זו, ולפי"ז יש לומר שלרבי יהודה שיש היתר ב'לא אפשר ולא מתכוין' אין זה נובע מחמת ה'לא אפשר' בלבד, אלא מצירוף שניהם, שלעושה לא היה רצון לקבל את התוצאה, וגם לא בחר באפשרות המביאה לכך, ודווקא בצירוף שניהם הותר לו[נד]. שכן רבי יהודה סובר שב'לא מתכוין' לחוד עדיין לא נחסר בשם המעשה, אף שאין את ה'רצון' הנחשב סיבה לעשייה, מפני שעל ידי שאפשר להמנע מכך ולעשות באופן אחר והחליט בדעתו לעשות כך, עדיין נחשב שהוא מביא את הסיבה לתוצאה המתקבלת ממעשיו. וכן אם יהיה 'לא אפשר' לבד לרבי יהודה אסור, שכן ה'לא אפשר' לבד לא מבטל את שם המעשה מהתוצאה הנוספת, כשעשה זאת מתוך רצון וכוונה לקבל את התוצאה לשם תועלת, ולא התיר רבי יהודה אלא כשחסר הן את הרצון, והן את הבחירה להמנע מלעשותה.

להלכה לא אפשר ומתכוין אסור

הרי"ף (כה:) והרא"ש (פ"ב סי' ב) פסקו כשיטת רבא, שאף בלא אפשר אם מתכוין אסור.

בנימוקי הגרי"ב (ד"ה כי) והחפץ חיים (לשון הרע כלל ו מקור מים חיים אות יד בהגהה) תמהו, מדוע הוצרכו הרי"ף והרא"ש לפסוק הלכה כרבא, הרי כל המחלוקת לשיטה זו בגמרא היא רק בשיטת רבי יהודה שסובר שאינו מתכוין אסור, אבל לרבי שמעון שדבר שאינו מתכוין מותר מתבאר בגמרא שלכולי עלמא אסור במתכוין. וכיון שהלכה כרבי שמעון שוב לא שייכת מחלוקת אביי ורבא כלל.

ובנימוקי הגרי"ב כתב, שצריך לומר שלרי"ף והרא"ש היתה גירסה אחרת בגמרא, שללשון השני בגמרא מחלוקת אביי ורבא בלא אפשר ומתכוין נשנתה הן לרבי יהודה והן לרבי שמעון, ולכן הוצרכו לפסוק כרבא שלא אפשר ומתכוין אסור.

קושיא לשיטת הרשב"א שמותר לנעול את ביתו בשבת גם כשיודע שצד צבי

והאהבת חסד (פ"ז נתיב החסד אות ב) כתב, שממסקנת הסוגיא יש להקשות על שיטת הרשב"א (שבת קז. ד"ה תוספתא), שסובר, שאם בא לנעול את ביתו ויודע שיש בתוך הבית צבי ויודע שבנעילת הדלת הוא יצוד את הצבי הרי זה מותר, ובלבד שלא יתכוין לשמור את הצבי בלבד[נה].

נא. ראה באוסף חידושי תורה להגר"א קוטלר (עמוד קנה), שמתבאר בדבריו, שגם לביאורים האחרים בהגדרת ההיתר לרבי שמעון באינו מתכוין [ראה לעיל (אות ג)], אבל כולם מודים שגדר ההיתר של 'אי אפשר' הוא משום שהתוצאות הנוספות לא כלולים במעשה.

נב. ונראה שלהבנה זו נתכוין התוספות רי"ד (תליתאה כה: ד"ה אביי) שפירש זה לשונו 'אביי סבר, דכל היכא דלא אפשר אף על גב דמיכוין שרי, כגון בגרירת מטה וספסל, כיון דלא אפשר בהגבהה אלא בגרירה, אם כן כל כוונתו אינו גורר אלא כדי לישב עליהן וכו', אפילו הכי מותר, כיון שעיקר גרירתו אינה אלא כדי לישב בהן הנאת החריץ בעל כרחו ומאליה היא באה והילכך היא מותרת וכו'. וכן נמי כשעובר לפני עבודה זרה, כיון דלא אפשר, שאין לו דרך אחרת לעבור אלא משם, נמצא שאינו עובר להריח אלא לעשות צרכיו, ואף על פי שבדרך עברתו היא מתכוין להריח מותר, לזאת היא הנאה הבאה לו בעל כרחו מאליה'.

נג. ואין כל צירוף בסברא בין ה'לא אפשר' ל'לא מתכוין', שכן ההיתר של 'לא אפשר' הוא משום שחסר ב'שם המעשה' כלפי התוצאה הנוספת, וההיתר של 'לא מתכוין' הוא מחמת שהכוונה היא חלק מהעבירה.

נד. וכך היא סברת רבי יהודה, שהגדרת אופן העשייה של בני אדם, מתחלקת לשני אופנים: א. יש העושים מתוך רצון לתוצאה, ב. יש העושים מתוך בחירה להגיע לתוצאה, וכדי להתיר צריך ששניהם לא יביאו לידי העשייה.

נה. והר"ן (שם ד"ה הא) חולק על הרשב"א, שגם אם אינו מתכוין לצידה אסור, שהרי פסיק רישא שיצוד.

ולכאורה, הרי האופן של הרשב"א הוא כעין האופן של סוגייתנו, שלא אפשר ומתכוין, ולמסקנת הסוגיא הרי זה אסור.

ובמשנה ברורה (סי' שטז שער הציון ס"ק לג) כתב ליישב, שהרשב"א סובר שכל הדין שאם מתכוין ליהנות אסור, זה רק באופן שהנאתו מהדבר האסור והדבר המותר שוה, אבל אם עיקר כוונתו במעשה רק לדבר המותר אלא שקצת כוונה יש לו גם לדבר האסור הרי זה מותר. והרשב"א שהתיר צידת צבי מדובר באופן שעיקר כוונתו היא לסגירת הדלת בשביל לשמור את ביתו[ג].

ז. בהקדש

הנאה מצל ההיכל

הגמרא (כו.) הביאה להוכיח כשיטת אביי שבלא אפשר מותר [לרבי יהודה] אפילו במתכוין, מהברייתא, 'אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי, שהיה יושב בצילו של היכל ודורש כל היום כולו', והרי הוא נתכוין ליהנות מצילו של היכל והרי זו מעילה, ומוכח שכשלא אפשר מותר אפילו במתכוין.

ומבארים היעב"ץ (ד"ה והא) והגהות רא"מ הורביץ (ד"ה והא), שהוכחת הגמרא שמדובר שהתכוין ליהנות מן הצל, משום שלשון הברייתא היא שישב 'כל היום' בצילו של היכל, והרי הצל אינו עומד במקום אחד כל היום, אלא שהיה פונה למקום הצל.

מבואר בגמרא, שגם דין מעילה הרי הוא ככל דיני התורה, שלמאן דאמר אינו מתכוין מותר הוא הדין שאינו עובר על איסור מעילה.

וכן מתבארים הדברים בדברי הגמרא (כו.) שלמאן דאמר שלא אפשר ומתכוין מותר, מותר לאומנים הנכנסים לבית קדשי הקדשים כדי לתקן את בדק הבית להתכוין ליהנות ואין בהם משום מעילה.

וכן פסק הרמב"ם (מעילה פ"ו ה"א) 'לא מעל, עד שיפגום בהקדש בשוה פרוטה באותו דבר עצמו שנהנה בו, ויתכוין ליהנות'.

ובהגהות ר' מאיר אויערבך (טורי אבן ר"ה כח.) הקשה, שהרי מצינו בגמרא (לג.) שבמעילה עשו בו שאין מתכוין כמתכוין, ואם כן איך סברה הגמרא להתיר מעילה באינו מתכוין.

וכתב הקובץ שיעורים (כו. אות קו) שבדברי רש"י (שם ד"ה תאמר) מבואר שכוונת הגמרא שם לפטור של מתעסק ולא לפטור של אינו מתכוין.

מדוע בהקדש שהוא איסור חפצא שייך להתיר באינו מתכוין

האמרי בינה (בשר בחלב סי' ד) מקשה, שהרי נתבאר (לעיל אות ג) שהסברא לומר שאינו מתכוין מותר, משום שמעשה שנעשה בלא כוונה נחשב כאילו נעשה מאליו ואין לחייבו על העשייה. וסברא זו שייכת באיסורים שהם איסורי גברא, שלא אסרה התורה באופן שלא נחשב שהגברא עשה את הפעולה. אבל איסור שהתורה אסרה את החפצא בעצמו, לכאורה לא שייך להתיר מחמת אינו מתכוין, והיה אסור גם בלא אפשר ולא מתכוין. ואם כן, מה שייך לדון בהקדש להתיר מכח אין מתכוין, הרי החפצא של הדבר קדוש, ואסרה התורה שמהחפצא תצא הנאה לישראל, ובכל אופן שתצא הנאה לישראל הרי זה אסור הן מתכוין הן אינו מתכוין.

וכתב האמרי בינה, שבאמת אם היתה יוצאת לו הנאה מגוף ההיכל לא היה שייך להתיר לו מחמת אינו מתכוין, אלא שרבי יוחנן בן זכאי בא ליהנות מצל ההיכל ואינו לוקח דבר מגופו, ומחמת ה'איסור חפצא' שבהיכל אין לאסור כלל ליהנות מצילו, שעל הצל עצמו לא חל שם הקדש שהרי אין בו ממש. וכל מה שסברה הגמרא שאסור ליהנות מהצל, רק משום שבכל איסור חפצא מלבד האיסור שחל על הדבר חל גם איסור גברא שלא ליהנות, כמבואר בר"ן (נדרים יח. ד"ה הלכך), וכמו כן בצל ההקדש חל איסור על הגברא לא ליהנות כדי שלא יצא מזה שיבוא ליהנות מההקדש עצמו. וכיון שכל האיסור בהנאת הצל הוא רק איסור גברא, סברה הגמרא שיש להתיר באינו מתכוין.

הרי איסור מעילה מדין איסור גזל ואסור גם בלא כוונה

הקובץ שיעורים (ח"ב סי' כג אות יב) הקשה, שבגמרא בבבא קמא (כ:) מבואר שחיוב מעילה הוא מדין גזל הקדש, ובאיסור גזל לא מסתבר לפטור מחמת אינו מתכוין, משום שעיקר האיסור בגזל הוא על התוצאה שלא יהיה הדבר גזול מהבעלים, וגם אם נעשה הגזל מאליו אסרה התורה, ואם כן איך סברה הגמרא לפטור מעילה מחמת אינו מתכוין[ד].

והאשר לשלמה (ב"ק כ:) כתב ליישב, שהרי מצינו בגמרא (כו.) שסברה להתיר גם איסור גזל בלא אפשר, שהרי סברה הגמרא שהשוטח אבידה לצרכה ולצרכו מותר משום שלא אפשר ומתכוין. והקובץ שיעורים (כו. אות קיד) הקשה גם על דברי גמרא אלו, שדבר תימה להתיר לגזול באינו מתכוין, שהרי אם רואה היזק הבא מאליו על ממון חבירו הוא מחויב להצילו ואף שלא עשה כל מעשה, ואיך נתיר לו לגזול את ממון חבירו באינו מתכוין.

וכתב הקובץ שיעורים, שזה ודאי שאסור לגזול ולהזיק את ממון חבירו באין מתכוין, אלא שמדובר בגמרא באופן שזה נהנה וזה לא חסר, שכיון שהבעלים לא נחסר כלום מותר לו ליהנות מממונו בלא מתכוין.

וסברת הדברים מבאר האשר לשלמה (שם), על פי דברי התוספות בבבא קמא (קא. ד"ה או) שנהנה חייב רק כשההנאה באה לו על ידי מעשה שלו או מעשה של בהמתו, אבל בלא מעשה אין חיוב, ולכן באופן שאינו מתכוין שאין זה נחשב מעשה שלו, פטור על ההנאה.

ועל פי דברים אלו מיישב האשר לשלמה (שם) מדוע במעילה באינו מתכוין פטור. שהרי באופנים המובאים בגמרא במעילה, שנהנה מצל ההיכל וזן את עיניו מקודש הקדשים, הרי ההקדש לא נחסר מההנאה. ואם כן, גם אם חיוב מעילה מדין גזל הוא, אין לנו לחייבו אלא כעין זה נהנה וזה לא חסר שחייב מדין נהנה. וכיון שנתבאר שבאופן זה אין חיוב אלא רק באופן שעשה מעשה, לכך סברה הגמרא שבאופן שלא נחשב שעשה מעשה אין עליו חיוב.

מערכה כ

דבר הנגרם מאיסורי הנאה

א. האם הוא איסור תורה / **ב.** בגדר וטעם האיסור / **ג.** בגדרי הנאה האסורה מאיסורי הנאה / **ד.** הנגרם מאיסורי אכילה

א. האם הוא איסור תורה

מקור הדין **שנינו** (כז. ע"ז מט:) 'נטל ממנה עצים אסורין בהנאה, הסיק בהן את התנור אם חדש יותן ואם ישן יוצן, אפה בו את הפת אסורה בהנאה, נתערבה באחרות כולן אסורות בהנאה, רבי אליעזר אומר יוליך הנאה לים המלח, אמרו לו אין פדיון לעבודת כוכבים. נטל הימנה כרכור אסור בהנאה, ארג בו את הבגד אסור בהנאה, נתערב באחרים ואחרים באחרים כולן אסורין בהנאה, רבי אליעזר אומר יוליך הנאה לים המלח, אמרו לו אין פדיון לעבודת כוכבים'. ומבואר שאסור ליהנות מדבר הנגרם ונוצר על ידי איסורי הנאה. וכן מבואר במשנה (ערלה פ"ג מ"ד) לגבי המבשל בקליפי ערלה שהתבשיל ידלק.

בגידולי איסור הנאה

אבן שיטת התוס' (ע"ז מט. ד"ה הא) שלדעת חכמים הנוטע אגוז של ערלה מותר ליהנות ממה שגדל מן האגוז עצמו, ואין זה משום היתר של זה וזה גורם שהקרקע היא היתר והאגוז הוא אסור, שבאופן זה שקרקע ואגוז שני עניינים הם אין בו היתר של זה וזה גורם[א], אלא טעמם של חכמים שנחלקו בעיקר דין זה, ודעתם שגידולי איסור הנאה מותרים בהנאה.

אך נחלקו האחרונים בשיטת התוס' האם בכל גידולי איסור הנאה אין איסור על הגידולים, דעת המהר"ם (ע"ז מח: על תוס' ד"ה ואין) והקרן אורה (נדרים נז: ד"ה שביק) שאין לחלק בזה וכל גידולי איסור הנאה מותרים הן בזרעו כלה והן באין זרעו כלה, וכתב המהר"ם שלא אסרה תורה אלא הפרי. וכדבריהם

נו. והחולקים על הרשב"א סוברים שכל שיש כאן כוונה חיובית גם לצידה הרי זה נחשב לא אפשר ומתכוין שאסור לרבי שמעון לכולי עלמא.

נז. והאשר לשלמה (שם אות ו) כתב, שלכאורה מסוגייתנו מוכח שאיסור הנאה מהקדש אינו כעין איסור גזל בהדיוט. שאם נאמר שאיסור מעילה רק משום גזל הוא, לכאורה אין הבנה לנידון הגמרא שיש חשש מעילה בנהנה מצל ההיכל. שלכאורה מצד דיני ממונות הצל לא שייך להקדש. וכמו בממון הדיוט, מי שיש לו בית אינו יכול למנוע מאחרים לעמוד בצילו, ומשום שהצל לא שייך לבית.

א. ולא כשיטת רש"י (שם ד"ה והברייך) שיש בזה היתר של זה וזה גורם, ויתבאר ענין זה בהרחבה

מבואר בתוס' הרא"ש (ע"ז מח: ד"ה ואין), אלא שכתב כן לגבי ערלה שאין כתוב איסור אלא בפרי ולא בגדל ממנו.

אך בנחלת ברוך (סי' ד) כתב על פי דברי הראשונים[ב] שהביאו מירושלמי [ולפנינו אינו נמצא] שטעמם של חכמים שכיון שעד שיצמחו הגידולים בטל האגוז בקרקע, לכן אין בו איסור, שרק בזרעו כלה התירו חכמים ליהנות מגידולי איסור הנאה, כיון שהדבר הנגרם נוצר לאחר שכלה האיסור, אך באין זרעו כלה מודים חכמים שהנגרם מאיסור הנאה אסור בהנאה[ג].

אלא שכתב להסתפק שם האם סברא זו היא משום שכלה האיסור ונעשה עפר דינו כהנשרפין שאפרן מותר (תמורה לג:), ואין זה רק כשנשרפו אלא אף אם הרקיבו[ד], ודין זה הוא כמבואר בגמרא (תמורה לא.) לגבי אפרוח שנוצר מביצה של טריפה שהאפרוח מותר כיון שהאפרוח נוצר אחר שהביצה נעשית עפר ופקע איסורה ונעשית היתר[ה]. או שכיון שהרקיבו אין הזרע נחשב כגורם לגידולים, שהאילן שגדל לא נתהווה מן העפר של האגוז אלא מכח הצומח, ולכן אין הזרע נחשב כגורם איסור[ו].

מחלוקת הראשונים האם איסורו דבר תורה

ונחלקו הראשונים בדין זה, שלהלכה נפסק בגמרא (ע"ז מט.) כרבי יוסי שאסור ליהנות מגידולי אגוז של ערלה, האם האיסור ליהנות הוא מן התורה או רק מדרבנן. דעת הריטב"א (ע"ז מט: ד"ה גמרא אמר רב חסדא) שהוא איסור תורה שכתב 'ומשמע דאפילו דומיא דפת שהוא איסור תורה קאמר', ומבואר שפת שנאפתה בתנור של איסורי הנאה אסור ליהנות ממנו דבר תורה. וכן מבואר בדברי התוס' (עה. ד"ה אפה) שפת שנאפתה כנגד אבוקה של איסורי הנאה אסור ליהנות מן הפת דבר תורה[ז]. אכן מדברי הר"ן (על הרי"ף, ע"ז מט: ד"ה וגרסינן) דייק האבני מילואים (שו"ת בסוף הספר, סי' ו ד"ה איברא) שדעתו שהאיסור ליהנות מדבר הנגרם מאיסורי הנאה אינו אלא מדרבנן, שכתב הר"ן שלדעת רבי אליעזר (ע"ז מט:) שאיסור הנאה שנתערב באחרים יוליך הנאה לים המלח, הוא רק במה שאין איסור הנאה בגופו מן התורה, או מפני שאין שם את גופו של איסור, כגון פת שנאפתה בעצי אשירה, ומבואר שהאיסור ליהנות מפת שנאפתה בעצי אשירה אינו אלא מדרבנן[ח].

ובחזון איש (שם) כתב שבהכרח אינו אלא איסור מדרבנן, מזה שלדעת רבי אליעזר מועיל להוליך הנאה לים המלח, ואם היה איסורו דבר תורה לא היה מועיל להוליך הנאה לים המלח, ואפילו לשיטת הראשונים שהתירו של רבי אליעזר הוא רק בנתערב הפת באחרות, מכל מקום הלא מבואר בגמרא (שם) שכאשר האיסור בעין ונתערב באחרים כחבית בחבית שנתערבו, מודה רבי אליעזר שאינו מועיל להוליך הנאה, ומדוע בפת שנתערבה סובר רבי אליעזר שיוליך הנאתו, ובעל כרחך משום שבזה גם כשהוא בעין אינו איסור תורה[ט].

אכן בשערי יושר (שם) כתב על פי דברי התבואות שור (סי' י סק"ה) שיש לחלק בין האיסור עצמו שלא מועיל לו פדיון להתיר איסורו, ובין דבר שכל איסורו הוא מחמת שנגרם מאיסורי הנאה, ובזה יש לומר שכל הסיבה האוסרתו הוא מחמת שנהנה מאיסור הנאה, וכשהוליך דמיו לים המלח ושוב אינו נהנה, כבר אין בו את סיבת האיסור, ואינו כדבר שהוא אסור מחמת עצמו שהפדיון אינו יכול להתיר איסורו'.

המשתמש בסכין של עבודה זרה

והנה בגמרא (חולין ח.) מבואר שמותר לשחוט בהמה בסכין של עבודה זרה כיון שמקלקל הוא בשחיטתו[י], ולחתוך בו בשר אסור כיון שמתקן בזה, ואם הבהמה מסוכנת אף לשחוט בה אסור כיון שאין השחיטה קלקול. ונחלקו הראשונים האם הבשר שנחתך ע"י הסכין, או מסוכנת שנשחטה ע"י סכין של עבודה זרה מותר בדיעבד, וכל הנידון הוא רק האם לכתחילה מותר להשתמש עם סכין של עבודה זרה, או שנידון הגמרא הוא גם האם בדיעבד אסור ליהנות מהבשר.

שיטת הרא"ש (שם) שאין נידון הגמרא אלא רק אם לכתחילה מותר להשתמש בסכין, אבל בדיעבד אין לאסור, ואינו דומה לאפה את הפת באיסורי הנאה כיון שאפיית כל הפת באיסור, מה שאין כן בחתיכת בשר אינו אלא להכשירו לאכילה[יב].

שיטת הרמב"ן (שם ד"ה מותר) והרשב"א (שם ד"ה ואסור) שאף בדיעבד הבשר אסור אלא שיכול להוליך את ההנאה לים המלח כשיטת רבי אליעזר (ע"ז מט:) שפת שנאפה בעצי אשירה יוליך הנאה לים המלח[יג].

בשיטת הרמב"ם (עבודה זרה פ"ז ה"ט) כתב הכסף משנה שלכתחילה אין לשחוט אף באינה מסוכנת[יד], ונידון הגמרא שם הוא לגבי בדיעבד אם שחט האם יכול ליהנות, ודעת הרמב"ם שבמסוכנת כל הבהמה נאסרה, ולא כשיטת הרשב"א שרק כנגד מה שהרוויח אסור לו ליהנות.

ולשיטות שאסור ליהנות בדיעבד, כתב הב"ח (יו"ד סי' קמב ד"ה סכין) שהוא אזהרה מהתורה כיון שמשמשי עבודה זרה אסורים בהנאה דבר תורה. אכן בתבואות שור (סי' י סק"ה) כתב לדון בזה שבהנאה זו מסכין של עבודה זרה גם לשיטות האוסרות יתכן שאינו אלא מדרבנן, אלא שכתב שמשמעות רוב הפוסקים שהוא איסור תורה. ומבואר בדבריהם שהאיסור ליהנות מדבר הנגרם ע"י איסור הנאה הוא איסור תורה.

מלקות בנהנה מהנגרם

בגמרא (מכות כב.) מבואר שהמבשל גיד בחלב ביום טוב בעצי אשירה לוקה שתים על אכילתו ושלש על בישולו, לוקה על אכילת גיד ועל אכילת גיד בחלב, ועל בישול בשר בחלב ובישול ביום טוב, ומבשל בעצי אשירה

במערכה בענין זה וזה גורם.

ב. רמב"ן (שם מח: ד"ה והראב"ד), ריטב"א (שם ד"ה מודה) ור"ן (סוף ד"ה ודאמרי').

ג. וכן היא שיטת התוס' רי"ד (נדרים מז. ד"ה תנן) שגידולי איסור הנאה בדבר שזרעו כלה מותר.

ד. והביא שהמקור חיים (סי' תמג סק"ז) כתב להסתפק בזה בדין הנשרפין אפרן מותר, האם הוא רק כשנשרפו.

ה. וכן מבואר במאירי (ע"ז מח: ד"ה אע"פ).

ו. וכסברא זו כתב החזון איש (יו"ד סי' נט ס"ק יט ד"ה והנה).

ז. כן הוכיח בשערי יושר (שער ג פרק כה עמוד רעד ד"ה ובעיקר הענין) מדבריהם, וכדבריו מבואר במגן אברהם (סי' תמה סק"ו) שדעת התוס' שיש בזה איסור תורה. אולם בחזון איש (יו"ד סי' נט סק"ז ד"ה והנה) כתב שאין ביאור דבריהם שהפת אסורה דבר תורה, וכפי שיובא בסמוך שנקט החזון איש שאין לומר שדבר הנגרם מאיסור הנאה יש בו איסור תורה, אלא ביאור דברי התוס' שמתחילה סבר ר"י בתוס' שפת הנאפית כנגד אבוקה אינה כבגד הנארג בכרכר של אשירה, כיון שמן הדין אין השלהבת איסור שאין זה חשוב בעין, ודחו שאינו כן אלא פת הנאפית כנגד אבוקה דינה כבגד הנארג בכרכר של אשירה, אך גם בכרכר של אשירה האיסור ליהנות מן הבגד אינו אלא מדרבנן.

ח. כן ביאר בשערי יושר (שם) את דיוקו של האבני מילואים.

ט. אולם ראה ביד דוד (הלכות אישות סוף ח"ב דף רסג) שכתב להוכיח משיטת הרמב"ם שסובר שרק כשנתערבה הפת יש לה היתר של הולכת הנאה, וכשהיא בעין אין לה היתר, משום שכאשר היא בעין אסורה דבר תורה ואינו מועיל הולכת הנאה, ורק כשנתערבה שאסורה היא מדרבנן יש בה היתר של הולכת הנאה.

י. ובזה כתב שם לדחות את ראיית האבני מילואים מדברי הר"ן שהאיסור ליהנות מדבר הנגרם הוא רק מדרבנן, ולפי המבואר יש לומר שזה שכתב הר"ן שכל מה שמועיל פדיון הוא רק כשהאיסור בגופו, אינו משום שרק בזה הוא איסור תורה, אלא כמו שנתבאר שכאשר האיסור הוא בגופו לא מועיל בו פדיון, אולם כאשר האיסור הוא מחמת שנהנה מהאיסור הנאה בזה כל שהשליך דמיו לים המלח פקעה סיבת האיסור. וראה בהערה להלן שיסוד חילוק זה כתבו הדרישה, הכרתי ופלתי, והפרי מגדים בדעת הש"ך, וכפי שצוין שם.

יא. והרמ"א (יו"ד סי' רכא ס"ב) הביא מהאהל מועד שהוא הדין במודר הנאה מחבירו מותר לו לשחוט בהמה בריאה ולא מסוכנת, אך שיטת הט"ז (שם ס"ק מב) שדווקא בסכין של עבודה זרה מותר, כיון שהאיסור ליהנות מעבודה זרה הוא מ'ולא ידבק בידך מאומה מן החרם', אינו נחשב כנהנה כיון שקלקולו יותר על תיקונו, אך במודר הנאה מחבירו אינו כן, אלא כיון שלמעשה נהנה מחבירו אסור לו לשחוט עבורו אפילו בהמה בריאה.

יב. אמנם שיטת הש"ך (סי' י סק"ה) שמודה הרא"ש שאם שחט אסור ליהנות מן הבהמה כנגד מה שנהנה, וכל דברי הרא"ש הם רק שלא נאסרה כל הבהמה, אך כנגד מה שנהנה צריך להוליך הנאה כנגדו לים המלח, ומכל מקום כתב הש"ך שמהטור והבית יוסף ומהרש"ל מבואר שלמדו בדעת הרא"ש שאף אם לא הוליך הנאה לים המלח מותר בהנאה. וראה בפרי חדש (שם סק"ד) שהשיג על הש"ך ולדעתו התיר הרא"ש אף כנגד מה שנהנה, והוכיח כן שהרי שיטת הרא"ש שההיתר להוליך הנאה לים המלח אינו אלא כשהדבר הנאסר בתערובות, כגון פת שנאפתה בעצי אשירה שנתערבה עם אחרות, אך כשהאיסור עומד בפני עצמו סובר הרא"ש שלא מועיל להוליך הנאה לים המלח, ובעל כרחך התיר הרא"ש את ההנאה מסכין של עבודה זרה בדיעבד גם אם לא מוליך את ההנאה לים המלח. ובפרי מגדים (שם שפ"ד סק"ה) כתב ליישב את דברי הש"ך ששיטת הרא"ש שלהוליך הנאה לים המלח מועיל רק באיסור דרבנן, ובנתערב הוא איסור דרבנן כיון שהוא דבר חשוב ואינו בטל, והוא הדין בשחיטה שאינו דומה לפת שנגמרה ע"י התנור ושחיטה אינה אלא הכשר בשר וכמו שכתב הרא"ש, כל איסורו אף לשיטת הש"ך הוא איסור דרבנן, ולכן מועיל להוליך הנאה לים המלח. ועל דרך זו כתב הכרתי ופלתי (שם פלתי סק"ג) שסברת הרא"ש לחלק בין פת הנאפית בעצי אשירה שיצירת הפת באיסור, לבהמה ששחטה בסכין של עבודה זרה שאינו רק הכשר אכילה, היא סברא שלכן בזה מועיל להוליך הנאה ובזה אין מועיל. ויסוד הדברים מבוארים גם בדרישה (שם אות ב).

יג. ושיעור ההנאה כתב הרשב"א (תורת הבית הארוך בית ראשון ש"ב ד"ה אמר רב נחמן, יד:) מה ששוה יותר הבשר כשהוא מחותך ממה שהיה קודם לכן והיינו כדי שכר המחתכה. ובמאירי (חולין שם ד"ה שחט) הביא מחלוקת בזה האם שיעור דמי ההנאה הוא שכר סכין לצורך חיתוך, או כשיטת הרשב"א כמה ששוה הבשר אחרי החיתוך. אמנם צריך ביאור למה צריך לשלם את דמי ההנאה של החיתוך הרי הנאה זו לא באה מגוף הסכין אלא מפעולת החיתוך.

יד. ובספר הליקוטים (שם) הביאו בשם הגרי"ז לבאר בדעת הרמב"ם שהטעם שלכתחילה אסור אף באינה מסוכנת, שהנה הקשו התוס' (שם ד"ה מותר) על המבואר בגמרא שהטעם שמותר לשחוט בסכין של עבודה זרה כיון שמקלקל הוא, ולמה חלוק הוא מאיסור שוחט בשבת שנחשב תיקון גם כששוחט בהמה בריאה, וביאר הגרי"ז שהרמב"ם סבר כקושיית התוס' שמטעם זה לכתחילה אסור לשחוט אף בהמה שאינה מסוכנת כיון שלגבי זה נחשב כתיקון שהשוחט נהנה מן הסכין, ורק שבדיעבד אם שחט אינו נאסר, כיון שכדי שיאסר צריך שהעבודה זרה תשביח את החפץ הנגרם מהעבודה זרה, וכל שהחפץ לא השביח לא חל בו דין איסור הנאה של עבודה זרה.

ואיסורו משום 'ולא ידבק בידך מאומה מן החרם'. והקשה היד דוד (הלכות אישות סוף ח"ב דף רסא הגה ב) אם הנגרם מאיסורי הנאה אסור מהתורה למה אינו לוקה גם על אכילת הגיד משום שהוא נגרם מאיסור הנאה, וראיה מזה שכל איסורו הוא רק מדרבנן, וכתב שצריך לומר שגם לפי השיטות שהוא אסור מהתורה מכל מקום אינו לוקה[טו].

ב. בגדר וטעם האיסור

טעם האיסור

האחרונים דנו מדוע אסור ליהנות מן הדבר שנוצר ונולד מכח האיסורי הנאה, והלא אינו גוף האיסור שחל בו איסור ההנאה, ומנין שאסור ליהנות ממנו.

ויש מן האחרונים שסברו בטעם האיסור שהוא משום שעדיין נחשב כנוטל הנאה מגוף האיסור המוליד לדבר זה, שקבלת הנאה מן החפץ מתייחסת אליו אף באופן כזה שנהנה מתולדותיו, ומבואר כן בדברי התוס' (ע"ז מט. ד"ה שאם) שהקשו למה גידולי טבל ומעשר שני הן חולין, ואפילו גידולי תרומה רק מגזירת חכמים דינם כתרומה, ואילו גידולי ערלה אסורים בהנאה, ותירצו שערלה שאסורה בהנאה יש לאסור את הגידולין שגם זה הנאה היא, אך באיסורי אכילה אין לאסור את הגידולין כיון שאינו אוכל את האיסור עצמו. וביאור דבריהם שבאיסור הנאה נחשב כנהנה מגוף האיסור הראשון כל שנהנה מתולדותיו, אך באיסור אכילה לא נאסרה אלא אכילת גוף החפץ הראשון ואין סיבה לאסור את אכילת תולדותיו, שאכילה היינו שימוש של בליעת גוף החומר הראשון בתוך גופו של האוכל, ומה שאין כן בהנאה שכל קבלת תועלת ושימוש נחשבים להנאה[טז].

וכן מבואר בדברי הכרתי ופלתי (סי' ס סק"א) שטעם האיסור הוא לפי שנחשב שנהנה מהאיסור גופו בזה שנהנה מתולדותיו, שכתב לחלק בין שאר איסורי הנאה לאיסור הנאה של עבודה זרה, ששאר איסורי הנאה אינם אסורים אלא כדרך הנאתן ולכן כל שאינו נהנה מגוף האיסור אם אין האיסור עומד להנאה זו, וכגון בהמה שנתפטמה מאיסורי הנאה, שאף אם רצונו ליהנות בכך מן הבהמה, נחשב כהנאה שלא כדרכה ומותרת, ודווקא באיסור הנאה של עבודה זרה שאסורה גם בשלא כדרך הנאה, אסור ליהנות מתולדותיו גם כשאין האיסור עומד לכך. ומבואר מדבריו שיסוד האיסור בנגרם מאיסורי הנאה הוא כדי שלא ליהנות מגוף האיסור ולכן כלפי אופן השימוש בחפץ הראשון נחשב כהנאה שלא כדרך, שאילו היה אסור על הנולד והנגרם, מחמת עצמו, אין זה נחשב שלא כדרך הנאתן, כיון שחפץ זה שנהנה ממנו שפיר נהנה כדרך הנאתו.

בגדר הדין

אולם בשערי יושר (שער ג ריש פרק כה) כתב שלכאורה יש לבאר בגדר הדין שאסור ליהנות מהיוצא מאיסורי הנאה, בב' אופנים: א. משום שנחשב שגוף האיסור קיים גם ביוצא ממנו, על ידי שהוא השביחו והוליד את קיומו, ונידון כאילו שיש ביוצא חלק ממנו גופו, והרי זה כנהנה מן האיסור גופו בשעת לקיחת ההנאה, שהלא נתפס בנולד שם האיסור של גוף האיסור וכאילו נתפשט הגוף האסור גם לחפץ שנולד ממנו. ב. שנחשב כנהנה מן האיסור הקדום, והיינו מהדבר המוליד את האיסור, שההנאה מתייחסת אל האב המוליד של ההנאה, ונחשב שבשעה שנהנה מן התולדה נהנה מן האב.

וכתב שאין לומר כאופנים הללו, שלאופן א' שגוף האיסור קיים ביוצא מן האיסור על ידי שיצר בו שבח, יקשה שהרי מבואר בגמרא (כו:) שאם יש שבח עצים בפת גם למאן דאמר זה וזה גורם מותר אסור ליהנות מן הפת, כיון שכל שיש לומר שמעורב דבר מגוף האיסור אין בו היתר של זה וזה גורם[יז], ולפי זה מוכח שבשאר יוצא מדבר אסור שדנים בו היתר של זה הוא ברוב, אף שאין איסורו מחמת עצמו.

טו. ולא ביאר טעם הדבר למה אינו לוקה. ולהלן יתבאר מדברי הגרי"ז שהנגרם מעבודה זרה אינו כעבודה זרה לענין חיוב ביעורו, שדין עבודה זרה להתבער ואילו הנגרם מעבודה זרה דינו רק שנאסר בהנאה ואין צריך לבערו, ולפי זה יתכן שלכן גם אינו לוקה כיון שאין זו עבודה זרה עצמה. ויסוד סברא זו מבואר בשיעורי ר' שמואל (פסחים כד:).

טז. ועוד יתבארו דבריהם להלן ביתר הרחבה.

יז. ונתבאר ענין זה בהרחבה באוצר עיונים למסכת עבודה זרה במערכה בענין 'זה וזה גורם'.

יח. אמנם באחרונים מצאנו שאינו ברור שכגון זה נחשב כתערובת של היתר בהיתר, שהנה בפתחי תשובה (יו"ד סי' קב סק"י) הביא מחלוקת אחרונים האם הנשבע על חפץ ונתערב באחרים האם בטל ברוב, ששמא דינו כנדר שאינו בטל ברוב כיון שהוא דבר שיש לו מתירין שיכול לישאל עליו, וכמבואר בגמרא (נדרים נח.), או ששמא דווקא בנדר יש מצוה לישאל עליו כמבואר שם בגמרא, ואילו שבועה אין מצוה לישאל עליו, אינו נחשב כדבר שיש לו מתירין, ומבואר מדבריהם שאף בשבועה יש לדון ביטול ברוב, ואף שאין איסור על החפץ עצמו אלא אסור הוא על האדם שנשבע, מכל מקום יש לומר בו ביטול ברוב, ועמד בזה בספר זכר דבר (סי' ז), ואם כן יש לומר כן גם גבי הנגרם מאיסורי הנאה כיון שלמעשה חפץ זה אסור בהנאה בטל וזה גורם אינו נחשב שגוף האיסור קיים בו. עוד הוכיח מן המבואר במשנה (ע"ז מח:) שאף ליהנות מדבר שגדל בצל של עבודה זרה אסור, ובזה אין לומר שגוף האיסור מעורב בו.

ולאופן הב' שטעם האיסור הוא לפי שנחשב כנהנה מן האיסור הקדום בזה שנהנה מן התולדה, וכמו שנתבאר מדברי הכרתי ופלתי, יקשה לפי"ז שאם כן מה הטעם להתיר בזה וזה גורם, והלא מכל מקום נהנה מגוף האיסור שהרי לולא האיסור לא היתה באה לו הנאתו, ועוד הקשה שאם נאמר שהיוצא והנגרם בעצמותו נחשב כדבר היתר, אלא שאסור ליהנות ממנו כיון שנחשב שנהנה גם מגוף האיסור הראשון, ומתערבת בפעולה זו לקיחת הנאה האסורה, אם כן אם נתערב חפץ זה בחפצים אחרים של היתר, אף שבכל מקום חל דין ביטול ברוב בתערובת של איסור בהיתר, מכל מקום לא יתבטל היוצא והנגרם ברוב היתר, כיון שנחשב כתערובות של היתר בהיתר[יח], ומבואר במשנה (ע"ז מט:) לא כן, שרק מחמת דין תערובות התיר רבי אליעזר להולין תערובתו לים המלח.

מסקנת השערי יושר משום קנין יצירה

ולכן כתב לבאר בארוכה, על פי יסוד שהוא כלל גם בשאר דיני התורה בדיני ממון, שיש 'קנין יצירה' שכל חפץ בעל שימושים ויש בו ממון, ונוצרו מכחו שימושים אחרים, או חפץ בעל שימושים, הרי שהנוצר והנולד קנוי ליוצרו[יט], ולפיכך לא רק לגבי דין הבעלות אלא גם לגבי שאר הדינים יש שייכות בין היוצר לנולד, שכל שהחפץ נתהווה ע"י חפץ אחר, הרי זה נתפס בדין החפץ שהוא הגורם להתהוותו, מפני שהוא 'שייך לו וקנוי לו', וכאילו הוא חלק מגופו ממש, על ידי שהגוף התרחב והצמיח תוספת זו שנולדה ממנו[כ]. ומטעם זה בכל אופן שאיסורי הנאה הם המהווים של היוצא מהם, מקבל החפץ את דינו של המהווה, וחל דינו להיות איסורי הנאה, אך אין זה נחשב כפי שהובא לעיל באופן הא' שהנולד נחשב כגוף הראשון ממש, אלא אף שנחשב כגוף אחר, מכל מקום הוא שייך לראשון ונתפס בדינו. ומשום כך עדיין יש מקום לומר שאם נתהווה מכח שני גורמים, ודבר המותר בהנאה היה שותף ליצירה זו, באופן זה הנגרם אינו מקבל את דין האסור שהרי נתהווה משני גורמים, ונחשב כשייך לשניהם.

נגרם מאיסורי אכילה

אכן עדיין קשה לפי"ז מדוע אם נתהווה מאיסורי אכילה כתבו התוס' שאינו נאסר כיון שאינו אוכל את גוף האיסור, מכל מקום יאסר היוצא כיון שנתהווה ע"י דבר האסור. וכיון שאיננו מחשיבים את הנולד כגופו של הראשון ממש, ומכל מקום יש כח לאוסרו על ידי שנתפס בדינו, הרי שאף באיסורי אכילה שייך לומר שנתפס בדינו.

ובקהלות יעקב (סי' יט) כתב להוכיח מזה שדעת התוס' היא כמו שנתבאר מדברי הכרתי ופלתי, שגדר האיסור בנגרם הוא לפי שנחשב שקבלת ההנאה מתייחסת להאב שהוא הגורם של התולדה, ולכן דווקא באיסור הנאה יש לאסור את היוצא ולא באיסור אכילה, משום שהתייחסות זו קיימת רק באיסורי הנאה שאסור לקבל שום תועלת מהם, אך באכילה צריך שיהיה נחשב כאוכל ובולע את גוף האיסור הראשון בתוך גופו, וכיון שאינו בולעו בתוך גופו, אין זו אכילת הגוף הראשון.

האם דין היוצא כדין האב ממש

והוסיף בקהלות יעקב (שם) להסתפק בגדר הדבר, האם הדבר היוצא מאיסור הנאה מקבל את כל חומרי הדין של האב שיצא ממנו, ונידון כגופו ממש, שהנגרם מעבודה זרה נקרא 'עבודה זרה', והנגרם מערלה נקרא 'ערלה', או שהוא רק איסור ליהנות, ואין בגופו של הנגרם חלות שם של גוף איסור ההנאה.

יט. ובזה ביאר בהרחבה את דין משתרשי ליה המבואר בגמרא (כתובות קח. ב"מ מב:), ומצינו חידוש דין בגמרא (חולין קלא.) שאף שמזיק מתנות כהונה פטור, מכל מקום אם הרוויח ממון מחמת מתנות כהונה חייב לשלם את הריוח לכהנים, ואינו נפטר מחמת שהוא ממון שאין לו תובעים, וכפי שביאר בקצות החושן (סי' רמו סק"ב) שהם שני דינים שונים בתביעת הממון, והביאור בזה הוא שכיון שהממון שנשאר קיים אצלו בידו לא נתאפשר זאת אלא מחמת המתנות כהונה שמנעו את נטילתו והפסדו, הרי זה נחשב כאילו התהוות ממונו הוא ע"י המתנות כהונה, ונתפס ממונו בזכות הבעלות של ממון הכהנים, ראה בשערי יושר שם בארוכה, ובחידושי הגר"ש שקאפ (קדושין סי' ו, ב"ק סי' יט). וראה באוצר עיונים למסכת בבא קמא במערכה בענין 'חיוב נהנה מנכסי חבירו'.

כ. ומתבאר מדברי השערי יושר שיסוד הדין שהנולד שייך למוליד, אינו דווקא בדיני ממונות, שיש זכות בעלות למי שהצמיח את השבח, אלא הוא יסוד וחוק בדיני איסורין, שהתולדה מתייחסת אל האב כאילו הוא מגופו ממש, ולפיכך הנולד והנגרם נקבעים בדיני האב המוליד שלהם.

ונפקא מינה שבעבודה זרה שדינו לאבדו[כא] אף כל היוצא ממנו דינו כעבודה זרה עצמו, שצריך לאבדה, ומפני שכן הוא באיסורי הנאה שכל שנתהווה מהאיסור הנאה נעשה הוא עצמו כדבר האסור בהנאה, שבכלל מה שאסרה תורה הנאת דבר האסור הוא גם הנאת[אוצר החכמה] כל דבר שמתהווה ונגרם ממנו[כב]. אולם מצד שני יש לומר שכל איסורו הוא רק ליהנות ממנו, כיון שכאשר נהנה מהנגרם נהנה מגוף האיסור הראשון, אך הנולד והנגרם אינו כגוף העבודה זרה עצמה, ואין עליו חיוב איבוד מן העולם.

וכמו כן נפקא מינה בדבר היוצא מן הערלה האם חומרת איסורו כערלה שאינו בטל אלא באחד ומאתים, או שחזר דינו ככל איסורי תורה שבטל בששים.

חילוק בין היוצא מעבודה זרה ליוצא מערלה

ובחידושי הגרי"ז (זבחים עב: ד"ה במתני') כתב לחלק בזה בין הדינים המיוחדים של עבודה זרה לדינים המיוחדים של ערלה, שדבר הנוצר מעבודה זרה אין דינו כעבודה זרה עצמה להתחייב באיבוד מן העולם, אלא הוא רק אסור בהנאה, ומפני שאינו נחשב כגוף העבודה זרה. ואילו הדינים שנאמרו בערלה הם על ה'איסור הנאה' של ערלה, ולא רק על גוף פרי הערלה, וכל שאסור בהנאה מחמת איסור ערלה דין ערלה עליו.

והוכיח כן מדברי הרמב"ם שכתב בדין עבודה זרה (עבודה זרה פ"ח ה"ו) שעבודה זרה וכל משמשיה שוחק וזורה לרוח או שורף ומטיל לים, ואילו לגבי אפה את הפת בעצי עבודה זרה כתב (שם פ"ז ה"ט) שאסור בהנאה ולא הזכיר שצריך לאבדו כדין העבודה זרה עצמה, ומבואר ברמב"ם שדין האיבוד של עבודה זרה הוא רק בעבודה זרה עצמה ולא בדבר הנאסר בהנאה מחמת עבודה זרה. אך לגבי ערלה כתב הרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ז ה"כ) שהאופה את הפת בעצי ערלה אותה הפת תישרף, ומבואר שאינו רק אסור בהנאה אלא דינו להישרף כדין ערלה עצמה, וכן היא לשון המשנה (ערלה פ"ג מ"ד-ה) שתבשיל שבשלו בקליפי ערלה ופת שאפה בקליפי ערלה ידלקו, ומבואר שדינם בשריפה.

ולפי זה הקשה על דברי התוס' (זבחים עב: ד"ה כולן) שהקשו למה בפת שנאפתה בעצי אשירה סובר רבי אליעזר (ע"ז מט:) שמוליך הנאה לים המלח, וחבילי תלתן של כלאי הכרם שנתערבו באחרים כולם ידלקו, ולמה אין מועיל להוליך הנאה לים המלח. והקשה הגרי"ז לפי המבואר שדבר הנגרם מעבודה זרה אין בו דין שריפה אלא איסור הנאה לחוד, א"כ יש לחלק שבכלאי הכרם שיש בו דין שריפה לא תועיל הולכת ההנאה לים המלח להפקיע את דין השריפה שלו, ורק לגבי איסור הנאה כפת שנאפתה בעצי אשירה מצינו שמועיל להוליך את דמיו לים המלח, כיון שאין בו דין לבערו, ולא להפקיע את דין השריפה שיש בכלאי הכרם[כג].

וכן מצינו במחנה אפרים (מאכלות אסורות פט"ז הכ"ט ד"ה ולע"ד) שעמד בעיקר ענין זה שכאשר מצותו בשריפה לא יועיל להוליך הנאה לים המלח, מחמת שעדיין לא מתקיימת בכך מצות שריפה.

שיטת הרמב"ן בגדר הנגרם מאיסור הנאה

והנה יש להוכיח מדברי הרמב"ן לנדון זה, שהרמב"ן (מלחמות ה', כו:) הביא את דברי הירושלמי (ערלה פ"ג ה"א) שהקשה למה בגד שצבעו בקליפי ערלה ותבשיל שבישלו בקליפי ערלה ידלקו, והרי יכול למכרם לגוי חוץ מדמי איסור הנאה שבהם, וכמבואר במשנה (ע"ז עד.) "יין נסך שנפל לבור כולו אסור בהנאה, רבן שמעון בן גמליאל אומר ימכר כולו לעובד כוכבים חוץ מדמי יין נסך שבו', ותירץ הירושלמי שחוששים שמא יחזור הגוי וימכרנו לישראל. וכתב הרמב"ן 'ודברים הרבה למדנו מגמרא זו וכו', ולמדנו שאין שבח עצים בפת ושבח כרכר בבגד ושבח קליפין בצביעה חשוב איסור בעיניה[כד] שיהא הכל נחשב כאיסור עצמו כמו שעלה על דעת רבים, שאילו כן היאך נתיר אותן במכירה חוץ מדמי איסורן והלא הוא עצמו אסור ליתן אותו לנכרי בין במכר בין במתנה, ומן הנשרפין הוא'.

ומתבאר שהרמב"ן הוכיח שאין הנגרם מאיסור הנאה כאיסור עצמו, שאם היה דינו כאיסור עצמו היה אסור למוכרו לנכרי שהרי נהנה מזה שהנכרי מחזיק לו טובה[כה], וכתב עוד 'כיון שמן הנשרפין הוא' והיינו שמצותו בשריפה, והוא כסברת הגרי"ז שכל שמצותו בשריפה לא תועיל הולכת הנאה או מכירה לגוי שהרי מצוה עליו לבערו.

אכן במסקנת הרמב"ן מתבאר שסובר שאין דינו בשריפה, והוא שלא כדברי הגרי"ז שכתב שהנגרם מערלה דינו כערלה שצריך שריפה מדינא[כו], וסברת הרמב"ן היא שאם היה דינו בשריפה לא היה היתר למוכרו לנכרי[כז]. אכן בתוך דבריו הביא הרמב"ן שעלה על דעת רבים שהנגרם מאיסור הנאה נחשב כאיסור עצמו, וכן הביא הרמב"ן (ע"ז מט: ד"ה ויש מי שאומר) דעות הסוברות שהנגרם מאיסור הנאה נחשב כאיסור עצמו[כח].

מהו שיעור הדמים של הולכת הנאה לים המלח

שנינו (כז. ע"ז מט:) 'אפה בו את הפת אסורה בהנאה נתערבה באחרות כולן אסורות בהנאה, רבי אליעזר אומר יוליך הנאה לים המלח', והיינו ששיטת רבי אליעזר שיש אפשרות להתיר את האיסור הנאה מן הפת שנאפית בעצי אשירה[כט], אם יוליך את הדמים כנגד הנאתו לים המלח. ונחלקו הראשונים מהו שיעור הדמים שצריך להוליך כנגד הפת, כדי להתיר את איסור הפת.

שיטת רש"י (כז. וע"ז מט. ד"ה אפה) הרא"ש (ע"ז פ"ג סי' ט) והר"ן (על הרי"ף, ע"ז מט: ד"ה רבי), שצריך להוליך רק את דמי העצים שנהנה מהם, ולא את ערך כל הפת שנאפית בהם. ושיטת הרי"ף והתוס' (ע"ז מט. ד"ה יוליך) והרמב"ם (עבודה זרה פ"ז הי"ג) שצריך להוליך את כל דמי הפת כדי להתיר את הנאת הפת. וכן פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' קמב ס"ד).

כא. ונחלקו בזה הראשונים האם דינו בשריפה דווקא או בכל מיני איבוד, התוס' (תמורה לג: ד"ה הנשרפין) כתבו בתוך דבריהם 'והא דאמר אשירה אסורה לעולם אף על פי שהזקיק הכתוב לשורפה', ומבואר שדין עבודה זרה בשריפה, אך באבי עזרי (עבודה זרה פ"ז ה"א) כתב לדחות שיש לומר שאין דינה דווקא בשריפה, אלא שכיון שיש חיוב לאבד כל שאיבדה נעשה מצוותה ויש להתיר אפרה, שעל זה דנו התוס' שם למה אפרן של עבודה זרה אסור, והוכיח מזה שהדין נעשה מצוותו אינו דווקא כשדינו בשריפה. אולם התוס' (חולין פח: ד"ה שחיקת) כתבו שכל עבודה זרה צריכה שריפה בתחילתה כמו שהיה בעגל, והובא במשנה למלך (עבודה זרה פ"ח ה"ו). ובתוס' (יבמות קד. ד"ה נתבטל) כתבו שעבודה זרה של גוי שעבד גוי לדעת ישראל צריך שריפה. ובדעת הרמב"ם דקדק שם באבי עזרי שלא הזכיר שעבודה זרה צריכה שריפה, וכתב (פ"ח ה"ו) 'כיצד מאבד עבודה זרה ושאר דברים שהן אסורים בגללה כגון משמשיה ותקרובת שלה, שוחק וזורה לרוח או שורף ומטי לים המלח', ולא חילק הרמב"ם ומשמע שדעתו שכל מיני עבודה זרה אין טעונים שריפה.

כב. אכן לדברי השערי יושר מתבאר הענין יותר שדין הנגרם כדין האיסור עצמו, וכפי שיובא בהמשך מקורות לדבר זה.

כג. אמנם אין דין זה מוסכם שערלה וכלאי הכרם דינם דווקא בשריפה, ונחלקו בזה הראשונים, התוס' (סוכה לה. ד"ה לפי) כתבו שאתרוג של ערלה מצוותה בשריפה, וכן מבואר ברמב"ן (מלחמות ה' שם) ובר"ן (שם כט: ד"ה של אשירה). אולם הריטב"א (שם לה. ד"ה ושל ערלה) כתב שערלה אינו בחיוב שריפה, אלא שבמנחת ברוך (סי' צט) כתב שיש לחלק בין ערלה לכלאי הכרם, שבכלאי הכרם שבגמרא (קידושין נו:) דרשו 'פן תוקדש' פן תוקד אש, שאסור בהנאה, לומדים מזה גם שדינו בשריפה, אך הביא שדעת הגר"א (אהע"ז סי' קכד אות ב) והבית מאיר (שם) שערלה וכלאי הכרם שניהם אין דינם בשריפה ורק אסורים בהנאה, וראה שם במנחת ברוך מה שהאריך בנידון זה. ומכל מקום לפי השיטות הסוברות שאין דין כלאי הכרם בשריפה, לא קשה קושיית הגרי"ז על דברי התוס' שהקשו למה לא מועיל הולכת הנאה בכלאי הכרם שנתערבו באחרים.

כד. באמרי בינה (יו"ד, תערובות סי' כב) הקשה למה בגד שצבעו בקליפי ערלה אינו חייב שריפה מדינא, וכפי שכתב הרמב"ן שאין האיסור בעין, והלא בגמרא (ב"ק קא.) נשאר בספק האם צבע על גבי בגד נחשב כעומד בעין, 'חזותא מילתא', ולפי צד זה מחויב הבגד בשריפה מדינא, והאריך שם בשיטת הרמב"ן שאף אם צבע על גבי בגד נחשב כעומד בעין אינו כערלה ממש, ראה שם בדבריו. ועיין עוד במחנה אפרים (מאכלות אסורות פט"ז הכ"ט ד"ה ולע"ד) שתמה על הר"ן שהתיר בשאר איסור הנאה למוכרו חוץ מדמי איסור הנאה, והרי בבגד שצבעו אם הצבע נחשב בעין מצוותו בשריפה, ומהירושלמי אין להוכיח שיש לומר שדעתו שאין הצבע נחשב בעין, ובאמרי בינה (שם) השיג עליו מכח דברי הרמב"ן שאף אם יש שבח סממנין אינו כעומד בעין ממש. אך בחזון איש (יו"ד סי' נט סק"ו) כתב שלדברי הרמב"ן צריך לומר שסבר הירושלמי שאין שבח סממנים בבגד ואין הצבע נחשב כעומד בעין.

כה. וראה באמרי בינה (שם) שכתב להוכיח מדברי הרמב"ן שלא כמו שכתב הכרתי ופלתי (סי' קי פלתי סק"א) שכאשר הותר למכור לנכרי חוץ מדמי האיסור הנאה, הוא רק כשהנכרי אינו יודע שהישראל הוסיף לו יותר ממה ששילם, שאם יודע הנכרי נמצא שנהנה הישראל שהנכרי מחזיק לו טובה, ומבואר בגמרא (פסחים כב.) שדבר שאסור בהנאה אסור ליתנו לגוי. וכתב האמרי בינה שמדברי הרמב"ן מוכח לא כן שהרי כתב שכל הטעם שמותר ליתן לנכרי הוא רק משום שאינו כאיסור בעין, ואם לא כן היה אסור ליתן לנכרי. אמנם דברי הרמב"ן צריכים ביאור כיון שאסור ליהנות מהנגרם מאיסורי הנאה למה הנאה זו הותרה, וצריך לומר שבזה הקילו וצ"ע.

כו. וראה בחידושי הגרי"ז (שם) שכתב שלדבריו צריך לומר ביאור אחר בקושיית הירושלמי שימכרנו חוץ מדמי האיסור, שהקושיא היתה רק על עבודה זרה ולא על ערלה שדינו בשריפה, והביא שכן פירש הפני משה. אך בדברי הרמב"ן מבואר שביאר את הירושלמי שהתיר זאת אף בערלה.

כז. ולדברי הרמב"ן צריך לומר שזה ששנינו שהמבשל בקליפי ערלה ובגד שצבעו בקליפי ערלה ידלקו, חיוב השריפה אינו מדינא כיון שאינו האיסור בעצמו, ועיקר דינו הוא רק שאסור בהנאה. והנה במקדש דוד (זרעים סי' נט אות ב ד"ה הנה) כתב להקשות למה בגד שצבעו בקליפי ערלה ידלק, והרי יכול להוריד את הצבע ע"י צפון [סבון] כמו שמצינו בגמרא (ב"ק צג:), ותירץ שכיון שהצבע נחשב כעומד בעין דינו בשריפה ואינו מועיל שיוריד את הצבע לחוד. אך לדברי הרמב"ן שאין חיוב שריפה מדינא אין לומר כדבריו. ובמשנה ראשונה (ערלה פ"ג מ"א) כתב שמועיל להוריד את הצבע ע"י צפון.

כח. אך יתכן שגם לשיטתם אינו כערלה ממש, אלא שהוא כאיסור עצמו לענין שאין מועיל לו פדיון.

כט. אכן נחלקו הראשונים בזה האם דווקא כשנתערבה הפת באחרות שמהתורה בטלה ברוב, הקל רבי אליעזר להוליך הנאה לים המלח, או אפילו כשהפת בעין, וכפי שיבואר בהמשך.

וביאור מחלוקת הראשונים האם צריך להוליך את כל דמי הפת או שדי להוליך את דמי הנאת עצים, כתב המחנה אפרים (מאכלות אסורות פט"ז ה"כ) שנחלקו בשורש האיסור ליהנות מפת שאפאה בעצי אשירה, שיטת רש"י וסייעתו שהאיסור הוא משום שהשימוש בפת נחשב כהנאה מהעצי אשירה, ולכן כל שהוליך הנאה כנגד דמי העצים שוב לא נהנה מהעצי אשירה והותרה הפת[ל]. אך שיטת הרי"ף וסייעתו שכל הפת נעשתה גוף האיסור ולכן כדי להתיר צריך שיוליך הנאה כנגד כל דמי הפת.

הנגרם מהקדש האם מועיל בו פדיון

הגמרא (כז:) דנה לשיטת חכמים שפת שאפאה בקליפי ערלה מותרת באכילה, מה הדין פת שאפאה בעצי הקדש האם מותרת הפת באכילה, וביארה הגמרא שאין ללמוד הקדש מערלה כיון שהקדש יותר חמור מערלה, שערלה בטילה באחד ומאתים ואילו הקדש אפילו באלף לא בטל. והקשו התוס' (שם ד"ה הקדש) מה חומרא היא זאת בזה שהקדש לא בטל באלף, והלא הטעם שהקדש אינו בטל באלף הוא לפי שיש לו פדיון, וכל דבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטל, ואין זו חומרא דווקא בהקדש.

ובמגיני שלמה ובפני יהושע (שם) תמהו על קושיית התוס', אולי מחמת טעם זה שהקדש ישנו בפדיון אינו מותר גם באופן של זה וזה גורם, ולכן חלוק הוא מפת שאפאה בעצי ערלה שמותר לשיטת חכמים כיון שאינו בפדיון, ומבואר בדבריהם שפת שאפה בעצי הקדש אם דינו להיאסר מועיל בו פדיון. אולם באבני מילואים (שו"ת סי' ז ד"ה ועוד) כתב להשיג על דבריהם שאף שהפת אסורה לא מועילה בה פדיון, שאם היה מעורב בו גוף ההקדש היה מועיל בו פדיון אפילו אם בטל ברוב כדין דבר שיש לו מתירין, אך דבר הנגרם מהקדש שאינו גוף ההקדש אלא שאם נהנה ממנו נמצא שנהנה מן ההקדש עצמו, לכן אסור הוא בהנאה אך אין זה טעם שיועיל בו פדיון, והגע עצמך אם ארג בגד בכרכר של הקדש שהבגד נאסר וכי יועיל בו פדיון להתירו, והרי אין הפדיון עוקר את ההקדש למפרע, וא"כ נמצא שעדיין נהנה מן ההקדש[לא]. ושפיר הקשו התוס' שהקדש אינו חמור בזה שאינו בטל באלף, כיון שהוא דבר שיש לו מתירין, וכאשר נאפה בעצי הקדש לא שייך בו טעם זה שיש בו פדיון.

ומבואר שנחלקו בזה האחרונים בגדר דבר הנגרם מאיסורי הנאה האם דינו כדבר המהווה אותו, או שכל איסורו הוא שלא ליהנות מהמהווה והיינו מגוף האיסור הראשון, אך אין הדבר הנגרם נחשב כגוף האיסור, וזה שנחלקו האם מועיל פדיון לפת הנאפית בעצי הקדש.

פת הנאפית בעצי הקדש האם היא ממון הקדש

והנה במנחת ברוך (סי' לז) כתב להוכיח שפת הנאפית בעצי הקדש מועיל לה פדיון, מהמבואר במשנה (תרומות פ"ט מ"ד) שגידולי מעשר שני והקדש חולין ופודה אותן בזמן זרען, כלומר שפודה אותם לפי שווי של החטים שזרע, ולא כפי שוים הנוכחי, ומבואר שיכול לפדותם[לב]. אך כתב לדחות שהטעם שגידולי הקדש צריך לפדות אינו משום איסור הקדש שבהם, כיון שכלפי האיסור הנאה מהקדש דינו כשאר איסורים שגידולים של איסורי הנאה שגדלו בקרקע מותרים, וכגידולי ערלה שנפסק בשולחן ערוך (יו"ד סי' רצד ס"ב) שהגידולים מותרים מדין זה וזה גורם[לג], וכל הדין לפדות גידולי הקדש הוא רק משום שגדל ע"י זרע של הקדש, דינו כדבר הגדל מחמת ממונו של חבירו שבעל הממון יש לו תביעה על הגידולים שגדלו מחמת ממונו, וכמו כן זכות הקדש לתבוע את הדין ממון שיש להם בגידולים[לד], אולם בפת שנאפית בעצי הקדש שלפי השיטה בגמרא שכל הפת אסורה ואין דנים את עצי ההקדש כזה וזה גורם, אלא רק העצים הם הגורם היחיד וגורם של איסור הם, שפיר יש לומר שלא יועיל לפדותו וכסברת האבני מילואים שלא יועיל לפדותם שהרי למעשה נמצא שנהנה משל הקדש.

אולם בחזון איש (יו"ד סי נז סק"ח, סי' נט סק"י) כתב שכל איסור הפת שנאפית בעצי הקדש הוא מחמת הממון של הקדש, וכל שאילו היתה תביעה ממונית על כך בבעלות של הדיוט, היה חייב לשלם לו ממון תמורת קבלת השבח, הרי שגם בהקדש הוא הנאה המחייבת לשלם ממון לבעליו[לה], ולכן כיון שאם היה אדם אופה כנגד אבוקה של חבירו היה יכול בעל האבוקה לתבעו ממון במה שנהנה ממנו, גם הקדש יכול לתבוע הנאה זו וכנגד הנאה זו נחשב שיש להקדש ממון זה בפת, ובזה ביאר את דברי הגמרא שהקדש חמור שאפילו באלף לא בטל, והיינו משום שהקדש דין ממון לו, וממון לא בטל כמבואר בגמרא (ביצה לח:) גם לגבי ממון הקדש[לו].

ומבואר שנחלקו המנחת ברוך והחזון איש בביאור הדין שהפת שאפאה בעצי הקדש אסורה, האם הוא משום שנאפית בעצים אסורים בהנאה, ואינו מחמת זכויות הממון של הקדש, או שכל האיסור הוא מחמת דין הממון של הקדש שיש בפת זו.

ומכל מקום נתבאר לפי"ז טעם אחר לכך שיועיל פדיון על הפת בהקדש, כיון שהנידון לגבי הקדש הוא נידון ממוני, ואין להשוות הנגרם משאר איסורים לנגרם מממון הקדש, כיון שממון דין אחר הוא וכנהנה מממון הדיוט.

ג. בגדרי הנאה האסורה מאיסורי הנאה

האם כל הנאה מאיסור הנאה אסורה

נתבאר לעיל מדברי השערי יושר (שער ג פרק כה) שהטעם שהנגרם מאיסורי הנאה נאסר הוא מחמת שכל דבר המתהווה מדבר אחר דין המהווה עליו, מכח דין כללי שמצינו בכמה דינים ואף בזכויות ממוניות שדין הנגרם כדין הדבר שהולידו ויצרו, ומשום כך נתפס בכל דיניו. וכגון גבי ערלה שתבשיל ופת הנאפית בקליפי ערלה ידלקו ואינם אסורים רק בהנאה אלא דינם בשריפה כדין ערלה[לז].

ויש לחקור האם מלבד מה שנתפס בו בגופו דינו של הראשון, יש לאסרם גם מחמת שנהנה מן האיסור הראשון שקבלת ההנאה מתייחסת אף אליו, וכפי שהובא לעיל מדברי כמה אחרונים שנקטו כן, או שאין זה מוכרח ויתכן שאם לא יהיה דין הנגרם כדין האב ממש, אין סיבה לאסור בהנאה מחמת התייחסות ההנאה אל הראשון שיהא נחשב שנהנה בזה מהאב, אלא נטילת ההנאה מתייחסת רק לגוף החדש ולא לגוף שהולידו וגרם אותו, וכפי שיבואר.

ל. אכן יש להעיר שאין הכרח לומר שגדר האיסור הוא רק מפני שאסור ליהנות מן האיסור הקדום, אלא ששיעור האיסור בחפץ הוא כפי השבח שנהנה מהאיסור הנאה. ומבואר כן בדברי הרא"ש, שהנה נחלקו הראשונים האם היתרו של רבי אליעזר להוליך הנאה לים המלח הוא רק כשנתערבה הפת באחרות, שמן התורה בטילה הפת ברוב בזה הקילו חכמים שאם הוליך הנאה הותרה הפת, או גם כשלא נתערבה הפת יכול להוליך הנאתו ולהתירו. שיטת רש"י (כז. וע"ז מט. ד"ה אפה) שאף אם הפת בעין יכול להוליך הנאתה לים המלח ולהתירה, ושאר הראשונים נחלקו עליו ודעתם שרק אם נתערבה הפת מועיל להוליך הנאתה ולהתירה. ומבואר בדברי הראשונים שהטעם שאינו מועיל להוליך הנאה כשהפת בעין, כיון שנחשב שהאיסור הוא בעין, ועל גופו של איסור אינו מועיל להוליך הנאה, ואף לשיטת הרא"ש שדעתו כרש"י שהשיעור של הולכת הנאה הוא כפי שיעור דמי העצים, מבואר בדבריו (שם) שמכל מקום אינו מועיל אלא כשנתערבה הפת, והביאור בזה שכל כמה שהפת בעין נחשב כגופו של איסור, אלא ששיעור האיסור הוא כפי ההנאה שנהנה מן האיסור, ולכן משערים כדמי העצים שזהו שיעור הנאתו, ושיטת רש"י שאינו נחשב כאיסור בעין וכל האיסור הוא רק על השבח שנהנה מן העצים, ולכן גם אם הפת בעין יכול להוליך הנאתו כיון שעל ידי זה נחשב שאינו מרויח כלום.

ובשיטת הרמב"ן שהובאה לעיל נמצא שסבר שיש מקום לחלק בין הדינים הללו, שמצד אחד מבואר בדבריו לגבי הולכת הנאה שדינו כאיסור בעין שאין מועיל להתירו בהנאה, ומאידך למוכרו חוץ מדמי איסור הנאה שבו אין דינו כאיסור עצמו.

לא. ובספר תקנת עזרא (מעילה עמוד 212) כתב להקשות על האבני מילואים שכאשר פודה את הכרכר אינו מתיר את הבגד, אך אם יפדה את הבגד אפשר שהבגד יהיה מותר בהנאה.

לב. באמרי בינה (סוף חלק חו"מ דף כט ד"ה ועיין) כתב להקשות על אותה משנה מה מועיל הפדיון, הלא פודה אחר שגדל וצמח מן ההקדש ונהנה מן ההקדש, ואיך יועיל הפדיון להתיר הנאה זו, והיינו שהבין כסברת האבני מילואים שפדיון הקדש כיון שאינו מועיל למפרע אינו אמור להתיר את האיסור הנאה מן ההקדש, ולדברי המנחת ברוך מתיישב.

לג. נידון זה יתבאר בהרחבה במערכה בענין 'זה וזה גורם'.

לד. וכדבריו כתב הפרי יצחק (ח"א סי' טו ד"ה ונראה), ובזה כתב ליישב את המבואר במשנה שפודה את הזרע, וקשה הרי מבואר בירושלמי (מע"ש פ"ב ה"א) שאין מועיל פדיון על דבר שאין בו ממש, ואיך יועיל פדיון על זרע שאין עיקרו קיים, וכן הקשה באמרי בינה (שם). וכתב הפרי יצחק שמחמת הדין ממון של הקדש שיש להם בגידולין צריך לפדותו, שהרי גדל מזרע של הקדש, ואין הפדיון חל על הזרע, אלא על זכות והשותפות שיש להקדש בפירות. אולם יש בענין זה מחלוקת בין הפרי יצחק למנחת ברוך, דעת הפרי יצחק שלהקדש יש ממש שותפות בגידולים כיון שהזרע שלהם, ודעת המנחת ברוך שאין להקדש שותפות כיון שהגידולים שייכים לבעל השדה, אלא שחייב לשלם להקדש כפי הערך שנהנה מן ההקדש, ובסוף מערכה זו יובא ביתר הרחבה מחלוקת זו.

לה. אמנם במנחת ברוך (סי' לו ד"ה והנה קודם) כתב לדון בזה שיש לומר שחום האבוקה כיון שאין בו ממש אין מועיל בו פדיון, וכל שאין בו פדיון פקע דין הקדש ממנו, וראה שם עוד מה שכתב לדון בזה.

לו. ולפי זה יישב (סי' נט סק"י) את קושיית התוס' מה החומרא של הקדש שאפילו באלף לא בטל, הלא דין הוא בכל האיסורים שדבר יש לו מתירין לא בטל, ולהאמור ביאור דברי הגמרא שהקדש אפילו באלף לא בטל הוא כיון שממון לא בטל, וזה הטעם למה הפת שנאפית בעצי הקדש אסורה כיון שנהנה משל הקדש יש להקדש ממון בפת זו. ומשום דבר שיש לו מתירין באינו מינו היה מתבטל, אולם מחמת הדין שממון לא בטל אף באינו מינו אינו מתבטל. וכדבריו כתב ביד דוד (הלכות אישות סוף ח"ב דף רסב הגה ה).

לז. אך נתבאר שאין זה מוסכם, ולשיטת הרמב"ן אין בו דין שריפה מדינא.

כשאין דין המתהווה כדין המהווה

ובשערי יושר (שם) כתב להוכיח שאין סיבה לאסור מחמת התייחסות ההנאה לגוף הראשון, אלא רק מחמת שהנגרם גופו חל בו איסור, שהלא אף בהנאה הבאה מגוף האיסור הנאה יש לדון מדוע אסור לקבל את ההנאה, האם הוא מחמת שההנאה מתייחסת אל הגוף האסור, וכיון שלולא החפץ האסור המשמש אותו לא היה מגיע לידי הנאה הרי זו קבלת תועלת המתייחסת לגוף האיסור הנאה, או שאין סיבה לאסור הנאות מחמת שמתייחסות לגוף האיסור הנאה, מפני שלא נטל לתוך גופו את גוף הדבר האסור, וכשם שאכילה אסורה מחמת שגופו בולע את האיסור, אף הנאה לא נאסרה אלא מפני שבולע את השימוש האסור לתוך גופו, ולפי"ז צריך לומר שההנאה גופה, נתפסת באיסור הנאה כיון שנתהוית מכח חפץ האסור, וכשם שכל נגרם יכול להתפס בגוף שיצרו והולידו, כך כל תועלת והנאה היא שימוש שנוצר מכח הגוף האסור, ונתפס בדינו להיות כמותו, ועל ידי זה נחשב שקבלת התועלת של השימוש אצל המשתמש נחשב כאכילת ההנאה שהיא גופה אסורה.

והוכיח בשערי יושר כאופן זה שאין איסור ליהנות מחמת שההנאה מתייחסת אל הגוף האסור שבגללו הוא נהנה, אלא יסוד האיסור נובע מכך שגוף ההנאה והשימוש נתפס בדין האיסור. שהלא מצינו שכל האיסור ליהנות מאיסורי הנאה הוא רק אם בשעה שנהנה מתייחסת התוצאה למהווה ההנאה, ודינה שהיא אסורה כדין המהווה אותה, אך אם בשעה שבאה ההנאה לידי האדם, כבר אינה מתייחסת לגוף האיסור הנאה שנתהוית ממנו, אין בזה איסור להשתמש אף שנהנה מחמת האיסור הנאה, ולפי"ז ברור שהאיסור ליהנות מהנגרם מאיסורי הנאה אינו אלא מחמת שדבר המתהווה מאיסור הנאה דינו כאיסור הנאה בעצמו, אך אם לא היה דינו כאיסור הנאה ממש לא היה איסור ליהנות אף שהנאתו באה לו ע"י האיסור הנאה הקדום[לח].

אוצר התכלה

19/06/2018 אהח

והוכחת השערי יושר היא (שם עמ' רסא ד"ה גרסינן) מהשיטה הסוברת שזה וזה גורם מותר, היינו דבר שנוצר משני גורמים, האחד היתר והשני איסור, מותר להשתמש עם הדבר המתהווה משניהם. וקשה שהלא מכל מקום בזה שנעשה דבר זה אף מגורם איסור נמצא שנהנה מהאיסור הנאה הקדום, ומוכרח שכיון שהתוצאה אינה מתייחסת לדבר האסור המהווה אותו, כיון שלאותה דעה זה וזה גורם מותר כל שיש שני גורמים אין התוצאה מתייחסת לאיסור, לכן אף אין איסור ליהנות מן האיסור הנאה הקדום.

ועוד הוכיח כן (שם עמוד רסב סוף ד"ה דגרסינן, ועמוד רעב ד"ה ומעתה) שהנה דנה הגמרא (ב"ק קא.) האם צבע על גבי צמר נחשב כעומד בעין, או שאינו נחשב כדבר העומד בעין, 'חזותא מילתא או חזותא לאו מילתא', וסברה הגמרא להוכיח מזה ששנינו (ערלה פ"ג מ"א) בגד שצבעו בקליפי ערלה ידלק, ולמה דינו בשריפה ואסור ליהנות ממנו אם צבע על גבי צמר נחשב כאינו עומד בעין, ודחתה הגמרא שבערלה יש גזירת הכתוב שהתורה אסרה הנאה הנראית לעיניים. והנה התוס' (שם ד"ה או) הקשו במה שדנה הגמרא לגבי צמר של אחד שהושבח ע"י צבע של חבירו האם בעל הצבע יכול לתבוע מבעל הצמר את צבעו, ותלתה הגמרא נידון זה האם הצבע שעל גבי הצמר נחשב כעומד בעין. והקשו התוס' אף אם אין הצבע נחשב כעומד בעין, מכל מקום יתחייב בעל הצמר לשלם לבעל הצבע כיון שהושבח צמרו ע"י צבעו של חבירו, ותירצו בתירוצם הראשון שלחיוב נהנה צריך שההנאה תבוא לנהנה ע"י מעשיו או מעשה בהמתו. וקשה לפי זה כיצד סברה הגמרא להוכיח מערלה שהצבע על גבי הצמר נחשב כעומד בעין, הלא שם נהנה מפרי הערלה עצמו בזה שהצמר צבוע ומעולה בדמים, ומה לי שהצבע על גבי הצמר אינו בעין, מכל מקום הרי נהנה מכח הפרי של ערלה, שהוליד לו את ההנאה מן הצביעה[לט]. ומוכח מזה שהאיסור ליהנות מאיסורי הנאה אינו אלא אם בשעה שנהנה נחשב שהתועלת שמקבל מן האיסור הנאה, היא גופה אסורה מחמת שנתפס בה דין האיסור, אך אם לא חל בו תורת איסור כיון שהפרי אינו בעין, אף שהתועלת והשימוש מתייחסים לגוף הראשון שבאו מחמתו ומכחו, מכל מקום לא נאסרה הנאה באופן זה. ומכך הוכיח בשערי יושר שלעולם אין איסור הנאה מחמת התייחסות ההנאה לגוף האיסור הקדום, אלא רק מחמת שגוף ההנאה והתועלת הבאה מן האיסור, היא גופה נתפסת באיסור מחמת שנוצרה ונולדה מכח החפץ האסור[מ].

ובשערי יושר (שם עמוד רעג ד"ה והנה) כתב להוכיח עוד מדברי התוס' (ה. ד"ה כל) שכל שהתועלת הבאה מן האיסור הנאה תהיה מותרת כשתבוא לידיו, אף לכתחילה יכול להשתמש עם האיסור הנאה, שכתבו שם התוס' שמן התורה מותר להסיק בחמץ בפסח כדי ליהנות מאפרו ומחום התנור שנגרם על ידו, ואף שכעת משתמש באיסור הנאה, ומוכח שכיון שההנאה הנגרמת לו מן החמץ תהיה מותרת, וכמו שהביאו התוס' שכאשר ישרף ויעשה גחלים הנאתו מותרת כמבואר בגמרא (שם כז.), אף לכתחילה יכול להשתמש עם החמץ על מנת לבערו[מא].

והנה יש לדון בדברי השערי יושר, שלכאורה מצינו לכך סתירה בדברי הראשונים, וכדלהלן.

בדין דמי איסור הנאה

נחלקו הראשונים בדין דמי איסור הנאה האם אסורים הם למחליף, והאם לכתחילה מותר למכור ולהחליף את האיסורי הנאה.

שיטת רש"י (חולין ד: ד"ה מפני) שדמי איסורי הנאה אסורים הם למוכר שהרי נהנה הוא מן האיסור הנאה אם היה מותר לו להשתמש עם הדמים[מב], והביא שיש שפירשו שדמי האיסור הנאה מותרים למוכר ולמחליף, ודחה דבריהם שאם כן מצינו דמים לחמץ בפסח ולשור הנסקל שהרי יכול למכרם לגוי, ושנינו (לא:) שהאוכל תרומת חמץ בפסח פטור מן התשלומין ומדמי עצים, מפני שאסור לו ליהנות מן הדמים.

דהתום' (שם ד"ה מותר) דחו את ראיית רש"י שאף אם דמי איסור הנאה בדיעבד לאחר שהחליף, מכל מקום כיון שלכתחילה אסור לו להחליף ממילא אין לו דמים.

שיטת הרא"ש (קידושין פ"ב סי' לא) לחלק בין חליפי איסורי הנאה לחליפי חליפיו, שחליפי איסור הנאה אסורים על המחליף כשיטת רש"י, אך חליפי חליפיו מותרים בהנאה, ותמה על דברי רש"י (ע"ז נד: ד"ה למעוטי) שכתב לחלק בין המקדש אשה בדמי איסור הנאה לשאר הנאות בדמי איסור הנאה, שרק בקידושי אשה אם קידשה בדמי איסור הנאה בדיעבד מקודשת. וכתב הרא"ש שלא היה לרש"י לחלק בין קידושין לשאר הנאות, אלא אף בקידושין לכתחילה אסור לו לקדש בהם, ומכל מקום בדיעבד אם קידשה מקודשת, וכמו כן קנה כלים בדמי איסור הנאה לכתחילה אסור לו לקנות בהם כיון שנהנה מן הדמים, ובדיעבד אם קנה בהם כלים מותר לו להשתמש בהם.

בביאור מחלוקת הראשונים בדין חליפי חליפיו של איסור הנאה

בביאור מחלוקת רש"י והרא"ש האם חליפי חליפיו של איסורי הנאה מותרים או שדינם כהחליפין עצמם, כתב המחנה אפרים (מאכלות אסורות פ"ח הט"ז ד"ה וראיתי) שנחלקו בטעם האיסור ליהנות מדמי איסור הנאה, שיטת רש"י שיסוד האיסור הוא שאם יהנה מן הדמים נמצא שנהנה מן האיסור עצמו[מג], וא"כ אין לחלק בין החליפין לחליפי החליפין, כיון שגם בזה נהנה מן האיסור, אך שיטת הרא"ש שיסוד האיסור ליהנות מן הדמים הוא גזירה שמא יהנה מן האיסור עצמו, ולכן חילק הרא"ש בין נהנה מהחליפין לנהנה מחליפי החליפין.

ונמצא מבואר לפי זה, במה שנתבאר האם אסור ליהנות מן האיסור הקדום גם כשעל הדבר הנגרם לא חל דיני החפץ המהווה אותו, ומשום שכאשר נהנה מן הנגרם נחשב כנהנה מהמהווה, או שאין אומרים כן כל שאין הנגרם דינו כהגורם, שהוא מחלוקת הראשונים לגבי דמי וחליפי איסור הנאה, שאם דמי וחליפי איסור הנאה אסורים, מבואר שאף שאין הדמים נאסרו בהנאה וכמבואר ברש"י (ע"ז שם) שלכן האשה מתקדשת כיון שהיא קיבלה כמשתמש בחמץ, אך לכתחילה להשתמש אפשר שאסור מדינא. ועמד בשאלה זו גם ביד דוד (אישות סוף ח"ב דף רסב הגה ד), ויתבאר ענין זה בהרחבה במערכה בענין זה וזה גורם.

לח. וביאור הענין מדוע אינו נאסר מחמת שההנאה מתייחסת כאילו נהנה מגוף האיסור הראשון, יתבאר בהמשך.

לט. ואכן הש"ך (חו"מ סי' שצא סק"ב) כתב להכריע כתירוצם השני של התוס' שאם הצבע אינו נחשב כעומד בעין, אין הנאת הצבע נחשב כהנאה שאין זה אלא נוי בעלמא.

מ. ובקובץ שיעורים (שם אות קנ) כתב לבאר שהוכחת הגמרא היא מזה שהבגד אסור לכל העולם שהצבע נחשב כעומד בעין, שאם האיסור היה מחמת הנאתו שהצמר הושבח לא היה נאסר אלא לבעל הצמר ולא לכל העולם.

מא. אך דחה שם בשערי יושר שיש לומר שדברי התוס' שהתירו הוא רק במקרה שדנו שם, שמדובר שעושה מצוה בשריפת החמץ כיון שמבער את החמץ, לכן אין נחשב מעשה זה

מב. אכן ברש"י (ע"ז נד: ד"ה למעוטי) מבואר שאינו אלא מדרבנן, וכן כתב הריטב"א (חולין ד: ד"ה ומיהו) בשיטת רש"י.

מג. אמנם בריטב"א (חולין ד: ד"ה ומיהו) מבואר שטעמו של רש"י שהדמים אסורים למחליף משום קנס שעבר על דברי תורה שהחליפן, וכן ביאר המהר"ם חלאווה (שו"ת סי' קנג). וברמב"ן (חולין ד: ד"ה וכתב) כתב בדעת רש"י למה האשה מקודשת בהם, או מטעם שאין הדמים עצמם אסורים אלא המחליף לפי שאם יהנה מהם הרי הוא כנהנה מהאיסור עצמו, או משום שאינם אלא קנס על המחליף מדרבנן.

דמים המותרים בהנאה, ומכל מקום למחליף הם אסורים, כיון שנהנה מהאיסור הקדום, אך אם אין דמי וחליפי איסור הנאה אסורים למחליף, מוכח שכל שאין דין הנגרם כדין הגורם אין איסור ליהנות מהם.

האם מותר לכתחילה למכור ולהחליף איסור הנאה

והנה נתבאר שנחלקו הראשונים האם דמי איסור הנאה אסורים על המחליף כשעבר והחליף, אכן משמע בדבריהם שאסור לכתחילה להחליף ולמכור, שהרי גם התוס׳ שהשיגו על רש״י ודעתם שאם עבר והחליף יכול להשתמש בחליפין, ביארו שהטעם שאין דמים לאיסורי הנאה כיון שלכתחילה אסור לו להחליף, וכן מבואר בדברי הר״ן (נדרים מז. ד״ה בעי) שלכתחילה אסור להחליף שאם לא כן מצינו דמים לחמץ בפסח ולשור הנסקל. ויש להסתפק האם האיסור להחליף הוא מן התורה או מדרבנן.

הוכחת הראשונים שאסור

והנה התוס׳ (נדרים שם ד״ה אמר) והרשב״א (שם ד״ה הא דאיבעיא) כתבו להוכיח שאסור למכור איסור הנאה לכתחילה, מזה שצריך פסוק להתיר מכירת נבילה לנכרי כמבואר בגמרא (כא:), ומוכח שבאיסורי הנאה אסור למכור לכתחילה. והחתם סופר (נדרים שם ד״ה דחלופין) כתב להוכיח מדבריהם שהוא איסור תורה להחליף, שאם היה האיסור רק מדרבנן לא היה צריך פסוק להתיר מכירת נבילה. וכתב להוכיח כן גם מדעת הר״ן שהכריח שאסור למכור איסור הנאה, שאם לא כן מצינו דמים לחמץ בפסח, ואם האיסור היה מדרבנן לא היה נחשב כאין לו דמים כיון שמהתורה הרי יכול למכור, ובעל כרחך שהמכירה לכתחילה אסורה מן התורה.

שיטת הראשונים שמותר

ובשיטה לא נודע למי (קידושין נו: ד״ה מכרן) הביא בשם הר״מ שאין איסור למכור איסור הנאה, שלא נאסרה בהם אלא הנאה שנהנה מגוף האיסור כמו צביעה והדלקה וסיכה וכיוצא בזה. והקשה עליו שא״כ למה הצריכה תורה להתיר מכירת נבילה לנכרי הלא אפילו באיסורי הנאה לא אסרה תורה את המכירה.

אמנם בשיטת הרמב״ן כתב החתם סופר (חולין ד. ד״ה והנה) שאין איסור למכור לכתחילה איסורי הנאה מהתורה[מד], והביאור בזה שמשום שאין דמים לאיסורי הנאה כיון שאסורים הם בהנאה אין נחשבים הדמים כדמי האיסור הנאה, ולכן אין איסור למוכרם. וכתב החתם סופר שלשיטתו זה שהצריכה תורה להתיר מכירת נבילה הוא לפי שבשאר איסורי הנאה המעות שמקבל בעדם הם גזל בעלמא כיון שאין להם דמים, ובנבילה חידשה תורה שאינו כן אלא מותר במכירה וממילא הדמים הם דמי הנבילה[מה].

19/06/2018

עוד מצינו בדברי פירוש הרא״ש (נדרים מז: ד״ה דילמא) שפירש את ספק הגמרא שם האם מותר לכתחילה למכור ולהחליף איסורי הנאה[מו].

קושיא על יסודו של השערי יושר

ומכל מקום מתבאר מדברי הראשונים שגם אם הדמים יהיו מותרים בהנאה, מכל מקום לכתחילה אסור לו למכור, ולכאורה טעם האיסור בזה הוא מפני שהתועלת מתייחסת לגוף הראשון שאסור עליו בהנאה, וקשה לפי״ז לדברי השערי יושר שכל שהדבר הנגרם מהאיסור הנאה לא נתפס בגופו דינו של הגורם, אין איסור ליהנות מחמת התייחסות קבלת ההנאה לגוף האיסור הראשון.

מדוע אין לאסור משום התייחסות ההנאה לגוף הראשון

והיישוב בזה מבואר בדברי השערי יושר (שער ג פרק כה עמוד רעב ד״ה ומעתה) שהנה צריך ביאור מהו הטעם שמותר להשתמש עם הדבר הנגרם מאיסורי הנאה אם לא חל על הנגרם דין הגורם והמהווה, ומדוע אין איסור מחמת שהנאה מתייחסת לגוף האיסור הראשון, וביאור הדברים הוא על פי דברי הר״ן (על הרי״ף, חולין צג: ד״ה אבל) שבאיסור הנאה כשאינו מכוין ליהנות מותר, גם אם הנאתו היא פסיק רישא, כפי שמצינו (כה: ושאר מקומות) ש׳דבר שאינו מתכוין׳ מותר מן התורה, ובאיסור הנאה יש קולא מיוחדת שאף שהוא פסיק רישא שיהנה, מכל מקום מותר, ואין אומרים כמו בכל מקום ש׳פסיק רישא ולא ימות׳ אסור[מז]. ולכן כשנהנה מהדבר הנגרם, לגבי ההנאה מהדבר הגורם נחשב כאינו מתכוין ליהנות מהאיסור עצמו, וכל שאינו מתכוין אינו אסור.

ולפי זה ביאר בשערי יושר שיש לחלק בין המשתמש בדבר הנגרם מאיסור הנאה למשתמש בגוף האיסור הנאה, שכאשר משתמש בדבר הנגרם יש לומר שנחשב כאינו מתכוין ליהנות מגוף האיסור הראשון, שהרי לא נתעסק בו כלל, ומה שאין כן כאשר משתמש באיסור הנאה גופו וכוונתו להרוויח על ידו, הרי ודאי מתכוין ליהנות מהאיסור הנאה וזה שפיר נאסר.

הוכחות בדין שימוש באיסורי הנאה כשהתועלת הבאה מותרת

אולם הקשה על כך, מהמבואר בגמרא (ב״ק קא.) שהובא לעיל, שצבע על גבי צמר נחשב כמו שקיים בעין, משום ש׳חזותא מילתא׳, והוכיחה זאת מן הדין בבגד שצבעו בקליפי ערלה ידלק, ומבואר שם בגמרא שלמדו שבדיעבד כשצבעו אסור ליהנות מזה שלכתחילה אסור לצבוע. וקשה מה הראיה שאסור להשתמש בדיעבד אולי דינו כדין מכירת איסור הנאה, שאף שלכתחילה אסור למכור אם עבר ומכר הדמים מותרים, וכמו כן נאמר לגבי איסור צביעה שאמנם לכתחילה אסור אך בדיעבד אם עבר וצבע מותר.

וכבר עמד בשאלה זו התוס׳ רי״ד (ב״ק שם ד״ה מנין) מה ההוכחה שאם עבר וצבע אסור להשתמש בדיעבד הלא יש לדמותו לדמי איסור הנאה, שלכתחילה אסור למכור ובדיעבד הדמים מותרים, ותירץ שהגמרא למדה כן מייתור הפסוקים שאף בדיעבד אסור.

אכן בתוס׳ (שם ד״ה ולא) מבואר שהטעם שצריך פסוק לאסור שלא יצבע עם קליפי ערלה, שבלא פסוק שאין איסור לצבוע היינו סבורים שאין הצבע נחשב בעין ומותר לצבוע, ומבואר בדבריהם שהוא סברא לכתחילה שיכול להשתמש עם הערלה, וקשה הלא נהנה מהערלה במה שמשתמש עמו להשביח את הבגד, ומה בין זה למכירת איסורי הנאה[מח].

ד. הנגרם מאיסורי אכילה

דברי התוס׳ שמחלקים בין איסורי אכילה לאיסורי הנאה

לעיל הובאו דברי התוס׳ (ע״ז מט. ד״ה שאם) שהקשו למה גידולי טבל ומעשר שני הן חולין, ואפילו גידולי תרומה רק מגזירת חכמים דינם כתרומה, ואילו גידולי ערלה אסורים בהנאה, ותירצו שערלה שאסורה בהנאה יש לאסור הגידולין שגם זה הנאה היא, אולם באיסורי אכילה אין לאסור את הגידולין כיון שאינו אוכל את האיסור עצמו. וביאור דבריהם שבאיסור הנאה נחשב כנהנה מן האיסור עצמו כל שנהנה מתולדותיו, אך איסור אכילה נאסר רק החפץ עצמו ואין לאסור את תולדותיו[מט], ונתבארו לעיל כמה דרכים בביאור גדר האיסור הנאה של גידולי ערלה.

ובתוס׳ (כו: ד״ה חדש) הביאו שהקשה ה״ר אהרן על המבואר שם שהאופה פת בעצי אשירה הפת אסורה כיון ששבח העצים ניכר בפת, וכאילו הוא עומד בעין. וקשה למה המבשל בשבת בשוגג יאכל (תרומות פ״ב מ״ג), ומדוע אין הפת נאסרת מחמת ששבח המוקצה בפת שהרי הגחלים מוקצין הן, ותירץ ר״י שדווקא באיסורי הנאה נאסר כששבח העצים בפת, אבל לא בשאר איסורים, ומבואר במהרש״א (שם) שהוא כסברת התוס׳ שבאיסורי אכילה אין אוסרים את הנגרם מהם[נ]. וכמו כן כתבו התוס׳ (סו: ד״ה אמר) ליישב קושיא זו למה המבשל בשבת אינו נאסר משום שבח עצים בפת, והוכיחו כן מהמבואר שם שהאופה בתנור שהסיקו בכמון של תרומה הפת מותרת, ואין הפת נאסרת כיון שתרומה היא רק איסור אכילה ואינו איסור הנאה.

מד. החתם סופר הביא כן מהרמב״ן במסכת עבודה זרה, ובספר טל תורה (אריך, נדרים שם ד״ה דלמא) כתב שלא מצא שכתוב כן ברמב״ן שם, ובהגהותיו לפסחים (כב: ד״ה הא לכלבים) כתב שנאמן עלינו החתם סופר ואולי דברי הרמב״ן ישנם במקום אחר. ואכן החתם סופר (חולין שם בסוף הדיבור, נדרים שם) פירש שיחתו, וכתב שהרמב״ן (חולין שם ד״ה וכתב) דחה את דברי רש״י שהוכיח שדמי איסור הנאה אסורים למחליף שאם לא כן מצינו דמים לחמץ בפסח, ודחה הרמב״ן על פי הירושלמי (קידושין פ״ב ה״ח) שהדמים אינם דמי האיסור כיון שהפירות אסורים בהנאה ואין בהם כל ערך, נמצא שהדמים ששולמו עבורם הם גזל ביד המוכר, ודקדק החתם סופר שמזה שלא דחה הרמב״ן את ראיית רש״י כפי ששאר הראשונים דחו שהאיסור לכתחילה למכור הוא הטעם שלכן איסור הנאה נחשב כאין לו דמים, משמע מזה שדעת הרמב״ן שאין איסור למכור איסור הנאה. אמנם צ״ע בזה שהרי לשון הרמב״ן (חולין שם) ׳שכיון שהן אסורין בהנאה ואסור לו נמי למוכרן וליתנן במתנה אין גופן ממון ואינן דבר הגורם לממון אלא דבר העומד לישרף הן׳, וכן העתיק הר״ן (שם) מדברי הרמב״ן, ומבואר שהטעם שאין לו דמים הוא משום שיש איסור לכתחילה למוכרן.

מה. ובקהלות יעקב (חולין סי׳ ג) כתב שיש לומר שאם הטעם שאין איסור מכירה כיון שלא חלה המכירה ואין הדמים נחשבים כדמי האיסור הנאה, אם ימכור לנכרי כיון שלו מותרים הם בהנאה תחול המכירה, וכמבואר בתוס׳ (כתובות לג: ד״ה גנב) שמכר שור הנסקל לנכרי חלה המכירה, לפי זה הדמים שקיבל מהנכרי שפיר אסורים על המוכר בהנאה כיון שדמי המקח הם, וזה חידשה תורה במכירת נבילה שמותר למכור אף לנכרי.

מו. ובקובץ שיעורים (ב״ק אות קנ) כתב שלשיטת הרא״ש, מה שהוכיחה הגמרא (כא:) שנבילה מותרת בהנאה מזה שהתירה תורה למכור נבילה, אין הוכחת הגמרא מזה שהתירה תורה את האיסור, אלא הוכחת הגמרא מזה שקראה התורה למכירת נבילה ׳מכירה׳, שנבילה מותרת בהנאה, שאם לא כן היתה הנבילה אינה ברשותו ואין המכירה נחשבת למכירה.

מז. ובטעם הדבר האריך שם השערי יושר.

מח. וכן הקשה בקובץ שיעורים (ב״ק שם אות קנ).

מט. בקהלות יעקב (סי׳ יט) ביאר שזה שכתבו התוס׳ שתרומה אסורה באכילה, ואף שתרומה אסורה בהנאת כילוי וכמו שכתבו התוס׳ (יבמות סז: ד״ה ישראל), וכן הקשו המצפה איתן והרש״ש על דברי התוס׳, היינו רק שאסור לכלות את התרומה וליהנות ממנה בשעת כילויה, אך באכילת הגידולין שאינו מכלה את גוף התרומה אלא רק את ההנאה שנגרמה לו מן התרומה, זה לא נאסר בדין הנאת כילוי, ראה שם שהוכיח כן, וכעין זה מבואר ברש״ש. וראה עוד בתוס׳ רעק״א (נדרים פ״ז מ״ו על תוי״ט ד״ה בדבר) שכתב ליישב את קושיית התוס׳ יו״ט לפי דברי התוס׳ שם.

נ. וראה מגן אברהם (סי׳ שכה סק״ט) שהביא את דברי התוס׳ שמוכח מדבריהם שמוקצה אינו איסור הנאה, והביא את המבואר בגמרא (פסחים מז:) שאם מוקצה דאורייתא אסור לבשל בו ביום טוב, והאחרונים האריכו האם כוונתו להקשות על דברי התוס׳, ראה במחצית השקל (שם).

מה בין גידולי איסור ודין ולד בהמה אסורה

ובנחלת ברוך (סי׳ ז) הקשה על מה שכתבו התוס׳ שדבר שנתהווה מאיסורי אכילה אינו נאסר, והרי מבואר בגמרא (בכורות ז.) שלמאן דאמר זה גורם אסור, בהמה טהורה שבאה על בהמה טמאה הולד אסור באכילה, וכן מבואר בגמרא (חולין נח.) שולד טריפה למאן דאמר זה וזה גורם אסור באכילה אפילו שהולד אינו טריפה אלא לפי שנתהווה מאיסורי אכילה גם הוא נאסר, ומבואר שאף באיסורי אכילה הנגרם ממנו נאסר.

בדין יוצא מן הטמא בגידולין

עוד הקשה בקרן אורה (נדרים נז: ד״ה ולשיטת) מהמבואר בגמרא (בכורות ו:) שהיוצא מן הטמא טמא, ומבואר שם שהוא לגבי איסורי אכילה, ולמה גידולי איסור כגידולי טבל ותרומה אינם אסורים מדין היוצא מן הטמא[נא], ותירץ שגידולין עיקר גדילתן הוא מן הארץ והאויר ולכן הרי הם בריה חדשה ולא נחשבים כיוצאים מהזרע, ואין זה כולד טריפה שמתגדלת בבטן אמה הטריפה שדינה כיוצא מן הטמא[נב].

ולפי זה מיושבות קושיות הנחלת ברוך על דברי התוס׳ שולדות של בהמות האסורות באכילה נאסרות מדין היוצא מן הטמא, אולם שאר גידולי איסור שמדין היוצא מן הטמא אינם נאסרים, כיון שאינם נחשבים כיוצא מן הזרע, מחמת דין נגרם מאיסורי אכילה אין לאסרם, ואינם כגידולי איסור הנאה, וכפי שחילקו התוס׳.

יוצא מן הטמא שלא מבעלי חיים

ובקהלות יעקב (סי׳ כ) כתב ליישב את קושיותיו של הנחלת ברוך, שדין היוצא מן הטמא אינו אלא בדבר המתמצה מבעלי חיים, אך המתמצה משאר דברים אינו נאסר. והוכיח כן ממה שכתבו התוס׳ (בכורות ו: ד״ה לאסור) להוכיח מגמרא (חולין צט:) שציר דגים טמאים מותר מן התורה, ומשום שאין למדים מציר שרצים לציר דגים. ואף שציר הוא דבר המתמצה מהדג ומכל מקום אינו נאסר, ומוכח שהאיסור של היוצא מן הטמא אינו אלא המתמצה מבעלי חיים ולא מדגים, וכל שכן שהיוצא מגידולי איסור שאין לאוסרו מדין היוצא מן הטמא[נג].

ובקהלות יעקב הוכיח כן שדין יוצא מן הטמא אינו אלא היוצא מבעלי חיים, מהמבואר בגמרא (כד:) שמי פירות של ערלה חוץ מן הזיתים והענבים אין חייבים עליהם, משום שהם זיעה בעלמא ואינם גוף הפרי. וקשה הרי ציר של שאר איסורים מבואר בגמרא (חולין צט:) שאינו אלא זיעה בעלמא ומכל מקום אסרתו תורה[נד], ושיטת התוס׳ (חולין סד. ד״ה שאם) שעל היוצא מן האיסור לוקים, ולמה על היוצא מן הערלה אין לוקים מדין היוצא מן הטמא[נה], ובעל כרחך שכל שאינו יוצא מבעלי חיים אינו נאסר מדין היוצא מן הטמא[נו].

קושיא על דברי התוס׳ מנדרים

עוד הקשה הנחלת ברוך ממה שדימתה הגמרא (נדרים נז:) גידולי תרומה לגידולי כלאי הכרם, שלשיטה שגידולי כלאי הכרם אסורים באכילה אף גידולי תרומה אסורים באכילה. ולדברי התוס׳ שפיר יש לחלק ביניהם, שגידולי כלאי הכרם שאסורים בהנאה אף המתהווה מהם אסור בהנאה, אך גידולי תרומה שאינם אסורים בהנאה ואיסורם הוא רק באכילה המתהווה מהם מותר, וכמו שכתבו התוס׳ שכיון שאינו אוכל את האיסור עצמו היוצא ממנו מותר, וכן הקשה בפרי יצחק (ח״א סי׳ טו ד״ה מיהו)[נז].

ובקרן אורה (שם ד״ה שביק) כתב ליישב לפי מה שכתבו התוס׳ (ע״ז מט. ד״ה הא רבנן) שדעת חכמים שהיוצא מאגוז של ערלה מותר באכילה, והיינו שאף היוצא מאיסורי הנאה מותר באכילה, והסוגיא בנדרים סוברת כחכמים שאין לחלק בין איסורי הנאה לאיסורי אכילה ובשניהם היוצא מהם מותר, ולכן שפיר דימתה הגמרא שם ביניהם, שאם היוצא מאיסורי הנאה אסור, וחלוק הוא מאגוז של ערלה כיון שאגוז זרעו כלה ואילו הסוגיא בנדרים דנה באין זרעו כלה, הוא הדין היוצא מאיסורי אכילה באין זרעו כלה אסור באכילה שאין לחלק ביניהם.

דמיון הגמרא שאור של תרומה לנגרם מאיסור הנאה

והנה בגמרא (ע״ז מט.) כשדנה מי הם התנאים שנחלקו בדין זה וזה גורם, סברה הגמרא לתלות את מחלוקת רבי אליעזר וחכמים (ערלה פי״ב מי״א) בשאור של חולין ושל תרומה שנפלו לעיסה האם העיסה נאסרת. וקשה לפי דברי התוס׳ שתרומה אינה איסור הנאה[נח], ובאיסור אכילה לחוד הלא הנגרם ממנו מותר וכמו שהוכיחו התוס׳ ומה דימתה הגמרא תרומה לאיסור הנאה.

ובקהלות יעקב (סי׳ יט) תירץ, שהנה שאור של תרומה הרי הוא נותן טעם בעיסה, ואף שיש שישים כנגדו מכל מקום כיון שהוא מעמיד את העיסה אינו בטל, וזה דימתה הגמרא שאף שיש שאור של חולין שגם הוא מעמיד את העיסה, מכל מקום כשיש שני מעמידים דנים את שניהם כמעמיד ואינם מתבטלים, הוא הדין לגבי איסור הנאה זה וזה גורם אסור כיון שהנגרם מתייחס לשני הגורמים, כמו ששני מיני השאור נחשבים כמעמיד.

חילוק נוסף בין איסורי אכילה לאיסורי הנאה

הנחלת ברוך (שם) כתב ליישב באופן אחר את קושיית התוס׳ מה בין אגוז של ערלה שנטעו שגידוליו אסורים, לגידולי תרומה וטבל שהגידולין מותרים, שהנה בגמרא (תמורה לא.) מבואר שגם לפי רבי אליעזר הסובר שולד טריפה אסור, מודה רבי אליעזר באפרוח שנוצר מביצת טריפה שהוא מותר, כיון שהאפרוח נוצר אחרי שהביצה מסרחת ונעשית עפר ופקע איסורה שהרי נפסלה מאכילת כלב, והתהוות האפרוח הוא מדבר היתר.

ולפי זה יש לומר שגידולי איסור אכילה מותרים, כיון שנוצרים אחרי שהזרע כלה ונעשה עפר ופקע איסורו ונחשב שנוצרו מדבר היתר[נט], מה שאין כן בגידולי איסור הנאה גם כשנעשו עפר עדיין איסורן עליהם, שהרי אפרן של איסור הנאה אסור (תמורה לג:)[ס], וא״כ הגידולים הם גידולי איסור ולכן נאסרים. ולפי זה מיושבת הגמרא (נדרים שם) שדימתה גידולי כלאי הכרם לגידולי תרומה שאם גידולי כלאי הכרם אסורים, הוא הדין גידולי תרומה אסורים, ששם מדובר בבצל שנטעו שאין זרעו כלה, וכשנוספו גידולים על העיקר לא נוצרו מעפר בעלמא אלא מדבר קיים, ולכן בזה אין לחלק בין

נא. ובקהלות יעקב (סי׳ כ) ביאר שזוהי קושיית הנחלת ברוך למה מדין היוצא מן הטמא לא יאסר כל גידולי איסור.

נב. וצריך לומר שאין זה משום שזה וזה גורם מותר, שהרי שיטת התוס׳ (ע״ז מט. ד״ה שאם) ששני גורמים שכל אחד פעולתו אחרת אין בו משום זה וזה גורם מותר, אלא שבדין היוצא מן הטמא אינו אלא אם עיקר גדילתו ממנו וגדל בקרבו כולד, ולא אם נתהווה בעיקר על ידי האוויר והקרקע. ויש להעיר מהמבואר בגמרא (בכורות ז.) שאם חוששין לזרע האב, בהמה שאביה טמא אף שאמה טהורה אסורה אם זה וזה גורם אסור, ואף שלא גדל הולד בבטן אביו, ומה בינו לגידולין שהזרע אסור באכילה.

נג. אמנם בדברי התוס׳ (בכורות שם) משמע שאין החילוק בין דגים לבעלי חיים, אלא כל איסור צריך לימוד לעצמו ואין ללמוד מאיסור אחד על חבירו, שהרי התוס׳ בסוף דבריהם הקשו למה ציר טריפה אסור הרי אין למדים משרצים, ומבואר שזה שציר דגים מותר הוא משום שאין למדים מאיסור אחד על השני. אך לפי זה מיושבת גם קושיית הנחלת ברוך שלכן גידולי איסור מותרים, כיון שאין למדים מדין היוצא מן הטמא שאין למדים מאיסור אחד על השני.

נד. בקרן אורה (נדרים נב: ד״ה אלא) כתב שהמבואר בגמרא שציר אינו אלא זיעה בעלמא, הוא רק ציר דגים, אבל ציר של שרצים הוא כשומן גמור ואינו זיעה. ולפי זה מיושבת קושיית הקהלות יעקב כיון שאין ללמוד זיעה מן האיסור בעצמו. וכן מבואר בחזון איש (טבול יום סי׳ ד הוספה סק״ג) שאין לדמות ציר שרצים לציר דגים.

נה. ובחוות דעת (סי׳ קה סק״ב) כתב ליישב על פי המבואר בגמרא (חולין קכ:) שלמדים ערלה פרי פרי מתרומה שאינו נוהג אלא ביוצא מזיתים וענבים, ולכן אינו נאסר מטעם יוצא מן האסור. אמנם אין זה לכולי עלמא, ושיטת הרמב״ן (חולין שם) שלמסקנא משקין היוצאין משאר פירות אין בהם איסור ערלה, משום שזו זיעה בעלמא, וכל הפסוקים אינם אלא אסמכתא בעלמא, ולשיטתו יקשה למה אינם נאסרים מדין היוצא מן הטמא.

נו. ובקהלות יעקב (פסחים סי׳ יז) כתב לבאר טעם אחר למה מי פירות אינם נאסרים מדין יוצא, שאין הפרי מצמיח את המשקין שבו אלא העץ מצמיח גם את הפרי וגם את המשקין שבו, ולכן אינו נחשב כמתהווה מן הפרי אלא מן העץ, ואף אם היינו דנים שנתהווה אף מן הפרי, מכל מקום אינו אלא כזה וזה גורם שמותר. ולפי זה גם מיושבות קושיות הנחלת ברוך, והוא כעין תירוצו של הקרן אורה.

נז. קושיא זו קשה לשיטת הר״ן (שם ד״ה ורבנו) שנידון הגמרא הוא על הגידולים עצמם האם מותרים באכילה, אך לשיטת פירוש הרא״ש (שם ד״ה גידוליו) שהגידולים עצמם ודאי מותרים ונידון הגמרא הוא האם העיקר מתבטל, לפי זה לא קשה כלל על דברי התוס׳ ושפיר דימתה הגמרא ביניהם. אכן יקשה זה גופא למה גידולי כלאי הכרם מותרים והרי גידולי איסורי הנאה הם, לדברי התוס׳ שהיוצא מאיסור הנאה אסור בהנאה. אמנם דין זה תלוי במחלוקת הראשונים האם קרקע היתר וזרע אסור נחשב כזה וזה גורם, ואם דינו כזה וזה גורם אינו קשה כיון שמטעם זה הגידולים מותרים, וראה במרומי שדה (שם) שעמד בזה. אך דברי התוס׳ לא יתיישבו בזה, כיון שדעתם (ע״ז מט. ד״ה שאם) שקרקע ואגוז אינם נחשבים כזה וזה גורם, ולשיטתם הסוגיא בנדרים לא תתיישב, שהרי אין לומר כדברי הרא״ש שהגידולים מותרים וכמו שנתבאר מדין זה וזה גורם, כיון שלשיטתם אין זה בכלל זה וזה גורם, וראה בפרי יצחק (שם) שדן בכל זה.

נח. ראה בתחילת פרק זה בהערה שהובאה מהאחרונים למה תרומה אינה אסורה בהנאה, ואף שאסורה בהנאת כילוי.

נט. בחידושי מהר״י שפירא (ע״ז מט. על תוס׳ ד״ה שאם) כתב להוכיח מדברי התוס׳ שאיסור שסרח ושוב חזר להיות ראוי חזר לאיסורו, ולא כדברי החוות דעת (סי׳ קג סק״א) שכתב שכיון שנפקע האיסור כשהסריח שוב אינו חוזר ונאסר. ולכאורה כוונתו שמטעם זה סברו התוס׳ שגם באיסורי אכילה הגידולים נאסרים, ואף שהזרע נעשה היתר כיון שסרח, מכל מקום הגידולים חוזרים לאיסורם. אך קשה מה בין זה לאפרוח שנוצר מביצת טריפה שהאפרוח מותר כיון שבא מזרע שנסרח.

ס. אך דבר זה תלוי במה שנחלקו האחרונים האם זה שהנשרפין אפרן מותר הוא רק כשנשרפו אך אם הרקיבו אין היתר לעפרן, או שאין חילוק בזה. והמקור חיים (סי׳ תמג סק״ג) נסתפק בזה, וכתב וכן כתב בנחלת ברוך (סי׳ ד ד״ה ואפשר) להוכיח מדברי התוס׳ (תמורה לג: ד״ה הנשרפין) שביארו שהטעם שהנשרפין אפרן מותר כיון שנעשתה מצותו, שרק כשנשרפו אפרן מותר, אך אם הרקיבו אין היתר לעפרן שהרי לא נעשית מצוותן. ובאופן נוסף ביארו בזה שיסוד ההיתר משום ׳פנים חדשות באו לכאן׳ ודווקא כשנשרפו ונעשו אפר, אך הרקיבו ונעשו עפר לא, מפני שהתורה הקפידה על צורת אפר הבא מכח שריפה, שבאופן זה נעשה כפנים חדשות, והשימושים הראויים מאפר לא נאסרו, ולא כל דרך של התפוררות החומר נחשב כפנים חדשות.

אהח"ת 19/06/2018

איסור אכילה לאיסור הנאה, שאם באיסור הנאה ככלאי הכרם הגידולים אסורים, כמו כן יש לאסור גידולי תרומה[סא].

ביאור דברי הירושלמי לפי האמור

והנה בירושלמי (ערלה פ"א ה"ה) נחלקו חזקיה וכהנא באגוז של ערלה שנטעו וביצת עבודה זרה שנעשית אפרוח, כהנא אמר מותרת וחזקיה אמר אסור, והנחלת ברוך (סי' ד) כתב לבאר את המחלוקת בב' דרכים: א. שנחלקו בדין הנשרפין שאפרן מותר, האם הוא דווקא כשנשרפו ונעשו אפר, אך בהרקיבו ונעשו עפר לא, מפני שהתורה הקפידה על צורת אפר הבא מכח שריפה, שבאופן זה נעשה כפנים חדשות, והשימושים הראויים מאפר לא נאסרו, ולא כל דרך של התפוררות החומר נחשב כפנים חדשות, ולכן סובר חזקיה שאסור כיון שזה עדיין נחשב כגידולי איסור הנאה[סב], וכהנא סובר שגם כשהרקיבו עפרן מותר, כיון שהתורה הקפידה רק על התפוררות החומר, והן אפר והן עפר נחשבים כפנים חדשות, וא"כ גידולים אלו נוצרו אחר שהותר האיסור[סג]. ב. באופן נוסף כתב בזה שלא נחלקו האם הנשרפין שהרקיבו ונעשו עפר דינם כמו שנשרפו, ומפני שבזה הכל מודים שאסורים, אלא שנחלקו האם נחשב הדבר הגדל וצומח כמתהווה מן הזרע, או שכיון שהאגוז נרקב ונתכלה מן העולם, אין האילן נחשב כמתהווה ממנו אלא שנתהווה מכח הצומח, וכדרך זו כתב החזון איש (יו"ד סי' נט ס"ק יט ד"ה והנה)[סד].

בהמה שנתפטמה מאיסורי אכילה

כתב הרמ"א (יו"ד סי' ס ס"א) 'בהמה שנתפטמה בדברים האסורים מותרת, אבל אם לא נתפטמה כל ימיה רק בדברים האסורים אסורה'. ומקור הדין הוא מהתוס' (תמורה לא. ד"ה שינקה) שהסתפקו על המבואר שם שבהמה שינקה חלב מן הטריפה פסולה לגבי מזבח, שהוא הדין שאסורה להדיוט[סה]. ובש"ך (שם סק"ה) הביא שבמרדכי (יבמות פ"ז רמז סו) מבואר שמותר לאכול בהמה שנתפטמה כל ימיה ממאכלות אסורות[סו], וכתב הש"ך שיש לומר שגם התוס' שנסתפקו לגבי הדיוט הוא רק במה שכתבו שם שגם אם נתפטמה מכרשינין של עבודה זרה שפסולה לקרבן, ועל זה כתבו שאפשר שגם לגבי הדיוט אסורה באכילה, אולם יניקה מחלב טריפה אינה נאסרת להדיוט, ומשום שרק באיסורי הנאה הנגרם מהם אסור, אך באיסורי אכילה הנגרם מהם מותר, וכמו שכתבו התוס' (ע"ז מט. ד"ה שאם) שהובא לעיל[סז].

ובפרי חדש (שם סק"ה) כתב להוכיח כדברי הש"ך מפסקי תוס' (תמורה שם) שכתבו שכשירה שינקה מן הטריפה פסולה למזבח וכשירה להדיוט, ולכאורה סותרים דבריהם למה שכתבו התוס', אולם לדברי הש"ך יש לומר שהתוס' שאסרו להדיוט הוא רק בנתפטמה מכרשינין של עבודה זרה שהם איסורי הנאה, אך ביניקה מטריפה שזה רק איסור אכילה מותרת להדיוט.

האם כל הנגרם מאיסור הנאה אסור

בעיקר דברי התוס' (ע"ז מט. ד"ה שאם) שחילקו בין הנגרם מאיסור הנאה לנגרם מאיסורי אכילה, הקשו האחרונים[סח] מהמשנה (תרומות פ"ט מ"ד) 'גידולי הקדש ומעשר שני חולין', ולדברי התוס' שכל הנגרם מאיסורי הנאה אסור, הרי הקדש ומעשר שני[סט] אסורים בהנאה ולמה הנגרם מהם מותר[ע]. אכן מבואר שם במשנה 'ופודה אותם בזמן זרעם', וביאר הר"ש כגון שזרע סאה מהן והוסיף כמה סאין אין צריך לפדות אלא סאה אחת, ומבואר שצריך לפדות כפי ערך שווי הזרע של הקדש, והיינו שנאסר בהנאה כשיעור הזרע, אך זה גופא קשה למה אינו נאסר כולו והלא כולו נגרם מהקדש[עא].

והמנחת ברוך (שם) כתב שלפי דרכו ביסוד החילוק בין הנגרם מאיסורי הנאה לנגרם מאיסורי אכילה, שאם כשכלה ונעשה עפר פקע איסורו הנגרם ממנו מותר, ואם אף כשכלה ונעשה עפר נשאר באיסורו הנגרם ממנו אסור, ולפי זה בהקדש אם יפקע דין ממון הקדש ממנו מותר בהנאה, שכל איסורו הוא משום ששייך לגבוה, וכמבואר בגמרא (חולין קלט.) שתרנגולת של הקדש שמרדה אם ע"י זה נעשית הפקר מותרת בהנאה, ומשום שכבר אינו ממון גבוה, ולפי זה הוא הדין אם זרע בשדה הדיוט כיון שהגידולים שייכים לבעל השדה פקע ממון הקדש מהם[עב], וכל שפקע הממון פקע איסורן, ומכל מקום פודה אותם בזמן זרעם כיון שנהנה מן ההקדש בשיעור זה, וצריך לשלם להקדש מה שנהנה[עג].

סא. אולם קשה מה הטעם להתיר גידולים מאין זרעו כלה הרי גדל מדבר האסור, והיוצא מן הטמא טמא, וכתב (שם סי' ה ענף ב) להוכיח מזה כשיטת הראשונים שגם בפעולות שונות שייך ההיתר של זה וזה גורם, ולכן כיון שהקרקע גם היא גורמת לגידולים ולא הזרע בלבד, לכן אין הגידולין נאסרים, וכן כתב הפרי יצחק (ח"א סי' טו). אך בשיטת התוס' עדיין יקשה שהרי דעתם שבפעולות שונות אין בו משום היתר של זה וזה גורם, ולדבריהם צריך לומר כמו שנתבאר לעיל מדברי האחרונים בכמה דרכים שבגידולים אין לאסור מדין היוצא מן הטמא.

סב. ויש לומר באופן נוסף כפי שהובא לעיל בהערה, שיש חילוק מחמת הגדר של 'נעשית מצותן' שכל שמצותו בשריפה צריך דווקא שריפה, ולא איבוד ופירור באופנים אחרים, שלא נעשית מצותן בכך.

סג. ובפרי יצחק (שם ד"ה ונראה) כתב לתמוה על דרך זו שהטעם של כהנא הוא משום שאפרן מותר, שהרי נחלקו גם בביצת עבודה זרה, וגבי עבודה זרה מבואר בגמרא (תמורה לד.) שאפרן אסור, וראה שם שביאר את הירושלמי שנחלקו בדין זה וזה גורם. ולדרכו השניה של הנחלת ברוך יתבארו שפיר דברי הירושלמי.

סד. וכתב הנחלת ברוך שלשיטת רוב הראשונים הנוטע אגוז של ערלה נחשב האגוז כגורם האסור, ומוכח לפי זה שהנשרפין שהרקיבו אפרן אסור, שאם לא כן מה הטעם שהאגוז דינו כגורם אסור.

סה. אמנם הרמ"א (יו"ד סי' קמב ס"ד) כתב שפת הנאפית באיסורי אכילה אפילו אבוקה כנגדו [שאין בזה את ההיתר של זה וזה גורם] מותר באכילה, ומקורו מדברי התוס' שהובא לעיל שכתבו כן, ולכאורה אין זה כמבואר בדבריו כאן שהנגרם מאיסורי אכילה אינו נאסר.

סו. וכתב לתמוה על שיטת רבינו יקר שביאר את הטעם שאסור לישראל להאכיל בהמתו כרשיני תרומה, משום שמתפטמת מן התרומה ואסור לישראל לאכול את הבהמה, והקשה המרדכי למה אנו אוכלים תרנגולין המתפטמים מן השרצים.

סז. וכתב הנחלת ברוך (סי' יח) שגם לפי מה שביאר שהטעם שגידולים מאיסורי אכילה מותרים, כיון שנוצרו אחר שהזרע כלה ופקע האיסור, גם לפי זה הדין עם הש"ך כיון שהבהמה מתגדלת רק אחרי שהאוכל נעשה פרש ופקע איסורו, אך ביד יהודה (יו"ד סי' ס סק"ג) כתב שאף באיסורי הנאה שאפרן מותר יש לאסור כשנתפטמה מהם, כיון שהבהמה לא הושבחה מן העפר שאם היתה אוכלת עפר לא היתה משביחה, ונחשב שהושבחה מהמאכל עצמו, והשיג על האחרונים שחילקו בין איסור שאפרו מותר לאיסור שאפרו אסור.

סח. אמרי בינה (סוף חלק חו"מ דף כט ד"ה ועי"ן), פרי יצחק (ח"א סי' טו ד"ה גם), נועם ירושלמי (תרומות פ"ט ה"ד) ומנחת ברוך (סי' כט ענף ב ד"ה ומה"ט).

סט. בענין זה האם מעשר שני חוץ לגבולין אסור בהנאה נחלקו בזה האחרונים, המהרי"ט (קידושין לח. ד"ה והוא) כתב שאינו אסור בהנאה, אך השאגת אריה (סי' צז ד"ה והשתא) כתב שמעשר שני אסור בהנאה, וראה במנחת ברוך (סי' לד) שהאריך בזה.

ע. ובמנחת ברוך (שם סי' כט) כתב שלפי המבואר בתוס' (ע"ז מט. ד"ה הא) שלחכמים גידולי איסור הנאה מותרים, לא קשה כיון שאפשר להעמיד את המשנה כדעת חכמים.

עא. כן העמיד בפרי יצחק (שם) את השאלה, ובאמרי בינה (שם) העמיד את השאלה באופן אחר, מה יועיל פדיון הרי אין ההקדש נעקר למפרע, ונמצא שלמעשה נהנה מזרע של הקדש, ולעיל [בפרק ב' שדן בגדר וטעם האיסור] הובא נידון זה מהאבני מילואים (שו"ת סי' ו) שנחלק בענין זה עם האחרונים.

עב. וכתב שכן הוא הדין בהדיוט אם זרע אחד בשדה חבירו הגידולים שייכים לבעל השדה ואינם של הזורע, והוכיח כן מהסוגיא (ב"מ קא.) גבי שטף נהר זיתיו, שהגידולים שייכים לבעל השדה. ובחזון איש (יו"ד סי' נט ס"ק יט ד"ה ולכאורה) כתב כדבריו בביאור הדין של גידולי הקדש. אך בפרי יצחק (שם ד"ה ונראה) כתב להוכיח מדברי התוס' (ר"ה יג. ד"ה ולא) שכתבו על המבואר שם שכאשר נכנסו ישראל לארץ היה הקציר של עכו"ם, ואף שבגמרא (ע"ז נג.) מבואר שארץ ישראל מוחזקת היא לאבותינו גם עוד לפני שנכנסו לארץ, מכל מקום יש להם לעכו"ם במה שזרעו, ומוכח מדברי התוס' שלבעל הזרע יש שותפות בגידולים. אכן המנחת ברוך (שם ענף ג ד"ה והנה) הביא ראיה זו ודחה שאף שארץ ישראל מוחזקת היא לאבותינו, מכל מקום ניתנה לעכו"ם שיזרעו ויקצרו עד שעה שנכבשה הארץ, וכל מה שזרעו קודם הכיבוש הכל היה שייך להם לבדם, וראה עוד בחזון איש (יו"ד סי' ס סק"ז ד"ה ר"ה) במה שכתב בביאור דברי התוס' למה היה הקציר של העכו"ם.

עג. עוד מבואר באחרונים (שם) שלשיטת רש"י (ע"ז מט. ד"ה והברייך) שההיתר של זה וזה גורם הוא גם בשתי פעולות נפרדות, יש לומר שמטעם זה אין גידולי הקדש נאסרים מדין זה וזה גורם מותר. אך אין זה ברור ויתכן שבהקדש אין היתר של זה וזה גורם, ויתבאר במערכה בענין זה וזה גורם.

מערכה כא

איסורי הנאה הנקברים והנשרפים

א. החייבים קבורה או שריפה ואם הוא מן התורה או מדרבנן / **ב.** דין אפר חמץ וגדר חיוב שריפתו / **ג.** גדר הנאה הנגרמת מאיסורי הנאה / **ד.** נעשית מצותו

א. החייבים קבורה או שריפה ואם הוא מן התורה או מדרבנן

פתיחה **שנינו** (תמורה לג:) ואלו הן הנקברים קדשים שהפילה יקברו הפילה שליא תקבר ושור הנסקל ועגלה ערופה וצפרי מצורע ושיער נזיר ופטר חמור ובשר בחלב וחולין שנשחטו בעזרה רבי שמעון אומר חולין שנשחטו בעזרה ישרפו וכן חיה שנשחטה בעזרה ואלו הן הנשרפים חמץ בפסח ישרף ותרומה טמאה והערלה וכלאי הכרם את שדרכן לשרוף ואת שדרכן להקבר יקבר ומדליקים בפת ובשמן של תרומה כל הקדשים שנשחטו חוץ לזמנן וחוץ למקומן הרי אלו ישרפו. ובגמרא אמרו שכל הנקברים אפרן אסור והנשרפים אפרן מותר, ולפנינו יתברר אם חיוב האיבוד באיסורי הנאה הוא דאורייתא או שמא אינו אלא מדרבנן, גם יבואר אם צורת האיבוד של שריפה או קבורה הוא דאורייתא, כמו כן יבואר טעם מה שהנשרפים אפרן מותר מה שאין כן בנקברים, ויבואר בזה עוד דין נעשית מצותו שאין מועלים בו והקשרו לאיבוד איסורי הנאה.

אהח 19/06/2018

אם חיוב קבורה מן התורה או מדרבנן

כתב הרמב"ם (פירוש המשנה שם) 'והקבלה בידינו לקבור אותה' ומבואר שמה שיש דין לקבור איסורי הנאה הוא דין שנתקבל מפי הקבלה. אמנם בפני יהושע (שו"ת, או"ח סי' יב) כתב 'ועוד קשה לי דעל כרחך קבורה באיסורי הנאה אינה דאורייתא אלא חומרא דרבנן כדי שלא יבא לידי תקלה ולא שמצוותו בכך'.

אמנם באמת בגמרא מבואר הטעם שהנקברים לא ישרפו שהוא משום שאם ישרפם יבוא ליהנות מאפרן ואפרן אסור, וכן כתב הרמב"ם עצמו בפירוש המשנה (שם). ובהכרח צריך לומר שמה שכתב הרמב"ם שמה שאיסורי הנאה נקברים הוא מדברי קבלה, אין כוונתו שעצם מה שחייבים שריפה הוא מדברי קבלה, אלא שמדברי קבלה לא למדו אלא שחייבים איבוד מלבד מה שאסורים בהנאה ולא די שלא יהנה מהם אבל יניחם בביתו, אבל מדרבנן למדו שהנקברים אסור לשרפן כדי שלא יבואו לידי תקלה ויהנו מאפרן. וברמב"ם (טומאת צרעת פי"א ה"א) כתב 'ומביא שתי צפרים וכו' וחופר וקובר הציפור השחוטה בפניו ודבר זה קבלה מפי השמועה'. ואף על פי שכל איסורי הנאה קבורתם מדברי קבלה ומה הזכירו הרמב"ם בזה יותר משאר מקומות, כבר כתב הקרית ספר (שם) שמה שכתב הרמב"ם שהוא נלמד מדברי קבלה היינו על מה שחייבים לקבור אותה בפניו, אבל עצם הדין מבואר בגמרא (תמורה לג:) וכשאר איסורי הנאה.

דברי רש"י בזה וביאור טעמו

והנה כתב רש"י (תמורה לד. ד"ה כל הנקברין) שהטעם שהנקברין לא ישרפו, שמא יבוא ליהנות מהם שאינו אלא משום גזירה. ומשמע שמדאורייתא אין מצוה בקבורה אלא משום תקלה שמא יהנו מהם. והקשו הרעק"א (גליון הש"ס שם) והמנחת חינוך (מצוה קמו אות יז) למה הוצרך רש"י לטעם זה, והלא פשוט שלא יקבור את הנשרפין כיון שמצותו בשריפה ולא יבטל מצותו.

שיטת הפרי מגדים שלדעת רש"י חיוב שריפה דרבנן

ובפרי מגדים (או"ח א"א סי' תמה אות א) כתב ליישב שאולי שיטת רש"י שערלה וכלאי הכרם ושאר איסורי הנאה שנשנו במשנה, יתכן שמן התורה די בקבורה ואין צריכים שריפה ורק מדרבנן נתנו בהם חיוב שריפה. והביא יסוד לדבריו שהרי במשנה שנינו גם תרומה טמאה, ובתרומה טמאה כתב רש"י (שבת כה. ד"ה מצוה) שאין דינה דווקא בשריפה מן התורה. וכן כתב בתחילה בבנין ציון (שו"ת, ח"א סק"א). אכן התוספות (שבת שם ד"ה כך) תמהו על רש"י ממה ששנינו שהוא בשריפה, ומבואר שסברו שהוא מן התורה.

ביאור הבנין ציון בדברי המשנה את שדרכו לשרוף ישרף עפ"י דברי רש"י

ובבנין ציון (שם) כתב עוד בדעת רש"י כדברי הפרי מגדים שכוונת רש"י לערלה וכלאי הכרם שאין מצוה מן התורה לשרפם, ומה שנאמר 'פן תוקד אש' הוא על אכילה והנאה ולא על חיוב שריפה. ולפי זה ביאר מה שפירש רש"י במשנה (תמורה לג:) על מה ששנינו את שדרכו לשרוף ישרוף ואת שדרכו לקבור יקבר, שהוא על ערלה וכלאי הכרם ולא על חמץ בפסח, שבחמץ בפסח שיש מצוה בשריפתו הרי הוא מחויב לשרוף גם מה שאין דרכו בכך, מה שאין כן ערלה וכלאי הכרם שאין מצותן בזה אלא משום תקלה, שבזה אינו מחויב לשרוף אלא מה שדרכו בכך. ובזה נתן טעם למה ששנתה המשנה דין חמץ בפסח שהוא בשריפה בפני עצמו ולא יחד עם שאר הנשרפין, והוא משום שהוא מחויב בשריפה מעיקר הדין.

שיטת מהר"י אסד שדברי רש"י רק בערלה

ובשו"ת מהר"י אסד (יו"ד סי' שנא) כתב שכוונת רש"י רק על ערלה והוא משום שסבר שערלה לא הוקשה לכלאי הכרם שנאמר בהם שריפה, ומשום כך אין דינה בשריפה אלא משום תקלה שמא יבוא ליהנות מהם[א]. ועיין להלן בביאור חיוב שריפה בערלה.

מחלוקת הראשונים בחיוב שריפת תרומה טמאה

והנה הובאו לעיל דברי רש"י בשבת (כה. ד"ה מצוה) שחיוב שריפה בתרומה טמאה אינו דאורייתא אלא מדרבנן. אכן נחלקו שם ב' הפירושים שהביא שם, וכך נקט בפירושו השני, אבל בפירוש הראשון שם כתב שחיוב שריפת תרומה טמאה הוא משום שהיא דומה לקודש, ונראה בדבריו אלו שהוא חיוב מדאורייתא. והנה התוספות (שם ד"ה כך) הקשו על רש"י שלטעמו השני שהוא משום תקלה נראה שאין צריך דווקא ביעור אלא הוא הדין בכל ביעור, ותמהו ממה ששנינו (תמורה לג:) שתרומה טמאה היא מהנשרפים, ולכן כתבו שגם אם היא מדרבנן חיובה בשריפה דווקא והוא משום שהיא דומה להקדש לכן חייבו חכמים שביעורה יהיה דווקא בשריפה.

עוד כתבו שם, שיתכן שחיוב שריפתה הוא מן התורה ממה שקראת לה התורה קודש. וכן כתב הרמב"ן (שבת כד: ד"ה מנה"מ) שאפשר שחיוב שריפתה מן התורה ממה שקראה לה התורה קודש והיא בכלל 'בקדש באש תשרף'. וכן נראה מדברי התוספות (סוכה לה. ד"ה לפי) שהוא מצווה לשורפה, ונראה מדבריהם שהוא מן התורה.

שיטת תוספות ישנים שעגלה ערופה בקבורה מן התורה

אמנם מצינו ודאי באחד מהשנויים במשנה שחיוב קבורתו הוא מן התורה לכאורה, והיא עגלה ערופה, וכן כתבו התוספות ישנים (יומא ס. ד"ה עגלה ערופה) שממה שאמרה תורה וערפו שם למדו שם תהא קבורתו.

קושיית המנחת חינוך מדברי התוספות שנראה שהוא דאורייתא

אלא שהמנחת חינוך (מצוה קמו אות ה) כתב שממה ששנינו במשנה שעגלה ערופה דינה בקבורה והנקברין אפרן אסור, ולפי מה שכתבו התוספות (תמורה לג: ד"ה הנשרפין) שטעם מה שהנשרפין אפרן מותר הוא משום שנעשית מצותן, הרי שגם הנקברין שחיוב קבורתם מפורש בתורה יהיה אפרן מותר לאחר קבורה שהרי נעשית מצותן.

וכתב לחדש, שיתכן שמה שלמדו מהמקרא אינו חיוב קבורה באותו מקום אלא שיניחו שם ולא יהנה ממנו, אלא שכיון שדינה בקבורה נקטה הגמרא שם לשון 'שם תהא קבורתה' אבל מעיקר הילפותא לא למדו שהיא בחיוב קבורה[ב].

חיוב קבורה בבשר בחלב

והנה בחיוב קבורה של בשר בחלב נראה מדברי התוספות (ע"ז לב. ד"ה והא הכא) שהוא חיוב דאורייתא, והוא ממה שאחר שהאריכו לדון אם בכלי שנבלע בו עבודה זרה מותר להשתמש בו או לא בדבר יבש משום רוצה בקיומו, וכתבו שרבינו תם מתיר בזה, כתבו עוד, שמזה מתיר רבינו תם בקדירות שבלעו בשר וחלב על ידי בישול שמותר להשתמש בהם בדבר יבש. ומבואר מדבריהם שיש איסור של רוצה בקיומו בבשר וחלב. ובחתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' צח) כתב, שלולא דברי התוספות היה אומר שאין דמיון בין איסור עבודה זרה לבין איסור בשר בחלב, ובאיסור בשר וחלב אין כלל איסור של רוצה בקיומו, שאיסור רוצה בקיומו אינו שייך אלא באיסורים שמצוה

א. אלא שצריך עיון מדברי רש"י עצמו (שם ד"ה כלאי הכרם) שכתב שערלה נלמדת מכלאי הכרם שחיובה בשריפה, ומבואר שאין זה רק משום טעם זה אלא מעיקר הדין והוא נלמד מכלאי הכרם.

ב. והנה במשנה שנינו שיער נזיר בכלל הנקברין, ובהכרח מדובר בשיער נזיר טמא שהוא בקבורה ולא בשיער נזיר טהור שהוא נשרף תחת הדוד של שלמים וכמו שלמדו בגמרא, ופלא שבשיטה מקובצת (הגהות וציונים תמורה לג: אות ז) כתב שהנידון בשיער נזיר טהור.

לבערם מן העולם כמו עבודה זרה וחמץ בפסח, אבל בבשר בחלב אין שום מצוה לבערו מן העולם ויכול להשאר באיסורו כל ימיו אם לא יבוא ליהנות ממנו, ורק מדרבנן צריך גניזה שמא יהנה ממנו, ומה שקראו לו מהנקברין במשנה (תמורה לג:), לא משום שיש מצוה לקברו אלא שכך דינו. אמנם יתכן שתוספות סברו שיש איסור רוצה בקיומו בבשר בחלב משום שסברו שחיוב קבורתו הוא מדברי קבלה כמו שמשמע בדברי הרמב"ם, וצ"ע[ג].

אהח 19/06/2018

חיוב שריפה בערלה וטעם שלא הוזכר בפוסקים

הנה בבית הלל (יו"ד סי' רצד) תמה בטעם מה שלא הזכירו הטור והשולחן ערוך שיש חיוב לשרוף ערלה אף על פי שהוא מוזכרת במשנה (תמורה לג:) בין הנשרפים. וכן פירש רש"י (שם) שערלה מהנשרפים היא ממה שנאמר 'פן תקדש' ודרשו פן תוקד אש שלמדו שכלאי הכרם בשריפה והוקשה ערלה לכלאי הכרם. וכן כתבו שם התוספות כדברי רש"י. ואם כן תמוה מה שלא הזכירו הפוסקים שיש חיוב לשרוף ערלה, כמו שכתבו שיש חיוב לשרוף כלאי הכרם.

דברי האחרונים שאין חיוב שריפה בערלה

ואכן המהרש"ם (שו"ת, ח"א סי' נד) ומהר"ם שיק (או"ח סי' רח) הוציאו מזה שאין חיוב לשרוף ערלה. וכן כתב בחתם סופר (שו"ת, או"ח סי' קפ, יו"ד סי' רפו), וכתב שאף שמתוספות משמע שיש מצות עשה לשרוף ערלה, מכל מקום לא נראה שהוא חיוב לבער אלא שאם מבערו באש עושה בזה מצוה, שהרי הרמב"ם בהלכות ערלה וכן השולחן ערוך לא הזכירו שיש חיוב לשרוף הערלה, ורק בהלכות פסולי המוקדשין כתב הרמב"ם שערלה היא מהנשרפים. עוד כתב, שלא ראה רבותיו שנזהרים לשרוף הערלה, ולא נראה לחלק בין ערלה בחו"ל לערלה בארץ ישראל[ד].

שריפה במשקים של תרומה ונסכים

קושיית הרעק"א למה הוצרך רש"י לטעם תקלה הלא חיובם בשריפה נלמד מפסוק

הנה בטעם שהנשרפים לא יקברו כתב רש"י (תמורה לד. ד"ה כל הנקברין) שהוא משום שמא ימצא אותו אדם ויאכל אותם, וכן כתב הרע"ב (תמורה פ"ז מ"ו). והקשה הרעק"א (תוס' על המשניות תמורה פ"ז מ"ו אות יז, ושו"ת ח"א סי' קמד), למה הוצרך לטעם של חשש תקלה, הלא הנשרפין נלמדים מפסוק שהם חייבים שריפה ואם כן מטעם זה אין לו לקברם, ואפילו לזרות לרוח באופן שאין חשש תקלה שמא ימצאם אחר ויאכלם גם אסור כיון שדינם בשריפה.

ביאור האחרונים שדברי רש"י לענין תרומה ולשיטתו בזה

ובנימוקי הגרי"ב (גליון המשניות תמורה פ"ז מ"ו) כתב שכל דברי רש"י אינם אלא לענין תרומה טמאה שאין דינה בשריפה דווקא אלא שהוא לשיטתו בגמרא בשבת (כה. ד"ה מצוה) שחיוב מצות שריפת תרומה טמאה הוא משום חשש תקלה, והתוספות שם הקשו על רש"י ממה ששנינו כאן שתרומה היא בכלל הנשרפין ולפי דברי רש"י יועיל גם כל כילוי אחר ואין צריך דווקא שריפה, ולכך כתב רש"י כאן שהוא משום תקלה שמא ימצאם אדם אחר ויאכלם.

שיטת התוספות ששריפת תרומה בשריפה דווקא

אמנם התוספות (שבת כה. ד"ה כן) נראה דדעתם שכילוי תרומה טמאה הוא דווקא בשריפה ומשום שדומיא דהקדש היא, ונסתפקו שם אם הוא מדאורייתא ממה שנקראה קודש, או שמדרבנן דימוה להקדש. וכן כתבו (שם כד: ד"ה לפי) בשם הריב"א.

ביאור דברי רש"י שאת שדרכו להקבר היינו במשקים

והנה במשנה אמרו את שדרכן לשרוף ישרף ואת שדרכו להקבר יקבר, וכתב רש"י (ד"ה את שדרכן) שדין זה נאמר על ערלה וכלאי הכרם, ואת שדרכן להשרף היינו אוכלים, ודרכן להקבר היינו משקין. וכתב הרש"ש (ברש"י שם), שמה שכתב רש"י שדין זה נאמר על ערלה וכלאי הכרם לא נאמר בהם בפירוש אזי גם המשקין טעונים שריפה. אבל ערלה וכלאי הכרם לא נאמר בהם בפירוש באש תשרופו, רק למדוהו ממה שנאמר 'פן תקדש' שדרשוהו פן תוקד אש[ה]. ועל פי זה הקשה הרש"ש לדעת התוספות הנ"ל לפי הצד ששריפה בתרומה טמאה מן התורה, אם כן איך התירו זילוף (פסחים כ:), הרי לתוספות מה שהוא צריך שריפה הוא מן התורה שהוא נלמד מקדשים, ובקדשים אפילו משקים טעונים שריפה כמבואר גבי נסכים שנטמאו שהם טעונים שריפה.

ביאור הקהלות יעקב שמשקים אינם בכלל שריפה

וכתב הקהלות יעקב (תמורה סי' טו), שצריך לומר שבאמת יין ושאר משקים אינם בני שריפה כלל שהרי אין האש נאחזת בהם ושורפתן [וכן מבואר בגמרא ביומא (כא:) שאש שלנו אוכלת ואינה שותה], רק החום מייבש המשקין ונעשין הבל ומתבטלים באוויר וממילא אין בהם דין שריפה כלל שהרי לא שייך בהם מציאות של שריפה, אלא שעל כל פנים נשאר בהם דין ביעור מן העולם, שבמצות שריפה ישנם ב' חלקים א. לבער מן העולם. ב. שהביעור יהיה על ידי שריפה. ונהי שאין במשקים חלק זה שהביעור יהיה על ידי שריפה אבל מכל מקום יש בהם חלק זה שהם טעונים ביעור. וזה מה שאמרו שערלה וכלאי הכרם משקין שלהם בקבורה שעל ידי קבורה הם מתבטלים ונבלעים בקרקע וזה הוא ביעורם, ומה שאמרו בגמרא בזבחים (צב.) שיין של קדשים נשרף על גבי המערכה יתכן שאין זה מדין שריפה אלא מדין ביעור, רק שלא מצינו בקדשים ביעור אלא על ידי מדורות האש, שכיון שמבואר שם ששריפתו צריכה להיות בעזרה והעזרה מרוצפת אבנים היא, הרי שאם ישפכנו על גבי קרקע לא יספג בקרקע ויתבטל אלא יתערב עם שאר משקין שבעזרה ויצאו באמה לנחל קדרון, ואין זה ביעור בקודש שהוא צריך להיות בעזרה, ומשום כך אי אפשר לעשות הביעור הזה רק על ידי האש. ומשום כך בתרומה טמאה שאין בה דין 'בקודש' שביעורה יהיה בקודש דווקא, משום כך שייך בה זילוף כדי לבערה, שכשמזלפה במקום שראוי להבלע די בזה, ומשום כך גם מותר ליהנות ממנה בעת ביעורה שביעורה דינו כשריפה שדבר הנשרף מותר ליהנות ממנו בשעת שריפתו.

בגמרא משמע שמשקים בכלל שריפה

אלא שהקשה על זה ממה שאמרו (זבחים צב.) 'נסכים שנטמאו עושה להם מערכה בפני עצמן ושורפן' והלשון שורפן משמעותו שאין זה ביעור בעלמא אלא מקיים בו מצות שריפה, וכתב שם שאולי הגמרא נקטה לשון זה אגב מנחות שהוזכרו שם שהם בשריפה.

דין אפר אבנים ובגדים המנוגעים

דין אפר אבנים המנוגעות

כתב הרמב"ם (טומאת צרעת פט"ז ה"א) 'בית המנוגע אב מאבות הטומאות כל הנוגע בו נטמא וכו' וכולן אסורים בהנאה ואם שרפן ועשה מהן סיד הרי זה אסור בהנאה שנאמר 'צרעת ממארת' תן בו מארה ואל תהנה בו'. ומקור דברי הרמב"ם הוא מירושלמי (ערלה פ"ג ה"ג) שמבואר שם 'אבנים מנוגעות שעשה אותן סיד אית תני עלו מטומאתן ואית תני לא עלו מטומאתן. מאן דתני עלו מטומאתן הרי אלו מותרות, ומאן דתני לא עלו מטומאתן הרי אלו אסורות, ודחו שם שאפילו למ"ד עלו מטומאתן הרי אלו אסורות דכתיב צרעת ממארת, תו בו מארה ואל תהנה בו'. ומבואר שחלוק דין איסורי הנאה מדין טומאה, ובפשיטות הביאור במה שחלוק דין איסורי הנאה מדין הטומאה הוא משום שדין הטמאה תלוי בשם אבנים וכל שנעשו לסיד פקע מהם שם אבנים מנוגעות ושוב אינם מטמאים, אבל איסורי הנאה הוא דין בחפצא שחל בו איסור הנאה וככל איסורי הנאה הנקברים שאפרן אסור.

דין אפר בגדים המנוגעים

והנה במשנה למלך (טומאת צרעת שם) כתב שיש להסתפק בבגדים המנוגעים אם אפרן אסור בהנאה כמו בתים שאסורים בהנאה גם אחר ששרפן ועשאן סיד או לא. ובמנחת חינוך (מצוה קעב אות ה) כתב בפשיטות שבגדים המנוגעים אפרן מותר בהנאה, שהרי שנינו (תמורה לג:) שכל הנשרפין אפרן מותר, וכיון שבגדים מנוגעים בכלל הנשרפין הם ממילא אפרן מותר, ורק

ג. והנה מה שמבואר בחתם סופר שמדברי התוספות (תמורה לד.) במה שביארו שטעם מה שהנשרפים אפרן מותר הוא משום שנעשית מצותן, וכל דבר שנעשית מצותו פקע איסורו, וכתב בזה שאין זה רק במקום שהמצוה היא חיובית אלא גם בכגון ערלה שאינו חייב לשורפה אלא שאם שורפה מקיים בזה מצוה. כן מבואר בריטב"א (סוכה לה. ד"ה והנכון) לגבי דין כתותי מכתת שיעורא בלולב שכתב 'ומשום הכי תני לה במתניתין כל חד באפי נפשיה, של אשירה ושל עיר הנדחת פסול, של ערלה פסול, של תרומה טמאה פסול, דהיינו של אשירה ושל עיר הנדחת חייב בשריפה, ושל ערלה אינו בחיוב שריפה אבל עומד לכך ואי אפשר ליהנות בשריפתו, ומשום הכי פליג להו בתלתא בבי אף על גב דטעמא דכולהו משום דכתותי מכתת שיעורא'. ומבואר לכאורה בדברי הריטב"א שאף על פי שאין חיוב לשרוף, מכל מקום הוא נקרא עומד לשרוף, וככל הנראה כוונתו למה שמבואר בדברי החתם סופר הנ"ל שיש על כל פנים מצוה לשרוף, ומשום כך הוא נחשב לנעשית מצותו וכמו שביאר החתם סופר בדברי התוספות.

ד. ובפני יהושע (ברכות לו.) והביאו המנחת חינוך (מצוה רמו ד"ה ודע) כתב שיש לחלק בין ערלת חוצה לארץ לערלת ארץ ישראל לענין שריפה. ובשו"ת מהר"ם שיק (שם) חילק בזה גם, ותמה על החתם סופר שלא חילק בזה, ובאמת שהוא ציין רק לדברי החתם סופר ביו"ד (שם) ולא הביא דברי החתם סופר באו"ח שעמד בזה ובכל אופן לא ראה לחלק בזה.

ה. ובקהלות יעקב (תמורה סי' טו) העיר על דבריו אלו שהרי מסתמא מה שדרשו בו פן תוקד אש היינו כמו שנאמר בו בפירוש אש.

אבנים המנוגעות כיון שאינם בשריפה אפרן אסור. ולפי"ד כתבו האחרונים שמבואר מה שהרמב"ם לא הזכיר אלא אבנים המנוגעות שאסורות לאחר שריפה ובבגדים לא הזכיר שאסורות לאחר שריפה.

איצר החכמים

אלא שהקשו על דברי המנחת חינוך ממה ששנינו בתוספתא (ערלה פ"א ה"ד) שאפר בגדים שנתנגעו ועפר בגדים שנתנגעו אסורים בהנאה, הרי מבואר שגם אפר בגדים בכלל איסורי הנאה הוא. ומקור איסור אפר בגדים כתב המנחת ביכורים (תוספתא שם) שהוא נלמד מעבודה זרה שלמדו בו נתיצה נתיצה מעבודה זרה שאפרו אסור. ובביאור דבריו כתבו האחרונים שהוא ממה שמבואר בירושלמי (ערלה פ"ג) שהקשו למ"ד שאבנים מנוגעות שעשאן סיד אסורות, ממה שאמר ר' אבהו אר"י כל הנשרפין אפרן מותר חוץ מאפר עבודה זרה, והרי אפר הבית אינו בא מחמת עבודה זרה, ואם כן מכח מה הוא אסור, ותירצו שמשום מה שכתבה בו התורה 'נתיצה' לכן הוא אסור, ובביאור הגר"א (שם) ופני משה (שם) ביארו שלמדוהו מעבודה זרה שאפרו אסור. הרי מבואר בדברי הירושלמי שאפר בית המנוגע מעיקר הדין היה צריך להיות מותר כשאר הנשרפין אלא שלמדו מעבודה זרה שהוא אסור, ושאין בזה היתר של נעשית מצותו, שהרי איסורי הנאה של בגדים ובית המנוגע למדו מפסוק אחד של צרעת ממארת ודין אחד להם.

קושיית האחרונים על דברי המנחת חינוך

19/06/2018 אהח

ב. דין אפר חמץ וגדר חיוב שריפתו

בסוגיא בפסחים (כא. כז:) נחלקו רבי יהודה וחכמים בדין ביעור חמץ, וכך שנינו שם 'רבי יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכמים אומרים אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים'. ובפשיטות לפי גירסא זו בדברי חכמים 'אף מפרר' וכו' נראה שחכמים לא באו לחלוק על רבי יהודה שלא מועיל ביעור חמץ בשריפה, אלא באו לתת אופני ביעור נוספים שהם מפרר וזורה לרוח או מטיל לים.

מחלוקת הראשונים אם חמץ בפסח לרבנן רק בשריפה או גם בשאר איבוד

וכן נראה מדברי הרמב"ן (פסחים ב. ד"ה וכן מה) שכתב שם בתוך דבריו 'נמצאת אומר שלשה מיני ביעור הן שאמרה תורה שלא יראה חמץ שלנו ברשותינו לפיכך ביערו מן העולם כגון בשריפה או שאבדו לגמרי זהו מעולה שבהן, ביטלו בדיבור בלבד נמי יצא' וכו'. והרי שגם לדעת חכמים שיש אופני ביעור נוספים כלל גם שריפה.

ויש בזה נפקא מינה גדולה, שהנה נחלקו הראשונים אם הלכה כרבי יהודה או כחכמים, ובתוספות (פסחים כז: ד"ה אין) הוכיחו שהלכה כרבי יהודה ממה שסתם לנו התנא כמותו במסכת תמורה. וכוונתם למה ששנינו (תמורה לג:) 'ואלו הן הנשרפין, חמץ בפסח' וכו', וממה שמנה התנא חמץ בפסח בין הנשרפים משמע שהלכה כרבי יהודה שביעור חמץ בשריפה. אלא שבפשטות לפי מה שמצינו ברמב"ן (שם) שגם לדעת חכמים ביעור חמץ בשריפה ואף הוא מכלל הדרגה המעולה שבביעור, הרי שאין ראיה מסתימת התנא בתמורה, שהרי גם לדעת חכמים חמץ הוא מהנשרפים.

נפקא מינה ממחלוקת זו אם הלכה כר"י או כחכמים

ובטור (או"ח סי' תמה) הביא מחלוקת רבי יהודה וחכמים להלכה, והביא שרש"י ובספר המצוות פסקו כרבי יהודה שמצוותו בשריפה, והגאונים, רמב"ם ובעל העיטור פסקו כחכמים, היינו שמועיל גם באופן שיפרר ויזרוק לים וכו'. וכתב שם עוד שלענין ליהנות מאפרו לאחר שנשרף הוא תלוי במחלוקת רבי יהודה וחכמים, שלרבי יהודה מותר להשתמש באפרו כמו ששנינו (תמורה לד.) כל הנשרפין אפרן מותר, ולרבנן אסור משום ששנינו (שם) עוד שהנקברין אפרן אסור.

דברי הטור שאם מותר להשתמש באפר חמץ תלוי בר"י וחכמים

ובשולחן ערוך (או"ח סי' תמה ס"א) כתב להלכה כרבנן וכתב ששורפו או מפררו וזורה לרוח או זורקו לים. אלא שהמגן אברהם (שם) תמה, שכיון שקיי"ל (שם) שכל הנקברין לא ישרפו משום חשש שמא יבוא ליהנות באפרן, וכיון שחכמים סברו שביעור חמץ הוא מן הנקברין וכמו שכתב הטור, כיצד רשאי לשורפן, הלא קיי"ל (שם) שהנקברין לא ישרפו שמא יבוא ליהנות מהם.

דברי השו"ע שרשאי לשרוף לחכמים וקושיית המגן אברהם

ועיין שם שתמה עוד על מה שפסק הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"א) שאפרו אסור, ומכל מקום פסק (שם) שמותר לשורפו. ובפסולי המוקדשין (פי"ט ה"ד) כתב שכל הנקברין לא ישרפו שאע"פ שהוא מחמיר בשריפתן הוא מיקל באפרן. ומשום כך פירש שכוונתו במה שכתב שלא ישרפו לא שינהג בו מנהג נשרפין אלא שיקבור הפחמים[ו].

סתירת הפסקים ברמב"ם

ובשאגת אריה (סי' פז) הקשה עוד, שלרבנן שסברו שכל דין שסופו להקל אינו דין, למה אמרו בגמרא שלרבי יהודה יצא קולא ממה שמצריך שריפה שאם לא ימצא עצים יהא יושב ודומם וכו' שהוא מילתא דלא שכיחא, הלא לעולם יש קולא בדבריו לענין אפרו שהרי הנשרפין אפרן מותר והנקברין אפרן אסור.

קושיית השאגת אריה דנמצא קולא לר"י לענין אפרו

עוד יש להעיר, שהנה מקור דינו של רבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה מבואר במקור חיים (סי' תמה סק"ג) שהוא דווקא בפסח עצמו שיש כרת ולאו של בל יראה ואזי הוא דומה לנותר, אבל קודם ליל ט"ו שעדיין אין כרת ובל יראה אין מצותו בשריפה מדאורייתא. והנה זה פשוט שמה שקיי"ל שהנשרפין אפרן מותר הוא משום שמצותן בשריפה, ובלא חיוב שריפה לא היה הדין שאפרן מותר, ואם כן נמצא תמוה שקודם ליל ט"ו כיון שעדיין אין מצותן בשריפה אם שרפן עדיין אינו מותר באפרן, כמו שאר איסורי הנאה שאפרן אסור משום שהם בקבורה, אבל בפסח אפרן מותר משום שמצותו בשריפה, ומסברא היה נראה איפכא.

עוד קשה שנמצא קודם הפסח חמור מפסח

וכעין זה הקשה בעמודי אור (שו"ת, סי' כו עמ' כה בהג"ה) לענין חמץ לאחר הפסח, שלרבי יהודה שמצותו בשריפה נמצא שלאחר הפסח אסור בהנאה משום שאין מצותו בשריפה אלא בפסח שיש בו חיוב תשביתו ואזי יהיה אפרו כשאר איסורי הנאה לאחר הפסח, והוא פלא שיהיה חמץ לאחר זמנו חמור מחמץ בזמנו[ז]. והקשה עוד, שגם לדידן שחמץ נוקשה אסור בלאו מן התורה, ומכל מקום סברו כמה פוסקים בשיטת רבינו תם שאין בו בל יראה, משום שלא נתרבה לבל יראה, ואם כן אין בו דין שריפה ואפרו יהיה אסור, ואילו חמץ גמור שהוא בשריפה יהיה אפרו מותר.

קושיית העמודי אור שנמצא לאחר הפסח חמור מפסח

אמנם הפוסקים לא הזכירו שצריך לקברם לאחר שריפה, ומשמע שאין צורך לקבור החמץ לאחר השריפה לדעת חכמים. ואכן קושייתו של המגן אברהם היא כפי הנראה מדבריו שהיא לפי מה שכתב הטור (שם) שחמץ בפסח הוא מן הנקברים שאפרן אסור, ומשום כך הוקשה לו סתירת דברי הרמב"ם.

יסודו של האבני מילואים באפר חמץ לדעת חכמים

אמנם האבני מילואים (שו"ת, סי' יט)[ח] כתב שלא כמו שכתב הטור, אלא אף לחכמים שאין החמץ בשריפה דווקא, מכל מקום אפרן מותר ואין לו דין הנקברין שבכל מקום, שטעם מה שהנשרפין אפרן מותר, כתבו התוספות (תמורה לג: ד"ה הנשרפין) שהוא משום שכיון שנשרפו נעשית מצותן שהרי לדעת חכמים ביעור חמץ גם בשריפה הוא, ואין לך דבר שנעשית מצותו ומועלים בו, וכמו כן באיסורי הנאה כיון שנעשית מצותו לשרפו מן העולם שוב לא שייך בו איסור מצד איסורי הנאה שבו.

במחצית השקל (שם סק"א) כתב שהמגן אברהם אמר כן בדעת חכמים במשנה (תמורה לג:) שמה שאמרו כל הנקברים לא ישרפו, אין כוונתם שלא יעשו בהם מעשה שריפה משום גזירה, אלא שגם אם שורף את הנקברין אפרן אסור.

ביאור דברי המגן אברהם שלא גזרו בחמץ שמא יבוא ליהנות מהאפר

אכן בפרי מגדים (א"א שם סק"א) כתב שאף המגן אברהם מודה שכוונת המשנה היא שלא יעשה מעשה שריפה בנקברים משום גזירה שמא יבוא ליהנות מאפרן, אלא שכוונתו לפרש לדעת הרמב"ם (שם) שמה שכתב שכל הנקברין לא ישרפו היינו רק שאם שורפן לא ינהג בהם מנהג שריפה, אבל הרמב"ם פסק כדעת רבי יהודה שאמר שהנקברים יכולים להשרף, ולעולם לדעת חכמים אינו יכול לשרוף הנקברים שמא יבוא ליהנות באפרן[ט].

ולפי זה יישבו הרעק"א (שו"ת, מהדו"ק סי' קפח) ובמגן האלף (סי' תמה סק"א) קושיית השאגת אריה שלפי הנ"ל רבנן לא יכלו להקשות על רבי יהודה שהקל וחומר שלו אתי לידי קולא מצד שאם חמץ הוא מהנקברים אפרו אסור ואם הוא מהנשרפין אפרו מותר, שזה אינו, שהרי אליבא דרבי יהודה אין זה

יישוב לפי הנ"ל לקושיית השאגת אריה

ו. **וכתב** המגן אברהם שאפשר בכוונתו שמה שאמר שלא ישרפו היינו שלא ינהג בהם דין נשרפין שיהיה מותר ליהנות מאפרן, אבל אם רצו לשורפו ולא ליהנות מאפרו מותר, ולא גזרו שמא יהנה באפרו. והביא שכן היא משמעות דברי מהרי"ל שכתב 'ששורפו וקובר הפחמין', והיינו כנ"ל לכאורה שמותר לשורפן אבל מכל מקום לא ינהג בהם מנהג נשרפים אלא מנהג נקברים שאסור ליהנות מאפרן.

ז. **ובאמת** כן כתב החזון איש (או"ח סי' קיח סק"ז) שלמ"ד חמץ לאחר הפסח אסור בהנאה מן התורה מכל מקום כיון שלא נאמר בו דין תשביתו, אם שרפו אפרו יהיה אסור, משום שאין בו דין השבתה לאחר הפסח והרי הוא כשאר איסורי הנאה הנקברין שאפרן אסור.

ח. **וכן** הובא בתוספות חדשים על המשניות (פסחים פ"ב מ"א) משמו של הגאון מברדיטשוב זצ"ל.

ט. **אמנם** צריך עיון שהרמב"ם בפירוש המשנה (שם) כתב שהלכה כחכמים ולא כרבי יהודה, ואולי יש לומר שביד החזקה חזר בו מזה.

קל וחומר שבא לידי קולא כלל, שהרי לרבי יהודה אם היה חמץ מן הנקברים גם היה אפרו מותר אם היה שורפו, שהרי סובר שכל הנקברים ששרפן אפרן מותר, ואם כן אין בזה קולא כלל במה שחמץ חשוב מן הנשרפין ולא מן הנקברים, ואדרבה יש בזה חומרא שאם היה מן הנקברים אזי היה יכול גם כן לקוברו ועכשיו שהוא מן הנשרפין אינו יכול לקוברו אלא לשורפו, ומשום כך הוצרכו רבנן להקשות עליו רק שהוא בא לידי קולא אם לא ימצא עצים.

קושיא לדברי המג"א איך יתפרשו דברי הגמרא

אמנם עיקר ביאורו של המגן אברהם הנ"ל צריך עיון לכאורה, שהרי אמרו בגמרא (תמורה לד.) שטעם מה שהנקברים לא ישרפו הוא משום שנקברים אפרן אסור ונשרפין אפרן מותר, והנה אם נאמר שבדין זה שכל הנקברים לא ישרפו נאמר שאסור לשרוף את הנקברים משום חשש של שמא יבוא ליהנות מאפרן, אזי יובנו דברי הגמרא בטעם שלא ישרפו משום שאפרן אסור. אבל אם נאמר שבאמת עצם השריפה מותרת לכו"ע, רק שבנקברים גם אם שורפן אפרן אסור וזה החידוש של המשנה שם, אם כן אינו מובן תירוץ הגמרא, שמה ההוכחה ממה שהנקברין אפרן אסור והנשרפין אפרן מותר, לעולם יתכן שכל מה שאפרן אסור הוא אם קברן אבל אם שרפן אפרן יהיה מותר.

קשה עוד מה שמתיר רבי יהודה אפר הנקברים

עוד יש לעיין בזה מסברא מה הטעם של רבי יהודה שאם שורף את הנקברים אפרן מותר, והרי בתוספות (תמורה לג: שם) כתבו שטעם מה שהנשרפין אפרן מותר הוא משום שנעשית מצותן אבל בנקברין שאין מצוה בביעורם וכל דין הקבורה אינו אלא מדרבנן שלא יבואו לידי תקלה, אזי אין שום קיום מצותן בקבורה ומשום כך אפרן אסור. ולפי זה איזו סברא יש לנו לומר שיתיר רבי יהודה אפר הנקברים אם שרפן, הרי סוף סוף לא קיים מצותן במה ששרפן.

אוצר החכמה

ביאור דעת רבי יהודה בהיתר אפר הנקברים

וכתבו האחרונים, שצריך לומר שלרבי יהודה טעם מה שאפרן של הנשרפין מותר הוא לא משום הטעם של נעשית מצותן. וביאור הדברים הוא על פי מה שיש להקדים בגדר האיסור של אפר איסורי הנאה. שהנה לכאורה היה מקום ליישב קושיית המגן אברהם באופן אחר, שלעולם יתכן שכל הנקברים לא ישרפו הוא דווקא בשאר איסורי הנאה ולא בחמץ, והוא משום שבחמץ אין צריך להיתר של נעשית מצותן מה שאין כן בערלה וכלאי הכרם ושאר איסורי הנאה, והטעם בזה הוא משום שבערלה וכלאי הכרם אין תנאי בהם שיעשו אוכלים אלא עצם החפצא שלהם אסור בכל אופן, ולכן הוא טעם שגם אפרן יהיה אסור לולא ההיתר של נעשית מצותן המתיר את אפרן והמגביל את איסורן עד שעת שריפתן, ומשום שעדיין ערלה וכלאי הכרם שרופים הם מנין לנו להתירם. ולכן גם אם ישרוף אותם לא נתקיימה בזה מצותן שלעולם הם אסורים. אבל חמץ שנאמר בו תנאי שיהיה מאכל, שדווקא אוכל של חמץ אסרה תורה אבל חמץ שאינו מאכל לא אסרתו התורה וכמבואר בגמרא (מה:) שכופת שאור שייחדה לישיבה בטלה ואין עוברים עליה בבל יראה ובל ימצא, והוא משום ששם הדבר נקבע לפי מה שיעדוהו הבעלים ואם יעדוהו לישיבה שוב אין בו שם אוכלים, וממילא אינו אסור באיסור בל יראה ובל ימצא. וכעין זה ביארו בריטב"א (פסחים ו: ד"ה אמר) ובמהרי"ק (סי' קמא) את הגדר של ביטול חמץ, שעל ידי הביטול פקע מן החמץ שם לחם. וזה הוא כנ"ל שאיסור חמץ נאמר רק על אוכלים של חמץ אבל אם פקע מהם שם אוכלים שוב אינם בכלל איסור זה.

ואם כן כששורף החמץ יש להתירו גם לולא הדין של נעשית מצותו, שהרי שוב אינו חמץ ואינו בכלל האיסור, ולכן גם אם חמץ הוא מן הנקברים אם שורפו ולא קברו מכל מקום אפרו מותר, ורק אם קברו ולא נעשה אפר הרי הוא אסור [כל זמן שלא נעשה אפר] ומשם כך לא שייך בחמץ את הגזירה של כל הנשרפין לא יקברו, משום שאדרבה אם ישרף יהיה אפרו מותר, ולא איכפת לן שיבואו ליהנות מאפרו לאחר שריפתו, כיון שאינו בכלל איסור חמץ. ולפי זה כתבו האחרונים, שיתכן שבזה גופא נחלק רבי יהודה שסבר שגם בכל איסורי הנאה נאמר האיסור רק כשיש על החפצא שם אוכל ואין עצם החפץ אסור בכל מצב, ומשום כך לאחר ששרפו שוב מותר החפץ ופקע איסורו ממנו ואין צריך כלל להיתר של נעשית מצותו, ומשום כך סבר שכל הנקברים אם שרפן אפרן מותר, שדווקא כשקברם ולא נעשו אפר הם אסורים, אבל כששרפן ונעשו אפר שוב פקע איסורם והם מותרים.

יישוב דברי המגן אברהם

ולפי זה מיושבים דברי המגן אברהם גם לשיטת רבי יהודה, ולפי"ז מבוארים דברי הגמרא (שם) שהוכחת הגמרא היא ממה שגם אם שורף את הנקברים אפרן אסור ממה ששנינו שהנקברים אפרן אסור, ויתכן שהביאור הוא מלשון הגמרא 'אפרן' אסור שמבואר שגם שנעשו אפר עדיין הם אסורים, ואין להקשות על זה שאולי חלוק בין מקום שנעשה אפר מעצמו לבין אם שרפן בידיים שאולי בזה אפרו מותר, שלפי מה שנתבאר עכשיו הרי אין מקום לחלק בזה כלל, משום ששוף סוף כיון שנעשה אפר פקע איסורו וממילא הוא מותר, וממילא מבואר דלא כרבי יהודה שהרי שנינו הנקברין אפרן אסור שאע"פ שנעשו אפר אסורים וזה שלא כרבי יהודה.

יישוב נוסף להמג"א, וטעם שהזכיר המרדכי טעם הנאה שלא כדרך

ובאופן אחר יישבו האחרונים את קושיית המגן אברהם, שהנה במרדכי (פ"ב רמז תקמה) מבואר שמה שנשרפין אפרן מותר הוא משום שההנאה מאפרן היא הנאה שלא כדרך הנאתו, והביא דעת אבי העזרי שכשנהנה שלא כדרך הנאתו לא רק שאינו לוקה אלא הוא היתר גמור. וכבר תמהו על זה, שאם נאמר שהיתר הנשרפין אינו משום שנעשית מצותן אלא משום שהוא שלא כדרך הנאתו, אם כן מה הנפקא מינה בין נקברין לנשרפין ולמה אפרן של הנקברים אסור והרי ההנאה היא שלא כדרך הנאתו, ובהכרח צריך לומר שהטעם שנשרפין אפרן מותר הוא משום שנעשית מצותן, ואם כן למה הוצרך גם לטעם זה של הנאה שלא כדרך.

ביאור הגרי"ש כהנמן שצריך ב' טעמים להתיר אפר הנשרפין

וביאר בזה הגרי"ש כהנמן מפוניבז' שדעת המרדכי היא שעיקר האיסור של אפר של איסורי הנאה הוא משום שני דינים: א. משום שהאפר עצמו הוא חפצא דאיסורא עדיין, שבמה שנשתנה אין זה סיבה להתיר החפץ שהוא חפצא של איסורא. ב. וטעם נוסף לאסור הוא כמו שכתב הכרתי ופלתי (יו"ד סי' ס) שכאשר נהנה מן האפר הוא כאילו נהנה מגוף הדבר, שהרי מעיקר הדבר שהיה קיים בזה קודם נעשה האפר. וכעי"ז כתב גם במנחת ברוך (סי' סז). ולפי זה מובן מה שצריך ב' הטעמים להתיר אפר של איסורי הנאה, שבהיתר של נעשית מצותו לא די בזה אלא להתיר את האיסור מכאן ולהבא שמכיון שנעשית מצותו פקע איסורו, אכן עדיין יש לאסור מצד שהרי האפר בא מחפץ האסור ואף שעכשיו הוא חפץ המותר, מכל מקום הוא בא על ידי דבר האסור וכאילו הוא משתמש עכשיו בחפצא דאיסורא, ולזה צריך טעמו של המרדכי שמכל מקום ההנאה היא הנאה שלא כדרך הנאתו, והיינו שאין הדבר עומד ליהנות ממנו בצורה כזו של הנאה לאחר שנשרף. וגם לא די בטעם של הנאה שלא כדרך לבדה, שהרי טעם זה לא מועיל אלא כלפי מה שאנו דנים שבהנאתו מהאפר כאילו הוא נהנה מהחפצא עצמה, אבל לגבי ההנאה מהאפר עצמו הרי הוא נהנה ממנו באופן שנהנים מהאפר ואין בזה הנאה שלא כדרך, ומשום כך צריך גם לטעם של נעשית מצותו וגם לטעם של הנאה שלא כדרך'.

ג. גדר הנאה הנגרמת מאיסורי הנאה

שיטת החוות דעת ושאג"א שאיסורי הנאה שהסריחו מותרים בהנאה

והנה כתב החוות דעת (יו"ד סי' קג סק"א) שאיסורי הנאה שאינם ראויים לגר והסריחו והבאישו מותרים בהנאה, דומיא דאיסורי אכילה במאכלות אסורות. שנבילה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבילה, כמו כן לענין איסורי הנאה כשנסרח גוף האיסור פקע שם איסורי הנאה מכל וכל, והוא נלמד ממה שנבילה שאינה ראויה לגר אינה נבילה, ואפילו אם חזר ותיקנו בדברים המתבלים מותר שכבר פרח האיסור ממנו ונעשה כעפר. והיינו שפירש מה שדרשו בגמרא (ע"ז סז:) מהפסוק (דברים יד כא) 'לא תאכלו כל נבילה וגו' לגר

י. אכן הקשו האחרונים שעיקר דברי המרדכי הנ"ל צריכים עיון, שהרי במשנה (תמורה לג:) שנינו גם כלאי הכרם שהם מן הנשרפין ואפרן מותר, ולגבי כלאי הכרם הרי שנינו בגמרא (כד:) שלוקים עליהם גם אם נהנה מהם שלא כדרך הנאתו ולדברי המרדכי קשה למה אפרן מותר, הרי צריך גם להיתר של הנאה שלא כדרך, ובכלאי הכרם אין היתר של הנאה שלא כדרך. וכבר עמדו בקושיא זו בחזון איש (או"ח סי' קטז סק"ח) ובחידושי רבי שמואל (כא:) עי"ש בדבריהם [ובאמת בביאור הגר"א (יו"ד סי' קנה ס"ק כב) כתב שלשיטת המרדכי אסור לשתות אפר כלאי הכרם כיון שכלאי הכרם אסורים גם שלא כדרך הנאתן]. עוד יש לעיין בדברי המרדכי שלשיטת רבי שמעון שלוקים על חצי שיעור נמצא שאפרן של נשרפין לא יהיה מותר, שהרי המהרש"ל (שבועות כד:) כתב שלרבי שמעון שלוקים על כל שהוא אם נהנה שלא כדרך גם לוקה, והסוגיא בפסחים (כד:) שאין לוקים על חצי שיעור לא הולכת לשיטת רבי שמעון, ולפי זה כיון שלהיתר של הנשרפין צריך להיתר הנאה שלא כדרך, אזי נמצא שלרבי שמעון אפרן של הנשרפין אסור, ודבר זה היה לה לגמרא לפרש שכל משנה זו לא קאי לשיטת רבי שמעון וצ"ע. עוד כתבו האחרונים שלפי זה נמצא חידוש נוסף, שהרי במקור חיים (סי' תמב סק"ב) כתב לחדש שבחמץ אין פטור של הנאה שלא כדרך וראה במרחשת (ח"א סי' א סק"ח) מה שכתב בזה, ואם כן נמצא שלפי דברי המרדכי אין אפרו של חמץ מותר אפילו לרבי יהודה שסובר שהוא מן הנשרפין, ודלא כשיטת התוספות שכתבו שלרבי יהודה שהוא מן הנשרפין אפרו מותר.

אשר בשעריך׳ וגו׳ שכל הראויה לגר קרויה נבילה שאינו רק לענין איסור האכילה אלא גם לענין איסור הנאה שכשאינו ראוי לגר פקע ממנו שם איסור לגמרי ונעשה כעפר. וכן פשוט להשאגת אריה (סי׳ עה) שבשר וחלב וכלאי הכרם ושאר איסורי הנאה כשאינם ראויים לגר הותרו בהנאה.

תמיהת האמרי בינה על שיטה זו

ובאמרי בינה (פסח סי׳ ז) תמה עליהם איך למדו מנבילה שאינה איסור הנאה אלא איסור אכילה לבד אבל באיסורי הנאה הרי גם אפרן אסור כל זמן שלא נעשית מצותן. וביאור דבריו שכיון שקיי״ל שכל הנקברים אפרן אסור, הרי שאע״פ שנשרפו ונעשו אפר ובודאי הרי הם כעפר דעלמא מכל מקום כל שלא נעשית מצותן עדיין הם אסורים, ומוכח שאיסור ההנאה לא פרח ונשאר לעולם.

שיטת רש״י רשב״א ושלטי הגבורים שיש איסור במכירת איסורי הנאה.

ודנה בעיקר דין איסור הנאה מחמץ כתב רש״י על מה שלמדוהו בגמרא (כא:) מהפסוק ׳לא יאכל׳ בדבריו שם (ד״ה לא יאכל) שמשמע לא יהא בו היתר המביאו לידי שום אכילה, וסתם הנאות לידי אכילה הם באות שלוקח בדמים דבר מאכל. ונראה מדבריו שגם במכירת חמץ האסור בהנאה נאסרו דמיו שהם מביאים להנאת אכילה והרי הם בכלל איסור הנאה זו הנאמר במקרא.

וכן מבואר להדיא בדבריו במסכת חולין (ד: ד״ה מפני שהן מחליפין) שכתב ׳ואע״ג דהשתא נמי איסור הנאה הוא לגביה דהא מתהני מחמץ שעבר עליו הפסח דאי לא יהיב ליה לעכו״ם לא הוה יהיב ליה לדידיה וכו׳ ולדידן מיהא שרי דאין לך איסורי הנאה תופס חליפין חוץ מעכו״ם והקדש ושביעית׳. והיינו שאף שהחמץ בעצמו אסור בהנאה על כל העולם, מכל מקום חליפי החמץ אינם אסורים כי אם למחליף אבל לדידן מותרים. והביא שם שיטת יש אומרים שגם למחליף עצמו מותר, וכתב על זה וטעות הוא בידם, שאם כן מצינו דמים לחמץ בפסח ולשור הנסקל שאם רצה מוכרו לעובדי כוכבים, ותנן האוכל תרומת חמץ בפסח פטור מן התשלומים. וכדבריו כתב המאירי (פסחים כא: ד״ה איסור) שאיסורי אכילה שאמרה תורה בכלל זה שלא ימכור שהרי אם מוכרו ונהנה ממנו הרי לוקח בדמיו דבר הראוי לאכילה, ובהכרח שגם איסורי הנאה בכלל. וכן כתב בשלטי הגבורים (פסחים פ״ב סי׳ ד) שאם מכר איטו״ח הנאה לעובדי כוכבים לוקה עליהם, משום שהוא דרך הנאתו, ובפשיטות נאסרים גם הדמים מחמת כך. וכן היא דעת הרשב״א בנדרים (מז: ד״ה הא) להדיא[א].

דעת הרמב״ן שאין איסור במכירת איסורי הנאה

אמנם דעת הרמב״ן (ע״ז סב. ד״ה מ״ט) שאין איסור מן התורה למכור איסורי הנאה, וכן הביא בקובץ שיעורים (פסחים אות צד) מפירוש הרא״ש (נדרים מז: ד״ה לאו) שתלה זה בספק הגמרא שם אם מותר למכור איסורי הנאה או לא.

ביאור מחלוקת הראשונים

וביאור מחלוקתם כתבו האחרונים[ב], שהרמב״ן סבר שאיסור ההנאה הנאסר באיסורי הנאה הוא ליהנות מגופו של איסור, דומיא דאיסור אכילה במאכלות אסורות, שאין איסור אלא בעצם החתיכה דאיסורא שהוא הנבילה והטריפה, אבל תמורתה ודאי מותרת, ובדומה לזה הוא איסור הנאה שהוסיפה התורה בחתיכה זו, שאף על פי שהתורה הוסיפה איסור בהנאה מחתיכה זו, מכל מקום כל זה רק כל זמן שהאיסור קיים ונהנה מעצם האיסור, אבל בתמורה וחליפי איסור כיון שאינם אלא גורם להנאה שתבוא ואינם עצם הנאה מהאיסור, לא נאסרו באיסורי ההנאה של התורה.

אמנם שיטת רש״י ושאר ראשונים שסברו שנאסרה מכירה באיסורי הנאה, הוא משום שסברו שלא נאסרה הנאה מגוף האיסור בדווקא, אלא עצם מה שבא לו הנאה מהאיסור הוא אסור׳.

הוכחת השפת אמת בנידון זה

ובשפת אמת (פסחים כב: ד״ה בגמ׳ והרי אבמה״ח) כתב, שנראה פשוט שהמגביה איסורי הנאה ונותנו לנכרי אף שאינו מתכוין לזכות בו הוא אסור, משום שהיא הנאה גמורה מאיסור, שהרי הנכרי מחזיק לו טובה במה שנותן לו כמו שהיה נותן לו את שלו ממש, שהרי בידו היה לזכות בו[ג]. והוכיח כן ממה שאמרו בעירובין (סד:) ברבן גמליאל שנתן גלוסקא לנכרי משום שחמץ של נכרי אחר הפסח מותר בהנאה, ומשמע שאם היה אסור בהנאה לא היה רשאי לתתו. ומבואר בדבריו שאסור לתת איסורי הנאה אע״פ שלא זכה בהם ואינן שלו, ובודאי אם לא נאסרה אלא הנאה מגוף האיסור אין שייך לומר כן, ובהכרח שסבר כהצד שכל גרם היוצא מהאיסור נאסר משום איסורי הנאה[ד].

באיזה מקום נאסרה הנאה הנגרמת ובאיזה מקום לא נאסרה

אמנם זה פשוט שלא בכל מקום שיוצאת הנאה מאיסורי הנאה בדרך עקיפין, יש איסור בכך, שהרי קיי״ל שהמודר הנאה מן המעיין מותר לטבול בו בימות החמה, ואין אנו דנים הנאת מה שיכול לאכול תרומה בסופו להנאה מאיסורי הנאה, וכן מה שאפשר לחלוץ בסנדל של איסורי הנאה שגם בזה יש כאן גרמא של איסורי הנאה, וכן מה שמצינו שמצוות לאו ליהנות ניתנו ומשום כך מותר לצאת ידי חובתו באיסורי הנאה, ואף שודאי בגרמא יש כאן הנאה שהרי סוף סוף מחמת איסורי ההנאה יבוא לו שכר המצוה, ובודאי הדבר חלוק ואין לנו לאסור כל הנאה שתבוא מחמת איסורי ההנאה אלא אם כן הוא מוגדר כהנאה מהדבר, אבל מה שעל ידי שיהיה טהור יוכל אח״כ לאכול תרומה וכדו׳ אין בזה הנאה מאיסורי ההנאה ואפילו אינו מוגדר כגרמא.

וקושיא זו נשאל החתם סופר (יו״ד סי׳ קל) מאב״ד אונגוואר זצ״ל, והשיב לו החתם סופר, שההבדל בין מוכר לטובל במעיין ושכר מצוה וחליצה בסנדל של איסורי הנאה, שהטובל במעיין אינו בטוח שיזדמן לו תרומה, והחולצת אינה בטוחה שיזדמן לה אח״כ מי שישאנה, וגבי שכר מצוה אע״פ שהוא בטוח בשכרו מכל מקום חיוב הוא לו להביא צווארו בעול המצוות, אלא שאם מקיימם מקבל עליהם שכר ממילא מהשי״ת[ה].

נידונים התלויים בחקירה זו

מחלוקת הראשונים גבי שבח עצים בפת

ובנידון זה מצינו נפקא מינה לכמה דברים, וראשונה, שבשערי יושר (ש״ג פכ״ה ד״ה והנה לכאורה) הביא מחלוקת ראשונים, שהתוספות במסכתין (כב: ד״ה מנין) והר״ן (על הרי״ף, ע״ז נא. ד״ה והבריך והרכיב) כתבו בדעת המאן

א. **וכן** היא דעת הרשב״א בנדרים (מז: ד״ה הא) להדיא. וכן הוא במשך חכמה (משפטים ד״ה ומזה) שהוכיח ממכילתא שמכירת איסורי הנאה דאורייתא. ובקובץ שיעורים (פסחים אות צד) הוכיח מדברי התוספות שאיסור מכירת איסורי הנאה דאורייתא הוא וכן כל דבר שגורם הנאה מאיסורי הנאה אסור הוא מדין איסורי הנאה שבו. וכן הביא מהר״ן בקידושין שהוכיח מירושלמי שגרימת הנאה אסורה מדאורייתא. והביא שבפירוש הרא״ש (נדרים מז: ד״ה לאו) פירש שם ספק הגמרא אם מותר למכור איסורי הנאה או לא, עי״ש.

ב. **שיעורי** מבשר טוב (ביאלה, פסחים סי׳ יד).

ג. **ולהטעים** הדברים יתכן שהרי איסור הנאה לעולם אינו מגוף האיסור, וכל ענין איסורו תמיד אינו אלא בהנאה הבאה מהדבר, ולא בשימוש בגוף הדבר, שלא כמו איסורי אכילה שבזה אפשר לומר שהשימוש הזה בדבר נאסר, אבל הנאה לעולם אינה בגופו של דבר, ואם בכל אופן מצינו שנאסרה ההנאה, הרי שנאסר גם מה שאינו גוף האיסור ומשום כך גם גורם אסור.

ד. **והוסיף** שם ש׳גם שמא זכה בו באמת׳ וזה ודאי אסור, וצ״ע כוונתו למה נאמר שזכה בו אע״פ שלא נתכוין לזכות בו.

ה. **ולפי** זה כתב בשיעורי מבשר טוב (פסחים סי׳ טו) שתתיישב קושיית הר״ן (על הרי״ף, ע״ז סב. ד״ה גרסינן) שהקשה על מה שאמרו בירושלמי על מה ששנינו (קידושין נו:) מכרן וקידש בדמיהן מקודשת, רבי חגי בשם רבי זעירא אמר בשאין דמיהן, היינו שמה שהיא מקודשת משום שאין ממון זה דמים של ערלה וכלאי הכרם, שאילו היה זה ממון של ערלה וכלאי הכרם אף דמים אלו היו אסורים למוכר, כיון שסוף סוף נהנה מהם על ידי דמיהן, אלא שכיון שהם אסורים בהנאה ואין להם דמים ומעות הללו מתנה הם בידו. שרק בעבודת כוכבים מצינו שחידש הכתוב שאף על פי אין לה דמים מכל מקום חליפין שלה אסורים [וכן בשביעית]. ומזה תמה הר״ן על שיטת רש״י בחולין (שם) שסבר שלמוכר עצמו בכל איסורי הנאה נאסרו הדמים. אלא שלפי מה שנתבאר לעיל יתכן שאין כאן קושיא על שיטת רש״י, כיון שגם רש״י מודה שבכל איסורי הנאה הדמים שנתקבלו במכירתן מותרים מלבד בעבודת כוכבים ושביעית שהם תופסים את דמיהן, אלא ששיטת רש״י שעל כל פנים כלפי המוכר עצמו נאסרו, משום שגם מה שהוא נהנה מן הדמים חשוב כאילו נהנה מן האיסורי הנאה עצמן, ואינם אסורים מצד שהם תופסים את דמיהן אלא מצד שהוא נחשב להנאה מהאיסור הנאה עצמו. אלא שתירוץ זה צ״ע לכאורה, שהרי עיקר הוכחת הר״ן מדברי הירושלמי היתה שאם מכר ערלה וכלאי הכרם למוכר עצמו הם מותרים משום שאין הדמים נחשבים לדמי איסורי הנאה, אלא מעות מתנה, ואם כן קושיית הר״ן על דברי רש״י במקומה עומדת, וצ״ע. ועי״ש שהביא עוד מתורת מרדכי (שו״ת, סי׳ קכח) שדן בבגדים שנצבעו ע״י ערלה וכלאי הכרם שאין בהם איסור דאורייתא ליהנות מהם בראייתם, והוא תלוי בנידון של קול מראה וריח אין בהם משום איסורי הנאה. אלא שדן שם שאולי הוא תלוי במחלוקת הנ״ל שאם האיסור הוא רק ההנאה מעצם האיסור, אם כן באופן זה שנהנה מראייתם אינו חשוב הנאה מגוף האיסור, אבל אם נאסרו גם תוצאות הנגרמות מהאיסור וכל ההנאות הבאות על ידו נאסרו, אם כן יהיה אסור. אלא שיש לדון בזה דכיון שהצד שקול מראה וריח אין בהם משום איסורי הנאה אינו חסרון בהשתמשות בגוף הדבר שנדון בו שאם הנאה נגרמת אסורה אלו יהיו מותרים, אלא הוא משום שאין שימוש כזה של קול מראה וריח מתייחס כלל להנאה הבאה מהדבר, אם כן היה מקום לומר שגם אם נאסרה הנאה הנגרמת, אלו יהיו מותרים.

עוד דן שם במה שדנו האחרונים להוכיח משיטת רש״י לגבי דין המקדש מסוכנת באיסורי הנאה, שלאותה המתקדשת איסורי ההנאה מותרים באכילה, שרצו לדון שכמו שהתיר רש״י איסורי הנאה לשאר העולם למי שאינו המחליף כן יהיו מותרים לו אם היא מסוכנת כיון שאין כאן חליפי איסורי הנאה, אמנם לפי סברתו בדעת רש״י שמה שלמחליף עצמו הוא אסור משום שהוא כנהנה מגוף האיסור, אזי אין ראיה מדברי רש״י לנידון הנ״ל, עי״ש.

ו. **אלא** שמה שכתב גבי שכר מצוה הוא תמוה לכאורה, דמה בכך שאין השכר תשלום על פעולות המצוה, הלא סוף סוף איסורי ההנאה גורמים לו שכר שודאי יבוא לו. אמנם לפי מה שנתבאר פשוט שאין זה דומה למוכר, כיון שאין זה שכר הבא מהדבר אלא שכר דממילא, ושכר והנאה כזו לא היה צד לשום אחד מן הראשונים לחייב בו משום שכר איסורי הנאה, וכל הנידון אינו אלא בשכר הבא מחמת הדבר אע״פ שאינו בא מגוף הדבר, אבל בדברי החתם סופר לא נראה שהבין כן ממה שטרח לתרץ כל הנ״ל ולא השיב בפשיטות החילוק הנ״ל, וצ״ע.

אוצר החכמה 19/06/2018

דאמר אין שבח עצים בפת, והפת מותרת, שהוא משום שמן התורה מותר לאפות לכתחילה פת בעצי איסורי הנאה או ליטע איסורי הנאה בשביל ליהנות מגידוליהם. אמנם מדברי הרמב"ן (הו"ד בר"ן ע"ז שם) משמע שסבר שאסור לכתחילה לעשות זאת על מנת להנות, אף שבדיעבד ההנאה מותרת.

ולכאורה הוא תלוי בזה, שאם האיסור הוא רק ההנאה מגוף הדבר ורק דרך הנאה כזו אסרה תורה, אם כן בגידולים שאינו נהנה מגוף האיסור דהרי אין שבח עצים בפת וגידולי איסורי הנאה הותרו משום שזה וזה גורם מותר, אמנם כל זה הוא רק במקום שאנו דנים אם נהנה מגוף האיסור אבל אם תוצאות הנאות הבאות מגוף האיסור גם נאסרו, אם כן אף על פי שאין שבח עצים והגידולים אינם נחשבים שיוצאים מן האיסור, מכל מקום כשהולך לכתחילה לאפות הפת ולנטוע האילן הרי לוקח עתה איסורי הנאה ועל ידם רוצה להגיע לפת והגידולים, נמצא שמשתמש באיסורי הנאה להגיע על ידם להיתר, ואם כן מעשה נטיעה זו ואפיה זו נחשבים כהנאה מאיסורי הנאה ממש.

אוצר החכמה

והנה השו"ך תמה על דברי השולחן ערוך (יו"ד סי' צט ס"ו) שכתב שאין לערב איסור דרבנן בידים כדי לבטלו ברוב, אבל אם נפל מעצמו ואין בהיתר כדי לבטלו יכול להרבות עליו שיהיה בהיתר רוב בכדי לבטלו. ותמה הש"ך (שם ס"ק יט), שהרי בשולחן ערוך עצמו (או"ח סי' תרעז) סתם שמותר השמן שבנר חנוכה שנתערב בשמן אחר ואין בו ששים כדי לבטלו יש מי שאומר שאין להוסיף עליו כדי לבטלו, ואע"פ שנר חנוכה אינו אלא מדרבנן. ולא הזכיר שיש מי שחולק, וכן בבית יוסף שם שתק בזה ולא הזכיר שיש מי שחולק. וכתב החוות דעת (סי' צט סק"ח), שיש לחלק בין איסור אכילה שאינו אסור אלא משום שטועם טעם האיסור, וכיון שנתבטל ברוב שוב אינו טועם בו טעם האיסור, מה שאין כן באיסורי הנאה במה שלוקחו ומבטלו הרי הוא נהנה בזה גופא שנוטלו ומבטלו, והוא כמו שאסור לפטם בהמה באיסורי הנאה אפילו שהבהמה תהיה מותרת לאחר מכן ואף על פי שהוא ביטול, ומכל מקום הוא אסור משום שבזה משביח הבהמה ונהנה במה שמשביחה, וכמו כן כאן במה שהוא מבטלו הרי הוא משביח את ההיתר במה שזורק האיסור לתוכו[יז].

טעם מה שאסור לבטל בידים איסור דרבנן

ויסוד דבריו הוא על פי מה שנתבאר שיסוד האיסור הנאה באיסורי הנאה אינו רק במה שנהנה מגופו של איסור, אלא אפילו במה שגורם על ידי האיסור להנאה שתבוא גם זה נכלל באיסור ההנאה מהאיסור.

הנה נחלקו האחרונים בדין הנאה שלא כדרך הנאתן המותרת, אם הולכים בזה בתר מעיקרא דהיינו שדנים האיסורי הנאה כפי דרך שימושם הרגיל ואע"פ שעכשיו הנאתו שלא כדרך מכל מקום איסורי הנאה אלו נאסרו לשימוש מחמת שימושם הקבוע, ואע"פ שעכשיו אינו משתמש כדרך הנאתו מכל מקום חפץ זה נאסר לשימוש בכל אופן, או שדנים לפי מצבם העכשוי שכל מה שנאסר הוא ההשתמשות בהם כצורתם אבל אם הוא נהנה שלא כדרך הנאתו אין בזה איסור, משום שלא נאסר אלא האופן הרגיל להשתמשות בו. וכגון חמץ שנשרף או נתעפש מעט שכבר אינו ראוי לאכילת אדם וכל דרך הנאתו הוא רק על ידי היסק.

אימתי משערים גדר שלא כדרך הנאתם

דעת הבית מאיר והצל"ח (פסחים כד: ד"ה ועדיין נשאר) שכיון שעכשיו אינו ראוי אלא בהנאה על ידי היסק, הרי הנאה זו היא דרך הנאתו עכשיו. אבל הרעק"א (דרוש וחידוש פסחים ה.) כתב שמודדים ההנאה לפי מצבו הראשון, וכיון שעכשיו אינו ראוי לאכילה אלא להיסק, הרי הנאה זו היא הנאה שלא כדרך הנאתו.

ולכאורה שאלה זו תלויה גם כן בנידון הנ"ל, שאם איסור ההנאה הוא רק מגוף האיסור דומיא דאיסור אכילה אלא שהתורה הוסיפה גם איסור הנאה והיא גם מתייחסת להנאה מגוף האיסור, אם כן הרי איסור שאסרה תורה הוא את עצם החפץ ואזי דנים לפי מצבו המקורי, שהרי החפץ נאסר וכפי צורת החפץ שבו הוא נאסר, וכיון שנשתנה שוב אין זה בכלל האיסור שבחפץ. אבל להצד שאיסור הנאה אינו תלוי בהחפצא עצמו אלא כל ההנאות הנגרמות ומסתעפות גם נאסרות, בהכרח מה שדנו מצד הנאה שלא כדרך הנאתו אינו מתייחס להחפץ שהחפץ אינו במצב שההנאה ממנו שלא כדרך הנאתו, אלא הוא מתייחס להנאה, שההנאה נאסרה, ואזי צריך שההנאה תהיה שלא כדרך הנאה, וכיון שהיום זה דרך ההנאה, הרי שוב הוא חשוב הנאה כדרך, והנאה שלא כדרך הוא רק במקום שעצם ההנאה אינה הנאה מושלמת, שלא כך הדרך ליהנות כגון אוכל חלב רותח או דברים מרים וכיוצא בו[יט].

איסורי הנאה שנפסדו ממאכל אדם אם יש איסור מכירה

המשנה למלך (אבל פי"ד הכ"א)[כ] הסתפק בדברים האסורים באכילה ובהנאה מן התורה ונפסד האוכל ממאכל אדם אם יש בזה איסור תורה במכירתו מאחר שהוא מאיסורי הנאה, שיתכן שדווקא אם אכלו אין בו איסור תורה משום שהוא הנאה שלא כדרך, אבל לגבי ההנאה ממכירה אין חילוק בין מה שהוא ראוי למאכל אדם או לא, או שכיון שסוף סוף איסור הנאה נלמד ממכירה כמו שאמרו בגמרא בפסחים (כא:) כדר' אבהו שכל מקום שנאמר בתורה לא יאכל לא תאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, וכיון שכן אפשר שכל מקום שאין בו איסור אכילה אין בו גם איסור הנאה. אך כתב שם שמכל מקום לשני הצדדים הנ"ל אין זה שייך לגבי מת שנאסר דבר תורה אף על פי שאינו ראוי לאכילה כמו בשר וחלב וכלאי הכרם שלוקה עליהם גם שלא כדרך הנאתם משום שלא הוציאה התורה אזהרתן בלשון אכילה אלא הנאה נאסרה בהם כמו בקדשים. ומבואר שסבר שיש חילוק בין איסורי הנאה הנלמדים מדינו של רבי אבהו (פסחים שם) שאיסורי אכילה שנאמר בלשון איסורם לשון אכילה כשפקע מהם איסור האכילה פקע גם איסור ההנאה, אבל איסורי הנאה שהוציאתם התורה בלשון הנאה ולא בלשון אכילה, אזי אף שבכלל איסור ההנאה מונח גם איסור אכילה שאף הוא הנאה, מכל מקום אף אם אינם ראויים לאכילה עדיין אסורים הם בהנאה.

ולפי מה שנתבאר לעיל הוא מבואר יותר שמסתבר שאיסורי הנאה שהוציא תורה בלשון אכילה אזי עניינם הוא שהתורה אסרה גוף החפץ באכילה אלא שמזה למדו כל איסורי ההנאה [וכמו שכתב המשנה למלך גופיה (יסודי התורה פ"ה ה"ח)] וכשם שאכילה מתייחסת להחפצא, כך גם שאר הנאות הנאסרות מכח איסור האכילה עניינם באיסור הנאה מהחפץ, שההנאה נאסרה כיון שהיא גם חשובה הנאה מהחפץ, ולכן כשלא שייך איסור אכילה מחמת פגם החפץ ממילא פקעו גם שאר הנאות. אבל שאר איסורים שלא כתבתם התורה בלשון אכילה אלא בלשון הנאה, אזי אין האיסור מתייחס להחפצא אלא ההנאה עצמה נאסרה ולא בגלל שעל ידה הוא נהנה מן החפץ, ואזי מסתבר שגם אם החפץ פגום מכל מקום כל הנאה הבאה מזה אסורה עדיין כל זמן ששם האיסור עליו.

ד. נעשית מצותו

טעם מה שהנקברין אפרן אסור אע"פ שכבר הסריחו

שנינו (תמורה לג:) הנקברין אפרן אסור, ויש לדון להנתבאר לעיל שהלא כיון שנקברו והסריחו וכבר אינם ראויים לאכילת אדם הותר האיסור הנאה שלהם כמבואר. וגם מה שנשרפין אפרן מותר הוא רק משום שנעשית מצותן כמבואר בתוספות שם, אבל בלא זה היו אסורים אפילו שלאחר שריפה ודאי אינם כדרך הנאתם ופקע איסורם.

דעת הגר"א וחזו"א שאיסורן מדרבנן

ואכן בביאור הגר"א (יו"ד סי' קנה אות כב) וחזון איש (יו"ד סי' סז, או"ח סי' קטו סק"ז וס"ק יא) כתבו שכל דין המשנה שהנקברים אפרן אסור אינו אלא מדרבנן משום שהוא שלא כדרך הנאתן.

תמיהה על דברי התוספות מה שייך לדון איסורי הנאה כנעשית מצותן

והנה בעיקר מה שמבואר בתוספות (תמורה לג: ד"ה הנשרפין) שחמץ בפסח שנשרף שאפרו מותר הוא משום שנעשית מצותו וכן בשאר הנשרפין שאפרן מותר הוא משום שנעשית מצותן, צריך עיון. וכן הקשה הקובץ שיעורים (ח"ב סי' כא) איך שייך לדון לגבי איסורי הנאה הנשרפין כמו שנעשית מצותן, שלכאורה יסוד זה שנעשין מצותן ביאורו הוא כל שנעשתה מצותו של הדבר שוב אין בו מעילה, שכיון שהושלם ענינו שוב אין בו איסור ומשום כך אין מועלים בו. וכגון מה שמצינו לגבי הקדש שכשהשלים דינו שוב אין בו דיני הקדש ומשום כך אין מועלים בו. אבל באיסורי הנאה גם אם מצותן בשריפה מכל מקום ברור שאין יסוד איסורי הנאה שריפה, ואין מהותם של איסורי ההנאה לשריפה אלא עיקרם במה שאסורים בהנאה אלא שמצוה

יז. עי"ש עוד שכתב שם בסוף הדברים ומוקצה למצוות איסורי הנאה הוא דהא צריך לעשות לו מדורה לשורפו.

יח. כן כתב בשיעורי מבשר טוב (פסחים סי' טו).

יט. ועל פי זה ביאר שם דעת מהרש"ל (שבועות כג.) ומהריב"ל שלדעת רבי שמעון (שבועות כא:) שלוקה על כל שהוא הנאה האסורה, הוא הדין שלוקה בהנאה שלא כדרך, וכבר תמהו בזה מה השייכות בין העניינים. ולפי הנ"ל מבואר, שאם הנאה שלא כדרך הנאתו הוא דין בחפצא של האיסור שרק באופן זה הוא נאסר, אם כן באמת אין לזה שייכות לשיעור ההנאה, שדין הנאה שלא כדרך נאמרה ביחס למצב החפץ שנאסר באיזה אופן הוא אסור ובאיזה אופן לא, אבל אם איסור ההנאה אינו ביחס להחפצא אלא דין בהנאה שצריכה להיות כדרכה או לא, אזי ממה שמצינו שלוקה גם על הנאת כל שהוא ואין שיעור להנאה מבואר שלוקה גם על הנאה שאינה חשובה, ומזה הוציאו שלוקה גם על הנאה שלא כדרך שאינה הנאה חשובה.

כ. וכן כתב גם בהלכות מאכלות אסורות (פ"ח הי"ח).

לשורפן, ואין נאמר שבמה ששרפן נתקיים דינם שיפקע מהם על ידי זה דין איסורי הנאה שלהם[כא].

ביאורו של הקוב"ש שנעשית מצותו הוא דין מתיר ולא רק משום פקיעת האיסור

ובקובץ שיעורים (שם) כתב, שמוכח מזה ששיטת התוספות היא שמה שאמרו שדבר שנעשית מצותו אין מועלים בו אינו רק משום שפקע הקדושה, אלא משום שנעשית מצותו הוא מתיר האיסורים שיש בדבר, וכיון שכן שייך לומר גם באיסורי הנאה שמה שנעשית מצותן שנשרפו מתיר איסורן, ועיין להלן עוד בזה בהרחבה, ולפנינו יתבאר באופן פשוט כוונת דברי התוספות בנעשית מצותן באיסורי הנאה שנשרפו.

יסודם של האחרונים שאין מצוה בשריפת איסורי הנאה

הנה כתבו במנחת חינוך (מצוה ט אות א) ובחתם סופר (שו"ת, סי' קפ)[כב], ששריפת איסורי הנאה אף שדינם בשריפה מכל מקום אין מצוה לשורפם, ובחתם סופר שם הוכיח יסוד דבריו על פי מה שהרמב"ם בהלכות ערלה לא הזכיר מצוה זו. וכן השולחן ערוך בהלכות ערלה לא הזכיר מזה כלום, ורק הזכיר בהלכות פסולי המוקדשין שערלה היא מהנשרפין, וכתב שלא ראה רבותיו נזהרים בשריפת פירות ערלה[כג].

ביאור לדברי האחרונים במה שהנשרפין אפרן מותר

ולפי זה היה מקום לומר טעם חדש במה שכל הנשרפין אפרן מותר, שזה אינו משום שנתקיים בהם מצותן, אלא משום שכיון שאמרה תורה שישרף ונשרף עד שנתכלה לגמרי ממילא הוא מותר, משום שדין שריפה הוא להביא הדבר לכליון זה, וממילא אין כאן דבר האסור בהנאה. ושיטה זו נראה שהיא שיטת רש"י (תמורה לד. ד"ה כל הנקברין) שביאר במה שכל הנשרפין לא יקברו שהוא משום שמא יבוא אחר וימצאם ויאכלם. ומשמע מדבריו שמעיקר הדין כל הנשרפין גם דינם בקבורה. ובאמת שכן הקשה הרעק"א (גליון הש"ס שם) למה צריך לטעם של שמא ימצאם אחר, כיון שמצותו בשריפה משום כך איך יקברם לבטל מצותו. מכח כל זה כתב החתם סופר שודאי אין קפידא על שריפה כלל, אלא שכל שהוא מתכלה מהעולם על ידי איבודו די בזה, וחשוב שנעשית מצותו.

ביאור דברי התוספות שנעשית מצותו על פי הנ"ל

ועל פי זה יתכן שכוונת התוספות גם שנעשית מצותן היינו שבמה שהגיעו לדרגת כליון גמור כזה הם חשובים כמו שנעשית מצותן שאין דינם בשריפה דווקא אלא בכליון גמור, ומה שהוא מביא לכליון כזה די בו, ואין צריך שריפת אש דווקא.

תמיהת המשנה למלך על דברי הרמב"ם בבגדי כהונה שבלו

כתב הרמב"ם (מעילה פ"ה הי"ד) 'כתנות כהונה שבלו מועלים בהם כשאר קדשים, והחדשים הואיל ונתנו ליהנות בהן אין מועלים בהן'. ותמה המשנה למלך (שם), כיון שקיי"ל בכל מקום שכל דבר שנעשית מצותו אין מועלים בו וכן מבואר בגמרא בפסחים (כו.), ומדוע מועלים בכתנות שבלו אחר שנעשית מצותן. וכתב שאין לומר שמשום שלגבי בגדי כהונה דרשו (יומא יב.) מהפסוק 'והניחם שם' מלמד שבגדי כהונה טעונים גניזה, והיינו שאף על פי שנעשית מצותן מכל מקום טעונים גניזה שיש בהם מעילה, ואף על פי שדרשה זו בבגדי כהן גדול מכל מקום היה מקום לומר שנלמד בגדי כהן הדיוט מכהן גדול. אמנם זה אינו, משום שאם אכן הם טעונים גניזה איך היו עושים מהם פתילות לשמחת בית השואבה כמבואר בסוכה (נא.) שמבלאי מכנסי כהנים וכו' היו עושים פתילות ומדליקים בהם. ואין לומר שאע"פ שיש בהם מעילה, מכל מקום משום מצות שמחת בית השואבה התירו לעשות מהם פתילות, שאם כן נתיר לעשות פתילות גם מבלאי בגדי כהן גדול, ומפורש ברמב"ם (כלי המקדש פ"ח ה"ה-ו) שרק מבלאי בגדי כהן הדיוט עשו פתילות ולא מבגדי כהן גדול, ובהכרח הוא משום שבגדי כהן הדיוט לא נלמדו מבגדי כהן גדול לענין זה שאע"פ שנעשית מצותן מועלים בהם, ואם כן שוב חזרה הקושיא למה מועלים בהם אע"פ שבלו הרי נעשית מצוותן[כד], והניח שם קושיא זו בצריך עיון.

יסודו של האבי עזרי בדין נעשית מצותו

וכתב באבי עזרי (מעילה שם), שדין כל דבר שנעשית מצותו אין מועלים בו שייך רק כשהושלמה המצוה שעמד אליה, אבל בגדי כהן הדיוט שבלו ואינם ראויים ללבישה עוד, אין זה חשוב שנתקיימה מצותן כיון שלא הושלמה מצותן אלא שאינם ראויים עוד ללבישה ובזה לא שייך דין זה של נעשית מצותן.

יסודו של הגר"ח בדין נעשית מצותו

אמנם בחידושי הגר"ח (מעילה פ"ב ה"ה) מבואר, שיסוד דין נעשית מצותו הוא לא שקיום המצוה גורם שיגמר דין איסורו, אלא שבכל מקום שעיקר קדושתו היא למצוה, כיון שכבר אינו עומד למצותו שוב אין בו קדושה. ולפי זה אין לחלק כמו שכתב האבי עזרי, דמה איכפת לן מאיזה טעם אינו עומד למצותו אם משום שבלה או משום שנשרף, שסוף סוף כיון שאינו עומד למצותו שוב אין בו קדושה ויוצא לחולין. וממילא חזרה קושיית המשנה למלך שבכל בגדי כהונה שבלו נאמר שיהיו מותרים ולא יהיה בהם מעילה משום שאינם עומדים למצותן וחשובים כנעשית מצותן[כה].

יסוד הגר"ח שבקדשי בדק הבית אין דין נעשית מצותו

והגר"ח כתב שבקדשי בדק הבית לא שייך לכאורה דין נעשית מצותן אלא בקדשי מזבח או בקדשי דמים למזבח שבהם עיקר קדושתם היא למצותם, אבל בקדשי בדק הבית וקדושת דמים שאין עיקר קדושתן למצותן אלא שעל ידי ההקדש נעשה הדבר קנין לגבוה אבל אינו תלוי במצותו, מה איכפת לן מה שאינו ראוי למצותו, כיון שאין קדושתו תלויה במצותו אלא במה שהקדישוהו לקנין גבוה. ודימה דין זה של קדשי בדק הבית למה שמצינו לגבי קדשים שמתו (מעילה טו.) שרק קדשי מזבח שמתו יצאו מידי מעילה, ולא קדשי בדק הבית שגם לאחר שמתו יש בהם מעילה משום שאינם גרועים מאלו הקדיש אשפה עצמה לבדק הבית שהיתה קדושה. ועיין שם שהוכיח בדעת הרמב"ם על כל פנים שרק קדשי מזבח שמתו שקדושתן למצותן היא בזה כשמתו פקעה קדושתן[כו], אבל בקדשי בדק הבית שאין קדושתן למצותן אלא שבמה שהקדישן עשאן קנין גבוה, בזה אין סברא לומר שמיתתם תפקיע קדושתן, אף על פי שאינם ראויים להפדות וליהנות מהם, וכמו כן בנעשית מצותן כיון שאין מצותן גורמם הקדושה ואין הקדושה תלויה במצוה הרי אין סיבה לומר שתפקע קדושתן כשנעשית מצותן[כז]. ולפי זה קשים מאד דברי התוספות שבאיסורי הנאה יש דין של נעשית מצותן, אף על פי שאין מצות שריפתן מהות איסור ההנאה שבהם.

יישוב מה שבבגדי כהונה לא דנים משום נעשית מצותו

ולפי זה אם ננקוט בבגדי כהונה כשיטת הריטב"א (קידושין נד. ד"ה אמר רב) שאין בהם קדושת הגוף ככלי שרת אלא קדושת דמים בלבד, ומיד שמעל בהם יצאו לחולין [ודלא כשיטת התוספות שם שאף אמנם שקודם שנתחנכו הם קדושים בקדושת בדק הבית, מכל מקום לאחר שנתחנכו הם

ערלה.

כא. וכתב שם עוד לסמוך דבריו, שהנה בעצם דין זה שקדשים שמתו יצאו מידי מעילה דעת רש"י (פסחים כו. יומא נט.) שמדאורייתא הם מותרים בהנאה, אלא שמדרבנן לא נהנים מהם, אבל מדאורייתא עצם מה שאינם עומדים עוד לצורך גבוה שוב אינם בכלל קדשי ד' ומותרים בהנאה, ומה שבנעשית מצותן יצאו מידי מעילה הוא גם מטעם זה שאינם עומדים עוד לצורך גבוה. וכן מבואר בדברי התוספות ישנים (יומא שם) שהקשו 'ואם תאמר מנא לך הא שאין מועלים, שאדרבה לעולם אימא לך שמועלים כיון שאין לימוד מפסוק, ואם תאמר שהוא משום שיש בזה שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדים, אדרבה כיון שאין מיעוט נאמר שלעולם 'ימעלו בהן'. ביאור דבריהם הוא כדברי רש"י בקידושין (לה.) ששני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים כלל ולא שהוא כמו מיעוט לומר דווקא בזה אבל במקום אחר לא, ואם כן אין לימוד כלל ולכן הקשו מנין שנעשית מצותו אין מועלים בו, ותירצו שהוא נלמד מחטאות המתות שדרשו בתורת כהנים שאין מועלים בהם שאינם למצווה וכמו כן דבר שנעשית מצותו אין מועלים בו. וזהו גם כן כשיטת רש"י שחטאות המתות מותרים בהנאה מדאורייתא ולפי זה הדבר ברור שההיתר של נעשית מצותו אינו שייך אלא בקדשים ולא בשאר איסורי הנאה, שלשיטה זו איסור קדשים אינו איסור עולמי שחל מתחילת הקדשו אלא האיסור מתחדש עליו בכל שעה ושעה כל זמן שהוא נצרך לגבוה, וכיון שבטל ממנו צורך גבוה שוב בטל קדושתו.

כב. ולכאורה זו כוונת הריטב"א (סוכה לה. ד"ה והנכון) שאין מצוה לשרוף איסורי הנאה אלא חמץ לבד עיי"ש. ובמנחת חינוך שם כתב, שממה שמצינו בחמץ שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, הוא משום שכל איסורי הנאה לא יתכן חיוב לשורפם שאין להם בעלים ולמי יצוה לשורפם, ורק בחמץ חידשה תורה שכאילו הוא ברשותו ומשום כך חל עליו חיוב לשורפו.

כג. והוסיף שם עוד שאף על פי שיש לומר שערלת חוץ לארץ שונה, מכל מקום נראה שאין מצוה לשורפן אלא שאם שרף קיים מצוה. והנה היה מקום לדון בדבריו אם יש בזה מצוה קיומית על כל פנים, או שאפילו מצוה קיומית אין בזה אלא מצוה בעלמא הוא. ויש שהוכיחו ממה שהביא מרבותיו שודאי אם היה בזה מצוה אפילו קיומית היו מקפידים לשרוף פירות

כד. ועיי"ש שהביא מירושלמי (סוכה שם) שמבלאי בגדי כהן גדול היו עושים פתילות למנורה, ומבלאי בגדי כהן הדיוט היו עושים פתילות לשמחת בית השואבה, וכתב שלפי זה לא קשה משום שבאמת גם בגדי כהן הדיוט הם בכלל דין זה שהם טעונים גניזה משום שיש בהם קדושה אע"פ שבלו ומועלים בהם, אלא שבגדי כהן גדול שהם חשובים ייחדו אותם למנורה ובגדי כהן הדיוט שהם פחותים מהם יחדו לפתילות שמחת בית השואבה.

כה. ועיין עוד בזה בתוספות (מעילה י. ד"ה הכל) שכתבו שאם נטמא הבשר פקע דין מעילה ממנו משום שנעשית מצותו, ואף על פי ששם הוא רק אינו ראוי למצותו ולא הושלמה מצותו בכל אופן החשיבוהו התוספות לנעשית מצותו, וגם לפי זה תקשה קושיית המגיד משנה בטעם מה שבגדי כהונה שבלו מועלים בהם ולא דנים בזה משום נעשית מצותו.

כו. עיי"ש בדבריו, ועיין עוד מה שהביא בקובץ שיעורים (ח"ב סי' כא) משמו של הגר"ח מבריסק, שהוכיח מדברי התוספות בזבחים (סט) שקדשים שמתו אסורים בהנאה מדאורייתא, ממה שהתוספות שם הקשו בנבלת עוף טהור שאין יחול האיסור נבילה מאחר שיש בו איסור קדשים, ואע"פ שהוא כבר לאחר מיתה והוא קדשים שמתו, מכל מקום מבואר שאין איסור חל עליהם, והוא משום שאף על פי שמתו ואינם קדשי ד' באותו זמן, מכל מקום האיסור שחל עליהם הוא איסור לעולם ואין זה שייך שיתבטל אחר מיתה שהאיסור אינו צריך שיתחדש בכל שעה אלא הוא איסור עולמי, ומה שבכל אופן מצינו שקדשים שמתו מותרים הוא משום שכך גזרה התורה שכיון שמתו פקעה קדושתן ויוצא מידי קדשים, ועיין להלן מה שהרחבנו בזה.

כז. אמנם כתב שם שהיה מקום לומר שדין נעשית מצותן ודין קדשים שמתו שני דינים נפרדים הם, שקדשים שמתו רק דין מעילה אין בהם אבל עדיין הם קדושים. מה שאין כן בנעשית מצותן פקעה הקדושה מהם לגמרי, אלא שמכל מקום ממה שמצינו שבקדשי בדק הבית אין דין שכשמתו פקעה קדושתן, הרי בהכרח טעמו הוא משום שאין קדושתן למצותן וממילא בהכרח גם שלא יהיה בהם דין נעשית מצותן.

קדושים קדושת הגוף], אם כן יתכן שמשום כך סבר הרמב"ם שאין בבגדי כהונה דין נעשית מצותן[כח] משום שאינם קדושים אלא בקדושת דמים ולא בקדושת הגוף[כט].

יסודו של הקובץ שיעורים בדין נעשית מצותו

בקובץ שיעורים (ח"ב סי' כא) הביא לבאר שייכות ענין נעשית מצותן להנשרפין שדימוהו התוספות, מדברי הגר"ח מבריסק שהוכיח מדברי התוספות בזבחים (סט. ד"ה לאתויי) שקדשים שמתו אסורים בהנאה מן התורה, וכתב שאף על פי שבשעה שמתו כבר אינם קדשי ד', מכל מקום האיסור שחל עליהם מתחילה איסור עולם הוא ואינו איסור שמתחדש בכל שעה מכח הקדושה ומש[19/06/2018] הם אסורים גם לאחר שפקעה קדושתם, ומה שהם מותרים לאחר שנעשית מצותן בהכרח הוא גזירת הכתוב שדבר שנעשית מצותו מותר ואינו משום שאין סיבה לקדושה היום, וכיון שכן אפשר ללמוד מזה לשאר איסורי הנאה שעשיית מצותן הוא דבר המתירם[ל].

ביאור דברי הטור שאפר חמץ אסור משום שהשבתתו בכל דבר

בספר יד יהודה (יו"ד סי' צד ס"ק טו) כתב ליישב דברי הטור (או"ח סי' תמה) שכתב שלרבנן (פסחים כא:) שחמץ השבתתו בכל דבר, אפרו אסור. והקשו האחרונים, שלפי מה שכתבו התוספות (תמורה לד.) בטעם מה שהנשרפין אפרן מותר שהוא משום שנעשית מצותן, אם כן הוא הדין בחמץ בפסח לרבנן יהיה אפרו מותר אף על גב שאינו בשריפה, שהרי מכל מקום מצותו שיבערוהו, וכשמבערו בכל דבר יותר האפר משום שנעשית מצותו.

יסודו של היד יהודה בדין נעשית מצותו

אמנם כתב היד יהודה שם, שאם נאמר שכוונת התוספות שם באופן אחר לא יקשה מדבריהם כלל, וזה שהרי כשנדייק בלשון התוספות נראה שלא כתבו סתם ש'נעשית מצותן' אלא כתבו 'כאילו נעשית מצותן' ולגבי הנקברים לא כתבו אלא שלא הצריך הכתוב לשורפן. והנה אם נאמר כהבנת האחרונים בדברי התוספות די שיאמרו שבהנקברים לא הצריך הכתוב לעשות אתם דבר ומשום כך כל מה שיעשה בהם נשארו עדיין איסורי הנאה, ולמה הוצרכו לכתוב שלא הצריכן הכתוב 'שריפה'. ומשום כך כתב שברור שאין כוונת התוספות למה שכתבו האחרונים, אלא הכל תלוי במה שציותה התורה שריפה או לא ציותה לשרוף, וביאור הענין הוא, שבדברים שהתורה ציותה לשורפן הרי בכלל ציווי התורה יש התייחסות לאפר עצמו שהרי ברור כששורפו נשאר אפר, ובכל אופן התורה אמרה לשרוף, וממילא שמה שנשאר לאחר ציווי התורה כוונת התורה שיהיה מותר, ומשום כך הנשרפין אפרן מותר. ולזה דימוהו התוספות להקדש שהוא כעין הקדש שנעשית מצותו, שמכין שציותה התורה לעשות בהקדש זה מצוה זו, בהכרח אין קדושתו נמשכת אלא עד קיום מצותו ולא יותר, וכגון דם שהתורה ציותה לזורקו על גבי המזבח וממילא ברור שמה שנשאר אינו עומד להמצוה ומשום כך לא מסתבר לומר שתמשך קדושתו יותר מזה. ולפי זה אין להקשות כלל מחמץ, שאף על פי שהוא שורפו מכל מקום הלא התורה לא ציותה עליו לשורפו אלא לאבדו, ומנין לנו שלאחר שנשרף פקע כבר איסורו, דלמא התורה ציותה לאבדו לעולם אותו ואת כל מה שנשאר ממנו.

נפקא מינה בשרפו נכרי או נשרף מאיליו

ונמצא נפקא מינה מדבריו, שלדברי הקובץ שיעורים לכאורה אם ישרף האיסור ממילא או שישרפנו עכו"ם שכתבו הרעק"א (גליון שו"ע או"ח סי' תמו) והחתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' שכא) שאינו מקיים בזה את המצוה, לכאורה לא יותר האיסור שהרי מתיר האיסור הוא מה שנתקיימה מצותו, אבל לדברי היד יהודה הנ"ל לא איכפת לן מה שבעליו לא קיימו בו מצות שריפה, אלא בזה גופא שנתקיימה מחשבת התורה שישרף שוב אין שייך בו איסור ההנאה, שלעולם לא נאסר אלא עד שישרף.

איסורי הנאה שנשרפו באיסור אם יש בזה נעשית מצותו

ולכאורה נחלקו בזה האחרונים שהנה בבית יצחק (שו"ת, או"ח סי' סח אות ד) מסתפק בדבר מן הנשרפין ששרפו דרך איסור, כגון קליפי ערלה שהסיק בהם תנור חדש, שיתכן שאפרן אסור משום שלא נעשית מצותו כיון שהוא מצוה הבאה בעבירה, ומסיק שם שהוא תלוי בסוגיית הגמרא (תמורה לד:) במה שאמרו שאפר הקדש לעולם אסור, שללשון הראשונה שם בגמרא שמעמידה הגמרא את דין זה באופן שנפלה דליקה מאליה, ולפי זה מה שאמרו בתחילת הברייתא הזו שכל הנשרפין אפרן מותר גם מדובר בנפלה דליקה מאליה, ומבואר שגם באופן שנעשית מצותו מאליה האפר מותר. ולפי זה הוא הדין במצוה הבאה בעבירה מותר, שהרי זה לא גרע מנעשה מאליו. אמנם ללישנא השניה שם בגמרא שמעמידים דין זה של אפר הקדש שאסור לעולם בתרומת הדשן, אזי יש לומר שבנפלה דליקה מאליה האפר יהיה אסור והוא הדין שיהיה אסור במצוה הבאה בעבירה.

נשרפו מאליהם האם יש בזה נעשית מצותו

ובמהר"ם שיק (שו"ת, או"ח סי' רו) כתב שאפילו ללישנא בגמרא שהעמידה באפר תרומת הדשן מכל מקום יודו בנפלה דליקה מאליה שהוא יהיה מותר, שאין לנו לרבות מחלוקות ולומר שלישנא זו סוברת שרק בנעשית מצותו ונתקיימה המצוה ממש הוא מותר. וסברתו שאף על פי ששום אדם לא קיים מצוה בשריפת חפץ זה שהרי הוא נשרף מאליו, מכל מקום הוא נקרא ש'נעשית מצותו' שהרי זה הוא הכשרו ומצותו שישרף, וכיון שנעשה כן ממילא הוא מותר.

בקברם ונתכלו אם יש בזה נעשית מצותו

כתב המנחת חינוך (מצוה קמו אות יח) שיש להסתפק בדברי התוספות (תמורה לג: ד"ה הנשרפין) שכתבו שמה שהנשרפין אפרן מותר הוא משום שנעשית מצותן, איך הדין אם עבר ולא שרף אלא קבר את האיסורי הנאה, האם כיון שלא נעשית מצותו הוא אסור עדיין או שכיון שכבר כלה ונעשה אפר מותר, והניחו בצריך עיון.

נפק"מ בין הביאורים בנעשית מצותו

ולכאורה מנידון זה יהיה נפקא מינה בין ביאורו של היד יהודה לביאור האחרונים בדברי התוספות, שלדברי היד יהודה שלעולם לא נאסרו איסורי ההנאה אלא עד שנעשו אפר משום שהרי זה בכלל חיוב התורה לשרוף שאינו אסור אלא עד זמן זה, וגם בזה כיון שנעשה אפר אינו בכלל האיסור. אבל לביאור האחרונים שמה שנעשית מצותו מתירתו, אם כן ודאי שבמה שנעשה אפר על ידי קבורה אינו בכלל נעשית מצותו.

דין קבורה בנקברים שנתגלו

בספר נזר הקודש (חולין קיב) רצה לחדש, שמה שלא שייך נעשית מצותו בדבר המחויב קבורה וכמו שכתבו התוספות (תמורה לג: ד"ה הנשרפין), הוא משום שהרי אם נתגלה מעפרו חייב שוב לקוברו, נמצא שלעולם לא נגמרה מצותו בזה. ומזה יש ללמוד שאם נתגלו שוב הוא מחויב לקוברם. וכתב שיש להעיר מדברי הנודע ביהודה (שו"ת, מהדו"ק סי' ד) שכתב שכוונת התוספות בדין נעשית מצותו באיסורי הנאה הוא שכיון שכל עיקר האיסור בא ממצות השריפה שיש על החפץ של האיסורי הנאה ממילא יובן שכשנעשית מצותו שוב אין כאן איסור כלל. מה שאין כן בנקברים אשר גם בלעדי האיסורי הנאה שבהם יש בהם מצות קבורה ממילא אין הקבורה מתירתם, ואם כן אין להוכיח מזה שגם לאחר שנקברו אם נתגלו יש מצוה לקוברם מחדש.

דרך נוספת בדין נעשית מצותם

אמנם כתב שבעצם דברי הנודע ביהודה שכתב שעיקר איסורי ההנאה בהנשרפין הוא נלמד מחיוב שריפתן צריך עיון, שהרי מצינו כמה איסורי הנאה שאין בהם דין שריפה, ואם כן מנין לנו שחיוב השריפה גורם האיסור הנאה, הא גם בלא זה שייך שיהיו אסורים. שכן מצינו בפסולי המוקדשין שאסורים בהנאה גם קודם שנפסל מטעם הקדשן, ומכל מקום צריך לזה פסוק שהוא בשריפה כמבואר בפסחים (פב:) ובסוף הסוגיא שם מבואר שבנטמא שהוא שייך גם בחולין אולי לא יצטרכו שריפה וקמ"ל שגם בזה חייבים בשריפה, אבל עכ"פ מבואר שהיתה הוה אמינא שאע"פ שאסורים

כח. אמנם כל זה מיישב על נכון מה שבבגדי כהונה של כהן הדיוט אין דין נעשית מצותו, משום שאינם אלא קדושת דמים שלא שייך לדון בה משום נעשית מצותו. אבל עדיין קשה מה שמבואר שבבגדי לבן לולא הפסוק 'והניחם שם' שלמדו משם שקוברם שם, היינו דנים גם בהם משום נעשית מצותן, ואע"פ שלכאורה אינם קדושים אלא בקדושת דמים כשאר בגדי כהנים. אמנם באמת כבר הוכיחו האחרונים מכח דברי הרמב"ם (ספר המצוות מ"ע לג) במצות לבישת הבגדים וז"ל 'וכבר בא בספרי שלבישת בגדים אלו מצות עשה וכו' שיכוין לקיים המצוה שציוה יתעלה למשה והוא שילבש בגדים אלו תמיד' וכו'. ומבואר שלבישת בגדי כהן גדול מצוה היא שילבש הכהן הגדול בגדים אלו תמיד ואין זה שייך לשעת העבודה דווקא. וכיון שכן יתכן שמה שכתב הריטב"א שבגדי כהן הדיוט אינם קדושים בקדושת הגוף אלא בקדושת בדק הבית הוא משום שאינם אלא מכשירי מצוה ומשמשים לעבודה, אמנם כל זה בבגדי כהן הדיוט, אבל בגדי כהן גדול כמו שנתבאר הינם עבודה בעצם ויש ענין בעצם לבישתם וכיון שכן יתכן שהם קדושים בקדושת הגוף, ומשו"ה שייך בהם דין נעשית מצותן.

כט. ואף שבגדי כהונה נלקחים בתרומת הלשכה כמו שכתב הרמב"ם (שקלים פ"ד ה"ב) ומקורו מתוספתא (יומא סוף פ"א) וכיון שכן לכאורה אין קדושתו כבדק הבית שאין זה ממון הקדש אלא ממון ציבור [עיין ברמב"ם נדרים פ"ז ה"ב] ואם כן שוב שייך בזה נעשית מצותו. מכל מקום כתבו האחרונים שנראה שדינו נקבע לפי מה שיקחו בהם, שכל זמן שלא לקחו בהם דבר הרי הם כקדושת הגוף, אבל לאחר שלקח בהם בגדי כהונה כבר אין בהם קדושת הגוף שהרי אינם עומדים להקרב ודינם כקדושת דמים. וראיה לזה מפרה אדומה שלוקחים אותה מדמי תרומת הלשכה כמבואר בשקלים (פ"ד) ואף על פי כן היא קדושה בקדושת דמים וגם אין בה דין נעשית מצותה כמו שכתב הגר"ח (שם), ובהכרח הוא משום שכיון שאין הדמים עומדים למזבח שוב פקע מהם קדושת הגוף שהיה בהם ונעשו קדושת דמים, ואם כן גם בבגדי כהונה נאמר כן שדינם כקדושת בדק הבית שלא שייך בהם דין נעשית מצותו.

ל. אמנם לעיל הובאו דברי החתם סופר לגבי ערלה ונסמכו דבריו על פי דברי הריטב"א שלא רק במקום שיש מצוה חיובית באיסורי הנאה לשורפם אמרינן שנעשית מצותן ומשום כך אפרן מותר, אלא הוא הדין בכגון ערלה שאין בה מצוה חיובית אלא שאם שורפן מקיים מצוה, ולפי זה עדיין הדימוי לקדשים קשה, שהרי לא מצינו שם אלא באופן שיש חיוב על כל פנים לשרוף ולא במקום שהוא אינו מחויב, וצ"ע.

בהנאה משום שהם קדשים, מכל מקום היה צד שיהיה די להם בקבורה ולא יצטרכו שריפה, ומבואר שאיסור הנאה מביא לידי קבורה גם אם לא הפסוק שלימד על שריפה. ולפי זה יש לדקדק למה הנשרפים אפרן מותר משום שנעשית מצותן ומה ענין זה לזה, הרי מה שנעשית מצותו הוא רק בקיום חיוב השריפה ולא בעיקר דין האיסורי הנאה וסיבת מה שהם אסורים, ובמה נסתלק מה שהיו אסורים לולא חיוב השריפה. וע״כ נראה דאפר הנשרפין מותר מטעם שכבר נשתנה החפץ ממה שהיה ובאופן זה לא אסרה התורה. ומה שכתבו התוספות שהוא משום שנעשית מצותו הוא, כוונתם להכריח שאין בזה חיוב ביעור מלבד איסור ההנאה, אלא שדין האיסור הנאה הוא שישרפנו, אבל אם היה בו דין נוסף של ביעור, אזי לא היה צד לומר שהאפר יהיה מותר בהנאה, משום שעדיין לא הסתלק חיוב זה על ידי שריפה ורק משום שאין חיוב נוסף בזה אזי במה ששרפו נעשית מצותו ומשום כך אפרו מותר, שהרי אם היה הדין שיש חיוב ביעור גם לאחר שריפה, אזי היה האפר אסור מטעם חיוב הביעור כמו בחמץ. ומשום כך בקבורה של מת שדינו בקבורה גם בלא איסור הנאה שבו, משו״ה הוא נשאר באיסורו גם לאחר קבורה, ודינו כשאר איסורי הנאה שצריכים קבורה.

מערכה כב
חמץ שעבר עליו הפסח

אוצר התוכנה 19/06/2018

א. שורש ההלכה ומקורה / **ב.** איסור הנאה מחמץ שהפקירו / **ג.** איסור הנאה מחמץ שביטלו / **ד.** איסור הנאה מחמץ שנשאר ברשותו בשוגג ובאונס / **ה.** גדר איסור ההנאה לבעלים שעברו בבל יראה ולכל ישראל / **ו.** איסור ההנאה מחמץ לבנו של העובר בבל יראה / **ז.** ספק חמץ שעבר עליו הפסח / **ח.** דין דמי חמץ שעבר עליו הפסח / **ט.** נידונים שונים בחמץ שעבר עליו הפסח

פתיחה **שנינו** במשנה (כח.) ׳חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה ושל ישראל אסור בהנאה שנאמר (שמות יג ז) ׳לא יראה לך שאור׳. ופירש רש״י (שם ד״ה משום) שבגמרא אמרו שזהו קנס על שעבר בבל יראה.

ויש לעיין בסוגיא זו בפרטים רבים הנובעים מדין איסור הנאה בחמץ שעבר עליו הפסח:

א. האם האיסור ליהנות מחמץ שעבר עליו הפסח הוא מדאורייתא, או שזהו קנס שקנסוהו חכמים על שעבר באיסור בל יראה ובל ימצא. ואם הוא מדאורייתא מהו מקורו, והאם לוקים עליו, ואם הוא רק מדרבנן יש לדון האם בכל סוגי ההנאות אסרו חכמים ליהנות מחמץ שעבר עליו הפסח, או שהאיסור הוא רק לאוכלו ולא בהנאה. והאם יש חילוק בין אם עבר הפסח על החמץ בשוגג או במזיד או באונס, והאם קנסו גם את בנו אחריו ומדוע.

ב. האם צריך לחשוש בקנית חמץ מעוברי עבירה שזהו חמץ שעבר עליו הפסח.

ג. האם הפקרת החמץ מתירה אותו בהנאה, או רק מכירתו לעכו״ם.

ד. חמץ שכלה האם אסורים גידוליו כמו בתרומה.

ה. האם לנגזל עצמו מותר החמץ שעבר עליו הפסח שהרי לא היה ברשותו, אוצר התוכנה ביון שמכל מקום הוא שלו נאסר בהנאה.

א. שורש ההלכה ומקורה

שנינו במשנה (כח.) ׳חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה ושל ישראל אסור בהנאה שנאמר (שמות יג) ׳לא יראה לך שאור׳. ובגמרא (שם) הובאה מחלוקת התנאים בדין חמץ, לדעת רבי יהודה חמץ הן לפני זמנו הן לאחר זמנו עובר בלאו, ובתוך זמנו עובר עליו בלאו וכרת, לדעת רבי שמעון לפני ואחרי זמנו אינו עובר עליו בשום איסור, ורק בתוך זמנו חייב כרת ועובר בלאו, ולדעת רבי יוסי הגלילי אין כלל איסור הנאה בחמץ ואפילו בתוך זמנו.

וביארו בסוגיא (שם ע״ב) שלרבי יהודה נאמרו שלושה פסוקים: א. ׳לא יאכל חמץ׳ (שמות יג ג). ב. ׳וכל מחמצת לא תאכלו׳ (שם יב יט). ג. ׳לא תאכל עליו חמץ׳ (דברים טז ג). ודורש שאחד נאמר לאסור באכילה קודם זמנו, ואחד תוך זמנו ואחד לאחר זמנו. וכיון שאינו מחלק נראה שכל חמץ נאסר בהנאה גם לאחר הפסח הן של נכרי והן של ישראל, והוא הדין שחמץ של הקדש שעבר עליו הפסח אסור בהנאה. ולרבי שמעון פסוק אחד נדרש לאסור תוך זמנו, והפסוק ׳וכל מחמצת׳ נצרך לאסור שהתחמץ מחמת דבר אחר, והפסוק ׳לא יאכל חמץ׳ נצרך ללמד שאיסור חמץ בפסח מצרים היה רק יום אחד ולא שבעה ימים.

ובהמשך הסוגיא (כח:-כט.) תמהו כמו מי סוברת המשנה, שלכאורה אין להעמידה כרבי יהודה שכיון שאומר בסתם ׳חמץ בין לפני זמנו וכו׳, משמע שגם חמץ שהיה שייך לנכרי אסור בהנאה, ואילו במשנה הותר בהנאה חמץ של נכרי, וכן אין להעמידה כרבי שמעון שלדעתו לאחר הפסח גם חמץ של ישראל מותר בהנאה ובמשנה שנינו שאסור, וגם כרבי יוסי הגלילי אי אפשר להעמיד את המשנה משום שלדעתו אפילו בתוך הפסח מותר חמץ של ישראל בהנאה.

ונחלקו האמוראים, רב אחא בר יעקב מעמיד את המשנה כרבי יהודה, ומבואר שאע״פ שלדעתו חמץ אסור בהנאה מדאורייתא גם לאחר הפסח, זהו רק בחמץ של ישראל, אך חמץ של נכרי מותר בהנאה, משום שלומד בגזירה שוה ׳שאור׳ ׳שאור׳ שכמו שאיסור בל יראה נאמר רק בחמץ שלך, כך גם איסור אכילה נאמר רק בחמץ שלך. ורבא מעמיד את המשנה כרבי שמעון, ומבואר שאע״פ שלדעתו מדאורייתא חמץ שעבר עליו הפסח מותר בהנאה, מכל מקום חכמים קנסוהו שיאסר בהנאה משום שעבר עליו בבל יראה ובל ימצא. ומפרש רש״י (שם ד״ה בשלמא) שלדבריו מתפרשת המשנה שחמץ רק של ישראל אסור בהנאה משום שקנסוהו על שעבר בלא יראה לך שאור, וא״כ בנכרי שלא עבר בבל יראה אין מקום לקונסו. ולהלכה פסקו הראשונים כרבא[א].

וכתבו הריטב״א והמאירי (כח. ד״ה חמץ) שאע״פ שבמשנה שנינו רק היתר הנאה בחמץ של נכרי שעבר עליו הפסח, מותר חמצו גם באכילה, ולא נקטו זאת משום שיש צד שאסור לאכול פת של נכרי, או שכיון שרצה לומר שבשל ישראל אסור החמץ אפילו בהנאה הזכיר אצל הנכרי שמותר בהנאה. ופסק הרמב״ם (חמץ פ״א ה״ד) ׳חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנייה לעולם, ודבר זה קנס הוא מדברי סופרים מפני שעבר על בל יראה ובל ימצא אסרוהו, ואפילו הניחו בשגגה או באונס, כדי שלא יניח אדם חמץ ברשותו בפסח כדי שיהנה בו אחר הפסח׳, ומבואר שפסק להלכה כרבי שמעון שאיסור ההנאה בחמץ שעבר עליו הפסח הוא רק מדרבנן. וכן פסק הרא״ש (פ״ב ס״ה).

אמנם מבואר בסוגיא שנחלקו התנאים גם בחמץ לפני זמנו, שלרבי יהודה אסור בהנאה ולרבי שמעון מותר, והוכיח הרא״ש (שם ס״ ד) שגם לרבי שמעון אסור באכילה קודם הפסח לאחר שש שעות, אלא שהחיוב עליו הוא רק לבערו מביתו, ויכול לעשות זאת גם ע״י שמסיקו תחת תבשילו או מוכרו לנכרי.

מחלוקת הראשונים בחמץ קודם זמנו

וכתב שלהלכה נחלקו הפוסקים בדין חמץ לפני זמנו, שהראב״ד והבעל המאור (כא: ד״ה הא) והעיטור (ח״ג ביעור חמץ קכה.) פסקו כרבי שמעון, אלא שהעיטור פסק שמדרבנן אסור בהנאה, ובעל המאור כתב שמותר באכילה עד הלילה שיכול להשביתו באכילתו. ומאידך הרמב״ם פסק (חמץ פ״א ה״י) שהאוכל בשעה שישית לוקה מכת מרדות, והאוכל מתחילת שעה שביעית לוקה מדאורייתא, ומבואר שפסק כרבי יהודה שחמץ קודם זמנו אסור באכילה מדאורייתא, ולכאורה הוא הדין בהנאה.

א. כך פסקו הרי״ף (לא:), בעל המאור (שם ד״ה הא), העיטור (ח״ג ביעור חמץ קכה.), הרמב״ם (חמץ ומצה פ״א ה״ד), המאירי (ט. ד״ה רבי יהודה, כח. ד״ה חמץ) ורבים נוספים.

וכן הכריע הרא"ש (פ"ב ס"י ד) שאע"פ שבלאחר זמנו פוסקים להלכה כרבי שמעון אך בחמץ בלפני זמנו נפסק כרבי יהודה, והוכיח זאת הרא"ש מכך שבמשנה שנינו (כא.) 'עבר זמנו אסור בהנאתו', ואילו לרבי שמעון רק לאחר הפסח אסור בהנאה ולא כשעבר זמנו בערב פסח, וכן מבואר בגמרא (יג.) מעשה באדם אחד שהפקיד דיסקיא מלאה חמץ אצל יוחנן חקוקאה ומחיר החמץ ירד, והסתפק האם למוכרו כדי שלא יפסד בעליו, ועד שעה חמישית אמר לו לחכות שמא יבוא בעליו ויאכלנו, אך בשעה החמישית אמר לו למוכרו, והעמידו שיכול למוכרו לנכרים כרבי יהודה, ומבואר שכמותו פוסקים בחמץ לפני זמנו. ומה שהעמידו את המשנה שחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור בהנאה כרבי שמעון זה רק לגבי חמץ לאחר זמנו, וגם רבא שפסק הלכה כרבי שמעון אין זה בכל דבריו אלא רק לאחר זמנו.

ביעור בשריפה אינו מחייב איסור הנאה

וכתב האבי עזרי (חמץ ומצה פ"א ה"ד ד"ה ונראה), שהנה שנינו במשנה (נגעים פי"א מי"ב) שבגד המנוגע אסור בהנאה, וכתב הר"ש (פירוש המשניות שם) שאיסור זה נלמד מכך שאמרה התורה בו (ויקרא יג נז) 'באש תשרפנו', וא"כ לכאורה לדעת רבי יהודה במשנה (כא.) ש'אין ביעור חמץ אלא שריפה' יש איסור דאורייתא בהנאה מחמץ שהרי צריך לשורפו, וא"כ לדעת הפוסקים שהלכה כרבי יהודה בזה שביעור חמץ בשריפה, צריכים לחשוש גם שיש איסור דאורייתא בהנאה מחמץ לאחר הפסח, וכתב שבזה שאמרה התורה לשרוף את החמץ אין הכרח שמונח בזה גם איסור הנאה, אלא שהרמב"ם מביא מכך הוכחה, שאילו היה בגד מנוגע מותר בהנאה לא היתה מחייבת התורה לשורפו שהרי בזה מפסיד את ההנאה שיש לו בו, ומכך שצריך שריפה מוכח שאין בזה הפסד כיון שאסור בהנאה. ובחמץ בפסח הרי עובר בבל יראה ובבל ימצא וחייב להאביד את החמץ מביתו גם ללא דין שריפה ע"י שמפררו לרוח או מטיל לים, שזהו חיוב על הגברא לבער את החמץ, וא"כ שפיר יתכן שאע"פ שבתוך הפסח פוסקים להחמיר כרבי יהודה שצריך שריפה, אך זהו רק בתוך הפסח שבלאו הכי חייב לבערו, אך לאחר הפסח שאין לו חיוב לבערו יתכן שכלל אינו אסור בהנאה.

מדוע לא נאסר החמץ מדאורייתא קל וחומר מערלה

כאמור מסקנת רבא שלרבי שמעון אסור חמץ שעבר עליו הפסח רק מקנס, והקשו האוצר החכמה שגם לדעתו יש לאסור את החמץ מדאורייתא. הפרי מגדים (אשל אברהם סי' תמט סק"א) הקשה מדוע לא נאסר החמץ מדאורייתא קל וחומר מערלה שלא נעבדה בה עבירה ואסורה בהנאה וכמו שדרשו בגמרא (כה.), ואם ידחו שלערלה לא היתה שעת הכושר, חמץ תוך זמנו יוכיח שלא היה לו שעת הכושר ואסור בהנאה, מה לחמץ שכן ענוש כרת ערלה תוכיח. ואין להוכיח מחורש בשור וחמור וחוסם פי פרה שאע"פ שנעבדה בהם עבירה אינם נאסרים, משום שעל לימוד של ימה הצד' לא פורכים ממקום אחר. וכן ששם הם גידולי קרקע. והניח בצ"ע.

אהח 19/06/2018

מדוע לא נאסר החמץ מדין לא תאכל כל תועבה

המנחת חינוך (מצוה תסט אות א) והשפת אמת (כח: ד"ה בשעה) הקשו, מדוע לא נאסר החמץ בהנאה משום האיסור של 'לא תאכל כל תועבה' (דברים יד ג), כמו שדרשו (חולין קיד:) מפסוק זה איסור הנאה למבשל בשר בחלב ובצורם אוזן הבכור שדרשו 'כל שתיעבתי לך הרי הוא בבל תאכל', וכיון שאסרה התורה את החמץ באכילה ממילא נכלל בלאו זה ככל הקדשים שנפסלו מאכילה שהאוכלם לוקה משום לא תאכל כל תועבה.

ובמנחת חינוך תירץ שדווקא בעבירה שיש בה מעשה כמו המנויים בגמרא שם נחשב לתועבה, אך איסור בל יראה שלא עשה מעשה אלא עבר עליו בשב ואל תעשה אינו נכלל בלאו זה. וכתב שלפי תירוץ זה יתכן שבקנה חמץ בפסח או שחימץ חיטים בפסח שעבר על האיסור ע"י מעשה יאסר לאחר הפסח מדאורייתא משום לא תאכל כל תועבה.

ובשפת אמת תירץ שדווקא כשניתקן לאכילה ע"י העבירה כמו בישול בשר בחלב או צורם אוזן הבכור, שע"י העבירה הותר לצאת לחולין ע"י פדיון, וכן בשוחט בשבת רצו לומר בגמרא שם שנאסר באכילה מחמת לאו זה משום שע"י העבירה ניתקן לאכילה, וכן בחורש בשור ובחמור שהיתה הוה אמינא לאסור את הזרעים, או חוסם ודש לפירוש רש"י שם שהיתה הוה אמינא לאסור את הדישה, נחשב לתועבה, אבל מה ששהה חמץ בביתו באיסור אין תועבה זו נעשית בגוף תיקון המאכל ולכן אינו נאסר.

ב. איסור הנאה מחמץ שהפקירו

שורש ההלכה ומקורה

הובא בגמרא (כט.) שרבא העמיד את המשנה כרבי שמעון, אלא שגם לדעתו קנסוהו שכיון שעבר עליו בבל יראה אסור בהנאה, ומשמע מלשון זו שאם לא עבר באיסור בל יראה כגון שהפקירו או שהיה אנוס לא נאסר החמץ אפילו מדרבנן. ומכך שיסוד האיסור ליהנות מחמץ שעבר עליו הפסח הוא קנס, יתכן שאין מקום לקונסו אם שגג בהשהית החמץ כגון ששכח מקיומו. ודנו הפוסקים האם באופנים אלו נאסר החמץ, וכן דנו בחמץ שביטלו אך השאירו ברשותו שלא עבר עליו בבל יראה האם אסור בהנאה.

מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש בהפקיר חמצו

נחלקו האמוראים בירושלמי (פ"ב ה"ב) האם אסור חמץ שהפקירו, רבי יוחנן אומר שאסור ורבי שמעון בן לקיש מתירו, ובתחילה רצו לומר שמחלוקתם תלויה במחלוקת רבי יוסי ורבי מאיר (נדרים מג.) במודר הנאה מחבירו ורוצה לתת לו לאכול, שלרבי מאיר יכול להפקירו ולהניחו על הסלע, משום שכשהפקירו כבר יצא מרשותו ונמצא שאינו מהנה את חבירו מממונו, ולרבי יוסי אסור משום שלא יצא החפץ מרשותו בהפקר עד שבא לרשות זוכה, וא"כ נהנה ממנו חבירו המודר הנאה, ודחו שמחלוקתם היא האם חוששים להערמה שיאמר שמפקיר ואינו מתכוין לכך, שריש לקיש חושש להערמה ורבי יוחנן אינו חושש לזה. והקשה רבי יוחנן לריש לקיש 'אין את מודה לי משש שעות ולמעלן שהוא אסור', והשיב לו 'תמן איסורו גרם לו הא מה אית לך למימר'ב. ואמרו שנפקא מינה בנפלה על החמץ מפולת, שאם הטעם הוא משום הערמה הרי שכאן אין הערמה ומותר, ואילו לטעם של זכייה גם באופן זה אסור.

וביאר הפני משה (שם ד"ה מה) שאם מחלוקתם היא בהערמה א"כ כאן אין הערמה שהרי מאיליה נפלה המפולת על החמץ, ואם יפנה אותה לאחר הפסח וימצא את החמץ יהיה מותר לאחר הפסח בהנאה, אך אם הטעם הוא משום זכייה וכמו שאמרו בתחילה שטעמו של רבי יוחנן שלא יצא עדיין מרשותו בהפקר, א"כ גם כאן לא יצא החמץ מרשותו כשנפלה עליו המפולת ויאסר לאחר הפסח. וסיימו בירושלמי שבגר שמת והניח אחריו חמץ מותר לאחר הפסח לכל הדעות, משום שלא שייכת כאן הערמה שהרי לא הפקיר את החמץ, וגם משום זכייה אינו נאסר שהרי באמת לא היו בעלים לחמץ זה משעה שמת הגר.

ונחלקו הפוסקים מהו חשש ההערמה שמחמתו נאסר חמץ שהפקירו.

החשש שמא לא יפקיר ויאמר שהפקיר

פסק האור זרוע (שו"ת ח"א סי' תשמח) שחמץ של ישראל שהיה בידו והפקירו קודם הפסח מותר לו לזכות בו לאחר הפסח ולאוכלו כיון שהפקירו ויצא מרשותו קודם הפסח. והביא כמה הוכחות לכך שהפקר גם לאחר שזכה בו נחשב להפקר ואין אומרים שכיון וחזר וזכה בו פקע הפקירו למפרע, וביאר שרבי יוחנן בירושלמי (פ"ב ה"ב) שחושש להערמה ולכן אוסר חמץ שהפקירו זהו משום שחושש שיאמר שהפקיר קודם הפסח אע"פ שלא הפקיר, וא"כ רק בחמץ שבידו יש לחשוש שמא לא יפקירנו ולא יוציאנו מרשותו ויאמר הפקרתי, אבל כשמוציאו מרשותו אפילו לכתחילה מותר לעשות כך כיון שבמעשיו מוכיח שמפקירו[ג].

אמנם חלק מהאחרונים נחלקו על פירוש האור זרוע ופירשו בדרכים אחרות:

החשש שמא יפקיר כדי לחזור ולזכות בו

א. הפני יהושע (שו"ת סי' יד) נחלק על האור זרוע והרא"ש ופירש שחששו של רבי יוחנן הוא שמא יפקיר על מנת לחזור ולזכות בחמץ, והפקר זה אינו מועיל להפקיע את איסור בל יראה.

וייסד את דבריו על דברי הרשב"א, שנשאל (שו"ת ח"א סי' ע) בבור מלא חיטים ובקרקעיתו יש חיטים שהתבקעו מלחלוחית הארץ, האם יכול למוכרו לנכרי על מנת שלא יוציאנו משם עד לאחר הפסח וללא קבלת אחריות

ב. ופירש הרידב"ז (ירושלמי שם ד"ה הפקיר) שמכך שציותה התורה שלא לאכול חמץ משש שעות ולמעלה בערב פסח וציותה על השבתת החמץ בזמן זה, ברור שכוונתה היתה שיש איסור באכילת חמץ, שדבר המותר באכילה לא היתה התורה מצוה לבער, ולכן רק כשאינו שלו אינו חייב בביעורו כמו שבבל יראה אינו עובר בפסח בחמץ שאינו שלו, ונמצא שמצות השבתה היא 'סימן' לכך שאסור חמץ ביום זה, ולא שאסור לאכול משום שמבטל מצות עשה ד'תשביתו'. ולפי"ז ביאר הרידב"ז שהסתפקו בירושלמי בהפקיר חמצו ב"ג האם לאחר הפסח מותר בהנאה או לאו ונחלקו בזה האמוראים, שרבי יוחנן סובר שאסור משום שההפקר אינו מועיל או משום זכייה או משום הערמה, וריש לקיש סובר שמועיל ההפקר, ועל כך הקשה לו רבי יוחנן שכיון שלהלכה נפסק כרבי שמעון א"כ כמו שההפקר ב"ג אינו מועיל להתיר את החמץ באכילה ב"ד, ואם היה מועיל הפקר להתיר חמץ באכילה לאחר הפסח היה צריך להיות מותר באכילה גם לפני פסח משש שעות ולמעלה, שכיון שהוא הפקר ואינו מחויב בהשבתה 'יהיה מותר לאוכלו, משום שכיון שמשש שעות ולמעלה חמץ אסור באכילה רק משום ביטול מצות עשה של 'תשביתו', ומוכח שהפקר אינו מועיל או כרבי יוסי שעדיין לא יצא מרשותו או משום שחוששים להערמה וכדברי רבי יוחנן, והשיב לו ריש לקיש 'תמן איסורו גרם לו', והיינו שבערב פסח יש איסור אכילת חמץ עצמי גם ללא ביטול מצות עשה של תשביתו.

ג. וכך פסק האור זרוע גם בספרו (ח"ב סי' רמו) שחששו של רבי יוחנן אינו שיפקיר על מנת

או לא[1]. והשיב הרשב"א שאם יש שם חטים מבוקעות ונתיר אותו בביטול לכשיפנה יתכן שצריך לבער, משום שזהו כמבטל ומתכוון לחזור ולמוכרו לאחר הפסח, והביא שכן כתב גם רב האי גאון. ואע"פ שבירושלמי (פ"ב ה"ב) התירו בנפלה עליו מפולת זהו משום שאינו חושב לפנותו לאחר הפסח, מה שאין כן כאן שדעתו לפנות בורו ולמכור הנמצא בקרקעיתו אסור.

וכתב הפני יהושע שנראה שהרשב"א מפרש שהחשש בירושלמי אינו שמא ישקר ויאמר שהפקיר אע"פ שלא הפקיר, אלא החשש הוא שמא בשעה שמפקירו יתכוין לחזור ולזכות בו אחר הפסח, וא"כ גם אם מבטלו יש לחוש שמא אינו מתכוין להוציאו לגמרי מרשותו, שאם כדברי הראשונים שכוונת הירושלמי שהערמה היא חשש שמא ישקר שהפקיר, מדוע הוצרך הרשב"א להוסיף טעם שהוא 'כמבטל ומתכוין לחזור ולמוכרו לאחר הפסח', ומוכח שהוא מפרש שזהו החשש בהערמה, ולכן בתחילה הבין שאוצר בבור דומה למפולת שאין בה חשש הערמה שאין לו מה לעשות וגם כאן אין לו איך לבערו[2].

הפקיר חמצו שלושה ימים לפני הפסח

ב. המקור חיים (סי' תמח סק"ט) כתב שכיון שהחשש לדעת רבי יוחנן הוא שמא יפקירנו וירצה לחזור ולזכות בו, א"כ אם הפקיר חמצו שלושה ימים לפני הפסח אינו נאסר בהנאה משום שלא שייך בזה הערמה, וכמו שמבואר בגמרא (נדרים מג:) בהפקיר שדהו שלאחר שלושה ימים אינו יכול לחזור בו, ופירש הר"ן (שם ד"ה תניא) שהטעם הוא משום שלאחר שלושה ימים שוב אין חשש להערמה, א"כ גם במפקיר חמצו שלושה ימים לפני פסח מותר החמץ בהנאה שאין חשש הערמה. וא"כ זהו הפתרון לאדם שיש לו חמץ במקום רחוק ואינו יכול למוכרו לנכרי במקום שנמצא, יכול להפקירו בפני שלושה אנשים שלושה ימים לפני פסח.

החשש הוא שמא לא יפקיר בלב שלם

ג. הנשמת אדם (ח"ב הל' מועדים כלל קיט הערה השניה) פירש את חשש הערמה על פי דברי הר"ן (על הרי"ף ב. ד"ה אלא) שתקנת חכמים שחייבים לבער חמץ ולא הסתפקו בקיום עיקר דין התורה שיחשוב בלבו ויקבע בדעתו שחמץ זה הוא כעפר בעלמא, וכן לשיטת התוספות (ד: ד"ה מדאורייתא) שביטול חמץ הוא משום הפקר, לא סמכו על כך משום שחששו שלא יחשוב את מחשבות אלו בלב שלם ויעבור עליו בבל יראה, ולכן תיקנו שיבער את החמץ כך שלא יהיה אצלו כלל.

אוצר החכמה

והביא שכך הוא גם לשון המהרי"ל (מנהגים הל' בדיקת חמץ אות כ) שחמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה אע"פ שביטלו 'דחיישינן הערמה שמא לא יבטלו מלבו'. וא"כ החשש אינו ש'ישקר' לומר שהפקיר כשבאמת לא הפקיר, אלא שאע"פ שבאמת הפקיר אך זוהי הערמה שאינו מפקיר בלב שלם והפקר כזה אינו מועיל.

אריאל 19.06.2018

וכתב הנשמת אדם שלפי זה דווקא כשהחמץ מונח ברשותו יש לחשוש להערמה זו, אך אדם שבא בספינה ואינו יכול לבער, או בהוציא חמצו לרשות הרבים אין חשש שיערים שודאי מבין שיתכן שיזכה בו נכרי שאינו מכירו ולא יחזירו לו לאחר הפסח, וא"כ גם אם היתה כוונתו שיזכו בו שכיניו מותר החמץ, משום שבאופן זה שאין הערמה חוזרים לדין התורה שמספיק ביטול או הפקר'.

ג. איסור הנאה מחמץ שביטלו

שורש הנידון

נידון נוסף בפוסקים האם חמץ שביטלו אך לא הוציאו מרשותו נאסר בהנאה, שמצד אחד לא עבר בבל יראה שהרי ביטלו, אך מאידך חשש הערמה לכאורה שייך גם כשביטלו. ונחלקו בזה הראשונים:

דעת העיטור שגם בביטלו נאסר באכילה ומותר בהנאה

פסק העיטור (ח"ג ביעור חמץ קיט: קכ.) שהמוצא חמץ ביום טוב כופה עליו את הכלי ואינו עובר עליו שכבר ביטלו עליו שלא יאכלנו, ולמוצאי יום טוב שורפו, ואם מצאו אחר הפסח כיון שביטלו הוי כהפקר, ומסתבר שאסור באכילה ומותר בהנאה.

ונאמרו באחרונים כמה ביאורים בכוונתו:

א. הבית יוסף (שם ד"ה ומ"ש רבינו) ביאר שהעיטור סובר שלא חוששים שמא יערים אלא כשיש לו הנאה מרובה כגון אכילה, אך לא חששו שיערים שלא להפקיר חמצו באמת כדי שתהיה לו ממנו רק הנאת מכירה'.

ב. הב"ח כתב (שם סק"ג) שבגמרא (כט.) אמרו שגם חמץ של ישראל לא היה צריך להיאסר מעיקר הדין אלא רק משום קנס, וכשאינו בעין אלא בתערובת לא קנסו, ולכן אע"פ שבשגג או בנאנס ולא ביטל קנסוהו שנאסר החמץ, זהו משום שבסופו של דבר לא ביטל את החמץ וראוי הוא לעבור עליו, אך בביטלו שאינו ראוי לעבור עליו אינו נאסר בהנאה, אך באכילה אסור שמא יערים אם יתירו לו גם לאוכלו.

ג. החתם סופר (שו"ת ח"א או"ח סי' קיד) כתב שהסיבה שהצריכו חכמים לבער את החמץ ולא הסתפקו בביטול שמועיל מדאורייתא היתה משום שחששו שרוצה את החמץ שלו בדווקא[3], או מחשש שימצא גלוסקא יפה ולא ירצה למוכרם לנכרי קודם הפסח [כדי שישארו שלו כמות שהם] ויסמוך על הביטול, ובאופן זה הביטול אינו מועיל אפילו מדאורייתא משום שלבו עליו לאוכלו לאחר הפסח, אך כשנאסר לאחר הפסח באכילה שוב אין לו מחמצו או מהגלוסקא את הנאת האכילה אלא רק את הנאת המכירה, א"כ שפיר ימכור את חמצו לנכרי קודם הפסח אע"פ שיהיה לו הפסד מסוים שצריך למוכרו בזול, אע"פ שאילו היה שומרו לאחר הפסח יכול היה למוכרו ביום השוק ביוקר, מכל מקום לא חששו שבעבור ריוח מועט יעבור על התקנה, ואפילו אם ימצא כזה אדם זהו דבר שאינו שכיח ולא חששו לו חכמים.

ובנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק או"ח סי' יט) הוסיף שכיון שהאיסור נובע מחשש שיאמר שהפקיר אע"פ שלא הפקיר באמת, א"כ קודם איסורו יש לומר שאסרו רק באכילה ולא בהנאה, שגם אם מותר בהנאה ואסור רק באכילה כבר אין חשש שיערים שהפקיר, שהרי גם כעת בידו למוכרו לנכרי קודם איסורו, וגם אח"כ לא יוכל לאוכלו אלא רק למוכרו לנכרי, אך אילו היה מותר גם באכילה שפיר היה מקום לחשוש גם קודם איסורו שיערים, משום

לזכות בו, אלא שחושש שמא לא 'יפקיר כלל ויאמר הפקרתי קודם הפסח וחזרתי וזכיתי בו אחר הפסח, אך אם הפקיר לפני הפסח אפילו על מנת לזכות בו לאחריו מותר. וכן פסק הטור (סי' תמו) שחשש הערמה הוא שמא לא 'יפקיר ויאמר שהפקיר. והוכיח האור זרוע (שם) כדבריו שבירושלמי (שביעית פ"ט ה"ד) הובא הדין שביעור פירות שביעית צריך להיעשות ע"י שיפקירם בפני שלושה אנשים מאוהביו, שלא יזכו בפירות אע"פ שיכולים לעשות כך מעיקר הדין. ושאלו את רבי אמי מה יעשו אנשים שאין להם אוהבים וחוששים להפקיר בפני אחרים שעלולים לזכות בהם, והשיב להם 'כד תחמון ריגלא צללא תהוין מפיק ליה לשוקא ומבקרין ליה וחוזרין וזכין ביה'. ופירש הר"ש (שביעית פ"ט מ"ח) שכשיראו השוק פנוי מבני אדם יפקירו ואח"כ יזכו בפירות, ומבואר שהמפקיר על מנת לחזור ולזכות נחשב להפקר אע"פ שחזר וזכה בו. ומה שאסר רבי יוחנן בירושלמי (פ"ב ה"ב) בהפקיר חמצו זהו רק משום שחשש שמא לא 'יפקיר כלל, אך אם בודאי הפקיר מותר. אך הקשה האור זרוע שבגמרא (חולין ד.) אמרו שחמצן של עוברי עבירה אחר הפסח מותר מיד מפני שמחליפים והיינו שכיון שיכולים לאכול בהיתר אינם אוכלים איסור, ואילו בהפקר לבד ללא שנטלו אותו נכרים כבר אינו נאסר יכולים היו אותם עוברי עבירה להפקירם על דעת לחזור ולזכות בחמץ לאחר פסח, שהרי מחזרים על אופן שבו אינם עוברים איסור. ואילולי דבריו היה נראה לתרץ שעוברי העבירה אינם מוכנים להסתכן בכך שמישהו אחר יזכה בחמצן, ולכן לא הפקירו על דעת לחזור ולזכות בחמץ לאחר הפסח, ורק להחליף את החמץ מוכנים כדי שלא לעבור איסור משום שבזה אין חשש שיפסידוהו.

ד. וכתב שם שיש להתיר משום שבאופן זה נחשב כחמצו של נכרי ברשות ישראל, שבגמרא (ו.) אמרו שעושה לו מחיצה עשרה והבור נחשב כמחיצה, וכן יש להתיר משום שבאופן זה די בביטול כמו בעושה את ביתו אוצר קודם שלושים יום ואין דעתו לפנותו בפסח שכמבואר בגמרא (שם) אין זקוק לבערו.

ה. עלי שיטת הראשונים שהחשש שמא ישקר ולא יפקיר הקשו האחרונים קושיות רבות: א. הפני יהושע (שו"ת סי' יד) הקשה שלשיטתם אינו 'מערים' אלא 'עבריין', שאינו מבטל ואומר שביטל. ב. מדוע חששו להערמה זו, הרי אין כל טירחה בביטול ואין לחשוש שלא ביטל. ג. המקור חיים (סי' תמח סק"ט) הקשה שלדבריהם מדוע לא אמרו בבבלי בשום מקום שטעם בדיקת חמץ הוא מחשש הערמה שיקר ויאמר שביטל אע"פ שלא ביטל. ד. מדוע נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בירושלמי במפקיר חמצו ולא במבטל חמצו. ה. מדוע מחלוקתם היא במפקיר בי"ג בניסן ולא בי"ד שהוא זמן הביטול. ו. הסמ"ק (מצוה צח) פסק שגם בחמץ שנפלה עליו צריך לבטלו בלבו משום 'בל יטמין', ולדברי הראשונים לא הועיל בזה מאומה שהרי בכל ביטול יש לחשוש שמא ישקר ויאמר שביטל אע"פ שלא ביטל. ז. בבית מאיר (או"ח סי' תמח ד"ה אמנם) הקשה שאמנם כשידוע לעדים שחמץ זה עבר עליו הפסח והוא בא להתירו באמירתו, יתכן שיש לחושדו בשקר, אך כשלא נודע כלל אם עבר עליו הפסח ובעל החמץ בא מעצמו להישאל עליו שסמך על הביטול ולא ביערו אין לחושדו בשקר, שהרי יש לו מיגו שהיה יכול לשתוק. ח. ועוד הקשה הבית מאיר שבמפקיר בפני עדים לא שייך כלל חשש משקר שהרי הם מעידים שכך היה.

ו. ובזה תירץ את שיטת הר"ש הלוי שאדם שאינו יכול לבער את חמצו יפקירו בעדים, והקשה הפרי חדש (סי' תמח סק"ה) שלפי הטעם שאמרו בירושלמי שרבי יוחנן אוסר בהפקר משום שעדיין נשאר ברשותו שזוכה בו, אין משמעות לכך שהפקיר בפני עדים, ולפי ביאור זה מובן, שכשמפקיר בפני עדים מתפרסם הדבר שהפקיר, ולא שייך חשש הערמה. ולכן פסק להלכה שלכתחילה בודאי אין מורים שיוציא החמץ לרשות הרבים ולהפקירו, אך בדיעבד אם עשה כך ללא שאלת חכם צ"ע אם נאסר לאחר פסח.

ז. ובנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק או"ח סי' יט) הקשה על ביאור זה, שבודאי אם יש לו חמץ בכמות גדולה ששוה ממון רב, יש לו הנאה גדולה מכך שיכול למוכרו לנכרי, ואין לומר שלא חששו שיערים להרויח סך זה.

ח. וכעין מה שאמרו (ב"מ לח.) 'אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבין של חבירו'.

שלפעמים אין בידו להספיק לאכול קודם איסורו את כל החמץ, ולכן אסרוהו באכילה מחשש הערמה.

לעיטור יש נפקא מינה לענין איסור הנאה

אמנם בעיקר דברי העיטור הקשה הנודע ביהודה (שם), שבירושלמי (פ"ב ה"ד) אמרו שהנפקא מינה בדברי רבי יוחנן שאוסר הפקר בין הטעם שאסור משום זכייה לטעם שאסור משום הערמה היא באופן שנפלה מפולת על החמץ, שאין חשש הערמה אך זכייה יש, ולדברי העיטור יכולים היו לומר שנפקא מינה בביטול עצמו לענין הנאה, שלטעם שהאיסור הוא משום הערמה אסור רק בהנאה ומותר באכילה שכאמור בה אין חשש הערמה, ואילו לטעם של זכייה פשוט שאסור גם בהנאה שהרי הוא חמץ גמור של ישראל שעבר עליו הפסח, ומוכח שגם לטעם של הערמה אסור גם בהנאה ושלא כדברי בעל העיטור[ט].

דעת הטור והשו"ע שנאסר גם בהנאה

אמנם הטור פסק (או"ח סי' תמח) שחמץ שביטלו אסור גם בהנאה, ודחה את דברי העיטור שאין טעם לחלק בין איסור אכילה לאיסור הנאה. וכן פסק השו"ע (שם ס"ה) 'חמץ שנמצא בבית ישראל אחר הפסח אסור אע"פ שביטל', וכתבו הפרי חדש (שם סק"ה) ושו"ע הרב (שם) שכוונתו שאסור גם בהנאה לאפוקי מדעת בעל העיטור שהתירו בהנאה ואסרו רק באכילה. והוכיח הפרי חדש שבברייתא (לא:) שנינו חנות של ישראל ומלאי של ישראל לאחר הפסח אסור בהנאה, ולכאורה מדובר שם כשביטלו כתקנת חכמים ואעפ"כ אסור בהנאה. ועוד הוכיח שעל דברי רבא שחמץ הן בזמנו הן שלא בזמנו מותר כרבי שמעון, הקשו 'והא רבי שמעון קנסא קניס', ואע"פ שמסתמא רבא מדבר בחמץ שנמצא לאחר בדיקה וביטול. וכן מכך שהלכה בכל מקום כרבי יוחנן שחושש בירושלמי להערמה יש לומר שגם כשביטל ובדק חוששים להערמה'. ובלבוש (שם ס"ה) הוסיף שאסרו הן באכילה והן בהנאה אע"פ שאומר שביטלו מחשש שמא לא ביטלו ויתבייש לומר זאת.

גם בביטלו מחויב מדרבנן לבערו

במשאת בנימין (שו"ת סי' נח) דן בענין יין שרף שהוא חמץ גמור בפסח אם השאירו ברשותו בערב פסח לאחר שש שעות שהוא זמן איסורו, ופסק שנאסר בהנאה אע"פ שביטלו ואינו עובר בבל יראה, משום שביטול זה אין בו ממש שכיון שדעתו עליו הרי הוא כטובל ושרץ בידו שלא ביטלו בלב אלא רק בפיו ובשפתיו, ועיקר הביטול הוא בלב וא"כ עובר ממש בל יראה, ואפילו אם ביטלו ביטול גמור שאינו עובר עליו מכל מקום מדרבנן מחויב לבערו ולקיים בו מצות ביעור בשריפה, ואפילו אם שהה החמץ אצלו לאחר הפסח צריך ביעור ושריפה וכמו שאמרו במשנה (י:) 'לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד', ופירשו התוספות (שם ד"ה ואם) שהכוונה לתוך הפסח ולאחר הפסח, והטעם שצריך לבדוק לאחר הפסח הוא כדי שלא יתערב לו חמץ שעבר עליו הפסח שאסור בהנאה עם חמץ שלא עבר עליו הפסח שמותר בהנאה. ודלא כמו שפירש רש"י (שם ד"ה בתוך, ד"ה לאחר) שבתוך המועד הכוונה בשעה שישית שהוא מועד הביעור, ולאחר המועד זה משש שעות עד שתחשך.

עוד הוכיח מדברי רב יהודה (ו.) שהמוצא חמץ בתוך ביתו בפסח ביום טוב יכפה עליו כלי', וכתב הר"ן (שם ד"ה המוצא) שלאחר יום טוב שורפו, ובודאי פשוט ששם מדובר אפילו כשביטלו כבר כמבואר בטור (או"ח סי' תמו), ואם שם שבשוגג שלא ידע מהחמץ לא מועיל הביטול וצריך לשורפו, כל שכן כשיודע ודעתו עליו שצריך לשורפו גם לאחר הפסח ואין לו תקנה אלא שישבור את החביות ויאבד את היין שרף.

לשער אפרים אין צורך לשפוך ולהאביד את היין שרף

בשער אפרים (שו"ת סי' ד) דחה את דברי המשאת בנימין משתי סיבות:

א. כיון שתיקנו לבטל את החמץ בפה משום עמי הארצות שאינם יודעים לבטל בלב לא עבר בבל יראה, והקנס הוא רק משום שעבר באיסור זה, וכשלא עבר לא נקנס. ודחה את דברי הרא"ש (פ"ב סי' ד) והטור (או"ח סי' תמח) שאינו נאמן לומר שביטלו כמו בחמץ שנמצא בבית ישראל אחר הפסח אסור אע"פ שביטלו שחוששים שיערים לומר שביטלו אף שלא ביטלו, משום שרק כשנמצא החמץ בבית ישראל אחר הפסח יש לחשוש להערמה ואסור, מה שאין כן קודם הפסח גם לאחר זמן הביעור נאמן כשאומר שביטלו, והחילוק הוא, שהנה לכאורה קשה מדוע חושש רבי יוחנן בירושלמי להערמה, אטו עוסקים ברשעים שישאירו את החמץ ברשותם ויעברו על בל יראה וישקרו לומר שביטלו כשבאמת לא ביטלו, וברור שכוונתו שמדובר בחמץ שנשאר בביתו לאחר הפסח ועבר זמן מה מהבדיקה עד שמצאו ויתכן ששכח אם ביטלו או לא, ולכן חששו שמא מתוך שבהול על ממונו ישיא אותו לבו לומר שביטלו אע"פ שאינו כן, אך בחמץ שנמצא ביום ארבעה עשר בניסן בביתו בודאי נאמן כשאומר שביטלו ולא חוששים שמערים ועובר בבל יראה. ובזה גם רבי יוחנן מודה.

ב. רק בזמן התלמוד שהיו מבטלים את החמץ בלב בלבד שכך הוא מעיקר הדין חוששים להערמה, ומשום שביטול בלב בלבד יש חשש שישכח, וכמבואר בב"ח (או"ח סי' תלד ס"ד) שמחמת כך הצריכו לבטל בפה לרווחא דמילתא ואולי משום עמי הארץ שישכחו את הביטול שבלב, ולחומרא חוששים ששכח ולא ביטל, אך בזמן הזה שתיקנו לומר בפה מיד לאחר הבדיקה את נוסח 'כל חמירא' שבזה אינו שוכח, אין חשש שיערים, ובזה גם רבי יוחנן מודה[י"א].

חכמים לא חילקו בגזירתם

ובאליה זוטא (סי' תמח סק"ה) כתב שאע"פ שגם כיום שאומרים כל חמירא בפה אינו מועיל, משום שודאי חכמים החמירו בגזירתם, וגם בודאי יש עמי הארץ ששוכחים לבטל, ולכן גם באופן שידוע שאדם זה ביטל בפני עדים לא חילקו חכמים בגזירתם וחששו שמא פעם אחרת יתירו להערים לומר שביטלו. ואף שדחה את הוכחות המשאת בנימין כתב שלדינא אין לנו הוכחות להתיר[יב]. את הוכחת המשאת בנימין מהמשנה שיבדוק לאחר המועד (י: ד"ה ואם) דחה האליה זוטא שהבדיקה נעשית כדי למנוע עירוב של חמץ האסור בחמץ המותר ויבוא לאוכלו, אך בהנאה יתכן שמותר.

ואת ראית המשאת בנימין מדברי רב (ו.) שהמוצא חמץ ביום טוב יכפה עליו כלי, וכתב הר"ן ששורפו לאחר יום טוב, דחה האליה זוטא שיתכן שכוונת הר"ן שאם מצאו ביום טוב ראשון צריך לשורפו בחול המועד משום שעדיין נמצא בפסח ברשותו. אך לדינא כתב אליה זוטא שאין לנו ראיה להתיר.

ד. איסור הנאה מחמץ שנשאר ברשותו בשוגג ובאונס

שורש ההלכה

הובא בגמרא (ל.) שרבי שמעון קנס את המשהה חמץ ברשותו בפסח משום שעבר בבל יראה ואוסרו עליו בהנאה מדרבנן. ודנו הפוסקים בחמץ שנשאר ברשותו באונס או בשוגג האם נאסר בהנאה ככל חמץ אחר, או לא. ונחלקו בזה הראשונים.

מחלוקת הראשונים בחמץ כשאינו יכול לבערו

הרשב"ץ כתב (מאמר חמץ אות נז) שגם חמץ בעין שאינו יכול לבערו כגון שהוא ברשות נכרי או שנמצא בחורי הבית העליונים והתחתונים, חושדים שמא עבר עליו ורק באיסור דרבנן יש מקום לחושדו. וא"כ יש לומר שהעיטור סובר שמחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש היא שכיון שלרבי שמעון האיסור לאחר הפסח הוא רק מדרבנן חושש רבי יוחנן להערמה, ובזה מודה גם רבי שמעון שבאיסור דרבנן חוששים להערמה, אך בעל העיטור פוסק כרבי יהודה ולשיטתו כשלא ביטלו אסור באכילה ובהנאה מדאורייתא, וא"כ אין חשש להערמה ומניחים שבודאי ביטלו, ומכל מקום גם באופן זה אסור באכילה כדין חמץ של נכרי שאע"פ שלא נעבדה בו עבירה אסור באכילה ומותר בהנאה לדעת העיטור. ועיין שם שתירץ את קושיית הנודע ביהודה באופן נוסף.

ט. ובאמרי משה (פודהוצר, שו"ת סי' טו) תירץ, שהנה פסק העיטור (ח"ג ביעור חמץ קכו:) שחמץ של נכרי אסור באכילה ומותר רק בהנאה, והקשה הב"ח (סי' תמח סק"א) מהברייתא (לא:) 'חנות של נכרי ומלאי של נכרי ופועלי ישראל נכנסין ויוצאין לשם, חמץ שנמצא שם אחר הפסח מותר באכילה ואין צריך לומר בהנאה', ומפורש שמותר גם באכילה. ותירץ הט"ז (שם סק"א) שרבא אומר (כח:) שלרבי שמעון האיסור לאחר הפסח הוא קנס, אך רבי יהודה סובר שחמץ של נכרי לאחר הפסח אסור באכילה מדאורייתא ומותר בהנאה וכמותו פוסק בעל העיטור, וכתב הפרי מגדים (משב"ז שם סק"א) שלפי דברי הט"ז גם חמץ הפקר אסור באכילה ומותר בהנאה לרבי יהודה, ואמנם הפרי מגדים שם כתב שלרבי יהודה חמץ של ישראל אסור בהנאה לאחר הפסח רק משום קנס, אך יש לחלק על פי דברי הפני יהושע (כח: ד"ה מני) שרבי יהודה אוסר בהנאה לפני ואחרי זמנו בקל וחומר מערלה ובשר בחלב וכלאי הכרם כמו שאמרו בגמרא (כד:), וכיון שחמץ לאחר זמנו נעבדה בו עבירה שעבר בבל יראה אסור בהנאה כמו בשר בחלב. אך זה שייך רק בחמץ של ישראל שאכן נעבדה בו עבירה, אך בחמץ של נכרי שלא נעבדה בו עבירה אין קל וחומר זה ומותר בהנאה. ובגיטין (נג:) אמרו שמטמא ומדמע ומנסך אסורים רק מדרבנן, וכתב רש"י (שם ד"ה מטמא) שכיון שהיזק שאינו ניכר לא שמיה היזק אין כאן איסור דאורייתא ולא שכיח שיעברו עליו ולכן אינו קונס שחייב המזיק לשלם, ומבואר שלענין קנס חמור איסור דרבנן מאיסור דאורייתא, וא"כ כשלא ראינו שעבר על איסור דאורייתא ודאי שלא חושדים שמא עבר עליו ורק באיסור דרבנן יש מקום לחושדו. וא"כ יש לומר שהעיטור סובר שמחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש היא שכיון שלרבי שמעון האיסור לאחר הפסח הוא רק מדרבנן חושש רבי יוחנן להערמה, ובזה מודה גם רבי שמעון שבאיסור דרבנן חוששים להערמה, אך בעל העיטור פוסק כרבי יהודה ולשיטתו כשלא ביטלו אסור באכילה ובהנאה מדאורייתא, וא"כ אין חשש להערמה ומניחים שבודאי ביטלו, ומכל מקום גם באופן זה אסור באכילה כדין חמץ של נכרי שאע"פ שלא נעבדה בו עבירה אסור באכילה ומותר בהנאה לדעת העיטור. ועיין שם שתירץ את קושיית הנודע ביהודה באופן נוסף.

י. ורצה הפרי חדש (שם) להוכיח מדין המשנה (י:) 'לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד', ומוכח שגם כשביטל אסור, שהרי כאן לא בדק את החמץ, וא"כ אע"פ שבמשנה (ו:) חייבו לבטל רק בחמץ ידוע אך כאן שלא בדק ברור שצריך לבטל מדאורייתא, ואין מדובר ברשעים שעוברים על דין התורה אלא ודאי מדובר שביטל, ואעפ"כ צריך לבדוק כדי לבער את החמץ שאסור בהנאה גם כשביטל. אמנם דחה שיתכן שבמקום שלא בדק אע"פ שהיה באונס מכל מקום לא קיים את מצות חכמים ולכן נאסר החמץ, ואין הוכחה שגם כשקיים את חיובו שגם בדק וגם ביטל נאסר החמץ.

יא. אמנם לדינא פסק השער אפרים שיש לאסור את היין שרף וכהכרעת המשאת בנימין.

יב. וכן כתב הפרי חדש (או"ח סי' תמח סק"ג).

או בחור כותל שבינו לחבירו, או שנפלה עליו מפולת[יג], שבכל אופנים אלו החמץ אינו ברשותו ואינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא אעפ"כ אסור בהנאה, ואע"פ שמהתורה מותר ונאסר רק לדעת רבי שמעון משום קנס שעבר בבל יראה והוא הרי לא עבר נאסר, ויש לזה הוכחה מהגמרא[יד]. והוסיף לבאר שאע"פ שכבר ביטל את החמץ ואינו עובר בבל יראה אילו היה מותר לאחר הפסח, א"כ אין ביטולו ביטול שהרי דעתו עליו. וא"כ עבר עליו בבל יראה ובל ימצא למפרע ולכן אסור בהנאה[טו].

אולם המנהיג (הל' פסח סי' כב) פסק שאף החמץ של ישראל שעבר עליו הפסח שלא יכול היה לבערו כחמץ שנפלה עליו מפולת לא קנס רבי שמעון, ומותר בהנאה לאחר הפסח כיון שלא עבר עליו בבל יראה, וכל שכן אם לא ידע עליו כלל עד אחר הפסח שאינו עובר ולא נאסר[טז].

לרמב"ם נת אחה"פ 19/06/2018 בשגג ונאנס אסור החמץ בהנאה

הסק הרמב"ם (חמץ ומצה פ"א ה"ד) 'חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנייה לעולם, ודבר זה קנס הוא מדברי סופרים מפני שעבר על בל יראה ובל ימצא אסרוהו, ואפילו הניחו בשגגה או באונס, כדי שלא יניח אדם חמץ ברשותו בפסח כדי שיהנה בו אחר הפסח'. ומפורש שפסק כרבי יוחנן, וכטעם השני שהוזכר בירושלמי שזהו משום חשש הערמה. והבינו האחרונים שלדעתו גם בלא עבר בבל יראה כגון שהיה באונס או בשגגה נאסר החמץ בהנאה. והביאו כמה מקורות לפסק זה:

א. המגיד משנה (שם) כתב שמקורו של הרמב"ם הוא מדין ישראל שהרהין חמצו אצל נכרי. וביאר הכסף משנה (שם) שכוונתו לסוגית הגמרא (לא:), שבתחילתה (ל:) נחלקו אביי ורבא האם בעל חוב גובה למפרע או מכאן ולהבא, והיינו באופן שהמלוה מכר או הקדיש את המשכון, שלאביי גובה למפרע והתברר שהיה המשכון שלו מעולם ושפיר חל ההקדש, ולרבא מכאן ולהבא גובה וכיון שאילו היו לו מעות היה יכול לסלקו בהם נמצא שרק מזמן שהיה צריך לפרוע ולא פרע נעשה שלו, ולא חלו ההקדש והמכירה שנעשו על ידו קודם שהיו שלו. והקשו לרבא (שם) מדין המשנה 'נכרי שהלוה ישראל על חמצו אחר הפסח מותר בהנאה', ואם גובה רק להבא נמצא שהיה שייך לישראל בפסח וצריך להיאסר, והעמידו (שם לא.) שהרהינו אצלו כלומר הניחו אצלו את המשכון ורק באופן זה מודה רבא שגובה למפרע ולכן מותר. ולמסקנה העמידו שמדובר כשאמר הלוה למלוה שאם לא יפרע לו את החוב עד יום פלוני יהיה המשכון שלו מעכשיו, ולכן נכרי שהלוה לישראל מותר החמץ שמתחילה עומד ברשות המלוה הנכרי, וישראל שהלוה להנכרי עומד החמץ ברשותו ואסור, ואם לא אמר לו נשאר ברשות הלוה ולכן כשהוא ישראל אסור וכשהוא נכרי מותר. ומכך שבלא אמר לו מעכשיו אסור החמץ כשהלוה ישראל בכל אופן, ולא חילקו אם מה שלא פרע לו היה באונס או ברצון, הוכיח הרמב"ם שגם באנוס קנסו שיאסר החמץ בהנאה.

ב. בדברי ירמיהו (רמב"ם חמץ שם) כתבו שיש להוכיח כך מהמשנה (ב"ק צו:) 'גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך', שאע"פ שהנגזל אנוס נאסר החמץ בהנאה, וכאן אין לומר שזהו משום שלא ביטלו אע"פ שאינו ברשותו שהרי ביטול כזה אינו מועיל כלל ביטולו ונשאר אנוס.

ג. הפרי חדש (או"ח סי' תמח סק"ג) הוכיח כפסק הרמב"ם שגם בחמץ שנשאר ברשותו באונס אסור, שבירושלמי (פ"ב ה"ב) אמרו שני טעמים מדוע לדעת רבי יוחנן נאסר החמץ שהפקיר: א. משום שעדיין שייך למפקיר עד שיבוא ליד הזוכה. ב. משום שחושש שמא יערים, ואמרו שנפקא מינה ביניהם היא כשנפלה עליו מפולת שזכייה יש והערמה אין, ואילו היה מונע ביטול את איסור הנאה יכולים היו לומר שנפקא מינה בין הטעמים בביטלו בפני עדים, שטעם הערמה לא שייך שהרי העדים יכולים לקחתו ומותר בהנאה, ואילו הטעם של זכייה נשאר קיים ואסור בהנאה. ומוכח שגם אם ביטלו נשאר באיסור הנאה ולכן אין זו נפקא מינה[יג].

ד. הפני יהושע (שו"ת סי' יג) הוכיח שגם בהשהה את החמץ באונס נאסר בהנאה מדברי ההגהות מיימוניות (חמץ פ"א ה"ח) שמי שהתערבו לו חיטים חמץ בחיטים כשירות ונודע לו מכך רק לאחר הפסח צריך להוליך הנאה לים המלח, אע"פ שמדובר גם בביטל, שהרי ידע שהחיטים היו חמץ גם קודם הפסח ורק מהעירוב לא נודע לו ומסתמא ביטלם, ואע"פ שלא ידע מהעירוב עד לאחר הפסח וא"כ היה אנוס אסורה עליו התערובת בהנאה.[אוצר החכמה] רעק"א (שו"ת מהדו"ק סי' כג ד"ה כעת ראיתי) דחה הוכחתו, שלכאורה אם היתה לו פת שלא ניכר בה שהיא חמץ וחשב שהיא מצה, אע"פ שביטל את כל החמץ שברשותו באמירת כל חמיעא וכו' לא חל הביטול על פת זו, שהרי דעתו היתה להחזיקה לעצמו ולא להפקירה, וא"כ גם באופן שהתערבו לו חיטים של חמץ בחיטים כשירות ולא ידע מזה הרי לא התכוין להפקיר את התערובת, אך כיון שמכל מקום לא ביטל החמץ נאסר הכל.

אמנם רבינו מנוח (רמב"ם שם) העמיד את דברי הרמב"ם שבשגג ונאנס נאסר החמץ רק באופן שלא ביטל את החמץ, או שביטלו אמנם לפני הפסח אך בתוך המועד כשמצאו עיכבו אצלו, כך שגילה דעתו למפרע שהביטול היה בטעות, וכיון שאינו ביטול עובר בבל יראה ורק באופן זה נאסר החמץ, אך אם לא מצאו עד לאחר המועד אינו נאסר שהרי לא עבר עליו בבל יראה, ובגמרא אמרו (כט.) שרבי שמעון קונס משום שעבר בבל יראה, וכשביטלו ולא חזר בו מהביטול לא עבר וממילא לא נקנס.

דעת רבינו מנוח שבשגג לא נאסר החמץ

ובטעם הדבר שגם בשוגג ובאונס נאסר החמץ בהנאה נאמרו באחרונים כמה טעמים:

גם באונס שייך טעם הגזירה

א. השואל בשו"ת רעק"א (מהדו"ק סי' כג) הביא בשם הפנים מאירות (שו"ת ח"ב סי' קסג) שיש להקל כשביטל ונאנס שלא ביער, משום שבגזרות דרבנן לא קנסו שוגג אטו מזיד, וא"כ כשביטלו זהו רק איסור דרבנן ולא חוששים להערמה, והוכיח שבנפלו ונתפצעו (גיטין נד:) נפסקה הלכה כרבי שמעון שאסורים, ואעפ"כ אם נפלו בשוגג מותרים ומוכח שלא קונסים בדרבנן שוגג אטו מזיד. ודחה השואל שאין להשוות את כל הענינים, שהרי מצינו שבשכח קדירה על גבי כירה בשבת (שבת לח.) אף בשוגג אסור משום הערמה, ומוכח שרק בביטול אסור משום שזהו דרך מקרה. ורעק"א כתב לחלק באופן אחר, שבביטול איסור אין שייכות לאיסור דאורייתא, שהרי גם אם באמת יערים ויבטל בידים אינו עובר באיסור דאורייתא משום שהאיסור לבטל איסור בידים הוא רק מדרבנן, אבל בשהיית קדירה ששורש האיסור הוא דאורייתא שנובע מחשש שמא יחתה ויעבור באיסור בישול נחשב 'קרוב לדאורייתא'. ועוד חילק שדוקא במטביל ומעשר ומטמא ומדמע שהאיסור שלפנינו דרבנן בזה לא קנסו שוגג אטו מזיד, אך איסור שהיית חמץ בביתו הוא דאורייתא, אלא שעשו תיקון ועצה כדי שלא לעבור באיסור זה ע"י ביטול, וכיון שחכמים אמרו שלא לסמוך על תקנה זו ממילא נחשב כמו מקור האיסור שהוא דאורייתא, ובזה שפיר יש לומר שקנסו שוגג אטו מזיד.

חמץ שורשו דאורייתא וכשאמרו שלא לסמוך על ביטול חוזר לגדר זה

ב. בחתם סופר (שו"ת ח"א או"ח סי' קיד) הוסיף וביאר שעיקר הביטול מן התורה הוא בלב, וכמו שדרשו בספרי על הפסוק (דברים טז ד) 'לא יראה לך' בטל בלבך, והיינו שיהיה נחשב בעיניו ומוסכם בלבו בהסכמה גמורה שהחמץ הוא כעפר וכלל אינו שלו, ובאופן זה אפילו כשהחמץ נמצא באוצרותיו אינו עובר עליו ומותר לאחר הפסח, ודברים אלו מסורים ללבו של אדם, אלא שחז"ל ירדו לסוף דעתו של אדם ואמרו שאילו היה מותר חמץ שביטלו לאחר הפסח, א"כ גם כשיבטלנו בפיו בפירוש ויאמר את נוסח 'כל חמירא וכו' לא יהיה זה ביטול גמור, שכיון שיודע שהחמץ יהיה מותר בהנאה לאחר הפסח אין החמץ נחשב בעיניו כעפר גמור, ונמצא שעובר בבל יראה[יח].

אילו יהיה מותר החמץ לאחר ביטול, לא יחשב ביטול

יג. והיינו שאין בו צד הערמה, אמנם לכאורה צריך ביאור מהירושלמי (פ"ב ה"ב) שהתיר במפורש באופן זה, ואולי לדעתו נחלק הבבלי על הירושלמי.

יד. הרשב"ץ לא ביאר מה היא ההוכחה מדברי הגמרא, ובמגיה שם (הערה 311) ציין לדברי הרמב"ן (לא: ד"ה ה"ג) שהוכיח כך מחנות של נכרי ומלאי נכרי ופועלי ישראל שאסור החמץ אע"פ שלא עבר בבל יראה, והמשנה (ב"ק צו:) 'גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר הרי שלך לפניך', ומוכח שאסור בהנאה אע"פ שלא עברו בעליו בבל יראה.

טו. בדברי הרשב"ץ צריך ביאור, שבתחילת דבריו נראה שכוונתו שאין הקבלה מוחלטת בין איסור בל יראה לקנס של איסור ההנאה מהחמץ, ולכן גם כשאינו עובר בבל יראה אסור החמץ בהנאה מקנס, ומאידך בסוף דבריו נראה שיסוד האיסור הוא משום שאילו לא יאסר בהנאה נמצא שלא ביטל וא"כ עובר בבל יראה, ולדבריו איסור ההנאה אינו קנס אלא רק היכי תמצי למנוע ממנו מלעבור בבל יראה. וצ"ב.

טז. ויתכן שיש לבאר שהנה בגמרא (ל.) אמרו שרבי שמעון אינו קונס חמץ בתערובת שאינו בעין, וכל שכן שבאופן שלא ראהו כלל ולא ידעו שאינו קונס.

יז. וכתב רעק"א (שו"ת מהדו"ק סי' כג ד"ה גם לפי) שמראיה זו אפשר להוכיח גם למה שדן בעצמו האם בצירוף תרתי לטיבותא שגם כשביטלו וגם היה אנוס על הביעור נשאר באיסור הנאה, שאם באופן זה היה מותר עדיין 'יכולים היו לומר בירושלמי שנפקא מינה בין הטעמים כשביטל והיה אנוס על הביעור, שהטעם של זכייה קיים והטעם של הערמה אינו קיים, ומוכח שגם בזה נאסר בהנאה. אמנם עיין בכתב סופר (שו"ת סי' פא) במה שדחה ראיה זו.

יח. ואין לומר שכיון שביטל בפיו אין משמעות למה שחשב בלבו וכמו שאמרו (קידושין מט:) 'דברים שבלב אינם דברים', משום שאמנם אילו היה מניח את החמץ ברשות הרבים ומפקירו, ולאחר שהיה זוכה בו אדם אחר היה אומר שלא היה בלבו באמת לבטלו כשהפקירו, בזה נאמר 'דברים שבלב אינן דברים' וזכה בחמץ מי שזכה בו, אך כאן הנידון אינו מול הזוכה שהרי החמץ

גם באונס שייך החשש שיבוא לאוכלו

ג. האור שמח כתב (חמץ פ"א ה"ד) שגם באופנים שבהם לא שייך לקנוס כלל אסור החמץ, כגון באדם שהניח חמץ ומת שאסור החמץ בהנאה אע"פ שבנו לא עבר איסור בל יראה, וכן בגוזל חמץ ועבר עליו הפסח אסור החמץ בהנאה אע"פ שהנגזל לא היה יכול לבערו, והטעם הוא שכבר כתב הר"ן (ב. ד"ה ומה) שכוונת התורה באיסור בל יראה בחמץ הוא כדי שלא יבוא לאוכלו, וחז"ל הרחיקו את האדם מן העבירה ועשו משמרת למשמרת על דרך כוונת התורה ולכן הצריכו בדיקה וביטול משום שאינו בודל מהחמץ כל השנה, וחששו שגם באופן שהחמץ אינו מבוער באונס או מסיבה אחרת יש חשש שיאכלנו, וא"כ מסיבה זו אסור החמץ בהנאה אע"פ שלא התבער באונס משום שגם באופן זה שייך שיבוא לידי אכילת החמץ בפסח, ואיסור זה גורם שאין שום תועלת מהחמץ ובודל ממנו ביותר.

הוכחות שנאסר החמץ גם כשלא עברו עליו בבל יראה

ובחידושי רבי שמואל (שיעורים על סדר הדפים ו. אות קטו) הוכיח משני מקומות שחמץ נאסר לאחר הפסח גם כשלא עברו עליו בבל יראה:

א. בגמרא (ל.) נחלקו האמוראים בדין קדירות בפסח שבישלו בהן חמץ במשך השנה ונבלע בהן, שלדעת רב ישברו שמא יבוא לבשל בהם בפסח במינו שאינו מתבטל, ולדעת שמואל אין צורך לשוברם אלא משהה אותם לאחר הפסח ומבשל בהם הן במינו הן שלא במינו. וביאר רש"י (שם ד"ה אמר רב) שרב הולך בזה לשיטתו שפוסק כרבי יהודה שחמץ אף לאחר זמנו אסור בהנאה, וסובר שחמץ נאסר במשהו וסובר ש'נותן טעם לפגם אסור' ולכן אין אפשרות להשהות את הקדירו לאחר הפסח. אך פוסק רש"י שאין הלכה כרב משתי סיבות: א. להלכה פוסק רבא שהלכה כרבי שמעון ולכן תערובת חמץ לאחר זמנו מותרת לגמרי, ובליעה נחשבת פחות מתערובת. ב. להלכה נפסק שנותן טעם לפגם מותר, ולאחר שעברו ימי הפסח פג טעם החמץ בדפנות הכלי. ולכאורה יקשה מדוע הוצרך רש"י לטעם הראשון הרי היה יכול לומר שעל הבליעה שבכלים אין עוברים כלל בבל יראה שהרי מותר להשהותם בפסח כמו שנפסק בשו"ע (או"ח סי' תנא ס"א), וביאר המגן אברהם (שם סק"א) בשם הראב"ן שאינו דומה לתערובת חמץ שאסור להשהותו משום ששם נראה ורק אינו ניכר, אך בלוע אינו נראה ואינו מצוי, וכיון שאין עוברים בבל יראה ממילא אינו נאסר לאחר הפסח, ומוכח שמבין רש"י שזו אינה ראיה שיתכן שאע"פ שאין עוברים על בלוע בבל יראה יאסר בהנאה משום שלא חילקו חכמים בקנס[יט].

ב. כאמור נחלקו בירושלמי (פ"ב ה"ב) בדעת רבי יוחנן האם מפקיר חמצו אסור החמץ משום שעדיין זוכה בו, ופירש הפני משה (שם ד"ה נהיר) שסובר כרבי יוסי (נדרים מג.) שבהפקר לא יצא מרשות המפקיר עד שיבוא לרשות זוכה, או משום שחושש להערמה שיאמר שיפקיר ובאמת לא הפקיר, ואמרו שנפקא מינה ביניהם תהיה באופן שנפלה מפולת על החמץ, שלטעם הערמה מותר מפני שאין כאן הערמה, אך לטעם של זכייה אסור שהרי לא יצא מרשותו. ולכאורה יקשה לשיטת רש"י (ו. ד"ה אוצר) והר"ן (שם ד"ה העושה) שבנפלה עליו מפולת צריך להפקיר או לבטל רק מדרבנן משום שמדאורייתא המפולת עושה אותו כמבוער, וא"כ מדוע לטעם של זכייה אסור החמץ שנפלה עליו מפולת לאחר החמץ, הרי הבעלים אינו עובר בבל יראה גם במצב זה ואין טעם לקונסו. ומוכח שכיון שגם כשנפלה עליו מפולת אינו נעשה בזה הפקר[כ] ומוגדר חמצו של ישראל נאסר לאחר הפסח אע"פ שלא עובר עליו בעליו בבל יראה[כא].

מחלוקת הרמב"ם והר"ן בשכח או אנוס

אך כתב הכסף משנה (חמץ ומצה פ"א ה"ד) שמדברי הר"ן משמע שאם לא עבר עליו לא מדאורייתא ולא מדרבנן כגון ששכחו ואחר פסח מצאו מותר[כב]. וכתב שלפי"ז ישראל שהרהין חמצו אצל הנכרי מוכרחים להעמיד את דברי הגמרא שאסור בהרהינו אצלו רק במקום שיש לו לפרוע שאז עובר עליו, אך אם אין לו לפרוע שאינו עובר עליו אינו נאסר בהנאה. אך כתב שיתכן שגם באופן שאין בידו לפרוע אינו נחשב לאנוס משום שמתחילה לוה מדעתו. וכתב שיתכן שלא נחלק הר"ן עם הרמב"ם וגם לדעתו קנסו בכל חמץ שראוי לעבור עליו אע"פ שהיה הפקר ולא עבר בפועל. ומה שאמרו (ל.) שרבי שמעון קונס משום שעבר בבל יראה אין הכוונה שעובר בדווקא אלא שזהו חמץ שראוי לעבור עליו.

האם נאסר החמץ כשהיה אנוס גם על הביטול וגם על הביעור

פסק השו"ע (או"ח סי' תמח ס"ג) 'חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, אסור בהנאה אפילו הניחו שוגג או אנוס', ובהמשך (שם ס"ה) פסק 'חמץ שנמצא בבית ישראל אחר הפסח אסור אע"פ שביטל'. וכתב רעק"א (לא. ד"ה הנה בשו"ע, שו"ת מהדו"ק סי' כג) שיש להסתפק האם מה שאסר השו"ע בסעיף ג' בהנאה בשוגג או באנוס זהו רק באופן שלא ביטלו, והחידוש הוא שאע"פ שהיה שוגג או אנוס על הביטול כגון שתקפו חולי ולא היה יכול לבטל אפילו בלב נאסר החמץ בהנאה, ורק באופן זה קנסוהו משום שהיה ברשותו איסור חמץ דאורייתא, ומה שאסר בסעיף ה' אפילו כשביטל מדובר כשלא היה אנוס על הביעור, וקנסוהו אע"פ שלא עבר באיסור בל יראה משום שמכל מקום עבר על תקנת חז"ל שהצריכו ביעור, או משום שחששו להערמה שלא ביטלו בלב כראוי[כג], אך כשגם ביטל בלבו ולא עבר באיסור בל יראה דאורייתא וגם היה אנוס על הביעור שהיה אנוס בזה שלא קיים את תקנת חז"ל לא קנסוהו ומותר החמץ בהנאה, או שלא חילקו כלל ובכל אופן שהיה חמץ שלא התבער אסור בהנאה.

והקשה רעק"א על הוכחת המגיד משנה מהרהינו אצלו, שהרי את הדין שם אפשר להעמיד כשלא ביטלו, וא"כ לא היה אנוס שהרי ידע שחמצו נמצא בבית הנכרי והיה צריך לבטלו, ואין מכאן כל מקור לפסק הרמב"ם שגם בשכח את החמץ שלדעתו לא היה צריך לבטל, וכל שכן כשהיה אנוס על הביטול שנאסר החמץ בהנאה. וביאר, שאין כוונת המגיד משנה להוכיח מכך שבהרהינו אצלו ולא אמר לו מעכשיו נאסר החמץ כמו שהבין בדבריו הכסף משנה, אלא הראיה היא שהרמב"ם לשיטתו, שפסק (חמץ פ"ד ה"ה) שאף בחמץ של ישראל שהרהינו אצל הנכרי ואמר לו קנה מעכשיו עדיין יש תנאי שהגיע זמן הפרעון לפני הפסח, אך אם הזמן הוא לאחריו אסור, וביאר שם המגיד משנה שהטעם הוא שאע"פ שכשעבר הפסח ולא פדאו התברר למפרע שהיה שייך לנכרי, אך כיון שבפסח עצמו היה יכול הישראל לפדותו [שהרי בו עדיין לא הגיע זמן הפרעון] אומרים ש'הואיל' שיכול היה לפדותו נחשב כשלו, וא"כ יקשה מדוע נאסר החמץ הרי לא היה ברשותו והיה אנוס על הביעור, ואין לומר שהיה לו לבטל, שהרי באופן שהחמץ אינו שלו אלא שעובר עליו מדין אחריות או מדין 'הואיל', ביטולו אינו ביטול כיון שבעצמותו החמץ אינו שלו, ומוכח שאפילו כשהיה אנוס על הביטול אסור החמץ[כד].

דעת הפנים מאירות להקל בתרתי לטיבותא

אמנם בפנים מאירות (שו"ת ח"ב סי' קסג) נחלק על רעק"א ודעתו להקל בביטול כשאנוס על הביעור. וכתב שאין להוכיח מדברי הגמרא (לא:) בדין ישראל שהרהין חמצו אצל הנכרי שנאסר, משום שכמו שכתב הכסף משנה (חמץ ומצה פ"א ה"ד) 'יתכן שאינו נחשב לאנוס שהרי הלואה היתה מרצונו ולא באונס[כה].

מחלוקת הראשונים בשכח ובהפקיר

כתב המאירי (כח: ד"ה המשנה השניה) שהסכימו חכמי לוניל שאם ביטל את החמץ מתחילה כך שאינו עובר עליו בבל יראה מותר בהנאה כשלא היתה שם הערמה, וכתבו זאת ע"י מעשה ששכח אחד ככר שביטלו ולא ביערו

נמצא באוצרותיו ואיש לו זכה בו ולא יזכה בו, והשאלה היחידה היא האם התכוין באמת שיהיה החמץ כעפר וכדבר הבטל ואנן סהדי שאינו כך, ולכן הצריכו חז"ל שיבערו בדוקא ובלי זה יהיה אסור, ומכח מציאות זו נמצא שבביטולו מחשיב את החמץ באמת לעפר גמור שיודע שאין סופו ליהנות ממנו, וכיון שכן גם אם יארע מקרה שעבר על תקנת חכמים ולא ביטל את החמץ אלא רק ביערו, מכל מקום ניצל מאיסור בל יראה דאורייתא שהביטול היה נכון, מה שאין כן אילו היה מותר בהנאה לאחר הפסח היה עובר בבל יראה מהתורה אע"פ שביטלו ולכן אין לחלק בין מזיד לשוגג ואונס. והיינו שלא משום שלא נחשב ביטול במה שלא ביערו, אלא שההיתר קיים רק כשמחשיבו כעפר גמור, ולכן גם באונס נאסר, שאין הסיבה שלא נחשב ביטול משום שלא ביערו שאז באונס לא היה עובר לאחר שביטל, אלא הסיבה בעצם ההיתר שממילא אינו מחשיבו כעפר.

יט. אמנם העיר בחידושי רבי שמואל (שם) שבמאירי (ל. ד"ה ומאחר) מבואר לכאורה שדין זה תלוי במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון, שביאר שטעמו של רב האוסר קדירות הוא משום שפוסק כרבי יהודה שמין במינו אינו בטל, ולכן ישברו שאע"פ שאין עובר עליו בבל יראה משום שאין בו כזית בכדי אכילת פרס, מכל מקום נאסר בהנאה אף לאחר הפסח. ומשמע שלדעת רבי שמעון לא יאסרו הקדירות משום שאינו עובר בבל יראה. וא"כ אין ראיה מדברי רש"י.

כ. שלא מדובר באופן שהחמץ תחת מפולת גדולה שמוגדר כאבוד ממנו ומכל אדם שנעשה הפקר גם בלי רצונו, אלא במפולת של שלושה טפחים שמספיקה לענין ביעור חמץ.

כא. אמנם במגיה ברבי שמואל (שם) הקשה, שאמנם לשיטת רש"י מיושב היטב, אך לדבריו יקשה על הר"ן לשיטתו, שכתב (ל. ד"ה קנסא) שישראל שהפקיד את חמצו אצל נכרי חייב מדרבנן לבערו, והוכיח מכך שאם לא כן מדוע נאסר החמץ לאחר הפסח בהנאה הרי לא עבר עליו בבל יראה, ולדברי רבי שמואל שהאיסור בהנאה אינו תלוי בבל יראה אין מקום להוכחתו, שכיון שמוגדר כחמץ של ישראל אסור בהנאה אע"פ שאינו חייב לבערו.

כב. ולא ביאר הכסף משנה מהיכן בדברי הר"ן משמע כך.

כג. ומשום שיש ריעותא לפנינו שלא עשה כתיקון חז"ל ולא ביערו, חושדים אותו שגם לא ביטל בלב שלם.

כד. ועיין שם במה שתלה רעק"א את הספק במחלוקת הרמב"ם והר"ן שהביא הכסף משנה, שלהרמב"ם בתרתי לטיבותא כשביטלו והיה אנוס על הביעור מותר, ולר"ן גם באופן זה אסור. ומסקנתו לאחר אריכות גדולה שגם בביטלו והיה אנוס על הביעור נאסר החמץ בהנאה.

כה. וכתב הפנים מאירות שדין זה תלוי במחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה (גיטין נג:) אם קונסים

ונמצא לאחר הפסח והתירוהו לו בהנאה כשהתברר להם שלא היתה שם הערמה. והיינו שכיון שלא עבר בבל יראה שהרי ביטל אלא ששכח ממנו ולא ביערו לא נאסר עליו החמץ בהנאה כשאין חשש הערמה. אמנם נחלק עליהם המאירי וכתב שבשכח צריך לאוסרו עליו כיון שיש בו מקום לאיסור בל יראה אילו לא ביטלו, ויש כאן צד פשיעה כששכח ממנו ולא ביערו ולכן ראוי לקונסו על כך. והוסיף שאפילו אם לא היתה שום פשיעה כגון שהיה אנוס נאסר עליו החמץ, משום שאין כוונת רבא לדעת רבי שמעון שרק באופן שעבר בפועל בבל יראה קנסוהו שיאסר החמץ בהנאה וכשלא עבר לא קנסוהו, אלא כוונתו שכל חמץ שראוי לעבור עליו קנסוהו אע״פ שלא עבר עליו בפועל, ובא להוציא רק חמץ של נכרי שאינו ראוי לעבור עליו ולכן אינו נאסר בהנאה, אך במפקיר את חמצו אע״פ שלא עבר עליו ולא זכה בו אחר הרי הוא אסור בהנאה לאחר הפסח, אלא א״כ ברור שלא היה שם שום צד הערמה כגון שנפלה עליו מפולת. והיינו שפסק כרבי יוחנן וכלשון השני שהאיסור הוא מחמת חשש הערמה[כו].

מחלוקת הראשונים בביאור סוגית חנות של ישראל ומלאי של ישראל

איתא בגמרא (לא:) ׳תנו רבנן חנות של ישראל ומלאי של ישראל ופועלי נכרים נכנסין לשם, חמץ שנמצא שם אחר הפסח אסור בהנאה ואין צריך לומר באכילה, חנות של נכרי ומלאי של נכרי ופועלי ישראל נכנסין ויוצאין לשם חמץ שנמצא שם אחר הפסח מותר באכילה ואין צריך לומר בהנאה׳, ונחלקו הראשונים בגירסת ובביאור הברייתא.

לרש״י תולים את החמץ במלאי

רש״י (שם ד״ה אסור) גרס ברישא שהחנות והמלאי של ישראל והפועלים הם נכרים ובזה אסור החמץ שמצאו שם בהנאה[כז], משום שתולים שהחמץ הנמצא הוא מהמלאי ששייך כאמור לישראל ולא לנכרים, ולכן אסור בהנאה, וממילא מובן שבסיפא כשהחנות והמלאי של נכרים מותר החמץ בהנאה, שתולים שהחמץ ממנו ולא מהפועלים הישראלים[כח].

לרמב״ן ולר״ן תולים שהחמץ נפל מהפועלים לפני פסח

אמנם הרמב״ן (שם ד״ה ה״ג) והר״ן (שם ד״ה חנות) גרסו בשם ר״ח להיפך, שבחנות ומלאי של ישראל והפועלים נכרים מותר החמץ הנמצא שם לאחר הפסח באכילה ובהנאה, שתולים בפועלים הנכרים ולא בחנות ובמלאי של ישראל משום שהוא עשוי להתכבד מחמץ בערב הפסח, ואין חמץ בפסח ביד ישראל, ובחנות ומלאי של נכרים ופועלי ישראל נכנסים לשם אסור החמץ שנמצא שם אחר הפסח בהנאה, ולא משום שתולים שנפל מיד הפועלים הישראלים בפסח שכאמור לא נחשדו ישראל על כך, אלא החשש הוא שמא נפל מיד פועלי ישראל קודם הפסח. ובביאור החשש שונים מעט הרמב״ן והר״ן בפירושם.

הרמב״ן מפרש שבעל החנות אינו זוכה בו מדין חצר כמו ששנינו במשנה (ב״מ כו:) ׳מצא בחנות הרי אלו שלו׳, ומכיון שבעל החנות אינו זוכה בו אלא מוצאו א״כ כל עוד לא זכה בו אחר נשאר המאבד בעלים של חמץ זה, ונאסר משום שעבר עליו בבל יראה. וכתב שלא מיבעיא לדעת רבי יוסי שהפקר כמתנה שלא יצאה מרשות הבעלים עד שבאה ליד זוכה ודאי שמוגדר חמץ זה כחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח שאסור בהנאה, אלא אפילו לדעת רבי מאיר שיצאה מרשות המפקיר מיד נאסר החמץ בהנאה, משום שכאמור מעמידים את המשנה (כח:) כרבי שמעון שקנס חמץ שעבר עליו הפסח, ולאו דווקא משום שעבר עליה בבל יראה, אלא קנס רבי שמעון הן היה שוגג הן מזיד הן באונס הן ברצון, וההוכחה היא מכך שהחמץ שנמצא שוגג אטו מזיד, ואמרו שם שרבי יהודה אינו קונס בדרבנן ובדאורייתא קונס [ופירש רש״י (שם ד״ה מטמא) שבאיסור דרבנן קונס גם בשוגג משום שדברי סופרים צריכים חיזוק, אך באיסור דאורייתא כמו המבשל בשבת לא שכיח שיעברו עליו ולכן אינו קונס בשוגג] ומה שגוזר במנסך יין לעבודה זרה שחייב המנסך בשוגג אע״פ שאסור מדאורייתא, זהו משום חומרא דעבודה זרה קונס, והקשו מהנוטע שרבי יהודה אומר בשביעית בשוגג יקיים במזיד יעקור ובשבת בין בשוגג ובין במזיד יעקור, והעמידו שלרבי מאיר נחשדו ישראל על השביעית ולא נחשדו על השבתות, ובמקומו של רבי יהודה היתה חמורה השביעית כעבודה זרה, ולא חשדוהו שיעבור במזיד ויאמר שוגג אני, אך בשאר הדברים דאורייתא קונס שוגג אטו מזיד. ולהלכה נפסק כרבי יהודה כמבואר ברמב״ם (חובל ומזיק פ״ז ה״א) שהיזק שאינו ניכר לא שמיה היזק וא״כ מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה היא האם קונסים שוגג אטו מזיד בדרבנן, והלכה כרבי דלא קונסים, וא״כ גם בחמץ בפסח אם ביטלו ושכח למוכרו שלא עבר באיסור דאורייתא אין לאסור עליו את החמץ בהנאה, ורק כשלא ביטלו והניחו בשוגג ראוי לקנוס בדאורייתא. ומה שנחלקו בירושלמי רבי יוחנן וריש לקיש בהפקיר את החמץ אם נאסר בהנאה יש לומר שזהו דווקא כשעבר במזיד על תקנת חכמים ולא מכרו שבזה חוששים להערמה, אך אם ביטל את החמץ ובשוגג לא הוציא מביתו ומרשותו אין מקום לומר שמערים, וחוזר הכלל שבדרבנן לא קונסים שוגג אטו מזיד. ולהלן יובאו דברי רעק״א (שו״ת מהדו״ק סי׳ כג) שבחמץ שייך לגזור שוגג אטו מזיד יותר משאר המקומות.

בחנות שאבד לבעליו קודם הפסח, ושייך למוצאו לאחר הפסח ולא עבר עליו כלל בבל יראה ואינש כן אסור בהנאה קודם הפסח, שבקנס לא חילקו[כט].

ורה״ן (שם ד״ה חנות) פירש שבחנות של ישראל כיון שעשוי להתכבד בליל ארבעה עשר תולים שנפל מהנכרים בתוך הפסח ולכן מותר, ובעל החנות אינו זוכה בחמץ מדין חצר משום שזהו חוב לו, וחצר אינה קונה לאדם בעל כרחו לחובתו, וגם שרבים נכנסים לתוכה, אך בחנות של נכרים ופועלים ישראלים כיון שאינה עשויה להתכבד חוששים שנפל מהפועלים הישראלים קודם הפסח ולא זכה בעל החנות ולכן נאסר. ואין לומר שכיון שאיבדו יצא מרשותו שהרי התייאש ממנו ושוב אינו ברשות ישראל ויהיה מותר, משום שלא הותר בהנאה חמץ שעבר עליו הפסח אלא אם היה שייך לנכרי, אך חמץ של ישראל אע״פ שהפקירו וביטלו ולא עבר עליו בבל יראה ובל ימצא נכלל בקנס של רבי שמעון שאסור בהנאה כדי שלא יערים להפקיר חמצו ולזכות בו לאחר הפסח.

ה. גדר איסור ההנאה לבעלים שעברו בבל יראה ולכל ישראל

שורש ההלכה

כאמור אוסר רבי שמעון מדרבנן את החמץ שעבר עליו הפסח בהנאה, משום שעבר בבל יראה ובבל ימצא, והסתפק רבינו מנוח (חמץ פ״א ה״ד) האם איסור זה נאמר רק לעובר על האיסור בעצמו ולא לישראל אחר שלא עבר עליו, או שאסור לכל ישראל. וכתב בשם הרי״ף בתשובה שמותר לישראל אחר, אך יש שהורו בזה איסור, ומקורם מדברי הגמרא (חולין ד.-:) חמצן של עוברי עבירה מותר מפני שהם מחליפים, ואילו היה חמץ שעבר עליו הפסח מותר בהנאה לישראל אחר מדוע תלוי ההיתר בזה שמחליפים הרי גם אם אינם מחליפים מותר לזה שלא עבר עליו. ונחלקו בזה הראשונים.

דעת המאירי שלישראל אחר מותר החמץ בהנאה ואסור באכילה

כתב המאירי (כח: ד״ה ולישראל) שרק לעובר על האיסור בעצמו קנסו שאסור אפילו בהנאה, אך לישראל אחר מותר החמץ בהנאה ואסור באכילה, והוכיח מדברי הגמרא (חולין ד.) ׳חמצן של עוברי עבירה מותר מפני שהם מחליפים׳, ומשמע שאם ידוע שלא החליפו היה אסור גם לאחרים באכילה. והטעם הוא שמשום חומרת החמץ אע״פ שעיקרו הוא רק קנס אסרוהו גם לאחרים אע״פ שלא עברו עליו באכילה, אך לא אסרוהו בהנאה. אמנם כתב המאירי שיתכן שגם לאחרים אסרוהו אפילו בהנאה משום שיש בזה מקום להערמה. וכתב שהצד הראשון הוא הנכון.

דעת הראשונים שהקנס הוא לכל ישראל

מאידך דעת רבים מהראשונים שהקנס הוא לכל ישראל:

א. הרמב״ן (לא: ד״ה ה״ג) הוכיח שהקנס לכל ישראל מהברייתא (שם) שחמץ הנמצא בחנות ומלאי של ישראל ופועלים נכרים נכנסים לשם מותר בהנאה, וכשהחנות והמלאי של נכרים והפועלים ישראל אסור החמץ, משום שתמיד תולים בפועלים וכשהם ישראלים תולים שנפל מידם קודם הפסח, ובעל החנות הנכרי אינו זוכה בו כמבואר במשנה (ב״מ כו:) ונשאר של מוצאו כל זמן שלא זכה בו אחר, והרי הוא חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח שאסור בהנאה אפילו לסוברים שבהפקר יצא מרשותו מיד, משום שרבי שמעון קונס בכל חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח לאו דוקא כשעבר עליו בבל יראה ובל ימצא. וכן הוכיח מהמשנה (ב״ק צו:) ׳גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך׳, ומוכח שאסור בהנאה אע״פ שלא עבר בעליו עליו

שוגג אטו מזיד, ואמרו שם שרבי יהודה אינו קונס בדרבנן ובדאורייתא קונס [ופירש רש״י (שם ד״ה מטמא) שבאיסור דרבנן קונס גם בשוגג משום שדברי סופרים צריכים חיזוק, אך באיסור דאורייתא כמו המבשל בשבת לא שכיח שיעברו עליו ולכן אינו קונס בשוגג] ומה שגוזר במנסך יין לעבודה זרה שחייב המנסך בשוגג אע״פ שאסור מדאורייתא, זהו משום חומרא דעבודה זרה קונס, והקשו מהנוטע שרבי יהודה אומר בשביעית בשוגג יקיים במזיד יעקור ובשבת בין בשוגג ובין במזיד יעקור, והעמידו שלרבי מאיר נחשדו ישראל על השביעית ולא נחשדו על השבתות, ובמקומו של רבי יהודה היתה חמורה השביעית כעבודה זרה, ולא חשדוהו שיעבור במזיד ויאמר שוגג אני, אך בשאר הדברים דאורייתא קונס שוגג אטו מזיד. ולהלכה נפסק כרבי יהודה כמבואר ברמב״ם (חובל ומזיק פ״ז ה״א) שהיזק שאינו ניכר לא שמיה היזק וא״כ מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה היא האם קונסים שוגג אטו מזיד בדרבנן, והלכה כרבי דלא קונסים, וא״כ גם בחמץ בפסח אם ביטלו ושכח למוכרו שלא עבר באיסור דאורייתא אין לאסור עליו את החמץ בהנאה, ורק כשלא ביטלו והניחו בשוגג ראוי לקנוס בדאורייתא. ומה שנחלקו בירושלמי רבי יוחנן וריש לקיש בהפקיר את החמץ אם נאסר בהנאה יש לומר שזהו דווקא כשעבר במזיד על תקנת חכמים ולא מכרו שבזה חוששים להערמה, אך אם ביטל את החמץ ובשוגג לא הוציא מביתו ומרשותו אין מקום לומר שמערים, וחוזר הכלל שבדרבנן לא קונסים שוגג אטו מזיד. ולהלן יובאו דברי רעק״א (שו״ת מהדו״ק סי׳ כג) שבחמץ שייך לגזור שוגג אטו מזיד יותר משאר המקומות.

כו. **וכן** כתב הרמב״ן (לא: ד״ה ובירושלמי).

כז. **וכך** היא הגירסא בתוספתא (פ״ב ה״ז והי״ח), וברב האי גאון.

כח. **והקשה** הרמב״ן (שם ד״ה ה״ג) לגירסתו, מדוע אסור החמץ בחנות ומלאי של ישראל ופועלי נכרים, הרי הבתים עשויים להתכבד מחמץ בערב הפסח וא״כ צריך לתלות בפועלים שנפל מהם בתוך הפסח. ותירץ שכיון שנמצא באבדה שלא מדעת חוששים שקודם הפסח אבד, ונפל במקום שאין מכניסים בו חמץ שלא נבדק, או שבדק ולא מצא, ומשום שדבר שהוחזק באבידה צריך לחשוש שמזמן מרובה היה שם ונמצא רק כעת. והסיק שגירסת הר״ח [תובא בסמוך] יותר נכונה.

כט. **והביא** הרמב״ן הוכחה לדבריו שבמשנה אמרו (ב״ק צו:) ׳גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך׳, וחידוש המשנה הוא שאע״פ שאסור בהנאה ואין הוא שוה מאומה יכול הגזלן להחזירו לנגזל ולהיפטר בו, ואילו היה מותר לנגזל בהנאה אין בזה שום חידוש, שהרי מחזיר לו את החמץ שיכול להשתמש בו כמו קודם הגזילה, ומוכח שאע״פ שלא עבר הנגזל בבל יראה אסור לו בהנאה משום שקנסו את כולם הן לעובר והן לאחרים הן בשוגג והן במזיד, וחידשה המשנה שאעפ״כ מחזירו לנגזל ונפטר. ועיין בזה להלן בשם הנודע ביהודה שהסיק שהחמץ אינו נאסר לנגזל. ונראה מדברי הרמב״ן שלדעתו אם יסוד האיסור הוא קנס אין חילוק בין העובר לאחרים ובין ברצון לאונס, שלא חילקו בקנס זה כלל, ולכן לא הוצרך לבאר מדוע באמת נקנס הבעלים שלא עבר בבל יראה והיה אנוס לגמרי.

בבל יראה, ואין לומר שנאסר משום שהגזלן עבר עליו בבל יראה, שהרי הקנס הוא לבעלים הראשונים והם לא עברו עליו, ומוכח שקנס זה הן בשוגג הן במזיד, הן באונס הן ברצון, הן לו הן לאחרים[ל].

ב. הריטב"א (כט. ד"ה ושל) למד כך מלשון המשנה (שם) 'ושל ישראל שעבר עליו הפסח אסור בהנאה', ולא חילקה בין המשהה בעצמו לאחרים ונקטה בסתם שאסור והיינו לכל ישראל, ואע"פ שלרבי שמעון זהו רק קנס אסרו לכל העולם ואפילו שלא מדעת הבעלים וכשאינם נהנים מזה[לא].

ג. הר"ן (על הרי"ף ל. ד"ה ודאמרינן) הוכיח שהקנס גם לאחרים מדברי הגמרא (חולין ד.-:) חמצן של עוברי עבירה אחר הפסח מותר מיד מפני שהן מחליפין כרבי שמעון, ומכך שההיתר תלוי בזה שהם מחליפים מוכח שאילו לא היו מחליפים היה אסור גם לאחרים שלא עברו על איסור בל יראה. וכך הביא בשמו גם הכסף משנה (חמץ פ"א ה"ד), ומשמע שאין חילוק כלל בין העובר עצמו לישראל אחר ולכולם אסור החמץ בהנאה בשוה.

אהחח 19/06/2018

אין שיעור לזמן ששהה בפסח כדי לאוסרו

ועוד כתב הריטב"א (שם) שכל שהיה ברשות ישראל שזכה בו שעה אחת תוך הפסח נאסר בהנאה ואין צורך בשהיה אצלו בכל הפסח, והוסיף שכל חמץ שיש עליו חובת ביעור נאסר בהנאה בכלל זה ואפילו חמץ ע"י תערובת אם יש בו כזית בכדי אכילת פרס שבאופן זה חייב לבערו, וכשאין בתערובת שיעור זה של חמץ מותר להשהותו ולאוכלו לאחר פסח, אך יצניעהו במקום שלא יוכלו להיכשל ולאכול ממנו בפסח.

דעת הנודע ביהודה שהחמץ מותר בהנאה לנגזל

אמנם הנודע ביהודה פסק (שו"ת מהדו"ק או"ח סי' כ) שחמץ גזול שעבר עליו הפסח אינו אסור לנגזל, משום שהקנס תלוי במה שעבר הבעלים על איסור בל יראה, וכיון שהנגזל אינו יכול לבערו שאינו ברשותו ואפילו אם ביטלו לא חל הביטול אין מקום לקונסו. ולכן פסק שבאדם שמת בערב פסח לאחר חצות ולא מכר את חמצו וגם לא ביטלו והשאיר ירושה של חמץ, שמעיקר הדין לא היה צריך להיאסר החמץ בהנאה על היורשים.

אוצר החכמה

ודיה מקום להוכיח מהגמרא (ב"ק צח:) שהוכיחה שאומרים באיסורי הנאה הרי שלך לפניך מהמשנה (שם צו:) 'גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך', ומוכח שהחמץ אסור בהנאה גם לנגזל, ודחה, שיש לפרש שכוונת הגמרא היא שאם אין אומרים באיסורי הנאה הרי שלך לפניך נמצא שאם יכול הגזלן להחזירו בעין ואינו צריך לשלם דמים, פירוש הדבר שאינו אסור בהנאה לנגזל [שאילו היה אסור בהנאה לנגזל, לא היה יכול הגזלן לומר לו הרי שלך לפניך, שהרי אינו משיב לו כעין שגזל, והיה צריך לשלם דמים], וא"כ בכך שאנו מתירים את החמץ לנגזל יש הנאה לגזלן עצמו שכעת אינו צריך לשלם דמיו, והגזלן הרי עבר בבל יראה וצריך לקונסו ולכן הוצרכו לקנוס ולאסור בהנאה גם לנגזל[לב], ומכך שבמשנה שנינו שיכול לומר לו בחמץ הרי שלך לפניך מוכח שאומרים באיסורי הנאה הרי שלך לפניך, וא"כ אין לגזלן שום תועלת מכך שמותר בהנאה, שהרי גם כשאסור יכול להיפטר בו מחיובו לנגזל.

ומחדש הנודע ביהודה שבאופן זה יתכן שיהיה החמץ מותר בהנאה גם לנגזל, שכיון שלהלכה פוסקים כרבי שמעון שהאיסור לאחר הפסח הוא רק משום קנס, א"כ בחמץ גזול אין מקום לקנוס, שלגזלן אין בזה שום קנס ואת הנגזל אין סיבה לקנוס ומותר החמץ לכל העולם. וביאר שלפי זה מובן מדוע השמיטו הרי"ף והרמב"ם בדיני מזיק ממון חבירו את דין גזל חמץ ועבר עליו הפסח, שאין בזה כלל דין מזיק שהרי החמץ מותר בהנאה לנגזל[לג].

ומכל מקום מבואר בדבריו שאין הכרח שמשום שעבר עליו ישראל אחד בבל יראה נאסר החמץ מקנס על כל ישראל. והמשנה ברורה (סי' תמח ס"ג ביאור הלכה ד"ה חמץ של ישראל) הקשה על דבריו מדברי הראשונים שהוזכרו לעיל, שבדבריהם מבואר שגזל חמץ ועבר עליו הפסח אסור גם לנגזל אע"פ שלא עבר בבל יראה. ולכאורה יקשו עליו הוכחות הראשונים שחמץ שעבר עליו הפסח נאסר לכל ישראל ולא רק לזה שעבר עליו.

ההחלפה נעשתה כדי להתיר לאחרים להושיטם לעוברי העבירה

ובן הנודע ביהודה (הו"ד שו"ת מהדו"ת או"ח סי' נו) תירץ, שהברייתא נקטה שההיתר בחמצן של עוברי עבירה הוא משום שמחליפים לא כדי להתיר לאחרים לאוכלו מיד כמו שפירש רש"י (שם ד"ה מפני), אלא שההחלפה מועילה שכעת מותרים החליפים גם להם עצמם באכילה ולא רק בהנאה, ומה שאין כן אילו לא היו מחליפים אמנם לאחרים היה מותר גם באכילה, שלהם מעולם לא נאסר כיון שלומד שאור דאכילה משאור דראיה, וכיון שהם לא עברו באיסור ראייה לא נאסר להם באכילה וכדעת הנודע ביהודה, אך לעוברי העבירה היה אסור החמץ באכילה, וא"כ גם לאחרים היה אסור להושיט ולהאכיל אותו לעוברי עבירה עצמם משום 'לפני עור' שלדעת רבי יהודה אסור עליהם מדאורייתא. וכעת לאחר ההחלפה מותר לאחרים שקנו מעוברי עבירה לחמץ אחר הפסח להאכיל לעוברי עבירה בידים ואינם עוברים ב'לפני עור', שעכשיו הוא היתר גמור. ואף שכאמור נסתר פירוש זה מדברי רש"י אין מכך קושיא, משום שרש"י לשיטתו שפסק (שם ד"ה שהן) שלעוברי העבירה בעצמם אסורים גם החליפין משום שנהנים מחמץ שעבר עליו הפסח, אך לשיטת התוספות (שם ד"ה מותר) שלא ברור להם האם לבעלים עצמם אסור החמץ יתכן שחליפי איסורי הנאה מותרים אף למחליף עצמו.

בדרך מכירה נאסר החמץ גם לאחרים

במהרי"ט אלגזי (בכורות פ"ה אות מג סק"ן) הביא שבירושלמי (שביעית פ"ד ה"ב) הובאה המשנה ששדה שניטייבה בשביעית לא תיזרע למוצאי שביעית, והסתפקו האם מותר בנו לזורעה, ואומר רבי יעקב בר אחא 'טייבה ומת בנו מותר לזורעה, טייבה ומכרה אסור לזורעה, עבר וזרעה מותר שלא גזרו אלא על הגדר שהוא יכול לעמוד בו', ופירש הר"ש סיריליאו (שם ד"ה טייבה) שהנידון הוא כלפי הלוקח, והיינו שאם מכר את הזרעים לאדם אחר אסור לו לזורעה במוצאי שביעית, אך אם עבר וזרע הפירות מותרים[לד], ולפי פירוש זה מבואר שבמקומות שקנסו חכמים את העובר על דבריהם קנסו גם אחרים כדי שלא יועילו להם מעשיו, וא"כ יש לומר שכך הדין גם בחמץ, שכיון שאסרוהו בהנאה מלבד מה שלכתחילה אסור למוכרו או ליתנו לאחרים כדי ליהנות מהדמים גם אסרו חז"ל ללוקח ולמקבל מתנה, שבזה שאסור ללוקח לא ימצא קונים.

אמנם יתכן שכיון שלדעת הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ח הט"ז, יובא בהרחבה להלן אות ח) חליפי איסורי הנאה מותרים בדיעבד אפילו למחליף נמצא שבעבר ומכר הדמים מותרים אפילו למוכר עצמו, וגם לדעת רש"י (חולין ד: ד"ה מפני, ע"ז נד: ד"ה למעוטי) שמדרבנן אסורים למחליף עצמו אך יש מקום לחלק שרק בדבר האסור בהנאה מהתורה נאסר למחליף, ולא בדבר שאיסור הנאתו מדרבנן כמו שכתב המשנה למלך (אישות פ"ה ה"א דין א), א"כ יש לומר שכיון שבעלמא מותרים הדמים לא רצו חז"ל להחמיר בחמץ חומרא שלא קיימת במקומות אחרים ולכן לא אסרו את הדמים על המוכר, ולכן כדי שלא יועילו מעשיו תיקנו שאסורים על הלוקח וממילא לא ימצא קונים, וא"כ יתכן שאפילו לבנו לא קנסו איסור הנאה מחמץ וכן לזוכים בחמץ מההפקר, משום שבעל החמץ שעבר בבל יראה אינו נהנה מדמיו ולא מטובת הנאה שיש במתנה, ולהם אין איסור הנאה שלא עברו בבל יראה.

ל. וכן כתב המהר"ם חלאווה (כט. ד"ה רבי), שהביא דעת הסוברים שרבי שמעון קונס ואוסר את החמץ בהנאה רק אם לא ביטלו ועבר על בל יראה, ודחה את דבריהם בכמה ראיות, ואחת מהן היא מגזל חמץ ועבר עליו הפסח ששנינו במשנה (ב"ק צו:) שאומר לו הרי שלך לפניך והחידוש הוא שאע"פ שאסור בהנאה נפטר מהנגזל בהחזרתו, אע"פ שודאי הנגזל אינו עובר עליו בבל יראה. ודחה שאין מזה ראיה משום שיתכן לומר שאם עבר עליו איזה אדם בבל יראה נאסר כבר לכולם. ומבואר שהקנס הוא לכל ישראל ולא רק לזה שעבר עליו באיסור. וכמהלך זה כתב גם ברבינו דוד (כט. ד"ה ורבי).

לא. וכן מבוארת דעתו להלן (כט. ד"ה רבא) שהוכיח מגזל חמץ ועבר עליו הפסח שנאסר אע"פ שהנגזל לא עבר בבל יראה, שכדי להיאסר צריך שיהיה החמץ רק ראוי שיעברו עליו, ולא שיעברו עליו בפועל.

לב. ולכאורה תמוה יסודו שאסרו בהנאה גם על הנגזל כדי שלא יהנה הגזלן, שאפילו אם נאמר שקבלת הנגזל את החמץ נחשבת להנאת הגזלן מהחמץ ולכן אסורה, עדיין לא היו צריכים לאוסרו בהנאה על הנגזל, והיו יכולים לקנוס את הגזלן שיחזיר את דמיו ולא יפטר מחיובו בהחזרת החמץ. ולכן היה נראה לפרש דבריו כך, שהוכחת הגמרא מדין גזל חמץ ועבר עליו הפסח שאומרים באיסורי הנאה הרי שלך לפניך היא שאם לא כן אם נתיר את החמץ לנגזל ובכך יוכל הגזלן להחזיר לו את החמץ לנגזל הרי לא נקנס הגזלן על שעבר על בל יראה, והיה צריך לקונסו שישלם דמים ולא יהנה מהחמץ בכך שאין צריך לשלם, וכן לנגזל אסור לקבל ממנו שמהנהו בכך שאינו מפסיד את דמיו, וא"כ היה ראוי להשוות חמץ לכל איסורי הנאה ולאוסרו על כל העולם וגם על הנגזל, ואילו היה כך לא היה יכול הגזלן להחזירו בעין, שהרי צריך לשלם דמים ואינו יוצא בהחזרתו בעין ידי חובת מצות השבה. ומכך שיכול לומר הרי שלך ואין צריך לשלם דמים מוכח שאומרים באיסורי הנאה הרי שלך לפניך, ולכן יכול להחזיר בעין אף אם לא יוכל המקבל ליהנות ובמקום אחר היה חייב לשלם דמים, ולכן לא נחשב שנהנה וגם לא שייך לקונסו שלא יהנה מהחמץ כיון שאין דין תשלומין כלל באיסורי הנאה כשהחפץ בעין, וממילא אין סיבה לאסור את ההנאה על הנגזל ככל איסורי הנאה שהרי אין לאסור על הנגזל מחמת עבירת הגזלן וגם אינו מכשילו.

לג. והוסיף הנודע ביהודה (שם) שאם המשתחוה לבהמת חבירו לכולי עלמא לא נאסרה כשלא עשה בה מעשה בגופה כמבואר בגמרא (ע"ז נד.) אע"פ שבעצמו עשה מעשה שהשתחוה לה ועשאה עבודה זרה, כל שכן שבמה שעבר הגזלן על בל יראה בשב ואל תעשה אין החמץ של חבירו נאסר על הנגזל.

לד. ועיין שם בפירוש רבי אליהו פולדא שפירש שהנידון הוא כלפי המוכר.

וכתב שלפי״ז אין כל סתירה מכך שחמצן של עוברי עבירה מותר משום שמחליפים, ומשמע שאילולי שהיו מחליפים היה אסור גם לאחרים, משום שיתכן ששם מדובר בעוברי עבירה שמוכרים חמץ לאחרים, ולכן רק משום שמחליפים מותר החמץ ללוקחים מיד, ובזה אילו החמץ עצמו נמכר להם היה אסור גם להם כדי שלא תבוא מחמץ זה הנאה למוכר שעבר בבל יראה שמצא קונים וירויח ממעשיו הרעים, ולכן אסרוהו כדי שלא ימצא קונים ויתקיים הקנס שקנסוהו חכמים, ואין להוכיח מכאן שאסור החמץ לאחרים בהנאה גם במקום שאין הנאה לבעל החמץ, כגון שהפקירו וזכו בו אחרים או שמת וזכה בו בנו[לה].

האם מחויב להודיע לאחרים שזהו חמץ שעבר עליו הפסח

הסתפק בדרך המלך (חמץ ומצה פ״א ה״ד) באופן שרואה בעל החמץ אחרים שרוצים לאכול ממנו, האם מחויב להודיעם שזהו חמץ שעבר עליו הפסח ואסור באכילה משום שעברו עליו בבל יראה ואסור גם עליהם, או שכיון שיסוד האיסור הוא קנס א״כ אמנם כללו בקנס זה גם את מי שלא עבר בבל יראה, אך מכל מקום אין זה איסור בגוף החפץ אלא שנעשה כדי למנוע מהאדם להשהות את חמצו בשנה אחרת, וא״כ יש לומר שהאיסור קיים רק למי שיודע שזהו חמץ שעבר עליו הפסח, אך מי שאינו יודע אין חיוב להודיעו שהחמץ אסור באכילה.

ודוסיף וביאר, שבדבר שאיסורו מוחלט אע״פ שהוא מדרבנן בודאי מחויב להודיע לאחרים שהוא אסור, אך ספקו הוא רק בדבר שאסור רק משום גזירה, שבזה יש לומר שמתחילה נגזר האיסור רק במקום ששייך הקנס. ודוגמא לדבר מצינו שבגמרא (ל.) פוסק רבא הלכה כרבי שמעון שחמץ בזמנו הן במינו הן שלא במינו אסור במשהו, ושלא בזמנו הן במינו הן שלא במינו מותר כרבי שמעון, ואמרו שהולך בזה לשיטתו שאמר שכשהיה אצל רב נחמן מיד לאחר שיצאו שבעת ימי הפסח אמר להם רב נחמן שיכולים לקנות חמץ מבני החיל הנכרים, ופירש רש״י (שם ד״ה ואזדא) שרבא לשיטתו שחמץ של נכרים שעבר עליו הפסח מותר אף באכילה משום שאין לקונסו וכדעת רבי שמעון שיסוד האיסור הוא קנס, שאילו רבי יהודה אומר בסתם 'חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה' ומשמע שאפילו חמץ של נכרים אסור, ומפורש בדבריו שכיון שיסוד האיסור הוא קנס אין לאסור במקום שלא שייך לקנוס, וא״כ לגבי אחרים שלא יודעים כלל מהאיסור ולא שייך לקונסם לא נאסר להם ואינו חייב להודיעם[לו].

והוביח בדרך המלך שאין חיוב להודיע למי שאינו יודע שזהו איסור, מהמעשה שהובא בגמרא (עירובין סד:) ברבן גמליאל שהיה רוכב על החמור וכו' והיה רבי אילעי מהלך אחריו, מצא גלוסקין בדרך אמר לו אילעי טול גלוסקין מן הדרך, מצא גוי אחד אמר לו מבגאי טול גלוסקין הללו מאילעי, נטפל לו רבי אילעי אמר לו מהיכן אתה וכו' באותה שעה למדנו שכיון רבן גמליאל ברוח הקדש, ושלושה דברים למדנו באותה שעה למדנו שאין מעבירין על האוכלין ולמדנו שהולכים אחר רוב עוברי דרכים וכו'. ופירש רש״י (שם ד״ה שהולכין) שמכך שלא התיר רבן גמליאל לרבי אילעי לאכול פת זו משום שהחזיקו בחזקת פת עכו״ם, מוכח שרוב עוברי דרכים הם נכרים, ולכאורה יקשה הרי אחד הדברים שלמדנו הוא שכיון רבן גמליאל ברוח הקדש, וא״כ אין זה משום שמחזיקים את הפת ברוב נכרים אלא שידוע בודאי שהוא מבעלים נכרי, ולא ניתן ללמוד מכך שגם המוצא פת בדרך ואינו יודע ממי נפלה שאסורה משום שרוב עוברים דרכים הם נכרים[לז].

ו. איסור ההנאה מחמץ לבנו של העובר בבל יראה

שורש ההלכה

בכמה מקומות בגמרא דנו בשאלה האם כשקנסו את האב על מעשה שעשה שלא כהוגן והורישו לבניו אם קנסו גם את בנו אחריו או לא:

א. במכוין את מלאכתו האובדת לחול המועד (מו״ק יג.) שקנסוהו שאסור לו לעשותה כעת, ודנו כשכיוון מלאכתו למועד ומת האם קנסו את בנו אחריו או לא.

ב. במוכר עבדו לנכרי (גיטין מד.) שקנסוהו שחייב לפדותו עד עשרה בדמיו, דנו האם מוכר עבדו ומת קנסו את בנו אחריו.

ובמתייב את שדהו בשביעית[לח] שקנסוהו (שביעית פ״ד מ״ב) שלא תזרע במוצאי שביעית נקטו בפשיטות (גיטין מד:) שלא קנסו את בנו אחריו.

ג. ובצורם אוזן הבכור (בכורות לד:) שקנסוהו שלא ישחטנו על מום זה הסתפקו האם קנסו את בנו אחריו או לא. ודנו הפוסקים במשהה חמץ שעבר עליו הפסח שכאמור בגמרא קנסוהו שיאסר בהנאה האם קנסו שיאסר גם על בנו או לא, ואם אכן האיסור הוא גם על הבן מהו החילוק שבינו לשאר המקומות שבהם הסתפקו בזה.

בחמץ בפסח קנסו את בנו אחריו

הנודע ביהודה (שו״ת מהדו״ק או״ח סי׳ כ) פסק שבחמץ שעבר עליו הפסח אסור החמץ גם לבנו. והוכיח שבירושלמי (פ״ב ה״ב) נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בביטל חמצו אם מותר לאחר הפסח או לא, ובדעת רבי יוחנן נחלקו אם זהו משום זכייה או משום הערמה, ואמרו שם שהכל מודים בגר שמת שזכו ישראל בנכסיו שהיה בהם חמץ שהוא מותר שאין כאן לא זכייה ולא הערמה, ומשמע שרק כשמת הגר קודם הפסח שההפקר נעשה ממילא ולא שייכת זכייה ולא הערמה, אך אם מת הגר לאחר הפסח שהיתה לו זכייה בחמץ נשאר לאחר הפסח באיסורו אע״פ שהזוכה בו כעת לא עבר בשום איסור, וא״כ כל שכן שבהניח חמצו ומת שבניו יורשים מכחו כיון שכבר נאסר לו נשאר באיסורו לבניו אחריו.

וכתב שכך מורה גם לשון הרמב״ם שפסק (חמץ פ״א ה״ד) 'חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה לעולם', ולכאורה מה שכתב 'לעולם' מיותר, שכיון שפסק שאסור בהנאה פשוט שאסור הוא לעולם ואין לו שום היתר, אלא כוונתו לומר שהחמץ אסור אפילו אחר מותו, ולא נאמר שקנסו רק אותו ולא את בנו כמו בשאר הקנסות. וכתב שכך מוכח גם מכל המקומות שדנו בהם בגמרא בשאלה האם קנסו את בנו אחריו שהוזכרו לעיל, שבאף אחד מהם לא דנו על חמץ שעבר עליו הפסח, ואילו היה מותר החמץ לבנו היו צריכים להביא דין זה ולדון האם דומה לדין מכוין מלאכתו ומוכר עבדו וצורם אוזן בכור או לא, ומכך שלא הזכירו דין זה מוכח שבחמץ אסור גם לבנו[לט].

ואת החילוק שבין חמץ לשאר הקנסות ביארו האחרונים בשני אופנים:

בחמץ שעבר עליו הפסח חל עליו שם איסור מה שאין כן במקומות אחרים

א. הנודע ביהודה (שו״ת מהדו״ק או״ח סי׳ כ) ביאר שהחילוק שבין חמץ לשאר דינים שיתכן שלא קנסו כמו בשדה שניטייבה בשביעית הוא שבכל המקומות האחרים שלא נקרא על גוף הדבר שם איסור, שהשדה שניטייבה לא נאסרה בעצמותה שאם יניחנה בורה במוצאי שביעית מותרת השדה בשנה השניה לו עצמו, וכן המכוין מלאכתו במועד לא חל שם איסור על המלאכה עצמה שהרי לאחר המועד מותר החפץ שעשה בו מלאכה, וכן צורם אוזן בכור אם יפול בו מום אחר יהיה מותר לשוחטו עליו, ומוכר עבדו לנכרי לא חל עליו שום איסור ורק שחייבו חז״ל את המוכר לפדותו, מה שאין כן בחמץ לאחר הפסח כיון שאסרו חז״ל את החמץ חל שם איסור על החמץ שהרי בחייו אסור בהנאה לכל העולם, וכיון שחל עליו שם איסור נשאר עליו שם זה גם כשמת עובר העבירה ואינו חוזר להיות מותר גם אצל בנו.

בחמץ בפסח 'ירויח' הבן אם לא יאסר החמץ

ב. המקור חיים (או״ח סי׳ תמח סק״ט) תירץ שבאונס מקילים רק בדבר שהקנס הוא משום 'חטא', ולכן אמרו שבמקום שהוא אנוס אין לו להפסיד מחמת האונס שהרי אונס רחמנא פטריה, אך ברור שאינו צריך להרוויח משום האונס שהיה לו, ולכן בחמץ בפסח הרי אילו היה מסתלק האונס באמצע הפסח היה מחויב לבערו וכיון שהיה עושה כן לא היה בעולם ושוב לא היה חמץ זה בעולם לאחר הפסח, וא״כ כשהיה אנוס מלבער כל הפסח, לא זו בלבד שאינו מפסיד בהארכת האונס עד לאחר הפסח, מדוע הותר לו ליהנות על ידי הארכת האונס עד לאחר הפסח בכך שנתיר לו את החמץ, שאם באונס יהיה מותר לו החמץ נמצא שנהנה ע״י האונס, ורחמנא רק פטרו באונס אך לא קבע

לה. ועיין שם בהמשך דבריו מה שדחה יסוד זה מדברי הראשונים.
לו. והיינו שגם אם חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה גם לאחרים שלא עברו עליו בבל יראה, זהו משום שהקנס שייך גם לגביהם, והיינו שכיון שנאסר עליהם חמץ זה לא יבואו להשהות אצלם חמץ אחר לשנה הבאה, אך כשאינם יודעים כלל שזהו חמץ שעבר עליו הפסח אין סיבה לאוסרם בו, שהרי לא עברו על האיסור עצמו וגם לא ימנעו על ידי זה להשהות חמץ בשנה הבאה, ולכן יתכן שאין צריך להודיעם. והביא הדרך המלך דוגמא שבגזירה דרבנן לא נאסר לאחרים שבגמרא (ביצה כד: כה.) פוסק רב פפא שנכרי שהביא דורון לישראל ביום טוב אם אין מאותו המין במחובר תוך התחום מותר חוץ לתחום אסור, והבא בשביל ישראל זה מותר לישראל אחר, וכתב רש״י (כה. ד״ה חוץ) שהחילוק בין ישראל זה לישראל אחר הוא שבאיסור תחומין שהוא דרבנן לא החמירו כל כך ודי בכך שאסרו בהנאה על זה שבשבילו הובאו. ומבואר שבאיסורים דרבנן במקום שנראה להם אסרו רק על זה שעבר את העבירה ולא לאחרים. וכתב שאף שאין לדמות גזירות דרבנן זו לזו ויש מקומות שנראה להם להקל ובמקומות אחרים נראה להם להחמיר, אך בנידון זה פשוט בעיניו להקל.
לז. ועיין שם במה שהוכיח.
לח. שזיבלו אותה כראוי בעגלות ומשאות. רש״י (גיטין מד: ד״ה נטייבה).
לט. ומה שלא למדו מחמץ לאיסור יבואר להלן.

שירויח מחמתו. ורק בשדה שנטייבה בשביעית שהקנס הוא משום שחטא וכשנעשה באונס אין קנס, כעת שהשדה של הבן והוא לא חטא אנו מחשיבים כאילו היתה השדה מאז ומעולם שלו ללא חטא, ובודאי שאין לקנוס את הבן משום חטאו של אביו שהוא אדם אחר. ומטעם זה מובן שגם בחמץ שנגזל ועבר עליו הפסח אסור בהנאה, משום שאע"פ שהנגזל לא עבר בשום איסור, אך כיון שהיה צריך לבערו אילו היה מחזירו הגזלן, ונמצא שאין לו הפסד באיסור ההנאה שחל עליו כעת[מ].

חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח

שורש ההלכה **שנינו** במשנה (כח.) 'חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה ושל ישראל אסור בהנאה', אמנם לא פירשה המשנה האם חמץ של נכרי מותר גם באכילה החמורה יותר מהנאה, או שרק בהנאה מותר אך באכילה אסור. ובירושלמי (פ"ב ה"ב) הקשו שמשמע מלשון זו שרק בהנאה מותר אך באכילה אסור, ותירצו שהמשנה מדברת במקום שמקפידים שלא לאכול פת נכרי, אבל במקום שנהגו לאכול פת נכרי מותר אפילו באכילה. ובגמרא (כט.) אמרו שכיון שבהמשך שנו 'ושל ישראל אסור בהנאה' פסקו ששל נכרי 'מותר בהנאה'. וכך הכריעו הפוסקים[מא] להלכה.

דעת בעל העיטור שחמץ של נכרי אסור באכילה

אמנם בעל העיטור (ח"ג ביעור חמץ קכה.) פסק שחמץ של נכרי אסור באכילה ומותר רק בהנאה, והקשה על הראשונים שהתירו גם באכילה, שהרי רבא (כח:) אינו לומד אכילה מבל יראה, ודברי הגמרא שחמץ של נכרי כמו שמותר באכילה מותר גם בהנאה נאמרו רק לדעת רב אחא בר יעקב שלומד אכילה מראייה, ולכן פוסק להלכה שמסתבר שחמץ של נכרי שעבר עליו הפסח אסור באכילה, שכיון שהאיסור הוא מדרבנן א"כ אסרוהו כמו שבישראל אסור באכילה. ומדייק את לשון המשנה (כא.) 'חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור בהנאה ושל נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה', ומכך שלא אמרו שמותר גם באכילה משמע שבזה אסור.

והביא שבתוספתא שנינו "ישראל שהלוה לנכרי על חמצו אחר הפסח אסור באכילה ומותר בהנאה'[מב], ומבואר כדבריו שחמץ של נכרי אסור באכילה, ולא מצינו בבבלי בשום מקום שמותר גם באכילה. והמקור היחיד להתיר גם באכילה הוא מדברי הירושלמי (פ"ב ה"א) שמעמיד את דברי המשנה שחמץ של נכרי מותר בהנאה, ומשמע שלא באכילה רק במקום שנהגו שלא לאכול פת נכרי, אך במקום שנהגו בזה היתר מותר אפילו באכילה, וכן כשישראל רואה ומסייע באפיית פת זו מותר לכולי עלמא גם באכילה. אך אפשר לומר שהירושלמי סובר כרב אחא בן יעקב שלומד שאור דאכילה משאור דראיה, וכיון שרבא נחלק עליו בבבלי הלכה כמותו.

הקושיות על בעל העיטור

אמנם האחרונים הקשו כמה קושיות על שיטת בעל העיטור:

א. הב"ח (שם סק"א) הקשה מהברייתא (לא:) 'חנות של נכרי ומלאי של נכרי ופועלי ישראל נכנסין ויוצאין לשם חמץ שנמצא שם אחר הפסח, מותר באכילה ואין צריך לומר בהנאה', ומפורש שחמץ של נכרי מותר גם באכילה. וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' תמט ס"א)[מג].

ב. הפרי חדש (סי' תמח סק"א) הקשה מדברי רבא (ל.) שכשהיה אצל רב נחמן היה אומר להם מיד לאחר הפסח שיביאו לו את החמץ של בני החיל. ורש"י פירש (שם ד"ה בני) שבני חילא היו נכרים, וההיתר היה אע"פ שאפוהו ביום הקודם שהיה פסח, ומפורש שחמץ של נכרי מותר באכילה.

ג. הפרי חדש (שם סק"א) הקשה מסברא, שכיון שלמסקנה (כט.) מכריע רבא שהאיסור בחמץ שעבר עליו הפסח לרבי שמעון הוא רק משום קנס, א"כ אין מקום לקנוס בחמץ של נכרי איסור אכילה שהרי לא עבר בבל יראה[מד].

ד. עוד הקשה הפרי חדש (שם) מהתוספתא (פ"ב הי"ב) "ישראל וגוי שהיו באין בספינה וחמץ ביד ישראל, הרי זה מוכרו לנכרי ונותנו במתנה וחוזר ולוקח ממנו לאחר הפסח, ובלבד שיתנו לו במתנה גמורה', ומוכח שמותר גם באכילה שלצורך זה לקחו ממנו. וכן מהמשך התוספתא (שם הי"ג) 'רשאי ישראל שיאמר לנכרי עד שאתה לוקח במנה קח במאתים שמא אצטרך ואבוא ואקח ממך אחר הפסח', ובודאי שהפתרון הוא כדי להתירו באכילה. וכך נפסק בשו"ע (סי' תמח ס"ג וס"ד).

העיטור אסר רק מסייג וגדר ולא מעיקר הדין

ובחק יעקב (או"ח סי' תמח סק"ג) תירץ שגם בעל העיטור לא אסר חמץ של נכרי באכילה מעיקר הדין אלא רק משום סייג וגדר, וכמו שכתב הטור (שם) שהביא את סיום דברי העיטור, שמן הדין עלינו להחמיר במה שנוהגים שישראל מקבל מתנה מנכרי חמץ מהמנחה ולמעלה, שנעשה חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח שאסור בהנאה, ו'לפיכך היה עלינו לגדור גדר', ומבואר שגם העיטור לא אסרו באכילה מעיקר הדין, ולכן כל הקושיות מעיקרא אינן קשות.

לדעת חזקיה חמץ של נכרי שלא נעבדה בו עבירה אינו אסור בהנאה

ובמראה יחזקאל (שו"ת סי' לא) תירץ, שבתחילת הסוגיא (כח:) דנו היאך להעמיד את המשנה שחמץ של נכרי אסור בהנאה ושל ישראל מותר, והקשו שאינה לשיטת רבי יהודה משום שאומר שחמץ סתמא אסור בהנאה ומשמע אפילו של נכרי. וכתב הפני יהושע (שם ד"ה מני) שהנה נחלקו האמוראים במקור הדין שחמץ בפסח אסור בהנאה, שחזקיה לומד זאת מהפסוק (שמות י"ג ג) 'לא יאכל חמץ' ודורש שלא יהיה לך בו היתר אכילה, ופירש רש"י (שם ד"ה לא) שהלימוד הוא מכך שקוראים את הפסוק 'לא יֵאָכֵל' ומשמע שלא יהיה בו היתר המביא לידי אכילה, והיינו שאין בו היתר שאפשר למוכרו ולקנות בדמיו דבר מאכל, שלזה מביאה סתם הנאה. ודייקו מדבריו שרק משום אופן קריאה זו נלמד איסור הנאה שנחלק על רבי אבהו הסובר שכל מקום שנאמר 'לא יאכל' 'לא תאכל' 'לא תאכלו' נכלל בזה גם איסור אכילה וגם איסור הנאה.

ומבאר הפני יהושע שקושיית הגמרא היא רק לדעת רבי אבהו ש'לא יאכל' כולל איסור הנאה, אך לחזקיה הסובר שרק מ'לא יאכל' לומדים איסור הנאה ולא מלשונות אחרים, א"כ כיון שבחמץ לאחר זמנו לא נאמר 'לא יאכל' אסור מהתורה רק באכילה ולא בהנאה, ומוכרחים לומר שהאיסור בהנאה לאחר הזמן לרבי יהודה נלמד מקל וחומר מערלה שלא נעבדה בו עבירה ואסורה בהנאה, חמץ שנעבדה בו עבירה לא כל שכן שנאסר בהנאה, כמבואר בגמרא (כד:), ולפי"ז בחמץ של נכרים שלא נעבדה בו עבירה אינו אסור בהנאה. וא"כ יש לומר שהעיטור הוכיח מכך שנקטה המשנה (כח:) 'חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה' ולא 'מותר באכילה', שלהלכה נפסק כחזקיה לפי דעת רבי יהודה שחמץ של נכרים שעבר עליו הפסח אסור באכילה ומותר רק בהנאה. וא"כ המשנה (ל:) 'נכרי שהלוה את ישראל על חמצו אחר הפסח מותר בהנאה וישראל שהלוה את נכרי על חמצו אחר הפסח אסור בהנאה' נאמרה לדעת רבי יהודה, וברישא בחמץ של ישראל לא נעבדה עבירה

אהח19/06/2018

מ. אמנם הדרכי משה (או"ח סי' תמה אות א) כתב שזוהי קולא גדולה ואין לסמוך עליה, ואע"פ שהביאו ראיות לכך מכיון ששאר הפוסקים לא הביאו דין זה מוכח שלא פסקו כך להלכה, וכן שהאור זרוע עצמו הקשה כאמור על סברתו. ובמשנה הלכות (שו"ת ח"ו סי' צח) כתב שמבואר מדברי הדרכי משה שהמפקיר והיה בלבו לחזור ולזכות לאחר הפסח אם לא יקדמנו אחר, אינו הפקר גמור ונחשב כשלו. וכתב שיתכן לתלות דין זה במחלוקת הראשונים, שבמשנה (שביעית פ"ט מ"ח) שנינו 'ועניים אוכלין אחר הביעור אבל לא עשירים דברי רבי יהודה, רבי יוסי אומר אחד עניים ואחד עשירים אוכלין אחר הביעור', אמנם הרמב"ם גרס (פירוש המשניות שביעית פ"ה מ"ג) 'ורבי יוסי אומר שאחר הביעור אסורים באכילה בין לעניים בין לעשירים', וכך פסק להלכה (שמיטה פ"ז ה"ג) 'ואסור לאכול אחר הביעור בין לעניים ובין לעשירים', ופירשו הכסף משנה והמהר"י קורקוס (שם) שכך היתה גירסתו במשנה, וא"כ לדעתו הפקר אינו מועיל להתיר באכילה לאחר הביעור. ומאידך כתב הרמב"ן על הפסוק (ויקרא כה ז) 'ולבהמתך ולחיה אשר בארצך' שגדר הביעור הוא שיוציאם מרשותו ויפקירם ויכול לחזור ולזכות בהם בעצמו, וא"כ לדעתו בהפקר מקיימים את מצות הביעור.

מא. כך הכריעו הרי"ף (כט.), הרא"ש (פ"ב סי' ד), השאילתות (שאילתא עה), הלכות גדולות (הל' פסח סי' יא) וכך פסקו להלכה הטור והשו"ע (או"ח סי' תמח ס"א).

מב. אינו בנמצא בתוספתא שבידינו.

מג. בב"ח (שם) הקשה גם מדברי הברייתא בחולין (ד.) 'חמצן של עוברי עבירה מותר מיד מפני שהן מחליפין', ופירש רש"י (שם ד"ה מפני) שמחליפים את חמצם בחמץ של נכרים שאינו אסור בהנאה, וכיון שיכולים לאכול חמץ של היתר אינם מחזיקים אצלם חמץ של איסור, ומבואר שחמץ של נכרים שעבר עליו הפסח מותר גם באכילה. אמנם דחה קושיא זו שרבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב ה ח"ה דף מה ע"ד) ציין שהעיטור (שם קכו:) מפרש את הברייתא שההיתר נובע מכך שהם מחליפים את השאור שאינו חמץ גמור והוא לא נאסר באכילה כשהיה בפסח של נכרי, אך אין משם הוכחה שחמץ גמור של נכרי מותר. ועוד שהתוספות (חולין שם ד"ה מותר) כתבו בשם רבינו תם שההחלפה נעשית בבצק של נכרים ורק לאחר שישהה שיעור לישה, וא"כ שוב אין הוכחה משום שגם אצל הנכרים בפסח עדיין לא היה בצק זה חמץ. ובט"ז (שם סק"א) כתב שבעל העיטור פוסק כרבא (כח:) שלרבי שמעון האיסור בחמץ לאחר הפסח הוא משום קנס, וממילא לרבי יהודה אסור באכילה, והברייתא של חנות שהתירה חמץ של נכרי נאמרה רק לדעת רבי שמעון. אמנם במראה יחזקאל (שו"ת סי' ל) דחה את דברי הט"ז, שבגמרא (כח:) דחו שאין להעמיד את המשנה שחמץ של נכרי מותר בהנאה כרבי יהודה משום שהוא נוקט ש'חמץ' בסתם אסור בהנאה ואינו מחלק בין של נכרים לשל ישראל, ואין לומר שלדעתו מותר בהנאה ואסור באכילה. ועוד שכיון שנפסק להלכה כרבי שמעון מהיכי תיתי לפסוק בזה כרבי יהודה. וראה להלן במה שיישב שיטת בעל העיטור. ובחתם סופר (חידושים לא: ד"ה אסור) ביאר שכוונת העיטור היא שחז"ל אסרו חמץ של נכרי באכילה משום גדר כדי שלא יביאו הנכרים דורונות חמץ לישראל ביום אחרון של פסח, וא"כ יש לומר שרק בחמץ שיש לו בעלים שייכת גזירה זו, אך בחמץ הנמצא שאין לו בעלים כשיש אפשרות לתלות ששייך לנכרי מותר אפילו באכילה.

מד. ונראה שכוונתו שאע"פ שמצינו קנס גם במקום שלא עבר בבל יראה וכגון בהפקר [וכמו שהתבאר באריכות (לעיל אות ב)], אך זהו רק בחמץ שראוי לעבור עליו בבל יראה, אך בחמץ של נכרי שכלל אינו ראוי לעבור עליו בבל יראה לא שייך לקונסו. ויתכן שבזה נחלק בעל העיטור ולדעתו גם כשאין עוברים בפועל קנסו.

מהתורה, ובדרבנן רבי יהודה אינו קונס ולכן מותר בהנאה, ובסיפא בחמץ של נכרי נעבדה בו עבירה ולכן אסור בהנאה[מה].

ראיה לעיטור ממעשה ברבן גמליאל

בספר קרבן פסח (קלוגר, סי׳ תמח ס״א) הוכיח כדברי בעל העיטור מסוגית הגמרא (עירובין סד:), שהובא מעשה ברבן גמליאל שרכב על החמור מעכו לכזיב, ורבי אילעאי הלך אחריו ומצא פת יפה ואמר לו רבן גמליאל שיטלנה, וכשפגשו בדרך נכרי אמר לו רבן גמליאל ׳מבגאי טול גלוסקין הללו מאילעאי׳, ולמדו ממעשה זה שלושה דברים: א. שאין מעבירין על האוכלין. ב. שהולכים אחרי רוב עוברי דרכים. ג. שחמצו של נכרי אחר הפסח מותר בהנאה. ופירשו רש״י ותוספות (שם ד״ה שהולכין) שההוכחה שהולכים אחר רוב עוברי דרכים היתה מכך שאסור באכילה, שאילו היו תולים שנפלה מישראל היתה מותרת אף באכילה, אך כיון שהולכים אחר רוב עוברי דרכים שהם נכרים תולים שנפלה מהם, והרי היא פת נכרי שאסורה באכילה. אך בעל העיטור פוסק שפת פלטר של נכרים מותרת באכילה וא״כ הוקשה לו שאמנם יש רוב נכרים ורק מיעוט ישראל, אך גם בתוך הנכרים יש מיעוט שהם פלטרים שפיתם מותרת באכילה, וא״כ נצרף את מיעוט הישראלים למיעוט הפלטרים ונחשב שיש כאן מחצה על מחצה ותהיה הפת מותרת גם באכילה[מו]. ומוכח שחמץ של נכרי אסור באכילה לאחר הפסח ובזה אין חילוק בין נכרי לפלטר, וא״כ יש כאן רק מיעוט ישראל, והולכים אחר רוב עוברי דרכים ואסורה הפת באכילה.

העיטור אסר רק ליטול חמץ מיד הנכרי ולא אסר חמץ הנמצא

ובעונג יום טוב (שו״ת סי׳ לז) כתב שאפילו לדעת העיטור שגם חמץ של נכרי נאסר אחר הפסח באכילה זהו רק שאסור ליטלו מידו, אבל חמץ הנמצא מותר אף באכילה, והחילוק הוא שחכמים אסרו לישראל ליטול חמץ שעבר עליו הפסח מיד הנכרי שמא יצוה את הנכרי להכין לו חמץ בפסח כדי שיהיה מזומן לו לאכול מיד לאחר הפסח, ויבוא לידי כך שהחמץ יהיה בבית הישראל גם בפסח, ובזה אסור אע״פ שהחמץ שייך עדיין לנכרי משום שרוצה בקיומו[מז], וא״כ חשש זה שייך רק בחמץ שנוטל מהנכרי, אך בחמץ הנמצא אע״פ שהיה של נכרי בפסח לא גזרו, ולכן פסקה הברייתא שחנות של ישראל ופועלים נכרים נכנסים לשם, חמץ הנמצא מותר באכילה ואין צריך לומר בהנאה, משום שבחמץ הנמצא לא גזרו.

וכתב שכיסוד זה מדויק בדברי העיטור עצמו שכתב בסוף דבריו ׳והדין עלינו להחמיר שנהגו עכשיו שהישראל מקבל דורון חמץ מן המנחה ולמעלה ונעשה חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח שאסור בהנאה ומערימים בזה, לפיכך היה לנו לגדור גדר עלינו׳. ומבואר בדבריו שהאיסור בחמץ של נכרי שעבר עליו הפסח הוא שמא יגיע למצב של חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, ויתכן שהפוסקים שהביאו את דברי בעל העיטור לאיסור סברו שגם מעיקר הדין אסור שמא יתן הנכרי את החמץ במתנה לישראל, או שיאמר לו לאפות ויהיה בביתו של ישראל ויבוא לידי איסור דאורייתא[מח].

איסור אכילה הוא מהתורה לאחר הפסח מה שאין כן איסור הנאה

הובאה לעיל מסקנת רבא (כט.) שחמץ לאחר הפסח אסור בהנאה משום קנס שעבר על בל יראה. ודן השבט הלוי (שו״ת ח״א סי׳ קמד) האם יתכן שאיסור האכילה בחמץ הוא מהתורה ואיסור הנאה הוא קנס.

אהח 19/06/2018

והנה שנינו במשנה (כח.) חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה ושל ישראל אסור בהנאה משום שנאמר (שמות יג ז) ׳לא יראה לך שאור׳. ובברייתא (כח.-:) שנינו ׳חמץ בין לפני זמנו בין לאחר זמנו עובר עליו בלאו, תוך זמנו עובר עליו בלאו ואחר זמנו אינו עובר עליו בלא כלום, תוך זמנו עובר עליו בכרת ובלאו׳. והוכיחו התוספות (כח: ד״ה רבי) שלדעת רבי שמעון אע״פ שאינו עובר בלאו על חמץ לפני זמנו מכל מקום אסור באכילה, מכך שבמשנה שנינו (יד.) ׳אין שורפין תרומה טהורה עם הטמאה׳ ומשמע שלבדה שורפים בשעה הששית, ואם חמץ לאחר שש מותר באכילה לרבי שמעון מדוע צריך לשורפה כלל הרי יכול לאוכלה עד הלילה. ועוד שבהמשך הברייתא (כח:) נאמר ׳משעה שאסור באכילה אסור בהנאה׳, ופירש רש״י (שם ד״ה ומשעה) שהכוונה שמשש שעות ולמעלה והעמידו דין זה כרבי יהודה, ומשמע שלרבי שמעון משש ולמעלה אע״פ שאסור באכילה מותר בהנאה.

וכתבו התוספות שלרבי שמעון נלמד איסור אכילה משש שעות מ׳תשביתו׳ ומ׳אך׳ חילק[מט], ומפרש רבי שמעון ש׳תשביתו׳ הכוונה שאסור להשביתו שלא כדרך הנאה דהיינו אכילה, אך מותר להסיקו תחת תבשילו דהיינו ליהנות ממנו.

ולכאורה ביסוד זה של התוספות נחלקו בירושלמי (פ״ב ה״ב), שאמרו שהמשנה שלמדה מ׳לא יראה לך׳ היא כרבי יהודה שהאוכל חמץ משש שעות ולמעלה וכן חמץ שעבר עליו הפסח הרי זה בלא תעשה ואין בו כרת, ורבי שמעון אומר ׳כל שאין בו כרת אין בו בלא תעשה׳, ואמרו שמודה רבי שמעון באסור שהוא אסור, ופירש הקרבן העדה (שם ד״ה מודה) שהכוונה שמודה שחמץ לפני ואחרי זמנו שהוא אסור, ונחלקו האמוראים בזה, לדעת רבי ירמיה האיסור הוא מדאורייתא ולדעת רבי יונה ורבי יוסי איסורו הוא מדרבנן. וצריך לומר שהתוספות מפרשים שהנידון הוא רק על לאחר זמנו, ובקודם זמנו מודים כולם שאסור מדאורייתא.

ונחלקו בפירוש הירושלמי בזה הבעל המאור (ז. ד״ה והא) והרמב״ן (שם ד״ה ועוד). וכתב השבט הלוי (שו״ת ח״א סי׳ קמד) שהאיסור לאחר זמנו לדעת רבי ירמיה הוא על פי דברי המכילתא (מכילתא פרשת בא אות ח) שדרשה על הפסוק (שמות יב יט) ׳כי כל אוכל מחמצת ונכרתה הנפש ההיא מישראל מיום הראשון עד יום השביעי׳, ענשו שבעה ואזהרתו לעולם וכו׳, וסיימה עונש שמענו אזהרה לא שמענו, תלמוד לומר ׳לא תאכל עליו חמץ׳[נ]. ופירש המלבי״ם (שמות יב טו) שהמקור הוא דיוק מלשון הפסוק בשני אופנים:

א. שהיה ראוי לומר ׳כי כל אוכל חמץ מיום הראשון עד יום השביעי ונכרתה׳.

ב. היה ראוי לומר ׳אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם מיום הראשון עד יום השביעי׳.

ופירשו חז״ל שחיוב ההשבתה חל לעולם לשיטת רבי יהודה שחמץ לאחר זמנו בלאו, וכן האוכלו אחר הזמן עובר בלאו, ולכן פירשו שהעונש של ׳ונכרתה׳ נאמר רק על האוכל חמץ מיום הראשון עד יום השביעי, אבל עונש הלאו נשאר לעולם. וא״כ לפירוש הראשון הדיוק מתייחס לאיסור האכילה בלבד וכלל לא לאיסור ההשבתה, ויתכן שגם לרבי יהודה אין איסור תשביתו לאחר הפסח, אך לפירוש השני שהדיוק הוא מכך שלא כללו בתשביתו מיום הראשון עד יום השביעי, א״כ מפורש שחיוב ההשבתה קיים לרבי יהודה גם לאחר הפסח. וא״כ יתכן שבזה נחלקו האמוראים, שרבי ירמיה מפרש שדרשה זו נכונה גם לדעת רבי שמעון וגם הוא מודה שאע״פ שאין עונש אך איסור יש, ומכל מקום רק באכילה קיים איסור זה כמו שכרת יש רק באכילה וממנו התמעט קודם זמנו, ובאיסור הנאה לאחר הפסח יתכן שמודה לרבא שאסור מדרבנן מקנס, או שחולק עליו שמותר גם בהנאה. ורבי יונה ורבי יוסי סוברים שדרשה זו נאמרה רק לדעת רבי יהודה, אך לרבי שמעון אין איסור לפני זמנו ויש בו רק איסור דרבנן. וא״כ יתכן שזהו הביאור בשיטת בעל העיטור, שבאכילה שבחמץ של ישראל אסורה מדאורייתא גזרו גם בנכרי, אך בהנאה שגם אצל ישראל אינה אלא מדרבנן לא גזרו בנכרי[נא].

חזקת האיסור של החמץ אינה יכולה לקבוע שהיה של ישראל

אמנם בעונג יום טוב (שו״ת סי׳ לז) כתב שמדברי המגן אברהם נראה שלדעת הב״ח חמץ שידוע ששייך לנכרי מותר גם באכילה, ובחמץ הנמצא כיון שיתכן שהוא של ישראל אסור באכילה ומותר בהנאה, ותמה שאין כל הכרח שכך סובר הב״ח, שהרי הוא הביא את דברי בעל העיטור שחמץ של נכרי אסור באכילה ומותר בהנאה והקשה עליו מהברייתא של חנות ומלאי של נכרים, וא״כ נמצא שנחלקו בזה, שלבעל העיטור גם כשברור לגמרי שהחמץ של נכרי אסור באכילה, ולפי מה שהביא הב״ח מברייתא זו יתכן כשיש ספק בחמץ הנמצא אם הוא של ישראל או של נכרי מותר אפילו באכילה, כיון

מה. ויתכן שזו גם כוונת הפרי מגדים (סי׳ תמח משב״ז סק״א) בביאור דברי הט״ז.
מו. וכמו שכתב הר״ן (על הרי״ף, חולין כא: בדפה״ר ד״ה ת״ר) שמצטרפים מיעוט נבלות למיעוט טמאים, וכן היא דעת רש״י (חולין ו. ד״ה ואין).
מז. והביא העונג יום טוב דוגמא לדבר, שהמגן אברהם (סי׳ תנ ס״ק יא) אסר להשכיר כלי לנכרי כדי שיבשל בו חמץ משום שרוצה בקיומו של הכלי שלא ישבר וממילא גם רוצה בקיומו של החמץ.
מח. ועיין שם במה שביאר לפי״ז את סוגית הגמרא בחולין (ד:) בחמצן של עוברי עבירה.
מט. בגמרא (ד:) מבאר אביי שהמקור לאיסור חמץ משש משעות ולמעלה הוא הפסוק (שמות יב יט) ׳שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם׳, והיינו שכל שבעת הימים אסורים במציאת חמץ, ולכאורה סותר לנאמר קודם לכן (שם יב טו) ׳אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם׳, והתירוץ הוא לרבות את יום ארבעה עשר לביעור. והעמידו למסקנה שהמילה ׳אך׳ מלמדת לחלק, ופירש רש״י (ה. ד״ה אך) שחציו של היום לאיסור וחציו להיתר.
נ. כך היא גירסת הגר״א, ולפנינו הגירסה היא ׳תלמוד לומר כל מחמצת לא תאכלו׳.
נא. ובזה תירץ השבט הלוי (שם) גם את שיטת הב״ח (או״ח סי׳ תמט סק״א) שספק חמץ שעבר עליו הפסח אסור באכילה ומותר בהנאה, ומשום שאכילת חמץ שעבר עליו הפסח אסורה בהנאה מדאורייתא ולכן ספקו נחשב לספיקא דאורייתא שצריך להחמיר, מה שאין כן הנאה שאיסורה הוא רק מדרבנן מספק מותרת כדין ספיקא דרבנן לקולא.

שזהו ספק דרבנן ומאותו הטעם שהתיר המגן אברהם בהנאה יתכן שמתיר הב"ח גם באכילה, וא"כ אין כלל מקור לכך שהב"ח אוסר באכילה בחמץ הנמצא אסור. ואין להוכיח שספק חמץ אסור מכך שהרי"ף פירש שכוונת המשנה (י:) 'לא בדק בתוך המועד יבדוק אחר המועד' היא שיבדוק לאחר יום טוב, והטעם לכך הוא שמא יש חמץ שעבר עליו הפסח ומוכח לכאורה שגם בספק אסור החמץ לאחר הפסח, משום ששם כל השנה 'אתחזק איסורא' של החמץ שהרי כל השנה בודאי היה במקום חמץ וכעת רוצים להוציאו מחזקה זז ולכן צריך לבודקו, וכיון שמצוי חמץ גם כעת עלול לבוא לאוכלו.

אמנם כתב העונג יום טוב (שם) שחמץ שבודאי היה קיים בפסח, והספק הוא האם היה שייך לישראל או לנכרי נאסר אע"פ שספק דרבנן לקולא משום חזקה, שהרי בתוך הפסח אפילו אם היה שייך לנכרי היה אסור באכילה ובהנאה, וא"כ גם לאחר הפסח נשאר החמץ על חזקתו שאסור, אך חזקה שייכת רק כשהנידון הוא האם השתנה הדבר מצורתו הקודמת, כגון בחפץ שהיה טמא או טהור ומסתפקים האם פקעה ממנו הטומאה או הטהרה, בזה מעמידים אותו על חזקתו שהיתה עד עכשיו ומניחים שלא השתנה, אך חזקה אינה יכולה להכריע כשהספק הוא על סוג החפץ האם הוא מסוג שאסור לעולם או מסוג שזמן מתירו, שישאר בחזקת האיסור כמו שהיה מקודם, משום שחזקה אינה יכולה לשנות את מצב החפץ, ואם הוא מסוג שזמן מתירו לא ישתנה מצבו להיות סוג שאסור לעולם מחמת שפעם היה אסור. ולכן כשיש ספק לאחר הפסח האם היה שייך החמץ בפסח לישראל או לנכרי אי אפשר להעמיד את החמץ על חזקת האיסור שהיתה לו ולומר שלא נפקע ממנו איסורו, שהרי כדי להשאירו על חזקתו צריך לקבוע שהוא חמץ של ישראל שלא פוקע איסור לאחר הפסח, וכאמור חזקה אינה יכולה לקבוע מצב זה[נב].

ז. ספק חמץ שעבר עליו הפסח

שורש ההלכה **שנינו** בברייתא (לא:) 'תנו רבנן חנות של ישראל ומלאי של ישראל ופועלי נכרים נכנסין לשם, חמץ שנמצא שם אחר הפסח אסור בהנאה ואין צריך לומר באכילה, חנות של נכרי ומלאי של נכרי ופועלי ישראל נכנסין ויוצאין לשם חמץ, שנמצא שם אחר הפסח מותר באכילה ואין צריך לומר בהנאה'.

ונחלקו הראשונים בגירסא בברייתא, רש"י (שם ד"ה אסור) גרס כגירסא שלפנינו, וביאר שכשהמלאי של ישראל אסור בהנאה משום שלא תולים שנפל מהפועלים הנכרים אלא מהמלאי השייך לישראל שנאסר בהנאה, וממילא בסיפא כשהחנות והמלאי של נכרי מותר בהנאה שתולים שמהמלאי המותר הגיע. אמנם הרמב"ן והריטב"א (שם ד"ה חנות) גרסו להיפך שהקובע הוא הפועלים שתולים שנפל מהם[נג]. ומכל מקום מדברי כולם מבואר שאע"פ שזהו רק ספק אסור החמץ בהנאה.

ודנו הפוסקים בכל מקום שיש ספק האם נאסר החמץ בהנאה, שמצד אחד הרי למסקנה אסור החמץ מקנס וא"כ יש להקל בו ככל ספיקא דרבנן לקולא ומצד שני מבואר כאן לכאורה שגם בספק נאסר החמץ. וכך מבואר גם בדעת הראב"ד, שהבעל המאור תמה (לא: ד"ה איתמר), מדוע לא פסק הרי"ף להלכה את הדין בחנות של ישראל ומלאי של ישראל וכו', ובכתוב שם לראב"ד תירץ (שם ד"ה ואף) שכיון שכאמור נחלקו הראשונים בגירסת הברייתא לא הכריע הרי"ף בדבר ופסק שהכל לאיסור. וגם בדבריו מבואר שמספק מחמירים בחמץ שעבר עליו הפסח[נד], ונחלקו בזה הפוסקים.

דעת הט"ז שנחשב חמץ החנות לקבוע

השו"ע (או"ח סי' תמט ס"א) פסק כגירסת רש"י שחנות של ישראל ומלאי של ישראל ופועלים נכרים, חמץ שנמצא שם אחר הפסח אסור בהנאה, וכשהחנות והמלאי של נכרי והפועלים ישראלים מותר החמץ אפילו באכילה, והביא שהר"ח גרס להיפך. וכתב הט"ז (שם סק"א) אע"פ שזהו רק ספק מהיכן הגיע החמץ אסור בחנות של ישראל, משום שהחמץ של החנות קבוע ומונח שם ושל הפועלים הוא דרך עראי, ולכן הולכים לגמרי אחר החנות שתולים שמה שמכניסים הפועלים זהו לצורך אכילתם ואוכלים הכל. וכתב שלגירסת הר"ח צריך לומר שבחנות עצמה לא מכרו פת אלא רק שאר סחורה, ולכן הולכים אחר הפועלים, אך אילו היו מוכרים פת בחנות היה זה ספק שקול והיינו פוסקים לקולא שאין מקום לקנוס. ומבואר בדברי הט"ז שספק רגיל נידון החמץ כשאר ספיקא דרבנן שהולכים בו לקולא.

הב"ח והמגן אברהם אוסרים בספק באכילה ומתירים בהנאה

מאידך הקשה הב"ח על דברי הברייתא (או"ח סי' תמט סק"א), מדוע האריכה בלשונה ונקטה ברישא לגירסת רש"י 'אסור באכילה ואין צריך לומר בהנאה ובסיפא להיפך', הרי יכולה היתה לומר בפשיטות ברישא שהחמץ אסור ובסיפא שמותר כבכל מקום שנשנה הדין בקצרה. ומחדש הב"ח שבכל מקום שנו את הפסק בקצרה אסור או מותר, משום שאין סיבה לחלק בין איסור הנאה לאיסור אכילה, והדין ששניהם כאחד מותרים או אסורים, אך בדין חנות שנמצא בה חמץ זהו רק ספק ודי בכך שאסרו את החמץ באכילה שהרי לא ברור שאכן יש כאן חמץ אסור, ולכן ברישא נקטה המשנה 'אסור בהנאה' כדי להדגיש שכשהחנות והמלאי של ישראל תולים את החמץ בבעלים הישראל בודאי ולכן אסור בהנאה, ואין צריך לומר שאסור באכילה משום שכדי לאסור באכילה לא היה צריך לתלות בודאי שהחמץ נפל מהבעלים ישראל, אלא אפילו אם היה רק ספק כבר אסור באכילה. ובסיפא נקטה הברייתא 'מותר באכילה' כדי לומר שתולים את החמץ בבעלים הנכרי בודאי ורק לכן מותר באכילה, ואין צריך לומר שמותר בהנאה שלזה אפילו אם היה רק ספק כבר היה מותר בהנאה.

וכתב המגן אברהם (שם סק"ב) שמשמע מדבריו שחמץ שנמצא לאחר הפסח ולא ידוע אם הוא חמץ של נכרי או של ישראל באופן שאין לתלותו בודאי באחד מהם מותר בהנאה ואסור באכילה, ורק בודאי של ישראל אסור גם בהנאה. ונראה שגם הוא פוסק כך להלכה, וכתב שכך משמע גם מדברי רש"י ותוספות (עירובין סד: ד"ה שהולכין) שאם לא היו הולכים אחר רוב עוברי דרכים שהם נכרים והיו תולים בשל ישראל היה מותר בהנאה ואסור רק באכילה[נה].

דעת החק יעקב שהחמץ מותר גם באכילה

אמנם רבים מהאחרונים ובראשם החק יעקב (סי' תמט סק"א) נחלקו על הב"ח והמגן אברהם והתירו בספק גם באכילה. שהנה הובאו לעיל דברי הראב"ד (כתוב שם לא: ד"ה ואף) שביאר שהרי"ף [וכן הרמב"ם והרא"ש] השמיט את דין חנות ומלאי של ישראל ופועלים נכרים ולהיפך משום שיש גרסאות שונות ולכן פסק מספק לאיסור. אך כתב החק יעקב שמסתבר להיפך, שמכך שהשמיטו הפוסקים דין זה ולא פסקו בו לאיסור נראה שמספק יש להתיר ככלל שספיקא דרבנן לקולא, ואדרבה אם היה במקרה זה נדנוד איסור היה להם להזהיר על כך. ולכן דחה גם את דעת הב"ח והמגן אברהם שמספק אסור באכילה.

ואת הוכחת המגן אברהם מדברי רש"י ותוספות (עירובין סד: ד"ה שהולכין) דחה החק יעקב שאדרבה מדבריהם שם מוכח להיפך, שכוונת התוספות שההוכחה ממעשה זה שמצא חמץ אחר פסח והתיר בהנאה ואסר באכילה שהולכים אחר רוב עוברי דרכים נכרים היא מכך, שאם לא כן אלא שיש ספק האם חמץ זה הוא של ישראל או של נכרים, היה מותר אף באכילה. אלא שהיה מקום לדחות שלעולם לא הולכים אחר רוב עוברי דרכים, אלא שכיון שהצד להתיר באכילה מחמת החמץ הוא שמחזיקים שנפל מנכרים נאסר באכילה מדין פת נכרים, ועל כך כתבו התוספות שמכל מקום היה צריך להתיר אפילו באכילה משום שיש צד שהוא של ישראל ונעשה לאחר הפסח, וא"כ הוא גם פת ישראל וגם לא עבר עליו הפסח, ומוכח שהולכים אחר רוב עוברי דרכים שהם נכרים. ולפי פירוש זה מוכח מדברי התוספות שספק חמץ שעבר

נב. ומבואר בדבריו שאיסור חמץ שעבר עליו הפסח הוא המשך לאיסורו בפסח עצמו, ולכן כדי לאוסרו צריך להכריע שהיה של ישראל, ועיין בבית אפרים (שו"ת או"ח סי' מא, הובא להלן אות ז בדין ספק חמץ שעבר עליו הפסח) שאיסור חמץ שעבר עליו הפסח הוא איסור מחודש, ולדבריו לכאורה כלל לא שייכת חזקה בזה וכמו דקיי"ל שאין מחזיקין מאיסור לאיסור.

נג. ובמאירי (שם ד"ה חנות) הביא את שתי הנוסחאות, וכתב שגירסת רש"י והר"ח היא העיקרית. וראה בחתם סופר (חידושים שם ד"ה חנות) שהרכיב את שתי הברייתות יחדיו.

נד. וראה להלן במה שכתב החק יעקב (סי' תמט סק"א) על דבריו.

נה. בגמרא (עירובין שם) הובא שרבן גמליאל מצא פת גלוסקין בדרך ואמר לרבי אילעאי שהלך עמו לתתו לנכרי, ולמדו מכך שהולכים אחרי רוב עוברי דרכים ושחמצו של נכרי אחר הפסח מותר בהנאה. וביאר רש"י (שם ד"ה שהולכין) שהלימוד שהולכים אחר רוב עוברי דרכים הוא מכך שאסר לרבי אילעאי לאוכלו משום שהחזיקו כפת נכרי שנפל מרוב עוברי דרכים שהם נכרים, והלימוד שחמצו של נכרי מותר בהנאה הוא מכך שהתיר לו ליתנו לנכרי אע"פ שהיה לו מזה טובת הנאה. וכן כתבו התוספות (שם ד"ה שהולכין) שאם היו תולים שהגלוסקא של ישראל היה מותר לאוכלה אע"פ שהזמן היה לאחר הפסח, משום שבישראל יש לומר שנעשה לאחר הפסח. ולמד המגן אברהם בדבריהם שאילו לא היו תולים ברוב עוברי דרכים אלא היו מחזיקים שנפל מישראל היה מותר בהנאה ואסור באכילה. והיינו שאילו היינו חוששים שנעשה לפני הפסח אם כן ממה נפשך היה נאסר באכילה, אם נפל מנכרי אסור באכילה משום פת נכרי, ואם נפל מישראל אסור משום שזהו חמץ שעבר עליו הפסח, ושוב אין ראיה מזה שנאסר באכילה שהולכים אחר רוב נכרים, אלא ודאי שמחמת הספק גם תולים שנעשה לאחר הפסח ומזה שנאסר באכילה מוכח שהולכים אחר רוב נכרים.

עליו פסח מותר אף באכילה, שלכן בישראל היה מותר גם באכילה משום שהיינו תולים שנעשה לאחר הפסח.

והוסיף החק יעקב שאין סתירה לדבריו מהמשך דברי התוספות (שם ד"ה למדנו), שבגמרא הוכיחו מכך שנתנו לנכרי ונהנה בטובת הנאה ממנו שחמצו של נכרי לאחר הפסח מותר בהנאה, וכתבו התוספות שאילו היה אסור בהנאה היה צריך לאסור מספק שמא בפסח נעשה, ולדבריו יקשה מדוע היה צריך לאוסרו מספק שמא בפסח נעשה הרי ספק דרבנן לקולא, שכוונתם לומר שאילו חמץ נכרי אסור לאחר הפסח ברור שאין זה משום קנס שהרי לא שייך בנכרי כלל איסור בל יראה שיקנסוהו, אלא הביאור הוא שסובר כרבי יהודה שאף לאחר פסח עובר בלאו משום שחמץ שעבר עליו פסח דאורייתא, וא"כ זהו ספק דאורייתא שהולכים בו לחומרא. אך להלכה שפוסקים כרבי שמעון שהוא דרבנן הולכים לקולא בספק. וכתב שנראה שכך היא גם דעת המהרש"א (בתוספות שם) שיש להקל אף באכילה[נ]. גם רעק"א כתב (שו"ת סי' כג ד"ה אמנם) שאין לחילוק בין אכילה והנאה שורש וענף, ואין מקום לחלק ביניהם שאם נאסר באכילה ממילא נאסר גם בהנאה[נז].

היתר הנאה נחשב מפורש בתורה מה שאין כן היתר אכילה

ובחתם סופר (חידושים לא: ד"ה אסור) ביאר, שודאי במקום שיש לקנוס את בעל החמץ לא חילקו חכמים ואסרו הן באכילה והן בהנאה, אך בדין חנות ומלאי לא שייך לקנוס את בעל החמץ כמו שכתב הט"ז (סי' תמט סק"א) שבחנות ומלאי של נכרי ופועלים ישראלים אע"פ שגם הפועלים מכניסים שם פת וא"כ זהו ספק מותר, משום שכיון שהאיסור הוא רק קנס בזה לא שייך הקנס. ומכל מקום אסרו חכמים את החמץ באכילה משום שנעבדה בו עבירה.

וביאר שהנה הקשה הפרי מגדים (סי' תמט אשל אברהם סק"א) מדוע לא נאסר החמץ לאחר הפסח מדאורייתא משום שנעבדה בו עבירה קל וחומר מערלה שלא נעבדה בה עבירה ואסורה בהנאה, וכמו שדרשו בגמרא (כה.), והמקור חיים (סי' תמט סק"ב) דחה שמסקנת הגמרא (חולין קטו.) שבזה שגילתה התורה בכלאים בפסוק (דברים כב ט) 'פן תוקדש המלאה' ודרשו 'פן תוקד אש' שאסורים בהנאה, למדנו שכל הדברים האחרים אינם אסורים בהנאה, וגם באכילה אינו נאסר מכך שנאסרו כלאים רק לגבוה אע"פ שנעבדה בהם עבירה, ולכן גם חמץ אינו אסור בהנאה ובאכילה מדאורייתא אע"פ שנעבדה בו עבירה אלא רק מדרבנן. אלא שכתב הט"ז (יו"ד סי' קיז סק"א) בדעת הרמב"ם שחכמים אינם יכולים לאסור דבר המפורש בתורה להיתר, ולכן סובר הב"ח שחמץ שנעבדה בו עבירה אינו אסור בהנאה, משום שכיון שהוצרכה התורה לכתוב 'תוקדש' בכלאים נחשב שהיתר שאר הדברים שנעבדה בהם עבירה מפורש בה להיתר, וא"כ חכמים אינם יכולים לאוסרם, אך היתר אכילה אינו מפורש בתורה להיתר שהרי הוא נלמד רק מכך שנאסר לגבוה, ולכן באכילה שפיר יכולים חכמים לאסור חמץ שעבר עליו הפסח.

אהח 19/06/2018

מהיתר חמצן של עוברי עבירה מוכח שספק מותר

בעונג יום טוב (שו"ת סי' לז) כתב לפי ההלכה שנפסק כרבי שמעון שחמץ שעבר עליו הפסח אסור רק מדרבנן, א"כ כל ספק חמץ שעבר הפסח מותר. והוכיח כך שבגמרא (חולין ד.) אמר רבא שישראל מומר אוכל נבילות לתיאבון בודק סכין ונותן לו, משום שכיון שיכול לעשות את מעשיו בהיתר לא יעשה בדווקא באיסור, והביאו ראיה לדבריו מהברייתא שחמצן של עוברי עבירה אחר הפסח מותר מיד מפני שמחליפים. ופירש רבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב ה ח"ה) בשם בעל העיטור (ח"ג ביעור חמץ קכו:) שההחלפה היא של השאור, והיינו שאת העיסה עושים לאחר הפסח ורק את השאור שמחמיץ אותה לוקחים מנכרים. אלא שלכאורה עדיין קשה שאין הוכחה מברייתא זו, שיתכן שבעל המימרא סובר כרבי שמעון שאיסור חמץ לאחר הפסח הוא רק מדרבנן, ואין להוכיח ממנה שגם בדאורייתא אפשר להסתמך על כך ש'לא שביק היתרא ואכל איסורא'. אך להנתבאר שספק חמץ שעבר עליו הפסח מותר בהנאה לרבי שמעון משום שזהו ספק דרבנן, מוכח שהברייתא סוברת כרבי יהודה משום שבה נקטו שהיתר חמצם של עוברי עבירה הוא 'מפני שהן מחליפין' שמשמעו בודאי, ולא נקטו לשון 'שאני אומר שמחליפין' שמשמע שזהו רק ספק, ומוכח שהברייתא סוברת כרבי יהודה שחמץ שעבר עליו הפסח אסור מדאורייתא, ולכן רק משום שודאי מחליפים מותר החמץ, ואילו היה רק ספק אם מחליפים היה אסור כדין ספק דאורייתא לחומרא, ולדעת רבי יהודה מין במינו אינו בטל ויש בתערובת הבצק עם שאור נכרים איסור דאורייתא. ומה שאין כן לרבי שמעון גם בספק בלבד היה מותר. וכיון שכמותו נפסק להלכה מוכח שבספק מותר.

ספק בפסח הוא ספק דאורייתא שהתגלגל ממנו ספק דרבנן

בשאילת שלום (טויביש, מהדו"ת סי' נא) התיר בהנאה קמח סולת שמזלפים עליו מים קודם הטחינה ולא ידוע האם החמיצו ע"י כך החיטים או לא, אך הטעם לכך הוא משום שאע"פ שאין אנו בקיאים מה היא בדיוק לתיתה האוסרת אך ברחיצה או בשהיה מועטת במים מותר לכתחילה להשהות בביתו. ודחה את דברי השואל שכיון שזהו רק ספק יש להקל בו לאחר הפסח ככל ספיקא דרבנן לקולא, משום שזהו רק כשנולד הספק לאחר הפסח שבזה שורשו הוא איסור דרבנן, אך בנידון זה נולד הספק בפסח עצמו האם עובר בבל יראה וא"כ זהו ספק דאורייתא שהתגלגל ממנו ספק דרבנן ובזה לא אומרים שספק דרבנן לקולא. וביותר שבפסח עצמו הרי היה מחויב לבערו מספק דאורייתא וא"כ יש לאוסרו בודאי לאחר הפסח משום קנס על כך שלא ביערו ואין זה ספק דרבנן שבו הולכים לקולא[נח]. וכיסוד זה כתב גם המהר"ם שיק (שו"ת סי' רטו).

חמץ לאחר הפסח אינו 'המשך' איסור ההנאה שהיה בו בפסח

אמנם בבית אפרים (שו"ת או"ח סי' מא) יסד, שספק דאורייתא שהתגלגל לספק דרבנן אומרים רק במקום שאילו היה ודאי איסור היה האיסור קבוע בו באופן שאין היתר לאיסורו מצד עצמו אלא מחמת התחדשות, כגון תערובת של ספק שיכולה להיות מותרת ע"י שינוי חיצוני שהשתנה הטעם משבח לפגם ע"י שעבר עליה מעת לעת, אך מצד עצמה לא יכול להיות היתר לאיסור, ובזה אומרים שכיון שמתחילה היה כאן ספק דאורייתא ונאסר כודאי, חלו על תערובת זו גם כל החומרות דרבנן כודאי, וכיון שמחזיקים את הדבר לאיסור מחמת ספק דאורייתא אין להוציאו מידי איסור משום המקרה שהתחדש בו אח"כ כגון שנפגם טעמו, שגזירת חז"ל נעשתה לצורך לקיום איסור התורה שהיה כאן בודאי. אך אם האיסור דאורייתא אינו קבוע אלא מוגבל לזמן והאיסור דרבנן הוא דבר המתחדש, לא אומרים באופן זה שספק דרבנן לחומרא[נט]. ובחמץ שעבר עליו הפסח מה שאסרו חכמים בהנאה זהו איסור מחודש שאינו נגרר אחר הדין דאורייתא שאינו 'המשך' לדין התורה אלא חידוש מדרבנן, ולכן אע"פ שהספק נולד בדאורייתא יש להקל בספק שעומד בפני עצמו ככל ספיקא דרבנן לקולא. ומטעם זה התיר חמץ שקנה ישראל מעכו"ם בערב פסח אחר חצות בכסף ועבר עליו הפסח, משום שכיון שמדאורייתא אסור החמץ רק לשעתו ומיד בסיום הפסח חוזר להיתרו מדאורייתא, כאילו מעולם לא נאסר[ס].

גם בספק נאסר משום שעבר בודאי על חובתו לבער

נשאל החתם סופר (שו"ת ח"א או"ח סי' קיד) באדם ששכח למכור את קמח הסולת שלו בערב פסח ומכרו לגוי אחר חצות, ורב המקום הבטיחו שיהיה מותר לו ליהנות ממנו לאחר הפסח, ושאל האם בדיעבד נאסר החמץ בהנאה. והאריך בתשובתו והסיק שכוונת חכמים באיסור ההנאה היתה כדי

נו. ובבאר יצחק (שו"ת או"ח סי' ב ענף ה) כתב שלשיטת המגן אברהם צריך לומר שכוונת התוספות (שם ד"ה שהולכין) שאילו היו תולים בישראל היה מותר משום שיש לומר שהתליה שנעשתה לאחר הפסח אינה משום שמספק מקילים, אלא משום שמחזיקים את ישראל בחזקת כשרות שאין להם חמץ בפסח. והוסיף שאין להקשות שאם חוששים מספק להחמיר מדוע לא יאסר החמץ שמא נפל מישראל מקודם פסח, ואע"פ שעשה כהוגן וביטל חמצו נאסר החמץ כמו שנפסק בשו"ע (סי' תמח ס"ג) שגם כשביטל והיה אנוס על הביעור נאסר החמץ לאחר הפסח, משום שכתבו הפוסקים שאם גם הפקיר חמצו וגם מונח החמץ במקום הפקר מותר כיון שבאופן זה אין חוששים להערמה, א"כ גם במעשה בעירובין כיון שנמצאה הפת מושלכת במקום הפקר, אף אם נחשוש מספק שמא נפלה מישראל קודם הפסח מותרת בהנאה.

נז. אמנם בספר אמרות טהורות (פסחים סי' לח) הביא שמצינו מקומות נוספים שבהם חילקו ואסרו באכילה אע"פ שלא אסרו בהנאה.

נח. כך ביאר כוונתו בשמחת הכהן (חויתה, שו"ת או"ח סי' קח). וראה להלן בסמוך בדברי הבית אפרים שנחלק על תליה זו של איסור ההנאה בחובת הביעור. ולמעשה כתב השאילת שלום (שם) שכיון שאין זה אפילו ספק אלא רק חשש בעלמא, אין לאוסרו לאחר הפסח בהנאה אלא רק באכילה וגם זה משום חומרא בעלמא.

נט. ובגון תוספת שבת ויום הכיפורים לדעות שעיקרה מדרבנן, צריך להחמיר מדין ספק דאורייתא לחומרא רק ביום או בשעה שיש בו ספק איסור דאורייתא, אך בזמן שהאיסור הוא מדרבנן יש להקל אע"פ שנולד הספק בשעה שהיה איסור מהתורה, ומשום שכל זמן וזמן עומד בפני עצמו והזמן שאסור מדאורייתא אינו גורר אחריו את הזמן שאסור מדרבנן אלא זהו בבחינת 'פנים חדשות באו לכאן'.

ס. ובפיום תשובתו (שם) כתב הבית אפרים לדינא, שבמקום שקנה חמץ מנכרי בקנין מעות בלבד מותר החמץ לאחר הפסח, משום שזהו ספיקא דרבנן אם מעות קונות מנכרי והולכים בו לקולא, ובפרט בשעת הדחק והפסד מרובה הולכים אחר המקל אפילו יחיד כנגד רבים, והביא שרבי יעקב בן פורנא אסר משום שהנכרי יכול לכופו בדינא דמלכותא שיקבל החמץ בדיניהם.

להצילו מבל יראה דאורייתא[סא], וא"כ אפילו באונס גמור צריך החמץ להיאסר בהנאה, וכיון שכך הדין בחמץ גמור הוא הדין בסולת, ואע"פ שהוא רק ספק האם התחמצו החיטים ע"י הלתיתה ונעשו חמץ גמור נאסר, משום שגם אם אינו חמץ גמור אך הרי חייב לבערו משום ספק איסור דאורייתא של בל יראה, וכיון שחייב לבער ולא ביער נאסר החמץ בהנאה. ואין לומר שכיון שזהו רק ספק דרבנן אינו נאסר שנתלה שלא התחמץ, משום שכיון שעבר על ספק איסור זהו ודאי איסור דרבנן, שכך היא צורת תקנת חכמים שהמכניס עצמו לאיסור זה יאסר חמצו אחר הפסח ולא ירויח מכך שעבר ולא ביערו.

והופיף החתם סופר, שבגמרא מבואר (ל.) שכיון שחמץ אסור בהנאה רק מקנס חכמים, בתערובת לא קנסוהו, ומכל מקום אם השהה תערובת חמץ באופן שהיה אסור להשהותו נאסר לאחר הפסח משום שזה הוא אותו החמץ בעצמו שעבר בו על דברי חז"ל, וכל שכן באיסור הנאה מחמץ שיש להחמיר בו בספק[סב].

האם בספק שנובע ממחלוקת הפוסקים מחמירים או מקלים דעת הפרי מגדים שגם בספק מחלוקת החמץ אסור

נידון נוסף קיים בספק הנובע ממחלוקת הפוסקים האם הולכים בו לקולא או לחומרא. ונחלקו בזה הפוסקים.

פסק הפרי מגדים (או"ח סי' תמח אשל אברהם סק"א) שאם התערבה מצת חמץ אחת במצת היתר אחת בפסח או קודם לו ואבדה אחת מהן, גם לדעת הרמב"ם (טומאת מת פ"ט ה"ב) שספיקא דאורייתא לחומרא הוא רק מדבנן ומהתורה מותר, אך כשאיקבע איסורא מודה הרמב"ם שאסור, וכיון שבאופן זה עבר באיסור בל יראה מהתורה אע"פ שאינו לוקה עליו קנסוהו. והסיק הפרי מגדים שבכל ספק מה היה בדיוק המעשה, וכן בספק הנובע ממחלוקת הפוסקים קנסוהו כשעבר הפסח, אך בספק של מחלוקת או מעשה שאירע לאחר הפסח אומרים שספק דרבנן לקולא. ומבואר בדבריו שאין חילוק בין ספק מציאותי לספק של מחלוקת ובכולם נאסר החמץ מספק לחומרא כיון שעבר בבל יראה.

דעת הבית אפרים שבספק מחלוקת מקלים

אמנם בבית אפרים (שו"ת סי' מא) דחה שאין לומר שכיון שהיה מחויב לבערו מספק ולא ביערו קנסוהו, משום שהקנס שקנסו חכמים אינו משום שעבר על איסור בל יראה קונסים אותו כתקנת חז"ל, משום שהקנס לא נמסר לידינו לקונסו שאנחנו קונסים אותו, אלא שמתחילת הגזירה נתקן שהמשהה חמצו לאחר הפסח יאסר בהנאה משום קנס, וזה הביאור בדברי הגמרא (ל.) שרבי שמעון קונס רק בעין ולא בתערובות, משום שמתחילה הגזירה נעשית באופן זה.

וכתב לפי"ז שגם אם נאמר שכשחייב לבער מספק ולא ביער קנסוהו חכמים שיאסר החמץ, זה שייך רק בספק בגוף המעשה, אך בספק שנובע ממחלוקת הפוסקים לא שייך לומר שקנסוהו, משום שאפילו שאם היה שואל בבית דין לפני הפסח היינו אומרים לו שמספק שאיננו יודעים כמו מי ההלכה צריך לבערו, אך מכל מקום כיון שלדעת המקל אינו צריך כלל לבער ואין כאן קנס, חוזר הכלל שבשל סופרים הלך אחר המיקל, ואמנם אילו היה גדר הקנס שאנו קונסים אותו על כך שלא ביער היה אסור החמץ בהנאה משום שלא חשש לספק המחלוקת שמחמתו צריך לבער, אך כיון שהתבאר שאין אנחנו הקונסים אלא כך היא תקנת חכמים, א"כ כיון שיש ספק אם יש מקום לקונסו או לא נוקטים לקולא. וכשם שבספק של הכחשת שתי כתי עדים, שהעידו שנים שחמץ זה עבר עליו הפסח ברשות ישראל, ושנים אחרים העידו שלא עבר עליו הפסח ברשות ישראל, הולכין לקולא משום ש'תרי ותרי הם כספק גמור' (יבמות לא.) והולכים לקולא, וכך גם בנדון זה[סג].

איסור החמץ הוא מקנס ואין בו אלא חידושו

בשדי חמד (ח"ח מערכת חמץ סי' ח אות ל עמ' 336 ד"ה והרב זכרון) הביא בשם ספר זכרון צבי מנחם (סי' י) שהתיר לישראל שמכר חמצו לנכרי אך שכח לחתום את שמו וקיבל ממנו דמי החמץ למוכרו לנכרים לאחר הפסח, ולסמוך על כך שקנין כסף דרבנן מועיל משום שאיסור החמץ לאחר הפסח הוא רק ספק דרבנן, ואע"פ ששורשו דאורייתא ומתגלגל לדרבנן מותר משום שכיון שיסוד האיסור הוא רק קנס אין לך בו אלא חידושו, ולכן אמנם בתוך הפסח הולכים בספק חמץ לחומרא, אך לאחריו ספיקו לקולא. והביא (שם עמ' 337 ד"ה שוב) שכן כתב בספר חיים של שלום (שו"ת סי' נח) שאין לאסור בספק דאורייתא שנתגלגל לדרבנן אלא באיסור דרבנן ולא בקנס, וכיון שחמץ לאחר הפסח אסור רק מקנס קל הוא יותר משאר איסורים.

כאן הספיקות אינם באותו ענין

עוד הביא השדי חמד (שם) בשם התועפות ראם (או"ח סי' מז) שאין לדון בספק חמץ שעבר עליו הפסח דין ספק דאורייתא המתגלגל לדרבנן, משום שרק במקום ששני הספיקות הם באותו ענין דנים את הספק הנוכחי לחומרא משום ששורשו בדאורייתא, אך בכל נידון של ספק לאחר הפסח שונה הספק כעת במהות מהספק דאורייתא, שהרי בפסח הספק לא היה כלל האם מותר החמץ באכילה אלא האם מחויב לבערו מדין בל יראה, וספק זה אינו קיים כלל לאחר הפסח שמה שהיה כבר היה והספק כעת הוא רק האם מותר לאוכלו או לא, ובזה יש לומר שהולכים לקולא ככל ספק דרבנן.

והוכיח השדי חמד כחילוק זה, שבמשנה שנינו (בכורות לד.) 'הצורם אוזן בבכור הרי זה לא ישחוט עולמית דברי רבי אליעזר, וחכמים אומרים נולד בו מום אחר ישחוט עליו', ופירש רש"י (שם ד"ה הצורם) שמחלוקת התנאים היא בכהן שצרם את אוזן הבכור, ולכאורה יקשה מדוע לא העמיד רש"י קנס זה גם בישראל שיש אצלו בהמה שהיא ספק בכור, ומוכח שכיון שלדעת חכמים האיסור לאכול בכור שצרמו באוזנו הוא רק מדרבנן, א"כ בספק אין כלל איסור לאוכלו במומו אע"פ שהוא ספק דאורייתא שהתגלגל לספק דרבנן, כיון שזהו רק קנס ויותר קל משאר איסורים דרבנן.

כשאיקבע איסורא מחמירים בספק

אמנם בשמחת הכהן (שו"ת או"ח סי' קח) כתב שיתכן שרק בספק שלא הוקבע בו האיסור הולכים לקולא, כגון כשיש ספק האם חפץ זה הוא חמץ או לא וכן האם החמץ שייך לנכרי או לא, שכיון שלא ברור שעבר הישראל על איסור בל יראה הולכים לקולא ומניחים שלא עבר וממילא לא נאסר החמץ, אך במקום שבודאי היה החמץ של ישראל וברור שעבר עליו בבל יראה והמחלוקת היא רק האם באופן זה קנסוהו או לא, יש לומר שכיון שהוקבע האיסור הולכים בו לחומרא.

וכתב שחילוק זה מבואר ברדב"ז (שו"ת ח"ו סי' ב' אלפים קכ), שהתיר קמח שנקלף רק בסכין, ואע"פ שהרמב"ם פסק (חמץ פ"א ה"ה) שחמץ שהתערב בפסח אוסר במשהו, אך רוב האחרונים חולקים עליו ולדעתם אוסר רק בשישים כשאר איסורים, וכיון שהספק הוא האם נקלף והתערב במצה מהחמץ זהו ספק במחלוקת הפוסקים והולכים בו לקולא, ועוד שדין זה שחוזר וניעור בפסח הוא מדרבנן וא"כ זהו ספק דרבנן שהולכים בו לקולא. וכתב שאע"פ שבבדיקת חמץ מחמירים להצריך בדיקה במקומות המסופקים אע"פ שהיא מדרבנן, שהרי מדאורייתא די בביטול בעלמא, זהו משום שיש תרתי לריעותא, שגם הוקבע האיסור בודאי וגם עיקר בדיקת חמץ נתקנה מפני הספק, אך בנידון זה שלא הוקבע האיסור שהרי לא ברור שהתערב אין להחמיר בספק[סד].

ח. דין דמי חמץ שעבר עליו הפסח

שורש ההלכה

יש לדון בדמי החמץ שמכרם המשהה עצמו שנקנס ונאסר לו, האם בדיעבד לאחר שמכר את החמץ אסורים הדמים שהוחלפו תמורת החמץ כיון שאם נתיר להשתמש בהם נמצא שנהנה מאיסורי הנאה, או שדינו של חמץ כדין המקדש באיסורי שכמו שהמקדש באיסורי הנאה שאינה מקודשת כמו ששנינו במשנה (קידושין נו:), ואע"פ כן נאמר שם שאם מכרן וקידש בדמיהן מקודשת.

וכן האם לאחרים מותרים הדמים בהנאה לכתחילה או שרק בדיעבד.

למי מותר חמצן של עוברי עבירה לאחר הפסח

שנינו בברייתא (חולין ד.-:) 'חמצן של עוברי עבירה אחר הפסח מותר מיד מפני שהן מחליפין', ובתחילה רצו להעמיד ברייתא זו כרבי יהודה שחמץ אסור בהנאה מדאורייתא לאחר הפסח, ולמסקנה העמידוה כרבי שמעון שאיסורו הוא מדרבנן. ופירש רש"י (שם ד: ד"ה מפני) את התועלת שבהחלפת החמץ שעבר עליו הפסח בחמץ של נכרי בשני אופנים: א. החמץ שקיבל עובר העבירה מהנכרי אסור על המשהה חמצו שהרי הנאתו ממנו היא הנאה שנגרמת מחמץ שעבר עליו הפסח שלא היה מקבלו בלעדיו, ואעפ"כ היו מחליפים משום שמכל מקום עדיף לעבור באיסור קל ולא באיסור חמור, ולאחרים מותר חמץ זה משום שאיסור הנאה אינו תופס את דמיו מלבד

סא. הובאו דבריו ביתר הרחבה לעיל אות ג'.

סב. ולדינא פסק החתם סופר (שם) שאמנם אילו היתה סולת עדיין ביד ישראל היה עליו להשליכה לנהר כדעת רוב הפוסקים שחמץ לאחר שש שעות בערב פסח אסור בהנאה, אך כיון שבנידון זה כבר מכר את החמץ ואינו תופס דמיו, וגם חמץ אחר הפסח הוא רק מדרבנן, ולדעת חלק מהראשונים מותר לגמרי כיון שמכרו בערב פסח אחר חצות, וגם הסולת לתותה היא רק ספק חמץ גמור, לכן מותרים החליפין אפילו למחליף לעצמו אע"פ שעבר בבל יראה.

סג. וכן מבואר בדברי התשב"ץ (שו"ת ח"ב סי' קצט) שנשאל בדין תבואה שנשפכו עליה מים אם אסורה לאחר הפסח או לא, והשיב שכיון שבגמרא (מ.) נחלקו האם כדי לאסור צריך שיתבקעו החיטים ממש או שדי בזה שמניחה על פי הביב ומתבקעת מאליה, וכיון שלא נפסקה הלכה במפורש כאחת הדעות הרי זה ספיקא דרבנן, וכיון שחמץ לאחר הפסח הוא רק מדרבנן וכדעת רבי שמעון (כח:), לכן אם לא התבקעה החיטה ממש מותר לאוכלה אחר הפסח.

סד. וכתב השמחת הכהן (שם) שגם מדבריו מוכח שאין חילוק בין ספק במציאות לספק שנובע ממחלוקת ובכולם הולכים לקולא, ושלא כדעת הבית אפרים (או"ח סי' מא, הובא לעיל) שבספק מחלוקת אין מקילים.

עבודה זרה הקדש ושביעית[סה]. ב. אף לעצמו מותר ליהנות באותו חמץ ולכן החליפו כדי שיוכלו ליהנות ממנו בהיתר. אך דחה רש"י פירוש זה שא"כ חמץ שעבר עליו הפסח יש לו דמים שהרי ניתן למוכרו לנכרי וליהנות מדמיו, ובמשנה שנינו (לא:) 'האוכל תרומת חמץ בפסח פטור מן התשלומין ומדמי עצים' והיינו שאינו שוה מאומה, ולכן העיקר כפירוש הראשון שאסורים החליפין[סו].

דעת התוספות שלכתחילה אסורים החליפים בהנאה

וכן דעת התוספות (שם ד"ה מותר) שמדרבנן אסורים החליפין, והוכיחו שבגמרא (נדרים מז:) הסתפק רמי בר חמא באומר 'קונם פירות הללו על פלוני' האם מותר אותו פלוני בחליפי הפירות, והוכיחו מהמשנה בקידושין (נו:) 'המקדש בערלה ובכלאי הכרם וכו' אינה מקודשת, מכרן וקדש בדמיהן מקודשת' ומוכח שחליפי איסורי הנאה מותרים, ודחו שיתכן שלכתחילה אסורים ורק בדיעבד מותרים. ומבוארת דעתם כפירוש הראשון ברש"י שחליפי איסורי הנאה אסורים בהנאה לכתחילה[סז].

ובדעתם כתב הרשב"א (שם ד"ה סברוה) שאיסורי הנאה שאין תופסים דמיהם אסורים חילופיהם רק משום שנראה כנהנה מהם, ולכן אסורים רק למחליף עצמו, אך לאשה שאינה נהנית מהאיסור מותר לגמרי, וביאר שאפילו האיסור לבעלים הוא רק קנס חכמים ולכן לאשה מותר ליהנות מהדמים[סח].

דעת הראשונים שגם לבעלים עצמם מותרים הדמים לכתחילה

אמנם הרמב"ן (הו"ד ברשב"א שם ד"ה סברוה) כתב כפירוש הראשון ברש"י שגם לבעלים המחליפים מותרים דמי החמץ משום שאינם תופסים את דמיהם, אלא שכיון שאינם רשאים למוכרו נמצא שהדמים הם גזל בידיהם, אך כשקידש בגזל מקודשת, והביא שכך אמרו בירושלמי (קידושין פ"ב ה"ח) שהעמידו את דין המשנה שמכרן וקידש בדמיהן מקודשת בשאין דמיהן, ואמר רבי חגי בשם רבי זעירא זאת אומרת שמקדשין בגזילה, ומפרש הרמב"ן שהאשה מקודשת משום שאינם תופסים דמיהן וא"כ זהו רק גזל ביד המוכר ומוכח שמקדשים בגזל[סט].

וכן פסק הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ח הט"ז) 'כל מאכל שהוא אסור בהנאה אם נהנה ולא אכל כגון שמכר או נתן לעכו"ם או לכלבים אינו לוקה ומכין אותו מכת מרדות והדמים מותרין'. וכתב המגיד משנה (שם) שיש שאסרו למוכר עצמו ליהנות מדמי איסור ההנאה וההיתר הוא רק לאחרים, אך דעת הרמב"ן כדעת הרמב"ם שאפילו הוא עצמו מותר בהם ו'איסורא דעבד עבד'[ע].

באיסורי הנאה דרבנן מותרים החליפין

גם הרא"ש (קידושין פ"ב סי' לא) פסק כדעת רש"י שהדמים אסורים בהנאה, אך כתב שמודה רש"י שמדאורייתא מותרים אפילו לו עצמו שאינם תופסים דמיהן, והוכיח, שבברייתא שנינו שחמצן של עוברי עבירה שמותר אחר הפסח מותר מיד מפני שמחליפין כיון שיכולים לאכול היתר לא אוכלים איסור, ואילו היו החליפין אסורים מדאורייתא לא היו מרויחים כלום בהחלפה.

והקשה השער המלך (חמץ ומצה פ"א ה"ב) שהרי למסקנה העמידו ברייתא זו כרבי שמעון שאיסור חמץ לאחר הפסח הוא מדרבנן, ולדברי הרא"ש יקשו דברי הברייתא שהחמץ מותר משום שמחליפים, שאם גם ללא החלפה איסור החמץ הוא דרבנן כרבי שמעון אין לעוברים סיבה להחליפו כיון שגם דמיו אסורים מדרבנן. ובשלמא אם הברייתא כרבי יהודה מרוויחים שהחמץ עצמו אסור מדאורייתא ודמיו רק מדרבנן, אך לפי רבי שמעון אין כל ריוח בהחלפה.

ובעל כרחך צריך לומר כמו שתירץ הרשב"א (חולין ד: ד"ה וממאי) על קושיא זו גופא שאיסור אכילה חמור בעיניהם מאיסור דמים, או כמו שכתבו התוספות (שם ד"ה מותר) שמרויחים שלאחרים מותר לכתחילה, וא"כ אין מקום להוכחת הרא"ש מכאן, שיתכן שלרבי יהודה שחמץ לאחר הפסח אסור מדאורייתא גם חליפיו אסורים מדאורייתא, והריוח בהחלפה הוא שלאחרים מותר או שאיסור דמים קל.

וביאר השער המלך שסובר הרא"ש שאפילו לדעת רש"י ודעימיה שחליפי איסורי הנאה אסורים זהו רק באיסורי הנאה דאורייתא, אך בדברים האסורים בהנאה מדרבנן גם לדעתו מותרים הדמים שלא החמירו בחליפיהם. ולפי"ז מובנים דברי הרא"ש, שלרבי שמעון שאיסור הנאה מחמץ לאחר הפסח הוא רק מדרבנן פשוט שהריוח בהחלפה הוא משום שבאיסורי הנאה דרבנן לא גזרו בחליפין, ואין מכאן כל הוכחה, והוכחתו היתה רק מההוה אמינא שהברייתא הולכת בשיטת רבי יהודה שחמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה מהתורה, ומזה הוכיח הרא"ש שאם היו החליפין אסורים מדאורייתא לא הרויחו כלום בהחלפה[עא].

רבינו תם מתיר ירקות שקנתה השפחה תמורת חמץ

הטור (או"ח סי' תמג) כתב בשם הארחות חיים (חמץ ומצה סי' י) מעשה שקנתה שפחה נכרית ירקות בחמץ אחר שש והתירם רבינו תם, משום שאינו תופס דמיו, ומטעם זה התירו (חולין ד.) חמצן של עוברי עבירה משום שמחליפים. והיינו שאילו היו חליפי החמץ אסורים בהנאה היה נאסר חמצם של עוברי עבירה אע"פ שהחליפו מדין חליפי חמץ. וכך פסק השו"ע (שם ס"ג) 'אם קנו שום דבר בחמץ אחר שש שעות, מותר מפני שחמץ אינו תופס דמיו'.

דעת הב"ח שרק כשקנתה ללא ידיעת הבעלים מותר ליהנות מהירקות

והקשה הב"ח (שם סק"ו) שבגמרא (שם ע"ב) העמידו את הברייתא כרבי שמעון שחמץ אסור בהנאה רק מדרבנן, וא"כ יתכן שרק משום כך לא נאסרו החליפין, אך בחמץ משש שעות ולמעלה פוסקים כרבי יהודה שאסור מדאורייתא ובזה יתכן שהחמירו שתופס דמיו מדרבנן. וא"כ קשה מדוע התיר רבינו תם את הירקות אפילו לבעלים עצמו. ולכן מעמיד הב"ח שרבינו תם התיר את הירקות רק באופן שהשפחה קנתה את הירקות ללא ידיעתו של בעל החמץ, ולכן נידון הבעלים כאדם אחר שמותר לו ליהנות מחליפי החמץ אפילו מדרבנן[עב].

סה. וכן מבואר בדברי רש"י במסכת עבודה זרה (נד:), שבגמרא שם אמרו שגם לדעת הסובר שחליפי חליפין של עבודה זרה אסורים, מכל מקום חליפי ערלה וכלאי הכרם מותרים מהפסוק (דברים ז כו) 'כי חרם הוא' ולא חליפיו, וביאר רש"י (ע"ז שם ד"ה למעוטי) שאע"פ שאם מכרן וקידש בדמיהן מקודשת זהו רק בקידושי אשה אך ליהנות מהם באופן אחר אסור מדרבנן. וכתבו התוספות (שם ד"ה מותר) שגם לפירוש זה יש רווח לעוברי העבירה בחליפין, שגם להוה אמינא שהברייתא היא לפי רבי יהודה האוסר חמץ בפסח בהנאה מדאורייתא, מכל מקום חליפיו אסורים רק מדרבנן.

סו. ובתוספות (שם ד"ה מותר) דחו שיתכן שכיון שלכתחילה אסור למכור את החמץ כדי ליהנות מדמיו נחשב שאינו בר דמים אע"פ שבדיעבד אם מכרו מותר ליהנות מהדמים.

סז. וברשב"א (שם ד"ה סברוה) דחה ראייתם, שהוכחה מהמשנה של מקדש באיסורי הנאה לחליפין אינה מכך שמכרן וקידש בדמיהן מקודשת, אלא מעצם המכירה, והיינו שהספק היה האם מותר להחליף את הפירות שנאסרו בהנאה על אותו פלוני ויוכל ליהנות מדמיהן לכתחילה, ועל כך הביאו מהמשנה ש'מכרן וקידש בדמיהן מקודשת', מוכח שמותר לכתחילה למוכרן וליהנות בדמים, ודחו שרק בדיעבד חלה המכירה משום שאיסורי הנאה אינם תופסים דמיהן, אך אסור למוכרן לכתחילה כדי לקדש את האשה, אך יתכן שאם כבר מכרן מותר להשתמש בדמים אפילו לכתחילה.

סח. וכן הריטב"א (שם ד: ד"ה אחר) והרא"ש (קידושין פ"ב סי' לא) פסקו שאסורים הדמים מדרבנן. וכתבו הסמ"ע (חו"מ סי' רלד סק"ו) והש"ך (שם סק"א) שמטעם זה פסק השו"ע (שם ס"ד) שאדם שמכר איסורי הנאה הן מדאורייתא והן מדרבנן צריך להחזיר את הדמים שאינה מכירה כלל, שכיון שלמוכר עצמו שהוא בעל דבר אסור למוכרו לכן גם אם עבר ומכר קנסוהו שאסור ליהנות בדמיהן. וכתב הריטב"א (שם) שלדעת רבי יהודה שחמץ אסור בהנאה מדאורייתא האיסור הוא להחליף ולמכור, ואם כבר החליף או מכר דמיו וחילופיו מותרים אפילו לו עצמו משום שאינם תופסים דמיהם, ומדרבנן אסורים הדמים והחליפין לו, אך לאחרים מותרים אפילו מדרבנן, ונמצא שעוברי עבירה הללו השתכרו שני דברים בהחלפת החמץ: א. שהחמץ עצמו אסור מדאורייתא גם להם עצמם וגם לאחרים, ואילו החליפין מותרים לאחרים אפילו מדרבנן. ב. החליפין אפילו להם עצמם אסורים רק מדרבנן. וגם למסקנה שהעמידו את הברייתא כרבי שמעון שהחמץ אסור רק מדרבנן משתכרים בהחלפה שהחמץ עצמו אסור גם לאחרים מדרבנן ואילו החליפין מותרים לאחרים, וגם שהחמץ עצמו נידון כעין חמץ דאורייתא לענין איסור אכילה, ומה שאין כן איסור חליפין אע"פ שגם הוא מדרבנן מכל מקום אינו כדין חמץ בפסח. וסברא זו מצינו גם בחידושי הר"ן (שם ד"ה וממאי) שחמור להם איסור אכילה מאיסור הוצאת דמים. ומבוארת דעת הריטב"א שחמץ שעבר עליו הפסח אסור מדרבנן גם לאחרים. הובאה דעתו זו לעיל אות ה'.

סט. אמנם בקרבן העדה (ירושלמי שם ד"ה בשאין) פירש שהכוונה להעמיד את המשנה כשהדמים שקיבל תמורת איסורי ההנאה אינם בעין ולא קידשה בהם אלא בחליפיהן, ורק משום שהם חליפי חליפין מקודשת, אך אילו מקדשה בדמים עצמם שקיבל תמורת איסורי ההנאה אינה מקודשת משום שגם הדמים אסורים בהנאה, והגירסא בירושלמי לדעתו היא 'זאת אומרת שאין מקדשים בגזילה', שאם לא כך יכולים היו להעמיד בדמיהן ממש ומקודשת משום שהדמים הם גזל בידו.

ע. וכן מבואר בדברי התוספות והר"ן, שבמשנה שנינו (כא.) 'כל שעה שמותר לאכול, מאכיל לבהמה לחיה ולעופות ומוכר לנכרי ומותר בהנאתו, עבר זמנו אסור בהנאתו', וכתבו התוספות (שם ד"ה כל) שבכלל איסור הנאה שאסור למוכרו, אך אם מכרו דמיו מותרים שאינו תופס את דמיו כמבואר במשנה (קידושין נו:) 'מכרן וקידש בדמיהן מקודשת'. וכן כתב הר"ן (ברי"ף שם ד"ה עבר). ומשמע מדבריהם שמותרים החליפין גם למשהה עצמו. ובדעת הר"ן קיימת לכאורה סתירה, שבחולין (ברי"ף ד: ד"ה מפני) כתב להלכה את דעת הרמב"ן שחליפי איסורי הנאה מותרים גם למחליף עצמו, ואילו בנדרים (מז. ד"ה בעי) כתב שעל כל פנים אסורים מדרבנן למחליף.

עא. אמנם כתב השער המלך (שם) שמדברי הרשב"א (חולין ד: ד"ה וממאי) מבואר שגם בחמץ שאסור בהנאה מדרבנן בלבד גזרו חכמים שגם דמים אסורים, שהקשה שלרבי שמעון אין ריוח בהחלפה שהרי גם לפניה וגם לאחריה אסור ליהנות מדרבנן, ותירץ שאיסור אכילה חמור להם מהנאת דמים, ואילו דמי איסור הנאה דרבנן היו מותרים בהנאה אין מקום לקושייתו. ובזה תמה על המשנה למלך שדן (אישות פ"ה ה"א) לחלק באיסור הדמים בין דאורייתא לדרבנן וכתב שלא מצא דבר מפורש בזה, ובדברי הרשב"א מתבאר שדעתו לאיסור.

עב. והיינו שמבין הב"ח שרבינו תם פוסק להלכה כדעת רש"י ודעימיה שחליפי איסורי הנאה אסורים לבעלים עצמו מדרבנן, אלא שכיון שנעשית המכירה שלא מדעת הבעלים נחשב בזה כאחר ולכן מותר לו ליהנות מהירקות.

והביא הב״ח ראיה לחידושו שהנה רבינו תם הוכיח כדבריו מהברייתא בחולין שהתירה את חמצם של עוברי עבירה, ואילו היה רוצה להוכיח שחמץ אינו תופס את דמיו כיון שהשפחה קנתה את הירקות שלא מדעתו, שהרי בסופו של דבר נהנה מהחמץ, אלא שרבינו תם פוסק להלכה כדעת הראשונים שדמי איסורי הנאה מותרים אפילו לבעלים עצמם משום שאינם תופסים דמיהם אפילו מדרבנן ולכן מותרים הירקות לגמרי.

רבינו תם פוסק כראשונים המתירים דמי איסורי הנאה

אמנם הפרי חדש (שם סק״ג) דחה את דברי הב״ח, שלדעת רש״י ודעימיה האוסרים דמי איסורי הנאה אין כל היתר בכך שהשפחה קנתה את הירקות שלא מדעתו, שהרי בסופו של דבר נהנה מהחמץ, אלא שרבינו תם פוסק להלכה כדעת הראשונים שדמי איסורי הנאה מותרים אפילו לבעלים עצמם משום שאינם תופסים דמיהם אפילו מדרבנן ולכן מותרים הירקות לגמרי.

ואת ראית הב״ח מכך שרבינו תם לא הוכיח כדבריו מהמשנה בקידושין (נו:) ׳מכרן וקידש בדמיהן מקודשת׳, דחה הפרי חדש, שממשנה זו לא ניתן להוכיח שחליפי איסורי הנאה מותרים, משום שאפשר לדחות ששם פוסקת המשנה שהמקדש בדמי איסורי הנאה מקודשת לחומרא, ולא נאמר שם היתר לכתחילה להשתמש בדמיהם, ולכן הוכיח מחמצן של עוברי עבירה שמחליפים שבזה מבואר שמותרים בהנאה אפילו לבעלים עצמם שאם לא כן לא הרויחו כלום בהחלפה, ודלא כשיטת רש״י ודעימיה שאסורים הדמים[עד]. ואין לומר שרק לרבי שמעון שהאיסור בחמץ לאחר הפסח הוא מדרבנן מתירה ההחלפה לכתחילה ולא בדברים האסורים בהנאה מדאורייתא, שהרי בתוספתא רצו להעמיד את הברייתא כרבי יהודה שאיסורו מהתורה, ומוכח שבכל מקום דמי איסורי הנאה מותרים, וכך פסק להלכה[עה].

החלפה ע״י אחר מתירה לבעלים

ובשער המלך (חמץ ומצה פ״א ה״ב) דחה את הנחת הפרי חדש וכתב שלא יתכן שרבינו תם התיר את הירקות משום שדעתו כשיטת הראשונים שחליפי איסורי הנאה מותרים אף לבעלים עצמו, שהרי כמבואר לעיל דעת הרא״ש (קידושין פ״ב סי׳ לא) כדעת רש״י שהחליפין אסורים לבעלים, ולדברי הפרי חדש נחלק בזה על רבינו תם שהתיר את הירקות שקנתה השפחה, ואם כן היה צריך לחלוק על היתר זה [כדרכו שהולך בדרך אביו הרא״ש] ולכל הפחות יכתוב מיד שלדעת הרא״ש אסורים הירקות כדין חליפי איסורי הנאה שאסורים לבעלים עצמו, ומוכח כדעת הב״ח שכיון שההחלפה נעשית בלי ידיעת הבעלים נחשב הוא כאחר וזוהי סיבת ההיתר.

ואת תמיהת הפרי חדש שאין בחוסר הידיעה כדי להתיר לבעלים שמכל מקום הרי נהנה מהחמץ תירץ השער המלך על פי דברי הר״ן, שבגמרא (נדרים מז.) הסתפק רמי בר אבא באומר קונם פירות האלו על פלוני אם מותר בחילופיהם, והקשה הר״ן (שם ד״ה דבעי) מדוע הוצרך להרחיק את הספק במודר הנאה, הרי יכול היה להסתפק בנודר עצמו, שבמשנה שנינו (שם) ׳קונם פירות האלו עלי, קונם הן על פי, קונם הן לפי אסור בחילופיהן ובגידוליהן׳, ויש להסתפק בנודר עצמו כשהחליפם אחר שאינו הבעלים האם מותרים לו, שאם הטעם באיסור הוא משום שכוונת הנודר גם לחליפין אסור, ואם הטעם הוא משום שנחשבים הפירות כאיסורי הנאה אסורים רק כשהחליפם בעצמו ולא כשהוחלפו ע״י אחר. ותירץ שהיה פשוט לו שלנודר עצמו נחשבים הפירות כהקדש ולכן גם כשהחליפם אחר אסורים. ומבואר בדבריו שאע״פ שחליפין אסורים למחליף עצמו וכדעת רש״י מכל מקום אם החליפם אחר מותרים.

וכך פסק הבית יוסף (יו״ד סי׳ רטז ד״ה כל) שהאיסור בחליפין קיים רק כשהחליפם המודר עצמו, אבל אם החליפם אחר או המדיר עצמו מותרים למודר, וכמו שמצינו בחליפי חמץ שמותרים לאותם שלא החליפו[עו]. ומבואר בדבריו שאע״פ שלמחליף עצמו אסורים אם החליפו אחר מותר[עז].

הטעמים שבהחלפה ע״י אחר מותר

ובטעם הדבר כתב השער המלך שני ביאורים:

א. האיסור הוא ליהנות מהחמץ, וכשהחליפו אחר שאינו ניכר אינו נראה כל כך כנהנה מחמץ.

ב. האיסור למחליף עצמו הוא משום קנס כיון שעבר והחליפו, ולכן כשהחליפו אחר מותר שאין טעם לקנס זה. ולפי״ז אפשר לומר שרבינו תם פוסק כשיטת רש״י ודעימיה שאסורים החליפין לבעלים עצמו, ומכל מקום כשהחליפו אחר מותר.

ובכתב סופר (שו״ת או״ח סי׳ פג) ביאר, שהרא״ש בקידושין אסר את חליפי החמץ לבעלים עצמם לא משום שבזה שנהנה מהדמים נחשב שנהנה מאיסורי הנאה, אלא משום שעשו הרחקה כדי שלא יבוא ליהנות מהאיסור עצמו, ולפי״ז החילוק ברור, שהמחליף עצמו אם יהיה מותר לו עלול ליהנות מהאיסור עצמו, אך אחר שהחליף עבורו אינו נהנה בהחלפה ואין חשש שיהנה מגוף האיסור, והבעלים לא עשה את ההחלפה כך וגם לגביו אין חשש שיהנה מהאיסור.

בחמץ שעבר עליו הפסח שאסור רק מקנס לא החמירו לאסור החליפין

ובכתב סופר (שו״ת יו״ד סי׳ קסב) הביא את פסק הטור (או״ח סי׳ תנ) שבתנור שאפה בו נכרי חמץ בפסח אסור לקבל את דמי השכירות, אך אם כבר קיבל את המעות מותר ליהנות מהם שאינו תופס דמיו כמו שבערלה וכלאי הכרם מכרן וקידש בדמיהם מקודשת. והקשה שא״כ סותר לשיטת אביו הרא״ש שאסורים הדמים על הבעלים לכתחילה.

ותירץ, ששיטת הטור היא שכיון שחמץ שעבר עליו הפסח נאסר רק מקנס כמבואר בגמרא (ל.), הקלו בו יותר משאר איסורי ההנאה ולא אסרו את חליפיו, והראיה שהביא הטור לדינו ממכרן וקידש בדמיהן מקודשת היא לחידוש זה, שאילו היה הטעם שאסורים החליפין משום שנחשב שנהנה בזה מאיסורי הנאה ולכן אסרום חכמים, היה נאסר גם בחמץ אחר הפסח שהרי נהנה, ולזה הביא הטור ראיה ממכרן וקידש בדמיהן שמקודשת, והלך בזה בשיטת אביו הרא״ש שהוכיח מכך שמותרת האשה (קידושין פ״ב סי׳ לא) שחליפי חליפין מותרים, וביאר שהטעם שאסרו חליפין הוא כדי שלא יבוא ליהנות מהאיסור עצמו ולכן חליפי חליפין שלא שייך טעם זה מותרים, וכיון שזהו לבין שאר איסורים שאפילו לעצמו מותר.

עג. וגם הט״ז (שם סק״ה) הקשה שאדרבה כתב רש״י (ד״ה מפני) שלעוברי העבירה עצמם אסור החמץ בהנאה שאם לא כן יש דמים לחמץ שעבר עליו הפסח, וא״כ אסור לבעלים ליהנות מהירקות, ולכן פסק כדעת הב״ח שרק בשפחה נכרית שקנתה ירקות שלא בשליחות הישראל מותרים הירקות ובידיעתו ובשליחותו אסורים, והוסיף שאפילו אם ישראל אחר עבר וקנה ירקות אלו נאסרים, וכהוכחת רש״י, שאם לא כן מצינו דמים לחמץ בפסח, וכן לקונה עצמו אסורים הירקות.

עד. ובמגן האלף (סי׳ תמג סק״ה) דחה באופן נוסף, שיתכן שרבינו תם רצה להוכיח שמותר גם למחליף עצמו, ולכן לא הביא ממכרן וקידש בדמיהן כיון ששם ההיתר הוא לאשה ולא נראה משם היתר לבעל עצמו.

עה. וכך מבואר גם בדברי השער אפרים (שו״ת סי׳ ד ד״ה ולענד״נ), שביאר שרבינו תם סובר כדעת היש אומרים שהביא רש״י (חולין ד: ד״ה מפני) שאף לעצמם מותר חמצן של עוברי עבירה, ולכן בערב פסח משש מעות ולמעלה אע״פ שאסור החמץ בהנאה מדאורייתא אך לאחרים מותר אף מדרבנן, ובמעשה שקנתה השפחה ירקות בלי ידיעת בעל הבית נחשב הוא כאחרים, וכדעת הרמב״ן שאפילו לעצמו אם עבר והחליפן מותרים. ועיין במה שביאר בדברי הפרי חדש בפרחי כהונה (חולין ד: ברש״י ד״ה מפני).

עו. ואמנם הבית יוסף כתב (שם) שלדעת הר״ן אסורים, אך מכל מקום ההוכחה קיימת גם מדבריו שאילולי שהיה כהקדש היה חילוק בין החלפת המודר עצמו להחלפת אחרים. ועיין בזה בביאור הגר״א (או״ח סי׳ תמג ס״ג) שחילק בין נדרים שחליפיו אסורים אף לחבירו שלא החליף,

עז. ועל ביאור הפרי חדש שלא הוכיח רבינו תם מהמשנה בקידושין משום שיתכן שמקודשת רק לחומרא מדאורייתא הקשה השער המלך (שם), שבמשנה שנינו (ע״ז סב.) ׳השוכר את הפועל לעשות עמו בין נסך שכרו אסור׳, ובגמרא (שם) דנו בטעם האיסור, ואמרו שאין לומר שמשום שיין נסך אסור בהנאה לכן גם שכרו אסור בהנאה, שהרי ערלה וכלאי הכרם אסורים בהנאה ואעפ״כ שנינו במשנה (קידושין נו:) ׳מכרן וקידש בדמיהן מקודשת׳, ולדברי הפרי חדש אין בזה כדי לדחות את הראיה שהרי שם נאמר רק שמקודשת לחומרא מדאורייתא, אבל מדרבנן יתכן שבאמת שכרו אסור וחוששים לקידושי השני, אלא מוכח שמקודשת לגמרי ולא רק לחומרא. ומהלך זה כולו כתב גם הכתב סופר (שו״ת יו״ד סי׳ קסב), והוסיף שחילוק זה בין אם החליף הבעלים עצמו שאסור לבין אם החליף אחר מותר, נראה גם מדברי הרשב״א שכתב (נדרים מז. ד״ה וכי) שהספק בגמרא שם בחילופיהן הוא רק לזה שעבר והחליפם משום קנס חכמים, אך לאדם אחר שלא החליפן מותרים החליפין אפילו מדרבנן, וכמו שמותר חמצן של עוברי עבירה, ובתחילה אמרו שזה אפילו לדעת רבי יהודה שחמץ לאחר פסח אסור מדאורייתא. ומהדגשת הרשב״א ׳אותו שהחליפו ממש׳ ולא הסתפק ב׳דוקא לדידיה אסור׳ נראה שלא התכוין לומר רק שלאחרים מותר אלא גם שדווקא לזה שעבר והחליף אסור אבל למי שהחליף עבורו ללא ידיעתו מותר. והביא שחילוק זה מצינו גם בדין מבטל איסור לכתחילה שאסור למי שהתבטל בשבילו כמו שנפסק בשו״ע (יו״ד סי׳ צט ס״ה), והביא הט״ז (שם סק״י) בשם הים של שלמה (חולין פ״ז סי׳ נט) שזהו רק כשנעשה בידיעתו וניחא לו בזה, אך כשנעשה בלא ידיעתו כלל מותר לו שהרי הוא כשוגג.

הטעם שפיר יש ראיה גם לדין הטור שבאיסור חמץ שהוא רק קנס לא אסרו את הדמים בדיעבד כדי שלא יבוא ליהנות, מה שאין כן אילו היה גדר האיסור שנחשב להנאה[עח].

האם יש חילוק בין כסות ופירות שניכרים לדמים

כתבו התוספות (חולין ד: ד"ה מותר) שמדרבנן חליפי איסורי הנאה אסורים, והוכיחו שבגמרא (נדרים מז:) רצו להוכיח מהמשנה (קידושין נו:) 'המקדש בערלה וכו' אינה מקודשת מכרן וקידש בדמיהן מקודשת', שחליפי איסורי הנאה מותרים, ודחו שיתכן שהמשנה מדברת בדיעבד אך לכתחילה אסורים החליפין. וחילקו התוספות שאע"פ ששאר חליפין אסורים, באשה מותר משום פריה ורביה, או משום שהאיסור נאמר רק בפירות וכלים שהוא דבר הניכר ונראה. וכתב החק יעקב (סי' תמג סק"ט) שמדבריהם נראה שגם לדעה שאסורים חליפי החמץ בתוך פסח זהו רק בפירות כסות וכלים שהם דברים הניכרים ונראים, אך אם מכר חמץ בכסף מותרים הדמים אפילו לכתחילה. אמנם האחרונים דחו את דברי החק יעקב:

א. האליה רבה (שם סק"ו) דחה שאין כוונת התוספות לחלק בין פירות וכסות לדמים, אלא בין קונה בדמי החמץ חפץ שאסור משום שניכר ונראה מה שקנה, לבין מקדש אשה בדמי החפץ שמותר משום שהמציאות שמקודשת אינה נראית וניכרת, אך דמים עצמם שקיבל עבור חמץ בודאי אסורים. וכתב שכך משמע גם בדברי הרא"ש (קידושין פ"ב סי' לא) שכתב שבקדושי אשה לא החמירו כל כך 'ולא אסרו ליקח מהנך דמים אלא כגון כלים ופירות שהוא דבר הניכר ונראה', והיינו שחלוקה לקיחת חפץ שניכרת מלקיחת אשה שאינה ניכרת, ולא שרק חפץ העומד בפני עצמו נאסר. ולכן להלכה אין חילוק ובכל אופן אסורים חליפי החמץ[עט].

ב. בכתב סופר (שו"ת יו"ד סי' קסב) הקשה על דברי החק יעקב שבנדרים (מז:) הוכיחו מהמשנה ש'מכרן וקידש בדמיהן' שחליפי איסורי הנאה מותרים, ולדבריו שבדמים אין איסור לכולי עלמא הגמרא היתה יכולה לדחות בפשיטות שאין להוכיח מדמים לחליפין. ועל כן כוונת התוספות לחלק בין דבר ניכר לשאינו ניכר רק בחליפי חליפים, אך בחליפים עצמם אין חילוק. וכן כתב החכמת שלמה (סי' תמג ס"ג).

גידולים וגידולי גידולים

כאמור פסק השו"ע (או"ח סי' תמג ס"ג) שאם קנו בחמץ איזה דבר לאחר שש שעות מותר משום שחמץ אינו תופס את דמיו, וכתב החק יעקב (שם סק"י) שמטעם זה חליפיו מותרים, והוסיף שגם דגן שהחמיץ ועבר עליו הפסח וזרעו גידוליו מותרים שהם כחליפין. והביא שאע"פ שבגמרא מצינו בכמה מקומות (שבת יז: נדרים מז. נב: נז.) שאסרו גידולי תרומה שמא ישהה את התרומה ויבוא בה לידי תקלה בחמץ לא גזרו, משום שכל איסורו הוא מדרבנן ולא כתרומה שאיסור אכילתה הוא דאורייתא. והביא שכך כתבו גם פסקי התוספות (ה. אות יח)[פ].

אמנם האחרונים נחלקו על החק יעקב בזה ודחו דבריו מכמה טעמים:

א. המקור חיים (שם סק"ז) כתב להיפך, שאפילו הפוסקים שחליפי איסורי הנאה מותרים מודים שגידוליהם אסורים, משום שכל דבר שאיסור הנאה גרם לו לבוא לעולם אסור, וכמו שמצינו בכמה מקומות שאיסורי הנאה שגרמו לחפץ להיות בעולם אסור אפילו כשזרעו כלה[פא], וכל שכן גידולי חמץ שגדלו מאיסור הנאה עצמו. והספק בגמרא (נדרים מז.) האם חליפין אסורים הוא רק משום שיתכן שאינם דומים לגידולים כיון שהחליפין לא גרמו את הווית החפץ, אך גידולים שהאיסור גרם את עצם הוויתו פשוט שאסור.

ב. החתם סופר (שו"ת ח"א או"ח סי' קד) כתב שכיון שתחילת זריעתו היתה באיסור הרי הוא כמחליף איסורי הנאה שדמיו אסורים, ואפילו אם כבר כלה הזרע בתוך ימי הפסח מכל מקום לכתחילה עובר כל שעה מן התורה על בל יראה, ולכן הגידולים אסורים שהרי נהנה מאיסורי הנאה, וכמו שבהחליפם ומכרם לאחר ואח"כ ביערו מן העולם אסורים כיון שבשעת מעשה החליף איסורי הנאה ודמיו אסורים כך גם בגידולים[פב].

ג. בשואל ומשיב (שו"ת מהדורא בתרא ח"א סי' ח) כתב שזקנו רבי בעריש הלפרין התיר לכתחילה לזרוע חיטים יום או יומים קודם פסח אע"פ שמחמיצים מלחות הקרקע ועדיין לא הושרשו. והוכיח שבגמרא אמרו (מנחות ע.) שתבואה שהשרישה קודם לעומר העומר מתירה, ואם לא הושרשה אסורה עד העומר הבא, והנה בגמרא (נה.) מבואר שזמן השרשת התבואה בארץ הוא שלושה ימים, וכיון שביום השני של פסח עדיין לא הושרשה התבואה, נמצא שהיא כבר חמץ מלחלוחית הקרקע וצריכה להיאסר התבואה הגדלה מדין גידולי חמץ שעבר עליו הפסח. ודחה השואל ומשיב את דבריו שגידולי חמץ מותרים בהנאה, וכן מה שגדל בהיתר ביטל ברוב את החמץ האסור בהנאה[פג].

תלוי בזה ובזה גורם שלאחר הפסח מותר

אמנם באלף לך שלמה (שו"ת או"ח סי' רז) דחה את דברי המקור חיים, ואדרבה מהוכחתו מלקח כרכר מעבודה זרה וארג בו את הבגד אסור בהנאה יש להוכיח ההיפך, שהרי הטעם שהבגד אסור בהנאה נובע מכך ש'זה וזה גורם אסור', והנה בכל האיסורים קי"ל שזה וזה גורם מותר מלבד בעבודה זרה ובחמץ, וביאר המגן אברהם (או"ח סי' תמה סק"ה) שהטעם שהם חמורים מאחרים הוא שחמץ ועבודה זרה אסורים במשהו מה שאין כן שאר האיסורים, וא"כ אמנם בפסח עצמו שייך טעם זה, אך לאחר הפסח שחמץ בטל ברוב ואינו אוסר במשהו נמצא שזה וזה גורם בו מותר, וא"כ גם הגידולים צריכים להיות מותרים מטעם זה. וביותר שכיון שחמץ לאחר הפסח מותר כבר ברוב ואין צורך בשישים, א"כ לא גרעו הגידולים מאילו התבטל החמץ ברוב שמותר לאחר הפסח, והיינו משום שהקנס על המשהה חמצו ועבר בבל יראה נאמר רק כשהחמץ בעין ולא כשהתערב ברוב, ומטעם זה מותרים הגידולים שהרי החמץ אינו בעין.

והביא ראיה לדבריו שבגמרא (נדרים נט.) ביארו שגידולי איסור אינם בטלים ברוב משום שזהו דבר שיש לו מתירין ואינו בטל, ומבואר שאילולי זה היו בטלים ברוב אע"פ שבנדרים זה וזה גורם אסור כמו שפסקו הבית יוסף (יו"ד סי' רטז ד"ה לשון) והט"ז (שם סק"ו), ומוכח שאפילו כשזה וזה גורם אסור אין זו סיבה למנוע ביטול ברוב אלא א"כ הוא דבר שיש לו מתירים, וא"כ בחמץ לאחר הפסח שאין לו מתירים בטל ברוב, וכל שכן שזה וזה גורם בו מותר.

ט. נידונים שונים בחמץ שעבר עליו הפסח

ע"י תערובת מותר

כתב המאירי (כח: ד"ה ולישראל) שגם איסור אכילה בחמץ קיים רק בעודו בעין, אך כשהוא ע"י תערובת מותר אפילו לעצמו ואפילו באכילה. והוסיף שאפילו אם היה בעין בפסח עצמו ורק לאחריו התערב כיון שלא עירבו בידים או שלא השתדל בעירובו מותר. ואע"פ שתערובת חמץ מתבערת בפסח כמבואר במשנה זהו רק משום שהחמץ הוא עיקר גדול בהם, אך תערובת חמץ שעבר עליו הפסח אינה נאסרת. אמנם הביא המאירי שיש מחמירים שדין זה אמור רק כשהתערב החמץ בדבר המתקיים שאין חשש שישהה אותו ויבוא בו לידי תקלה, אבל בדבר שאינו מתקיים אסור להשהותו שמא יחוס עליו ויבוא לידי תקלה.

חמץ של שוטה קטן שעבר עליו הפסח

פסק הרמב"ם (חמץ ומצה פ"א ה"ד) שחמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה הן בשוגג הן במזיד ואפילו באנוס, והסתפק האחיעזר (שו"ת ח"ג סי' פא) האם חמצו של קטן שעבר עליו הפסח גם אסור בהנאה, ואע"פ שלא עבר בבל יראה נאסר וכמו שנאסר חמץ שנשאר בפסח באונס, או שכיון שקטן לא שייך כלל בבל יראה לא נאסר החמץ. וכתב שלתת בידים חמץ לקטן קודם זמן איסורו באופן שיודע בודאי שישאר אצלו לאחר זמן האיסור בודאי שאסור, משום שזוהי ספיה בידים אע"פ שכעת אינו עובר מיד.

עח. וחילוק זה כתב גם החוות יאיר (שו"ת סי' מח), שנשאל בחמץ שנשאר בבית ישראל בשכחה ולא מכרו לנכרי, ולאחר הפסח החליפו עם נכרי תמורת סוס, וכתב שאע"פ שלהלכה גם כשביטל את החמץ אסור בהנאה משום הערמה, מותר הסוס בהנאה גם לדעת המחמירים ואוסרים את חליפי החמץ, שאין סברא שיקנסו אותו לאסור עליו גם החליפים בהנאה כיון שאינו אסור אלא מדרבנן משום קנס. וכן כתב המקור חיים (ביאורים סי' תמג סק"ז), שאפילו בתערובת חמץ לא גזרו לאחר הפסח וכל שכן בחליפי חמץ.

עט. ועיין עוד במה שכתב הרא"ש (שם) בחילוק זה שבין פירות וכסות לקידושי אשה.

פ. ובמקור חיים (שם סק"ז) העיר שלפנינו הגירסא בפסקי תוספות היא ש'גחלים איסורי הנאה מותרים', אך במגיה בשו"ע (מהדו' מכון ירושלים סי' תמג הגהות והערות אות לב) הביא שבדפוסים הישנים מופיעה הגירסא בפסקי התוספות כפי שהביאה החק יעקב. וכמותו פסק גם האליה רבה (שם סק"ו).

פא. וכגון בעבודה זרה ששנינו במשנה (ע"ז מט:) 'נטל ממנה עצים אסורין בהנאה, הסיק בהן את התנור אם חדש יותץ ואם ישן יוצן, אפה בו את הפת אסורה בהנאה וכו', נטל הימנה כרכור אסור בהנאה ארג בו את הבגד אסור בהנאה', וכן פרה שהתפטמה בכרשיני עבודה זרה, הרויח אסור כמבואר בגמרא (שם מט.).

פב. ואמנם אם לא היה ברור שהחמיצו קודם הפסח הקל החתם סופר (שם) בגידולים משום שרוב גידוליהם אחר הפסח בהיתר, וגם לא זרע חמץ בזמן איסורו, וגם שאם נאמר שצמחו בפסח ונעשו חמץ הרי מיד לאחר מכן התעפשו הזרעים והתבער החמץ.

פג. ומכל מקום לא עברו בבל יראה על הזרעים שבאדמה קודם שהושרשו משום שהפקירו אותם או מכרו לנכרי וקנו ממנו קודם שהביאה התבואה שליש, כדי שיחשב לתבואת ישראל שנפטרת ע"י העומר.

בהגיע לחנוך קנסו את הקטן

ובהר צבי (שו"ת או"ח ח"ב ס' מה) הקשה שלכאורה יש בנידון זה סתירה בדברי הפרי מגדים, שבפתיחה כוללת (ח"ב אות ב) כתב שיתכן שחמץ של חרש שוטה וקטן שעבר עליו הפסח אסור אע"פ שאין לקונסו, משום שחכמים לא חילקו בגזירתם, ומטעם זה אסור החמץ גם כשהשהה אותו בביתו בשוגג נאסר, וא"כ גם חמץ של קטן נאסר שמכל מקום הוא חמץ של ישראל.

אך דחה שיתכן שבשוגג קנסו משום שחששו להערמה וחשש זה לא שייך בקטן[פד]. ומאידך כתב (או"ח ס' תלד אשל אברהם סק"ט) שחמץ של יתום קטן שעבר עליו הפסח מותר משום שאין למי לקנוס, ולכן פסק להלכה שאפוטרופוס של יתומים ששכח למכור חמצם והגיעה השעה השישית יסלק אחריותו מהחמץ ויהא מותר לאחר הפסח, ומבואר שלא נאסר חמץ של קטן שעבר עליו הפסח. ותירץ ההר צבי שבסימן תל"ד מדבר הפרי מגדים בקטן שלא הגיע לחינוך כקטן המוטל בעריסה, וכיון שאין בו כלל דעת כלל לאו בר קנסא הוא, אך בפתיחה הכוללת מדבר כשהגיע לעונת הפעוטות שהוא בר זכייה ובזה יש לומר שקנסוהו שאינו עדיף משוגג או אנוס.

דעת האחרונים שתמיד נאסר חמץ הקטן

אך האחרונים נקטו בפשיטות שבכל אופן נאסר חמץ הקטן בהנאה. בחלקת יואב (שו"ת או"ח ס' א ד"ה סוף דבר) כתב בחמץ של שוטה נאסר, וחידש שכל איסורי התורה שהם בלאו שאין בו מעשה אין צריך כוונה ומעשה לעבור עליהם, ולכן גם בקטן קיים איסור בעצם השהית החמץ. וכן נקט הקובץ שיעורים (אות קכט) ודייק מלשון המשנה (כח.) 'חמץ של נכרי לאחר הפסח מותר בהנאה ושל ישראל אסור בהנאה', ומכך שנקטה המשנה בסתם שחמץ של ישראל אסור בהנאה ולא חילקה אם שייך לפקח או לחרש שוטה וקטן משמע שגם חמץ שלהם נאסר בהנאה כיון שהוא חמץ של ישראל, והוכיח מכאן שיש איסור בל יראה גם בחמץ של אחרים כשהוא של ישראל, ולכן נאסר חמץ של חרש לאחר הפסח אע"פ שבעלי החמץ אינם עוברים בבל יראה[פה].

חמץ האסור בפסח מדרבנן נאסר בהנאה לאחריו

כתב הנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק או"ח ס' יח) שסולת שנעשית מחיטים שנרחצו במים ויש ספק האם החמיצו, מותרת בהנאה לאחר הפסח אם היה ביטול ומכירה, משום שלאחר הפסח איסורו הוא רק מדרבנן ויש ללכת בו לקולא. וכתב שאע"פ שהר"ן פסק (ו. ד"ה ומיהו) שישראל שהפקיד חמץ אצל נכרי אינו עובר בבל יראה מדאורייתא, ואעפ"כ אחר הפסח אסור בהנאה משום שעבר על תקנת חכמים שלא ביערו. ולכאורה יקשה שא"כ מדוע הוצרכו בירושלמי (פ"ב ה"א) לומר שחמץ שהפקירו אסור בהנאה מחשש הערמה, הרי די בזה שעבר על תקנת חכמים כדי לאסור את החמץ בהנאה.

ותירץ הנודע ביהודה שלא היו אוסרים עליו את החמץ בהנאה מלכתחילה משום שעבר על תקנת חכמים, אלא שמחמת החשש שמא יערים ולא יבטל ויעבור על דין התורה אסרוהו ותיקנו שגם באופן שלא עבר על איסור תורה ישאר באיסורו כל זמן שלא קיים את תקנת חכמים, ולכן בהפקיד אצל נכרי אע"פ שאין בזה הערמה, מכל מקום כיון שתיקנו שישאר באיסורו כשלא קיים את תקנת חכמים שציוו לבערו, נאסר החמץ המופקד. מה שאין כן כשנפלה עליו מפולת לא עבר על שום איסור חכמים שהרי גם הם לא הצריכוהו ביעור, וגם אין כאן מקום להערמה ולכן מותר החמץ. ומשמע מדבריו שחמץ שמתחייבים לבערו מדרבנן כמו חמץ נוקשה נאסר בהנאה לאחר הפסח, משום שמלכתחילה נאסר חמץ זה מדרבנן.

מערכה כג

מכירת חמץ לנכרי

א. מקור ההלכה / **ב.** הערמה במכירת חמץ / **ג.** חסרון רוצה בקיומו / **ד.** האם ניתן להסתמך לכתחילה על מכירת חמץ / **ה.** נתינת החמץ לנכרי במתנה על מנת להחזיר / **ו.** מכירת חמץ בקנין אגב / **ז.** פירוט המקומות שבהם נמצא החמץ / **ח.** הוצאת החמץ המכור מרשותו / **ט.** גדר מכירת החמץ לנכרי / **י.** מכירת או השכרת מקום החמץ

פתיחה

שנינו במשנה (כא.) 'כל שעה שמותר לאכול, מאכיל לבהמה לחיה ולעופות ומוכרו לנכרי', מבואר שישנה אפשרות של מכירת חמץ לנכרי. ובתוספתא (פ"ב ה"ו) שנינו "ישראל ונכרי שהיו באים בספינה והיה חמץ ביד הישראל, הרי זה מוכרו לנכרי ונותנו במתנה וחוזר ולוקח הימנו אחר הפסח, ובלבד שיתנו לו במתנה', ועוד שנינו שם (ה"ז) 'רשאי ישראל שיאמר לו עד שאתה לוקח במנה קח במאתים שמא אצטרך לו ואבוא ואקח ממך אחר הפסח'[א]. ומבואר שקיימת אפשרות למכור את החמץ לנכרי כדי להנצל מאיסור בל יראה ובל 'מצא שעובר ישראל בחמץ הנמצא ברשותו. וכלשון זו אמרו גם בירושלמי (פ"ב ה"ב).

ויש לדון בעניינים רבים בדין זה של מכירת חמץ לנכרי:

א. האם היתר זה נאמר רק בדיעבד או אף לכתחילה, שיתכן שהתוספתא התירה רק כשהישראל והנכרי נמצאים בספינה כך שאין לו אפשרות אחרת להציל את עצמו מאיסור אלא א"כ יאבד את החמץ, אך במקום שיש אפשרות למכור את החמץ במכירה גמורה זמן מה קודם הפסח אין למוכרו לנכרי. וכן האם מותר לסמוך על מכירה זו לכתחילה, או שכמבואר בתוספתא היתר זה נעשה רק בשעת הדחק כשאין ברירה אחרת.

ב. האם מותרת הערמה במכירת חמץ, והיינו כששניהם יודעים שאין זו מכירה לצמיתות אלא היא נעשית למראית עין כדי שלא ימצא החמץ ברשות הישראל, שמלשון התוספתא נראה שהמכירה נעשית ככל מכירה עד כדי שמשכנע הישראל את הנכרי שכדאי לו לרכוש ממנו את החמץ, אלא שאחת הסיבות שבגללן הרכישה כדאית היא שיתכן שיקנה הוא עצמו ממנו את החמץ לאחר הפסח, אך במקום שמלכתחילה יודעים שניהם שלאחר הפסח יקנה ממנו אולי לא נאמר היתר זה. או שמניחים שכדי שלא לעבור בבל יראה מוכן הוא למכור בלב שלם, ומה הדין באדם שאינו שומר תורה ומצוות שאין מקום להנחה זו כלפיו.

ג. האם קניינים המועילים רק מדרבנן מועילים במכירת חמץ לנכרי כדי לסלק מעליו איסור דאורייתא של בל יראה, והאם שאלה זו תלויה במחלוקת אם קנין דרבנן מהני לדאורייתא[ב], או שכיון שמכל מקום שייך החמץ לנכרי אין הישראל עובר עליו בבל יראה.

ד. האם כמו שמועילה מכירת חמץ אע"פ שעתיד להחזירו לו, כך מועילה גם מתנה על מנת להחזיר במכירת חמץ לנכרי כמו שמועילה בכל מקום כגון התירה רק כשהישראל והנכרי נמצאים בספינה כך שאין לו אפשרות אחרת להציל את עצמו מאיסור אלא א"כ יאבד את החמץ, אך במקום שיש אפשרות למכור את החמץ במכירה גמורה זמן מה קודם הפסח אין למוכרו לנכרי. וכן האם מותר לסמוך על מכירה זו לכתחילה, או שכמבואר בתוספתא היתר זה נעשה רק בשעת הדחק כשאין ברירה אחרת.

פד. והיינו שכמבואר במשנה ברורה (סי' תמח סק"ט) שאם 'תירו חמץ שנשאר באונס עלול להשהותו במזיד לכתחילה ויעבור בבל יראה, ולכן אע"פ שלא עבר בבל יראה החמץ אסור, אך בחרש שוטה וקטן שלא שייך שום אופן שיעברו בבל יראה מפני שאינם חייבים במצוות 'יתכן שלא גזרו.

פה. ובאגרות משה (שו"ת או"ח ח"ד סי' צד) נשאל על הנוסע מארץ ישראל לאמריקה קודם הפסח וחמצו נשאר בארץ ישראל מתי זמן איסורו, האם הזמן שבו נמצא האדם או במקום שנמצא החמץ. והסיק שהלאו של 'בל יראה' והעשה של 'תשביתו' חלים על האדם עצמו ואם הוא במקום שעדיין לא הגיע בו זמן האיסור לא חל עליו עדיין חיוב לבערו ואיסור להשהותו במקומו, אך לענין איסור החמץ בהנאה צריך להחמיר שגם מקום החמץ אוסרו בהנאה שאיסור ההנאה אינו תלוי בהכרח באיסור הבל יראה. והביא דוגמא לדבר שכמו שחמץ של חרש שוטה וקטן אסורים בהנאה אע"פ שלא עברו באיסור בל יראה משום שלא חילקו חכמים בקנס, וא"כ גם בגברא שלא חל עליו עדיין חיוב לבער כיון שנמצא במדינה שזמן הפסח עדיין לא התחיל לא חילקו בקנס ונאסר. והוכיח מדברי רבה (ב"ק צח:) 'גזל חמץ לפני הפסח ובא אחר ושרפו במועד פטור שהכל מצווים עליו לבערו', ומשמע שיש חיוב ביעור מדאורייתא לא רק כדי למנוע שיעברו על בל יראה אלא כדי שלא יהיה חמץ בעולם, שלא מצינו דין כזה בשאר איסורים, וא"כ אין הבדל אם הבעלים של החמץ הוא בר חיובא או לא כמו חרש שוטה וקטן.

א. והיינו שמוזיל לו את מחיר החמץ ממאתים למאה. וראה בזה באריכות בב"ח (או"ח סי' תמח סק"ב), ויובא להלן.

ב. הנידון הוא האם חפצים הנקנים לאדם בקנין שקיים רק מכח תקנת חכמים, נחשב כשייך לו גם כלפי דינים דאורייתא, ובנידון שלפנינו האם כשיקנה את החמץ לנכרי בקניינים דרבנן יועיל לו להנצל מאיסור בל יראה דאורייתא. או שכיון שמדאורייתא אין זה קנין כלל ממשיך לעבור על בל יראה ויאסר החמץ בהנאה.

שנותן לחבירו אתרוג במתנה על מנת שיחזירו לו שיוצא בו ידי חובתו כמבואר בגמרא (סוכה מא:), או שבמכירת חמץ אינו ניצול מאיסור בל יראה באופן זה.

ה. האם מועילה מכירת החמץ לנכרי באופן שנשאר החמץ ברשותו של הישראל, או שרק כשנמצא ברשות הנכרי בפועל מועילה המכירה. והאם מועילה לזה השכרת המקום שבו נמצא החמץ לנכרי או שרק מכירת המקום מועילה.

א. מקור ההלכה

בתוספתא מבואר שיש אפשרות למכור חמץ לנכרי

כאמור שנינו בתוספתא (פ"ב ה"ו-ז) "ישראל ונכרי שהיו באין בספינה וחמץ ביד ישראל, הרי זה מוכרו לנכרי ונותנו במתנה וחוזר ולוקח ממנו לאחר הפסח, ובלבד שיתנו לו במתנה גמורה. רשאי ישראל שיאמר לנכרי עד שאתה לוקח במנה קח במאתים שמא אצטרך ואבוא ואקח ממך אחר הפסח. ועל פי מקורות אלו פסק הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ד ה"ו-ז) "ישראל ונכרי שהיו באים בספינה והיה חמץ ביד ישראל והגיעה שעה חמישית הרי זה מוכרו לנכרי או נותנו לו במתנה, וחוזר ולוקחו ממנו אחר הפסח, ובלבד שיתננו לו מתנה גמורה', ובהמשך דבריו כתב 'אומר הוא ישראל לנכרי עד שאתה לוקח במנה בוא וקח במאתים, עד שאתה לוקח מנכרי בוא וקח מישראל שמא אצטרך ואקח ממך אחר הפסח, אבל לא ימכור לו ולא יתן לו על תנאי, ואם עשה כן הרי זה עובר על בר יראה ובל ימצא'. והעתיקו את לשון התוספתא גם הרא"ש (פ"ב סי' ד) והשבולי הלקט (סדר פסח סי' רטז) וכן פסקו הטור והשולחן ערוך (או"ח סי' תמח ס"ג)[ג]. ובאופנים אלו נראה שמכירת חמץ נעשית הן בצורה אמיתית שבאמת מוכר את החמץ לנכרי, והן שהמכירה נעשית רק בלית ברירה, שאינו יכול להישאר ללא החמץ לאחר הפסח, שהרי הוא בספינה. וכך נראה מלשון הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ד ה"ו הובא לעיל) שבשעה החמישית מוכרו לגוי או נותנו לו במתנה, ומשמע שרק כשאין ברירה אחרת מותר למכור את החמץ.

ב. הערמה במכירת חמץ

לבעל ההלכות גדולות אסורה הערמה

בעל ההלכות גדולות (הל' פסח סי' יא עמ' קעז) הביא את פסק התוספתא והוסיף את המילים 'ובלבד שלא יערים', ומבין רבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב ה ח"ה) שמילים אלו הן הוספת הבה"ג[ד]. וכתב הבית יוסף (או"ח סי' תמח ד"ה רבינו) שאינו מבין את דבריו שהרי בתוספתא התירו לתת את החמץ לנכרי במתנה ולחזור ללוקחו לאחר הפסח, וא"כ מותר אע"פ שאין לך הערמה גדולה מזו משום שמוציאו מרשותו לגמרי[ה]. ומדברי ראשונים אלו מבואר שהיתר מכירת חמץ לנכרי נאמר רק במקום שבאמת מתכוין למכור לו את החמץ על מנת שיהיה שלו לכל דבר וענין, ולא כשכוונת שניהם שיחזירנו לו לאחר הפסח. וכך כתב המאירי (ו. ד"ה ובתוספתא) שמדברי התוספתא למדנו שחמץ של ישראל ביד נכרי אסור אא"כ קנאו הנכרי קנין גמור ובלא הערמה[ז].

הערמה אסורה רק כשמכרו בתנאי

אהח19/06/2018

וכתב הבית יוסף (שם) שיתכן שכוונת ההלכות גדולות היא שלא 'ימכור לו על תנאי שיחזיר לו, אך כשלא עשו תנאי מותרת המכירה אע"פ שזוהי הערמה[ח]. והביא שגם התרומת הדשן (שו"ת סי' קכ) התיר לתת חמץ לנכרי במתנה אע"פ שיודע הישראל שהנכרי לא יגע בו ויחזירנו לו לאחר הפסח, ובלבד שיהיה הנכרי מחוץ לביתו[ט]. ונמצא שנחלקו הפוסקים האם מותרת מכירת חמץ באופן של הערמה.

הערמה היא שעושה כך כל השנים

פירוש נוסף בגדר הערמה מצינו בדברי הריטב"א (כא. ד"ה ומוכרו) שגרס בתוספתא את המילים 'ובלבד שלא יערים', ופירש שאם הערים ורגיל לעשות כך בכל השנים למכור לנכרי קודם הפסח וליטלו ממנו לאחריו, קונסים אותו שאסור לו ולכל ישראל לאחר הפסח, משום שעשאוהו כאילו הוא חמץ של ישראל המופקד ברשות נכרי שנאסר לאחר הפסח, וגם אדם זה התכוין לפקדון אלא שהערים'.

מחלוקת בגירסת התוספתא אם מוזיל לו כעת

מחלוקת נוספת מצינו בדברי הפוסקים התלויה בגירסא בתוספתא. הב"ח (שם ס"ב) ציין שהאגודה (פ"ב סי' כב לדף כט.) העתיק את לשון התוספתא כך, 'עד שאתה לוקח במאתים קח ממני במנה ואני אחזור ואקנה ממך אחר הפסח', ולפי גירסא זו מותר למכור את החמץ לנכרי גם באופן שמבטיחו שיחזור ויקנה ממנו וכדעת הבית יוסף. והביא שכך פסק גם המהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סי' לא, הו"ד בשו"ת הרשב"א ח"א סי' תתנ). והוסיף הב"ח שבדברי האגודה מפורש שרשאי הישראל לומר לנכרי שיקנהו בזול אע"פ שמשמע מדבריו שיחזור ויקנהו ממנו ביוקר, שהרי אומר לו 'עד שאתה לוקח חמץ במאתים קח ממני במנה ואני אחזור ואקנה ממך אחר הפסח', ומשמעות הדברים שיחזור ויקנה ממנו במחירו האמיתי שהוא מאתים, ולפי"ז מותר גם לומר שיקנה ממנו ויתן לו רווח נוסף, כיון שהמכירה כעת היא מכירה גמורה. אמנם הרא"ש (פ"ב סי' ד) גרס בתוספתא 'עד שאתה לוקח במנה קח במאתים', והיינו שאומר לנכרי שלא יקנה מאחרים חמץ מועט כדי צורכו בלבד בסך מנה אלא יקח ממנו חמץ מרובה בסכום של מאתים, וא"כ אסור לו לפרש שיקנה ממנו בזול ואח"כ לתת לו רווח משום שזו הערמה. אמנם כתב הב"ח שיתכן לפרש שגם לפי גירסא זו הכוונה היא שאומר לנכרי עד שאתה לוקח במקום אחר בזול במנה קח ממני ביוקר במאתים, וזה כדאי לך משום שלאחר הפסח אני אחזור ואקנהו ממך וגם אתן לך רווח נוסף.

דעת הבכור שור שהערמה מותרת במכירת חמץ

שנינו במשנה (כא.) 'כל שעה שמותר לאכול, מאכיל לבהמה לחיה ולעופות, ומוכר לנכרי ומותר בהנאתו'. ובבכור שור (שם ד"ה ומאכיל) אסר למכור בהמות לנכרי קודם הפסח כדי שיאכילן הנכרי בחמץ בפסח, וכתב שאין לדמות מכירה זו למכירת חמץ שמותרת, שהנה לכאורה יש לדון מדוע מועילה כלל מכירת חמץ הרי ברור שזוהי הערמה שהנכרי הזה אין דרכו כלל לקנות כל כך הרבה חמץ ביחד, וגם המוכר אין דרכו למכור בבת אחת את כל חמצו, וכן בדרך כלל הקונה הוא עני שאין לו כסף ואעפ"כ קונה חמץ ששוה סכום כסף גדול שאינו ברשותו, וכיום לא מורידים לו את המחיר, ומכל זה מוכח שהנכרי אינו מתכוין באמת לקנות את החמץ ומדוע מועילה מכירתו. והתשובה היא שבאמת מעיקר הדין אין כלל צורך במכירת החמץ לנכרי, שהרי מדאורייתא די בביטול שכל אחד מבטל בליבו את חמצו בלב שלם אע"פ שנגרם לו מזה הפסד גדול, אלא שגם לאחר הביטול עדיין נשאר איסור דרבנן שחייבו לבער את החמץ מהעולם ולא רק לבטלו, וחכמים עצמם התירו מכירה זו כמבואר בתוספתא[י], ואע"פ שזוהי הערמה מותר, משום שהערמה באיסור דרבנן מותרת כשיש בזה הפסד גדול ואין הוכחה שאינו מוכר באמת, ולאחר

אוצר החכמה

דהיינו שלא יהיה נראה שנשאר איזה שהוא כח לישראל בחמץ שמכר לנכרי, וכל שכן כשמשאיר חותמת על דלת החדר שבו נמצא החמץ שמוכח שאינו מתכוין באמת למוכרו לנכרי, אלא צריך שתהיה מכירה חתוכה ופסוקה.

ט. אמנם הב"ח (סי' תמח סק"ב) נחלק על הבית יוסף בפירוש דברי התרומת הדשן, וכתב שצריך שהחמץ עצמו יהא מחוץ לבית, שלא יהא הישראל כמו נפקד בחמץ מן הגוי, ושלא כמשמעות דברי המחבר (שם ס"ג) שהקפידא היא רק על כך שהנכרי יהיה מחוץ לבית ולא שיהיה משרת הישראל בביתו.

י. ופירוש זה מצינו בכמה בתשובות הגאונים (גאוני מזרח ומערב סי' קי), שישראל שמכר או נתן חמצו לנכרי במתנה גמורה, אם משכו הנכרי ואין בו הערמה, והישראל אינו רגיל לעשות כך בשאר השנים אלא זהו מאורע חד פעמי מותר לישראל לחזור ולקחתו ממנו לאחר הפסח, שכיון שקנאו הנכרי, שלו הוא לכל דבר. וכן כתבו המאירי (ו. ד"ה ובתוספתא) והאהל מועד (לרבי שמואל גירונדי מהראשונים, שער הפסח דרך ב נ"ט). ובדבריהם ישנה מצד אחד קולא, שמודים לשיטת הבית יוסף ודעימיה שמותרת מכירת חמץ לנכרי אע"פ ששניהם יודעים שאינה מכירה חלוטה, אך מאידך מחמירים שאסור לעשות כך כל השנים. ומכל מקום מבואר בדברי הריטב"א שמכירת החמץ אינה מועילה כשהיא בביתו של הישראל אלא רק כשמסרו בפועל לנכרי, שאם לא כן לא היה צריך לקונסו משום שהוא כפקדון ביד הנכרי אלא משום שנשאר בידו והרי הוא ככל חמץ שעבר עליו הפסח שלא התבער שאסור בהנאה. ועוד מבואר בדבריו שגם מכירה בהערמה מועילה לגבי הצלתו מאיסור בל יראה, אלא שאסור החמץ בהנאה אע"פ שלא עבר עליו משום שקנסוהו. וגם בזה הולך בשיטת המתירים, ודלא כבעל ההלכות גדולות שמדבריו נראה שבהערמה אפילו לא ניצל מאיסור בל יראה.

יא. ומה שאמרו בתוספתא ש'לא יערים' כבר פירשו הבית יוסף (סי' תמח ד"ה ואם) שהכוונה שאסור רק כשמתנה בפירוש שמוכר על מנת להחזיר, או כפירוש הב"ח (שם) שכשנשאר איזה כח של הישראל בחמץ אסור. וכמו שהובא לעיל בשמם.

ג. ובהגהות מרדכי (שבת פ"א רמז תנב) למד מסוגיית הגמרא (שבת יז:) שאסור לתת מעות לנכרי מערב שבת כדי שיקנה לו בהם חפצים בשבת, אך מותר לומר לו קנה לעצמך ואם אצטרך אקנה ממך לאחר שבת כמו שמצינו לגבי חמץ שיכול הישראל למוכרו לנכרי באופן זה. וכן פסק הגהות מימוניות (שבת פ"ו ה"א).

ד. וכן גרסו בתוספתא והאור זרוע (ח"ב הל' פסחים סי' רנו), הרשב"א (שו"ת ח"א סי' ע, מיוחסות סי' קסח) הריטב"א (כא. ד"ה ומוכר), המאירי (ו. ד"ה ובתוספתא), וכן הביא הב"ח (או"ח סי' תמח סק"ב) בשם הרשב"א. ובראב"ן (שו"ת בתחילת הספר סי' ז) הביא תוספתא זו אמנם ללא המילים 'ובלבד שלא יערים', אך מיד לאחר מכן פסק שהמפקיר חמצו לפני איסורו לדעת רבי יוחנן אסור לזכות בו אחר הפסח משום הערמה. ויתכן שיש להבין מדבריו שתנאי זה קיים גם במכירת חמץ. ומאידך רבים מהראשונים לא גרסו בברייתא מילים אלו, ביניהם הראבי"ה (ח"ב סי' תמח), הכל בו (סי' מח), וגם הרמב"ם שפסק את התוספתא הזו (חמץ ומצה פ"ד ה"ו) לא הביא תנאי זה שלא יערים. וברשב"ש (שו"ת סי' קלא) אף שלא גרס כך בתוספתא פסק שרק אם לא הערים מותר, ואם הערים הוא עובר עליו בבל יראה ובל ימצא אם יש שם הערמה ניכרת.

ה. שלשונו שם היא "ישראל וגוי שהיו באים בספינה וכו' שמא אצטרך ואקח ממך לאחר הפסח וכתב בה"ג ובלבד שלא יערים'. אמנם כאמור כגירסא זו מצינו בכמה ראשונים וא"כ אין זו הוספת ההלכות גדולות מדעתו אלא שכך היתה גירסתו בתוספתא.

ו. והיינו שמבין הבית יוסף שמילים אלו 'ובלבד שלא יערים' הוסיף ההלכות גדולות מדעתו, וראה בהערה הקודמת.

ז. וכאמור המאירי גרס בעיקר דברי התוספתא את המילים 'ובלבד שלא יערים'.

ח. והב"ח כתב (שם סק"ב ד"ה מיהו) שכוונת ההלכות גדולות למעט מכירת חמץ כשלא נותן הישראל לנכרי אפשרות להיכנס לקחתו, כיון שבאופן זה דעת הנכרי שאין זו מכירה גמורה, וסובר שנעשית רק כדי להסיר מעליו איסור חמץ, וזהו הביאור בדבריהם 'ובלבד שלא יערים',

שכבר התירו שוב לא חילקו בין הפסד גדול להפסד קטן. אך להפקיע איסור דאורייתא לא מועילה מכירה כשידוע שאינו מתכוין באמת למכירה אלא מערים,[אוצר החכמה] משום שבדאורייתא אסורה הערמה[יב]. ולכן אסור למכור את הבהמות לנכרי לפני הפסח כדי שיאכילן בחמץ בפסח על מנת לקנותן ממנו לאחריו[יג]. ועוד כתב שמצד הכוונה במכירה יש חילוק, שבמכירת חמץ הרי מחויב לבער או למכור, וא"כ יש להניח שכוונתו למכור בלב שלם שאם לא כן הרי יצטרך לבער, אך במכירת הבהמות הרי אינו מחויב דווקא למוכרם, ויכול להשאירם אצלו ולהאכילם באוכל שאינו חמץ, ואע"פ שיתקלקלו מעט הרי יחזרו לאיתנם לאחר איזה זמן.

הערמה מותרת באיסור דרבנן ואסורה באיסור דאורייתא

והוביח הבכור שור שחלוקה הערמה באיסור דאורייתא מהערמה באיסור דרבנן, שבגמרא (שבת קלט:) הובא שאמרו חכמים לרב אשי שרב הונא ב"ר חיון לוקח שן שום ומניח בחבית נקובה כדי לסתום את החור שלא יצא היין דרכו, ואע"פ שבזה מתקן את החבית, אומר שהוא מתכוין רק להצניע את שן השום ולא לתקן, והרי זו הערמה. והערמה נוספת עושה שהולך לישון בספינה רחבה השייכת לנכרי שיודע שמתכונן לעבור בה לצד השני של הנהר, וכשמעביר הנכרי את הספינה לצד השני הולך לשמור את פירות כרמו הנמצאים שם, ושוב מערים על האיסור לשוט בספינה בשבת. והשיב להם שהערמה זו נעשית על ידו באיסור דרבנן, ופירש רש"י (שם ד"ה הערמה) שאפילו אם היה עושה מעשה זה בכוונה תחילה היה במעשהו רק איסור דרבנן, ולכן לצורבא מרבנן מותר לעשות זאת בהערמה משום שלא חששו שיבוא לעשות כך לכתחילה בלא הערמה. ומוכח שאילו היה איסור דאורייתא אסורה הערמה, וגם בדרבנן חילקו בסוגיא שם בין אופן שמוכח שמערים שאסור, למקום שאין מוכח שמותר[יד].

בדאורייתא לא חוששים שמשקר מה שאין כן בדרבנן

ובמהרש"ם (שו"ת ח"ג סי' קכד) ביאר שהחילוק בין דאורייתא לדרבנן הוא, שאע"פ שבודאי אין מדובר ברשעים שאינם מתכוונים באמת למכירה, וכלפי שמיא גליא שגומר ומקנה בכל לבו אסורה הערמה, שמשום שיסודה הוא משום מראית עין שבהערמה מוכחת יחשדוהו אחרים שאינו עושה כך באמת, וכמו שאסרו חכמים דברים רבים משום מראית עין אפילו בחדרי חדרים שאיש אינו רואה וחושד, כך גם במכירת חמץ אסור בחדרי חדרים. והנה כתבו התוספות (כתובות ס. ד"ה ממעכן) שרק באיסור דאורייתא נאמר הכלל (שבת סד. קמו:) 'כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור', ולא באיסור דרבנן[טו], ולכן כאשר ביטל, ואיסור החזקת החמץ ברשותו הוא רק מדרבנן מועילה המכירה לנכרי אע"פ שהיא בהערמה משום שבזה לא גזרו משום מראית עין, ורק כשלא ביטל והאיסור הוא מדאורייתא גזרו. וכתב שלפי יסוד זה ההיתר למכור חמץ לנכרי הוא רק בצנעה ולא בפרהסיא, שבזה גם באיסור דרבנן אסור משום מראית עין.

הערמה מותרת משום שעשו קנין המועיל

בחתם סופר (שו"ת ח"א או"ח סי' קיג) ביאר את כוונת הבית יוסף, שאע"פ ששניהם יודעים שלאחר הפסח יחזור הישראל ויקנהו מהנכרי, מועילה מדאורייתא מכירה זו, כיון שמוכר במכירה גמורה באחד מדרכי הקניינים שבהם נכרי קונה, א"כ חל הקנין לכל דבר וענין ויכול הנכרי כעת למוכרו ולאוכלו להקדישו ולאבדו מבלי שיהיה לישראל זכות לעכב עליו או למחות בו, ומה שאינו עושה כך משום שהוא אוהבו ומשמרו בידו עד לאחר הפסח שאז מוכרו לישראל אינו אוסרו. וא"כ יכול לומר לנכרי בפירוש שאם ישאר החמץ בידך עד לאחר הפסח ותרצה למוכרו, קרוב לודאי שאקחנו ממך במקח השוה. וכיון שכאן מותרת הערמה גמורה הוקשה לרבינו ירוחם[טז] מדוע התנה ההלכות גדולות את ההיתר בזה שלא יערים, הרי גם אם הערים התירו לו חכמים את החמץ כיון שיצא מרשות הישראל ומכחו ע"י קנין גמור וקנאו הנכרי מהתורה. ותירץ שלא יתנה עמו במפורש, ובזה ביאר בשני אופנים:

א. שאומר לו 'החמץ מכור לך ותחזירהו לי אחר הפסח', ובאופן זה עובר בבל יראה ובל ימצא, ולכן נאסר להתנות עמו במפורש.

ב. שאומר לו 'החמץ מכור לך על מנת שתחזירהו לי לאחר הפסח', ובאופן זה הרי עשו מכירה גמורה כעת אלא שצריך הנכרי לקיים תנאו ולהחזירו לו לאחר הפסח, וכיון שתנאי הוא מילתא אחריתי יכול הישראל למחול על התנאי ותתקיים המכירה לעולם, ולכן גם אם אינו מוחל זוהי מכירה גמורה ומקיים הנכרי את התנאי ומותר החמץ. ואע"פ שבפסח המכירה תלויה ועומדת בקיום התנאי, שאם לא יקיימנו נמצא שהמכירה בטלה ועובר הישראל בבל יראה, מכל מקום כיון שהדבר אינו תלוי ביד ישראל אלא ברצון הנכרי זוהי מכירה גמורה מהתורה, אלא שכיון שזוהי הערמה, אסורה מדרבנן, וזוהי הכוונה בדברי הבית יוסף שלא יתנה עמו במפורש[יז].

גם ללא חותמת המלכות המכירה מועילה

ועוד כתב החתם סופר (שם) שבזמן רבי ברוך פרנקל [בעל הברוך טעם] אירע שהלשינו מלשינים לשרי המדינה שהיהודים מוכרים חמצם בשטרות מבלי 'שטעמפל' [חותמת] של הקיסר[יח], וכשבא המעשה לפני הקיסר עצמו אמר שאין חובה ליטול על מכירת חמץ 'שטפעפל' משום שאינה משא ומתן של מסחר אלא רק ענין דתי. וחשש הברוך טעם שנראה שמדינא דמלכותא פסול שטר מכירת חמץ וא"כ אין לו תוקף אמיתי. אך החתם סופר נחלק עליו וסובר שהשטר כשר הן בדין ישראל שאם יבוא הנכרי להוציא מקחו בדיינים הרי יוציאו אותו מידי הישראל, והן בדין אומות העולם, אלא שאם יתבע בדיניהם יצטרך לשלם קודם את מס ה'שטעמפל', ובזה פטר הקיסר עול המס משום שזהו ענין דתי ולא מסחרי, אך גם בדיניהם המכירה אמיתית.

על המקום אין אומדנא שזוהי הערמה

עוד כתב החתם סופר (שם סי' קיט) שאפילו אם כלפי מכירת עצם החמץ יש אומדנא דמוכח שהנכרי אינו מתכוין לקנות את החמץ ששויו רב כשאין לו אפילו חלק קטן מהממון, אך מכל מקום את המקום שבו נמצא החמץ שוכר הנכרי בקנין גמור שעליו אין אומדנא שאינו מתכוין לקנותו, ובחמץ של ישראל הנמצא ברשות נכרי דעת חלק מהראשונים שאינו עובר בבל יראה.

אמנם רבים מהאחרונים נחלקו על יסוד הבכור שור מכמה טעמים:

מה שמוכר אינו מבטל

א. הפרי מגדים (סי' תמח אשל אברהם סק"י) הקשה, שמדברי הבכור שור משמע שמכירת חמץ באמת נחשבת להערמה, אלא שכיון שביטל חיוב הביעור הוא רק מדרבנן מועילה הערמה, ואילו מכל הפוסקים משמע שמכירת חמץ צריכה להיעשות בדרך של מכירה גמורה ולא בהערמה, והוסיף את המילים 'ואין בכלל הביטול כלל', ונראה שכוונתו להקשות שעיקר סברת הבכור שור שהביטול מועיל מדאורייתא אינה נכונה, שהרי את החמץ שמוכר לנכרי כלל אינו מבטל, וכמו שכתב המשאת בנימין (שו"ת סי' נח) שבמקום שאינו מתכוין באמת לבטלו בלבו אין בדברי הביטול שאומר בפיו כל משמעות והוא כטובל ושרץ בידו, וא"כ צריכה המכירה להועיל כדי לסלק איסור דאורייתא ולא רק איסור דרבנן[יט].

אם חוששים שהמכירה אינה אמיתית גם הביטול הוא הערמה

ב. במקור חיים (סי' תמח ס"ק יא) דחה את עיקר דברי הבכור שור שמכירת חמץ עיקרה הוא מדרבנן משום שמבטל את החמץ ואינו עובר עליו מדאורייתא ולכן מותרת הערמה, שהרי ההערמה היא בזה שאינו חושב שישאר החמץ ביד הנכרי אלא יחזור אליו, וא"כ כל שכן שהביטול שהוא מטעם הפקר

יב. וראה בזה בתשובות והנהגות (שו"ת ח"א סי' רפח) בבעל מניות בחברה המחזיקה חמץ. וראה להלן אות ד' בדברי החק יעקב בזה.

יג. והיינו משום שהאיסור להאכיל את הבהמות חמץ בפסח הוא מדאורייתא, שהרי נהנה מחמץ שאסור בפסח בהנאה, ונמצא שמכירת הבהמות היא הערמה שבאה כדי להפקיע איסור דאורייתא, ולכן נאסרת. והוכיח הבכור שור (שם) שבגמרא (גיטין סה.) הובאה ברייתא 'מערימין על מעשר שני, כיצד, אומר אדם לבנו ובתו הגדולים לעבדו ושפחתו העברים הא לכם מעות הללו ופדו בהן מעשר שני זה', והעמידו במעשר עציץ נקוב שחיובו הוא רק מדרבנן, ומוכח שבדאורייתא אסורה הערמה ורק בדרבנן מותרת.

יד. ובאבני נזר (שו"ת או"ח סי' שמו) דחה, שמציאות זו שהנכרי אינו יכול לשלם אינה הופכת את החמץ לברשותו של הישראל, שא"כ ישראל שנכרי עני חייב לו מעות והניח לו משכון חמץ על חובו יהיה מחויב לבערו, שהרי הנכרי לא ישלם ויחשב החמץ כברשות הישראל, וזה ודאי אינו.

טו. וכגון במשנה (שם קמו:) 'מי שנשרו כליו בדרך במים מהלך בהם ואינו חושש, הגיע לחצר החיצונה שוטחן בחמה אבל לא כנגד העם', שבאופן זה יחשדוהו שעבר באיסור כיבוס שהוא מדאורייתא, אך במקום שהחשד יהיה שעבר על איסור דרבנן כגון ביניקה מבהמה שזוהי מלאכה כלאחר יד שאסורה רק מדרבנן ולא גזרו לאסור בחדרי חדרים. וכך פסקו להלכה הט"ז (או"ח סי' רמג סק"ג, סי' שא ס"ק כח, סי' שלו סק"ט) והמגן אברהם (סי' שא ס"ק נו).

טז. החתם סופר נקט שדברי הבית יוסף (שם) 'ואיני מבין דבריו' הם המשך ציטוט דברי רבינו ירוחם, אך נראה שקושיא זו היא קושיית הבית יוסף, והמעיין ברבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב ה ח"ה מו.) 'ימצא שהביא את דברי ההלכות גדולות ולא הקשה עליהם מאומה.

יז. ופיים החתם סופר (שם) שאמנם בנוסח השטר ישנן כמה מחלוקות בין הפוסקים, אך לדעת כולם המכירה היא מכירה גמורה 'וכל המפקפק ראוי לגערה'.

יח. המדובר באישור המלכות למכירה, שעליו משלמים מס.

יט. ובמהרש"ם (שו"ת ח"ג סי' קכד ד"ה ובהיותי) תירץ על פי דבריו הקודמים (הובאו לעיל) שיסוד האיסור בהערמה הוא משום מראית עין וחשד, וא"כ ברור שחשד שייך רק ביחיד ולא ברבים, וכמו שהתיר הרמ"א (יו"ד סי' קמא ס"ד) לעשות בשל רבים צורת חמה ולבנה וכוכבים בין בולטות בין שוקעות משום שברבים אין חשד, ומטעם זה פסק גם המגן אברהם (או"ח סי' רמד סק"ח) שמותר לרבים לפסוק עם נכרי שיעשה עבורם מלאכה מחוץ לתחום משום שברבים אין חשד, וא"כ גם בנידון זה כיון שרבים מוכרים את חמצם לנכרי שוב אין בזה חשד ומותר לעשות כך אפילו בהערמה. והוסיף שבירושלמי (פ"ג ה"ג) אמרו שבאיסור שחיטת בכור שנפל בו מום התירו

או שמחשיבו אצלו כעפרא דארעא[כ] הוא הערמה שאינו מתכוין לכך באמת, ואם סומכים על כך שמבטל בלבו בלב שלם ודאי שגם המכירה נעשית בלב שלם[כא].

במכירת חמץ אין הערמה

ג. בנשמת אדם (ח"ב הל' מועדים כלל קיט) הקשה, שבאופן שמדובר בתוספתא בודאי אין כלל הערמה שהרי הוא מוכר לו בסתם, ובטור (סי' תמח) התיר אפילו כשאומר לו בפירוש שיחזור ויקנה ממנו ויתן לו רווח, ורק על תנאי שיחזיר לו אסור, אך בסתם אינו נקרא כלל 'הערמה' כיון שהמכירה היא מכירה גמורה. וטענת הבכור שור שכיון שהנכרי עני ודאי מוכיח שאינו מתכוין באמת לקנותו, אינה טענה, שהרי יכול הוא למוכרו לאחרים. ועל דבריו שהמכירה מסלקת רק איסור דרבנן משום שכל אחד מבטל חמצו בלב שלם, הקשה שהר"ן כתב (ב. ד"ה אלא) להיפך, שהחיוב לבער חמץ נתקן משום שהביטול תלוי במחשבתם, ומזל בני אדם ואין דעותיהן שוות ועלולים להקל בזה ולא יוציאוהו מלבם לגמרי, וכיון שהלבבות אינם שוים וקשה להניח שיחשוב שהחמץ ששוה אלף אדומים [-מטבע שערכו רב] נחשב אצלו כעפר א"כ אינו מבטל בלב שלם. וביותר שפשוט שאילו המוכר היה מקבל את מלוא המחיר ששמו בו את חמצו לנכרי היתה דעתו נוחה ביותר, וא"כ ודאי שמוכר בנפש חפיצה. ועל עיקר דבריו שכיון שמבטל המכירה היא מדרבנן, הקשה שפשוט שהמכירה צריכה להיות לפני הביטול, וא"כ ודאי אין דעתו בביטולו על מה שמכר, וכמו שאמרו (נדרים מג:) 'כל הנודר אין דעתו על מה שהפקיר'[כב].

אוצר החכמה

ד. בזית רענן (שו"ת או"ח ה"ג סי' ג) הוכיח שגם בדאורייתא מותר להערים, שבמשנה שנינו (מעשר שני פ"ד מ"ה) 'היה עומד בגורן ואין בידו מעות אומר לחברו הרי הפירות האלו נתונים לך במתנה, חוזר ואומר הרי אלו מחוללין על מעות שבבית', וכתב הרע"ב (שם) שמטרתו היתה להערים ולפדות מעשר שני בלא חומש, וכתבו התוספות (ב"ק קד: ד"ה אגב) שכיון שמדובר בדין דאורייתא צריך להניח שהמשנה דנה כשיש לו קרקע ואגב קרקע זו יכול חבירו לקנות את המעות, שאם לא כן לא היו נחשבות מדאורייתא למעותיו וממילא אינו יכול לפדות בהן מעשר שני. ואילו לא היתה מועילה הערמה בדאורייתא א"כ מוכרחים לומר שהמשנה שהתירה הערמה דנה רק במעשר שני דרבנן, וא"כ נדחו דברי התוספות שכיון שמדובר בחיוב דרבנן א"כ יועיל גם קנין אודיתא שהוא מדרבנן כמו שמועילה זכיית קטן במעשר דרבנן (מעשר שני שם מ"ד) ואין צורך בקרקע, ומוכח שמדובר במעשר דאורייתא ולכן צריך קרקע ולא מועיל אודיתא דרבנן, ואעפ"כ מועילה הערמה.

חמץ אינו ברשותו, וסגי בגילוי דעת שלא ניחא לו בו

ה. ובמראה יחזקאל (שו"ת סי' כא) דחה את דברי התבואות שור, שלדעתו נמצא שאדם ששכח ולא ביטל חמצו לא תועיל לו מכירת חמץ שהרי אצלו המכירה נצרכת להפקיע איסור דאורייתא, ומעשים בכל יום שגם בזה מתירים. ולכן כתב שיסוד ההיתר של מכירת חמץ מבוסס על דברי הר"ן (ב. ד"ה ומהו) שביטול בלב מסלק את איסור בל יראה מועיל מדין הפקר, אך לא מטעם הפקר רגיל[כג] אלא משום שהחמץ אינו באמת ברשותו של האדם, כמבואר בגמרא (ו:) שהוא אחד מהדברים שאינם ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ולכן די בגילוי דעת בעלמא שלא ניחא לו שתהיה לו זכות בו, ולכן מועיל הביטול אפילו לחמץ ידוע כמו שאמרו (ז.) שתלמיד היושב לפני רבו ונזכר שיש לו עיסה מגולגלת בתוך ביתו יבטלנה בלבו, וכן במשנה (מט.) ההולך לשחוט את פסחו אם אינו יכול לחזור ולבער יבטל בלבו אע"פ שהחמץ ידוע, וא"כ גם מכירת חמץ מועילה מטעם זה שהרי מגלה דעתו שאינו רוצה שיהיה החמץ ברשותו ודי בזה.

רק הערמה ניכרת אסורה

בבית שלמה (שו"ת או"ח סי' לו) כתב שרק כשעשה מעשה המוכיח שהמכירה היתה הערמה בלבד, כגון שלאחר הפסח תובע מהנכרי שיחזיר לו את החמץ אוסר המגן אברהם (סי' תמח סק"ד) לתובעו בדיניהם, משום שבזה מוכיח שהמכירה היתה הערמה, וכן אוסר הב"ח (שם ס"ב ד"ה ומיהו) לישראל להניח חותמו על החדר שבו נמצא החמץ שבזה מגלה דעתו שהמכירה היתה הערמה בלבד, אך כשלא עשה מעשה המוכיח, אע"פ שכולם יודעים שזוהי הערמה מותר לעשות זאת כמבואר בדברי הבית יוסף (סי' תמח ד"ה ואם) ולא חוששים למראית עין.

כשמוכר חמץ בפסח יש אומדנא דמוכח שהמכירה היא הערמה

בתשובות והנהגות (שו"ת ח"א סי' רפח) הביא שיש מי שהתיר לקנות חמץ מחנויות לאחר הפסח אע"פ שמוכרות חמץ בפסח עצמו, וטעמו שכיון שמכרו את החמץ כדין לנכרי לא נאסר אחר הפסח, ומה שמוכרים בפסח אמנם גוזלים חמץ זה מהנכרי שמכרוהו לו, אך החמץ שלא נמכר בפסח נשאר של הנכרי ואינו נאסר כחמץ שעבר עליו הפסח. אך דחה את דבריו וכתב שגם המתירים הערמה במכירת חמץ זהו רק במקום שייחד את החמץ במקום מיוחד וניכרת המכירה, אך במקום שהחמץ מונח במקומו הראשון ונמכר כרגיל כאילו לא נמכר לפני הפסח לנכרי, הרי גילה דעתו שמתחילה לא היתה כאן מכירה כלל. ומטעם זה אסר הב"ח (סי' תמח ס"ב) להניח חותם או מסגר על החדר או על החמץ כדי שלא יוכל הנכרי ליטול את החמץ, משום שמזה מוכח שהמכירה כולה היתה רק הערמה בעלמא, ובאופן זה יש אומדנא בזה שלא הזיז את החמץ להצניעו שכוונתו במכירת החמץ לנכרי היתה רק פטומי מילי והערמה ניכרת[כד].

ג. חסרון רוצה בקיומו

שורש הנידון

מלבד חסרון ההערמה שיתכן שיש במכירת החמץ דנו הפוסקים בחסרון נוסף שעשוי להיות, והוא חסרון רוצה בקיומו, שכיון שהישראל מעדיף לקבל את החמץ שנמכר כמות שהוא, נמצא שרוצה בקיומו של החמץ בפסח עצמו, ויש לדון האם חסרון זה שהוזכר בדין יין נסך (ע"ז סג: סד.) נחשב לחסרון גם בחמץ.

הטור אוסר בחמץ שרוצה בקיומו

פסק הטור (או"ח סי' תנ) שאסור להשכיר כלי לנכרי בפסח כדי שיבשל בו חמץ מפני שרוצה בקיומו של איסור ע"י דבר אחר שלא יבקע הכלי, וכן פסק השולחן ערוך (שם ס"ז), וכתב המגן אברהם (שם ס"ק יא) שהפירוש שרוצה שישאר ויתקיים החמץ בתוכו, שאם יטול החמץ מהקדירה בעודה על גבי האש ישרף הכלי מהאש, ונמצא שנהנה מחמץ[כה]. ולפי דבריהם לכאורה אין למכור חמץ שהרי בדרך כלל רוצה בקיומו.

ונאמרו כמה ביאורים מדוע אין חסרון זה:

רק יין נסך נאסר כשרוצה בקיומו

א. הפרי חדש (שם ס"ז) תירץ, שהיתר מכירת חמץ מתבסס על פסק ההלכה שאיסור רוצה בקיומו נאמר רק לגבי יין נסך, ולא בשאר איסורי הנאה ולכן מותר החמץ הנמכר לנכרי. ובשדי חמד (ח"ח עמ' 319 ד"ה והוה) הוכיח שאין בחמץ איסור במה שרוצה בקיומו, שבשולחן ערוך נפסק (סי' תמח ס"ג) שאם מכר או נתן את החמץ לנכרי שמחוץ לבית קודם הפסח, אע"פ שמכירו ויודע שלא יגע בו כלל מותר כשנותנו לו במתנה גמורה, וכאן הרי בודאי רוצה בקיומו של החמץ ואעפ"כ מותר לקבלו[כו].

הצלה מנזק אינה מוגדרת רוצה בקיומו

ב. בחתם סופר (שו"ת ח"א או"ח סי' קטז) כתב, שאיסור רוצה בקיומו נאמר רק כשרוצה להרויח, כנידון בעבודה זרה (סג:) ששכרו לשבור חביות שיש

הערמה כדי לחוס על ממונם של ישראל, ומשמע שגם בשל תורה כך הדין לדעת אחד מהאמוראים, וא"כ הוא הדין גם בחמץ מותר להערים מטעם זה.

כ. וכמו שנחלקו בזה התוספות (שם ד"ה מדאורייתא) והרמב"ם (חמץ ומצה פ"ב ה"ב).

כא. ואת הוכחת התבואות שור מדברי רש"י (שבת קלט: ד"ה הערמה) שרק משום שהאיסור לשוט בספינה הוא מדרבנן הותר לצורבא מרבנן להערים, דחה המקור חיים (שם), ששם באמת כוונתו לעשות את מה שאסרו חכמים אלא שמערים שלא ידעו אנשים שעושה איסור, וזה הותר רק בדרבנן ולא בדאורייתא, אך כאן האיסור הוא שיהיה החמץ ברשותו, וכיון שמוכרו לנכרי בקנין גמור הרי באמת אינו ברשותו, ומה בכך שיחזור הנכרי וימכור לו, ואפילו אם מתנה על מנת להחזיר היה מותר מעיקר הדין.

כב. ובן הקשה הישועות יעקב (סי' תמח ס"ק עג). ואת הראיה מדברי רש"י (שבת קלט: ד"ה הערמה) שמותר להערים באיסור דרבנן דחה הנשמת אדם, שהרא"ש כתב (שבת פ"ט סי' ה) שיש שהתירו לכל אדם ולא רק לצורבא מרבנן, ויש מקומות שאפילו בדברים שאיסורם דאורייתא התירו הערמה [וכמו שהתירו (ט.) להערים להכניס תבואתו דרך חצרות וקרפיפות כדי לפוטרה ממעשר, וכן כשיש לו בהמה מבכרת וחושש שתלד בכור התיר השולחן ערוך (יו"ד סי' שכ ס"ז) להקנותה לנכרי בשוה פרוטה, וביאר הש"ך (שם סק"ז) שאע"פ ששוה יותר מכפלים אין בזה חשש ביטול מקח משום שאנן סהדי שהישראל גמר ומקני לעובד כוכבים כדי להיפטר. ומאידך יש מקומות שגם באיסור דרבנן אסרו הערמה [כגון שאסרו למי שלא הניח עירובי תבשילין לבשל ביום טוב הסמוך לשבת אע"פ שהוא איסור דרבנן], וא"כ אין לדמות מילתא למילתא.

כג. הר"ן (שם) מבאר שביטול אינו מועיל מדין הפקר רגיל כיון שהפקר בלב מוגדר כ'דברים שבלב' שאינם דברים, וכן לדעת רבי יוסי (נדרים מג.) הפקר אינו יוצא מרשות המפקיר עד שיבוא לרשות הזוכה כמתנה, וא"כ גם אם יהיה כהפקר אינו מצילו מבל יראה.

כד. והוסיף שגם אילולי האומדנא היה נאסר החמץ, שכיון שגזלו מהנכרי התחייב עליו באחריות כדין גזלן, ובזה אפילו אם היתה תופסת המכירה היה נאסר כמבואר במשנה ברורה (סי' תמח שער הציון ס"ק כח).

כה. וכתב החק יעקב (או"ח סי' תמו סק"ו) שמטעם זה פסק השולחן ערוך (שם ס"ב) שהמוצא חמץ במוצאי שביעי של פסח [שבחוץ לארץ הוא עדיין יום טוב] חייב לבערו, משום שנחשב כחול המועד לענין זה, והיינו שמשום שכיון שחוזר להיתרו לאחר הפסח נמצא שרוצה בקיומו, ולכן חייב לבערו.

כו. יסוד זה שהחמץ הנמכר לנכרי אינו נאסר משום שרוצה בקיומו, הוזכר כבר בדברי הרדב"ז (שו"ת ח"א סי' רמ) שאיסור רוצה בקיומו נאמר רק לגבי יין נסך, ולא בשאר איסורי הנאה, אמנם

בתוכם יין נסך או בקיום כלאים, וכמו שאמרו שם לגבי חרס הדריינא [שעשוי מיין נסך] שרוצה בקיומו ליהנות בסמיכת כרעי המטה, אבל להינצל מהפסדו לא מצינו איסור זה. והוכיח שבגמרא (לא:) אמרו שנכרי שהלוה את ישראל על חמצו ואומר לו שאם לא ישלם לו יהיה החמץ שלו מעכשיו, מותר אף על גב שאם נאבד באונס יפטר הנכרי מלשלם ונמצא שרוצה הישראל בקיומו. וכן מוכח מכך שהמקבל אחריות על חמצו של נכרי שנמצא בביתו של הנכרי מותר אע"פ שבודאי רוצה הוא בקיומו שהרי קיבל אחריותו[כז]. אהח19/06/2018

ג. באופן נוסף ביאר באורי וישעי (שו"ת סי' מד) שהישראל אינו רוצה כלל בקיומו של החמץ, שהרי כעת נמצא הוא ברשות הנכרי, ויתכן שכלל לא ירצה להחזירו לו אלא לשלם את תמורתו, ובאופן זה לא יוכל להוציאו בכח מיד הנכרי ולא לדונו בערכותיהם, וא"כ אין רצונו של הישראל בקיומו של החמץ אלא בתשלום שתמורתו, וא"כ אינו נאסר בהנאה.

אין כאן רוצה בקיומו שיתכן שישלם לו הנכרי

ולפי חילוק זה דנו הפוסקים האם מועילה המכירה לחמץ שאינו רוצה שישלם לו הנכרי את דמיו אלא רצונו שיחזירנו לו כמות שהוא, האם מותר למקבלה למוכרה לנכרי כשרצונו של המוכר שיחזירה לו כמות שהיא ואינו מוכן למוכרה לו בשוויה, ונמצא שרוצה בקיומו של החמץ ואסור, או שאעפ"כ מותרת המכירה.

מכירת חמץ שרוצה בקיומו

בערוגת הבושם (שו"ת או"ח סי' קיב) הביא שנשאל הפרי חדש (סי' תסז ס"ט ד"ה נשאלתי) על גרעין חטה לתותה במים שהיא חמץ, וכתבו עליה את הפסוק (דברים ח ח) 'ארץ חטה ושעורה' וגו' והוסיפו לכתוב את שם הכותב ושם אביו באותיות מרובעות וטעמים ונקודות, ובעל חיטה זו היה מניחה בקרן זוית בשוק ומפקירה, ואחר פסח היה בא וזוכה בה. והשיב שחיטה זו אסורה מכמה טעמים, ואחד מהם הוא שרוצה בקיומו של החמץ, וכפי דעת הטור (סי' תנ) שכשרוצה בקיומו אסור החמץ בהנאה. ואין לומר שהנאת ראייה אינה הנאה משום שאע"פ שבגמרא אמרו (כו.) 'קול מראה וריח אין בהם משום מעילה', אך כבר דייקו שם שרק מעילה אין ואיסור יש, ופירש רש"י (שם ד"ה יזונו) שמשביע עצמו ממראית נוי המלאכה ונהנה. אמנם בתחילת דבריו כתב שאם מוכרו לנכרי מותר אע"פ שדעתו לזכות בו משום שכבר נכנס לרשות אחרים ונחשב כחמצו של הנכרי. והביא הערוגת הבושם שיש לכאורה סתירה בדברי הפרי חדש, שכאמור לעיל פסק המגן אברהם (סי' תנא ס"ק יא) שאסור להיות רוצה בקיום החמץ, ושם (ס"ז ד"ה ולענ"ד) נחלק עליו הפרי חדש ופסק שאין בחמץ איסור רוצה בקיומו, אך כאן הודה לדבריו שאסור בחמץ רוצה בקיומו[כח].

דעת הפרי חדש שאסור למכור חמץ שרוצה אותו בדווקא

אמנם כתב הערוגת הבושם שאפילו לדעת הפוסקים שרוצה בקיומו מותר בחמץ, יש לשרוף חלות אלו, שכיון שחלה זו היתה על שלחן הצדיק יש לקיים בה מצוה נוספת של ביעור חמץ, כמו שאמרו (ברכות לט:) שרב אמי ורב אסי כשהיתה מזדמנת להם פת עירוב היו מברכים עליה המוציא משום שהואיל ואתעביד ביה מצוה חדא נעביד ביה מצוה אחרית', ובפרט לשיטת המנחת חינוך (מצוה ב אות ג) שביעור חמץ היא מצוה של 'קום ועשה' ולכן יש להשאיר מעט חמץ כדי לקיים בו מצוה זו, בודאי יש לקיים בחלות אלו מצוה נוספת זו.

יש לקיים בחלות אלו מצות ביעור חמץ

ד. האם ניתן להסתמך לכתחילה על מכירת חמץ

שורש הנידון **כאמור** קיימת במכירת חמץ הערמה שאין הישראל והנכרי מתכוונים באמת למכור ולקנות את החמץ, ודנו הפוסקים האם ראוי לכתחילה לסמוך על מכירת חמץ כשברור גם למוכר וגם לקונה שהמכירה אינה עולמית אלא נעשית רק להפקיע מאיסור חמץ, או שכיון שתופסת המכירה על פי דין אין מקום להימנע ממנה. וכמו כן דנו הפוסקים האם לכתחילה ניתן להסתמך על מכירת חמץ כללית, והיינו שחותמים כל בני העיר על שטר שבו מייפים את כחו של הרב המקומי או שליחו למכור את החמץ לנכרי, או שבזה חשש הערמה גדול יותר ויש להימנע מכך.

מכירת חמץ הותרה רק בשעת הדחק

כתב התרומת הדשן (שו"ת סי' קיט) שצריך להוציא את החמץ מחוץ לבית כדי שלא יראה הישראל כאילו קיבלו בפקדון מהנכרי, אך כתב הב"ח (או"ח סי' תמח ס"ב) שבמדינה זו שרוב משא ומתן הוא ביין שרף ואינם יכולים למכור החמץ לנכרי שנמצא מחוץ לבית, ובפרט למחזיקים באורנד"א [רשיון המכירה] יש להתיר באופן שימכור לנכרי את כל החמץ שבחדר וגם את החדר עצמו ימכור לו. ועל פי דבריו כתב האליה רבה (סי' תמח סק"ז) שלכתחילה נראה שאין להקל בחמץ גמור, שאין למכור לנכרי חמץ הנמצא בבית ישראל אע"פ שמוכר הכל כדין, ולכן אסרו למוכרי השכר שבפראג למכור לנכרי את השכר עם המרתף, ולמוכרי היין שרף התירו, משום שמוכרי יין השרף שורפים אותו בעצמם וא"כ אינם יכולים למכור החמץ באופן שיהיה מחוץ לבית, אך מוכרי השכר שקונים אותו כמות שהוא מהנכרים יכולים למוכרו כשאינו בבתיהם ולכן להם לא התירו, שבקלות יכולים להחזירו לנכרים שמכרום להם, וגם יכולים שלא לקנות הרבה שכר שישאר עד פסח[כט]. וכתב הישועות יעקב (סי' תמח סק"ה ד"ה והנה בענין) שאמנם בזמנם לא היה למוכרי השכר הכרח למכור לנכרי, וכיון שלא היה מוגדר כשעת הדחק לא הותרה להם מכירת חמצם שהיא בגדר הערמה קצת, אך כיום שגם למוכרי השכר אין אפשרות לקנות כמות כזו שתיגמר לפני הפסח התירו גם להם מכירת חמץ. אך מה שהאופים נוהגים להשאיר שאור ושמרי שכר שיהיה מוכן להם לאחר הפסח שזה דבר שאינו מוכרח, אינו נכון[ל].

מכירת חמץ גמורה מותרת

פסק השולחן ערוך (סי' תמח ס"ג) 'חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור בהנאה וכו', ואם מכרו או נתנו לאינו יהודי שמחוץ לבית קודם הפסח, אף על פי שהישראל מכרו לאינו יהודי ויודע בו שלא יגע בו כלל אלא ישמרנו לו עד לאחר הפסח ויחזור ויתננו לו, מותר ובלבד שיתננו לו מתנה גמורה בלי שום תנאי, או שימכרנו לו מכירה גמורה בדבר מועט'. ונראה מדברי השולחן ערוך שהמכירה אינה פתרון אלא רק בדיעבד, שאם לא כן היה צריך להוסיף שראוי לא להסתמך עליה לכתחילה.

אוצר החכמה

דעת הגר"א שאין למכור חמץ

במעשה רב (אות קפ) הובא בשם הגר"א שאין למכור שום דבר חמץ כי אם מכירה עולמית. והחמיר עוד (שם אות קפא) שאסור לקנות לאחר הפסח מהשוק דברים שנאפו מקמח ושמרים של ישראל שנמכרו לנכרים משום שהמכירה גרועה, ולכן יקנה רק מה שהיה לגמרי של נכרי[לא].

וכך היא גם שיטתו בביאורו לשולחן ערוך (סי' תמח ס"ג).

המכירה ספק אם מחשבתו הניכרת מתוך מעשיו

באשל אברהם (בוטשאטש, סי' תמח ס"ג ד"ה ואם מכרו - הראשון) כתב שמכירת חמץ היא מחשבה הניכרת מתוך מעשיו שאינו רוצה לקנות, שבזה אמרו בגמרא (ביצה יט.) שמוגדרת כמחשבה ואין כאן קנין, אך יש לומר שזהו רק ספק אם ניכרת מתוך מעשיו או לא, ולכן במכירת בכור שזהו איסור דאורייתא יש להחמיר שמכירה כזו אינה מועילה, אך במכירת חמץ שלאחר שביטל זהו רק ספק דרבנן יש להקל ככל ספיקא דרבנן לקולא.

כבר העירו שמדברי הרדב"ז נראה שחזר בו מיסוד זה ואסר רוצה בקיומו גם בשאר איסורים כולל באיסור חמץ, שנשאל (שו"ת ח"ד סי' כד) אם מותר להשתמש ביבש בקדרות שהתבשל בהן איסורי הנאה כגון בשר בחלב או חמץ בפסח, והשיב שרבינו תם (ע"ז לב. תד"ה והא) מתיר, שרק באיסור בעין נאסר רוצה בקיומו באיסורי הנאה ולא באיסור הבלוע בדופני הקדרות שאינו בעין, והמחמיר תבא עליו ברכה ולכן נהגו כל ישראל להצניע את הכלים הבלועים מחמץ שלא להשתמש בהם כלל אפילו ביבש. וכתב להתיר גם משום שאינו רוצה בקיום האיסור אלא רוצה רק בקיום הכלי והיה מעדיף שלא היה בלוע כלל. ומכך שלא התיר בכלי חמץ משום שרק בין נסך נאסר רוצה בקיומו ולא בשאר איסורים, נראה שחזר בו מדבריו אלו.

כז. וביסוד זה כתב גם המקור חיים (סי' תנ סק"ז), שבשולחן ערוך (שם ס"ז) נפסק שאסור להשכיר כלי לנכרי בפסח כדי שיבשל בו חמץ, וביאר החק יעקב (שם ס"ק יב) שהאיסור הוא משום שרוצה בקיומו של החמץ משום שאם יטלנו משם יתבקע הכלי [ע"י האש], ולכן פסק שגם להשאילו אסור שגם בזה רוצה בקיומו. אך המקור חיים נחלק עליו ופסק שרק השכרת הכלי אסורה אך השאלתו מותרת, משום שרוצה בקיומו נאסר רק כשרוצה בקיום החמץ, ולכן אסור להשכיר כליו לנכרי משום שאם יטול את החמץ יתבקע הכלי ויפטר הנכרי מתשלום השכירות, וא"כ בקיומו של החמץ מגיעה לו הנאה מחודשת של דמי השכירות, אך בהשאלה שאינו מרויח דבר חדש מהחמץ, מה שרוצה בקיומו כדי שלא יתבקע הכלי אינו הנאה חדשה אלא רק מבריח ארי, וזה אינו נחשב לרוצה בקיומו שנאסר.

כח. וכתב הערוגת הבושם (שם) שבישועות יעקב (סי' תמח סק"ה ד"ה והנה בענין) אוסר למכור שאור לנכרי על דעת לחזור ולקנותו משום שרוצה בקיומו, ולדבריו גם באופן זה יאסר למוכרו לנכרי.

כט. וגם הנשמת אדם (ח"ב הל' מועדים כלל קיט) פסק שמכירת חמץ הותרה רק על צד הדוחק שהרי מפקיע ממנו מצות ביעור חמץ, ולכן בקהילת פראג נהגו בזה רק לעושי יין שרף ולא ללוקחים או למוכרים להם, ולכן בקהילת וילנא שאין עיסקם ביין שרף אלא עוסקים בעיקר במסחר בחלב, ובודאי גם זה שעת הדחק ולכן נהגו למכור הבהמות לנכרי שיאכילם חמץ בפסח, ואדרבה מכירת בהמות לנכרי קלה ממכירת החמץ שהרי אינו מבטל בזה מצות 'תשביתו'.

ל. ובשדי חמד (ח"ח עמ' 399 ד"ה ואם אמנם) כתב שגם בשאור יש דוחק ויש להתיר מכירתו. אך גם מדבריו נראה שדבר שאין בו דוחק לא הותרה בו מכירת חמץ.

לא. ובכתר ראש (סי' קב) הובא שרבי חיים מוואלוז'ין תלמיד הגר"א לא היה אוכל חמץ שנמכר לנכרי, משום שהביטול צריך להיות בלב שלם, ואין כולם יכולים לעשות זאת. וראה לעיל אות א' בנידון אם בנוסף למכירה צריך גם לבטל. ועיין בכתבי רבי יוסף זונדל מסלנט (עמ' קיג) שרבי חיים מוואלוז'ין לא רצה לקנות יין שרף חמץ אפילו בחודש שבט כדי שלא יצטרך למוכרו בפסח. ובחלום בא למהרי"ץ וגער בו מדוע אינו נזהר מחמץ שעבר עליו הפסח.

אין הערמה במה שעתיד לקנותו כיון שנעשה על פי דין

והביא בהמשך דבריו (שם ד"ה עוד) בשם חמיו שאין הערמה במכירת חמץ שהיא רק להפקיע איסור בל יראה, שכיון שפסק המשאת בנימין (שו"ת סי' מג, הובא לעיל) שהבעלים קודם לקנות את החמץ מהנכרי ואם קנאו אחר מוציאים ממנו, נמצא שמותר להיות יושב ומצפה לקנותו לאחר הפסח ואין בזה משום הערמה. והוסיף שאפילו אם הפקר או מכירה לזמן אינה מועילה להפקיע מאיסור בל יראה כמבואר בירושלמי (פ"ב ה"ב), אך אין איסור לצפות לקנותו לאחר הפסח. והוכיח מלשון התוספתא (פ"ב ה"ז) 'רשאי ישראל שיאמר לו עד שאתה לוקח במנה קח במאתים שמא אצטרך לו ואבוא ואקח ממך אחד הפסח', וברור שכוונתו שיקנה ממנו לאחר הפסח, וכיון שאמרו חכמים (ב"מ מח.) שמי שאינו עומד בדיבורו אין רוח חכמים נוחה הימנו, ברור שאכן צריך לקיים את דיבורו ולחזור ולקנותו ממנו, ונמצא שמפורש בתוספתא שמותר להיות יושב ומצפה לקנות את החמץ לאחר הפסח[לב].

מותר לאכול חמץ הנמכר לנכרי לכתחילה

ופסק האגרות משה (שו"ת או"ח ח"ד סי' צה) שאין להחמיר שלא לאכול חמץ שמכר חנוני ישראל לנכרי במכירת חמץ מחשש שמא לא היתה המכירה בלב שלם, כיון שאלו הם דברים שבלב שאינם דברים, ואפילו בפושעים אין 'אנן סהדי' שאינו מתכוין למכור באמת וכל שכן בסתם אנשים, שמאחר שיכול למכור ובזה להימנע מאיסור נוהגת כאן החזקה שאומר רבא (חולין ד.) 'לא שביק היתרא ואכלי איסורא' ואף אם בזמן הזה לא קיימת חזקה זו, מכל מקום אין 'אנן סהדי' שאינו מוכר בלב שלם, ולכן אע"פ שכך היתה המציאות, מוגדרת כוונתו כדברים שבלב שאינם מועילים לבטל המכירה[לג].

מכירת חמץ ללא הכרח

באור לציון (שו"ת ח"ג הערות פ"ט - דיני מכירת חמץ) כתב שעדיף לגמור את החמץ לפני פסח כדי שלא להזדקק למכירת חמץ שכאמור אינה פשוטה, ולמי שאין חמץ ממש עדיף שלא ימכור חמצו, משום שכיון שמוכר את החמץ שאולי נשאר ברשותו נמצא שכמבטל את החמץ אינו מתכוין לבטל את מה שמוכר לנכרי, ואם יש בו שיעור כזית אם לא הועילה המכירה הרי עובר בבל יראה, וכן כיון שמדובר בשיעור קטן של חמץ יתכן שאינו שוה פרוטה כך שלא חלה עליו כלל המכירה, ולכן עדיף שלא למכור כלל את החמץ.

ה. נתינת החמץ לנכרי במתנה על מנת להחזיר

שורש ההלכה

בכמה מקומות נפסק (קידושין ו: סוכה מא: ב"ב קלז:) שמתנה על מנת להחזיר מתנה, ויכול אדם לצאת ידי חובתו באתרוג שנתן לו חבירו במתנה על מנת להחזיר, משום שבזמן קיום המצוה נידון כשלו לכל דבר, ואח"כ מחזירו כדי לקיים את התנאי. ויש לדון האם כשנותן את החמץ לנכרי לפני הפסח במתנה גמורה על מנת שיחזירנו לו לאחר הפסח, כבר אינו עובר באיסור בל יראה ולא נאסר החמץ בהנאה, או שבחמץ בפסח נאסר גם באופן זה.

19/06/2018 אהח

משום חומרא דחמץ אסורה מתנה על מנת להחזיר

פסק ההגהות מיימוניות (שבת פ"ו ה"א אות ב) שאסור לתת מעות לנכרי בערב שבת כדי שיקנה לו חפץ בשבת, משום שלחומרא יש שליחות לנכרי, ואינו דומה לכל מה שהתירו (שבת יח.) למסור לנכרי בערב שבת משום ששם עושה על דעת עצמו, אך כאן שחייב לקנות לו ביום השוק שהוא בשבת אסור. אמנם כתב שיש להתיר ע"י שיאמר לנכרי 'קח לך מעות וקנה חפץ פלוני לעצמך, ואם אצטרך אקחנו ממך ביותר, וכמו ששנינו בתוספתא (פ"ב ה"ו-ז) "ישראל ונכרי שהיו באין בספינה וחמץ ביד ישראל הרי זה מוכרו לנכרי ונותנו במתנה וחוזר ולוקח ממנו לאחר הפסח ובלבד שיתנו לו במתנה גמורה, רשאי ישראל שיאמר לנכרי עד שאתה לוקח במנה קח במאתים שמא אצטרך ואבוא ואקח ממך אחר הפסח'. ומוכח שמותר שנכרי יעשה פעולה האסורה לישראל, כשיודע שהישראל ישלם לו עליה. אך הקשה ההגהות מיימוניות מדוע התירו בברייתא רק באופן זה, הרי בקידושין נפסק (ו:) שמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה וא"כ יכול לתת לנכרי באופן זה. וכתב שיתכן שמשום חומרא דפסח אסור. וכתב בתרומת הדשן (שו"ת סי' קכ) שכיון שהאיסור במתנה על מנת להחזיר הוא רק חומרא, מותר לאדם לתת לנכרי הנמצא מחוץ לביתו במתנה גמורה אע"פ שיודע הישראל שלא יגע הנכרי בחמץ כלל אלא ישמרנו עבורו עד לאחר הפסח ויחזיר לו, כיון שאין להחמיר חומרא על חומרא ולדמות לה דברים אחרים. וכתב המחנה אפרים (מאכלות אסורות פ"ח) שמדברי התרומת הדשן שאין לעשות כן משום חומרא דחמץ, משמע שמעיקר הדין לא עבר בבל יראה ומותר החמץ בהנאה[לד].

דעת הרדב"ז שעובר בבל יראה

אמנם הרדב"ז כתב (שו"ת ח"ה סי' מג, דפוס ישן סי' אלף תטז) שהנה פסק הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ד ה"ז) 'אומר הוא ישראל לגוי וכו' אבל לא ימכור לו ולא יתן לו על תנאי, ואם עשה כן הרי זה עובר על בל יראה ובל ימצא'. ולכאורה הרי מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה וא"כ לא עבר בבל יראה, ותירץ שהרמב"ם לשיטתו (חמץ ומצה פ"ד ה"ב) שהמפקיד חמצו אצל נכרי עובר בבל יראה ובל ימצא, ולכן כיון שישנה אפשרות שהנכרי לא יחזיר את החמץ לאחר הפסח, וכיון שלא התקיים התנאי התבטלה המתנה למפרע ונמצא שהחמץ היה ברשות ישראל בפסח, לכן בכל מכירה או מתנה שהיתה תלויה בתנאי הואיל שאם לא קיים את התנאי היה עובר גם אם בסוף קיים תנאו פשוט שעובר עליו בבל יראה, משום שבאופן זה נידון כפקדון ביד העכו"ם שעוברים עליו בבל יראה, ומתנה על מנת להחזיר אינה נחשבת כשלו לגמרי שהרי אינו יכול להקדישה, ורק לגבי אתרוג מועיל שיצא בו ידי חובתו משום שאינו נחשב כשאול, אך גם אינו נחשב לשלו לגמרי. ולכן גם כשהחזירו לאחר הפסח לא יועיל להתירו שכבר עבר בבל יראה ונאסר בהנאה[לה].

כשמסר את חמצו לנכרי מותר מפני שביד הישראל לקיים תנאו

ובפרי חדש (סי' תמח סק"ג) הוסיף שלכאורה יש להקשות על דברי הרדב"ז, שבגמרא (לא.) מבואר שישראל שלוה כסף מנכרי ונתן לו חמץ שיהיה בבית הנכרי כערבון על חובו, ואמר לו אם לא פרעתיך עד יום פלוני קנה את החמץ מעכשיו, אם הגיע הזמן ולא פרעו מותר החמץ, ולא אומרים שכיון שיש לישראל אפשרות להחזיר את ההלואה ולקבל את החמץ נחשב כפקדון ונאסר. וחילק ששם כיון שקיום התנאי תלוי ביד הישראל אינו נאסר משום שיכול שלא לפרוע את ההלואה וממילא ישאר החמץ של הנכרי, אך בנותן לנכרי מתנה על מנת להחזיר אין קיום התנאי ביד הישראל ולכן אע"פ שהחזירו והתקיים התנאי עובר בבל יראה. והוכיח הפרי חדש מדברי הגמרא (לא:) 'נכרי שהרהין פת פורני אצל ישראל אינו עובר, ואם אמר לו הגעתיך עובר'[לו], וביארו שהחילוק בין הרישא לסיפא היא שבסיפא מדובר שאמר לו 'מעכשיו' ולכן אינו עובר, ופירש רש"י (שם ד"ה הגעתיך) ש'הגעתיך' הכוונה שאמר לו אם לא אפרע לך עד יום פלוני מעכשיו יהיה שלך ואע"פ שלא הגיע הזמן עובר, שמא כשיגיע לא יפרע, ונמצא עובר למפרע בבל יראה. ומבאר הפרי חדש שכוונתו לומר שכיון שאם אינו פורע יהיה שלו, אף אם לא הגיע הזמן עובר, וא"כ מפורש כדברי הרדב"ז.

רק כשלא קיים את התנאי עובר

אמנם האחרונים דחו את דברי הרדב"ז משתי סיבות:

א. המגן אברהם (סק"ה) כתב שסברת 'הואיל' שייכת רק בדבר שביד הישראל לעשות כגון הואיל ובידו לפדותו נחשב כשלו[לז], אבל כאן אם ירצה הנכרי הרי יוכל לקיים את התנאי ואז מתנתו מתנה, וא"כ החמץ אינו ברשות הישראל והחמץ ודאי של ישראל.

ויש להעיר שהרדב"ז עצמו כתב (שו"ת ח"א סי' רמ) שבכל מקום מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה מלבד קידושי אשה משום שאינה נקנית בחליפין, ולכן פשוט שאינו עובר בבל יראה, אך צריך שיכוין להוציאו מלבו לגמרי. וא"כ סותר לדבריו שעובר על בל יראה ואסור החמץ. וצ"ב. ועוד כתב הרדב"ז (שו"ת ח"ג סי' תלו) שאע"פ שיש שלמדו שאפשר להפקיר חמץ ולזכות בו לאחר הפסח, מהמובא בירושלמי (שביעית פ"ט ה"ד) שאפשר להפקיר פירות שביעית כשרואים שאין אנשים בשוק שיזכו בהם, אין דעתו מסכימה להיתר זה, משום שחמץ חמור משביעית שאסור בכל שהוא וענוש עליו בכרת ועובר בבל יראה ובל ימצא ואסור בהנאה, ואם הקלו בשביעית אין להקל בחמץ, ולכן חמץ שישראל הפקירו אסור בהנאה, שיתכן שלא הוציאו לגמרי מרשותו, ואפילו אם כן אין ראוי לסמוך על היתר זה אלא לגדור גדר ולהחמיר שהרי אינו בדל מהחמץ כל השנה. ובפרט שאין כל כך אפשרות להפקיר באמת חמץ בפסח, שאמנם בפירות שביעית מפקירם וזוכה בהם מיד, אך בחמץ בפסח הרי צריך להניחו במקום הפקר כל הפסח. ומבואר שאפילו אם מתנה על מנת להחזיר אינה מועילה להתיר את החמץ בהנאה, אך הפקר מועיל מעיקר הדין.

לו. והיינו שהנכרי לוה כסף מישראל והניח לו פת גדולה כערבון על חובו.

לז. במשנה שנינו (ל:) 'נכרי שהלוה את ישראל על חמצו אחר הפסח מותר בהנאה', ובגמרא (לא:) העמידו שמדובר שמסר הישראל את חמצו לנכרי כערבון ואמר לו קנה מעכשיו, ומשום

לב. אמנם יש להעיר שבתוספתא כאמור לא מדובר במכירה קבועה שנעשתה בכל שנה וכמו שאמרו שם שהיו ישראל ונכרי באים בספינה, ויכול הנכרי להבין שהמכירה היא אכן גמורה אלא שיש אפשרות שתלויה ברצונו בלבד להחזירו לישראל, אך מכירת חמץ כל שנה באופן שברור לנכרי למעלה מכל ספק שיצטרך להחזירו יש מקום רב לומר שלא הותרה.

לג. אמנם עיין בחק יעקב (סי' תמח סוף ס"ק יד), שדברי הגמרא (חולין ד.) 'חמצן של עוברי עבירה מותר לאחר הפסח מפני שהם מחליפים', נאמר רק בעובר לתיאבון, בו שייך הכלל 'לא שביק היתרא ואכיל איסורא', אך בעוברים להכעיס לא נאמר כלל זה, וכיום כולם מוגדרים כעוברים להכעיס. ויתכן שלפי"ז לא יצדקו דברי האגרות משה, ויש להחמיר בחמצם הנמכר לנכרי שאולי הוא בגדר אנן סהדי שאינם מתכוונים למכור בלב שלם.

לד. וכן מבואר בדברי המהרי"ל (מנהגים, שלושים יום קודם לפסח) שבחמץ החמירו שמתנה על מנת להחזיר אינה מתנה משום שכיון שזהו דבר קבוע חששו להערמה וגזרו שמא יבוא להימשך אחר היתר זה, והביא כדוגמא שכך אסר רבי יוחנן בירושלמי (פ"ב ה"ב) חמץ שביטלו ונמצא אחר פסח, מפני הרמאים, אע"פ שבשאר דיני הפקר לא החמירו כגון לפוטרו מן המעשר, משום שבחמץ מצויה יותר רמאות. ומבואר שאין זה מעיקר הדין אלא רק חומרא.

לה. ובמחצית השקל (סק"ה) כתב שיש לפרש את דברי הרדב"ז בשני אופנים: א. כיון שכל ימי הפסח התנאי תלוי ואינו מבורר ששייך החמץ לנכרי, עובר הישראל מספק בבל יראה. ב. כיון שביד הנכרי שלא לקיים את התנאי, נחשב כאילו כבר נעשה ולא קיים הנכרי את התנאי

בפסח. והוסיף המגן אברהם (שם) שאפילו לדעת הרדב"ז שעובר בבל יראה זהו רק כשתולה המתנה בחזרה, והיינו שאמר אני נותן לך על מנת שתחזירוהו לי, שבאופן זה נמצא שאם לא החזיר אין מתנתו מתנה, אך כשאמר בסתם אני נותן לך ותחזיר לי נמצא שאין המתנה תלויה בחזרה, ופשוט שזה מותר אילולי חומרא דחמץ[לח].

ב. במחנה אפרים[לט] דחה את סברת הרדב"ז שכיון שהחזיר הנכרי את החמץ לאחר פסח וקיים את התנאי, נמצא שלמפרע היה חמצו של הנכרי ולא עבר עליו הישראל בבל יראה. וכתב שבדברי רש"י מפורש שאם התקיים התנאי לא עבר בבל יראה, שבמשנה שנינו (ל:) "ישראל שהלוה לנכרי על חמצו, אחר הפסח אסור בהנאה', ופירש רש"י (שם ד"ה ישראל) שכיון שמסר הישראל את חמצו בפועל לנכרי כערבון והגיע זמנו ולא פרעו מאותו זמן שהלוהו עומד החמץ ברשותו, ומבואר שרק כשהגיע זמנו ולא פרעו עובר עליו ולא שבכל אופן עובר, וא"כ דין הברייתא (לא:) 'נכרי שהרהין פת פורני אצל ישראל אינו עובר, ואם אמר לו הגעתיך עובר', הכוונה שרק כשהגיע הזמן ולא פרע, ולכתחילה אסור לו לעשות כך שמא לא יפרע ונמצא עובר למפרע, אך כשהתקיים התנאי אינו עובר. וא"כ גם כשנתן לנכרי חמץ במתנה על מנת להחזיר, אמנם לכתחילה אסור לעשות כך שמא לא יתקיים התנאי ונמצא שהחמץ הוא של הישראל, אך אם עשה כך וקיים הנכרי תנאו לא עבר באיסור ומותר בהנאה שמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה[מ].

אוצר החכמה

ולהלכה נפסק (שו"ע סי' תמח ס"ג) שמתנה על מנת להחזיר בחמץ אינה מועילה.

בחמץ צריך שיצא מרשות הנותן ולא די שיהיה ברשות המקבל

וביד המלך כתב (חמץ ומצה פ"א ה"ד) שאמנם מדברי הגמרא נראה שלכל דבר מועילה מתנה על מנת להחזיר, וכך מבואר כאמור גם בלשון ההגהות מיימוניות, אך כשנרד לעומק הדין נראה שבתכונת הלאו של בל יראה נראה שאין בכוחה של מתנה על מנת להחזיר להפקיעו, משום שבכל האופנים שבהם דנים במתנה כזו הנידון הוא רק על המקבל, והשאלה היא האם נחשבת המתנה כממון שלו או לא ונפקא מינה לגבי דינים שונים, ובזה נפסק שמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה ונחשב כממונו, ואפילו בקידושי אשה שצריך נתינה משל המקדש היתה צריכה להתקדש במתנה על מנת להחזיר אילולי שאין אשה נקנית בחליפין (קידושין ו:), אך לא עסק רבא כלל בשאלה מה הוא כח מתנה זו כלפי הנותן והאם נפקעה רשותו ממנו לגמרי, ולא מצינו בשום מקום שנפקעה כל רשותו, ואדרבה מסברא נראה שגם בימי המתנה לא נפקעה לגמרי רשות הנותן, שהרי פשוט שגם באותו הזמן שהמתנה אצל המקבל עדיין יש לנותן זכות בחפץ שהמקבל חייב להחזירו לו ואינו יכול למוכרו לאחר או להקדישו, אלא שכלפי כל המצוות האמורות כגון באתרוג וכדומה אין בעלות זו של הנותן נחשבת לחסרון בבעלותו של המקבל, ולכן פסק רבא שכלפי כל המצוות מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה. אך באיסור בל יראה בחמץ בפסח הרי יסודו הוא שלא יהיה החמץ ברשותו של הישראל לגמרי, ולכן רק אם שייך החמץ לנכרי לכל דבר וענין ואינו שייך כלל לישראל אינו עובר עליו, אך במתנה על מנת להחזיר אע"פ שיש לנכרי זכות בחמץ, אך מכל מקום כאמור יש עדיין לנותן זכות בחפץ שצריך להחזירו לו, וא"כ לא יצא החמץ לגמרי מרשות ישראל ושפיר עובר בבל יראה ונאסר החמץ בהנאה[מא].

ו. מכירת חמץ בקנין אגב

שורש ההלכה

שנינו בכמה מקומות (קידושין כו. ב"מ יב. ועוד) דיני קנין מטלטלין אגב קרקע, ודנו הפוסקים האם ניתן למכור חמץ שהוא מטלטלין אגב מכירת קרקע, והספק תלוי בשאלה האם קנין זה מועיל מדאורייתא ולכן אפשר להנצל על ידו מאיסור דאורייתא של בל יראה, או שזהו קנין דרבנן, ובזה יש לדון האם קנין דרבנן מועיל לדאורייתא, וגם אם אינו מועיל בדרך כלל האם כאן מועיל להציל מאיסור חמץ. וכן דנו הפוסקים האם קנין אגב מועיל גם בנכרי או שהתחדש רק בישראל.

מחלוקת הפוסקים בקנין הנכרי

נחלקו הפוסקים בדרך הקנין שבה קונה נכרי מישראל מטלטלין.

כתב הרמב"ם (זכיה ומתנה פ"א ה"ד) 'נכרי שמכר מטלטלין לישראל או קנה מטלטלין מישראל, קונה במשיכה ומקנה במשיכה או בדמים', וכתבו המגיד משנה והכסף משנה (שם) שכוונת הרמב"ם שנכרי קונה מישראל הן בכסף והן במשיכה. אמנם הרמב"ן (הל' בכורות פ"ב) נחלק על הרמב"ם ודעתו שנכרי קונה מישראל רק במשיכה ולא בכסף[מב]. וכתב הקצות החושן (סי' קצד סק"ג) שבמכירת בהמה להפקיע ולדה מבכורה צריך למוכרה לנכרי בכסף ובמשיכה כדי לצאת את ידי כל הדעות, משום שמדובר באיסור דאורייתא. אמנם במכירת חמץ קשה למשוך כל חבית יין שרף ובכסף בלבד כאמור אינו יוצא מידי מחלוקת הפוסקים.

קנין אגב מועיל במכירת חמץ

כתב השלטי גבורים (ל: ד"ה ונראה) שאם לפני הפסח הקנה את החמץ לנכרי בקנין או אגב קרקע, אע"פ שלא מסרו לו עד לאחר הפסח מותר, ובלבד שלא ישאר החמץ באחריות הישראל. וכן פסק גם הנחלת שבעה (שו"ת סי' ל) שקנין אגב מועיל במכירת חמץ, שהביא בשם התוספות (ע"ז עא. ד"ה רב) והרא"ש (בכורות פ"א סי' ב) שהפתרון למכירת בכור בהמה הוא שיקבל פרוטה מהנכרי ויקנה לו את המקום שהבהמה עומדת בו, והמקום יקנה לו חלק בבהמה[מג]. ובצורה זו נעשית גם מכירת חמץ שמקנה לו בכסף ובשטר את החדר שבתוכו נמצא החמץ והמקום קונה לו את החמץ. והוכיח הנחלת שבעה שאין לומר שזהו קנין חצר משום שחצר קונה מדין שליחות, וכיון שאין שליחות לנכרי (קידושין מא:) אינו יכול לקנות בחצר[מד]. וכתב שמצא ברבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב כ ח"ב קעג:) שכתב שגם יקבל מהנכרי כסף עבור אוזן

שבאופן זה נחשב שנמצא ברשות הנכרי מהזמן שמסרו לו אע"פ שזמן הפרעון הוא לאחר הפסח. והקשה הר"ן (על הרי"ף ל: ד"ה נכרי) שבגמרא (מו:) אמרו שאסור לגרום לחלה להיעשות חמץ אע"פ שאינה שייכת לבעלים אלא לכהן, משום שכיון שבידו להישאל על החלה ותחזור להיחשב כשלו עובר עליה, וא"כ מדוע כאן החמץ אינו נאסר הרי יכול לפדותו מהנכרי ויחשב משום כך כשלו. ותירץ שבחלה כדי שתחשב החלה כשלו חסר רק הדיבור של ה'שאלה' עליה, ולכן עובר גם ללא שנשאל בפועל, אך בלוה כסף מנכרי והניח לו משכון חמץ, כדי שיחשב החמץ כשלו צריך לפרוע את ההלואה, ובחסרון ממוני לא אומרים ש'הואיל' ויכול לפדותו נחשב כשלו, ולכן כשאמר לנכרי קנה מעכשיו נחשב כמכור לו מיד. ועל פי דברים אלו כתב המגן אברהם שגם לפי קושיית הר"ן ששייכת סברת 'הואיל' אפילו במקום שיש חסרון ממוני, עדיין זהו רק כשביד הישראל לעשותו כגון לפדותו, אך כאן שקיום התנאי תלוי ביד הנכרי לא שייכת סברת הואיל. ובמחצית השקל (על המגן אברהם שם) כתב שהמגן אברהם דחה את שני הצדדים שמחמתם אוסר הרדב"ז במתנה על מנת להחזיר, שכיון שכאן כדי לפדות צריך ממון לא אומרים שהואיל ויכול לעשות נחשב כאילו כבר נעשה. ואם הטעם הוא משום שכיון שהדבר תלוי בספק כל ימי הפסח נחשב כפיקדון ונאסר, דוחה המגן אברהם שבסימן תמ"א ס"ב משמע שבפקדון אע"פ שהדבר ספק אינו עובר בבל יראה.

לח. אמנם בחק יעקב (שם ס"ק יז) תמה על חילוק זה, שאדרבה בשולחן ערוך נפסק (יו"ד סי' שה ס"ח) בשם הרשב"א (שו"ת ח"א סי' קצח) שאם האב הפודה בנו אמר לכהן הילך ה' סלעים על מנת שתחזירם לי בדיעבד בנו פדוי, אך כשאמר לו הילך ה' סלעים ותחזירם לי אין זו מתנה והבן אינו פדוי, וא"כ מוכח להיפך שעל מנת שתחזירם קל יותר מקח ותחזיר ללא על מנת. והניח בצ"ע. ובדגול מרבבה (על המגן אברהם שם) תירץ, שכוונת המגן אברהם שאמר לו שיחזיר לו לאחר הפסח, וא"כ כל ימי הפסח נמצא החמץ אצל הנכרי במתנה גמורה, ומה שאין כן בפדיון הבן מדובר שאינו נותן לכהן את חמשת הסלעים במתנה גמורה אפילו לשעה אחת, אלא שמתנה שיחזיר לו מיד ולכן אין הבן פדוי. ובמחצית השקל (שם) כתב שאפילו אם אמר סתם 'ותחזירהו לי' אנן סהדי שכוונתו שיחזירהו לו רק לאחר הפסח כדי שלא יעבור בבל יראה. והוסיף שאפילו לדעת הט"ז (יו"ד שם סק"ז) שבאומר 'ותחזירהו לי' הסיבה שאין בנו פדוי היא שאין זה תנאי אלא שחוזר בו מנתינה ראשונה, אך בחמץ כיון שמספיק גילוי דעת שאינו רוצה את החמץ אנן סהדי שאינו מתכוין לחזרה אלא למתנה גמורה, ורק שמבקש ממנו שיחזירנו לו אח"כ.

לט. בחלק החידושים על הרמב"ם הלכות מאכלות אסורות (פ"ח הט"ו ד"ה עוד שייך לאיסורי הנאה).

מ. והוסיף המחנה אפרים (שם) שבברייתא שנינו (כט.) 'האוכל חמץ של הקדש במועד מעל, ויש אומרים לא מעל', וביארו שטעם הסובר שמעל הוא משום שאע"פ שכעת אינו ראוי לכלום, אך כיון שלאחר המועד ראוי, חייב על אכילתו משום ש'דבר הגורם לממון כממון דמי', ולענין לעבור עליו בבל יראה די בזה כדי לעבור עליו, וכמו שאמרו (ה.) שנכרי שהפקיד חמץ אצל ישראל עובר לכולי עלמא, משום שכיון שבפסוק נאמר 'לא ימצא' עובר גם למאן דאמר 'דבר הגורם לממון לאו כממון דמי', וא"כ לכאורה יצטרך לבערו מדין גורם לממון כיון שהנכרי חייב להחזירו לו לאחר הפסח, אמנם, כיון שכעת גוף החמץ אינו שייך לישראל וצריך לבערו רק מדין 'לא ימצא', חיוב זה אינו קיים אלא כשהחמץ נמצא בבית הישראל בפסח, ולא כשנמצא בבית הנכרי, שהרי אינו מצוי בידו.

מא. והביא (שם) שכמו שמצינו בגמרא (ה.) שישראל המקבל אחריות על חמץ עובר עליו בבל יראה אע"פ שכלל אינו שייך לו, אלא מוגדר רק כ'דבר הגורם לממון' כבר עובר בבל יראה, ואמרו שם שאפילו למאן דאמר לאו כממון דמי בחמץ עובר בבל יראה, משום שגילתה התורה בפסוק של 'לא ימצא' שבכל צד של ממון שיש לישראל בחמץ עובר בלאו זה בפסח, וא"כ כל שכן במתנה על מנת להחזיר שגוף החמץ חוזר לנותן עדיף כחו בהרבה מכחו בדבר הגורם לממון, ולא יתכן שבגורם לממון יעבור בבל יראה ובמתנה על מנת להחזיר לא יעבור. והוכיח היד המלך כיסודו גם מלשון הירושלמי (פ"ב ה"ב) "ישראל ונכרי שהיו באים בספינה וחמץ ביד ישראל, הרי זה מוכר לנכרי או נותנו לו מתנה וחוזר ולוקחו ממנו לאחר הפסח, ובלבד שיתננו לו במתנה גמורה', ומפורש בדבריו שמתנה על מנת להחזיר אינה מועילה, ולא הזכירו שם שזהו משום חומרת איסור חמץ, ומוכח שזהו מעיקר הדין וכדבריו. ובשולחן ערוך פסק (סי' תמח ס"ב) שנכרי המביא דורון לישראל אסור לקבלו, וגם לא יהא ניכר מתוך מעשיו שחפץ בו, וכתב החק יעקב (שם סק"ח) שהאיסור קיים גם כשלא אמר לו תנהו על גבי סלע או הבא מיהבא, ואע"פ שבגמרא אמרו (קידושין ח:) שאיש שאמר לאשה התקדשי לי במנה ואמרה לו לשונות אלו אינה מקודשת, כאן אינם מועילים, משום ששם כדי שתתקדש צריכה לגלות דעתה שרצונה לקבל הכסף לשם קידושין, ובלשונות אלו מראה שאינה חפצה בקידושין, אך כאן צריך שלא יחפוץ בחמץ כלל. וכוונתו שבקידושין צריך כוונה חיובית לשם קידושין, ומה שאין כן כאן צריך גילוי לשלילת הרצון בחמץ, ובדומה לדברי היד המלך.

מב. וכן היא דעת הרא"ש (בכורות פ"ב סי' א).

מג. וכן נפסק להלכה בטור ובשולחן ערוך (יו"ד סי' שכ ס"ו).

מד. בקצות החושן (סי' קצד סק"ג) דחה את דברי הנחלת שבעה, שמילים אלו כלל אינן מופיעות בדברי הראשונים שציין הנחלת שבעה אלא זהו רק לשון השולחן ערוך שם, ושאר הראשונים לא כתבו שהקנין הוא מתורת חצר, שהתוספות שציין הנחלת שבעה (ע"ז עא. ד"ה רב) כתבו

הבהמה, וגם ימשוך אותה הבהמה, או שיקנה לנכרי את המקום שהבהמה עומדת שם ויקנה לו אגבו אוזן הבהמה'. ומבין בדבריו שהקנין שאליו התכוונו הראשונים בזה שיקנה לו את המקום אינו קנין חצר אלא קנין אגב שבו יכולים לקנות מטלטלין אגב קרקע (קידושין כו. ב"ק יב.)[מה]. וא"כ גם במכירת חמץ צורת המכירה היא שמוכרים לנכרי את החדר שהחמץ בתוכו בפרוטה, ומקנה את חדר ואגבו מקנה לו את החמץ[מו].

לסוברים שקנין דרבנן אינו מועיל לדאורייתא אין מועיל קנין אגב בחמץ

אמנם הקצות החושן (סי' קצד סק"ג) דחה את דברי הנחלת שבעה שמכירת חמץ מועילה מדין קנין אגב, שהרי כתבו התוספות (ב"ק יב. ד"ה אנא) והרא"ש (ב"ק פ"א סי' יד) שקנין אגב מועיל רק מדרבנן, והפסוק (דברי הימים ב' כא ג) 'ויתן להם אביהם וגו' עם ערי מצרות ביהודה' שממנו למדו בגמרא (שבת ח"א) שאדם שקידש אשה במעמד שלשתן מקודשת רק מדרבנן משום שהוא קנין דרבנן ואינו מועיל לדאורייתא, א"כ גם מכירת בהמה שבאה להפקיע קדושת בכור שהיא מדאורייתא אינה מועילה ע"י קנין דרבנן. והוסיף שאמנם הבית יוסף (אהע"ז סי' כח ד"ה היה) דחה את דברי רבינו ירוחם וכתב שמקודשת מדאורייתא, שכיון שתקנו חכמים שקנין זה מועיל נקנו לה המעות ונחשב כאילו נתן לה כסף ומקודשת דאורייתא, אך מכל מקום יש לחוש לדעת הסמ"ע (חו"מ סי' סו סק"א) שלדעות שמכירת שטרות דרבנן[מז] אינו קונה בתקנת חכמים, וא"כ בקנין אגב קרקע שכאמור מועיל רק מדרבנן יתכן שנכרי אינו קונה[מח].

קנין אגב מועיל בחמץ גם מדרבנן כמו שהפקר מועיל

בחתם סופר (שו"ת ח"א או"ח סי' קיז) כתב שגם לדעת הראשונים שקנין אגב מועיל רק מדרבנן מועילה מכירה בו בחמץ מדאורייתא, משום שטעם הסוברים שקנין דרבנן אינו מועיל לקידושין דאורייתא הוא משום שהפקר בית דין מועיל רק להפקיעו מיד המקנה ולא להקנותו לקונה[מט], ולכן אשה אינה יכולה להתקדש בקנין דרבנן משום שמדאורייתא אינה קונה את המעות, אך בחמץ הרי אין צורך כלל שיקנה הנכרי את החמץ ממש אלא די בזה שיהיה החמץ הפקר, והפקר בית דין מועיל לכולי עלמא לעשות את החפץ כהפקר, ולכן שפיר יכול להועיל גם לסוברים שקנין אגב מדרבנן[נ]. ובמקום אחר הביא החתם סופר (שו"ת ח"ה חו"מ סי' סו) שברמב"ן (מלחמות ה' ל: ד"ה אמר) כתב לשון זו שמועילה מכירה לנכרי בקנין אגב.

מחלוקת הפוסקים האם קנין אגב מועיל בנכרי

פסק השולחן ערוך (חו"מ סי' קכג סי"ד) שיכולים לשלוח הרשאה ביד נכרי, אך לא יכתוב בה את הנוסח 'וקנינא מיניה' משום שאין שליחות וזכייה לנכרי, אלא יכתוב 'וקנה העובד כוכבים'. אמנם האורים ותומים (סי' קכג תומים ס"ק יב) כתב שאפילו אם קנין אגב יכול להועיל באופן כללי, אך במכירת חמץ אינו מועיל משום שקנין אגב אינו מועיל בנכרי. והוכיח זאת מכך שרבינו תם (קידושין ג. תוד"ה ואשה) היה רגיל לשלוח הרשאה ביד נכרי והיה מקנה בחליפין, ומכך שלא הקנה את הכסף אגב קרקע שמועיל יותר מסודר מוכח שאגב אינו מועיל בנכרי. אמנם הקצות החושן (שם סק"ו) נחלק עליו וכתב שהמנהג שמוכרים לנכרי חמץ בקנין אגב וכתקנת הנחלת שבעה.

קנין אגב מועיל גם בנכרי משום שנעשה רק להפקיע מביעור חמץ

המקור חיים (סי' תמח סק"ה ד"ה ולענין) ביאר שקנין דרבנן כגון אגב או סיטומתא מועיל במכירת חמץ גם לדעת התוספות (סוכה ל: ד"ה שינוי) שקנין דרבנן אינו מועיל לדאורייתא[נא], משום שמדאורייתא אינו חייב כלל לבער את החמץ ודי בזה שביטלו, אלא שמדרבנן מחויב לבערו, ונמצא שהקנין נעשה רק כדי להציל מאיסור דרבנן ולזה לכולי עלמא מועיל[נב]. והוסיף שאפילו לדעת הסמ"ע (חו"מ סי' סו סק"א) שקנין דרבנן אינו מועיל לנכרי, זהו רק במקום שהקנין נעשה לטובת הישראל, והיינו שאע"פ שעשו קנין המועיל מדרבנן יכול עדיין הישראל לחזור בו, אך כשהקנין נעשה לטובת הישראל ודאי שמועיל גם אם הוא מדרבנן[נג], ובמכירת חמץ הקנין נעשה כדי להפקיע את ממון הנכרי שהרי לישראל החמץ אינו בר דמים כלל, ובזה נאמר שאם ע"י קנין אגב הפקיעו את ממון הישראל והעמידוהו ברשות הקונה ודאי שיפקיעו בו את ממון הנכרי[נד]. ולכן מסקנתו שבמקום שאי אפשר להקנותו במשיכה יכולים להקנותו בקנין אגב או בשאר קניינים דרבנן. אמנם המגן אברהם (סי' תמא סק"א) פסק שצריך להקנותו לנכרי בקנין סודר שלו, כמו שנפסק בשולחן ערוך (חו"מ סי' קכג סי"ד).

לאחר שש לא מועיל קנין אגב

ובנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת או"ח סי' סג) נשאל באדם שמכר את חמצו לנכרי לאחר שש שעות, האם מועילה המכירה להצילו מבל יראה ומותר החמץ בהנאה או לא, וכתב שאם הקנה לו את החמץ בתוך החדר אינו מועיל מדין קנין אגב, משום שקנין זה שייך רק כשיש דעת אחרת מקנה כגון במכר או במתנה ולא בזוכה מההפקר, משום שקנין אגב נלמד (קידושין כו.) מהפסוק (דברי הימים ב' כא ג) 'ויתן להם אביהם מתנות רבות לכסף ולזהב ולמגדנות עם ערי מצרות ביהודה', ופסוק זה נאמר ביהושפט שנתן לבניו מתנות אגב ערים בצורות, וא"כ בחמץ לאחר זמן איסורו שאין לו בעלים לא שייך שיזכה בו הנכרי בתורת אגב[נה].

מדוע מועיל קנין אגב בחמץ כשלא קיבל את כל דמיו

נשאל ביהודה יעלה (שו"ת ח"א או"ח סי' קכה) שדעת הריטב"א (קידושין כז. ד"ה אמר רבא) שמטלטלין נקנים אגב קרקע במכירה רק כשקיבל את כל הדמים, וא"כ במכירת חמץ שהנכרי אינו משלם את כל הדמים אינו יכול לקנות באגב. ותירץ היהודה יעלה בכמה אופנים:

כשמפרש שיקנה באגב בלבד קונה גם ללא דמים

א. הבית יוסף (חו"מ סי' רב ד"ה ובגמרא אמר) השמיט בדין קנין אגב את דברי רבא שקונה רק כשנתן את כל הדמים, משום שלדעתו דברי רבא נאמרו רק על המוכר עשר שדות בעשר מדינות, אך בקנין מטלטלין אגב קרקע אין צורך לתת דמים וקונה גם כשלא נתן את דמי כולם. או משום שמעמידים את דברי רבא רק באופן שהמוכר עייל ונפיק אזוזי[נו], ובמכירת חמץ הרי שהמקנה בהמה לנכרי לפוטרה מן הבכורה צריך שיתן הנכרי כסף וגם משיכת הנכרי בסימטא או לרשות נכרי שהוא שלו, ואם אין לו רשות מקנה לו הישראל חדר בביתו והנכרי ינעול ויפתח ובזה יקנה אותו, ואח"כ ימשוך הנכרי הבהמה לאותו חדר, וכלשון זה כתבו גם הרא"ש (בכורות הל' פדיון בכור סי' ב, שו"תכלל מט סי' ב) והטור (שם) שימשוך הנכרי את הבהמה לחדר, ומשיכה לחצירו ודאי מועילה שאינה גרועה ממשיכה לסימטא. אמנם החתם סופר (שו"ת ח"ה חו"מ סי' סו) כתב שצריך לומר שהתוספות לא רצו להטריח על הישראל שיאמר אגב.

מה. וכן פסקו במפורש הט"ז (יו"ד סי' שכ סק"ז) והפתחי תשובה (שם סק"ה). ונראה שכך היא גם דעת רעק"א (בט"ז שם).

מו. וחזר הנחלת שבעה על יסוד זה גם בהמשך דבריו (סי' לא, סי' לג), וכהכרעתו שבמכירת חמץ מועיל קנין אגב, פסקו הנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת סי' ח, שיבת ציון סי' י), חתם סופר (שו"ת ח"א או"ח סי' קיג וסי' קיז), חק יעקב (סי' תמח ס"ק יד), אמרי יושר (ח"א סי' נו), מהרש"ם (שו"ת ח"ב סי' קצב) ושאר פוסקים.

מז. הרי"ף (כתובות פה:-פו. הובא בר"ן שם ד"ה המוכר).

מח. אמנם בעיקר דבריו שקנין אגב הוא מדרבנן נחלקו הראשונים, שאמנם דעת חלק מהראשונים שקנין אגב דרבנן, ובהם התוספות (ב"ק יב. ד"ה אנא), הרא"ש (שם פ"א סי' יד), וכן דעת הקצות החושן (סי' רב סק"ה) והאמרי בינה (קונטרס קניינים סי' טז ד"ה כבר וד"ה והנה) בשם כמה ראשונים, אך מאידך דעת ראשונים אחרים שקנין אגב מועיל מדאורייתא, ובהם התוספות (קידושין ה. ד"ה שכן, ב"ק קד: ד"ה אגב) והנמוקי יוסף (ב"ק צד. ד"ה כחשה).

מט. כוונתו לדבריו (גיטין לו: ד"ה מנין) שבגמרא (שם) למדו אתת דין הפקר בית דין הפקר משני מקורות: א. 'וכל אשר לא יבוא לשלשת הימים כעצת השרים והזקנים יחרם כל רכושו והוא יבדל מקהל הגולה' (עזרא י ח). ב. 'אלה הנחלת אשר נחלו אלעזר הכהן ויהושע בן נון וראשי האבות למטות בני ישראל' (יהושע יט נא), ודרשו 'וכי מה ענין ראשים אצל אבות, לומר לך מה אבות מנחילין את בניהם כל מה שירצו, אף ראשים מנחילין העם כל מה שירצו'. וכתב הרשב"א (שם ד"ה רבא) שמוכח מכאן שבית דין יכולים גם להפקיר ממון מאחד וגם לזכותו לאחר אפילו קודם שבא לידו, וכמו שהאבות מנחילים שדה פלוני לפלוני וזכה בו מיד גם קודם שבא לידו, כך יש כח לראשים להנחיל ולומר שממון ראובן יהיה לשמעון וזוכה בו שמעון מיד. אמנם החתם סופר (שם ד"ה מנין) תלה זאת בשני הפסוקים, שמהפסוק בעזרא מוכח רק שיכולים בית דין להפקיר ולא שיש להם כח לזכות, ורק אם לומדים מהפסוק של 'אלה הנחלות' מוכח שיכולים גם להקנות, וכתב שנפקא מינה אם ע"י הפקר בית דין נחשב לקנין דאורייתא ממש. וראה בדבר אברהם (ח"א סי' א) שבזה תלויה מחלוקת הפוסקים אם קנין דרבנן מהני לדאורייתא. וראה בזה במגן האלף (סי' תמח סק"ה ד"ה שוב).

נ. אמנם עיקר סברתו של החתם סופר צריכה ביאור, שאמנם כדי להינצל מאיסור בל יראה בחמץ די בכך שיפקירנו, אך הרי בודאי המוכר חמצו לנכרי אינו מפקירו אלא מוכרו, ואם המכירה אינה מועילה להקנות את החמץ לנכרי משום שזהו קנין דרבנן שאינו מועיל אין הפירוש שהפקירו חכמים את החמץ שלזה יש להם כח, אלא אין כלל מכירה, ואילו היו מפקירים את החמץ במכירה הנעשית באגב לא היה עובר בבל יראה, אך פשוט שלא עשו כלל תקנה זו של הפקר, ואם אין בכחם להקנות את החמץ לנכרי לא יצא כלל מרשות הישראל.

נא. שנינו שם ששינוי החוזר לברייתו אינו מועיל לגזלן לקנות את ההדסים משום ש'לא שמיה שינוי', וכתבו התוספות שאע"פ שמבואר בגמרא (ב"ק צג:) שמדרבנן קונה, כיון שאינו קונה מדאורייתא אינו יוצא בו ידי חובה.

נב. אמנם החתם סופר (שו"ת קובץ תשובות סי' פט) הקשה על סברת המקור חיים, שלכאורה לא שייך כלל ביטול במה שהוא נושא ונותן בו למוכרו, וא"כ אם קנין אגב אינו מועיל לדאורייתא גם אינו מועיל לחמץ.

נג. והביא את דברי התוספות (גיטין יג: ד"ה במעמד) שאע"פ שלא תיקנו מעמד שלשתן בנכרי, שאם הנפקד או הלוה נכרים ואמר להם המפקיד הישראל תנהו לישראל אחר לא קנה, אך אם הנותן נכרי קנה, ש'אם ממונו של ישראל הפקיעו על ידי מעמד שלשתן וכו' כל שכן ממון העכו"ם'.

נד. והביא שסברא זו מצינו בדברי הט"ז (יו"ד סי' קלב סק"ח) לענין קנין מעות של ישראל מנכרי.

נה. ועיין במה שביאר הנודע ביהודה (שם) שגם מדין חצר אינו קונה אלא אם בא הנכרי לאותה חצר. ומכל מקום מבואר בדבריו שקודם שש שעות שיש בעלים לחמץ אפשר למוכרו בקנין אגב וכדעת הנחלת שבעה ודעימיה.

נו. והיינו שרודף אחר הקונה שישלם לו את דמי המכירה, וכיון שמראה בזה שדחוק בממון אומדים את דעתו שאינו מסכים למכור עד שיקבל את כל הדמים.

קובעים את זמן הפרעון בפירוש בעל פה וגם כותבים בתוך השטר שהמכירה תחזור ביום אסרו חג, וא"כ מוגדר כ'לא עייל ונפיק אזוזי', ובזה שפיר נקנה הקרקע והמטלטלין ללוקח אע"פ שלא קיבל את כל הכסף. אלא שהקושיא היא שכיון שצריך לעשות את קנין מכירת חמץ באופן שיועיל לפי כל הדעות, א"כ הלא לדעת הריטב"א אינו מועיל. ולכן הוסיף שהבית יוסף הביא מיד אח"כ את דברי רבינו ירוחם (מישרים נתיב י' ח"ב) שדברי הריטב"א נאמרו רק כשלא פירש שקונה באגב, אך אם אמר במפורש שיקנה באגב בלבד קונה בלא מעות, ולכן מועיל קנין אגב במכירת חמץ משום שכותבים וגם אומרים ללוקח שיקנה באגב, ומועיל גם לדעת הריטב"א.

זקיפת החוב במלוה נחשבת כקיבל המעות

ב. במכירת החמץ כותבים שאת שאר הכסף שלא שילם הנכרי על החמץ זקפו עליו במלוה עד יום כ"ג בניסן, ובאופן זה נחשב כאילו הודה הישראל ששילם לו הנכרי את כל סכום המקח וחזר הישראל והלוהו לו, וא"כ חובו אינו כלל על דמי המכירה אלא על דמי החוב, ושפיר קונה הנכרי אגב קרקע ע"י הודאת המוכר שקיבל את כל הדמים.

בחמץ דעתו להקנותו הכל אע"פ שלא קיבל את דמיו

ג. רש"י פירש בדברי רבא (קידושין כז. ד"ה לא) שצריך לתת לו את כל דמי המקח, משום שרק באופן זה כשהחזיק בקרקע החזיקו המוכר על דעת לקנות את כל המטלטלין ע"י חזקתו זו, אך כשלא נתן את כל דמי המטלטלין קנה רק כנגד מעותיו, והיינו משום שרק על מה ששילם היתה דעת המוכר להקנות לו בחזקתו בקרקע, וא"כ יש לומר שרק סתם מרצון עצמו שצריך למעות ומוכר מטלטליו לא גמר להקנות את הכל אלא א"כ קיבל דמי כולם, אך במכירת חמץ שלא היה מוכרו מרצון בשביל דמי המכירה אלא שהוכרח לעשות זאת כדי לא לעבור באיסור בל יראה, מודה רבא שגם בסתמא נחשב כאילו פירש והחזיקו לקנות באגב את כל המטלטלין שהם חמץ אע"פ שלא נתן לו כל דמיהן.

חכמים התירו לסמוך בחמץ על קנין אגב אפילו שבסתם אינו מועיל

ד. לעיל הובאה דעת הבכור שור (כא. ד"ה ומאכיל) שמכירת חמץ הנהוגה בזמנינו היא הערמה, ומועילה רק משום שמדאורייתא די בביטול בלבד והחיוב לבער הוא רק מדרבנן, והם התירו לסמוך על הערמה זו, וא"כ מסיבה זו מועיל גם קנין אגב אע"פ שלא נתן את כל מעותיו מדרבנן, וכל שכן אם קנין אגב כולו הוא רק מדרבנן [כשיטות שהובאו לעיל] שמובן שהתירו חכמים לסמוך על קנין זה.

כשהחמץ צבור קונה באגב גם ללא דמים

ה. בברייתא שהובאה בסוגיא (קידושין שם) לסייע לרבא שנינו 'מכר לו עשר שדות בעשר מדינות כיון שהחזיק באחת מהם קנאם כולם, במה דברים אמורים שנתן לו דמי כולן אבל לא נתן לו דמי כולן לא קנה אלא כנגד מעותיו', וא"כ יש לומר שגם רבא שאמר שצריך לתת את כל דמי המקח, דן רק כשהמטלטלין אינם צבורים בקרקע כמו שבעשר שדות אינן צבורות השדות בתוך השדה שבה החזיק אלא הם בעשר מדינות, אך כשהם צבורים אין צורך שיתן את כל הדמים, והמנהג לקנות בקנין אגב את הקרקע שהחמץ צבור ומונח עליה, ולכן קונה אע"פ שלא נתן את כל הדמים[נז].

כשמקבל דמי החמץ מועיל בו קנין גרוע

ו. באופן נוסף מבאר הנודע ביהודה שקנין אגב בחמץ ע"פ דברי הר"ן (ב. ד"ה אלא) שלחמץ ידוע לא מועיל ביטול משום שקרוב לודאי שלא יבטל בלב שלם, וא"כ יש לומר שכשמוכר את החמץ ומקבל את דמיו הריהו מגלה דעתו שבלב שלם מוציאו מרשותו, ולכן גם לדעת רבא מועיל קנין אגב, שהרי החמץ אינו ברשותו אלא שהתורה העמידתו ברשותו, ובגילוי דעת בצירוף קנין גרוע של אגב מועיל, כמו שמועיל בו ביטול מדאורייתא.

לכתחילה לא ימכור באגב ובדיעבד מותר החמץ

במשנה ברורה (סי' תמח ס"ק יז) כתב שיש אומרים שגם קנין אגב מועיל בנכרי, אך כיון שיש מפקפקים שקניינים אלו נוהגים רק בישראל, לכן הכריע שלכתחילה צריך להקנות בקנין גמור ומוסכם לכולי עלמא שהם כסף ומשיכה ביחד, כיון שמדובר באיסור דאורייתא של בל יראה. אך בדיעבד גם אם מכר באחד משאר הקניינים שמועילים רק מדרבנן ועבר עליו הפסח מותר, והביא כמה סיבות לכך:

א. חמץ לאחר הפסח אסור בהנאה רק מדרבנן [ונראה שכוונתו שכלפיו מועיל קנין דרבנן גם בנכרי].

ב. חמץ לאחר זמן איסורו גם ללא מכירה אינו ברשותו אלא שעשה הכתוב כאילו היה ברשותו לעבור עליו (ו:), ולכן די בקנין כל דהו, משום שעל כל פנים מגלה דעתו שלא ניחא לו בחמץ זה ומוציאו מרשותו[נח].

בשעת הדחק ודאי ניתן לסמוך על קנין אגב

ובמשנה ברורה (שם ס"ג ביאור הלכה ד"ה בדבר) כתב, שבשעת הדחק כגון שהחמץ מרובה או כשהוא בדרך אין להחמיר ולהמנע מקנין אגב אפילו לכתחילה, משום שרוב האחרונים פסקו שקנין זה הוא המובחר שבקניינים אפילו לכתחילה וגם שלא בשעת הדחק[נט], אלא שכיון שהאורים ותומים (סי' קכג תומים ס"ק יב) מגמגם בקנין זה, וכן הקצות החושן (סי' קצד סק"ג), לכן ראוי לצרף לקנין זה עוד קנין כגון סיטומתא או קנין סודר.

ז. פירוט המקומות שבהם נמצא החמץ

שורש ההלכה

פסק הרמב"ם (מכירה פכ"א ה"א) 'המקנה לחבירו דבר שאינו מסוים, אם היה מינו ידוע אף על פי שאין מדתו ומשקלו ומנינו ידוע הרי זה קנה, ואם אין מינו ידוע לא קנה', ובהמשך פסק הרמב"ם (שם ה"ג) 'אבל האומר לחבירו כל מה שיש בבית זה אני מוכר לך בכך וכך וכו' ורצה הלוקח ומשך אין כאן קנין, שלא סמכה דעתו של לוקח, שהרי אינו יודע מה שיש בו אם תבן או זהב, ואין זה אלא כמשחק בקוביא'. וכן פסק השולחן ערוך (חו"מ סי' רט ס"א-ב). ועל פי זה דנו הפוסקים האם במכירת חמץ צריך לפרט את המקומות שבהם נמצא החמץ שרוצה למכור לנכרי, שאם לא כן הרי מוכר לו דבר שאינו מסוים, שאינו יודע כמה חמץ מכר לו ואיזה סוג הוא, או שאין צורך לפרט וקונה גם בלי פירוט.

דעת המקור חיים שחייבים לפרט את מקומות החמץ וסוגיו

כתב המקור חיים (סי' תמח סק"ט ד"ה וגם) שצריך לפרט כל מין חמץ שמוכר לו, משום שאם לא כן לא חלה כלל המכירה כמו שנפסק להלכה (חו"מ סי' רט ס"ב), שהמוכר לחבירו חפציו באופן שאמר לו 'כל מה שיש בבית אני מוכר לך בכך וכך', אינו קונה, משום שלא סומכת דעתו של הלוקח.

אמנם האחרונים נחלקו על המקור חיים וכתבו שאע"פ שלכתחילה צריך לפרט את סוגי החמץ, אך בדיעבד המכירה חלה גם כשלא פירטם, והביאו ה' טעמים:

חפץ הנמצא בעולם ברשות המוכר נקנה גם כשאינו מסוים

א. רעק"א (שו"ת מהדו"ת סי' ז) כתב שאין חובה לפרט את החמץ הנמכר, משום שהחסרון בדבר שאינו מסוים נאמר רק במצבים שבהם הקנין אינו חל מיד, כגון שהחפץ הנקנה לא בא עדיין לעולם כמו במה שתעלה מצודתי או כגון מה שאירש מאבא שעדיין אינו ברשות המקנה, בזה אומרים שלא סומכת דעת הקונה שחושש שמא לא יבואו לידו לעולם, אך מכירת חפץ הקיים כעת ביד המוכר כגון כתובת אשה שהקנין חל מיד בשעת המכירה אין סיבה שלא סומכת דעתו וקונה גם דבר שאינו מסוים. וממילא בחמץ שנמצא בעולם פשוט שקונה אע"פ שלא פירט את מקומות החמץ[ס].

מכירת כל חמץ נחשב כדבר מסוים

ב. באופן נוסף ביאר רעק"א שכאומר סתם 'כל חמצי שיש לי בעולם מכור לך' קנה, כמו שהאומר 'כל נכסי מכורים לך' שבזה פסק הרמ"א (חו"מ סי' ריח סכ"ד) שקנה, ולכן גם כשאומר 'כל חמצי שבחדר זה וגם כל חמצי שהוא במקום אחר' קונה, ועדיף יותר אופן זה מאופנים אחרים, שהרי 'כל חמצי' הוא מין מסוים שקונה בו לדעת הרמב"ם (מכירה פכ"א ה"א, הובא לעיל).

כיון שמוכרים את החדר נחשב כבידו ואין בזה אסמכתא

ג. הבאר יצחק (או"ח סי' ו) כתב, שאין הכרח לפרט את סוגי החמץ והמקומות שבהם הוא נמצא, ויסודו מדברי הט"ז שהקשה (חו"מ סי' רט סק"ב) מדוע פסקו הרמב"ם והשולחן ערוך (שם) שבדבר שאינו מסוים אינו קונה משום שנחשב כמשחק בקוביא שהוא אסמכתא, הרי הרמב"ם עצמו פסק (מכירה פי"א ה"ד) שבדבר שהוא בידו קונה ואינו אסמכתא, והשולחן ערוך הכריע כמותו (שם סי' רז סי"א) וכאן הרי מדובר שהדבר בידו, שהרי הלוקח משך את החפצים הנקנים. ובתירוץ השני תירץ שכוונת הפוסקים בדבריהם 'ומשך' הכוונה שמשך לסימטא ואעפ"כ אינו בידו. ולפי תירוץ זה ברור שבמכירת חמץ אין חסרון של דבר שאינו מסוים, משום שכיון שמוכרים את החדר כולו נחשב כבידו, ובזה כאמור אין חסרון של אסמכתא[סא].

לדעת הראב"ד אין בעכו"ם אסמכתא

אמנם דעת הראב"ד (מכירה פי"א ה"ד) שגם בדבר שבידו שייכת אסמכתא, וא"כ לשיטתו לא יועיל מה שמוכרים את החדר לסלק חסרון זה, ולכן מפרש הבאר יצחק שהראב"ד הולך בזה לשיטתו (הו"ד בר"ש פ"ב סי' י', ובמגן

נז. ולפי"ז במכירה הנהוגה כיום שמוכרים גם חמץ שאינו מונח על הקרקע הנקנית באגב, באמת לא יועיל קנין אגב.

נח. אמנם בעטרת חכמים (שו"ת חו"מ סי' יד) הביא שהשואל שם פקפק על יסוד סברא זו.

נט. וציין לדברי הנודע ביהודה (הו"ד בשו"ת שיבת ציון סי' י') שכתב שהיותר טוב ומובחר שבדרכים להקנות את החמץ לנכרי הוא אגב החדר, כי כל המטלטלים נקנים אגב קרקע בודאי בלי שום פקפוק.

ס. והקשה מדוע באמת קיים חילוק בין האומר 'כל מה שיש בביתי מכור לך' שאינו מועיל כמו שפסק השו"ע (שם סי' רט ס"ב) וכן האומר 'כל מה שיש לי בעולם' אינו קונה כמו שפסק הרמ"א שם, ואילו האומר כל נכסי מכורים לך קנה. והניח בצע"ג.

סא. ויתכן שלפי דבריו יצטרכו דווקא לקנות את החדר ולא יהיה די בהשכרתו, שאולי שכירות אינו נחשב לגמרי כבידו (ועיין בזה להלן אות י'). אמנם תירוץ זה אינו כל כך ברור לבאר יצחק, משום שיתכן ש'בידו' מסלק את חסרון האסמכתא רק כלפי המוכר שאין סומכת דעתו,

אברהם ס״ תמא סק״ב) שבנכרי אין כלל חסרון האסמכתא, ולכן שפיר מועילה מכירת חמץ גם בדבר שאינו מסוים.

קנין בבית דין חשוב מסלק את חסרון האסמכתא

ד. באופן נוסף ביאר הבאר יצחק שבמכירת חמץ המנהג לכתוב בשטר מכירה שנקנה בבית דין חשוב מעכשיו, מלבד מה שעצם המכירה נעשית בבית דין, ובשו״ע נפסק (חו״מ סי׳ רז סט״ו) שאסמכתא שקנו עליה בבית דין חשוב קונה, משום שבזה גומר הקונה בדעתו להתחייב את דמי המכירה.

את החמץ ישומו בנפרד וישלם רק את שוויו

ה. אפשרות נוספת כתב הבאר יצחק, שהחסרון של דבר שאינו קצוב קיים רק כשמוכר לו את כל מה שיש בבית בסך מסוים, שבזה יש לומר שדעתו של הלוקח אינה סומכת על המקח משום שיתכן שהחפצים הנמצאים בבית אינם שוים את הסכום שעליו התחייב, אך במכירת חמץ המנהג לכתוב שהמחיר הסופי שאותו יצטרך לשלם הנכרי יקבע על פי שומת שלושה בקיאים, ובאופן זה נחשב כמו מקח קצוב כמבואר בשולחן ערוך (חו״מ סי׳ ר ס״ז) ובזה שפיר סומכת דעתו של הנכרי לקנות שודאי לא ישלם יותר ממה ששוה באמת. והוכיח הבאר יצחק שבגמרא (לא.) אמר אביי שבעל חוב גובה למפרע, ומבואר שם שגם במטלטלין גובה למפרע משום שמחמת השעבוד נעשה למפרע קנין גמור, ולכאורה הרי הלוה יכול לסלק את המלוה בכל דבר שירצה, ואם כשאין המין הנמכר מבורר, נמצא שלא סומכת דעתו של הקונה שהוא המלוה, וא״כ אפילו מכירה ממש אינה נחשבת למכירה וכל שכן כשאינו מוכר ממש אלא רק יש לו שעבוד על הלוה. ומוכח שכיון שיקבל בשומא בערך החוב שפיר סומכת דעתו[סב]. והוכיח זאת גם מדברי הברייתא (ב״מ טז. הובאה לעיל) ׳כל מה שאירש מאבא מכור לך׳, שלדעות שאפשר להקנות דבר שלא בא לעולם חלה המכירה, וגם כאן יקשה הרי בלשון זה לא פירש לו אילו מינים מוכר לו וא״כ לא סומכת דעתו. ומוכרחים לומר ששם מדובר שאמר לו שישומו לו את מחיר מה שיירש מאביו, ובאופן זה שפיר נחשבת למכירה ואין חסרון של סמיכות דעת, והוא הדין במכירת חמץ. ולכן בדיעבד אין לחוש לחמץ שעבר עליו הפסח אע״פ שלא פירשו את פרטי המינים.

מכירת חמץ לכל אנשי העיר ששכחו למכור חמצם

בדברי מלכיאל (ח״ד סי׳ יח) כתב, שאין למכור את חמצם של כל אנשי העיר ששכחו למכור החמץ בעצמם כשזה ללא דעת המוכרים, ורק אח״כ באים ומודיעים שהיתה כוונתם למכור את החמץ, משום שזוהי מכירת דבר שאינו מסוים שהרי איש אינו יודע כמה אנשים שכחו למכור חמצם וכמה חמץ יש להם. וגם לדעת הסוברים שמועילה מכירת חמץ גם כשלא פירט את פרטי החמץ והמקומות שבהם מונח, כאן גרוע יותר משום שודאי הוא דבר שאינו מסוים, וכן השכרת המקומות אינה מסוימת שאין ידוע בשעת המכירה היכן המקומות שהושכרו לו. וכן יתכן שאדם ששכח למכור חמצו אצל הרב הרגיל ימכרנו אצל רב אחר, וא״כ יש לחשוש שהמכירה אינה חלה גם מחמת שאין ברירה, שבזמן המכירה לא היה חמצו אמור להיכלל במכירה, ורק אח״כ כשבא לרב ומודיע ששכח למכור מתברר שגם חמצו היה בכלל המכירה[סג].

ח. הוצאת החמץ המכור מרשותו

שורש ההלכה

כאמור מצינו שמועילה מכירת החמץ לנכרי כדי להציל מאיסור בל יראה ובל ימצא, ויש לדון האם די בזה שמוכר את החמץ לנכרי כדי שלא יעבור, או שצריך הנכרי להיות מחוץ לביתו, או שגם בזה לא די אלא צריך שהחמץ לא יהיה ברשותו של הישראל, ואם כן האם די בהשכרת המקום לנכרי או שצריך שיוציאנו לגמרי מרשותו.

לדעת השולחן ערוך צריך להוציאו מביתו

פסק השולחן ערוך (או״ח סי׳ תמח ס״ג) ׳חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, אסור בהנאה אפילו הניחו שוגג או אנוס. ואם מכרו או נתנו לאינו יהודי שמחוץ לבית קודם הפסח וכו׳ מותר׳. וכתב המגן אברהם (שם סק״ד) שכוונת המחבר שצריך להוציא גם את החמץ מחוץ לבית כדי שלא יראה כמקבל את חמצו של הנכרי כפקדון, אך מעיקר הדין מותר להשאירו ברשותו כיון שהישראל אינו חייב באחריותו, אך אם כשיאבד את החמץ יצטרך הישראל להחזיר את דמי המכירה לנכרי, אסור. אמנם כתב המגן אברהם שאם יש לו כמות גדולה של חמץ ואינו יכול להוציאו מהבית ימכור לו גם את החדר, אלא שכיון שלהלכה נפסק (חו״מ סי׳ קצד ס״א) שנכרי אינו קונה קרקע בכסף, אלא כשיש עמו שטר צריך להתנות עמו שמקנה לו בכסף בלבד.

רק במתנה צריך להוציאו כדי שלא יראה כדרך שאלה מה שאין כן במכירה

ובכתב סופר (שו״ת או״ח סי׳ צ) כתב שכיון שמכירת חמץ מועילה רק כשאינו מערים כגירסא בתוספתא (פ״ב ה״ו) צריך להוציא את החמץ מביתו ולהעבירו לרשות הנכרי, שאם לא כן נראה כמערים ונותנו לנכרי רק בדרך שאלה, שהרי דרך מקבל מתנה להוציאו מרשות הנותן, ואם נשאר בבית הישראל ניכר מתוך כך שמחזיק הוא בו ואינו כמתנה גמורה, ויתכן גם שבאמת אין פיו ולבו שוים באופן זה. אך כתב שלפי״ז יש חילוק בין מוכר לנותן, שבמוכר כיון שמקבל את דמי המכירה אין צריך להוציאו מביתו שהרי אינו נראה כשאלה, ורק בנותן מתנה שקיים חשש זה צריך להוציאו מביתו רק בנותן מתנה.

צריך להוציאו מביתו כדי שלא יבוא לאוכלו

ובאופן נוסף ביאר הכתב סופר (שם) שצריך להוציאו מביתו כדי שלא יבוא לאוכלו, ואמנם בחמץ של נכרי די בכך שיעשה מחיצה של עשרה טפחים כמבואר ברמב״ם (חמץ ומצה פ״ד ה״ב), אך זהו רק בחמץ שהיה מלפני הפסח של הנכרי ונשאר שלו גם כעת, אך חמץ שהיה של ישראל מעולם ויחזור להיות שלו לאחר הפסח ולא הסיח דעתו ממנו, אינו בודל ממנו כמו שבודל מחמץ של נכרי, ולכן יש לחשוש לתקלה ואפילו מחיצה אינה מועילה בזה[סד].

ט. גדר מכירת החמץ לנכרי

שורש ההלכה

יש לדון האם מכירת חמץ לנכרי מוגדרת כמכירה רגילה לכל דבר וענין, או שכיון שמטרתה היא רק כדי להינצל מאיסור חמץ אינה נחשבת למכירה גמורה, ויש בזה כמה חילוקים להלכה:

א. האם לאחר הפסח יכול כל אחד לקנות את החמץ מהנכרי ששלו הוא לכל דבר ויכול למוכרו למי שירצה, או שיש לישראל המוכרו זכות לקנותו ממנו ראשון. ואם כן האם מוציאים מהקונה אותו מהנכרי לפני הבעלים.

ב. האם המוכר חמצו לנכרי ומת יש לבכור זכות לקנות פי שנים בחמץ זה משום נחשב ל׳מוחזק׳, או שכיון שמכרו שייך לגמרי לנכרי והרי הוא כ׳ראוי׳ שאין לבכור בו פי שנים.

ג. אם מותר למכור את החמץ בערב פסח שחל בשבת באופן שהקנין יחול בשבת.

ד. האם צריך לקנות את החמץ אחרי פסח מהנכרי, או שהמכירה בטלה מעצמה כך שאין צורך לשוב ולקנות ממנו.

קנין החמץ מהנכרי ע״י ישראל אחר לאחר הפסח

דנו הפוסקים האם לאחר הפסח יכול הנכרי למכור את החמץ לכל ישראל שיחפוץ בו שהרי שלו הוא לכל דבר וענין, או שחייב הוא למוכרו לאותו ישראל שמכרו לו, ואם קנאו ישראל אחר מחויב להשיבו לישראל המוכר.

אסור לאחרים לקנות את החמץ מפני שהבעלים אינו מתייאש ממנו

נשאל המשאת בנימין (שו״ת סי׳ מג) באדם שמכר את יין השרף שברשותו לנכרי בדבר מועט ע״י שליחו שהיה גר במקום מסוים, ולאחר הפסח הלך אותו השליח וקנה את החמץ שמכר חבירו לנכרי לעצמו, וטען שמה שהחמץ שהציל מהנכרי הציל לעצמו, שהבעלים הקודמים מכרוהו לנכרי במכירה גמורה. וכתב המשאת בנימין שאם נתיר לו להשאיר את החמץ ברשותו ׳לא שבקת חיי לכל בריה׳, שרוב בני האדם בארץ זו מתפרנסים ממכירת יין שרף כך שאי אפשר לבערו קודם הפסח, ואם יהיה מותר לכל אחד לקנות חמץ מהנכרי יעשו כך כל הרמאים, ולכן התאמץ להוכיח שהדין עם הבעלים הראשון ואסור לאף אדם בעולם לקנותו מהנכרי, ואפילו אם כבר קנאו ממנו מחויב להחזירו לבעליו, משום שאע״פ שהבעלים מכרו במכירה גמורה אינו מתייאש ממנו ומאמין בדעתו שיחזירנו לו הנכרי, ולכן הוא קודם לכל אדם, ואפשר להוציא ממנו בדין ולא רק בפשרה[סה]. והביא שלוש ראיות לדבריו:

וכשהחפץ הנמכר נמצא כבר ביד הלוקח קונה, משום שיש לומר שסומכת דעתו וגומר ומקנה שהרי הוציא את החפץ במציאות מתחת ידו, אך בנידון זה חסרון סמיכות הדעת הוא מצד הקונה והיינו שלא גמר בלבו להתחייב את דמי המכירה משום שקונה דבר שאינו מסוים, וממילא גם המוכר יכול לחזור בו ככל מכירה שאם אחד הצדדים יכול לחזור בו לא נגמר המקח וגם הצד השני יכול לחזור בו, וא״כ לא יועיל למכירת חמץ מה שהחמץ בידו.

סב. וכן תירץ בצמח צדק (לובביץ, או״ח סי׳ מה).

סג. אך להלכה כתב הדברי מלכיאל שכיון שזהו איסור דרבנן ויש שהתירו גם באופן זה [כדוגמת הבאר יצחק שהובא לעיל] אין החמץ נאסר בדיעבד.

סד. והביא הכתב סופר (שם) שחילוק זה כתב במפורש הרדב״ז (שו״ת ח״א סי׳ רמ) שכיון שהחמץ היה שלו מתחילה אינו בודל ממנו, והוסיף שאפילו בתוך ביתו של הנכרי אסור משום חומרת חמץ בפסח.

סה. וכן פסק האליה רבה (סי׳ תמח ס״י).

מדין סיקריקון מוכח שכשביד הבעלים לקנות הוא קודם

א. שנינו במשנה (גיטין נה:) 'לא היו סיקריקון ביהודה וכו', זו משנה ראשונה, בית דין של אחריהם אמרו הלוקח מסיקריקון נותן לבעלים רביע, אימתי בזמן שאין בידן ליקח אבל יש בידן ליקח הן קודמין לכל אדם. רבי הושיב בית דין ונמנו שאם שהתה לפני סיקריקון שנים עשר חודש כל הקודם ליקח זכה'. ובגמרא (שם) מבואר שבתוך שנים עשר חודש שביד הבעלים לקנות מהסיקריקון, אם קנה ממנו אחר מקחו בטל ומוציאים מידו, והבעלים מחזירים ללוקח את הדמים ששילם עבור הקרקע, וכך פסק הטור (חו"מ סי' רלו), ומבואר שאע"פ שהקנו הבעלים לסיקריקון בקנין גמור, וכמו שנפסק (ב"ב מח.) ש'תליוהו וזבין זביניה זביני', מכל מקום כיון שלא התייאשו מללוקחו בחזרה ממנו, הם קודמים לכל אדם והלוקח מהסיקריקון חייב להחזיר את הקרקע לבעלים, א"כ הוא הדין במכירת חמץ שאע"פ שמכרו הבעלים במכירה גמורה כיון שלא התייאש ממנו ובטוח בלבו שהנכרי יחזירו לו הוא קודם לקנותו בחזרה, ואין רשות לשום אדם לקנות את החמץ מהנכרי, ואם קנה צריך להחזיר לבעלים. והוסיף המשאת בנימין שיתכן שהבעלים אפילו אינו צריך להחזיר את הדמים ללוקח אם נתן יותר מהראוי, שרק בסיקריקון תיקנו שיחזיר לו עד כדי דמיו כדי להציל את השדה מהנכרי שמא אח"כ לא יסכים לפדותו כמו שכתבו הראשונים[סו], אך כאן שכלל לא התכוין לטובת הבעלים אלא לטובת עצמו ועשה זאת דרך רמאות לא עושים תקנה לרמאי[סז].

בדין מרחיקים מצודת הדג מבוארת טענת 'פסקת לחיותאי'

ב. בברייתא שנינו (ב"ב כא:) 'מרחיקין מצודת הדג מן הדג כמלא ריצת הדג', ופירש רש"י (שם ד"ה מרחיקין) שצייד שהכיר חור של דגים לאחר שעקב אחרי דג אחד, צריכים שאר הדייגים להרחיק את מצודתם מחור זה, משום שיש לו נגדם טענה של 'פסקת לחיותי', והוכיח שלא רק לפני שפרס השני מצודתו מורים לו להרחיק ולא להניחה שם, אלא גם לאחר שפרס כופים אותו להרחיקה משם, שהרי בגמרא (שם) הביאו מברייתא זו סייעתא לדברי רב הונא שאם העמיד אחד מבני המבוי ריחיים, וחבירו מבני המבוי רוצה להעמיד גם הוא ריחיים במבוי זה, יכול הראשון לעכב עליו מטענת 'פסקת לחיותי', ואם דין ההרחקה היה רק לכתחילה ואינו יוצא בדיינים אין מכך סייעתא לרב הונא אלא קושיא, שלאחר שהעמיד את הריחיים אין כופים אותו לסלקם משם[סח]. ואם בדגים שהם הפקר ומתחילה היתה שוה בהם יד כל אדם, וכן לקיחתם היא רק מניעת רווח ולא גרימת הפסד, נחשב מה שנתן בו עיניו כאילו באו הדגים לידו משום שסומכת דעתו עליהם עד כדי שאפשר להוציאם בדיינים, כל שכן בחמץ שנמכר לנכרי שמתחילה אין יד כל אדם שוה בו, ויש בו הפסד של עצם הקרן, יועיל מה שסמך על כך שיחזור אליו כדי להוציאו בדיינים[סט].

בדין מערופיא מוכח שאפשר לסלק את החוטף מהבעלים הראשון

ג. מקור נוסף ליסודו הביא המשאת בנימין מדין מערופיא, והוא אדם שקיבל רשיון חכירה ממושל המקום להיות אחראי על מכירת היין ולגבות מס מהמוכרים, ודנו הפוסקים האם כשאדם אחד קנה זכות זו מהמושל המקומי ובא אדם אחר למושל ושילם לו יותר עבור זכות זו האם מוציאים אותה ממנו ומחזירים לראשון או לא, ופסק בהגהות מרדכי (ב"מ רמז תמה) שיש מקומות שדנים דין מערופיא ומוציאים את הזכות מהקונה השני. ואע"פ שהמרדכי כתב (ב"ב רמז תקטו) שיש מקומות שאין דנין דין מערופיא, זהו משום שסוברים שדעתו של הישראל הראשון שקנה את ההרשאה מהנכרי אינה סומכת על כך שלעולם לא יהיה לו משא ומתן עם אף ישראל, ויתכן שיתן לו הרשאה זו ואינו דומה למצודת דגים. וא"כ מכירת חמץ שודאי מצפה המוכר שיחזור הנכרי וימכרנו לו, גם לדעה זו הרי זה דומה לצייד שנותן עיניו באותו הדג שמוציאים אותו מהשני[ע].

ובאחרונים הובאו ראיות נוספות לחידושו של המשאת בנימין:

הישראל הפקירו רק על דעת הנכרי

ד. במגן אברהם (סי' תמח סק"ד) פסק כדעת המשאת בנימין שחייב הישראל להחזירו, וכתב שהטעם לכך הוא שהישראל הפקירו רק על דעת שיזכה בו הנכרי ולא על דעת שיזכו בו אחרים. אמנם הוסיף שאם הנכרי אינו רוצה להחזירו לו מעצמו אסור לתובעו בדיניהם[עא].

ובביאור דבריו נחלקו האחרונים:

א. המחצית השקל (מגן אברהם שם) כתב שיתכן שכוונת המגן אברהם כדברי הט"ז שכתב (שם סק"ו) שרשאי הישראל להתנות עם הנכרי בשעת המכירה שאינו רשאי למוכרו לאחר אלא יעכבנו לעצמו, או ימכרנו שוב בחזרה למוכר, ורק באופן זה אין רשאי אחר לקנותה מהנכרי ואם קנאו אחר רשאי המוכר לתובעו בדין, שמכירת הנכרי היתה שלא כדין, שהרי שייר לעצמו זכות זו. וסובר המגן אברהם שבסתמא נחשב כאילו התנה כך[עב].

ב. החתם סופר (שו"ת ח"א או"ח סי' קטו) ביאר, שכוונת המגן אברהם היא שבזה שהוזיל הישראל הראשון את מחיר החמץ ומכר לנכרי שוה אלף במנה, אמנם עצם המכירה היא מוחלטת ללא שום שיור ותנאי, אך זהו רק כלפי שווי החמץ, אך את הסכום שאותו הוזיל לנכרי הפקיר רק על דעת שיהנה ממנו הנכרי ולא הפקיר על דעת שימכרנו לישראל, ובאופן זה לא מתבטל המקח מעיקרא אלא שכופים את הישראל השני לשלם כפי שוויה לישראל הראשון, שסכום זה של החמץ שייך לו.

סו. כך ביארו התוספות (ב"ק נח. ד"ה א"נ) הרא"ש (שם פ"ו סי' ו) והמרדכי (שם רמז ס).

סז. ובמקור חיים (סי' תמח סק"ה) תמה על דימוי זה, שהרי בסיקריקון אין זה כלל תליוהו וזבין אלא תליוהו ויהיב שלישראל הראשון לא שילם הסיקריקון מאומה, ולא שייך לומר בו שאגב אונסיה גמר ומקנה, והוא גזלן גמור לכל דבריו, שבתליוהו ויהיב פירש הרשב"ם (ב"ב מח. ד"ה מודה) אינה מתנה, ומה שצריך הבעלים הראשון להחזיר דמיו לבעלים הראשונים זהו רק משום תקנה שלא תשתקע ביד הסיקריקון כמו שביאר הריב"ש (שו"ת סי' רצ, הו"ד במשנה למלך טוען ונטען פט"ו ה"א). ואינו דומה לחמץ שנמכר לנכרי ברצון גמור ולא שייכת שם תקנה זו. ובאגרות משה (שו"ת או"ח ח"א סי' קמח) הקשה שבגמרא (גיטין נה:) מבואר להיפך, שאמרו שם שבשתי הגזרות הראשונות שהסיקריקון היו הורגים את המסרבים לתת להם את קרקעותיהם לא היו דנים דין סיקריקון משום שמחמת אונסם היו גומרים ומקנים להם, ופירש רש"י (שם ד"ה לא) שהלוקח ממנו מקחו קיים, ורק בגזרה האחרונה שגזרו הנכרים על הסיקריקון שההורג נפש יהרגוהו, אע"פ שעדיין היו מפחדים לא היה זה פחד כל כך גדול עד שיקנהו בלב שלם, שסבור שיוכל לכופו להחזיר את הקרקע, הושיבו בית דין ותיקנו שעד שנים עשר חודש יכול הבעלים הראשון לקנותו מהקונה, ולכן בתוך זמן זה שאינו גומר ומקנה תיקנו שיחזירו לבעלים, וא"כ התקנה היא שרק במקום שלא מכר באמת יחזירנו אך בחמץ שמכרו בלב שלם לא נעשתה תקנה שיחזיר לבעלים הראשונים. ועוד הקשה האגרות משה שבסיקריקון גדר התקנה הוא שכיון שנעשה הקנין באונס אינו קנין, וכלשון המשנה (שם נה.) 'לקח מסיקריקון מקחו בטל', והיינו משום שמכר הסיקריקון לישראל קרקע שאינה שלו, וגם לדברי המשאת בנימין ששם זוהי תקנה גדרה הוא שהנכרי אינו קונה הקרקע, אך במכירת חמץ אין לעשות תקנה כזו, שא"כ יעבור הישראל בבל יראה וממילא יאסר החמץ ואינו שוה אפילו פרוטה, אלא צריך לתקן שאע"פ שהנכרי קנה את החמץ מישראל ברצונו, אך כיון שהיה זה מחמת אונס האיסור אחרים אינם יכולים לקנותו ממנו כמו בסיקריקון ואם קנו תתבטל מכירתם, וצורת תקנה זו לא מצינו בשום מקום.

סח. וכתב שמדברי התוספות (קידושין נט. ד"ה ענין) והרא"ש (שם פ"ג סי' ב) גם נראה שדעתם שיוצא בדיינים.

סט. גם על הוכחה זו הקשה המקור חיים (סי' תמח סק"ה) שגם דינו של רב הונא שמעמיד הריחיים הראשון יכול לעכב על המעמיד השני נאמר רק לכתחילה שיכול לעכב עליו לפני שמעמיד, ולכן גם אם העמיד כבר כופהו בדיינים לסלקו, אך מכל מקום אינו חייב לשלם השני לראשון את מה שהרויח בהעמדה זו, ואין ללמוד מכך שיכול הראשון להוציא מיד השני את החמץ שקנה מהנכרי. ויתכן שיש לחלק לפי דעת המשאת בנימין בין חמצו שהיה כבר בידו ומכרו לנכרי וכעת מחויב רק להחזירו למצבו הראשון, לממון שהרויח השני שמעולם לא היה של הראשון שאינו חייב לשלמו.

ע. על דימוי זה כתב המקור חיים (שם) שהוא דחוק מאד, ונראה שכוונתו שגדר יורד לאומנתו הוא שבצורה קבועה מקפח את פרנסתו, אך כאן שקניית החמץ נעשתה רק פעם אחת אין זה יורד לאומנתו. ובאגרות משה (שו"ת או"ח ח"א סי' קמח) הקשה שתקנת מערופיא היא רק איסור על הישראל האחר לקנות את ההרשאה מהנכרי לאחר שקנאה הישראל הראשון, אך אין מוציאים אותה מידו כמו שמבואר ברמ"א (חו"מ סי' קנה ס"ה).

עא. אמנם במחצית השקל (שם) הקשה על טעם זה, שהרי בהפקר נפסק להלכה (בשולחן ערוך חו"מ סי' רעג ס"ה) שהפקר לעניים בלבד אינו מועיל עד שיפקיר אף לעשירים כשמיטה והיינו לכל העולם, וא"כ הוא הדין לענין מכירה אם היא רק לאדם אחד ואחרים אינם יכולים ללוקחה ממנו אינה מכירה. ובזה יש להעיר שבנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת יו"ד סי' קנד) הוכיח מדברי מגן אברהם אלו שיכול להפקיר רק כלפי נכרי מסוים בלבד. ובמקור חיים (שם סק"ה) הקשה שאם נאמר שהנכרי אינו יכול למוכרו או להקדישו משום שהישראל הפקירו רק על דעת שיהנה ממנו הוא עצמו, נמצא שהמכירה אינה אמיתית ותוקפה רק להפקיע מהישראל את איסור החמץ, ודומה היא למתנת בית חורון שאינה מתנה [ששנינו במשנה (נדרים מח.) שנתן אדם שהיה מודר הנאה מאביו את החצר והסעודה לחבירו כדי שאביו יוכל לבוא ולסעוד עמו והקדישו חבירו, ואמר הנותן שלא התכוין לתתם לו כדי שיקדישם, ואמרו חכמים שמתנה שאם הקדישה אינה מוקדשת אינה מתנה]. ובמגן האלף (שם סק"ה) דחה את דברי המקור חיים שאין זה דומה כלל למתנת בית חורון, ששם הטעם שאינה מתנה הוא משום שחוששים שאינה אלא הערמה כמו שפירש הר"ן (נדרים מח: ד"ה זמנין), אך כאן שהמכירה לנכרי נעשתה בלב שלם אין זו הערמה.

עב. ובחתם סופר (שו"ת ח"א או"ח סי' קטו) דחה את דברי המחצית השקל, שאמנם דברי הט"ז מובנים, שכיון שהתנה עמו במפורש שלא ימכרנו לישראל אחר, אם עבר על תנאו ומכרו לאחר נמצא שבטלה מכירת הישראל לנכרי, וממילא בטלה גם מכירת הנכרי לישראל השני, שהרי החמץ כלל אינו שלו ואינו יכול למוכרו, וכיון שבטלה המכירה לישראל השני ממילא מתקיימת המכירה הראשונה של הישראל לנכרי ולא עבר על בל יראה, ומכירת הנכרי לישראל השני בטלה, שאם לא כן תתבטל המכירה לנכרי. אך אי אפשר לומר שזוהי כוונת המגן אברהם, שהוא מדבר באופן שלא התנה שום תנאי אלא שאנן סהדי שכוונתו למכור רק בתנאי זה, והרי ברור שאין כוונת הישראל רק שלא ימכור הנכרי את החמץ לישראל אלא שלא יבוא לידי ישראל אחר בשום צורה שהיא לא במכר ולא במתנה ולא בגזילה ולא בגניבה, שעיקר כוונתו היא שיחזור אליו ולא משנה לו מה היא הסיבה שמחמתה לא יחזור, וא"כ בכל אופן שיבוא ליד הישראל לא התקיים התנאי והתבטלה המכירה של ערב פסח, וא"כ לא יועיל לבטל את המכירה של הנכרי לישראל השני כדי שתוכל מכירת הישראל לנכרי הראשון להתקיים, שהרי גם אם התבטלה המכירה לישראל השני מכל מקום נמצא החמץ ביד הישראל, והרי גם במצב שנמצא ביד הישראל ללא מכירה אלא בגזל אנן סהדי שלא התכוין למכור לו, וממילא התבטלה מכירת החמץ לנכרי והרי הוא חמץ שעבר עליו הפסח שאסור בהנאה. ויש לדון בדחייתו ואכמ"ל. ועיין בזה עוד במגן האלף (סי' תמח סק"ה).

אוצר החכמה

הנכרי יודע שהמכירה נעשית רק למניעת איסור בל יראה

ובאגרות משה (שו"ת או"ח ח"א סי' קמח) הקשה שאין לומר כזה אנן סהדי שהרי יתכן שהנכרי לא היה מסכים לקנות החמץ עם תנאי שיור זה, וכיון שהמכירה תלויה גם בדעת הקונה אין לומר אנן סהדי שהמוכר לא התכוין למכור אלא בתנאי מסוים[עג]. וכתב שצריך לומר שבמכירת חמץ כיון שהנכרי יודע שהמכירה נעשית רק כדי שלא יעבור הישראל על בל יראה, מבין הוא בעצמו שהישראל מוכר לו רק את מה שנצרך לו כדי שלא יעבור באיסור ולא יותר, ולכן ברור לו שדעת המוכר שלא ימכור חמצו לאחרים, ואילו היה מסרב לכך היה לו להתנות בפירוש שיוכל למוכרו לכל מי שירצה.

במעשה חמורו של רב ספרא מוכח שהפקר לאחד אינו מתיר זכייה לאחרים

ה. במחצית השקל (מגן אברהם שם) הוכיח שחייבים להחזיר את החמץ לישראל הראשון שמכרו לנכרי מדברי הגמרא (ב"ק קטז.) שרב ספרא הלך בשיירה במדבר והתחבר עמהם אריה לשמור בהמותיהם מחיות ולסטים, והיו נותנים לו בני השיירה כל לילה חמור אחד לאכול לפי תורם, וכשהגיע זמנו של רב ספרא נתן לו חמורו ולא אכלו האריה, ובבוקר קדם רב ספרא וזכה בו, ורב אחא מדפתי אמר לרבינא שלא היה צריך לעשות זאת משום שרב ספרא הפקיר את החמור רק על דעת שהאריה יאכלו ולא על דעת שיזכו בו אחרים, והשיב רבינא שעשה זאת לרווחא דמילתא, ומוכח שהפקר על דעת שיזכה בו רק אחד אינו מתיר לאחרים לזכות בו מעיקר הדין, וא"כ גם במוכר חמצו לנכרי שמפקירו רק על דעת שיזכה בו נכרי זה אין רשות לאחרים לזכות בו.

גם לענין קניית רשות בשבת דעתו קובעת

ובשבות יעקב (שו"ת ח"א סי' קו) הוכיח שדעת המוכר קובעת, שבגמרא (עירובין סה:) הובא מעשה שרבי חנינא בר יוסף ורבי חייא בר אבא ורבי אסי הזדמנו בערב שבת לפונדק שבעליו הנכרי לא היה בו, וישראלים היו גרים בו ולכן היו יכולים לערב בו, אך בשבת בא בעל הפונדק ויתכן שאסר עליהם את העירוב, והסתפקו האם לשכור ממנו בשבת ואח"כ יבטלו את רשותם לאחד מהם והוא יוכל להכניס ולהוציא[עד], ושכרו ממנו כדעת רבי חנינא בר יוסף, ואח"כ אמר להם רבי יוחנן "יפה עשיתם ששכרתם", וכתבו התוספות (שם נו. ד"ה יפה) שאע"פ שבשבת אסור לעשות מקח וממכר כאן הותר משום שנעשה רק כדי להתיר טלטול והרי הוא כמתנה. ומבואר שאע"פ שהשכירות נעשתה בצורה גמורה, אך כיון שהיה ברור שדעתם בזה היא רק לענין היתר טלטול מותרת בשבת, וא"כ גם במכירת חמץ כיון שדעתו שלא יוכל למוכרו לאחרים נחשבת כמכירה ומצילה מאיסור בל יראה.

מוכר חמצו לנכרי ומת האם לבכור יש בו פי שנים

ובשואל ומשיב (שו"ת מהדו"ק ח"א סי' ריא) נשאל על אדם שמכר חמצו לנכרי ומת והניח אחריו בכור ופשוט, והבכור רוצה לקבל פי שנים בחמץ הנמכר לנכרי כדין כל הירושה שיש לו בה פי שנים, ומאידך טען הפשוט שכיון שהחמץ נמכר לנכרי והחוב נזקף עליו במלוה אין לבכור זכות של פי שנים בו כדין מלוה שהבכור אינו נוטל בו שנים[עה], ולהלכה נפסק בשולחן ערוך (חו"מ סי' רעח ס"ג) שאינו נוטל בו פי שנים, וא"כ גם בחמץ זה אע"פ שהוא בעין אין הבכור נוטל בו פי שנים.

כיון שהיה החמץ שלו נחשב למוחזק

והאריך השואל ומשיב, ומסקנתו שיש לבכור זכות ליטול בחמץ פי שנים, ועדיף ממתנות כהונה ביד מכירי כהונה שבהם יש לבכור פי שנים כמבואר בגמרא (שם קכב:), שהרי שם אע"פ שדרך הישראל לתת לכהן זה את המתנות, אך מכל מקום מעולם לא היו שלו ולכן יש לומר שאינו מוחזק בהם, אך כאן שהחמץ הוא באמת שלו אלא שמכרו משום האיסור שרובץ עליו, וכשאין לנכרי הקונה מעות הוא לוקח חמץ זה כמות שהוא בעין, א"כ ודאי נחשב למוחזק בו.

מדינא דמלכותא אינה מכירה כלל

היתר נוסף חידש השואל ומשיב על פי דברי המהרי"ק (שו"ת סי' קמה) שנכרי שלוה מישראל והניח לו משכון ולא שילם והוחלט המשכון לישראל, נחשב הישראל מוחזק בחוב זה ובכורו נוטל בו פי שנים, משום שהחלטה זו נעשית על פי דינא דמלכותא שהוא דין. ובמכירת חמץ הרי על פי דין המלכות אין מכירת החמץ נחשבת כלל למכירה גמורה שהרי אינו לוקח עליה את ה'שטעמפיל'[עו] כמבואר בחתם סופר (שו"ת או"ח סי' ק"ג), וכיון שדין המלכות הוא הקובע לענין מוחזק וראוי, א"כ החמץ כאן מוחזק ביד האב והבכור נוטל בו פי שנים. וביותר שגם בדיני ישראל מכירת חמץ היא רק הערמה, שלשיטת הבכור שור מותרת רק משום שבאה להפקיע רק איסור דרבנן, וכיון שהמכירה אינה נעשית באמת אלא רק משום האיסור, והנכרי הוא עני שאינו רוצה באמת לקנותו אינו נחשב לראוי לענין זה, והבכור נוטל פי שנים.

מכירת חמץ שתחול בשבת

שנינו במשנה (ביצה לו:) 'ואלו הן משום מצוה, לא מקדישין ולא מעריכין ולא מחרימין', ובגמרא (שם לז.) אמרו שזוהי גזרה משום מקח וממכר, ופירש רש"י (שם ד"ה משום) שדברים אלו דומים למקח וממכר שמוציא מרשותו לרשות הקדש, ומקח וממכר אסור מהפסוק (ישעיה נח יג) 'ממצוא חפצך ודבר דבר', או משום שעלול לבא ליד כתיבת שטר מכירה. וכך פסק הרמ"א (סי' שו סי"ג, סי' שלח ס"ה), אמנם זהו במעשה מכירה הנעשית כולה בשבת, אך במכירה שנעשית מערב שבת במשיכה או כסף ואמר לו שיקנה רק למחרת בשבת או שעשה תנאי שיקיימו בשבת, מסתפק רבי בונם אייגר (שו"ת רעק"א קמא סי' קנט) האם מותר לקיים את התנאי במעשה בשבת. והוכיח רעק"א (שם) שאסור לעשות קנין מערב שבת שיחול בשבת משום גזירת מקח וממכר, מסוגיית הגמרא (יומא יג.), שמחשש שמא תמות אשתו ביום הכיפורים היה הכהן הגדול מקדש אשה אחרת על תנאי, וכדי שלא תהיינה לו שתי נשים היה נותן גט לאשתו על תנאי קודם שתמות, ובירושלמי (שם פ"א ה"א) הקשו מדוע מותר לקדש את האשה השניה הרי קונה בזה קנין בשבת, ותירצו שמשום שבות התירו במקדש. ואילו היה מותר לקנות בערב שבת כשיחול הקנין בשבת לא היו צריכים להתיר שבות, הרי יכול לקדשה בערב יום הכיפורים שאם תמות הראשונה תהיה מקודשת ביום טוב עצמו, ומוכח שגם זה אסור משום שבות. ועל פי דבריו הכריע המהר"ם שיק (שו"ת או"ח סי' רה ד"ה ועכ"פ) שאסור למכור חמץ בערב שבת על מנת שבשבת יחול הקנין.

19/06/2018

מכירת חמץ בשבת מותרת שאינה אלא סילוק רשותו

ובשואל ומשיב (ח"ו סי' נ) נחלק על המהר"ם שיק ודעתו שמכירת חמץ בשבת מותרת, משום שמוגדרת רק כסילוק רשותו כמו שכתב החתם סופר (שו"ת או"ח סי' קיז), וסילוק רשות מותר לעשות בשבת כמבואר בגמרא (עירובין עא.) שלדעת בית הלל מותר לבטל רשות בשבת.

מוכרח למכור החדר ונאסר לפחות מצד זה

אמנם בלבושי מרדכי (או"ח סי' עה) דחה דבריו מכמה פנים:

א. החתם סופר עצמו כתב שם שלא לסמוך על תירוץ זה לקולא במכירת חמץ.

ב. בחמץ מועיל רק הפקר ולא סילוק רשות, וכמו שכתב החתם סופר עצמו (שם) שמועיל בחמץ אפילו קנין אגב שכירות קרקע משום שהפקר בית דין הפקר, והרי בשבת אסור גם להפקיר.

ג. אין לדמות את ביטול רשות בשבת לכאן, שביטול רשות הוא רק סילוק זכות דריסת רגלו במקום ואינו מקנה מאומה לאחרים ולכן מותר, והא ראיה שביטול רשות אינו צריך קנין ואילו במכירת חמץ מחזרים אחר כל הקניינים לעשות באופן המועיל, ובודאי שסילוק רשות בלבד אינו מועיל לחמץ, כמו שביטול חמץ לבדו אינו מועיל להתירו בהנאה. ופשיטא שסילוק אינו מועיל בדבר השייך לו ממש כמבואר בגמרא (כריתות כד.).

ד. כיון שנשאר החמץ בחצירו אפילו אם היה מועיל הסילוק היה צריך לבערו, כמו שהמוצא חמץ בפסח בחצירו אע"פ שאינו שלו כלל, מחויב לבערו כמו שנפסק להלכה (סי' תמו ס"א) וכיון שההיתר לסלק רשותו מועיל רק כשמשכיר לנכרי או מוכר לו את החדר שבו נמצא החמץ אסור בשבת למכור חמץ לנכרי מטעם מכירת או השכרת המקום.

קנין שחל בשבת נאסר רק מצד הקונה ולא מצד המקנה

בהר צבי פסק (שו"ת או"ח ח"א סי' קכז) שאפילו לדעת רעק"א שאסור לעשות קנין שיחול בשבת מותר למכור חמץ באופן שיחול הקנין בשבת, שהרי כתב החק יעקב (סי' תמד סק"ח) שיתכן שמותר למכור חמץ בשבת עצמה, משום שאינו דומה למקח וממכר הנאסר כיון שנעשית רק כדי להנצל מאיסור חמץ, ובודאי שאם נעשית מערב שבת ורק חלה בשבת שמותר. וכתב שגם ללא דבריו מותר לעשות זאת, שהרי עיקר האיסור שיחול הקנין בשבת הוא מצד הקונה ולא מצד המקנה, שהרי בדברי רש"י (ביצה לז. ד"ה משום, הובאו

עג. וכמו שכתבו התוספות (כתובות מז: ד"ה שלא) שבלוקח פרה ומתה או נטרפה אין לומר שיתבטל המקח משום שאנן סהדי שלא לקחה על מנת כן, שכיון שיש כאן גם את דעת המקנה יתכן שלא היה מקנה לו לפי דעתו.

עד. כמבואר ברש"י שם (ד"ה דאתא).

עה. כמו שדרשו (ב"ב קכד:) מהפסוק (דברים כא יז) 'כי את הבכור בן השנואה יכיר לתת לו פי שנים בכל אשר ימצא לו', ודרשו שרק במה שמצוי לו ולא בראוי, ונחלקו שם במלוה אם נחשב כראוי או כמוחזק.

עו. הובאה דעתו זו לעיל (אות ב).

לעיל) הובאו שני טעמים לאיסור: א. או משום 'ממצוא חפצך ודבר דבר', ב. שחששו שמא יבוא לכתוב שטר מכירה, ושני טעמים אלו אינם שייכים כשנעשה מעשה הקנין מערב שבת, שהרי בשבת אינו מדבר מאומה בענין המקח ואינו עובר על 'ממצוא חפצך ודבר דבר', וגם החשש שמא יכתוב קיים רק בשעת הקנין והוא אינו נעשה בשבת, וכמו שכתבו התוספות (שם לו: ד"ה והא) שבסנהדרין שדנו מערב יום טוב וכתבו דברי המזכים והמחייבים, אין איסור לדון ביום טוב מחשש שמא יכתבו ביום טוב, כיון שחשש זה קיים רק בשעה שאומרים הזכות והחובה. וא"כ כשלא נעשה מעשה הקנין בשבת האיסור נובע רק משום חלות הקנין והוצאת החפץ מרשות לרשות כמו הקדש והפרשת תרומות ומעשרות שאסורים בשבת, ובזה יש לומר שהאיסור מוטל רק על זוכה והקונה שמכניס את החפץ לרשותו ולא על המוכר שמוציאו מרשותו, וכמו שכתב המאירי (שבת קכז: ד"ה ממה) שמותר להפקיר בשבת, ואינו דומה להקדש שאסור משום שהקדש הוא כעין מכר, אך בהפקר אין שינוי רשות, והיינו שרק מסלק רשותו ולא נוצרת כאן רשות חדשה, ואפילו לדעת הרמב"ן (ד: ד"ה ענין) שאסור להפקיר בשבת כמו שאסור להקדיש, יש לחלק בין מקום שעושה את פעולת ההפקר בשבת שדומה למקח וממכר ואסורה, לעושה את פעולת הקנין מערב שבת שבשבת עצמה אינו עושה מאומה שמותרת, ואמנם יש לאסור זאת מצד הקונה משום שזוכה בשבת, אך במכירת חמץ שנעשית לנכרי שאינו מוזהר על השבת מותר למכור לו מערב שבת[עז].

האם צריך לחזור ולקנות את החמץ מהנכרי לאחר הפסח

נפקא מינה נוספת נובעת מגדר המכירה לנכרי והיא האם לאחר הפסח צריך לחזור ולקנות את החמץ מהנכרי שקנהו, שאם זוהי מכירה רגילה פשוט שצריך לחזור ולקנות ממנו ככל חפץ הנמכר שרוצה לחזור ולהיות בעליו, אך אם המכירה נעשית רק כדי להינצל מאיסור בל יראה יש לומר שנעשית המכירה רק כל עוד קיים איסור בהחזקת החמץ דהיינו כל ימי הפסח, ולאחר שעבר נפקעת המכירה מאליה.

אין צריך לחזור ולקנותו משום שנזקף עליו במלוה

במנחת יצחק (שו"ת ח"ו סי' מה) כתב שמעיקר הדין אין צורך לקנות את החמץ מהנכרי לאחר הפסח, שא"כ היו צריכים להרשות במפורש לשליח המוכר את החמץ לחזור ולקנותו ממנו עבורם לאחר הפסח, והטעם הוא משום שבשטר המכירה כותבים שאת שאר החוב שאותו לא שילם מיד בזמן המכירה זוקפים עליו במלוה, ואם רוצה לקבל את החמץ צריך לשלמו יום או יומים אחרי הפסח, ואם אינו משלם את חובו באים המלוים שהם מוכרי החמץ וגובים את חובם מהחמץ, אלא שהפוסקים הצריכו שיחזור הישראל ויקנהו מהנכרי באחד מדרכי הקנין משום שבלי זה נראית המכירה בדרך הערמה, ובזה שפיר יש לומר שהרב או השליח המוכר את החמץ קונה ממנו את כל החמץ הנמכר לו על ידו עבור עצמו[עח], כי הרי הנכרי יכול למכרו למי שרוצה וגם לרב או לשליחו שמכר לו, ונמצא שהנכרי חייב לישראל את דמי החמץ וגם אם מכרו לאחר נשאר עליו חוב זה, והקונה החמץ ממנו צריך לשלם לנכרי את דמיו. וכיון שלא סיכמו אחרת בשעת הקנין יש אומדנא דמוכח ש'אפוכי מטרתא למה לי', שבמקום שישלם הנכרי לישראל את דמי החמץ שקנה ממנו שכעת זקופים עליו כחוב, ואח"כ ישלם הקונה לנכרי את דמי החמץ שקנה כעת ממנו, עדיף לשניהם שהישראל הקונה מהנכרי ישלם לישראל שמוכר לנכרי, ואם אינו משלם בודאי מסכים שיחזיק כל אחד ואחד בחמץ שמכר מקודם לנכרי תמורת החוב שכעת חייב, ולכן אין צורך בקניה פרטית לכל אדם. והוסיף שצורת קניה זו אינה נאסרת מחשש הערמה, כיון שכל הקניה הנוספת נעשית רק לשלול הערמה שלא יראה שהמכירה מתחילתה היא הערמה ולא מעיקר הדין, וגם שהערמה מותרת בדרבנן, וכמו שנתבאר לעיל.

אע"פ שלא מינו את הרב כשליח לקנות זוהי דעתם

ובאופן נוסף ביאר המנחת יצחק שיתכן שהרב קונה את החמץ מהנכרי בשביל ציבור משלחיו, משום שאע"פ שלא עשאוהו שליח על כך בפירוש אך זהו דבר שנודע לרבים שרצונם בכך, ונחשב כאילו עשאוהו שליח לקנות, אך זהו רק למי שרוצה בכך ולא למי שאינו רוצה, וכדלהלן:

אין זכייה בחמץ למי שאינו רוצה לקנותו

כתב המנחת יצחק שכיון שהקניה נעשית משום אפוכי מטרתא, א"כ ברור שאדם שאינו רוצה לקנות את החמץ, כשקונה הרב את החמץ מהנכרי במוצאי פסח, כגון שמקפיד להוציא את החג לפי שיטת רבינו תם והרב קונה את החמץ מיד במוצאי החג שלפי שיטת שאר הראשונים, או לתושב חוץ לארץ שמכר את חמצו בארץ ונוהג יום טוב שני אין איסור חמץ כשקונה שאצלו הוא עדיין יום טוב שאסור בחמץ, שכיון שאינו רוצה לזכות בחמץ כל עוד הוא יום טוב אצלו אין לו שום זכייה בחמץ.

י. מכירת או השכרת מקום החמץ

שורש ההלכה

כאמור צריך להוציא את החמץ המכור לנכרי מרשותו, ונחלקו הפוסקים האם צריך דווקא למכור את המקום שבו מונח החמץ לנכרי, או שאפשר גם להשכיר מקום החמץ, או שאדרבה עדיף להשכיר את המקום מאשר למוכרו:

בהשכרת החדר נחשב עדיין ברשותו

פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תמ ס"א) בדין נכרי שהפקיד חמצו אצל ישראל, שאם הוא חייב באחריותו מגניבה ואבידה חייב לבערו בין שהוא בביתו בין שהוא בכל מקום ברשותו, ואפילו אם אינו חייב באחריותו בדין, אלא שיודע שהנכרי אלם ויכפהו לשלם אם יאבד, חייב לבערו, והביא שיש חולקים[עט]. וכתב המקור חיים (שם סק"ג) שלפי דעת הרמב"ם והמחבר שהיא העיקר, הוא הדין אם נכרי זה שהפקיד החמץ אצל הישראל חייב מעות לישראל הנפקד, ואילו יאבד החמץ לא ישלם לו הנכרי את חובו נחשב החמץ באחריות הישראל וחייב לבערו. והוסיף שלפי"ז במכירת חמץ שלנו מוכרח הישראל למכור את החדר שבו נמצא החמץ לנכרי, שהרי המכירה נעשית באופן שהחמץ נמכר לנכרי ודמיו נזקפים עליו בחוב, וברור שאם יאבד את החמץ לא ישלם הנכרי את חובו אפילו בדיניהם שגם הם מבינים שהמכירה היא הערמה בעלמא, וא"כ נחשב שיש לישראל אחריות על החמץ. ולכן חייבים למכור את החדר שבו החמץ לנכרי ולא רק להשכירו, משום שבאופן זה נחשב שקיבל הישראל אחריות על החמץ בביתו של הנכרי שמותר[פ]. אך אם רק השכיר לו את החדר אינו מועיל, כמו שפסק המגן אברהם (שם סק"א) שבזה לא פוסקים כרבינו תם (ו. תוד"ה יחד) שמועיל יחוד בית בלבד, אלא ששכירות לבדה אינה קונה ונחשב כמונח החמץ בביתו[פא]. וכן פסקו רבי משולם איגרא (שו"ת סי' לט ס"ה) ובחיי אדם (ח"ב כלל קכ ס"א)[פב].

האם לשוכר מועילה השכרת המקום לנכרי

וכתב המקור חיים (שם) שלאנשים שגרים בבית בשכירות מועילה השכרת המקום לנכרי, שהרי מתחילה אין הבית שלו לגמרי אלא רק יש לו בו זכות שימוש, וכשמשכירו לנכרי ומאבד את זכות השימוש שיש לו במקום נמצא שאינו ביתו מכל וכל. אמנם החיי אדם כתב (ח"ב כלל קכ ס"א) שאע"פ שלכאורה מותר לכתחילה לשוכר להשכיר ביתו לנכרי, שהרי ממה נפשך, אם שכירות קונה הרי השכיר את הבית לנכרי, ואם שכירות אינה קונה א"כ הבית כלל אינו שלו, אך מכל מקום כיון שהוא על כל פנים ברשות ישראל ונחשב מצוי לו יתכן שגם בזה חייב לבער.

אין למכור החדר משום שנראה כהערמה

אמנם חלק מהאחרונים פסקו שאין צורך דווקא למכור את החדר ויכול אף להשכירו.

החתם סופר (ח"א או"ח סי' קיט) כתב בתוך דבריו שאם השכיר או מכר את החדר שבו נמצא החמץ אינו עובר כי היה החמץ ברשות הנכרי, ולא חילק בין מכירה לשכירות.

במכירה אין לישראל אחריות על החמץ

ובספר בגדי ישע (סי' ד אות ו ד"ה גם) כתב לחלק בין אחריות שמקבל הישראל על חמצו של הנכרי לאחריות שלא ישלם הנכרי את חובו אם יאבד את החמץ, שבאחריות על חמצו של הנכרי הוא מקרב את חמצו של הנכרי

עז. ועיין במהרש"ם (שו"ת ח"ב סי' קנז) שהוכיח שאסור להחיל קנין בשבת מדברי הירושלמי (דמאי פ"ז ה"ד) שאסור להפריש תרומה מערב שבת ולומר שתחול התרומה בשבת משום שהוא מתקן אלא א"כ אין אפשרות אחרת, שבדיעבד חלה התרומה, ועיין במנחת יצחק (שו"ת ח"ח סי' לח) שהוכיח כך מדברי הגמרא (סו.-:) שבערב פסח שחל בשבת הביאו את הסכין לשחוט את הפסח למקדש באופן שתחבו אותו בצמרו של קרבן הפסח, ואינו נחשב כעובד בקדשים משום שמקדישו רק בעזרה ולא קודם, והקשו 'היכי מצי מקדיש ליה והתנן אין מקדישין' וכו', ותירצו שבחובות שקבוע להם זמן מותר להקדיש. ומכך שלא אמרו שהקדיש בערב שבת על מנת שיחול ההקדש בשבת מוכח שאסור להחיל קנין בשבת גם ללא מעשה. ועיין בזה עוד בכתב סופר (שו"ת או"ח סי' מו).

עח. ולכן מועיל אע"פ שלא עשאוהו משלחיו למוכרו, שליח גם לקנותו.

עט. מחלוקת זו הובאה בבית יוסף (שם ד"ה ומה) שדעת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ד ה"ד) שחייב לבערו משום שאחריות אפילו מאונס מחשיבה את החמץ כבאחריותו וחייב לבער, ודעת הראב"ד (שם) שאחריות כזו אינה מחייבתו לבער. ועיין באריכות בט"ז (שם סק"א) במה שהקשה על שיטת הרמב"ם. ואכ"מ.

פ. כדעת רבינו תם (ו. בתוד"ה יחד) שבקיבל אחריות על חמצו של הנכרי בבית הנכרי אינו עובר עליו, וכך פסקו הרא"ש (פ"א סי' ו) והטור (סי' תמ).

פא. ובהמשך דבריו (סי' תמח סק"ט ד"ה וגם) הוסיף המקור חיים וכתב שאם לא הקנה לו את הרשות שהחמץ בתוכה אע"פ שהקנה לו את החמץ אגב קרקע אינו מועיל, משום שכיון שעומד ברשות הישראל והנכרי חייב לו את דמיו נחשב החמץ כמשכון, ובהנאה זו שתופסו כבטחון על דמיו נחשב לשומר שכר, שבמשכון גם בנכרים שייך דין זה. ואפילו אם התנה במפורש שלא תהיה לו אחריות כיון שידוע שהנכרי לא ישלם אם יאבד את החמץ נחשב כאחריות אלם, וגם לאחר הפסח אסור החמץ בהנאה. ועיין בספר אזני יהושע (סי' כ) שדן באריכות עצומה בדברי המקור חיים הללו.

פב. ולדעתו נובע איסור זה משום שלקולא שכירות אינה קונה כמו שפסק המגן אברהם (או"ח סי' רמו סק"ח) לענין השכרת בהמתו לנכרי כשעושה מלאכה בשבת.

אליו, שאם יאנס יצטרך לשלם מכיסו, וגם אין בידו למוכרו ומחויב לשומרו שלא יאבד ולכן נחשב כחמץ שלו ואסור, אך במכירת חמץ לנכרי שהיא מכירה גמורה ללא הערמה, הרי עיקר כוונת הישראל היא להוציא ולהרחיק את החמץ ממנו בכל יכולתו, ומחשבתו ניכרת מתוך מעשיו שעושה את כל הפעולות כדי להינצל מאיסור בל יראה, והחמץ נקנה מעכשיו לנכרי ורק שחייב מעות לישראל במלוה, ולכן אע״פ שאם יאבד את החמץ לא ישלם לו, אין זה משום שמוגדר הדבר שיש לישראל אחריות על החמץ, אלא שכדי שלא לעבור על בל יראה הסכים להסתכן באובדן דמי החמץ אם יאבד הוא עצמו. ולכן גם אם נאמר ששכירות אינה קונה לקולא מכל מקום החמץ אינו מצוי ברשותו ובאחריותו ולכן מותר. וממילא יש לחלק שגם לדעת הסוברים שאחריות אלם נחשבת לאחריות, זהו משום שגם באופן זה קירב וקיבל החמץ לרשותו, ובעל כרחו מתחייב לשומרו ואינו יכול למוכרו, וא״כ אם יאבד את החמץ התשלום אינו מוגדר כהפקרת הדמים שהרי הם עדיין לא ברשותו, ורק במוכר החמץ שמפקיר את הדמים שעתידים להגיע אליו כדי לא לעבור על בל יראה[פג].

אהח19/06/2018

גם באבני נזר (שו״ת או״ח סי׳ שמו אות ג) נחלק על המקור חיים ופסק שאין למכור את הבתים שבהם מונח החמץ אלא רק להשכירם לנכרי, משום שמוכרם אנן סהדי שאדם אינו רוצה למכור את ביתו אע״פ שיתנו לו תמורתו את כל שווי, ודעת הבכור שור (כא. ד״ה ומאכיל) שהערמה אסורה בפסח, וא״כ אין לעשות זאת. ואת דברי המקור חיים דחה האבני נזר שמה שהנכרי לא ישלם אם יאבד את החמץ נחשב כאחריות אלם, אינם מוכרחים, שהרי מה שהנכרי לא ישלם את חובו מחמת שאין לו אינו גורם שיחשב החמץ ברשותו, וא״כ אם ימכור את חמצו לנכרי עני שאין לו כסף אלא רק החמץ המונח ברשות ישראל יצטרך הישראל לבערו, שהרי חמץ זה הוא בטחונו שיקבל חובו, וזה ודאי אינו[פד].

אין למכור את החדר משום שנראה כהערמה

ובשדי חמד (מערכת חמץ ומצה סי׳ ה אות כה ד״ה המורם) סיכם ופסק שלכתחילה ראוי לחוש לדברי המקור חיים ולמכור את המקום שבו נמצא החמץ, אך בדיעבד החמץ אינו נאסר גם אם רק השכירו.

לכתחילה יש לחוש לדברי המקור חיים

ובאמרי בינה (קונטרס הקניינים סי׳ טז ד״ה וראיתי) דן באריכות האם קנין אגב מועיל רק במקום שהקרקע שייכת למוכר בקנין גמור, אך אדם שרק שוכר דירה מחבירו אינו יכול להקנות מטלטלין אגב קרקע שאינה שייכת לו ממש. ולכן כתב שיש להיזהר במכירת חמץ למכור רק אגב קרקע הקנויה לו ולא בקרקע המושכרת כדי לצאת ידי הדעות שבאופן זה אינו מועיל.

קנין אגב בקרקע מושכרת

מערכה כד

חמץ אוסר בכל שהוא

א. מקור ההלכה / **ב.** טעם הדין / **ג.** החילוקים בין הטעמים / **ד.** מטעם דבר שיש לו מתירים / **ה.** נתערב קודם הפסח / **ו.** בימים ובנהרות

מבואר בגמרא (ל.) שאם נתערב אפילו משהו חמץ בפסח בתערובת שאינה חמץ, אין החמץ בטל בתערובת וכל התערובת אסורה. וכמה טעמים נאמרו בהלכה זו, שמהם עולים חילוקים שונים לדינא. עוד נחלקו הראשונים במשהו חמץ שנתערב קודם הפסח, האם חוזר וניעור בפסח, וכפי שיבואר.

מבוא

א. מקור ההלכה

בגמרא (כט:) נחלקו בדין חמץ שנתערב בדבר שאינו חמץ בתוך הפסח, ויש בזה שלש דעות: **א.** ׳אמר רב חמץ בזמנו [בתוך הפסח] בין במינו בין שלא במינו אסור׳ ומבארת הגמרא ׳רב לטעמיה, דרב ושמואל דאמרי תרוייהו כל איסורין שבתורה, במינו במשהו. שלא במינו בנותן טעם, רב גזר חמץ בזמנו שלא במינו אטו מינו׳. **ב.** ׳שמואל אמר, חמץ בזמנו במינו אסור שלא במינו מותר׳, ומבארת הגמרא ׳שלא במינן אטו מינן לא גזר׳. **ג.** ׳ורבי יוחנן אמר, חמץ בזמנו בין במינו ובין שלא במינו אסור בנותן טעם׳. ומבארת הגמרא ׳רבי יוחנן לטעמיה, דרבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו כל איסורין שבתורה בין במינן בין שלא במינן, בנותן טעם׳.

דעות האמוראים בגמרא

מחלוקת רב ושמואל כנגד רבי יוחנן וריש לקיש היא על המשנה (ע״ז עג.) בענין יין נסך שנתערב ביין או במים ששנינו בה ״יין ביין ומים במים בכל שהוא, יין במים ומים ביין בנותן טעם. זה הכלל, מין במינו במשהו, ושלא במינו בנותן טעם׳. ואמרו על זה בגמרא (שם ע״ב) ׳רב ושמואל דאמרי תרוייהו, כל איסורין שבתורה במינן במשהו, שלא במינן בנותן טעם, ׳זה הכלל׳ לאתויי מאי, לאתויי כל איסורין שבתורה. רבי יוחנן ור״ל דאמרי תרוייהו, כל איסורין שבתורה בין במינן בין שלא במינן בנותן טעם, חוץ מטבל ויין נסך במינן במשהו ושלא במינן בנותן טעם, וזה הכלל לאתויי טבל׳.

שורש הדין הוא במחלוקת רבי יהודה וחכמים אם מין במינו בטל, שכן שנינו במשנה (זבחים עז:) בדם של קרבן שנתערב בדם חולין או בדם החיה, לדעת חכמים דם הקרבן בטל בדם חולין אם אין ניכר מראיתו, אך לדעת רבי יהודה אין דם מבטל דם. וביאור המחלוקת הוא במנחות (כב.) ׳ושניהם מקרא אחד דרשו (ויקרא טז יד) ׳ולקח מדם הפר ומדם השעיר׳ הדבר ידוע שדמו של פר מרובה מדמו של שעיר, רבנן סברי מכאן לעולין שאין מבטלין זה את זה, ורבי יהודה סבר מכאן למין במינו שאינו בטל׳. דהיינו שבפסוק מפורש שדם שעיר שנתערב בדם פר המרובה ממנו עדיין שמו עליו ואינו בטל, אלא שנחלקו בטעם הדבר, לרבנן הוא משום ששניהם ׳עולין׳ אינם בטלים ב׳עולין׳[א], ולרבי יהודה משום שמין במינו לא בטל.

אוצר החכמה

רב ושמואל פסקו כרבי יהודה שמין במינו אינו בטל, וריש לקיש ורבי יוחנן פסקו כחכמים שמין במינו בטל[ב].

נמצא שחמץ שנתערב מין במינו, דינו כשאר איסורים שלרב ושמואל הלכה כרבי יהודה שמין במינו אינו בטל ואסור מדאורייתא, ולרבי יוחנן ור״ל הלכה כחכמים שמין במינו בטל ומותר. אך בנתערב באינו מינו, אף שמדאורייתא הכל מודים שהוא בטל בשישים כמו בשאר איסורים, לדעת רב גזרו חכמים לאסור אף בנתערב באינו מינו אטו מינו.

הטעם שלדעת רב גזרו בחמץ אינו מינו אטו מינו

ובטעם הגזירה לדעת רב שגזרו בחמץ באינו מינו יותר משאר איסורים, התבארו ברש״י (ד״ה שלא) שני טעמים: א. חמץ איסורו בכרת. ב. רגילים אין רגילות לפרוש מהחמץ משום שמותר הוא בכל ימות השנה. וביאר בתוספות רבינו פרץ (ד״ה ורב)[ג] שצריך את שני הטעמים, שכן יש איסורים אחרים שיש בהם כרת כמו איסור ׳חלב׳ ובכל זאת לא גזרו בהם, והיינו משום

פג. והוסיף הבגדי ישע (שם) שדברי המקור חיים מבוססים על הנחתו שמכירת חמץ היא הערמה, ולכן אם יאבד את החמץ מעיקר הדין אינו מחויב לשלם לישראל על החמץ וממילא יש מקום לדבריו שהישראל מקבל אחריות על החמץ ונאסר כשלא השכירו, אך לדעתו מכירת חמץ אינה הערמה אלא שייכת באמת לנכרי, וא״כ גם אם יאבד את החמץ עדיין מחויב הנכרי לשלם לישראל מעיקר הדין, ולכן כיון שהוציא החמץ מרשותו והקנהו לנכרי בקנין גמור המועיל, בודאי ניצל מאיסור דרבנן שהחמירו לבער אחר הביטול ומותר. וכסברתו כתב גם האגודת אזוב (או״ח סי יג אות ב השני) שאין הקפדה על כך שדווקא ימכור לו את המקום שהחמץ בו, משום שאחריות ישראל על חמץ נכרי שברשותו מחייבת ביעור רק באופן שצריך לשלם מכיסו על הנזק, אך ההפסד שיפסיד הישראל את חובו של הנכרי אינו נחשב לקבלת אחריות. ובשואל ומשיב (שו״ת מהדו״ת ח״ב סי׳ עז ד״ה ובזה) כתב שבפקדון שהפקיד נכרי אצל ישראל נאסר כשקיבל עליו אחריות משום שכל זמן שהוא בעין לא יצא מרשותו ושייך לומר שהוא דבר הגורם לממון ונחשב מצוי כך שעובר ב׳לא ימצא׳, אך כאן ממה נפשך כל עוד הוא בעין הרי מכרו לנכרי, ואם יאבד אמנם יפסיד ממונו, אך אין לו אחריות על עצם החמץ אלא רק יפסיד חובו ולא שייך לומר שכשהוא בעין נחשב לדבר הגורם לממון.

פד. אמנם יש לחלק בפשיטות בין מקום שהנכרי לא ישלם משום שאין לו, שבזה אין אחריותו עליו, ונטילת החמץ נעשית רק לאחר הפסח כפרעון החוב, למקום שאם החמץ יאבד לא ישלם לו משום שכעת חייב הישראל לנכרי את אובדן החמץ, שבזה שפיר נחשב לחמץ שבאחריותו שחייב לבערו.

א. ראה להלן (אות ב) ביאור הענין שעולין אין מבטלין זה את זה.

ב. וראה ברמב״ן (ע״ז שם ד״ה ולענין) ובריטב״א (ד״ה ורבי יוחנן) מדוע רב ושמואל לא אמרו ׳הלכה כרבי יהודה׳ ורבי יוחנן ור״ל ׳הלכה כחכמים׳.

ג. וכן הוא בפני יהושע (ד״ה אמר רב) ובצל״ח (ד״ה ובזה).

שאנשים רגילים לפרוש מן החלב, ומאידך חמץ לאחר הפסח לדעת רבי יהודה שאיסורו מדאורייתא לא גזרו בו אף שאין רגילים לפרוש ממנו משום שאין איסורו בכרת, ודווקא חמץ בפסח יש בו שתי סיבות אלו, גם איסורו בכרת וגם אין בדלים ממנו, ולפיכך החמירו בחמץ יותר מבשאר איסורים. ועל פי זה כתב בחכם צבי (שו"ת, סי' פו) שחמץ אינו אוסר בכל שהוא לענין איסור 'בל יראה', כי אף שגם בו קיים הטעם שאין בדלים ממנו כל השנה, מכל מקום לא החמירו בו לאוסרו בכל שהוא משום שאין בו כרת.

למסקנת הגמרא האם חמץ אוסר במשהו

להלכה מבואר בגמרא (ל.) 'אמר רבא, הלכתא חמץ בזמנו, בין במינו בין שלא במינו אסור במשהו, כרב'. אולם נחלקו הראשונים בגירסת הגמרא, שבשאילתות (פרשת צו שאילתא פ) ובהלכות גדולות (הל' פסח עמ' קעט)[ד] משמע שהיתה לפניהם גירסא בדברי רבא 'בין במינו בין שלא במינו אסור' אך לא גרסו 'במשהו כרב', ועל פי זה נחלקו בכוונת דברי רבא, השאילתות (שם) וכמה מהראשונים[ה] פירשו שאין חמץ אוסר במשהו אלא בנותן טעם, אולם הרי"ף והסמ"ג (לאוין עז) כתבו שמכך שלא פירש את השיעור מוכח שכוונתו למשהו, וכפי הגירסא שלפנינו.

להלכה, מובא בשולחן ערוך (סי' תמז ס"א) שחמץ אוסר במשהו, אך כתבו הפוסקים[ו] שבמקום שיש הרבה צדדים להקל אפשר לסמוך על דעת השאילתות[ז] שחמץ אינו אוסר אלא בנתינת טעם[ח].

ב. טעם הדין

נחלקו הראשונים בטעם הדין שלדעת רבא חמץ אוסר במשהו אפילו בשאינו מינו. ונאמרו בזה שלש דעות:

מין במינו לא בטיל

א. רש"י (ל. ד"ה אמר) פירש שרבא פסק להלכה כרבי יהודה שמין במינו אינו בטל בכל האיסורים, ומכאן יש ללמוד לכל איסורי התורה שמין במינו אינו בטל, ובאיסור חמץ גזרו רבנן שגם באינו מינו אינו בטל אטו מינו. והטעם שגזרו דווקא באיסור חמץ, משום שרק בחמץ יש את שתי הסיבות, גם איסורו בכרת, וגם אין בני אדם רגילים להיבדל ממנו.

משום חומרא דחמץ

ב. תוספות (ד"ה אמר רבא) נחלקו על רש"י, שאין פוסקים להלכה בכל איסורי התורה כרבי יהודה שמין במינו אינו בטל, אלא כחכמים שגם מין במינו בטל. ורבא שפסק כרב היינו רק לענין הדין אך לא מאותו טעם שאסר רב, וטעמו של רבא הוא מגזירת חכמים משום חומרתו של איסור חמץ[ט].

דבר שיש לו מתירים

ג. ברמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו ה"ט) וברמב"ן (מלחמות ה' ל.) מבואר טעם נוסף לאיסור חמץ במשהו, משום שחמץ יש לו היתר לאחר הפסח, ודבר שיש לו מתירים אפילו באלף אינו בטל[י]. אמנם דין זה שדבר שיש לו מתירים אפילו באלף לא בטיל, הוא דווקא במין במינו', ולפי זה עדיין צריך ביאור מדוע חמץ אוסר בכל שהוא אפילו באינו מינו, ויבואר להלן (אות ד).

משום שחמץ רמז ליצר הרע

הרדב"ז (שו"ת ח"ג סי' תקמו) אחר שהביא את הטעמים הנ"ל, כתב 'וקשיא לי עליה דהאי טעמא [מטעם דבר שיש לו מתירים], נהי דסגי האי טעמא לענין דאפילו באלף לא בטל כדבר שיש מתירין דאמרינן דאפילו באלף לא בטיל, אבל לחפש אחריו ולשורפו ולשרשו ולהוציא מרשותו לא ידענו למה. גם על הטעם הראשון [משום חומרא דחמץ] יש לי קצת גמגום, ומי עדיף מעבודה זרה דאמרה תורה 'ולא ידבק בידך מאומה מן החרם', וכל המודה בו ככופר בכל התורה כולה, ולא מצינו שהצריכה תורה בה בדיקה וביטול וכו' הילכך עדיין צריך טעם, ועל כן אני סומך על מה שאמרו רז"ל במדרשות כי חמץ בפסח רמז ליצר הרע, והוא שאור שבעיסה, ולכן כלה גרש יגרש אותו האדם מעליו ויחפש עליו בכל מחבואות מחשבותיו, ואפילו כל שהוא לא בטיל[יא] והרי זה אמת ונכון'.

משום שחמץ הוא איסור גבוה

אף שהרבה מהראשונים הביאו ששיטת הרמב"ם משום דבר שיש לו מתירים, הנה הרמב"ם לא כתב בפירוש שחמץ אסור מדין 'דבר שיש לו מתירים',

משום שצריך מצות 'תשביתו' באותו 'משהו'

במגן האלף (מהרא"ל צינץ, סי' תמז סק"א) כתב טעם חדש מדוע חמץ אינו בטל בתערובת. שאיסור 'בל יראה' הוא ניתק לעשה של 'תשביתו', וכל שמשהו כזית חמץ שעובר בו ב'בל יראה' מחויב להשביתו כדי לנתק את הלאו, והנה אם מתערב החמץ בתערובת, בעצם ההתערבות לא מתקיימת מצות 'השבתה' ועדיין מחויב הוא לבער את כל התערובת כדי לקיים את ה'תשביתו' בכזית חמץ שמעורב בו, ולפיכך כל התערובת אסורה באכילה, משום שמחויב לקיים בה 'תשביתו' כדי לתקן את הלאו של 'בל יראה'. ואף שטעם זה הוא רק בכזית חמץ שעובר בו ב'בל יראה', מכל מקום הואיל ובתערובות לא מצאנו חילוק בין כזית לפחות מכזית, ממילא כל חמץ שנתערב בתערובת אינו בטל אפילו באלף. ולדעת רבי יוחנן (כט:) שחמץ אינו אוסר במשהו, היינו משום שלדעתו כבר אי אפשר לקיים 'תשביתו' בחמץ שנתערב, וגם אם יבער את כל התערובת לא יתקיים 'תשביתו' בחמץ שמעורב בתוכה, ואף שבעצם ההתערבות בתערובת לא קיים בה 'תשביתו', מכל מקום כבר אי אפשר לקיים בחמץ זה מצות 'תשביתו' וממילא אין איסור לאוכלו.

ג. החילוקים בין הטעמים

התבארו שלשה טעמים בראשונים מדוע חמץ אוסר בכל שהוא: א. לדעת רש"י הוא משום שמין במינו אינו בטל, ואינו מינו גזרו אטו מינו משום שחמץ יש בו כרת ואין בדלים ממנו. ב. לדעת תוספות לעולם מין במינו בטל, אלא שבחמץ גזרו חכמים שלא יתבטל הן במינו הן באינו מינו. ג. דעת הרמב"ם והרמב"ן שחמץ הוא דבר שיש לו מתירים שאפילו באלף לא בטיל. וכמה נדונים לענין הלכה יש לתלותם בטעמים הנ"ל:

נתערב משש שעות ולמעלה

א. חמץ בערב פסח לאחר שש שעות, אסור מדאורייתא אך אין בו כרת. וכתב במגיד משנה (חמץ ומצה פ"א ה"ה) שלסוברים שחמץ בפסח נחשב כדבר שיש לו מתירים, א"כ גם משש שעות ולמעלה חמץ יש לו מתירים, וא"כ לכל הפחות כשנתערב מין במינו אינו בטל כדין דבר שיש לו מתירים שבמין במינו אינו בטל. וכן עולה לדעת רש"י[ג] שרבא פסק כרבי יהודה שמין במינו אינו בטל, ובאינו מינו החמירו בחמץ משני טעמים גם משום שאין בדלים ממנו וגם משום שיש בו כרת, א"כ משש שעות ולמעלה אף שאין בדלים ממנו הרי אין בו כרת, וא"כ דינו כשאר איסורים שלדעת רש"י מין במינו אינו בטל ומין בשאינו מינו בטל, ואינו אסור אלא אם נותן טעם בתערובת.

וכתב בדבר שמואל (ל. ד"ה אמר) שבדעת תוספות שבשאר איסורים גם מין במינו בטל, אלא שבחמץ גזרו בו הן במינו הן בשאינו מינו משום

ד. כן דקדק רבינו תם (תוס' ד"ה אמר רבא, ספר הישר תשו' סח א, הו"ד בסמ"ג לאוין עז) בדברי הבה"ג (שם) שכתב 'אמר רבא הלכתא חמץ בזמנו בין במינו ובין שלא במינו אסור, ומדלא קא יהיב שיעורא למילתא, למימרא דבמשהו כרב'. והבעל המאור (ל.) דקדק כן מדברי הרי"ף שכתב כן, וכתב הבעל המאור שכן מצא בנוסחאות מדוקדקות ישנות, והגירסא שלפנינו היא מפירושי הראשונים והכניסוה הסופרים בגמרא. אולם הרמב"ן (מלחמות ה' שם) כתב שכבר בדקו הנוסח ומצאו נוסחאות ישנות בבבל כפי הנוסחא שלפנינו, וכן הביא בהגהות מימוניות (חמץ ומצה פ"א אות ו) 'ומבבל שלחו שיש ספרים ישנים שיש קבלה בידם שהם מימות רב אשי וכתיב בהן במשהו'.

ה. רבינו תם (שם), בעל המאור (ל.) והר"ן (חידושים, ד"ה א"ר, בסופו) למסקנתו. אמנם גם ר"ת (הו"ד בהרבה מהראשונים) לא רצה לעשות מעשה להתיר לאוכלו בפסח.

ו. דרכי משה (סי' תמז אות א) ומשנה ברורה (סק"ב). והוסיף (שם שער הציון סק"כ) שידוע מהפוסקים כן.

ז. יש מהפוסקים שצירפו זאת כדי להתיר חמץ שנתערב בימים ונהרות (ראה להלן אות ו).

ח. וראה להלן שהובאו דברי התוספות (חולין צז. ד"ה אמר) שהחומרא היא משום שאין בדלים ממנו ויש בל יראה, אך לא משום שאיסורו בכרת.

ט. מקור הדין הוא בביצה (ג:-ד:) ובנדרים (נז:-נח.) וראה בשולחן ערוך (יו"ד סי' קב) פרטי ההלכה. וראה באוצר עיונים על נדרים שם, מערכה בענין 'דבר שיש לו מתירין'.

י. כמבואר בר"ן (נדרים נב. ד"ה וקשיא) ובשולחן ערוך (סי' קב ס"א) בשם הרבה מהראשונים.

יא. אף שעיקר קושיותיו הם מחובת ביטול וביעור, אולם בתשובתו כותב שזהו עיקר הטעם שחמץ לא בטיל במשהו.

יב. וראה בדבריו שביאר מדוע אסרו גם באינו מינו.

יג. כן כתב בדבר שמואל (ל. ד"ה אמר).

חומרתו של איסור חמץ, יש לעיין האם גם חמץ משש שעות ולמעלה הוא איסור חמור. והנה תוספות לא פירשו מה היא חומרתו של איסור חמץ האם משום שהוא בכרת או משום שאין בדלים ממנו. אמנם מצינו בתוספות בחולין (צז. ד"ה אמר) שכתבו 'חמץ דחמיר טפי דעובר בבל יראה ולא בדילי מיניה' מבואר בדבריהם שצריך שתי סיבות: א. שיעבור בבל יראה. ב. שאין בדלים ממנו. ולפי זה גם חמץ משש שעות ולמעלה שעוברים בו בבל יראה, לדעת תוספות איסורו בכל שהוא. אולם הרא"ש (פ"ב סי' ה.) כתב שטעם חומרתו של חמץ הוא משום שהוא בכרת ואין בדלים ממנו, ולדבריו חמץ משש שעות ולמעלה שאין איסורו בכרת אינו אוסר במשהו. וכן נפסק בשולחן ערוך (או"ח סי' תמז ס"ב). וכתבו בביאור הגר"א (יו"ד סי' קב אות כ) ובמשנה ברורה (סי' תמז ס"ב ביאור הלכה ד"ה חמץ) שהשולחן ערוך פסק כדעת המרדכי (הו"ד בשו"ע יו"ד סי' קב ס"ד) שחמץ בפסח אינו נחשב כדבר שיש לו מתירים, משום שעתיד לחזור לאיסורו[יד].

חמץ נוקשה

ב. מבואר בגמרא (מג.) שחמץ נוקשה [חמץ רע] הרי הוא בלאו אך אין בו כרת. ויש לדון אם משהו של חמץ נוקשה התערב בתערובת של היתר, האם הוא אוסר את כל התערובת במשהו. והנה לרש"י שדווקא דבר שהוא בכרת החמירו בו, א"כ חמץ נוקשה שאין בו כרת, דינו כשאר איסורים שבמין במינו במשהו, ובאינו מינו בנותן טעם. ולדעת תוספות בחולין שדווקא דבר שיש בו איסור 'בל יראה', בנוקשה אין איסור 'בל יראה' כמבואר בתוספות (מב. ד"ה ואלו) וא"כ אינו אוסר במשהו. וכן פסק במגן אברהם (סי' תמז סק"ה).

אולם בנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק או"ח סי' כב) כתב שחמץ נוקשה אוסר במשהו, והטעם משום שהרי תוספות (ל. ד"ה אמר רבא) כתבו שרבא סובר כרב אך לא מטעמו, ומשמע שלענין הדין אין חילוק בין דעת רב לדעת רבא, והרי לדעת רב שחמץ אוסר בכל שהוא כדין שאר איסורים שמין במינו אינו בטל, א"כ הוא הדין בחמץ נוקשה, ואחר שלתוספות רבא שוה בדין לרב, א"כ גם לרבא גזרו בפסח אפילו על חמץ נוקשה.

וכתב בדבר שמואל (ד"ה ונמצא) שלדברי הנודע ביהודה שיש להשוות את דעת רבא לדעת רב לענין הדין, א"כ אחר שהוכיח שלדעת רבא גזרו אפילו בחמץ נוקשה, אין סברא לחלק בזה בין מינו לאינו מינו, וא"כ מדברי רבא נלמד לדברי רב, שגם מין בשאינו מינו, שלדעת רב גזרו בו אטו מין במינו, הוא אפילו בחמץ נוקשה, ונמצא שהן לדעת רב והן לדעת רבא, הטעם שהחמירו בחמץ הוא רק משום שאין בני אדם בדלים ממנו ולא מטעם שחיובו בכרת או שיש בו איסור בל יראה, שהרי בחמץ נוקשה אין לא כרת ולא איסור בל יראה כמבואר בתוספות (הנ"ל), ובכל זאת מצינו שגזרו גם בו, וא"כ קשה שהרי בתוספות בחולין מבואר שהטעם שלדעת רבא החמירו בחמץ הוא גם מטעם שיש בו איסור בל יראה, ומכאן הוכיח כדעת המגן אברהם שאין חמץ נוקשה אוסר במשהו, ודלא כדעת הנודע ביהודה שיש להשוות לענין הדין בין שיטת רבא לשיטת רב.

אה"ח 19/06/2018

אמנם לדעת הרמב"ם והרמב"ן שהטעם הוא משום שחמץ יש לו מתירים, א"כ גם חמץ נוקשה יש לו מתירים לאחר הפסח, וא"כ אף הוא אוסר בתערובת בכל שהוא.

איסור הנאה

ג. נחלקו הראשונים האם משהו חמץ אוסר את כל התערובת גם לענין איסור הנאה, דעת הראב"ד (הו"ד בראש ע"ז פ"ה סי' ל) שמשהו חמץ אינו אוסר בהנאה את כל התערובת. אולם הרא"ש (שם) נחלק וכתב שמשהו חמץ אוסר את כל התערובת בהנאה, והר"ן (על הרי"ף, ע"ז עד.) דן בדעת הרי"ף, וכתב, שלהלכה דקיימא לן כרבי שמעון, שחמץ לאחר הפסח מותר, א"כ חמץ הוא דבר שיש לו מתירים, ואף בהנאה הוא צריך להיות אסור. מבואר בדברי הר"ן, שלפי הטעם שחמץ אוסר בכל שהוא משום שיש לו מתירים, א"כ הוא הדין לענין איסור הנאה. והנה ביסוד הדבר יש מקום לומר שלענין איסור הנאה אין שייך כלל הדין של דבר שיש לו מתירים, כי הנה הצל"ח (ביצה ג: ד"ה ואם) כתב שלענין איסור הנאה ואיסור טלטול אין בהם דין דבר שיש לו מתירים, שכן לטעם שכתב רש"י (ביצה ג: ד"ה אפילו) שדבר שיש לו מתירים אפילו באלף לא בטיל משום שעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, היינו דווקא באיסור אכילה, שאותה אכילה שאוכל היום יכול לאכול לאחר זמן כשיגיע זמן ההיתר, אך הנאה וטלטול שיכול להנות או לטלטל גם היום וגם לאחר זמן, אין בהם סברא זו שעד שיעשה היום באיסור יעשה למחר בהיתר, שכן הוא חפץ להנות בשניהם, וא"כ אין טעם שלא יתבטל אפילו באלף[טו]. אמנם מדברי הר"ן מבואר שגם לענין איסור הנאה יש בו דין 'דבר שיש לו מתירים'[טז].

אוצר החכמה

ולדעת רש"י שטעם החומרא הוא משום שאיסורו בכרת ואין בדלים ממנו, הרי באיסור הנאה אין חיוב כרת כמבואר בתוספות (כא: ד"ה כל), וא"כ לדעת רש"י היה צריך להיות הדין שאין משהו חמץ אוסר בהנאה. אולם כתב במחצית השקל (סי' תמו סק"ב ד"ה ונראה לי) שאחר שאיסור האכילה יש בו כרת, החמירו בו גם לשאר איסורי חמץ, ולכן חמץ אוסר בכל שהוא גם לענין איסור הנאה. ודווקא חמץ נוקשה אינו אוסר בכל שהוא לפי שאין בו כרת, כי סוג חמץ זה אין בו כרת בשום אופן, אך חמץ שיש בו איסור כרת באכילתו, אוסר במשהו גם לענין הנאה.

לענין בל יראה

ד. כתב רעק"א (שו"ת, מהדו"ק סי' יט) שלפי הטעם שחמץ יש לו מתירים, יש לחלק בין איסור אכילה והנאה שיש להם שעת היתר לאחר הפסח, לאיסור בל יראה שאילו אינו בטל אין לו שעת היתר כיון שאי אפשר להשהותו עד לאחר הפסח בלא שיעבור עליו בבל 'יראה'[יז].

אולם לטעם שגזרו בחמץ משום חומרתו של האיסור, היה מקום לדון שגם לענין 'בל יראה' גזרו שחמץ אוסר בכל שהוא. אולם כתב שגם לטעם זה יש לחלק שדווקא לענין איסור אכילה שבו יש כרת גזרו, ולא לענין איסור 'בל יראה'[יח].

בתערובת יבש ביבש

ה. נחלקו הראשונים בחמץ יבש שנתערב בדבר יבש שאינו חמץ, דעת רש"י (ע"ז עד. ד"ה תרתי) שאף שחמץ שנתערב בלח אוסר במשהו, כשנתערב חמץ יבש ביבש הרי הוא בטל ברוב, לענין איסור הנאה[יט]. ודעת הרא"ש (ע"ז פ"ה סי' ל) והטור (או"ח סי' תמז) שמותר אף באכילה, משום שלא גזרו שחמץ אוסר בכל שהוא אלא באופן שבשאר איסורים אוסר בנותן טעם וצריך שישים לבטלו כגון לח בלח, אך דבר שגם בשאר איסורים בטל ברוב ואינו צריך שישים לבטלו, לא גזרו בו בחמץ בפסח.

אולם דעת כמה מהראשונים[כ] שגם יבש ביבש אוסר במשהו, וביארו הר"ן (שם) והבית יוסף (סי' תמז ס"ט ד"ה ויש לדקדק, בטעם הראשון) שהוא מטעם שחמץ הרי הוא דבר שיש לו מתירים ואפילו באלף אינו בטל. ונמצא שיש עוד נפקא מינה בין השיטות בטעם שחמץ אוסר במשהו, בנתערב יבש ביבש.

אמנם הרשב"א (תורת הבית הארוך ב"ד ש"א, שו"ת ח"א סי' רעב, הו"ד בבית יוסף שם, בטעם השני) כתב טעם אחר שגם יבש ביבש אוסר במשהו[כא]. וא"כ לענין הלכה גם הסוברים שחמץ אינו נידון כדבר שיש לו מתירים, יבש ביבש אוסר במשהו[כב].

בספיקות

ו. הנה בדין דבר שיש לו מתירים אפילו באלף לא בטיל, מבואר בגמרא (ביצה ד.) ובשולחן ערוך (יו"ד סי' קב ס"א) שמחמירים אף בספק, וא"כ לסוברים שחמץ הוא דבר שיש לו מתירים יש להחמיר בו גם בספק חמץ. אולם

יד. ראה להלן (אות ד).

טו. על פי דברי הצל"ח, כתב בחלקת יואב (או"ח סי' יח) שמי הבארות שהתערב בהם חמץ, יש להתירם לדעת הרמב"ם, כיון שיש בהם מים הרבה, שיכול לשתות גם היום וגם לאחר זמן, וא"כ אין בהם הטעם שעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר. ראה להלן (אות ו).

טז. ויש ליישב שהר"ן לשיטתו (נדרים נב. ד"ה וקשיא, הו"ד לעיל) שהטעם שדבר שיש לו מתירים אינו בטל, אינו משום שעד שתאכלנו היום באיסור תאכלנו למחר בהיתר. אלא משום שכשיש לו מתירים, הוא שוה להיתר ונחשב כמין במינו שאינו בטל. ולכן לדעתו אין חילוק בין איסור הנאה לאיסור אכילה.

יז. ולא זו בלבד שאיסור בל יראה חלוק מאיסור אכילה והנאה, אלא כל מה שנחשב החמץ כ'יש לו מתירים' לענין איסור אכילה והנאה זהו רק לאחר שאיסור 'בל יראה' בטל, משום שלענין בל יראה נחשב כ'אין לו מתירים'. וראה להלן (אות ד).

יח. ולענין הלכה האם משהו חמץ שנתערב, יש עליו איסור 'בל יראה'. דעת החכם צבי (שו"ת סי' פו) ורעק"א (שם) שלענין 'בל יראה' אין חמץ אוסר בכל שהוא. אולם דעת המקור חיים (סי' תפז סק"א) שגם לענין בל יראה, חמץ אוסר בכל שהוא. וראה עוד פרי מגדים (אשל אברהם פתיחה לסי' תמב).

יט. ומדברי רש"י משמע שהיינו דווקא בפרוסה שנתערבה בשתי מצות, ובפוסקים דנו האם להלכה הוא הדין אפילו כיכר שלם שנתערב בשתי מצות, ראה בית יוסף (סי' תמז ד"ה ויש לדקדק). ובמשנה ברורה (שם ס"ק צב) נקט שככר שנתערב הכל מודים שאינו בטל.

כ. רי"ף (ע"ז שם, לפי הרא"ש והר"ן שם), תוספות (ע"ז שם ד"ה א"נ) ורשב"א (תורת הבית הארוך ב"ד ש"א, שו"ת ח"א סי' רעב), והיא הדעה הראשונה בשולחן ערוך (סי' תמז ס"ט).

כא. שלא התירו יבש ביבש שנתערב, אלא במקום שגם לח בלח מותר אם אינו נותן טעם, אך בדבר שלח בלח אסור אפילו באינו נותן טעם, גם יבש ביבש אינו בטל.

כב. בשולחן ערוך (סי' תמז ס"ט) הובאו שתי הדעות וכתב במשנה ברורה (ס"ק צה) שהסכמת האחרונים שגם יבש ביבש אוסר במשהו.

לסוברים שחמץ אינו דבר שיש לו מתירים, והטעם שאוסר בכל שהוא הוא גזירת חכמים מחמת חומרתו של איסור חמץ, א"כ יש להקל בספיקות כדין כל ספק דרבנן שהוא לקולא.

ולדעת רש"י שמין במינו מדאורייתא אינו בטל, א"כ גם בספיקות יש להחמיר, ודווקא באינו מינו שאינו אלא גזירת חכמים אטו מינו, יש להקל בספיקות.

בעתיד להתקלקל

ז. בשולחן ערוך (יו"ד סי' קב ס"ד) הובאה דעה שבדבר העתיד להתקלקל אין לדון אותו כ'דבר שיש לו מתירים'. ולפי זה חמץ שנתערב בפסח במאכל שעתיד להתקלקל קודם שיעבור הפסח, אילו איסור חמץ במשהו הוא מטעם דבר שיש לו מתירים, יש להתירו לפי הדעה הנ"ל. אך אילו איסור חמץ במשהו הוא גזירת חכמים משום חומרתו של איסור חמץ, אין חילוק אם המאכל עתיד להתקלקל או לא.

טעם שאין בו ממש

ח. טעם חמץ שאין בו ממש שנתערב בדבר שאינו חמץ. לסוברים שאיסור חמץ במשהו הוא משום שהוא דבר שיש לו מתירים, הרי כתב הרמ"א (יו"ד סי' קב ס"ד) שאין להחמיר בדבר שיש לו מתירים בטעם שאין בו ממש, אך לשאר הטעמים גם טעם בלבד אוסר.

אחת19/06/2018

ד. מטעם דבר שיש לו מתירים

ברמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו ה"ט) וברמב"ן (מלחמות ה', ל. ד"ה אמר רבא) מבואר שהטעם שחמץ אינו בטל אפילו באלף לפי שהוא דבר שיש לו מתירין, ודבר שיש לו מתירים אפילו באלף לא בטיל[כג]. אמנם המרדכי (פ"ב רמז תקעג בשם רבינו חיים כץ, ביצה פ"א רמז תרמ, הו"ד להלן) כתב שחמץ אינו נקרא דבר שיש לו מתירים משום שעתיד לחזור לאיסורו בשנה הבאה[כד]. ברמ"א (יו"ד סי' קב סק"ד) הביא מחלוקת זו, וכתבו הביאור הגר"א (שם אות כ) והמשנה ברורה (סי' תמז ס"ב ביאור הלכה ד"ה חמץ) שהכרעת השולחן ערוך כדעת המרדכי, שכן נקט (או"ח סי' תמז ס"ב) שחמץ משש שעות אינו אוסר במשהו, ולדעת הרמב"ם שחמץ נחשב כ'יש לו מתירים' הוא אוסר במשהו אף משש שעות ולמעלה כמו שכתב במגיד משנה (חמץ ומצה פ"א ה"ה, פ"ד הי"ב).

והקשו בראשונים כמה קושיות על דרך זו: **א.** שטעם זה מועיל רק למין במינו אך לא לאינו מינו. **ב.** הרי רבנן גזרו על חמץ שעבר עליו הפסח, ונמצא שאין לו מתירים. **ג.** טעם אחר שחמץ אין לו מתירים שהרי חייב לבערו מן העולם. **ד.** עוד יש לדון שאין לו מתירים משום שלשנה הבאה עתיד לחזור שוב לאיסורו. **ה.** אילו חמץ יש לו מתירים, היאך התיר רבי יוחנן (כט:) אפילו מין במינו כל שלא נותן טעם. ויבוארו הקושיות ויישוביהם דבר דבור על אופנו.

הרי באינו מינו לא אסרו דבר שיש לו מתירים

הראשונים[כה] הקשו שלפי דרך זו שהטעם שרבא אסר חמץ במשהו הוא משום שיש לו מתירים, קשה מדוע פסק רבא שחמץ אוסר במשהו גם כשמתערב באינו מינו, הרי דין דבר שיש לו מתירים הוא דווקא כשנתערב מין במינו. ותירצו הרמב"ם והרמב"ן שחכמים החמירו בחמץ לאסור בו אף באינו מינו. וברמב"ם הוסיף שהוא משום שנאמר (שמות יב כ) 'כל מחמצת לא תאכלו'. ובביאור דברי הרמב"ם נאמרו כמה דרכים.

סתירה בדברי הרמב"ם

הנה בדברי הרמב"ם מצינו כעין סתירה בטעם שחמץ אסור במשהו. מצד אחד כתב הרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו ה"ט) 'חמץ בפסח אף על פי שהוא מאיסורי תורה אינו בכללות אלו [דהיינו שאינו בכלל הדברים הבטלים ברוב] לפי שאין התערובת אסורה לעולם שהרי לאחר הפסח תהיה כל התערובת מותרת כמו שביארנו, לפיכך אוסר בכל שהוא בין במינו בין שלא במינו'. הרי שטעם איסור חמץ בכל שהוא בין במינו בין באינו מינו הוא משום דבר שיש לו מתירים. אולם מאידך כתב הרמב"ם (שם הי"ב) 'יראה לי שאפילו דבר שיש לו מתירין אם נתערב בשאינו מינו ולא נתן טעם מותר וכו', ואל תתמה על חמץ בפסח [שאוסר במשהו אפילו באינו מינו] שהתורה אסרה כל מחמצת[כו], לפיכך החמירו בו כמו שביארנו'. הרי שטעם איסור חמץ בכל שהוא הוא משום שהתורה אמרה 'כל מחמצת לא תאכלו'.

אמנם מתוך דברי הרמב"ם מתיישבת הסתירה, שהטעם של דבר שיש לו מתירים הוא דווקא במין במינו, אך באינו מינו גם דבר שיש לו מתירים בטל כמבואר בשולחן ערוך (סי' קב ס"א), ולכן הוצרך הרמב"ם לטעם של 'כל מחמצת לא תאכלו'. אלא שעדיין צריך ביאור שכן הטעם של 'כל מחמצת' הוא לכאורה בין במינו בין באינו מינו, וא"כ מדוע הוצרך הרמב"ם גם לטעם הראשון שחמץ הוא דבר שיש לו מתירים. ועוד יש להבין מה למדו חכמים מן הפסוק 'כל מחמצת' שמשם המקור להחמיר בחמץ במשהו.

'כל מחמצת' נצרך ל'לח', ו'דבר שיש לו מתירים' נצרך ל'יבש'

ובאבן האזל (מאכלות אסורות פט"ו ה"ט) יישב את דברי הרמב"ם שהטעם של 'דבר שיש לו מתירים' הוא בתערובת לח בלח במין במינו ובתערובת יבש ביבש בין במינו בין באינו מינו, והטעם של 'כל מחמצת' הוא דווקא בלח בלח במין באינו מינו. וביאר זאת על פי ביאור הש"ך (יו"ד סי' קב סק"ד)[כז] שהטעם שחכמים חילקו בין מין במינו למין באינו מינו לענין דין 'דבר שיש לו מתירים אפילו באלף לא בטיל', הוא משום שבמין באינו מינו 'שם התערובת' הוא על שם הרוב שהוא מין ההיתר, ולכן יש לדון את כל התערובת כמו דבר שאין לו מתירים, ועל פי זה כתב שסברא זו היא דווקא בתערובת לח בלח שהתערובת מעורבת היטב והכל נקרא דבר אחד שיש לו שם אחד והוא על שם הרוב, אך בתערובת יבש ביבש שכל חתיכה עומדת בפני עצמה ואין הכל מקבל שם אחד, אין החתיכות של המיעוט נקראות על שם הרוב ועדיין שם האיסור נשאר בהם, ונמצא שביבש ביבש אין טעם לחלק בין מין במינו למין באינו מינו, וא"כ עולה שהטעם שיש לו מתירים מועיל במין במינו בין לח בין יבש, ובשאינו מינו דווקא ביבש, אך חמץ שהתערב לח בלח שאינו מינו עדיין צריך ביאור מדוע אינו בטל, ולזה הביא הרמב"ם את הפסוק 'כל מחמצת' שגם לח בלח אינו בטל אפילו במין בשאינו מינו. ומאידך כתב באבן האזל, שדין 'כל מחמצת' הוא דווקא בלח ולא ביבש.

'כל מחמצת' מלמד שכל התערובת נקראת על שם החמץ

ובשערי יצחק (פסחים סי' מט) הוסיף ביאור, על פי מה שכתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"א ה"ו) שאיסור 'כל מחמצת' הוא לרבות תערובת חמץ, ובספר המצוות (ל"ת קצח) ביאר הרמב"ם 'הזהירנו מאכול דברים שיש בהם תערובת חמץ ואף על פי שאינן לחם כמו המורייס והכותח והשכר והדומה להם, והוא אמרו (שם) כל מחמצת לא תאכלו'. נמצא שהתורה הגדירה כל תערובת שיש בה חמץ בשם 'מחמצת' ונחשב כאילו כל התערובת היא חמץ. ועל פי זה מובן היטב שבאיסור חמץ גם כשנתערב לח בלח מין באינו מינו, 'שם התערובת' היא על שם החמץ שהוא המיעוט ולא על שם הרוב, כיון שהתורה נתנה שם לכל התערובת 'מחמצת' כאילו היא 'חמץ'. ועל פי המבואר בש"ך (הובא לעיל) שכל המעלה במין באינו במינו שאין בו דין 'דבר שיש לו מתירים', הוא משום ששם התערובת היא על שם הדבר המותר שהוא הרוב ולכן כל התערובת היא כדבר שאין לו מתירים, מובן היטב שבתערובת חמץ כל התערובת היא על שם המיעוט האסור, משום שהתורה קראה לכל התערובת 'מחמצת', ולכן גם במין באינו מינו יש דין 'דבר שיש לו מתירים' שאפילו באלף אינו בטל.

'כל מחמצת' מלמד לאסור אף אכילה בלא הנאה

בקהלות יעקב (סי' כג) ביאר[כח], שיסוד הקולא ב'מין בשאינו מינו' הוא מחמת שאין הטעם מורגש, וזהו דווקא בשאר איסורי התורה שהאיסור הוא על הנאת האכילה, אך בפסח שנאמר 'כל מחמצת', האיסור הוא גם בלא הנאת האכילה וממילא אין חילוק בין מינו לאינו מינו, וכפי שיבואר.

שהנה הר"ן בנדרים (נב. ד"ה וקשיא) ביאר מה ראו חכמים לחלק בין מין במינו למין בשאינו מינו לענין דבר שיש לו מתירים, כי גדר הדין בדבר שיש לו מתירים הוא שביטול יהיה דווקא כשהרוב והמיעוט שונים זה מזה או בדין, שזה אסור וזה מותר, או בטעם שטעמו של זה לא כטעמו של זה. אך בדבר שיש לו מתירים שהאיסור עתיד להיפקע, הרי הוא נחשב כאילו אינו איסור גמור, וממילא אינו חלוק כל כך מההיתר לענין הדין, שכן שניהם נחשבים כמין היתר, ולכן במין שנתערב באינו מינו שלכל הפחות חלוקים הם בטעמים,

---

כג. מקור הדין הוא בביצה (ג:-ד:) ונדרים (נז:-נח.), וראה בשולחן ערוך (יו"ד סי' קב) פרטי ההלכה. וראה אוצר עיונים נדרים שם מערכה בענין 'דבר שיש לו מתירין'.

כד. ובביאור המקור לשיטת המרדכי, כתב הגר"א (יו"ד סי' קב אות יט) שהוא מסוגיית הגמרא (ע"ז עד.) שהקשו מדוע לא מנו את חמץ בין אלו שאוסרים בכל שהוא מחמת שאסורים בהנאה, ואילו איסורו הוא מטעם שיש לו מתירים, היה צריך לתרץ שלכך לא מנוהו בין אלו שאיסורם בכל שהוא הוא מחמת שאסורים בהנאה. אולם ביד יהודה (סי' קב סק"כ) כתב שמקור שיטת המרדכי, הוא ממה שרבי יוחנן פסק שחמץ בטל ואינו אוסר אלא בנותן טעם, כמבואר להלן בקושיא החמישית.

כה. רמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו הי"ב), רמב"ן (מלחמות ה' שם) ור"ן (על הרי"ף ל. ד"ה ומדלא).

כו. נוסח אחר 'שהתורה אמרה כל מחמצת לא תאכלו' במקום 'שהתורה אסרה כל מחמצת'.

כז. שיסוד דבריו מהתורת חטאת.

כח. ראה עוד בחידושי רבי אריה ליב מאלין (ח"א סי' י) שיישב ענין זה.

בטלים הם ברוב, אך כשנתערב מין במינו גזרו חכמים שהואיל ושוים הם גם בטעמם וגם בדיניהם, אינו מתבטל אפילו באלף.

והקשה בקהלות יעקב שהרי רש"י (ביצה ג: ד"ה אפילו) כתב שהטעם שדבר שיש לו מתירים לא בטיל, הוא משום שגזרו חכמים שלא יאכלנו היום באיסור ע"י ביטול אלא יאכלנו למחר בהיתר גמור, אך לא מטעם שנחשב כ'מין היתר', ולדרך זו עדיין קשה מה ראו חכמים לחלק בין מין במינו למין בשאינו מינו.

ועל כן ביאר על פי דברי הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת קפז) שהטעם שכל מקום שנאמר 'לא תאכל' 'לא תאכלו' אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, הוא משום שגם איסור אכילה יסודו בהנאת האכילה שיש בו. ועל פי זה כתב שכאשר נתערב מין באינו מינו בטל טעם המיעוט ואינו נהנה כלל מטעם האיסור, וגם בלא דין 'ביטול' אין איסור לאכול את התערובת, שכן אין 'הנאת אכילה' מהאיסור שהרי טעם האיסור אינו מובהק (אהרון 19/05/2018) כלל, אך כאשר נתערב מין במינו, שטעם הרוב מתחזק ע"י טעם המיעוט מחמת שהם טעם אחד, וכשאוכל את כל התערובת, בהכרח נהנה גם מטעם האיסור, א"כ יש כאן 'הנאת אכילה' של איסור, וההיתר לאוכלו בתערובת הוא רק מדין 'ביטול' ברוב. ועל פי זה מבואר שכאשר באו חכמים לגזור על דבר שיש לו מתירים משום עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, גדר הגזירה היתה שהפקיעו את דין ה'ביטול'.

ולפי"ז מיושב החילוק בין מינו לאינו מינו, כיון שבמין במינו כל ההיתר לאוכלו הוא מחמת 'דין ביטול' ולכן ב'יש לו מתירים' שהפקיעו את דין הביטול כל התערובת אסורה באכילה, אך במין באינו מינו שגם בלא דין ביטול אין בו 'הנאת אכילה', א"כ גם אחר שגזרו שכשיש לו מתירים אין ביטול, עדיין מותר לאכול את התערובת משום שאין בה 'הנאת אכילה'. אמנם כל זה בשאר איסורים, אך בפסח שחידשה התורה 'כל מחמצת לא תאכלו' שמפסוק זה למדו בגמרא (מג.) לאסור 'חמץ נוקשה' באכילה אף שאין בו הנאת אכילה, כמבואר במקור חיים (סי' תמב פתיחה ד"ה ולפענ"ד, בסופו) שהפסוק בא לרבות אף שכר המדי שאין בו טעם חמץ אלא 'קיוהא בעלמא', ולמד מהפסוק שלענין חמץ 'קיוהא כעיקר' כשם שבשאר איסורים 'טעם כעיקר'[כט], הרי שאיסור אכילת חמץ הוא איסור בעצם 'מעשה האכילה' גם אם אין בו 'הנאת אכילה' מהחמץ, ונמצא לפי זה שחמץ בפסח גם מין באינו מינו שאין בו הנאת אכילה מטעם החמץ אסור לאוכלו לפי שאינו גרוע מ'קיוהא בעלמא', ואין לו היתר אלא מחמת דין ביטול, ולכן בדבר שיש לו מתירים שהפקיעו את דין הביטול, יהיה אסור גם מין באינו מינו כמו מין במינו. נמצא שהרמב"ם הוצרך לשני הטעמים: א. הטעם של 'דבר שיש לו מתירים' הוא כדי שלא יועיל ההיתר של 'ביטול'. ב. הטעם של 'כל מחמצת' הוא כדי שלא יועיל ההיתר של אכילה שאין בה הנאה מהחמץ.

הרי רבנן גזרו על חמץ שעבר עליו הפסח

עוד קושיא מרומזת בדברי הרמב"ן (מלחמות ה' שם) על הטעם שחמץ אוסר בכל שהוא משום שיש לו מתירים אחר הפסח, במה שכתב 'והוא עצמו בעינו מותר מן התורה ולא קנס רבי שמעון להקל עליו', כלומר שהיה מקום להקשות הרי חמץ כשהוא בעין אסור אף לאחר הפסח, ואף לדידן שאנו פוסקים כרבי שמעון שחמץ לאחר הפסח מותר מן התורה, חכמים גזרו על חמץ שעבר עליו הפסח כשהוא בעין, וא"כ החמץ מצד עצמו הוא דבר שאין לו מתירים. ועל זה תירץ שרבי שמעון בא להחמיר ולא להקל, וא"כ לא יתכן שגזירת חכמים על חמץ שעבר עליו הפסח תגרום קולא, שהחמץ 'יחשב כ'אין לו מתירים' ויתבטל בפסח. ויש לעיין בשני עניינים המבוארים ברמב"ן: א. בקושיא שהחמץ בעין אסור מדרבנן לאחר הפסח. ב. בתירוצו 'ולא קנס רבי שמעון להקל עליו', וכפי שיבואר.

קושיית הראשונים שיש לדון את החמץ כשהוא 'בעין'

עצם קושיית הראשונים שהחמץ אין לו מתירים מדרבנן כי חמץ שעבר עליו הפסח אסור, הנה איסור זה לרבי שמעון הוא רק בחמץ 'בעין' אך בתערובת חמץ לא גזרו לאוסרו לאחר הפסח כמבואר בגמרא (ל.) וא"כ נמצא שבתערובת יש לו מתירים גם לאחר גזירת חכמים ורק כשהוא 'בעין' אין לו מתירים, וא"כ יש לדון האם דין 'יש לו מתירים' נקבע לפי מצבו של האיסור קודם שנפל לתערובת, או כפי מצבו לאחר שנתערב. ומדברי הרמב"ן מבואר שדנים על הדבר כפי שהוא 'בעין' ולכן הקשה שהחמץ כשהוא בעין אסור לאחר הפסח. וכן כתב הר"ן (על הרי"ף, ל.) 'קרוב הדבר לומר, דכיון שחומרא דדבר שיש לו מתירין מדרבנן הוא, לא החמירו בה אלא כשהמין בעצמו עתיד להיות ניתר, אבל כאן שחמץ עצמו אסור, אף על פי שתערובתו מותר, אפשר שהשוו מדותיהן שלא לדונו בכלל דבר שיש לו מתירין'. ויש להבין מדוע דנים את הדבר כפי שהוא 'בעין' קודם שהתבטל, ואין מועיל ה'מתירים' שיהיו לו לאחר שיתערב בתערובת. וברי"ן כתב ש'שהשוו מדותיהן', דהיינו שלא חילקו חכמים בתקנתם, ורק דבר שיש לו מתירים גם כשהוא בעין גזרו שלא יתבטל. אמנם באחרונים מצינו שתי סברות מדוע דבר שרק בתערובת עתיד להיות לו שעת היתר, אינו נחשב כ'יש לו מתירים': א. משום שיש לדון לפי מצבו קודם שנתערב. ב. שהביטול עצמו הוא גורם את ה'מתירים'. וכפי שיבואר.

יש לדון את הדבר כפי שהוא קודם שהתבטל

בשערי יושר (שער ג פרק כא ד"ה ובעיקר) מבאר שכאשר דנים על דבר שנתערב אם הוא דבר שיש לו מתירים או דבר שאין לו מתירים, יש לדון כפי מצבו קודם שנפל לתערובת ולא כמצבו לאחר שנפל לתערובת. אלא שבשערי יושר הנידון באופן הפוך מהנידון בחמץ, דהיינו דבר שכאשר הוא בעין יש לו מתירים והביטול בתערובת גורם שלא תהיה לו שעת היתר, שיש לדון אותו כיש לו מתירים כפי דינו 'בעין' קודם הביטול, והנידון של הרמב"ן והר"ן הוא שהחמץ כשהוא בעין אין לו מתירים והביטול בתערובת גורם שיש לו מתירים, שגם אותו יש לדון כ'אין לו מתירים' כפי דינו 'בעין'.

והנדון בזה הוא כגון לענין מעשר שני שנתערב, שמדאורייתא הוא בטל וממילא אי אפשר לפדותו כי אין לפדיון על מה לחול, אך מדרבנן אינו בטל משום שהוא דבר שיש לו מתירים שהרי אפשר לפדותו וממילא יש לו פדיון, והקשה בשערי יושר, הרי כל מה שיש לו פדיון הוא (אהרון 19/05/2018) רק מחמת שהוא דבר שיש לו מתירים ע"י שיכול לפדותו, אך מדאורייתא הוא בטל ולכן אינו יכול לפדותו וממילא אין לו מתירים ודינו להיות בטל, וא"כ איך הוא נחשב מדרבנן כדבר שיש לו מתירים שלא יתבטל, הרי ההיתר שלו הוא רק אחרי שנדון אותו כיש לו מתירים, ומה שיש לו מתירים זה רק מחמת שלא התבטל, והיכן מתחיל הדין. ולכן ביאר שתחילה יש לדון מה דינו של הדבר קודם שהתבטל, והואיל ומעשר שני קודם שהתבטל יש לו פדיון, הרי הוא נחשב כדבר שיש לו מתירים ואינו בטל, ואף שמחמת הביטול עצמו כבר אין לו מתירים, אין קובע המצב שלאחר הביטול אלא המצב שקודם הביטול.

ושורש הענין ביאר בשערי יושר, שביטול ברוב הוא רק במקום שיש 'התנגדות' בין המיעוט לרוב, אך כאשר אין המיעוט והרוב מנגדים זה לזה אין דין ביטול כלל, ובדבר שיש לו מתירים שגזרו חכמים שאינו בטל, גדר הגזירה הוא שנדון את הדברים כאילו אינם מנגדים זה לזה[ל], וא"כ שורש הנידון הוא קודם הביטול שאז יש לדון האם יש כאן התנגדות או לא, שאם יש לו מתירים הרי זה כאילו אין כאן התנגדות ואין דין ביטול, ואם אין לו מתירים יש התנגדות ויש דין ביטול, ומובן היטב שאין קובע כאן הדין שיהיה לאחר הביטול, אלא הכל תלוי בדין הדבר קודם הביטול. ועל פי דבריו יש לבאר גם חמץ שנתערב, שאף שיש לו מתירים בתערובת לאחר הפסח שכן לא גזרו חמץ לאחר הפסח בתערובת, אך הואיל וקודם שהתערב אין לו מתירים, הרי הוא מתנגד לרוב ויש בו דין ביטול. ומובן היטב דעת הר"ן שאין לדון את החמץ כדבר שיש לו מתירים מחמת שהוא מותר בתערובת.

ובישועות יעקב (סי' תפז סק"ז) כתב שדין זה תלוי בשני הטעמים בדין 'דבר שיש לו מתירים'. שלטעם שכתב רש"י (ביצה ג: ד"ה אפילו) שעד שתאכלנו היום באיסור ע"י ביטול תאכלנו למחר בהיתר גמור, א"כ יש לדון את הדבר לאחר שהתערב, ואם כשהוא בתערובת יש לו שעת היתר לאחר זמן, יש להמתין ולאוכלו בהיתר גמור לאחר זמן. אך לטעם שכתב הר"ן (נדרים נב. ד"ה וקשיא) שאיסור שיש לו מתירים יש עליו 'שם היתר' והרי הוא שוה להיתר ונחשב כמין במינו שאינו בטל, יש לדון את הדבר קודם שהתערב האם 'שם היתר' עליו או 'שם איסור עליו', וכדברי השערי יושר.

כט. וכן הוכיח ממה שכתב בכסף משנה (חמץ ומצה פ"א ה"ו) שהפסוק 'כל מחמצת' נצרך לאוכל באופן 'דשריף ליה' [שאוכלו אף שהוא חריף ביותר] אף שאין זה דרך אכילה, ואין אומרים שבטלה דעתו אצל כל אדם, כמבואר בפסחים (מד.).

ל. אין כוונת השערי יושר לתת טעם לגזירת דבר שיש לו מתירים, שלדעת רש"י (ביצה ג: ד"ה אפילו) הוא מחמת הסברא שעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, ולדעת הר"ן (נדרים נב. ד"ה וקשיא) הוא משום שדבר שיש לו מתירים הרי הוא דומה להיתר ונחשב כמו מין במינו מצד הדין, אלא כוונתו לבאר את 'גדר הגזירה' שחכמים תיקנו לדון את הדברים כאילו אינם מנגדים זה לזה.

כשיש לו מתירים מחמת הביטול עצמו

באופן אחר יש שביארו[לא], שהואיל ולאחר הפסח הוא מותר רק בתערובת, נמצא שה'מתירים' הוא רק על ידי ה'ביטול' בתערובת, וא"כ איך אפשר לדון אותו כדבר שיש לו מתירים שלא יועיל לו 'ביטול', הרי אם אין כאן 'ביטול' שוב אין לו מתירים, ואחר שאין לו מתירים חזר הדין שצריך להועיל בו 'ביטול' והיאך דנו חמץ בתערובת כ'יש לו מתירים' שאינו בטל.

אלא שסברא זו תלויה בגדר הדין שהחמץ בתערובת מותר לאחר הפסח, האם הוא מחמת 'דין ביטול', שלאחר הפסח חכמים התירו לסמוך על הביטול של החמץ בתערובת. או שכשאסרו חכמים חמץ לאחר הפסח לא גזרו אלא כשהוא בעין אך בתערובת לא גזרו כלל, וא"כ אפילו אם לא היה בו כלל 'דין ביטול' היתה התערובת מותרת לאחר הפסח, כי אינה בכלל הגזירה. וכתב בישועות יעקב (סי' תמז סק"ט) שההיתר בתערובת לאחר הפסח אינו מדין ביטול, ולכן יש לדון את החמץ שנתערב כדבר שיש לו מתירים, ורק אם ההיתר לאחר הפסח היה ע"י 'דין ביטול', יש להקשות שאם אין ביטול שוב אין לו מתירים, וחזר הדין שיש לו ביטול.

האם היתר חמץ בתערובת לאחר הפסח הוא מדין ביטול

והנה, נחלקו הפוסקים בנידון זה האם חמץ בתערובת מותר לאחר הפסח דווקא ע"י ביטול, או שהוא היתר מיוחד שחכמים לא אסרו חמץ בתערובת לאחר הפסח והוא גם בלא דין ביטול, דעת השולחן ערוך (סי' תמז ס"א) שצריך שיהיה בתערובת שישים ורק אז התערובת מותרת, אולם במגן אברהם (שם ס"ק מד) כתב שחכמים לא גזרו כלל על חמץ כשהוא בתערובת, ובטל אפילו ברוב ואין צריך שישים בתערובת, והיינו כמו שהתבאר שחכמים התירו כל חמץ בתערובת גם בלא דין ביטול[לב]. אמנם, לדעות שצריך שישים בתערובת כנגד החמץ, חוזרת הקושיא למקומה, איך דנו את החמץ בפסח כיש לו מתירים מחמת שהוא מותר בתערובת, הרי ההיתר הוא רק ע"י הביטול עצמו.

ובדברי [אוצר החכמה] ר' שמואל (ל. אות קמב) ביאר בזה גם את מחלוקת רבינו יונה והרא"ש (הו"ד בראי"ש סי' ה) במבטל חמץ בידים במזיד, שלדעת רבינו יונה מותר לאכול את התערובת לאחר הפסח, והקשה עליו הרא"ש מה שונה חמץ לאחר הפסח משאר איסורים שאם ביטלם במזיד אסור לאוכלם. וביאר, שלדעת הרא"ש ההיתר לאחר הפסח הוא מדין ביטול, ולכן אם מבטל לכתחילה דינו כשאר איסורים שאם ביטלם לכתחילה אסורים, ולדעת רבינו יונה לא גזרו בתערובת כלל ואין זה מדין ביטול, ולכן אף שביטלו במזיד מותר לאוכלו לפי שאין התערובת בכלל הגזירה.

האם איסור חמץ שלאחר הפסח גורם שלא יהיה לו מתירים

כפי שהתבאר, על הקושיא שחמץ לאחר הפסח אסור מדרבנן וא"כ אין לו מתירים, תירץ הרמב"ן 'לא קנס רבי שמעון להקל עליו'. וכתב על זה הר"ן (שם) 'ואף על פי שבעלי סברא זו אמרי דכיון דמדאורייתא לרבי שמעון דבר שיש לו מתירין הוא, כשאסרו רבי שמעון משום קנסא לא בא להקל עליו אלא להחמיר עליו, לא נהירא לי, שאילו היה מה שאנו אומרים אפילו באלף לא בטיל מדאורייתא, יפה הם אומרים, אבל ודאי משמע דחומרא דרבנן הוא שלא לבטלו מעכשיו כיון שהוא עתיד להיות ניתר, וכיון שהם אסרוהו לאחר זמנו אין ראוי שיחמיר עליו חומרא זו בתוך זמנו'. מבואר בר"ן שאינו חולק על הרמב"ן ביסוד הסברא שלא בא רבי שמעון להקל עליו אלא להחמיר עליו, אך כתב שזה נכון אילו דין 'דבר שיש לו מתירים אפילו באלף לא בטיל' היה מדאורייתא, אך הואיל ואין זה אלא גזירת חכמים, אין ראוי לדון את החמץ כדבר ש'יש לו מתירים'.

דבר שיש לו מתירים מדאורייתא אך אסור מדרבנן

וביאור מחלוקת הרמב"ן והר"ן, ביאר באפיקי ים (ח"א סי' ו) שנחלקו בדבר שיש לו מתירים מדאורייתא אך אסור הוא מדרבנן, לדעת הרמב"ן אף שהוא אסור מדרבנן הוא עדיין נחשב כדבר שיש לו מתירים כיון שמן התורה יש לו מתירים, ולכן חמץ לאחר הפסח אף שאיסורו הוא רק מדרבנן עדיין נחשב כדבר שיש לו מתירים ואינו בטל בפסח, אך לדעת הר"ן הואיל ורבנן אסרוהו לאחר הפסח הרי הוא דבר שאין לו מתירים, והוא בטל בפסח.

ומחלוקת זו, לכאורה תלויה בשורש הדין שדבר שיש לו מתירים אפילו באלף לא בטיל, שלדרך שכתב רש"י (ביצה ג: ד"ה אפילו) שעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, כל שמדרבנן אינו יכול לאוכלו בהיתר, שוב אין מקום לסברא זו. אך לביאור הר"ן בנדרים (נב. ד"ה וקשיא) שדבר שיש לו מתירים נחשב כמו ששם 'היתר' עליו, והרי הוא שוה להיתר גם בדין [מלבד מה ששוה לו בטעם כשמתערב מין במינו] א"כ יש מקום לדון ששם הדבר נקבע לפי דיני התורה, וגזירת חכמים אינה קובעת את 'שם ההיתר' של הדבר.

והביא באפיקי ים, שמצינו בדברי הש"ך שפסק כדעת הרמב"ן שכל שיש לו מתירים מדאורייתא אינו בטל אפילו אם מדרבנן אין לו מתירים. שכן כתב הש"ך (יו"ד סי' קב סק"ח) בכלי שנאסר ע"י בליעת איסור ונתערב בכלים אחרים, שיש לו מתירים על ידי שישהה את כל הכלים מעת לעת, שאז יהיו מותרים מדאורייתא אף שמדרבנן אסורים אף לאחר מעת לעת. הרי שדבר שיש לו היתר מן התורה נחשב כדבר שיש לו מתירים אף שמדרבנן הוא אסור. אך הקשה על זה האפיקי ים מהגמרא (ב"מ נג.) בענין מעשר שני שנכנס לירושלים ויצא שמדרבנן אי אפשר לפדות אותו במעות, אם נתערב בחולין הרי הוא בטל ואף שמדאורייתא יש לו מתירים על ידי פדיון, הרי שדבר שיש לו מתירים מדאורייתא ורק רבנן גזרו שאין לו היתר, דינו כדבר שאין לו מתירים שהוא בטל. ותירץ, שאין להוכיח כלל ממעשר שני שנתערב, שהרי מדאורייתא אי אפשר לפדות מעשר שני שהתערב משום שהמעשר בטל בתערובת ואין הפדיון יכול להתפס במעות, ונמצא שכל דין פדיון במעשר שני שנתערב הוא רק מדרבנן שהם אמרו שמעשר שני אינו בטל כיון שיש לו מתירים וממילא יתפוס הפדיון במעות, ואשר על כן במקום שגם מדרבנן אין לו פדיון חזר דינו כפי עיקר הדין מדאורייתא שאין לו פדיון, והרי הוא דבר שאין לו מתירים שבטל, אך אין מכאן ראיה לדבר שיש לו שעת היתר מדאורייתא ורק רבנן גזרו לאוסרו, האם יש לדון אותו כדבר שאין לו מתירים.

האם איסור חמץ לאחר הפסח הוא איסור חדש

רבי אריה ליב מאלין (ח"א סי' י) כתב ליישב את דעת הרמב"ם והרמב"ן היאך חמץ הוא דבר שיש לו מתירים הרי הוא אסור לאחר הפסח, על פי מה שיש לחקור בגדר הגזירה בחמץ שעבר עליו הפסח, האם חכמים המשיכו את ה'איסור חמץ' שהיה עליו כל שבעת הימים שיימשך איסורו הלאה לעולם, או שחידשו איסור חדש של 'חמץ שעבר עליו הפסח' אך ה'איסור חמץ' שהיה עליו כל שבעת הימים, פוקע לאחר הפסח. שהרמב"ם והרמב"ן סברו שאיסור 'חמץ שעבר עליו הפסח' הוא איסור חדש, וא"כ נמצא שה'איסור חמץ' שהיה בפסח יש לו מתירים לאחר הפסח, והאיסור לאחר הפסח הוא איסור אחר. והאף אמנם שלענין דבר האסור בשני איסורים שאחד מהם עתיד להיות לו מתירים והשני אסור לעולם, כגון ביצת טריפה שנולדה ביום טוב שאיסור נולד יהיה מותר לאחר יו"ט ואיסור טריפה נשאר עולמית, מצינו שנחלקו בזה התפארת למשה (על הטור סי' קב) והצמח צדק (שו"ת סי' סט, הו"ד להלן) אולם בנידון דידן יש לומר שהכל מודים שהוא דבר שיש לו מתירים, כיון שהאיסור 'חמץ שעבר עליו הפסח' עתיד להגיע רק לאחר שתגיע שעת ההיתר ל'איסור חמץ'[לג].

חמץ שביטלו מותר לאחר הפסח

בתורת חסד (שו"ת סי' יט אות ז) 'יישב כי הנה חכמים תיקנו שכל אדם יבטל את החמץ בערב פסח (ו:) שהלכה כרב שהבודק צריך שיבטל שמא ימצא גלוסקא נאה, ולאחר תקנה זו סתם חמץ הוא בחזקת מבוטל, ומעיקר הדין חמץ שביטלו לא גזרו בו לאחר הפסח אפילו כשהוא בעין, וממילא סתם חמץ שהוא בחזקת שביטלו, יש לו מתירים אפילו מדרבנן.

הרי חמץ אין לו מתירים משום שחייב לבערו מן העולם

עוד העיר הרמב"ן (מלחמות ה' שם) על הטעם שחמץ אוסר בכל שהוא משום שיש לו מתירים אחר הפסח, וכתב 'וליכא למימר בעינו כיון שחייב לבערו אין לו מתירין, דכל דממילא מישתרי ואין היתרו מחוסר מעשה ודאי יש לו מתירין הוא'. מבואר בדברי הרמב"ן שהיה מקום להקשות שאחר שחייב לבערו מן העולם משום שהוא אסור בבל יראה ובל ימצא, א"כ אין לו מתירים. אולם תירץ שמכל מקום נחשב כיש לו מתירים, כיון שאיסור האכילה עתיד להיפקע מאליו.

ותחילה יש להבין מה שכתב 'דכל דממילא משתרי ואין התירו מחוסר מעשה, ודאי יש לו מתירין הוא', הרי דין דבר שיש לו מתירים הוא גם כשההיתר לא יבא אלא ע"י מעשה, כגון טבל, שמבואר בנדרים (נח.) שנחשב כדבר שיש לו מתירים משום שאפשר לעשרו, הרי שאף שטבל מחוסר מעשר של הפרשת תרומות ומעשרות עדיין נחשב כדבר שיש לו מתירים. אולם כוונת הרמב"ן מבוארת בדבריו, שדווקא בדבר שאינו יכול להגיע להתירו רק באופן שיעבור עליו באיסור, כגון חמץ שכדי שתגיע שעת היתר של החמץ צריך לעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא, בזה יש סברא לחלק שאילו ההיתר הוא מחוסר 'מעשה איסור' אינו נקרא דבר שיש לו מתירים, כיון שצריך לעשות 'מעשה איסור' כדי לגרום להתירו, אך אילו ההיתר בא ממילא ואינו תירץ שמכל מקום נחשב כיש לו מתירים, כיון שאיסור האכילה עתיד להיפקע מאליו.

ותחילה יש להבין מה שכתב 'דכל דממילא משתרי ואין התירו מחוסר מעשה, ודאי יש לו מתירין הוא', הרי דין דבר שיש לו מתירים הוא גם כשההיתר לא יבא אלא ע"י מעשה, כגון טבל, שמבואר בנדרים (נח.) שנחשב כדבר שיש לו מתירים משום שאפשר לעשרו, הרי שאף שטבל מחוסר מעשר של הפרשת תרומות ומעשרות עדיין נחשב כדבר שיש לו מתירים. אולם כוונת הרמב"ן מבוארת בדבריו, שדווקא בדבר שאינו יכול להגיע להתירו רק באופן שיעבור עליו באיסור, כגון חמץ שכדי שתגיע שעת היתר של החמץ צריך לעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא, בזה יש סברא לחלק שאילו ההיתר הוא מחוסר 'מעשה איסור' אינו נקרא דבר שיש לו מתירים, כיון שצריך לעשות 'מעשה איסור' כדי לגרום להתירו, אך אילו ההיתר בא ממילא ואינו

לא. ראה ברכת אברהם (ל. אות א).

לב. ראה במחצית השקל (שם) בביאור דברי המגן אברהם.

לג. וראה באפיקי ים (ח"א סי' ד סק"ה) שהארין בנידון זה, כשהאיסור שיש עתה על החתיכה יש לו מתירים, אך מיד כשיהיה היתר לאיסור זה יחול עליו איסור אחר.

מחוסר 'מעשה איסור', אף שבשב ואל תעשה יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, עדיין זהו דבר שיש לו מתירים, כיון שאין ההיתר על ידי 'מעשה איסור'[לד].

וביד יהודה (תערובות, סי' קב סק"ב) ביאר הענין, על פי מה שיסד שחומרת דבר שיש לו מתירים נאמרה רק באיסור שהוא ב'קום ועשה' כגון אכילת איסור, שחכמים גזרו שלא יעשה מעשה בידים לאכול את הדבר שיש לו מתירים אלא ימתין לשעת ההיתר ואז יקום ויאכל בהיתר גמור, אך במקום שהאיסור ב'שב ואל תעשה', לא חייבו חכמים בדבר שיש לו מתירים לעשות מעשה בידים בקום ועשה כדי להימנע מלעבור איסור בשב ואל תעשה. וכגון חמץ שנתערב קודם הפסח, לא חייבו חכמים לקום ולאוכלו בהיתר קודם שיגיע פסח כדי שלא להשהותו לזמן איסורו בפסח, משום ששהייתו היא בשב ואל תעשה. ועל פי זה ביאר את כוונת הרמב"ן, שאילו כדי שיגיע החמץ לשעת היתרו לאחר הפסח היה צריך לעשות בו מעשה איסור בקום ועשה, לא היה נחשב כדבר שיש לו מתירים, משום שעצם מעשה האיסור לא היה אפשר לעשותו בלי שיסמוך על הביטול, וא"כ אינו עדיף אם יעשה עכשיו מעשה בידים ויסמוך על הביטול כדי לאוכלו בשעת היתרו, מאם יאכל עכשיו ויסמוך על הביטול. אך חמץ בפסח שכדי שיגיע לזמן היתרו צריך לעבור בו באיסור 'בל יראה' שהוא בשב ואל תעשה, עדיף לעבור בשב ואל תעשה ולסמוך על הביטול עכשיו ולהמתין מלאוכלו עד שעת היתרו, מאשר לאוכלו עכשיו ולעבור בקום ועשה ע"י שיסמוך על הביטול.

איסור 'בל יראה' אין לו מתירים

רעק"א (כט: ד"ה עוד נ"ל) מיישב את הקושיא שהרי חמץ אסור להשהותו לאחר הפסח וא"כ אין לו מתירים, בדרך אחרת. שהחיוב לבטל את החמץ הוא מחמת איסור 'בל יראה' ועשה של 'תשביתו', ואיסור 'בל יראה' ו'תשביתו' אין להם מתירים, וא"כ יש לחלק את האיסורים ולדון כל אחד בפני עצמו, שאיסור 'בל יראה' ו'תשביתו' שאין להם מתירים הם בטלים בתערובת, וא"כ אין איסור להשהות את התערובת ונשאר רק איסור אכילה, ונמצא ממילא שלאיסור אכילה יש מתירים ע"י שישהנו עד לאחר הפסח.

כשאיסור אחד יש לו מתירים ואיסור אחד אין לו מתירים

ומבאן הוכיח רעק"א כדעת הצמח צדק (שו"ת סי' סט) שדבר שיש עליו שני איסורים האחד יש לו מתירים והשני אין לו מתירים, כגון ביצת טריפה שנולדה ביום טוב, שאסורה משום 'נולד' שיש לו היתר לאחר יו"ט, ואסורה גם משום 'טריפה' שאין לו מתירים לעולם, שלענין איסור 'נולד' אינו בטל, אך לענין איסור 'טריפה' הוא בטל. ודלא כדעת התפארת למשה (טור יו"ד סי' קב) שכשם שבטל לענין איסור 'טריפה' כך בטל לענין איסור 'נולד' הואיל ובלאו הכי גם לאחר יו"ט לא יהיה מותר האיסור 'טריפה' אלא ע"י ביטול.

וכתב רעק"א שאין לחלק בין ביצת טריפה שנולדה ביום טוב ששני האיסורים 'טריפה' ו'נולד' הם איסורי אכילה, לנידון כאן שאיסור אחד הוא איסור אכילה והאיסור השני של 'בל יראה' הוא איסור להשהות החמץ. משום שאין סברא לחלק ביניהם. אולם בתורת חסד (שו"ת סי' יט) כתב לחלק, שהרי טעמו של הצמח צדק שמחמיר שאף שאיסור 'טריפה' בטל, איסור 'נולד' אינו בטל, הוא משום שלאחר היום טוב יהיה בה רק איסור טריפה ולא איסור נולד, וא"כ עדיף לאוכלה באיסור אחד מלאוכלה בשני איסורים ע"י ביטול, והתפארת למשה (טור סי' קב) שנחלק עליו וסבר שהביצה בטלה גם לענין איסור 'נולד', טעמו משום שבלאו הכי לא יהיה היתר לאוכלה אלא ע"י ביטול, וא"כ אין סברא לומר 'עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר', אבל באיסור חמץ שיש בו איסור אכילה ואיסור בל יראה, הרי לענין 'אכילה' יהיה היתר לאוכלו לאחר הפסח גם בלא דין ביטול, ורק להשהותו בפסח צריך להגיע לדין ביטול, וא"כ בזה יודה גם התפארת למשה שלענין האכילה צריך להמתין לאחר הפסח משום 'עד שיאכלנו באיסור יאכלנו בהיתר', ורק לענין בל יראה יועיל הביטול ולא לענין איסור האכילה[לה].

דבר שיש לו מתירים אך עתיד לחזור לאיסורו

כתב המרדכי (פ"ב רמז תקעג בשם רבינו חיים כץ, ביצה פ"א רמז תרמ) שדבר החוזר לאיסורו מאליו, כגון חמץ שלשנה הבאה חוזר לאיסורו, אינו נחשב כדבר שיש לו מתירים לענין ביטול. אולם מדברי הרמב"ם והרמב"ן (הובאו לעיל) שביארו הטעם שחמץ אוסר במשהו בתערובת ואינו בטל, משום שהוא דבר שיש לו מתירים שעתיד להיות מותר לאחר הפסח, מוכח שנחלקו על המרדכי וסברו שאף דבר שעתיד לחזור לאיסורו נחשב כדבר שיש לו מתירים. וברמ"א (סי' קב סק"ד) הביא מחלוקת זו. וכתבו בביאור הגר"א (שם אות כ) ובמשנה ברורה (סי' תמז ס"ב ביאור הלכה ד"ה חמץ) שהכרעת השולחן ערוך כדעת המרדכי, שכן נקט (סי' תמז ס"ב) שחמץ משש שעות אינו אוסר במשהו, ולדעת הרמב"ם שחמץ נחשב כ'יש לו מתירים' הוא אוסר במשהו אף משש שעות ולמעלה כמו שכתב במגיד משנה (חמץ ומצה פ"א ה"ה, פ"ד הי"ב).

ובביאור מחלוקתם, כתבו הצל"ח (ביצה ד. ד"ה אבל) והתורת חסד (שו"ת סי' יט אות ג) שנחלקו בשורש החומרא של דבר שיש לו מתירים שאינו בטל אפילו באלף. שלפי טעמו של רש"י (ביצה ג: ד"ה אפילו) שחכמים גזרו בזה משום שעד שתאכלנו היום באיסור ע"י ביטול תאכלנו למחר בהיתר כשיגיע זמן היתירו, א"כ גם דבר שעתיד לחזור לאיסורו הואיל ועתידה להיות לו שעת היתר, גזרו חכמים שיאכלנו בשעת היתרו ולא בשעת איסורו ע"י ביטול. אמנם לטעם שכתב הר"ן בנדרים (נב. ד"ה וקשיא) שדבר שיש לו מתירים נחשב מין במינו עם ההיתר כיון שגם הוא עתיד להיות מותר ולכן אינו בטל, א"כ דבר שעתיד לחזור לאיסורו, יש לומר שהוא נחשב איסור גמור אף שעתידה להיות לו שעת היתר, וממילא אינו שוה להיתר לענין הדין, וראוי שיתבטל.

הרי לאחר שנתערב לא יחזור לאיסורו לשנה הבאה

והקשה בישועות יעקב (סי' תמז סק"ט) הרי כל מה שנחשב החמץ כדבר שיש לו מתירים, הוא משום שהוא מותר לאחר הפסח בתערובת, וכמו שביאר הר"ן (על הרי"ף, ל.), וא"כ לאחר שנתערב החמץ הוא לא יחזור לאיסורו גם לשנה הבאה, כדין חמץ שנתערב קודם הפסח שאינו חוזר וניעור בפסח[לו], וא"כ אין כתב המרדכי שחמץ אין לו מתירים כיון שעתיד לחזור לאיסורו לשנה הבאה.

ותירץ בישועות יעקב, על פי מה שיבואר להלן (אות ו) שעיקר טעם הסוברים שחמץ שנתערב קודם הפסח אינו חוזר וניעור, הוא משום שאף אם חמץ אינו בטל קודם זמן איסורו כדין היתר בהיתר שאינו בטל, אך משיגיע שש שעות ולמעלה שאז הוא זמן איסורו יחול הביטול. והנה לעיל (אות ג) התבאר שלטעם שחמץ אוסר במשהו משום שיש לו מתירים, א"כ גם בנתערב קודם הפסח משש שעות ולמעלה אינו בטל, אך לטעם שחמץ אוסר משום חומרא דחמץ, הוא דווקא בפסח שאיסורו בכרת ולא קודם הפסח משש שעות ולמעלה. ונמצא לפי זה שאילו חמץ נידון כ'יש לו מתירים' אינו בטל גם משש שעות ולמעלה, וממילא גם בנתערב קודם הפסח חוזר וניעור בפסח לאסור במשהו. ולפי זה יישב הישועות יעקב את דעת המרדכי שחמץ אין לו מתירים משום שחוזר ונאסר לשנה הבאה, אף שאחר שהוא בתערובת יהיה מותר לשנה הבאה, משום שאילו היה נחשב כ'יש לו מתירים' היה ממילא נאסר גם לשנה הבאה, ולכן יש להחשיבו כ'אין לו מתירים', אך לפי האמת לדעת המרדכי ש'אין לו מתירים' אכן אינו נאסר לשנה הבאה.

איך רבי יוחנן התיר אפילו מין במינו

עוד הקשה הרמב"ן (מלחמות ה', ל. ד"ה אמר רבא) על מה שכתב שחמץ הוא דבר שיש לו מתירים שאינו בטל אפילו באלף, היאך אמר רבי יוחנן בגמרא (כט:) שהן במינו הן שלא במינו אוסר דווקא בנותן טעם, אך בטל בשישים, הרי הוא דבר שיש לו מתירים. ותירץ שרבי יוחנן סובר שדין זה שדבר שיש לו מתירים אפילו באלף לא בטיל הוא רק לדעת רבי שמעון בנדרים (נז:) אך חכמים נחלקו עליו, ופסק רבי יוחנן כחכמים[לז].

בראש יוסף (אישקאפה, פסח פ"א דף ג. הו"ד בשער המלך חמץ ומצה פ"א ה"ה) תירץ שיש אופנים בחמץ בפסח שאין לדון בהם משום דבר שיש לו מתירים, ובאלו האופנים אמר רבי יוחנן שחמץ אינו אוסר אלא בנתינת טעם, כגון בתבשיל שעתיד להתקלקל עד אחר הפסח, כמבואר בשולחן ערוך (יו"ד

לד. אמנם בגוף הסברא שדבר שאינו 'מחוסר מעשה איסור' נחשב כדבר שיש לו מתירים, אף שצריך לעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא, לכאורה זהו רק לטעם הר"ן (נדרים נב. ד"ה וקשיא) בשורש החומרא בדבר שיש לו מתירים, ש'שם היתר' עליו ולא 'שם איסור', והרי הוא שוה להיתר בשמו ולפיכך אינו בטל בו, ולכן כל שאינו 'מחוסר מעשה איסור' והתירו מגיע ממילא, יש עליו 'שם היתר'. אך לטעם רש"י (ביצה ג: ד"ה אפילו) שחומרתו של דבר שיש לו מתירים הוא משום שעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, א"כ היאך 'מתין לאוכלו בהיתר, הרי 'עבור עליו בבל יראה ובל ימצא.

לה. אמנם דברי התורת חסד הם רק לשיטת רש"י (ביצה ג: ד"ה אפילו) שיסוד האיסור ביש לו מתירים הוא משום עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, אך לשיטת הר"ן (נדרים נב. ד"ה וקשיא) שיסוד האיסור הוא משום עד שיש עליו 'שם היתר', לכאורה אין לחלק בין שני איסורי אכילה, למקום שיש איסור אכילה ואיסור בל יראה, וא"כ דברי רעק"א מובנים על פי דרך הר"ן.

לו. אף שנחלקו בזה הראשונים וכפי שיבואר להלן (אות ה) נראה שכוונתו להקשות סתירה להלכה, שמצד אחד כתב הרמ"א (סי' תמז ס"ד) שנוהגים כדעת הסוברים שבנתערב קודם הפסח אינו חוזר וניעור, ומאידך הכרעת השולחן ערוך וכל הפוסקים כדעת הסוברים שחמץ בפסח אין לו מתירים, ובנתערב משש שעות ולמעלה הוא בטל כשאר איסורים.

לז. ראה תורת חסד (שו"ת סי' יט), שאגת אריה (החדש דיני חדש סי' יב), חידושי רעק"א (כט:)

ס״ קב ס״ד), או תבשיל שהתערב בו טעם חמץ בלבד בלא שום ממשות, שאין בו דין דבר שיש לו מתירים כמבואר ברמ״א (שם).

בביאור הגר״א (יו״ד ס״ קב אות כ) תירץ את קושיית הרמב״ן, על פי שיטת המרדכי (פ״ב רמז תקעג, הובא בשו״ע שם) שחמץ אינו נחשב דבר שיש לו מתירים משום שחוזר ונאסר לשנה הבאה. וביאר שבזה נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש, שלדעת רבא חמץ הוא דבר שיש לו מתירים, ולדעת רבי יוחנן חמץ הוא דבר שאין לו מתירים כיון שעתיד לחזור לאיסורו.

בתורת חסד[לח] (שו״ת ס״ יט אות ז) תירץ על פי דרכו, היאך חמץ נחשב כדבר שיש לו מתירים הרי עובר בו בבל יראה, אלא שמדאורייתא חמץ שביטלו בלבו אין עובר עליו ב׳בל יראה׳, וא״כ אחרי שחכמים תיקנו לבטל בלבו כל חמץ שברשותו, נמצא שכל חמץ הוא בחזקת מבוטל ואין עובר בו ב׳בל יראה׳ וממילא יש לו מתירים לאחר הפסח. אמנם תקנה זו עדיין לא היתה בזמן חכמי המשנה כמבואר בר״ן (על הרי״ף, ב. ד״ה ומשמע) ורבי יוחנן דיבר על עיקר הדין, שקודם התקנה של ביטול חמץ היה החמץ דבר שאין לו מתירים מחמת איסור ׳בל יראה׳ ולכן בטל[לט].

ה. נתערב קודם הפסח

חמץ שנתערב קודם הפסח ובטל[מ], נחלקו הראשונים האם התערובת אסורה בפסח. ויש בזה שני נדונים עיקריים: **א.** האם חמץ שהתבטל קודם הפסח חוזר וניעור בפסח. **ב.** האם חמץ קודם הפסח אינו בטל כלל לפי שהיתר בהיתר לא בטיל[מא].

חוזר וניעור בתערובת חמץ

דין ׳חוזר וניעור׳

דין ׳חוזר וניעור׳ שמצינו בש״ס (ע״ז עג.) וברמ״א (יו״ד ס״ צט ס״ו) הוא באיסור שנפל לתערובת ואין בו אלא שיעור קטן הראוי להתבטל, ואחר כך נפל לתערובת איסור נוסף שיחד עם האיסור הראשון יש בהם כדי שיעור שאינו ראוי להתבטל, שבזה יש לדון האם האיסור מהנפילה הראשונה שכבר התבטל ׳חוזר וניעור׳ ואוסר את התערובת ביחד עם האיסור שנפל לאחר מכאן, או שאומרים ׳קמא קמא בטל׳, כלומר שהאיסור הראשון בטל והרי הוא כמי שאינו וממילא גם האיסור השני בטל, וכן לעולם התערובת מותרת עד שיפול לתוכה בבת אחת איסור בשיעור שאינו ראוי להתבטל.

הראשונים הזכירו סברת ׳חוזר וניעור׳ גם בענין חמץ שנתערב קודם הפסח, שאף שלא נתווסף עוד איסור רק הגיע זמן הפסח וחל איסור חמץ שאוסר במשהו, בזה יש לדון האם זמן האיסור שהגיע מעורר את החמץ שכבר התבטל לאסור במשהו, או שאחר שכבר התבטל שוב אינו חוזר וניעור.

׳חוזר וניעור׳ נוסף מצינו בדין צמר ופשתים, שאין אסור בפשתן אלא צמר רחלים בלבד אך לא צמר גמלים ושאר בעלי חיים, ואילו עירב צמר רחלים בצמר גמלים ואחר כך חיברם בפשתן, יש לדון האם הצמר רחלים חוזר וניעור להיעשות ׳שעטנז׳ עם הפשתן, וכפי שיבואר להלן.

האם חמץ חוזר וניעור

שיטת הגאונים[מב] שחמץ שנתערב קודם הפסח במשהו אסור בפסח, אף שנתבטל ברוב קודם הפסח, משום שהוא חוזר וניעור בפסח, כמו איסור שנפל להיתר והתבטל ואחר כך נפל עוד איסור שהאיסור הראשון חוזר וניעור[מג].

אולם הרבה מהראשונים[מד] כתבו שחמץ שנתערב קודם הפסח, מאחר שכבר נתבטל, אינו חוזר וניעור בפסח לאסור במשהו, וטעם החילוק בין חמץ שנתערב קודם הפסח לאיסור שנתבטל בהיתר ואחר כך נתרבה האיסור, מבואר בראב״ד (שו״ת תמים דעים ס״ לו) שדווקא כאשר מתרבה האיסור, תוספת האיסור שנפלה לתערובת היא המעוררת את האיסור שכבר התבטל, אך בחמץ שלא התווסף בו איסור רק הגיע זמן איסורו, אין החמץ חוזר וניעור שכן ׳זמן האיסור׳ אין בכחו לעורר את האיסור שכבר התבטל, וא״כ לא מצינו מעורר לאיסור.

דבר שאיסורו בכל שהוא אינו חוזר וניעור

בדרך אחרת כתב בביאור הגר״א (או״ח ס״ תמז סוף אות כב) על פי דרכו (יו״ד ס״ צט ס״ו) שאין דין חוזר וניעור בדבר שאיסורו במשהו, ולכן חמץ שאיסורו במשהו אין אומרים בו ׳חוזר וניעור׳.

כשלא נודע התערובת קודם הפסח

והנה בדין ׳חוזר וניעור׳ מצינו חילוק בפוסקים בין אם נודעה התערובת קודם שנתווסף האיסור או שלא נודעה התערובת עד שהתווסף האיסור, שכן כתב הראבי״ה (ח״ב ס״ תיט) בשם הראב״ן שאם לא נודעה התערובת עד שנתווסף האיסור אין אומרים בזה קמא קמא בטיל. אמנם יש חולקים בזה[מה] וסוברים שגם בלא נודע התערובת קודם שנתווסף האיסור אינו חוזר וניעור.

אולם לענין חמץ שנתערב קודם הפסח, לדעת ספר התרומה (שם) שאינו חוזר וניעור בפסח, כתבו האחרונים[מו] שאין חילוק בין אם נודעה התערובת לפני פסח או שלא נודעה, ואף לדעת הראבי״ה שבשאר איסורים אין ראשון ראשון בטל אלא אם נודע לו בינתיים, מכל מקום לענין חמץ שנתערב קודם הפסח אין צריך ידיעה קודם הפסח. ובטעם החילוק ביאר הפני יהושע (שו״ת, ח״ב או״ח ס״ יב, בסופו)[מז] שכאשר דנים ׳חוזר וניעור׳ מחמת שנפל עוד איסור ונתווסף האיסור, כל הנידון הוא מחמת שיש כאן שתי נפילות שונות, ולכן אילו לא נודעה התערובת בינתיים הרי זה כאילו נפל כל האיסור בנפילה אחת ולא שייך לדון בזה ׳קמא קמא בטיל׳, אבל בחמץ שנתערב קודם הפסח שנידון ה׳חוזר וניעור׳ הוא מחמת שהגיע שעת האיסור ולא מחמת שנפל האיסור בשתי נפילות, אין חילוק אם נודעה התערובת קודם זמן האיסור או שלא נודעה, שהרי כשנודע לו בתוך הפסח נתבטל החמץ למפרע ואינו חוזר וניעור, ואין מקום לחילוק בין נפילה אחת לשתי נפילות.

הראיה מצמר רחלים שהתערב בצמר גמלים

הראשונים[מח] הוכיחו שחמץ שנתערב קודם הפסח ונתבטל אינו חוזר וניעור בפסח לאסור במשהו, ממה ששנינו בכלאים (פ״ט מ״א) שאם נתערב צמר של רחלים בצמר של גמלים [שאינו אסור בשעטנז עם פשתן] אם הרוב הוא צמר גמלים, מותר לטוות חוטים מכלל התערובת של הצמר ולחברם בבגד פשתן ואין בזה איסור שעטנז. ואף שאיסור שעטנז הוא אפילו כשחיבר משהו מצמר רחלים בפשתן, מכל מקום אחר שהתבטל הצמר רחלים בצמר גמלים שוב אינו חוזר וניעור כשמערבו בפשתן, ומזה יש ללמוד גם לענין חמץ שהתערב קודם הפסח בדבר שאינו חמץ והתבטל בו, שאינו חוזר וניעור בפסח, אף שבפסח חמץ אוסר במשהו.

ביאור המקור חיים בשורש המחלוקת אם חמץ חוזר וניעור

כפי שהתבאר, שיטת הגאונים שחמץ שהתבטל קודם הפסח חוזר וניעור בפסח. במקור חיים (ס״ תמז סק״ח) ביאר שיסוד המחלוקת אם חמץ שנתערב קודם הפסח ׳חוזר וניעור׳ בפסח, הוא מאותו טעם שנחלקו באיסור שנפל להתבטל ואחר כך נתווסף עוד איסור, האם האיסור הראשון חוזר וניעור, שיסוד המחלוקת הוא האם לאחר הביטול האיסור כמי שאינו כלל ואינו יכול

וישועות יעקב (ס״ תמז סק״ז) שהאריכו בדברי הרמב״ן הללו שרבי יוחנן סבר שדבר שיש לו מתירים בטל.

לח. ראה שם (ס״ יח-יט) שהאריך בכמה דרכים ליישב את דעת רבי יוחנן.

לט. ובזה יישב מה שיש להקשות במהלך סוגיית הגמרא, שנחלקו רב ורבי יוחנן, ובא רבא והכריע כרב לענין מין במינו, וכרבי יוחנן לענין חמץ לאחר הפסח. אמנם לפי הנ״ל מבואר היטב שרב ורבי יוחנן נחלקו בעיקר הדין שהיה קודם התקנה שכל אדם יבטל את החמץ, ודברי רבא הם להלכה לאחר התקנה של ביטול חמץ, שהואיל ותיקנו שכל אדם יבטל את החמץ, ממילא סתם חמץ הוא דבר שיש לו מתירים, ואף שאם אדם יעבור בזדון על התקנה ולא יבטל יעבור בבל יראה, מכל מקום לא פלוג חכמים בתקנתם, ולהלכה כל חמץ הוא דבר שיש לו מתירים.

מ. דהיינו באופן שראוי להתבטל, כגון דבר לח של חמץ שהתערב בדבר לח שאינו חמץ ואין שישים באינו חמץ כנגד החמץ, או חמץ יבש שנתערב בדבר יבש שאינו חמץ ויש בו רוב כנגד החמץ.

מא. עוד יש בזה נדונים: **ג.** שלדעת הגר״א דבר שאוסר במשהו אינו חוזר וניעור. **ד.** חידוש המקור חיים שחמץ שיש לו מתירים לאחר הפסח אינו בטל גם קודם שיגיע זמן איסורו. **ה.** קושיית האחרונים שלדברי הרי״ף (חולין לב.) חמץ שיכול לאוכלו בהיתר קודם הפסח אינו בטל. ויבואר הכל להלן.

מב. המגיד משנה (חמץ ומצה פ״א ה״ה, פ״ד הי״ב) כתב כן בשם הרי״ץ גיאות והרבה מהגאונים והכריע כדעתם, וכן כתב בדעת הרמב״ם (שם). והביא שיש חולקים אך הכריע להחמיר כדעת הגאונים. הטור (ס״ תמב) הביאו בשם רב נטרונאי גאון בתשובה, והיא תשובת רב האי גאון ברי״ץ גיאת (ח״ב עמ׳ פד), וראה בית יוסף (ד״ה ומה שכתב רבינו ואני תמה) ודרכי משה (שם אות ב) בביאור דעתו.

מג. ראה ביאור הגר״א (ס״ תמז אות כא) שראייתם מבכורות (כב.), וראה ברכת אליהו על ביאור הגר״א ביאור הראיה משם. וכן מבואר בירושלמי (פ״ג ה״א) ׳קדירה שבישל בה וכו׳ לא יבשל בה מאותו המין אלא לאחר הפסח וכו׳ מין מעורר על מינו ליאסר׳. ראה פני משה וקרבן העדה (שם).

מד. ספר התרומה (ס״ נה), הובא במרדכי (פ״ב רמז תקנד) ובהגהות מימוניות (חמץ ומצה פ״א ה״ה אות ו בהגה). ר״ן (שו״ת ס״ נז), סמ״ג (עשין עו) ואור זרוע (פסחים ס״ רנו, בשם ה״ר ברוך).

מה. ראה רמ״א (יו״ד ס״ צט ס״ו) וש״ך (שם ס״ק כא).

מו. פני יהושע (שו״ת ח״ב או״ח ס״ יב, בסופו), ברכי יוסף (ס״ תמז אות ח), מקור חיים (שם סק״ט) ונשמת אדם (פסח ס״ כו).

מז. וכעין זה ביאר בנשמת אדם (שם). ובמקור חיים (ס״ תמז סק״ט) ביאר שהוא מצד צירוף הצדדים להיתר, שלענין חמץ יש לסמוך על הסוברים שראשון ראשון בטל אף בלא ידיעה בינתיים.

מח. ראב״ד (תמים דעים ס״ לו), ספר התרומה (ס״ נה), ר״ן (שו״ת, ס״ נז), וכן הוא בסמ״ג (עשין עו), ובאור זרוע (פסחים ס״ רנו, בשם ה״ר ברוך), הובא במרדכי (רמז׳ תקנד) ובהגהות מימוניות (חמץ ומצה פ״א ה״ה).

לעולם לחזור ולהתעורר או שגם לאחר הביטול האיסור הוא כמי שישנו, ולכן אם מתווסף איסור חוזר גם האיסור שהתבטל וניעור, וכן הוא בחמץ שאם החמץ שהתבטל הרי הוא כמי שישנו, הרי הוא חוזר וניעור בשעה שמגיע זמן הפסח. אולם ביד יהודה (יו"ד סי' סט ס"ק סג אות יט) חלק על המקור חיים בזה, וכתב שהמחלוקת בחוזר וניעור באופן שנתווסף עוד איסור אינה ענין כלל למחלוקת האם חמץ שהתבטל חוזר וניעור בפסח[מט].

היתר בהיתר לא בטיל

דין היתר בהיתר לא בטיל[נ], מבואר בר"ן בנדרים (נב. ד"ה וקשיא) על פי הגמרא במנחות (כב.) במחלוקת רבי יהודה וחכמים אם מין במינו בטל ושניהם מקרא אחד דרשו (ויקרא טז יד) 'ולקח מדם הפר ומדם השעיר' הדבר ידוע שדמו של פר מרובה מדמו של שעיר, רבנן סברי מכאן לעולין שאין מבטלין זה את זה, ורבי יהודה סבר מכאן למין במינו שאינו בטל'. דהיינו שבפסוק מפורש שדם שעיר שנתערב בדם פר המרובה ממנו עדיין שמו עליו ואינו בטל, אלא שנחלקו בטעם הדבר, לרבנן הוא משום ש'עולין' אינם בטלים ב'עולין', ולרבי יהודה משום דמין במינו לא בטל. וביאר הר"ן שיסוד שיטתם אחד 'שכל דבר שהוא דומה לחבירו אינו מחלישו ומבטלו, אלא מעמידו ומחזקו', רבי יהודה הלך אחר דמיון הדברים בעצם והואיל ושניהם מין 'דם' הרי זה מין במינו לא בטל, וחכמים הלכו אחר הדמיון בדין האיסור וההיתר, ששניהם עולים וכשרים לזריקה, והיתר בהיתר אינו בטל.

מקור נוסף מבואר בר"ן (שו"ת, סי' נז, סי' נט) שכשם שאין היתר בטל באיסור כך אין היתר בטל בהיתר. ושניהם טעם אחד להם, 'לפי שאין ההיתר עשוי להתבטל'.

האם חמץ קודם הפסח גדרו שוה לצמר קודם שהתערב בפשתן

אמנם בצמר רחלים שהתערב בצמר גמלים, מפורש במשנה (כלאים פ"ט מ"א הובא לעיל) שצמר רחלים בטל בשל גמלים אף שהוא היתר בהיתר[נא]. ונחלקו הראשונים האם מצמר רחלים בצמר גמלים יש ללמוד גם לענין חמץ שנתערב קודם הפסח שאף שהוא היתר בהיתר, הרי הוא בטל.

הר"ן (שו"ת שם) כתב שמשם המקור להתיר גם חמץ שנתערב קודם הפסח[נב].

אולם המהרי"ל (סי' קפו) וכמה מהאחרונים[נג] דחו את הראיה מצמר רחלים שהתערב בצמר גמלים, משום שצמר רחלים הוא באיסורו כל השנה לכשיתערב בפשתן ויש להחשיבו כ'איסור', אך חמץ קודם הפסח אין בו שום צד איסור ולכן יש להחשיבו כ'היתר', והיתר בהיתר אינו מתבטל. ובשערי יושר (שער ג פרק כא) דחה סברא זו, שאילו היה אסור לחבר צמר ופשתן מובן שצמר רחלים נחשב לעולם כ'איסור' שו"ר אוצר החכמה אסור לחברו עם פשתן, אך מאחר ואין איסור בעצם החיבור של צמר ופשתן, רק אחר שחיברם אסורים בלבישה, א"כ כל זמן שלא התחבר הצמר בפשתן אין שייך להחשיבו כ'איסור' שהרי אינו אסור בשום ענין עד שיחברו בפשתן, ובזכרון יחזקאל (רבינוביץ, בטול ברוב, היתר בהיתר, פ"ד ס"ג) הקשה, שהרי צמר רחלים קודם שטווה ממנו חוט אינו בכלל איסור 'שעטנז' כלל לפי שאינו 'שוע טווי ונוז', ואין שייך להחשיבו כ'איסור' יותר מחמץ קודם הפסח.

ביאור המקור חיים בראיה מצמר רחלים

במקור חיים (סי' תמז סק"ח) הקשה קושיא אחרת על הראיה שהיתר בהיתר בטל מצמר רחלים שהתערב בצמר גמלים, שהרי יש לדחות שבאמת היתר בהיתר לא בטיל והצמר רחלים אינו מתבטל בצמר גמלים בשעה שמתערב בו, אלא שבשעה שמתערבים שניהם בפשתן שהצמר הופך ל'איסור' וכבר אינו 'היתר' אז הוא בטל בצמר גמלים[נח].

ויישב במקור חיים שראיית הראשונים מצמר רחלים שהתערב בצמר גמלים, היא מכך שאין הצמר גמלים מתבטל בצמר רחלים ובפשתן יחד, שהרי אילו הצמר רחלים אינו מתבטל בצמר גמלים קודם זמן החיבור עם הפשתן, א"כ בזמן החיבור עם הפשתן ייעשו הצמר רחלים והפשתן כאיסור אחד ויבטלו את הצמר גמלים, אלא מוכח שהצמר רחלים קדם והתבטל בצמר גמלים בשעה שהתערב בו, ולכן אינו הופך לאיסור אחד יחד עם הפשתן לבטל את צמר הגמלים[נט].

אמנם בשערי יושר (שער ג פרק כא) תמה, שלדבריו אילו בצמר גמלים היה יותר מהצמר רחלים והפשתן יחד לא היתה כל ראיה משם לענין חמץ, ולא משמע מדברי הר"ן שהראיה היא דווקא משום שמדובר גם באופן שאין בצמר גמלים כנגד הצמר רחלים והפשתן יחד[ס].

הראיה מכלים שטבלם במקוה קודם שנטמאו

הראב"ה (פסחים סי' תכ, הו"ד במרדכי פ"ב רמז תקנ, בסופו) חלק על ספר התרומה, ואסר חמץ שנתערב קודם הפסח משום שאין החמץ

סתירה בדברי הר"ן האם היתר בהיתר בטל

כפי שהתבאר, הר"ן בתשובה (שו"ת סי' נז, סי' נט) הכריע שהיתר בהיתר בטל, והוכיח כן מצמר רחלים שבטל בצמר גמלים. ומאידך הר"ן בנדרים (נב. ד"ה וקשיא) האריך לבאר שהיתר גמור אינו בטל בהיתר, משום 'שכל דבר שהוא דומה לחבירו אינו מחלישו ומבטלו, אלא מעמידו ומחזקו', וזוהי דעת חכמים במנחות (כב.) שהלכה כמותם, שלמדו מדם שעיר שנתערב בדם הפר 'מכאן לעולין שאין מבטלין זה את זה', כלומר, שהועיל ושניהם מין היתר הם שעולים וכשרים למזבח אינם מבטלים זה את זה. ומלבד מה שיש כאן סתירה גדולה בדברי הר"ן[נד], יש כאן סתירה בין הסוגיות, שבמנחות מבואר שעולין אין מבטלין זה את זה, ובמשנה בכלאים מבואר שצמר גמלים מבטל צמר רחלים.

חילוק בין היתר חיובי והיתר שלילי

ובזכרון יחזקאל (ביטול ברוב, היתר בהיתר, פ"ד ס"ב) יסד לחלק בין היתר שהיה מקום להכלילו באיסור, להיתר שאינו שייך לאיסור כלל. שיש 'היתר חיובי' שהתורה חידשה היתר בדבר שהיה ראוי להיות אסור, ויש 'היתר שלילי' והוא דבר שאינו שייך בכלל האיסור וההיתר שבו אינו משום מעלתו שיש עליו 'דין היתר' אלא שהוא משולל מן האיסור. ועל פי זה מבואר היטב, שדברי הר"ן בנדרים בשני מיני היתר המחזקים ומעמידים זה את זה משום שבשניהם יש כח אחד של היתר, זהו דווקא ב'היתר חיובי' שיש בו מעלה מיוחדת שניתן עליו 'דין היתר', כמו 'עולין אין מבטלין זה את זה' שדם הפר ודם השעיר שניהם יש בהם מעלת היתר שהם עולים וכשרים למזבח[נה]. אך שני דברים שאינם שייכים לאיסור כלל וההיתר שלהם אינו מעלה מיוחדת אלא הוא 'היתר שלילי', אין ההיתר קובע בהם 'שם' אחד וכח אחד כדי שיחזקו זה את זה. ועל פי זה יישב שצמר רחלים שאינו טווי אינו בכלל 'שוע טווי ונוז' וצמר גמלים גם הוא אינו בכלל שעטנז כלל, ולכן ההיתר שבהם הוא 'היתר שלילי' ואין בהם מעלה של 'עולין אין מבטלין זה את זה'[נו]. וכמו כן חמץ קודם זמן איסורו אינו ראוי כלל להיות אסור בשעה זו כדי שיהיה לו מעלה של 'היתר', וא"כ גם החמץ וגם הדבר שאינו חמץ אין בהם מעלת 'היתר חיובי', ויש לדמותם לצמר רחלים בצמר גמלים שבטלים זה בזה, ולא לדם הפר ודם השעיר שנתערבו זה בזה[נז].

וכתבו ביד יהודה (יו"ד סי' סט ס"ק סג אות י', יח) ובשערי יושר (שם) שאדרבה חמץ קודם הפסח הוא יותר קרוב להיחשב 'איסור' מצמר קודם שעירבוהו עם פשתן, שכן החמץ הופך לאיסור מיד כשמגיע פסח שהוא שעת איסורו ואינו אלא 'מחוסר זמן', אך הצמר הרי הוא 'מחוסר מעשה' כדי להפוך לאיסור שכן צריך לחברו בפשתן.

סתירה בדברי הר"ן האם היתר בהיתר בטל

כפי שהתבאר, הר"ן בתשובה (שו"ת סי' נז, סי' נט) הכריע שהיתר בהיתר בטל, והוכיח כן מצמר רחלים שבטל בצמר גמלים. ומאידך הר"ן בנדרים (נב. ד"ה וקשיא) האריך לבאר שהיתר גמור אינו בטל בהיתר, משום 'שכל דבר שהוא דומה לחבירו אינו מחלישו ומבטלו, אלא מעמידו ומחזקו', וזוהי דעת חכמים במנחות (כב.) שהלכה כמותם, שלמדו מדם שעיר שנתערב בדם הפר 'מכאן לעולין שאין מבטלין זה את זה', כלומר, שהועיל ושניהם מין היתר הם שעולים וכשרים למזבח אינם מבטלים זה את זה. ומלבד מה שיש כאן סתירה גדולה בדברי הר"ן[נד], יש כאן סתירה בין הסוגיות, שבמנחות מבואר שעולין אין מבטלין זה את זה, ובמשנה בכלאים מבואר שצמר גמלים מבטל צמר רחלים.

חילוק בין היתר חיובי והיתר שלילי

ובזכרון יחזקאל (ביטול ברוב, היתר בהיתר, פ"ד ס"ב) יסד לחלק בין היתר שהיה מקום להכלילו באיסור, להיתר שאינו שייך לאיסור כלל. שיש 'היתר חיובי' שהתורה חידשה היתר בדבר שהיה ראוי להיות אסור, ויש 'היתר שלילי' והוא דבר שאינו שייך בכלל האיסור וההיתר שבו אינו משום מעלתו שיש עליו 'דין היתר' אלא שהוא משולל מן האיסור. ועל פי זה מבואר היטב, שדברי הר"ן בנדרים בשני מיני היתר המחזקים ומעמידים זה את זה משום שבשניהם יש כח אחד של היתר, זהו דווקא ב'היתר חיובי' שיש בו מעלה מיוחדת שניתן עליו 'דין היתר', כמו 'עולין אין מבטלין זה את זה' שדם הפר ודם השעיר שניהם יש בהם מעלת היתר שהם עולים וכשרים למזבח[נה]. אך שני דברים שאינם שייכים לאיסור כלל וההיתר שלהם אינו מעלה מיוחדת אלא הוא 'היתר שלילי', אין ההיתר קובע בהם 'שם' אחד וכח אחד כדי שיחזקו זה את זה. ועל פי זה יישב שצמר רחלים שאינו טווי אינו בכלל 'שוע טווי ונוז' וצמר גמלים גם הוא אינו בכלל שעטנז כלל, ולכן ההיתר שבהם הוא 'היתר שלילי' ואין בהם מעלה של 'עולין אין מבטלין זה את זה'[נו]. וכמו כן חמץ קודם זמן איסורו אינו ראוי כלל להיות אסור בשעה זו כדי שיהיה לו מעלה של 'היתר', וא"כ גם החמץ וגם הדבר שאינו חמץ אין בהם מעלת 'היתר חיובי', ויש לדמותם לצמר רחלים בצמר גמלים שבטלים זה בזה, ולא לדם הפר ודם השעיר שנתערבו זה בזה[נז].

וכתבו ביד יהודה (יו"ד סי' סט ס"ק סג אות י', יח) ובשערי יושר (שם) שאדרבה חמץ קודם הפסח הוא יותר קרוב להיחשב 'איסור' מצמר קודם שעירבוהו עם פשתן, שכן החמץ הופך לאיסור מיד כשמגיע פסח שהוא שעת איסורו ואינו אלא 'מחוסר זמן', אך הצמר הרי הוא 'מחוסר מעשה' כדי להפוך לאיסור שכן צריך לחברו בפשתן.

מט. וכתב שכן משמעות כל הפוסקים. ראה שהאריך בענין זה.

נ. לענין ביטול היתר בהיתר, ראה אריכות גדולה ביד יהודה (סי' סט ס"ק סג אות יד-כ) וחילק שיש בזה ארבעה נדונים נפרדים.

נא. בענין הסתירה מכלאים לנדרים, יתבאר להלן.

נב. מלבד מה שהוכיח משם שבחמץ שנתערב 'חוזר וניעור'.

נג. פרי חדש (סי' תמז ס"ד) ורעק"א (שו"ת מהדו"ק סי' לח). וכעין זה כתב בביאור הגר"א (שם אות כא) 'דשם נתבטל אחר שיגיע האיסור אבל כאן בפסח אינו בטל כלל דאוסר במשהו'.

נד. רעק"א (שו"ת מהדו"ק סי' לח) כתב על פי זה, שהר"ן בתשובה לא נחת לדבריו בנדרים. אולם הר"ן נפסק להלכה, וכפי שהביא בביאור הגר"א (סי' תמז ס"ד).

נה. או מצד שעולין לזריקה למזבח ומתירים את הקרבן, או מצד שהותרו במעילה, שמשנשחט הקרבן אין מועלין בדם.

נו. יסוד הדבר צריך עיון מכל דברי הר"ן שם, שבא לבאר את שיטת הרי"ף בפת שיש בה ריח צלי, שאין הריח בטל כדי לאכול הפת בחלב, משום שיכול לאוכלו בבשר והרי הוא היתר בהיתר. ולדברי הזכרון יחזקאל צריך לומר שהיתר זה של הצלי בבשר הוא 'היתר חיובי'.

נז. ועל פי דרכו ביאר מדוע חוטי צמר רחלים שנתערבו בחוטי צמר גמלים אינם בטלים, משום שחוטי צמר הם בכלל האיסור רק עדיין הם היתר כל זמן שלא נתחברו בפשתן. ולהלן יבואר ענין זה באורך.

נח. והחידוש בהלכה זו המבוארת במשנה (כלאים שם) הוא, שאף שצמר שמחברו בפשתן איסורו במשהו, כאשר מחבר צמר הרחלים המעורב בצמר גמלים יחד עם פשתן, מתבטל הצמר רחלים בצמר גמלים בשעת החיבור עם הפשתן, ע"י שאנו אומרים 'סלק את הפשתן כמי שאינו' ויתבטל הצמר רחלים בצמר גמלים [וכעין מה שמצינו לענין מין במינו שאינו בטל, שאם התערב מין לתוך תערובת של מינו ואינו מינו, שבמינו אינו בטל ובאינו מינו הוא בטל, אומרים 'סלק את מינו כמי שאינו ואינו מינו רבה עליו ומבטלו' (חולין קח.), אמנם שם מסלקים את המינו לגמרי, והאינו מינו מבטלו, אך כאן אי אפשר לסלק את הפשתן לגמרי, כי אז הצמר רחלים חוזר להיות היתר]. אמנם ראה בזכרון יחזקאל (ביטול ברוב היתר בהיתר פ"א ס"ג, בסופו) שהוכיח מדברי התוספות (בכורות כב. ד"ה אבל) שאין אומרים 'סלק' בכגון זה.

נט. ראה להלן בענין 'היתר שעתיד להיאסר בטל בשעה שמגיע איסורו', שבביאור הגר"א (סי' תמז אות כא) ובשערי יושר (שער ג פרק כא) מבואר שהביטול חל בשעה שנעשים איסור ולא בשעה שנפלו בתערובת.

ס. ולכן ביאר בדרך אחרת כפי שיבואר להלן.

יכול להתבטל קודם זמן איסורו, והביא ראיה מנדרים (עו.) 'אם מטבילין כלי טמא ליטהר, יטבילו כלי לכשיטמא ליטהר', כלומר שטבילה מועילה לכלי לאחר שנטמא, אך אי אפשר ללמוד מזה שתועיל הטבילה לכלי כדי שלא יטמא מכאן ולהבא. וא"כ גם לענין חמץ אין מועיל לבטלו קודם זמן איסורו כמו שאין מועיל טבילה לכלי קודם שנטמא. והנה לשון הראבי"ה 'אלמא דדבר פשוט הוא שאינו מועיל לכלי טהור טבילה הואיל שעדיין לא קיבל טומאה, הכא נמי הואיל שעדיין לפני הפסח תרווייהו מותרים וכי יש לבטל קודם הפסח בשישים בשאינו מינו שיהא מותר לכשיבוא זמן איסורו בפסח שאסרו בשאינו מינו אפילו במשהו'. משמע מדבריו שעיקר הטעם הוא משום שחמץ קודם הפסח נחשב כ'היתר בהיתר' ולכן אינו בטל, ויש להבין מדוע הוצרך לראיה מנדרים, ועוד מדוע הוצרך להזכיר שבפסח האיסור אפילו במשהו. ובביאור הגר"א (סי' תמז אות כא) וביד יהודה (יו"ד סי' סט ס"ק סג אות יח) הקשו למסקנת הסוגיא בנדרים (שם עו:) אין מקום לדברי הראבי"ה וכפי שיבואר, וביד יהודה ביאר עומק כוונת הראבי"ה בדרך המתיישבת יפה עם כל דברי הראבי"ה, ולהבנת דבריו יש להקדים ביאור הסוגיא בנדרים.

סוגיית הגמרא בנדרים שאין מועיל תיקון קודם הקלקול

שנינו בנדרים (עה.) 'האומר לאשתו כל הנדרים שתדורי וכו' הרי הן מופרין, רבי אליעזר אמר מופר וחכמים אומרים אינו מופר. אמר ר"א אם הפר נדרים שבאו לכלל איסור לא יפר נדרים שלא באו לכלל איסור, אמרו לו הרי הוא אומר (במדבר ל יד) 'אישה יקימנו ואישה יפרנו', את שבא לכלל הקם בא לכלל הפר לא בא לכלל הקם לא בא לכלל הפר'[סא]. ובברייתא (שם ע"ב) הקשו חכמים על רבי אליעזר שדן קל וחומר מנדרים שכבר נדרה אשתו קל וחומר שיפר נדרים שעדיין לא נדרה, שהרי מקוה מעלה את הטמאים מטומאתם אך אינו מציל את הטהורים שלא יקבלו טומאה[סב]. עוד הקשו עליו חכמים (שם עו.) 'אם מטבילין כלי טמא ליטהר יטבילו כלי לכשיטמא ליטהר', דהיינו שמקוה מועיל לטהר את הכלי שנטמא רק אם יטבילוהו לאחר שנטמא, אך אם מטבילים במקוה כלי קודם שנטמא, אין הטבילה מועילה לטהרו מטומאה שתבוא אחר כך[סג].

ורבי אליעזר הקשה על חכמים שהרי גם הם מודים לקל וחומר מעין זה לענין קבלת טומאה בזרעים[סד], ולפיכך מסקנת הסוגיא (שם עו:) שאכן דורשים קל וחומר מעין זה אלא שבנדרים יש פסוק 'אישה יקימנו ואישה יפרנו' שנדר שלא בא לכלל 'הקם' לא בא לכלל 'הפר'. ולענין מקוה שאינו מציל את הטהור מלקבל טומאה ואינו מטהר כלי שטבל קודם שנטמא, כתב הר"ן (שם ד"ה ומהדרינן אין) שלומדים זאת ממה שדרשו בתורת כהנים (שמיני פ"ט) 'והנוגע בנבלתם יטמא, הלל אומר אפילו הם בתוך המים', הרי שאפילו אם הכלי בתוך המקוה בשעת נגיעתו בנבילה אין המקוה מצילו מלהטמא.

ועל פי זה הקשו בביאור הגר"א (שם) וביד יהודה (שם) שלמסקנת הגמרא אכן יש ללמוד קל וחומר מעין זה, וא"כ איך הוכיח הראבי"ה לענין חמץ בפסח שאינו יכול להתבטל קודם איסורו, הרי גם במקוה היה ראוי שתועיל טבילתו קודם שנטמא, אלמלא הדרשה בתורת כהנים 'הנוגע בנבלתם יטמא אפילו הם בתוך המים'. ומכח זה דחה בביאור הגר"א את ראיית הראבי"ה, וכתב על דעת המחמירים בחמץ שנתערב קודם הפסח 'אבל עיקרא דדינא יש לו פירכא', כיון שלמסקנא ראוי לדון קל וחומר שחמץ קודם הפסח מתבטל.

אולם ביד יהודה ביאר עומק כוונת הראבי"ה, שעיקר הטעם שאין החמץ בטל קודם הפסח הוא משום שהיתר בהיתר אינו בטל, אלא שבדבר היתר שעתיד להיות אסור יש לדון אותו כאיסור וכמו שכתבו האחרונים (הו"ד לעיל), וא"כ גם חמץ קודם הפסח היה ראוי לדונו כ'איסור בהיתר' ולא כ'היתר בהיתר'. אלא שסברא זו שדבר שעתיד להיות אסור דנים אותו כאיסור כדי שיתבטל בהיתר, זהו דווקא אם לכשתגיע שעת איסורו יוכל להתבטל בהיתר, אך חמץ בפסח שגם כשיגיע שעת איסורו אינו בטל בהיתר, שהרי חמץ אוסר במשהו, כל שכן שאינו יכול להתבטל בהיתר קודם הפסח מחמת שעתיד להיות אסור. ואת זה הוכיח הראבי"ה ממסקנת הסוגיא בנדרים, שהרי הטעם שאין מועיל טבילת כלי קודם שנטמא כדי לטהרו לכשיטמא, הוא מחמת הדרשה של התורת כהנים (שמיני פ"ט) 'והנוגע בנבלתם יטמא, הלל אומר אפילו הם בתוך המים', וביאור הדבר שאכן היה ראוי לדון קל וחומר שהטבילה במקוה קודם שנטמא הכלי מועילה להחשיבו כאילו הוא טבול ועומד כל שעה, אך עדיין אין בכך כלום, שהרי אפילו אילו היה הכלי ממש בתוך המים במקוה בשעת הטומאה אין מועיל לו להיטהר, וכמו כן חמץ קודם הפסח, שאפילו אם נחשיבו קודם הפסח כ'איסור' שאין לדון אותו כ'היתר בהיתר' וכאילו כבר הגיע שעת איסורו, עדיין אינו בטל שהרי גם בשעת איסורו ממש אינו בטל, ונמצא שממה נפשך אינו בטל, שאם נדון אותו כפי השעה שהתערב, הרי הוא היתר והיתר בהיתר אינו בטל, ואם נדון אותו כפי שעתיד להיות בשעת איסורו, הלא חמץ אוסר בכל שהוא ואינו בטל[סה].

מדוע משש שעות ולמעלה אינו בטל

במהרי"ל (סי' קפו) הקשה על הראבי"ה, שהרי חמץ משש שעות ולמעלה, אסור מן התורה אך אינו אוסר במשהו אלא בטל בשישים, וא"כ אמנם כל השנה אין החמץ מתבטל משום שהוא היתר בהיתר, אך משיגיע ערב פסח משש שעות ולמעלה היה ראוי שיתבטל שאז החמץ הוא 'איסור' ואינו 'היתר בהיתר', ואם אינו חוזר וניעור בפסח יהיה מותר לאוכלו גם בפסח אחרי שהתבטל משש שעות ולמעלה[סו].

ותירץ המהרי"ל ליישב את דעת הראבי"ה, שאין אומרים 'חוזר וניעור' לקולא. כלומר, שאחר שהחמץ התבטל קודם הפסח, אין אומרים שמשיגיע שש שעות הוא חוזר וניעור ושוב מתבטל מיד, משום שנמצא שלא התעורר החמץ אלא כדי להתבטל, ואין אומרים שאיסור מתעורר על מנת לשוב מיד ולהתבטל[סז].

ביאור המחלוקת אם היתר שנתבטל בהיתר חוזר וניעור

במקור חיים (סי' תמז סק"ח) ביאר על פי דרכו (הו"ד לעיל) את הנידון בהיתר שנתבטל בהיתר האם חוזר וניעור, שכשם שדין 'חוזר וניעור' במקום שנתווסף האיסור צריך שתהיה ידיעה שהתערב כאן איסור קודם שיפול האיסור השני, אך אם לא נודע מהנפילה הראשונה עד שנתווסף האיסור הכל מודים ש'קמא קמא בטיל', וטעם הדבר הוא שיסוד דין 'קמא קמא בטיל' הוא על ידי שהאיסור הראשון נהפך להיתר והרי הוא כמי שאינו, והתהפכות האיסור להיתר היא רק מחמת ידיעתו שהאיסור בטל בתערובת, אך בלא ידיעה האיסור לא נהפך להיתר, וכמו כן יש לומר בהיתר שהתערב בהיתר, שהואיל ולא היה כאן איסור הרי זה כאילו אין כאן ידיעה, וא"כ מעולם לא נהפך האיסור להיתר. ולזה הביאו ראיה מצמר רחלים שהתערב בצמר גמלים, שאף שהצמר רחלים אינו 'איסור' מועילה התבטלותו ונחשב כמי שאינו ומותר לחברו עם פשתן.

שורש הנידון האם היתר בהיתר בטל

ושורש הנידון האם היתר בהיתר בטל ביאר בשערי יושר (שער ג פרק כא ד"ה ובעיקר הדין) על פי מה שיסד שדין ביטול ברוב תלוי בשני תנאים: א. שהמיעוט יתנגד לרוב. ב. שהביטול יגרום לשינוי ההלכה וההנהגה למעשה. התנאי הראשון שצריך שהמיעוט יתנגד לרוב, הוא מפני שדין ביטול נלמד מדיינים, שכאשר יש דעות מנוגדות וצריך להכריע כדעה אחת, דעת המיעוט בטלה בדעת ברוב, אך כאשר המיעוט אינו מנגד לרוב ויכול להישאר המיעוט כדינו והרוב כדינו אין המיעוט בטל ברוב[סח]. והתנאי השני שצריך שהביטול יגרום לשינוי ההלכה בפועל, הוא משום שדין ביטול יסוד עניינו הוא ההנהגה בפועל ללכת כפי הרוב ואינו הכרעה שכך הוא באמת, ולכן כל שאין שום

סא. ובברייתא (שם עה:) מבואר שר"א למד קל וחומר מנדרי עצמו שאף שאין אדם מיפר נדרי עצמו מכל מקום יכול לבטל בראש השנה כל נדרים שעתיד לידור, א"כ נדרי אשתו שיכול להפרם לאחר שנדרה אינו דין שיוכל להפר קודם שתידור.

סב. ומכאן הוכיחה הגמרא שחכמים הבינו בדעת רבי אליעזר שהבעל מציל את אשתו שלא יחול הנדר כלל, כמו כלי שאינו מוכשר לקבל טומאה.

סג. ומכאן הוכיחו בגמרא שחכמים הבינו בדעת רבי אליעזר שהבעל אינו מונע מהנדר מלחול, אלא הנדר חל וחוזר ומופר, כמו כלי שנטמא והטבילוהו במקוה.

סד. שאם זרע זרעים לאחר שנטמאו הרי הם טהורים שנאמר (ויקרא יא לז) 'כל זרע זרוע אשר יזרע טהור הוא', ומשם למדו לזרעים שכבר נזרעו קל וחומר שאינם מקבלים טומאה. וכן הקשו בגמרא שהרי גם חכמים מודים לקל וחומר מעין זה לענין זכות האב בבתו שהביאה סימנים, שאם נערה שכבר נמכרה לאמה יוצאת בסימנים, שאינה נמכרה אינו דין שלא תימכר, וכמו כן היה להם ללמוד לענין נדרים שאם מפר נדרי אשתו לאחר שנדרה קל וחומר שיכול להפר קודם שנדרה.

סה. נמצא לפי זה, שממסקנת הגמרא בנדרים יש ללמוד קל וחומר שהיתר שעתיד להיות אסור ולהתבטל, הוא בטל גם כשהוא עדיין היתר, ולהבנת האחרונים הראבי"ה בא להוכיח מנדרים ההיפך, שהיתר בהיתר לא בטל, ובביאור הגר"א (שם) ובזכרון יחזקאל (בטול ברוב, היתר בהיתר, פ"א ס"ג) הקשו זאת כפירכא על הראבי"ה, אך לדברי היד יהודה הכל נכלל בכוונת הראבי"ה.

סו. וכתב המהרי"ל שאין לומר שהראבי"ה סבר שחמץ משש שעות ולמעלה איסורו במשהו ואף הוא אינו בטל בשישים. משום שלדידן שאנו פוסקים כמותו יהיה אסור לנו משש שעות אפילו משהו. אולם במקור חיים (סי' תמז סק"ח) ביאר כן את דעת הר"ן שלדעתו חמץ משש שעות ולמעלה איסורו במשהו, אמנם בשערי יושר (שער ג פרק כא ד"ה ובזה) תמה על המקור חיים שמדברי הר"ן מבואר שהחמץ כן בטל משש שעות ולמעלה, אלא שעדיין אין זה מתיר לבטל את החמץ במזיד בערב פסח, אילו היתר בהיתר לא בטיל, משום ששעת הביטול היא רק משש שעות ולמעלה שאז החמץ כבר באיסורו ונמצא שהוא מבטל איסור לכתחילה, אך לעצם הביטול אכן החמץ בטל משיגיע שש שעות, ולא כמו שכתב במקור חיים.

סז. ראה בחתם סופר (שו"ת או"ח סי' קז) שהאריך לבאר דברי המהרי"ל.

סח. ראה עוד בשערי יושר (שם פרק ו ד"ה ונראה, פרק יא ד"ה והנה, פרק כח ד"ה דאמרינן שם), ובזה

הנהגה בפועל שתונהג מחמת הביטול, אין מקום לחלות דין ביטול שכל עניינו הוא איך לנהוג בפועל.

ועל פי זה ביאר את הנידון אם היתר בהיתר בטל, שאמנם התנאי הראשון שהמיעוט יתנגד בדינו לרוב מתקיים בחמץ קודם הפסח שנתערב בדבר שאינו חמץ, מחמת הדין העומד לבא לכשיגיע הפסח שזה חמץ וזה אינו חמץ. אך התנאי השני שהביטול יגרום להנהגה בפועל, בזה יש לדון האם ההנהגה שעתידה לבא לכשיגיע הפסח גורמת שכבר בשעת התערובת יחול דין ביטול, או שמא צריך שההנהגה תהיה בפועל בשעת הביטול. והביא כדוגמא לנידון זה, את הדין של ביטול בדבר שיש לו מתירים, ששם הוא להיפך, בשעת ההתערבות נגרמת הנהגה בפועל מחמת הביטול, אך לאחר זמן יגיע מצב שבלאו הכי הכל יהיה מותר ולא תהיה שום הנהגה בפועל מחמת הביטול. ונמצא שיש כאן שני נידונים הופכיים: א. בהיתר, שעכשיו אין הנהגה בפועל אך עתידה לבא הנהגה בפועל. ב. בדבר שיש לו מתירים, שעכשיו יש הנהגה בפועל אך לאחר זמן לא תהא הנהגה בפועל. והנה לענין דבר שיש לו מתירים, מדאורייתא יש לו ביטול ורק רבנן גזרו בו, ועל פי זה מובן שגם בהיתר בהיתר יהיה בו ביטול מדאורייתא[סט].

ועוד הוסיף בזה סברא, שבהיתר שנתערב בהיתר, הואיל ואנו יודעים שעתיד לבא בו איסור, הרי צריך לגמור לאוכלו קודם זמן איסורו, וא"כ הביטול גורם הנהגה בפועל מעכשיו לענין זה שצריך לגמור את ההשתמשות בדבר קודם זמן איסורו.

איסור חמץ קודם הפסח מטעם שיש לו מתירים

במקור חיים (סי' תמז סק"ח, בסופו) הקשה על פי דרכו, שיסוד האיסור שחוזר וניעור החמץ בפסח הוא משום שגם אחרי הביטול נחשב שהחמץ קיים, איך נבאר את דעת הגאונים (הו"ד במגיד משנה חמץ ומצה פ"ד הי"ב) שאפילו בלח בלח חוזר וניעור, הרי בדבר לח לא יתכן לדון שהחמץ כמי שישנו, שהרי הכל התערב והרי הוא כמי שאינו. ולפיכך ביאר טעם חדש, שלדעת הסוברים (הו"ד לעיל אות ד) שחמץ בפסח נידון כדבר שיש לו מתירים ולכן אינו בטל אפילו באלף, ולפי הטעם שכתב רש"י (ביצה ג: ד"ה אפילו) בחומרת דבר שיש לו מתירים שעכשיו יש הנהגה בפועל אך לאחר זמן לא תהא הנהגה בפועל. והנה לענין דבר שיש לו מתירים, מדאורייתא יש לו ביטול ורק רבנן גזרו בו, ועל פי זה מובן שגם בהיתר בהיתר יהיה בו ביטול מדאורייתא[סט].

האם מותר לכתחילה לבטל חמץ קודם הפסח

הר"ן (שו"ת, סי' נז, סי' נט)[עא] דן האם מותר לכתחילה לבטל קודם הפסח חמץ באינו חמץ כדי לאוכלו בפסח. וכתב שמעיקר הדין אין מקום לאסור לבטל חמץ קודם הפסח כיון שהוא קודם זמן איסורו, ולא שמענו שיש איסור לבטל איסור לכתחילה כשביטלו בשעה שהוא עדיין היתר, אלא שעדיין היה מקום לאסור משני ספיקות: א. אילו היתר בהיתר לא בטל, אין החמץ בטל בשעה שנפל לתערובת קודם הפסח, ורק בשעה שביעית של ערב פסח יחול הביטול [שאז החמץ אסור מדאורייתא אך בטל בשישים] ונמצא שהמערב במזיד את החמץ קודם הפסח גורם שבשעה שביעית של ערב פסח יתבטל האיסור בהיתר, והרי הוא מבטל איסור לכתחילה. ב. גם אם מתבטל האיסור קודם הפסח, עדיין יתכן שאסור לאוכלו בפסח משום שחוזר וניעור בפסח. וכתב שממה ששנינו (כלאים פ"ט מ"א) שצמר רחלים שהתערב בצמר גמלים מותר לחברו בפשתן, יש להכריע את שני הנידונים להיתר: א. שהיתר בהיתר בטל. ב. שאינו חוזר וניעור. וממילא מותר לכתחילה לערב חיטים מבוקעות שהם חמץ עם שאינן מבוקעות קודם הפסח ולטוחנם יחד, ולאפות מהם מצות לאוכלם בפסח[עב].

לדעת הר"ף שדבר שאפשר לאוכלו עכשיו בהיתר אין בו ביטול

והנה כתב הר"ף (חולין לב.) שפת שנאפתה עם צלי בשר, אסור לאוכלה בחלב[עג] הואיל ויכול לאוכלה בלא חלב, והרי זה בכלל גזירת חכמים שדבר שיש לו מתירים אינו בטל אפילו באלף. והר"ן (נדרים נב. ד"ה וקשיא) האריך לבאר שדין זה שחידש הר"ף שדבר שאפשר להשתמש בו עכשיו בהיתר גם הוא נחשב כדבר שיש לו מתירים, הוא חמור מדבר שעתיד להיות לו מתירים לאחר זמן, שהרי בדבר שעתיד להיות מותר לא אסרו חכמים אלא במין במינו, והר"ף דיבר על פת בכותח שהוא מין באינו מינו[עד].

ודקשו באחרונים[עה] שעל פי דברי הר"ף גם חמץ שנתערב ונתבטל קודם הפסח אינו בטל הואיל ויכול לאוכלו קודם הפסח, ואין כתב הר"ן (שו"ת סי' נז, סי' נט) שהוא בטל ומותר לאוכלו בפסח. ועוד קשה, שהרי הר"ן הוכיח כשיטתו מהמשנה בכלאים (פ"ט מ"א) שצמר רחלים שהתערב בצמר גמלים מותר לחברו עם פשתן, והרי גם שם יכול לחברו בדברים אחרים שאינם פשתן, וא"כ מוכח שגם במקום שיכול להשתמש באופן המותר יש דין ביטול[עו].

ותירצו בשתי דרכים:

דבר שיש לו מתירים הוא רק לענין קום ועשה

א. ביד יהודה (שם) יסד על פי זה, שחכמים לא גזרו בדין 'דבר שיש לו מתירים' אלא בדבר שיש בו 'מעשה', כגון אכילה וכדומה, שאסרו לסמוך על הביטול כדי לעשות מעשה בידים בקום ועשה, אך כאשר הוא סומך על הביטול בשב ואל תעשה, לא חייבוהו חכמים לעשות מעשה בקום ועשה כדי להמנע מלסמוך על הביטול. ולכן בחמץ קודם הפסח שאינו עושה בו מעשה בקום ועשה, אלא משהה אותו בשב ואל תעשה, לא חייבוהו לקום ולאוכלו קודם הפסח כדי להמנע מלהשהותו בשב ואל תעשה עד הפסח, ונמצא שמותר לו להמתין בשב ואל תעשה עד שיגיע זמן הפסח, וכשמגיע הפסח וכבר אי אפשר לאוכלו בהיתר, הרי הוא בטל.

היתר שעתיד להיאסר בטל בשעה שמגיע איסורו

ב. בשערי יושר (שם) יסד על פי זה שחמץ שנתערב קודם הפסח אינו בטל בשעה שמתערב, אלא הביטול חל בשעה אחרונה קודם הפסח, שאז כבר אין שהות לאוכלו בהיתר. ועל פי דרכו יישב גם לענין צמר רחלים שהוא בטל בצמר גמלים רגע אחד לפני שמחברו עם הפשתן בזמן שכבר אין שהות לחברו בדבר אחר שאינו פשתן.

ויתירה מזו תירץ, שהרי בחיבור הצמר והפשתן אינו עובר בשום איסור, וכל הנידון הוא על איסור הלבישה והעלאה לאחר שחיבר את הצמר והפשתים, ובזמן הלבישה אחר שהצמר מחובר כבר לפשתן הרי אינו יכול ללבוש את תערובת הצמר רחלים והצמר גמלים באופן אחר, אלא רק בחיבורם לפשתן, וא"כ אין זה [illegible] כלל לדין שחידש הר"ף.

להלכה

בשולחן ערוך (סי' תמז ס"ד) כתב, 'אם נתערב החמץ קודם הפסח ונתבטל בשישים אינו חוזר ונעור בפסח לאסור במשהו, ויש חולקים. הג"ה, ונוהגין כסברא הראשונה בכל תערובת שהוא לח בלח, ומיהו בדבר יבש שנתערב וכו' אסור בפסח'. מבואר שהשו"ע הביא את שתי הדעות, והרמ"א הכריע להקל כדעה ראשונה דווקא בלח בלח. וכן הוכיח בביאור הגר"א (שם אות כ) מדברי השו"ע (שם ס"ה) שכתב 'בשר יבש וגבינה ודגים שנמלחו קודם הפסח ולא נזהרו בהם, מותר לאכלם בפסח', הרי שהכריע להקל. אולם מאידך מצינו שהשולחן ערוך (סי' תמב ס"ד) הכריע להחמיר לענין 'הטריאק' [מין מאכל רפואה], וכתב בביאור הגר"א (שם אות יג, השניה) שהשו"ע הכריע להחמיר כדעת הגאונים, וא"כ יש סתירה בדברי השולחן ערוך[עז]. והרמ"א כתב בענין הטריאק (סי' תמב שם) 'ולקמן סימן תמ"ז סעיף ד' בהגה יתבאר דיש חולקים ומתירים אם נתבטל קודם הפסח, והכי קיימא לן'. אך גם בדברי הרמ"א הקשה במשנה ברורה (שם ס"ק כג) שהרי בסימן תמ"ז הכריע הרמ"א להקל רק בלח בלח ולא בדבר יבש, והטריאק הוא דבר יבש.

ביאור החילוק בין לח ליבש

כפי שהתבאר, הרמ"א (סי' תמז ס"ד) הכריע להקל כדעת הסוברים שחמץ שנתערב קודם הפסח אינו חוזר וניעור בפסח, אולם כתב שדווקא חמץ

ביאר את דעת הראשונים שאין דין ביטול עד שנודעה התערובת, לפי שקודם הידיעה אין כאן התנגדות.

סט. וכתב שמאחר ולא מצינו בראשונים מי שסובר שמדאורייתא היתר בהיתר אינו בטל, יש להכריע שהיתר בהיתר בטל מדאורייתא, וכל הנידון הוא רק מדרבנן. אמנם יש להעיר שמדברי הר"ן בנדרים (נב.) מבואר ש'עולין אין מבטלין זה את זה' משום שהוא היתר בהיתר.

ע. ורמז לסברא זו בביאור הגר"א (סי' תמז אות טו) וראה ביאור דבריו בדמשק אליעזר.

עא. האחרונים דנו הרבה בדברי הר"ן, וביארנו דבריו כפי שביארו בזכרון יחזקאל (רבינוביץ, ביטול ברוב פ"ב ס"א) ובשערי יושר (שער ג פרק כא ד"ה ובזה מובנים), ותמהו על דברי המקור חיים (סי' תמז סק"ח) שביאר דעת הר"ן שמותר לבטל חמץ דווקא קודם שעה שביעית, לפי שלדעתו חמץ לאחר שש שעות אסור במשהו ואינו בטל בשישים.

עב. להלכה נחלקו הפוסקים האם מותר לבטל לכתחילה חמץ קודם הפסח, וראה משנה ברורה (סי' תמז ס"ק קב) שפסק כדעת האוסרים לבטל לכתחילה קודם הפסח כדי לאוכלו בפסח, אך מותר לבטל כדי להשהותו לאחר הפסח.

עג. אף שמדיני ביטול אין טעם הצלי אוסר את הפת לפי שריחא לאו מילתא היא.

עד. בטעם הדבר ביאר הר"ן שדבר שעתיד להיות מותר אינו שוה לגמרי להיתר לענין הדין שהרי עכשיו הוא אסור, ולכן דווקא כשהוא שוה להיתר גם בטעם אסרו בו, אך דבר שעכשיו יש לו היתר הרי הוא שוה לגמרי להיתר לענין הדין, ולכן אפילו כשאינו שוה לו בטעם נחשב מין במינו והרי הוא מעמידו ומחזקו ואינו מבטלו.

עה. שער המלך (חמץ ומצה פ"ד הי"ב), 'יד יהודה (סי' סט ס"ק סג אות י', סי' קב סק"ב) ושערי יושר (שער ג פרק כא ד"ה אבל עדיין).

עו. ועמד בזה רעק"א (שו"ת מהדו"ק סי' לח), וכתב שהר"ן בתשובתו בענין חמץ קודם הפסח לא נחת לדבריו שכתב בנדרים (שם), אך על הר"ן בנדרים קשה מהמשנה בכלאים בענין צמר רחלים בצמר גמלים. ויישב שבהכרח לדעת הר"ן בנדרים צמר רחלים לעולם נחשב כ'איסור' ולא כ'היתר', ולא כדברי הר"ן בתשובה שצמר רחלים הוא היתר בהיתר, שממנו יש ללמוד לחמץ.

עז. וראה מגן אברהם (ס"ק טו) וט"ז (סק"ז) שחילקו בין הנדונים.

'לח' שנתערב בלח נוהגים להקל, אך חמץ 'יבש' יש להחמיר בו שהוא חוזר וניעור בפסח. וכדברי הרמ"א מבואר גם בהגהת סמ"ק (לרבינו פרץ, מצוה רכב אות יב, הו"ד בט"ז סי' תנג סק"ב)[עח] שכתב שצריך לאפות את המצות דווקא קודם הפסח, משום שבודאי מעורבות בחיטים כמה שצמחו שהם חמץ גמור, ואף שנטחנו קודם הפסח ונתערב הכל ויש בו שישים כנגד החמץ, הואיל ולדעתו תערובת קמח נדון כתערובת יבש ביבש[עט] הרי הוא חוזר וניעור בפסח, אך אם אופה קודם הפסח אינו חוזר וניעור משום שלאחר האפיה הכל מודים שהוא תערובת לח בלח, שאינו חוזר וניעור בפסח.

הטעם שבדבר יבש הכריע הרמ"א שהחמיר וניעור

ביאור החילוק בין לח ליבש מצינו שתי דרכים באחרונים:

א. במקור חיים (שם) ביאר על פי דרכו (הובא לעיל), ששורש הנידון אם חמץ חוזר וניעור בפסח הוא האם החמץ שנתערב הוא כמי שאינו וממילא אינו יכול לחזור ולהתעורר או שהחמץ נידון כמי שישנו, ועל פי זה ביאר ש'דבר יבש' שנתערב, לעולם הוא נחשב כמי שישנו כמבואר מתוך דברי הכסף משנה (אבות הטומאה פ"א הי"ז בסופו, בשם הר"י קורקוס), ודווקא בתערובת לח בלח יש לדון שהאיסור כמי שאינו. אמנם במגן האלף (על המקור חיים שם) תמה על דבריו והוכיח שגם באיסור לח שנתערב בלח מצינו דין ש'חוזר וניעור' במקום שנתרבה האיסור. ולפיכך כתב במגן האלף שאינו מוצא שום חילוק בין לח ליבש לענין חוזר וניעור והניח את דברי הרמ"א בקושיא[פ].

דרך הגר"א שפירורים דינם כחוטי צמר שאינם בטלים

ב. בביאור הגר"א (שם) ביאר שאת החילוק בין לח ליבש למד הרמ"א ממה ששנינו בתוספתא (כלאים פ"ה הי"ב) בענין צמר רחלים בצמר גמלים שאם הרוב צמר גמלים כל התערובת מותרת לחבר אותה בפשתן, 'במה דברים אמורים בזמן שטרפן זה בזה והביא פשתן ביניהן וטרף, אבל העושה חלוק שכולו צמר הארנבים וארג בו חוט אחד של צמר בצד זה וחוט אחר של פשתן אסור'. וביאר הגר"א 'דפשתן טרוף אינו ניכר ונתערב כמו לח בלח, מה שא"כ בחוט שעומד בפני עצמו ואינו מתבטל והוא הדין לפירורין'.

והנה דברי הגר"א קשים מכמה פנים:

א. בשערי יושר (שער ג פרק כא ד"ה וכל הדברים) הקשה איך השוה הגר"א חוטים לפירורים וצמר טרוף ללח, הרי החילוק בין צמר טרוף לחוט הוא, שחוט אינו בטל בבגד כלל וצמר טרוף בטל, ואין חילוק ביניהם לענין אם חוזר וניעור, ולעומת זאת החילוק בין דבר יבש לדבר לח שכתב הרמ"א היינו רק לענין 'חוזר וניעור', אך הכל מודים שהן לח הן יבש אינם בטלים בתערובת בפסח, וקודם הפסח שניהם בטלים כמו בשאר דיני התורה.

ב. עוד יש להקשות, שהרי חוטים האוסרים את הבגד אין זה מדיני תערובות, שכן החוטים אוסרים את כל הבגד אפילו אם אינם ניכרים בפני עצמם, ומאידך צמר רחלים טרוף שנתערב בצמר גמלים טרוף קודם שנעשו חוטים, אינו אוסר את הבגד אפילו אם ניכר הצמר רחלים וא"כ אין זה כלל מענין 'תערובות'[פא] ואיך השוה הגר"א דין תערובת חמץ לדין חוט צמר ופשתן שארגם בבגד. אמנם קושיא זו אינה דווקא על ביאור הגר"א, אלא גם על דברי הראשונים (הו"ד לעיל) שלמדו מצמר רחלים שנתערב בצמר גמלים שהיתר בהיתר בטל, הרי שם אינו מדין ביטול בתערובת, וכן הקשה בנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת סי' קפו ד"ה אמנם) שלעולם היתר בהיתר לא בטיל, והטעם שצמר רחלים מותר בצמר גמלים הוא משום שכעושה מהם חוט אי אפשר לקרא על החוט שם של 'צמר רחלים' הואיל ורובו מצמר גמלים, ואין זה מדין ביטול כלל[פב].

ג. עוד קשה על דברי הגר"א, הרי הדין שבגד של צמר גמלים שארג בו חוט אחד של פשתן וחוט אחד של צמר אסור, הוא דין מיוחד בכלאים שאינם בטלים לעולם כמבואר בגמרא (נדה סא:) בגד שאבד בו כלאים אסור למוכרו לעכו"ם.

ד. ביסוד הדין שחוט אינו בטל כמבואר בתוספתא, וכן נפסק בשולחן ערוך (יו"ד סי' רצט ס"א) כתב הב"ח (שם ס"ד) שהטעם הוא משום שחוט הוא דבר חשוב ולכך אינו בטל, וכן מבואר ביראים (סי' שלג) ובסמ"ג (לאוין רפג ד"ה שנינו במסכת, הו"ד בכסף משנה כלאים פ"י ה"ו) ולפי זה אין מקום לדברי הגר"א להשוות פירורים לחוטים, שכן חוטים הם דבר חשוב ולכך אינם מתבטלים, אך אין שייך לומר כן בפירורים. וא"כ מדברי הגר"א מוכח דלא כהבנת הב"ח בחילוק בין חוטים לצמר טרוף. ועוד הקשה בשערי יושר מדוע חוט נחשב כ'דבר חשוב', ובפרט לפי מה שמוכח מדברי הרא"ש בנגעים (הובא להלן) שחוט מתבטל בחוטים, א"כ מוכח שאין הטעם שחוט אינו בטל בבגד משום שהוא דבר חשוב, שא"כ גם בחוטים לא היה לו להתבטל[פג], ומעתה יש להבין מהו יסוד הדין שחוט אינו בטל, ואין למד מכאן הגר"א לענין פירורים.

ביאור השערי יושר בדמיון בין פירורים לחוטים

ובשערי יושר (שם פרק כ-כא) האריך בהקדמות כדי לבאר ענין זה, ותורף דבריו, שלעולם חוט בטל בחוטים ואין לו דין של 'דבר חשוב', אולם כשאורג חוט של צמר בבגד, גזירת הכתוב היא שהחוט קובע את דין הבגד כולו, וזהו אפילו אם החוט נתערב קודם לכן בחוטים אחרים ובטל בהם, וא"כ מצינו דין 'חוזר וניעור' מדאורייתא, שהרי אף שהחוט בטל בתערובת חוטים, כשאורג מהם בגד, החוט קובע את דין כל הבגד. ומשם יש מקור ללמוד גם לענין חמץ שנתערב קודם הפסח שחוזר וניעור בפסח, אלא שדווקא פירורים יש לדמות לחוטים, אך חמץ לח שנתערב אין לדמותו לחוטים שנתערבו בחוטים וארג מהם בגד. ונבאר עיקרי דבריו דבר דבור על אופנו.

החילוק בין צמר טרוף לחוטים

שנינו לענין טומאת נגעים (נגעים פי"א מ"ב) 'צמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זה בזה אם רוב מן הגמלים אינם מיטמאין בנגעים'[פד]. וכתב הרא"ש (בפירוש המשנה שם) 'ודווקא עירבן בעודן צמר. אבל עירב חוטי צמר רחלים וחוטי צמר גמלים בשתי וערב וארג מהן בגד, הואיל וכבר נראו חוטי צמר רחלים ליטמא בנגעים תו לא בטלי ברובא. וכן לענין כלאים וקנבוס, דווקא דעירבן בעודן אניצין, דאילו טוואן, אפילו חוט אחד של פשתן עושה בגד גדול של צמר כולו כלאים'. ודברי הרא"ש קשים, שהרי ממה שכתב 'עירב חוטי צמר וכו' וארג מהם בגד' משמע שהחוטים בטלים זה בזה, ורק לאחר שארג מהם בגד חוזר וניעור הצמר רחלים לאסור את כל הבגד. ובטעם הדין שלאחר שארג מהם בגד חוזר וניעור הצמר רחלים, כתב הרא"ש 'הואיל וכבר נראו חוטי צמר רחלים ליטמא בנגעים תו לא בטלי ברובא', וצריך ביאור גדר הסברא במעלת החוטים מחמת שהיו ראויים להיטמא שמעלה זו אינה גורמת להם שלא יתבטלו בעודם חוטים ומכל מקום היא גורמת שבשעה שיארוג מהם בגד חוזר ונעור הצמר, שלכאורה אין לזה הבנה. גם מה שהביא בסוף דבר חיזוק מהדין שחוט אחד של פשתן עושה בגד גדול של צמר כולו כלאים תמוה, הרי שם מדובר בחוט של פשתן בבגד של צמר, שפשתן לעולם אינו בטל בצמר וכפי שביארו התוספות (נדה סא: ד"ה בגד) והרא"ש עצמו (נדה הל' כלאי בגדים סי' ה) ששני דברים של היתר שבתערובתם נעשה איסור אינם בטלים זה בזה, אך איך זה מסביר את הדין שחוט של צמר רחלים אינו בטל בבגד של צמר גמלים, שהרי הצמר רחלים והצמר גמלים אינם נעשים איסור בתערובתם. ועוד הקשה במשנה אחרונה (שם) שסברא זו היא דווקא לענין שעטנז, אך אינה ענין לטומאת נגעים שבזה מדובר במשנה שם.

שני יסודות בדיני תערובת בצמר ופשתים

וכדי ליישב זאת הקדים בשערי יושר שני יסודות:

א. היסוד הראשון הוא, שמצינו דין ביטול ברוב גם במקום שהאיסור ניכר ונראה בפני עצמו. שהנה שנינו (כלים פי"א מ"ד) 'ברזל טמא שבללו עם ברזל טהור, אם רוב מן הטמא טמא ואם רוב מן הטהור טהור'. והיינו שאם התיך את שני חלקי הברזל ועשה מהם כלי באופן שהרוב מן הטהור, כל הכלי טהור, והיינו אף באופן שניכר צורת הברזל הטמא בכלי. ויתרה מזו שנינו בתוספתא (כלים ב"מ פ"א ה"ב) 'כלים הטהורין שאנכן באנך הטמא טהורין וכו' הכל הולך אחר עושה מלאכה'. דהיינו כלי טהור שעשה לו ידית מברזל טמא, כל הכלי עם האנך הכל טהור. וכן שנינו שם 'קיתון שעשאו מן הטמא ושוליו מן הטהור טהור וכו' הכל הולך אחר המקבל'. מבואר בתוספתא שאם עשה כלי משני חלקי ברזל אחד טמא ואחד טהור, הולכים אחר עיקר עשיית המלאכה שבכלי, שהחלק שממנו עשוי עיקר הכלי הוא הקובע את דין כל הכלי, ואף שהחלק השני ניכר ונראה. וביאר בשערי יושר שגם דין זה הוא מדין 'אחרי רבים להטות', דהיינו שהואיל וצריך לדון את כל הכלי כאחד להכריע את דינו האם הוא טמא או טהור, קובעים את דין הכלי על פי הרוב

עח. וראה משנה ברורה (שם ס"ק יז).

עט. וראה בט"ז (שם) שהסמ"ג חולק וסובר שקמח בקמח נידון כלח בלח.

פ. ראה עוד בחתם סופר (שו"ת, או"ח סי' קז) וביד יהודה (סי' סט ס"ק סג אות ג) שביארו החילוק בין לח ליבש.

פא. כל זה מבואר בשערי יושר (שם פרק כ).

פב. וראה בזכרון יחזקאל (היתר בהיתר, פ"ד ס"ג) שהאריך בענין זה.

פג. עוד הקשה שמדברי הגמרא (תמורה לד.) מבואר שחוטים של צמר בכור שארגם בבגד, בטלים בבגד אם לא שעושה מהם צורת ציפור שאז הם חשובים ואינם בטלים, משמע שסתם חוט אינו 'דבר חשוב'.

פד. שאין מטמא בנגעים אלא בגד צמר או בגד פשתים. וכעין זה שנינו בכלאים (פ"ט מ"א)

אף שהמיעוט ניכר. אלא אם כן ניכר המיעוט במעשה הכלי שמלאכת הכלי נעשית גם ע״י המיעוט, שבכגון זה אין הרוב קובע את הדין.

ב. היסוד השני הוא בדין נגעים וכלאי בגדים, שבגד של משי או שאר מינים שחיברו בו שעטנז, נעשה כל הבגד אסור מדין זה ואין דנים רק את המקום שבו השעטנז, וכן בנגעי בגדים, בגד שיש בו צמר ופשתן כל הבגד דינו כצמר ופשתן ומטמא בנגעים.

דין חוזר וניעור בחוטים שנתערבו וחזר וארגם לבגד

ועל פי זה ביאר בשערי יושר את דברי הרא״ש בנגעים הנ״ל. שצמר ופשתן שעירבם בעודם נימים, ואחר כך טווה מהם חוט, אנו צריכים לדון את החוט כגוף אחד מה דינו, האם הוא חוט של צמר רחלים או חוט של צמר גמלים, והרי זה דומה לברזל טמא שבללו מברזל טהור שדנים את כל הכלי כאחד, ולכן אם רובו צמר גמלים נחשב כאילו כולו צמר גמלים אף שהצמר רחלים ניכר בו, וגם זה הוא מדין ביטול ברוב כמו שהתבאר בברזל טמא שבללו בברזל טהור. ולא כמו שכתב בנודע ביהודה (שו״ת מהדו״ת סי׳ קפו ד״ה אמנם, הו״ד לעיל) שאין זה מדין ביטול, שאילו לא היה כאן דין ביטול, היה הצמר רחלים נשאר בדינו אף שהוא מיעוט, ואיך נעלם מכאן אם לא מדין ביטול.

אבל חוטים של צמר רחלים שנתערבו בחוטים של צמר גמלים, אם אין החוטים של צמר רחלים ניכרים בתערובת, הרי הם בטלים כמו כל תערובת של יבש ביבש שבטל ברוב. אמנם משעה שארג מכל החוטים שבתערובת בגד ואנו צריכים לדון את הבגד מה דינו, הואיל ובבגד יש חוטים של צמר, והרי בגד שכולו משי וארג בו אפילו חוט אחד של צמר דינו שכל הבגד כולו מקבל טומאת נגעים אף מקום המשי, א״כ כשאנו דנים על הבגד הרי הוא ודאי אסור כיון שודאי יש בו חוטים של צמר, ואפילו שהם מיעוט, כל הבגד נעשה כאילו הוא צמר רחלים, ואף שכבר בטלו חוטי הצמר בתערובת קודם שארג מהם בגד, מכל מקום חוזר וניעור. ושורש דין מחודש זה של ׳חוזר וניעור׳, ביאר בשערי יושר שהוא כמו דין ׳הוכר האיסור׳, דהיינו קדירה שאבדו בה חתיכות של איסור ובטלו ברוב, וחזרו והוכרו אותם חתיכות, שלדעת הרא״ש (חולין פ״ז סי׳ לז) חוזרים החתיכות להיאסר, וכמו כן כשארג בגד מן החוטים שהתערבו יש לדון זאת כמו הוכר האיסור שחוזר וניעור.

אך דין זה הוא דווקא בתערובת של חוטים, הואיל וחוטי הצמר קודם שנתערבו בתערובת כבר חל עליהם דין שהם ראויים לטומאת נגעים, לכן אף שבטלו בתערובת בעודם חוטים, כשארג מהם בגד כל הבגד אסור מגזירת הכתוב וחוזר וניעור האיסור שבטל, אך כשהתערב צמר רחלים טרוף בצמר גמלים טרוף שבעודם נימים של צמר לא היו ראויים לטמא בנגעים ומעולם לא חל עליהם דין שראויים לטמא בנגעים, אחר שטווה מהם חוטים אי אפשר לדון על נימות הצמר שבתוך החוט בפני עצמם, אלא צריך לדון על כלל החוט, כמו בברזל טמא שבללו עם ברזל טהור, והואיל וכלל החוט רובו צמר גמלים הכל מותר ואין כח בצמר רחלים להיות חוזר וניעור ולאסור את כל החוט.

ביאור החילוק בין לח ויבש בחמץ שנתערב קודם הפסח

ומעתה, כמו שלמדו הראשונים שחמץ אינו חוזר וניעור בפסח מצמר רחלים שהתערב בצמר גמלים שמותר לחברו בפשתן, מאותו מקום יש ללמוד להיפך, שהחמץ חוזר וניעור בפסח כמו חוטי צמר רחלים שהתערבו בחוטי צמר גמלים שאסור לארוג מהם בגד יחד עם פשתן, ובזה הכריע הרמ״א [כפי ביאור הגר״א] שתערובת של חמץ יבש יש ללמוד מחוטים שהתערבו שהוא חוזר וניעור, ותערובת של לח בלח יש ללמוד מצמר טרוף שהתערב שאינו חוזר וניעור, וביאר הגר״א שצמר טרוף מתערב יפה ואינו ניכר והרי הוא כלח בלח אך חוטים ניכרים בפני עצמם והרי הם כמו פירורים. וגדר הדבר, ביאר בשערי יושר שדבר לח שנתערב אינו תופס מקום לעצמו ואין לו שום מציאות בפני עצמה שיתכן לדון בה שיחול עליה ׳איסור חמץ׳ כשיגיע פסח, ואף שאם יתערב בתוך הפסח לח בלח יהיה אסור, משום שאחר שחל עליו ׳איסור חמץ׳ כשעמד בפני עצמו שוב אינו מתבטל בתערובת, אך אי אפשר להחיל עליו מחדש איסור חמץ אחר שהוא מעורב לח בלח, לעומת זאת בחמץ יבש שהתערב, אפשר לדון עליו בפני עצמו בכל מקום שהוא שיחול עליו מחדש איסור חמץ כשיגיע זמן הפסח, ולכן יש לדמותו לחוטים שהתערבו בחוטים שאם ארגם בבגד חוזר וניעור[פה].

אמנם זה דווקא לדעת הרא״ש, אך לפי הר״ן (שו״ת סי׳ נז, סי׳ נט, הו״ד לעיל) שלמד מכלאים שחמץ אינו חוזר וניעור ולא חילק בין לח ליבש, משמע שבכלאים לעולם אינו חוזר וניעור, ואילו חוטים בחוטים מתבטלים שוב אינם חוזרים ונעורים כשיארוג מהם בגד, ולדבריו אין חילוק בין חוטים לצמר טרוף, ולדבריו יש לפרש את דברי התוספתא (כלאים פ״ה הי״ב) שהביא בביאור הגר״א שאין חילוק בין חוטים לצמר טרוף, אלא כוונת התוספתא ללמד את הדין שחוט אחד של צמר וחוט אחד של פשתן אוסרים בגד שכולו צמר גמלים[פו].

ו. בימים ובנהרות

בפוסקים[פז] דנו היאך מותר לשתות מים מהנהרות או מן הבארות שנפל בהם חמץ בפסח[פח] או קודם הפסח, והלא כל המים אסורים בשתיה שכן חמץ אוסר בכל שהוא[פט]. וכמה צדדי היתר נאמרו בהלכה זו, ויובאו עיקרי הדברים.

חמץ בשיעור כה מועט שלעולם אינו יכול לתת טעם

בספר יהושע (באב״ד, סי׳ ה, סי׳ ט אות ה, פסקים אות תקנו) התיר לשתות ממימי נהר שעל גדותיו ריחים הטוחנות חטים בפסח והקמח מתפזר בנהר, משום שהקמח לעולם לא יבא לידי נתינת טעם במימי הנהר, וחמץ שלא יתכן שיבא לידי נתינת טעם, לא גזרו בו שאוסר בפסח במשהו. וכן התיר בשערי דעה (שו״ת סי׳ כא) לשתות ממי נהר שמשרפות הי״ש שופכים לתוכו מים שהם חמץ בפסח, משום שלא מסתבר לאסור את כל מי הנהר, לפי שאותו מעט חמץ לעולם אינו יכול לבוא לידי נתינת טעם[צ].

חמץ של הפקר ונכרי

בשערי תשובה (סי׳ תסז סק״ל) כתב שיש מקום לומר שחמץ של הפקר ושל נכרי, שאין עוברים בהם בבל יראה, אינו אוסר במשהו. וכן כתב בשנות חיים (קלוגר, שו״ת סי׳ ש) וביאר שהואיל ועיקר הטעם שגזרו שחמץ אוסר במשהו הוא משום שאסור בבל יראה, א״כ כשנתערב ברשות העכו״ם שאינו עובר בבל יראה אינו אוסר בכל שהוא. ואף שמגיע אח״כ לרשות ישראל אינו חוזר וניעור בלח בלח, כמו חמץ שנתערב קודם הפסח שבלח בלח פסק הרמ״א (סי׳ תמז ס״ד) להקל. ובזה לימד זכות על בני קהילה שהיו שותים מים מנהר העובר בכפרים של עכו״ם ומשרפות יין השרף היו שופכים אל הנהר מים שהם חמץ גמור בתוך הפסח. אולם בפרי מגדים (סי׳ תמח אשל אברהם סק״א)[צא] כתב שעכו״ם שהביא בפסח דבר שמעורב בו משהו חמץ, אסרו לקבלו, ואינו בטל ביד העכו״ם.

דבר שיש לו מתירים שיכול לאוכלו גם היום וגם למחר

בחלקת יואב (או״ח סי׳ יח) כתב, שלסוברים שחמץ אוסר במשהו משום שיש לו מתירים[צב], הנה לדעת הצל״ח (ביצה ג: ד״ה ואם) באיסורי הנאה אין את החומרא של דבר שיש לו מתירים, משום שלטעם שעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר הוא דווקא בדבר שאפשר לאוכלו או היום או מחר, וגזרו חכמים מאחר שאינו יכול לאכול גם היום וגם למחר, יאכלנו מחר בהיתר גמור ולא יאכלנו היום ע״י ביטול, אולם באיסורי הנאה, שיכול ליהנות מהדבר גם היום וגם מחר, לא גזרו עליו שיפסיד את ההנאה של היום משום שיש לו מתירים. וא״כ גם מי הנהר שיכול לשתות מהם גם היום וגם למחר יש לדמות זאת לאיסור הנאה, שאין בזה חומרא של דבר שיש לו מתירים[צג].

׳אין אסור משום כלאים אלא צמר ופשתים ואינו מטמא בנגעים אלא צמר ופשתים, אין הכהנים לובשין לשמש בבית המקדש אלא צמר ופשתים, צמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זה בזה אם רוב מן הגמלים מותר׳.

פה. אמנם דברי השערי יושר אינם מתיישבים לגמרי, שכן מלשון דברי הגר״א משמע שעיקר החילוק בין חוטים לצמר טרוף שזה ניכר וזה אינו ניכר, ולדברי השערי יושר על פי דברי הרא״ש בפירוש המשנה בכלאים, עיקר החילוק הוא שחוטים ראויים להיטמא בנגעים וצמר טרוף אינו ראוי להיטמא בנגעים, אך אין חילוק בין ניכר לאינו ניכר וכפי שביאר בשערי יושר, וצריך ביאור.

פו. וראה בשערי יושר (שם ד״ה אמנם) שביאר את מחלוקת הרא״ש והר״ן לשיטתם בדין חוזר וניעור בנתרבה האיסור.

פז. הו״ד להלן, וראה עוד בשדי חמד (מערכת חמץ ומצה סי׳ ד ס״ק טו) ובבית יצחק (או״ח סי׳ סו).

פח. זרימת הנהר היתה משמשת להפעלת הריחים לטחינת חיטים, ומצוי היה, כמבואר בספר יהושע (באב״ד, סי׳ ה) שיותר מאלף ריחים של עכו״ם היו טוחנים בפסח על הנהר שהיו שואבים ממנו מים. כמו כן היה מצוי שמשרפות הי״ש היו שופכים לנהר מים חמוצים בתוך הפסח, כמבואר בשנות חיים (שו״ת סי׳ ש). אמנם הן בקמח והן במי חמץ של משרפות הי״ש אין חשש שיגיע חמץ בעין למים ששואב מן הנהר, אמנם במקום שיש חשש שמא נשארו פירורים במים, הוא חמור יותר כמבואר ברמ״א (סי׳ תמז ס״ד), וראה משנה ברורה (שם ס״ק לח) שאין מועיל סינון.

פט. ואף חמץ שנתערב קודם הפסח, אם הוא דבר יבש הוא חוזר וניעור בפסח כפסק הרמ״א (סי׳ תמז ס״ד), ראה לעיל (אות ה).

צ. אמנם כתב לשואלים על מקום שניכר החמץ בתוך מי הנהר, שראוי לעשות הרחקה ולשאוב במקום מרוחק קצת בנהר מאותו מקום שנשתנה מראית המים.

צא. וכן דעת הרבה מהאחרונים, ראה אבני נזר (שו״ת או״ח סי׳ שעד), דברי חיים (שו״ת סי׳ לו) ושדי חמד (שם).

צב. אמנם להלכה לא נפסק כך כמבואר לעיל (אות ד).

צג. אולם כמה מהאחרונים כתבו לחלק בין שתיית מי הנהר להנאה ושימוש בחפץ, שבשתיית מי הנהר יש לדון רק על אותם מים מועטים ששואב כעת לשתות ואותם אינו יכול לשתות גם היום וגם למחר, ושאר מי הנהר שיכול לשתותם גם למחר אינם שייכים לנידון כלל, מה שאין כן בשימוש בחפץ, שאותו אדם יכול להשתמש באותו חפץ גם היום וגם מחר.

במחובר לקרקע אין אוסר במשהו

הריטב"א (ע"ז מז. ד"ה לא) כתב שאף ששנינו (שם עג.) שמים שנתנסכו לעבודה זרה שנתערבו במים אחרים אוסרים במשהו, אין זה אלא במים 'תלושים' אבל מי הנהרות שהם 'מחוברים לקרקע' אינם נאסרים[צד]. ומכאן למד באוצר התכמהר (שו"ת או"ח סי' שעד) וכמה מן האחרונים[צה] שכמו כן חמץ בפסח אינו אוסר במשהו אלא ב'תלוש' ולא בנהרות או בבארות שהם 'מחובר לקרקע'[צו], והרוצה לחלק בין חמץ לעבודה זרה עליו להביא ראיה. אולם בחלקת יואב (או"ח, סי' יח) כתב שאין ללמוד מעבודה זרה לחמץ[צז].

מי באר האם נחשבים כמחוברים לשאר מימות העולם

בערוך השולחן (סי' תסז סל"ג) כתב שהנידון של חמץ שנפל לבור מים שמובא בכמה מהראשונים, הוא דווקא בבור אך בבאר שהוא מעין, נחשבים המים שבבאר כמחוברים ונמשכים מנהר גדול, כמבואר בחגיגה (כב.) 'ארעא כולה חלחולי מחלחלא', וכתב רש"י (שם ד"ה דהא) 'והמים הנובעין כאן באין מנהר גדול'[צח].

גזירה שאין רוב הציבור יכול לעמוד

בשערי דעה (שו"ת סי' כא) כתב סברא נוספת, שלא מסתבר שחכמים גזרו על כל מי הנהר מחמת דבר מועט שנופל לתוכו, לפי שהיא גזירה שאין רוב הציבור יכול לעמוד בה.

מקום שמצויים דגים שאוכלים החמץ

המים שבאים מים הכנרת, עוברים דרך מקום שהביאו לתוכו דגים ממינים רבים כדי שיאכלו כל הפסולת שיש במים. ועל פי זה דן במנחת אשר (הגש"פ סי' כו) שיתכן שאין לחוש לפירורים שבמים, כעין המבואר בגמרא (ח.) שחצר שעורבים מצויים בה אינה צריכה בדיקה. אמנם לענין הטעם שנתנו הפירורים במים, אין מועילה סברא זו.

מערכה כה

שעבודא דרבי נתן

א. מקור הדין / **ב.** מה חידש רבי נתן / **ג.** איזה ממון משתעבד בשעבודא דרבי נתן / **ד.** כשיש נכסים ללוה השני האם גובים מהשלישי / **ה.** גדר שעבודא דרבי נתן / **ו.** מי צריך לתבוע ולהוציא מהלוה האחרון / **ז.** האם דווקא שקדמה הלואת ראובן להלואת שמעון / **ח.** האם יכול שמעון למחול את חובו של לוי

א. מקור הדין

שנינו (לא. כתובות יט. פב.) 'רבי נתן אומר מנין לנושה בחבירו מנה, וחבירו בחבירו, מנין שמוציאין מזה ונותנים לזה, תלמוד לומר (במדבר ה ז) 'ונתן לאשר אשם לו'.

אהחח 19/06/2018

הציור הפשוט בזה הוא כגון לוי שחייב ממון לשמעון ושמעון חייב ממון לראובן, מוציאים בית דין מיד לוי ונותנים לראובן. ולהלן יבואר באיזה אופנים עושים כן, ומה חידש רבי נתן בדינו, וסברת וגדר שעבודא דרבי נתן.

ביאור הילפותא

מקור דברי רבי נתן מהפסוק, וביאור הפסוק הוא שמדובר בגזלן שכיחש בחיובו לנגזל ונשבע לשקר, וכשהוא מודה בדבר הרי הוא משלם קרן וחומש, מלבד קרבן האשם שצריך להביא על חטא השבועה, שנאמר (שם) 'והתודו את חטאתם אשר עשו והשיב את אשמו בראשו וחמישתו יסף עליו ונתן לאשר אשם לו', ומפרש רש"י (על התורה שם) שאם הוא מתודה הרי הוא משלם קרן וחומש, ונותנו למי שחייב לו, והכוונה בתיבת 'אשמו' היינו הקרן שאותו הוא חייב מצד שהוא ממונו של הנגזל, ולאשר 'אשם' לו הכוונה האיש שהוא חייב לו. וכן מבואר בגמרא (ב"ק קי.) שאשם הנאמר כאן בפרשה אין הכוונה לקרבן אשם, אלא לקרן של החוב שהוא חייב אותו לנגזל.

רש"י (פסחים לא. ד"ה לאשר, כתובות יט. ד"ה ונתן) ביאר שהילפותא היא ממה שלא נאמר שישלם למי שהלוהו אלא לאשר הקרן שלו, משמע שישלם למי שהקרן שלו והיינו הנושה בנגזל. והעיר עמק הנצי"ב (ספרי נשא פ"ג) שדברי רש"י תמוהים שהרי הפסוק מדבר בגזילה ולא בהלואה, ואם כן מה הצד שיהיה כתוב לאשר הלוהו יתננו. ואכן במקום אחר ביאר רש"י (כתובות פב. ד"ה לאשר) שממה שלא נאמר שיתן את הגזילה למי שנושה בו והיינו הנגזל, למד רבי נתן שמשלם למי שהקרן שלו והיינו הנושה בנגזל[א].

'אשם' היינו שחייב לו

כתב בעל התרומות (שער נא חלק א סי' א) שהילפותא היא כמו שכתב התרגום על התיבות ונתן לאשר אשם לו, 'ויתן לדחב ליה', והיינו שמתרגם את אשם ללשון חיוב וחובה, והוא המלוה או הנושה הראשון שהחוב שייך לו. וכן ביאר השפתי חכמים (שם אות א) את דברי רש"י שכתב 'לאשר אשם לו - למי שנתחייב לו', שהכוונה למי שהנגזל חייב לו.

תיבות ונתן לאשר אשם לו מיותרות לדרשה

והמל"מ (במדבר ה התורה והמצוה אות כב) מבאר על פי הנאמר בספרי (נשא ג), וז"ל 'ונתן לאשר אשם לו, למה נאמר, לפי שהוא אומר 'לאשר הוא לו יתננו ביום אשמתו' אין לי אלא לו ושלוחו, מנין לרבות שליח בית דין והיורש, תלמוד לומר ונתן לאשר אשם לו. [רבי נתן אומר[ב]] הרי שהיה חייב לחבירו מנה ובא בבית דין, ולא הספיק לתתו לו עד שבא בעל חוב של נגזל, מנין שמוציאים מיד הגזלן ונותנים לבעל חוב של נגזל, תלמוד לומר ונתן לאשר אשם לו מכל מקום'.

ולמדו חז"ל (ב"מ נה.) שהגוזל ונשבע לשקר לאחר שהודה חייב להחזירו ליד הנגזל ויוליכנו אחריו אפילו למדי שנאמר (ויקרא ה כד) 'לאשר לו יתננו ביום אשמתו', ואם כן מה שבאו בספרי לדרוש את התיבות 'ונתן לאשר אשם לו' היינו משום שהם מיותרות, שאם לומר שצריך לשלם את חובו, הרי כבר נאמר בריש הפסוק 'והשיב את אשמו' שצריך לשלם את הקרן, ואם ללמדנו שצריך למסור את הממון ביד הנגזל ולא ביד אחר הרי כבר נאמר 'לאשר הוא לו יתננו' ודרשו חז"ל שצריך למסרו דווקא ליד הנגזל, ואם כן תיבות הללו מיותרות ובעל כרחך באו לדרשה. ודרשו מהם כך שבא הכתוב לחדש שאף על פי שצריך לשלם לנגזל עצמו ולתתו בידיו, מכל מקום נתינה לבעל חוב של הנגזל כנתינה לנגזל, וכונת הפסוק כך היא שיש שני אפשרויות תשלום, הראשון 'והשיב את אשמו' לנגזל בעצמו ולא לאיש אחר, והשני 'ונתן לאשר אשם לו' דהיינו הבעל חוב של הנגזל היא כנתינה לנגזל. ואם נתינה לנושה נחשבת כנתינה ליד הנגזל עצמו דבר שהקפידה התורה כאן אם כן מוכח שכן הדין בכל התורה.

רבי נתן למד ש'אשם' היינו קרבן אשם

אבל המהרי"ץ חיות (ב"ק קיא. ד"ה אמר רבא) מבאר את הילפותא לרבי נתן באופן אחר, שבגמרא שם מבואר שבגזל מהגר ומת הגר בלא יורשים דינו להשיב את הגזילה על ידי נתינה לכהנים, ובאם הביא את קרבן האשם למשמרת יהוריב ואילו את הממון נתן למשמרת ידעיה כשלא היה אז זמן משמרת ידעיה, לרבי יהודה משמרת ידעיה צריכה להחזיר את הממון למשמרת יהוריב. וביאר המהרי"ץ חיות שלמדו כן ממה שנאמר 'ונתן לאשר אשם לו' והיינו קרבן אשם ובא הכתוב לומר שלמי שמביא את האשם הוא נותן את

צד. והוכיח כן מהגמרא (שם מז.) שדנו במשתחוה למי הנהר האם משתחוה למים עצמם, ואחר שאותם מים זרמו הלאה כל המים מותרים, או שמשתחוה לקילוח הנהר וממילא כל המים נאסרים, ואילו מים שנתנסכו אוסרים במשהו גם במי הנהר, א"כ גם אילו משתחוה למים עצמם, כל הנהר נאסר מדין תערובת שיש בה משהו מים נסך.

צה. מהרש"ג (שו"ת ח"ב סי' קכט) וזכר 'יהוסף (שו"ת, סי' קנא).

צו. יש שהוכיחו כן מדין המשנה (כא.) 'או מטיל לים', והיאך תיקנו חכמים שיטיל חמץ בערב פסח לים הרי אינו מתבטל בים, וגם אם בערב פסח מתבטל, לכמה מן הפוסקים הוא חוזר וניעור בפסח, כפי שהתבאר לעיל (אות ה), ועל כרחך שהחמץ בטל במי הים. ראה מנחת אשר (הגש"פ סי' כו).

צז. וראה עוד ביד 'יהודה (השמטות לסי' קה סק"א) ובשדי חמד (חמץ ומצה סי' ד ס"ק טו) שהאריכו בנידון זה.

צח. וראה בביאור הגר"א (יו"ד סי' רא אות ו) שלפעמים עוברים דגים במחילות שבקרקע.

א. ואולי ביאר רש"י כן משום שאי החזרת הלואה ושבועה על כך היא אחת מסוגי הגזילה של פרשה זו, ואין הכוונה דווקא על גזילה אלא כל שבועה על מניעת ממון רעהו כעושק שכר שכיר וכדומה בכלל, ועיקר כונת רש"י שממה שלא נאמר שיחזיר למי שנטל ממנו את ממונו, אלא נכתב בתורה בניסוח שיחזיר למי שהקרן שלו, מוכח שאפשר שהקרן שייך לאדם אחר ולא האדם שתובע ממנו כעת את הממון, ואדם זה הוא מי שתובע ממון מהנגזל והנעשק כעת, ומלמדינו שמחזיר לאדם ההוא ולא לנגזל.

ב. כן היא גרסת הגר"א שם, וכן מוכח במדרש (במדבר רבה פ"ח ה) שדברי רבי נתן הם.

הממון, והנה לכאורה באופן הזה שהוא נתן לידעיה הרי הוא עדיין חייב את הממון ליהוריב ואם כן איזה דין ודברים יש לידעיה עם יהוריב, ורק הוא הגזלן צריך להוציא את הממון מידעיה ולתתו ליהוריב, וממה שהדין ודברים הוא בין ידעיה ליהוריב מוכח שיעבודא דרבי נתן, שכיון שהגזלן חייב ממון ליהוריב ומצד שני ידעיה חייב ממון לגזלן על שנטלו ממנו את כסף הגזילה שלא כדין, אם כן החוב מוטל כעת על ידעיה ולכן הם צריכים להשיב את הממון ליהוריב.

תיבת 'אשם' מיותרת

העמק הנצי"ב (שם) מבאר, שלמדו כן ממה שתיבת 'אשם' מיותרת, שדי באם ייאמר לאשר לו יתננו, וממה שהדגישו 'אשם לו' מבואר שצריך לבדוק למי שייך הקרן, וכדמשמע בספרי 'הרי שהיה חייב לחבירו מנה ובא בבית דין, ולא הספיק לתתו לו עד שבא בעל חוב של נגזל, מנין שמוציאים מיד הגזלן ונותנים לבעל חוב של נגזל, תלמוד לומר ונתן לאשר אשם לו מכל מקום', ובאה התורה להדגיש שאין חיוב להחזיר רק לנגזל, אלא יש אופנים אחרים שמקיים השבה ואף על פי שאין הממון מגיע ליד הנגזל[ג].

השינוי בין הפרשיות הביא את הדרשה

הערוך השולחן (חו"מ סי' פו ס"א) מבאר שמקור דרשת רבי נתן היא ממה ששינתה התורה מפרשה לפרשה, שבפרשת גזלן שנשבע לשקר שנאמרה בחומש ויקרא נאמר (ויקרא ה כד) 'או מכל אשר ישבע עליו לשקר ושלם אתו בראשו וחמשתיו יסף עליו לאשר הוא לו יתננו ביום אשמתו', והכוונה לאשר לו יתננו היינו למי שגזל ממנו, ואילו בפרשת נשא כשנכפלה פרשת גזלן הנשבע לשקר נאמר שיתננו לאשר אשם לו, ושינוי הלשון אומר דרשני, ומבאר רבי נתן שכאן בפרשת נשא באה התורה לתת ביאור למי לתת את הגזילה, והוא לאשר אשם לו, לנעשק הראשון שנחסר לו ממון זה והקרן היא שלו.

הסוגיות שהביאו בהם את רבי נתן

בפשטות דינו של רבי נתן הוא דין מוסכם בלא חולק, ובש"ס הביאו כן כמה פעמים בסתמא שדברי התנאים והאמוראים כדינא דרבי נתן, ובכמה ציורים שונים, ואלו הם: א. בכתובות (פא:) הביאו את הברייתא 'דתניא הרי שהיה נושה באחיו ומת, והניח שומרת יבם, לא יאמר הואיל ושאני יורש החזקתי, אלא מוציאין מיבם ויקח בהן קרקע והוא אוכל פירות'. וביאורה שאדם חייב ממון לאחיו, ומת המלוה ונשאר האח הלוה שומר יבם לאחיו, אינו יכול להפטר מהחוב ולומר שכיון שהוא מייבם הוא יורשו ואין כאן חוב, אלא קונים בחובו קרקע כדין נכסי מלוג ואוכל בה פירות, והיינו שהחוב שייך לאשה. ואמר רב יוסף בר מניומי בשם רב נחמן שאינה משנה ואין סומכים עליה, והקשו מדוע אינה משנה שאם אינה משנה משום שהחוב מטלטלין ומטלטלין לא משתעבדים לכתובה, הרי רבי מאיר סבר שמטלטלין משתעבדים לכתובת אשה, ואם סברו שאינה משנה משום שיכול האח השומר יבם לומר לה לאו בעל דברים דידי את, שהחוב הוא לאח והוא איננו כאן לגבותו, גם זו אינה קושיא, כי לרבי נתן מכיון שהוא חייב לאחיו ממון ואחיו חייב לאשתו כתובתה, אם כן הוא צריך לשלם את החוב וממון שלה הוא. ותירצו שאינה משנה משום שיש כאן שני חומרות גם כרבי מאיר שמטלטלין משתעבדים לכתובה, וגם כרבי נתן שבעל חוב משתעבד לאשת המת, ושני חומרות בכתובה דרבנן לא שנינו.

לגבי שטר אמנה

ב. עוד שנינו (כתובות יט.) 'א"ר יהודה אמר רב האומר שטר אמנה הוא זה אינו נאמן' ושטר אמנה היינו שבאמת לא לוה כלום, אלא שכתב שטר למלוה שבאם יצטרך למעות כבר יהא השטר מזומן תחת ידו, ודנו בגמרא מיהו האומר שזהו שטר אמנה ומדוע אינו נאמן, והעמידה אביי שהמלוה אומר שבאמת לא לוה והשטר אמנה הוא, ומכל מקום אין המלוה נאמן לומר כן משום דינא דרבי נתן, כי המלוה חייב ממון לאדם שלישי וכעת שאומר שהשטר אמנה הוא, נמצא שאין המלוה של המלוה יכול לגבות ממנו, והרי הוא חב לאחריני בהודאה זו, ולכן אינו נאמן.

יתומים שגבו קרקע, בעל חוב גובה מהם

ג. שנינו (פסחים לא.) 'אמר רב נחמן יתומים שגבו קרקע בחובת אביהם, בעל חוב חוזר וגובה אותה מהן', ואירי שהיו חייבים ממון לאביהם וכמו כן היה האב חייב ממון לאיש שלישי, והקשו בגמרא שלשיטת רבא שבעל חוב מכאן ולהבא הוא גובה, והיינו שרק משעה שגבה את הקרקע בחובו היא ממונו אבל לפני כן אין לו בעלות ממונית עליה כלל, אם כן הקרקע זו כנקנית עתה על ידי היתומים שאין בעל חוב גובה אותה מהם, שהרי לא היתה קרקע זו שייכת לאביהם כלל, וביארו שלרבא סבר רב נחמן כרבי נתן, ולכן אומר המלוה של אבי היתומים, הרי כמו שקרקע זו היתה משועבדת לאביכם משום החוב, כמו כן היא משועבדת לי משום חוב אביכם, שכן היא שיטת רבי נתן שהשעבוד והממון שייכים לנושה מהנושה.

יש קרקע ללוה של הלוה, לענין פרוזבול

ד. עוד שנינו (גיטין לז.) 'תנו רבנן אין לו קרקע, ולערב יש לו קרקע, כותבין עליו פרוסבול. לו ולערב אין להן קרקע, ולחייב לו יש לו קרקע, כותבין עליו פרוסבול'. וביארה הגמרא שמה שכותבין פרוזבול אף על פי שאין ללוה קרקע וכן אין לערב שלו קרקע כי לאדם שחייב ממון ללוה הזה יש קרקע, ואם כן משום דרבי נתן נחשב כאילו יש לו את הקרקע של הלוה הראשון[ד].

שור שהיה אצל השואל והזיק

ה. עוד שנינו (ב"ק מ:) על מה שנאמר שם (מ.) בברייתא בשור שהזיק בשעה שהיה אצל השואל, שבשאלו בחזקת תם ונמצא מועד השואל משלם מחצה והבעלים מחצה, והעמידו שם בגמרא שתפסו בית דין את השור, והקשו מדוע אין בעל השור יכול לבוא לשואל בטענה על שהסגיר את השור בידי בית דין, ואמרו שיאמר לו השואל מה הפסדת בכך הרי בין כך אתה צריך לשלם מ'עליה' כדין שור מועד ולא כתם שמשלם מגופו, והקשו על כך שהא ניחא באם יש למשאיל נכסים אכן אין למשאיל הפסד במה שהשור בבית דין, אבל באם אין לו נכסים אם כן יכול לטעון לשואל שלולי שהשור בבית דין לא היה צריך לשלם כלום והיה מבריח את השור ואם כן גרמת לי נזק, ותירצה הגמרא שיאמר לו השואל שכמו שאני משועבד לך שלא תפסיד את השור כמו כן אני משועבד לניזק שלא יפסיד את נזקו, ובין כך היו גובים את הממון שאני חייב לך מדינא דרבי נתן, שחוב שאני חייב לך שייך לבעל השור הניזק.

הענקה בעבד עברי שמוכר עצמו

ו. עוד שנינו (קידושין טו.) במחלוקת חכמים ורבי אליעזר האם מוכר עצמו יש לו הענקה של עבד, ואמרו שחכמים ממעטים מוכר עצמו שאין לו הענקה, ממה שנאמר בעבד שמכרוהו בית דין (דברים טו יד) 'הענק תעניק לו', שרק 'לו' ניתן הענקה ולא למוכר עצמו, ואילו רבי אליעזר דרש ש'לו' בא למעט שלא לתת את הענקה לבעל חוב של העבד, שהרי קי"ל כרבי נתן בכל התורה ואם כן צריך האדון לתת לבעל חוב של העבד, ואילו חכמים שממעטים לו ולא למוכר עצמו הם לא סברו כרבי נתן כלל, ולכן אינם צריכים למעט לו ולא לבעל חובו, ולפי סוגיא זו חזינן שחכמים חולקים על רבי נתן ולא סברו שבעל חוב של הראשון משועבד לבעל חוב של השני.

האם הלכה כרבי נתן

נתבאר שמסוגית הגמרא בקידושין נמצא שרבי אליעזר סבר כרבי נתן ולכן ממעט לו ולא לבעל חובו, ואילו חכמים חולקים וממעטים לו ולא למוכר עצמו, ואינם צריכים את המיעוט עבור בעל חובו משום ש'בעלמא נמי לא סבירא לן כרבי נתן', הרי שחכמים חולקים על רבי נתן.

שיטת רבינו תם בתחילה

והתום' (שם ד"ה ואידך) הביאו שאכן שיטת רבינו תם היא שאין הלכה כרבי נתן, שהרי חכמים חולקים על רבי אליעזר, ועוד שכאן רבי נתן בשיטת רבי אליעזר שמותי שאין הלכה כמותו. ועוד הוכיח שלגבי מוכר עצמו אין הלכה כר' אליעזר, ואם כן ממה שבעבד אין הלכה כמותו כמו כן אין הלכה כרבי נתן. ובהגהות מיימוניות (מלוה ולוה פ"ב אות ז) הביא שגם רבי יהונתן כתב שאין הלכה כרבי נתן[ה].

שיטת ר"י ורבינו תם למסקנא

אבל ר"י סבר שהלכה כרבי נתן והביא ראיתו וכן כתבו התוס' בפסחים (לא. ד"ה משתעבדנא) שהלכה כרבי נתן ממה שרבא ביאר על פיו את מאמר רב נחמן שיתומים שגבו קרקע בחובות אביהם בעל חוב חוזר וגובה אותה מהם, הרי שרב נחמן ורבא שהלכה כמותם ובפרט בדיני סוברים כרבי נתן. ומה שדן רבינו תם שרבי אליעזר שמותי הוא יש ליישב על פי הגירסא 'רבי אלעזר'[ו], ומה שהוכיח רבינו תם שאין הלכה כרבי אליעזר במוכר עצמו יש לומר שאכן אין הלכה כמותו במוכר עצמו אבל בנוגע לבעל חוב הלכה כמותו וכרבי נתן. ובגיטין (לז. ד"ה מדרבי) כתבו התוס' שרבינו תם בתחילה רצה לומר שאין הלכה כרבי נתן, אבל חזר בו שהרי הלכה כרבא לבר מיע"ל קג"ם ואם

ג. **אפשר** שכוונתו כעין מה שביאר הערוך השולחן.

ד. **הרשב"א** (שם) כתב שכח השעבוד הוא שגם אם לערב של הלוה האחרון יש קרקע, כותבין פרוזבול, ומבואר שכח השעבוד גדול כל כך שגם הערב של הלוה האחרון נחשב כמשועבד למלוה הראשון.

ה. **ומסיים** ההגהות מיימוניות משום שאמרו המזיק שעבודו של חבירו פטור, וביאור דבריו עיין להלן בענין האם צריך שתקדים מלוה שמעון למלוה של לוי, ושם מבואר שאין זה ראיה אלא בגדר ממה נפשך שאם יש ראיה לדבריהם שם או שהיא ראיה שאין הלכה כרבי נתן.

ו. **הרש"ש** תמוה לו תירוץ התוס', שמה בכך שגורסים רבי אלעזר, הרי מכל מקום חכמים חולקים עליו, וקי"ל יחיד ורבים הלכה כרבים, ודן לומר שכיון שרבי אלעזר ורבי נתן תרווייהו סבירא להו כן, אם כן הם רבים והלכה כמותם, עיי"ש.

כן הלכה כרבי נתן[ז]. וכתב התוס׳ הרא״ש שבספר הישר (סי׳ תרנו) חזר בו רבינו תם ופסק כרבי נתן.

והרשב״א (ב״ק מ: ד״ה משום דאמר ליה- הראשון, קידושין טו. ד״ה ואידך) כתב שודאי הלכה כרבי נתן שהרי רבי נתן דיינא ונחית לעומקא דדינא (ב״מ קיז:), אלא מה שהוכיח רבינו תם מהסוגיא אפשר ליישב שלעולם סבר רבי נתן עצמו כחכמים שלו ממעט לו ולא מוכר עצמו ולא כר׳ אליעזר, ואין שייכות בין ההלכות שלכל חד יש מקרא שנדרש משם כן, ואם כן אין הכרח ממה שרבי אליעזר סבר כרבי נתן שרבי נתן עצמו סבר כן, ועוד מוכח שהלכה כרבי נתן ממה שבסתם הביאו בכל המקומות שהובאו לעיל את דברי רבי נתן בלא חולק, הרי שמוסכם שכן הלכה.

שיטת רבינו נתנאל ששכירות אינה כשאר חובות

ובשם רבינו נתנאל הביאו התוס׳, שכל מה שנחלקו חכמים ורבי אליעזר האם ממעטים לו ולא לבעל חוב, וכן מה שאמרו בגמרא שחכמים סוברים גם בעלמא דלא כרבי נתן, היינו רק בפועל כדי ששכר פעולתו לא ינתן לבעל חובו שהרי טרח בגופו, אבל במלוה או שאר חובות ממון לכולי עלמא הלכה כרבי נתן שמשלם לנושה הראשון, וביאור הגמרא הוא שרבי אליעזר סבר שכמו שאמר רבי נתן בהלואה כמו כן צריך להיות בהענקה ושכירות פועל ולכן צריך למעט לו ולא לבעל חובו, ואילו חכמים סוברים שבעלמא והכוונה ׳בעלמא׳ היינו בכל שכירות פועלים גם כן אין בעל חובו גובה אותו[ח].

ביאור השיטה לא נודע למי במה נשתנה שכירות

והשיטה לא נודע למי (קידושין טו. ד״ה ואידך) סבר כרבינו נתנאל ששאני שכר שכיר שבזה אין שעבודא דרבי נתן, אלא שמוסיף ומבאר שלושה טעמים מה נ[illegible]בר שכיר מכל ממון שיש לאדם, הראשון, שלא בא ממון [illegible]מלוה לידי השוכר, שהרי אין הממון של שכר פעולתו ביד השוכר מכח חוב שהלוה לו שאפשר לומר שבא ממון המלוה ליד השוכר, אלא ממון חדש שנוצר כעת על ידי פעולתו[ט]. טעם שני כתב שפעולת שכיר אינה בגדר חוב, שהרי היא משתלמת מיד, וכן הענקת העבד משתלמת מיד, ולכן אי אפשר לומר שהוא חוב של השוכר לפועל׳. סברא נוספת כתב, שהרי בשכיר נאמר ׳ביומו תתן שכרו׳ ונתנה התורה טעם שנאמר (דברים כד ט) ׳ואליו הוא נושא את נפשו׳, שלא לחינם נתלה באילן או עלה לגג שיש בהם סכנה אלא על מנת לקבל שכרו, ואם כן בודאי שלא ניתננו לנושה בו.

שיטת בעל התרומות ששאני הענקה

ובעל התרומות (שער נא ח״א סי׳ ב) כתב שיטה נוספת בענין, שגם לגבי שכירות פועל ההלכה כרבי נתן ולא גרע ממון שכר פועל משאר ממון שיש לו ללוה, אלא שלגבי עבד בלבד אין נותנים את ההענקה לנושה בו. ומבאר הגידולי תרומה את החילוק בין שכירות לבין הענקה, ששכירות היא ממון הפועל בדין מצד ש׳ממוני גבך׳ עבור פעולתו שעשה, מה שאין כן הענקה אינה שכר פעולה אלא כמתנה וצדקה שציותה התורה לאדון לתת לעבד, והחיוב הוא מצד האדון ולא מצד העבד, ובלא הילפותא של ׳לו׳ ולא לבעל חובו׳ לא היינו מחלקים בדבר, אבל לאחר שיש ריבוי לכך מחלקים בין ממון שבא לידו מצד שהוא ממונו או שבא לידו בתורת צדקה.

שיטת הרמב״ם

דברי הרמב״ם

מדברי הרמב״ם (מלוה ולוה פ״ב ה״ו) מבואר שפסק כרבי נתן שכל שחייב לוי ממון לשמעון ושמעון חייב לראובן מוציאים מיד לוי ונותנים לשמעון. אלא שנתקשו האחרונים בדבריו, חדא שבגמרא משמע שחכמים חולקים על רבי נתן ואם כן מדוע פסק כרבי נתן, ועוד קשה שמאידך גם פסק (עבדים פ״ג הט״ו) כרבי אליעזר ש׳לו׳ ממעט לו ולא לבעל חובו, ואיך יבאר הרמב״ם את סוגית הגמרא שאי אפשר לפסוק כשני בעלי הפלוגתא.

הרמב״ם סבר כרבינו נתנאל

הלחם משנה (מלוה ולוה פ״ב ה״ו) כתב שאף על פי שבגמרא מוכח שחכמים חולקים על רבי נתן, מכל מקום נראה שסבר הרמב״ם כרבינו נתנאל שרק לגבי שכירות פועלים לא נאמר דינו של רבי נתן, אלא שאם כן תמוה מדוע סתם את דבריו ולא ביאר שדמי שכירות פועלים אין גובים מהם לבעל חוב, ומתרץ שאולי משום שכבר פסק הרמב״ם בהלכות עבדים שאין בעל חוב גובה מהענקת העבד ואם כן הוא הדין לכל שכירות פועלים. וכן כתב הים של שלמה (קידושין פ״א סי׳ כב) ששיטת הרמב״ם כרבינו נתנאל, אלא שהוכיח כן ממה שפסק (עבדים פ״ג הי״ב) שמוכר עצמו אין מעניקים לו, והיינו כשיטת חכמים בסוגיא ולא כר׳ אליעזר, ומאידך פסק (שם הט״ו) שהענק עבד עברי לעצמו ואין בעל חוב גובה אותו, ולכאורה המיעוט של לו ולא לבעל חובו הוא רק לר׳ אליעזר שם, אבל חכמים ממעטים לו ולא למוכר עצמו. אלא שלרבינו נתנאל הדברים מיושבים שהרי בכל פועל כן ההלכה שאין בעל חוב גובה אותו, אלא שנחלקו התנאים האם צריך פסוק בעבד למעטו מכך, ושיטת רבי אליעזר שאין הלכה כמותו שצריך פסוק למעט שלא לתת שכר פעולתו לבעל חוב, ואילו חכמים סוברים שאין צריך את המיעוט לזה, שהרי בכל שכיר כן הדין שאין בעל חוב גובה אותו ממנו, ודברי רבי נתן בסתם נאמרו בבעל חוב וכדומה.

לגידולי תרומה סבר הרמב״ם כבעל התרומות

כתב הגידולי תרומה (שער נא חלק א סי׳ ב) שדעת הרמב״ם כבעל התרומות ששאני הענקה שאין היא ממון של העבד אלא דבר הניתן לו בתורת צדקה בלבד ולכן בעבד פסק שאין הענקה ניתנת לבעל חובו, אבל בשאר מקומות סתם ולא חילק בין שכירות לשאר חובות ממון שחייבים ללוה, ובהם אכן יש את דינא דרבי נתן.

שלושה ביאורי הש״ך בדעת הרמב״ם

הש״ך (חו״מ סי׳ פו סק״ג) הקשה על הרמב״ם שמחד גיסא פסק כרבי נתן, ואילו מאידך גיסא פסק כתנא קמא שאין בעל חוב גובה להענקה. ומתרץ בג׳ אופנים, א. שסבר הרמב״ם כשיטת הרשב״א שרבי נתן עצמו מצי סבר כחכמים שאין מוכר עצמו מקבל הענקה, אלא שרב טביומי שם בגמרא רצה להעמיד תנא שסבר מיעוט לו ולא לבעל חובו, והעמידה כרבי נתן כי ניחא ליה להעמידה במחלוקת בהלכה מאשר מחלוקת במשמעות דורשים, אבל להלכה אין הלכה כמה שהעמיד לבאר כן. ב. מביא שהריטב״א (קידושין טו.) מבאר שסבר הרמב״ם שהלכה כרבי נתן וכדרשת רבי אליעזר לו ולא לבעל חובו, כי למסקנת הגמרא אין צריך את המיעוט של לו ולא למוכר עצמו, הילכך מיותרת תיבת לו לדרוש כן. ג. שסבר הרמב״ם כרבינו נתנאל, אלא שלא כדברי רבינו נתנאל שבכל שכירות כן הדין, אלא רק בשכירות כעין עבד, שהענקה אינה מדין חוב ממון אלא בתורת צדקה, וסבר הרמב״ם שכל ממון שניתן ללוי בתורת צדקה אין ראובן יכול להוציא ממון זה״א.

דעת המשנה למלך בדעת הרמב״ם

המשנה למלך (עבדים פ״ג הי״ב, הט״ו) כתב שלא סבר הרמב״ם כרבינו נתנאל כלל שהרי לא חילק בין שכירות לשאר חוב, ולא כפירוש הש״ך שסבר כהרשב״א שהרי הרמב״ם פסק שהענק עבד לא ניתן לבעל חובו. אלא שיטת הרמב״ם שרק בהוה אמינא של הגמרא שלא ידעו שמוכר עצמו אין רבו מוסר לו שפחה כנענית לכן צריך למעט מוכר עצמו מהענקה, אבל למסקנת הגמרא שמוכר עצמו אין מוסרים לו שפחה כנענית משום שממעטים מ׳אם אדוניו יתן לו׳, אם כן ממילא ידענו שאין לו הענקה שהרי טעם הענקה היא שמשנה שכר שכיר עבדך ומבארת הגמרא שהעבד עבד גם בלילה על ידי השפחה, ואם כן מוכר עצמו שאין מוסרים לו שפחה אינו עובד את אדונו בכפילות גם בלילה ואם כן אין לו הענקה.

ביאור האורים ותומים בדעת הרמב״ם

והאורים ותומים (סי׳ פו סק״ג) כתב ליישב את דעת הרמב״ם בשני אופנים, הראשון שסוגית הגמרא בקידושין היא אליבא דאביי שסבר ששעבודא לאו דאורייתא ואם כן כשבא הפסוק למעט לו ולא לבעל חובו השעבוד היחיד שיש מן התורה הוא רק שעבודא דרבי נתן, ולכן אמרו שממעט לו ולא לבעל חובו את רבי נתן, אבל לדידן שקיי״ל שעבודא דאורייתא, אם כן סבר הרמב״ם שכבר אין צורך למעט את רבי נתן אלא כל חוב שיש לעבד נתמעט מלו ולא לבעל חובו, ופסק כהגמרא שם (טז:) שבא למעט שגם אם כבר גבה העבד להענקה מכל מקום אין הממון משתעבד לבעל חובו, אלא שהעבד צריך לשלם לבעל חובו וכדין מסדרים לבעל חוב באם יש לו יותר ממה שצריך[י]. וכתב הנתיבות המשפט (ביאורים סק״ב) שהעיקר כתירוצו הראשון של התומים.

ביאור הגר״ח בדעת הרמב״ם

בחידושי הגר״ח (על הש״ס סי׳ קעח) מבאר שנחלקו התנאים האם הענקה היא בכל דבר או רק בגורן ויקב, והנה אם אפשר לשלם הענקה בחוב

ז. **באבן** העוזר (מודפס בסוף הגמרא קידושין טו.) מוכיח שאביי חולק על רבא וסבר שאין הלכה כרבי נתן ולכן מעמיד את הסוגיות דלא כרבי נתן, אלא שמדברי רבא מוכח שחולק עליו וסבר שהלכה כרבי נתן, ובזה מובן מה שהביאו התוס׳ את כללא דיע״ל קג״ם שהלכה כרבא לגבי אביי, ולכאורה בפשטות אין אביי חולק בזה, ורק חולק עם רבא (פסחים לא.) האם בעל חוב למפרע הוא גובה, ולכן מבאר את דברי רב נחמן שיתומים שגבו קרקע שבעל חוב גובה אותה מהם, כי בעל חוב למפרע הוא גובה והוברר כעת שהיתה הקרקע של אביהם היתה, ולכן הבעל חוב של אביהם גובה אותה מהם, ולפי דבריו מובן שפיר.

ח. **ומבואר** שסבר רבינו נתנאל שהענקה היא חלק משכר העבד, וכדכתיב כי משנה שכר שכיר עבדך, שהיא תשלום ושכר פעולה.

ט. **משמע** מדבריו שמה שנאמר למי שהקרן שלו, ביאר השיטה לא נודע למי שאם הלוה ממון והוא עצמו חייב ממון, הרי הקרן עברה מיד הלוה הראשון ליד הלוה השני, אבל שכר הפעולה אין זה קרן בחוב שלוה, ואין כאן קרן שלו ביד השוכר.

י. **לכאורה** גם כאן כוונתו לומר שגדר שיעבודא דרבי נתן היינו שחוב שחייבים לי נמצא ביד אחר, ואילו כאן אינו דומה לחוב שהרי אין בו המתנת זמן.

יא. **והיינו** כשיטת בעל התרומות וכמו שכתב הגידולי תרומה שכן היא דעת הרמב״ם.

יב. **באופן** נוסף ביאר התומים שהרי ביאור שעבודא דרבי נתן הוא משום אפוכי מטרתא שלא

מבואר שבכל דבר משלם, אבל הרמב"ם פסק שרק בגורן ויקב מעניקים ואם כן אין חוב כלל, ולכן אין תשלום חובו לנושה מוציא את האדון מידי חובת הענקה.

חילוקי דינים היוצאים מביאור שיטת הרמב"ם

והנה במה שפסק הרמב"ם שהענק עבד לעצמו נחלקו האחרונים האם הדין גם בשכבר בא הממון לידו, או שרק כשהממון ביד האדון אבל בבא הממון ליד העבד או הפועל בעל חובו גובה ממון זה. ויש נפקא מינה בין הביאורים בדעת הרמב"ם שאם דין פועל או צדקה לעני שוים לעבד הרי הוא הדין בהם. דעת המשנה למלך (עבדים פ"ג הט"ו) שכונת הרמב"ם שגם לאחר שבא ממון הענקה ליד העבד אין בעל חוב גובה מממון זה כיון שהתורה זיכתה את הממון לעבד עבור צרכיו בלבד, ולמי שמפרש שכונת הרמב"ם היא כרבינו נתנאל או כבעל התרומות ששאני צדקה משאר ממון שיש לאדם אם כן הוא יבאר את דברי הרמב"ם שדווקא כל עוד הממון ביד האדון או נותן הצדקה אבל בבאו ליד העני יכול בעל חובו לתבעו לשלם, ועל פי זה כתב שלדברי הש"ך הרי הבעל חוב גובה את הממון וכל הנידון הוא רק כל זמן שלא בא לידו. אבל מדברי הש"ך (סק"ג) בתירוצו השלישי משמע שממעות צדקה אין פורעין חוב כלל. וכתב האורים ותומים (סק"ג) שאין יורדין לנכסיו של העבד והעני אבל ודאי שעל העני יש מצוה לפרוע חובו.

ועל פי זה נמצא שלביאור השלישי של הש"ך אין כלל שעבוד על הצדקה, וכן כתב האורים ותומים (אורים סק"ה) והביאו הנתיבות המשפט (חידושים סק"א) שאין בצדקה כלל שעבוד נכסים ואפילו הגיע ליד העני אין זכות ושעבוד על הממון לבעל חובו, אלא נשארת כאן תביעת המלוה מצד חיוב שעל הגברא בלבד כלומר שעבוד הגוף, ומסדרין לו כדין בעל חוב שאין לו נכסים. והערוך השולחן (סי' פו אות א) מוסיף שדין זה הוא אפילו לא נתברר דעת הנותנים, אבל באם היה דעת הנותן על מנת שייהנה העני מכך ולא הבעל חוב אין נותנים לבעל חוב כלליג. אולם יש בזה יוצא מן הכלל, שאם גבה ממון על ידי כתב שנתנו בידו שמקבץ צדקה משום שהוא בעל חוב, אם כן גובין ממנו עבור בעלי החובות שהרי על דעת כן נתנו לו.

דברי הפוסקים להלכה

הטור (חו"מ סי' פו) כתב שבכל ענין שנתחייב לוי לשמעון בין דרך הלואה בין דרך שכירות, מוציאין ונותנים לראובן. וכתב הבית יוסף שפסק הטור כבעל התרומות שרק לגבי הענקה ליתא לשיעבודא דר"נ, אבל בכל שכירות וחוב הלכה כרבי נתניי.

והשולחן ערוך (חו"מ סי' פו ס"א) כתב כדברי הטור שאין חילוק בין אם החוב דרך שכירות או דרך הלואה או דרך מקח וממכר בכל ענין מוציאין את הממון מיד לוי ונותנים לראובן.

ובביאור הגר"א (סק"ו) ציין שפסק להלכה כהראשונים בקידושין (טו.) שרבי נתן עצמו לא סבר כר' אליעזר שם, אלא רבי טביומי שם רצה להעמיד את ביאור המחלוקת האופן הזה, והלכה כרבי נתן כמו שביאר אחר הכינוי רבא בפסחים (לא.), ושגם רבינו נתנאל סבר כן. והיינו כדברי הרשב"א.

ב. מה חידש רבי נתן

לולי הדרשה מה היה הדין

ויש לדון מה חידש רבי נתן ומה היה הדין לולי הדרשה של ונתן לאשר אשם לו. ואם יש שחולקים על רבי נתן צריך לדעת מהי דעתם בענין, ומתוך דעתם אפשר גם להבין מה חידש רבי נתן.

שהוא בעל דבר של השלישי

כתב רש"י (כתובות פב. במהדורא קמא הו"ד בשיטמ"ק ד"ה דילמא) שרבי נתן מחדש שהוא נחשב בעל דבר עם הלוה השני, ואין הלוה השני יכול לומר לו לאו בעל דברים דידי את, שלא לויתי ממך כלום ודין ודברים אין לי עמך. לטרוח להוציא מלוי ואחר כך להוציא משמעון בכדי לשלם לראובן, וסבר הרמב"ם שחכמים החולקים על רבי נתן סברו שלולי שעבודא דרבי נתן אין מקום לסברא זו, לפי שלוי נשתעבד רק לשמעון ואילו ראובן לאו בעל דברים דידיה הוא, הלכך מיעטו את רבי נתן, אבל למסקנא ששעבודא דאורייתא אין צריך למעט את רבי נתן שהרי לכולי עלמא נשתעבד לוי לראובן מכח שעבודא דאורייתא, ועי"ש שתלה את ביאורו בנידון האם מה שאין מוסרים את הענקתו לבעל חובו כולל גם שאין הבעל חוב יכול לתבעו אפילו כשהממון כבר בידו.

יג. והיינו שיש אפשרות לשייר ולהגביל על ידי תנאי את זכיית המקבל, כדי שלא יגבו ממנו בעלי חובות, לפי שהנותן לא הקנה לו אלא לצורך מסוים. ומצינו כעין זה בנותן לעבד על מנת שאין לרבו רשות בו, ולאשה על מנת שאין לבעלה רשות בו, כמבואר (נדרים פה. קידושין כד. סנהדרין עא.). אולם ההלכה בזה נדונה בשו"ע (חו"מ סי' קיא ס"ג) ומקורה בשו"ת הרא"ש (כלל עד סי' ד) שיכול הנותן להתנות על מנת שאין לבעל חובך רשות בו. אמנם רעק"א מציין שם לדברי המרדכי (ב"ב פרק א סי' תצז) שנחלקו רבינו אבי העזרי ורבינו שמחה בנתנו לו צדקה כעני לפרנסתו בסתם בלא תנאי, אם חייב לפרוע לבעל חובו מממון זה או שיכול לטעון שנתנו לו על דעת שיוצאנו לפרנסתו ולא לפרוע חובותיו, שדעת רבינו אבי העזרי לפוטרו מלפרוע חובו, וסמך דבריו על התוספתא בפאה שממעשר עני אין נותנין לחובו, והוא הדין הצדקה, אבל רבינו שמחה חולק שצדקה היא כמתנה ולא כמעשר עני, אולם כשהתנה בפירוש על מנת שאין לבעל חוב רשות בו מועיל התנאי. ביאור דבריו שבאופן זה הוא לא מתורת שיור אלא מתורת תנאי ממש, שאילו יפרע לבעל חובו תתבטל המתנה, ולכן מועיל תנאי זה, וכן מתבאר שם בכל המפרשים שזהו תנאי ממש המבטל את המתנה, ולא כשיור לחוד. אמנם לדעת אבי העזרי מועיל גם מתורת שיור, שנותנו לו לשימוש מסוים ולא יותר מזה, אכן הרבינו שמחה סובר שלא שייך להגביל זאת, שכל נכסיו ערבין ממילא לחובו, וכל מה ששייך לו, ממילא הוא של בעל חובו מכח השעבוד, ונחלקו אם סיבת השעבוד הוא מעצם מה ששייך ללוה, שכל מה ששייך לו ממילא הוא שייך לבעל חוב, או שמא זו זכות נוספת שיש סיבה מכח החוב שיחול זכות למלוה בנכסי הלוה, ויש אפשרות לשייר שלגבי זה לא יהיה כנכסיו ולא תחול זכות זו.

יד. ולפרישה הוקשה לשונו שכתב ש'בכל ענין' כן הדין והרי בהענקה אין נותנים לנושה, ומתרץ, א. שאין הענקה חוב ממון ממש אלא בתורת מתנה וחנינה (וכמו שנתבאר לעיל בשם הלחם משנה והגידולי תרומה), ב. שבימינו שאין היובל נוהג אין עבד עברי שייך, ולכן כתב שבכל ענין הדין כרבי נתן, וכן כתב בסמ"ע (סק"ב).

טו. ובגדר הדין שאפוכי מטרתא למה לי, יש לדון אם זו זכות תביעה מחודשת שבאמת אין סיבה לתבוע את לוי לראובן כי אין לו זכות עליו, אולם כדי לחסוך לבית דין את הטרחא שלא ומכח שהוא בעל דבר יכול לתבוע את לוי בדין, ובית דין מוציאין מלוי ונותנים לראובן.

הלואה אינה ממון בעין להשתעבד

והרשב"א (קידושין בהשמטות בסוף המסכת, בדפוסים חדשים טו.) והר"ן (כתובות ו.) הקשו מדוע צריך כלל קרא ומה חידש רבי נתן, הרי הדבר פשוט שכל שיש ללוה הכל משועבד לשלם חובותיו ואין חילוק היכן הממון, וכן קשה על החולקים על רבי נתן שסוברים שגם אם נאמר ששיעבודא דאורייתא מכל מקום אינו יכול לגבות מהשני, ולכאורה תמוה מדוע אינו יכול לגבות הרי חלק מנכסי הלוה הם מה שממונו נמצא בהלואה אצל אדם שלישי. ומבארים שבאמת אין הלואה כדבר שגופו ממון אלא זהו דין שעבוד בלבד, כלומר שיש בזה רק זכות להוציא ולקבל נכסים אחרים אבל לעולם אין לו שום שימוש ותועלת מגוף החוב. ולפיכך אין זכות גובינא על החוב, לפי שלא שייך שיעבוד אלא רק לגבות נכסים בעין כקרקע או מטלטלים אבל חוב אינו דבר שגופו ממון ואינו משועבד, ואף אם החוב בשטר, השטר שבו כתובה ההלואה אינו שוה כלום מצד עצמו ככל דבר שגופו ממון, נמצא שסברת הראשונים היא שחוב וזכות גובינא אינה 'ממון' לפי שאין שימוש מגופו, אלא הוא רק דין זכות להוציא נכסים אחרים, ולכן מסברא אין חלות שעבוד נכסים על זכויות כאלו, ולא היו משתעבדות ככל ממונו, שאין זה ממון שלו בבעלותו אלא דבר שעדיין אינו בבעלותו כלל.

והביאו ראיה לזה שהרי מכירת שטר חוב הוא מדרבנן בלבד, ואילו מן התורה אין חוב נמכר לאדם אחר, וכן אין המלוה יכול להקדיש הלואה, הרי שאין זה ככל ממונות שלו, לפי שאין גופו בא לשימוש ותועלת אלא רק להשיג ממנו נכסים אחרים, וכשם שאינו ברשותו ואינו בר קניינים, כך אינו בר שעבוד לבעל חובו.

הוכחת הרשב"א שמן הדין אין שעבוד משתעבד

והוכיח כן הרשב"א (שו"ת ח"ב סי' שפט) ממה שאם מת שמעון וגבו היתומים קרקע מלוי שחוזר ראובן וגובה אותה מהם כפי שאמרו (כתובות צג:) והטעימו להלכה זו מכח דינו של רבי נתן, ומבואר שאילו היה בא ראובן מדין 'שעבוד' בלחוד לא היה יכול לגבות מהיתומים לא קרקע ולא מטלטלים, אלא דווקא לאחר שנתחדש הדין 'שעבודא דרבי נתן' נתחדש בזה שיש זכות תביעה על נכסי לוי גם לראובן. וכן מוכח מהחולקים על רבי נתן שממעטים לו ולא למוכר עצמו ואילו לו ולא לבעל חובו אינם צריכים למעט אף על פי שהממון ניתן ליתומים שלו, ובהכרח שלפי שיטתם אין כח ביד הבעל חוב לגבות ממה שחייבים לו. ולהלן יתבאר שהקצות החושן מבאר שיש חולקים על מהלך זה לפי שיטות הראשונים שהחוב כממון שנמכר ומשתעבד.

ביאור גדר הדין של רבי נתן מכח אפוכי מטרתא

אלא שצריך ביאור להרשב"א מה נתחדש לפי האמת שמוציאין מזה ונותנין לזה, האם השעבוד משתעבד או שמטעם אחר גובה ממנו, ולהלן יתבאר שנחלקו בזה הקצות החושן והנתיבות המשפט, אם יש לראובן את החוב עצמו של לוי כלומר שעבוד הגוף, או את זכות הגביה כלומר כשעבוד נכסים בלחוד. אולם מדברי הרשב"א עצמו מתבאר אופן שלישי, שגם לפי האמת אין לו שעבוד ממש על לוי וכפי שהיה לולא הפסוק.

ובביאור סברת רבי נתן שראובן גובה מלוי, כתב הרשב"א (קידושין טו. ד"ה כתבינן) ששעבודא דרבי נתן הוא מכח טענת אפוכי מטרתא למה לי, שאין צורך לתבוע מלוי מכח זכות שמעון ולהוציא משמעון בכדי לתת לראובן. וראה הערה בהבנת גדר הדין שאפוכי מטרתא למה ליטי.

וכתב הרשב"א שיש נפקא מינה גדולה מכך שאין זה שהשעבוד משתעבד לו, אלא רק מכח אפוכי מטרתא, שבאפנים שאין כח לגבות מהאמצעי כגון שמת ונפלו נכסיו ליתומין, ומיתומי שמעון אי אפשר לגבות מטלטלין, ממילא גם מלוי אין גובין שבמקום שאין אפשרות להוציא מידי שמעון אין

לטרוח להוציא מלוי ואחר כך להוציא משמעון בכדי לשלם לראובן, וסבר הרמב"ם שחכמים החולקים על רבי נתן סברו שלולי שעבודא דרבי נתן אין מקום לסברא זו, לפי שלוי נשתעבד רק לשמעון ואילו ראובן לאו בעל דברים דידיה הוא, הלכך מיעטו את רבי נתן, אבל למסקנא ששעבודא דאורייתא אין צריך למעט את רבי נתן שהרי לכולי עלמא נשתעבד לוי לראובן מכח שעבודא דאורייתא, ועי"ש שתלה את ביאורו בנידון האם מה שאין מוסרים את הענקתו לבעל חובו כולל גם שאין הבעל חוב יכול לתבעו אפילו כשהממון כבר בידו.

יג. והיינו שיש אפשרות לשייר ולהגביל על ידי תנאי את זכיית המקבל, כדי שלא יגבו ממנו בעלי חובות, לפי שהנותן לא הקנה לו אלא לצורך מסוים. ומצינו כעין זה בנותן לעבד על מנת שאין לרבו רשות בו, ולאשה על מנת שאין לבעלה רשות בו, כמבואר (נדרים פה. קידושין כד. סנהדרין עא.). אולם ההלכה בזה נדונה בשו"ע (חו"מ סי' קיא ס"ג) ומקורה בשו"ת הרא"ש (כלל עד סי' ד) שיכול הנותן להתנות על מנת שאין לבעל חובך רשות בו. אמנם רעק"א מציין שם לדברי המרדכי (ב"ב פרק א סי' תצז) שנחלקו רבינו אבי העזרי ורבינו שמחה בנתנו לו צדקה כעני לפרנסתו בסתם בלא תנאי, אם חייב לפרוע לבעל חובו מממון זה או שיכול לטעון שנתנו לו על דעת שיוצאנו לפרנסתו ולא לפרוע חובותיו, שדעת רבינו אבי העזרי לפוטרו מלפרוע חובו, וסמך דבריו על התוספתא בפאה שממעשר עני אין נותנין לחובו, והוא הדין הצדקה, אבל רבינו שמחה חולק שצדקה היא כמתנה ולא כמעשר עני, אולם כשהתנה בפירוש על מנת שאין לבעל חוב רשות בו מועיל התנאי. ביאור דבריו שבאופן זה הוא לא מתורת שיור אלא מתורת תנאי ממש, שאילו יפרע לבעל חובו תתבטל המתנה, ולכן מועיל תנאי זה, וכן מתבאר שם בכל המפרשים שזהו תנאי ממש המבטל את המתנה, ולא כשיור לחוד. אמנם לדעת אבי העזרי מועיל גם מתורת שיור, שנותנו לו לשימוש מסוים ולא יותר מזה, אכן הרבינו שמחה סובר שלא שייך להגביל זאת, שכל נכסיו ערבין ממילא לחובו, וכל מה ששייך לו, ממילא הוא של בעל חובו מכח השעבוד, ונחלקו אם סיבת השעבוד הוא מעצם מה ששייך ללוה, שכל מה ששייך לו ממילא הוא שייך לבעל חוב, או שמא זו זכות נוספת שיש סיבה מכח החוב שיחול זכות למלוה בנכסי הלוה, ויש אפשרות לשייר שלגבי זה לא יהיה כנכסיו ולא תחול זכות זו.

יד. ולפרישה הוקשה לשונו שכתב ש'בכל ענין' כן הדין והרי בהענקה אין נותנים לנושה, ומתרץ, א. שאין הענקה חוב ממון ממש אלא בתורת מתנה וחנינה (וכמו שנתבאר לעיל בשם הלחם משנה והגידולי תרומה), ב. שבימינו שאין היובל נוהג אין עבד עברי שייך, ולכן כתב שבכל ענין הדין כרבי נתן, וכן כתב בסמ"ע (סק"ב).

טו. ובגדר הדין שאפוכי מטרתא למה לי, יש לדון אם זו זכות תביעה מחודשת שבאמת אין סיבה לתבוע את לוי לראובן כי אין לו זכות עליו, אולם כדי לחסוך לבית דין את הטרחא שלא

מוציאים מיד לוי, אמנם בגבו קרקע נותנים לראובן. אך מדויק מלשונו ומעצם הדין שגם לפי רבי נתן אין כח כבשעבוד נכסים שהשעבוד והחוב אינו משתעבד ככל נכסים.

אופן שני שהגוף משתעבד

הריטב"א (כתובות פב. ד"ה דתניא) גם הקשה שמשמע שלחולקים על רבי נתן אין בעל חוב גובה את חובות הלוה שלו, וזה תמוה שבמה ההלואה שונה משאר נכסי הלוה, אלא שמתרץ שאכן באם שיעבד הלוה את כל נכסיו אגב קרקע למלוה, פשוט שהמלוה והחוב בכלל, אלא שחידושו של רבי נתן הוא שאינו צריך לשעבוד מפורש, וכאילו הוא הלוה של הראשון שבגופו משועבד לו, ונפקא מינה שאין זה כגובה מנכסים של האמצעי שמצויים בידי אחרים, אלא נוטל ממנו כאילו הוא הלוה שלו וכגובה מבני חורין ולא כגובה ממשועבדים. ונפקא מינה לענין הדין שהנפרע ממשועבדים צריך שבועה ואילו כזה נוטל שלא בשבועה כל שיש ראיה של שטר או של עדים שלוה משמעון, ומפני שהוא כגובה מבני חורין, אכן אינו גובה ממנו אלא אם הגיע זמנו לפרוע, וכן באם הלוה האחרון מת והניח יתומים אין בעל חוב גובה ממטלטלי היתומים, כמו שהדין אילו היה הוא מלוה למת.

סברת הריטב"א שגם לולא רבי נתן שעבוד משתעבד כנכסים

מבואר בדבריו שחידושו של רבי נתן אינו שאפשר לשעבד חוב לשני, שבאמת זהו פשוט מסברא שהחוב ככל ממון שמשתעבד לו לגבותו, אלא החידוש הוא שהלוה האחרון נחשב כלוה מהראשון ממש וגופו משועבד לו, ולכן באם מת הלוה האמצעי והניח יתומים, אינו יכול לומר לו טול מהיתומים, אלא הוא עצמו משועבד ללוה הראשון. הרי שחולק הריטב"א על הרשב"א וסובר שחוב הוא כאחד מנכסי הלוה ומשועבדים גם לראובן אלא החידוש שלוי כלוה מראובן עצמו.

ביאור הקצות החושן שהחידוש בדאיקני

כתב הקצות החושן (סי' פו סק"א) שתירוצם של הרשב"א והר"ן מיישב את השאלה רק על פי שיטתם שמכירת שטרות מדרבנן בלבד, והיינו שאין אפשרות למכור שעבוד של אחר, אבל לדעת הרא"ש (שו"ת כלל עט סי' ה) והטור והשו"ע (חו"מ סי' ס ס"א) שאפשר לשעבד שטרות אם כן הדרא קושיא לדוכתא. ולכן מבאר הקצות החושן שחידושו של רבי נתן הוא באופן שהלוה שמעון ללוי לאחר שכבר לוה מראובן, שבזמן שלוה מראובן עדיין לא היתה הלואת לוי קיימת, ואם בא לגבות מצד שעבוד נכסים רגיל, הרי הכלל הוא שרק הנכסים שהיו בשעת ההלואה משתעבדים לראובן, ואם כן כאן אין ראובן יכול לגבות מלוי, אבל לאחר שגילתה התורה לדינו של רבי נתן שלוי חייב לראובן, יכול ראובן לגבות מלוי והוא משועבד לו.

אופן נוסף לקצות החושן כסברת הריטב"א ששעבוד הגוף שלו

באופן נוסף כתב הקצות החושן, ושביאור זה הוא העיקר אצלו, שחידשה תורה שראובן נחשב ממש כמלוה של לוי, ששעבוד הגוף הוא אליו, ולא רק כשעבוד הנכסים. והנפקא מינה היא באם יכול ראובן למכור את חובו של לוי לאחר, שאם החוב שלו אצלו ניתן לגבייה ממנו בתורת נכסים משועבדים אם כן יכול שמעון לסלקו במעות, וכדין כל גובה מנכסים משועבדים, אבל מכח שעבודא דרבי נתן הרי החוב עצמו שייך לו, וכן נפקא מינה שהוא בעלים על החוב של האחרון ויכול למכרו.

ויסד כן (סי' פה סק"ה-ו) ממה שהקשו התוס' (פסחים לא. ד"ה משתעבדנא) על המבואר בגמרא שם שאם גבו היתומים מטלטלין עבור חובות שחייבים לאביהם שאין ראובן המלוה של שמעון המת גובה את המטלטלים, ומשום שהם מטלטלי דיתמי שאינם משתעבדים לבעל חוב, אבל אילו גבו היתומים קרקע מלוי חוזר ראובן וגובה אותה מהם, והקשו התוס' מדוע אין ראובן יכול לגבות את המטלטלין שגבו היתומים משום הם מטלטלי דיתמי הרי מדין שעבודא דרבי נתן יכול ראובן לגבותם, ותירצו התוס' שרק קרקע שהיא בת שעבוד נחשבת משועבדת לראובן אבל מטלטלין אינם בתורת שעבוד ולכן אין ראובן גובה אותם. ומבאר הקצות החושן שכונת התוס' להקשות שהרי החוב של לוי שייך לראובן ואם כן גם המטלטלים של לוי שייכים לראובן, ותירצו שרק קרקע שהיא בת שעבוד בה נאמר שהיא שייכת לראובן מה שאין כן מטלטלין, הרי שסברו התוס' שהחוב עצמו שייך לראובן[טז].

ומתוך הגדרתו בא לחדש דבר נוסף, שהרי הפסוק בתורה מדבר במי שנשבע על כפירת ממון, ומשלם קרן וחומש, ועל זה אמרה תורה שנותן את החומש לראובן שהרי הוא המלוה האמיתי, שהרי על ממונו כפר לוי ועליו הוא נשבע לשקר. וכתב האגרות משה (חו"מ ח"א סי' לא) שהיינו באופן שתבע ראובן את לוי וכפר ונשבע, ושכן מבואר בנתיבות המשפט כשמביא את הקצות החושן.

הגדר לדברי נתיבות המשפט

והנתיבות המשפט (סי' פו ביאורים סק"א, סק"ג, חידושים סק"ג) נקט בכל הענין שלא כהבנת הקצות החושן שגוף החוב של ראובן, אלא שנתחדש ברבי נתן שהשעבוד משתעבד ככל נכסים למרות שאין גופו ממון, וזו גזה"כ בשעבוד נכסים לגובייא שחל ונתפס גם בממון כזה שאינו במכירה והקדש.

ולגבי עצם הדין שיש זכות תביעה לראובן על לוי כבעל דבר, הסכים עם דברי הקצות החושן שלוי נותן את הקרן והחומש לראובן לפי שנחשב ככפירת ממון של ראובן, אבל חולק על הקצות החושן בהבנת שעבודא דרבי נתן, וכתב שזה ברור שאין ראובן ממש המלוה של לוי, ועל מה שחידש הקצות החושן שאין לוי יכול לסלקו במעות כיון שהוא משועבד לו מדאורייתא מדינא דרבי נתן, כתב הנתיבות המשפט ש'ודאי ליתא', וכפי הנראה שכוונתו כקושית האמרי בינה (טוען ונטען סי' כו) שהרי כל כח ראובן בא מכח הלואת שמעון ללוי, ואילו נותן מעות הרי נסתלקה סיבת התביעה, וגם אם נאמר שזכה בגוף החוב מכל מקום נתינת מעות היא סיבה מספקת שלא יהיה על ידי נתינת המעות חוב או שעבוד על לוי. ולכך הנתיבות המשפט (ביאורים סק"ג) מבאר שגדר שעבודא דרבי נתן הוא ביסודו כדין ערבות שאם אין אפשרות לגבות מנכסי שמעון גובים מלוי.

והגר"ש שקאפ (קונטרס השעבוד סי' ט) האריך לבאר כמהלך זה, שלא כדברי הקצות החושן שהשעבוד והחוב נחלטו לגמרי להיות של הראשון, אלא נשאר השעבוד כלפי השני, ועל שעבוד זה חל שעבודו של הראשון כעין ערבות נוספת לאפשרות גביית חובו של ראובן מלוי[יז].

האם זוכה בשעבוד הגוף שעליו או רק כשעבוד נכסים

ולאורה מתבאר שמחלוקת הקצות החושן והנתיבות המשפט מה נתחדש לרבי נתן האם שהחוב שייך לראובן וכאילו שלוה לוי מראובן או האם נתחדש רק שעבוד נכסים מלוי לראובן שנהיה לוי ערב עבור חובו של שמעון היא מחלוקת הרשב"א והריטב"א, שהרשב"א כתב שעיקר החידוש הוא שיש שעבוד מלוי לראובן אף על פי ששעבוד נכסים אינו ניתן להעבירה ורק ממי שלוה נשתעבד, אבל הריטב"א סבר שאפשר ששעבוד נכסים יהיה גם למי שלא לוה ממנו אלא ששעבוד הגוף למי שלא לוה ממנו זהו חידושו של רבי נתן שכאילו לוה מראובן, ולפי"ז נמצא שהקצות החושן כהריטב"א והנתיבות המשפט כהרשב"א. ועיין להלן דבריהם באריכות ונתבאר שנחלקו בזה עוד אחרונים, והחזון איש כתב ביאור אחר בענין.

שאין שמעון יכול למחול ללוי

הפני יהושע (קידושין טו. ד"ה דתניא רבי נתן) כתב שנראה שודאי כל מה שיש ללוה משועבד לבעל חובו, אלא שעיקר חידושו של רבי נתן ובמה שחולקים עליו הוא, האם יכול שמעון למחול ללוי את חובו, שלרבי נתן היות ולוי משועבד גם לראובן אם כן אין שמעון יכול למחול ללוי, אבל חכמים חולקים על רבי נתן וסוברים שאף על פי שאם לא מחל גובה ראובן מלוי מכל מקום אם מחל שמעון ללוי מחילתו מחילה. ועיין להלן עוד בנידון.

אפשר להשתעבד גם לאדם לא ידוע

יש מי שכתב שרבי נתן מחדש שיכול אדם להשתעבד ואף על פי שאינו יודע למי משתעבד, ומביא שהרא"ש (כלל סח סי' ט) כתב כן שאדם יכול להשתעבד גם בלא ידיעה למי משתעבד, אלא שהרא"ש הביא ראיה משאול המלך שאמר שכל שיהרוג את גלית יעשרנו המלך עושר גדול, אבל בשו"ת מהרימ"ט (ח"ד סי' כג) כתב שעיקר הראיה משעבודא דרבי נתן, ואפשר שכל זה נכלל בדברי הריטב"א שיש שעבוד הגוף על הלוה האחרון אף על פי שלא השתעבד לו, ויש מקום לומר שגם כונת רש"י שאינו יכול לומר לו לאו בעל דברים דידי את, כוונתם שיש אפשרות של שעבוד גם אם לא לוה ממנו, כי סוף סוף הקרן שלו.

היכן אין צריך לשעבודא דרבי נתן

בתוספות בבכורות (נא: ד"ה ולא) כתבו שבמת הלווה והניח מלוה ביד אחרים (לקמן פד.) גובה הראשון מהשלישי אפי' לרבנן דפליגי אשעבודא

לצורך לכן הוא נהיה כבעל דין במקום שמעון, ולא מכח עצמו. או שמא נאמר שיש בכחו של ראובן לתבוע את לוי, מחמת שזהו מה שנתחדש ב'אשם לוי' שהולכין בתביעה אחרי מי שבאמת ירויח את הממון, שהוא הנפסד במה שמעכבין את הגובייא, עד כדי שיכול לתבוע מלוי שהוא מעכב ממנו את ממונו שצריך לצאת ממנו אליו, והפסד זה מתיחס מלוי אל ראובן, וכך יש לו זכות תביעה על לוי מכח עצמו.

טז. וביאור התירוץ להקצות החושן הוא שכיון שבמציאות אין הלוה סומך את דעתו על מטלטלים משום שאפשר להבריחם אם כן גם בדין שעבודא דרבי נתן אין גובים לו מהן.

יז. וראה שם בהוכחות לזה, שאילו נחלט החוב משמעון לראובן, הרי השומא של שוויות החוב תהא כאילו הוא מטלטלין הנישומים עכשיו לגובייא, וכשומתם קודם הגובייא, ואם כן חוב ששווה מנה יפרע ממנו על שיעור מנה למרות שהחוב על מאתים, וזו לא שמענו, אלא בהכרח

דרבי נתן"ח. וביארו שכיון שלא היה ממון זה ביד היתומים מעולם אלא עכשיו באים ליטול מכח ירושה ועדיין לא בא לידם להכי מודו ביה רבנן [וכו'] וז"ל שם לפי שיש כח גדול בממון זה שיש ביד אחר יותר ממה שיש ליתומים במה שהניח אביהם ביד אחרים עכ"ל. וכ"כ התוספות בכתובות (פב. ד"ה לא) דכיון שאין היורשין מוחזקין מן המלוה והפיקדון א"צ לדרבי נתן.

ודבריהם צריכים ביאור שהלא הטעם דרבנן שחלקו על שעבודא דרבי נתן וסברו שראובן אינו יכול לגבות מלוי מבואר (כתובות פא:) שטעמם משום דאמר ליה לאו בע"ד דידי את, ולענין זה צ"ע טובא מה מהני מה שאין כ"כ ליתומים על המלוה, סו"ס איך יגבה הבעל חוב או הכתובה מהמלוה הא יאמר לו לאו בע"ד דידי את, וזה תימא. וכבר עמד בזה בחזו"א (אהע"ז סי' קכה ס"ק יא וס"ק יג). וראה מה שנתבאר בזה במערכה עח אות ט.

ג. איזה ממון משתעבד בשעבודא דרבי נתן

בלשון השו"ע (חו"מ סי' פו ס"א) מובא ששעבודא דרבי נתן נאמר 'בכל מקום שיתחייב לוי לשמעון בין דרך הלואה שהלוה לו, בין דרך מקח וממכר בין דרך שכירות'. וכבר נתבאר לעיל ששכירות היינו שכר פועל, ודרך הלואה ברור הוא שכן הוא לשון רבי נתן הנושה מחבירו וכו'.

19/06/2018 אחח

כשהמעות פקדון ביד לוי

כתב השולחן ערוך (חו"מ סי' פו ס"ד) שיש מי שאומר שאם היו המעות ביד לוי פקדון של שמעון, מוציאים מלוי ונותנים לראובן, כי כל שיש לשמעון מעות אינו יכול לומר לראובן ליטול קרקע בחובו. וכתב הסמ"ע (סק"ז) שהחידוש הוא שאפילו בלא הגיע זמן החזרת הפקדון, אין המעות הללו כנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין, אלא הם כמעות שמעון שהם תחת ידיו, ביאור דבריו שבפקדון אין צריך לשעבודא דרבי נתן אלא המעות בעין הם נכסי שמעון ולכן ינתנו לנושה בשמעון מיד. אבל הש"ך כתב (סק"ט) שצריך לשעבודא דרבי נתן בפקדון ולכן אין שמעון יכול להאריך את זמן הפקדון אצל לוי, אלא שהוא לשיטתו בגדר נכסים משועבדים, ביאר שטעמא מאי אמרו שאין גובים מלוי כשיש לשמעון נכסים משום שאם יש פסידא ללוי הרי הם כנכסים משועבדים במקום בני חורין, אבל כאן בפקדון אין ללוי שום הפסד במה שיחזיר את המעות שהרי הם תחת ידיו בתורת פקדון בלבד"ט. והתומים (סק"ח) חולק על הש"ך וסבר שהפקדון נחשב כממון שמעון אלא שהוא כעת ביד לוי, והחידוש כאן הוא שאף על פי שהמעות באו בצרור שאינו קשור ואם כן מצד הדין יכול לוי להשתמש במעות כשנצרך לו, אבל משעבודא דרבי נתן אינו יכול להשתמש וצריך להחזיר את המעות לנושה בשמעון. והנתיבות המשפט (ביאורים סק"א, סק"ד) כתב שהעיקר כדברי התומים שבפקדון אין צורך לשעבודא דרבי נתן אלא כל מקום שפקדונו נמצא הרי הוא ברשות המפקיד.

אבל הקצות החושן (סק"ד, סק"ז) חולק על דבריהם וכתב שאין צורך בפקדון

אוצר החכמה

לדינא דרבי נתן כיון שפקדון הרי הם כמטלטלים של שמעון וכל מקום שהם נמצאים הם ברשות שמעון, וכמו שאין גובים ממטלטלים של שמעון ויכול להבריחם כמו כן בפקדון יכול לוי למסרם לידי אחר, והטעם שגובים מפקדון אינו משום שעבודא דרבי נתן אלא משום שממון של שמעון לפנינו. וכסברתו כתב האמרי ברוך בהגהותיו לש"ך.

ומדברי הנתיבות המשפט (סק"א) והמשובב נתיבות על דבריו מבואר שנחלקו האם בפקדון נאמר דין השבה כמו שנאמר בגנב וגזלן, או שאין בו דין השבה ובאם רוצה המפקיד בפקדונו יבוא ויטול, וביאור הנידון הוא האם מה שהפקדון בידו היא בעלות מסוימת על החפץ וסילוק מסוים של בעלות המפקיד או שרק חיוב שמירה על החפץ אבל הבעלות היא של המפקיד בלבד, ששיטת הש"ך והנתיבות המשפט היא שהחפץ ברשות הנפקד היא כסילוק מסוים של המפקיד ולכן רק משום שעבודא דרבי נתן מוציאים את הפקדון מידיו, אבל שיטת הקצות החושן והאמרי ברוך שהחפץ ברשות המפקיד ורק חיוב שמירה יש עליו ולכן אין צורך לשעבודא דרבי נתן על מנת לגבות את הפקדון.

שעבודא דרבי נתן בגוי

הרשב"א (שו"ת ח"א סי' תתקסא) מסתפק באם היה הלוה גוי האם נאמר בו שעבודא דרבי נתן. והרמ"א (ס"א) כתב שראובן שיש לו משכון מגוי ויודע שהגוי חייב ממון לשמעון יכול שמעון לפדות את המשכון מיד ראובן, כי כל שאין ביד הגוי לפרוע הרי משכונו משועבד לשמעון. ובסוף הסימן (ס"ט) כתב שאם ראובן מסרב לתת את הפקדון כי חושש שמא יתבענו הגוי ויחזור ויגבה ממנו דמי משכונו הדין עימו ואין צריך ליתנו.

והאורים ותומים (ס"ק יג) כתב שהפסק אמת שיש שעבוד דרבי נתן גם בגוי שהרי צריך לשלם חובו ואין העולם הפקר להפקיע עצמו מחובו, אלא שמסתפק באופן שהיה הגוי הלוה האמצעי והיינו שהגוי לוה מראובן ולוי לוה מהגוי, ובאופן שישמע הגוי לדיני ישראל האם גם באופן כזה נאמר דינא דרבי נתן ויפרע לוי לראובן או שלא נאמר דינא דרבי נתן באופן כזה, ומדייק מתשובת מהר"ם שאם קדם לוי ולוה מהגוי קודם שלוה הגוי מראובן אין כאן שעבוד דרבי נתן משום שהפקעת הלואתו מותרת נמצא שלא היה כאן חיוב מן התורה מלוי כלפי ראובן, אבל באם קדם ראובן והלוה לגוי קודם שהלוה הגוי ללוי בזה יש להסתפק שהרי לוי משתעבד לראובן מיד כשלוה מהגוי. ובפתחי תשובה (סק"א) מביא את דברי התומים להלכה.

והנתיבות המשפט (חידושים ס"ק יד) כתב שבגוי שייך שעבודא דרבי נתן בין שהוא הלוה הראשון בין שהוא הלוה השני. ולא חילק איזה הלואה קדמה, ונראה שחולק על התומים שמשום שאפשר להפקיע הלואתו אין כאן שעבוד, ושמא משום שבמציאות לא פקע החוב אם כן את מה שהוא צריך לשלם לגוי ישלם לראובן.

ממון שניתן לו בצדקה

נתבאר לעיל שהש"ך כתב (סק"ג, דינים העולים אות א) שממון הניתן לו בתורת צדקה אין בו שעבודא דרבי נתן, וכן כתב הנתיבות המשפט (חידושים סק"א). והערוך השולחן כתב שתלוי אם נתנו לו על דעת כן או לא.

חומש

משמע מדברי הקצות החושן (סק"א) שגם בנשבע לוי לשמעון לשקר, ולאחר שהודה הרי נתחייב לו קרן וחומש שהדין הוא שגם החומש בכלל שעבודא דרבי נתן לראובן.

ממון של קנס

האור שמח (גניבה פ"א הי"ח) מסתפק האם בממון שחייבים לו משום קנס האם יש בו שעבודא דרבי נתן, ושורש ספיקו הוא האם ממון שאינו חייב אותו בתורת חוב שיסודו בתביעה ממונית שמגיע לו מכח משפטי הממון, אלא נוטל מהמזיק יותר ממה שנחסר ואין זה אלא מכח עונש שקנסתו התורה, ואם כן שמא אינו בכלל פרשת התורה"כ. ואף על פי שכתב הקצות החושן שחומש בכלל שעבודא דרבי נתן, ולכאורה חומש אינו נובע מעיקר זכותו כבעלים בממונו הקודם אלא כקנס על מי שהתורה מענישתו, שמא יש לחלק בין חומש לקנס שהרי בקנס מצינו שאינו ניתן לתביעה כפי שאמרו (כתובות מב.) שאם כפר בו אין עליו דין חומש ואשם, ואילו על החומש כשכפר בו יש עליו תוספת חומש כפי שאמרו (ב"ק קד:). ומסיק האור שמח שיש שעבודא דרבי נתן גם בקנס"כא.

ממון שחייב מדרבנן כגון גרמי

בהגהות אשר"י (ב"ק פ"ד סי' ד) הביא שגם בשמעון שהיה 'מוסר' לממון של ראובן ויש לו פקדון ביד לוי, מוציאין מלוי ונותנים לראובן, אלא שרבינו שמחה חולק במסור. ומבאר הים של שלמה (ב"ק פ"ד סי' יט) בשם האור זרוע שלא נאמר שעבודא דרבי נתן אלא בחוב דאורייתא אבל בחוב דרבנן לא, ומוסיף המהרש"ל שכל זה לשיטת רבינו שמחה שמסור חייב מקנס דרבנן של גרמי אבל להרמב"ן שגרמי חיובו מן התורה אם כן אין המוסר יכול להפטר. והש"ך (סק"ב) חולק על המהרש"ל וכתב שמלבד הנידון מה חיובו של גרמי, מכל מקום גם אם החוב רק מדרבנן שייך בו שעבודא דרבי נתן שכל דתיקון חכמים כעין דאורייתא תיקון, ולא מצאנו בכל הש"ס חילוק בין חוב

שלא זכה בו לגמרי, אלא שיכול לגבותו, והפרעון שנהיה ממנו הוא רק לבסוף, ולא תיכף בזכות הגביה. וכדברים הללו נדפס גם בספר אהל אברהם (כתובות יט.) בשם הגרש"ש.

יח. אולם שיטת הרי"ף בפרק הכותב אינה כן, אלא ביאר בטעם הדין שינתן לכושל שהוא בצרוף ההלכה שיש שעבודא דרבי נתן.

יט. עוד כתב (סק"י) שדווקא פקדון אבל שאילה לא, שכל משך זמן שאלת החפץ החפץ ברשותו ואם יוציאו אותו מידו יפסיד לו מכך, אלא שהארכת זמן שאילתה תלוי באם יש לשמעון נכסים וכמו שנתבאר לעיל. עוד מביא שהרמ"א (אבן העזר סי' ע ס"ז) כתב על דברי המחבר שבעל שהלך למדינת הים והניח כלים ביד אחרים שמוציאים מידם וקונים בהם מזון לאשתו ובאם השאילם אין מוציאים מיד השואל כל משך זמן שאילתה. שאין מוציאים מנכסים שהם ביד אחרים כל שישנם בני חורין. ותמה הש"ך שהרי לגבי מזון האשה אי אפשר לומר כן שאם יש לנפקד פסידא אם כן אפילו אין בני חורין אין גובים ממנו ואם אין לו פסידא לא איכפת לן במה שיש עוד נכסים אחרים.

כ. ויש לבאר בדבריו שכל מה שאינו עומד לזכותו כבעל הממון עד היום, שאינו מכח בעלות קודמת שהיתה לו בממונו עד היום אם כן עדיין אינו בעלים על הממון משום סיבה ממונית עד שיזכה בו ויקבלנו בפועל, שכל הסיבה שלו לקבל את הממון אינו מכח שמגיע לו, אלא מכח שהתורה כופה על המזיק שישלם לו, ואין בזה מספיק זכות ממונית כבעלים על החוב כדי לשעבדו כשאר הנכסים שעדיין אינו שלו לגמרי.

כא. הנה זה ברור שאין הספק כל שלא עמד בדין ונתחייב את הקנס, שהרי מודה בקנס פטור וכן להרבה מפרשים דין קנס הוא על פי מה שבית דין מחייבים אותו. ובענין קנס ישנם שני אופנים א. שהחייב את הקנס נתבע להעביר את הממון לידי הנושה בתובע ממנו. ב. שהתובע את הקנס רוצה לגבות על ידי שעבודא דרבי נתן, והאור שמח מוכיח שאפילו באופן שלוי חייב קנס לשמעון ושמעון חייב קנס לראובן שמוציאים מיד לוי ונותנים לראובן.

דאורייתא לדרבנן[כב]. והאור שמח (גניבה פ"א הי"ח) כתב שאפשר שרבינו שמחה מסתפק רק במסור משום שיש תרתי לריעותא גם קנס וגם דרבנן, שממון דרבנן אפשר שתיקון כעין דאורייתא וכן בקנס לחוד, אבל קנס מדרבנן שמא אינו בכלל. והתומים (סק"י) הביא ראיה ממה שבכתובה אמרו (פב.) שלא מצאנו תרי חומרי בכתובה שיגבו מצרוף שתי הלכות שהם שעבודא דרבי נתן וגם כר' מאיר שמטלטלי משתעבדי לכתובה, הרי שחומרא אחת דרבנן אומרים[כג]. וכן כתב הנתיבות המשפט (חידושים סק"א) שגם בממון שאינו חייב אלא מדרבנן כגון גרמי יש בו משום שעבודא דרבי נתן.

נמצא שבממון דרבנן נחלקו האם יש שעבודא דרבי נתן ודעת הש"ך שכל שיש ממון שבית דין מוציאו הרי הוא ניתן לנושה בו. ואילו המהרש"ל תולה במחלוקת.

שעבודא דרבי נתן במתנה

כתב התומים (סק"ב) שבעל התרומות הביא שיש אומרים שבמתנה לא שייך שעבודא דרבי נתן, ופלפל האם גם דעת הרא"ש כן, ומדייק מדברי הסמ"ע (סק"ב) שהטעם בהענקה שאין שעבודא דרבי נתן לפי שהוא ניתן לו בדרך מתנה, ולדינא הניח בצריך עיון.

ד. כשיש נכסים ללוה השני האם גובים מהשלישי

אימתי נאמר דינא דרבי נתן

נתבאר עד כה שלרבי נתן הלוה האחרון משועבד למלוה הראשון, כגון שמעון שלוה מראובן, ולוי שלוה משמעון, הרי לוי שלוה משמעון משועבד גם לראובן, אלא שיש לעיין האם גם כשיש לשמעון נכסים יכול ראובן לגבות מלוי, או שמא יכול לוי לדחות את ראובן לגבות את חובו משמעון, וכשיש לשמעון נכסים יכול לוי לומר לראובן לאו בעל דברים דידי את. אהח 19/06/2018

ונחלקו בכך רבותינו הראשונים והאחרונים בביאור דעתם ופסק ההלכה, ראשונים רבים כתבו שכשיש לשמעון נכסים אין ראובן יכול לגבות מלוי אלא שמעון משלם את חובו שלוה, ושעבודא דרבי נתן נאמר רק באופן שאין לשמעון נכסים שאז גובים מחובו שחייבים לו כאחד מנכסי הלוה. כן שיטת רש"י (כתובות פב. הו"ד בשיטמ"ק ד"ה ונתן בשם מהדו"ק), המגיד משנה בדעת הרמב"ם (מלוה ולוה פ"ב ה"ו), הרשב"א (קידושין טו. ד"ה ואידך), הר"ן (כתובות ו.), העיטור (ח"א טו:), ריא"ז (הובא בריקאנטי סי' ערה), רבי יהודה בר יצחק (הובא בהגהות אשר"י ב"ק פ"ד ס"ד) מורו של האור זרוע (אור זרוע ב"ק סי' קפט), בעל התרומות (שער נא חלק א סי' ב) ועוד ראשונים.

ועוף נוסף תלוי בדין זה, שגם ביש לשמעון נכסים אלא שכעת אי אפשר לגבות ממנו כגון שאין שמעון בין החיים שאין ראובן יכול לתבוע את היתומים, יכול ראובן לתבוע מלוי לפי שנחשב כאילו אין נכסים לשמעון שהרי אין לראובן מנין לגבות, אבל בחיי חיותו של הלוה ויש לו נכסים מלבד החוב, אין ראובן יכול לתבוע את לוי.

ומאידך הרבה ראשונים כתבו שגם אם יש נכסים לשמעון יכול ראובן לתבוע את לוי שהרי גם הוא משועבד לראובן, וכן שיטת האור זרוע (ב"ק סי' קצ), אביו של ההגהות אשר"י (ב"ק פ"ד ס"ד), והסכימו כדעתם הגידולי תרומה (שם) הלחם משנה (מלוה ולוה פ"ב ה"ו) הים של שלמה (ב"ק פ"ד סי' יט) הש"ך (סי' פו סק"ה) הגר"א (סק"י) ועוד, וכדלהלן.

ביאור השיטות שאין גובין כשיש לו

וביאור הסברא שאין גובין כשיש לו, כתב הרשב"א (שם) שכללא הוא שאין גובין מנכסים משועבדים כל שיש בני חורין, וחוב זה הרי הוא כנכסים משועבדים, ולכן כל שיש נכסים ממש אין גובין מחוב זה[כד].

הראיות שאין גובין כשיש לו

והביאו שכל הסוגיות שהביאו בהם את דין שיעבודא דרבי נתן איירי בציור שאי אפשר לגבות מהלוה עצמו, או שאין לו או שהם יתומים וכלהלן, הרשב"א (ב"ק שם) מוכיח כשיטתו, א. מהגמרא בבבא קמא (מ:) בשואל שור מרעהו בחזקת תם ונגח השור ונמצא שהיה מועד, ותפסוהו בית דין על מנת לגבות ממנו את הנזק, אין המשאיל יכול לטעון לשואל שגרם לו נזק במה שלא הבריח את השור ועל ידי זה תפסוהו בית דין, וטענתו שאילו היה השור תחת ידו היה מבריחו, כי יאמר לו השואל הרי סוף סוף כיון שהשור מועד אין התשלום מגוף השור וצריך אתה לשלם מביתך, שואלת הגמרא שזה מתרץ רק באם יש לו למשאיל נכסים שאז אין לו הבדל מהיכן יגבו בית דין את החוב, אבל באם אין לו ממון ורכושו היחיד הוא השור, אם כן טענת המשאיל עדיין קיימת, שמשום שלא שמר על השור כעת השור תחת רשות בית דין ואילו היה ברשותו היה מבריחו ונפטר מתשלום הנזק בכך, ותירצה הגמרא שיענה השואל למשאיל הרי אתה המשאיל חייב לניזק ממון עבור הנזק ומדינא דרבי נתן החזרתי את הממון לניזק. הרי מוכח בגמרא שרק משום שאין נכסים לשואל ביארו שאיכא לדינא דרבי נתן אבל אם יש נכסים למשאיל לא אמרו שיטען לו שנתן את השור לניזק משום רבי נתן.

ב. ראיה נוספת הביא הרשב"א מהגמרא בפסחים (לא.) שהביאו את דינא דרבי נתן בציור שמת האב, והיינו טעמא כי כל שהיה האב בחיים לא היה מקום לשעבודא דרבי נתן, ורק משום שלא הניח אביהם נכסי קרקע כלל והיתומים גבו קרקע עבור חוב לאביהם, בא הבעל חוב של אביהם וטורפה מהם מדינא דרבי נתן. ומשמע שאילו היה שייך לגבות מבעל חוב ראשון דהיינו האב או מנכסי קרקע שהשאיר האב היה גובה מהם.

ג. והאור זרוע (ב"ק סי' קפט) מביא שגם בקידושין איירי הגמרא בעבד המוכר עצמו שרוצה בעל חובו לגבות את ההענקת העבד מדינא דרבי נתן, ומסתמא המוכר עצמו היינו מי שאין לו ממון. אוצר החכמה

ד. עוד כתב האור זרוע שגם הגמרא בכתובות (יט.) איירי באופן כזה, שהאומר שטר אמנה הוא אינו נאמן, והעמידה אביי שמודה המלוה אלא שאינו נאמן משום שחב לאחריני, שהמלוה חייב ממון לאחרים, והם חשבו לגבות את שטר החוב הזה מדין שיעבודא דרבי נתן, ועתה כשאומר שאין כאן הלואה ושטר אמנה הוא אינו נאמן. הרי שכל הנידון הוא בחב לאחריני וזה שייך רק באופן שאין למלוה ממון אחר זולת השטר הלואה הזה ולכן אם מוחלו הוא חב לאחריני.

הרי שכל מקום שהביאו את דינא דרבי נתן איירי באופן שליכא לאשתלומי מהלוה הראשון ולכן גובין מהלוה האחרון, שבמקום שאין אלא נכסים משועבדים גובים מהם.

שיטת האור זרוע שגובים ממנו גם כאשר יש נכסים ללוה

האור זרוע כתב (ב"ק סי' קצ) שדעתו היא שגם ביש ללוה הראשון נכסים, אפשר לגבות מהלוה האחרון. וראיתו מלשון הגמרא (פסחים לא.) שאומר הבעל חוב ליתומים 'כי היכי דמשתעבדנא ליה לאבוכון, משתעבדנא נמי לבעל חוב דאבוכון מדרבי נתן וכו', והיינו שכמו שהקרקע היתה משועבדת לאביכם שמת מכח שעבוד לחוב, בעצם היא היתה משועבדת לי שהרי אביכם חייב לי, והיינו שמדאורייתא נחשב לוי כאילו לוה מראובן, או כאילו ראובן הלוה ללוי, שהרי ממונו שהלוה לשמעון כעת הוא בידי לוי.

עוד הביא ראיה ממה שבפרוזבול אמרו (גיטין לז.) שאם אין ללוה קרקע ויש לערב כותבין פרוזבול, ובאם אין לערב ויש למי שלוה ממנו כותבין פרוזבול משום שיעבודא דרבי נתן, שהרי קרקעו משועבד למלוה של המלוה שלו, ובסתם כל ערב איירי שיש לו לשלם ומשום כן ירד לערבות וסמך המלוה עליו, ומכל מקום גובה מהלוה שלו ולא מהערב, הרי שגם במקום שאפשר לגבות ממנו או מהערב גובין מהלוה לרבי נתן[כה]. ועל כל הראיות שהובאו לעיל כתב, שאין בהם הוכחה שרק באופן שאין לשמעון גובים לרבי נתן, אלא משום שדינא דרבי נתן הוא בין שאפשר לגבות מהלוה שלו בין אין לו לשלם, לכן יש סוגיות שמדברות באופן כזה, ותמיד אפשר לגבות מאת הלוה מהלוה שלו.

דחית הראיות לשיטה שדווקא באין לו נכסים

והלחם משנה (מלוה ולוה פ"ב ה"ו ד"ה לפיכך הראשון) כתב שאין ראיותיהם של הראשונים שסוברים שאין גובים מלוי כל שיש לשמעון ראיה, שהראיה מהגמרא בבבא קמא בשור שהזיק ותפסוהו בית דין אינה ראיה, שאפשר שלאחר תירוץ הגמרא שאומר לו השואל שלא הפסידו כלום במה שלא הבריח את השור לפי שהשור משועבד לניזק מדרבי נתן, כבר אין צריך לומר שאיירי באין לו נכסים אחרים מלבד השור, וכל הנידון על השור, וליישב את דעת האומרים שיש ראיה כתב, ששמא משום שלא נאמר בגמרא 'אלא' כמו בכל מקום שהגמרא חוזרת בה ממה שנאמר עד עתה, לכן סברו שגם

כב. ונראה שטעמו הוא משום שסוף סוף הרי בית דין מוציאין את הממון מידו ואם כן מדוע ליתנו לנמסר אם אפשר ליתנו מיד למלוה של הנמסר וכדו'. אלא שהמהרש"ל סובר ששעבודא דרבי נתן אינו ענין למציאות של הוצאת ממון אלא חידוש התורה שהחוב שייך למלוה הראשון ובמסור לא אמרה תורה תקנה זו, ועיין להלן הרבה דינים וגדרים בשעבודא דרבי נתן ויש לעיין האם יש כאן הבנה מסוימת לשיטתם.

כג. ומסיים שם שאם מת המוסר אין בניו צריכים לשלם כי אין אדם מוריש קנס לבניו, ודן על פי זה איך חייבו בשעבודא דרבי נתן את המוסר הרי אין החיוב ברור כי שמא ימות, וקי"ל שחיוב שאינו ברור אין בו משום שעבודא דרבי נתן, ומבאר שהחיוב ברור אלא שאין התשלום ברור שיתבצע.

כד. לכאורה צריך ביאור שאין זה משועבדים, ואולי יש לדונם כמטלטלין, ועיין להלן בביאור סברא זו בביאור המחלוקת.

כה. ומוסיף שדוחק להעמיד שבשעת הלואה היה לו ממון ואחר כך ירד מנכסיו ולכן גובים מהלוה ולא מהערב, שמה דוחק בנו להעמיד כן.

בתירוץ עדיין איירי שאין לו נכסים אחרים מלבד השור ולכן יש את שיעבודא דרבי נתן לתת את השור לניזק ונעשית הנתינה על ידי תפיסת בית דין.

והראיה מהגמרא בכתובות (יט.) שהעמיד אביי את המלוה שמודה שטר שאמנה הוא, שאינו נאמן משום שהוא חב לאחריני כי אין לו נכסים אחרים, דחה הלחם משנה שבאמת דינא דרבי נתן הוא גם כשיש לו נכסים, אלא הציור של חב לאחריני אינו אפשרי באם יש לו נכסים אחרים שמה איכפת לנו במה שאומר ששטר אמנה הוא, ולכן העמידו באופן שאין לו ממון אחר זולת החוב הזה. ומתוך כך תמה על המגיד משנה שאומר שמבואר מדברי הרמב"ם שכשמביא את ההלכה הזו כתב שאיירי שאין לו נכסים, שכל שיעבודא דרבי נתן הוא באין לו נכסים אחרים, שהרי הרמב"ם כתב כן, משום שאם לא כן אין זה חב לאחריני. ועיין להלן בדעת הרמב"ם.

דעת הרמב"ם

והרמב"ם כתב (מלוה ולוה פ"ב ה"ו) וז"ל 'ראובן שהיה חייב לשמעון מאה, ולוי חייב לראובן מאה, מוציאין מלוי ונותנים לשמעון. לפיכך אם אין לראובן נכסים והיו לו שטרי חוב על לוי, ואמר לוי שטר אמנה הוא פרוע הוא והודה לו ראובן, אין משגיחים על הודאתו וכו'.

ונחלקו בביאור דעתו, א. דעת הרב המגיד (שם) שסבר הרמב"ם שכל שיעבודא דרבי נתן נאמר רק באופן שאין לשמעון ממון, אבל באם יש לשמעון ממון אין ראובן גובה מלוי אלא משמעון, ולכך כתב הרמב"ם שאיירי באין נכסים לשמעון.

ב. אבל דעת הגידולי תרומה והלחם משנה שאין כלל ראיה מדברי הרמב"ם שסבר כן, ומה שכתב הרמב"ם שאיירי שאין לשמעון נכסים היינו משום שצריך ציור שבמחילתו הוא חב לאחריני ולכן אין מחילתו מחילה, ואם יש לשמעון נכסים ודאי שנאמן לומר ששטר אמנה הוא שאין בהודאתו זו נזק לאחרים, אבל בכל מקום סבר הרמב"ם שגם ביש לשמעון נכסים איכא שעבודא דרבי נתן, וראיה לכך כתב הלחם משנה שהרמב"ם כתב (שמיטה ויובל פ"ט ה"כ) שבאין למלוה קרקע ויש ללוה ממנו קרקע שכותבין פרוזבול, ומבאר הרמב"ם 'הואיל והוא תחת שעבודו כותבין עליו פרוזבול', ואין הרמב"ם מחלק בין יש לו נכסים אחרים לאין לו, ועוד שמדגיש הרמב"ם שבסתם כל הלואה היא תחת שעבודו כי הוא הלוה למלוה.

ג. ואילו הש"ך מבאר את דברי הרמב"ם על פי שיטתו שתובא להלן ש'שעבוד' יש גם ביש לשמעון נכסים, אלא שלמעשה מדרבנן אין מוציאים מיד הלוה האחרון כל שיש נכסים ללוה האמצעי.

הנפקא מינה במחלוקת הראשונים

תפס ראובן מלוי

כתב הים של שלמה (ב"ק פ"ד סי' יט) שיש שני חילוקי דינים במחלוקת הראשונים, החילוק הראשון שגם אם יש לשמעון נכסים אלא שתפס ראובן מלוי האם בית דין מוציא מידיו או שאינו מוציא מידיו משום שהשעבוד גם כלפיו[כו], שלהרשב"א ובעל התרומות וסיעתם מוציאים מיד ראובן לפי שכל שיש נכסים לשמעון אין ללוי שעבוד כלל, ולחולקים עליהם האור זרוע ושאר הראשונים אין מוציאים מיד לוי, וכתב המהרש"ל שאף על פי שמלכתחילה סברו כל הראשונים שאין לגבות מלוי כל שיש לשמעון נכסים, אבל בדיעבד שכבר גבה מלוי אין מוציאים מידו שהרי לראובן שעבוד וזכות גביה גם מנכסי לוי.

אבל הש"ך חולק על המהרש"ל וכתב (סק"ה) שנשמט ממנו דברי הטור והשו"ע (סי' קכה ס"ג וש"ך שם ס"ק יח) שכתבו שלוה ששלח שליח לפרוע חובו למלוה שלו, וכשבא השליח טוען השליח שמחזיק במעות הללו לפי שהמלוה חייב לו מעות עבור חוב שלוה ממנו, שדינא הוא שאם אין למלוה ממון לשלם לשליח הרי השליח מחזיק במעות מדין שעבודא דרבי נתן, אבל אם יש למלוה ממון לשלם אין השליח יכול להחזיק במעות אלא מקיים את שליחותו ומחזיר את המעות ואחר כך תובע את הלוה שלו לדין. הרי שאם יש לשמעון נכסים אין מועילה תפיסת ראובן כלל ומוציאים מידו את מה שגבה. ואפשר שסבר המהרש"ל ששאני שליח שמה שבאו המעות בידו בתורת שליחות ולפרוע חוב המשלח באו לידו ובאם לא ימסרנו למלוה הרי מעות הללו כלא באו ליד המלוה.

מחל שמעון ללוי

חילוק נוסף כתב הים של שלמה, האם יכול שמעון למחול על חובו של לוי כשיש לשמעון נכסים לפרוע, שלמאן דאמר שיש שעבודא דרבי נתן אף על פי שיש לשמעון נכסים אין שמעון יכול למחול שאין זה ממונו, אבל אם אין שעבודא דרבי נתן כשיש לשמעון נכסים יכול שמעון למחול ללוי[כז].

וכתב עליו הש"ך (שם) שאין דבריו נכונים ובודאי יכול שמעון למחול ללוי כל שיש לו נכסים, כי במקום פסידא ללוי לא נאמר שעבודא דרבי נתן.

דברי הטור והשולחן ערוך

אבל הקצות החושן (סי' פו סק"ב) כתב שנראה לו כדברי המהרש"ל, והיינו על פי שיטת הקצות החושן שהגדר של שעבודא דרבי נתן הוא שהחוב שייך לראובן, ואם כן כמו שאין שמעון יכול למכור דבר שאינו שלו ותמיד יוכל הנגזל שהחפץ שלו ליטול את החפץ שלו ואין הקונה יכול לסלקו במעות, וכן כאן החוב של לוי שייך לראובן ואין ביכולת שמעון למחול על כך כלל[כח].

הטור (סי' פו) והשולחן ערוך (סי' פו ס"ב) הכריעו כשיטת הרשב"א וסיעתו שרק באופן שאין נכסים לשמעון גובה ראובן את חובו של לוי, אבל באם יש נכסים לשמעון אין ראובן גובה מלוי כלל.

דעת הגידולי תרומה והלחם משנה

כבר נתבאר לעיל שדעת הגידולי תרומה (שער נא חלק א ס"ב) שהלכה כמורו של ההגהות אשר"י ששעבודא של רבי נתן שייך גם ביש נכסים לשמעון, ותמה מאוד על שיטת בעל התרומות שרק באופן שאין לשמעון נכסים שייך שעבודא דרבי נתן.

ובדעת הלחם משנה נראה שאף על פי שמיישב את הקושיות על המגיד משנה שכתב שרק באין נכסים לשמעון, מכל מקום דעתו שאין כך ההלכה אלא ההלכה היא שאפילו יש נכסים לשמעון יש שעבוד על נכסי לוי, כיון שבפסוק אין מיעוט לכך שאם יש לשמעון נכסים אין שעבוד ובכל אופן נשתעבדו נכסי לוי לראובן.

דעת המהרש"ל

נתבאר לעיל שהמהרש"ל תמה על השייכות של סברת נכסים משועבדים לכאן, ועוד כתב הים של שלמה (ב"ק פ"ד סי' יט) שמכיון ששעבודא של רבי נתן נלמד מפסוק אם כן אין חילוק בין יש נכסים לשמעון או לאו, ושכן הלכה, אלא שלמעשה במציאות אין בית דין נזקקים לנכסי לוי כל שיש נכסים לשמעון שהרי יש מנין לגבות, ואם כן ביש לשמעון נכסים גם לדעת המהרש"ל לא יוציאו מלוי, אלא שיש כמה נפקא מינה וכמו שהובא לעיל.

דעת הש"ך

דעת הש"ך (סק"ה) שההלכה שאין גובים מנכסי לוי כשיש לשמעון נכסים, אבל שעבודא דרבי נתן הוא גם באופן שיש נכסים לשמעון, כי השעבוד אינו תלוי בגביה ואפשר שיש שעבוד אף על פי שאין גובים בפועל כי סוף סוף יש לשמעון נכסים, ולהלן מובא דעתו וטעמו.

דעת הגר"א

הגר"א בביאורו (סק"י) תמה על דברי השולחן ערוך שפסק שאין גובים מלוי כל שיש נכסים לשמעון, וטעם שיטה זו משום שאין גובים ממשועבדים במקום שיש בני חורין, והקשה הגר"א שאם ההגדרה של לוי היא כקונה קרקע מהלוה אם כן שלא יגבו מטלטלין מלוי, וכמו בכל קונה קרקע שהשעבוד הוא רק על הקרקע ולא על הגברא, ואילו שעבודא דרבי נתן לכאורה הוא על האדם שמשתעבד לבעל חובו של בעל חובו. עוד הקשה על הגדרה זו שגם שטר הרי הוא כמטלטלין ואם כן אם לוה לוי משמעון בשטר ומת שמעון לא יגבו בו מלוי כדין מטלטלי דיתמי, ואילו בגמרא (פסחים לא.) מבואר שגם אם מת שמעון גובה ראובן מלוי ולכן אם גבו היתומים מלוי חוזר ראובן וגובה אותה מהם. ומקושיותיו נראה שסבר להלכה שגם ביש לשמעון נכסים גובים מלוי.

נמצא שלדעת הטור והשו"ע הרמ"א הלכה כשיטת הראשונים שאין שעבודא דרבי נתן כשיש לשמעון נכסים, דעת הגידולי תרומה הלחם משנה והמהרש"ל שיש שעבודא דרבי נתן גם ביש לשמעון נכסים, ולהלן יובא שכן

כו. האחיעזר (ח"ג סי' לט) מסתפק האם מהני תפיסה בשעבודא דרבי נתן, ובדברי המהרש"ל כאן מבואר שמהני תפיסה, אלא שאפשר שחילוקו של האחיעזר בין תפיסה של המלוה שפשוט שאפשר להיכא שנתן הלוה מעצמו, היא גם החילוק כאן ולפיכך אין ראיה מהמהרש"ל.

כז. ולפי דבריו אפשר שכל הראשונים אכן סברו שיש שעבוד נכסים גם ביש נכסים לשמעון, אלא שכתבו שהלכה למעשה אין בית דין מוציא מיד לוי כל שיש נכסים לשמעון, ואם כן אין כאן מחלוקת להלכה, ועיין להלן בשם התומים, וצריך עיון.

כח. ועיין עוד בנידון להלן האם יכול שמעון למחול ללוי, ויש מקום לומר שאין כאן מחלוקת אלא שהמהרש"ל רק כתב שיש שעבוד, והש"ך כתב שכל עוד שיש לשמעון נכסים הרי לוי קיבל מתנה ואין גובים ממנו ומודים שאם ירד שמעון מנכסיו מיד לאחר המתנה שגובה מלוי, וכן כתב החזון איש (ב"ק סי' טו ס"ק יב) שאם ירד שמעון מנכסיו אין מחילתו כלום, וצריך עיון.

דעת הש"ך התומים הקצות החושן הנתיבות המשפט, ולכולי עלמא אין מוציאים מיד לוי כל שיש נכסים לשמעון.

ביאור סברת הראשונים

ביאור סברת הראשונים להבית יוסף והרמ"א

והנה הראשונים שסוברים שאין גובים מלוי כל שיש לשמעון נכסים ביארו שטעמם משום שאין גובים מנכסים משועבדים במקום בני חורין. ולכאורה אין דבריהם מובנים שהרי משעה שצריך לוי להחזיר הממון לשמעון אין כאן נכסים משועבדים אלא נכסים בני חורין, ומה איכפת לנו שכעת במציאות הממון ביד לוי, ונכסים משועבדים הוי כגון שקנה לוי קרקע משמעון שאין ראובן גובה את הקרקע מלוי כל שיש לשמעון אפשרות לשלם את החוב, שהשעבוד על הקרקע הוא רק עד כמה שאין לשמעון מה לשלם, אבל כאן חלק מנכסים בני חורין שיש לשמעון הם ממון בעין שנמצא כעת אצל לוי.

והים של שלמה (ב"ק פ"ד ס"י יט) מקשה על טעמם שאין גובים מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין, שהרי כל מה שאין גובין מנכסים משועבדים במקום בני חורין היא מתקנה דרבנן משום תקנת הלקוחות שלא יפסידו את מה שקנו משום חובות המוכר, אבל בלא התקנה היו גובים מנכסי הקונה משום שיש שעבוד עליהם, ואם כן כאן מה שייכת תקנה זו, הרי אין כאן מכר ולא קנין, אלא חוב בלבד שחייב לוי לשמעון ואם כן גם אם יש לשמעון נכסים ישלם לוי לראובן את הממון שהוא חייב שנמצא כעת תחת ידו.

בלא הגיע זמן הפירעון של לוי

וכתב הבית יוסף (ס"י פו ד"ה וכתב הר"ן) שרק באופן שעדיין לא הגיע זמן הפירעון של לוי נחשב הממון לנכסים משועבדים, אבל בשהגיע זמן הפירעון הרי ממון ההלואה הנמצא ביד לוי נחשב כנכסים בני חורין וגובה ראובן מהם. וכן כתב הדרכי משה שדווקא בלא הגיע זמן הפירעון איירי ולכן נחשב כנכסים משועבדים.

והיינו שכל כונת הראשונים שאין גובים מלוי כשיש לשמעון נכסים היינו בלא הגיע זמן הפרעון של לוי, אבל בהגיע זמן הפרעון אין כאן נכסים משועבדים וגובה ראובן מלוי אף על פי שיש נכסים לשמעון.

ביאור דעת הבית יוסף והרמ"א

נמצא שלהבית יוסף והרמ"א ההלכה לא נאמר שעבודא דרבי נתן אלא כשכבר הגיע זמן הפרעון אבל בלא הגיע זמן הפרעון ויש נכסים לשמעון לא נאמר שעבודא דרבי נתן.

ולכאורה דבריהם צריכים ביאור שאם לא הגיע זמן הפרעון של לוי פשוט וברור שאין בית דין גובים מלוי ומה חידשו בזה, וכן הקשה הב"ח ועוד אחרונים כמו שיובא להלן, ומשמע מדברי הפוסקים שכונת הבית יוסף והרמ"א לומר שאם לא הגיע זמן הפרעון יכול שמעון למחול ללוי על חובו אף כשאין לו נכסים אחרים לשלם מהם כי אין כאן עדיין שעבוד על לוי, אבל בהגיע זמן הפרעון נחשב הממון של שמעון ואין שמעון יכול לתת במתנה ממון שאינו שלו השייך לבעל חובו, ועיין להלן.

דעת הב"ח והסמ"ע

אך רבים מן האחרונים חולקים בדבר וכתבו שכונת הראשונים שגם אם הגיע זמן הפרעון של לוי הממון נחשב כמשועבדים במקום בני חורין, כתב הב"ח (סי' פו) שודאי איירי הראשונים בהגיע זמן הפרעון, שקודם לזמן הפרעון אין כלל שיעבוד דרבי נתן שהרי אין לוי חייב לשלם עדיין לשמעון כלום, וכל השעבוד נאמר מכח מה שכשיגיע זמן הפרעון יצטרך לוי לשלם לשמעון. וכן כתב הסמ"ע (סק"ה) שאין חילוק בין הגיע זמן הפרעון לשלא הגיע זמן הפרעון, אין גובים מלוי, ושכן מוכח מדברי הר"ן בכתובות. ומבאר הש"ך (סק"ז) שכוונתו לדברי הר"ן (על הרי"ף, כתובות יט.) שכתב שגם אם מכח שיעבודא דרבי נתן אין אפשרות לשמעון למחול ללוי על חובו בכדי שלא להפסיד את ראובן, מכל מקום זהו רק בהגיע זמן הפרעון אבל בלא הגיע זמן הפרעון לא, ומוכח שכל דברי רבי נתן המה רק באופן שכבר הגיע זמן הפרעון. ולפי שיטתם צריך לומר בכונת הראשונים שאין גובים מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין, שהם מבארים כהגידולי תרומה (שער נא חלק א ס"ב) שלעולם נחשב הממון שביד לוי משועבדים, ואין הכוונה שהם משועבדים בפועל אלא כדוגמא בעלמא, שבכל מקום שאין הממון תחת יד הלוה, הכלל הוא שאין גובים ממון שביד האחר כל שיש לו אפשרות לגבות מיד הלוה, וכן כאן טוען לוי שאין לו לפרוע לראובן כל זמן שיש ממון ביד שמעון, וטענת לוי היא שהוא ירויח מכך שלא יגבו ממנו כי שמא ימחל לו על חובו או ירויח לו את זמן הפרעון.

דעת הש"ך

הש"ך (סק"ה) האריך בדברי הראשונים ומחלוקתם האם שעבודא דרבי נתן נאמר רק באופן שאין נכסים לשמעון או שנאמרו גם באופן שיש נכסים לשמעון. והאריך להקשות על פשטות שיטת הראשונים והשו"ע שדווקא באין לשמעון נכסים נאמר דינא דרבי נתן, שהרי בפסוק אין רמז לכך שתלוי באם יש לשמעון נכסים, ואין ראיה מכל הסוגיות לחדש הלכה זו, ואדרבה מכמה מקומות מוכח שגם ביש לשמעון נכסים יש שעבוד על נכסי לוי ועוד שאלות רבות. ולכן יצא הש"ך לחדש שיטה חדשה בנדון, ובסוף דבריו כתב עוד שאין מחלוקת כלל ושכדבריו דעת השו"ע וכל הפוסקים[כט].

דברי הש"ך חלוקים לשלושה, א. האם מן התורה יש שעבוד גם ביש לשמעון נכסים. ב. אם מן התורה יש שעבודא דרבי נתן אם כן מדוע באמת אין גובים מלוי. ג. דינים העולים לפי שיטתו. ותורף דבריו הם, שעל פי האמת 'שעבוד' יש לכולי עלמא גם ביש נכסים לשמעון, שהרי דינא דרבי נתן למדים מהפסוק וכעין שעבודא דאורייתא הוי, וכמו שלמאן דאמר שעבודא דאורייתא אין חילוק בין יש לו נכסים או אין לו נכסים כמו כן כאן. ומה שאמרו הראשונים שטעמם מפני שאין גובים מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין כוונתם לומר שכמו שבהלואה תקנו חכמים שאין בעל חוב גובה ממשועבדים במקום שיש בני חורין והיא תקנת הלקוחות מפני תיקון העולם, כמו כן תקנו חכמים בשעבודא דרבי נתן שלא יגבה ראובן מלוי באם יש פסידא ללוי במה שיגבה ממנו ולא משמעון, וכגון שלוי רוצה ששמעון יאריך לו את הזמן לפרעון, שאם יש נכסים לשמעון אין ראובן יכול להזיקו[ל].

ביאור סברת הש"ך

ומבאר השואל ומשיב (ח"א ס"י קסג) שסבר הש"ך שסברת שעבודא דרבי נתן היא כעין זה נהנה וזה לא חסר שההלכה שכופין אותו על מידת סדום, ולכן כאן מה הנפקא מינה ללוי למי צריך לשלם את חובו האם לראובן או לשמעון, ובאופן שאין ללוי הבדל אמרה התורה שישלם לראובן, אבל באופן שיש לו חסר מכך זה נהנה וזה חסר לא נאמר[לא]. ולכן באם יש לשמעון נכסים כך שאין לראובן חילוק מנין לגבות, שהרי גם אם יתבע את שמעון לחוד יפרע חובו, אם כן אין נזקקים לתביעה על לוי, ובאופן שאין לשמעון נכסים פשיטא שגובים מלוי ואין ללוי הפסד בדבר לפי שאין שמעון יכול להאריך לו זמן וכדלהלן בש"ך.

וזה ביאור דברי הראשונים שאין יכול לגבות ממשועבדים במקום שיש בני חורין, והיינו שמאותה תקנת חכמים שלא להפסיד את הלקוחות כל שיש בני חורין, אין ראובן גובה בהלואה את נכסי לוי אלא במקום שאין לשמעון נכסים אחרים כי יהיה ללוי הפסד שלולי זה, אולי יאריך לו שמעון את זמן הפרעון. ובדווקא תפסו הראשונים בלשונם שדומה לנכסים משועבדים במקום בני חורין לומר שאותה תקנה היא שלא לגבות מלוי באם יש לו פסידא כמו שתקנו לקונים קרקעות[לב].

דברים המתבארים לדרכו של הש"ך

ועל פי זה רצה הש"ך להעמיד שאין כאן מחלוקת כלל, וכל הפוסקים סוברים שאכן מצד המושג 'שעבוד' יש שעבוד גם באם יש לשמעון נכסים, כיון ששעבודא דאורייתא וזהו חידושו של רבי נתן, אלא שמצד שני כל הפוסקים סוברים שמדרבנן להלכה למעשה לא יוציאו בית דין ממון מלוי כל שיש לשמעון נכסים וכשיש ללוי פסידא מכך, ודברי הרשב"א ושאר הראשונים איירי גם כן באופן שיש ללוי פסידא במה שיגבה ראובן ממנו, ולכן אמרו שרק באם אין לשמעון נכסים גובה ראובן משמעון, ולא שעד עתה לא היה שעבודא דרבי נתן מן התורה, אלא שמתקנת חכמים אין גובים כל שיש נכסים בני חורין.

כט. אמנם בראשונים רבים אפשר לבאר כמו שכתב, אלא שבאור זרוע מוכח שחולקים, שהביא שם את שני הדעות וראיותיהם, וקשה לומר שאין כאן מחלוקת.

ל. אלא ששאני חוב שבא מצד הלואה לחוב שבא מצד פקדון או תשלום שכירות, שבהם אין את סברת הארכת הזמן אלא פסידא אחרת כגון שרוצה לבקש שימחול לו.

לא. משמע קצת בדברי השואל ומשיב שהבין שסבר הש"ך שמדאורייתא כל שיש נזק ללוי לא נאמר שעבודא דרבי נתן, אבל בש"ך גופא מבואר שכל דבריו הם בגדר תקנת חכמים וכן ביאר החזון איש (ב"ק סי' טו אות ח), ואולי גם הוא לכך נתכוין שהרי סברת כופין על מידת סדום אינה דין מן התורה אלא סברת הדיינים.

לב. אף שיש מקום לבעל הדין לדון שבשלמא קוני הקרקעות הם שילמו במיטב כספם עבור קרקע, ואם כן מתקנת העולם שיקנו קרקעות צריך לקבוע שאין מוציאים את הקרקע מתחת ידם כל שיש בני חורין, אבל כאן אין לוי כדאי לתקנת העולם שהרי הוא בעל חוב כלפי שמעון וכלפי ראובן הנושה בשמעון, ואם כן במה צריך לתקן עבורו, אלא שבדבר אחד שוים הם ששורש סברתם אחת היא שלא ליטול מהרחוק כל שיש לקחת מהקרוב, ועיין להלן מדברי נתיבות המשפט.

ועל פי זה ביאר את דברי הרמב״ם, שסבר הרמב״ם שודאי שעבודא דרבי נתן הוא גם ביש נכסים לשמעון, ולכן בדין פרוזבול כתב בסתם שבכל ענין באם יש קרקע ללוי יכול ראובן לכתוב פרוזבול, ולא חילק בין יש לו נכסים או אין לו וכדקדוקו של הלחם משנה, אלא מה שכתב בהלכות מלוה ולוה איירי ששמעון טוען שהשטר אמנה ואין כאן חוב, ואם כן יש הפסד גדול ללוי באם יהיה שעבודא דרבי נתן, הלכך כל שיש נכסים לשמעון אין ראובן יכול לתבעו, ורק באופן שאין לשמעון נכסים שיהיה פסידא לראובן כי אין נכסים אחרים, אין שמעון יכול לטעון ששטר אמנה הוא, ולכן כתב הרמב״ם שאיירי באופן שאין נכסים לשמעון.

אוצר החכמה

ולפי״ז כתב הש״ך שזה ביאור ההלכה שבאם היה החוב של לוי מצד שפקדון של שמעון אצלו גם אם יש לשמעון נכסים מוציאים מידיו, והטעם הוא שאין יכול לומר שיש לו הפסד ממה שיעבירנו לראובן. אלא שבהגהות אמרי ברוך תמה על דבריו שאין הלכה זו תלויה בחידושו, שגם בלא שעבודא דרבי נתן יכול ראובן לתבוע מלוי את חפץ שמעון שבידו, שהכלי הזה בכל מקום שהוא שם ממון שמעון הוא[לג].

השׂ״ך לשיטתו מבאר שדווקא בהגיע הזמן

עוד כתב הש״ך על פי שיטתו, שדברי הבית יוסף והרמ״א שכל דברי הראשונים הם בלא הגיע זמן הפרעון של החוב אבל בהגיע זמן הפרעון גובים מלוי אף על פי שיש נכסים לשמעון, אמת הם, אלא שמבאר את דבריהם בענין אחר, שבפשטות משמע שדעתם שבאם הגיע זמן הפרעון אין המלוה שביד לוי בגדר 'משועבדים' ויכול ראובן לגבות מלוי אפילו אם יש נכסים לשמעון, אבל הש״ך מבאר שזה פשוט שעד הגעת הזמן אין צד לומר שיכול לגבות ממנו שהרי לא הגיע הזמן[לד], אלא שהרי לשיטת הש״ך גם באופן שהגיע הזמן יכול לוי לטעון שביד לפייס את שמעון שירויח לו את הזמן עוד תקופה מסוימת כי עדיין המעות נצרכים לו, ואם אין נכסים לשמעון ליתא לתקנת חכמים זו, ואם כן כונת הבית יוסף והרמ״א שדברי הראשונים איירי דווקא בהגיע זמן הפרעון, אלא שהאריך שמעון ללוי את זמן הפרעון, ולכן כל שיש נכסים לשמעון אין ראובן בעל דברים בהארכת זמן זו, שהרי הניח לו נכסים בני חורין לגבות מהם, אלא שאם לא הניח נכסים בני חורין, אם כן יכול ראובן לטעון לא הנחת לי נכסים בני חורין לגבות מהם, ואם כן חוזרים לדין התורה של שעבודא דרבי נתן וגובה ראובן מלוי את חובו.

השגות התומים על הש״ך

האורים ותומים (סי׳ פו תומים סק״ה) תמה על הש״ך וחולק על דעתו, וסובר שהדברים ברורים שלכולי עלמא יש שעבוד נכסים גם ביש לשמעון נכסים וכל כונת הראשונים היא שאין גובים מלוי כל שיש לשמעון משום תקנה דרבנן, ולכן לא קשה ממה ששעבודא דאורייתא נלמד מקרא ושם אין חילוק בין יש לשמעון נכסים או לאו, וכן לא קשה מדברי הרמב״ם שבהלכות פרוזבול לא כתב שדווקא באין לשמעון נכסים משום שפרוזבול תלוי בשעבוד דאורייתא והרי הקרקע משועבדת לו מדאורייתא, וכן לא קשה מיבם שלא חילקו בין יש לו לאין לו כי שם הדבר תלוי בשעבוד בגוף הקרקע שאין מוכרים אותה משום חובו. ונראה שהבין שדעת הש״ך לומר שמדאורייתא אין שעבודא דרבי נתן היכן שיש הפסד ללוי, ולכן תמה על דבריו, אבל באם דברי הש״ך אמורים שמתקנת חכמים בלבד תקנו כן שלא להפסיד את לוי אין בקושיותיו קושיא. והנה למסקנת הש״ך סוברים שניהם שיש שעבוד נכסים מן התורה גם ביש לשמעון אלא שרק מתקנת חכמים אין נוטלים מלוי כל שיש לשמעון. וכן דעת המהרש״ל כמו שהובא לעיל.

אלא שבמה שכתב הש״ך שאין נוהגים למעשה שעבודא דרבי נתן במקום פסידא ללוי בזה לא סברו כהש״ך, אלא סוברים שכל שיש לשמעון נכסים אין גובים מלוי ואין הכוונה שממש אותה תקנה היא, אלא כביאור הגידולי תרומה שכמו שאין גובים מנכסים שאינם תחת יד הלוה כל שיש נכסים תחת ידו כמו כן אין גובים ומוציאים מלוי כל שיש נכסים לשמעון. ולכן גם בצריך לוי לשלם לשמעון כל שיש נכסים לשמעון אין גובים מלוי. והנפקא מינה למעשה היא באם יכול שמעון למחול ללוי שהש״ך סבר שיכול בכדי שלא יהיה פסידא ללוי ואילו לגידולי תרומה המהרש״ל והתומים אינו יכול למחול כי מן התורה חובו של לוי משועבד לשמעון.

השגות החזון איש על הש״ך

החזון איש (ב״ק סי׳ טו סק״ט-יב) תמה על הש״ך מנין לו לחדש תקנת חכמים שלא נזכרה בגמרא, ומה שביאר בדברי הראשונים אין לו צורך, אלא הראשונים סוברים שמן התורה אין שעבודא דרבי נתן כשיש לשמעון נכסים וטעמם לפי שכל מה שחידשה התורה לרבי נתן הוא שנהיה אליו חוב הגוף, שמכחו יש גם את השעבוד נכסים שהיה כלפי שמעון, אולם סיבת ושורש דין זה הוא רק כדי לדאוג לראובן ולהציל עשוק מידי עושקו שלא יפסיד את זכות הגוביינא שמגיעה לראובן מנכסי שמעון, וכשאין שמעון מחזיר את חובו לראובן חייב לוי להצילו על ידי שנותן לו את ממון שמעון שבידו. לפיכך באם יש לשמעון נכסים אלא שאי אפשר לגבות ממנו כגון שמת ונשארו בידי היתומים מטלטלים בלבד, או אם היה שמעון גברא אלימא שאי אפשר להוציא ממנו, גובה ראובן מלוי. אבל כשאין לו נכסים אין צורך לדאוג לראובן, שהרי בין כה וכה אין לו ממי לגבות את חובו משמעון, ולכן לא נתחדש שיגבה מלוי, שאין סיבה לכך משום הצלת העשוק.

ומה שהביאו הראשונים את תקנת חכמים שאין גובים מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין, אין כוונתם שיש כאן תקנה הדומה לה, אלא כוונתם להראות שדין שעבוד הנכסים ודין הגביה אינו בהכרח דבר אחד, שבמקום שיש בני חורין אמנם יש שעבוד על הקרקע שבידי הקונה, אלא שהגביה היא מנכסי הלוה שהם בני חורין, וגם כאן הגם שלוי נכסיו משועבדים לראובן מכח חובו של שמעון כלפיו, מכל מקום אין גובים מנכסי לוי כל שיש לשמעון נכסים, ולפי דבריו מה שכתב הש״ך שאם האריך שמעון ללוי את זמן הפרעון כשיש לשמעון נכסים אמת הוא, אלא שלא מטעמו של הש״ך אלא משום שחובו של לוי הוא כלפי שמעון.

ביאור הנתיבות המשפט ששעבוד נכסים הוא כעין ערב

דעת הנתיבות המשפט (ביאורים סק״ה, חידושים סק״ג) שאמנם מצד החוב הגדר הוא כאילו לוה לוי מראובן וראיה לזה שיכול ראובן לתבעו גם בלא שתבע משמעון, וכן אם מת שמעון אין הממון שביד לוי מטלטלי דיתמי, אלא שלגבי השעבוד נכסים שעבודא דרבי נתן הוא רק כעין ערב, וכעין נכסי האדם שערבים על חובותיו, ומכל מקום מצינו שכתבו הגאונים (הובאו בב״י סי׳ פו) שאין נוטלים את הנכסים מיד אלא תובעים את האדם שחייב את הממון ובאם אין לו לשלם מעות וכדומה גובים את נכסיו, וכן בשעבודא דרבי נתן אין ההבנה שלוי חייב לראובן ממון וכאילו הוא בעל חובו ממש, אלא שאת השעבוד שיש לשמעון על לוי יש גם לראובן על לוי בתורת שעבוד של המשועבד לו, וכמו שאין גובים מיד מהנכסים כי דין ערב יש להם כמו כן אין גובים מלוי כשיש נכסים לשמעון שצריך לתבוע קודם לכן את הבעל חוב עצמו.

ולפי״ז הקשה מדוע אמרו הראשונים שהטעם הוא משום שאין גובים מנכסים משועבדים במקום בני חורין ולא אמרו שהטעם הוא משום שאין גובים מהערב כל שיש נכסים ללוה, ומבאר הנתיבות המשפט לפי שבאופן ששמעון הוא גברא אלימא שאין אפשרות להוציא ממנו, באם לוי ערב יש לערב לשלם גם באופן כזה אפילו יש לשמעון נכסים, אבל לטעם של נכסים משועבדים במקום בני חורין הרי אם יש לשמעון נכסים אין גובים מהמשועבדים אפילו שהוא גברא אלימא שאי אפשר להוציא ממנו. ומן התורה צריך לוי לשלם לראובן כששמעון גברא אלימא אלא שבזה שייך תקנת חכמים שלא לגבות כשיש לשמעון נכסים ובעל כרחך הנידון רק כשיש ללוי הפסד באם יגבו ממנו אבל באין ללוי הפסד הרי הוא משלם לראובן.

ה. גדר 'שעבודא' דרבי נתן

האם גובה מלוי בינונית במקום זיבורית של שמעון

כתב הש״ך (חו״מ סי׳ פו סק״ה) לפי דרכו שהובאה לעיל, כאשר יש לשמעון זיבורית וללוי בינונית ואילו היה שמעון גובה את הבינונית מלוי היתה הקרקע הזו עידית של שמעון ולא היה ראובן גובה אותה, וכעת רוצה ראובן לתבוע את לוי בכדי לקבל קרקע זו, שהדין הוא שאם לוי רוצה לשלם גובים מלוי את הבינונית, וכן באם יש ללוי מטלטלים או מעות ולשמעון יש רק קרקע ולוי רוצה לשלם דינא הוא שגובה ראובן מלוי, וגדר שעבודא דרבי נתן הוא שכמו שנחשב ראובן בעל דבר של שמעון כמו כן נחשב בעל דבר של לוי. ומכל מקום במקום שיש ללוי הפסד אין ראובן גובה ממנו ויכול לוי לדחותו לנכסי שמעון לגבות את קרקע הזיבורית של שמעון. עוד כתב שבאם מת שמעון וגבו היתומים קרקע מלוי עבור חוב אביהם אין ראובן גובה קרקע זו אלא אם כן לא הניח שמעון מטלטלים, כי אם הניח שמעון מטלטלים שייכת תקנת חכמים שאין גובים מלוי כל שיש בני חורין אצל שמעון, ואם כן אין הקרקע של לוי נגבית לראובן.

לג. **ועיין** מה שנתבאר להלן בפקדון האם יש בו שעבודא דרבי נתן.

לד. **ומוסיף** הש״ך שאף על פי שכבר היה חייב שמעון לראובן בשעה שהלוה ללוי, כיון שלהלכה

דעת התומים שחובו של לוי כלפי שמעון

אבל התומים (סק״ה) לפי דרכו חולק על הש״ך וכתב שאין לוי חייב את חובו לראובן אלא לשמעון, אלא שהרווח של שעבודא דרבי נתן כשיש לשמעון זיבורית וללוי יש בינונית, ולכן רוצה ראובן לתבוע את לוי ולא את שמעון, יכול ראובן לתבעו שהרי אין ללוי פסידא למי ישלם האם לשמעון או לראובן. וכשמת שמעון גובה ראובן את הקרקע משום שהמטלטלים לא נשתעבדו לראובן והוי כאילו הניח שמעון קרקע בלבד אצל לוי, ולכן גובה אותה ראובן בחובו.

שיטת הקצות החושן שגובה זיבורית

הקצות החושן (סק״ב, סק״ד) חולק על הש״ך וסובר שאם יש לשמעון זיבורית וללוי בינונית גובה ראובן את הזיבורית משמעון ולא את הבינונית מלוי, ומבאר את סברתו שכל גדר השעבוד הוא מוגבל שכפי מה שנשתעבד שמעון לראובן באותה מידה נשתעבד לוי לראובן, שהרי ברור שאם נשתעבד שמעון לראובן במטבע כסף ולוי לשמעון במטבע זהב שחשוב יותר, שיכול לוי לסלק את ראובן במטבע כסף בלבד, וכמו כן בזה שמחוייב שמעון לראובן בקרקע הזיבורית שלו, ואילו היתה קרקעו של לוי ביד שמעון לא היה ראובן נוטל אלא את הזיבורית כמו כן עתה אף על פי שעדיין לא גבה מלוי אנו רואים את הקרקע של לוי כאילו היא ביד שמעון.

ביאור דבריו נראה שאין אומרים שראובן הוא בעל דבר לגמרי כלפי לוי, אלא אנו רואים כאילו על ידי ראובן מחזיר לוי לשמעון ושמעון לראובן אלא שכדי שלא להרבות בקנינים נותנים את הקרקע מיד לראובן[לה].

הנתיבות המשפט לשיטתו בביאור הש״ך

והנתיבות המשפט (ביאורים סק״ג) מבאר שגדר שעבודא דרבי נתן הוא כעין ערב, ועל פי שיטתו הוא מיישב את דברי הש״ך מקושיותיו של הקצות החושן, שהש״ך כתב שגובים מלוי בינונית רק באופן שאין הלוה השני דהיינו שמעון רוצה לשלם את חובו וכגון שהוא אדם אלים שבאופן כזה גובה מלוי, אבל באם שמעון רוצה לפרוע אפילו אם יש לשמעון רק קרקע ואילו ללוי יש מעות בעין ראובן לתבוע את לוי משום כך, אין ראובן יכול לתבוע את לוי כי יש לשמעון לפרוע ואומר שמעון לראובן איני מסכים שתתבע את לוי שהרי יש לי לפרוע לך.

אהרת 19/06/2018

ולפי דברי הנתיבות המשפט נמצא שאכן לוי הוא הבעל חוב לראובן ודלא כהתומים, אלא שלגבי השעבוד נכסים חולק עם הקצות החושן, שלהקצות החושן אין לוי משועבד יותר מאילו היה מחזיר לשמעון, אבל להנתיבות המשפט עיקר הנידון הוא האם יש נכסים לשמעון ואילו אין נכסים לשמעון משלם לוי אפילו קרקע שלא היה משתעבד לשמעון.

וכן כתב הנתיבות המשפט (סי׳ קכה ביאורים סק״ה) שאם היה ראובן שליח מלוי להחזיר את חובו לשמעון ורוצה ראובן לעכב המעות עבור החוב ששמעון חייב לו, שהדין הוא שאם אין שמעון רוצה שיפרע ממעות אלו אלא רוצה לפרוע לו קרקע או דבר אחר שחייב ראובן להחזיר את המעות לשמעון. אבל הש״ך (שם ס״ק יח) כתב שיכול ראובן לעכב את המעות אצלו כל שאין ללוי הפסד מכך שהממון אצל ראובן, אלא שהשו״ע שם מיירי בציור שיש ללוי הפסד ממה שהמעות ביד ראובן לפי ששמעון תובעו על אי החזרת החוב ולכן מוציאים את הממון מיד ראובן[לו].

להחזון איש הכל תלוי האם יש לשמעון נכסים

אבל החזון איש (ב״ק סי׳ טו ס״ק יב) לשיטתו שכל שיש לשמעון נכסים ואפשר לגבות ממנו אין גובים כלל מנכסי לוי, כתב שאין נידון כלל מהי הקרקע של לוי בינונית או זיבורית, אלא כל שאפשר לגבות משמעון גובים ממנו, וכשאין אפשרות לגבות משמעון גובים מלוי מה שיש בידו לשלם חובו. ובדעת הש״ך רוצה לבאר שאין כוונתו באופן שיש לשמעון זיבורית בלבד, אלא הציור הוא באופן שיש לשמעון עידית וזיבורית ושאם יגבה את הקרקע של לוי תהא קרקעו של לוי בינונית ולכן גובה את קרקעו של לוי, ובזה תתיישב דעת הש״ך מפני קושיות הקצות החושן.

סיכום השיטות וביאורם

נתבאר בזה שנחלקו האחרונים בגדר שעבודא דרבי נתן, האם ההבנה היא שלוי הוא בעל חוב לראובן או שלוי הוא בעל חוב לשמעון, ששיטת התומים שלוי חייב את חובו לשמעון ולא לראובן אלא שיכול ראובן לתבעו משום שעבודו לשמעון, וכן ביאר הקצות החושן (סי׳ פה סק״ה) בדעת הסמ״ע, הט״ז, והחכם צבי. אבל דעת המהרש״ל, הש״ך, הקצות החושן, והנתיבות המשפט, שחובו של לוי שייך לראובן, אלא שבגדר שעבוד הנכסים נחלקו, ששיטת המהרש״ל וכ״כ הקצות החושן בדעתו שהשעבוד של לוי לראובן הוא רק בגדר כמו שהוא משועבד לשמעון, ואילו דעת הש״ך והנתיבות המשפט שהשעבוד הוא כאילו לוי חייב לראובן, אלא כשיש לשמעון נכסים ויש ללוי פסידא, או באופן ששמעון אינו רוצה לשלם, אבל כשלוי רוצה לשלם כבעל חוב לראובן בלבד הוא. ודעת החזון איש שלוי חייב את חובו לשמעון אבל דווקא במקום של הצלת ממון לראובן כשאין אפשרות גביה משמעון גובים מלוי.

היוצא מכל מה שנתבאר עד עתה, שנחלקו הראשונים האם כשיש לשמעון נכסים יש שעבודא דרבי נתן כלפי לוי, להלכה פסקו הטור השו״ע והרמ״א שאין גובים מלוי כשיש לשמעון נכסים, אבל דעת הרבה אחרונים שאין הלכה כדבריהם אלא שגובים מלוי אף על פי שיש נכסים לשמעון.

לדעת הפוסקים שההלכה שאין גובים מלוי כל שיש לשמעון נכסים נחלקו האחרונים בביאור דעתם, א. דעת הבית יוסף והרמ״א שהיינו רק בלא הגיע זמן הפרעון של לוי אבל בהגיע זמן הפרעון של לוי אין חובו של לוי בגדר משועבדים. ב. דעת הגידולי תרומה, ב״ח, וסמ״ע שכל עוד הממון ביד לוי דין משועבדים לו ואין גובים אותו מלוי כל שיש לשמעון נכסים. ג. דעת הש״ך שגדר משועבדים היינו כל שיש ללוי הפסד באם יגבה ממנו ראובן כגון שרוצה להאריך את הזמן. ד. דעת המהרש״ל, התומים, והחזון איש, שגדר משועבדים היינו שכל שיש אפשרות לגבות משמעון אין בית דין נזקקים לנכסי לוי כלל, וכשאין שמעון יכול לשלם גובים מנכסי לוי, אלא שלהמהרש״ל ולתומים הוא דין דרבנן ואילו להחזון איש הוא דין דאורייתא. ה. דעת הנתיבות המשפט שגדר משועבדים היינו כעין דין ערב וכל שיש אפשרות לגבות משמעון אין גובים מלוי, וכשאין אפשרות לגבות משמעון גובים מלוי מן התורה אלא שתקנו חכמים שלא יגבו מלוי כל שיש לשמעון.

דבר נוסף נתבאר בגדר שעבוד נכסים לרבי נתן, באופן שאם יגבה ראובן מלוי ירויח ראובן יותר האם יכול שמעון לעכבו או האם יכול לוי לומר לו הנחתי לך מקום אצל שמעון, שדעת המהרש״ל והקצות החושן שאין לוי משועבד לראובן יותר ממה שמשועבד לשמעון, ואילו דעת הש״ך והנתיבות המשפט שלוי מושעבד לראובן כבעל חובו ממש[לז]. ולדברי החזון איש אין נידון כזה כלל והכל תלוי באם יש אפשרות לגבות משמעון.

ו. מי צריך לתבוע ולהוציא מהלוה האחרון

כתב השולחן ערוך (ס״ג) שגם בזמן שאין לשמעון נכסים לפרוע לראובן, אין ראובן יכול לכוף את שמעון לתבוע את לוי, אלא ראובן טורח להוציא את הממון מלוי. במקור הדין ביאר בעל התרומות (שער נא חלק א ס״ ג) שני טעמים, הראשון ששעבודא דרבי נתן הוא דין של בית דין שבית דין אינם טורחים פעמיים ואפוכי מטרתא אין עושים, הילכך כל שרוצה ראובן לתבוע את כח שעבודא דרבי נתן עליו ללכת לבית דין. עוד ביאר שכמו שאין מוטל על שמעון למכור את המטלטלין שלו על מנת לשלם לבעל חובו, כמו כן כאן אין מוטל עליו לתבוע את לוי ולהפוך את נכסיו למעות, אלא ראובן יטרח לפרוט את החוב לממון בעין. והסכים הסמ״ע (סק״ו) לפסק השו״ע.

והש״ך (סק״ח) תמה על פסק זה, שאין הראיות מוכיחות, שמה שנאמר בגמרא שבית דין הוא המקיים את שעבודא דרבי נתן, היינו לומר שגם אם אינו בעיר או שאין לוי רוצה ללכת לתביעת ראובן, אבל מנין שאין מוטל על שמעון לטרוח בחוב, והלא מסתבר שאין כאן פרעון מצד שמעון במה שמעמידו אצל לוי, שעדיין לא נתקבל אצל ראובן אלא זכות ושעבוד על לוי ולא קיבל ממון גמור לפרעון. והראיה מנתינת מטלטלין גם אינה ראיה, שכשנותן מטלטלין הרי שילם חובו לפי ששוה כסף הרי הוא ככסף, אבל כאן עדיין לא שילם שמעון את חובו לראובן ובמה יפטר, ובמה לא ייחשב בכלל לוה רשע ולא ישלם, ופשוט שצריך לטרוח ולחזר אחר לוי להוציא הממון מידו בכדי לשלם לראובן.

קי״ל שאין חילוק.

לה. ואף על פי שיש לשאול שהרי הובא לעיל דעת הקצות החושן שגדר שעבודא דרבי נתן הוא שהחוב של לוי שייך לראובן ולכן אם כפר ונשבע משלם קרן וחומש לראובן, נראה שצריך לומר בדעתו שגם אם בחוב עצמו חשיב ראובן בעל דבר, אבל בגביה ושעבוד נכסים אין ראובן מקבל אלא את מה שהיה גובה שמעון. ושני גדרים הם גדר החוב לחוד וגדר הגביה ושעבוד הנכסים לחוד.

לו. יש לעיין שהנתיבות המשפט כותב (סי׳ פו) שמה שכתב ששעבוד הנכסים היינו כעין ערב היינו כונת הש״ך, ואילו בסי׳ קכה מבואר שיש חילוק בין דרכו לדברי הש״ך, ויש ליישב.

לז. ועיין עוד להלן מי צריך לתבוע את לוי, וכן בענין מטלטלי דיתמי, וכן בענין מחילה.

ואמנם ברור שיכול ראובן לתבוע את לוי ואין לוי יכול לומר לו לאו בעל דברים דידי את, שזהו יסוד ההלכה שחידש רבי נתן שראובן נחשב בעל דין כלפי לוי לתבעו ולהוציא ממנו. אבל שמעון אינו נפטר מתשלום חובו והטרחה בזה כל שלא שילם חובו. ובכדי לקיים את פסק השו"ע כתב ששמא איירי בשטר חוב, ומסר שמעון את השטר לראובן, ולכן אין שמעון צריך לטרוח לתבוע את לוי בבית דין[לח]. והנתיבות המשפט (חידושים סק"ו) מביא את שתי הדעות להלכה.

אוצר התכמה

ובביאור הגר"א (סק"ג) נראה שבא ליישב את דעת השו"ע מפני קושיות הש"ך, שהרי חובו של לוי הם משועבדים, ומבואר בגמרא שכשאין ללוה נכסים טורח המלוה לגבות מהנכסים המשועבדים שנמכרו לאחרים, ואין החיוב מוטל על הלוה.

ז. האם דווקא שקדמה הלואת ראובן להלואת שמעון

השיטות שדווקא כשקדמה הלואת לוי לשמעון

כתב ההגהות אשר"י (ב"ק פ"ד ס"ד) שדווקא באם לוה לוי משמעון ואחר כך לוה שמעון מראובן נאמר שעבודא דרבי נתן שראובן יגבה מלוי, אבל באם קדם שמעון ולוה מראובן ואחר כך לוה לוי משמעון, אין אומרים שעבודא דרבי נתן, והסברא היא לפי ששעבוד נכסים הוא רק על נכסים שהיו בשעת הלואה, וכאן בשעה שלוה שמעון מראובן לא היה שעבודו של לוי קיים ולכן לא השתעבד לראובן. וכן כתב המרדכי (ב"ק פ"ג רמז לא לב) בשם רבי יצחק מוינא בשם רבינו יונתן, וראיתו ממה שמזיק שעבודו של חבירו פטור, והיינו ממה שמבואר שם (ב"ק לג:) שהחופר בורות שיחין ומערות בקרקע שמשועבדת לאחר ואין ללוה מקום אחר לגבות ממנו, הרי הוא פטור לשלם למשעבד את מה שחסרה הקרקע משויה, לפי שהוא גרמא בלבד שהזיק וחיסר את השעבוד של השני, ולכאורה קשה שהרי המזיק חייב ממון לבעל הקרקע, והיות שבעל הקרקע חייב ממון לנושה בו שבא לגבות הקרקע בחובו, ישלם המזיק לנושה מדין שיעבודא דרבי נתן, וממה שפטרוהו מוכח שאין באופן הזה שעבודא דרבי נתן[לט], והיינו טעמא לפי שקדם חיוב החוב לנושה והגובה את הקרקע לפני שנתחייב המזיק לבעל הקרקע.

השיטות שאין חילוק מה קדם

ודחה המרדכי את ראיתו, ששמא איירי שבעל הקרקע עצמו חפר את הבורות והשיחין, ואין גביה ממנו זולת קרקע זו, נמצא שהזיק את שעבודו של חבירו, ועליו נאמר שפטור ומדינא דגרמא. והוסיף שההגהות אשר"י הביא רק את דברי האור זרוע, והיינו שחולק המרדכי על הכרעת ההגהות אשר"י שפסק כרבינו יונתן. וכן כתב הטור (סי' פו) שאין חילוק איזה הלואה וחוב ממון קדם, כל שיש שעבוד מאחד על השני הרי השעבוד גם כלפי השלישי.

ובים של שלמה (ב"ק פ"ד סי' יט) כתב שלולי דברי רבינו יונתן היה מקום לומר בהיפך, שדווקא אם לוה לוי משמעון לאחר שכבר לוה מראובן אז יש שעבודא דרבי נתן, שבאופן כזה אפשר לומר שממון ראובן בא ליד לוי, אבל בהיפך שעדיין לא לוה שמעון מראובן, אם כן אין ממון ההלואה שביד לוי שייך לראובן, והיות שהסברא מתהפכת מצד לצד, אין מקום לחלק בין מה שקדם לחבירו. ועוד משום שמקור דינו של רבי נתן מקרא, ושם אין חילוק מה קדם. ועוד שלשונו של רבי נתן מוכיח בהיפך, 'מנין לנושה בחבירו וחבירו בחבירו מנה, מנין שמוציאין מזה ונותנים לזה, וכו', והיינו שנושה ראובן משמעון, ושמעון נושה בלוי, הרי שקדמה הלואת שמעון מראובן מהלואת לוי משמעון[מ].

עוד הקשה הים של שלמה, שהאור זרוע עצמו שפסק כרבינו יונתן, כתב ששמעון שהיה חייב ממון לראובן, ובא לוי וגזל את שמעון, שמוציאים מיד לוי הגזלן ונותנים לראובן, ונמצאו דבריו סותרים, שהרי קדם חוב שמעון לגזילת לוי ואם כן אין כאן שעבודא דרבי נתן לדעתו[מא].

דברי השולחן ערוך

והשולחן ערוך (סי' פו ס"א) פסק שאין חילוק מתי לוה לוי משמעון והן כשקדמה הלואת שמעון מראובן, הן שהיתה ההלואה לאחר שלוה לוי יש את דינא דרבי נתן, וכן כתב הדרכי משה הארוך, והסכים הש"ך (סק"א) להכרעתו להלכה.

ביאור הגר"א במחלוקת הראשונים

ובביאור הגר"א (סק"ב) כתב שמקור הדין בקידושין טו. ובפירוש רש"י שם. ועל ההגהות אשר"י (שם) כתב הגר"א בהגהותיו (אות א) שמקור פסקו של ההגהות אשר"י בקידושין טו. וסבר שבזה נחלקו התנאים שם ופסק כתנא קמא.

ובשיעורי רבי שמואל (קידושין אות קסו – קסח) כתב לבאר את דברי הגר"א, שכוונתו לומר שהנה בגמרא מבואר שרבי אליעזר שסבר שמוכר עצמו מקבל הענקה סבר ש'לו' של הענק תעניק לו, בא למעט לו ולא לבעל חובו וסבר כרבי נתן וכמו שהובא לעיל, ואילו חכמים שסוברים שמוכר עצמו אינו מקבל הענקה, סברו שממעטים לו ולא למוכר עצמו, ובעלמא נמי לא סוברים כרבי נתן, ומכך הקשו הראשונים האיך פוסקים כרבי נתן הרי בגמרא מבואר שחכמים גם בעלמא אין סוברים כרבי נתן.

האם הסברא משום אפוכי מטרתא או כגדר שעבוד נכסים

והנה יש לחקור בדין שעבודא דרבי נתן מהו טעמו, האם משום שעבוד נכסים שכמו שכל נכסי הלוה משועבדים לחוב כמו כן גם מה שהלוה לשני, או שסברתו כעין אפוכי מטרתא, שאין צורך להוציא מלוי ולתתו לשמעון ואחר כך להוציא משמעון על מנת לתתו לראובן, והנפקא מינה היא באם הלוה שמעון ללוי לאחר שכבר לוה שמעון מראובן, שאם הסברא היא ככל שעבוד נכסים, אם כן הרי הוי כנכסים שקנה שמעון לאחר שלוה מראובן שהם אינם בכלל השעבוד, לפי שלא היו בשעת הלואה, אבל באם הסברא מצד אפוכי מטרתא אין חילוק מתי לוה לוי משמעון.

ועל פי זה אפשר לתלות שהנידון האם שייך שעבודא דרבי נתן בהענקה תלוי גם כן בחקירה זו, שאם סברת רבי נתן היא משום שעבוד נכסים, אם כן בהענקה של עבד אין שייכות לבעל חוב, שהרי ממון הענקה אינו משום חוב ממון אלא משום צדקה ואין כאן נכסים המשועבדים למלוה, אבל אם סברת רבי נתן משום אפוכי מטרתא, אם כן אין חילוק מדוע נוצר כאן חיוב הממון ובכל ענין שיש ממון של העבד הוא משועבד לבעל חובו.

ולפי"ז יבוארו דברי הגמרא, שרבי אליעזר סבר שסברת רבי נתן משום אפוכי מטרתא ולכן לולי המיעוט של לו ולא לבעל חובו היה הבעל חוב גובה את ממון הענקה של העבד, אבל חכמים סוברים שגם בעלמא אין זה טעמו של רבי נתן, אלא טעמו משום ששעבוד הנכסים כולל גם מה שחייבים לו, ובאופן שאין תורת גדר שעבוד נכסים לא סברו כרבי נתן וזה הכוונה שבעלמא גם לא סברו כרבי נתן והיינו במקום שאין שעבוד בשעה שנתחייב, אבל באמת להלכה בשאר מקומות סברו כרבי נתן אלא מטעם גדר שעבוד נכסים, ולכן אין צריך למעט לו ולא לבעל חובו, שהרי גם בעלמא אין בעל חוב נוטל ממון שאין עליו שעבוד נכסים. וזה כונת הגר"א שההגהות אשרי סבר שבזה נחלקו התנאים וההלכה כתנא קמא, ולכן פסק שרק באופן שהיה חובו של לוי בשעה שלוה שמעון מראובן קיים ומשום שצריך שיהיה נכס זה בשעה שמשתעבד.

ומבוארים דברי הגר"א בביאורו לשו"ע, שכתב שפסק השו"ע כשיטת רש"י בקידושין, וכוונתו שרש"י לא ביאר את המחלוקת התנאים כהגהות אשר"י, ולפירושו ההלכה כרבי אליעזר שם וכרבי נתן ושסברתו משום אפוכי מטרתא וכביאור הרשב"א שם, וכמו שהובא לעיל בנידון האם הלכה כרבי נתן.

ח. האם יכול שמעון למחול את חובו של לוי

יש להקדים שהנידון האם יכול שמעון למחול את חובו של לוי אף על פי שראובן יפסיד את שעבודו, כל דברי הפוסקים שהובאו כאן מדברים באופן שאין לשמעון נכסים אחרים לגבות מהם, וכפסק השו"ע שהובא לעיל שרק באופן שאין לשמעון נכסים מגבים לראובן מנכסי לוי. ובאופן שיש לשמעון נכסים נוספים ורוצה למחול ללוי הובא לעיל שנחלקו בזה האחרונים שדעת המהרש"ל שאינו יכול למחול והסכים עימו הקצות החושן, ואילו דעת הש"ך התומים והנתיבות המשפט שיכול למחול.

המקור שאינו יכול למחול

לעיל הובאו דברי הגמרא בכתובות (יט.) שהאומר שטר אמנה הוא, והיינו שלא היה הלואה כלל אלא שלוי הניח שטר חתום אצל שמעון שאם ירצה ללוות כבר יהא שטר חתום ומוכן ביד שמעון להלוותו, שאינו נאמן, וביאר

לח. עוד כתב השולחן ערוך (ס"ב) שאם יש ללוה נכסים במדינה אחרת, מכל מקום גובה ראובן מלוי, ומבאר הסמ"ע (סק"ד) שאין מטריחים את המלוה ללכת למדינה אחרת כל זמן שיש אפשרות לגבות במדינה זו, ואם אין לו נכסים זולת חובו של לוי, הרי ראובן גובה מלוי.

לט. עיין לעיל שהובא מהגהות מיימוניות בשם רבינו יהונתן שאין הלכה כרבי נתן, וראיתו ממזיק שעבודו של חבירו, והנה כאן מובנת הראיה, אלא שבמרדכי מובא שרבינו יונתן הוכיח מכאן שרק באופן שהיתה הלואת לוי קודם הלואת שמעון ליתא לדינא דרבי נתן, ויל"ע. ואולי אמר רבינו יונתן שחדא מיהא שמעינן הכא או שאין הלכה כרבי נתן, או שאין הלכה כמותו כלל, או בפרט מסוים, וצריך עיון.

מ. ראיה זו תמוהה, שלא איירי רבי נתן האיך היה סדר ההלואות, אלא ציור הדברים בלבד.

מא. אולי יש מקום לחלק בין הלואה לגזילה, שהפסוק מדבר על גזלן ושם אין חילוק מה קדם, אבל בהלואה יש מקום לחלק משום שבהלואה הסברא היא שהנכסים של שמעון כוללים גם חוב של לוי, אבל אם לא היה עדיין חוב של לוי אין ממון זה בכלל נכסיו שנשתעבדו, וצ"ע.

אביי שאינו נאמן משום שמדובר באופן שאין לשמעון נכסים אחרים לשלם לבעלי החובות שלו זולת זה השטר, וכשאומר ששטר אמנה הוא נמצא שמפסיד לאחרים לבעלי החובות שלו, ומדרבי נתן משועבד לוי לראובן הילכך אין שמעון נאמן.

והקשו הראשונים מדוע אין שמעון נאמן לומר ששטר אמנה הוא במיגו שבידו למחול ללוי על חובו, וכמו שמצאנו (פה:) שהמוכר שטר חוב לחבירו שיכול למחול על החוב. ותירצו התוס׳ (ד״ה וכגון) בשני אופנים, הראשון, שאין זה מיגו מכיון שאין רצונו למחול על החוב באמת, אלא שסבר שאם יאמר ששטר אמנה הוא לא ימנע לוי מלשלם לו שאין רצונו להיות גזלן. באופן נוסף תירצו התוס׳, שמכח שעבודא דרבי נתן אין שמעון יכול למחול ללוי על חובו לפי שהממון שייך לראובן, ובמכירת שטרות מה שיכול למחול היינו משום שמכירת שטרות מדרבנן בלבד ומדאורייתא עדיין נשאר לוי משועבד לשמעון לפי שלוה ממנו. הרי שנחלקו שני תירוצי התוס׳ האם יכול שמעון למחול ללוי שלתירוץ קמא יכול למחול ולתירוץ בתרא שעבודא דרבי נתן גורם שלא יוכל שמעון למחול ללוי.

וכתירוצם השני של תוס׳ תירצו גם הרשב״א הריטב״א והמאירי בשם הראב״ד (כתובות יט.), ואילו הר״ן (ו.) הביא את שני תירוצי התוס׳.

פסק הטור שאינו יכול למחול

והטור (חו״מ סי׳ פו) הביא את תירוצו השני של התוס׳ להלכה שאין שמעון יכול למחול ללוי על חובו ׳שהרי פקע השעבוד שיש לשמעון על לוי ונשתעבד לראובן׳. וכתב הדרישה (אות ג) שהמהרש״ל בביאורו לטור תמה על הטור שפסק כן, שהרי הרא״ש (כתובות פ״ב ס״ט) לאחר שהקשה מדוע לא נאמר שנאמן לומר אמנה במיגו של מחילה הביא רק את תירוצו הראשון של תוס׳, ומבואר שסבר שתירוצם השני שאין שמעון יכול למחול ללוי אינו להלכה, ואם כן איך פסק הטור דלא כאביו הרא״ש.

ביאור הסתירה ברא״ש

והב״ח (סי׳ מז ד״ה ומ״ש רבינו ואפילו) והדרישה (סי׳ פו אות ג) הוסיפו להקשות שהרא״ש גופא בשו״ת (כלל סח סי׳ ג, סט סי׳ ג) כתב בפירוש שאין שמעון יכול למחול למלוה והיינו כהתירוץ השני של תוס׳ ואם כן הרא״ש סותר את דבריו, ואין לומר שפסק הטור כהשו״ת לפי שבמקום סתירה בין שו״ת הרא״ש לבין פסקיו בגמרא ההלכה כהפסקים, ותירצו שיש לחלק בין אם ידוע כבר בבית דין שחייב שמעון לראובן ולכן כתב שאין שמעון יכול למחול ללוי כי בכלל הנכסים המשועבדים הם שבית דין יכולים לגבות מהם, אבל באין ידוע ששמעון חייב לראובן אין ביכולת ראובן למנוע את המחילה ללוי כי מי יימר לן שאכן שמעון חייב לראובן ושאין לו מנין לפרוע, ולכן כתב הטור שאינו יכול למחול כי מדבר באופן שכבר ידוע ששמעון חייב לראובן ובזה שייך לומר שפקע שעבודו של שמעון ועתה החוב שייך לראובן. והט״ז (סי׳ פו ס״ה) כתב כחילוקם והסכים לדינא שענין המחילה תלויה האם כבר נתחייב לוי לראובן בבית דין.

והש״ך (סי׳ מז סק״ז) כתב שאין דבריהם נכונים, אלא שהטור פסק כתירוצו השני של תוס׳ שאין שמעון יכול למחול ולכן אם נתברר אחר כך ששמעון חייב לראובן אין מחילתו מחילה, ומה שנראה מפסקי הרא״ש שלא סבר כן, יש לומר שידע הטור שחזר בו אביו ממה שכתב בפסקים ושהלכה כמו שכתב בתשובותיו.

והקרבן נתנאל (כתובות פ״ב סי׳ יט אות ת) תמה על דברי הש״ך שהרי קי״ל שכל שיש סתירה בין פסקי הרא״ש לתשובותיו ההלכה כפסקים ומניין לו שחזר בו הרא״ש, ומיישב את דברי הרא״ש באופן אחר, שהתירוץ של תוס׳ שאי אפשר למחול הוא רק באם מכירת שטרות דרבנן אבל אם מכירת שטרות דאורייתא אי אפשר לתרץ כן, ובסוגיא בכתובות שהיא כרבי יהודה שסבר שמכירת שטרות מן התורה הביא הרא״ש רק את התירוץ הראשון, אבל בשו״ת כתב כמו ההלכה שמכירת שטרות היא מדרבנן, ולכן פסק הטור שאין מועילה מחילה, ולהלכה למעשה אין מחלוקת בינו לש״ך שאין מחילה מועילה.

הוכחות הש״ך שאין לחלק אם נתחייב בבית דין

והש״ך (סי׳ פו ס״ק יא) האריך עוד בנידון ומוכיח שאין חילוק בין ידוע בבית דין או אין ידוע, מהגמרא (פסחים לא.) שמדברת על יתומים שגבו קרקע מלוי עבור חוב של אביהם שמעון, שבא ראובן המלוה של אביהם שמעון ומוציא מידיהם אף על פי שהם יתומים ומשום שאומר להם שמדינא דרבי נתן כמו שהיתה הקרקע משועבדת לאביכם כמו כן היא היתה משועבדת לי, הרי שנאמר ׳שעבוד׳ על קרקעו של לוי גם קודם לתביעת ראובן משמעון בבית דין. ומכח הסוגיא ביאר מדוע פסקו הטור והשו״ע שאין מחילה מועילה דלא כהרבה ראשונים שסוברים שמחילה מועילה, כיון שמשמע בלשון הגמרא שהחוב של ראובן ממש ולא הוי קרקע של היתומים.

וכן הוכיח מפשטות הסוגיא (כתובות פב.) שמת שמעון בלא בנים ולו אח יחיד לוי שחייב לו ממון, וייבם את אשתו, שקונים קרקע ואוכל פירות כדין נכסי מלוג, וביארו שהיינו משום דינא דרבי נתן שהיה חייב שמעון לאשתו, הרי שנאמר שעבודא דרבי נתן אף על פי ששמעון אינו בחיים, והיינו משום שהיא בעלת החוב לגבות מלוי ולוי אינו יכול לומר לאו בעל דברים דידי את. עוד כתב שמסברא ידענו כן שהרי בשעבודא דרבי נתן נאמר שהחוב שייך גם לראובן ואם כן מנין לחדש דין שלא מוזכר בש״ס. עוד הוכיח מפשטות הסוגיא שאינו נאמן לומר שטר אמנה הוא וכמו כן אינו נאמן לומר שהשטר פרוע, ואף על פי שהטעם שאינו נאמן הוא משום שחיישינן לקנוניא, מכל מקום הא גופא שאין אדם נאמן על ממונו לומר פרוע הוא מכח שעבודא דרבי נתן שאנו אומרים שאין הממון שייך לו. ועוד נראה שהרי במכירת שטרות דנו הראשונים מדוע יכול המוכר למחול על החוב וכל טעמיהם אינם מועילים לגבי שעבודא דרבי נתן. והקצות החושן (סי׳ סו סק״מ) כתב להלכה כהש״ך שאין חילוק האם נתברר בבית דין.

ביאור מחלוקת האחרונים בדעת הטור

ובביאור מחלוקת האחרונים באם ידוע לבית דין, מבואר מדברי הש״ך (סי׳ פו ס״ק יא) שהמחלוקת בין דבריו לדברי הב״ח והדרישה, הוא, האם עיקר דין שעבודא דרבי נתן הוא דין על הבית דין ואם כן כל שלא נודע בבית דין שחייב לו אין דינא דרבי נתן, והביא שכן משמע מדברי בעל התרומות[מב], ואילו הש״ך סובר ששעבודא דרבי נתן הוא שעבוד נכסים ואין לו שייכות לבית דין, וכעין שעבודא דאורייתא שיש שעבוד על הנכסים בלא שייכות לבית דין, אלא שבית דין פוסק על פי דין התורה.

הטעם שאין מחילה מועילה

כתב הש״ך (סי״ק יא) שהטעם שאין מחילת שמעון ללוי מועילה, מבואר מדברי הריטב״א (יט. ד״ה אמר אביי) שמכח שעבודא דרבי נתן נחשב ראובן המלוה של לוי ואם כן איך יוכל שמעון למחול ללוי הרי ראובן לא מחל לו וז״ל הריטב״א ׳דלא מצי מחיל ליה כיון דמשתעבד ליה מדרבי נתן וכאילו בעל חובו ממש׳. ועל פי זה מתרץ מדוע העמידה אביי כרבי נתן, הרי גם לחולקים על רבי נתן אפשר להבין שאין שמעון יכול למחול על חובו כשאין לו נכסים אחרים שהרי הוא חב לאחריני, אלא שלחולקים על רבי נתן יכול שמעון לומר ששטר אמנה הוא במיגו שיכול למחול על חובו שהרי לוי אינו משועבד לראובן כלום, מה שאין כן לרבי נתן אין מחילתו מחילה לפי שאין הממון שלו אלא של ראובן.

טעמם של האומרים שיכול למחול

אבל דעת הרמב״ן (כתובות יט.) והרא״ה (הביאו הריטב״א שם) והתירוץ הראשון של תוס׳ ועוד ראשונים שיכול למחול, וראיתם שיכול שמעון למחול ללוי, מבאר הרמב״ן שמוכח כן מסוגית הגמרא (ב״ק פט.) על מה שאמרו במשנה שם שאשה פגיעתה רעה שאם חבלו בה צריך לשלם ואילו היא שחבלה באחרים אינה משלמת נזקה, והטעם הוא מפני שאין לה ממון משלה בכדי לשלם[מג], ומקשה הגמרא מדוע אין לה ממון שהיא יכולה למכור את כתובתה בטובת הנאה, והיינו שתתן לניזק או שתמכור את שווי הכתובה מה שרוצה אדם לשלם עבורה שתהא הכתובה שלו על הצד שימות או יגרשנה בעלה והיא תגבה את הכתובה, ותירצו שסוף סוף היא תמחל לבעלה ואם כן להטריח את בית דין בחינם אין עושים, והיינו שבית דין יטרחו למכור את הכתובה ואילו היא תמחול. הרי מוכח שיכולה למחול על כתובתה אף על פי שהכתובה משועבדת מדרבי נתן עבור חובה לשלם על הנזק, ואם כן מוכח שיכול שמעון למחול ללוי.

דחיית ראיתם על ידי הראשונים החולקים

ודחה הרשב״א (כתובות יט.) את ראיתם, ששם משעה שנתנה או מכרה את כתובתה בין לניזק בין לאחר כבר נמחל החוב של הנזק, שהרי כבר שילמה את מה שהזיקה, ומה שהיא מוחלת כעת היא יוצרת חוב חדש לנחבל או לקונה כתובתה, ואין לזה שייכות לשעבודא דרבי נתן[מד].

והריטב״א דוחה בענין אחר ששאני כתובה שלא נתנה לגבות מחיים ואם כן אין כאן חיוב ברור של ממון, ושעבודא דרבי נתן הוא רק

אהח19/06/2018

מב. וכן מבואר מדברי בעל התרומות שהובאו לעיל שאין שמעון חייב לטרוח להוציא את החוב מלוי אלא מוטל על בית דין, ונראה שבעל התרומות סבר שכל שעבודא דרבי נתן הוא דין על הבית דין וכעין סברת הרשב״א שסברת רבי נתן מכח אפוכי מטרתא למה לי, ועיין לעיל עוד בנידון.

מג. מבואר שם בראשונים שאין זה פטור מעצם החוב אלא שבמציאות אין מהיכן לגבות את חוב נזקה, וכן משמעות הגמרא המובאת כאן.

מד. והש״ך (שם) כתב כן מעצמו ולא ראה את דברי הרשב״א. ובהגהות אמרי ברוך על דבריו כתב שתירוצו הוא תירוץ הרשב״א ושגם הריטב״א והר״ן המובאים כאן לכך נתכוונו ודבריהם

בחוב ממון ברור שיש ללוי כלפי שמעון, וזהו המושג של שעבוד, אבל התחייבות שתלויה שרק באם יהיה כן שהוא ימות לפניה אין זה חוב ושעבוד ולכן יכולה למחול.

ובדעת הר"ן (על הרי"ף, כתובות יט.) נחלקו האחרונים בביאור תירוצו, דעת הים של שלמה (כתובות פ"ב סי"א) שכוונתו לומר ששאני כתובה לפי שאין שעבוד מחיים, וכל שלא מת אין עדיין חיוב כתובה בעולם, והש"ך כתב שכן מבאר הסמ"ע (סי' מז סק"א) את דברי הר"ן לפי שכתב לחלק במחילת חוב בין הגיע זמן הפרעון שאינו יכול למחול ובלא הגיע הזמן שיכול למחול, והיינו משום שמבאר כן את דברי הר"ן. אבל הש"ך תמה על דבריהם שהרי כתובה יש לה שעבוד של הבעל אף על פי שאין חיובה ברור שיהיה, אבל היא מוכרת לאחר את השעבוד שהבעל משועבד לה ואם כן ודאי שיש חיוב כתובה גם מחיים, וכונת הר"ן היא לתרץ כהריטב"א ששאני כתובה שאין שעבודה ברור, ולכן אינה בכלל שעבודא דרבי נתן[מה].

ראיה נוספת למחילה ממציאת שובר

ראיה נוספת מביא הרמב"ן לשיטתו שמועילה מחילה, מהגמרא (ב"מ יט:-כ.) הביאה המאירי, שאמרו שם שהמוצא שובר של כתובה בזמן שהיא מודה שאכן שילם לה מחזיר המוצא את השובר לבעל, ומקשה הגמרא מדוע אין חוששים שמא השובר מוקדם מזמן ניסן והיא מכרה את כתובתה באייר ונמצא שעל ידי השובר הזה יפסיד הבעל את הלקוחות שקנו את כתובתה בדין, ותירצו שיש לה מיגו שהיא יכולה למחול על חוב כתובתה לבעלה שהרי המוכר שטר חוב לחבירו יכול למחלו, ואם כן היא יכולה להפסיד את הלקוחות על ידי מחילתה אף על פי שמכח שעבודא דרבי נתן שייך הממון ללקוחות של כתובתה.

דחית הראיה משובר

ולתירוצם של הריטב"א והר"ן אין כאן ראיה, לפי ששאני כתובה שאין החיוב של בעלה לכתובתה ברור שיצטרך לשלם, וכהאי גוונא אין שעבודא דרבי נתן.

והים של שלמה לשיטתו שאין חיוב כתובה מחיים, מתרץ גם בזה שיכולה למחול לפי שאין חיוב כתובה מחיים, והש"ך החולק עליו מתרץ כדברי המהרש"א (כתובות יט. בתוד"ה וכגון שחב) שמכירת כתובה היא כמכירת שטרות שיכול המוכר למחול, ואף על פי שעל ידי זה לא יוכל הקונה לגבות את החוב, מכל מקום אין כאן שעבודא דרבי נתן לפי ששני דברים הם, ששעבודא דרבי נתן הוא בחוב כגון שחייב לה הבעל ממון והיא חייבת לקונה, אבל כאן אין זה חוב שאין הבעל חייב ממון לקונה אלא היא מכרה את טובת ההנאה וזה מה שקנה הקונה את הכתובה, וכעת שהיא מוחלת לא מחלה חוב שבעלה חייב לה אלא יצרה חוב חדש כלפי הקונה שהיא הפסידה את מקחו ולכן אם מחלה הוי מחילה.

אלא שהתומים (סק"י) חולק על הש"ך שכתב שמחילתה לאחר מכירת הכתובה הוא חוב חדש, כי לו יצויר שגבו בית דין טובת הנאה בכדי לשלם חובו ואחר כך נתברר שאינו שלו, האם יש מי שסבור שהוא שילם את חובו, פשיטא שהיתה כאן תשלום בטעות וגובה מנכסים משועבדים מזמן הראשון, וגם כאן מה שגבו בית דין את כתובתה בכדי לשלם את חובה הרי עתה לאחר שמחלה לבעלה מתברר למפרע שלא היה כאן במה לשלם ותשלום בטעות הוא. והקצות החושן (סק"ו) משיג על התומים שאין דבריו נכונים שאין כאן גביה בטעות, אלא בשעה שגבו ושמו את כתובתה היה כאן ממון ממש, אלא שאחר כך היא הזיקה את הדבר שממנו רצו לשלם את חובה.

עוד השיג התומים על הש"ך שהרי לו יצויר שבא שמעון אל ראובן ונותן לו את טובת ההנאה של חובו על לוי, פשיטא שבזה לא נפקע השעבוד של ראובן על לוי מכח שעבודא דרבי נתן, וכי משום שהוסיף לו שמעון עוד אחיזה בחובו של לוי פקע שעבודו הראשון, וכן בכתובה הרי מה שהבעל חייב לה משועבד לניזק משעבודא דרבי נתן, ואם כן גם אם מכרה לו את כתובתה בדמי טובת הנאה לא פקע שעבודו, ואף על פי שהיא יכולה למחול לבעלה מכל מקום השעבוד של לניזק לא פקע ולכן מצד שעבודא דרבי נתן היא אינה יכולה למחול, ואם כן יש ראיה שגם בשעבודא דרבי נתן יכול שמעון למחול. והקצות החושן (שם) מיישב את השגת התומים, שברור ופשוט שאם פקע שעבוד של החייב הראשון לשני יש ראיה שאפשר למחול, וכגון כאן נפקע חוב הבעל לאשתו ועל ידי זה פקע גם השעבוד של הניזק על הנזלה אוצר החכמה אבל מה שיכולה למחול לבעלה על כתובתה אין זה משום שאפשר למחול בשעבוד דרבי נתן, אלא מפני שכבר שילמה לניזק ואין לו כבר שעבוד כלפיה. ובנתיבות המשפט (ביאורים סק"ה) הסכים עם דברי הש"ך ומפלפל בדבריו ומתרץ את דברי התומים על הש"ך.

האם מועיל תנאי שלא להשתעבד

הקצות החושן (סק"ח) מביא בשם הכנסת הגדולה (טור אות יא) בשם הרש"ך, שכל מה שאינו יכול למחול היינו בסתם, אבל אם התנה עם המלוה שאינו משתעבד כי אם למלוה שלו בלבד, אין כאן שעבודא דרבי נתן ויכול למחול לו. והקצות החושן חולק בזה, באם כשלוה לוי כבר היה שמעון חייב לראובן, שהרי שעבודא דרבי נתן מן התורה ואם כן הוא כמתנה על מה שכתוב בתורה שלא מועיל, ובפרט לשיטתו שמיד כשלוה לוי נהיה החוב של ראובן אם כן אי אפשר להתנות כלום.

והנתיבות המשפט (ביאורים סק"ז) חולק גם כן על הרש"ך, ומבאר ששאני שעבודא דרבי נתן מנותן מתנה לעבד על מנת שאין לרבו רשות בו, ששם אילו היו אומרים שיש רשות לרבו על המתנה בטל התנאי ואם כן בטילה המתנה, ולכן בכדי לקיים את המתנה צריך לומר שחל התנאי, אבל כאן גם לו יהיה שבטל התנאי ואם כן בטילה ההלואה, מכל מקום נמצא שבידו מעותיו של שמעון בלא הלואה וגם באופן כזה צריך לוי ליתנם לראובן מכח שעבודא דרבי נתן.

האם יכול שמעון להרויח זמן ללוי

עוד כתב השולחן ערוך (ס"ה) שבכלל מה שאין שמעון יכול למחול ללוי על חובו, כמו כן אינו יכול להאריך ללוי את זמן הפרעון.

ומבארים הט"ז (ס"ה) והש"ך (ס"ק יב) שבשעת ההלואה הוא יכול ליתן לו זמן פרעון מאוחר שהרי המעות שלו עדיין, אבל משעה שהלוה את המעות ללוי אין ממון זה שייך לו אלא לראובן, וכמו שאינו יכול לתת מתנות של אחרים גם אינו יכול לתת הארכת זמן בממון שאינו שלו. וכ"כ הגר"א בביאורו (ס"ק יז).

מתי נאמר שאין יכול למחול

כתב הש"ך (ס"ק יב) שכל הנאמר שאינו יכול למחול ללוי וכן להאריך לו זמן, היינו באם כבר היה שמעון חייב לראובן בשעה שהלוה ללוי, אבל באם בשעת המחילה לא היה עדיין חייב לראובן יכול למחול לו ולהאריך לו זמן, ובשטר אמנה שאינו יכול לומר ששטר אמנה הוא אף על פי שזמן השטר הוא קודם הלואת שמעון מראובן, היינו לפי שכעת הוא חייב לראובן ואינו יכול למחול ללוי את החוב שמשועבד לראובן מדרבי נתן.

מחילת חוב שהוא מדרבנן

הרמ"א (אבן העזר סי' ע ס"ח) כתב שאשה שהלך בעלה למדינת הים שדינה שאוכלת ואחר כך צריך בעלה לשלם עבור מזונותיה, והיא לוותה מעות עבור המזונות, והמלוה תובע את ממונו ממנה והיא תובעת את בעלה הדין הוא שבעלה חייב לו. ואם היא מחלה לבעלה אין למלוה מנין לגבות את חובו. וכתב הט"ז (סק"י) שכונת הרמ"א שהוא תובע את הבעל היינו מדרבי נתן, ואם כן קשה איך היא יכולה למחול הרי בשעבודא דרבי נתן אין שמעון יכול למחול ללוי, ומתרץ הט"ז שהרי התוס' ביארו שהחילוק בין מכירת שטרות שיכול למחול על חובו משעבודא דרבי נתן שאינו יכול למחול על חובו, שמכירת שטרות היא מדרבנן ואילו מדאורייתא אין מכירת שעבוד של חבירו גורמת לו להשתעבד לאחר, ואם כן גם בחיוב מזונות שהוא מדרבנן בלבד, יכולה למחול ואין שעבודא דרבי נתן[מו].

הם רק להוה אמינא שכונת הגמרא שחייבת לשלם לנחבל מכח שעבודא דרבי נתן שהרי בעלה חייב לה כתובה, אבל למסקנא שאין שעבודא דרבי נתן שייך שם, התירוץ פשוט יותר וכדברי הרשב"א.

מה. ידועה חקירת האחרונים האם יש חיוב כתובה מחיים או שאין חיובה מחיים אלא רק התחייבות לשלם באם ימות, ונראה שבזה נחלקו כאן שדעת הש"ך שחיוב כתובה הוא מחיים אלא שיש לו תנאי מסוים שעדיין לא נתקיים, אבל דעת הים של שלמה והסמ"ע שאין חיוב כתובה מחיים אלא התחייבות בלבד וכל שחי אין חיוב ושעבוד כתובה.

מו. ואף על פי שנתבאר לעיל בשם הש"ך שגם בממון שחייב רק מדרבנן יש שעבודא דרבי נתן, יש לומר שלגבי מחילה שאני לפי שיש מחלוקת בדבר. עוד אפשר שסבר הט"ז שענין המחילה אינו מן התורה אלא מדרבנן בלבד ולכן בחוב דרבנן לא החמירו בו כל כך. ונראה שלדברי הפוסקים שאינם מחלקים בין ממון שחייב מן התורה או מדרבנן וכל שיש לו ממון שבית דין מוציאין מידו הרי הוא נגבה על ידי שעבודא דרבי נתן.

מערכה כו

תשלומי תרומה

א. מקור ההלכה וגדרה / **ב.** שיעור האכילה / **ג.** האם הפרשתו מקדשתו או נתינתו מקדשתו / **ד.** האם משלם לפי דמים או לפי מדה / **ה.** דין קם ליה בדרבה מיניה כשמתחייב בנפשו / **ו.** אוכל תרומה במזיד

א. מקור ההלכה וגדרה

אזהרת זר שאכל תרומה ועונשו

זרים מוזהרים שלא יאכלו תרומה, וכל שאר מתנות כהונה שנקראו תרומה, כגון חלה ביכורים ותרומת מעשר, וכפי שנאמר (ויקרא כב י) 'וכל זר לא יאכל קודש', ומצינו בגמרא (סנהדרין פג:) 'אמר רב זר שאכל תרומה במזיד לוקה'. ועוד שנינו (שם ע"א) שעונשו של זר שאכל תרומה הוא במיתה בידי שמים, כמבואר בפסוק (שם פסוק ט) 'ומתו בו כי יחללוהו', ובהמשך הפסוק כתוב 'וכל זר לא יאכל קודש', ומזה למדים בגמרא שם שזר שאכל תרומה הרי הוא במיתה. אכן לדעת רב (שם) אינו במיתה אלא במלקות, לפי ש'אני ה' מקדשם' הפסיק את הענין.

אהח 19/06/2018

האוכל תרומה משלם

והנה בזר שאכל תרומה באיסור, מצינו הלכה נוספת כפי שנאמר בתורה (שם פסוק יד) 'ואיש כי יאכל קודש בשגגה ויסף חמישיתו עליו ונתן לכהן את הקודש'. ומבואר בזה שכל מי שאוכל תרומה בשוגג דינו שחייב ליתן לכהן קרן וחומש. ונתחדשה בזה הלכה, שהתשלומין אינם כשאר תשלומי היזק ממון של מזיק וגזלן, שפורע לו בכל מה שירצה, והתשלומין חולין גמורים, אלא ממשמעות הכתוב 'ונתן לכהן את הקודש' למדו חז"ל שע"י הפרשתו ונתינתו לכהן התשלום נהיה קודש, על ידי שחלה בו קדושת תרומה.

דבר הראוי להיות קודש

ושנינו (תרומות פ"ו מ"א) שהמשלם נותן פירות חולין מתוקנים [שאינם טבל], ולהלן (שם מ"ו) נחלקו רבי אליעזר ורבי עקיבא האם חייב לשלם דווקא מאותו מין או שיכול לשלם בכל דבר הראוי להיות קדוש בתרומה, להוציא מכלל זה מעות וכלים, וכיוצא באלו. ודין זה נדרש מן הפסוק 'ונתן לכהן את הקודש', שרבי אליעזר דרש מכך שיתן דבר הראוי להיות קודש, ואף ממין אחר, ורבי עקיבא דורש מכך שיתן דווקא קודש שאכל, מאותו מין.

ובגמרא (ב"מ נד.) מתבאר שלהלכה אין צריך לשלם מאותו מין, אלא כל דבר הראוי להיות קודש, והוסיפו בגמרא שאף החומש כמו הקרן לענין זה, שאינו משתלם אלא מדבר הראוי להיות קודש.

אוצר החכמים

מחילה

עוד מבואר במשנה בתרומות (פ"ו מ"א, פ"ז מ"ד) שבשוגג אין הכהן יכול למחול על התשלומין, וכל זה רק באוכל בשוגג, אולם באכל במזיד מבואר במשנה (פ"ז מ"א) שאם רצה הכהן למחול הרי הוא יכול למחול.

ובטעם הדבר נחלקו הראשונים, הר"ש (פ"ו מ"א סוד"ה והתשלומין) ביאר שהאוכל במזיד אין עליו אלא תביעת הפסד ממון ככל מזיק וגזלן של חולין, ולפיכך רשאי הבעלים למחול לו על חובו, אך האוכל בשוגג חייב לשלם את הפירות כדי להתפיסם בקדושת תרומה. וביאור דבריו הוא שהמחילה נחשבת כאילו קיבל את הממון והחזירו במתנה[א], וכל זה מועיל כשתכלית התשלום היא על ריבוי הממון של המקבל, ובכך שנתנו במתנה נידון כמו שקיבל והשתמש בו לרצונו, אבל כשצריך להופכו לקדושה שמתקיים בה דיני התרומה, לא יועיל מחילה להחשיבו כמו שנהפכו לתרומה.

וכעין זה מבואר ברש"י (לא: ד"ה בשוגג, ד"ה ומדמי) לגבי אוכל תרומה שאין בה שוויות ממון כלל, כגון תרומת חמץ בפסח, שמכל מקום קדושת תרומה ואיסור זר יש בה, ולפיכך במזיד פטור מלשלם כיון שאין לה דמים, אך בשוגג שמשלם כדי להתפיס את התשלומין בקדושת תרומה, יש חובת תשלומין אף במקום שאין הפסד ממון, שמכל מקום נאכלה תרומה באיסור.

האם מועיל למחול על תשלום הבא לכפרה

והתוספות (כט. ד"ה מאן, כתובות ל: ד"ה זר) כתבו טעם אחר, שזו חובת כפרה כמו חובת הבאת קרבן, ולא כחוב ממון לבעלין, ולפיכך אינו רשאי למחול על כך, משום שהכהן אינו בעלים על דין התשלומין, שהוא כפרה לשמים כמו קרבן, ולא לשם זכותו של הכהן[ב].

אך הר"ש (שם) חולק על כך, שאף אם סיבת חיוב התשלומין היא לשם כפרה כקרבן, עדיין תועיל בזה מחילה, והוכיח זאת ממה שמצינו (ב"ק קג.) שהמתחייב קרן וחומש ואשם על שבועת הפקדון [שבועה שיש בה כפירת ממון לחבירו בשקר] רשאי הנגזל למחול לו על הקרן והחומש, והרי חומש בא לשם כפרה על שבועת השקר[ג], וכיצד תועיל מחילה לפוטרו מחובת הכפרה[ד], אלא ודאי מוכח שאף חיוב תשלומין הבא לשם כפרה, מועילה בו מחילת הבעלים שזכו בקבלת הממון[ה], וכמו כן בתשלומי תרומה יש בעלות לכהן למחול על זכות התשלומין, אלא שמטעם אחר אינו מועיל כנתבאר לעיל, שהאוכל מחויב להשלים לתרומה את מה שנאכל והופסד ממנה, ועל כך לא שייך למחול.

האוכל תרומה של עצמו

והתוספות (כתובות ל: ד"ה זר) כתבו שאף האוכל תרומה של עצמו, שאין בזה הפסד ממון כלל, אלא רק איסור של אכילת זר, מכל מקום חייב לשלם פירות אחרים לתרומה, ומקור דבריהם הוא בירושלמי (תרומות פ"ו ה"א) שחייב לשלם אף באופן שמחל לו הכהן קודם אכילתו, והיינו שנתן לו את התרומה באופן שאין עליו תביעת גזל, ומשום שצריך לשלם עבור מה שהפסיד את התרומה, אף שלא הפסיד ממון לבעליו.

אכן נחלקו שם בירושלמי למי משלם את התרומה, לריש לקיש משלם לעצמו, ולרבי יוחנן משלם לאחד משבט הכהנים[ו].

והתוספות כתבו בטעם הדבר שחייב לשלם אף שאין בזה הפסד ממון כלל, משום שתשלומי תרומה באים לשם כפרה על מה שאכל, ולא על הפסד ממון, וכשם שלא תועיל מחילה בדיעבד אחר שאכל, וחייב בתשלומין, כך לא יועיל מה שהוא בעלים על הממון כדי לפוטרו מן התשלומין[ז].

האם הוא תשלומי ממון או כפרה

והנה נחלקו הראשונים האם גדר תשלומין הללו הם ככל תשלומי הפסד ממון, או שהם נתינת ממון לשם כפרה על חטאו לשמים.

והתוספות (כט. ד"ה מאן, כתובות ל: ד"ה זר) חידשו שאינם תשלומי ממון אלא מדין כפרה. ונפקא מינה: א. שבמקום ספק חייב להפריש מספק כדי להתכפר, ואינו נפטר מדין המוציא מחבירו עליו הראיה, ומה שאין כן אילו היה זה תשלומי ממון היה נפטר במקום ספק. ב. שתועיל מחילה אחרי ההפרשה, כיון שהכפרה מתקיימת כבר בהפרשת התרומה ואף אם לא נתנה לכהן, וכל מה שלא תועיל מחילת הכהן היינו כדי לפוטרו מהפרשת הפירות

א. כך ביאר הקובץ שיעורים (ב"ב אות ב) בדעת הר"ש, וראה גם בחזון איש (ב"ק סי' יב אות ט) כעין זה לגבי כופר.

ב. כעין זה כתבו התוספות (ב"ק מג. ד"ה מאי) לגבי חיוב כופר שאם הוא כפרה לשמים, לא תועיל בו מחילה, וכן כתבו תוספות (ב"ק קי: ד"ה כסף) שבגזל הגר שהקרן שמשלם לכהנים הוא חיוב של כפרה, לא מועילה מחילת הכהן. ונקטו שם 'כיון דהוי כפרה' ומוכח שהוא דין כללי שאין מחילה בחיובי כפרה.

ג. לא מצינו כן בגמרא בפירוש, אך כך כתב רש"י (ב"ק סה. סוד"ה משלם).

ד. והנה בגמרא (ב"ק קד:) משמע לכאורה להיפך מדבריו, שאמרו 'אלמא חומשא ממונא הוא', ומבואר שיש לגמרא דקדוק וראיה שהחומש ממון, אכן נחלקו הראשונים מנין הוכיחה הגמרא שחומש כממון, רש"י פירש (ד"ה אלמא) שההוכחה היא מכך ששנינו (קגג) שאינו צריך להוליך את החומש אחרי הנגזל עד למדי, אלא ימתין עד שיבוא הנגזל אליו ויתן לו, ומדוע היתה סלקא דעתך לומר שיצטרך להוליכו אחריו עד למדי, ומוכח שהוא ממון לחבירו, וכיון שלגבי הקרן הדין הוא שצריך להוליכו למדי, כשנשבע לשקר וצריך להתכפר במה שיביאנו לידו ממש, ולא די בכך שמסכים להוציאו מידו, והיינו אומרים שגם החומש דינו כמו הקרן, והשמיענו שאין הדין כן, אלא בחומש אינו צריך להוליכו אחריו. אולם הראב"ד והרא"ש (הו"ד בשיטמ"ק שם ד"ה אלמא) ביארו שההוכחה היא מכך ששנינו שם שמחילה על החומש פוטרת את חובת החומש, ואם הוא חיוב כפרה אין מחילה מועילה לפטור את החומש, ומוכח שסברו כדעת התוספות שלא תועיל מחילה על תשלום הבא לכפרה. וכתבו האחרונים שרש"י שפירש שהוכחת הגמרא כאן שהחומש הוא ממון ולא כפרה היא ממה שהמשנה חידשה שלא צריך להוליכו למדי, ולא פירש שההוכחה היא ממה שמועיל מחילה, בעל כרחך שסובר כשיטת הר"ש שגם בחיוב כפרה תועיל מחילה.

ה. והקובץ שיעורים (פסחים אות קלג) הקשה על הר"ש שהוכיח שמועיל מחילה בכפרה ממה שמועיל מחילה בחומש של שבועת כפירת ממון. שהרי אדרבה בסוגית הגמרא (קד:) מבואר שהחומש הוא ממון ולא כפרה. אמנם בדעת הר"ש ביארו האחרונים [חזון איש (ב"ק סי' כ ס"ק יז ד"ה תוד"ה כסף)] שחיוב החומש תחילתו כפרה וסופו ממון, אבל ודאי יש ביסודו חיוב כפרה. וכתב המנחת חינוך (מצוה נא אות יח) שלפי הר"ש תועיל מחילה בכופר ולא כמו שכתבו תוספות שהובאו בהערה לעיל בסמוך.

ו. ובביאור מחלוקתם ראה מה שהובא להלן (אות ג).

ז. ומדברי רש"י (לא: ד"ה בשוגג) משמע שאין צריך לטעם זה שהוא חיוב כפרה, אלא כיון שהתשלומין נעשים קודש, יש תועלת במה שישלם לתרומה פירות אחרים שנעשים קודש, ורק בתשלומי חולין אין ענין שאדם ישלם לעצמו.

לתרומה, אולם אחרי שהפריש מועילה המחילה כדי לפוטרו מהנתינה, כיון שכל חובת הנתינה אינה אלא מדין ממון.

וכן יש לדקדק מלשון רש"י (לא: ד"ה ומדמי) שבמזיד אין בה חומש ואין תשלומיה לכפרה ואין נעשים תרומה, דגבי חומש בשגגה כתיב, אבל מזיד אינו אלא כשאר גזלן. ומדויק מכך שתשלומי שוגג באים לכפרה, ומשום כך דיני התשלומין שונים ממזידח.

ודר"ש (תרומות פ"ז מ"א) השיג עליהם, שאין מקור לחידוש זה, ועוד, שהרי תשלומי קרן וחומש מצינו אף במעילה בשוגג, ולמדים מעילה מתרומה בגזירה שוה 'חטא חטא' (לב: מעילה כ:) ואילו לגבי תשלומי מעילה כתבו התוספות (שם) שהם כתשלומי ממון לכל הנפקא מינה דלעיל, ולא מסתבר שתשלומי תרומה חלוקים בגדרם מתשלומי מעילה.

ולפיכך סובר הר"ש שגדר התשלומין הוא ככל תשלומי הפסד ממון, ונפקא מינה לפי"ז שבמקום ספק פטורט, ואינו מקיים את התשלומין אלא כאשר משלם לבעלים את מה שהפסיד מהם.

כפייה על התשלומין לכהן

המנחת חינוך (מצוה רפא אות יא)' הוסיף נפקא מינה, האם ממשכנים אותו על התשלום, כשאינו משלם מיד, שלמאן דאמר כופר כפרא מצינו בגמרא (ב"ק מ.) שאין ממשכנים אותו, ואם כן אף בתשלומי תרומה לשיטת התוספות שהם כפרה אין ממשכנים אותו, אך לדעת הר"ש צריך למשכנו ככל חוב ממוני.

ולהוסיף (אות יב) עוד נפקא מינה לגבי חיוב היורשים, אם מת הזר שאכל ולא הספיק לשלם, אם נאמר שהוא חוב ממון, שעבוד נכסים וגובים מיורשיו כדי לשלם את חובו, אך אם זו כפרה בלבד, מצינו בגמרא (ב"ק קד:) שאין כפרה למתים ואין גובים מהיורשים.

סיכה כשתיה

והנה שנינו (תרומות פ"ו מ"א) אחד האוכל ואחד השותה ואחד הסך, משלם קרן וחומש. ובחדושי מרן רי"ז הלוי (יומא עמ' כד) ביאר שאף שאין בזה לא לאו ולא מלקות, שהרי לגבי כל מאכלות האסורות קיימא לן שהסיכה אינה נחשבת כשתייה, והוא הדין לגבי איסור זרות בתרומה לא מוזכר ברמב"ם שיש עבירת לאו ומלקות בזר שסך שמן תרומה על בשרו, ומכל מקום חייב בתשלומי תרומה. וביאור הדבר הוא שדין התשלומין חל משום דיני החפצא, דהיינו מחמת שבכילוי התרומה הוא מבטל את קיום דינה שניתנה לאכילת כהנים. וביארו המפרשים שאין החיוב כדי לכפר על מעשה ה'גברא' שנעשה באיסור, אלא חל חובת תשלומין מצד ה'חפצא' שהפסידו בו את מה שמיועד לקיום דיני הקדושה. ולפיכך אף סיכה מחייבת בתשלומין מחמת שהזר כילה את התרומה בדרך שאינה מקיימת את דיני הקדושה.

בזכרון שמואל (סי' א סק"ו) הוסיף לבאר בגדר החילוק בין זר שסך תרומה לסיכה בשאר מאכלות אסורות, שבשאר מאכלות אסורות הקפידה התורה על מעשה אכילה, ולענין זה הסיכה אינה נחשבת כשתייה, אולם בתרומה הקפידה התורה על לקיחת כל השתמשות שיש בה כילוי התרומה, ואף שבסיכה אין חשיבות של שתייה גמורה, מכל מקום בתורת 'שימוש' היא נחשבת כעין השימוש של שתייה.

מזיק תרומה

מצינו בגמרא (לב: יומא פ:) שמהפסוק 'כי יאכל' מיעטו שדווקא האוכל ושותה מתחייב, ולא מזיקי**א**. והתוספות (גיטין מט. ב"ק ו: ד"ה שור) כתבו שמכל מקום חייב לשלם מדין מזיק ממון חבירו, אך חיוב זה לא נאמר בפרשה של תשלומי קרן וחומש, אלא החיוב לשלם על הנזק כתוב בפרשה של מזיק או גוזל חולין**ב**.

גזלן

רש"י (לב. ד"ה ואחד) כתב שאם גזל והשליך בנהר, ולא אכל את התרומה באיסור, אינו מתחייב בתשלומי קרן וחומש, אלא כדין כל גזלן ומזיק חולין, שמשלם דמים. והוסיף שהמקור לכך הוא ממה שנתמעט 'כי יאכל' פרט למזיק. ומבואר מדבריו**ג** שלולא המיעוט היה מקום לחייב גם גזלן שלא אכל את הפירות אלא כילה ואיבד באופן אחר, אך מכח המיעוט של מזיק נתמעט כל מי שמתחייב על הפסד הממון, אם לא היה בדרך מעשה אכילה.

אכילה גסה

הגמרא ביומא (פ:) דנה על האוכל אכילה גסה, ולענין יום הכיפורים אמר ריש לקיש (שם) שפטור, ואמר רבי ירמיה בשם ריש לקיש שאף זר שאכל תרומה אכילה גסה משלם את הקרן ואינו משלם את החומש, לפי שנאמר 'כי יאכל' פרט למזיק. ונחלקו בזה הראשונים, רש"י (ד"ה פרט) ביאר שהמיעוט הוא על מי שמזיק את התרומה**ד**, ואינו נהנה מהאכילה. והרמב"ם (תרומות פ"י ה"ז) והמאירי (לב: ד"ה מי) פירשו שהמיעוט הוא על כך שגופו ניזוק מהאכילה, ואין לו תועלת.

עוד אמרו שם בשם רבי יוחנן לגבי זר הכוסס שעורים של תרומה, שמשלם קרן ואינו משלם את החומש, שאף זה נחשב כמזיק. ולענין הכוסס חיטים מצינו בירושלמי (תרומות פ"ו ה"א) שנחלקו בזה רבי וחכמים, לרבי חייב קרן וחומש, ולחכמים פטור מחומש, שאף זה נחשב כמזיק.

והרמב"ם (תרומות פ"י ה"ז) כתב שהכוסס חיטים משלם קרן וחומש, והראב"ד בהשגות (שם) הקשה עליו שזו דעת רבי, אך חכמים סוברים שפטור כמו בשעורים, ומדוע לא פסק הלכה כרבים, והרי הלכה כרבי מחבירו ולא מחבירו (כז. כתובות כא.). והמהר"י קורקוס יישב שכך יש להוכיח מלשון רבי יוחנן שנקט דווקא שעורים, ומשמע שהכוסס חיטים חייב קרן וחומש.

שלא כדרך אכילה

הצל"ח (ברכות לח. ד"ה דתנן) והמנחת חינוך (מצוה רפא אות ה) דנו האם האוכל שלא כדרך הנאתו, חייב לשלם קרן וחומש, ואף שבכל מאכלות האסורות אינו מתחייב בכך, כפי שמצינו בגמרא (כד:) מכל מקום לגבי תשלומי תרומה יש לדקדק ממה שאמרו בגמרא שדווקא אכילה גסה פטור כיון שהוא מזיק, ומשמע שלולא מה שנחשב כ'מזיק' היה מתחייב, אף שאין זה כדרך הנאתוט.

וכתב הצל"ח (שם) שלכאורה הנדון תלוי בפירושי הראשונים, שלרש"י (יומא פ: ד"ה פרט למזיק – השני) שפירש את הפטור של פרט למזיק משום שמזיק את התרומה, משמע שכל מי שאינו נהנה בדרך אכילה פטור, לפי שאינו אלא כמזיק. אולם מלשון הרמב"ם והמאירי (הובאו לעיל) מוכח, שבאכילה

אוצר החכמה 19/06/2018

ח. אולם מאידך סובר רש"י (לב. ד"ה כרבי נחוניא) שאף שהם תשלומי כפרה, מכל מקום יש בזה פטור של קם ליה בדרבה מיניה, ולא כפי שכתבו התוספות (כט. ד"ה מאן) שבתשלומי כפרה לא חל הפטור כיון שאין זה עונש, אלא כפרה לשם שמים.

ט. ראה מה שכתבו בפירוש הרא"ש והרע"ב (חלה פ"ג מ"ו) על ספק בתשלומי תרומה וחלה, שאת הקרן מפריש לעצמו, ואת החומש פטור מלהפריש. ורעק"א (תוס' על המשניות שם) הקשה שהרי בספק כפרה צריך להחמיר אף במקום ספק.

י. וראה עוד בבית יצחק (יו"ד סוף ח"א סי' קנח סק"ז).

יא. וצריך ביאור מדוע צריך פסוק כדי למעט שאינו מתחייב בתשלומי קרן וחומש, והרי אין כאן שום אכילת איסור של זר, שהמזיק תרומה אינו עובר באיסור זרות, אלא באיסור מזיק של כל ממון חולין, או באיסור עשה של משמרת תרומותי. ומהיכי תיתי שיתחייב כמו באוכל ושותה. אכן להנתבאר בשם חדושי מרן רי"ז הלוי (יומא עמ' כד) שדין התשלומין אינו משום שעבר על איסורי מאכלות האסורות, אלא אף באופנים שלא עבר על איסור לאו, כגון הסך תרומה שאין דין סיכה כשתייה לגבי מאכלות האסורות, מכל מקום כיון שהפסיד את התרומה שלא נתקיימו בה דיני קדושתה, יש עליו חובת תשלומין להחזיר לתרומה מה שנאכל ממנה, כיון שהפסד התרומה הוא המחייב תשלומין במקומה, והתשלומין נעשים קודש כדי להחזיר את מה שהופסד, ולפי"ז היה מקום לומר שאף המזיק תרומה ישלם קרן וחומש ויעשה את התשלומין קודש, כדי להחזיר לתרומה מה שהפסיד לה.

יב. התוספות (שם) כתבו שלמדים מהפסוק שממעט מזיק, שאדם המזיק להקדש פטור, ולא רק שאין בו תשלומי מעילה של קרן חומש ואשם אלא אף אין בו חיובי מזיק כמו במזיק הדיוט, ומשום שבפרשה זו נתמעט חיובי מזיק לגמרי. ובהר צבי (כתובות ל: בתוס' ד"ה זר, זרעים ח"א סי' צח) הקשה כיון שבמזיק תרומה גופא לא נתמעט מפסוק זה אלא רק שאינו מתחייב בתשלומי קרן וחומש המיוחדים של חולין הראויים להיות קודש, אולם עדיין מחויב לשלם כדין מזיק ממון חבירו, אם כן מנין לנו למעט מפסוק זה לגבי הקדש, שהמזיק פטור לגמרי. ותירץ, שבתשלומי תרומה נכללו שני מיני תשלומים: א. תשלומי הפסד הממון, ב. תשלום הפסד קדושת התרומה, ובנתינת הקרן משלם את ב' החיובים כפי שיתבאר להלן (אות ג) בהרחבה, ולפיכך לגבי הקדש שנתמעט שהמזיק פטור, נתמעט מב' התשלומין, ואף שבתרומה חייב כדין מזיק הדיוט, זהו מדין מזיק הדיוט ממש, אך מצד דיני הפרשה של אכילת תרומה נתמעט שאינו חייב על מזיק, אף לא לחיוב הפסד הממון.

יג. שבפשוטו אינו מובן כיצד נכלל גזלן במיעוט של מזיק, הרי גזלן ומזיק הם שני חיובים נפרדים. ולכן צריך לומר כהנתבאר כאן שהמיעוט הוא על כל מי שמתחייב על הפסד הממון, בלי אכילה. וראה בספר חדושי רבינו חיים הלוי (גניבה פ"א הי"ד) שיסוד דין התשלומין בגנב וגזלן הוא כעין דין מזיק, שמתחייב במעשה גזלה על החסרון וההפסד של הבעלים [ונפקא מינה שאף באופנים שאין לגזלן 'קנייני גזלה' הנותנות לו זכויות מסוימות, מכל מקום חייב באונסין, וראה שם עוד נפקא מינה בזה] ולפי"ז מובן מדוע השוה רש"י את חיוביהם.

יד. וכן מתבאר מדברי התוספות (גיטין מט. ב"ק ו: ד"ה שור).

טו. ומדברי התוספות (כו. ד"ה שאני) דקדק המנחת חינוך שאינו מתחייב על אכילת תרומה, בשלא כדרך אכילתה, שהרי דנו על מעילה האם מתחייב בשלא כדרך אכילה, וכתבו שכיון שלומדים בגזירה שוה חטא חטא מתרומה, ובתרומה כתוב אכילה, לכך במעילה פטור בשלא כדרכה, ומוכח מדבריהם שאף בתרומה פטור, שהרי כל המקור לפטור במעילה הוא מאכילת תרומה.

גסה פטור כיון שמזיק לגופו, ומשמע שלולא זאת היה מתחייב אף שאין זה כדרך אכילתו[טז].

ובנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת או"ח סי' קטו) הובא להוכיח מהגמרא (מנחות ע.) שגם גחן ואכל תרומה מחוברת לקרקע, פטור מתשלומי קרן וחומש משום שבטלה דעתו אצל כל אדם, ואינה נחשבת אכילה[יז], הרי שכל אכילה שלא כדרך אכילה אינה מחייבת קרן וחומש. והגר"ש לנדא [בנו של הנודע ביהודה] דחה שבאופן זה הוא פטור מיוחד משום שבטלה דעתו אצל כל אדם, ואינו מעשה אכילה כלל, אך בשאר אכילה שאינו נהנה כדרך הנאתו, יש מקום לומר שחייב.

ב. שיעור האכילה

שיעור אכילתו

מצינו בגמרא (לב:) שנחלקו אבא שאול וחכמים בשיעור אכילת הזר המחייבת קרן וחומש, האם חיובו הוא באכילת כזית או בשוה פרוטה. לאבא שאול שיעורו בשוה פרוטה, ואף בפחות מכזית חייב, ולחכמים תלוי באכילת כזית דווקא.

מקור שיטתם של חכמים הוא מהפסוק (ויקרא כב יד) 'כי יאכל', המלמד ששיעורו בכזית ככל שיעור אכילה, ומקור שיטת אבא שאול הוא מהפסוק 'ונתן לכהן' שמשמעו שצריך שיעור נתינה שהוא בפרוטה.

האוכל כזית פחות משוה פרוטה

ויש לדון לשיטת חכמים ששיעורו בכזית, האם מתחייב אף על פחות משוה פרוטה, או שמא צריך שיהיה בו שוה פרוטה [כדברי אבא שאול] וגם כזית.

והרמב"ם (תרומות פ"י הכ"ד) כתב שיש תשלומי תרומה אף בכזית שאין בו שוה פרוטה, ומקורו הוא בדברי הירושלמי (פ"ב ה"ג) שהוכיחו מהמשנה (לא:) שהאוכל תרומת חמץ חייב בתשלומין אף שאסורה בהנאה, והוכיחו מכך שאף האוכל תרומה שאין בה שוה פרוטה, משלם קרן וחומש.

והכסף משנה (תרומות פ"י הכ"ד) הקשה מדברי הגמרא (לב:) שהביאו את הברייתא שאם אכל פחות מכזית משלם קרן ואינו משלם חומש, והקשו בגמרא כיצד מדובר, אם בשאין בו שוה פרוטה, מדוע משלם קרן, ותירצו שיש בו שוה פרוטה, ולכן בפחות מכזית משלם רק קרן כשאר גזלנים, ובכזית משלם קרן וחומש כדין תשלומי תרומה, ומוכח מהגמרא שאם אין בו שוה פרוטה אינו מתחייב אף לחכמים, ולכך העמידו דווקא באופן שהיה בו שוה פרוטה, ומשמע שבפחות משוה פרוטה אף שיש בו כזית אינו מתחייב כלל.

ותירץ, שכל זה אינו אלא להוה אמינא בסוגיא שם, אך למסקנא חזרה בה הגמרא וסוברת שלחכמים אין צריך שוה פרוטה, אלא רק שיהיה בו שיעור כזית. ומשום שהתורה לא הזכירה אלא את שיעור האכילה 'כי יאכל' ללמד שתלוי בכזית שהוא שיעור אוכל, ואין צריך שיעור ממון בפרוטה.

והאמרי בינה (תרומות סי' יג) תמה עליו שבודאי אף בהוה אמינא לא סברו לומר שגם באוכל כזית אינו מתחייב אלא בשוה פרוטה, אלא כל הנדון היה דווקא על פחות מכזית, והוכיח כן, שהרי אם נאמר שלחכמים צריך שיהיה בו גם כזית וגם שוה פרוטה, יקשה לפי"ז שרב פפא שם בסוגיא רצה לפרש שלאבא שאול צריך גם כזית וגם שוה פרוטה, ולמסקנא חזר בו, וכיצד יתכן לומר שלאבא שאול צריך את שניהם, והרי לפי"ז עולה שלא נחלקו כלל, שהרי גם לחכמים צריך כזית ופרוטה. אלא ודאי מוכח מכך שלחכמים אין צריך פרוטה אלא די בכזית.

האם נחלקו בזה הבבלי והירושלמי

אמנם המהר"ם חלאווה (לב: ד"ה אי) והמאירי בשם יש אומרים (ד"ה האוכל) כתבו שדברי הגמרא הם גם לפי המסקנא, שלחכמים צריך שיהיה בתרומה כזית ושוה פרוטה, ולאבא שאול די בכך שהוא שוה פרוטה ואף שאין בו כזית. ואת הקושיא שלפי"ז יוצא שלרב פפא לא נחלקו אבא שאול וחכמים כלל, דחה המהר"ם חלאווה, שאכן לפי"ז יש לומר שלא נחלקו כלל.

מנין שצריך שוה פרוטה

ולכאורה צריך ביאור מנין לגמרא שלחכמים צריך אף שוה פרוטה, וביאר המהר"ם חלאווה וזה לשונו 'ושוה פרוטה לא צריך קרא דלא אשכחן תשלומין ומקח ממון בפחות משוה פרוטה'. ומשמע מלשונו שכיון שאין תביעת הפסד ממון אלא בפרוטה, פשוט לגמרא מסברא שלא נאמרה פרשת תשלומי תרומה אלא במקום שיש תביעת הפסד ממון.

ביאור שיטת הירושלמי

והנה לדברי המהר"ם חלאווה והמאירי בעל כרחך צריך לומר שנחלקו הבבלי והירושלמי האם צריך שוה פרוטה לחיוב תשלומי תרומה, שהרי בדברי הירושלמי (פ"ב ה"ג) מבואר להדיא שחייב בתשלומין אף בפחות משוה פרוטה.

ובביאור שיטת הירושלמי יש לומר כפי שביאר בחדושי מרן ריי"ז הלוי (מכתבים שבסוף הספר עמ' עט:) שיש לחקור האם יסוד הדין של תשלומי תרומה הוא משום הפסד הממון, וככל מי שתובע את חבירו על ממון שנטל וחיסר ממנו, או שיסודו הוא משום 'אכילת תרומה', והיינו משום כילוי אוכל של קודש, שהתורה הטילה חובה להשלים דבר אחר במקום מה שנאכל והופסד מהקדושה.

וביאר הגרי"ז שהירושלמי סבר שיש תשלומין אף בפחות משוה פרוטה, משום שחובת התשלומין אינה שייכת כלל לתביעת הפסד ממון, אלא חיובו הוא משום אכילת התרומה, על כילוי דבר קדוש, ובא להשלים במקומו בפירות אחרים, וגדר התשלומין הוא להחזיר לקדושת התרומה את התרומה הנאכלת, ומשום כך צריך לתת כמדת הפירות שנאכלו, ולא די בכך שישלם את דמיהם, ומשום כך התשלומין נתפסים בקדושת תרומה, במקום מה שהפסיד[יח]. והוכיח כן ממה שמצינו שיש תשלומין אף באוכל תרומת עצמו, הרי שאף שאין תביעת ממון באוכל משלו, מכל מקום מחויב להשלים את הפסד התרומה. והוסיף שאף לשיטת אבא שאול שהתשלומין הם דווקא בשוה פרוטה, אין זה מצד שיעור הפסד ממון, אלא דין מיוחד שנדרש מכח הפסוק 'ונתן' שיתקיים בו שיעור נתינה, אך עיקר חיוב התשלומין הם כדי להשלים את התרומה הנאכלת, מצד הפסד הקדושה ולא מצד הפסד הממון.

ביאור שיטת הבבלי

אמנם המפרשים[יט] דנו שלפי המתבאר בגמרא לדברי הראשונים, שאינו מחויב אלא בשוה פרוטה, צריך לומר שבנדון חקירה זו נחלקו הבבלי והירושלמי, וכמשמעות לשונם שהטעם שאינו מחויב בפחות מפרוטה משום שאין תשלומין ומקח ממון בפחות מפרוטה, הרי שהסיבה שאינו משלם אלא בשאכל שוה פרוטה אין זה דין צדדי בשיעור הנתינה, כפי שכתב הגרי"ז, אלא הוא מפני שצריך 'שיעור ממון', שאין כח לתבוע את התשלום אלא במקום שיש תביעה על הפסד הממון.

וכן מבואר מלשון המהר"ם חלאווה (לב: ד"ה אי) והמאירי בשם יש אומרים (שם ד"ה האוכל) שלחכמים אינו מתחייב לשלם אלא אם כן יש בו כזית שוה פרוטה, והמקור לכך, ש'כי יאכל' מלמד שצריך שיעור אוכל בכזית, ושוה פרוטה לא צריך פסוק משום שהוא נלמד מסברא, ש'לא מצינו תשלומין ומקח ממון בפחות משוה פרוטה', ומוכח שיסוד החיוב הוא השלמת הממון.

ראיות מדברי הראשונים

ומצינו כן בדברי הראשונים. שהתוספות (לב: ד"ה ואין) הקשו מדוע לאבא שאול שיעור נתינה הוא דווקא בפרוטה, והרי מצינו שנקראת נתינה אף בדבר שאין בו שוה פרוטה, כגון בגט (גיטין כ.) שנחשב 'ונתן בידה' אף שהנייר של איסורי הנאה, ובקנין סודר (ב"מ מז.) נקרא 'ונתן לרעהו' אף בכלי שאין בו שוה פרוטה, ובנתינת תרומה (חולין קלז:) מקיים מצות נתינה אף בחיטה אחת שאין בה שוה פרוטה. ותירצו שיש לחלק בין מעשה נתינה ביד, לנתינת ממון כתשלומין, שבתשלומי תרומה הוא כעין השבת גזלה ולפיכך צריך שיעור ממון, ומוכח שצריך את שיעור הפרוטה כדי שתהיה סיבה לחייבו לשלם 'ממון'.

עוד מצינו בפירוש הרא"ש (תרומות פ"ו מ"ב) שכתב שהטעם שחייב לשלם קרן לבעלים, מפני שהוא כגוזל ממון חבירו, ומשמע שהסיבה שמשלם לבעלים אינו כמו שכתב הגרי"ז שהוא מדיני השלמת התרומה הנאכלת, שאופן התשלומין הוא לתת למי שהיתה שלו אילו לא אכלה, אלא הוא מחמת ההפסד ממון, ומדין גזלה.

טז. בנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת או"ח סי' קטו) כתב בן המחבר לדחות ראיה זו, שאי אפשר לפטור באכילה גסה משום אכילה שלא כדרך הנאתה, שהרי כל דין שלא כדרך הנאתו אינו נקבע לפי האדם שאוכל עכשיו, אלא לפי ייעודו של המאכל לגבי כל אדם, ודווקא דבר מר נחשב שמעשה האכילה שבו אינו כדרך הנאתו, אך מאכל טוב שנאכל על ידי אדם שעכשיו קץ באכילתו מתוך השובע, ולכן אכילתו כאכילה גסה, אין זה נחשב שלא כדרך הנאתו של המאכל, לפי שהוא ראוי לחלוטין, ומה שפעולת אכילה זו אינה מהנה אותו אין זה חסרון בגוף המאכל, ונחשב שהוא ראוי לאכילה, ומכל מקום יש בזה פטור אחר משום שהאדם אינו נהנה, ולפיכך נחשב כילוי של מעשה היזק ולא כילוי של שימוש.

יז. כך פירש רש"י (שם ד"ה ואי).

יח. והוסיף שלכאורה יש לדון שהנדון בחקירה זו תלוי במחלוקת אם לפי מדה משלם או לפי דמים משלם, כפי שהובא להלן (אות ד) שלמאן דאמר לפי דמים משלם לעולם עליו לשלם כפי ערך הפירות כפי שמשלם מדין גזלן או מזיק, ומוכח שלשיטתו יסוד התשלומין הם מצד תביעת הפסד הממון [וכך הציע השואל במכתבו להגרי"ז שם]. ודחה הגרי"ז שאין זה שייך לנדוננו כלל, והכל מודים שדין התשלומין הם מצד אכילת התרומה ולא מצד הפסד הממון, אלא שנחלקו באופן התשלום, האם משלים את התרומה לפי כמות ומידת הפירות, או לפי ערכם ושוים בשוק, ולפיכך יש לומר שחובתו היא אף בפחות משוה פרוטה.

יט. משמרת תרומה (פ"ו מ"א).

מדוע שיעור האכילה בשוה פרוטה

הגרי"ש כהנמן מפוניבז' (קובץ שיעורים וחידו"ת, סי' ג) הקשה לשיטת אבא שאול היכן מצינו ששיעור אכילה האסורה הוא בשוה פרוטה, הלא שיעור אכילה הוא כפי הנאת הגוף שהוא בכזית ולא בשיעור הנאת ממון בפרוטה.

גדר שיעורו בכזית

ויש להוסיף שאף לשיטת חכמים יש לדון האם שיעור אכילה בכזית הוא ככל מאכלות אסורות, שמתחייב עונש על שיעור אכילת כזית, או שמא הוא דין מיוחד בתשלומי תרומה. ומדויק מלשון הרמב"ם בפירוש המשניות (תרומות פ"ז מ"ג) שהטעם ששיעור חיובו בכזית ולא בפחות, כיון שהוא הפחות משבשיעורים. ודבריו צריכים ביאור מדוע נקט שיעור כזית בגלל שהוא הפחות שבשיעורים, הלא מטעם פשוט צריך כזית כיון שצריך שם אכילה.

עוד הקשו המפרשים שאף לענין שתיה, כתב הרמב"ם (תרומות פ"י ה"ב) ששתה יין של תרומה שיעורו בכזית ולא ברביעית, וכתב הכסף משנה שמקורו בתוספתא (תרומות פ"ז ה"ג) 'כשם שאכילה בכזית כך שתיה בכזית', ודין זה תמוה מדוע שיעורו בכזית, הרי בכל מאכלות האסורות שיעור החיוב במשקין הוא ברביעית. ואכן בהגהות הגר"א על התוספתא הגיה שם ששיעורו ברביעית, אכן קשה לדעת הרמב"ם שכתב ששיעורו בכזית.

הגרי"ש כהנמן (שם) הקשה עוד על הרמב"ם (תרומות פ"י ה"ח, הובא לעיל) שהאוכל אכילה גסה פטור מפני שכתוב 'כי יאכל' ולא שיזיק את עצמו, ומשמע שלולא שיש מיעוט על מי שמזיק את גופו, היה מתחייב בתשלומי תרומה, ותמוה מדוע היה מתחייב לולא זאת, הרי אינה נחשבת אכילה, ובכל מאכלות האסורות אין נענשים על אכילה שלא כדרכה.

יסוד האיסור אכילה בזר

ומכל זה הוכיח הגרי"ש כהנמן שיסוד האיסור של זר שאכל תרומה, אינו מצד האדם שעושה פעולה האסורה עליו, כמו שאר מאכלות האסורות, אלא האיסור הוא מצד החפצא, שהתרומה מתחללת ונפסדת מתכלית הקדושה שלה, שדינה להאכל לכהן, והזר מכלה ומפסיד זאת, ועל כך הטילה התורה חובת תשלומין להחזיר לתרומה מה שנאכל ונלקח ממנה. ולפי"ז מיושב מדוע אין הדבר תלוי בשיעור מעשה אכילה, אלא הדבר תלוי בחשיבות הדבר שהופסד, מפני שהתביעה היא להשלים את ההפסד של התרומה. ומשום כך אף באכילה שלא כדרכה שהאדם לא נהנה עדיין יש סיבת חיוב, אלא שמכל מקום יש מיעוט על מזיק. ומשום כך השיעור לאבא שאול הוא בפרוטה משום ששיעור הפסד נמדד בפרוטה, ואף לחכמים נקט הרמב"ם שאין זה כשיעור אכילה האסורה, אלא הוא שיעור חדש שקבעו חכמים לחשיבות הדבר הנאכל[כ].

וביאר שיסוד זה מתבאר מגוף הדין של תשלומי תרומה, שמשלם פירות אחרים ונתפסים בקדושת התרומה, ולא מצינו כפרה כזאת בשאר מאכלות האסורות, אלא רק במעילה שחילל והפסיד את הקודש, ומוכח שחיובו תלוי בכך שהפסיד את התרומה, ומחויב להחזיר לה את מה שנאכל.

הוכחת האחרונים מהאוכל תרומת עצמו

וכן כתבו בחידושי הגר"ש שקאפ (כתובות סי' לא) והחזון איש (או"ח סי' קכד לדף לב. סק"ב) שגדר התשלומין הוא להשלים ולהכניס לתרומה את מה שנאכל ממנה, ולא כתשלום לבעלים על הפסד ממונו. והוכיחו זאת ממה שמשלם אף באוכל תרומת עצמו, שאין בה הפסד ממון, ומכל מקום חייב להשלים לתרומה את מה שהפסיד לה, וכן מוכח ממה שמשלם לפי מדה (לב.) שלא די לו בהשבת הממון שנלקח, אלא צריך להחזיר את הפירות לרשות התרומה כדי שיתקיימו בהם דיני הקדושה של פירות תרומה.

ג. האם הפרשתו מקדשתו או נתינתו מקדשתו

מאימתי חל בתשלומין קדושת תרומה

הובא לעיל שהתשלומין נתפסים בקדושת תרומה, ויש לדון כיצד נתפסת בהם הקדושה, האם דבר זה חל מכח הנתינה לכהן, כשמשלם בהם את הקרן וחומש, או שמא יכול להפריש את הפירות לשם תרומה אף קודם נתינתם לכהן, כשם שקריאת שם מועילה בהפרשת תרומה מפירות טבל, כך יכול להפריש בקריאת שם, ונעשו בכך תשלומי תרומה.

האם ההפרשה לחוד מקדשת את התשלומין

ושנינו בתורת כהנים (אמור פרשתא ו פ"ו ה"ז) "יכול תהא הפרשתו מקדשתו לחייב עליו קרן וחומש תלמוד לומר (ויקרא כב יד) 'ונתן לכהן את הקודש', מתנתו מקדשתו לחייב עליו קרן וחומש, ואין הפרשתו מקדשתו לחייב עליו קרן וחומש דברי רבי מאיר, רבי אליעזר ברבי שמעון אומר אף הפרשתו מקדשתו לחייב עליו קרן וחומש".

ומתבאר שנחלקו תנאים בדין תשלומי תרומה אם ההפרשה מקדשת את הפירות ובזה חל דין תרומה בתשלומין, או שלא נגמרים התשלומין עד הנתינה, ורק בשעת הנתינה חל בהם דין תרומה.

נפקא מינה במחלוקתם

ומצינו ב' נפקא מינה במחלוקת זו:

א. לגבי זר שחזר ואכל את התשלומים בשוגג, שלמאן דאמר הפרשה מקדשת חל בהם דין תרומה ומתחייב עליהם קרן וחומש, ולמאן דאמר נתינה מקדשת עדיין הם חולין, ולא חל בהם דין תרומה עד הנתינה.

ב. נפקא מינה האם תועיל מחילת הכהן אחרי ההפרשה, כדי להיפטר מלתת לו את התרומה, ומצינו בדברי התוספות (כתובות ל: ד"ה זר) שכתבו שבהפרשה כבר חל בהם שם תרומה, ונתכפר על ידי שהופרשו הפירות לשם תרומה, וממילא תועיל מחילת הכהן על התרומה, והישראל רשאי לזכות בפירות שבידו, מפני שהנתינה אינה מעכבת את הכפרה, ונתקיימו התשלומין כבר בהפרשה. וכתב המנחת חינוך (מצוה רפ אות לג) שדבריהם הם לכאורה כמאן דאמר הפרשה מקדשת[כא], אך למאן דאמר נתינה מקדשת לא תועיל מחילת הכהן אחר הפרשה לחוד, כיון שאין ההפרשה מועילה לחלות התשלומין.

ביאור שורש המחלוקת

ובהר צבי (זרעים ח"א סי' צח, כתובות ל: בתוס' ד"ה זר) ביאר בשורש מחלוקתם שנחלקו כיצד התשלומין נהפכים להיות ממון הבעלים כדי לשלם בהם את הפסד הממון, ויש להקדים שבכל האופנים שזר אכל תרומה, חלים עליו ב' חיובים: א. בשעת ההגבהה כשנוטל פירות שאינם שלו, נידון כגזלן גמור ומתחייב בדמי הפירות. ב. בשעת האכילה מתחייב בקרן וחומש כדי לכפר על האיסור זרות שעבר. והתורה לא חייבה אותו לשלם פעמיים, אלא נתחדש בדין תשלומי תרומה שהבעלים זוכה בהם, ובכך משתלם לו גם הפסד ממונו עבור הגזלה.

ומעתה יש לחקור כאשר הזר מפריש את הפירות לשם תשלומי תרומה, אם נאמר שחל בהם קדושת תרומה, נמצא שכבר השלים בזה את הפסד התרומה, אולם עדיין לא נתקיים בזה תשלומי הפסד הממון של הנגזל, ולשם כך צריך שיתן לו את הממון ויזכה בו, ואם נאמר שאין הבעלים זוכה בהם כממונו תיכף בהפרשה, אלא שצריך לתת לו בידו בדרך נתינה, נמצא שקודם הנתינה הפירות הן ממון השבט, ושוב יקשה כיצד הוא פורע את חובו בממון השבט, הרי אין זה ממונו של הגזלן אחרי שזכה בו השבט[כב], ולכאורה צריך לומר שתיכף בהפרשה זכה הבעלים בתרומה, ואין צריך מעשה נתינה לידיו כדי שיזכה בתשלומי הגזלה, אלא נתחדש שההפרשה פועלת גם את קדושת הפירות וגם בעלות הכהן, לפי שיש סיבה שהתשלומין יהיו ממונו מכח דין תשלומי תרומה, שהתרומה המופרשת באה תחת התרומה הנאכלת, וכשם שהיא היתה ממונו של זה כך התשלומין נעשים ממונו.

ולפי"ז ביאר שבזה נחלקו אם ההפרשה מקדשת או הנתינה, שהמאן דאמר נתינה מקדשת סבר שלא יתכן לומר שההפרשה תפעל את זכיית הבעלים, מפני שדין ההשלמה של התרומה שנאכלה לא פועל את הזכייה הממונית שהיתה בהם, אלא רק את קדושת הפירות, ומשום כך צריך מעשה נתינה וזכייה כדי לעשות את הפירות לממון הנגזל, ומשום כך סבר שההפרשה אינה פועלת כלום ואף לא את קדושת התרומה לחוד, מפני שאם תחול קדושה ונעשו ממון השבט שוב לא יוכל לשלם בהם את חובו לנגזל, ובעל כרחך שההפרשה אינה מקדשת כלל, ורק בשעת הנתינה מתקדשים הפירות ותיכף הוא זוכה בהם בבת אחת.

כ. ולפי"ז יישב את קושיית רבי משולם איגרא (איגרא רמה, פסחים מד. ד"ה וי"ל) שמבואר בגמרא (כריתות ז:) שתרומה שנאכלה נתחללה ופקעה קדושתה, ואין מתחייבים יותר על אכילתה פעם נוספת, והקשה לפי"ז על הרמב"ם (תרומות פ"י ה"ג) שאכילת תרומה מצטרפת לכזית בכדי אכילת פרס, לשלם קרן וחומש [ומקורו בתוספתא (תרומות פ"ז ה"ג)] והרי מצינו בגמרא (חולין קג:) שלמאן דאמר שהחיוב על הנאת מעיו, אם אכל חצי זית והקיאו, וחזר ואכל חצי זית פטור, לפי שאין צירוף בהנאת מעיו בשיעור כזית, וכפי שביאר שם רש"י (ד"ה הרי) שצריך מילוי כריסו בכזית, ואם כן בתרומה שאכל חצי זית ותיכף נתחלל, אי אפשר לצרפו בתוך מעיו לחצי זית אחר, שהרי כבר כלתה מן העולם קדושת התרומה של חצי זית הראשון ואינו ראוי להצטרף ולחייב עליו בסוף האכילה. ותירץ הגרי"ש כהנמן שאין גדר החיוב בזה כדיני מאכלות האסורות, אלא מחמת הפסד התרומה, ולענין זה מתחייב אף בלי הנאת מעיו, אלא עצם האכילה שהפסידה את התרומה מצטרפת במשך זמן של כדי אכילת פרס, ואין צריך צירוף בהנאת מעיו.

כא. וראה מה שנתבאר בזה להלן בשם הרש"ש ושאר אחרונים.

כב. כשם שהישראל שהפריש תרומה מכריו אינו רשאי לפרוע בו חובו, לפי שאינו שלו אלא של שבט הכהנים, כפי שמצינו בתוספות (ברכות מז. ד"ה ומאכילין) שביארו את המשנה (דמאי פ"ג מ"א) שמאכילין את האכסניא דמאי אבל טבל אסור, שזה מפני שנמצא פורע חובו בממונו של כהן.

אך מאן דאמר הפרשה מקדשת סבר שיש לומר שההפרשה פועלת את ב׳ החלקים בבת אחת, שהיא מקדשת בקדושת תרומה וגם פועלת את זכיית הבעלים כנתבאר לעיל, ומשום כך שייך לומר שההפרשה מקדשתם.

אבן היה מקום לומר שלמאן דאמר הפרשה מקדשת, חלים ב׳ החלקים בזה אחר זה, שבשעת הפרשה לא זכה בהם הכהן, ואחרי כן זכה בהם בשעת נתינה, אמנם אין זה מסתבר כנתבאר לעיל, שאם כן פורע חובו בממון השבט, והוסיף שכך מדויק מלשון התוספות (כתובות ל: ד״ה זר) שהמחילה מועילה אחר ההפרשה ׳שיהא שלו׳, ומשמע שהפירות לא חזרו להיות ממון השבט אחרי מחילתו, אלא נעשו ממונו של המפריש, ולכאורה יקשה כיצד הכהן בעלים כדי להקנות לו את הפירות, ואף אם מוחל על זכות התביעה של תשלומי הגזלה מכל מקום חוזר להיות ממון השבט, אלא ודאי מוכח שתיכף בהפרשה נעשה ממונו של הכהן ומשום כך מועילה מחילתו להקנותם למפריש.

האם דווקא כאשר חייב לשלם לכהן אחר

ויש לדון למאן דאמר נתינה מקדשת, ואילו ההפרשה אינה מועילה כדי לקיים את תשלומי התרומה, אימתי נאמרה חובת הנתינה בדווקא, האם בכל האופנים של תשלומי תרומה חייבה התורה להפרישם בדרך של נתינה דווקא, כפי שנאמר (ויקרא כב יד) ׳ונתן לכהן את הקודש׳, או שמא כל חובת הנתינה אינה אלא מצד חובת תשלומי הממון לבעלים שהפסידו באכילת הממון, והתורה הקפידה שהפרשת התשלומין לא תחול אלא עם הנתינה שמשלם בה את הממון לבעליו, אולם באופנים שאין לו חובת תשלומי הפסד הממון, כגון שאין בעלים לתרומה, תועיל ההפרשה לחוד לגמור את התשלומין, אף בלא נתינה, ואף למאן דאמר נתינה מקדשת.

אוצר החכמה

ונפקא מינה כיצד דינו של האוכל תרומת עצמו, וכמו כן כיצד דינו של האוכל תרומה שאין לה שוויות ממון אף שיש לה בעלות כגון תרומת חמץ בפסח, שהיא איסורי הנאה. שבאופנים הללו אין תביעה לשלם את הפסד הממון ויש לומר שמקיים את התשלומים תיכף בהפרשה. ומצינו שנחלקו בזה רבי יוחנן וריש לקיש בירושלמי, כדלהלן.

האוכל תרומת אבי אמו כהן

שנינו בירושלמי (תרומות פ״ו ה״א) אחר שהביאו את מחלוקת רבי ורבי שמעון בן אלעזר האם הפרשתו מקדשתו או שנתינתו מקדשתו, הביאו בהמשך שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש באוכל תרומת אבי אמו כהן [שהוא היורש והתרומה של עצמו] שלדעת רבי יוחנן משלם לשבט, ואינו רשאי להפריש ולתת לעצמו, ולדעת ריש לקיש משלם לעצמו, מפני שהוא הבעלים של הפירות.

ומתחילה דן הירושלמי שהנדון בזה תלוי במחלוקת האם ההפרשה מקדשת או הנתינה מקדשת, שלדעת רבי יוחנן הנתינה מקדשת ולכך הוא צריך ליתנו לשבט, ולדעת ריש לקיש ההפרשה מקדשת, ולכך אינו צריך ליתנו לשבט. ודחה הירושלמי שאינו כן, אלא שאף לדעת ריש לקיש בכל זר שאכל תרומה הנתינה מקדשת, אולם כל זה דווקא באופן שיש חובת נתינה, מחמת שגזל תרומה שאינה ממונו, וכיון שחייב ליתנו לכהן אינו מתקדש עד הנתינה[כג], אולם בתרומה שאינה ממון כהן, כגון האוכל תרומת אבי אמו שהיא ממונו, ואין לו חובת נתינה לתשלומי הממון, ממילא אין צורך בנתינה כדי לקדשו, אלא ההפרשה לחוד מקדשת. ורבי יוחנן סבר שאין חילוק בדבר, אלא לעולם הנתינה מקדשת מפני שכך הוא דין התשלומין, ולפיכך חייב ליתנו לאחד מהשבט ולא לעצמו[כד].

האוכל תרומה שאין לבעליה הפסד ממון

עוד מצינו בירושלמי (פסחים פ״ב ה״ג) נפקא מינה נוספת במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש, בדין אוכל תרומת חמץ שהיא אסורה בהנאה, ואין לה שוויות ממון, והרי היא כהפקר, למי הוא משלם את התרומה, שלדעת רבי יוחנן משלם לשבט, כמו באוכל תרומת אבי אמו, ולדעת ריש לקיש משלם לעצמו[כה].

ומתבאר מכל זה שלדעת רבי יוחנן דין הנתינה הוא בכל האופנים שיש דין תשלומין, ואף במקום שאין צורך לשלם את הפסד הממון, ולריש לקיש הנתינה היא רק באופן שיש תביעה על הפסד הממון לבעליו[כו].

חובת הנתינה לכהן

והנה שנינו (תרומות פ״ו מ״ב) שתשלומי הקרן ניתנים לכהן שהיה הבעלים של התרומה שנאכלה, אך את תשלומי החומש יכול המשלם לתת לכל כהן שירצה.

עוד שנינו (שם) שיש אופן שהמשלם מפריש את הפירות לשם תרומה ונותנם לעצמו, כגון בת ישראל שאכלה בשוגג תרומה שהופרשה ולא זכה בה שום כהן, ואחר כך נישאה לכהן ונעשית כהנת, שמפרישה ונותנת לעצמה, וביאר הר״ש (ד״ה לעצמה) שכיון שאילו היתה התרומה בעין היתה רשאית עתה לאוכלה בעצמה, שהרי נעשית כהנת, לכך גם התשלומין שלה הם ואינה זקוקה ליתנם לכהן אחר.

חקירת האחרונים בגדר חובת הנתינה לבעלים

והאחרונים[כז] דנו מהו גדר הדין שהבעלים זוכה בתשלומי התרומה, וצריך ליתנם דווקא אליו, האם זה מדין תשלומי התרומה, שצריך להחזירה לאותו כהן שהתרומה שנאכלה היתה שלו, או שמא זה מדין תשלומי ממון, שכיון שגזל ממונו יש לו זכות תביעה מהאוכל שישלם לו את הקרן, והתורה קבעה שאינו צריך לשלם פעמיים אלא בתשלומי התרומה שמפריש על מנת לעשותם תרומה, בהם הוא משלם לבעלים את הפסדם, אך לולא זכות תביעה זו שמצד הפסד הממון, היו תשלומי התרומה נעשים כתרומה שהופרשה, שנעשית ממון השבט ונותנם לכל כהן שירצה, כשם שהחומש ניתן לכל כהן שירצה.

האם צריך ליתנו דווקא לאותו כהן

ובאמרי בינה (תרומות ס״י ג) דן האם מועיל מחילת הבעלים לכך שלא יתננה לאותו כהן שהוא בעליו אלא יתננה לכהן אחר, או שמא אין בכחו למחול על כך, וחייב לתת דווקא לאותו כהן שאכל משלו, מפני שסיבת דין הנתינה הוא מחמת דיני התשלומין של הפסד התרומה, ולא מחמת הפסד הממון, ולפיכך צריך להשלים לתרומה את התרומה הנאכלת כפי שהיתה, ולכן צריך ליתנה דווקא לבעלים של התרומה שנאכלה, ואינו יכול להתכפר באופן אחר.

וצידד שם שמועילה מחילה ומותר לתת לאחר, ומשום שעיקר דין התשלומין מתקיים במה שהפריש את הפירות לקדושת תרומה, ודין הנתינה הוא רק מחמת הפסד הממון שהיה לבעלים, שהתורה חידשה שבאותם תשלומים מקיים גם את תשלומי הגזלה שעשה, ולכך רשאי למחול על זכותו כמו שאר ממונו, שהוא בעלים למחול עליו.

ולפי״ז חידש שהאוכל פחות משוה פרוטה, אף שיש חובת תשלומי קרן וחומש, מכל מקום אינו צריך לתת דווקא לאותו כהן שהרי בכל פחות משוה פרוטה יש מחילת הבעלים ובשאר גזל ממון אינו חייב לשלם לו כמבואר בגמרא (סנהדרין נז:), ואם כן גם בתרומה קיימת המחילה ומועילה לפטור אותו מלשלם דווקא לבעלים. וכן כתבו בספר הניר, אחיעזר (שו״ת ח״ד סי׳ עה) ותורת זרעים (תרומות פ״ו מ״א ד״ה אך).

אמנם בחדושי מרן ר״ז הלוי (מכתבים שבסוף הספר, פ.) מתבאר שאינו סובר כן, שכתב שם שדין הנתינה אינו מחמת הפסד הממון, אלא הוא מגוף דין התשלומין שחובתם מצד התרומה הנאכלת, ובדיני התשלומין נקבע שצריך להשלימה כמו שהיתה ברשות בעלים הראשון. ולפי״ז לא תועיל מחילת הכהן לפטור מהנתינה, כיון שצריך את הנתינה לצורך הכפרה, כשם שצריך את ההפרשה לצורך הכפרה[כח]. והוכיח כן מדברי הרמב״ם (תרומות פ״י הכ״ב) שהאוכל תרומה שירש מאבי אמו כהן, משלם אותה לאחד היורשים מאותו שבט, ואינה

כג. ובדעת ריש לקיש מתבאר כדברי ההר צבי (הובא לעיל) שבמקום שיש דין נתינה כדי לשלם את הפסד הממון, הרי זה מעכב את ההפרשה, מפני שבהפרשה לא חלה זכיית הממון בבת אחת.

כד. ושנינו בתוספתא (תרומות פ״ז ה״ז) שהאוכל תרומת עצמו, נותן קרן וחומש לכהן, והוא מחזיר לו את דמי הקרן, ומשמע שהנתינה מעכבת את ההפרשה, ולכן חייב לתת לכהן מהשבט, ומאידך מוכח שהוא זוכה בממון ולכן משלמים לו את דמי הקרן, ולכאורה הוא לא כשיטת רבי יוחנן שסובר שנותן לגמרי לשבט, וגם לא כשיטת ריש לקיש שנותן לעצמו, ואינו זקוק לתת לכהן כלל, וצריך עיון.

כה. בתורת זרעים (תרומות פ״ו מ״א) הקשה על דברי הירושלמי שהרי לדעת הריטב״א (סוכה לה. ד״ה ושל ערלה) איסורי הנאה הם ממון בעלים, אף שאין בהם שוויות, ואם כן מדוע אין בזה דין תשלומי תרומה לבעלים, וראה בהמשך המערכה מה שנתבאר בזה.

כו. והחזון איש (או״ח סי׳ קכד לדף לב סק״ג) נקט בפשיטות כדרכו של ריש לקיש, שכל הנתינה אינה נצרכת אלא במקום שיש תביעת ממון, אך באופנים שאין תביעת גזל מועילה ההפרשה מיד. ולפי״ז חידש שאף באופנים שמשלם לבעלים יש אופנים שחלק מהתשלומין נעשים בהפרשה לחוד, כגון שהוקרו הפירות, ומשלם כאותה מידה שאכל, אך הבעלים אינו זוכה בתשלומין אלא כערך הממון שנאכל, לפי שאין תביעת ממון על כל המדה אלא רק על הערך, ונמצא שהמדה היתירה על הערך, אינה של הבעלים אלא ניתנת לכל אחד מהשבט, וחלק זה חל בהפרשה לחוד. ולפי הנתבאר כאן כל זה דווקא לריש לקיש, אך לרבי יוחנן לעולם צריך נתינה דווקא, ובהפרשה לחוד אינו מתקדש.

כז. בית יעקב (כתובות ל: בתוס׳ ד״ה זר), הר צבי (שם, זרעים ח״א סי׳ צח), קהלות יעקב (כתובות סי׳ לא) וזכרון שמואל (סי׳ ב).

כח. ולעיל (אות ב) נתבאר בשם המפרשים שנחלקו בזה הבבלי והירושלמי, האם חייב בתשלומין

שייכת לעצמו, ומוכח שיש חיוב נתינה לבעלים הראשון, שלא מצד תביעת הממון[כט].

האם המחילה תועיל לגבי היורשים

והוסיף התורת זרעים (תרומות פ"ו מ"א) שכל זה דווקא במחילה הבאה לפטור מלשלם לבעליה של התרומה הראשונה כאשר הוא חי, אך אם מת ויש לו יורש, תועיל מחילת הכהן כדי לפטור מלשלם ליורש, שהרי אין חיוב כפרה לשלם ליורשים שהם לא היו הבעלים של הראשונה, וכל זכותם היא רק מצד תביעת הממון שהיתה לבעלים, ועל כך מועילה המחילה.

כיצד לרבי יוחנן מתקיימים תשלומי הממון שנגזל

ובזכרון שמואל (סי' ב סק"א) הקשה כיצד לרבי יוחנן נפטר מתביעת הגזלה, שהרי מלבד מעשה האכילה יש עליו תביעה נפרדת מצד הגזלה שנעשתה בהגבהת הפירות, וכבר מאותה שעה חל עליו חוב לשלם דמיו, ובשלמא לשיטת ריש לקיש שהנתינה נצרכת רק משום תביעת הפסד הממון, ולולא זאת היה יוצא ידי חובתו בהפרשה לחוד, נמצא שנתינת התשלומין לבעליו באה מכח תביעת הממון ולכן מועילה לו לשלם בכך את חובו, אולם לרבי יוחנן שדין הנתינה הוא מצד דיני הכפרה שמחויב עבור הפסד התרומה ולא מצד הפסד הממון, אם כן כיצד נפטר מחובו במה שנותן לבעלים את התשלומים הניתנים לשם כפרה.

אכן בירושלמי (תרומות שם) מצינו שאמרו בדעת רבי יוחנן ויוצא בהן ידי גזילו, ומשמע מכך שאף שהנתינה היא מצד הפסד התרומה הנאכלת, מכל מקום נתחדש בתורה שאינו צריך לשלם פעמיים, ונתינה זו עולה לו גם לתשלומי הגזלה[ל]. אך צריך ביאור מנין לנו שהתורה פטרה אותו מתשלום הפסד הממון.

וביאר שם שהרי מצינו בגמרא (לב.) שהתשלומים לפי מדה[לא], ומכל מקום באופן שהוזלו הפירות והיה די לו בנתינת המדה שנאכלה, ולא יצטרך להשלים לו כפי הערך שנאכל, מכל מקום כיון שזקוק גם לשלם את הפסד הממון ככל גזלן, מחובתו לשלם לו אף את הערך, וכתבו האחרונים[לב] שאף תשלום זה דינו כתשלומי תרומה, דהיינו שנותן דבר הראוי להיות קודש והם נתפסים בקדושת תרומה. הרי לנו שהתורה שיתפה את תשלומי הממון בתוך תשלומי התרומה עבור התרומה הנאכלת, ומכך יש לנו מקור שהתשלומים עולים לו גם עבור גזילתו.

דין האוכל תרומת עם הארץ

שנינו בתוספתא (תרומות פ"ז ה"ה) שהאוכל תרומה של עם הארץ צריך ליתן את התשלומין לחבר, מפני שאין מוסרים תרומה לעם הארץ. וביאר הירושלמי (שם פ"ו ה"א) שכל זה מועיל רק למאן דאמר הפרשתו מקדשתו, אולם למאן דאמר נתינתו מקדשתו וצריך ליתן דווקא לכהן זה שהיה בעליו, ולא לכהן אחר, נמצא שאין זו נתינה כשנותן לכהן אחר, ולכך צריך לזכות את התשלומין על ידי אחר, לעם הארץ, ולחזור וליקח ממנו.

פסקי הרמב"ם בדין הפרשה ונתינה מקדשת

ובדברי הרמב"ם מצינו בזה לכאורה סתירה בעיקר דין זה. שבדין אוכל תרומת אבי אמו כהן כתב הרמב"ם (תרומות פ"י הכ"ב) 'גזל תרומה מאבי אמו כהן אפילו, ואח"כ מת אבי אמו אינו משלם לעצמו אלא ליורש אחר מאותו השבט. וכן אם נפלה לו תרומה מאבי אמו ואכלה ובעל חוב שגבה תרומה בחובו, והאשה בכתובתה ואכלוה הרי אלו משלמים קרן וחומש לכהן חבר, והחבר נותן להם דמים שהיו מוכרים בה אותה תרומה כמו שאכלו'.

ומבואר בתחלת דבריו לגבי גוזל תרומה מאבי אמו כהן שמשלם לשאר השבט, ולפי"ז מבואר שפסק כמאן דאמר נתינתו מקדשתו, שהרי בירושלמי (הובא לעיל) נתבאר שלדעת רבי יוחנן שמשלם לאחד מן השבט הוא משום שסבר שנתינתו מקדשתו, וכן כתב המהרי"ט אלגאזי (בכורות פ"ד אות מד).

אולם דעת המנחת חינוך (מצוה רפ אות לג) שהרמב"ם סבר שההפרשה מקדשת, וכן דעת מראה הפנים בפירושו לירושלמי שם. והוכיח המנחת חינוך כדבריו שהרי שנינו (תרומות פ"ו מ"ב) על בת ישראל שאכלה תרומה ונשאת לכהן, מפרישה ונותנת לעצמה, וכן פסק הרמב"ם (תרומות פ"י הט"ז), ואם כן מבואר בזה שהפרשתו מקדשתו, שאם נאמר שנתינתו מקדשתו אם כן איך מתקיימת נתינה בזה שהתרומה אצלה, והרי אין זו נתינה לכהן, ומוכח מזה שהפרשתו מקדשתו ולכך יוצא בזה ידי התשלומין.

והמהרי"ט אלגאזי דחה ראיה זו, שיש לומר שאשה זו משנשאת לכהן הרי היא ככהנת, והרי זה נחשב כמו שנותן לכהן, ומתקיים בזה הדין שנתינתו מקדשתו.

קושיית המהרי"ט אלגאזי מדוע אינו מזכה לעם הארץ

והמהרי"ט אלגאזי (בכורות פ"ד אות מד) הקשה על דברי הרמב"ם, לפי שיטתו שפסק כמאן דאמר שנתינתו מקדשתו, אם כן מדוע לגבי האוכל תרומת עם הארץ פסק הרמב"ם שנותן לחבר, ולא הביא את מה שמבואר בדברי הירושלמי שצריך לזכות על ידי אחר לעם הארץ, שאם לא כן לא נתקיימה הנתינה, וכיון שנתינתו מקדשתו הרי זה מעכב את חלות התשלומין.

יישוב דברי הרמב"ם

ובזכרון שמואל (סי' ב סק"א) כתב ליישב, שכל דברי הירושלמי שבתרומת עם הארץ צריך לזכות לו את התרומה על ידי אחר, כל זה הוא דווקא לדעת ריש לקיש, שהנתינה היא מצד זכות הממון של הבעלים, ולכן זכיית הבעלים מעכבת את חלות ההפרשה, אולם לדעת רבי יוחנן אינו צריך לזכות את התרומה לעם הארץ.

ובטעם הדבר ביאר, שבתשלומי תרומה נכללים שני עניינים: א. הכפרה על התרומה שנאכלה, ב. מלבד זאת יש בזה קיום דין תשלומי גזלה, וכמו שבמזיד יש דין תשלומי גזלה שאינם כפרה כן הוא בשוגג, אלא שנתחדש שיוצא ידי חובת תשלומי הגזלה בתשלומי התרומה, וכנתבאר לעיל. ונחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בגדר הדין שנתינתו מקדשתו, שלדעת ריש לקיש מה שנתינתו מקדשתו הוא משום תשלומי הפסד הממון לבעליו, אלא שבדיני תשלומי הפסד התרומה נאמר שהוא תלוי בדיני הגזלה, ולא תחול ההפרשה אלא עם הנתינה המקיימת את תשלום הממון, ולכך כאשר אין עליו חובת תשלומי הממון, די לו בהפרשה, ומשום כך נמצא שגדר הנתינה היא נתינת הממון לבעליו, ולכן בעל כרחו צריך לזכות לעם הארץ על ידי אחר, ולולא זאת אין כאן נתינה שזוכה בה הבעלים בממונו.

אולם לדעת רבי יוחנן יש לומר כדברי הגרי"ז, שמעיקר דיני התשלומין נקבע שהנתינה מקדשת, ואין זה משום שמתקיימים בה תשלומי הגזלה, אלא הוא דין בעיקר התשלומים שהם חלים ומקדשים את הפירות דווקא בנתינה, ואם כן יש לומר שיש לזה שם נתינה אף אם נתן לכהן אחר, וכדי לקיים את הנתינה של תשלומי התרומה אינו צריך ליתן בדווקא לבעלים [אמנם אם היה נותן לכהן אחר היה עליו לשלם בנוסף לכך תשלומי הממון לבעליו על הגזלה] ולפי"ז יש לומר שבכל כהן שנותן לו מתקיים בזה דין נתינתו מקדשתו, ולכך באוכל תרומת עם הארץ רשאי ליתן את התשלומין לחבר מבלי לזכות לעם הארץ על ידי אחר. ומשום כך השמיט הרמב"ם את ההלכה לזכות לעם הארץ על ידי אחר, משום שהכריע להלכה כרבי יוחנן שלעולם חייב ליתן לאחד מהשבט ואינו יכול ליתן לעצמו[לג].

אף על פחות משוה פרוטה או לא, ולדעת הבבלי יש לומר כדברי האחרונים שתועיל מחילה על הנתינה משום שהיא מצד הפסד הממון, אך לדעת הירושלמי שחייב אף בפחות משוה פרוטה, בעל כרחך צריך לומר כהגרי"ז שהיא נתינה מצד דיני התשלומין על התרומה הנאכלת, ולא תועיל מחילה לפטור מהנתינה.

כט. והגר"ש שקאפ (כתובות סי' לא אות ב) רצה לדחות הוכחתו, שיש לומר שהוא דין מדרבנן, אך מן התורה מפריש לעצמו.

ל. כעין זה כתב החזון איש (או"ח סי' קכד לדף לב. סק"ב).

לא. כפי שיתבאר להלן (אות ד) בהרחבה.

לב. הגר"ש שקאפ (כתובות סי' לא) והחזון איש (או"ח סי' קכד לדף לב. סק"א-ב) והוכיחו כן מדברי התוספות (גיטין נד. ד"ה אכל).

לג. אולם הקשה מדברי הירושלמי בהמשך מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש, וכדי לבאר הקושיא נצטט לשון הירושלמי בזה וז"ל 'אמר רבי יונה כך היה משיב רבי שמעון בן לקיש לרבי יוחנן על דעתיך דתימר משלם לשבט, והא תנינן גנב תרומת הקדש ואכלה משלם שני חומשים וקרן אחד, וישלם ג', רבי יסא בשם רבי יוחנן, התורה אמרה יצא ידי גזילו, וכו' 'ונתן לכהן את הקודש' כיון שנתנו לו יצא ידי גזילו', עכ"ל הירושלמי. ובפשוטו נראה שהקושיא של הירושלמי שישלם ג' חומשים, אולם בנועם ירושלמי פרש שטעות סופר היא, וכוונת הירושלמי שישלם שתי קרנות, קרן אחת להקדש וקרן אחת לתרומה, וביאור הקושיא הוא, שלדעת ריש לקיש שאוכל תרומת עצמו אינו משלם לכהן, אם כן כל דין הנתינה הוא מדין גזלה, ולכך בהקדש מתקיימת נתינת התרומה להקדש, ולכך אינו צריך ליתן לכהן קרן נוספת, אולם לדעת רבי יוחנן דין הנתינה לכהן היא מפני שהיא המקדשת, אם כן יש לומר שיש דין בעצם הנתינה שתהיה דווקא לכהן ולא יועיל ליתן את הפירות להקדש, ולפי"ז האוכל תרומת הקדש אף שמדין גזלה הוא זקוק לשלם להקדש, אולם מדין תשלומי תרומה צריך ליתן קרן נוספת לכהן [וכן מתבאר מדברי הראב"ד בהשגות (תרומות פ"י הכ"ו) בביאור כוונת הירושלמי]. ועל זה תירץ הירושלמי שאף לרבי יוחנן לומדים מהפסוק 'ונתן לכהן את הקודש' שיוצא בכך ידי גזילו ואף בתשלומי תרומה עצמם, אולם לכאורה אינו מובן מה תירצו שיוצא ידי גזילו, והרי באופן שנותן להקדש אין בזה דין נתינתו מקדשתו, שהרי לא נתנם לכהן אלא לרשות הקדש. וביאר בזכרון שמואל שכוונת הירושלמי במסקנתו שלא כפי שנתבאר לעיל, אלא אף לרבי יוחנן אין דין תשלומין דווקא לכהן בעיקר קיום הנתינה, אלא הנתינה מקדשת משום שבזה יוצא ידי גזילו, ולכך כשאכל

ד. האם משלם לפי דמים או לפי מדה

ביאור הספק אם תשלומי תרומה לפי דמים או לפי מדה

מצינו בגמרא (לב.) שנסתפקו האם משלם לפי דמים, או שמשלם לפי מדה, וכגון אם אכל חמשה תפוחים, שערכם בשוק הוא זוז, ואחרי כן בשעת התשלום כבר נשתנה ערכם, שהוזלו או שנתייקרו, יש לו שתי אפשריות כיצד לשלם את התרומה הנאכלת: א. לפי דמים, דהיינו הערך שהוא שווי זוז, ואף שעתה יכול לקנות בזוז יותר מחמשה תפוחים או פחות מכך. ב. לפי מדה, דהיינו כפי הכמות שנאכלה, הן הוזלה הן הוקרה, ואף שמשלם בפירות יקרים יותר ממה שנאכלו או בפירות זולים יותר מהם.

וביאור הספק הוא שיש שני אופני תשלום שמצינו בתורה: א. בהלואה, ב. במזיק וגזלן, שבהלואה החוב הוא לשלם כפי המדה שלקח מחבירו, ואין דנים את ערך החפץ שהיה בשעת ההלואה, אלא חובתו היא להביא חפץ מהמין שלווה, הן הוזל הן הוקר, ומפני שכך דעתם בשעת ההלואה שיפרע לו בחפץ אחר שהוא מאותו המין שנטל ממנו, מפני שכך דעתו לקבל בשלמות את מה שנטל ממנו, שישיבו לו את השימושים שהיו לו בחפץ שנטל, והדרך הראויה לכך היא שיעמיד לו בחזרה חפץ כמו הראשון.

לעומת זאת במזיק וגזלן, דין התשלומין שלהם הוא לפי דמים[לד], שאופן ההשלמה של החסרון שנתחסר הוא לפי ערכו של הממון, ולא לפי החפץ ושימושיו, ולפיכך שמים כמה היה ערכו בשעת מעשה הנזק או הגזלה, ומשלם הדמים, אף אם נשתנה ערכו עד שעת התשלומין, וכדי להשיג חפץ אחר כמותו צריך לשלם דמים בשיעור אחר, להוסיף עליהם או לפחות מהן, מכל מקום החוב נקבע לפי דמיו בשעת חלות החיוב[לה].

ומעתה מבואר הספק בגמרא על תשלומי תרומה, כיצד הוא משלים את הפירות שנאכלו, האם בהשלמת חפץ אחר מהמין הראשון, או שההשלמה הראויה לכך היא תשלומין בדמים, כפי ערכו הראשון[לו].

מקור הספק

וכתב רש"י (ד"ה איבעיא) שהמקור לספק זה, שמא חובתו לשלם לפי מדה, הוא מכך שהתורה קבעה בתשלומי תרומה דין מיוחד, שצריך לתת דווקא פירות ולא מעות [מה שאין כן בשאר חוב ממון שיכול לפרוע במעות] ומשום שצריך לתת דבר הראוי להיות קודש כפי ששנינו (תרומות פ"ו מ"א), ולכן צריך לתת פירות שנתפסים בקדושת תרומה, ונמצא שהתורה הקפידה שיחזירו לתרומה את החפץ שנאכל, שבתשלום יחזור השימוש שהיה במה שהופסד באכילתו, ואם כן יש לומר שגדר החיוב הוא להשלים חפץ כפי המדה, ולא לפי הדמים.

הנפקא מינה בהוקרו דמיה

ומבארת הגמרא, שאם אכל תרומה ששוויה מתחלה ד' זוזים ולבסוף הוזל שוויה לזוז אחד, אין ספק בדבר שהוא משלם ארבעה, שהרי לא גרע דינו מגזלן שדינו לשלם כשעת הגזלה כפי ששנינו (ב"ק צג:), וכל הנדון כשבאכילתה היה שוויה זוז, וכשבא לשלם הוקר שוויה של אותה מדת פירות ועתה הוא ד' זוזים, שבזה יש להסתפק האם לפי דמים משלם ואינו חייב לשלם אלא פירות ששוים זוז, או שנאמר שלפי מדה משלם וצריך לשלם פירות כשיעור המדה שאכל, שהם ד' זוזים.

לענין תרומת חמץ

והובאה בגמרא עוד נפקא מינה, באוכל תרומת חמץ בפסח שהיא איסורי הנאה שאין להם שוויות כלל, שאם חיובו לפי דמים נמצא פטור מתשלומין לגמרי, שכאשר אין ערך לדבר, אין לו תורת תשלומין, אך אם חיובו לפי מדה יתחייב לשלם כמדת התרומה שנאכלה.

ולפי"ז רצו בגמרא לפשוט את הספק מדין המשנה (לא:) שהאוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש, ומוכח שלפי מדה משלם. ודחו שיש לומר שהמשנה היא כדעת רבי יוסי הגלילי שחמץ מותר בהנאה להאכילו לבהמה ונכרי, ויש לו דמים אף בפסח[לז].

מחלוקת רבי יוחנן בן נורי ורבי עקיבא

ובמסקנת הגמרא הובאה הברייתא שנחלקו בזה תנאים, רבי עקיבא סבר שמשלם לפי דמים ולפיכך האוכל תרומת חמץ בפסח פטור מתשלומי תרומה לפי שאין לה דמים. ורבי יוחנן בן נורי סבר שלפי מדה משלם ולפיכך חייב בתשלומי תרומה.

להלכה נחלקו הרמב"ם והראב"ד

הרמב"ם (תרומות פ"י ה"ו) פסק להלכה כרבי עקיבא, שלפי דמים משלם, והאוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג פטור מקרן וחומש, כיון שאין לה דמים.

והראב"ד בהשגות (שם) השיגו שהרי ספק בגמרא הוא ולא נפשט, ונחלקו תנאים בדבר, ובפשוטו המשנה סתמה כדעת המאן דאמר לפי מדה משלם שחייב לשלם קרן וחומש אף בחמץ שאין לו דמים [שהרי להלכה חמץ אסור בהנאה], ואם כן יש סתם משנה שלפי מדה משלם.

והכסף משנה (שם) תירץ שכיון שהלכה כרבי עקיבא מחבירו (עירובין מו:), ואף רבי אלעזר בן יעקב סובר כמותו, לכך פסק הרמב"ם שלא כפי הסתם במשנה, אלא שלפי דמים משלם.

טעמי השיטות

האחרונים[לח] ביארו בטעמי השיטות, שהמאן דאמר לפי מדה משלם סבר שתשלומי תרומה שונים מכל תשלומי ממון בתורה, לפי שהסיבה שמחויב לשלמם אינה משום הפסד ממון בלבד, אלא מחמת הפסד קדושת התרומה שנאכלה, ובתורת כפרה, וציותה התורה להכניס לתרומה פירות אחרים שיתפסו בקדושת תרומה, ולפיכך הקפידה על כמות הפירות,

אהח 19/06/2018

תרומה של הקדש כשמשלם להקדש מתקיים בזה דין נתינתו מקדשתו, ומעתה חוזרת הקושיא על הרמב"ם לגבי אוכל תרומת עם הארץ, שהרי נתבאר שאף לדברי רבי יוחנן הנתינה היא משום תשלומי הגזלה, ואינה דין בעיקר התרומה שרק הנתינה מקדשת, ואם כן אף לדבריו הרי דין הנתינה נקבע דווקא על הבעלים, ואינו יכול ליתנה לכהן אחר, ולפי"ז האוכל תרומת עם הארץ צריך ליתן אותה לכהן עם הארץ, או לזכות לו על ידי אחר.

לד. המחנה אפרים (נזקי ממון ס"ק א) כתב שבגמרא בסוגיין לא הזכירו בפירוש מזיק אלא רק את גזלן, ולפיכך יש מקום להסתפק בדינו של מזיק האם חיובו לפי מדה או לפי דמים. וכתב שם שבגזלן יש מקור לכך שמשלם לפי דמים, כפי שכתב רש"י (לב. ד"ה כל) שמהפסוק (ויקרא ה כג) 'והשיב את הגזלה אשר גזל' ודרשו כעין שגזל, שהגזלנים משלמים כשעת הגזלה, ונקט המחנה אפרים שהנדון אם משלמים כשעת הגזלה או כשעת התשלומין, תלויה בנדון זה אם חובתו לשלם חפץ או לשלם דמים, שאם חיובו לפי מדה לשלם חפץ, צריך לתת דמים כשעת התשלום שראוי לקנות בהם חפץ כמו שגזל, ואם חיובו לפי דמים צריך לשלם כפי ערכו שבשעת הגזלה [ואף אם הוקר או הוזל בשעת התשלום]. ולפי"ז דקדק המחנה אפרים שדווקא בגזלן שיש פסוק המלמד שחיובו כשעת הגזלה, יש מקור שחיובו לפי דמים, אך במזיק שאין פסוק יש לומר שמשלם כשעת התשלום כיון שחיובו לפי מדה, והוא זקוק להעמיד לו חפץ אחר, ולשם כך צריך דמים הראויים לקנות בהם את החפץ בשעת התשלום. ולפי"ז הסיק שם שנחלקו הראשונים בדין מזיק, שאמנם לפי רש"י דלעיל, ותוספות (ב"ק סה. ד"ה גופא) למדים בגזלן מהפסוק 'אשר גזל' (שם) שגזלן משלם כשעת הגזלה, ולפי"ז במזיק שאין פסוק יש לומר שמשלם לפי מדה, אך לפי הרא"ש (ב"ק פ"ז ס' ב) שגזלן משלם כשעת הגזלה הוא מסברא, ולא מכח פסוק, בעל כרחך שאף מזיק משלם כך, שאם מזיק היה משלם לפי מדה, כשעת התשלום, מדוע גזלן הוא סברא פשוטה שמשלם לפי דמים ולא כמזיק, ובעל כרחך שגם מזיק משלם לפי דמים. והחזון איש (ב"ק סי' ח ס"ק טו) האריך להשיג על המחנה אפרים, שכל ענין הסוגיא של 'משלם כשעת הגזלה' אינו שייך לנדון זה אם משלם חפץ או ערך, ולא בזה דנו הראשונים, וזה פשוט וברור בכל הסוגיות שתשלומי חסרון ממון מבעליו הם לפי דמים, מלבד בהלואה שחיובו הוא 'סאה בסאה'.

לה. הנה במקור הדין שגזלנים משלמים לפי דמים ולא לפי מדה, כתב רש"י (לב. ד"ה איבעיא) שלמדים זאת ממה שהתורה לא הקפידה במה ישלם, שהרי נתרבה כל שוה כסף לתשלומין מהפסוק (שמות כא לד) 'כסף ישיב לבעליו' לרבות כל שוה כסף. ומצינו בגמרא (ב"ק ז. ו:) שאפילו סובין יכול לפרוע לו, כיון שיכול למוכרם בשוק ולקבל תמורתם מעות, ומכך מוכח שהתורה לא הקפידה לשלם את מדת החפץ שנגזל, אלא רק לשלם את הערך שנגזל. וצריך ביאור מנין לנו שהחיוב הוא לפי דמים, והרי גם אם נאמר שהחיוב הוא לתת חפץ, עדיין יכול לפרוע לו בשוה כסף מפני שיכול לטרוח ולמכרם ולהשיג בדמיהם את החפץ 'ומה לי הן מה לי דמיהן', כפי שכתב הרא"ש (ב"מ פ"ב ס' יט) שאפשר לקיים מצות השבת הגזלה אף בתשלומי דמיה, מפני שיכול לקנות בהם חפץ אחר כמו זה שנגזל, ונחשב שהשיב לו מה שגזלו, הרי שבנתינת דמים נחשב שמביא לו חפץ שיקנה בדמיהם, וכך נאמר גם על פרעון בשוה כסף שיכול למוכרו ולהשיג חפץ בדמיו. והאחרונים ביארו בדבריו, שלא מסתבר שהתורה הקילה לפרוע סובין שכל כך רחוקים מהחפץ שאמור לפרוע לו, וכל מה שניתן לפרש בקולא שיכול לפרוע בסובין הוא שאין חובתו להעמיד לו חפץ אלא רק את הדמים, וכיון שיכול למכור סובין ולקבל דמים, נחשב שהפרעון מונח במה שנותן לו סובין. והנה מדברי רש"י הללו מוכח, שכל מי שיכול לשלם בסובין, גדר החיוב שלו הוא בדמים, ולא כחיוב חפץ דווקא, ולפי"ז כיון שגם מזיק רשאי לפרוע סובין, כמבואר בגמרא (ב"ק שם) מוכח מכך שלא רק גזלן אלא גם מזיק בכלל אלו שפשוט לגמרא שחיובם הוא לפי דמים ולא לפי מדה. אמנם המחנה אפרים (נזקי ממון ס' א) נסתפק בגדר החיוב של מזיק, אם חייב חפץ או דמים, וצידד שם בדעת רש"י שבמזיק אין מקור לכך שחיובו הוא לפי דמים, ויש מקום לומר שחיובו לפי מדה, אמנם תמהו עליו שהרי מדברי רש"י כאן שמהדין של ישיב לרבות סובין מוכח שדינו לפי דמים, בודאי שיש מקור אף למזיק שדינו לפי דמים.

לו. וראה במקדש דוד (תרומות ס' נב סק"ד) שחידש שאף אם לפי דמים משלם, אינו כמו במזיק ששמין אותו בששים כמבואר בגמרא (ב"ק נח:-נט.) וכן אמרו בגמרא (ב"מ צט:) ששמים לקולא כפי שנמכרים יחד ולא כפי שנמכר כל פרי לחוד, אלא בתשלומי תרומה שמים את הפירות כפי שנמכרים בפני עצמם.

לז. אך קשה לפי"ז הסיפא במשנה שהאוכל במזיד בפסח פטור, ומדוע פטור מלשלם והרי גזל ממון שיש לו דמים לרבי יוסי הגלילי. ותירצו בגמרא שיש להעמיד את המשנה כדעת רבי נחוניא בן הקנה שהמתחייב כרת פטור מתשלומין, וכיון שהזיד בחיוב כרת של אכילת חמץ בפסח, פטור מלשלם. ובריש שאכל בשוגג חייב בתשלומין, כפי שיתבאר להלן (אות ה) על פי דברי התוספות (כט. ד"ה מאן) שבתשלומי כפרה אין קם ליה בדרבה מיניה, שהוא כחיוב קרבן ולא כחיוב עונשין.

לח. חדושי מרן ריי"ז הלוי (מכתבים שבסוף הספר עט:), הגר"ש שקאפ (כתובות ס' לא), חזון איש (או"ח ס' קכד לדף לב. סק"ב-ג) וזכרון שמואל (סי' ב).

שבכך מתקיימת הקדושה, שהפירות נאכלים כדינם, בשיעור האכילה שהיה ראוי להתקיים בזו שנאכלה.

ובביאור המאן דאמר לפי דמים משלם נחלקו האחרונים, שהשואל במכתב להגרי"ז (מכתבים שבסוף חדושי מרן רי"ז הלוי עמ' עט:) רצה לומר ש'לפי דמים' הוא חיוב על הפסד הממון כשאר מזיק וגזלן. וכן נראה מדברי הגר"ש שקאפ (כתובות סי' לא) שזה פשוט שבאופנים שאין הפסד ממון וממילא משלם לעצמו כגון האוכל תרומת עצמו או תרומת חמץ בפסח, הכל מודים שמשלם לפי מדה, וכל מה שנחלקו הוא רק באופן שצריך לשלם לבעלים מחמת הפסד ממון, ובזה סבר המאן דאמר לפי דמים שההשלמה הראויה לכך היא לפי ערך הממון כשאר תשלומין שבתורה.

והגרי"ז (שם) והחזון איש (או"ח סי' קכד לדף לב. סק"ב) כתבו שאף למאן דאמר לפי דמים, החיוב בזה אינו משום הפסד ממון אלא מצד השלמת התרומה הנאכלת שצריך להכניס לתרומה כמה שנאכל, ונפקא מינה שגם האוכל תרומת עצמו ישלם לפי דמים[לט].

קושיית רעק"א שנפקא מינה אף בהוזלו דמיה

והנה מבואר בגמרא שאם הוזלו דמי הפירות, כגון שמתחילה היו שוים ארבעה ועתה בשעת התשלום שוים זוז, דינו לשלם ארבעה כיון שלא גרע מגזלן שמחויב לשלם לפי דמים, ולפיכך אין נפקא מינה בספק הגמרא בתשלומי תרומה אם לפי דמים או לפי מדה משלם.

והקשה רעק"א (גליון הש"ס לב. תוס' על המשניות תרומות פ"ז מ"ד אות מד) שהרי עדיין יש בזה נפקא מינה, שהרי בדין תשלומי תרומה הכהן אינו יכול למחול, וכן צריך לשלם מדבר הראוי להיות קודש, ואילו בתשלומי גזלה ודאי שמועילה מחילה, וכן אין צריך ליתן דבר הראוי להיות קודש, ואם כן מדוע הגמרא אומרת שאין בזה ספק, הרי הספק עדיין שייך לגבי דינים אלו כיצד הם חלים, שאם מחויב בתשלומי תרומה לפי דמים נמצא שכל הארבעה ניתנים מדין תשלומי תרומה ודינם כתשלומי כפרה לכל דיניהם, ואם לפי מדה משלם, נמצא שרק בזוז אחד יש דין תשלומי תרומה, ואם כן מדוע מבואר בגמרא שהוזל מארבעה לזוז אין בזה נפקא מינה מהספק.

קושיות השפת אמת

והשפת אמת (לב. ד"ה מעיקרא) הקשה כעין זה, שהרי יש נפקא מינה כיצד לחשב את החומש, שאם ישלם לפי מדה יוסיף חומש לפי המדה כערך זוז, ומה שמוסיף לשלם כדין גזלה אינו מחייבו להוסיף חומש לכפרה על העבירה במעשה האכילה, אולם אם לפי דמים משלם יתחייב להוסיף חומש לפי הדמים בשווי כל הד' זוז.

עוד הקשה שהרי עדיין נפקא מינה באופנים שאין חיובי גזלה, כגון באופן שאכל תרומת עצמו, או שאכל תרומה שהיא ממון השבט ועדיין לא ניתנה לכהן, שדינה כממון שאין לו תובעים כפי שמצינו בגמרא (חולין קל:) שאם הזיק או גזל אינו משלם כלל, וכיון שנפטר מדין גזלן, יש לדון כיצד הם תשלומי התרומה כשהוזלו דמיהם, אם לפי דמים או לפי המדה.

תירוץ האחרונים על קושיית רעק"א

והאחרונים[מ] כתבו ליישב בזה, שכוונת הגמרא לומר 'לא גרע מגזלן' שחל בתשלומין הלכך דין תשלומי תרומה הבאים לכפרה, וצריך ליתן דבר הראוי להיות קודש, ולא כפי שנקט הרעק"א שישלם בדמים ככל גזלן. וטעם הדבר מפני שאף שדין תשלומי תרומה הוא מדין כפרה ואינו נובע דווקא מתביעת הגזלה, אולם במקום שיש דין גזלה נתחדש בפרשת תשלומי תרומה שקיום דין הגזלה הוא בכלל דין תשלומי תרומה, וממילא פשוט לגמרא שדינו תלוי גם בדיני גזלה וכיון שחובתו לשלם את הגזלה לפי דמים, ממילא נכלל זה בתשלומי התרומה, ועל כן אין נפקא מינה בספק הגמרא אלא באופן שהוקרו הפירות, שאם לפי דמים משלם, די לו לשלם מדה פחותה בשיעור הדמים הראשון, ויוצא בזה ידי תביעת הגזלה וגם את חובת הכפרה, ומה שאין כן אם לפי מדה משלם עליו להכניס לתרומה ככל מדת הפירות הראשונים.

הוכחות האחרונים

החזון איש (או"ח סי' קכד לדף לב. סק"א) הוכיח כן מדברי התוספות (גיטין נד. ד"ה אכל), שאמרו בגמרא (שם) שאם אכל תרומה טהורה ושילם חולין טמאים ומחמת כן אין התרומה ששילם ראויה לאכילה, אם עשה כן בשוגג, בדיעבד תשלומיו תשלומין. וכתב רש"י (ד"ה בשוגג) שכיון שמשלם לפי מדה ולא לפי דמים, הועילו לו התשלומין שנתן לפי המדה, אף שבדמים אין להם ערך כפי התרומה שנאכלה, והתוספות (שם) השיגו עליו, שאף למאן דאמר לפי מדה משלם עדיין זקוק הוא להשלים אף את הדמים, כמבואר בגמרא שלא גרע מגזלן, ובעל כרחך צריך לומר שנתן הרבה פירות בכמות שערכם שוה לזו שנאכלה, אף שנעשו תרומה טמאה הראויה רק להסקה[מא]. ודקדק החזון איש מדבריהם שכל הריבוי והתוספת שנותן יותר מהמדה שנאכלה, כדי לשלם את הערך, כל זה נתפס בקדושת תרומה ונעשה כתרומה טמאה, הרי לנו שגם החלק שניתן כתשלומי תביעת הגזלה, אף הוא נתפס בקדושת התרומה.

הוכחת התורת זרעים

והאחרונים הוכיחו כדבריהם שדין תשלומי הגזלה נכלל בתשלומי התרומה, שהרי התורה לא חייבה אותו לשלם פעמיים, ובעל כרחך שיוצא בתשלומין הללו ידי תביעת הגזלה, וממילא נכלל בחובת התשלומין כל מה שנתבע מדין הגזלה.

והתורת זרעים (תרומות פ"ו מ"א) הוסיף להוכיח כן מדברי הירושלמי (פ"ב ה"ג, הובא לעיל) שדן באוכל תרומת חמץ למי משלם, כיון שהיא איסורי הנאה ואין לה ערך כלל, ומבואר בירושלמי שדינו כאוכל תרומת עצמו, שנחלקו בזה ריש לקיש ורבי יוחנן, ולריש לקיש משלם לעצמו. והנה לעיל (אות ג) הובא שנחלקו האחרונים האם דין הנתינה לבעלים נובע מדין הממון, שכיון שיש להם תביעת ממון לכך קבעה התורה שהם זוכים בתשלומין כדי שתתקיים בכך גם תביעת הממון, או שהוא דין מיוחד של תשלומי תרומה שאף במקום שאין תביעת ממון מכל מקום דין התשלומין להנתן לבעליה של התרומה הנאכלת, להחזיר את התרומה כפי שהיתה. ונפקא מינה לכאורה באיסורי הנאה שאין להם ערך, ומכל מקום דעת הריטב"א (סוכה לה. ד"ה ושל ערלה) שיש לה בעלים ונחשבת 'ממונו', שמצד תביעת ממון אין בזה שום תביעה שהרי אינה שוה כלל ואינו נחסר כלום, אך מצד דיני נתינה לבעלים הראשון, יש לו שם בעלים וצריך לתת לו את התשלומין. ולפי"ז צריך ביאור בדברי הירושלמי מדוע נקטו שתרומת חמץ שאין לה ערך אין בזה דין נתינה לבעלים, ומוכח שהירושלמי סבר כפי השיטות שהנתינה לבעלים היא רק מצד תביעת הממון. ומוכח מכך שנכלל בדיני התשלומין גם את תביעת הגזלה, ומשום כך כל מה שנאמר לתת לבעלים הוא רק מצד תביעת הממון, ולא כאשר אין תביעת ממון לבעליה.

אכן כל זה הוא דווקא לשיטות שדין הנתינה תלוי בתביעת הממון, אולם הגרי"ז (שם) הוכיח מדברי הרמב"ם (תרומות פ"י הכ"ב) שדין הנתינה לבעלים אינו מצד תביעת הממון, אלא הוא כדי להשלים את התרומה הנאכלת לאותם בעלים, שאף באוכל תרומה שירש מאבי אמו כהן, צריך לשלם לאחד היורשים מהשבט, ולא כמו באוכל תרומת עצמו שנותן לכל כהן שירצה, הרי שבמקום שיש לה בעלים צריך לתת לבעלים, אף שאין להם תביעת ממון[מב].

הוכחה משיטת רש"י כסברת רעק"א

אמנם בקהלות יעקב (סי' כז אות א) כתב שבשיטת רש"י בגיטין (נד. ד"ה בשוגג) מתבאר שסבר כהבנת רעק"א שלמאן דאמר לפי מדה, לא יצטרך להשלים את הדמים מדין תשלומי תרומה, אלא כתשלומי גזלה בלבד, ואין זה נתפס בקדושת התרומה.

ואף בדברי רש"י במסכתין (לב. ד"ה כל) דקדק השפת אמת (שם ד"ה מעיקרא) שמשמע שמשלם את הדמים כדין גזלה לחוד, ולא כחלק מתשלומי התרומה, שהרי כתב 'נהי נמי דאיכפר ליה אכילת תרומה בתשלומי מדה, מיהו ממונא דכהן אוכל הוא, ולא גרע משאר ממונא דחולין שהדיינים גובין ממנו כשעת גזלה'[מג].

ביאור הגר"ש שקאפ בנדון אם לפי מדה או לפי דמים

ובחידושי הגר"ש שקאפ (כתובות סי' לא) כתב ליישב את סוגית הגמרא באופן נוסף, על פי מה שביאר את עיקר דברי הגמרא שדנה אם לפי מדה משלם או לפי דמים משלם, באופן אחר.

לט. וכבר הובא לעיל שבירושלמי (פ"ב ה"ג) נחלקו בזה רבי יוחנן וריש לקיש, ולריש לקיש נותן לעצמו, ולרבי יוחנן נותן לאחד מהשבט, והגרי"ז הוכיח מהרמב"ם (תרומות פ"י הכ"ב) שנותן לבעלים הראשון מצד שכך דיני התשלומין שינתנו לבעלים של התרומה הנאכלת, ולא מצד תביעת הממון, ולפיכך אף בתרומת חמץ חייב ליתן לבעלים.

מ. שפת אמת (שם), הגר"ש שקאפ (כתובות סי' לא), חזון איש (או"ח סי' קכד לדף לב. סק"א-ג), תורת זרעים (תרומות פ"ו מ"א) וזכרון שמואל (סי' ב).

מא. והובאו דבריהם בריטב"א (יבמות צ. ד"ה בשוגג).

מב. והגר"ש שקאפ (כתובות סי' לא אות ב) רצה לדחות הוכחתו, שיש לומר שהוא דין מדרבנן, אך מן התורה מפריש לעצמו.

מג. אמנם הוסיף שיש לדחוק בדבריו שבתורה כתוב (ויקרא כב יד) 'ונתן לכהן', ומשמע בנתינה אחת, ולא שתי נתינות, וכיון שמדין גזלה מוכרח שישלם גם את הדמים, בעל כרחך שגם תשלומי תרומה כוללים נתינה זו.

וכתב שיש לדקדק בלשון הגמרא 'משלם' שהנדון דווקא באופן שנותן זאת בתורת תשלומי ממון, ולא כנתינה הבאה לשם כפרה לחוד, ולפי"ז ביאר שבאופנים שאין תביעת ממון כגון האוכל תרומת עצמו, בודאי שמשלם לפי מדה, ולא לפי דמים, שהקפדת התורה היא שיכניס לתרומה כמדת פירות שנאכלו, ואין ספק שהקיום הראוי לזה הוא לפי מדתם, ואין שום ענין לתורה בשווי הדמים, שהרי אין נעשה בזה כל שימוש בערך התרומה בשוק, אלא באכילתה. וכל הספק בגמרא הוא כשיש תביעת ממון, דהיינו כשאכל משל בעלים, ויש דין נתינה לבעלים של התרומה הנאכלת, ונסתפקו כיצד חל דין הנתינה לבעלים, האם צריך לתת להם את כל הפירות של תשלומי התרומה, או שצריך לתת להם רק כשיעור תביעת הממון, ואת היתרה שיש בתשלומין יותר מהערך המגיע להם, חלק זה יכול לתת לכל כהן שירצה, כמו בתרומה שאין לה בעלים.

ונמצא שעיקר הספק בגמרא הוא על דין התשלומין לבעלים, אם הוא חל על כל המדה, או שהוא חל רק על ערך הדמים, והשאר אינו מגיע לו. ומעתה מבוארים היטב דברי הגמרא, שבמקום שהוזלו הדמים אין בזה ספק, כיון שכל הגזלנים משלמים כשעת הגזלה, אף דין תשלומי תרומה נקבע לפי חיובו של השלמת הגזל, שלא נתנה התורה דין מדה כדי להקל מתשלומי גזלה, וכיון שבדין גזלה הוא חייב את כל הערך, אם כן אף בדין התשלומין אינו נפטר מחיובו כל שאינו נותן את כל הערך. ומה שאין כן בהוקרה התרומה, ונותן את כל המדה שנאכלה, יש להסתפק אם מקבל רק כערך התרומה שהיתה שלו, ושאר הפירות ניתנים לכהן אחר, או שדין התשלומין של הגזלה גורם שכל התשלומין יהיו עבורו.

אוצר החכמה **ולפי"ז** ביאר את ראיית הגמרא מאוכל תרומת חמץ בפסח, שבמשנה אמרו 'משלם קרן וחומש' ולא אמרו שמפריש קרן וחומש לעצמו, ומוכח שלא די לו בהפרשה לעצמו [כעין שמצינו לדעת ריש לקיש באוכל תרומת עצמו (ירושלמי פ"ב ה"ג)] אלא מחויב לשלם לבעליה, ועל כך הקשו למאן דאמר לפי דמים משלם, ואיסורי הנאה אין להם כל ערך, נמצא שאין לבעלים זכות תביעת ממון, ואין צריך לשלם להם, ודי לו אם יפריש לעצמו, אלא ודאי מוכח שדין הנתינה הוא לבעלים לפי מדה, מחמת שהיה לו שם בעלים לתרומה הנאכלת[מד].

דעת החזון איש בזה **אמנם** החזון איש (או"ח סי' קכד לדף לב. סק"ג) נסתפק בנדון זה, האם התשלומין לבעלים הם רק כפי שיעור תביעת הממון או שכל הנתינה היא לבעלים, ומסקנתו היא שאף למאן דאמר לפי מדה משלם, לא יזכה הבעלים אלא בשיעור הדמים שהיו שלו, מכח תביעת הממון, אך את הדמים הנוספים עליהם יכול לתת לכל כהן שירצה, ולפי"ז חידש שהאוכל תרומת עצמו ואחרי כן הוקרו דמי הפירות, ומשלם לפי מדה, לא יוכל לשלם לעצמו אלא כשיעור הדמים שהיה שלו מתחילה, אך את הדמים היתרים עליהם צריך לתת לאחד מהשבט, מפני שחלה בזה חובת נתינה ככל תרומה שהופרשה, וכל זכותו בתשלומין היא רק כאשר היתה לו תביעת ממון בדבר.

ולפי"ז נקט שבתרומת חמץ שהיא איסורי הנאה, בודאי שצריך לשלם לאחד מהשבט ולא לעצמו, ומשמע מדבריו שאין חיוב לתת לבעליה הראשונים, מפני שלא היתה להם תביעת ממון בדבר. ונמצא שהחזון איש אינו סובר כהגרי"ז שכתב שלעולם יש דין נתינה לבעלים ואף כשאין תביעת ממון, וגם אינו סובר כהגר"ש שקאפ שכאשר חל דין נתינה לבעלים הוא זוכה בכל התשלומין, אלא לדעת החזון איש כל זכות הבעלים מוגבלת רק לשיעור תביעת הממון, והשאר ניתן לכל כהן שירצה.

כיצד משערים לפי דמים **העולה** מדברי הגמרא שלמאן דאמר לפי מדה תשלומי התרומה צריכים לכלול, הן את המדה שנאכלה, והן את הדמים של התרומה הנאכלת. ולמאן דאמר לפי דמים, משערים רק את הדמים.

ונפתפק המשנה למלך (תרומות פ"י ה"ח) כיצד משערים את דמי התרומה בפירות שבא לשלם בהם, שהרי יש חילוק בין דמי תרומה לדמי חולין, שתרומה זולה יותר מחמת שאינה ראויה אלא לכהנים, ונמצא שכזית חולין שוה יותר מכזית תרומה, ואם כן יש לדון האם ישלם על כזית תרומה, בפחות מכזית חולין, שהרי שוים הם בדמיהם, או שמא משערים את התרומה כאילו היתה חולין, וכל מה שנפחתו דמיה מחמת היותה תרומה אינו נחשב שכך דמיו אלא דנים את דמיה כאילו היתה חולין, ולפיכך ישלם כזית חולין כאילו אף התרומה היא כזית חולין[מה].

ודבריו תמוהים לכאורה, מדוע לשום את התרומה כאילו היא חולין, והרי בפועל דמיה היא כשל תרומה, שהרי אינה ראויה לזרים ולטמאים, אלא רק לכהן טהור.

ביאור הספק לדעת האור שמח **ובאור** שמח (תרומות פ"י ה"ח) ביאר את הספק כפשוטו, שיש לומר שחובת התשלומין היא לפי ערך הפירות ללא קדושת התרומה, וכפי שמבואר ברמב"ם (שם ה"ז) שהאוכל תרומה של יין מגולה או פירות נקורים, משלם קרן וחומש, אף שאין אוכלים אותם כלל מפני מיאוס או סכנה, ואי אפשר למוכרה לנכרים מפני קדושת תרומה, ומחמת זה אין להם דמים [והרמב"ם פסק (שם ה"ו) שלפי דמים משלם] אולם כיון שפירות חולין כאלו ראויים להמכר לנכרים, ויש להם דמים, ונמצא שנפחתו דמיה של תרומה זו רק בגלל קדושת תרומה השוללת את השימוש באכילת נכרים, לפיכך נחשב שלעניני ממון דנים אותה כפי שראויה במציאות, ולא כפי הדינים האוסרים את השימוש, ובמציאות היא ראויה לאכילת נכרים ויש לה דמים בשוק. ומשום כך נסתפק המשנה למלך שאף עיקר קדושת התרומה האוסרת לזרים וטמאים לא תפחית את שומת הפירות, וישלם לפי דמים כמו המציאות שראויה להאכל אף לזרים וטמאים ואפשר למוכרה לנכרים בדמים הללו, אלא שדיני האיסור מונעים זאת, ואין זה גורם להפחית את שוויה לגבי הדין שלפי דמים משלם[מו].

השגת רעק"א **והנה** הרעק"א (תוס' למשניות תרומות פ"ו מ"ד אות מד) השיג על דברי המשנה למלך, שהרי מוכח מהגמרא שמשערים את התרומה כאילו היא חולין, שאם לא כן הגמרא יכלה להביא נפקא מינה פשוטה בנדון אם לפי מדה או לפי דמים, גם כשלא נשתנה ערך הפירות, שאם משלם לפי מדה נמצא שאכל סאה משלם סאה, ואם לפי דמים ישלם פחות מסאה, כיון שערך החולין הוא יותר מתרומה, ומשלם בחולין שערכם שוה לערך התרומה אף שנתן כמות של פחות מסאה, ובעל כרחך מוכח שמשערים את הדמים של התרומה שנאכלה כאילו היתה חולין, ולכן גם לפי הצד שלפי דמים משלם יתחייב לשלם סאה חולין תחת סאה תרומה, כאילו הם שוים בדמיהם.

ביאור הספק לדעת החזון איש **ובחזון** איש (או"ח סי' קכד לדף לב. סק"ד) ביאר שהספק הוא מפני שכאשר נותן כזית של חולין, בעודו חולין הוא שוה יותר, וכשנתפס בקדושת תרומה הוזלו דמיו, ולפי"ז יש לדון האם משערים כמה היתה שוה התרומה וישלם מן החולין באותו שווי, כפי ערכם של החולין קודם התשלומין, ולפי"ז אם אכל כזית תרומה ישלם מן החולין מעט פחות מכזית, או שמא כשמשערין שווי התרומה משערין אותה כאילו היתה חולין. על מנת שלאחר שיתפסו הפירות בקדושת תרומה, יהיה ערכם שוה לערכה של התרומה הנאכלת.

וביאר ששורש הספק הוא האם מטילים עליו להוציא ממונו שיעור הדמים שאכל, וכיון שמשלם פירות חולין שערכם כמו התרומה שנאכלה, נמצא שנתחסר בשיעור הדמים שאכל, ודי לנו בכך, ולא איכפת לנו במה שאחר שנתפסה בהם הקדושה, הופחת ערכם ואינם כערך התרומה שנאכלה, או שמא התורה הקפידה שישלם לתרומה כפי הערך שנאכל וצריך שאחר שנתפסת קדושת התרומה ישאר בהם שיעור הדמים כפי זו שנאכלה, וכיון שבא לשלם בחולין בעל כרחך נצטרך לשער את התרומה כאילו היא חולין, כדי לשער כמה פירות חולין עליו לתת כדי להשלים כערך התרומה[מז].

מד. ולכאורה כוונתו בזה כדעת הגרי"ז דלעיל, שהוכיח מהרמב"ם שדין הנתינה אינו מחמת תביעת ממון, אלא מצד דיני תשלומי תרומה להכניס תרומה כפי זו שנאכלה. אלא שהתורה חידשה שנכלל בזה גם קיום התשלומין של תביעת הממון.

מה. וראה שם מה שכתב לדקדק ממשמעות דברי הר"ש (תרומות פ"ו מ"ד) שצריך לשלם כאילו התרומה היתה חולין, כלומר שאחר התשלום ישאר ערך הפירות כערך התרומה שנאכלה, ולא פחות מכך, ואילו מדברי התוספות יום טוב (שם ד"ה וקרן) דקדק שאינו זקוק לשלם אלא כדמי תרומה, ודי לנו שיוציא מכיסו כדמי התרומה, אף שלאחר מכן יפחתו דמיהם עוד יותר.

מו. וביאור הענין הוא כפי שכבר כתבו בשערי יושר (שער א פרק ט ד"ה וע"כ) ובאבי עזרי (אישות פ"ה ה"א) שגם באיסורי הנאה שמצינו בגמרא שאין להם דמים, אין זה מצד המציאות שאין להם דמים בשוק, שהרי יכול למוכרם לנכרים, אלא מפני שהתורה אסרה את השימוש של המכירה, והתורה הפקיעה את דין הממון של הדבר, שנדון בדיני הממון כאילו אין לו שווי במציאות, ולולא שנאמר כך בדיני איסורי הנאה עדיין יש לו תורת ממון במציאות, ולפי"ז יש לומר שכל זה דווקא לגבי איסורי הנאה, אך לגבי תרומה נתחדש שאין דנים כפי ערכה בשוק בפועל אחרי שאסור להאכילה לזרים ונכרים, אלא דנים אותה לפי המציאות שיש יכולת למוכרה לנכרים, והתורה לא הפקיעה ממנה תורת ממון מחמת מה שיש עיכוב מלמוכרה מכח האיסורים, אלא דנים לפי המציאות שיש בה דמים לפי מה שראויה לשימוש במציאות [אף באיסור].

מז. ואף לדברי החזון איש, יש לומר כהוכחת רעק"א מדברי הגמרא, שאם נאמר ששמים את

מחלוקת הראשונים בנדון זה

ובעיקר החקירה לפי דרכו של החזון איש, מצינו שנחלקו הראשונים בנדון זה, האם משערים את התשלום קודם שנתפסה בו קדושת התרומה, או כפי שיהיה שוויו לאחר שנתפס בתרומה.

אהח 19/06/2018

שבגמרא (יבמות צ. גיטין נד.) הובאה ברייתא שאם אכל תרומה טהורה ושילם בחולין טמאים, וכשנתפסה בהם קדושת תרומה נעשו כתרומה טמאה שאינה ראויה אלא להסקה, מכל מקום אם עשה כן בשוגג, תשלומיו תשלומים, וביאר רש"י (גיטין שם ד"ה בשוגג) שכיון שלפי מדה משלם, יצא ידי חובתו אף שאינה שוה בדמיה כמו התרומה שנאכלה, שטהורה ערכה ביוקר יותר מטמאה. והתוספות (שם ד"ה אכל) הקשו עליו שהרי לפי דמים משלם כיון שלא גרע מגזלן, ונמצא שלא שילם לו את דמי התרומה הנאכלת, מפני שהתשלומין אינם שוים בדמיהם לתרומה שנאכלה[מח].

והרמב"ן והרשב"א (ד"ה שילם) תירצו את דעת רש"י, שאין דנים את הדמים אחרי חלות קדושת התרומה בתשלומין, לאחר הנתינה, אלא דנים את הדמים קודם הנתינה לכהן, וכיון שבאותה שעה היו דמיהם של חולין טמאים כדמי התרומה, הרי זה נחשב תשלום גמור אף על הדמים. ובטעם הדבר ביארו שהולכים אחר שעת התשלומין והנתינה, ולא כמו שיהיה אחרי שהכהן זכה בו וחלה בו הקדושה, לפי שהקדושה חלה בהם אחרי הנתינה.

והריטב"א (יבמות צ. ד"ה תבואה) הוסיף שהולכים 'בתר דידיה' והרי זה תשלום הראוי, לפי שהוא הוציא מרשותו חולין טמאים שערכם כמו התרומה, ואחרי כן כשנכנס לרשות הכהן נתקלקלו והוזלו דמיהן, ואין זה מגרע בכך שנחשב כתשלום הראוי[מט].

ובים של שלמה (יבמות פ"י סי' יח) כתב ליישב שיטת רש"י, שהתשלומין שווים הם להמכר כפי מה שאכל, אלא שגזירת הכתוב שנתפסין בתשלומין, ונעשין תרומה טמאה, והרי זה נחשב לפי שווים האמיתי בתורת חולין, ולא כפי מה שנפחתו דמיהם אחרי שנאסרו[נ].

ומתבאר מדברי הראשונים בדעת רש"י שנחשב תשלום הראוי כפי ערכם קודם הנתינה, אף שלאחר הנתינה כשנתפסים בקדושת התרומה נפחתו דמיהם, אכן מדברי התוספות שחלקו על רש"י מבואר שסברו שאין זה תשלום הראוי, מפני שסופו עומד לכך שלאחר הנתינה יתקלקלו ויפחתו דמיהן.

הוכחת המשנה ראשונה

המשנה ראשונה (תרומות שם ד"ה ובעיקר) הוכיח שמשערים את הפירות כפי שווים אחרי התשלום, שהרי לגמרא פשוט ש'לא גרע מגזלן', והרי בתשלומי גזלה בודאי צריך שלא יפסיד כלום, ויקבל לרשותו ככל מה שנגזל ממנו, וכיון שתיכף עם התשלומין נעשו תרומה והוזלו דמיהם, אין זה מועיל להשלמת הגזלה, ובודאי חייב לשלם פירות שיהיה ערכם אחרי התשלום, כערך הנאכלת.

עוד כתב (שם מ"א ד"ה אלא) שיש מקור לכך, ממה שכתוב (ויקרא כב יד) 'ונתן לכהן את הקודש' שנקראת נתינה כמתנה, ולכאורה קשה כיון שחייב לשלם כתשלומי גזלה, אין זו נתינה אלא תשלום, ובעל כרחך צריך לומר שהמשלם מפסיד משלו דבר שאינו מחויב בנתינתו מצד מה שהזיק וגזל, והיינו משום שמשלם חולין ששווים ביוקר יותר מהתרומה הנאכלת, כדי שהכהן יקבל פירות שערכם כמו התרומה שנאכלה, ולגבי חלק זה שמפסיד משלו שנותן דבר שדמיו יקרים יותר ממה שאכל, נחשב הדבר כנתינה ולא כתשלום.

ה. דין קם ליה בדרבה מיניה כשמתחייב בנפשו או במקום עונש מלקות

דין אוכל תרומה במזיד

שנינו (תרומות פ"ז מ"א) האוכל תרומה במזיד, משלם את הקרן ואינו משלם את החומש. ובירושלמי (שם ה"א הו"ד בר"ש שם) הקשו שהרי האוכל במזיד והתראה חייב מלקות, וכל הלוקה אינו משלם, ואם כן כיון שנתחייב מלקות כיצד הוא מתחייב בתשלומין. אכן יש לומר שכל דין התשלומין הוא דווקא באופן שלא התרו בו, ואינו לוקה, ולפיכך משלם, ואכן אם התרו בו לוקה ואינו משלם.

וחזרו והקשו לשיטת ריש לקיש (כתובות לד:) שחייבי מלקיות שוגגין פטורים מן התשלומין, כשם שחייבי מיתות שוגגין פטורים מתשלומין, נמצא שבכל האופנים צריך להפטר מתשלומין כיון שאילו היו מתרים בו היה מתחייב במלקות[נא].

ועוד הקשו שלא רק לגבי אוכל במזיד, אלא אף על האוכל בשוגג שמשלם קרן וחומש יקשה מדוע חייב לשלם, והרי לריש לקיש צריך להיפטר משום שהוא עובר עבירה שמחויב עליה מלקות, ואף בשוגג פטור מתשלומין.

האם מלקות פוטר מתשלומי תרומה

וביישוב קושיא זו, הובא בר"ש (שם) ג' דרכים:

א. מתחילה תירץ הירושלמי שיש לומר שדין תשלומי תרומה הוא דין מיוחד, שאינו כשאר חיובי ממון, שהחומש נחשב כפרה כקרבן, ואינו נפטר ממנו מחמת חיוב מלקות, והקרן נחשבת קנס, שהרי התורה חייבתו לשלם דווקא פירות חולין הראויים להיות קודש ואינו נפטר בתשלומי מעות או שוה כסף כשאר מזיק. ועל קנס אין פטור מחמת המלקות לפי שלמדים ממוציא שם רע שאף הוא קנס, ולוקה ומשלם כפי ששנינו (מכות ד.)[נב].

ב. במסקנא תירצו בירושלמי שבפירוש ריבתה אותו תורה לתשלומין, במה שנאמר 'איש כי יאכל קודש בשגגה', והיינו משום שבתשלומין הללו גזירת הכתוב היא שישלם אף כשיש לו סיבה להפטר משום עונש מלקות. וכתב הר"ש שלאו דווקא בעונש מלקות נתחדש שמשלם, אלא אף אם יש סיבה אחרת הפוטרת מתשלומין משום עונש הגוף, כגון כרת או מיתה בידי שמים למאן דאמר שפוטרים מתשלומין (כתובות ל: הובא להלן) מכל מקום משלם, ואין נפקא מינה בין העונשים הבאים לפוטרו מהתשלומין.

ג. הר"ש תירץ לפי דעת התוספות בכתובות (ל: ד"ה זר) שתשלומי תרומה בשוגג הם כפרה, ודינם כקרבן שאינו נפטר מחמת קם ליה בדרבה מיניה או מלקות, לפיכך משלם בשוגג, אכן לפי"ז על האוכל במזיד עדיין קשה מדוע אינו נפטר מחמת המלקות. אמנם כל זה דווקא לשיטת התוספות שהן בגדר כפרה, אולם הר"ש שם חולק עליהם וסובר שהם תשלומי ממון כפי שהובא לעיל (אות א).

המקור לחייב תשלומי תרומה במקום מלקות

עוד כתב הר"ש שכל דברי הירושלמי שגזירת הכתוב היא לחייבו בתשלומין, ולא יפטרוהו המלקות או מיתה, הם לכאורה רק לשיטת ריש לקיש שאף בשוגג שאינו לוקה היה לו להפטר מתשלומין, אולם לרבי יוחנן שחייבי מלקות שוגגים חייבים בתשלומין אין לנו מקור לכך, שהרי יש לומר שתשלומי תרומה נאמרו רק באופן שאין לו סיבת פטור שהרי לעולם הוא שוגג ולא הותרו בו לעונשו במלקות.

וכתב שמכל מקום לשיטת רבא יש מקור לחדש שחייב בתשלומין אף במקום מלקות, שהרי שיטת רבי יוחנן (שבת סט.) שאם הזיד בלאו ושגג במיתה או כרת, נחשב כשוגג לגבי חיוב קרבן, ושיטת רבא (שם ע"ב) שחיוב חומש עומד במקום קרבן, ואם כן האוכל תרומה והתרו בו על הלאו וחייב מלקות, אך שגג על עונש מיתה בידי שמים, הרי הוא מחויב בקרן וחומש משום כפרה, ומדוע לא יפטרוהו המלקות, והתורה ריבתה אותו לתשלומין בכל האופנים, ומכך יש מקור שזו גזירת הכתוב שאין תשלומי תרומה נפטרים מחמת עונש אחר שחל עליו, הן מלקות הן מיתה.

הפירות כפי ערכם קודם התשלום יש לנו נפקא מינה אף בלא נשתנה שווים, שאם לפי דמים ישלם פחות מסאה, כיון שערך החולין הוא יותר מתרומה, ומשלם בשווי החולין קודם התשלום שהוא כערך התרומה הזולה ממנו, אלא בעל כרחך מוכח שאף אם לפי דמים משלם אין משערים קודם שנתפס בתרומה, אלא כפי שיהיה שוה אחר התשלום, ולכך נמצא שאין נפקא מינה אם משלם לפי המדה או לפי הדמים.

מח. והרמב"ן והרשב"א (ד"ה שילם) הוסיפו שאף שיש לומר שברייתא זו סברה כמאן דאמר לפי מדה [רבי יוחנן בן נורי (לב.)], מכל מקום מדוע לא הוכיחו ממנה בסוגיין (שם) כדי לפשוט את הספק אם לפי מדה או לפי דמים משלם.

מט. בקהלות יעקב (סי' כז אות ד) כתב שלכאורה דבריהם תמוהים, מה בכך שהיה לו שווי וערך קודם התשלום, והרי המקבל אינו מקבל לפי דמיו, ואין זה תשלום שיש בו השלמת החסרון במקום מה שנלקח ממנו. ותירץ, שכיון שעיקר התשלומין בשוגג הם לשם כפרה, עיקר הכפרה היא במה שהאדם נותן, ולא במה שחבירו מקבל, שתכלית הכפרה הוא לא בשביל שהשני יקבל, ולכן לא איכפת לנו שלא יקבל לפי דמיו. אכן יקשה שהרי יש עליו גם חובת תשלומי גזלה, ולא פרע את חובו כראוי, ותירץ, שהתורה חידשה שבכך שמשלם את תשלומי הכפרה מקיים גם את תשלומי ההיזק והגזל, אם הוציא מרשותו גם לפי הדמים.

נ. וראה עוד במקדש דוד (תרומות סי' נב סק"ד) שחידש שבכל מזיק יועיל תשלום באופן כזה.

נא. והירושלמי רצה לתרץ שריש לקיש יפרש את המשניות הללו בשיטת רבי מאיר שכל הלוקה משלם (מכות ד.), לפי שלמדים ממוציא שם רע, שלוקה ומשלם. אולם דחו שכל זה מיישב רק את המשניות, אולם מה נענה על הפסוקים שהאוכל בשוגג חייב בתשלומים, וכפי שהובא בסמוך, שאת הפסוקים צריך ליישב אף להלכה שאינו לוקה ומשלם.

נב. ובמסקנא דחה הירושלמי שלא מסתבר לחלק בין הקרן לחומש, שאם הקרן קנס אף החומש צריך להיות קנס, ואם החומש כקרבן גם הקרן צריך להיות כקרבן, וזה אינו מסתבר.

דין 'קם ליה בדרבה מיניה' במיתה בידי שמים

והנה מצינו בגמרא (כתובות ל.) שלדעת רבי נחוניא בן הקנה אף יום הכיפורים הדין הוא שהוא כשבת, וכמו שבשבת יש בזה דין 'קם ליה בדרבה מיניה', שבמעשה שיש בו חיוב מיתה הרי הוא פטור מן התשלומין, כמו כן אף ביום הכיפורים כיון שיש בזה כרת הרי הוא פטור מן התשלומין.

ונחלקו אביי ורבא במקור דין זה, שלדעת אביי הוא משום שכתוב 'ולא יהיה אסון ענוש יענש' (שמות כא כב), שזהו מקור דין 'קם ליה בדרבה מיניה', וכן במיתה בידי שמים נאמר (בראשית מב לח) 'וקראהו אסון', וכשם שבעונש בידי אדם כאשר מתחייב מיתה פטור מן התשלומין, כמו כן בעונש בידי שמים כשמתחייב מיתה ופטור מן התשלומין. ולדעת רבא, המקור הוא משום שמצינו היקש בפרשת כרת (ויקרא כ ג) 'ונתתי אני את פני באיש ההוא והכרתי אותו', ולומדים מזה שכרת שלי כמיתה שלכם, מה מיתה שלכם פטור מן התשלומין אף כרת כן.

ומבואר בגמרא, שהנפקא מינה בין אביי לרבא היא בדין זר שאכל תרומה בשוגג (ארצי תחכמה) האם מתחייב בתשלומי הממון, כיון שבמזיד חייב מיתה בידי שמים, ולאביי שלומדים מאסון, אם כן חל הפטור הן בכרת והן במיתה בידי שמים, ולפי"ז פטור מתשלומי אכילת התרומה, אולם לרבא שלומדים זאת מהפסוק האמור בכרת, כל זה דווקא בכרת ולא במיתה בידי שמים, וזר שאכל תרומה במזיד אין בו דין 'קם ליה בדרבה מיניה' להיפטר מתשלומין.

קושיית התוספות בתשלומי תרומה

והתוספות בכתובות (ל: ד"ה זר) הקשו על דברי הגמרא שזר שאכל תרומה יש בזה דין 'קם ליה בדרבה מיניה', שהרי במשנה במסכת פסחים (לא:) מבואר שהאוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש, ואם כן קשה לדעת אביי שאף במיתה בידי שמים יש דין 'קם ליה בדרבה מיניה', שהרי אף 'חייבי מיתות שוגגין' פטורים מתשלומין כמבואר בגמרא (כתובות לה.)[נג].

ותירצו התוספות (בתירוץ השני), שכל דברי אביי הם דווקא באוכל תרומה במזיד שאינו חייב בתשלומי קרן וחומש, אולם באוכל בשוגג שמחויב בקרן וחומש אין בו 'קם ליה בדרבה מיניה'. והטעם לכך הוא משום שדין התשלומין הוא כפרה ואינו חיוב תשלומי ממון כגזלה, ואין כח בדין 'קם ליה בדרבה מיניה' לפטור אלא חיובים הנחשבים כעונש, ולא במקום שחל על האדם חיוב כפרה. והוכיחו התוספות שחיוב תשלומי תרומה אינו אלא כפרה, ממה שמצינו (תרומות פ"ו מ"א, פ"ז מ"ד) שאין הכהן יכול למחול, ואם נאמר שהוא חיוב ממון אם כן מדוע אינו יכול למחול, ומוכח שהוא חיוב כפרה ולכך אין בזה דין מחילה.

והתוספות הקשו על כך מדברי המשנה ביבמות (צט:) כהנת שנתערב ולדה בולד שפחתה ושחררו זה את זה ומעתה כל אחד מהם ספק כהן ספק זר, אם אכלו תרומה בשוגג אינם משלמים קרן וחומש, לפי שהמוציא מחבירו עליו הראיה. והקשו שהרי בספק כפרה חייב להתכפר אף במקום שיש בכך הוצאת ממון, שהוא חיוב לשמים שלא שייך לומר בזה שהוא 'מוחזק', ואמנם אילו נאמר שתשלומי תרומה הוא חיוב ממון מבואר היטב מדוע הם פטורים, אולם אם נאמר שהוא חיוב כפרה 'קשה מדוע הם פטורים מקרן וחומש.

ותירצו, שאכן בספק כזה ודאי צריכים להפריש קרן וחומש מחמת ספק, אולם אינם צריכים ליתן את הממון לכהן, כיון שהמוציא מחבירו עליו הראיה, וחובת הכפרה אינה מחייבת את הנתינה, משום שהכפרה תלויה בהפרשה לחוד, והוסיפו התוספות, שלפי"ז צריך לומר שאף מה שמצינו שאין הכהן יכול למחול כל זה הוא דווקא קודם שהפריש, אבל לאחר שהפריש תועיל מחילת הכהן, למחול לו לגבי הנתינה שיוכל להשאיר הממון בידו, כיון שהנתינה אינה חלק מן הכפרה. העולה מדבריהם שתשלומי תרומה הם חובת כפרה, ומחויב אף בספק, ואין בזה קם ליה בדרבה מיניה, אך כל דין הכפרה הוא בהפרשה ולא בנתינה.

קושיית האחרונים בדברי התוספות

והאחרונים[נד] הקשו על התוספות, שלפי"ז נמצא שסוף דבריהם סותר מה שתירצו בתחילת דבריהם, שכיון שהסיקו שלקיום כפרה מספיק ההפרשה, אם כן מדוע באוכל תרומת חמץ בפסח דינו שצריך ליתן קרן וחומש לכהן, הלא די לו שיפריש לעצמו, שהרי כל הטעם שאין 'קם ליה בדרבה מיניה' הוא משום שזו כפרה, ואם כן רק לגבי ההפרשה שהוא כפרה אין 'קם ליה בדרבה מיניה', אבל לגבי הנתינה שאינה כפרה בזה צריך להיות דין 'קם ליה בדרבה מיניה' לפוטרו מנתינה.

ביאור הבית יעקב שהוא ככל מצות נתינה

והבית יעקב (כתובות ל: בתוס' ד"ה זר) תירץ, שאמנם עיקר חיובו באוכל תרומת חמץ הוא רק להפריש קרן וחומש, ומכל מקום צריך ליתן לכהן כיון שזו תרומה בודאי, ואין זה משום דין תשלומי תרומה, אלא שהוא ככל תרומה שנמצאת ביד ישראל, שהופרשה מטבלו, שמצוה ליתנה לכהן, כך גם בפירות תרומה הללו שהם ביד הישראל חלה עליהם מצות נתינה[נה]. ולא שייך בזה דין קם ליה בדרבה מיניה, שהרי אין זה עונש לאדם על מעשה אכילתו, אלא זו מצוה ככל המצוות, שאין בה פטור של קם ליה בדרבה מיניה.

והאחרונים[נו] הקשו על דבריו, שאם נאמר שדין הנתינה הוא משום מצות נתינה תרומה, כמפריש תרומה מטבלו, אם כן אינו צריך ליתן דווקא לאותו כהן שאכל את התרומה שלו, ואילו במשנה בתרומות (פ"ו מ"א) מבואר להדיא שדין הנתינה הוא לאותו כהן שאכל משלו, ובעל כרחך שאין זו מצות נתינה כשאר תרומה שהופרשה, אלא מדין תשלומי תרומה.

ביאור הקהלות יעקב

בקהלות יעקב (כתובות סי' לא) כתב לבאר בדברי התוספות באופן אחר, על פי מה שביאר בעיקר דין תשלומי תרומה, שכשם שבכל הפרשת תרומה חלים שני דברים: א. קדושת תרומה, ב. ממון השבט, כמו כן חלים בתשלומי תרומה ב' החלקים: א. שנתפס בקדושת תרומה, ב. כיון שההפרשה היא בתורת 'תשלום' על התרומה, בעל כרחו חל בזה קנין ממון לאותו כהן שאכל ממונו, ובלא שתחול זכות הממון לכהן, אין לזה שם 'תשלום'. מלבד באופן שאכל תרומת עצמו, בזה חל שם תשלומין אף לעצמו, כיון שאין למי לשלם אלא רק לשם תרומה שיחזרו לקדושתה פירות במקום אלו שנאכלו, אולם בתרומה שהיא ממון כהן בעל כרחו נותן אותם בתורת 'תשלום'. ומאחר וכבר חל בהם קנין ממון לכהן, לא שייך דין 'קם ליה בדרבה מיניה', ומשום שדווקא בחיוב שעדין לא נתפס על ממון בעין חל פטור מכח דין זה, אבל על זכות ממון שהוא כבר בעין אין בזה דין 'קם ליה בדרבה מיניה' [וכמבואר בגמרא בסנהדרין (עב.) לגבי גנב הבא במחתרת ומתחייב בנפשו, שעל תביעת בעלות החפץ כשהוא בעין לא שייך בזה דין 'קם ליה בדרבה מיניה'].

והוסיף שטעם נוסף יש לומר, שהרי דין זה שהדבר נהיה ממון הוא דין שחל בשעת ההפרשה, ולא בשעת האכילה שאז התחייב בנפשו, ולכך לא שייך שדין 'קם ליה בדרבה מיניה', יפטור אותו מהחיוב הנוסף שבנתינתו.

שיטת האבני נזר שאין חובת כפרה במקום ספק

ובאבני נזר (שו"ת אהע"ז סי' רעט אות ד) כתב ליישב את עיקר קושיית התוספות ממה שמצינו שבנתערבו הולדות אינם חייבים להפריש אף שתשלומי תרומה הוא כפרה, משום שאין מתחייבים בכפרה במקום ספק, שהרי כפרה זו היא כמו קרבן, ובקרבן כל שהדבר הוא ספק אם הוא מחויב בקרבן, אינו חייב בהבאת קרבן, משום שלא חל דין הבאת קרבן אלא משעת 'ידיעה', שנודע לו חטאו בודאות, ובמקום ספק אינה נחשבת ידיעה. ומצינו (כריתות כג.) שדין זה אינו רק בחטאת, אלא אף באשם[נז], ויש לומר לפי"ז שכן הוא הדין בכל כפרה, שרק באופן שיש ידיעה שייך כפרה, וכל שאין ידיעה לא שייך כפרה, ולכך כיון שבאותם תערובות כל אחד מהם הוא ספק כהן, אם כן אינם מחויבים להפריש מספק, שהרי אין זה ידיעה, כל זמן שהיא ידיעת ספק, ולכך אינם חייבים להפריש תשלומי תרומה[נח].

אולם אינם צריכים ליתן את הממון לכהן, כיון שהמוציא מחבירו עליו הראיה, וחובת הכפרה אינה מחייבת את הנתינה, משום שהכפרה תלויה בהפרשה לחוד, והוסיפו התוספות, שלפי"ז צריך לומר שאף מה שמצינו שאין הכהן יכול למחול כל זה הוא דווקא קודם שהפריש, אבל לאחר שהפריש תועיל מחילת הכהן, למחול לו לגבי הנתינה שיוכל להשאיר הממון בידו, כיון שהנתינה אינה חלק מן הכפרה. העולה מדבריהם שתשלומי תרומה הם חובת

נג. אולם בדעת רש"י ביאר הפני יהושע (כתובות ל: בתוס' ד"ה זר) שדעתו במסכתין (כט. ד"ה את, לב. ד"ה אימא) שאף שחייבי מיתות שוגגין פטורים מתשלומין, מכל מקום במיתה בידי שמים אין בזה את הדין שפוטר מתשלומים, ולכך אין בזה דין 'קם ליה בדרבה מיניה'. וביאר הפני יהושע בדעתו, שמה שאנו לומדים אסון אסון אין זה בגדר 'גזירה שוה', אלא שהוא 'גילוי מילתא' שאף מיתה בידי שמים נקראת אסון כמו מיתת בית דין, ולכך דווקא במזיד שנענש בפועל שהוא אופן שמדבר עליו הפסוק של אסון, בזה נאמר דין 'קם ליה בדרבה מיניה', ומה שאין כן בשוגג שלומדים מהפסוק של מכה בהמה ישלמנה, בזה לא נאמר הפטור של 'קם ליה בדרבה מיניה' במיתה בידי שמים, ואמנם אילו היה זה כגזירה שוה היינו לומדים את כל הדינים שנאמרו במיתת בית דין על מיתה בידי שמים, אך בגילוי מילתא אין לנו מקור ללמוד את כל הדינים.

נד. בית יעקב, רש"ש (כתובות ל: בתוס' ד"ה זר) וקהלות יעקב (כתובות סי' לא).

נה. ולכן כל מה שחידשו התוספות שהנתינה אינה בכלל חובת הכפרה, הוא נפקא מינה רק לגבי מחילה, שתועיל כאילו הכהן חוזר ונותן לו את התרומה, וכן לגבי ספק, שבמקום ספק פטור מנתינה, שדינו ככל ספק ממון, שהמוחזק זוכה בו ופטור.

נו. הגר"ש שקאפ (כתובות סי' ל), קהלות יעקב (שם סי' לא) וזכרון שמואל (סי' ב).

נז. כמבואר בחדושי הר"ן (שבת עא: ד"ה אמר).

נח. והוסיף האבני נזר, שאף שבמשנה בכריתות שם נראה שהיא מחלוקת תנאים אם באשם יש דין ידיעה, ואם כן למאן דאמר שאין באשם דין ידיעה יש לומר שאף בחומש אין דין ידיעה, אולם דחה האבני נזר שאינו כן, אלא רק באשם יש סברא לחלק שאין בו דין ידיעה, משום שבאשם החמירה התורה עליו ליתן איל בשווי שני סלעים, ואף לגבי ידיעה החמירו עליו שיתחייב אף בלי ידיעה, אולם בשאר כפרה יש בזה דין ידיעה, ואינו מחויב בספק.

שיטת הראשונים שיש פטור כשמתחייב בנפשו אף בכפרה

והנה משיטת תוספות מתבאר שבתשלומי קרן וחומש שהן כפרה לשמים, ואינם עונש לחבירו, אין פטור של קם ליה בדרבה מיניה. אולם מצינו שיטת ראשונים שחולקים בזה.

רש"י (לב. ד"ה כרבי נחוניא) כתב שאף בתשלומי שוגג יש פטור כשמתחייב בנפשו, ואם שגג בתרומה והזיד באיסור חמץ ומתחייב כרת, לרבי נחוניא בן הקנה [שאף כרת פוטר כמיתת בית דין] נפטר מקרן וחומש, וכן כתבו רבינו דוד (ד"ה סבר) ומהר"ם חלאווה (ד"ה ואי רבי יוסי).

אבן כשיטת התוספות כתבו גם הרז"ה (כט. ד"ה והא דתנא אוצר החכמה האוכל) בתוס' רי"ד (לא: ד"ה האוכל) ותוס' הרשב"א משאנץ ותוס' רבינו פרץ (לב. ד"ה סבר) שאין פטור מתשלומין, כיון שהם תשלומי כפרה.

קושיית האחרונים בדברי התוספות

בעיקר דברי התוספות שביארו שהכפרה תלויה בהפרשה ולא בנתינה, הקשו בזה האחרונים[נט] שלכאורה היא מחלוקת תנאים בתורת כהנים ובירושלמי כמובא לעיל (אות ג), שנחלקו אם הפרשתו מקדשתו או נתינתו מקדשתו, וכיצד סתמו התוספות את דבריהם כמאן דאמר שהפרשתו מקדשתו, ועוד, שהרי דעת רבי היא שנתינתו מקדשתו, והלכה כרבי מחבירו, ואם כן להלכה אין ההפרשה מקדשת.

ביאור הרש"ש

והרש"ש (שם) כתב לבאר שאכן אף התוספות סוברים כמאן דאמר נתינתו מקדשתו, אולם יש חילוק בין מקום שמחויב בתביעת הממון למקום שאינו מחויב בכך, שכל מה שאנו אומרים שנתינתו מקדשתו, הוא רק באופן שיש עליו חובת נתינה מצד תביעת הממון, מה שאין כן במקום שפטור מנתינה בזה אין את הדין שנתינתו מקדשתו[ס], ובהפרשה לחוד הוא קדוש, ומפריש ונותן לעצמו, ולכך אף באופן של ספק, כיון שאינו מחויב ליתן מספק, שהרי כלפי הנתינה הוא מוחזק בממון ואינו חייב אלא להפריש, לכך בזה אין צורך בנתינה כדי לקדשו[סא].

ביאור הגר"ש שקאפ

ובחידושי הגר"ש שקאפ (כתובות סי' ל) כתב לבאר בדברי התוספות, שכל הדין של נתינתו מקדשתו אין זה משום שבנתינה חלה הכפרה, אלא שהוא דין בחלות הקדושה של התרומה שנהיית קדושה רק באופן שניתנת לכהן, ומשום שזקוקה להנתן לכהן לצורך התשלומין, וכל זה רק באופן שאכל תרומה שהיא ממון כהן, בזה הדין שרק בנתינה הוא מתקדש, וכל שלא ניתנה לכהן אינה מתקדשת, וממילא הוא שגם אינו מתכפר, ומה שאין כן כשאכל תרומה שאינה ממון כהן, בזה אין את הדין של נתינתו מקדשתו, שהרי בזה אין דין נתינה לכהן, ואם כן הוא מתקדש בהפרשה לחוד, שהרי הכפרה בעצם חלה בהפרשה באופן שהוא מתקדש בהפרשה, ולכך בכהנת שנתערב ולדה בולד שפחתה, כיון שהתרומה שבידם אינה ממון כהן, שהרי ספק הוא שמא היא ממון שלהם, אין בזה את הדין של נתינתו מקדשתו והרי הוא מתקדש בהפרשה לחוד[סב].

ו. אוכל תרומה במזיד

תשלומי תרומה בדבר הראוי להיות קודש

בדין תשלומי תרומה מבואר במשנה בתרומות (פ"ו מ"א) שדין תשלומי תרומה בשוגג הוא לשלם בחולין מתוקנים, והם נעשים תרומה, ומקור הדין במה שמבואר בפסוק 'ונתן לכהן את הקודש', ולמדים מזה שצריך ליתן דבר הראוי להיות קודש, ולכך דינו ליתן חולין, ומכח ההפרשה והנתינה חלה בהם קדושת תרומה.

והנה באוכל מזיד לא מצינו בפירוש שחייב לשלם דווקא בפירות, ובפשטות אינו חייב בכך שהרי יסוד חיובו הוא מדין השבת גזלה בלבד. אכן מצינו שנחלקו בזה הראשונים.

התוספות (יבמות צ. ד"ה בשוגג) ותוס' הרא"ש (גיטין נד. ד"ה וקא) כתבו שאינו חייב לשלם פירות אלא יכול לשלם אפילו סובין, כיון שהתשלומין אינם נעשים קודש.

דעת הרמב"ם שאף מזיד צריך לשלם בפירות חולין

אולם הרמב"ם (תרומות פ"י ה"ח) כתב וז"ל 'כל האוכל תרומה בין בשוגג בין במזיד אינו משלם אלא מן החולין המתוקנים שהוציאו מהן תרומות ומעשרות', ומפורש בדבריו שאף במזיד צריך לשלם בפירות חולין דווקא.

אהח 19/06/2018

מקור שיטתו

וכן מתבאר מדעת הריב"ן (יבמות צ. בתוס' ד"ה בשוגג, גיטין נד. בתוס' הרא"ש ד"ה וקא) שאף האוכל במזיד חייב לשלם פירות חולין הראויים להיות קודש.

והערוך לנר (יבמות בתוס' שם) והאור שמח (על הרמב"ם שם) כתבו שמקורו של הרמב"ם הוא כדעת הריב"ן, שלמדו זאת מפירוש הסוגיא (יבמות צ. גיטין נד.) שהובאה שם ברייתא 'אכל תרומה טמאה משלם חולין טהורין, שילם חולין טמאים, מהו, אמר סומכוס משום רבי מאיר בשוגג תשלומיו תשלומין, במזיד אין תשלומיו תשלומין, וחכמים אומרים אחד זה ואחד זה תשלומיו תשלומין, וחוזר ומשלם חולין טהורים'. והקשו בגמרא 'במזיד אמאי אין תשלומיו תשלומין, תבא עליו ברכה', שאכל תרומה טמאה שאינה ראויה לאכילה כלל, והשיב לו חולין טמאים שראויים לאכילה בימי טומאתו, ומשמע בגמרא שהחולין נשארו ראויים לאכילה אף אחרי התשלומין, והכהן קיבל דבר הראוי, ואם נאמר שמדובר באוכל בשוגג יקשה שהרי נתפסו הפירות בתרומה ונעשו תרומה טמאה, ואינם ראויים יותר להאכל כלל, אלא בעל כרחך שכוונת הגמרא לאוכל במזיד, והגמרא פירשה את הברייתא שחילקה בין שוגג למזיד, שהחילוק הוא לגבי אופן האכילה, שאם אכל בשוגג משלם קרן וחומש ונתפסים בקדושת תרומה, ואם אכל מזיד אינו נתפס בקדושת תרומה, ולכן הקשו בגמרא 'תבא עליו ברכה'. ומכל מקום מוכח בגמרא שהיה מחויב לשלם בפירות חולין, שאם היה באפשרותו לשלם כל שוה כסף ואף מעות, מדוע שילם לו בחולין טמאים, ועוד יקשה כקושיית התוספות (ד"ה בשוגג) מדוע שאלו בגמרא בנוסח של 'תבא עליו ברכה', הרי היה צריך להקשות מדוע אין התשלומין מועילים, והרי יכול לתת אפילו סובין, כשאר גזלן, אלא ודאי מוכח מכך שצריך לשלם דווקא פירות הראויים לאכילה.

אופן נוסף בביאור שיטתו

המקדש דוד (סי' נב סק"א) ביאר באופן נוסף, שהמקור לשיטת הרמב"ם הוא משיטת הירושלמי (תרומות פ"ז ה"א הובא לעיל אות ה) שהקשו שם מדוע האוכל במזיד משלם ואינו נפטר משום שכל הלוקה אינו משלם, והרי חייב מלקות על איסור זר שאכל תרומה, ותירצו שם שהוא קנס שהתורה חייבתו[סג], וחזרו והקשו שהרי בשוגג מוסיף חומש ולא שייך לומר שאף החומש הוא כקנס שהרי החומש הוא כפרה כקרבן [ולא מסתבר לחלק בין הקרן לחומש], והרמב"ם למד שלא נדחו דברי הירושלמי אף אחר הקושיא מחומש שמשלם בשוגג, ובמזיד אכן יש תשלומין בתורת קנס ולא רק כגזלן בלבד, ומשום כך יש לזה דינים מיוחדים של תשלומי תרומה כמו בשוגג, שמשלם דווקא פירות הראויים להיות קודש, כמו הפירות שנאכלו.

קושיית המשנה למלך בדבריו

והמשנה למלך הקשה שהרי על האוכל במזיד מבואר במשנה בתרומות (פ"ז מ"א) שאם רצה הכהן למחול, מוחל, והתשלום אינו נעשה קדוש בקדושת תרומה, ומבואר בזה לכאורה שכל דין התשלומין אין זה אלא מדין תשלומי גזלה, ואם כן מדוע במזיד צריך לשלם דווקא חולין מתוקנים, הרי אין אלו תשלומי תרומה אלא תשלומי גזלה, ובתשלומי גזלה מועיל לשלם בכל שוה כסף.

והוסיף שכן מבואר בדברי רש"י (ב"מ נד. ד"ה אינה משתלמת) שכתב על דברי הגמרא שם שדין תרומה הוא רק מחולין מתוקנים וז"ל 'זר האוכל תרומה אינו משתלמת מעות אלא פירות חולין שהתשלומין נעשין תרומה, כדכתיב (ויקרא כב יד) 'את הקודש', מה שהוא נותן לו נעשה קודש, אלמא מידי דחזי להכי בעינן עכ"ל, ומבואר בדבריו שכל הדין של חולין מתוקנים הוא רק משום שזה נעשה קודש, ואם כן במזיד שאינו נעשה קודש אין דין לשלם

נט. רש"ש (כתובות ל: בתוס' ד"ה זר), מנחת חינוך (מצוה רפ אות לג) ואבני נזר (שו"ת אהע"ז סי' רעט אות א).

ס. בדברי הרש"ש מבואר חידוש, שהרי מה שבאופן זה של ספק אין נתינה אין זה משום שלא שייך בזה נתינה, אלא שהוא משום שבדיני הממון הוא פטור מנתינה כיון שהמוציא מחברו עליו הראיה, ויש לומר שכל זה רק לגבי דיני הממון, אולם לגבי דין תשלומי תרומה כל ששייך נתינה הוא מתקדש רק בנתינה, ומבואר מדברי הרש"ש שאינו כן, אלא כיון שבדיני הממון פטור מנתינה אם כן אף בדין תשלומי תרומה הוא פטור מנתינה.

סא. והרש"ש דימה זאת למה שמבואר במסכת בכורות שאחד שיש לו ספק אם הוא חייב בפדיון פטר חמור, הרי הוא מפריש את הפדיון מספק, אולם אינו נותנו לכהן כמו כל פדיון כיון שהוא ספק ממון, ומבואר שם שאפילו לדעת רבי אליעזר שהוא סובר שפטר חמור אסור עד הנתינה, אולם באופן זה אינו אסור בהנאה עד הנתינה, ומשום שהממון שלו, ומבואר בזה שכיון שזכה בזה בדיני ממונות לכן אף לגבי דיני האיסור הוא נפקע, ולכך אף באופן זה כיון שהוא ספק ממון נפקע דין נתינתו מקדשתו. וכדברי הרש"ש כתבו האבני נזר (שו"ת אהע"ז סי' רעט) והאבי עזרי (תרומות פ"י ה"ד).

סב. ומה שסיימו התוספות שהכהן יכול למחול לאחר ההפרשה אף שמדובר בתרומה שכבר ניתנה לכהן, ביאר בזה הגר"ש שקאפ (שם) שאין כוונתם שיעשה רק הפרשה וימחול הכהן על הדין נתינה, שהרי למאן דאמר נתינה מקדשתו אינו יכול להפריש בלי נתינה, אלא שכיון שנתבאר שכל מה שנתינתו מקדשתו הוא משום שדין הממון שהוא של הכהן, ולכך הוא מתקדש דווקא בנתינה, תועיל בזה מחילה קודם ההפרשה על מנת שלא יהיה חיוב נתינה לכהן, על ידי שנפקע ממון הכהן. ואף שעתה התרומה עדיין אינה בעולם [קודם ההפרשה] מצינו ששייכת מחילה על 'זכות תביעה', כגון בקנס שאף שאינו מתחייב אלא בהעמדה בדין שייכת בזה מחילה, ואם כן אף בתשלומי תרומה מוחל הכהן קודם ההפרשה על זכות תביעתו לקבל את התרומה, ועל ידי זה דינו כאוכל תרומת עצמו שמתקדש בהפרשה לחוד.

סג. ועל קנס אין פטור מחמת המלקות לפי שלמדים ממוציא שם רע שאף הוא קנס, ולוקה ומשלם כפי ששנינו (מכות ד.).

חולין מתוקנים, וצריך ביאור לפי״ז בדעת הרמב״ם שכתב שאף במזיד משלם דבר הראוי להיות קודש.

ביאור הגרי״ז בדעת הרמב״ם

ובחדושי מרן רי״ז הלוי (מכתבים שבסוף הספר פ.) ביאר שדעת הרמב״ם שאף במזיד אין דין התשלומין כדין תשלומי גזלה בלבד, אלא שהוא דין תשלומין על אכילת התרומה, בתורת השלמה לתרומה הנאכלת כמו חיובו של האוכל בשוגג, ומכל מקום נתחדש שיש חילוק בין מזיד לשוגג, שבתשלומי מזיד לא חלה קדושה בפירות, ולפיכך מועילה בהם מחילה.

והוכיח הגרי״ז כן מדברי הירושלמי (פ״ב ה״ג) שהאוכל תרומה שהיא פחות משוה פרוטה חייב בתשלומי תרומה, ומבואר בירושלמי שנדון זה שייך הן בשוגג והן במזיד, ומעתה אם נאמר שבמזיד כל דין התשלומין אינו אלא מטעם גזלה, בודאי שלא שייך לומר שבפחות משוה פרוטה יהא חיוב תשלומין, ומוכח שאף במזיד הוא דין תשלומי תרומה, ולכך שייך בזה אף בפחות משוה פרוטה.

טעם שיטת הרמב״ם וסיעתו

והוסיף הגרי״ז שמדעת הרמב״ם והריב״ן מתבאר שנקטו טעם אחר לכך שצריך לתת דווקא דבר הראוי להיות קודש, שאין הטעם בזה כמבואר ברש״י (ב״מ נד. ד״ה אינה משתלמת) ותוספות (יבמות צ. ד״ה בשוגג) שמשום שהתשלומין נעשים תרומה לכך צריך ליתן דווקא מדבר הראוי להיות קודש, אלא הטעם שצריך לתת דבר הראוי להיות קודש, הוא דין בצורת התשלומין של התרומה הנאכלת, שהתורה הקפידה עליו שיתן דבר מסוים שהוא כעין מה שאכל, וכעין זה מצינו שדעת רבי עקיבא (תרומות פ״ו מ״ד) שצריך לשלם דווקא מאותו המין שאכל, ולא ממין אחר, שממין אחר אין זה נקרא תשלומין אם כן אף בדין דבר הראוי להיות קודש אין זה משום שצריך להעמיד אפשרות שתתפוס בהם הקדושה, אלא כיון שאכל דבר קודש, אף התשלומין הם מדבר הראוי לקודש, כעין מה שנאכל[סד].

ולפי״ז חידש הרמב״ם שאף האוכל במזיד יש בו דין תשלומי תרומה, כפי שנתבאר מדברי הירושלמי שדין התשלומין במזיד אינו רק כהשבת גזלה, אלא יש בזה דין תשלומי תרומה, ולכך שייך בו אף הדין לשלם בדבר כעין מה שאכל, שהם פירות הראויים לאכילה ולקדושה.

חקירת רעק״א האם ישלם לפי מדה

והרעק״א (תוס׳ למשניות פ״ב מ״ד אות ז) כתב שיש לדון לדעת הרמב״ם שאף האוכל מזיד צריך לשלם דווקא פירות, האם לפי״ז צריך לשלם לפי מדה כמו באוכל בשוגג, למאן דאמר [רבי יוחנן בן נורי (לב.)] לפי מדה משלם, או שמא בזה הכל מודים שלפי דמים משלם, וכתב שלכאורה צריך להיות שישלם לפי מדה, שמאחר והתורה הקפידה עליו שישלם בפירות הראויים לאכילה כעין מה שאכל, לפי״ז חל עליו חיוב לשלם לפי מדה כמו באוכל בשוגג.

קושיית רעק״א

והקשה לפי״ז כיצד העמידו בגמרא את המשנה (לא:) שהאוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש, ובמזיד פטור, למאן דאמר לפי מדה משלם, ולכך אף שהוא איסורי הנאה שאין להם דמים חייב לשלם קרן וחומש, והרי לפי״ז גם במזיד יתחייב לשלם, ומדוע אמרו במשנה שפטור אפילו מדמי עצים.

ובקהלות יעקב (סי׳ כז אות ב) תירץ שאף אם נאמר שלשיטת הרמב״ם האוכל מזיד ישלם לפי מדה, מכל מקום אין זה חיוב המוטל עליו, אלא אם ירצה יעשה זאת, אבל אין זה חיוב, וכל החיוב שבזה הוא רק במקום שיש תביעת גזל והפסד ממון, שכל החיוב לפי מדה שייך דווקא בשוגג שהתשלומין באים לשם כפרה, ואף האוכל תרומת עצמו צריך לשלם לתרומה, כמדת הפירות שנאכלו, ולכן לעולם חייב לשלם לפי מדה, אך האוכל מזיד שאין לו תביעת תשלומין אלא במקום שיש בעלים שתובעו על ההיזק והגזל, בזה אינו מחויב אלא מצד תביעת גזל, ולכן אמרו במשנה שהוא 'פטור', אף ששייך לשלם אם ירצה.

מערכה כז

תשלומי מעילה

א. מקור ההלכה / **ב.** גדר התשלומין בקרקע / **ג.** תשלומין בקרקע / **ד.** האם הקרבן תמורת מה שנתחלל או לכפרה לחוד / **ה.** גדר התשלומין במעל במזיד

א. מקור ההלכה

תשלומי קרן וחומש

נאמר (ויקרא ה טז) 'ואת אשר חטא מן הקדש ישלם ואת חמישתו יוסף עליו ונתן אותו לכהן והכהן יכפר עליו באיל האשם ונסלח לו'. ומבואר בגמרא (כריתות כו:) שממשמעות הפסוק למדו שחיוב נתינת החומש הוא חלק מתשלומי הגזילה, שמחויב לשלם עליה קרן וחומש[א].

ושנינו (ב״מ נה:) 'הנהנה בשוה פרוטה מן ההקדש מוסיף חומש', וכתב רש״י (ד״ה הנהנה) שחייב קרבן מעילה וחומש. ועולה מכך שיש חוב תשלומי קרן וחומש, ולפיכך נחשב כהוספת חומש, ומלבד זאת מביא קרבן אשם. וכן כתב החינוך (מצוה קכז) 'מצות תוספת חומש לאוכל מן ההקדש או מועל בו וכו', הרי שנמנית כמצות עשה לשלם את הקרן וחומש להקדש.

למי משלם

והנה בפסוק כתוב שמשלם לכהן, ובגליון תוס׳ (כריתות כב. ברש״י ד״ה מביא) כתב שנותנו לידי הכהן הגזבר, והמעות יפלו לנדבה לקיץ המזבח.

ובהעמק דבר (ויקרא שם) העיר מדוע נאמר שנותנו לכהן, ואמנם במעילה בקדשי מזבח כיון שצריך לתת את דמי מעילתו לשם נדבה, נותנו לכהן שיקריבנו במזבח, אך המועל בקדשי בדק הבית צריך לשלמו לגזבר, ואין זה צריך להיות דווקא אחד מן הכהנים. וכתב שמכל מקום הבעלים נותנים לכהן משום שהכהן יודע יותר כיצד למסור זאת לידי הגזבר[ב].

מה מעכב בכפרתו

ומצינו חילוק ביניהם לענין דיעבד, שתשלומי הקרן והקרבת האשם מעכבים את הכפרה, אך תשלומי החומש אינו מעכב את הכפרה, שבגמרא (ב״ק קיא.) הביאו ברייתא 'מנין שאם הביא מעילתו ולא הביא אשמו, או שהביא אשמו ולא הביא מעילתו, שלא יצא, תלמוד לומר 'באיל האשם ונסלח לו' (ויקרא ה טז)[ג]. ומנין שאם הביא אשמו עד שלא הביא מעילתו שלא יצא תלמוד לומר 'באיל האשם' האשם בכבר[ד]. יכול כשם שאיל ואשם מעכבים כך חומש מעכב, תלמוד לומר באיל האשם ונסלח לו איל ואשם מעכבים בהקדש ואין חומש מעכב. וכן הובא בחינוך (מצוה תפג)[ה].

סד. והוכיח הגרי״ז כן מדברי הירושלמי שנסתפק באוכל חלה שאף בזה יש דין תשלומי תרומה, משום שהחלה קרויה תרומה, האם באופן זה צריך ליתן דווקא מפירות שהביאו שליש וראויים להפרשת חלה מן העיסה, וכן בביכורים שדינם שבמחובר לקרקע לא חל שם ביכורים, מה הדין באופן שאכל ביכורים, האם יכול ליתן מן המחובר לקרקע, והנדון הוא כיון שדבר זה אינו ראוי להיות ביכורים, אולם אם נאמר שדין דבר הראוי להיות קודש הוא רק כדי שיחול בזה דין תרומה, אם כן כיון שבדין חלות שם תרומה הרי היא חלה אף במחובר [ורק ביכורים אינו חל במחובר] מדוע שבדין תשלומין יהא הדין שאינו משלם אלא בתלוש, אולם לדעת הרמב״ם שדין תשלומי תרומה בדבר הראוי להיות קודש הוא משום שהוא דין בצורת התשלומין, שיהא מאותו מין שאכל, אם כן בביכורים שאין במינם במחובר כל שנתן במחובר אין זה כאותו מין שאכל, ולכך דן הירושלמי שאינו יכול לשלם בהם, וכן בפירות שלא הביאו שליש בחלה, שאין זה כתרומה שאכל.

א. ונפקא מינה שאף אם דמי האשם שוים לסכום החומש, אין האשם עולה לו לחומשו, אלא חובתו לשלם את החומש עם הקרן לחוד.

ב. ובמשך חכמה רצה לפרש בדרך דרוש שהפסוק רומז על מי שאכל מבשר קדשים אחר זריקה, שאין בו חיוב מעילה, אלא תשלומי כפרה כדין תשלומי תרומה, שזר האוכל בשגגה משלם קרן וחומש לאיזה כהן שירצה, ובכך מדובר בפסוק.

ג. שמשמע שאין לו סליחה אלא בשניהם, והאשם היינו תשלומי הקרן שהם תמורת מה שהחסיר מממון ההקדש, והאיל היינו הקרבן (רש״י ב״ק שם ד״ה באיל - הראשון).

ד. שהביא כבר את הקרן לפני שהביא את הקרבן (רש״י ד״ה באיל – השני).

ה. והרמב״ם (מעילה פ״א ה״ה) כתב שהקרן מעכבת את האשם, והשמיט את ההלכה של חומש, והראב״ד בהשגות (שם) השיג שאין זה מתאים עם סוגית הגמרא בבבא קמא, ומהר״י קורקוס (שם הו״ד בכסף משנה) תירץ שאף הרמב״ם כוונתו לכך, שאין החומש מעכב.

ספק מעילה

ויש לדון לגבי ספק מעילה, כגון שנסתפק האדם האם מעל או לא, האם חייב לשלם מן הספק מדין כפרה, שהוא חיוב לשמים ומחויב לצאת ידי ספיקו, או שדינו כחיובי ממון ודנים לפי הכלל שהמוציא מחבירו עליו הראיה.

ושנינו (כריתות כב.) שאין חיוב הבאת מעילה בספק, ונחלקו רבי עקיבא וחכמים האם חייב בהבאת אשם תלוי, אך הכל מודים שאינו מביא תשלומי מעילתו וקרבן אשם ודאי עד שיוודע לו חטאו. וכן כתבו הרמב"ם (מעילה פ"א ה"ה) והחינוך (שם) שפטור'.

אוצר התכמתי 19/06/2018

דבשערי יושר (שער ג פרק כג) כתב לבאר שכיון שיסוד חובת התשלומין היא דין ממון, מדין גזל או נהנה מממון חבירו', לכך אין חיוב לשלם אלא במקום שיש זכות תביעה לנפסד, וכיון שיש ספק בחיובו, ובממון הולכין לקולא לטובת הנתבע, אי אפשר לחייבו במקום ספק, מפני שהמוציא מחבירו עליו הראיה.

שיעור חיובו באכילה בזית או בפרוטה

והנה מצינו חיוב מעילה הן באוכל מן ההקדש והן בנהנה ממנו. ושיעור החיוב בנהנה הוא בהנאת שוה פרוטה כפי ששנינו (ב"מ נה. מעילה יח.), אך לגבי האוכל מן ההקדש יש לדון מהו שיעור חיובו, האם חייב בשיעור אכילה על כזית או שאינו מתחייב אלא דווקא על הנאת שוה פרוטה[ח].

ושורש הספק הוא שמצינו בגמרא (מעילה יח:) שלמדים גזירה שוה 'חטא חטא' מתרומה לדיני תשלומי מעילה, ומצינו סוגיא ערוכה (לב:) לענין תשלומי תרומה שנחלקו בה אבא שאול וחכמים, 'תנו רבנן האוכל כזית תרומה משלם קרן וחומש, אבא שאול אומר עד שיהא בו שוה פרוטה, מאי טעמא דתנא קמא אמר קרא 'ואיש כי יאכל קדש בשגגה' (ויקרא כב יד) ואכילה בכזית, ואבא שאול מאי טעמא, אמר קרא 'ונתן' (שם) ואין נתינה פחות משוה פרוטה'. עוד שנינו (שם תוספתא תרומות פ"ז) שלדעת חכמים אם אכל דבר שיש בו שוה פרוטה ואין בו כזית, משלם את הקרן ואין משלם את החומש. אבא שאול אומר את שיש בו שוה פרוטה חייב בתשלומין את שאין בו שוה פרוטה אינו חייב בתשלומין, אמרו לו, לא אמרו שוה פרוטה אלא לענין מעילה בלבד, אבל לתרומה אינו חייב עד שיהא בו כזית. וכתב רש"י (ד"ה לענין) שבמעילה לא כתוב לשון אכילה, ולפיכך פשוט שאינו חייב אלא על הנאת שוה פרוטה כמו בשאר הנאות. ועולה מכך לכאורה ששיעורו לענין מעילה בפרוטה דווקא.

הזיד במעילה באכילה

עוד הובא בגמרא (לג.) שלדעת רבי שהזיד במעילה ענשו במיתה בידי שמים, כמו האוכל תרומה במזיד, שיעור חיובו הוא בכזית כמו בתרומה. והקשו התוספות (ד"ה אף) שלפי"ז מדוע סברו חכמים שחיוב מעילה בשוגג תלוי בפרוטה דווקא, כפי שאמרו לאבא שאול 'לא אמרו שוה פרוטה אלא לענין מעילה בלבד', והרי בתשלומי תרומה מתחייב באכילת כזית, ואף תשלומי מעילה יש לנו לחייבו בכזית כמו בתרומה מכח גזירה שוה, והניחו בקושיא[ט]. ולסברת קושייתם עולה שמן הדין היה צריך לחייב באכילת כזית, כמו בתשלומי תרומה שחיובם תלוי באכילת כזית, ודווקא בהנאה שאינה בדרך אכילה נאמר שיעור שוה פרוטה.

סוגית הגמרא בכריתות

אולם מצינו בגמרא (כריתות כג.) שאף שאכל כזית אינו חייב אלא על שוה פרוטה. שהקשו על המשנה מדוע לא שנינו שם שיש אופן שמתחייב אשם עם חמש חטאות, מחמת שאכל כזית נותר בקדשים באופן שחייב עליו אף משום מעילה, ותירצו בגמרא שאין בכזית שוה פרוטה, ומתבאר שבאכילת כזית אינו מתחייב במעילה אלא רק באופן ששוה פרוטה.

והרש"ש (פסחים לג. בתוס' ד"ה אף) הוכיח כן, ובטעם ההלכה ביאר שבחיוב מעילה בשגגה אין חיוב מיוחד על אכילה, אלא לעולם החיוב הוא על 'הנאה', ולכן אין שום חשיבות לאכילת כזית ואין לחייבו בתשלומי מעילה אלא רק בהנאת שוה פרוטה, ומה שאין כן בתרומה שחיובה תלוי באכילה ולא בהנאה, לפיכך שיעורו בכזית. ואף מה שסבר רבי שהמועל במזיד חייב מיתה בכזית כמו בתרומה, היינו דווקא לענין מזיד שיש בו איסור מיוחד על אכילה שבה מתחייב במיתה, אולם המועל בשוגג לא נתחדש בו דין מיוחד לאכילה. ולפי"ז מיושבת קושיית התוספות דלעיל, שאין ללמוד את תשלומי מעילה בשוגג מתשלומי תרומה, שזה פשוט שחיוב תרומה תלוי באכילה, ומעילה תלויה בהנאה דווקא.

אופן נוסף לבאר שנחלקו בזה אבא שאול וחכמים

אופן נוסף כתב הרש"ש (שם) לחדש שיש לומר שהסוגיא בכריתות שאינו חייב על כזית אלא בשוה פרוטה, היא בשיטת אבא שאול שסבר אף לגבי תרומה שאינו חייב בכזית אלא רק בפרוטה, אולם לשיטת חכמים שסברו שחיוב תשלומי תרומה חל בכזית, אף המועל באכילה בשוגג מתחייב בתשלומי מעילה בכזית, מפני ששם אכילה קובע דין מיוחד לחייב בכזית, ורק בשאר הנאה נאמר שיעור שוה פרוטה'.

דברי הירושלמי בתרומות

וברושלמי (תרומות פ"ו ה"ב) מצינו על המשנה שהאוכל תרומת הקדש משלם שני חומשים וקרן, 'אמר רבי ינאי לצדדין היא מתניתין, יש בו כזית ואין בו שוה פרוטה, משלם להקדש, יש בו שוה פרוטה ואין בו כזית, משלם לשבט, יש בו כזית ויש בו שוה פרוטה שמעון בר וא בשם רבי יוחנן משלם להקדש, רבי יוחנן אמר משלם לשבט'. ולפי גירסא זו מתבאר שתשלומי מעילה חלים באכילת כזית, ותשלומי תרומה חלים באכילת שוה פרוטה, ובקהלות יעקב (נדרים סי' לח) הקשה שהרי לא מצינו מאן דאמר שתשלומי מעילה חלים בכזית. ובשלמא שחיוב תרומה תלוי בשוה פרוטה היינו כאבא שאול, אך במעילה לא מצינו שסובר כך. וברש"ש משמע שהיתה לפניו גירסה אחרת, שלעולם יש בו כזית, וחילקו בירושלמי בין יש בו שוה פרוטה לאין בו שוה פרוטה לענין חיוב מעילה, כדעת הסוגיא בכריתות, ומוכח שלחכמים שדין תרומה תלוי בכזית, מכל מקום מעילה תלויה בשוה פרוטה.

גירסת הרמב"ם בירושלמי

והרמב"ם (תרומות פ"י הכ"ד) גרס אחרת בדברי הירושלמי, כפי שכתב הכסף משנה שם, שהרמב"ם הפך את הדינים באופן זה, שכאשר יש בו כזית ואין בו שוה פרוטה משלם לכהנים כתשלומי תרומה, וכאשר יש בו שוה פרוטה ואין בו כזית משלם להקדש בתורת מעילה. וכתב הרש"ש (שם) שלפי"ז מתבאר כפי פשטות הסוגיא בפסחים שלדעת חכמים מעילה תלויה בשוה פרוטה ותרומה בכזית, ומשום שבמעילה חיובו רק משום הנאה, ובתרומה חיובו על האכילה.

מדוע צריך שוה פרוטה

ובקהלות יעקב (נדרים סי' לח) כתב בביאור הענין באופן אחר[יא], שאכן יש מקום לחייב בתשלומי מעילה על אכילת כזית, מכח הגזירה שוה לתשלומי תרומה שחיובה בכזית, ואף אם נאמר שגדר חיובו במעילה הוא על נטילת הנאה ולא על מעשה אכילה, מכל מקום שיעור הנאת אכילה הוא בכזית, ששיעור כזית הוא מחמת חשיבות ההנאה שבזה, ושוה בחשיבותו להנאת פרוטה בשאר הנאות, ומן הדין היה לחייבו באכילת כזית[יב]. אלא שמטעם אחר צריך דווקא פרוטה, שהרי שנינו (מעילה יח.) שהנהנה ולא פגם אינו מתחייב במעילה, והיינו שאם נהנה באופן שאינו מקלקל ומפסיד את גוף הממון של הקדש אינו מתחייב במעילה, ולמדים זאת מתרומה, ומשום כך לא די בכזית לחייבו על אכילתו, מפני שעדיין אין בכך את הפסד ההקדש, ולא פגם בשיעור חשוב, ששיעור הפגימה הוא רק בחסרון ממון של שוה פרוטה, ומשום כך אף שיש חשיבות הנאה גמורה לאכילת כזית אינו מתחייב בלא שהיה שוה פרוטה, לפי שנהנה ולא פגם[יג].

ו. **ומשמעות** דבריהם שהטעם שפטור מספק הוא מכח ההלכה דלעיל, שאין מתכפר לו עד שיביא אף את הקרבן, וכיון שאינו יכול להביא את הקרבן משום הספק שמא יביא חולין בעזרה, ממילא אינו חייב לשלם כאשר אינו ראוי להתכפר. ולפי"ז אין הכרח לדברי השערי יושר שהובאו כאן. ואדרבה לדברי האחרונים שיובאו להלן (אות ב) שיסוד חובת התשלומין היא מדין כפרה, בעל כרחך צריך לפרש כן, שהרי אין לפוטרו מצד ספק ממון להקל, אלא מטעם שאין לחייבו בתשלומין כשאינו ראוי להתכפר בקרבן.

ז. **ראה** בזה להלן (אות ב) בהרחבה.

ח. **ראה** עוד בנדון זה בהרחבה באוצר עיונים למסכת מעילה במערכה בענין 'מעילה בשוה פרוטה' (אות ה).

ט. **ויש** להעיר שלכאורה היה מקום לדון לחייב בכזית מטעם נוסף, שלענין איסור אכילה בהקדש, מצינו אזהרה באוכל מן העולה שעובר משום 'לא תוכל לאכול בשעריך' (דברים יב יז) וכתבו הרמב"ם והחינוך שזהו המקור לאזהרה לכל מועל בקדשים, ובפשוטו שיעור האכילה לענין מלקות באכל מזיד הוא בכזית ככל שיעורי מאכלות אסורות, ואם כן כשם שהאוכל מזיד מן ההקדש לוקה בשיעור אכילה, כך יש לדון שחיוב תשלומי מעילה בשוגג ומזיד יהיו בשיעור אכילה שהוא בכזית.

י. **ולפי"ז** כתב ליישב את שיטת הרשב"א והר"ן (נדרים סח. ד"ה דנדרה) שיש חיוב מעילה בקונמות על אכילת כזית, ותמה עליהם רעק"א (גליון הש"ס שם) שהרי חיוב מעילה תלוי בשוה פרוטה ולא בכזית. אכן להנתבאר יש לומר שסברו שדווקא לאבא שאול צריך פרוטה, אך לחכמים באכילה שיעורו בכזית.

יא. **והיינו** שכוונתו לדחות בזה את סברת הרש"ש שהובאה לעיל, ולקיים דבריו מטעם אחר.

יב. **והוכיח** כן שהרי הרמב"ם (ספר המצוות ל"ת קפז) כתב שאיסור האכילה [אף במאכלות אסורות] במקום שיש איסור הנאה, אין זה מתורת 'מעשה אכילה' אלא מתורת נטילת הנאה, שאף האכילה היא ממיני ההנאה, ומה שכתבה התורה את האכילה בפירוש הוא מעין משל ודוגמה לאחד ממיני ההנאה, ולפי"ז קשה מדוע שיעורו בכזית, והרי שיעור החיוב על הנאה הוא בשוה פרוטה כמו שכתב רעק"א (שו"ת ח"א סי' קצ) [ואף שבקובץ הערות (סי' נב אות א) השיג עליו שהוא תמוה, מכל מקום כך הוא הדין] ואם כן מדוע באכילה די בכזית והרי איסורה הוא מחמת שנחשבת חפצא של הנאה, ולא מחמת איסור מיוחד על אכילה, אלא ודאי שיש חשיבות להנאת אכילה שהיא בכזית, ואין צריך לזה שוה פרוטה, וכל מה שצריך שוה פרוטה באיסורי הנאה הוא משום שאין חשיבות לסתם הנאה, אלא במקום שנהנה בשיעור הנחשב ממון, ולפיכך היה מן הדין שבמעילה יתחייב על אכילה בכזית שיש בזה שיעור של הנאה חשובה גם כדי להתחייב בתורת הנאה.

יג. **אולם** העיר לפי"ז שכל הדין של נהנה ולא פגם שאינו מועל הוא דווקא בקדושת בדק

שיעור מעילה באכילת קונמות

והוסיף נפקא מינה בזה, שלענין מעילה בקונמות אין צריך שוה פרוטה אלא באכילת כזית חייב, לפי שלא שייך ענין פגימה אלא רק בממון הקדש, ובקונמות אין בהם ממון הקדש אלא רק קדושה ואיסור הנאה, כאילו הם של הקדש, ולפיכך חייב על ההנאה לחוד, וכיון שבאכילת כזית יש חשיבות להנאתו, חייב בקרבן ותשלומי מעילה[י].

האם בקדשי מזבח משלם על ההנאה

הנה בפשוטו המועל בקדשי מזבח מתחייב במעילה הן בתשלומי קרן וחומש והן בקרבן אשם, אכן מצינו שיטה מחודשת בזה שהתוס' רי"ד (שבת כה. ד"ה שכן) כתב שדווקא בקדשי בדק הבית משלם קרן וחומש, אך בקדשי מזבח אינו חייב לשלם למזבח את חתיכת בשר קודש שאכל, וכיון שאינו משלם קרן ממילא לא שייך הוספת חומש, וכל דין המעילה שבו הוא רק לגבי הבאת קרבן אשם. ולא ביאר מדוע יש חילוק בין קדשי מזבח לקדשי בדק הבית.

והגרי"ש נתנזון (בעל שואל ומשיב, בהערה ב על התוס' רי"ד שנדפסו בסוף חידושי המסכת, מהדורת מערבא עמ' סב) ביאר שכן מסתבר לפי שנדון כממון שאין לו תובעים שמצינו (חולין קל:) שפטור, שאף בקדשי מזבח כל הכהנים שבמשמרת העובדת במקדש באותו יום, לא יוכלו לתובעו. ובתורת הקודש (ח"ג סי' יט אות ג) הקשה שלא מצינו גדר ממון שאין לו תובעים אלא בממון השבט או של רבים, אך ממון גבוה הוא רשות ממונית שרשאי לתבוע ממנו את ההפסד, כפי שבבדק הבית הגזבר תובע ממנו.

קושיא ממועל במזיד לרבי מאיר

והקשו[יט] על התוס' רי"ד, שהרי מבואר בגמרא (קדושין נד.) לשיטת רבי מאיר שהמועל בהקדש במזיד, מתחלל [וחולק על רבי יהודה שסבר שבמזיד אינו מתחלל אלא רק בשוגג, מגזירת הכתוב] ומשלם קרן להקדש, שאף המועל בקרבנות שהן קדשי מזבח, מתחלל ומשלם את הקרן, ולדברי התוס' רי"ד אין דין תשלומי קרן בקדשי מזבח, וכיצד שייך תשלומים במעל במזיד.

ביאור שיטת התוס' רי"ד בגדר מעילה

ויש שביארו[כ] בדבריו שהטעם שבקדשי מזבח פטור מלשלם קרן וחומש, כיון שחלה בהם קדושת הגוף ואינם יוצאים לחולין כפי ששנינו (מעילה יט:) נמצא שלא חילל את הקדושה, והתוס' רי"ד לשיטתו שכתב (ב"מ נז. ד"ה הקדש) שכל גדר מעילה שיוצאת לחולין הוא מתורת חילול הקדש, שהמועל מתחייב בדמי המעילה ובכך מחלל את ההקדש על הדמים[יא], ודווקא בקדשי בדק הבית שיש להם פדיון ויוצאים לחולין, אך קדושת הגוף למזבח שאין לה פדיון, ולא מועיל בהם חילול על דמים, לפיכך אין המעילה מחייבת בתשלומי דמים, אלא רק בקרבן מעילה[יב]. ומה שאין כן במועל במזיד שלרבי מאיר יוצא לחולין אף בקדשי מזבח כמבואר בגמרא שם, לפיכך מתחייב בתשלומי המעילה כמו מועל בשוגג בבדק הבית.

שיטת התוס' ישנים לענין פחות מפרוטה בקדשי מזבח

עוד מצינו שיטה מחודשת להתוס' ישנים (כריתות יג: ד"ה ואשם) שחילק בין קדשי בדק הבית לקדשי מזבח, לענין דבר האסור בהנאה או שאין בו שוה פרוטה, שבקדשי בדק הבית אין בו מעילה כיון שאינו נחשב ממון, אולם בקדשי מזבח יש בו מעילה.

והאחרונים [ערוך לנר (שם ד"ה ואשם) ואחיעזר (שו"ת ח"ב סי' מו אות ז)] נקטו שאף התוס' ישנים מודה שצריך שיעור הנאה בפרוטה על מנת להתחייב במעילה זו, אלא שיש חידוש בכך שנחשבים כקדשי מזבח אף שאסור בהנאה ואין בחפץ שווי כלל[יג].

עוד ציינו האחרונים[כ] שמצינו ברש"י (כריתות כג. ד"ה בגסה) שחולק בזה וסובר שאף קדושת הגוף של קדשי מזבח צריך שיהיה בהם שווי ותועלת לרשות הגבוה, ובלא זה דינו כקדשים שמתו שאין בהם מעילה. וכן אם היה בהם איסור הנאה נוסף מלבד קדושת הקרבן, כגון חמץ בפסח וכיוצא בזה, אין בו מעילה לפי שאין לו דמים.

להיכן הולכים התשלומין

נדון נוסף מצינו בגמרא (מעילה ט:) להיכן צריך לשלם את תשלומי המעילה, ומתבאר שם שביסוד הדין צריך המועל לשלם את הקרן והחומש למקום הראוי להחזיר ולקיים בו את הקדושה שמעל בה, וכביכול התשלומים באים תחת מה שנחסר בשעת המעילה, ולא רק כתשלום הבא לכפר על מעשה המעילה[כא].

ולפי"ז אמרו בגמרא שם, שהנהנה מקדשי מזבח צריך להשיב את התשלומים לשם הקרבן שמעל בו, ובקדשי בדק הבית צריך להשיב את הממון לרשות בדק הבית.

ונחלקו רב ולוי בנהנה מבשר קדשי קדשים לפני זריקת דמים ואמורי קדשים קלים לאחר זריקת דמים, האם צריך להחזיר את התשלומים לדבר שכולו קדוש ואין לכהנים שום חלק בו, שהרי בשעת המעילה היה דבר העומד למזבח לחוד, או שמא רשאי לשלם בהבאת הדמים לנדבה, ומביאים מהם קרבן עולהשל הציבור הנקראת 'קיץ המזבח', אף שעור העולה מתחלק לכהנים ואינו מוקטר במזבח. רב סובר שהדמים יפלו לנדבה ולוי סובר שיביא דווקא דבר שכולו למזבח דהיינו קטורת[כב].

המועל בחטאת ואשם

והנהנה מקרבן חטאת או אשם, צריך לשלם את המעילה לשם הבאת חטאתו או אשמו, וביכולתו לעשות זאת כל זמן שעדיין לא הקריב את קרבנו, שיכול להוסיף בדמים אלו ולקנות בהמה משובחת יותר משחשב להביא תחילה, אולם אם כבר הקריב את קרבנו, נעשים הדמים כ'מותר חטאת ואשם', ובחטאת ילכו הדמים לים המלח, ובאשם יפלו לנדבה. וטעם הדבר משום שחובתו להפריש זאת לשם חטאת ואשם, ולאחר שכבר נתכפר בקרבן אחר, נחשב שיש כאן דמים שהם מותר חטאת, ודינו כחטאת המתה (י: תמורה כא:) שהדמים ילכו לאיבוד לים המלח[כג].

הבית שיש בה הפסד בהכחשת הדבר, שפחתו דמיו, אך בקדושת הגוף למזבח אין שום פגם והכחשה ועדיין הוא ראוי למזבח ומשום כך מועל אף בלא פגם, כפי ששנינו (מעילה יח.), ולפי"ז היה צריך להתחייב באוכל קדשי מזבח בכזית, ואין צריך בו שוה פרוטה, ואם כן יקשה שהגמרא בכריתות (כג.) שמבואר שם שאינו מתחייב במעילה על אכילת כזית כאשר אין בו שוה פרוטה, מדובר בכזית נותר, והרי הוא קדושת הגוף שאין צריך בו פגימה, ואם כן מדוע לא יתחייב על כזית אף שאין בו שוה פרוטה. ותירץ, שאף בזה צריך פגימה, משום שכל חיובו בנותר הוא רק באופן שנחשב קדשי השם, והיינו בראוי למזבח, וכל מה שנותר ראוי למזבח אף שנפסל כבר, הוא על ידי שאם עלו לא ירדו, כמבואר ברש"י (שם ד"ה בגסה) ולפיכך כל חלק שמתמעט מהקרבן יש בו הפסד להקדש שאין בו אפשרות להקטרה במזבח, שהרי נתמעט הבשר הראוי להקטרה, ונחשב כדבר שיש בו פגימה וכדי למעול צריך שימעול ויפגום, ומה שאין כן בקרבן כשר שעיקר תועלתו היא במה שמתקיימת מצות הקרבן בכלליות, ובזה נחשב שלא שייך פגימה. אמנם יש לדון בכל זה, שבדברי רש"י הללו דנו האחרונים [גליון הש"ס לרעק"א (כריתות יג:) חתם סופר (שו"ת או"ח סי' קפ) חמדת שלמה (כתובות ל:) אחיעזר (ח"ב סי' מו סק"ו) ושערי יושר (שער ג פרק כג)] האם כוונתו שיש בכך הפסד ממון ממש, או שאין בכך שוה פרוטה אולם זה מועיל שיחשב שיש תכלית לקדושה ונחשב קדשי השם, ועדיף יותר מקדשים שמתו שאין ראויים כלל למזבח, אמנם אין בכך חשיבות של פגימה לכאורה, ויש לעיין. עוד יש להעיר שכל זה דווקא לדברי רש"י, אולם התוס' ישנים (כריתות יג: ד"ה ואשם) חלקו עליו וכתבו שיש חיוב מעילה בנותר אף שאינו ראוי לכלום, וראה באחרונים שצוינו לעיל שהאריכו בביאור מחלוקתם, ובתקנת עזרא (מעילה י. ד"ה אמר רבא) כתב ששורש מחלוקתם אם יש חיוב מעילה כשאין להקדש הפסד כלל, ולפי"ז דעת התוס' ישנים שמועל אף בלא פגם כלל, ואם כן יתחייב אף באכילת כזית.

יד. ולפי"ז יישב את דברי הרשב"א והר"ן בנדרים (סח. ד"ה דנדרה) שהובאו לעיל בהערה, שכל דבריהם שם לענין מעילה בקונמות ולא במעילה בהקדש גמור, ולפיכך כתבו ששיעורו באכילת כזית, שאכן בקונמות שיעורו בכזית.

טו. תורת הקודש (ח"ג סי' יט אות ג).

טז. שם.

יז. וראה עוד מה שהובא להלן (אות ג) מהצפנת פענח (ערכין פ"ו ה"ט) שכתב כך בגדר המעילה, שהיא בגדר פדיון.

יח. ראה מה שנתבאר להלן (אות ב) ובאוצר עיונים למסכת מעילה במערכה בענין 'יציאה לחולין במעילה'.

יט. ראה מה שנתבאר במערכה בענין 'שיעור פרוטה במעילה' בהרחבה.

כ. גליון הש"ס לרעק"א (כריתות יג:), חתם סופר (שו"ת או"ח סי' קפ), חמדת שלמה (כתובות ל:), תקנת עזרא (מעילה י. ד"ה אמר רבא), אחיעזר (ח"ב סי' מו סק"ו) ושערי יושר (שער ג פרק כג).

כא. ולהלן (אות ב) יתבאר שנחלקו הראשונים ביסוד הלכה זו, אם הוא מתורת תשלומי גזלה, שהגזלן צריך להשיב הממון שנחסר מרשות גבוה, להיכן שגזלו, ואף במעילה יש תביעה מהגזלן שישיב את הממון שנחסר, או שמא הוא מתורת תשלומי תרומה הבאים לתקן את העבירה שנעשית ולכפר על המועל, וייעוד התשלומים הוא לתקן את החילול שנעשה במעילה, ולכך צריך להחזירו למקום שנתחללה הקדושה הקודמת, וכפי שמצינו בתשלומי תרומה שצריך להשלים פירות אחרים הראויים להתפס בקדושת תרומה שנאכלה על ידי הזר.

כב. והבית יצחק (יו"ד ח"א סי' קנד) והגרי"ש נתנזון (בעל שואל ומשיב, בהערה ב על התוס' רי"ד שנדפסו בסוף חידושי המסכת, מהדורת מערבא עמ' סב) הקשו לפי"ז על דברי התוס' רי"ד (שבת כה. ד"ה שכן) שהובאו לעיל, שאין חיוב תשלומי קרן וחומש באכל מבשר קדשי מזבח, שהרי גמרא ערוכה היא שמשלם ובכך נחלקו אם משלם לקטורת או יפלו לנדבה. ותירץ הגרי"ש נתנזון בב' דרכים: א. שאכן משלם לקטורת או לנדבה אולם אינו משלם ממש למזבח את מה שאכל, ואמנם התוס' רי"ד מודה שמשלם את הקרן באופן זה, אך כיון שאינו משלם ממש כפי מה שחילל ומעל, אינו מוסיף חומש, שאין לזה גדר של 'תשלומי קרן'. ב. שיש לחלק בין נהנה לאוכל, שכל דברי התוס' רי"ד הם באוכל בשר קודש ובזה פטור מלשלם, ואילו דברי הגמרא נאמרו רק על נהנה שלא בדרך אכילה אלא שנשתמש בו לדבר אחר, ובזה משלם על מעילתו, ועיי"ש בטעם החילוק. והבית יצחק כתב לחלק בשם הגר"ש בירנבוים [חתן הרעק"א] שכל דברי התוס' רי"ד הם במעל בשוגג, שכיון שמתחייב בהבאת קרבן אשם שיש בו אכילת מזבח, הרי זה נחשב כתשלומי מעילתו, ופטור מלשלם דמים לחוד, ואף אם נהנה יותר משיעור ב' סלעים שהוא שווי האשם לא איכפת לנו, שהמזבח אינו מפסיד בכך שהקרבן שמן או כחוש [כפי שמצינו (מעילה יח.) סברא זו לענין שאינו נחשב פוגם בהקדש] ומה שאין כן במועל במזיד שאינו מביא קרבן, חייב לשלם דמים אף בקדשי מזבח. וכן כתב ליישב במקור ברוך (ח"א סי' כב). ולפי"ז מיושבת הסוגיא בקידושין (נד.) שהובאה לעיל, וכן הסוגיא (מעילה ט:) לענין שהנהנה משלם לנדבה או לקטורת, שיש לומר שהנדון במועל במזיד, אולם מהסוגיא של שחיטת דרום (מעילה ב:) עדיין יקשה ששם הנדון במעילה בשוגג, ויש נדון של תשלומי קרן וחומש.

כג. ובגמרא הובא שאביי פירש דברי הברייתא כדעת רבי שמעון (תמורה טו.) שכל חטאת שנתכפרו בעליה הולכת למיתה, אך לשיטת חכמים אינה מתה אלא אם היתה אבודה בשעת

ומצינו בגמרא (מעילה י.) שיש חילוק אימתי נודעה לו המעילה, שאם נודע לו קודם שהפריש את הקרבן ונתחייב בהבאת הדמים בשעה שיכול עדיין להביאם כתוספת לקרבנו, אף אם נשתהה ולא הביאם עם קרבנו ונותרו הדמים, חל בהם דין מותר חטאת שילכו לאיבוד, אולם אם לא נודעה לו המעילה עד לאחר שהתכפר בקרבנו, אינו מתחייב להביא בהם חטאת שהרי ילכו לאיבוד, ואין מתחייבים לשם איבוד המעות, ולפיכך חובתו לשלם המעות לקרבן במזבח כשאר מותרות שהולכות לנדבה, שהוא קיץ המזבח[כד].

המועל בקרבנות ציבור

ולשון הברייתא (מעילה ט:) שהנהנה מקרבנות ציבור ישלם לנדבת ציבור, ורש"י (שם ד"ה לנדבת) מפרש שיניחם בשופרות, שהם קרבנות של קיץ המזבח, וכך היא הגירסא בתוספתא (סוף פ"ג) 'מקרבנות ציבור יפלו לנדבה'. אך הרמב"ם (מעילה פ"ג ה"י) כתב שישלם ללשכה, והכסף משנה מפרש שכוונתו לבדק הבית, וכתב שם שכפי הנראה כך היתה גירסתו בתוספתא.

המועל בחרמי כהנים

במנחת חינוך (מצוה קכז) כתב שאם מעל בחרמי כהנים קודם שבא ליד הכהן, כפי שמצינו (תמורה לב.) שמתחייב כדין מעילה, מסתבר שמשלם לבדק הבית[כה].

ונסתפקו האחרונים (ראה מנחת ברוך סי' פז, תורת הקודש ח"ב סי' יג אות ב) האם דין המעילה שלהם היא כקדושת הגוף או כקדושת דמים, שהרי אין להם פדיון (בכורות לב. תמורה ה:) ומכל מקום דעת המנחת חינוך (שם) שבמעילה יוצאים לחולין, ואין מועל אחר מועל בחרמי כהנים, כמו בקדושת דמים[כו].

פחות משוה פרוטה

ומצינו בגמרא (ב"מ נה:) שאף שאין חיוב חומש ואשם על מעילה בפחות משוה פרוטה, כפי ששנינו (שם ע"א), מכל מקום דרשו מן הפסוק שיש חיוב השבה אף בפחות משוה פרוטה, שהמועל משלם אותו להקדש. וכן שנינו בתורת כהנים (ויקרא דיבורא דחטאת פ"כ ה"ז) מנין לרבות פחות משוה פרוטה, שיכול שאין חייבים עליו משום מעילה לא יהו חייבים עליו בתשלומים. תלמוד לומר 'מן הקודש' לרבות פחות משוה פרוטה[כז].

והחינוך (מצוה קכז) הוסיף שלא רק בשוגג אלא אף במזיד אם נהנה בפחות משוה פרוטה, צריך לשלם את הקרן, לפי שהפסוק ריבה שיש חיוב תשלומים אף בפחות מפרוטה, מצד הפסד הממון, ולכן אף במזיד חייב לשלם על ההנאה.

ומצינו שנחלקו הראשונים האם איסורו מן התורה או מדרבנן, שהתוספות (מכות כב. ד"ה אלא) והריטב"א (שם ד"ה ואזהרתיה) כתבו שאיסורו מן התורה[כח]. וכן מלשון הרמב"ם (מעילה פ"ז ה"ח) משמע שאיסורו מן התורה שכתב, "יראה לי דאין לוקין על פחות משוה פרוטה', ומשמע שאין מלקות אולם יש בו איסור מן התורה.

והמשנה למלך (פ"ב הט"ז) ביאר שאסור מן התורה כדין חצי שיעור באיסורין. ובאבן האזל (קדשים ח"ב מילואים והשמטות עמ' קכב: ד"ה עוד כתב) כתב שאם היה זה רק כחצי שיעור לא היה צורך לחדש שאין בו מלקות, אלא ודאי שדעת הרמב"ם שכיון שיש ריבוי על פחות משוה פרוטה אין זה כחצי שיעור אלא כאיסור גמור, ומכל מקום אין לוקין עליו כיון שאין איסורו מפורש בתורה אלא נלמד מכח דרשה.

אך הרשב"א (גיטין יב: ד"ה בפחות) והר"י קורקוס (מעילה פ"ב הט"ז) כתבו שהוא רק מדרבנן. וכן מפורש בשיטה מקובצת בשם תוס' חיצוניות (בכורות יד. ד"ה קדשי, בתירוץ השני). והאור שמח (ערכין פ"ו הי"ט) הקשה שממה שיש חיוב תשלומין מוכח שהאיסור מן התורה[כט].

ב. גדר התשלומין

פתיחה

יש לדון בגדר תשלומי מעילה, האם יסודו בתביעה ממונית של רשות הגבוה, כעין תביעת תשלומין השייכת בכל בעלות ממונית, שתובע דמים עבור הפסד וחסרון ממון שנעשה לו, הן בגזל הן בהיזק או בנטילת הנאה שלא מדעתו, או שמא אין יסודו בתביעת חסרון ממון אלא כתשלום הבא לכפר על עבירה שנעשית, ובא לתקן את חילול הקודש שנעשה במעילה, בכך שמשלים להקדש חפץ אחר תחתיו, בהוספת חומש.

דברי התוספות בכתובות לחלק בין תרומה למעילה

מקור הנדון בדברי התוספות (כתובות ל: ד"ה זר) שדנו לענין פטור תשלומין שמכח ההלכה של 'קים ליה בדרבה מיניה', או שאינו לוקה ומשלם, כיצד דיני תשלומים הבאים לשם כפרה, כגון תשלומי מעילה או תשלומי תרומה, שכל זר שאכל תרומה צריך לשלם פירות אחרים במקומם ונתפסים בקדושת תרומה, וכמו כן המועל בהקדש משלם קרן וחומש להקדש שנתפסים בקדושה.

וכתבו שיש חילוק ביניהם, שבתשלומי תרומה אין פטור אף באופנים שמחויב מיתה או מלקות במעשה אחד עם הממון, לפי שהם חוב של כפרה, ובמעילה יש פטור כמו בשאר חיובי ממון, שאם מחויב מיתה או מלקות פטור מתשלומין. והוכיחו חילוק זה, ממה שמצינו לענין מחילת החיוב, ששנינו (תרומות פ"ו מ"א) שאף אם הכהן מוחל לו אינו מועיל כלל, והיינו משום שחיובו לשמים על מנת להתכפר, ועוד מצינו שאף זר שאכל תרומה של עצמו, שאין בזה שום גזל, מכל מקום חייב בתשלומי תרומה. וכמו כן אם יש ספק בחיובו חייב להפריש מספק ואין לו פטור משום המוציא מחבירו עליו הראיה כשאר חוב ממון.

והוסיפו שכל זה בתרומה, אבל קרן וחומש של הקדש אינו משום כפרה אלא משלם ממון שגזל הקדש, ולפיכך שייך בו פטור מחמת שנתחייב עונש מיתה או מלקות, ומשמע מדבריהם שאף בספק מעילה פטור מלשלם כדין כל ספק חוב, ואכן כך שנינו (כריתות כג.) שאין חיוב תשלומי קרן וחומש בספק מעילה.

נפקא מינה באיסורי הנאה

ובנתיבות המשפט (סי' כח סק"ב) דקדק בדבריהם שגדר חיוב המעילה הוא משום גזל הקדש, ודן שלפי"ז דווקא אם ההקדש שוה ממון שייך בו תביעה על הפסד הממון, אך כשהוא אסור בהנאה ואינו שוה כלום, לא שייכת בו תביעת גזל והיזק. והוכיח כן מהגמרא (פסחים כט.) שחמץ בפסח של הקדש אין בו חיוב מעילה כיון שאינו שוה כלום, לפי שאסור בהנאה.

והקשה על כך שהרי שנינו (כריתות יג:) שהאוכל בשר קרבן שהוא נותר, חייב אשם מעילה, והרי נותר אסור בהנאה ואין לו דמים, ומדוע שייך בו חיוב מעילה. ותירץ, שמוכח מכך שיש חילוק ביסוד חיוב מעילה בין קדושת כפרה ונדחתה מהקרבה על ידי כך, אולם באבדה ונמצאה קודם כפרה, ונתכפרו באחרת, תרעה עד שתסתאב ויפלו דמיה לנדבה, ולשיטתם אף המעות של תשלומי מעילה הולכות לנדבה, כיון שלא נדחו כל כך בידים. אולם הרמב"ם (מעילה פ"ד ה"ז) פסק להלכה כדברי הברייתא, ותמה עליו מהר"י קורקוס (הו"ד בכסף משנה שם) שכיון שהלכה כחכמים מדוע הביא את הדין שהמעות הולכות לאיבוד. ותירץ, שהרמב"ם סבר שרבא בהמשך הסוגיא חולק על אביי וסובר שבתשלומי מעילה מודים חכמים שהמעות הולכות לאיבוד, מב' טעמים, א. שכיון שאינם מעיקר הקרבן, הרי הם נדחים בקלות, ובכל האופנים שנתכפרו הבעלים דינם לאיבוד, ודווקא בקרבן חטאת גופו שהופרש לכפרה אינו נדחה בקלות אלא אם אבוד ונדחה בשעת הקרבה. ב. שמצינו לסברת רב הונא (תמורה כג.) שאם דחאה בידים הולכת למיתה, ואף זו שלא היתה אבודה תחילה, אלא שנתכפר באחרת [וכן פסק הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ד ה"ג), ואף בתשלומי מעילה נחשב כמו שדחאו בידים, שהרי היה לו להוסיפם לקרבנו ולהביא חטאת שמינה ולא עשה כך, ומשום כך נדחה לגמרי לים המלח.

כד. ואף שיקשה לכאורה מדוע בנודע לו קודם שהביא חטאתו, ונתחייב להביאו לשם חטאת, חל בהם דין מותר חטאת שילכו לים המלח, והרי אין זה תשלומי מעילה כלל שאין המעות הולכות לרשות גבוה והם חולין גמורים, שהרי שנינו (מעילה י:) שאין מעילה בחטאות המתות, וכיצד שייך לשלם את המעילה בדבר שנשאר חולין גמורים. ובעל כרחך צריך לומר שאף בחטאות המתות יש קדושה, אף שאין בהם מעילה כיון שאינם קדשי השם, מכל מקום הם באיסור קודש של חטאות המתות, וראה מה שנתבאר באוצר עיונים למסכת תמורה בענין 'חטאות המתות', ששיטת רבים מן הראשונים שיש בהם איסור הנאה מן התורה, מכח איסור קודש, כפי שהוכיחו האחרונים [ישועות מלכו (יו"ד סי' עא), פרי יצחק (ח"ב סי' לד), מקור ברוך (ח"א סי' ה), אור שמח (מאכלות אסורות פ"ד הי"ז), אחיעזר (ח"ב סי' יג), נאות יעקב (סי' י אות טו), חזון איש (בכורות סי' יח ס"ק יז) וקהלות יעקב (מעילה סי' ב)]. ובשם הגרי"ז (סטנסיל, מנחות ד: ד"ה בגמ' לא נהנין) הביאו שהוא איסור הנאה מן התורה אך לא מחמת איסור קודש, ולפי"ז עדיין צריך ביאור.

כה. ומשמעות דבריו שהם כמו קרבנות ציבור לדעת הרמב"ם שתשלומיהם אינם ראויים להבאה במקומם ממש, ולכן התשלומים הולכים לרשות בדק הבית, וכך גם בחרמי כהנים.

כו. ובתורת הקודש כתב לפלפל בזה שאפשר לומר שנחלקו בנדון זה אביי ורבא, שמצינו שנחלקו בגמרא (שם) בטעם הדבר שאין להם פדיון, שלאביי אין להם פדיון מחמת שנחשבים כקדשי קדשים, והיינו כקדושת הגוף, ולרבא אין להם פדיון משום שהוקשו לבכור ומעשר שנאמר בהם 'לא יגאל' (ויקרא כז) ולפי"ז הוא איסור צדדי, ולא מחמת קדושת הגוף, ולשיטתו יש לומר שדינם כקדושת דמים.

כז. בתורת הקודש (ח"ג סו"ס יט) כתב להסתפק אם חיוב זה של פחות מפרוטה הוא מדין מעילה, או שהוא דין מיוחד, ונפקא מינה אם נתחדשה בו ההלכה שיש שליחות לדבר עבירה, ושחייב אף במתעסק ואינו מתכוין, כתשלומי מעילה, ונטה לומר שמסתבר שהוא מדין מעילה, ודינו כדין תשלומי מעילה לכל הדינים.

כח. אולם אין לוקין עליו, כיון שנאמר במעילה שיעור פרוטה, ובפחות מכך אינו לוקה.

כט. ראה באוצר עיונים למסכת מעילה בבמערכה בענין 'שיעור פרוטה במעילה' בנדון זה בהרחבה, ובביאור שיטות הראשונים בזה. ובשערי יושר (שער ג פרק כג) כתב שאין שום הכרח שיש שייכות בין האיסור לחיוב התשלומין, ויש מקום לומר שהאיסור הוא מטעם אחד, וחיוב התשלומין הוא מדין אחד שיסודו חיוב ממוני להשלים את מה שהחסיר מרשות גבוה, ולפי"ז יש מקום ליישב שאף שאין איסור בפחות מפרוטה, מכל מקום חייב בהשבה.

הגוף לקדושת דמים, שכל מה שכתבו התוספות שהוא משום גזל הקדש היינו דווקא בקדושת דמים שהתועלת של הקדש היא רק משווי הממון, שמשתמשים בו לקנות דברים הנצרכים להקדש, אולם בקדושת הגוף למזבח שהדבר ראוי להקדש מצד עצמו אף שאין לו דמים, אין המעילה משום גזל, אלא משום כפרה כמו בתרומה. ולפי"ז דינו כתשלומי תרומה שאין בו פטור של קים ליה בדרבה מיניה, או שאינו לוקה ומשלם, אלא משלם בכל אופן כמו בתרומה.

והאחרונים[ל] הביאו שהתוס' ישנים (כריתות יג: ד"ה ואשם) כבר הקשה כקושייתו, מהו החילוק בין חמץ בפסח שפטור ממעילה לפי שאין לו דמים, למה שמצינו שיש מעילה בנותר אף שאסור בהנאה, וחילק שדווקא בקדושת דמים צריך שיהיו לו דמים, ולא בקדושת הגוף, וביאור דבריו לכאורה הוא כדברי הנתיבות המשפט.

ומצינו בתוספתא (פסחים פ"א ה"ט) שהאוכל קודש חמץ בפסח משלם קרן וחומש, ובתורת הקודש (ח"ג סי' יט) כתב שלדברי התוס' ישנים יש לומר שהכוונה לאוכל חמץ של קדושת הגוף, ובזה מועל אף שאין בו שוה פרוטה.

קושיות האחרונים על חילוק זה

ומצינו שהאחרונים השיגו על דברי הנתיבות המשפט בכמה אופנים:

א. בשערי יושר (שער ג פרק כג) הקשה שהרי שנינו (מעילה טו.) שאם מעל בחצי פרוטה מקדשי מזבח, וחצי פרוטה מקדשי בדק הבית, מצטרפת המעילה לפרוטה כדי לחייבו בקרן חומש ואשם, ואם נאמר ששתי המעילות הן שתי סוגי עבירות שונות, כיצד נצרף שני חיובים שונים לפרוטה, הלא שיעור פרוטה לא מתקיים באף אחת מהן, שכל חצי פרוטה הוא על ענין וחיוב אחר, ולא שייך בזה צירוף.

ב. בשערי יושר (שם) הוכיח שגם תשלומי מעילה בקדושת הגוף הוא מדין גזל ולא כפרה, שהתוס' (כתובות ל: ד"ה זר) כתבו שתשלום שהוא כפרה חייבים גם בספק, ואילו בכריתות (כג.) מבואר שגם למאן דאמר שבספק מעילה אפשר להביא אשם מעילות על תנאי אבל קרן וחומש אינו מחויב להביא, ואם נאמר שחיוב התשלום הוא לכפרה, א"כ שיתחייב מספק גם בקרן וחומש, אלא ודאי מוכח מכך שאין חיובו משום כפרה על שנהנה באיסור, אלא על גזילת הממון ולפיכך כל התביעה תלויה בכך שרשות הגבוה יכולה לתבוע ממנו את השלמת החסרון, ובספק חיוב אי אפשר להוציא ממנו, וכתב שהיא ראיה שאין עליה תשובה[לא].

ג. הקהלות יעקב (כריתות סי' ה) הקשה שהרי נאמרה בתורה פרשה אחת של מעילה 'נפש כי תמעל מעל וגו'' (ויקרא ה טו), שבה נכללו דיני מעילה ותשלומין שנאמרו הן בקדשי מזבח הן בקדשי בדק הבית בפסוק אחד, וכיצד נחלק פרשה אחת לשני גדרי חיוב שונים[לב].

שיטת הגר"ח והשערי יושר שכל מעילה מדין גזל

הגר"ח (על הרמב"ם מעילה פ"ה, על הש"ס סי' שעג) כתב שחיוב מעילה הוא מדין גזל הקדש, בכל אופני המעילה, ומה שכתבו התוספות בכתובות הוא בכל מעילה, ואף בקדושת הגוף, ולא כדברי הנתיבות המשפט. וכן כתב בשערי יושר (שער ג פרק כג) שחיוב תשלומי מעילה הוא מחמת תביעה ממונית של רשות הגבוה להשלים את חסרון הממון שנלקח מרשותו, כמו תביעת ממון של הדיוט שגזלו או נהנו מממונו שלא מדעתו. והוסיף השערי יושר שאין שייכות בין האיסור מעילה לתשלומי מעילה, ואף אם נאמר שאיסור מעילה הוא מחמת הקדושה, אין זה נוגע לחוב התשלומין, שיסודו מדין ממון להשלים את החסרון והגזל[לג].

הוכחות הגר"ח

הגר"ח הוכיח מב' מקומות כדבריו:

א. ששיעור מעילה הוא בפרוטה, ואילו איסור הנאה בכל מקום שיעורו בכזית ולא בפרוטה[לד], ואף תשלומי תרומה לחכמים חיובו תלוי בכזית (פסחים לב:). ומוכח מכך שאין החיוב על חילול הקדושה, שעבר על איסור הנאה מדבר קדוש, אלא החיוב על נטילת ממון גבוה, שנתבע להשיבו, כעין גזל הדיוט, ולפיכך שיעורו ככל דיני ממון בשוה פרוטה.

ב. שמצינו (מעילה יח:) שמצרפים שתי מעילות שכל אחת מהן היתה חצי פרוטה, אפילו היה זמן מרובה ביניהם ואף אחרי שלוש שנים, ולמדים זאת מן הפסוק 'תמעול מעל' שריבה כל האופנים, ואם נאמר שחיוב מעילה הוא על מעשה העבירה ומשום כפרה, הלא אין צירוף של שיעור פרוטה באופן זה, אלא ודאי שדינו הוא על גזל הקדש ולפיכך כל מה שמועל מצטרף, כיון שלא נמחל לו מה שנטל מהקדש, ובשעה שמצטרף לשיעור פרוטה חייב על המעילה[לה].

הוכחה מסוגית זה נהנה וזה לא חסר

בשערי יושר[לו] וברכת שמואל (ב"ק סי' יד) הוכיחו כן מהסוגיא בבבא קמא (כ:-כא.) שהוכיחו מחיובי מעילה לדין נהנה מנכסי חבירו שלא מדעתו באופן שזה נהנה וזה לא חסר, ואם נאמר שחיובו משום כפרה על מעשה ההנאה באיסור, מה הוקשה לגמרא מדוע יש איסור מעילה, והרי זה פשוט שבאיסור הנאה של עבודה זרה אסור ליהנות אף באופן שזה נהנה וזה לא חסר, מפני שאין סיבת האיסור לפי מידת לקיחת הממון מחבירו, אלא מחמת עצם הנאת הגוף, ולפי"ז אין שום הוכחה ממעילה לחיוב ממון של הדיוט. אלא ודאי מוכח מכך שכל טעם החיוב במעילה הוא על לקיחת ממון, ורק במקום שניתן לתביעה על ידי הבעלים.

הוכחות הקובץ שיעורים

בקובץ שיעורים (פסחים אות קח) וקובץ הערות (סי' נב אות א, יג) הוכיח שחיובו משום גזל הקדש, מהגמרא בכריתות (יח:) שאין יום הכיפורים מכפר על חיוב מעילה לפי שהוא ענין של ממון, שאין יום הכיפורים מפקיע חיובי ממון. ואם היה זה חובת כפרה בודאי ששייך בזה כפרת יום הכיפורים.

עוד הוכיח מדברי התוספות (קדושין מג. ד"ה שלא) שנסתפקו באומר לשליח צא והתחמם בגיזי עולה, שהמשלח יתחייב ככל שליחות במעילה, ולא נאמר בו שלא מצינו זה נהנה וזה מתחייב כפי שאמרו על נהנה מחלבים ועריות שהמשלח פטור, וצריך ביאור מדוע מעילה שונה משאר איסורי הנאה. ובעל כרחך צריך לומר שבמעילה אינו מתחייב על הנאת גופו אלא על חסרון הממון של הקדש, וההנאה היא רק אופן כדי ליטול ולקבל הממון מהקדש, דרך השימוש שיש בו הנאה, אך התביעה על נטילת הממון שייכת כלפי המשלח, ואף שלא נהנה בגופו ממש.

והגר"ח (מעילה פ"ח) הוכיח מדעת הרמב"ם (שם פ"ז ה"ב) שהכריע כצד זה שהמשלח מתחייב על הנאת השליח, ומוכח שחיובו על גזל הקדש, ולא שייך לומר שלא מצינו זה נהנה וזה מתחייב.

קושיית הקהלות יעקב מהולכת מעילה לים המלח

אולם הקשה הקהלות יעקב (כריתות סי' ה) שמצינו בגמרא (מעילה ט:) שהמועל בחטאת צריך לשלם מעילתו ולהביא בדמים חטאת שמינה [על ידי שיוסיף הדמים על מה שהפריש כבר לחטאתו], ואם כבר קרבה חטאתו חל בדמים דין של חטאות המתות, שהדמים ילכו לים המלח, ולפיכך אף אם לא הפריש עדיין למעילתו, מפריש הדמים ומוליכם לים המלח, כמבואר בתוספות (ד"ה לא קרבה, ד"ה כבר קרבה). והדבר תמוה כיצד שייך לשלם באופן זה שההקדש אינו מקבל את הממון כפי שהיה צריך לקבלו ולהשתמש בו, ואם לא שייך למסור את הדמים לחטאת ממש כפי עיקר חיובו, שלא יתחייב לשלם כלל, ולא מצינו שבמקום לשלם להיכן שצריך, ימסור את המעות לאיבוד, מפני שאין בזה השלמת ההפסד מצד הנגזל. אלא ודאי מוכח מכך שדין התשלומין אינו כהשבת גזילה של הדיוט.

קושיות האחרונים שאין זה ממש כחיוב השבת גזלה

עוד הקשו האחרונים שהרי אין חיוב גניבה וגזלה בהקדש (ב"ק סב:), כפי שאין חיוב מזיק בהקדש לפי שאינו 'רעהו' (שם ו:)[לז]. ולא שייך לומר שחיוב המעילה הוא מדין השבת הגזלה.

וכן הובא בחידושי הגר"ח (על הש"ס, סי' כא) להקשות על דין תשלומי הזיד במעילה, שמשלם את הקרן להקדש כמבואר ברמב"ם (מעילה פ"א ה"ג), והרי אין חיובי גנבה וגזלה להקדש, ומדוע משלם על ההנאה והגזלה. וביאר הגר"ח שיסוד חיובו הוא מדיני פרשת מעילה, שהוא דין תשלומין מיוחד שלא

ל. רעק"א בשם אחיו הג"ר בונים (על המשניות כריתות פ"ג מ"ד), אמרי ברוך (חו"מ סי' כח), מנחת חינוך (מצוה קכז אות טז), בית יצחק (שו"ת יו"ד ח"א סי' קנג) וקהלות יעקב (מעילה סי' א, ו, פסחים סי' כ).

לא. וכבר הובא לעיל (אות א) בהערה, שיש לדחות השגתו, שמשמעות דברי הרמב"ם (מעילה פ"א ה"ה) והחינוך (מצוה תפג) כשהביאו הלכה זו, שכיון שהקרבן מעכב את הכפרה של תשלומי הקרן, ואם לא הביא אשמו לא יצא ידי חובתו בתשלומי הדמים, לפיכך פטור במקום ספק, כיון שאינו מתכפר בכך.

לב. וכן העיר בשיעורי רבינו אבי עזרי (כתובות פ"ג אות יא).

לג. ונפקא מינה לענין ביטול ברוב במקום תערובת, שאם נפלה פרוטה של הקדש בכיס מעות של חולין, בטל איסור ההנאה כפי שמצינו (נדרים נח. מעילה כא: תוס' ד"ה פרוטה), אך עדיין יש בה ממון של גבוה, שהרי ממון אינו מתבטל (ביצה לט:).

לד. כך נקט הגר"ח וכן כתב בקובץ הערות (סי' נב סק"א), אולם הרעק"א (שו"ת ח"א סי' קצ) סובר ששיעור הנאה בשאר איסורי הנאה הוא בפרוטה, כפי שהובא לעיל (אות א).

לה. בשיעורי ר' שמואל (יבמות לד. אות של) הקשה מכך על שיטת הנתיבות המשפט דלעיל, שמהוכחות הללו מוכח שאף קדושת הגוף היא משום גזל הקדש ולא משום כפרה, שהרי הלכות אלו של שוה פרוטה, וצירוף המעילה לזמן מרובה, נאמרו אף בקדושת הגוף למזבח.

לו. וכן הוכיח בחידושי הגר"ח על הש"ס שם.

לז. וראה באור שמח (נזקי ממון פ"א ה"ב), אמרי משה (סי' מ) וזכרון שמואל (סי' נז). והנה דין

מכח דיני גזלה, ומוכח מכך שתשלומי מעילה אינם מכח הדין הכללי של הגוזל חבירו שחייב בהשבת הממון שנגזל, אלא הם דין מיוחד[לח].

עוד הקשה הגר"ח (שם) שבגמרא (ב"מ נה.) נתרבה פחות משוה פרוטה להשבון, והרי בהשבת גזילה של הדיוט לא מצינו זכות תביעה על פחות מפרוטה, ואין חובת השבה על פחות מפרוטה אף אם לא מחל עליה, ומדוע בהקדש חייב לשלם זאת, והוכיח מכך שאין זה מדין השבת גזלה אלא מדין מיוחד של תשלומי מעילה[לט].

עוד הקשו האחרונים שאם נפרש שחיוב התשלומין הוא מדין השבת גזלה כמו בהדיוט, מדוע צריך אזהרה מיוחדת למעילה, והרי מדין גזל אסור ליהנות ולמעול[מ].

דברי הגר"ח שהיא גזירת הכתוב בתורת מצוה

ומצינו בחידושי הגר"ח (שם) שכתב שתשלומי מעילה אינם ככל חיובי תשלומי ממון שבתורה, שבכל חיובי התורה החיוב חל על הגברא שהוא מחויב בממון, מחמת המעשה שעשה או סיבה אחרת שמחייבתו לתת הממון, והתשלום בפועל הוא בא כתוצאה מכך שהגברא חייב, שבדרך זו מקיים את חובתו שיגיע ממנו ממון למי שחייב לו, ומה שאין כן במעילה, תחילת הדין הוא שיש מצוה לשלם את דמי המעילה בתורת מעשה מצוה, והתורה הטילה על הגברא המועל לשלם דמים הללו, אך מעיקר דינו לא היה האדם מתחייב תמורת המעילה כלל. אכן לאחר שהתורה הטילה מצוה בתשלומי הממון, נעשה החוב כחיוב ממון שיש בו שיעבוד גמור ככל חוב, אולם יסוד החיוב ותחילתו הם מכח המצוה, ולא מחמת חיוב של האדם.

ומתבאר מדבריו שחובת המצוה לשלם דמי מעילה, היא על מנת להשלים את החסרון שנהיה במעילתו, ולפי"ז ביאר שאף פחות משוה פרוטה, ואף הזיד במעילה, יש עליו חובת השבה, מפני שכל נטילת הנאה מרשות הקדש מחייבת השלמה להעמיד ממון אחר להקדש תחתיו.

ובערוך השלחן (העתיד, מעילה סי' קסו אות יד) דקדק כך מלשון הרמב"ם (מעילה פ"א ה"ג) שתשלומין הללו מצוה, ומשמע שאינם חוב ממון.

ביאור הקהלות יעקב שהיא מצוה ולא תביעת השבה

וכעין זה כתב גם הקהלות יעקב (כריתות סי' ה) שיסוד התשלומין הוא מתורת מצוה, ולא מתורת תביעת ממון של השבת גזלה, ומה שכתבו התוספות בכתובות (אהח"ת 19/c6/2018) שהוא גזל הקדש כוונתם שהוא דין ממון ולא דין כפרה, אך אין החיוב מחמת תביעת הנגזל שישולם לו ההפסד, אלא יש מצוה להשלים מה שניטל מרשות הקדש. והוסיף לפי"ז שיתכן שיש חילוק בין גדר הגזל של קדושת דמים לקדושת הגוף, כפי שחילק התוס' ישנים בכריתות, שבקדושת דמים הוא נחשב כגזל כפי חסרון שווי הממון שהיה להקדש, ובקדושת הגוף כל דבר שנלקח מהקדושה ונחסר ממנה נחשב כגזל, ולא רק במקום שנחסר משווי הממון.

מהלך נוסף שעיקר המעילה היא השינוי מייעוד הקדושה

ויש שביאר[מא] לפי"ז שלא היתה כוונת הגר"ח ושאר האחרונים לומר שעיקר חיובו הוא כהשבת גזלה, אלא עיקר דין מעילה הוא מחמת הפקעת הקדושה, שכל חפץ של הקדש יש בו ייעוד לתכלית הקדושה, וכל שינוי מהייעוד של הקדושה הוא הפקעה לקדושה, מפני שבחלות קדושה יש דין שצריך לשמש ולעמוד באופן מיוחד רק לתכליתו ולא לשום דבר אחר, וגדר זה נלמד בגמרא (מעילה יח:) שאין מעילה אלא שינוי, כמו בעבודה זרה שהמפקיע עצמו מעבודת הבורא והולך לפולחן של אלילים נחשב שהפקיע כל אחיזת הדת והאמונה, ונעקר לגמרי מקדושת ישראל, לפי שצריך להיות מיוחד לגמרי לקדושה.

ולפי"ז ביאר שכוונת התוספות בכתובות שמעילה היא חיוב ממון כגזל הקדש, היינו שכדי לשער האם נחשב שינוי והפקעה לקדושה, צריך למדוד זאת כפי מידת גזל ממון, ולא כל דבר נחשב מעילה ושינוי אלא רק באופן הדומה לגזל ממון, שאם במקום שיש רשות בעלים המעכב מליטול מממונו, היתה תביעה על נטילת הממון מפני שהגוזל פוגע בבעלותו בכך שמתנהג בדבר כבעלים, הרי שאף כלפי הקדש נחשב כמעילה ופגיעה בקדושה, לפי שמתנהג בדבר כבעלים.

וכן מצינו בלשון החזון איש (סי' לח סק"א) שמטעם זה מצינו (מעילה כ:) שאין מתחייבים אלא על הנאה הניכרת משום שצריך להראות כמתנהג בדבר כבעלים, ואין זה כאיסור הנאה שכל מה שנהנה בגופו הוא איסור.

האם מדין גזל או מדין נהנה

האם חיוב המועל על ההנאה או על הגזלה

נתבאר לעיל מדברי האחרונים שנקטו כמתבאר מדברי התוספות בכתובות שיסוד חיוב תשלומי מעילה הוא מדין גזל הקדש, ובפשוטו נחשב כגזלה גמורה מחמת לקיחת החפץ מרשות הקדש, וכן כתבו בשם הגר"ח (על הש"ס סי' שעג) שלא רק במעילה של מעשה הוצאה מרשות לרשות, נחשב כמעשה גזלה, אלא אף במעילה של הנאה לחוד, עצם לקיחת החפץ על מנת להשתמש בו נחשבת גזלה המחייבת בתשלומי דמי כל החפץ שיצא לחולין[מב].

והאחרונים דנו שלכאורה מהסוגיא בבבא קמא (כ:) משמע שאינו ממש גזל, אלא כדין נהנה מממון חבירו שחייב לשלם תמורת ההנאה, ולפי"ז יש לדון האם דיני חיובו הם כגזלן או כנהנה.

נדון הרשב"א בחיוב מיטב של נהנה

והנה מצינו שהרשב"א (שו"ת ח"ד סי' יג) נסתפק לענין נהנה אם חייב לשלם במיטב נכסיו כמו מזיק וגזלן, או שדווקא מזיק וגזלן מחויבים לפרוע ממיטב, אך נהנה מנכסי חבירו דינו כבעל חוב שיכול לפרוע מבינונית. וכן נסתפקו בנדון זה בקצות החושן (סי' שצא סק"ב) ואור שמח (נזקי ממון פ"א ה"ב).

והמפרשים עמדו בזה שיש להקשות סתירה ברשב"א, שבגיטין (מט. ד"ה אילימא) כתב שיש חיוב מיטב במעילה, והרי בגמרא (ב"ק כ:) מבואר שיסוד חיוב מעילה הוא מדין נהנה, ולפי דבריו בתשובה שבנהנה אין חיוב לשלם ממיטב, מדוע במעילה יש חיוב מיטב.

הוכחה מהתוספות שחיובו על הגזלה ולא על ההנאה

וכתבו שיש ליישב כפי שביאר הגר"ח (מעילה פ"ח ה"א) במה שנסתפקו התוספות (קדושין מג. ד"ה שלא) שאף שלא מצינו זה נהנה וזה מתחייב, מכל מקום במעילה חייב כיון שאינו מתחייב על ההנאה, אלא על נטילת הממון, וכן מבואר בדעת הרמב"ם (מעילה פ"ז ה"א), ולפי"ז יש לומר שעיקר החיוב חל על ההיזק וההפסד, אלא שיש תנאי לכך שעשה את הגזלה בדרך שנהנה, ומשום כך דומה למזיק וגזלן ולא לנהנה, לגבי זה שהמשלח מתחייב במעשה השליח. ולפי"ז צריך לומר שאין כוונת הגמרא בבבא קמא לומר שחיובו של כל מועל הוא מדין נהנה, אלא חיובו מתורת גזלן שנוטל ממון גבוה, וההנאה היא רק תנאי לכך, ולפיכך אינו כמו נהנה של שן ורגל ברשות הרבים (ב"ק כ.) שפטור על החסרון, ואילו כאן בהקדש אף שמזיק פטור מכל מקום מועל (אוצר התכנה) ונהנה חייב אף על החסרון, ולא רק על לקיחת ההנאה.

ולפי"ז מיושבים דברי הרשב"א שבמעילה חייב לשלם ממיטב, ואף אם נאמר שנהנה חייב לשלם בבינונית, שהמעילה אכן חלה על חסרון חבירו, ואילו נהנה הוא חיוב אחר שמתחייב תמורת מה שהרויח מכח ממון חבירו, ולא על החסרון גופו.

ג. תשלומים בקרקע

פתיחה

יש לדון האם אפשר לשלם את דמי המעילה בכל דבר שוה כסף, שהרי בכל דיני תשלומין שבתורה שוה כסף ככסף (קדושין ח. ב"ק י:) ואף בקרקעות,

זה אינו ברור דיו, שהרמב"ם (גניבה פ"ב ה"א) כתב שהגונב נכסי הקדש אינו משלם אלא את הקרן בלבד, שנאמר לרעהו ולא להקדש. והראב"ד בהשגות (שם) כתב וזה לשונו 'גנב נכסי הקדש משלם קרן וחומש ואשם להקדש שהרי מעל', ובאבי עזרי וזכרון שמואל (נזקי ממון פ"ח ה"א) (שם) הקשו מה כוונת הראב"ד להשיג על הרמב"ם, וכי הרמב"ם עסק כאן בהלכות מעילה והרי דבריו עוסקים בחיובי תשלומי גניבה וגזילה בלבד. וביארו, שנחלקו הרמב"ם והראב"ד האם יש חובת השבת קרן מדין גניבה, שהרמב"ם סבר שחייב אף בהקדש, ולא רק בהשבת החפץ בעינו אלא אף בתשלומי דמיו, וכן מפורש בדבריו (גניבה פ"ג ה"ג) שהוצרך לחדש שהגונב מהקדש אינו נמכר בגניבתו לעבד, אלא הקרן חוב עליו עד שיעשיר, ומוכח שיש חובת תשלומין של גניבה אף בהקדש. והראב"ד כפי הנראה חולק בזה שיש רק חיוב של מעילה, ואין שום חיוב של גניבה בהקדש.

לח. **בגדר** תשלומי הזיד במעילה, ראה להלן (אות ה) בהרחבה.

לט. **וכן** הוכיח בזכרון שמואל (שם אות א).

מ. **ובישוב** קושיא זו הביאו בשם הגר"מ סולוביצ'יק (בן הגר"ח) שביאר שכל האזהרות המיוחדות שמצינו על מעילה הן רק לגבי הנהנה מן ההקדש או שאכל, אך על מעשה הוצאה מרשות לרשות לא נאמרה אזהרה מיוחדת ואכן היא מדין גזל גמור, וכפי שמצינו שיש חילוק בין הנאה להוצאה לענין יציאה לחולין [ראה במערכה בענין 'מועל אחר מועל' ובענין "יציאה לחולין במעילה"] כמבואר ברמב"ם (מעילה פ"ו ה"ד, ז), ויסוד החילוק ביניהם הוא בזה שהנאה היא מעילה מחודשת שנלמדת מאיסורים המיוחדים של מעילה, אך הוצאה מרשות לרשות מחייבת משום גזילה, ולכך היא מוציאה מרשות הקדש לחולין. וכעין זה כתב באבי עזרי (מעילה פ"א ה"ה) שיש ב' דינים במעילה: א. הוצאה שמחללת מדין 'שינוי' שמפקיע את הקדושה, כפי שלמדים מעבודה זרה (מעילה יח:). ב. הנאה שנחשבת מעילה מדין 'איסור הנאה מקודש' וחיוב המעילה בזה נלמד מתשלומי תרומה.

מא. **לחזות** בנועם (ט: עמ' קנו-קנח, כריתות יג: בביאור התוס' ישנים).

מב. **ויש** עוד חקירה בקובץ הערות (סי' נה אות א) אם החסרון הוא במה שהחפץ יצא לחולין או במה שנטל את השימוש גופו, ונפקא מינה האם דין החילול הוא מסיבה מוקדמת [ששינה והפקיע מהקדושה] ומחמת כך מתחייב לשלם, או שהחילול בא לאחר שכבר מתחייב בדמי המעילה.

או שמא צריך לשלם דווקא בדבר המטלטל ותלוש, אך דבר המחובר לקרקע אי אפשר לשלם בו.

והנה הגמרא (גיטין מט: ב"ק ו:) דנה לענין דין תשלומין במיטב, שהפורע חוב של הלואה או מקח רשאי לפרוע בבינונית מנכסיו, אולם מזיק וגזלן ושאר אבות נזיקין המפורשים בגמרא (ב"ק ד:) דינם לשלם במיטב קרקע. ובברייתא הובא ש'קל וחומר' במשלם להקדש שמשלם במיטב, ובגמרא ביארו שהכוונה למזיק הקדש למאן דאמר שחייב, אכן להלכה אין חיוב תשלומין במזיק הקדש לפי שנאמר 'רעהו' ולא הקדש.

והקשה הרשב"א (גיטין מט: ד"ה אילימא) מדוע לא אמרו ש'קל וחומר להקדש' היינו בתשלומי מעילה, שבזה בודאי חייב לכולי עלמא, ודינו לשלם במיטב ככל מזיק וגזלן. ותירץ, שאין צריך לכך קל וחומר לפי שנלמד בו את דין תשלומי מיטב מפסוק מפורש שכתוב בו 'ואת אשר חטא מן הקודש ישלם' (ויקרא ה טז), ואף מועל בהקדש בכלל הלימוד בגמרא (ב"ק ה.) שיש חובת מיטב בכל מי שנאמר בו 'תחת נתינה ישלם כסף'. ומתבאר מדבריו ששייך לשלם את המעילה בקרקע, ודינו בזה לפרוע מעידית נכסיו.

חידוש הרש"ש שתשלומי מעילה הם פדיון

אמנם הרש"ש (ב"ק ו: בגמרא ד"ה אלא, וסנהדרין טו. ד"ה רבי אבהו) כתב לחדש שכשם שאין הקדש נפדה בקרקע (ב"מ נד. בכורות נא.) כך אי אפשר לשלם את מעילתו בקרקע, לפי שאינה נתפסת בקדושה. וטעם הדבר הוא שהמעילה נחשבת כמו פדייה להקדש, שקדושה שמעל בה מתחללת על התשלומים, ודווקא בדבר המטלטל שפודים בו הקדשות אפשר לשלמו בדמי המעילה, ונחשב שפדה את ההנאה שמעל בה, בתשלומים הללו[מג].

וביסוד זה שתשלומי מעילה הם כפדיון וחילול ההקדש, כתב הרש"ש (תרומות פ"ו מ"א) לגבי תשלומי תרומה שזר שאכל תרומה משלם קרן וחומש שנתפסים בקדושת תרומה תחת מה שנאכל, ודקדק מלשון המשנה (שם מ"ה) 'שאין הקדש פודה הקדש', שגדר תשלומי תרומה הם כפדיון על מה שאכל, ואף שאי אפשר לפדות דבר שכבר אינו בעולם, מכל מקום גזירת הכתוב היא כדי שיוכל לתקן את מה שחילל מהתרומה, שבאופן זה נפדה אף לאחר שנאכל כבר, והוא הדין במעילה גדר התשלומין הוא כפדיון.

וכן כתב הצפנת פענח (ערכין פ"ו ה"ט) שהמעילה יוצאת לחולין בגדר פדיון, ולפיכך במקום שאין חיוב חומש ואשם על המעילה, אינו יוצא לחולין[מד].

ביאור דבריו על פי שיטת התוס' רי"ד

ובתורת הקודש (ח"ג ס' ד) כתב שיש לסייע לדברי הרש"ש משיטת התוס' רי"ד (ב"מ נז. ד"ה הקדש) שמעילה המוציאה לחולין נחשבת כחילול ופדיון על דמים שמשלם עליה, ששם כתב לבאר מדוע המועל בשוה פרוטה יצא כל החפץ לחולין, וביאר שהמועל מתחייב בדמי המעילה שהיא פרוטה, ובכך מחלל את ההקדש על הדמים ודינו כדין חילול שוה מנה על פרוטה שכל החפץ מתחלל, ולולא שהיה מתחלל לא היה חל שום חיוב תשלומי מעילה. והוסיף שלפיכך דווקא בקדשי בדק הבית שיש להם פדיון ויוצאים לחולין, בהם מתחייב בתשלומין, אך קדושת הגוף למזבח שאין לה פדיון, ולא מועיל בהם חילול על דמים, לפיכך אין המעילה מחייבת בתשלומי דמים, אלא רק בקרבן מעילה[מה].

ראיה מפירוש הרמב"ם במסכת ראש השנה

עוד הביא ראיה לזה מלשון פירוש הרמב"ם בראש השנה (כח. ד"ה אמר) על דברי הגמרא שהתוקע בשופר של עולה ומעל בה יצאה לחולין, וזה לשונו 'אילו מעל משקצץ [את הקרן מגוף העולה], היינו דאמרת שקרבן מעילה שנתחייב כאילו חילוף הקרן הוא ונכנס קרבן מעילה ויצא הקרן לחולין, אבל הכא אינו חייב קרבן מעילה עד שיתקע ויהנה וכשנהנה מעל, ונמצא כשתקע עדיין הקרן קודש היה ואסור בהנאה'. ומוכח מדבריו שחיוב המעילה של קרן חומש ואשם הוא 'חילוף' מה שמעל בו, ועל ידי שנכנסו התשלומין לרשות הקדש יצאה המעילה לחולין, ומבואר שהוא בגדר פדיון וחילול.

האם תשלומי מעילה נחשבים כהקדש ראשון

והנה מצינו בגמרא (ב"מ נד:) שיש חילוק בין הקדש ראשון להקדש שני, שאם התפיס חפץ בדבר של הקדש, ולא הקדישו בפיו בתחילה, נחשב כ'הקדש שני' ואין מוסיפים חומש בשעת חילולו, ודווקא על הקדש ראשון שהוקדש בפיו, כשמחללו צריך הבעלים להוסיף חומש.

ויש לדון בתשלומי מעילה האם דינם כהקדש ראשון או כהקדש שני, ונפקא מינה כאשר מחלל אותם על דבר אחר האם צריך הבעלים [זה ששילם אותם] להוסיף חומש. ובאבי עזרי (מעילה פ"א ה"ה) כתב שמסברא פשוט שנחשב כהקדש ראשון, שהרי חלות ההקדש בהם חלה על ידי שנותן אותם להקדש ומוסר אותם מתחילה, ואינם נתפסים בקדושה של דבר אחר.

אולם האחרונים העירו בדברי הרמב"ם (מעילה שם) שכתב 'והחומש הרי הוא כתחילת ההקדש ואם נהנה בו מוסיף חומש על החומש', מדוע הוצרך לומר שהחומש נחשב כתחילת הקדש, ומשמע קצת מדבריו שהיה מקום לומר שתשלומי מעילה נחשב הקדש שני, כמו מי שהתפיס בהקדש, ובמתפיס פסק הרמב"ם בהלכות ערכין (פ"ז ה"ד) שנחשב הקדש שני וכשמחללו אינו מוסיף חומש. ועל כך בא לומר שהחומש של תשלומי מעילה אינו כהקדש שני. אכן האור שמח (שם) הקשה שאין מקומה של הלכה זו כאן בהלכות מעילה, ומדוע הזכיר זאת כאן.

ובאבי עזרי (שם) הוסיף להקשות שלכאורה אין שום הוה אמינא לומר שנחשב כהקדש שני, שהרי חלות ההקדש בתשלומין נעשה בידי האדם שנותן את הדמים להקדש, ואין זה חל בדרך של התפסה הממשיכה את הקדושה מכח חפץ אחר שהיה קדוש לפניו.

דברי הראב"ד שנדון כהקדש שני

אולם הביא שבתורת כהנים (ויקרא דיבורא דחטאת פ"כ ה"ז) שנינו 'מנין שמשלם חומש ואשם על התשלומים האלו תלמוד לומר 'הקודש ישלם'. ובפירוש הראב"ד (שם) כתב שאף שלכאורה על הקדש שני אינו מוסיף חומש, היינו דווקא לגבי חילול, אך לגבי נהנה ומועל צריך להוסיף חומש אף בהקדש שני[מו].

ויש להסתפק בכוונת דבריו במה חילק בין חילול למעילה, שבאופן הפשוט נראה מדבריו שתשלומי מעילה נחשב כהקדש שני שנתפס מכח קדושה הקודמת שנתחללה במעילה, ולענין חילול באמת לא יצטרך להוסיף חומש, אלא שלענין מעילה אין נפקא מינה בכך, ומתחייב חומש ואשם אף על דבר שהוא הקדש שני. אולם אפשר לפרש בדבריו באופן הפוך, שכוונתו לחלק בין מעילה לחילול, שתשלומי מעילה אינם כחילול הקדש ולפיכך אינו נחשב כהקדש שני אלא כהקדש ראשון, ולפיכך חייב חומש על התשלומין.

והמלבי"ם (התורה והמצוה ויקרא ה אות שנג) כתב שהרמב"ם למד דין זה מדברי התורת כהנים, ששנינו שם שמוסיף חומש ואשם על התשלומין הללו, שאם נהנה ומעל בהם נחשב כמועל בהקדש גופו, וכיון שמבואר בתורת כהנים שצריך דרשה מיוחדת לכך, לפיכך הביא זאת הרמב"ם להלכה.

ובתורת הקודש (ח"ג ס' יט) כתב לחדש שלפי"ז יש לומר שזו כוונת הרמב"ם שהחומש אינו נחשב כהקדש שני, אלא נחשב כהקדש ראשון, אולם דווקא החומש נחשב כהקדש ראשון לפי שהוא תוספת על הקרן הראשון, אך תשלומי הקרן גופו נחשב כהקדש שני, משום שלהנתבאר גדר המעילה כחילול ופדיון על הדמים, ודינו כהקדש שחל מכח התפסה[מז].

ד. האם הקרבן תמורת מה שנתחלל או לכפרה לחוד

פתיחה

המועל מחויב בהבאת אשם מעילות, ויש לדון האם הקרבן הוא חלק מהתשלומין שנותן לגבוה תמורת מה שמעל וחילל מהקודש, או שמא

מג. ובתורת הקודש (ח"ג ס' ד) העיר שמדברי הרשב"א בגיטין שהובאו לעיל, מוכח שלא כדברי הרש"ש, אלא מועיל לשלם במחובר. ומסברא יש לומר שאין שום חסרון בתשלומין בקרקעות, לפי שתשלומי מעילה אינם באים כהשלמת הקדושה בדווקא, אלא הם להשלמת הפסד הממון של הקדש, וכל מי שיש לו חוב להקדש רשאי לפרוע אף בקרקעות.

מד. ראה עוד בנדון זה להלן (אות ד) במזיד, ועוד אופנים. ובספר תקנת עזרא (אלטשולר, על הרמב"ם מעילה סופ"א) הביא מכתבו של בעל הצפנת פענח, שחקר שם האם היציאה לחולין במעילה היא מכח דין מיוחד, או שהוא בגדר פדיון, וחידש לפי"ז נפקא מינה האם יש איסור גיזה ועבודה אחר שיצא לחולין, שהרי מצינו (קדושין נה.) מאן דאמר שהקדש מתחלל במזיד אף בקדושת הגוף של קרבנות, ולשיטתו אם מעל ונתחלל יש לדון האם מותר בגיזה ועבודה, או שמא כיון שהחילול הוא מדין פדיון, אינו עדיף מכל פסולי המוקדשין שנפדו, שנשאר בהם איסור לגיזה ועבודה ולא הועיל הפדיון להתירם בכך. ומה שאין כן אם הוא דין מיוחד של הפקעת הקדושה יש לומר שנעשו חולין גמורים לכל דבר.

מה. והנה התוס' רבינו פרץ (ב"מ נד. ד"ה הקדש) כתב לענין תלוש ולבסוף חיברו שדין החילול עליו כדין מעילה, וכיון שנחשב כתלוש לענין מעילה כך גם לענין חילול עליו נדון כתלוש, ואינו מובן מדוע עירב דין מעילה עם דין חילול, אכן להנתבאר מובן שכיון שמעילה מוציאה לחולין מדין פדיון וחילול, לכן יש ראיה מכך שיש מעילה בתורת תלוש, שאף החילול עליו מועיל.

מו. וזה לשונו שם 'וכי אמרינן בעלמא על הקדש ראשון מוסיף חומש, על הקדש שני אין מוסיף חומש, התם דרך חילול, אבל הכא דרך מעילה, שאם נהנה זר מן התשלומין מביא עליהם חומש ואשם', ובתורת הקודש רצה לפרש בדבריו שנחשב הקדש ראשון גם לענין חילול, ואילו מעילה אינה נחשבת חילול והתפסה אלא הקדש ראשון, אמנם בפשטות לא כך משמע בדבריו, אלא משמע ש'הכא דרך מעילה' היינו לענין אם נהנה זר מהתשלומין, שרק אז מוסיף חומש כיון שלגבי מעילה אין מיעוט על הקדש שני, כפי שאמרו בגמרא (ב"מ נד:), ועוד קשה, שלפי דבריו מה שאמר 'התם דרך חילול' היינו שכאשר נותן דמים להקדש בדרך חילול ממש נחשב כהקדש שני מחמת החילול, ודבר זה אינו מוסכם כלל, וראה בסוגיית הגמרא (תמורה ט:) שהוא ספק בגמרא, וראה עוד בתורת הקודש (ח"ג ס' יד) ובאוצר עיונים למסכת תמורה במערכה בענין 'חילול הקדש'.

מז. והוסיף שכך יש לפרש גם בדברי הראב"ד על תורת כהנים (שם) בפירושו הראשון, שכתב וזה לשונו 'שלא יהא סבור כי החומש הוא מוסיף, אלא החומש והאשם שניהם מוספים ומובאים על עיקר התשלומין דהיינו קרן המעילה והחומש'. וכתב לפרש שכוונתו למעט בזה שדווקא החומש נחשב כהקדש ראשון כיון שהוא תוספת, וכן האשם נחשב כתוספת שהיא כהקדש ראשון, אך הקרן נחשב כהקדש שני.

הוא קרבן הבא לכפרה על מנת לתקן את החטא, אולם אינו חלק מן התשלומין.

ומצינו בלשון הרמב"ם (פירושו לראש השנה כח. ד"ה אמר) שכתב 'אילו מעל משקצץ [את הקרן מגוף העולה] היינו דאמרת שקרבן מעילה שנתחייב כאילו חילוף הקרן הוא ונכנס קרבן מעילה ויצא הקרן לחולין', ומשמע מדבריו שהקרבן הוא חילוף מה שמעל, ועל ידי נתינת הקרבן עם התשלומין מתחלל ההקדש ויוצא לחולין.

ומצינו כעין זה לגבי מה שיום הכיפורים אינו מכפר על חיוב מעילתו, כפי שאמרו בגמרא (כריתות יח:) שהטעם שאינו פוטרו מחיובו כיון שנחשב חוב ממון ולא רק כחיוב כפרה על העבירה, וכשם שאין יום הכיפורים פוטר מחיובי ממון לחבירו כך אינו פוטר חיובי ממון לגבוה. והוסיף רבינו גרשום (ד"ה אמרי) שאף האשם נחשב חוב ממון. ומשמע מכך שחובת הקרבן של אשם מעילות אינה רק לכפרה, אלא היא חלק מהתשלומין שנותן לגבוה תמורת מה שמעל.

נפקא מינה האם מתחלל במקום שאין קרבן

והאחרונים[מח] נסתפקו לפי"ז האם ההקדש מתחלל במקום שאין חיוב קרבן, שהרי במקום שאינו מתחייב בדמי מעילה בודאי שאינו יוצא לחולין, וכיון שיש מקומות שאינו מתחייב באשם מעילות, יש לומר שלא יצא הקודש לחולין כיון שגם הקרבן הוא חילוף המעילה, ובלעדיו אינו יוצא לחולין.

ונפקא מינה במועל בפחות משוה פרוטה, שאינו מתחייב בחומש ואשם, אולם חייב לשלם את הקרן (ב"מ נה.), האם יוצא לחולין. וכן נפקא מינה בהקדש של מופלא הסמוך לאיש, שהמועל בו אינו מתחייב קרבן כפי שמצינו (נדה מו:) ומכל מקום חייב לשלם קרן, האם המעילה יוצאת לחולין.

ובצפנת פענח (ערכין פ"ו ה"ט) כתב שבכל האופנים שאין חיובי מעילה, אינו יוצא לחולין, והוכיח כך מהגמרא (פסחים כז:) שהמועל בעצי שלמים, לא יצאו לחולין, כיון שאין חיוב קרבן בקדשים קלים.

מעילה בקרקעות אינה מוציאה לחולין

עוד הביא מדברי הרמב"ן (מלחמות ה', ע"ז נב:) על המבואר בגמרא שם שאבני מזבח שחיללו מלכי יוון יצאו לחולין מחמת 'שבאו פריצים וחיללוה', ואמרו שם שכל זה דווקא באבני מזבח אך כלי שרת שנתחללו על ידי אחז הרשע שנשתמש בהם לעבודה זרה לא יצאו לחולין ע"י שנתכוונו לחללם ולעבוד בהם לעבודה זרה, והבעל המאור (שם) ביאר, שדין זה ש'באו פריצים וחיללוה' הוא כעין דין מעילה שבמעשה שמשנים את הדבר שלא ישמש לגבוה הרי זה מתחלל. ולפי"ז ביאר שהטעם שאבני מזבח יצאו לחולין היינו מדין הקדש שיוצא לחולין ע"י מעילה, ומשום כך כלי שרת אינם יוצאים לחולין כפי ששנינו (מעילה יט:) שיש בהם מועל אחר מועל לפי שלא יצאו לחולין, וכן נפקא מינה שדווקא ישראל שחיללם יצאו לחולין לפי שהוא מתחייב בדיני מעילה ומה שאין כן בעכו"ם שאינם בני מעילה, אף שעבדו בהם לעבודה זרה אינם יוצאים לחולין. אולם הרמב"ן השיג עליו, שאם היה זה מדין מעילה, הלא אין מעילה בקרקעות, וכיצד נתחלל בית המקדש על ידיהם והרי הוא מחובר, ועוד הקשה, שהרי עכו"ם היו אלו שהחריבו את בית המקדש, וכיצד נתחלל על ידם הלא אין בהם חיוב מעילה, ולפיכך חידש הרמב"ן שדין באו פריצים וחיללוה הוא גזירת הכתוב שהוא דין מיוחד שמתחלל בכך, ולא מדין מעילה.

מדוע מועל במזיד אינו מתחלל

ומבואר מדבריו שבמקום שאין חיובי מעילה כגון קרקעות, אינו יוצא לחולין, וכן בעכו"ם שאינם בני מעילה אינו יוצא לחולין, והוכיח מכך הצפנת פענח שלא רק באופנים הללו כך דינו, אלא בכל מקום שאין חיובי מעילה לא נתחלל הדבר. והוסיף שלפי"ז נראה שהמועל בפחות משוה פרוטה כיון שאינו מתחייב בחומש ואשם, אינו יוצא לחולין אף שמשלם את הקרן.

ובתורת הקודש (חי"ג סי' יט) דקדק בלשון הרמב"ם (מעילה פ"ו ה"ג) שמועל בזדון אינו מתחייב בקרבן ולפיכך אינו מתחלל, ומשמע מכך שדין חילול תלוי בכך שמתחייב בקרבן, וביאור הדבר הוא כדלעיל שהקרבן הוא חלק מהתשלומין עבור המעילה, ובלעדיו אינו יוצא לחולין.

האם תלוי בכל תנאי כפרה של חטאת

ויש לדון עוד האם הבאת אשם כקרבן מעילה, תלויה בכל תנאי הכפרה שמצינו לענין חטאת הבאה לכפר על שגגת כרת. ולהנתבאר לעיל שחובת הקרבן באה חילוף המעילה, כחלק מן התשלומין, יש מקום לצדד שאין זה מעכב בהבאת הקרבן, שהרי אינו בא בתורת כפרה, אלא בתורת תשלומין לגבוה.

אינו שב מידיעתו

והנה במומר למעול מזיד, כתב המנחת חינוך (מצוה קכז אות כו) שיכול להתכפר באשם, ואינו כמו חטאת שכל מי שאינו שב מידיעתו פטור מקרבן, כפי שמצינו בגמרא (חולין ה: הוריות יא.) וכן פסק הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ג ה"ד, שגגות פ"ג ה"ז) שאין מקבלין ממנו את הקרבן, או מטעם מומר או מטעם שאין לו כפרה כיון שאינו שב מידיעתו[מט].

טעה בדבר מצוה

המנחת חינוך (שם אות כז) דן לענין מה שטעה במעילה בשוגג מחמת שהיה עסוק בדבר מצוה, וזה הטעה אותו למעול, ומצינו בגמרא (שבת קלז. פסחים עב. כריתות יט:) שלרבי יוסי טעה בדבר מצוה פטור מקרבן חטאת. ומעתה יש לדון בחובת אשם מעילות, האם יש פטור מחמת ששגגתו קלה יותר או שמא אין חילוק בדבר.

וכתב שהדין מפורש בסוכה (מב.) 'אומר היה רבי יוסי עולת העוף שאכלה פטור', ופירש רש"י (ד"ה ואכלה) שמעל בקדשי שמים ופטור מקרבן מעילה לפי שטעה בדבר מצוה. ואף שלהלכה קיימא לן שם שחייב קרבן, היינו משום שלא קיים את המצוה, אך באופן שטעה בדבר מצוה ועשה את המצוה, פטור מקרבן מעילה[נ].

ה. גדר התשלומין במעל במזיד

מקור ההלכה

מקור הדין שהזיד במעילה חייב לשלם את הקרן, מצינו ברמב"ם (מעילה פ"א ה"ג). ובגמרא (פסחים לג. סנהדרין פג. כריתות כב:) לא מצינו בפירוש שיש עליו חובת תשלומין, אלא הובאה מחלוקת רבי וחכמים, שלחכמים יש בו אזהרה בלבד, ולוקה, ולרבי יש בו עונש מיתה בידי שמים כמו בתרומה. ובירושלמי (תרומות פ"ז ה"א) מצינו שהגונב תרומה של הקדש ואכלה משלם קרן להקדש אף שגנב במזיד.

והאחרונים חקרו מהו יסוד חיוב התשלומין בזה, האם הוא מדין גזל או נהנה, כמו בהדיוט, ומאותה סיבה שמחויב בהדיוט כך חייב בתשלומין לגבוה, או שהוא מדין מעילה[נא].

ובמהר"י קורקוס (על הרמב"ם שם) כתב שחיובו מדין מזיק.

ובחידושי הגר"ח (על הש"ס, סי' כא) כתב שהוא מדין מעילה, ולא מדין גזלן או מזיק. ודקדק האבי עזרי (מעילה פ"א ה"ג) כדבריו, מלשון הרמב"ם (שם) 'כל המועל בזדון', וכן ממה שכתב (שם פ"ז ה"ח) המועל פחות משוה פרוטה הן בזדון הן בשגגה משלם את הקרן, ומשמע שמדין מעילה חייב אף בפחות משוה פרוטה, ולא כשאר תביעות ממון שאין חובת השבת דמים על פחות מפרוטה.

אולם מאידך העיר האבי עזרי, שמלשון הרמב"ם בהלכות גניבה מוכח שאינו חייב משום מעילה, אלא משום גנבה רגילה, שכתב (פ"ב ה"א) 'הגונב נכסי הקדש אינו משלם אלא את הקרן בלבד, שנאמר 'לרעהו' ולא להקדש'. והראב"ד בהשגות (שם) כתב וזה לשונו 'גנב נכסי הקדש משלם קרן וחומש ואשם להקדש שהרי מעל', ובאבי עזרי (נזקי ממון פ"ח ה"א) וזכרון שמואל (סי' נז) הקשו מה כוונת הראב"ד להשיג על הרמב"ם, וכי הרמב"ם עוסק בהלכות מעילה והרי דבריו עוסקים בחיובי תשלומי גניבה וגזילה בלבד. וביארו, שנחלקו הרמב"ם והראב"ד האם יש חובת השבת קרן מדין גניבה, שהרמב"ם סבר שחייב אף בהקדש, ולא רק בהשבת החפץ בעינו אלא אף בתשלומי דמיו, וכן מפורש בדבריו (גניבה פ"ג ה"ג) שהוצרך לחדש שהגנב מהקדש אינו נמכר בגניבתו לעבד, אלא הקרן חוב עליו עד שיעשיר, ומוכח שיש חובת תשלומין של גניבה אף בהקדש. והראב"ד כפי הנראה חולק בזה שיש רק חיוב של

מח. יובאו להלן.

מט. ראה בענין זה מה שהרחיבו האחרונים, באר שבע (חולין ה. ברש"י ד"ה דלאו חיובא), חתם סופר (שו"ת ח"ז סי' יב), אבן האזל (מעשה הקרבנות פ"ג בהשמטות, במכתבו להגר"מ אילן), שיעורי הגרי"ד הלוי ושיעורי רבינו משולם דוד הלוי (זבחים ז:) הגאון רבי בצלאל ראקוו זצ"ל בקובץ מוריה (עג, שנה יב י-יב). וראה באוצר עיונים למסכת שבועות במערכה בענין 'זבח רשעים תועבה'.

נ. והקשה לפי"ז מדוע התוקע בשופר של עולה מצינו בגמרא (ר"ה כח.) שמעל, והרי נחשב טועה בדבר מצוה ועשה מצוה, וציין למה שכתב בטעם המלך (על שער המלך, שופר פ"ב ה"ו ד"ה הנה).

נא. ונפקא מינה לענין כמה דינים מחודשים שנאמרו בחיוב מעילה: א. שאינו נחשב כשליח לדבר עבירה, ואם היו שניהם מזידים ואין ראוי אף אחד מהם להתחייב בחיוב מועל בשגגה, יש לומר שהמשלח מתחייב מכח השליחות, שהרי במעילה גזירת הכתוב שיש שליח אף שהוא דבר עבירה. ב. שמצרפים הנאתו והנאת חבירו, כלומר במה שמאכיל את חבירו.

מעילה, ואין שום חיוב של גניבה בהקדש. והעולה מכך ששיטת הרמב"ם שחייב לשלם מדין גניבה, ומשמע שאינו משום מעילה, ולא כמשמעות דבריו בהלכות מעילה.

הזיד במעילה בקרקע ומחובר

באבי עזרי (מעילה שם) נסתפק במועל במזיד בדבר המחובר לקרקע, האם נאמרה בזה ההלכה שאין מעילה במחובר, או שהלכה זו נאמרה רק לענין קרבן במועל בשוגג, אך לא לענין מועל במזיד שחייב בתשלומי קרן בלבד. שהרי מקור הדין שאין מעילה במחובר נלמד בגמרא (מעילה יח:) מגזירה שוה 'חטא חטא' מתרומה, וכל זה לגבי חובת קרבן, אך לגבי תשלומי קרן אין למדים את הגזירה שוה[נב].

ובאבי עזרי כתב שאם נאמר שיש חיוב תשלומי קרן במזיד אף במחובר, יש ליישב את סתירת דברי הרמב"ם, שכתב (פ"ה ה"ה) המקדיש בית בנוי, הדר בו לא מעל. משום שתלוש ולבסוף חיברו דינו כמחובר, ואין בו מעילה, וכמשמעות סוגיית הגמרא (מעילה כ.) שאם בנאו ואחר כך הקדישו אין בו מעילה. ואילו בהלכות ערכין וחרמים (פ"ו ה"ל) כתב שהמשכיר בית לחבירו וחזר והקדישו, הרי זה הקדש ופקעה השכירות ואם דר בו השוכר מעל, ועמד בזה הלחם משנה בסתירת שתי ההלכות.

אמנם להנתבאר לעיל יש לומר שאמנם לגבי מעילה בשוגג אין חיובי מעילה, אולם לגבי הזיד במעילה חייב בתשלומי קרן, ואם כן יש לומר שמה שכתב בהלכות ערכין שהשוכר מעל היינו בדר בו במזיד, ואילו מה שכתב בהלכות מעילה שלא מעל היינו לגבי המועל בשוגג, ולגבי חיוב חומש ואשם.

הוכחה מדברי רש"י שפטור במחובר

אמנם מדברי רש"י (ב"ק ו: ד"ה שור) יש להוכיח שאין מעילה במחובר אף לגבי הזיד במעילה ופטור, שהרי כתב שם שאם אכלה בהמתו תבואה או פירות בשדה הקדש פטור מלשלם, משום שאין מעילה במחובר לקרקע, וצריך בהגהת 19/06/2018 אהרי אף שאין חיובי מעילה, אולם הממון הוא של הקדש ומדוע לא יתחייב מדין מזיק, אלא ודאי מוכח מכך שאם אדם אכל מפירות מחוברים הוא פטור, מכח הדין שאין מעילה במחובר, ומטעם זה פטור לגמרי מתשלומין, וכיון שאף הבעלים פטור אם הזיק או אכל, כל שכן שפטור על נזקי בהמתו. ומוכח מדבריו שאין שום חיוב תשלומין על אכילת מחובר, מכח הדין שאין מעילה.

האם דוקא בנהנה או גם במעשה הוצאה

באמרי משה (סי' מא ד"ה והנה הרמב"ם) כתב לדון אימתי מועל במזיד מתחייב לשלם, שהרי במועל בשוגג מצינו ב' אופני מעילה: א. נהנה, ב. מעשה הוצאה מרשות לרשות, כמבואר בגמרא (מעילה יט.) ובתוספות (שם יח: ד"ה יכול) ויש לדון האם במזיד מתחייב לשלם הן בנהנה הן בהוצאה אף בלא הנאה, או שמא על הוצאה פטור.

והוכיח שפטור מתשלומין, שהרי מועל במזיד נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה (קדושין נד:) האם יוצא לחולין, והלכה כרבי יהודה שאינו מתחלל, וכיון שאינו מתחלל אין סיבה שיתחייב לשלם אלא אם כן פגם והוציא מהקדש, ומצינו בגמרא שם שלרבי מאיר שבשוגג אינו מתחלל וממילא אינו מתחייב לשלם כשמעל בשוגג, הרי שאף מקרבן פטור, שאין קרבן בלא קרן וחומש, ומכל מקום חייב לשלם על הנאתו כשפגם, הן באכילה הן באופן אחר כשעל ידי זה נפסד ההקדש במה שפגם, ובאופנים הללו מתחייב בקרבן. ומוכח מכך שבכל מקום שאין ההקדש מפסיד אינו מתחייב בתשלומין, ולפי"ז במזיד לרבי יהודה לכאורה לא יתחייב, אמנם יש לחלק בכך בין הנאה להוצאה, שבהנאה שנטל את ההנאה לרשותו ונשתמש יש לומר שחייב על שווי ההנאה שנטל, ואת ההנאה גופה הוא הפסיד וחיסר להקדש, אולם במעשה הוצאה שלא נפגם החפץ ולא יצא לחולין, וגם לא נהנה ממנו כלל, אין סיבה לחייבו בתשלומין.

מלקות על הוצאה במזיד

והוסיף האמרי משה שיש להסתפק לענין מלקות שיש במועל בזדון, האם לוקה רק על הנאה, או אף על מעשה הוצאה לחוד, שיש לומר שיש איסור בכך, אך מצד שני יש לומר שבמקום שאינו ראוי להתחייב בתשלומין הוא הדין שאינו לוקה, מפני שלא נפסד ההקדש כלל.

ובחזון איש (אהע"ז סי' קמח לדף נה.) ביאר שיש להסתפק בכך מטעם נוסף, שהרי מעילה בשוגג מצינו בה ב' מקורות, שבהנאה למדים בגזירה שוה מתרומה (מעילה יח:) שדווקא אם נהנה או אכל מתחייב, ואילו מעילה של הוצאה שאין בה הנאה נלמדת מהפסוק של תמעול מעל שמשמעותו שינוי, ולמדים זאת מסוטה ועבודה זרה, וכמבואר בגמרא (מעילה יט.) שזהו טעם שני המקורות הללו, ואם כן יש לדון במעילה במזיד האם למדים אותה בגזירה שוה מתרומה ודווקא בהנאה לוקה, או שמא לוקה אף על הוצאה משום מעילה שיש בה שינוי.

מחלוקת הראשונים בנדון זה

וכתב האמרי משה שלכאורה נחלקו בזה הראשונים, שבריטב"א (מכות כא: ד"ה יש חורש) משמע שאינו לוקה משום זדון מעילה, אלא בנהנה, ולא במעשה הוצאה[נג]. אולם ברמב"ם (מעילה פ"ו ה"ז) מבואר שאף במעשה הוצאה לחוד מתחייב במזיד. ולהנתבאר לעיל שאינו מתחייב בתשלומין, על כרחך צריך לומר שמתחייב במלקות. ובחזון איש הוסיף שברש"י (פסחים לג. ד"ה וחכמים) כתב שהמקור לאזהרת מעילה במזיד נלמד מ'חטא חטא' מתרומה, ודווקא בהנאת הגוף ואכילה יש מקור לאיסור, ולא בהוצאה. אולם התוספות (ב"מ צט: ד"ה פרט) כתבו שלמדים זאת מ'תמעול מעל', ולפי"ז גם הוצאה בכלל האיסור.

מדוע מתחייב מלקות בלא תשלומין

והקשה האמרי משה לשיטת הרמב"ם, שהרי בגמרא (קדושין נד:) מבואר שהקשו לרבי מאיר שבשוגג אינו מתחלל, כיצד מתחייב קרבן, ומוכח שאם אינו ראוי להתחייב קרן וחומש, אינו מתחייב קרבן, מפני שאינו עבירה של מעילה, ואם כן אף במזיד כשאינו מתחייב בתשלומין לפי שלא פגם, חסר בעבירה, ואינו ראוי להתחייב מלקות.

ותירץ, שאין כוונת הגמרא שאין זו עבירה כלל מחמת שאינו מתחייב תשלומין, ואכן יש מקום לומר שיש עבירה במעילה אף שפטור מתשלומין, ולפיכך במזיד לוקה במעשה הוצאה אף שפטור מלשלם, אלא שלענין קרבן במועל בשוגג אמרו בגמרא שהקרבן תלוי בקרן וחומש, וכפי שכתבו התוספות (פסחים כט. ד"ה רבי) שאף אם היה פטור של 'קים ליה בדרבה מיניה' על הממון ממילא נפטר מקרבן. והטעם לכך כפי שנתבאר לעיל (אות ד) שהקרבן הוא חלק מהתשלומין במעילה, וכאשר פטור מתשלומי קרן וחומש הוא הדין שפטור מקרבן.

הוכחת החזון איש שאין איסור תורה בהוצאה

ובחזון איש (אהע"ז סי' קמח לדף נה.) כתב להוכיח שאין אזהרת לאו במזיד על הוצאה וגזילה, אלא רק על הנאת הגוף, שהרי מצינו בתוספות (קדושין נה. ד"ה אמר) שביארו בדברי רב אושעיא שלרבי מאיר שהקדש מתחלל במזיד, אם נמצאה בהמת קרבן אבודה, רשאי להתכוין לגוזלה ולהוציאה מהקדש ומתחללת בכך, ואחרי כן מתחייב בדמיה ומקריב עבור בעל הקרבן שאיבד את הבהמה, ומבואר שמותר לעשות זאת, ואילו היה בדבר איסור מן התורה לא שייך להתיר זאת לצורך, ואמנם הובא בגמרא (שם ע"ב) שרבי יוחנן הקשה 'וכי אומרים לאדם חטא כדי שתזכה', אכן רב אושעיא סבר להתיר זאת ובעל כרחך שסבר שאין בזה אלא איסור דרבנן, ומתירים זאת לצורך תיקון הקרבן[נד].

מדוע לוקה ומשלם

הרמב"ם (מעילה פ"א ה"ג) כתב שהמועל במזיד לוקה ומשלם, והקשו האחרונים[נה] שהרי קיימא לן (כתובות לב.) שאין אדם לוקה ומשלם, לפי שנאמר (דברים כה ב) 'כדי רשעתו' משום רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות, והיה צריך לומר שחייב מלקות, ופטור מתשלומין.

תירוץ האור שמח

האור שמח (רמב"ם שם) כתב ליישב שהמלקות והממון של חיוב מעילה נחשבים כ'רשעה אחת', וכל מה שיש פטור בשתי רשעיות היינו דווקא כאשר שני העונשים באים משתי סיבות שונות, כגון מלקות על אזהרת לאו, ותשלומין של חבלה או גניבה וכיוצא בזה, אולם במעילה יש סיבת חיוב אחת על עבירת המעילה שמחייבת הן מלקות והן ממון, וכאשר נחשבים שניהם כעונש אחד, לוקה ומשלם כאחד.

נב. וכעין זה נסתפק המנחת חינוך (מצוה קכז אות כט) לגבי אזהרת מעילה במחובר, האם עובר משום אזהרה שלא ליהנות מהקדש, שיש לומר שהאזהרה נאמרה אף על מחובר, ואינה נכללת בגזירה שוה לתרומה. אמנם כבר הובא לעיל בשם השערי יושר (שער ג פרק כג) שאין הכרח להשוות את אזהרת מעילה עם חיוב התשלומין, שהן משתי סיבות נפרדות.

נג. שכתב שם שהמקור למלקות, הוא מ'לא ישאו עליו חטא' ולמדים זאת מתרומה, שדווקא בהנאת הגוף כעין אכילה, אך בהוצאה אינו מתחייב. וכן כתב החזון איש (אהע"ז סי' קמח לדף נה.).

נד. והוסיף שיש לדחות ההוכחה, ששם מדובר באופן שהבהמה אין לה תקנה להקרבה אם לא יוציאוה לחולין ויפדו אותה, ואם כן נחשבת כקדשים שמתו שאין בהם מעילה, ולכן אין איסור בכך לדעת רב אושעיא, אולם רבי יוחנן סובר שעדיין קדושתם קיימת ואסורים במעילה, שהרי ראויים לפדיון אחרי שהוממו [ואכן תמוה כיצד שייך לומר שרב אושעיא סבר כך, ולפיכך נראה יותר כפי שהוכיח החזון איש שאין איסור תורה על גזילה לחוד].

נה. המגיה על הרמב"ם שם, מנחת חינוך (מצוה קכז אות טז), אור שמח, אבן האזל ואבי עזרי (רמב"ם שם).

וכעין זה מצינו בדברי התוס׳ (ב״ק ד. ד״ה כראי) בשם ר״י, שאין קים ליה בדרבה מיניה על חיוב תשלומי כופר באדם שהמית אדם אחר, וביאר המהר״ם שאם המיתה והממון באים מסיבה אחת, אין זה שתי רשעיות ויש סיבה אחת לחייבו הן במיתה והן בתשלומי דמי הנהרג.

אולם באבי עזרי (מעילה פ״א ה״ג) העיר שכל זה דווקא אם נאמר שהתשלומין הם מדין מעילה כמו שהובא לעיל מהגר״ח, אך אם נאמר שהוא דין תשלומין כמו בהדיוט מצד השבת הממון שהופסד להקדש, אינה רשעה אחת מסיבה אחת, שהמלקות הם על אזהרת מעילה, והממון הוא על הפסד הממון. וכיון שמדברי הרמב״ם בהלכות גניבה מוכח שהחיוב מצד גנב רגיל, ולא מדין מעילה, אם כן עדיין הם שתי רשעיות.

תירוץ האבן האזל

באבן האזל (מעילה פ״א ה״ג) יישב על פי דברי המאירי (ב״מ צ: ד״ה זה) בביאור דברי הגמרא שם ׳אתנן אסרה תורה אפילו בבא על אמו׳, שנחשב כתשלומין תמורת הביאה אף שמתחייב בנפשו, לפי שאין דין קים ליה בדרבה מיניה אלא בעונש, והיינו במלוה הכתובה בתורה שהתורה חידשה את החיוב על האדם, אך בממון שחייב מן הדין מצד מלוה שאינה כתובה בתורה, אינו נחשב עונש, ואין שום פטור בזה ואפילו בשעה שמתחייב בנפשו. ולפיכך כאשר מתחייב בדמי המקח מחויב אף במתחייב בנפשו, לפי שהוא חיוב מסברא מצד זכויות משפטי הממון, ולא שייך לפוטרו מכך. וכמו כן יש לומר במעילה שהיא חיוב תשלומין תמורת ההנאה ומה שנטל מהקדש, והרי זה כחיוב של דמי המקח, שהרי חילל את החפץ ויצא מהקדש לרשותו של המועל, ותמורתו מתחייב בדמים, ומשום כך אין פטור של ׳כדי רשעתו׳ ולוקה ומשלם.

דברי המאירי בפסחים

ומצינו במאירי (פסחים כט. ד״ה מאחר) שעמד בקושיא זו בתוך דבריו וזה לשונו ׳ואף על פי שאין אדם לוקה ומשלם, הקדש שאני, או שמא בכדי מה שנהנה׳. וצריך ביאור בשני הטעמים שכתב, ולפי טעם א׳ שהקדש שאני, אינו מובן מדוע החיוב להקדש שונה משאר חיובים[נ]. ולפי טעם ב׳ שמשלם כדי מה שנהנה, צריך ביאור מה כוונתו בזה שאינו משלם את כל המעילה אלא רק בכדי מה שנהנה. ויש שביארו בכוונת דבריו כעין מה שכתב האבן האזל, שמשלם מחמת שהוא מלוה שאינה כתובה בתורה, ודעת המאירי שאינו מתחייב אלא בכדי מה שנהנה, ולא על כל החפץ שיוצא לחולין, מפני שעל החפץ צריך לחייבו כדין גזלן, ואילו על מה שנהנה אפשר לחייבו מצד ׳נהנה׳ שהוא מסברא, וכמלוה שאינה כתובה בתורה.

האם מיתה פוטרת חיובי מעילה

ובמנחת חינוך (מצוה קכז אות טז) כתב שכעין זה הקשו האחרונים [קצות החושן (סי׳ כח סק״ב) וצל״ח (פסחים כט. בתוס׳ ד״ה רבי נחוניא)] שבמשנה (כריתות יג:) מבואר שלדעת רבי מאיר האוכל נותר והוציאו בשבת לרשות הרבים בפיו חייב גם חטאת משום מלאכת הוצאה. ויש להקשות שהרי המוציא במזיד מתחייב מיתה ונפטר תשלומים מדין קים ליה בדרבה מיניה, וא״כ גם בשוגג פטור מתשלומי ממון, שהרי כל חייבי מיתות שוגגים פוטרים מתשלומין (כתובות לה.) ונמצא שאינו משלם קרן וחומש על מעילתו. והתוספות (פסחים כט. ד״ה רבי) כתבו שכל מעילה שפטור בה מתשלומי הקרן הוא הדין שאינו חייב באשם, מפני שאין חובת קרבן בלא תשלומי קרן וחומש, וכאן שהוציא בשבת למה מתחייב באשם על המעילה, והרי אינו בתשלומי המעילה משום קם ליה בדרבה מיניה.

והצל״ח תירץ, שכל ההלכה שאין מחייבים שתי רשעיות היא הלכה על בית דין, ואין זה פטור בגוף האדם שאינו מתחייב בשני העונשים, אלא שהתורה הזהירה את בית דין שלא יענישו אדם בשני עונשים, אולם בדיני שמים הוא חייב בשני העונשים, ולשמים לא נאמרה ההלכה שלא להענישו בשניהם, ולפי״ז יש לומר שכיון שהתשלומי מעילה הם לגבוה, נחשב שמשלם לשמים ואין הבית דין מתערבים בהוצאת הממון ממנו, אלא מורים לו שהוא חייב לשמים [ובכל מקום מורים לו כך, שהם אינם מענישים אותו, אך בדיני שמים הוא חייב בשניהם] לכך שייך לחייבו במיתה ובתשלומי מעילה[נא].

והמנחת חינוך הוסיף שלפי״ז מיושבת אף שיטת הרמב״ם, שכמו כן לוקה ומשלם לפי שאת הממון משלם לשמים, ובאופן זה לא נאמרה ההלכה שאי אתה מחייבו משום שתי רשעיות.

ולפי דברי האבן האזל לעיל, שתשלומי מעילה הם כדמי המקח, ומתבאר במאירי שהחיוב קיים עליו אף במתחייב בנפשו, מיושבת הקושיא, שאכן אינו נפטר מחובת מעילתו, וממילא חייב אף בקרבן.

יישוב הנתיבות המשפט

והנתיבות המשפט (סי׳ כח סק״ב) כתב לתרץ את המשנה בכריתות על פי דרכו שדווקא בתשלומי מעילה של קדושת דמים הוא כעין תשלומים בהדיוט ושייך בזה הפטור של קם ליה בדרבה מיניה, ואין חיוב תשלומי מעילה אם הוא מתחייב מיתה מחמת מעשה זה, וממילא גם אין קרבן מעילה, אבל נותר שהוציאו בפיו שלדעת רבי מאיר מתחייב חטאת כיון שהוא קדושת הגוף, ממילא דין התשלומים בזה הוא כפרה על שהשתמש בשל גבוה, ובתשלומים שהם כפרה מבואר בתוס׳ (פסחים שם, כתובות ל: ד״ה זר) לגבי תשלומי תרומה שלא נאמר בהם הפטור של קם ליה בדרבה מיניה, ולכן גם בתשלומי מעילה של קדושת הגוף שהם כפרה אין פטור קם ליה בדרבה מיניה, וממילא יש גם קרבן אשם על המעילה.

ואמנם התוס׳ (כתובות שם) כתבו שיש לחלק בין הקדש לתרומה, דהיינו שבתרומה התשלומים באו לכפרה ולכן אין פטור קם ליה בדרבה מיניה, מה שאין כן בהקדש התשלומים הם חיובים ממונים, ויש בזה קם ליה בדרבה מיניה. אך הנתיבות המשפט חילק בהקדש גופו, שמה שכתבו התוס׳ בהקדש שאין לתשלום שלו דין כפרה היינו דוקא בקדושת דמים, אבל תשלומי קדושת הגוף דומים לתשלומי תרומה, כפי שאכן מהות ההקדש של קדושת הגוף דומה לתרומה, מה שאין כן קדושת דמים שאין לה כל דמיון לתרומה, אלא כרשות ממונית של הדיוט, וממילא התשלום הוא כדין השבת גזל בהדיוט.

יישוב הרעק״א

ובדרוש וחידוש (לרעק״א, הו״ד בפירות תאנה עמ״ס כריתות יג:) כתב לתרץ את קושית הקצות החושן והצל״ח שיש אופן שבו יש חיוב אשם על המעילה ואעפ״כ עדיין אינו מתחייב בנפשו על ההוצאה, וכגון שאכל מהנותר בשיעור של פרוטה ומיד מתחייב על כך משום מעילה, ואח״כ הוסיף ואכל והשלים את האכילה עד שהגיע לשיעור גרוגרת, שהוא שיעור הוצאה בשבת, ואז מתחייב חטאת, וכוונת רבי מאיר שע״י אכילת כל הגרוגרת מתחייב בחמש חטאות[נח].

נו. אפשר שכוונתו כדברי הצל״ח (הובא להלן) שהחיוב הוא לשמים, ולכן אין פטור של כדי רשעתו. ואפשר עוד שכוונתו כדברי הנתיבות המשפט (הובא להלן) שהוא תשלומי כפרה, ואין בזה פטור של קים ליה בדרבה מיניה, והוא הדין שלוקה ומשלם.

נז. והוסיף הצל״ח, שאף שבגמרא (פסחים כט.) מצינו לרבי נחוניא בן הקנה שיש קים ליה בדרבה מיניה על חיוב תשלומין להקדש, היינו דווקא לשיטתו שיש דין שתי רשעיות אף בחייבי כריתות ואף שהוא עונש לשמים ולא לבית דין, ולשיטתו מוכח שהפטור של כדי רשעתו נאמר אף על חיובי עונשים לשמים, אולם לחכמים שחלקו עליו שאין פטור זה נוהג אלא בחייבי מיתות בית דין, טעם שיטתם הוא משום זה גופא, משום שלא נאמרה ההלכה אלא בבית דין ולא על עיקר חיוב העונש שמוטל על האדם, ובעונשים לשמים לא נאמרה הלכה זו, ולפיכך נענש במיתה וממון, או מלקות וממון.

נח. והחתם סופר (כריתות יג: בהג״ה) העיר גם כן כעין זה שאין החיובים חלים בבת אחת שהרי בחטאת הוא מתחייב משום אכילת החלב ע״י שאכל כזית, ואילו אשם מעילות מתחייב לאחר שיהיה שוה פרוטה באכילתו, מבואר בדבריו שנקט שלא כדברי הרש״ש (פסחים לג. בתוס׳ ד״ה אף. הו״ד לעיל) שבאכילת הקדש שיעור המעילה הוא בכזית.

מערכה כח

הנאת כילוי בטבל ותרומה

אוצר החכמה

א. הנאה מטבל האם אסור מן התורה או מדרבנן / **ב.** טבל טהור ושאר טבלים האם מותרים בהנאה / **ג.** ליתן טבל לקטן ולנכרי / **ד.** שיטות הראשונים האם מותר לישראל ליהנות מתרומה / **ה.** סיכה בתרומה אם אסור משום הנאה / **ו.** בהמת כהן וישראל האם מותר להאכילה

פתיחה לאיסור טבל ותרומה

נאמר בתורה (ויקרא כב טו) 'ולא יחללו את קדשי בני ישראל את אשר ירימו לה'', ובמסכת סנהדרין (פג.) דרש שמואל את לשון הפסוק 'אשר ירימו' לשון עתיד, על טבל שעתידים להפריש ממנו תרומות ומעשרות, וע''ז מזהירה התורה 'ולא יחללו' שלא ינהג בטבל מנהג חולין, מכאן לומדים שאסור לזר לאכול טבל כיון שבאכילתו הוא מחלל את הטבל.

והאוכל מן הטבל כזית חייב מיתה בידי שמים, ונלמד מזר האוכל תרומה שעונשו במיתה, בגזירה שוה 'חילול' 'חילול', מה תרומה עונשו של האוכל הוא במיתה אף טבל עונש האוכל במיתה. והרמב''ם (מאכלות אסורות פ''י הי''ט) למד שעונשו במיתה מהפסוק (שם טו) 'והשיאו אותם עון אשמה'[א], שכתוב לאחר הפסוק של 'ולא יחללו'.

וטבל היינו פירות שנגמרה מלאכתן וראו פני הבית ונתחייבו בתרומות ומעשרות, ומבואר במכות (טז.) שלא רק בטבל שלא הופרש ממנו כלל אלא אף אם הופרשה תרומה גדולה אך לא הופרשו תרומת מעשר או מעשר ראשון או מעשר שני או מעשר עני, הוא עדיין באיסור טבל, ונלמד מהפסוק (דברים יב ז) 'לא תוכל לאכול בשעריך', ובמקום אחר כתוב (שם כו יב) על מעשר עני 'ואכלו בשעריך ושבעו', ומלמד על 'בשעריך' שהכוונה למעשר עני ועל זה מזהירה התורה 'לא תוכל'.

אך כל זה לענין הלאו, אבל לגבי העונש של אוכל טבל שהוא במיתה נחלקו הראשונים האם הוא רק בטבל לתרומה גדולה או במעשר הטבול לתרומת מעשר, או שהוא גם בטבל למעשרות. דעת הרמב''ם (שם) והחינוך (מצוה רפד), שיש רק איסור לאו. ודעת התוספות (יבמות פו. ד''ה אי, בתירוץ השני) והר''ן (נדרים פד: ד''ה וחכ''א), שאף בטבל למעשרות יש חיוב מיתה.

19/06/2018 אהח

איסור תרומה מבואר בגמרא במסכתין (כג.) שאסור לזר לאכול תרומה, ונלמד מהפסוק (ויקרא כב י) 'וכל זר לא יאכל קדש' וקדש הכוונה לתרומה שהפסוק מדבר בענייני תרומה (רש''י ויקרא שם), ובכלל תרומה נכללו תרומה גדולה ותרומת מעשר, חלה וביכורים, והאוכל דינו במיתה[ב] שנאמר (שם ט) 'ומתו בו כי יחללוהו'.

והנה, מבואר איסור האכילה אבל איסור הנאה לא מצינו שיהא בטבל, ובתרומה מפורש בגמרא (שם) שמותרת בהנאה כמבואר בעירובין (כו:) שמערבין לישראל בתרומה.

א. הנאה מטבל האם אסורה מן התורה או מדרבנן

המקור לאיסור הסקה

הגמרא במסכת שבת (כו.) הביאה ברייתא שאין מדליקין בשמן של טבל בחול וכל שכן בשבת, ומבארת הגמרא, שלומדים כן מהפסוק (במדבר יח ח) 'ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומתי', ודורשין תרומותי לשון רבים שבשתי תרומות הכתוב מדבר תרומה טהורה ותרומה טמאה, ולומדים טהורה מטמאה, מה תרומה טהורה אין לך בה אלא משעת הרמה ואילך, שהרי תרומה טהורה עומדת רק לאכילה וזה מותר רק משעת הרמה שבעודה טבל אסורה באכילה והאוכלה במיתה, אף תרומה טמאה שאינה עומדת לאכילה אלא להיסק אין לך בה אלא משעת הרמה ואילך ובעודה טבל אסור להסיקה, ומבואר כאן בגמרא שחוץ מהאיסור אכילה שיש בטבל יש גם איסור להסיקו.

המקור לכל הנאת כילוי

ובמסכת מנחות (סז:) אמר רבי אושעיא מערים אדם ומכניס תבואתו לביתו במוץ שלה כדי שלא תתחייב במעשר ויוכל ליתן לבהמתו, משמע שלאחר שנתחייבה התבואה במעשר, אינו יכול להאכיל לבהמתו מחמת האיסור טבל שבה.

והקשו התוספות (מנחות שם ובפסחים ט. ד''ה כדי), מנין לרבי אושעיא לאסור ליתן טבל לבהמה, היכן מצינו שטבל נאסר בהנאה. ותירצו, שזה נלמד מדרשת הגמ' בשבת (שם) שאסור להסיק בטבל טמא מפני שהוקש לטבל טהור, ומשם נלמד לכל הנאות שיש בהם כילוי שדינם כהנאה של היסק שטבל אסור בהם ולכן אסר רבי אושעיא ליתן טבל לבהמתו מפני שהיא הנאה של כילוי.

ספק המשנה למלך אם אסור מדאורייתא או מדרבנן

המשנה למלך (תרומות פ''ב הי''ד ד''ה ודע) הסתפק בדין איסור הנאה בטבל, האם הוא איסור מן התורה, כפשטות דברי הגמרא בשבת (שם), או שמא אסור רק מדרבנן, ודרשת הגמ' היא אסמכתא בעלמא. והנה באיסור הנאת כילוי בתרומה לזר נחלקו הראשונים אם אסור מן התורה או מדרבנן. דעת ר''ת (הובא בתוס' ביבמות סו: ד''ה לא), שאסור מן התורה ונלמד מאיסור הנאת כילוי של טבל. ודעת הר''ש (תרומות פי''א מ''ט) שהוא רק מדרבנן.

והמשנה למלך הסתפק, האם לר''ת האיסור הוא רק מדרבנן והפסוק הוא רק אסמכתא[ג], או שהוא איסור מן התורה. והביא ראיה מהתוספות (לג: ד''ה אמר קרא וכו'), שהאיסור הוא מן התורה. שהגמרא שם הביאה שבטבל חמץ אי אפשר להפריש תרומה מפני שכתוב (דברים יח ד) 'ראשית' ודורשים שצריך שיהיו שיריה ניכרים, ובטבל חמץ לא ניכר הפרשת התרומה שהרי אף לאחר ההפרשה אסור באכילה. והקשו התוספות, שהרי ניכר לענין הנאה של כילוי שבעודו טבל אסור ולאחר הפרשת התרומה מותר. ולכאורה אם דעת התוספות שכל האיסור הנאה בטבל הוא מדרבנן, מה הקשו הרי מן התורה אין שום היכר, לפי שהנאתו מותרת, אלא ודאי מוכח שלתוס' האיסור הנאה הוא מן התורה.

אך בדעת הר''ש שאיסור הנאה מתרומה הוא רק מדרבנן, הסתפק המשנה למלך האם בטבל הוא מודה שאסור מן התורה וסובר שאין ללמוד תרומה מטבל, או שמא אף בטבל הוא רק מדרבנן וכן מתיישב יותר מפני שלא מצאנו חומר בטבל מבתרומה.

ונפקא מינה בכל הקולות שמצינו בתרומה, כגון להדליק במבואות האפלים ובבתי כנסיות ולהדליק נר חנוכה, שמבואר ברמב''ם (תרומות פי''א הי''ח) שמותרים מפני שאיסורן הוא רק מדרבנן, האם גם בטבל מותר שכל איסורו רק מדרבנן, או שמא טבל איסורו מן התורה ואסור.

ראיית המשנה למלך שאסור מן התורה

והביא ראיה, ממה שמבואר (שבת כו.) לגבי טבל שאסור להדליק נר שבת בשמן של טבל, ולגבי שמן של תרומה טמאה מבואר בירושלמי (פי''א ה''ה) שדבי רבי ינאי סוברים שישראל מדליק נר חנוכה בשמן של תרומה. ולכאורה מהו החילוק בין טבל לתרומה, אלא מוכח שטבל איסורו מן התורה ולכן אף לנר מצוה אסור, אבל נר חנוכה אסור רק מדרבנן ובמקום מצוה לא גזרו. אך דחה ראיה זו, שיש לחלק בין נר שבת לנר חנוכה, שנר שבת מותר בהנאה ולכן אסור מפני שנמצא שנהנה בעת שמדליק, אבל נר חנוכה שקיי''ל שאסור להשתמש לאורו, נמצא שאין לו שום הנאה מעצם ההדלקה ואפשר שאף בטבל מותר[ד].

אבל הראש יוסף (שבת כו. ד''ה ת''ר) כתב, שעדיין יש להוכיח ממה שמותר להדליק בשמן תרומה במבואות האפלים ועל גבי החולים כמבואר ברמב''ם (תרומות פי''א הי''ח), ואילו בטבל לא התירו להדליק בו נר שבת, והרי

א. והמנחת חינוך (מצוה רפד אות א) תמה, למה לא הביא הרמב''ם דרשת הגמרא. ובאמת בספר המצוות (ל''ת קנג) הביא את שני הלימודים.

ב. ומבואר ברמב''ם (תרומות פ''ו ה''ז) שחיוב מיתה הוא בין בטמאה ובין בטהורה. והשער המלך (איסורי ביאה יז ח) והמנחת חינוך (מצוה רפ אות א) נתקשו, מנין לרמב''ם שאף בטמאה יש חיוב מיתה.

ג. כן הוכיח הפני יהושע (שבת כו. ד''ה אין), שדעת התוספות היא שאסור רק מדרבנן.

ד. ולמעשה נפסק שאסור להדליק נר חנוכה בשמן של טבל אע''פ שאסור להשתמש לאורו. וביאר האגרות משה (או''ח סי' קצא), שזה משום שהאיסור ליהנות אינו דווקא כשיש לו הנאה מעצם ההדלקה, אלא אף עצם השימוש שיש לו תועלת נחשב להנאה ולכן אסור. והמנחת יצחק (ח''ז סי' מז) ביאר, שזה משום שמצוות דרבנן ליהנות ניתנו, ואף שאין לו הנאת הגוף מכל מקום יש לו הנאת המצוה.

אם לצורך רבים התירו, כל שכן לצורך מצוה, אלא מוכח שאיסור טבל הוא מן התורה ולכן לא התירו אף לצורך מצוה.

בדעת הרמב"ם האם אסור מן התורה

הרמב"ם (מעשר פ"ו ה"ב) כתב, אין מדליקין בטבל טמא שנאמר 'את משמרת תרומותי', מה תרומה טהורה וכו'. וכתב החזון איש (דמאי ס"ד סק"ב), שמסתימת לשונו משמע שסובר שאסור מן התורה[ה].

והנודע ביהודה (מהדו"ת או"ח סי' קלד ד"ה והנה ראיתי) הוכיח מדברי הרמב"ם (איסורי מזבח פ"ה ה"ט) שכתב, אין מביאין מנחות ונסכים לא מן הטבל וכו' ואין צריך לומר מערלה ומכלאי הכרם, ולכאורה למה היה לו פשוט לאסור בערלה וכלאי הכרם יותר מטבל, הלא מנחות ונסכים הם הנאה של כילוי, ובהנאת כילוי גם דין הטבל הוא כדין הערלה וכלאי הכרם שאסור, אלא מוכח בדעתו שבטבל אין איסור הנאת כילוי מן התורה, ולכן היה פשוט לו בערלה שאסורה בהנאה מן התורה יותר מטבל שמותר בהנאה מן התורה.

וכן הוכיחו האור שמח (מעשר פ"ג ה"כ) והתורת הארץ (פ"ב אות לא) מדברי הרמב"ם (מעשר פ"ג ה"כ) שמאכילין את הבהמה עראי אפילו מטבל גמור, שאם דעתו היתה שאסור מן התורה ליהנות מטבל הנאת כילוי, איך התיר להאכיל את הבהמה עראי, הלא יש לו הנאת כילוי, אלא מוכח שסבר שכל האיסור הנאה הוא רק מדרבנן, ולהאכיל לבהמה עראי מותר, שעל זה לא גזרו[ו].

תלוי במחלוקת תנאים אם אסור מן התורה או מדרבנן

הצל"ח (ברכות מז. בתוד"ה ומאכילין) הביא מר' יעקב גינצבורג בעל הזרע יעקב, שתלה דין זה האם אסור מן התורה או מדרבנן, במחלוקת רבי אליעזר אהח"ש 19/06/2018 (בכורות לד.) האם יש אם למקרא או יש אם למסורת, שלדעת רבי אליעזר הסובר שיש אם למקרא, דורשין 'תרומותי' לשון רבים ואפשר ללמוד תרומה טהורה מטמאה לאסור טבל בהנאה, אבל לדעת רבי יהושע שיש אם למסורת, כתוב 'תרומתי' לשון יחיד, ולפי זה אין אפשרות ללמוד איסור הנאה של טבל, ולדעתו כל האיסור אינו אלא מדרבנן, והפסוק הוא אסמכתא בעלמא.

ויש בזה את דברי התוספות (ברכות מז. ד"ה ומאכילין) שביארו את המשנה (דמאי פ"ג מ"א) שמאכילין את האכסניא דמאי אבל טבל אסור, שזה מפני שנמצא פורע חובו בממונו של כהן. ולכאורה למה לא כתבו שאסור ליתן טבל כיון שאסור ליהנות מטבל. אלא שרצו ליישב את המשנה אף לדעת רבי יהושע שכל האיסור הוא מדרבנן, שלשיטתו אף בטבל יש להקל ליתן לאכסנאי כמו שהקילו בדמאי שאסור רק מדרבנן, ולכן הוצרכו ליישב מפני שפורע חובו בממון כהן[ז].

ראיה מדברי הרשב"א שאסור מן התורה

בתורת הארץ (פ"ב אות כג ד"ה ומ"מ) הביא ראיה שדעת הרשב"א היא שאסור מן התורה, שכתב לחלק בין טבל טמא לטהור, שרק טמא אסור בהנאה אבל טבל טהור מותר. והנה אם סבר שאסור מן התורה, מובן מה שחילק בין טמא לטהור, כיון שהפסוק ממנו נלמד איסור הנאה מדבר בטבל טמא, אבל אם סבר שכל האיסור הנאה הוא רק מדרבנן, מה סברא יש שרבנן יאסרו טמא ולא טהור, אלא מוכח שדעתו שאסור מן התורה.

טעם האיסור

החזון איש (שביעית ס"א ס"ק כח) ביאר, שהסיבה שאסור ליהנות מטבל, הוא לא משום שמבטל מצות עשה של נתינה של התרומות ומעשרות, ומפני שחלות החיוב בקיום מצות עשה זו אינה חלה אלא רק לאחר ההפרשה, ובעודו טבל אינו מחויב. והוכיח כן מדברי התוס' (ר"ה ד. ד"ה ומעשרות) שאין אפשרות לדון את האדם כעובר ומבטל את מצות עשה של ההפרשה, אלא רק בזמן הביעור או לאחר שעברו עליו ג' רגלים.

וכן אי אפשר לומר שהסיבה לאיסור הנאה הוא משום גזל השבט, שא"כ יפריש על הטבל ממקום אחר. ובתורת הארץ (שם אות כז ד"ה נשוב) הוכיח כן, ממה שאף לכהן יש איסור ליהנות מטבל, ואם הטעם משום גזל השבט למה אסור, אלא צ"ל שיש איסור ליהנות כמו שאסור לאכול.

עונש הנהנה

האתוון דאורייתא (כלל כה ד"ה הן) הביא, שיש להסתפק האם הנהנה מטבל הנאה של כילוי עונשו במיתה בידי שמים כאוכל טבל, כיון שמבואר בגמרא (שבת כו.) שהסיבה שטבל אסור בהנאה, הוא משום שהוקש לטבל טהור שאסור באכילה, וא"כ אין היקש למחצה וכמו שהוקשו לענין האיסור כן הוקשו לגבי העונש, וכשם שהאוכל טבל עונשו במיתה אף הנהנה עונשו במיתה. והביא ראיה מהתוס' בחולין (קלו. ד"ה אין) שבהנאת תרומה יש מיתה, ועל כרחך שהמקור לכך הוא משום שנלמד מטבל, וא"כ מוכח שיש עונש מיתה אף בהנאה האסורה בטבל.

אבל החזון איש (דמאי ס"ד סק"ב) כתב, שאין לומדים מההיקש לא איסור לאו ולא איסור עשה, אלא רק שיש בכך איסור ואין היתר לעשות זאת, וסיבת האיסור היא מפני שבמקום שהבעלים של הטבל נהנים, הם מבטלים את קיום העשה של תרומה ומעשר. וכן בתורת הארץ (שם אות ט) כתב שאין צד לומר שעונשו במיתה. ועל הוכחת האתוון דאורייתא שהרי אין היקש למחצה, כתבו שיש לדחות שאין זה כהיקש לחצאין, מפני שב'תרומותי' הוקשו רק לגבי התרומות אבל לגבי הטבל לא הוקשו[ח].

ב. טבל טהור ושאר טבלים האם אסורים בהנאה

דעות רש"י והתוס' בטבל טהור

והנה בגמרא בשבת (שם) שמבואר איסור הנאה בטבל טמא, לא מבואר אם רק בטבל טמא אסור או גם בטבל טהור, שלכאורה המקור לאסור הוא מהפסוק של 'משמרת תרומותי' שרק לאחר הרמה מותר אבל קודם אסור, וזה שייך רק בטבל טמא שלאחר הרמה מותר בהנאה, אבל בטבל טהור שאף לאחר הרמה אסור להסיקו וליהנות ממנו שהרי חייבים לאוכלו, א"כ אין מקור ללמוד איסור הנאה.

ורש"י (שבת כו. ד"ה אין מדליקין בטבל) פירש, שלומדים טהור בקל וחומר מטבל טמא. והתוס' (ד"ה אין) הקשו עליו, מהיכי תיתי לאסור בלי שום לימוד, ומה כל שכן הוא לאסור בטהור יותר מטמא. ולכן פירשו, שנלמד מטבל טמא, שכיון שתרומה טהורה וטמאה הוקשו, לכן לאחר שלומדים טבל טמא מטהור לאסור טמא בהנאה, חוזרים ולומדים טהור מטמא שכשם שטבל טמא אסור בהנאה של כילוי, אף טהור אסור.

ובדעת רש"י ביאר השפת אמת (שם בד"ה אף תרומה), שסבר שהטעם שהתורה אסרה את כילוי הטבל, הוא משום שיש לו כבר חיוב הרמה ובכילויו נמצא שהוא מפסיד את החיוב הרמה, ולכן אם בטבל טמא שההרמה שבו אינה מתקיימת בשלימות שהרי התרומה אסורה באכילה, אפילו הכי יש איסור לכלותו, טבל טהור שתרומתו מותרת באכילה ואפשר לקיים בה מצות תרומה כדין, לא כל שכן שאסורה בכילוי[ט].

אוצר החכמה

דעת הרשב"א והתוספות הרא"ש שטבל טהור מותר

אמנם הרשב"א והתוספות הרא"ש (שם ד"ה אין)[י] חלקו על רש"י והתוס', ודעתם שרק טבל טמא שלאחר הרמה עומד להיסק ולהנאה ולא לאכילה, אפשר ללמוד מטבל טהור, שכמו שבטבל טהור שלאחר הרמה עומד לאכילה, לא הותרה אכילתו אלא רק משעת הרמה אבל קודם לכן בעודו טבל אסור, אף טבל טמא שלאחר הרמה עומד להיסק והנאה, לא הותר ליהנות ממנו רק לאחר הרמה אבל בעודו טבל אסור בהנאת כילוי, אבל בטבל טהור שאף לאחר הרמה אינו עומד כלל להיסק שהרי עומד לאכילה, ותרומה שאפשר לאוכלה אסור להסיקה ולהפסידה, אם כן אי אפשר ללמוד שקודם הרמה יהא אסור בהנאה, ולכן סבר הרשב"א שטבל טהור מותר בהנאה ואין בו איסור הנאת כילוי.

קושיות על דברי הרשב"א

והשמחת יו"ט (להמהרי"ט אלגאזי, ח"א סי' פט) הקשה עליו, מדברי רבי אושעיא במנחות (סז:) שאוסר ליתן לבהמה טבל שנגמרה מלאכתו וראה פני הבית, ולדבריו צריך להעמיד דבריו רק בטבל טמא שהרי טבל טהור מותר בהנאת כילוי ומותר ליתן לבהמתו, וזה דוחק. עוד תמה, מדברי המשנה בשבת (קכו:) שמותר לפנות בשבת תרומה טהורה אבל טבל אסור, ופירש רש"י הטעם, שתרומה מותר כיון שראוי ליתנה לבהמת כהן, אבל טבל שאסור ליתן לבהמה אסור. ולדברי הרשב"א שטבל טהור מותר בהנאת כילוי מדוע אסור לפנות טבל, הלא גם הוא ראוי להאכילו לבהמה[יא].

ה. **וכן** כתב הנודע ביהודה (מהדו"ק או"ח סי' לו בהגה"ה) בפשיטות, שדעת הרמב"ם שאסור מן התורה.

ו. **וראה** לקמן את הוכחת האבי עזרי מרמב"ם זה, וראה עוד ביאור החכמת אדם והחזון איש, שלפי זה אין להוכיח מדברי הרמב"ם.

ז. **אבל** הצל"ח (שם) דחה תירוץ זה, שאף לרבי יהושע שאסור מדרבנן מ"מ לא הקילו בו כמו בדמאי, שהרי בדמאי הקילו משום שרוב עמי הארץ מעשרין אבל בטבל גמור לא. ועיין לקמן בדין טבל דרבנן.

ח. **ולפי"ז** כתב בתורת הארץ (שם) בתרומה שהוקשו טמאה לטהורה יהיה עונש מיתה על הנהנה הנאת כילוי.

ט. **ולפי** זה חידש, שבמקום שנטמא הטבל בעודו מחובר, שמבואר בפסחים (לג.) שאי אפשר להפריש תרומה מטבל זה, מותר ליהנות, כיון שאינו מבטל חיוב הרמה.

י. **וכן** כתבו התוס' במנחות (סז: ד"ה כדי) בשם הקונטרס.

יא. **בתורת** הארץ (ח"ב אות כז) יישב, שיש לחלק בין טבל לתרומה, שתרומה עומדת לאכילת בהמה, אבל טבל שעומד לאדם שיכול לתקנו לאחר שבת ויהיה ראוי לו, אדם מקצה דעתו ממנו בשבת ואין בדעתו ליתנו לבהמה, ולכן אסור לפנותו משום מוקצה. וכסברא זו כתב הריטב"א (שבת קכז: ד"ה גירסת הספרים כיון), לבאר למה מפרשת הגמרא שדמאי מותר בטלטול

עוד הקשה, מדברי המשנה בפאה (פ״א מ״ז) שיכול להאכיל לבהמה חיה ועוף עד שימרח, ומשמע שלאחר מירוח אסור ליתן לבהמה אף בטבל טהור. והניח בצ״ע[יב].

דעת הערוך לנר שהתוס׳ בברכות סוברים כהרשב״א

והנה בתוספות בשבת (כו. ד״ה אין) מבואר שאף טבל טהור אסור. והקשו האחרונים[יג], מדברי התוספות בברכות (מז. ד״ה ומאכילין, בפירוש השני) שכתבו לבאר את המשנה (דמאי פ״ג מ״א) שמותר ליתן דמאי לעניים ולאכסניא, שהיינו באכסניא של נכרים שהטיל עליהם המלך להאכילם, והתירו להאכילם דמאי אבל בטבל לא התירו מפני שפורע חובו בממונו של כהן והיינו בחלק התרומה שבטבל, ומשמע שזהו כל הטעם שאסור ליתן להם טבל, ולכאורה הרי בשבת (שם) מבואר שטבל אסור בהנאה של כילוי, ואף לכהן שזה ממונו אסור ליתן לאכסניא נכרי כמו שאסור להאכיל לבהמתו. ובאמת בעירובין (יז: ד״ה ואת) כתבו התוספות, שהטעם שאין מאכילין אכסניא, הוא מפני שטבל אסור בהנאה.

ותירץ הערוך לנר (סוכה לה: ד״ה ובאכסניא), שהתוס׳ בברכות והתוס׳ בעירובין חלוקים הם. דעת התוספות בברכות כדעת הרשב״א, שרק טבל טמא נאסר בהנאה אבל טהור מותר, ולכן הוצרכו לפרש שטבל אסור מפני שפורע חובו בממונו של כהן, שטעם זה שייך גם בטבל טהור. אבל התוספות בעירובין דעתם כדעת התוספות בשבת (כו. ד״ה אין) שאף טבל טהור נאסר בהנאה, ולכן פירשו שאין מאכילים משום האיסור הנאה שבטבל[יד].

אמנם דעת האחרונים שלא תירצו כן, הוא מפני שסברו שאין מחלוקת בין התוספות, אלא דעת התוספות היא שטבל טהור אסור בהנאה. ואת הסתירה בדברי התוספות תירצו באופנים אחרים[טו].

כיצד מותר ליהנות מטבל טהור, הלא מפקיע חיוב מעשרות

המנחת חינוך (מצוה רפד אות יב) והאבי עזרי (שם) הקשו, כיצד התיר הרשב״א ליהנות מטבל טהור, הלא בזה שנהנה הוא מבטל מצות עשה של הפרשת תרומות ומעשרות. וכן יש להקשות לפי השיטות שהובאו לעיל שכל האיסור הנאה בטבל הוא רק מדרבנן, ומן התורה מותר בהנאה אף שיש בה כילוי, שהלא הוא מבטל את מצות ההפרשה[טז].

האם ההפרשה היא מצוה חיובית או קיומית

ויישב המנחת חינוך, שמצות הפרשת תרומה אינה מצוה חיובית המוטלת על מי שיש לו טבל שחייב להפריש תרומה, אלא היא מצוה קיומית, שאם הוא רוצה לאכול יש עליו מצוה להפריש תרומה, אבל כל זמן שאינו רוצה לאכול אין עליו שום מצוה. ודוגמא לדבר זה מצינו במצות שחיטה, שאין שום מצוה המוטלת על בעל הבהמה לשחוט ולהתירה באכילה, אלא שאם רוצה לאכול יש עליו מצות שחיטה כדי להכשיר את הבשר לאכילה, וכן בטבל אין מצוה המחויבת על בעל הפירות להפריש מהם את התרומה והמעשרות, אך אם רוצה לאכול מוטל עליו להכשיר את הפירות על ידי הפרשה. ולפיכך אם רוצה לכלות הטבל ולא לאוכלו, אין עליו שום חיוב להפריש ואינו מבטל שום מצוה.

אוצר החכמה

ומצינו שכך כתב המגן אברהם (או״ח סי׳ ח סק״א) לענין חיוב חלה, ובגליון רעק״א על השו״ע (יו״ד סי׳ א) כתב כך לגבי הפרשת תרומות ומעשרות, שזו מצוה קיומית להכשר הפירות לאכילה. וכן דייקו האחרונים[יז] מרש״י בגיטין (מז: ד״ה מדאורייתא) שכתב שמצות הפרשת תרומה אינה מצוה המוטלת עליו אלא רק משום שאסור באכילה.

אבל הט״ז (יו״ד סי׳ א ס״ק יז) והגר״א (או״ח סי׳ ח) חלקו וסברו, שמצות הפרשת תרומה היא מצוה חיובית המוטלת על הבעלים אפילו אם אינו רוצה לאכול. ולפי זה חוזרת הקושיא איך מותר לכלות טבל, הלא הוא מפקיע חיוב הפרשת תרומה[יח]. וכתב האבי עזרי, שצריך להעמיד את דברי הרמב״ם שהתיר להאכיל לבהמה, באופן שאין מצות הפרשה וכגון שנתן הטבל לכהן, שמבואר בחולין (קלא.) שלמ״ד מתנות שלא הורמו כמאן דהורמו, התרומה היא של הכהן ואין צריך לקיים בה מצות נתינה.

מחלוקת האחרונים בדעת הרמב״ם אם אוסר אף בטבל טהור

הרמב״ם (מעשר פ״ו ה״ב) כתב, ׳אין מדליקין בטבל טמא שנאמר את משמרת תרומותי מה תרומה טהורה וכו׳. והכסף משנה הביא את דברי רש״י, שכל שכן טבל טהור שאסור. ומשמע שסבר שכן הוא דעת הרמב״ם לאסור אף בטהור, וכן משמע בדברי המהר״י קורקוס[יט].

אך הראש יוסף (שבת כו. ד״ה עוד) למד ממה שהזכיר הרמב״ם טבל טמא, שדעתו כדעת הרשב״א שבטבל טהור אין איסור של הנאת כילוי, ורק הסתפק האם מדרבנן יש איסור אף בטבל טהור או שמא אף מדרבנן אין איסור. וכן הוכיח האבי עזרי (מעשר פ״ו ה״ב) ממה שפסק הרמב״ם (מעשר פ״ג ה״כ) שפירות שנגמרו מלאכתן מותר להאכיל מהן עראי לבהמה אע״פ שהוקבעו למעשרות והם טבל גמור. ולכאורה הרי יש לו הנאה כשבהמתו אוכלת, וא״כ איך מותר להאכיל, הלא טבל אסור מן התורה בהנאת כילוי כמו שפסק הרמב״ם שאין מדליקין בטבל. ומוכח מכאן, שדעת הרמב״ם היא, שכל האיסור הוא רק בטבל טמא, אבל טבל טהור, אינו אסור בהנאת כילוי, ומה שהתיר ליתן לבהמה הוא בסתם טבל שהוא טהור[כ].

אוהח 19/06/2018

הבנת האחרונים בדברי הרמב״ם

אך יש מן האחרונים שפירשו, שמה שהתיר הרמב״ם להאכיל טבל לבהמה עראי, היינו מפני שלא נתחייב הטבל במעשר. השערי צדק (לבעל החכמת אדם, שער מצות הארץ פ״ו אות ד) ביאר את דברי הרמב״ם, דווקא כשהכניס את הטבל לבית במוץ שלא נתחייב במעשר. והחזון איש (מעשרות ס״ד אות לא) אף הוא הקשה על דברי הרמב״ם (שם), איך התיר להאכיל טבל לבהמה, הלא אסור בהנאת כילוי. והעמיד את דברי הרמב״ם בדוחק, באופן שהכניס הפירות לבית לצורך אכילת הבהמה ובאופן זה אינו נקבע למעשר. וסיים, שדין זה חידוש בעיניו ואינו יודע מקורו[כא].

עוד כתב הרמב״ם (מעשר פ״ו ה״ג), שאסור לזרוע את הטבל. והמקדש דוד (זרעים, סי׳ נה אות י) חקר, מהו טעם האיסור, האם הוא מחמת שהנאה של כילוי אסורה בטבל, או שהאיסור הוא מחמת שמפסיד את מצות הנתינה של התרומות ומעשרות. ומתבאר מדבריו ששייך לאסור מחמת הפסד התרומה אף קודם ההפרשה.

טבל למעשר בלבד האם יש גם איסור הנאה

בגמרא (שבת שם) מבואר שטבל אסור בהנאה, אך לא מבואר האם הלימוד הוא רק בטבל תרומה ובטבל מעשר אין איסור, או שמא גם טבל מפני שראוי לו שיכול להפקיר נכסיו ויהיה ראוי לו, ולכאורה אפילו אינו ראוי לו גם מותר כיון שראוי לעניים, וכמו שתרומה מותר כיון שראוי לכהן. וביאר, שתרומה אדם מקצה דעתו ממנה שאינה ראויה לו, אבל דמאי שראוי לו אחר שבת, אינו מקצה דעתו ממנו. אך התורת הארץ דחה, שבגמרא מבואר שאף טבל דרבנן אסור לטלטל, ולכאורה טבל דרבנן הרי הוא ראוי לקטנים לדעת הרשב״א (יבמות קיד.) שמותר להאכיל לקטנים איסור דרבנן, ואם כן אינו מקצה דעתו מן הטבל. אבל הישועות יעקב (או״ח סי׳ שמג סק״ד) כתב, שאף בדבר שראוי לקטנים, אם לאחר שבת יהיה ראוי לגדולים, מקצה דעתו ממנו.

יב. בתורת הארץ (פ״ב אות כד) רצה להוכיח מכאן, שמודה הרשב״א שמדרבנן יש איסור הנאת כילוי בטבל טהור. אך דחה זאת מדבריו ביבמות (קיד.), שמשמע שאף מדרבנן מותר.

יג. הצל״ח (ברכות מז. בתוס׳ ד״ה ומאכילין), הערוך לנר (סוכה לה: ד״ה ובאכסניא), העצי לבונה (על השו״ע יו״ד סי׳ שלא) והתורת הארץ (פ״ב אות כו).

יד. וכן כתב בשמחת יו״ט (שם) להוכיח מדברי התוספות בפסחים (לג: ד״ה אמר קרא) שטבל טהור מותר בהנאה, שכתבו שטבל חמץ מותר בהנאה, ותמהו האחרונים [והמהרש״א, המשנה למלך (תרומות פ״ב הי״ד) והמנחת חינוך (מצוה רפד)], שהרי כל טבל אסור בהנאה של כילוי. ויישב בשמחת יו״ט, שדעת התוספות שטבל טהור מותר בהנאה, ובזה חידשו שטבל חמץ דינו כטבל טהור ומותר בהנאה. אכן בשם הגרא״ז מלצר (כרם ציון ח״ב פ״ד, ח״ג הלכות פסוקות סכ״ב, גדולי ציון אות ה) הובא לדחות קושיית האחרונים על התוספות, שכל האיסור הוא דווקא כשעושה הכילוי לשם ההנאה, אך בחמץ שהוא מחויב לכלותו ולבערו מן העולם, אין זה כנהנה ולשם כך מכלהו, שהכילוי אינו לתכלית ההנאה, ואין איסור בכך שנהנה אגב הכילוי.

טו. לעיל הובא תירוצו של הזרע יעקב, שהתוס׳ בברכות תירצו לדעת רבי יהושע, וכן הובאו דברי הצל״ח, שאף בטבל למעשר אין איסור הנאה, והובא תירוצו של הבית אפרים שאף בטבל דרבנן אין איסור הנאה. ולקמן יובאו דברי החזון איש שחילק בין נותן למאכיל.

טז. לעיל הובאו דברי החזון איש (שביעית ס״א ס״ק כח) שאין מצות עשה של נתינה קודם שנעשית ההפרשה.

יז. החמדת שלמה (יו״ד סי׳ לו אות י), החתם סופר (גיטין מז:) והמנחת חינוך (שם).

יח. ובדברי הגרי״ז שהובאו לעיל, מבואר שאכילת ארעי אינה חשובה להפקעה לדין מעשר. ולפי זה יש לומר, שלא התיר הרמב״ם רק אכילת עראי של בהמה אבל שאר הנאות אסור.

יט. ובדברי המנחת חינוך (מצוה רפד אות ט) גם משמע כן, שהוכיח מדברי הרמב״ם (מעשר פ״ג ה״כ) שאסור להאכיל טבל לבהמה משום איסור הנאה שבטבל, ולא חילק בין טמא לטהור [אך באבי עזרי (הובא להלן) הוכיח מדברי הרמב״ם להיפך].

כ. וכפי הבנה זו בדברי הרמב״ם (שם) שאין איסור ליתן טבל לבהמה משום איסור הנאה מטבל, מבואר גם כן בחי׳ מרן ריי״ז הלוי (הל׳ מעשר), שהוכיח שמחמת הטבל אין איסור ליתן לבהמה. שהנה לגבי בהמה כתב הרמב״ם (שם) שקודם שנגמרה מלאכתן מותר להאכיל לבהמה אפילו אכילת קבע, ולאחר שנגמרה מלאכתן מותר להאכילם אכילת ארעי ואפילו לאחר שכבר שנכנסו וראו פני הבית והוקבעו למעשר, ואילו לגבי אדם כתב (פ״ג ה״ב) שמותר לאדם לאכול עראי אפילו לאחר שנגמרה מלאכתן עד שיראו פני הבית ויקבעו למעשרות, ולכאורה הרי אכילת עראי של אדם דינו כאכילת קבע של בהמה, וא״כ למה חילק הרמב״ם ביניהם שלאדם מותר לאכול עראי אפילו לאחר שנגמרה מלאכתן קודם שנקבעו למעשרות, ולבהמה מותר לאכול קבע רק עד שתיגמר מלאכתן אף קודם שנקבעו למעשרות. וביאר הגרי״ז, שאיסור אכילת עראי של אדם הוא מחמת האיסור טבל, ולכן קודם שנקבע למעשר מותר, מפני שעדיין לא חל עליו האיסור טבל, אבל אכילת קבע של בהמה אינה אסורה משום הטבל, שאם כן למה מותר לאכול עראי אפילו לאחר שנקבעה למעשר, שלגבי האיסור טבל אין נפקא מינה בין קבע לעראי אלא סיבת האיסור הוא מפני שמפקיע מן הטבל את הדין מעשר, ולכן האיסור לאכול קבע מתחיל משעה שנגמרה מלאכתן, מפני שהחיוב מעשר כבר חל בשעת גמר מלאכה, ואף שעדיין לא חל עליה דין טבל עד שיקבע למעשר, ולכן באכילת עראי מותר אף לאחר שנקבע, מפני שבאכילת עראי אינו חשוב מפקיע את הדין מעשר. הרי שהבין שמשום האיסור טבל אין איסור להאכיל בהמתו, וכל האיסור הוא משום שמפקיע את הדין מעשר.

כא. וראה בדרך אמונה (מעשר שם ביאור ההלכה ד״ה ומותר) שהביא מקור לדברי החזון איש.

מעשרות אסור כטבל תרומה. והנה דעת הרבה אחרונים[כב], שרק בטבל תרומה אסור אבל בשאר טבלים לא מצינו לאסור. ובטעם החילוק כתב הנתיבות המשפט (חו"מ סי' ר סק"א ד"ה ולפי"ז)[כג], שהרי כל המקור לאסור טבל בהנאה הוא מהפסוק 'משמרת תרומותי' מה תרומה אין לך בה אלא משעת הרמה ואילך וכו', והפסוק הרי מדבר בטבל של תרומה, נמצא שאין מקור לאסור רק לטבל של תרומה אבל בטבול למעשר בלבד אין שום מקור.

וכן הוכיחו המנחת חינוך (מצוה רפד אות ט) והאמרי בינה (או"ח שבת סי' ט ד"ה אולם), ממה שמצינו חומר בטבל תרומה מבטבל מעשר, שטבל תרומה יש בו איסור מיתה, אבל בטבל מעשר דעת הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"י ה"ט) שהאוכלו אינו חייב מיתה רק איסור לאו[כד], הרי שאין דינם שוה[כה]. וא"כ יש לומר שהוא הדין לגבי הנאה אינם שוים, וטבל תרומה אסור בהנאה וטבל מעשר מותר[כו].

והאחיעזר (ח"ב סי' לח אות א) העיר על דברי האחרונים, שבגמרא (סוכה לה:) מבואר שגם טבל של מעשר עני יש מצוה לשומרו, אף שאין בו חלק המיועד להיות תרומה, וא"כ מתבאר שאפשר ללמוד מתרומה איסור הנאה לכל הטבלים.

והנה בטבל שאיסורו הוא רק מדרבנן כתבו הצל"ח (שם) בשם רבי יעקב גינצבורג, והבית אפרים (יו"ד סי' סב ד"ה ומ"ש), שאינו אסור בהנאה, שרק בטבל שאיסורו הוא מן התורה לומדים איסור הנאה, אבל בטבל דרבנן לא גזרו, כמו שהתירו ליתן דמאי לבהמתו, כיון שכל האיסור הוא רק מדרבנן.

טבל דרבנן אם יש איסור הנאה

ורבים מן האחרונים[כז] דחו דבריהם, מפני שכל טבל שתיקנו רבנן, הם נתנו לו כל דיני טבל שאסור מן התורה, ולפיכך כשם שטבל שאסור מן התורה אסור בהנאה הוא הדין בטבל מדרבנן, ואף שמצינו שבדמאי שהוא טבל דרבנן התירו ליתן לבהמתו, אין הטעם לכך משום שאסור רק מדרבנן לפיכך איסורו קל מאיסור טבל של תורה, אלא שהיא קולא מיוחדת שתיקנו חכמים בדמאי לפי שרוב עמי הארץ מעשרין הם. ועוד, שגם בדמאי לא התירו אלא רק כשלקח לבהמה או לזריעה, אבל אם לקח לאדם ונמלך לבהמה אסור.

סבל חמץ

התוספות (פסחים לג: ד"ה אמר קרא) הקשו על דברי הגמרא שתרומת חמץ אין שיריה ניכרים כיון שאף לאחר הרמה אסור משום איסור חמץ, שהרי יש היכר שבעודו טבל אסור בהנאה של כילוי ולאחר הרמה מותר. ותירצו, שטבל חמץ שונה מכל הטבלים ואין בו את האיסור הנאה שיש בכל טבל, כיון שהתורה מדברת רק בשתי תרומות, בטמא ובטהור, אבל לא בתרומת חמץ.

והמהרש"א (שם) והמשנה למלך (תרומות פ"ב ה"ד) תמהו על דבריהם, שהרי איסור הנאה שיש בו, הוא מחמת איסור הטבל שבו, ומה בכך שנוסף בו גם איסור חמץ, הרי האיסור טבל לא פקע. ותירץ האור חדש (פסחים שם ד"ה וי"ל), שהטעם שאסרו את הטבל בהנאת כילוי, הוא מפני שמכלה את התרומה שבטבל ואסור להפסיד תרומה, וכל זה שייך רק בטבל שתרומתו ראויה לאכילה, אבל טבל חמץ שתרומתו נשרפת ואינה ראויה, אין בה איסור כילוי[כח].

והחזון איש (דמאי ס"ד סק"ד) ביאר את דברי התוספות, שאילולא הפסוק המרבה איסור בטבל טמא, לא היינו אוסרים כיון שאינו ראוי לאכילה מחמת הטומאה שבו, ורק טבל ששיריו מותרים באכילה אסור, וריבתה התורה שאף טבל טמא אסור שחשוב ראוי לאכילה, אך כל זה בטבל טמא, אבל טבל חמץ שעומד לשריפה, אין לנו שום ריבוי לאסור בהנאה[כט].

ג. ליתן טבל לקטן ולנכרי

דעת הרשב"א שמותר להאכיל לקטנים איסור דרבנן

כתב הרשב"א ביבמות (קיד. ד"ה ומיהו), שבאיסור דרבנן אין איסור להאכיל לקטנים[ל]. והקשה, ממה ששנינו בעירובין (לא.) שאין מערבין בטבל, ומבואר שם בגמרא, שחידוש המשנה הוא בטבל שהוא מדרבנן, והטעם שאין מערבין, כיון שאין הטבל ראוי לאכילה. ולכאורה למה אין מערבין, הלא באיסור דרבנן אין איסור להאכיל לקטנים, וא"כ הטבל ראוי להאכיל לקטנים ואין צריך שיהא ראוי לגדולים, שהרי מערבין ביום הכיפורים אע"פ שאין העירוב ראוי לאכילה כיון שראוי להאכיל לקטנים, וא"כ אף בטבל דרבנן יש לערב כיון שראוי לקטנים.

ותירץ, שלעולם צריך שיהא ראוי לגדולים, ומה שביום הכיפורים מערבים, הוא כיון שהאוכל מצד עצמו ראוי גם לגדולים רק שהיום גורם לו שיאסר, ולכן כיון שראוי לקטנים מערבין בו. אבל בטבל שאינו ראוי לגדולים מצד עצמו, אע"פ שראוי לקטנים אין מערבין בו.

קושיית האחרונים על דברי הרשב"א

ונתקשו האחרונים[לא] בדבריו, כיצד כתב שמותר להאכיל טבל דרבנן לקטנים כיון שאיסורו רק מדרבנן, הלא חוץ מהאיסור אכילה שעל האוכל, יש בטבל גם איסור על המאכיל שאסור להאכיל טבל לקטנים משום הנאת כילוי, כמו שאסור ליתן טבל לבהמתו משום שנהנה באכילת הבהמה, וגם כאן יש לו הנאה מאכילת הקטן.

ויש מן האחרונים שתירצו[לב], שהוא לשיטתו (שבת כו.) שטבל טהור לא נאסר בהנאת כילוי, ולכן מצד ההנאה אין כאן איסור, ואינו אסור אלא משום האיסור להאכיל טבל לקטנים, וכיון שהאיסור הוא מדרבנן מותר ליתן לקטנים.

והאמרי בינה (שבת סי' ט) דחה תירוץ זה, מפני שאף בטבל טהור שדעת הרשב"א שמותר בהנאה, מכל מקום לא הותר רק הנאה של הבערה וכדומה, אבל לא הנאה של אכילה, שהרי כל הטעם שטבל טהור מותר בהנאה, הוא משום שלא אסרה תורה רק טבל שלאחר הרמה מותר בהנאה, אבל טהור שאף לאחר הרמה אסור בהנאה שהרי עומד לאכילה, לא שייך לאסור הנאתו מכח דרשת הגמרא שאין לך בה אלא משעת הרמה ואילך, אך כל זה הוא רק בהנאה של כילוי שלאחר הרמה אסור בו, אבל בהנאה של אכילה שנותן לקטן לאכול שהנאה זו אף לאחר הרמה מותר בו שהרי מותר ליתן תרומה לקטן, א"כ אפשר ללמוד לאסור הנאה זו גם בטבל, ולכן ליתן טבל לקטן שהיא הנאת אכילה אסור אף בטבל טהור[לג]. ולפי זה חוזרת הקושיא על דברי הרשב"א, איך התיר להאכיל לקטן, הלא טבל אסור בהנאה[לד].

ביאור העונג יו"ט שאף שאסור להאכיל חשוב ראוי לקטנים

העונג יו"ט (יו"ד סי' צו) יישב את דברי הרשב"א, שטבל חשוב ראוי להאכיל לקטנים ואפשר לערב בו, ואף שיש איסור מן התורה להאכיל לקטנים משום האיסור הנאה, מכל מקום יש לומר שמה שהקטן יכול ליטול בעצמו את הטבל ולאכלו, בזה כבר נחשב הטבל שראוי לקטנים, אלא שאם יש איסור להאכיל קטנים אף באיסור שהוא מדרבנן, לא היה נחשב כראוי לקטנים מה שהם יכולים ליטול בעצמם, כיון שבאמת גם להם יש את האיסור טבל אלא שאין צריך להפרישם, אבל מה שיכולים ליקח באיסור אינו נחשב לראוי, אבל אם אין איסור להאכיל לקטנים איסור דרבנן, יוצא שלקטנים אין את כל האיסור וכשנוטלים לעצמן בהיתר הם נוטלים, ולכן אף שיש איסור להאכילם משום איסור הנאה של טבל, איסור זה הוא רק על המאכיל, אבל לגבי הקטן עצמו אין שום איסור, וכיון שיכול ליקח בעצמו בלי שום איסור, לכן חשוב ראוי לו ומערבין בו[לה].

כב. הצל"ח (ברכות מז. ד"ה ומאכילין), הנתיבות המשפט (חו"מ סי' ר סק"א ד"ה ולפי"ז) והאמרי בינה (או"ח שבת סי' ט).

כג. הנתיבות המשפט דן שם, אם יש לטבל חשיבות של ממון משום ההיתר הנאה שיש בו. וכתב לחלק, שבטבל של תרומה אסור בהנאה ובטבל של מעשר עני מותר בהנאה.

כד. אמנם התוס' (יבמות פו. ד"ה אי) הסתפקו אם יש חיוב מיתה בטבל מעשר, והר"ן (נדרים פד: ד"ה וחכמ"א) כתב בפירוש שיש בו מיתה. ולפי זה, אין את החילוק שכתב האמרי בינה.

כה. והמנחת חינוך (שם) הוכיח, שלהרמב"ם הלימוד לאסור טבל של מעשר הוא מהפסוק (דברים יב יז) 'לא תוכל' ולא מהפסוק של טבל תרומה, וא"כ שני איסורים הם, ואי אפשר ללמוד טבל מעשר מטבל תרומה.

כו. ובזה יישב הצל"ח את דברי התוספות (ברכות מז. ד"ה ומאכילין), שכתבו שהטעם שאסור ליתן טבל לנכרי אכסנאי הוא משום שפורע חובו בממונו של כהן, ולא כתבו שהוא משום איסור הנאה, משום שהם כתבו טעם לאסור אף בטבל מעשר, שמצד איסור הנאה אין איסור אבל משום פורע חובו אסור.

כז. הצל"ח, האמרי בינה (או"ח שבת סי' ט) והתורת הארץ (פ"ב אות כו).

כח. והמנחת חינוך (מצוה רפד אות יב) כתב, שזה דרך חידוד שאין אנו צריכין לבקש טעם למצוות. ועוד, שלפי זה אין צריך ללמוד הנאת כילוי בטבל טהור מטמא.

כט. התורת הארץ (פ"ב אות יא) ביאר, שהלימוד לאסור טבל נלמד מ'משמרת תרומותי' שקודם הרמה אסור, וכל הלימוד הוא לטבל שיש בו הרמת תרומה, אבל טבל חמץ שאי אפשר להפריש תרומה שהרי המפריש תרומת חמץ אינה קדושה, טבל זה לא נאסר בהנאה.

ל. אך הרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ז ה"ט) חלק וסבר, שאף איסור רבנן אסור להאכיל לקטן. וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' שמג).

לא. הישועות יעקב (או"ח סי' שמג סק"ד), הבית אפרים (יו"ד שאלה סב), האמרי בינה (שבת סי' ט) והעונג יו"ט (או"ח סי' צו).

לב. הבית אפרים (שם), האחיעזר (ח"ג סי' פא) והתורת הארץ (פ"ב אות כו).

לג. ובדעת האחרונים ביאר בהר צבי (זרעים סי' לט ד"ה ולדידי), שאף שמותר לקטן לאכול, מכל מקום כלפי המאכיל חשוב להנאה ואין נפקא מינה אם מאכיל לקטן או לבהמה, בשניהם ההנאה היא מה שמאכיל לאחרים, ולכן כמו שמותר להאכיל לבהמה מפני שטבל טהור מותר בהנאה, אפשר גם להאכיל לקטן שהנאה זו לא נאסרה בטבל טהור.

לד. אמנם האמרי בינה יישב את דברי הרשב"א, שדיבר בטבל למעשר עני שבו לא נאמר איסור הנאה כנ"ל. והבית אפרים יישב, שדיבר בטבל שאסור מדרבנן שאין בו איסור הנאה כנ"ל.

לה. ובתחילת דבריו כתב לחלק, בין הנאה של מאכיל לבהמה להנאה של להאכיל לקטן,

אוצר החכמה

תירוץ האחיעזר שלהאכיל לקטן אינו הנאה

האחיעזר (ח"ג ס' פא ס"ק יט) יישב את דברי הרשב"א, שלהאכיל לקטן אינו נחשב להנאה של כילוי, מפני שכל הסיבה שאסור ליהנות מטבל הוא משום שההנאה חשובה כאכילה, ואכילת טבל אסורה. אך כל זה הוא רק שנהנה מעצם האכילה וכגון שנותן לבהמתו, שממונו אוכל ויש לו הנאה מאכילת הבהמה, אבל כשנותן לקטן, אין למאכיל הנאה מעצם אכילת הקטן אלא יש לו הנאה של טובת הנאה, והנאה זו אינה אסורה בטבל[לי].

והביא ראיה לכך, מדברי התוספות (יבמות סו: ד"ה ישראל) שישראל ששכר בהמת כהן יכול להאכילה כרשיני תרומה, ואע"פ שחיוב מזונותיה מוטל על הישראל ויש לו הנאה שאינו צריך ליתן מזונות מותר, כיון שאין לו הנאה מעצם האכילה שהרי אינה בהמה שלו, וכל ההנאה שיש לו הוא רק בהנאת הדמים, וזה אינו חשוב להנאה מפני שרק הנאה כזו שנהנה מעצם האכילה חשוב להנאה.

אוצר התכמה

עוד הוכיח מהתוס' (ברכות מז. ד"ה ומאכילין), שלא אסרו ליתן לנכרי רק משום שפורע חובו, אבל משום הנאה מותר, כיון שאינו נהנה מעצם האכילה אלא רק ממה שנותן לנכרי.

מחלוקת המגן אברהם ורעק"א אם מותר למכור לנכרי

המגן אברהם (או"ח ס' תקו סק"ח) דן, במי שיש לו עיסת טבל חמץ של חלת חוץ לארץ בערב פסח שחל להיות בשבת, שבכל שבת דעת הרמ"א (שם ס"ג) למי שיש לו טבל, שיכול לאכול ולשייר, ולאחר שבת יפריש חלה מהמשוייר, אבל בערב פסח שחל להיות בשבת, אינו יכול לאכול ולשייר שהרי צריך לבער את החמץ בשבת קודם הפסח, ואם יאכל נמצא שאכל טבל. ואין לומר שיאכל וימכור לנכרי את מה שמשייר ואחר הפסח יחזיר לו הנכרי ואז יפריש חלה, משום שאסור ליתן על תנאי. ועוד, שמא יאכלנו הנכרי ולא יפריש חלה, לכן אין לו תקנה.

ורעק"א (גליון שו"ע שם) הקשה עליו, איך מותר למכור לנכרי, הלא מבואר בתוס' (עירובין יז: ד"ה ואת) שאסור ליתן לאכסנאי נכרי משום איסור הנאה של כילוי, ואיך התיר למכור טבל לנכרי[לז]. הרי שנחלקו המג"א והרעק"א אם למכור לנכרי הוא בכלל האיסור של הנאת כילוי.

דעת החזון איש שלמכור לנכרי אינו חשוב הנאה של כילוי

והחזון איש (שביעית ס"א ס"ק כח) כתב כדעת המגן אברהם, שמותר למכור טבל לנכרי ואינו נחשב להנאה של כילוי. והביא ראיה מדברי המשנה (דמאי פ"ה מ"ח) שמותר למכור לצורך, ולא הוזכר חילוק אם מוכר לישראל או לנכרי. ואת קושיית הרעק"א מהמבואר בתוס' (עירובין יז: ד"ה ואת) שאסור להאכיל לאכסנאי נכרי משום הנאה של כילוי, יישב שאפשר ששם אינו מוכר לו אלא מאכיל את הנכרי משלו ונמצא שיש לו הנאה בשעת הכילוי[לח].

וכן כתב התורת זרעים (דמאי פ"ו מ"ב), שמצד הנאה של כילוי אין שום איסור למכור לנכרי. וביאר, שהנאת כילוי היא רק אם מאכילו שנהנה בשעת הכילוי, אבל כשמוכר בשעת המכירה אין לו שום הנאה. אלא שכתב לאסור משום שמפקיע ממונו של כהן, וכמו שמבואר בתוס' (ברכות מו. ד"ה ומאכילין) שאסור משום פורע חובו בממון כהן[לט].

ד. שיטות הראשונים האם מותר לישראל ליהנות מתרומה

שנינו במסכת תרומות (פ"א מ"ט) "ישראל ששכר פרה מכהן מאכילה כרשיני[מ] תרומה, וכהן ששכר פרה מישראל אע"פ שמזונותיה עליו לא יאכילנה שכשמאכיל לבהמה ההנאה שיש לו הוא בשעה שהבהמה אוכלת ונמצא נהנה בשעת הכילוי, אבל בקטן לפני שאוכל מקנה לו את הטבל בדעת אחרת, ונמצא שבשעה שאוכל אין לו שום הנאה שהטבל כבר אינו שלו, וההנאה שיש לו היא בשעה שמקנה לקטן, והנאה זו אינה הנאה של כילוי שהרי רק מקנה לקטן, ולכן אין איסור להאכיל לקטן אם מקנה לו הטבל. אך דחה, שאם כן איך אפשר לערב בו משום שראוי לקטן, הרי אם מקנה לו קודם האכילה, יוצא שהטבל אינו שלו ואיך יכול לערב בדבר שאינו שלו, וליתן לקטן בלי להקנות הרי אסור משום הנאה של כילוי.

לו. וראה בכרם ציון (רוזנטל, ח"ב פכ"א ס' ב-ד) שהרחיב בדבריו.

לז. וכן הוכיח בעצי לבונה (שו"ע יו"ד סי' שלא) מדברי התוספות.

לח. ומ"מ כתב, שאף שמצד איסור הנאה מותר, חכמים חייבו לעשר והמכלה עובר על עשה מדרבנן.

לט. ולפי זה כתב, שבזמנינו שאין לנו כהן בודאי כמו שפסק הרמ"א (יו"ד סי' שכב) שאין מאכילין חלת חו"ל לקטן, אם כן אינו מפקיע ממון הכהן ומותר למכור לנכרי. ונשאר בצ"ע.

מ. בתום' ביבמות (סו: ד"ה כרשיני) כתבו, שרק כרשינים שעיקרם לבהמה מותר ליתן, אבל מאכל שעיקרו לאדם אסור ליתן לבהמה דחשוב מפסיד תרומה. ובתוס' אנשי שם (תרומות שם) בשם ליקוטי המשנה דייק מדעת רש"י (פסחים יג. ד"ה טהורות) ומסתימת הרמב"ם (תרומות פ"ו ה"א), שמשמע שגם הראוי למאכל אדם מותר להאכיל לבהמה.

מא. בביאור משנה זו נחלקו הראשונים. רש"י (טו. ד"ה יאכילנה) פירש, שהישראל יכול ליתן לבהמה אף שמזונותיה על הישראל, ואינו גזלן כיון שתרומה היא ממון שאין לה תובעין ויכול ליתנה לאיזה כהן שירצה, ולכן יכול ליתן לבהמת הכהן שמסתמא ניחא לבעל הבהמה שיתן לבהמתו שכך יתן בעין יפה. אי נמי, שיש לו תרומה שנפלה לו מאבי אמו כהן [ואף שנהנה הישראל בנתינת התרומה שנפטר בזה מליתן לה מזונות, כתבו התוספות (יבמות סו: ד"ה ישראל) בשם ר"י, שכיון שאינו נהנה מעצם אכילת התרומה שהרי אין זה בהמתו שאוכלת אלא יש לו ריוח צדדי שמרויח בזה דמים, זה לא נחשב להנאה והרי זה כמוכר תרומה והדמים שלו שמותר כיון שאינו נהנה מעצם התרומה]. אך הראשונים [התוס' והרשב"א (ד"ה ישראל), והריטב"א (שם ד"ה מתקיף)] חלקו וסברו, שאם חיוב מזונותיה מוטל על הישראל אסור. ופירש הרשב"א, שכיון שיש עליו חיוב ליתן התרומה לכהן, אינו יכול לצאת ידי חובתו בנתינה לבהמת כהן. ועוד, שנמצא פורע חובו בתרומה. ולכן פירשו, שרק כשהחיוב מזונות על הכהן מותר.

מב. התום' (יבמות סו: ד"ה לא), הר"ש (תרומות פי"א מ"ט), הריטב"א (ע"ז טו. ד"ה אלא), חידושי רבינו דוד וחידושי הר"ן (פסחים לד. ד"ה והיו).

מג. הובאו בהערה לעיל, וכן הביא המהר"ם חלאווה (פסחים ט.).

מד. כן הוא בספר הישר לר"ת (חידושים סי' נג).

מה. בדברי הר"ש (שם) משמע שלומדים לאסור רק הנאת כילוי, כיון שבעודה טבל היה אסור בה, ולאחר הרמה לא נפקע האיסור כיון שלישראל אין ההרמה מתירה את האיסורים שהיו בטבל, אבל הנאה שאינה של כילוי שאף בטבלה לא נאסר בה, אף לאחר הרמה מותרים בה.

מא כרשיני תרומה. מבואר במשנה שחוץ מהאיסור שיש לישראל לאכול תרומה, יש לו גם איסור להאכיל לבהמתו כרשיני תרומה.

והקשו הראשונים[מב], למה אסור לישראל להאכיל תרומה לבהמתו, הלא תרומה מותרת בהנאה לישראל כמבואר במשנה בעירובין (כו:) שמערבין לישראל בתרומה ואע"פ שיש לישראל הנאה מהעירוב, הרי שמותר לישראל ליהנות מתרומה, וכן הוכיחה הגמרא (פסחים כג.) ממשנה זו שתרומה אינה אסורה בהנאה לישראל, וא"כ למה אסור להאכיל לבהמתו.

ונתבארו בראשונים ג' דרכים ביישוב הקושיא: א. ר"ת תירץ, שבהנאת כילוי אסור. ב. ר' משה בן אברהם תירץ, שהטעם שאסור משום שאסור להאכיל לנפש' שאינה של כהן ולא משום איסור הנאה. ג. המרדכי בשם רבינו יקיר תירץ, שהטעם שאסור הוא כיון שהבהמה מתפטמת על ידי התרומה, ואסור לישראל לאוכלה משום התרומה שבה.

תירוץ ר"ת שבהנאת כילוי אסורים

הראשונים[מג] תירצו בשם ר"ת[מד], שיש חילוק בין הנאה של כילוי להנאה שאינה של כילוי, שלא הותר לישראל רק הנאה שאין בה כילוי לתרומה, וכדברי המשנה בעירובין (שם) שבהנאת הישראל מהעירוב אין כילוי לתרומה, אבל להאכיל לבהמתו או להסיקה תחת תבשילו שיש לבעלים הנאה מכילוי התרומה, אסור.

ובטעם החילוק פירש ר"י (יבמות סו: תוס' ד"ה לא), שהוא נלמד מהגמרא בשבת (כו.), שמבואר שם, שהאיסור ליהנות משמן של טבל טמא נלמד מהפסוק (במדבר יח ח) 'ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי', ודורשת הגמ' 'תרומותי' לשון רבים בשתי תרומות הכתוב מדבר, טהורה וטמאה, ונלמד טמאה מטהורה מה טהורה אין לך בה אלא משעת הרמה ואילך, שמה שהותר בטהורה לאחר הרמה והיינו אכילה, לא הותר רק משעת הרמה ואילך אבל בטבלה אסורה באכילה, אף טמאה אין לך בה אלא משעת הרמה ואילך, שמה שמותר בטמאה לאחר הרמה והיינו להדליק וכדומה לא הותר רק משעת הרמה אבל בטבלה אסורה בהנאה, וחוזרים ולומדים טהורה מטמאה לאסור גם את הטהורה בהנאה. ולמד ר"ת, שכמו שהוקשו לענין הטבל הוקשו גם לענין התרומה, שלומדים תרומה טמאה מתרומה טהורה מה טהורה שלאחר הרמה הותרה באכילה לא הותר אכילתה רק לכהנים אבל לזרים לא, אף טמאה שלאחר הרמה הותרה בהדלקה ובהיסק, לא הותרה אלא לכהנים אבל הזרים אסורים בה, ומכאן למד ר"ת לכל הנאות של כילוי, שהם דומות לאכילה של תרומה טהורה כיון שיש בהם כילוי שאסורים בתרומה טמאה, אבל הנאות שאין בהם כילוי אינם דומות לאכילה ואי אפשר ללמוד לאוסרם מאכילה של תרומה טהורה, ואחר שלומדים לאסור תרומה טמאה בהנאות כילוי, חוזרים ולומדים טהורה מטמאה לאסור את הטמאה בכל הנאות כילוי[מה].

ורבינו דוד וחידושי הר"ן (פסחים לד. ד"ה והיו) ביארו את דעת ר"ת, שהטעם שאסור הנאה של כילוי, הוא כיון שמפקיע ממונו של כהן, אבל בהנאה שאינה של כילוי מותר, שכיון שאינו מכלה את התרומה אינו מפקיע.

תירוץ ר' משה בן אברהם שרק לבהמה אסור ליתן

הר"ש בפירושו למסכת תרומות (פי"א מ"ט) וכן התוספות ישנים ביבמות (סו:) תירצו בשם ר' משה בן ר' אברהם מפונטייזא, שתרומה מותרת לישראל בהנאה כמבואר בעירובין (שם), והטעם שאסור לישראל ליתן תרומה לבהמתו, הוא מפני שלומדים מהפסוק (ויקרא כב יא) 'וכהן כי יקנה נפש קנין כספו' שמותר להאכיל לנפש שהוא קנין כספו של הכהן, ומכאן לומדים שמותר להאכיל לבהמת כהן מפני שנפש בהמה קרויה 'נפש' כמבואר בביצה (כא.), ונלמד שם מהפסוק (שמות יב טז) 'אך אשר יאכל לכל נפש' שנפש בהמה קרויה

נפש[מ]. ומשמע שרק ל'נפש' שהוא קנין כספו של כהן מותר להאכיל אבל ל'נפש' שאינו של כהן אסור להאכיל, ולכן אע"ג שתרומה מותרת לישראל אפילו בהנאת כילוי, אסור ליתן לבהמה כיון שאסור להאכיל לנפש שאינו של כהן.

נפקא מינה בין הפירושים האם האיסור על המאכיל או על הנהנה

המנחת חינוך (מצוה רפ אות כד) ביאר את המחלוקת בין פירושו של ר"ת לפירוש ר' משה בן אברהם, שלדעת ר"ת אין האיסור מה שמאכיל את בהמתו תרומה אלא ההנאה שיש לישראל מהתרומה שאכלה בהמתו ונתפטמה מהתרומה, ולכן גם אם אחר מאכיל את בהמתו יש לו איסור כיון שיש לו הנאה מאכילת בהמתו, אבל על המאכיל אין שום איסור שאין לו שום הנאה ממה שמאכיל, אבל לדעת ר' משה שהאיסור הוא משום שאסור להאכיל תרומה ל'נפש' שאינו של כהן, א"כ עצם מה שמאכיל הוא האיסור שמאכיל ל'נפש' שאינו של כהן, ואין האיסור על בעל הבהמה.

והנפק"מ לפי"ז, כאשר מאכיל תרומה לבהמת הפקר או לבהמת הקדש שאין להם בעלים, שלדעת ר"ת מותר מפני שאין כאן בעלים שיש להם הנאה, אבל לדעת ר' משה שהאיסור הוא להאכיל אסור, מפני שמאכיל לנפש שאינו של כהן ואע"פ שאין לו שום הנאה[מז].

ראיית ר"ת לדבריו מהמשנה בתרומות

והביא ר"ת ראיה לדבריו, ממה ששנינו בתרומות (שם מ"י) מדליקין בשמן של תרומה טמאה במבואות האפילות וע"ג החולים ברשות כהן. ופירש, שברשות כהן הכוונה שיש שם כהן הצריך לאור הנר ולכן מותר לישראל ליהנות. ומשמע, שרק ברשות כהן מותר אבל כשאין כהן אסור לישראל ליהנות כיון שיש כילוי בהנאתו. הרי מוכח שאסור לישראל ליהנות מתרומה הנאה של כילוי[מח].

אלא שלפי"ז צ"ע, למה כשיש עמו כהן מותר לישראל ליהנות, הלא בפועל נהנה מהתרומה הנאה של כילוי ומה בכך שגם לכהן יש הנאה. ומבואר בחידושי רבינו דוד וברי"ן (שם), שכיון שאין כילויה בשביל הישראל, אין זה נחשב להנאה של כילוי.

ארכיון 19/06/2018

ובקובץ שיעורים (אות קנח) ביאר, שאם האיסור הנאה מתרומה היה כמו כל איסורי הנאה, לא היה מותר לישראל ליהנות אף כשיש עמו כהן כיון שבפועל יש לו הנאה, אלא האיסור הוא לכלות התרומה בשביל הישראל ואז נחשבת ההנאה שיש לישראל להנאה של כילוי, אבל כל שסיבת הכילוי היא לא מחמת הישראל, אף שיש לישראל הנאה אין זה נחשב שנהנה הנאת כילוי, ולכן כשיש עמו כהן מותר לישראל ליהנות, שכיון שסיבת הכילוי היא לא בשביל הישראל אלא בשביל הכהן, אין זה נחשב להנאה של כילוי.

הוכחת הר"ש שאין איסור הנאה מן התורה אלא מדרבנן

אך הר"ש (שם) הוכיח כפירושו של ר' משה שאין איסור מן התורה ליהנות מתרומה, מדברי הירושלמי בתרומות (פי"א ה"י) שדייקו מהמשנה שאין מדליקין במבואות האפילות וע"ג החולים רק ברשות כהן, שרק על גבי חולים צריך רשות כהן, אבל במבואות האפילות מותר לישראל להדליק אף שלא ברשות כהן ואף שיש לישראל הנאה. ולדעת ר"ת שתרומה אסורה בהנאה של כילוי מן התורה, איך מותר בלי רשות כהן, אלא מוכח שאין איסור מן התורה. עוד הוכיח, מדברי הירושלמי (שם) בת ישראל שנכנסה להדליק טובלת פתילתה בשמן תרומה טמאה של כהנת ומדלקת. ולר"ת שמן התורה אסור לישראל להדליק, איך התירו לה איסור מן התורה של הנאת כילוי, ולכן סבר הר"ש שכל האיסור הנאה הוא רק מדרבנן.

ולפי"ז מבואר, שמה שהתירו להדליק במבואות האפילות ובבתי כנסיות ובבתי מדרשות אף שלא ברשות כהן, זה כיון שהם צורכי רבים ולכן לא גזרו בהם, וכן מבואר מה שבת ישראל טובלת ומדלקת בשמן תרומה אף שיש איסור הנאה דרבנן, מכל מקום יש לומר שעל טבילת הפתילה בשמן לא גזרו.

עוד יש לומר, כמבואר בירושלמי (שם) שבתחילה התירו גזירה זו משום סכנה שהיתה משלחת זאבים, וכיון שהתירו שוב לא גזרו אף לאחר שבטלה הסכנה.

ולפי"ז ביאר הר"ש את דברי הגמרא בפסחים (לד.), שאבא שאול היה גבל של בית רבי והיו מחממים לו מים חמים עם חטים של תרומה, ולכאורה הרי היה ישראל ואין מותר לו ליהנות מחטי תרומה הנאה של כילוי. אבל אם כל האיסור הנאה הוא רק מדרבנן, יש לומר שכיון שבבית רבי היו הרבה תלמידים סמוכים על שולחנו והיה מפרנסם כמבואר בעירובין (נג.), היה זה צורך רבים ובמקום צורך רבים לא גזרו.

ביאור דעת ר"ת

אבל התוספות (פסחים לד. ד"ה מחמין) פירשו את המשנה בתרומות שלא כדברי הירושלמי אלא גם בבתי כנסיות ובמבואות האפלות צריך רשות כהן, ולכן הוכיחו מכאן שיש איסור הנאה, ואת דברי הגמרא (לד.) ביארו בשם ר"ת, שאבא שאול חימם בחטים של תרומה רק לכהנים שהיו בביתו של רבי, אבל לישראלים ודאי שאסור משום האיסור הנאה מתרומה.

ורבינו דוד וחידושי הר"ן (שם) הוסיפו עוד ליישב, שכיון שהיו שם כהנים, אף לאבא שאול היה מותר ליהנות, שבמקום שיש כהנים שנהנים מהתרומה אף לישראל מותר ליהנות, שאין זה נחשב הנאת כילוי כיון שאין הכילוי לצורך הישראל.

דעת הריטב"א שאף לר"ת אסור מדרבנן

הריטב"א (ע"ז טו. ד"ה אלא) כתב בדעת ר"ת, שלא אסור מן התורה רק אכילה או סיכה שהא כשתיה, אבל הנאה אפילו של כילוי איסורה הוא רק מדרבנן, והקשה עליו, מהמובא במשנה (שם) שמדליקין במבואות האפילות, והרי הנאה של כילוי אסורה מדרבנן. ותירץ, שיש שם רשות כהן וכיון שגם הכהן נהנה מותר[מט]. ומתבארת בדבריו שיטה מחודשת, שאף לדעת ר"ת כל האיסור הוא רק מדרבנן[נ].

תירוץ המנחת חינוך לראיית הר"ש מטובלת פתילתה

המנחת חינוך (מצוה רפב אות י) יישב את קושיית הר"ש על ר"ת, ממה שמבואר בירושלמי שמותר לישראל להטביל פתילתו בשמן תרומה, שהרי במקום שהכהן הדליק נר לעצמו יכול ישראל לבוא וליהנות עם הכהן כמו שמבואר ברמב"ם (שם פי"א הי"ז), ואף לאחר שכבר הלך הכהן מותר לו ליהנות מהנר שהדליק, ולכאורה הרי נהנה הישראל הנאת כילוי, אלא צריך לומר שהאיסור הנאה של כילוי הוא רק במקום שסיבת הכילוי הוא בשביל הישראל, ובלעדיו לא היה השמן כלה, אבל כאן שהדלקת הנר היתה לצורך הכהן וגם בלעדי הישראל היה השמן כלה, אין זה נחשב להנאה של כילוי. ולפי"ז מבואר מה שמותר לישראל להטביל הפתילה בשמן של כהן, כיון שגם כאן סיבת הכילוי היא לא בשביל הישראל שגם בלא הישראל היה השמן מתכלה בשביל הכהן, ולכן אין זה נחשב הנאה של כילוי.

תירוץ הדברי יחזקאל לראיית הר"ש מטובלת

והדברי יחזקאל (שם) כתב ליישב את קושיית הר"ש מטובלת, שסבר ר"ת שבאיסור תרומה לא נאסר רק בשיעור כזית, אבל בפחות מכזית אין איסור תורה כלל, ואינו ככל האיסורים שחצי שיעור אסור בהם מן התורה. והטעם לחלק בין תרומה לכל האיסורים, יש לומר על פי דברי השיטה מקובצת (ב"מ נג. ד"ה אסורין) שיש מקום לומר שאי אפשר ללמוד חצי שיעור בתרומה

מו. בתום' ישנים (יבמות סו:) למדו זאת מהגמרא בנזיר (מח.) שדורשת את הפסוק (ויקרא כא יא) 'ועל כל נפשות מת לא יבוא', שומע אני אף נפש בהמה [אכן בנזיר לפנינו הובא הפסוק (במדבר ו ו) 'על נפש מת לא יבוא'].

מז. וכן כתב המקראי קודש (פסח ח"א סי' נ), שדן האם מותר להאכיל לנכרי תרומה טהורה, וכתב שתלוי במחלוקת ר"ת ור' משה, שלר"ת מותר שאין לו שום הנאה מאכילת הנכרי, ולר' משה אסור שמאכיל לנפש שאינו של כהן. ויש לעיין בדבריו, שבתוס' בעירובין (יז: ד"ה ואת) מבואר שאסור להאכיל טבל לנכרי משום איסור הנאת כילוי של טבל, הרי שאף אם נותן לנכרי, נחשב שיש הנאה לישראל המאכיל, ואף לר"ת הדין הוא שאסור [ולעיל בדין טבל הובאה בזה מחלוקת אחרונים]. ועל דעת המנחת חינוך אין זה קשה, שיש לומר שמחלק בין בהמה לנכרי, שבנכרי יש למאכיל טובת הנאה מהנכרי אבל בבהמה אין לו שום הנאה.

מח. וכן הקשה הר"ן (שם) על פירושו של ר' משה שאוסר להאכיל מפני שמאכיל ל'נפש' שאינו של כהן, למה אסור להדליק במבואות האפילות וע"ג החולים בלא רשות כהן, הלא שם אינו מאכיל ל'נפש' אלא נהנה מהתרומה ואין לישראל שום איסור ליהנות מתרומה. ורבינו דוד (שם) הקשה, מהמובא בירושלמי (פי"א ה"ה) שנחלקו תנאים האם מותר להדליק בבית המשתה ובבית האבל, ומשמע שם שכל האיסור הוא מפני הנאת הישראל. ולדעת ר' משה הרי אין שום איסור ליהנות.

מט. לכאורה מבואר בדבריו, שגם אם האיסור הוא רק מדרבנן, אסור להדליק במבואות האפלות רק ברשות כהן שגם הכהן נהנה עמו, ולא כהירושלמי שהתיר אף בלי רשות כהן וכפירוש הר"ש שלצורך רבים התירו.

נ. וצ"ע, ממה שכתב בבבא מציעא (צ. ד"ה והדשות), שלהאכיל בהמה אסור מן התורה.

וביכורים מאיסור חלב, כיון שתרומה זה איסור שאינו שוה בכל, ולכן כל האיסור חצי שיעור בתרומה הוא רק מדרבנן. ולפי״ז מבואר מה שהתירו לישראל להטביל הפתילה, כיון שמסתמא אין בו שיעור וא״כ כל איסורו הוא רק מדרבנן, ולכן התיר הירושלמי, שכיון שהתירו משום סכנה, אף לאחר שבטלה הסכנה לא חזרו וגזרו.

ראיית המשנה למלך ממה שמותר להדליק נר חנוכה

המשנה למלך (תרומות פ״ב ה״ד) הוכיח כדעת הר״ש שאסור מדרבנן, מהמובא בירושלמי (שם) שאבוה דר׳ ניסא אמר שמי שאין לו שמן של חולין להדליק נר חנוכה, מדליק בשמן של תרומה טמאה, ולדעת הר״ש שכל האיסור הוא מדרבנן, ניחא מה שמותר להדליק, שלצורך מצוה התירו, אבל לדעת ר״ת שאסור מן התורה, איך התירו איסור דאורייתא לצורך מצוה. והמהר״י קורקוס (שם פי״א ה״ט) והפני יהושע (שבת כא. ד״ה אלא) כתבו ליישב, שלהדליק נר חנוכה אינו חשוב הנאה כיון שההלכה היא כמ״ד שאסור להשתמש לאור נרות החנוכה, וכן נפסק ברמב״ם (חנוכה פ״ד ה״ו), וא״כ אין לו שום הנאה מהדלקת הנרות, ומה שיש לו הנאה מקיום המצוה, לא נחשב להנאה כיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו, ונמצא שאין לו שום הנאה מהתרומה ע״י ההדלקה, ולכן אף לר״ת שאיסור הנאה הוא מן התורה מותר להדליק.

אך המשנה למלך (שם) דחה תירוץ זה, שא״כ למה התיר הירושלמי להדליק רק למי שאין לו שמן חולין, אם ההיתר הוא מפני שאין לו הנאה, גם כשיש לו שמן חולין צריך להתיר כיון שאין זה חשוב הנאה, אלא מוכח שיש כאן הנאה, והטעם שמותר כיון שכל איסורו הוא רק מדרבנן ולצורך מצוה התירו.

ובביאור הטעם שנחשב לנהנה, כתב הראש יוסף (שבת כו. ד״ה והוי יודע), שהוא מפני שסבר הירושלמי כדעת האומר שמותר להשתמש בנרות חנוכה, וא״כ למדליק הנרות יש הנאה שיכול להשתמש לאור הנרות ולכן אסור מדרבנן להדליק, וכשאין לו חולין התירו לו לצורך מצוה. אבל לדעת הרמב״ם (שם) שנר חנוכה אסור להשתמש לאורה, א״כ נמצא שזה שמדליק אין לו שום הנאה ולמה מותר רק למי שאין לו חולין. והוכיח מכאן הראש יוסף, שדעת הרמב״ם היא כדעת הבעל המאור בר״ה (ד״ה אמר רבא) שמצוות דרבנן ניתנו ליהנות מהם, וא״כ המדליק נר חנוכה שהיא מצוה דרבנן, יש לו הנאה מקיום המצוה ולכן כשיש לו חולין אסור, ורק כשאין לו חולין מותר.

ובסוף דבריו כתב, שגם אם אין לו שום הנאה מהתרומה יש מדרבנן איסור להדליק, שהלא כתב הפני יהושע (שם) שיש איסור דרבנן להפסיד תרומה אפילו אם היא טמאה, וכן משמע ברמב״ם (פי״ב ה״א), ולכן לא התירו להדליק למי שיש לו שמן חולין, שאף שמצד איסור הנאה מותר, מ״מ אסור משום שמפסיד תרומה, אבל כשאין לו חולין התירו לצורך מצוה. ולפי״ז אין מכאן ראיה לדעת הר״ש, שאין האיסור מחמת ההנאה.

תירוץ הפרי יצחק למה אסור להדליק כשיש לו חולין

הפרי יצחק (ח״ב סי׳ כ ד״ה והנלע״ד)[נא] כתב ליישב את דברי הירושלמי אף לדעת ר״ת, שבמקום שאין לו חולין התירו לו להדליק, כיון שבהדלקת נר חנוכה אין הנאה, משום שאסור ליהנות מנר חנוכה ומצוות לאו ליהנות ניתנו. ועל קושיית המשנה למלך למה כשיש לו חולין אסור, ביאר על פי דברי הנתיבות המשפט (סי׳ רעה סק״א ד״ה גם) שהשיג על המחנה אפרים (הל׳ זכיה סי׳ ד) שחידש שהאוסר נכסיו על עצמו בהנאה יכול ליתן מהם צדקה, ואין זה נחשב שנהנה כיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו. ותמה עליו הנתיבות המשפט, שלא יתכן לומר כך, שהרי יש לו הנאת הגוף מזה שאינו צריך ליתן צדקה מנכסיו, ובמקום שיש הנאת הגוף אין אומרים מצוות לאו ליהנות ניתנו, כמבואר בראש השנה (כח.) שהנודר ממעין טובל בו בימות הגשמים ולא בימות החמה, ואף שמקיים מצוה, כיון שיש לו הנאת הגוף אסור, אלא ודאי שאסור ליתנם לצדקה. ולפי זה מבואר גם לגבי נר חנוכה, שכשיש לו שמן חולין יש לו הנאה בזה שמדליק בשמן תרומה, שאילולא התרומה היה צריך להדליק בשל חולין, וא״כ חוץ מההנאה שיש לו מקיום המצוה יש לו הנאת הגוף, שהרי אם היה מדליק בחולין לא היה נהנה מהשמן כיון שאסור ליהנות מנר חנוכה, ועכשיו שמדליק בתרומה שבין כך אסור בהנאה מרויח שיכול ליהנות מהחולין, אבל אם אין לו חולין יכול להדליק, שאז אין לו הנאה במה שמדליק התרומה כיון שבלי התרומה היה אנוס ולא היה מדליק כלל[נב].

עוד יישב הפרי יצחק (שם ד״ה אולם), שיש לומר שבמקום שיש לו חולין אינו מדליק בשמן תרומה, על פי דברי הגמרא (פסחים קב:) שאין עושין מצוות חבילות חבילות, ששתי מצוות נפרדות אין עושים אותם בבת אחת אלא עושה כל אחת בפני עצמה, וכשמדליק נר חנוכה בשמן תרומה נמצא מקיים שני מצוות כאחד, מצות שריפת תרומה ומצות הדלקת נר חנוכה, ולכן אם יש לו חולין אינו מדליק בתרומה, אבל כשאין לו חולין מותר, שמבואר בפסחים (שם) שבמקום שאין לו רק כוס אחד מקיים בו שני מצוות, וכל מה שאין עושין חבילות הוא רק במקום שאפשר, ולכן אם אין לו חולין מותר לו להדליק בשל תרומה. ובזה מיושבים דברי הירושלמי אף לדעת ר״ת.

דעת האחרונים שהאיסור הנאה הוא רק לזרים

והנה באיסור הנאת כילוי, דעת רבים מן האחרונים[נג] שכל האיסור הוא דווקא לזרים שאסורים באכילתו מחמת זרות, אבל לכהן ערל וטמא, אע״פ שבאכילת תרומה אסורים, בהנאה לא נאסרו. ובזה יישב המנחת חינוך (שם) את קושיית המשנה למלך, למה צריך פסוק לרבות סיכה כשתיה, הלא כבר אסור משום האיסור הנאה. שיש לומר, שצריך לרבות ערל וטמא, שאף שמצד האיסור הנאה לא נאסרו, מ״מ מצד סיכה כשתיה אסורים כמו שאסורים באכילה ושתיה.

דעת האחרונים שאף לזרים נאסר

והבית אפרים (יו״ד שאלה סב ד״ה ואפשר)[נד] כתב, שגם כהן ערל וטמא, כיון שאסורים באכילת תרומה הם כזרים ואסורים בהנאה. וכתב ליישב בזה את קושיית המשנה למלך (מאכלות אסורות פי״ז הכ״ז ד״ה גרסינן) על דברי הרשב״א (יבמות קיד ד״ה ומיהו), שבאיסור דרבנן אין איסור להאכיל לקטנים, שביבמות (עא.) הסתפקה הגמרא האם מותר לסוך בשמן תרומה קטן פחות משמונה ימים, וצדדי השאלה הם, האם חשוב ערל כיון שערלות שלא בזמנה חשובה ערלות או שלא. ולדעת הרשב״א מהו הספק, הלא סיכת תרומה לדעת רוב הראשונים אסורה רק מדרבנן, וא״כ אפילו הוא ערל מותר כיון שבאיסור דרבנן אין איסור להאכיל לקטן[נה].

וע״ז תירץ הבית אפרים, שאף שסיכה כשתיה הוא רק מדרבנן, מ״מ יש איסור מן התורה לסוך את הקטן הערל, משום איסור הנאת כילוי שיש הנאה לגדול הסך כיון שהקטן מוטל עליו, ואם לא היה סך בשמן היה צריך לסוך בשמן אחר, ולכן אסור משום הנאת הגדול. ומבואר בדבריו, שגם כהן ערל נכלל באיסור הנאה ולא רק זרים.

הוכחת המשנה למלך בדעת הרמב״ם שאסור רק מדרבנן

הרמב״ם (תרומות פי״א ה״ח) פסק, שמדליקין בשמן תרומה טמאה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובמבואות האפלים שלא ברשות כהן, וכן מי שאין לו שמן של חולין להדליק נר חנוכה, מדליק בשמן תרומה שלא ברשות כהן, ועל גבי החולין אסור להדליק רק ברשות כהן. וכתבו הרידב״ז והכסף משנה, שמקור דבריו הוא מהירושלמי (שם) שפירש את המשנה בתרומות (פי״א מ״י) שרק להדליק ע״ג החולין צריך רשות כהן, אבל במבואות האפלים ובבתי כנסיות מותר אף שלא ברשות כהן. ופירש הרידב״ז הטעם, שלחולים שזה צורך יחיד לא התירו, אבל בתי כנסיות שהם צורך רבים התירו.

וכתב המשנה למלך (שם), שמכאן מוכח שדעת הרמב״ם היא כדעת הר״ש שהאיסור ליהנות מתרומה הנאה של כילוי הוא רק מדרבנן, ולכן כתב שבמקום שיש צורך רבים כבתי כנסיות מותר מפני שלא גזרו רבנן, שאילו סבר כר״ת שאסור מן התורה, איך התיר להדליק שלא ברשות כהן, הלא אסור מן התורה. עוד הוכיח, ממה שפסק הרמב״ם (שם הי״ז) שישראל טובל פתילתו בשמן שריפה של כהן, ומבואר בירושלמי (שם) שהטעם שמותר הוא, כיון שהתירו משום סכנה ואף לאחר שבטלה הסכנה לא בטל ההיתר. ולכאורה אם

נא. וכסברא זו כתב הבית אפרים (או״ח שאלה סג ד״ה ועתה).

נב. ויש לעיין בדבריו, שהתוס׳ (יבמות סו: ד״ה ישראל) כתבו שמה שיש לישראל הנאה שמרויח שאינו צריך ליתן מזונות, אינו חשוב הנאה כיון שאין זה הנאה מעצם התרומה. ולפי״ז גם כאן אין לו הנאה מעצם התרומה רק מרויח את השמן חולין וזה לא חשוב הנאה. ואולי כוונתו שבמקום שיש לו הנאת הגוף אמרינן מצוות ליהנות ניתנו ויש לו הנאה מעצם קיום המצוה. עוד יש לעיין, שהרי נפסק ברמב״ם (חנוכה פ״ד הי״ב) שאף מי שאין לו מה לאכול צריך לשאול או למכור כסותו בשביל נרות חנוכה. ולפי״ז מה שכתב הירושלמי שאין לו שמן חולין, כוונתו שאין לו אפילו לשאול או כסות למכור, שאם יש לו, אין מותר להדליק בתרומה הרי מרויח את כסותו, וצ״ע.

נג. המנחת חינוך (מצוה רפב אות י), האחיעזר (ח״ג סי׳ פא ד״ה והנה המל״מ) והפרי יצחק (ח״א סי׳ יב ד״ה ומה).

נד. וכן הוא דעת הג״ר אברהם ליטש ראזנבוים [השואל בפרי יצחק (שם)].

נה. הערוך לנר (יבמות עא. ד״ה קטן) הוכיח מחמת קושיא זו, שדעת הרשב״א שסיכה כשתיה הוא מן התורה. אך צ״ע, שהרשב״א (נדה לב. ד״ה הא) כתב מפורש שסיכה כשתיה הוא רק מדרבנן.

האיסור ליהנות מתרומה הוא מן התורה, מה בכך שהיה סכנה, הא כיון שבטלה הסכנה ממילא אסור ואין צריך לחזור לגזור. אלא מוכח שדעת הרמב"ם שכל האיסור הוא מדרבנן, ולכן התיר, שכיון שהתירו משום סכנה לא חזרו וגזרו[נו].

ביאור המהר"י קורקוס בדברי הרמב"ם

אבל המהר"י קורקוס (שם ה"ט) הסתפק בדעת הרמב"ם שהתיר להדליק בבתי כנסיות ובמבואות האפלות אף שלא ברשות כהן, האם זה מפני שהתירו לצורך רבים, או שמא כיון ששכיח שעוברים שם כהנים, לכן נחשב כמדליק לצורך הכהן שמותר אף לישראל ליהנות, אבל ע"ג חולים שאין שם כהן, הוצרך להתיר משום רשות כהן. ולפי צד זה, אין שום ראיה מדברי הרמב"ם שהתיר בבתי כנסיות שאינו אסור מן התורה.

ראיית האחרונים שהרמב"ם סובר כר' משה

וכדברי המשנה למלך, הוכיח הראש יוסף (שבת כו. ד"ה עוד) מדברי הרמב"ם (שם פ"ט ה"ז) שכתב, כהן ששכר בהמה מישראל לא יאכילנה תרומה מפני שאינה קנין כספו. ומשמע שאין האיסור משום הנאת כילוי כדעת ר"ת, אלא כדעת ר' משה שאסור להאכיל ל'נפש' שאינו של כהן, ולכן ביאר הטעם שמותר, כיון שהבהמה היא קנין כספו של כהן ובהמת ישראל אינה קנין כספו של כהן, ולכן מותר להאכילה.

וכן הוכיח המנחת חינוך (מצוה רפ אות כג) מדברי הרמב"ם (שם פ"ו ה"א), שכהן מאכיל את בהמתו מפני שהיא קנין כספו, ומשמע שהסיבה שאסור להאכיל לבהמה של ישראל, היא מפני שאין זה קנין כספו.

יישוב המנחת חינוך בדעת הרמב"ם

ולפי זה, ביאר המנחת חינוך (שם) את מה שפסק הרמב"ם (תרומות פ"ט ה"י) שכהן שמכר בהמתו לישראל ונתן הישראל מעות ולא משך, אסור הכהן להאכילה תרומה. ולכאורה, בשלמא אם נאמר שדעת הרמב"ם כר"ת שמן התורה אסור להאכיל תרומה לבהמת ישראל משום הנאת כילוי, מבואר הטעם שאסור לכהן להאכיל, כיון שמן התורה הבהמה כבר של הישראל, ואף שעדיין לא משך הישראל ומדרבנן לא קנה, כיון שנתן מעות ומן התורה קנה, אסור לכהן להאכילה, אבל דעת הרמב"ם היא הרי כדעת הר"ש שהאיסור להאכיל תרומה לבהמת ישראל הוא מדרבנן כמו שהוכיח המשנה למלך, וא"כ למה אסור להאכילה, הרי מדרבנן לא קנה הישראל את הבהמה והרי היא בהמת כהן, ומוכח שסבר הרמב"ם כר' משה שאף שהנאת כילוי אינה אסורה מן התורה, להאכיל לבהמת ישראל אסור מן התורה מפני שאין זה נפש של כהן ואסור להאכיל לנפש שאינו של כהן, ולכן כתב הרמב"ם שאסור להאכילה, שכיון שכבר נתן הישראל את המעות, קנה את הבהמה מן התורה ואין זה 'נפש' של כהן ואסור להאכילה[נז].

תירוץ רבינו יקר שאסור משום אכילת האדם

המרדכי ביבמות (פ"ז רמז סו) הביא בשם רבינו יקר לתרץ למה אסור לישראל להאכיל תרומה לבהמתו אף שמותר לו ליהנות מתרומה, מפני שהבהמה מתפטמת על ידי התרומה, ונמצא הישראל שאוכל את הבהמה אוכל תרומה. ודחה המרדכי את פירושו, שא"כ איך מותר לאכול תרנגולים, הלא הם מתפטמים מחמת השרצים ונמצא שאוכלים שרצים.

ובקהלות יעקב (יבמות סי' מג) כתב לבאר את כוונת רבינו יקר, שכוונתו לאסור את מה שהבהמה מתפטמת משום שנחשב לגידולי תרומה [ופלפל שם אם בכרשינין יש איסור גידולי תרומה], אבל בשרצים אין בהם איסור של גידולי שרצים. וסיים, שדוחק לפרש כן.

אבן המחנה לוי (ע"ז טו.) וכן הקהלות יעקב (שם) תמהו על דברי רבינו יקר, מהסיפא של המשנה (תרומות פי"א מ"ט) שכהן ששם בהמה מישראל יכול להאכילה תרומה, וכן בעבודה זרה (טו.) מבואר שאם שכירות קניא יכול כהן השוכר מישראל להאכילה בתרומה. ולכאורה הלא הבעלים הישראל שאוכל אח"כ את הבהמה, אוכל את התרומה שבגוף הבהמה.

ותירצו הקהלות יעקב (שם, בשם הג"ר חיים ואלקין הי"ד) והגרי"ש כהנמן (הו"ד בקובץ שיעורים וחידו"ת מהרב מפוניבז' סי' ב), ע"פ דברי הגמרא (כריתות ז.) שכהן שסך עצמו בשמן תרומה, בן בתו ישראל מתעגל בו ואף שאסור לישראל לסוך בתרומה כמו שאסור לאכול שהרי סיכה כשתיה, מ"מ כיון שנתחללה התרומה ע"י מה שנשתמש הכהן מותר. וכתב רש"י שם (ד"ה כהן), שמה שמותר הוא, שכיון שנשתמש בו הכהן בהיתר נתחללה התרומה, והיינו שהשימוש במצות התרומה גורם לחילול הקדושה והותר על ידי זה, ומשמע שאם ישראל יסוך את השמן תרומה אינו מתחלל בכך מקדושתו, ועדיין אסור לישראל אחר להתעגל בו. ולפי"ז מבוארים דברי רבינו יקר, שבמקום שהתרומה נאכלה בהיתר והיינו שנאכלה לבהמת כהן, אין איסור לישראל לאכול את הבהמה שנתפטמה מחמת התרומה כיון שנתחללה התרומה כשנשתמשו בה כדין, אבל כשהישראל נותן לבהמתו לא נאכלה התרומה כדינה ולא נתחללה, ולכן אסור לישראל אח"כ לאכול את הבהמה משום גידולי תרומה.

ה. סיכה כשתיה האם אסורה משום הנאה

קושיית המשנה למלך למה צריך פסוק לאסור סיכה

המשנה למלך (תרומות פ"ב הי"ד ד"ה עוד) הקשה, מדברי הגמרא בנדה (לב.) שהסך בשמן תרומה הרי הוא כשותה, ונלמד מהפסוק (ויקרא כב טו) 'ולא יחללו' לרבות את הסך, ולכאורה לדעת ר"ת שהנאת כילוי אסורה מן התורה, למה צריך פסוק מיוחד ללמד שאסור לסוך, הלא כבר אסור משום שנהנה, אלא שבאמת אף לדעת הר"ש שהאיסור הוא רק מדרבנן קשה, לפי מה שכתבו התוספות (שם ד"ה וכשמן) שדרשה זו היא אסמכתא ואיסור זה הוא רק מדרבנן[נח], וא"כ למה הוצרכו רבנן לאסור את הסך, הלא כבר אסור כמו כל ההנאות משום איסור הנאת כילוי, אלא שלדעת ר"ת שהנאה אסורה מן התורה קשה ביותר, למה כתבו התוספות שאיסור סיכה הוא רק מדרבנן, הלא מן התורה אסור משום הנאה. ותירץ, שבאמת הריבוי של סיכה כשתיה אינו אלא לענין האיסור אבל לענין קרן וחומש, דינו כאוכל תרומה וחייב קרן וחומש כמו שמבואר במשנה (תרומות פ"ו מ"א), ולכן הוצרכו רבנן לעשות את הסך כשותה, שמחמת האיסור הנאה לא היה חשוב כאוכל אלא איסור בפני עצמו.

קושיית המנחת חינוך על ר"ת מהתוס' ביומא

והקשה המנחת חינוך (מצוה רפ אות כה), שיוצא שלדעת ר"ת האיסור לסוך מן התורה והחיוב קרן וחומש הוא רק מדרבנן, והתוס' ביומא (עז. ד"ה דתנן) הוכיחו שהדין שסיכה כשתיה הוא רק מדרבנן, מדברי הברייתא שהובאה בגמרא בכריתות (ז.), שכהן שסך בשמן של תרומה בן בתו ישראל מתעגל בו ואינו חושש, והטעם הוא מפני שכבר נתחלל. ואם הדין של סיכה כשתיה הוא מן התורה, א"כ מן התורה יש איסור לסוך ואיך התירו לישראל להתעגל. אלא מוכח שהאיסור לסוך הוא רק מדרבנן, ולכן לאחר שסך הכהן מותר לישראל להתעגל, ולכאורה לדעת ר"ת שהאיסור של הנאת כילוי הוא מן התורה, א"כ עדיין קשה איך מותר לישראל להתעגל, הלא האיסור לסוך הוא מן התורה ובאיסור תורה לא התירו[נט].

תירוץ המנחת חינוך שאין זה חשוב הנאה של כילוי

ותירץ המנחת חינוך (מצוה רפב אות י), שמה שהישראל מתעגל אינו חשוב להנאה של כילוי, שהרי כתב הרמב"ם (שם פי"א הי"ז) שמותר לישראל ליהנות מנר שהדליק הכהן אף לאחר שיצא, וכן מותר לבת ישראל לטבול הפתילה בשמן תרומה, ואף שיש לישראל הנאה מ"מ כיון שאף בלא הנאת הישראל היה השמן מתכלה בשביל הכהן, אין זה נחשב שהישראל נהנה הנאה

נו. לעיל הובאו דברי הדברי יחזקאל שדחה ראיה זו.

נז. המחנה אפרים (קנין מעות סי' יא ד"ה וראיתי) והאבני מילואים (סי' כח ס"ק לג ד"ה ובעיקר) הוכיחו מדברי הרמב"ם האלו, שקנין שמועיל רק מדרבנן אינו מועיל להיחשב שקנאו גם מן התורה, שאם נאמר שמועיל מכח הפקר ב"ד הפקר, א"כ כאן אף שנתן מעות וקנה מן התורה, כיון שמדרבנן לא קנה קודם שמשך, ביטלו רבנן את קנין המעות ולא קנה את הבהמה אף מן התורה, ונמצא שהבהמה היא של הכהן אף מן התורה ולמה אינו מאכילה בתרומה, אלא מוכח שקנין של רבנן מועיל רק מדרבנן, ולכן אף שתיקנו רבנן משיכה, קנין המעות לא בטל ומן התורה הבהמה כבר של הישראל. אבל האחרונים [החתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' שיד), האבני נזר (חו"מ סי' לה) והאור שמח (תרומות פ"ט ה"י)] דחו הראיה, מפני שיש לומר שאף שביטלו רבנן את קנין המעות ותיקנו משיכה, כל זה רק אם חזר בו מהקנין מעות שעשה, אבל כל זמן שלא חזר בו לא בטל קנין המעות, ואחר כך כשעושה משיכה הוא קונה למפרע משעת נתינת הדמים.

נח. כדברי התוספות כתבו רוב הראשונים, אך התוס' ביומא (עז. ד"ה דתנן - בתירוץ הראשון) וכן הריטב"א שם (עו: ד"ה אע"פ) בשם ר"ת (יבמות עא. ד"ה מהו) סברו, שסיכה כשתיה הוא מן התורה. וצ"ע, שהריטב"א בנדה (לב.) כתב כדברי הראשונים שאסור רק מדרבנן. ובדעת הרמב"ם (תרומות פ"י ה"ב) כתבו התוספת יום הכיפורים (יומא עז. ד"ה כתבו) והמנחת חינוך (מצוה רעט אות ז), שמסתימת דבריו שהביא הפסוק של 'ולא יחללו' משמע שאסור מן התורה.

נט. והתום' במנחות (סט. ד"ה דבלע) כתבו בשם ר' חיים כהן, שמהגמרא בכריתות (שם) לומדים שלאחר שנשתמש הכהן בתרומה, היא נתחללה אף לגבי אכילה ומותר לישראל לאוכלה. ויישב בזה את דברי הגמ' ביומא (פא.), זר שבלע שזיפין של תרומה והקיאם ובא אחר ואכלם, הראשון משלם קרן וחומש והשני פטור ואינו משלם אלא דמי עצים. ולכאורה למה פטור השני מקרן וחומש, הרי אכל תרומה, אלא שכיון שאכל הראשון נתחללה התרומה ושוב אין איסור לאוכלה. ולפי דברי ר"ח כהן לא קשה על ר"ת מהגמרא בכריתות, שהרי גם לגבי איסור תורה נתחללה התרומה. אבל התוספות ישנים (יומא פא. ד"ה זר) דחו את דברי ר"ח כהן, ומה שהשני פטור מקרן וחומש, הוא משום שלאחר שאכלם הראשון שוב אינם ראויים לאכילה, ולדבריהם רק באיסור דרבנן אומרים שנתחלל ומותר לאחר שנשתמש הכהן, אבל באכילה שאסורה מן התורה לא נתחלל בשימוש הכהן.

של כילוי, ולכן גם בכהן שסך, כיון שאף אם לא היה הישראל מתעגל בכהן היה השמן כלה על הכהן, אין זה נחשב שהישראל נהנה הנאה של כילוי[ס].

אוצר התכמין

תירוץ ה'בית יצחק' על קושיית המנחת חינוך

הבית יצחק (שו"ת, או"ח סי' עג סק"ב ד"ה והנה) תירץ את קושיית המנחת חינוך [וכן כתב בזכרון שמואל (סי' א בהגה"ה)], שאין כוונת התוספות ביומא שאין איסור סיכה מן התורה כלל מפני שבאיסורי תורה לא מועיל מה שנתחלל כדי להתיר האיסור לישראל, אלא כוונת התוספות היא על הדין שסיכה חשוב כשתיה, שדין זה אינו מן התורה, שאם היה מן התורה והסך הרי הוא כאוכל ושותה, לא היה מועיל מה שסך הכהן להתיר לישראל להתעגל בשמן לאחר שנשתמש הכהן, מפני שכל ההיתר להתעגל הוא מפני שבסיכת הכהן נתחללה התרומה מקדושתה, וכל זה שייך רק לגבי דינים שאסורים מחמת קדושת התרומה כהנאת כילוי שאסורה מפני שהתרומה ניתנה רק לאכילה ושתיה ולא לכילוי, ובדין זה שייך לומר שלאחר שנשתמש בה הכהן, נתחללה התרומה מקדושתה ושוב אין בה דיני תרומה ומותר לכלותה, אבל לגבי האיסור של אכילת תרומה שאינו מחמת קדושת התרומה אלא הוא דין על הזר שאסור לו לאכול תרומה, לאיסור זה לא מועיל מה שנשתמש הכהן לומר שנתחללה ומותרת באכילה, כיון שסוף סוף הוא אוכל תרומה, ולכן הוכיחו התוספות שאם סיכה כשתיה הוא מן התורה וסך נחשב לשותה, לא היתה מועילה סיכת הכהן להתיר לישראל להתעגל כמו שאינו מועיל לאכילה, אלא סיכה כשתיה הוא רק מדרבנן ולכן מועיל שימוש הכהן להתירו לישראל[סא]. ולפי"ז מיושבים דברי התוספות אף לר"ת, שאף שאסור לסוך מן התורה משום האיסור הנאה, מ"מ לאיסור זה מועיל מה שנשתמש הכהן לחללה מקדושתה[סב].

ו. בהמת כהן וישראל האם מותר להאכילה

חנות שישראל וכהן שותפים בה

שנינו בתוספתא (תרומות פ"י ה"ט), חנות של כהן, מדליק ישראל נר בשמן תרומה והולך ועושה בו צורכי הכהן בלבד, אבל צורכי ישראל אסור, חנות שהיו ישראל וכהן שותפים בו, מותר לישראל ללכת לחנות עם הנר תרומה לעשות צרכיו של הישראל, וכן נפסק ברמב"ם (פי"א הט"ז)[סג], ואף שנהנה הישראל הנאת כילוי מהשמן של תרומה, מ"מ כיון שגם לכהן יש הנאה, אין זה נקרא הנאה של כילוי, וכל האיסור הנאה הוא רק במקום שכל ההנאה היא לצורך הישראל.

דעת האחרונים שבהמת כהן וישראל מותר להאכילה

עפ"י התוספתא הנ"ל כתבו המשנה ראשונה (תרומות פי"א מ"ט) והשואל ומשיב (תליתאה ח"ב סי' קלד), שבהמת כהן וישראל מותר לישראל להאכילה בתרומה, ואף שיש לישראל הנאה, מ"מ כיון שגם הכהן נהנה, אין זה נקרא הנאה של כילוי ומותר.

אבל החלקת יואב (חו"מ סי' כג) הוכיח מדברי הרמב"ן (קונטרס אחרון לכתובות נדפס על דף נט. ד"ה ושמעינן), שאסור להאכיל לבהמת שותפים, שהרמב"ן ביאר שכל הנידון אם שכירות קניא או לא אינו לענין השוכר אם יש לו קנין בחפץ השכור, שזה פשוט שיש לו זכות כקנין המעכב את הבעלים שלא יפקיע את זכותו, וכל הנידון הוא לגבי המשכיר, האם גם לו יש קנין או לא, ולכאורה בגמרא (ע"ז טו.) מבואר שהסיבה שכהן ששכר בהמה מישראל אינו מאכילה היא משום ששכירות לא קניא, ולהרמב"ן שיש לכהן השוכר קנין בבהמה, למה אינו מאכיל את הבהמה תרומה, אלא מוכח שגם בבהמת כהן וישראל אין מאכילים אותה תרומה מפני חלק הישראל, ואף שמצד ההנאה שיש לישראל אין לאסור כמו בחנות של כהן וישראל שמותר ליהנות בנר של שמן תרומה, בבהמה יש טעם לאסור גם אם אין לו הנאה משום טעמו של ר' משה בן אברהם שאין להאכיל ל'נפש' שאינו קנין כספו של כהן.

וכן מבואר בהר צבי (שו"ת, זרעים סי' קג ד"ה וכדי), שדין זה תלוי במחלוקת ר"ת והר"ר משה בן אברהם, שלדעת ר"ת שהאיסור הוא משום הנאה מותר, שכיון שגם הכהן נהנה אין לישראל איסור ליהנות כחנות של כהן וישראל, אבל לדעת הר"ר משה בן אברהם שהאיסור הוא משום שצריך 'נפש' של כהן, אסור שסוף סוף מאכיל גם לחלק הבהמה הישראל.

ובפנים מאירות (שו"ת, ח"א סי"א) גם כתב להתיר, אלא שחילק אם הוא ביום של הכהן או ביום של הישראל, שרק ביום של הכהן מותר אבל ביום של הישראל אסור.

ראיית האמרי בינה לאסור

והאמרי בינה (שבת סי' ג) חלק, שודאי אסור להאכיל לבהמת שותפים. והביא ראיה מדברי התורת כהנים (פרשת אמור פרשה ה) שדרש מהפסוק (ויקרא כב יא) 'כספו הוא' פרט לחצי עבד וחצי בן חורין, וכן כתב הירושלמי (תרומות פי"א ה"ה) ונפסק ברמב"ם (תרומות פ"ז הי"ז), שאפילו אם יש לישראל חלק אחד ממאה בעבד, אינו אוכל בתרומה מפני חלקו של כהן שנאמר (שם) 'וכהן כי יקנה' שיהא העבד רק של הכהן[סד], ומכאן יש ללמוד גם לבהמת כהן וישראל שאסור[סה].

מעבד של כהן וישראל

והשואל ומשיב (שם) כתב, שיש מקום לחלק בין עבד לבהמה, שעבד מחויב במצוות ויש עליו איסור לאכול תרומה מפני חלק הישראל שבו שחלק זה הוא לא קנין כספו של כהן, אבל בהמה כל האיסור להאכילה הוא רק על הישראל המאכיל משום ההנאה שיש לו שבהמתו אוכלת, וכיון שהבהמה היא גם של הכהן ואף לו יש הנאה, אין זה נקרא הנאה של כילוי ומותר.

אך האמרי בינה דחה חילוק זה, וסבר שמה שיש לכהן הנאה אינו סיבה להתיר, והוכיח כן מדברי המשנה (תרומות פי"א מ"ט), כהן ששכר בהמה מישראל אינו מאכילה תרומה ואפילו במקום שהחיוב מזונות הוא על הכהן, ולכאורה הרי יש גם לכהן הנאה במה שמאכילה שמרויח בזה שאינו צריך ליתן לה מזונות משלו, ואם נאמר שבהמת שותפים מותר להאכילה כיון שיש לכהן הנאה, גם כאן יש לכהן הנאה ולמה אסור להאכילה, אלא מוכח שמה שיש לכהן הנאה אינו טעם להתיר ולכן גם בהמת כהן וישראל אסור להאכילה[סו], וכן לטעם של ר' משה שהאיסור להאכיל לבהמת ישראל הוא משום שאין זה 'נפש' של כהן, לא מועילה הנאת הכהן להתיר באכילה.

עוד הוכיח מדברי הירושלמי (שם) שהביא ראיה מעבד שיש לישראל חלק בו שאנו אוכל, לבהמה שיש לישראל חלק בה שאינה אוכלת, ולא חילק הירושלמי בין עבד לבהמה שהעבד מחויב במצוות ובהמה לא, הרי שלא סבר הירושלמי שחלוקים, אלא כמו שעבד אינו אוכל מפני חלק הישראל, גם בהמה אין מאכילין אותה מפני חלק הישראל.

דעת המנחת חינוך שאף בעבד של שותפים מותר

המנחת חינוך (מצוה רפ אות ה) דן בדברי הרמב"ם (שם) שעבד של כהן וישראל אינו אוכל, והמגיד משנה ציין שמקור דבריו מהתורת כהנים שדרשו מהפסוק (ויקרא כב יא) 'כי כספו הוא' פרט לחצי עבד וחצי בן חורין שאינו אוכל, הרי שאף שיש לכהן חלק בו אינו אוכל מפני חלק הבן חורין, ומכאן יש ללמוד לעבד של כהן וישראל שאינו אוכל מפני חלק הישראל. ולכאורה יש מקום לחלק בין חצי עבד וחצי בן חורין לעבד של שותפים, עפ"י מה שביאר הר"ן (נדרים מה: ד"ה רבי) בדעת רבי אליעזר בן יעקב שסבר ששותפים

ס. וכבר הבאנו לעיל מה שתמה על דבריו הדברי יחזקאל (סי' טו).

סא. ובזה יישבו גם את קושייתו של התוספת יום הכיפורים (יומא עז. ד"ה ומה), שהקשה על דברי התוספות ביומא מהגמרא בכריתות (שם) שהקשתה מהמובא בברייתא שכהן גדול שלקח משמן המשחה שעל ראשו וסך בו בני מעיו חייב מיתה, על הברייתא של תרומה שמותר לישראל להתעגל ולסוך בשמן תרומה שסך בו הכהן. ולפי דברי התוספות שכל ההיתר להתעגל הוא רק במקום שהאיסור סיכה הוא רק מדרבנן, א"כ מה שואלת הגמרא מתרומה על שמן המשחה, הרי בשמן המשחה האיסור סיכה הוא מן התורה ולא מדרבנן. ובזה מיושב, שבשמן המשחה האיסור סיכה אינו איסור על האדם שלא לסוך בשמן משחה אלא הוא איסור שבא מקדושת השמן שצריך לסוך בו כהן גדול ואסור לכלותו ולהפסידו, ולכן מדמה הגמרא שמן המשחה לתרומה, שהרי גם בתרומה יש איסור תורה לכלותה, ולאחר שנשתמש בה נתחללה ומותר, ואף בשמן המשחה לאחר שסכו בו את הכהן נתחלל ושוב מותר לסוך בו.

סב. והנה בדעת הרמב"ם דייקו התוספת יום הכיפורים (יומא עז. ד"ה כתבו) והמנחת חינוך (מצוה רעט אות ז), שסיכה כשתיה הוא מן התורה. ולפי"ז איך יבאר הרמב"ם את דברי הגמרא בכריתות שמותר לישראל להתעגל בשמן תרומה [ואף פסק כן (שם פי"א ה"ח)], הלא סיכה כשתיה הוא מן התורה, וא"כ כמו שלגבי אכילה לא מועיל מה שנשתמש הכהן להתירו באכילה, למה לענין סיכה מועיל. ובחי' מרן ריי"ז הלוי (מכתבים בסוף הספר, עמ' 156) הוכיח שאף לדעת הרמב"ם שסיכה כשתיה מן התורה, מ"מ לא נאמר בדין סיכה כשתיה שזר הסך תרומה הוא כאוכל ממש, אלא כל הריבוי הוא רק לענין העונש שהסך צריך לשלם קרן וחומש כאוכל תרומה ולא כמו כל מכלה. והוכיח זאת, ממה שבפ"ו ובפ"ז כשהביא הרמב"ם איסור אכילה של זר ערל וטמא, הוא לא הזכיר את האיסור סיכה, ורק בפ"י כשהביא את דיני עונש האוכל, כתב שהסך משלם קרן וחומש כאוכל, ולכאורה אם האיסור סיכה לזר הוא כמו האיסור אכילה, למה לא הזכיר את האיסור סיכה ביחד עם איסור אכילה של זר, אלא מוכח שלדעתו הריבוי של סיכה כשתיה הוא רק לענין העונש אבל לגבי האיסור לא נתרבה, והאיסור לסוך הוא מדין מה שאסור כל כילוי של תרומה, שאיסורו הוא משום הדין של 'משמרת תרומתי'. ובזה מיושבים דברי הגמרא בכריתות שמותר לישראל להתעגל ואף שסיכה כשתיה מן התורה, שהרי נתבאר שהאיסור סיכה הוא רק משום 'משמרת תרומתי' שצריך לשמור התרומה ולא לכלותה מחמת קדושת התרומה, ולאחר שנשתמש הכהן נתחללה התרומה מקדושתה ופקע האיסור סיכה.

סג. בירושלמי (תרומות פי"א ה"ה) כתוב שאף בחנות של שותפים מותר לישראל לעשות רק צורכי הכהן אבל צורכי ישראל אסור. ובמראה הפנים כתב, שגירסא זו היא טעות וצריך להגיה כמבואר בתוספתא שמותר. והרדב"ז על הרמב"ם (שם) ביאר, שכוונת הירושלמי שצורכי ישראל בלבד אסור, אבל צורכי כהן וישראל מותר.

סד. הפני יהושע (גיטין מב: ד"ה באד"ד א"נ) כתב, שזה משנה מפורשת ביבמות (סז.) בת ישראל וכו' לא יאכלו עבדים מפני חלקו של עובר.

סה. ראה עוד בבית אפרים (יו"ד סי' סב), שאף לכהן אסור לעשות הנאה של כילוי בתרומה, כשההנאה היא לצורך הישראל.

סו. ולכאורה יש לעיין מדברי התוספות (יבמות סז: ד"ה ישראל) שהנאה שיש לו ממה שאינו

שנדרו הנאה זה מזה מותרים ליכנס לחצר של שניהם שאין בה כדי חלוקה, ואע״פ שהם מודרים הנאה זה מזה מ״מ בכל דבר שאי אפשר להתחלק בחפץ, צורת חלוקת השותפות היא לזמן, שכל אחד בזמן שהוא משתמש החפץ שלו לגמרי בקנין הגוף, ולמחר כשהשני משתמש היא של השני לגמרי, וכאילו אמרו בשעת הקנין נכסי לך ואחריך לפלוני. ולפי״ז, אף בעבד של שני שותפים צורת החלוקה היא באופן שביום שמשועבד לאחד מהם הוא שלו לגמרי ליום זה, ולמחר שייך לגמרי לאדון השני, ולכן יש לומר שגם לענין תרומה ביום שעובד אצל הכהן גופו קנוי לו לגמרי ויכול לאכול בתרומה, מפני שביום זה הוא כולו של הכהן ואין לישראל בו חלק, ומה שכתב התורת כהנים (שם) שחצי עבד וחצי בן חורין אינו אוכל, מפני שבחצי עבד לא שייך לומר שביום שמשועבד לאדון הוא שלו לגמרי ולמחרת הוא לגמרי בן חורין, שהרי עבד שנשתחרר אינו חוזר ומשתעבד, ולכן צורת החלוקה היא שכל יום הוא גם עבד וגם בן חורין, ולכן אסור לו לאכול בתרומה מפני חלק הבן חורין שיש בו.

אוצר החכמה 19/06/2018

והאמרי משה (סי׳ יג אות ו) חלק על המנחת חינוך, שאף אם נאמר כדברי הר״ן (שם) שביום שעובד את הכהן הוא קנוי לו לגמרי, אינו יכול לאכול, מפני שלא די בקנין זמני של גוף בשביל להאכיל בתרומה אלא צריך קנין לעולם, ואינו דומה לאומר נכסי לך ואחריך לפלוני, שאם הראשון כהן אוכל בתרומה, מפני שיש לו את האפשרות למכור את החפץ לאחר לעולם, ונמצא שיש לו קנין עולם בחפץ, ולכן פסק הרמב״ם שעבד של שני שותפים אינו אוכל בתרומה.

מערכה כט

מצת מצוה

א. מינים הבאים לידי חימוץ / **ב.** גדר הפטור בעיסה שאינה באה לידי חימוץ ודין תערובת וגרירה בעיסה שיש בה טעם דגן / **ג.** מצה עשירה / **ד.** גדר הפסול של מצה עשירה בליל ט״ו / **ה.** מצה האסורה באיסור טבל / **ו.** מצה מתבואה שיש בה איסור חדש / **ז.** מצה גזולה / **ח.** בעלות האורח במצה הניתנת לפניו / **ט.** הקנאת המצה מחשש איסור גזל בהחלפת שלו בשל חבירו / **י.** אופן הקנין במצה של מצוה

פתיחה **נאמר** בתורה (דברים טז ג) ׳לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל מצות לחם עני׳ וגו׳ וממה שנאמר ׳לא תאכל עליו חמץ׳ למדו חז״ל שמצות אכילת מצה הוקשה לאיסור חמץ, ולפיכך אין יוצאים ידי חובת מצה אלא בדברים הבאים לידי חימוץ. ועוד למדו ממה שנאמר ׳לחם עני׳ שצריך שיהיה על המצה שם ׳לחם עוני׳, ומצינו שמיעוט זה כולל גם מצה שנילושה בדרך עשירות ולא בדרך עניות כגון במי פירות והיינו מצה עשירה או ׳חלוט׳ [דהיינו בצק מבושל ברותחים], ואשישא [דהיינו פת גדולה וחשובה]. וכן ׳מצת מעשר שני שלא נפדה בירושלים׳ נחלקו תנאים בדינה. לדעת רבי יוסי הגלילי אין יוצאים בה, משום שדרש את הפסוק ׳לחם עני׳ כאילו נכתב ׳אוני׳ מלשון אנינות, ומכאן שאין יוצאים אלא במצה שנאכלת גם באנינות, ולא במעשר שני שנאכל בשמחה ואסור לאונן באכילה, ואף ׳מצת בכורים׳ [העשויה מחיטי ביכורים] לדעת התנאים שאסורה לאונן בכלל מיעוט זה. וכן מבואר שמצת טבל לדעת הסובר שאין איסור חל על איסור, יש למעט מ׳לא תאכל עליו חמץ׳ מי שאיסורו משום בל תאכל עליו חמץ יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ, אלא משום בל תאכל טבל׳.

עוד דרשו חז״ל מהכתוב (שמות יב כ) ׳בכל מושבותיכם תאכלו מצות׳, שאין יוצאים אלא במצה שנאכלת בכל המושבות, ולא בביכורים שאינם נאכלים אלא בירושלים, ואף שמעשר שני אינו נאכל אלא בירושלים, מכל מקום ממה שנאמר ׳מצות׳ פעמים רבות נתרבה אף מעשר שני. ויוצאים בו משום שיש לו היתר במושבות על ידי פדיון אפילו לאחר שנכנס לירושלים, אם נטמא ונאסר באכילה בקדושתו.

ועוד מצינו שיש לדרוש בגזירה שוה מחיוב חלה, שאין אדם יוצא אלא במצה שיש בה תורת שלכם, ולפיכך לדעת רבי מאיר הסובר שמעשר שני הוא ממון גבוה אין יוצאים בו חובת מצה, ויש שכתבו שאין יוצאים אף בדיעבד במצה גזולה הואיל ואינה שלו[א].

א. מינים הבאים לידי חימוץ

שנינו (לה.) ׳אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח בחיטים בשעורים בכוסמין ובשיפון ובשיבולת שועל׳. ומבואר בגמרא שאין חמץ אלא מחמשת מיני דגן, שהם חיטים, שעורים, כוסמים, שיפון, ושיבולת שועל. אבל שאר מיני זרעים אינם באים לידי חימוץ, ולפיכך אין תורת מצה אלא כשנעשית מאחד מחמשת המינים הבאים לידי חימוץ, ונדרש מהפסוק (דברים טז ג) ׳לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות׳ שיוצאים ידי חובת מצה דווקא במיני דגן שיכולים לבוא לידי חימוץ, ולא בשאר מינים שאינם באים לידי חימוץ אלא לידי סירחון. אך לגבי אורז ודוחן נחלקו התנאים, לדעת תנא דבי רבי ישמעאל ורבי אליעזר בן יעקב הם מותרים, לפי שאינם באים לידי חימוץ אלא לידי סירחון לפיכך אין יוצאים בהם ידי חובת מצה, ולדעת רבי יוחנן בן נורי אף אורז ודוחן הם מיני דגן, ויוצאים בהם ידי חובת מצה.

צירוף חמשת המינים לענין כזית מצה

ולענין לצאת ידי חובת מצה בצירוף חמשת המינים יחד, ששנינו (מנחות ע. חלה פ״א מ״א) שהמינים מצטרפים לחיוב חלה, ובברייתא (לה. מנחות שם) ׳תנא כוסמין מין חיטין שיבולת שועל ושיפון מין שעורין׳, ומבואר ברש״י (ד״ה מין) שהכוונה לענין הפרשת תרומה, והתוספות (ד״ה כוסמין) פירשו שזה נאמר אף לגבי חיוב חלה שאף ששנינו שמצטרפין זה לזה היינו דווקא כוסמין לחיטין ושיבולת שועל ושיפון לשעורין, אך לגבי מצות מצה נסתפק המנחת חינוך (מצוה י אות ד), שהנה לכאורה היה נראה פשוט שאם לקח מעט מכל מין עד שהשלים לכזית הן קודם אפיה והן אחר אפיה יצא שאין בזה חסרון כלל הואיל וסוף סוף המצה נעשית מהמינים הכשרים למצה, אך כתב להעיר שהנה לגבי חלה מצינו שהתנא הוסיף שמצטרפין זה לזה, ומאידך במשנה הנ״ל לגבי פסח לא הוסיף התנא שהמינים מצטרפין, אך יש לדחות שדווקא לגבי חלה שבשני מינים של דגן נאמר דין חיבור גמור על ידי בלילה [ולא סגי בנשיכה של עיסה אחת לשניה] צריך התנא להוסיף שחמשת המינים מצטרפין אבל לענין פסח פשיטא שמצטרפין, וכן הביא מדברי הרע״ב (פ״ב מ״ו ד״ה ומצטרפין) שכתב שמה ששנינו במשנה (שם) שבמרור מצטרפין כל המינים לכזית, הוא הדין בחמשת מיני דגן שמצטרפין בכזית לצאת חובת מצה[ב].

מחלוקת הראשונים בביאור הברייתא במנחות

אך כתב עוד שהנה אמרו בברייתא (ברכות לז: מנחות עה:) ׳היה עומד ומקריב מנחות בירושלים, אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה, נטלן לאכלן מברך המוציא לחם מן הארץ׳. ועוד אמרו בברייתא ׳ליקט מכולם כזית ואכלו, אם חמץ הוא ענוש כרת ואם מצה הוא יוצא ידי חובתו בפסח׳. ונחלקו הראשונים בביאור הברייתא, דעת תוספות (שם ד״ה ליקט)[ג], שהברייתא מתפרשת לענין צירוף חמשת המינים לענין מצה, אמנם רש״י (ברכות שם ד״ה והתניא) למד שהברייתא דנה באופן שליקט פירורים של מנחות שאין בהם כזית[ד], וכן נראה מהשמטת הרמב״ם שלא הביא בהלכות פסח שחמשת המינים מצטרפין לאכילת מצה, ומבואר שלמד שדברי הברייתא לא נאמרו על צירוף המינים לקיום אכילת מצה אלא לצירוף פתיתי המנחות אם כשר למצה בפסח.

אמנם בביאור דעת רש״י במכלתין (לה. ד״ה מין) שפירש את דברי הברייתא ׳כוסמין מין חיטין שיבולת שועל ושיפון מין שעורין׳ לענין הפרשת תרומה ומעשר שדווקא כוסמין נידון כחיטין ושיפון כשעורין ואפשר לעשרן

צריך ליתן מזונות משלו אינה חשובה הנאה כיון שאין זה הנאה תרומה אלא הנאת דמים, ורק מה שבהמתו אוכלת ומשבחת חשוב הנאה, וא״כ מה ראיה יש לבהמת כהן וישראל שיש לו הנאה מעצם האכילה.

א. שאין דרכם של עניים ללוש עיסה במשקים אלו, ואין זו דרך עניות אלא דרך עשירות. פסקי ריא״ז (לה.).

ב. אך המנחת חינוך העיר על דבריו שמנין יצא לו דבר זה שלא נזכר במפרשים, והרש״ש על המשניות (פ״ב מ״ו) כתב שהטעם שלא נזכר במשנה שמצטרפים לענין מצה הוא שלא נטעה שדווקא חמשת המינים מצטרפים, ואולם באמת מבואר במשנה (חלה פ״ג מ״ז) שהעושה עיסה מן החיטים ומן האורז אם יש בו טעם דגן חייבת בחלה ויוצא בה אדם ידי חובתו בפסח.

ג. וכן כתב הרשב״א (שם ד״ה ליקט) בשם כל שאר המפרשים.

ד. והקשו על דבריו התוספות בברכות (לז: ד״ה ליקט) והרשב״א (שם ד״ה היה) שלגבי מנחות לא שייך לומר שענוש כרת על אכילתם בחמץ שהרי כל המנחות באות מצה.

יחד, ולא פירש שהברייתא מתייחסת לצירוף לענין מצה, כתבו בריטב"א (לה. ד"ה תנא) ובחידושי הר"ן (ד"ה כוסמין) שאין לפרש את הברייתא על מצה ולומר שהללו מצטרפין אבל חיטין ושעורין לא, שהרי בברייתא (ברכות לז: מנחות עה:) אמרו 'שאם ליקט מכולם כזית ואכלו, אם חמץ הוא ענוש כרת ואם מצה הוא יוצא ידי חובתו בפסח', ומבואר בדבריהם שנקטו שלדעת רש"י מצטרפים כל המינים ולכן פירש שזה נאמר על תרומה[ח].

מקור ושורש המחלוקת אם אורז ודוחן כשרים למצה

ובמקור ושורש מחלוקת התנאים אם אורז ודוחן כשרים למצה, מבואר בגמרא שרבי שמעון בן לקיש וכן תנא דבי רבי אליעזר בן יעקב למדו שאין אורז ודוחן כשרים למצה מהפסוק (דברים טז ג) 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות', שיוצאים ידי חובת מצה דווקא במיני דגן שיכולים לבוא לידי חימוץ, ולא בשאר מינים שאינם באים לידי חימוץ אלא לידי סירחון, ובדעת רבי יוחנן בן נורי שמחייב על אורז ודוחן משום חמץ, מבואר בברייתא שטעמו לחייב משום 'שקרוב להחמיץ' ונסתפקו בגמרא אם כוונתו שזה חמץ גמור או רק קרוב להחמיץ'.

וביאר התוספות רי"ד (לה. ד"ה יצאו) בשם הירושלמי שמה שאמרו שאין באים ליד חימוץ הכוונה שבדקו ולא מצאו שבא לידי חימוץ אלא חמש המינים בלבד.

ביאור דעת רבי יוחנן בן נורי

ויש לעיין במה נחלק רבי יוחנן בן נורי, האם לא סבר את עיקר ההיקש של חמץ למצה ואין צריך כלל מינים הבאים לידי חימוץ, ראה שנחלק במציאות וסבר שאף אורז ודוחן יכולים להחמיץ, ועמד בזה הירושלמי (חלה פ"א ה"א), שהירושלמי הקשה 'ויבדקוה', פירוש שיבדקו אם באים לידי חימוץ, ותירץ שעל עיקר בדיקתן הן חולקין, שלדעת רבי יוחנן בן נורי בדקוה ומצאוה שהיא באה לידי מצה וחמץ, ולרבנן בדקוה ולא מצאו אותה שהיא באה לידי מצה וחמץ. ומדברי הפני יהושע (כח: ד"ה אמר ליה) נראה שלמד שרבי יוחנן לא סבר כלל את ההיקש שצריך שיהיה מין הבא לידי חימוץ, אך הצל"ח (לה. ד"ה אמר) השיג על דבריו שרבי יוחנן בן נורי אינו חולק על עיקר הלימוד אלא סבר שאין זה בא למעט אורז ודוחן כיון שהם כן באים לידי חימוץ, אלא בא למעט שאר קטניות שאינם מחמיצים.

ראיית הריטב"א שאורז אינו מחמיץ כלל

ובדעת החולקים על רבי יוחנן בן נורי כתב הריטב"א (שם ד"ה הני) שיש מפרשים שמה שאמרו שאורז ודוחן אינם באים לידי חימוץ אלא לידי סירחון הכוונה שאין זה חמץ גמור אלא חמץ נוקשה ואסורין מדרבנן, אך הריטב"א דחה את דבריהם וכתב 'אבל מצינו מנהג פשוט בכל ספרד שאוכלין בפסח אורז מבושל וסומכין בזה על דברי הגאונים שאמרו שאינן מחמיצין כלל, וכדאמרינן שאין באין אלא לידי סירחון ולא קאמר שהם נוקשה'.

ביאור מחלוקת רבי יוחנן בן נורי ורבנן לענין חיוב ברכה

והנה בגמרא מבואר שיסוד הנידון על אורז ודוחן הוא מחמת שאינו בא לידי חימוץ ומשמע שמכל מקום יש להם ת[illegible]חם, שהרי במצה כתיב 'לחם עני' ומשמע שאף אורז ודוחן בכלל זה, אך קשה שלענין ברכות מבואר (ברכות לו:) שדין ברכת המוציא ובורא מיני מזונות על אורז, תלוי במחלוקת רבי יוחנן בן נורי ורבנן ולדעת רבי יוחנן בן נורי גם על אורז מברך המוציא וחייב בברכת המזון, וקשה הואיל והתבאר שהכל מודים שיש תורת לחם על אורז מדוע לא יתחייב בברכת המוציא, ולכאורה לפי מה שכתב המשנה ברורה (סי' רח ס"ק כח) שאף שפת אורז משביע וסועד הלב, מכל מקום אין בהם ברכת המוציא וברכת המזון שאינו משביע כל כך כמו חמשת מיני דגן, מבואר שפיר דעת רבנן, אך עדיין קשה לפי זה מדוע פשיטא לגמרא שלרבי יוחנן בן נורי מברך ברכת המזון והמוציא, נהי שיש לזה שם דגן מכל מקום אינו משביע ומזין כשאר מיני דגן[ז].

ספק המנחת חינוך אם עיסה הבאה לידי חימוץ שהוא בלאו כשר למצה

ובמנחת חינוך (מצוה י אות ז) הסתפק אם צריך בא לידי חימוץ גמור שחייבים עליו כרת, אבל אם אין בא לידי חימוץ שהוא בכרת אלא לחימוץ שיש בו לאו, לא מיקרי בא לידי חימוץ ואינו יוצא ידי חובתו, או שאין חילוק בזה וכל שמחמיץ כשר למצה.

והביא ראיה שצריך בא לידי חימוץ גמור, שהנה בתחילה הביאה הגמרא (לה.) 'תניא רבי יוחנן בן נורי אוסר באורז ודוחן מפני שקרוב להחמיץ', ובהמשך אמרו 'תניא אידך אורז מין דגן וחייבים על חימוצו כרת ואדם יוצא ידי חובתו בפסח', וצריך עיון מדוע בברייתא השניה לא נזכר 'דוחן' אלא אורז בלבד, אך נראה שחלוק דין אורז מדין דוחן לדעת רבי יוחנן בן נורי, שאורז קדים ומחמיץ חימוץ גמור וכפשטות הגמרא (שם) שנעשה חמץ גמור, אמנם דוחן מחמיץ חימוץ שאינו גמור ואין חייבים על חימוצו כרת ולכן אף אינו יוצא ידי חובתו בפסח, ולכן הברייתא השניה לגבי מין הכשר למצה, לא מכשירה אלא עיסת אורז ולא דוחן[ח].

ב. גדר הפטור בעיסה שאינה באה לידי חימוץ ודין תערובת וגרירה בעיסה שיש בה טעם דגן

חקירת האחרונים בגדר ההיקש המצריך עיסה ממין הבא לידי חימוץ

וביסוד היקש מצה לחמץ שדווקא מינים הבאים לידי חימוץ כשרים למצה, חקרו האחרונים[ט], אם עיקר ההיקש מלמד על המינים שדווקא מצה הבאה מחמשת המינים נקראת לחם ולא שאר המינים, או שעיקר מה שהקפידה תורה זה על העיסה עצמה שתהא באופן שיכול לבא לידי חימוץ, ואף בחמשת המינים אם נילוש באופן שאינו בא לידי חימוץ אינו כשר למצה, ונפקא מינה אם עשה מצה ממין שבא לידי חימוץ אך נילוש במשקים שאינם מחמצים ואינו ראוי לחימוץ, שאם עיקר ההיקש בא ללמד על המינים הכשרים למצה שוב לא צריך שיכול להחמיץ בפועל הואיל ונעשה מחמשת מיני דגן'.

ראיה מדין עיסה שנילושה במי פירות

וכתב הדברי יחזקאל (סי' יא סק"א) שלכאורה יסוד הספק תלוי בעיקר דברי הגמרא (לה.), שרב פפא מבאר שטעם הפטור בעיסה שנילושה במי פירות לדעת ריש לקיש 'דאמר קרא 'לא תאכל עליו חמץ', דברים שאדם יוצא בהם ידי חובתו במצה חייבין על חימוצו כרת, והא הואיל ואין אדם יוצא ידי חובתו דהויא ליה מצה עשירה [שאינה לחם עוני] אין חייבים על חימוצה כרת', והקשה עליו רב הונא ממה שמבואר בברייתא שם המחהו לחמץ וגמעו חייב משום חמץ אף שאינו כשר למצה שאין זה דרך אכילה, ולמסקנא ביאר רב אידי שהטעם של ריש לקיש לפטור על מצה עשירה הוא משום שמי פירות אינם מחמצים, ומבואר שרב פפא סבר שהיקש מלמד שאף מין שבא לידי חימוץ כל שאינו בא לידי מצה פסול, ומסקנת רב אידי שכל ההיקש בא ללמד על המינים בלבד, אבל מין הראוי להחמיץ עובר עליו משום חמץ אף שאינו כשר למצה וכפי שמצינו שהמחהו לחמץ עובר עליו אף שאינו כשר למצה.

הכרעת הרמב"ן שאף עיסה מחמשת המינים צריכה שתהיה נילושת באופן הבא לידי חימוץ

וכתבו האחרונים שנראה שבעיקר החקירה עמד הרמב"ן (מלחמות ה' לו. ד"ה ומאי דכתבו) שכתב שיש לפסול מצה עשירה מטעם שאינה באה לידי חימוץ מלבד הטעם שאינה לחם עוני, שאף שמסקנת הגמרא שיש לך אופנים שחייבין על חמוצו כרת ואין יוצאין בהם משום מצה שאינו קרוי לחם, מכל מקום אין לך דבר שאינו בא לידי חימוץ שיהיו יוצאין בו משום מצה שהרי איתקש חמץ למצה[י].

סתימת המשנה שבתערובת חמשת המינים ואורז יצא כשיש טעם דגן

ועוד יש לתלות בחקירה זו את דין תערובת של חמשת מינים ביחד עם אורז ודוחן, ויש להקדים בדין זה שהנה במשנה (חלה פ"ג מ"ז) שנינו 'עשה עיסה מן החיטים ומן האורז אם יש בו טעם דגן חייבת בחלה ויוצא בה אדם ידי חובתו בפסח', ובגמרא בזבחים (עח.) 'אמר ריש לקיש הפיגול והנותר והטמא שבללן זה בזה ואכלן פטור, אי אפשר שלא ירבה מין על חבירו ויבטלנו', והגמרא אומרת שמדבריו יש ללמוד 'שנותן טעם ברוב לאו דאורייתא', כלומר שאיסור הנותן טעם בהיתר אינו אוסרו מדאורייתא

ה. אמנם כבר העיר המנחת חינוך (מצוה י אות ד) שלדעת רש"י שפירש את הברייתא שם 'ליקט מכולם יצא' לענין מנחות, ונמצא שאין מקור להיתר לצרף את כל המינים יחד, היה אפשר לפרש שדברי הברייתא (לה.) שאין לצרף חיטים ושעורים יחד, קאי על מצה, וקשה מדוע פירש רש"י לענין תרומה.

ו. וכתב רש"י (ד"ה קרוב) שהנפקא מינה בזה היא לגבי עונש כרת שאם זה קרוב לחימוץ אינו ענוש כרת, ובראש יוסף (לה. ד"ה דלא) העיר שלכאורה אם נאמר שאין זה חמץ גמור אלא נוקשה, שוב המשנה שסוברת שאורז אינו בא לידי חימוץ מתיישבת אף לדעת רבי יוחנן בן נורי הואיל ואין זה בא לידי חימוץ לגמרי אלא דין חמץ נוקשה יש להם.

ז. ועיין בלחמי פסחים (לה. ד"ה הני) שתירץ בזה בשם חכם אחד שהואיל ולענין ברכת המזון נאמר (דברים ח ט-י) 'ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם וגו' ואכלת ושבעת וברכת', ומפסוק זה נלמד שמברכים על לחם ברכת המזון, יש ללמוד שאף 'הלחם' האמור בברכה נידון כמצה שנאמר בה לחם, ולכן הגמרא תולה את מחלוקת רבי יוחנן בן נורי ורבנן האמורה בפסח וחלה לברכה, שלדעת רבנן אין תורת לחם על אורז אף לענין ברכה, ולדעת רבי יוחנן בן נורי כיון שאורז בכלל לחם ומחמיץ הוא הדין שזה בכלל לחם לענין ברכה.

ח. וציין שכבר קדמו הצל"ח (לה. ד"ה דתניא).

ט. קובץ שיעורים (אות קעו) ודברי יחזקאל (סי' יא סק"א), וכן עולה מדברי הגר"ח (חמץ ומצה פ"ו ה"ה).

י. ונקטו הדברי יחזקאל והקובץ שיעורים שהוא הדין שיש נפקא מינה להיפך במצה הבאה משאר מינים הנעשית באופן שבא לידי חימוץ, שאם לא הקפידה תורה אלא על החימוץ בפועל כשרה, אך אם צריך חמשת המינים דווקא פסולה.

יא. וראה לקמן אות ג' מה שיתבאר עוד בענין מצה עשירה והמסתעף מזה.

[כשההיתר הוא רוב בכמות] ואין לוקה עליו [ומשום שהגמרא סברה שריש לקיש פטר אפילו בפיגול ונותר מב׳ מינים אף שטעמו של האחד ניכר בשני], ועל דין זה הקשה רבא מהמשנה בחלה הנ״ל ׳עשה עיסה מן החיטים ומן האורז אם יש בו טעם דגן חייבת בחלה ויוצא בה אדם ידי חובתו בפסח׳, ומבואר שיצא ידי חובתו אף שרוב אורז ואם נותן טעם ברוב אינו מועיל מדאורייתא, האיך יוצא ידי חובתו בפסח הרי אין יוצאים אלא במצה שהיא מחמשת המינים הבאים לידי חימוץ.

והנה במשנה מבואר שיוצא ידי חובתו ב׳טעם דגן׳, אמנם הירושלמי (חלה פ״ב ה״ג) הביא את דברי רשב״ג שלעולם אינה חייבת בחלה עד שיהא בה דגן כשיעור, ונאמרו כמה דרכים בביאור דין ׳טעם דגן׳ והאם המשנה חולקת על רבן שמעון בן גמליאל שמצריך שיעור דגן וכפי שיתבאר לפנינו.

ביאור הירושלמי שטעם דגן מועיל מדין גרירה

כתב הרמב״ן[י] ׳הא מתניתין חזינא לפרושא ולברורה הכא משום דקשיא היא ועמומה, ודאי מדקתני ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח שמעינן מינה דמדאורייתא היא דהויא כשל חטים, כל אימת דאיכא טעמא דחיטים ואף על גב דימערבי בגוה טפי טובא וכו׳, וכיון דהכי איכא למידק דהא קי״ל כזית בכדי אכילת פרס בטעמא וממשו דאורייתא, הא כל דליכא כזית בכדי אכילת פרס לכולי עלמא לאו דאורייתא, ונהי נמי דטעמא לא בטיל האיך יוצא בה ידי חובתו בפסח הא עיקרא אורז הוא׳, והביא הרמב״ן מדברי הירושלמי (חלה פ״א ה״א) שיסוד הדבר שמועיל טעם דגן הוא מדין גרירה שמין חיטה גורר את האורז ומצטרף לחייב[יא].

והירושלמי (שם) הוסיף שדין גרירה לא נאמר אלא בחיטים ושעורים בלבד, וביאר הרמב״ן (שם עמ׳ קכג ד״ה ועוד) ׳דהכי קים להו לרבנן והכי בדקו לה ודכוותה אין לך נגרר עם כולם ליעשות עיסה ולבא לידי מצה וחמץ אלא חיטים ושעורין, ודקים להו לרבנן דאינהו גוררין ומביאין אחרים לידי מצה וחמץ ולא שאר המינים׳, והביא הרמב״ן דעה נוספת המובאת בירושלמי שלרבי הילא בשם ריש לקיש אין לך גורר אלא החיטים את האורז בלבד אבל שעורים אין גוררים אורז.

ומה שמבואר בגמרא (זבחים עח.) שהטעם במשנה הוא מדין נותן טעם ברוב דאורייתא, ביאר הרמב״ן שאף שהחטין גוררין את האורז מכל מקום אם החיטים בטלין ברוב הרי שאין כאן חיטים כלל ואין מי שיגרור את האורז.

דברי הירושלמי בשם רשב״ג שצריך שיעור דגן ודעת הבבלי בזה

והוסיף הרמב״ן וחידש שלא נאמר שהאורז נגרר אחר החיטה אלא באופן שבחיטה בפני עצמה יש שיעור בכדי אכילת פרס אז אף האורז נגרר ונעשה כמין אחד, והרמב״ן הוצרך לחידוש זה משום שבירושלמי הובא שלדעת רבן שמעון בן גמליאל ש׳לעולם אינה חייבת העיסה עד שיהיה בה דגן כשיעור׳, ואמרו בירושלמי (שם) שרבי יעקב בר אידי בשם רבי שמעון בן לקיש פסק הלכה כרשב״ג, והראשונים[יב] גרסו בירושלמי שאכן המשנה בחלה (פ״ג מ״ז) שנקטה שהעושה עיסה מן החיטים ומן האורז אם יש בו טעם דגן חייבת בחלה ויוצא בה אדם ידי חובתו בפסח, אינה כדעת רשב״ג שמצריך טעם דגן כשיעור בכדי להכשיר העיסה למצה, שלפי שיטתו לא סגי בטעם דגן אלא צריך שיעור דגן בעיסה. אך הרמב״ן נשאר בגירסת הירושלמי הישנה שאדרבא המשנה כדעת רשב״ג, וביאר הרמב״ן לפי שיטתו שכוונת הירושלמי להביא ראיה ממה ששנינו במשנה (שם מ״י) ׳הנוטל שאור מעיסת חטים ונותן לתוך עיסת אורז אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה ואם לאו פטורה׳ ויש לדקדק ממה שאמרו הנוטל שאור ׳מעיסת׳ חיטין ולא נאמר הנוטל שאור ׳של חיטים, משמע דאיירי בשאור הבא מעיסה החייבת בחלה, אבל בלאו הכי משום הטעם לבד אינה טובלת את האורז, והיינו כרשב״ג שלא מחייב אלא אם כן יש בה טעם דגן כשיעור, והיינו שלמד הרמב״ן שמה שצריך דגן כשיעור היינו דווקא בשלא נתחייב עדיין מעולם שלא מועיל נתינת טעם לצרף, אבל מה שכבר נתחייב בחלה שבא מעיסה החייבת יכול לחייב את האורז בטעם בלבד.

ובסוף דבריו סיכם הרמב״ן את העולה למעשה מדברי הירושלמי ׳שמעינן השתא ממתניתין ומגמרא וכו׳ דכל שעושה עיסה אפילו מן האורז עם החטים לעולם אינו נגרר אלא בשיש בה דגן כשיעור כרשב״ג, וכי יש בה כשיעור אע״ג דרובא אורז גורר ואע״פ שאין בדגן אפילו כזית בכדי אכילת פרס, כיון דאיכא טעמא לא בטיל ולא עוד אלא שגורר׳. אמנם זה דווקא באורז וחיטים אבל בשאר מינים עם חיטים [או אורז עם שאר מינים] אין מצטרף אלא כשיש רוב דגן ושיעור דגן, אבל כשאין שיעור דגן, אף שדגן הוא רוב אין העיסה חייבת אף שיש רוב בכמות[יג].

ובמנחת ברוך (שו״ת סי׳ סט ענף א) תמה על שיטת הרמב״ן שאין החיטין גוררין את האורז אלא כשיש שיעור חיוב מחמת החיטין, שלפי זה צריך לומר שאם יש בתערובת שיעור מ״ג ביצים של חיטין וחומש ביצה של אורז, אין בכח החיטין לגרור את המעט אורז, אך אם יש בחיטין מ״ג ביצים ועוד חומש ביצה שהוא שיעור חשוב לחלה, ובאורז יש אלפים וחמש מאות ביצים [שהוא פחות מפי שישים מהחיטין] אז האורז נגרר אחר החיטין והרי הוא בא לידי חימוץ וכשר למצה וחייב בחלה, הואיל ויש שיעור חיוב בחיטין ויש בה עדיין טעם דגן שהרי ליכא שישים לבטל את החיטין, ולכאורה דבר זה הוא נגד החוש.

תמיהת האחרונים בדעת הרמב״ן

ותמהו האחרונים[יד] שלכאורה מזה שדין גרירה מועיל לעיסה שעיקרה אורז ויוצאים בה ידי חובת מצה הואיל ונגרר אחר הדגן ובא לידי חימוץ, מוכח שאין צריך חמשת מיני דגן אלא צריך עיסה הבאה לידי חימוץ [היינו כהצד השני בחקירה הנ״ל בדין מינים הבאים לידי חימוץ], ויסוד הדבר הוא שדין גרירה הוא ענין במציאות שטבע החיטין המעורבין להביא את האורז לידי חימוץ ולא לידי סירחון, אך לפי זה היה נראה שאף אם טעם כעיקר לאו דאורייתא והחיטין מבטלים את האורז, עדיין תורת מצה עליו הואיל והאורז נגרר ונעשה מין הבא לידי חימוץ, ומה צריך לב׳ הטעמים יחד גם דין גרירה וגם טעם כעיקר.

גדר דין מצה ממין הבא לידי חימוץ לדעת הרמב״ן

ובדברי יחזקאל (סי׳ יא ענף א סק״ד) נקט שסברת הרמב״ן שגרירה לא מועלת לבד להחשיב את האורז כלחם, ואם טעם כעיקר לאו דאורייתא אינו יוצא ידי חובתו כשיש טעם דגן שאף שהאורז נגרר אחר החיטה סוף סוף אין זה אחד מחמשת המינים, ומההיקש מצה לחמץ למדנו שדווקא חמשת מיני דגן הבאים לידי חימוץ חייבים, אך מאחר וטעם כעיקר דאורייתא אפשר על ידי דין גרירה לצרף את האורז, ונמצא שההיקש מלמד על המינים שדווקא הבא מחמשת המינים נקרא לחם ולא שאר המינים [היינו כהצד הראשון בחקירה הנ״ל], אך לפי זה קשה שאדרבה מוכח מדברי הרמב״ן (מלחמות ה׳ לו. ד״ה ומאי דכתבו) שכתב שיש לפסול מצה עשירה מטעם שאינה באה לידי חימוץ, שההיקש לא בא ללמד על המינים אלא העיקר מה שבא לידי חימוץ כשר למצה, ומה שלא בא לידי חימוץ אף שהוא מחמשת המינים אינו כשר למצה, וקשה שלפי זה דברי הרמב״ן סותרים לדבריו בהלכות חלה.

ביאור הדברי יחזקאל בדעת הרמב״ן

ותירץ הדברי יחזקאל שנראה שלדעת הרמב״ן נאמרו ב׳ לימודים מההיקש מצה לחמץ, גם שחמשת המינים בדווקא כשרים למצה ולא שאר המינים שאינם באים לידי חימוץ שיצאו מכלל לחם, ואף אם על דרך מקרה ימצא שיבואו לידי חימוץ, ולפיכך לא מועיל הטעם של גרירה לבד בלי דין טעם כעיקר הואיל וצריך אחד מחמשת המינים, ועוד נלמד דין פרטי לענין מצה שצריך שתהא הלישה באופן שיכול לבא לידי חימוץ ובלאו הכי אין יוצא ידי חובתו ולפיכך מצה עשירה שאינה באה לידי חימוץ, פסולה.

אופן נוסף בגדר דין גרירה

ובקהלות יעקב (סי׳ לח אות ב) ביאר דין גרירה לדעת הרמב״ן שמצינו לגבי כמה דינים שדבר בלוע באוכל אחר על ידי יחוד וחיבור החלקים נחשב לאחד והכל מקבל דין אחד כל זמן שהוא בלוע[טז], והוא הדין לאורז שאף שאינו בתורת לחם מצד עצמו אף שיצויר שיבוא לידי חימוץ באיזו תחבולה, מכל מקום כשהוא מעורב בחיטין כיון שהכל בא לידי חימוץ נחשב הכל כדין אחד מתחילת ברייתו שיש ללכת אחר העיקר, והחיטין נחשבים עיקר לגבי אורז הטפל לו להתהוות כמותו ונדון הכל בדין לחם, ולפיכך כתב הרמב״ן

יב. בהלכות חלה (במהדורת עוז והדר עמ׳ קכא ד״ה תנן).

יג. ובקדושת לחם (שו״ת הנדפס בסוף פסקי חלה לרשב״א סי׳ יב) נסתפק בדין גרירה המחייב בחלה אם כבר בנתינת המים העיסה מתחייבת כשאר עיסות המתחייבת מיד בנתינת מים כמבואר במשנה (חלה פ״ג מ״א), או שמא כל זמן שלא נעשית עיסה ועדיין לא מתחיל החימוץ אין האורז מקבל דין חיטים ולא שייך לחייב מדין גרירה, וראה מה שהובא (שם סי׳ יג) בשם הרב אפרים גרבוז שהאריך לדון בנידון זה.

יד. פירוש הר״ש (חלה פ״ג מ״ז), רשב״א (פסקי חלה ש״א פ״ב), וכן הביא הרשב״א סעד מהשגת הראב״ד (חמץ ומצה פ״ו ה״ה) שפסק כדעת רשב״ג שצריך שיהיה מהדגן כשיעור, אור זרוע (ח״א סי׳ רלט), מהר״י קורקוס ורדב״ז (בכורים פ״ו הי״א).

טו. וכבר העיר המהרי״ט אלגזי (שם אות יד) למה לא נידון בזה דין ביטול ברוב לחייב את העיסה מחמת רוב ונצרף גם את המיעוט לשיעור, והשערי יושר (שער ג פרק יח) כתב ליישב שסבר הרמב״ן שהיסוד בביטול ברוב הוא שמועיל למשוך את המיעוט שיהיה כמו הרוב, וממילא כשיש כבר שיעור דגן החייב בחלה מועיל דין ביטול ברוב וגם המיעוט מקבל את דין הרוב, אך במקום שאין שיעור דגן לא שייך ביטול ברוב כיון שע״י הרוב אכתי לא חל חיוב ולא שייך שנאמר דין ביטול ברוב שהמיעוט יקבל את דין הרוב, ועין עוד בזכרון שמואל (סי׳ י) שכתב כעין זה.

טז. קובץ שיעורים (אות קעו), דברי יחזקאל (סי׳ יא ענף א אות ד) וקהילות יעקב (סי׳ לח אות ב).

יז. מצינו בדברי רש״י (לג: ד״ה ט״מ) לגבי משקה שבענבים כשנטמא הפרי אין המשקה טמא,

שבאופן שהחיטין נתבטלו ברוב ונדון כמי שאינו, לא שייך שהאורז יחשב כטפל וחיבור לחיטין.

ביאור החזון איש מדוע לא מועיל דין טעם כעיקר לחוד

ודהטעם שלא מועיל דין טעם כעיקר לחוד, ביאר החזון איש (יו"ד סי' קצה ד"ה ירושלמי חלה) שטעם כעיקר לא מועיל להחשיב את האורז כחיטים הואיל וגם באיסורים אין ההיתר נהפך לאיסור, וכאן בדין המשנה אנו מחשיבים את האורז כחיטים ממש לענין חיוב ואפשר להפריש עליו ממקום אחר לפי שיעור כולו, ובפרט לשיטת רבנן שהאורז משלים לשיעור החלה, אלא אף לרשב"ג שמצריך שיעור כזית בחיטים לבד מכל מקום כיש שיעור אף האורז חייב, ולפיכך מצריך הירושלמי לטעם נוסף של גרירה.

ולפי דרכו כתב החזון איש שבאמת לא צריך לדין טעם כעיקר והיה סגי בדין גרירה, ומה שהגמרא לומדת לדין טעם כעיקר מהמשנה בחלה הנ"ל היינו שהואיל ודין טעם כעיקר יסודו תלוי בחשיבות, והואיל ובכח החיטים לגרור את האורז אחריו דין הוא שלא יבטל לעולם[יח].

דעת הרא"ש בשם רבינו תם

אולם הרא"ש (סוף הלכות חלה) הביא את דברי הרמב"ן שמצריך גם לדין טעם כעיקר וגם לדין גרירה בכדי לחייב בטעם דגן, אך דחה את דבריו, ולפי דרכו סגי בדין טעם כעיקר בכדי לחייב שכיון שקיבל האורז טעם החיטים חשוב כחיטים, וביאר בשם רבינו תם שמה שמצריך הירושלמי להגיע לדין גרירה היינו משום שלענין מצה לא סגי בטעם אלא צריך ראוי לחימוץ, ומטעם גרירה שהחיטים גוררין את האורז להחמיץ יוצא ידי חובת מצה בטעם דגן[יט].

דעת הרא"ש בשם רבינו חיים

ובשם רבינו חיים כתב הרא"ש שאף שלא נאמר דין גרירה אלא בחיטים ואורז, מכל מקום אינו יוצא ידי חובתו אלא אם כן יש בתערובת כזית דגן ואז יוצא באכילת כזית ממנה.

ביאור האחרונים בדעת הרא"ש

ומה שלא סגי בטעם גרירה לחוד וצריך לדין טעם כעיקר, פירש המנחת ברוך (סי' סח ד"ה והרא"ש) שבלא טעם כעיקר יש לומר שאף שהאורז נגרר אחר החיטה להחמיץ, מכל מקום כיון שבפני עצמו אינו מחמיץ לא נקרא לחם[כ].

ובדברי יחזקאל (סי' יא ענף ב אות ט) כתב שלדעת הרא"ש נחלקו הבבלי והירושלמי אם לענין מצה צריך להגיע לדין גרירה, שדווקא לשיטת הירושלמי על מנת לחייב את תערובת החיטים והאורז צריך להגיע לדין גרירה, אבל לדעת הבבלי סגי בדין טעם כעיקר, ונפקא מינה שלדעת הבבלי לאו דווקא אורז נגרר אלא כל חמשת המינים עם אורז חייבים, וכפי שאכן פסק הטור (יו"ד סי' שכד), וכתב הש"ך (שם ס"ק יז) שכן היא דעת הרא"ש והיינו כנ"ל[כא].

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד

ובמחלוקת הראשונים בדעת הירושלמי אם רשב"ג שמצריך שיעור דגן חולק על התנא במשנה, מצינו כעין זה שנחלקו הרמב"ם והראב"ד בדין תערובת חיטה ואורז לענין חיוב חלה ולענין מצת מצוה, שהרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ה) הביא את המשנה בחלה כצורתה 'העושה עיסה מן החיטין ומן האורז אם יש בה טעם דגן יוצא בה ידי חובתו', וכתב הראב"ד 'והוא שיהיה שם דגן כדי שיאכל כזית בכדי אכילת פרס ויאכלנו'.

וכמו כן השיג הראב"ד על דברי הרמב"ם (בכורים פ"ו ה"א) שחייב בחלה בטעם דגן בלבד, וכתב הראב"ד בהשגות (שם) 'נראה לי מן הירושלמי דבעינן שיהא בה דגן כשיעור כרשב"ג דהכי פסיק הלכתא כוותיה, מיהו לא בעינן רובה דגן'[כב], וביאר המגיד משנה (חמץ ומצה שם) שדעת הרמב"ם כדעת הרמב"ן שהטעם שעיסה מחיטים ואורז חייבת בחלה ויוצא במצה הוא מדין גרירה, ולפיכך יוצא אף כשאין בו כזית בכדי אכילת פרס.

19/06/2018 אהח

ובביאור דבריו כתב הקהלות יעקב (סי' לג) שאחרי שבירושלמי מבואר שדין זה אינו, אלא בחיטין ואורז משום שחיטים גוררין את האורז והיינו שהאורז עצמו נשתנה להיות כחיטה, אם כן מוכח שהאורז משלים לשיעור, שאם נאמר שדין זה אינו אלא כשיש שיעור חלה או כזית מצה למה צריך לדין גרירה, הרי בכל התורה כולה מועילה סברת טעם כעיקר שאם אכל כזית איסור בכדי אכילת פרס לוקה, אלא מה שצריך לדין גרירה הוא להשלים את השיעור, ונמצא לפי דרכו של המגיד משנה לעצם הדבר שאין החיטים בטלים ברוב אורז [כשיש שיעור חיוב בחיטה] מועיל הדין טעם כעיקר להחשיב את החיטה שאינה בטלה, ודין גרירה גורם דין נוסף שאף כשאין שיעור בחיטה בפני עצמה, האורז משלים את השיעור הואיל ונגרר אחר החיטה.

ביאור הגר"ח בדין גרירה

אמנם בחידושי רבינו חיים הלוי (חמץ ומצה שם) מובאת מחלוקת הרמב"ם והראב"ד וביאור המגיד משנה, אך ביאר באופן אחר מהמגיד משנה שבעיקר הדבר מדוע צריך ב' טעמים גם טעם כעיקר וגם גרירה, הקדים הגר"ח 'דבהא דבעינן במצה וחלה דווקא שיהא מחמשת המינים הבאין לידי חימוץ כמבואר הך טעמא בפסחים (לה.) ובמנחות (ע:), הרי אין זה דין מינים לחוד דבעינן דווקא מאותן המינים ולא ממין אחר, כי אם דנכלל בזה גם הך דינא דכל שהוא מחמשת המינין אית ביה דין לחם ושם לחם בהחפצא, וכל שאינו מחמשת המינים אין בהחפצא דין ושם לחם האמור בחלה ומצה'. והיינו דאיכא במצה וחלה ב' דינים: א. שצריך דווקא אותם מינים שאלו הם המינים שיוצאים בהם ידי חובת מצה וחייבים בחלה. ב. שצריך שם לחם, והקובע לשם לחם זה מה שבא לידי חימוץ, ולפי זה ביאר הגר"ח שאף שמדין טעם כעיקר יש להחיל שם חמשת המינים על כל העיסה אין זה אלא בעיקר דינו אך עדיין אין תורת לחם על ידי זה, דהואיל וזהו דין בפני עצמו בעיקר הדבר ולא בטעמו, ולא מועיל מה שמכח גזירת הכתוב של טעם כעיקר יחול עליו דין לחם, ולזה מועיל דין גרירה שהוא דין מסוים בדין לחם שהאורז נגרר אחר החיטה להחמיץ, מכל מקום כיון שבפני עצמו אינו מחמיץ לא נקרא לחם[כג].

החילוק בין ביאור המגיד משנה להגר"ח

ונמצא לפי דבריו שצריך את הטעם של גרירה לעצם החיוב בדגן כשיש בו שיעור חיוב בפני עצמו, ולא מועיל לזה מה שבכל התורה 'טעם כעיקר' ולוקים עליו אף שאין שיעור לאיסור, ומשום שלענין חלה ומצה אף שהדגן לא בטל מכל מקום הוא צריך תורת לחם, וזה, לא חל על ידי דין טעם כעיקר ולענין זה מועיל דין גרירה, ולפי זה אין צריך להגיע למה שכתב המגיד משנה שדין גרירה נצרך בכדי לחדש שאף כשאין שיעור בחיטה בפני עצמה האורז משלים השיעור הואיל ונגרר אחר החיטה, אלא לעיקר הדין שיש עליו תורת לחם.

ראיות הגר"ח

וראיה לדבריו הביא הגר"ח (שם) ממה שמצינו בירושלמי (חלה פ"ג ה"ה) מחלוקת בדעת רבי יוחנן האם בתערובת דגן עם שאר מינים צריך רוב דגן בכדי לחייב או לא, ומאידך מצינו בגמרא (ע"ז סז.) ובירושלמי (ערלה פ"ב ה"ה, נזיר פ"ו ה"א) שלדעת רבי יוחנן טעם כעיקר דאורייתא, ואם כן מדוע צריך רוב דגן, אלא מוכח שטעם כעיקר לא מועיל לאשויי לחם אם לא משום גרירה, ושפיר נחלקו בדעת רבי יוחנן אם סובר דין גרירה שלמאן דאמר שצריך רוב דגן סבר שאין דין גרירה ולמאן דאמר שלא צריך רוב דגן סבר שנאמר דין גרירה[כד].

ועוד הביא ראיה לשיטתו מדברי הברייתא (מנחות כג:) שאם טיבל את המצה בקצח או בשומשמין או בשאר מיני תבלין המצה כשרה [אלא שנקראת

מכל מקום כל זמן שבלוע בפרי משלים לשיעור כביצה לטמא, וכן מצינו במשנה (טהרות פ"ג מ"ד) 'כביצה אוכלין שהניחן בחמה ונתמעטו, וכן כזית מן המת וכזית מן הנבלה וכעדשה מן השרץ, כזית פגול וכזית נותר כזית חלב הרי אלו טהורים ואין חייבין עליהן משום פגול נותר וטמא, הניחן בגשמים ונתפחו טמאין וחייבין עליהם משום פיגול נותר וטמא'. ומבואר שאף שאין המים שבו חלב ונותר, מכל מקום הואיל ונחשב כדבר אחד הכל מצטרף לשיעור, ועיין שם בדבריו שהביא עוד דוגמאות ליסוד זה בתלמוד.

יח. ובפרט לדעת רשב"ג שצריך שיעור מהחיטה שיש ללמוד לטעם כעיקר דאורייתא, שאם אינו דאורייתא אין לחיטים תורת שיעור חלה שהרי זה בטל ברוב אורז.

יט. וביאר החזון איש (שם) שלדעת הרא"ש גדר טעם כעיקר היינו שנהפך המותר לאיסור, וכן לענין חלה נחשב האורז כחיטים כיון שיש בהם טעם חיטים ומה שצריך לדין גרירה היינו שאם לא שהאורז עצמו נגרר ובא לידי חימוץ גם החיטים היו מתמזגים עם האורז ושניהם באותו אופי שאינו מחמיץ.

כ. ועין עוד בדברי יחזקאל (סי' יא ענף ב) שביאר את דעת הירושלמי לדעת הרא"ש.

כא. ובחזון איש (יו"ד סי' קצו ס"ק יג) כתב שאין מקור לדברי הש"ך בשם הרא"ש שאף שנאמר דין טעם כעיקר מכל מקום צריך לדין גרירה ואין זה שייך אלא בחיטים ולא בשאר מינים, אך לפי מה שמבואר מדברי הרא"ש לדעת הבבלי לא צריך להגיע לדין גרירה ואף לדעת הרא"ש לא נאמר דין גרירה אלא לגבי מצה שצריך מצה הבאה לידי חימוץ ולא לגבי חלה.

כב. אך כתבו הבית אפרים (שו"ת סי' יג) והמשנה ברורה (סי' רנג שער הציון ס"ק טו) שנראה מדברי הראב"ד שצריך שיאכל כזית דגן בפועל בתוך שיעור אכילת פרס, ומאידך בדעת כמה ראשונים [רבינו חיים המובא בראש"ש (הלכות קטנות חלה סי' טו) והרשב"א (פסקי חלה שער א) ואור זרוע (ח"א סי' רלט)] מבואר שאין צריך לאכול כזית דגן אלא סגי בזה שיש שיעור כזית באכילת פרס.

כג. והג"ר איסר זלמן מלצר כתב בגליון הירושלמי שלו (ריש חלה נדפס בקובץ נר המערבי על הירושלמי) וביאר את דברי הרמב"ן (הלכות חלה עמ' קכג מהדורת עוז והדר ד"ה ועוד) שכתב שדין גרירה לא מועיל בלי דין טעם כעיקר משום שדבר הבטל בעצמו האיך יכול לגרור, ולכאורה אינו מובן, שכיון שעל ידי דין גרירה האורז עצמו נעשה כמו חטים שייך שהחיטים עצמן מתבטלות מחמת האורז, וביאר בדבריו שדמיון הטעם לחוד לא מועיל שאם היה יכול על ידי איזו תחבולה לעשות שהאורז יקבל טעם חיטין לא היה מועיל מטעם שמכל מקום אין זה מחמשת המינים, ורק מדין טעם כעיקר מועיל דין גרירה לחדש על האורז דין חמשת המינים, וכתב שזו גם כוונת הגר"ח, וכן העיר הג"ר אפרים אליעזר הכהן יאלעס (הו"ד בירחון הפרדס שנת מ חוברת ה) שנראה שדברי הגר"ח מתבארים בגוף דברי הרמב"ן.

כד. ובעין זה הוכיח הגר"ח מדעת רב הונא המובא בירושלמי (שם), וביישוב דעת המגיד משנה מראיית הגר"ח כתב בקהלות יעקב (סי' לג) שאפשר לומר שדברי רבי יוחנן נאמרו על המשנה

מצה מתובלת], ומבואר בגמרא (שם) שדין הברייתא נאמר באחד מב׳ אופנים: א. שיש לדון את הקמח והתבלין כמין אחד ומין במינו לא בטל ולפיכך המצה כשרה. ב. שמדובר באופן שהמצה מתובלת באופן שהקמח הוא רוב ואינו בטל, והקשו התוספות (ד״ה אלא) מדוע סברה הגמרא שהמצה תיבטל על ידי התבלין, והרי כיון שיש טעם דגן יוצאין בו ידי חובת מצה כמבואר בגמרא (זבחים עח.) שאם עשה עיסה מדגן ואורז אם יש בה טעם דגן יוצא בה ידי חובת מצה ואף שהאורז הוא רוב על החטים, ומבואר שכל יש טעם דגן יוצא ידי חובתו, והתוספות נדחקו שהסוגיא במנחות חולקת על הסוגיא בזבחים[כה].

אמנם לפי דרכו תירץ הגר״ח שכדי לצאת ידי חובת מצה לא מספיק טעם מצה מדין טעם כעיקר שאין בזה תורת לחם אלא בחמשת המינים ולכך צריך להגיע לזה שהמצה אינה בטלה בתבלין.

והנה מבואר ברש״י ותוספות במנחות (שם ד״ה תיבלה) שהנידון בברייתא הוא באופן שעירב את התבלין בעיסה, וכתב הגר״ח שנראה ודאי שכוונתם שמדובר שיש בתערובת טעם דגן, שאף שיש רוב דגן בתערובת אין יוצא ידי חובת מצה אלא כשיש טעם דגן, שהרי מדברי הירושלמי בחלה (פ״א ה״א) מבואר שאם עושה עיסה מחיטים ושאר מינים אף שיש רוב דגן אין יוצא ידי חובתו אלא כשיש טעם דגן, ויש להקשות שבירושלמי (פ״ב ה״ד, פ״ג ה״א) מבואר שיוצאים ידי חובת מצה במצה מתובלת כשיש רוב דגן אף שאין טעם דגן, בביאר הגר״ח שבהכרח צריך לומר שכוונת הירושלמי שטיבל את העיסה אחר אפיה ומאחר וחל בזה שם מצה סגי ברוב דגן אף שאין טעם דגן[כו], ובירושלמי לענין חלה מדובר שטיבלה בעודה עיסה ולכן צריך רוב דגן וטעם דגן[כז].

ספק המשנה אחרונה ברוב חטים ומיעוט מין אחר

ובמשנה אחרונה (חלה פ״א מ״א) נסתפק בשאר מינים כשיש רוב דגן ומיעוט משאר מינים אם מצטרפים, והנה כשיש שיעור דגן כדי אכילת פרס מפורש בירושלמי (שם פ״ג ה״א) שמצטרפים גם שאר המינים, אבל כשאין שיעור יש להסתפק אם מצטרף מדין ביטול ברוב, וכתב שאפשר שלא מועיל, שמה שהמיעוט בטל ברוב נידון המיעוט כאינו, וכאן אם נחשיב את המיעוט כאינו כלל חסר בשיעור, אך אם גדר הדין ביטול הוא שהאיסור נהפך להיתר אם כן גם כאן יש לצרף את שאר המינים. ובזכרון שמואל (סי׳ י) תמה שלא מצינו שהמיעוט כמאן דליתא במציאות כלל, אך כתב שיש לדון בזה על פי מה שיסד בעונג יו״ט (סי׳ ד) שאם נתערבו מעט חוטים שלא נטוו לשם ציצית בהרבה חוטין שנטוו לשם ציצית, שלא שייך להתיר מדין ביטול ברוב, משום שלא מועיל ביטול ברוב אלא להוריד מהמתבטל איסור או חסרון אבל לא שישיג המתבטל מעלת המבטל[כח], והוא הדין לענין דידן לא מועיל דין ביטול ברוב, דכיון שרק חמשת המינים חייבים בחלה ושאר מינים פטורים אין ביטול ברוב יכול לתת דין חיוב על המתבטל.

הכרעת הפוסקים לדינא

ולהלכה פסק השו״ע (או״ח סי׳ תנג ס״ב) ׳העושה עיסה מן החטים ומן האורז אם יש בה טעם דגן יוצא בה ידי חובתו בפסח׳. וכתב המשנה ברורה (ס״ק יד) שדווקא בתערובת חיטה ואורז, אבל בתערובת קמח חיטים עם שאר מיני דגן או קמח של שאר מינים עם אורז לא מועיל טעם דגן אלא אם כן יש בתערובת שיעור כזית דגן בכדי אכילת פרס, כלומר שבכל בחלה שסוברת שגם אורז משלים את השיעור ונהפך להיות דין דגן, ועל זה אפשר לומר בדעתו [בדעת רבי יוחנן] לכך צריך רוב דגן, אבל כל זה להשלים את השיעור אך כל שיש שיעור בהדגן עצמו שפיר חייב בחלה וראוי לצאת ידי חובת מצה מדין טעם כעיקר.

כה. והטהרת הקודש (מנחות בתוס׳ שם) תמה על דבריהם שהרי דין זה מקורו במשנה מפורשת בחלה (פ״ג מ״ז) שאף ברוב אורז יוצא ידי חובת מצה כשיש טעם דגן והאיך אפשר לומר שהסוגיא במנחות סוברת שאין יוצא ידי חובת מצה כשיש רוב מין אחר, אך כתב שלפי דברי הרמב״ן (הלכות חלה שם) שפירש שדין מיוחד הוא בחיטה ואורז שהחיטה גוררת את האורז, מבואר היטב שהתוספות לא הקשו מגוף המשנה אלא מכח הגמרא בזבחים, לפי ששם דימו חיטים ואורז לשאר תערובות של ב׳ מינים כמו פיגול ונותר ועל זה כתבו שהסוגיות חלוקות.

כו. והטעם בזה ביאר הגר״ח שהטעם דגן אינו מעכב הואיל ואף אם בלע מצה יצא, ועיין מנחת ברוך (סי׳ סח – ע) שהאריך בזה, וכן בחזון איש (סי׳ כט סק״ח בתוספות ד״ה אלא).

כז. ובקהלות יעקב (סי׳ לג ד״ה אולם בעניותינו) תירץ את סתירת הירושלמי באופן אחר, שמה שבמצה מתובלת סגי ברוב אף שאין בה טעם דגן היינו כשיש שיעור כזית מהדגן בלבד ואין אנו דנים אלא על הדגן, ובזה אמרו דסגי ברובא דגן לענין שהדגן יחשב לחם ויוצא בו, אבל בירושלמי בחלה שכתוב שבנתערבו חיטין עם שאר מינים מלבד אורז צריך רוב דגן, היינו כלפי דין המשנה בחלה דאירי לענין השלמת השיעור על ידי שאר התערובת, ועל זה שפיר אמרו שכל ששאר מינים המעורב בו אין בו טעם דגן אף שאינו אלא מיעוט לא נהפך לרוב.

כח. אולם מדברי הפרי מגדים (סי׳ תרכו משבצות זהב סק״ב) משמע דפליג בזה עיי״ש.

כט. והביא המשנה ברורה שדעת חלק מהראשונים [הראב״ד (חמץ ומצה פ״ו ה״ה), רבינו חיים המובא בראי״ש (הלכות קטנות חלה סי׳ טו), הרשב״א (פסקי חלה שער א) ואור זרוע (ח״א סי׳ רלט)] שאף בתערובת חיטה ואורז אין יוצאים ידי חובה אלא אם כן יש שיעור כזית דגן בכדי אכילת פרס, אבל בתערובת של שאר מינים לא מועיל אף כשיש כזית בכדי אכילת פרס דגן, וכתב שאף שבשעת הדחק יש לסמוך על שיטה ראשונה מכל מקום ראוי להחמיר בזה הואיל וזה ספק דאורייתא. והנה המשנה ברורה נקט שבמקום שצריך כזית בכדי אכילת פרס, אין צריך שיאכל את הכזית עצמו אלא סגי בזה שבכל פרס ממנה יש כזית דגן שאז נחשבת כל העיסה כעיסת דגן ויצא ידי חובתו באכילת כזית, אולם בשער הציון (ס״ק טז) הביא שמדברי הראב״ד נראה שהכוונה שצריך שיאכל כזית דגן בפועל בתוך שיעור אכילת פרס, אך הפוסקים לא הזכירו את שיטתו בזה. ויש להעיר שלכאורה המשנה ברורה סותר משנתו, שלענין ברכה אחרונה כתב השו״ע (או״ח סי׳ רח) שצריך שיהיה בעיסה כזית בכדי אכילת פרס, אבל אם אין שיעור כזית בכדי אכילת פרס מברך בתחילה המוציא ובסוף על המחיה, והביא המשנה ברורה (שם ס״ק מז) שהרבה אחרונים תמהו על דין זה שלא מצינו כיוצא בזה שבתחילה מברך המוציא ובסוף על המחיה [והביא שאכן הגר״א הגיה בשו״ע שבסוף מברך ׳בורא נפשות רבות׳] והוסיף המשנה ברורה שהוא הדין אם בפת היה מעורב דגן בשיעור כזית בכדי אכילת פרס אלא שהוא לא אכל כזית דגן אינו מברך ברכת המזון, ומבואר בדבריו שנקט שצריך לאכול כזית דגן בפועל ולא מספיק שיהיה כזית בכדי אכילת פרס, ובספר שלמי ניסן (ברכות סי׳ כג) מובא שהגר״ח קנייבסקי השיב על סתירה זו שצריך לומר שלענין ברכות לא מועיל דין טעם כעיקר.

ל. וכן נקטו הפרי מגדים (פתיחה להלכות פסח אות ה) והעוללות אפרים (דין יג), והוסיף העוללות אפרים שאין כן דעת התשב״ץ.

לא. וכך העמיד הראש יוסף (שם ברש״י ד״ה וחכמים) את הסוגיא.

לב. עיקר דין חמץ נוקשה מבואר בגמרא (מג.) ולדברי הכל אין כרת על אכילתו, אך נחלקו התנאים אם יש עליו איסור לאו או שאין אסור אלא מדרבנן, ויש לדון שבדין חמץ נוקשה זה של עיסה שנילושה במי פירות, לדברי הכל נאסר בלאו מהתורה.

פרס ממנה יש כזית דגן שאז נחשבת כל העיסה כעיסת דגן ויצא ידי חובתו באכילת כזית[כט]. אמנם אם יש בתערובת רוב דגן משאר מינים ומיעוט אורז [או שאר מינים], נקט המשנה ברורה שמדין ביטול ברוב יש להחשיב את העיסה כולה כעיסת דגן וכשרה[ל].

ג. מצה עשירה

פתיחה

בדין עיסה שנילושה במי פירות אם באה לידי חמץ וחייבים עליה, דעת ריש לקיש (לה.) שאין חייבים עליה כרת, ומסקנת הגמרא שהטעם הוא משום שטבעם של מי פירות שאינם מחמיצים, ולדעת רב פפא סברתו של ריש לקיש היא שהואיל ואין עיסה שנילושה במי פירות כשרה למצה משום ׳מצה עשירה׳, אין זה שייך באיסור חמץ ומפני שנאמר (דברים טז ג) ׳לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות׳, ומהסמיכות יש ללמוד שרק דברים שאדם יוצא בהם ידי חובתו במצה חייבים על חימוצו כרת, ורב הונא דחה את דבריו שהרי מצינו בברייתא שאם המחהו לחמץ וגמעו חייב משום חמץ אף שאינו כשר למצה שאין זו דרך אכילה, הרי שאין דורשים היקש שכל שאין יוצאים ידי חובת מצה אין חייבים עליו כרת.

ואולם מה שנקט רב פפא בפשיטות שעיסה שנילושה במי פירות אין יוצאים בה ידי חובת מצה משום חסרון מצה עשירה, מבואר בגמרא שדעת רבי עקיבא (לו.) שממה שנאמר ׳לחם עוני׳ יש ללמוד שמצה עשירה פסולה, ש׳לחם עני׳ ממעט פרט לעיסה שנילושה ביין ושמן, ומבואר בברייתא שם שלדעת רבי עקיבא שמצה שנילושה ביין ושמן ראויה לשאר ימי הפסח ואינה פסולה אלא ביום ראשון שחובה לאכול מצה שהיא לחם עוני, וכן אמר רבי יהושע בן לוי לבניו ׳יומא קמא לא תלושו לי בחלבא מכאן ואילך לושו לי בחלבא׳, אמנם מה שאמר רב הונא שאין מי פירות מחמצים ואין בהם דין חמץ שנוי במחלוקת, שבברייתא (לו.) נחלקו תנאים בדין הלש עיסה במי פירות בפסח. דעת רבן גמליאל ש׳תשרף מיד׳ והיינו שלדעת רבן גמליאל אדרבא מי פירות ממהרים להחמיץ ואסור מיד, ואילו דעת חכמים ש׳יאכל׳ [ורש״י (ד״ה וחכמים) גרס תאכל, וכן הוסיף רש״י שלא גרסינן מיד] ולגירסת הגמרא מבואר שלחכמים אפשר ללוש במי פירות לכתחילה והיינו שאפשר לשמור שלא יחמיץ, ורבי עקיבא הוסיף שלש כן לפני החכמים ולא אמרו לו דבר ורואים שאף לכתחילה שרי ללוש במי פירות.

אמנם לשיטת הרי״ף ועוד ראשונים שלוש שיטות נאמרו במשנה: א. לדעת ר״ג אסורה בדיעבד ותשרף. ב. לדעת חכמים מותר בדיעבד. ג. לדעת ר״ע אף לכתחילה שרי[לא].

אופר החכמה

דעת רש״י שעיסה שנילושה במי פירות דינה כחמץ נוקשה

ובעיקר הברייתא נחלקו הראשונים האם מדובר בעיסה שנילושה במי פירות לבד או שיש בה אף מים, שהנה ריש לקיש סתם שמי פירות אינם מחמיצים, ואילו בדברי התנאים הנ״ל (לו.) מבואר שמי פירות יכולים לבא לידי חימוץ. ורש״י (שם ד״ה אין לשין את) תירץ שריש לקיש לא אמר אלא שאין חייבין על חימוצו כרת, כלומר שאינו נעשה חמץ גמור אבל מחמיצים הם מי פירות להיות חמץ נוקשה ׳כלומר רע ואותו חימוץ הן ממהרים להחמיץ ואי אפשר לשומרן׳, ומבואר מדבריו שיש דין חמץ נוקשה מחודש שמחמת שחימוצו רע ממהר להחמיץ, ואין עליו כרת אלא לאו[לב]. ועוד מבואר ברש״י

(לה. ד"ה כיון) שדברי ריש לקיש נאמרו על עיסה שנילושה בשמן ודבש בלבד בלי מים, ואם הוסיף מים העיסה מחמיצה מיד[לג].

אמנם דעת רבינו תם בתוספות (לה: ד"ה ומי)[לד], שמי פירות אינם מחמיצים כלל ומה שמצינו בדעת התנאים שעיסה שנילושה במי פירות יכולה לבא לידי חימוץ היינו כשמעורב מי פירות מלבד מים, אבל עיסה שנילושה במי פירות בלבד אינה מחמיצה כלל ואף לא לידי חמץ נוקשה, ואילו עיסה שנילושה במי פירות ומים היא כחמץ נוקשה.

ראיות התוספות לשיטת רבינו תם

והתוספות הביאו ראיה שעיסה שנילושה במי פירות אינה בה לידי חימוץ כלל, מדברי הגמרא (מ.) בדין 'חצבא דאבישונא' שהוא כלי שמי[19/06/2018 אהח]בו כליות בתנור ומים נפלטים מהכליות חוזרים ונבלעים בכליות, ורבא התיר משום שמי פירות אינם מחמיצין[לה], וכן מה שאמרו בגמרא (מנחות נז:) 'אשר תקריבו' לרבות מנחת נסכים לחימוץ דברי רבי יוסי הגלילי, ופריך מנחת נסכים מי פירות הן ואין מחמיצין, ותירץ ריש לקיש אומר היה רבי יוסי מנחת נסכים מגבלה במים והיא כשרה ואם נאמר שגם בלי מים יש לאו בחימוץ ולוקין עליו, אם כן מדוע צריך לומר שמגבלה במים בלא גיבול במים גם צריך פסוק שלא תאפה חמץ, שהרי זה חמץ נוקשה ופסול למנחות[לו].

ביאור הנודע ביהודה בראיית התוספות

והקשה הנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק או"ח סי' כב) מנין להוכיח משם שכאשר מעורבים מים עם המי פירות באין לידי חימוץ, שמא מה שנאמר שם שמגבלה במים ועל ידי זה הוא בא לידי חימוץ, הוא על ידי המים שמגיעים למקומות שהם יבשים משמן ושם החימוץ בא על ידי המים בלבד, ועדיין אין ראיה שכאשר לא נתערבו המים לבדם אלא עם המי פירות ביחד גם כן באים לידי חימוץ. ועוד הקשה, למה לא הביא רבינו תם ראיה ממה שבכל המנחות שייך חימוץ, ואם במי פירות לא היה חימוץ לעולם אפילו עם מים לא היה שייך שיעבור על איסור 'לא תאפה חמץ' שהרי בכולן יש שמן. ותירץ, שהקושיות מתרצות זו את זו, שבשאר מנחות שיש בהן רק מעט שמן יש חלק במנחה שהשמן אינו נכנס שם ולכן שייך בהן חימוץ על ידי המים בלבד שנכנסים לאותם מקומות, ורק במנחת נסכים ששמנה מרובה סבר רבינו תם שאין בה חלק יבש שאין בו שמן וממילא הוכיח שמי פירות מחמיצין.

ביאור מחלוקת התנאים בחימוץ בתפוחים

ועוד מצינו בזה בסוגיא במנחות (נד.) לגבי שתי הלחם ותודה 'תנו רבנן אין מחמיצין בתפוחים, משום רבי חנינא בן גמליאל אמרו מחמיצין'. והקשו בגמרא מהא דתנן 'תפוח שריסקו ונתנו בתוך העיסה וחימצה הרי זו אסורה' [היינו תפוח של תרומה שאוסר את העיסה מדין מחמץ], ומבואר שתפוח מחמץ את העיסה, ותירצו שאף לרבנן שאין מי תפוחים מחמיצין מכל מקום הרי זה חמץ נוקשה, והתוספות (שם נג: ד"ה אין) הקשו שבסוגיא מבואר שלכולי עלמא חימוץ על ידי תפוחים נחשב לפחות כחמץ נוקשה, ואילו במסכתין (מ.) בדין 'חצבא דאבישונא' משמע שמי פירות אין מחמיצין כלל ואפילו חמץ נוקשה אינו נעשה על ידיהם[לז]. והביאו על כך את החילוק של רבינו תם, שכאשר יחד עם המי פירות מעורבים גם מים, אז נאמר כאן שנעשה חמץ נוקשה ומדובר כאן כאשר חוץ מהתפוח יש גם מים, אבל כאשר אין שם אלא מי פירות בלבד לא יחמיצו כלל ומותרים לגמרי[לח].

ראיית הנודע ביהודה שמים ומי פירות מחמצים לגמרי

ובנודע ביהודה (שם) כתב להוכיח שחייבים לומר אחד מהשנים, או שחמץ נוקשה אינו אסור מהתורה [בפסח ומנחות] או שקמח שנילוש במים ובמי פירות אינו נחשב חמץ נוקשה אלא חמץ גמור, שאם לא כן יקשה שהרי בגמרא (מנחות שם) מבואר שבמנחות שייך חימוץ רק מפני שהם נילושות אף במים חוץ מהמי פירות [היינו השמן], ואם נאמר שנוקשה אינו אלא מדרבנן ועיסה בנילושה במים ומי פירות אינה אלא חמץ נוקשה ולא חמץ גמור, איך אמרו שזה נחשב חימוץ לענין מנחות[לט].

וכיון שלהלכה חמץ נוקשה איסורו מדרבנן[מ], בודאי מי פירות ומים מחמיצים מדאורייתא, אמנם המקור חיים (לבעל ה'נתיבות המשפט', סי' תסב סק"א) כתב שלדברי הנודע ביהודה יקשה שהטור (שם) פסק שמי פירות ומים אינו אלא חמץ נוקשה וגם פסק (שם סי' תמב) שחמץ נוקשה אינו אלא מדרבנן[מא].

והחזון איש (או"ח סי' קכד לדף לח: ד"ה בנו"ב) כתב שאפשר לקיים דין חימוץ במנחה שיש בה מים ומי פירות באופן שהמים הם רוב שאז יש חימוץ[מב], ועוד אפשר לקיים באופן שנתן את המים לפני השמן[מג], או שחלק נשאר יבש משמן ושם החמיץ.

קושיא על שיטת רבינו תם מדוע אין לדון כאן משום זה וזה גורם

בפרי מגדים (או"ח אשל אברהם ריש סי' תסב באשל אברהם) ובטהרת הקודש (מנחות נג: בתוס' ד"ה אין) הקשו, שלפי רבינו תם צריך לומר שמה שנאמר שתפוח שריסקו ונתנו לתוך העיסה וחימצה אסורה, מדובר כאשר החימוץ היה על ידי עירוב מים גם כן, שאם לא כן ולא חימץ אלא על ידי התפוח הרי אינו אפילו חמץ נוקשה לשיטתו. ומעתה קשה, מדוע תפוח זה של תרומה אוסר על ידי חימוצו, והלא באופן זה שהחימוץ בא על ידי התפוח והמים, והחימוץ נגרם על ידי שניהם יש להתיר מכח ההלכה (ע"ז מט.) שדבר שנגרם מכח היתר ומכח איסור, מותר[מד]. ובטהרת הקודש תירץ שכאן מדובר באופן שלא שהו המים זמן שיש בו כדי להחמיץ את העיסה לבדם, ורק על ידי צירוף התפוח של תרומה בא החימוץ[מה] ובאופן כזה אין היתר של זה וזה גורם, שאינו אלא כאשר יש בכח ההיתר לבדו לגרום את החימוץ[מו].

ראיית הרמב"ן שהמיעוט למצה עשירה קאי בנילושה אף במים

והנה הרמב"ן (מלחמות ה' לו. ד"ה ומאי דכתבו) תמה על המבואר בברייתא (שם) שממה שנאמר לחם עוני יש למעט עיסה שנילושה במי פירות, שהרי בגמרא (לה.) למדנו שמי פירות אינם מחמיצים ולמה לי דרשה שאין זה כשר למצה, והלא כיון שנילושה במי פירות אינה באה לידי חימוץ, וכל שאינו בא לידי חימוץ ילפינן בגמרא (שם) מקרא שרק דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהם ידי חובתו בפסח, ועוד הקשה מדוע צריך פסוק למעט והרי מאחר ואין עיסה זו באה לידי חימוץ אי אפשר לקיים בה שימור מן החימוץ, ומצה שאינה שמורה מחימוץ אין יוצאים בה ידי חובה [כמבואר בגמרא (מ.)], ומסיק

לג. וכתב החתם סופר (לה. ד"ה אמר) שמדברי רש"י נראה שבאופן שנתן מים מחמיץ מיד וחייב כרת. וכן מבואר בחק נתן (מנחות נג: בתוס' ד"ה אין) שמאחר שכתב רש"י שמי פירות בלי מים הרי זה חמץ נוקשה, ממילא כאשר יש גם מים יש להעלות בדרגה אחת ולומר שהוא חמץ גמור. וכן כתב העונג יום טוב (סי' לח) בדעת רש"י, וכן צידד החזון איש (או"ח סי' קכא ס"ק יג) שלפי רש"י מי פירות עם מים מביאים לידי חימוץ גמור, אמנם הפני יהושע (שם ד"ה אמר רבה) כתב בסוף דבריו שלרש"י אף כשנילוש במי פירות ומים הרי זה כחמץ נוקשה.

לד. ובמנחות (נד. ד"ה אין) ובר"ן (שם לה. ד"ה עיסה) וכן פסק הרא"ש (פ"ב סי' יג).

לה. והתוספות דחו, שבאמת יש לומר שאף בלי מים אסור ללוש במי פירות, ומכל מקום רבא התיר מפני שהחשש שמא יחזרו המים ויספגו בחיטים הוא חשש רחוק, וסובר שאין לחוש לכך במי פירות שאין בהם חיוב כרת, והמכתם (לה: ד"ה תניא) בשם בעל ההשלמה, והמאירי (שם ד"ה ולדעת) בשם יש מתרצים דחו, שטבע מי הפירות שהם מחמיצים [ומגיעים להיות חמץ נוקשה] רק על ידי לישה, אבל בקלייה אינם מחמיצים כלל, ובדרך זו תירץ המכתם את ראיית התוספות (מנחות נג: ד"ה אין) והרא"ש (פ"ב סי' יג) לשיטת רבינו תם שמי פירות בלי מים אין מחמיצים כלל, ממה שהתיר רב שילא (פסחים לט:) לאכול 'ותיקא' שהוא מאכל קמח כאשר עשה אותו בשמן [והוסיפו התוספות שאין לתרץ שמדובר כאשר מיהר בעשייתו באופן שיכול לשמור שלא יחמיץ, שאם כן למה אסר שם את המאכל הזה אם עשאו עם מים והתיר רק כשעשאו בשמן], אך המכתם תירץ לפי דרכו שב'ותיקא' מכין שאינה נעשית על ידי לישה, אינה באה לידי חימוץ.

לו. אמנם התוספות במנחות (נד. ד"ה אין) בסוף דבריהם ביארו שמה שאמרו (שם נז:) שבמנחות מדובר רק כאשר מגבלה במים ולולי זה לא יבואו לידי חימוץ, אינו הוכחה לרבינו תם שמי פירות בלי מים אפילו חמץ נוקשה אינו, מפני שיש לומר שהגמרא שם אמרה כן לשיטת רבי יהודה שהתיר חמץ נוקשה במנחות כמבואר (שם נג.) ששאור דרבי יהודה, לרבי יהודה אינו אסור במנחות משום חמץ, ולכך הקשה שם רב חסדא שנאמר שכוונת התורה בלא תאפה חמץ היא לומר שתאפה שאור, והוסיפו, שיתכן שאפילו לכתחילה מותר לפי רבי יהודה לעשות את המנחות משאור.

לז. והחתם סופר (שו"ת, או"ח סי' קכו) תירץ, שיש לחלק בין לישה של קמח במי פירות שאינה מביאה לידי חימוץ, לאופן ששורה את הקמח במי פירות זמן רב ובדומה לחימוץ שעושים על ידי שאור שמטמינים אותו בתוך העיסה זמן רב עד שתחמיץ, ובאופן כזה ודאי שגם מי פירות מחמיצים את העיסה ועל כך [ע"פ] הרובר במכילתין שיש בכחם של תפוחים להחמיץ, וכך פירש בכוונת התוספות (כח: ד"ה מחמת) שחילקו בין מה שהתחמץ על ידי שמרי יין שמייבשים את השמרים בתנור, לעיסה שנילושה במי פירות.

לח. אמנם בסוף דבריהם כתבו התוספות שיש לומר שמי פירות בלבד הרי זה חמץ נוקשה, וכשיש תוספת מים הרי זה חמץ גמור, ואם כן כוונת הגמרא במה שאמרו שזה חמץ נוקשה היינו במי פירות בלבד בלי מים, ולקמן יבואר יישוב האחרונים מסוגיא זו לשיטת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ה ה"ב) שללא מים אינו חמץ כלל ועם מים הוא חמץ גמור.

לט. וזה מבואר בגמרא (שם נג.) שהקשה רב חסדא שנלמד שכוונת התורה בזה שנאמר (ויקרא ו י) 'לא תאפה חמץ' אלא שאור שהוא חמץ שאינו גמור, ומבואר שאם אין זה חמץ גמור שנאסר מהתורה אין בכלל חמץ לענין מנחות [כמבואר בתוספות (שם ד"ה אין)].

מ. כפי שמבואר מדברי המגן אברהם (סי' תמב סק"א).

מא. וראה שם שדחה את עיקר ראיית הנודע ביהודה, וכן דחו התשובה מאהבה (שו"ת ח"א סי' קמז) והעונג יו"ט (סי' לח) את הראיה באופנים אחרים.

מב. וכפי שנקט המשנה ברורה (סי' תסב ס"ב ביאור הלכה ד"ה ממהרים) בשם הפרי מגדים (שם אשל אברהם סק"א).

מג. וכן העמיד האור שמח (חמץ ומצה פ"ה ה"ב) ודחה את ראיית הנודע ביהודה, אך העיר על דבריו שבדעת רב חנינא (מנחות ח.) מבואר שגם כשיש שמן הרי זה חמץ עם המים.

מד. ובכל חמץ שעל ידי מי פירות ומים שלשיטת רבינו תם הוא חמץ נוקשה לענין פסח ומנחות, אין להקשות כן, מפני ששם למעשה יש חימוץ ומה לי מחמת מה הוא נגרם שאין איסורו מחמת שהוא בא מכח אחד מהדברים שהחמיצוהו, אלא האיסור הוא מחמת מה שעכשיו הוא מחומץ, ורק לגבי חימוץ באיסורים או בתרומה לישראל שהאיסור הוא רק מכח שהחימוץ נגרם מכח התרומה יש להקשות כן.

מה. ראה שם שכתב שעל ידי הטעם הניתן במים מחמת התפוח מחמיצה העיסה, ולכאורה יש לומר שעל ידי תוספת המשקים של התפוח יש חימוץ שאז הגיעו שני המשקים יחד שהם המים והמי פירות לשיעור הראוי לחימוץ.

מו. ועיי"ש שהאריך ליישב בכמה דרכים ביסוד דין זה וזה גורם, וע"ע בחקרי לב (יו"ד סי' קפג) מה שיסד בזה.

הרמב"ן שודאי לא איירי בעיסה שנילושה בכח פירות בלבד אלא במים ומי פירות, ושפיר צריך פסוק למעט משום שאינו לחם עוני.

חילוק הראשונים בין אינו בא לידי חימוץ מחמת המין לעיסה שנילושה במי פירות

אמנם הראשונים[מז] כתבו ליישב שצריך פסוק אף במצה שנילושה במי פירות לחוד, ומשום שהדרשה שכל שאינו בא לידי חימוץ אין יוצאים בו ידי מצה לא נאמרה אלא על המינים שיוצאים בהם, שאין יוצאים אלא במצה מחמשת המינים שבאים לידי חימוץ ולא בשאר מינים [כאורז ודוחן], אבל במצה שבאה ממין הבא לידי חימוץ, אף שנילושה באופן שאינו מחמיץ כגון במי פירות אין מקור לפסול.

וכעין זה תירץ הלחם משנה בדעת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ה) שסבר שמצה עשירה שאין יוצאים בה היינו דווקא אם נילושה ביין ושמן או דבש [המבוארים בדברי רבי עקיבא] וכן בחלב, אבל בנילושה בשאר מי פירות יוצאין בה. והקשה הלחם משנה 'דמקרא דלא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל מצות, מפקינן דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהם ידי חובתו וכו' והאי אינו בא לידי חימוץ', והביא שיש שתירץ 'דמלא תאכל עליו חמץ לא ממעטינן אלא דברים שאינן באים לידי חימוץ בשום צד ואופן בעולם, אבל מצה שנילושה במי פירות הרי המצה היא באה לידי חימוץ אלא שהמים גרמו לה שלא תחמיץ ולא ממעטינן מהאי קרא'.

דעת הרמב"ן שאף מין הבא לידי חימוץ אינו כשר למצה כשאינו ראוי לחימוץ

אמנם הרמב"ן (מלחמות ה' שם) עצמו כבר עמד על חילוק זה וכתב 'ואם תאמר לשאר מינים נצרכה, הא ליתא, כדאיתמר לעיל בדריש לקיש דברים שאין אדם יוצא ידי חובתו בפסח כגון מצה עשירה אין חייבים על חימוצה כרת, ואף על פי שיש במינו חמץ ומצה ואף על גב דאידחי הך סברא במסקנא לומר שיש שחייבין על חימוצו כרת ואין יוצאין בה משום שאינו קרוי מצה, אבל אין לך דבר שאינו בא לידי חימוץ שיהו יוצאין בו משום מצה דהא איתקוש, ועוד דהא בעינן שימור דלישה ואפיה' וכו', ומבואר שהרמב"ן הוכיח מהסוגיא שלמסקנא כל שאינו יכול לבא לידי חימוץ אינו ראוי למצה[מח].

ראיית הרמב"ן מהירושלמי שעיסה שנילושה באופן שאינו מחמיץ אינה בדין שימור

והנה הרמב"ן הביא סעד לדבריו, שעיסה שנילושה במי פירות בלבד אינה ראויה למצה משום שלא באה לידי חימוץ ואי אפשר לקיים בה 'שימור מן החימוץ', ומצה שאינה שמורה מחימוץ אין יוצאים בה ידי חובה, ממה שאמרו בירושלמי (פ"ב ה"ד) "יכול יצאו ידי חובתן ברבוכה, תלמוד לומר 'ושמרתם את המצות', מצה שצריכה שימור, יצאה זו שאינה צריכה שימור', ויש ללמוד מכך שאף מצה שנילושה באופן שאינו שייך בחימוץ, אין יוצאים בה.

ואולם מדברי בעל המאור מתבאר שסבר שאף בעיסה שנילושה במי פירות בלבד יש צורך למיעוט שאינה בכלל לחם עוני (לו. ד"ה ומאי), וביישוב דעת בעל המאור מדברי הירושלמי דלעיל, כתב המנחת חינוך (מצוה י אות ח) שיש לומר שהירושלמי לשיטתו שסבר שאין צריך שמירה משעת קצירה, והפסוק 'ושמרתם את המצות' (שמות יב יז) מזהיר רק על הלישה[מט], ולפיכך כשעושה עיסה רבוכה וגורם לזה שבשעת לישה כבר לא יכול לבא לידי חימוץ, אין זה בכלל ושמרתם את המצות שצריך להיות מלישה ואילך, אבל לדעת הסובר שצריך שימור משעת קצירה, אף ברבוכה שייך להיות בתורת שימור קודם לישה.

דחיית החזון איש לראיית הרמב"ן

והחזון איש (או"ח סי' קכב אות ב) כתב שאפשר לדחות את הוכחת הרמב"ן, שחלוק דין רבוכה שאינו שייך בשימור כלל, ומה שאין כן במי פירות שצריך שימור שלא יביאו לתוכה מים ותחמיץ. ולפי"ז מיושבים דברי הבעל המאור שאין ראיה מרבוכה לעיסה שנילושה במי פירות.

ביאור הקהלות יעקב בדין שימור לדעת הרמב"ן

ובקהלות יעקב (סי' לה ד"ה והנראה) כתב ליישב את שיטת הרמב"ן [שהוכיח מהירושלמי] שאינה דומה שמירת עיסה שנילושה במים בלבד, שמאיליה עומדת להחמיץ אם לא ישמרנה, לשמירת עיסה שנילושה במי פירות שבלי שמירה אינה מחמצת מאיליה אלא אם כן יעשה בה מעשה נוסף של הפלת מים, שיש מקום לומר שהואיל וגם בלי שמירה היא בחזקת שלא תחמיץ, נמצא שהיא כעומדת בשימור ואין צריך לחשוש שמא יתהווה בה מעשה המחמץ.

וכתב שיש לתלות את זה בנידון הגמרא (מ.) אם השימור הנצרך למצה הוא שימור משעת קצירה או שימור משעת לישה שלרבא שצריך שימור כבר משעת קצירה, ודאי מהות השימור הוא שלא יפלו מים לחיטים ויחמיצו אותם, אבל לדעת הסובר שאין צריך שימור אלא בלישה ועיקר השימור הוא 'דבעידנא דנחית לשימור עבד לה שימור' והיינו מעת נתינת המים אז צריך שימור [ולפיכך בצקות של נכרים אין כשרים למצת מצוה], הרי משמע שעיקר השימור הוא על הלישה שלא תחמיץ מעצמה ונראה שהוא הדין לנילוש במי פירות, אינו מתקיים ושמרתם שהרי לא נחית לידי שימור.

ולפי זה כתב הקהלות יעקב שהרמב"ן שנקט שעיסה שנילושה במי פירות בלבד אינה שייכת בשמירה מחימוץ, סבר שאף שדין שמירה מתחיל משעת קצירה [וכפי שפסק הרי"ף (מ.) 'ומבעי ליה לאינשי לינטורי קמחי דפיסחא מעידן קצירה וכו'] אין זה אלא למצוה בעלמא, אבל אין זה מעכב בשימור הואיל ועיקר השימור הוא על העיסה שלא תחמיץ מחמת עצמה ולא על חימוץ שעל ידי דבר אחר.

אמנם בעיקר דעת הרמב"ן הקשו החזון איש (סי' קכא אות ב) והקהלות יעקב (שם) ממה שמבואר בגמרא (לו: 'במות מ.) שמדין 'לחם עוני' יש למעט חלוט ואשישה[נא], הרי שחלוט היה כשר למצה בלא החסרון שאין זה לחם עוני, והרי כל חלוט אינו ראוי שוב להחמיץ כמבואר בגמרא (לט:) שמאחר והקמח נחלט במים שוב אינו מחמיץ, וכתב הקהלות יעקב שהרמב"ן מפרש שמה שצריך מיעוט לחלוט היינו שנחלט ברותחין אחר לישה שכבר היה שימור בשעת לישה, וחליטתו נחשבת כאפייתו שמוציאו מלהיות ראוי להחמיץ[נב].

חילוק הרמב"ם בין מי פירות לשמן ודבש

והנה בפשטות לשון הגמרא (לו.) 'פרט לעיסה שנילושה ביין ושמן' הוא לאו דווקא אלא בכל המשקין נעשה מצה עשירה, וכן נראה שפשוט לרמב"ן (מלחמות ה' ד"ה ומאי דכתבו), אמנם הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ה) כתב 'מצה שלשה במי פירות יוצא בה ידי חובתו בפסח, אבל אין לשין אותה ביין או שמן או דבש או חלב משום לחם עוני' וכו', הרי שלדעת הרמב"ם שאר משקים מלבד אלו המנויים אינם פוסלים את המצה משום לחם עוני, והיינו שהברייתא נקטה שמן ודבש בדווקא והוא הדין חלב כמבואר בדברי רבי יהושע, אמנם קשה שהרמב"ם (שם פ"ה ה"כ) כתב 'וביום הראשון אסור ללוש ולקטף אלא במים בלבד', ומשמע שאין חילוק בין מיני המשקין, ותירץ הכסף משנה (שם ה"ב) שמה שכתב הרמב"ם שאין כשר אלא במים בלבד היינו לכתחילה, אולם מה שכתב (פ"ו ה"ה) שבשאר מי פירות יוצא היינו בדיעבד, מה שאין כן בין שמן שאף בדיעבד לא יצא.

אוצר החכמה

החילוק בין חיוב מצה לברכת המזון

ובמגן אברהם (או"ח סי' קסח ס"ק טז) הקשה על שיטת הרמב"ם שהנה בגמרא (ברכות לז:) מבואר שכל שיוצא בו ידי חובת מצה ברכתו 'המוציא לחם מן הארץ'[נג], ולענין ברכות פסק הרמב"ם (ברכות פ"ג ה"ט) 'וכן עיסה שלשה בדבש או בשמן או בחלב או שעירב בה מיני תבלין ואפאה והיא הנקראת פת

בפת שנילושה במי פירות

מז. חידושי הר"ן (לו. ד"ב אין), רשב"א בפסקי חלה (שער א) וכן כתב בספר המכתם (לו. ד"ה דתניא).

מח. הבית הלוי (ח"א סי' כו אות ג) עמד בזה שהרמב"ן עצמו דחה את יישוב הלחם משנה, ויסוד דברי הרמב"ן התבאר לעיל מדברי האחרונים [קובץ שיעורים (אות קעו) ודברי יחזקאל (סי' יא סק"א)] שהרמב"ן למד שעיקר מה שהקפידה תורה זה על העיסה עצמה שתהא באופן שיכול לבא לידי חימוץ, ואף אם נילושה העיסה מחמשת המינים אם נילוש באופן שאינו בא לידי חימוץ אינו כשר למצה, ועוד יש להוסיף בביאור דברי הרמב"ן שהנה רב פפא שביאר בדברי ריש לקיש 'דאמר קרא לא תאכל עליו חמץ וגו', דברים שאדם יוצא בהם ידי חובתו במצה חייבין על חימוצו כרת, והא הואיל ואין אדם יוצא בה ידי חובתו דהויה ליה מצה עשירה אין חייבים על חימוצה כרת'. ומבואר בדבריו שחידש ב' דברים: א. שההיקש לא קאי רק מדין חמץ לדין מצה אלא גם מדין מצה לדין חמץ. ב. דלא ילפינן רק לגבי המינים הכשרים למצה אלא גם לגבי העיסה שצריך שתהא בפועל ראויה לצאת בה ידי חובת מצה, ולכן אף כשנעשה מחיטים שראוי לצאת בהם ידי חובת מצה, כיון שנילושה במי פירות ואינה ראויה בפועל לצאת בה אין חייבים על חימוצה כרת, ומעתה יש לדון בדחייתו של רב הונא בריה דרבי יהושע [ממה ששנינו המחהו וגמעו אין יוצא בה ידי חובתו, ובכל זאת חייבים על חימוצו כרת], האם נדחו דברי רב פפא בחידושו הראשון דלא ילפינן חמץ מדין מצה לכן חייבים על חימוצו כרת אף שאינו כשר למצה, והוא הדין מעיסה שנילושה במי פירות שאף שאינה כשרה למצה אפשר להתחייב עליה כרת, ולפי זה אפשר לומר שעדיין בסברא השניה לא נדחו דברי רב פפא שנלמד דין מצה מדין חמץ לא רק לגבי המינים אלא גם לגבי העיסה שצריך שתהא ראויה בפועל להחמיץ, או שמא נדחו דברי רב פפא לגמרי ואין ההיקש חמץ למצה אלא לגבי המינים ולא לגבי צורת העיסה, ונראה שזו כוונת הרמב"ן שאף שנדחו דברי רב פפא עדיין נשאר אף למסקנא שצריך שהעיסה יכולה לבא לידי חימוץ בפועל, וסברא זו היא שלא כסברת הראשונים הנ"ל והלחם משנה.

מט. וכפי שמבואר בתוספות בביצה (ג. ד"ה גזירה) בשם הירושלמי שממה שנאמר 'ושמרתם את המצות' נלמד שאין היתר מלאכת אוכל נפש אלא משעת לישה שעל זה נאמר דין שמירה.

נ. ועיין בדברי הקהלות יעקב שהביא שהרמב"ן (מ. ד"ה ואפילו) מביא שתי דרכים בזה אם דין שימור משעת קצירה הוא לעיכובא או למצוה בעלמא.

נא. חלוט היינו בצק מבושל ברותחים, ואשישא היינו פת גדולה וחשובה.

נב. ומה שאמרו בגמרא (לו:) שחליטה היינו מוגלשין על גבי קמח ומבואר שענין חליטה זה בתחילת לישה, היינו דווקא לגבי חלה שאם העיסה נחלטה אחר שנעשית עיסה כיון שכבר נתחייבה בחלה אינה נפטרת, אבל עיקר תיבת 'חלוט' שייך גם אחר שנעשה עיסה וזה הכוונה בחלוט שאמרו לגבי מצה.

נג. שהנה בגמרא הקשו על מה שמבואר שדווקא על פירורים של פת שיש בהם כזית מברך

הבאה בכסנין, אף על פי שהוא פת מברך עליה בורא מיני מזונות, ואם קבע סעודתו עליה מברך המוציא, וכיון שמבואר שכל שיוצא בה ידי חובת מצה נחשב לחם לענין ברכת המוציא, אם כן איך יתכן שפת שנלושה במי פירות ברכתה בורא מיני מזונות, ואף על פי כן יוצאים בה חובת מצה, והאחרונים[נד] תירצו את קושיית המגן אברהם שכיון שאם קבע סעודה על זה מברך המוציא וברכת המזון, משמע שיש לזה דין לחם, ולכן יוצא בה ידי חובת מצה, ואף שאם לא קבע סעודה על זה אין מברך על זה המוציא וברכת המזון, שם הטעם מפני שברכת המוציא היא דרבנן, וכן ברכת המזון כל שלא אכל שיעור שביעה חיובה מדרבנן, והם אמרו שלא יברכו רק בלחם שעומד לשם שביעה, ולא בלחם שעומד לשם קינוח והנאה, שאין בו כל כך חשיבות לחם, אבל ודאי שזה נחשב לחם, ולכן יוצאים בו ידי חובת מצה בפסח. וכמו שמוכח גם ממה שפסק הרמב"ם (ברכות שם) שכובא דארעא ברכתו בורא מיני מזונות כשאין קובעים סעודה על זה, ובהלכות חמץ ומצה (פ"ו ה"ו) פסק שיוצאים בו חובת מצה[נה].

סיכום השיטות הראשונים כמי נפסק להלכה בדין לישה ביין שמן ודבש

דעת הרי"ף

דעת הרי"ף (אוצר החכמה 19/05/2013 נלו.) שהלכה כרבי עקיבא שביום ראשון צריך לחם עוני ולא מצה עשירה, אבל ביום שני שלא צריך לחם עוני כשרה[נו], ואף שהביא שיש שפסקו כרבנן שאסרו הן ביום טוב ראשון והן ביום טוב שני מסתבר שהלכה כרבי עקיבא, ומבאר הרי"ף משום שרבי יהושע סובר כדבריו שביום טוב ראשון אין ללוש במשקין, ובשאר ימים אפשר ללוש במשקין והלכה כדבריו שהוא בתראי, ועוד שהגמרא (שם) מביאה ראיה מדבריו ומשמע שהלכה כדבריו, ומוסיף הרי"ף שאין לומר שמה שהורה רבי יהושע ללוש במי פירות היינו בלי מים שאז אינו מחמיץ כלל ואין ראיה למחלוקת התנאים, כי הרי ודאי הברייתא גם עוסקת במי פירות ומים יחד, שהרי בסיפא של הברייתא מדובר על 'קיטוף' והיינו שלשים קודם במים ומקטפין בשמן.

ומבואר מדברי הרי"ף [וכפי שנקט הר"ן על הרי"ף (לה: ד"ה עיסה) בשיטתו] שסבר כדעת רבינו תם (לה: תד"ה ומי, מנחות נד. תד"ה אין[נז]) שמי פירות אינם מחמיצים כלל, ומה שמצינו בדעת התנאים שעיסה שנילושה במי פירות יכולה לבא לידי חימוץ היינו כשמעורבים מי הפירות עם מים, שאז דינו כדין חמץ נוקשה שאסור באכילה ואין עליו כרת.

גירסת הרמב"ם

וכן מבואר ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ה ה"ב) שכתב 'חמשת מיני דגן אלו אם לשן במי פירות בלבד בלא שום מים לעולם אינן באים לידי חימוץ, אלא אפילו הניחן כל היום עד שנתפח הבצק הרי זה מותר באכילה וכו', והוא שלא יתערב בהם שום מים בעולם ואם נתערב בהם מים כל שהוא הרי אלו מחמיצין' ומבואר בדבריו שמי פירות גרידא אינם מחמיצין כלל ואפילו הניחן כך, ולעומת זאת אם עירב בהם שום מים מחמיץ ומשמע שאף דינו כחמץ גמור וחייב כרת[נח].

והנה מה שנתבאר היינו לגירסת הרמב"ם שלפנינו, אך יש שגרסו[נט] ברמב"ם 'אין חייבים עליו כרת', ולפי זה שיטת הרמב"ם כרש"י שאף בלי מים איסור יש מדין חמץ נוקשה.

שיטת הראב"ד

הראב"ד (שם) כתב [לפי הגירסא שלפנינו ברמב"ם] שאינו פשוט כל כך ולא הכל מודים לומר שמי פירות אינם מחמיצים כלל, אלא הם מביאים המוציא כשבישלם, אבל על פירורים דקים לא מברך המוציא ממה שאמרו בברייתא שבאכילת פירורין פחות מכזית יוצא ידי חובת מצה, והגמרא נוקטת שאם אדם יוצא בזה חובת מצה הוא הדין שמברך המוציא וכפי שביאר רש"י (שם ד"ה כזית) 'ומדקאמר יוצא בו ידי חובתו בפסח משום אכילת מצה, דמצות עשה היא דכתיב 'בערב תאכלו מצות', והתם לחם בעינן, דכתיב בה 'לחם עוני', אלמא לחם הוי, ומברך המוציא'.

נד. פרי מגדים (אשל אברהם ס"ק טז) רעק"א (בהגהות לשולחן ערוך) ומאמר מרדכי (שם ס"ק כט).

נה. ועיין עוד במנחת חינוך (מצוה י אות ה) שעמד בחילוק זה ובקהלות יעקב (ברכות סי' כא אות ב), ולהרחבת הדברים עיין במערכה בדין 'תורת לחם'.

נו. אך ברור שהוא הדין בלילה הראשון אין קפידה אלא בכזית שאוכל למצת מצוה, וכן ביום טוב שני בחו"ל כשאוכל כזית מצת מצוה יש קפידא שתהא המצה לחם עוני.

נז. וכן בר"ן (שם לה. ד"ה עיסה) וכן פסק הרא"ש (פ"ב סי' יג).

נח. וכן נקט המשנה ברורה (סי' תסב ס"ב ביאור הלכה ד"ה ממהרים).

נט. הובא ברשב"א (שו"ת ח"א סי' ד), וכתב שהרמב"ם חזר בו, וכן הובא במעשה רוקח בשם ר' אברהם בן הרמב"ם שהעיד שכן הגירסא.

ס. אמנם הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' שלג) הביא בשם הראב"ד שמי פירות אינם מחמיצים כלל וכשיטת רבינו תם, וכתב הפרי חדש (או"ח סי' תסב סק"א) שצריך לומר שהראב"ד רק הביא שיש אוסרים ושאינו דין פשוט אך הוא עצמו מודה להתיר. ובנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת או"ח סי' נד) הביא את דברי השואל שמנה את הראב"ד עם הסוברים כרש"י, אך הוא דחה שאינו כן, והוסיף שהראב"ד לא השיג שם על הרמב"ם בדרך השגה כדרכו במקום שמוצא מקום לחלוק עליו, ורק כתב שאין הכל מודים לו, ואם כן יש לומר שכוונתו היתה לשיטת רש"י.

סא. קרן אורה (מנחות נג: בתוד"ה אין) זבח תודה (ליקוטי הלכות, ד"ה ת"ר) ובשם הגרי"ז (שם נד. ד"ה אפילו).

סב. וכעין זה מובא בשם הגרי"ז (שם נד. ד"ה אפילו), והוסיף שגירסת הרמב"ן בחולין (כג: ד"ה הא דאמרינן) היא 'נוקשה בעלמא' והכוונה שאין זה חמץ אלא דין מחמץ שנותן טעם ואוסר.

סג. ולעיל הובא ביאור טענת הרמב"ן ופלוגתת הראשונים בגדר היקש מצה לחמץ, וגדר דין בא לידי חימוץ.

סד. ובאופן שנפלו מי הפירות על חטים או קמח ונתייבשו אם מותר לאפות מהן מצות, הביא המשנה ברורה (סי' תסב ביאור הלכה ס"ב ד"ה אין ללוש) שנחלקו האחרונים בזה, החק יעקב (סק"ג) והאליה רבה (סי' תנג סט"ו) והחיי אדם (כלל קכו ס"ז) אוסרים הואיל ובשעה שיובא עליהם מים יתעורר בהם כח מי הפירות, ותמהר להחמיץ. ובפרי חדש (ס"ד) ובמאמר מרדכי (סי' תסב סק"א) ובשו"ע הרב (או"ח סי' תסו ס"א) מתירין כיון שכבר כלתה הלחלוחית ונתבטלו לא יתעורר שוב.

סה. אך כתב המשנה ברורה (שם ס"ק יט) שבמי פירות עם מים אין ללוש לכתחילה אפילו בשעת הדחק, אמנם החזון איש (או"ח סי' קכא אות יא) נקט שאף במי פירות ומים יש להקל לצורך חולה או זקן.

סיכום השיטות הראשונים כמי נפסק להלכה בדין לישה ביין שמן ודבש (המשך)

קושיית האחרונים ממחלוקת התנאים בחימוץ בתפוחים

ובדעת הרמב"ם הקשו האחרונים[סא], מהסוגיא במנחות (נד.) לגבי שתי הלחם ותודה שנחלקו התנאים אם מחמיצין בתפוחים, וקשה באיזה אופן נחלקו רבי חנינא בן גמליאל ורבנן, אם כאשר יש בעיסה מים חוץ מהתפוחים הרי לכולי עלמא הוא חמץ גמור, ואם כשאין בה מים הרי אינה חמץ כלל לכולי עלמא.

ותירץ הקרן אורה על פי דברי השלטי הגיבורים במכילתין (לט: אות ז) שתפוחים ורימונים אינם שוים לשאר מי פירות אלא הם מחמיצים מכיון שהם פירות חמוצים, אם כן יש לומר שאע"פ שמי פירות סתם אינם מחמיצים כלל בלי מים, מכל מקום בתפוחים מחמיצים כנוקשה.

והזבח תודה תירץ, שלענין תרומה [שהגמרא במנחות (שם) סברה להשוות דין חימוץ לדין תפוח תרומה שמחמץ את העיסה] הנידון אינו על חימוץ ממש כמו לענין פסח ומנחות, שהרי כל שינוי שנעשה מכח התרומה אוסר את העיסה כמו התרומה עצמה מדין מעמיד, וזו כוונת הגמרא בתירוצה שמדובר כאשר חימץ בלי מים, והאיסור הוא מפני שהתפוח עושה שינוי של חימוץ נוקשה בעיסה אע"פ שאינו חימוץ כלל לענין פסח ומנחות[סב].

דעת בעל המאור

והבעל המאור (לו. ד"ה ומאי) דוחה את דעת הרי"ף ופוסק כרבנן משום הכלל 'דיחיד ורבים הלכה כרבים', ומה שטען הרי"ף שיש לפסוק כרבי עקיבא ממה שרבי יהושע סבר כוותיה דחה בתרתי: א. שרבי יהושע איירי בלי מים שאז כשר בשאר ימים, אבל כשיש מים ומי פירות אינו כשר אף ליום הראשון. ב. שחלב אינו בכלל מי פירות שממהרים להחמיץ ולכן אף עם מים אינו ממהר להחמיץ.

דחיית הרמב"ן לקושיית בעל המאור על הרי"ף

הרמב"ן (מלחמות ה' ד"ה ומאי) דחה את דברי הבעל המאור, שעל הטענה הראשונה שרבי יהושע איירי בלי מים טוען הרמב"ן שזה אינו, שאם כן למה צריך פסוק שאינו ראוי למצה משום לחם עוני והרי בלאו הכי אינו ראוי למצה, כי הואיל ואינו בא לידי חימוץ[סג] אינו ראוי לבא לכלל שימור, ועל הטענה השניה שחלב אינו בכלל מי פירות השיב הרמב"ן שכל שאר משקין שוין אלא שדברו חכמים בהוה, שכן הדרך ללוש בין שמן ודבש.

שיטת הרשב"א

הרשב"א (שו"ת ח"א סי' שלג) כתב, שבמי פירות בלי מים אינו מתחמץ כלל [כדעת רבינו תם (אוצר החכמה 19/05/2013)] וכאשר יש בהם גם מים, תלוי הדין במחלוקת התנאים בסוגיא במנחות (נד.), שלפי רבנן מבואר בגמרא שחימוץ על ידי תפוחים בא לידי חמץ נוקשה, ומשמע שלפי רבי חנינא בן גמליאל הוא חמץ גמור [והיינו כפירוש השני בתוספות (נג. ד"ה אלא)].

מחלוקת השו"ע והרמ"א להלכה

ולדינא פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תסב ס"א-ג) כשיטת רבינו תם שאמנם מי פירות לבד אינם מחמיצים אך בתערובת מים ממהרים להחמיץ[סד], ואילו הרמ"א (שם ס"ד) פסק שבמדינותיהם אין לשים במי פירות גרידא, וכתב המשנה ברורה (ס"ק טו) שהטעם הוא משום שיש לחוש לשיטת רש"י שאוסר מדין חמץ נוקשה אף בעיסה שנילושה במי פירות, אמנם הוסיף הרמ"א שיש להקל לצורך חולה או זקן הצריך לזה[סה].

ד. גדר פסול מצה עשירה בליל ט"ו

מבואר בגמרא שלדעת רבי עקיבא (לו.) ממה שנאמר 'לחם עני' נלמד שצריך שיהיה על המצה שם 'לחם עוני' ולא מצה שנילושה בדרך עשירות כגון במי פירות והיינו מצה עשירה. ויש לחקור, אם הפסול הוא בחפצא של

המצה שכל שאינו לחם עוני אין שמו מצה לצאת בו ידי חובת אכילת מצה, או שנאמר דין שהמצה צריכה להיות זכרון לחם עוני וכל שאינו כן אינו יוצא ידי חובתו.

חקירת הגרי"ז בגדר הפסול במצה עשירה

ובחידושי מרן רי"ז הלוי (חמץ ומצה פ"ו ה"ה) עמד בביאור דברי הרמב"ם שכתב 'אבל אין לשין אותה ביין או שמן או דבש או חלב משום לחם עוני כמו שביארנו, ואם לש ואכל לא יצא ידי חובתו, ואין יוצאין לא בפת מורסן ולא בפת סובין, אבל לש הוא את הקמח בסובין שלו ובמורסנו ועושהו פת ויוצא בה ידי חובתו, וכן פת סולת נקייה ביותר הרי זו מותרת ויוצא בה ידי חובתו בפסח ואין אומרין בה אין זה לחם עוני'. ויש להעיר על לשון הרמב"ם 'מותרת' מה איסור שייך בעיסה שנילושה במי פירות, וכי לחם שאינו לחם עוני איסור יש בו והרי כל דין לחם עוני הוא רק לענין לצאת ידי חובה, ועוד צריך עיון שהרמב"ם כבר כתב (שם פ"ה ה"כ) 'וביום הראשון אסור ללוש ולקטף אלא במים בלבד, לא משום חמץ אלא כדי שיהיה לחם עוני, וביום הראשון בלבד הוא שצריך להיות זכרון לחם עוני', ומדוע הוצרך הרמב"ם לכפול דין זה שצריך לחם עוני.

וביאר הגרי"ז שלדעת הרמב"ם אין הפסול בחפצא של המצה שכל שאינו לחם עוני אין שמו מצה לצאת בו ידי חובת אכילת מצה, אלא זה דין לעצמו שהמצה צריכה להיות זכרון לחם עוני וכל שאינו כן אינו יוצא ידי חובתו, ולפיכך הזכיר הרמב"ם דין לחם עוני בדיני איסור חמץ ומה מותר ומה אסור לאכול בפסח, שאף מצה זו הואיל ואינה לחם עוני, אינה כשרה לאכילה ביום ראשון, וזהו מה שהוצרך הרמב"ם לחדש שבשאר ימים אין חסרון משום לחם עוני שלכאורה זה פשיטא שלא שייך דין מצה אלא בלילה הראשון[סו], אך לפי הנ"ל היה מקום לומר שדין זה שצריך מצה שיש בה זכרון לחם עוני אף בשאר ימים, ובזה מיושב גם הדקדוקים הנ"ל ושפיר שייך הלשון מותרת שנקט הרמב"ם שרצונו לומר שלא עבר על הדין לחם עוני, שכיון שהלחם עוני אין זה תנאי בחפצא רק דין בפני עצמו הנאמר על אותו הלילה, אם כן ביסוד דינו אינו רק חסרון קיום בלבד אלא שאם אכלו בעשירות עבר על דין לחם עוני שלא יאכלנה בעשירות ושייך בזה לשון מותרת, וכן מבואר מה שנקט הרמב"ם את דין לחם עוני בתוך איסורי האכילה בפסח שאף זה בכלל נידון הדברים המותרים[סז].

ראיית הבית יוסף שאין להחמיר במצה עשירה אלא בלילה הראשון

ובמה שחילקו בגמרא (לו.) בין מצה עשירה ביום טוב ראשון ליום טוב שני, ביאר רש"י (שם ד"ה יום) שיום טוב ראשון היינו לילה ראשון שהמצה חובה, ובבית יוסף (סי' תסב ד"ה ומה) הביא מהרא"ש (כתובות פ"א סי' יג, מו"ק פ"ג סי' פט) שהלשון יום ראשון [לגבי אבילות] היינו סעודה הראשונה כמו לגבי פסח שאמרו שיום טוב ראשון אין יוצאים במצה עשירה והכוונה סעודה ראשונה, וכן משמעות הרא"ש (פ"ב סי' יג) בנידון דידן שכתב שיום ראשון היינו לילה הראשון, ומשמע דאפילו בסעודת לילה הראשון לא אימעיט אלא שלא לצאת בהם ידי חובה משום דבעינן לחם עוני, אבל שלא בתורת מצה דמצוה אפילו בסעודת לילה הראשון ממלא כריסו ממנה ואינו נמנע, ומכאן דחה הבית יוסף אותם שנוהגים שלא לאכול מצה עשירה כלל בשני ימים ראשונים, ואף על פי שכתב הכל בו (סי' מח י ע"ג) 'נהגו שלא לעשות מצה עשירה כלל בשני ימים ראשונים דלא אתי לאחלופי בה ולמיכל מינה מצות חובה', אין טעם במנהג ההוא לאסור ולגזור גזירה בדבר שלא חששו לו חכמי התלמוד ולא החכמים האחרונים[סח].

דעת המהר"ל שיוצאים בדיעבד במצה שנילושה במי פירות ומים

ובדין מים ומי פירות אם נידון כמצה עשירה ואינו יוצא ידי חובתו בפסח או לא, כתבו האחרונים[סט], שמדברי הגבורות ה' (פרק מח) והב"ח (או"ח סי' תעא ס"ד ד"ה גם מה) יש להוכיח שדווקא כשעיסה נילושה במי פירות בלבד נעשית מצה עשירה, אבל כשיש מים מלבד מי הפירות אין זו מצה עשירה, ובדיעבד יוצא ידי חובתו בלילה הראשון.

ויסוד הדברים מתייחס למה שמבואר בטור ובשולחן ערוך (שם ס"ב) שלא נאסרה בערב פסח אכילת מצה עשירה הואיל ואי אפשר לצאת במצה עשירה חובת מצה, וכתבו הב"ח והמהר"ל (הו"ד במגן אברהם סי' תעא סק"ה) שכל זה בנילושה במי פירות בלבד, אבל אם נילושה גם במים הרי זה כמצה שאסורה בערב פסח הואיל ובדיעבד יוצא בה ידי חובת מצה.

קושיית המגן אברהם על המהר"ל

והמגן אברהם הקשה על דבריהם ממה שאמרו בגמרא (לח:) לגבי חלות תודה ורקיקי נזיר שאם עשאן לעצמו אין יוצא בהן ידי חובתו בפסח, שהגמרא דורשת מפסוקים שאינו כשר למצה, והקשו למה לי קרא למעט תיפוק ליה ממה שנאמר (דברים טז ג) 'לחם עוני' ולא מצה עשירה שנאכלת בעשירות, והגמרא מתרצת ששיעור השמן שנותנים בחלות תודה ורקיקי נזיר הוא שיעור קטן ולכן אין זה בכלל מצה עשירה, ומשמע מדברי הגמרא שאם יש שמן הרבה אף על פי שמעורב עם המים הרי זה מצה עשירה ואפילו בשעת הדחק אין יוצאין, שאם לא כן מדוע לא תירצו שהלימוד בא למעט שאף בדיעבד אינו יוצא ידי חובה.

קושיית המגן אברהם לפסול מצה עשירה משום שאינה באה לידי חימוץ

ועוד הקשה שהרי בגמרא (לה.) שנינו שמי פירות אינם מחמיצים, ואם המיעוט על מצה עשירה קאי על מי פירות בלבד אין צריך למעט מ'לחם עוני', שכיון שנילושה במי פירות אינה בא לידי חימוץ וכל שאינו בא לידי חימוץ ילפינן בגמרא (שם) מקרא, שרק דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהם ידי חובתו בפסח, ובדגול מרבבה (הו"ד על הגליון בשו"ע) השיג על המגן אברהם שאין הלכה שהמצה תהא ראויה לבא לידי חימוץ בפועל, אלא שזהו לימוד שאין מצה אלא ממין שבא לידי חימוץ, וילפינן מזה שמצה באה רק מחמשת מיני דגן, ואם כן אף אם לשה במי פירות שאינם מחמיצים, שם מצה חל עליה וכפי שסתם המגן אברהם עצמו (סי' תנד סק"א), אולם החתם סופר (שו"ע שם) כתב שאמנם צדקו דברי הדגול מרבבה שאין הלכה שיהא ראוי לידי חימוץ בפועל, מיהו כמו שלענין הקמח צריך מין הבא לידי חימוץ הוא הדין במי הלישה צריך שיהא ראוי לבוא לידי חימוץ[ע].

אמנם יש להקשות בדעת המהר"ל והב"ח, שהנה הראשונים[עא] הכריחו שמה שמצינו (לו.) שביום טוב ראשון אין יוצא ידי חובתו איירי במי פירות ומים[עב], ורק בעיסה שנילושה במים ומי פירות דעת התנאים (שם) שהיא יכולה לבא לידי חימוץ, הרי מפורש בדבריהם שפירשו את הסוגיא שאין יוצאים במצה עשירה בעיסה שנילושה במים ומי פירות, וקשה שדברי המהר"ל סותרים לשיטת רוב הראשונים.

ביאור דין לחם עוני לדעת המהר"ל

אמנם מדברי המהר"ל, כתב במשנת יעב"ץ (הלכות פסח סי' טז) שנראה גדר מחודש בדין 'לחם עוני' שאין זה תנאי בשם מצה בלבד אלא שתי מצוות הם: א. מצות מצה. ב. מצות לחם עוני, ולפיכך אם אין לו אלא מצה עשירה אע"פ שלא מקיים מצות לחם עוני מקיים מצות מצה, והדברים מבוארים יותר במה שפתח המהר"ל (שם) שבעיקר המבואר שדין מצה עשירה מעכב בקיום המצוה, כתב 'ויש לדקדק על זה כיון דכתיב 'בערב תאכלו מצות' ומצה עשירה מצה היא, שהרי כל המנחות באות מצה והיו נילושות בשמן, וא"כ היכא שאין לו רק מצה עשירה ולא יכול לקיים מצות לחם עוני, למה לא יקיים מצות מצה לכל הפחות', עי"ש, הרי מבואר מדבריו שדין לחם עוני הוא דין מסוים מלבד עצם קיום אכילת מצה.

ולפי זה אפשר לומר שמה שכתב המהר"ל שבתערובת מים ומי פירות הרי מצה זו כשרה בדיעבד, הכוונה שהואיל ואין מתקיים בזה דין לחם עוני חסר בזה בקיום המצוה, אבל ודאי כיון שמכלל מצה לא יצא כשאין לו מצה אחרת חייב לאכול אף מצה עשירה, ואפשר ליישב שדברי המהר"ל נכונים גם

סו. אמנם כבר בלשון הגמרא (לו.) שאמר רבי יהושע לבניו 'יומא קמא לא תלושו לי בחלבא מכאן והילך לושו לי בחלבא', העיר המאירי (שם ד"ה לישת) מה צריך לומר שבשאר ימים אפשר ללוש במי פירות הרי ודאי שאין חיוב מצה אלא בלילה הראשון ומה צריך להזכיר שמכאן ואילך אפשר ללוש, ובמשנת יעב"ץ (הלכות פסח סי' טז) כתב ליסד כעין דברי הגרי"ז שדין לחם עוני הוא לא תנאי בשם מצה אלא דין בפני עצמו שאין לאכול את המצה בעשירות משום זכרון לחם עוני, והיה אפשר לומר שדין זה נאמר אף בשאר ימי הפסח.

סז. ולפי דברי הגרי"ז כתב [חתנו] הגאון רבי מיכל פיינשטין (הו"ד בקובץ נתיבות הלכה חלק לד עמוד 262) שנראה שאף אם נשפך יין על המצה לאחר אפיה יש בזה חסרון לחם עוני אף שאין חסרון בגוף המצה אלא עכשיו היא עשירה.

סח. ובקובץ זכרון אש תמיד (עמוד רלג) הובא מהגר"י קמינצקי שהוכיח בשיטת הרמב"ם (פ"ו ה"ה) שכוונת הגמרא 'הא ביו"ט ראשון' היינו שיש דין מיוחד בכל יום טוב ראשון שאסור לאכול בו מצה עשירה, שבכל היום הראשון יש דין לעשות זכרון לחם עוני ואין יוצאים במצה עשירה.

סט. חק יעקב (סי' תסב סק"ב הו"ד בבאר היטב סק"ג).

ע. ויש להעיר שעיקר נידון זה כבר הובא לעיל מדברי הראשונים, שהרמב"ן במלחמות ה' (ד"ה ומאי דכתבו) נקט שכל שהעיסה נילושה במי פירות אין זה נקרא בא לידי חימוץ, אך בחידושי הר"ן (שם ד"ה כוסמין) רשב"א בפסקי חלה (שער א) וכן כתב בספר המכתם (לה: ד"ה תניא) השיגו על דבריו שלא צריך אלא מין שראוי לידי חימוץ.

עא. רבינו תם המובא בתוספות (לה: ד"ה ומי, מנחות נד. ד"ה אין) וברי"ן (שם לה. ד"ה עיסה) וברא"ש (סי' יג) וכן דעת הרי"ף (לו.) והרמב"ן במלחמות ה' (ד"ה ומאי דכתבו).

עב. והרמב"ן הוכיח את דבריו: א. שהרי בגמרא (לה.) למדנו שמי פירות אינם מחמיצים ולמה לי דרשה שאין זה כשר למצה, והלא כיון שנילושה במי פירות אינה באה לידי חימוץ וכל שאינו בא לידי חימוץ ילפינן (שם) מקרא שרק דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהם ידי חובתו בפסח, אלא ודאי איירי שיש גם מים מלבד מי הפירות. ב. שאם אין בעיסה אלא מי פירות בלבד לא צריך למעט מ'לחם עוני', דמאחר ואין עיסה זו באה לידי חימוץ אי אפשר לקיים בה שימור מן החימוץ, ומצה שאינה שמורה מחימוץ אין יוצאים בה ידי חובה.

אם נפרש את הסוגיא במים ומי פירות [כדעת רוב הראשונים הנ״ל], שלענין חיוב לחם עוני אין יוצא בה אפילו לכתחילה כמבואר בגמרא, ומכל מקום סבר המהר״ל שמחמת חיוב מצה צריך לאכול כשאין לו מצה אחרת.

ספיקו של רש״י במי ביצים

בתוספות (לה: ד״ה ומי) הובא שרש״י נסתפק אם לש את העיסה במי ביצים, אם חשיב מי פירות או לא, ולפי שאנו רואים שהעיסה נעשתה עבה בהן יותר מבמים, אך כתבו שרבינו תם נהג היתר בדבר והיה נוהג לאכול בערב הפסח אחר ארבע שעות עוגה שנילושה בביצים.

ומשמע מדברי התוספות שנסתפק רש״י בנידון זה לענין הלכה למעשה, והקשה החזון איש (או״ח סי׳ קכא ס״ק יג) שהרי לדעת רש״י אף שעיסה שנילושה במי פירות אינה בכלל חיוב כרת מכל מקום נאסרת באיסור לאו, ומה נפקא מינה אם מי ביצים הם כמי פירות או לא, ובחידושי מנחת שלמה (לה: בתוספות ד״ה ומי) כתב ליישב שהספק הוא אם ניתן להכיר בחימוץ על ידי שתופח ולשמרו מחימוץ כדין עיסה שנילושה במים או לא, אך לפי זה צ״ע מה מוכח מרבינו תם שאכל הרי יתכן שזה מי פירות, ומכל מקום רבינו תם לשיטתו שעיסה שנילושה במי פירות מותרת.

מצה פסולה אם כשרה לפסח שני

ויש להסתפק בדין אכילת מצה פסולה כגון מצה עשירה שפסולה מחמת שאינה לחם עוני, או מצה שאינה נאכלת בכל מושבותיכם כגון מצת בכורים[עג], אהח 19/06/2018 טבל[עד], אם פסול זה שייך אף במצה הנאכלת בפסח שני עם קרבן הפסח, או שמא אם היא משומרת מחמץ נאכלת עם הזבח ואין צריך את שאר התנאים הנצרכים למצה הנאכלת ביו״ט ראשון של חג.

יישוב הצל״ח בשיטת רש״י

והצל״ח בברכות (לז: ד״ה ליקט מכולם וכו׳ ועוד נלע״ד) עמד בחקירה זו וז״ל ׳כשנזכה לעשות הפסח כהלכתו ויזדמן טמא או מי שהיה בדרך רחוקה ויעשה פסח שני ויאכלנו על מצות ומרורים, אם כל פרטי תנאיה הצריכים במצה של ליל חג המצות צריכים גם כן במצה הבאה עם פסח שני, כגון שלא תהיה מצה עשירה ושתהא נאכלת בכל מושבות ובאנינות ושימור דווקא לשם מצת מצוה׳, ומסקנת הצל״ח שאין צריך לזה אלא סגי בזה שאינה בה לידי חימוץ, ולפי זה כתב ליישב את דעת רש״י[עה] (שם ד״ה והתניא) שדברי הברייתא ׳ליקט מכולם כזית ואכלו, אם חמץ הוא ענוש כרת ואם מצה הוא יוצא ידי חובתו בפסח׳, מתפרשים כהמשך לברייתא המובאת לפניה לענין מנחות, והכוונה שאם ליקט פירורים ממנחות שאין בהם כזית יוצא בהם ידי מצה, ובתוספות רבי יהודה החסיד (שם ד״ה ליקט) וברשב״א (שם ד״ה לקט) הקשו ממה שאמרה הברייתא, שאם מצה היא אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח, והרי אמרו (לח:) שאין אדם יוצא ידי חובתו בפסח במצה שבאה ממנחה, מפני שאינה נאכלת בכל מושבות[עי]. והצל״ח הוסיף להקשות (ד״ה ולכן אמרתי) שהרי נחלקו התנאים (לו.) אם דרשינן לחם עני פרט לעיסה שנילושה ביין ושמן ודבש שהיא מצה עשירה או דרשינן עוני מי שנאכל באנינות. והרי במנחה תרוייהו איתניהו, שנילושה בשמן וגם אסורה לאונן, וממה נפשך אינו יוצא במצה של מנחות שהרי מצה עשירה היא וכן אינה נאכלת באנינות[עי]. ועוד הקשה שהנה לגבי ׳חלות תודה ורקיקי נזיר׳ מבואר בגמרא (לח:) ב׳ טעמים שאין יוצא בהם חובת מצה: א. משום שצריך מצה המשתמרת לשם מצה, ויצתה זו שאין משתמרת לשם מצה אלא לשום זבח. ב. משום שצריך מצה הנאכלת לשבעה ולא מצה שאינה נאכלת אלא ליום ולילה[עח], ומבואר שאין יוצא ידי חובתו במצה שבאה ממנחה.

אולם לפי הנ״ל תירץ הצל״ח, שהברייתא דנה על פסח שני ועל זה אמרו שאם מצה היא יוצא ידי חובתו במצה לפסח שני, הואיל ולגבי פסח שני די בזה שאין המצה חמץ, אבל אין צריך לשאר התנאים שנאמרו במצה בפסח ראשון[עט].

יסוד הזכר יצחק שאף מצה פסולה יוצא בה דין מצה שבא עם הפסח

ובזכר יצחק (סי׳ פ אות ב) כתב שנראה שבמצה יש שתי מצוות: א. מצות ׳בערב תאכלו מצות׳ שהיא עצם חובת אכילת מצה. ב. ומצות ׳על מצות ומרורים יאכלוהו׳ שזה מכלל חובת אכילת הפסחים, ונראה שכל הדינים שנאמרו במצה כגון לחם עוני או נאכלת בכל מושבות ופסול טבל וכדומה, זה רק במצה הנאכלת משום חובת היום דבערב תאכלו מצות, אבל מה שצריך לאכול מצה עם הפסח משום ׳על מצות ומרורים יאכלוהו׳ לזה כשרה כל מצה, וסעד לדבריו הביא מדין פסח שני שנאמר בו דין ׳על מצות ומרורים יאכלוהו׳, והרי איסור חמץ לא נאמר בפסח שני שהרי ׳חמץ ומצה עמו בבית׳ [כמבואר במשנה (צה.)] ואם כן הוא הדין לפסח ראשון נמי כשרה מצה זו אם אכלה לשם מצות ׳על מצות ומרורים יאכלוהו׳.

ובזה ביאר הזכר יצחק את קושיית התוספות בקידושין (לח. ד״ה אקרוב) [בשם הירושלמי] מדוע לא אכלו ישראל כשבאו לארץ מצה[פ], יבא עשה ד׳בערב תאכלו מצות׳ וידחה לא תעשה לאכול ׳חדש׳. ויש לתמוה שהרי בגמרא אמרו לגבי מצת טבל שיש למעט ׳לא תאכל עליו חמץ, מי שאיסורו משום בל תאכל עליו חמץ יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ, אלא משום בל תאכל טבל׳, ואם כן, איך ניתן לצאת ידי חובת מצה בפסח במצה של ׳חדש׳, והלא אילו מצה זו היתה חמץ לא היה אסור לאוכלה משום ׳לא תאכל חמץ׳ אלא משום איסור ׳חדש׳, ובמצה כעין זו לא יוצאים ידי חובת מצה[פא]. ולפי הנ״ל תירץ הזכר יצחק שאף שאי אפשר לצאת חובת אכילת מצות משום חובת היום, מכל מקום משום מצות ומרורים יכול לצאת אף במצה שאסורה משום איסור חדש, ושפיר הקשה הירושלמי מדוע לא אכלו מצת חדש.

פלוגתת הראשונים בדין מצה שנעשית עשירה לאחר אפיה

הראב״ד (חמץ ומצה פ״ו ה״ה) הביא את מה ששנו בתוספתא (פ״ב הי״ג) ׳יוצאין במצה מתובלת בין שתבלה בקדרה בין שתבלה באילפס׳, וביאר שהכוונה שתיבלה משנאפית, והיינו שאין מצה נעשית עשירה לאחר אפיה. אמנם המאירי (לו. ד״ה ומקצת הגאונים) כתב בשם גדולי המחברים שמצה מתובלת אסורה ואין יוצא בה חובת מצה, ולשיטתם מה שאמרו שאין יוצאים במצה מתובלת שלא להלכה נאמר.

תמיהת השער המלך בדעת הראב״ד

ובשער המלך (שם) תמה על שיטת הראב״ד מכח דברי הגמרא (לח:) שהקשו על הא דאיתמר ׳יכול יצא אדם ידי חובתו בחלות תודה ורקיקי נזיר, תלמוד לומר ׳שבעת ימים מצות תאכלו׳, מצה הנאכלת לשבעה, יצתה זו שאינה נאכלת לשבעה אלא ליום ולילה׳, מדוע לא נמעט חלות תודה ורקיקי נזיר מדין מצה עשירה, והגמרא מתרצת שאין בהם אלא מעט שמן ואין זה בכלל מצה עשירה, וקשה שהנה ברמב״ם (מעשה הקרבנות פי״ג ה״ח) כתב שהמשיחה היתה לאחר אפיה ולדברי הראב״ד אין מצה נעשית עשירה לאחר אפיה, ומכח זה צידד השער המלך שכל דברי הראב״ד שאם טיבל אחר אפיה אין זה מצה עשירה, היינו דווקא בתבלין יבש, אבל אם עירב דבר לח במצה אף אחר אפיה נעשית מצה עשירה, אלא שהביא שמדברי הרמ״א (או״ח סי׳ תעא ס״ב) והב״ח (סי׳ תנה ד״ה ומ״ש) נראה שאף אם קיטף לאחר אפיה בדבר לח אין זה מצה עשירה.

ה. מצה האסורה באיסור טבל

דין מצה העשויה מטבל

שנינו במשנה (לד.) שאין אדם יוצא במצה מטבל. ומקור הדין מובא בברייתא (לה:) תנו רבנו יכול אדם יוצא ידי חובתו בטבל שלא נתקן. [ומקשה הגמרא מה פירוש הברייתא טבל שלא נתקן הרי כל טבל עדיין לא נתקן שלא הופרשו ממנו תרומות ומעשרות, אלא מדובר כאן בטבל שלא נתקן כל צרכו, והיינו שנטלה ממנו תרומה גדולה ועדיין לא ניטלה ממנו תרומת מעשר, או מעשר ראשון או שלא ניטלה ממנו מעשר שני, עוד שם בברייתא מנין שאפילו אם הוא טבל שלא הופרש ממנו מעשר עני [שאין בו קדושה שאין יוצאים בו] תלמוד לומר לא תאכל עליו חמץ (דברים טז ג) מי שאיסורו משום בל תאכל עליו חמץ, מתקיים בו מצות אכילת מצה כשאינו חמץ, יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ אלא משום בל תאכל טבל, שחיטים אלו שלא

עג. שלדעת תנא קמא (לו.) נדרש ממה שנאמר (שמות יב כ) ׳בכל מושבותיכם׳ שדווקא מצה הנאכלת בכל מושבותיכם, יצאו בכורים שאין נאכלין בכל מושבותיכם אלא בירושלים.

עד. שאמרו בברייתא (לה:) שלדעת רבי שמעון שאין איסור חל על איסור יש למעט ׳לא תאכל עליו חמץ, מי שאיסורו משום בל תאכל עליו חמץ, יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ, אלא משום בל תאכל טבל׳.

עה. והרשב״א (ד״ה לקט) הביא שכן פירש רב האי גאון.

עו. עיין ברש״י ותוספות (ד״ה זאת) שיש מחלוקת תנאים אם מנחה נאכלת בכל מושבות, ובגמרא שם מבואר עוד טעמים מדוע אין יוצאים חובת מצה במנחה.

עז. וכעין זה הקשה בקרן אורה (מנחות עה: ד״ה ליקט), ועוד שהרי המנחה היא קדשי קדשים ואינה שלו, ואין יוצאים במצה שאינה שלו (לח.), ובפני יהושע (שם) תירץ על מה שהקשו תוספות שאין המנחות באות חמץ, שמדובר כשהמנחות נחמצו באונס. ועל מה שהקשה הרשב״א שצריך מצה הנאכלת בכל מושבות ואין יוצאים במנחה, תירץ שזו מחלוקת תנאים (לו.), ואפשר שלפי התנא של הברייתא מנחה כשרה לצאת בה חובת מצה.

עח. וחלות תודה ורקיקי נזיר לאחר יום ולילה הרי זה נותר.

עט. ועוד הוסיף הצל״ח להוכיח את דבריו שהרי זה פשוט שלא שייך בפסח שני התנאי שצריך מצה הנאכלת לשבעה, ואם כן יש לומר שהוא הדין לשאר הפרטים שאינם אמורים אלא בפסח ראשון, ועוד שהרי מלחם עוני נלמד שצריך ׳לחם שעונין עליו דברים הרבה׳, וכי במצה שעם פסח שני בט״ו באייר שייך ׳עונין עליו דברים׳, וכי יש ספור הגדה בחודש אייר, הרי בתורה לא נאמרה מצות ספור והגדה אלא בליל פסח ראשון.

פ. ועין מהרש״א (בתוספות שם) שדן במקור הירושלמי לזה שלא אכלו מצה.

פא. וכן הקשה המקנה בקידושין (בתוס׳ שם בא״ד ויבוא), והמקראי קודש (ח״ב לפסח סי׳ יא אות ב) כתב ליישב על פי מה שחקר בהא דבעינן מצה הראויה להאכל לשבעה, אם הכוונה שתהיה המצה ראויה לאכילה בכל השבעה ימים במעת לעת, או דסגי במה שהמצה ראויה בכל יום מהשבעה ימים אבל לא בעינן שתהא ראויה במשך כל היום, וכתב שאם נאמר שסגי במה

הופרש מהם מעשר עני יש בהם איסור אכילה, ואינם אסורים רק מחמת לא תאכל חמץ, לכך אין יוצאים בו ידי אכילת מצה.

ומקשה הגמרא איך אפשר להגדיר את הטבל כמי שאינו בבל תאכל חמץ, והרי היה בו איסור מחמת שנתחמץ ולהיכן הלך, ותירץ רב ששת שבריתא זו היא לדעת רבי שמעון שאין איסור חל על איסור, ומאחר ואיסור טבל קדם וחל עליה ממילא שוב לא חל איסור חמץ, וכך מסיקה הגמרא שבריתא זו היא כרבי שמעון, ולא כרבנן הסוברים שאיסור חל על איסור בכולל או במוסיף[פב].

דברי הראשונים מה טעם לא שייך כאן הפסול של מצוה הבאה בעירה

הראשונים הביאו את דברי התוספת (סוכה ל. ד"ה משום) שתמהו למה הוצרכה הגמרא בסוגייתינו לדרוש 'לא יאכל חמץ' ללמדנו שמי שאינו אסור רק באיסור חמץ אינו יוצא ידי חובתו, ותיפוק ליה משום מצוה הבאה בעבירה, שהרי בשעה שהוא אוכל את המצה עובר באיסור, וא"כ איך יכול לצאת באכילה זו ידי מצות מצה.

והנה כעין זה הקשו התוספת (שם ט. ד"ה ההוא) לגבי סוכה, למה צריך ללמוד מהכתוב 'לך' שסוכה גזולה פסולה, והרי היא מצוה הבאה בעבירה, ותירצו התוספות שפסול זה של מצוה שבאה מעבירה הוא רק מדרבנן, ולפיכך הוצרכנו ללמוד מדרשה מיוחדת מפסוק זה של 'לך' שסוכה גזולה פסולה מהתורה. ולפי זה יסוד זה כתבו הראשונים[פג] שיש ליישב גם את הטעם שצריך ללמוד מהפסוק שאין יוצאים במצה של טבל, ולא די במה שהיא מצוה הבאה בעבירה, כיון שע"י פסוק זה פסולו הוא מהתורה.

[אבן רש"י (ד"ה דמאי) כתב בפירוש הראשון שהטעם שאין יוצאים בדמאי הוא משום שאין איסורו רק משום לא תאכל חמץ שהרי הוא אסור גם מצד איסור דמאי, ובפירוש השני כתב שהוא מצוה הבאה בעבירה].

תירוץ הראשונים שאין פסול זה בסתם מצוות שאינן באות לריצוי

יש מהראשונים[פד] שכתבו בשם התוספות שפסול מצוה הבאה בעבירה הוא רק במצוות שהם באות לרצות כגון קרבן או ד' מינים, אבל שאר מצוות שאינם לריצוי אינם נפסלים אפילו כשהם באים בעבירה, ולכן דוקא בקרבן או לולב נפסלים מחמת העבירה, אבל מצה אינה נפסלת ע"י העבירה של אכילת טבל.

והוכיחו כדבריהם שהגמרא (סוכה כז:) הוצרכה לדרוש מהפסוק שסוכה גזולה פסולה, ואם נאמר שבכל מצוות יש את הפסול של מצוה הבאה בעבירה, א"כ למה צריך פסוק מיוחד ללמד על פסול זה.

אולם התוספות שלפנינו (ט.) הקשו כך כבר לגבי סוכה, וכמו כן הקשו (ל.) לגבי ד' מינים שגזולים פסולים, והיינו שאינם סוברים שדוקא במצוות הבאות לריצוי שייך כלל זה. וגם ממה שתירצו בדרך שונה מוכח שלא סברו את החילוק בין סוגי המצוות אם הם באות לריצוי או לא.

דין מצוה הבאה בעבירה במקום שהעשה דחה את הלאו

והנה בחידושי רבינו דוד (שם ד"ה אלא) הקשה מה טעם מי שאין לו מצה אחרת אלא זו של טבל אינו יוצא בה ידי חובתו, הרי בכל מקום עשה דוחה לא תעשה, וא"כ המצוה של אכילת מצה תדחה את לא תעשה שיש באכילת טבל.

ובשאגת אריה הקשה גם כן קושיה זו, ותירץ שאמנם אם היה במצה רק איסור לאו, העשה של אכילת מצה היה דוחה את הלאו, אך בטבל שהמצה ראויה קצת בכל יום מיושבת קושיא זו, די"ל דהירושלמי סבירא ליה דמשהאיר המזרח בט"ז הותר החדש, ונמצא דבכל יום היה להם היתר במצה זו.

פב. והנה בדעת הרמב"ם מצינו לכאורה סתירה במשנתו, שלגבי מצה העשויה מטבל כתב (חמץ ומצה פ"ו ה"ז) וז"ל אין אדם יוצא ידי חובתו באכילת מצה שהיא אסורה לו, כגון שאכל טבל או מעשר ראשון שלא נטלה תרומתו או שגזלה, וכו' עכ"ל. דהיינו שפסק כברייתא הנ"ל שהיא כדעת רבי שמעון שאין איסור חל על איסור והיא אסורה רק טבל, ולא משום חמץ, ודורשים מהפסוק שלא יוצאים במצה שאין איסורה משום בל תאכל עליו חמץ, אלא משום לא תאכל טבל.

והקשה הלחם משנה (שם) שבדברי הרמב"ם (שביתת עשור פ"ב ה"ב) משמע שסובר שאיסור חל על איסור, שכתב וז"ל אחד האוכל אוכלים וכו', כגון פיגול ונותר וכו', ה"ז חייב כרת משום אוכל ביום הכיפורים. משמע שפסק שההלכה היא לא כדעת רבי שמעון, ולכך איסור כרת על האכילה ביום הכיפורים חל על איסורי פיגול ונותר.

פג. חידושי הרמב"ן (שם ד"ה נראה לי) ובר"ן ורבינו דוד שם.

ובתחילה כתב הרמב"ן שם שהתירוץ על קושית התוספות הוא על פי דבריהם שם קודם לכן, שהפסול של מצוה הבאה בעבירה אינו אלא בשאר עבירות, אבל טבל כיון שאפשר לתקנו ולהפירש ממנו את המתנות המחויבות, אינו נחשב למצוה הבאה בעבירה, ולבסוף כתב שעיקר הישוב הוא כמו שהבאנו בפנים שהוא פסול רק מדרבנן.

פד. הריטב"א (פסחים שם ד"ה פיסקא) ומהר"ם חלאווה (שם ד"ה אבל לא בטבל).

פה. בבאר יצחק (שו"ת חלק אורח חיים סי' ח ענף א) הביא את דברי השאגת אריה שבטבל למעשר עני יש לאו, ויש בזה את הדין שעשה דוחה לא תעשה, ומשום כך הגמרא לא הביאה את הטעם של מצוה הבאה בעבירה. והקשה עליו שהתוספות (יבמות פו. ד"ה אי מהתם) מסופקים בדין זה, ובתירוץ השני כתבו מפורש שטבל הטבול למעשר עני ג"כ עונשו במיתה, וא"כ יפה הקשו התוספות בסוכה שהיה צריך להביא את הטעם של מצוה הבאה בעבירה, שהרי אין אופן של דחיית הלא תעשה ע"י העשה של אכילת מצה.

פו. דברי הירושלמי (חלה פ"ב ה"א) הובאו בתוס' ראש השנה (יג. ד"ה דאקריבו עומר).

בירושלמי תירץ שאין עשה דוחה אל תעשה אלא אם כן היא כתובה בצידה.

והר"ש (שם) ובמראה פנים (על הירושלמי) כתבו שאין כוונת התוספות לומר תירץ נוסף, אלא לבאר את דברי הירושלמי, וכן באור זרוע (הלכות פסחים סי' רלג).

אולם הפני יהושע והשאגת אריה שם והשער מלך (נדרים פ"ג ה"ו) הקשו שלפנינו בירושלמי לא מובא כתירוץ התוספות.

פז. כגון איסור חדש [וכפי שיבואר להלן בהרחבה] שדעת התוספות בתירוצם השני שאיסור חדש נדחה בעצם מפני העשה של אכילת מצה.

שלא הופרש ממנו תרומות ומעשרות יש גם מיתה בידי שמים באכילתו, וזה לא נדחה מפני העשה, לכן אסור לאוכלה, אבל טבל שעדיין לא הופרש ממנו מעשר עני, כיון שאם יבוא לאוכלו אינו במיתה, אלא עובר בלא תעשה, א"כ העשה של מצה ידחה את הלא תעשה שיש באכילתו.

וכמו כן לענין מצוה הבאה בעבירה אם יאכל את המצה הטבולה אם יש בה דין עשה דוחה לא תעשה א"כ אינו פסול משום מצוה הבאה בעבירה כיון שהלאו נדחה, ורק אם אין דין עשה דוחה לא תעשה וכגון אם יש בה מיתה בידי שמים אזי אם יבוא לאוכלה יעבור בלא תעשה ולא יצא ידי חובה כיון שהיא פסולה משום מצוה הבאה בעבירה.

ויישב בזה את קושית התוספות שהקשו למה הוצרכה הגמרא להביא דרשה מיוחדת שבמצה של טבל אין יוצאים ידי חובה ולא די במה שהיא פסולה משום מצוה הבאה בעבירה, וכתב שהגמרא נקטה טעם השווה גם לטבל שלא הופרש ממנו מעשר עני בלבד, שיש בו רק לאו והיה ראוי להידחות מפני העשה, וממילא אינו פסול משום מצוה הבאה בעבירה אבל באמת טעם זה קיים בשאר אופני הטבל שאין בו דיני דחיה על הלאו וכדברי התוספות הנ"ל[פה].

ישוב שיטת התוספות שאין כאן דחיית עשה ללא תעשה

עוד כתב (שם) ליישב בדעת התוספות שהקשו שתהיה המצה פסולה משום מצוה הבאה בעבירה, שהתוספות הולכים בזה לשיטתם (קידושין לח. ד"ה אקרוב) שהביאו בשם הירושלמי[פו], שהקשה מה טעם לא אכלו בני ישראל במדבר מצה מתבואה שיש בה איסור חדש, שהרי בכל מקום ההלכה היא שעשה דוחה לא תעשה, ופירשו שהטעם בזה הוא מפני שאין עשה של מצה שנצטוו בו קודם מתן תורה, דוחה לא תעשה שהוזהרו בו אחר מתן תורה.

ולפי זה כתב שם שיש גם לתרץ שלא נדחה הלא תעשה שיש במצת טבל, מחמת העשה של אכילת מצה.

עבר אכל מצה של טבל אם קיים בזה בדיעבד את מצות אכילת מצה

בשאגת אריה (סי' צז) דן במי שאכל טבל שלא הופרש ממנו כלום, [שהאוכלו חייב מיתה בידי שמים, ומשום כך אין העשה של אכילת מצה דוחה את איסור אכילת הטבל] שיש לעיין אם בדיעבד יצא בכך ידי חובתו או לא. והנפקא מינה [אם יצא בדיעבד או לא] היא אם לאחר שעבר ואכל את הטבל או אחד מהאיסורים שאין העשה דוחה את האיסור ואחר כך נזדמה לו מצה שאינה של היתר גמור, אלא של איסור שהוא מן האיסורים הקלים שעשה של אכילת מצה דוחה אותם[פז], שאם נאמר שבמצוה שבאה בעבירה עדיין לא יצא ידי חובת מצה כלל, יהיה חייב לאכול מצה זו של חדש, שהרי איסור חדש נדחה מפני המצוה של מצה, אבל אם דינו שבאכילה שאכל בתחילה כבר יצא בדיעבד, א"כ יהיה אסור לאכול פעם שניה מצה שיש בה איסור חדש, שהלא כבר יצא ידי חובת מצה של תורה באכילה ראשונה, ואין האיסור חדש של תורה נדחה מפני מצות מצה של דבריהם שאמרו חכמים שאינו יוצא בה חובתו.

דברי התוספות שבאכילת כזית מצת טבל אינו יוצא משום שאינו 'לכם'

וכתב שלכאורה יש להביא ראיה שמצוה הבאה בעבירה אינו מעכב את המצוה אלא מדרבנן, [וממילא יהיה אסור לאכול שנית מצה שיש בה לא תעשה שנדחה מפני עשה] שהנה לעיל הובא שבגמרא (לח.) אמרו שמצה של מעשר שני לדעת רבי מאיר הסובר שמעשר שני ממון גבוה הוא, אין אדם יוצא ידי חובתו בפסח שלומדים 'לחם לחם' שיש דין 'לכם' במצה. והתוספות (ד"ה אתיא לחם) הביאו שהקשה הר"י דאורלינ"ש כיון שיש דרשה מהפסוק

'לחם לחם' שיש דין 'מצה שלכם' מפני מה הוצרכה הגמרא ללמוד שהמקור שלא יוצא במצה של טבל משום מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ וכו', תיפוק ליה שצריך שתהיה המצה 'שלכם' וטבל אינו נחשב שלכם [שמשום כך מצינו בגמרא (סוכה לה:) שאין יוצאים באתרוג של דמאי לדעת בית שמאי, וגם בית הלל שמכשרים מבואר שם שהוא רק משום שהוא יכול לפקיר את נכסיו ולהיות עני שמותר בדמאי, ומשמע שכל זה הוא דוקא בדמאי אבל טבל גמור לא נחשב 'לכם'] ותירצו התוספות שאתרוג של טבל לא נחשב 'שלו כיון שצריך את לתת ממנו את התרומות ומעשרות לכהן וללוי, וממילא אין כל האתרוג שלו, אבל במצה שאם אכל כל כך הרבה שממנה שגם אם היה מפריש תרומה או מעשר ממה שאכל עדיין היה שיעור של אכילת מצוה במצה שאכל, יוצא בזה כיון שבסופו של דבר אכל מ'שלו' שיעור מצה הנצרך לאכילת מצוה.

כיצד שייכת דחיית עשה ללא תעשה

וכתב השאגת אריה שיש להקשות על דברי התוספות שבהכרח אי אפשר לאכול מצה של טבל לכתחלה, אפילו איננה טבולה אלא למעשר עני בלבד, [שאין חיוב מיתה באכילה אלא לאו בלבד] ואין להתיר מטעם שהעשה של מצה ידחה את הלאו של טבל, שהרי כשאכל כזית מצומצם של מצה, כבר עבר על האיסור של טבל, שבכל כזית וכזית יש בו איסור, ואת העשה של אכילת מצה עדיין אינו מקיים אלא עד שיאכל יותר מכזית משום שמעורב בתוך המצה המעשר עני שהוא חלקו של עני ואינו 'שלו' ורק הוא יוסיף ויאכל גם כזית וגם את השיעור שצריך לתת לעני מתוכה, וא"כ מה שאוכל יותר מכדי חובת מצות מצה דהיינו המותר על שיעור הכזית, נמצא שהוא אוכל דבר איסור שאין עולה לו למצות מצה, שאת המצוה הוא מקיים רק בכזית מצומצמת ולא יותר, ובפועל את האיסור הוא עובר בכזית ויותר שהצריכוהו תוס לאכול יותר מכזית כדי שיהיה שיעור של אכילת מצה מ'שלו'[פח].

הוכחת השאגת אריה

ולפי זה חוזרת קושית התוספות למקומה למה הביאה הגמרא את הלימוד שכל שהוא בלא תאכל חמץ וכו' למעט שאינו יוצא בטבל של מעשר עני, שהרי בשביל לומר שלכתחילה לא יאכל מטעם שלא יבא עשה של מצה וידחה את האיסור טבל של מעשר עני, הלא כיון שצריך לאכול יותר מכדי מצותו של מצה, דהיינו יותר מכזית [וכמו שנתבאר] אם כן הוא עובר באיסור בלא שום קיום מצוה, ומה ידחה את האסור שיש על החלק המועט הנוסף על הכזית, ואם כך כל מה שצריך את הדרשה הוא כדי ללמד שאינו יוצא ידי חובתו במצה של טבל למעשר עני, הוא רק באופן שאכל כבר באיסור, והוצרכנו ללמוד שאפילו בדיעבד שעבר ואכל, אינו יוצא ידי חובתו, כיון שמצה זו אינה באיסור של לא תאכל חמץ.

ואם נאמר שהפוסל של מצוה הבאה בעבירה הוא מהתורה, אם כך הכלל שמי שאינו בלא תאכל חמץ לא בא אלא למי שאכל בדיעבד, והרי ודאי שאינו יוצא בזה מחמת הפסול מצוה הבאה בעבירה, ורק אם הוא פוסל מדרבנן מובן שצריך פסוק, שלא יוצאים בדיעבד משום שאינו בלא תאכל חמץ.

ו. מצה מתבואה שיש בה איסור חדש

סוגית הגמרא בדין חדש

בגמרא (קידושין לז.) מובא שנחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא מה הפירוש מושב האמור בתורה אם הוא לאחר שירשו וישבו בארץ, או שהכוונה כל מקום שיש בו מושב לבני ישראל. ומקשה הגמרא מהפסוק (יהושע ה יא) ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח: והיינו שממחרת יום טוב ראשון של הפסח הם אכלו מהתבואה החדשה. אבל קודם לכן לא אכלו ממנה, והטעם הוא משום שאיסור חדש חל על התבואה ורק לאחר הקרבת העומר ניתרת כל התבואה באכילה, וכל זה רק לדעת הסובר שמושב משמעותו היא כל מקום של התישבות אבל לדעת הסובר שפירוש 'מושב' היינו לאחר שיישבו בארץ, א"כ כיון שלא חל חיוב תרומות ומעשרות עד שישבו למה לא אכלו כבר קודם לכן מהתבואה החדשה, וכו'.

והביאו התוספות (שם לח. ד"ה אקרוב) את דברי הירושלמי (חלה פ"ב ה"א) שהביא את הכתוב ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח שלא אכלו מתבואה חדשה את המצה ואפילו אם היה להם תבואה בעלית ביתם. והקשה מה טעם לא נדחה איסור חדש מפני העשה של אכילת מצה, ותירץ שהיות שאינה כתובה בצידה אינה דוחה אותה.

עוד כתבו התוספות לתרץ שאמנם מעיקר הדין היה העשה דוחה את הלאו של חדש, אך גזרו רבנן על כזית ראשון שיש בו מצוה שמא יאכל גם כזית שני שאין עשה על אכילתו אלא לא תעשה של חדש, ומשום כך אסרו לגמרי אכילת מצה של חדש[פט].

ביאור דברי הירושלמי שעשה שלפני מתן תורה חמור

והנה האור זרוע (ח"ב הלכות פסחים סי' רלג) הביא את דברי הירושלמי והקשה שמשמע שעשה שלאחר מתן תורה עדיף מעשה שנצטוינו לפני מתן תורה, והרי בגמרא (יבמות ה:) מובא שאי אפשר ללמוד שעשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת ממילה כו' כיון שמילה שכן ישנו לפני הדיבור. והיינו שדוקא עשה שקודם הדיבור יכול לדחות לא תעשה אלים כזה שיש בו גם חיוב כרת, ואין זה מקור שכל עשה ידחה לא תעשה שיש בו כרת, ואילו לפי סברת הירושלמי עשה שלפני מתן תורה חלש מאשר אילו היה ניתן לאחר מתן תורה. ועוד קשה שם שהלא שבת נאמרה גם כן לפני הדיבור, ואין היא דוחה לא תעשה. והביא ששאל את ה"ר יצחק כהן מברובנא בהיותי בפרי"ש וענהו שהירושלמי מתרץ שה'עשה' לא כתוב בצידה ה'לא תעשה', ולא כהבנת התוספות שהחילוק הוא אם הוא ניתן לפני קבלת התורה או לאחריה, אלא עיקר החילוק הוא אם הם כתובים בתורה סמוכים שהעשה דוחה את הלאו או שהם כתובים במרחק זה מזה.

אהח 19/06/2018

הגר"ש מדעסוי (נדפס בהגהות וחידושים על התוספות שם) הביא שהראשונים (תוס' ראש השנה וברי"ש חלה פ"ב משנה א) הביאו את דברי הירושלמי כמו שהביא האור זרוע ולא כפי שמובא לפנינו בתוס'.

הפני יהושע, (שם) ובשאגת אריה (סי' צז) כתבו שיש לחלק בין המבואר בגמרא לענין מילה שהיא חמורה יותר משאר מצות עשה שנאמרו לאחר מתן תורה, שודאי עשה שנאמר לפני הדיבור ולא נישנית כלל לאחר הדיבור, הוא גרוע יותר מאשר אם היה נאמר אחר הדיבור, וכדברי הירושלמי שמשום כך אינו דוחה לא תעשה, אבל מצוה שנאמרה לפני הדיבור ונשנית גם לאחר הדיבור הרי הוא אלים יותר משאר עשה שנאמר לאחר הדיבור לחוד, הואיל והוא נאמר לפני הדיבור ונאמר גם לאחר הדיבור, ולכן אין לדמות עשה אחר שיהיה דוחה לא תעשה שיש בו כרת למצות מילה, כיון שהיא חמורה יותר, ואילו הציווים של מצה לא נאמרו אלא במצרים קודם הדיבור של קבלת התורה בסיני, ורק הפסוק של 'בערב תאכלו מצות' ו'על מצות ומרורים יאכלהו' לא נאמרו אלא במצרים לא נשנו ציווים אלו לאחר הדיבור כלל, לכך הם גרועים ואינם דוחים את הלא תעשה של חדש.

חקירה באיסור חדש חפצא או גברא

באור שמח (חמץ ומצה פ"ו ה"ז) הביא את קושית הירושלמי מה טעם אין כאן דין עשה דוחה לא תעשה, וכתב שנחלקו התלמוד בבלי עם הירושלמי, שהנה יש לחלק בשורש האיסור חדש, והיינו שיש ב' מיני איסורים כגון האיסור אכילה ביום הכיפורים הוא ודאי איסור החל על גופו של האדם, ולא יתכן לומר שהמאכלים הם אלו שאסורים על האדם משום מה, אלא שהוא איסור ומניעה המונח על האדם לשים רסן לתאוות אכילתו ביום זה, ולעומת זאת יש מין איסורים שאיסור אכילתם נובע מחמת עצמם, וכגון נבילה וטריפה שיסוד האיסור הוא החפץ עצמו שהוא גורם את האיסור.

פח. בעונג יום טוב (שו"ת סי' לה ד"ה ובמה) הביא את דברי השאגת אריה, אך כתב שכיון שהכזית שאוכל אין בו איסור, משום שמתקיים בו הכלל של עדלא תעשה ויש בו מצות אכילה, ממילא גם היתרון של מה שהוא יותר מכזית גם כן מותר, שכיון שהוא מעט הרי הוא בטל בכל הכזית שאוכל ומקיים בו את המצוה. ואינו דומה לשאר טבל שהאוכלו חייב, ואין אנו אומרים שמתבטל חלקו של כהן בכל האכילה, וטעם החילוק הוא שבכל טבל שעדיין לא הפריש ממנו תרומות ומעשרות, כולו אסור, אבל כאן שהכזית הותר מפני דחיית העשה, כיון שיש היתר על אכילה זו, ממילא שייך לומר שיתבטל החלק המועט האסור במה שיש בו היתר אכילה.

פט. בפרי מגדים (משבצות זהב סי' תנד ס"ק ד) כתב שהנפקא מינה בין ב' תירוצי התוספות היא במצה שאסורה מדרבנן, שלפי התירוץ הראשון שעשה שקודם הדיבור אינו דוחה לא תעשה, הוא הדין בדבר האסור מדרבנן העמידו חכמים את דבריהם, שהעשה לא ידחה את האיסור כמו באיסור תורה, ואסור לאכול מצה זו, אבל לתירוץ השני שהטעם שאין כאן עשה דוחה לא תעשה הוא משום גזירה שחששו על כזית השני שאין דחיה על איסורו, אם כן במצה האסורה באיסור דרבנן, יהיה מותר לאוכלה שאין גוזרים גזירה לגזירה.

עוד נפק"מ מובא בבנין ציון (שו"ת סי' לז) שבמטה אפרים חקר במי שאין לו לאכול בלילה ראשונה בסוכה אלא פת של איסור, וכגון של טבל ושל כלאי כרם מה יעשה, וכתב שלכאורה זה תלוי בשני תירוצי התוספות בטעם הדבר שלא אכלו מצה של חדש, שלפי התירוץ השני שבתוספות גם בסוכה אסור, גזירה שמא יאכל גם כזית נוסף על המצוה ויעבור באיסור בלא דין דחיה על ידי העשה, אבל לפי התירוץ הראשון שבמצה אין דחיה משום שציווה היה לפני הדיבור, זה לא שייך בסוכה שנצטווינו בה לאחר הדיבור, והעשה של אכילה בסוכה ידחה את האיסור שיש בפת ההיא. אלא שיש לדחות שמאחר שכל עיקר העשה ששל אכילה בסוכה בלילה הראשון של סוכות נלמד ממצה, אם כן יש לומר שדי שהלמד מגזירה שוה יהיה דינו שוה כהמלמד, וכיון שבמצה לא העשה דוחה, הוא הדין בסוכה אסור באכילת פת של איסור, ואף אם עבר ואכל הרי זה בכלל מצוה הבאה בעבירה ולא יצא. וכך העלה שם להלכה.

ולפי זה יש לחקור בגדר האיסור של חדש, אם היא מניעה שחלה על האדם לעכבו מלאכול את התבואה החדשה עד שהוא מקדם פני אלקיו בבכוריו, ואם כן אין זה איסור המונח על החדש, אלא איסור שחל על גופו של האדם [וכעין איסור האכילה ביום כיפור] או שהאיסור הוא מחמת החפץ שכל עוד לא הביאו ממנו מנחה לה', אין מה שיתיר את האיסור שעליה.

והנפקא מינה בנדון זה הוא שאם האיסור הוא מונח על האדם שייך שנאמר שיבוא העשה וידחה לא תעשה של חדש, כיון שהעשה של אכילת מצה ודאי מתייחס אל הגופו של האדם שחייב לאכול מצה מחמת עצמו, [שאין לומר שמצות אכילת מצה חל המצה שצריך לאוכלה, אלא כל חיוב אכילתה הוא נובע מגופו של האדם] לפיכך כשאין לאדם את היכולת לקיים את העשה בלא לעבור על הלאו, יש דין שהעשה דוחה את הלאו שנובע גם כן מחמת האדם, אבל אם עשה הוא חל על גופו של האדם כמצוות אכילת מצה וכדומה, אבל אי אפשר לקיימה בלא לעבור על לאו ששורש איסורו הוא מחמת הדבר עצמו וכגון טריפה ונבילה, בזה לא שייך שהעשה ידחה את הלא תעשה[צ].

הוכחה בתלמוד בבלי וירושלמי שנחלקו במהות האיסור של חדש

ונחלקו בזה הבבלי והירושלמי. שבגמרא מובא בשם רבי אבהו (כא:) שכל מקום שנאמר 'לא תאכל' הוא בא להורות על איסור הנאה, ומקשה הגמרא (שם כג.) שבאיסור חדש כתוב (ויקרא כג יד) לחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה. ולפי הכלל של רבי אבהו היה מין הראוי שיהיה בזה גם איסור הנאה, והרי שנינו (מנחות עא.) קוצר אדם לשחת ומאכיל לבהמה גם לפני הבאת העומר. ויש לו הנאה מהם גם כשהם מתבואה חדשה, ותירצה הגמרא שיש בזה גילוי מיוחד 'קצירכם' שהותרה ההנאה מתבואה זו. מוכח מגמרא זו שגדר האיסור של חדש הוא שחל על הדבר מצד עצמו, שהמאכל אסור וכמו נבילה וטריפה, ואם כן לאור הנפקא מינה בחקירה הנ"ל עולה שכיון שהבבלי סובר שגדר איסור חדש הוא נובע מהמאכל עצמו, לא שייך לומר באופן זה שמצוות אכילת מצה [שהיא חיוב על האדם] תדחה את הלא תעשה של חדש.

ומאידך בירושלמי (שם פ"ב ה"א) אמר רבי אמי שהאיסור של חדש שונה משאר איסורים שקבעה התורה זמן לאיסורו. ופירש האור שמח בדברי הירושלמי שאין איסור זה דומה לשאר איסורי אכילה, אלא שהוא מניעה על האדם, כעין האיסור אכילה ביום הכיפורים וכדומה, שעיכוב הזמן ההוא הוא מחמת באכילת האדם, ואין העיכוב נובע מהתבואה, ולפיכך לא שייך לומר שהתורה הרחיקה ואסרה אותה בהנאה. ולכך הירושלמי לשיטתו הקשה שיבוא העשה של אכילת מצה וידחה את הלאו של חדש, ששניהם חלים מחמת האדם. ומשום כך אין זכר בדברי התלמוד בבלי (קידושין שם) שיהיה היתר לאכול מצת חדש מדין עשה דוחה לא תעשה, שאין עשה שעל האדם דוחה לא תעשה שמחמת הדבר.

קושית המקנה על הירושלמי מה חילוק בין טבל שאסור למצה של חדש

המקנה (קידושין שם ד"ה באו"ד ויבוא עשה) הביא את קושית הירושלמי שהעשה ידחה את האיסור חדש. והקשה על זה שלגבי טבל מבואר בגמרא (פסחים לו.) שאין יוצאים ידי חובה במצה של טבל כיון שדוקא מצה שאם יאכלוה כשהיא החמיצה יעברו עליה באיסור משום בל תאכל עליו חמץ, אז מתקיים בה מצות אכילת מצה כשהיא איננה חמץ, אבל מצה שאין איסורה משום בל תאכל חמץ, אלא משום בל תאכל טבל [שחיטים שלא הופרש מהם מעשר עני איסורים באכילה], ואינם אסורים רק מחמת לא תאכל חמץ, לכך אין יוצאים בו ידי אכילת מצה.

ב' דינים באכילת מצה ואימתי נוהג כל דין ודין

בזכר יצחק (ליקוטים סי' פ אות ב הו"ד לעיל) תירץ קושיה זו, ובהקדם לזה הוכיח שבמצוות אכילת מצה יש ב' חיובים הנלמדים מב' פסוקים, האחד (שמות יב יח) בערב תאכלו מצות. והפסוק השני במדבר (פרק ט יא) על מצות ומרורים יאכלוהו. שמ'בערב' וגו' לומדים את עיקר החיוב של אכילת מצה בליל חמשה עשר בניסן, ומהפסוק 'על מצות' וגו' לומדים שיש חיוב לאכול את הבשר של קרבן פסח יחד עם מצה ומרור. והם ב' חיובים נפרדים שבכל אחד מתקיים דין שונה, והיינו שבזמן שאין בית המקדש קיים יש רק את הדין של 'בערב', שאי אפשר לקיים את 'על מצות' כיון שאין קרבן פסח לאכלו יחד עם המצה, ולעומת זאת יש אופן שמקיימים רק את החיוב של 'על מצות' והיינו באופן שלא עשה פסח בי"ד ניסן ועושה פסח שני, שאין לו את הציווי של בערב [שהוא ציווי על י"ד ניסן] ורק החיוב של 'על מצות' קיים. אבל בזמן הבית היה נוהגות בי"ד ניסן ב' המצוות יחד.

והנה במצוות מצה נאמרו כמה דינים הנלמדים ממה שנקרא בתורה 'לחם עוני', וכל שאיסורו בבל תאכל חמץ ישנו במצות מצה וכו', וכל אלו הדינים נוהגים רק במצות אכילת מצה מחמת חובת היום הנלמד מהפסוק של 'בערב', אבל לקיום דין המצה הנאכלת עם קרבן הפסח, אין נוהגים כל אלו הדינים, ואפשר לאכול מצה עשירה וגם טבל, שהרי בפסח שני שיש דין אכילת מצה עם הקרבן, לא נאמר כלל שלא יהיה חמץ בבית, ומוכח מזה גם לענין קיום דין זה בפסח ראשון שאין איסור חמץ מחמתו ורק מדין 'בערב תאכלו מצות' נובעים דינים אלו. ולפיכך הירושלמי שהקשה שיאכלו מצה מדין עשה דוחה לא תעשה כוונתו היא שאמנם את הדין של 'בערב' לא יקיימו בכך, כיון שאינו בבל תאכל חמץ וכמבואר בגמרא לענין מצה של טבל, אבל קשה שעדיין יקיימו את הדין 'על מצות ומרורים' גם במצה זו.

ישוב לפי זה את הקושיה מהדין של מצה הראויה לשבעה

עוד הקשו האחרונים[צא] על דברי הירושלמי שהעשה של מצה ידחה את איסור אכילת חדש ויקיים בזה מצות אכילת מצה, והרי דעת רב יוסף בגמרא (לח.) שהמצה שיוצאים בה ידי חובה צריך שתהיה ראויה לכל שבעת ימי החג, ולפי דבריו גם אם יבוא עשה דוחה לא תעשה עדיין יש את החסרון שאינה ראויה לכל שבעת ימי החג, שבהם אין עשה של אכילת מצה, שאיסור חדש קיים ועומד משעת סיום אכילת הכזית הראשון של המצה עד יום ט"ז ניסן, שהוא יום הקרבת העומר.

ובקהלות יעקב (קידושין סי' לד אות ב) הביא קושיה זו בשם האחרונים, וכתב שעל פי דברי הזכר יצחק הנ"ל יש לתרץ שכדי לקיים את החיוב של 'על מצות' וגו' אין דין שתהיה המצה ראויה לשבעה וכל מה שאמר רב יוסף דין זה הוא רק לקיום הדין שיש באכילת מצה מחמת חובת היום הנלמד מ'בערב' ואמנם דין זה לא מתקיים כיון שאינה ראויה לשבעה, אבל לכל הפחות שיהיה עשה דוחה לא תעשה ויקיים דין אחד מתוך ב' החיובים שיש באכילת מצה.

ו. מצה גזולה

פתיחה

מצינו במצות חלה וארבעת המינים שנאמרו בהם בתורה לשון 'לכם', ומשמע שצריך שחפץ המצוה יהיה 'שלכם', אמנם לגבי מצה נחלקו הראשונים אם נאמר דין 'לכם' ונמצא שאין יוצא ידי חובתו במצה גזולה או לא, ויש לדון לפי זה בדין מצה שאולה ובאורח כיצד יוצא ידי חובתו במצת בעל הבית.

מקור ושורש נידון זה נפתח במה שאמרו בגמרא (לח.) 'אמר רב אסי מצות של מעשר שני לדברי רבי מאיר [שסובר שמעשר שני הוא ממון גבוה] אין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח, לדברי חכמים [שמעשר שני ממון הדיוט] יוצא בה ידי חובתו בפסח', וכן אמר רב אסי לגבי אתרוג של מעשר שני, שזה תלוי במחלוקת רבי מאיר וחכמים, והקשה רב פפא 'בשלמא עיסה דכתיב (במדבר טו כ) 'עריסותיכם' משלכם. אתרוג נמי דכתיב (ויקרא כג מ) 'ולקחתם לכם', לכם, משלכם יהא. אלא מצה, מי כתיב מצתכם', והגמרא מתרצת שאף במצה 'אתיא לחם לחם, כתיב הכא (דברים טז ג) 'לחם עני' וכתיב התם (במדבר טו יט) 'והיה באכלכם מלחם הארץ' מה להלן משלכם אף כאן משלכם'.

דעת הרא"ש שנחלקו הבבלי והירושלמי במצה גזולה

וכתב הרא"ש (פ"ב סי' יח) שמדברי הגמרא משמע שאין אדם יוצא ידי חובתו במצה גזולה שהרי למדים מגזירה שוה שצריך שתהא המצה לכם, והביא שכן כתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ז), אולם כתב שמדברי הירושלמי (חלה פ"א ה"ה) מבואר שיוצאים במצה גזולה שכן אמרו שם 'מצה גזולה אסור לברך עליה אמר רבי אושעיא על שם 'ובוצע ברך נאץ ה' (תהלים י ג), אמר רבי יונה הדא דתימר בתחלה אבל בסוף לא, דמים הוא חייב לו'. אמנם הירושלמי הוסיף בזה שנחלקו רבי יונה ורבי יוסי אם יש במצה גזולה חסרון משום מצוה הבאה בעבירה.

סברת הריטב"א מדוע אין חסרון במצה גזולה בדיעבד

הריטב"א בסוכה (לה. ד"ה אלא) הביא את המאן דאמר בירושלמי שאין יוצא במצה גזולה משום 'מצוה הבאה בעבירה'[צב], אמנם כתב בדעת הבבלי שאין חשש לא משום 'מצוה הבאה בעבירה' ולא משום חסרון 'שלכם', וטעם הדבר כתב הריטב"א משום שלעולם אין זה דבר הגזול אלא הוא של האוכלו כפי שמצינו בגמרא (כתובות ל:) על התוחב לחבירו אוכל בבית הבליעה 'מכי לעסיה בפומיה קנייה' וביאר זאת משום שאף אם היה גוזלו הלא קנאו

צא. **מנחת** חינוך (מצוה י) טעם המלך (נדרים פ"ג).

צב. **וכן** נקטו הלבוש (או"ח סי' תנד ס"ד) והשאגת אריה (סי' צד) שהחסרון במצה גזולה הוא משום מצוה הבאה בעבירה ולא משום חסרון 'שלכם'.

צ. **בקרן** אורה (זבחים צז:) כתב שהעשה של אכילת מצה הוא נובע מחובותיו של האדם, ולא מחמת הדבר שיש דין שיאכלוהו, מה שאין כן במצוות אכילת קדשים, עיקר המצווה היא שהקרבן יאכל, דהיינו שהעשה בזה הוא חל על הדבר.

בשינוי מעשה, ושוב אין חסרון מצד שלכם, וגם אינו נחשב כמצוה הבאה בעבירה משום שבשעת הנאת מעיו כבר אינו עובר שום עבירה[צג].

יישוב המקור חיים בדעת הרמב"ם והרא"ש

וברעק"א (גליון שו"ע או"ח סי' תנד) הקשה בדעת הרמב"ם והרא"ש מדוע לא חששו לסברת הריטב"א שאחר הלעיסה כבר קנה את המצה[צד].

ובמקור חיים (לבעל ה'נתיבות המשפט', סי' תנד סק"א) כתב ליישב שעדיין שייך בזה הפסול של מצוה הבאה בעבירה, ואף שלגבי לולב מבואר בשולחן ערוך (סי' תרמט ס"א) שכל שקנה קודם עשיית המצוה לא שייך מצוה הבאה בעבירה, מכל מקום בנעשה בגוף המצוה הרי זה בכלל מצוה הבא בעבירה, והוא הדין כאן שהקנין בא בשעת אכילה והרי לעיסה צורך אכילה היא, הרי זו מצוה הבאה בעבירה, שהואיל והקנין נעשה במעשה שהוא מחלקי המצוה הרי זה בכלל מצוה הבאה בעבירה[צה], אמנם עדיין יקשה לדעת הרא"ש שמצה גזולה פסולה מדין 'שלכם', ומדוע נחשב שאינו שלו, הרי משעת לעיסה קנאו כדברי הריטב"א הנ"ל.

ולכאורה היה אפשר לומר שמכל מקום אם בלע את המצה בלי לעיסה אינו יוצא ידי חובה משום חסרון לכם, אך במקור חיים (שם) כתב שיש מקום לומר שאף בלי לעיסה קנה בשינוי, דהיינו בשעה שהגיע למקום שהמצה נפסדת ונמאסת מאכילת אדם[צו], אולם במקראי קודש (פסח ח"ב סי' יג) כתב שאף לטעם זה אפשר לומר שהואיל והלעיסה היא חלק מחלקי המצוה, ונמצא שבחלק מהמצוה לא היה ש'לכם' ואף שיצא ידי חובתו כשבלע, מכל מקום כשלועסה הרי הלעיסה בכלל האכילה וצריך להיות משלכם[צז].

הכרעת המשנה ברורה

ובכתב המשנה ברורה (סי' תנד ס"ד ביאור הלכה ד"ה אין) שאף שלהלכה יש להחמיר כדעת השו"ע (שם) שמחמיר במצה גזולה, מכל מקום אפשר שיש לחוש לדעת הריטב"א שכבר יצא בדיעבד במצה גזולה ואין חוזר ומברך.

נפקא מינה לדין מרור

ונפקא מינה בין הטעמים [לפסול מצה גזולה] הביא הביאור הלכה (שם) לדין מרור אם יש בו חסרון גזול, שאם במצה יש חסרון של 'לכם' הוא הדין למרור, וכן דעת הפרי חדש (סי' תעה סוף ס"א) שלא יצא הואיל והוקשה מצה למרור[צח], אך אם החסרון משום מצוה הבאה בעבירה, כתבו השאגת אריה (שם) והמקור חיים (שם) שיש מקום להתיר במרור הגזול בדיעבד הואיל ומרור בזמן הזה אינו אלא מדרבנן, והרי כשאוכל מרור הגזול הרי זו מצוה הבאה בעבירה דרבנן, ולדעת השולחן ערוך (סי' תרמט ס"ה) אין חסרון זה מעכב בדיעבד.

תמיהת השאגת אריה על הרא"ש

ובעיקר סברת הרא"ש שיש למעט מצה גזולה משום חסרון לכם הנלמד בהיקש 'לחם לחם' מחלה, תמה השאגת אריה (סי' צד) שהואיל והמקור לפסול מצה שאינה שלו נלמד מהיקש לחלה, ובחלה עצמה אם גזל חטים ואפה חייב כמבואר בגמרא (ב"ק צד.) שאפילו אם שינוי אינו קונה חייב בחלה[צט], ואם כן אי אפשר לומר שהלמד דהיינו מצה יהיה חמור יותר מהמלמד דהיינו חלה, וכיון שחלה חייבת אי אפשר ללמוד על מצה למעט גזול.

וכוונת השאגת אריה שאף שבחלה נאמר (במדבר טו כ) 'עריסותכם' ומכאן נלמד שעיסה של גבוה פטורה, מכל מקום אין מקור לפטור בעיסה גזולה, וצריך לחלק בין עיסה של מעשר שני שהיא 'ממון גבוה' שאינו כלל בתורת חיוב גם כלפי בעליה, ומה שאין כן בעיסה גזולה ששייכת בה תורת חיוב לבעליה, שכלפיו אין חסרון לכם, וכיון שכך דנים אותו כלפי בעליו, שאצלם הוא בתורת חיוב, ממילא חל בו חובת חלה כלפי כל העולם.

יישוב המקור חיים על טענת השאגת אריה

המקור חיים (סי' תנד) דחה את דברי השאגת אריה שאין לדמות את דין מצה לחובת חלה, ואף שעיסה גזולה מחויבת מכל מקום במצה לא יצא ידי חובתו ולא יועיל מה שיש לו שם שלכם כלפי בעליו, שדווקא בחלה שעדיין היא עיסה של הנגזל, והגזלן לא קנהו, לכן חל דין טבל לחלה מטעם בעלות הנגזל, אמנם היכן שבאנו לדון מטעם הגזלן בודאי שעדיין הוא מתמעט מלכם, והיינו שבחיוב העיסה אין נידון על הגזלן אלא על העיסה והעיסה חייבת מכל מקום מחמת הבעלים, אבל לגבי מצה הואיל והנידון הוא רק על חיוב הגזלן, אינו יוצא חובתו במצה גזולה.

אה"ח 19/06/2018

פלוגתת הראשונים לענין ברכה על אכילת איסור

והנה (ברכות פ"א ה"ט) שאין מברכין על אכילת איסור לא בתחילה ולא בסוף, וכן על כל דבר של איסור ואפילו איסור דרבנן [וכן דעת כמה ראשונים[ק]] והראב"ד השיג עליו וכתב שלא אמרו אלא אין מזמנין עליו, והרא"ש (ברכות פ"ד סי' ב) כתב שנראה כדברי הראב"ד ממה שאמרו בגמרא (סנהדרין ו: ב"ק צד.) 'הרי שגזל סאה חטים, טחנה אפאה והפריש ממנה חלה אין זה מברך אלא מנאץ', אלמא שחייב לברך אלא שברכתו ניאוץ[קא], ובבית יוסף (או"ח סי' קצו ד"ה כתב הרמב"ם) הקשה מדברי הרא"ש (פ"ב סי' יט) שהעתיק את דברי הירושלמי בחלה שהאוכל מצה גזולה אסור לו לברך עליה משום דבוצע בירך ניאץ ה', הרי לנו שמשום מנאץ אין לו לברך כלל לא בתחילה ולא בסוף, אך כתב שהיה אפשר לדחות את הראיה מהירושלמי שחלוק הדין שאין מברך על המצה, שכיון שבמצה אין מקיימים מצוה באכילת מצה גזולה אך בשאר ברכת הנהנין אין ראיה שאין מברכין, אך דחה את החילוק שאף באכילת רשות ברכת המזון מצוה דאורייתא[קב].

מצה של גזל עכו"ם

ולענין מצה של גזל עכו"ם, בפשטות היה נראה שלמאן דאמר (ב"ק קיז.) גזל עכו"ם אסור הרי דינו כדין מצה גזולה מישראל, אך למאן דאמר גזל עכו"ם מותר נמצא שאין חשש מצוה הבאה בעבירה, וכן לדעת הרא"ש שיש חסרון משום 'לכם', בגזל מעכו"ם הואיל והגזל מותר הרי זה כזוכה מהפקר, אמנם המגן אברהם (סי' תרלז סק"ג) הביא בשם היראים (סי' תכב) שלגבי אתרוג אפילו אם גזל עכו"ם מותר מכל מקום לא מיקרי לכם, ונמצא לפי זה שהוא הדין במצה לדעת הרא"ש לא יצא ידי חובה בגזל מעכו"ם.

והאבני מלואים (ס' כח סק"ג) כתב שלפי מה שפסק הרמב"ם (לולב פ"ח ה"ב) שיוצא באתרוג של מעשר שני, וכן פסק לענין חלה (בכורים פ"ו ה"ד) ומצה (חמץ ומצה פ"ו ה"ח), ומאידך פסק הרמב"ם (מעשר שני פ"ג ה"י"ז) שמעשר שני ממון גבוה, וביאר המהר"י קורקוס (בכורים שם) שאף שמעשר שני ממון גבוה הוא, עיסת מעשר שני חייבת ויוצא ידי חובתו באתרוג ומצה של מעשר שני, הואיל ומכל מקום יש היתר אכילה וכדעת הסוברים (סוכה לה.) שלא צריך דין ממון אלא היתר אכילה, ולפי זה נקט האבני מלואים שהוא הדין באתרוג שגזל מעכו"ם כיון שיש לו בו היתר אכילה נראה שאין זה גרוע יותר ממעשר שני, וכיון שאף בזה יש לו היתר אכילה והנאה.

אמנם בחידושי הגר"ש שקאפ (ב"ק סוף סי' לט) ובאבן האזל (נזקי ממון פ"ח ה"א) דחו את ראיית האבני מלואים שאין זה דומה למעשר שני ששם יש לו היתר אכילה בזה ונתחדש שיש לו זכות על שימוש זה ואסור לחטוף אין זה מברך אלא מנאץ', ורבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב כא ח"ג) הוכיח מדברי הברייתא שעיסה גזולה מתחייבת בחלה ביד הגזלן. שהרי אביי העמיד את דברי הברייתא שעיסה הגזולה שביד הגזלן מתחייבת בחיוב חלה אף לדעת הסוברים ששינוי במקומו עומד, ולא קנה הגזלן את הגזילה.

ק. רא"ה (ברכות מה. ד"ה אכל טבל), רשב"א (שם), ריטב"א (שם) והפרדס (שער עשירי פ"ז). וכן הביא בחידושי הגר"א (ברכות מה.) מדברי התוספות (סוכה ל. ד"ה הא).

קא. וביישוב דעת הרמב"ם כתב הכסף משנה שלדברי הרמב"ם פירוש 'אין זה מברך אלא מנאץ' היינו שאכן אינו מברך כיון שאם יברך ינאץ בברכתו, אולם הכתב סופר (או"ח סי' כב) והאבן האזל (ברכות פ"א ה"ט) כתבו שהרמב"ם יחלק בין ברכת הנהנין שאף שנהנה מאכילתו אך כיון שנכשל באיסור אין ראוי לו להודות על זה, לבין ברכת המצות שכיון שבפועל עשה מצוה צריך לברך.

קב. ואבן הקרבן נתנאל (פ"ב סי' יט אות ק) והשולחן ערוך הרב (סי' קצו ס"א) מחלקים בין ברכת הנהנין שהואיל ונהנה מברך על אכילתו לברכת המצוות שאין לו לברך, ובהערות (אלישיב, ברכות מה.) תמה על הבית יוסף שחילוק זה נכון הוא, שהרי בברכת המזון הברכה היא משום שנהנה מן האוכל, ולכן אף כשאוכל פת גזולה עדיין רמיא מצות ברכת המזון, מה שאין כן בברכה על אכילת מצה שאין לו שום מצוה באכילת מצה זו שבא מהגזל שפיר אינו מברך.

צג. ויש שפירשו [גליוני הש"ס (ירושלמי שם ד"ה תניי)] שזו כוונת הירושלמי בשם רבי יונה שאמר 'הדא דתימה בתחילה אבל בסוף לא, דמים הוא חייב לו', והיינו שאף שכשבא לאכול הרי זה גזול ואין לאכלו לכתחילה אך אחר שאכלו יצא כיון שקנה בשינוי.

צד. וציין שם לדברי הפני יהושע (כט. בתוספות ד"ה בדין) שנקט שקונה בלעיסה.

צה. וכעין זה תירץ המשנה ברורה (סי' תנד ס"ד ביאור הלכה ד"ה אין אדם) וז"ל 'ואפשר דסבירא ליה דזה מקרי שהקנין בא ע"י המצוה גופא דקיי"ל (סי' תרמט ס"א) דלא מהני, דאף שאם בלע בלא לעיסה יצא, הא על כל פנים לכתחלה צריך לעיסה כדי שיהיה טעם מצה בפיו'. ובמקור חיים הוסיף שלפי מה שביאר שהטעם הוא משום מצוה הבאה בעבירה, אין לפסול מרור גזול הואיל ומרור בזמן הזה דרבנן, ואין במצוה דרבנן משום מצוה הבאה בעבירה.

צו. ובקרן לדוד (שו"ת או"ח סי' פג ד"ה ומה שהעיר) כתב שנראה פשוט שמה שהמצה נהיית מאוסה אינו נחשב כשינוי לענין קניינים.

צז. וכעין זה כתב בשמחת יו"ט למהרי"ט אלגזי (סי' מב), שכיון שדרך העולם לאכול על ידי לעיסה הרי זה חלק מהמצוה וחשיב מצוה הבאה בעבירה.

צח. והביא המשנה ברורה שבכנסת הגדולה (הגה"ט סי' תנד) הביא בשם מהר"י וויל (סי' קצג) שיצא ידי חובה, אך תמה עליו שאדרבא במהר"י וויל מבואר שאם גוזל מרור מיד חבירו לא יצא ידי חובה.

צט. שכן אמרו 'הרי שגזל סאה של חטין, טחנה לשה ואפאה והפריש ממנה חלה, כיצד מברך בתורת חיוב גם כלפי בעליה, ומה שאין כן בעיסה גזולה ששייכת בה תורת

ממנו, אבל בגזל עכו"ם בלי קנין הואיל ואינו בעלים על שום זכות, אין יוצא ידי חובתו שאין זה שלכם.

מצה שחלק ממנה של מעשר ראשון

ובענין מצה שהיא מעשר ראשון [או שחלק מהכזית בחשש שהוא מעשר ראשון], כתב בדרך אמונה (תרומות פ"ו ה"ב ביאור הלכה ד"ה כהני חזקה) שהחזון איש חשש שמא אין יוצאים בה ידי חובה, מפני שהיא ממון שבט הלויים ואינה 'שלכם', ואף שבזמן הזה אין יודעים בודאות מי הוא לוי והרי זה ממון שאין לו תובעים כדין 'המוציא מחבירו עליו הראיה' ורשאי הישראל לעכב המעשר ראשון ברשותו ולהשתמש בו, מכל מקום כיון שאם יתברר מיהו לוי בתורת ודאי, חייבים לתת לו את המצה, נמצא שהבעלות האמיתית בממון זה היא של הלויים, ואין יוצאים בה ידי חובה ביו"ט ראשון[קג].

בשו"ת האלף לך שלמה יצא בחידוש שאם מצה פסולה משום מצוה הבאה בעבירה, יש לדון שאף האוכל מצה בלא ברכת המוציא תחילה אינו יוצא ידי חובתו שהרי אמרו (ברכות לה:) שכל הנהנה מהעולם בלי ברכה כאילו גוזל את אביו ונמצא אוכל בעבירה[קד].

והנה לענין מצת טבל שאמרו בגמרא (לה:) שיש למעט 'לא תאכל עליו חמץ מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ, אלא משום בל תאכל טבל', הקשו התוספות (סוכה ל. ד"ה משום) למה צריך פסוק לזה תיפוק ליה משום מצוה הבאה בעבירה, ובשאגת אריה (סי' צז) תמה על קושיית התוספות שיש נפקא מינה, שאם אין לו מצה אחרת אלא זו של טבל, משום מצוה הבאה בעבירה כשאין לו אחרת ידחה העשה של מצה את הלא תעשה של טבל ויקיים מצה באכילה המצה, אבל משום המיעוט מקרא הואיל ואין יוצא כלל במצת טבל אין לו לאכול אף כשאין לו, ותירץ השאגת אריה שקושיית התוספות נכונה הואיל ואיסור טבל הוא איסור שיש בו מיתה ולא נאמר בו הכלל של עשה דוחה לא תעשה[קה].

ח. בעלות האורח במצה הניתנת לפניו

האם צריך בעל הבית להקנות את המצות לבני ביתו כדי שיצאו בהם ידי חובה

יש לדון לפי הנתבאר, לשיטות שצריך שהמצה תהיה 'שלכם' כיצד ראוי לנהוג במי שאוכל כזית מצה משל בעל הבית, באופן שסועד על שולחנו, האם זקוק לכך שהבעלים יקנה לו את הכזית מצה בדרכי הקניינים, או שמא נחשב 'שלכם' אף בלא מעשה קנין ממש.

ומצינו בשפת אמת (סוכה לה. ד"ה אתיא לחם לחם) שכתב 'צריכין ליזהר במצה של מצוה שיהיה המצה שלו [שיהי' לו בו דין ממון] דווקא, ולאורח על שלחן הבעל הבית צריך ליתן לו הבעל בית המצה במתנה ולא סגי מה שהרשהו לאכול דצריך להיות שלו ממש [שיוכל למוכרו ולהקדישו, דמתנה שאינו יכול להקדישה לא שמה מתנה כדאיתא בנדרים (מח:) עיי"ש], והוסיף שהעולם אין נזהרין בזה.

וכתב שיש מקום ללמד זכות על כך שאין מקפידים לעשות קנין ממש, שיש לומר שסומכים על דברי הרא"ש (קידושין פ"א ס' כ) שכתב שאפשר לקדש אשה בטבעת שאולה אם אוצר החכמה לו שיכול לקדש בה[קו], ומתבאר שיש אומדן דעת מוכח שכוונתו להקנות לו, ואף הוא זוכה בזה במעשה קנין, והוא הדין בנדוננו שבעל הבית נותן לו על דעת שיצא בה חובתו, אומדן דעת הוא שכוונתו להקנות לו, על מנת שיוכל לצאת ידי חובה, ולכך אין בזה חסרון 'שלכם'.

מחלוקת רש"י ותוספות האם זוכה בשעת אכילה בעל כרחו

והנה מצינו שנחלקו רש"י (כט. ד"ה וליף) ותוספות (ד"ה בדין) על חמץ של נכרי בפסח, לרבי יהודה שסובר שאין מוזהרים על חמץ של אחרים לענין הנאה, האם שייך להתירו גם באכילה, רש"י כתב שחמצו של נכרי מותר לשיטתו אף באכילה, מן התורה. והתוספות הקשו עליו שאי אפשר לאוכלו אלא אם כן יהיה שלו בשעת האכילה, הן אם נתן לו רשות לאוכלו הרי הוא שלו, ואם גזל ממנו באיסור, כיון שחייב באחריותו נחשב כשלו לגבי בל יראה ואיסור אכילה והנאה.

וכתב הפני יהושע (שם ד"ה אמר ר' אחא) שמדברי רש"י מתבאר שאין זה מוכרח במציאות שהאוכל יהיה שלו בשעת האכילה, וכגון שהבעלים התכוין שלא יזכה בו אלא אחר האכילה, והוא לא נתכוין לזכות בו כיון שאינו רוצה לזכות בדבר האסור שמחויב לבערו אם הוא שלו, ונמצא שלא קנאו זה שאכלו, ונשאר ממונו של הבעלים. ומתבאר מכך שנחלקו רש"י ותוספות האם זוכה בו בעל כרחו, שלדעת רש"י תתכן מציאות שאינו רוצה לקנות ואינו זוכה בו, ולתוספות לא יועיל מה שאינו מתכוין לקנותו, ובעל כרחו הוא זוכה בו[קז].

שיטות הראשונים במזמן על שולחנו

ובקובץ שעורים (אות קלא) הביא שמצינו בדברי הר"ן (נדרים לד: ד"ה אמר – השני) בנדון מי שהדיר את חבירו בלשון 'ככרי עליך' שכל האיסור להנות ממנו הוא דווקא בעודו שלו, ולא לאחר שיצא מרשותו, ואמרו בגמרא שם שאסור לו להזמינו לסעוד על שולחנו של המדיר, אך אם נתנה לו במתנה מותר לאוכלו לפי שכבר יצא מרשותו. וכתב הר"ן בטעם הדבר שאסור להזמינו משום שבשעה שאוכל אצלו עדיין ככרו הוא. ומבואר מדבריו שהסועד על שלחן בעל הבית אינו זוכה באוכל לפני שעת האכילה.

ונקט הקובץ שעורים שהר"ן סבר כשיטת רש"י דלעיל, שהאוכל משל בעל הבית יכול להתכוין שאינו רוצה לזכות בו, ואינו נידון כזוכה בממון מצד עצם השימוש של האכילה, אולם לשיטת תוספות אין טעם לאסור בכך משום שלעולם בסמוך לשעת האכילה הממון שלו כיון שהוא שולט להשתמש בו, ברשות בעל הבית, ואין צריך מעשה קנין ודעת קנין.

אמנם הרשב"א (שם ד"ה ה"ג אלא) חולק על הר"ן וכתב שאם הזמינו כבר אינו נחשב ככרו של הנותן, לפי שקנאו ונתנו לו במתנה קודם שאכלו. ויש לדון בכוונת דבריו האם המוזמן זכה בככר משום שכך הוא אומדן הדעת שנתכוין להקנות לו והמקבל נתכוין לזכות בו, או שמא כוונת הרשב"א שבשעה שיש לו רשות לאוכלו והוא שולט על שימוש זה, בעל כרחו זכה בו, כמתבאר בתוספות לענין חמץ שאף שהוא איסור שאינו רוצה לקנותו מכל מקום על כרחו זכה בו.

עוד הביא בקובץ שעורים שמצינו בדברי הרשב"א (ב"מ פח. ד"ה ולוקח) לענין הפטור 'לקוח' בחיוב תרומות ומעשרות, שאם בעל הבית הזמינו לאכול אצלו אינו נחשב 'לקוח' להפטר ממעשר, [ולכן הוצרכו לקולא של דמאי, אף במזמן אורחים לשולחנו, מפני שיש חשש טבל מן התורה, אף לגבי האורחים] ומוכח שהאורח אינו זוכה באוכל שקיבל לסעודתו, וכשיטת רש"י דלעיל, ואילו לשיטת התוספות שבעל כרחו זכה בו והוא שלו, הרי זה נחשב לקוח, לפי שיצא מרשות בעלים לרשות אורח[קח].

כיצד חלה הזכייה אם הוא תלוי באומדן דעתם

אמנם יש לדון לשיטת הרשב"א בנדרים, אם נפרש בדבריו שאין זו זכייה בעל כרחו, אלא שכך האומדן דעת שהבעלים רוצה להקנות לו [כמבואר בדברי השפת אמת שהובא לעיל] כיצד נעשה מעשה הקנין כדי לזכות בו, וביאר בחוט שני (פסח פי"ג) שהאורח יכול לקנות ב'קנין יד' על ידי שהוכנס לתוך פיו, כמבואר בתוספות (כתובות לא. ד"ה דאי) שכשנכנס האוכל לתוך פיו נידון כאילו נכנס לחצרו וקנאו.

האם מספיק בזכות אכילה לחוד

ובהליכות שלמה (פסח פ"ט ס"ד, דבר הלכה אות ט) הובא טעם נוסף שיכול לצאת ידי חובה בלא קנין גמור, שיש מקום לומר על פי מה שכתב הכסף משנה בשם מהר"י קורקוס (בכורים פ"ו ה"ד) שלפי דעת הסובר בסוכה (לה.) שבהגדרת 'שלכם' לא צריך שיהיה לו דין של בעלות ממון, לגבי כל הזכויות, אלא די בכך שיש לו היתר אכילה ורשאי להשתמש בו, ולפי"ז מיושב היטב שאף שהבעלים לא הקנה את המצה לאורחים בבעלות גמורה, מכל מקום כיון שסוף סוף יש להם היתר אכילה די בזה.

ובחזון איש (או"ח סי' קכד לדף לח. ד"ה ולהאמור) צידד כן, וכתב בביאור הענין שהוא כעין מה שמצינו (סוכה לה.) במעשר שני למאן דאמר ממון הדיוט הוא, שאף לשיטות שצריך דין ממון גמור, מכל מקום נחשב שלכם ויוצא באתרוג של מעשר שני, ואף שיש לו בו רק זכות אכילה, ואילו שאר

קג. וכן הובא חשש זה בחוט השני (שם) בשם החזון איש, וכן חשש בהליכות שלמה (פסח פ"ז).

קד. אמנם היד סופר (שו"ת סי' נא) והמשנה הלכות (שו"ת ח"ו סי' ק) דחו את דבריו.

קה. ובספר קרואי מועד (פסח עמוד צט) הובא בשם רבי אברהם גניחובסקי ליישב את קושיית התוספות על דרך השאגת אריה, ומה שטען שטבל מחמת החיוב מיתה שיש בו לא נדחה מפני עשה דמצה, אפשר לומר שיש נפקא מינה באופן שיש לפנינו ג' צבורין, אחד של מצה ואחד של איסור טבל ואחד של איסור חדש, שאף שמחמת הרוב יש איסור אכילה מכל מקום חיוב מיתה אין כאן משום שיש כאן רוב שאין המצה אסורה באיסור טבל, ובאופן זה שייך עשה דוחה לא תעשה.

קו. ובטעם הדבר כתב הרא"ש 'דכיון שהשאיל לו אדעתא לקדש בו את האשה, אנן סהדי דגמר בלבו ליתנו לו באותו לשון שיועיל לענין קידושין שתהא האשה מקודשת בו, כי אדעתא דהכי מסר לידו הטבעת'.

קז. והמפרשים כתבו בביאור דברי התוספות שסברו שכל מי שמשתמש בממון ומכלה אותו לצורך תועלת שלו, נחשב שהממון במציאות שלו, גם בלי קנינים, וכל דיני הקנינים הם כדי לקבוע מי שולט בממון לפני שמשתמשים בו בפועל, אך מי שמשתמש ושולט לכלותו מכל האפשרות להשתמש בו באופנים אחרים, הוא השליט הגמור, ודינו כבעלים.

קח. וצריך ביאור בשיטת הרשב"א שלכאורה היא סתירה בדבריו, שבנדרים נקט שהמזמינו לסעודתו נחשב שהקנה לו את הככר, וקנאו במתנה, ואילו בבבא מציעא נקט שאין זה לקוח לפי שלא זכה בה, וצריך עיון.

אוצר החכמה

שימושים המכלים את הפרי אסורים לו, ומכל מקום נחשב שלכם, כיון שאת השימוש של האכילה יש לו באופן מוחלט כבעלים שהרי אסור לחטוף ממנו, והוא רשאי לכלות את הדבר לצורך הנאתו, וכמו כן המזמין אורח לשולחנו ויש לו רשות לכלותם, נחשב הדבר כשלו לגבי זכות האכילה, ודי בכך להחשב שלכם[קט].

דין אורח שקידש אשה במאכל שהונח לפניו

והביא בקובץ שיעורים (שם) את דברי הרמ"א (אבן העזר סי' כח ס"ז) כתב שאורח שיושב אצל בעל הבית ונוטל חלקו וקידש בו אשה הרי היא מקודשת. מבואר שהאורח זוכה בחלקו גם בבית בעל הסעודה. ומבואר שנקט כאן כדעת התוספות.

ותמהו האחרונים על דבריו שבשולחן ערוך (אורח חיים סי' קע ס"ט) כתב שאין האורחים רשאים ליתן ממה שלפניהם לבנו ולבתו של בעל הבית אלא א"כ נטלו רשות מבעה"ב, ולפי זה קל וחומר שלא יכולים לתת לאחרים שלא ברשות בעה"ב, וא"כ מדוע הוא יכול לקדש במאכלו אשה, ובבית שמואל (אבן העזר שם סקמ"ו) כתב לתרץ את דעת הרמ"א, שדוקא לבנו של בעה"ב אסור לתת, אבל לקדש בו דהיינו שנותן לאחרים מותר.

המגן אברהם (אורח חיים שם ס"ק כג, הובאו דבריו במ"ב סק"מ. ובביאור הלכה שם ד"ה אורחים הנכנסים) כתב שהטעם באיסור זה הוא משום הבושה של בעל הבית שעדיין אין לו מה לתת להם, וכמבואר בשולחן ערוך (שם) ולפי זה אם יש הרבה מאכלים שודאי ישאר לכולם מותר. ולכן מסיק שאין כוונת הרמ"א שיש כאן קידושין ודאי, אלא ספק קידושין.

ובמהרי"ט (שו"ת ח"א סי' ק"נ ד"ה ועוד) הסתפק בנדון זה באורחים המסובין אצל בעל הבית אם זוכים במתנותיהם משיגביהום או עד שיתנו לתוך פיהם, ונפקא מינה שאם אחד מהם בירר והניח לפניו ובא אחד ונטלו אם יכול לאוסרה עליו שלא יהנה ממנה, או אם בעל הבית עצמו נטלה ממנו, או שקידש בם את האשה אם היא מקודשת, והרבה להביא ראיות שאין האורח זוכה בחלקו ואפילו כשכבר בירר מנתו ולקחו ונתנו לפניו, ואפי' כשבעל הבית שם ורואהו ושותק כיון ששתיקה אין זו מחילה. ובשו"ת חקרי לב (הספרדי, חו"מ סי' קמז) חולק עליו, וכתב שהיא מחלוקת הראשונים בגמרא נדרים (שם) אם האורח זוכה בחלקו מיד אחר שהזמינו אותו או רק אח"כ כשהגביהו, אבל משהגביהו לדעת כולם נקנה הוא להאורח, ולא כמו שדברי המהרי"ט שנסתפק שאולי גם בהגבהה לא קנה עד שיתנו לתוך פיו[קי].

ט. הקנאת המצה מחשש איסור גזל בהחלפת שלו בשל חבירו

דברי הרוקח שהאופים מצותיהם בתנור אחד, יקנו זה לזה את המצה מחשש גזל

כתב ברוקח (סי' רפא, הובאו דבריו בהגהות מימוניות חמץ ומצה פ"ו ה"ז) שכאשר יש כמה בני אדם שאופים מצות של מצוה בתנור אחד, ויש לחוש שמא נתחלפו המצות של זה לזה, ואין אדם יוצא ידי חובתו במצה גזולה, התקנה לכך היא, שטוב ללמד את כל אחד לומר 'כל מי שיגיע לידו מצה שלי, הרי היא לו במתנה'.

וכמו שמצינו במשנה (סוכה מב:) שמלמדים את כל הבאים לבית המקדש ביום ראשון של סוכות שיאמר כל מי שיגיע לולבו לידו הרי הוא לו במתנה.

כך גם בענין המצות שמא נתחלף בצק של זה בשל זה, לפיכך יש ללמד אותם לומר כלמי שיגיע בציקי לידו הרי הוא לו במתנה.

הפוסקים[קיא] הביאו את דברי הרוקח שיש ללמד את כולם שיאמרו כך.

הקנאה על הקמח ולא רק על המצה

המגן אברהם (סי' תנד סק"ה) כתב שנראה שטוב לומר כך כבר בשעת טחינה, כיון שלפעמים מתחלף הקמח שלו בשל קמח של אחרים.

ומקור הדברים הם בדברי הב"ח (סי' תנד ס"ג) שמאחר שמצה גזולה אין יוצאין בה, ומסקנת הרא"ש (פסחים שם) היא שאפילו בדיעבד אין יוצאים בה ידי חובה, ואם גזל חטים או קמח ועשאו פת כתב המגיד משנה (שם) שיוצא בה ידי חובה כיון שקנאם בשינוי, ודמים לבד הוא דחייב לו, אבל לכתחלה אין לצאת במצה זו, וכמו שכתב הר"ן (סוכה יד.) בדין לולב שאפילו שקנאו בשינוי לא יברך עליו. ולפי כל זה נראה שהטוחנים ביחד חיטים לאפיית המצות, יאמר כל אחד 'כל מי שיגיע לידו קמח שלי הרי הוא שלו במתנה גמורה' וכדברי הרוקח לגבי מצה שאותם שאופים מצות יחד ילמדו אותם לומר 'כל מי שיגיע וכו'.

כוונה לקנין שינוי כשבא לידו קמח של חבירו ועשאו עיסה

האמרי בינה (הלכות פסח סי' כד) הביא דברי המג"א וכתב שלכאורה אין מקום לחשוש שיתחלף הקמח שלו בשל אחרים, כיון שאפילו אם יתחלף כיון שהוא לש אותו ועשאו עיסה ואפאה היה שינוי בקמח והוא נקנה לו [וכמו שכתב השולחן ערוך (שם ס"ד) שאם גזל חטים או קמח ועשאו מצה, יוצא בה ידי חובה כיון שקנאה בשינוי, ודמים לבד הוא חייב לו. והוא הדין כאן שנתחלף קמחו בשל חבירו יוצא בה כיון שהיה כאן קנין שינוי. אלא שהב"ח כתב שדעת המגיד משנה (חמץ ומצה פ"ו ה"ז) שמצה גזולה שקנאה בשינוי יוצא בה רק בדיעבד אבל אינו לכתחילה, וגם שאסור לברך לברך על מצה זו, ולפיכך יש לומר שאם נתחלף קמחי יהיה מתנה למי שיזכה שיגיע לידו.

וכתב שם שיש לומר שמעיקר הדין אינו יוצא ידי חובה אם לא יאמר שכל מי שיגיע וכו' ולא נאמר שמי שיגיע הקמח לידו תהיה העיסה שלו בקנין שינוי, כיון שהזוכה בקמח ודאי שלא מתכוין לגזול אותו ולקנות בקנין שינוי על ידי הלישה, שכל גזלן שנתכוין לגזול את הדבר מבעליו מיד חל קנין שמתחייב באונסי החפץ, וגם לענין זה שלאחר מכן כשהיה שינוי יקנה אליו הדבר ויפקע חיוב ההשבה שיש על חפץ זה, אך כל זה רק אם נתכוין להיות גזלן וכאן מי שהגיע הקמח לידו לא רוצה לגזולו ולכך השינוי לא יקנה לו את הקמח, ואם לא יאמר הבעלים שהוא מקנה לו את הקמח, לא יצא בו ידי חובת מצה כיון שהיא עדיין אינה 'שלו'.

אך יש להוכיח כדברי הב"ח שאי אפשר לברך על מצה זו ממה שהוצרכו שכל אחד יקנה לחבירו, ולא די במה שכל אחר בעת נטילתו את הלולב או את המצה יאמר או יחשוב שאם הוא שלי מה טוב, ואם הוא של חבירי הריני נותן לו את שלי בתמורתו, ואם יאמר כך יוכל גם כן לקיים בו את המצוה כיון שהיא מצה שלו, וממה שמלמדים אותו שיאמר שמקנה לגמרי, מוכח שרק באופן זה יכול גם לקיים את המצוה עם ברכה, ולא נחשב לגזל כלל. ולבסוף כתב שיש להסתפק שיתכן שבאופן זה יוכל גם לברך, כיון שאינו מתכוין לגזול אלא לתת לחבירו את שלו בתמורה [בלא שיקנו זה לזה], שאין זה גזל סתם.

קט. ובשם החזון איש הובא (חוט שני פסח פי"ג) שאין צורך להקפיד בזה שבעל הבית יקנה לאורחים את המצה. ומטעם זה, שדי לנו בכך שיש לו את זכות האכילה לחוד.

קי. ומוסיף שם חתן החקרי לב להוכיח מהגמרא ביצה (מ.) שבהזמנה לסעודה כבר קונה את המאכל, וכל שכן בנתנה לפניו. והמהרש"ם (ח"ג סי' רצא) הביא ג"כ את הסוגיא בנדרים (שם) וביצה (שם) וכתב שבהזמנה עדיין לא קנה האורח, אבל אחר שבא לידו זכה בו והיא שלו. ועיין עוד בספרו דעת תורה על שו"ע (או"ח סי' קע שם).

הנה במשנה (נדרים מא:) כתוב שהמדיר את חבירו אוכל עמו על השולחן אבל לא מן התמחוי, אבל אוכל עמו מן התמחוי החוזר. פירש (המפרש שם ד"ה החוזר) בפירושו השני שלא יאכל עמו מן התמחוי משום שדרך בני הסעודה לאחר שאכלו כפי שובען מצניעין המותר, ונושאים עמהם לבתיהם, אבל אם דרך בני הסעודה לאחר שאכלו מחזירים מותרם לבעה"ב וכו'. והיינו שדין זה תלוי במנהג המקום וממילא כך הוא אומדן הדעת של מזמיני האורחים. ומדברים אלו מוכח שלא כדברי המרי"ט שכ' שאין האורח קונה רק מה שהוא נותן לתוך פיו, שהרי יש מקומות שגם את הנותר משבעו הוא נושא לביתו.

בהגהות חכמת שלמה (אה"ע סי' כח ס"ז) כתב שאם אכל האורח כדי שבעו אז המותר חוזר לבעה"ב, כיון שיש אומדנא שלא הקנה לא רק כדי אכילתו, אבל אם צמצם ולא אכל כדי שבעו והיה יכול לאכול עוד ולא אכל, הרי זה שלו ויכול לתנו למי שירצה, וכמו שמצינו לענין אלמנה שצמצמה והותירה הרי הוא שלה. בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' קעב) כתב שמתוך דברי המפרש הנ"ל (המיוחס לפירוש רש"י) מבואר שיש מקומות שדרך בני הסעודה לשאת לביתם את אשר הותירו 'אחרי שובעם' והיינו שבמקומות אלה אפילו אם לא אצימצם באכילתו המותר שלו, וקידושיו קידושי ודאי.

וציין עוד וכתב שם שלפי"ז מה שפרש"י (לד: ד"ה לא) שאם הזמינו לאכול מהככר ואחר כך אסר עליו את הככר, מותר לו לאכול ממנו, כיון שע"י ההזמנה קנה האורח בחלקו כפי יכולתו לאכול ממנה ואין בעל הבית יכול לאוסרה עליו 'שלא כל הככר של הנותן הוא אלא גם של המזומן'. בהכרח יש לומר שמדובר במקום שדרך בני הסעודה להחזיר את מותר המאכלים לבעה"ב אחר שאכלו, שאם הוא מקום שדרך בני הסעודה לשאת את מותר המאכל לבתיהם, בודאי שקנה המוזמן את כל מה שנתן בעה"ב לפניהם, ולא רק כפי יכולתו לאכול ממנה.

קיא. מגן אברהם (סי' תנד סק"ה) בשם הבית יוסף, משנה ברורה (שם סקט"ו). ובשמחת יום טוב (להמהרי"ט אלגזי שו"ת ח"ב סי' צד, הו"ד בשדי חמד מערכת ד' מינים ס"ג אות יא) הקשה מה טעם התקינו ללמד את כל אחד ואחד שיאמר כך, שהוא דבר שיש בו טירחה, ולמה לא די במה ששנים או שלשה מתוך כולם יאמרו שמקנים למי שיגיע לולבם וכו', ובכך יהיה מותר לכולם ליטול לולב ולקיים בו את המצוה, שיש רק ספק ספיקא לאסור בזה ממה נפשך, שאם מה שהגיע לידו למחרת הוא שלו מה טוב, ואפילו אם הגיע לידו לולב של אחר, הרי הוא בספק, האם בעליו הקודמים הוא מאלו שהקנו את לולביהם לכל אחד שיגיע לידו, או שהוא מאלו שלא הקנו, ואם כן יש רק צד אחד לאסור, מחמת החשש שמא לולב זה אינו שלו, וגם אינו של מי שהקנה את לולבו לאחרים. וכוונתו היא שלמרות שכאשר נמנה את מנין הלולבים שיש לחשוש עליהם שהם אסורים לו לעומת הלולבים המותרים, ודאי שיש יותר לולבים אסורים, אך כיון שיש רוב צדדי היתר די במה שנחשב את ב' הצדדים לעומת צד האיסור שהוא רק צד אחד.

דעת הערוך השולחן שהקנאה זו אינה אלא לכתחילה

בערוך השולחן (סי׳ תנט סט״ו) הביא את דינו של הרוקח ששני בעלי בתים האופים בתנור אחד ויכול להיות שיתחלפו המצות של זה לזה, נכון שיאמרו כל מי שיגיע מצה שלי לידו יהיה לו במתנה, וכן אם יש חשש בהריחים או בחנות שנתחלף של זה לזה, יאמרו גם כן כך, כדי לצאת מחשש מצה גזולה, והוסיף שבדיעבד גם בלא אמירה מסתמא מחלו זה לזה. וכמו שכתבו התוספת (סוכה כז: ד״ה כל האזרח) שמה שנהגו כל הקהל לקנות אתרוג בשותפות לצאת בו, דעתם להקנות כל אחד חלקו לחבירו בשעה שהוא מברך על מנת להחזיר, שבשביל שנשתתף בו לא גרע ממתנה על מנת להחזיר ששמה מתנה, וכך הוא הדין גם בשותפות כל אחד מקנה לחבירו לזמן המצוה. ועל פי זה סבר הערוך השולחן שיש בדעת כל אחד מישראל שיזכה כל אחד ואחד, גם עם בדיעבד הבעלים לא אמרו, והיינו שכל דין המשנה (שם) אינו אלא דין לכתחילה, ללמד את העם שיאמרו שמקנים במתנה**קיב**.

קושית השאגת אריה איך מועילה ההקנאה והרי דבר זה תלוי בברירה

בשאגת אריה (שו״ת סי׳ צב) הקשה על דברי הרוקח שההלכה היא שבדברים שהם מדאורייתא אין ברירה, וכמבואר (ביצה לח.) והינו שהעושה חלות קנין או הפקר וכדומה כעת על מנת שיחול עתה, אלא שלאחר זמן יתברר למפרע על מה חל עתה מעשהו, אם הנדון הוא בדבר הנוגע לדיני התורה אין ברירה, ואם הוא נוגע לדינים שהם מדרבנן, הדין בזה הוא שיש ברירה, ובגמרא (בבא קמא סט.) מבואר שבעל הבית שעומד ואומר ׳כל שילקטו עניים היום יהיה הפקר׳ אינו הפקר, כיון שבעת אמירה זו עדיין לא היה מבורר איזה פירות ילקטו היום, וממילא לא היה להפקר על מה לחול, ורק בסוף היום הוברר מה הופקר על ידו בתחילה. וא״כ יש להקשות איך מועיל מה שאומר הכי קודם שיגיע מצתו לחבירו שכשאשר היא תגיע לידו הרי הוא לו במתנה, והרי אין ברירה, ולא שייך לומר שכאשר חבירו יקח את מצתו הוברר הדבר למפרע שעליה חל דיבורו שנתנך אותה במתנה כיון שאין בעל הבית יודע בשעת האמירה למי תגיע מצתו.

19/06/2018

ובהכרח צריך לומר שהטעם במה שנינו לגבי לולב שמלמדים אותם לומר וכו׳, שהוא לפי דעת הסובר שיש ברירה גם בדברים של תורה, שאם לא כן מאחר ומהתורה אינו יוצא ידי חובה בלולב גזול ושאול, והמתנה היא כדי לקיים את הדין ׳לכם׳ שיש בלולב, שהוא דין תורה, ואם הוא סובר שגם בשל תורה אין ברירה לא היתה מועילה אמריתו, כיון שאינו יודע בעת זו מי יזכה בלולבו, ורק ע״י דין ברירה יחולו דבריו כראוי, והרי לא אומרים ברירה בשל תורה, אלא מוכח שסובר שיש דין ברירה גם בנוגע לדיני תורה.

וכתב שם שאפשר לבאר שהרוקח סובר כמו שכתב הרא״ש (שם) בביאור דברי הירושלמי שמצה גזולה אין לברך עליה, ומשמע שאין בזה איסור אלא משום בוצע וכו׳, וכל פסול זה אינו אלא לכתחילה משום מצוה הבאה בעבירה, אבל בדיעבד יוצא ידי חובה גם במצה גזולה, וגם סובר הרוקח כמו שכתבו התוספות (סוכה ט. ד״ה ההוא) שהפסול של מצוה הבאה בעבירה אינו אלא מדרבנן, [ומשום כך צריך פסוק מיוחד למעט סוכה גזולה בי״ט ראשון מ׳לכם׳ משלכם, ולא די במה שיש בה דין מצוה הבאה בעבירה, ומשום כך מועילה אמירתו שתחיל הקנאה למי שיגיע לידו מצתו למרות שבזמן האמירה עדיין לא ידוע מי יזכה, אך כיון שבדינים הנוגעים לדרבנן יש ברירה גם כאן יש ברירה לומר שהוברר שזוכה היה ראוי מתחילה לזכות במצה זו, כיון שגם אם לא יזכה בה יעבור רק באיסור דרבנן ולא של תורה, לכך נחשב הדבר שהברירה פועלת עבור קיום דין דרבנן, שלא תפסל אכילת מצה זו משום מצוה הבאה בעבירה, שכל איסורו הוא מדרבנן.

עוד יש לבאר בדעת הרוקח שהוא סובר כסברת ר״י בעל התוספות שפסק שאפילו בדבר של תורה יש ברירה, ולפיכך אפילו שאינו יוצא ידי חובתו במצה גזולה מהתורה, מכל מקום על ידי ברירה אין מצה גזולה כיון שבעליה הקנה לו אותה. ולהלכה מהתורה אין אדם יוצא ידי חובתו במצה גזולה, וגם אין ברירה בשל תורה, א״כ לא מועילה אמירה כיון שבשעתה אינה חלה המתנה.

יחדש שאינו נחשב ברירה אלא מה שחל למפרע, וכאן ההקנאה חלה מכאן ולהבא

ובסוף הדברים כתב שם בביאור הטעם שמועילה אמירה זו לכל השיטות, כיון שאין זה תלוי בברירה כלל, ולכך אפילו לדעת מי שסובר שאין ברירה, כאן הועילה הקנאתו, והסבר הדבר הוא [מבואר בהרחבה בתשובה הבאה שם סי׳ צגן שלא מועיל לומר דבר שיחול עתה על דבר שאינו מבורר, אפילו שהוא עתיד להתברר לאחר זמן על מה חל למפרע משעת הדיבור, אבל אם אמר שיהיה חל להבא משעה מסוימת ואילך, אף על פי שכאשר הוא אמר כן לא היה יודע על מה יחול דברו, ורק לאחר זמן יתברר על מה חל, בזה אין חסרון של ברירה כיון שאינו מתנה שיחול למפרע משעת הדיבור, אלא מכאן ולהבא, והיינו שכאשר יקח חבירו את מצתו רצונו שיזכה מאז והלאה ולא למפרע משעת הדיבור, ולפיכך אין הדבר תלוי בדין ברירה, וכמו כן האומר לכשיגיע לולבי לידו יזכה בו במתנה, אפילו אם אין ברירה, הועילו דבריו שיזכה חבירו בלולבו כשיגיע לידו.

ומוכח יסוד זה בגמרא (בבא קמא שם) שמביאה את הדין של הצנועים שהיו מניחים מעות ואומרים כל הנלקט מזה יהא מחולל על המעות הללו. ומבואר בגמרא שלדעת ר׳ יוחנן אינם אומרים בלשון עבר ׳כל הנלקט׳ אלא אומרים ׳כל המתלקט׳ שמשמעותו היא שמועיל ההפקר גם לפני שלוקטים, ומקשה הגמרא שעולה מכאן שהוא סובר שיש ברירה, ואילו לגבי אחים שחלקו סבר שהם כלקוחות והיינו שאין ברירה, ומחמת קושיה זו חזרה בה הגמרא וגם לדעת ר׳ יוחנן יש לומר ׳כל הנלקט׳ ועיקר הקושיה עליו היא משום שהוא עצמו סובר שהלכה כסתם משנה, ואם נפרש שגם המשנה בסוכה ששנינו בה את הדין ש׳כל מי שיגיע לולבו לידו הרי הוא לו במתנה׳ היא כדעת הסובר שיש ברירה עדיין קשה על ר׳ יוחנן ממשנה זו שהיא גם כן ׳סתם משנה׳ ומבואר בה שיש ברירה, אלא בהכרח שתירוצים אלו אינם, והתירוץ על הקושיה הוא שכאן אינו ענין לברירה, וכמו שנתבאר שכאן לא חל כלום למפרע מעת האמירה, אלא משעת הזכיה ואילך**קיג**.

וכעין זה כתב המהרי״ט (שו״ת חלק ב חושן משפט סי׳ כג) שהביא את דברי המשנה שמועיל מה שמלמדים אותם שיאמרו כל מי שיגיע לולבי בידו הרי הוא לו במתנה, והוסיף שמדברי המשנה בהמשך שם משמע שמאתמול היו אומרים כן, שכתוב שלמחרת היו משכימין וכו׳, משמע שמאתמול היו מלמדים אותם שיאמרו כן. ויש להקשות כנ״ל שהרי בשעה שהתנה אינו מבורר עדיין מי יזכה בהם, ותירץ שהאמירה אינה חלה אלא למחרת ואין לו גמירות דעת להקנות מהיום שהרי אם הוא יבוא למחר ויכיר את שלו מיד הוא נוטלו, ואם ירצה אחר ללוקחו הוא יעכב אותו, והטעם הוא מפני שלא חלו דבריו עדיין בשעת האמירה אלא שהם סיבה שתחול ההקנאה למחרת אם הוא לא ימצא את שלו, ובודאי שאם ירצה לחזור בו מנתינתו הרשות בידו לחזור בו לפני שיגיע ליד אחר, שאינו מזכהו להם אלא לאחר שיגיע לידו של האחר, ובאותה שעה הוא כבר מבורר היטב מי הוא שבא לולבו לידו.

הקנאה לכל מי שיגיע מועילה למרות שאינו ברשות הבעלים להקדיש

עוד כתב השאגת אריה (סי׳ צג) שבגמרא בכמה מקומות (בבא קמא סט: בבא מציעא ה.) מובא הדין של רב יוחנן שאמר שגזל ולא נתייאשו הבעלים, אינם יכולים להקדיש ולהפקיר והוא הדין שלא יכולים לתת במתנה כיון שאין החפץ ברשותם, ואם כן קשה איך מלמדים את כולם שיאמרו שהם נותנים במתנה למי שיזכה, והרי לאחר שהוא יבוא לידי חבירו שוב אינו ברשותו ולא יוכל לומר שמקנה לו**קיד**, אלא ודאי שדברי ר׳ יוחנן שאמר שהנגזל אינו יכול להקנות או לקדיש דבר שאינו ברשותו כל זה הוא דוקא אם הנגזל רוצה לו וגם ליתן לו את הגזילה במתנה, ולפיכך מועיל מה שאומר כל מי שיגיע לולבי או מצתי לידו הרי הוא לו במתנה.

קיב. והנה התוספות (מא: ד״ה אתרוג) כתבו שמה שנהגו הקהל לקנות אתרוג בשותפות, והרי לא מתקיים בזה דין ׳לכם׳ אלא מלמדים אותם שיהו כולם נותנים כל אחד ואחד חלקו לחבירו על מנת להחזירו, ואע״ג שלא פירשו סתמא דמלתא כאילו פרשו דמי כיון דבענין אחר אין יכולין לצאת בו. והר״ש מדעסוי (הגהות וחידושים כז: הנדפס בסוף המסכת) העיר שדברים אלו משלימים את דברי התוספות לעיל (כז: המובא בפנים) שלא הוזכר שצריכים להקנות אלא שמסתמא כך היא דעתם, וכאן בתחילה כתבו שצריך לומר שמקנה לכל אחד, והמשיכו שאפילו אם לא אמר אומדים את דעתו לכך שרוצה להקנות שאם לא כן לא יצאו כולם ידי המצוה.

ולאור זה העלה הערוך השולחן שאמנם צריך שיאמרו כולם שהם מקנים זה לזה, אם תבוא מצתו לידו של חבירו וכו׳, אך גם אם לא אמר בפירוש, נתבאר בתוס׳ (מא:) שמוחלים זה לזה, שאם לא כן כולם לא יצאו ידי חובת המצוה, של אכילת מצה ש׳לכם׳.

קיג. והוסיף השאגת אריה (סי׳ צג) להוכיח את החילוק שביאר כאן [בין אם דעתו שתחול החלות למפרע שדוקא זה ברירה לבין אם החלות היא מכאן ולהבא שאינו ענין לברירה] מדברי התוספות (קידושין נו. מתקיף לה) שהר״ר מאיר מפרש שהצנועים מתקנים את הפירות שנלקטו רק לאחר שהם ביד הגזלנים, ולא רצו שיחול למפרע כשהם עדיין בידיהם, ומשום אין בזה את החסרון של ברירה.

קיד. וקושיה זו היא רק לדברי השאגת אריה עצמו והמהרי״ט שפירשו שהמתנה חלה כשיזכה בה האחר, ומשום כך יש להקשות שלא יוכל להקנותה כיון שהיא כבר אינה ברשותו, אבל אם נפרש שהמתנה חלה מהיום, ולמחר יתברר מי זכה בשעת האמירה, לא קשה משום שבעת האמירה הלולב או המצה היו ברשותו של הנותן.

דברי השפת אמת שחלות הקנין היה ביום טוב

אולם בשפת אמת (מא: ד"ה במשנה) הביא שבמשנה מבואר שביום טוב ראשון מוליכים את לולביהם לבית הכנסת ולמחר כל אחד מכיר את שלו ונוטלו, מפני שאמרו חכמים שאין אדם יוצא ידי חובה בלולבו של חבירו. ומשמע בדברי המשנה שאפילו אם לא היו מקפידים שיקח כל אחד את הלולב שיבא לידו שיהיה דוקא הלולב שלו ולא של חבירו אף על פי כן צריך כל אחד להכיר את שלו, שלא יטול את של חבירו, וטעם הדבר הוא משום שאסור לקנות בשבת ויום טוב[קטו], וכיון שהוא של חבירו ואם אינו מקנה לו אותו אינו יוצא בו ידי חובה לכך הקפידו שכל אחד יטול את שלו דוקא.

ולפי זה היה מקום להקשות על מה ששנינו (מב:) שהיו מלמדים אותם לומר 'כל מי שיגיע לולבי לידו הרי הוא לו במתנה', ולמה לא חששו בזה למעשה קנין בשבת ויום טוב[קטז]. וצריך לומר שהטעם בזה הוא מפני שהקנו אותם כבר מערב יום טוב למי שיבוא לידו למחר, וכשהחזנים קיבלו מהם הלולבים נתכוונו לזכות מיד עבר כל מי שיבא הלולב לידו למחר, וכיון שהקנין חל למפרע אין איסור כיון שעשיית הקנין לא היה בשבת. ובסוף הדברים כתב שבאופן זה מועיל מה שהחזנים זוכים עבור כל אחד גם לדעת הסוברים שאין ברירה.

נדון האחרונים למי חלה ההקנאה בתחילה

קצות החושן (סי' סא סק"ג) הביא את דברי המהרי"ט שיש לחלק בין מקום שהחלות חלה למפרע בשעת המעשה למקום שהחלות הם לאחר זמן שבזה אומרים שיש ברירה.

אמנם הרשב"א (שו"ת ח"ד סי' קנג, הובאו דבריו בבית יוסף אבן העזר סי' קמ"א) כתב שאשה שמינתה שליח ואמרה כל מי שירצה הבעל ליתת לו את הגט יהיה שלוחי, לא מועיל דיבור זה למינוי שליחות כיון שלא ידוע בשעת האמירה מי השליח ואין ברירה. ואפילו שכל זמן שלא עשה השליח את שליחותו יכולה האשה לחזור דהיינו שמינוי השליחות לא נגמר אלא בשעה שמקבלו, ואפילו הכי יש בזה את החסרון שאין ברירה מחמת מה שעכשיו אינו מבורר אע"פ שאחר כך כשתחול החלות יהיה ידוע מי הוא השליח, וזה לא כדברי המהרי"ט שבדבר שחל אחר כך יש ברירה.

אלא ודאי שלגבי שליחות לא שייך כלל עניני ברירה, כיון שכל העולם נעשים שלוחים וכל מי שעושה שליחותו הרי הוא כמוהו, אבל בתשובת הרשב"א באשה שמינתה שליח ותלתה ברצון בעלה מי שירצה הבעל, וכיון שתלתה ברצון בעלה ולא הוברר בשעה שמינתה אם היה אז רצון בעלה או לא, משום כך אין ברירה.

ובזה מיושב גם מה שהקשה המהרי"ט מסוגייתינו ש'כל מי שיגיע לולבי בידו וכו' הרי הוא לו במתנה, ואפילו שאינו מבורר. ולפי מה שביארנו, מובן היטב כיון שהוא נתן לכל העולם, אלא שהם עדיין מחוסרים זכיה בפועל, וכל מי שהגיע לולבו בידו הרי הוא זוכה במשיכה[קיז].

בנתיבות המשפט (ביאורים שם) כתב שתירוצו של הקצות מכח דברי הרשב"א היא סברה דקה.

י. אופן הקנין במצה של מצוה

יסוד דין לכם במצה

הנה נתבאר שהראשונים הוכיחו מסוגייתינו ומהירושלמי שיש פסול במצה גזולה, ואמנם אין פסוק מפורש שכתוב בו 'מצתכם' שנמעט ממנו שאין יוצאים במצה גזולה, אך אנו מדמים את דין המצה למצות חלה, שכשם שאין חיוב חלה בעיסה שאינה שלו כך גם אין קיום מצות מצה כשהיא אינה 'שלו', אולם יש עוד אופנים שלא מתקיים במצה דין 'לכם', ויש לדון שאף על פי כן אין יוצאים בהם ידי חובה בכל מקרה ומקרה לגופו של ענין, וכמו שיתבאר כדלהלן:

דברי המשנה ברורה כאשר המוכר עייל ונפיק על דמי המכירה

משנה ברורה (סי' תנד ס"ק טו) כתב שיש פרט אחד שמצוי שנכשלים בו בקיום מצות אכילת, וכגון אם קנה מצה בקנין משיכה שמשך אותה כבר לרשותו, שאם המוכר גלה דעתו בעת מכירתו שדחוק למעות ואינו יכול למכור בהקפה, ועל כן הוא נכנס אצלו ומחזר אחריו שישלם את תמורת המקח והוא מדחהו בהלוך ושוב ואינו נותן לו מיד את דמי המקח, המכירה מתבטלת והוא לא קנה כלל אפילו שעשה קנין מעולה במה שמשך את המצה אליו, כמבואר בשולחן ערוך (חושן משפט סי' קץ ס"ז).

ובשלחן ערוך שם נתבאר שההלכה כמו שכתבו כמה מן הראשונים שמה שמבואר בגמרא בבא מציעא (עז:) שאם לא שילם את כל דמי המקח והמוכר עייל ונפיק אזוזי [ופירש"י (שם ד"ה הא) שנכנס המוכר ויוצא אצל הקונה ומחזר אחריו שיתן לו מעותיו, ובזה הוא מגלה את דעתו שהגמירות הדעת למכירה היתה מחמת הצורך למעות, שמצב זה אנס אותו למכור, ואם אינו מקבל את מעותיו בשעת דחקו, על דעת כן לא היה מוכר] וכתבו הראשונים שאין דין נוהג במכירה של קרקע דוקא, אלא הוא הדין גם במכירת מטלטלים שאפילו שנעשה בהם קנין המועיל בהם בכל מקום אם הקונה מעכב את דמי הקח אצלו היא סיבה לביטולו של המקח, ולפיכך הוא הדין אם קנה אדם את המצות בקנין המועיל במטלטלים, ואת דמיהם עדיין לא שילם ומוכר המצות נכנס ומחזר אחר המעות, מתבטלת המכירה למפרע ואינו קונה את המצות שברשותו[קיח].

אופן שהמוכר דחוק במעות והמכירה חלה

בספר ארבעת המינים מובא שהגרש"ז אויערבאך העיר שאם המוכר לא היה מסכים לבטל את המקח ולקבל את המצות בערב החג, אות היא שהוא מעונין במכירה זו, למרות שאת הדמים הוא עדיין לא קיבל והוא צריך לחזר אחריהם ב'לך ושוב', שאם היה רוצה לחזור בו בערב החג ולקבל את המקח חזרה, ולפטור את הקונה מתשלום הדמים, זה הוכחה שהוא אינו חפץ במכירה אבל כיון שהוא השאיר את המכירה כמות שהיא אף על פי שלא קיבל אז דמים, ראיה שהסכים בדיעבד למכירה והחפץ נקנה לקונה והוא 'שלו' לגמרי[קיט].

מדברי המשנה ברורה עולה שיש אופן שאין המצה 'שלו' כיון שהמוכר רוצה לעכב את המכירה, אבל אין פסול זה מטעם שהיא מצה גזולה שהרי מותר לו לאוכלה, אלא שאינה 'לכם'.

ביאור הנדון בממון המסופק האם נחשב שלו

כמו כן מצינו שנסתפקו האחרונים[קכ] לגבי מצוות שכתוב בהם 'לכם' [כאכילת מצה ונטילת ד' מינים] האם אפשר לצאת ידי חובת המצוה בממון שהחזקתו אצלו היא רק מדין המוציא מחבירו עליו הראיה, וכגון שהתובע טוען ברי לי שחפץ זה שלי הוא, והנתבע המוחזק טוען שמא שאינו אם אכן הצדק כדברי התובע, הדין הוא שעל התובע להביא ראיה בעדים שהוא בעל החפץ,

---

קטו. כמבואר במגן אברהם (סי' שו ס"ק טו) שגם בקניית אתרוג שהוא דבר מצוה יש בו איסור של קנין בשבת.

במשנה הלכות (שו"ת חלק ד סי' לג אות ו) כתב שאין להקשות מדברי המגן אברהם, כיון שבנידוננו יתכן שיבאו הרבה קונים לפני השבת ויקנו הכל קודם שבת. עוד כתב שם שכיון שהקונה לא לפנינו אינו דומה למקח וממכר כלל ועל זה לא גזרו חכמים.

קטז. אבן גם בלא הסבר זה שכתב השפת אמת בביאור המשנה לעיל שנמנעו מלהקנות ביום טוב כדי שלא לעשות קנין ביום טוב יש להקשות מה החילוק בין המשנה שכל אחד מכיר את שלו לדין המשנה שמלמדים אותם לומר וכו'.

וכבר עמדו האחרונים (חתם סופר שם מא: תוספת יום טוב פ"ד משנה ד ד"ה ומלמדים) בביאור דבר זה, וכתבו שבכל בית כנסת שהיו באים בתוכו להתפלל לא עם רב כל כך כמו בבית המקדש ולכן כל אחד ואחד היה מכיר את שלו, ועדיף כך מאשר לתקן שיאמרו שכל אחד יתן מתנה ביום טוב, אבל בהר הבית שהיו כל ישראל עולים לשם, לא היה כל אחד מכיר את שלו, לפיכך היה צריך לומר כל שיגיע לולבי בידו יהיה שלו במתנה.

קיז. אולם באבני מילואים (סי' כח ס"ק מט) הוא ביאר באופן אחר את אופן הקנין בסוגייתינו שכתב על דברי השולחן ערוך (אבן העזר סי' כח ז) שאם קדשה בדבר שאין בעל הבית מקפיד עליו, כגון תמרה או אגוז, הרי זו מקודשת מספק. והביא את דברי הנודע ביהודה (שו"ת קמא חלק אבן העזר סי' (נט) שכתב דהיינו דוקא אם נטל מבעל הבית דבר שאין בעל הבית מקפיד על שום אדם בעולם אם יטלנו, אבל אם מקפיד אפילו על אדם אחד כמו שונאו וכיוצא בזה, אין שום אדם יכול לזכות בו שלא בפניו, והסבר בזה שמה שאינו מקפיד הוא יותר מחלות הפקר שאם הפקיר אך לא הפקירו לכל אדם, אינו הפקר כלל ואין שום אדם יכול לזכות בו, וכדעת בית הלל, (פאה פ"ו א, בבא מציעא ל:), ולפי זה גם בממון שאינו מקפיד דוקא אם אינו מקפיד כלל.

אולם האבני מילואים חולק עליו, וביאר שהטעם בהיתר שבממון שאינו מקפיד עליו אינו מתורת הפקר, שהרי מהפקר אי אפשר לחזור, ואילו כשלא הקפיד על ממונו ודאי יכול לחזור בו ולהקפיד מכאן ולהבא, אלא שהוא מתורת מתנה, והיינו שדבר שאינו מקפיד וחונן ונותן דבר למי שיטול שלא מדעתו, נחשב לנתינת מתורת מתנה למי שיטלנו בסוף, ומשום כך לא צריך דוקא לא יקפיד בנטילת כל העולם.

והוכיח כדבריו מסוגייתינו שמלמדים אותם שיאמרו כל מי שיגיע לולבי בידו הרי הוא לו במתנה. ובודאי אם יבוא גוי ליטול את לולבו הוא יקפיד על כך ואינו נותן לו במתנה, ודוקא בהפקר שתיכף יוצא מרשותו אינו אלא כשהוא הפקר לכל אדם, אבל כאן הוא רק כנתינת רשות לקנות דבר זה.

קיח. וכן כתב המשנה ברורה לגבי קנין ציצית (סי' יא ס"ק כז) ובערוך השולחן (סי' יא סעיף כב) שאם המוכר עייל ונפיק אזוזי, הציצית עדיין אינם של הקונה ואינו יכול לברך עליו.

קיט. בספר תורת הקנינים (קניני ד' מינים ענף א) הביא ששאל את הגרש"ז אויערבאך שבאחרונים מבואר כדברי המשנה ברורה, שהרמ"א (אבן העזר סי' קכ ס"ב) כתב שאם גזל גט וכגון שכתב לו הסופר גט וגזלו ממנו ולא פרע לו, וגירש בו, לא הוי מגורשת. וכתבו התורת גיטין (שם ביאורים סק"ה ובחידושים סק"ב) והבית מאיר (שם) שאם נתרצה הסופר ונתן לו את הגט סתם, ולאחר זמן הוא עייל ונפיק אזוזי, אין הבעל יכול לגרש בו כיון שהסכמת הסופר בטלה למפרע, וממילא אין הגט של הבעל. וענהו הגרש"ז שאינו מבין את דבריהם, ויש לציין שכך היא דעתם. מבואר בדברי האחרונים שהגם שלאחר הכתיבה על הגט אין לסופר מה לעשות בו, כיון שהוא קלף שנכתב עליו כבר, מכל מקום כיון שהוא נכנס ויוצא לקבל את הדמים, בטלה הסכמתו והגט לא בבעלות הבעל, ואינו יכול לגרש בו.

קכ. חמדת שלמה (שו"ת אורח חיים סי' כח אות ו) קונטרס הספיקות (כלל א אות ח והוסיף לדון שם אם יכול לקדש בו אשה) אמרי בינה (דיני יום טוב סי' כא אות ו) אור שמח (ביכורים פ"ב הי"ג).

19/06/2018

וכל עוד לא הוכיח זאת הממון ממשיך להיות בחזקת הנתבע, למרות שאינו טוען שהוא ודאי בעל החפץ.

ויש מן האחרונים[קכא] שביארו שהטעם שמותר למוחזק להמשיך ולהחזיק את החפץ אף על פי שאין זה ודאי שהוא בעליו, ואינו צריך לחשוש שמא גזל הוא בידו כפי שטוען התובע, והרי בכל התורה בספק הולכים להחמיר, ואם כן יתחייב להוציא את החפץ מתחת ידו לתתו לתובע כיון שיש כאן ספק איסור גזל. אלא הביאור בזה הוא שאיסור גזל שנאמר בתורה אינו אלא כאשר האיסור הוא ודאי, אבל ספק איסור גזל אינו אסור כלל, וגם לא מחמת הכלל שספק דאורייתא לחומרא בכל מקום.

וכל זה הוא רק שמותר למוחזק להחזיק את הממון, אבל לגבי קיום דין 'לכם' בזה יתכן שצריך שיהיה הממון ודאי של מי שמקיים בו את המצוה ואמנם לגבי איסור גזל אינו עובר כיון שאין זה ודאי איסור, אבל לגבי דין 'לכם' כיון שאינו שלו ודאי לא יוכל לקיים בזה את המצוות שיש בהם דין שיהיה הדבר שלו ודאי.

והוכיח בחמדת שלמה (שם) שמצינו שיש ממון שאמנם החזקתו מותרת ואינה אסורה עליו באיסור גזל, אך אינו יכול לקיים בו את המצוות שנדרש לקיומם דין 'לכם' לשיטת היראים (הובאה במגן אברהם סי' תרלז סק"ג) וא"כ אולי גם ממון המסופק דינו כך שאינו גזל בידו ואי אפשר לקיים בו את מצות אכילת מצה.

החתם סופר (סוכה לא. ד"ה ובמקום אחר) כתב שמצא שפלפלו בספרי האחרונים שיש סוכה ולולב שאינם שלו ואין בהם עבירה, וכגון כל הספיקות שאין מוציאים מידו אין כאן איסור גזילה, ומכל מקום לא נחשב 'שלו' ושניהם אינם יכולים להקדישו וכפי משמעות הסוגיה (בבא מציעא ו.-:), ודן שם בדבריהם שממון זה עדיף ממון שאול, שכיון שאינן חייב באחריותו הרי זה יותר 'שלו' ולא נתמעט מ'לכם' אלא גזול או שאול.

דעת החתם סופר שאפשר לקיים דין 'לכם' בממון המוחזק בידו מספק

ביהודה יעלה (שו"ת חי"א או"ח סי' קצה) הביא שיש שתירצו את קושית התוספות (סוכה ט. ד"ה ההוא) למה צריך פסוק מיוחד לדרוש 'לכם' למעט אתרוג גזול, תיפוק ליה שיפסל משום מצוה הבאה בעבירה, וכתבו שיש לתרץ זאת לפי השיטות שספק דאורייתא מהתורה אפשר להקל, ורק רבנן החמירו לאסור, שלכן צריך ללמוד מהכתוב 'לכם' שיהיה האתרוג ודאי ש'לכם' ואינו יוצא אפילו אם יש רק ספק גזל, שמן התורה היה מקום להקל, לכך בא הפסוק לגלות שיש דין תורה להחמיר גם בספק.

השיטות שאין יוצאים בממון המסופק

והיינו שהוא נוקט שמצוות שיש דין שיהיה הדבר שלו אי אפשר לקיים בממון המסופק שמוחזק בידו רק מחמת הדין של המוציא מחבירו עליו הראיה.

וכן כתב בשערי יושר (שער ה פרק ו- ט) שאמנם לענין החזקת הממון הוא השליט בו לכל פרטי דיני ממונות אך לגבי קיום המצוות ועוד כמה דינים צריך שיהיה הדבר בבעלותו האמיתית ובממון המסופק אין הכרעה שהוא זה הבעלים האמיתי ולכן אינו יוצא בו ידי חובת 'לכם'.

הנדון במצה שלא הופרש מממנה מעשר ראשון

וכמו כן דנו האחרונים במי שיש לו טבל והפריש ממנה תרומות ומעשרות כדין, ובזמן הזה שאין לויים מוחזקים הביא החזון איש (שביעית סי' ה) שאין צריך לתת להם את המעשר ראשון, אלא יקחם לעצמו [שלא נאסרו זרים במעשר ראשון] וירשום לעצמו שחייב לשבט הלוי את סך הדמים ההם. וכן בפירות שהם דמאי אין צריך לתת ללוי את המעשר ראשון אלא אומרים לו הבא ראיה שעדיין לא הופרש מפירות אלו מעשר ראשון ותיטול את שלך.

ולכאורה אמנם מחמת דין גזל אין לאסור את החזקת הפירות [שהם מעשר ראשון] אצל הישראל כיון שאי אפשר להוציא ממנו שהרי המוציא מחבירו עליו הראיה, אבל כיון שיש דין 'לכם' והיינו שתהיה המצה שלו, אם נאמר שממון זה שאצלו לא מתקיים בו דין לכם אם כן יהיה צריך להפרישו שלא ישאר במצה שאוכלים בליל הפסח לקיום מצוות אכילת מצה, ואמנם לתתה לכהן אינו חייב, אך יש ליזהר שלא יאכלנה כמצה 'שלו'.

וכמו שנתבאר לגבי כל ממון מסופק שנשאר ביד המוחזק שנחלקו האחרונים אם נחשב 'לכם' או לא, כך גם לגבי מעשר ראשון המעורב בכל המצות, יש לדון עליו אם נחשב 'שלו' לגבי אכילת מצה.

ובשם החזון איש מובא[קכב] שאכן הקפיד שיפרישו את המעשר ראשון מהמצות שאכל בליל הפסח, כדי שיהיו כל המצות שאוכל מהם 'שלו'.

ונמצא שיש כמה מן האחרונים שסוברים שאמנם הממון אינו גזול בידו, אך אינו יכול להתקיים בו מצוה שנדרש לקיומה שתהיה 'לכם'.

אכילת מצה של הפקר שאינו זוכה בו קודם אכילתו

וכן יש לדון האם יוצא אדם באכילת מצה שהיא הפקר, והיינו שיש לחקור בעיקר הלימוד שצריך שתהיה המצה שלו האם המעכב הוא מה שיש לה בעלים אחר ולא הוא, וממילא באופן שלא ולא אחר בעליה וכגון הפקר הרי הוא יוצא בה ידי חובת מצה, או שהעיקר שתהיה המצה משלו בבעלותו, ואם אינה שלו אינו יכול לקיים בה מצוותיו.

לגבי לולב של הפקר הביאו הרבה מן האחרונים[קכג] שמדברי המרדכי (סוכה סי' תשנז) מבואר שהפקר אינו נחשב 'לכם', שכתב שבני עיר שאין להם אלא לולב אחד, צריך שיהיו כולם דעתם שוה ליתנו לכל אחד בשעה שמברך בו, או שכולם יפקירוהו ואותו שיקחהו לצאת בו יהיה זוכה בו מהפקר ולאחר שיברך בו הוא גם כן יפקירהו. מוכח בדבריו שאותו שזוכה בו לברך צריך לזכות ואם אינו זוכה בו, לא יצא ידי חובה, כיון שהפקר לא נחשב לכם.

וכן כתב בכפות תמרים (סוכה לא: ד"ה כתבו עוד, הובאו דבריו בפרי מגדים סי' תרמט משבצות זהב סק"ג) שאם הגביה את הלולב על דעת שלא לזכות בו אינו יוצא ידי חובה.

בערוך לנר (סוכה כז:) כתב שיש בזה מחלוקת הראשונים (שם לה.) שלדעת הראב"ד שהטעם שדבר האסור בהנאה אינו נחשב 'לכם', כיון שאין לו בו שום בעלות, אם כן גם הפקר שאין לו בעלות עליו אינו נחשב 'לכם', אבל שיטת הריטב"א היא שכל דבר שאין לאדם אחר בעלות עליו, אמנם גם לו אין הרי זה נחשב 'לכם' לפי זה הוא הדין הפקר יש לו דין 'לכם'.

ולפי זה בנדון שלפנינו במצה של הפקר, מדברי רוב האחרונים עולה שלא יוצאים ידי חובה, מאחר שהיא אינה 'שלו' ואמנם אין בעלות זולתו המעכבת ממנו את אכילה המצה, אך מכל מקום לא די בזה אלא צריך שהוא יהיה הבעלים בפועל עליה.

דין 'לכם' במצה שאינה שוה פרוטה לדעת רש"י

המנחת חינוך (מצוה י אות כח) הביא את דברי רש"י סוכה (כז:) שנראה מדבריו שכל מקום שצריך שיהיה הדבר שלו, אם אינו שוה פרוטה אי אפשר לקיים בו את הדין ההוא, ורק אם יש בו שוה פרוטה מתקיים הדין שנדרש לקיומו דין 'לכם'. ולפי זה כתב המנחת חינוך שכזית המצה שאוכל בליל הפסח צריך שיהיה בו שוה פרוטה שאם אינו שוה פרוטה אינו נחשב 'לכם', וסיים שהוא דבר חידוש. והוסיף על זה (מצוה שכה אות יא) שלפי דברי רש"י לא מצאנו ידינו ורגלינו איך יוצאים ידי חובה בד' מינים והרי הערבה אינה שוה פרוטה, ואם כן לא מתקיים בה דין 'לכם'. וסיים את דבריו שסברת רש"י צריכה עיון מדוע פחות משוה פרוטה לא יהיה נקרא 'לכם' והרי ודאי שאסור לגזול גם פחות מפרוטה, כמבואר בשולחן ערוך (חושן משפט סי' שמח) ובפוסקים.

וכן כתב בשערי תשובה (סי' תפב סק"א) שמדברי רש"י משמע שכל ישראל ראוים לישב בסוכה אחת ואם אין בו שוה פרוטה לכל אחד לא שייך לתת עליו שם סוכה 'שלו' שיוצא בה, ורק אם נצרף אליו את חלק חביריו יהיה בסוכה שוה פרוטה, ומוכח מזה שיוצאים גם בסוכה שאולה. ואם כן הוא הדין לענין מצה שאין לתת עליה שם 'שלו' אם אין בשוויה פרוטה, אך הקשה על זה שלא מצינו בשום מקום שצריך שיהא בכזית המצה שוה פרוטה.

דברי האחרונים שפחות מפרוטה אינה 'שלו' רק בשותפות

וביאר שם בשערי תשובה שאין כוונת רש"י להצריך שיהיה לכל אחד שוה פרוטה ואם יש להם פחות מפרוטה אינה שלו, רק כוונתו שאם חלקו הוא רק פחות מפרוטה א"כ מה שהוא משתמש בכל הדבר [שהוא שוה כמה פרוטות] אינו שלו, ויש כמה שותפים שיש להם חלק במקום הזה שהוא יושב והם משאילים את חלקם זה לזה כדי שיוכלו לשבת שם.

וכעין זה כתב באחיעזר (שו"ת חלק ג סי' סז אות ג) שאין הביאור ברש"י שאם יש לו פחות מפרוטה הוא אינו הבעלים של הדבר אלא שאם יש לו חלק מועט כזה בשותפות אי אפשר לקיים כך את דיני שותפים אלא אם כן יש לכל אחד בו שוה פרוטה. ולפי זה אין דין שתהיה המצה שוה פרוטה כיון שהיא כולה שלו[קכד].

קכא. שערי יושר (שער ה פרק ו).

קכב. בספר דבר שאול (ברזם, במכתב א' שבסוף הספר) וכן הביא בספר ארבעת המינים (עמוד רחצ) שכך היה מנהגו של החזון איש.

קכג. שו"ת יהודה יעלה (ח"א יורה דעה סי' שמא), מקראי קודש (סוכה ח"ב סי' כח).

קכד. וכן כתב בספר פסקי תשובה (סי' כא) ובהסכת רבי מנחם זמבא לספר זה, ובספרו זרע אברהם (סי' כד).

ביאור דברי רש"י שהחסרון הוא רק אם כל הדבר אינו שוה פרוטה

בחלקת יעקב (שו"ת יורה דעה סי' קכה אות ח) הביא שברמב"ם (מלכים פ"ט ה"ט) כתב שבן נח חייב על פחות משוה פרוטה וכן על פחות מכזית של אבר מן החי, ששיעורין לישראל נאמר ולא לבני נח. משמע בדבריו שבישראל הפטור בפחות מפרוטה הוא משום ששיעור הפרוטה הוא הלכה למשה מסני, ופחות מזה אין לו דין ממון, והטעם שאסור לגזול אף פחות משוה פרוטה כתב המגיד משנה (גניבה פ"א ה"ב) שהוא משום שחצי שיעור גם אסור מהתורה, אבל באמת דין ממון אין לזה רק בשוה פרוטה, ואם נפרש שכך גם היא דעת רש"י מובן היטב שדין 'לכם לא מתקיים בדבר שאינו שוה פרוטה כיון שמהתורה אין לו דין ממון כלל.

אלא שכל זה שייך לומר רק בדבר שכולו שוה פרוטה בלבד [וכמו שפירש רש"י (שם לה.) לגבי איסור הנאה שהם כפחות מפרוטה] וכיון שאין בו פרוטה לא יכול לחול עליו דין 'לכם, וכמו כן בסוכה גדולה השייכת לכמה בני אדם והוא יש לו רק חלק שאינו שוה פרוטה, בזה כתב רש"י שאינו מקיים את המצוה מש'לכם' כיון שאין לחלקו דין ממון, אבל כאשר יש לו לאדם מצות או מרור ששוים הרבה יותר משוה פרוטה, ומחמת כן יש עליהם דין ממון, והם כולם יש בהם דין 'לכם, א"כ גם כשהוא אוכל מהם רק פחות מפרוטה, או משתמש רק בשימוש שאינו שוה פרוטה, כיון שהוא אכל כשיעור כזית שציותה עליו תורה יצא ידי חובתו בזה.

והביאור בזה הוא שדין 'לכם' שנאמר באכילת מצה אינו בא להגדיר מה הוא שיעור שצריך לאכול מהתורה, אלא שיעור החיוב הוא לאכול כזית, והוסיפה התורה דין נוסף שהאכילה תהיה ממה שהוא 'לכם', ואם המצות והמרור ששייכים לו הם שוים הרבה יותר מפרוטה והוא אכל מהם, כיון כיון שאכל כשיעור הנדרש שזה הכזית, ממה שנדרש ע"פ התורה שהוא 'לכם', מה שאין כן כשאין לו בסוכה אלא חלק של פחות משוה פרוטה, אינו יוצא כיון שאין לו חלק שחל עליו דין שהוא 'שלו'.

מערכה ל

תורת לחם

א. דין חלוט ואשישה / **ב.** תורת לחם להפרשת חלה / **ג.** לענין המוציא וברכת המזון

פתיחה **אין** מיני המאפה חייבים בחלה וכשרים למצת מצוה אלא כשיש עליהם 'תורת לחם' וסתם לחם עשוי מבצק קשה ונאפה בתנור, וכן כדי לברך עליו ברכת המוציא צריך תורת לחם. ובהפרשת חלה למדים הלכה זו ממה שנאמר (במדבר טו יט) 'והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לה', ומבואר בפסוק שצריך תורת לחם לחיוב חלה, ואף שחיוב חלה חל כבר בשעת הלישה [גלגול] שנאמר (שם כ כא) 'ראשית ערסותכם חלה תרימו תרומה', ואף שעדיין לא נאפה ונעשה לחם, מכל מקום עיקר חיוב חלה אינו אלא בבצק קשה הנאפה בתנור, אמנם לדעת רוב הראשונים גם בצק שנעשה בבלילה רכה כל שנאפה בתנור חייב בחלה אך אינו חייב בחלה עד אחר אפיה, אמנם גם בצק קשה אינו חייב אלא באפיה ולא בבישול [אמנם דעת כמה ראשונים שחייב אף אם בישלו].

ולגבי מצה הנאכלת בליל יו"ט ראשון של פסח למדים זאת ממה שנאמר (דברים טז ג) 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני', ולמדו חז"ל ממה שנאמר 'לחם' שצריך תורת לחם הנאפה כדרך לחם ולא מצה מבושלת וכדומה, וממה שנאמר 'עוני' למדים מיעוט נוסף שדווקא מצה שנאכלת בעניות כשירה ולא שנאכלת בעשירות. ומצינו בגמרא (לו:) ש'מלחם עוני' נתמעט חלוט ואשישה, ומבואר שהחסרון בחלוט הוא מחמת שאינו לחם עוני הואיל ונילוש באופן מיוחד, אולם בגמרא (לז.) מבואר שיש חלוט שאין בו תורת לחם כלל, ונחלקו הראשונים באיזה חלוט אמרו שיש לו תורת לחם אלא שאינו לחם עוני, ובאיזה חלוט אמרו שאין עליו תורת לחם כלל.

לענין חלה ומצה שאינם נעשים כדרך סתם פת הנאפית בתנור אלא 'מעשה אילפס', מבואר בברייתא (לז.) שיוצאים במצה שנאפתה בכלי העומד על גבי האש ולא בתנור. ונחלקו אמוראים בדין זה, לדעת ריש לקיש אין יוצאים בה אלא אם כן קודם הרתיחו את האילפס על האש ואחר כך הדביקו עליו את המצה, אבל אם קודם הדביקוה בו ואחר כך הרתיחוהו אינה נחשבת ללחם. ולדעת רבי יוחנן בכל אופן היא נחשבת לחם ויוצאים בה, ורק אם נאפתה בחמה אינה נחשבת לחם.

כמו כן לענין ברכת המוציא שהחשיבו חז"ל את הפת מפני שהיא סועדת את הלב וקבעו ברכה מיוחדת על אכילתה 'המוציא לחם מן הארץ' נאמר שצריך 'תורת לחם', ובגמרא ברכות (לז:) מבואר שכל שיוצא בו ידי חובת מצה ברכתו 'המוציא לחם מן הארץ'.

א. דין חלוט ואשישה

סוגית הגמרא בדין חלוט **בדין** חלוט ישנם כמה סוגיות חלוקות, ועמדו על כך התוספות (לו: ד"ה פרט). שבברייתא (לו:) אמרו 'תנו רבנן לחם עני פרט לחלוט ואשישה, יכול לא יצא אף בפת הדראה, תלמוד לומר 'מצות מצות' ריבה אפילו מצת שלמה, אם כן מה תלמוד לומר 'לחם עני' פרט לחלוט ואשישה'. ופירש רש"י (ד"ה חלוט) 'אישקלדי"ר וחשיבות הוא'. ובפשטות כוונתו וכפי שמבואר מדברי כמה ראשונים[א], שהכוונה לעיסה שנחלטה ברותחין, והטעם למיעוט פת זו שאין יוצאים בה ידי חובה, מבואר משום החשיבות שיש ללחם כזה, שמשום כך אין לו שם 'לחם עוני'. וכן ב'אשישא' מבואר ברש"י (ד"ה אשישא) שהכוונה למצה גדולה וחשובה, והחסרון בו שאין לו שם לחם עוני.

סתירת הסוגיות בדין חלוט **אמנם** מאידך מצינו בגמרא ביבמות (מ.) שחלוט דינו כמצה גמורה, ואף שמתחילתו חלטו ברותחין, כיון שאפאו לבסוף בתנור או באילפס, נקרא לחם גמור ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח. וזה סותר למה שמצינו במסכתין שאינו נקרא לחם עוני מתוך חשיבותו.

ומצינו עוד במסכתין (לז.) על מה ששנינו (חלה פ"א מ"ד) ש'חלת המסרת' פטורה מן החלה, שרבי יהושע בן לוי ביאר שזה 'חלוט של בעלי בתים', ופירש רש"י (ד"ה חלוט) שאינו נעשה כתיקון לחם, ומבואר שאין לחלוט שם לחם כלל ולפיכך אין חייבים עליו בהפרשת חלה. ונמצא שהסוגיות סותרות זו את זו.

ונאמרו כמה דרכים ביישוב סתירת הסוגיות, ויסוד הדברים הוא שמצינו כמה אופנים של חלוט יש שאינו לחם כלל, ויש שהוא בכלל לחם אך אינו נחשב לחם עוני, ויש שנחשב אף ללחם עוני:

א. התוספות (לו: ד"ה פרט לחלוט)[ב] תירצו שבמשנה בחלה המובאת כאן מדובר בבלילה רכה שחלטה ברותחין ולא אפאה לאחר מכן, ולכן בשעת עשיית העיסה אינה נקראת 'לחם' משום שלא היה בה גלגול [שאין 'גלגול' אלא בבלילה עבה], ואף אפיה לא היתה בה אחר כך שתהיה קרויה 'לחם' מחמת האפיה, והברייתא (לו:) מדברת בבלילה עבה, שכיון שתחילתו עיסה אף שאחר כך חלטו ברותחין נקרא 'לחם' וחייב בחלה מפני שנתחייב משעת גלגול, אמנם אין יוצאים בו ידי חובת מצה, כי בלילה עבה שחלטה ברותחין נחשבת מצה עשירה. אבל ביבמות מדובר בבלילה רכה שחלטה ואחר כך אפאה, והאפיה בתנור או באילפס[ג] גורמת לה להקרא 'לחם', וכיון שבלילתה רכה היא נחשבת לחם עוני ויוצאים בה ידי חובת מצה[ד].

בטעם חילוק התוספות, שבבלילה עבה נחשב החלוט למצה עשירה ובבלילה רכה נחשב לחם עוני, ביאר הבית מאיר (לז: בתוס' ד"ה דכולי) שאין בכחה של חליטה לפסול את המצה מלהיחשב 'לחם עוני' אלא כשנעשית

א. **רמב"ן** (מלחמות ה' לז.) ומאירי (לו. ד"ה ועל יסוד).

ב. **וכן** כתבו התוספות ביבמות (מ. ד"ה כיון) והרא"ש (פ"ב סי' יג) בשם רבינו תם.

ג. **והעיר** המהרש"א (בתוספות ד"ה פרט) שלכאורה אין תירוץ התוספות עולה יפה לדעת ריש לקיש האומר שמעשה אילפס אינו נקרא 'לחם'. ותירץ, שלפי ריש לקיש צריך לומר שמדובר בהרתיח ולבסוף הדביק, שבאופן זה מודה ריש לקיש שנקרא לחם, כמבואר בגמרא בסוגיין.

ד. **אמנם** לגבי עיסה שנתבשלה באילפס נקט הבית מאיר שאין חסרון לחם עוני, ודחה את דברי המהרש"א (ע"ב בתוספות ד"ה דכולי) שכתב שעיסה עבה שנתבשלה באילפס חסר בה בתורת לחם עוני.

החליטה בשעה שיש על העיסה כבר שם 'לחם', ולפי זה מבואר, שבלילה עבה נקראת 'לחם' כבר משעת הגלגול, והחליטה ברותחין גורמת לה להיות לחם שאינו עוני, ושוב אינו חוזר להקרא לחם עוני אף שאפאו אחר כך, מה שאין כן בבלילה רכה שבשעת החליטה עדיין אינה נקראת 'לחם' אלא רק בשעת האפיה, וכיון שאפיה היא מעשה של לחם עוני, ורק באותה שעה נעשה 'לחם' לכן נקרא 'לחם עוני'.

ב. התוספות (שם) כתבו תירוץ נוסף בביאור הברייתא (לו:) מדוע חלוט נקרא לחם, שמדובר באופן שחזר ואפאה בתנור, ומה שאמרו שחלוט אינו לחם כלל היינו כשלא אפאה כלל.

תירוץ רבינו אפרים

ג. רבינו אפרים[ה] תירץ, שהברייתא לגבי חלה המובאת בגמרא (לז.) מדברת באופן שחלטו ברותחין בלבד ולא חזר ואפאו, ולכן אינו נקרא 'לחם' כלל, אבל כשחזר ואפאו אחרי החליטה נקרא 'לחם', ובזה יש חילוק, שהברייתא לעיל מדברת באופן שחלטו בשאר משקין כגון יין ושמן ודבש' ואחר כך אפאו, ולכן נחשב מצה עשירה, אבל הגמרא ביבמות מדברת באופן שחלטו במים ואחר כך אפאו, שנקרא 'לחם עוני'.

הראב"ד (כתוב שם ד"ה ודיקא, אות א) הקשה על רבינו אפרים, שלדבריו שהברייתא (לו:) מדברת בחלוט ביין ושמן ודבש, אם כן מדוע פסלה התנא משום 'חלוט', הרי כל עיסה שנלושה במשקין הללו היא מצה עשירה ואין יוצאים בה ידי חובת מצה אפילו נאפתה בתנור בלי שום חליטה.

תירוץ הרז"ה שחלוט לא התמעט מלחם עוני אלא מלחם

ד. הרז"ה (המאור הקטן ד"ה ולי נראה) תירץ, שגם המשנה בחלה (פ"א מ"ד ובמסכתין לז.) וגם הברייתא (לו:) מדברות באופן שחלטו ברותחין בלבד ולא חזר ואפאו, ולכן אינו נקרא 'לחם' כלל. ומה שדרשה הברייתא (שם) לחם עוני פרט לחלוט ואשישה, אין הכוונה שחלוט התמעט מ'לחם עוני' אלא חלוט התמעט מ'לחם' ואשישה נתמעטה מ'עוני'. והגמרא ביבמות מדברת באופן שאחר החליטה חזר ואפאו, ולכן נחשב לחם ויוצא בו ידי חובת מצה.

הרמב"ן (שם) הקשה על הבעל המאור, מלשון הברייתא (לו:) 'לחם עוני פרט לחלוט ולאשישה, יכול לא יצא אדם ידי חובתו אלא בפת הדראה [שניטל כל הדרה דהיינו פת קיבר'], תלמוד לומר 'מצות מצות' ריבה, ואפילו כמצות של שלמה, אם כן מה תלמוד לומר 'לחם עוני', פרט לחלוט ולאשישה'. הנה מלשון הברייתא שחיברה חלוט ואשישה ודרשה 'לחם עוני פרט לחלוט ואשישה' משמע שגם חלוט נתמעט מ'עוני' ולא מ'לחם', שאם כוונת הברייתא למעט חלוט מ'לחם' ואשישה מ'עוני' הברייתא היתה מחלקת אותם לשתי דרשות[ח]. ועוד, שאילו היה חלוט מתמעט מ'לחם' ולא מעוני, אם כן אחר כך שדנה הברייתא עד כמה דורשים מ'עוני' שצריכה המצה להיות דומה ללחם העני, מדוע הברייתא לבסוף והזכירה שוב את החלוט שאינו שייך לנידון זה.

ה. הראב"ד (כתוב שם ד"ה ודיקא, אות א, באופן השני) תירץ, שהמשנה בחלה המובאת בסוגייתנו מדברת באופן שחלטו ברותחין בלבד ולא חזר ואפאו ולכן אינו נקרא 'לחם' כלל. והברייתא (לו:) מדברת באופן שחלט את העיסה ברותחין ואחר כך אפאה באילפס, שאף שמעשה אילפס נקראים 'לחם' לשיטת רבי יוחנן, מכל מקום דינה כמצה עשירה מחמת החליטה שלפני כן. וביבמות מדובר שאחר החליטה אפאה בתנור, שאפיה בתנור מבטלת מהחלוט שם מצה עשירה, וחוזר להיות לחם עוני ולכן יוצאים בו ידי חובת מצה.

ביאור הקרבן נתנאל בדעת התוספות

והנה על מה שתירצו תוספות (לו: ד"ה פרט לחלוט) והרא"ש (פ"ב ס" יג) שהברייתא שסוברת שאין על חלוט שם לחם עוני מדברת בעיסה שבלילתה עבה, שכיון שתחילתו עיסה אף שאחר כך חלטו ברותחין נקרא 'לחם' וחייב בחלה מפני שנתחייב משעת גלגול, אבל הברייתא שסוברת שאין תורת לחם על חלוט מדובר בבלילה רכה שחלטה ברותחין ולא אפאה לאחר מכן, שבשעת עשיית העיסה אינה נקראת 'לחם' משום שלא היה בה גלגול, העיר הקרבן נתנאל (על הרא"ש שם אות ה) שתירוץ זה מיישב יפה לפי דעת רבינו תם[ט] הסובר שאם גלגל את העיסה בבלילה עבה כבר נתחייבה עיסה זו בחלה משעת גלגול, אף שהכינה לאחר מכן באילפס או בחמה, אך כיצד תתיישב הסתירה לפי רבינו שמשון [שאף הרא"ש סובר כמותו להלכה כמו שכתב הטור (יו"ד ס" שכט)] הסובר שבלילה עבה שגלגלה על דעת לבשלה או לטגנה פטורה מן החלה, וכל שכן שאין לברך עליה המוציא, ולדעה זו עדיין קשה מהו החילוק בין עיסה עבה לעיסה רכה כיון שבסוף חלטה אין לה תורת לחם'.

ותירץ, שהר"ש יעמיד את הברייתא (לו:) באופן שבשעת הגלגול חשב לאפותה בתנור ואחר כך נמלך וחלטה, שבאופן זה אף לשיטת הר"ש חייבת בחלה, והוא הדין שיודה שברכתה המוציא.

אמנם עדיין יקשה לדעת המגן אברהם (ס" קסח ס"ק לב), הסובר שמה שמודה הר"ש שגלגול על דעת לאפות מחייב בחלה זה משום שכבר חל החיוב בשעת גלגול ושוב אינו פוקע, אבל לענין ברכה אין לברך המוציא כשנמלך וחלטו כיון שעכשיו הוא חלוט ואינו לחם, ואם כן לדעתו לא יהיה ניתן לצאת בו ידי חובת מצה משום שעכשיו אינו לחם, ומדוע הברייתא מיעטה אותו רק מ'לחם עוני'. ומכח קושיא זו חולק הקרבן נתנאל (שם) על המגן אברהם[א].

והנה בגמרא (לח:) אמרו 'תנו רבנן אלו דברים שאין באין לידי חימוץ וכו' והחלוט', ומבואר שמצה שנעשית בחליטה אינה באה לידי חימוץ, והקשה הקהלות יעקב (ס" לה) ממה שכתב הרמב"ן (מלחמות ה' לה. ד"ה ומאי דכתבו) שיש לפסול מצה עשירה [מלבד הטעם שאינה לחם עוני] משום שאינה באה לידי חימוץ הואיל וצריך שימור לשם מצה, וכשלא יכולה כלל לבא לידי חימוץ אינה שייכת בשמירה, והיינו שלמצת מצוה כשירה רק עיסה שיכולה לבא לידי חימוץ בפועל, ואם כדבריו אף 'חלוט' פסול למצת מצוה מטעם שאינה באה לידי חימוץ, ומדוע צריך התנא למעט חלוט משום שאינו בתורת לחם עוני, ותירץ שנאמרו ב' אופנים ב'חלוט': א. חלוט קודם לישה. ב. חלוט אחר לישה. וסבר הרמב"ן שמה שצריך מיעוט לחלוט שאינו בתורת לחם היינו שחלט ברותחין אחר הלישה שכבר בא קודם לידי חימוץ ושייך בו שמירה שלא יבא לידי חימוץ, ומה שאמרו בברייתא (שם) שחלוט אינו בא לידי חימוץ היינו בחלוט קודם אפיה שאז לעולם אינו שייך בשימור.

בדין אשישה

ובדין 'אשישה' שאמרו בברייתא (לו:) 'לחם עני פרט לחלוט ואשישה' פירש רש"י (ד"ה אשישה) 'גלוסקא גדולה', והר"ן על הרי"ף (שם ד"ה ת"ר) כתב שזה בדרך חשיבות, ומהו השיעור הפוסל מחמת חשיבות, כתב המשנה ברורה (ס" תנד ס"א ביאור הלכה ד"ה וטוב) שמלשון רש"י שכתב גלוסקא גדולה משמע לכאורה שלאו דווקא אחד מששה באיפה, אלא כל שהיא גלוסקא חשובה מחמת גדלותה, וכן מוכח כעין זה בערוך (ערך אשש) שכתב לחם גדול, וכן במהר"ם חלאווה (פסקי הלכה מב. ד"ה מי פירות) והרוקח (ס" רעג) שסתמו עיסה גדולה ולא כתבו שיעור.

השמטת הרמב"ם לדין אשישה

אמנם בדעת הרמב"ם ועוד פוסקים שלא הביאו את דין 'אשישה', כתב המשנה ברורה (שם) שנראה שפירשו שאשישה היינו עיסה חלוטה כמו שמשמע בלשון הברייתא שאמרו 'חלוט ואשישה' בהדי הדדי.

דעת הרמ"א שלכתחילה אשישה פסולה למצה

והרמ"א בשו"ע (או"ח ס" תנד ס"א) כתב 'וטוב לכתחילה שלא לעשות המצה רחבה יותר מדאי, דהוי כאשישה'. ומשמע מדבריו שהחסרון באשישה אינו מעכב בדיעבד אלא לכתחילה, והעיר המשנה ברורה (שם ביאור הלכה ד"ה וטוב) שבגמרא שנקטו חלוט ואשישה יחד נראה שזה מעכב, וכן סתם המהר"ם חלאווה (שם), אך כתב המשנה ברורה שיש לחלק ולומר שהברייתא שפוסלת אשישה זהו דווקא בגלוסקא גדולה אחד מששה באיפה, והרמ"א לא איירי בגדולה כל כך אלא רק אם רחבה יותר מהרגיל ובזה מחמירים משום לתא דאשישה.

מצה שנאפית בחמה

בתוספתא (פ"ב הי"א) ובירושלמי (חלה פ"א ה"ג) כתבו שאין יוצאים ידי חובת מצה בעיסה שנאפתה בחמה[יב]. והטעם, שכמו שמבואר בגמרא (לז.) בדברי רבי יוחנן שאינו נחשב לחם לגבי חלה, כיון שאין דרך אפיה בכך [ולריש לקיש דווקא אפוי בתנור נחשב אפיה בתורת לחם], כך אין זה נחשב לחם לגבי חיוב מצה שנקראת 'לחם עוני'.

והעיר בדרך אמונה (ביכורים פ"ו הי"ב ביאור ההלכה ד"ה ליבשה בחמה), ששנינו לקמן (קטז: לפי גירסת הרא"ש), 'מצה על שום מה, על שום שלא הספיק

ה. הו"ד במאור הקטן לרז"ה (ד"ה ובמעשה) וברי"ן (על הרי"ף ד"ה ותירץ).

ו. והביא (שם) סיוע לדבריו, ממה ששנה התנא חלוט ביחד עם אשישה, שכשם שאשישה היא פת חשובה [כמבואר בגמרא (לו:)] כך החלוט הוא באופן שנלוש ביין ושמן ודבש שהוא חשוב.

ז. רש"י (שם ד"ה הדראה).

ח. הרמב"ן (שם) העיר, שלפי הבנתו שחלוט ואשישה נתמעטו שניהם רק מ'עוני', לכאורה קשה מדוע הזכירה הברייתא תיבת 'לחם' כלל. ותירץ שדרך התנאים להביא את לשון הפסוק ככתבו. והביא ראיה מן הברייתא (לו.) שמיעטה עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש מ'עוני', ואף על פי כן הזכירה גם תיבת לחם ואמרה 'אם כן מה תלמוד לומר לחם עוני' [ומה שהקשה הקרבן נתנאל היינו בדעת הרא"ש שהביא את התירוץ הראשון ומאידך פסק כדעת הר"ש].

ט. ספר הישר (ס" שמד), וכן הוא בתוספות (לו: ד"ה דכו"ע, ברכות לו: ד"ה לחם).

י. אמנם בדברי התוספות אפשר לפרש שאכן התירוץ הראשון הוא בדעת רבינו תם, אבל לדעת הר"ש צריך ליישב כתירוץ השני בתוספות שמה שמבואר שחלוט נקרא לחם, מדובר באופן שחזר ואפאה בתנור, ומה שאמרו שחלוט אינו לחם כלל היינו כשלא חזר ואפה.

יא. ועיקר ביאור מחלוקת רבינו תם והר"ש ראה לקמן באריכות.

יב. וכן משמע בגמרא (לז.) שלדברי הכל חלה שנאפית בחמה אין יוצאים בה.

בצקת אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב״ה וגאלם, שנאמר (שמות יב לט) ׳ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות׳ וגו׳. ובתרגום יונתן על פסוק זה [וכן משמע ביוצרות (לשבת הגדול פיוט ׳אמנה׳)] כתב שהעיסה שהוציאו ממצרים נאפתה על ראשיהם מחום השמש. ואין יתכן שהמצה שאנו אוכלים היא זכר למצה שנאפתה בחמה, והרי במצה כזו אין יוצאים ידי חובה כלל כיון שאינה נקראת ׳לחם׳.

19/06/2018אהח

ב. תורת לחם להפרשת חלה

אפיה באילפס **ברייתא** (לז.) שנינו ׳תנו רבנן הסופגנין, והדובשנין, ואיסקריטין, וחלת המסרת, והמדומע פטורים מן החלה׳. ומבואר שאין חיוב חלה בסופגנין וכדומה, משום שצריך פת האפויה בתנור, ולא שנעשתה בבישול בקדרה בתוך מים או בקדרה עם שמן, שכל אלו אינם בגדר אפיה, ואין תורת לחם אלא בדרך אפיה. וכן מבואר בגמרא (מא.) שרקיק המבושל אינו נחשב לחם, ואין יוצאים בו ידי חובת מצה אף אם נאפה קודם לכן בתנור.

ונחלקו רבי יוחנן וריש לקיש (לז.) אם נאמר פטור זה גם כשנאפו באילפס או רק כשאפאה בחמה, שלרבי יוחנן דווקא בחמה אינה נחשבת אפיה, ולריש לקיש דווקא בתנור נחשבת אפיה, ולא באילפס, ומכל מקום לדעת ריש לקיש יש חילוק בדבר, שאם קודם הרתיחו את האילפס על האש ואחר כך הדביקו עליו את המצה, נחשב כעין אפיה בתנור, אבל אם קודם הדביקוה באילפס ואחר כך הרתיחוהו אינה נחשבת אפיה ואינו נקרא לחם[יג].

וכתבו הראשונים[יד] שמה שחייב רבי יוחנן מעשה אילפס בחלה אין זה אלא באופן שאפאם באילפס בלא משקין, בדומה לאפיה בתנור, אבל אם בישלם במים או טיגנם בשמן מודה גם רבי יוחנן שאינו נקרא ׳לחם׳.

והראשונים הוכיחו זאת מדברי הירושלמי (חלה פ״א ה״ג) שהביא את מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש והגדיר ׳כל שהאור מהלך תחתיו׳, כלומר אפיה באילפס שהאש נמצאת מתחתיו והבצק בתוכו, שהיא שונה מאפיה בתנור שהאש בתוכו, לרבי יוחנן חייב בחלה ומברך עליו המוציא ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח, ולריש לקיש אינו חייב בחלה ואין מברכים עליו המוציא ואין אדם יוצא ידי חובתו בפסח, ואמר (שם) רבי יוחנן ׳ובלבד על ידי משקין׳, כלומר שאם ההכנה באילפס נעשית על ידי בישול במים או טיגון בשמן מודה רבי יוחנן לריש לקיש שאין זה נקרא לחם.

מחלוקת התנאים בדין מעשה אילפס **ומבואר** בגמרא (לז:) שרבי יוחנן תלה את דין מעשה אילפס במחלוקת תנאים ׳דתניא יכול יהא מעיסה וחלוטה חייבין בחלה תלמוד לומר ׳לחם׳, רבי יהודה אומר אין לחם אלא האפוי בתנור׳. והנפקא מינה ביניהם למעשה אילפס שתנא קמא סבר מעשה אילפס חייבין, ורבי יהודה סבר מעשה אילפס פטורין, והגמרא דוחה שאפשר לפרש שבאמת לכולי עלמא מעשה אילפס פטורין, והכא כגון שחזר ואפאו בתנור קא מיפלגי. דתנא קמא סבר כיון שחזר ואפאו בתנור לחם קרינן ביה, ורבי יהודה סבר אין לחם אלא האפוי בתנור מעיקרא, וכיון דמעיקרא לאו בתנור אפיה לאו לחם הוא.

והנה תוספות (ד״ה דכולי) ורוב הראשונים[טו] פסקו כרבי יוחנן שמעשה אילפס חייבים בחלה, ויש ראשונים[טז] שפסקו כריש לקיש שאף מעשה אילפס פטורים כשהדביק העיסה באילפס ואחר כך הרתיח.

דעת הראשונים שלהלכה אין לחם אלא האפוי בתנור **שיטה** נוספת הביא הרי״ף שיש שפסקו[יז] כרבי יהודה שלא נקרא ׳לחם׳ אלא האפוי בתנור, ולדעתו מעשה אילפס פטור מחלה אפילו הרתיח ואחר כך הדביק. אך הרי״ף והראשונים דחו דעה זו מכמה טעמים[יח].

והראב״ד (כתוב שם, מאן דפסק כרבי יהודה) והרמב״ן (מלחמות ה׳ ד״ה ומאי) הקשו על דעה זו מדברי הגמרא בברכות (לח.), לגבי ׳כובא דארעא׳ הדומה לאילפס שמר זוטרא היה קובע סעודתו על ׳כובא דארעא׳[יט], ומברך עליה המוציא וברכת המזון, ומר בר רב אשי אמר שיוצא בה ידי חובת מצה בפסח, הרי שנקרא ׳לחם׳ אף שאינו אפוי בתנור.

גדר המחייב בחלה בשעת גלגול ובשעת אפיה **אולם** להבנת הדברים יש לבאר שהנה חיוב הפרשת חלה חל כבר בזמן לישת העיסה דהיינו שעת מעשה הגלגול, וכפי שנאמר בתורה (במדבר טו כ) ׳ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה׳ וכמבואר במשניות במסכת חלה (פ״ג מ״א-ה) שכל דיני החיוב והפטור תלויים בשעת הגלגול. ויש להעיר לפי המבואר שצריך לחם האפוי בתנור, ולדעת ריש לקיש עיסה שעשויה באילפס פטורה, ולכאורה קשה כיון שכבר משעת גלגול העיסה מתחייבת בחלה מה שייך לפטור מחמת שלא נאפית בתנור, והרי כבר נתחייבה קודם לכן.

דעת רבינו תם שעיסה עבה חייבת משעת גלגול אף אם נתבשל באילפס **ויסוד** הנדון בזה מבואר במה שחידש רבינו תם (תוס׳ לז: ד״ה דכולי לחם), על פי המשנה (חלה פ״א מ״ה) שכל שתחילתו עיסה וסופו סופגנין חייבת בחלה, שעיסה מבלילה עבה, אף אם לא נאפתה בתנור חייבת בחלה, ומברכים עליה המוציא וברכת המזון. וכתב האור זרוע (הלכות חלה אות סי׳ ריז) שרבינו תם נתקשה בעיקר המבואר בגמרא שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש אם העיסה נפטרת על ידי שאפאה בחמה או אף על ידי שבישלה, ומבואר שלדברי שניהם המחייב בחלה הוא שעת האפיה, ומאידך מצינו בכמה משניות שהגלגול מחייב בחלה, ולזה מסיק רבינו תם שודאי אף הגלגול יכול לחייב כאשר היא עיסה עבה.

דין תחילתו עיסה וסופו סופגנין לענין ברכה **וכתבו** התוספות (שם) שמתחילה רצה רבינו תם לומר שמה שמצאנו שתחילתו עיסה וסופו סופגנין נחשב לחם זה רק לחיוב חלה, אבל אין ברכותיו המוציא וברכת המזון, משום שחיוב חלה חל בשעת הגלגול, ובשעת הגלגול היה עיסה ולכן נתחייב כבר בחלה, אבל לענין המוציא וברכת המזון שתלוי בשעת אכילה, כיון שלבסוף בישלו את זה, אין זה נחשב לחם ואין ברכותיו המוציא וברכת המזון. אך לבסוף חזר בו רבינו תם משום שהברייתא המובאת בברכות (לז:) שאומרת שברכת מנחות המוציא, ואף שאת מנחת מחבת ומרחשת היו מטגנים בשמן ולא היו אופים אותם, ומשמע שאף לענין המוציא כל שתחילתו עיסה אף אם לא אפוהו בתנור מברכים המוציא וברכת המזון.

שורש ומקור דעת רבינו תם **ומקור** לדבריו הביא רבינו תם מהמשנה בחלה (פ״א מ״ה) שעיסה ש׳תחילתה סופגנין וסופה סופגנין׳ פטורה מחלה ואם ׳תחילתה עיסה וסופה סופגנין׳ חייבת בחלה, וביאר רבינו תם שתחילתו עיסה וסופה סופגנין היינו שעיסה מבלילה עבה, אף אם לא נאפתה בתנור חייבת בחלה.

והרא״ש (פ״ב סי׳ טז) הוכיח כשיטת רבינו תם ממה ששנינו (חלה פ״ג מ״ב) ׳נולד לה ספק טומאה, עד שלא גילגלה תעשה בטומאה, משגילגלה תעשה בטהרה׳, הרי ששעת חיוב חלה היא בשעת הגלגול, וכיון שחל חיוב חלה יש לעשות בטהרה.

יג. חילוק זה בין אופן שהדביק ובסוף הרתיח או הרתיח ולבסוף הדביק מבואר בגמרא (לז.), ובזה מיישבת הגמרא את ריש לקיש מדברי הברייתא שמבואר בה שמעשה אילפס חייבים בחלה שהיינו כשהרתיח ולבסוף הדביק, ופירש רש״י (ד״ה שהרתיח) שכאשר מרתיח את האילפס ואחר כך מדביק בו את הפת, הרי זה כעין מעשה תנור ולכן נקרא לחם וחייב בחלה.

יד. ר״י (בתוס׳ ד״ה דכולי), הרשב״א (תשובות וחידושי הרשב״א ע״א ד״ה ירושלמי), הרא״ש (סי׳ טו), הר״ן (ד״ה הילכך) ומהר״ם חלאווה (ע״א ד״ה ורבי יוחנן).

טו. רב אחא משבחא (שאילתות דרב אחאי גאון פר׳ צו סי׳ עז, הו״ד בר״ף), ר״ף, בעל המאור (ד״ה ובמעשה), רמב״ם (ביכורים פ״ו הי״ב, חמץ ומצה פ״ו ה״ו), רמב״ן (מלחמות ה׳ סוף ד״ה ומאי, הו״ד בריטב״א ע״א ד״ה ת״ש), רשב״א (תשובות וחידושי הרשב״א ע״א ד״ה ת״ר), רבינו דוד (ד״ה ולענין), רא״ש (סי׳ טו) ור״ן (ד״ה הילכך).

טז. הלכות גדולות בשם כהן צדק (הו״ד בר״ף) ורבינו חננאל (לח. ד״ה וסוגיא) כפי שלמדו בו התוספות (ד״ה דכולי) והרא״ש (סי׳ טו). אבל רבינו דוד (ד״ה ורב חננאל) הבין שר״ח פסק כרבי יהודה שאין לחם אלא האפוי בתנור. וכתב שטעמו משום שרבא פירש את מקור דינו של רבי יהודה מן הפסוק, משמע שהלכה כמותו. וזה לשון ר״ח (שם) ׳וסוגיא דשמעתין סלקא דאין קרוי לחם אלא האפוי בתנור, אבל מעשה אילפס פטור מן החלה ואין מברכין עליו המוציא ואין אדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח׳.

יז. רבינו דוד (ד״ה ורב חננאל) הבין שזו דעת רבינו חננאל.

יח. הרי״ף הוכיח שלא נפסק כרבי יהודה מדברי רבינא ביבמות (מ.) שיוצאים בחלוט ידי חובת מצה אם חזר ואפאו בתנור או באילפס.

יט. פירש רש״י (שם לז: ד״ה כובא דארעא) שעושה מקום חלל בכירה, ונותן בתוכו מים וקמח, כמו שעושים באילפס.

כ. וכן כתבו התוספות (לו: ד״ה חלוט) שהברייתא (שם) שמחייבת חלוט מדברת בבלילה עבה, שכיון שתחילתו עיסה אף שאחר כך חלטו ברותחין נקרא ׳לחם׳ וחייב בחלה מפני שנתחייב משעת גלגול.

דעת הר"ש והרמב"ן שהחיוב תלוי גם בדעתו לאפותה

אמנם דעת הר"ש (חלה פ"א מ"ה) והרמב"ן (פסקי חלה עמוד קה) שאפילו עיסה גמורה [שנעשית מבצק מוצק] אם עשאה על דעת שלא לאפות בתנור אלא בחמה או שבישלוה במים או טיגנוה בשמן, פטורה מן החלה, ואף שחיוב העיסה בחלה הוא משעת הגלגול ואז היא היתה עיסה, מכל מקום כיון שגלגל על דעת שלא לאפות בתנור פטור מן החלה כיון שסופו להתבטל מתורת לחם[כא], וכמו כן אין מברכים על זה המוציא וברכת המזון. העולה מכך שלדעת הר"ש חיוב חלה בשעת הגלגול תלוי גם בדעתו, שתהיה דעתו לאפותו בתנור ולהשלים את צורת הלחם באפיה דווקא.

דחיית הר"ש להוכחות רבינו תם

הר"ש תירץ את קושיית רבינו תם מדברי המשנה 'תחילתו עיסה וסופו סופגנין חייבת בחלה', שבמשנה מדובר שעשאה מתחילה על מנת לאפותה בתנור ואחר כך נמלך לבשלה, וכיון שכבר חל עליה חיוב חלה בשעת הגלגול שהיה על דעת לאפותה שוב לא פקע ממנה חיוב חלה, אבל אם מתחילה עשאה כדי לבשלה פטורה מן החלה.

ומה שהוכיח רבינו תם ממה שאמרה הברייתא שהאוכל מנחות מבבר אוצר החכמה המוציא לחם מן הארץ, אף שמנחות מחבת ומרחשת מטוגנים בשמן ולא נאפו בתנור, תירץ הר"ש, שהברייתא עוסקת רק במנחת סולת או מנחת מאפה תנור שאין בהם טיגון, אבל על מנחת מחבת ומרחשת מברכים בורא מיני מזונות. וכתב עוד, שיש לומר שמדובר בברייתא אף במנחת מחבת ומרחשת, אך היו מטגנים אותם רק בקצת שמן שהרי זה כאפיה, ולפי זה אף במנחת מחבת ומרחשת מברכים המוציא וברכת המזון.

ראית הר"ש מהסוגיא בברכות

והנה הר"ש למד כדבריו מהסוגיא בברכות (לז:) לגבי 'לחם העשוי לכותח' שפטור מן החלה, והגמרא מחלקת שמעשיה מוכיחין עליה 'עשאן כעבין חייבין כלמודין פטורין', ופירש רש"י (ד"ה לחם) שהטעם שלחם העשוי לכותח פטור מפני שלא היו אופים לחם זה בתנור אלא בחמה.

וביאור הר"ש (שם) שלשיטת רש"י, הטעם שכעבין חייבים וכלמודין פטורים, שאם עשאן כלמודין פטורים מן החלה אף שתחילתו עיסה, משום שגלגלו על דעת שיהיה נאפה בחמה ולא בתנור [וכמו שהתבאר לעיל], ואם עשאן כעבין חייבים, משום שכעבין אין ניכר על העיסה שעשו את זה לכותח, ונראה שנעשה לשם לחם רגיל, ולכן חייבוהו מדרבנן, כדי שלא יחליפוה בעיסה רגילה שחייבת בחלה. מה שאין כן בלמודין, מעשיה מוכיחים עליה ולא יבואו להחליפה בעיסה רגילה. ועוד, משום שאם עשאן כעבין חוששים [כמו שאמרו בירושלמי (חלה פ"א ה"ד)] שמא ימלך ויעשה ממנו לחם רגיל ולכן חייבוהו מדרבנן [ומה שחייבוהו אם עשאן כעבין, הוא רק אם לקח ממנו חררה קטנה ואפאה בתנור, שאז חוששים שמא ימלך ויעשה כן בכל העיסה].

ומבואר מדברי הר"ש שלמד מדברי הגמרא שאף שחיוב העיסה בחלה הוא משעת הגלגול ואז היא היתה עיסה, מכל מקום כיון שגילגל על דעת שלא לאפות בתנור פטור מן החלה כי סופו להתבטל מתורת לחם, ואין מברכים על זה המוציא וברכת המזון [והיינו דלא כדעת רבינו תם הנ"ל].

והר"ש ביאר לפי דרכו שסיפא של המשנה בחלה (שם) שבתחילתה עיסה וסופה סופגנין חייבת, היינו כשנמלך בדעתו, אבל אם מתחילה עשה על דעת שלא לאפות פטורה.

ראית הר"ש מדין הלש עיסה על דעת לחלק

והר"ש הביא ראיה לדבריו מדין עיסה שנעשית על דעת לחלק, שאם מועיל כשעושים עיסה על דעת לחלק לפוטרה מחיוב חלה כל שכן בעושה עיסה על דעת לעשותה סופגנין.

אמנם בבית אפרים (שו"ת יו"ד סי' סט) ובתורת זרעים (חלה פ"א מ"ג) כתבו לדחות ראיה זו, שיסוד הפטור בעיסה שנעשית על דעת לחלק שכיון שעומד לחלק נידון כאילו נחלק כבר, ואין זה דומה כלל לדעתו לעשות סופגנין שהואיל והמחייב הוא שעת הגלגול אין קפידה במה שדעתו לעשותו סופגנין אחר כך.

והרמב"ן (הלכות חלה שם) הוסיף להקשות על דעת רבינו תם ממה ששנינו (חלה פ"א מ"ח) שעיסת הכלבים בזמן שהרועים אוכלים ממנה פטורה מהחלה, ומבואר בירושלמי (חלה שם) שאם עשאה מתחילה על דעת עיסת כלבים פטורה אף שלבסוף נמלך ועשה פת ראויה לאדם כיון שמתחילה עשאה על דעת להאכילה לכלבים, אמנם מדברי תלמידי רבינו יונה (שם) שאחר שהביא את רבינו תם שמחייב אף כשדעתו לעשות מהעיסה סופגנין, כתב שמכל מקום העושה במחשבת לכותח או להאכילה כלבים פטורה, ולכאורה טעם הדבר שדווקא כשעושה על דעת סופגנין שכוונתו לשנות את מציאות העיסה בזה חייב, הואיל ועתה כשהעיסה כמו שהיא חייבת בחלה, מה שאין כן כשדעתו לאוכלו שלא כדרך אכילה כגון עיסת הכלבים מודה רבינו תם שפטורה.

ביאור הפטור בלחם העשוי לכותח לדעת רבינו תם

אמנם התוספות בברכות (שם ד"ה לחם) הקשו על רש"י, שהרי כל שתחילתו עיסה וסופו סופגנין חייב בחלה[כב] (חלה שם), ואם כן אף שאין העיסה נאפית בתנור אלא בחמה, מכל מקום צריכה להתחייב בחלה, כיון שתחילתו עיסה, ומדוע פטרו כאן מן החלה.

אהרח19/06/2018

וכתבו המהרש"א והפני יהושע (בתוס' ד"ה לחם) שלדעת רבינו תם צריך לומר הטעם שלחם העשוי לכותח פטור מן החלה, משום שלחם העשוי לכותח בלילתו רכה, ואם כן זה תחילתו סופגנין [כיון שבלילתו רכה] וסופו סופגנין [כיון שנאפה בחמה] שפטור מן החלה.

אמנם בתלמידי רבינו יונה (ד"ה לחם) מפרשים שהטעם שפטור מחלה לדעת רבינו תם, משום שאף שבלילתו עבה, אך כיון שאינו עשוי לפת שאוכלים אותה כדרכה, אלא שעשוי לחרוך אותו ולאוכלו בכותח, לכן דינו כעיסת הכלבים שאף שבלילתו עבה כיון שאינו עומד לאכילה פטור מחלה[כג]. וכעין זה כתב המאירי (ד"ה ולחם) שהטעם שלחם העשוי לכותח פטור מן החלה, הוא מכיון שלא נעשה לאכילת הלחם בפני עצמו, אלא על ידי טפילת הכותח.

דעת תלמידי רבינו יונה לחלק בין חלה לברכה

שיטה שלישית בדין עיסה עבה שבישלה ולא אפאה היא שיטת תלמידי רבינו יונה (ד"ה ור') שעיסה שנתבשלה חייבת בחלה, אבל אין מברכים המוציא וברכת המזון, מפני שדיני החיוב של חלה חלים משעת גלגול העיסה, ובשעת גלגול העיסה היתה בלילה עבה ונחשבה ככל עיסה שיש לה תורת לחם ונתחייבה בחלה, אבל לענין המוציא וברכת המזון דינו תלוי גם בשעת האפיה, וכיון שבסוף לא נאפית בתנור אינה נחשבת לחם ואין מברכים המוציא וברכת המזון[כד]. וכפי הסברא הראשונה שרצה רבינו תם לומר מתחילה.

ביאור הפני יהושע בסברת רבינו תם

ובביאור דעת רבינו תם שלא חילק בין חיוב חלה לברכת המוציא, דן הפני יהושע (ברכות שם בתוס' ד"ה לחם) מה הסברא בזה לשיטת רבינו תם, שאף שנתבשל נחשב לחם גם לענין הברכה, שאמנם לענין חלה אפשר להבין שכיון שבשעת הגלגול שהוא זמן החיוב, כבר נתחייב בחלה כי היה תחילתו עיסה, שוב לא פקע ממנו חיובו אף שסופו סופגנין, אבל לגבי הברכה שודאי תלוי בשעת האכילה, ואז הוא כבר נתבשל ונהיה מעשה קדרה, ואם כן מדוע מברכים המוציא וברכת המזון [וכסברת רבינו תם עצמו כפי שרצה לומר בתחילה, ואף שהוכיח לדחות את הדין, עדיין צריך ביאור הסברא]. ותירץ, שחכמים השוו מדותיהם וכיון שלענין חלה נחשב לחם, נתנו לזה שם לחם גם לענין המוציא וברכת המזון[כה].

פלוגתת הגר"ח והחזון איש בדעת רבינו תם

ובחידושי רבינו חיים הלוי (חמץ ומצה פ"ו הל"ה ד"ה והנה מדברי) מבאר שלדעת רבינו תם שם לחם נקבע כבר בהיותו עיסה לכל הדינים, ולא נאמרו בזה תנאים נוספים, ולכן אף שאחר כך נתבשל ולא נאפה בתנור, מכל מקום מברכים המוציא כיון שכבר בעודו עיסה נקבע עליו שם לחם.

ובגליונות חזון איש הקשה על דבריו, שהרי רבינו תם מודה שלחם גמור שבישלו ואין לו תואר לחם על ידי בישולו, אינו לחם לענין ברכת המזון, ומשמע שלא נקבע שם לחם רק בעודו עיסה, אלא יש תנאי נוסף שיהיה בו 'תואר לחם' וזה תלוי במה שיעשו ממנו אחר כך. ואם כן מדוע לא נגרע דינם לענין ברכה במה שלא נאפו בתנור.

ולכן פירש החזון איש שודאי רק בשעת האפיה נקבע שם לחם, אלא שגם הבישול נחשב כאפיה אם יש עליו 'תואר לחם', שכמו שאפיה נותנת שם לחם לעיסה כמו כן הבישול נותן שם לחם לעיסה כשיש על זה צורת לחם[כו].

אמנם בדברי הגר"ח נראה שסבר שלא כדבריו, ואין תנאי של 'תואר לחם', ואדרבה הואיל ולענין חלה מבואר בתוספות בברכות (לז: ד"ה לחם) שאף

כא. ולפי דבריהם זו כוונת המשנה שתחילתו סופגנין וסופו סופגנין פטור מהחלה, שעשה עיסה עבה על דעת לבשלה ובישלה, ודקדק הרמב"ן מלשון המשנה 'עיסה שתחילתה סופגנין' שאיירי בעיסה סתם שנעשית כדרכה אלא שדעתו לעשותה סופגנין, וכן דעת הרמב"ם (בכורים פ"ו ה"ב) שהעושה עיסה עבה על דעת לבשלה ובישלה פטורה מחלה.

כב. אם גילגל אותה מתחילה עבה כמו שאר עיסות, ולבסוף אפה אותה באילפס בשמן או בשאר משקין. תלמידי רבינו יונה (ד"ה ורבינו).

כג. ובאבודרהם (הל' ברכות השער השני) כתב, שכיון שאופים אותו 'יותר מדי' גרע מעיסת הכלבים.

כד. וכן הביא המאירי (ד"ה מי) בשם יש מי שחולק.

כה. ומשמע מדבריו שאינו לחם מדאורייתא, וצ"ע שבספר הישר (סי' שדמ) מבואר שיוצאים בזה חובת מצה.

כו. והגאון רבי אליעזר פלצ'ינסקי (הו"ד בקובץ מפרי הארץ ב' עמוד 34) כתב להכריח שאף

אם אין תואר לחם [היינו שעשה על דעת לעשותה לאקשי"ן] חייבת בחלה הואיל ועשה בלילה עבה, כך גם לגבי ברכה[כז].

ומבואר שיש מחלוקת בטעם הדין לשיטת רבינו תם שמברכים המוציא על עיסה שנתבשלה, לדברי הגר"ח הטעם הוא משום שכבר חל עליו שם לחם בעודו עיסה, ושוב לא פקע ממנו בבישול, ולחזון איש הטעם שנחשב לחם משום שהבישול קובע שם לחם לעיסה כמו האפיה. ומבואר בדבריהם שהנפקא מינא בין שתי הדרכים הוא כשעירב בו בעודו עיסה מינים אחרים שמבטלים ממנו שם לחם, אם על ידי זה פקע ממנו דין לחם, שלדברי הגר"ח כבר חל עליו שם לחם בעודו עיסה ושוב לא פוקע ממנו, אך לדברי החזון איש אם בשעת בישולו היה מעורב בו מינים אחרים שמבטלים ממנו שם לחם, אין הבישול יכול לתת לו דין לחם.

ביאור הגר"ח בדעת הר"ש

ובגדר המחייב בחלה לדעת הר"ש וסיעתו שכתבו שצריך שתהיה דעתו לאפותה, ובלא זאת פטורה מחלה, כתב בחידושי רבינו חיים הלוי (בכורים פ"ו הי"ט ד"ה ובעיקר) שכיון ששעת אפיה היא שעת חלות דין לחם, ודין לחם הוא יסוד המחייב בחלה על כן שעת החיוב תלויה בדין לחם העתיד לבא בה אחר כך, ועל כן כשעומדת מתחילה להיות פטורה מחיוב חלה בשעת חלות החיוב זו סיבה לפטור כבר מתחילתה, ומטעם זה עיסה שעומדת לעשותה סופגנין פטורה מחלה.

ג. לענין המוציא וברכת המזון

עיסה שנתבשלה ואין בה צורת לחם בורא מיני מזונות אף לשיטת רבינו תם

התוספות (לז: ד"ה לחם) כתבו בשיטת רבינו תם, שהדין בעיסה שנתבשלה שמברכים עליה המוציא זה רק כשיש בה צורת לחם, אבל אם אין בה צורת לחם כגון וירמשי"ש [אטריות, לאקשין] אף שחייבים בחלה כיון שהיו עיסה מתחילה[כח], מכל מקום אין מברכים עליהם המוציא אלא בורא מיני מזונות[כט].

אולם מדברי תלמידי רבינו יונה (שם) נראה שכל שעושה עיסה קשה על דעת לאוכלה שלא כדרך לחם [כגון אטריות, לאקשין] פטורה אף מחלה, וצריך ביאור בשורש מחלוקתם.

וביאר החזון איש (זרעים ליקוטים ס"ק ה סק"ב) בדעת תלמידי רבינו יונה שנקטו שסברת רבינו תם היא שכל יסוד דין לחם תלוי בכך שנשארה צורת לחם על הבצק ודווקא בזה חייב בחלה, אך כאשר עושה מתחילה באופן שלא ישאר על הבצק צורת לחם פטור אף מחלה, אמנם מדברי התוספות בברכות הנ"ל נראה שאף כשעושה על דעת שיעשה שלא בצורת לחם חייב בחלה.

ובטעם הדבר שכל שאין תואר לחם אינו מברך ברכת המזון אף שהעיסה עבה, ביאר החזון איש (או"ח סי' כו סק"א), שלא עדיפה עיסה שנתבשלה מלחם גמור שנתבשל שדינו מבואר בגמרא (ברכות לז.) שאם אין הפרוסות קיימות ברכתו מזונות.

ולענין הלכה, הרא"ש (פ"ב סי' טז) הביא שרבינו מאיר (הו"ד ברא"ש שם) היה נוהג להחמיר בזה מספק, לענין חלה, שאם לשו עיסה בביתו כדי לבשלה במים או לטגנה בשמן היה מצוה לאפות ממנה מעט ועל ידי כך נתחייבה העיסה כולה בחלה [קודם שיקח ממנה מעט][ל]. ולענין ברכה, לא היה אוכל מהמטוגן והמבושל בלי ברכת המוציא, ולא היה מברך עליה המוציא אלא מברך על לחם אחר ופוטר את המטוגן והמבושל.

תמיהת הבית יוסף בדעת הטור

אמנם בדעת הטור יש להקשות, שהנה לגבי המוציא וברכת המזון סתם הטור (או"ח סי' קסח) כשיטת רבינו תם שכל שבלילתו עבה ברכותיו המוציא והמזון, ומאידך לגבי חלה (יו"ד סי' שכט) הביא את ב' השיטות, ומשמע שהכריע כדעת הר"ש שאף כשהעיסה עבה אם עשה על דעת לבשלה ובישלה פטורה מחלה, וכבר תמה כן הבית יוסף (או"ח שם ד"ה כל)[לא].

דעת הב"ח שהנמלך לבשל אינו בטל מתורת לחם אף לענין ברכה

והב"ח (שם ד"ה כל) דחה את קושיית הבית יוסף, שהרי אף הר"ש והרא"ש לא פטרו אלא כשלש מתחילה על דעת סופגנין, אבל כשלש על דעת לאפות ונמלך אחר כך לבשלה מודים כולם שנידון כלחם וחייב בחלה, וזו כוונת הטור (או"ח שם) [לגבי הלכות המוציא] שהכריע כדבר פשוט שחייב בברכת המוציא, היינו באופן הנ"ל שלשה על דעת לאפותה ונמלך.

אמנם השו"ע (או"ח סי' קסח ס"ג) הביא לענין ברכת המוציא את ב' השיטות, והכריע לדינא שיש לחוש לב' השיטות, ולכן ירא שמים יצא ידי שניהם ולא יאכל אלא ע"י שיברך על לחם אחר תחילה[לב].

שיטות החלוקים על הב"ח

אולם הרבינו ירוחם (אדם וחוה, נתיב טז ח"ה) כתב להדיא שלדעת הר"ש אף בלשה על דעת לאפותה ונמלך ובישלה אין מברכים המוציא, וכן נקטו הט"ז (או"ח שם ס"ק טז) והמגן אברהם (שם ס"ק לב) שלא כדברי הב"ח[לג], ודחה המגן אברהם את דברי הב"ח שדווקא בחלה מחייב בדעתו לאפות ונמלך, דבחלה החיוב בשעת לישה ואז היה דעתו לאפות, אבל המוציא בא בשעת אפיה ואם לא אפה אלא בישל אינו בברכת המוציא.

דין עיסה רכה בחיוב חלה

ובאופן שעשה את העיסה בלילה רכה ואפאה כדין שסתם השולחן ערוך (יו"ד סי' שכט ס"ב) שחייבת בחלה, וכן מבואר בדעת רבינו תם וכפי שכתבו התוספות (לז: ד"ה דכולי) שלרבינו תם 'דווקא בבלילתו רכה פליגי דרבי יוחנן סבר אפייתו באילפס עושהו לחם וחייב בחלה, ור"ל סבר אין עושהו לחם ופטור'[לד], והשפת אמת (בתוספות שם) תמה כיון שלדעת רבינו תם אין הולכים אחר המחשבה אלא כל עיסה עבה חייבת אף שדעתו לבשלה, האיך חייב על עיסה רכה מחמת שבסוף אפאה והרי בשעת הגלגול לא נתחייב בחלה הואיל ובלילתו רכה, ותירץ שכמו שגלגול מחייב מחמת שמחבר הקמח כך אפיה יכולה לחייב, אך הקשה שאם כן אף בישול באילפס יחייב, ולכך מסיק שלדעת רבינו תם יש ב' אופנים להתחייב בחלה או גלגול או אפיה. ועיסה רכה אם כבר משעת גלגול חייבת או רק לאחר אפיה נסתפקו הפוסקים[לה].

לדעת רבינו תם עיקר החיוב אינו אלא על שם סופו שדעתו לגומרה ולהשלימה כפת, ושתהא ראויה לאכילת אדם כלשון הפסוק 'והיה באכלכם מלחם הארץ' (במדבר טו יט), שהרי זה פשוט שאם יגלגל עיסה על דעת לאוכלה כשהיא עיסה אין ספק שפטורה מחיוב חלה, שהרי גדולה מזה שנינו (חלה פ"א מ"ח) שעיסת הכלבים פטורה מחלה וכפי שמצינו במדרש (ספרי זוטא פט"ו הכ"א) מדכתיב 'עריסותיכם, שלכם חייבת ולא של חיה', אלא ודאי כוונת רבינו תם שכל עיסה שבלילתה עבה באופן שהוכשרה והסתגלה להיות ראויה לאפיה בתנור כדרך אפיה של לחם, שוב אין מעלה זו נפסדת בשום אופן שהוא, ובכל צורה שמשלימה להיות ראויה לאכילה נחית עליה תורת לחם, ועיין שם בדבריו שתירץ לפי דרכו את קושיית הראשונים [המבוארת לקמן] על רבינו תם מדין העושה עיסה על מנת לחלק, וכן מדין עיסת הכלבים שפטורה שהואיל ובדעתו לעשות באופן שמפסיד את חיובה פטורה, אבל בעיסה עבה אינו מפסיד מלחול עליו תואר לחם שכל שבלילתה עבה וראויה לאפות בתנור לא בטלה מתורת לחם בכל אופן שהכינה.

כז. אמנם עדיין דברי הגר"ח אינם מיושבים לדעת תלמידי רבינו יונה שנקטו בדעת רבינו תם שאף לענין חלה כל שעושה עיסה על דעת שלא בתואר לחם פטורה מחלה [וכפי שיתבאר להלן].

כח. ומשמע שאף שהיתה דעתו מתחילה לעשותה באופן שאין בה תואר לחם פטורה, וכן נקט הדרכי משה (יו"ד סי' שכט אות ג) בשם המרדכי שלדעת רבינו תם העושה עיסה על דעת שיעשה בה לאקשיין חייבת בחלה.

כט. ועיין מגן אברהם (או"ח סי' קסח ס"ק לו) שנקט שאף לשיטת רבינו תם שעיסה שבלילתה עבה אף בלי אפיה ברכתה המוציא, מכל מקום זה רק כשהתבשלה במחבת, אבל אם בישל את העיסה בקדרה אינו מברך המוציא, משום שלעיל בסוגיא של חביצא נתבאר שבבישול בקדרה פקע תואר לחם, והרי כאמור גם לרבינו תם צריך שיהיה תואר לחם.

ל. מפני שחששו חכמים שמא ימלך לעשות כולה לחם, הלכך חייבו את כל העיסה בחלה. הר"ש כתב שכדי ליישב את דברי הירושלמי (חלה פ"א ה"ד) צריך לומר שעיסה שעשאה על דעת סופגנין אם לקח ממנה מעט לאפותה נתחייבה כל העיסה, דחיישינן שמא תמלך על כולה או על כדי שיעור חלה. ונחלקו הפוסקים בדברים אלו, הטור (יו"ד סי' שכט) כתב שעל ידי שציוה לעשות כן היתה דעתם לעשות כן, וכל שדעתו לקחת מן העיסה קצת בצק ולאפותו מתחייבת כל העיסה בחלה אף שעדיין לא לקח. אמנם הבית יוסף (שם ס"ד ד"ה ומיהו) השיג על כך, וכתב שלדעת הר"ש רק אם לקח ממש לאפות אז חייבו את כל העיסה, אבל אם עוד לא לקח, אף שדעתו לקחת, אין מתחייבת העיסה בחלה.

לא. ובשו"ע (יו"ד סי' שכט ס"ג) פסק להדיא כדעת הר"ש וסיעתו, **ובש"ך** (סק"ד) כתב 'מיהו הרבה פוסקים חולקים דהיכא דבלילתה עבה אפילו גלגלה על דעת לבשלה חייבת בחלה דמיד נתחייבה משעת גלגול כדאיתא בבית יוסף, לכן יש להחמיר להפריש חלה בלא ברכה או לאפות מעט ממנה שע"י כן תתחייב כולה בחלה'.

לב. אך הרמ"א כתב שיש להקל, ועיין במשנה ברורה (ס"ק עה, ביאור הלכה שם ד"ה וירא) שנקט לעיקר כדברי הב"ח הנ"ל שחלוק דין עיסה עבה שלשה על דעת לאפותה שאז יש מקום לחוש לדינא [מכל מקום במקום ספק ברכת המזון דאורייתא] שחייב אף שנמלך ובישלה, אבל אם מתחילה היתה דעתו לבשלה או לטגנה אפילו אכל כדי שביעה אין מברך עליה ברכת המזון אלא רק ברכה אחת מעין ג', אך יש להבין שלכאורה פשוט שאין חיוב המוציא וברכת המזון אלא כשיש שם לחם בלבד, ואם כן ממה נפשך אם כבר בעיסה גרידא חל שם לחם מה יועיל מה שחשב לעשותו סופגנין, ומדוע סבר הר"ש שעיסה עבה שדעתו לבשלה אינו מברך המוציא, ואם אין שם לחם בעיסה מה מועיל מחשבה לאפותה, סוף סוף לא אפה אלא בישלה ולא נעשתה לעולם ללחם ומה יחייבה בהמוציא וברכת המזון [וכעין זה הקשה המגן אברהם (שם ס"ק לב) בדעת הב"ח וכפי שיובא לקמן].

לג. וכן כתב החזון איש (או"ח סי' כו אות ג) שהבית יוסף שהקשה ולא תירץ כהב"ח, סבר שלדעת הר"ש שהכל הולך אחר האפיה ולא מועיל בלילתו עבה ואף דעתו לאפותה, מועיל רק לענין חלה שחיובה בשעת גלגול מה שאין כן לעינן ברכת המוציא.

לד. והנה רבינו תם פירש את פשט המשנה (חלה פ"א מ"ד) שתחילתו סופגנין היינו עיסה רכה, וסופו עיסה היינו שנאפית [וכפי שהובאו דבריו בתוספות (לז: ד"ה פרט, ברכות לח. ד"ה לחם) ולדבריו מפורש במשנה שחייבים על רכה שבסוף אפה, אך נראה שאף הר"ש והרמב"ן שנחלקו בעיקר פשט המשנה [כפי שנתבאר לעיל] מכל מקום אפשר לומר שהם מודים לעיקר הדין שמתחייב אחר אפיה, וכן הוכיח בספר משפטי ארץ (חלה פ"א ה"ב הערה 6) מדברי הרא"ש (הלכות חלה אות ב) שהביא את שיטת הרמב"ן, ומכל מקום כתב ש'טרוקנין' חייבים בחלה, ופירש שהיינו בלילה רכה שאופים אותה בתנור, וכן מבואר ברבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב כא ח"ג).

לה. בספר תורת הארץ (אות צב) נקט שאפר לחייב כבר משעת בלילה, ועי"ש שהאריך בסברא זו, וכן משמעות האבני נזר (יו"ד סי' תיג אות יב), וראה עוד בחלת לחם (סי' ה סקי"א) ובתשובות והנהגות (ח"ב סי' תקנט), ולדינא הכריע בדרך אמונה (בכורים פ"ו ס"ק קה) שיפריש בלי ברכה,

אהח 19/06/2018

דעת המאירי

אמנם המאירי (לז. ד"ה ונמצא) כתב שאין לחייב בעיסה רכה ביותר, ומה שמצינו בגמרא (ברכות לז:) ש'טרוקנין' חייבים בחלה והיינו 'כובא דארעא' והוא בלילה רכה שנאפית בקרקע, וכפי שאמרו בגמרא שזה נקרא 'גובלא בעלמא'. כתב המאירי לחלק, שטרוקנין שבלילתה רכה, מכל מקום קמח הרבה היה שם והרי הוא כעין לישה ויש שם קצת גלגול, ולא קראוה גובלא בעלמא אלא מצד שאינה מגולגלת בגלגול גמור אלא בגלגול רך, וכשמניחין אותה בקרקע מתפשטת אילך ואילך וכפי שמה מעיד עליה 'גובלא', כלומר גיבול, ואין גיבול אלא בעירוב ולישה וגלגול מועט, אבל בלילה רכה לגמרי כעין מים עכורים אין אפיה ביבש מחייבתו, וכן דעת רבינו דוד (שם) והתשב"ץ (ח"ב סי' רצא פ"ב).

דין אפיה אחר חליטה ובישול לחיוב חלה

מחלוקת התנאים באפיה אחר חליטה

בסוגיא (לז:) מבואר שנחלקו התנאים על אפיה שאחר חליטה אם מתחייב בחלה, וכן על אפיה שאחר אפיה במעשה אילפס, ויסוד הנידון הוא אם אחר החליטה שכבר נתבשל הקמח שייך אפיה מחמת הכלל שאין בישול אחר בישול [האמור לגבי דין בישול בשבת][לי], ולהלכה פסקו הראשונים[לז] שהאפיה מחייבת בחלה ואין חליטה מבטלת את האפשרות לחזור ולאפות.

דין אפיה אחר בישול לחייב חלה

אולם עדיין יש מקום לדון באופן שבישל או טיגן את העיסה ואחר כך אפאה אם האפיה מבטלת את הבישול ומתחייב בחלה או לא, המגן אברהם (או"ח סי' קסח ס"ק לט) הביא בשם רבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב טו ח"ה) שאם טיגן את הבצק בשמן ואחר כך חזר ואפה נחשב לחם ומברכים עליו המוציא, אמנם מדברי הרמב"ן (מלחמות ה' לז.) מבואר שיש שני סוגי חליטה: א. שמערבים את הקמח במים רותחים. ב. שמבשלים בה הבצק. ובשני האופנים אם אפה אחר כך נחשב לחם, אמנם אם בישל כל צורכו באופן שאין חוטים נמשכים ממנו שוב אינו נעשה לחם אף באפיה שתיעשה לאחר הבישול, וכן כתב בחידושי רבינו דוד (לז: ד"ה ותקון) בשם הרמב"ן, וכתב שהטעם לכך מפני שאין אפיה אחר בישול[לח], וכיון שהבישול תיקנו לאכילה באופן מוחלט, אין לזה שם אפייה שתעשה בו תורת לחם.

אך נראה שאין כן דעת שאר הראשונים שהנה הרמב"ן כתב את דבריו כדי לתרץ את סתירת הסוגיות לענין חלוט שבגמרא (שם) נאמר שחלוט פטור מחלה לפי שאינו בתורת לחם וביבמות (מ.) אמרו שיוצאים ידי חובה בחלוט, ותירץ שהגמרא כאן מדברת כשנתבשל כל צורכו ואז האפיה שאחר כך לא עושהו לחם, אבל ביבמות מדובר שחלט רק קצת, אמנם מדברי הראשונים[לט] שלא תירצו כדבריו נראה שלא סברו חילוק זה וכל חלוט שנאפה נהיה לחם באפיה, וכנ"ל נקטו החזון איש (או"ח סי' כו ס"ט) והשו"ע הרב (סדר ברכת הנהנין פ"ב סי"ב) שהאפיה מבטלת את הבישול ויש לזה תורת לחם[מ], וכן האריך להוכיח בקובץ תשובות (אלישיב, ח"ג סי' ל) שלהלכה אפיה אחר בישול נחשבת לאפיה, ולפי זה כתב שהואיל ויש שעושים פשטידה מאטריות, כבר בתחילת עשייתו חייב בחלה, אף שאטריות הנעשות בבישול אינה סיבה לחייב בחלה, אך על ידי האפיה שלבסוף נידון כתחילתו עיסה וסופו עיסה.

נידון הפוסקים בהפרשת חלה מפשטידה

ובמנחת יצחק (שו"ת ח"ח סי' קח) הביא שהשואל רצה לחדש דין לגבי פשטידה [קוגעל] שעושים מאטריות שיש להפריש ממנה חלה אחר אפיה, ולא סגי במה שהפרישו בשעת עשיית האטריות, ומשום שהואיל ורוב האטריות מיוצרות על דעת לבשלן ורק מיעוטם נעשה לאפיה, ומה שמפריש מעיסת הבצק היינו עיסה עבה שדעתו לבשלה שחייבת בחלה לדעת ר"י ופטורה לדעת הר"ש, ומה שמפריש מספק אינו פוטר את השעה שאופה את האטריות בפועל שאז מתחייב בחלה כמו סופגנים וסופו עיסה ולא נפטר במה שלקח קודם, ובעל המנחת יצחק דחה את דבריו ופסק שההפרשה שהפרישו בבית החרושת מהבצק פטרה גם את הפשטידה שיעשו ממנה[מא].

ובציון הלכה (שם ס"ק רמד) ביאר טעמו הואיל ולדעת רבינו תם אין הולכים אחר מחשבתו ולא מחייב עד שעת אפיה.

לו. עיין פני יהושע (שם בתוספות ד"ה ות"ק) שנראה כן מדבריו, ואכן ביראים (סי' רעד) הוכיח מדברי המחייבים בחלה באפה, שיש אפיה אחר בישול לענין שבת, אולם לענין אפיה אחר מעשה אילפס [שנחלקו תנא קמא ורבי יהודה אם כשחזר ואפה את המעשה אילפס נידון כלחם] תמה האגלי טל (מלאכת אופה סי' טו אות טו) כיון דאפאו מקודם באילפס מאי מועיל מה דאפאו אחר כן בתנור שיקרא על זה שם לחם, הרי קי"ל דאין אפיה אחר אפיה, ואפילו רבי יהודה לא חלק על תנא קמא רק משום דכתיב 'ואפו עשר נשים לחמיכם בתנור אחד', לחם שאינו אפוי בתנור אחד אינו לחם, הא לאו הכי היה מודה לתנא קמא, ותירץ שאם האפיה השניה חשובה יותר מהאפיה הראשונה בזה לכולי עלמא יש אפיה אחר אפיה, וכיון שאפיית תנור חשובה מאפיית אילפס, שפיר נותן שם לחם.

לז. רמב"ם (בכורים פ"ו הי"ב), ראי"ש (הלכות חלה פ"א אות ג) וטור (יו"ד סי' שכט).

לח. והוסיף, שהוא כעין הכלל לענין מלאכת שבת, שאין אפיה אחר אפיה, ואין בישול אחר בישול, וכן נפסק בשלחן ערוך (או"ח סי' שיח ס"ה).

לט. תוספות (לו: ד"ה פרט לחלוט), רבינו אפרים המובא במאור הקטן לרז"ה (ד"ה ובמעשה) ובר"ן (על הרי"ף ד"ה ותירץ).

מ. ומה שנחלקו תנא קמא ורבי יהודה אם כשחזר ואפה את המעשה אילפס נידון כלחם, כתב החזון איש שהיינו דווקא באפיה אחר שנאפה באילפס [שהוא כעין אפיה], אבל עיסה שנתבשלה במים וכדומה ודאי יש אפיה אחר הבישול.

מא. ובדרך אמונה (ביכורים פ"ו ציון ההלכה אות רח) הביא שהגרי"ש אלישיב סבר שיש לחייב באפיית הפשטידה, אמנם בתיקונים ומלואים לספר שמירת שבת כהלכתה (פ"ב הערה ח) הביא את דעת הגרש"ז אויערבך שאין על פשטידה [קוגל] שם אפוי אלא נידון כמבושל לחוד.

אוצר

תוכן העניינים

עיונים

מערכה לא

היתר מצטרף לאיסור ..... **א**

א. מקור ההלכה / **ב.** שיטות הראשונים האם דין היתר מצטרף לאיסור, הוא דווקא בתערובת / **ג.** הראיות לכך שההלכה נאמרה רק בתערובת / **ד.** צורת התערובת / **ה.** הטעם שהאיסור לא מתבטל ברוב / **ו.** גדר וטעם ההלכה / **ז.** לדעת ריש לקיש שחצי שיעור מותר מהתורה

מערכה לב

טעם כעיקר ..... **י**

א. מקור ההלכה / **ב.** הגדרת החילוק בין טעם לעיקר / **ג.** השיעור שיש בו חיוב / **ד.** גדר האיסור בפחות מכזית / **ה.** ביאור השיטות שטעם כעיקר מדרבנן / **ו.** ביאור היסוד שטעם לא בטל / **ז.** ביאור הדין שטעמו וממשו לא בטל / **ח.** ביאור הדין שההיתר נהפך לאיסור / **ט.** שיטת הראשונים שאין מלקות על טעם כעיקר / **י.** דין טעם כעיקר בכל התורה

מערכה לג

הואיל ואי מקלעי אורחים ..... **לא**

א. סברת 'הואיל' לגבי מבשל מיום טוב לחול / **ב.** הואיל ואי בעי מיתשיל לענין בל יראה ושאר דיני התורה / **ג.** הואיל וראוי לפיקוח נפש / **ד.** הואיל וחזי לדם ציפור / **ה.** הואיל בדבר האסור מדרבנן / **ו.** בדעת רב חסדא שלא נאמר דין הואיל במבשל מיום טוב לחול / **ז.** דעת הרמב"ם בדין הואיל / **ח.** האם דין הואיל האמור במלאכת יום טוב תלוי בדין מתוך

מערכה לד

צירוף סל להפרשת חלה ..... **מז**

א. מקור ההלכה / **ב.** גדר הצירוף / **ג.** צירוף סל ותנור / **ד.** האם צריך נשיכה או נגיעה / **ה.** האם צריך דעת לצירוף

מערכה לה

מנהגי איסור ..... **סו**

א. גדרי איסור הבא על ידי מנהג / **ב.** קבלה על דורות הבאים / **ג.** אם יש התרה לבנים / **ד.** סוגי מנהגים / **ה.** נהגו כדעת האוסר בדבר השנוי במחלוקת / **ו.** מנהג להקל / **ז.** ההולך ממקום למקום

מערכה לו

תורה ומצוות שלא לשמה ..... **פ**

א. מקור ההלכה / **ב.** מעלת לשמה יותר משלא לשמה / **ג.** כיצד מתוך שלא לשמה בא לשמה / **ד.** גדר מחשבת שלא לשמה ואימתי היא עבירה / **ה.** דעת הרמב"ם בחילוק בין תורה למצוות / **ו.** מצוות צריכות כוונה / **ז.** לפרש לשמה בדיבור

מערכה לז

סדר ההקרבה בין התמידים ..... **צו**

א. דין קדימת התמיד לשאר קרבנות / **ב.** עשה דהשלמה / **ג.** בגדריו של עשה דהשלמה / **ד.** האם קרבן שלא קרב בין התמידין פסול / **ה.** הקרבנות הקריבים שלא בין התמידין

מערכה לח

קדימת תמיד לפסח ..... **קז**

א. מקור ההלכה / **ב.** על אלו עבודות נאמר דין קדימה / **ג.** אם יאוחר דבר הוא אחר זמן התמיד או אחר ההקרבה בפועל / **ד.** גדר הדין

מערכה לט

פסול שלא לשמה בקרבנות ..... **קיט**

א. מקור ההלכה / **ב.** גדר סתמא לשמה בקדשים / **ג.** גדר פסול מחשבה שלא לשמה / **ד.** מחשבה שלא לשם הקרבן או הבעלים / **ה.** מחשבה לשם חולין בחטאת ובשאר הקרבנות / **ו.** לשם חולין בקרבן פסח / **ז.** שלא לשמה בעבודת חצי מתיר / **ח.** האיסור לחשוב מחשבה שלא לשמה / **ט.** הקטרה שלא לשמה / **י.** קרבנות ציבור ששחטן שלא לשמה / **יא.** פרת חטאת ששחטה שלא לשמה

מערכה מ

שינוי קודש ושינוי בעלים ..... **קלא**

א. מקור ההלכה / **ב.** האם מחשבת שינוי בעלים פוסלת רק בזריקה או בכל העבודות / **ג.** החילוק בין שינוי בעלים לשלא למנויו בקרבן פסח / **ד.** שינוי בעלים לאחר מיתה / **ה.** שינוי קודש בקרבנות ציבור / **ו.** שינוי בעלים בקרבנות ציבור / **ז.** שינוי קודש פסולו בגופו / **ח.** לשמה ושלא לשמה בשינוי בעלים

מערכות שנדפסו בכרכים אחרים:

נר ואבוקה הראויים לברכה (נד.) ..... **ברכות כרך ד**

מערכה לא

היתר מצטרף לאיסור

אהח19/06/2018

א. מקור ההלכה / **ב.** שיטות הראשונים האם דין היתר מצטרף לאיסור, הוא דווקא בתערובת / **ג.** הראיות לכך שההלכה נאמרה רק בתערובת / **ד.** צורת התערובת / **ה.** הטעם שהאיסור לא מתבטל ברוב / **ו.** גדר וטעם ההלכה / **ז.** לדעת ריש לקיש שחצי שיעור מותר מהתורה

א. מקור ההלכה

מקור ההלכה בנזיר

הלכה זו שהיתר מצטרף לאיסור בנזיר, נלמדת מפרשת נזיר (במדבר ו ג) 'מיין ושכר יזיר חמץ יין וחמץ שכר לא ישתה וכל משרת ענבים לא ישתה' וגו', שרבי יוחנן דורש מהנאמר 'כל משרת ענבים לא ישתה', שבאיסורי נזיר היתר מצטרף לאיסור, דהיינו שאם אכל חצי זית ענבים וחצי זית פת בבת אחת, חייב[א], ואפילו שלא אכל שיעור שלם מהענבים, לוקה, מפני שהפת משלימה את השיעור של כזית, ואע"פ שהפת עצמה אינה אסורה על הנזיר, מכל מקום התחדש בהלכה זו שהיתר מצטרף להשלים את השיעור של האיסור.

ובגמרא (מד:) העמידו את דברי רבי יוחנן בשיטת רבי עקיבא, שאמר בברייתא 'נזיר ששרה פתו ביין ואכל כזית מפת ומיין חייב', והיינו שמדינן[אוצר החכמה] היתר מצטרף לאיסור הפת משלימה את השיעור כזית של היין. וכפי שרבי יוחנן מפרש את רבי עקיבא, מקור הלכה זו מ'משרת'.

ונחלקו הראשונים כיצד לפרש לימוד זה, לגירסת רש"י (מג: ד"ה אין היתר) [וכן כתבו תוספות בנזיר (לו. ד"ה אין היתר) ופירוש הרא"ש (שם לה:)] הלימוד הוא מהמשמעות של משרת ענבים, דהיינו שדין זה שיש חיוב על משרת ענבים לכאורה אין בו חידוש, שכבר למדנו שיש איסור לנזיר בענבים, ובהכרח שכוונת התורה לחדש שיש חיוב אף על הפת שנשרית ביין, שהיא משלימה את השיעור של היין.

והראשונים הסכימו עם רש"י בזה, אך הביאו שיש הסוברים שהלימוד הוא מתיבת 'כל' משרת שזהו ריבוי, ומצינו בדברי רבינו תם (ספר הישר סי' תרצד) והרשב"א (חולין צח: ד"ה אמר רבא) שנראה מדבריהם שסברו כן שהלימוד הוא מתיבת 'כל'[ב]. אמנם דרשה זו אינה מוסכמת, שרק רבי עקיבא למד ממקרא זה את הדין שהיתר מצטרף לאיסור, אבל חכמים למדו מזה דין טעם כעיקר, ולשיטתם בנזיר לא התחדשה כלל ההלכה שהיתר מצטרף לאיסור.

מקור ההלכה בקדשים

כתיב בפרשת חטאת (ויקרא ו כ) 'כל אשר יגע בבשרה יקדש' וגו', ובברייתא מבואר שיש ללמוד מכאן שכל דבר מאכל שנוגע בבשר החטאת ובולע ממנה אף הוא מתקדש להיות כמוה, שאם החטאת פסולה בפסול פיגול או נותר, אף הבשר הנוגע בה נפסל ונאסר, וכן אם החטאת כשרה, הרי יש לבשר הנוגע בה את כל חומר אכילתה של חטאת, שצריך לאכול לפנים מן הקלעים לזכרי כהונה ליום ולילה אחד. וכן למדו בתורת כהנים לגבי מנחה שנאמר בה (שם ו יא) 'כל אשר יגע בהם יקדש', שכל דבר הנוגע במנחה ובולע ממנה, מתקדש להיות כמותה, ובמנחות (פג.) למדו מהנאמר בפרשת מנחה (שם ו ז) 'וזאת תורת המנחה' וגו', שאף שאר הקדשים מתקדשים בבלוע ולא רק מנחה וחטאת[ג].

בגמרא מבואר שרבי עקיבא הוא שלמד ממקרא זה דין היתר מצטרף לאיסור בקדשים, אמנם בשיטת חכמים הגירסאות חלוקות אם הם למדו מזה דין היתר מצטרף לאיסור. בגירסא שלפנינו מבואר שבתחילה חכמים פירשו שדרשה זו באה ללמדנו דין טעם כעיקר, אך במסקנא דעת חכמים שלומדים מזה דין היתר מצטרף לאיסור, אכן בראשונים[ד] מבואר שלא גרסו גירסא זו שבמסקנא חכמים חזרו, אלא באמת מסקנת חכמים היא כפי שאמרו בתחילה שממקרא זה יש ללמוד דין טעם כעיקר, ולשיטתם אין ללמוד מזה דין היתר מצטרף לאיסור.

אמנם הראשונים עמדו בכך שיש בענין זה מחלוקת הסוגיות. בחולין (צט.) מבואר כפי גירסתם בסוגיא בנזיר שלדעת חכמים יש ללמוד ממקרא זה דין טעם כעיקר, אך בפסחים (מה:) מבואר שחכמים למדו מזה דין היתר מצטרף לאיסור. וברא"ש בנזיר, ובתוספות בפסחים (מה. ד"ה ורבנן) מבואר שבאמת יש בזה מחלוקת הסוגיות, וכפי שמצינו בש"ס שיש סוגיות שמתחלפות. ודעת רבינו תם (חולין שם תוד"ה גלי, ספר הישר סי' תרצד) שאין בזה מחלוקת, אלא יש לשנות את הגירסא בחולין, ואף שם למדו מחטאת דין היתר מצטרף לאיסור[ה].

מקור ההלכה בחמץ

נאמר בתורה (שמות יב כ) 'כל מחמצת לא תאכלו' וגו', ובגמרא (מג.) מבואר שרבי אלעזר שדרש תיבת 'כל', דורש ממקרא זה דין היתר מצטרף לאיסור[ו], ומשמעות הסוגיא, שרק רבי אלעזר שדרש תיבת 'כל' לריבוי למד מכאן דין היתר מצטרף לאיסור, אך לדעת חכמים (ע"ב) שלא דרשו ריבוי זה, אין היתר מצטרף לאיסור בחמץ, וכן מבואר בדברי בעל המאור (מג. ד"ה וכתב) והרמב"ן (מלחמות ה' מג.) שלדעת חכמים אין היתר מצטרף לאיסור בחמץ.

מקור ההלכה בהקטרת שאור

נאמר בתורה (ויקרא ב יא) 'כי כל שאר וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה להי', ומבואר בסוגיא שזעירי למד ממקרא זה שבהקטרת שאור היתר מצטרף לאיסור, ובגמרא אמרו שלימוד זה הוא לשיטת רבי אלעזר שדרש תיבת כל לריבוי, ולכן ריבה מכל שאור דין זה. והראשונים נחלקו כיצד לפרש לימוד זה, שעיקר הלימוד מבואר בברייתא במנחות (נח.) ז"ל 'תנו רבנן שאור בל תקטירו אין לי אלא כולו מקצתו מנין תלמוד לומר 'כל' עירובו מנין תלמוד לומר 'כי כל', ומבואר שיש שני לימודים מפסוק זה, מ'כל' דורשים שיש חיוב על מקצתו, ומ'כי כל' לומדים שאף על עירובו יש חיוב.

ונחלקו רש"י ותוספות בפירוש הלימוד של זעירי, רש"י (מג: ד"ה כר"א) פירש שהלימוד להיתר מצטרף לאיסור הוא מתיבת כל שלמדו ממנו חיוב על מקצתו, והכוונה בלימוד זה שאפילו אם הוא הקטיר רק מקצת מהשאור, דהיינו שהקטיר חצי זית שאור ועמו חצי זית מצה, חייב, כיון שההיתר מצטרף לאיסור[ז]. ותוספות (ד"ה כמאן) פירשו שהלימוד לדין היתר מצטרף לאיסור הוא מ'כי כל' שלמדו מכאן לעירובו, וטעם החיוב על עירובו, הוא מדין היתר מצטרף לאיסור שהמצה שמעורבת עם השאור מצטרפת להשלים את שיעור ההקטרה של השאור.

מקור ההלכה בכל התורה

לדעת חכמים, אין לדרוש מ'משרת' דין היתר מצטרף לאיסור, וכאמור לעיל לפי גירסת הראשונים אף מהפסוק של חטאת, חכמים לא דרשו דין

א. אין זה מוסכם שהיתר מצטרף לאיסור באופן זה, שבסוף הסוגיא מבואר שרק דעת רבי יוחנן היא שהיתר מצטרף לאיסור בכל איסורי נזיר, ואף באיסורי אכילה, אכן לשיטת רבי אלעזר היתר מצטרף לאיסור רק במשקין, וכפי שפירשו התוספות (לח. ד"ה אפילו) שזה משום שמשרת זהו במשקים, וסובר רבי אלעזר שאין ללמוד משם אלא רק שבמשקים היתר מצטרף לאיסור ולא באוכלים.

ב. הראיה מדבריהם היא משום שכתבו שהלימוד הוא מ'משרת וכל משרת', ומשמע לפי"ז שלדעתם הלימוד הוא מהריבוי של תיבת 'כל', שכן מצינו בתוספות ובראש"ש שכתבו שמי שפירש שהלימוד הוא מתיבת כל, גורס בגמרא 'משרת וכל משרת', שמגירסא זו משמע שהלימוד אינו מתיבת משרת אלא מהריבוי של כל, אמנם עיקר דבריהם הם ביחס להלכה של טעם כעיקר ולא ביחס להלכה שהיתר מצטרף לאיסור, אכן במהלך הגמרא מבואר שהלימוד של דין טעם כעיקר והיתר מצטרף לאיסור, שוה, וכן מבואר בתוספות ובראש"ש שהובאו לעיל, שהשוו שתי דרשות אלו. ובמאירי בפסחים (מג: ד"ה אע"פ) הביא מחלוקת ראשונים זו, ועיי"ש מה שכתב ליישב את קושית רש"י על שיטה זו, ועיין עוד בשפת אמת בחידושי פסחים (שם ד"ה התם) שאף הוא ביאר שיטה זו בדרכו של המאירי.

ג. בגמרא במנחות (שם) ובזבחים (צח.) מבואר שצריך בזה שני לימודים גם בחטאת וגם במנחה, שלא נאמר שדווקא מנחה נאסרת משום שהיא רכה והיא קלה לבלוע, וכן שלא נאמר שדווקא בחטאת יש איסור, משום שהבשר הוא שמן ולכן הוא קל לבלוע.

ד. התוספות (פסחים מה. ד"ה ורבנן, חולין צט. ד"ה גלי רחמנא), וכן מבואר בדברי הרמב"ן בחולין (צח: ד"ה ואחרים) הרשב"א (שם ד"ה אמר רבא) והריטב"א (שם ד"ה ועוד הקשה), והרא"ש בנזיר, ועיין בהערה להלן שמדברי רבינו תם נראה שגרס בגמרא בנזיר כפי הגירסא שלפנינו.

ה. יש להעיר בשיטת רבינו תם שלפי גירסת הראשונים הסוגיא בנזיר מסייעת לגירסא שלפנינו בחולין, שלמדו ממקרא זה דין טעם כעיקר, וקשה שאף לפי מה שרבינו תם שינה את הגירסא בחולין, עדיין קשה מהגירסא בנזיר, ומשמע שרבינו תם גרס בנזיר שלא כגירסת הראשונים אלא כפי המופיע בגירסתנו, שלמדו מחטאת דין היתר מצטרף לאיסור.

ו. כן מבואר בתוספות (נזיר לו. ד"ה אי) שרבי אלעזר דורש מהפסוק (שמות יב כ) 'כל מחמצת לא תאכלו', אמנם ברא"ש (שם) מבואר שרבי אלעזר דרש כן מהפסוק הקודם לו (שם יב יט) 'כי כל אכל מחמצת ונכרתה הנפש ההיא'.

ז. אמנם התוספות (נזיר לו. ד"ה כמאן) הקשו על רש"י שבמנחות (שם) מצינו מחלוקת אביי ורבא

היתר מצטרף לאיסור, ולפי״ז לדעת חכמים בכל התורה אין היתר מצטרף לאיסור, אמנם לפי הגירסא שלפנינו חכמים למדו מחטאת דין היתר מצטרף לאיסור, ומתבאר אם כן שלשיטתם בקדשים ההיתר מצטרף לאיסור. ומבואר בגמרא שאין זה אלא רק בקדשים ואין ללמוד חולין מקדשים, ולכן לחכמים בחולין אין היתר מצטרף לאיסור.

שיטת רבי עקיבא, שיש לדרוש דין היתר מצטרף לאיסור מ׳משרת׳, ולשיטתו יש לדרוש אף מחטאת דין היתר מצטרף לאיסור, אכן אף לשיטתו רק בעניינים אלו היתר מצטרף לאיסור, אך בכל התורה אין היתר מצטרף לאיסור, וכפי שאמר רבי יוחנן בפירוש שבכל התורה אין היתר מצטרף לאיסור[ח], וטעמו של רבי עקיבא מבואר בסוף הסוגיא, שלשיטתו יש בזה שני כתובים הבאים כאחד, דהיינו משרת וחטאת, ואין ללמוד מהם לכל התורה.

בגמרא מבואר שלשיטת רבי אלעזר שדרש תיבת כל לריבוי, יש לדרוש דין היתר מצטרף לאיסור בחמץ בפסח ובהקטרת שאור כיון שנאמר בהם כל, ולא התפרש לשיטתו אם בכל התורה היתר מצטרף לאיסור, ובראשונים נראה שנחלקו בזה, בראב״ד (מג: ד״ה הדרינן) מבואר שלרבי אלעזר רק בחמץ בפסח היתר מצטרף לאיסור ולא בשאר איסורים, והראב״ד תמה מדוע רבי אלעזר לא דרש שהיתר מצטרף לאיסור אף בשאר איסורים, מתיבת כל האמורה בהם. ובמאירי (שם ד״ה ושמא) יישב, שבכל האיסורים תיבת כל אינה מיותרת לדרוש שהיתר מצטרף לאיסור, כיון שצריך לרבות את כל המינים שנוהג בהם אותו איסור, בכדי שלא יהיה ספק על קצת מהמינים שמא הם מותרים. אמנם ברמב״ן (שם במלחמות) סובר שרבי אלעזר למד מחמץ לכל התורה שהיתר מצטרף לאיסור.

ב. שיטות הראשונים האם דין היתר מצטרף לאיסור, הוא דווקא בתערובת

פתיחה

עיקרה של הלכה זו שהיתר מצטרף לאיסור היא שכאשר אדם אוכל חצי שיעור ממאכל אסור, ואוכל יחד עמו בבת אחת עוד חצי זית ממאכל מותר, הרי שחתיכת ההיתר מצטרפת להשלים את השיעור לחתיכה האסורה, ונחשב שאכל שיעור שלם מהאיסור, ולוקה עליו. ונחלקו הראשונים אם הלכה זו היא דווקא בהיתר שמעורב עם איסור, או שאף באופן שההיתר נפרד מהאיסור ועומד לעצמו הוא מצטרף עמו, וכפי שיתבאר להלן.

מחלוקת רש״י ותוספות האם דין זה הוא דווקא בתערובת

כתב רש״י (מג: ד״ה אף) לבאר דין היתר מצטרף לאיסור בהקטרת שאור וז״ל ׳חצי זית קומץ דשאור וחצי זית דמצה, ואינן מעורבין אלא כל אחד ניכר׳. ומבואר ברש״י שדין היתר מצטרף לאיסור הוא באופן שאין האיסור וההיתר מעורבים, אלא נפרדים וכל אחד ניכר. וכן מבואר עוד בדבריו בסוגיא זו שביאר דין היתר מצטרף לאיסור בשאר איסורים, וכתב (ד״ה אין) ז״ל ׳אכל חצי זית חלב וחצי זית בשר בבת אחת אין היתר משלים את שיעור האיסור לחייבו, חוץ מאיסורי נזיר, שאם אכל חצי זית ענבים וחצי זית לחם בבת אחת חייב׳, ומשמע שאע״פ שהאיסור וההיתר נפרדים וכל אחד עומד לעצמו, מכל מקום ההיתר מצטרף לאיסור.

אמנם התוספות (שם ד״ה כמאן) הקשו על שיטת רש״י והכריחו שדין היתר מצטרף לאיסור הוא דווקא באופן שההיתר והאיסור מעורבים יחד, שכן מוכח מהדרשה שהגמרא דרשה מחטאת שצריך שההיתר יבלע מבשרה [לקמן תבואר קושיא זו בהרחבה].

דברי האחרונים שמחלוקת רש״י והתוספות לשיטתם בטעם כעיקר

ובדברי התוספות מבואר ששורש מחלוקתם עם רש״י היא בפירוש דברי זעירי שדרש דין היתר מצטרף לאיסור בשאור, שלעיל הבאנו שבברייתא (מג:) נאמר ׳שאור בל תקטירו אין לי אלא כולו מקצתו מניין תלמוד לומר כל, עירובו מניין תלמוד לומר כי כל׳, ורש״י פירש (ד״ה כר״א) שדין היתר מצטרף לאיסור נלמד מתיבת ׳כל׳ שדרשו ממנו לרבות מקצתו, ואילו התוספות (שם) פירשו שהדרשה של דין היתר מצטרף לאיסור היא מ׳כי כל׳ שדרשו לעירובו, וכן מבוארת מחלוקת זו בדברי התוספות בנזיר, ומבואר בתוספות שכיון שהדרשה של היתר מצטרף לאיסור היא מהריבוי של עירובו, מחמת כן נקטו שדין היתר מצטרף לאיסור הוא דווקא באופן שהם מעורבים[ט], שהרי עיקר הריבוי לדין זה הוא ממה שריבתה התורה שיש חיוב על תערובתם, והתוספות כתבו שרש״י שלא פירש שהדרשה מעירובו אלא ממקצתו, מוכח לפי״ז שדין היתר מצטרף לאיסור הוא באופן שאינם מעורבים.

והאחרונים׳ פירשו שהמחלוקת של רש״י ותוספות, תלויה במחלוקת אחרת שנחלקו בה בדין טעם כעיקר, שמצינו ברש״י (מד: ד״ה מפת) שביאר[יא] שהדין הנלמד ממשרת הוא באופן שהיין לא התפשט בכל הפת, ובדין היתר מצטרף לאיסור התחדש שאף החלק של הפת שהיין לא התפשט בו, מצטרף ליין, ורש״י פירש שאילו היין פשט בכל הפת אין צריך לבוא לדין היתר מצטרף לאיסור, שכיון שהיין נותן טעם בכל הפת הרי הפת אסורה מדין טעם כעיקר והיא בעצמה נחשבת כחתיכת איסור. ומבואר שדעת רש״י היא שבדין טעם כעיקר התחדש שאף ההיתר נהפך להחשב כאיסור, ולפי״ז לכאורה אין מקום לדין היתר מצטרף לאיסור, כיון שבלאו הכי כל החתיכה אסורה מדין טעם כעיקר, ולכן בהכרח צריך לבאר שדין היתר מצטרף לאיסור התחדש באופן שלא שייך דין טעם כעיקר, ולכן פירש רש״י שהיתר מצטרף לאיסור באופן שהיין לא התפשט בכל הפת, ואם כן, החתיכה של הפת שהיין לא פשט בה שהיא היתר [ולא שייך בה דין טעם כעיקר כיון שאין בה טעם יין] הרי היא מצטרפת לאיסור, וזהו טעמו של רש״י שנקט שדין היתר מצטרף לאיסור הוא באופן שההיתר אינו מעורב עם האיסור[יב].

וכן יש לפרש בשיטת רבינו תם, שבחולין (צט. ד״ה גלי) הביאו התוספות בשם רבינו תם שדין היתר מצטרף לאיסור באיל נזיר[יג] הוא באופן שיש שמנונית בעין של הזרוע על חתיכת האיל, ומבואר בדברי רבינו תם ששיטתו היא כשיטת רש״י שדין היתר מצטרף לאיסור הוא באופן שהאיסור וההיתר אינם מעורבים, ופירש הקרן אורה שאף רבינו תם הלך בזה לשיטתו, ששיטתו[יד], שבדין טעם כעיקר ההיתר נהפך לאיסור, ולוקים על כל כזית מאכילת ההיתר, ואם כן בהכרח שדין היתר מצטרף לאיסור אינו באופן

בפירוש ברייתא זו, רבא דרש ממקצתו לרבות חיוב לחצי קומץ שיש בו שיעור כזית, אך אביי דרש ממקצתו לרבות חצי זית, ובנזיר אמרו שהדרשה של זעירי היא דלא כאביי, ולפי מה שפירש רש״י שלזעירי יש ללמוד מתיבת כל שיש חיוב על חצי זית של שאור הרי זה כאביי, וזהו דלא כהמבואר בנזיר שזעירי הוא דלא כאביי. אמנם התוספות בפסחים (שם ד״ה כמאן) הקשו על רש״י שזעירי דרש דרשה זו שלא כאביי ולא כרבא, וכוונת דבריהם שדרשה זו אינה כאביי, כיון שלדעת אביי יש חיוב על חצי זית שאור בלא תוספת דבר אחר כלל, וכפי שפירשו בנזיר שלאביי יש הקטרה אף בחצי זית, אמנם לזעירי אין חיוב על חצי זית לבדו, כיון שלדעתו אין הקטרה פחות מכזית, והחיוב הוא רק מצד דין היתר מצטרף לאיסור, שבאופן שיש יחד עם השאור חצי זית מצה הרי המצה מצטרפת להשלים את שיעורו, ולפי״ז מיושבת קושית התוספות בנזיר על רש״י שבאמת דרשת זעירי אינה כדרשת אביי.

ח. יש לדון בזה בשיטת אביי, שבתחלת הסוגיא משמע שאביי חלק על רבי יוחנן, שאביי הוכיח מכמה עניינים שבכל התורה יש דין היתר מצטרף לאיסור, ובגמרא משמע שלאחר שרב דימי דחה את ראיותיו, אביי הודה לו שבכל התורה אין אומרים שהיתר מצטרף לאיסור, וכן משמע מתוספות בנזיר (לז. ד״ה אלא הנח) שלמסקנת הסוגיא אף לדעת אביי אין היתר מצטרף לאיסור בכל התורה, אמנם בתוספות בפסחים (מד. ד״ה אין היתר) משמע שאף למסקנא, לדעת אביי שיטת רבי עקיבא שלומדים מנזיר לכל התורה שהיתר מצטרף לאיסור.

ט. אמנם לפי״ז יקשה שהרא״ש בנזיר סותר את עצמו, שבתחילת הסוגיא (שם לו. ד״ה אף) מפרש דין היתר מצטרף לאיסור ׳היתר מצטרף לאיסור אם הקטיר חצי זית חמץ וחצי זית מצה עמו ואינן מעורבין אלא כל אחד ניכר׳, ומבואר בדבריו כרש״י שדין היתר מצטרף לאיסור הוא באופן שאינם מעורבים, אכן במהלך הסוגיא (ד״ה כמאן) הרא״ש פירש שזעירי דרש דין היתר מצטרף לאיסור מעירובו ולא ממקצתו, ולפי״ז יוצא שדין היתר מצטרף לאיסור הוא דווקא במעורבים וכפי שמבואר בתוספות בפסחים, ולכאורה זהו סתירה בשיטתו. וכן יש להעיר בשיטת התוספות בנזיר, שהקרן אורה דקדק מדבריהם (נזיר לו. בתוספות ד״ה אין היתר) שדין היתר מצטרף לאיסור הוא באופן שאינם מעורבים, אמנם התוספות גם כן פירשו שדין היתר מצטרף לאיסור נלמד מעירובו, ולכאורה זהו סתירה. וצריך לומר שלדעתם אין הכוונה בעירובו שהם מעורבים ממש, אלא שכל אחד ניכר לעצמו, ועיקר הכוונה בעירובו היא שאינו מקטיר רק את השאור אלא הוא מקטיר יחד עמו אף מצה, אכן באמת אינם מעורבים ממש, וכן משמע מדבריהם שפירשו שלאביי שלא דרש מעירובו דין היתר מצטרף לאיסור, הרי שהוא למד מעירובו שאפילו באופן שהם מעורבים ממש אין האיסור מתבטל, ומשמע שלפי מה שזעירי דרש מעירובו דין היתר מצטרף לאיסור, אין הכוונה לתערובת ממש אלא באופן שכל אחד ניכר לעצמו.

י. קרן אורה (פתיחה לסוגיא בנזיר ד״ה הנה), כתב סופר (פסחים מג:), אבני נזר (או״ח סי׳ שנח), נחלת דוד (שיטת טעם כעיקר ד״ה ומעתה נבוא, ד״ה מיהו), וקובץ שיעורים (פסחים אות קעד).

יא. ז״ל רש״י ׳מפת ומיין חייב ופליגי רבנן עליה דלית להו היתר מצטרף לאיסור, ואילו פשט היין בכל הפת לא הוו פליגי רבנן עליה, דהא אית להו טעם כעיקר ואיתעביד ליה פת גופיה איסור, ובהא מיהא פליגי עליה, דטעמא דרבי עקיבא משום צירוף הוא, ואי נמי לא נשרית כל הפת בין מצטרף נמי היתר לאיסור לחיובא׳.

יב. ובספר אגודת אזוב (ענין טעם כעיקר, עמ׳ 154) נקט באופן אחר, ועל פי זה אין הכרח שרש״י הלך לשיטתו, משום שהלא להלן יתבאר שיש לדון כיצד חצי זית איסור אוסר את ההיתר לחייב עונשין והלא חסר לו השיעור, אם השיעור הוא בחפצא ולא באכילה, ולפי״ז יתכן שאילו היה זית שלם שנתן טעם להיתר היה מועיל למלקות מדין טעם כעיקר, אבל חצי זית לחוד לא יועיל לחייבו מלקות אף אם טעם כעיקר, ובהכרח שרש״י פירש כך לא לשיטתו בטעם כעיקר, אלא משום שבאמת כך שיטתו שיש היתר מצטרף גם בלי תערובת.

יג. הדין בנזיר הוא, שמקריב איל לשלמים, ואת הזרוע של האיל מבשלים ומניפים, וניתן לכהן, ואסור לזרים. ונחלקו התנאים איך מבשלים את הזרוע, ויש תנאים שסוברים שמבשלים את האיל יחד עם הזרוע ולאחר מכן חותכים את הזרוע, ונמצא שזהו היתר הבא מכלל איסור, כיון שהאיל מקבל את הטעם של הזרוע, שהיא אסורה לזרים ואפילו הכי מותר לזר לאכול את כל האיל.

יד. כן מבואר בדברי הרא״ש בחולין (פ״ז סי׳ ל) ובהלכות חלה (סי׳ טו) שהביא כן את שיטת רבינו תם.

שההיתר בלע מהאיסור ומעורב עמו, שאז כבר יש איסור מדין טעם כעיקר, ובהכרח שדין היתר מצטרף לאיסור התחדש באופן שאינם מעורבים ולא שייך דין טעם כעיקר.

ולפי"ז מבואר טעמם של התוספות שחלקו על רש"י בזה, שהרי שיטת התוספות שבדין טעם כעיקר לא התחדש שההיתר נאסר, אלא עיקר החיוב הוא רק על אכילת האיסור ולא על אכילת ההיתר, וכמבואר בדבריהם (נזיר לז. ד"ה טעם) שבדין טעם כעיקר החיוב הוא רק כשהוא אוכל כזית מהאיסור עצמו, ואם כן י"ל שדין היתר מצטרף לאיסור שנלמד ממשרת זהו כפשוטו שהיין מעורב בכל הפת, ואע"פ שבאופן זה שייך דין טעם כעיקר, מכל מקום מכח דין טעם כעיקר אי אפשר לחייב על אכילת ההיתר, ובדין היתר מצטרף לאיסור התחדש שההיתר מצטרף להשלים את שיעור האיסור.

דעות שאר הראשונים במחלוקת רש"י ותוספות

ומצינו כדעת רש"י בדברי עוד ראשונים, הרא"ש בתחילת הסוגיא בנזיר (לו. ד"ה אף) מפרש כרש"י, שדין היתר מצטרף לאיסור הוא באופן שאינם מעורבים[טו], וכן הוכיח המנחת כהן (ח"א פ"ו) מדברי התוספות (ד"ה אין היתר)[טז], והקרן אורה הוסיף להוכיח כן מדברי התוספות (ד"ה אין היתר)[יז], וכן הוכיח הקרן אורה (נזיר לז: ד"ה ולענין) מדברי רבינו תם[יח] (הו"ד בתוספות חולין צט. ד"ה גלי), וכן נראה מדברי הראב"ד במסכתין (בהשגות על בעל המאור מג:) שכתב שדין היתר מצטרף לאיסור בחמץ בפסח הוא אף באופן שאינם מעורבים[יט].

אמנם, כדעת התוספות, נראה ברמב"ן (מלחמות ה', מג: ד"ה והוי) ששם מבואר שדין היתר מצטרף לאיסור הוא באופן שהם מעורבים[כ], וכן נראה מבעל המאור (שם) וכן מפורש בריטב"א (חולין צח: ד"ה ופירוש) שכתב לפרש דין היתר מצטרף לאיסור 'שיש שם ממשו של איסור מעורב ונבלל בהיתר יפה ונעשה גוף אחד ואכל בין שניהם כזית'.

דברי הר"ש שאף לדעת רש"י היתר מצטרף לאיסור בתערובת

אבן יש להתבונן במחלוקת זו, זזה ברור שהתוספות[אהח 19/06/2018] בפסחים חלוקים על רש"י, והוכיחו שדין היתר מצטרף לאיסור הוא רק בתערובת, ובאופן שאינם מעורבים סברו שאין היתר מצטרף לאיסור. אלא שיש לדון בשיטת רש"י האם לשיטתו זהו דווקא באופן שאינם מעורבים, או[אוצר החכמה] ש"ש"י מודה שאף באופן שהם מעורבים ההיתר מצטרף לאיסור, ומצינו בר"ש (טבול יום פ"ב מ"ג) שהביא את דעת רש"י שדין היתר מצטרף לאיסור הוא באופן שאינם מעורבים, וכתב להוכיח [להלן נעמוד בראייתו] שאין כוונת רש"י שרק באופן זה ההיתר מצטרף לאיסור, אלא אף באופן שהם מעורבים ההיתר מצטרף לאיסור.

ג. הראיות לכך שההלכה נאמרה רק בתערובת

ראיית הר"ש שלרש"י היתר מצטרף לאיסור אף בתערובת

הר"ש (טבול יום פ"ב מ"ג) הביא את דברי רש"י שדין היתר מצטרף לאיסור הוא באופן שאין ההיתר והאיסור מעורבים, והקשה עליו מהגמרא (מד. נזיר לו:) שאמרו בדין של שתי מדוכות שהתערבו לתוך שתי קדירות ששייך בזה דין היתר מצטרף לאיסור, והרי בתערובת זו האיסור וההיתר מעורבים ואינם נפרדים כלל, וכן הביא גירסא שגם לגבי כותח נאמר ששייך בזה דין היתר מצטרף לאיסור, ואף בכותח ההיתר והאיסור מעורבים, ומבואר מכל זה שדין היתר מצטרף לאיסור הוא אף באופן שההיתר והאיסור מעורבים, ותירץ הר"ש שמה שרש"י פירש שדין היתר מצטרף לאיסור הוא באופן שההיתר והאיסור אינם מעורבים אין כוונתו שרק באופן זה הם מצטרפים, אלא שאפילו באופן זה שאינם מעורבים הם מצטרפים, אכן רש"י מודה שאף בתערובת, היתר מצטרף לאיסור.

ראיית התוספות לשיטתם מחטאת

התוספות (מד: ד"ה כמאן) כתבו, שיש להוכיח דלא כשיטת רש"י ממה שאמרו 'כל אשר יגע בבשרה יקדש' וגו' (ויקרא ו כ) יכול אפילו לא בלעה תלמוד לומר בבשרה עד שיבלע בבשר יקדש להיות כמוה שאם פסולה היא תיפסל ואם כשירה היא תאכל כחמור שבה', ומבואר בפירוש בברייתא זו שהחטאת אוסרת רק באופן שהבשר בלע ממנה, ואם כן מבואר שדין היתר מצטרף לאיסור הוא רק באופן שהם מעורבים, והאיסור בלוע בתוך ההיתר.

ואין לדחות קושיא זו על פי דברי הר"ש שהובאו לעיל שאף רש"י מודה שבתערובת ההיתר מצטרף לאיסור, ולכן בחטאת ההיתר מצטרף לאיסור כאשר הם מעורבים, שהרי מפורש בברייתא זו שאין החטאת אוסרת את הבשר אלא רק אם הבשר בולע ממנה, ומשמע שבאופן שהאיסור אינו בלוע בהיתר ואינו מעורב עמו אין ההיתר מצטרף לאיסור.

והקרן אורה בנזיר עמד בקושיא זו, והוסיף שמצינו במנחות (פג.) שהובאה דרשה זו שהחטאת אוסרת, ובגמרא הוסיפו להביא דרשה נוספת מדין מנחה שהיא אוסרת את הנוגע בה, והגמרא עשתה צריכותא בזה, שיש צורך בשני לימודים אלו מחטאת וממנחה, שאמרו בגמרא 'ואיצטריך למכתב במנחה דאי כתב רחמנא במנחה משום דרכיכא בלעה אבל חטאת אימא לא ואי כתב רחמנא בחטאת משום דבשר אגב דשמן קדיר אבל מנחה אימא לא צריכא', ומבואר מהגמרא שתלתה את הצריכותא בענין זה של הבליעות, שעיקר האיסור שהתחדש בדין זה הוא רק באופן שיש בליעה מהאיסור.

והמנחת כהן (ח"א פ"ו) עמד בקושיא זו, וכתב ליישב שכוונת הגמרא, שלא נעלה על דעתנו שעל ידי נגיעה בעלמא תתקדש חתיכת הבשר שנוגעת בחטאת, וכפי שמצינו בטומאה שעל ידי נגיעה החתיכה נטמאת, אלא החטאת אוסרת רק כאשר הוא מצרף אותה בעצמה להיתר, ולכן צריך שהיא תבלע בהיתר, ונמצא שכאשר הוא אוכל את ההיתר הוא אוכל גם כן מהחטאת, אכן באופן שהוא אוכל יחד עם ההיתר חתיכה מהחטאת עצמה, הרי שבזה ההיתר מצטרף אע"פ שהאיסור לא נבלע בו[כא]. והוסיף לבאר שרש"י בפסחים (מה. ד"ה ורבנן) לשיטתו, שפירש שעיקר החידוש של היתר מצטרף לאיסור בחטאת הוא שאף החלק שלא נבלע בו מהחטאת מצטרף להשלים את האיסור, אע"פ שחתיכה זו אינה מעורבת עם האיסור, וכשיטתו שאף היתר שלא מעורב עם האיסור מצטרף אליו[כב].

ויתכן ליישב עוד, על פי דעת הרמב"ן, שהנה, התוספות בחולין (צט. ד"ה גלי) הקשו שבסוגיא שם למדו מחטאת דין טעם כעיקר, ואילו בפסחים למדו מחטאת דין היתר מצטרף לאיסור, ותירץ הרמב"ן (צח: ד"ה ומאן) שבאמת אין סתירה בדרשות אלו, ואפשר לדרוש את שתיהם יחד מחטאת, שבברייתא מבואר שעיקר האיסור שיש בנגיעת בשר בחטאת הרי זה משום שהבשר בולע מהחטאת טעם, ואם כן בהכרח איסור זה תלוי בטעם כעיקר, שהרי בלא דין טעם כעיקר הבליעה בטילה ואינה אסורה, אכן מכח דין זה אין לחייב אלא רק על אכילת כזית מהאיסור, אלא שבחטאת התחדש עוד, שמלבד דין טעם כעיקר יש גם דין היתר מצטרף לאיסור[כג], דהיינו שאין צריך לאכול כזית מהאיסור בכדי ללקות, אלא אף ההיתר משלים את שיעור האיסור.

ולפי הרמב"ן, מיושבת הקושיא ממה שאמרו בברייתא עד שיבלע בבשרה, שיתכן שדין זה נאמר ביחס לאיסור של טעם כעיקר, דהיינו שלא שייך איסור טעם כעיקר אלא רק בבליעה, וכפי שנתבאר ברמב"ן שלכולי עלמא יש ללמוד מחטאת דין טעם כעיקר, אכן ביחס לדין של היתר מצטרף לאיסור יתכן שאין צריך שהבשר יבלע מהחטאת.

קושיית הקרן אורה ממשרת

והקשה הקרן אורה על רש"י, שהרי המקור לדין היתר מצטרף לאיסור הוא מ'משרת', ששם היין מעורב בפת שהרי הפת שרויה ביין, ואם כן יש ללמוד מכאן שהיתר מצטרף לאיסור רק כשהם מעורבים ולא באופן שאינם מעורבים. וכתב שרש"י (מד: ד"ה מפת) כבר רמז ליישב קושיא זו, שרש"י כתב שדין היתר מצטרף לאיסור שנלמד ממשרת הוא באופן שהיין לא התפשט בכל הפת, והתחדש שאף החלק של הפת שהיין אינו מעורב בו מצטרף ליין,

---

טו. וז"ל הרא"ש 'היתר מצטרף לאיסור אם הקטיר חצי זית חמץ וחצי זית מצה עמו ואין מעורבין אלא כל אחד ניכר'. אמנם יש להעיר שבתוספות רא"ש בפסחים (מג: ד"ה כמאן) מבואר שחולק על רש"י, וכתב שדין היתר מצטרף לאיסור הוא דווקא באופן שהם מעורבים.

טז. המנחת כהן כתב להוכיח מדברי התוספות שכתבו שהיתר מצטרף לאיסור באופן שהוא אכל 'יחד חצי זית זג וחצי זית פת, ומשמע שכוונת התוספות שאע"פ שאינם מעורבים מכל מקום כיון שהוא אוכלם יחד ההיתר מצטרף לאיסור.

יז. וז"ל התוספות 'אם אכל חצי זית בשר וחצי זית חלב', ומשמע שהתוספות כיוונו לאופן שאינם מעורבים, וכן משמע קצת מדבריהם (נזיר לו. ד"ה זעירי) שכתבו 'שאם הקטיר חצי זית משאור וחצי זית ממצה', ומשמע שאף באופן שאינם מעורבים, מצטרפים.

יח. רבינו תם מפרש את הגמרא שם, שהותר לבשל את הזרוע יחד עם איל הנזיר, והרי זה היתר הבא מכלל איסור, כיון שיש מקום לאסור מדין היתר מצטרף לאיסור, וז"ל 'לא נצרכא אלא להיתר מצטרף לאיסור דבכל ענין התיר הכתוב ואפילו יש חצי זית בעין משמנונית של זרוע על חתיכת האיל שחוץ לרוטב', ומבואר בדבריו שדין היתר מצטרף לאיסור הוא באופן שיש שמנונית בעין של האיסור ואינם מעורבים.

יט. וז"ל הראב"ד 'וכשהקשו לזעירי אי הכי לרבי אליעזר חמץ בפסח נמי נחשוב כהיתר מצטרף לאיסור לאו על הנך דמתניתין אקשו ליה אלא אפילו על חמץ ומצה שאינן מעורבין ושאין להם טעם זה מזה', ומפורש בדבריו שדין זה הוא באינם מעורבים.

כ. וז"ל הרמב"ן 'והיתר מצטרף לאיסור שכל היתר ואיסור שנתערב ממשן בין באוכלין בין במשקין'.

כא. יעוין בקרן אורה (נזיר לז: ד"ה ולענין) שגם כן פירש ענין זה.

כב. עיין בקובץ שיעורים (פסחים אות קעט) שגם כן כתב לבאר בדרך זו את שיטת רש"י.

כג. הרמב"ן ביאר שהסוברים שמחטאת אפשר ללמוד אף דין היתר מצטרף לאיסור, הרי זה משום שלשיטתם אפשר ללמוד דין טעם כעיקר בקדשים מנזיר, ואם כן אין חידוש שבחטאת טעם כעיקר, והפסוק שבחטאת מיותר, ואפשר ללמוד גם שהיתר מצטרף לאיסור.

אוצר החכמה

וחתיכת היתר זו שמצטרפת לאיסור הרי אינה מעורבת עמו[כו], ואם כן יש ללמוד מכך שהיתר מצטרף לאיסור אף כשאינם מעורבים. והוסיף לבאר, שרש"י לשיטתו, שלשיטת רש"י הדבר מוכרח שדין היתר מצטרף לאיסור הנלמד ממשרת הוא באופן זה, שאין לומר שכוונת התורה לאסור את הפת שמעורבת עם היין, כיון שפת זו אסורה בלאו הכי מדין טעם כעיקר כיון שיש לה טעם יין[כז], ובהכרח שכוונת התורה ללמדנו שאף החלק של הפת שאינו מעורב בין מצטרף להשלים את השיעור של היין.

אבן לפי הפני יהושע (מג: ד"ה וכי תימא) מיושבת קושיית הקרן אורה, שהפני יהושע כתב שהמקור לשיטת רש"י שדין היתר מצטרף לאיסור הוא באופן שאינם מעורבים, הרי זה ממשרת, שבמשרת אף אם היין מתפשט בכל הפת מכל מקום נחשב שאין היין מעורב עם הפת, מכיון שהיין ניכר בפת, וביאר שמכאן למד רש"י שדין היתר מצטרף לאיסור הוא אף באופן שאינם מעורבים.

וכעין זה מבואר כבר במאירי (שם ד"ה וענין), שכתב שעיקר דין היתר מצטרף לאיסור הוא באופן שאין האיסור וההיתר מעורבים, וכתב שיש אופן נוסף שההיתר מצטרף לאיסור, וזהו אם האיסור מעורב בהיתר אך אינו בלוע בו, אלא צרור ומונח בתוכו כאילו הוא בעין, וביאר שזהו סיבת האיסור במשרת, כיון שהיין אינו בלוע ממש בפת אלא הוא צרור בתוך הפת, ולכן שייך בזה דין היתר מצטרף לאיסור, והמאירי ביאר שרק בזה ההיתר מצטרף לאיסור, אך באופן שהאיסור מעורב ממש עם ההיתר ובלוע בו אין אומרים דין היתר מצטרף לאיסור.

ד. צורת התערובת

פתיחה

נתבאר שיש מהראשונים שסוברים שדין היתר מצטרף לאיסור הוא רק באופן שהאיסור וההיתר מעורבים יחד, ויש לדון האם בכל תערובת שהם מעורבים יש לומר שהיתר מצטרף לאיסור, או שרק בתערובת של לח בלח דהיינו שהאיסור נבלע בהיתר.

שיטת התוספות שהיתר מצטרף לאיסור רק בבלוע

הקרן אורה (פתיחת הסוגיא נזיר לו. ד"ה הן אמת) כתב שדעת התוספות (מג: ד"ה כמאן) כהצד השני שהיתר מצטרף לאיסור רק באיסור בלוע, שהתוספות בפסחים הביאו את שיטת רש"י שהיתר מצטרף לאיסור אף כאשר ההיתר והאיסור נפרדים ואינם מעורבים, והתוספות הקשו מהברייתא שלמדו מ"יקדש" שההיתר מצטרף לאיסור בחטאת רק אם יבלע מבשרה, ומוכח שרק בתערובת היתר מצטרף לאיסור. ומשמע שדעת התוספות ללמוד מברייתא זו שדין היתר מצטרף לאיסור הוא רק באיסור שנבלע בהיתר ונותן בו טעם. וכן נראה מדברי הקובץ שיעורים (פסחים סי' קעד) שלמד כן בדעת התוספות, וכן יעוין במשנה למלך (מעילה פ"ז ה"ו) שכתב כן בפשיטות שדין היתר מצטרף לאיסור הוא רק באופן שטעם האיסור נתפשט בכל ההיתר ונותן בו טעם.

והקשה הקרן אורה על תוספות, שבגמרא למדו דין היתר מצטרף לאיסור אף לגבי הקטרת שאור, ובהקטרת שאור אף אם נאמר שהם מעורבים, מכל מקום אין זה נחשב אלא רק תערובת של יבש ביבש, ולא שייך בזה תערובת של לח ובליעה, וקשה מדין זה על היסוד שנראה מדברי התוספות שרק באופן שהאיסור בלוע בהיתר ההיתר מצטרף אליו.

שיטת הראשונים שאין צריך תערובת לח

ויש לדון בזה בשיטת הרמב"ן (מלחמות ה', מג:) שכתב שדין היתר מצטרף לאיסור הוא באופן 'שכל היתר ואיסור שנתערב ממשן בין באוכלין בין במשקין', והקרן אורה (פתיחת הסוגיא נזיר לו. ד"ה שוב) דקדק ברמב"ן שמשמעות דבריו, שאין צריך אלא רק שיתערב ממשן, אך אין צריך שהם יתבשלו יחד וההיתר יבלע מהאיסור, ומשמע ששיטת הרמב"ן שדין היתר מצטרף לאיסור הרי זה אף בתערובת של יבש שאינו בלוע.

וכעין זה יש ללמוד אף מדברי הריטב"א בחולין (צח: סוד"ה רבא) שכתב 'אבל היתר מצטרף לאיסור הוא דבר אחר שיש שם ממשו של איסור מעורב ונבלל בהיתר יפה ונעשה גוף אחד ואכל בין שניהם כזית', ובפשוטו נראה מדבריו שאין צריך אלא רק שהם יהיו נבללים יפה ויעשו גוף אחד, אך אין צריך שהם יתבשלו יחד ויבלעו אחד מהשני, ומשמע שלשיטת הריטב"א אף בתערובת של יבש ביבש היתר מצטרף לאיסור.

וכן היא דעת הקרן אורה בביאור בעל המאור בפסחים (שם) שכתב שדין היתר מצטרף לאיסור הוא אף באופן שאין האיסור נותן טעם בהיתר, וברמב"ן מבואר שהבין בבעל המאור שכוונתו שאע"פ שהאיסור התערב באופן של נתינת טעם, מכל מקום מחמת שהוא מועט ביותר לכן אין טעמו מורגש, והרמב"ן תמה שלפי דבריו יוצא שהאיסור אוסר את תערובתו אפילו במשהו, אכן הקרן אורה (שם) כתב לבאר את שיטת הבעל המאור שיתכן שכוונתו שהאיסור התערב ביבש, ולכן אינו נותן טעם[כט], ולפי דרכו של הקרן אורה מתבאר שאף שיטת בעל המאור היא שדין היתר מצטרף לאיסור שייך אף בתערובת של יבש שאין בליעת טעם.

דברי הראשונים האם היתר מצטרף לאיסור בנתינת טעם

והנה עיקר דין היתר מצטרף לאיסור שמבואר בגמרא הרי זה באופן שנתערב ממשות האיסור עם ההיתר, שבזה ההיתר מצטרף לאיסור ומשלימו, ויש לדון האם אומרים דין היתר מצטרף לאיסור באופן שלא התערב ממשות האיסור אלא רק טעמו, ומצינו בתוספות רי"ד (ע"ז סז.) שביאר שאע"פ שעיקר דין היתר מצטרף לאיסור הוא באופן שנתערב ממשו, מכל מקום כאשר נתערב טעמו אף בזה שייך דין היתר מצטרף לאיסור. אכן ענין זה תלוי האם טעם כעיקר אסור מהתורה, ואם כן נמצא שהטעם נחשב כעצם האיסור, ומחמת כן אפשר לומר בו גם כן דין היתר מצטרף לאיסור, אך אם נאמר שטעם כעיקר מדרבנן, אם כן נמצא שהטעם אינו נחשב כעצם האיסור, ומחמת כן לא שייך בו דין היתר מצטרף לאיסור. וכן נראה מדברי הראב"ד (מג: ד"ה ויש מקום), וכן מבואר ברמב"ן (מלחמות ה' מג: ובחידושיו חולין צח: ד"ה ופירוש).

ועל פי זה כתבו הראשונים לבאר וליישב את קושיית הרא"ש בנזיר, והתוספות בפסחים (מה. ד"ה ורבנן) שלכאורה נראה שיש סתירה בסוגיות בביאור הדין הנלמד מחטאת, שבסוגיית הגמרא בנזיר משמע שמחטאת לומדים דין טעם כעיקר, ואילו בסוגיא בפסחים (מד:) משמע שלומדים מחטאת דין היתר מצטרף לאיסור. אכן הרמב"ן ביאר שאין בכך סתירה, שבאמת יש ללמוד מחטאת שני דינים אלו יחד[כז], שיש ללמוד מחטאת דין טעם כעיקר, והיינו שטעם של חטאת שנבלע בדבר אחר אינו בטל והוא אסור, אכן מצד דין טעם כעיקר אין ראוי ללקות אלא רק באכילת שיעור כזית מהאיסור עצמו[כח], אכן כיון שאנו לומדים מחטאת אף דין היתר מצטרף לאיסור, אם כן אין צריך שיאכל מהאיסור שיעור שלם, אלא אף ההיתר מצטרף לטעם של האיסור להשלים את שיעורו.

אמנם בבעל המאור בפסחים משמע שדין היתר מצטרף לאיסור הוא אף כשנתערב בו טעמו של איסור, ובדבריו מבואר שההיתר מצטרף לטעם של האיסור אף בלא דין טעם כעיקר, וזהו על פי מה שחידש הבעל המאור שדין היתר מצטרף לאיסור הוא אף באופן שהטעם של האיסור אינו מורגש בהיתר, אלא רק מחדש טעם חדש בתבשיל, וביאר שאע"פ שבאופן זה לא שייך דין טעם כעיקר מכל מקום אומרים בו דין היתר מצטרף לאיסור, ומבואר בדבריו שאף באופן שלא שייך דין טעם כעיקר הטעם אוסר מדין היתר מצטרף לאיסור.

ה. הטעם שהאיסור לא מתבטל ברוב

פתיחה

הנה עיקר החידוש בדין היתר מצטרף לאיסור, שאע"פ שאינו אוכל שיעור שלם מהאיסור מכל מקום חייב, מפני שההיתר משלים את שיעור

כד. ואע"פ שחלק מההיתר מעורב עם האיסור, דהרי היין מעורב בחלק מהפת, מכל מקום הרי החידוש ברש"י שהיתר מצטרף לאיסור באינם מעורבים, הרי זה ביחס להיתר, שאע"פ שאינו מעורב עם האיסור והוא נפרד ממנו, מכל מקום הוא מצטרף להשלים את שיעור האיסור.

כה. יש להוסיף שענין זה מתבאר ברש"י שם, שמדין טעם כעיקר ההיתר נהפך לאיסור, ואם כן הפת שיש לה טעם יין, היא בעצמה אסורה.

כו. אמנם יש להעיר על דבריו שבבעל המאור מבואר שבאותה תערובת אשר יש לדון בה דין טעם כעיקר, הרי יתכן לדון בה דין היתר מצטרף לאיסור, והוא מחלק דאם נרגש טעם גמור הרי זה אסור מדין טעם כעיקר, אך אם לא נרגש בה טעם גמור הרי זה נאסר מדין היתר מצטרף לאיסור, ומשמע אם כן שבאופן זה שייך בו דין טעם כעיקר ובהכרח שהאיסור התערב באופן של נתינת טעם, ובאופן זה עצמו יש דין היתר מצטרף לאיסור אע"פ שהאיסור מועט כל כך שאין בו כח להטעים את תערובתו, ואם כן בפשוטו מוכרח מדברי בעל המאור כהבנת הרמב"ן בשיטתו.

כז. הרמב"ן ביאר שהטעם שאפשר ללמוד מחטאת שני דינים אלו, משום שטעם כעיקר הנלמד מחטאת אין בו חידוש, כיון שבלאו הכי אנו יודעים דין טעם כעיקר ממשרת, ואם כן בהכרח כוונת התורה ללמדנו בחטאת אף דין היתר מצטרף לאיסור.

כח. נראה מדברי הרמב"ן שהוא לשיטתו שבדין טעם כעיקר צריך לאכול שיעור שלם מהאיסור, ואין אומרים בדין טעם כעיקר שההיתר נהפך לאיסור, אכן דעת הרא"ש שבדין טעם כעיקר ההיתר נהפך לאיסור, ולשיטתו אי אפשר לבאר כהרמב"ן, שאם נאמר שבחטאת התרבה דין טעם כעיקר, אם כן אין מקום לדין היתר מצטרף לאיסור, כיון שבלאו הכי הכל נאסר מדין טעם כעיקר, ונראה שמחמת כן הרא"ש הקשה סתירה זו, ולא יישב כהרמב"ן.

האיסור, ויש לדון מה הטעם שהאיסור עצמו עומד באיסורו, ולמה לא יתבטל בתערובתו.

שיטת התוספות שצריך אהח"ב 19/06/2018 יתר ההיתר ויבטל להאיסור

מבואר בסוגיא (מד.) שאם נתערבו שתי סאין, אחת של חולין ואחת של תרומה בשתי קופות אחת של חולין ואחת של תרומה, אפשר לתלות בזה להקל ולומר שהתרומה נפלה לתוך של תרומה ולא לתוך של חולין, והטעם שאין אומרים בזה דין היתר מצטרף לאיסור הוא משום שהרוב חולין, ומתבאר לפי"ז שדין היתר מצטרף לאיסור לא שייך באופן שההיתר רבה על האיסור, והתוספות (מד. ד"ה איתיביה, נזיר לו: ד"ה שתי קופות) הקשו על יסוד זה למה לגבי כותח הבבלי ולגבי תערובת של מדוכות שייך דין היתר מצטרף לאיסור, הרי בתערובות אלו ההיתר הוא רוב כנגד האיסור.

ותירצו, שרק בתערובת של שתי קופות שהתערובת היא של מין במינו[כט], בזה יש לומר שאם ההיתר הוא הרוב אין ההיתר מצטרף לאיסור, מפני שהאיסור מתבטל בתערובת זו ולא שייך שההיתר יצטרף אליו, מה שאין כן במדוכות ובכותח הבבלי שזהו תערובת של אינו מינו הרי האיסור נותן טעם בהיתר ולכן אינו בטל, ולכן ההיתר מצטרף אליו אע"פ שהוא הרוב. והקרן אורה כתב שמבואר בתוספות שהיסוד שמתבאר בגמרא שאין היתר מצטרף לאיסור ברוב היתר, הרי זה מחמת דין ביטול ברוב, שכאשר ההיתר הוא הרוב הוא מבטל את האיסור, אך באיסור שאינו בטל ברוב מחמת שהוא נותן בו טעם, ההיתר מצטרף אליו להשלימו, ואין חסרון במה שהאיסור מיעוט ביחס להיתר. והקרן אורה הוסיף שעולה לפי"ז שאביי אף בהוה אמינא סבר שטעם כעיקר מדאורייתא, ולכן אם האיסור נותן טעם אינו בטל אע"פ שהוא המיעוט.

וכעין דרך זו כתב הנחלת דוד (שיטת טעם כעיקר ד"ה שיטת רש"י) בביאור שיטת רש"י[ל], שהנחלת דוד האריך להוכיח בדבריו שם שבאמת אביי בהוה אמינא לא סבר שטעם כעיקר מהתורה, ולפי"ז קשה למה אומרים דין היתר מצטרף לאיסור בכותח הבבלי ובמדוכות, והרי באופנים אלו דינו של האיסור להתבטל ברוב היתר, וכתב הנחלת דוד שלשיטת רש"י בתערובות אלו התערב ממשו של איסור ולא רק טעמו, וכיון שהתערב ממשו שנרגש בטעמו, בזה יש סברא שאינו בטל, ואף הסוברים שטעם כעיקר מדרבנן מודים שממשו שנרגש בטעמו אינו בטל מצד הסברא שהוא ניכר בטעמו, וביאר שבתערובות אלו של כותח הבבלי ומדוכות התערב גופו של איסור וכיון שהוא נרגש בטעמו, לכולי עלמא אינו בטל, ולכן ההיתר מצטרף אליו אע"פ שהאיסור הוא מיעוט.

שיטת התוספות בפסחים שמעיקר הדין צריך רוב איסור

והוסיף הקרן אורה (נזיר לו: ד"ה ולשיטת) שבתוספות בפסחים מבואר[לא] שהיסוד שאין ההיתר מצטרף לאיסור כאשר האיסור הוא מיעוט, אין זה מחמת הדין של ביטול ברוב, אלא נובע מעיקר הדין של היתר מצטרף לאיסור, שהוא לא התחדש באופן שהאיסור הוא מיעוט, ומבאר הקרן אורה שכאשר הרוב היתר, לא מסתבר שהוא יצטרף לאיסור, ודאי שאם האיסור הוא אחד משישים בהיתר, ההיתר לא יצטרף אליו, ובהכרח צריך לומר שכל שהאיסור הוא המיעוט לא התחדש בזה דין היתר מצטרף לאיסור.

אלא שקשה על שיטה זו ממהלך הגמרא שאביי אמר שדין היתר מצטרף לאיסור שייך אף בתערובת של מדוכות ובתערובת של כותח הבבלי, והרי בתערובות אלו האיסור הוא מיעוט, ובפשוטו מוכח מכאן כדרכם של התוספות בנזיר שדין זה שצריך שההיתר לא יהיה רוב עיקרו מחמת דין ביטול ברוב, ולכן באופן שהאיסור נותן טעם ואינו מתבטל, ההיתר מצטרף אליו אע"פ שהוא הרוב.

והמהרש"א (מד. בתוספות ד"ה אלא) מיישב שאלה זו על פי המפרש בנזיר (לז. ד"ה בשלמא) שסובר כהתוספות בפסחים ביסוד דין זה, וז"ל 'ואנן לא אמרינן דהיתר מצטרף לאיסור אלא היכא דנפשיא מידי דאיסורא וקא משלים ליה היתרא', ומשמע שהלכה זו יסודה בדין היתר מצטרף לאיסור, שלא התחדש שההיתר יכול להשלים את השיעור אלא רק כאשר הוא מיעוט והאיסור הוא הרוב, וכתב עוד 'והא דפרכינן לעיל ממקפה ומדוכה אף על גב דנפישי חולין, תבלין שאני הואיל ותבלין לטעמא וריחא הוא דעבידי חשיבי להו ולא בטלי והוי כמאן דנפישי', ומבואר בדבריו חידוש, שתבלין הרי הוא חשוב כיון שהוא עשוי לטעם ולריח ונחשב שהוא הרוב, ולכן ההיתר מצטרף אליו אע"פ שהוא מיעוט, ולפי"ז מתיישבת שיטת התוספות בפסחים שנקטו שדין היתר מצטרף לאיסור לא התחדש כלל באופן שהאיסור הוא מיעוט, והוסיף המהרש"א שצריך לומר שאף כותח נחשב כתבלין, ומחמת כן הוא נחשב כרוב אע"פ שבאמת הוא מיעוט, ולכן ההיתר מצטרף אליו, ומשמע מדברי המהרש"א שגם כן הבין בשיטת התוספות בפסחים שטעמו של הדין שהיתר מצטרף לאיסור רק כאשר האיסור הוא הרוב, אין זה מחמת דין ביטול ברוב, אלא מחמת שלא התחדשה כלל הלכה זו כשהאיסור מועט[לב].

ויש להעיר בזה, שהתוספות בנזיר (לו: ד"ה אלא) כתבו ז"ל 'אבל היתר מצטרף לאיסור דלא שייך לעולם בנפישי חולין, שאפילו אם היה ניכר לא היה חייב מן התורה', ומשמע מלשון זו שזה יסוד בעיקר ההלכה של היתר מצטרף לאיסור שדין זה לא התחדש כלל באופן שההיתר הוא הרוב, ולכן אף אם האיסור ניכר ולא שייך בו דין ביטול ברוב, מכל מקום אין ההיתר מצטרף אליו. ויש לתמוה דלעיל הובאו דבריהם בד"ה הקודם שמבואר שם, שיסוד דין זה הוא מחמת דין ביטול ברוב, ויעוין בקרן אורה שרמז לקושיא זו, וצ"ע.

שיטת הר"ש שיש חילוק בין מין במינו לאינו מינו

כתב הקרן אורה (שם בתוספות ד"ה שתי) שבר"ש (טבול יום פ"ב מ"ג) מבוארת דרך שלישית, שהר"ש הקשה שבסוגיא אמרו שאם ההיתר מרובה אינו מצטרף לאיסור, ובתערובת של מדוכות וכותח הרי ההיתר מרובה, ואע"פ כן אמרו בזה שההיתר מצטרף לאיסור, ויישב, וז"ל 'ויש לפרש דמקפה וכותח ומדוכות שעירובן דרך נתינת טעם זה בזה אפילו רוב היתר מצטרף לאיסור אבל קופות אין בעירובן נתינת טעם'. ומבואר בדבריו שהקופות הם מין במינו ודלא כתוספות בפסחים, וביאר שזהו הטעם שההיתר אינו מצטרף לאיסור כאשר האיסור הוא המיעוט, אך כאשר התערובת היא באינו מינו שהוא דרך נתינת טעם, ההיתר מצטרף לאיסור אע"פ שהוא מיעוט.

ומפרש הקרן אורה שאין כוונת דבריו כפשוטו שמחמת שהאיסור נותן טעם בתערובת אינו בטל מכח ההלכה שטעם כעיקר, ולכן נאמר דין היתר מצטרף לאיסור כלומר שהוא בנוי על יסוד הדין טעם כעיקר. אלא יתכן שלדעת אביי בהוה אמינא אין אומרים שטעם כעיקר, אך מכל מקום מסתבר לרבות מהמקרא של משרת דין היתר מצטרף לאיסור רק באופן זה, משום שזהו דוחק לומר שהריבוי הוא דווקא באופן שהם שוים, וכמו כן אין נראה שאף באופן שהאיסור הוא כל שהוא ההיתר יצטרף אליו, אלא מסתבר שהלימוד ממשרת הוא באופן זה שהיין נתן טעם בפת, והוא הדין בכל תערובת שהאיסור התערב באופן של נתינת טעם, אך אם האיסור התערב באופן שאין בו נתינת טעם בזה לא מסתבר לרבות מהמקרא שההיתר יצטרף אליו, ובאופן זה שאין בו נתינת טעם צריך שההיתר והאיסור יהיו שוים.

שיטת הראשונים שבדין היתר מצטרף לאיסור התחדש שהאיסור לא מתבטל בתערובתו

ולפי דרך זו עולה דבר חידוש, שלפי הדרכים הקודמים שהתבארו בראשונים עולה שבדין היתר מצטרף לאיסור הטעם שהאיסור לא מתבטל בתערובתו אינו מכח ההלכה של היתר מצטרף לאיסור, אלא או משום שהאיסור הוא מחצה, או שאינו בטל מחמת דין טעם כעיקר, אכן לפי דרך זו שביאר הקרן אורה בשיטת הר"ש מתחדש שהסיבה שהאיסור אינו בטל הרי זה מכח הלכה זו עצמה שההיתר מצטרף לאיסור, שבהלכה זו אנו לומדים שאם האיסור התערב עם ההיתר באופן של נתינת טעם אינו מתבטל, והקרן אורה עמד בכך, וכתב דלפי זה צריך לומר שבדין טעם כעיקר לא התחדש שהאיסור לא בטל, כיון שיסוד זה אנו למדים כבר מדין היתר מצטרף לאיסור, אלא עיקר החידוש של דין טעם כעיקר הוא שטעמו נחשב כממשו.

כט. על פי גירסת האורח מישור בתוספות.

ל. יש להעיר שברש"י בפסחים יש מקום לדקדק שלא כדרך זו, אלא כפי שיתבאר להלן בשיטת התוספות בפסחים שדין זה שצריך שהאיסור לא יהיה מיעוט הוא בעיקר ההלכה של היתר מצטרף לאיסור, שהלכה זו לא התחדשה כלל באופן שהאיסור הוא מיעוט, שבשו"ת הרי"ם (יו"ד סי' כ) כתב לדקדק מרש"י (ד"ה אף שאור) שביאר את דין היתר מצטרף לאיסור בהקטרת שאור, באופן שצירף חצי זית שאור וחצי זית מצה, ומשמע מרש"י שדווקא כשהשאור הוא מחצה ואינו מיעוט ההיתר מצטרף אליו, ואע"פ שברש"י מדובר באופן שלא שייך דין ביטול ברוב, שהרי פירש שמדובר באופן שאין השאור והמצה מעורבים אלא נפרדים, ומשמע מדבריו שזו הלכה שלעולם אין ההיתר מצטרף להשלים את האיסור אם האיסור מועט.

לא. כוונתו לתוספות (מד. ד"ה אלא) שביארו שהתערובת של שתי קופות היא תערובת של מין בשאינו מינו, ועל תערובת זו אמר אביי שכיון שהרוב חולין אין ההיתר מצטרף לאיסור, והרי בתערובת זו אין האיסור מתבטל אע"פ שהוא מיעוט, מכיון שהוא נותן טעם, ובהכרח שאף באופן שהאיסור אינו מתבטל מחמת מיעוטו, מכל מקום אין ההיתר מצטרף אליו, ומוכח שזו הלכה בעיקר הדין של היתר מצטרף לאיסור, שהוא לא התחדש כאשר האיסור הוא המיעוט בתערובת. אכן הקרן אורה דוחה שיש לדון בראייתו, ששם מדובר על כותח שעשוי לטעם, ולפיכך נקט הקרן אורה שהוא כמין באינו מינו שניכר בטעמו, אולם יש דרך לדחות שהלא הבעל המאור והטור נקטו שכותח נותן רק קיוהא בלבד, ואינו טעם ממש, וכן כתבו בשער המלך ובקרן אורה לפרש בדעת התוספות, וכן כתב לדון במקור חיים (הקדמה להלכות פסח).

לב. וכן מוכח עוד מדברי המהרש"א שם, שהמהרש"א (מד. בתוס' ד"ה איתיביה) פירש שמה שאמר אביי שלא התחדש דין היתר מצטרף לאיסור בשתי קופות משום דנפישי חולין, אין הכוונה שיש בחולין רוב גמור כחד בתרי, אלא שהחולין הם מרובים בכל שהוא כנגד התרומה, ובזה לא שייך דין ביטול ברוב [אמנם רבים נחלקו עליו בזה וסברו שאף בזה יש דין ביטול ברוב] אכן מכל מקום אין ההיתר מצטרף לאיסור מכיון שההיתר מרובה מהאיסור, ומבואר שהיה פשוט לו שאף באופן שלא שייך דין ביטול ברוב, מכל מקום כיון שהאיסור הוא מועט אין ההיתר מצטרף אליו.

וכעין דרך זו שבדין היתר מצטרף לאיסור התחדש שהאיסור לא מתבטל ברוב, יש ללמוד גם כן מדברי בעל המאור (מג.) שכתב לבאר את החילוק בין דין טעם כעיקר לדין היתר מצטרף לאיסור, שדין טעם כעיקר הוא רק באופן שטעם האיסור נרגש בתערובת, אך דין היתר מצטרף לאיסור הוא אף באופן שאין טעם האיסור נרגש בתערובת, אמנם הראב"ד והרמב"ן (שם) השיגו על דבריו, וכתבו שבאופן זה אין האיסור נחשב אלא רק כלשהו, כיון שאינו נותן טעם ובודאי שהוא בטל לגמרי, אכן בשיטת בעל המאור מבואר שבאופן זה אין האיסור מתבטל, ויש להתבונן למה אין האיסור בטל, הרי באופן זה לא שייך דין טעם כעיקר וכפי שפירש בעצמו. ובהכרח, שלפי שיטתו התחדש בדין היתר מצטרף לאיסור יסוד זה שאין האיסור בטל ברוב, ודעת בעל המאור שכיון שלא מצינו בדין זה חילוק האם האיסור נותן טעם או לא, הרי יש ללמוד מכך שדין היתר מצטרף לאיסור נאמר בכל אופן ואף כאשר האיסור הוא מועט ואינו נותן טעם, וכיון שהתחדש בזה דין היתר מצטרף לאיסור, הרי ממילא יש ללמוד מכך שבאופן זה אין האיסור בטל בתערובתו.

שיטת הרמב"ם שהיתר מצטרף לאיסור אפילו ברוב היתר

הרמב"ם (נזירות פ"ה ה"ד) מבאר, שבנזיר אין אומרים שהיתר מצטרף לאיסור, וביאר[לג] ענין זה באופן שההיתר רבה על האיסור, ואין מהאיסור אפילו כזית בכדי אכילת פרס, ולא שייך שהוא יאסור מחמת דין טעם כעיקר, [שיטת הרמב"ם שמדאורייתא טעם כעיקר אסור רק אם יש בו כזית בכדי אכילת פרס] וכתב הכסף משנה לדקדק מדברי הרמב"ם שלדעתו דין היתר מצטרף לאיסור בעיקרו התחדש באופן שההיתר הוא רוב כנגד האיסור, ולפי זה מתבאר שאף לשיטת הרמב"ם צריך לומר שבדין היתר מצטרף לאיסור התחדש שאין האיסור מתבטל ברוב, והוא עומד באיסורו אפילו באופן שלא שייך בו דין טעם כעיקר.

אמנם הכסף משנה (חמץ ומצה פ"א ה"ו ד"ה ולכן) מקשה על הרמב"ם, שבגמרא אמרו שכאשר 'נפישי חולין' אין היתר מצטרף לאיסור, ובפשוטו זו סתירה לשיטת הרמב"ם שדין היתר מצטרף לאיסור אף כאשר ההיתר הוא רוב. וכתב שצריך לומר שהרמב"ם לא גרס בגמרא דבר זה שב'נפישי חולין' אין היתר מצטרף לאיסור.

והכתב סופר (מג:) יישב את שיטת הרמב"ם, שיתכן שבאמת הרמב"ם גרס גם כן בגמרא שהיתר לא מצטרף לאיסור כאשר החולין מרובים, אלא שלדעתו הדבר תלוי בהוה אמינא והמסקנא בסוגיא, ומבאר הכתב סופר שאביי סבר בתחילה שכזית בכדי אכילת פרס אין בו חיוב מהתורה וצריך לאכול את כל האיסור בבת אחת, ולפי"ז מוכרח שחצי שיעור בתערובת אין בו איסור תורה, כיון שהוא לא 'חזי לאיצטרופי'[לד], [שהרי הוא מעורב עם ההיתר ואי אפשר לאוכלו בבת אחת עם איסור אחר] ואם כן אי אפשר לומר דין היתר מצטרף לאיסור ברוב היתר, שכיון שהאיסור אין בו שיעור והוא מעורב אם כן אין בו איסור תורה, ולא שייך שהיתר יצטרף אליו, ובהכרח צריך לומר לפי"ז שדין היתר מצטרף לאיסור הוא רק באופן שהאיסור הוא מחצה, שבאופן זה אין נחשב שהוא בתערובת, ולכן יש בו את האיסור תורה של חצי שיעור, אכן כל זה רק לדעת אביי שסבר שכזית בכדי אכילת פרס לאו דאורייתא, אכן למסקנא שכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא, אם כן אף חצי שיעור בתערובת אסור מהתורה, כיון שאפשר לצרף לו איסור אחר, ואם כן אפשר לומר שדין היתר מצטרף לאיסור הוא אף כשההיתר הוא רוב, כיון שמכל מקום חתיכת האיסור אסורה מהתורה אע"פ שהיא בתערובת, ומיושבת היטב לפי"ז, שיטת הרמב"ם שדין היתר מצטרף לאיסור הוא אף באופן שיש רוב איסור.

ז. גדר וטעם ההלכה

פתיחה **הנה** עיקר הלכה זו שהיתר מצטרף לאיסור, יש בה חידוש גדול, שאע"פ שעיקר ההלכה שאין אדם מתחייב על אכילת איסור אלא רק אם הוא אוכל ממנו שיעור שלם, מכל מקום באופן זה שהוא אוכל עמו היתר, אינו צריך לאכול מהאיסור שיעור שלם, אלא אף ההיתר משלים את האיסור, ובפשוטו הלכה זו אינה מובנת מדוע יש חיוב מלקות על אכילת כזית שחלק ממנו הוא היתר גמור.

ומצינו באחרונים כמה דרכים בביאור הלכה זו, ועיקרי דבריהם מבוססים על מחלוקת רש"י ותוספות שהובאה לעיל מהו האופן אשר בו היתר מצטרף לאיסור, שלתוספות היתר מצטרף לאיסור דווקא כשההיתר והאיסור מעורבים יחד, ואילו לרש"י הוא מצטרף אף כשההיתר והאיסור נפרדים, ומסתבר שמחלוקת זו היא תלויה בהבנת יסוד הלכה זו שהיתר מצטרף לאיסור, אשר על פי הבנת יסוד הלכה זו אפשר לדון ולהבין האם צריך שההיתר יהיה מעורב באיסור בכדי שהוא יצטרף אליו, וכדלהלן.

דרכם של האחרונים ששיעור כזית הוא שיעור במעשה האכילה

הפני יהושע (מג: ד"ה ובזה) כתב לבאר, שהרי באמת חצי שיעור אסור מהתורה, אלא שיש הלכה למשה מסיני שאין חיוב מלקות אלא רק על אכילה, ורק אכילת כזית נחשבת כאכילה, ולפי"ז אפשר להבין טעמו של דין זה שההיתר מצטרף להשלים את השיעור, כיון שהוא אוכל חצי שיעור מהאיסור שהוא איסור גמור מהתורה, והסיבה שאינו לוקה היא רק בגלל חסרון במעשה האכילה, ואפשר להבין שאכילת ההיתר מועילה ליתן לאכילתו שם אכילה, כיון שסוף סוף הוא אוכל כזית שלם, וכן כתב דרך זו בספר יד המלך (חמץ ומצה פ"א ה"ו ד"ה ולסדר) שכיון שעיקר דין כזית הוא דין במעשה האכילה, אם כן אפשר להבין שאף ההיתר משלים את השיעור, כיון שמכח ההיתר נחשב מעשה האכילה של התערובת כמעשה אכילה גמור, וכעין דרך זו מבואר אף בשואל ומשיב (שו"ת מהדו"ק ח"ג סי' רי) ובדברי חיים (שו"ת יו"ד ח"א סי' כו).

הוכחה מדין חצי שיעור אסור מהתורה

וכידוע שנחלקו החכם צבי (שו"ת סי' פו) והכתב סופר (מג:) האם חצי שיעור אסור מן התורה לרבי יוחנן משום 'חזי לאיצטרופי' שיש כאן סיבה לאיסור, או מצד 'אחשביה', שאף בחצי שיעור עבר איסור, ולדעת החכם צבי שהוא משום אחשביה, בהכרח שהחפצא אסור גם בכלשהוא, והחסרון הוא רק במעשה האכילה, ולכן אחשביה מועיל על זה. וזהו גם הביאור במה שיש חשיבות לחצי שיעור כדי לגרום שהיתר מצטרף אליו ולחייב עונשין, מפני שיש בחצי זית סיבה מושלמת לעונשין כמו שיעור שלם, והחסרון הוא רק במעשה האכילה.

הוכחה מהסוגיא בחולין

והוכיחו שהוא שיעור במעשה האכילה ממה שמצינו בחולין (קג:) שאם אכל חצי זית איסור והקיאו, וחזר ובלעו חייב שהרי נהנה גרונו בכזית, הרי שאף שלא נבלע בגופו יותר מחצי זית, מכל מקום הוא מחויב על מעשה אכילה שהיה הנאת גרונו בשיעור חשוב. אולם בחי' ר' שמואל הוכיח בשם הג"ר אהרן כהן מהסוגיא במנחות (נד:) לגבי כזית חלב שנצטמק וחזר ותפח שדנו שם שאם יש דיחוי באיסורין פקע ממנו מעלת השיעור השלם, ומוכח שהוא שיעור בעצם החפצא של האיסור ולא רק במעשה האכילה.

אוצר החכמה 19/06/2018

ובשערי יושר (שער ג פרק טו) תולה חקירה זאת במחלוקת רש"י ותוספות בזבחים (עח.) אם כלשהוא איסור גם מסוגל לחייב מלקות, או רק שיעור שלם, וכן כתב גם בקובץ שיעורים (פסחים אות קפב).

אמנם יש לדון בזה ממה שמצינו שאף בהקטרת שאור היתר מצטרף לאיסור, ובדין הקטרה לכאורה אי אפשר לפרש דרך זו, כיון שאין בזה דין של מעשה אכילה כלל, ובפשוטו כאשר אין שיעור שלם מהשאור לא שייך בזה חיוב כלל, ומה יועיל לצרף אליו את ההיתר, וצריך לומר לפי דרך זו שאף בדין הקטרה גדר הפטור בחצי זית של שאור הרי זה משום שאין לזה שם הקטרה, ולא מחמת שאין האיסור חשוב, ולכן כאשר הוא מקטיר יחד עמו מצה, הרי זה נחשב כהקטרה גמורה, והוא מתחייב על השאור שהוא מקטיר עמו אע"פ שאין בו שיעור שלם[לה].

דעת הקובץ שיעורים שגדר דין היתר מצטרף לאיסור תלוי במחלוקת רש"י ותוספות

הקובץ שיעורים (פסחים אות קעד) תלה את גדר הדין של היתר מצטרף לאיסור במחלוקת רש"י ותוספות אם דין היתר מצטרף לאיסור הוא דווקא בתערובת, או אף כשההיתר והאיסור נפרדים ואינם מעורבים, ורק אוכלם בבת אחת, וביאר הקובץ שיעורים מחלוקת זו, שדעת התוספות, שהטעם שההיתר

לג. וז"ל הרמב"ם 'דבר המותר אינו מצטרף לדבר האסור בנזיר, כיצד יין שנתערב בדבש אף על פי שטעם הכל טעם יין ושתה מן התערובת, וכן הצמוקין שדרכן עם הגרוגרות וטעם הכל טעם צמוקין ואכל מן התערובת אינו לוקה, עד שיהיה מדבר האסור בתערובת כזית בכדי שלש ביצים ואכל כשלש ביצים, כשאר האיסורין השוים בכל אדם כמו שבארנו בהלכות מאכלות אסורות'.

לד. ומתבאר בזה שדעת הכתב סופר שהטעם שעיקר הטעם שחצי שיעור אסור מן התורה משום שהוא יכול לצרפו לחצי זית אחר ולהתחייב על אכילה זו, וכפי שאפשר להבין ממשמעות הגמ' ביומא (עד.) שאמרו שטעמו של רבי יוחנן שחצי שיעור אסור מן התורה משום שחזי לאיצטרופי, וכן מבואר בריטב"א (שם) שזהו הטעם בדין זה שנתרבה מ'כל חלב', אמנם יש הסוברים שהחיוב אינו תלוי בסברא זו, אלא רק מצד הריבוי של כל חלב [כן נראה מהתוספות (שם ד"ה כיון), ויש הסוברים (עיין חכם צבי סי' פו) שטעם החיוב הוא משום ש'אחשביה', דהיינו שבזה שהוא אכלו לעצמו הוא החשיבו.

לה. הקרן אורה (פתיחת הסוגיא נזיר לו. ד"ה הנה) העיר בשיטת רש"י שהיתר מצטרף לאיסור כשההיתר והאיסור נפרדים, שבצירוף של מאכלות יש לומר שהם מצטרפים יחד במעשה האכילה, שהוא אוכלם בבת אחת ועל ידי כן הם מצטרפים ונחשבים כאכילה אחת, אמנם בהקטרה לכאורה כיון שהם נפרדים, אם כן לכאורה אף הקטרתם היא נפרדת וקשה במה הם יצטרפו, ותירץ שכיון שהוא מקטירן בבת אחת נחשב הכל כהקטרה אחת, וזה כעין דברינו.

מצטרף לאיסור הוא משום שההיתר עצמו נעשה איסור, ולכן צריך שההיתר יתערב עם האיסור והאיסור יהיה בלוע בהיתר, שרק כך יש בכוחו של האיסור לאסור את ההיתר, ושיטת רש"י היא שבהיתר מצטרף לאיסור לא התחדש שההיתר עצמו נחשב איסור, אלא זו גזירת הכתוב שההיתר משלים את שיעור האיסור לענין מלקות, ולכן אין צריך שהם יהיו מעורבים, וכן כתב גם בקהלות יעקב (ע"ז סי' כו).

נפק"מ בשני איסורים משני שמות שנתערבו ונצטרפו

והקובץ שיעורים הוסיף (אות קפ) שבאופן שהתערבו יחד חצי זית זג וחצי זית חרצן, ראוי להיות חיוב של שני מלקות מחמת שני האיסורים של זג וחרצן, וזהו בין לרש"י ובין לתוספות, שלרש"י שבדין היתר מצטרף לאיסור יש חיוב מלקות על האיסור עצמו אפילו שאין בו שיעור, וההיתר רק משלים את שיעורו, אף באופן זה יש לומר שהוא לוקה על כל אחד ואחד מהאיסורים, והאיסור השני משלים את שיעורו, ולתוספות שההיתר בעצמו נעשה איסור, גם יש לומר שכל איסור נאסר גם מכח האיסור השני, ונחשב שאוכל שיעור שלם מכל איסור.

דברי המשנה למלך שההיתר נעשה איסור

והנה עיקר היסוד שביאר הקובץ שיעורים בדעת התוספות שהסיבה שצריך שההיתר יתערב ממש באיסור והאיסור יבלע בו, משום שלתוספות בדין היתר מצטרף לאיסור צריך שהאיסור יאסור את ההיתר ויהפוך אותו לאיסור, הרי יסוד זה מתבאר אף בדברי המשנה למלך (מעילה פ"ו ה"ז) שכתב לבאר שבכל התורה לא מצינו שההיתר יהפך להיות איסור, ואף בדין ביטול ברוב שהיתר מתערב באיסור ובטל בו, ההיתר אינו נהפך להיות בעצמו איסור, וביאר שרק בהלכה זו שהיתר מצטרף לאיסור התחדש שההיתר בעצמו נהפך לאיסור ולוקים עליו, וזהו משום שהאיסור נבלע בו ונותן בו טעם, וזו הסיבה שהוא נאסר מכח שהם התאחדו לדבר אחד לגמרי.

ויש סמך לדרך זו שבדין היתר מצטרף לאיסור ההיתר בעצמו נחשב כאיסור, מלשון הרמב"ן (מלחמות ה', מג:) 'והיתר מצטרף לאיסור שכל היתר ואיסור שנערב ממשן בין באוכלין בין במשקין ואוכל משניהם כזית היתר עצמו נעשה איסור ולוקין עליו', ומשמעות דברי הרמב"ן, שבדין היתר מצטרף לאיסור התחדש שאף ההיתר נהפך להיות איסור. וכן כתב בשואל ומשיב (שו"ת מהדו"ק ח"ג ס"י ר') לבאר את שיטת הרמב"ן כפי שנתבאר. וראה עוד באחיעזר (ח"ב סוף ס"י י') שנקט כמה נפקא מינה להלכה מכח גדר זה שההיתר נהפך להיות אסור בעצמו.

דרכו של הגרי"ז

בשם הגרי"ז כתבו (נזיר לו. ד"ה והנה במנחות) שהביא את הגמרא במנחות (נח:) שאומר רבא שהמעלה משאור ומדבש על גבי המזבח, לוקה ארבע מלקיות, משום שאור ומשום דבש ומשום עירובי שאור ומשום עירובי דבש, ואביי חולק וסובר שאין לוקין, משום שזה לאו שבכללות, ורש"י והתוספות פירשו שהמלקות על עירובי שאור ועירובי דבש הכוונה בזה שיש לאו מיוחד על עירובן, ולאו זה נלמד מהריבוי של כי כל שאור, אמנם יש להקשות בזה שהרי לשיטת התוספות אף הדין שהיתר מצטרף לאיסור נלמד מריבוי זה של כי כל, וקשה כיצד ניתן ללמוד מריבוי זה שני דינים חלוקים דין חיוב על עירובי שאור, ודין היתר מצטרף לאיסור.

וכתב הגרי"ז שבאמת שני דינים אלו הם דין אחד, שעיקר החיוב שנלמד מ'כי כל' הוא שיש חיוב על תערובת של שאור, וזה עצמו הדין של היתר מצטרף לאיסור, שגדר חיוב מלקות שיש על היתר, זה מדין תערובת של שאור, וזהו חלות איסור שיש אף על ההיתר, ולכן ההיתר מצטרף להשלים את השיעור כיון שאף עליו יש חלות איסור.

ובזה מבואר שהתוספות בפסחים שסברו שדין היתר מצטרף לאיסור הרי זה רק באופן שהם מעורבים, וזהו משום שעיקר האיסור של היתר מצטרף לאיסור בהקטרה הרי זה משום שיש לאו מיוחד על עירובי שאור, ולכן צריך בדווקא שהם יהיו מעורבים.

ונידון נוסף מתבאר לפי"ז שיש לדון בהלכה זו שהיתר מצטרף לאיסור בהקטרה האם צריך שההיתר שהוא מצרף בהקטרת השאור יהיה דבר ששייך בו הקטרה, ובפשוטו מסתבר לומר שרק דבר ששייכת בו הקטרה י"ל בו דין צירוף להקטרת השאור, אך דבר שלא שייך בו הקטרה אין להקטרתו שם הקטרה אלא רק שריפה, ולא מסתבר ששריפה זו תצטרף להשלים את השיעור של הקטרת השאור, ובאמת כן מפורש בדברי התוספות בנזיר שכתבו שדין היתר מצטרף לאיסור הוא באופן שהקטיר חצי זית מצה יחד עם השאור, ומשמע שהחצי זית של המצה זהו חלק ממנחה והוא בר הקטרה, וכן כתב רש"י בפסחים לפרש שדין היתר מצטרף לאיסור הוא באופן שמקטיר יחד עם השאור חצי זית מצה, ומשמע שצריך לצרף לשאור דווקא דבר שהוא בר הקטרה.

אכן מבואר בדברי הגרי"ז שי"ל שענין זה תלוי במחלוקת רש"י ותוספות בגדר הדין שהיתר מצטרף לאיסור, שלפי שיטת רש"י שדין שהיתר מצטרף לאיסור הוא באינם מעורבים, אם כן משמע שאין ההיתר נאסר, ובהכרח שלשיטת רש"י אין איסור בפני עצמו בתערובת איסור, אלא הרי זה רק דין צירוף באכילה, ואף בהקטרה לא התחדש חלות איסור על ההיתר, ורק יש דין צירוף במעשה ההקטרה, ואם כן מסתבר שבמעשה ההקטרה אפשר לצרף רק דבר שהוא בר הקטרה, כדי שהקטרתו תחשב כמעשה הקטרה שיצטרף עם הקטרת השאור, אכן לפי מה שנתבאר בשיטת התוספות שבדין היתר מצטרף לאיסור התחדש שאף ההיתר נאסר מכח האיסור, אם כן י"ל שאף אם הוא יקטיר עם השאור דבר שאינו בר הקטרה, י"ל בזה דין היתר מצטרף לאיסור, כיון שהשאור אוסר את ההיתר והרי זה מועיל אף ליתן לו שם מוקטר, ומפני כן אפשר להתחייב אף על הקטרתו.

לדעת רש"י אינו נהפך לאיסור

ויש להוסיף שלפי"ז מתבאר שרש"י הלך בזה לשיטתו, שהרי לשיטת רש"י עיקר הלימוד לדין היתר מצטרף לאיסור אינו מהיכן שלמדו עירובי שאור, אלא מתיבת כל שהיא נדרשת לרבות מקצתו, ואילו הריבוי של עירובו הוא ריבוי אחר מ'כי כל', ולפי"ז מתבאר שלשיטת רש"י האיסור של עירובי שאור, והדין של היתר מצטרף לאיסור הרי הם שני דינים חלוקים, ואין הכרח לומר שדין היתר מצטרף לאיסור התחדש רק בתערובת, וכמו כן לפי"ז לא מצינו שבהלכה זו התחדש דין איסור על ההיתר עצמו, שהלא הדרשה היא לרבות את 'מקצתו' שהוא לבדו הגורם שיהא חיוב עונשין על האכילה ולא בגלל שההיתר נהפך לאיסור כמו שיש שיעור מושלם, אלא זהו דין צירוף רק במעשה האכילה, ולכך לשיטת רש"י בדין היתר מצטרף לאיסור אין צריך שהם יהיו מעורבים. וראה בהערה[לו].

אמנם מבואר בדברי הגרי"ז שמה שנתבאר בשיטת התוספות שבדין היתר מצטרף לאיסור התחדש שאף ההיתר נאסר, יש מקום לומר שזהו רק בקטורת שיש איסור מיוחד על תערובת שאור, וי"ל שזהו הדין איסור שחל על ההיתר, אמנם בשאר איסורים שלא מצינו לאו מיוחד על תערובתם, יתכן שאין ההיתר נאסר מכח האיסור.

ביאור ר' שמואל בנידון של צירוף איסורים

ובחדושי ר' שמואל (מד. אות קנ) עמד בנידון זה מהו גדר הדין של היתר מצטרף לאיסור, והביא את מה שכתב הקובץ שיעורים לבאר, שלתוספות גדר הדין הוא שההיתר נאסר מכח האיסור, ואילו לרש"י החיוב רק על האיסור, וההיתר רק מצטרף להשלים את שיעור האכילה, ור' שמואל דן במה שהעלה הקובץ שיעורים בזה באכילה של חצי זית זג עם חצי זית חרצן יחד, שהקובץ שיעורים כתב שבזה לשתי השיטות הוא ילקה שתים, והקשה על דבריו בשיטת התוספות, שכל איסור נאסר מכח האיסור השני, שהלא קי"ל שאין איסור חל על איסור (פסחים לה: ובשאר מקומות) ואם כן לא יתכן לומר שהזג יאסר מכח החרצן כיון שאין איסור חל על איסור, ואדרבא לפי דרך זו יש לומר שהוא לא ילקה כלל על תערובת זו, שכיון שיסוד הדין שהיתר מצטרף לאיסור הוא שההיתר נאסר מכח האיסור, ובאופן זה ששתי החתיכות כבר אסורות בעצמם הרי לא שייך שכל אחד יאסר מכח חבירו, ובפשוטו לא שייך בזה דין היתר מצטרף לאיסור, ולא יהיה בזה חיוב מלקות.

אמנם לפי"ז יש להקשות למה אמרו בסוף הסוגיא בנזיר (לז:) למה לי 'מכל אשר יעשה' ללמד שאיסורי נזיר מצטרפים, והרי בלאו הכי הדין הוא שהיתר מצטרף לאיסור, שיש לומר שיש ללמוד מכל אשר יעשה לאופן שצירף שני איסורים יחד שלא שייך בזה דין היתר מצטרף לאיסור כיון שאין איסור חל על איסור, ואם כן צריך ללמוד חיוב באופן זה מהנאמר מכל אשר יעשה.

ור' שמואל מיישב, שגדר הדין שמבואר בקובץ שיעורים שההיתר נאסר, אין הכוונה בזה כפשוטו שחל חלות איסור חדש על ההיתר, אלא שהיתר

לו. אכן יש מקום לחלק בזה שאינו מוכרח שרש"י חולק בזה על כל השיטות הנ"ל, ורש"י חילק בין איסורי גברא לאיסורי חפצא, שאיסור הקטרת שאור הוא איסור גברא ולכן לא שייך לומר שההיתר נבלל באיסור ונהפך לאיסור, אבל בחמץ או שאר איסורין יתכן שיש איסור בחפצא ובזה נהפך לאיסור.

שמחובר ומצורף לאיסור, נאסר מכח אזהרת האיסור שיש בחתיכה האסורה, מפני שהתאחדו יחד במצב המעורב שלהם, ואיסור זה הוא בכלל האיסור הראשון שיש על חתיכת האיסור, שאסור לאכול עמה היתר, ומשום כן לא שייך לומר בזה שאין איסור חל על איסור, כיון שאין בזה חלות איסור חדש שחל על ההיתר, ואם כן י״ל כדברי הקובץ שיעורים שהמערב ומצרף חצי זית זית זג עם חצי זית חרצן, ילקה שתים, ולא שייך בזה הדין של אין איסור חל על איסור.

האם דין היתר מצטרף לאיסור שייך לדעת רבי שמעון

ור׳ שמואל כתב לדון ע״פ חקירת הקובץ שיעורים, בקושיא שהקשה הנודע ביהודה (מהדו״ק יו״ד סי׳ צא) שבשבועות (כא:) מבואר שרבי עקיבא הסובר שהיתר מצטרף לאיסור בהכרח חולק על רבי שמעון הסובר שיש חיוב מלקות על כל שהוא, שהרי אם תמצי לומר שרבי עקיבא סובר כרבי שמעון שיש חיוב מלקות על כל שהוא, אם כן לא שייך דין זה של היתר מצטרף לאיסור, שהרי אף בלא צירוף של ההיתר ראוי ללקות על האיסור בפני עצמו אע״פ שהוא כל שהוא. אך קשה על זה שהתוספות (ע״ז סז: ד״ה ואידך) כתבו בשם רבינו תם שחידושו של רבי שמעון שיש חיוב מלקות על כל שהוא, הוא רק כאשר האיסור עומד בעצמו והוא בעין, אך כאשר הוא בתערובת אף רבי שמעון מודה שאין לחייב על כל שהוא אלא צריך שיעור של כזית, אמנם לפי״ז קשה מה ההכרח של הגמרא שרבי עקיבא חולק על רבי שמעון, והרי י״ל שאף רבי עקיבא מודה לרבי שמעון שיש חיוב מלקות על כל שהוא כאשר האיסור בעין, ועיקר חידושו שהיתר מצטרף לאיסור הוא באופן שהאיסור מעורב בהיתר, ובזה הרי אף רבי שמעון מודה שאין חיוב מלקות על כל שהוא, וצריך לבוא בזה לדין היתר מצטרף לאיסור בכדי להשלים את השיעור של האיסור. אהח 19/06/2018

ור׳ שמואל דן בזה על פי שתי הדרכים שיש בהבנת דין זה שהיתר מצטרף לאיסור, שאם נאמר שההיתר נאסר מכח האיסור, אם כן י״ל שבתערובת שאומרים בה שהיתר מצטרף לאיסור, הרי שאין נחשב שהאיסור בתערובת אלא כאילו הוא עומד בעין, כיון שאף ההיתר נחשב כאיסור, והרי כל התערובת היא תערובת של איסור, ואם כן אף בזה שייך החידוש של רבי שמעון שיש חיוב מלקות על כל שהוא, ולפי״ז, אע״פ שרבי שמעון מודה שאין לחייב בזה בלא הדין שהיתר מצטרף לאיסור, אכן לאחר דין זה לדעת רבי שמעון אין צריך לצרף ולאכול כזית מהתערובת, כיון שנחשב שאין האיסור בתערובת, וחוזר הדין שיהיה חיוב אף על אכילת כל שהוא מהאיסור, ואם כן לפי״ז יש לבאר שראית הגמרא שרבי עקיבא חולק על רבי שמעון אינה מעיקר ההלכה שהיתר מצטרף לאיסור, אלא הראיה היא ממה שרבי עקיבא אמר שצריך לצרף בזה שיעור כזית, ואילו לרבי שמעון לאחר שהתחדשה הלכה זו ראוי לחייב אף על אכילת כל שהוא כיון שאין זה נחשב כתערובת של היתר.

ור׳ שמואל כתב דרך נוספת לבאר בזה לפי ההבנה שבהיתר מצטרף לאיסור לא התחדש שההיתר נאסר, אלא הוא לוקה על האיסור עצמו וההיתר משלים את שיעור האכילה, שי״ל על פי מה שביארו האחרונים שהטעם שלשיטת רבי שמעון יש מקום לחלק בין כל שהוא בעין לכל שהוא בתערובת, משום שטעם החיוב על כל שהוא הרי זה משום שיש סברא של ׳אחשביה׳, שע״י אכילתו הוא מחשיב את האיסור אע״פ שהוא מועט, אם כן י״ל שכל זה שייך רק כאשר הוא אוכלו בפני עצמו, אך כאשר הוא אוכלו בתערובת אינו מחשיבו בפני עצמו, ולא שייכת בזה הסברא דאחשביה, ולכן בזה אף רבי שמעון מודה שאין חייב, ולפי״ז י״ל שכיון שהתחדש דין היתר מצטרף לאיסור, אם כן כל אכילה יש בה אחשביה ביחס לאיסור, כיון שאף ההיתר מצטרף אליו, וכיון שיש בזה סברא של אחשביה, הרי לרבי שמעון אין צריך שהוא יאכל כזית שלם, אלא אף כל שהוא, ואם כן שוב יש להוכיח מדברי רבי עקיבא שסבר שצריך לצרף ולאכול שיעור כזית מהתערובת שמוכרח מזה שהוא חולק על רבי שמעון הסובר שיש חיוב על כל שהוא, כיון שאף באופן זה שהיתר מצטרף לאיסור ראוי לחייב לשיטת רבי שמעון על כל שהוא.

ביאור שיטת התוספות שיתכן שאף לשיטתם אין ההיתר נאסר מכח האיסור

ור׳ שמואל כתב שיש לדון בעיקר היסוד שלמד הקובץ שיעורים מדברי התוספות הסוברים שדין היתר מצטרף לאיסור הוא רק בתערובת, שהוכיח מכאן שגדר הדין הוא שההיתר נאסר מכח האיסור, שי״ל שבאמת אין הכרח מתוספות לזה, שאפשר לומר שאף התוספות מודים שגדר הדין הוא דין צירוף במעשה האכילה, שהאיסור רק משלים את שיעור האכילה, ועיקר החיוב הוא רק על האיסור עצמו, אלא שלתוספות לא שייך שההיתר ישלים את שיעור האכילה אלא רק באופן שהוא מעורב יחד עם האיסור קודם האכילה, ורק בזה נחשבת אכילת שניהם כאכילה אחת, ואין צריך את התערובת בכדי להפוך את ההיתר לאיסור, אלא כדי לצרף את האכילה שתחשב כאכילה אחת.

ויש להוסיף ולצדד כן דלעיל הובא שיש מקום לצדד מדברי הראשונים שאע״פ שהם סוברים שדין היתר מצטרף לאיסור הרי זה רק בתערובת, מכל מקום אין צריך בזה תערובת גמורה של נתינת טעם, אלא אף בתערובת של יבש ביבש יש דין היתר מצטרף לאיסור, ובזה משמע בקובץ שיעורים שלא שייך לומר שההיתר יאסר מכח האיסור, כיון שאין האיסור נותן בו טעם, ואם כן קשה לשיטה זו מהי המעלה שיש בתערובת של ההיתר והאיסור, ומוכח שהטעם שצריך בזה לתערובת הרי זה בכדי לצרף את האכילה שהאכילה תחשב כאכילה אחת.

וכעין זה כתב השואל ומשיב (שו״ת מהדו״ק ח״ג סי׳ ר׳), שבתחילה כתב לבאר שדין היתר מצטרף לאיסור גדרו שההיתר בעצמו גם כן נאסר מכח האיסור, אך כתב שכל זה שייך רק אם נאמר שבדין היתר מצטרף אל האיסור גם האיסור של נותן טעם בהיתר, ואם כן י״ל שמכח נתינת הטעם האיסור אוסר את ההיתר, אמנם דעת בעל המאור (פסחים מג:) שאף אם האיסור אינו נותן טעם בהיתר שייך בזה הדין של היתר מצטרף לאיסור, וכתב השואל ומשיב שבהכרח צריך לומר לשיטתו שבדין היתר מצטרף לאיסור החיוב רק על האיסור, והצירוף של ההיתר הוא רק דין במעשה האכילה, שההיתר משלים את שיעור האכילה של האיסור.

ביאור השערי יושר במחלוקת רש״י ותוספות בגדר שיעור כזית

והנה אע״פ שבדברי ר׳ שמואל מתבאר שאין הכרח לדרכו של הקובץ שיעורים בביאור מחלוקת רש״י ותוספות, לפי השערי יושר נראה שיש הכרח לזה, שמצינו בזבחים (עח.) מחלוקת בין רש״י לתוספות בגדר דין ביטול ברוב, שרש״י ביאר שבאופן שהתערב איסור אחד מועט באיסור אחר מרובה, הרי שמדין ביטול ברוב האיסור המועט מתבטל באיסור המרובה ומצטרף אליו להשלים את שיעורו, ודוגמא לדבר במה שעוסקת הסוגיא בזבחים שהתערב שליש זית של פיגול בשני שליש זית של נותר, שמדין ביטול ברוב השליש זית של הפיגול בטל בשני שלישי זית של הנותר, וכיון שהפיגול מתבטל בנותר הוא מצטרף אליו ומשלים את השיעור כזית של הנותר, ויש על זית זה של התערובת חיוב מלקות של נותר. אמנם התוספות חלקו על רש״י וכתבו שהאיסור הבטל אינו מצטרף לאיסור המבטל, וצריך שיהיה בתערובת שיעור שלם מהאיסור המבטל בכדי שהוא יתחייב עליו מלקות.

ובשערי יושר (שער ג פרק טו) עמד בביאור המחלוקת, והקדים לבאר שבכל דין ביטול ברוב לא יתכן לחדש במיעוט דין אשר איננו קיים ברוב עצמו, ורק דין שקיים כבר ברוב המבטל, אפשר להחילו אף על המיעוט המתבטל, ולפי״ז יש לחקור בגדר דין זה שמצינו שחיוב מלקות חל רק על שיעור שלם של כזית, האם החיוב שיש בשיעור כזית חל מכל השיעור יחד, ובלא צירוף של כל חלקי השיעור אין החיוב מתחיל לחול, ולכן כל חלק בפני עצמו שאין בו שיעור אין בו התחלת חיוב כלל, או שכל חלק מהכזית יש בו התחלת חיוב, ובהצטרף כל החלקים נשלם החיוב[לז].

ועל פי חקירה זו כתב לבאר את מחלוקת רש״י ותוספות, שנראה שדעת התוספות היא כהצד שבכל חלק שאין בו כזית אין בו התחלת חיוב כלל, ואם כן י״ל שבאופן שהתערב שליש זית של פיגול בשני שלישי זית של נותר, לא יתכן שמדין ביטול ברוב יתחדש חיוב מלקות של נותר, שכיון שבנותר אין שיעור כזית אם כן אין בו התחלת חיוב של מלקות, ומפני שברוב עצמו אין התחלת חיוב כלל של מלקות אין בכוחו להחיל על המיעוט חיוב מלקות, ולכן לדעת התוספות אין המיעוט מצטרף לרוב להשלים את השיעור, וצריך שיהיה שיעור שלם של כזית מהנותר.

אבן שיטת רש״י היא כהצד שבכל חלק מהחלקים של השיעור יש התחלת חיוב, ואם כן אפשר להבין שכאשר שליש פיגול התערב עם שני שלישי נותר, הרי שהמיעוט מצטרף לרוב של הנותר להשלים את השיעור, שאע״פ שברוב נותר אין שיעור שלם מכל מקום יש בו התחלת חיוב של מלקות, ולכן בדין ביטול ברוב חל אף על המיעוט דין חיוב, ואף המיעוט הבטל מצטרף להשלים את השיעור, ולכן לרש״י אפשר לצרף את המיעוט לרוב להשלים את שיעור חיובו.

לז. **יעויין** שם שביאר שאין נידון זה תלוי במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש בדין חצי שיעור האם הוא אסור מהתורה, שמחלוקתם אינה אלא בעיקר האיסור, אכן חקירה זו אינה בדין איסור,

ועל פי דרכו במחלוקת רש״י ותוספות בדין ביטול ברוב, עולה הכרח לדרכו של הקובץ שיעורים בביאור מחלוקת רש״י ותוספות בדין היתר מצטרף לאיסור, שנתבאר בדבריו שלרש״י בכל חתיכת איסור יש בה התחלת חיוב של מלקות אע״פ שאין בה שיעור שלם, ולפי״ז אפשר להבין שדין היתר מצטרף לאיסור הרי זה רק דין צירוף במעשה אכילה, כיון שכבר בחצי זית של האיסור החל חיוב המלקות ורק חסר בו השיעור, ובזה אפשר להבין שהתחדש בדין היתר מצטרף לאיסור שע״י אכילה אחת ההיתר מצטרף אליו להשלים את שיעורו.

אכן כפי שהתבאר בדבריו, שיטת התוספות שכאשר אין שיעור בחתיכת איסור אין בה התחלת חיוב מלקות כלל, ואם כן אין מקום לומר שבדין היתר מצטרף לאיסור התחדש רק צירוף באכילה, שההיתר משלים את השיעור אכילה של האיסור, כיון שבאיסור עצמו עדיין לא החל חיוב כלל, ובהכרח צריך לומר כפי שביאר הקובץ שיעורים בשיטת התוספות שבדין היתר מצטרף לאיסור התחדש שאף ההיתר נאסר מכח האיסור, וע״י כן נחשב שיש איסור בשיעור שלם, ומפני כן ע״י הצירוף של ההיתר מתחדש חיוב מלקות, ובזה יש עדיפות בדין של היתר מצטרף לאיסור על פני הדין של ביטול ברוב, שבדין ביטול ברוב אע״פ שההיתר נאסר מכח האיסור, מכל מקום אין בכח ההיתר לחדש חיוב מלקות, אכן בדין היתר מצטרף לאיסור התחדש שכיון שההיתר נאסר מכח האיסור הרי זה מועיל לחדש חיוב מלקות.

ז. ביאור הדין לדעת ריש לקיש שחצי שיעור מותר מהתורה

קושיית האחרונים שלריש לקיש חתיכת האיסור בעצמה מותרת

הקשו האחרונים בהלכה זו שהיתר מצטרף לאיסור, שהרי הלכה זו התחדשה באופן שיש מן האיסור רק חצי זית, וההיתר משלימו לשיעור שלם, ויש לדון בזה, שמצינו ביומא (עד.) מחלוקת בין רבי יוחנן לריש לקיש בגדר האיסור של חצי שיעור, ששיטת רבי יוחנן שחצי שיעור אסור מהתורה, ודעת ריש לקיש שחצי שיעור מותר מהתורה ואין בו איסור אלא רק מדברי סופרים, והקשו הראשונים [להלן יבוארו דבריהם בפרטות] שהלכה זו שהיתר מצטרף לאיסור אפשר להבינה לכאורה רק לדעת רבי יוחנן שחצי שיעור אסור מהתורה, ואם כן החצי זית של האיסור יש בו איסור תורה, ואפשר להבין שהתחדש בהלכה זו שכאשר הוא מצרף לחתיכה זו חצי זית נוסף של היתר הרי הוא מתחייב על כך, אולם לשיטת ריש לקיש שחצי שיעור מותר מהתורה קשה, שהרי חתיכת האיסור בפני עצמה אין בה שום איסור כלל, ואיך יתכן שחתיכה זו שמהתורה אפשר לאכלה לכתחילה, אם הוא מצרף עמה עוד חצי זית של היתר יתחדש חיוב מלקות על אכילתם, ומצינו באחרונים כמה דרכים ביישוב ענין זה.

דברי האחרונים שריש לקיש חולק על דין זה שהיתר מצטרף לאיסור

ומצינו בכתב סופר (פסחים מג:) בשם ספר טהרת הקודש ובספר יד המלך (חמץ ומצה פ״ו ה״א) שכתבו מחמת קושיא זו, שבאמת צריך לומר שריש לקיש חלוק על חידוש זה שהיתר מצטרף לאיסור, שכן מצינו שרבי יוחנן הוא בעל שמועה זו שהיתר מצטרף לאיסור, ויש לומר שרבי יוחנן לשיטתו שחצי שיעור אסור מהתורה, ולכן לדעת רבי יוחנן יש מקום להלכה זו שהיתר מצטרף לאיסור, שכיון שחתיכת האיסור יש בה איסור תורה, אפשר להתחייב כאשר הוא מצרף אליה חתיכה אחרת, אך לדעת ריש לקיש שחתיכת האיסור בעצמה מותרת כיון שאין בה שיעור, אם כן אין מקום לומר שמכח צירוף חתיכת ההיתר יתחדש בזה איסור תורה ומלקות.

והאחרונים הללו הוסיפו להכריח כן מדברי התוספות בזבחים (עח. ד״ה הפיגול) שבזבחים ריש לקיש אמר שפיגול נותר וטמא שעירבם יחד ואכלם אינו חייב על אכילתם, כיון שאיסורים מבטלים זה את זה, ורש״י בתוך דבריו בפירוש סוגיא זו כתב שכאשר איסור אחד מתערב ברוב של איסור אחר, הרי יש לחייבו על האיסור המתבטל בחיוב של האיסור המבטל, והאיסור הבטל משלים את השיעור של האיסור המבטל, והתוספות הקשו על רש״י שהרי אפילו היתר לא מצטרף לאיסור, ואיך יתכן שהאיסור שמתבטל יצטרף לאיסור אחר. ולכאורה דברי התוספות תמוהים במה שכתבו בפשיטות שהיתר לא מצטרף לאיסור, והרי בסוגיא בנזיר אמרו שמחטאת למדים שבקדשים היתר מצטרף לאיסור.

אלא יש לבאר את דברי התוספות שבאו בסוגיא זו לבאר את דעת ריש לקיש שהוא בעל שמועה זו שאיסורים מבטלים זה את זה, ובאמת לשיטת ריש לקיש אין לומר שהיתר מצטרף לאיסור, כיון שלדעתו חצי שיעור מותר מהתורה, ולכן כתבו התוספות בפשיטות שאין ההיתר מצטרף לאיסור, כיון שכך הוא באמת הדין לשיטת ריש לקיש[לח].

דברי הברכת ראש שלריש לקיש הלכה זו היא באופן שהאיסור מרובה

ובספר ברכת ראש (נזיר לו.) כתב לבאר שאין הכרח לומר שריש לקיש חולק על הלכה זו, אלא יתכן שאף הוא מודה להלכה זו שהיתר מצטרף לאיסור, אלא שמכל מקום לפי שיטתו צריך שיהיה רוב מהאיסור, וכפי שמשמע מדברי המפרש בנזיר שצריך שהאיסור יהיה מרובה, ולפי״ז אפשר להבין שכאשר האיסור הוא רוב הרי שחתיכת ההיתר בטילה לחתיכת האיסור, והיא מצטרפת עמה להשלים אותה לשיעור, ובזה נחשב שהוא אוכל איסור בשיעור שלם, ולכן אף לדעת ריש לקיש אין בזה את ההיתר של חצי שיעור, כיון שנחשב שיש שיעור שלם מהאיסור מחמת שהיתר מתבטל לאיסור ומשלימו.

והברכת ראש הוסיף לבאר שאין להקשות על שיטת ריש לקיש ממה שמצינו שלדעת ר״א היתר מצטרף לאיסור בכותח הבבלי אע״פ שהאיסור הוא מועט ביותר, שיתכן שענין זה הוא דווקא בחמץ, אשר בחמץ לכולי עלמא חצי שיעור אסור מהתורה, וכפי שכתב הרמב״ם (חמץ ומצה פ״א ה״ז) שיש לזה לימוד מהנאמר לא יאכל חמץ, ואף ריש לקיש מודה בזה, ולכן לדעת ר״א בחמץ יש דין היתר מצטרף לאיסור אפילו בחצי שיעור, אכן בשאר איסורים י״ל שלריש לקיש היתר מצטרף לאיסור רק אם האיסור הוא רוב.

ועל פי דרך זו כתב הברכת ראש לבאר את דברי התוספות בפסחים (מד. ד״ה אלא) שכתבו וז״ל ׳פירוש לאביי הא דהיתר מצטרף לאיסור היינו כשיש מן האיסור יותר מן ההיתר או ששניהם בשוה אבל כשהיתר רבה על האיסור אין מצטרף׳, ומשמע מדבריהם שהסתפקו האם דין היתר מצטרף לאיסור הוא כאשר הם שוים, או באופן שהאיסור מרובה מההיתר[לט], והברכת ראש ביאר שהתוספות הסתפקו בזה משום שענין זה תלוי במחלוקת ריש לקיש ורבי יוחנן האם חצי שיעור אסור מהתורה, שלשיטת רבי יוחנן שחצי שיעור אסור מהתורה, אם כן אפשר לומר שאף אם ההיתר שוה לאיסור הוא מצטרף אליו, ואע״פ שיש מהאיסור רק חצי שיעור מכל מקום הוא אסור מהתורה, אכן לשיטת ריש לקיש שחצי שיעור מותר מהתורה, אם כן אי אפשר לפרש הלכה זו שהיתר מצטרף לאיסור באופן שיש רק חצי שיעור מהאיסור, כיון שחצי שיעור זה נחשב כהיתר, ובהכרח שהלכה זו היא באופן שאיסור מרובה וההיתר בטל אליו, ולכן הוא מצטרף אליו ומשלים את שיעורו.

דרכם של האחרונים שריש לקיש מודה שיש שם איסור אף על חצי שיעור

דרך נוספת ביישוב ענין זה מצינו בספר יד אלעזר (סי׳ כה) שכתב שהגאון ר׳ בער אופנהימר הקשה לו קושיא זו, איך יתכן לשיטת ריש לקיש דין היתר מצטרף לאיסור, וכתב היד אלעזר ליישב קושיא זו, שמה שאמר ריש לקיש שחצי שיעור מותר מהתורה אין הכוונה בזה שחתיכת האיסור נהפכה להיות כהיתר, אלא עדיין החתיכה בעצמותה נחשבת כחתיכה דאיסורא כלומר שיש בה את סיבת האיסור אם יעשה בה כל התנאים המחייבים לאזהרה ועונש, שהרי אם הוא יצרף אליה חתיכה אחרת של איסור הוא יתחייב על אכילתם, ובהכרח שהחתיכה עצמה עדיין יש בה סיבת איסור, אלא שהאזהרה שבה תלויה בתנאים, שיהיה צירוף ותהא אכילה, ונחשב שהתורה לא אסרה לאוכלה במצב שאין בה שיעור, אבל עדיין יש בה את סיבת האיסור כלפי המצבים שיתקיימו תנאי האיסור[מ].

ולפי זה מיושבת הקושיא בשיטת ריש לקיש, שכיון שאף הוא מודה שהחתיכה שהיא חצי שיעור יש בה את סיבת האיסור, אם כן אפשר לומר שהתורה

אלא בדין של החיוב מלקות.

לח. אמנם הכתב סופר כתב שאע״פ שדעת ריש לקיש עצמו, שאין ההיתר מצטרף לאיסור, מכל מקום הוא מודה שלפי שיטת רבי עקיבא היתר מצטרף לאיסור, משום שעיקר שיטת ריש לקיש שחצי שיעור מותר מהתורה, אין זה אלא רק לשיטות שאין דורשים ריבוי מתיבת כל, אכן רבי עקיבא סובר שיש לדרוש ריבוי מתיבת כל, ובשיטתו ריש לקיש מודה שחצי שיעור אסור מהתורה.

לט. אמנם יש לדון בהבנת הברכת ראש בתוספות, שאפשר שתוספות לא הסתפקו בזה כלל, אלא היה פשוט להם שדין היתר מצטרף לאיסור הוא אף באופן שההיתר והאיסור שוים, ולא רצו לכתוב באופן פשוט שדין היתר מצטרף לאיסור הוא כאשר הם שוים, דיש להקשות בזה דאי אפשר לצמצם, ולכן כתבו שאין הכוונה בדווקא שהם שוים, אלא אף אם האיסור מרובה אומרים שהיתר מצטרף לאיסור.

מ. ודוגמא לדבר זה מצינו בדין דבר שיש לו מתירין שכתב רש״י שהטעם שדבר שיש לו מתירין אינו בטל ברוב משום שעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, ולכאורה הדבר קשה כיצד ניתן לומר שאכילה זו היא איסור, והרי התורה התירה לאכול דבר שהתבטל ברוב, אלא בהכרח שאף בדין ביטול ברוב שם האיסור לא פקע מהחתיכה, אלא רק שיש דין הנהגה שמותר לאוכלה, ולכן אפשר לכנות אכילת דבר זה כאכילת איסור, ויותר עדיף לאכול בהיתר גמור.

חידשה בהלכה זו שהיתר מצטרף לאיסור, שהוא מתחייב על אכילת חתיכת האיסור כאשר נשלם שיעורה ע״י ההיתר, ואין בזה תימה, כיון שלעולם יש על חתיכת האיסור שם איסור, אלא שמכל מקום מותר לאוכלה בפועל מחמת מיעוט שיעורה, וכאשר התחדש ששיעורה נשלם על ידי חתיכת היתר הרי שהתקיימו התנאים שבהם קיים בה מתחילה האיסור לאוכלה.

דיד הקרן אורה שהוא שיעור רק באכילה

והקרן אורה (נזיר לו. בתוס׳ ד״ה אין היתר) כתב כעין היד אלעזר, שאין לומר שכיון שחצי שיעור מותר מהתורה אם כן לא שייכת ההלכה שהיתר מצטרף לאיסור, שי״ל שכל ההיתר של חצי שיעור הוא רק משום שאינו אוכלו בדרך אכילה, והיינו שיש בזה פטור במעשה אכילה, אכן באופן שאוכלו בדרך אכילה מחמת שהוא מצרף אליו את ההיתר, הרי שלא שייך בזה ההיתר של חצי שיעור, ונשאר על החתיכה הזו איסור התורה.

תירוצו של השדי חמד

ובשדי חמד (כללים מערכת ח כלל ד ד״ה עוד) הביא את דברי הירושלמי (תרומות פ״ו ה״א) שריש לקיש שאמר שחצי שיעור מותר מהתורה, מודה שאם בתחילה היה דעתו להשלימו לשיעור שלם הרי שיש איסור מהתורה בחצי שיעור שהוא אוכל בתחילה, וכתב השדי חמד דמסתמא אף הבבלי מודה לזה, שאין לנו להמציא מחלוקת בזה, ואם כן גם לשיטת ריש לקיש אפשר להעמיד הלכה זו שהיתר מצטרף לאיסור באופן שבתחילה כשאכל את חצי השיעור של האיסור היה דעתו להשלימו בחצי שיעור נוסף, ואם כן יש בראשון איסור תורה, ולכן אף חתיכת ההיתר מצטרפת להשלים את שיעורו.

אוצר החכמה

נידון בדעת רבי יוחנן האם גדר האיסור של חצי שיעור הוא איסור חדש

וכעין קושיא זו שהקשו האחרונים איך יתכן דין היתר מצטרף לאיסור לדעת ריש לקיש שחצי שיעור מותר מהתורה, הרי שיש מקום להקשותה אף בשיטת רבי יוחנן, שידוע מה שחקרו האחרונים[מא] בגדר איסור חצי שיעור, האם עיקר איסורו הוא איסור חדש שהתרבה מהנאמר (ויקרא ז כג) ׳כל חלב׳, או שגדר איסורו הוא כעיקר האיסור, ורק התחדש בו פטור ממלקות, והנה אם נאמר שגדר איסור חצי שיעור זה איסור חדש, ואינו אסור מחמת עיקר האיסור, אם כן יש להקשות אף בשיטת רבי יוחנן איך יתכן דין היתר מצטרף לאיסור בחצי שיעור של איסור, והרי החצי שיעור אין בו את עיקר האיסור, ולא נאמר עליו האיסור של מלקות, ואם כן אף אם יצרף אליו עוד חצי זית של היתר, לכאורה לא יתכן לחדש מחמת כן איסור של מלקות.

ויש לדון וליישב קושיא זו לפי הדרך שמתבארת מדברי היד אלעזר והקרן אורה, שבעצם אף בחצי שיעור יש את שם האיסור כפי שיש בשיעור שלם, אלא שלדעת ריש לקיש יש בזה פטור במעשה האכילה כיון שאינו אוכל את האיסור בשיעור אכילה, ולפי״ז י״ל אף בדעת רבי יוחנן שבחצי שיעור יש את שם האיסור של עיקר האיסור שיש בו מלקות, אלא שמכל מקום אינו מתחייב עליו כיון שאינו אוכלו בשיעור אכילה, ובאופן זה התחדש איסור חדש, אכן באופן שהוא מצרף אליו היתר והוא אוכלו בשיעור אכילה, הרי שראוי לחייבו על עיקר האיסור של החתיכה, כיון שאיסור זה מעולם לא פקע מהחתיכה.

מערכה לב
טעם כעיקר

א. מקור ההלכה / **ב.** הגדרת החילוק בין טעם לעיקר / **ג.** השיעור שיש בו חיוב / **ד.** גדר האיסור בפחות מכזית / **ה.** ביאור השיטות שטעם כעיקר מדרבנן / **ו.** ביאור היסוד שטעם לא בטל / **ז.** ביאור הדין שטעמו וממשו לא בטל / **ח.** ביאור הדין שההיתר נהפך לאיסור / **ט.** שיטת הראשונים שאין מלקות על טעם כעיקר / **י.** דין טעם כעיקר בכל התורה

א. מקור ההלכה

מקור ההלכה בנזיר

הלכה זו שטעם כעיקר, נלמדת מהנאמר (במדבר ו ג) בפרשת נזיר ׳מִיַּיִן וְשֵׁכָר יַזִּיר חֹמֶץ יַיִן וְחֹמֶץ שֵׁכָר לֹא יִשְׁתֶּה וְכָל מִשְׁרַת עֲנָבִים לֹא יִשְׁתֶּה׳ וגו׳, ולמדו חז״ל (נזיר לז.) מהנאמר כל משרת ענבים לא ישתה, שמלבד שנאסר על נזיר לשתות את היין עצמו, הרי שנאסר עליו גם לאכול דבר שנשרה עם הענבים וקיבל את טעמם.

ונחלקו הראשונים כיצד למדו חז״ל דין זה, תוספות (נזיר לו. ד״ה אין היתר) והרא״ש (שם לה: ד״ה שהרי) למדו כגירסת רש״י (מג: ד״ה אין היתר) שהלימוד הוא מהמשמעות של משרת ענבים, והראשונים הסכימו עמו בזה, אך הביאו שיש הסוברים שהלימוד הוא מתיבת ׳כל׳ משרת שזהו ריבוי[א]. ומצינו בדברי ר״ת (ספר הישר סי׳ תרצד) והרשב״א (חולין סוף צח: ד״ה והראב״ד) שנראה מדבריהם שסברו כן שהלימוד הוא מתיבת ׳כל׳[ב].

אמנם דרשה זו אינה מוסכמת לדעת הכל, ורק חכמים למדו ממקרא זה דין טעם כעיקר, אך ר״ע למד ממקרא זה את הדין שהיתר מצטרף לאיסור, ואילו הדין של טעם כעיקר בנזיר, לדעת ר״ע נלמד מהמקרא הנאמר לגבי כלי מדין, וכפי שיבואר להלן.

מקור ההלכה בהגעלת כלים

מקור נוסף להלכה זו של טעם כעיקר מצינו בדין של הגעלת כלים. נאמר בפרשה של שלל מדין (במדבר לא כג) ׳כָּל דָּבָר אֲשֶׁר יָבֹא בָאֵשׁ תַּעֲבִירוּ בָאֵשׁ וְטָהֵר׳ וגו׳, ולמדו מכך חז״ל (נזיר לז:) שכלי הנכרים שנלקחו במדין, טעונים הגעלה, מחמת שהם בלועים בטעם שנפלט מהמאכלות האסורות שהתבשלו בהם, וכאשר מבשלים בהם שוב הם פולטים את טעם האיסור שבלוע בהם, ולכן צריך להגעילם ולבטל את פליטת האיסור שבלועה בהם, ויש ללמוד מכך שפליטת טעם של מאכל אסור, אוסרת.

מקור ההלכה בבשר בחלב

מקור נוסף להלכה של טעם כעיקר יש בדין בשר בחלב, שהתורה אסרה את בישולם יחד בג׳ מקראות (שמות כג יט, שמות לד כו, דברים יד כא) שנאמר בהם ׳לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ׳, ולמדו חז״ל (קידושין נז:) שבשר בחלב שהתבשלו יחד אסור לאוכלם אף לאחר שמפרידים אותם, והרי לאחר שהם נפרדים, החלב לא מעורב עם הבשר עצמו אלא רק עם טעם הבשר שבלוע בו[ג], ויש ללמוד מכך שבבשר בחלב התורה אסרה אף תערובת של טעם.

מקור ההלכה בקדשים

כתיב (ויקרא ו כ) ׳כֹּל אֲשֶׁר יִגַּע בִּבְשָׂרָהּ יִקְדָּשׁ׳ וגו׳, ולמדו חז״ל (נזיר לז:) שכל דבר מאכל שנוגע בבשר החטאת ובולע ממנה, אף הוא מתקדש להיות כמוה, ויש לו את החומר והדינים של חטאת. אכן ישנם גירסאות חלוקות בגמרא מהו גדר האיסור הנלמד ממקרא זה, שלפי הגירסא שמופיעה לפנינו מבואר שבתחילה חכמים פירשו שהאיסור הוא מדין טעם כעיקר, אך למסקנה לדעת חכמים מפסוק זה לומדים דין היתר מצטרף לאיסור, ודין טעם כעיקר בקדשים הרי הוא נלמד מנזיר, אכן בדברי הראשונים[ד] מבואר שלא גרסו גירסא זו שחכמים חזרו במסקנתם, אלא באמת מסקנת חכמים היא כפי שאמרו בתחילה שממקרא זה יש ללמוד דין טעם כעיקר בחטאת[ה].

מא. עיין במשנה למלך (חמץ ומצה פ״א ה״ז), מנחת חינוך (מצוה יט אות ה) צפנת פענח (שו״ת סי׳ מח), שערי יושר (שער ג סוף פרק טו), אחיעזר (שו״ת ח״ב סי׳ כא).

א. עיקר דבריהם אינו ביחס ללימוד של דין טעם כעיקר, אלא ביחס ללימוד שר״ע למד ממקרא זה שהיתר מצטרף לאיסור, אכן במהלך הסוגיא מבואר שהלימוד של טעם כעיקר והלימוד של היתר מצטרף לאיסור הרי הוא מאותו מקום, [עיי״ש בראשונים שעל זה נסמכת הראיה לשיטת רש״י] וא״כ יש ללמוד ממה שכתב שהדרשה של ׳היתר מצטרף לאיסור׳ היא מהמשמעות של משרת, שאף הדרשה לטעם כעיקר היא מהמשמעות של משרת. וביותר הדבר מוכרח מכל מהלך דבריהם שמשמע שלא דנו אלא רק על הלימוד של היתר מצטרף לאיסור, אך ביחס ללימוד של טעם כעיקר משמע שהיה פשוט להם שהוא מהמשמעות של משרת.

ב. הראיה מדבריהם היא, שכתבו שהלימוד של טעם כעיקר הוא מ׳משרת וכל משרת׳, ומשמע שלדעתם הלימוד הוא מהריבוי של תיבת ׳כל׳, שכן מצינו בתוספות ובראי״ש שכתבו שמי שפירש שהלימוד הוא מתיבת כל, גורס בגמרא ׳משרת וכל משרת׳, שמגירסא זו משמע שהלימוד אינו מתיבת משרת אלא מהריבוי של כל. ובמאירי (מג: ד״ה אף על פי) הביא מחלוקת ראשונים זו, ועיי״ש מש״כ ליישב את קושית רש״י על שיטה זו, וראה בשפת אמת (שם ברש״י ד״ה אין) שאף הוא ביאר שיטה זו כדרכו של המאירי.

ג. יבואר להלן בהרחבה מחלוקת הראשונים האם רק איסורו של החלב מכח פליטת הטעם של הבשר הוא מדין טעם כעיקר, או אף איסורו של הבשר מכח בליעת החלב עצמו הוא מדין טעם כעיקר.

ד. התוספות (מה. ד״ה ורבנן, חולין צט. ד״ה גלי), וכן מבואר בדברי הרמב״ן בחולין (צח: ד״ה ואחרים) הרשב״א (שם ד״ה אמר רבא) והריטב״א (שם ד״ה ועוד הקשה), הרא״ש בנזיר, ועיין בהערה להלן שמדברי ר״ת נראה שגרס בגמרא בנזיר כגירסא שלפנינו.

ה. כל זה הוא רק לדעת חכמים, אכן בדעת ר״ע אין מחלוקת, והרי זה מוסכם שלדעתו ממקרא זה יש ללמוד דין היתר מצטרף לאיסור.

אמנם הראשונים עמדו בכך שבאמת ענין זה הוא מחלוקת הסוגיות, שבסוגיא בחולין (צט.) מבואר כפי גירסתם בסוגיא בנזיר שיש ללמוד ממקרא זה דין טעם כעיקר, אך בסוגיא בפסחים (מד:) מבואר שחכמים למדו מפסוק זה דין היתר מצטרף לאיסור. ובדברי הרא"ש בנזיר, והתוספות בפסחים (מה. ד"ה ורבנן) מבואר שבאמת ענין זה הוא מחלוקת הסוגיות, וכפי שמצינו בש"ס שיש סוגיות שמתחלפות[א]. ושיטת ר"ת (חולין שם תוספות ד"ה גלי, ספר הישר סי' תרצד) היא שאין בזה מחלוקת, אלא יש לשנות את הגירסא בגמרא בחולין, ואף במסכת חולין למדו מכאן דין היתר מצטרף לאיסור[ב].

מקור ההלכה בכל התורה

כפי המבואר בסוגיא בנזיר התנאים נחלקו מהיכן יש ללמוד דין טעם כעיקר בכל התורה, שלדעת חכמים יש ללמוד דין טעם כעיקר בכל התורה מהמקרא של 'משרת' שנאמר לגבי נזיר, ובגמרא מבואר שיש ללמוד ענין זה בק"ו כיון שנזיר איסורו קל, ולדעת חכמים א"א ללמוד דין טעם כעיקר מבשר בחלב כיון שאיסורו הוא בגדר חידוש[ג], וכן אין ללמוד מגיעולי נכרים, כיון שאף איסור זה הוא חידוש שהוא נאסר אף בנותן טעם לפגם. אך דעת ר"ע היא שיש ללמוד דין טעם כעיקר בכל התורה מגיעולי נכרים, כיון שלדעתו איסור זה אינו בגדר חידוש, כיון שלא נאסר בו אלא רק נותן טעם לשבח[ד].

מחלוקת הראשונים האם טעם כעיקר מדאורייתא

אף שלפי האמור נראה מפשט הסוגיא שטעם כעיקר בכל התורה איסורו מדאורייתא, מ"מ מצינו מחלוקת בראשונים האם בכל התורה דין טעם כעיקר נאסר מדאורייתא או מדרבנן, שדעת חלק מהראשונים[ה] היא שבכל התורה דין טעם כעיקר הוא מדאורייתא, כפי הנראה מפשט הסוגיא[א], אמנם יש מהראשונים[ב] שסוברים שבכל התורה דין טעם כעיקר אינו מדאורייתא אלא רק מדרבנן, וראשונים אלו ביארו שכך היא דעת חלק מהתנאים והאמוראים[ג], וכתבו כמה דרכים לדחות את הלימודים המתבארים בגמרא לדין טעם כעיקר[ד].

בספר התרומה (סי' מט) וכן ברשב"א (תורת הבית ב"ד ש"א יא:) כתבו נפקא מינה במחלוקת האם טעם כעיקר אסור מדאורייתא או מדרבנן, כגון באיסור שנתבשל עם היתר[ט], ומחמת דין טעם כעיקר יש בכוחו של האיסור לאסור את התערובת, ורק אם יש בהיתר שישים כנגד האיסור אינו אוסרו, ובאופן שהתערובת נשפכה ואין ידוע לנו אם היה בהיתר שישים כנגד האיסור, הרי שיש לפנינו ספק האם ההיתר נאסר מכח דין טעם כעיקר, וכאשר נבוא להכריע ספק זה הרי זה תלוי בגדר האיסור של טעם כעיקר, שאם איסורו מדאורייתא הרי שספק זה הוא ספק דאורייתא, ודינו לחומרא, אכן אם איסור טעם כעיקר הוא מדבריהם, הרי שספק זה הוא ספק דרבנן, ודינו לקולא, והתערובת מותרת.

שיטת הרמב"ם בדין טעם כעיקר

בשיטת הרמב"ם נחלקו הפוסקים האם לדעתו טעם כעיקר איסורו מדאורייתא או מדרבנן, שהרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו הלכות ב-ג) כתב שהחיוב הוא רק על טעמו וממשו, אך על טעמו בלא ממשו אין חיוב, והרמב"ם פירש שטעמו וממשו הרי זה באופן שחֶלב נימוח התערב עם גריסים, ויש בתערובת זו כזית בכדי אכילת פרס, ואם אכל את כל התערובת, חייב, אך באופן שאין כזית בכדי אכילת פרס, או שלא אכל את כל התערובת אינו לוקה, ורק מכין אותו מכת מרדות מדבריהם. וחלק מהאחרונים[טז] פירשו את דברי הרמב"ם שמש"כ שאין חיוב מלקות על טעמו בלא ממשו, זהו משום שלדעתו טעם כעיקר אינו מהתורה, ולכן אין לוקים עליו, ורק על טעמו וממשו יש חיוב מלקות כיון שנחשב כעיקר האיסור ולא רק כטעם[יז]. אכן יש[יח] שפירשו שדעת הרמב"ם היא שטעם כעיקר איסורו מהתורה, ומה שכתב

א. עיין ברמב"ן ברשב"א ובריטב"א (שם) שכתבו ליישב ולבאר ענין זה, שכל עיקר האיסור שיש בנגיעת בשר בחטאת הרי זה משום שהוא בולע ממנו טעם, וא"כ זה פשוט שגדר איסורו תלוי בדין טעם כעיקר, אכן למ"ד שאפשר ללמוד דין טעם כעיקר בקדשים מנזיר, א"כ דין זה אין בו חידוש ופסוק זה מיותר, ולכן אפשר ללמוד ממנו אף דין היתר מצטרף לאיסור, דהיינו שאין צריך לאכול כזית מהטעם של האיסור בכדי להתחייב מלקות, אלא אף ההיתר משלים את שיעור האיסור, אכן למ"ד שאין ללמוד דין טעם כעיקר בקדשים מנזיר משום שנזיר איסורו חמור, א"כ פסוק זה אינו מיותר, וכוונת התורה היא רק ללמדנו דין טעם כעיקר בקדשים, ובכדי להתחייב צריך שיאכל שיעור שלם מן האיסור, ואין אומרים בקדשים שהיתר מצטרף לאיסור. וראה ברמב"ן שביאר שמחלוקת הסוגיות האם עיקר החידוש בפסוק הוא רק לטעם כעיקר או אף להיתר מצטרף לאיסור, הרי היא תלויה במחלוקת האמוראים האם בכל התורה טעם כעיקר אסור מן התורה. אמנם דרך זו של הראשונים אינה מוסכמת, שר"ת פירש שאם לומדים ממקרא זה דין היתר מצטרף לאיסור, הרי שאין ללמוד ממנו כלל דין טעם כעיקר, כיון שכוונת התורה לאסור באופן שנדבק שמנונית בעין של האיסור להיתר, ואין זה מדין טעם כעיקר. ויתכן שמחלוקת זו תלויה האם ההיתר נהפך לאיסור, שלשיטת ר"ת שההיתר נהפך לאיסור, א"כ אם דין זה הוא מדין טעם כעיקר לא שייך לחדש בו ג"כ שהיתר מצטרף לאיסור, כיון שבלא"ה ההיתר נאסר מדין טעם כעיקר, אכן שיטת הרמב"ן היא שאין ההיתר נהפך לאיסור, וא"כ י"ל שאף כאשר יש בתערובת איסור טעם כעיקר, יש מקום להוסיף ולחדש דין היתר מצטרף לאיסור, דהיינו שאף ההיתר נאסר.

ב. יש להעיר בשיטת ר"ת שלפי גירסת הראשונים הסוגיא בנזיר מסייעת לגירסא שלפנינו בגמרא בחולין שלמדו ממקרא זה דין טעם כעיקר, וקשה שאף לפי מה שר"ת שינה את הגירסא בגמרא בחולין עדיין קשה מהגירסא בגמרא בנזיר, ומשמע שר"ת גרס בסוגיא בנזיר שלא כגירסת הראשונים אלא כפי המופיע בגרסתנו, שלמדו מחטאת דין היתר מצטרף לאיסור.

ג. בגמרא מבואר שהחידוש שיש באיסור של בשר בחלב היינו משום שיש בו איסור רק ע"י בישול, אך אם הוא כבש את הבשר בחלב אינו נאסר. אמנם בעיקר דבר זה שמבואר בסוגייתנו (מד:) שלשיטת חכמים איסור בשר בחלב נידון כחידוש וא"א ללמוד ממנו לכל התורה, ולכן צריך ללמוד דין טעם כעיקר ממשרת, התוספות (מד: ד"ה ורבנן) והרמב"ן בחולין (צח:) הקשו שבגמרא בחולין (קח.) מבואר שלדעת אביי האיסור בבשר בחלב אינו בגדר חידוש, ויש ללמוד ממנו לכל התורה דין טעם כעיקר, וקשה לשיטת אביי מהו הטעם שחכמים הוצרכו ללמוד דין טעם כעיקר ממשרת, והתוספות והרמב"ן נשארו בקושיא. אכן התוספות בחולין (קח. ד"ה מבשר) דחו קושיא זו, וכתבו שבסוגיא בחולין רבא דחה את דברי אביי, ואביי קיבל את דבריו וחזר בו שאין ללמוד דין טעם כעיקר בכל התורה מבשר בחלב.

ד. בגמרא מבואר שלדעת חכמים אף קדירה בת יומא הטעם שבה הוא פגום קצת, ובהכרח שכל האיסור שהתחדש בגיעולי נכרים הוא בגדר חידוש שלעולם טעם שבלוע בכלים הוא פגום, ובשאר דברים הדין הוא שדבר פגום אינו אוסר. אכן דעת ר"ע היא שקדירה בת יומא אין טעמה פגום, ורק קדירה שאינה בת יומא טעמה פגום, והתורה לא אסרה אלא רק קדירה שהיא בת יומא שאין טעמה פגום, וא"כ אין בכך חידוש, ואפשר ללמוד מכאן טעם כעיקר בכל התורה. ויעוין בתוספות (מה. ד"ה בשמעתין) שכתבו שיש בזה שיטה שלישית, שבגמרא בעבודה זרה (סז:) מבואר שר"מ למד מאיסור זה של גיעולי נכרים שנותן טעם לפגם אסור בכל התורה, וכוונת התורה לאסור אף קדירה שאינה בת יומא, ולפי"ז מתבאר שדעתו שוה לר"ע בזה שהאיסור בגיעולי נכרים שוה לכל התורה ואין בו חידוש, ולכן אפשר ללמוד ממנו דין טעם כעיקר בכל התורה.

ה. כן היא שיטת ההלכות גדולות (סימנים סד, סז), ר"ת (ספר הישר סי' תרצד), בעל המאור (מג.), הר"ש (טבול יום פ"ב סוף מ"ג), רבינו יצחק (הו"ד בספר התרומה סי' מט), הראב"ד (מג. בהשגות על בעל המאור, ובאיסור משהו), הרמ"ך (מאכלות אסורות פט"ו ה"א), תוספות (מה. ד"ה בשמעתין, ע"ז סז. ד"ה א"ר יוחנן, חולין צח: ד"ה רבא, זבחים עט. ד"ה אמור), וכן נראה שהכריע הרשב"א (תורת הבית ב"ד ש"א יא:), וכן היא דעת הרא"ש (הלכות חלה סי' טו).

ו. עיין ברמב"ן ברשב"א ובריטב"א (שם) שכתבו ליישב ולבאר ענין זה, שכל עיקר האיסור שיש בנגיעת בשר בחטאת הרי זה משום שהוא בולע ממנו טעם, וא"כ זה פשוט שגדר איסורו תלוי בדין טעם כעיקר, אכן למ"ד שאפשר ללמוד דין טעם כעיקר בקדשים מנזיר, א"כ דין זה אין בו חידוש ופסוק זה מיותר, ולכן אפשר ללמוד ממנו אף דין היתר מצטרף לאיסור, דהיינו שאין צריך לאכול כזית מהטעם של האיסור בכדי להתחייב מלקות, אלא אף ההיתר משלים את שיעור האיסור, אכן למ"ד שאין ללמוד דין טעם כעיקר בקדשים מנזיר משום שנזיר איסורו חמור, א"כ פסוק זה אינו מיותר, וכוונת התורה היא רק ללמדנו דין טעם כעיקר בקדשים, ובכדי להתחייב צריך שיאכל שיעור שלם מן האיסור, ואין אומרים בקדשים שהיתר מצטרף לאיסור. וראה ברמב"ן שביאר שמחלוקת הסוגיות האם עיקר החידוש בפסוק הוא רק לטעם כעיקר או אף להיתר מצטרף לאיסור, הרי היא תלויה במחלוקת האמוראים האם בכל התורה טעם כעיקר אסור מן התורה. אמנם דרך זו של הראשונים אינה מוסכמת, שר"ת פירש שאם לומדים ממקרא זה דין היתר מצטרף לאיסור, הרי שאין ללמוד ממנו כלל דין טעם כעיקר, כיון שכוונת התורה לאסור באופן שנדבק שמנונית בעין של האיסור להיתר, ואין זה מדין טעם כעיקר. ויתכן שמחלוקת זו תלויה האם ההיתר נהפך לאיסור, שלשיטת ר"ת שההיתר נהפך לאיסור, א"כ אם דין זה הוא מדין טעם כעיקר לא שייך לחדש בו ג"כ שהיתר מצטרף לאיסור, כיון שבלא"ה ההיתר נאסר מדין טעם כעיקר, אכן שיטת הרמב"ן היא שאין ההיתר נהפך לאיסור, וא"כ י"ל שאף כאשר יש בתערובת איסור טעם כעיקר, יש מקום להוסיף ולחדש דין היתר מצטרף לאיסור, דהיינו שאף ההיתר נאסר.

ז. יש להעיר בשיטת ר"ת שלפי גירסת הראשונים הסוגיא בנזיר מסייעת לגירסא שלפנינו בגמרא בחולין שלמדו ממקרא זה דין טעם כעיקר, וקשה שאף לפי מה שר"ת שינה את הגירסא בגמרא בחולין עדיין קשה מהגירסא בגמרא בנזיר, ומשמע שר"ת גרס בסוגיא בנזיר שלא כגירסת הראשונים אלא כפי המופיע בגרסתנו, שלמדו מחטאת דין היתר מצטרף לאיסור.

ח. בגמרא מבואר שהחידוש שיש באיסור של בשר בחלב היינו משום שיש בו איסור רק ע"י בישול, אך אם הוא כבש את הבשר בחלב אינו נאסר. אמנם בעיקר דבר זה שמבואר בסוגייתנו (מד:) שלשיטת חכמים איסור בשר בחלב נידון כחידוש וא"א ללמוד ממנו לכל התורה, ולכן צריך ללמוד דין טעם כעיקר ממשרת, התוספות (מד: ד"ה ורבנן) והרמב"ן בחולין (צח:) הקשו שבגמרא בחולין (קח.) מבואר שלדעת אביי האיסור בבשר בחלב אינו בגדר חידוש, ויש ללמוד ממנו לכל התורה דין טעם כעיקר, וקשה לשיטת אביי מהו הטעם שחכמים הוצרכו ללמוד דין טעם כעיקר ממשרת, והתוספות והרמב"ן נשארו בקושיא. אכן התוספות בחולין (קח. ד"ה מבשר) דחו קושיא זו, וכתבו שבסוגיא בחולין רבא דחה את דברי אביי, ואביי קיבל את דבריו וחזר בו שאין ללמוד דין טעם כעיקר בכל התורה מבשר בחלב.

ט. בגמרא מבואר שלדעת חכמים אף קדירה בת יומא הטעם שבה הוא פגום קצת, ובהכרח שכל האיסור שהתחדש בגיעולי נכרים הוא בגדר חידוש שלעולם טעם שבלוע בכלים הוא פגום, ובשאר דברים הדין הוא שדבר פגום אינו אוסר. אכן דעת ר"ע היא שקדירה בת יומא אין טעמה פגום, ורק קדירה שאינה בת יומא טעמה פגום, והתורה לא אסרה אלא רק קדירה שהיא בת יומא שאין טעמה פגום, וא"כ אין בכך חידוש, ואפשר ללמוד מכאן טעם כעיקר בכל התורה. ויעוין בתוספות (מה. ד"ה בשמעתין) שכתבו שיש בזה שיטה שלישית, שבגמרא בעבודה זרה (סז:) מבואר שר"מ למד מאיסור זה של גיעולי נכרים שנותן טעם לפגם אסור בכל התורה, וכוונת התורה לאסור אף קדירה שאינה בת יומא, ולפי"ז מתבאר שדעתו שוה לר"ע בזה שהאיסור בגיעולי נכרים שוה לכל התורה ואין בו חידוש, ולכן אפשר ללמוד ממנו דין טעם כעיקר בכל התורה.

י. כן היא שיטת ההלכות גדולות (סימנים סד, סז), ר"ת (ספר הישר סי' תרצד), בעל המאור (מג.), הר"ש (טבול יום פ"ב סוף מ"ג), רבינו יצחק (הו"ד בספר התרומה סי' מט), הראב"ד (מג. בהשגות על בעל המאור, ובאיסור משהו), הרמ"ך (מאכלות אסורות פט"ו ה"א), תוספות (מה. ד"ה בשמעתין, ע"ז סז. ד"ה א"ר יוחנן, חולין צח: ד"ה רבא, זבחים עט. ד"ה אמור), וכן נראה שהכריע הרשב"א (תורת הבית ב"ד ש"א יא:), וכן היא דעת הרא"ש (הלכות חלה סי' טו).

יא. ר"ת (ספר הישר שם) כתב להוכיח כן משתי סוגיות: א. ממהלך הסוגיא דאליבא דר"ע מוכרח שהלימוד ממשרת לדין היתר מצטרף לאיסור הוא לימוד גמור, כיון שר"ע מחייב על כך, ובגמרא מבואר שלפי חכמים שלמדו דין טעם כעיקר ממקרא זה א"א ללמוד דין היתר מצטרף לאיסור, ומשמע מכך שהלימוד של חכמים הוא לימוד גמור ואינו אסמכתא. ב. מדברי רבא בזבחים (עט.) שאמר 'אמור רבנן בטעמא ואמור רבנן ברובא מין בשאינו מינו בטעמא מין במינו ברובא', ומשמע שדין טעמא שוה לדין רובא, וכמו שדין רוב הוא מהתורה, אף דין טעם הוא מהתורה, וכן מבואר באותה סוגיא שמחמת דין טעמא אפשר לצאת ידי מצות מצה בעיסה של חיטים ואורז אשר יש בה טעם דגן, ועי"ש בדברי ר"ת שכתב לדחות את ראיות החולקים עליו.

יב. כן כתב רש"י בחולין (צח: ד"ה לטעם כעיקר) ובפסחים (מה. ד"ה ורבנן), והרמב"ן (חולין שם) הביא את דברי רש"י והסכים עמו, וכן הרא"ה (בדק הבית ב"ד ש"א י:) פסק כן בשם הרמב"ן, וכן פסק הריטב"א (חולין שם) בשמם, וכן פסק הר"ן (שם צח. ד"ה גרסי', בסופו).

יג. רש"י (מה. ד"ה ורבנן) כתב שכן היא דעת חכמים שחלקו על ר"א בכותח הבבלי וסוברים שאין חיוב מלקות על כותח הבבלי אף שיש בו טעם חמץ, וכן הוכיח מהגמרא בחולין (קח.) שאביי הוכיח מ"ותיתבר ארעא" ולא ממשו מן התורה ורבא דחה דבריו, וכן בחולין רש"י (צח: ד"ה לטעם כעיקר) הוכיח מדברי רבא שאמר שם שטעם כעיקר בקדשים מהתורה, ומשמע שבחולין אין אסורו מהתורה, וכן רבא אמר בהמשך הסוגיא (צט.) שטעם כעיקר בחולין מדאורייתא בטל ברוב, וכן הוכיח מדברי רבי יוחנן שאמר במסכת עבודה זרה (סז.) שטעמו ולא ממשו אין לוקים עליו, ועי' בדברי הרמב"ן בחולין (שם) שעמד בחלק מהראיות הללו של רש"י והסכים עמו, וכן הוסיף להוכיח כשיטת רש"י מהירושלמי, ועי"ש מה שכתב לדחות את הראיות של ר"ת.

יד. רש"י (מה. ד"ה ורבנן) פירש שלשיטה זו יש לומר שהאיסור במשרת הוא מדין היתר מצטרף לאיסור, והאיסור של גיעולי נכרים הוא חידוש שנאסר בו אף נותן טעם לפגם וכפי שאמרו חכמים, וא"כ אין מקור לדין טעם כעיקר, ובמסכת חולין (צט. ד"ה לטעם כעיקר) רש"י כתב דרך זו, והוסיף דרך נוספת שאפשר לבאר שלשיטה זו יש שני כתובים לדין טעם כעיקר, דס"ל שגיעולי נכרים אינו חידוש ואפשר ללמוד משם דין טעם כעיקר, וכן אפשר ללמוד דין טעם כעיקר ממשרת, ושני כתובים הבאים כאחד אינם מלמדים. ועי' ברמב"ן בחולין (שם) שביאר שיתכן עוד שלשיטה זו המקרא של חטאת בא ללמד דין טעם כעיקר, וא"כ יש שני כתובים הבאים כאחד מחמת הלימוד מחטאת, ומחמת הלימוד ממשרת.

טו. נפקא מינה זו היא רק בתערובת של מין בשאינו מינו, שרק בזה יש הסוברים שיש איסור מהתורה מדין טעם כעיקר, אך בתערובת של מין במינו לכו"ע לא שייך בזה דין טעם כעיקר, ולא שייכת נפקא מינה זו.

טז. רדב"ז וכסף משנה (מאכלות אסורות פט"ו ה"ג), לחם משנה (נזירות פ"ה ה"ה), ב"ח (יו"ד סי' צח), מנחת כהן (ח"א פ"ד), וכן נראה מדברי הש"ך (יו"ד צח סק"ב), פרי חדש (או"ח סי' תמב ס"א ד"ה והרמב"ם), וכ"כ הפרי מגדים (פתיחה להלכות פסח ח"ב פ"א אות ג), וכ"כ הקרן אורה (לה: ד"ה והרמב"ם). ועי' במאירי (ע"ז סז: ד"ה הרבה מפרשים) שכתב דרך זו של הרמב"ם שאיסור נימוח שנפל לקדירה ויש בו כזית בכדי אכילת פרס, הרי זה נחשב כטעמו וממשו, אך אם נתערב פחות מכזית בכדי אכילת פרס, הרי זה נחשב כטעמו ולא ממשו, ופירש שטעמו ולא ממשו זהו טעם כעיקר שנחלקו בו הראשונים האם איסורו מהתורה, אך טעמו וממשו אין זה דין טעם כעיקר, ובזה לדעת כולם יש איסור תורה, ומבואר בדבריו שלדרך זו של הרמב"ם בהגדרת טעמו ולא ממשו, הרי שטעמו ולא ממשו נחשב כטעם כעיקר, והטעם שאין לוקים עליו משום שטעם כעיקר מדרבנן.

יז. לדרך זו מתבאר שלשיטת הרמב"ם חלב נימוח אינו נחשב כטעם, אלא כעיקר האיסור, ולהלן נביא שהראשונים נחלקו בזה.

יח. כן נראה מההגהות מימוניות (אות ב) שהשוה את דעת הרמב"ם עם דעת ר"י ובה"ג שטעם כעיקר מהתורה, וכן בספר בני שמואל (תערובות ד"ה והרמב"ם) פירש כן את דעת הרמב"ם, וכ"כ הפני יהושע (מה.), וכן מבואר בביאור הגר"א (או"ח סי' תנג), וכ"כ במרומי שדה (סוכה ט:), בנחלת דוד (שיטת טעם כעיקר ד"ה וזהו לדעתי), ובחידושי הגר"ח, וכן נקט החזון איש (יו"ד כד סק"ו).

הרמב"ם שיש חיוב על טעמו וממשו זהו מדין טעם כעיקר, והטעם שאינו לוקה על טעמו ולא ממשו, משום שלא אכל כשיעור.

אהח 19/06/2018

בדברי הרעק"א (מד: ד"ה הרמב"ם) מתבארת נפקא מינה בנידון זה האם לדעת הרמב"ם טעם כעיקר מדאורייתא או מדרבנן, שאם נאמר שלשיטתו טעם כעיקר מדרבנן יש לחייב רק על חלב שנימוח כיון שאפשר להחשיבו כממשות האיסור, אכן באופן שהתערב איסור והוציאו אותו מהתערובת ונשאר בתערובת רק פליטת האיסור, בזה י"ל שלדעת הרמב"ם אין איסור מהתורה, כיון שאופן זה ודאי שאינו בגדר ממשות האיסור אלא רק טעם האיסור[יט], והרעק"א הוכיח כן מדברי הרמב"ם בהלכות נזירות (פ"ה ה"ה) שכתב שנזיר לוקה אם שרה פתו ביין, אך הרמב"ם לא כתב את הדין המפורש בגמרא שאם שרה ענבים במים, לוקה לשיטת חכמים שטעם כעיקר מהתורה, ומשמע שלדעתו באופן זה כיון שאינו ממשות האיסור אלא רק טעם שנפלט האיסור אין מלקות, מפני שטעם כעיקר דרבנן, וכן ביאר הלחם משנה את דברי הרמב"ם (שם).

אמנם לדעה הסוברת ששיטת הרמב"ם היא שטעם כעיקר דאורייתא, אין מקום לחלק בזה, ואף בפליטת איסור ראוי לחייב מלקות, אלא שמ"מ לדעת הרמב"ם אין מלקות אלא רק בשיעור של כזית בכדי אכילת פרס, וצריך שתהיה פליטה מרובה בשיעור זה.

אוצר החכמה

פסק השו"ע בדין טעם כעיקר

כאמור לעיל, נידון זה האם טעם כעיקר מהתורה או מדרבנן שנוי במחלוקת בראשונים, והטור (יו"ד סי' צח) הביא בתחילה מחלוקת זו, ולבסוף הסיק וכתב שאביו הרא"ש הסכים עם דעת ר"ת שטעם כעיקר איסורו מהתורה[כ], ונראה שכן היא דעת הטור להלכה. והבית יוסף הביא בזה את הכרעת הרשב"א בתורת הבית (יא:) שעמד במחלוקת זו והביא בהרחבה את כל דעות הראשונים בנידון זה, ולבסוף הכריע וכתב שיש להחמיר ולומר שטעם כעיקר איסורו מהתורה. ובשו"ע (שם ס"ב) מבואר שהכריע כדברי הרשב"א שטעם כעיקר איסורו מהתורה[כא].

דברי הפוסקים האם פסק זה הוא בגדר הכרעה או חומרא

אלא שמצינו בפוסקים שדנו האם פסק זה, הוא בגדר חומרא שחששו לדעת ר"ת, או שהוא הכרעה גמורה כדעת ר"ת, שהש"ך (שם סק"ב) כתב לדון בהלכה המבוארת בשו"ע שאם אנו מסופקים אם יש טעם בתערובת אפשר ליתן לאומן נכרי לטעום את התערובת, בכדי שיאמר לנו האם יש בה טעם מהאיסור, ואפשר לסמוך עליו אם הוא מסיח לפי תומו, והש"ך עורר לדון כיצד אפשר לסמוך על נכרי אף כאשר הוא מסיח לפי תומו, והרי נידון זה יש בו חשש איסור תורה, והביא את דברי התרומת הדשן (סי' עט) שכתב לבאר שלדעת הרשב"א שטעם כעיקר אסור רק מדרבנן ענין זה מיושב, אמנם הש"ך תמה על דבריו, שהרי ברשב"א בתורת הבית מבואר בפירוש שדעתו היא שטעם כעיקר איסורו מהתורה, וכתב שאין לומר שהרשב"א פסק כן רק בתורת חומרא, ולכן לגבי טעימת אומן סמך על הדעות המקילים, שהרי בבית הקצר (ז:) הרשב"א רק כתב את הדעה שטעם כעיקר איסורו מהתורה, ולא הביא כלל את דעת רש"י שטעם כעיקר מדרבנן, וא"כ מבואר שמה שכתב שטעם כעיקר מהתורה הרי זה הכרעה גמורה ואין זה בתורת חומרא.

אמנם באמת כדברי התרומת הדשן, מפורש בתשובת הרשב"א (סי' תצו) שביאר שהטעם שיש לסמוך על טעימת אומן נכרי הרי זה משום שאיסור זה של טעם כעיקר הוא רק מדרבנן, ולכן אפשר לסמוך על הנכרי, וכבר עמד בזה בספר מנחת כהן (ח"א פ"ה), וכתב שכנראה התרומת הדשן נסמך על תשובה זו של הרשב"א[כב], אלא שקשה שמ"מ יש בזה סתירה בשיטת הרשב"א, שבתורת הבית הכריע שטעם כעיקר אסור מהתורה, וקשה על מה שכתב בתשובה להיפך, וכתב המנחת כהן שבהכרח צריך לומר שהרשב"א בתורת הבית חזר בו ממה שכתב בתשובה, וכך אנו נוקטים לעיקר, שאיסור טעם כעיקר הוא מהתורה. ונראה שאף דעתו היא כדעת הש"ך שפסק זה הוא הכרעה גמורה ואינו בגדר חומרא.

אמנם הט"ז (שם סק"ב) הביא את דברי התרומת הדשן בדעת הרשב"א, וכתב שאפשר לבאר שמה שכתב הרשב"א שטעם כעיקר הוא מהתורה הרי זה רק לעיקר הדין, אבל לענין טעימת נכרי הרשב"א סמך על דעת רש"י שטעם כעיקר איסורו מדרבנן. והפרי מגדים (פתיחה להלכות תערובות ח"ב פ"ב ד"ה ואני) עמד בסתירה שיש בדברי הרשב"א מהתורת הבית לתשובותיו[כג], וכתב שצריך לומר שבאמת פסק זה שטעם כעיקר מהתורה הוא רק בגדר חומרא, אכן מ"מ אינו בגדר ספק, כיון שכך נהגו שטעם כעיקר מהתורה, אלא שבאופן שמפסק זה שטעם כעיקר מהתורה יצא קולא, בזה יהיה צריך להחמיר ולדון שטעם כעיקר איסורו מדרבנן[כד].

ב. הגדרת החילוק בין טעם לעיקר

פתיחה

עיקר החידוש בסוגיא זו של טעם כעיקר הוא, שלא רק עיקר האיסור נאסר אלא אף טעמו של האיסור נאסר, וזוהי כוונת חז"ל שטעם כעיקר, דהיינו שהטעם חשוב כעיקר האיסור, וכן כתב רש"י (מד: ד"ה ליתן) ז"ל: 'לעשות טעמו של איסור כעיקרו וממשו', עכ"ל. אכן צריך להבדיל ולהגדיר מה נקרא עיקר האיסור, ומה נקרא טעם האיסור, ומצינו מחלוקות רבות בראשונים ובפוסקים בגדרים אלו, וישנם כמה אופנים שבהם דנו הפוסקים האם יש להחשיבם כעיקר האיסור או כטעם האיסור, ולהלן יתבארו נידונים אלו אחד לאחד.

פליטת איסור

האופן הרגיל של טעם זהו כאשר איסור מתבשל בקדירה, וע"י הבישול האיסור פולט את טעמו, שבדין טעם כעיקר התחדש שאף שחתיכת האיסור ניטלה מהקדירה, מ"מ הטעם שנפלט ממנה אוסר את שאר התבשיל הנמצא בקדירה, וכן את הקדירה עצמה, אופן זה מוסכם לדעת הכל שיש להגדירו כטעם, וענין זה מתבאר במקור האיסור של טעם כעיקר, שנתבארו לעיל שני מקורות לדין טעם כעיקר, דהיינו מבשר בחלב, ומגיעולי נכרים, ובשניהם האיסור הוא מחמת פליטת טעם, שבגיעולי נכרים כלי הנכרים נאסרו מחמת שנתבשלו בהם מאכלות אסורות וטעמם נפלט ונבלע בקדירה, והתבשיל שיתבשל בקדירה זו יאסר מפני שהוא בולע את טעם האיסור שבקדירה, וכמו כן זהו גדר האיסור בבשר בחלב, שהחלב שהתבשל עם הבשר נאסר משום שהבשר פלט את טעמו לחלב[כה], ופליטה זו אוסרת את החלב.

היתר שקלט טעם מפרי אסור

אופן נוסף של טעם כעיקר מתבאר בברייתא, שאמרו, 'משרת' ליתן טעם כעיקר שאם שרה ענבים במים ויש בהן טעם יין חייב, ויש ללמוד מברייתא זו שבאופן שהענבים נותנים טעם במים הרי זה נחשב בגדר טעם ואינו בגדר עיקר, ובחידושי הר"ן בחולין (צח: ד"ה והו') באר את הסיבה שענין זה נחשב כטעם, 'שלא נתערב במים לא מעקרן של ענבים ולא מפליטתן אלא מכיון שקלטו טעמא', והר"ן הגדיר לפי"ז את גדר טעם שנלמד מכאן 'שלא קלט ההתר מן האיסור אלא טעמו בלבד לא גופו ולא פליטתו'. ומבואר בדבריו שבתערובת זו אין פליטה מהאיסור עצמו, אלא רק ההיתר קולט את טעמו של האיסור, ואף דבר זה נאסר מגדר טעם כעיקר.

אמנם היד יהודה (סי' צח סק"ו ד"ה והנה) תמה על דברי הר"ן שביאר שאין בתערובת זו פליטה מהענבים 'אשר הוא נגד החוש והראית העין דאנו רואין דהמים נכנסין לתוך הענבים ומוציאים מהם הלחלוחית ואין המים קליש עוד כמו בתחלה'. אכן בדברי הראשונים נראה דיתכן מצב שהענבים לא יפלטו מגופם כלל אלא רק יפלטו טעם, וכלשון הרמב"ן (חולין צח: ד"ה אלא) 'ואע"פ שאין טעם זה מגופן של ענבים שהרי הם לפניך כמו שהיו'.

באחרונים מתבאר ענין מחודש נוסף בדין זה ששרה ענבים במים, ויתכן שכוונת הר"ן לענין זה. שהנה בראי"ש (ברכות פ"ו סי' יח) התבאר, שהטעם היוצא ע"י בישול נחשב כטעם הפרי עצמו, אך המשקה היוצא

יט. כדברי הרעק"א מתבאר אף בדברי המאירי בעבודה זרה (סז. ד"ה הרבה מפרשים) שכתב כדברי הרמב"ם שטעמו וממשו זהו חלב נימוח והוא אוכל ממנו כזית בכדי אכילת פרס, וביאר שבזה יש חיוב אף לסוברים שטעם כעיקר אינו מהתורה, אך אם נתערב בתבשיל רק פליטת איסור, הרי זה נחשב טעמו ולא ממשו, ולסוברים שאין מלקות על טעמו ולא ממשו כיון שטעם כעיקר מדרבנן אף בזה אין חיוב.

כ. אמנם הבית יוסף העיר על דברי הטור שלא מצא כן מפורש בדברי הרא"ש, שהרא"ש בחולין (פ"ז סי' לא) שהביא את דעות הראשונים בנידון זה, לא כתב להכריע במחלוקת זו. אמנם בשדה צופים בהקדמתו למסכת ברכות כתב שמקור דבריו של הטור הרי זה מדברי הרא"ש בהלכות חלה (סי' טו) שכתב כן בפירוש שלהלכה טעם כעיקר איסורו מהתורה.

כא. הראיה מהשו"ע היא, שכאמור לעיל הראשונים כתבו שהנפקא מינה במחלוקת זו היא באופן שהתערובת נשפכה ועתה אי אפשר לעמוד על שיעורה ולידע האם יש שישים מההיתר, ולכן אם איסור טעם כעיקר הוא מהתורה צריך להחמיר ולאסור בזה, וכדין ספיקא דאורייתא שיש לילך לחומרא, והשו"ע פסק כן שבתערובת של מין בשאינו מינו אם התערובת נשפכה ואין ידוע אם היה בה שישים כנגד האיסור צריך להחמיר ותערובת זו אסורה, ומבואר א"כ שדעתו היא שטעם כעיקר אסור מהתורה.

כב. המנחת כהן כתב שמצינו בבית יוסף שהביא את רבינו ירוחם שכתב שדעת הרשב"א היא שטעם כעיקר מדרבנן, והבית יוסף תמה על דבריו, שהרי דעת הרשב"א מפורשת להיפך, אכן לפי המבואר מצינו ברשב"א בתשובה שדעתו היא כמו שכתב רבינו ירוחם בשמו.

כג. הפרי מגדים דחה את דברי המנחת כהן שהרשב"א בתורת הבית חזר בו ממה שכתב בתשובה, שהפרי מגדים הוכיח שאת התשובה הרשב"א כתב באחרונה לאחר תורת הבית.

כד. ע"ע באפיקי ים (ח"ב סי' לב) שדן בדברי הפרי מגדים.

כה. להלן יתבאר מהו גדר האיסור שהחלב אוסר את הבשר.

מהפירות ע״י סחיטה נחשב רק כזיעה[כו], וכ״כ הנודע ביהודה (מהדו״ק יו״ד סי׳ כו ד״ה ואמנם יש) שיש חילוק בין טעם היוצא ע״י בישול לטעם היוצא ע״י כבוש, שרק ע״י בישול יוצא טעם גמור, אך ע״י כבישה יוצא רק ציר שנחשב כזיעה[כז]. ובשו״ת בית שערים (יו״ד סי׳ קפה) ובחזון איש (יו״ד סי׳ ריד, דף קט: בתוד״ה ורוטבן) עמדו ביסוד זה, ולפי״ז ביארו את הדין של שרה ענבים במים שמבואר בגמרא שיש לזה גדר של טעם כעיקר, שאף ששאר פירות שנשרו במים היוצא מהם אינו נחשב כטעם של האיסור אלא רק כזיעה, ויתכן שאין בזה איסור של טעם כעיקר, מ״מ ענבים שעיקרם עומדים להיסחט, המשקה היוצא מהם יש לו חשיבות[כח], ולכן הטעם שהמים קולטים מהענבים נחשב כעיקר[כט]. ויתכן שלזה כיון הר״ן במה שביאר את החידוש בדין זה ששרה ענבים במים, שטעם הענבים זהו דרגה פחותה מכל פליטת איסור, כיון שכל פליטת איסור זהו ע״י בישול, ומכח הבישול נפלט עיקר הטעם, אכן בשריה בלא בישול לא נפלט עיקר הטעם, והתחדש שאף טעם זה שקלטו המים מהענבים נחשב טעם כעיקר[ל].

דבר לח שבלוע בגוש

בגמרא מבואר שהאיסור של בשר בחלב נחשב כאיסור של טעם ולא כאיסור של עיקר, אכן באיסור של בשר בחלב יש שני חלקים, האיסור שהבשר נאסר, והאיסור שהחלב נאסר, ולגבי איסורו של החלב הרי זה פשוט שזהו גדר של טעם, שהחלב נאסר מחמת פליטת טעם מהבשר, אכן הראשונים נחלקו בגדר האיסור שהבשר נאסר מחמת בליעת החלב האם זהו מדין טעם כעיקר. בחידושי הר״ן בחולין (צח: ד״ה והוי יודע) פירש שאף שגוף החלב נבלע בבשר, מ״מ דבר זה נחשב כטעם, כיון שהחלב אינו עומד לעצמו אלא הוא בלוע בבשר, והתוספות בעבודה זרה (סז. ד״ה א״ר יוחנן) כתבו שהחלב שבלוע בבשר אינו נחשב כטעם אלא כממשות האיסור, ויעוין ברשב״א (חולין צח: ד״ה אמר רבא וכו׳ ופי׳ וכו׳, תורת הבית ב״ד ש״א י.) שהביא מחלוקת זו האם החלב הבלוע בבשר נידון כטעם, וכתב שדעת התוספות היא שהחלב שבלוע בבשר אינו בגדר טעם אלא בגדר ממשות האיסור. והפרי חדש (או״ח סי׳ תמב ס״א ד״ה ראשונה) והרש״ש (ע״ז סז. בתוד״ה אמר רבי יוחנן) כתבו לבאר שיטה זו, שכיון שהחלב לא נשתנה מברייתו אין זה נחשב כטעם אלא כממשות האיסור.

והפוסקים דנו בזה בשיטת רש״י, הבית יוסף (יו״ד סי׳ צח ד״ה ומ״ש עוד רבינו, בסופו) הביא את דברי הרשב״א, וכתב שמדברי רש״י נראה שחלק על התוספות ודעתו שהחלב הבלוע בבשר יש לו גדר טעם, שכן מבואר בדבריו (ע״ז סז: ד״ה טעמו) שפירש שחָלב שנפל לקדירה הרי זה נחשב כטעמו ולא ממשו[לא], וכן מבואר בדברי רש״י במסכתין (מד: ד״ה בשר בחלב) שביאר מהו דין טעם כעיקר בבשר בחלב ׳בשר שנתבשל בחלב, והבשר בעיניה אלא שטעם החלב נבלע בו׳, הרי מבואר שהחלב הבלוע בבשר נידון כטעם. וראיה זו אפשר להביאה אף מהרמב״ן בחולין (צח: ד״ה אלא) שפירש שכאשר החלב נותן טעם בבשר הרי זה נאסר מדין טעם כעיקר. אמנם הפרי חדש (שם) דחה את ראיית הבית יוסף מדברי רש״י בפסחים, שאפשר לפרש שמש״כ שטעם החלב נבלע בבשר, הכוונה היא, כשגוף החלב עצמו לא נבלע בבשר אלא רק הטעם של החלב נבלע בבשר[לב].

אכן הפרי חדש כתב שמ״מ אפשר להביא ראיה אחרת למש״כ הבית יוסף בשיטת רש״י שאופן זה נחשב כטעם ולא כעיקר, שרש״י בפסחים (מד: ד״ה מפת) פירש שאם יין נתערב בתוך פת הרי שהפת נאסרת מדין טעם כעיקר, ומבואר א״כ בדבריו שדבר לח שנבלע בדבר אחר נידון כטעם ולא כממשות. והפרי חדש כתב לבאר, שלשיטת רש״י כל איסור שאינו עומד בעין לעצמו, נחשב כטעם ולא כעיקר.

אמנם מצינו בנחלת דוד (שיטת טעם כעיקר ד״ה ומש״כ) אשר חלק על מה שנקטו הבית יוסף והפרי חדש בשיטת רש״י שדבר לח הבלוע בדבר אחר נחשב כטעמו ולא כממשו, שלדעתו שיטת רש״י היא שאף דבר זה נחשב כממשות האיסור וכשיטת התוספות[לג], שכן דקדק מדברי רש״י שביאר שמה שאמרו בברייתא שטעם כעיקר זהו בשרה ענבים במים, זהו משום שאין בהם עיקר כלל אלא רק טעם, ומשמע שרש״י בא ללמדנו שדווקא אופן זה נחשב כטעם בלא עיקר, אך אם הוא שרה פתו בין שזהו האופן הנוסף המוזכר בסוגיא זו, אין זה נחשב כטעם, אלא כעיקר האיסור, ועי״ש שהוסיף להוכיח כן, והנחלת דוד כתב לדחות את ראיות הפרי חדש[לד].

והנה ע״פ הראיה של הפרי חדש מדברי רש״י משרה פתו ביין, אפשר להוכיח ששיטת הרמב״ם בזה היא כדעת התוספות שדבר לח הבלוע בדבר אחר נחשב כממשות האיסור, שהרמב״ם כתב (נזירות פ״ה ה״ה) שנזיר ששרה פתו ביין והיה רביעית יין בכדי אכילת פרס הרי הוא לוקה, וכתב שבאופן זה נחשב שאוכל טעמו וממשו של היין, ומבואר מזה שדעתו שהיין הבלוע בפת נחשב כממשות האיסור ולא כטעם האיסור, וכבר עמד בכך הקרן אורה (לה: ד״ה והרמב״ם) שמדברי הרמב״ם מתבאר שיין שמעורב בפת נחשב כממשות האיסור ולא כטעם[לה]. ומסתבר לפי״ז שלשיטתו אף חלב שבלוע בבשר נחשב כממשו[לו].

לח שאבד במיעוטו בלח אחר

הרמב״ן (חולין צח: ד״ה אלא) והרשב״א (שם ד״ה ופירוש, תורת הבית ב״ד ש״א י.) כתבו שבאופן שטיפת יין נפלה למים ואין במים מראה יין, וממשות היין אבדה בתערובת זו, הרי זה נחשב כטעם.

ומצינו בפוסקים שנחלקו בנידון זה, הרמ״א (יו״ד סי׳ קב ס״ד) כתב שדין דבר שיש לו מתירין שאינו בטל הוא רק בנתערב ממשו של איסור אך לא כשנתערב טעמו, והש״ך (סק״ט) חולק, והוכיח שאף אם נתערב טעם של איסור שיש לו מתירין אינו בטל, ואחת מראיותיו היא מהרמב״ם (נדרים פ״ה ה״ב) והשו״ע (יו״ד סי׳ רטז ס״י) שכתבו שמי שאסר על עצמו יין מסוים בקונם, ויין זה נתערב ביין אחר, התערובת אסורה, ואפילו אם נתערבה טיפה אחת בחבית, כיון שהוא יכול להישאל על נדרו ונחשב כדבר שיש לו מתירין, והוכיח

כו. התוספות (כד: ד״ה אלא) הקשו על מה שמבואר בגמרא שמשקה היוצא מהפירות נחשב כזיעה, שהרי קיי״ל שטעם כעיקר והניחו בצ״ע. אכן בדברי הרא״ש הללו משמע שנקט שבאמת משקה היוצא ע״י סחיטה לא שייך בו דין טעם כעיקר, כיון שאינו עיקר הטעם של הפרי אלא רק זיעה, ורק ע״י בישול יוצא עיקר הטעם, ורק טעם זה אוסר בדין טעם כעיקר, ויעוין ברש״ש (כד: בתוד״ה אלא, ערלה פ״ג) שכתב שע״פ דברי הרא״ש מתיישבת קושית התוספות, וראה בקהלות יעקב (סי׳ יז) שכתב לבאר ענין זה, שעיקר האיסור הוא בבשר הפרי, ואילו המשקים של הפרי הם דבר נפרד מהפרי עצמו, ולכך לא שייך בהם דין טעם כעיקר.

כז. אמנם מה שחידש שלענין כבוש אין זה עיקר הטעם, אין זה מוסכם, דעי״ש בתשובתו מה שדן ונחלק בזה עם הפוסקים, אמנם מ״מ יש ללמוד מדבריו שבשרה ענבים במים אף שיוצא לחלוחית מהענבים מ״מ אין זה עיקר הטעם, ואינו דומה לבישול שיוצא עיקר הטעם.

כח. כן מבואר בגמרא (כד:) שהמשקה היוצא מזיתים וענבים אין לו גדר של זיעה, אלא הוא חשוב כעיקר הפרי.

כט. ומדבריהם נראה חידוש לדינא, שאם שרה שאר פירות במים אין המים נאסרים מדין טעם כעיקר, כיון שבשאר פירות המשקים היוצאים מהם נחשבים רק כזיעה.

ל. ומסתבר שכוונתו כמו שכתבו האחרונים שבענבים היוצא מהם חשוב כעיקר המשקה כיון שהענבים עומדים לכך, ובזה נדחה מה שהקשה היד יהודה על הר״ן שבענבים היוצא מהם נחשב כעיקר המשקה, שלפי מה שנכתב, באמת זהו טעמו של הר״ן שטעם זה אוסר, אלא שמ״מ יש בזה חידוש כיון שאינו דומה לטעם גמור היוצא ע״י בישול.

לא. ואף שבסוגיא זו לא נזכר בפירוש ענין טעם כעיקר אלא טעמו ולא ממשו, מ״מ יעוין בתוספות שהביאו את רש״י (חולין צח: ד״ה לטעם) שהשוה דין זה של טעמו ולא ממשו לדין טעם כעיקר, ולמד מרבי יוחנן שאמר שאין לוקין על טעמו בלא ממשו, שמוכח שדעתו שטעם כעיקר מדרבנן, וא״כ יש ללמוד ממה שפירש רש״י שחלב שנפל לבשר שנחשב כטעמו ולא ממשו, שדבר זה נחשב כטעם בלא עיקר.

לב. אכן נראה שביאור ראיית הבית יוסף היא, שמה שכתב הפרי חדש שרש״י כיון לטעם של החלב שבלוע בבשר, הרי זה דבר שא״א לעמוד עליו, שבכל פעם שנבלע טעם החלב בבשר הרי נבלע ג״כ מעט מהחלב עצמו, ואם נאמר שהחלב הבלוע נחשב כממשות האיסור א״כ אין הכרח שהבשר נאסר מדין טעם כעיקר, כיון שיתכן שהוא נאסר מחמת שבלוע בו ממשות החלב. ועוד יש לבאר שכיון שיתכן אופן שהחלב עצמו נבלע בבשר, א״כ אין הכרח ללמוד דין טעם כעיקר מהאיסור שהתורה אסרה את הבשר, שיתכן שהתורה אסרתו מחמת החלב עצמו שבלוע בבשר, ובהכרח שאף כאשר החלב עצמו נבלע בבשר הרי זה בגדר טעם. וכן היא משמעות דברי הרשב״א (חולין צח: ד״ה אמר רבא) שהביא את שיטת החולקים על רש״י, וכתב שאין ללמוד דין טעם כעיקר מאיסורו של הבשר כיון שאפשר שהחלב עצמו יהיה בלוע בבשר, והיינו שאף שיתכן שיהיה בלוע בו רק טעם החלב, אך מ״מ כיון שאפשר שיהיה בלוע בו ג״כ החלב עצמו, א״כ אם נאמר שהחלב שבלוע נחשב כממשו אין ראיה לדין טעם כעיקר.

לג. צ״ע על הפרי חדש והנחלת דוד, שהלא בתוספות (ע״ז סז. ד״ה א״ר יוחנן) מבואר ששיטת רש״י היא כפי שהעלה הבית יוסף בשיטתו, שהתוספות כתבו בשם רש״י שחלב הנבלע בבשר נחשב כטעם כעיקר, אך התוספות חלקו על דברי רש״י, ופירשו שחלב הבלוע בבשר אינו נחשב כטעם, ומפורש בדבריהם ששיטת רש״י היא שחלב שבלוע בבשר נחשב כטעם, וצ״ע.

לד. הנחלת דוד כתב (ד״ה ומה שרצה) לתמוה על ראיית הפרי חדש שהבאנו לעיל שרש״י כתב ששרה פתו ביין אסור מדין טעם כעיקר, שבאמת יתכן שלשיטת רש״י היין שבלוע בפת נחשב כעיקר האיסור, אלא שרש״י בדבריו אלו בא לבאר שהפת עצמה נאסרת, והפת מצטרפת להשלים את השיעור של היין, וכפי שכתב ׳ואילו פשט היין בכל הפת לא הוו פליגי רבנן עליה, דהא אית להו טעם כעיקר, ואיתעביד ליה פת גופיה איסור׳, ואיסור זה שהפת בעצמה נאסרת בהכרח זהו מדין טעם כעיקר, וא״כ אין ראיה מדברי רש״י הללו שהיין עצמו המעורב בפת נידון כטעם ולא כעיקר, שיתכן שהיין נחשב כעיקר והוא אסור בלא דין טעם כעיקר, ומש״כ רש״י שהאיסור מדין טעם כעיקר זהו ביחס לאיסור של הפת עצמה.

לה. הרעק״א (מד: ד״ה והנה) מדקדק מדברי הרמב״ם שלא הזכיר את הדין המפורש בגמרא שנזיר ששרה ענבים במים לוקה, שדווקא באופן ששרה פתו ביין לוקה כיון שדבר זה נחשב כטעמו וממשו, אך אם שרה ענבים במים שזהו בגדר טעם, בזה לדעת הרמב״ם אין מלקות כיון שטעם כעיקר מדרבנן.

לו. אמנם לעיל הובאה מחלוקת הפוסקים האם לדעת הרמב״ם טעם כעיקר איסורו מדאורייתא, וראיה זו היא רק לסוברים שדעת הרמב״ם שטעם כעיקר מדרבנן.

השי"ך שאפילו בתערובת של טעם אין ביטול לדבר שיש לו מתירין. אכן החוות דעת (שם) דחה ראיה זו, שתערובת זו שהיא לח בלח אינה בגדר טעם אלא בגדר עיקר, ואין להוכיח מזה שבתערובת, טעם שיש לו מתירין אינו בטל. ומבואר שאחרונים אלו נחלקו בדין של דבר לח שהתערב בדבר לח ואבד במיעוטו, דעת הש"ך שתערובת זו נחשבת כתערובת של טעם[לז], ואילו דעת החוות דעת שנחשבת כתערובת של עיקר. אכן כפי שהבאנו, בראשונים מבואר כהש"ך. ויתכן להביא סעד לשיטת החוות דעת מהר"ן, שבחידושי הר"ן (שם) כתב שדברים הנבללים לח בלח אינם בגדר טעם האיסור אלא כעיקר האיסור, ואפשר להבין מדבריו שזהו בכל אופן ואף אם האיסור מועט ואבד מראיתו הוא נחשב כעיקר ולא כטעם, אכן אין זה מוכרח, שיתכן שדברי הר"ן אמורים רק בתערובת שהאיסור לא נאבד במיעוטו.

גוש שנימוח

כתב רש"י (ע"ז סז: ד"ה טעמו) לבאר מה נחשב טעמו ולא ממשו 'חֵלב שנפל נימוח', ומבואר שחלב שנימוח ונפל לקדירה נחשב כטעם ולא כעיקר, וכן מפורש בדברי בעל המאור (מד:) שכתב כמה פעמים שעיקר הדין של טעם כעיקר זהו באיסור שנמחה, וכן פירש הרא"ה (בדק הבית ב"ד ש"א י:) שדין טעם כעיקר זהו באיסור שנמחה, וכן כתבו התוספות (ע"ז סז. ד"ה א"ר יוחנן) והריטב"א (ע"ז סז: ד"ה וכל שטעמו, חולין צח: ד"ה ופירוש) שחלב שנימוח נחשב כטעם ואינו כעיקר, אכן בדברי הר"ן בחולין (שם) מבואר שאיסור שנמחה אינו נחשב כטעם[לח].

ויש לדון מה דעת הרמב"ם בזה, שהרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו הלכות ב-ג) כתב שחֵלב שנימוח והתערב בתבשיל, אם מעורב בו כזית בכדי אכילת פרס, ואכל את כל התערובת לוקה עליו, אך אם לא נתערב בו כזית בכדי אכילת פרס אין איסורו אלא רק מדברי סופרים. ונחלקו האחרונים[לט] האם לשיטתו טעם כעיקר אסור מדאורייתא או מדברי סופרים, ומחלוקת זו תלויה כיצד לפרש את דברי הרמב"ם שחלב נימוח בשיעור כזית בכדי אכילת פרס נחשב כטעמו וממשו, שלסוברים שלשיטתו טעם כעיקר אסור מהתורה, מתבארים דבריו שחלב נימוח נחשב כטעם בלבד ולוקים עליו מדין טעם כעיקר, אמנם לסוברים שלשיטת הרמב"ם טעם כעיקר אינו אסור מהתורה, א"כ בהכרח שחלב נימוח אינו נחשב כטעם אלא כעיקר, ולכן יש חיוב מלקות על אכילתו, והלחם משנה והפרי חדש (או"ח סי' תמב ס"א ד"ה והרמב"ם) נקטו שלדעת הרמב"ם טעם כעיקר מדרבנן, והוכיחו מדברי הרמב"ם שהוא חולק על רש"י שנקט שאיסור נימוח נחשב כטעם, שברמב"ם מבואר שאיסור נימוח נחשב כעיקר האיסור. ושיטה זו מפורשת במאירי במסכת עבודה זרה (דף סז: ד"ה הרבה) שכתב שאף לשיטות שטעם כעיקר אינו מן התורה, מ"מ לוקים על חלב מחוי שיש בו כזית בכדי אכילת פרס, מכיון שאין זה בגדר טעם אלא בגדר עיקר האיסור.

ולעצם הדין שאף לולא כח טעם כעיקר, יש חשיבות לכזית בכדי אכילת פרס, כמתבאר בגמרא (מד. נזיר לו:), ושיטת הר"ש בטבול יום (פ"ב מ"ג) שאף מין במינו שאינו נותן שום טעם, ואינו ניכר בטעמו, יש בו את ההלכה של כזית בכדי אכילת פרס, שנחשב שקיים בעין, וכאילו אינו בתערובת כלל. וכ"כ הפרי חדש (או"ח סי' תמב ס"א) והקרן אורה בסוגיתנו, וראה ברבינו דוד (מד. ד"ה וכזית) שנחלקו בזה רב דימי ואביי אם במין במינו יש מעלת כזית בכדי אכילת פרס.

אוצר החכמה 19/06/2018

גוש שנימוח ונבלל בלח

לעיל נתבאר מחלוקת בראשונים באיסור שנימוח האם יש להחשיבו כטעם האיסור או כעיקר האיסור, והבאנו את דברי רבים מהראשונים שסוברים שדבר זה נחשב כטעם ולא כעיקר, אכן יש לדון האם דבריהם אמורים רק באופן שהאיסור שנימוח נבלע בחתיכת היתר, אך אם הוא נבלל והתערב בהיתר לח יש לחושבו כעיקר, או שאין חילוק בזה ולעולם איסור שנימוח נידון כטעם ולא כעיקר. ויש מהראשונים שמדבריהם נראה שאין לחלק בזה שאיסור שנימוח ונתערב בהיתר לעולם הוא נחשב כטעם ולא כעיקר, שהיד יהודה (סי' צח סק"ו ד"ה והנה) הוכיח מדברי הרא"ה שכתב 'או שנמחה שם ממשו של איסור ואין מראה שלו ניכר', שמשמע מדבריו שבכל אופן שהאיסור נמחה ואינו ניכר, נידון כטעם אף אם נתערב בלח, וכן הוכיח מדברי הרא"ש (חולין פ"ז סי' לא) שנקט שלשיטת רש"י חלב שנימוח לתוך הרוטב, הרי הוא נחשב כטעמו ולא כממשו[מ]. וכן משמע מדברי בעל המאור (מג. ד"ה וכתב) שכתב שדין טעם כעיקר הוא באיסור שנימוח, וסָתם ולא חילק בזה, ומשמעות דבריו שאף אם נתערב בלח, נידון כטעם.

אכן בדברי הפוסקים יש בזה מחלוקת, וראשיתו של ענין זה בגמרא (מד.) שהקשתה על הדעה הסוברת שכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא, מה טעמם של חכמים שאין לוקים על כותח הבבלי, והגמרא דחתה קושיא זו שבכותח הבבלי אין כזית בכדי אכילת פרס. והפרי חדש (שם ד"ה אך קשה) הקשה לשיטת רש"י הסובר שאיסור שנמחה נידון כטעם, שכותח הבבלי עיקר איסורו מכח פירורי השעורין שנמחו בו, והרי אין זה אלא רק בגדר טעם לשיטת רש"י, וקשה מהי תמיהת הגמרא על חכמים שלא חייבו על כותח הבבלי, והרי אין בו ממשות האיסור אלא רק טעם בלבד, ורש"י כתב בסוגיא זו (מה. ד"ה ור"ע) שלדעת חכמים טעם כעיקר דרבנן[מא]. ובחידושי רע"א (שם) והפרי מגדים (פתיחה להלכות פסח ח"ב פ"א אות א) כתבו לדחות קושיא זו שבכותח הבבלי מצוי שיהיו בו פירורין שלא נימוחו, ומשום כך הגמרא הקשתה מה טעם חכמים שלא חייבו על אכילת פירורין אלו כאשר הוא אוכל מהם כזית בכדי אכילת פרס. ומבואר בדברי אחרונים אלו שהיה פשוט להם שפירורין שנימוחו בדבר לח יש לדונם כטעם ולא כעיקר, וכן מבואר בנחלת דוד (שיטת טעם כעיקר ד"ה אמנם) ובמנחת ברוך (סי' נד ענף ב) שדנו בקושיא זו, ולא חילקו כלל בין דבר שנימוח ונבלע בגוש, לבין אם הוא נבלל בתערובת לח.

אמנם החוות דעת (סי' קב סק"ד) ג"כ עמד בקושיא זו, מה הטעם שכותח הבבלי נחשב כתערובת של ממשו, והכריח מקושיא זו שדבר שנימוח והתערב בתוך דבר לח אינו נידון כטעם אלא כעיקר, ורק באופן שהוא נבלע בדבר גוש הוא נידון כטעם ולא כעיקר, וכן הוכיח היד יהודה (סי' צח סק"ו ד"ה אבל) מהלשון של כמה מהראשונים שכתבו בשיטת רש"י שהגדר של טעם זהו איסור בלוע, ויש ללמוד מכך שלשיטת רש"י רק דבר שנימוח ונבלע בגוש נחשב כטעם, אך אם נתערב בלח לא נחשב כטעם אלא כעיקר[מב], ומבואר

לז. אלא שיש חידוש בדברי הש"ך, שבראשונים מבואר הדין של טיפת יין שנפלה למים שבזה אבד מראיתה, ומשמע שרק באופן זה יש לטיפת יין גדר טעם, אך אם היא נפלה ליין שאף עכשיו היא עומדת במראיתה כבראשונה, אינה נחשבת כטעם אלא כממש, אכן בש"ך מבואר שאפילו כשטיפת היין נפלה לחבית של יין הרי זה נחשב שאבד מראיתו, ויש לזה גדר טעם.

לח. הפרי מגדים בפתיחה להלכות פסח (ח"ב פ"א אות יד) כתב, ששיטת הר"ן שאיסור שנמחה בתוך ההיתר נחשב כממשו, וראייתו מדברי הר"ן (חולין צח.) שכתב שכל שנתערב גופו ונותן טעם הרי זה אסור מדאורייתא לכו"ע ואף לשיטות שטעם כעיקר מדרבנן, ומשמע שבאופן שהתערב גופו של האיסור נחשב כטעמו וממשו, ולכן יש בזה איסור אף לסוברים שטעם כעיקר מדרבנן. אכן יש לדון בזה שנראה מהפרי מגדים שהיה פשוט לו שהר"ן דיבר אף באופן שנמחה גוף האיסור, אכן אפשר לדחות שדברי הר"ן אמורים רק באיסור שלא נמחה. אכן אפשר להביא לזה ראיה אחרת מדברי הר"ן (שם), שבגמרא (שם ע"ב) רבא אמר שזרוע בשלה זהו היתר הבא מכלל איסור שאף שטעם כעיקר בקדשים אסור מ"מ בזרוע בשלה מותר, וביאר הר"ן שכוונת רבא היא שלרבי יהודה שמין במינו אינו בטל, הרי שיש חידוש בזרוע בשלה שאפשר לבשלה עם האיל, שאף שזהו מין במינו שבכל התורה אינו בטל, מ"מ חידשה התורה שהוא בטל, ורבא אמר שמה שהתירה התורה בזרוע בשלה תערובת של מין במינו אין זה אלא רק בדין טעם כעיקר, והוסיף הר"ן לבאר 'אבל היכא שנמחה הזרוע עצמו לא למדנו שיבטל', ומבואר בדבריו שאם הזרוע עצמה נמחתה אין זה נחשב כטעם אלא כממשות האיסור, ולכן אינה בטילה אם היא נמחית.

לט. עיין לעיל שהבאנו את שיטות האחרונים בזה.

מ. הרא"ש דן בשיטת רש"י שטעם כעיקר דרבנן ולכן אין לוקים על חֵלב נימוח שנפל לקדירה, והקשה מהגמרא בזבחים (עט.) ששנינו שהעושה עיסה מהחיטין והאורז, אם יש לה טעם דגן אדם יוצא בה ידי חובת מצה, וכתב שיש שדחו שלשיטת רש"י תערובת זו נחשבת כטעמו וממשו ואין זה דומה לחלב שנימוח, והרא"ש דחה דיחוי זה, 'ונראה לי שאין זה דיחוי שאין הנימוח בתוכה', ומבואר בדברי הרא"ש שהבין שלדברי רש"י שחלב שנימוח נחשב כטעם, ה"ה אם נימוח לתוך הרוטב [היינו דבר לח] הוא נחשב כטעם, ואין צריך בדווקא, שיבלע בדבר גוש.

מא. עיי"ש בפרי חדש שהוסיף להכריח כן שכותח הבבלי נחשב כתערובת של טעם, מדברי רש"י שהוכיח שדעת חכמים שטעם כעיקר מדרבנן כיון שלשיטתם אין מלקות על כותח הבבלי, ויש ללמוד מדברי רש"י הללו שכותח הבבלי נחשב כתערובת של טעם ולא כתערובת של עיקר, וזהו משום שכותח הבבלי נאסר מחמת פירורין שנימחו בו, ודבר שנימוח נידון כטעם ולא כעיקר. אמנם הרעק"א (מד: ד"ה אמאי) והנחלת דוד (שם, שיטת טעם כעיקר ד"ה וגדולה) והמנחת ברוך (סי' נד ענף ב ד"ה והפר"ח) דחו את ראית הפרי חדש, שבאמת אפשר לומר שבכותח הבבלי מעורבים בו פירורין ומעורב בו עיקר האיסור, אלא שרש"י לשיטתו שמכח דין טעם כעיקר ההיתר נהפך לאיסור, והוא לוקה אף על אכילת ההיתר ואין צריך שיעור מהאיסור לבדו, וזהו כוונת רש"י שהוכיח מדברי חכמים שטעם כעיקר מדרבנן, שבגמרא מבואר שלחכמים אין לוקים על כותח הבבלי מפני שאין בו שיעור כזית בכדי אכילת פרס, ואם נאמר שדעת חכמים היא שטעם כעיקר מהתורה, היה ראוי ללקות על כותח הבבלי כיון שאף ההיתר נהפך לאיסור, ואין חסרון במה שאין כזית בכדי אכילת פרס מהחמץ, ולפי"ז אין ראיה מדברי רש"י הללו שכותח הבבלי נחשב כתערובת של טעם שבאמת אפשר לומר שמעורבים בו פירורים. וראה באור זרוע (פסקי ע"ז סי' קעג) שמשמע בדבריו דרך זו, שבכותח הבבלי מעורבים פירורין והסיבה שאין לוקים עליו לחכמים מכיון שאין בו כזית בכדי אכילת פרס.

מב. אף שלעיל הבאנו מדבריו שהוכיח מדברי הרא"ש שלשיטת רש"י דבר זה נחשב כטעמו ולא כממשו, מ"מ היד יהודה תמה על הרא"ש בזה, וצידד כפי הנראה מדברי שאר הראשונים בשיטת רש"י.

שהחוות דעת והיד יהודה נחלקו עם שאר האחרונים[מג] באיסור שנימוח ונתערב בדבר לח האם יש לדונו כטעם או כעיקר.

איסור שנתערב ואינו ניכר

שיטת רש"י כאמור, שטעם כעיקר דרבנן, ומפני כן כתב שחֵלב שנימוח בקדירה אין לוקים עליו, כיון שאין לוקים על טעמו בלא ממשו, והמנחת כהן (ח"א פ"ב ד"ה ואמנם) למד מדברי רש"י הללו שכל איסור שנתערב ואינו ניכר בתערובתו הרי הוא נחשב בגדר טעם, וכיון שטעם כעיקר דרבנן אין בו איסור תורה. והרבה לתמוה על שיטת רש"י מכמה עניינים שמבואר בהם שדבר שנתערב, אף שאינו ניכר אסור מהתורה. אכן הפרי מגדים (שם) דחה את קושיותיו, שבאמת לשיטת רש"י רק איסור שנימוח נידון כטעם, אך אם לא נימוח אלא רק התערב ואינו ניכר בתערובתו אינו נחשב כטעם אלא כעיקר, וכן כתב הפרי חדש (שם) בשיטת רש"י שאיסור שגופו התערב אף שאינו ניכר, נחשב כממשו ולוקים עליו.

ויש מקום להבין שענין זה שנוי במחלוקת ראשונים. ששנינו במשנה בחלה (פ"ג מ"ז) 'העושה עיסה מן החטים ומן האורז אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה ויוצא בה אדם ידי חובתו בפסח', ובזבחים (עח.) הקשה רבא מכח משנה זו על מה שאמרו שם בגמרא שנותן טעם ברוב לאו דאורייתא, שהרי במשנה זו מבואר שכיון שהדגן נתן טעם באורז הרי זה נחשב כפת חיטים והיא חייבת בחלה ואפשר לצאת בה ידי חובת מצה, ומפני כן הכריח רבא ש'מין בשאינו מינו בטעמא', דהיינו שדבר שנתערב ונותן טעם אינו בטל ברוב מהתורה. ור"ת (ספר הישר תרצד) הוכיח מסוגיא זו שטעם כעיקר אסור מהתורה, אמנם הרמב"ן (חולין צח: ד"ה ואין זו) דחה ראיה זו, כיון שתערובת זו אינה תערובת של טעם אלא תערובת של ממש, שהרי עיקר החיטים נתערבו שם ונותנים את טעמם, וענין זה נחשב כטעמו וממשו, ויש בזה איסור אף לשיטות שטעם כעיקר מדרבנן. אולם הרא"ש (שם) דחה דחייה זו של הרמב"ן, וכתב שאין ממשות הדגן ניכר בעיסת האורז, ואין לומר שכיון שנתרבתה העיסה מחמת הדגן לכן דבר זה נחשב כממשו, שהרי אף כאשר נתערב חֵלב ונימוח נתרבה הרוטב שבקדירה, ומכל מקום ענין זה נחשב כטעם.

אכן הים של שלמה (שם פ"ז ס"י מו) כתב לבאר את שיטת הרמב"ן שיש לדחות את דחייתו של הרא"ש שהחיטים שהתערבו בעיסה אינם דומים לחלב שנמחה, שבחלב מחמת שהוא נמחה אינו נחשב כממשו אלא כטעמו, אכן בעיסה אין הקמח נמחה והוא נחשב בגדר ממשו ולא בגדר טעם.

ויש ללמוד מענין זה שלשיטת הרמב"ן לדעת הים של שלמה, דבר שנתערב ולא נמחה, נחשב כממשו, אף שאינו ניכר, והרמב"ן כתב שכן היא דעת רש"י, וכן הבאנו מדברי הפרי חדש והפרי מגדים שפרשו כן את שיטת רש"י, ולאידך גיסא, מדברי הרא"ש נראה שדבר שנתערב אף שלא נמחה אלא רק אינו ניכר, אפ"ה נחשב כטעמו ולא כממשו. אלא שיש לדחות שאף שמדברי הרמב"ן והים של שלמה נראה שהיה פשוט להם שקמח שהתערב בקמח ונעשה עיסה אין זה נחשב כדבר מחוי, מ"מ יתכן שלדעת הרא"ש הקמח של החיטים נידון כנימוח בתוך העיסה, ואף שהקמח של האורז נימוח בעיסה, מ"מ כיון שהוא התייבש ונעשה פת הרי הוא חזר לקדמותו, אך קמח החיטים כיון שהוא מיעוט נחשב שהוא נמחה ונבלע בפת שעיקרה אורז[מד].

פחות מכזית בכדי אכילת פרס

כתב הרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו ה"ג) שחֵלב שנימוח ונתערב עם גריסים אם נתערב ממנו כזית בכדי אכילת פרס הרי זה נחשב שנתערב טעמו וממשו, ולוקים עליו, אך אם נתערב פחות מכזית בכדי אכילת פרס הרי זה נחשב כתערובת של טעמו ולא ממשו ואין לוקים עליו, ומבואר משיטת הרמב"ם שמיעוט השיעור של האיסור בתערובת, דהיינו שאין באיסור כזית בכדי אכילת פרס, הרי זה מבטלו מלהחשב כממשות האיסור ומחשיבו כטעמו בלא ממשו. והבית יוסף (סי' צח ד"ה והרמב"ם) ביאר שמקור שיטת הרמב"ם הוא מהגמרא בעבודה זרה (סז.-:) 'אמר רבי יוחנן כל שטעמו וממשו אסור ולוקין עליו וזהו כזית בכדי אכילת פרס טעמו ולא ממשו אסור ואין לוקין עליו', ואפשר להבין מתחילת דברי רבי יוחנן שאמר על טעמו וממשו 'וזהו כזית בכדי אכילת פרס', שהגדר של טעמו וממשו תלוי אם יש בו כזית בכדי אכילת פרס, שרק אם יש בו כזית בכדי אכילת פרס הרי זה נחשב כטעמו וממשו, אך אם אין בו כזית בכדי אכילת פרס הרי זה נחשב לטעמו בלא ממשו[מה].

ודרך זו בביאור מימרת רבי יוחנן, מבוארת כבר בתוספות (שם ע"א ד"ה א"ר יוחנן) שכתבו דרך זו בשם רבינו אליהו, וכן כתב הרשב"א (חולין צח: ד"ה ור"י, תורת הבית ב"ד ש"א י:) דרך זו בשם רבינו יצחק[מו], וכ"כ הרא"ש בשם רבינו חיים. אלא שראשונים אלו סוברים שטעם כעיקר איסורו מהתורה, ולדעתם אף בטעמו בלא ממשו יש איסור תורה, אלא רק שאין לוקים כיון שאין בזה שיעור.

ובשיטת הרמב"ם ענין זה שנוי במחלוקת, שיש שפירשו[מז] שלדעתו טעם כעיקר מהתורה, ולפי"ז דעתו שוה לדעת בעל התוס', וכן מבואר בהגהות מיימוניות שהשוה את דעת הרמב"ם לדעת ר"י, אכן לשיטת הבית יוסף וסיעתו, ושלדעת הרמב"ם טעם כעיקר מדרבנן, א"כ אין פירושו שוה לפירוש התוספות, אלא שהחילוק בין טעמו לטעמו וממשו הוא שטעמו זהו טעם כעיקר שאסור מדרבנן, וטעמו וממשו הרי זה נחשב כעיקר האיסור ולכן יש בזה איסור תורה ולוקים עליו, וכן מצינו במאירי (ע"ז סז: ד"ה הרבה) שכתב דרך זו.

ונחלקו הפוסקים בביאור שיטת רש"י בזה, שהבית יוסף לאחר שהביא את דברי הרמב"ם הללו שהחילוק בין טעמו לממשו תלוי בשיעור של כזית בכדי אכילת פרס, כתב שדברי הרמב"ם שווים לשיטת רש"י שרק בטעמו אין לוקים משום שטעם כעיקר מדרבנן, אך בטעמו וממשו דהיינו שיש בו כזית בכדי אכילת פרס לוקים עליו, ונראה מדבריו שלדעתו אף לשיטת רש"י אוצר החכמה החילוק בין טעמו לממשו תלוי בשיעור של כזית בכדי אכילת פרס, ואף אם נתערב טעם כגון חלב נימוח אם יש בו כזית בכדי אכילת פרס הרי זה נחשב כטעמו וממשו ולוקים עליו, אמנם רבים מהאחרונים[מח] השיגו על דבריו, שבדברי רש"י מבואר שעיקר החילוק בין טעמו לממשו אינו תלוי בשיעור של כזית בכדי אכילת פרס, אלא במה שהאיסור נמחה ואין ממשותו קיימת אלא רק טעמו, ובאופן שהאיסור נמחה והוא נחשב כטעם אין לוקים עליו אף אם יש בו שיעור של כזית בכדי אכילת פרס.

ג. השיעור שיש בו חיוב

פתיחה

תניא בברייתא (נזיר לז.) 'משרת ליתן טעם כעיקר שאם שרה ענבים במים ויש בהן טעם יין חייב' ומבואר שמדין טעם כעיקר יש איסור לנזיר לשתות מים שיש בהם טעם יין, אכן לא נתפרש בברייתא מהו השיעור שצריך לאכול מתערובת זו בכדי להתחייב, ויש לדון האם הדין בזה ככל האיסורים שצריך לאכול כזית מהאיסור עצמו בכדי להתחייב, או שיש חיוב אף על אכילת כזית מכלל התערובת, אף שאינו אוכל מהאיסור עצמו כזית, ומצינו מחלוקת בראשונים בכל תערובת שנאסרה מדין טעם כעיקר מהו שיעור האכילה שיש חיוב עליו, וכפי שיתבאר להלן בעז"ה.

שיטת הראשונים שהחיוב על כזית מהאיסור

כתב הרמב"ם (נזירות פ"ה ה"ה) 'וכן אם שרה פתו ביין והיה הרביעית יין בכדי פרס מן הפת ואכל כדי פרס שנמצא שאכל רביעית יין הרי זה לוקה, ועל זה וכיוצא בו נאמר בתורה וכל משרת ענבים, לאסור דבר שנתערב בו היין וטעמו כטעם היין והוא שיהיה טעמו וממשו כשאר איסורי מאכלות'. ומבואר בדבריו שאין הנזיר מתחייב אלא רק אם הוא אוכל את כל התערובת, וזהו מכיון שסיבת חיובו היא מחמת אכילת האיסור בעצמו, וצריך שהוא יאכל את כל התערובת בכדי שהוא יאכל שיעור שלם מן האיסור, והרמב"ם בסוף

מג. כפי שהובא לעיל שכן היא דעת הפרי חדש והרעק"א והפרי מגדים והנחלת דוד והמנחת ברוך.

מד. סברא זו כתב היד יהודה (סי' צח סק"ו ד"ה אבל) בביאור דברי ספר התרומה שכתב בשיטת רש"י שרק איסור בלוע נחשב כטעם, והביא שיש שהקשו על שיטת רש"י מדין זה של עיסת אורז שיש בה טעם דגן, והתרומה דחה קושיא זו שבעיסה מעורב ממשות החיטים, וכתב היד יהודה שאף המקשים על שיטת רש"י מודים שרק דבר בלוע נחשב כטעם, אלא שלדעתם יש לדון את קמח החיטים כבלוע בפת שרובה אורז כיון שבתחלה קמח החיטים היה מחוי.

מה. אכן אין זה מוכרח, שיש שפירשו שאינם תלויים זה בזה, אלא טעמו וממשו זהו כפשוטו שממשות האיסור התערבה בהיתר, ומה שאמר ר"י וזהו כזית בכדי אכילת פרס, כוונתו שרק אם יש בממשות האיסור שיעור כזית בכדי אכילת פרס, הרי שיש בזה שיעור הראוי להתחייב עליו מלקות, אכן אף בפחות מכך יש איסור תורה של חצי שיעור.

מו. יעויין בספר התרומה (סי' מט) שכתב דרך זו בשם 'מורי רבינו יעקב', ונראה מדבריו שחילוק זה אף ר"ת אמרו, אך באמת בספר הישר לא נמצא פירוש זה, אלא כתוב פירוש אחר בשם ר"ת שהעמיד את דברי רבי יוחנן בתערובת מין במינו, וכ"כ התוספות בשם ר"ת, ונראה שנפלה טעות דפוס בספר התרומה הנדפס, ובמקור לא נכתב אלא ר"י והמדפיס פירשו כרבינו יעקב, אך באמת אין כוונתו אלא לרבינו יצחק, שכן מצינו ברשב"א שהביא שיטה זו בשם רבינו יצחק. וכן מוכרח מלשון התרומה שהביא שיטה זו בשם 'מורי רבינו', ובכינוי זה אינו מכנה אלא רק את רבינו יצחק שהיה רבו, אך את ר"ת אינו מכנה כן אלא בשם 'רבינו'. ומצאתי בכמה כת"י של ספר התרומה ובאמת כן הוא, שבספר התרומה לא נזכר כלל רבינו יעקב אלא רק מורי רבינו, ומה שכתבו בספרים רבינו יעקב זהו שיבוש של הדפוס, וברור ללא ספק שכונת התרומה לרבינו יצחק שהיה רבו.

מז. לעיל הרחבנו והבאנו את השיטות בדעת הרמב"ם.

מח. לחם משנה (מאכלות אסורות פט"ו ה"א), ב"ח (סי' צח ס"ו), מנחת כהן (ח"א פ"ב), פרי חדש (או"ח סי' תמב ס"א ד"ה והרמב"ם), ביאור הגר"א (שם סי' תנג ס"ב), פרי מגדים (פתיחה להלכות פסח ח"ב פ"א אות א).

הלכה זו כתב שצריך שיהיה טעמו וממשו כשאר איסורי מאכלות, וכוונתו לרמוז למה שכתב בהלכות מאכלות אסורות (פט"ו הלכות ב-ג) שאין לחייב אלא רק על טעמו וממשו, והרמב"ם שם הגדיר שטעמו וממשו, זה כשיש כזית מהאיסור בכדי אכילת פרס, והוא אוכל את כל התערובת, שנמצא שהוא אכל כזית מהאיסור עצמו.

אלא שיש מקום לדון בזה, שאין ראיה מדברי הרמב"ם לאופן המבואר בברייתא בשרה ענבים במים, שיש להעיר על דברי הרמב"ם שהשמיט דין זה המבואר בברייתא שאם שרה ענבים במים חייב, שהרמב"ם כתב אופן אחר שהוא שרה פתו ביין, והלחם משנה עמד בזה, ובדבריו מתבאר שהרמב"ם לשיטתו שטעם כעיקר אינו מהתורה, ולכן לדעתו אין חיוב בנזיר ששרה ענבים במים, שדבר זה נחשב כטעמו בלא ממשו שאין לחייב עליו, ולכן הרמב"ם כתב אופן אחר, ששרה פתו ביין, שבזה בלוע בפת ממשות היין, וכיון שיש בפת טעמו וממשו של האיסור הוא חייב אף שטעם כעיקר לאו דאורייתא, וכן עמד בזה הרעק"א (מד: ד"ה והנה) שהרמב"ם בדווקא נקט אופן זה שנחשב כממשו של איסור, והוא חייב עליו בלא דין טעם כעיקר. ולפי"ז יש מקום לדון בשיטת הרמב"ם שלתנאים שסוברים שטעם כעיקר מדאורייתא ויש חיוב אם שרה ענבים במים, החיוב בזה הוא אף על אכילת כזית מהתערובת, ואין צריך לאכול כזית מהאיסור עצמו. אמנם אין זה מוסכם שלדעת הרמב"ם טעם כעיקר מדרבנן, דלעיל הבאנו שנחלקו בזה הפוסקים, ויש שסוברים שלדעת הרמב"ם טעם כעיקר מדאורייתא, ולדבריהם יש ללמוד שלשיטת הרמב"ם אף שטעם כעיקר מהתורה צריך לאכול מהאיסור עצמו כזית בכדי להתחייב עליו, ולכן רק אם הוא אוכל את התערובת כולה בכדי אכילת פרס הוא חייב[מט].

ועניין זה מפורש בספר החינוך (מצוה שסח) שבדין טעם כעיקר צריך לאכול כזית מהאיסור בכדי להתחייב, שהחינוך[נ] כתב לבאר שלסוברים שטעם כעיקר מדאורייתא החיוב על אכילת הטעם, שוה לחיוב שיש על אכילת הממש, וכמו שהחיוב על ממשות האיסור זהו בתנאי שהוא אכל ממנו שיעור של כזית, ה"ה בטעמו חייבים על אכילתו רק אם הוא אכל ממנו שיעור כזית. וכן מבואר בספר התרומה (סי' נב) שכתב 'אבל משאר איסורין אין לוקה עד שיאכל מן ההיתר כל כך שיאכל בו כזית מן האיסור הבלוע', ומבואר בדבריו כדברי החינוך שהחיוב על טעם כעיקר זהו רק אם הוא אוכל כזית מהאיסור הבלוע, וכן כתב התוספות רי"ד בע"ז (סז. ד"ה והאי דאמרינן).

שיטת הראשונים שהחיוב על אכילת טעם של כזית

והנה במה שנתבאר בדברי הרמב"ם ובדברי הראשונים שצריך לאכול מהאיסור עצמו שיעור שלם בכדי אכילת פרס בכדי להתחייב, נראה שבראשונים מתבארת שיטה אחרת כעין שיטה זו. הרמב"ן (חולין צח: ד"ה וזהו) ביאר את הדין של טעם כעיקר בנזיר, וכתב שאינו חייב אלא רק באכילת שיעור שלם מהאיסור בכדי אכילת פרס, אכן בדברי הרמב"ן מבואר אופן אחר לשער דבר זה, דלעיל הובא, שהשיעור בזה הוא כפשוטו שצריך שהוא יאכל רביעית יין וכן בשאר האיסורים צריך שהוא יאכל מפליטתם כזית, אכן ברמב"ן מבואר אופן אחר לשער ענין זה, שכתב ז"ל: 'ראין, אם נתנו הענבים טעם גדול במים כרביעית יין ושתה בתוך השיעור לוקה', ומבואר בדבריו חידוש בצורת השיעור, שאין צריך לשער שיהיה בתערובת רביעית יין ממש, אלא צריך שיהיה בתערובת טעם של רביעית יין, דהיינו שהענבים יתנו במים טעם חזק של רביעית יין[נא], ושיעור זה אינו בכמות דבר האיסור אלא באיכות של דבר האיסור, שצריך שטעם האיסור יהיה לו כח טעם של שיעור שלם. וכן כתבו דרך זו בחידושי הרשב"א והריטב"א (חולין צח: ד"ה ופירוש).

אמנם יש חידוש גדול בדרך זו, שהרי כל שיעורי התורה הם שיעורים בנפח ובכמות של האיסור, אך באופן זה המתבאר בראשונים התחדש שבדין טעם כעיקר יש חיוב אף על אכילת כמות מועטת מאוד, שהרי הטעם שהענבים נותנים אין בו ממשות מגוף הענבים ובודאי שהכמות שלו היא מעט מזעיר, וכפי שפירש הרמב"ן בדבריו, וקשה מהי הסברא שיש חיוב על כך.

והנחלת דוד (שיטת טעם כעיקר ד"ה ושיטת ר"ח, וד"ה והא דבעו) עמד בשיעור זה שמתבאר בדברי הרמב"ן, וכתב לבאר בדברי עוד ראשונים שכן היא שיטתם בצורת השיעור של כזית בכדי אכילת פרס, והנחלת דוד ביאר את הסברא בשיעור זה, שכתב לחדש (ד"ה ומה שעשינו) שבכל איסורי אכילה עיקר קפידת התורה הוא על הטעם ולא על ממשות הדבר, שהרי נבילה מוסרחת שאין בה טעם מותרת מהתורה, וכן גידים שאין בהם טעם מבואר שאיסורם הוא רק מגזירת הכתוב, וכיון שעיקר איסור התורה הוא על טעם ולא על הממשות, מחמת כן מסתבר לומר שיש חיוב מלקות על טעם שנפלט מכזית, כיון שעיקר החיוב באכילת חתיכת הכזית, זהו מצד הטעם שיש בחתיכה הזו, ולכן אם טעם זה נפלט מחתיכה זו ונבלע בחתיכת היתר ראוי לחייב מלקות על אכילת חתיכה זו.

שיטת התוספות שהחיוב הוא רק באכילת כזית מהאיסור

והנה בתוספות (נזיר לז. ד"ה טעם כעיקר) מבואר שאין חיוב בטעם כעיקר אלא רק אם הוא אוכל כזית מהאיסור עצמו, ששיטת ר"ע שממשרת יש ללמוד דין היתר מצטרף לאיסור, והגמרא הקשתה מהיכן ר"ע למד דין טעם כעיקר, והתוספות כתבו שכוונת הגמרא בקושיא זו היא שהיתר מצטרף לאיסור הרי זה חידוש יותר גדול מהדין של טעם כעיקר, ואילו ר"ע לא היה לומד דין טעם כעיקר ממקום אחר, לא היה לו להעמיד פסוק זה לדין היתר מצטרף לאיסור אלא לדין טעם כעיקר, ולכן היה פשוט לגמרא שר"ע למד דין טעם כעיקר ממקום אחר. והתוספות ביארו את הסברא בזה שדין טעם כעיקר פשוט יותר, 'דטפי הוה מסתבר לאוקמי משרת ליתן טעם כעיקר [כיון] דיש באיסור עצמו כזית אלא שאינו בעין אלא טעמו', ומבואר בדבריהם שבדין בטעם כעיקר החיוב הוא רק על אכילת כזית מהאיסור [משא"כ בהיתר מצטרף לאיסור אף ההיתר משלים את השיעור].

אוצר החכמה

אלא שיש להסתפק האם דעת התוספות כשיטה הראשונה שהובאה לעיל, שצריך שיהיה שיעור וכמות של כזית בטעם המעורב בהיתר, או שדעתם כשיטת הרמב"ן שהובאה לעיל שאין צריך שתהיה כמות של כזית איסור, אלא איכות של חתיכת כזית, דהיינו שיהיה הרגשת טעם שיש בכח חתיכת כזית ליתן, שלשון התוספות היא 'דיש באיסור עצמו כזית אלא שאינו בעין אלא טעמו', ויש להסתפק האם כוונתם שיש בתערובת רק טעם של חתיכת כזית, אך בפועל לא מעורב בה כמות של כזית, או שכוונתם שבאמת מעורב בתערובת כמות של כזית, אך מ"מ כמות זו אינה בעין אלא רק בגדר טעם, וצ"ע.

דעת רבינו חיים שההיתר נהפך לאיסור רק בכזית בכדי אכילת פרס

הרא"ש (חולין פ"ז סי' לא) כתב בשם רבינו חיים שיטה נוספת בדין זה. שאין חיוב על טעם כעיקר אלא רק אם נתערב מהאיסור שיעור של כזית בכדי אכילת פרס, אכן באופן זה שנתערב כזית בכדי אכילת פרס החיוב אינו רק על אכילת כזית מהאיסור עצמו, אלא יש חיוב על כל כזית וכזית מהתערובת, וזהו ע"פ יסוד שהתחדש בדין טעם כעיקר שמכח דין טעם כעיקר אף ההיתר נאסר, ואף הוא נחשב כחתיכת איסור, ולכן אף אם הוא אוכל רק כזית מהתערובת ועיקר אכילתו היא מההיתר מ"מ הוא לוקה, כיון שאף ההיתר נהפך להחשב כאיסור.

אחח19.06.2018

אכן יש בדרך זו חידוש, שענין זה שצריך שיהיה מהאיסור כמות של כזית בכדי אכילת פרס, הוא מובן לפי השיטות שהובאו לעיל שאין ההיתר נהפך לאיסור, וצריך לאכול מהאיסור עצמו שיעור כזית, ולפי"ז מוכרח שהאיסור יהיה מעורב בשיעור של כזית בכדי אכילת פרס, שאל"כ לא שייך לאכול מהאיסור כזית בכדי אכילת פרס שזהו שיעור הזמן שאפשר לצרף את האכילה, אכן לשיטת רבינו חיים שההיתר נהפך לאיסור ואין צריך לאכול

מט. וקשה לפי שיטתם מה שהקשו הלחם משנה והרעק"א שהרמב"ם השמיט את הדין המבואר בברייתא שנזיר חייב אף אם שרה פתו ביין, ומה טעמו של הרמב"ם שכתב שהחיוב הוא רק על שריית פת ביין, וצ"ע.

נ. וז"ל החינוך: 'ופירוש טעם כעיקר וכו', ואחר שידענו זה יש לנו לדון הטעם כמו הממש, ומה הוא הדין הידוע לנו בממשו מבלי תערובת, שמי שאכל כזית איסור מבלי שהיית שיעור אכילת פרס שלוקה עליו, אבל שהה יותר מזה פטור, וזה הדין בעצמו הוא שנאמר בטעמו שאם נתערב מן האיסור בהיתר כזית בכדי אכילת פרס ואכל ממנו שיעור אכילת פרס מבלי שהייה הנזכרת לוקה עליו, אכל ממנו פחות מכן, או שנתערב בו מן האיסור פחות משיעור זה, אינו לוקה עליו'.

נא. ואין לומר בשיטת הרמב"ן ששיעור זה הוא סימן וראיה שמעורב במים רביעית יין, שהרמב"ן בהמשך דבריו כתב 'ואע"פ שאין טעם זה מגופן של ענבים שהרי הם לפניך כמו שהיו', ומבואר בדברי הרמב"ן שבאמת לא יצא מגופן של ענבים כלל, ולא מעורב במים יין, אלא שמ"מ כיון שהמים קלטו מהענבים טעם של רביעית יין, הרי הוא חייב על שתייתם.

אכן יש לדון בזה בשיטת הראב"ד (הו"ד בחידושי הרשב"א חולין צח: ד"ה והראב"ד) שהראב"ד כתב 'ורבנן בנזיר לית להו דקא מפקי משרת וכל משרת לטעם כעיקר או לכזית בכדי אכילת פרס ולמלקות, וגלויי מילתא בעלמא הוא לשאר איסורין דנותן טעם ברוב כמאן דאיתיה בעיניה דמטעמא אכיל אסורא כזית, או לטעמו ולא ממשו ולאיסור ולא למלקות דהא לא אכיל אסור כזית, ובנזיר דגלי ביה רחמנא בהדיא לקי אפילו שרה ענבים במים ויש בהן טעם, אבל שאר איסורין דגמרינן מיניה איסור איכא מלקות ליכא, וכו'. ויש לדון מהי כוונת הראב"ד במש"כ דמטעמא אכיל אסורא כזית, האם כוונתו כפשוטו כשיטת החינוך שצריך שהוא יאכל מהטעם כמות של כזית, או כשיטת הרמב"ן שאם הוא אכל טעם באיכות של כזית, נחשב שהוא אכל כזית מהאיסור עצמו, וצ"ע.

מהאיסור עצמו כזית, אינו מובן מהו הטעם שצריך שיהיה מעורב שיעור כזית בכדי אכילת פרס. והרא"ש כבר עמד בזה, וכתב לבאר ענין זה 'ואע"ג דטעם כעיקר 'לפינן מקרא. מסתבר לומר דלא החמירה תורה בנתינת טעם של איסור בהיתר להופכו לאיסור כשההיתר כ"כ יותר על האיסור שאם היה האיסור בעין וניכר בתוך ההיתר בלא נתינת טעם לא היה לוקה עליו דהיינו ביותר מכדי אכילת פרס'.

וכעין שיטת רבינו חיים מצינו בתוספות (חולין צח: ד"ה רבא) שכתבו שיטה זו בסתם, וכן כתבו בעבודה זרה (סז: ד"ה א"ר יוחנן) בשם רבינו אליהו, וכן דעת רבינו יצחק (הו"ד בתורת הבית ב"ד ש"א 'ו:) שאין לוקים על טעם כעיקר אלא רק בתערובת של כזית בכדי אכילת פרס. אלא שלא התפרש בדברי הראשונים הללו באופן זה שנתערב כזית האם יש חיוב על אכילת כל כזית וכזית מהתערובת, וכשיטת רבינו חיים שההיתר נהפך לאיסור, או ששיטה זו היא כדעת שאר הראשונים שהבאנו לעיל שצריך לאכול כזית מהאיסור עצמו בכדי להתחייב. ומצינו באחרונים[נב] שצידדו ששיטת רבינו אליהו היא כשיטת רבינו חיים, שיש מלקות על כל זית וזית מהאיסור, וכן כתב הנחלת דוד (שם ד"ה ושיטת ר"ח) שכן משמע בראש"ש שדעת רבינו אליהו שוה לשיטת רבינו חיים, אך כתב (ד"ה וזהו לדעתי) שלדעתו נראה ששיטת רבינו אליהו היא כשיטת הראשונים החולקים וסוברים שאין חיוב אלא רק באכילת כזית מהאיסור עצמו.

שיטת ר"ת שההיתר נהפך לאיסור בפחות מכזית

שיטה נוספת יש בענין זה. שנראה ששיטת ר"ת והרא"ש היא שההיתר נהפך לאיסור אף בפחות מכזית בכדי אכילת פרס, ואף אם נתערב מהאיסור כל שהוא והוא נותן טעם בתערובת, הרי הוא לוקה על כל זית וזית מהתערובת, שכן מתבאר בדברי הרא"ש בהלכות חלה (סי' טו), שעמד בביאור המשנה בחלה (פ"ג מ"ז) ז"ל: 'העושה עיסה מן החיטים ומן האורז אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה ויוצא בה אדם ידי חובתו בפסח', והרמב"ן (הלכות חלה) התקשה במשנה זו, שמשמע ממנה שאף כשאין בה כזית בכדי אכילת פרס מן הדגן, אלא רק טעם דגן, מ"מ יש בה חיוב חלה ויוצאים בה ידי חובת מצה, והרמב"ן תמה שכיון שאין בעיסה זו כזית בכדי אכילת פרס מהדגן, אין ראוי שהוא יצא בה ידי חובה. אמנם הרא"ש תמה על תמיהת הרמב"ן וכתב, ז"ל: 'ולא ידענא מאי קשה ליה למה יוצא בו כיון דליכא כזית בכדי אכילת פרס. חיטי איתא בטעם וממש. דטעם כעיקר בשאין מינו דאורייתא וכיון שנתנו החיטין טעם באורז הפך הטעם את האורז להיותו כמו חיטה וקרינן ביה טעמו וממשו חיטה', ומבואר בדברי הרא"ש שהיה פשוט לו שאף כאשר אין כזית בכדי אכילת פרס הרי שהתערובת כולה נקראת בשם של הטעם המעורב בה, וזהו משום שטעם כעיקר דאורייתא. ועי' בראש"ש שכתב להוכיח כדבריו[נג], והוסיף וכתב 'אלא ודאי הטעם עושה אותו כממש. וההוא דטעמא ולא ממשו אין לוקין עליו פי' רבינו תם דאירי במין ומינו', ומשמעות דבריו, שבכל מקום שיש טעם מהאיסור אף שהוא מועט ביותר הרי זה נחשב כממשו ולוקים עליו, וכן משמע מזה שהסמיך דבריו לדברי ר"ת, שאף שיטת ר"ת כן היא, וביותר מבואר כן בדברי ר"ת הללו, שר"ת פירש שזה שאין לוקים על טעמו בלא ממשו, זה דווקא במין במינו, ומשמע שבמין בשאינו מינו לעולם יש מלקות כיון שההיתר נהפך להחשב כאיסור[נד].

וכן פירשו רבים מהאחרונים[נה] ענין זה, שר"ת נחלק על רבינו חיים שסבר שאין מלקות בפחות מכזית בכדי אכילת פרס, דאילו לפי שיטת ר"ת יש חיוב מלקות אף אם נתערב כל שהוא מהאיסור, ובלבד שהאיסור יתן טעם בתערובת[נו]. אמנם הטור (יו"ד סי' צח ס"ב) כתב שלדעת ר"ת אין חיוב מלקות בפחות מכזית בכדי אכילת פרס[נז], והאחרונים תמהו בדברי הטור הללו שכתב את שיטת רבינו חיים בשם ר"ת, והתחבטו כיצד ליישב את דברי הטור[נח], והפרי חדש (או"ח סי' תמב ס"א ד"ה ואכתי) והגר"א (יו"ד שם) כתבו שנפלה טעות סופר בדברי הטור, והטור כתב שיטה זו בשם רבינו חיים אלא שנפלה טעות בספרים ונכתב ר"ת[נט].

שיטת רש"י שההיתר נהפך לאיסור בפחות מכזית בכדי אכילת פרס

כשיטת ר"ת מצינו אף ברש"י שנראה מדבריו שההיתר נהפך לאיסור אף בפחות מכזית. שרש"י (מד: ד"ה מפת) כתב 'ואילו פשט היין בכל הפת לא הוו פליגי רבנן עליה, דהא אית להו טעם כעיקר, ואיתעביד ליה פת גופיה איסור', ומבואר בדבריו שמדין טעם כעיקר אף הפת עצמה נאסרת על הנזיר כיון שהיין נותן בה טעם, ומדבריו נראה שאף באופן שאין כזית מהיין יש חיוב מלקות על הפת[ס], וכן כתב הרעק"א (מד. ד"ה אמאי) לבאר את דברי רש"י בהמשך הסוגיא (מה. ד"ה ור"ע) שכתב שחכמים שלא חייבו מלקות על כותח הבבלי, הרי זה משום שלדעתם טעם כעיקר מדרבנן, וקשה שבגמרא מבואר שאין לוקים על כותח הבבלי, מפני שאין בו כזית בכדי אכילת פרס, וביאר, שכוונת רש"י היא, שאם נאמר שלחכמים טעם כעיקר מהתורה, א"כ אף אם אין בתערובת כזית בכדי אכילת פרס ראוי להתחייב כיון שההיתר נהפך לאיסור, וזוהי כוונת רש"י במה שהכריח שלשיטת חכמים טעם כעיקר מדרבנן, ויש ללמוד מכך שלשיטת רש"י ההיתר נהפך לאיסור אף בפחות מכזית.

קושיית הרעק"א מהגמרא בחולין

אמנם, הרעק"א (מד: ברש"י ד"ה מפת) הקשה על שיטת רש"י מהגמרא בחולין (צח.) שדנה בחצי זית של חֵלב שהתערב בהיתר, שבגמרא יש מי שסבר שאפשר להקל בשיעור הביטול מכיון שלדעתו האיסור של חצי שיעור הוא מדרבנן, ולפי שיטת רש"י שההיתר נהפך לאיסור קשה, שהרי אף אם נאמר שחצי שיעור אין בו איסור תורה, מ"מ בתערובת הוא אסור מהתורה, כיון שהוא הופך את ההיתר לאיסור ונמצא שמכח התערובת יש שיעור שלם של כזית, ומן הדין שיהיה בזה איסור תורה, ונשאר בצ"ע[סא], ואף החזון איש

נב. כן מבואר בלחם משנה (מאכלות אסורות פט"ו ה"א) ובפרי מגדים (פתיחה להלכות פסח ח"ב פ"א אות ט) ובביאור הגר"א (יו"ד סי' צח סק"ח).

נג. הרא"ש כתב להוכיח כדבריו 'ותדע דהא רבי יוחנן הוא דאמר (ע"ז סו.) טעמו ולא ממשו אין לוקין עליו ואיהו גופא הוא דסבירא ליה כרבי עקיבא בפרק אלו עוברין (מד:) ובנזיר (לז.) טעם כעיקר דאורייתא. אלא ודאי הטעם עושה אותו כממש'.

נד. יש להוסיף להוכיח כן מדברי הרא"ש, שלאחר שהרא"ש כתב את שיטת ר"ת שטעמו ולא ממשו היינו במין במינו, כתב הרא"ש שרבינו חיים פירש שטעמו ולא ממשו זהו אף במין בשאינו מינו, וזהו באופן שלא נתערב כזית בכדי אכילת פרס, ולכן תערובת זו נחשבת כטעמו ולא ממשו, ובזה אין מלקות, ומשמע שלפני שהרא"ש הביא דברי רבינו חיים, סבר שלא כשיטת רבינו חיים, אלא שיש חיוב אף על פחות מכזית בכדי אכילת פרס, וכן משמע מדברי ר"ת שפירש שטעמו ולא ממשו זהו במין במינו, ולא פירש כשיטת רבינו חיים שפירש במין בשאינו מינו, ומשמע שר"ת חלוק עליו בדין זה.

נה. לחם משנה (נזירות פ"ה ה"ה), מנחת כהן (ח"א פ"ה), פרי חדש (או"ח סי' תמב ס"א ד"ה ואכתי), מחנה אפרים (חידושים על הרמב"ם, מעשר, ד"ה נשאלתי), הכרתי פלתי (פלתי, סי' צב סק"ט ד"ה ואפשר), ביאור הגר"א (יו"ד סי' צח סק"ח), פרי מגדים (פתיחה להלכות פסח שם), נחלת דוד (שם ד"ה ושיטת ר"ת) וראה בספר בני שמואל (הל' תערובות) שהתחבט בזה, שכתב שבדברי הרא"ש משמע שלדעת ר"ת יש מלקות אף בפחות מכזית בכדי אכילת פרס, אך כתב שמדברי הרשב"א והטור משמע שלר"ת אין לוקים כאשר אין כזית מהאיסור.

נו. אמנם יש להעיר בכל זה, שמצינו בדברי ר"ת בספר הישר (סי' תרצד) שמפורש בדבריו כמה פעמים שאין לוקים על טעם כעיקר אלא רק כאשר יש כזית בכדי אכילת פרס, שלשון ר"ת היא 'ופירוש השמועות כך הוא, מין בשאינו [מינו] בנותן טעם אם יש לצרף כזית חייב. ונמצא מין בשאינו מינו אפילו במקום דליכא ממשו, כמין במינו היכא דאיכא ממשו ותרוייהו בכזית בכדי אכילת פרס, כדאמר ר"י בעבודה זרה גבי טעמו וממשו בכדי אכילת פרס כמו כן טעמו ולא ממשו כשאינו מינו מצטרף שיהא הטעם בכדי אכילת פרס. והיינו טעמא, דהא מ'משרת' גמרינן התם מין בשאינו מינו מצטרף שיהא הטעם בכדי אכילת פרס. וכותח היינו טעמא דרבנן כדמפרש, דלית ביה כזית בכדי אכילת פרס לא בצירוף טעמו ולא בצירוף ממשו וכו', אבל במין בשאינו מינו בטעם שיש בו היתר (מצטרף בהיתר איסור) מצטרף כזית בכדי אכילת פרס. אבל בשאינו מינו אע"פ שאין בו ממש אפילו הן ברוב כל זמן שהן בנותן טעם חייבין'. ומפורש בדבריו כמה פעמים דהמלקות בתערובת של אינו מינו הם רק כאשר יש לצרף כזית מהאיסור, אמנם מסוף דבריו משמע קצת שבאינו מינו יש חיוב בכל אופן שיש נתינת טעם, ומשמע שזהו אף שאין מהאיסור כזית, וצ"ע.

נז. וז"ל הטור: 'ומיהו פירש ר"ת דמין במינו כיון שאינו נותן טעם מן התורה בטל ברוב, אלא שחכמים הצריכו שישים, ושלא במינו אסור מן התורה עד שישים אלא שאין לוקין עליו, עד שיהא בו כל כך מן האיסור עד שיהא בתוך כל ארבע ביצים מן ההיתר כזית מן האיסור ואז חייב על כל כזית וכזית ממנו', ומבואר בדברי הטור שסבר שדעת ר"ת שוה לדעת רבינו חיים, ואף לדעת ר"ת אין מלקות בפחות מכזית בכדי אכילת פרס.

נח. הלחם משנה (שם) המנחת כהן (שם) והפרי חדש (שם) תמהו בזה. והבית יוסף (יו"ד סי' צח ד"ה וז"ל הרא"ש) העיר על דברי הטור ששיטה זו שכתבה הטור בשם ר"ת אינה מדברי ר"ת אלא מדברי רבינו חיים, ותירץ שכיון שלענין דינא אין מחלוקת ביניהם, לכן הטור כתב שיטה זו בשם ר"ת. אמנם הלחם משנה תמה על דבריו, שהרי ר"ת ורבינו חיים חלוקים לענין המלקות, וא"א לומר שאין ביניהם מחלוקת. והלחם משנה כתב שצ"ל בשיטת הטור שכיון שלענין הדין הנוהג בינינו שאין אנו מחייבים מלקות, אין חילוק בין שיטת ר"ת לשיטת רבינו חיים, לכן כתב הטור שיטה זו בשם ר"ת, אך הלחם משנה כתב שעדיין אין זה מיישב את דברי הטור די הצורך, שתירוץ זה הוא דוחק. והב"ח (שם ס"ו ד"ה ומ"ש ושלא) כתב שהטור נמשך אחר סתם דברי התוספות בחולין שכתבו חילוק זה שצריך כזית בכדי אכילת פרס, ומפני כן הטור כתב חילוק זה בשם ר"ת.

נט. עי' בנחלת דוד (שם ד"ה ושיטת ר"ח) שהביא את דברי הפרי חדש שהגיה בטור והסכים עמו, וכתב (ד"ה והא דמשמע) שלדעתו יש להוסיף ולהגיה בטור שבתחילה מביא את שיטת ר"ת ואח"כ את שיטת רבינו חיים, עי"ש. וראה בכרתי ופלתי (שם) שדן בשיטת רבינו חיים ור"ת, וכתב שלשיטת רבינו חיים רק בכזית בכדי אכילת פרס ההיתר נהפך לאיסור, אך לשיטת ר"ת אף באיסור מועט מכזית ההיתר נהפך לאיסור, וכתב שדעת הטור לפסוק כרבינו חיים, ומשמע מדבריו שהבין שכוונת הטור לשיטת רבינו חיים ולא לשיטת ר"ת.

ס. דברי רש"י הם בפירוש הברייתא שאמרו בה שלרבי עקיבא נזיר לוקה אם אכל חצי זית מהפת וחצי זית מהיין משום שהיתר מצטרף לאיסור, ורש"י פירש דאע"ג שחכמים חלקו עליו שאין ההיתר מצטרף לאיסור, מ"מ אם פשט היין בכל הפת חכמים מודים שהפת משלימה את שיעור האיסור כיון שהיא נהפכת לאיסור, ובפשטות משמע מדברי ר"ע שבתערובת זו אין כזית מהיין לחוד אלא רק בצירוף הפת, ומכל מקום רש"י פירש שלחכמים הפת נאסרת אם התפשט בה טעם היין.

סא. ואין ליישב דלמ"ד שחצי שיעור אסור מדרבנן, א"כ אין בו איסור תורה ולא יתכן שהוא יאסור את ההיתר באיסור תורה, שהרי דין זה שחצי שיעור אינו אסור מהתורה, אין זה דין

אחח19/06/2018

(יו"ד סי' כד סק"ה) הוכיח מסוגיא זו, שבאמת אין בראשונים מי שיסבור שההיתר נהפך לאיסור בתערובת של פחות מכזית איסור. אמנם נתבאר לעיל בדברי אחרונים רבים ששיטת רש"י ור"ת היא שאף בפחות מכזית ההיתר נהפך לאיסור ויש בו מלקות, וכן מצינו בדברי החזון איש עצמו בדמאי (סי' יג סק"י) שהוכיח כן מדברי הרא"ש בהלכות חלה, ולפי"ז צריך ליישב קושיא זו.

יישוב ע"פ דברי הרא"ש

ואפשר ליישב קושיא זו ע"פ דברי הרא"ש שהובאו לעיל, שהרא"ש ביאר את שיטת רבינו חיים שאין ההיתר נהפך לאיסור בפחות מכזית בכדי אכילת פרס, שהסברא בזה היא שהתורה לא חייבה מלקות על התערובת באופן שאין חיוב מלקות על האיסור עצמו, כיון שלא מסתבר שהתערובת תהיה חמורה יותר מהאיסור כשהוא בעין, ואפשר לומר כעין סברא זו בשיטת רש"י ור"ת, שלפי השיטה שחצי שיעור העומד בפני עצמו אין בו איסור תורה, א"כ לא מסתבר שתערובתו תהיה חמורה ממנו ותהיה אסורה מהתורה, ורק לפי מסקנת הסוגיא בחולין שחצי שיעור אסור מהתורה, אפשר לומר שמכח חתיכה של חצי שיעור ההיתר יהפך לאיסור והוא ילקה עליו[סב].

ד. גדר האיסור בפחות מכזית

פתיחה

יש לדון באופן שהתערב בהיתר פחות מכזית מהאיסור האם יש חיוב מלקות על תערובת זו, והנה לעיל הובאה שיטת ר"ת ורש"י שאף אם נתערב מהאיסור פחות מכזית ההיתר נהפך לאיסור, והוא לוקה על כזית מהתערובת, כיון שכל התערובת נחשבת כאיסור, ולשיטה זו אין מקום לדון ולהסתפק בזה, אמנם יש מקום לדון בזה בשיטת שאר הראשונים הסוברים שהחיוב על טעם כעיקר הוא רק כאשר נתערב כזית מהאיסור בכדי אכילת פרס, ויש לדון לשיטתם האם יש איסור מהתורה בתערובת של פחות מכזית.

שיטת הראשונים שיש איסור תורה בפחות מכזית

לעיל הובאה שיטת רבינו יצחק שהחיוב על טעם כעיקר הוא רק כאשר התערב מהאיסור כזית, ומצינו ברשב"א (תורת הבית ב"ד ש"א י:) שכתב בפירוש שלשיטת ר"י כאשר יש בתערובת פחות מכזית מהאיסור אף שאין חיוב על אכילת התערובת, מ"מ יש בזה איסור מהתורה כדין חצי שיעור. וכן מבואר בדברי הר"ן (חולין צח: סוד"ה גרסינן) שכתב שאם נתערב ממשות האיסור בהיתר אפילו אם הוא נתערב באלף, אסור מדאורייתא[סג], וכן מבואר בדברי הטור שלשיטת רבינו חיים שהחיוב הוא רק בתערובת של כזית בכדי אכילת פרס, מ"מ אף בתערובת של פחות מכזית יש איסור תורה.

שיטת הראשונים שאין איסור תורה בפחות מכזית

אבן, הגר"א (יו"ד שם) כתב שברא"ש (חולין פ"ז סי' לא) משמע שלשיטת רבינו חיים בתערובת של פחות מכזית בכדי אכילת פרס אין בזה איסור תורה, שהרא"ש כתב שלר"ת יש איסור תורה עד שישים, ומשמע מדבריו שלרבינו חיים אין בזה איסור תורה[סד], וכן הוכיח החמדת שלמה (שו"ת סי' יז אות יא) בשיטת רבינו חיים מדברי הרא"ש בהלכות חלה (סי' טו)[סה], והגר"א כתב שכן היא דעת הרמב"ן כפי שהביאו הרא"ש בהלכות חלה (שם).

דברי האחרונים שאין איסור תורה בחצי שיעור בתערובת

אמנם יש לדון בשיטות שסוברות שאין בזה איסור תורה, מה הטעם שבפחות מכזית בכדי אכילת פרס אין בזה איסור של חצי שיעור, שהרי הלכה בידינו בכל התורה שחצי שיעור אסור מהתורה, ומצינו ברש"ש (טבול יום פ"ב מ"ג בחפצא של האיסור שהותרה מחמת שאין בה שיעור שלם, שפשוט שהיא עומדת באיסורה ואם יאכלו עמה חתיכה אחרת יהיה בזה חיוב, אלא עיקר דין זה הוא בגברא שכאשר הוא אוכל חצי שיעור אין לו איסור תורה, וכיון שהחפצא לעולם עומדת באיסורה א"כ אם נאמר שהאיסור אוסר את ההיתר, ראוי לומר כן אף בחצי שיעור כיון שמצד עצמו לכו"ע יש בו איסור תורה.

סב. ואף שבאיסור עצמו אין חיוב מלקות כיון שיש בו רק חצי שיעור, יתכן לומר שאין זה משום שאיסורו קל יותר, אלא רק שיש בזה פטור במעשה אכילה, שצריך לאכול שיעור שלם בכדי להחשיבו כמעשה אכילה, אכן כאשר ההיתר נהפך לאיסור מושלם יש בזה שיעור אכילה, ומן הדין שיהיה בו מלקות.

סג. ובהכרח טעמו של הר"ן מצד האיסור של חצי שיעור, שאין לומר בשיטת הר"ן שההיתר נהפך לאיסור, מכיון שהר"ן ביאר בזה את הדעות שטעם כעיקר אינו אסור מהתורה, שמ"מ כשנתערב ממשו והוא נותן טעם אינו בטל, ובהכרח שזהו מדין חצי שיעור.

סד. כנראה כוונת הגר"א לסוף דברי הרא"ש שלאחר שכתב את דעת הראשונים שנחלקו האם טעם כעיקר מהתורה, הסיק 'והשתא לפסק רבינו תם אם נשפך הרוטב ואינו ידוע אם היה בו ששים הוי ספיקא דאורייתא ואסרינן ליה. ולפסק רש"י הוי ספיקא דרבנן ושרי', ומשמע מדבריו שרק לר"ת בנשפך ואינו ידוע עם יש שישים נחשב כספק איסור תורה, אך לרבינו חיים אין בזה איסור תורה. אמנם ראיתי בשו"ת חמדת שלמה (סי' יז אות יג) שפקפק בראיה זו, שכתב, דאדרבא יש מקום לדקדק לצד השני, מסיום דברי הרא"ש שכתב דלרש"י נחשב כספק דרבנן, והרא"ש לא כתב שלרבינו חיים ג"כ נחשב כספק דרבנן, ומזה משמע שדעת רבינו חיים כר"ת שיש בזה איסור תורה, ולכן כתב שכיון שהדיוקים סותרים אין לנו לדקדק מדברי הרא"ש. אכן נראה שיש לקיים את ראיית הגר"א, שי"ל שהרא"ש בדווקא הזכיר רק את שיטת רש"י שלשיטתו לעולם נחשב כספק דרבנן, אכן לשיטת רבינו חיים כאשר יש כזית בכדי אכילת פרס יש איסור תורה, ולכן בנשפך באופן שיתכן שהתערב מהאיסור בשיעור זה לשיטת רבינו חיים נחשב כספק של תורה, ולכן הרא"ש לא כלל את שיטת רבינו חיים עם שיטת רש"י, וא"כ חוזרת למקומה ראיית הגר"א.

סה. ראיית החמדת שלמה היא ממש"כ הרא"ש בשם רבינו חיים שיוצאין ידי חובת מצה בעיסה שרובה אורז רק אם יש בה כזית בכדי אכילת פרס של דגן, ולכן האורז נהפך להחשב כחיטה ויוצאים בו ידי חובה, אכן רבינו חיים פירש שאע"פ כן צריך לבוא לדין גרירא, וכמו שמפורש בירושלמי שהדגן גורר את האורז ומביאו לידי חימוץ, ולפי"ז יש להקשות למה לא העמיד רבינו חיים דין זה אף בפחות מכזית בכדי אכילת פרס, שכיון שהדגן אינו בטל מחמת טעמו הוא יגרור את האורז, ויהיה אפשר לצאת בזה ידי חובה אף בלא הדין שיש בטעם כעיקר שהדגן מחשיב את האורז כחיטים, כיון שיש בזה דין גרירא. אלא משמע שבפחות מכזית בכדי אכילת פרס הדגן בטל ולכן א"א לצאת בזה ידי חובת מצה. אמנם, עי' בקובץ שיעורים (פסחים אות קעו) שביאר את דברי רבינו חיים באופן אחר, ולפי דבריו נדחית ראיית החמדת שלמה.

סו. ראיית הר"ש היא מהגמרא בחולין (צח.) שאמרו בחצי זית שהתערב שאין להקל בשיעור ביטולו משום שחצי שיעור אסור מהתורה, אמנם עי' ברעק"א באותה סוגיא שהקשה על ראית הר"ש מסוגיא זו, וכן יעוין בנחלת דוד (שם ד"ה והא דאמרינן) שהקשה כן, אכן יעוין בחזון איש (יו"ד כ"ד סק"ה) מש"כ ליישב ולבאר ראיה זו. ועי' בר"ש שכתב שלפי זה צריך לתרץ ולומר שדעה זו סוברת כר"ל שחצי שיעור מותר מהתורה.

סז. ראה בזה בגמרא (מג.) בריטב"א ובר"ן (ד"ה הרי), שו"ת מהרלב"ח (סי' פח), שו"ת רדב"ז (ח"ה סי' קמג), מהרש"א (מד. בתוד"ה לענין חמץ), דברי אמת (קונטרס י ד"ה וראיתי), חדושי הרעק"א (נזיר לח: ד"ה והנה), שו"ת חמדת שלמה (יו"ד סי' יד), חתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' פה), קרן אורה (נזיר לה: ד"ה ובאותו), קהלת יעקב (למהרי"ט אלגאזי בתוספת דרבנן אות קלז), יד המלך (חמץ ומצה פ"א ה"ו), מנחת ברוך (סי' נד), שדי חמד (ח"א מערכת ח' כלל טו).

דעת הנחלת דוד שדין טעם כעיקר לא התחדש בפחות מכזית

אוצר החכמה

איסור תורה (חולין פ"ז סי' לא) שבזה מדין חצי שיעור בתערובת, אלא זהו דין מסוים בטעם כעיקר שלא נאסר מהתורה בפחות מכזית בכדי אכילת פרס, ויסוד הדברים מתבאר בדברי הרא"ש (חולין פ"ז סי' לא) שביאר את טעמו של רבינו חיים הסובר שאין ההיתר נהפך לאיסור בפחות מכזית בכדי אכילת פרס, וז"ל: 'וטעמו ולא ממשו היינו היכא דליכא כזית בכדי אכילת פרס ואף שנתן האיסור טעם בהיתר אין לוקין עליו, ואע"ג דטעם כעיקר ילפינן מקרא, מסתבר לומר דלא החמירה תורה בנתינת טעם של איסור בהיתר להופכו לאיסור כשההיתר כל כך יותר על האיסור, שאם היה האיסור בעין וניכר בתוך ההיתר בלא נתינת טעם לא היה לוקה עליו דהיינו ביותר מכדי אכילת פרס', ומבואר בדברי הרא"ש שזוהי סברא, שהתורה לא תחייב על הטעם יותר מעל ממשות האיסור, וכיון שהחיוב על ממשות האיסור זהו רק בכזית בכדי אכילת פרס, ה"ה י"ל שעל טעם האיסור אין חיוב בפחות מכזית בכדי אכילת פרס, ואף שעיקר דברי הרא"ש הם בביאור הדין שאין ההיתר נהפך לאיסור בפחות מכזית בכדי אכילת פרס, מ"מ הנחלת דוד ביאר שלשיטת רבינו חיים המקור לחידוש זה שההיתר נהפך לאיסור זהו מעיקר האיסור של טעם כעיקר, שלא היה מסתבר ליה לרבינו חיים שהתורה תחייב על טעם בלא ממשות, ובהכרח צ"ל שבכל אופן שהתורה אסרה את הטעם הרי שההיתר נהפך לאיסור, ולפי"ז יוצא שכיון שנתבאר

ועכ"פ נפק"מ שאם אכל את כל התערובת בבת אחת, והיה בה כזית איסור שמפוזר בה, עבר באיסור דאורייתא וחייב מלקות. וכן מתבאר להדיא בתוספות (נזיר לו: ד"ה וכזית) וראיה מכך שהאיסור קיים בתערובת, ואין כאן חסרון אלא בצירוף השיעור באכילתו.

ומטעם זה נקט הגר"א (או"ח סי' תנג ס"ב) שלענין בל יראה בודאי עובר, שנחשב שנמצא בעין כל הכזית ויש כאן רק חסרון צירוף באכילתו. וזהו יסוד שיטת הגר"ח והחזון איש שהובא להלן, שהחסרון של איסור בתערובת הוא רק חסרון צירוף במשך האכילה, ולא חסרון בחפצא של האיסור.

אבן הנחלת דוד (שם ד"ה לכך נראה) כתב טעם אחר בביאור שיטה זו שאין איסור תורה באיסור שהתערב ממנו פחות מכזית, שאין יסוד ההיתר בזה מדין חצי שיעור בתערובת, אלא זהו דין מסוים בטעם כעיקר שלא נאסר מהתורה בפחות מכזית בכדי אכילת פרס, ויסוד הדברים מתבאר בדברי הרא"ש (חולין פ"ז סי' לא) שביאר את טעמו של רבינו חיים הסובר שאין ההיתר

אהח 19/06/2018

שבפחות מכזית בכדי אכילת פרס לא התחדש שההיתר יהפך לאיסור, א"כ ממילא מוכרח שאין בזה דין טעם כעיקר כלל. ולפי"ז אין הכרח ללמוד משיטה זו שאין איסור תורה בחצי שיעור בתערובת.

שיטת הרמב"ם שפחות מכזית איסורו מדברי סופרים

והנה בדברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו הלכות א-ב) מבואר שחֵלב שנימוח ונתערב ואין בו כזית בכדי אכילת פרס, אין לוקים עליו משום שדבר זה נחשב כטעמו ולא ממשו, והרמב"ם כתב שאין איסורו אלא רק מדברי סופרים, ולעיל הובא שנחלקו הפוסקים בשיטתו האם לדעתו טעם כעיקר מדאורייתא או מדרבנן, ולסוברים שלדעת הרמב"ם טעם כעיקר דרבנן, הרי מבואר היטב הטעם שאין מלקות בפחות מכזית בכדי אכילת פרס, כיון שתערובת זו נחשבת כתערובת של טעם בלבד, ואין איסור תורה על טעם, אכן לסוברים שלשיטת הרמב"ם טעם כעיקר מדאורייתא, יש לדון מה הטעם שאין חיוב על תערובת של פחות מכזית מהאיסור. והנחלת דוד (שם ד"ה וזהו לדעתי) כתב לפרש, שטעמו של הרמב"ם משום שנקט שאין איסור תורה בחצי שיעור בתערובת, ולכן אין איסור תורה באיסור שנתערב פחות מכזית בכדי אכילת פרס.

ביאור הגר"ח בשיטת הרמב"ם

ובחידושי הגר"ח נקט שלשיטת הרמב"ם דין טעם כעיקר הוא מהתורה, ולפי"ז תמה מה הטעם שאין איסור תורה בפחות מכזית בכדי אכילת פרס, שהרי חסרון השיעור הוא חסרון בדין אכילה, שאין חיוב על אכילת חצי שיעור, אך בעיקר האיסור לא התחדש דין שיעור כלל[סח], וא"כ קשה מה הטעם שאין איסור מהתורה בפחות מכזית בכדי אכילת פרס.

והגר"ח הרחיב בביאור שיטת הרמב"ם ביסוד הדין של טעם כעיקר, שיש להקשות בשיטת הרמב"ם שכתב (שם פי"ד הלכות י-יא) שכל האוכלין האסורין שאכלם שלא כדרך אכילתם אינו חייב עליהם, וכמו כן כתב שאין חיוב על אכילת מאכלים סרוחים, אך בבשר בחלב או בכלאי הכרם יש חיוב באכילתם אף באופנים אלו, והיינו משום שהפטור שלא כדרך אכילתם הוא דין במעשה האכילה, ולכן פטור זה לא שייך באיסורים אלו שהם איסורי הנאה ואינם איסורי אכילה. אכן יש לעמוד בדין השני שמבואר ברמב"ם שבאיסורי הנאה יש חיוב אף בדברים סרוחים, שהרי יסוד דין זה למדו בגמרא שנבילה שאינה ראויה לגר אינה אסורה (ע"ז סז: בכורות כג:), ולכאורה דין זה אינו דין במעשה האכילה, אלא דין בחפצא, שאין בה איסור אם אינה ראויה לגר, וא"כ דין זה שייך אף באיסורי הנאה שאם הם סרוחים יתבטל איסורם, וקשה מה טעמו של הרמב"ם שכתב שבאיסורי הנאה יש איסור אף על מאכלים סרוחים, ובהכרח צ"ל בשיטת הרמב"ם שדין זה של אינו ראוי לגר לא התחדש כלל באיסורי הנאה, שהיתר זה התחדש רק באופן שיש איסור אכילה[סט].

אלא שלפי"ז יש לדון במה שכתב הרמב"ם (שם פט"ו ה"ל) שאף באיסור של בשר בחלב וכלאי הכרם יש היתר של נותן טעם לפגם, שאינם נאסרים אלא רק ע"י טעם משובח ולא ע"י טעם פגום, וקשה בזה שהרי יסוד ההיתר של נותן טעם לפגם הוא משום הדין של אינו ראוי לגר (ע"ז שם), וכאמור לשיטת הרמב"ם באיסורי הנאה לא שייך היתר זה, וקשה לשיטתו מה הטעם שיש היתר של נותן טעם לפגם באיסורי הנאה.

והגר"ח כתב ליישב קושיא זו ע"פ מה שביאר בשיטת הרמב"ם ביסוד דין זה של טעם כעיקר, שיש לחקור אם האיסור של טעם כעיקר הוא האיסור הקודם מלפני התערובת, או שהוא איסור חדש מכח בליעת הטעם בהיתר, שחל בו חלות איסור מחודש [ויתבאר להלן בהרחבה]. וביאר שלשיטת הרמב"ם עיקר החידוש בדין טעם כעיקר אינו שהטעם אינו בטל, אלא שממשרת אנו למדים דין חדש של טעם כעיקר, וזהו חלות דין בפני עצמו, ומכח דין זה ממילא יש לומר שהאיסור אינו בטל, והגר"ח כתב לבאר שדין מחודש זה שטעם כעיקר ענינו איסור אכילה, והוא התחדש רק באיסורי אכילה, שדין זה נלמד ממשרת שנאמר בו לא יאכל, וע"כ שזוהי אזהרת אכילה.

ולפי"ז כתב לבאר שכיון שאיסור זה יסודו מדין אזהרת אכילה, א"כ בדבר שאינו ראוי לגר שלא שייך בו איסור אכילה, בהכרח שלא שייך בזה כלל דין טעם כעיקר, שענינו איסור אכילה, ולפי"ז מיושבת היטב שיטת הרמב"ם שבשר בחלב וכן כלאי הכרם אינם נאסרים בנותן טעם לפגם, כיון שדין טעם כעיקר לא שייך אלא רק בדבר שיש בו איסור אכילה, אך בנותן טעם לפגם כיון שאינו ראוי לגר אין בו איסור אכילה, ולכן לא שייך בו דין טעם כעיקר כלל, ולכן אף איסורי הנאה אינם נאסרים מדין טעם כעיקר בטעם פגום, כיון שבטעם פגום לא התחדש דין טעם כעיקר כלל[ע].

אוצר החכמה

ולפי דרך זו כתב הגר"ח לבאר את שיטת הרמב"ם שכתב שבתערובת של פחות מכזית אין דין טעם כעיקר, שכיון שעיקרו של דין טעם כעיקר הוא אזהרת אכילה, משום כן אינו שייך באיסור שהוא חצי שיעור, שאף שבכל האיסורים עצם האיסור אינו תלוי כלל בשיעורו, אכן זהו משום שכל האיסורים הם אסורים ממילא והשיעור הוא רק דין מסוים במעשה אכילה, משא"כ דין טעם כעיקר כל ענינו אזהרת אכילה, ולכן באופן שאין בו שיעור ולא שייך בו דין ואיסור אכילה, הרי שלא שייך בו דין זה שטעם כעיקר, ומעתה מבוארת היטב שיטת הרמב"ם שנקט שבפחות מכזית אין דין טעם כעיקר, וזהו משום שבפחות מכשיעור לא שייך דין טעם כעיקר שעיקרו איסור אכילה.

ה. ביאור השיטות שטעם כעיקר מדרבנן

פתיחה

בתחילת דברינו הבאנו את דברי התנאים שלמדו דין טעם כעיקר מכמה מקראות, ויש להתבונן מה החידוש בדין טעם כעיקר שהוצרכו חז"ל ללומדו מהמקרא, ומה היה הדין לולא דין טעם כעיקר, וכמו כן יש לדון ולהסתפק לשיטות הסוברות שלהלכה טעם כעיקר אין איסורו מהתורה, מהי הסברא שאין הטעם אוסר. ועיקר הספק בזה הוא, האם בלא החידוש של דין טעם כעיקר הטעם בעצמו שנפלט מהאיסור הוא מותר, או שבזה אין מחלוקת שפליטת הטעם בעצמה אסורה, אלא הנידון הוא רק באופן שהטעם מתערב בתערובת, שבזה הוא מותר בלא דין טעם כעיקר, וכמו כן יש לדון בצד השני שהטעם הנפלט בעצמו אסור ורק בתערובתו הוא מותר, מהו הגדר של דין זה שהטעם מותר בתערובת האם זהו מדין ביטול ברוב, או שאף בלא דין ביטול ברוב הטעם לא נאסר בתערובת, ונידונים אלו הרי הם שנויים במחלוקות בראשונים, והאחרונים הרחיבו בביאור הסברות בזה, וכפי שיתבאר להלן.

שיטת התוספות שבדין טעם כעיקר התחדש שהטעם אסור

תניא במסכת חולין (קיב: קכ. ומקורו מהספרא שמיני פ"ג) 'הטמאים לאסור צירן ורוטבן וקיפה שלהן', ומבואר בברייתא זו שהרוטב היוצא מהאיסור, אסור, ואיסורו נלמד מהנאמר 'הטמאים', וא"כ לכאורה יש ללמוד מכאן שענין זה מוסכם שהטעם היוצא מהאיסור, אסור, והראשונים [להלן נביא דבריהם] הקשו שלכאורה ענין זה הוא הנידון של דין טעם כעיקר שדנו בו התנאים והאמוראים, ואילו בברייתא זו מבואר שדין זה הוא פשוט שהטעם היוצא מהאיסור הוא אסור. ובדברי הראשונים מתבארים שתי דרכים ביישוב קושיא זו.

התוספות (חולין קיב: ד"ה ורוטבן) הקשו מה הצורך בלימוד זה מהטמאים, והרי כבר מדין טעם כעיקר אנו למדים שהרוטב אסור, ותירצו שעיקר החידוש בלימוד מהטמאים הוא לאסור את הציר, אך לגבי האיסור של הרוטב אין צריך ללמוד ממקרא זה והוא אסמכתא בעלמא. ונראה מדברי התוספות שהבינו שמהלימוד של טעם כעיקר אנו למדים שעצם הטעם הוא אסור, ולכן הקשו שאין צריך את הלימוד מהטמאים, ומשמע לפי"ז שבלא דין טעם כעיקר הרי שהטעם הנפלט מהאיסור היה מותר בעצמו, ולא היה אוסר את תערובתו אף בלא דין ביטול ברוב[עא]. והתוספות לשיטתם שנקטו שדין טעם כעיקר הוא מוסכם לדברי הכל ואין בו מחלוקת, ולכן לא הוקשה להם שמשמע מברייתא זו שדין טעם כעיקר הוא דין פשוט שאין בו מחלוקת.

ומצינו בדברי הרעק"א (דרוש ח חולין אות יא) והחמדת שלמה (שו"ת סי' יג אות ד) שכתבו להוכיח כן בשיטת התוספות שבאופן שאין בו דין טעם

סח. וכפי שנתבאר לעיל ע"פ דברי התוספות (נזיר לז: ד"ה וכזית) שאם אכל בבת אחת כזית המעורב ביותר מפרס, חייב.

סט. הגר"ח כתב דרך נוספת בזה, שי"ל שהיתר זה הוא בגדר היתר אכילה, שאם אינו ראוי לגר התחדש בזה היתר אכילה, ולכן באיסורי הנאה שאין בהם דין אכילה לא שייך היתר זה.

ע. אמנם יש להעיר על דבריו אלו, שדרך זו מיישבת את הדין של כלאי הכרם שמקור האיסור של טעם כעיקר בכלאי הכרם הוא ממשרת, וכמבואר בסוגייתנו (מד:), אך בבשר בחלב, טעם כעיקר בהם אינו נלמד ממשרת, אלא זהו עצמו שאנו למדים בבשר בחלב שנאסרים ע"י בישול, וכמבואר בסוגייתנו שהיתה הוה אמינא ללמוד דין טעם כעיקר בכל התורה מבשר בחלב, וכיון שדין טעם כעיקר בבשר בחלב התחדש בו, א"כ מסתברא מלתא שגדר איסורו אינו איסור אכילה אלא זהו איסור כללי, כיון שעיקר האיסור של בשר בחלב אינו דין אכילה אלא איסור הנאה, וא"כ איסור זה לכאורה שייך אף בנותן טעם לפגם, אף שנותן טעם לפגם אין בו איסור אכילה, ולפי"ז חוזרת למקומה קושיית הגר"ח מ"ט יש היתר של נותן טעם לפגם בבשר בחלב, וצ"ע.

עא. אכן אין זה מוכרח מעצם דברי התוספות, שיתכן שדין טעם כעיקר בא ללמדנו שאין הטעם בטל ברוב, וממילא אנו יודעים שהטעם בעצמו אסור, אלא שמ"מ מאחר שמבואר בתוספות שהטמאים לא בא ללמדנו את האיסור של הרוטב עצמו, בהכרח שדין זה שהטעם אסור, הוא התחדש במשרת.

כעיקר הרי שהטעם מותר אף שאין רוב בהיתר כנגדו, שבחולין (צח:) רבא אמר שמה שמצינו בתורה שהותר לבשל את הזרוע של איל נזיר יחד עם האיל, הרי זה היתר הבא מכלל איסור[עב], כיון שבקדשים טעם כעיקר, ורק בזרוע בשלה הותר דבר זה, והתוספות (ד"ה אמר רבא) הקשו שהרי זרוע בשלה זהו מין במינו ובמין במינו אין דין טעם כעיקר והוא בטל ברוב, וביארו התוספות שכוונת רבא היא שהתורה התירה לבשלם בכל ענין, ופעמים שהזרוע ומקצת מהאיל חוץ לרוטב, ויש שמנונית של הזרוע הרבה כנגד אותו מקצת מהאיל, ואין באיל רוב כנגד השמנונית, ובזה בקדשים יש איסור מדין טעם כעיקר אף במין במינו, כיון שאין רוב מההיתר, ורק בזרוע בשלה התירה התורה תערובת זו של הטעם, ומבואר מדברי התוספות שהסיבה שתערובת זו נאסרה בקדשים הרי זה רק מצד דין טעם כעיקר, אך בלא דין טעם כעיקר הטעם לא היה אוסר כלל אף שאין רוב בהיתר לבטלו, ודבר זה מתבאר היטב לפי הנראה מדברי התוספות שהובאו לעיל שבדין טעם כעיקר התחדש שהטעם בעצמו נאסר, ולכן בלא דין טעם כעיקר הטעם בעצמו מותר אפילו באופן שהוא הרוב בתערובת.

והחמדת שלמה (שם אות ג) הוסיף להוכיח כן מדברי התוספות (ע"ז סה: ד"ה הבגד) שכתבו שהיתר בהיתר אינו בטל, וכתבו שבשר בחלב אף שהם תערובת היתר בהיתר, מ"מ כאשר אינם נותנים טעם זה בזה אין איסור, כיון שהתורה אסרה רק דרך בישול והיינו כאשר יש נתינת טעם. והנה בגמרא מבואר שאפשר ללמוד דין טעם כעיקר בכל התורה מבשר בחלב, ואם נאמר שעיקר החידוש בדין טעם כעיקר שהטעם אינו בטל ברוב, א"כ א"א ללמוד דין זה מהאיסור של בשר בחלב, שהרי בבשר בחלב בלאו הכי לא שייך ביטול ברוב, כיון שהם תערובת של היתר בהיתר, וע"כ דעיקר החידוש בדין טעם כעיקר הוא שעצם הטעם אסור, וחידוש זה אפשר ללמוד מבשר בחלב, שאם נאמר שאין איסור בטעם ללא עיקר, א"כ הבשר לא היה אוסר את החלב מכח טעמו, ובהכרח שבדין בשר בחלב התחדש שהטעם ג"כ אסור.

שיטת הראשונים שהטעם נאסר רק בעין

והנה לעיל הובאה קושיית הראשונים שלכאורה נראה מהגמרא שהטעם אסור, מהנאמר 'הטמאים' שלמדו מכך לאסור את רוטבן, ולכאורה לפי"ז אין מקום לנידון של טעם כעיקר אם הוא אסור מהתורה, והובאו בזה דברי התוספות שייישבו קושיא זו שבאמת הלימוד מהמטמאים אין זה לימוד גמור אלא רק אסמכתא, כיון שמדין טעם כעיקר אנו למדים שהטעם אסור, אמנם בדברי כמה מהראשונים מבואר שלא נקטו דרך זו, ונראה שזהו משום שנקטו שדין טעם כעיקר אינו מהתורה, ולכן הוקשה להם שבדרשה זו של הטמאים משמע שהרוטב והטעם אסור מהתורה, וזוהי סתירה לכאורה, וכמה מהראשונים[עג] כתבו לחלק בזה שבאמת זה פשוט שהטעם עצמו היוצא מהאיסור הוא אסור ואנו למדים את איסורו מהמקרא שנאמר הטמאים, [ודלא כהתוספות שפירשו שזהו אסמכתא לאיסור רוטבן] אלא שכל זה דווקא כאשר הרוטב בעין, אכן כאשר הוא בתערובת לא התחדש האיסור של הטמאים, ובזה אנו צריכים לבוא לחידוש של דין טעם כעיקר, שאף כאשר הטעם התערב בתערובת הוא עומד באיסורו ואוסר את תערובתו, וזהו החידוש שלמדוהו התנאים בדין טעם כעיקר, ולפי השיטות שטעם כעיקר מדרבנן מתבאר שכשהטעם עומד לעצמו הוא אסור מהתורה, ורק כאשר הוא מתערב בהיתר אין בו איסור תורה.

חקירת האחרונים האם הטעם מותר מדין ביטול ברוב

והרעק"א בכמה מקומות [להלן יובאו דבריו ביתר הרחבה] חוקר בגדר הדין שפרשו הראשונים, שסיבת ההיתר של הטעם היא משום שהוא מעורב, האם יסוד הדין הוא מדין ביטול ברוב, דהיינו שכאשר הטעם מתערב בהיתר הוא מותר מדין ביטול ברוב, או שסיבת ההיתר אינה מכח דין ביטול ברוב, אלא שעצם התערובת היא סיבת ההיתר, שהתורה לא אסרה את הטעם אלא רק כאשר הוא עומד לעצמו, ולא באופן שהוא מעורב בדבר אחר. ונפקא מינה בתערובת שלא שייך בה דין ביטול ברוב, שאם גדר ההיתר הוא מדין ביטול ברוב, א"כ בתערובת שלא שייך בה דין ביטול ברוב, הרי שהטעם יעמוד באיסורו, אך אם ההיתר אינו מדין ביטול ברוב, א"כ בכל תערובת שאין הטעם עומד בעין הוא יהיה מותר. ומצינו בדברי עוד מהאחרונים שעמדו בחקירה זו[עד], והביאו כמה ראיות לכאן ולכאן מדברי הראשונים וכפי שיתבאר להלן.

שיטת הראשונים שהטעם מותר מדין ביטול ברוב

והקרן אורה (לה: ד"ה ועתה נבוא) כתב שמפשטות הסוגיא בחולין (צח:) נראה שגדר ההיתר בזה הוא מדין ביטול ברוב, שאביי ורבא למדו בגמרא שצריך שיעור שישים בתערובת שיש בה טעם איסור, וביארו שלימוד זה הוא לחומרא ואינו לקולא משום 'דמדאורייתא ברובא בטיל', ומשמעות הגמרא היא שבלא דין טעם כעיקר הרי שהתערובת מותרת מדין ביטול ברוב וכן הוכיח המנחת כהן (ח"א פ"ב) מדברי רש"י (ד"ה לטעם כעיקר) המפורשים באותה סוגיא, שכתב 'ורבא לית ליה טעם כעיקר בחולין כדמפרש ואזיל מדאורייתא ברובא בטיל אלא מדרבנן', ומבואר בדבריו שטעמו של רבא, שטעם כעיקר אין בו איסור תורה הרי זה משום שהטעם בטל ברוב של היתר, וכ"כ הנחלת דוד (שם ד"ה גם יש) שממהלך הסוגיא הוכרח רש"י לפרש שהסיבה שהטעם מותר משום שהוא מתבטל ברוב.

ואף החוות דעת (סי' קה סק"ב) מביא את הראיה מדברי רש"י בחולין שהטעם עצמו לכו"ע אסור, אלא שהוא בטל ברוב, ותירץ לפי זה מה שיש להקשות בשיטת רש"י בטעמו של רבי יהודה שסובר שמין במינו לא בטיל, שמצינו שלשיטת רש"י יש איסור מדאורייתא בתערובת מין במינו אף שנתערב רק פליטת טעם, וקשה שלפי שיטת רש"י שטעם לאו כעיקר א"כ איך יתכן שיהיה איסור תורה בתערובת שיש בה רק פליטת טעם של האיסור ועיקר האיסור אינו מעורב בהיתר, והרי לשיטת רש"י אין הטעם אוסר מהתורה. והחוות דעת כתב לתרץ שלפי מה שמבואר בדברי רש"י שהטעם עצמו ודאי אסור, ורק בתערובת הוא מותר משום שהוא בטל ברוב, א"כ י"ל שלשיטת רבי יהודה שבמין במינו אין ביטול ברוב, א"כ טעם של איסור שהתערב במינו אינו בטל ברוב, ולכן לדעת רבי יהודה יש איסור תורה במין במינו אפילו כשנתערב רק טעם[עה].

והרעק"א (חולין ח: ברש"י ד"ה דוחקא) הוסיף להוכיח כן בשיטת רש"י, שבחולין (שם) נחלקו האמוראים האם השוחט בסכין של נכרי צריך לקלוף את בית השחיטה, ורש"י (ד"ה דוחקא) כתב שענין זה הוא ספק, וכיון שזהו ספק דאורייתא צריך לילך בו לחומרא. והרעק"א הקשה, שהרי לדעת רש"י טעם כעיקר לאו דאורייתא, ונמצא שעיקר האיסור בזה הוא רק מדרבנן, וקשה במש"כ רש"י שיש בזה איסור תורה. ותירץ שלשיטת רש"י אף שטעם כעיקר לאו דאורייתא מ"מ מדאורייתא צריך רוב לבטל את טעם האיסור, וכאשר אין רוב הטעם אסור מהתורה, ובספק של עכו"ם יתכן שאין רוב כנגד האיסור, ולכך כתב רש"י שזהו ספק דאורייתא וצריך לילך בו לחומרא.

וכן כתב החינוך (מצוה שסח) ז"ל 'ופירוש טעם כעיקר וכו' ולזה הוצרך מקרא זה דוכל משרת, שאם לא שלמדנו דבר זה מן המקרא הזה הייתי דן שכל שנתערב איסור בהיתר, במינו או אפילו בשאינו מינו שיבטל ברוב, מן הכלל הידוע לנו מדין התורה דחד בתרי בטל, כלומר ברובא, דלשון תרי לאו דווקא. ומפורש בדבריו שבלא דין טעם כעיקר ההיתר הוא משום שהטעם בטל ברוב[עו].

הנפקא מינה של הקרן אורה בין או חֶלב שנתערבו

ויעוין בקרן אורה (שם) שהסתפק בנידון זה האם עיקר החידוש בדין טעם כעיקר שהטעם עצמו אסור, או שזה דבר פשוט שהטעם אסור כשהוא בעין, ובדין טעם כעיקר התחדש שאינו בטל בתערובת, וביאר שנפקא מינה בין שנבלע בפת או בחֶלב שנבלע בבשר, שאם עיקר החידוש בטעם כעיקר, שהטעם בעצמו אסור, א"כ באופן זה אין צריך את החידוש של דין טעם כעיקר, שהרי היין והחלב הם עצמות האיסור, ופשוט שהם אסורים, אכן אם

עב. הדין בנזיר הוא, שמקריב איל לשלמים, ואת הזרוע של האיל מבשלים ומניפים, וניתן לכהן, ואסור לזרים. ונחלקו התנאים אין מבשלים את הזרוע, ויש תנאים שסוברים שמבשלים את האיל יחד עם הזרוע ולאחר מכן חותכים את הזרוע, ונמצא שזהו היתר הבא מכלל איסור, כיון שהאיל מקבל את הטעם של הזרוע, שהיא אסורה לזרים ואפ"ה מותר לזר לאכול את כל האיל.

עג. הרא"ה בבדק הבית (ב"ד ש"א יא.), הרשב"א (חולין צח: ד"ה ופרש"י, ובתורת הבית ב"ד ש"א), חידושי הר"ן (חולין סוף ד"ה והוי יודע), הריטב"א (חולין שם ד"ה וא"ת, קיב: ובע"ז סז:), מאירי (מג: ד"ה ומ"מ).

עד. להלן יובאו האחרונים שחקרו חקירה זו האם בכדי להתיר את הטעם צריך לבוא לדין ביטול ברוב. אכן בכמה מהאחרונים מבואר שהבינו שהצד שאין צריך בזה לדין ביטול ברוב, אין זה כפי שכתב הרעק"א שהטעם מותר בתערובת, אלא משום שיתכן לומר שהטעם בעצמו מותר ואף כשהוא בעין, ונראה שלא עמדו ביסוד המפורש בראשונים שהטעם בעין ודאי אסור, ולכן הסתפקו האחרונים שיתכן שבלא דין טעם כעיקר הטעם בעצמו מותר.

עה. להלן נביא מדברי הרעק"א שביאר את דברי הרשב"א על דרך זו, שהטעם אוסר במין במינו מכיון שאינו בטל ברוב.

עו. וכן נראה מדברי הרא"ה בבדק הבית (ב"ד ש"א יא.) שכתב שטעם כעיקר מותר מהתורה, וביאר 'ונתערב עם ההיתר, וההיתר מרובה דהוי האיסור חד בתרי אבל כל היכא דבפני עצמו ודאי דאורייתא הוא והיינו דקיי"ל הטמאים לאסור צירן ורוטבן וקיפון', ומשמע מדבריו שרק משום שיש בהיתר תרי כנגד הטעם הוא מותר, ומשמע לפי"ז שההיתר של הטעם הוא מדין ביטול ברוב.

עיקר החידוש הוא שהטעם אינו מתבטל בתערובת, א״כ אף ביין וחלב צריך לבוא לדין טעם כעיקר בכדי שהם לא יתבטלו בתערובתם.

ונראה שעל פי נפקא מינה זו, יש לבאר את דברי הראשונים בענין זה, שהם הלכו לשיטתם בחקירה זו, דלעיל נתבאר, שהראשונים נחלקו [בענין הגדרת החילוק בין טעם לעיקר] בנידון זה, מה גדר האיסור של יין או חלב שבלועים בדבר אחר, האם דבר זה נחשב כטעמו או כממשו, והובא שדעת רש״י שחלב שבלוע בדבר אחר נחשב כטעם ולא כעיקר, אך שיטת התוספות שאיסורו של החלב שבלוע בבשר אינו מדין טעם כעיקר, וא״כ דברי הראשונים מתבארים היטב לשיטתם, שלפי רש״י שעיקר החידוש בטעם כעיקר, היינו שהטעם אינו בטל ברוב, א״כ אף בחלב שהוא עצמות האיסור צריך את החידוש של טעם כעיקר, על מנת שלא יתבטל ברוב, אכן לעיל נתבאר שלשיטת התוספות עיקר החידוש בטעם כעיקר היינו שהטעם הנפלט מהאיסור נאסר, ולפי״ז מבואר היטב שחלב שבלוע בדבר אחר אין חידוש באיסורו, כיון שהחֵלב הוא עצם האיסור.

דעת הרעק״א בשיטת הרשב״א שהטעם מותר מדין רוב

והרעק״א (שו״ת מהדו״ק סי׳ קסו, דרוש ח חולין) הוכיח ששיטת הרשב״א כרש״י, שלדעות שטעם כעיקר מדרבנן יסוד ההיתר הוא מדין ביטול ברוב, וראייתו מהסוגיא בחולין (צז:) שהגמרא דנה כשמשערים שיעור שישים האם יש לשער אף במה שהקדירה בולעת, והרשב״א (שם ד״ה ובקדרה) כתב ז״ל: ׳ומה שכתב רש״י ז״ל (שם ד״ה במאי) דהוו להו תרי לישני ובדאורייתא הלך אחר המחמיר, תמיהא לי דהא מדאורייתא חד בתרי בטל והא דבעינן ששים דרבנן היא ובדרבנן לקולא, וי״ל דכיון דעיקרו מדאורייתא גם בספק שיעורו הולכים בו להחמיר׳. ומבואר בדברי הרשב״א שהטעם שדין ששים הוא רק מדרבנן לשיטות שטעם כעיקר דרבנן, הרי זה משום שחד בתרי בטל, ומבואר א״כ שההיתר בזה הוא מדין ביטול ברוב[עז].

והרעק״א מבאר לפי״ז את שיטת הרשב״א בענין נוסף, שהרשב״א (צח: ד״ה ואי קשיא) הוכיח שלדעת רבי יהודה שמין במינו לא בטל מן התורה, הרי זה אף בתערובת של פליטת טעם בלבד, והרשב״א הקשה על שיטת רש״י הסובר שטעם כעיקר מדרבנן, שלפי״ז קשה מה טעמו של ר״י שאסר במין במינו ע״י תערובת טעם, והרי לשיטת רש״י אין בכוחו של הטעם לאסור, ותירץ שאף אם נאמר שטעם כעיקר מדרבנן, כיון שמין במינו אוסר במשהו, הרי שאף הטעם אוסר. וביאר הרעק״א שכוונת הרשב״א בתירוצו, לשיטתו שההיתר של טעם כעיקר הרי זה משום שהטעם בטל ברוב, ולכן במין במינו שאין דין ביטול ברוב, הרי הטעם אוסר מדאורייתא בכל שהוא.

והרעק״א הוסיף לבאר ענין נוסף ברשב״א, שכתב (תורת הבית ב״ד ש״א בית הקצר טו.) שהסיבה ש׳נותן טעם לפגם׳ אינו אוסר, הרי זה מכיון שטעם שאינו חשוב אינו אוסר בדין טעם כעיקר, אך מ״מ הרשב״א כתב שנותן טעם לפגם אינו מותר אלא רק כאשר יש רוב כנגדו. ומבואר שאף בזה הרשב״א לשיטתו, שאף בלא דין טעם כעיקר צריך דין ביטול ברוב בכדי להתיר את הטעם הנפלט, ולכן אפילו טעם פגום שלא שייך בו דין טעם כעיקר, מ״מ צריך רוב לבטלו[עח]. וכן ביאר הרעק״א מה שפסק הרשב״א (שו״ת ח״א סי׳ תצט) שנותן טעם לפגם אסור בפסח, שזהו משום שגדר ההיתר של נותן טעם לפגם מדין ביטול ברוב, ובפסח אין דין ביטול ברוב.

קושיית הרעק״א בשיטת הרשב״א

אמנם, במקום אחר נראה שהטעם מותר בתערובת אף שאין רוב כנגדו, שהרשב״א (חולין צז: ד״ה הא דאיבעיא) כתב לבאר שכיון שאין אנו יודעים כמה הקדירה פולטת צריך לשער כנגד כולה מחמת הספק, אך הרשב״א הקשה ׳ומיהו קשיא לי וכו׳ ואפילו בקדרה שנבלעה מאיסורי תורה נמי, וליכא קפילא, אמאי משערין אותה בדידה הא שיעורו ששים דרבנן נשער אותו באומד ולקולא, וכל היכא דאיכא טפי מחד בדידיה לישתרי כיון דנפק ליה מספיקא דאורייתא, וי״ל דבקדרה שנבלעה מאיסורי תורה ודאי אית לן על כרחין למימר דבדידיה משערינן ולא במאי דנפיק מיניה היכא דליכא יותר מאחד בדידיה מיהא, דאי במאי דנפיק מיניה מנא ידעינן ודילמא נפיק מיניה טפי ממאי דאמדינן ליה ואיכא איסורא דאורייתא וכמ״ד טעם כעיקר דאורייתא וכו׳, ע״כ דבריו, ומבואר בדבריו שהסיבה שהטעם אסור מדאורייתא כאשר אין רוב כנגדו הרי זה משום שדין טעם כעיקר הוא מהתורה, ומשמע שאם נאמר שטעם כעיקר אינו מהתורה הרי הטעם מותר אף כאשר אין רוב כנגדו, והרעק״א הקשה שדברי הרשב״א אלו סותרים את הנראה משאר דבריו שאם טעם כעיקר מדרבנן צריך לבטלו ברוב, ונשאר בצ״ע.

אכן יעוין בחתם סופר (שו״ת, יו״ד סי׳ פה) שאדרבא מכח דברי הרשב״א הללו למד את היסוד שכתב הרעק״א בשיטת הרשב״א, שאף לשיטות שטעם כעיקר מדרבנן צריך ביטול ברוב בכדי להתיר את הטעם, שהרעק״א הבין שהרשב״א בדבריו אלו נקט שטעם כעיקר מדאורייתא, ואילו החתם סופר ביאר שהרשב״א בדבריו אלו סבר שטעם כעיקר מדרבנן, שהרי הרשב״א כתב שאם יש יותר מרוב אין בזה איסור תורה, ולשיטות שטעם כעיקר מהתורה הרי הטעם אוסר מדאורייתא אף ביותר מרוב כיון שהוא נותן טעם[עט], ומפני כן נקט שהרשב״א ביאר את השיטה שטעם כעיקר מדרבנן, ומה שכתב בסוף דבריו שטעם כעיקר מדאורייתא, כוונתו היא שאף לשיטות שטעם כעיקר מדרבנן, מ״מ באופן שאין רוב מההיתר, הרי הטעם עצמו אסור מהתורה, וא״כ יש ללמוד מדבריו אלו כדרכו של הרעק״א בשיטת הרשב״א, שאף שטעם כעיקר מדרבנן צריך לבטל את הטעם ברוב.

שיטת החמדת שלמה שהטעם בעצמו מותר

והנה בשו״ת חמדת שלמה (יו״ד סי׳ יג) ג״כ עמד בחקירת גדר ההיתר של ׳טעם׳ לסוברים שטעם כעיקר אינו מהתורה, אמנם הוא חלוק עם הרעק״א בעיקר ענין זה, שהרעק״א היה פשוט לו שהטעם עצמו אסור כשהוא בעין, וכפי שכתבו הראשונים שיש ללמוד דבר זה מהטמאים, ורק בתערובת הטעם מותר, ובזה הסתפק הרעק״א מהו גדר ההיתר של התערובת האם זהו מדין ביטול ברוב, או שאינו מדין ביטול, אך החמדת שלמה הסתפק ביסוד זה עצמו האם הטעם בעצמו אסור, שכתב שאפשר לבאר צד אחד שהטעם בעצמו לא נאסר כלל כיון שאינו עצם האיסור, ובצד השני כתב שהטעם בעצמו אסור והוא מותר בתערובת מדין ביטול ברוב.

והאריך להוכיח כהצד הראשון שהטעם לא נאסר כלל, והוא מותר בלא דין ביטול ברוב, שכן משמע מדברי התוספות בעבודה זרה [בתחילת נושא זה הובאה ראיה זו], והוא מוכיח כן בשיטת הרשב״א מכח שתי ראיות, ודלא כשיטת הרעק״א שנקט שלדעת הרשב״א הטעם מותר מדין ביטול ברוב. ראיה אחת הוכית, מדברי הרשב״א שהובאו לעיל שהרעק״א התקשה בהם, לגבי הספק כיצד לשער את הקדירה, שהרשב״א כתב שמצד דין טעם כעיקר צריך רוב להתיר את הטעם, ומשמע שלדעתו למ״ד שטעם כעיקר מדרבנן הטעם בעצמו מותר ואינו נאסר כלל, [וזה דלא כהבנת החתם סופר בדברי הרשב״א] וכן הוכיח האבני נזר (יו״ד סי׳ פד) מדברי הרשב״א הללו.

והחמדת שלמה הוסיף להוכיח כן מדברי הרשב״א בדין מין במינו, שהרשב״א הקשה לשיטת רש״י שטעם כעיקר מדרבנן, מה טעמו של רבי יהודה הסובר שמין במינו אסור מדאורייתא בתערובת של טעם, והנה אם נאמר שאף לשיטת רש״י שטעם כעיקר מדרבנן צריך על כל פנים ביטול ברוב בכדי להתיר את הטעם, א״כ קושיא זו אינה קשה כלל, שהרי במין במינו לדעת רבי יהודה לא מועיל ביטול ברוב, והדין נותן שהטעם יאסור את תערובתו, אלא משמע מדברי הרשב״א שאם טעם כעיקר מדרבנן הרי שהטעם בעצמו מותר, ולכן הוקשה לרשב״א שראוי שאף במין במינו לא יהיה איסור תורה בתערובת של טעם[פ].

עז. ויש להוסיף ולהוכיח כעין ראיה זו מדברי הרשב״א בתשובה (ח״א סי׳ תקטו) שכתב וז״ל ושמא סמכו בזה משום דשיעורין אלו מדרבנן והולכין בו להקל דכל שהוא למעלה מחד בתרי לדעת רש״י ז״ל לאו דאורייתא דטעם כעיקר לדידיה לאו דאורייתא והלכך נאמר וכו׳ עכ״ל, ומשמע מדברי הרשב״א שאף לשיטת רש״י שטעם לאו כעיקר, מ״מ צריך דין שיהיה בהיתר רוב כנגד האיסור, והיינו שהטעם מותר מדין ביטול ברוב.
ויעוין עוד בדברי הרעק״א שעמד בדברי הרשב״א שהוזכרו לעיל שהאיסור תורה של טעם הנלמד מהפסוק של ׳הטמאים׳ הוא באופן שהאיסור בעין, וביאר, שכוונת הרשב״א היא שכל עוד שהטעם אינו מיעוט בתערובת נחשב שהוא בעין, וכוונת הרשב״א שבאופן שהוא מיעוט נחשב שאינו בעין ובזה הוא מותר. אכן, נראה מדבריו שהבין שסברת ההיתר היא משום שהטעם אינו בעין, אכן מכל מהלך דבריו נראה שאין זה עיקר הסברא שהטעם מותר, אלא עיקר הסברא בזה הרי זה מדין ביטול ברוב.

עח. להלן נביא את דברי החמדת שלמה שחלק על הרעק״א והוכיח בשיטת הרשב״א שהטעם מותר אף בלא דין ביטול ברוב, והחמדת שלמה (סי׳ יד אות י) עמד בראיה זו מדברי הרשב״א, וכתב לדחותה שאף שבנותן טעם לפגם אין דין טעם כעיקר, מ״מ אין זה אלא רק ביחס לחידוש שהטעם אוסר את כל התערובת ואינו מתבטל, שכאשר הוא פגום אין בכוחו לאסור את תערובתו, אך מ״מ הוא עצמו אסור, ולכן צריך להתירו מדין ביטול ברוב, וראה בחזון איש (יו״ד סי׳ ל סק״ב) במה שכתב לדחות את הראיה מדברי הרשב״א.

עט. ע״ע בחזון איש (יו״ד סי׳ ל סק״א) שהתקשה בזה בדברי הרשב״א הללו שלכאורה הוא סותר דבריו מיניה וביה, והחזון איש נשאר בזה בצ״ע.

פ. אמנם לעיל הבאנו את דברי הרעק״א שהוכיח להיפך מדברי הרשב״א הללו, שרעק״א ביאר שלסברא זו עצמה נתכוין הרשב״א בתירוצו, שכיון שבמין במינו לא שייך ביטול ברוב, לכן במין במינו הטעם אוסר מדאורייתא אף שטעם כעיקר מדרבנן, אמנם דעת החמדת שלמה היא שלפי

והחמדת שלמה (שו"ת ס' יד אות ט) עמד בראיה שהובאה לעיל מהסוגיא של זרוע בשלה (חולין צח:) שמשמעות הסוגיא שרק מדין ביטול ברוב הטעם מותר לשיטות שטעם כעיקר מדרבנן, וכן מהמבואר בדברי רש"י בסוגיא זו שהסברא שטעם כעיקר מדרבנן הרי זה מדין רוב, ודחה ראיות אלו, שסוגיא זו עוסקת אף בתערובת של לח בלח או בדבר הנימוח, ובתערובות אלו באופן שאין רוב כנגד האיסור הרי זה נחשב שהאיסור בעין, ואינו בגדר טעם אלא בגדר עיקר, וביחס לאיסורים אלו הוזכר ענין רוב[פא].

והוסיף להוכיח כן מדברי הרשב"א בסוגיא זו שכתב מהי ההגדרה של טעם, וכתב שבאופן שהאיסור פלט טעם אך גוף האיסור לא נתערב בהיתר, זהו טעם, והרשב"א הוסיף שאף יין שנתערב במים ואבד במיעוטו נחשב כטעם, ומשמע שדווקא ביין שנתערב צריך שיאבד במיעוטו בכדי להגדירו כטעם, אך בטעם שנפלט אף אם אינו מיעוט בתערובת יש לו גדר של טעם והוא מותר [בלא דין טעם כעיקר][פב].

אמנם, עדיין צ"ע על החמדת שלמה, ראיית הרעק"א מדברי הראשונים [הו"ד לעיל] שכתבו בפירוש שזה ברור שהטעם בעצמו נחשב כאיסור, וכפי שלמדו בברייתא מ'הטמאים לכם' לאסור את הרוטב של האיסור, והראשונים פירשו שהנידון של דין טעם כעיקר הוא רק כאשר הטעם בתערובת ואינו בעין, וקשה על החמדת שלמה שהסיק שהטעם היוצא מהאיסור מותר לשיטות שטעם כעיקר מדרבנן, וצ"ע.

שיטת הראשונים שהטעם מותר בתערובת בלא דין רוב

והנה במה שמתבאר בדברי הראשונים שהטעם בעצמו אסור ורק בתערובת הוא מותר, לעיל הובאו בזה דברי הרעק"א שהוכיח בשיטת הרשב"א שהסיבה שהטעם מותר בתערובת זהו מדין ביטול ברוב, אמנם הרעק"א (דרוש ח אות ו) כתב ששיטת הרשב"א אינה מוסכמת, שיש להוכיח שלדעת הר"ן למ"ד שטעם כעיקר אינו מהתורה הרי הטעם מותר בתערובת אף בלא דין ביטול ברוב, שבגמרא בחולין (צח:) רבא אמר שטעם כעיקר בקדשים אסור, ורק את הזרוע של איל נזיר התורה התירה לבשל יחד עם האיל, והתורה לא חשה שהזרוע תאסור את האיל, וזהו היתר הבא מכלל איסור, וביאר הר"ן (שם אמצע ד"ה גרסינן) שהזרוע עם האיל זו תערובת של מין במינו, וכוונת רבא לשיטת רבי יהודה הסובר שמין במינו אסור אף בכל שהוא, ומ"מ באיל נזיר התורה לא חשה לאיסור זה והתירה לבשל את הזרוע והאיל יחד, אלא שרבא בא לומר שהיתר זה הוא רק בתערובת של טעם הנפלט מהזרוע, שאף שבשאר הקדשים אף הטעם אוסר מדין טעם כעיקר, מ"מ באיל נזיר התורה התירה תערובת של טעם, אך בתערובת של ממשות התורה לא התירה. ומבואר א"כ מדברי הר"ן שאף בטעם שהתערב עם מינו ולא שייך בזה דין ביטול ברוב שהרי מין במינו אינו בטל, מ"מ צריך לבוא לדין טעם כעיקר לאסור תערובת זו, וכפי שאמר רבא שבקדשים דבר זה אסור מדין טעם כעיקר, ומבואר שבלא דין טעם כעיקר אין הטעם אוסר את תערובתו אף שאין דין רוב לבטלו, ויוצא א"כ ששיטת הר"ן היא שלמ"ד שטעם כעיקר דרבנן הטעם מותר בתערובתו אף בלא דין ביטול ברוב.

ונראה שכן מבואר אף בדברי הריטב"א (חולין צח: סוד"ה רבא) שכתב 'ומיהו כי שרינן טעם בלא עיקר כשהוא ע"י תערובת, אבל כשהוא מופרש בעיניה הוא ודאי אסור. וכל היכא דהוי טעם איסור מרובה והיתר מועט כמאן דאיתיה בעיניה חשיב', ומשמע מדבריו שרק כאשר הטעם הוא רוב בתערובת הוא אסור מכיון שהוא נחשב בעין[פג], אך בתערובת של מחצה ומחצה הטעם מותר, מכיון שאינו נחשב בעין אלא בתערובת, ומבואר א"כ שלשיטת הריטב"א למ"ד שטעם כעיקר אינו מהתורה, היינו אף בלא דין ביטול ברוב, אלא אף כשהוא מחצה, ועיקר ההיתר של הטעם הוא מחמת שאינו בעין אלא בתערובת.

דברי המהרי"ק שהטעם מותר אף כשהוא רוב

אכן בדברי המהרי"ק (שורש קמד) מתפרשת שיטה נוספת בענין זה, שהמהרי"ק מביא שהקשו לו שבסוגיא בחולין (צח:) למדו מזרוע בשלה שתערובת של טעם אינה מותרת אלא רק אם יש שישים כנגד טעם האיסור, ולכאורה מדרשה זו יש ללמוד את עיקר דין טעם כעיקר, אכן בסוגיא בנזיר מבואר שדין טעם כעיקר נלמד מפסוקים אחרים, וקשה למה צריך שני לימודים לטעם כעיקר. והמהרי"ק תירץ[פד], שצריך את שני הלימודים הללו, שממשרת אין להוכיח אלא רק שהטעם אסור וצריך לבטלו ברוב, ומכח לימוד זה אפשר ללמוד רק שצריך לבטל את הטעם ברוב, ואין מקור לחדש שצריך ביטול בשישים, ולכך צריך אף את הלימוד מזרוע בשלה ללמדנו שהטעם אינו בטל ברוב אלא רק בשישים. והנה ראשית מפורש בדברי המהרי"ק שבלא דין טעם כעיקר הטעם היה מותר אף בלא דין ביטול ברוב, ורק בדין טעם כעיקר התחדש שצריך לבטל את הטעם ברוב[פה].

אכן יש ללמוד חידוש נוסף מדברי המהרי"ק, שכתב בתוך דבריו אלו 'דאי לאו ילפותא דזרוע בשלה הוה ילפינן מאחרי רבים להטות דלא איתסר מדאורייתא אלא היכא שהאיסור רבה על ההיתר או היכא דהוה פלגא ופלגא הוה אמרינן דאיצטריך קרא לחייב אכזית מן התערובת, ואע"ג דלאו כוליה איסורא הוא וגם ליכא אלא טעם ולא ממש', ומבואר מסוף דבריו שאף באופן שהאיסור רבה על ההיתר יש חידוש שטעם בלא ממש נאסר, ומשמע שבלא דין טעם כעיקר הטעם היה מותר אף אם הוא רוב בתערובת, ודבריו אלו הם חידוש גדול שאף כאשר הטעם הוא הרוב הוא מותר.

ויש מקום להבין ששיטתו היא כפי שנתבאר לעיל בשיטת התוספות שבלא דין טעם כעיקר הטעם בעצמו מותר אף בעין, ובדין טעם כעיקר התחדש שהטעם אסור. אכן אין זה במשמע בדבריו, שאילו דעתו היא שבדין טעם כעיקר התחדש שהטעם בעצמו אסור, א"כ היה לו לומר בפשטות שבדין טעם כעיקר התחדש שהטעם בעצמו אסור, אלא משמע בדבריו דזה פשוט שהטעם בעצמו אסור, אלא רק שבדין טעם כעיקר התחדש שאף כאשר הוא מעורב הוא אסור, וכפי שהבאנו לעיל מדברי הראשונים שבדין טעם כעיקר התחדש שאף כאשר הטעם אינו בעין אלא בתערובת הוא אסור. אמנם מ"מ דבר זה הוא תימה שהמהרי"ק כתב שבדין טעם כעיקר התחדש שהטעם נאסר כאשר הוא רוב, ולכאורה כאשר הוא רוב אין בזה חידוש שהוא אסור שהרי הוא עיקר התערובת.

אוצר החכמה

שיטת היד יהודה שהחידוש בטעם כעיקר שטעם בלוע אסור

ומדברי היד יהודה (סי' צח סק"ו ד"ה והנה) מתבארת דרך נוספת בענין זה, וכנראה כן היא דעת המהרי"ק, שהיד יהודה ביאר שכאשר הטעם בעין, הוא אסור וכפי שלמדו מהטמאים, אלא שכל זה כאשר הטעם עומד לעצמו, אך כאשר הוא בלוע בתוך גוש אחר, בזה נחשב שמציאותו בטילה כיון שאינו עומד לעצמו, ואפשר להתירו אף בלא דין ביטול ברוב, אלא מחמת שאינו עומד בעצמו אלא בלוע בדבר אחר, וזהו הנידון בדין טעם כעיקר, שבלא דין טעם כעיקר הטעם אסור רק כאשר הוא עומד בעצמו, אך כאשר הוא בלוע בדבר אחר הוא מותר, ואילו לשיטות שטעם כעיקר אסור מהתורה התחדש שאף כאשר הוא בלוע בדבר אחר הוא עומד באיסורו הראשון, והרי הוא אוסר את התערובת.

ולפי דרך זו מבוארים היטב דברי המהרי"ק, שכתב שאף כאשר הטעם הוא הרוב הוא אסור רק מצד דין טעם כעיקר, שאפשר לומר שכוונתו היא באופן שהטעם בלוע בדבר אחר, שמחמת שהוא בלוע הוא איבד את חשיבותו, ואף שהוא רוב כנגד ההיתר, מ"מ כיון שהוא בלוע בו אינו חשוב, ובלא דין סברא זו לא קשה כלל, ולא היה לו להרשב"א להקשות קושיא זו, ובהכרח שהרשב"א לא סבר סברא זו. ולפי דרכו צ"ל שכוונת הרשב"א בתירוצו היא אחרת ממה שפירש הרעק"א.

פא. אמנם יש להעיר שלדבריו אלו, דין רוב שהוזכר בסוגיא זו אינו דין ביטול ברוב, והנה אף שאפשר לבאר בגמרא שאמרה בסתם דברובא בטיל, שהכוונה בזה שמחמת הרוב האיסור נחשב כטעם ולכן הוא מותר, מ"מ לשון רש"י בזה היא 'דהא קים לן מאחרי רבים להטות דבטלי ברובא', ומשמע שהיתר זה הוא מדין ביטול ברוב כפשוטו, ולא מחמת שע"י הרוב נחשב האיסור כטעם בלא ממשות, וצ"ע.

פב. אמנם יש לדון בראיה זו, ראשית שהרשב"א בדבריו אלו לא בא לבאר מהם האופנים שהטעם מותר למ"ד שטעם כעיקר מדרבנן, אלא כוונתו רק להגדיר את החילוק בין טעם לעיקר, ובזה אין חולק שטעם שנפלט אף שאינו מיעוט יש לו גדר של טעם, ואין ראיה מדבריו שלסוברים שטעם כעיקר מדרבנן טעם זה מותר בלא דין ביטול ברוב. ועוד יש להעיר על דבריו, שמש"כ הרשב"א שהיין נחשב כטעם משום שהוא אבד במיעוטו, נראה שאין כוונת הרשב"א שיש רוב כנגדו, שהרי הרשב"א כתב שתתבטל מראיתו, וכוונתו שהיין הוא מועט ביותר ולכן אין ניכרת מראיתו, וזהו כוונתו שהיין אבד במיעוטו, וביחס לזה פשוט שבטעם אין צריך שהוא יהיה מועט ביותר בכדי שהוא יהיה מותר, אלא אף באופן שהוא חד בתרי הוא מתבטל.

פג. וראה בחזון איש (יו"ד סי' ל אות ב) שביאר גדר זה שכאשר הטעם רוב בתערובת הוא נחשב בעין.

פד. לשון המהרי"ק (ד"ה ואשר) היא: 'ואמנם אף כי דרשה גמורה היא לאביי ולאידך אמוראי, מכל מקום אי לאו דכבר שמענין טעם כעיקר ממשרת או מבשר בחלב או מגיעולי נכרים, לא הוה ילפינן כלל מזרוע בשלה, דהוה אמינא דה"ה אי לא הוה באיל נגד הזרוע אלא שיעור שלשים או ארבעים או פחות דהוי שרי, אבל השתא דשמענין טעם כעיקר מדוכתא אחרינא, אז סברא הוא לדרוש מזרוע בשלה. דמה שאסרה תורה טעם כעיקר דהיינו עד שישים או מאה, דאי לאו ילפותא דזרוע בשלה הוה ילפינן מאחרי רבים להטות דלא איתסר מדאורייתא, אלא היכא שהאיסור רבה על ההיתר או היכא דהוה פלגא ופלגא הוה אמרינן דאיצטריך קרא לחייב אכזית מן התערובת, ואע"ג דלאו כוליה איסורא הוא וגם ליכא אלא טעם ולא ממש, וכל זה לדברי אביי ולשאר אמוראי' וכו', עכ"ל.

פה. אמנם יש לתמוה בדברי המהרי"ק שבהמשך דבריו מפורש שרבא הסובר שטעם כעיקר מדרבנן הרי זה משום שהטעם מתבטל ברוב, וקשה טובא שהרי בתחילת דבריו מבואר שרק למ"ד שטעם כעיקר מדאורייתא צריך לבטל את הטעם ברוב, וא"כ משמע שלמ"ד שטעם כעיקר מדרבנן הוא מותר ממילא בלא ביטול ברוב, וצ"ע.

טעם כעיקר טעם זה היה מותר, ורק מחמת דין טעם כעיקר הוא עומד באיסורו ואינו מתבטל.

ומצינו בדברי כמה מהראשונים שמשמעות דבריהם היא כדרך זו שכתב היד יהודה שעיקר החידוש בדין טעם כעיקר שאף טעם שבלוע בדבר אחר הוא אסור, שהתרומה (סי' מט ד"ה ועתה) כתב 'פירש רש"י דטעם האיסור בהיתר אינו אוסר מן התורה וכו' דמן התורה אין אסור אלא איסור שהוא בעין ולא טעם איסור נבלע במקום אחר', ומבואר אף בדבריו שבלא דין טעם כעיקר אף שהטעם בעצמו אסור, מ"מ כאשר הוא בלוע בדבר אחר אינו נחשב בעין, ולכן הוא מותר, ורק מדין טעם כעיקר נאסר טעם בלוע.

מזמנמנו... אוצר החכמה
אח"ח 19/08/2018

וכן מבואר בריטב"א (חולין קיב: ד"ה רב), שדן בחידוש שיש בדין טעם כעיקר שהרי אף בלא דין טעם כעיקר מצינו שהטעם נאסר מהטמאים, והריטב"א כתב ז"ל: 'דכל שהטעם עומד בעצמו שלא נבלע לכ"ע אסור ולא נחלקו בשום מקום ע"ז אלא כשנבלע הטעם בדבר אחר', ומבואר בדבריו שעיקר החידוש בדין טעם כעיקר שאף שהטעם בלוע בדבר אחר הוא אסור, ובלא דין טעם כעיקר הוא היה נאסר רק כאשר הוא עומד בעצמו.

חילוק בין טעם בלוע לטעם שמעורב בלח

ובדברי היד יהודה מתבאר שדווקא כשהטעם בלוע בדבר גוש, אבל אם הוא מעורב בלח, עצם התערובת אינה מתירתו, ובאופן זה הטעם מותר רק כאשר יש רוב מההיתר כנגדו והוא מתבטל ברוב ההיתר, ולפי דרך זו יש ליישב את דברי התרומה בשיטת רש"י, שבדברי התרומה משמע שהטעם מותר אף בלא דין ביטול ברוב אלא מחמת שהוא בלוע, אמנם לעיל נתבאר בשיטת רש"י שהטעם מותר מדין ביטול ברוב, ולכאורה זהו סתירה. אכן לדרכו של היד יהודה ענין זה מיושב, שיתכן שהתרומה ביאר את האופן שהטעם בלוע בדבר גוש, שבאופן זה הוא מותר אף בלא ביטול ברוב כיון שהוא בלוע, אמנם רש"י שביאר שצריך לבוא לדין ביטול ברוב, יתכן שזהו באופן שהטעם מעורב בלח, ובאופן זה ההיתר הוא רק מחמת דין ביטול.

וכן לפי דרך זו מיושבים דברי הריטב"א שהובאו עתה שכתב שאם הטעם בלוע הוא מותר, ומשמע שזהו אף כאשר הוא רוב, אך לעיל הובאו דבריו שכתב שאם טעם האיסור הוא רוב כנגד ההיתר הוא אסור, ולפי דברי היד יהודה יש ליישב שמה שכתב הריטב"א שצריך שיהיה רוב כנגד הטעם זהו באופן שהטעם אינו בלוע אלא רק מעורב, ולכן צריך רוב כנגדו בכדי להחשיבו שאינו בעין, אכן באופן שהוא בלוע בדבר אחר אינו נחשב בעין כלל, והוא מותר אף אם אין רוב כנגדו.

נפקא מינה בנידון זה לשיטות שטעם כעיקר דאורייתא

והנה לכאורה חקירה זו האם צריך לבטל את הטעם ברוב לשיטות שטעם כעיקר מדרבנן, אינה שייכת אלא רק לפי שיטה זו שטעם כעיקר מדרבנן, אמנם לשיטה שטעם כעיקר אסור מהתורה לכאורה אין נפקא מינה בזה, כיון שמדאורייתא הטעם אוסר תערובתו עד שיהיה שישים כנגדו, אכן מדברי האחרונים עולה נפקא מינה בחקירה זו אף לשיטה שטעם כעיקר מדאורייתא. הנודע ביהודה (יו"ד מהדו"ת סי' נ"ד) הביא מהמרדכי בשם רבינו משולם שכתב יסוד חדש, שדבר המעורב מתחילת ברייתו אין בו דין ביטול ברוב, והנודע ביהודה כתב לבאר דין זה שזהו משום שתערובת זו אינה דומה לסנהדרין שזהו המקור לדין רוב. והנודע ביהודה כתב לחדש שמ"מ דין ביטול בשישים שהטעם מתבטל בשיעור זה הרי הוא שייך אף באיסור המעורב מברייתו, משום שדין זה אינו מגדר דין ביטול ברוב, אלא עיקרו הוא משום שהטעם אינו נרגש בשיעור זה, ומשום כן אף באופן שלא שייך דין ביטול ברוב, מ"מ מועיל בו דין ביטול בשישים, [ועיי"ש מה שכתב לפי"ז לסלק תמיהת המשנה למלך על חכמי אשכנז].

אמנם בהגהות על הנודע ביהודה מהגדול ממינסק (נמצא בסוף חלק יו"ד של הנודע ביהודה) כתב לחלוק עליו, שכתב ז"ל: 'ודבריו תמוהין מאד, דאטו שישים כתיב בתורה דבטל, הא הא דבטל באין טעם היינו משום ביטול ברוב אלא כל זמן דהטעם נרגש אמרינן טעם כעיקר והטעם ניכר לכך אינו בטל דהטעם אינו מניחו ליבטל אבל הא דבטל בשישים דבטל הטעם, מ"מ הרי הגדיל מדתו של איסור ויש בו מעט איסור ואף שנשתנה טעמו וריחו של האיסור מ"מ אסור וכו' אבל כשאינו ניכר הטעם הוי תערובת ובטיל ברובא מאחרי רבים להטות'.

ומבואר בדבריהם של הנודע ביהודה והגדול ממינסק שנחלקו בחקירה שחקרו האחרונים האם צריך לבטל את פליטת הטעם בדין ביטול ברוב, שדעת הגדול ממינסק היא כפי שנתבאר בשיטת רש"י, שכל פליטת טעם נחשבת כחתיכת איסור אשר צריך לבטלה בדין ביטול ברוב, אלא שבדין טעם כעיקר התחדש שכאשר הטעם נרגש אינו מתבטל ברוב, אכן באופן שהטעם אינו נרגש ולא שייך בו דין טעם כעיקר, צריך לשוב ולבטלו בדין ביטול ברוב, ולכן באופן שלא שייך דין ביטול ברוב, הרי שהטעם אוסר את התערובת אף שאינו נרגש ולא שייך בו דין טעם כעיקר. אמנם בדברי הנודע ביהודה מתבאר כפי הדרכים האחרות שנתבארו לעיל, שאין צריך לבטל את פליטת הטעם בדין ביטול ברוב, אלא היא בטילה מעצמה בתערובת, ורק מדין טעם כעיקר הטעם אוסר תערובתו כאשר נרגש טעמו, אכן כאשר אין טעמו נרגש הרי הוא מותר ממילא אף בלא דין ביטול ברוב.

ו. ביאור היסוד שטעם לא בטל

פתיחה

לעיל הובאה הדעה שטעם כעיקר מדאורייתא והובאו הלימודים והמקורות לזה, אכן יש לדון מהי הסיבה להלכה זו של טעם כעיקר, שהרי הלכה בידינו שכל דבר איסור המתערב בהיתר הוא מתבטל ברוב, ומאי שנא אם הטעם מתערב ברוב היתר שאז אינו בטל ואדרבא הוא אוסר את תערובתו, ולמה אין בזה דין ביטול ברוב.

דברי הראב"ד שהטעם אינו בטל משום שהוא ניכר ונרגש

ומצינו ברשב"א (חולין צח: ד"ה והראב"ד) שהביא מהראב"ד שעמד בענין זה, וכתב ז"ל: 'וקשיא לן בכל דוכתא מדאורייתא חד בתרי בטיל וא"כ היכי משכחת ליה טעמו ולא ממשו דאורייתא ואפילו כזית בכדי אכילת פרס היכי משכחת ליה, ומתרצינן דאי אמרינן חד בתרי בטיל מדאורייתא דווקא דקיימה איסורא באפי נפשה והיתירא באפי נפשיה כגון גיד בין הגידים וביצה בין הביצים שההיתר לא קבל טעם מן האיסור וכיון דאסורא לא מנכרה בטל ברוב, אבל כשקבל ההיתר טעם האיסור נעשה הכל איסור שהרי ניכר הוא וידוע בכל ההיתר וכו' אבל כל היתר שמקבל טעם מן האיסור וטעם האיסור ניכר בו טעימתו זו היא הכרתו כדכתיב (איוב י' יא) 'וחיך אוכל יטעם לו' אין חשיבות האוכל אלא בטעמו וכו' עכ"ל. ומבואר בדברי הראב"ד שהקשה קושיא זו מהי הסברא שטעם המתערב אינו מתבטל ברוב היתר, והראב"ד תירץ שטעימתו של הטעם זו היא הכרתו, וכפי שנאמר וחיך אוכל יטעם, שעיקר חשיבות האוכל זהו בטעמו, ולכן אין הטעם בטל. אכן צריך לבאר סברא זו.

שני דרכים בהבנת סברת הראב"ד

והנה בפרי מגדים בכמה מקומות[פו] ובעוד אחרונים[פז] נראה שהבינו שהטעם בסברא זו, הוא כפשוטו, שהרי איסור שנתערב בהיתר וניכר בו וידוע בפני עצמו, לא שייך בזה דין ביטול ברוב, שכל עיקר דין ביטול ברוב הוא בדבר המתערב ואינו ניכר, ולכן איסור שנותן טעם בתערובתו אינו בטל, משום שכאשר מרגישים את טעמו בתערובת הרי זה נחשב שהוא ניכר וידוע לעצמו, ובאופן זה נחשב שהוכר האיסור, ולכן לא שייך בו דין ביטול ברוב.

אמנם יש להעיר על דרך זו, שלכאורה א"א לומר שמחמת הרגשת הטעם נחשב שהוכר האיסור ונחשב שאינו מעורב, שהרי עיקר דין זה שהוכר האיסור זה באופן שידוע היכן האיסור נמצא והוא בעצמו ניכר, אכן בטעם שמתערב אף שטעמו ניכר בתערובת, מ"מ הכרה זו היא רק שמכירים ויודעים שהוא נמצא בתוך התערובת ומעורב בה, אך מ"מ הכרה זו אינה מכירה אותו לעצמו, שאין ידוע היכן הוא עומד, וצ"ע מהי ההבנה בדרך זו[פח].

וצ"ל שכוונת האחרונים היא שאף שתערובת זו היא תערובת גמורה שאין האיסור ניכר בה, מ"מ דין זה הוא דין במעשה האכילה, שכיון שבשעה שהוא אוכל הוא מרגיש את טעם האיסור בפני עצמו, א"כ נמצא שבמעשה האכילה הוכר האיסור לעצמו, מכיון שהוא טועמו לעצמו, וזה שכתב הראב"ד שחשיבות האוכל היא בטעמו, דהיינו שבשעה שהוא טועם את טעמו ומרגישו בפני עצמו, נחשב שהוא אוכל בנפרד את האיסור, ולכן לא שייך בזה דין ביטול ברוב.

פו. שער התערובות (ח"ג פ"ו), וכן משמע מדבריו במשבצות זהב (יו"ד סי' קג אות א), ולהלן נביא את דבריו אלו, וכן נראה מדבריו בספרו ראש יוסף (שבת כא: ד"ה אמר), וכן נראה מדבריו בהלכות שבת (או"ח סי' רסה אשל אברהם סק"ג).

פז. כן מבואר בנחלת דוד (שיטת טעם כעיקר ד"ה וגדולה, וד"ה גם, ובעוד מקומות) שחזר על יסוד זה כמה פעמים שדבר הניכר בטעמו נחשב כהוכר האיסור, וכן כתב הבית הלוי (ח"א סי' לז אות יד) שיש מקום לומר שמחמת שהאיסור ניכר בטעמו לא שייך בו דין ביטול, וכן מבואר יסוד זה בדברי הגר"ח (מעשה הקרבנות פ"י הי"ב) שהזכיר יסוד זה שיתכן לומר שכאשר יש טעם נחשב שהוכר האיסור ולא שייך בו ביטול, [ולהלן נביא דבריו בהרחבה]. וכן נראה מדברי הקובץ שיעורים (פסחים קעו), המנחת ברוך (סי' נא ענף ב), והלקח טוב (סי' ג) שהבינו בדרך זו את סברת הרשב"א.

פח. ועוד יש להעיר לדרך זו משיטת החוות דעת (סי' צח סק"ג) שמין במינו בשמותם בטל ברוב מן התורה ואי"צ ששים, אף כשאינם שווים בטעמם, הרי שלמרות שניכר בטעמו אין זה היכר בתערובת.

אכן יש מהאחרונים שפירשו את דברי הראב"ד בדרך אחרת, שעיקר סברתו היא שאין חשיבות האוכל אלא בטעמו, דהיינו שעיקר החשיבות של האוכל היא מחמת טעמו, ולכן כאשר טעם איסור מעורב בחתיכת היתר ומטעימו, נמצא שעיקר החשיבות של חתיכת ההיתר באה מכח הטעם האסור, ולכן אין בכח ההיתר לבטלו, שעיקר דין ביטול ברוב היינו מחמת שהאיסור הוא מיעוט ואינו חשוב, אכן בתערובת זו המיעוט הוא הנותן חשיבות לכל התערובת, ואין לומר בו שאינו חשוב, וזהו ביאור סברת הראב"ד שאין הטעם בטל מכיון שטעימתו זו היא הכרתו[פט].

נפקא מינה בדרכים אלו באיסור שאין בכוחו לבד להטעים התבשיל

ונראה שיש נפקא מינה בין שתי הדעות. הפרי מגדים (שער התערובות ח"ג פ"א) מסתפק באופן שהתערב חצי זית של בשר נבילה וחצי זית של בשר שחוטה בירקות בשיעור שלושים ביצים, ובאופן זה כנגד החצי זית של הבשר נבילה יש שישים וא"כ אין בכח הבשר נבילה ליתן טעם בירקות, אלא שמ"מ בתבשיל זה ניכר טעם בשר, מכח בשר השחוטה והנבילה יחד, שכנגד שניהם אין שישים לבטל, והסתפק הפרי מגדים שאף שאין לאיסור בפני עצמו כח להטעים את התערובת, אך מ"מ ביחס לירקות הוא ניכר, שהרי מרגישים טעם בשר בירקות, [ומה שאינו ניכר כנגד בשר השחוטה אין זה מתירו, כיון שבשר השחוטה אינו רוב כנגדן] וי"ל שנחשב שניכר האיסור ואינו מתבטל, ובמקום אחר (סי' צח משבצות זהב סק"ג) כתב שדעת הכרתי ופלתי (שם סק"ח) להתיר בזה, אך הפרי מגדים בעצמו נשאר בספק זה בצ"ע.

וספק זה תלוי בשני הצדדים שנתבארו לעיל בסברת הראב"ד שטעימתו זוהי הכרתו, שנראה שהפרי מגדים הלך לשיטתו שעיקר הסברא בזה משום שנחשב שהוכר האיסור, וא"כ אף בתערובת זו יש לומר שמכח הבשר המותר ניכר אף הבשר האסור, ולכן צידד הפרי מגדים לאסור בזה, אכן לפי הדרך השניה שנתבארה שגדר הסברא בזה שחשיבות האוכל הוא מכח טעמו, ולכן אם האיסור מטעים את האוכל הוא חשוב ואינו מתבטל בו, ולפי"ז י"ל שבאופן שאין כח לאיסור לבדו להטעים את האוכל אינו חשוב, ולכן אינו אוסר אותו, וכנראה זוהי סברת הכרתי ופלתי שהתיר בזה.

ובאמת כבר הקשו האחרונים על הפרי מגדים שהסתפק בזה, שמצינו בר"ן (ע"ז עג.) שכתב בפירוש כדברי הכרתי ופלתי, שהר"ן כתב 'שהרי הדבר פשוט שאם כזית נבלה וכזית שחוטה נצטרפו ונתנו טעם במקפה מותר אפילו למ"ד זה וזה גורם אסור', ומבואר בדברי הר"ן שפשוט לו שבאופן שאין בכח הבשר האסור להטעים את ההיתר, אף שהוא נרגש מכח ההיתר שמסייעו להטעים את התבשיל, מ"מ אינו אוסר את התבשיל. ומשמע לפי"ז שעיקר הסברא שהאיסור ניכר, זהו מחמת החשיבות שיש לאיסור שהוא מטעים את התבשיל, ובאופן שאין בכוחו לבד להטעים את התבשיל אינו חשוב, והוא מתבטל ברוב. אכן אין בזה הכרח, שאפשר לומר שאין נחשב שניכר האיסור אלא רק כאשר הוא ניכר בעצמו ללא דבר אחר, ולכן באופן זה יש להתיר אף לפי הסברא שטעם כעיקר אסור מחמת שנחשב שניכר האיסור.

נפקא מינה בשני דרכים אלו בטעם פגום

ויש נפקא מינה נוספת בסברא זו, בדין נותן טעם לפגם, שהרשב"א ביאר שהסברא שנותן טעם לפגם אינו אוסר, אין זה משום שהטעם בעצמו אינו אסור, שהרי ההיתר של נותן טעם לפגם הוא אף באופן שהטעם ראוי לאכילת אדם והוא רק פגום, ובאופן זה עיקר האיסור אינו מותר, אלא שזהו גדר בדין טעם כעיקר, שדין טעם כעיקר התחדש רק בטעם שמשביח את המאכל, אך בטעם שפוגם את המאכל לא שייך דין טעם כעיקר. אמנם הפרי מגדים (יו"ד שער התערובות ח"ג פ"ו, ובמשבצות זהב סי' קג סק"א) תמה על דבריו, שהרי אף שהטעם פגום הוא ניכר ונרגש ואיך הוא יתבטל ברוב. וכן עמד בקושיא זו בחידושי הגר"ח (מעשה הקרבנות פ"י הי"ב). והפרי מגדים בשער התערובת תירץ שכל שאינו נהנה מהטעם והוא מצערו הרי אנו לומדים מהדין של נבילה שהוא מותר, ובמשבצות זהב תירץ שכל שאינו טועם טעם משובח אין זה נחשב שהוא מכירו.

אכן נראה שהפרי מגדים לשיטתו שהבין את דברי הראב"ד שבטעם כעיקר נחשב שהוכר האיסור ולכן התקשה שאף בנותן טעם לפגם נחשב שהאיסור ניכר, אמנם לפי הדעה שהסברא בזה שהטעם חשוב מכיון שהוא מטעים את האיסור, מבואר היטב שענין זה שייך רק בטעם שמשביח את המאכל, שבאופן זה הוא חשוב, אך בטעם שפוגם את המאכל לא שייך לומר שהוא מחשיב את האוכל והוא דבר חשוב, ולכן לא שייך בו דין טעם כעיקר והוא בטל ברוב.

דן לפי סברת הראב"ד מה הצורך ללמוד מהתורה דין טעם כעיקר

והנה, לפי הראב"ד שענין זה שאין הטעם בטל בתערובת, יש בזה סברא, שכיון שהטעם נרגש והוא ניכר אינו בטל, יש להעיר למה הגמרא האריכה להביא כמה לימודים לחדש את דין טעם כעיקר, והרי ענין זה הוא דבר הבא מן הסברא שטעם שמתערב הוא ניכר ולא שייך בו דין ביטול ברוב.

אכן קושיא זו תלויה בחקירה שהובאה לעיל בשיטות שטעם כעיקר מדרבנן, האם הטעם בעצמו אסור אלא שהוא מתבטל בתערובת, או שבלא דין טעם כעיקר הטעם בעצמו מותר, ונתבאר שלשיטת התוספות בלא דין טעם כעיקר הטעם עצמו מותר, ולפי"ז מיושב, שצריך ללמוד מהתורה שהטעם בעצמו אסור, ובאמת י"ל שלאחר שלמדנו שהטעם בעצמו אסור, פשוט שאינו מתבטל כיון שהוא נרגש וניכר, [גם הבית הלוי (ח"א סי' לז אות יד) כתב דרך זו שבדין טעם כעיקר התחדש שהטעם אסור, והסיבה שאינו בטל היא מצד הסברא שהוא ניכר ונרגש[צ]].

אכן נתבאר שלשיטת רש"י ועוד ראשונים[צא] אף שטעם כעיקר מדרבנן מ"מ הטעם בעצמו אסור, והסיבה שאינו אוסר תערובתו הרי זה מצד דין ביטול ברוב, ולפי"ז עיקר החידוש בדין טעם כעיקר הוא שהטעם אינו בטל ברוב, ושוב קשה למה הוצרכה הגמרא ללימודים לדין טעם כעיקר, לכאורה דין זה הוא סברא כיון שהטעם נרגש וניכר לא שייך בו ביטול, וכפי שהח19/06/2018 הראב"ד.

ובאמת שלשיטה זו יש להקשות קושיא נוספת, אשר הקשה אותה הנחלת דוד (שיטת טעם כעיקר ד"ה והא דאמר) איך יתכן לומר שטעם כעיקר מדרבנן כיון שהטעם בטל ברוב, והרי לא שייך שהטעם יתבטל ברוב כיון שהוא ניכר ונרגש. ויש לחזק קושיא זו, שאין לדחות ולומר שלשיטת רש"י הסובר שטעם כעיקר מדרבנן באמת אין אומרים סברא זו שדבר הניכר ונרגש בטעמו אינו בטל, שלהלן יובאו דברי הרמב"ן שכתב בשיטת רש"י שאם נתערב טעמו וממשו אינו בטל, ונראה מדבריו שזהו מצד הסברא שהאיסור ניכר בטעמו, ומבואר מזה שאף רש"י מודה לסברא זו, וא"כ קשה איך יתכן לומר שטעם כעיקר מדרבנן מכיון שהוא בטל ברוב, והרי לכאורה לא שייך בו דין ביטול ברוב מחמת שהוא נרגש וניכר.

דעת הנחלת דוד שבטעם שמעורב לא שייך מעשה אכילה

והנחלת דוד כתב ליישב, שטעם המעורב כיון שאינו בעין ואינו עומד בעצמו לא שייך בו איסור אכילה כלל, כיון שאין בו ממש, ורק דברים שיש בהם ממשות אסרה התורה באכילה, וזו היא כוונת רש"י שכתב שהטעם מותר משום שהוא בטל ברוב, שכיון שאינו עומד בעצמו ולא שייך בו מעשה אכילה לכן הוא בטל. ולפי"ז מתורצת הקושיא על רש"י שכיון שהטעם ניכר הוא לא מתבטל, שמכיון ששאינו עומד בעצמו ולא שייך בו איסור אכילה, ממילא הוא מתבטל.

ולפי"ז מיושבת ג"כ הקושיא על הדעה שטעם כעיקר מדאורייתא, מה הצורך ללימודים לדין זה, שלפי מה שנתבאר י"ל שאף שבלא דין טעם כעיקר אנו יודעים שהטעם עצמו אסור, מ"מ לא שייך לחייב עליו מכיון שאינו בעין אלא הוא בלוע ומעורב, ובאופן זה לא שייך איסור אכילה, כיון שאין מעשה אכילה בפני עצמו על הטעם, ולכך הוצרכנו ללימודים לדין טעם כעיקר, בכדי לחדש שיש חיוב ועונש אף על אכילת טעם בלוע ומעורב.

דעת הגר"ח בגדר דין טעם כעיקר

הנה מצינו בחידושי הגר"ח (מעשה הקרבנות פ"י הי"ב, מאכלות אסורות פט"ו ה"א, וחמץ ומצה פ"ו ה"ה) שהרחיב את הביאור בגדר הדין של טעם כעיקר, שהגר"ח עמד בסברא שנתבארה עד עתה ששורש האיסור של טעם כעיקר הוא משום שהטעם ניכר ולכן אינו מתבטל, וכתב, שיש לדון בזה האם הגדר הוא מחמת סברא זו שמחמת הרגשת הטעם נחשב שהאיסור ניכר, ולכן לא שייך בו דין ביטול, או שזה דין מחודש שבאמת חל דין ביטול על הטעם, אך מ"מ בדין טעם כעיקר התחדש דין חדש של איסור על הטעם. והגר"ח הקשה סתירה בזה, שמצד אחד יש להוכיח שגדר דין זה הוא שהאיסור אינו בטל מחמת שהוא ניכר, שהרי בגמרא בזבחים (עח:) מבואר שמין בשאינו מינו אינו בטל מכח טעמו, ולכן אפשר לצאת ידי חובת מצה בעיסה שעשויה מאורז ודגן ויש בה טעם דגן, ואם נאמר שדין טעם כעיקר הוא דין איסור חדש,

פט. וראה במהר"ם חלאוה (מד:) ובשו"ת רעק"א (ח"א סי' קסו) שהלא מין במינו אין בו הכרת טעם ואעפ"כ אינו בטל כיון שמכל מקום הטעם נמצא וגם הוא לבדו כמו ממשו.

צ. עיקר דבריו הם בשיטת רבי יוסף מאורליינש, ועי' להלן מה שיתבאר בשיטת רבי יוסף מאורליינש ושם יובאו דברי הבית הלוי ביתר הרחבה.

צא. לעיל נתבאר שכן היא שיטת הרמב"ן הרשב"א והריטב"א.

א"כ אין לומר שמכח דין זה יהיה אפשר לצאת ידי חובת מצה, כיון שעיקרו של דין זה נאמר לגבי איסורים, ובפשוטו מוכח מענין זה שגדר הדין של טעם כעיקר הוא, שהטעם אינו בטל והוא עומד בחשיבותו הראשונה, ולכן אפשר לצאת בזה ידי חובת מצה.

אמנם מצד שני יש להוכיח שדין זה הוא איסור חדש ואין הסברא בזה שהאיסור ניכר ואינו בטל, שכן מוכח ממה שמצינו שהגמרא הביאה כמה לימודים לדין טעם כעיקר בכמה עניינים, ואם נאמר שעיקרו של דין זה הוא שהאיסור ניכר ולכן אינו בטל, א"כ אין צריך לימודים מיוחדים לכל ענין וענין, כיון שדין זה הוא רק גילוי מלתא, ומספיק שבמקום אחד התורה תגלה שכיון שטעמו של האיסור נרגש נחשב שהוכר האיסור, וממילא נדע שאף בכל התורה אינו בטל, ולכאורה מוכח מזה שדין טעם כעיקר הוא איסור מחודש, ולכך צריך ללומדו בכל ענין בפני עצמו, אולם לפי"ז יוצא שיש סתירה בגדר הדין של טעם כעיקר.

ומבאר הגר"ח, שדין טעם כעיקר ביסודו הוא דין מחודש, שהתחדש בו חלות איסור על הטעם, אלא שדין איסור זה גדרו הוא שהטעם עומד באיסורו ואינו מתבטל, ומיושב לפי"ז הדין שמצינו שאפשר לצאת ידי חובת מצה מדין טעם כעיקר, כיון שמכח החידוש של דין טעם כעיקר הטעם אינו בטל והוא עומד בחשיבותו הראשונה, ולכך זה מועיל גם לענין דין מצה, ומצד שני מובן שצריך לימוד לכל ענין לעצמו, לחדש חלות דין זה של טעם כעיקר אשר מכוחו הטעם אינו בטל, כי אין זה גילוי מלתא בעלמא.

והגר"ח הוסיף להוכיח דרך זו מהדין של נותן טעם לפגם, שלגבי חתיכת האיסור עצמה רק אם אינה ראויה לגר פוקע איסורה, ואילו בדין נותן טעם לפגם מצינו שאף שהוא ראוי לגר, מ"מ כיון שטעמו אינו משובח כ"כ אינו אוסר, והראשונים כבר תמהו בביאור דין זה, ותירצו שכיון שיסוד האיסור הוא מדין טעם, לכן באופן שטעמו פוגם הרי זה דומה לנבילה שאינה ראויה לגר, ולכן נותן טעם לפגם אינו אוסר. וביאר הגר"ח שאם יסוד הדין של טעם כעיקר הוא, שהטעם ניכר והוכר האיסור, א"כ אין הבנה לדברי הראשונים, שכיון שהאיסור ניכר הרי זה כאילו אינו מעורב, וכיון שעיקר האיסור אסור אף בטעם פגום, מן הדין שאף טעמו יאסר בכך[צב], ובהכרח שיסוד הדין של טעם כעיקר הוא דין מחודש, ובטעם פגום לא התחדש איסור זה, ולכן הוא בטל[צג].

ז. ביאור הדין שטעמו וממשו לא בטל

שיטת התוספות שהאיסור של כזית בכדי אכילת פרס הוא מדין טעם כעיקר

בגמרא (נזיר לו.) מבואר שלדעת רב דימי יש הלכה שעל תערובת שיש בה כזית בכדי אכילת פרס יש חיוב, אכן אביי הקשה לו מכמה מקומות אשר לכאורה מוכיחים שאין חיוב על אכילת כזית בכדי אכילת פרס, ורב דימי דחה את קושיותיו, וא"כ מבואר שזהו יסוד מוסכם שכזית בכדי אכילת פרס אסור מהתורה. אכן צריך להתבונן בסוגיא זו, שהרי עיקר החידוש בשיעור זה של כזית בכדי אכילת פרס הוא במעשה האכילה של האיסור, שאף שאינו אוכל בבת אחת שיעור שלם מהאיסור, אלא האכילה נמשכת בשיעור זמן של כדי אכילת פרס מ"מ יש חיוב על מעשה אכילה זה, אמנם יש לדון ביחס לתערובת עצמה מהו גדר איסורה, שלכאורה י"ל שכיון שיש רוב מההיתר כנגד האיסור, מן הדין שהאיסור יתבטל בהיתר, ולא יועיל כלל דין זה שכזית בכדי אכילת פרס מהתורה, כיון שמ"מ אין איסור בתערובת זו שהרי האיסור כבר התבטל בהיתר, ובהכרח צ"ל שהנידון בסוגיא זו הוא באיסור שמתערב בהיתר ולא מתבטל בו, וצריך לבאר מהי הסברא שאין האיסור מתבטל בהיתר.

ובדברי התוספות (ע"ב ד"ה וכזית) מבואר שהבינו שהטעם שאין האיסור מתבטל בתערובתו זהו מדין טעם כעיקר שאיסורו מהתורה, שהתוספות הביאו את קושיית הרשב"ם מה הצורך לדין של כזית בכדי אכילת פרס, והרי מ"מ מחמת דין טעם כעיקר ראוי שהוא יתחייב אף בלא ההלכה של כזית בכדי אכילת פרס, ורשב"ם תירץ שבהוה אמינא סבר אביי שאף בדין טעם כעיקר אין חיוב אלא רק אם הוא אוכל כזית מהאיסור בבת אחת, ולא במשך זמן של כדי אכילת פרס, כיון שהיה סבור שאין עליו חיוב על עיקר האיסור כאשר הוא מעורב אלא אם הוא אוכל כזית באכילה אחת, ולא בשיעור זמן של אכילת פרס, ומסתבר שהטעם לא יהיה חמור יותר מהעיקר, ואף על הטעם אינו מתחייב אלא רק אם הוא אכל אותו באכילה אחת, ולכן יש צורך לחדש בזה את ההלכה של כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא.

ומתוספות מבואר שבכל מהלך הגמרא הרי זה יסוד פשוט שטעם כעיקר מדאורייתא, ולכן היה פשוט לאמוראים שאין האיסור מתבטל, אלא שדנו בשיעור של האכילה האם צריך לאכול את האיסור עצמו בבת אחת. אכן התוספות לשיטתם בכמה מקומות בש"ס[צד] שזהו דין פשוט שטעם כעיקר מדאורייתא, ולכן ביארו אף סוגיא זו שהיה פשוט לגמרא שיש איסור תורה בטעם כעיקר.

שיטת הרמב"ן ורש"י שטעמו וממשו מדאורייתא אינו בטל

אמנם הפרי חדש (או"ח סי' תמב ס"א ד"ה הנה) הקשה מסוגיא זו על דעת רש"י ועוד מהראשונים[צה] הסוברים שטעם כעיקר אינו מהתורה, שלפי שיטתם א"א לפרש את מהלך הסוגיא כתוספות שהסיבה שהאיסור אינו מתבטל הוא מדין טעם כעיקר, כיון שלשיטתם טעם כעיקר אסור מדרבנן ואין עליו חיוב, וצ"ב לשיטתם מהי הסיבה שהיה פשוט לגמרא שאין האיסור מתבטל.

והפרי מגדים (פתיחה להלכות פסח ח"ב פ"א אות א) והרעק"א (מד.) עמדו בקושיא זו וישבו אותה, שבתערובות שעוסקת בהם סוגיתנו אין זה נחשב כתערובת של טעם בלבד, אלא הרי זה נחשב תערובת של טעמו וממשו של האיסור, ובכותח הבבלי יתכן שמעורבים בו פירורים של חמץ, ויש בהם את ממשות האיסור[צו], וכיון שממשות האיסור מעורב לכן אינו בטל אף לשיטת רש"י שטעם כעיקר אינו מהתורה.

וכוונת האחרונים ליסוד המתבאר בדברי הרמב"ן בחולין (צח: ד"ה ועוד ר"ת) שאף לשיטת רש"י שטעם כעיקר אינו מדאורייתא, מ"מ כל זה רק בתערובת של טעמו בלא ממשו, אך כאשר נתערב טעמו וממשו לכו"ע אינו מתבטל מדאורייתא, והרמב"ן הוכיח כן משתי סוגיות, שאחת מראיותיו של רש"י שטעם כעיקר אינו מדאורייתא זהו מדברי רבי יוחנן (ע"ז סז.) שאמר שטעמו ולא ממשו אין לוקים עליו, ומשמע מדבריו שאין מלקות על טעם כעיקר, אמנם מ"מ רבי יוחנן אמר ג"כ שעל טעמו וממשו יש חיוב מלקות, הרי מבואר מזה שאף שטעם כעיקר מדרבנן, מ"מ כאשר נתערב טעמו וממשו אינו בטל מהתורה ולכך יש בזה חיוב מלקות.

וכמו כן הרמב"ן ביאר על פי זה סוגיא נוספת אשר הראשונים הקשו ממנה על שיטת רש"י, ששנינו במשנה בחלה (פ"ג מ"ז) שהעושה עיסה מהחיטין ומהאורז אם יש בה טעם דגן אדם יוצא בה ידי חובת מצה, ועיסה זו חייבת בחלה, ובזבחים (עח:) פירשו שזהו משום שמין בשאינו מינו שנותן טעם אינו מתבטל, ולכאורה מוכרח ממשנה זו שטעם כעיקר מדאורייתא, והרמב"ן דחה קושיא זו, שאף בנידון זה נחשב שהתערב ממשו של האיסור, כיון שהתערב הממשות של החיטים, וכיון שהתערב טעמו וממשו אף רש"י מודה שיש איסור תורה.

אמנם הרמב"ן לא פירש את טעמו של יסוד זה, מהי הסברא שטעמו וממשו שנתערב לכו"ע אינו מתבטל מהתורה, שהרי הרמב"ן בא לבאר את השיטה שטעם כעיקר מדרבנן, וכיון שאין מקרא ללמדנו שדבר הניכר בטעמו אינו בטל, קשה מהו הטעם שטעמו וממשו שנתערב אינו בטל.

צב. לעיל הבאנו מהפרי מגדים שכבר הקשה קושיא זו.

צג. ויש לתלות בזה את מחלוקת הראשונים (חולין צח:) אם יש מלקות בטעם כעיקר או לא, שנחלקו אם אהדריה לאסורא קמא, כלומר שהוא האיסור הקודם, או שהוא איסור חדש, ואין עונשין מן הדין, וראה פירוט השיטות להלן אות ט.

צד. פסחים (מה. ד"ה בשמעתין), ע"ז (סז. ד"ה א"ר יוחנן), חולין (צח: ד"ה רבא), זבחים (עט. ד"ה אמור).

צה. הרמב"ם הרמב"ן הרשב"א והר"ן.

צו. אמנם הפרי חדש כתב להכריח שכותח הבבלי נחשב כתערובת של טעם, מרש"י (מה. ד"ה ור"ע) שהוכיח שטעם כעיקר מדרבנן מדברי חכמים הסוברים שאין מלקות על כותח הבבלי, ומשמע מרש"י שכותח הבבלי נחשב כתערובת של טעם ולא כתערובת של עיקר, ובהכרח שזהו משום שכותח הבבלי נאסר מחמת פירורין שנימחו בו, ודבר שנימוח נידון כטעם ולא כעיקר. אמנם הרעק"א (שם) והנחלת דוד (ד"ה וגדולה) והמנחת ברוך (סי' נד ענף ב) דחו את ראיית הפרי חדש, שבאמת אפשר לומר שבכותח הבבלי מעורבים בו פירורין בעין ומעורב בו ממשות האיסור, אלא שרש"י לשיטתו שמכח דין טעם כעיקר ההיתר נהפך לאיסור, והוא לוקה אף על אכילת ההיתר ואין צריך שיעור מהאיסור לבדו, וזוהי כוונת רש"י שהוכיח מדברי חכמים שטעם כעיקר מדרבנן, שבגמרא מבואר שלדעת חכמים אין לוקים על כותח הבבלי מפני שאין בו שיעור כזית בכדי אכילת פרס, ואם נאמר שדעת חכמים היא שטעם כעיקר מהתורה, היה ראוי ללקות על כותח הבבלי כיון שאף ההיתר נהפך לאיסור, ואין חסרון במה שאין כזית בכדי אכילת פרס מהחמץ, ולפי"ז אין ראיה מדברי רש"י הללו שכותח הבבלי נחשב כתערובת של טעם שבאמת אפשר לומר שמעורבים בו פירורים. וראה באור זרוע (פסקי ע"ז סי' קנג) שמשמע בדבריו דרך זו, שבכותח הבבלי מעורבים פירורין והסיבה שאין לוקים עליו לחכמים מכיון שאין בו כזית בכדי אכילת פרס.

שיטת האחרונים שטעמו וממשו אינו מתבטל מהלכה למשה מסיני

ומצינו בפני יהושע (מד. בתוד"ה איתיביה, מד: ד"ה ליתן) שעמד בדברי רש"י (מד. ד"ה ומשני) שכתב שהטעם שלוקים על האיסור אם מעורב ממנו כזית בכדי אכילת פרס, הרי זה משום שיש הלכה למשה מסיני שיש מלקות על כזית בכדי אכילת פרס, ויש ללמוד מדבריו אלו שדין זה שאיסור המתערב כזית בכדי אכילת פרס אינו בטל בתערובתו, הרי זה מחמת הלכה זו של כזית בכדי אכילת פרס. וכן פירש החוות דעת (סי' צח סק"ג) את שיטת רש"י שמהלכה זו יש ללמוד שטעמו וממשו לא בטל. וכן מבואר בדברי רש"י בעבודה זרה (סז. ד"ה כל שטעמו) שהחיוב על תערובת של טעמו וממשו בכזית בכדי אכילת פרס הוא מצד ההלכה למשה מסיני, ויש ללמוד מהלכה זו שכל תערובת של מין בשאינו מינו אין בזה דין ביטול ברוב, ואף שעיקר דין זה נאמר בכזית בכדי אכילת פרס, מ"מ מסתבר ששיעור זה של כזית בכדי אכילת פרס הוא בכדי להתחייב עליו, שבלא שיעור כזית לא שייך חיוב, אמנם מ"מ יש ללמוד מכך שאף בפחות משיעור זה יש איסור תורה של חצי שיעור[צז]. וכן נראה מדברי הפרי מגדים (שם ח"ב אות א) שהבין בדרך זו דין זה שטעמו וממשו לא בטל לשיטת רש"י.

שיטת האחרונים שמסברא טעמו וממשו אינו מתבטל

אמנם המנחת ברוך (סי' נג ענף א) תמה על דרך זו שכתבו האחרונים, שהיה פשוט להם ברש"י שכתב שיש הלכה למשה מסיני בדין כזית בכדי אכילת פרס, שהכוונה שההלכה באה לחדש שאיסור שיש בו כזית בכדי אכילת פרס אינו בטל בתערובת, כי מדברי רש"י אין ראיה לזה, שאפשר לפרש את כוונתו שעיקר ההלכה באה ללמדנו רק גדר בהלכות שיעורים, דהיינו שאף שאינו אוכל את האיסור בבת אחת, אלא הוא מפסיק באכילת ההיתר המעורב בו, מ"מ אכילה זו נחשבת כאכילה אחת, ונחשב שהוא אכל שיעור שלם מהאיסור, ואין ללמוד מהלכה זו שמין בשאינו מינו אינו בטל. ועי"ש במנחת ברוך שהוסיף להכריח כן שהלכה זו לא באה ללמדנו דין זה שטעמו וממשו אינו מתבטל.

אוצר החכמה

ומחמת כן כתב המנחת ברוך לפרש את שיטת הרמב"ן ורש"י בדרך אחרת, ודרך זו מבוארת כבר בנחלת דוד (שם ד"ה וגדולה), שיש לבאר את שיטת הרמב"ן ע"פ היסוד שהובא לעיל מהראב"ד שכל דבר שניכר בטעמו אינו בטל, וענין זה הוא סברא שכולם מודים בה, ואף הסוברים שטעם כעיקר מדרבנן, מודים שדבר הניכר בטעמו אינו מתבטל, [אלא שכאשר נתערב רק טעם האיסור אין בו חיוב כיון שלא שייך בו מעשה אכילה] ולכן כאשר נתערב ממשו של האיסור והוא ניכר בטעמו יש בזה סברא שלא יתבטל, ולכן יש בו איסור תורה.

שיטת הרמב"ם שיש דרשה שטעמו וממשו לא בטל

שיטת הרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו הלכות א-ב) שכל שנתערב טעמו ולא ממשו אין בזה איסור תורה אלא רק איסור מדברי סופרים, ורק אם נתערב טעמו וממשו יש איסור תורה, ויש לדון מהו יסוד החיוב על טעמו וממשו, והנה לעיל הובא שיש הסוברים ששיטת הרמב"ם היא שטעם כעיקר מדאורייתא, וא"כ דין זה הוא פשוט שיש איסור תורה על טעמו וממשו, כיון שלשיטת הרמב"ם זהו הדין שטעם כעיקר, אמנם יש שפירשו ששיטת הרמב"ם היא שטעם כעיקר אינו מדאורייתא, ולכן אין לוקים על טעמו בלא ממשו, אמנם לפי"ז צ"ב מה מקור הדין שיש חיוב מלקות על טעמו וממשו.

והקרן אורה (לה: ד"ה והרמב"ם) כתב לבאר את שיטת הרמב"ם שלשיטתו בדברי הרמב"ם בהלכות נזירות (פ"ה ה"ה) שכתב 'וכן אם שרה פתו בין והיתה רביעית יין בכדי פרס מן הפת ואכל כדי פרס שנמצא שאכל רביעית יין הרי זה לוקה, ועל זה וכיוצא בו נאמר בתורה (במדבר ו ג) 'וכל משרת ענבים', לאסור דבר שנתערב בו היין וטעמו כטעם היין. והוא שיהיה טעמו וממשו כשאר איסורי מאכלות'. ומבואר בדבריו שיש ללמוד מ'משרת' שטעמו וממשו אינו מתבטל, וכן מביא הקרן אורה את הרמב"ם (חמץ ומצה פ"א ה"ו) שכתב שיש ללמוד חיוב על טעמו וממשו מהפסוק של 'כל מחמצת' (שמות יב כ). וביאר שמכאן אנו לומדים לכל התורה שטעמו וממשו אינו מתבטל, וראה בדברי שביאר את הטעם ששני הלימודים אינם נחשבים כשני כתובים הבאים כאחד.

ח. ביאור הדין שההיתר נהפך לאיסור

פתיחה

הנה בדין טעם כעיקר, עיקר החידוש הוא שהטעם של האיסור אינו מתבטל ככל שאר האיסורים, והוא עומד באיסורו כיון שהוא נותן טעם בתערובת, ולכן יש איסור לאכול את התערובת כיון שהוא אוכל את הטעם שמעורב בהיתר, אכן לעיל הובאה שיטת הראשונים שבדין טעם כעיקר יש חידוש נוסף, שאף ההיתר מתהפך ונחשב בעצמו כחתיכת איסור, ולכן אפילו אם הוא אוכל כזית אחת מהתערובת הוא לוקה אף שכזית זו רובה היתר, כיון שאף ההיתר נחשב כאיסור, אמנם צריך ביאור מה הסיבה, ומה המקור לחידוש זה.

דעת הפני יהושע והחוות דעת

ולעיל הובאו דברי החוות דעת (סי' צח סק"ג) שדן ביסוד המתבאר בסוגייתנו שאיסור המעורב בהיתר ויש מהאיסור בעצמו כזית בכדי אכילת פרס הרי שיש איסור מהתורה באכילת תערובת זו, והביא את רש"י (מד. ד"ה ומשני) שכתב שיסוד דין זה הוא מהלכה למשה מסיני שיש חיוב מלקות על כזית בכדי אכילת פרס.

ולפי"ז קשה מה הצורך ללמוד דין טעם כעיקר ממשרת, והרי אף בלא זה אנו יודעים שמין בשאינו מינו אינו בטל ברוב, אלא בהכרח, שכוונת התורה ללמדנו שההיתר נהפך לאיסור, וכאשר נתערב מין בשאינו מינו והוא נותן טעם יש חיוב מלקות אף שאין כזית מהאיסור, כיון שיש חיוב אף על אכילת ההיתר. וכעין זה מבואר אף בפני יהושע (שם) שביאר שלשיטת רש"י כזית בכדי אכילת פרס בתערובת, זו הלכה למשה מסיני שאין האיסור מתבטל, ובהכרח שממשרת יש ללמוד שיש חיוב מלקות אף בפחות מכזית בכדי אכילת פרס.

דרכו של הנחלת דוד בדין זה

והנחלת דוד (שם ד"ה והא דאמר) מקשה על דעת הראשונים שההיתר נהפך לאיסור, שהרי ר"ע למד דין טעם כעיקר מגיעולי נכרים, וקשה כיצד יש ללמוד משם שההיתר נהפך לאיסור, והרי אין ראיה מדין זה אלא רק שהתורה אסרה את הטעם. וכתב שאין לומר שהפסוק מיותר שאף בלא הפסוק אנו יודעים שהטעם עצמו אסור, שהרי מ"מ הדין נותן שהטעם יתבטל ברוב, וצריך לימוד שהטעם לא יתבטל ברוב, וא"כ מה המקור לזה שההיתר נהפך לאיסור, וכמו כן הקשה שפסוק זה של גיעולי נכרים אינו מיותר, ואין ראיה לחדש דין זה[צח].

ותירץ, שלשיטה זו שההיתר נהפך לאיסור, לא הסתבר שהתורה תחייב על טעם לחוד, כיון שהוא דבר שאין בו ממש, והרי זה דומה למה שאמרו שקול ומראה וריח אין בהם מעילה, ולא שייך איסור אכילה על דבר שאין בו ממש, וא"כ מוכרח ממה שאסרה התורה תערובת טעם, שכוונת התורה שאף ההיתר יתהפך ויחשב כאיסור, ובכך אפשר לחייב על אכילת הממשות של ההיתר, וזהו ההכרח לדין זה שההיתר נהפך לאיסור.

ויש מקום להבין בדברי הרא"ש שנתכוין להכרח זה של הנחלת דוד, שהרא"ש בהלכות חלה (סי' טו) כתב יסוד זה שההיתר נהפך לאיסור מכח דין טעם כעיקר, וז"ל: 'ותדע דהא רבי יוחנן הוא דאמר (ע"ז סו.) טעמו ולא ממשו אין לוקין עליו ואיהו גופא הוא דסבירא ליה כרבי עקיבא בפרק אלו עוברין (מד:) ובנזיר (לז.) טעם כעיקר דאורייתא. אלא ודאי הטעם עושה אותו כממש' עכ"ל. ונראה שכוונתו לסברת הנחלת דוד, שאין לחייב על טעם שאין בו ממשות, ואם מצינו שיש חיוב של טעם כעיקר, בהכרח שאף הממש נחשב כאיסור, ולוקה על אכילת הממשות.

דרכו של הקובץ שיעורים בביאור דין זה

והנה אף הקובץ שיעורים (אות קעה) עמד בסברא זו שההיתר נהפך לאיסור, והביא בזה את דברי הראב"ד[צט] שנראה שדעתו היא שההיתר נהפך לאיסור, והראב"ד התקשה מה הסברא שהטעם אוסר את התערובת ואינו מתבטל ברוב ככל התורה, ותירץ ז"ל: 'אבל כשקבל ההיתר טעם האיסור נעשה הכל איסור שהרי ניכר הוא וידוע בכל ההיתר וכו', אבל כל היתר שמקבל טעם מן האיסור וטעם האיסור ניכר בו טעימתו זו היא הכרתו כדכתיב (איוב יב יא) 'וחיך אוכל יטעם לו' אין חשיבות האוכל אלא בטעמו' עכ"ל, והקובץ חיוב מלקות על כל זית וזית מהתערובת, אכן בגיעולי נכרים לא התחדש כלל חיוב מלקות, אלא עיקר כוונת התורה ללמדנו שהכלים של הנכרים אסורים מחמת הטעם הבלוע בהם שהוא אוסר את המאכלים, וא"כ א"א לפרש שכוונת התורה בדין זה ללמדנו שיש חיוב מלקות אף על אכילת ההיתר. וכמו כן ע"פ דבריו של הנחלת דוד יש לתמוה על החוות דעת שכתב שהמקור לאיסור זה הוא משום שמשרת מיותר, ולכן יש ללמוד מפסוק זה את החידוש שההיתר נהפך לאיסור, שהרי רבי עקיבא למד דין טעם כעיקר מגיעולי נכרים ופסוק זה אינו מיותר.

צז. עיין בחוות דעת שהאריך לפרש לפי"ז את הרמ"א (שם) שכתב שהחילוק בין מין במינו למין בשאינו מינו אינו תלוי בחילוק הטעמים אלא בחילוק השמות, והש"ך ורבים מהאחרונים השיגו עליו, שכיון שיסוד ההלכה של טעם כעיקר, הוא, שטעם האיסור נרגש בתערובת, א"כ פשוט שגדר ענין זה תלוי האם טעמו של האיסור חלוק מההיתר וטעמו נרגש בו, אכן החוות דעת פירש שמקור דין זה הוא מכח ההלכה למשה מסיני, והלכה זו נאמרה במין בשאינו מינו, וגדר המין ושאינו מינו שהתחדש בהלכה, תלוי בשם האיסור.

צח. ויש להוסיף על דבריו, שרק אם לומדים שטעם כעיקר ממשרת, א"כ עיקר הפסוק בא ללמדנו שיש חיוב מלקות על טעם כעיקר, וא"כ יש מקום לומר שכוונת התורה ללמדנו שיש

צט. הובאו דבריו לעיל בארוכה.

שיעורים תמה שלכאורה סברת הראב"ד מבארת רק את הסיבה שאין האיסור מתבטל בתערובת, שזהו משום שהוא ניכר ונרגש מחמת טעמו, אך עדיין לא מבואר מה הטעם שההיתר נהפך לאיסור.

והקובץ שיעורים כתב לבאר שבכל האיסורים שהתורה אסרה, עיקר חלות האיסור הוא מחמת הטעם, ומכח הטעם אף הממשות נאסרת, אך אין חלות איסור על ממשות בלא טעם, ויש ראיה ליסוד זה ממה שאמרו בגמרא (חולין צט:) שלמ"ד שאין בגידין בנותן טעם אין בזה איסור של נבילה אלא רק איסור של גיד, וע"כ שכל חלות האיסור הוא מכח הטעם של האיסור, ולכן בגידין שאין בהם טעם אין בהם איסור מדין נבילה.

ולפי"ז מבואר למה ההיתר נהפך לאיסור, דהיינו, שהטעם של תערובת זו הוא טעם של איסור, ולכך אף הממשות של ההיתר נאסרת, שבכל ממשות איסור, האיסור חל רק מצד הטעם, וכפי שהטעם אסר בתחילה את הממשות של האיסור שהוא היה בו, כמו כן הטעם אוסר את הממשות של ההיתר כשמתערב בו.

והקובץ שיעורים דן בדברי הרא"ש (הלכות חלה סי' טו) שביאר את הדין שעיסה של אורז ודגן שיש בה טעם דגן אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח, שזהו משום שמכח טעם הדגן האורז נהפך ונחשב כחיטה, והקובץ שיעורים הקשה שהרי אף האורז נותן טעם בתערובת זו, וא"כ י"ל שתערובת זו תחשב כאורז, ומדוע אנו מחשיבים את העיסה דווקא כחיטה. ותירץ, שבאמת יתכן שתערובת זו נחשבת אף כאורז, ואין סתירה בכך להחשיב את התערובת גם כאורז וגם כחיטה, כיון שהטעם של שניהם מורגש בעיסה, והסיבה שהשם אורז שיש על העיסה אינו פוסלה מלהקרא מצה, הרי זה מחמת היסוד שמבואר בירושלמי (חלה פ"א ה"א) שהחיטה גוררת את האורז לבוא לידי חימוץ, וכיון שאורז זה בא לידי חימוץ אינו פוסל את העיסה, ואפשר לצאת ידי חובתו בעיסה זו, כיון שיש לה ג"כ שם של עיסת חיטים מחמת טעם הדגן שיש בה[ק].

והקובץ שיעורים (אות קפ) הוסיף לדון ע"פ סברא זו, שבאופן שיתערב חצי זית חֵלב עם חצי זית דם, וכל אחד נותן טעם בחבירו, שיש לומר שכיון שכל אחד מהם נותן טעם בתערובת זו, הרי שמחמת הדין שההיתר נהפך לאיסור התערובת כולה תחשב גם כחלב וגם כדם, ויחשב שיש שיעור שלם של חלב, ושיעור שלם של דם, והוא ילקה על אכילת זית זה של התערובת, פעמיים.

ט. שיטת הראשונים שאין מלקות על טעם כעיקר

פתיחה

יש לדון בדין טעם כעיקר, האם גדרי החיוב שיש בו הם כגדרי החיוב של עיקר האיסור, ואף בתערובת יש את כל חומר האיסור של העיקר, שאם על העיקר הוא חייב מלקות אף על התערובת הוא ילקה, או שאף שהטעם אוסר את התערובת, מ"מ אין חומר חיובו שוה לחומר החיוב של העיקר. והראשונים נחלקו בזה, יש הסוברים שדין טעם כעיקר הוא, שיש חיוב על התערובת כעיקר האיסור, ויש הסוברים שיש חילוק בגדרי החיוב בין הטעם לעיקר, ולשיטתם צריך לברר מהו החילוק בגדרי האיסור בין הטעם לעיקר.

שיטת בעל המאור והראב"ד שבכל התורה אין מלקות על טעם כעיקר

לדעת רוב הראשונים[קא] כיון שהתחדש דין טעם כעיקר, יש חיוב גמור על אכילת התערובת כאכילת האיסור עצמו, ולכן נזיר שאוכל תערובת שיש בה טעם של יין, לוקה על אכילה זו. והוא הדין בכל התורה [לשיטות שטעם כעיקר מהתורה] יש חיוב מלקות על תערובת שנאסרה מדין טעם כעיקר[קב]. אכן הראב"ד כתב (הו"ד בחידושי הרשב"א חולין צח: ד"ה והראב"ד) שאף שבעיקר דין טעם כעיקר יש חיוב מלקות, ולכן נזיר לוקה על תערובת שיש בה טעם יין, מ"מ בכל התורה אין בזה חיוב מלקות, מכיון שבכל התורה דין טעם כעיקר נלמד מנזיר בק"ו, או מגעולי גוים בבנין אב, ואין מלקין על בנין אב ועל קל וחומר. וכן היא שיטת בעל המאור (מד.) שכתב שאף שטעם כעיקר איסורו מהתורה, מ"מ רק בנזיר לוקים עליו, אבל בשאר אופנים אין לוקים על טעם כעיקר, מכיון שאין לוקים על ההקישות.

אכן מ"מ, כל זה הוא כאשר נתערב רק טעמו של האיסור, אך כאשר נתערב טעמו וממשו והוא אוכל כזית מן האיסור עצמו שמעורב בו בכדי אכילת פרס, בזה אף לדעת הראב"ד ובעל המאור יש חיוב מלקות, כיון שהוא חייב על אכילת האיסור עצמו.

שיטת רבי יוסף מאורליינש שבטעם כעיקר אין חיוב מלקות

וכעין שיטה זו של הראשונים, מצינו בתוספות (ע"ז סז. ד"ה א"ר יוחנן, חולין צח: אמר רבא) שכתבו בשם רבי יוסף מאורליינש שאין חיוב מלקות על טעם כעיקר, משום שמקור הדין של טעם כעיקר הוא מהדין של גיעולי נכרים, שנאמר בהם (במדבר לא כג) 'כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר', וגו', והיינו שיש דין להגעיל את הכלים שבלוע בהם איסור מבישולי הנכרים, ואזהרה זו של התורה להגעיל את הכלים הרי היא בגדר עשה, וכיון שמאזהרה זו ר"ע למד דין טעם כעיקר בכל התורה, הרי שהחומר של טעם כעיקר בכל התורה הוא בגדר עשה ואינו בגדר לאו, ולכן אין חיוב מלקות על טעם כעיקר. וראייתו מרבי יוחנן שאמר (ע"ז סז:) שכל שטעמו ולא ממשו אסור ואין לוקים עליו, והראשונים[קג] הקשו על רבי יוחנן דהלא טעם כעיקר מדאורייתא ומדוע אין לוקים על טעמו בלא ממשו, ויש מהראשונים שהכריחו מזה שבאמת דעת רבי יוחנן היא שטעם כעיקר אינו אסור מהתורה, אכן רבי יוסף מאורליינש יישב קושיא זו, שאף שטעם כעיקר מהתורה מ"מ אין לוקים עליו, כיון שגדר איסורו הרי זה איסור עשה ואין בזה איסור לאו, ולכן אין לוקים על טעמו בלא ממשו, והתוספות (ע"ז שם) כתבו בשמו שמחמת כן אפילו באופן שמעורב מהאיסור כזית בכדי אכילת פרס מ"מ אין חיוב מלקות.

והבית הלוי (ח"א סי' לז) דקדק מדברי התוספות שאין דבריו של רבי יוסף מאורליינש אמורים אלא רק לשיטת רבי עקיבא שלמד דין טעם כעיקר מגיעולי נכרים, אכן לחכמים שלמדו דין טעם כעיקר מ'משרת', הרי שראוי לחייב מלקות על טעם כעיקר, כיון ש'משרת' היא אזהרת לאו שהנזיר לוקה עליה, אמנם הבית הלוי כתב שר"ת בספר הישר (שו"ת סי' תרלב ד"ה שאל הר' יוסף) הביא את דברי רבי יוסף מאורליינש שכתב שאף לשיטת חכמים אין חיוב מלקות, ופירש שהטעם בזה כמו שכתב הראב"ד שאין מלקים על ההקישות.

אמנם ר"ת (הו"ד בתוספות שם) הקשה על דברי רבי יוסף מאורליינש הסובר שאין ללמוד מגיעולי נכרים אלא רק עשה ולא לאו, שהרי יש לומר שפסוק זה הנאמר בגיעולי נכרים הוא מחזירו לעיקר איסורו, שהרי הוא מגלה שבכלל האזהרה של עיקר האיסור יש איסור אף על טעם האיסור, וכיון שפסוק זה מחזירו לעיקר איסורו, א"כ הדין נותן שאף לטעם יהיה את החומר של עיקר האיסור, ושוב יהיה בזה חיוב מלקות[קד].

והרעק"א בגליון הש"ס (זבחים עח.) הקשה על שיטת רבי יוסף מאורליינש מהסוגיא בזבחים, שריש לקיש אמר שהפיגול הנותר והטמא שבללן זה בזה ואכלן פטור, משום שאי אפשר שלא ירבה מין על חבירו ויבטלנו, ובגמרא אמרו, ש"מ נותן טעם ברוב לאו דאורייתא, והיינו שמדברי ריש לקיש מוכח שהאיסור של נותן טעם אינו מדאורייתא. [אמנם הגמרא לאחר מכן דחתה ראיה זו] והקשה הרעק"א מה הראיה שנותן טעם ברוב לאו דאורייתא מדברי ריש לקיש הסובר שאין מלקות על תערובת של נותן טעם, והרי לפי הר"י מאורליינש אף אם טעם כעיקר דאורייתא אין בזה מלקות אלא רק עשה. וכעין זה יש בתוספות ר"י"ד (ע"ז דף סז. ד"ה אמר וכו' ומיכן) שכתב שמסוגיא זו מבואר שאין לומר שאף שטעם כעיקר דאורייתא מ"מ אין לוקים עליו, שהרי הגמרא הוכיחה מדברי ריש לקיש הסובר שאין מלקות, שלדעתו טעם כעיקר דרבנן, ובהכרח שאם טעם כעיקר דאורייתא הרי שיש על זה חיוב מלקות.

ק. עי"ש שביאר שמדברי הרא"ש הללו מתבאר שלדין מצה צריך שני דינים: א. שצריך שהעיסה יהיה לה שם דגן, ולכך אנו צריכים לבוא לדין שההיתר נהפך לאיסור, שאף כאן האורז נהפך להחשב כדגן. ב. שצריך שהעיסה תהיה ממין שיכול לבא לידי חימוץ, ולזה צריך לבוא לסברת הירושלמי, שיש דין גרירא שהדגן גורר את האורז לבוא לידי חימוץ, ונחשב שהעיסה כולה ממין הבא לידי חימוץ.

קא. ר"ת (ספר הישר סי' תרצד), ר"י (הו"ד ברשב"א חולין צח: ד"ה ור"י) ר' אליהו (הו"ד בתוספות עבודה זרה סז. ד"ה אמר ר' יוחנן), רבינו חיים (הו"ד בראש"ש הלכות חלה סי' טו), תוספות ר"י"ד (ע"ז דף סז. ד"ה אמר וכו' ומיכן), ריטב"א (חולין צח: ד"ה ומאי).

קב. עי' לעיל (נושא ג) שנתבאר שהראשונים נחלקו האם צריך לאכול כזית מהאיסור עצמו, או שיש חיוב אף אכילת כזית מהתערובת כיון שאף ההיתר נהפך לאיסור. וראה להלן שיתבאר שיש מחלוקת בראשונים האם יש חיוב כרת על טעם כעיקר.

קג. רש"י (חולין צח: ד"ה אלא), ר"ת (שם), תוספות (עבודה זרה סז. ד"ה א"ר יוחנן, חולין צח: ד"ה רבא).

קד. ראיית ר"ת ליסוד זה שאנו אומרים שהתורה החזירתו לעיקר איסורו, שכן מצינו (בכורות טו:) בפסולי המוקדשים, שאנו לומדים בהם איסור גיזה ממה שנאמר בהם (דברים יב טו) 'תזבח' ולא גיזה, ולימוד זה אינו אלא רק בגדר לאו הבא מכלל עשה, ויש מקום לומר לפי"ז שלא יהיה חיוב מלקות על גיזת פסולי המקודשים, אמנם מ"מ הדבר מפורש שיש חיוב מלקות אף על גיזת פסולי המקודשים, ובהכרח צריך לומר שלימוד זה תזבח ולא גיזה הרי זה גילוי שהגיזה היא בכלל עיקר האיסור של פסולי המקודשים, וכיון שעיקר האיסור של פסולי המקודשין הוא בגדר לאו, הרי שהכתוב החזירו לעיקר איסורו שהוא בלאו ולכן הוא לוקה עליו, וא"כ אף בטעם כעיקר י"ל כן שגיעולי נכרים נחשב כגילוי המחזירו לעיקר איסורו שהוא בלאו.

דרכו של האחיעזר בשיטת רבי יוסף מאורליינש שיש לחלק בין טעמו לממשו

והאחיעזר (ח"ב סי' י אות יא) עמד בקושיות אלו, וכתב לבאר את שיטת הר"י מאורליינש שהטעם שאין אומרים בזה שהתורה החזירתו לעיקר איסורו, מכיון ששורש האיסור של טעם בלא עיקר אינו מצד האיסור שיש על העיקר, אלא משום שנאמר (ויקרא יא לא) 'הטמאים לכם', ומזה למדו (חולין קיב:) שטעם היוצא מהאיסור אסור, וי"ל שאיסור זה אינו חמור כהאיסור של העיקר, ולא התחדש בפסוק זה אלא רק איסור ולא מלקות, ולכן אף כאשר נתרבה בדין טעם כעיקר שהטעם אינו בטל בתערובת, מ"מ עדיין אין גדר איסורו לאו אלא רק עשה, ובזה מיושבת קושיית ר"ת מ"ט אין אומרים שהחזירו הפסוק לעיקר איסורו[קה].

ולפי"ז כתב, שזה דווקא בטעמו בלא ממשו, שעיקר איסורו התרבה מהטמאים לכם, אך בתערובת שנתערב ממשו של האיסור ששורש איסורו הוא, כעיקר האיסור שיש בו עונש מלקות, הרי שאם גילתה התורה שאותו ממש אינו מתבטל, למרות שאינו מתבטל מפני טעמו, אפ"ה בזה החזירו הכתוב לעיקר איסורו, ויש עליו חיוב מלקות. ובזה יישב האחיעזר את קושית תוספות רי"ד מזבחים (שם) שהוכיחו מריש לקיש שאמר שפיגול ונותר שעירבם אינו לוקה עליהם, שמוכרח שטעם כעיקר מדרבנן, ותירץ שמכיון שדברי ריש לקיש אמורים בתערובת[19/06/2018] של ממשות האיסור, בזה רבי יוסף מאורליינש מודה שאם טעם כעיקר מדאורייתא, יהיה בזה עונש מלקות.

דברי האחיעזר בטעם הדין שמצה שיש לה טעם דגן יוצאים בה ידי חובה

והאחיעזר הוסיף לבאר ענין נוסף לפי דרך זו, שלכאורה יש להקשות על שיטת רבי יוסף מאורליינש, מהמשנה בחלה (פ"ג מ"ז) שהעושה עיסה מהחיטין ומהאורז אם יש בה טעם דגן אדם יוצא בה ידי חובת מצה, ובזבחים (שם) מבואר שהטעם בזה משום שנותן טעם ברוב מדאורייתא, ומשמע שהסברא בזה מדין טעם כעיקר, ולכאורה לשיטת רבי יוסף מאורליינש שדין טעם כעיקר הוא עשה בלבד, קשה מנ"ל שעיסה זו יש להחשיבה כמצה גמורה ויוצאים בה ידי חובה. והאחיעזר יישב קושיא זו לפי דרכו, שכאשר נתערב טעמו וממשו מודה רבי יוסף מאורליינש שיש לזה גדר כהאיסור עצמו, וכמו כן בעשה עיסה מהחיטין והאורז שמעורב בזה הממשות של החיטים, י"ל שהעיסה נחשבת כחיטה ממש והרי היא נחשבת כמצה גמורה.

שאלת האחיעזר על דרך זו

אולם האחיעזר כתב שיש לדון בדרך זו ע"פ דברי החוות דעת (סי' קה) שכתב שגדר האיסור שיש על היוצא מהאיסור הרי הוא חמור כהאיסור עצמו, ולשיטתו אין מקום לחלק בין טעמו בלא ממשו לטעמו וממשו, כיון ששורש איסורם הוא אחד, וכיון שמבואר בדברי רבי יוסף מאורליינש שאין לוקים על כזית בכדי אכילת פרס מטעמו, בהכרח שהוא הדין בטעמו וממשו לא יהיה חיוב מלקות.

אוצר החכמה

דברי החזון איש שרבי יוסף מאורליינש מודה שבממשו יש מלקות

אמנם בפשוטו קושיית האחיעזר תמוהה, שיעוין בחזון איש (יו"ד סי' כד סק"ג) שאף הוא כתב כדרכו של האחיעזר בישוב קושיית הרעק"א, שרבי יוסף מאורליינש לא פטר אלא רק בטעמו בלא ממשו, אך בטעמו וממשו ודאי שיש בזה חיוב מלקות, והביא לכך ראיה מפורשת, שהרי המקור של דברי רבי יוסף מאורליינש שאין חיוב מלקות על טעם כעיקר, זהו מדברי רבי יוחנן שאמר (ע"ז סז.) שאין לוקים על טעמו בלא ממשו, אכן בדברי רבי יוחנן מפורש ג"כ שיש מלקות על טעמו וממשו בכזית בכדי אכילת פרס, וא"כ מפורש שיש בזה חיוב מלקות, וא"כ לא קשה על שיטת רבי יוסף מאורליינש מזבחים, ששם מדובר בתערובת של טעמו וממשו, ויש לתמוה על האחיעזר שנטה מזה וצידד שאף בטעמו וממשו אין מלקות לשיטת רבי יוסף מאורליינש, וצ"ע.

דעת הבית הלוי שממשו אינו בטל מסברא

ובבית הלוי (שם אות יד) עמד בקושיית הרעק"א, ונראה מדבריו שכיון לדרך של האחרונים שחילקו בין תערובת טעמו לתערובת ממשו, והבית הלוי ביאר דרך זו ע"פ מש"כ לבאר ביסוד שיטתו של רבי יוסף מאורליינש, שלשיטת רבי יוסף מאורליינש בעיקר דין טעם כעיקר לא התחדש שהטעם אינו בטל, אלא הסיבה שהטעם לא בטל הרי זה סברא מכיון שהטעם ניכר ונרגש, ואין צריך ללמוד מהתורה דבר זה, אלא עיקר החידוש של טעם כעיקר הוא שהטעם ג"כ אסור, וממילא אנו יודעים שאינו בטל כיון שהוא ניכר. ולפי"ז מבואר היטב שכאשר נתערב ממשו של איסור אין צריך לבוא לדין טעם כעיקר, אלא י"ל שמסברא אין הממשו מתבטל כיון שהוא נותן טעם, ובזה אף רבי יוסף מאורליינש מודה שיש חיוב מלקות, כיון שאין זה תלוי בדין טעם כעיקר.

דרך נוספת של האחיעזר בביאור שיטת רבי יוסף מאורליינש

לעיל הובאה קושיית האחיעזר על דרכו הראשונה, [לעיל הובא שיש לדון בקושיא זו] והאחיעזר כתב דרך אחרת בשיטת רבי יוסף מאורליינש, שכיון שהאיסור מעורב ברוב היתר, הרי שעיקר איסורו הוא מחמת דין טעם כעיקר, ולא שייך בזה לומר שהוא חוזר לעיקר איסורו, כיון שמצד עיקר איסורו הוא ראוי להתבטל ברוב, אלא עיקר איסורו הוא מצד דין טעם כעיקר שהתחדש בגיעולי נכרים, ולכן אין בו חיוב מלקות אלא איסור עשה.

אכן כ"ז שייך דווקא כאשר האיסור מעורב ברוב היתר אשר מצד עצם דינו הוא ראוי להתבטל בו, אכן בתערובת שהדין בה שההיתר מצטרף לאיסור, הרי שמחמת דין זה לא שייך דין ביטול ברוב, ובאופן זה הטעם חוזר לעיקר איסורו שהוא בלאו. ולפי"ז פירש האחיעזר שבקדשים דקי"ל שההיתר מצטרף לאיסור ואינו מבטלו, א"כ לאחר דין זה לא שייך דין ביטול ברוב, ולכן הטעם המעורב חוזר לעיקר איסורו. ולפי"ז מיושבת קושיית התוספות רי"ד מדברי ר"ל, כיון שדברי ר"ל הם גבי קדשים, וגבי קדשים הדין הוא שההיתר מצטרף לאיסור, ולכן אם נאמר בזה שטעם כעיקר דאורייתא, הרי שיש בזה ג"כ דין היתר מצטרף לאיסור ולא שייך בזה דין ביטול ברוב, ובאופן שאין דין ביטול ברוב, הטעם חוזר לעיקר איסורו, ובזה אף רבי יוסף מאורליינש מודה שיש חיוב מלקות[קז]. וראה בחזון איש (שם) שג"כ כתב דרך זו בקצרה.

דרכו של הגר"א קוטלר בשיטת רבי יוסף מאורליינש שעל הטעם בעצמו יש מלקות

ובמשנת רבי אהרון (חולין סי' ט אות ז) כתב דרך אחרת, שלדעת רבי יוסף מאורליינש יש שני דינים בדין טעם כעיקר דאורייתא: א. שכיון שהטעם מורגש אינו מתבטל. ב. שההיתר נהפך לאיסור, ולגבי הדין הראשון מודה רבי יוסף מאורליינש שגדר איסורו הוא מצד האיסור שיש על עיקרו, כיון שהוא אוכל את האיסור עצמו, אמנם ביחס לדין השני שהתחדש בדין טעם כעיקר שההיתר נהפך לאיסור בזה הוא שחידש רבי יוסף מאורליינש שגדר איסורו הוא מחודש מכח העשה של הגעלת כלים, ואיסור מחודש זה גדרו כאיסור עשה[קז].

ולפי"ז כתב ליישב את הקושיות על רבי יוסף מאורליינש, שהרי בתערובת של פיגול ונותר שר"ל פטר, עיקר האיסור מעורב, והוא אוכל את כולו, ואם נאמר שר"ל סובר שטעם כעיקר מדאורייתא הדין נותן שילקה עליו, כיון שאוכל כזית מהאיסור עצמו, ועיקר חידושו של רבי יוסף מאורליינש שאין מלקות על טעם כעיקר הרי זה רק ביחס להיתר שנאסר מכח הטעם, אך ביחס לאיסור עצמו שנתערב ודאי שיש בו חיוב מלקות, ובזה מיושבת קושיית הרעק"א מסוגיא זו.

וכן כתב ליישב כיצד מועיל דין טעם כעיקר לדין מצה, שלכאורה לפי שיטת רבי יוסף מאורליינש שדין טעם כעיקר הוא איסור מחודש, קשה כיצד אפשר לצאת בזה ידי חובת מצה, והרי צריך מצה ממש ולא מסתבר שיועיל טעם דגן, אכן הגר"א קוטלר כתב ליישב לפי דרכו, כיון שבאמת אף רבי יוסף מאורליינש מודה שהטעם עצמו שנתערב אינו מתבטל ולא בטלו דיניו כלל, ועיקר החידוש שטעם כעיקר נחשב כאיסור עשה זהו רק ביחס לשאר התערובת, וא"כ י"ל שבעיסה של דגן ואורז הרי יש כזית בכדי אכילת פרס מהדגן בעצמו, וכפי שפירשו כמה מהראשונים, וכיון שהוא אוכל שיעור שלם מהדגן, נמצא שהוא אכל מצה גמורה, ובזה אף רבי יוסף מאורליינש מודה שהדגן שלא נתבטל אין דינו דין מחודש של טעם כעיקר, אלא יש לו גדר דגן גמור מכיון שלא התבטל.

ביאור שיטת רבי יוסף מאורליינש האם ההיתר נהפך לאיסור

ובדברי הגר"א קוטלר עולה חידוש בשיטת רבי יוסף מאורליינש, שנראה שהיה פשוט לו שלדעת רבי יוסף מאורליינש בטעם כעיקר התחדש שההיתר נהפך לאיסור. אמנם באחרונים שהבאנו לעיל משמע שהיה פשוט להם בשיטת רבי יוסף מאורליינש שאין ההיתר נהפך לאיסור, וכל החיוב הוא רק על טעם האיסור שמעורב בהיתר.

ומעד לדרכו של הגר"א קוטלר יש ללמוד מדברי המקור מים חיים (יו"ד סי' צח אות ד), שכתב ליישב את קושיית ר"ת על שיטת רבי יוסף מאורליינש

קה. אמנם יש להקשות על האחיעזר, שבדברי רבי יוסף מאורליינש משמע שעיקר הסברא שטעם כעיקר נחשב כעשה אינו מכח העשה של 'הטמאים' אלא מכח העשה של 'תעבירו' באש', הנאמר בגיעולי נכרים, ואילו לפי האחיעזר אף רבי יוסף מאורליינש מודה שהחזירו הכתוב לעיקר איסורו, אלא שעיקר איסורו הוא מהטמאים, והיה לו לרבי יוסף מאורליינש לפרש שכיון שבהטמאים לא התחדש חיוב מלקות לכן אין לוקים על טעם כעיקר.

קו. עיי"ש באחיעזר שהוסיף לפלפל לפי"ז וליישב את קושייתו הנוספת על שיטת רבי יוסף מאורליינש הסובר שהחומר של טעם כעיקר הוא רק בגדר עשה ולא בגדר לאו, ממה שמצינו שאדם יוצא ידי חובת מצה בעיסה שמעורבת בה אורז ודגן ויש בה טעם דגן.

קז. אמנם יש להעיר על הגר"א קוטלר, שלכאורה אין ללמוד מהגעלת כלים אלא רק שהאיסור אסור ואינו מתבטל, אבל אין ראיה משם שההיתר נהפך לאיסור, שהרי עיקר האיסור שהתחדש בהגעלת כלים הוא שכלי שבלע איסור אסור לבשל בו, מכיון שהוא פולט את פליטת האיסור, וא"כ לכאורה אין מקור ללמוד מזה שההיתר נהפך לאיסור, שלא שמענו משם אלא רק שהטעם הבלוע אסור.

למה אין אומרים שהפסוק החזירו לעיקר איסורו, שבאמת יתכן שרבי יוסף מאורליינש מודה שיש חיוב מלקות על אכילת כזית מטעם האיסור, וכפי שיש חיוב מלקות על עיקר האיסור, ועיקר חידושו הוא שאין חיוב מלקות על פחות מכזית מהטעם, כיון שבזה לא מצינו שיש חיוב על עיקר האיסור בפחות מכזית, ואף אם נאמר שדין הטעם כדין העיקר לא שייך בזה חיוב מלקות. ומדברי המקור מים חיים נראה שהיה פשוט לו שלשיטת רבי יוסף מאורליינש ההיתר נהפך לאיסור, ולכן יש מקום לדון שיהיה חיוב על תערובת של פחות מכזית מהאיסור, ולגבי דין זה חידש רבי יוסף מאורליינש שאין בו חיוב מלקות, אמנם באופן שהוא אוכל כזית מהטעם בעצמו, יש לחייב מלקות כפי שיש חיוב על העיקר, ודבריו אלו הם כדרכו של הגר"א קוטלר.

אמנם האחיעזר (שם) הביא את המקור מים חיים ודחה את דבריו, וכתב שנעלם ממנו לפי שעה דברי התוספות בעבודה זרה (סז. ד"ה א"ר יוחנן) שכתבו בפירוש שרבי יוסף מאורליינש העמיד את דברי רבי יוחנן שאין לוקים על טעמו בלא ממשו אף כשהתערב מהאיסור כזית בכדי אכילת פרס, וא"כ מפורש בדבריו שלא כדברי המקור מים חיים, אלא שאין מלקות אף על אכילת כזית מהאיסור.

אבן נראה שאפשר ליישב את שיטת המקור מים חיים, שאפשר לומר ששיטת רבי יוסף מאורליינש היא כשיטת רבינו חיים שהביא הרא"ש (הלכות חלה סי' טו), שדעתו היא שרק כאשר יש בתערובת כזית בכדי אכילת פרס ההיתר נהפך לאיסור ולוקים על כל כזית מהתערובת, ואפשר לומר שאף לדעת רבי יוסף מאורליינש ההיתר נהפך לאיסור רק בכזית, ויתכן לפי"ז לבאר את החידוש של רבי יוחנן שאמר שאין לוקים על טעמו אפילו בכזית בכדי אכילת פרס, שכוונתו שאפילו באופן זה שיש כזית בכדי אכילת פרס וההיתר נהפך לאיסור, מ"מ אין לוקים על אכילת ההיתר שנאסר, ולכן אין חיוב מלקות על אכילת כזית מהתערובת, אמנם יתכן שאם הוא יאכל את כל התערובת, וממילא הוא יאכל שיעור שלם מהאיסור, יהיה בכך מלקות.

י. דין טעם כעיקר בכל התורה

פתיחה

הלכה זו שטעם כעיקר, אף שעיקרה באיסורי מאכלות אשר נאסרים מכח טעם בלבד, מ"מ הלכה זו היא הלכה כללית המקיפה עניינים רבים בתורה, אשר מצינו בהם שהטעם חשוב כהעיקר, ולהלן נעמוד בקצרה בכמה מהעניינים אשר דנו בהם הפוסקים, אם שייך בהם דין טעם כעיקר.

חיוב כרת בדין טעם כעיקר

כתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"א ה"ו) ז"ל: 'אין חייבין כרת אלא על אכילת עצמו של חמץ אבל עירוב חמץ כגון כותח הבבלי ושכר המדי וכל הדומה להן מדברים שהחמץ מעורב בהן אם אכלן בפסח לוקה ואין בו כרת שנאמר (שמות יב, כ) 'כל מחמצת לא תאכלו', במה דברים אמורים בשאכל כזית חמץ בתוך התערובת בכדי אכילת שלש ביצים הוא שלוקה מן התורה, אבל אם אין בתערובת כזית בכדי אכילת שלש ביצים אף על פי שאסור לו לאכול אם אכל אינו לוקה אלא מכין אותו מכת מרדות', עכ"ל. ומבואר בדברי הרמב"ם חידוש שאף שיש חיוב מלקות על תערובת שיש בה חמץ בשיעור של כזית בכדי אכילת פרס, מ"מ אין חיוב כרת על תערובת זו.

ועיקר דברי הרמב"ם מבוארים בגמרא (מג.) בשיטת רבי אליעזר, שעל חמץ גמור יש חיוב כרת, אך על תערובת חמץ יש רק חיוב מלקות ואין עונש כרת, כיון שרבי אליעזר דרש מהפסוק של 'כל מחמצת' שיש ריבוי לתערובת חמץ רק ללאו ולא כרת, אכן לדעת חכמים בתערובת חמץ אין איסור לאו כלל. ולכאורה נראה מדברי הרמב"ם שדעתו כדעת רבי אליעזר, ולכן פסק שבתערובת חמץ אין כרת אך יש לאו.

אמנם הרמב"ן (השגות לספר המצות לאוין קצח) תמה על הרמב"ם וחלק עליו[קח] משני טעמים, ראשית, שאין הלכה כדעת רבי אליעזר שבתערובת חמץ יש חיוב מלקות אך אין חיוב כרת, אלא כחכמים שלשיטתם אין איסור תורה כלל בתערובת חמץ, כיון שאינם דורשים דרשה זו לרבות תערובת חמץ. שנית, שהרי כשמעורב מהחמץ כזית בכדי אכילת פרס, אין להחשיבו כתערובת חמץ אלא כחמץ גמור, ואין צריך לרבותו מהמקרא, כי דינו ככל התורה שכשאיסור מעורב כזית בכדי אכילת פרס יש בו חיוב כרת. וצריך לבאר את דעת הרמב"ם, ומה שורש מחלוקת זו.

והמנחת ברוך (סי' נא) הרחיב בביאור ענין זה, וביאר שהרמב"ם והרמב"ן נחלקו לשיטתם בדין זה, שבגמרא (מד.) דרשו מ'משרת' דין טעם כעיקר, והיינו שיש חיוב על טעמו בלא ממשו, ואילו בעבודה זרה (סז.) רבי יוחנן אמר שעל טעמו בלא ממשו אין חיוב, ורק על טעמו וממשו יש חיוב בכזית בכדי אכילת פרס, וביאר המנחת ברוך שלדעת הרמב"ם יש מחלוקת הסוגיות מה לומדים מ'משרת', שלרבי יוחנן אין דורשים ממשרת לאסור טעם בלא עיקר, אלא לומדים ממקרא זה את האיסור בטעמו וממשו כשיש בו כזית בכדי אכילת פרס, וכמבואר ברמב"ם בהלכות נזירות (פ"ה ה"ה) שלא הזכיר את הריבוי של הגמרא ממשרת לשרה ענבים במים, אלא למד מכאן שיש חיוב על יין שנתערב בפת, שזהו ממשות האיסור.

ולפי דרך זו מתבאר שמלבד מה שהסוגיות נחלקו, הרי שיש מחלוקת אף בגדר האיסור של טעמו וממשו בכזית בכדי אכילת פרס, שמסוגייתנו נראה שהאיסור שיש בכזית בכדי אכילת פרס הוא פשוט ואין צריך ללומדו מהמקרא, אמנם לפי רבי יוחנן איסור זה יש בו חידוש, ומ'משרת' יש ללמוד איסור בתערובת של טעמו וממשו בשיעור של כזית בכדי אכילת פרס.

והמנחת ברוך כתב לבאר את שיטת הרמב"ם, שלפי דרך זו אפשר לומר שכפי שרבי יוחנן סבר שלענין איסור נזיר צריך ללמוד מהתורה את האיסור של כזית בכדי אכילת פרס, ה"ה י"ל שלגבי חמץ צריך ללמוד את האיסור של כזית בכדי אכילת פרס מדרשה מיוחדת, וזהו ביאור שיטת הרמב"ם, שאף שבגמרא נראה שהאיסור של כזית בכדי אכילת פרס הוא פשוט, והדרשה של 'כל מחמצת' באה לדעת רבי אליעזר בתערובת של טעמו בלא ממשו, מ"מ לדעת הרמב"ם שטעם כעיקר מדרבנן הרי שדרשה זו באה ללמדנו את האיסור של כזית בכדי אכילת פרס.

ולפי"ז מתבאר שדרשה זו היא אף לדעת חכמים, שהרי בסוגייתנו מתבאר שאף חכמים מודים שיש איסור תורה בכזית בכדי אכילת פרס, אלא שסוגיא זו לפי שיטתה סברה שאיסור זה הוא פשוט, אמנם לפי דברי רבי יוחנן שאיסור זה הוא מחודש וצריך ללומדו מהתורה, א"כ בהכרח צ"ל שלדעת חכמים שיש איסור בכזית בכדי אכילת פרס, הרי זה מחמת הפסוק של 'כל מחמצת', ולפי"ז מתבארת היטב שיטת הרמב"ם שהעמיד את הדרשה של כל מחמצת בדעת חכמים ולמד מדרשה זו שבתערובת של כזית בכדי אכילת פרס אין חיוב כרת, שזהו לפי שיטתו שכל הדרשות של דין טעם אינם באים ללמדנו את האיסור בטעמו ולא ממשו, אלא בטעמו וממשו.

אבן אף הרמב"ן לשיטתו, שברמב"ן בחולין (צח: ד"ה ואין) מבואר שכשהתערב ממשות האיסור כזית בכדי אכילת פרס הרי זה פשוט מסברא שאין האיסור בטל, ואיסור זה לא התחדש מהמקרא, ולכן כתב בפשיטות שאין מקום לפטור בחמץ מכרת, כיון שנחשב כחמץ גמור, דהיינו, לשיטתו שאף בשאר איסורים איסור שהתערב ממנו ממשו כזית בכדי אכילת פרס, הוא עומד באיסורו הראשון ומצד הסברא אינו בטל, ולכן פשוט שיש בחמץ כרת.

דין טעם כעיקר באיסורי הנאה

יש לדון האם דין טעם כעיקר מועיל באיסורי הנאה, והאם טעם של איסורי הנאה שהתערב בהיתר אוסר את התערובת באיסור הנאה. ובספר מנחת ברוך (סי' סט ענף ב) עמד בזה, וכתב שודאי שחידוש זה של טעם כעיקר אינו אלא רק לגבי איסורי אכילה ולא לגבי איסורים אחרים, והביא ראיות לכך, שרק באיסור אכילה מועיל דין טעם כעיקר שכל התערובת נאסרת ע"י כן וחל עליה איסור אכילה, אך אם נתערב טעם שהוא איסור הנאה אינו אוסר את התערובת באיסור ההנאה שיש בו.

אבן, ענין זה הוא מחלוקת מפורשת בראשונים, שהר"ן (ע"ז עד.) הביא את דעת הראב"ד שאם נתערב דבר שאסור בהנאה, אינו אוסר את תערובותו בהנאה אלא רק באכילה, אמנם הר"ן חלק עליו וכתב שאין לחלק בין איסורי אכילה לאיסורי הנאה, וכשם שהטעם אוסר תערובתו באכילה, הוא

קח. וז"ל הרמב"ן: 'והאמת בזה הענין כולו הפך מדבריו, שהחמץ כשיש בו כזית בכדי אכילת פרס חייבין עליו כרת לדברי הכל ואינו בא בריבוי הזה, אבל הוא עיקר חמץ שבתורה למלקות ולכרת לפי שהוא כחמץ גמור בפני עצמו, ובביאור אמרו כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא כלומר שאינו בטל ומצטרף בין למלקות בין לקרבן, אבל כשאין בו כזית בכדי אכילת פרס בזה הוא שאמרו לרבות כותח הבבלי ושכר המדי וחמץ האדומי וריבו אותן למלקות ולא לכרת. והם עוד דברי רבי אליעזר ואין הלכה כן, שהוא האומר על חמץ דגן גמור ענוש כרת על עירובו בלאו, והלאו הוא כל מחמצת לא תאכלו, וההלכה כדברי החכמים שהם אומרים על חמץ דגן ענוש כרת ועל עירובו בלא כלום וכו', וכן כזית בכדי אכילת פרס חייבין עליו בכל איסורין שבתורה בין מלקות בין כרת, כמו שאמרו בכללן כל שטעמו וממשו אסור ולוקין עליו וזהו כזית בכדי אכילת פרס, וכיון שהוא לוקה בשאר האיסורין נלמוד שהוא חייב כרת בכל חייבי הכריתות לפי שאין בשאר איסורין מדרש לרבות מלקות ולמעט כרת כמדרשו של רבי אליעזר בחמץ'.

אוסרו אף בהנאה[קט]. וכן הרא"ש (ע"ז פ"ה ס' ל) הביא את דברי הראב"ד וחלק עליו[ק]. ומבואר שהראשונים הללו נחלקו האם דין טעם כעיקר מועיל אף באיסורי הנאה.

והקובץ שיעורים (אות קעה) עמד במחלוקת זו של הראשונים, וביאר שהראב"ד לשיטתו ביסוד הדין של טעם כעיקר, שהרשב"א (חולין צח: ד"ה והראב"ד) כתב בשמו שיסוד הדין של טעם כעיקר הוא משום שעיקר חשיבות האוכל זהו בטעמו, ולכן כאשר נרגש טעמו אינו מתבטל, וא"כ מסתבר שסברא זו מועילה רק לגבי איסורי אכילה, אכן לגבי איסורי הנאה לא שייך ענין זה. והקובץ שיעורים נשאר בתימה בשיטת הרא"ש הסובר שדין טעם כעיקר מועיל אף באיסורי הנאה. ונראה שצ"ל בשיטת הרא"ש שבאמת לגבי איסורי הנאה לא שייך דין טעם כעיקר, אלא שכיון שאין האיסור מתבטל ביחס לאיסור אכילה, ממילא הוא עומד בעיקר איסורו ואינו מתבטל כלל ואף ביחס לאיסור הנאה. וראה בפרי מגדים (פתיחה להלכות בשר בחלב ד"ה ודע, ובשפתי דעת ס' קי סק"ב) שדן בזה האם יש דין טעם כעיקר אף לגבי איסורי הנאה.

דין טעם כעיקר לענין טומאה

כתב המקור חיים (או"ח פתיחה לס' תמב ד"ה ולפענ"ד) שתרומה שהתבשלה עם חולין, הרי שמדין טעם כעיקר אף חתיכת החולין נהפכת לתרומה, והתערובת כולה נפסלת ע"י מגע של טבול יום, והמקור חיים הביא לזה ראיה מהמשנה בטבול יום.

אמנם המנחת ברוך (ס' סט ענף ב) חלק עליו וכתב שדין טעם כעיקר אינו מועיל כלל לענין דין טומאה, והביא לזה כמה ראיות, וכן הביא את לשונו המפורשת של הר"ש שכתב במסכת טבול יום (פ"ב מ"ג) ז"ל: 'והא דאין כל המקפה נפסלת דתחשב כתרומה מחמת טעם כעיקר, משום דעיקרה חולין היא ובחולין קנגע ולענין איסור אכילה דווקא הוא דהוי כעיקר, תדע דאין טעם כעיקר ליחשב שחוטה כנבילה לענין טומאה'. ומבואר בפירוש בדברי הר"ש שדין טעם כעיקר אינו אלא רק לגבי איסורי אכילה, אך לא לענין טומאה. וראה ברש"ש בבכורות (כב. בתוד"ה הנך) שדן בזה האם אומרים דין טעם כעיקר לגבי טומאה.

ויש מקום לבאר שנידון זה תלוי בשורש הדין שההיתר נהפך לאיסור, האם עיקרו מצד הדינים של האיסור שהם חלים על ההיתר, או שזהו דין ביחס לחפצא בעצמה, שהחפצא של ההיתר מתהפכת להחשב כחפצא של האיסור. והנה הרא"ש בהלכות חלה (ס' טו) כתב שמחמת דין זה שההיתר נהפך לאיסור האורז שמעורב עם הדגן נחשב כדגן ומתחייב בחלה, ולשון הרא"ש בזה היא 'וכיון שנתנו החיטין טעם באורז הפך הטעם את האורז להיותו כמו חיטה וקרינן ביה טעמו וממשו חיטה, וכן מוכח וכו' וכיון שנתן בה טעם נקרא על שמו ויוצא בה ידי חובה וחשיב כטעם וממש חטה', ומבואר בדברי הרא"ש שמדין טעם כעיקר החפצא של ההיתר מקבלת את השם של החפצא של האיסור, ולפי"ז מסתבר לומר שכאשר חל דין טעם כעיקר הרי שדבר זה מועיל אף לענין טומאה וטהרה, כיון שהתערובת כולה נקראת ע"ש הטעם שמעורב בה, ודלא כדרכו של המנחת ברוך [וכפי שמבואר במהלך דבריו שבא לחלוק על דברי הרא"ש]. אכן אם נאמר שיסוד זה שההיתר נהפך לאיסור הוא רק ביחס לדינים של האיסור, לפי"ז יש מקום לומר שדין טעם כעיקר חל רק ביחס לאיסור אכילה, אך לא ביחס לדין טומאה.

דין טעם כעיקר בחמץ לגבי בל יראה

נחלקו האחרונים לגבי תערובת שיש בה טעם חמץ, האם מוזהר שלא להשהותו משום בל יראה ובל ימצא, או לא, דעת הפרי חדש והעולת שבת (או"ח ס' תמב) שעובר בבל יראה, וכן דעת החזון איש (או"ח ס' קיט) אבל החק יעקב ומקור חיים שם חולקים שאין בל יראה מכח דין טעם כעיקר. ולכאורה ביאור מחלוקתם הוא כדרך שנתבאר לגבי איסור הנאה וטומאה.

דין טעם כעיקר בחלה ובמצה

שנינו בחלה (פ"ג מ"ז) 'העושה עיסה מן החטים ומן האורז אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה ויוצא בה אדם ידי חובתו בפסח', ומבואר במשנה שהטעם של הדגן שיש בעיסה מועיל בכדי שיהיה לה תורת לחם לדין מצה וכן לדין חלה, ובזבחים (עח.) הקשה רבא מהמשנה הזו על מה שאמרו שם, שנותן טעם ברוב לאו דאורייתא, שהרי במשנה זו מבואר שכיון שהדגן נותן טעם באורז הרי זה נחשב כפת חיטין מדאורייתא, ופת זו חייבת בחלה ואפשר לצאת בה ידי חובת מצה. ומזה הכריח רבא שמין בשאינו מינו מהתורה אינו מתבטל כאשר הוא נותן טעם.

והרמב"ן בהלכות חלה תמה מה הטעם שיוצאים ידי חובת מצה בעיסה זו שהרי משמע שאין מהחיטין שיעור כזית בכדי אכילת פרס, ונמצא א"כ שאינו אוכל כזית מצה מהחיטין, וקשה כיצד אפשר לצאת בה ידי חובת מצה. ויישב שהטעם בדין זה הוא כמבואר בירושלמי (חלה פ"א ה"א) שזהו מדין גרירא דהיינו שהחיטין גוררין את האורז ומביאים אותו לידי חימוץ, ולכן אפשר לצאת אף באורז שמעורב בעיסה ידי חובת מצה. והרמב"ם בדין מצה (חמץ ומצה פ"ו ה"ה) ובדין חלה (בכורים פ"ו ה"א) כתב כמשנה זו, ומשמע מדבריו שאף אם אין שיעור של כזית מהחיטין הוא יוצאים בזה ידי חובת מצה, אמנם הראב"ד שם השיג על דבריו וכתב שצריך שיהיה מהחיטים שיעור כזית בכדי אכילת פרס, והמגיד משנה ביאר שדעת הרמב"ם כהרמב"ן, שמדין גרירא אין צריך שיעור שלם מהדגן.

ובחידושי הגר"ח (חמץ ומצה שם ד"ה והנה) עמד בדברי הרמב"ם ודן, מה הטעם שצריך לשני דינים אלו, דין גרירא ודין טעם כעיקר, וכתב לבאר שבדין מצה וחלה יש שני דינים: א. שיהיו מחמשת המינים. ב. שיהיה להם שם ודין לחם וכל שאינו מחמשת המינים אין לו שם לחם, אכן דין זה הוא דין בפני עצמו שצריך חלות דין לחם לדין מצה וחלה, ולפי"ז יש לבאר שדין טעם כעיקר אינו מועיל אלא רק ביחס לדין של חמשת המינים, שמכח דין טעם כעיקר הוא נחשב כחמשת המינים, אכן לשם ודין לחם לא מצינו שיועיל לזה דין טעם כעיקר, ולזה צריך דין גרירא אשר הוא מועיל ליתן שם לחם. ובהמשך דבריו כתב שיש לדון בדברי המגיד משנה שביאר שדעת הרמב"ם שאין צריך כזית בכדי אכילת פרס, שיתכן לומר שבאמת אף לדעת הרמב"ם אפשר לצאת ידי חובה רק אם יש מהדגן כזית בכדי אכילת פרס, אלא שהרמב"ם לא הוצרך לפרש ענין זה כיון שהוא כבר ביאר בהלכות מאכלות אסורות שטעמו וממשו זהו רק בכזית בכדי אכילת פרס.

והרא"ש בהלכות חלה (ס' טו) הביא את דברי הרמב"ן שתמה כיצד אפשר לצאת ידי חובה בעיסה זו שיש בה רק טעם דגן, אך הרא"ש כתב שאינו יודע מה הוקשה לרמב"ן, שכיון שיש בעיסה זו טעם דגן הרי שכל העיסה נחשבת כממשות חיטין, והיינו ששיטת הרא"ש היא כשיטת ר"ת שמדין טעם כעיקר ההיתר נהפך לאיסור, וא"כ אף לגבי דין מצה י"ל שמדין טעם כעיקר האורז נהפך להחשב כחיטין, ואפשר לצאת באורז בעצמו ידי חובת מצה. ומשמעות דבריו אלו שעיסה זו נחשבת כעיסת חיטין אף בלא דין גרירא, אלא רק מדין טעם כעיקר. ובש"ך (יו"ד סי' שכד ס"ק יז) כתב, שברא"ש משמע שיש חיוב חלה בעיסה זו מדין טעם כעיקר אף בלא דין גרירא, ולכן אף שבירושלמי משמע שיש דין גרירא רק בחיטין ולא בשאר חמשת מיני דגן, מ"מ כיון שלשיטת הרא"ש דין זה יסודו מההלכה של טעם כעיקר, א"כ אין לחלק בין המינים, ואף בשאר חמשת מיני דגן י"ל שהם הופכים את האורז להחשב כמותם, ועיסה זו חייבת בחלה, וכן דקדק בדברי הטור שדין זה נוהג אף בשאר מינים, ובהכרח שלשיטתו יסוד דין זה אינו מדין גרירא אלא מדין טעם כעיקר.

אכן הרא"ש מביא גם, את שיטת רבינו חיים, שרק כאשר יש כזית בכדי אכילת פרס ההיתר נהפך לאיסור, ואף בדין חלה ומצה רק כאשר יש כזית מהחיטין האורז נהפך להחשב כחיטה, והרא"ש הוסיף לפרש שענין זה מועיל מדין גרירא, וכמבואר בירושלמי שהחיטין גוררים את האורז ומביאים אותו לידי חימוץ, ומשמע מדבריו שלפי שיטת רבינו חיים חיוב חלה שיש בעיסה זו הוא בצירוף שני הדינים, מדין טעם כעיקר שהאורז נהפך לחיטים, וכן מכח הדין של גרירא. והקובץ שיעורים (פסחים אות קעו) מבאר מדוע צריך לשני דינים אלו, וכתב שיש ללמוד מדברי הרא"ש הללו שלחיוב חלה צריך שני דינים, שצריך שתהיה ממין חיטין, וענין זה חל מדין טעם כעיקר שהאורז נהפך להחשב כחיטין, ובנוסף לזה יש דין שהעיסה תהיה ממין שבא לידי חימוץ, ולזה מועיל הדין גרירא שגורר את האורז שאף הוא יבא לידי חימוץ, אכן הקובץ שיעורים תמה מנ"ל לרא"ש שני דינים אלו.

קט. וז"ל הר"ן: 'ועוד שדרכם ז"ל אינו ברור בעיני לומר שאיסור הנאה שאינו דבר שבמנין יאסור תערובתו באכילה ולא בהנאה וכי איסור זה נתבטל או לא נתבטל אם תאמר לא נתבטל יאסר בהנאה, וא"ת נתבטל עד שהותר איסור הנאה שבטל, היאך נשתייר בו איסור אכילה, וכי מי חלקו לאיסור זה שמקצתו נתבטל ומקצתו לא נתבטל, ואולי דעתם לומר דכיון דמדאורייתא חד בתרי בטיל כל היכא דליכא טעמא, נהי דבדאיכא טעמא אסור מדאורייתא דהא קיי"ל דטעמא וממשו אסור ולוקין עליו ה"מ לענין אכילה דשייך ביה טעמא אבל לענין הנאה כיון דלא שייך בה טעמא חד בתרי בטיל, אבל עדיין אין זה מספיק דלמה לא נאמר דהנאה ממש לענין הנאה כטעמו וממשו לענין אכילה'.

קי. וז"ל הרא"ש: 'אלמא אין חילוק בין חמץ בפסח לשאר איסור יבש ביבש ולח בלח היכא דשייך ביה נתינת טעם כי היכי דבשאר איסורי הנאה שנתנו טעם בהיתר נאסר אף בהנאה דטעם כעיקר דאורייתא בין לאכילה בין להנאה וה"ה חמץ בפסח אפילו במשהו אסור בהנאה'.

דין טעם כעיקר במעשרות

כתב הרמ"א (יו"ד סי' שכד ס"ב) שהעושה פשטידא מעיסה שלא הורמה חלתה והיא טבל, ובתוך הפשטידא יש בשר, ונמצא שבבשר זה בלוע טעם של העיסה שהיא טבל, הרי הוא יכול להפריש מעיסה אחרת שחייבת בחלה על טעם העיסה שבלוע בבשר. והט"ז (שם ס"ק טו) והש"ך (ס"ק כד) פירשו שכוונת הרמ"א לחדש שטעם של טבל שבלוע בדבר אחר, יש בו חיוב גמור כיון שטעם כעיקר מהתורה, ולכן אפשר להפריש עליו מעיסה אחרת שיש בה חיוב גמור, ואין זה נחשב כמפריש מהחיוב על הפטור.

ובספר לקח טוב (סי' ג) הסתפק האם אפשר להפריש על טעם של טבל שבלוע בדבר אחר, ודן בזה לפי מה שמצינו (ערובין לז: ועוד) בתרומות ומעשרות שצריך שיהיו השיריים ניכרים, וא"כ יש לדון האם טעם זה שבלוע בחולין נחשב כשיריים ניכרים. ותלה נידון זה בחקירה מה גדר האיסור של טעם כעיקר, האם יסוד הלכה זו שנחשב שהטעם ניכר מחמת שהוא נרגש, ולפי"ז מסתבר לדון את הטעם כשיריה ניכרים, או שיסוד הדין הוא מצד גזירת הכתוב, ולפי"ז י"ל שהטעם אינו נידון כניכר, ולפי"ז יצא, שאי אפשר להפריש על טעם זה כיון שאינו ניכר ואין שיריה ניכרים.

אהח 19/06/2018

אמנם יש לתמוה על הלקח טוב שלא עמד בדברי הרמ"א שכתב בפירוש שאפשר להפריש על טעם של טבל שבלוע בחולין, והנה לפי הרמ"א שכתב שאפשר להפריש על טעם זה, יש להוכיח שנחשב שהטעם נחשב כניכר, ולכן נחשב ששיריה ניכרים. אמנם לעיל הובא שנידון זה שנוי במחלוקת באחרונים, ולכאורה א"כ יש תימה בענין זה וכפי שהעיר הלקח טוב, שכיון שאין הטעם ניכר הרי אין שיריה ניכרים, וכיצד אפשר להפריש ולהתיר את הטעם.

ויתכן ליישב ענין זה, שיתכן שנידון זה תלוי בגדר הדין של טעם כעיקר האם ההיתר נהפך לאיסור, שהמחנה אפרים (חידושים על הרמב"ם, מעשר ד"ה נשאלתי, ומובא ביתר בהרחבה בספר אורים גדולים לימוד כד) כתב לדון במי שבא להתיר ולהפריש על טעם של טבל שבלוע בדבר אחר, האם הוא צריך להפריש רק כנגד הטעם שבלוע לפי חשבון, או שצריך להפריש כנגד כל התערובת, וכתב שענין זה תלוי בגדר הדין של טעם כעיקר, שאם בדין טעם כעיקר רק הטעם אסור, הרי שצריך להפריש רק כנגד הטעם, אכן אם בדין טעם כעיקר התחדש שההיתר נהפך להיות איסור, א"כ צריך להפריש כנגד כל התערובת כיון שכל התערובת נהפכת להחשב כטבל. ולפי דבריו אפשר לומר שאף אם נאמר שהטעם הבלוע אינו נחשב כניכר, מ"מ נחשב ששיריה ניכרים לפי השיטה שההיתר נהפך לאיסור, וכל התערובת נחשבת כטבל, וא"כ ודאי שהשיירים ניכרים.

אוצר החכמה

אכן בעיקר מה שנקט המחנה אפרים כדבר פשוט שאם נאמר שההיתר נהפך לאיסור, הרי שאף בדין זה יהיה צריך להפריש כנגד כל התערובת, בספר אורים גדולים (לימוד ל) השיג על דבריו וכתב שכיון שעיקר האיסור של התערובת הרי זה מכח הטעם שבלוע בה, א"כ אם הוא יפריש על הטעם, הרי שהטעם יחזור להחשב כחולין וכהיתר, וממילא אף שאר התערובת תחשב כחולין כיון שהטעם שאוסרה הותר. וכ"כ סברא זו המנחת שלמה (ח"א סי' נד)**קיא**.

מערכה לג

הואיל ואי מקלעי אורחים

א. סברת 'הואיל' לגבי מבשל מיום טוב לחול / **ב.** הואיל ואי בעי מיתשיל לענין בל יראה ושאר דיני התורה / **ג.** הואיל וראוי לפיקוח נפש / **ד.** הואיל וחזי לדם ציפור / **ה.** הואיל בדבר האסור מדרבנן / **ו.** בדעת רב חסדא שלא נאמר דין הואיל במבשל מיום טוב לחול / **ז.** דעת הרמב"ם בדין הואיל / **ח.** האם דין הואיל האמור במלאכת יום טוב תלוי בדין מתוך

פתיחה

סברת 'הואיל' נאמרה בגמרא לגבי ב' דינים חלוקים זה מזה: א. לענין המבשל והאופה ביום טוב לצורך חול, נחלקו רבה ורב חסדא האם מלאכה זו אסורה ולוקה עליה שהרי אסור לעשות מלאכה שלא לצורך יום טוב, או שאינו לוקה הואיל ויש אפשרות שיבואו אורחים ביום טוב ויאכלו ממאכל זה, וביאור הדברים הוא, שכיון שמצינו היתר לעשות מלאכה ביום טוב לצורך אוכל נפש, יש לדון מה הדין באופן שבשעת המלאכה אין הצורך קיים לפנינו, וסיבת עשייתה היא לצורך חול, אבל 'תכן שיהיה אחר כך צורך ליום טוב במלאכה זו, כגון שמבשל ביום טוב אחרי שאכל את האכילה האחרונה ביום טוב, ואין לו צורך בבישול זה לאותו יום, אלא שאם יבואו היום אורחים שעדיין לא אכלו, יתברר שיש צורך בבישול זה בשביל האורחים שצריכים לאכול מבישול זה, ונחלקו בגמרא האם מכיון ש'הואיל ואי מיקלעי אורחים' ויהיה צורך ליום טוב במלאכה, הרי היא מותרת מעכשיו, או שאין אומרים 'הואיל'. ב. עוד מצינו סברת 'הואיל' לגבי איסור בל יראה, שרבי אליעזר סובר שעובר אדם בבל יראה על פת שקרא עליה שם חלה, אף שעכשיו אין הפת שלו ואין איסור בל יראה בחמץ שאינו שלו, מכל מקום הואיל ואי בעי מתשיל עליה נחשבת כשלו לענין איסור בל יראה. אכן, מצינו בגמרא ובראשונים עוד דינים והלכות שתלויים בסברת 'הואיל', וכפי שיורחב להלן.

בביאור ההיתר לעשות מלאכה ביום טוב 'הואיל ומיקלעי אורחים' מצינו כמה דרכים.

גדר דין 'הואיל'

רבינו דוד (סב. ד"ה ואית) כתב בגדר דין הואיל, וזה לשונו 'שתולין במה שעשוי לבוא בדבר כאילו הוא בא, כגון זה שהוא אופה מיום טוב לחול שיש בו משום מלאכה לפי הכוונה שיש לו בשעת האפייה, ופוטרים אותו מפני שאפשר שיבוא להתר שיבואו אורחים וכו', וכיון שהן עשויין לבוא עושין אותן כאילו באו', עכ"ל.

במאירי (מו: ד"ה ומכל מקום) כתב וזה לשונו 'אמר ליה רבה לרב חסדא לדידך דאמרת לא אמרינן הואיל, היאך אופין מיום טוב לשבת, כלומר שלדעתי אין כאן אלא איסור חכמים, שטעם הואיל עושהו ספק ולא הזהירה תורה על הספקות', עכ"ל. ומבואר שסברת 'הואיל ומקלעי אורחים' מועילה שיחשב שיש כאן ספק שמא יהיה צורך במלאכה, וספק צורך מתיר את המלאכה מן התורה, כיון שלא הזהירה תורה על הספקות**א**.

ואמנם אף שבאמת אין לפנינו ספק שקול שמא יבואו אורחים, אלא צד רחוק בלבד, מכל מקום התחדש שכיון שאפשר שיבואו אורחים, הרי זה נחשב כספק שמא יבואו אורחים.

ובשו"ת הרי"ד (סי' פא) ובאור זרוע (ח"א שו"ת סי' תשנד) התבאר, שכיון שיש היתר במלאכה אם יבואו אורחים, ממילא חל ההיתר אף שלא באו אורחים. וזה לשונם 'מתוך שהותרה לצורך והוקלש האיסור, הוקלש נמי דאפילו שלא לצורך אין לוקה עליו. ודומה למאי דאמרינן בפרק יום טוב ובפרק אלו

א. סברת 'הואיל' לגבי מבשל מיום טוב לחול

נאמר בגמרא (מו:) 'האופה מיום טוב לחול, רב חסדא אמר לוקה, רבה אמר אינו לוקה. רב חסדא אמר לוקה, לא אמרינן הואיל ומיקלעי ליה אורחים חזי ליה. רבה אמר אינו לוקה, אמרינן הואיל'.

קיא. ובעיקר נידון זה האם צריך להפריש כנגד כל התערובת או רק כנגד הטעם הבלוע, יש מקום להבין שענין זה הוא שנוי במחלוקת בין הש"ך לט"ז על דברי הרמ"א (יו"ד שם) שהבאנו בדין הפשטידא, שלשון הש"ך (ס"ק כד) היא 'אשמועינן דיכול להפריש חלה על הבשר גופיה', ומשמע קצת מדבריו שהבשר בעצמו נעשה טבל, וצריך להפריש עליו, וזהו כשיטתו שכתב בסימן צ"ח (סק"ו) שההיתר נהפך להיות איסור. אמנם משמעות דברי הט"ז (ס"ק טו) שאין צריך להפריש אלא רק על הטעם של העיסה שבלוע בבשר, שלשון הט"ז היא 'עיקר חידוש דין זה דלא נימא דכיון דאין בבשר רק טעם דמי למפריש מחיוב על הפטור ולא מהני הפרשה עליה אלא כיון דקיי"ל טעם כעיקר דאורייתא הוה כאלו הוא ממש עיסה ומהני הפרשה עליה ממקום אחר', ומשמע מדבריו דעיקר ההפרשה היא על הטעם של העיסה שבלוע בבשר.

א. אולם בתחילת הסוגיא (ד"ה האופה) כתב המאירי, וזה לשונו 'ורבה אמר אינו לוקה, הואיל

עוברין, האופה מיום טוב לחול, רב חסדא אמר לוקה, ורבה אמר אינו לוקה, דאמר הואיל ומיקלעין ליה אורחין חזיא ליה השתא נמי חזיא ליה. אלמא הואיל והוקלש האיסור היכא דאית ליה אורחין, הוקלש נמי היכא דלית ליה אורחין, לא לקי׳.

דברי החזן איש בביאור סברת הואיל

כתב החזן איש (סי׳ קכד פסחים לדף מו:) בביאור סברת הואיל, ׳כל שיש אפשרות לבוא לאכילת יום טוב מקרי אשר יאכל לכל נפש, ולא חייל עליה שם איסור מלאכה. אף שאם באנו להכריע את המציאות נכריע מכח רוב שלא יבוא לאכילה וישתייר לחול, שאין היתר אוכל נפש מפני הצורך לאכול, שהרי מותר לבשל קדירה לאכילה אף שיש לו קדירה אחרת לאכילה, ומותר לו לשייר את הראשון לחול ולבשל את האחרת, ואף שקדירה הראשונה נמי בישלה ביום טוב, מותר, אם בשעה שבישלה היה בדעתו לאוכלה ביום טוב, אלא דחיישינן להערמה ושלא יעשה כן בתחילה וכו׳.

ומבואר בדבריו שמותר לאפות ולבשל ׳הואיל ומקלעי אורחים׳ כיון שכל מלאכה שיתכן שיהיה בה צורך לאורחים, נחשבת מלאכת אוכל נפש שהתירה תורה, שכן מלאכה זו נכללת במה שכתוב ׳אשר יאכל לכל נפש׳, שכן היא ראויה לכל נפש ואפשר שתהיה לצורך נפש.

דעת התוספות בענין הואיל

וכתב החזן איש, שלפי זה אין מקום לקושיית התוספות (ד״ה רבה), למה לא נתיר כל מלאכה בשבת משום הואיל וחזי לחולה שיש בו סכנה, שהרי לפי המתבאר סברת ׳הואיל׳ נאמרה רק לגבי מלאכת אוכל נפש ביום טוב, שההיתר בה אינו משום שנחשב שיש בה צורך גמור לאוכל נפש, אלא עצם המלאכה שראויה לאוכל נפש מותרת, והואיל ויתכן שיבואו אורחים הרי היא מלאכה הראויה להאכל לכל נפש ובכלל מלאכת אוכל נפש. מה שאין כן במלאכה הנעשית לצורך חולה בשבת שההיתר הוא מחמת הצורך של החולה, ולכן כל זמן שאין חולה לפנינו אסור לעשותה, אף שהמלאכה ראויה לחולה שיש בו סכנה, מכל מקום אין הצורך קיים ואין סיבה להיתר.

אולם מקושיית התוספות מתבאר שלא כדברי החזן איש, אלא שגם מלאכת אוכל נפש הותרה מחמת הצורך לאכילת יום טוב, והתחדש שנחשב שהמלאכה נעשית לצורך אוכל נפש בשביל האורחים, אף שבשעת עשיית המלאכה אין הצורך לפנינו. ולפי זה הקשו התוספות, שיהיה מותר לעשות מלאכה בשבת משום שיש בה צורך לחולה שיש בו סכנה. ותירצו, שאין זה שכיח שיבוא אליו חולה שיש בו סכנה, וסברת הואיל מועילה רק אם המלאכה ראויה לאורחים שרגילים לבוא[ג].

מדברי הגמרא מבואר שסברת הואיל מועילה גם כשההיתר הוא מדין דחייה

ואכן כך מתבאר גם מקושיית הגמרא בהמשך הסוגיא (מז:), שהחורש בכלאים וביום טוב יפטר ממלקות הואיל וראוי לדם ציפור, ומבואר שאף שההיתר לכסות בו דם ציפור אינו היתר בגוף המלאכה, אלא רק מדין עשה דוחה לא תעשה, כמבואר בתוספות שם (ד״ה כתישה). מכל מקום יש להתיר את המלאכה גם כשאינו עושה כן לצורך קיום העשה משום ׳הואיל׳ ויש אפשרות שיהיה בה צורך לקיום העשה, והרי זה סותר לדברי החזן איש, שסברת הואיל מועילה רק להחשיב את גוף המלאכה כמלאכת אוכל נפש שלא נאסרה ביום טוב.

אוצר החכמה

ובחזון איש הקשה על עצמו מקושיית הגמרא שם. וכתב, שאמנם לדעת תוספות ההיתר לכסות לצורך דם ציפור הוא משום עשה דוחה לא תעשה[ד]. אבל לפי דברי הרמב״ם (יום טוב פ״א ה״ד) והר״ן (על הרי״ף, ביצה כג: ד״ה אין צדין), שחרישה ביום טוב מותרת מהתורה לצורך אוכל נפש, יש לבאר בדברי הגמרא שאף חרישה ביום טוב לצורך כיסוי דם ציפור מותרת, מדין מתוך שהותרה לצורך אוכל נפש הותרה לצורך קצת[ה], שכן צורך מצוה נחשב צורך קצת, ולפי זה ביאור קושיית הגמרא הוא, שכל חרישה ביום טוב תהיה מותרת הואיל והיא ראויה לכסות בה דם ציפור[ו].

עוד הוסיף החזן איש שיש לבאר, שהחרישה מותרת מדין מכשירי אוכל נפש שאי אפשר לעשותם מערב יום טוב, משום שאי אפשר לשחוט שלא על דעת לכסות ומוכרח לחרוש כדי להכין עפר לצורך הכיסוי כדי שיוכל לשחוט, ונמצא שהחרישה מכשירה את השחיטה, ולכן מותר לחרוש כדין מכשירי אוכל נפש שהותרו ביום טוב[ז].

מחלוקת השאגת אריה ורעק״א בגדר דין הואיל

והנה השאגת אריה (סי׳ סד) ורעק״א (שו״ת מהדו״ק סי׳ ה, חידושים שבת צה. ד״ה אמנם) נחלקו, לגבי המבשל מיום טוב לחול מאכל שראוי לאורחים רק מהתורה ולא מדרבנן, וכגון מבשל בשר שנעשה טריפה מדרבנן, האם המלאכה מותרת מן התורה, הואיל והיא ראויה לאורחים מדאורייתא, או שכיון שמדרבנן אינה ראויה לאורחים היא אסורה אף מדאורייתא, כיון שבפועל האורחים לא יאכלו מחמת האיסור דרבנן, ולכן אין לומר שהמאכל נעשה לצורך האורחים, ואסור מדאורייתא. דעת השאגת אריה שאין המלאכה אסורה מדאורייתא, ודעת רעק״א שהמלאכה אסורה אף מדאורייתא[ח].

וביארו[ט], שנידון זה תלוי בגדר ׳הואיל וחזי לאורחים׳, שאם גדר ההיתר הוא כדברי החזן איש שמלאכה הראויה לאורחים היא מלאכת אוכל נפש, יש לומר שכיון שמדאורייתא המאכל ראוי להם, המלאכה מותרת[י]. אבל אם ההיתר הוא משום שאנו רואים את המאכל כעומד לאכילת האורחים, וכדברי רבינו דוד הנזכרים למעלה, ׳שתולין במה שעשוי לבוא בדבר כאילו הוא בא וכו׳ מפני שאפשר שיבוא להיתר שיבואו אורחים׳, יש לומר שדווקא אם יש אפשרות שהאורחים יאכלו בפועל את המאכל נאמר דין ׳הואיל׳ להחשיב את העשוי להיות כאלו הוא בא.

האם נאמר דין ׳הואיל׳ במבשל ביום טוב סמוך לחשיכה

והנה רבים מהראשונים׳ כתבו, שסברת הואיל שייכת רק באופן שמבשל בשעה שהאורחים עדיין ראויים לבוא ולאכול מהתבשיל, אבל אם מבשל ביום טוב סמוך לחשיכה, בשעה שכבר אין שהות לאורחים לבוא ולאכול, גם רבה מודה שלוקה, כיון שלא שייך הואיל וראוי לאורחים.

אולם כתב הקרן אורה (שבת כב. ד״ה ובדין הואיל), שמסתימת לשון הרמב״ם (יום טוב פ״א הט״ו) משמע, שאפילו סמוך לחשיכה נאמר דין ׳הואיל׳.

ונראה שדעת הרמב״ם תתבאר לפי דברי החזן איש, שגדר ההיתר הוא שהמלאכה נחשבת מלאכת אוכל נפש הואיל וראויה לאורחים, ולכן די בכך שהמאכל מצד עצמו ראוי לאורחים, אף שאין אפשרות שהאורחים יבואו ויאכלוהו. אולם אם גדר ההיתר הוא שאנו רואים את העשוי להיות כאילו כבר בא, צריך שתהיה אפשרות שהאורחים יבואו ויאכלו, ואז נוכל לומר שנחשב שהאורחים כבר באו והמלאכה נעשתה לצורך אוכל נפש, וסמוך לחשיכה אי אפשר שדבר זה יתרחש.

ואי מיקלעי ליה אורחים חזי ליה צורך היום הוא, ואף לכשנתברר שאין לו אורחים ושהתראת ספק שמה התראה, מכל מקום צורך היום הוא׳, עכ״ל, ודברים אלו סותרים לדבריו בהמשך הסוגיא ׳שטעם הואיל עושהו ספק׳, וצ״ע.

ב. והנה המהר״ם חלאווה (מז: ד״ה רבה), יישב את קושיית התוספות בזה הלשון ׳הא לא דמי, דשאני יום טוב דמלאכה בשעתה נעשית, שהרי מותר כל היום בהכנת אוכל נפש, אלא דלערב איגלאי מילתא למפרע שבאיסור נעשה. אבל בשבת האיסור קיים וההיתר מתחדש, ובשעת עשיית האיסור עדיין לא נתחדש ההיתר׳, עכ״ל, וצריך ביאור בכוונת דבריו, ויש לפרש שכוונתו, שמלאכת יום טוב הותרה לצורך אוכל נפש, ובשעת עשיית המלאכה יש סיבה להתירה משום הואיל והיא ראויה לאוכל נפש, אבל מלאכת שבת שלא הותרה אלא רק דחויה לצורך פיקוח נפש, ואין הדחייה קיימת בשעת המלאכה אלא היא מתחדשת רק כשהיא נמצאת לפנינו ומצריכה את הדחייה, לא שייך להתירה משום הואיל. אולם מאריכות דבריו משמע שחילק באופן אחר בין מלאכת יום טוב למלאכת שבת.

ויש לבאר שכוונתו כדברי החזן איש שסברת הואיל שייכת רק במלאכת יום טוב שההיתר תלוי בהגדרת המלאכה עצמה, שאם היא ראויה לאכילה הרי זו מלאכת אוכל נפש המותרת, ואין ההיתר תלוי במה שעתיד להיות, אלא בעצם הדבר שהמלאכה עכשיו ראויה לאכילה, ולכן נאמר דין ׳הואיל׳ וראוי לאורחים להחשיבה כמלאכת אוכל נפש, אבל במלאכת שבת לא נאמר היתר במלאכה הראויה להצלת נפש, אלא שהצורך של הצלת הנפש מתיר את עשיית המלאכה, וכשהצורך אינו עומד לפנינו לא שייך להתיר מטעם הואיל וראויה להצלת נפש לאחר זמן, כיון שעדיין אין ההיתר לפנינו, והוא מתחדש אחר כך.

אולם מלשון המהר״ם חלוואה שבמלאכת יום טוב ׳לערב איגלאי מילתא למפרע שבאיסור נעשה׳, משמע שבאמת בערב מתברר שהיה שלא לצורך אוכל נפש, והרי זה שלא כדברי החזן איש שהמלאכה נחשבת מלאכת אוכל נפש בעצם הדבר שהיא ראויה לכך, וגם אם לא באו אורחים עד הערב היא מלאכת אוכל נפש. ועוד צריך ביאור בעיקר דבריו, שהרי להלן (מז: ד״ה ואי) פירש המהר״ם עצמו שהואיל מועיל גם לענין דחיית עשה את לא תעשה, והרי כשההיתר הוא מכח דחיית עשה ודאי שההיתר מתחדש ולא עדיף מהיתר של פיקוח נפש, וצ״ע.

ג. והוסיף החזון איש שדבריהם מוקשים מאד כמובא לקמן אות ג׳ באריכות.

ד. וכדעת חלק מהפוסקים שאומרים מתוך גם במלאכת חרישה.

ה. אולם דברי החזון איש צריכים עיון: א. מה שכתב שלדעת הרמב״ם חרישה מותרת לצורך אוכל נפש, הוא חידוש גדול, שהרי מבואר במגיד משנה (יום טוב פ״א ה״ד), שגם לדעת הרמב״ם לא הותרו מלאכות שאינן שייכות באוכל כלל כמו בונה ואורג, ולכאורה גם חרישה אינה שייכת באוכל כלל. ב. מדברי החזון איש מתבאר שאומרים הואיל ומתוך ביחד, והיינו שאומרים הואיל להתיר חרישה משום שראויה להיות מותרת לצורך דם צפור מדין מתוך, וזה שלא כדברי השאגת אריה (סי׳ קח) שלא נאמר דין ׳הואיל׳ ומתוך ביחד. ג. מה שכתב שאומרים מתוך להתיר חרישה לצורך מצות כיסוי משום שזה נחשב צורך קצת, הוא חידוש גדול, כיון שלא מצינו שמצוה נחשבת צורך קצת אלא במצוה שהיא חובת היום, אבל מצות כיסוי אינה חובת היום.

ו. ונכלל בדין מכשירי אוכל נפש שאי אפשר לעשותם מערב יום טוב כיון שלא יכל לחרוש מערב יום טוב, משום שלא ידע שתזדמן לו ציפור לשוחטה.

ז. וראה לקמן (אות ה) הרחבה בענין זה.

ח. ברכת אברהם (מז: בענין הואיל באיסור דרבנן סק״ו).

ט. אולם ראה בכסף משנה (נערה בתולה פ״א ה״ה) ובמשנה למלך (שם) שהאריכו בשאלה האם דבר האסור מדרבנן נחשב אינו ראוי גם מדאורייתא.

י. תוספות (מו: ד״ה רבה, ביצה כא. ד״ה הואיל, ועוד) מאירי (מו: ד״ה זו) בשם גדולי הדורות, סמ״ג (לאוין עה) בשם רבותינו שבצרפת, מרדכי (ביצה רמז תרסח) ואור זרוע (ח״ב סי׳ קלט).

הואיל באופן שאין דעתו לתת לאורחים

אהח19/06/2018

עוד מצינו שנחלקו ראשונים, באופן שדעתו שלא לתת לאורחים אף אם יבואו לפניו. מקור הנדון בזה נמצא במסכת ביצה (כא:), בה נאמר שאסור להזמין נכרי לאכול אצלו ביום טוב, שמא ירבה לבשל בשבילו, ואסור לבשל לצורך נכרי ביום טוב. והקשו הראשונים, הרי הלכה כרבה שנאמר דין 'הואיל', ולכן אף אם מבשל לנכרי אין איסור מדאורייתא, הואיל וראוי לאורחים ישראלים. וכיון שאין איסור דאורייתא, מדוע חששו לאיסור זה, עד שגזרו שלא יזמין את הנכרי שמא יבשל בשבילו[יא].

והרשב"א (שם ד"ה גזירה) והר"ן (ד"ה ואין) כתבו, שחוששים שמא יבשל בשבילו דברים אסורים שאינם ראויים לישראלים ולא שייך לומר הואיל. אולם במאירי (שם ד"ה כל) כתב בשם יש אומרים, שכיון שמבשל לצורך נכרי שהזמינו לאכול אצלו, לא שייך לומר שהמאכל ראוי לאורחים, כיון שגם אם יבואו אורחים לא יתן להם את המאכל שהכין לנכרי שנמצא אצלו, ולכן הבישול אסור מדאורייתא.

ומכך שהרשב"א והר"ן לא תירצו כדברי המאירי, משמע שאף אם דעתו לתת לנכרי ולא לאורחים, נאמר דין 'הואיל' וראוי לאורחים, כיון שהמלאכה מצד עצמה ראויה להם[יב].

ויש לבאר שנחלקו בגדר סברת הואיל. הרשב"א והר"ן סוברים, שהמלאכה נחשבת מלאכת אוכל נפש כיון שהיא ראויה מצד עצמה לאכילת אורחים. אבל המאירי סבר שדנים את האפשרות שעתידה להיות כאילו היא קיימת עכשיו, ולכן דווקא אם אפשר באמת שהמאכל יאכל על ידי האורחים, אז דנים את המלאכה כנעשית לצורך האורחים. ולכן כשדעתו שלא לתת לאורחים, אין מלאכתו מלאכת אוכל נפש[יג].

הואיל ואי בעי מתשיל לענין הגדרת החמץ כשלו

והנה בסוגייתנו (מו:) נאמרה סברת הואיל גם לענין איסור בל יראה. שרבי אליעזר סובר שאם הפריש חלה מהעיסה ביום טוב ולא אפה אותה עד שהחמיצה עובר עליה בבל יראה, אף שעכשיו אין פת זו שלו ואין איסור בל יראה בחמץ שאינו שלו, מכל מקום הואיל ויכול להישאל לחכם על הפרשתו ותחזור החלה להיות שלו, היא נחשבת גם עכשיו כשלו לענין איסור בל יראה. ובראשונים[יד] מבואר, שמחלוקת רבה ורב חסדא אם נאמר דין 'הואיל' לענין בישול ביום טוב, תלויה בשיטת רבי אליעזר אם נאמר דין 'הואיל' לענין להחשיב את החמץ כשלו. ומבואר שסברא אחת היא שנוגעת לשתי הלכות אלו.

הואיל וראוי למול לענין הגדרת הגברא כ'בר כפרה'

וכן מצינו הלכה נוספת התלויה בסברת הואיל בגמרא להלן (סא:), בה מובאת מחלוקת רבה ורב חסדא בשוחט פסח לשם ערל שאינו בעל הקרבן, האם נפסל הקרבן משום מחשבת שינוי בעלים הפוסלת את הקרבן. שיטת רב חסדא שהמחשבה פוסלת, ושיטת רבה שהמחשבה אינה פוסלת. וביארה הגמרא (סב.), שנחלקו האם ערל נחשב בר כפרה בקרבן או לא, שאם הוא נחשב בר כפרה הקרבן נפסל, משום שמחשבת שינוי בעלים פוסלת כשהמחשבה היא לשם אדם אחר שהוא בר כפרה בקרבן, ואם ערל אינו נחשב בר כפרה אין הקרבן נפסל כיון שמחשבה לשם אדם שאינו בר כפרה אינה פוסלת. ואמרו בגמרא שמחלוקתם תלויה בסברת הואיל, שרב חסדא סובר שהואיל והערל יכול למול את עצמו הרי הוא נחשב בר כפרה, ורבה סובר שלא נאמר דין 'הואיל' וכיון שעכשיו אינו בר כפרה אין המחשבה פוסלת. ומקשה הגמרא, הרי לענין עשיית מלאכת יום טוב לצורך חול שיטת רבה ורב חסדא היא להיפך, שרבה מתיר מטעם הואיל וראויה לאורחים ורב חסדא אוסר כיון שלא נאמר דין 'הואיל'. ותירצה הגמרא, שרבה סובר שלא נאמר דין 'הואיל' להחשיב את הערל בר כפרה, כיון שהוא מחוסר מעשה, שכן כדי להיות בר כפרה הוא צריך לעשות מעשה ולמול. ורב חסדא סובר שלא נאמר דין 'הואיל' לקולא אבל לחומרא אמרינן, ולכן במבשל מיום טוב לחול, לא נאמר דין 'הואיל' לקולא לפוטרו ממלקות, אבל נאמר דין 'הואיל' להחמיר ולפסול את הקרבן.

ומבואר שסברת הואיל נאמרה לענין כמה הלכות ועניינים החלוקים זה מזה.

ורב חסדא שחולק על סברת הואיל בסוגייתנו, חולק עליה בנוגע לכל ההלכות השונות התלויות בה [אלא שמודה כאשר סברא זו נוגעת לחומרא].

ביאור המחלוקת האם נאמר דין 'הואיל'

והנה המפרשים ביארו[טו] שיסוד הנידון אם נאמר דין 'הואיל' או לא, הוא האם אנו דנים כל דבר (אוצר החכמה) לפי המציאות שנמצאת לפנינו, או שאפשר לדון ולקבוע לפי המציאות שאינה קיימת לפנינו עכשיו אבל יש אפשרות שהיא תבוא. ונחלקו בזה התנאים והאמוראים הנ"ל. ולשיטת רבי אליעזר ורבה, יש לקבוע את החפצא או את המעשה גם לפי המצב הראוי לבוא, ולכן מלאכה ביום טוב היא מלאכת אוכל נפש אף שלפי המצב בשעת העשייה אין היא עומדת לצורך אוכל נפש ביום טוב, מכל מקום יש להתיחס למלאכה לפי המצב שיבואו אורחים ויאכלוה, הואיל והם ראויים לבוא, ולכן היא נחשבת כמלאכת אוכל נפש. וכן חמץ שאינו שלו עכשיו אבל יכול להשאל עליו ולעשותו שלו, נחשב כחמץ שלו כיון שלאחר השאלה יהיה החמץ שלו. וכן לגבי ערל יש לראותו כבר כפרה כיון שראוי למול ולהיות בר כפרה. ומי שחולק על הואיל, סובר שאין אנו דנים את החפצא או את המעשה אלא לפי המצב העומד לפנינו עכשיו[טז].

אמנם הראשונים ביארו את דברי הגמרא, שרב חסדא סובר שאומרים הואיל לחומרא ולא לקולא, בכמה דרכים, ומהן יעלו ביאורים נוספים בדין הואיל, וכדלהלן:

ביאור דברי הגמרא שלרב חסדא נאמר דין 'הואיל' רק לחומרא

א. כתבו תוספות (שם ד"ה כי), שרב חסדא סובר שמדאורייתא לא נאמר דין 'הואיל' כלל, ורק מדרבנן אמרינן לחומרא ולא לקולא. והוסיפו, שאין לומר שמדאורייתא נאמר דין 'הואיל' רק לחומרא ולא לקולא, כיון שלא מצינו בדאורייתא חילוק בין חומרא לקולא.

והוכיחו התוספות, שמדאורייתא לא נאמר דין 'הואיל' אף לחומרא, מדברי רב חסדא ביומא (סג.), שהשוחט שני שעירי יום הכיפורים בחוץ, חייב על שניהם מדין שחוטי חוץ, הואיל וכל אחד מהם ראוי עכשיו להיקרב לשם שעיר של מוסף יום הכיפורים. ומדייקת הגמרא, שאין לחייבו מטעם שראוי להיקרב לשם שעיר הנעשה בפנים, משום שאינו ראוי קודם שנעשתה ההגרלה, ומחוסר הגרלה כמחוסר מעשה דמי. ומדבריו למד רבינא שאם שחט שלמים קודם פתיחת ההיכל פטור, כיון שכל זמן שלא נפתחו הדלתות אין הם ראויים לבוא לפתח אהל מועד, ומחוסר פתיחה כמחוסר מעשה. ומוכח שמה שאמר רב חסדא בסוגייתנו שנאמר דין 'הואיל' לחומרא גם באופן שאינו ראוי בלא מעשה, אף שביומא הוא סובר שאין אומרים הואיל באופן זה, הוא רק מדרבנן ולא מדאורייתא, ולכן לא נאמר דין 'הואיל' לחייב חטאת על שחוטי חוץ, כשהדבר מחוסר מעשה[יז].

ב. הבעל המאור (מו: ד"ה איתמר) הקשה, שרב חסדא אמר בגמרא ביומא (סב.) שלא נאמר דין 'הואיל' במחוסר הגרלה, ואילו בפסחים מבואר שלגבי ערל נאמר דין 'הואיל' וראוי למול לחומרא אף שמחוסר מעשה. ולא תירץ כדברי התוספות שלא נאמר דין 'הואיל' מדאורייתא. ונראה שלדעתו, לשיטת רב חסדא נאמר הואיל לחומרא ולא לקולא מדאורייתא[יח]. וכן מבואר בתוספות שאנץ (שם ד"ה כי) בתחילת דבריו.

ג. הרמב"ן (מלחמות ה' שם ד"ה אמר) ביאר שכוונת הגמרא, שרב חסדא סובר שנאמר דין 'הואיל' לחומרא רק לענין פסולי קדשים, משום שהוא דין

יא. אמנם בעל המאור (מו:) הוכיח מקושיא זו, שהלכה כרב חסדא שלא נאמר דין 'הואיל'.

יב. אמנם יש לדחות שראשונים אלו לא תירצו כדברי המאירי משום שאין הדבר ברור שלא יתן את הפת לאורחים והוא תלוי בנכרי ובאורחים, ואם יזדמנו אורחים חשובים ודאי יעדיפם על הנכרי. וראה בשלמי יוסף (ביצה הערות לדף כא. עמוד תשס) שהביא את דברי הראשונים והרחיב בענין זה.

יג. והנה לעיל הובא שבמאירי ביאר 'שטעם הואיל עושהו ספק ולא הזהירה תורה על הספקות', ולפי זה מבוארת שיטתו שאם הדבר ברור שלא יתן לאורחים אין להתיר מטעם הואיל.

יד. ראה ר"ף (מו:) ובדברי הרמב"ן (מלחמות ה' שם) ובעל המאור (שם).

טו. ראה שלמי יוסף (ביצה סי' קכה). וראה עוד באשר לשלמה (ביצה כא. ד"ה עיסת) ברכת אברהם (מו: בענין הואיל אות ט).

טז. ולעיל הובא שיש בראשונים כמה דרכים בביאור דין הואיל, ולפי כל הדרכים צריך לבאר ששורש הנידון הוא האם אנו דנים עכשיו את המעשה או את הדבר לפי האפשרות שראויה לבוא, אלא שגם אחרי שאנו דנים לפי האפשרות שראויה לבוא, יש כמה דרכים לבאר אין אנו קובעים את דין המעשה או הדבר לפי האפשרות הראויה לבוא, ומה כוחה של האפשרות הראויה לבוא לקבוע כבר עכשיו.

יז. המהרש"א (סב: בתוספות ד"ה לימא) ביאר, שמודה רב חסדא שמהתורה אומרים הואיל וראוי לשוחטו בפנים באופן שאינו מחוסר הגרלה, אף שחולק על הואיל וראוי לאורחים, משום שהשעיר ראוי להישחט מיד בפנים לשם שעיר המוסף ואינו חסר כלום, ואין זה דומה למבשל מיום טוב לחול שביאת האורחים היא התחדשות שעדיין לא קיימת לפנינו. ובמרומי שדה (סב. בתוספות ד"ה כי) כתב, שכיון שבידו לשחוט נאמר דין 'הואיל' אף לרב חסדא. ובשבט הלוי (שו"ת ח"א סי' קמז) כתב, שאין זה מדין הואיל, אלא עיקר דין איסור שחוטי חוץ הוא כן, שאם הקרבן ראוי לבוא לפתח אהל מועד חייבים עליו, ורק באופן שהוא מחוסר הגרלה שייך לדון האם יתחייב מדין הואיל.

יח. וכן מבואר בדברי התוספות ישנים ביומא (שם ד"ה מחוסר) שכתבו, בשם ה"ר אלחנן לתרץ

הואיל מיוחד ואינו דומה לדין הואיל שנאמר לענין אופה מיום טוב לחול, שהואיל הנאמר לענין אופה מיום טב לחול ענינו הוא שתולים במה שעשוי להיות כאילו הוא כבר בא, ובזה סובר רב חסדא שאין דנים כן, כיון שאותה אפשרות מוטלת בספק האם תהיה, וכיון שהמציאות הזאת צריכה להתחדש, אין תולים בספק בצד זה שתתחדש אפשרות זו, אלא נוקטים כהצד שלא תתחדש, לפי שיש לנו לומר 'מהיכי תיתי' שיהיה כן. אבל הואיל הנאמר לענין קדשים, אין ענינו משום שמחשיבים דבר העשוי לבוא כאילו הוא כבר בא, שהרי בזורק לשם ערל לא שייך לומר שנחשב בר כפרה הואיל ויכול למול את עצמו, שהרי כבר נזרק הדם ואין באפשרותו להעשות ראוי להתכפר עוד בזריקה זו. אלא 'הואיל' זה הוא דין אחר, וענינו הוא שלענין קדשים יש לנו לאחת המדות שלא לחלוק בהן, שהואיל ופסלה התורה בקרבן פסח אם שחטו שלא למנוייו, נפסל כל אותו השם אף בערל, הואיל ובידו למול עצמו, שלענין קדשים אינו בדין שנחלוק בדברים להקל בהם מקצתם ולהחמיר במקצתם, אלא דנין דין אחד שלא לחלוק בדבר[יט].

והנה לשיטת בעל המאור, שיש חילוק מדאורייתא בין הואיל לחומרא להואיל לקולא, צריך ביאור מה המקור ומה הטעם לחלק מעיקר הדין בין חומרא לקולא.

ביאור דין הואיל לשיטת הבעל המאור

ובשבט הלוי (שו"ת ח"א סי' קמז) ביאר, שבכל פסוק המתיר והאוסר יש שלושה אופנים: א. שהוא ודאי בכלל האיסור, ב. שהוא ודאי בכלל ההיתר, ג. שיש לו צד שייכות גם לאופן האסור וגם לאופן המותר. כגון בפסוק 'לא יראה לך', יש שלושה אופנים, אופן אחד שאסור בודאי והוא בחמץ שלו לגמרי, אופן שני שמותר בודאי והוא בחמץ שאינו שלו, אופן שלישי שיש לו שייכות גם להיתר וגם לאיסור, והוא מה שעכשיו אינו שלו אבל עדיין בידו להיות שלו על ידי שאלה ופדיון. והדבר תלוי ברצון התורה, שאם רצונה לאסור רק דבר שהוא שלו בבירור, אינו עובר אלא בחמץ שלו ממש [או בקיבל עליו אחריות שיש בו צד שלו ממש]. אבל אם רצון התורה שרק מה שודאי אינו שלו יהיה מותר, אז מה שיש בו אחיזת בעלות על ידי שאלה ופדיון וכדומה בכלל האיסור. ואמר רבי אלעזר שהתורה התירה רק מה שבודאי אינו שלו ולכן עובר על חלת חמץ הואיל ואי בעי מתשיל עליה.

וכן לענין עשיית מלאכת אוכל נפש ביום טוב, שהתורה אמרה 'אך אשר יאכל לכל נפש' (שמות יב טז), ויש בזה שלושה אופנים: א. הוא מה שהוא אוכל נפש מוחלט גם עכשיו, ב. מה שבודאי אינו לצורך אוכל נפש כלל, ג. מה שיכול להיות אוכל נפש הואיל וראוי לאורחים. ואם נאמר שרצון התורה להתיר רק מה שהוא אוכל נפש מוחלט, אין האופן השלישי בכלל ההיתר. אבל רבה סובר, שרצון התורה לאסור רק מה שאינו לצורך אוכל נפש כלל, ולכן אף האופן השלישי נכלל בהיתר.

ושיטת רב חסדא היא שרק לחומרא נאמר דין 'הואיל', והיינו כעין שמצינו ביבמות (ח.), שאם יש אפשרות לדרוש את הפסוק בהיקש לקולא או לחומרא, מקישים לחומרא. ומבואר, שבמקום שאין לחז"ל הכרעה ברורה מגוף הפסוק איך לדורשו, הכלל הוא שדורשים לחומרא, וממילא הדין היוצא מדרשא זו הוא דין ודאי[כ], וכך גם בענין הואיל, כיון שנתבאר שיסוד הנדון הוא איך לפרש את עיקר הדין שנאמר בתורה, ונובע מכך איסור או היתר באופן בו הגדרת הדבר אינה מוחלטת מחמת שיש בו הואיל. נמצא שספק זה דומה לספק איך להקיש את הכתוב, וכשם ששם ההכרעה היא להקיש לחומרא, כן בענין הואיל אזלינן לחומרא, והכרעה זו היא דין ודאי. ועל כן מתבאר היטב טעמו של רב חסדא, שנאמר דין 'הואיל' מדאורייתא רק לחומרא.

והדברים מפורשים בתוספות הרשב"א משאנץ (שם ד"ה כי) וזה לשונו 'ואם תאמר חומרא דאתיא לידי קולא הוא דמייתי חולין לעזרה, לאו פירכא היא, דלא שייך למימר הכי אלא היכי דמדאורייתא פטור ומדרבנן מייתו, אבל הכא דאיכא למימר סברא לחיובא וסברא לפטורא, מחייבינן ליה מדאורייתא כדאמרינן בעלמא, כל היכא דאיכא לאקשויי לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן'.

הטעם שאומרים הואיל ולא הולכים אחר מחשבתו

והתוספות במנחות (סד. ד"ה להעלות) הקשו, שהלא נאמר שם שהפורס מצודה להעלות דגים והעלה דגים ותינוק, רבא אמר חייב זיל בתר מחשבתו, ומבואר שמחשבתו קובעת את הגדרת המעשה. ולמה כאן רבה מתיר לאפות ביום טוב לצורך חול, משום הואיל ואי מקלעי אורחים, הרי מחשבתו היא לצורך חול, והיא תקבע שהמלאכה לצורך חול[כא] ולא לצורך אוכל נפש של האורחים[כב].

ותירצו התוספות, שיש חילוק בין האופה ביום טוב לצורך חול, לפורס מצודה כדי להעלות דגים, וזה לשונם 'דהתם הוא דאפייתו חזיא לצורך יום טוב, אבל הכא צידת דגים לא חזיא בשבת'[כג].

וביאר האבני נזר (או"ח סי' תטז) את דברי התוספות, שבאופן שדעתו להעלות רק דגים, הרי אם היתה המלאכה נעשית כפי דעתו היתה זו מלאכה גמורה שאין בה צד היתר כלל, כיון שמעשה המלאכה הוא בשעה שמעלה את המצודה מהמים, ואם היה מעלה רק דגים היתה המלאכה נשלמת באיסור גמור, וכיון שמחשבתו קובעת הרי זו מלאכה גמורה, אף שלמעשה העלה במצודה גם תינוק[כד]. אולם העושה מלאכה ביום טוב לצורך חול, אף אם עצם המלאכה תעשה כפי דעתו, עדיין אפשר שיבואו אורחים ויאכלו ממנה ונמצאת שמלאכה מותרת. נמצא שמצד עצם צורת המלאכה אין המחשבה מפקעת את האפשרות שהמלאכה תהיה מותרת, כי המחשבה הא רק תכנית חיצונית מעצם המלאכה, וכיון שעצם המלאכה ראויה נאמר דין 'הואיל' וראוי לאורחים.

וכתב האבני נזר[כה], שלפי דברי רבא הנזכרים, שמעשהו נידון כפי מחשבתו, יש לפרש את דעת רב חסדא שאין אומרים הואיל, כיון שמחשבתו קובעת שהמלאכה אינה עומדת ליום טוב, ואף אם יבואו אורחים אחר כך ויאכלו ממנה, לא התבטל האיסור, משום שאף שנתברר שהמעשה נעשה לצורך ליום טוב, מכל מקום מחשבתו לצורך חול קובעת את המעשה כמעשה איסור[כו].

אולם כתב האבני נזר, שמסברא היה נראה לומר, שמה שאמרו בסוגיא במנחות שהולכים לפי מחשבתו, היינו דווקא במלאכת שבת שהיא אסורה ונדחית לצורך פיקוח נפש, ולכן הדבר תלוי בכוונתו, שרק אם מתכוין להצלת הנפש נדחית המלאכה לצורך הצלת הנפש, שהרי הדחייה ניתנה לגברא כדי שיציל את הנפש, ורק אם מכוין להצלה ניתן לו ההיתר לדחות את איסור המלאכה לצורך ההצלה, וכן שחיטת חטאת ציבור ברגל תלויה בכוונת השוחט, כיון שהאיסור נדחה לצורך הקרבתה רק כשהגברא מתכוין לצורך ההקרבה. אבל מלאכת אוכל נפש ביום טוב היא מלאכה המותרת, ולכן אם עצם המלאכה ראויה לאוכל נפש, היא אינה אסורה כלל, אפילו אם מכוין לצורך חול, שאין הדבר תלוי בכוונת הגברא אלא בעצם המעשה.

ונמצא שאין לנו מקור שסברת הואיל שייכת גם בדין דחייה, ומסברא נראה לחלק שבמלאכה שלא הותרה אלא רק נדחית לצורך, לא שייך לומר 'הואיל', כיון שכל זמן שסיבת הדחייה עדיין אינה עומדת לפנינו, אין לה כח את קושיית התוספות, שרק לענין ערל נאמר דין 'הואיל', כיון שכל שעה ושעה בידו לתקן את עצמו, ובאיסור כרת הוא עומד, לכן לא נחשב כמחוסר מעשה. ומכך שלא תירץ כדברי התוספות שלא נאמר דין 'הואיל' מדאורייתא כלל, מוכח שלשיטתו מדאורייתא נאמר דין 'הואיל' לחומרא ולא לקולא. וכן מבואר בראב"ד בהשגות לבעל המאור (שם בפירוש השני).

יט. וראה ברבינו דוד (שם) שהאריך לבאר את דברי הרמב"ן.

כ. ראה בשושנת העמקים (כלל א) מה שכתב בענין זה.

כא. והוסיף האבני נזר, שכמו כן קשה ממה שהובא בגמרא שם, שאם שחט חטאת ציבור אחרי שכבר נשחטה אחרת, חייב אפילו שאחר כך נמצאת הראשונה כחושה בבני מעיים, כיון שלפי מחשבתו היה אסור לו לשחוט.

כב. בצאן קדשים (בתוס' שם) הקשה על דברי התוספות, שהרי בסוגיא במנחות, נחלק רבה על רבא, וסבר שלא אזלינן בתר מחשבתו, וכיון שהעלה במצודתו גם תינוק, פטור. ולפי זה, רבה לשיטתו בסוגייתנו, שהאופה מיום טוב לחול אינו לוקה, משום שלא אזלינן בתר מחשבתו. ורבא שם סובר כדעת רב חסדא שאזלינן בתר מחשבתו, ולא נאמר דין 'הואיל'. אולם בברכי יוסף (או"ח סי' שכח סק"ח) יישב, שלא רצו התוספות לומר שרבא סובר כרב חסדא ולא כרבה במחלוקת לגבי הואיל, שהרי ההלכה כרבה שנאמר דין 'הואיל', וגם נפסקה הלכה כרבא, שהמעלה דגים ותינוק חייב, ולכן בהכרח שאין השיטות סותרות זו לזו. ועוד הביא הברכי יוסף, שבראב"ד (רמב"ם שבת פ"ב הט"ז) מבואר, שגרס בסוגיא במנחות 'רבה אמר חייב', ויש לומר שגם התוספות גרסו כן, ולכן הקשו מדברי רבה עצמו על דבריו בסוגייתנו.

כג. ואמנם בפשטות ביאור דברי התוספות הוא, שצידת הדגים עצמה אינה ראויה להיתר כלל, מה שאין כן באופה לצורך חול שהמעשה עצמו ראוי להיתר. אלא שהקשו האחרונים (צאן קדשים בתוספות שם, חזון איש מנחות סי' מב ס"ק יח), שחילוק זה אינו מתרץ את מה שאמרו בגמרא שם, שאם שחט חטאת אחרי שכבר נשחטה אחרת, חייב, אפילו שאחר כך נמצאת הראשונה כחושה בבני מעיים, כיון שלפי מחשבתו היה אסור לו לשחוט. והרי באופן זה המעשה עצמו ראוי להיתר. ולפי ביאורו של האבני נזר המובא להלן, מיושבת קושיא זו.

כד. וכן בשוחט חטאת ציבור אחרי שכבר נשחטה אחרת, לפי דעתו שלא ידע שהראשונה טריפה, הרי עשה מלאכה אסורה שאין לה היתר, ולכן אף אם באמת היתה הראשונה טריפה, עבר על איסור מלאכה.

כה. וכעין זה כתב גם בקובץ שעורים (אות קצג).

כו. אמנם במאירי (מו: ד"ה האופה) מבואר שאם באו אורחים ואכלו מותר גם לרב חסדא, וראה לקמן (אות ו) בענין זה.

לדחות את האיסור העומד ואוסר את עשיית המלאכה[כז]. ואמנם בתוספות (מו: ד"ה רבה) מבואר שסברת הואיל שייכת גם בדין דחייה של מלאכת שבת לצורך חולה[כח]. וראה עוד להלן (אות ג) בדעת התוספות.

ב. הואיל ואי בעי מיתשיל לענין בל יראה ושאר דיני התורה

מצינו בגמרא (מו:) 'רבי אליעזר סבר אמרינן הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא, ורבי יהושע סבר לא אמרינן הואיל'[כט]. ולכן סבר רבי אליעזר שעובר בבל יראה על פת שקרא עליה שם חלה, אף שאין הפת שלו, ואין איסור בל יראה בחמץ שאינו שלו, מכל מקום הוא יכול להשאל עליה, ולכן היא נחשבת כשלו לענין איסור בל יראה.

ומטעם זה אמר רבי אליעזר במשנה, שאם יש לו עיסה טמאה אין להפריש ממנה חלה ולהשהותה בלא אפייה עד הערב, כיון שהיא נעשית חמץ והוא עובר עליה בבל יראה, אלא יאפה את כל העיסה ואחר כך יפריש ממנה חלה.

והקשה רש"י (ד"ה לא), שמאחר ולדעת רבי אליעזר נאמר דין 'הואיל' ואי בעי מתשיל עליה, 'היה מותר לאפות חלה טמאה ביום טוב, כי זה נחשב שאופה לצורך אוכל נפש, הואיל ואי בעי מתשיל עליה ונעשית חולין ומותרת באכילה. ואם כן מדוע הצריך רבי אלעזר שיאפה את כל העיסה קודם שיפריש את החלה, הרי יכול להפריש חלה מהעיסה ולאפותה ביום טוב עם שאר העיסה. ותירץ רש"י, שלכתחילה אין לסמוך על ההיתר של הואיל, אם יכול לעשות באופן אחר.

בדברי התוספות שאין אומרים הואיל ואי בעי מתשיל להתיר

ובתוספות (ד"ה הואיל ואי) תירצו, שאין אנו מתירים איסור, הואיל ועשוי להיות דבר שאינו שכיח ומצוי שיתירנו. וכיון שאין זה מצוי שאדם ישאל על הפרשתו, אין היתר לאפות חלה ביום טוב הואיל ואי בעי מתשיל.

והביאו התוספות ראיה מהמבואר בגמרא (מז.), שאפיית שתי הלחם ולחם הפנים אינה דוחה יום טוב, למרות שיכול לפדותם, ועל ידי כן יהיו ראויים לאוכל נפש. ומוכח שאין אנו מתירים איסור, הואיל ואפשר שיהיה דבר שאינו שכיח.

בדיעבד אומרים הואיל ואי בעי מתשיל גם להתיר

ולהלן הקשו תוספות (ד"ה הואיל אי), לרבי אליעזר שנאמר דין 'הואיל' ואי בעי מתשיל לענין שנחשב שלו לעבור בבל 'יראה, מדוע אין אדם יוצא במצה של מעשר שני, לרבי מאיר הסובר שמעשר שני הוא ממון גבוה, משום שאין אדם יוצא ידי חובה במצה שאינה שלו, כמבואר בגמרא (לח.), הרי יכול להשאל על המעשר, ומדין הואיל ואי בעי מתשיל עליה תחשב המצה כשלו[ל].

והקשה המהרש"א (בתוס' ד"ה הואיל - השני), הרי אמרו התוספות לעיל, שאין אומרים הואיל ואי בעי מתשיל להתיר כיון שהוא דבר שאינו מצוי.

ולפי זה, אין אומרים הואיל ואי בעי מתשיל על מצת מעשר שני להחשיבה כשלו ולהתיר לצאת בה ידי חובת מצה, ומה הקשו התוספות.

ותירץ, שרק לכתחילה אין אומרים אי בעי מתשיל להתיר, ולכן לגבי מעשר שני שאלו תוספות שייצא ידי חובה בדיעבד, הואיל ואי בעי מתשיל[לא].

הטעם שאין אומרים הואיל ואי בעי מתשיל לאסור חמץ של גבוה

עוד הקשו התוספות (שם), איך אמרו בגמרא (ה:), שאין איסור בל יראה על חמץ של גבוה, משום שאין זה חמץ שלו, הרי יכול להשאל עליו ולעשותו שלו, ומדוע לא יחשב מחמת כן כשלו.

ותירצו התוספות, שכיון שכתוב עליהם בתורה 'קדש לה' (ויקרא כז ל) נמצא שהחשיבם הכתוב כשל גבוה אף שיכול להשאל עליהם.

עוד תירצו שאחרי שההקדש בא ליד הגזבר, לא נאמר דין 'הואיל' ויכול להשאל עליו[לב].

הטעם שאין אומרים הואיל ויכול לפדותו ולעשותו כשלו

והוסיפו התוספות שאף שיכול לפדותו מיד הגזבר, לא נאמר דין 'הואיל' ויכול לפדותו ולעשותו כשלו, שזה כקנין גמור, וכשם שלא נאמר על חמץ של נכרי שיחשב כשל ישראל הואיל ויכול לקנותו, ועל כרחך שלא אומרים הואיל ויכול לפדותו או לקנותו.

וביאר בישועות יעקב (סי' תלא סק"ב), שכיון שלכל אדם יש זכות לפדותו ולקנותו, אין להחשיבו כשלו משום כך.

ויש שביארו[לג], שאין אומרים הואיל אלא אם יש אפשרות שיהיה שלו למפרע, כגון הואיל אי בעי מתשיל, שעל ידי השאלה תעקר ההפרשה למפרע ולכן כבר עתה נחשב שלו. אבל לא נאמר דין 'הואיל' ואי בעי קונה או פודה אותו, כיון שאף אם יקנה או יפדה אותו לא יהיה שלו אלא משעת הקנייה והפדייה ולא מעכשיו, ואין טעם להחשיבו כבר עכשיו טרם הקנייה והפדיון כשלו[לד].

אולם בעיקר מה שכתבו התוספות שאין אומרים הואיל ויכול לפדותו, הקשו האחרונים[לה] הרי לעיל כתבו התוספות שאפיית לחם הפנים ושתי הלחם אינה דוחה יום טוב מטעם הואיל ויכול לפדותם, משום שאין אומרים הואיל להתיר כשאינו מצוי, ומשמע שאומרים הואיל ויכול לפדותו כשהנידון הוא לאסור ולא להתיר. וזה סותר לדברי התוספות כאן שאין אומרים כלל הואיל ויכול לפדותו.

בדברי התוספות שאין אומרים הואיל כיון שאף אדם לא ירצה לפדותו

עוד תירצו התוספות בשם ר"י, שאין לאסור חמץ של גבוה משום הואיל ויכול לפדותו, כיון שאף אדם לא יפדה חמץ בפסח, ואינו עומד לפדייה כלל.

אוצר החכמה

והקשה השפת אמת (בתוס' ד"ה הואיל - השני, ד"ה ועוד תירץ), לפי זה איך אמר רבי אליעזר שעובר בבל יראה על חלה של חמץ, הרי אף אדם לא ישאל על חמץ בפסח.

אהח 19/06/2018

כז. וראה להלן (אות ג) שרבים מהאחרונים כתבו סברא זו, שלא נאמר דין 'הואיל' באופן שההיתר הוא רק בדרך דחייה. והנה יש מהאחרונים (חתם סופר ביצה יב. ד"ה דאמר, מלאכת יום טוב אות ג-ח) שכתבו, שמכשירי אוכל נפש ביום טוב לא הותרו אלא בדרך דחייה לצורך אוכל נפש, ולכן אם אפשר לעשותם מערב יום טוב אסור לעשותם ביום טוב. ודקדקו כן מדברי הר"ן (על הרי"ף, ביצה יז. ד"ה ומיהא משמע) ומלשון הטור (סי' תקט). ולפי זה נמצא שלא נאמר דין 'הואיל' להתיר מכשירי אוכל נפש ביום טוב, לדעת הסוברים שלא נאמר דין 'הואיל' באופן שההיתר הוא רק בדרך דחייה. וכן כתבו בישועות יעקב (סי' תקט סק"ד סוד"ה והנה התוספות) ובאבני נזר (שם). והנה בסוגיא הקשה רבה לרב חסדא, איך אופין מיום טוב לשבת אם לא נאמר דין 'הואיל', וביאר רש"י (ד"ה היאך) וזה לשונו 'אלא ודאי משום הואיל אי מקלעי אורחים חזי כולו ליום טוב'. וקשה, למה הוצרך רש"י לומר שכל מה שאופה ראוי ליום טוב, הרי אפילו אם רק ככר אחד מתוך התנור ראוי ליום טוב מותר לפי המבואר בגמרא בביצה (יז.), שמותר למלא את התנור בככרות ולאפותן אפילו שאין צריך אלא לפת אחת, משום שהפת נאפית יפה בזמן שהתנור מלא. וביאר האבני נזר, שההיתר לאפות את שאר הככרות שאינן נחוצות, מחמת שמועילות לאפיית הככר הנחוצה ליום טוב, הוא מדין מכשירי אוכל נפש, שהרי אינו נהנה מאותה הכיכר. ועל פי האמור נמצא שלא נאמר דין 'הואיל' וראוי להיתר של מכשירי אוכל נפש, שהוא רק בדרך דחייה ולא היתר גמור, ולכן הוצרך רש"י לומר שהכל ראוי ליום טוב. אולם בסוף דבריו כתב האבני נזר, שיש לומר הואיל גם במכשירי אוכל נפש, לפי שאיסור המלאכה עצמו הותר בהם לגמרי, ומה שאסור לעשותם ביום טוב באופן שהיה יכול לעשותם מערב יום טוב, הוא איסור אחר ואינו איסור מחמת המלאכה עצמה. וכן מתבאר מדברי החזון איש (פסחים סי' קכד דף מו:), שנאמר דין 'הואיל' במכשירי אוכל נפש.

כח. וכן כתבו העטרת חכמים (שו"ת סי' ד), ישועות יעקב (או"ח סי' תקט סק"ד), חמדת שלמה (שו"ת או"ח סי' כב), המקנה (כלל לט פרט א), מלוא הרועים (ערך כל העומד לזרוק אות ה), מחזה אברהם (שו"ת סי' נ), מהר"ם שיק (שו"ת או"ח סי' קלח ד"ה ונראה) ואור גדול (סי' א). ויש מהם שכתבו (עטרת חכמים, מהר"ם שיק, אור גדול), שאף התוספות סוברים שסברת הואיל אינה שייכת באופן שההיתר הוא רק מדין דחייה, אלא שסברו כדעת המהר"ם מרוטנבורג (הו"ד בהגרא"ש יומא פ"ח סי' יד), שהשבת הותרה לגבי פיקוח נפש כדין מלאכת אוכל נפש ביום טוב, ולכן הקשו שאף מלאכת שבת נתיר משום הואיל וראוי לחולה. וראה עוד להלן (אות ג) בענין זה.

כט. כך היא הגירסא לפי שיטת רש"י בתחילת הסוגיא (מו:) והתוספות (שם ד"ה הואיל). אבל רש"י להלן (מח. ד"ה אבל) כתב שלא גרסינן כן, ולפי שיטתו לא שייך דין הואיל להחשיב את החמץ כשלו.

ל. ובתוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה הואיל) תירץ, שכיון שאם ישאל על המצה היא תחזור להיות טבל, ואין אדם יוצא ידי חובתו במצה של טבל, לפיכך לא נאמר דין 'הואיל'.

לא. משמע בדברי המהרש"א, שסברת התוספות היא שזו חומרא מדרבנן שלא לומר הואיל להתיר בדבר שלא שכיח, ואין זה מעיקר הדין, ולכן רק לכתחילה אמרו כן.

לב. הבאר יצחק (שו"ת יו"ד סי' כח) כתב, שיש לפרש את דברי התוספות, שלא אומרים הואיל אחרי שבא ליד הגזבר, מאחר שאז אינו יכול להשאל על ההקדש, כמבואר בטור ובשלחן ערוך (יו"ד סי' רנח ס"ז). אולם בתוספות בסוטה (ו. ד"ה כי) משמע שגם אחרי שבא ההקדש ליד הגזבר יכול להשאל עליו. ולכן יש לפרש, שאין זה שכיח שישאל על ההקדש אחרי שבא ליד גזבר, ולא נאמר דין 'הואיל' כשאינו שכיח כמבואר בתוספות לעיל. וראה עוד מה שביאר אבני נזר (יו"ד סי' רצ סק"ז) את דברי התוספות.

לג. בית יצחק (או"ח סי' סא) בשם הגר"ש קלוגר.

לד. וקרוב לזה כתב המאירי (מו. ד"ה אמר) 'אף כשתמצא לומר שיפדנו אינו שלו אלא של אחרים, אבל בהקדש שלו הואיל ויכול לישאל עליו אסור, שהנשאל עוקר את הדבר מעיקרו ונמצא שלו'.

לה. תוספות יום טב (פ"ג מ"ג) ורש"ש (בתוס' ד"ה הואיל, ד"ה בא"ד אע"ג).

ותירץ, שבאמת אין כוונת רבי אליעזר שעובר בבל יראה אחרי שהחלה החמיצה, אלא כיון שכל זמן שעדיין החלה לא החמיצה היא נחשבת שלו הואיל ואי בעי מתשיל, לכן אסור לו להשהותה ולהביאה לידי חימוץ, ובסברא זו נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע, האם אומרים הואיל קודם החימוץ לאסור עליו להביאה לידי חימוץ, אף שאחרי החימוץ לא יהיה מקום לסברת הואיל.

דברי אחרונים שאין אומרים הואיל אלא בדבר שהיה קודם שלו

ועל עיקר קושיית התוספות, מדוע חמץ של הקדש אינו אסור בבל יראה הואיל ויכול לפדותו, כתב השפת אמת (בתוספות ד"ה הואיל - השני) שיש ליישב, שרק אם החפץ היה שלו והקדישו לתרומה או להקדש, אנו אומרים שהוא נחשב כשלו הואיל ויכול להשאל עליו. אבל אם החפץ לא היה שלו, אין אנו אומרים שהוא נחשב שלו משום שיכול לפדותו ולעשותו שלו, כי אין אנו מחדשים בעלות מכח סברת הואיל, אלא רק משאירים את החפץ בבעלותו הקודמת הואיל ויכול להחזירו אליו.

ומצינו כעין סברא זו בדברי התוספות לעיל (ו.) לגבי בהמת ארנונא, שאם הבעלים יכול לתת למלך ממון אחר ולפדותה, היא נחשבת שלו וולדותיה חייבים בבכורה. אבל אם מקבל צאן ברזל מן הנכרי הוולדות פטורים מן הבכורה, אף שיכול לתת לנכרי ממון אחר ולקחת לעצמו את צאן הברזל, מכל מקום אין הם נחשבים שלו להתחייב בבכורה כיון שלא היו שלו בתחילה, ורק בהמת ארנונא שהיתה שלו מתחילה, נחשבת עדיין שלו אם יכול לסלק את החוב של המלך בממון אחר.

האם נאמר דין 'הואיל' ואי בעי מתשיל בכל הדינים התלויים בבעלות

והנה תוספות בסוגייתנו נקטו שסברת אי בעי מתשיל מועילה להחשיב את החפץ כשלו לענין כל דיני התורה התלויים בבעלות האדם, ולכן הקשו שמצת מעשר שני תחשב כשלו משום אי בעי מתשיל, וכן הקשו שיהיה מותר לאפות חלה ביום טוב משום אי בעי מתשיל.

אולם יש אחרונים[לו] שכתבו, שיש לומר שסברת הואיל ואי בעי מתשיל אינה מועילה להחשיב את הדבר כשלו לגמרי, שהרי באמת אין זו סברא ברורה, כמו שכתב רש"י להלן (מח. ד"ה אבל), אלא רק לענין בל יראה ובל ימצא אומרים הואיל ואי בעי מתשיל להחשיב את החמץ כשלו, כיון שאין צריך שיהיה החמץ שלו לגמרי כדי לעבור בבל יראה, כמבואר לעיל (ו:) שגם בחמץ שאינו שלו ורק קיבל עליו אחריות עובר בבל יראה, כיון שאם יאבד ויגנב יתחייב לשלמו. והיינו שלענין בל יראה די בכך שיש לו שייכות לחמץ ויש בו צד בעלות, ועל ידי שהואיל ואי בעי מתשיל יהיה החמץ שלו, נחשב שיש לו צד בעלות בחמץ ועובר בבל יראה[לז]. אולם בשאר דיני התורה שתלויים בבעלות גמורה, לא אמרינן שמשום הואיל ואי בעי מתשיל, יחשב שיש לו בעלות גמורה.

אולם בבאר יצחק (שו"ת או"ח סי' ב ענף א) הקשה, שלפי זה נמצא שאם יוציא את החלה מרשותו אינו עובר עליה בבל יראה, משום שאינה שלו לגמרי, וכשם שאינו עובר על חמץ שקיבל עליו אחריות אלא אם הוא נמצא ברשותו, אבל אם ייחד לו בית אחר או שנמצא ברשות נכרי, אינו עובר עליו כיון שאינו מצוי בידו. ואם כן למה כשנחלקו רבי אלעזר ורבי יהושע כיצד מפרישים חלה יום טוב, לא אמרו תקנה פשוטה, שיוציא את החלה מרשותו. אלא משמע שגם אם מוציאה מרשותו עובר עליה בבל יראה כמו חמץ שנמצא בבעלותו הגמורה, ומוכח שטעם הואיל ואי בעי מתשיל מחשיבו כשלו לגמרי.

דין הואיל ואי בעי מתשיל לענין כמה דינים התלויים בבעלות האדם

ואכן מצינו בכמה אחרונים, שביארו על ידי סברת הואיל ואי בעי מתשיל, דינים נוספים התלויים בבעלות האדם. וכך כתב השער המלך (חמץ ומצה פ"ו ה"ח) בדעת הרמב"ם שפסק (פ"ח ה"ב) שיוצא באתרוג של מעשר שני. אף שפסק (מעשר שני פ"ג ה"י"ז) שמעשר שני הינו ממון גבוה, מכל מקום, כיון שאי בעי מתשיל נחשב כשלו. וכן מצאנו במחנה אפרים (הלכות ריבית סי' ז), שאסור להלוות ברבית מעות שהקדיש לצורך עניים, כיון שאי בעי מתשיל עליהן ולכן הן נחשבות כשלו.

ובנדרים (פג:) נאמר במשנה, שאם אוסר פירות תרומה על כהנים ולווים, הם יכולים ליטלם בעל כרחו. והקשה הרשב"א (פה. ד"ה הא) וזה לשונו 'היאך יטלו כהנים אלו על כרחו, דאכתי ממונו הוא כיון דאי בעי מיתשיל עליה והויא טובת הנאה שלו. ויש לומר מכל מקום כיון דהשתא מיהא לא איתשיל, השתא מיהא לאו ממוניה הוא ולא אמרינן דלמא מיתשיל'. ופירש הנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת יו"ד סי' קמט ד"ה ואמנם), שלדעת הרשב"א מטעם הואיל ואי בעי מתשיל נחשב כשלו, והקשה איך הם יכולים ליטול בעל כרחו. ותירץ הרשב"א שלא נאמר דין 'הואיל' משום שקיי"ל כרבי יהושע, שלא נאמר דין 'הואיל' ואי בעי מתשיל. ומבואר מדברי הנודע ביהודה שנקט, שסברת הואיל ואי בעי מתשיל מחשיבה את הנודר כבעלים, ואין סברא זו המוגבלת רק לענין לעבור באיסור בל יראה.

ובמנחת חינוך (מצוה נא אות ה) הקשה, למה אם שור של הקדש הזיק או הוזק פטור [משום דכתיב 'רעהו' ולא של הקדש], הרי יכול להשאל על ההקדש, והואיל ואי בעי מתשיל נחשב כבר עתה שלו ונקרא 'שור רעהו'. והרי שנקט שנאמר דין 'הואיל' לענין כל דיני התורה ולא רק לענין בל יראה.

ובדבר שמואל (מו:) תירץ על קושיית המנחת חינוך, שחיוב נזיקין הוא משום ההפסד, וכיון שההקדש הוא הנפסד לא שייך לומר הואיל ואי בעי מתשיל.

האם נאמר דין 'הואיל' באופן שאסור לו להשאל

בריטב"א (מו: ד"ה רבי אליעזר) הקשה, איך אמר רבי אליעזר שעובר בבל יראה על חלה של חמץ הואיל ואי מתשיל עליה, הרי אין נשאלין בנדר שנדר לדבר מצוה ואין מתירין אותו לכתחילה. ותירץ שאם אין כוונתו לבטל את המצוה אלא לשנותה לטובה נשאלין ומתירין לו.

ומבואר מדברי הריטב"א, שלא נאמר דין 'הואיל' ואי בעי מתשיל באופן שאסור לו להשאל. וכן מצינו בחק יעקב (סי' תנז סק"י) שכתב, שגם רבי אליעזר מודה, שאינו עובר בבל יראה על חלה של חמץ, כאשר אסור לו להשאל עליה ולא נאמר דין 'הואיל' ואי בעי מתשיל. והיינו כשחל ערב פסח בשבת, והפריש חלה של חמץ ואכל כבר את העיסה, שאסור לו להשאל על החלה שכן אם ישאל עליה יתברר שאכל טבלים למפרע.

ובשער המלך (יום טוב פ"ג ה"ט) הקשה, איך אמר רבי אלעזר שעובר בבל יראה על חלה של חמץ ביום טוב, הואיל ואי בעי מתשיל עליה, הרי אין נשאלים לנדרים ביום טוב שלא לצורך יום טוב[לח], כמו שאין נשאלים בשבת שלא לצורך השבת, כמבואר בשלחן ערוך (או"ח סי' שמא ס"א). ותירץ שדין זה הוא רק מדרבנן, אבל מדאורייתא מותר להשאל גם שלא לצורך יום טוב, ולכן עובר מדאורייתא בבל יראה הואיל ואי בעי מתשיל מדאורייתא[לט].

עוד תירץ, שלא צריך שיהיה בידו להשאל באותו יום דווקא, וגם אם יכול להשאל רק אחרי יום טוב, נאמר דין 'הואיל' ואי בעי מתשיל ויתברר למפרע שהחלה היתה שלו מתחילה, נחשב כבר עתה כשלו לעבור בבל יראה.

אך כתב, שמכך שתוספות (ד"ה הואיל - הראשון) הקשו שיהיה מותר לאפות את החלה ביום טוב, משום הואיל ואי בעי מתשיל ותותר לאכילה, מוכח שיכול להשאל ביום טוב עצמו, שהרי אם ישאל רק אחרי יום טוב לא יוכל לאכול אותה ביום טוב, ואין זה בכלל צורך אוכל נפש. וכן מוכח בתוספות שאף מדרבנן יכול להשאל, משום שאם לא כן אפשר לתרץ שאסור לעשות כן מדרבנן. ושוב קשה, הרי אין נשאלים ביום טוב שלא לצורך יום טוב.

ועולה מדברי הריטב"א והאחרונים הנזכרים שאין אומרים הואיל ואי בעי מתשיל באופן שאסור לו להשאל. והקשה בשיעורי הגר"ש רוזובסקי (מו:) שאם כן, איך אמר רבי אלעזר שעובר על חלה של חמץ הואיל ואי בעי מתשיל עליה, הרי אסור לו להשאל עליה כדי שלא יעבור בבל יראה. ועוד קשה, שאם כן גם לרבי אליעזר לא יעבור על חלה של חמץ באופן שיאכל קצת משאר העיסה שהופרשה ממנה חלה זו, כיון שאסור לו להשאל עליה, שכן אם ישאל נמצא שאכל טבל. והרי במשנה אמרו, כיצד מפרישים חלה ביום טוב, ואמר רבי אליעזר שאסור להשהות את החלה בלא אפייה, כיון שעובר עלה בבל יראה הואיל ואי בעי מתשיל, ולכן יאפה תחילה את כל

לו. שאגת אריה (סי' עז), פני יהושע (בתוספות ד"ה הואיל - הראשון), חתם סופר (שו"ת או"ח סי' קיח) ושפת אמת (בתוספות ד"ה הואיל - השני).

לז. והוסיף הפני יהושע, שמבואר בגמרא לעיל (ו:) שאף למאן דאמר שדבר הגורם לממון לאו כממון דמי, עובר בבל יראה כיון דכתיב 'לא ימצא' וחמץ זה מצוי בידו. והיינו שלענין בל יראה די בכך שיש לו שייכות לחמץ והוא מצוי בידו, ולכן אמרינן שהואיל ואי בעי מתשיל, נחשב שיש לו שייכות לחמץ והוא מצוי בידו.

לח. והוסיף, שאין לומר שנחשב לצורך יום טוב כיון שעל ידי השאלה יוכל לאוכלה ביום טוב, כיון שיצטרך להפריש חלה אחרת, ואין השאלה מוסיפה כלום לאכילת יום טוב.

לט. אולם בחק יעקב (שם) נקט שאם אסור לו להשאל מדרבנן אין אומרים אי בעי מתשיל אף לענין האיסור דאורייתא.

העיסה ואחר יפריש, ולמה לא אמר עצה פשוטה, שיאכל מעט מהעיסה ושוב אינו עובר עליה בבל יראה, כיון שאסור לו להשאל עליה.

ג. הואיל וראוי לפיקוח נפש

הקשו תוספות (מו: ד"ה רבה) לרבה שסובר שהאופה מיום טוב לחול אינו לוקה, הואיל ואי מיקלעי ליה אורחים חזי ליה, אם כן בטלת כל מלאכות שבת, הואיל וראוי לצורך חולה שיש בו סכנה. ותירצו שאין אומרים הואיל וראוי לבוא לפנינו צורך שמתיר את עשיית המלאכה, אלא אם מצוי הדבר לבוא, כמו אורחים שמצויים ורגילים לבוא, אבל חולה שיש בו סכנה אינו דבר מצוי.

דברי האחרונים שלא נאמר דין 'הואיל' באופן שההיתר בדרך דחייה

ורבים מהאחרונים[מ], כתבו ליישב את קושיית התוספות, שרק במלאכת יום טוב שהותרה לצורך אוכל נפש[מא], אנו אומרים שהואיל ואפשר שהמלאכה תשמש לצורך אוכל נפש, לא אסרה אותה התורה כלל. אבל מלאכת שבת שלא הותרה לצורך פיקוח נפש, אלא רק נדחית לצורך פיקוח נפש[מב], לא שייך להתירה כשלא נעשית לצורך פיקוח נפש משום הואיל וראויה לכך, כיון שכל זמן שסיבת הדחייה אינה עומדת לפנינו, אין בה כח לדחות את איסור עשיית המלאכה.

ובדעת התוספות יש שכתבו[מג], ששיטתם היא כשיטת המהר"ם מרוטנבורג (הו"ד בראי"ש יומא פ"ח סי' יד), שמלאכה בשבת הותרה לגמרי כשנעשית לצורך פיקוח נפש, ולכן הקשו שגם מלאכת שבת יש להתיר הואיל וראויה לצורך פיקוח נפש[מד].

דברי המהר"ם חלוואה בטעם שאין אומרים הואיל וראוי לפיקוח נפש

ובמהר"ם חלאווה (מו: ד"ה רבה), כתב ליישב את קושיית תוספות בזה"ל 'הא לא דמי, דשאני יום טוב דמלאכה בשעתה נעשית, שהרי מותר כל היום בהכנת אוכל נפש, אלא דלערב איגלאי מילתא למפרע שבאיסור נעשה, אבל בשבת האיסור קיים וההיתר מתחדש, ובשעת עשיית האיסור עדיין לא נתחדש ההיתר'[מה].

דברי החזון איש בטעם שאין אומרים הואיל וראוי לפקוח נפש

החזון איש (סי' קכד פסחים לדף מו:) ועוד אחרונים[מו] כתבו, שסברת הואיל נאמרה רק במלאכת אוכל נפש ביום טוב, כיון שכל שנקבע על המלאכה שם מלאכת אוכל נפש, הרי זו מלאכה שלא נאסרה ביום טוב, דכתיב (שמות יב טז) 'אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם', ונלמד מזה שמלאכת אכילת יום טוב אינה מלאכה האסורה, ואף אם יש לו כבר אוכל אחר ואינו צריך את המלאכה, מותר לו לעשותה כדי לאכול ממנה, משום שמלאכה הראויה לאכילת יום טוב אינה אסורה, ולכן אמר רבה שגם כשאופה לצורך חול, נחשבת המלאכה כמלאכת אוכל נפש הואיל וראויה לאורחים, ואף שהאורחים אינם לפניו ואין צורך לאפות בשבילם, מותר, כיון שעצם המלאכה ראויה לאכילה והיא בכלל מלאכת אוכל נפש.

ולפי זה ודאי שלא שייך להתיר מלאכת שבת הואיל וראויה לפיקוח נפש, כיון שסיבת ההיתר בפיקוח נפש היא הצורך לעשות את המלאכה כדי להציל את הנפש, וכל זמן שאין הצורך לפנינו אין סיבה להתיר את המלאכה. שלא נתחדש בסברת הואיל שהצורך כבר נחשב כקיים לפנינו בשעת עשיית המלאכה, אלא רק שלגבי יום טוב די שעצם המלאכה ראויה לכך.

אלא שהקשו האחרונים הנ"ל, שמקושיית הגמרא להלן (מז:), שהחורש ביום טוב יפטר ממלקות הואיל וחזי לדם ציפור, מבואר שלא רק בהיתר מלאכת אוכל נפש נאמר דין 'הואיל', שכן ההיתר לחרוש כדי לכסות בעפר דם ציפור, אינו משום מלאכת אוכל נפש אלא מדין עשה דוחה לא תעשה כמבואר בתוספות שם (ד"ה כתישה), ותירצו בכמה אופנים, ודבריהם יובאו בהרחבה להלן (אות ד).

ביאור נוסף בטעם שלא נאמר דין 'הואיל' וראוי לפיקוח נפש

ובילקוט הגרשוני (או"ח ח"ב דף נ ע"ב) ובקהלת יעקב (הלכות יום טוב סי' תצח ס"ח) תירצו את קושיית התוספות, שדווקא במלאכת יום טוב אמרינן 'הואיל', כיון שקי"ל (ביצה יב.) שמתוך שהותרה לצורך אוכל נפש הותרה נמי שלא לצורך, ורק צריך שיהיה צורך קצת, כמו שכתבו התוספות (שם ד"ה ה"ג רש"י), ועל ידי סברת הואיל וחזי לאורחים נחשב שיש בה צורך קצת[מז]. אבל במלאכת שבת שהותרה רק לצורך חולה שיש בו סכנה, אין לומר הואיל וחזי לחולה, שהרי סברת הואיל רק מועילה להחשיב את המלאכה כנעשית לצורך קצת, ואין בכך כדי להתיר מלאכת שבת.

ואכן, כתב הרשב"א בשבת (לט: ד"ה הא), שלבית שמאי שסוברים שלא אומרים מתוך שהותרה מלאכה ביום טוב לצורך אוכל נפש הותרה שלא לצורך, גם לא אומרים הואיל וראוי לאורחים. וכן מתבאר מדברי התוספות (שם ד"ה אלא). ומבואר שסברת הואיל מחשיבה את המלאכה כנעשית לצורך קצת, ולבית שמאי שלא הותרה מלאכה לצורך קצת אלא רק לצורך אוכל נפש, לא אומרים הואיל. אולם תמהו האחרונים[מח] על כך, שבגמרא (מז:) מבואר שגם לבית שמאי אומרים הואיל. וראה להלן (אות ח) בענין זה.

ובעין יצחק (שו"ת ח"א או"ח סי' כח) הקשה על דברי האחרונים, שסברת הואיל מחשיבה את המלאכה כנעשית לצורך קצת, שהרי הגמרא להלן (סב.) מקשה על רבה שלפי דבריו שאומרים הואיל, מדוע ערל לא נחשב בר כפרה לגבי קרבן פסח הואיל וראוי למול. ומבואר שסברת הואיל היא סברא כללית להחשיב את העתיד להיות כאילו הוא קיים עכשיו לגמרי, כך שאין לומר שסברת הואיל מועילה רק להחשיב את המלאכה כנעשית לצורך קצת.

תירוץ התוספות שחולה שיש בו סכנה לא שכיח

תוספות תירצו על קושייתם, שחולה שיש בו סכנה לא שכיח, ולא נאמר דין 'הואיל' אלא כשאופן ההיתר מצוי.

והקשו (ברכת אברהם בתוס' שם) מהמבואר בגמרא (מו:) שלדעת רבי עקיבא מותר לשחוט ביום טוב בהמה מסוכנת, כשיש לו שהות לאכול ממנה בשר חי, מטעם הואיל וראוי לאכילה. והרי אין רגילות לאכול בשר חי, ואין זה דבר המצוי, ואף על פי כן מותר לשחוט מטעם הואיל וראוי לאוכלו. ומבואר שנאמר דין 'הואיל' אף אם אופן ההיתר אינו מצוי.

ותירצו, שאם הוא עצמו יכול לאוכלו עכשיו, נאמר דין 'הואיל' אף שאין רגילות לאוכלו, כיון שהבשר ראוי לאכילה מיד, ורק לגבי חולה שאינו נמצא לפנינו ורק ראוי לבוא, לא נאמר דין 'הואיל' וראוי לבוא אלא רק אם שכיח שיבוא.

האם שייך 'הואיל' באופן שיש לו חולה בתוך ביתו

החתם סופר (מו: ד"ה אמרינן) הקשה, שלפי דברי התוספות שלא שייך 'הואיל' במלאכת שבת, משום שלא שכיח שיצטרך למלאכה עבור חולה שיש בו סכנה, נמצא שאם יש לו בביתו חולה שיש בו סכנה פטור על כל מלאכת שבת שעושה בשביל בריא, הואיל וראויה לחולה שמצוי אצלו. ואם כן קשה מדברי הגמרא בחולין (טו:), שהמבשל לחולה בשבת אסור לבריא לאכול מהתבשיל שמא ירבה בשבילו, והרי אף אם ירבה לבשל בשביל הבריא, פטור מטעם הואיל, ולמה גזרו שמא ירבה בשבילו[מט].

כעין זה הקשו אחרונים (ישועות יעקב או"ח סי' שכח סק"ג, שו"ת עטרת חכמים או"ח סי' ד) מהמבואר בחולין (שם) שאסור לשחוט בשבת בשביל חולה שהבריא, והרי התוספות (שם ד"ה כגון) כתבו, שמצוי שחולה שהבריא יחזור לחליו, ואם כן, מדוע אין היתר לשחוט בשבילו הואיל וראוי לו אם יחלה.

מ. ישועות יעקב (או"ח סי' כא סק"ב ד"ה מברך, סי' שכח סק"ג ד"ה היה, סי' תקט סק"ד ד"ה והנה התוספות), חידושי חתם סופר (ביצה יז. ד"ה ממלאה), עטרת חכמים (שו"ת או"ח סי' ד), המקנה (כלל לט פרט א), חמדת שלמה (שו"ת או"ח סי' כב), מהרש"ם (שו"ת ח"ה סי' לו), מחזה אברהם (שו"ת סי' נ), אור גדול (שו"ת סי' א), חלקת יואב (שו"ת או"ח סי' יד ד"ה ולכאורה), מהר"ם שיק (שו"ת או"ח סי' קלח ד"ה ונראה) ומחנה חיים (שו"ת ח"ב יו"ד סי' ה).

מא. כלומר, שאין איסור במלאכת אוכל נפש כלל, שכן מבואר בדברי הרמב"ן (ויקרא כג ז, שבת קיז: ד"ה הא) שמלאכת אוכל נפש אינה בכלל איסור מלאכה ביום טוב, כיון שהיא מלאכת הנאה ולא מלאכת עבודה. וכן הוכיחו בפרי מגדים (פתיחה להלכות יום טוב פ"א אות א), שולחן ערוך הרב (קונטרס אחרון סי' תקי אות ב) וחתם סופר (שו"ת או"ח סי' פה) וכן האריך להוכיח במלאכת יום טוב (אות א-ה).

מב. כמבואר בלשון הרמב"ם (שבת פ"ב ה"א), הרשב"א (שו"ת ח"א סי' תרפט) והר"ן (ביצה ט: ד"ה ומיהא). אמנם ראה להלן שיש ראשונים הסוברים שמלאכת שבת הותרה לפיקוח נפש. ובחסד לאברהם (שו"ת מהדו"ת או"ח סי' סז) ובאבני נזר (או"ח סי' תנה אות ה) כתבו, שגם הרמב"ם סובר שמלאכת שבת הותרה בפקוח נפש, ומה שכתב לשון דחייה לאו דווקא.

מג. חידושי חתם סופר, עטרת חכמים, אור גדול, חלקת יואב (שם), מהר"ם שיק (שו"ת או"ח סי' קלח ד"ה ונראה) ומחנה חיים (שם).

מד. ויש שכתבו (הגהות זר שבא לבעל האדר"ת) להיפך, שדעת התוספות שאף מלאכת אוכל נפש לא הותרה אלא נדחית לצורך אוכל נפש ושמחת יום טוב, כמבואר בדברי הר"ח שהובאו בתוספות להלן (פד. ד"ה ולא). ולכן הקשו התוספות, שכשם שנאמר דין 'הואיל' במלאכת יום טוב לצורך אוכל נפש, כך יש לומר במלאכת שבת לצורך פיקוח נפש.

מה. ויש לפרש שכוונתו, שמלאכת יום טוב הותרה לצורך אוכל נפש, ובשעת עשיית המלאכה יש סיבה להתירה משום הואיל והיא ראויה לאוכל נפש, אבל מלאכת שבת שלא הותרה אלא רק דחויה לצורך פיקוח נפש, ואין הדחייה קיימת בשעת המלאכה אלא היא מתחדשת רק כשהיא נמצאת לפנינו ומצריכה את הדחייה, לא שייך להתירה משום הואיל. אולם מאריכות דבריו משמע שחילק באופן אחר בין מלאכת יום טוב למלאכת שבת, וראה לעיל (אות א) שהרחבנו בביאור דבריו.

מו. ראה בגור אריה למהרא"ל צינץ (ד"ה רבה) ובמלוא הרועים (ערך כל העומד לזרוק אות ה) שכתבו כעין זה.

מז. וכן כתב בנחלת יעקב (לחוות דעת, ביצה יב. בהגה"ה אות ג).

מח. רעק"א (גליון הש"ס שבת לט:) ושער המלך (חמץ ומצה פ"ג הי"א ד"ה גם).

מט. והוסיף החתם סופר, שקשה עוד יותר לפי מה שכתבו התוספות במנחות (סד. ד"ה להעלות), שהאיסור להרבות בשביל הבריא הוא רק מדרבנן, שלפי זה נמצא שבאופן שיש לו חולה בביתו האיסור הוא בדרגת 'תרי דרבנן', כיון שמדאורייתא יש להתיר גם משום הואיל וגם משום שאינו אלא מרבה בשיעור, ומדוע גזרו חז"ל וחששו לאיסור שאינו אלא תרי דרבנן. וראה עוד בחתם

אמנם החתם סופר בביצה (יז. ד"ה ממלאה) כתב, שגם כשיש לאדם חולה בתוך ביתו אין לו היתר לעשות כל מלאכה בשבת משום הואיל, כיון שאין זה שכיח שהחולה יצטרך לאותה מלאכה. אך גם לפי זה קשה הקושיא הנזכרת לעיל, למה אסרו לבריא לאכול מהתבשיל שנתבשל בשבת בשביל החולה שמא ירבה בשבילו, הרי תבשיל זה ראוי לחולה ונצרך לו, כך שהדבר מצוי שהחולה יצטרך עוד מהתבשיל, וממילא מותר גם כשמוסיף בשביל בריא מטעם הואיל.

עוד הקשה החתם סופר (ביצה שם) מהמבואר בגמרא במנחות (סד.), שאם החולה נצרך לשתי גרורגות, אסור לתלוש בשבילו שלוש גרוגרות, והרי בודאי ששכיח שהחולה יצטרך עוד גרוגרת אחת, ומדוע אין היתר לתלוש מטעם הואיל. וסיים החתם סופר שצריך לדחוק שבאמת אסור רק מדרבנן. 19/06/2018אחה

ובדרכי ההוראה (למהרי"ץ חיות ח"ב סי' ו בהגה"ה) **ובמהרש"ם** (שו"ת ח"ה סי' לו) כתבו, שלפי תירוץ התוספות יש להתיר מדאורייתא לעשות מלאכה בשבת במקום שמצוי חולה שיש בו סכנה, שהרי במקום כזה יש לומר הואיל וראוי לחולה, ולכן כשמתקנים מרחצאות של רבים שבאים אליהן חולים רבים, אינם עוברים על איסור דאורייתא, אף אם עושים כן שלא בשביל החולים.

אולם החתם סופר השיב (שם סי' ו) למהרי"ץ חיות, שאסור לומר כן, שהרי בכל עיר יש יולדות או מילה בשבת, ואם כן בכל מקום יעשו מלאכות בשבת, ולא יתכן לומר כן.

אמנם החתם סופר לא ביאר שם מהו הטעם שאין להתיר כשמצוי החולה לפנינו, ולעיל הובאו דבריו בחידושים לביצה (שם) שלא די בכך שהחולה מצוי בעיר, כיון שאף אם יש לפנינו חולה אין זה מצוי שאותו חולה יצטרך דווקא למלאכה זו.

ואכן בתוספות הרשב"א משאנץ (מו: ד"ה אמרינן) בתירוצו על קושיית התוספות, כתב וזה לשונו 'וי"ל כיון דלא שכיח כלל שיצטרכו, לא אמרינן הואיל'. ומשמע מלשונו שאין כוונתו לתרץ כדברי התוספות שעצם ביאת חולה שיש בו סכנה למקום אינה מצויה, אלא כוונתו שלא שכיח שיצטרכו למלאכה זו, ולכן לא שייך 'הואיל', וכדברי החתם סופר[נ].

כתב האמרי בינה (דיני יום טוב סי' ג), שלפי דברי התוספות שאף במלאכת שבת שייך 'הואיל', אלא שחולה שיש בו סכנה לא שכיח. נראה שאם עשה מלאכת איסור בשבת, ואחר כך נזדמן לו חולה שיש בו סכנה שצריך לאותה מלאכה, התבטל האיסור למפרע, כיון שהתברר שעשה בהיתר. והוסיף עוד, שכן הוא הדין אף במלאכת יום טוב לרב חסדא שלא נאמר דין 'הואיל', והאופה מיום טוב לחול לוקה, היינו דווקא באופן שלא באו אורחים, ונתקיימה מחשבתו שאפה לצורך חול, אבל אם באו אורחים ואכלו את הפת ביום טוב, מודה רב חסדא שפטור, ומבואר כן בדברי המאירי (מו: ד"ה האופה), כמובא לקמן (אות ו).

עשה מלאכה בשבת ואחר כך התברר שיש בה צורך לחולה מסוכן

וכעין זה כתב גם במקור חיים (שו"ת או"ח סי' ח) שמי שבישל בשבת על ידי נכרי לצורך בריא, שהוא דבר האסור בשבת משום שבות, ונזדמן לו אחר כך חולה שאין בו סכנה, ונתן לו מהתבשיל, תיקן למפרע את האיסור.

ובדרב פעלים (שם) דן בענין דומה לזה, לגבי מלאכת בורר בשבת, שההלכה היא שהבורר אוכל מתוך פסולת כדי לאוכלו לאחר זמן חייב, ואם בורר כדי לאוכלו מיד מותר. מה הדין אם ברר כדי לאוכלו לאחר זמן ונמלך ואכלו מיד, האם נפטר מחיובו או לא.

ברר אוכל מתוך פסולת לאוכלו לאחר זמן ונמלך ואכלו מיד

וכתב, שאם נאמר שבאופן שנמלך וחזר לאוכלו מיד לא נתקן האיסור למפרע, מתיישבת קושיא, מדוע כל אדם שבורר כדי לאכול לאחר זמן חייב, הרי יש לומר הואיל וראוי לאוכלו מיד, כמו שהאופה מיום טוב לחול אינו לוקה משום הואיל וחזי לאורחים. והרי התוספות (מו: ד"ה רבה) הקשו, שכל מלאכת שבת תהיה מותרת הואיל וחזי לחולה שש בו סכנה, ותירצו שחולה שיש בו סכנה לא שכיח, וכיון שודאי שכיח שהבורר להניח יהיה נמלך לאוכלו מיד, יש להתירו משום הואיל. אלא מוכח שאם ברר כדי לאוכלו לאחר זמן לא יתוקן האיסור גם אם יחזור בו ויאכלו מיד, כיון שהמלאכה נקבעת לפי כוונת הגברא בשעת עשייתה, דמלאכת מחשבת אסרה תורה[נא].

אוצר החכמה

בשואל ומשיב (שו"ת מהדורה ד ח"ב תשובה קפה) הביא בשם בעל השאגת אריה, שלפי דעת רבי אליעזר (שבת קלב:) שמכשירי מילה דוחים את השבת, מותר מדאורייתא לתלוש עצים בשבת הואיל וראויים למכשירי מילה. לפי המבואר בזבחים (צא.), שמילה היא דבר המצוי ותדיר, ושייך 'הואיל' וראוי לצורך דבר המצוי גם במלאכת שבת, כמתבאר מדברי התוספות, וכאמור.

ולפי זה ביאר את הפסוק לגבי מקושש העצים (במדבר טו לב), 'ויהיו בני ישראל במדבר וימצאו איש מקושש עצים ביום השבת'. ונתקשו המפרשים מדוע הצורכה התורה לכתוב שהיו בני ישראל במדבר, ומה זה נוגע לענין המדובר בפרשה זו. וביאר, שהתורה באה לפרש לנו מדוע המקושש היה חייב מיתה על שתלש עצים, הרי תלישה זו ראויה למכשירי מילה, וכיון שמילה ומכשיריה הם דברים המצויים, אינו חייב על תלישת עצים מטעם הואיל וראויים למכשירי מילה.

ולכן הקדימה התורה וכתבה שהמעשה היה בזמן שהיו בני ישראל במדבר, שלא מלו ישראל את בניהם, כמבואר ביבמות (עב.), וכיון שכך, לא יצטרכו את העצים למכשירי מילה, ולכן נתחייב המקושש סקילה על תלישת העצים בשבת.

סופר שם ובחידושיו על התורה (פרשת וירא ד"ה וירא) שביאר את דברי חז"ל, שאברהם לא הביא לחם למלאכים שבאו אליו משום שנטמא הלחם, ולכאורה קשה הרי הם נדמו לו כערבים, וכי הערבים אוכלי חולין בטהרה. אלא שלפי המבואר בכמה מדרשים, אותו היום היה יום ראשון של פסח, וכיון שכן היה אסור לאפות להדיא בשבילם כדכתיב 'לכם ולא לנכרים' אלא שאם בני ביתו אוכלים ממנו מותר להאכילו לנכרי, אף שקי"ל שאין מזמנים את הגוי ביום טוב שמא ירבה בשביל הנכרי, מכל מקום כיון שאיסור שמא ירבה הוא רק מדרבנן, כאמור, ואצל אברהם היה האיסור רק בדרגת תרי דרבנן כיון שבאותו היום היה שלישי למילה של אברהם והרי הוא חולה שיש בו סכנה ומותר לאפות לנכרי משום הואיל, ומדרבנן אסרו לסמוך על הואיל, נמצא שהאיסור להרבות בשביל הנכרי הוא רק 'תרי דרבנן', ובאופן זה לא אסרו להזמין את הגוי שמא ירבה בשבילו. אך כיון שנטמאה העיסה ואינה ראויה לבני ביתו של אברהם ממילא המלאכה נעשית רק לצורך הנכרי ואסור לעשות מלאכה ביום טוב לצורך נכרי, ואמנם יש להתיר מהתורה משום הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה, מכל מקום מדרבנן אין סומכים על הואיל. אלא שכאמור עדיין צ"ע מדברי הגמרא בחולין שמשמע שאסרו גם באופן שיש לו חולה בתוך ביתו, אף שהאיסור הוא רק בדרגת 'תרי דרבנן'.

ובענין זה יש לציין לדברי גבורת ארי (יומא כח: ד"ה קיים), על מה שאמר רב אשי (שם) שאברהם אבינו קיים את כל התורה כולה ואפילו עירובי תבשילין, שצריך ביאור מהו החידוש המיוחד בעירובי תבשילין יותר משאר מצוות דרבנן שקיים אברהם אבינו. וביאר הגבורת ארי, שמבואר בסוגייתנו (מו:) שלדעת רבה מותר לאפות מיום טוב לשבת על ידי עירובי תבשילין כיון שמדאורייתא אמרינן הואיל וראוי לאורחים. ויש להקשות איך אברהם אבינו אפה מיום טוב לשבת על ידי עירובי תבשילין הרי לא שייך אצלו ההיתר של הואיל וראוי לאורחים, כיון שרק לצורך אורחים ישראלים מותר לאפות ביום טוב, ובימי אברהם היו כולם נכרים ואסור לאפות בשבילם ביום טוב, ורק הוא ובני ביתו נתגיירו ואף אלו שאברהם ושרה גיירו היו נמצאים אצלו כדכתיב (בראשית יב ה) 'ויקח אברהם וגו' ואת הנפש אשר עשו בחרן ויצאו ללכת', ולכן היה אסור לו מדאורייתא לאפות לצורך מחר. ולכן קא משמע לן רב אשי, שאף אברהם אבינו קיים עירובי תבשילין, משום שסבר כרב חסדא שאף שלא נאמר דין 'הואיל' מותר לאפות מיום טוב לצורך שבת על ידי עירובי תבשילין, משום שצרכי שבת נעשים ביום טוב. וראה בגבורת ארי שהוסיף לבאר לדעת רבה איך הועילו עירובי תבשילין אצל אברהם אבינו.

נ. ובאמרי בינה (דיני יום טוב סי' ג) כתב שזו גם כוונת התוספות שלפנינו.

נא. מדבריו עולה חידוש בגדר דין הואיל, שלכאורה איסור ברירה אין לו היתר כלל, וכשבורר לצורך אכילה לא נחשב מלאכה כלל, אלא מעשה של אכילה, ואם כן מסברא נראה שאין להתיר מלאכת ברירה מדין הואיל וראויה לצורך אכילה, כיון שלמלאכה אין היתר כלל, אלא שבאופן שנעשית לצורך אכילה אין לה חשיבות של מלאכה, אולם מדברי הרב פעלים מתבאר שאף בזה שייך להתיר מדין הואיל, והיינו משום שבדין הואיל נאמר שאם לפעולה עצמה יש אפשרות של היתר, היא מותרת לגמרי, וכיון שפעולת הברירה בעצמה מותרת אם יאכל מיד, היא מותרת גם אם לא יאכל. וראה להלן (אות ד) שכעין זה מצינו בדברי התוספות (מז: ד"ה כתישה) בשם הרשב"ם שיש להתיר חרישה הנעשית ביום טוב הואיל ואם משתמש בעפר לצורך כיסוי דם ציפור היא מותרת משום שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה. וראה להלן (אות ד) שהובאו דברי הראשונים והאחרונים בענין זה.

אוצר החכמה 19/06/2018

ד. הואיל וחזי לדם ציפור

הגמרא (מז:) מקשה על רבה שמתיר לאפות מיום טוב לחול משום הואיל וחזי לאורחים, שאם כן החורש ביום טוב יפטר ממלקות הואיל וראוי לכסות בו דם ציפור. ומתרצת הגמרא שמדובר באבנים מקורזלות שאינם ראויות לכיסוי, ושוב מקשה שהרי ראוי לכותשן, ומתרצת הגמרא שאסור לכתוש ביום טוב, ואם כן אין העפר ראוי לכסות דם ציפור. ומקשה הגמרא הרי ראוי לכותשן כלאחר יד וכו'.

ומבואר בדברי הגמרא, שמותר לחרוש ביום טוב כדי לקבץ עפר ולכסות בו דם ציפור. וצריך לברר מהו ההיתר לעשות כן, הרי חרישה אסורה ביום טוב.

ובתוספות (ד"ה כתישה) הביאו, שריב"א פירש שההיתר לחרוש כדי לכסות בעפר דם ציפור, הוא משום שמצות כיסוי דוחה איסור חרישה ביום טוב מדין עשה דוחה לא תעשה.

ולפי זה תמה ריב"א על דברי הגמרא 'כתישה ביום טוב מי שרי', הרי מטעם הואיל יש להתיר גם את הכתישה כמו את החרישה, שהרי גם הכתישה מותרת לצורך כיסוי דם ציפור מטעם עשה דוחה לא תעשה.

עוד תמה ריב"א, הרי מבואר בגמרא בכמה מקומות שאין עשה דוחה איסור עשיית מלאכה ביום טוב, משום שבעשיית מלאכה ביום טוב עובר גם על עשה וגם לא תעשה.

ובתוספות בחולין (קמא. ד"ה לא) מובא, שריב"א חידש שבמקום שהעשה עומד נגד לאו ועשה, נדחה הלאו לבדו, ונשאר רק העשה, ואינו לוקה. ולפי זה ביאר שהגמרא מקשה למה מתחייב מלקות על החרישה ביום טוב, הרי אם החרישה נצרכת כדי לכסות דם ציפור אינו לוקה, ואם כן בכל חרישה יש לפטור ממלקות הואיל וראוי לכסות בו דם ציפור.

וכתב הפני יהושע (בתוס' ד"ה כתישה), שאין בדברי התוספות שם תשובה על הקושיא הראשונה שהקשה ריב"א, מה הביאור בדברי הגמרא 'וכתישה ביום טוב מי שרי', הרי גם על הכתישה לא יתחייב מטעם הואיל והיא ראויה לצורך מצות כיסוי דם ציפור.

אולם כתב החתם סופר (ד"ה ביום טוב), שיש ליישב את דברי התוספות בחולין, שכוונת דברי הגמרא 'וכתישה ביום טוב מי שרי' היא, שהרי הכתישה אסורה גם כשעושה כן לצורך כיסוי דם ציפור, משום שכאמור איסור העשה אינו נדחה, וממילא לא שייך לומר הואיל על החרישה, כיון שהחרישה אינה ראויה לקיום מצות כיסוי הדם, מפני שצריך לכתוש את העפר כדי לכסות בו, ואסור לכתוש.

ותוספות הרשב"א משאנץ (ד"ה כתישה) ביאר את דברי הגמרא 'וכתישה ביום טוב מי שרי', שאמנם אף הכתישה מותרת לצורך קיום מצות כיסוי דם ציפור, מכל מקום באופן שצריך לכתוש את העפר, לא שייך 'הואיל' להתיר את מלאכת החרישה, כיון שגם אחרי החרישה לא יהיה לו עפר מוכן לכיסוי, בלא שיעבור איסור בכתישה. ואף שאפשר להתיר גם את הכתישה עצמה מטעם הואיל, מכל מקום לא אמרינן שתי פעמים הואיל, ורק על המלאכה עצמה אומרים הואיל והיא ראויה להיתר גמור.

וברש"ש (ד"ה ראויות לכותשן) פירש את דברי הגמרא 'וכתישה ביום טוב מי שרי' שעל כרחך צריך לומר שכותש את האבנים קודם החרישה, כי אם צריך לכותשן אחרי החרישה אין היתר לחרוש לצורך קיום מצות כיסוי הדם, כיון שבזמן שחורש אין העפר ראוי לקיום המצוה, ואין עשה דוחה לא תעשה אלא כשבזמן עבירת לא תעשה מקיים את העשה כמבואר בשבת (קלב:). וכיון שעל כרחך צריך לומר שכותשן קודם החרישה, מקשה הגמרא 'וכתישה ביום טוב מי שרי', כלומר, שהכתישה עצמה היא מלאכה האסורה ביום טוב, ואף אין לה היתר לצורך קיום מצות כיסוי, כיון שהכתישה נעשית קודם שמתעסק בקיום מצות הכיסוי, ואין עשה דוחה לא תעשה אלא כשמקיים את העשה בזמן עבירת לא תעשה.

ותוספות בסוגייתנו (שם) כתבו, שרבינו תם פירש שהגמרא בתחילה הקשתה על כך שנאמר במשנה, שהחורש כלאים ביום טוב, לוקה גם משום חרישה ביום טוב וגם על זריעת כלאים, מדוע לוקה על חרישה בכלאים, הרי ראוי לכסות בו דם ציפור שמצות כיסוי דוחה לא תעשה דכלאים. ותירצה שמדובר באבנים מקורזלות שאינם ראויות לכיסוי, ושוב מקשה שהרי ראוי לכותשן, ומתרצת הגמרא שאמנם איסור כלאים נדחה לצורך כיסוי משום שיש בו רק לאו, אבל הרי איסור כתישה ביום טוב אינו נדחה לצורך מצות כיסוי כיון שיש בו עשה ולא תעשה, וממילא לוקה על איסור חרישה בכלאים, ואי אפשר לפוטרו מטעם הואיל וראוי לכסות דם ציפור, כיון שאינו ראוי לכסות בו דם ציפור מפני איסור יום טוב. ואכן הגמרא יכלה לומר כבר בתחילה שאף חרישה ביום טוב אינה מותרת, ולאו דווקא כתישה, אלא שהגמרא האריכה להגדיל תורה להאדירה.

והר"ן (ד"ה אחרישה) ורבינו דוד (ד"ה ואי) הקשו על פירוש התוספות שההיתר משום הואיל וראוי לכסות בו דם ציפור, הוא מטעם עשה דוחה לא תעשה, הרי מדובר כאן שבשעה שחורש אין לפניו דם ציפור, ואם כן חרישה זו אינה ראויה לכסות בה דם ציפור, אף אם בשעת החרישה יחשוב לכסות בעפר דם ציפור, מכיון שקיי"ל שאין עשה דוחה לא תעשה אלא אם עקירת הלאו היא בזמן קיום העשה, וכיון שבזמן שחורש אין לפניו דם ציפור, אין הלאו שעובר בשעת החרישה נדחה כדי לכסות דם ציפור לאחר זמן[נב], ואיך אמרו בגמרא שיש להתיר את החרישה הואיל וראויה לכסות דם ציפור.

והר"ן הוסיף, שאין לומר ששייך 'הואיל' כיון שאילו היה לפניו דם ציפור לא היה לוקה, ואף עכשיו שאין לפניו דם ציפור אינו לוקה, שלא נאמר דין 'הואיל' אלא אם המעשה עצמו שעושה יכול לבוא להיתר, אבל אם המעשה אינו יכול לבוא להיתר, כמו כאן שאף אם יזדמן לו דם ציפור לא יותר מעשהו לפי שעקר את הלאו לפני שקיים את העשה, לא אמרנן הואיל. וכן הקשה הטורי אבן (חגיגה יח. ד"ה מכלל).

והאחרונים[נג] הוסיפו להקשות, איך אמרה הגמרא בהמשך, שאף באבנים מקורזלות יש להתיר את החרישה מטעם הואיל וראויות לכותשן, הרי אם עדיין לא נכתשו האבנים נמצא שבזמן החרישה אי אפשר לכסות את הדם בהן, ורק אחרי שיכתוש אותן יוכל לכסות, ובאופן זה איסור החרישה אינו נדחה כדי לקיים מצות כיסוי הדם, מפני שעובר על האיסור קודם קיום המצוה[נד].

ובטורי אבן (שם) כתב, שאמנם מדין עשה דוחה לא תעשה אין היתר אלא אם בשעת החרישה יש לפניו דם ציפור, אבל כיון שקיי"ל שמתוך שהותרה מלאכה לצורך אוכל נפש הותרה אף לצורך קצת [כמבואר בביצה (יב.)], גם לגבי חרישה ביום טוב אמרינן מתוך שהותרה חרישה לצורך כיסוי הדם העומד לפניו כיון שעשה דוחה לא תעשה, כך הותרה לצורך כיסוי הדם שיזדמן לו אחר כך.

אולם תמה הקובץ שעורים (אות קצד), על דבריו, שלא מצינו היתר מדין 'מתוך' אלא בהיתר אוכל נפש ולא בדין עשה דוחה לא תעשה[נה].

והביא הקובץ שיעורים (שם) שבמאירי (מו: ד"ה וגדולי) כתב, שאין הלכה כסוגייתנו, ולא כתב טעם לכך. ואפשר לפרש שכוונתו שסוגייתנו סוברת שעשה דוחה לא תעשה גם אם העשה אינו מתקיים בזמן עבירת לא תעשה, וזה הרי לא נפסק להלכה, כיון שקיי"ל כריש לקיש שעשה דוחה לא תעשה רק אם מתקיים העשה בזמן שעובר על לא תעשה[נו].

עוד כתב בקובץ שיעורים (אות קצה) שיש לומר בדעת התוספות, שדברי ריש לקיש שאין עשה דוחה לא תעשה אלא רק אם העשה מתקיים בזמן שעובר על לא תעשה, נאמרו רק על עצם דחיית לא תעשה, אבל מכל מקום אינו לוקה על הלאו. והיינו משום שאף שאין דין דחייה על הלאו, מכל מקום אין מקור לחייב מלקות על לא תעשה אלא כשעובר עליו שלא לצורך קיום מצוה. שכן בתורה נאמר חיוב מלקות על מי שעובר על הלאו שלא לצורך

נב. ובחזון איש (סי' קכד פסחים לדף מו:) הוסיף, שאף אם יזדמן לו דם ציפור קודם שיסיים לחרוש, כבר עבר על הלאו מיד כשהתחיל לחרוש, כיון שקיי"ל החורש כל שהוא חייב, ונמצא שקיום העשה הוא לעולם אחרי עבירת הלאו, אלא אם מיד כשמתחיל לחרוש כבר נמצא לפניו דם ציפור, והרי באופן זה אין ההיתר משום הואיל.

נג. שיירי קרבן (שם), אבני נזר (או"ח סי' תטז, חו"מ סי' קנט) וחזון איש (סי' קכד לדף מו:).

נד. ולעיל הובא שברש"ש (שם) כתב, שכוונת הגמרא שראויות לכותשן קודם חרישה, ומשום כך אין לומר שהכתישה תותר הואיל וראויה לכיסוי דם ציפור, שכן אין יכול לקיים את המצוה בשעה שעובר על איסור הכתישה, אלא רק לאחר החרישה.

נה. אלא שבירושלמי (שבת פ"ז ה"ב) מבואר ששייך להתיר בזה משום מתוך, אולם הירושלמי לשיטתו (ביצה פ"א ה"ג) שהותר לחרוש ולכסות את הדם ביום טוב, משום שנכלל בהיתר שחיטה ביום טוב לצורך אוכל נפש, ולכן שייך בזה מתוך שהותר לצורך אוכל נפש.

נו. ויש לפרש עוד בדברי המאירי על פי הפירוש המובא בתוספות הרשב"א (ד"ה ואינו), שרב

קיום מצות עשה, ואי אפשר ללמוד מכך לחייב גם באופן שעובר על הלאו לצורך קיום מצות עשה[נז].

ולפי זה מבואר, שהגמרא הקשתה שלא יתחייב מלקות על כל חרישה ביום טוב, כיון שעשה של כיסוי הדם דוחה לא תעשה, ואף שמצות הכיסוי לא תתקיים אלא אחרי החרישה ולא בשעת עבירת הלאו, מכל מקום אינו לוקה. וכיון שאם יכסה בה דם ציפור אינו לוקה, ממילא גם כשאינו מכסה אינו לוקה מטעם הואיל וראוי לכסות בו.

ויש שתירצו[נח], שמה שצריך לקיים את העשה בשעת עבירת הלאו, הוא רק דין לכתחילה כדי שיהיה מותר לעבור על הלאו, אבל בדיעבד גם אם עבר על הלאו כדי לקיים את העשה אחר כך, אינו לוקה עליו. וכאן הנידון הוא בדיעבד שכבר עבר על הלאו וחרש ביום טוב, ויש לפוטרו ממלקות, הואיל ואם יזדמן לו דם ציפור לא ילקה[נט].

ויש שתירצו, שמצינו בתוספות (שבת קלב: ד"ה הדר), שרבה סובר שעשה דוחה לא תעשה אף כשקיום העשה אינו בזמן שעובר על הלאו, ולשיטתו חרישה לצורך כיסוי דם ציפור מותרת מדין עשה דוחה לא תעשה, אף אם מקיים את מצות הכיסוי אחרי החרישה. ולכן הקשה רב חסדא לרבה לשיטתו, מדוע לוקה על החרישה ביום טוב, הרי היא ראויה לכיסוי דם ציפור מדין עשה דוחה לא תעשה.

עוד פירוש הביאו התוספות (שם) בשם הרשב"ם[ס], שחרישה לצורך כיסוי דם ציפור מותרת משום שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה. וקושיית הגמרא היא שגם חרישה לצורך גופה תהיה מותרת הואיל וראוי לעשותה שלא לצורך גופה, באופן שחורש לצורך כיסוי דם ציפור.

פירוש הרשב"ם שאומרים הואיל וראוי למלאכה שאין צריכה לגופה

והקשה המהר"ם חלוואה (ד"ה ואי), שלא שייך להתיר מלאכה הצריכה לגופה מטעם הואיל וראוי לעשותה שלא לצורך גופה, כיון שעשיית המלאכה שלא לצורך גופה היא עשייה אחרת לגמרי, ולא נאמר דין 'הואיל' אלא אם יש אופן שמתיר לעשות את המעשה הזה בעצמו, וכשחורש ומתכוין לחרישה אין היתר כלל במעשהו[סא].

ובקהילות יעקב (סי' מב) יישב, שכיון שלפעולה עצמה יש צד היתר, היא מותרת לגמרי, וכיון שצורת הפעולה בעצמה מותרת אם מתכוין שלא לצורך גופה, שייך 'הואיל' להתיר את הפעולה אף באופן שמתכוין לצורך גופה, אלא שכתב הקהלות יעקב שגדר זה מחודש מאד ואינו מובן בסברא, שהרי האיסור אינו על עצם הפעולה אלא על המלאכה שנעשית בה, ולגבי המלאכה לא שייך לומר הואיל וראוי לעשותה שלא לצורך גופה, כיון שבאופן זה אין כאן מעשה מלאכה כלל.

דברי אחרונים שחרישה לצורך כיסוי הדם דוחה לאו ועשה

יש מהאחרונים (משמרות כהונה מז: בתוס' ד"ה וכתישה) שכתב ליישב את קושיית התוספות, איך הותרה חרישה לצורך קיום מצות כיסוי דם ציפור, הרי באיסור מלאכת יום טוב יש עשה ולא תעשה, ואין עשה דוחה אותם. לפי מה שכתב הבית יוסף (יו"ד סי' כח ד"ה כתב המרדכי) בשם הגאונים (הו"ד בראב"ה סי' אלף פח) שעד שאינו מכסה את דם השחיטה אסור לו לאכול את הבשר הנשחט. וכיון שרק אם מכסה את הדם מותר לו לאכול את הבשר, נמצא שעל ידי כיסוי הדם מקיים שתי מצוות: א. מצות הכיסוי עצמה. ב. מצות שמחת יום טוב שמתקיימת באכילת הבשר, שהרי על ידי הכיסוי יותר לו לאכול את הבשר ויקיים מצות שמחת יום טוב. ויש לומר ששתי מצוות עשה דוחות גם לאו ועשה, ולכן מותר לחרוש ביום טוב ולהעלות עפר לצורך כיסוי דם שחיטה, אף שחרישה ביום טוב אסורה משום עשה ולא תעשה, שבכך מקיים שתי מצוות עשה[סב].

ולפי זה ביאר את קושיית הגמרא 'כתישה ביום טוב מי שרי', שכיון שאחרי החרישה צריך גם לכתוש את העפר כדי לכסות את הדם, נמצא שצריך לעבור שתי פעמים על איסור מלאכה ביום טוב כדי לכסות את הדם, ואין היתר לעשות כן, משום שאין כח למצות כיסוי הדם לדחות איסור מלאכה שתי פעמים, שכאמור הטעם שכיסוי הדם דוחה איסור חרישה ביום טוב אף שיש בו עשה ולא תעשה, הוא משום שעל ידי כיסוי הדם מקיים שתי מצוות עשה, ובחרישה ביום טוב עובר רק על איסור לאו אחד ועשה אחד. אבל אם צריך גם לכתוש את העפר ולעבור פעמיים על איסור מלאכה ביום טוב שיש בו עשה ולא תעשה, אין להעדיף את כיסוי הדם שמקיים בו שתי מצוות, על פני איסור מלאכה שעובר עליו פעמיים, ושוב חוזר הדין שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה[סג].

בדעת רש"י ורבינו חננאל שהקושיא היא על איסור חרישה ביום טוב

ובדברי רש"י (ד"ה אחרישה) ורבינו חננאל (ד"ה ואי) מבואר, שקושיית הגמרא היא שחרישה ביום טוב תהיה מותרת הואיל וראויה לכיסוי דם ציפור. ויתכן שהם פירשו כדברי הרשב"ם, שההיתר לחרוש כדי לכסות דם ציפור הוא משום שהמלאכה אינה צריכה לגופה. או שהם סוברים שההיתר הוא מדין עשה דוחה לא תעשה וכשיטת הריב"א, שבאופן שעשה עומד כנגד לא תעשה ועשה אינו לוקה על הלאו אף שיש עמו עשה, וקושיית הגמרא היא שיהיה פטור ממלקות משום הואיל. או שהם סוברים כדברי האחרונים הנ"ל, שכיסוי הדם דוחה לא תעשה ועשה כיון שמתקיימות על ידו שתי מצוות.

קושיית האחרונים שהרי אין אומרים הואיל כשההיתר הוא רק בדרך דחייה

והנה לעיל הובאו דברי רבים מהאחרונים, שמסברא נראה שלא שייך 'הואיל' אלא במלאכת אוכל נפש, שהותרה לגמרי ביום טוב, אבל במלאכת שבת שלא הותרה אלא נדחית מפני פקוח נפש, לא שייך לומר הואיל וראויה להדחות לצורך פיקוח נפש, כיון שכל זמן שסיבת הדחייה אינה עומדת לפנינו, אין בה כח לדחות את איסור עשיית המלאכה.

וכתבו האחרונים הנ"ל, שלפי זה אי אפשר לפרש שההיתר לחרוש כדי לכסות דם ציפור הוא מדין עשה דוחה לא תעשה, שאם כן לא שייך להקשות שכל חרישה תהיה מותרת הואיל וראויה לכסות דם ציפור, שהרי עשה דוחה לא תעשה הוא גם דין דחייה ולא היתר, אלא צריך לפרש באופן אחר, ומצינו כמה דרכים לפרש את הסוגיא על פי שיטה זו:

ביאור החתם סופר בדעת רש"י שחרישה לצורך כיסוי מותרת מדין אוכל נפש

א. בחתם סופר (מז: ד"ה הואיל) ביאר בדעת רש"י, שהחרישה נחשבת מלאכת אוכל נפש משום שעל ידי שחורש ומכין עפר כדי לכסות את הדם יכול לשחוט ולהכין לו בשר לאכילה, ואם אין לו עפר אסור לו לשחוט. והנה כתב רש"י על קושיית הגמרא 'הואיל וחזי לכיסוי דם צפור', וזה לשונו 'אי מקלע ליה צפורים וחיות טובא', וצריך ביאור מה כוונתו בזה, ולפי האמור נראה לפרש, שודאי מדובר בברייתא באדם שיש לו עפר מוכן מבעוד יום שהכין לעצמו כדי לשחוט בשר ביום טוב, ואם יש לו צורך לשחוט יביא עפר מוכן ואינו צריך לחרוש, אלא שאם יבואו לפניו הרבה אורחים והרבה ציפורים וחיות וירצה לשוחטן כדי להכין אוכל לאורחים, לא יספיק העפר שהכין, ומותר לו מעיקר הדין לחרוש כדי לשחוט ולכסות את הדם. ולכן גם כשאין לפניו אורחים מותר לו לחרוש, הואיל ואפשר שיבואו לפניו הרבה אורחים וציפורים וחיות, ויצטרך לחרוש כדי לשחוט ולכסות.

חסדא שהקשה על רבה שנאמר הואיל וחזי לדם ציפור, סובר שאין איסור עשה ביום טוב אלא רק לא תעשה, ולכן הקשה שראוי לכסות בו דם ציפור ביום טוב מטעם עשה דוחה לא תעשה. והרי אין הלכה כן, אלא מלאכת יום טוב אסורה גם בעשה וגם בלא תעשה, ואין מצות כיסוי דוחה איסור חרישה ביום טוב.

נז. וכתב הקובץ שיעורים, שמצינו כן בדברי הריב"א בתוספות בחולין (שם), שאף שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה, מכל מקום באופן זה אינו לוקה על לא תעשה, והיינו משום שאין מקור לחייב מלקות באופן שעובר על לא תעשה לצורך קיום מצות עשה, אף שאין דחייה על עיקר הלאו. אולם בפשטות הביאור בדברי הריב"א שהלאו עצמו נדחה לגמרי, ורק העשה אינו נדחה, ולכן אינו לוקה.

נח. אור חדש (ד"ה ראויים לכותשן).

נט. אולם כתב שבתוספות (פה. ד"ה כשהוא) מוכח שאף בדיעבד אינו דוחה את הלא תעשה אלא אם מקיים את העשה בשעת עבירת הלאו.

ס. וכן כתבו רבינו דוד (ד"ה הפירוש הנכון) וחדושי הר"ן (ד"ה אחרישה).

סא. וראה בשפת אמת (מז: ד"ה אחרישה) ובקהלות יעקב (סי' מב) שגם תמהו, איך שייך להתיר מטעם הואיל וראוי לעשות באופן שאין צריכה לגופה.

סב. והגר"ש קלוגר (שו"ת טוב טעם ודעת מהדו"ק סי' מא) כתב כעין זה, שמותר לחרוש לצורך כיסוי הדם, משום שבכיסוי הדם מקיים גם מצות שמחת יום טוב, לפי שקיי"ל כבית הלל שאסור לו לשחוט אלא אם יש לו עפר מוכן לכיסוי, נמצא שעל ידי שחורש ומכין את העפר לכיסוי יכול לשחוט ולקיים מצות שמחת יום טוב מלבד מצות כיסוי הדם, ושתי מצות עשה דוחות גם לאו ועשה, אמנם בספר אפרקסתא דעניא (שו"ת ח"ב או"ח סי' עט), הביא שתוספות ביבמות (כ: ד"ה אמר) כתבו, ששתי מצוות עשה אינן דוחות לאו ועשה. אלא שביד מלאכי (סי' מט) הביא שהריטב"א (ב"מ ל. ד"ה למאי) סובר ששתי מצוות עשה דוחות לאו ועשה. אולם כתב שיש לבאר לפי דברי הפני יהושע (כתובות מ. בתוספות ד"ה ליתי) שעשה שיש בו מעשה דוחה עשה שהוא בשב ואל תעשה, אלא שאם יש לא תעשה עם העשה אינו נדחה אף שהוא בשב ואל תעשה, אולם כל זה כשיש רק עשה אחד שבא לדחות לא תעשה ועשה, אבל שתי מצוות עשה שיש בהן מעשה, דוחות עשה ולא תעשה באופן שהעשה הוא בשב ואל תעשה, כיון שעשה אחד דוחה את העשה שכנגדו שהוא בשב ואל תעשה, ושוב נשאר עשה נגד לא תעשה ואמרינן עשה דוחה לא תעשה. וגם התוספות ביבמות (שם) מודים לכך, ולא אמרו ששתי מצוות עשה אינן דוחות לא תעשה ועשה כשהוא בשב ואל תעשה.

סג. ואכן כבר ביאר הפני יהושע (ביצה ח. ד"ה ועל), את קושיית הגמרא 'וכתישה ביום טוב מי שרי' שאין עשה אחד יכול לדחות עשיית לא תעשה שתי פעמים. אלא שהקשה על זה מהמבואר בגמרא בנזיר (מא:), שעשה דוחה גם שני לאוין. אבל לפי המבואר יש לומר שאף שעשה דוחה גם שני לאוין, מכל מקום בסוגייתנו אין כח לעשה לדחות לא תעשה מדין עשה דוחה לא תעשה, משום שיש עשה לצד לא תעשה, ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה, אלא שאנו באים מכח הסברא ששתי מצוות עשה דוחות לאו ועשה, וסברא זו שייכת רק כשצריך לדחות רק לאו אחד ועשה אחד, אבל לא כשצריך לדחות שני לאוין ושני עשים, וחזר הדין שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה.

ביאור האבני נזר שחרישה לצורך כיסוי מותר מדין מכשירי אוכל נפש

ב. באבני נזר[סד] (או"ח סי' תטז, חו"מ סי' קנט) כתב, שיש לפרש שטעם ההיתר הוא מדין מכשירי אוכל נפש, שכיון שצריך עפר כדי לשחוט ולכסות את הדם, נחשב שהחרישה לצורך כיסוי דם ציפור היא מכשירי אוכל נפש. ואף שמכשירי אוכל נפש לא הותרו אלא כשאי אפשר לעשותם אתמול, וכך שלכאורה גם היתר זה הוא רק דין של דחייה ואין זה היתר בעצם המלאכה[סה]. יש לומר שאיסור מכשירי אוכל נפש שאפשר מאתמול, הוא איסור עשה מחודש מן הדרשה 'הוא ולא מכשיריו', אבל עיקר איסור לאו של מלאכה ביום טוב הותר גם במכשירין שאפשר לעשותם מאתמול. ונמצא שעשיית מלאכה שמכשירה אוכל נפש הותרה ואין זה גדר של דחייה [אלא שנאסרה בעשה מחודש], ועל כן מקשה הגמרא מדוע לוקה על חרישה, הרי שייך 'הואיל', ומשום כך תחשב מלאכת מכשירי אוכל נפש שאין בה לאו ואין לוקים עליה.

ביאור החזון איש בדעת הרמב"ם והר"ן שחרישה לצורך כיסוי מותר מדין מתוך

ג. החזון איש (סי' קכד פסחים דף מו:) כתב[סו], שלפי דברי הרמב"ם (יום טוב פ"א ה"ד) והר"ן (ביצה כג:), שחרישה ביום טוב מותרת מהתורה לצורך אוכל נפש, יש לבאר את דברי הגמרא שחרישה ביום טוב מותרת לצורך מצות כיסוי דם ציפור, מדין מתוך שהותרה לצורך אוכל נפש הותרה לצורך קצת[סז], שכן צורך מצוה נחשב צורך קצת[סח], ולפי זה ביאור קושיית הגמרא הוא, שכל חרישה ביום טוב תהיה מותרת הואיל והיא ראויה לכסות בה דם ציפור[סט].

ה. הואיל בדבר האסור מדרבנן

אוצר החכמה

דעת השאגת אריה ורעק"א בדין הואיל כשאסור מדרבנן

נחלקו השאגת אריה (סי' סד) ורעק"א (שבת צה. שו"ת מהדו"ק סי' ה), באופן שמבשל מיום טוב לחול וראוי המאכל לאורחים רק מדאורייתא אבל לא מדרבנן, וכגון מבשל בשר שנעשה טריפה מדרבנן. האם המלאכה מותרת מדאורייתא הואיל והיא ראויה לאורחים מדאורייתא, או שכיון שמדרבנן אינה ראויה לאורחים אסורה אף מדאורייתא, כיון שבפועל האורחים לא יאכלו מחמת האיסור דרבנן, וממילא אין המלאכה ראויה לאכילת האורחים והרי אסורה אף מדאורייתא. דעת השאגת אריה שאין המלאכה אסורה מדאורייתא, ודעת רעק"א שהמלאכה אסורה אף מדאורייתא.

19/06/2018

הוכחות לשיטת השאגת אריה

והביא רעק"א את דברי התוספות בשבת (צה. ד"ה והרודה) שהקשו מדוע סובר רבי אלעזר שהרודה חלות דבש ביום טוב לוקה משום תולש, הרי רבי אלעזר סובר בסוגייתנו (מו:) שנאמר דין 'הואיל' ואי מקלעי אורחים, והלא חלות דבש ראויות לאורחים, ומדוע אין היתר לרדותן הואיל ואי מיקלעי אורחים. ויש לתמוה על קושיית התוספות, הרי אף שהתוספות סוברים שגם מלאכת תלישה מותרת מהתורה ביום טוב לצורך אוכל נפש, אבל מדרבנן הרי אסור לתלוש, ואף בדיעבד אסור לאכול מהפירות התלושים משום פירות הנושרים, ואם כן אין הדבש ראוי לאורחים מחמת האיסור דרבנן ואף אם יבואו הם לא יאכלו ממנו, וממילא אין כאן היתר של הואיל כלל, והמלאכה אסורה מדאורייתא ולוקה עליה, ומה הקשו התוספות[ע].

וכתב, שאמנם לפי דברי השאגת אריה מבוארת היטב קושיית התוספות, שאף שאסור מדרבנן לאכול את החלות, הקשו התוספות למה הוא לוקה הרי מדאורייתא הן ראויות לאכילת האורחים, וממילא יש להתיר מדאורייתא משום הואיל וראוי לאורחים. אלא שכתב רעק"א שמסברא לא נראה כן, ואף אם בעלמא אין איסור דרבנן גורם להחשיב את הדבר לאינו ראוי מדאורייתא, מכל מקום סברת הואיל אינה שייכת כיון שהאורחים בודאי לא יאכלו מזה[עא].

דחייה על ההוכחה לשיטת השאגת אריה מדברי התוספות

ולכן כתב רעק"א לבאר את קושיית התוספות, שאיסור אכילת מוקצה ופירות הנושרים הותר לחולה שאן בו סכנה כיון שהוא רק איסור דרבנן, כשם שהתירו איסורי שבות דמלאכה לצורך חולה שאין בו סכנה, ועל פי זה הקשו התוספות מדוע לא נתיר לרדות חלות דבש משום הואיל וראויות לחולה שאין בו סכנה. ואמנם כתבו התוספות (מו: ד"ה רבה) שאין היתר לעשות מלאכה בשבת משום הואיל וראוי לחולה, היינו רק כשהאיסור הוא מדאורייתא והותר רק לחולה שיש בו סכנה, שהוא דבר שאינו מצוי, אבל כשהאיסור רק מדרבנן והותר אף לחולה שאין בו סכנה שהוא דבר המצוי, יש לומר הואיל וראוי לחולה כמו שאומרים הואיל וראוי לאורחים, ואם כן גם ברודה חלות דבש יש לומר הואיל וראוי לחולה שאין בו סכנה ומדוע לוקה.

עוד כתב רעק"א שלכאורה יש להביא ראיה לסברת השאגת אריה, שהרי אם לא נאמר כן, יקשה שמי שדר רחוק ממקום ישוב ולא היה אדם בתוך תחומו בבין השמשות, יהיה אסור לו לאפות ולבשל מיום טוב על ידי עירוב תבשילין, כיון שההיתר בעירוב תבשלין הוא רק מפני שמדאורייתא בלא העירוב מותר משום הואיל ואי מקלעי אורחים, וכיון שבאדם כזה לא שייך הואיל, כי בשעה שנכנס יום טוב לא היה אדם בתוך תחום שבת שלו, ואסור לאורחים לבוא לביתו, איך יבשל אדם זה מיום טוב לשבת.

אלא על כרחך כיון שתחומין מדרבנן, נאמר דין 'הואיל' שמדאורייתא יכולים אורחים לבוא, ולכן אין איסור דאורייתא בבישול זה ומועיל העירוב תבשילים להתיר לגמרי[עב].

ודחה רעק"א שאין מזה ראיה, כיון שיש לומר שכיון שאיסור תחומין הוא איסור חיצוני ואינו בגוף המאכל שבו נעשית המלאכה, אנו אומרים הואיל ואם האורחים יעברו על האיסור ויבואו לכאן, ואז יהה מותר להם לאכול לכתחילה ממאכל זה, ולכן מלאכת הכנת המאכל ראויה ליום טוב, אבל כשהמאכל עצמו אסור מדרבנן וגם כשיבואו אורחים לכאן אין המאכל ראוי להם מחמת האיסור, לא שייך לומר הואיל ואי מיקלעי אורחים הם יאכלו ממנו, ואין המלאכה ראויה לאוכל נפש. אולם כתב רב עקיבא אייגר שהסברא היא שגם אם האיסור הוא חיצוני לא שייך לומר הואיל ואי מיקלעי אורחים, כיון שסוף סוף אין הדבר מצוי שיבואו אורחים ויעברו על האיסור, והרי זה דומה למה שכתבו התוספות שאין אומרים הואיל ויהיה לו חולה שיש בו סכנה כיון שאין הדבר מצוי.

ולכן כתב שלעולם אין איסור תחומין מונע את הגעת האורחים, שכן הם יכולים לעשות בורגנין או מחיצות של בני אדם לאורך הדרך ובאופן זה מותר להם לבוא[עג], כמו שמצינו בגמרא (שבת קנ:) שיכול אדם לומר לכרך זה אני הולך בשבת, ואין בכך איסור לדבר דברים האסורים בשבת, כיון שיכול ללכת על ידי עשית בורגנין ומחיצות של בני אדם, וזה דבר מצוי יותר מחולי שיש בו סכנה, שהרי אין היתר לומר בשבת שיעשה מלאכות האסורות אף

סד. בתחילה כתב האבני נזר שיש לפרש בדרך מחודשת, שאין כוונת הגמרא שגם כשחורש שלא על דעת לכסות את הדם מותר מטעם הואיל, אלא קושיית הגמרא היא למה הוא לוקה על החרישה הרי יכול לטעון שנתכוין לכך שאם תזדמן לו צפור יוכל לשחוט, וזו קושיא רק לדעת רבה שסובר שהמבשל מיום טוב לחול מותר מטעם הואיל, שאילו לרב חסדא שסובר שאסור לבשל מיום טוב לחול כיון שעדיין אורחים לא קשה, כיון שאף אם מתכוין לכך לוקה משום שעדיין אין לו צפור לשחוט, כמו שאסור לו לבשל משום שעדיין לא באו אורחים. אולם כתב האבני נזר שדוחק לפרש כן בקושיית הגמרא. ועוד כתב האבני נזר לדחות פירוש זה, לפי שמבואר ברמב"ן (מלחמות ה' ד"ה אמר) שרב חסדא אסר רק כשמתכוין לצורך חול, אבל אם דעתו לבשל לצורך אורחים מותר גם לרב חסדא, אף שעדיין לא באו אורחים, ואם כן אין לפרש שקושיית הגמרא היא שיכול לטעון שנתכוין לצורך שחיטת דם ציפור כיון שאם כך גם לרב חסדא קשה. וראה להלן (אות ו) שדנו אחרונים בשיטת רב חסדא באופן שנתכוין לצורך אורחים.

סה. ואם כן לא שייך על זה סברת הואיל, כמבואר לעיל שסברת הואיל שייכת רק כשהמלאכה ראויה להיתר גמור.

סו. וכעין זה כתב גם הבית שערים (שו"ת או"ח סי' רס).

סז. וכדעת חלק מהפוסקים שאמרינן מתוך גם במלאכת חרישה.

סח. ובתוך דבריו הוסיף החזון איש שיש לפרש שחרישה מותרת לצורך השחיטה מדין מכשירי אוכל נפש, שכן אם לא יהיה לו עפר לא יוכל לשחוט משום שאסור לשחוט שלא על מנת לכסות, והרי זה כמכשירי אוכל נפש שאי אפשר לעשותם מאתמול כיון שלא ידע שתזדמן לו שחיטת ציפור. וראה לעיל שגם האבני נזר ביאר שהחרישה מותרת מדין מכשירי אוכל נפש.

סט. אולם דברי החזון איש צריכים עיון: א. מה שכתב שלדעת הרמב"ם חרישה מותרת לצורך אוכל נפש, חידוש הוא, שהרי מבואר במגיד משנה (יום טוב פ"א ה"ד), שגם לדעת הרמב"ם לא הותרו מלאכות שאינן שייכות באוכל כלל כמו בונה ואורג, ולכאורה גם חרישה אינה שייכת באוכל כלל. ב. מדברי החזון איש מתבאר שאומרים הואיל ומתוך ביחד, והיינו שאומרים הואיל שאסור לבשל מיום טוב לחול כיון שעדיין אין לפנינו אורחים לא קשה, כיון שאף אם מתכוין לכך לוקה משום שעדיין אין לו צפור לשחוט, כמו שאסור לו לבשל משום שעדיין לא באו אורחים. אולם כתב האבני נזר שדוחק לפרש כן בקושיית הגמרא. ועוד כתב האבני נזר לדחות פירוש זה, לפי שמבואר ברמב"ן (מלחמות ה' ד"ה אמר) שרב חסדא אסר רק כשמתכוין לצורך חול, אבל אם דעתו לבשל לצורך אורחים מותר גם לרב חסדא, אף שעדיין לא באו אורחים, ואם כן אין לפרש שקושיית הגמרא היא שיכול לטעון שנתכוין לצורך שחיטת דם ציפור כיון שאם כך גם לרב חסדא קשה. וראה להלן (אות ו) שדנו אחרונים בשיטת רב חסדא באופן שנתכוין לצורך אורחים.

ע. ויש שביארו (להורות נתן ח"ח או"ח סי' כח סק"ה) את קושיית התוספות, שאם אין איסור דאורייתא בתלישת פרות וברדיית חלות ממילא אין סיבה לאסור לאוכלם, כיון שאיסור פירות הנושרים הוא משום גזרה שמא יבוא לתלוש, ורק אם התלישה אסורה מדאורייתא יש סיבה לגזור, ואם כן בקושיית התוספות נכלל גם מדוע החלות אסורות בדיעבד באכילה, הרי התלישה מותרת מדאורייתא משום הואיל, ונמצא לפי קושיית התוספות שאין כלל איסור לאכול את החלות והם ראויות גם מדרבנן, ומבוארת הייטב קושיית התוספות. ולפי תירוצם שהאיסור הוא כשרודה סמוך לחשיכה, נמצא שאסרו פירות הנושרים שמא יתלוש סמוך לחשיכה ויעבור איסור מדאורייתא. וכן כתב להדיא בריטב"א (שבת שם ד"ה הזיד).

עא. והוסיף רעק"א שאין לומר שגם על זה עצמו אנו אומרים הואיל ויש אפשרות שיבואו אורחים וירצו לעבור על האיסור ולאוכלו, שהרי אם כן גם באיסור דאורייתא נאמר כן. ועוד, שהרי התוספות (מו: ד"ה רבה) כתבו שאין להתיר מכח הואיל על אפשרות שאינה מצויה, ולכן לא הותר לבשל בשבת הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה. וכיון שלא מצוי שיבואו אורחים ויעברו על איסור דרבנן, לא נאמר דין 'הואיל'.

עב. והוסיף רעק"א שאף לדעת הרמב"ם שמדאורייתא אסור לצאת מתחום י"ב מיל, מכל מקום יש לומר שדין זה הוא רק בשבת ולא ביום טוב.

עג. אולם הביא רעק"א שהאבן העוזר (בשו"ע סי' שסג) כתב שהיתר הבורגנין הוא רק אם נעשה בערב שבת, אבל אם נעשה בשבת אין היתר, ולפי זה נמצא שאם בתחילת יום טוב לא היו בורגנין אין האורחים יכולים לבוא אם לא היו בתוך התחום בבין השמשות, ושוב חוזרת הראיה לדעת השאגת אריה שאומרים הואיל אף באופן שאסור מדרבנן, כי אם לא כן איך מותר להניח עירובי תבשילין במקום שלא שבתו בו אורחים בתוך התחום.

שמותר לעשותם לחולה שיש בו סכנה, והיינו משום שאין זה מצוי שיהיה לו חולה מסוכן, מה שאין כן עשיית בורגנין שהוא דבר המצוי[עד].

הוכחה מדברי הרמב"ן לשיטת השאגת אריה

ובדברי הרמב"ן בחולין (יב. ד"ה ואי) מבואר כשיטת השאגת אריה, שכתב שם שאסור מדרבנן לאכול בשר מיד אחרי השחיטה אלא לאחר הפשט וניתוח ובדיקה, והביא את דברי הגמרא (מו:) שביארה את דעת רבי עקיבא שמותר לשחוט ביום טוב בהמה מסוכנת כשיש לו שהות לאכול ממנה כזית בשר חי מבית טביחתה, משום ששייך 'הואיל' וראוי לאכול ממנה ביום טוב. ומשמע שמותר לאכול את הבשר מבית טביחתה ממש אף קודם הפשט וניתוח ובדיקה, וביאר הרמב"ן שכיון שמדאורייתא מותר לאכול שייך 'הואיל' להתיר את האיסור מדאורייתא, וגם רבנן לא אסרו כדי שלא יפסיד ממונו. ומבואר בדבריו שאף שאסור לו לאכול מדרבנן, ואהח"מ 19/06/2018 מותרת מדאורייתא מטעם הואיל, כדברי השאגת אריה.

הוכחה מדברי רש"י כשיטת השאגת אריה

ובאור שמח (יום טוב פ"א הט"ו) כתב שבדברי רש"י מפורש כדעת השאגת אריה, שהנה הגמרא (מז:) מקשה על רבה שמתיר לאפות מיום טוב לחול משום הואיל וחזי לאורחים, שאם כן החורש ביום טוב יפטר ממלקות הואיל וחזי לדם ציפור, ומתרצת הגמרא שמדובר באבנים מקורזלות שאינן ראויות לכיסוי, ושוב מקשה שהרי ראוי לכותשן כלאחר יד, וכתב רש"י (ד"ה כלאחר יד) 'כלאחר יד על ידי שינוי, דשבות בעלמא הוא, וכיון דמדאורייתא שרי, פקע ליה מלקות', עכ"ל. ומפורש שקושיית הגמרא היא מדוע החורש ביום טוב לוקה הרי ראוי לכתוש את העפר ולכסות בו דם ציפור, ואף שמדרבנן אסור, מכל מקום שייך 'הואיל' להתיר את האיסור מדאורייתא[עה].

ובחמדת שלמה (או"ח סי' כב) הקשה על דברי הגמרא שהחורש ביום טוב יפטר ממלקות הואיל וראוי לכסות בו דם צפור, הרי בגמרא בביצה (ח.) אמר רב יהודה שאסור לטלטל עפר כדי לכסות בו דם שחיטה ביום טוב, כיון שהעפר הוא מוקצה, אלא אם היה העפר מוכן מבעוד יום, ואם כן איך אפשר להתיר לחרוש הואיל וחזי לכסות בו דם ציפור, הרי אסור לכסות בו משום מוקצה.

אוצר החכמה

ובהגהות מצפה איתן (מז: ד"ה ואי) כתב שאין זו קושיא כלל, מכיון שמדאורייתא אין איסור לכסות בו, אומרים הואיל ומדאורייתא ראוי לכסות בו דם צפור, כמבואר בדברי רש"י שם. והיינו כדברי השאגת אריה שאף דבר שאסור מדרבנן שייך 'הואיל' להתיר מדאורייתא.

הוכחת האפיקי ים לשיטת השאגת אריה

ובאפיקי ים (ח"ב סי' טו) הביא ראיה לשיטת השאגת אריה, שהנה הגמרא בביצה (יז.) מסתפקת באופן שעבר ובישל מיום טוב לשבת ללא עירוב תבשילין, האם מותר לו לאכול את מה שבישל, ורוצה הגמרא לפשוט את הספק מהמבואר בברייתא שהמעשר פירותיו בשבת, בשוגג יאכל במזיד לא יאכל, והוא הדין מי שבישל ללא עירוב תבשילין לא יאכל, ודוחה הגמרא שבמעשר פירותיו אסרו רק באופן שיש לו פירות אחרים לאכול, ועוד הביאה הגמרא לפשוט מהמבואר במשנה שהמבשל בשבת במזיד אסור לו לאכול מבישולו, ודוחה הגמרא שאיסור שבת חמור. ומשמע שבתחילה רצתה הגמרא לדמות לגמרי את דינו של המבשל ללא עירוב תבשילין, לדינו של המבשל בשבת, וכמו שהמבשל בשבת אסור גם לאחרים לאכול מבישולו [כמבואר בשו"ע סי' שח ס"א] כך גם בעבר ובישל ללא עירובי תבשילין אסור גם לאחרים לאכול מבישול זה. ומעתה יש להקשות, שהרי יסוד ההיתר לבשל מיום טוב לשבת על ידי עירוב תבשילין הוא מדין הואיל וחזי לאורחים, שלכן אין בכך איסור דאורייתא, ורק מדרבנן אסור ללא עירוב תבשילין, אבל בלא דין הואיל, אסור מדאורייתא לבשל מיום טוב לשבת אף על ידי עירוב תבשילין[עו]. ואם כן, הרי נמצא שאם נאסור את המאכל שנתבשל ללא עירוב תבשילין, יעבור המבשל על איסור דאורייתא, שהרי בישולו אינו ראוי לאכילה, ולא שייך לומר הואיל וחזי לאורחים, וממילא מלאכת הבישול אסורה מדאורייתא, ואם כן יש סברא לומר שחז"ל לא יאסרו את המאכל הזה, כדי שלא יעבור על איסור דאורייתא. ואין הגמרא רוצה לדמות את דינו של המאכל שנתבשל ללא עירוב תבשילין לדינו של המאכל שנתבשל בשבת, הרי יש סברא לחלק שחז"ל לא אסרו מאכל שנתבשל ללא עירוב תבשילין כדי שלא יעבור המבשל על איסור דאורייתא.

אלא מוכח כדעת השאגת אריה שאם המאכל מותר באכילה מדאורייתא שייך 'הואיל' וראוי לאורחים, ואין המבשל עובר על איסור דאורייתא, ולכן גם אם חז"ל אסרו את המאכל שנתבשל ללא עירוב תבשילין לא יעבור המבשל על איסור דאורייתא, כיון שמדאורייתא המאכל מותר וראוי לאורחים.

האם מותר מדין הואיל לאפות ביום טוב דברים שנוהגים שלא לאוכלם

עוד דן רעק"א (ביצה יב: ד"ה ומה"ט) על מה שנהגו ביום טוב אחרון של פסח שחל בערב שבת, להטמין בתנור בשבת פשטידא בצימוקים, כדי לאוכלה בשבת, שלכאורה היה ראוי לאסור, כיון שהיתר הבישול מיום טוב לשבת הוא על ידי עירוב תבשילין, שיסוד היתרו הוא משום שמדאורייתא מותר לבשל ביום טוב אף לצורך שבת, מטעם הואיל וראוי לאורחים שיבואו ויאכלו ביום טוב עצמו, והרי באופן זה לא שייך הואיל וראוי ליום טוב, כיון שהאורחים בודאי לא יאכלו ביום טוב של פסח מפני שנוהגים שאין אוכלים בו צמוקים.

אולם לפי דעת השאגת אריה שאם אין איסור מדאורייתא אומרים הואיל וראוי לאכול מדאורייתא, מותר להטמין את פשטידת הצימוקים כיון שמותר מדאורייתא לאוכלה ביום טוב של פסח.

האם אומרים הואיל וראוי לחולה שאין בו סכנה

אלא שכתב רעק"א שכיון שהמנהג לאסור לאכול צימוקים בפסח הוא קל אפילו מאיסור דרבנן, ובודאי מותר לחולה שאין בו סכנה, וממילא מותר להטמינו ביום טוב משום הואיל וראוי לחולה שאין בו סכנה שהוא דבר המצוי.

דברי החתם סופר שאין אומרים הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה

אולם החתם סופר (שו"ת או"ח סי' עט), הביא את דברי רעק"א, שכתב לו היתר זה, ונחלק עליו משום שאמנם חולה שאין בו סכנה הוא דבר המצוי, אבל אין זה מצוי שיהיה אותו חולה נצרך דווקא לצימוקים, וכיון שאין זה מצוי אין אומרים הואיל וראוי לדבר זה.

והביאו שבתוספות הרשב"א בתירוצו על קושיית התוספות שכל מלאכות שבת יהיו מותרות הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה, כתב וזה לשונו 'וי"ל כיון דלא שכיח כלל שיצטרכו לא אמרינן הואיל', עכ"ל, ומלשונו משמע שאין כוונתו לתרץ כדברי התוספות שעצם הדבר שיהיה חולה שיש בו סכנה הוא לא שכיח, אלא כוונתו שלא שכיח שיצטרכו למלאכה זו, ולכן לא נאמר דין 'הואיל'. והיינו כדברי החתם סופר[עז].

קושיות האחרונים על דברי החתם סופר

ובלבושי מרדכי (שו"ת מהדו"ת או"ח סי' ו אות יב) כתב שדברי החתם סופר אינם מובנים, שהרי עירוב תבשילין הותר מטעם הואיל, ולא הגבילו את ההיתר רק לבשל תבשילים שרגיל כל אדם לאוכלם ביום טוב, ומשמע שמותר לבשל גם תבשיל קטניות וכיוצא בזה שאין זה מצוי שהאורחים שיבואו ירצו לאוכלו, ומוכח שאנו אומרים הואיל ואי מיקלעי אורחים ויאכלו את התבשיל אף שאין הדבר מצוי שהאורחים ירצו דווקא תבשיל זה. ועל כרחך שאין בכך חסרון בסברת הואיל כיון שרגילים אורחים לבוא והמלאכה ראויה להם. ואם כן גם בדבר הראוי לחולה שאין בו סכנה יש לומר הואיל.

והגר"י אנגיל (גיליוני הש"ס מו:) הקשה על דברי החתם סופר מהגמרא בשבת (קלד.) 'תנו רבנן דברים שאין עושין למילה בשבת עושין לה ביום טוב, שוחקין לה כמון, וטורפין לה יין ושמן, אמר ליה אביי לרב יהודה מאי שנא כמון ביום טוב דחזי לקדרה, יין ושמן חזי נמי בשבת לחולה דתניא' וכו', ע"כ. ומבואר שמתירים לטרוף יין ושמן משום הואיל וראוי לחולה שאין בו סכנה, ולפי דברי החתם סופר קשה שאף אם חולה שאין בו סכנה הוא דבר המצוי מכל מקום הרי לא מצוי שאותו חולה יהיה צריך ליין ושמן, ואין אומרים הואיל בדבר שאינו מצוי.

אולם יש שכתבו[עח] שאין כוונת הגמרא שמדין הואיל מותר לטרוף לה יין ושמן, שהרי שם מדובר בחולה שיש בו סכנה שמותר לחלל עליו שבת, אלא כוונת הגמרא שמותר אף בלא שינוי כיון שראוי לחולה שאין בו סכנה, וזו סברא אחרת להתיר מדרבנן לצורך סכנה אף בלא שינוי. אמנם הרש"ש (שם) כתב שכוונת הגמרא לסברת הואיל.

עד. וכתב רעק"א שיש לדחות שאין היתר לדבר בשבת על עשיית מלאכות שנדחות מפני פיקוח נפש, כיון שהמלאכה עצמה היא אסורה ורק היא נדחית מפני פיקוח נפש, ולכן אין היתר לומר שעושה מלאכה אף שהיא ראויה לחולה מסוכן.

עה. וכתב האור שמח שמדברי הגמרא אין לזה הכרח, כי אפשר לפרש שרבנן לא העמידו את האיסור לכתוש כלאחר יד לבטל מצות כיסוי, וגם מדרבנן מותר לכתוש לצורך כיסוי הדם, אבל ברש"י מפורש שכוונת קושיית הגמרא היא שיהא מותר מדאורייתא ולמה הוא לוקה. וראה באור שמח שביאר מה הכריח את רש"י לפרש כן.

עו. כמבואר בגמרא (מו:).

עז. ובאמרי בינה (דיני יום טוב סי' ג) כתב שזו גם כוונת התוספות שלנו.

עח. ראה באגודת אזוב (שו"ת בחידושים לשבת שבסוף המסכת) ובשפת אמת (שבת שם).

ראיה שאין אומרים הואיל בדבר שאסור משום מנהג

ויש שהביאו[עט] ראיה שאין אומרים הואיל בדבר שנוהגים בו איסור, מהמבואר ברמ"א (או"ח סי' תקטו ס"א) בדין נכרי שהביא דורון לישראל מדברים שיש במינם במחובר ביום טוב ראשון שחל להיות בחמישי בשבת, שאם הוא דבר שצריך להכינו ביום טוב שני לצורך שבת שאחריו, אין היתר לאוכלו בשבת, כיון שאנו נוהגים לאסור לאוכלו אף ביום טוב שני, ולא היה ראוי קודם שבת. ומבואר שאף שהאיסור הוא רק משום מנהג, לא נאמר דין 'הואיל'.

אם מותר מדין הואיל לאפות באחרון של פסח מצה שאינה שמורה

עוד דנו באחרונים[פ] לענין הנזהרים כל ז' ימי הפסח לאכול מצה שמורה בלבד, ובאחרון של פסח אינם נזהרים, האם מותר לאפות מצה זו ביום טוב לצורך שבת, שהרי נוהגים להחמיר שלא לאכול מצה זו ביום טוב, ואם כן יש לדון אם נאמר דין 'הואיל' וראוי מעיקר הדין לאוכלו, או שכיון שהחמירו שלא לאוכלו אסור.

וכתבו להתיר על פי דברי המגן אברהם (סי' תנט ס"ק יג) לגבי כלים שמתקנים בהם המצות, שנדבק בהם בצק ביום טוב ואי אפשר לנקותם על ידי נכרי, יכניסם לתנור לאפות את הבצק שעליהם, וכתב המגן אברהם שמכל מקום אסור לאכול את הבצק, ואם כן קשה איך מותר לאפותו, הרי אין זה ראוי לאכילה, אלא מכיון שמעיקר הדין מותר באכילה, ורק נהגו בזה חומרא בעלמא שלא לאכול, לכן נחשב ראוי לאוכל נפש ביום טוב ומותר לאפותו. ואם כן הוא הדין במצה שאינה שמורה שאין איסור לאוכלה, אלא רק נהגו חומרא בעלמא שלא לאוכלה, מותר לאפותה ביום טוב אחרון של פסח.

אם מותר לאפות מצה שרויה באחרון של פסח

ובחזון איש (או"ח סי' מט ס"ק טו-טז) כתב שכן הדין לגבי בישול מצה שרויה ביום טוב של פסח לצורך שבת, לאלו שנוהגים שלא לאוכלה בימי הפסח, שכיון שאנו רואים שביום טוב שני של שביעי של פסח אוכלים מצה שרויה גם אלו שנוהגים שלא לאוכלה כל ימי הפסח, אם כן על כרחך שלא נהגו בזה איסור ממש, אלא רק חומרא בעלמא[פא], וכיון שכך נחשב כראוי לאכילה גם בתוך ימי הפסח ומותר לבשל שרויה ביום טוב ראשון של שביעי של פסח לצורך שבת שאחריו.

אמנם בדברי החזון איש מבואר שטעם ההיתר הוא משום שגם הנוהגים חומרא שלא לאכול שרויה יכולים ליתן את המאכל לאלו שנוהגים לאכול שרויה, כיון שגם לשיטתם אין המאכל אסור אלא רק נהגו כן בתורת חומרא לעצמם, והרי זה נחשב ראוי לאורחים, כמו מי שנדר שלא לאכול דבר המותר, שהוא ראוי לאחרים. אולם אם אלו שאינם אוכלים שרויה היו נוהגים כן משום איסור, היה אסור להם לתת את המאכל לאחרים ולגביהם זה נחשב כאינו ראוי כלל, והיה אסור לבשלו ביום טוב[פב].

ובדובב מישרים (ח"א סי' מט) גם כתב להתיר לאפות מצה שרויה ביום טוב לצורך שבת, על פי דברי המגן אברהם הנ"ל, שדבר שאינו אסור אלא בתורת חומרא בלבד, נחשב ראוי לאכילת יום טוב.

אולם בנשמת חיים (ברלין, שו"ת סי' נב) כתב שאסור לאפות מצה שרויה ביום שביעי של פסח לצורך שבת שלאחריו, כיון שנוהגים שלא לאוכלו ואם יבואו אורחים לא יתנו להם ממאכל זה, ממילא לא שייך לומר הואיל וראוי לאורחים, ובלא סברת הואיל אין היתר לבשל מיום טוב לשבת.

אם מותר לבשל קטניות

ובמנחת יצחק (שו"ת ח"ז סי' לג) כתב שיש לאסור לבשל קטניות ביום שביעי של פסח לצורך שבת, כיון שאיסור קטניות לבני אשכנז הוא בגדר מנהג לאיסור, ולא רק חומרא בלבד[פג].

ו. בדעת רב חסדא שלא נאמר דין 'הואיל' במבשל מיום טוב לחול

מבואר בגמרא (מו:) שנחלקו רבה ורב חסדא בדין האופה ביום טוב לצורך חול, דעת רבה שאינו לוקה הואיל וחזי לאורחים, ודעת רב חסדא שלוקה ואין אומרים הואיל. ויש לברר בטעמו של רב חסדא שאין אומרים הואיל וראוי לאורחים, האם משום שאנו דנים לפי המצב שלפנינו שעדיין לא באו אורחים, והמלאכה עומדת לצורך חול, או משום שדעתו ומחשבתו לצורך חול קובעת את המלאכה שהיא לצורך חול ולא לצורך אורחים.

דברי הראשונים שהאיסור לרב חסדא הוא רק אחרי שאכל

וברש"י (ד"ה האופה) כתב על דברי רב חסדא, וזה לשונו 'לאחר שאכל וגמר סעודתו, דפשיטא לן דלא חזיא ליה מידי האידנא עד אורתא שהוא חול'. מעתיקו שרב חסדא אוסר דווקא באופן שאפה אחרי שגמר סעודתו שאין לו צורך באפייה זו, אבל אם עדיין לא גמר סעודתו גם רב חסדא מתיר אף שכוונתו להדיא לצורך חול, כיון שהמלאכה ראויה לו עכשיו.

וכן כתב בחידושי רבינו דוד (שם ד"ה וכן), וביאר וזה לשונו 'שאפילו רב חסדא מודה שאינו לוקה, שאחר שיש לו לסעוד קרוב שיאכל כל מה שאפה, ואפילו לכתחילה הוא מותר, ולא אמר רב חסדא לוקה אלא אחר סעודה שרחוק הוא שימלך לאכול.

ומבואר שטעמו של רב חסדא שאין אומרים הואיל וראוי לאורחים, הוא משום שאנו דנים לפי המצב שלפנינו שעדיין לא באו אורחים, והמלאכה עומדת לצורך חול ולא לצורך האורחים, ולכן זה רק אם הוא עצמו כבר אכל ואין לו צורך באפייה זו, אבל אם הוא עדיין לא אכל, הרי המלאכה מצד עצמה ראויה ונצרכת לאכילתו, וממילא נחשבת מלאכת אוכל נפש של יום טוב גם לפי רב חסדא. ואף שדעתו לעשותה לצורך חול, אין בכך כלום, כי המלאכה נקבעת לפי הצורך בעצם המלאכה, ולא לפי דעתו ומחשבתו של הגברא. וסוד זה מבואר בדעת רבה שאף שלדעתו לצורך חול אינו לוקה הואיל וחזי לאורחים, והיינו שהמלאכה נחשבת מלאכת יום טוב כיון שראויה לאורחים, ודעת הגברא שאופה לצורך חול אינה קובעת את עצמות המלאכה. וגם רב חסדא מודה לזה, אלא שסובר שלא נאמר דין 'הואיל' כיון שלפי המצב שלפנינו המלאכה אינה עומדת לאורחים.

דברי הצל"ח בדעת רש"י

אולם הצל"ח (ברש"י שם) כתב בדעת רש"י שאין כוונתו שאם אופה קודם גמר סעודתו אינו עובר על איסור מלאכה גם לרב חסדא, אלא ודאי גם באופן זה אסור לרב חסדא, כיון שאין דעתו לאכול ביום טוב והוא עושה לצורך חול, אלא שכיון שמחלוקתם היא לענין מלקות, צריך שיהיה הדבר ידוע שהוא אופה לצורך חול, כדי שיוכלו העדים להתרות בו בודאי ולא מספק, שהרי התראת ספק אינה התראה, ולכן כתב רש"י שאופה אחר גמר סעודתו שהדבר ידוע ומבורר שאופה לצורך חול, והרי הוא לוקה על כך[פד].

דברי הרמב"ן בטעמו של רב חסדא

וברמב"ן (מלחמת ה' ד"ה אמר) כתב וזה לשונו 'דאילו לרב חסדא לית ליה הואיל ואף על גב דשכיחי אורחים, ורב חסדא נמי לאו משום דליכא אורחין קמן פליגי אלא בכל הואיל שאין דעתו לכך פליגי', עכ"ל, ומבואר שטעמו של רב חסדא הוא משום שדעתו ומחשבתו שלא לצורך אורחים אלא לצורך חול. ולפי זה אסור לאפות לצורך חול גם אם עדיין לא אכל סעודתו, כדברי הצל"ח.

דברי המאירי בדעת רב חסדא

ובמאירי (מו: ד"ה האופה) הביא בתחילה את דברי הראשונים שלא אסר רב חסדא באופן שאופה קודם אכילתו, אך כתב שלדעתו יש לצדד שאם אומר בפירוש שעושה לצורך חול לוקה אף אם עושה כן קודם שאכל.

אם רב חסדא מודה שאומרים הואיל באופן ששכיח שאפייתו תהא לצורך האורחים

והנה בסוגיא בביצה (כא.) הביאה הגמרא ברייתא 'עיסת כלבים, בזמן שהרועין אוכלין ממנה חייבת בחלה ומערבין בה ומשתתפין בה ומברכין עליה ומזמנין עליה ונאפת ביום טוב', והקשתה הגמרא איך מותר לאפותה ביום טוב הרי הוא אופה חלק מהעיסה לצורך כלבים, ואסור לעשות מלאכה ביום טוב לצורך בהמה. ותירצה הגמרא שיש כאן היתר מדין הואיל, מכיון שאפשר לתת לכלבים לאכול נבילה ואת כל העיסה לתת לרועים, נמצא שכל האפייה ראויה לאכילת הרועים. ושוב מקשה הגמרא הרי רב חסדא חולק על הואיל. וחזרה הגמרא ותירצה 'לא תימא הואיל ואפשר, אלא כגון דאית ליה נבלה, דודאי אפשר לפייסן בנבלה', והיינו, שמדובר שיש לו נבילה העומדת לכלבים, וממילא העיסה עומדת לרועים, ובאופן זה גם רב חסדא מודה שמותר לאפות את העיסה הראויה לרועים.

עט. שואל ומשיב (שו"ת מהדו"ת ח"ד סי' קמב) ודעת תורה למהרש"ם (או"ח סי' תקכז).

פ. מהרש"ם (שם הו"ד במנחת יצחק ח"ז סי' לג).

פא. וכתב החזון איש שהרי זה כדברים המותרים שנהגו להחמיר בהם, שדינו כמו נדר בלבד.

פב. וביארו (ראה להורות נתן או"ח סי' כט אות יג) שאם נוהגים איסור בדבר, אסור ליתנו אף לאחרים שאינם נוהגים בו איסור, משום שלשיטתם יש כאן איסור לפני עיור או מסייע לעוברי עבירה, כמו שכתב בהגהות מעשה חושב על השער המלך (לולב פ"ז הכ"ה) שמי שנזהר שלא לעשן טוטין ביום טוב משום שתופס לעיקר שאין זה נחשב שוה לכל נפש ואסור, יש לומר שאסור לו להושיט אותו למי שמיקל בזה, כיון שלשיטתו הדבר אסור ואם יושיט לחברו יכשילו באיסור.

פג. וראה במנחת שלמה (שו"ת מהדו"ת ב-ג סי' יז) שדן בזה מצד איסור מוקצה.

פד. אך העירו שמדברי רש"י להלן (מז. ד"ה ביום טוב) מבואר שקודם שאכל מותר לכתחילה לאפות לצורך מחר גם לרב חסדא.

וברשב"א (שם ד"ה אלא) וברי"ן (שם ד"ה אמר) פירשו שכיון שיש לו נבילה לתת לכלבים נאמר דין 'הואיל' אף לרב חסדא. והיינו, שמודה רב חסדא באופן ששכיח שאפייתו תהא לצורך האורחים, וכשיש לו נבילה הראויה לכלבים, מצוי הדבר שבסוף הוא יתן להם את הנבילה והעיסה תאכל כולה על ידי הרועים, ולכן אף שבשעת האפייה דעתו לאפות לצורך כלבים, נאמר דין 'הואיל' גם לרב חסדא.

אולם רבינו חננאל שם כתב 'בדאית ליה נבילה מוטלת דודאי מפייס להו לכלבים בה שנמצאת העיסה כולה לרועים', ומשמע שגרס בלשון הגמרא 'ודאי מפיסן בנבילה' ולא כמו שכתוב בגירסא שלנו 'דודאי אפשר לפייסן בנבילה', והיינו, שמדובר שיש לו נבילה ובאמת כוונתו לתת אותה לכלבים ולאפות את כל העיסה לרועים. וכן מבואר בדברי הרא"ה (ביצה כא. ד"ה ומי איתי) שהקשה שאם כן אין זה מדין הואיל, ופשיטא. ותירץ, שהיה מקום לאסור משום שאם תאבד הנבילה הוא יאכיל את הכלבים מהפת, ונמצאת האפייה לצורך כלבם, קמ"ל שמותר[פה].

ומבואר ש[אוצר החכמה]אשונים בביאור דעת רב חסדא, דעת הרשב"א והר"ן שרב חסדא אוסר משום שהמלאכה אינה עומדת בעצמותה ליום טוב כיון שלא שכיחי אורחים, אבל באופן ששכיח שהמלאכה תהא לצורך אכילה מותר, אף שדעתו לאפות שלא לצורך אכילת יום טוב, ורבינו חננאל והרא"ה סוברים שטעמו של רב חסדא שדעתו ומחשבתו לצורך חול קובעת שהמלאכה אינה מלאכת אוכל נפש, ולכן גם באופן ששכיח שהמלאכה תהא לצורך אכילת הרועים, אסור אם דעתו לעשותה לצורך כלבים, ורק אם באמת דעתו לאפות לצורך אכילת הרועים מותר.

הדין באופן שאופה בשביל אורחים שאולי יבואו

ובשבות יעקב (הו"ד בגליון מהרש"א) כתב שמודה רב חסדא באופן שאופה בשביל שאם יבואו אורחים יהיה להם מה לאכול, ואף שאין אורחים לפנינו מותר כיון שדעתו לבשל לצורך יום טוב.

והקשה בשיעורי רבי דוד (ח"ג סי' עד לדף סב.) שלפי דברי רש"י שאם אופה קודם אכילתו גם רב חסדא מודה שמותר, מבואר שמחשבת הגברא אינה קובעת את מהות המלאכה, ולכן אם היא ראויה לאכילה הרי היא מלאכת אוכל נפש אף שדעת הגברא לעשותה לצורך חול, ואם כן גם להיפך, כשהמלאכה בעצמותה אינה ראויה לאכילה אין היא נחשבת מלאכת אוכל נפש אף שדעת הגברא לעשותה לצורך אכילה, ואם כן מה מועיל שהגברא עושה את המלאכה לצורך אורחים שיבואו, הרי כל זמן שאין לפנינו אורחים שבאים לאכול אין המלאכה ראויה לאכילת יום טוב לפי רב חסדא שלא נאמר דין 'הואיל', ואם כן מדוע מותר לאפות לצורך אורחים שעדיין לא באו.

ויש שכתבו[פו] שאם יש צד של אוכל נפש במלאכה, הרי היא מלאכה המותרת, ולכן אם מחשבת הגברא היא לצורך אוכל נפש ביום טוב המלאכה מותרת אף שבעצמותה אינה עומדת לאכילה, כגון כשהגברא עושה לצורך אורחים שאולי יבואו, שכיון שמחשבתו לצורך אוכל נפש יש כאן צד מלאכת אוכל נפש והיא מותרת, וכן להיפך, אם הגברא עושה לצורך חול אבל המלאכה עצמה ראויה לאוכל נפש, כגון שאופה ביום טוב קודם שאכל לצורך חול, שכיון שהמלאכה בעצמותה ראויה לאכילתו, יש בה צד מלאכת אוכל נפש אף שמחשבת הגברא לעשותה לצורך חול, ולכן היא מותרת גם לרב חסדא, ולא אסר רב חסדא אלא באופן שאופה לצורך חול אחרי אכילתו שאין בזה שום צד מלאכת אוכל נפש, לא מצד מחשבת הגברא ולא מצד המציאות כיון שלא נאמר דין 'הואיל'.

הדין באופן שבסוף באו אורחים ואכלו

עוד יש לדון מה הדין לרב חסדא באופן שבסוף באו אורחים ואכלו את המאכל, האם נתברר למפרע שהמלאכה היתה לצורך יום טוב ומותר, או שכיון שבשעת עשיית המלאכה לא היה בה צורך ליום טוב והיא נעשית לצורך חול אינה נחשבת מלאכת אוכל נפש, אף אם אחר כך השתמשו בה לצורך יום טוב.

ובמאירי (שם ד"ה האופה) מבואר שנתקן האיסור למפרע, כיון שנתברר שהמלאכה הועילה לצורך אכילת יום טוב. והמהר"ם חלוואה (ד"ה איתמר) חולק שלא נתקן האיסור למפרע, כיון שעשה בפירוש לצורך חול, ומלאכה שנעשית לצורך חול אסורה. ובקובץ שיטות קמאי (עמ' אלף שיא) הביא מערכי תנאים ואמוראים שנחלקו עוד ראשונים בדין זה.

ומחלוקתם תלויה בביאור טעמו של רב חסדא, שאם הטעם הוא משום שדעתו לאפות לצורך חול קובעת שהמלאכה אינה לצורך אוכל נפש של יום טוב, והרי היא מלאכה האסורה, גם אם באו אורחים לבסוף ואכלו מאפייתו, לא נתקן האיסור למפרע, אבל אם טעמו של רב חסדא שהמלאכה עצמה אינה לצורך אוכל נפש משום שלא באו אורחים ולא היתה ראויה להם, יש לומר שאם בסוף באו אורחים ואכלו ממנה, מתברר שעשיית המלאכה הועילה לאוכל נפש של יום טוב, והרי היא בכלל מלאכת אוכל נפש שהותרה ביום טוב.

ראיה שאם באו אורחים ואכלו נתקן האיסור

ויש שהביא ראיה[פז] שלדעת רב חסדא המלאכה אסורה אף אם בסוף באו אורחים ואכלו, שאם לא כן איך רב חסדא אמר שהאופה מיום טוב לחול לוקה, הרי אי אפשר להתרות בו כיון שהתראת ספק אינה התראה, ויש ספק שמא יבואו אורחים ויאכלו ונמצא שלא עבר על האיסור. ואין לומר שרב חסדא סובר כרבי יוחנן (להלן סג:) שהתראת ספק שמה התראה, שאם כך מנין לגמרא שרב חסדא ורבה נחלקו בסברת הואיל, אולי לכולי עלמא לא נאמר דין 'הואיל', ונחלקו אם התראת ספק שמיה התראה או לא. אלא מוכח שאם לא נאמר דין 'הואיל' האיסור אינו תלוי בספק כלל, ואף אם בסוף באו אורחים לוקה, משום שאזלינן בתר מחשבתו[פח].

ובספר לימודי ה' (לימוד רג) כתב שאין זה נחשב התראת ספק אף אם יש אפשרות שיבואו אורחים ויתברר שלא עבר על האיסור, כיון שביאת האורחים אינה תלויה ביד העושה את המלאכה, ואפשר להתרות בו בודאי שעשייתו היא מלאכת איסור בשבת לפי המצב הקיים לפנינו, ולא נחלקו אמוראים בדין התראת ספק אלא באופן שהוא עצמו יכול לתקנו או שיש ספק במצב הקיים לפנינו האם המלאכה אסורה[פט].

קושיא על דעת המאירי שאם באו אורחים ואכלו נתקן האיסור

ועל דעת המאירי שאם באו אורחים בסוף אינו לוקה, הקשו האחרונים[צ] מהמבואר בגמרא במנחות (סד.) שהשוחט שני תמידין בשבת חייב חטאת על השני, כיון ששחט שלא לצורך עבודה, ואפילו אם אחר כך נשפך דם הראשון וצריך את שחיטת השני, חייב חטאת על שחיטתו כיון שבשעה ששחט לא היה בו צורך, ולא אמרינן איגלאי מילתא למפרע ששחיטת השני היתה לצורך. ומדוע לגבי אופה מיום טוב לחול, אנו אומרים שאם בסוף באו אורחים ואכלו ממאכלו נתברר למפרע שהמלאכה היתה לצורך יום טוב, הרי בשעה שאפה לא היה צורך לאורחים.

ור' שמואל[צא] תירץ שדווקא מלאכת אוכל נפש ביום טוב מותרת כשנתברר למפרע שהיה בה צורך ביום טוב, כיון שהמלאכה בעצמה מותרת, אבל שחיטת תמיד לצורך עבודה אינה מלאכה המותרת, אלא שצורך עבודה דוחה ומתיר את מלאכת השחיטה, ולכן לא חל ההיתר אלא אם בשעת עשיית המלאכה היה צורך להתיר את עשייתה.

ובקובץ שיעורים (אות קצג) כתב שנראה לבאר שרבה ורב חסדא נחלקו אם מחשבתו לצורך חול מועילה לקבוע ולהגדיר שהמלאכה נעשית שלא לצורך יום טוב, רבה סבר שמחשבתו לצורך חול אינה אוסרת כיון שהמלאכה מצד עצמה היא מלאכת אוכל נפש הואיל והיא ראויה לאורחים שמצויים לבוא, ואין המחשבה מועילה לשנות את הגדרת המלאכה, ורב חסדא סבר שעל ידי המחשבה משתנית הגדרת המלאכה מהיתר לאיסור, ולא הותרה המלאכה אלא

פה. ובחדושי בן הרמב"ן (ביצה כא. ד"ה ה"ג הספרים אלא) הביא את הגירסא שלפנינו 'דאפשר לפייסן' וכתב שמשמע שההיתר הוא מטעם הואל, והקשה הרי רב חסדא סובר שלא נאמר דין 'הואיל', ותירץ שהגירסא היא שודאי מפייסן בנבילה, ואין ההיתר מטעם הואיל אלא באמת דעתו לאפות את העיסה לצורך הרועים, כמבואר בדברי רבינו חננאל והרא"ה.

פו. ראה ברכת אברהם (מו: בענין הואיל סק"ב).

פז. שו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר (ח"א או"ח סי' פ) ולימודי ה' (לימוד רג).

פח. ובלימודי ה' (לימוד רג) הביא עוד ראיה שאף אם באו אורחים לוקה, מלשון הגמרא בביצה (שם) שהעמידה את המבואר בברייתא שהאופה עיסת כלבים הראויה לרועים אינו לוקה, באופן ד'אית ליה נבלה דודאי מפייסן בנבילה', ולכן אף לרב חסדא אינו לוקה, ומשמע שדווקא אם יש לו נבלה בשעת האפייה, אבל אם אחר כך נזדמנה לו נבלה ונתנה לכלבים ואת הפת נתן לרועים לוקה.

פט. והביא שם שכן מבואר בשיטה מקובצת בכתובות (ג.) בשם הרמב"ן והרא"ש. וכעין זה מבואר גם בתוספות (שבת ד. ד"ה קודם).

צ. שו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר (שם) וקובץ שיעורים (אות קצג).

צא. ראה שיעורי ר' שמואל (מו.).

אם חשב לעשות לצורך, אבל כשחשב לעשותה שלא לצורך המלאכה עצמה אסורה, ואף אם בסוף באו אורחים ויאכלו ממנה, לא אמרינן שמתברר שהמלאכה מותרת, כיון שהמלאכה עצמה לא נעשית לצורך יום טוב.

ולפי זה כתב בקובץ שיעורים שרבה מתיר רק במקום ששכיחי אורחים, אבל במקום שלא שכיחי אורחים אין המלאכה מצד עצמה מוגדרת כמלאכת אוכל נפש, ואפילו אם חשב להדיא לאפות לצורך אורחים שאולי יבואו ויאכלו ובסוף באו ואכלו חייב מלקות, כיון שהמלאכה עצמה נעשת בשעה שלא היתה ראויה ואינה מלאכת אוכל נפש, ולכן מודה רבה למבואר בגמרא במנחות (שם) שאם שוחט שני תמידין חייב על השני אפילו נשפך דם הראשון, כיון שאין זה מצוי שישפך הדם והמלאכה לא היתה עומדת לכך, ואפילו חשב בשעת שחיטת השני, שהוא אוצר החכמה שמא ישפך דם הראשון אסור.

והנה גם לדעת רבה אסרו רבנן לאפות מיום טוב לצורך חול, ולא סמכו על סברת הואיל, כמבואר בכל הראשונים. ויש לברר בגדר האיסור, האם רבנן לא סמכו על הואיל ורואים את המלאכה עצמה כמלאכה שאינה ראויה לאורחים ואין בה צורך אוכל נפש. או שאסרו חז"ל לעשות בכוונה לצורך חול אף שהמלאכה מצד עצמה נחשבת כמלאכת אוכל נפש משום הואיל, ונפקא מינה שאף לשיטת הסוברים שאם באו אורחים ואכלו אינו לוקה גם לרב חסדא, כיון שנתברר שהמלאכה היא מלאכת אוכל נפש, מכל מקום האיסור דרבנן לא נתקן למפרע, כיון שהאיסור הוא על מה שנתכוין לעשות לצורך חול.

והביאוצג ראיה מדברי המשנה ברורה (סי' תעג ס"ק לב) שהאכילה מתקנת גם את האיסור דרבנן, שכתב שאם צלה את הזרוע ליל יום טוב יזהר לאוכלו בבוקר, ומבואר שאם אכלו תיקן גם את האיסור דרבנן, כי אם לא כן מה יועיל שיאכל את הזרוע בבוקר, הרי גם אם לא יאכל לא יעבור באיסור דאורייתא כיון שקיי"ל כרבה שרק מדרבנן אסור.

דעת הרמב"ם בדין הואיל

האחרוניםצג דקדקו מדברי הרמב"ם שלדעתו סברת הואיל מועילה רק לפטור ממלקות ולא להתיר את האיסור עצמו מדאורייתא. שבהלכות יום טוב (פ"א הט"ו) כתב שהשוחט ביום טוב לחול או לנכרי אינו לוקה משום הואיל. ועוד כתב (שם הי"ג) שאסור לבשל לנכרי דכתיב 'לכם' ולא לנכרי, אם כן מבואר שסברת הואיל אינה מועילה להתיר את האיסור מדאורייתא אלא רק פוטרת ממלקותצד.

וצריך ביאור מה הטעם שסברת הואיל מועילה רק לפטור ממלקות, ולא להתיר את האיסור, הרי על ידי סברת הואיל נחשב שהמלאכה נעשית לצורך אוכל נפש ביום טוב בשביל האורחים, ואם כן למה אסור לעשותה, ואם סברת הואיל אינה מחשיבה את המלאכה כנעשית לצורך אוכל נפש, למה נפטר ממלקות.

ביאור דעת הרמב"ם שהואיל רק פוטר ממלקות

וביארו בזהצה, שהרמב"ם סובר שבישול מיום טוב לחול נאסר גם משום עצם התעסקות הגברא לצורך חול מלבד האיסור מלאכה שבזה, וסברת הואיל מועילה להחשיב את הבישול כמלאכת אוכל נפש ואין בו איסור מלאכה ביום טוב, אבל עדיין נשאר איסור בעצם ההתעסקות לצורך חול, ומקור האיסור להתעסק לצורך חול הוא ממה שמצינו איסור לבשל לצורך נכרי כמבואר בדברי הרמב"ם (שם), שאף שהמלאכה ראויה לישראל מכל מקום יש בכך איסור עשה מדאורייתא שנלמד מהפסוק 'אשר יאכל לכם' ולא לנכרים, ואמנם מלבד זאת נאמר בזה גם שצורך נכרי אינו מתיר את המלאכה, וממילא חל על זה גם איסור מלאכה ביום טוב שהוא איסור לאו, אלא שלגבי איסור מלאכה מועילה סברת הואיל שאין זה מלאכה האסורה, אבל לגבי האיסור עשה לא מועיל סברת הואיל, כיון שיסוד איסור זה הוא שעשייה למטרת אכילת נכרי אסורה, ועצם כוונת הגברא ועיסוקו לצורך נכרי הוא החפצא דאיסורא, ועל כך לא שייך סברת הואיל, מפני שסוף סוף כוונת הגברא ועיסוקו הוא לצורך חול, וכמו כן המבשל מיום טוב לחול עובר באיסור עשה דכתיב 'לכם' כלומר לצרכי יום טוב ולא לצרכי חול או נכריצז, שיסוד האיסור בזה הוא עצם התעסקות בעסק של נכרי או חול, ועל כך לא מהני הואיל. ולכן כתב הרמב"ם שהמבשל מיום טוב לחול או לצורך נכרי עובר באיסור דאורייתא אבל אינו לוקה, כיון שאין בכך איסור לאו דמלאכה אלא רק איסור עשה.

איך מתוך לעשות צרכי שבת ביום טוב לשיטת הרמב"ם

אולם עדיין קשה על שיטת הרמב"ם, כיצד עושים צרכי שבת ביום טוב, הרי בגמרא (מו:) מבואר שלרבה שסובר שנאמר דין 'הואיל', צרכי שבת אינם נעשים ביום טוב אלא משום הואיל ומיקלעי אורחים, והרי לשיטת הרמב"ם סברת הואיל אינה מועילה להתיר את האיסור לגמרי, ואיך עושים צרכי שבת ביום טוב.

ובקרן אורה (שם) כתב שהרמב"ם פסק כרב חסדא שמעיקר הדין צרכי שבת נעשים ביום טוב, ואף שרב חסדא עצמו סובר שלא אומרים הואיל כלל והמבשל מיום טוב לחול לוקה, ובזה לא פסק הרמב"ם כמותו, מכל מקום בדין שצרכי שבת נעשים ביום טוב פסק הרמב"ם כרב חסדא.

ובבית יוסף (סי' תקכז ד"ה והרמב"ם) מבואר שהרמב"ם סבר שאף רבה מודה שצרכי שבת נעשין ביום טוב גם בלא סברת הואיל, ולא נחלקו רבה ורב חסדא אלא בדין הואיל, ואמנם בתחילה הקשה רבה לרב חסדא 'לדידך כיצד אופין מיום טוב לשבת', מכל מקום אחרי שאמר רב חסדא שצרכי שבת נעשים ביום טוב, קיבל ממנו רבה והודה לו שצרכי שבת נעשים ביום טוב. ופסק הרמב"ם כרבה שנאמר דין 'הואיל' וצרכי שבת נעשים ביום טוב.

אולם עדיין שיטת הרמב"ם תמוהה, שהרי בסוגייתנו (מו:) מבואר להדיא שלדעת רבה מועילה סברת הואיל להתיר את האיסור לגמרי, שהרי רבה אמר לרב חסדא 'לדידך דלית לך הואיל, כיצד אופין ומבשלין מיום טוב לשבת', ותירץ לו רב חסדא שצרכי שבת נעשין ביום טוב, ואם רבה היה סובר שסברת הואיל אינה מועילה להתיר את האיסור מדאורייתא, אלא רק לפטור ממלקות, איך הקשה לרב חסדא כיצד אופין מיום טוב לשבת, הלא גם לרבה עצמו קשה כיצד אופין מיום טוב לשבת, שהרי אף לשיטתו לא הותר האיסור לגמרי, ואף אחרי סברת הואיל יש איסור דאורייתא לבשל מיום טוב לחול, וכמו כן יש איסור לבשל מיום טוב לשבת. אלא מוכח שרבה סבר שהואיל מתיר לגמרי מדאורייתא, ולכן לא הוקשה לו לשיטתו איך אופים משבת ליום טובצז, ואם כן צ"ע בשיטת הרמב"ם, מהו מקורו לחלק בין האיסור למלקות.

עוד תמהו בזה מהמשך הסוגיא (מז:) 'איתיביה [רבה לרב חסדא] בהמה המסוכנת לא ישחוט אלא כדי שיכול לאכול הימנה כזית צלי מבעוד יום, יכול לאכול אף על גב דלא בעי למיכל, בשלמא לדידי דאמרי הואיל, הואיל ואי בעי למיכל מצי אכיל, משום הכי ישחוט, אלא לדידך דאמרת לא אמרינן הואיל אמאי ישחוט' וכו', ע"כ, מבואר שלרבה לשיטתו לא קשה איך ישחוט את הבהמה, כיון שסברת הואיל מתירה לו לשחוט, והרי זה סותר לשיטת הרמב"ם שאף לרבה אסור מדאורייתא לבשל מיום טוב לחול וסברת הואיל אינה מועילה אלא לפטור ממלקות.

ויש שכתבוצח מכח תמיהות אלו, שמה שכתב הרמב"ם שהואיל אינו מתיר את האיסור מדאורייתא הוא רק באופה ומבשל לצורך נכרי או בהמה, אבל באופה מיום טוב לחול מועילה סברת הואיל להתיר לגמרי, והיינו משום שדווקא לגבי נכרי ובהמה דרשו חז"ל 'לכם', ולא לנכרי ובהמה', ובזה נתחדש איסור בעצם העשייה לצורכם, אבל לא נתחדש כן באופה לצורך חולצט.

צב. ספר פני יום טוב (ביצה כא. ד"ה ואפשר).

צג. קרן אורה (שבת כב. ד"ה ובדין הואיל) ומשנה ברורה (סי' תקכז ס"א ביאור הלכה סוד"ה וע"י עירוב) בשם החמד משה (או"ח סי' תקכז סק"א).

צד. אולם במגן אברהם (בפתיחה לסי' תקכז) נקט שלדעת הרמב"ם הואיל מתיר את האיסור מדאורייתא, ורק מדרבנן אסור, אך כתב הקרן אורה (שם) שבלשון הרמב"ם לא משמע כן.

צה. חזון יחזקאל (תוספתא פ"ב ה"ד), וראה גם בשלמי יוסף (סי' פד- פה) ודבר שמואל (מו:).

צו. בקרן אורה (שבת כב. ד"ה ובדין הואיל) כתב שבדרשה 'לכם ולא לנכרי', נאמר איסור לעשות מלאכה שלא לצורך ישראל ביום טוב, ונכלל בזה גם שלא לעשות לצורך נכרי וגם שלא לעשות לצורך חול. ובחזון יחזקאל שם הביא שבמכילתא נאמרה דרשה נוספת 'כל מלאכה לא יעשה בהם' למיעוטי אופה מיום טוב לחול.

צז. כן הוכיח בשער המלך (יום טוב פ"ג ה"ט).

צח. חזון יחזקאל (שם).

צט. אולם בדברי הרמב"ם לא משמע כן, שהרי כתב הרמב"ם (יום טוב פ"א ה"ט) 'אין אופין ומבשלין ביום טוב מה שיאכל בחול, ולא הותרה מלאכה שהיא לצורך אכילה אלא כדי ליהנות בה ביום טוב', עכ"ל, ומסתימת דבריו משמע שהאיסור הוא דאורייתא, שהרי כתב הטעם שלא הותרה מלאכה אלא כדי' וכו'. ואם נדחוק שכוונת הרמב"ם לעיקר האיסור באופן שלא שייך הואיל וחזי לאורחין, עדיין יש להוכיח מדברי הרמב"ם בהלכה ט"ו שכתב וזה לשונו 'המבשל ביום טוב לגוים או לבהמה או להניח לחול אינו לוקה, שאילו באו לו אורחים היה אותו תבשיל ראוי להן', עכ"ל, הרי שכלל כאן הרמב"ם את הדין במבשל לנכרי וחול, ומשמע שדין אחד הם, וכיון שבהלכה י"ג כתב הרמב"ם מפורש שהמבשל לנכרי אסור מדאורייתא, וסברת הואיל

קושיא על הרמב"ם מדברי הגמרא בשבת

ובגמרא בשבת (קלד.) איתא ׳תנו רבנן דברים שאין עושין למילה בשבת עושין לה ביום טוב, שוחקין לה כמון, וטורפין לה יין ושמן, אמר ליה אביי לרב יהודה מאי שנא כמון ביום טוב דחזי לקדרה, יין ושמן חזי נמי בשבת לחולה דתניא׳ וכו׳, ע״כ. ובביאור דברי הגמרא ׳מאי שנא כמון ביום טוב דחזי לקדירה׳, כתב הרש״ש (שם ד״ה וכמון) שהכוונה היא לסברת הואיל, ומשום הואיל וחזי לקדירה מותר לשחוק כמון לצורך מילה. והביא שכן משמע מלשון הרמב״ם (מילה פ״ב ה״י) שכתב וזה לשונו ׳אבל שוחקין לה סמנין ביום טוב הואיל וראוי לקדרה׳, ומשמע דהיינו דינא דהואיל דשנינו בגמרא בפסחים הנ״ל.

אך קשה לפי דברי האחרונים הנ״ל שהרמב״ם סובר שהואיל אינו מתיר מדאורייתא אלא רק פוטר ממלקות, כיצד כתב הרמב״ם ששוחקין לה סמנין ביום טוב משום הואיל וחזי לקדירה.

ח. האם דין הואיל האמור במלאכת יום טוב תלוי בדין מתוך

בגמרא בביצה (יב.) מבואר שנחלקו בית שמאי ובית הלל אם אמרינן ׳מתוך שהותרה מלאכה לצורך אוכל נפש ביום טוב, הותר גם שלא לצורך׳, כלומר, שבתורה נאמר ׳אך אשר יעשה לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם׳, והותרה מלאכה הנעשית לצורך אוכל נפש. וסוברים בית הלל שמלאכה שעושים אותה לפעמים לצורך אוכל נפש, היא מותרת גם כשאינה נעשית לצורך אוכל נפש, משום ש׳מתוך שהותרה המלאכה כשהיא נעשית לצורך אוכל נפש, הותרה גם כשהיא נעשית שלא לצורך אוכל נפש. ובית שמאי סוברים שלא הותרה המלאכה אלא כשהיא נעשית לצורך אוכל נפש, ולא אמרינן מתוך שהותרה לצורך אוכל נפש הותרה גם כשנעשית שלא לצורך[ק].

דברי התוספות שלבית שמאי אסור לחמם מים אף שראויים לשתייה

ובמשנה בביצה (כא:) שנינו ׳בית שמאי אומרים, לא יחם אדם חמין לרגליו אלא אם כן ראויין לשתיה, ובית הלל מתירין. ובתוספות (שם ד״ה לא) כתבו שמהלשון ׳אלא אם כן ראויין לשתיה׳ משמע שבית שמאי מתירים לחמם מים גם כשאין לו צורך לשתות מהם, ורק הצריכו שהמים יהיו ראויין לשתייה, והקשו התוספות איך התירו בית שמאי לחמם מים שלא לצורך, הרי הם סוברים שלא אמרינן מתוך שהותרה מלאכה לצורך אוכל נפש הותרה שלא לצורך. ותירצו שמדובר שמחמם מים גם לצורך שתיה וגם בשביל רחיצת רגליו. וכן כתבו התוספות בשבת (לט: ד״ה אלא).

והקשה רעק״א (שם), שקושיית התוספות אינה מובנת, הרי גם לדעת בית שמאי שלא אמרינן מתוך, ואסור לחמם מים אלא לצורך אוכל נפש, מכל מקום יש להתיר לחמם מים שראויים לשתיה מטעם ׳הואיל׳ וראויין לשתייה, שהרי סברת ׳הואיל׳ מחשיבה את המלאכה כנעשית לצורך שתייה וממילא היא מותרת כדין מלאכת אוכל נפש, וכשם שמותר לבשל לצורך חול מטעם הואיל ומקלעי אורחים. ולכאורה סברת ׳הואיל׳ אינה תלויה במחלוקת בית שמאי ובית הלל אם אמרינן מתוך.

ובשפת אמת (בתוס׳ בביצה שם) כתב[קא] שיש לבאר בכוונת התוספות שעל כרחך אין להתיר מטעם הואיל, שהרי מדרבנן לא סמכו על הואיל, שהרי אסרו לכתחילה לאפות ולבשל מיום טוב לצורך חול, ואם כן מבוארת קושיית התוספות איך מותר לכתחילה לבית שמאי הרי לשיטתם לא אמרינן מתוך, ומטעם הואיל אין היתר לכתחילה.

דברי רעק״א בביאור דברי התוספות שלבית שמאי לא נאמר דין ׳הואיל׳

אולם רעק״א כתב שבדברי הרשב״א בשבת (שם ד״ה הא) מפורש שסברת הואיל תלויה במחלוקת בית שמאי ובית הלל אם אמרינן מתוך, ולדעת בת שמאי שלא אמרינן מתוך כל שכן שלא נאמר דין ׳הואיל׳. וכך צריך לומר בדעת התוספות, וכוונת קושייתם שכיון שבית שמאי סוברים שלא אמרינן מתוך אם כן גם לא נאמר דין ׳הואיל׳, ואיך הם מתירים לחמם מים שראויים לשתיה לצורך רחיצה.

אלא שהדברים צריכים ביאור, שהרי לכאורה אין שייכות בין דין ׳הואיל׳ לדין ׳מתוך׳, שהרי יסוד דין הואיל הוא להחשיב את המעשה כצורך אוכל נפש של יום טוב הואיל והוא ראוי לאוכל נפש כשיבואו אורחים, ואילו דין מתוך הוא חידוש שחל היתר במלאכה אף כשהיא נעשית שלא לצורך אוכל נפש, ואם כן מה ההכרח שבית שמאי חולקים על דין הואיל, הרי יתכן שהם חולקים רק על חידוש ההיתר לעשות מלאכה שלא לצורך אוכל נפש, אבל הם מודים שבאופן שהמלאכה ראויה לשימוש של אוכל נפש היא נחשבת כמלאכת אוכל נפש הואיל וראויה לאוכל נפש[קב].

ביאור השייכות בין דין הואיל לדין מתוך

ויש שכתבו[קג] שדין הואיל אינו מתיר לדעת בית שמאי, מכיון שדין הואיל אינו גורם שהמלאכה נחשבת כנעשית לצורך אוכל נפש של האורחים, אלא מדין הואיל אנו אומרים שיש צורך קצת בעשיית המלאכה ביום טוב שמא יבואו אורחים, וכיון שהותר ביום טוב לעשות מלאכה אף שאין בה אלא צורך קצת, לכן אינו לוקה, ואם כן נמצא שרק לפי דעת בית הלל שאמרינן מתוך שהותרה לצורך אוכל נפש הותרה גם לצורך קצת, מועיל דין הואיל להתיר מלאכה ביום טוב, אבל לבית שמאי שלא אמרינן מתוך ואסור לעשות מלאכה אלא אם היא נעשית לצורך אוכל נפש ממש, לא שייך להתיר מלאכה ביום טוב מדין הואיל, כיון שדין הואיל אינו מחשיב את המלאכה כנעשית לצורך אוכל נפש ממש.

עוד יש לבאר לפי דברי האור זרוע (ח״א שו״ת סי׳ תשנד) והרי״ד (שו״ת סי׳ פא) שכתבו בביאור ההיתר של ׳הואיל׳, וזה לשונם ׳מתוך שהותרה לצורך, והוקלש האיסור, הוקלש נמי דאפילו שלא לצורך אין לוקה עליו, ודומה למאי דאמרינן בפרק יום טוב ובפרק אלו עוברין, האופה מיום טוב לחול רב חסדא אמר לוקה ורבה אמר אינו לוקה, דאמר הואיל ומיקלעין ליה אורחין חזיא ליה, השתא נמי חזיא ליה, אלמא הואיל והוקלש האיסור היכא דאית ליה אורחין, הוקלש נמי היכא דלית ליה אורחין לא לקי׳, עכ״ל. ומשמע שההיתר של הואיל הוא אינו מכח סברא שאנו רואים את המלאכה כנעשית לצורך האורחים, אלא הוא דין היתר מחודש, שכיון שיש היתר במלאכה אם יבואו אורחים, ממילא חל היתר בגוף המלאכה אף שלא באו אורחים, והם דימו את ההיתר של מתוך להיתר של הואיל. ואם כן יש להבין שבית שמאי שחולקים על ההיתר של ׳מתוך׳ חולקים גם את ההיתר של הואיל כיון שלשיטתם סוברים שלא חל שום היתר במלאכת יום טוב אלא אם היא נעשית לצורך אוכל נפש.

קושיית רעק״א שבגמרא מוכח שגם לבית שמאי נאמר דין ׳הואיל׳

אולם רעק״א (שם) הקשה, שבדברי הגמרא בפסחים (מז:) מפורש שאף שלא נאמר דין ׳מתוך׳ מכל מקום נאמר דין ׳הואיל׳, שהרי הגמרא שם מקשה מדתניא בברייתא ׳המבשל גיד בחלב ביום טוב וכו׳ ואי אמרינן הואיל, אהבערה לא לחייב׳, והיינו מכיון שהבערה ראויה לצורך אוכל נפש, והרי בגמרא בביצה (יב.) מבואר שברייתא זו נאמרה בדעת בית שמאי שלא אמרינן מתוך, ואף על פי כן הגמרא מקשה על הברייתא מדוע לא נאמר דין ׳הואיל׳, ומוכח שדין הואיל אינו תלוי בדין מתוך, וגם אם לא נאמר דין ׳מתוך׳ נאמר דין ׳הואיל׳.

ואכן בתוספות (מז: ד״ה אהבערה) כתבו שמכאן מוכיח הריב״א שנאמר דין ׳הואיל׳ אפילו לדעת בית שמאי שלא אמרינן מתוך. וצ״ע בדעת התוספות בשבת ובביצה (שם) ובדעת הרשב״א (שם) שסוברים שלדעת בית שמאי לא נאמר דין ׳הואיל׳.

ועוד הקשו[קד] לפי המבואר בפשוטו מדברי התוספות והרשב״א שלדעת בית שמאי לא נאמר דין ׳הואיל׳, איך אופין מיום טוב לשבת לשיטת רבה שצרכי שבת אין נעשין ביום טוב, הרי בסוגייתנו (מו:) מבואר שלדעת רבה צרכי שבת אין נעשין ביום טוב, וההיתר לאפות ולבשל מיום טוב לצורך שבת הוא רק מטעם הואיל וראוי לאורחים ביום טוב. אם כן לדעת בית שמאי שלא נאמר דין ׳הואיל׳ איך אופים מיום טוב לשבת.

תירוץ קושיית רעק״א

ובאמרי בינה (הלכות יום טוב סי׳ ג) כתב ליישב[קה] את קושיית רעק״א מהסוגיא דמבשל גיד הנשה, על פי מה שכתב בשיטה מקובצת בביצה (יב. ד״ה וכן דעת) שיש שם מחלוקת אמוראים האם בישול גיד הנשה נחשב בישול לצורך יום טוב או לא, רבה סובר שכיון שאסור לאכול גיד הנשה, אין לנו צורך בבישולו, ונחשב בישול שלא לצורך יום טוב ואסור מדאורייתא, ורבי

אינה מועילה אלא לפטור ממלקות, אם כן בהכרח שגם המבשל ואופה מיום טוב לחול אסור מדאורייתא.

ק. וכתבו הראשונים שגם לבית הלל לא הותרה מלאכה שנעשית שלא לצורך כלל, אלא רק אם היא נעשית לצורך קצת התירה אותה תורה, אף שאין בה צורך אוכל נפש.

קא. וכן כתב בגידולי שמואל (ביצה כא: ד״ה בית שמאי).

קב. וראה במהר״ם חלאווה (מו: ד״ה אתמר) שביאר שאין שייכות בין דין מתוך לדין הואיל, כיון שדין הואיל הוא באותו דבר שהוא ראוי לאוכל נפש, אבל דין מתוך הוא היתר ממלאכה אחת למלאכה אחרת, וגם אם נאמר דין ׳הואיל׳ אין הכרח שאמרינן מתוך.

קג. שבט סופר (שו״ת או״ח סי׳ נז), ילקוט הגרשוני (או״ח ח״ב דף נ ע״ב) ונחלת יעקב (לחוות דעת, ביצה יב. בהגה״ה אות ג).

קד. ראה שלמי יוסף (ביצה סי׳ קכד).

קה. וכן כתבו בתורת חסד (שו״ת או״ח סי׳ מב אות יג) ובאבני נזר (או״ח סי׳ תי אות ה).

יוחנן סובר שכיון שאפשר לאכול אותו ולהנות ממנו באיסור נחשב שיש בו צורך קצת[קי], ואם בישל אותו ביום טוב לצורך אכילה אינו לוקה לדעת בית הלל שמותר לעשות מלאכה לצורך קצת, ולפי זה יש לומר שרבי יוחנן לשיטתו אמר בגמרא בביצה (שם) שהברייתא שהמבשל גיד הנשה ביום טוב חייב נאמרה בדעת בית שמאי, משום שלדעת בית הלל הרי מותר לבשל גיד הנשה ביום טוב, אבל בסוגייתנו הרי הקשו על דעת רבה, ולשיטתו שאף לבית הלל אסור לבשל גיד הנשה כיון שאסור לאוכלו ואין בזה צורך יום טוב כלל, יש להעמיד את הברייתא שמבשל גיד הנשה ביום טוב חייב כדעת בית הלל, ולכן הקשתה הגמרא על רבה מדוע לא יהא מותר מדין הואיל, שהרי לבית הלל שאמרינן מתוך נאמר דין 'הואיל'. ומיושבת קושיית רעק"א.

ביאור נוסף בדברי התוספות שלבית שמאי לא נאמר דין 'הואיל'

ויש שביארו[קז] בדברי התוספות בביצה (שם) שלבית שמאי אסור לחמם מים הראויים לשתיה משום שלא אמרינן מתוך, שאין כוונת התוספות שלדעת בית שמאי לא נאמר דין 'הואיל' כלל, אלא שלפי שיטת בית שמאי שלא אמרינן מתוך ואין היתר לעשות מלאכה אלא לצורך אוכל נפש, נמצא שכדי להתיר בישול שלא לצורך אוכל נפש על ידי דין הואיל, אנו צריכים לחדש על המלאכה שם מלאכת אוכל נפש, ולא מצינו שעל ידי דין הואיל אפשר לחדש שם בגוף המלאכה, שהרי דין הואיל נאמר באופן שמבשל לצורך מחר שיש למלאכה זו שם מלאכת אוכל נפש גם לולא דין הואיל, אלא שאין לה היתר משום שעושה אותה לצורך חול ולא לצורך יום טוב, ועל כך אמרינן שהואיל והיא ראויה לאורחים ביום טוב ויש בה צורך ליום טוב, היא מותרת. אולם באופן שדיברו בו התוספות שאדם מחמם מים לצורך רחיצה שלדעת בית שמאי עצם המלאכה היא מלאכה האסורה כיון שאינה מלאכת אוכל נפש, אזי כדי להתירה מדין הואיל והמים ראויים לצורך שתיה, צריך לחדש בה שם מלאכה של אוכל נפש, ולא נאמר דין 'הואיל' לחדש שם בגוף המלאכה.

ולפי זה ביאור דברי התוספות הוא, שכיון שלדעת בית שמאי לא אמרינן מתוך ורק מלאכת אוכל נפש מותרת, ממילא אין היתר כשמחמם מים שלא לצורך אוכל נפש אף שהם ראוים לשתייה, כיון שלא נאמר דין 'הואיל' לחדש ולשנות את שם המלאכה[קח].

מערכה לד

צירוף סל להפרשת חלה

א. מקור ההלכה / **ב.** גדר הצירוף / **ג.** צירוף סל ותנור / **ד.** האם צריך נשיכה או נגיעה / **ה.** האם צריך דעת לצירוף

פתיחה **אין** עיסה חייבת בחלה אלא אם יש בה קמח בשיעור של חמשת רבעי הקב.

האופן הפשוט של שיעור זה הוא בעיסה אחת שלימה שכך שיעורה. אמנם שנינו במשנה שיש אופן נוסף לחיוב, והוא בעיסות שאין בכל אחת מהן כשיעור ונדבקו זו בזו בשיעור שאם בא להפרידם נתלש מעט מזו לזו, שחיבור זה מצרפם לשיעור. וצירוף זה קרוי 'נשיכה'. ורבי אליעזר הוסיף עוד אופן לצירוף לשיעור, והוא באופן שאפה כמה ככרות שאין בכל אחת כשיעור ונתנם בכלי אחד, שהכלי מצרפם לשיעור, ואופן זה קרוי 'צירוף סל'.

אוצר החכמה

א. מקור ההלכה

שיעור עיסה לחיוב חלה ומקורו **במצות** הפרשת חלה נאמר (במדבר טו כ) 'רֵאשִׁית עֲרִסֹתֵיכֶם חַלָּה תָּרִימוּ תְּרוּמָה' וגו', ודרשו בגמרא (ערובין פג.) 'ראשית עריסותיכם, כדי עיסותיכם, וכמה עיסותיכם כדי עיסת המדבר, וכמה עיסת המדבר, דכתיב (שמות טז לו) 'וְהָעֹמֶר עֲשִׂרִית הָאֵיפָה הוּא'. ומכאן אמרו במשנה (חלה פ"ב מ"ו) ששיעור עיסה המחוייבת בחלה הוא חמשת רבעי קב קמח, שהם עשירית האיפה, ועיסה שיש בה פחות משיעור זה אינה חייבת בחלה.

דין נשיכה וצירוף סל **שנינו** במשנה (חלה פ"ב מ"ד) 'העושה עיסתו קבים [שאין בעיסה אחת כדי שיעור חלה] ונגעו זה בזה, פטורים מן החלה עד שישוכו [שהנשיכה מצרפתם יחד לשיעור חלה]. רבי אליעזר אומר אף הרודה [ככרות מן התנור] ונותן לסל, הסל מצרפן לחלה'.

בגמרא (מח:) מבואר שמנהג הנשים היה שלא לאפות בפסח עיסות גדולות משום שהן קרובות יותר להחמיץ, ונהגו לאפות עיסות שיש בכל אחת מהן שלשת רבעי הקב. ואין מנהג זה בגדר חומרא המביאה לידי קולא משום שפוטרות את עצמן בכך מהפרשת חלה, כיון שאף שאפו פחות מכשיעור, היו מתחייבות בחלה על ידי צירוף סל, שכן הלכה כרבי אליעזר שהסל מצרף לחלה. וכן מבואר בנדה (ח.), שהלכה כרבי אליעזר[א].

מקור מן התורה **יש** מן הראשונים[ב] שכתבו, שמקור דין צירוף סל, הוא מהפסוק (במדבר טו יט) האמור בחיוב חלה 'וְהָיָה בַּאֲכָלְכֶם מִלֶּחֶם הָאָרֶץ תָּרִימוּ תְרוּמָה לַה'', והיינו שאף על פי שחיוב חלה הוא בעיסה כמו שכתוב (שם פסוק כ) 'ראשית עריסותיכם חלה תרימו' וגו', מכל מקום פעמים שלא חל חיוב בעיסה, כגון שלא היה בה שיעור, וחל חיוב כשנעשית לחם, והיינו באופן זה שהסל צירפו ללחמים אחרים והתקבל השיעור[ג].

19:06/2018אוצר

ויש שכתבו[ד], שמקור הדין הוא מהפסוק (במדבר ז יד) 'כַּף אַחַת' וגו', שדרשו בגמרא לעיל (יט.) 'הכתוב עשה כל מה שבכף, אחת', כלומר, שמה שנמצא בתוך כלי אחד מצטרף[ה].

ולהלן יבוארו דרשות אלו.

ובספר הישר (שו"ת סי' עו אות ה), נראה שנקט שדין זה הוא הלכה למשה מסיני[ו].

קו. ראה בתוספות בביצה (שם ד"ה הכי) שביארו שכיון שאסור לאוכלו אין זה נחשב צורך אוכל נפש ממש, אבל כיון שאפשר לאוכלו ולהנות ממנו באיסור נחשב שיש צורך קצת בבישולו, ודעת לבית הלל אינו לוקה על בישולו כיון שאמרינן מתוך, ולדעת בית שמאי לוקה כיון שאין בכך צורך אוכל נפש. אמנם עדיין הדבר צריך ביאור, שאם אנו מתייחסים לזה כדבר שאינו ראוי אכילה מחמת האיסור אם כן אין בו צורך כלל, ואם אנו מתייחסים לפי כוונתו שבדעתו לאוכלו, אם כן למה אין זה ראוי לאוכל נפש ולמה אסור לבית שמאי. ויש שביארו שכיון שמותר מהתורה לאכול גיד הנשה פחות מכזית לדעת ריש לקיש שחצי שיעור מותר מהתורה, לכן נחשב שיש בו צורך, אבל כיון שאי אפשר לאכול ממנו כזית לא נחשב שיש בו צורך אוכל נפש, [וסוגיית הגמרא שם היא לפי ריש לקיש]. ויש שביארו שאפשר לאכול ממנו שלא כדרך הנאתו ולכן יש בו צורך, אבל אין זה נחשב צורך אוכל נפש כיון שאכילה שלא כדרך אינה נחשבת אכילה.

קז. שלמי יוסף (ביצה סי' פו וקכד) והאיר יוסף (על רעק"א הלכות שהייה והטמנה סי' נג).

קח. אמנם בדברי הרשב"א בשבת (שם) משמע שלדעת בית שמאי לא נאמר דין 'הואיל' כלל, שכתב שם 'דבית שמאי לית להו מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, וכל שכן דלית להו הואיל', עכ"ל. ואולי אפשר לדחוק שכוונתו דלמאן דלית להו מתוך לית ליה הואיל באופן שמדובר שם, והיינו כשמחמם מים לצורך רחיצה ולא לצורך אוכל נפש.

א. וכן פסקו הרמב"ם (בכורים פ"ו הט"ז), הטור והשולחן ערוך (או"ח סי' תנז ס"א, יו"ד סי' שכה ס"א).

ב. שאילתות (שאילתא עג), ריי"ף (מח:), האשכול (הלכות חלה), רמב"ם (ביכורים פ"ו הט"ז), רבינו דוד (מח: ד"ה רבי יהושע), רא"ש (פ"ג סי' ו), ר"ן (על הריי"ף שם ד"ה דכתיב), תשב"ץ (דיני חלה פ"ה אות ב) וקרית ספר (בכורים פ"ו). וכתב הקרבן נתנאל (פ"ג סי' ו אות ש) שלא מצאנו בש"ס דרשה זו. אך במאירי (מח: ד"ה זה שביארנו) מבואר שיש שגרסו כן בלשון הגמרא (שם), וכן מבואר בר"י קורקוס (ביכורים פ"ו הט"ז) ובתוספות יום טוב (חלה פ"ב מ"ד ד"ה הסל). ובדברי מלכיאל (שו"ת ח"ג סי' פ) כתב שנראה בלשון הריי"ף והרא"ש שגרסו כן בלשון הברייתא. ובמנחת שלמה (שו"ת מהדו"ק סי' סח ס"א) כתב שגם מלשון הרמב"ם נראה כן. והנה לשון הגמרא הוא 'דתניא רבי אליעזר אומר אף הרודה' וכו', וכן הוא לשון הריי"ף, ויש להקשות שהרי משנה היא בחלה (פ"ב מ"ד) ולא ברייתא [וראה הגהות וציונים שבגליון שתיקן וגרס 'דתנן']. ולשיטת הגורסים בגמרא 'דכתיב והיה באכלכם מלחם הארץ' יש ליישב, שהגמרא הביאה את לשון הברייתא, משום שבה מפורש גם מקור הדין מ'והיה באכלכם מלחם הארץ'. ובחלת לחם (סי' ד סק"ח) הביא דרשה זו, וכתב שמסתמא היא ברייתא.

ג. כן ביאר הר"ן (על הריי"ף מח: ד"ה דכתיב) דרשה זו, וראה המובא להלן מה שכתבו האחרונים בביאור דבריו.

ד. מחזור ויטרי (הלכות פסח סי' לז), שבלי הלקט (הלכות פסח סי' ריב), תניא רבתי (הלכות פסח סי' מה) [ונראה מלשונם שגרסו כן בלשון הברייתא (מח:)] ור"ש סירילאו (על הירושלמי חלה פ"ב ה"ב ד"ה הסל).

ה. דרשה זו נאמרה בגמרא לעיל (יט.) ובחגיגה (כג:) לענין צירוף לקדש, ששנינו (חגיגה כ:) שהכלי מצרף מה שבתוכו לקדש, כלומר שאם היו בכלי חתיכות אוכל של קודש שאינן נוגעות זו בזו, ונגע טמא באחת מהן הרי זה כאילו נגע בכולן ומטמאן, כיון שהכלי מצרפן להיות כחתיכה אחת. והראשונים הנ"ל הביאו דרשה זו גם לענין צירוף סל לחלה.

ו. וזה לשונו, 'שצירוף סל דאורייתא, וכן תנור לרבי יהושע או נושכות לרבן שמעון בן גמליאל, דהכי גמירי לה'.

ביאור הדרשה מלחם הארץ

הר"ן (על הרי"ף מח: ד"ה דכתיב) ביאר את הדרשה מהכתוב 'והיה באכלכם מלחם הארץ' וזה לשונו, 'דכתיב באכלכם מלחם הארץ, אלמא דזימנין דלא מחייב מעיסה ומיחייב בתר דהוי לחם, והיינו על ידי צירוף סל'. וביאר את דבריו בספר חלת לחם (סי' ד סק"ח), שמשמע מפסוק זה שיש חיוב להפריש בשעה שהוא לחם, ולכאורה קשה שהרי כתוב (במדבר טו כ) 'ראשית ערסתכם' ומשמע שהחיוב מתחיל קודם אפייה בעודנה עיסה. ואין לומר שהפסוק מדבר באופן שאמנם התחייב בעודה עיסה, אך עבר ולא הפריש, ולימד הכתוב שמכל מקום יכול להפריש אחר אפייה, שדבר זה פשוט הוא מסברא ואין צריך לימוד מיוחד. ועוד, שהרי אף בתרומה ומעשר מפורש בכמה מקומות בתלמוד[ז], שאם לא הפרישם מן החיטים ועשה מהם קמח ולשו ואפאו, שמפריש תרומה ומעשר מן הפת, ואם כן הוא הדין בחלה חייב להפריש מן הפת.

ולכך על כרחך שהפסוק מדבר באופן שלא היה חיוב בשעה שהיתה עיסה, והתחיל החיוב בשעה שהיא לחם, והיינו כשלא היה שיעור בעיסה ורק אחר האפייה נשלם השיעור, ובהכרח היינו על ידי צירוף סל[ח].

קושיית האחרונים שהפסוק נצרך לעבר ולא הפריש בעודה עיסה

הקשו האחרונים[ט] על פירוש זה בדרשת הכתוב 'באכלכם מלחם הארץ', שמשמע בספרי (שלח פק"ו), שאמנם פסוק זה אכן בא ללמד שכשחל חיוב הפרשה על העיסה ועבר ולא הפריש, חייב להפריש מן האפוי. שזה לשון הספרי, 'הרי שלא הפריש חלה מן העיסה, שומע אני שלא יפריש מן הלחם, תלמוד לומר והיה באכלכם מלחם הארץ'. ונראה מכך שצריך פסוק לחדש שאם עבר ולא הפריש בעודה עיסה, שחייב להפריש כשהיא לחם, ואין דין זה פשוט מסברא כמו שכתב הר"ן[יא]. וביותר, שמצאנו שיטה שסוברת כן שאם עבר ולא הפריש בעודה עיסה, אינו מפריש אחר אפייה. ששנינו (מו.) 'כיצד מפרישין חלה בטומאה ביום טוב, רבי אליעזר אומר לא תקרא לה שם עד שתאפה, בן בתירא אומר תטיל בצונן וכו'. ופירשו כמה מן הראשונים[יב] בדעת בן בתירא, שחולק על דברי רבי אליעזר שאמר שתפריש חלה לאחר אפייה, לפי שסובר שאי אפשר להפריש חלה אלא בעודה עיסה, אבל אינו מפריש מן האפוי. וכעין מה ששנינו (חולין קלה.), שאם לא הספיק ישראל לתת לכהן את ראשית הגז עד שצבעו, פטור. וכן מבואר בגמרא (ב"ק צד.) לדעת רבי ישמעאל, שנצרך ללמוד מכך שכתוב (ויקרא יט י, כג כב) פעמיים 'תעזוב', שאם לא הפריש פאה מן הקמה, יפריש לאחר שעשה ממנה עיסה. ומבואר שלולא הדרשה היה פטור מן הפאה[יג].

ועוד מצינו בספרי זוטא (שלח פ"כ) שמבואר שם שאי אפשר להפריש מן האפוי וזה לשונו, 'ראשית עריסותיכם, יכול אף חיטים וקמח, תלמוד לומר חלה. אי חלה יכול אף חלה אפויה, תלמוד לומר ראשית, הא כיצד, יעמיד עריסה ויפריש מן המובחר'[יד]. ובפשטות הכוונה שאי אפשר להפריש חלה מן האפוי, אלא שאינו נפטר בכך, ולכן ילוש עיסה אחרת ויפריש ממנה על הלחם[טו]. ואמנם באור זרוע (ח"א סי' רכז) הביא את דברי הספרי זוטא, והקשה מכמה מקומות במשנה ובברייתא שמבואר שמפרישים מן האפוי[טז]. ועוד הקשה מדברי הספרי הנזכר שדרשו מ'והיה באכלכם מלחם הארץ' שמפרישים אף מן האפוי. וכתב שהגאונים פסקו שאם לא הפריש מהעיסה מפריש אחר אפייה ולא כספרי זוטא. ומכל מקום, כיון שמצאנו סברא זו שאין מפרישים מן האפוי, הרי יש לומר שהפסוק 'באכלכם מלחם הארץ' הוצרך להוציא מסברא זו, וכאמור בספרי, ומנין לנו לדרוש את הפסוק לצירוף סל[יז].

עוד קשה שהפסוק נצרך למעט עיסה שאין סופה להיעשות לחם

עוד הקשה המנחת שלמה (שו"ת מהדו"ק סי' סח ס"א), שהרי הפסוק 'באכלכם מלחם הארץ' נצרך ללמד שעיסה שאין סופה להיעשות לחם פטורה מחלה, כמבואר ברמב"ם (בכורים פ"ו הי"ב) שהעושה עיסה שלא על דעת לאפותה אלא לייבשה בחמה או לבשלה בקדירה הרי היא פטורה מן החלה, כיון שאין מעשה חמה נקרא 'לחם', וכן קלי שלשים אותו במים או בדבש ואוכלים אותו בלא אפייה פטור מן החלה, משום שאין חיוב חלה אלא בעיסה

ז. **בדמאי** (פ"ה מ"ד) 'הלוקח [ככרות] מן הפלטר, מעשר' וכו', וכן שנינו (שם מ"ה) 'וכן העני שנתנו לו פרוסות פת וכו' מעשר מכל אחד ואחד', ועוד.

ח. **ראה** להלן (אות ג) מה שכתב החלת לחם ליישב לפי זה את שיטת הרמב"ם בענין צירוף תנור.

ט. **מנחת** שלמה (שו"ת מהדו"ק סי' סח ס"א), תרומת חלה (חלה פ"ב מ"ד) ואבני שהם (לוריא, חלה סי' יד).

י. **כן** היא הגירסא בספרי שלפנינו וכן היא גירסת הגר"א, וכן כתב החינוך (מצוה שפה) שמקור הדין הוא מדרשה זו. אמנם באור זרוע (ח"א סי' רכז) הובאה גירסא אחרת בלשון הספרי וזה לשונו, 'הרי שלא הפריש חלה מן העיסה שומע אני שלא יפריש חלה מן הלחם, תלמוד לומר כתרומת גורן כן תרימו אותה, מה תרומת גורן אחת אף חלה אחת', וכן גרס ביראים (סי' קמח), וכן בקרית ספר (בכורים פ"ו) כתב דרשה זו.

יא. **אמנם** בשבט הלוי (שו"ת ח"ז סי' קעז ס"ג) כתב, שאפשר שאף כוונת דברי הספרי 'הרי שלא הפריש חלה מן העיסה' וכו' היא באופן שלא היה חייב להפריש חלה מן העיסה משום שלא היה בה שיעור, שמכל מקום אם אחר אפייה יש בה שיעור על ידי צירוף סל, חייב להפריש. וראה להלן בהערה [בסוף קושיא זו של האחרונים] שכתבו כמה מן האחרונים שדרשת הספרי היא כדעת רבי אליעזר, ויתכן שאף הם פירשו כן בדברי הספרי.

יב. **ר"י** מלוניל (מח. ד"ה והלכתא) בדעת הרי"ף, תלמיד הרשב"א (שם ד"ה אף) ומהר"ם חלאווה (מו. ד"ה בן). וכן כתב המאירי (שם ד"ה ואף הם) בשם יש מפרשים.

יג. **על** עיקר סברת הראשונים לדמות חלה לראשית הגז ופאה, תמה המנחת שלמה שהרי יש ביניהן חילוק גדול, שבראשית הגז ובפאה אין איסור טבל ואין הגז או הקמה נאסרים קודם הפרשה, אלא יש בהם מצות הפרשה בלבד, ובהם אפשר לומר שלאחר שצבע את הצמר כבר אין מצות ראשית הגז, וכן לגבי פאה לאחר שעשה מן התבואה עיסה אין בה מצות נתינה. אבל לגבי חלה שיש איסור טבל כל שאינו מפריש חלה, אין סברא שהאפייה תפקיע את האיסור. וכתב שאפשר לבאר סברת שיטה זו, שאין יכול לחול מלכתחילה שם חלה אלא על עיסה ולא על לחם. ומעתה יש להסתפק אם כיון שאי אפשר להפריש חלה אחר אפייה, ישאר הלחם לעולם טבל שאין לו תקנה, או שכיון שאינו בר הפרשה ממילא פקע איסור טבל. ובנידון זה הארוך במעדני ארץ (תרומות פ"ב ה"ח אות ג), לגבי נותן טעם בר נותן טעם של טבל שאי אפשר לקרוא לו שם תרומה, וכן בטבל שנאסר בהנאה שאי אפשר להפריש ממנו תרומה, כיון שכל תרומה שאינה מתרת את השיריים לאכילה אינה תרומה, האם מאחר שאי אפשר להפריש פקע איסור טבל. וראה עוד דברי הספרי זוטא המובאים להלן, ובדברי הזית רענן בהערה הבאה.

יד. **כן** היא הגירסא שלפנינו, ולפי גירסא זו נראה שלא פקע החיוב מן האפוי, אלא שאי אפשר להפריש ממנו בעצמו, וצריך להפריש מעיסה שלא נאפתה עליו. אמנם בזית רענן (על ילקוט שמעוני במדבר רמז תשמז) גרס 'מן המחובר', ופירש שבעוד שהוא מחובר דהיינו בעודה עיסה יפריש ממנה.

טו. **אמנם** בפירוש ספירי אפרים (על הספרי זוטא שם ד"ה יכול אף חלה) כתב, שיש לגרוס בלשון הספרי "יכול חלה אפויה' כלומר, יכול שאין מפרישים חלה אלא רק לאחר שנאפתה, 'תלמוד לומר ראשית' וכו' כלומר, משמע שמפרישים בעודה עיסה. אבל אם לא הפריש בעודה עיסה יפריש אחר אפייתה. ולכאורה יתכן לפרש כעין זה אף לפי הגירסא שלפנינו "יכול אף חלה אפויה' כלומר, יכול שמותר לכתחילה להפריש אף לאחר אפייה, 'תלמוד לומר ראשית' וכו', כלומר, לכתחילה המצוה היא להפריש בעודה עיסה, אבל בדיעבד אפשר להפריש גם לאחר אפייה. ויתכן שזהו פירוש לשון הספרי זוטא "יעמיד עריסה ויפריש מן המובחר', כלומר שהמובחר הוא שיפריש מן העיסה, אבל אין מעכב. וכן פירש השבט הלוי (שו"ת ח"ז סי' קעז אות ג).

טז. **האור** זרוע הוכיח מדברי רבי אליעזר (חלה פ"ב מ"ד), שהרודה לחמים מן התנור ונותן בסל, הסל מצרפם לחלה. והתבאר שהלכה כמותו. וכן שנינו (מו.) בענין הפרשת חלה בטומאה ביום טוב, שרבי אליעזר אומר שתקרא לה שם לחלה אחר אפייתה. וכן שנינו (ב"ק צד.) 'רבי אליעזר בן יעקב אומר, הרי שגזל סאה של חטין, טחנה, לשה ואפאה והפריש ממנה חלה, כיצד מברך, אין זה מברך אלא מנאץ'. ומבואר שרק זה שגזל, מנאץ, אבל בעיסה שלו יכול להפריש חלה אחר אפייה. עד כאן מדברי האור זרוע. ויש להביא עוד ממשנה (דמאי פ"ה מ"א) 'הלוקח מן הנחתום כיצד הוא מעשר, נוטל כדי תרומת מעשר וחלה ואומר' וכו'.

יז. **קושיא** זו מיושבת על פי מה שכתב בספר קהלת יעקב (קארלין, מו. ד"ה כיצד), בביאור דברי הרי"ף (מח.) שכתב שדברי רבי אליעזר שהסל מצרף לחלה, שייכים הם לשיטתו לעיל (מו.) שאין להפריש חלה בטומאה ביום טוב עד שתאפה, ושלא כבן בתירא שאומר שתטיל בצונן. וכיון שלענין צירוף סל נפסקה בגמרא (מח:) הלכה כמותו, פסק הרי"ף כמותו גם בענין הפרשת חלה בטומאה ביום טוב. וביאר הקהלת יעקב, ששורש שתי המחלוקות אחד הוא, שתנא קמא שחלק על רבי אליעזר בענין צירוף סל, ובן בתירא שנחלק על רבי אליעזר בענין הפרשת חלה בטומאה ביום טוב, סברו שמצות הפרשת חלה היא בעיסה ולא לאחר שנאפתה, אלא שאם עבר ולא הפריש מן העיסה, נתחדש עוד בפסוק שמפריש מן הלחם. וזו שיטת הספרי שלולא ריבוי התורה 'שומע אני שלא יפריש מן האפוי', משום שמצות ההפרשה היא בעיסה, ולכך צריך ריבוי מ'והיה באכלכם מלחם הארץ' שעבר ולא הפריש מפריש מן האפוי. ומשום כך סבר תנא קמא שאין הסל מצרף, כיון שהפסוק 'מלחם הארץ' נצרך לריבוי זה שעבר ולא הפריש מן העיסה מפריש מן האפוי, וממילא אינו מיותר לרבות צירוף סל. ומטעם זה גם כן חלק בן בתירא על מה שאמר רבי אליעזר בהפרשת חלה בטומאה שלא תקרא לה שם עד שתאפה, וסבר שאין לעשות כן, שהרי מצות הפרשה היא בעיסה, ורק בעבר ולא הפריש יכול להפריש מן האפוי, ואין לה לבטל עיקר המצוה משום חשש חמץ, ולכן תטיל בצונן ולא תדחה הפרשת חלה לאחר האפייה. עד כאן מדברי האור זרוע. ויש להביא עוד ממשנה (דמאי פ"ה מ"א) 'הלוקח מן הנחתום כיצד הוא מעשר, נוטל כדי תרומת מעשר וחלה ואומר' וכו'.

יז. קושיא זו מיושבת על פי מה שכתב בספר קהלת יעקב (קארלין, מו. ד"ה כיצד), בביאור דברי הרי"ף (מח.) שכתב שדברי רבי אליעזר שהסל מצרף לחלה, שייכים הם לשיטתו לעיל (מו.) שאין להפריש חלה בטומאה ביום טוב עד שתאפה, ושלא כבן בתירא שאומר שתטיל בצונן. וכיון שלענין צירוף סל נפסקה בגמרא (מח:) הלכה כמותו, פסק הרי"ף כמותו גם בענין הפרשת חלה בטומאה ביום טוב. וביאר הקהלת יעקב, ששורש שתי המחלוקות אחד הוא, שתנא קמא שחלק על רבי אליעזר בענין צירוף סל, ובן בתירא שנחלק על רבי אליעזר בענין הפרשת חלה בטומאה ביום טוב, סברו שמצות הפרשת חלה היא בעיסה ולא לאחר שנאפתה, אלא שאם עבר ולא הפריש מן העיסה, נתחדש עוד בפסוק שמפריש מן הלחם. וזו שיטת הספרי שלולא ריבוי התורה 'שומע אני שלא יפריש מן האפוי', משום שמצות ההפרשה היא בעיסה, ולכך צריך ריבוי מ'והיה באכלכם מלחם הארץ' שעבר ולא הפריש מפריש מן האפוי. ומשום כך סבר תנא קמא שאין הסל מצרף, כיון שהפסוק 'מלחם הארץ' נצרך לריבוי זה שעבר ולא הפריש מן העיסה מפריש מן האפוי, וממילא אינו מיותר לרבות צירוף סל. ומטעם זה גם כן חלק בן בתירא על מה שאמר רבי אליעזר בהפרשת חלה בטומאה שלא תקרא לה שם עד שתאפה, וסבר שאין לעשות כן, שהרי מצות הפרשה היא בעיסה, ורק בעבר ולא הפריש יכול להפריש מן האפוי, ואין לה לבטל עיקר המצוה משום חשש חמץ, ולכן תטיל בצונן ולא תדחה הפרשת חלה לאחר האפייה. עד כאן מדברי האור זרוע. ויש להביא עוד ממשנה (דמאי פ"ה מ"א) 'הלוקח מן הנחתום כיצד הוא מעשר, נוטל כדי תרומת מעשר וחלה ואומר' וכו'.

יז. קושיא זו מיושבת על פי מה שכתב בספר קהלת יעקב (קארלין, מו. ד"ה כיצד), בביאור דברי הרי"ף (מח.) שכתב שדברי רבי אליעזר שהסל מצרף לחלה, שייכים הם לשיטתו לעיל (מו.) שאין להפריש חלה בטומאה ביום טוב עד שתאפה, ושלא כבן בתירא שאומר שתטיל בצונן. וכיון שלענין צירוף סל נפסקה בגמרא (מח:) הלכה כמותו, פסק הרי"ף כמותו גם בענין הפרשת חלה בטומאה ביום טוב. וביאר הקהלת יעקב, ששורש שתי המחלוקות אחד הוא, שתנא קמא שחלק על רבי אליעזר בענין צירוף סל, ובן בתירא שנחלק על רבי אליעזר בענין הפרשת חלה בטומאה ביום טוב, סברו שמצות הפרשת חלה היא בעיסה ולא לאחר שנאפתה, אלא שאם עבר ולא הפריש מן העיסה, נתחדש עוד בפסוק שמפריש מן הלחם. וזו שיטת הספרי שלולא ריבוי התורה 'שומע אני שלא יפריש מן האפוי', משום שמצות ההפרשה היא בעיסה, ולכך צריך ריבוי מ'והיה באכלכם מלחם הארץ' שעבר ולא הפריש מפריש מן האפוי. ומשום כך סבר תנא קמא שאין הסל מצרף, כיון שהפסוק 'מלחם הארץ' נצרך לריבוי זה שעבר ולא הפריש מן העיסה מפריש מן האפוי, וממילא אינו מיותר לרבות צירוף סל. ומטעם זה גם כן חלק בן בתירא על מה שאמר רבי אליעזר בהפרשת חלה בטומאה שלא תקרא לה שם עד שתאפה, וסבר שאין לעשות כן, שהרי מצות הפרשה היא בעיסה, ורק בעבר ולא הפריש יכול להפריש מן האפוי, ואין לה לבטל עיקר המצוה משום חשש חמץ, ולכן תטיל בצונן ולא תדחה הפרשת חלה לאחר האפייה. ורבי אליעזר סבר שזמן מצות הפרשה מתחיל משעה שהיא עיסה ונמשך עד לאחר אפייה, ואמנם משום שזריזים מקדימים למצוות ראוי להפריש בשעה שהיא עיסה, אך עיקר זמן המצוה הוא גם לאחר אפייה. ולפיכך סבר שאין צריך ריבוי שכשעבר ולא הפריש מן העיסה מפריש מן האפוי, כיון שאף לאחר אפייה הוא מעיקר זמן המצוה, וחולק הוא על שיטת הספרי שהצריך ריבוי לכך, וממילא לשיטתו הפסוק 'מלחם הארץ' מיותר הוא לדרשת צירוף סל. ולכן גם סבר, שמשום חשש חמץ יכולה להמתין ולא לקרוא שם עד לאחר אפייה, כיון שעיקר זמן המצוה הוא גם לאחר אפייה. ולביאור זה של הקהלת יעקב מיושבת קושיית אחרונים זו, שאמנם דרשת הספרי היא שלא כשיטת רבי אליעזר, ולרבי אליעזר אין צורך בדרשה זו והפסוק מיותר לדרשת צירוף סל.

אמנם מדברי הראשונים נראה שנקטו שרבי אליעזר אינו חולק על דרשת הספרי, ראה בספר פירושי רבינו חננאל (הו"ד בקובץ שיטות קמאי עמוד אלף שס ד"ה תניא), רמב"ם (בכורים פ"ו הט"ז), האשכול (הלכות חלה, הובאו דבריו להלן) והחינוך (מצוה שפה, הובאו דבריו להלן). ומפורש בספר יחוסי תנאים ואמוראים (ערך רב חנן סתם אמורא, הו"ד בקובץ שיטות קמאי עמוד אלף שסו ד"ה ונ"ל), שמקור דינו של רבי אליעזר הוא מדרשת הספרי. וראה גם בזית רענן על ילקוט שמעוני (במדבר רמז תשמז) שכתב, שדרשה זו היא כשיטת רבי אליעזר, וכן כתב בפירוש זרע אברהם על הספרי (ד"ה תלמוד לומר והיה).

ראה עוד בארץ צבי (פרומר, שו"ת סי' מט בהגה"ה ד"ה אולי), שכתב בביאור שיטת ראשונים אלו שכתבו שמקור דין צירוף סל הוא מ'באכלכם מלחם הארץ', שאין להעמיד את הפסוק רק באופן שעבר ועשה שלא כדין, משום שלא יתכן שהפסוק מדבר על עובר איסור, ולכך יש לפרש שהפסוק מחדש שיש אופן שלכתחילה אינו מפריש מן העיסה, והוא כשלא היה בה שיעור, ומפריש מן הפת על ידי צירוף סל.

שסופה להיעשות לחם. וכן מבואר בגמרא (לז:) שעיסה שאינה אפויה בתנור"ח אינה חייבת בחלה כיון שאין 'לחם' אלא האפוי בתנור. ופירש רש"י (לז. ד"ה ופטורין) שכל שאין לו שם לחם פטור משום שכתוב 'באכלכם מלחם הארץ'. וכן מבואר בטור (יו"ד סי' שכט) 'אין חיוב חלה אלא בלחם דכתיב 'באכלכם מלחם הארץ', לפיכך הסופגנין וכו' פטורין מן החלה'. נמצא שאין פסוק זה מיותר, ואין נדרש ממנו צירוף סלי"ט.

עוד קשה שלדעת רבי עקיבא הפסוק נצרך לגר שהתגייר

וכן יש להקשות ממה ששנינו (חלה פ"ג מ"ו) 'גר שנתגייר והיתה לו עיסה, נעשית עד שלא נתגייר פטור [כיון שבשעת החיוב היתה של גוי] וכו' רבי עקיבא אומר הכל הולך אחר הקרימה בתנור', וביארו הרמב"ם (פירוש המשניות שם) והמאירי (שם ד"ה ונשוב - השני), שסבר רבי עקיבא שזמן הפרשת חלה בכל עיסה הוא רק כשפניה קורמים בתנור, שזהו גמר מלאכתה לענין חלה, והביאו שכן מפורש בספרי (שלח פק"י) 'איזו היא גמר מלאכתה, קרימתה בתנור דברי רבי עקיבא' וכו'כ. ובמהרי"ט אלגאזי (הלכות חלה אות יב סק"א) כתב שכן נראה מדברי ספר התרומה (סי' פה) שזו סברת רבי עקיבא, וכתב בספר התרומה (שם) שרבי עקיבא דרש כן מהפסוק 'באכלכם מלחם הארץ' שהחיוב חל בשעה שנעשית לחם. ואם כן יקשה וכי לשיטת רבי עקיבא אין דין צירוף סלכא. ועוד יש להקשות כן אף לשיטת חכמים, שכן מבואר בירושלמי (חלה פ"ב ה"א), שחכמים מודים לרבי עקיבא שעיסות של נכרים שנמצאו על ידי ישראל כשנכנסו לארץ ואפו ישראל אותן, נידונות לפי שעת קרימתן בתנור וחייבות בחלה. ופירש הרידב"ז (שם ד"ה חברייא), שחכמים סוברים שבאופן זה דורשים מ'לחם הארץ' שעשיית לחם בארץ מחדש החיובכב. והרי שאף לשיטת חכמים אין פסוק זה מיותר, ומנין לנו לדרוש ממנו דין צירוף סל.

עוד קשה שמצאנו אופן אחר שהתחדש חיוב באפייה

עוד הקשה המנחת שלמה, שאף אם נאמר שהפסוק בא ללמד שיש אופן שלא חל חיוב כשהיתה עיסה והתחדש חיוב אחר כך כשנעשתה לחם, הרי לימוד זה נצרך לאותן הדברים שבלילתן רכה ואין להם שם עיסה, ולא חל עליהם חיוב אלא לאחר אפייה בתנור כשנעשו לחמכג, ומנין לחדש שריבתה התורה שהסל מצרף את הלחם לעשותו אחד, והרי אפשר שכשם שאין העיסה מתחייבת אלא אם כן חמשת הרבעים הם עיסה אחת ממש, כמו כן גם הלחם אינו מתחייב אלא אם כן הוא לחם אחד שיש בו שיעור זה, או לכל הפחות שמצורף לשיעור על ידי נשיכהכד.

ביאור האחרונים בדרשה מלחם הארץ

וכתבו האחרוניםכה שיש לבאר את דברי הראשונים שלמדו דין צירוף סל מ'לחם הארץ', שאמנם אין למדים משם עיקר דין צירוף סל, אלא הלימוד מפסוק זה הוא רק שכשם ששם עיסה גורם חיוב חלה, כך גם שם לחם גורם חיוב.

ולפיכך יש לומר שלחיוב זה שחל לאחר אפייה, מסתבר שאין צורך שכל חמשת הרבעים יהיו דווקא לחם אחד כמו בעיסה, שכן רק לגבי חיוב עיסה למדו מעיסת המדבר שצריך שתהיה עיסה אחת של חמשת רבעים, אך אין ללמוד כן לחיוב שלאחר אפייה, שהרי גם את עיסת המדבר חילקו לככרות נפרדות ולא אפו אותה כולה כלחם אחד, ולא למדים מעיסת מדבר לגבי החיוב שלאחר אפייה אלא שצריך שיהיה שיעור חשוב של חמשת רבעיםכו. ומאחר וכך אמרו חכמים מסברא, שכשאין הלחם בשיעור של חמשת רבעים, ניתן ליצור שיעור זה על ידי צירוף של כמה ככרות הנמצאות בכלי אחד, שכן בכך מחשיבן כשיעור אחד ומחייבן בחלה, וכשם שמצאנו דין זה של צירוף כלי לגבי דינים שונים**כז**.

ומתוך דרשה זו שחיוב חלה חל גם בלחם, למדו גם לאותם דברים שבלילתם רכה שיתחייבו בחלה לאחר שנאפו ונעשו לחם, אף על גב שמעולם לא היה עליהם שם עיסה, כיון שמכל מקום יש להם שם לחם. וכן אם עבר ולא הפריש מהעיסה, מפריש אחר כך מהלחם**כח**, מכיון שגם אם לא נתחייב כלל כשהיה בצק מתחייב אחר כך כשנעשה לחם, וכל שכן שאין שם לחם גורם כלל להפקיע חובת הפרשה שכבר חלה מתחילה כשהיתה עיסה. וכך מיושב שאף שנאמר 'לחם' ללמד גם את דינים אלו, אין מניעה ללמוד ממנו צירוף סל, משום שכל הדינים יחד נלמדים מהפסוק, על ידי שנדרש ממנו שגם שם לחם מחייב בחלה וכאמור.

צירוף סל בעיסות

ואחר שידענו שחיוב חלה חל בלחם גם כשאינו בעל שיעור חמשת רבעים, אלא שיעור זה מתקבץ על ידי צירוף סל, יש ללמוד מכך לדין העיסה, שגם בה אין צורך שתהיה בת חמשת רבעים, אלא גם כמה עיסות שאין בהן שיעור מצטרפות על ידי סל, שכן העיקר הוא הן בלחם והן בעיסה שיהיה שיעור חשוב, וזה מתקיים על ידי צירוף סל. וכן פסקו הטור והשלחן ערוך (יו"ד סי' שכה ס"א), שצירוף סל מועיל אף בעיסותכט.

ביאור לשון הר"ן

ואף שכתב הר"ן (על הרי"ף מח: ד"ה דכתיב) וזה לשונו, 'דכתיב באכלכם מלחם הארץ, אלמא דזימנין דלא מחייב מעיסה ומיחייב בתר דהוי לחם והיינו על ידי צירוף סל' ומשמע שנלמד מהכתוב שלעתים החיוב חל רק בלחם, והיינו על ידי צירוף סל לאחר אפייה, ולא כפירוש האחרונים. יש לומר שכוונתו היא, שכיון שרואים שגם שם לחם גורם חיוב חלה, ממילא יש לומר מסברא שעיקר הקפידא היא רק לענין השיעור, ואין חילוק בין לחם אחד בשיעור זה לכמה לחמים, ובלבד שיהיו מונחים בתוך כלי אחד, וכאמורל.

ביאור שיטת הראשונים שדימו דין עבר ואפה לצירוף סל

והנה הובא לעיל שהמאירי (מו. ד"ה ואף הם) כתב, שיש מפרשים שלדעת בן בתירא, אם לא הפריש מן העיסה ועבר ואפאה, שוב אינו מפריש מן האפוי. וכן כתב המהר"ם חלאווה (שם ד"ה בן). ומבואר עוד בדבריהם שדין זה תלוי בדין צירוף סל, ולשיטת בן בתירא אין הסל מצרף לחלה כלל, וכיון שנפסקה הלכה כרבי אליעזר לענין צירוף סל, ממילא אין הלכה כבן בתירא גם לענין עבר ואפה קודם הפרשה. ויש לבאר את דבריהם לפי האמור, שרבי אליעזר לומד מ'לחם הארץ' שיש חיוב חלה גם בלחם, ולכן אם עבר ולא הפריש מן העיסה יפריש מן הלחם, וממילא יש לומר מסברא שהשיעור מתקבל גם על ידי צירוף סל, ואם כן בן בתירא שאינו דורש מ'לחם הארץ' שיש חיוב חלה בלחם, אין לשיטתו מקור לדין צירוף סל כלל.

יח. כגון חליטה ומעשה אילפס.

יט. עוד מצינו שדרשו מ'לחם הארץ' שאין חיוב חלה אלא בחמשת מיני דגן, בספרי (שלח פק"י) דרשו כן בגזרה שוה מ'לחם עוני' שאינו אלא בחמשת המינים שיכולים לבא לידי חימוץ, וכן דרשו בגמרא (מנחות ע:), ובירושלמי (חלה פ"א ה"א) בשם רבי ישמעאל. ועוד הובא בירושלמי (שם) בשם רבי שמואל בר נחמן שדרש כן מהפסוקים (ישעיה כח כה-כח) 'ושם חיטה שורה ושערה נסמן וכסמת גבלתו וגו' לחם', שכל מינים הללו הם בכלל לחם. וכן דרשו בספרי זוטא (שלח פי"ט) 'מלחם הארץ, את שהוא לחם חייב, שאינו לחם אינו חייב, איזהו לחם החטה והשעורה' וכו'. וכן כתב הרמב"ם (בכורים פ"ו ה"ב).

כ. וכן הביא המהרי"ט אלגאזי (הלכות חלה אות יב סק"א) מהספרי, וכתב שכן מוכח גם בגמרא (מנחות סז.). אמנם כתב ששיטת התלמוד הירושלמי (חלה פ"ג ה"ד) אינה כן, שמבואר שם שמודה רבי עקיבא, שגמר המלאכה הוא בשעת גלגול, ורק לענין גר שנתגייר חולק ואומר, שהכל הולך אחר הקרימה בתנור, משום שסבר שמירוח הגוי אינו פוטר, ראה שם מה שהאריך בזה.

כא. שהרי לפי מה שהתבאר מקור דין צירוף סל הוא משום שחיוב חלה הוא בשעה שנעשית עיסה שכן כתוב 'ראשית עריסותיכם', ומה שכתוב 'מלחם הארץ' הוא לחדש שיש אופן שלא חל חיוב בשעה שהיתה עיסה והתחדש חיוב אחר שנעשית לחם, והיינו בעיסות שלא היה שיעור בכל אחת מהם ונעשו כשיעור על ידי צירוף סל לאחר אפייה, אך לשיטת רבי עקיבא [לפי ביאור הראשונים הנ"ל] מה שכתוב 'מלחם הארץ' הוא לעיקר חיוב חלה, שאין עיקר חיוב חלה חל אלא לאחר קרימה בתנור שנעשתה העיסה לחם, וזהו גמר מלאכתה.

כב. וכעין זה כתב האור שמח (בכורים פ"ח ה"ח).

כג. שנינו במסכת חלה (פ"א מ"ה) 'עיסה שתחלתה סופגנין וסופה סופגנין פטורה מן החלה. תחלתה עיסה וסופה סופגנין, תחלתה סופגנין וסופה עיסה, חייבין בחלה'. ופירשו הר"ש והרא"ש ש'תחילתה סופגנין' היינו בלילה רכה, 'וסופה עיסה', שאפאה בתנור, הרי היא חייבת בחלה, כיון שעל ידי אפייה נעשתה לחם. וכן פסקו הטור והשלחן ערוך (יו"ד סי' שכט ס"ב).

כד. לדעת הרמב"ם (בכורים פ"ו ה"י"ז) שמועילה נשיכה גם לאחר אפייה.

כה. דברי מלכיאל (שו"ת ח"ג סי' פ), מנחת שלמה (שו"ת מהדו"ק סי' סח ס"ב), שבט הלוי (שו"ת ח"ז סי' קעז) ואבני שהם (חלה סי' יד). אמנם האבני שהם כתב כן רק בשיטת הרי"ף שכתב שמקור הדין הוא מהפסוק 'והיה באכלכם מלחם הארץ', אך לא בשיטת הר"ן שפירש דבריו יותר, שהפסוק מדבר באופן שלא היה חיוב בשעת עיסה והתחדש חיוב בשעת לחם. וראה אוצר החכמה בשבט הלוי שמבואר בדבריו שהר"ן הבין שכוונת הרי"ף היא שדין הצירוף עצמו נלמד מ'לחם הארץ'.

כו. ואף על פי שאמנם יש חשיבות יותר ללחם אחד גדול, וכמו שמצינו בגמרא (לז:) ש'אשישה' [גלוסקא גדולה] אינה לחם עוני ולכן אין 'יוצאים בה ידי חובה בפסח, מכל מקום אי אפשר ללמוד מעיסת מדבר להצריך דווקא לחם אחד גדול, כמו שהתבאר.

כז. כגון לענין איסור בל יראה, שמבואר בירושלמי (פסחים פ"ג ה"ב) שכלי מצרף שני חצאי זיתים לשיעור, אף לפי השיטות שאינם מצטרפים בבית אחד. וכן לענין טומאה, שהכלי מצרף קודש שבתוכו שאם נגע טמא בחתיכה אחת מטמא כל מה שבכלי, כמבואר במשנה (חגיגה כ:). וראה לעיל שיש מן הראשונים שהביאו דין זה כמקור לצירוף כלי בחלה. וכתב המנחת שלמה [והובא לקמן בהרחבה], שאין כוונתם שזה המקור לחלה, אלא דוגמא בעלמא בה מצאנו ענין צירוף כלי, וכן כאן סברת חכמים היא שהכלי מצרף לשיעור חלה.

כח. ומשמע מכך שדיברה התורה בעיסה שסופה להיעשות לחם, ומכאן דרשו למעט עיסה שאין סופה להיעשות לחם.

כט. זה לשון הטור והשלחן ערוך, 'שתי עיסות שאין בשום אחת כשיעור וכו' ואם אינן נדבקין והן בסל, הסל מצרפן, ואפילו אחר שנאפה ונעשה פת'. ומלשונם משמע לכאורה שדין צירוף סל בעיסות יותר פשוט הוא מדין צירוף סל לאחר אפייה. וביאר המנחת שלמה שהטעם הוא משום שבעיסות אפשר יותר לומר שרואים אותן על ידי הצירוף כאילו הן נושכות והרי הן כעיסה אחת ממש, אמנם מקור הדין הוא בלחם ולא בעיסות, ומלחם לומדים לעיסות כמו שהתבאר.

ל. ראה בהערה לעיל [בתחילת ביאור זה של האחרונים], שהאבני שהם כתב שדברי הר"ן אינם מתפרשים כביאור זה. אמנם יש להעיר שבלשון חידושי הר"ן (מח: ד"ה רבי יהושע) מדויק כביאור זה, וזה לשונו 'ורבי אליעזר קאמר שאף הסל מצרפן משום דכתיב והיה באכלכם מלחם הארץ, דמשמע דמן הלחם נמי מפרישין אותה' וכו'. ומשמע שהדרשה היא שיש חיוב חלה גם בלחם, וכמו שהתבאר, ולא שהפסוק מדבר באופן שלא היה שיעור בעיסה והתחדש חיוב בלחם על ידי צירוף סל.

ביאור לשון החינוך והאשכול

ולפי האמור יש לבאר גם את לשון ספר החינוך (מצוה שפה), שהביא תחילה את הדין שאם עבר ולא הפריש מן העיסה צריך להפריש מן הלחם, ואחר כך הביא דין צירוף סל[לא]. והיינו כמו שהתבאר שדורשים מ'לחם הארץ' שיש חיוב גם בלחם ולפיכך אין האפייה קודם הפרשה פוטרת מן החלה, ומכיון שיש דין חלה בלחם מסתבר שהשיעור נעשה גם על ידי צירוף סל. ויותר מפורש הדבר בספר האשכול (הלכות חלה) שדינים אלו תלויים זה בזה, וזה לשונו, 'ואף על פי שמצותה מראשית העיסה, אם לא הפריש מן העיסה מפריש מן הככרות, כדאמרינן תנור מצרפן והסל מצרפן לחלה'.

ראיה מספר יחוסי תנאים ואמוראים

לביאור האחרונים הנזכר בדרשה מ'לחם הארץ' יש סמך בלשון ספר יחוסי תנאים ואמוראים[לב] (ערך רב חנן סתם אמורא, הו"ד בקובץ שיטות קמאי מח:) וזה לשונו, 'ומיהו הא דאמר רבי אליעזר דהסל מצרף, מנלן דלאחר שנאפת העיסה שיועיל צירוף, ונראה לי דנפקא לן מהא דתניא בספרי בפרשת חלה 'הרי שלא הפריש מן העיסה יכול לא יפריש מן הלחם תלמוד לומר (במדבר טו כ) 'כתרומת גורן', מה תרומת גורן אחת אף חלה אחת'[לג], וכיון שמצינו שחובתה אף מן הלחם לכך מועיל צירוף הסל' וכו'. הרי מפורש בדבריו שמקור דינו של רבי אליעזר הוא ממה שדרשו בספרי שאם לא הפריש מן העיסה מפריש מן הלחם, ונמצא, שחיוב חלה הוא אף בלחם, וממילא יש לומר מסברא שהסל מצרף את הלחמים, וכביאור האחרונים.

שיטת הדורשים מהכתוב כף אחת

הובא לעיל שיש מן הראשונים שכתבו, שמקור דין צירוף סל לחלה הוא מהפסוק 'כף אחת' (במדבר ז יד). ששנינו בחגיגה (כ:) 'הכלי מצרף מה שבתוכו לקודש', והיינו שאם יש כמה חתיכות של קדש בכלי ונגע טמא באחת מהן נטמאו כולן, כיון שהכלי מצרף את כל החתיכות והרי הן כחתיכה אחת. והובא בגמרא (לעיל יט. חגיגה כג:) שפירש רבי חנין, שמקור המשנה ממה שנאמר 'כף אחת', ודרשה מכך 'הכתוב עשה כל מה שבכף, אחת'. וכמו כן לענין חלה כל מה שבכלי אחד הרי הוא כחתיכה אחת ומצטרף לחלה.

האחרונים הקשו על שיטה זו חמש קושיות:

אין צירוף כלי לתרומה ולחולין

א. דין צירוף כלי האמור לענין טומאה אינו מועיל אלא לענין קודש, אבל לא לתרומה[לד], וכל שכן שלא נאמר לענין חולין לצרף כמה חתיכות לשיעור חיוב חלה[לה]. וכן מצינו בתוספות (חגיגה כ: ד"ה לא) שכתבו בפירוש שאין צירוף כלי לחולין[לו], ואם כן קשה אם דין צירוף סל בחלה נלמד ממש מדרשת 'הכתוב עשה כל מה שבכף אחת' האמור לענין קודש, אם כן מצינו צירוף כלי גם לגבי חולין[לז].

19/06/2018 א-ה

ישנה מחלוקת בצירוף כלי לקבלת טומאה האם הוא מדאורייתא

ב. עוד הקשו שאף בדין צירוף כלי האמור לענין קדש, נחלקו בגמרא לעיל (יט.) אם הוא מדאורייתא או מדרבנן, ולהלכה פסק הרמב"ם (שאר אבות הטומאה פי"ב ה"ז), שאינו אלא מדרבנן, והדרשה 'כף אחת, הכתוב עשה כל מה שבכף, אחת', אינה אלא אסמכתא. ואילו צירוף סל לענין חלה מועיל מדאורייתא[לח], שכן יש להוכיח מכך שמועיל צירוף סל הן לחומרא והן לקולא, והיינו כגון שיש בכלי אחד עיסה קטנה שאין בה שיעור עם עיסה גדולה שיש בה שיעור, שאפשר להפריש חלה מהקטנה על הגדולה, אף על פי שאם העיסה הקטנה אינה מחויבת בחלה לא תיפטר גם הגדולה מחיוב. ובהכרח שגם הקטנה חייבת בחלה מדאורייתא, משום שצירוף סל הוא מדאורייתא, ולכן אפשר גם להקל מכחו[לט].

צירוף כלי לגבי טומאה מועיל בלא נגיעה

ג. עוד הקשה במנחת שלמה (שו"ת שם), שבצירוף סל לענין חלה נחלקו אמוראים (מח:), אם מועיל מה שהככרות נמצאות בכלי אחד כדי לחייבן, או שצריך שתהיינה נושכות זו מזו, ואף לפי השיטה שאין צריך שתהיינה נושכות, מכל מקום כתבו הרבה מן הראשונים[מ] שצריך שתהיינה נוגעות זו בזו, ואילו צירוף כלי לענין טומאה מועיל בלא נגיעה ונשיכה לפי כל הדעות.

צירוף כלי לענין מוקף

ד. לדעת כמה מן הראשונים[מא], אף שצירוף סל מועיל בחלה לצרף שיעור לחיובה, מכל מקום אינו מועיל להחשיב כמוקף, ואינו יכול להפריש מעיסה על חברתה על ידי צירוף סל אם אינן נוגעות זו בזו. ואם נאמר שדין צירוף סל בחלה הרי הוא ממש כדין צירוף לטומאה, לכאורה יקשה שהרי לגבי טומאה מועיל הצירוף להחשיב את כל מה שבכלי כחתיכה אחת ממש, וכאילו נגיעת הטמא היתה בכולן, והרי זה עדיף מנגיעה בלבד, ואם כן כל שכן שהיה צירוף זה מועיל להפריש מחתיכה על חברתה.

כלי שאין לו תוך

ה. נאמר בגמרא (חגיגה כד.), לענין צירוף לטומאה 'דאורייתא, [כלי ש]יש לו תוך מצרף, אין לו תוך אינו מצרף', ואילו לענין צירוף סל לחלה הסתפקו בגמרא (מח:), אם צריך כלי שיש לו תוך, ועלתה שאלה זו בתיקו[מב]. ומוכח שאין דין צירוף כלי לחלה ממש כדין צירוף כלי לטומאה, ובהכרח שאין דין צירוף סל לענין חלה נלמד מצירוף כלי לענין טומאה[מג].

ביאור הדרשה מכף אחת

וכתב המנחת שלמה (שו"ת מהדו"ק סי' סח ס"ב) שמחמת הקושיות הנזכרות, יש לבאר אף בדברי ראשונים אלו שהביאו את הדרשה מ'כף אחת' כמקור לצירוף סל, שאין כוונתם שדרשה זו היא ממש מקור הדין בחלה, אלא מקור הדין הוא כמו שהתבאר, שכיון שיש חלות חיוב חלה גם בשעה שנעשית לחם, אם כן סברא היא שכל שמונחים לחמים כשיעור של חמשת רבעים בתוך כלי אחד הרי זה מצטרף לשיעור חשוב וחייב, ורק לדוגמא בעלמא הזכירו את הדין של צירוף כלי לטומאה, כיון שעל כל פנים מצינו שם שהכלי מצרף ומחשיב, וכמו כן גם כאן מצטרף על ידי הכלי לשיעור חשוב[מד]. וכעין זה מצאנו גם לענין איסור בל יראה בחמץ בפסח, שאם שני חצאי זיתים מונחים בתוך כלי אחד הרי הם מצטרפים אף לשיטת הסוברים שבבית אחד אינם מצטרפים[מה].

ואמנם לשון שבלי הלקט (הלכות פסח סי' ריב) הוא 'רבי אליעזר אומר הרודה ונותן לסל, הסל מצרפן לחלה, שנאמר (במדבר ז יד) 'כף אחת' הכתוב עשה כל מה שבסל אחת'. ומשמע לכאורה שהיא דרשה גמורה ולא רק דוגמא בעלמא, מכל מקום נראה שבהכרח יש לדחוק ולפרש אף לדבריו שאין זו

לא. וזה לשונו 'ומי שלא הפריש חלה בעיסה מפריש אותה מן הלחם, שנאמר 'באכלכם מלחם', מלמד שהחיוב גם בלחם. ואפילו הלש פחות מכשיעור שהוא פטור מחלה, אם אחר כך לש פעם אחרת והשלים השיעור, ונתערב כל הפת בכלי אחד שיש לו תוך, הכלי מצרפן לחלה'.

לב. לרבינו יהודה בן רבי קלונימוס משפירא, רבו של הרוקח.

לג. לספר יחוסי תנאים ואמוראים היתה גירסא אחרת בספרי, שבגירסת הספרי שלפנינו דרשו מ'לחם הארץ' שאם לא הפריש מן העיסה מפריש מן האפו', וכן הביאו הרבה מן הראשונים. ולגירסת יחוסי תנאים ואמוראים, דרשת הספרי לדין זה היא מ'כתרומת גורן'.

לד. כן מפורש במשנה (חגיגה כ:) 'הכלי מצרף מה שבתכו לקדש אבל לא לתרומה'.

לה. כן הקשו הגר"מ חברוני (הו"ד בסוף ספר קדושת לחם על פסקי חלה להרשב"א שו"ת סי' ז) והמנחת שלמה (שו"ת מהדו"ק סי' סח).

לו. תוספות שם כתבו לבאר בזה את דרשת הברייתא (חולין כד:) שכלי חרס מטמא באוירו מהפסוק (ויקרא יא לג) 'כל אשר בתוכו יטמא', שאפילו אם הכלי מלא בגרגרי חרדל טמאים כולם אף מה שאינו נוגע בדפנות הכלי, משום שהכלי מטמא מאוירו, ועל כרחך הוא משום כן, ולא משום צירוף כלי שהכלי מצרף את כל מה שבתוכו להיות כאחד וכאילו כולם נוגעים בדפני הכלי, משום שלא מצינו צירוף כלי לחולין.

לז. כן כתבו בדברי מלכיאל (שו"ת ח"ג סי' פ) ובספר דברי סופרים (ראזין, סי' ב אות א) להוכיח שדין צירוף סל בחלה אינו מדין צירוף כלי האמור לענין קדש. וראה עוד בדברי הגר"מ חברוני (הו"ד בסוף ספר קדושת לחם על פסקי חלה להרשב"א שו"ת סי' ז) שהקשה עוד משיטת כמה ראשונים שרק כלי שרת מצרף, דומיא ד'כף אחת' ולא כלי חול [ראה תוספות בחגיגה (כד. ד"ה דאורייתא)].

לח. ראה מה שהתבאר להלן בהרחבה בנידון זה [אם צירוף סל הוא מן התורה].

לט. כן הקשו הגר"מ חברוני (הו"ד בסוף ספר קדושת לחם על פסקי חלה להרשב"א שו"ת סי' ז) ובמנחת שלמה (שו"ת מהדו"ק סי' סח). וכעין זה הקשה בספר שי למורא (בכורות קונטרס רסיסי לילה ענף כא).

מ. כן כתב הבית יוסף (יו"ד סי' שכה ד"ה ומ"ש ואם אינם) שנראה מדברי הסמ"ג (עשין קמא) בשם ר"י, וכן הביא הבית יוסף (שם ד"ה ואם יש) בשם ספר התרומה (סי' פא-פב). והדרכי משה (שם אות א) הביא שכן כתב תרומת הדשן (סי' קפט) בשם התוספות. ובביאור הגר"א (שם אות ד) כתב שכן מפורש בראי"ש (הלכות חלה סי' ד), ושכן היא מסקנת הר"ש (חלה פ"ב מ"ד), וכן נקט הגר"א להלכה.

מא. תוספות (נדה ז. ד"ה ומקפת), יראים (סי' קמח), והביאו המרדכי (פ"ג רמז תקצט), תירוץ אחד בר"ש במעשר שני (פ"ג מי"ג), וכן בחלה (פ"ב מ"ד), ושם נראה שנוטה לתירוץ זה, וכן נראה בדבריו במקום אחר (שם פ"א מ"ט), וכן משמע בתוספות במסכתין (מו: ד"ה הואיל – הראשון).

ויש חולקים וסוברים שצירוף סל מועיל להחשיב את העיסות כמוקפות [כן נקט הרא"ש (פ"ג סי' ו) בדעת רש"י (מח: ד"ה אמר) והרי"ף (מח.), וכן היא דעת עוד מן הראשונים]. ויש דעה שלישית, שהעיסות נחשבות כמוקפות ללא נגיעה וללא צירוף סל, אלא כיון ששתיהם לפניו מפריש מזו על זו, וכך נפסק בטור ובשלחן ערוך (יו"ד סי' שכה ס"ב).

מב. קושיא זו הקשה גם הטורי אבן (חגיגה כד. ד"ה דאורייתא) [ולא הביא שם את דברי הראשונים הנזכרים שכתבו, שדין צירוף סל נלמד מ'כף אחת', אלא הקשה כן בסתם מהו החילוק בין קדש לחלה] והובאה קושיא זו גם בדברי מלכיאל (שו"ת ח"ג סי' פ) ובדברי סופרים (ראזין, סי' ב אות א). ואמנם כבר מצינו קושיא זו בדברי אחד מן הראשונים, ראה בספר יחוסי תנאים ואמוראים (ערך רב חנן סתם אמורא, הו"ד בקובץ שיטות קמאי מח: עמוד אלף שסה ד"ה ותימה) שהקשה כן, ומחמת קושיא זו כתב שבהכרח יש לפרש שמה שאמר רבי אליעזר שהסל מצרף אינו על ידי צירוף סל בלבד, אלא רק אם היה לו גם צירוף בתנור וגם צירוף בסל חייב בחלה, ועל כך הסתפקה הגמרא שאפשר שכיון שכבר היה צירוף בתנור מועיל לצירוף סל הנצרך לאחריו גם כלי שאין לו תוך. וראה בהרחבה שיטה זו להלן (אות ג).

מג. והוסיף המנחת שלמה, שישנם עוד חילוקים רבים בין צירוף כלי לטומאה לצירוף סל בחלה.

מד. וכן כתב הגר"מ חברוני (הו"ד בסוף ספר קדושת לחם על פסקי חלה להרשב"א שו"ת סי' ז) בגדר דין צירוף סל, וביאר שצירוף זה הוא מסברא שהכלי מועיל לצרף לשיעור, אלא שכתב שחלוק צירוף זה מצירוף כלי לקדש הנלמד מ'כף אחת' שבו הצירוף עושהו כגוף אחד ממש. ולא הביא שם דברי הראשונים שהביאו דרשה זו כמקור לדין צירוף סל בחלה.

מה. כמבואר בירושלמי (פסחים פ"ג ה"ב).

דרשה גמורה, שהרי בהמשך דבריו הביא את דברי היראים (סי' קמח) שצירוף סל מועיל רק לחומרא, ומשום שלא מצינו צירוף כלי אלא לחומרא לגבי מעלות הקודש, אבל לענין מוקף צריך דווקא נגיעה ולא מועיל צירוף סל. והרי ודאי שגם היראים סובר שצירוף סל לחייב שני עיסות שאין בהם כשיעור הוא מן התורה הן להחמיר והן להקל, ואפשר לתרום גם מעיסה קטנה הפחותה מכשיעור על עיסה גדולה שיש בה שיעור אם הם מונחים יחד בסל אחד, ואם כן מדוע לענין מוקף לא יועיל צירוף סל. ועל כרחך יש לומר כמו שהתבאר שהדרשה מ'כף אחת' אינה אלא לדוגמא שעל ידי הכלי יש חשיבות בדבר, וממילא יש לומר מסברא שהשיעור מצטרף ומתחייב בחלה, אבל עדיין יתכן שאין זה מוקף עד שיגעו ממש זה בזה.

דין צירוף סל מדאורייתא או מדרבנן

שיטות הראשונים שצירוף סל מן התורה

הובא לעיל שהרבה מן הראשונים כתבו שמקור דין צירוף סל הוא מהפסוק (במדבר טו יט) 'והיה באכלכם מלחם הארץ'. וכתב בהעמק שאלה (שאילתא עג אות י), שלדבריהם דין צירוף סל לחלה הוא מן התורה. ולפיכך מועיל צירוף זה אף להקל, וכגון עיסה שהיה בה שיעור בלישה, ואחר כך צירפה בסל עם עיסה קטנה שלא היה בה שיעור, יכול להפריש מהקטנה על הגדולה, משום שעל ידי הסל גם הקטנה מחויבת בחלה, אף על פי שנמצא שעל ידי הצירוף מקל לפטור את העיסה הגדולה החייבת גם בלי הצירוף. וכן מבואר בתוספות (ביצה ט. סוף ד"ה גלגל) שיכול להפריש באופן זה[מו], ומוכח שאף הם סברו שצירוף סל הוא מן התורה.

הוכחה שצירוף סל מן התורה

ובספר הישר (שו"ת סי' עו אות ה) כתב להוכיח שצירוף סל הוא מדאורייתא, וז"ל 'שצירוף סל דאורייתא, וכן תנור לרבי יהושע או נושכות לרבן גמליאל דהכי גמירי לה, דאם כדבריך דרבנן היכא מפקע לה מחלה דאורייתא, ומה תיקן צירוף'. ונראה שכוונתו למבואר בגמרא (מח:) שאמר רב יוסף שנהגו הנשים לאפות בפסח עיסות שהן פחות מקב כדי שלא יבואו לידי חימוץ, והקשה לו אביי שהרי חומרא זו היא חומרא הבאה לידי קולא שבכך הן מפקיעות חיוב חלה, והשיב לו רב יוסף שאחר האפייה הן מצטרפות את המצות בסל וכשיטת רבי אליעזר שצירוף סל מועיל לצרף לשיעור חיוב חלה. ואם נאמר שצירוף סל אינו מחייב אלא מדרבנן אם כן עדיין יקשה שיש כאן קולא, שהרי הן מפקיעות חיוב חלה מדאורייתא. ומוכח שצירוף סל מחייב מן התורה. וכן הוכיח בספר חלת לחם (סי' ד סק"ז).

ביאור מחלוקת הראשונים בצירוף סל לענין מוקף

עוד מצינו שיטות ראשונים[מז] שצירוף סל מועיל אף להחשיב את העיסות כמוקפות [דהיינו, אם שתי עיסות מונחות בכלי אחד, יכול להפריש מזו על זו אף שאינן נוגעות]. נמצא שצירוף סל מועיל אף להקל, שכן החשבתן כמוקפות היא קולא, ומוכח שאף הם סברו שצירוף סל מועיל מן התורה, ולכן מועיל אף להקל[מח].

אמנם יש מן הראשונים שכתבו שדין צירוף סל אינו אמור אלא לחומרא ולא לקולא, ואין צירוף סל מחשיב את העיסות כמוקפות[מט]. וביאר היראים (סי' קמח), שלא מצינו צירוף כלי אלא לענין מעלות הקדש כמו ששנינו (חגיגה כ:) 'הכלי מצרף מה שבתוכו [שאם נגע טמא בחתיכה אחת נטמאו כל החתיכות שבכלי] לקדש אבל לא לתרומה'. וכתב בהעמק שאלה (שאילתא עג אות י) שראשונים אלו סוברים שצירוף סל אינו אלא מדרבנן, ולכן אינו אלא לחומרא.

ובספר משנת רבי בנימין (חלה פ"ב מ"ד אות ט), ביאר שיטת ראשונים זו שצירוף סל אמור לחומרא ולא לקולא, על פי הגמרא (מנחות כד.) שהסתפקה 'מהו לקמוץ מזה על זה, צירוף דאורייתא או דרבנן'. ופירש רש"י (ד"ה צירוף, ד"ה או), שיתכן שצירוף כלי הוא מדאורייתא [מדרשה זו שהכתוב עשה כל מה שבכף, אחת], ואם כן הוא אמור הן לחומרא וכגון לענין טומאה, והן לקולא וכגון לענין קמיצה [ששני חצאי עשרון של מנחה מצטרפים בכלי, ויכול לקמוץ מאחד על חבירו[נא]. אך אפשר שצירוף כלי הוא מדרבנן, ומדאורייתא אין הכלי מצרף[נב], ולא תיקנו חכמים דין צירוף אלא לחומרא לענין טומאה ולא לקולא, ולכן אי אפשר לקמוץ מאחד על חבירו. ולפי זה יש לומר, שאם צירוף כלי הוא מדאורייתא אז הוא אמור אף לענין חלה ואף לקולא. ומה שנקטו הראשונים שדין צירוף כלי בחלה הוא לחומרא ולא לקולא, אף שהגמרא לא הכריעה את הספק, יש לומר שמספק יש להחמיר, ולכן אין דין צירוף סל בחלה אלא לחומרא ולא לקולא, ולכן אין צירוף סל לענין מוקף[נג].

יש אחרונים שסבורים שלכל הדעות צירוף סל הוא מן התורה

אמנם יש מן האחרונים[נד] שכתבו, שאף ראשונים אלו שכתבו שצירוף סל אמור רק להחמיר ולא להקל, אינם סוברים שצירוף סל הוא מדרבנן, אלא אף הם מודים שצירוף סל הוא מדאורייתא, והוא אמור לענין חיוב חלה אף להקל. וכגון עיסה קטנה שאין בה שיעור חלה, שצירפה בכלי לעיסה גדולה שיש בה חיוב חלה, התחייבה אף הקטנה מדאורייתא על ידי צירוף זה, ויכול להפריש ממנה על הגדולה. ומה שאמרו הראשונים שאין דין צירוף סל אמור לקולא, היינו רק שלא נאמר דין זה לענין מוקף, משום שאין צירוף הסל מועיל להחשיב את העיסות כמוקפות וכנוגעות זו בזו שיוכל להפריש מזו על זו, ואין צירוף סל מועיל אלא להחשיב את העיסות כשיעור אחד[נה].

הנידון האם צריך נשיכה בצירוף סל תלוי בשאלה האם צירוף סל הוא מהתורה

יש מן האחרונים שסברו לתלות נידון זה, האם צירוף סל הוא מדאורייתא או מדרבנן, בנידון האם לצירוף סל צריך גם נשיכה או נגיעה, וכמו שיבואר.

בגמרא (מח:) נחלקו אמוראים בדעת רבי אליעזר, רבי יהושע בן לוי פירש שמה שאמר רבי אליעזר שהסל מצרף לחלה, אינו אלא באופן שנתן בסל ככרות הנושכות זו בזו[נו]. ורבי חנינא אמר, שהסל מצרף אפילו כעכין שאינם נושכים זה בזה. וכתב בהעמק שאלה (שאילתא עג אות י), שאם צירוף סל הוא מדאורייתא מהפסוק 'והיה באכלכם מלחם הארץ', לכאורה אין חילוק אם הככרות נושכות זו בזו או לא, שהרי בפסוק נאמר לחם סתם, ומנין לומר שהתורה הצריכה שתהיינה גם נושכות זו את זו. ואם כן, רבי יהושע בן לוי, שהצריך שהככרות תנושכנה זו בזו כדי שהסל יצרפן, סבר שדין צירוף סל אינו אלא מדרבנן, ותיקנו כן באופן שהככרות נושכות שאז הן דומות לעיסה אחת. אבל רבי חנינא סבר, שצירוף סל הוא מדאורייתא, ולכן אף כשאינן נושכות הן מצטרפות לשיעור על ידי צירוף סל. ולפי ביאור זה, כיון שנפסק

אהח 19/06/2018

מו. נידון תוספות הוא במי שלש עיסה מערב יום טוב ולא הפריש ממנה חלה, שאסור להפריש ממנה ביום טוב. וכתבו תוספות, שבחלת חוץ לארץ מותר לשייר קצת ולאכול ממנה, ויפריש חלה מן הנותר לאחר יום טוב, שכן מותר לאכול חלת חוץ לארץ ואחר כך להפריש. אבל האופה מצות בערב הפסח, אינו יכול לשייר חתיכה אחת עבור כולן, כיון שגיבול כל אחת ואחת הוא בפני עצמה, אלא צריך לשייר מכל מצה ומצה. אך כתבו, שיש לו עצה לעשות ביום טוב עוד מצה אחת, ויאפה אותה ויצרפה בכלי לאחרות, ויפריש חלה אחת על עיסה זו ועל כל האחרות, שעיסה שגמר לישתה ביום טוב מותר להפריש ממנה ביום טוב. ונראה שהעמק שאלה פירש דברי את תוספות שמדובר שבכל מצה ומצה שלש מערב יום טוב יש שיעור בפני עצמה, ובמצה זו שעשה ביום טוב אין שיעור, ואין חיובה אלא על ידי צירוף סל, ומכל מקום היא פוטרת את המצות שהתחייבו בפני עצמם בלא צירוף. ומה שנקט שיש בכל מצה ומצה שלש מערב יום טוב שיעור בפני עצמה, כך אמנם מבואר בדרכי משה (או"ח סי' תנז אות ג). אמנם לענין מה שנקט העמק שאלה שמצה זו שעושה ביום טוב היא מעיסה קטנה שאין בה שיעור, יש מחלוקת אחרונים בדבר, דעת המקור חיים (סי' תנז ביאורים סק"א), שאין בה שיעור, אבל דעת הפרי מגדים (או"ח סי' תקו אשל אברהם ס"ק יא), מחצית השקל (שם) ויד אפרים (שם ס"ג ד"ה ואם), שעושה מצה שיש בה שיעור. אמנם אף לשיטתם משמע, שאפשר להפריש מעיסה שאין בה שיעור על עיסה שיש בה שיעור על ידי צירוף סל, ומה שהצריכו לעשות עיסה שיש בה שיעור הוא מטעם אחר כמבואר בדבריהם. וראה עוד ביד אפרים (שם) שהביא לשון הגהת רבינו פרץ בסמ"ק (סי' קצד), שמפורש בדבריו שעושה ביום טוב מצה שיש בה שיעור, ושכן הביא הכל בו (הלכות יו"ט סי' נח). וכן מפורש בתוספות רבינו פרץ (ביצה ט. ד"ה תרומת).

מז. סמ"ג (עשה קמא), מרדכי (פ"ג רמז תקצט) בשם ספר התרומה ואבי העזרי, הגהת סמ"ק (סי' רמו), פירוש הר"ש והרא"ש (חלה פ"ב מ"ד ד"ה העושה, בתירוץ השני).

מח. כן כתב להוכיח בספר משנת ר' בנימין (חלה פ"ב מ"ד).

מט. רבינו תם, (הו"ד במחזור ויטרי הלכות חלה סי' ל, ובראבי"ה ח"א סי' קסו), יראים (סי' קמח), העיטור (דף קכח.) בשם יש אומרים וספר המנהיג (הלכות פסח דיני חלה עמוד תנו).

נ. כן היא הגירסא בספרים שלפנינו, אמנם בחק נתן (שם) כתב, שאפשר שלדעת הרמב"ם לא גרס בגמרא 'צירוף דאורייתא או דרבנן', שאם גרס כך יש סתירה בדבריו, שכן פסק (שאר אבות הטומאה פי"ב ה"ז), שדין צירוף הוא מדרבנן, ואף על פי כן הביא את ספק הגמרא לענין קמיצה (פסולי המוקדשין פי"א הכ"ג), ומוכח שסבר שאין ספק זה תלוי אם צירוף כלי מדאורייתא או מדרבנן. וראה עוד בילקוט ביאורים (שם) ביאורים נוספים בשיטת הרמב"ם.

נא. שאם אינם נחשבים כמחוברים על ידי צירוף כלי, אי אפשר לקמוץ מאחד על השני, שכך דרשו בגמרא שם 'והרים ממנו (ויקרא ו ח), מן המחובר' וכו'.

נב. וכתב בחידושים המיוחסים להרשב"א (מנחות כד. ד"ה צירוף), שלפי צד זה שצירוף כלי הוא מדרבנן, יש לומר שדרשה זו של 'כף אחת' וכו' היא אסמכתא בעלמא, או שלא דרשו דרשה זו כלל.

נג. ולפי ביאור זה מוכח שהראשונים שפסקו שצירוף סל אמור גם לקולא, הכריעו בספק של הגמרא במנחות, שצירוף כלי הוא מן התורה מדרשה זו של 'כף אחת', ולא כשיטת הרמב"ם (שאר אבות הטומאה פי"ב ה"ז), שפסק שאינו אלא מדרבנן.

נד. חלת לחם (סי' ד סק"ז), פתחא זוטא (הלכות חלה פתיחה כלל ו אות ד) ומנחת שלמה (שו"ת מהדו"ק סי' סח ס"ב).

נה. ראה לעיל בביאור המנחת שלמה על הדרשה מ'כף אחת', שהאריך מדוע אין צירוף סל מועיל אלא לענין שיעור לחיוב חלה, ולא לענין הפרשה מן המוקף.
ראה עוד בספר לחם הארץ (הלכה כה ד"ה עשה עמוד קלא), שדייק מלשון ספר היראים, שמן התורה מועיל צירוף סל אף לענין מוקף, ורבנן גזרו שלא יועיל, שהיראים כתב, שהלוקח מצות בפסח ונותנן בכלי לאחר אפייתן, ומפריש על ידי צירוף כלי מזו על זו, אם כשהיו עיסה היה בהן כשיעור, הרי זה אוכל טבל מדרבנן.

נו. וכן הובא בירושלמי (חלה פ"ב ה"ב) בשם רבי יוחנן.

להלכה כשיטת רבי חנינא, שאין צריך נשיכה לצירוף סל, הרי שלהלכה צירוף סל הוא מן התורה.

אמנם מדברי השאילתות (פרשת צו שאילתא עג), נראה שסבר שאין מחלוקת בדבר כלל, ולפי כל השיטות צירוף סל הוא מן התורה מהפסוק 'והיה באכלכם מלחם הארץ', ואף לפי הסוברים שאין צירוף סל מועיל אלא בככרות הנושכות זו בזו. ולדבריו יש לומר, ששיטה זו המצריכה גם נשיכה, סוברת שחיוב חלה האמור ב'לחם', דומה לחיוב האמור בעיסה, וכשם שעיסה היא עיסה אחת שיש בה שיעור, כמו כן מה שחייבה התורה בלחם הוא באופן שהככרות נושכות זו בזו, והן דומות לעיסה אחת.

הנידון האם צריך נגיעה בצירוף סל תלוי בשאלה האם צירוף סל הוא מהתורה

ובספר משנת רבי בנימין (חלה פ"ב מ"ד אות ט), הביא את דברי הר"ש (חלה שם ד"ה אף) שסבר תחילה, שאף לפי השיטה שלרבי אליעזר לא צריך שתהיינה הככרות נושכות כשיש צירוף סל, מכל מקום צריך שתהיינה נוגעות זו בזו, ומסקנת דבריו שאף נגיעה אין צריך. והנה במנחות (כד.) הסתפקו בני רבי חייא, בשני חצאי עשרון של מנחה שנתנם בכלי אחד ואינם נוגעים זה בזה, ונגע טבול יום באחד מהם, האם נטמא גם החצי השני, או שאין הכלי מצרף אלא כשהחצאים נוגעים זה בזה. ופשט להם רב כהנא מלשון המשנה (חגיגה כ:) 'הכלי מצרף מה שבתוכו לקדש' ולא אמרה המשנה 'הכלי מחבר' וכו', משמע שאף בלא שנוגעים זה בזה הכלי מצרפם. ולכאורה ספק זה של בני רבי חייא, הוא רק אם נאמר שצירוף כלי הוא מדרבנן, שיש להסתפק האם תיקנו חכמים כן אף בלא נגיעה. אבל אם הוא מדאורייתא מהדרשה 'כף אחת, הכתוב עשה כל מה שבכף אחת', פשוט שאין צריך נגיעה, שהרי האמור בדרשה זו הוא, שכל מה שבכף הרי הוא כאחד, ולא הצריכה התורה שתהיה גם נגיעה[נ]. ולענין חלה, לפי השיטות שצירוף סל הוא מדאורייתא ומהדרשה של 'כף אחת' וכו', פשוט שאין צריך אף נגיעה וכמו לגבי צירוף לקדש. ואם צירוף סל הוא מדרבנן, יש להסתפק כספק הגמרא במנחות, האם צירוף כלי צריך נגיעה או לא[נא]. ומכל מקום, כתב הר"ש שאין צריך נגיעה לצירוף סל, כפי שפשט רב כהנא לגבי קודש. ובפרט לפי מסקנת הר"ש, שצירוף סל מועיל אף לקולא, להחשיב את העיסות כמוקפות, והיינו שהוא סובר שהצירוף מועיל מדאורייתא [וכמו שנתבאר לעיל], כך שאין ספק שלא צריך נגיעה לשם הצירוף.

ולפי מה שהתבאר, הראשונים הסוברים שצירוף סל מועיל גם לקולא לענין מוקף, בהכרח סברו שצירוף סל הוא מן התורה, ולפי שיטות אלו שצירוף סל מן התורה הרי הוא מועיל גם בלא נגיעה. וכתב בספר משנת רבי בנימין שלפי זה יש לתמוה על דברי הרע"ב (חלה שם) שכתב, שצירוף סל לענין שיעור חיוב אינו אלא כשנוגעים הככרות זו בזו, וכתב גם כן שצירוף סל מועיל גם לענין מוקף [ובזה מועיל אף בלא נגיעה][נט].

ב. גדר הצירוף

התבאר לעיל (אות א), שמקור דין צירוף סל לדעת כמה מן הראשונים, הוא מהפסוק (במדבר טו יט) 'והיה באכלכם מלחם הארץ'. ויש ראשונים שכתבו שמקור הדין הוא מהכתוב (שם ז יד) 'כף אחת' שדרשו 'הכתוב עשה כל מה שבכף, אחת'.

והנה לשיטת ראשונים שדרשו מ'כף אחת' נראה שגדר הצירוף הוא, שעל ידי הכלי נעשים כל הלחמים כלחם אחד, וכגדר הצירוף שלמדו[ס] מפסוק זה לענין חתיכות של קודש הנמצאות בכלי אחד, שאם נגע טבול יום באחת מהם, נטמאו כולן, משום שעל ידי מציאותן בכלי אחד נעשות כדבר אחד.

ולשיטת הראשונים שלמדו דין זה מ'באכלכם מלחם הארץ', הובא שבחלת לחם (סי' ד סק"ח) ביאר, שמשמע מהפסוק שיש אופן שלא היה חיוב חלה בשעה שהיו עיסות, והתחדש חיוב אחר שנעשו לחם, והיינו כשלא היה שיעור בכל עיסה בפני עצמה, והצטרפו לשיעור בנתינתן לסל לאחר אפייה. ולפי ביאור זה יתכן גם כן, שהתחדש בפסוק זה שהסל מצרף את הלחמים ומחברם כלחם אחד שיש בו שיעור.

אמנם הובא עוד, שיש מן האחרונים שביארו שלא התחדש בפסוק זה עצם דין צירוף סל, אלא התחדש רק שמלבד חיוב חלה בעיסה, יש חיוב חלה גם בלחם, וחכמים אמרו מסברא שבחיוב זה אין צריך שיהיה השיעור בלחם אחד ממש, אלא אף כמה לחמים הנמצאים בכלי אחד מצטרפים לשיעור חלה, וכשם שמצאנו בכמה דינים שכלי מצרף לשיעור. ולפירוש זה מבואר שאין גדר צירוף סל שהסל מחברם להיות כדבר אחד ממש, אלא שהשיעור הנצרך לחיוב חלה, מתקבל על ידי המצאות הלחמים בכלי אחד.

ואף בשיטת הראשונים שדרשו מ'כף אחת', כתב במנחת שלמה (שו"ת מהדו"ק סי' סח ס"ב), שאין כוונתם שמקור הדין הוא מדרשה זו, האמורה לענין טמא שנגע בקודש, אלא גם הם סברו שצירוף סל הוא מהדרשה הנזכרת, ורק הביאו דוגמא לדבר שכלי מצרף, ומסתבר שכמו כן יצרף לענין חלה.

ולכאורה חקירה זו בגדר הצירוף, תלויה במחלוקת אחרונים, כמו שיבואר.

מבואר בגמרא (ביצה ט. בכורות כז.), שמותר לאכול מעיסת חוץ לארץ קודם הפרשה, משום שעיקר חיובה מדרבנן, ובלבד שישייר מעט וממנו יפריש חלה לאחר אכילתו.

וכתב המרדכי (פ"ג רמז תקצז), שדין זה אינו אמור אלא בלחמים הבאים מעיסה אחת, אבל אינו יכול לאכול מלחם הבא מעיסה אחת, ולסמוך על הפרשה שיפריש אחר כך מלחם הבא מעיסה אחרת.

ולגבי עיסות נפרדות שהצטרפו בסל, ישנן שלוש שיטות באחרונים:

א. שיטת הבית יוסף (או"ח סי' תנז ד"ה אפילו) והפרי חדש (שם ס"א), שאף בככרות הבאות מעיסות שהיה בכל אחת מהן שיעור חלה, והתחייבו כל אחת בפני עצמה, מכל מקום אם הצטרפו בסל, מועיל צירוף זה להחשיבן כמצורפות לענין זה שיכול לאכול אחת מהן, ולסמוך על כך שיפריש לאחר מכן מככר אחרת שהצטרפה עמה בסל, אף על פי שהיא מעיסה נפרדת[סא]. וביאר הפרי חדש טעם דין זה, משום שכשהצטרפו בסל הרי זה כאילו עירסן יחד מתחילה[סב].

ב. יש מן האחרונים שכתבו, שיש לחלק בין עיסות שהיה בהן שיעור בפני עצמן לעיסות שלא היה בהן שיעור. שעיסות שהיה שיעור בכל אחת מהן בפני עצמן, אינו יכול לאכול מאחת מהן ולהפריש מחברתה, אף על פי שהיו בסל אחד. אבל עיסות שלא היה שיעור בכל אחת מהן, ולא התחייבו בחלה אלא על ידי צירופן בסל, יכול לאכול מאחת ולהפריש אחר כך מחברתה שהצטרפה עמה בסל[סג].

ג. ויש מן האחרונים שכתבו שאף עיסות שלא היה בכל אחת מהן כשיעור וחל חיובן על ידי צירוף סל, אינו יכול לאכול מאחת ולהפריש מחברתה שהצטרפה בסל, וצריך לשייר ולהפריש מכל עיסה בפני עצמה[סד].

וביארו הערוך השלחן (יו"ד סי' שכו סק"ח) והמנחת שלמה (שו"ת מהדו"ק סי' סח), את שיטת האחרונים שאין צירוף סל מועיל כלל לדין אוכל

נז. ופשט רב כהנא מלשון המשנה שאין צריך נגיעה וכנזכר. ובהמשך הגמרא שם 'הדר איהו [רב כהנא] בעא מינייהו [מבני רבי חייא], מהו לקמוץ מזה על זה, צירוף דאורייתא או דרבנן', כמובא לעיל. וביאר במשנת רבי בנימין, שרב כהנא הבין מתוך שאלת בני רבי חייא, האם צריך נגיעה או לא, שהם סוברים שצירוף הוא מדרבנן, ולכן הסתפקו האם צריך גם נגיעה. וחזר הוא ואמר להם שאף שפשוט לכם שצירוף דרבנן, אני מסופק בזה, שאפשר שצירוף דאורייתא. אבל אין לפרש שגם ספק בני רבי חייא, האם צריך נגיעה או לא, הוא האם צירוף כלי מדאורייתא ולכן לא צריך נגיעה וכאמור, או מדרבנן וצריך נגיעה. שאם כן מאחר שפשט להם רב כהנא מהמשנה שנקטה 'הכלי מצרף' שלא צריך נגיעה, מדוע חזר והסתפק האם צירוף דאורייתא או דרבנן.

נח. ומסקנת הגמרא שם לענין קדש שאין צריך נגיעה, ויתכן שכך הוא הדין לענין חלה, אך אפשר שיש חילוק בין תקנת חכמים לגבי קדש, לתקנתם לגבי חלה.

נט. אכן בראי"ש (הלכות חלה סי' ד) מבואר כדברי הרע"ב. וראה משנה ראשונה (חלה פ"ב מ"ד), שהוכיח שדעת רש"י והרבה ראשונים, שדין מוקף אינו מן התורה, ולפי זה יש ליישב את דברי הרא"ש והרע"ב, שכיון שכל דין מוקף אינו אלא מדרבנן, הקלו שדי בצירוף סל ואף בלא נגיעה, אף על פי שצירוף סל עצמו אינו אלא מדרבנן.

ס. בגמרא לעיל (יט.) ובחגיגה (כג:).

סא. כן ביארו הפרי חדש (או"ח סי' תנז ס"א) והבית מאיר (שם), את דעת הבית יוסף. אמנם החמד משה (שם סק"א סוף דין ד) והישועות יעקב (שם סק"א) כתבו, שדברי הבית יוסף אמורים רק בעיסות שאין בהן שיעור וצירפן בסל, וכשיטה השניה להלן. וכן הערוך השלחן (יו"ד סי' שכה סק"ח) כתב שאין מקור מדברי הבית יוסף לשיטת הפרי חדש.

סב. לשון זו שצירוף סל הוא כאילו עירסן יחד, מקורה הוא מהרשב"א (שו"ת ח"א סי' תסא) כמובא להלן.

סג. דרכי משה (או"ח סי' תנז אות ג), בית מאיר (שם ס"א) ודעה ראשונה בשלחן ערוך הרב (שם סק"י) וכן נקט להלכה (שם ס"ק יא). וכן נקטו החמד משה (שם סק"א סוף דין ד) והישועות יעקב (שם סק"א) בדעת הבית יוסף (שם ד"ה אפילו). וכן נקט החמד משה להלכה (שם דין ב).

סד. כן מבואר מדברי החק יעקב (או"ח סי' תנז סק"ו) והמשנה ברורה (שם סק"ו). ובשלחן ערוך

ואחר כך מפריש, על פי המבואר לעיל, שאין גדר צירוף סל שהסל מחבר את העיסות ומחשיבם כאחת, אלא שצירוף זה הוא רק לענין שיעור חיוב חלה, שהקובע לענין שיעור בלחמים נפרדים הוא כל שנמצא בכלי אחד. ולפיכך אף שהסל צירפם לשיעור מכל מקום אין זה נחשב כעיסה אחת, ולכן אינו יכול לשייר ולהפריש מעיסה שהצטרפה בסל, כיון שאין היא חלק מעיסה זו שאכלה.

אמנם משיטת הבית יוסף והפרי חדש שאף בעיסות שהיה שיעור בכל אחת מהן הסל מצרפם להחשיבם עיסה אחת לענין שאוכל מאחת ומפריש אחר כך מאחרת, מוכח שסברו שצירוף סל מחשיבן כעיסה אחת ממש. וכן כתב ערוך השולחן (שם) בביאור דעת הפרי חדש.

וכן לשיטת האחרונים, שצירוף סל מועיל לענין זה, רק בעיסות שלא היה בכל אחת מהן כשיעור והסל צירפם לחיוב, מוכח על כל פנים שצירוף סל באופן זה גדרו הוא שהסל מחשיבן כעיסה אחת. ואף שסברו שבעיסות שיש שיעור בכל אחת מהן אין הסל מצרפם לענין זה, אין זה משום שלדעתם צירוף סל פועל בדרך אחרת, אלא ביאר בבית מאיר (או"ח ס' תנז ס"א), שאין הסל מצרף אלא במקום שצריכים הם לצירוף, וכמבואר במנחות (כד.) בענין צירוף כלי לקדש, שכאשר שני חצאי עשרון של מנחה מונחים בכלי, הכלי מצרפם לטומאה, אך אם הניח ביניהם עוד חצי עשרון, ונגע טבול יום בחצי עשרון זה, אין נטמאים בכך שני החצאים האחרים, משום שחצי עשרון זה אינו מצטרף להם בכלי זה, שה'צריך לכלי [כגון שני חצאי עשרון הצריכים לצירוף הכלי לשיעור עשרון למנחה], כלי מצרפו, אין צריך לכלי אין כלי מצרפו'. וכמו כן לענין צירוף כלי לחלה, שאין הכלי מצרף עיסות להחשיבן כעיסה אחת, כאשר יש בכל אחת מהן כשיעור ואינן צריכות לצירוף כלי כדי להתחייב בחלה, ולכן לא יוכל לאכול מאחת ולשייר מאחרת.

הטעם שאין בצירוף סל את הדין שכל שנפטרה בשעת חובתה אינה מתחייבת שוב

והנה בעיקר דין צירוף סל הקשו האחרונים[סה], איך מועיל צירוף זה, הרי כיון שבגמר עשיית העיסה לא היה בה שיעור ונפטרה מחיוב חלה, שוב אין לה לחזור ולהתחייב, שהרי כלל הוא שכל שנפטרה העיסה בשעת חובתה שוב אינה חוזרת ומתחייבת. וכמו ששנינו (חלה פ"ג מ"ג) וכן פסק הרמב"ם (בכורים פ"ח ה"ז) בעיסת הקודש הפטורה מן החלה, שאף אם חזר ופדאה לאחר הגלגול, הרי היא פטורה לעולם מן החלה, מפני שהיתה הקדש בשעת הגלגול[סו]. וכן בעיסת גוי שנתנה לישראל אחר גמר עשייתה, או שהוא עצמו התגייר אחר גמר עשייתה, שאינה חוזרת ומתחייבת, כמבואר במשנה (שם משנה ה-ו) וברמב"ם (שם הלכה ח-ט).

ואמנם היעב"ץ (לחם שמים חלה פ"ב מ"ד, מור וקציעה או"ח ס' תנו ד"ה וגם) כתב מחמת קושיא זו, שבהכרח יש לומר שצירוף סל אכן אינו מצרף עיסות שנילושו בנפרד ולא היה בכל אחת שיעור חלה בזמן גמר עשייתה, שהרי היתה שעת חובה ונפטרו. אלא מה שאמר רבי אליעזר שהסל מצרף היינו דווקא כשלש עיסה שיש בה שיעור ואחר כך חילקה ואפה כל חלק בנפרד, שאז אם חזר וצירפם לאחר אפייה בסל הסל מצרפם שוב לחיוב חלה[סז]. אך שיטה זו שיטת יחיד היא[סח].

דברי הרשב"א שגדר צירוף סל הוא כאילו עירסן יחד

אכן בדברי הרשב"א (שו"ת ח"א ס' תסא) נמצא יישוב לקושיית האחרונים, וזה לשונו 'אבל חלה כל שבא לכלל עונת חיוב חלה, דהיינו משתטיל מים לעיסה, אלא דבר אחר גורם לו ליפטר, דהיינו מיעוט שיעורו, או שלא היו הבעלים בני חיוב כגר שנתגייר, לעולם אין חיוב חלה חל עליה מצד עצמה ואפילו תפחה או שנתגיירו הבעלים, אלא אם כן בא לה חיוב מצד אחר, כגון צירוף עיסה אחרת על ידי תנור או סל, שהן מצרפין ונעשו כאילו ערסן שניהן יחד'. ונראה שביאור דבריו הוא, שאמנם עיסה שחל עליה פטור שוב אינה חוזרת ומתחייבת, אבל בצירוף סל דנים את העיסות המצטרפות כאילו עירסן יחד ועשה מהן עיסה חדשה, ופנים חדשות באו לכאן, ואין זו אותה עיסה שנפטרה, אלא עיסה חדשה שמתחייבת מתחילת עשייתה.

ומבואר, שהרשב"א סובר שגדר צירוף סל הוא כחיבור ממש, שצירוף זה מחשיב את העיסות המצטרפות כאילו עירבן ועירסן יחד ועשה מהן עיסה חדשה[סט]. וכן נראה מדברי הפרי חדש הנזכר (או"ח ס' תנז ס"א), שביאר את שיטת הבית יוסף, שגם עיסות שהיה בכל אחת מהן שיעור והצטרפו בסל, נחשבות כעיסה אחת לענין חלת חוץ לארץ שאוכל ואחר כך מפריש. וביאר הפרי חדש על פי דברי הרשב"א, שצירוף סל מחשיבן כאילו עירסן יחד מתחילה, ולכן יכול לאכול מלחם אחד ולהפריש אחר כך מחבירו, שכן כל הלחמים כעיסה אחת ממש.

תירוץ האחרונים שחסרון שיעור הוא כלא היתה לה שעת חובה

ויש מהאחרונים שכתבו ליישב, שהדין לפיו כל שנפטרה העיסה בשעת חובתה, שוב אינה חוזרת ומתחייבת, אינו אמור אלא בעיסה שהיה בה כשיעור ונפטרה משום פטור אחר כגון משום בעלות הקדש או גוי, אבל עיסה הפחותה מכשיעור, גדרה הוא כמו שלא הגיעה לשעת חובתה כלל[ע]. ובחידושי הגר"ח (בכורים פ"ו ה"ט), נקט גם כן כסברא זו, וביאר שלפי זה, עיסה שאין בה שיעור חלוקה מעיסה שחל בה פטור גוי או הקדש בשני חילוקים: א. שלעיסה שאין בה שיעור לא היתה שעת חובה מעולם, ומה שאין כן עיסת גוי או הקדש שהיתה לה שעת חובה. ב. שבעיסת גוי או הקדש חל בה פטור, שהרי הגיעה לשעת חובתה וחל בה פטור משום גוי או הקדש, אבל עיסה שאין בה שיעור לא חל בה פטור כלל, ולכן יכולה לחזור ולהתחייב כשיהיה בה כשיעור.

עיסה שאין בה שיעור ויש בה פטור נוסף

ובעיסה שאין בה כשיעור וגם היה בה פטור נוסף, לפי סברת אחרונים זו אם יבטל ממנה את הפטור הנוסף וגם תצטרף לשיעור, יחול בה מעתה חיוב, כיון שלא באה לשעת חובה מעולם. וכן מבואר ברמב"ם (בכורים פ"ז ה"ח), ששני גוים שעשו עיסה כשיעור וחילקוה, ואחר כך התגיירו והוסיף כל אחד על חלקו עד שהשלימו לשיעור הרי זו חייבת, שלא היתה לה שעת חובה כשהיו גוים, שהרי אז היה ביד כל אחד מהם פחות מכשיעור. וכתב הקהלות יעקב (זרעים ס' לג ד"ה חלה פ"ד ה"ב), שכמו כן בעיסה של הקדש שיש בה פחות מכשיעור, אם יפדה אותה ויוסיף עליה עד שישלימה לשיעור, חייבת בחלה, משום שלא היתה לה שעת חובה[עא].

ובאבני נזר (שו"ת יו"ד ס' תלב) כתב, שמדברי הרשב"א הנזכר, מבואר שלא סבר כתירוץ זה, שהרי כתב שעיסה שלא היה בה כשיעור ותפחה עד שנעשית כשיעור, פטורה משום שבשעת חובתה היתה פטורה. והרי שסבר שאף עיסה שאין בה שיעור נחשבת כנפטרה בשעת חובתה, ולא כדברי האחרונים. אמנם הרא"ש (שו"ת כלל ב אות יד) כתב, שעיסה שתפחה פטורה, משום שנידונת כעיסה שאין בה שיעור, ששיעורה נקבע כפי שהיתה בתחילת

אוצר החכמה

להלכה, ולפי פירוש זה אין זו אלא דעת רבי יוחנן.

סט. בדברי הפרי חדש (או"ח ס' תנז ס"א) נראה שנקט שהרשב"א שסובר, שצירוף סל מועיל לפי שכאילו עירסן יחד, חולק על שיטת הראשונים שכתבו שמקור דין צירוף סל הוא מהפסוק (במדבר טו יט) 'באכלכם מלחם הארץ' [שיטתם הובאה בהרחבה לעיל (אות א)]. אמנם הפתחא זוטא (כלל ו אות ג) כתב, שאפשר שיש לבאר שטעם אחד הוא, שאחרי שגילתה התורה שהסל מצרף, הרי זה כאילו עירסן יחד.

ע. כן כתבו הר"י קורקוס והכסף משנה (בכורים פ"ז הלכה ח-ט), לבאר את שיטת הרמב"ם (שם ה"ט), שכתב ששני ישראלים שעשו עיסה שיש בה שיעור על מנת לחלקה, וחילקוה וחזר והוסיף כל אחד על חלקו והשלימו לשיעור, אינו מתחייב בכך כיון שהיתה לעיסה שעת חובה ונפטרה [משום שהיתה דעתם לחלקה], ושוב אינה חוזרת ומתחייבת. והשיג עליו הראב"ד, שהרי העושה עיסתו קבים [כלומר, פחות משיעור], וחזר ונתנם בסל, הסל מצרפם וחייבים, ואינו פטור משום שהיתה להם שעת חובה ונפטרו. וכתבו הר"י קורקוס והכסף משנה שיש לחלק בין עיסה שהיה בה כשיעור ונפטרה משום שהיתה של גוי או משום שדעתו לחלקה, שנחשבת כעיסה שהיתה לה שעת חובה ונפטרה, ושוב אינה מתחייבת. אבל עיסה שאין בה כשיעור, היא כמי שלא היתה לה שעת חובה כלל, ולכן כשמצטרפת אחר כך בסל מתחייבת. וכן ביאר המשנה ראשונה (חלה פ"ב מ"ד), את דברי תנא קמא במשנה (שם) 'העושה עיסתו קבין, ונגעו זה בזה, פטורים עד שישוכו', והרי שהנשיכה מצרפתם ולא נחשב שהיתה להם שעת חיוב ונפטרו.

עא. וכתב לבאר בזה את מה שנאמר בירושלמי (חלה פ"ד ה"ב), שעיסה של הקדש ראויה להפדות ולהתחייב בחלה, והיינו בעיסה שאין בה כשיעור ונפדתה וצורפה לשיעור. וכן ביאר האבני נזר (שו"ת יו"ד ס' תכח אות ג).

הרב (שם סק"י) הביא דעה זו בשם יש חולקין [אך בס"ק י"א הכריע שלא כשיטה זו], וכן נראה שנקט בערוך השלחן (יו"ד ס' שכה סק"ח). ובישועות יעקב (שם סק"א) נקט כן בדעת הב"ח (שם ד"ה ומה – השני).

סה. פרי חדש (או"ח ס' תנז ס"א), 'יעב"ץ (לחם שמים חלה פ"ב מ"ד, מור וקציעה או"ח ס' תנו ד"ה וגם), חלת לחם (ס' ה ס"ק לג), תורת זרעים (חלה פ"ב ה"ד), אור יעקב (ס' כח) ועוד.

סו. קושיא זו קשה גם על דברי תנא קמא (חלה פ"ב מ"ד) שאמר שנשיכה מצרפת לחיוב חלה, ובפשטות לשונו 'העושה עיסתו קבין ונגעו זה בזה פטורים עד שישוכו', משמע לכאורה שאף אם בשעת גמר הגלגול לא היה בהם שיעור ורק אחר כך הצטרפו על ידי נשיכה הרי זה מחייב בחלה. ואמנם באור שמח (בכורים פ"ו ה"ז) כתב לבאר דברי רבי יוחנן בירושלמי (חלה פ"ב ה"ב) שאמר 'והן שנשכו', שאמר כן על דברי תנא קמא, וכלומר שאין הדין כפשטות הלשון 'עד שישוכו' שמועילה נשיכה אף לאחר גמר העשייה, אלא 'והן שנשכו' כבר בשעת גמר מלאכה, ונמצא שלא נפטרה העיסה בשעת חובתה. אמנם ראה להלן (אות ד) שכל מפרשי הירושלמי לא פירשו כן.

סז. וכתב לדקדק כן מלשון הגמרא (מח:) במנהג הנשים לאפות בפסח קב קב ולצרפם בסל לחיוב חלה, 'הני נשי דידן נהגו למיפא קפיזא קפיזא', ולא אמרו 'למילש קפיזא קפיזא'.

סח. ראה להלן (אות ד) בביאור שיטות האמוראים שהעמידו את דברי רבי אליעזר שהסל מצרף, בעיסות שנשכו. והובא שם (ביאור ד) שהר"ש סיריליאו בפירושו לירושלמי (חלה פ"ב ה"ב) כתב על המבואר שם שרבי יוחנן העמיד את דברי רבי אליעזר שאמר הסל מצרפן, 'והן שנשכו', שסבר רבי יוחנן שהסל מצרף רק באופן שנשכו העיסות ואחר כך התחלקו, שאם חזר וצירפם בסל הסל מצרפם. וראה המבואר בהערה שם ששיטה זו חלוקה משיטת היעב"ץ שנקט כן

עשייתה. וכתב האבני נזר, שבדעת הרא"ש שלא כתב שטעם הפטור הוא משום שהיתה לה שעת חובה ונפטרה, יש לומר שסבר כסברא זו שחסרון שיעור אינו בגדר נפטרה בשעת חובתה.

תירוץ התורת זרעים שאין שם עיסה בפחות מכשיעור

בעין התירוץ הנ"ל של האחרונים כתב בתורת זרעים (חלה פ"ב מ"ד), ובתוספת דברים. והביא שם בשם הגר"ח[עב], ששיעור חמשת רבעים קמח האמור בחלה, אינו שיעור בחיוב חלה, שלחיוב חלה באמת אין צריך שיעור כלל, אלא עיקר השיעור הוא בשם 'עיסה' לחיוב חלה, שחיוב חלה הוא בעיסה שכן כתוב (במדבר טו כ) 'ראשית עריסותיכם חלה תרימו' וגו', ובפחות משיעור זה אין לה שם עיסה כלל. אבל אחר שיש לה שם עיסה חל החיוב על כל חלק שהוא מן העיסה. והוכיח כן ממה ששנינו בתוספתא (חלה פ"ב ה"ג), בחצי קב חיטים וחצי קב שעורים וחצי קב כוסמין שנושכים זה בזה, שנוטל חלה מן הכוסמין. ופירש הר"ש (כלאים פ"א מ"א), שמדובר שהכוסמין באמצע, והדין הוא שעיסה של כוסמין מצטרפת עם שעורים, וכן מצטרפת עם חיטים, אבל עיסות חיטים ושעורים אינן מצטרפות זו עם זו. ולכן עיסת הכוסמין שיש לה צירוף עם החיטים והשעורים, נעשית כעיסה שיש לה שיעור חלה, שכן יחד עמן יש בה שיעור של קב וחצי, וחייבת בחלה, אבל עיסות החיטים והשעורים שאינן מצטרפות זו עם זו פטורות. ונמצא שהחיוב חל על עיסת הכוסמין בלבד, אף על פי שאין בה אלא חצי קב, והיא פחותה משיעור חלה, משום שמכל מקום על ידי צירופה עם החיטים והשעורים שם עיסה עליה. והרי שאין צורך שכל שיעור העיסה יתחייב בחלה, אלא שיהיה עליה שם עיסה[עג].

והוסיף התורת זרעים על דבריו, שלפי זה יש לומר, גם כן שאין הגלגול מחייב בחלה משום שמעשה הגלגול הוא דבר המחייב, אלא עיקר החיוב הוא משום שעל ידי גלגול זה נעשית עיסה, ומשעה שיש עליה שם עיסה הרי היא מתחייבת בחלה. ולפי זה מבואר שכשעושה עיסה שאין בה כשיעור חלה, אין הגלגול שלה שעת חובה כלל, משום שעל ידי גלגול זה לא חל עליה שם עיסה כלל, כיון שאין בה כשיעור. ולא חל עליה שם עיסה אלא רק לאחר שהצטרפה בסל ונעשית על ידי צירוף זה כעיסה שיש בה שיעור[עד].

ולפי תירוץ זה מבואר גם כן שגדר צירוף סל הוא כחיבור ממש, שעל ידו חל שם עיסה על כל המצטרפים בסל.

וכעין תירוץ התורת זרעים, כתב כבר בחלת לחם (סי' ה ס"ק לג), וביאר שמה ששעת גלגול מחייבת נלמד מהכתוב 'עריסותיכם', ומפסוק זה לומדים גם שיעור חלה שהוא חמשת רבעים קמח כעיסת מדבר, ואם כן יש לומר שכל שאין בו כשיעור זה הרי הוא כמחוסר לישה.

צירוף סל בעיסות שמקפיד שלא תתערבנה זו בזו

עוד נחלקו האחרונים, בדין צירוף סל בעיסות שמקפיד עליהן שלא תתערבנה. שלענין צירוף עיסות קודם אפייה על ידי נשיכה, מבואר שאם מקפיד שלא תתערבנה זו בזו, אין נשיכה מצרפתן[עה]. ודעת הרבה מן האחרונים, שכמו כן לענין צירוף סל אף לאחר אפייה, שעיסות שמקפיד על עירובן אינן מצטרפות[עו], וכן משמע במאירי (חלה פ"ב מ"ד)[עז]. וביאר הישועות יעקב (או"ח סי' תנז סק"א), שצירוף סל מחשיבן כעיסה אחת, ובמקום שמקפיד על תערובתן אינן יכולות להחשב כעיסה אחת, וכשם שנשיכה אינה מצרפת כשמקפיד.

אמנם במקור חיים (הלכות פסח סי' תנז ביאורים סק"ו), מבואר שחמץ ומצה שנתנם בסל אחד, הסל מצרפם, אף על פי שודאי מקפיד שלא יתערבו. ולכאורה היה אפשר לבאר טעמו, שסבר שהסל מצרף את העיסות לשיעור הנצרך לחלה, אך אין הצירוף מחשיבן כעיסה אחת, ולכן אף שמקפיד ואין העיסות נחשבות כאחת, לא נגרעו בכך, שמכל מקום יש להן ביחד שיעור. אך הקשה היד אפרים (או"ח סי' תקו על מג"א סק"ח), שהרי נידון המקור חיים הוא לענין דין חלת חוץ לארץ שאוכל ואחר כך מפריש, והובא לעיל שהפרי חדש (או"ח סי' תנז ס"א) כתב, שאף עיסות שנילושו כל אחת בפני עצמה והצטרפו בסל, יכול לאכול מאחת ולהפריש אחר כך מחברתה, משום שהסל מחשיבן כאחת. וכתב המקור חיים שלפי זה, בערב פסח שחל בשבת ויש לו לחם חמץ שלא הפריש ממנו חלה, יכול לצרפו בסל עם המצות, ולאכול את החמץ על סמך שיפריש אחר כך מהמצות[עח]. והרי צירוף זה בהכרח מחשיבם כעיסה אחת ולכן יכול לאכול ואחר כך להפריש[עט], והרי אי אפשר שעיסות שמקפיד על תערובתן תצטרפנה ותחשבנה כאחת.

מחלוקת האחרונים במקצת הכחר מחוץ לדופן הכלי

הגמרא (מח:) הסתפקה בדין צירוף סל, האם 'טבלא שאין לה לבזבזין' [כלומר, כלי שאין לו דפנות] מצרפת או לא. וביארה שהספק הוא, האם תוך הכלי מצרף, ואם כן צריך כלי שיש לו תוך, או אויר הכלי מצרף ואף כלי שאין לו דפנות מועיל. וספק זה לא נפשט בגמרא. וכתב הרמב"ם (בכורים פ"ו ה"ז) שדין זה מוטל בספק, ולכן אם נתן בכלי שאין לו תוך, חייב בחלה מספק, אך עיסה שחייבת בחלה מדרבנן, פטורה. וכתב הטור (יו"ד סי' שכה), שלפיכך כשמצרף על ידי סל לחייב בחלה, צריך שלא יצא ממנו שום דבר למעלה מדפנות הכלי. ונחלקו האחרונים בביאור דבריו. דעת הבית יוסף (ד"ה ומ"ש לכן) והרמ"א (שם ס"א) שכוונתו היא, שלא יצא ככר שלם למעלה מדפני הכלי, אבל אם מקצת מהככר בתוך הכלי, כולו מצטרף לחיוב חלה. אבל הב"ח (שם אות ד ד"ה ומ"ש רבינו) כתב, שמשמע מלשון הטור שצריך שיהיו כל הככרות במלואן בתוך הכלי, אבל ככר שמקצתו מחוץ לכלי, אינו מצטרף מספק. והט"ז (שם סק"ב) כתב, שאמנם מלשון הטור נראה יותר כביאור הב"ח, אך מכל מקום אין לפרש כן, שמסברא אינו נראה שלא יצטרף באופן זה, שהרי עיסות מצטרפות על ידי נשיכה, אף שאינן מחוברות בנשיכה זו אלא במקצתן, ומכל מקום מועיל חיבור זה לצרף את כל העיסות, ויש ללמוד מכך לצירוף סל, שאם חלק אחד מהככר מצטרף בכלי, נמשך אחריו אף החלק שמחוץ לדפנות הכלי. וכן כתב בביאור הגר"א (שם אות ז).

ובדעת הב"ח שסבר שצירוף סל אינו כצירוף על ידי נשיכה לענין זה, נראה לכאורה שגדר צירוף סל אינו חיבור ממש, אלא רק החשבת כל הככרות כשיעור אחד, ולפיכך סבר שאין מועיל מה שנמצא מקצת הככר בכלי לצרף אף את החלק שמחוץ לדפנות הכלי, ומה שאין כן עיסות שמצטרפות על ידי נשיכה ונעשות כגוף אחד, ולכן אין חסרון בכך שבחלקן אינן נושכות זו בזו[פ].

ג. צירוף סל ותנור

מחלוקת התנאים בצירוף סל ותנור

שנינו בברייתא (מח:) 'תניא רבי אליעזר אומר הסל מצרפן, רבי יהושע אומר תנור מצרפן, רבן שמעון בן גמליאל אומר ככרות של בבל שנושכות זו מזו מצטרפות'[פא]. ובברייתא זו לא התפרש מה היא דעת רבי אליעזר לגבי תנור, האם הוא מצרף או לא, וכן מה היא דעת רבי יהושע בענין צירוף סל. ובראשונים מצינו חמש שיטות בדבר:

א. יש שפירשו שהתנור מצרף הן לרבי אליעזר והן לרבי יהושע, ומחלוקתם היא האם הסל מצרף. ב. יש שפירשו להיפך, ששניהם מודים שהסל מצרף ונחלקו האם התנור מצרף. ג. יש שפירשו שנחלקו הן בתנור והן בסל, שלרבי אליעזר רק סל מצרף ולא תנור, ולרבי יהושע רק תנור מצרף ולא סל. ד. יש מי שכתב שספק הוא, האם לרבי אליעזר התנור מצרף או לא[פב]. ה. יש מי שכתב, שלרבי יהושע תנור מצרף בלא סל, ולרבי אליעזר צריך שהעיסות תצטרפנה גם בתנור וגם בסל. ולהלן יתבארו שיטות אלו:

שיטת השאילתות וסיעתו שגם לרבי אליעזר תנור מצרף

שיטה א. בשאילתות (פרשת צו שאילתא עג) מבואר, שרבי אליעזר סבר שהן תנור והן סל מצרף, ומה שאמר רבי אליעזר שהסל מצרף [אף שכבר היו ראויות להצטרף בתנור], היינו באופן שלא היה בכל העיסות שבתנור כשיעור, ורק בסל הצטרף שיעור. ורבי יהושע סבר, שרק תנור מצרף ולא הסל. וכן דעת הרבה מן הראשונים[פג].

עב. וכן מבואר בחידושי הגר"ח (חמץ ומצה פ"ו ה"ה ד"ה ולפי).

עג. וראה בתורת זרעים שכתב ראיות נוספות לגדר זה.

עד. וכתב התורת זרעים, שלפי זה אם בשעת צירוף סל תהיה העיסה ברשות הקדש או נכרי, שוב אינה יכולה להתחייב אחר כך, כיון ששעת הצירוף סל היתה שעת חובתה ונפטרה.

עה. כן מבואר בירושלמי (חלה פ"ד ה"א), ברמב"ם (בכורים פ"ז הלכה א-ב), בטור ובשלחן ערוך (יו"ד סי' שכו ס"א). ומבואר בתרומת הדשן (שו"ת סי' קפט), שאף שתי עיסות שבאחת מהן יש כרכום ובשניה אין, אינן מצטרפות זו עם זו כיון שמקפיד שלא תתערבנה.

עו. כן כתבו היד אפרים (או"ח סי' תקו על המג"א סק"ח), ישועות יעקב (שם סי' תנז סק"א, יו"ד סי' שכו ס"א) והחלת לחם (סי' ה ס"ק כא), וכן נראית מסקנת הפרי מגדים (או"ח סי' תנז משז"ז סק"א).

עז. עיקר הדבר מפורש בר"ש (חלה פ"ד מ"א), שבמקום שמקפידים אין מועילים לא נשיכה ולא צירוף סל. אלא שדבריו שם אמורים לענין צירוף סל בעיסות, ויתכן שיש מקום לחלק בין צירוף סל בעיסות, לצירוף סל לאחר אפייה.

עח. וראה במקור חיים (שם) שכתב, שכן הוא לדעת הפרי חדש, אך הוא עצמו חולק על עיקר דינו של הפרי חדש.

עט. וכמבואר לעיל בדעת הפרי חדש.

פ. אמנם יש לעיין, שמלשון הב"ח נראה, שלא רק החלק שנמצא מחוץ לדפנות הכלי אינו מצטרף, אלא אף החלק שבתוך הכלי אינו מצטרף.

פא. באות זו יבוארו שיטות רבי אליעזר ורבי יהושע. ובביאור שיטת רבן שמעון בן גמליאל ראה להלן (אות ד).

פב. וראה בהערה להלן על שיטה זו, שנראה שכוונתו היא שדבר זה שנוי במחלוקת תנאים בירושלמי, האם סל עדיף לצירוף או תנור עדיף. ועוד התבאר שם שלכאורה אף לרבי יהושע יש להסתפק, האם מודה שהסל מצרף או לא.

פג. פסקי הרי"ד (שם ד"ה תניא), אור זרוע (ח"א סי' רכו), רמב"ן (הלכות חלה אות ח) וכן כתבו בשמו בחידושי רבינו דוד ובחידושי הר"ן (מח: ד"ה רבי יהושע), וכן דעת הריטב"א ומהר"ם חלאווה

ראיה מהירושלמי שלרבי אליעזר גם תנור מצרף

האור זרוע (ח"א סי' רכו) הוכיח כשיטה זו מדברי הירושלמי, ששנינו (מו.) 'כיצד מפרישין חלה בטומאה ביום טוב, רבי אליעזר אומר, לא תקרא לה שם עד שתאפה' וכו'. ואמרו בירושלמי (פ"ג ה"ג) 'כיצד יעשה על דעתיה דרבי אליעזר, מערים ואומר [על כל מצה שמכניס לתנור], זו אני רוצה לאכול [ומותר משום כך לאפותה ביום טוב], וזו אני רוצה לאכול, ואופה את כולה. וכשהוא רודה, מערים ואומר זו אני רוצה ליישן [כלומר, שלא לאוכלה ביום טוב, ולכן צריך לרדות מצה אחרת], זו אני רוצה ליישן[פד], ומשייר אחת [שאינו רודה, ומניחה בתנור וקורא לה שם חלה והיא נשרפת שם]. אמר לו רבי יהושע, לא נמצאת כשורף קדשים ביום טוב, אמר לו רבי אליעזר, מאיליהן הן נשרפין'. ומבואר שלשיטת רבי אליעזר, קורא שם חלה למצה הנשארת בתנור, אף שלא היה לה צירוף עם שאר המצות בסל אלא בתנור, ומכל מקום מצטרפת היא אליהן, משום שאף התנור מצרף[פה].

נוסחא בירושלמי כשיטה זו

בתוספות הרא"ש (מח: ד"ה לא שנו), כתב וז"ל, 'ובירושלמי (חלה פ"ב ה"ב) פליגי תנאי, אית תנא תני הסל מצרפן ואף התנור מצרפן, ואית תנויי תני התנור מצרף ואין הסל מצרף' וכו'. ולגירסא זו יש לפרש, שמחלוקת זו היא מחלוקת [אוצר החכמה]רבי אליעזר ורבי יהושע וכשיטת השאילתות וסיעתו, שלרבי אליעזר הסל והתנור מצרפים, ולרבי יהושע רק התנור מצרף[פו]. וכשם שפירש הר"ש (שם פ"ב מ"ד) שהובא להלן, שמחלוקת זו היא מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע. אלא שהר"ש גרס בירושלמי 'אית תניי תני הסל מצרף ואין התנור מצרף, ואית תניי תני התנור מצרף ואין הסל מצרף' וכשיטתו[פז].

ראיה שאין התנור מצרף לרבי אליעזר

בספר חלת לחם (סי' ד ס"ק כא), הקשה על שיטה זו מהמבואר בגמרא (מח:), שנחלקו רבי יהושע בן לוי ורבי חנינא בשיטת רבי אליעזר. רבי יהושע בן לוי אמר, שלא אמר רבי אליעזר שהסל מצרף לחלה אלא בככרות של בבל שנושכות זו בזו, אבל כעכין שאין נושכים זה בזה אינם מצטרפים. ורבי חנינא אמר, שאף כעכין מצטרפים. והנה מה שהעמיד רבי יהושע בן לוי את דברי רבי אליעזר בככרות הנושכות זו מזו, בהכרח היינו שנשכו בתנור, שאם נשכו בשעה שהיו עיסה, אין חילוק בין ככרות של בבל לכעכין, שכל העיסות קודם אפייתן ראויות לנשוך זו בזו, ולא מצאנו עיסה שאינה נדבקת בחברתה. וכן אין לומר שנשכו לאחר אפייה, משום שלאחר אפייה אין ככר נדבק בחבירו. אלא בהכרח מדובר שנשכו בשעת אפייה בתנור. וכן מפורש ברש"י (ד"ה שנושכות) וזה לשונו 'וכשמדביקין זו אצל זו בתנור נושכות זו מזו'. ומכל מקום הצריך רבי אליעזר גם צירוף סל, ולא מספיק שהיו בתנור אחד. ומוכח שאין התנור מצרף לרבי אליעזר[פח]. ואף רבי חנינא שחלק על דברי רבי יהושע בן לוי, והעמיד את דברי רבי אליעזר אף בכעכין שאין נושכים זה בזה, מכל מקום נראה שאף לשיטתו מדובר שהיו הכעכין בתנור אחד, שאם לא כן אין חילוק בין ככרות של בבל לכעכין, שאף ככרות של בבל אם לא היו בתנור אחד אינן יכולות לנשוך זו בזו, והיה רבי חנינא צריך לומר, שדברי רבי אליעזר אמורים אפילו כשלא נאפו בתנור אחד, וכל שכן בכעכין שהיו בתנור אחד. אלא ודאי שאף לשיטת רבי חנינא, דברי רבי אליעזר אמורים בלחמים שנאפו בתנור אחד, ומכל מקום אין התנור מצרף, אלא הסל מצרף.

הוכחה זו שכתב החלת לחם מדברי רבי יהושע בן לוי, נראה שכבר מבוארת היא בדברי המאירי (מח: ד"ה זה), וזה לשונו 'ולמדנו מכל מקום שהתנור אינו מצרף, ואפילו בככרות הנושכות זו את זו', ונראה שזו כוונתו, שלשיטת רבי יהושע בן לוי שהעמיד את דברי רבי אליעזר בככרות הנושכות, בהכרח מדובר שנשכו בתנור קודם גמר אפייה, שאי אפשר שתנשוכנה זו בזו לאחר שכבר נאפו, ואם כן כבר היו הככרות מצורפות בתנור, ומכל מקום הצריך רבי אליעזר צירוף סל, ומוכח שאין התנור מצרף ואפילו בככרות נושכות.

שיטת רש"י שסל מצרף גם לרבי יהושע

שיטה ב. רש"י (מח: ד"ה תנור), ביאר את שיטת רבי יהושע שאמר 'תנור מצרפן' וזה לשונו, 'תנור מצרפן, אף תנור מצרפן אף על פי שלא נתנן לסל'. ומאחר שלדבריו רבי יהושע סובר שהן תנור והן סל מצרפים, הרי שלשיטת רבי אליעזר סל מצרף ואין התנור מצרף[פט]. וכן כתב בחלת לחם (סי' ד סוף ס"ק כא), לדייק מלשון רש"י (שם ד"ה אמר) וזה לשונו, 'והאידנא קיימא לן כרבי אליעזר וכו' אלא עושה חררה קטנה אצל גדולה ואופה שתיהן, וכשהוא רודה נותנן לכלי והוא מצרפם' וכו'. ומשמע שאופה את החררה הקטנה עם הגדולה בתנור אחד, ומכל מקום אין מצטרפות על ידי התנור, אלא צריך להניחן בסל אחד, והסל מצרפן.

וכן נראית שיטת פסקי ריא"ז (פ"ג הלכה ג אות ג)[צ]. וכן נראה שהמאירי (מו. ד"ה לענין פסק) מצדד כשיטה זו, שהביא שם דעת המפרשים שלרבי יהושע אין הסל מצרף, והקשה על דבריהם, שמאחר ולרבי יהושע תנור מצרף, כל שכן שהסל יצרף[צא]. אמנם בפירושו למסכת חלה (פ"ב ד"ה המשנה השלישית), נראה שהכריע שתנור עדיף מסל, ולרבי אליעזר שהסל מצרף, כל שכן שהתנור מצרף[צב].

שיטת הר"ש שהמחלוקת הן בתנור והן בסל

שיטה ג. הר"ש (חלה פ"ב מ"ד) כתב, שלשיטת רבי אליעזר רק סל מצרף, אבל תנור אינו מצרף, ולרבי יהושע רק התנור מצרף ואין הסל מצרף. ומקור הדבר מהאמור בירושלמי (חלה פ"ב ה"ב) 'אית תניי תני הסל מצרף ואין התנור מצרף לרבי אליעזר גם צירוף סל, ולא מספיק שהיו בתנור אחד. ומוכח שאין התנור מצרף לרבי אליעזר[פח]. ואף רבי חנינא שחלק על דברי רבי יהושע בן לוי, והעמיד את דברי רבי אליעזר אף בכעכין שאין נושכים זה בזה, מכל מקום נראה שאף לשיטתו מדובר שהיו הכעכין בתנור אחד, שאם לא כן אין חילוק בין ככרות של בבל לכעכין, שאף ככרות של בבל אם לא היו בתנור אחד אינן יכולות לנשוך זו בזו, והיה רבי חנינא צריך לומר, שדברי רבי אליעזר אמורים אפילו כשלא נאפו בתנור אחד, וכל שכן בכעכין שהיו בתנור אחד. אלא ודאי שאף לשיטת רבי חנינא, דברי רבי אליעזר אמורים בלחמים שנאפו בתנור אחד, ומכל מקום אין התנור מצרף, אלא הסל מצרף.

הוכחה זו שכתב החלת לחם מדברי רבי יהושע בן לוי, נראה שכבר מבוארת היא בדברי המאירי (מח: ד"ה זה), וזה לשונו 'ולמדנו מכל מקום שהתנור אינו מצרף, ואפילו בככרות הנושכות זו את זו', ונראה שזו כוונתו, שלשיטת רבי יהושע בן לוי שהעמיד את דברי רבי אליעזר בככרות הנושכות, בהכרח מדובר שנשכו בתנור קודם גמר אפייה, שאי אפשר שתנשוכנה זו בזו לאחר שכבר נאפו, ואם כן כבר היו הככרות מצורפות בתנור, ומכל מקום הצריך רבי אליעזר צירוף סל, ומוכח שאין התנור מצרף ואפילו בככרות נושכות.

שיטה ב. רש"י (מח: ד"ה תנור), ביאר את שיטת רבי יהושע שאמר 'תנור מצרפן' וזה לשונו, 'תנור מצרפן, אף תנור מצרפן אף על פי שלא נתנן לסל'. ומאחר שלדבריו רבי יהושע סובר שהן תנור והן סל מצרפים, הרי שלשיטת רבי אליעזר סל מצרף ואין התנור מצרף[פט]. וכן כתב בחלת לחם (סי' ד סוף ס"ק כא), לדייק מלשון רש"י (שם ד"ה אמר) וזה לשונו, 'והאידנא קיימא לן כרבי אליעזר וכו' אלא עושה חררה קטנה אצל גדולה ואופה שתיהן, וכשהוא רודה נותנן לכלי והוא מצרפם' וכו'. ומשמע שאופה את החררה הקטנה עם הגדולה בתנור אחד, ומכל מקום אין מצטרפות על ידי התנור, אלא צריך להניחן בסל אחד, והסל מצרפן.

וכן נראית שיטת פסקי ריא"ז (פ"ג הלכה ג אות ג)[צ]. וכן נראה שהמאירי (מו. ד"ה לענין פסק) מצדד כשיטה זו, שהביא שם דעת המפרשים שלרבי יהושע אין הסל מצרף, והקשה על דבריהם, שמאחר ולרבי יהושע תנור מצרף, כל שכן שהסל יצרף[צא]. אמנם בפירושו למסכת חלה (פ"ב ד"ה המשנה השלישית), נראה שהכריע שתנור עדיף מסל, ולרבי אליעזר שהסל מצרף, כל שכן שהתנור מצרף[צב].

שיטה ג. הר"ש (חלה פ"ב מ"ד) כתב, שלשיטת רבי אליעזר רק סל מצרף, אבל תנור אינו מצרף, ולרבי יהושע רק התנור מצרף ואין הסל מצרף. ומקור הדבר מהאמור בירושלמי (חלה פ"ב ה"ב) 'אית תניי תני הסל מצרף ואין התנור מצרף לרבי אליעזר גם צירוף סל, ולא מספיק שהיו בתנור אחד. ומוכח שאין התנור מצרף לרבי אליעזר[פח]. ואף רבי חנינא שחלק על דברי רבי יהושע בן

(שם ד"ה דתניא), וכן נראית מסקנת המאירי בחלה (פ"ב ד"ה המשנה השלישית), אמנם במסכתין (מח. ד"ה זה) כתב, שלרבי אליעזר אין התנור מצרפן [וראה ביאור שיטתו בהרחבה להלן בשיטת רש"י].

כתב הרא"ש (הלכות קטנות חלה סי' ה, פירוש המשניות חלה פ"ג מ"א), שיש ללמד את הנשים כשמפרישות חלה להתנות שתהא חלה זו גם על קמח שיתערב לאחר מכן בעיסה. ואף על פי שאין בקמח שמתערב בעיסה אחת כדי שיעור חיוב חלה, מכל מקום יש חשש שעל ידי צירוף כמה עיסות בתנור, כשבכל עיסה מעורב קמח יתקבץ שיעור. וכתב הבית יוסף (יו"ד סי' שכה ד"ה תניא), שנראה מדברי הרא"ש הללו שפסק שהתנור מצרף. ולכאורה היינו כשיטת ראשונים זו, שלרבי אליעזר [שהלכה כמותו] אף תנור מצרף. או שדעתו כדעת הרשב"א [להלן שיטה ד'] שיש ספק האם התנור מצרף לרבי אליעזר, וכדי לצאת ידי חובת ספק זה, כתב הרא"ש שיש להתנות. ומלשון הבית יוסף נראה שנקט בדעת הרא"ש, שהתנור מצרף בודאי. וכן מתבאר מדברי תוספות הרא"ש (מח: ד"ה לא שנו) שהובאו להלן, שלפי גירסתו בירושלמי (חלה פ"ב ה"ב), התנור מצרף לכל השיטות והמחלוקת בסל בלבד.

פד. אף בשעת רדיית הפת צריך הערמה, שאף היא מלאכה מדרבנן ואינה מותרת אלא לצורך יום טוב.

פה. ראה להלן בביאור השיטות שתנור אינו מצרף לרבי אליעזר (אות ה), שהובא שם בשם הערך ש"י (יו"ד סי' שכו ש"ך סק"ה), שביאר טעם שיטה זו, שהצירוף בתנור גרוע מהצירוף בסל, משום שהוא צירוף העומד להתחלק. ולדבריו יש ליישב לכאורה את קושיית האור זרוע על שיטות אלו, שדברי הירושלמי כאן אמורים באופן שכשרודה נותן את כל המצות בסל אחד, ובאופן זה הם מודים שהתנור מצרף מתחילה, שכל שבדעתו לחלק ולחזור ולצרף, אין זה בגדר דעתו לחלק, כמבואר בדברי הערך ש"י שם. ואף שמצה זו הנשארת בתנור, שעליה קורא שם, אינה עומדת לחזור ולהצטרף עמהן, מכל מקום יש לומר שכיון שבמצות שנותן בסל יש שיעור חלה, ובהן הועיל צירוף התנור מתחילה, אף היא מתחייבת בחלה. וזאת על פי מה שצידד בספר חלת לחם (סי' ה ס"א), שאם עשה עיסה גדולה על מנת לחלק חלק קטן ממנה, וישאר בשאר העיסה כשיעור חלה, אף החלק הקטן [שאין בו כשיעור בפני עצמו] מתחייב על ידה, שאין הפטור מחמת שדעתו לחלק אמור אלא כשאחר החלוקה לא ישאר כשיעור באחד מן החלקים. וכן האריך בפתיחה שם להוכיח כן מדברי הירושלמי והפוסקים.

פו. כעין גירסא זו הובאה גם בספר שערי תורת ארץ ישראל על הירושלמי (שם) 'אית תנא תני הסל מצרף ואין צריך לומר התנור מצרף' וכו'.

פז. בספר שמן המשחה על הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ה ה"א סי' מד), הקשה מדברי הירושלמי [לפי הגירסא שלפנינו והיא גירסת הר"ש], על שיטת השאילתות וסיעתו, שהתנור מצרף אף לרבי אליעזר. וכתב שיש לבאר את דברי הירושלמי 'אית תניי תני הסל מצרף ואין התנור מצרף', שהסל מצרף אף באופן שהתנור לא צירף, וכגון שבתנור לא היה כשיעור, ורק בסל התקבץ שיעור מככרות שאפה בתנור אחר.

פח. אמנם בדברי הר"ש והרא"ש (חלה פ"ב מ"ד) מפורש שמה שהצריך רבי אליעזר נשיכה [לשיטת רבי יהושע בן לוי] היינו באופן שנשכו אחר אפייה. וכן כתב בתוספות הרא"ש (מח: ד"ה לא שנו) להוכיח מדברי הירושלמי (חלה פ"ב ה"ב) 'נשכו, כאן וכאן [בתנור ובסל] מצטרף, לא נשכו כאן וכאן אינו מצטרף', שיש נשיכה אף בתנור ובסל. וראה עוד להלן בשם ספר יחוסי תנאים ואמוראים שהקשה כקושיא זו של החלת לחם, ומכח קושיא זו הוכיח שרבי אליעזר סבר, שצריך צירוף גם בתנור וגם בסל.

פט. וכן דייקו מדברי רש"י, בחידושי רבינו דוד וחידושי הר"ן (מח: ד"ה רבי יהושע), בספר אפריון שלמה על התשב"ץ (דיני חלה פ"ה סק"ט), בדברי מלכיאל (שו"ת ח"ג סי' פ) ובחלת לחם (סי' ד סוף ס"ק כא). וראה בהגהות הגר"א (מח: אות ב) שהקשה על שיטת רש"י, מדברי הירושלמי (פ"ג ה"ג) המובאים להלן [בשיטת הר"ש], שמבואר שם שלשיטת התנא הסובר שתנור מצרף אין הסל מצרף. וראה בהערה להלן על דברי הירושלמי הנ"ל שיש גירסא אחרת בלשון הירושלמי, וכשיטת רש"י. וראה עוד מה שהובא בהערה הנ"ל בשם מהר"א פולדא.

צ. בפסקי ריא"ז פסק, שהסל מצרף ולא התנור, ונראה שסבר כשיטת רש"י, שלרבי יהושע הן תנור והן סל מצרפים, ולרבי אליעזר רק סל מצרף ופסק כרבי אליעזר. ואין נראה לומר, שפסק כשיטת המפרשים שלרבי אליעזר סל ולא תנור, ולרבי יהושע, תנור ולא סל, משום שבסיום דבריו כתב 'ושיטת המורה [רש"י] כדבריי', והלא רש"י כתב במפורש שלדעת רבי יהושע הן תנור והן סל מצרפים.

צא. ואמנם בהמשך דבריו כתב 'ואף אם תפרש שהאומר תנור מצרפן פירושו ולא סל, וכמו שאמרו בתלמוד המערב שבמסכת חלה אית תניי תני סל מצרף ולא תנור, ואית תניי תני תנור מצרף ולא סל' וכו', מכל מקום נראה מלשונו שמצדד יותר כצד ראשון שלרבי יהושע כל שכן שהסל מצרף. ולהלן (מח: ד"ה זה) כתב שלרבי אליעזר התנור אינו מצרף, אך מדבריו אלו אין להוכיח שסבר שלרבי יהושע כל שכן שהסל מצרף, שהרי אפשר שמפרש שמחלוקתם היא הן בתנור והן בסל, וכמו שמצאנו במחלוקת התנאים בירושלמי.

צב. בתחילת דבריו שם הקשה לדעת רבי אליעזר שהסל מצרפם, למה צריך לצירוף זה, והרי אף התנור כלי הוא וכבר הצטרפו בתוכו, ותירץ שאפשר שאמנם כן הדין שאף התנור מצרפם, אלא שחידש רבי אליעזר שאף אם אפאם בזה אחר זה ולא הצטרפו בתנור מצטרפים בסל. ואחר כך הביא מדברי הירושלמי (חלה פ"ב ה"ב) שיש תנא הסובר שהסל מצרף ולא התנור, ויש תנא הסובר שהתנור מצרף ולא הסל, ונראה שזו מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע. והביא שיש מפרשים שמחלוקת אחרת היא, ובמחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע לדעת רבי אליעזר הסל בלבד מצרף, ולדעת רבי יהושע התנור והסל מצרפים. וכתב שאם אמנם מהמחלוקת התנאים בירושלמי מחלוקת אחרת היא, נראה מסתבר לבאר להיפך במחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע, שלרבי יהושע רק התנור מצרף, ולרבי אליעזר הסל מצרף וכל שכן התנור, וכמו שנקט בתחילת

התנור מצרף, ואית תניי תני התנור מצרף ואין הסל מצרף[צג]. וביאר שמחלוקת זו היא מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע[צד]. ולכאורה לפי שיטה זו, כיון שנפסקה הלכה כרבי אליעזר, הרי שלהלכה הסל מצרף ואין התנור מצרף[צה].

שיטת הרשב"א שדין תנור לרבי אליעזר מוטל בספק

שיטה ד. הרשב"א (פסקי חלה השער השני אות א ד"ה ולענין צרוף) כתב, שלכאורה היה נראה לפרש שלשיטת רבי יהושע רק התנור מצרף אך סל אינו מצרף, משום שהזמן המועיל לצירוף הוא עד גמר אפייה, אבל כל שלא הצטרפו עד גמר אפייה שוב אי אפשר לצרפם. ורבי אליעזר סבר שסל מצרף, וכל שכן תנור[צו]. וכיון שנפסקה הלכה כרבי אליעזר, הן תנור והן סל מצרפים. אלא שבירושלמי [הנ"ל] נחלקו בדבר, שיש הסובר שהסל מצרף ולא התנור. ולפיכך הכריע שהסל ודאי מצרף שהרי הלכה כרבי אליעזר, וספק האם התנור מצרף, ולכן בחלת הארץ שהיא מדאורייתא הסל מצרף, וכן התנור מצרף וחייב בחלה מספק. אבל בחלת חוץ לארץ שאינה אלא מדרבנן, הסל מצרף וכרבי אליעזר, אבל התנור אינו מצרף, כיון שספק דרבנן להקל[צז].

דעת הרמב"ם

הרמב"ם (בכורים פ"ו הט"ז) פסק, שהסל מצרף ואין התנור מצרף[צח], ולא חילק בין חלת ארץ ישראל לחלת חוץ לארץ. וכתב הרשב"א (שם) על כך 'ולא ידעתי מי הביאו לידי כך'[צט].

האחרונים ביארו את שיטת הרמב"ם בשתי דרכים[ק]:

ביאור הכסף משנה ששיטת הרמב"ם כהר"ש

א. בכסף משנה (שם)[קא] כתב לבאר, שהרמב"ם סבר כדעת הר"ש, שמחלוקת התנאים בירושלמי, האם הסל מצרף ולא התנור, או התנור מצרף ואין הסל מצרף היא מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע, וכיון שנפסקה הלכה כרבי אליעזר, הרי שלהלכה אין התנור מצרף.

ביאור החלת לחם

כעין תירוץ זה, כתב בספר חלת לחם (סי' ד סק"ח) על פי ביאורו בדברי הר"ן (מח: ד"ה דכתיב), שמקור הדין של צירוף סל הוא מהפסוק 'והיה באכלכם מלחם הארץ', שמפסוק זה משמע שהחיוב מתחיל בשעה שנעשה לחם, והרי כתוב 'ראשית עריסותיכם' והרי שהחיוב מתחיל בעודה עיסה, ובהכרח יש לומר שבא הפסוק ללמד, שיש אופן שלא חל חיוב חלה בשעה שהיתה עיסה, וחל חיוב אחר כך כשנעשתה לחם, והיינו באופן שלא היה שיעור בעיסה, וכשנעשה לחם התקבץ שיעור על ידי צירוף[קב].

ולפי זה יש לומר, שהרמב"ם פירש כך את מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע, שלרבי אליעזר 'יותר מסתבר להעמיד שאופן זה שהתחדש חיוב בלחם הוא בצירוף סל, שכן מצאנו בדינים אחרים שכלי מועיל לצרף יותר מתנור[קג]. ולרבי יהושע יותר מסתבר להעמיד שהתנור מצרף, כיון שאז נעשה לחם. ואם כן בהכרח שרבי אליעזר סבר שאין התנור מצרף, שאם אמנם התנור מצרף אפשר להעמיד את הפסוק 'באכלכם מלחם הארץ' שהצטרף לשיעור בתנור שאז נעשה לחם, ומנין להוסיף שיש גם צירוף לאחר שרדה מן התנור ונתן בסל. ובהכרח שהיה פשוט לרבי אליעזר, שסל ראוי לצרף יותר מתנור, ולכן מוכרח להעמיד את הפסוק בצירוף סל, ואין מקור שתנור מצרף. ולפיכך פסק הרמב"ם שהתנור אינו מצרף, וכשיטת רבי אליעזר.

וכמו כן יש לומר, שלשיטת רבי יהושע רק התנור מצרף ולא הסל, וכמו שהתבאר, שאם אפשר להעמיד את הפסוק בצירוף תנור, שוב אין מקור לומר שאף הסל מצרף[קד]. ונמצא ששיטת הרמב"ם, אף לביאור זה, היא כשיטת הר"ש, שלרבי אליעזר רק סל מצרף ולרבי יהושע רק תנור מצרף.

ביאור הכסף משנה שדברי הרמב"ם אמורים בחלה בזמן הזה

ב. דרך נוספת כתב בכסף משנה [וכן כתב בבית יוסף] בשיטת הרמב"ם, שאמנם סבר הרמב"ם כהרשב"א, שיש ספק האם תנור מצרף או לא, ומכל מקום לא חילק בין חלת ארץ ישראל לחלת חוץ לארץ, כיון שבזמן הזה אף חלת ארץ ישראל אינה אלא מדרבנן[קה], וספק דרבנן להקל, כך שלמעשה אין תנור מצרף[קו].

דבריו. ולאחר מכן הביא את דברי הרמב"ם שהתנור אינו מצרף. ומסיים 'ולי נראה שהתנור והסל וכו' כולן מצטרפין'. ונראה שזה כסברתו הראשונה שלרבי אליעזר הן תנור והן סל מצרפים והלכה כדבריו כמבואר בגמרא (מח:).

צג. כן היא הגירסא בירושלמי שלפנינו. אמנם האור זרוע (ח"א סי' רכו) העתיק את לשון הירושלמי וזה לשונו, 'אית תניי תני הסל מצרפן ואין התנור מצרפן, ואית תניי תני התנור מצרפן', והיינו לכאורה כשיטת רש"י, שלרבי אליעזר רק סל מצרף, ולרבי יהושע הן תנור והן סל מצרפים. אמנם יש נוסחאות כתב יד באור זרוע שגרסו 'אית תניי תני התנור מצרפן ואין הסל מצרפן' וכגירסת הירושלמי שלפנינו [ראה אור זרוע הנדפס בסוף ירושלמי חלה שבהוצאת בית המדרש להלכה בהתיישבות, ובאור זרוע הנדפס בספר משנת זרעים]. וראה עוד בפירוש מהר"א פולדא לירושלמי (ד"ה איתי) שכתב, שלולא דברי הר"ש, יש לפרש על פי לשון הסוגיא שתנאים אלו נחלקו לפי שיטת רבי אליעזר האם סל מצרף או תנור מצרף. ונראה שגם הוא לא גרס כגירסת הירושלמי שלפנינו, שהרי לגירסא זו אי אפשר לפרש שיטת תנא זה כרבי אליעזר, שרבי אליעזר אומר מפורש, שהסל מצרף. אלא גרס כגירסת האור זרוע [בנוסחתו הראשונה], ולכן מפרש שנחלקו התנאים, האם לשיטת רבי אליעזר רק סל מצרף או גם תנור מצרף. וראה לעיל [בשיטת השאילתות וסיעתו], שיש גירסא נוספת בירושלמי כדעת השאילתות. וראה פירוש הר"ש סירילאו שהובא בהערה הבאה.

צד. וכן כתב המאירי (חלה פ"ב מ"ד), שנראה שמחלוקת זו היא מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע, אמנם הביא שיש מפרשים שמחלוקת אחרת היא.

בהמשך דברי הירושלמי שם מובא 'אמר רבי יוחנן וכו' נשכו כאן וכאן מצרף, לא נשכו כאן וכאן אינו מצרף' וכו'. וכלומר, שמה שאמר רבי אליעזר שהסל מצרף, היינו דווקא כשיש גם נשיכה [וכשיטת רבי יהושע בן לוי במסכתין (מח:)]. ומשמע ממה שאמר 'כאן וכאן', שאין חילוק בין סל ותנור, שגם התנור מצרף כשיש נשיכה, ואם כן מצאנו שיטה בירושלמי, שלרבי אליעזר הן תנור והן סל מצרפים ולא כהכרעת הר"ש. אמנם הגר"א (ביאור הירושלמי שם ד"ה כגון, יו"ד סי' שכה אות ג) ביאר, שכוונת רבי יוחנן 'כאן וכאן מצרף' שלכל תנא כפי שיטתו, שהסל או התנור מצרפים, אין זה אלא כאשר ישנה נשיכה.

ובפירוש הר"ש סירילאו לירושלמי (שם ד"ה נשכו), נראה שמבאר שרבי יוחנן בא לפרש, שאין מחלוקת בין התנא שאמר שהסל מצרף לתנא שאמר שהתנור מצרף, ומבאר שלדעת כולם הסל מצרף, אלא שיש תנאי שתהיינה ככרות הראויות לנשוך בתנור, ומה שאמר התנא שהתנור מצרף, היינו שככרות הראויות לנשוך בתנור מצטרפות בצירוף סל.

צה. כן נראה בפשטות, אמנם יש לעיין מדברי הר"ש (חלה פ"ג מ"א) שכתב שיש ללמד לנשים שכשמפרישות חלה שיתנו תנאי שתהא חלה זו גם על קמח שיתערב לאחר מכן בעיסה, משום שאף על פי שאין בקמח שיתערב בעיסה אחת כדי שיעור לחיוב חלה, מכל מקום כשיעשו כמה עיסות ובכל עיסה יתערב קמח, התנור או הסל מצרפן. וראה בהערה לעיל [בנדון נוסחת הירושלמי] על שיטת השאילתות וסיעתו שכעין זה כתב הרא"ש שיש להתנות באופן זה משום שהתנור מצרפן, ושהבית יוסף דייק מכך שסבר הרא"ש להלכה שהתנור מצרף. ואם כן כמו כן יש לדייק מלשון הר"ש שלהלכה התנור מצרפן. וצריך עיון שהרי התבאר שלשיטת הר"ש סבר רבי אליעזר שהתנור אינו מצרף, ונפסקה בגמרא הלכה כרבי אליעזר.

צו. ובשיטת השאילתות וסיעתו לעיל.

צז. ראה בחלת לחם (סי' ד ס"ק כא) ודבר שאול (חלה סי' יד סק"ד) שהקשו על מסקנת הרשב"א, שכיון שיש תנא מפורש בירושלמי שהסל מצרף והתנור אינו מצרף, ואפשר שכך גם דעת רבי אליעזר, ובבבלי אין סתירה לשיטה זו, הרי שאין מקור כלל לומר שלרבי אליעזר גם התנור מצרף, ולמה יש לחוש לצד זה כלל. ועוד הקשה בחלת לחם, מנין לומר שמה שנפסקה הלכה בגמרא (מח:) כרבי אליעזר היינו כפי הסברא שתנור עדיף מסל, ולא כפי שיטת התנא בירושלמי שסל עדיף. ובדבר שאול כתב שביותר יש לתמוה על מה שתמה הרשב"א על שיטת הרמב"ם שפסק שהתנור אינו מצרף [כמובא להלן], שהרי יש לומר שהרמב"ם פסק כן, משום שכן מבואר בירושלמי, ואף אם לא נאמר כדברי הכסף משנה [המובאים להלן] שהרמב"ם פירש שמחלוקת התנאים בירושלמי היא מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע, מכל מקום יש לומר שכיון שמבואר בירושלמי שיש תנא הסובר שתנור גרוע מסל, אם כן אין לנו לחדש לשיטת רבי אליעזר שהתנור מצרף, עד כאן דבריו. ולכאורה יש לבאר את דברי הרשב"א שסבר שמשמעות לשון הירושלמי היא שברייתא זו שהסל מצרף ואין התנור מצרף אינה דברי רבי אליעזר אלא תנא אחר. ומעתה מכיון שמצאנו שיש תנא הסובר שהסל מצרף ואין התנור מצרף, ולשיטתו מסברא עדיף סל מתנור, ומצאנו תנא הסובר שתנור מצרף ואין הסל מצרף ולשיטתו תנור עדיף מסל, אם כן יש להסתפק בדברי רבי אליעזר, שסתם דבריו ואמר שסל מצרף ולא פירש מה היא שיטתו לענין תנור, אם סובר הוא כשיטת תנא זה שסל עדיף מתנור, וכיון שאמר שסל מצרף משמע שהתנור אינו מצרף, או שסובר הוא כסברת התנא השני שתנור עדיף מסל, ומה שאמר שהסל מצרף היינו שאפילו סל מצרף וכל שכן תנור [ומכל מקום חולק הוא על תנא זה שאמר שהסל אינו מצרף]. וכיון שנפסקה הלכה כרבי אליעזר אם כן הסל ודאי מצרף והתנור ספק. ולפי זה שיטת הרשב"א היא שיטה רביעית, שספק הוא האם לרבי אליעזר התנור מצרף. וספק זה תלוי הוא במחלוקת התנאים בירושלמי בסברת הצירוף אם היא עדיפה בסל או בתנור. ולכאורה כמו כן יש להסתפק לרבי יהושע שאמר שהתנור מצרף אם סבר כשיטת התנא שתנור עדיף מסל ואם כן הסל אינו מצרף. ונראה ששני הספקות תלויים זה בזה, שאם רבי אליעזר סבר שהן תנור והן סל מצרפים, אם כן בהכרח שרבי יהושע סבר שרק התנור מצרף, וכן אם רבי יהושע סבר שאף סל מצרף אם כן בהכרח שרבי אליעזר סבר שהתנור אינו מצרף, שאם לא כן במה נחלקו. וכן אפשר שלרבי אליעזר רק סל מצרף, וכשיטת התנא שסל עדיף מתנור, ורבי יהושע סבר שרק התנור מצרף וכשיטת התנא שסבר שתנור עדיף מסל.

צח. וכן פסק הכפתור ופרח (פרק טו).

צט. בביאור הגר"א (יו"ד סי' שכה אות ג) הכריע כשיטת הרמב"ם. וכתב, שכן נראה מלשון הגמרא שנקטה שהלכה כדברי רבי אליעזר, ולא נקטה גם כן שהלכה כרבי יהושע.

ק. ראה שני הדרכים המובאים להלן, ולכאורה אפשר לומר דרך נוספת בשיטת הרמב"ם, שסבר כשיטת רש"י (מח: ד"ה תנור) שהובאה לעיל, שלרבי אליעזר הסל מצרף בלבד, ולרבי יהושע הן תנור והן סל מצרפים, והלכה כרבי אליעזר שאין התנור מצרף. וביישוב דברי הירושלמי לשיטת רש"י ראה מה שהובא בהערה לעיל על דברי הר"ש.

קא. וכן כתב בבית יוסף (סי' שכה ד"ה תניא).

קב. ראה ביאור זה בהרחבה לעיל (אות א).

קג. כגון לענין הדין שכלי מצרף מה שבתוכו לקודש, שאם נגע טמא בחתיכה אחת מטמא כל מה שבכלי, והיינו דווקא בכלי, אבל לא בתנור המחובר לקרקע. חלת לחם (סי' ד סק"ו). וראה עוד במגן האלף (או"ח סי' תנז סק"א), שגם כתב סברא זו, שכלי מצרף ותנור אינו מצרף, כיון שהוא מחובר לקרקע והרי הוא כבית שאינו מצרף. וכן כתב בארץ צבי (שו"ת ח"א סי' מט בהערה ד"ה אולי), והביא דוגמא לדבר מהירושלמי (פסחים פ"ג ה"ב), לענין צירוף שני שיעורי כזית לאיסור בל יראה, שאמרו שם שהכלי מצרף, אבל הבית אינו מצרף. וראה להלן בביאור שיטות הראשונים, שתנור אינו מצרף לרבי אליעזר (אות ג), שכן כתבו עוד אחרונים, שתנור אינו מצרף כיון שאינו כלי.

קד. וראה להלן (אות ד), מה שכתב החלת לחם, בביאור שיטת רבן שמעון בן גמליאל, שנשיכה מצרפת לחיוב לחם.

קה. כמבואר ברמב"ם (בכורים פ"ה ה"ה), שאין חיוב חלה מן התורה אלא בארץ ישראל שנאמר (במדבר טו יט) 'באכלכם מלחם הארץ', ורק בזמן שכל ישראל עליה, שנאמר (שם פסוק יח) 'בבואכם', ביאת כולכם ולא ביאת מקצתכם, ולפיכך חלה בזמן הזה [ואפילו בימי עזרא], אינה אלא מדבריהם.

קו. ואין נראה שהרשב"א מכל מקום הקשה על הרמב"ם, משום שפשוט לו שבספק בחלה בארץ ישראל יש להחמיר כיון שעיקרה מן התורה, ואף על פי שבזמן הזה אינה אלא מדרבנן.

אך הקשו האחרונים[קז] על תירוץ זה, שהרי הרמב"ם להלן (שם ה"ז) בענין כלי שאין לו דפנות כתב שדבר זה ספק הוא 'ואם חלה של דבריהם היא, אינו חייב להפריש' וכו'. ואם סבר הרמב"ם, שצירוף תנור הוא ספק, היה לו לפרש גם לגבי צירוף תנור, שדווקא בחלה של דבריהם אינו מצרף, וממה שלא פירש כן נראה שסבר שאין חילוק בדבר, ואין התנור מצרף אף בחלה מן התורה[קח]. עוד כתב בחזון נחום על הרמב"ם (שם, נדפס בסוף חזון נחום על משניות חלה), שמלשון זו 'ואם חלה של דבריהם' וכו' משמע שההלכות האמורות עד כאן בענייני צירוף (שם הלכה טז-יז), עוסקות בחלה מהתורה, ומוכח שלדעת הרמב"ם, אין התנור מצרף אף לחייב בחלה בארץ ישראל בזמן שחיובה מהתורה[קט]. ובספר אור יעקב (סי' כח) הקשה עוד, שהרי דרכו של הרמב"ם להביא גם את ההלכות שינהגו לעתיד לבא, ולכן היה צריך לפרש דין צירוף תנור בחלת הארץ, שינהג כשיתקבצו הגלויות ויהיו כל ישראל עליה.

שיטת ספר יחוסי תנאים ואמוראים שלרבי אליעזר אוצר החכמה תנור וסל

שיטה ה. בספר יחוסי תנאים ואמוראים[קי] (ערך רב חנן סתם אמורא, הו"ד בקובץ שיטות קמאי מח: עמוד אלף שסה ד"ה ותימה) הקשה על ספק הגמרא (מח:), האם כלי שאין לו תוך מצרף או לא, שהרי לענין דין צירוף כלי לקודש [שמצרף חתיכות קודש שבכלי, וכאשר טבול יום נוגע באחת מהן נטמאות כולן], מבואר בגמרא (חגיגה כד.), שכלי שיש לו תוך מצרף מן התורה, וכלי שאין לו תוך אינו מצרף אלא מדרבנן, ואם כן יש לומר שלענין חלה ודאי שאין כלי שאין לו תוך מצרף, ואף לא מדרבנן, שהרי לא תיקנו חכמים צירוף כלי שאין לו תוך אלא לקודש, אבל לתרומה אפילו כלי שיש לו תוך אינו מצרף אף לא מדרבנן[קיא]. וכתב, שלפיכך יש לפרש את מחלוקת רבי יהושע ורבי אליעזר, שרבי יהושע סבר שהתנור מצרף אף על פי שלא צירפן אחר כך בסל[קיב]. ורבי אליעזר סבר שצריך שתצטרפנה גם בתנור וגם בסל, אבל אם לא הצטרפו בתנור, אף על פי שהצטרפו בסל, אינן חייבות בחלה. ולפיכך הסתפקו בגמרא, שמכיון שכבר הצטרפו בתנור, אפשר שהצירוף הנוסף בסל מתקיים אף בכלי שאין לו תוך[קיג].

הוכחה לביאור זה

וכתב שמוכח כפירוש זה, ממחלוקת האמוראים בגמרא (שם), האם לשיטת רבי אליעזר צריך שתהיינה הככרות נושכות זו בזו, ובהכרח מדובר שהיה צירוף גם בתנור. ונראה שכוונתו היא, שאי אפשר שתנשוכנה הככרות זו בזו בהתקבצותן בסל לאחר אפייה, כיון שככרות אפויות אינן יכולות לנשוך זו בזו, ובהכרח יש לומר שצירוף סל היינו אחר שהיה גם צירוף בתנור, ובאופן זה אמר רבי אליעזר שהסל מצרף, וכלומר שצריך צירוף סל אף אחר שהיה כבר צירוף בתנור[קיד], ובזה נחלקו אמוראים אם צריך גם כן שיהיו הככרות נושכות ובאופן שנגעו בתנור קודם שנגמרה אפייתם והתחברו עד שהן נושכות זו בזו[קטו].

סיכום השיטות

מן האמור נמצאנו למדים, ששיטת השאילתות וסיעתו היא, שהתנור מצרף הן לרבי אליעזר והן לרבי יהושע, והסל מצרף לרבי אליעזר, ולרבי יהושע אינו מצרף. ושיטת רש"י והריא"ז היא, שהסל מצרף הן לרבי אליעזר והן לרבי יהושע, ונחלקו בתנור. שיטת הר"ש היא, שלרבי אליעזר רק הסל מצרף, ולרבי יהושע רק התנור מצרף. שיטת הרשב"א, שדין צירוף תנור לרבי אליעזר מוטל בספק[קטז]. ושיטת הרמב"ם, לפי דרך אחת, היא כשיטת הר"ש, ולפי דרך שניה היא כשיטת הרשב"א[קיז]. ושיטת ספר יחוסי תנאים ואמוראים היא, שלדעת רבי יהושע התנור מצרף ולדעת רבי אליעזר צריך גם תנור וגם סל.

ובראשונים ואחרונים התבארו כמה דרכים בטעמי השיטות.

ביאור שיטת השאילתות

לשיטת השאילתות וסיעתו, התנור מצרף הן לרבי אליעזר והן לרבי יהושע, והסל אינו מצרף אלא לשיטת רבי אליעזר. וביאר השאילתות, שנחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע על שיטת תנא קמא במשנה (חלה פ"ב מ"ד), שלשיטת תנא קמא כיון שאמר הכתוב (במדבר טו כ) 'ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה' אין חיוב חלה אלא בשעת לישה, וכל שבשעת לישה לא היה שיעור לחיוב, אין העיסה מתחייבת לאחר מכן אף אם הצטרפה לשיעור בהיותה לחם. ורבי אליעזר ורבי יהושע סברו, שכיון שנאמר (שם פסוק יט) 'והיה באכלכם מלחם הארץ' וגו', למדנו שאף אם הצטרף שיעור בלחם בלבד, מתחייב בחלה. אלא שרבי יהושע סבר, שכדי להתחייב בחלה, צריכה העיסה להצטרף לשיעור עוד בתנור, משום שהעיסה נהיית ללחם בזמן שהיא בתנור, וצריך שיהיה בה שיעור בשעה שנהיית ללחם. ורבי אליעזר סבר, שגמר מלאכתה ללחם, הוא בנתינתה בסל, ולפיכך אף אם לא התקבץ השיעור בתנור אלא בסל, מתחייבת בחלה.

לגירסא ראשונה בשאילתות מחלוקת התנאים היא מתי גמר המלאכה

ובהעמק שאלה (שם אות יא) הביא שתי גירסאות בלשון השאילתות בביאור שיטת רבי יהושע. גירסא ראשונה, 'מאי טעמא, בתנור קא גמרא והוי לחם', ולגירסא זו אף רבי יהושע סבר שמועיל צירוף בזמן גמר מלאכת הלחם, אלא שנחלק על רבי אליעזר מתי הוא גמר מלאכתו, שרבי יהושע סבר שבתנור הוא גמר מלאכתו, ורבי אליעזר סבר שאין גמר מלאכת הפת אלא בנתינתו לסל שאז מתקשה ונעשה ראוי לאכילה[קיח]. וכביאור זה כתב מהר"ם חלאווה (מח: ד"ה תניא), והוסיף, שלפי זה הצירוף בסל, הוא רק בסל הראשון בו נתן את הככרות בעודן חמות לאחר רדייתן מן התנור[קיט]. וכן כתב בחידושי רבינו דוד (שם ד"ה רבי יהושע), בשיטת רבי אליעזר, וביאר שהנתינה בסל היא גמר מלאכה, משום שהככרות משביחות על ידי חיבורן בסל, וכפי שיובא להלן מדבריו[קכ].

לגירסא השניה בשאילתות המחלוקת היא האם החיוב בשעה שחל שם לחם או בגמר המלאכה

גירסא שניה בשאילתות בשיטת רבי יהושע היא, 'מאי טעמא בתנור קא הוי לחם'. וביאר בהעמק שאלה, שלגירסא זו מודה רבי יהושע לרבי אליעזר שגמר מעשה הלחם הוא בנתינתו לסל, אלא שסבר שאין שעת החיוב תלויה בגמר מעשה הלחם, אלא בשעה שחל שם לחם עליו, וזהו בשעה שנקרם בתנור[קכא]. וכן ביאר בדברי מלכיאל (שו"ת ח"ג סי' פ) בדעת

שהרי הרשב"א (שם ד"ה הרודה) עצמו כתב, בספק הגמרא (מח:) האם כלי שאין לו דפנות מצרף, שבחלת חוץ לארץ שאינה אלא מדרבנן, אין הכלי מצרף משום שספק דרבנן להקל, והסתפק שאפשר שאף בארץ ישראל בזמן הזה, שאין החיוב אלא מדרבנן, יש להקל [ובענין הספק אם תנור מצרף לא פירש הרשב"א אם יש חילוק בחלת ארץ ישראל בין דינה בזמן שכל יושביה עליה לחיובה בזמן הזה, ויש לעיין מה שיטתו בזה, ואם יש סברא לחלק בין ספק זה לספק בכלי שאין לו דפנות.

קז. תפארת יעקב על המשניות (חלה פ"ב מ"ד), חזון נחום על הרמב"ם (בכורים פ"ו הט"ז, נדפס בסוף חזון נחום על מסכת חלה), הגהות מחנה אפרים על הרמב"ם (שם, הו"ד בספר הליקוטים שברמב"ם פרנקל), מעשה רוקח (שם), דבר שאול (חלה סי' יד סק"ד) ואור יעקב (סי' כח).

קח. בספר דבר שאול (חלה סי' יד סק"ד) כתב שאפשר שהכסף משנה סבר שרק בספק בכלי שאין לו תוך, שהוא ספק שהסתפקה בו הגמרא ונשארה בתיקו, טרח הרמב"ם לפרט דיני ההנהגה בספק. אבל ספק זה אם תנור מצרף, כיון שאינו ספק המפורש בגמרא לא טרח הרמב"ם לפרט פרטי ההכרעה בו, וסתם וכתב שאינו מצרף משום שבזמן הזה כל חלה היא מדבריהם.

קט. וכתב, שנראה שמכח דיוק זה הקשה הרשב"א על הרמב"ם.

ק. לרבינו יהודה בן רבי קלונימוס משפירא, רבו של הרוקח.

קיא. לעיל (אות א) הובאה קושיא זו בשם הטורי אבן ועוד אחרונים.

קיב. כמבואר בלשון רש"י (ד"ה תנור) 'אף תנור מצרפן אף על פי שלא נתנן לסל'.

קיג. שיטה זו, שלרבי אליעזר צריך גם תנור וגם סל, היא שיטת יחיד, ולא הובאה כלל בדברי הפוסקים.

קיד. לעיל [בנדון נוסחת הירושלמי] הובא, שכעין קושיא זו הקשה בספר חלת לחם על שיטת השאילתות וסיעתו, וראה בהערה שם שיש מן הראשונים שנראה בדבריהם, שאפשר שתהיה נשיכה גם לאחר אפייה.

קטו. ראה עוד בדבריו שם שכתב לבאר לפי שיטתו את לשון הירושלמי (חלה פ"ב ה"ב) בענין סל ותנור שאמר רבי יוחנן 'נשכו כאן וכאן מצרף', שכאשר נשכו זה בזה בעודן עיסות מודה רבי אליעזר שמועיל צירוף תנור לבד [ובתחילת דבריו נראה שמפרש שהכוונה היא שאם נשכו זו בזו הסל והתנור יחד מצרפים אותם, וצ"ב].

קטז. והתבאר שלכאורה גם דין צירוף סל לשיטת רבי יהושע תלוי הוא בספק זה.

קיז. כמבואר בכסף משנה ושנה את דבריו בבית יוסף. וראה בהערה לעיל על שיטת הרמב"ם, שיתכן לפרשו בדרך שלישית, והיא שסבר כשיטת רש"י, שהסל מצרף אף לרבי יהושע, ונחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע בתנור, והלכה כרבי אליעזר.

קיח. כביאור זה בשיטת השאילתות, כתב גם בשארית ישראל (שו"ת יו"ד סי' לג), ומבואר בדבריו שרבי אליעזר סבר שהגמר נמשך עד הנתינה בסל. ומשמע שאמנם מודה לרבי יהושע, שהגמר מתחיל בקרימה בתנור, ונחלקו רק עד מתי הוא נמשך.

קיט. אמנם נראה שיש חילוק בין ביאור השאילתות לביאור המהר"ם חלאווה, בטעם הדבר שהצירוף הוא רק בגמר המלאכה. שבמהר"ם חלאווה כתב, שאף שכתוב 'מלחם הארץ' ומשמע שיש חיוב גם בלחם, כיון שכתוב גם 'ראשית עריסותיכם' וכלומר שהחיוב הוא בעיסה, צריך שיהיה הצירוף בלחם בשעת גמר מלאכתו, ולא אחר כך. ולכאורה כוונתו, שעד גמר המלאכה עדיין שם עיסה עליו קצת. וכן כתב הר"ן (ד"ה רבי יהושע). אך השאילתות כתב, שלשיטת רבי אליעזר ורבי יהושע החיוב הוא 'אי בעידן לישה, אי בעידן לחם', ונראה שהחיוב בלחם אינו משום שם עיסה כלל. ולשיטתו יתכן שמה שהצירוף הוא רק בגמר מלאכה ולא אחר כך, משום שסבר שהכלי מצרף את הלחמים שבו להיות כלחם אחד, ודבר זה נקבע רק בזמן גמר מלאכת הלחם, אך אם בזמן גמר המלאכה לא היו מצורפים בכלי, כבר נקבעו כלחמים נפרדים ושוב אינם מצטרפים. וסברא זו מבוארת היא ברשב"א (פסקי חלה שער ב אות א ד"ה ולענין צרוף) ובמאירי (חלה פ"ב ד"ה המשנה השלישית) בסברת רבי יהושע [לפי שיטה זו] שהסל אינו מצרף, שכל שלא הצטרפו בתנור קודם גמר אפייה שוב אין מועיל צירוף לאחר אפייה 'דמאי דהוה הוה', ולכאורה זו כוונתם, שבגמר אפייה נקבע מציאות הלחם, וכל שנקבע אז שהוא לחם שאין בו שיעור חלה, שוב אין מצטרף אחר כך ללחם אחר לשיעור.

קכ. להלן יובא, שנראה שכוונת רבינו דוד היא לשני ביאורים שונים, וביאור זה הוא הביאור השני.

קכא. כמבואר במנחות (עח:), בענין חלות תודה שנאמר בהם (ויקרא ז יג) 'על חלת לחם חמץ יקריב קרבנו על זבח' וגו', שאין הלחם מתקדש על ידי שחיטת הזבח, אלא אם כבר יש לו

השאילתות[קכב]. וכן הוא לשון הרמב"ן (הלכות חלה ד"ה תנן העושה עיסתו) בביאור שיטה זו 'מאי טעמא, בתנור הוא דהוי לחם'[קכג].

ביאור רבינו דוד שהמחלוקת האם הצירוף בגמר מלאכה או לאחר מכן

ובחידושי רבינו דוד (מח: ד"ה רבי יהושע) כתב בשם הרמב"ן וז"ל 'דרחמנא ראשית עריסותיכם קאמר, דמשמע שהחלה מן העיסה מפרישין אותה, ורבי אליעזר קאמר שאף הסל מצרפן משום דכתיב 'והיה באכלכם מלחם הארץ', דמשמע דמן הלחם נמי מפרישין אותה. ומעתה כל שכן שהתנור מצרפן שהוא לחם וקרוב לעיסה יותר מן הסל, ורבי יהושע קאמר שהתנור מצרפן שהוא גומר מלאכת הפת, אבל הסל שאינו גומר כלום אינו מצרפן. וכן נראה לומר שאף רבי אליעזר לא אמר הסל מצרפן אלא כשנותנין את הפת בסל בשעת 'יציאתו מן התנור, שהסל גומר במלאכת הפת, שעל ידי חיבורן בסל הן משביחות'. ונראה שכוונתו לשני ביאורים שונים בשיטת רבי אליעזר:

א. שרבי אליעזר סבר שיש הפרשת חלה גם מן הלחם, ולכן כל שיש צירוף לשיעור בכל זמן ששם לחם עליו הרי זה מצטרף, ולפי זה אף אם נתן לסל זמן רב אחר גמר האפייה, מצטרפים. וכל שכן שיש צירוף בזמן שהוא בתנור, שגם אז שם לחם עליו, וגם יותר קרוב הוא לשם עיסה שעיקר החיוב אמור בה כמו שכתוב 'ראשית עריסותיכם'. ורבי יהושע סבר שאין הצירוף אלא אם בשעה שנעשו לחם בגמר מלאכתם בתנור היה בהם צירוף לשיעור, אבל אין צירוף לאחר מכן[קכד]. ואם כן ביאור זה הוא ביאור שלישי בסברת מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע [לשיטת הסוברים שמודים בתנור וחולקים בסל], שלרבי יהושע הצירוף הוא בגמר מלאכת הלחם, ולרבי אליעזר אף אחר גמר מלאכה מצטרפים.

ביאור שני בדברי דוד כגירסא ראשונה בשאילתות

ב. ומה שכתב בהמשך דבריו 'וכן נראה לומר שאף רבי אליעזר' וכו' הוא ביאור שני בשיטת רבי אליעזר, שאף הוא סובר כרבי יהושע שאין מצטרפים אלא בשעה שנעשו לחם בגמר מלאכתם, אלא שנחלק עליו מתי הוא גמר מלאכה לענין זה, וסבר שבנתינתם לסל מיד אחר האפייה אז הוא גמר מלאכתם משום שמשביחות על ידי חיבורן בסל. וביאור זה הוא כביאור השאילתות הנ"ל לפי הגירסא הראשונה בדבריו.

ביאור הדברי מלכיאל שנחלקו האם דורשים מלחם או מבאכלכם

הדברי מלכיאל (שו"ת ח"ג סי' פ) כתב ביאור נוסף לשיטה זו שמחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע הֵיצִיצָתָה האם הסל מצרף, והוא, שאמנם חיוב חלה הוא בעיסה שכן כתוב (במדבר טו כ) 'ראשית עריסותיכם' וגו', אך סברו רבי אליעזר ורבי יהושע שיש חיוב נוסף בשעה שנעשה לחם ועומד לאכילה, והוא מהכתוב (שם פסוק יט) 'באכלכם מלחם הארץ'[קכה]. ונחלקו בדרשה זו, שרבי יהושע סבר שהלימוד הוא מ'לחם הארץ' שהחיוב הוא בשעה שנעשה לחם, והיינו בתנור[קכו], ולפיכך צריך שהשיעור יהיה בתנור, אבל אם לא היה צירוף בשעה זו, לא מועיל מה שהצטרפו לאחר מכן בסל שכן אין זו שעת חיוב. נמצא שלרבי יהושע ישנם שני זמנים לחיוב חלה, בשעה שנעשית העיסה, ובשעה שנעשה הלחם. ורבי אליעזר סבר שהדרשה היא מ'באכלכם', שהחיוב הוא בשעה שנעשה הלחם ראוי ועומד לאכילה, והיינו לאחר אפייה בשעת נתינתו בסל, ולפיכך סבר שצריך שהצירוף יהיה בשעת הרדייה והנתינה לסל. ולשיטה השאילתות, שרבי אליעזר סבר שהן הסל והן התנור מצרפים, יש לומר שסבר שישנם שלשה זמני חיוב, בעיסה מהכתוב 'ראשית עריסותיכם', ובשעה שנעשה לחם והיינו בתנור מהכתוב 'מלחם הארץ', ואחר אפייה כשרודה ונותן לסל ועומד הלחם לאכילה מהכתוב 'באכלכם', ולכן סבר שהן התנור והן הסל מצרפים.

וכעיקר חידושו של הדברי מלכיאל, שרבי אליעזר דרש שהסל מצרף מכך שכתוב 'באכלכם', כתב קרית ספר (בכורים פ"ו), לבאר את שיטות הפוסקים שהסל מצרף ואין התנור מצרף, וזה לשונו, 'ואין התנור מצרפן לחלה, דבאכלכם מלחם כתיב, דמשמע בשעת אכילה'[קכז].

ביאור מחלוקת הפוסקים אם רק סל הסמוך לאפייה מצרף

נחלקו הפוסקים בשיטת רבי אליעזר, האם הסל מצרף רק כשהככרות ניתנו לתוכו מיד כשרדה אותן מן התנור לאחר גמר אפייתן, או אף לאר מכן, בכל עת שנותן ככרות לתוך סל, הסל מצרפם[קכח]. וכתב הדברי מלכיאל שלפי האמור, יש לבאר שמחלוקתם היא בביאור דרשת רבי אליעזר מ'באכלכם', שיש הסוברים שהחיוב הוא בשעה שנעשה ראוי ועומד לאכילה, והיינו בנתינה לסל מיד לאחר אפייה, ולכן רק אז הסל מצרפם. ויש שפירשו ש'באכלכם' הכוונה שהחיוב קיים בכל עת שחפצים לאכול ממנו, ולכן הסל מצרף אף זמן רב לאחר אפייה.

סיכום הביאורים בשיטת השאילתות

נמצאו ארבעה ביאורים בשיטת השאילתות וסיעתו שמחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע היא אם הסל מצרף: א. לשיטת שניהם צריך שיהיה הצירוף בגמר מלאכת הלחם, ונחלקו האם גמר מלאכה לענין זה הוא בתנור או ברדייה לסל לאחר גמר האפייה[קכט]. והטעם שהצירוף הוא רק בגמר מלאכה הוא משום שעד אז עדיין שם עיסה עליו במקצת[קל], או משום שהגדרת הלחם נקבעת בגמר מלאכתו ולא לאחר מכן[קלא]. ב. נחלקו האם צריך שהצירוף יהיה בשעה שחל שם לחם על העיסה, או בגמר מלאכת הלחם[קלב]. ג. נחלקו האם הצירוף הוא בגמר מלאכת הלחם, או אף לאחר גמר מלאכה בכל עת שיש צירוף שיעור בלחם הרי זה מצטרף[קלג]. ד. נחלקו האם הלימוד הוא מ'לחם' והיינו בתנור, או מ'באכלכם' כלומר בשעה שעומד הלחם לאכילה, והיינו בסל[קלד].

בעיסה של גוי שהתגייר, שדינה לענין חלה תלוי אם בשעת קרימה בתנור היה גוי או שכבר התגייר, כמבואר במשנה (חלה פ"ג מ"ו) [וראה ביתר הרחבה לעיל (אות א) בשיטת רבי עקיבא]. אלא שלרבי עקיבא זמן חיוב חלה הוא רק בשעה שנעשה הלחם, אך לשיטת רבי אליעזר ישנם שני זמני חיוב, בעיסה מהכתוב 'ראשית עריסותיכם', ובלחם מהכתוב 'באכלכם מלחם הארץ'.

קכו. כמובא בהערה הקודמת בשיטת רבי עקיבא שחיוב חלה הוא משעה שנעשה לחם, שזמן זה הוא בשעת קרימה בתנור.

קכז. הובאו דבריו להלן בביאור שיטת ראשונים זו (אות ב). וראה גם בספר פאת השדה (חלה פ"ב מ"ד ד"ה תניא) שכתב כן.

קכח. האור זרוע (ח"א סי' רכו) כתב בשם רבינו יצחק ב"ר אשר שאין הסל מצרף אלא כאשר רדה מן התנור ונתן מיד לתוך הסל בעוד הככרות חמות, אבל אם פיזרן קודם לכן בקרקע ואחר כך נתנן בסל, אין הסל מצרף. ודייק כן מלשון רבי אליעזר 'הרודה ונותן לסל' וכו', ומשמע שנותן מיד לאחר רדייה. וכן הביא בספר החינוך (מצוה שפה) בשם רבו, וכן היא דעת רבינו דוד (מח: ד"ה רבי יהושע) והריטב"א (שם ד"ה דתניא). אמנם האור זרוע עצמו דחה שיטה זו, וכתב שאין הלשון משמע כן, שאם כן היה צריך רבי אליעזר לומר 'הרודה לתוך הסל', ולשונו 'הרודה ונותן לסל' משמע רודה ונותן לאחר שעה לסל. וכן בספר החינוך כתב ש'רבים ונכבדים' חולקים וסוברים שאף אם לא נתן לסל מיד לאחר הרדייה מן התנור, הסל מצרפן. ובמנחת חינוך (שם אות יג) העיר שהרא"ש, הטור והשלחן ערוך לא הביאו כלל שיטה זו שאין הסל מצרף אלא סמוך לרדייה מן התנור, וכן שאר הפוסקים לא הביאוה. וראה עוד העמק שאלה (שאילתא עג) שהאריך בביאור שיטות הראשונים בנידון זה.

קכט. ביאור השאילתות לפי גירסא ראשונה, מהר"ם חלאווה, ביאור שני בחידושי רבינו דוד, וכן יש לבאר בדעת חידושי הר"ן כמובא בהערה על דברי רבינו דוד.

קל. כן כתב המהר"ם חלאווה, והתבאר בהערה שכן נראית דעת רבינו דוד וחידושי הר"ן.

קלא. כן התבאר בהערה על הגירסא הראשונה בשאילתות, על פי לשון הרשב"א והמאירי. והתבאר שכן נראה בדעת השאילתות.

קלב. ביאור השאילתות לפי הגירסא השנייה בדבריו, ביאור הדברי מלכיאל בשאילתות, ופשטות לשון הרמב"ן בהלכות חלה, ומחלוקת זו היא באופן הדרשה מ'לחם'.

קלג. ביאור ראשון בחידושי רבינו דוד בשיטת הרמב"ן, והתבאר בהערה שם, שנראה שלביאור זה, רבי יהושע סבר שהצירוף הוא בגמר המלאכה, משום שעד אז עדיין שם עיסה עליו במקצת. וכן מבואר בחידושי הר"ן בשם הרמב"ן.

קלד. דברי מלכיאל, והתבאר שלשיטת השאילתות וסיעתו, שרבי אליעזר מודה שהתנור מצרף, יש לומר שסבר שדורשים גם מ'לחם' וגם מ'באכלכם'.

ביאור השיטה שלרבי אליעזר הסל מצרף והתנור אינו מצרף

וביאור השיטות שלרבי אליעזר הסל מצרף והתנור אינו מצרף, מצינו ה׳ ביאורים:

א. הרדב״ז (בכורים פ״ו הט״ז) כתב בביאור שיטת הרמב״ם שהתנור אינו מצרף וז״ל, ׳ונראה טעמא, דאי משום נשיכה ליכא, שהרי בתנור נוגעות ולא נושכות, ואי משום דכתיב ׳באכלכם מלחם הארץ׳, לא נקרא לחם עד שיוציאנו מן התנור ויהיה ראוי לאכילה׳. וביאר הגר״מ חברוני (הו״ד בשו״ת בסוף ספר קדושת לחם על פסקי חלה להרשב״א, סי׳ ז) על פי דברי הראשונים**קלה**, שמקור דין צירוף סל הוא מהפסוק ׳והיה באכלכם מלחם הארץ׳ וגו׳, שממנו למדנו שיש אופן שלא היה חיוב בעיסה והחיוב מתחדש בלחם, והיינו באופן שלא היה שיעור בעיסה ונהיה שיעור בלחם על ידי צירוף סל. וסבר רבי אליעזר שאין חיוב זה אלא ב׳לחם׳ ואין שם לחם אלא כשיצא מהתנור וראוי לאכילה. ואמנם מצאנו [illegible]ונים אחרים חל שם לחם כשקרמו פני העיסה בתנור**קלו**, אך יש לומר, שרבי אליעזר סבר שכיון שנאמר בחלה ׳מלחם הארץ׳ צריך שיהיה עומד לאכילה כדרך לחם הארץ. וכן כתב בארץ צבי (שו״ת ח״א סי׳ מ״ט הגה״ה ד״ה אולי) בביאור דברי הרדב״ז שכיון שמקור דין צירוף סל הוא מ׳באכלכם מלחם הארץ׳, אם כן יש לומר שלא התחדש דין זה אלא בלחם והיינו לאחר אפייה, אבל לפני אפייה אינו מצטרף. והוסיף שלפי זה לדעת הרדב״ז, החסרון בצירוף תנור אינו בעצם התנור שהוא כלי הגרוע לענין צירוף יותר מסל, אלא במציאות הלחם, שאינו מצטרף אלא לאחר גמר אפייתו. ולפי זה אם נתן לחם גמור, על כלי מחובר לקרקע, הכלי יצרף, כשם שהסל מצרף**קלז**.

ביאור הקרית ספר שדורשים מבאכלכם

ב. בקרית ספר (בכורים פ״ו) כתב, שהתנור אינו מצרף, משום שכתוב ׳באכלכם מלחם הארץ׳ ומשמע בשעת אכילה. וכעין דרשה זו כתב בדברי מלכיאל (שו״ת ח״ג סי׳ פ) כמובא לעיל**קלח**. וכן ביאר בספר אפריון שלמה על התשב״ץ (דיני חלה פ״ה סק״ט), את שיטת רש״י**קלט**, לפי מה שהתבאר לעיל שמקור הדין שהסל מצרף לחלה, הוא מהפסוק ׳והיה באכלכם מלחם הארץ׳, והתבאר שישנן שתי אפשרויות לחיוב: א. בשעת גלגול העיסה מדין ׳ראשית עריסותיכם׳. ב. בשעה שנעשה לחם מהפסוק ׳מלחם הארץ׳ והיינו כשלא היה שיעור בעיסה ולא התחייבה מדין עיסה, ובשעה שנעשתה ללחם היה שיעור על ידי צירוף סל. ולפי זה יש לומר, שהחיוב מדין לחם הוא בשעה שרודה מן התנור ונותן לסל, שאז הוא גמר מלאכתו להיעשות לחם הנאכל, אבל כל זמן שהוא בתנור עדיין אינו בגדר לחם הנאכל, ואין לחייבו מדין לחם, וכן אי אפשר לחייבו מדין עיסה על ידי צירוף התנור, כיון שכבר עבר זמן החיוב של שם עיסה, שהוא בשעת הגלגול**קמ**. ונראה שכוונתו כסברא זו, שדורשים מ׳באכלכם מלחם׳, שצריך שיהיה לחם הנאכל.

סברת האחרונים שתנור מחובר ואינו כלי

ג. יש מן האחרונים**קמא** שכתבו, שהתנור אינו מצרף משום שהוא מחובר לקרקע, והרי זה כבית שאין לו תורת כלי ואינו מצרף לחלה**קמב**. ולפי זה אף לאחר אפייה אם נתן בכלי המחובר לבנין, אין הכלי מצרף**קמג**. וכתב המהרש״ם**קמד** שלכאורה ביאור זה תלוי במחלוקת הראשונים, מהו סתם תנור האמור במשנה ובגמרא, שברש״י (ב״ב יז. ד״ה ואת) נראה, שתנור הוא כלי חרס גמור שיש לו שוליים, שקובעים אותו בארץ על גבי בסיס של טיט ואבנים. אך ברע״ב (כלים פ״ה מ״א) מבואר, שלתנור אין שוליים ומחברים אותו בטיט על גבי קרקע, ורצפת הקרקע היא תחתיתו של תנור. ומבואר בתוספות יום טוב (שם), שכן היא דעת הר״ש. ונמצא שלדעת הר״ש והרע״ב, סתם תנור האמור במשנה, כיון שאין לו בית קיבול אלא על ידי חיבורו בקרקע, אין לו שם כלי**קמה**. ולדבריהם יש לומר שלפיכך אין תנור מצרף, וכאמור. אך לדעת רש״י, התנור הוא כלי גמור, ואף שחיברו אחר כך בקרקע, הרי מבואר בבבא בתרא (סו:), שלדעת חכמים שהלכה כמותם, אין חיבור כלי בקרקע, מבטל ממנו תורת כלי**קמו**. ומעתה אין טעם לומר, שתנור אינו מצרף משום היותו מחובר לקרקע. אמנם יש לדחות, שאף שיטת רש״י היא כשיטת הר״ש והרע״ב, שסתם תנור אין לו שוליים קודם חיבורו בקרקע, שכן מפורש בדבריו במסכת שבת (קכה. ד״ה נתנו), וז״ל ׳תנורים שלהם עשויים כקדירות גדולות ואין להם שוליים, ומושיבו לארץ׳ וכו׳. וצריך לומר שאף במסכת בבא בתרא כוונתו כן**קמז**.

ביאור האחרונים שהתנור אינו ראוי לצרף מפני דרך שימושו

ד. בספר דבר שאול (חלה סי׳ יד סק״ד) כתב, שיש חסרון בצירוף עיסות בתנור, כשאינן מחוברות זו לזו, שכן אין מציאותן בתנור אחד מחשיבה אותן כלחם אחד, שהרי בתנור גדול אופים כמה בני אדם לחמים חלוקים בזמן אחד, מה שאין כן בנתינת לחמים בסל אחד, מאחר ואין כמה בני אדם משתמשים בסל אחד, יש בצורה זו משום צירוף לשימוש אחד**קמח**.

וכעין סברא זו כתבו כמה מן האחרונים**קמט**, שהסל הוא מקום שמירת הלחם ומקיימו בקביעות, ולכן הוא כמקום הלחם. מה שאין כן התנור, שאינו מקום להנחת הלחם ושמירתו, אלא הלחם נמצא בו באופן ארעי לצורך האפייה בלבד, ואין הוא נחשב כמקום הלחם, ולכן אינו מצרף. אמנם אף אם יניח את הלחמים באופן עראי בלבד בסל, על דעת להעבירם למקום אחר, יתכן שהסל מצרף, כיון שבדרך כלל הכלי ראוי לשמש כמקום ללחם, ולכן להנחת הלחם בו, יש חשיבות**קנ**.

ביאור הערך ש״י שהצירוף בתנור עומד להתחלק

ה. בספר ערך ש״י (יו״ד סי׳ שכו בש״ך סק״ה), ביאר שטעם הסוברים שהתנור אינו מצרף, הוא שצירוף זה עומד להתחלק, כשירדה את הלחמים מן התנור, ואף עיסה שלימה שיש בה שיעור שדעתו לחלקה, אינה חייבת בחלה**קנא**. אך הסל מצרף, אף שהכרות שבו עתידות להתחלק כשיטלן לאכילה, משום שדבר זה אינו מחשיבן כעומדות להתחלק, שהרי לעולם הפת נחלקת בשעת אכילה לפחות משיעור, ובאופן זה חייבה התורה בחלה, ולא הצריכה התורה שיהיה שיעור שאינו עומד להתחלק אלא קודם אכילה. וגם אם דעתו שלאחר שיתן את הכרות בסל, יטלן ויניחן במקום אחר לצורך אכילה לאלתר, הרי זה בכלל שעת אכילה, וכשהינן בסל אינן בגדר עומדות להתחלק, וחייבות בחלה**קנב**.

קלה. הובאו דבריהם לעיל (אות א).

קלו. כמובא בהערה לעיל, על הגירסא השניה בשיטת השאילתות.

קלז. אמנם כתב שם עוד, שיש מקום לומר, שאף רבי יהושע מודה שאין צירוף אלא לאחר אפייה, ומה שאמר שהתנור מצרף היינו לאחר אפייה בעודם בתנור, ורבי אליעזר סבר, שאף באופן זה אין התנור מצרף משום שיש חסרון בתנור, שדבר מחובר אינו מצרף, וכסברא שהובאה להלן בביאור שיטה זו (אות ג), בשם האחרונים.

קלח. בביאור שיטת השאילתות וסיעתו.

קלט. שסבר שלרבי אליעזר הסל מצרף ואין התנור מצרף, ולרבי יהושע תנור מצרף וכל שכן סל, כמובא לעיל.

קמ. וכן כתב בשארית ישראל (שו״ת ח״א יו״ד סי׳ לג), בסברת שיטה זו, שבתנור כבר אינה בגדר עיסה, ועדיין אינה בגדר לחם.

קמא. חלת לחם (סי׳ ד סק״ו, ח, כ), מגן האלף (או״ח סי׳ תנז סק״א), ארץ צבי (שו״ת ח״א סי׳ מט בהערה ד״ה אולי), מהרש״ם בדעת תורה (או״ח סי׳ תנז סק״א), באר משה (ירושלימסקי, שו״ת סי׳ נה אות ג), מקדש מעט (או״ח סי׳ שכה סק״ה) וקדושת לחם (שו״ת סי׳ ו).

קמב. ראה עוד דעת קדושים (הלכות חלה סי׳ שכה ס״א) שנראה שסבר שהטעם שהתנור אינו מצרף הוא משום שהוא פתוח מצד אחד. ובמקדש מעט (שם סק״ה) הקשה על דבריו שאם כן אם סתם את פתח התנור בטיט או בדף הרי זה מצרף, והיה לפוסקים לפרש דבר זה. ועוד יש להקשות שהרי הסתפקו בגמרא (מח:) שאפשר שאף כלי שאין לו דפנות כלל מצרף.

קמג. כן כתב החלת לחם (סי׳ ד סק״ו, כ). וכתב להוכיח כן מספיקו של רבי ירמיה (מח:), האם טבלא שאין לה לבזבז מצרפת, ומבואר בגמרא שספיקו הוא, האם תוך כלי מצרף או אויר כלי, ומכל מקום מבואר שצריך כלי. ועוד, שאם אין צריך כלי המיטלטל, אם כן לפי הצד שטבלא שאין לה לבזבז מצרפת, הרי שבכל מקום שיניח את הלחם יצטרף לשיעור, שכן אין צריך לא תורת כלי ולא לבזבז, ונמצא שאין צריך סל כלל.

קמד. בתשובה שבבאר משה (ירושלימסקי, שו״ת סי׳ נה אות ג) ובקצרה בדעת תורה (או״ח סי׳ תנז סק״א). וראה גם בהגהותיו לספר ארחות חיים (ספינקא, סי׳ תנז סק״א).

קמה. המהרש״ם שם הביא מדברי כמה אחרונים שכתבו כן, שבאופן זה לפי כל השיטות אין תורת כלי עליו, אף לשיטת חכמים (ב״ב סו:) הסוברים שאין קביעת כלי גמור בקרקע מבטלת ממנו שם כלי, כמובא להלן.

קמו. ומכל מקום בשיטת רבי אליעזר עצמו, אכן יש לומר שתנור אינו מצרף, כיון שרבי אליעזר עצמו סבר, שאף חיבור כלי גמור בקרקע מבטל ממנו תורת כלי, כמבואר בבבא בתרא שם.

קמז. ראה עוד בתשובת הגר״מ חברוני (הו״ד בשו״ת בסוף ספר קדושת לחם על פסקי חלה להרשב״א, סי׳ ז) שהאריך להוכיח שסתם תנורים דינם כקרקע ולא ככלי משום שתשמישם עם הקרקע. וראה בתשובת המחבר שם (סי׳ ח), שיש לחלק בין הגדרת כלי לענין טומאה, להגדרתו לענין צירוף חלה.

קמח. וכעין זה כתב בשבט הלוי (שו״ת ח״י סי׳ קצב).

קמט. קדושת לחם (על פסקי חלה להרשב״א, שו״ת סי׳ ז), אור יעקב (זלזניק, מהדו״ק סי׳ כח) ודרך אמונה (בכורים פ״ו הט״ז באור ההלכה ד״ה ואין). וראה גם בספר פאת השדה (חלה פ״ב מ״ד ד״ה תניא בהג״ה).

קנ. כן כתב באור יעקב (מהדו״ק סי׳ כח). ובדרך אמונה (בכורים פ״ו הט״ז באור ההלכה ד״ה ואין) הסתפק בדבר.

קנא. כמבואר בירושלמי (חלה פ״א ה״ה, פ״ד ה״א), ברמב״ם (בכורים פ״ו הי״ט) ובטור ובשלחן ערוך (יו״ד סי׳ שכו ס״ב). ואמנם כתבו הבית יוסף (שם ד״ה כתב), הש״ך (שם סק״ה) וביאור הגר״א (שם אות ז), שאין העיסה פטורה מחלה כאשר דעתו לחלקה, אלא כשדעתו לחלקה בעודה בצק, אך לא לאחר אפייה. אך ביאר בערך ש״י (שם ס״ב) בטעם הדבר על פי המבואר בדברי תוספות (ב״ק עו: ד״ה כל) שבכל מקום שדנים שדבר העומד להיעשות הרי הוא כעשוי, אין אומרים כן אלא כשאין הפסק של מעשה נוסף בין מציאותו עכשיו למעשה העומד להיעשות בו. ולפיכך, כשדעתו לחלק את העיסה אחר אפייה, הרי שיש מעשה המפסיק בין מציאות העיסה עכשיו לחילוקה העתידי, והוא מעשה האפייה, ואינה נחשבת כאילו שכבר נחלקה וחייבת [וכן כתב המנחת שלמה (שו״ת מהדו״ק סי׳ סח)]. ולפי זה לענין צירוף בתנור ועומד להחלק לאחר מכן ברדייה, הרי אין כאן מעשה המפסיק, וגם בזה דנים את הצירוף כחלוק מעתה. וראה עוד בבית יוסף (שם) שכתב, שמדברי הסמ״ג (עשין קמא) נראה, שאף כשדעתו לחלק לאחר אפייה, פטור מחלה. וראה עוד בהערה להלן על שיטת רבי יהושע לפי ביאור זה.

קנב. וכעין מה שמצאנו לענין דיני בורר וטוחן בשבת, שכשבורר או טוחן לאכילה לאלתר, נחשב כעושה כן בשעת אכילה.

ביאור שיטת רבי יהושע

ולפי ביאור זה יש לדון בשיטת רבי יהושע שסבר שהתנור מצרף לחלה, מדוע לשיטתו אין בצירוף זה את החסרון של עומד להתחלק. ואפשר שסבר שאין פטור זה אמור אלא בעומד להתחלק בעודו בצק, ולא בעומד להתחלק אחר אפייה[קנג]. וכן יתכן שסבר שאין פטור זה אמור אלא בעומד להתחלק לשני בני אדם[קנד], ורבי יהושע דיבר באופן שאינו מתכוין לחלק לשני בני אדם. או שאינו אמור, אלא באופן שמקפיד שהדבר ישאר חלוק לאחר החלוקה[קנה], אבל כאן אינו מקפיד שלא יצטרפו אחר כך שוב בסל אחד.

סיכום הביאורים בדעת הסוברים שהתנור אינו מצרף לחיוב חלה

מן האמור נמצאנו למדים בביאור שיטת הסוברים שהתנור אינו מצרף, שיש שביארו שהחסרון הוא במציאות הלחם, שאין מצטרף אלא לחם שנגמרה מלאכתו ובתנור עדיין לא נגמרה מלאכת הלחם, ולמדו זאת או מ'לחם הארץ' שיהא ראוי לאכילה כדרך הארץ[קנו], או מ'באכלכם מלחם' שצריך שיהא עומד לאכילה[קנז]. ויש שפירשו שהחסרון הוא בכלי המצרף, שצריך שיהא הצירוף בכלי, ותנור כיון שהוא מחובר אין שם כלי עליו[קנח], או שצריך שיהא כלי המיועד למקום קביעותו של הלחם, והתנור הוא מקום שמונח בו הלחם באופן זמני[קנט]. ויש מי שביאר שהחסרון הוא בצירוף, שצירוף בתנור הוא צירוף העומד להתחלק ואינו צירוף[קס].

ביאורים בשיטת הר"ש

ואת שיטת הר"ש, שלרבי אליעזר הסל מצרף ולא התנור, ולרבי יהושע התנור מצרף ולא הסל, יש לבאר על פי הסברות שנאמרו לעיל, בכמה דרכים:

א. לשיטת שניהם הצירוף הוא דווקא בזמן גמר מלאכת הלחם, ולא קודם לכן ולא לאחר מכן, ורבי יהושע סבר שגמר המלאכה הוא בתנור, ולכן אין הסל מצרף. ורבי אליעזר סבר שגמר המלאכה הוא בסל, ולכן אין התנור מצרף[קסא].

ב. מחלוקתם היא בשתי סברות שונות שאינן תלויות זו בזו, שלענין צירוף סל נחלקו, משום שרבי יהושע סבר, שאין צירוף אלא עד שקרמו פני הלחם בתנור ולא לאחר מכן[קסב]. ורבי אליעזר סבר שיש צירוף גם לאחר אפייה. ומחלוקתם לענין צירוף תנור היא, שרבי אליעזר סבר, שאין התנור כלי הראוי לצירוף[קסג], ורבי יהושע נחלק עליו בזה. או משום שצירוף זה עומד להתחלק[קסד], ורבי יהושע סבר שאין טעם זה מונע צירוף תנור[קסה].

והובא לעיל[קסו] שבחלת לחם (סי' ד סק"ח), כתב לבאר במחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע, שלרבי יהושע התנור בלבד מצרף כיון שאז נעשה הלחם, ולרבי אליעזר הסל מצרף ואין התנור מצרף, כיון שהסל הוא כלי, ועדיף לענין צירוף מן התנור המחובר לקרקע. וביאר שבהכרח מחלוקות אלו תלויות זו בזו, שכן מקור הדין לצירוף תנור או סל הוא מהפסוק 'מלחם הארץ' שמלמד שיש אופן שלא היה חיוב בעיסה, והתחדש בלחם על ידי צירוף, ולכן הסובר שתנור עדיף מסל, לומד מהפסוק צירוף תנור, ושוב אין לו מקור לחידוש נוסף, שאף אחר גמר אפייה יש צירוף בסל. וכן להפך, מי שלומד מהפסוק צירוף סל, משום שלדעתו צירוף סל עדיף, שוב אין לו מקור ללמוד צירוף תנור.

ג. בדעת הדברי מלכיאל (שו"ת ח"ג סי' פ) שהובאה לעיל מתבאר, שלשיטת הר"ש יש לפרש שנחלקו במקור דין חיוב חלה הנוסף שחל בלחם. לרבי יהושע הדרשה היא מ'לחם' ולכן היינו בתנור שאז נעשה לחם. ורבי אליעזר דרש מ'באכלכם' שהחיוב הוא בשעה שעומד לאכילה, והיינו בהיותו בסל. ולשיטה זו שרבי אליעזר סבר שהתנור אינו מצרף, מבואר שדרש רק מ'באכלכם' ולא מ'לחם' ולכן שעת החיוב היא רק כשהלחם ראוי לאכילה, והצירוף גם הוא לא יועיל לחייב אלא בשעה זו.

ביאור שיטת הרשב"א

ובסברות אלו מתבארת גם שיטת הרשב"א, שיסודה היא על פי מחלוקת התנאים בירושלמי, האם סל עדיף מתנור או תנור עדיף מסל[קסז], ומסופק הוא בדעת רבי אליעזר שסבר שהסל מצרף, האם הוא מודה שגם התנור מצרף.

ביאור שיטת יחוסי תנאים ואמוראים

ובדעת ספר יחוסי תנאים ואמוראים, שלרבי אליעזר צריך צירוף גם בתנור וגם בסל, יתכן לבאר על פי דברי הערך ש"י הנזכר, שביאר את השיטות שהתנור אינו מצרף, שצירוף זה עומד להתחלק. ולפי זה יש לבאר את שיטת יחוסי תנאים ואמוראים, שגם רבי אליעזר סבר שעיקר הצירוף הוא בתנור ולא בסל, שכן הצירוף בסל אינו מועיל[קסח], אלא שאין די בצירוף בתנור בלבד כיון שצירוף זה עומד להתחלק, ולכן צריך שיצרף את הלחמים אחר כך גם בסל, שאז אין הצירוף בתנור בגדר עומד להתחלק, כך שעל ידי הצירוף בסל, יש בכח הצירוף בתנור לחייב בחלה[קסט]. ובזה מתבארים גם כן דבריו שכתב שם שמטעם זה הסתפקה הגמרא שאפשר שלצירוף סל מועיל אף כלי שאין לו תוך, אף על פי שלענין צירוף לקדש אין כלי שאין לו תוך מצרף מן התורה, והיינו משום שהסל אינו מצרף לבדו אלא רק לאחר צירוף התנור. ולפי המבואר יש לומר, שכיון שהצירוף בסל אינו מביא לידי חיוב בחלה, אלא רק אמצעי שצירוף התנור לא יהיה צירוף העומד להתחלק, לכן אין צריך שיהיה לסל תוך, שאף על ידי נתינה בכלי כזה [שאינו מצרף בכוחות עצמו], נחשב הצירוף בתנור כצירוף גמור שאינו בגדר עומד להתחלק[קע].

הכרעת הפוסקים בדין צירוף תנור

והובא לעיל שהרשב"א (פסקי חלה השער השני אות א ד"ה ולענין צרוף) כתב, שצירוף תנור מוטל בספק, ולכן בחלת ארץ ישראל שעיקרה מן התורה יש לחשוש לצירוף התנור, ובחלת חוץ לארץ שאינה אלא מדרבנן אין התנור מצרף ופטור מן החלה. ואילו הרמב"ם (בכורים פ"ו הט"ז) פסק, שהתנור אינו מצרף, ולא חילק בין חלת ארץ ישראל לחלת חוץ לארץ. ובביאור הגר"א (יו"ד סי' שכה אות ג) הכריע כדעת הרמב"ם[קעא]. ובצל"ח (ברכות לז: בתוס' ד"ה לחם) נראה שנקט, שכיון שנחלקו הראשונים בדבר הרי זה ספק להלכה. ובכף החיים (או"ח סי' תנז ס"ק כב) כתב, שבחלת ארץ ישראל [אף בזמן הזה] אם הצטרף בתנור יש להחמיר שלא לאכול ממנה עד שיצרפם אחר כך בסל ויפריש חלה.

בדעת הטור ושלחן ערוך

הטור והשלחן ערוך (שם ס"א) הביאו דין צירוף סל, ולא הזכירו צירוף תנור[קעב]. וכתב בחלת לחם (סי' ד סוף ס"ק כא), שיש ללמוד מכך שסברו כפי

קנג. ראה בהערה לעיל על ביאור הערך ש"י, שהובא שם בשם כמה אחרונים שכתבו כן, שהעומד להתחלק לאחר אפייה אינו נפטר משום כך. והובא שם שהערך ש"י ביאר, שבאופן זה יש הפסק מעשה בין לישת העיסה לחלוקה, ולכן אין אומרים שהיא כמחולקת כבר. אמנם בשיטת רבי יהושע, לכאורה אפשר לפרש שסבר, שאף בלא הטעם הנזכר [שיש הפסק בין הלישה לחלוקה], אין לפטור משום שעומדת להתחלק לאחר אפייה, כיון שאין החסרון בעיסה שעומדת להתחלק משום שנחשבת כמחולקת כעת, אלא שכל החיוב בעיסה חל משום שעומדת להיות לחם, ולכן אם יחלקה קודם שתעשה לחם, אז עיסה זו היא עיסה שאינה עומדת להיות לחם כשיעור, ועיסה שאינה עומדת להיות לחם אינה חייבת בחלה [כמבואר בחידושי הגר"ח (בכורים פ"ו הי"ט)]. אך אם בשעה שתיעשה לחם יהיה בה כשיעור, אין לפוטרה משום שעומדת להתחלק לאחר מכן.

קנד. כמבואר במהרי"ט אלגאזי (הלכות חלה אות טז), פרישה (יו"ד סי' שכו אות ג), ש"ך (שם סק"ה) וביאור הגר"א (שם אות ז). וראה בערך ש"י שם שכתב לדחות ראיית המהרי"ט אלגאזי. ובפתחי תשובה (שם סק"ב), הביא בשם הבית אפרים (שו"ת יו"ד סי' סט), שכתב שמדברי תוספות (ברכות לז: ד"ה לחם), מבואר שלא כדברי האחרונים.

קנה. וכן מבואר בחזון איש (זרעים ליקוטים סי' ב סק"ג), בענין העושה עיסה ודעתו לחלקה לפני אפייה, שאינה פטורה מן החלה, אלא כשמקפיד שאחר החלוקה לא ינשכו החלקים זה בזה.

קנו. ביאור הגר"מ חברוני בדברי הרדב"ז.

קנז. כן הובא בשם הקרית ספר ועוד אחרונים.

קנח. כן הובא בשם הרבה מן האחרונים.

קנט. כן הובא בשם קדושת לחם, דרך אמונה, אור יעקב ופאת השדה. וכעין זה כתב הדבר שאול.

קס. כן הובא בשם ערך ש"י.

קסא. וכמבואר לעיל בפירוש הראשון בשיטת השאילתות, על פי הגירסא הראשונה בדבריו, ועל פי דברי כמה מן הראשונים. ואמנם השאילתות וראשונים אלו נקטו, שלרבי אליעזר גם התנור מצרף, ומשום שסברו שהצירוף הוא אף קודם גמר מלאכת הלחם, ורק שהצירוף נמנע לאחר גמר המלאכה, אך לשיטת הר"ש יש לומר שאין הצירוף אלא בגמר מלאכה.

קסב. ומשום אחת מהסברות המבוארות בהרחבה לעיל, לפי השיטה שתנור עדיף, והיינו או משום שסבר שתלוי הדבר בשעה שחל שם לחם, או שסבר שאז גמר מלאכת הלחם ואין צירוף לאחר גמר מלאכה משום שכבר אין שם עיסה עליו כלל, או משום שכבר נקבע דינו.

קסג. משום שהוא מחובר לקרקע, או משום שאינו מקום קביעות וצירוף ללחם, כמבואר לעיל.

קסד. וכמובא לעיל בשם הערך ש"י.

קסה. ומשום שאינו עומד להתחלק בעודו בצק, או משום שאינו נחלק לשני אנשים, או משום שאינו מקפיד על צירופו וכמבואר לעיל.

קסו. בביאור שיטת הרמב"ם.

קסז. ויש לבאר מחלוקתם כפי הביאורים האמורים בדעת הר"ש, במחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע.

קסח. וכפי אחד מהביאורים שהתבארו לעיל בשיטות שהתנור מצרף ולא הסל.

קסט. ואף שכאשר רודה את הככרות, אינו רודה את כולן כאחת, אלא בזו אחר זו, מכל מקום כל שבדעתו לחלקן לזמן ולחזור ולצרפן, אין זה בגדר עומד להתחלק. וכן כתב הערך ש"י (שם), בענין עיסה העומדת להתחלק ולחזור ולהצטרף לאחר אפייה בסל, שאין זה בגדר עומד להתחלק.

קע. ולהלן (אות ד), בנידון האם לרבי אליעזר צריך גם נשיכה, יבואר שיש לפרש כעין סברא זו בשיטת האור זרוע, ראה הערה שם.

על עיקר ביאור זה בדברי היחוסי תנאים ואמוראים, יש להעיר מהמשך דבריו שם שכתב וז"ל, 'ומיהו הא דאמר רבי אליעזר דהסל מצרף, מנלן דלאחר שנאפת העיסה שיועיל צירוף, ונראה לי דנפקא לן מהא דתניא בספרי בפרשת חלה 'הרי שלא הפריש מן העיסה יכול לא יפריש מן הלחם תלמוד לומר (במדבר טו כ) כתרומת גורן, מה תרומת גורן אחת אף חלה אחת', וכיון שמצינו שחובתה אף מן הלחם לכך מועיל צירוף הסל', ולכאורה נראה שלא הוקשה לו כן אלא על דברי רבי אליעזר שהסל מצרף לאחר שנאפתה העיסה, ולא על דברי רבי יהושע שהתנור מצרפן, ואפשר שהוא משום שהצירוף בתנור הוא בעוד שם עיסה עליהן, ומכל מקום על שיטת רבי אליעזר הוקשה לו אין הסל מצרף, ולפי מה שהתבאר הרי גם לרבי אליעזר הצירוף הוא בתנור, וצירוף סל הוא רק כדי שלא יהיה צירוף התנור צירוף העומד להתחלק.

קעא. וכן נקט הפרי חדש (או"ח סי' תנז ס"א) כמובא להלן.

קעב. ובשיירי כנסת הגדולה (או"ח סי' תנז הגב"י אות ג) כתב, שלא הכריעו הטור והשולחן ערוך בדבר, כיון שנחלקו בו ראשונים, ולכן לא רצו הם להורות בו לא איסור ולא היתר, וסיים 'ואין זה מספיק'.

אה"ח 19/06/2018

אהח19/06/2018

השיטות שתנור ודאי אינו מצרף, שאם לא כן היו צריכים לפרש שיש להחמיר בדבר מספק. ואין לומר שסברו כשיטת הרשב"א, שדין צירוף תנור מוטל בספק, ומכל מקום לא הזכירו דין צירוף תנור, משום שבזמן הזה אף חלה בארץ ישראל אינה אלא מדרבנן[קעג], ולכן מספק יש להקל בצירוף תנור[קעד], שמכל מקום הרי אין עושים ספק דרבנן לכתחילה, והיו צריכים לפרש שאין לאפות בתנור שיעור חלה לכתחילה, כדי לא להיכנס לספק. וכן כתב הפרי חדש (או"ח סי' תנז ס"א), שנראה בדעת השלחן ערוך (שם) שהתנור אינו מצרף כלל. וכתב, שכן עיקר להלכה.

דין תנורים הקבועים בבנין

ובאופן אחר כתב החלת לחם (שם ס"ק כב), שיש לבאר שהטור והשלחן ערוך סברו, שמחלוקת הראשונים האם התנור מצרף, היא בתנורים שהיו בזמנם, שהיתה עליהם תורת כלי, שהרי מקבלים טומאה מן התורה, אך התנורים בזמן הזה קבועים בבנין והם ככל כותלי הבית, ולכל השיטות דינם כבית שאינו מצרף. אך המהרש"ם בדעת תורה (או"ח סי' תנז ס"א ד"ה ועי' בחלת) ובהגהותיו לארחות חיים (ספינקא, סי' תנז סק"א) כתב, שבדברי הראשונים מוכח, שגם בזמן המשנה התנורים היו עשויים ללא שוליים, והיו קובעים אותם בטיט לקרקע, כך שהקרקע היתה רצפת התנור[קעה]. ולמרות זאת יש שסברו שהתנור מצרף, ולכן אף דין תנורים שבזמנינו תלוי במחלוקת הראשונים, אלא שמכל מקום יש להקל בחלה בזמן הזה שאינה אלא מדרבנן.

ד. האם צריך נשיכה או נגיעה

מחלוקת רבי יהושע בן לוי ורבי חנינא

מובא בגמרא (מח:), שנחלקו אמוראים בדעת רבי אליעזר, שסובר שהסל מצרף לחלה. רבי יהושע בן לוי אמר, שאין הסל מצרף, אלא ככרות של בבל שנושכות זו מזו, אבל כעכין שאינם נושכים זה בזה אינם מצטרפים. ורבי חנינא אמר, שהסל מצרף אף כעכין שאינם נושכים זה בזה[קעו]. וכשיטת רבי יהושע בן לוי מובא בירושלמי (חלה פ"ב ה"ב)[קעז], בשם רבי יוחנן ובשם חילפיי[קעח].

ובפשטות נראה מדברי רבי יהושע בן לוי, שלשיטת רבי אליעזר, נצרכים שני תנאים לצירוף לשיעור חיוב חלה: א. נשיכה, ב. צירוף סל. והקשו הראשונים[קעט], שלכאורה לא משמע כן מלשון המשנה (חלה פ"ב מ"ד), ששנינו, 'העושה עיסתו קבין ונגעו זה בזה, פטורים מן החלה עד שישוכו, רבי אליעזר אומר, אף הרודה ונותן לסל, הסל מצרפן לחלה'. ומכך שרבי אליעזר נקט לשון 'אף' משמע שהחמיר והוסיף על דברי תנא קמא שלא רק נשיכה מצרפת, אלא אף צירוף סל בלא נשיכה מצרף ומחייב בחלה. והרי שלדעתו די בנשיכה בלבד.

ומצאנו בראשונים ובאחרונים שבעה ביאורים בדעת רבי יהושע בן לוי בשיטת רבי אליעזר:

שיטת הראשונים שאין גורסים 'אף' ורבי אליעזר מקל

א. יש מן הראשונים[קפ] שכתבו, שאם גורסים בלשון המשנה 'רבי אליעזר אומר הרודה ונותן לסל' וכו', ולא גורסים 'אף הרודה' וכו', מיושבת קושייתם הנ"ל, שאמנם רבי אליעזר לא בא להוסיף על דברי תנא קמא שאף בלא נשיכה יש לחייב על ידי צירוף סל, אלא לחלוק על שיטת תנא קמא ולהקל, שלשיטת תנא קמא נשיכה מצרפת, ואמר רבי אליעזר שרק כשרודה ונותן לסל, הסל מצרף עם הנשיכה, אך נשיכה בלא צירוף סל אינה מחייבת, וכן צירוף סל בלא נשיכה אינו מחייב[קפא]. וכן כתב בפירוש הר"ש סיריליאו לירושלמי (חלה פ"ב ה"ב ד"ה ה"ג), שכן יש לגרוס בלשון המשנה.

האור זרוע (ח"א סי' רכו), כתב גם כן כדברי אותם ראשונים, שאם אין גורסים 'אף' נמצא שרבי אליעזר בא להקל משיטת תנא קמא, אך דחה תירוץ זה, משום שקשה לשבש את גירסת הספרים שלפנינו ולמחוק תיבת 'אף'.

וכן כתב הרשב"א (פסקי חלה השער השני), שיש לומר שכך אמנם סבר הרמב"ם (בכורים פ"ו הלכה טז-יז), שאין גורסים 'אף' בדברי רבי אליעזר, אך הרשב"א עצמו כתב, שדחוק למחוק גירסת הספרים שלפנינו שגרסו 'אף'.

מחלוקת האחרונים האם רבי חנינא גורס אף

ולשיטת ראשונים אלו שאין גורסים 'אף', נחלקו האחרונים אם כן הדבר אף לשיטת רבי חנינא שסבר שלרבי אליעזר הסל מצרף גם בלא נשיכה. בתוספות חדשים (חלה פ"ב מ"ד) כתב, שלשיטת רבי חנינא, אכן יש לגרוס 'אף הרודה' וכו', והיינו שלשיטת תנא קמא רק נשיכה מצרפת, ולשיטת רבי אליעזר הן נשיכה בלבד והן סל לבד מצרפים. אך בביאור הגר"א (יו"ד סי' שכה אות ג) כתב, שאין נראה לומר שנחלקו האמוראים בגירסת המשנה, אלא לשיטת ראשונים אלו יש לומר, שאף רבי חנינא לא גרס 'אף' וכו' אלא 'רבי אליעזר אומר, הרודה ונותן לסל, הסל מצרפן', וסבר רבי אליעזר שרק הסל מצרף ולא נשיכה, ולתנא קמא רק נשיכה מצרפת ואין הסל מצרף.

שיטת הראשונים שהמחלוקת היא בנשיכה שלאחר אפייה

ב. יש מן הראשונים[קפב] שביארו, שלדעת תנא קמא אין נשיכה מצרפת אלא אם נשכו בעודן עיסות, אבל אם לא נשכו, שוב אין מצטרפים אף אם נשכו בתנור או לאחר אפייה, ואף אם הצטרפו בסל. ועל כך אמר רבי אליעזר 'אף הרודה ונותן לסל הסל מצרפן', שיש צירוף אף לאחר אפייה על ידי סל, ולשיטת רבי יהושע בן לוי, היינו רק באופן שנושכות זו בזו [בתנור או בסל], אף שלא נשכו בעודן עיסה. ונמצא שרבי אליעזר מחמיר יותר מתנא קמא, שלשיטת תנא קמא אף אם נשכו והתקבצו בסל אינם מצטרפים, כל שלא היתה נשיכה בעיסה. אך מכל מקום לדעת רבי יהושע בן לוי, גם לרבי אליעזר צריך נשיכה, אלא שדי בנשיכה בתנור או בסל.

וביארו כמה מן הראשונים[קפג], שלדעת תנא קמא אין נשיכה מועילה אלא בעודן עיסה, כיון שאז ראויות להתחבר ולהיעשות ככר אחד[קפד]. ובספר דבר שאול (חלה סי' יד סק"ב) כתב, שיש לומר שתנא קמא סבר, שאם הנשיכה נעשית בעודן עיסה, אז היא קובעת אותן כלחם אחד, אבל אם הן נכנסו לתנור והתחילו להיאפות כלחמים נפרדים, שוב אין הצירוף ביניהם מחשיבם כלחם אחד.

קושיית השפת אמת על שיטה זו

הקשה השפת אמת (מח: ד"ה והא), על שיטת ראשונים זו, שכיון שלדבריהם הנשיכה שהזכיר תנא קמא, היא נשיכה בעודן עיסות, למה יישבה הגמרא את מנהג הנשים לאפות בפסח עצמם עיסות של שלשת רבעי הקב, אף על פי ששיעור כזה אינו מתחייב בחלה, כשיטת רבי אליעזר, והיינו שהן מתחייבות בחלה על ידי צירוף סל. והרי אפשר להעמיד מנהג זה גם כשיטת תנא קמא, ויתחייבו בחלה על ידי נשיכת העיסות לרגע אחד ואחר כך יפרידום, שהרי לענין חימוץ אין לחשוש משום נשיכת רגע אחד. ואמנם יש לומר שמלשון הגמרא 'נהוג למיפא קפיזא קפיזא' וכו' משמע שלשו אותן כעיסות נפרדות לגמרי בלא שום נשיכה כלל, אך מכל מקום יקשה על עצם המנהג, מדוע לא עשו באופן שמועיל לכל השיטות[קפה].

ביאור האור שמח שצריך נשיכה בגמר מלאכה

כעין שיטת ראשונים זו, כתב גם באור שמח (בכורים פ"ו ה"ז), שהביא את לשון הירושלמי (חלה פ"ב ה"ב), 'רבי יונה רבי חייה בשם רבי יוחנן וכו' והן שנשכו'. וביאר, שדברי רבי יוחנן נאמרו על שיטת תנא קמא שאמר 'עד שישוכו'[קפו], שמלשון זו משמע שאף שנשכו לאחר שעבר זמן מגמר הלישה,

---

קעג. כמו שפסקו ביורה דעה (סי' שכב ס"ב).

קעד. וכפירוש אחד שכתב בכסף משנה ושנה דבריו בבית יוסף בדעת הרמב"ם, כמובא לעיל בביאור שיטת הרמב"ם.

קעה. כמובא מדבריו לעיל, בביאור השיטות שאין תנור מצרף (אות ג), שכן דעת הר"ש ורע"ב ותוספות יום טוב (כלים פ"ה מ"א), וכן משמע בלשון רש"י (שבת קכה. ד"ה נתנו).

קעו. בספר יחוסי תנאים ואמוראים (ערך רב חנן סתם אמורא, הו"ד בקובץ שיטות קמאי מח: עמוד אלף שסה ד"ה וגמ') נראה, שאף כעכים יש נושכים, אלא שהיא פחותה מנשיכת ככרות של בבל. אך שיטה זו שיטת יחיד היא ולא מצינו כן בדברי שאר הראשונים או הפוסקים.

קעז. לשון הירושלמי 'רבי יונה רבי חייה בשם רבי יוחנן וכו' והן שנשכו, אית תניי תני התנור מצרף וכו' ואית תניי תני הסל מצרף וכו'. אמר רבי יוחנן, איתיתיה מדחילפיי, נשכו כאן וכאן מצרף' וכו'. ופירשו מפרשי הירושלמי, שאמוראים אלו באו לבאר את דברי רבי אליעזר שאמר, שהסל מצרף לחלה, שאין דברים אלו אמורים אלא כשהעיסות נושכות זו בזו. אמנם האור שמח (בכורים פ"ו ה"ז) כתב, שדברי רבי יוחנן לא נאמרו על שיטת רבי אליעזר, אלא על שיטת תנא קמא שאמר 'עד שישוכו'. ואמר רבי יוחנן, שיש להגיה בדבריו 'והן שנשכו', והיינו שאין הנשיכה מועילה אלא אם כן היתה בשעת הלישה קודם גמר המלאכה. והובאו דבריו ביתר הרחבה להלן [בביאור דברי רבי יהושע בן לוי (אות ב)].

קעח. הוא האמורא אילפא שבתלמוד בבלי. פני משה (ד"ה אמר).

קעט. תוספות, תוספות הרשב"א, תוספות רבינו פרץ, תוספות הרא"ש (מח: ד"ה לא) ואור זרוע (ח"א סי' רכו). וכן הקשו הר"ש והרא"ש בפירושם לחלה (פ"ב מ"ד).

קפ. תוספות, תוספות הרשב"א, תוספות רבינו פרץ ותוספות הרא"ש (מח: ד"ה לא), וכן כתבו הר"ש והרא"ש גם בפירושם לחלה (פ"ב מ"ד). וראה להלן (שיטה ב) שהר"ש, רבינו פרץ והרא"ש כתבו תירוץ נוסף לפי הגירסא שלפנינו.

קפא. וכן נראה שנקט בספר התרומה (סי' פא).

קפב. רשב"א (פסקי חלה השער השני), ר"ש ורא"ש (חלה פ"ב מ"ד, בתירוץ השני), וכן בתוספות הרא"ש ותוספות רבינו פרץ (מח: ד"ה לא, בתירוץ השני).

קפג. ר"ש והרא"ש (חלה פ"ב מ"ד, בתירוץ השני, תוספות הרא"ש מח: ד"ה לא, בתירוץ השני).

קפד. להלן על תירוץ השפת אמת (אות ז), הובאה לשון הסמ"ק (מצוה רמו) 'תנא קמא בעי נשיכה בעיסה, והוא אמר דאפילו נשיכה דסל סגי דהיינו נגיעה', ומשמע שאף הוא מחלק בין נשיכה בעיסה לנשיכה שלאחר אפייה, אך לא כסברת הראשונים הנזכרת, אלא משום שנשיכה שלאחר אפייה היא נשיכה גרועה, וכעין תירוץ השפת אמת להלן שם.

קפה. לכאורה יש ליישב קושיא זו, שצירוף על ידי נשיכה לרגע על מנת להפריד, אינו צירוף ואינו מחייב בחלה, שכן אף העושה עיסה שלמה שיש בה שיעור ודעתו לחלקה בעודה בצק אינה חייבת בחלה, כמבואר ברמב"ם (בכורים פ"ו ה"ט).

קפו. אמנם כל מפרשי הירושלמי פירשו, שדברי רבי יוחנן נאמרו על שיטת רבי אליעזר, ולא

מצטרפים לשיעור חלה, ועל כך אמר רבי יוחנן שאינו כן, אלא יש להגיה בלשון המשנה 'והן שנשכו', והיינו שאין הנשיכה מועילה אלא אם היתה בשעת הלישה, שהיה כשיעור בזמן גמר המלאכה. אבל אם בגמר המלאכה העיסות היו נפרדות בלא צירוף נשיכה לשיעור, אין נשיכה שלאחר מכן מועילה, שכל שהיה פטור בשעת גמר מלאכתו אינו חוזר ומתחייב אחר כך. ועל כך אמר רבי אליעזר 'אף הרודה ונותן לסל, הסל מצרפן לחלה', שאף שעת הנתינה לסל היא שעת גמר מלאכה, שאז נגמרת מלאכת הלחם, ולכן הנשיכה מועילה אף בשעה זו.

שיטת האור זרוע שנחלקו התנאים בצירוף סל שאחר נשיכה בתנור

ג. האור זרוע (ח"א סי' רכו) כתב וז"ל, 'ונראה בעיני וכו' דהכי פירוש דברי תנא קמא, 'פטורין מן החלה עד שישוכו', פירוש עד שיתנם לתנור ויהיו נושכין זה בזה, פירוש נוגעים זה בזה ויצרפם התנור לחלה, כי כשנוגעים זה בזה בתנור נדבקים בתנור יחד. אבל בסל שכבר נאפו אף על פי שנוגעים זה בזה, הואיל ואינם נדבקים יחד אין הסל מצרפן לחלה. ואתא רבי אליעזר למימר, אף הרודה לסל הסל מצרפן. ואוקמה רבי יוחנן 'והוא שנשכו' בעודן בתנור**קפז** ורדה אותן לסל הסל מצרפן. ולתנא קמא, אף על פי שנשכו בעודן בתנור, הואיל ורדה אותם לחוץ אף על פי שחוזר ונותנם לסל, שוב אין הסל מצרפן'. ונראה שכוונתו היא, שלשיטת תנא קמא הצירוף הוא באופן שנגעו בתנור זה בזה ועל ידי כן נשכו והתחברו זה לזה, ומכל מקום אין נשיכה זו מועילה אם רדה את הככרות ועל ידי כן התפרדה הנשיכה. ולשיטת רבי אליעזר, אף אם נפרדו הככרות על ידי הרדייה, מכל מקום אם חזר ונתנן בסל אחד, הסל מצרפן לחלה אף על פי ששוב אינן נושכות זו בזו. ונמצא שרבי אליעזר מחמיר יותר משיטת תנא קמא.

שיטת הר"ש סיריליאו שנחלקו בצירוף סל שאחר נשיכה בעיסה

ד. כעין פירוש האור זרוע הנזכר, כתב גם הר"ש סיריליאו בפירושו לירושלמי (חלה פ"ב ה"ב ד"ה והן, בתירוץ השני) על המבואר שם שרבי יוחנן העמיד את דברי רבי אליעזר שאמר הסל מצרפן, 'והן שנשכו'. וביאר הר"ש סיריליאו (שםאוצר החכמה) 'נשכו כשהיו עיסה קאמר', ונראה שכוונתו שמחלוקת תנא קמא ורבי אליעזר היא באופן שנשכו כשהיו עיסה, ואחר כך חילקם, וחזר ונתנם אחר אפייה בסל אחד. שבאופן זה אין בכח הנשיכה לבד לצרף, משום שאף עיסה אחת ממש שיש בה שיעור, אם דעתו לחלקה, נחשבת שאין בה שיעור ופטורה מן החלה**קפח**. ולפיכך לשיטת תנא קמא פטור, כיון שהנשיכה היתה על מנת לחלק, וצירוף סל אינו מועיל. ורבי אליעזר סבר שכיון שחזר ונתנם בסל אחד הרי זה מצטרף**קפט**.

ועיקר דין זה מבואר הוא בהגהות מיימוניות (הנדפס בסוף רמב"ם זרעים, הלכות חלה סי' יד) וזה לשונו, 'כתב רבינו שמחה, הא דאמרינן העושה עיסה על מנת לחלקה בצק פטורה וכו' אפילו לעשות ממנו בצקות קטנות פטורות עד שלא יצרפם התנור, אבל צירוף תנור מחייב בחלה או צירוף סל' וכו'. ומבואר שעיסה מחוברת שיש בה שיעור, אם דעתו לחלקה לחלקים שאין בהם שיעור פטורה מן החלה, ומכל מקום אם חזר וצירפם אחר כך בתנור או בסל הרי הם מצטרפים.

ובסברת שיטה זו, יש לבאר בב' דרכים: **א.** יש לומר שבאופן זה הנשיכה בזמן שהיתה עיסה היא המצרפת, והנתינה בסל מועילה לעשות שלא תחשב הנשיכה כנשיכה על מנת לחלק. וכן כתב הבית אפרים (שו"ת יו"ד סי' סט)**קצ**, שמה שאמרו שהעושה עיסה שיש בה שיעור ודעתו לחלק פטורה מן החלה, היינו באופן שדעתו שתהא חלוקה המתקיימת, אבל אם בדעתו על דברי תנא קמא. ראה הערה לעיל בתחילת אות זו, על מחלוקת רבי יהושע בן לוי ורבי חנינא.

קפז. באור זרוע הנדפס בספר משנת זרעים הגירסא היא 'והוא שנשכו בעודן בתנור, שאם לא הפריש אחת בעודן בתנור ורדה אותן לסל, והסל מצרפן וכו'. וראה הערה הבאה.

קפח. כמבואר ברמב"ם (בכורים פ"ו הי"ט).

קפט. לעיל (אות ב) הובא שהיעב"ץ (לחם שמים חלה פ"ב מ"ד, מור וקציעה או"ח סי' תנו ד"ה וגם) כתב כעין זה בשיטת רבי אליעזר, שמה שאמר שהסל מצרף לחלה היינו רק בעיסה אחת שהיה בה כשיעור והתחלקה, שאם חזר אחר אפייה ונתן את כל החלקים בסל, הסל מצרפם לחלה. אמנם היעב"ץ כתב כן להלכה, ונראה אם כן שפירש כך גם בשיטת רבי חנינא [שהלכה כמותו כמבואר בגמרא (מח:)], ולא רק בדברי רבי יהושע בן לוי ורבי יוחנן. והובא שם ששיטת היעב"ץ שיטת יחיד היא.

קצ. והובאו דבריו בפתחי תשובה (יו"ד סי' שכו ס"ב).

קצא. מצאנו כעין זה בדברי הדרכי משה (יו"ד סי' שכה אות א) שכתב שמשמע מתרומת הדשן (שו"ת סי' קפט) בשם תוספות שאין לסמוך על צירוף סל אלא באופן שלש שיעור עיסה ונחלק, ואחר כך חזר והצטרף בסל, שאז הסל מצרפם. אבל אם לש עיסה שאין בה שיעור אינה מצטרפת אלא על ידי נגיעה. וראה בדברי הדרכי משה שם שהקשה על שיטתו.

קצב. ביאור זה אינו מתיישב לשיטת הרמב"ם (בכורים פ"ז ה"ט) הסובר שעיסה גדולה שעשאוה לחזור ולצרפם בסל אין זה נקרא 'על מנת לחלק' וחייב בחלה. **ב.** יתכן שאמנם אין הנשיכה מצרפת, משום שהיא על מנת לחלק. אלא צירוף סל הוא המצרף, וסבר רבי אליעזר שאין הסל מצרף אלא דברים שמתחילה היו נחשבים כעיסה אחת ולא עיסות נפרדות לגמרי, ולפיכך אין הסל מצרף אלא ככרות שנשכו**קצא** בעודן עיסה**קצב**.

שיטת הר"ח והערוך שאין צריך נשיכה בפועל אלא שתראנה כנושכות

ה. הר"ח (מח: ד"ה ואמר רב יהודה) כתב וז"ל, 'בככרות שנושכות זו את זו ונראות כאילו נכנסות זו בתוך זו'**קצג**, וכן הוא לשון הערוך (ערך כער). ולפירושם מבואר שלדעת תנא קמא צריך נשיכה ממש, אך לדעת רבי אליעזר אין צריך נשיכה ממש, ומה שאמר רבי יהושע בן לוי 'לא שנו אלא בככרות של בבל שנושכות' וכו', היינו נראות כנושכות.

שיטת הכסף משנה שלרבי יהושע בן לוי אין צריך אלא שתהיינה ראויות לנשוך

ו. הכסף משנה (בכורים פ"ו הי"ז) ביאר לפי שיטת הרמב"ם, שמה שאמר רבי יהושע בן לוי 'לא שנו אלא ככרות של בבל שנושכות זו מזו', אין כוונתו שרבי אליעזר הצריך נשיכה בפועל כדי שהסל יצרף, אלא כוונתו שצירוף סל מועיל רק בככרות של בבל שצורת אפייתם היא באופן שראויות לנשוך זו בזו, ובהם הסל מצרף אף שלא נשכו בפועל, אבל כעכים שצורת אפייתם היא באופן שלעולם אין הם נושכים זה בזה, בהם אין הסל מצרף. ונמצא לפי זה, שהן לשיטת תנא קמא והן לשיטת רבי אליעזר, נשיכה בפועל מצרפת אף בלא צירוף סל. ובצירוף סל בלא נשיכה נחלקו, שלתנא קמא אין הסל מצרף, ולרבי אליעזר הסל מצרף [והיינו או רק בככרות של בבל כשיטת רבי יהושע בן לוי, או אף בכעכים וכשיטת רבי חנינא]. וכפירוש זה כתבו גם הר"ש סיריליאו בפירוש הירושלמי (חלה פ"ב ה"ב ד"ה והן, בתירוץ הראשון, וד"ה נשכו) ומהר"א פולדא (שם ד"ה והן)**קצד**.

ובדבר שאול (חלה סי' יד סק"ב) ביאר טעם שיטה זו, שסבר רבי יהושע בן לוי, שאין צירוף סל מועיל להחשיב את הככרות כלחם אחד, אלא במיני ככרות שדרכם לנשוך בתנור ואין מקפידים על נשיכתם, וכיון שדרכם להיות משמשים כלחם אחד ואין הפרדתם קבועה, מועיל הסל לצרפם ולהחשיבם כאחד. אבל כעכים שאין דרכם לישוך בתנור, וצורת אפייתם הרגילה היא שיהיו משמשים כל אחד כלחם נפרד בפני עצמו, בזה אין מועיל הסל לצרפם ולראותם כלחם אחד מחובר.

ביאור השפת אמת שנחלקו בנשיכה מועטת

ז. השפת אמת (מח: ד"ה והא) כתב, שיש לומר ששני מיני נשיכות הם: א. נשיכה גמורה עד שנדבקו זו בזו כל כך, שאם בא להפרידן נתלש מזו לזו, וכמו שפירש הרע"ב (חלה פ"ב מ"ד) בדברי תנא קמא שאמר 'עד שישוכו'. ב. נשיכה במידה פחותה מזו. ולשיטת תנא קמא, אין העיסות מצטרפות לחיוב חלה אלא אם כן נשכו נשיכה גמורה, והוסיף רבי אליעזר להחמיר על דבריו ואמר, שאף אם נשכו במידה פחותה מזו, מכל מקום אם הצטרפו בסל חייבות בחלה [והיינו לדעת רבי יהושע בן לוי שצריך גם נשיכה וגם צירוף סל]**קצה**.

ויש להביא מקור לשיטה זו מלשון הסמ"ק (מצוה רמו) 'רבי אליעזר אומר אף הרודה ונותן לסל הסל מצרפן לחלה, וקאמר התם, דלא אמר רבי אליעזר אלא בככרות שבבבל הואיל ונושכות זו את זו, אבל אחרות לא. והכי פירושו תנא קמא בעי נשיכה בעיסה, והוא אומר דאפילו בנשיכה דסל סגי דהיינו נגיעה'. ונראה מלשונו שנשיכה בסל היא נשיכה גרועה מנשיכה בעיסה, ואינה אלא כנגיעה, ולפיכך לתנא קמא אינה מועילה כלל, ולרבי אליעזר היא מועילה יחד עם צירוף סל**קצו**.

קצג. המשך לשונו הוא 'ואפילו בענין שאין נושכות הסל מצרפן', ולגירסא זו מפורש בדבריו שאין צריך נשיכה בפועל, אלא רק שתראנה כנושכות. אמנם יש שגרסו בלשון הר"ח 'ואפילו כעכין' או 'ואפילו כעבין' וכו', ולגירסאות אלו אין זה המשך דברי רבי יהושע בן לוי, אלא הוא כבר פירוש דברי רבי חנינא. ראה בספר פירושי רבינו חננאל השלם ובהערת המגיה שם.

קצד. ויש להעיר שפירוש זה אמנם מתפרש היטב בלשון הגמרא (מח:) 'לא שנו אלא ככרות של בבל שנושכות זו מזו' וכו', והיינו שככרות של בבל עשויות באופן שהרבה פעמים נושכות זו מזו, אך אין צריך נשיכה בפועל. אך בלשון הירושלמי (חלה פ"ב ה"ב) קשה ליישב פירוש זה, שלשון הירושלמי הוא 'והן שנשכו וכו', נשכו כאן וכאן מצרף' וכו'. ומשמע שצריך גם נשיכה בפועל. אמנם הר"ש סיריליאו והמהר"א פולדא פירשו כן גם בדברי הירושלמי, שאין צריך נשיכה בפועל.

קצה. וכן כתב בחידושים וביאורים (חלה סי' ה סק"ו).

קצו. וכן משמע בדברי ספר יחוסי תנאים ואמוראים (ערך רב חנן סתם אמורא, הו"ד בקובץ שיטות קמאי מח:) שנשיכת ככרות של בבל היא נשיכה פחותה מנשיכת עיסות זו בזו.

סיכום השיטות בדעת רבי יהושע בן לוי

מן האמור נמצאנו למדים בביאור דעת רבי יהושע בן לוי בשיטת רבי אליעזר, שיש אומרים[קצז], שרבי אליעזר אמנם מקל יותר מתנא קמא, שלתנא קמא נשיכה מצרפת לחיוב, ולרבי אליעזר צריך גם נשיכה וגם צירוף סל. ויש אומרים[קצח] שלשיטת תנא קמא צריך שהנשיכה תהיה בעיסה, ולדעת רבי אליעזר אף נשיכה שלאחר אפייה מצרפת יחד עם צירוף סל[קצט]. ויש אומרים[ר], שהמחלוקת היא באופן שנשכו בעודן עיסות, או שנשכו בתנור[רא] ואחר כך נפרדו, שלשיטת תנא קמא, אין הנשיכה שנפרדה מצרפת, ולשיטת רבי אליעזר, צירוף סל שאחר כך מועיל, כיון שהיתה גם נשיכה בתחילה. ויש אומרים[רב], שמה שאמר רבי יהושע בן לוי שלרבי אליעזר צריך נשיכה עם צירוף סל, אין זו נשיכה ממש כנשיכה שהצריך תנא קמא, אלא או שיהיו הככרות נראות כנושכות, או שיהיו עשויות באופן שראויות לישון[רג], או שישכו נשיכה קלושה[רד].

ביאור שיטת רבן שמעון בן גמליאל

שנינו בברייתא (מח:) 'תניא רבי אליעזר אומר הסל מצרפן, רבי יהושע אומר תנור מצרפן, רבן שמעון בן גמליאל אומר ככרות של בבל שנושכות זו מזו מצטרפות'. וביאר הרשב"א[רה] (פסקי חלה השער השני), שרבן שמעון בן גמליאל מחמיר יותר מרבי אליעזר ורבי יהושע, שלדבריהם לאחר אפייה אין מועיל אלא צירוף תנור או סל, ולשיטת רבן שמעון בן גמליאל גם נשיכה שלאחר אפייה ובלא סל מצרפת[רי]. ולפי זה, כיון שפסקה הגמרא (מח:) הלכה כרבי אליעזר, להלכה אין נשיכה מצרפת לאחר אפייה בלא סל.

ביאור שיטת הרמב"ם בנשיכה שלאחר אפייה

אמנם הרמב"ם (בכורים פ"ו הלכה טז-יז) כתב וז"ל, 'עשה עיסה פחותה מכשיעור ואפאה ונתן הפת לסל וחזר ואפה פת אחרת ונתן לסל, אם נתקבץ בסל שיעור חלה הסל מצרפן לחלה וכו'. היו הככרות נושכות זו בזו ונתקבץ מן הכל שיעור חלה חייבין בחלה אף על פי שאינן בסל'. ומשמע בלשונו שאף נשיכה שלאחר אפייה מצרפת ללא סל.

וכתב הרשב"א (שם), שאפשר שהרמב"ם סבר שלביאור רבי חנינא בדעת רבי אליעזר, רבן שמעון בן גמליאל אינו חולק על רבי אליעזר ורבי יהושע. אלא שאמר רבן שמעון בן גמליאל, שככרות הנושכות זו בזו מצטרפות אף שהיא נשיכה שלאחר אפייה ואף ללא צירוף סל. אך דברי רבי אליעזר ורבי יהושע אמורים בכעכים שאינם נושכים זה בזה כלל, ובהם אמרו שהתנור או הסל מצרפם. אך אף הם מודים שבככרות הנושכות זו בזו, אין צריך צירוף סל[ריז]. וכן מה שאמר תנא קמא במשנה 'עד שישוכו' היינו אף בנשיכה שלאחר אפייה. ולשיטת רבי יהושע בן לוי, אף רבי אליעזר ורבי יהושע מדברים בככרות של בבל בלבד, לפי שהצריכו גם נשיכה וגם צירוף תנור או סל. ותנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל החמירו יותר ואמרו, שאף נשיכה לבדה מחייבת בחלה, ואף נשיכה שלאחר אפייה. ולפי זה בהכרח שהרמב"ם גרס במשנה 'רבי אליעזר אומר הרודה ונותן לסל' וכו', ולא גרס 'אף הרודה', והיינו שרבי אליעזר אינו מחמיר על דברי תנא קמא, אלא מקל שאין נשיכה מצרפת בלא סל. וכיון שנפסקה הלכה כרבי חנינא, פסק הרמב"ם שהן צירוף סל בפני עצמו, והן נשיכה שלאחר אפייה בפני עצמה, מחייבים בחלה, שלדבריו כל התנאים מודים בכך.

אך כתב הרשב"א שפירוש זה דחוק הוא, משום שלפירוש זה צריך למחוק את גירסת הספרים שכתוב בהם 'אף הרודה' וכו'. וכן שלפירוש זה צריך להעמיד את דברי רבי אליעזר ורבי יהושע בכעכים בלבד[ריח]. ועוד, שכיון שלדברי רבי יהושע בן לוי מבואר שרבי אליעזר חולק על רבן שמעון בן גמליאל, מנין לנו לומר שלשיטת רבי חנינא אין מחלוקת בין התנאים כלל.

והכסף משנה (שם הי"ז) כתב שיש ליישב את שיטת הרמב"ם בלא לשנות את גירסת הספרים, וגם הרמב"ם גורס 'אף הרודה' וכו', כך שרבי אליעזר מחמיר יותר משיטת תנא קמא, ואין מחלוקתם בצירוף שעל ידי נשיכה, ששניהם מודים שנשיכה מועילה בפני עצמה, ואף נשיכה שבשעת אפייה[ריט]. ומחלוקתם היא בצירוף סל, שלתנא קמא וכן לרבן שמעון בן גמליאל, אין סל או תנור מצרפים כלל, ולרבי אליעזר ורבי יהושע, אפשר לצרף או על ידי נשיכה או על ידי סל או תנור[ר]. ומה שאמר רבי יהושע בן לוי בשיטת רבי אליעזר 'לא שנו אלא בככרות של בבל שנושכות' וכו', היינו הראויות לנשוך, וכאמור לעיל[ריא], ולעולם נשיכה בפועל מועילה אף ללא צירוף סל.

שיטת הרמב"ן שרבן שמעון בן גמליאל מקל

הרמב"ן (הלכות חלה אות ח) ביאר את מחלוקת רבי אליעזר, רבי יהושע ורבן שמעון בן גמליאל, שכל תנא מקל יותר מן הקודם לו. שרבי אליעזר סובר שהסל מצרף וכל שכן תנור, ואפילו כשאין העיסות נושכות זו בזו [וכביאור רבי חנינא], ורבי יהושע סובר שהתנור מצרף ואין הסל מצרף, ורבן שמעון בן גמליאל מקל יותר משניהם וסובר שאין התנור או הסל מצרפים אלא רק נשיכה מצרפת. ולשון הרמב"ן בשיטת רבן שמעון בן גמליאל היא 'ורבן שמעון בן גמליאל מיקל נמי, דלית ליה צירוף אלא בנושכות'. ויש להסתפק אם כוונתו שלשיטת רבן שמעון בן גמליאל, רק נשיכה מצרפת אף בלא צירוף סל או תנור, והוא מקל בזה יותר מרבי אליעזר ורבי יהושע, שלשיטתם גם סל או תנור מצרפים בפני עצמם. או שכוונתו שלרבן שמעון בן גמליאל, אין צירוף אלא על ידי נשיכה יחד עם צירוף סל[ריב]. והנה בסוף דבריו כתב הרמב"ן וז"ל, 'והכי נמי אשכחן ליה לרב אחא כדכתיבנא', ונראה שכוונתו לדברי רב אחאי גאון בשאילתות (פרשת צו שאילתא עג) שכתב 'רבי אליעזר אומר, אף על גב דלא איצטריף בתנור מצטרף בסל וכו' ורבי יהושע אומר אי איכא שיעורא בתנור תנור מצרפו, אי לא לא וכו' רבן שמעון בן גמליאל סבירא ליה כרבי אליעזר דאמר בסל, מיהו אי איכא ככרות נושכות זו את זו מצטרפין, קא סבר לחם דומיא דעיסה'[ריג]. ומבואר בדברי השאילתות שלרבן שמעון בן גמליאל צריך צירוף סל יחד עם נשיכה[ריד], ולכאורה זו גם דעת הרמב"ן.

שיטת החלת לחם שלרבן שמעון בן גמליאל רק נשיכה מצרפת

לעיל (אות א), הובאו דברי הר"ן (מח: ד"ה דכתיב), שמקור הדין של צירוף סל הוא מהפסוק (במדבר טו יט), 'והיה באכלכם מלחם הארץ'. והובא שביאר החלת לחם (סי' ד סק"ח), שמכך משמע שחל חיוב בשעה שנעשה לחם, והרי כתוב (שם פסוק כ) 'ראשית עריסותיכם' שהחיוב מתחיל בעודה עיסה, ובהכרח שבא הפסוק ללמד שיש אופן שלא חל חיוב חלה בשעה שהיתה עיסה, וחל חיוב אחר כך כשנעשתה לחם, והיינו באופן שלא היה שיעור בעיסה, וכשנעשתה לחם היה בה שיעור על ידי צירוף. והובא עוד לעיל (אות ג), שכתב לבאר לפי זה את מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע, אם תנור מצרף או סל מצרף, שלרבי אליעזר יותר מסתבר להעמיד חידוש זה בצירוף סל, וממילא אין מקור לחדש שגם התנור מצרף. ולרבי יהושע יותר מסתבר להעמיד את החידוש בצירוף תנור, וממילא אין מקור לצירוף סל.

וכתב החלת לחם, שכמו כן יש לבאר את שיטת רבן שמעון בן גמליאל, שהוא סבר שיותר מסתבר להעמיד את הפסוק 'באכלכם מלחם הארץ' כשנשכו בתנור, וסברתו היא שכן מצאנו שדבר זה הוא חיבור לענין טבול יום, ששנינו (טבול יום פ"א מ"ב) 'האופה חמיטה [כלומר, עוגה דקה] על גבי חמיטה שקרמו בתנור וכו' טמאין בטבול יום'. וכן פסק הרמב"ם (טומאת אוכלין פ"ח ה"א) וז"ל 'או שאפה חלה על גבי חלה ונשכו וקרמו בתנור וכו' הרי אלו חיבור בטבול יום, ואין צריך לומר בכל הטומאות'. ומבואר שאם נשכו וקרמו פניה אפייה, אם כן רבן שמעון בן גמליאל סובר שנשיכה שלאחר אפייה מועילה אף בלא צירוף סל, ואם כן לכאורה צירוף סל אינו מעלה ואינו מוריד.

קצז. שיטת תוספות וראשונים נוספים שאם אין גורסים 'אף' יש לתרץ כן.
קצח. שיטת הרשב"א וראשונים נוספים.
קצט. והובא שלדברי האור שמח, צריך נשיכה עד גמר הלישה ולא לאחר מכן.
ר. שיטת האור זרוע.
רא. שיטת הר"ש סירליאו בתירוץ השני.
רב. שיטת הר"ח והערוך.
רג. שיטת הכסף משנה.
רד. שיטת השפת אמת.
רה. לפי שיטתו לעיל (אות ב), שמה שאמר תנא קמא 'עד שישוכו' היינו בנשיכה בעודן עיסה, ורבי אליעזר הוסיף שאף צירוף סל מועיל, ולשיטת רבי יהושע בן לוי בדעת רבי אליעזר היינו יחד עם נשיכה שלאחר אפייה.
רו. וממה שכתב הרשב"א, שרבן שמעון בן גמליאל מחמיר יותר, נראה שמודה הוא לרבי יהושע ורבי אליעזר שמועיל צירוף תנור או סל. ולשיטת רבי חנינא שלרבי אליעזר מועיל צירוף סל אף בלא נשיכה, צריך לומר שלרבן שמעון בן גמליאל מועילים הן צירוף סל בלבד והן נשיכה בלבד. ולשיטת רבי יהושע בן לוי בדעת רבי אליעזר שצריך צירוף סל עם נשיכה שלאחר אפייה, אם כן רבן שמעון בן גמליאל סובר שנשיכה שלאחר אפייה מועילה אף בלא צירוף סל, ואם כן לכאורה צירוף סל אינו מעלה ואינו מוריד.
רז. וכן רבן שמעון בן גמליאל מודה שצירוף תנור או סל בלא נשיכה מועיל.
רח. לשיטת רבי חנינא.
רט. הכסף משנה נחלק עוד על דעת הרשב"א שמשמע בדבריו שנקט בדעת הרמב"ם, שנשיכה שאחר אפייה מצרפת, ותמה הכסף משנה, שאין אפשרות שהככרות ידבקו לאחר גמר אפייתן. ולכך ביאר, שדברי הרמב"ם אמורים בנשיכה שנושכות הככרות בתנור קודם גמר אפייתן.
ריא. כלומר, סל לרבי אליעזר ותנור לרבי יהושע.
ריב. ביאור הכסף משנה בדברי רבי יהושע בן לוי (אות ז).
ריג. וכשיטת רבי יהושע בן לוי בדעת רבי אליעזר.
ריד. וכן כתב האשכול (הלכות חלה) בביאור דעת רבי יהושע בן לוי בשיטת רבי אליעזר שצריך גם נשיכה מלבד צירוף סל, וז"ל 'ואמר רבי יהושע בן לוי, לא שנו אלא ככרות של בבל שנושכות זו בזו ודמיא לעיסה'.
ריה. וכן כתב הדברי מלכיאל (שו"ת ח"ג סי' פ) בביאור שיטת השאילתות.

בתנור, הרי זה חיבור לענין טבול יום, וסבר רבן שמעון בן גמליאל, שכמו כן יש לומר שחיבור כזה מצרף לענין חלה.

ומבואר שלפי סברת החלת לחם, לשיטת רבן שמעון בן גמליאל, רק נשיכה בתנור היא חיבור לענין חיוב חלה, אבל הסל או התנור אינם מצרפים.

סיכום השיטות בדעת רבן שמעון בן גמליאל

מן האמור למדנו חמשה ביאורים בדעת רבן שמעון בן גמליאל[ריט]: א. שיטת הרשב"א שנחלקו בנשיכה שלאחר אפייה, שלרבי אליעזר ורבי יהושע אין היא מועילה לצרף, ולרבן שמעון בן גמליאל מועילה[ריז]. ב. שיטת הרשב"א בדעת הרמב"ם, שלרבי יהושע בן לוי לרבי אליעזר צריך צירוף סל עם נשיכה שלאחר אפייה, ולרבן שמעון בן גמליאל, נשיכה שלאחר אפייה מועילה בפני עצמה. ולשיטת רבי חנינא אין מחלוקת בדבר, ולדעת הכל מועיל צירוף סל או תנור לבד וכן מועילה נשיכה בפני עצמה ואף שהיא לאחר אפייה, וכן פסק הרמב"ם. ג. שיטת הכסף משנה בדעת הרמב"ם, שלרבן שמעון בן גמליאל וכן לתנא קמא במשנה, אין הסל או התנור מצרפים כלל אלא רק נשיכה מצרפת, ולשיטת רבי אליעזר נשיכה מצרפת בפני עצמה, וכן הסל מצרף בפני עצמו[ריי] [ונשיכה המצרפת היא נשיכה שבשעת אפייה]. ד. שיטת השאילתות והרמב"ן בדעת רבי חנינא, שלרבי אליעזר התנור והסל מצרפים אף בלא נשיכה, ולרבי יהושע רק תנור מצרף, ולרבן שמעון בן גמליאל צריך צירוף סל עם נשיכה. ה. שיטת החלת לחם, שלרבי אליעזר רק סל מצרף, ולרבי יהושע רק תנור, ולרבן שמעון בן גמליאל רק נשיכה בתנור מצרפת.

הלכה כרבי חנינא שאין צריך נשיכה

נאמר בגמרא (מח:), שהלכה כרבי אליעזר, וכביאור רבי חנינא בדבריו, שהסל מצרף אף כעכין שאינם נושכים זה בזה[ריח]. וכן מבואר ברמב"ם (בכורים פ"ו הלכה טז-יז), שפסק שצירוף סל לבדו מועיל, וכן נשיכה לבדה מועילה. וכן פסק הרמב"ן (הלכות חלה אות ח), וכן פסקו הטור והשלחן ערוך (יו"ד סי' שכה ס"א)[ריט].

האם לשיטת רבי חנינא צריך נגיעה

הראשונים והאחרונים נחלקו בשיטת רבי חנינא שסבר שאין צריך נשיכה כדי לצרף לחלה, האם על כל פנים צריך שתגענה הככרות זו בזו כדי שהסל יצרפן, או שהסל מצרף אף בלא נגיעה כלל.

דעת הסוברים שצריך נגיעה

בספר התרומה (סי' פא) נקט, שבפשטות משמע שרבי חנינא חלק על דברי רבי יהושע בן לוי בכך שאינו מצריך נשיכה, אבל מודה שמכל מקום צריך נגיעה. והקשה על כך מלשון הירושלמי (חלה פ"ב ה"ג) 'דבר שהוא מקפיד על תערובתו אין הכלי מצרף, ושאין מקפיד על תערובתו הכלי מצרף'[ריכ], ומשמע שכל שאינו מקפיד על תערובתו, הכלי מצרף אף בלא נגיעה. וכתב ליישב בשתי דרכים: א. שאמנם יש לפרש בדעת רבי חנינא שלא צריך אף נגיעה. ב. דברי הירושלמי אמורים לגבי צירוף שתי עיסות שיש בכל אחת שיעור בפני עצמה, ואין הנידון לצרפן כדי להביאן לחיוב חלה, אלא להפריש מזו על זו אף שהן נפרדות זו מזו, ובזה לא צריך נגיעה. אבל ככרות שאין בהן שיעור ורוצה לצרפן לחיוב על ידי כלי, צריך גם נגיעה. ונקט להלכה (סי' פא-פב) שאין הסל מצרף לשיעור חיוב בלא נגיעה. וכן דעת ראשונים נוספים[ריכא].

טעם הסוברים שצריך נגיעה

במעדני יום טוב (הלכות חלה סי' ד אות ע) כתב בדעת ראשונים אלו[ריכב], שנראה שנקטו מסברת עצמם שצריך נגיעה, שכן בגמרא אין מקור לדין זה. אמנם בביאור הגר"א (יו"ד סי' שכה אות ג), כתב כמה ראיות מלשונות המשנה והגמרא לדין זה: א. לשון הגמרא במחלוקת רבי יהושע בן לוי ורבי חנינא היא 'אמר רבי יהושע בן לוי, לא שנו אלא ככרות של בבל שנושכות זו מזו, אבל כעכין לא', ורבי חנינא אמר 'אפילו כעכין'. ואם נאמר שלדעת רבי חנינא חייב אפילו בלא נגיעה כלל, מדוע נקט אפילו כעכין, הרי בלא נגיעה גם ככרות של בבל אינן נושכות, והיה צריך לנקוט אפילו בלא נגיעה. ב. מלשון המשנה (חלה פ"ד מ"א) 'שתי נשים שעשו שני קבין ונגעו זה בזה וכו' ובזמן שהם של אשה אחת מין במינו חייב' וכו', כלומר, שני קבים מצטרפים לשיעור חלה כשהם מין אחד של אשה אחת. והרי נגיעה בלבד אינה מצרפת לפי כל השיטות, אלא צריך או נשיכה לתנא קמא, או צירוף סל לרבי אליעזר, ומדוע נקטה המשנה 'ונגעו', ובהכרח יש לומר שנקטה המשנה לשון זו משום דעת רבי אליעזר שהסל מצרף, ולצירוף זה צריך גם נגיעה. ג. מלשון המשנה (שם פ"ב מ"ד) 'העושה עיסתו קבין ונגעו זה בזה פטורים מן החלה עד שישוכו, רבי אליעזר אומר, אף הרודה ונותן לסל, הסל מצרפן לחלה'. שלכאורה התיבה 'ונגעו' מיותרת, והיתה המשנה צריכה לנקוט 'העושה עיסתו קבין ונשכו חייבים בחלה', וממילא משמע שבלא נשיכה פטורים. ובהכרח שנקטה המשנה לשון זו משום דעת רבי אליעזר, ודבריו אמורים על תחילת המשנה, והיינו שהעושה עיסתו קבין ונגעו זה בזה, אם היה גם צירוף סל, הסל מצרפם וחייבים[ריכג].

ובמגן האלף (או"ח סי' תנז סק"ב) כתב, שאף על פי שמצאנו שנחלק רבי חנינא על רבי יהושע בן לוי ולא הצריך נשיכה, מכל מקום יש לומר שהצריך על כל פנים נגיעה, כדי שלא להרבות במחלוקתם.

דעת הסוברים שאין צריך נגיעה

אך דעת הרבה מן הראשונים שהסל מצרף אף בלא נגיעה כלל[ריכד]. והוכיח הר"ש (חלה פ"ב מ"ד) כן מכך שלשון המשנה היא 'הסל מצרפן' ולא 'הסל מחברן'. וכשם שדייקה הגמרא (מנחות כד.) לגבי צירוף כלי לקדש [כלומר, שאם נגע טבול יום בחתיכת קודש הנמצאת בכלי, פסל את כל החתיכות שבכלי], שצירוף זה נעשה אף כשאין החתיכות נוגעות זו בזו, מלשון המשנה (חגיגה כ:) 'הכלי מצרף מה שבתוכו לקדש' ולא 'הכלי מחבר'[ריכה]. ועוד כתב הפרי חדש (או"ח סי' תנז ס"א), שיש להביא קצת ראיה מלשון הברייתא (מח:) 'רבי אליעזר אומר הסל מצרפן, רבי יהושע אומר תנור מצרפן' וכו', והעמיד רבי חנינא מחלוקתם אף בכעכים שאינם נושכים זה בזה. ובהכרח שרבי יהושע שאמר שהתנור מצרף, היינו גם באופן שאינם נוגעים זה בזה[ריכו], ומדברי רבי יהושע נלמד לדברי רבי אליעזר, שמה שאמר שהסל מצרף היינו בלא נגיעה.

דעת הטור והשלחן ערוך

לשון הטור (יו"ד סי' שכה) היא 'שתי עיסות שאין בשום אחת כשיעור, אם נוגעות זו בזו עד שנדבקים מעט מזו בזו, מצטרפים וכו', ואם אינן נדבקין והן בסל הסל מצרפן' וכו' וכעין לשון זו כתב גם השלחן ערוך (שם

רטו. ראה ביאור נוסף בספר יחוסי תנאים ואמוראים (ערך רב חנן סתם אמורא, הו"ד בקובץ שיטות קמאי מח: עמוד אלף שסה ד"ה וגמ'), ודבריו צריכים ביאור.

רטז. והתבאר בהערה על דברי הרשב"א, שלענין צירוף סל נראה שלרבי חנינא מודה רשב"ג שהסל מצרף בפני עצמו, ולשיטת רבי יהושע בן לוי ורבי חנינא האם צריך שיהיו ראויות לנשוך זו בזו.

ריז. ומחלוקת רבי יהושע בן לוי ורבי חנינא האם צריך שיהיו ראויות לנשוך זו בזו.

ריח. וכתב בספר יחוסי תנאים ואמוראים (ערך רבי יהושע בן לוי), שאף על פי שקיי"ל שהלכה בכל מקום כרבי יהושע בן לוי, מכל מקום כאשר נחלק עם רבי חנינא שהיה רבו, אין הלכה כמותו. וכתב שכן מוכח בסוגיא זו, שכן רב יוסף ואביי סברו שהלכה כרבי חנינא.

ריט. וכתב בביאור הגר"א (יו"ד סי' שכה אות ג), שאף על פי שבירושלמי (חלה פ"ב ה"ב) נקטו, שאין סל מצרף אלא אם כן היתה גם נשיכה, מכל מקום כיון שבתלמוד בבלי נקטו, שהלכה כרבי חנינא שאין צריך נשיכה, פסק השלחן ערוך כן.

רכ. לפנינו הגירסא היא 'הבית מצרף' אך בספר התרומה כתב שיש לגרוס 'הכלי מצרף'.

רכא. סמ"ג (עשה קמא) ורבינו פרץ (הגהות סמ"ק מצוה רמו הגהה א). וכן נראה בדעת הרא"ש (הלכות חלה סי' ד) שכתב וז"ל, 'ומסיק בפרק אלו עוברין דרבי אליעזר לא בעי נשיכה לא נגיעה בכלי'. וכן נקטו בדעת הרא"ש המעדני יום טוב (הלכות חלה סי' ד אות ע), הב"ח (או"ח סי' תנז ד"ה ומה שכתב), הש"ך (יו"ד נקודות הכסף סי' שכו סק"א), קרבן נתנאל (פ"ג סי' ו אות נ), ביאור הגר"א (שם סי' שכה אות ג), בית אפרים (שו"ת או"ח סי' מד) ומגן האלף (או"ח סי' תנז סק"ב). אך הט"ז (או"ח סי' תנז סק"ב) כתב, שמה שכתב הרא"ש נגיעה, אין כוונתו לנגיעה ממש, אלא שעל ידי צירוף כלי, הלחמים נחשבים כנוגעים זה בזה. ובתוספות הרא"ש (נדה ח. ד"ה רבי), נראה שנקט שצריך גם נגיעה, ודקדק כן מלשון המשנה (חלה פ"ב מ"ד) 'העושה עיסתו קבין ונגעו זה בזה פטורים עד שישוכו, רבי אליעזר אומר אף הרודה ונותן לסל הסל מצרפן לחלה', ומשמע שרבי אליעזר לא בא אלא להוציא מדעת תנא קמא שהצריך נשיכה, אבל מודה שעל כל פנים צריך נגיעה. ונראה שכן היא מסקנתו שם לענין צירוף סל לחיוב חלה [ולא הסתפק אלא בצירוף לענין שהסל מצרף בפני עצמו, ולשיטת רבי יהושע בן לוי אינו מוריד.

ריי. ונשיכה המצרפת היא נשיכה שבשעת אפייה. ד. שיטת השאילתות והרמב"ן בדעת רבי חנינא, שלרבי אליעזר התנור והסל מצרפים אף בלא נשיכה, ולרבי יהושע רק תנור מצרף, ולרבן שמעון בן גמליאל צריך צירוף סל עם נשיכה. ה. שיטת החלת לחם, שלרבי אליעזר רק סל מצרף, ולרבי יהושע רק תנור, ולרבן שמעון בן גמליאל רק נשיכה בתנור מצרפת.

ריכ. מצרף אף בלא נגיעה. וכתב ליישב בשתי דרכים: א. שאמנם יש לפרש בדעת רבי חנינא שלא צריך אף נגיעה. ב. דברי הירושלמי אמורים לגבי צירוף שתי עיסות שיש בכל אחת שיעור בפני עצמה, ואין הנידון לצרפן כדי להביאן לחיוב חלה, אלא להפריש מזו על זו אף שהן נפרדות זו מזו, ובזה לא צריך נגיעה. אבל ככרות שאין בהן שיעור ורוצה לצרפן לחיוב על ידי כלי, צריך גם נגיעה. ונקט להלכה (סי' פא-פב) שאין הסל מצרף לשיעור חיוב בלא נגיעה. וכן דעת ראשונים נוספים[ריכא].

ריכא. נוספים (הלכות חלה סי' ד אות ע) כתב בדעת ראשונים אלו[ריכב], שנראה שנקטו מסברת עצמם שצריך נגיעה, שכן בגמרא אין מקור לדין זה. אמנם בביאור הגר"א (יו"ד סי' שכה אות ג), כתב כמה ראיות מלשונות המשנה והגמרא לדין זה: א. לשון הגמרא במחלוקת רבי יהושע בן לוי ורבי חנינא היא 'אמר רבי יהושע בן לוי, לא שנו אלא ככרות של בבל שנושכות זו מזו, אבל כעכין לא', ורבי חנינא אמר 'אפילו כעכין'. ואם נאמר שלדעת רבי חנינא חייב אפילו בלא נגיעה כלל, מדוע נקט אפילו כעכין, הרי בלא נגיעה גם ככרות של בבל אינן נושכות, והיה צריך לנקוט אפילו בלא נגיעה. ב. מלשון המשנה (חלה פ"ד מ"א) 'שתי נשים שעשו שני קבין ונגעו זה בזה וכו' ובזמן שהם של אשה אחת מין במינו חייב' וכו', כלומר, שני קבים מצטרפים לשיעור חלה כשהם מין אחד של אשה אחת. והרי נגיעה בלבד אינה מצרפת לפי כל השיטות, אלא צריך או נשיכה לתנא קמא, או צירוף סל לרבי אליעזר, ומדוע נקטה המשנה 'ונגעו', ובהכרח יש לומר שנקטה המשנה לשון זו משום דעת רבי אליעזר שהסל מצרף, ולצירוף זה צריך גם נגיעה. ג. מלשון המשנה (שם פ"ב מ"ד) 'העושה עיסתו קבין ונגעו זה בזה פטורים מן החלה עד שישוכו, רבי אליעזר אומר, אף הרודה ונותן לסל, הסל מצרפן לחלה'. שלכאורה התיבה 'ונגעו' מיותרת, והיתה המשנה צריכה לנקוט 'העושה עיסתו קבין ונשכו חייבים בחלה', וממילא משמע שבלא נשיכה פטורים. ובהכרח שנקטה המשנה לשון זו משום דעת רבי אליעזר, ודבריו אמורים על תחילת המשנה, והיינו שהעושה עיסתו קבין ונגעו זה בזה, אם היה גם צירוף סל, הסל מצרפם וחייבים[ריכג].

ריכב. המעדני יום טוב הביא דין זה בשם הסמ"ג והרא"ש, הנזכרים בהערה הקודמת.

ריכג. וראה תוספות הרא"ש (נדה ח. ד"ה רבי) שכתב להוכיח מלשון משנה זו שלרבי אליעזר צריך גם נגיעה, ונראה מלשונו שכוונתו לדקדוק זה. וראה לשון ספר התרומה (סי' פא) שדקדק שלרבי אליעזר צריך גם נגיעה, ויתכן שגם כוונתו לראיה זו.

ריכד. תוספות (נדה ז. ד"ה ומקפת), ארחות חיים (סי' יז), מאירי (חלה פ"ב מ"ד), אגודה (סי' מה ד"ה דעבדן), כפתור ופרח (פרק טו) ותשב"ץ (דיני חלה פרק ה אות ו). וכן נקט תוספות רבי עקיבא איגר (חלה פ"ב מ"ד) שכך היא מסקנת הר"ש (חלה פ"ב מ"ד). ולשון הרמב"ם בפירוש המשניות (חלה פ"ב מ"ד) הוא 'ורבי אליעזר אומר וכו' ונקבצו כולן בכלי אחד אף על פי שאין נוגעות זו בזו חייב' וכו', והרי שסבר כשיטה זו. אמנם בתרגומים חדשים תירגמו 'אף על פי שלא נדבקו זו בזו' (תרגום הר"י קאפח) או 'אף על פי שאינן דבוקות' וכו' (תרגום הר"ע קורח).

ריכה. אך כתב הר"ש, שאמנם יקשה מדיוק זה על רבי יהושע בן לוי שסובר שצריך נשיכה לצירוף סל. וכתב ששמא יש לומר, שרבי יהושע בן לוי אינו סובר שיש חילוק בין לשון 'מצרפן' ללשון 'מחברן', וחולק על שיטת האמוראים במנחות שדקדקו כן. וראה הערה לעיל [על שיטת הראשונים הסוברים שצריך נגיעה] שבביאור הגר"א (יו"ד סי' שכה אות ג) נקט שמסקנת הר"ש היא שצריך נגיעה, וכתב הגר"א, שאף שהר"ש דקדק מלשון המשנה שאין צריך נגיעה, מכל מקום לאחר שיישב שלשיטת רבי חנינא אין זה דקדוק, נקט כמו כן בדעת רבי יהושע בן לוי, שגם הוא אינו מדקדק כן ומצריך נגיעה. וראה גם פרי חדש (או"ח סי' תנז ס"א) שכתב כדקדוק הר"ש.

ריכו. נראה שכוונתו, שכעכים אינם נושכים זה בזה מפני שהדרך לאפותם בנפרד זה מזה, ומוכח שתנור מצרף אף בלא שהכעכים נוגעים זה בזה.

ס"א). ולא הזכירו שצריך גם נגיעה עם צירוף סל. אמנם יתכן לפרש שמה שכתב 'ואם אינן נדבקין והן בסל' וכו' הוא המשך לתחילת דבריו שכתב 'אם נוגעות' וכו', והיינו ששתי עיסות הנוגעות זו בזו, אם הן נושכות הנשיכה מצרפתן, ואם אינן נושכות אך נוגעות הסל מצרפן, והרי שצריך שתהיינה נוגעות זו בזו.

ובטור אורח חיים (סי' תנז) כתב, 'מפני שצריך לדקדק בשיעור העיסה שלא להרבות בה משום חשש חימוץ ומוטב שימעט בה, לכן טוב לקרב העיסה בשעת הפרשת חלה, דשמא יש בהן שלא היה בה שיעור, ואם לא הפריש מן העיסה יתנם בסל, והסל יצרפם לחלה'. וכתב הב"ח שם (ד"ה ומה - השני) שמסתימת דבריו אלו וכן מסתימת דבריו ביורה דעה [שהובאו לעיל בסמוך], משמע שאין צריך נגיעה בצירוף סל. אמנם כיון שבדברי הרא"ש (הלכות חלה סי' ד) נראה שצריך נגיעה, יש לומר שאף הטור סבר כן, וקיצר בלשונו[רכז]. אבל הפרי חדש (או"ח סי' תנז ס"א) והט"ז (שם סק"א), נקטו בדעת הטור והשלחן ערוך (שם) שאין צריך נגיעה.

ה. האם צריך דעת לצירוף

אהח 19/06/2018

בדין צירוף סל לחיוב חלה מצינו לכאורה מחלוקת ראשונים אם דין זה אמור רק באופן שבדעת הבעלים שיצטרפו על ידי כן, או שהסל מצרפן הן מדעתו והן שלא מדעתו.

שיטת תוספות רבינו פרץ שצריך דעת לצירוף

בתוספות רבינו פרץ (מח: ד"ה אף) הקשה, שמעשים בכל יום שאופים בערב שבת כמה עיסות שאין בכל אחת מהן שיעור חלה ומניחים את כולן בכלי אחד, ופעמים שיש בצירוף כולן שיעור חלה, ומכל מקום אין מפרישים מהן חלה, והרי שנינו שהסל מצרף. ותירץ בשם רבי יחיאל, שדין צירוף סל הוא רק כשרוצה שתצטרפנה, אבל כשאין בדעתו לצרפן, אין הסל מצרפן[רכח].

הוכחה מדברי הרא"ש שאין צריך דעת

וכתב בספר שי למורא (בכורות פ"ד קונטרס רסיסי לילה ענף כב), שמדברי הרא"ש (ביצה פ"א סי' יג) נראה שאין צריך דעת לצירוף, שכתב שם הרא"ש וז"ל, 'ומה שנהגו בפסח להניח כל המצות בכלי אחד בשעת הפרשת חלה, לאו משום דבעינן מוקף, אלא משום דנהגו למיפא קפיזא קפיזא [כלומר, שנהגו לאפות עיסות של שלשת רבעי הקב] בפסח משום חימוץ, ואם היה מפריש חלה קודם שצירפם בכלי לא מיפטרי בהכי [כיון שאין בהם שיעור חלה], ואם יבואו אחר כך לידי צירוף נתחייב בחלה ואוכל טבל'. ומבואר מדבריו שאם היה מפריש חלה ממצות שאין בהן שיעור קודם שצירפן בכלי [שאין הפרשה זו חלה כלל], ואחר כך היה מצרף אותן בכלי ואוכל מהן בלא הפרשה נוספת, נמצא אוכל טבל. והנה באופן זה שהפריש מהם חלה קודם שנתנן בסל, הרי כשנתנן בסל בודאי אינו מתכוין שיצטרפו לחיוב חלה, שהרי הוא סבור שכבר נפטרו מחיוב חלה בהפרשה שהפריש מהן קודם לכן, ואף על פי כן כתב הרא"ש שבצירוף זה התחייבו בחלה, ומבואר שסל מצרף לחיוב חלה אף שלא מדעתו[רכט].

הוכחה מלשון הרע"ב

עוד הוכיח כן בספר שי למורא (בכורות פ"ד קונטרס רסיסי לילה ענף כב), מדברי הרע"ב, ששנינו (חלה פ"ד מ"א) 'שתי נשים שעשו שני קבין [שאין בהם שיעור לחיוב חלה אלא על ידי צירופן יחד], ונגעו זה בזה אפילו הן ממין אחד פטורין, ובזמן שהם של אשה אחת מין במינו חייב' וכו', וכתב הרע"ב (שם) וז"ל, 'ובזמן שהן של אשה אחת, סתם אשה אינה מקפדת אם העיסות נוגעות זו בזו. מין במינו חייב, בנשיכה או בצירוף סל'. ומבואר שהסל מצרף באופן שאין האשה מקפדת, אבל משמע שאין צורך שגם יהיה הצירוף מדעתה. וסיים שיש לדחות ראיה זו[רל].

ביאור צדדי הספק

בצדדי ספק זה, האם צריך דעת לצירוף או אין צריך, כתב בשי למורא (שם), שבירושלמי (חלה פ"א ה"ה) נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש, בממרח כריו של חבירו שלא מדעתו, האם מירוח זה מועיל להחיל איסור טבל על הכרי[רלא], דעת רבי יוחנן שהכרי נעשה טבל, ודעת ריש לקיש שאין נעשה טבל בכך. ופסק הרמב"ם (מעשר פ"ג ה"ז), שהגומר פירותיו של חבירו שלא מדעתו, נטבלו למעשר, וכדעת רבי יוחנן[רלב]. ומבואר בירושלמי, (שם) שלדעת רבי יוחנן אף גלגול עיסה שלא מדעת בעל הבית, מחייב את העיסה בחלה. ולכאורה יש לומר שכמו כן צירוף סל שלא מדעת הבעלים מועיל לחייב בחלה[רלג]. אמנם מאידך גיסא מצינו דוגמא לדין החל על ידי נתינה בכלי, שאינו חל בנתינה שלא מדעת. והוא בדין כלי שרת מקדש מה שבתוכו, שלדעת רבי יוחנן (מנחות ז.) אין מקדש אלא מדעת, וכן פסק הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ג ה"כ). ואם כן יתכן שאף לענין הדין שהכלי מצרף מה שבתוכו לחייב בחלה, אין הכלי מצרף אלא אם כן נתן את הככרות בתוכו מדעתו כדי לצרפם לחיוב חלה.

נשיכת עיסות על דעת שלא תצטרפנה

ובדברי מהרי"ט אלגאזי מצינו שכתב אף לענין נשיכה, שאין נשיכה מצרפת לשיעור חלה, אלא אם כן רוצה שתצטרפנה הככרות לחיוב. ששנינו (חלה פ"ד מ"א) 'שתי נשים שעשו שני קבין ונגעו זה בזה, אפילו הם ממין אחד פטורים, ובזמן שהם של אשה אחת, מין במינו חייב ושלא במינו פטור'. ובירושלמי (שם ה"א) 'אמר רבי יוחנן, סתם אשה אחת אינה מקפדת, שתים מקפידות הן. אשה אחת שהיא מקפדת עשו אותה כשתי נשים [שאין שני קבים שלה מצטרפים לשיעור], שתי נשים שאינן מקפידות עשו אותם כאשה אחת [והקבים מצטרפים]'. וביאר המהרי"ט אלגאזי (הלכות חלה אות טז), שמה שאמר רבי יוחנן שסתם שתי נשים מקפידות, היינו שאינן רוצות שהנשיכה תצרף את שתי עיסותיהן לשיעור ותתחייבנה בחלה, כיון שבלא צירוף זה אינן חייבות. אבל אשה אחת אינה מקפידה שהעיסות תצטרפנה לחיוב חלה, שהרי אסור לאדם לחלק עיסתו לחלקים שאין בהם שיעור, כדי לפטור עצמו מן החלה[רלד]. אמנם אם אף על פי כן היא מקפידה ואינה רוצה שתצטרפנה לחיוב חלה על ידי הנשיכה, אין הנשיכה מצרפת[רלה]. ולדבריו יתכן שכמו כן גם הסל לא יצרף במקום שאין רצונו בכך[רלו]. אמנם בדברי שאר המפרשים מבואר, שאין הכוונה שמקפידות על עירוב העיסות משום שאינן רוצות שהנשיכה תצרף לחיוב חלה, אלא מטעמים אחרים וכגון שהעיסות עשויות ממינים שונים,

---

רכז. וכתב המשנה ברורה (סי' תנז סק"ז, שער הציון שם אות ט), שלכתחילה יש לנהוג כדעה זו ולקרב העיסות שתגענה זו בזו.

רכח. כן היא כוונתו בפשטות. אמנם במנחת יצחק (שו"ת ח"ח סי' קט) כתב שאפשר שכוונתו היא שבאופן שמקפיד שלא יתערבו העיסות אין הסל מצרף, וכמבואר בשולחן ערוך (יו"ד סי' שכו ס"א) לענין נשיכה שאינה מצרפת כאשר מקפידים על עירוב העיסות [וכן מפורש בחלת לחם (סי' ה סק"ו, טז) שכמו כן גם צירוף סל לא מועיל במקום שמקפיד שלא יתערבו העיסות, אף שאינו מקפיד שלא יהיו בסל אחד]. ולכאורה בלשון רבינו פרץ לא משמע כן.

רכט. ובספר מקדש מעט (הלכות חלה סי' שכה סק"ה) כתב גם כן להוכיח מדברי הרא"ש שאין צריך דעת לצירוף, ולא פירש איך מוכח כן.

יש שהוכיחו כעין זה מדברי הר"ש (חלה פ"ג מ"א) והרא"ש (הלכות חלה סי' ה) שכתבו, שצריך ללמד את הנשים שמפרישות חלה להתנות שתחול ההפרשה גם על הקמח שיתערב אחר כך בשעת העריכה, ואף על פי שאין בקמח המתערב בכל ככר שיעור חמשת רבעים, מכל מקום, בכל הקמח שמערבות בכל הככרות עשוי להיות חמשת רבעים, והתנור או הסל מצרפם ומתחייבים בחלה. והרי אין דעת הנשים שהסל יצרף, שכן אם דעתן שהסל יצרף כדי להפריש על הקמח המתערב חלה, לא היה צריך ללמדן להפריש, ומכל מקום הסל מצרף.

רל. ולא ביאר מה היא הדחייה. ובהגה"ה שם פירש, שדווקא נשיכה וצירוף סל בעיסה שאינה אפויה מועילים אף בלא דעתה, כיון שבאופן זה אין סופן להתחלק בעודן בצק, מה שאין כן בצירוף סל בלחמים אפויים שכבר חלוקים הם, וגם סופם לשוב ולהתחלק, יש לומר שאין מועיל צירוף סל אלא מדעת.

רלא. שאין חל איסור טבל על התבואה אלא אחר שממרח את הכרי, כמבואר במעשרות (פ"א מ"ז). וכן שאר פירות וירקות מתחייבים במעשר משתגמר מלאכתן, כל דבר לפי גמר המלאכה שלו כמבואר שם (משנה ה-ח).

רלב. וכן כתב שם לענין ששה דברים הקובעים למעשר [כלומר, כמבואר בדבריו שם (הלכה ב-ג) שבגומר פירותיו להוליכן לבית, מותר עדיין לאכול מהן עראי אף אחר מירוח עד שיקבעו למעשר על ידי אחד מששה דברים המפורטים בדבריו שם], שהקובע פירותיו של חבירו שלא מדעתו נטבלו למעשר.

רלג. ובספר דרך אמונה (בכורים פ"ו ציון ההלכה אות שיב) ביאר את דברי תוספות רבינו פרץ, שאין הסל מצרף שלא מדעתו, משום שזה דומה לנשיכת עיסות שאינה מצרפת כשהבעלים מקפיד על נשיכה זו, כמבואר בירושלמי (חלה פ"ד ה"א) וברמב"ם (בכורים פ"ז ה"ב). וכתב שיש לחלק בין צירוף סל שלא מדעת שאינו מועיל לפי סברא זו, לגלגול שלא מדעת שמחייב בחלה.

רלד. כמבואר בירושלמי (חלה פ"ג ה"א), וכן כתבו הרמב"ם (בכורים פ"ו הט"ז), הטור ושלחן ערוך (יו"ד סי' שכד סי"ד).

רלה. ולפיכך אמרו בירושלמי (חלה פ"ד ה"א), שאם היה לה כלי גדול שהיתה יכולה ללוש בו את שני הקבין, ולא עשתה כן אלא לשה כל קב בכלי אחר, ואחר כך נשכו העיסות זו בזו, אין הנשיכה מצרפת. והיינו משום שמה שלשה אותן בשני כלים מוכיח שאינה רוצה שתצטרפנה לשיעור אחד ותתחייבנה בחלה, ואם כן מקפידה היא גם כן שהנשיכה לא תצרף את שתי העיסות לחייבן בחלה.

רלו. וכן כתב בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"א סי' יא), שלפי סברת המהרי"ט אלגאזי, יש לומר שגם סל לא יצרף במקום שאינו רוצה שיצרף לחיוב, ואין לחלק נשיכה לצירוף סל. והביא שבספר ברכת הבית (אינהרין, שער סא שערי בינה ס"ק כב), חילק בין נשיכה לצירוף סל, שרק בנשיכה הרצון מעכב, שכן על ידה רואים את שתי העיסות כעיסה אחת, ולפיכך במקום שאינו רוצה בכך, אין העיסות מוגדרות כעיסה אחת אלא כשתי עיסות הנושכות במקרה, אבל בצירוף סל שאינו אלא דין צירוף, אין הדבר תלוי ברצונו כלל. והעיר על דבריו, שלפי המבואר בדברי מהרי"ט אלגאזי שההקפדה האמורה לענין נשיכה היא הקפדה על צירוף לחיוב חלה [ולא הקפדה על תערובת העיסות משום שהן שונות בטבען וכדומה], אין לחלק בין נשיכה לצירוף סל.

וכן הן מקפידות כשהן של שתי נשים, לפי שדרך בני אדם לרצות כל אחד בעיסה שלו בלא תערובת של חבירו, וכיוצא בזה[ילז].

רוצה להסביר

ובספר דעת קדושים (הלכות חלה סי' שכה ס"א) כתב, שמסברא נראה שהסל מצרף אפילו כנגד רצונו[ילח]. ועוד כתב, שגם אם עשה אחר כך צירוף מרצונו אין הצירוף השני מפקיע את הצירוף הראשון. וביאר במקדש מעט (שם סק"ה), שכוונתו היא כגון באופן שבתחילה היה צירוף סל של כמה ככרות שלא לרצונו, ואחר כך צירף כמה מככרות אלו עם ככרות אחרות לרצונו, ואין בשאר הככרות שהיו בצירוף הראשון בלבד שיעור חלה, מכל מקום אין מתבטל בכך

צירוף מרצון אחר צירוף שלא מרצון

צירוף הסל שהיה מתחילה שלא לרצונו, ואף הככרות שהיו בצירוף הראשון חייבות בחלה.

בספר שי למורא (בכורות פ"ד דסיסי לילה ענף כב), דייק מכך שבדברי הפוסקים לא נזכר כלל תנאי זה, שהצירוף בסל צריך להיות מדעת הבעלים, שלהלכה הסל מצרף הן מדעת והן שלא לדעת. וכן כתב במנחת יצחק (שו"ת ח"ח סי' קט), שהסל מצרף אף שלא מדעת. אמנם דעת האדר"ת (הו"ד במקראי קדש פסח ח"ב סי' יט אות ב), שאין צירוף סל מועיל אלא כשכוונתו שיצטרפו לחיוב. וכן נקט בספר אפרקסתא דעניא (שו"ת ח"א סי' יא).

הכרעת הפוסקים

מערכה לה

מנהגי איסור

א. גדרי איסור הבא על ידי מנהג / **ב.** קבלה על דורות הבאים / **ג.** אם יש התרה לבנים / **ד.** סוגי מנהגים / **ה.** נהגו כדעת האוסר בדבר השנוי במחלוקת / **ו.** מנהג להקל / **ז.** ההולך ממקום למקום

פתיחה

דבר שנהגו בו אנשי מקום פלוני איסור מרצונם[א] במה שאינו אסור מעיקר הדין, וגדר 'נהגו' היינו שעשו מעשה כך פעם אחת ובשעה שהתחילו לנהוג כך, היה בדעתם לנהוג כן לעולם, כמו שכתב בשולחן ערוך (יו"ד סי' ריד ס"א). אבל מי שאמר בתחילת הנהגתו שאינו מקבל עליו כן בנדר, ואין בדעתו לנהוג כן אלא בפעם ההוא או בפעמים שירצה ולא לעולם, אינו נחשב מנהג[ב].

19/08/2015 נתקבל

ויש אופנים שמתחייבים להמשיך לנהוג כך ואין להתיר להם, ויש מנהגים שגם בניהם אחריהם צריכים להמשיך לנהוג כמנהג אבותיהם, ונתבארו הדברים מדברי הגמרא ובראשונים איזה מנהג מחייב ומי הם החייבים בקיום המנהג, ואם יש דרכים להתיר את האיסור.

א. גדרי איסור הבא על ידי מנהג

מקור ההלכה

שנינו (נ.) מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין. וכן שנינו להלן (נג.-: נד:) לגבי מנהגים התלויים במנהג המקום, שחייבים אנשי המקום לקיים מנהגם.

דברי הגמרא שצריך לנהוג כמנהג מקומו

אמרו בגמרא (חולין יח:) 'כי סליק רבי זירא אכל מוגרמת דרב ושמואל[ג], אמרי ליה לאו מאתריה דרב ושמואל את'. מקושיא זו על מעשה של רבי זירא שהקשו עליו שיש לו לנהוג כדעת רב ושמואל הואיל ובא ממקומם, עולה מזה שסברו המקשים שכל אדם צריך לנהוג כפי מנהג מקומו, שהרי לא הקשו עליו שדבר זה אסור, מפני שגם הם סברו שהוא מותר, ורק מחמת שבא ממקום שנוהגים כדברי רב ושמואל הקשו שצריך לנהוג כדעתם, ואף על פי שאחרים מתירים שחיטה זו, מכל מקום מי שבא ממקום שנוהגים בו איסור אין לו להתיר לעצמו כמקום שבא לשם.

וכן אמרו בהמשך הגמרא 'אמר ליה אביי לרב יוסף והא רבנן דאתו ממחוזא אמרי אמר רבי זירא משמיה דרב נחמן מוגרמת כשרה, אמר ליה נהרא נהרא ופשטיה'. ומבאר רש"י כוונת אביי בקושייתו, שהוקשה לו מנהג אנשי בבל שנהגו איסור במוגרמת דרב ושמואל, והרי בעיר מחוזא שהיא מבבל התירה רבי זירא, ונמצא שאין מנהג בבל כרב ושמואל לאסור. והשיבו רב יוסף 'נהרא נהרא ופשטיה' כל נהר מתפשט במקום שהוא רגיל שם, כלומר כל מקום הולך אחר מנהגו, ובתוך בבל עצמה יש בה מקומות שנהגו בהם להתיר מוגרמת זו על פי דברי רבי זירא ושם יש לנהוג היתר, ויש בה מקומות שנהגו בהם לאסור מוגרמת זו כרב ושמואל ושם יש לנהוג לאיסור. ומבואר בזה שבכל מקום צריך לנהוג כפי מנהג המקום[ד].

ואמרו עוד בגמרא (חולין צג:) 'אמר ליה רבי יוחנן לרב שמן בר אבא, הני ביעי חשילתא שרין, ואת לא תיכול משום 'ואל תטוש תורת אמך' (משלי א ח)'. וכתב רש"י (ד"ה ואל) לבאר כוונתו במה שאמר 'תורת אמך', 'מנהג מקומך, שאתה מבבל ושם נוהגין בו איסורא'. והיינו שאף על פי שאני סובר שדבר זה מותר מן הדין מכל מקום אתה צריך לנהוג בו איסור כמנהג מקומך.

בירור מקור וחומר הדין

וצריך לבאר גדר הדבר ומקורו, מאיזה טעם צריך לנהוג איסור כמנהג מקומו בדבר שאינו אסור מן הדין, אף שלאדם אחר שלא בא ממקום שנוהגים בו מנהג איסור יכולים להתירו. וצריך לברר עוד את חומר האיסור שחל מחמת המנהג.

כדי לעמוד על עומק הדברים יש להקדים תחילה את מה שנחלקו הראשונים בדיני המנהג אם מועלת בו התרת חכם להתירו כמו שמתירים את הנדר, או שאין לו התרה ואחר שחל המנהג צריך לנהוג בו לעולם.

מחלוקת הרשב"א והרא"ש אם יש התרה למנהג

דעת הרא"ש (פסחים פ"ד סי' ג) שחכם יכול להתיר את המנהג על ידי חרטה כדין נדר[ה], אבל הרשב"א (שו"ת ח"ג סי' רלו) כתב 'אמרו חז"ל שכל שאדם אוסר על עצמו אפילו בדברים המותרין, או אפילו נוהג בה איסור הרי הוא אסור עליו כשל תורה, ואם נשאל אין מתירין לו וכו', וכל מי שנוהג איסור בדבר המותר, לגדר, אפשר שהוא חמור מן הנדר והשבועה, שהנדרים והשבועות נשאלין עליהם ומתירין להם, ואלו מי שנוהג איסור בדברים המותרין כדי לעשות לו גדר בפני האיסור, קבלו על עצמן כאיסורין שאסרתן התורה

רלז. ראה תפארת ישראל שם (יכין אות א) שכתב, שנקטה המשנה נשים ולא אנשים, משום שסתם נשים מקפידות בכך כיון שאשה עיניה צרה. וכעין זה כתב בתוספות אנשי שם (שם), על המבואר בירושלמי (חלה פ"ד ה"א) 'שתי דיעות עשו אותן כשתי נשים' שמה ששנינו שתי נשים, אין זה דווקא נשים ומשום שעינן צרה יותר מאנשים, אלא גם אנשים בכלל. וכעין זה פירש הפני משה שם (ד"ה שתי דיעות). וכן אמרו עוד בירושלמי (שם) 'פת נקי ופת קיבר מקפדת היא', כלומר, שבקב של פת נקייה וקב של פת קיבר, אפילו ששייכים לאשה אחת, מן הסתם היא מקפידה על עירובם ואינן מצטרפים. וכעין זה כתב בשו"ת תרומת הדשן (סי' קפט), שעיסה שיש בה כרכום ועיסה שאין בה כרכום אינן מצטרפות. ומבואר שההקפדה האמורה בגמרא שם היא הקפדה על עירוב העיסות מצד מינן וכיוצא בזה, ולא משום שאינו רוצה שיצטרפו לשיעור חלה. וכן מבואר במאירי (חלה פ"ב ד"ה המשנה השלישית) ובלבוש (יו"ד סי' שכו ס"א), שמה ששנינו שאף בשל אשה אחת אין מצטרפים אלא מין במינו, אך לא מין בשאינו מינו כגון שעורים וחיטים, היינו משום שבמין בשאינו מינו גם אדם אחד מקפיד שלא יתערבו.

רלח. אמנם בהשמטות שם (סי' שכד ס"ק יא) כתב, שמסברא יש לומר שאין הסל מצרף אלא אם רוצה בהצטרפות זו, וכל שכן שכשמפרש שאינו רוצה בהצטרפות זו שאינו מצרף, שהרי זה כעיסה שיש בה שיעור ודעתו לחלקה שאינה חייבת.

א. המהרשד"ם (שו"ת יו"ד סי' מ, סי' מב) כתב שמנהג שנהגו מחמת הכרח, מפני שלא היתה יכולת בידם להתיר, הן אם ההכרח בא מצד המציאות שלא היה יכולת בידם לנהוג היתר, והן אם ההכרח בא מצד הדין, שמן הדין היו צריכים לנהוג כמנהג מקום שבאו לשם מחמת דין נותנין עליו חומרי המקום שהלך לשם, אם שוב הלכו לעיר אחרת שאין בה מנהג וקבעו דירתם שם, אין המנהג שנעשה מחמת ההכרח נחשב מנהג, ונוהגין כמנהגם שבעירם הראשון.

ב. כתב המהר"י ווייל (שו"ת סי' קצא) לגבי מי שנוהג דין יום טוב שני של גלויות גם ביום הכיפורים ומתענה שני ימים, שצריך לנהוג כן כל ימיו כיון שקיבל עליו [וכן מבואר בטושו"ע (או"ח סי' תרכד ס"ה)]. 'ונראה לי אפילו התנה מתחילה שלא יעשה אלא זו'. ודימה הדבר למי שאמר אהיה נזיר פחות משלושים יום, שאין מועיל לו התנאי משום שהדין הוא שאין נזירות פחות משלושים יום, ולכן אם אמר שיהיה נזיר נעשה נזיר לשלושים יום ואין תנאו יכול לסתור את הדין, כך הדבר במנהג שנהג בו פעם אחת שהדין הוא שצריך לנהוג כך כל ימיו, ואין תנאו יכול לסתור את הדין. והביא דבריו בדרכי משה (או"ח סי' תרכד סק"ז). אבל במגן אברהם (שם סק"ז) תמה בדבר ולדעתו מועיל התנאי ואין לדמותו כלל לנזיר.

ג. שחט את הקנה בתוך שאר הטבעות ולא בטבעת הגדולה, לדעת רב ושמואל נחשב הגרמה מפני שלדעתם אין שאר הטבעות נחשבים מקום שחיטה, ושחיטה שלא במקום הראוי לה נקראת הגרמה ופוסלת את השחיטה.

ד. וכעין זה מבואר בגמרא (חולין ו:) במה שאמרו 'העיד רבי יהושע בן זרוז בן חמיו של רבי מאיר לפני רבי על רבי מאיר שאכל עלה של ירק בבית שאן, והתיר רבי את בית שאן כולה על ידו. חברו עליו אחיו ובית אביו אמרו לו, מקום שאבותיך ואבות אבותיך נהגו בו איסור אתה תנהוג בו היתר'. מבואר בקושייתם שבאותו מקום שהיה בו המנהג לאסור אין לנהוג בו היתר אף על פי שיש ראיה ומעשה רב להתיר את הדבר. ועיין להלן (אות ד) לגבי סוגי המנהגים בדעת רבי מפני מה התיר מה שנהגו לאסור.

ה. והביא ראיה לדבריו ממה שמבואר בברייתא בנדרים (טו. פא.) 'דברים המותרין ואחרים נהגו בהן איסור, אי אתה רשאי להתירן בפניהם, שנאמר (במדבר ל ג) 'לא יחל דברו'. מבואר בזה שהנוהגים איסור בדבר מסוים שמן הדין הוא מותר, אין להם לעבור על המנהג מדין 'לא יחל

שאין לו היתר לעולם. לפיכך אמרו[ו], דברים המותרין ואחרים נהגו בהן אסור, נשאל, אין מתירין לו'. ומבואר בדברי הרשב"א שסובר שאין התרה למנהג, ואינו דומה לנדרים ושבועות שיש להם התרה אצל חכם על ידי חרטה, ונחלק עם הרא"ש שסובר שחכם מתיר מנהג כמו שמתיר את הנדר[ז].

גדר האיסור לדעת הרשב"א שהוא כאילו אסרתו תורה

ובביאור גדר הדבר כתב 'הרי הוא אסור עליו כשל תורה', 'קיבלו על עצמן כאיסורין שאסרתן התורה'[ח], והיינו שאיסור הבא על ידי מנהג, נוסף הוא על דיני התורה, ונעשה אצלו כאילו דבר זה נאסר מן התורה, ואינו כנדר שהאיסור מדין 'לא יחל דברו', והיינו שצריך לקיים אמרי פיו, שאין במנהג חיוב לקיים אמרי פיו, אלא טעם האיסור הוא מפני שנחשב האיסור שנהג בו כאילו התורה אסרתו, ואסור לעבור על איסור זה כשאר איסורים שאסרה תורה.

מי שהתענה שני ימים ביום הכיפורים נאסר עליו באיסור כרת

ויותר מזה מצינו בדברי הטור (או"ח סי' תרכד ס"ה) שכתב לגבי דין יום טוב שני של גלויות ביום הכיפורים, 'וחסידים ואנשי מעשה באשכנז רגילין לעשות שתי 'ימים יום הכיפורים, שמתענין שתי 'ימים וכו' ויש אומרים מי שעשה פעם אחת שתי 'ימים שוב אינו 'יכול לחזור בו לעולם, דכיון שקיבלו עליו הרי הוא עליו באיסור כרת[ט]. ואדוני אבי הרא"ש ז"ל היה מתיר לישאל עליו'. מבואר בדבריו לפי הדעה הראשונה שהביא שסוברים שאין התרה למנהג זה, 'הרי הוא עליו באיסור כרת', והיינו שחומר האיסור אינו כאיסור נדר, אלא כדין 'יום הכיפורים עצמו שהוא איסור כרת, ואף על פי שלא נאסר עליו אלא מחמת מנהג שנהג כך פעם אחת, ומי שלא התחיל לנהוג כך אינו מחויב להתענות שני 'ימים, מכל מקום מחמת מנהג נוסף דין זה על דיני התורה, וכאילו חייבתו תורה להתענות שני 'ימים, ועכשיו מחויב להתענות מדין 'יום הכיפורים, ונחשב כאיסור כרת.

שורש המחלוקת אם יש התרה הוא בגדר האיסור

ומבואר בדבריהם ששורש מחלוקתם אם מועיל התרה במנהג, היא במה שנחלקו בגדר האיסור, שלדעת הרשב"א והיש אומרים שבטור דין המנהג כדין עיקר האיסור, מפני שנוסף מנהג האיסור על איסור תורה ונעשה חמור כעיקר המצוה שהוסיף עליה, ולכן אין לו התרה כאיסורי תורה שאין להם התרה. אבל לדעת הרא"ש המנהג דינו כנדר, ולכן סובר שיש התרה למנהג.

דעת הסוברים כגדר הרא"ש וכדין הרשב"א

אמנם בהשגות הראב"ד על בעל המאור (נ.) והרמב"ן במלחמת ה' (שם) כתבו שהמנהג דינו כנדר כדרך הרא"ש, ואף על פי כן סוברים שאין לו התרה אחר שהוחזק לנהוג באותו מנהג. מפני שהמחזיק במנהג שיש בו סייג למצוה נחשב מחזיק בדבר מצוה, ואין להפר לו נדרו כמו שאמרו לגבי נשבע לקיים את המצוה או שלא לעבור עבירה ובא לישאל שאין מתירין לו'.

דברי הרמב"ם שהעובר על המנהג עובר בלאו דלא תסור

והנה הרמב"ם כתב (ממרים פ"א ה"ב) 'אחד דברים שלמדו אותן מפי השמועה והם תורה שבעל פה, ואחד דברים שלמדום מפי דעתם באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן ונראה בעיניהם שדבר זה כך הוא, ואחד דברים שעשאום סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה והן הגזרות והתקנות והמנהגות, כל אחד ואחד מאלו השלשה דברים מצות עשה לשמוע להן, והעובר על כל אחד מהן עובר בלא תעשה, הרי הוא אומר 'על פי התורה אשר יורוך' (דברים יז יא)[י] אלו התקנות והגזירות והמנהגות שיורו בהם לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם'. מבואר בדבריו אלו שהעובר על המנהגות עובר בלאו דלא תסור[יב].

לדעת הרמב"ן אין על המנהג לאו דלא תסור

ובדעת תורה (מהרש"ם, יו"ד סי' ב ס"ק טז) כתב שדברי הרמב"ם נתונים במחלוקת, שכבר נחלק עליו הרמב"ן בהשגותיו לספר המצות (שורש א) לעניין מצוות דרבנן, שלדעת הרמב"ם על כולם יש ציווי מן התורה בלאו דלא תסור, והרמב"ן נחלק עליו שאין ציווי מן התורה לקיים מצות חכמים, וכל החיוב הוא על ידי תקנת חכמים, ואין איסורו מן התורה, ומה שאמרו בגמרא (ברכות יט:) 'כל מילי דרבנן אסמכינהו על לאו דלא תסור', אין הכוונה שהוא לאו מן התורה אלא אסמכתא היא. ומאחר שאף ציווי גמור שגזרו ותיקנו חכמים לדעת הרמב"ן אינו מן התורה, בודאי מנהג שנהגו העם לדעתו אינו מן התורה.

חילוק מהרש"ם בין מנהג על פי חכמים למנהג שנהגו מעצמם

וכתב עוד בדעת תורה (מהרש"ם, יו"ד סי' ב ס"ק טז) שגם לדעת הרמב"ם אינו מוכח שהעובר על מנהג שקיבלו אנשי המקום או כל ישראל על עצמם עובר בלאו דלא תסור, מפני שאפשר לפרש בכוונתו שהוא רק למנהגות שהונהגו על פי חכמים, וכמו שמדוקדק בלשונו שכתב 'דברים שעשאום סייג לתורה וכו' והן הגזרות והתקנות והמנהגות', 'והמנהגות שיורו בהם לרבים', ומשמעות הדברים הם שמנהגות אלו נתקנו ונעשו על ידי חכמים, ובזה אמר שהעובר על המנהג עובר על דברי חכמים ואיסורו מלאו דלא תסור, אבל בשאר מנהגות שנהגו אנשים על עצמם לא דיבר כלל.

דעת הפרי מגדים שאין לאו דלא תסור כשנהגו מעצמם

וכן דעת הפרי מגדים (פתיחה כוללת ח"ה ס"ק לד, או"ח אשל אברהם סי' תלה סק"ב) שכתב שבכל המנהגות שקיבלו ישראל על עצמם כגון איסור 'שמנו של גיד' שאמרו בגמרא (צא. צב:) "ישראל קדושים נהגו בו איסור', אין בהם לאו דלא תסור, מאחר שלא בא איסורו על ידי הוראת חכמים אלא מעצמם נהגו כך[יג].

דעת רש"י שמנהג שהנהיגו חכמים אינו כתקנתם

והנה רש"י נחלק עם הרמב"ם במנהג שבא על ידי חכמים, שכתב (סוכה מד. ד"ה מנהג) וזה לשונו 'מנהג הנהיגו את העם ולא תיקנו להם, ונפקא מינה דלא בעיא ברכה, דליכא למימר וצונו דאפילו בכלל לא תסור ליתא'. מבואר בזה שגם במקום שהמנהג הונהג על פי חכמים אינו נכלל בלאו דלא תסור, ורק תקנה וציווי גמורים נכללו בלאו זה.

דעת רש"י שביטול מנהג הוא ביטול נדר מדרבנן

אמנם גבי מנהג איסור שנהגו על עצמם כתב רש"י (נדרים טו. ד"ה אי) 'אי אתה רשאי לנהוג בהן היתר לפניהם לבטל מנהגם, דעובר משום בל יחל. ומן התורה אינו בבל יחל אלא מדרבנן'[יד]. מבואר בזה שחיוב קיום מנהג איסור שנהגו על עצמם חיובו מדרבנן, ודין העובר על המנהג שוה לכל עובר

אהח 19/06/2018

דברו' הנאמר גבי נדרים, והיינו שלמנהג יש דין נדר ונחשב כאילו נדר לאסור על עצמו דבר זה, וכמו שאסור לעבור על נדרו כך אסור לעבור על מנהגו. ועל דרך זו הוסיף להשוות דין המנהג לדין נדר, וכמו שנדר יש לו התרה אצל חכם על ידי חרטה גם למנהג יש התרה אצל חכם על ידי חרטה.

ו. כוונתו בזה להביא מקור לדבריו מדברי הירושלמי בפסחים (פ"ד ה"א) שאמרו 'רבי אלעזר בשם רבי אבין, כל דבר שאינו יודע שהוא מותר וטועה בו באיסור, נשאל והן מתירין לו. וכל דבר שהוא יודע בו שהוא מותר והוא נוהג בו באיסור, נשאל אין מתירין לו'. ומפורש בזה שמנהג גמור [ועיין בזה להלן (אות ד) בסוגי המנהגים] שידע הדין ואף על פי כן נהג בו איסור, נשאל אין מתירין לו.

ומבאר הבית יוסף (יו"ד סי' ריי"ד ס"א) שלדרכו ביאור כוונת הירושלמי במה שאמר 'נשאל אין מתירין לו', הוא לענין התרת נדרים אצל חכם שצריך להתיר ולהפקיע את האיסור, וכלשון הגמרא (נדרים יח. סז. סט. ושאר מקומות) גבי התרת הנדר שאמרו 'נשאל' על נדרו, וכן כתב בחדושי הר"ן (נא. ד"ה ירושלמי) 'ונשאל דקאמר, נשאל לחכם כעין היתר נדרים. שכל שנהגו איסור בדבר כעין נדר הוא וכשהוא רוצה לנהוג בו היתר צריך שאלה'. ועל זה אמרו 'אין מתירין לו' דהיינו שאין הפרה למנהג ואינו כנדרים שחכם יכול להתיר ולהפר אותם.

אבל הרא"ש שנחלק עליו וסובר שמועלת התרת חכם, כתב בביאור כוונת הירושלמי, 'כלומר אם בא לחכם לישאל אם יכול לזלזל במנהג שנהגו בו אבותיו כההיא דבני בישן, לא יתיר לו החכם', והיינו שלדרכו לא דיברו כלל מעניין התרת נדרים, והכוונה 'נשאל' למי ששואל מורה הוראה לדעת מה דינו, ועל זה אמרו 'אין מתירין לו' והיינו שאין לחרוץ את דינו להיתר. ומאחר שלא דיברו מענין התרת נדרים אפשר לומר שאף באופן זה מועלת התרה להתיר את האיסור.

ז. במשא מלך (נעילת שערים מנהגי איסור חקירה א) כתב שאין הדבר מוכרע שנחלק עם הרא"ש, מפני שכתב 'אפשר שהוא חמור מן הנדר והשבועה' וממה שכתב בלשון 'אפשר' נראה שלא החליט הדבר שאין התרה למנהג, והסתפק בדבר. אמנם במקום אחר (שבת ח"א סי' צח) כתב הרשב"א דינו באופן מוחלט וזה לשונו, 'דע שיש כמה מקומות בישראל שנהגו איסור בדבר שבמקום אחר נוהגין בו היתר וכו', בכל שאר הענינין אין מתירין להם, כי שמא כך קבלו מפי חכמיהם או שמא נהגו אבותיהם איסור לגדר. וזהו שאמרו דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור נשאל ואין מתירין לו'.

ח. וכעין זה כתב הריב"ש (שו"ת סי' מד) "יש דברים מותרין מן הדין, וישראל נהגו בהן אסור מעצמן שלא בתקנת חכמים, לגדר ולהתקדש במותר להם. ובמנהג כזה, אסור לעבור עליו כגופי תורה'.

ט. הבית יוסף ציין את מקור דעה ראשונה שבטור שהוא מדברי הגהות רבינו פרץ על סמ"ק (מצוה רכא אות ד), שכתב 'אומר הרב מאיר מי שהתענה פעם אחת שני 'ימים לשם יום כפורים צריך לעולם להתענות שני 'ימי כפורים, הואיל וקבל עליו יום שני לשם יום כפורים שהוא איסור כרת, כיון שאסרו עליו פעם אחת אסור בו לעולם', ומקורו במה שכתב בתשב"ץ קטן (סי' קלו) 'מי שהתענה שתי 'ימים לשם יום הכפורים צריך לעשות לעולם שתי 'ימים, הואיל וקיבל עליו יום שני לשם יום כפורים'. אמנם בדברי הטור יש תוספת על דבריהם במה שהוסיף וכתב 'שוב אינו 'יכול לחזור בו לעולם, דכיון שקיבלו עליו הרי הוא עליו באיסור כרת', ומבואר בזה שאין לו התרה, וגם חומר האיסור הוא כאיסור 'יום כיפורים עצמו שהוא בכרת ולא כדין נדר שהוא בלאו. ושמא דייק דבר זה ממה שכתב 'לשם יום כפורים שהוא איסור כרת', שהבין שבא לבאר בזה גם את חומר יום השני שקיבל על עצמו, ומזה הבין שאין לו התרה כמו ליום הכיפורים עצמו.

י. והביא מקור לדינו ממה שאמרו בבכורות (מה:) לגבי נושא נשים בעבירה 'תנא נודר ועובד, יורד ומגרש. וליחוש דלמא אזיל לגבי חכם ושרי ליה, קסבר צריך לפרט את הנדר'. ומבואר בכוונת הגמרא שאם יפרט את הנדר לא יתיר לו החכם את נדרו משום שנדרי מצוה אין להתירם. וכן כתב הריב"ש (שו"ת סי' קעח) לגבי נדרים עצמם 'אם היה הנדר גדר לרבים, או סייג לתורה ולדבר מצוה, אין רשאין להתיר'. והביא ראיה לדבריו מדברי הירושלמי (נדרים פ"ה ה"ד). וכן נפסק בשולחן ערוך (יו"ד סי' רכח סכ"ח).

יא. ומיום הפסוק הוא 'לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל'.

יב. בשערי תשובה (או"ח סי' תנג סק"א) הביא בשם לקוטי מהרי"ל לגבי המנהג שלא לאכול קטניות בפסח שהתקבל באשכנז ובפולין, שכתב 'אומר הרב מאיר מי שהתענה פעם אחת שני 'ימים לשם יום כפורים שהוא איסור כרת, וגם חומר האיסור הוא כאיסור 'יום כיפורים עצמו שהוא בכרת ולא כדין נדר שהוא בלאו. ושמא דייק דבר זה ממה שכתב 'לשם יום כפורים שהוא איסור כרת', שהבין שבא לבאר בזה גם את חומר יום השני שקיבל על עצמו, ומזה הבין שאין לו התרה כמו ליום הכיפורים עצמו.

יג. בשאילת דוד (קונטרס המנהגים ד"ה ויש עוד מנהג) כתב שמנהג שנהגו בו כל ישראל נחשב כתקנת בית דין הגדול, ודוחה עשה בשב ואל תעשה כשאר תקנות חכמים.

יד. וכן כתב הר"ן (שו"ת סי' מח) שחיוב קיום המנהגות הוא מן התקנה.

אוצר החכמה

על תקנת חכמים, אבל אין הטעם מחמת המנהג עצמו, שיחשב כאילו נאסר על ידי חכמים, ויתפרש לאו דלא תסור שלא לעבור על המנהג, אלא שיש כאן דין דרבנן להחשיב מנהג כנדר, ומי שעובר על המנהג נמצא שמבטל נדר דרבנן, ועובר על דברי חכמים שציוו לקיים נדר זה.

ב. קבלה על דורות הבאים

חיוב הבנים מדין אל תטוש

מצינו בגמרא (נ:) 'בני ביישן נהוג דלא הוו אזלין מצור לצידון במעלי שבתא[טו]. אתו בנייהו קמיה דרבי יוחנן, אמרו לו אבהתין אפשר להו, אנן לא אפשר לן. אמר להו כבר קיבלו אבותיכם עליהם, שנאמר (משלי א ח) 'שמע בני מוסר אביך ואל תטש תורת אמך'[טז]. מבואר בזה שמנהג האבות שנהגו לאסור דבר שמותר מצד הדין מחייב גם את בניהם אחריהם לנהוג כמותם, מדין 'אל תיטוש תורת אמך'.

הוכחת הרמב"ן מקבלת תורה מגילה וצומות

וכן הוכיח הרמב"ן במשפט החרם שקבלה שמקבלים אנשים על עצמם חלה עליהם ועל זרעם, כמו שמצינו בקבלת התורה שקיבלו אבותינו במדבר והתחייבו כל הדורות לקיימה, וכן מצינו במגילה[יז], ובצומות שתיקנו דורות הראשונים ונקבע הדין לזרעם אחריהם לקיים עליהם את קבלת דורות הקודמים[יח].

קושיות החות יאיר שאין קבלה מועלת על זרעם

אמנם בחות יאיר (שו"ת ס' קכו) נתקשה שמשמע שאין הקבלה מחייבת את הדורות הבאים ממה שעמדו המפרשים[יט] לגבי קבלת ישראל את התורה בכמה בריתות אלות ושבועות, איך היה אפשר להטיל הברית והשבועה על דורות הבאים, ותירצו על פי מה שכתוב 'כי את אשר ישנו פה עמנו עמד היום וגו' ואת אשר איננו פה עמנו היום' (דברים כט יד), והכוונה שהיו שם כל הנשמות העתידין להבראות וגם הרוחות[כ], ולולי זה לא היו דורות הבאים מחויבים לקיים את קבלת הראשונים. ומשמע מזה שאפילו מה שקיבלו בפירוש עליהם ועל זרעם לא יוכלו לחייב זרעם אחריהם.

מסקנת החות יאיר שאיסור הבנים הוא מדרבנן

ומכח ראיה זו הכריע שמן התורה אין הקבלה מחייבת את הדורות הבאים, אלא מדרבנן הוא. ומה שהביאו בגמרא מקור לדבר מן המקרא 'שמע בני מוסר אביך' אינו מקור הדין אלא אסמכתא בעלמא. ודקדק הדבר ממה שלא הביאו פסוק מן התורה 'שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך' (דברים לב ז), שממנו הביאו מקור לחיוב לקיים מצוות דרבנן במסכת שבת (כג.). והיינו שרק דברים שתיקנו חכמים חייבה תורה לקיימם אבל דבר שבא מחמת מנהג האבות אין חיובו מן התורה שאין לו מקור מן התורה. והפסוק שהביאו 'שמע בני מוסר אביך' נאמר בדרך תוכחה וכפשוטו ולא על מנהגים, ודברי הגמרא שהבנים צריכים לנהוג כמנהג אבותיהם הוא מדרבנן[כא].

מנהג בלא קבלה מחייב את הבנים

וכאשר לא קיבלו האבות על הבנים רק שנהגו בעצמם איסור בדבר היתר, כתב הריב"ש (שו"ת ס' שצט) 'אפילו בדברים שלא קיבלו עליהם בני העיר בהסכמה, אלא שנהגו כן מעצמם לעשות גדר וסייג לתורה, אף הבנים חייבין לנהוג באותו גדר', והביא ראיה ממעשה בני ביישן שהובא לעיל, שאין מפורש שם כלל שהיתה קבלת אבות, ורק אמרו שאבותיהם נהגו לאסור להפליג מצור לצידון בערב שבת, וחייב רבי יוחנן את הבנים לנהוג כמנהג אבותיהם ואסור הדבר גם עליהם. וכך נפסק בשולחן ערוך (יו"ד ס' ריד ס"ב).

חילוק בין קיבלו על עצמם ולא על זרעם

ולכאורה היה אפשר לומר לפי"ז שקבלת האבות חלה על הבנים ממילא, שהרי גם במקום שלא קיבלו איסור עליהם ועל זרעם חל האיסור על זרעם. אבל בהשגות הראב"ד על בעל המאור (נ.) חילק לגבי המנהגים שמחייבים את הבנים אחריהם לנהוג כמותם, בין קיבלו עליהם סתם או שפירשו מה כוונתם אודות בניהם. שאם קיבלו עליהם סתם ולא פירשו מה יהיה בדורות שאחריהם, אז חל הדין גם על הבנים, אבל אם פירשו שמקבלים את המנהג על עצמם ולא על בניהם אין בניהם מתחייבים לנהוג כמותם[כב].

טעם שחל על זרעם כשלא פירשו משום שמסתמא כוונתם לקבל על זרעם

וטעם הדבר שכאשר נהגו לעצמם חל על הבנים אף שלא פירשו שהקבלה היא עליהם ועל זרעם כתב המאירי (נ:) שהכל תלוי בכוונת המקבלים בשעת הקבלה, ואם קיבלו על זרעם יתחייבו הבנים ואם קיבלו עליהם ולא על זרעם אינו חל על דורות הבאים, אלא שכאשר לא פירשו כוונתם אם כללו את זרעם בכלל הקבלה או לא חל הדבר גם על הבנים, מפני שבסתמא נוקטים בדעת המקבלים שכוונתם בקבלה גם עבור הדורות הבאים, שכל שלא הדגישו שאין הקבלה על הבנים, מסתמא התכוונו שגם זרעם ימשיך מנהגם, ולכן חל המנהג על הבנים כאילו קיבלו האבות בפירוש עליהם ועל זרעם.

חיוב הבנים בא על ידי הנהגתם

בזכרון יוסף (יו"ד ס' יד) פירש בדרך אחרת, וסובר שאין מנהג האבות מחייב כלל את הבנים. ומבאר דברי הגמרא שפסק רבי יוחנן לבני ביישן להמשיך את מנהג אבותיהם שאינו מחמת מנהג אבותיהם אלא על ידי שנהגו כך הם עצמם, שנהגו כאבותיהם מחמת שכן הנהיגו אותם אבותיהם מנעוריהם ללכת בדרכיהם, ומעשיהם שנהגו כמנהג אבותיהם נעשה כאילו קיבלו עליהם את המנהג מחדש. וכך מתפרשת יפה תשובת רבי יוחנן שאמר להם 'שמע בני מוסר אביך', שהכוונה שדבר זה גרם עליהם שיחול גם עליהם מנהג האבות, מכיון שהנהיגום אבותיהם כן מנעוריהם, ומחמת חינוך אבותיהם ששמעו למוסרם מחויבים גם הם להתנהג כן לעולם. וכך הוא הדין בכל המנהגים שהתנהג בהם אדם והרגיל גם בנו להתנהג כן אחר שנעשה גדול, שנחשב כנדר גם אצל הבן ומתחייב לנהוג כמנהג אביו, אבל אם הבן לא התחיל להתנהג אחר שנעשה גדול במנהג הטוב של אביו, אין הבן מחויב להתנהג במנהג אביו כלל, ומנהג העיר שלא נהגו כך בניהם לא חל החיוב על זרעם אחריהם[כג].

טו. במסכת שבת (יט.) אמרו 'תנו רבנן אין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם לשבת וכו' ומצור לצידן ['אין אלא מהלך יום, ובערב שבת היה שם יום השוק', רש"י] אפילו בערב שבת מותר'. ואף על פי שמצד הדין נתבאר שמותר להפליג מצור לצידון בספינה בערב שבת, מכל מקום נהגו בני ביישן חומרא בעצמם ונהגו שלא להפליג בספינה בערב שבת אפילו למקום קרוב.

טז. והביאו עוד בגמרא (צג:) 'אמר ליה רבי יוחנן לרב שמן בר אבא, הני ביעי חשילתא שריין, ואת לא תיכול משום 'ואל תטוש תורת אמך' (משלי א ח)'.

יז. הדבר מפורש בפסוק, שכתוב 'קימו וקבל היהודים עליהם ועל זרעם ועל כל הנלוים עליהם ולא יעבור' (אסתר ט כז).

יח. במשפט החרם לרמב"ן הביא גם דין חרם וגם דין קבלה בלא חרם, ועל שניהם כתב שמועילים להם ולדורות שאחריהם, ומבאר את חילוקי הדינים שביניהם עיין שם. ולגבי חרם הביא ראיה שחל על דורות הבאים מחרם שהחרים יהושע על בניית יריחו, כמו שכתוב בפסוק 'וישבע יהושע בעת ההיא לאמר ארור האיש לפני ה' אשר יקום ובנה את העיר הזאת את יריחו' (יהושע ו כו), ונתקיימה גזרתו לאחר כמה דורות, כמו שכתוב 'בימיו בנה חיאל בית האלי את יריחה, באבירם בכרו יסדה ובשגוב צעירו הציב דלתיה כדבר ה' אשר דבר ביד יהושע בן נון' (מלכים א' טז לד). והביא עוד ראיה לזה ממעשה פילגש בגבעה, שאמרו 'ארור נותן אשה לבנימין' (שופטים כא יח) ונאסרו באותו הדור, ואחר כך כדי להתיר דורות הבאים הוצרכו לדדוש מן הפסוק שלא הייתה הכוונה לאסור את הדורות הבאים כמבואר בבבא בתרא (קכא.) שדרשו מן הפסוק 'איש ממנו לא יתן בתו לבנימין לאשה' (שם כא א) ודקדקו הלשון שאמרו בשעת הקבלה 'ממנו' שקיבלו רק על עצמם ולא על בניהם. ומשמע מזה שאם היה משמעות דבריהם בשעת הקבלה והחרם לקבל על הדורות שאחריהם היו גם הבנים בכלל החרם. אבל הריב"ש (שו"ת ס' שצט) הביא ראיה ממעשה מפלגש בגבעה לתקנות רבים שמועלת לבניהם, ויחד עם ראיה זו הביא גם את דברי הרמב"ן מה שכתב לעניין שאר קבלות שאינם חרם.

יט. עיין בזה בעקידה פרשת נצבים.

כ. בגמרא שבת (קמו:) אמרו לגבי קבלת התורה על הגרים 'אף על גב דאינהו לא הוו, מזלייהו הוו'. ולמדו את הדבר מן הפסוק הנזכר. ובמדרש (רבה כח ו) דרשו 'ואת אשר איננו פה עמנו היום', עמנו עומד היום אין כתיב כאן אלא עמנו היום, אלו הנשמות העתידות להבראות שאין בהם ממש שלא נאמרה בהם עמידה, שאע"פ שלא היו באותה שעה כל אחד ואחד קבל את שלו'. אמנם באבן עזרא (שם) כתב 'ואת אשר איננו, עם אשר איננו רק יבא אחרינו. ואינו כטעם האומרים, כי רוחות הבאים היו שם'.

כא. וראיות הראשונים ממגילה וצומות שחלה הקבלה על דורות הבאים, ודאי אינו ראיה לומר שמן התורה הוא, שהרי כל הענין אין חיובו מן התורה אלא מדרבנן.

הר"ן (שו"ת ס' מח) כתב 'אותן המנהגים הן נקבעין על דרך זה שאדם חשוב בעיר מנהיג איסור בדבר אחד לעשות סייג לתורה, ובני עירו נשמעין אליו ונוהגין איסור בדבר. ובניהם אחריהם מפני שראו אבותיהם שהיו נוהגין איסור בדבר אף הן נוהגין איסור כמותם דור אחר דור, וכל מי שבא לאותה העיר גם כן חייב לנהוג כמנהגם הם מתקנת חכמים', מבואר גם בדבריו שחיוב קיום המנהג הוא מתקנת חכמים.

אך בחתם סופר (פסחים נ.) ביאר את מסקנת החות יאיר באופן אחר, שעל ידי שהשתתפו כל הדורות בקבלת התורה באלה ובשבועה, ושם נתחייבו גם ב'לא תסור' ו'אל תטוש', נכלל בכלל קבלת כל הדורות גם דבר זה שיקיימו את כל קבלות שינהגו אבותיהם לאסור את המותר, עיין שם.

כב. דבר זה מתבאר ממעשה בפלגש בגבעה, שהביאו ממנו הרמב"ן במשפט החרם והריב"ש ראיה לענין קבלת האבות שמחייבת את הבנים, שאחר שקיבלו עליהם בני ישראל שלא לישא אשה משבט בנימין, כאשר באו להתיר לבנים לישא נשים משבט בנימין, מבואר בגמרא (ב"ב קכא.) שהיה על ידי שדרשו מן הפסוק 'ואיש ישראל נשבע במצפה לאמר איש ממנו לא יתן בתו לבנימין לאשה' (שופטים כא א), שקבלת האיסור היתה רק 'איש ממנו' והיינו אותו הדור, והיינו שלא קיבלו את האיסור רק על עצמם ולא על בניהם. והוכיחו הרמב"ן והריב"ש ממה שהוצרכו לדדוש מן הכתוב להתיר שכל קבלה שלא נתפרש בה משפט הבנים נוהגת בסתמא גם על הבנים, ואם פירשו בשעת הקבלה שרק על עצמם קיבלו את האיסור אין האיסור חל על הבנים.

כג. וכן משמע ממה שכתב הר"ן (שו"ת ס' מח) לגבי מנהג הבנים 'ובניהם אחריהם מפני שראו אבותיהם שהיו נוהגין איסור בדבר, אף הן נוהגין איסור כמותם דור אחר דור'. משמע בדבריו שבא לתת טעם לחיוב הבנים שבא מצד מנהג הבנים שנמשכים אחר מעשי אבותיהם ולא מחמת קבלת האבות עבור הבנים.

חילוק הראשונים שיש מנהגים שקבלת האבות מחייבת ויש מנהגים שהנהגת הבנים גורמת חיוב

ואכן מה שאמר הזכרון יוסף שאין קבלת האבות מחייבת את זרעם אחריהם, דבריו אלו הם היפך דברי הראשונים שהובאו לעיל שסוברים שקבלת האבות מחייבת את הבנים, וחיוב הבנים תלוי בכוונת האבות אף בלא מעשי הבנים. אבל מה שכתב שמנהג הבנים כאבותיהם נחשב כקבלה חדשה, כן כתב הראב"ד בהשגות על בעל המאור (נ.) וזה לשונו, 'ואם קיבלו אותו על עצמם לבד, יכולים הבנים לשנותו אם לא נהגו בו אחרי מיתת אביהם, ואם נהגו בו כבר קיבלוהו'. מפורש בדבריו שבמקום שאין קבלת האבות מחייבת את הבנים, מנהג הבנים מחייב אותם אם נהגו כאבותם, וכדברי הזכרון יוסף, אלא שסובר הראב"ד שיש כח ביד האבות לקבל על בניהם, ובמקום שקיבלו על בניהם גם בלא מנהג הבנים חל עליהם החיוב.

דברי הראב"ד שצריכים הסכמת כולם להפסיק את המנהג

וכתב עוד הראב"ד (שם) גבי מנהגים שאינם חלים על הבנים מכח קבלת אבות 'ואם יסכימו כולם לשנותו הרשות בידם, אלא שאין היחיד רשאי להוציא את עצמו ממנו ודנין אותו על פי המנהג שנהגו הראשונים', מבואר בזה שגם המנהגים שאינם חלים על הבנים על ידי קבלת אבות אין הדבר בטל מאליו שיהא לכל אחד רשות להפסיק את מנהג האבות לפי דעתו, אלא רק אם תהיה הסכמת כולם לבטלו אז יתבטל, אבל יחיד אינו יכול לפרוש מן הציבור ולהתיר לעצמו אלא נמשך אחר מנהג הציבור, שאם הציבור המשיך במנהג האבות כל אחד חייב לנהוג כך ואם ביטלו הציבור את המנהג אין חיוב בדבר.

אם חל על הבנים או על יושבי המקום בדורות הבאים

במנהגים שחלים עליהם ועל זרעם דן בחות יאיר (שו"ת סי' קכו) בגדר הדבר, מי הם המתחייבים להמשיך את מנהג האבות, הבנים או אנשי המקום. הבנים היינו בנים שאבותיהם נהגו איסור מחויבים להמשיך את מנהג האיסור בכל מקומות מושבותיהם, או אנשי המקום, שכל מי שנולד או בא לגור במקום שנהגו בו איסור צריך לנהוג אותו איסור שנהגו ראשונים, מפני שכך נקבע מנהג המקום[כד], אבל בנים שאבותיהם נהגו איסור והם דרים בעיר אחרת אין להם חיוב להמשיך את המנהג. והכריע שדין המנהג חל על המקום שנעשה מנהג המקום, ומנהג דור אחד מחייב אף את הדורות הבאים אחריהם ואת שאר מי שיבוא להתיישב ולגור באותו מקום לנהוג איסור כמותם[כה]. והוכיח דבריו ממה שאמרו בגמרא (חולין יח:) לתרץ איך רבי זירא שהיה ממקום רב ושמואל לא נהג איסור כדעתם 'רב אשי אמר אפילו תימא מבבל לארץ ישראל, הני מילי היכא דדעתו לחזור, רבי זירא אין דעתו לחזור הוה', והיינו שאחר שעקר דירתו והלך לעיר אחרת ואין דעתו לחזור למקומו הראשון בטלים ממנו מנהגי האיסור שהיה מחויב בהם כאשר דר במקומו הראשון[כו], ומוכח מזה שהדבר תלוי במקומות[כז].

דעת הרא"ש שהדבר תלוי בבנים ולא במקום

אמנם בלשון הרא"ש שכתב בדין הבנים 'אם בא לחכם לישאל אם יכול לזלזל במנהג שנהגו אבותיו' משמע שסובר שחל מנהג האבות על הבנים אף אם לא נעשה מנהג המקום, וכן בהמשך דבריו כתב 'וכן נמי אדם שנהג איסור בדבר המותר לסייג ולפרישות', ומשמע מזה שאינו עוסק דווקא במנהג של כל אנשי המקום אלא גם במנהגי אדם פרטי, וכן מפורש בקיצור פסקי הרא"ש (פ"ד אות ג) לבעל הטורים, שכתב וזה לשונו 'משפחה שנהגו אבותיהם איסור בדבר שהוא ידוע להם שהוא מותר, וכן בני אדם הרבה או אדם יחידי שנהג איסור לעשות סייג בדבר שידוע להם שהוא מותר, אין רשאי להתיר להם בלא חרטה'.

קושיית המשא מלך שמר עוקבא לא נהג כחומרי אביו

במשא מלך (נעילת שערים מנהגי איסור חקירה ד) הקשה על דין זה שמנהג האב חל על הבנים ממה שאמרו בגמרא (חולין קה.) 'אמר מר עוקבא אנא להא מלתא חלא בר חמרא לגבי אבא, דאילו אבא כי הוה אכיל בשרא האידנא לא הוה אכל גבינה עד למחר עד השתא, ואילו אנא בהא סעודתא הוא דלא אכילנא, לסעודתא אחריתא אכילנא', מבואר בזה שמר עוקבא לא נהג כמנהג אבותיו, שאביו המתין בין אכילת בשר לאכילת גבינה מעת לעת, והוא לא המתין אלא כזמן שבין סעודה לסעודה אחרת והיינו שש שעות, ואם חל מנהג האבות על הבנים איך היה מותר לו לשנות ממנהג אביו[כח].

תירוץ המשא מלך שאין מפרשים את כוונתו לקבל על בניו

ומתרץ המשא מלך שמן הדין קבלת האבות על הבנים מחייבת את בניהם אחריהם גם בקבלת אדם יחידי, אלא שמאחר שדין הבנים תלוי בכוונת מקבלי האיסור אם דעתם שיהיו גם זרעם בכלל קבלתם או לא, לכן מנהג שנהגו בסתם ולא פירשו את כוונתם לעניין זרעם אחריהם הדבר נתון לשיקול הדעת, ובמנהג שנהגו בו כל בני המקום כתבו הראשונים שמתפרשת כוונתם לקבל את האיסור גם על בניהם אחריהם אם לא פירשו בשעת קבלתם שאין כוונתם לזה, אבל קבלת אדם יחיד שנוהג בפרישות יתירא אין מתפרשת כוונתו לקבל חומרותיו על בניו, ומסתמא רק על עצמו קיבל את המנהג ולא על בניו, ולכן לא נהג מר עוקבא כמנהג שנהג אביו[כט]. אבל אם פירש האב את כוונתו שרוצה שבניו ילכו בדרכיו בפרישות זו, נראה מדבריו שחל חיוב על בניו לנהוג כמנהג האב גם באדם יחיד ולא רק במנהג מקום.

דרך החתם סופר שלדעת כולם אין החיוב מחמת מנהג המקום

וכתב בחתם סופר (נ. ד"ה בני בישן) שגם החות יאיר מודה לדברי הרא"ש שקבלת האבות מחייבת את 'הבנים', ומה שכתב שהמנהג חל רק על אנשי המקום ולא על הבנים אינו מפני שאין המנהג יכול לחול על הבנים שלא קיבלו את המנהג על עצמם, ורק על המקום שכבר קיים יכול לחול המנהג ועל ידי שכך נקבע מנהג המקום מתחייבים אף הדורות הבאים, אלא באמת המנהג יכול לחול על הבנים מחמת קבלת האבות, ומה שכתב שאינם בכלל האיסור הוא מחמת כוונת מקבלי המנהג, שהכל תלוי בדעתם. שכל מנהג שלא נתפרש על ידי מקבלי האיסור על מי יחול, מסתמא לב המקבלים מתנה עליהם שיהיה רק על אנשי המקום מפני שהיא קיימת, אבל בניהם שישתדכו וישאו נשים במקום אחר ואין דעתם לחזור לדור במקומם הראשון דעת המקבלים שלא יחול עליהם המנהג, אבל אנשי המקום שחל עליהם המנהג אינו מחמת מנהג המקום אלא המנהג חל על האנשים מחמת קבלת אבותיהם ולא על המקום.

ג. אם יש התרה לבנים

מצינו בגמרא (נ:) 'בני ביישן נהוג דלא הוו אזלין מצור לצידון במעלי שבתא, אתו בנייהו קמיה דרבי יוחנן, אמרו לו אבהתין אפשר להו, אנן לא אפשר לן. אמר להו כבר קיבלו אבותיכם עליהם, שנאמר (משלי א ח) 'שמע בני מוסר אביך ואל תטש תורת אמך'. וכבר נתבאר לעיל[ל] דעת הראשונים שהוכיחו מדברי רבי יוחנן אלו שהבנים חייבים לנהוג כמנהג אבותיהם, עוד הובא לעיל[לא] מה שנחלקו הראשונים אם חכם מתיר מנהג על ידי חרטה כמו שמתיר את הנדר או לא. ודנו האחרונים[לב] מה משפט הבנים במנהג שנתחייבו בו מחמת מנהג אבותיהם, אם יש לו התרה אצל חכם על ידי חרטה או שאין לו התרה כלל.

דעת הראב"ד והרמב"ן שאין התרה לבנים

והנה בהשגות הראב"ד על בעל המאור (פסחים נ.) כתב על מנהג שקבלת האבות גורמת איסור על הבנים 'זה הוא מנהג שאין הבנים רשאין להתירו, ולא לישאל עליו לחכם להתירו להם', וכדבריו כתב גם הרמב"ן (מלחמת ה' שם). נמצא מפורש בדבריהם שאין הבנים יכולים להתיר את האיסור שחל עליהם מחמת מנהג אבותיהם.

כד. וכתב החות יאיר (שם) שאין נראה לחלק בין קבלת יחיד לקבלת רבים, שאין סברא לחלק בזה בין יחיד לרבים, אלא הדבר תלוי או בקבלת אדם על בניו ואפילו יחיד, או שנקבע להיות מנהג המקום, אבל אנשים רבים על בניהם באופן שלא נוצר על ידי קבלתם מנהג המקום, שוים הם לאדם יחידי.

כה. וכתב הפרי חדש (או"ח סי' תצו דיני מנהגי איסור ס"ז) שלפי זה צריך לפרש את הגמרא גבי בני ביישן על אנשי מקום ו'ביישן' אינו שם אדם, אלא שם מקום, וכך מצינו במגילה (כד:) על אנשי בית שאן שמכונים 'בישני'.

כו. להלן לגבי הולך ממקום למקום יתבארו פרטי הדינים בזה.

כז. וכן מפורש בדברי רש"י שכתב (חולין צג: ד"ה אל) לפרש את דברי רבי יוחנן לרב שמן בר אבא (שם) 'ואת לא תיכול משום תורת אמך', שהכוונה בדבריו תורת אמך 'מנהג מקומך', ושינה מפשטות הדברים לפרש שנרמז כאן מנהג המקום ולא פירש כפשוטו שהכוונה על מנהגי אביו ואמו.

כח. ואף על פי שכינה מר עוקבא את עצמו במה שלא נהג בחומרות שנהג בהם אביו 'חלא בר חמרא', חומץ בן יין, כתב המשא מלך שאין כוונתו בזה לומר שעשה שלא כדין, שבודאי לא עבר על דין, ורק מפני שלא נהג בפרישות וחסידות כמו אביו קרא על עצמו כן.

ובפרי חדש (או"ח סי' תצו דיני מנהגי איסור ס"ז) פקפק בראיה זו וכתב שהדבר תלוי בטעם מנהג אביו, שאם אביו נהג כך משום פרישות, והנידון אם מנהג זה מחייב את הבנים, אם כן יש להוכיח ממה שלא נהג כאביו שמנהג היחיד משום פרישות אינו מחייב את בניו, אבל אם נהג כך מפני שלדעתו כך הוא הדין אין להוכיח מכאן דבר, מפני שמנהג כזה אינו מחייב את הבנים גם אם נהגו כך כל אנשי העיר, מפני שאם הבנים חולקים עם אבותיהם מהו הדין וסוברים שמנהג אבותיהם הוא איסור מן הדין ולא מחמת קבלה, ולפי האמת אינו אסור כלל, אם כן לדעתם מנהג האבות הוא מנהג טעות, ומנהג טעות אינו מחייב את הבנים, ומה שלא נהג מר עוקבא כאביו הוא מחמת ששבר שמנהג טעות הוא ולא מפני שמנהג היחיד אין מחייב את בניו, אמנם לדרך זו שלדעתו מנהג אביו הוא מנהג טעות קשה מפני מה כינה עצמו במה שאינו נוהג כאביו 'חלא בר חמרא', איזה חסרון סבר שיש במעשיו בביטול מנהג אביו.

כט. כך נראה כוונתו ממה שכתב 'וגם חל המנהג על הבנים הבאים אחריהם, דסתמא דמילתא קיבלו עליהם ועל זרעם', ובסמיכה לחיים (סי' ה חקירה ד) העתיק את עיקר תירוצו, ולא הביא כלל את תחילת דבריו שכתב 'אינו מן הדין בענין חומר איסור שיחויב הבן לקיים מה שלא נדר ומה שאינו ברצונו', ונראה מזה שהבין שדברים אלו אינם תוכן התירוץ אלא הקדמה לבאר מפני מה אין מפרשים בכל מקום בכוונת האבות לקבל על בניהם, ולכן כשבא לצטט את עיקר תירוצו לא הביא דבר זה, רק את המשך דבריו שהחילוק הוא מחמת כוונת המקבלים.

ל. לגבי קבלה על הדורות הבאים.

לא. לגבי גדרי איסור הבא על ידי מנהג.

לב. ויובאו דבריהם להלן.

ביאור הזכרון יוסף שכל הספק הוא רק לדעת הסוברים שהאבות יכולים להתיר

אמנם כתבו האחרונים[לג] שלדעת הסוברים שאין התרה גם לדור הראשון שהתחילו את המנהג, אין מקום להסתפק כלל בדין הבנים, מאחר שגם אבי הבן לא היה יכול לשאול על מנהגו ולהתירו, בודאי לא עדיף כח הבן מכח האב וכמו שהאב לא יכל להתירו כך גם הבן אינו יכול להתיר, מפני שמנהג זה אינו בתורת התרה כלל ומי שחל עליו מחויב לקיימו[לד], וכל נידון האחרונים אינו אלא לפי דעת הסוברים שמקבלי המנהג עצמם יכולים להתיר את מנהגם כדין התרת נדרים, ובזה דנו אם כח הבנים כאבותם ויכולים להתיר או שנגרע כחם ואינם יכולים להתיר.

דעת מהרשד"ם שאין הבנים יכולים להתיר

המהרשד"ם (שו"ת יו"ד סי' מ) כתב שמה שאמרו שיש לו היתר על ידי שאלה אצל חכם היינו רק בדבר שאסרו בני המקום עליהם מעצמם דבר חדש מה שלא נהגו אבותיהם, אבל דבר שנהגו אבותיהם אי אפשר להתיר על ידי שאלה אצל חכם.

ביאור הטעם מפני שאין חרטת הבנים מחשיבה את נדרי האבות כנדרי שגגה

ובקרבן נתנאל (פ"ד סי' ד אות ח) ביאר את טעם הדבר שהוא מפני שעיקר התרת חכם הוא, שמאחר שהנודר מתחרט על מה שקיבל על עצמו מתחילה את האיסור בתורת נדר נחשב כנדרי שגגות ובטל, ודבר זה אינו שייך אלא באדם שנהג בעצמו איזה דבר לסייג ולפרישות, מה שאין כן הבנים שנוהגים במנהג מחמת אבותיהם מפני שאבותיהם קיבלו עליהם ועל זרעם מנהג זה, לא שייך לומר כן, ואיך יועיל פתח חרטה של הבנים במה שהם מתחרטים, והרי אבותיהם אשר בארץ המה שהם נדרו את הנדר אינם מתחרטים ואין במה להחשיב את נדרם כנדרי שגגות.

ראייתו מדברי רבי יוחנן לבני ביישן

והביא המהרשד"ם ראיה לדבריו[לה] ממה שהשיב רבי יוחנן לבני ביישן 'כבר קיבלו אבותיכם' ואסר עליהם לבטל את מנהג אבותיהם ולא אמר להם שיש דרך להתיר את האיסור. ואם היתה דרך להתיר להם על ידי חרטה בודאי היה מגלה להם דין זה, מכיון שהיו דחוקים במזונותיהם ואמרו שאינם יכולים לעמוד במנהג אבותיהם שלא לילך מצור לצידון בערב שבת, ומוכח מזה שאסר להם את הדבר באופן מוחלט שאין דרך להתיר את האיסור[לו].

דחיית הזכרון יוסף

בזכרון יוסף (יו"ד סי' יד) דחה את ראייתו וכתב שבני ביישן לא באו להתיר את נדרם, ורק שאלו את רבי יוחנן מה דינם אם מחויבים הם לנהוג כאבותיהם, והשיב להם את הדין שיש חיוב בדבר, ולא בא לומר כלל שאין דרך להתיר. ועוד כתב שאפשר לומר שלא מצא להם פתח חרטה שראוי להתיר על ידו את המנהג ומה שירדו מנכסיהם אינו ראוי לפתוח בו.

דעת הסוברים שהבנים רשאים להתיר

אבל הבית יוסף (יו"ד סי' ריד) כתב בפירוש על בנים שנתחייבו על ידי מנהג אבותיהם וז"ל 'ומיהו על ידי שאלת חכם ופתח דחרטה מתירים להם כשאר נדרים'[לז], ובפרי חדש (או"ח סי' תצו דיני מנהגי איסור ס"ח) דקדק מדברי המהרי"ק (שורש קמד) שיש להשוות דין הבנים לגבי התרה לדין האבות, ומה שהאבות יכולים להתיר יכולים גם הבנים להתיר[לח], ממה שכתב 'דבשלמא כשמתחלה הוקבע המנהג בטעות שהיו סבורים שהיה אסור, אז איכא למימר שהם וכל שכן בניהם יכולים לשאל עליו, שהרי הקבלה בטעות הייתה, אבל כשמתחילה הוקבע משום סייג וחומרא, דבר פשוט הוא שלא הם ולא בניהם יכולים להשאל עליו וזה ברור לכל מבין'[לט].

ביאור המשא מלך בדברי הרא"ש

ובמקור הדברים בדברי הרא"ש (פ"ד סי' ג) שכתב שיש התרה למנהג, בתחילת דבריו דיבר הן על האבות והן על הבנים במה שכתב 'כלומר, אם

בא לחכם לישאל אם יכול לזלזל במנהג שנהגו בו אבותיו כהיא דבני בישן לא 'יתיר לו החכם, וכן נמי אדם שנהג איסור בדבר המותר לסייג ולפרישות לא התיר לו החכם המנהג ההוא ממילא', ובסיום דבריו כתב דין ההיתר בסתם וכתב 'אבל החכם יכול להתיר להם בחרטה כמו שאר דברים, ויפתח בחרטה שהם מתחרטים שנהגו כן לשם נדר'. וכתב במשא מלך (נעילת שערים מנהגי איסור חקירה ב) שבודאי מה שכתב בסופו שחכם יכול להתיר עולה על כל דבריו שכתב מתחילה, הן על האבות והן על הבנים.

דרך הקרבן נתנאל בביאור דברי הרא"ש

אמנם בקרבן נתנאל (שם אות ח) כתב שיש להסתפק בכוונתו אם דבריו שכתב בסופו שהחכם מתיר מכוונים על כל מה שכתב בתחילתו והיינו הן על האבות והן על הבנים, ובא לומר שהן האבות והן הבנים יכולים להתיר את המנהג אצל חכם, או שדבריו שהחכם יכול להתיר את המנהג מכוונים רק על מי שנדר בעצמו ולא על הבנים, ולבנים אי אפשר להתיר על ידי חכם. ודקדק ממה שכתב 'אבל החכם יכול להתיר לו בחרטה' בלשון יחיד ולא כתב 'להתיר להן'[מ] שמשמע מזה שמדבר רק על האבות ולא על הבנים, ובאמת הבנים אין להם התרה.

קיצור פסקי הרא"ש שהבנים יכולים להתיר

אמנם בקיצור פסקי הרא"ש (פסחים פ"ד אות ג) לבעל הטורים כתב וזה לשונו 'משפחה שנהגו אבותיהם איסור בדבר שהוא ידוע להם שהוא מותר, וכן בני אדם הרבה או אדם יחידי שנהג איסור לעשות סייג בדבר שידוע להם שהוא מותר, אין רשאי להתיר להם בלא חרטה'. וממה שסיים דבריו 'שאין רשאי להתיר להם בלא חרטה' מפורש שעל ידי חרטה אפשר להתיר, ובפירוש כתב בתחילת דבריו גם דין משפחה שאבותיהם נהגו איסור, ועל זה כתב שעל ידי חרטה מועיל להתיר, ומפורש בזה שהבין בדעת הרא"ש שאף הבנים יכולים להתיר את מנהג אבותיהם על ידי חרטה.

דברי מהרש"ל ופרי חדש שאין להתיר ליחידים מנהג של רבים

המהרש"ל (שו"ת סי' ו) כתב שגם אם מועלת התרה לבנים מכל מקום אין שייך להתיר בחרטה אלא מה שנהגו רק מקצת העם ולא כולו, וכן משמעות הלשון 'ואחרים' נהגו בו איסור, אבל מה שנהגו בו כל 'ישראל וקיבלו עליהם אי אפשר להתיר על ידי חרטה, מפני שדבר שנאסר במנין צריך מנין אחר להתירו, ואין להתיר איסור שנקבע על ידי רבים על ידי מועטים, ולכן מה שנקבע על ידי כל ישראל אין להתיר אלא על ידי שיתקבצו כל האוסרים והיינו כל ישראל כדי להתיר, ומאחר שאי אפשר לקבץ את כל הגולה כאחת להתיר הדבר ואין מקצת העם יכולים להתיר את האיסור על ידי חרטה שלהם, נמצא שאין היתר למנהג שנתפשט ונאסר לכל ישראל.

וכדרכו כתב גם הפרי חדש (או"ח סי' תצו דיני מנהגי איסור ס"ה) שאין שאלת יחיד מועלת להתיר את מנהג שאסרו אנשי העיר, ונגרר היחיד אחר אנשי העיר כל זמן שדר בה או שדעתו לחזור, ומאחר שהציבור לא התירו את מנהגם נשאר האיסור על בני העיר ובכללה גם היחיד שבא להתיר לעצמו[מא].

ד. סוגי מנהגים

קושיית התוספות איך התיר רבי דבר שנהגו בו איסור

אמרו בגמרא (חולין ו:) 'העיד רבי יהושע בן זרוז בן חמיו של רבי מאיר לפני רבי על רבי מאיר שאכל עלה של ירק בבית שאן, והתיר רבי את בית שאן כולה על ידו'[מב]. מבואר בזה שאף על פי שמנהג בית שאן היה קודם לכן לנהוג קדושת ארץ ישראל ולקיים מצוות התלויות בארץ בא רבי והתיר

לד. **ובאופנים** או דעות שנתבארו לעיל [לגבי קבלה על דורות הבאים] שחל האיסור על הבנים על ידי מעשיהם, אם כן הרי הבנים הם נחשבים כמקבלי האיסור והרי הם כאבותיהם ואין מקום לחלק ביניהם, ומה שיכולים האבות להתיר יכולים גם הבנים, ומה שאין האבות יכולים להתיר גם הבנים אינם יכולים להתיר, כמו שמפורש בדברי הראב"ד (שם) במה שכתב על מנהג שלא התחייבו בו הבנים על ידי קבלת אבותיהם 'ואם נהגו בו כבר קבלוהו, ושוב אין מתירין אותו ואין נשאלין עליו'.

לה. **וכן** כתב המהרי"ק (שורש קמד), ועיין להלן את דעתו בדבר.

לו. **ובפרי** חדש (או"ח סי' תצו דיני מנהגי איסור ס"ח) הביא ראיה ממה שאמרו בירושלמי (פסחים פ"ד ה"א) 'דאמר רבי בא, בני מישא קיבלו עליהן שלא לפרש בים הגדול, אתון שאלון לרבי אמרין ליה אבותינו נהגו שלא לפרש בים הגדול אנו מה אנו, אמר להן מכיון שנהגו בהן אבותיכם באיסור אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש. [והקשו בגמרא] ואין אדם נשאל על נדרו, [ותירצו] תמן משנדר נשאל, ברם הכא אבותיכם נדרו'. מבואר מתוך התירץ על הקושיא מפני מה לא התיר להם מנהגם כהתרת הנדר, שיש חילוק בין הנודר עצמו שיכולים להתיר לו למי שאבותיו נדרו שאין להתיר לו את נדרו. אבל בקרבן נתנאל (פסחים פ"ד סי' ד אות ח) פירש את דברי הירושלמי באופן אחר, עיין שם.

לז. **בקרבן** נתנאל דחק בכוונתו שההיתר רק מיקל באיסורו שיהא רק משום אל תיטוש ולא משום נדר, אבל גם אחר ההתרה עדיין נשאר באיסורו וחייבים לקיים מנהג האבות. אבל המהרשד"ם והזכרון יוסף הבינו את הדברים כפשטם שעל ידי שאלת חכם נעקר האיסור לגמרי.

לח. **אף** על פי ששפתיו ברור מיללו שאין הבנים יכולים להתיר את מנהג האבות אצל חכם, מכל מקום דייק מדבריו שלא אמר דבר זה מטעם המהרשד"ם שחילק בין דין האבות לדין הבנים, אלא מפני שדעתו שגם האבות אינם יכולים להתיר את מנהגם, ומשוה דין הבנים לדין האבות. ולפי זה העלה שלדעת הסוברים שיכולים האבות להתיר את מנהגם גם הבנים יכולים להתירו מאחר שהשוה את דיניהם.

לט. **ובחות** יאיר (שו"ת סי' קכו) תמה, מפני מה תהיה חומרא אצל הבנים ובני בנים יותר מאבותיהם שנדרו בעצמם שהם יכולים להתיר את נדרם על ידי פתח וחרטה ולא הבנים.

מ. **בספרים** שלפנינו הגירסא היא 'אבל חכם יכול להתיר להם בחרטה' בלשון רבים. אך המשא מלך העתיק את דברי הרא"ש כגירסת הקרבן נתנאל, ואף על פי כן לא הכריע כדבריו.

מא. **ואכן** גם לענין הקבלה כתבו במשא מלך (נעילת שערים מנהגי איסור חקירה יב) ובפרי חדש (או"ח סי' תצו דיני מנהגי איסור סכ"א) שהיחיד נגרר אחר קבלת הרוב וגם אם לא הסכים לקבל עליו את המנהג בתחילת הקבלה אינו מועיל, ואם רוב אנשי העיר הסכימו לקבלה זו מתחייבים גם היחידים שהדין הוא שהיחיד נגרר אחר הרוב.

מב. **הנידון** הוא אם בית שאן נחשבת מארץ ישראל וחייבים בה במצוות התלויות בארץ, או כחוץ לארץ ופטורים ממצוות התלויות בארץ. ועל זה העיד רבי יהושע שרבי מאיר אכל ירק בבית שאן בלא מעשר, מפני שמעשר ירק גם בארץ ישראל חיובו רק מדרבנן, לכן בחוץ לארץ

להם והחשיבם כחוץ לארץ ופטר אותם. והקשו התוספות (נא. ד"ה א', עירובין קא: ד"ה רבי) איך רבי התיר דבר זה אחר שכבר נהגו בו איסור, ואף שקיבל עדות נאמנה על מעשה של רבי מאיר, והתברר מזה שמעיקר הדין אין כאן חיוב מצוות התלויות בארץ מכל מקום יש לאסור עליהם ולחייבם מחמת המנהג. וכמו שאמרו בברייתא (פסחים נא. נדרים טו. פא.) 'דברים המותרין ואחרים נהגו בהן איסור, אי אתה רשאי להתירן בפניהם'.

חילוק התוספות בין מנהג מחמת טעות למנהג בכוונה להחמיר

ותירצו התוספות (שם) בשם רבינו נסים במגילת סתרים שמחלק בין מנהג שנולד מחמת טעות, למנהג שבא מחמת שקיבלו על עצמם לנהוג איסור אחר שידעו את הדין להיתר. שבדבר שבא מחמת קבלה אין להתיר בפניהם, אבל מה שבא מחמת טעות יכולים להתיר בפניהם. ודקדקו בלשון הברייתא שאמרו 'דברים המותרים' דהיינו שיודעים בהם שהם מותרים ואף על פי כן נהגו בו איסור, ועל זה אמרו אי אתה רשאי להתירן בפניהם[מג].

ראיית הראשונים מהירושלמי

הבעל המאור (נ.) והרא"ש (פ"ד ס"י ג) סוברים כחילוק התוספות, והביאו ראיה לדבר מדברי הירושלמי (פ"ד ה"א) שאמרו 'רבי אלעזר בשם רבי אבין כל דבר שאינו יודע שהוא מותר וטועה בו באיסור נשאל והן מתירין לו, וכל דבר שהוא יודע בו שהוא מותר והוא נוהג בו באיסור נשאל אין מתירין לו'. הרי מבואר חילוק זה, בין מנהג הבא מחמת טעות למנהג שאינו מחמת טעות, שמנהג בטעות מתירין לו ומנהג במקום שידעו את האמת אין מתירין לו.

קושיית הראב"ד ממעשה בני חוזאי שאין להתיר מנהג טעות לכותים וכדומה

אמנם הראב"ד בהשגותיו על בעל המאור (נ.) הקשה על דברי בעל המאור הנזכרים שעל מנהג טעות לא נאמרו דברי הברייתא 'אי אתה רשאי להתירם בפניהם', וכתב 'מה שכתב הוא טעות. שאין רשאי להתיר בפני בני מדינה שו[אוצר החכמה] ממעשה דבני חוזאי וממלתיה דרב אשי, דוק ותשכח'. והיינו שאמרו בגמרא (פסחים נא.) על ברייתא זו שאמרו אי אתה רשאי להתירן בפניהם, 'אמר רב חסדא בכותאי עסקינן', ובמסקנא אמרו שכך הדין בכל מקום שאינם בני תורה. ונתנו בגמרא טעם לדבר שאסור להתיר בפני כותים וכדומה 'משום דמסרכי מלתא', וכתב רבינו חננאל בביאור הדבר 'אומרין הלא דבר פלוני נהגנו בו איסור והיה מותר כן גם דבר זה מותר הוא, ויבואו להתיר האיסור. לפיכך כל דבר שנהגו בו איסור אין מתירין אותו להם'. והוכיח שבדין זה אין לחלק בין מנהג טעות למנהג קבלת איסור, שטעות הכותים וכדומה שייך גם במנהג טעות ואין להתיר בפניהם שום מנהג. והוכיח דבריו ממה שאמרו בגמרא (שם נ:) על מנהג בני חוזאי להפריש חלה מעיסת אורז, ובמסקנא אמרו שגם מנהג זה, שלדעת הראב"ד מקורו בטעות[מד], נאמרה ברייתא זו שאי אתה רשאי להתירם בפניהם[מה], ומוכח מזה שאין להתיר בפני כותים גם מנהג טעות, וכן דעת הרמב"ן במלחמת ה' (שם)[מו], שלא כדברי בעל המאור שאין לחשוש למנהג טעות ואפשר להתירו בכל אופן.

דעת תוספות והרא"ש שמתירין מנהג טעות גם במקום כותים וכדומה

ואכן קושיית הראב"ד אינה רק שבפני כותים וכדומה אין להתיר מנהג טעות, אבל במקום תלמידי חכמים אין הוכחה ממעשה של בני חוזאי שאין להתיר, ומודה הוא שבמקום תלמידי חכמים מותר להתיר בפניהם מנהג טעות. ובדעת התוספות והרא"ש שהובאו לעיל כתבו במשא מלך (נעילת שערים ריש מנהג איסור) ובפרי חדש (או"ח סי' תסח ריש סק"ד) שודאי נחלקו עם הראב"ד וסוברים שגם במקום כותים וכדומה יש להתיר מנהג טעות. והוכיחו כך מעיקר קושייתם שהקשו מברייתא שאי אתה רשאי להתירם בפניהם על מעשה שהתיר רבי בית שאן, והרי על הברייתא אמרו בגמרא שהיא דווקא בכותים פטור לגמרי. ועל פי עדות זו התיר רבי את בית שאן שדינה כחוץ לארץ ופטורה מכל המצוות התלויות בארץ.

מג. ובאופן שטעו הבנים וסברו שהאיסור הוא מעיקר הדין ולא ידעו שהוא מחמת קבלת אבותיהם כתב המהרי"ק (שורש קמד) שאין בזה טעם להיתר, שהרי גם אם היו יודעים את האמת מחויבים הם לנהוג כאבותיהם לאחר שהוקבע המנהג אצל אבותם, ואין בטעותם של הבנים לפטור אותם מן הדין, ורק אם לא חל המנהג מחמת טעות האבות נפטרים גם הבנים.

מד. במשא מלך (נעילת שערים ריש מנהגי איסור) כתב שלדעת התוספות והרא"ש נהגו כך מחמת סייג ופרישות.

מה. ואמר רב אשי שרק במקום שיש חשש איסור שיפרישו מן החיוב על הפטור יש להתירם, ובמקום שאין מכשול יש לקיים את המנהג.

מו. והוסיף הרמב"ן והביא עוד ראיה לדבריו מכמה עובדות שהביאו בגמרא (נא.) לגבי בני כבול ובני כירי ובני עכו היו מנהגי טעות, מבאר בזה את מנהג החכמים שנהגו היתר בעצמם קודם שהרגישו בהם בני העיר, מפני שמנהגי איסור אינם חלים על הבאים לעיר, ומותרים לנהוג בהם היתר לעצמם בצנעא גם במקומות שאינם בני תורה, ולכן קודם שהרגישו בהם והיה הדבר בצנעא נהגו היתר, ואחר שלעזה עליהם העיר ונתפרסם הדבר לא נהגו היתר בדבר, מפני שנחשב בפניהם ואין להתיר בפניהם כשאינם בני תורה.

מט. והביא שכך כתב הרמב"ם ז"ל בתשובה וכן כתבו כל המחברים ז"ל וכן כתב הר"ר אסמעאל ז"ל.

נ. וכתב עוד המהר"ם אלשקר (שו"ת סי' מט) 'במנהג בטעות לא ראיתי מי שחילק בין כותאי ודכותיהו לזולתם אלא דבכל ענין יכול להתירו בפניהם ולומר להם שהוא מנהג בטעות', ובמשא מלך (נעילת שערים ריש מנהגי איסור) תמה מה שהעלים עין מדברי הרמב"ן והריטב"א וכן דעת הראב"ד שהובא לעיל, שחילקו ואסרו להתיר מנהג טעות במקום כותים וכדומה.

וכדומה[מז] ועל זה תירצו שמנהג בטעות מתירין, ומוכח מזה שגם במקום כותים וכדומה סוברים התוספות שמתירין בפניהם מנהג טעות.

חילוק הראב"ד שמנהגי טעות אינם חלים על מי שבא לעיר

אמנם גם הראב"ד והרמב"ן שסוברים שאין להתיר מנהג בטעות מודים שיש חילוק בין מנהג טעות למנהג שקיבלו על עצמם אחר שידעו שדינו להיתר, ואינם שוים אפילו במקום כותים וכדומה. והוא לגבי דיני מי שבא לעיר שנוהגים בה איסור, שבמנהג גמור חלים על האדם שבא לעיר חומרי העיר וצריך לנהוג כמנהגם גם בצנעא כאשר אין רואה, אבל במנהג טעות אין המנהג חל כלל על הבאים לעיר, ואין בזה משום חומרי מקום שבא לשם, ובצנעא כאשר אין רואה יכול לנהוג היתר באותו דבר שנהגו בו בני המקום איסור[מח], אלא שבפניהם אסור לו להתיר במקום כותים וכדומה כדי שלא ימשכו להקל בשאר איסורים, ובמקום תלמידי חכמים יכול לנהוג היתר גם בפניהם, שהרי לא ימשכו מזה להקל באיסורים אחרים מפני שהם בני תורה ויודעים להבדיל בין מנהג לדין, אבל באמת אין למנהג טעות דין מנהג ולכן לא חלים על הבא לעיר דיני האיסור שנהגו בטעות.

ראיה מהירושלמי שיש להתיר טעות וסותר דברי הראשונים שאסרו בכותים

והנה המהר"ם אלשקאר (שו"ת סי' מב) כתב 'אבל אם היו טוענין בדין שהיו חושבין שהדבר המותר אסור והיו נוהגין בו איסור מתירין להם ומודיעין אותן שהיו טוענין והדבר שחשבו בו שהוא אסור אינו אלא מותר, כמו שפשוט בירושלמי'[מט]. וכוונתו לדברי הירושלמי שהביאו הראשונים 'כל דבר שאינו יודע שהוא מותר וטועה בו באיסור, נשאל והן מתירין לו', ולפי פשוטם של דברים משמע שיש להתיר מנהג טעות בכל מקום. אמנם לדעת הראב"ד והרמב"ן שדברי הברייתא שאמרו אי אתה רשאי להתירם בפניהם הכוונה גם למנהג בטעות, משמע שאפילו כשאין אומרים להם לבטל מנהגם אסור אפילו לנהוג בפניהם היתר, ובודאי שאסור לומר להם בפירוש שמנהגם טעות ומותרים לנהוג בו היתר[נ], אם כן דברי הירושלמי שמתירין להם סותרים את דברי הברייתא.

חילוק הרמב"ן בין באו לשאול את הדין לבין להתיר מעצמו

ואכן בהרמב"ן (שם) הדגיש בקושיא זו וכתב על מנהג טעות 'ועל כיוצא בזה אמרו בירושלמי ונשאל ומתירין לו, ויש לפרש בו אפילו בכותים כיון שבאים לישאל מתירין להם, ואין לחוש לסרכא, שכבר הדבר מרופה בידם שהן באין לישאל עליו ומלמדין אותן כל עיקר הדברים שלא יסרכו ולא יסתבכו בהן'. והיינו שיש לחלק בין לנהוג בפניהם או לומר להם מותרים אתם בלא שישאלו, שעל זה אמרו בברייתא אי אתה רשאי להתירן בפניהם, מפני שהדבר יגרום להם להתיר דברים אחרים שאסורים מן הדין, אבל אם באו ושאלו את פי החכם מותר לו לומר להם את האמת שטעו במנהגם, מפני שבאופן שבאו לשאול את הדין ניכרת מחשבתם שיודעים שאין הדבר ברור לאיסור, לכן אף אם יתירו להם לא יגררו מדבר זה להתיר שאר מנהגי איסורים שהחמירו בהם.

דעת הר"ן שלבבלי אין להתיר אפילו כשבאו לשאול

אמנם בחדושי הר"ן (נא. ד"ה ירושלמי) לא הסכים לחילוק זה וכתב שדוקא בבני תורה אבל בכותיים אסור להתיר להם אפילו כשבאו לשאול. והוכיח כן מדברי הגמרא (שבת קלט.) במעשה שאירע בבני בשכר, ולדעתו אין להתיר כלל במקומות שאינם בני תורה אף כשבאים לשאול את הדין, מפני שאינם מבינים בחילוקי הדינים, ואף בלא מנהג אסרו על מקומות שאינם בני [illegible]רה כמה דברים, וסובר שנחלקו הבבלי והירושלמי בדבר זה, ולדעת הירושלמי אם באים לשאול אפשר להתיר אפילו בכותים וכדומה, אבל לדעת הבבלי אין להתיר בשום אופן דבר שנהגו בו איסור לבני מקום שאינם בני תורה.

החילוק בין מקום תלמידי חכמים למקום כותים וכדומה אלא לנהוג היתר לעצמו בפניהם, אבל להתיר לאנשי המקום שנהגו כך, בזה אין חילוק, ומה שאין מתירים לכותים אין מתירים גם לתלמידי חכמים, ולכן הוקשה להם איך התיר רבי לאנשי בית שאן אף אם היו תלמידי חכמים, ולפי זה עולה מתירוצם שמנהג טעות יש להתיר אף להם עצמם הן במקום כותים וכדומה והן במקום תלמידי חכמים. אבל בפרי חדש נחלק עליו וכתב שקושיית התוספות היא מחמת שידעו שאנשי בית שאן לא היו בני תורה ולכן אין להתיר בפניהם, ולפי זה תירוצם נאמר רק על כותים וכדומה אבל במקום בני תורה אפשר לומר שגם בלא טעות יש להתיר להם עצמם.

מח. והרמב"ן לפי דרכו שהעובדות שהביאו בגמרא (נא.) לגבי בני כבול ובני כירי ובני עכו היו מנהגי טעות, מבאר בזה את מנהג החכמים שנהגו היתר בעצמם קודם שהרגישו בהם בני העיר, מפני שמנהגי איסור אינם חלים על הבאים לעיר, ומותרים לנהוג בהם היתר לעצמם בצנעא גם במקומות שאינם בני תורה, ולכן קודם שהרגישו בהם והיה הדבר בצנעא נהגו היתר, ואחר שלעזה עליהם העיר ונתפרסם הדבר לא נהגו היתר בדבר, מפני שנחשב בפניהם ואין להתיר בפניהם כשאינם בני תורה.

מט. והביא שכך כתב הרמב"ם ז"ל בתשובה וכן כתבו כל המחברים ז"ל וכן כתב הר"ר אסמעאל ז"ל.

נ. וכתב עוד המהר"ם אלשקר (שו"ת סי' מט) 'במנהג בטעות לא ראיתי מי שחילק בין כותאי ודכותיהו לזולתם אלא דבכל ענין יכול להתירו בפניהם ולומר להם שהוא מנהג בטעות', ובמשא מלך (נעילת שערים ריש מנהגי איסור) תמה מה שהעלים עין מדברי הרמב"ן והריטב"א וכן דעת הראב"ד שהובא לעיל, שחילקו ואסרו להתיר מנהג טעות במקום כותים וכדומה.

נא. ונתקשו בקושיית התוספות והרא"ש שאם הברייתא היא דווקא בכותים וכדומה מה הקושיא מאנשי בית שאן, מנין שלא היו תלמידי חכמים, ואם היו תלמידי חכמים לא נאמרו דברי הברייתא ויש להתירם. ונחלקו בזה, המשא מלך מפרש שדעת התוספות והרא"ש שאין

ביאור דברי הירושלמי בבני תורה ונשאל הכוונה כעין התרת נדרים

דרך נוספת כתב הר"ן (שם) לבאר בדברי הירושלמי, ולדרך זו לא יסתרו דברי הירושלמי את דברי הבבלי, שמה שאמרו לגבי מנהג טעות 'נשאל ומתירין לו' אין הכוונה בכותים וכדומה אלא על מקום שהם בני תורה, אלא שלפי זה אין לפרש את החילוק בין מנהג טעות למנהג שידעו את הדין לענין הוראת היתר, שהרי בבני תורה לא נאמר הדין שאין להתיר בפניהם, אלא הכוונה 'נשאל' להתרת נדרים, שאם באו לחזור בהם ממנהג שנהגו איסור בדבר המותר, אם הוא מחמת טעות יכול החכם להתיר, אבל אם אינו מחמת טעות אין מתירין מנהג זה.

מחלוקת ראשונים אם מנהג טעות צריך התרה כנדר

ולדרך זו מתחדש בדברי הירושלמי דין חדש, שמנהג בטעות אינו בטל מאליו כשנתבררה טעותם אלא המנהג אף שהוא בטעות קבע כאן דין איסור, וצריך להתירו, ואכן כך כתב הריב"ש (שו"ת סי' מד) וזה לשונו 'אמנם, הדבר שהוא מותר גמור לדברי הכל, ונהג בו אסור לא לגדר, אלא מפני שטועה, וסבור שהוא אסור מן הדין, בזה אם בא לישאל כמו שנשאלין על הנדר, נשאל ומתירין לו. כמו שמוזכר בירושלמי, הביאו הרי"ף ז"ל בהלכות'. נמצא שנחלקו הראשונים בדין מנהג טעות, שלדעת הר"ן והריב"ש מנהג טעות אינו בטל מאליו ויש לו תוקף כדין נדר שצריך להתירו, אבל לדרך שאר הראשונים שפירשו בכוונת הירושלמי נשאל, שהכוונה ששואל מה הוראת הדין, עולה שמנהג בטעות בטל מאליו ואין בו כלל כח לאסור[נא].

מנהג שבא מחסרון ידיעה

במגיד משנה (מאכלות אסורות פ"א הט"ו) לגבי אכילת עופות טהורים שנאכלים על פי מסורת, אם היו נאכלין במקצת מקומות במסורה ובמקצת מקומות לא היו נאכלין הביא שכתב הרשב"א 'ואפשר שלאותן מקומות שנהגו בהן איסור אסורים, שאני אומר מותרין אלא שנהגו בהן איסור מפני עופות טמאים הדומים לאלו הנמצאות באותן מקומות'.

ועמד בלחם משנה (שם) מפני מה הוצרך הרשב"א לתת טעם לאסור מקום שנהגו בו איסור ולומר 'שאני אומר מותרים אלא שנהגו בהם איסור מפני עופות טמאים הדומים לאלו הנמצאות באותן מקומות', ומפני מה לא אמר סתם שהוא מחמת המנהג, שמאחר שנהגו בו איסור אסורים. ותירץ שדווקא במנהג שנהגו איסור בדבר שידעו בו שהוא מותר נחשב מנהג איסור ואוסר, אבל מנהג שנהגו בו מחמת חסרון ידיעה, שמה שלא אכלו אותו המין הוא מפני שלא היתה להם מסורת עליו להתירו, ולכן נאסר עליהם אותו המין באכילה, דבר זה אינו נחשב מנהג, ואם יתברר על ידי מסורת שבמקומות אחרים שהוא מין טהור ויתבטל טעם האיסור, יש להתיר את העוף באכילה שלא היה בו מנהג איסור, לכך הוצרך לתת טעם אחר לאסור שיש לחוש שמקור המנהג אינו בחסרון ידיעה אלא מנהג הוא שגזרו לאסור מין שידעו בו שהוא טהור כדי שלא יטעו לאכול מין טמא הדומה לו, וזה נחשב מנהג איסור שחל על בני המקום לקיימו.

כשלא ידוע מקור האיסור

מי שראה מנהג במקום ולא ידוע מקורו אם מנהג גמור הוא או מנהג טעות הוא וכדומה, כתבו הרשב"א והריטב"א (חולין יח: ד"ה ור') שכל מה שנהגו באיסור ואין אדם יודע עיקרו של איסור אם מחמת טעות או מחמת חומרא או גדר נשאל ואין מתירין לו, שיש לחשוש שמא משום חומרא נהגו כך, ואין להתיר עד שיתברר הדבר, ורק אם יתברר שמנהג זה מחמת טעות היו מתירין אותו[נב].

מנהג חשוב על פי חכם

איסור להתיר מנהג בפני כותים וכדומה

עוד מצינו בגמרא (נא.) על הברייתא שבה שנינו 'דברים המותרין ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהן'. שדברי הברייתא לא נאמרו אלא דווקא בפני הנוהגים איסור, וכאשר הנוהגים הם כותים וכדומה שיגררו מהתרת המנהג להתיר דברים האסורים, אבל שלא בפניהם או אם בני המקום הם תלמידי חכמים אפילו בפניהם מותר לנהוג היתר גם במקום שנוהגים בו איסור.

קושיית תוספות מהמשנה שחלים מנהגי המקום על כל הבאים אליו

ודקשו התוספות (נא. ד"ה אי) שבמשנה (נ.) אמרו 'ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין, או ממקום שאין עושין למקום שעושין נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם, וחומרי מקום שהלך לשם', ומבואר בזה שמי שבא למקום שנוהגים בו מנהג איסור, כגון איסור מלאכה בערבי פסחים, חלים עליו כל דיני האיסור שנוהגים באותו המקום, ודבר זה לא נאמר מפני הרואים שיכשלו מחמתו להתיר איסורים, אלא הוא עצמו מחויב בקיום המנהג שבאותו מקום ואף בינו לבין עצמו. אם כן דברי רב חסדא שאסר להתיר מנהג איסור רק בפני כותים וכדומה ודברי המשנה שאסור על האדם עצמו לנהוג היתר בכל אופן סותרים זה את זה.

תירוץ התוספות לחלק בין מנהג חשוב על פי תלמיד חכם למנהג שאינו חשוב

ותירצו התוספות (שם) והרא"ש (פ"ד סי' ג) שמנהג המחייב את כל הבאים למקום הוא רק מנהג חשוב, ומנהג חשוב הוא רק מנהג שהונהג בעיר על פי תלמיד חכם, אבל מנהג שאינו חשוב, והיינו שקיבלו בני העיר על עצמם מדעתם בלא עצת חכם, אינו נחשב מנהג, ואינו חל על הבאים לעיר ומותרים הם לנהוג היתר בדבר אף על פי שאנשי המקום נוהגים בו איסור. ועל מנהג כזה אמר רב חסדא שרק במקום שיש בו חשש שמנהג ההיתר יגרום לאנשי המקום לזלזל באיסורים, אין להתיר בפני כותים וכדומה מפני חשש קלקול בלבד ואין בו דין מנהג שחל על באי המקום.

אם מנהג שאינו חשוב מחייב את בני המקום עצמם

ולגבי בני המקום עצמם במנהג שאינו חשוב, כתבו התוספות (שם) שהסתפק ר"י אם נחשב מנהג ואין להתיר להם עצמם לעבור על מנהגם, ואף על פי שאין מנהג זה חשוב שיחול על הבאים משאר מקומות אל המקום מכל מקום חל הוא על אנשי המקום, ומה שהתיר רב חסדא הוא כדברי הברייתא להתיר בפניהם והיינו לנהוג היתר לעצמו בפניהם אבל לא להתיר להם, או שאין ממש במנהג זה וגם אנשי המקום מותרים לעבור עליו ולבטלו במקום שאין חשש שיגררו מביטול מנהג זה לזלזל באיסורים.

ראיית התוספות מלשון הגמרא ולא רצו לומר להן מותרים אתם

וכתב להכריע ספיקו ממה שאמרו בגמרא (שם נא.) 'תניא רוחצין שני אחין כאחד ואין רוחצין שני אחין בכבול, ומעשה ביהודה והלל בניו של רבן גמליאל, שרחצו שניהם כאחד בכבול, ולעזה עליהן כל המדינה, אמרו מימינו לא ראינו כך, ונשמט הלל ויצא לבית החיצון, ולא רצה לומר להן מותרין אתם. יוצאים בקורדקיסון בשבת ואין יוצאין בקורדקיסון בשבת בבירי, ומעשה ביהודה והלל בניו של רבן גמליאל שיצאו בקורדקיסון בשבת בבירי, ולעזה עליהן המדינה ואמרו מימינו לא ראינו כך, ושמטום ונתנום לעבדיהן, ולא רצו לומר להן מותרין אתם. ויושבין על ספסלי נכרים בשבת ואינן יושבין על ספסלי נכרים בשבת בעכו, ומעשה ברבן שמעון בן גמליאל שישב על ספסלי נכרים בשבת בעכו, ולעזה עליו כל המדינה, אמרו מימינו לא ראינו כך, נשמט על גבי קרקע ולא רצה לומר להן מותרין אתם. בני מדינת הים נמי, כיון דלא שכיחי רבנן גבייהו ככותים דמו'. וממה שאמרו על כל החכמים 'לא רצה לומר להן מותרין אתם' ופירשו במסקנת הגמרא שטעם הדבר הוא מפני שדומים לכותים וכדברי הברייתא, משמע שלאחרים שאינם ככותים מותר לומר להם מותרים אתם, ולהתיר אף לאנשי המקום עצמם לבטל את מנהגם, והיינו במנהגים שאינם חשובים שבהם חילק רב חסדא בין כותים לתלמידי חכמים. אם כן מבואר שאפשר להתיר גם לבני העיר עצמם מפני שמנהג זה אינו חשוב מנהג כלל.

דחיית הראיה

אבל פיקפקו התוספות בראיה זו וכתבו שאפשר לפרש מה שאמרו 'לא רצה לומר להן מותרין אתם', הכוונה שלא רצו לומר להם שמן הדין הם מותרים ואיסורם אינו אלא מחמת מנהג שאינו חשוב ולכן מותר לאחרים לנהוג היתר במקומם, ובזה להצדיק את הנהגתם שנהגו היתר בדבר במקומם, אלא לא הודיעו להם את שורש הדין מפני שאסור להתיר אפילו לעצמו בפניהם כדי שלא יזלזלו באיסורים. ולדרך זו אין ראיה שאפשר להתיר גם לאנשי המקום את איסורים שנהגו שלא על פי תלמיד חכם, ואפשר לומר שלגבי עצמם נחשב מנהג.

נא. לדרך הרא"ש לעיל [לגבי גדרי איסור משום מנהג] שגם במנהג גמור מועיל התרת נדרים, לא שייך לפרש את דברי הירושלמי שחילק בין מנהג טעות למנהג גמור לענין התרת נדרים, לפי מה שביאר בבית יוסף [הובא בהערות שם] שנחלקו בכוונת הירושלמי במה שאמר 'נשאל', שלדרך הרא"ש אין הכוונה להתרת נדרים אלא לשאלת חכם, ולדעתו אף מה שאמרו בירושלמי נשאל ואין מתירין, אפשר להתיר נדרו.

כתב המהר"ם אלשקאר (שו"ת סי' מב) שאם טעו בדבר שהוא מותר וסברו שהוא אסור, אסור לו לאדם להניחם בטעותם לפי שנמצא מוסיפין על התורה ופירושה, ומצוה לכופן ולהוציא מלבם שאין זה הדבר אסור מעיקרו.

נב. במגיד משנה (מאכלות אסורות פ"א הט"ו) הביא בשם הרשב"א שהסתפק בדבר שלא ידוע אם הוא מחמת מנהג או שעשו כך מסיבה אחרת ואין כאן אפילו מנהג אם צריך לחשוש שהוא מחמת מנהג ולאסור, או שיכול להתיר, עיין שם. ולעניין שחיטה על ידי נשים כתב באגור (סי' אלף סב) שאף על פי שדעת הפוסקים שכשירות לשחוט, המנהג בכל גלות ישראל שלא ישחטו, ומעולם לא ראיתי שנוהגות לשחוט. ולכן אין להניחן לשחוט, כי המנהג מבטל הלכה ומנהג אבותינו תורה היא. וכתב הבית יוסף (יו"ד סי' א ס"א) שאם היה אומר שהיו רוצות לשחוט ולא הניחום, מדבר זה יש ראיה שהיה מנהג שלא ישחטו, אבל ממה שלא ראה מימיו נשים שוחטות אין ראיה כלל שמחמת מנהג הוא ואין למנוע מהם לשחוט אם ירצו.

דעת הרא"ש שאין להתיר להם

הפרי חדש (או"ח סי' תסח סק"ד) והמים רבים (שו"ת ח"ב סי' סה) דקדקו מלשון הרא"ש (שם) שלדעתו אין להתיר לבני המקום, ולא הסתפק בדבר והיה אצלו הדבר פשוט שדברי רב חסדא נאמרו על דברי הברייתא שיש לדקדק ממה שאמרו 'אי אתה רשאי להתירם בפניהם' שכוונתה רק לאסור על אחרים לנהוג היתר בפניהם, ורק דבר זה התירו במקום תלמידי חכמים דהיינו לנהוג היתר בפניהם, אבל על אנשי המקום עצמם לא דיבר רב חסדא, וגם מנהג גרוע אין להתיר לאנשי המקום לעבור עליו.

ראיית הרא"ש מדברי הירושלמי

וכתב המים רבים (שם) שהכרעת הרא"ש בספיקו של ר"י היא מחמת הירושלמי בפסחים (פ"ד ה"א) שהביא בתחילת דבריו שאמרו 'רבי אלעזר בשם רבי אבין וכו' וכל דבר שהוא יודע בו שהוא מותר והוא נוהג בו באיסור נשאל אין מתירין לו', ממה שאמרו בלשון כולל ולא חילקו בדבר, משמע שכל מקום שיודעים שהוא מותר וקיבלו על עצמם בקבלה, אין להתיר להם עצמם את הדבר, ואין חילוק אם מנהגם הוא מנהג חשוב או מנהג גרוע, כל שאינו מנהג בטעות מחייב את אנשי העיר לנהוג בו. וכיון שדברי הבבלי אינם מוכרעים אם יכולים להתיר להם עצמם, הלך אחר דברי הירושלמי שלא חילק וכתב שאין להתיר לבני העיר כל מנהג שאין בו טעות.

תירוץ המשנה לדעת החולקים על ר"י והרא"ש

והנה כל חילוק זה בין מנהג חשוב על פי תלמיד חכם למנהג גרוע שנהגו בני המדינה על פי דעתם, זוהי דעת ר"י שבתוספות והרא"ש, אבל הביאו התוספות (שם) בשם רשב"א לתרץ באופן אחר, ולדעתו כל המנהגות שוים הם ועל כולם נאמר דין נותנים עליו חומרי מקום שבא לשם, ודברי הברייתא ורב חסדא שמשמע שהתירו לנהוג היתר שלא בפני כותים, הוא באופנים שלא חלים דיני המקום שבא לשם על הבא לעיר, כמו שאמרו בגמרא (שם) שמי שדעתו לחזור למקומו, או בן ארץ ישראל שבא לבבל אינם מחויבים לנהוג כמנהג המקום שבאו לשם, ובאופן זה התירו לנהוג היתר רק שלא בפני כותים וכדומה, אבל בפני כותים וכדומה אסרו אף באופנים אלו שלא חלו עליהם דיני המקום כדי שלא יזלזלו אנשי המקום באיסורים גמורים[נג].

דעת שאר ראשונים כרשב"א שאין לחלק בין מנהג חשוב למנהג גרוע

וכתב הפרי חדש (או"ח סי' תסח סק"ד) שהבעל המאור הרמב"ן הריטב"א והר"ן שכתבו את דיני המנהגים ולא הזכירו את חילוקו של ר"י בין המנהגות ודאי אינם סוברים כך[נד]. ולדעתם אין לחלק בין המנהג חשוב למנהג גרוע, וכל מנהג שאינו מחמת טעות חל הן על אנשי המקום שנהגו להחמיר והן על הבאים לאחר זמן למקום האיסור באופנים שנתבארו בגמרא שחלים עליהם דיני העיר[נה].

מנהג שאינו מחמת צד איסור

מנהג שלא לעשות מלאכה קודם הזמן בערבי פסחים אינו מנהג

מצינו בגמרא (ב:) לגבי מקום שנהגו בו שלא לעשות מלאכה בערבי פסחים, 'מאימתי ארבעה עשר אסור בעשיית מלאכה, רבי אליעזר בן יעקב אומר משעת האור, רבי יהודה אומר משעת הנץ החמה'. וכתב רש"י (ד"ה משעת) 'אבל קודם לכן, אפילו נהגו בטלה דעתן'. והיינו שאף על פי שהמנהג קובע איסור, וכל איסור מלאכה בערבי פסחים מקורו במנהג ותלוי במנהג המקומות שאין חייבים בו אלא יושבי המקומות שנהגו בהם איסור והבאים אליהם, מכל מקום גם איסור זה קבוע לו זמן, ואין בכח המנהג להוסיף עליו יותר מאותו הזמן הראוי למנהג זה, ומנהג המקום להוסיף יותר אינו מועיל.

דיוק הרא"ם שגם מנהג שבטלה דעתם חל על הנוהגים עצמם

ובדברי רש"י שאמר 'בטלה דעתן' עמד הרא"ם (הו"ד בפרי חדש או"ח סי' תסח סק"ג) וכתב שאין כוונתו בזה לומר שאין תוקף כלל למנהג כזה, שהרי הכל תלוי במנהג וכל מה שנהגו אנשי המקום חל עליהם וחייבים לקיימו, ואפילו אם ינהגו איסור מלאכה ביום אחר שאינו ערב פסח, אם ידעו שהוא מותר במלאכה חל האיסור לפי מנהגם ונעשה כנדר, ובודאי בערב פסח עצמו אם קיבלו עליהם איסור מלאכה קודם שעת האור חל עליהם האיסור לפי מנהגם, ואין להתיר להם לעשות מלאכה בזמן שנהגו בו איסור. וכוונתו רק על הבאים ממקומות אחרים למקום שנהגו בו איסור קודם שעת האור או הנץ החמה, אין חלים עליהם מנהגים אלו כדין מקום שבאו לשם, מפני שבטלה דעתם ואינו נחשב מנהג לחייב בו אחרים, אבל לעצמם נחשב המנהג כנדר בכל מה שינהגו איסור לעצמם.

דעת הריב"ש והפרי חדש שאינו חל אפילו על הנוהגים עצמם

אבל הפרי חדש נחלק עליו וכתב שגם על הנוהגים עצמם לא נאסר ומתירים להם לעשות מלאכה קודם שעת האור או הנץ החמה בלא חרטה, מפני שאין מנהג זה נחשב למנהג כלל, מפני שמה שנהגו לאסור מחמת סייג לאיסור ואין טעם לאותו סייג נחשב כמנהג בטעות שאינו חל[נו]. וכן מפורש בדברי הריב"ש (שו"ת סי' מד) שכתב 'אם אין עיקרו אסור גמור לא מן התורה ולא מדברי חכמינו ז"ל, אלא שחכמים אמרו שהעושה כן אינו רואה סימן ברכה, דומיא דהעושה מלאכה בערבי שבתות מן המנחה ולמעלה (פסחים נ:), אם יש מקום שנהגו להוסיף שלא לעשות מלאכה קודם שיעור זה אינו מנהג, ואין חייבין לנהוג במנהג ההוא אפילו בני המקום ההוא'. וכן כתב המאירי (שם) 'כל מנהג אינו כלום, אלא אם כן הוא נתלה בעיקר איסור או של תורה או של חכמים, או שנעשה לגדר של איסור'[נז].

ראיה מדברי הירושלמי שלא כל דבר נחשב מנהג

ודקדק הריב"ש מדברי הירושלמי פסחים (פ"ד ה"א) שאמרו 'כל הדברים תלו אתן במנהג, נשייא דנהיגין דלא למיעבד עובדא באפוקי שבתא אינו מנהג, עד יפני סדרא מנהג. בתרייא ובחמשתא אינו מנהג, עד יתפני תעניתא מנהג. יומא דערובתא אינו מנהג, מן מנחתא ולעיל מנהג. יומא דירחא מנהג. אמר רבי זעורה נשייא דנהגן דלא למישתייא מן דאב עליל מנהג, שבו פסקה אבן שתיה מה טעם כי השתות יהרסון'. ומבואר מחילוקים אלו שלא כל דבר שנהגו בו נחשב מנהג, שהרי מנו חכמים כמה דברים שאף אם ינהגו כך לא יחשב מנהג, ורק למנהגים שיש בהם טעם נחשבים מנהג.

דברי הטור במנהג נשים שלא לעשות מלאכה בחנוכה

והנה בטור הלכות חנוכה (או"ח סי' תרע) כתב 'ונוהגות הנשים שלא לעשות מלאכה בעוד שהנרות דולקות, ואין להקל להן. וגם אם יש מקומות שנוהגין איסור בכל היום, אין להקל להן משום דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתירם בפניהם'. וכתב הבית יוסף (שם ד"ה ומ"ש וגם) על דבריו שנראה דעת הטור שאף בדבר שאין בענינו שום צד איסור ואין שייך לומר שגזרו דבר זה כדי שלא יכשלו באיסור נאמרו דברי הברייתא, שהרי בחנוכה אין שום זמן ממנה שאסור בעשיית מלאכה לא ביום ולא בלילה, וכתב שאם היו נוהגים איסור מלאכה בכל היום אין להקל להם. והשיג על דבריו וכתב 'ואינו מוכרח דאיכא למימר דכיון דאין בו צד סרך איסור לית לן בה'. וכתב בביאור הגר"א (אות ג) שיש ראיה לדברי הבית יוסף שמנהג שאין בו צד סרך איסור אינו מנהג מדברי הירושלמי הנזכרים, והוא כדעת הראשונים הנזכרים לעיל.

אם נחלק הטור עם הראשונים בדין זה

ולכאורה עולה מזה שיש מחלוקת בדבר, שלדעת הטור חל איסור גם בדבר שאין בו צד איסור, ונחלק עם הראשונים הנזכרים לעיל. אמנם בשלטי הגיבורים (להגהות מרדכי שבת סי' תנו) כתב בשם הרא"ש שנתן טעם לאיסור זה משום גדר איסור, והוא כדי שיהא ניכר שאסור להשתמש לאורה, וגם יש חשש שיכבה הנר האחרת שמשתמשים לאורה ולא ירגישו בדבר ונמצא שמשתמשים לאור נר חנוכה, לכן בטלים באותו הזמן ממלאכה כדי שלא יכשלו בדבר. ולפי זה אפשר לומר שהטור מודה לדברי הראשונים שאין מנהג אלא בסייג לאיסור, והמנהג שלא לעשות מלאכה בזמן שהנרות דולקות משום סייג איסור הוא.

נג. בפרי חדש (או"ח סי' תסח סק"ד) כתב שהרא"ש בדבריו בנוסח הקושיא 'אמאי והאנן תנן נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם, והוי ליה לאקשויי ממתניתין אהך ברייתא כדפריך לקמן ממתניתין ארבה בר בר חנה דאכל תרבא דאיתרא', כוונתו בזה לסתור את תירוץ הרשב"א, שהרי על הקושיא מהמשנה על רבה בר בר חנה תירצו את התירוצים שהביא הרשב"א לחלק בין דעתו לחזור והבא מארץ ישראל לבבל, וקשה מפני מה לא הקשו מהמשנה על הברייתא קודם שידעו את תירוצים אלו, ומוכח מזה שיש חילוקים אחרים בין המשנה לברייתא והם היו פשוטים לבעלי הגמרא ולא הוצרכו לפרש אותם, אבל חילוקים אלו מתי לא חלים דיני המקום על הבא למקום שנהגו בו איסור, התחדשו רק אחר הקושיא על רבה בר בר חנה ולא קודם לכן.

נד. הרמב"ן מחלק לתרץ קושיית התוספות באופן אחר, בין מנהג בטעות למנהג שבדעתם להחמיר, ובשאר ראשונים שלא הקשו כלל ניתן לפרש שסוברים כתירוץ הרשב"א שבתוספות, שהברייתא ורב חסדא דיברו באופן המבואר בגמרא שלא חלים המנהגים על הבאים לעיר, ולכן לא חידשו דין חדש.

נה. וכתב הפרי חדש שאף על פי שהר"ן בתשובה (סי' מח, דפוס קושטא סי' נג) כתב 'דמתניתין דפרק מקום שנהגו אינה ענין לנדון שלפנינו כלל, דהתם מיירי במנהג שנהגו אנשי העיר מעצמן, ואותן המנהגים הן נקבעין על דרך זה שאדם חשוב בעיר מנהיג איסור בדבר אחד לעשות סייג לתורה ובני עירו נשמעין אליו ונוהגין איסור בדבר', ומשמעות דבריו שהולך בדרך חילוק ר"י, אכן בתשובותיו נמשך אחר דברי התוספות, אבל ממה שבפירוש ההלכות לא הזכיר חילוק זה נראה שנחלק עליו.

נו. ועיין לעיל דיני מנהג בטעות.

נז. ובגדר הדבר מה נחשב תוספת על איסור כתב המאירי (שם) 'מוצאי שבתות ומוצאי ימים טובים אף הם יש להם איסור בעשיית מלאכה מתורת מנהג, שכל שבעצומו של יום יש בו עיקר איסור יש צד איסור בתוספת חול שלו. ואם נהגו להאריך בתוספת זה אסור להקל בכל מה שנהגו'. ובמה שכתב 'ואם נהגו להאריך בתוספת זה אסור להקל בכל מה שנהגו', נראה שחולק על דברי הריב"ש שכתב 'אם יש מקום שנהגו להוסיף שלא לעשות מלאכה קודם שעור זה, אינו מנהג' [ובהמשך דבריו העתיק המאירי את דברי הירושלמי בנוסח שונה ממה שהביא הריב"ש ומן הגירסא שלפנינו]. אמנם גבי איסור מלאכה בערבי פסחים קודם היום כתב (שם ב:) כדברי רש"י שאף אם נהגו בטלה דעתן.

המנהג לאסור כל היום האם הוא משום סייג

אמנם הדין השני שהביא הטור, שאם נהגו שלא לעשות מלאכה בחנוכה כל היום אין מועיל טעם זה, ואף באופן זה כתב הטור שאין לבטל מנהגם. וכתב בביאור הגר"א (שם) שמחמת כן השמיט המחבר (שם ס"א) דין זה, מפני שלא מצא בו כלל סייג לאיסור, וסובר כדעת הראשונים שמנהג שאין בו סייג אינו מנהג.

ביאור הב"ח שאם יש טעם לדבר מועיל המנהג

הב"ח כתב לבאר את דעת הטור וז"ל 'כיון שנעשה הנס על ידי אשה וקיבלו עליהן איסור מלאכה כדין יום טוב, שויוה עלייהו חתיכה דאיסורא ואין להקל להן'. ומבואר בדבריו שדעת הטור שגם באופן שאין כאן סייג לאיסור נחשב מנהג איסור למנהג אם יש טעם בדבר, ונעשה הדבר עליהם כאיסור[נח], אבל במקום שאין טעם למנהג ונהגו בו איסור, אף הטור מודה שאינו מנהג.

ה. נהגו כדעת האוסר בדבר השנוי במחלוקת

אמרו בגמרא (חולין יח:) 'כי סליק רבי זירא אכל מוגרמת דרב ושמואל[נט], אמרי ליה לאו מאתריה דרב ושמואל את', מבואר בזה שמאחר שבא ממקום שנוהגים כדברי רב ושמואל צריך לנהוג כדעתם, ואף על פי שיש חולקים שנוהגים היתר בשחיטה זו, מכל מקום מי שבא ממקום שנוהגים איסור אין לו לנהוג בו היתר כל שדעתו לחזור[ס]. וכן בהמשך הגמרא אמרו 'אמר ליה אביי לרב יוסף והא רבנן דאתו ממחוזא אמרי אמר רבי זירא משמיה דרב נחמן מוגרמת כשרה, אמר ליה נהרא נהרא ופשטיה', ומבאר רש"י כוונת אביי שהוקשה לו מנהג אנשי בבל לאסור מוגרמת דרב ושמואל, והרי בעיר מחוזא מבבל התירו אותה, והשיב רב נחמן 'נהרא נהרא ופשטיה' כל נהר מתפשט במקום שהוא רגיל שם, כלומר כל מקום הולך אחר מנהגו, ויש מקומות בתוך בבל עצמה שנהגו להתיר ושם יש לנהוג היתר, ויש מקומות שנהגו לאיסור ושם יש לנהוג לאיסור.

אוצר החכמה 19/06/2018

דברי הראשונים שכל אחד צריך לנהוג כהוראת גדולי מקומו

וכתבו הריב"ש (שו"ת סי' מד) והר"ן (שו"ת סי' מח[סא]) שיש להוכיח ממעשה רבי זירא שאף על פי שלדעתו מגרומתא דרב ושמואל מותרת באכילה כמו שמוכיחים מעשיו שאכל דבר זה, מכל מקום לא אכל דבר זה בבבל שהוא מקומם של רב ושמואל, אלא בארץ ישראל כשלא היה בדעתו לחזור לבבל, שכל אנשי מקום צריכים לנהוג כפסק גדולי מקומם, וכל מי שדר במקום של רב ושמואל חייב לנהוג איסור במה שהם אוסרים אף על פי שלדעתו אין הדין כך, ואף על פי שרבים חולקים עליהם, במקומם צריך לילך אחר הוראתם[סב].

חידוש מהרשד"ם שלדעת כולם אין היתר למנהג זה

המהרשד"ם (שו"ת יו"ד סי' מ) כתב שאיסור זה חמור יותר ממנהג איסור, שמי שנהג איסור בדבר המותר והיה יודע שהוא מותר מן הדין, לדעת הרא"ש נישאל לחכם ומתיר לו כעין נדר הניתר על ידי פתח וחרטה, ודבר זה הוא רק בדבר שמן הדין הוא מותר אלא שנהגו בו בני המקום איסור, שנעשה איסור חדש ובזה דומה הדבר לנדר ולכן יש לו התרה כשאר נדרים שהם לאסור את המותר, אבל בדבר שנחלקו בו חכמי ישראל הללו אוסרים והללו מתירים, ונהגו במקום אחד כדברי האוסרים, אין לדבר הזה היתר אצל

חילוק הפרי חדש שיכול הדין להשתנות אם יבוא רב ויורה היתר

וכתב בפרי חדש (או"ח סי' תצו דיני מנהגי איסור ס"ב) שעולה מזה גם צד להקל, שמאחר שמנהג זה לא קיבלו אותו על עצמם ואינו איסור חדש כנדר, אלא שכך הורה חכם והולכים לפי הוראתו שכך הוא מעיקר הדין, דבר זה יכול להשתנות בלא היתר חכם. שאם יבוא אחריו רב ולדעתו אין איסור בדבר יכול הוא להתיר וכדעתו ינהגו בני העיר מכאן ואילך, מפני שאחריו הולכים כמו שאמרו בראש השנה (כה:) 'אין לך לילך אלא אצל שופט שבימיו', ומאחר שנפסק להם עכשיו שהדין הוא להיתר נעשה מנהגם שאסרו מעיקר הדין כמנהג טעות, ואין צריך התרה ומותרים לנהוג כהוראת הפוסק שבאותו הדור שהתיר להם[סד].

דעת הראב"ד שגם מי שבא למקום שהורו בו איסור לזמן אין לו להתיר לעצמו

עוד חילוק הוסיף הראב"ד וכתב בהשגותיו על בעל המאור (נ.) שלא רק מי שדר בקביעות במקום שגדולי המקום פסקו לאיסור, אלא גם מי שבא ממקום אחר ודעתו לחזור למקומו הראשון כל זמן שהוא שוהה במקום שהורו בו איסור אין לו להתיר לעצמו, שאין התלמיד רשאי להתיר לעצמו במקום הרב שהוא גדול ממנו. ובדבר זה חמור יותר ממנהג איסור, שבמנהג אף מי שבא למקום שנוהגים בו איסור אם לא קבע שם את דירתו אלא דעתו לחזור למקומו הראשון לא חלים עליו דיני אותו מקום, ורק מפני המחלוקת או חשש גרם מכשולות נאסר[סה], אבל באיסור שהורה חכם לאסור מן הדין כפופים כל הבאים אל המקום להוראות רב המקום.

ראיית הראב"ד ממעשה רמי בר תמרי

והביא הראב"ד (שם) ראיה ממה שאמרו בגמרא (חולין קי.) שבסורא נהגו שאין אוכלים את הכחל, ובפומבדיתא נהגו לאכלו. רמי בר תמרי שהוא רמי בר דיקולי היה תושב פומבדיתא, והזדמן לסורא בערב יום כיפור, וכל בני העיר השליכו את הכחל, ואילו הוא נטלם ואכלם. הביאוהו לפני רב חסדא, והוא שאלו מדוע נהג היתר בדבר, והשיב לו שרב יהודה הוא מגדולי פומבדיתא והוא פוסק ונוהג להתיר את אכילת הכחל, ואף אני נוהג כמותו. אמר לו רב חסדא, שהרי שנינו שנותנין עליו חומרי המקום שיצא משם וחומרי המקום שהלך לשם, אמר לו, חוץ לתחום אכלתים. ומבואר מכך שאף שבא רמי בר תמרי ממקום שנוהגים בו היתר, מכל מקום כל זמן ששהה במקום שנוהגים בו איסור אסור לו לנהוג היתר בדבר. וממה שלא השיב לרב חסדא על שאלתו מפני מה אכל את הכחל במקום שנוהגים בו איסור, שהוא מפני שדעתו לחזור למקומו הראשון, מוכח שאף אם דעתו לחזור אסור לו לנהוג היתר משום כבודו של רב חסדא שאסר באותו המקום, ואין תלמיד רשאי להתיר לעצמו במקום הרב שאוסר, ומפני כך כשרצה לנהוג היתר היה צריך לצאת מחוץ לתחום[סו].

דעת הרמב"ן שבדבר שנאסר מעיקר הדין אין חשש מחלוקת לנהוג היתר

אמנם הרמב"ן (מלחמות ה' נ.) כתב שבדבר שנוהגים בו איסור מפני שסוברים שכך הוא מעיקר הדין מותר לנהוג בו היתר אפילו בפרהסיא, ואין במה שהוא נוהג בו היתר חשש למה שאמרו במשנה לגבי מנהג נותנים עליו חומרי מקום שבא לשם 'מפני המחלוקת'[סז], מפני שלא מחמת מנהג שלהם נהגו כך מתחילה אלא מחמירין הם על עצמן לפסוק הלכה כן ונחשב הדבר בעיניהם כאיסורי תורה, ולכן אין צריך חיזוק. מאחר שכבר יודעין הם שיש בדבר מחלוקת בין החכמים ואין מנהג עירם מכריע את ההלכה לכל העולם. לכן כל

נח. ומצינו גם בהשגות הראב"ד על בעל המאור (נ.) שהחשיב מנהג שאינו מחמת צד איסור למנהג אלא שהקל בדינו לעניין חיוב הבנים, וזה לשונו 'אין כל המנהגות שוות, שכל מנהג שנהגו בו מצד איסור וקיבלו אותו על עצמם סתם זה הוא מנהג שאין הבנים רשאין להתירו ולא לישאל עליו לחכם להתירו להם וכו' אבל מנהגים אחרים שאינם מחשש איסור אלא מהסכמת קהל לדבר אחד, אפילו קבלוהו על עצמן סתם אין הבנים נתפשין עליהם ואם יסכימו כלם לשנותו הרשות בידם אלא שאין היחיד רשאי להוציא את עצמו ממנו ודנין אותו על פי המנהג שנהגו הראשונים'. אמנם בפרי חדש (או"ח סי' תצו דיני מנהגי איסור ס"ז) הבין בפשיטות שמנהג חסידות שאינו משום סייג מחייב גם את הבנים. אבל גם הפרי חדש מודה שמנהג של פרישות קל הוא ממנהג של סייג, וכתב שגם לדעת הסוברים שאין התרה למנהג [עיין לעיל בגדרי איסור הבא על ידי מנהג] מודים שלמנהג שאינו משום סייג אלא משום פרישות יש התרה, שכך עולה לפי טעם שנתנו הרמב"ן והראב"ד מפני מה אין להתיר מנהג שיש בו סייג למצוה משום שדומה לנדרי מצוה, ודקדק כך גם בדברי הרשב"א עיין שם.

נט. שחט את הקנה בתוך שאר הטבעות ולא בטבעת הגדולה, לדעת רב ושמואל נחשב הגרמה מפני שלדעתם אין שאר הטבעות נחשבים מקום שחיטה, ושחיטה שלא במקום הראוי לה נקראת הגרמה ופוסלת את השחיטה.

ס. אמנם במרדכי ביבמות (רמז ד) כתב 'בני מגינצ"א שנוהגין איסור בבועה בשיפולי ריאה, ואוסרין מחובר לקרקע בשני יום טוב של גלויות עד ערב מוצאי יום טוב שני בכדי שיעשו, וגם אומרים ריחא מילתא היא, ובגרמיז"א מתירין אלו הדברים, וכשבאין בני מגינצ"א לגרמיז"א צריכים בני גרמיז"א להודיע להם, ואז כשמודיעין להם אם דעתם נוטה אחריהם מותר לנהוג כמותם, אף על פי שאסור במקומם'. ומבואר בזה שאין צריכים לנהוג כמנהג מקומם אם הלכו למקום ההיתר, ואכן המרדכי נתקשה בדין זה מכח ההלכה שנותנין לו חומרי המקום שיצא משם.

סא. בדפום קושטא הוא סימן נ"ג.

סב. ובשו"ת הר"ן כתב שכך הדין גם להקל שיש ללכת אחר הוראת גדולי המקום, ולהלן יתבארו דיני מנהג להקל.

סג. אמנם סיים דבריו וכתב 'אף על פי שאינו נראה כן מדברי הר"ן פרק מקום שנהגו על דין המנהגות עיין שם'. אבל במשא מלך (נעילת שערים מנהגי איסור חקירה א) כתב שגם מדברי הר"ן משמע שמחלק כך, ולדעתו אין היתר למנהג שהוא לפי פסק החכם לאסור מעיקר הדין.

סד. ועיין מה שאמרו בעירובין (פו:) שדנו בדעת רבי יוסי לגבי מחיצה תלויה בשבת, ואמרו 'ואם תאמר אותו מעשה שנעשה בציפורי על פי מי נעשה, לא על פי רבי יוסי, אלא על פי רבי ישמעאל ברבי יוסי נעשה'. ומבואר בזה שיש מקום לומר שרבי ישמעאל ברבי יוסי פסק להיתר שלא כדעת אביו, באותו מקום שהורה אביו לאיסור.

סה. ונתבארו דיניהם להלן לגבי ההולך ממקום למקום, ודעת הרבה מן הראשונים שמותר לנהוג היתר בצנעא.

סו. והביא שכעין זה מצינו בעוד כמה מקומות בגמרא, אתריה דרב הוה (שבת יט:), באתריה דרבי יוחנן לא הוה מטלטל (שבת מו.).

סז. והביא ראיה ממה שאמרו ביבמות (יד:) 'אף על פי שנחלקו בית שמאי ובית הלל בצרות, ובאחיות, בגט ישן, ובספק אשת איש, ובמגרש את אשתו ולנה עמו בפונדק, בכסף ובשוה כסף, בפרוטה ובשוה פרוטה, לא נמנעו בית שמאי מלישא נשים מבית הלל, ולא בית הלל מבית שמאי, ללמדך שחיבה וריעות נוהגים זה בזה, לקיים מה שנאמר 'האמת והשלום אהבו' (זכריה ח יט).

מי שלא קבע את דירתו במקום שנוהגים בו איסור אלא דעתו לחזור למקומו הראשון יכול לנהוג היתר אפילו בפרהסיא, מפני שלא חלו עליו דיני המקום כל זמן שלא קבע דירתו, וגם חשש מחלוקת אין בדבר[סח].

ו. מנהג להקל

אם יבוא אליהו ויאמר שטעו בדיני חליצה אין משנים מן המנהג

מנהג שאינו להחמיר אלא להקל, אם נקבע מחמת המנהג להקל באותו מקום[סט]. הנה אמרו בגמרא (יבמות קב. מנחות לב.) לגבי מצות חליצה ׳אמר רבה אמר רב כהנא אמר רב אם יבא אליהו ויאמר חולצין במנעל שומעין לו, אין חולצין בסנדל אין שומעין לו שכבר נהגו העם בסנדל. ורב יוסף אמר רב כהנא אמר רב אם יבא אליהו ויאמר אין חולצין במנעל שומעין לו, אין חולצין בסנדל אין שומעין לו שכבר נהגו העם בסנדל׳[ע]. מבואר בזה שמאחר שנהגו העם לחלוץ בסנדל אין יכולים לאסור את הדבר אפילו אם יבוא אליהו ויאמר שטעו בדין זה ואין הסנדל ראוי למצות חליצה, שמאחר שכך נהגו נקבע הדין כמו המנהג. ודבר זה הוא להקל, שאף שלפי דברי אליהו אין הסנדל כשר לחליצה, ולדבריו אין חליצה זו מתרת את אשת המת להנשא לאיש זר, מכל מקום מחמת המנהג הוכשרה החליצה והותרה על ידי חליצה זו ׳במה לשוק, ופקע לאו ׳לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר׳ (דברים כה ה)[עא].

דברי הירושלמי שמנהג מבטל הלכה

וכן אמרו בירושלמי (ב״מ פ״ז ה״א) על דברי המשנה ׳מעשה ברבי יוחנן בן מתיא שאמר לבנו צא שכור לנו פועלים, הלך ופסק להם מזונות, וכשבא אצל אביו אמר לו בני אפילו אם אתה עושה להם כסעודת שלמה בשעתו לא יצאת ידי חובתך עמהן שהן בני אברהם יצחק ויעקב, אלא עד שלא יתחילו במלאכה צא ואמור להם על מנת שאין לכם עלי אלא פת וקטנית בלבד. רבן שמעון בן גמליאל אומר לא היה צריך לומר, הכל כמנהג המדינה׳, ואמרו בגמרא ׳אמר רב הושעיה זאת אומרת המנהג מבטל את ההלכה׳[עב].

הוכחת הראשונים שאין מניחים לנהוג מנהג שאינו כדין

אמנם מצינו בגמרא שאמרו להיפך, שאמרו בראש השנה (ט:) לגבי מעשר חרובים שנחלקו רבי נחמיה ורבנן אם הולכים בו אחר חנטה או לא, ׳אמר רבי יוחנן נהגו העם בחרובין כרבי נחמיה׳, והקשה ריש לקיש על דבריו ממה שהביא הוכחות שאין הלכה כרבי נחמיה, ותמהו בגמרא על קושייתו מה קשה מזה על דברי רבי יוחנן, והרי רבי יוחנן לא הכריע ואמר שכך ההלכה אלא סיפר מה מנהג העם, ושמא אף הוא מודה שאין הלכה כרבי נחמיה והעם נוהגים שלא כדין. וביארו את קושייתו ואמרו ׳דאמר ליה במקום איסורא, כי נהגו שבקינן להו׳. כלומר שבמקום שנוהגים שלא כדין צריך לבטל את מנהגם ולצוות להם לנהוג כדין, ואין תועלת כלל בסיפור המנהג אם אין הדין כך, לכן מוכח מדברי רבי יוחנן שסיפר מה מנהג העם שכך דעתו להלכה שאם מניחים אותם להמשיך את מנהגם ודאי כדין נהגו. והוכיחו הראשונים[עג] שעולה מדברים אלו שמנהג שאינו כדין יש לבטלו ולא לקיימו, ואין המנהג מבטל הלכה אלא ההלכה מבטלת את המנהג.

דעת הפרי חדש שנחלקו האמוראים בדבר

ומאחר שהדברים סותרים, שממנהג חליצה ומן הירושלמי עולה שהמנהג דוחה הלכה, ומדברי הגמרא לגבי מעשר חרובים מבואר להיפך, כתב בפרי חדש (או״ח סי׳ תצו דיני מנהג איסור ס״ק) שדין זה תלוי במחלוקת, שנחלקו האמוראים בדבר זה במנהג והלכה מי נדחה מפני מי[עד]. ודקדק דבריו ממה שאמרו במנחות (שם) ׳והא רב אית ליה מנהגא והאידנא נהוג עלמא בסתומות, דאמר רבה אמר רב כהנא אמר רב אם יבא אליהו ויאמר חולצין במנעל וכו׳, וממה שאמרו ׳רב אית ליה מנהגא׳ ולא אמרו סתם ׳והא אזלינן בתר מנהגא׳ משמע מזה שדעת רב היא ללכת אחר המנהג ואינו דבר מוסכם שאין לחלוק עליו, ומה שאמרו שאין להשגיח בדברי אליהו אם יבוא לשנות את מנהג החליצה דברי רב הם, אבל שאר אמוראים חלוקים עליו וסוברים שאם יבוא אליהו ויאמר אין חולצים בסנדל שומעים לו אף על פי שנהגו העם בסנדל, מפני שאם מתברר שהמנהג בטעות יסודו מתבטל המנהג מפני הדין הישר[עה].

וכן דקדק מדברי הירושלמי (פאה פ״ז ה״ה) שאמרו ׳אמר רבי אבין בשם רבי יהושע בן לוי לא סוף דבר הלכה זו, אלא כל הלכה שהיא רופפת בבית דין ואין את יודע מה טיבה צא וראה מה הציבור נוהג ונהוג׳, שמבואר בזה שרק הלכה שהיא רופפת, ואין ידוע הדין אז יש לסמוך על המנהג, אבל כשיש ביד בית דין הכרע בדין אין להשגיח במנהג הציבור[עו].

חילוק המשא מלך בין עוקר דבר מפורש מן התורה לדבר שאינו מפורש

אבל במשא מלך (נעילת שערים מנהגי איסור חקירה ה) כתב ליישב את הסתירה, וכתב שיש חילוק איזה הלכה נסתרת מפני המנהג. במקום שמנהג עוקר את ההלכה מפני שהפקר בית דין הפקר, ולכן גם המנהג יכול להפקיע חיוב ממון, אבל לגבי איסור והיתר שאין בית דין יכולים לעקור מצוה מן התורה בכל האופנים, כמו שמבואר ביבמות (צ.), אם כן גם המנהג אינו יכול לשנותו. וכתב שיש להכריע את הדבר מדברי המרדכי (ב״מ סי׳ שסו) שכתב על דברי הירושלמי שהמנהג שיכול לבטל הלכה הוא דווקא מנהג שנקבע על פי חכמי המקום, ומזה מוכח שמפרש את דברי הירושלמי דווקא לגבי איסור והיתר, שהרי לענין ממון כל מנהג מחייב וגם מה שלא נקבע על פי החכמים והולכים אחרי המנהג גם נגד דין תורה, כמו שמבואר בברייתא (ב״ק קטז:) ׳ולא ישנו ממנהג החמרין׳, ׳ולא ישנו ממנהג הספנים׳, אף במקום שמן הדין אינו כן. ואכן מקור דברי המרדכי הם ממסכת סופרים (פי״ד הט״ז) שאמרו ׳וזה שאמרו מנהג מבטל הלכה, מנהג וותיקין, אבל מנהג שאין לו ראיה מן התורה, אינו אלא כטועה בשיקול הדעת׳, ושם לא עסקו כלל בעניין מנהגי ממון אלא במנהגי איסור והיתר.

עוד כתב המהרי״ק (שם) ממה שהביא רבינו יצחק אבן גיאות בשם רב האי גאון שכתב ׳ביום תשיעי ספק שמיני כו׳ ודאי יום זה רגילים אצלינו לרקד בו אפילו כמה זקנים בשעה שאומר קלוסים לתורה, אלא שזו משום שבות הוא [כמבואר בביצה (לו:)], ונהגו בו היתר משום כבוד התורה׳. והוכיח מזה שמנהג העשוי לכבוד התורה דוחה אפילו איסור שבות כריקוד ביום טוב.

סח. אבל את החשש שאמרו בגמרא (נא.) שמא יתרגלו ויתירו בדברים אחרים [׳אתי למיסרך׳] כתב ששייך גם באמנהמה, שבמקום שאינם בני תורה חוששים שמא יגררו להתיר איסורים אחרים.

סט. ומה נחשב מנהג לדבר זה כתב הריב״ש (שו״ת סי׳ תסג) שאין נקרא מנהג דבר שאינו תמידי ומזדמנת השאלה רק לעיתים רחוקות. ואף אם הורה איזה מורה להקל ועשה מעשה על פיו פעם אחת, כשקרה באיזה זמן אינו נחשב מנהג ואין חוששים לו. ובפרי חדש (או״ח סי׳ תצו דיני מנהגי איסור סי״ז) כתב שכך גם דעת הרמב״ם (שחיטה פי״א הי״ג) שכתב ׳מי ששחט את הבהמה וקרע את הבטן, וקודם שיבדוק את הריאה בא כלב או עכו״ם ונטל את הריאה והלך לו הרי זו מותרת וכו׳, ואין בזה מנהג שדבר שאינו מצוי אין בו מנהג׳.

אמנם המהרי״ק (שו״ת שורש נד) הוכיח שאין לחלק ולומר שדווקא במנהג כעין חליצה בסנדל אמר רב שאין שומעין לדחותו אפילו לאליהו, משום שהיה המנהג מאד קבוע ומוחזק בישראל שכן הלכה שחולצים בסנדל, אבל בסתם מנהג שומעים לבטלו על פי גדול או גדולים, שהרי במנחות (שם) הוכיחו מדברי רב לגבי חליצה לעניין דיני מזוזה שנהגו לעשותם סתומות ולא חילקו לומר שמנהג חליצה עדיף ממנהג סתומות, אלא ודאי שהדבר ברור שאין לחלק בין המנהגות, וכל מנהג קבוע נחשב מנהג ואין שומעים לבטלו ואפילו אם יבא אליהו ויאמר בהפך מן המנהג. וכעין זה כתב גם במקום אחר (שורש ט).

ע. בהמשך הגמרא מבואר שלא נחלקו בהלכות מנהגים, אלא בדין חליצה במנעל, אם חולצים בו כל שלא נתברר להיפך או שאין חולצים בו.

עא. במנחות (לב.) הוכיחו מכלל זה הביאור בדברי רב שאמר בהלכות מזוזה הלכה כרבי שמעון בן אלעזר, ורבי שמעון בן אלעזר אמר שתי הלכות בהלכות מזוזה, האחד שעושים פרשיותיה פתוחות, והשני שעושה למזוזה רווח מלמעלה ומלמטה, והוכיחו שלא ניתן לפרש את כוונת רב שפסק כרבי שמעון בן אלעזר בדין הראשון שעושים פרשיותיה פתוחות מאחר שהמנהג אינו כך, אלא נוהגים לעשותם סתומות, ולא שייך לפסוק היפך המנהג. ומהרי״ק (שו״ת שורש נד) האריך לבאר איך הביאו ראיה ממנהג שהיה בימי אביי למנהג של זמן רב.

במשא מלך (נעילת שערים מנהגי איסור חקירה ג) דן בדבר שנהגו בו ולא היה בו צד איסור, אלא שלאחר זמן אצל דורות האחרונים מנהג האבות גורם לעבור על איסור. והוכיח ממה שאמרו בתענית (יב.) ׳אמר רבי אליעזר ברבי צדוק, אני מבני בניו של סנאב בן בנימין, ופעם אחת חל תשעה באב להיות בשבת ודחינוהו לאחר השבת, והתענינו בו ולא השלמנוהו מפני שיום טוב שלנו הוא׳. מבואר בזה שמפני שקבעו יום טוב במשפחתם בזמן שבית המקדש היה קיים שלא להתענות באותו היום, ואחר חורבן הבית חל תענית ציבור באותו יום, לא השלימו את התענית מפני מנהגם. אבל במקום שהמנהג גרם לטעות באיסור הוכיח (חקירה ז) ממה שאמרו בגמרא (נ:) ׳בני חוזאי נהגי דמפרשי חלה מארוזא, אתו ואמרו ליה לרב יוסף, אמר להו ניכלה זר באפייהו׳, ואמרו בגמרא (שם נא.) לבאר טעם שמבטלים מנהג זה אף על פי שכך נהגו אבותיהם ויש טעם לדבר ׳דילמא אתי לאפרושי מן החיוב על הפטור ומן הפטור על החיוב׳, והיינו שנגרם מזה שיטעו להפריש חלה שלא כדין, ובאופן זה אין להמשיך לנהוג כאבותיהם, ועיין שם שמחלק עוד בדבר.

עב. במהרי״ק (שורש ט) דן אם אפשר להוכיח מדברי הירושלמי לעניין מנהגי איסור והיתר, מפני שהדברים נאמרו במנהג שבממון ואפשר קצת לדחות ולומר שדווקא לגבי ממון המנהג

עג. ריב״ש (שו״ת סי׳ מד, סי׳ קכב) ומגן אבות למאירי (ענין כ ד״ה היה).

עד. והביא ראיות ממה שמצינו בשאר מקומות בש״ס שאין הולכים אחר כל מנהג עיין שם. וכתב שאין הלכה כדברי רב, אלא כדעת האומרים שמנהג שהתברר שהוא טעות מתבטל מפני ההלכה.

עה. ובמהרי״ק (שורש ט) הוכיח דבר זה גם מדברי רב בתענית (כח:) ׳רב איקלע לבבל, חזינהו דקא קרו הלל בראש חודש, סבר לאפסוקינהו, שמעינהו מדלגי ואזלי אמר שמע מינה מנהג אבותיהם בידיהם׳. ומזה שמתחילה חשב להפסיק אותם מוכח שבמקומו של רב לא היו רגילים לקרותו אפילו בדילוג וסבר שאין לקרוא הלל כלל בראש חודש, ואף על פי כן כאשר התברר לו שמנהג אבותיהם בידיהם לא רצה למחות בידם, ואף על פי שהיו מברכים עליו, ולפי דעתו של רב היה באותו מנהג איסור משום ברכה שאינה צריכה כמו שאמרו בברכות (לג.) שהמברך ברכה שאינה צריכה עובר משום ׳לא תשא׳ (שמות כ ו), מכל מקום סמך על מנהג אבותיהם ולא ביטל את מנהגם אפילו שהיה כח בידו, מפני שלדעתו מנהג אבות תורה היא. אבל בפרי חדש (שם) כתב שאין להוכיח מזה מפני שכתב בתרומת הדשן (שו״ת סי׳ לז) בשם הגאונים שאיסור הזכרת שם לבטלה אינו מן התורה, וחכמים שאסרו הם התירו לברך על מנהג, אבל במקום איסור דאורייתא אף רב לא היה מתיר.

עו. והביא שדעת הראשונים להלכה שאין להקל על פי המנהג אם יתברר הדין להיפך, ואין הלכה כדברי רב בזה, והביא מה שכתב בחידושים מריטב״א פסחים (נא.) לגבי מנהגי איסור שנהגו האבות שמתחייבים בניהם ללכת בדרכיהם, ׳והדבר פשוט שאין משנתינו וכל גמרא ועובדא אלא במנהג להחמיר, אבל במנהג להקל לעולם אין חוששין לו ואפילו היה על פי גדולים שבעולם כל שנראה שיש בו צד איסור לחכם בעל הוראה אשר יהיה בימים ההם, שאין לנו אלא שופט שהוא בימינו׳. וכתב הרדב״ז (ח״ד סי׳ עג) על דבריו ׳והנה הדברים האלו מורים על שלימות אומרם ומיישבין את הלב, ומהם אין לנטות ימין ושמאל׳. ועיין להלן לדעת הסוברים שיש לסמוך על המנהג אם יכול רב שאחריהם לבטלו.

מצוה מן התורה בזה יש לבטל את המנהג מפני ההלכה, אבל במקום שאינו עוקר את המצוה ודוחה רק מדרש חכמים בדבר שמדאורייתא אינו מעכב, המנהג מבטל הלכה. ולכן בדין מעשר חרובים שאם אינם מעשרים כחיוב של שנה שגדל בה עוקרים את מצות מעשר לגמרי אמרו בגמרא שאין מניחים אותם לנהוג כמנהגם[עז], אבל לגבי חליצה בסנדל מן התורה כשירה החליצה הן במנעל והן בסנדל, בזה כיון שנתפשט המנהג לחלוץ בסנדל המנהג דוחה הלכה[עח].

חילוק בין מנהג ותיקין למנהג שאין לו מקור

והנה גבי מנהג שדוחה הלכה אמרו במסכת סופרים (פי״ד הט״ז) ׳וזה שאמרו מנהג מבטל הלכה, מנהג ותיקין, אבל מנהג שאין לו ראיה מן התורה, אינו אלא כטועה בשיקול הדעת׳. מבואר בזה שאין כל המנהגות שוות, ויש מנהגים שמבטלים הלכה, ויש שאינם מבטלים את ההלכה אלא להיפך מתבטלים מפני ההלכה.

ביאור הראשונים שמנהג ותיקין הוא שהונהג על ידי חכמי המקום

ויש לברר איזה מנהג נחשב מנהג ותיקין ודוחה הלכה ואיזה מנהג אינו נחשב מנהג ותיקין ונדחה מפני הלכה. והנה באור זרוע (ח״ג ב״מ סי׳ רפ הו״ד במרדכי שם רמז שסו) כתב ׳מיהו נראה בעיני וכגון שהוא מנהג קבוע על פי חכמי המקום׳ ומבאר שזה הכוונה ׳מנהג ותיקין׳. וכן כתב במגן אבות למאירי (ענין כ ד״ה היה) שיש חילוק במקור המנהג, שאם היה בעיר שנוהגים בה היתר חכם מפורסם מנהיג את העיר ומתיר להם בכך, אין לגעור בהם שיבטלו את מנהגם[עט]. אבל אם אין חכם בעיר שהתיר להם ראוי לגעור בהם ולנדותם על מנהגם, ולא להניח להם להמשיך לנהוג היתר בדבר האסור[פ].

דברי המאירי שרק באותו מקום שהחכם בו מותר

והוסיף המאירי (שם) וכתב שאף אם הדבר שנוי במחלוקת ויש גדול במקום אחר שמתיר וסומכים עליו אינו מועיל, וצריך לבטל מנהגם, ורק באותו מקום שבו החכם שהורה להקל סומכים על דבריו אף אם רבים חלוקים עליו. והביא ראיה מדברי הגמרא (נ:) ׳בני חוזאי נהגי דמפרשי חלה מארוזא. אתו ואמרו ליה לרב יוסף. אמר להו ניכלה זר באפייהו. וכו׳ אי רובן דגן אכלי ניכלה זר באפייהו, דילמא אתי לאפרושי מן החיוב על הפטור ומן הפטור על החיוב׳. מבואר בזה שאם באים לידי קולא על ידי מנהגם יש לבטלו, ואף על פי שמנהגם הוא כדעת רבי יוחנן בן נורי שסובר אורז מין דגן הוא[פא] וחייב בחלה, מאחר שאין הלכה כמותו, ואינם אנשי מקומו שראוי להם להמשך אחר דבריו, צריך לבטל מנהג זה.

חילוק בין מורה יחיד בעיר או שיש עוד חכמים בעיר עצמה שחולקים עליו

עוד חילק במגן אבות למאירי (ענין כ ד״ה היה) שאם באותו מקום שבו החכם שהתיר היו שם עוד חכמים כמותו והם חולקים עליו, אין לעשות כדברי היחיד, ואף הוא עצמו אין לו לעשות כדברי עצמו הן לקולא הן לחומרא, וכמו שאמרו בירושלמי (ברכות פ״א ה״א) על רבן גמליאל שסבר שזמן קריאת שמע של ערבית הוא עד שיעלה עמוד השחר ונחלק עם חכמים שאמרו שאין קוראין אלא עד חצות הלילה, והקשו על מעשיו ׳פליג רבנן ועביד עובדא בנפשיה, והא רבי מאיר פליג אדרבנן ולא עביד עובדא בנפשיה׳, והיינו איך סמך לעשות כדעתו כנגד דעת רבנן. ומבואר בזה שאף הוא עצמו אם אינו יחיד בהוראת מקומו צריך לנהוג כדעת הרבים.

מנהג לאחר פטירת החכם שהתיר

ובמקום שנהגו על פי החכם יחיד שבעיר ומת אותו חכם, דן במשא מלך (נעילת שערים מנהגי איסור חקירה יג) אם בטלה הוראתו, ומעכשיו צריך לנהוג כשאר הפוסקים שאוסרים, או שבמקומו ממשיך המנהג כדעתו שכך נקבע מנהג אותו מקום[פב]. והביא מה שכתב הרשב״א (שו״ת ח״א סי׳ רנג) ׳ומן הדרך הזה כל שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי אחד מגדולי הפוסקים, במקום שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי הלכות הרב אלפסי זכרונו לברכה ובמקומות שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי חבור הרמב״ם ז״ל, והרי עשו אלו הגדולים כרבם׳. ומבואר בדבריו שאף שבזמנו כבר היה אחר פטירת הריי״ף והרמב״ם, אם קיבלו אותם לנהוג כהוראתם נעשה כאילו עכשיו הם חכמי המקום ויש לסמוך עליהם.

אם חכם יכול לאסור נגד דברי פוסק שקיבלו באותו מקום לנהוג כפסקיו

אמנם בהמשך דבריו כתב הרשב״א ׳ומיהו אם יש שם אחד חכם וראוי להוראה ורואה ראיה לאסור מה שהם מתירין נוהג בו איסור. שאין אלו כרבם ממש דבמקום רבם אילו יעשו שלא כדבריו יקלו בכבוד רבם במקומו׳, ומבואר בזה שיש חילוק בין רב שבאותו זמן מורה, שכדבריו צריך לנהוג תמיד, אבל אם קיבלו עליהם איזה פוסק קדום כרב לנהוג כמותו אינו כרבם ממש, ועדיף לנהוג דברי הרב שבאותו הזמן אפילו נגד דברי הפוסק שקיבלו על עצמם.

בזמן הזה בטל דין לסמוך להקל

אמנם כתב מהר״י בן לב (שו״ת ח״א סי׳ עה) שדווקא בימיהם שבכל עיר ועיר היה להם רב אחד שהיה מלמדם כמו שאמרו (כתובות נד.) ׳בבל וכל פרוואה נהוג כרב׳, ׳נהרדעא וכל פרוואה נהוג כשמואל׳ וכל עיר ועיר היו מחויבים בכבוד מלמדם, היו הוראות חכם בעירו נקבעים כמנהג העיר והולכים אחריהם גם להקל, אבל בזמנים האלו כבר התבטל ענין זה, ואין בכל עיר רב יחיד שהוא מלמדם תורה והלכה וכל דברי העיר נקבעים על פיו, לכן כל הפוסקים והרבנים אשר מימיהם אנו שותים הם רבותינו, ובמקום שנחלקו אנו הולכים לפי כללי הפסק ׳בשל תורה הלך אחר המחמיר בשל סופרים הלך אחר המיקל׳ (ע״ז ז.) או אחר רוב פוסקים הן להקל והן להחמיר, ואי אפשר לסמוך להקל כפוסק אחד ואף אם קיבלו אנשי העיר ללכת אחריו בכל הוראותיו[פג].

ז. ההולך ממקום למקום

כאשר דעתו לחזור

אמרו בגמרא (חולין יח:) על מי שבא ממקום שנוהגים בו חומרא למקום שנוהגים בו היתר, שמדברי המשנה עולה שלא נפטר ביציאתו מעירו ממנהגי האיסור שנוהגים בה ועדיין מחויב לנהוג בהם אף במקום אחר שאין בו אותו מנהג, אכן בגמרא חילקו שאין הדין כך בכל האופנים, לדעת אביי אין לבני בבל לנהוג חומרת מקום בארץ ישראל מפני שהם כפופים בענייני

אוצר החכמה
אהח 19/06/2018

עז. **אמנם** בפרי חדש (שם) הקשה על דבריו שמעשר חרובים אינו אלא מדרבנן.

עח. **ובמשא** מלך הסתייע בחילוק זה ממה שכתב מהר״ם אלשקר (שו״ת סי׳ לה) לגבי מחאה, שנתקשה במה שנמצאו בגמרא דברים סותרים בחיוב המחאה, שבמסכת ביצה (ל.) אמרו במסקנא שאפילו באיסור דאורייתא אין למחות, מפני שמוטב שיהיו שוגגין ואל יהו מזידין, ובמסכת שבת (קמח:) בנוסחאות מדויקות [ואינו כן בגירסאות שלפנינו] חילקו גם למסקנא בין דאורייתא לדרבנן, ואמרו שלגבי איסור דאורייתא צריך למחות, ואין אומרים בזה מוטב יהיו שוגגין. ומתרץ את הסתירה שבמסכת ביצה שאמרו שאפילו באיסור דאורייתא מניחים להם הוא דווקא בדבר שהוא דבר תורה מהלכה למשה או מדרשה ואיסורו אינו ברור וניכר שהוא מדאורייתא, על דבר כזה נאמר שם שאין מניחים כמו האופן שהובא שם והיינו תוספת יום הכפורים, אף שנדרש מן הפסוק ׳מערב עד ערב תשבתו שבתכם׳ (ויקרא כג לב), הואיל ואין לו זמן קבוע וניכר מתי מתחיל האיסור, וכשהן אוכלין ושותין הם סבורים שעדיין לא קידש היום. אבל בשאר איסורין הניכרים כגון חלב ודם ושבת וגזל וכיוצא בהן אין אומרים הנח להם לישראל. אמנם הוכיח מדברי הריב״ש (שו״ת סי׳ מד, סי׳ קכב) שכתב ׳והמקום הנוהגין היתר בדבר שהוא איסור גמור לדברי הכל, אין מניחין אותן על מנהגם בשום פנים. כדאמרינן כי נהגו במקום איסורא, ׳מי שבקינן להו׳. ואם הם בלתי מקבלים תוכחת, ואינם שומעים לקול מורים, ולמלמדים לא יטו אזנם, מניחין אותן. ומוטב שיהו שוגגין ואל יהיו מזידין, כמו שאמרו כן גבי תוספת יום הכיפורים אף על פי שהוא מן התורה׳, שאין דיני המחאה כשאין נשמעים לו שעל זה נאמר הנח לישראל מוטב יהיו שוגגים ודין ביטול מנהג במקום שנשמעים לו שוים, שהרי גם במקום שכתב שצריך לבטל את המנהג כתב שאם אינם מקבלים תוכחה מוטב יהיו שוגגין. ועיין בחידושים מריטב״א פסחים (נא.) שכתב ׳ומיהו במקום שאין האיסור ברור והמנהג קבוע כבר עד שאי אפשר לו לבטלו וכו׳, אפילו הכי כיון שאינן בני תורה ואין כח בידו לבטלם, יש לו לעשות לעצמו בענין שלא יהא בדבר מחלוקת עד שיוכל להחזירם מעט מעט, ואם הטעות מוכרע ׳אין חכמה ואין עצה ואין תבונה לנגד ה׳ (משלי כא ל)׳.

עט. **וכן** כתב הרשב״א (שו״ת ח״א סי׳ רנג) וזה לשונו ׳אם היה רב אחד במקומם ולמדם הן הולכים אחר דבריו. זהו חלוקת ארץ ישראל ובבל בתרבא דאיתרא דאלו אוסרין ואלו מתירין ואוכלין. ואוכל בחשאי אפילו בבבל אם דעתו לחזור ולהמנות עם אנשי מקומו ואף על פי שהוא חלב דאורייתא לדברי בני בבל׳.

והוכיחו ממה שמצינו בכמה מקומות שהיה גדול שהתיר ונהגו כמותו ואף החולקים הניחום להמשיך לנהוג כמנהגם, כגון בשבת (קל.) ׳תנו רבנן במקומו של רבי אליעזר היו כורתין עצים לעשות פחמין לעשות ברזל בשבת. במקומו של רבי יוסי הגלילי היו אוכלין בשר עוף בחלב. לוי איקלע לבי יוסף רישבא, קריבו ליה רישא דטוותא בחלבא, לא אכל. כי אתא לקמיה דרבי אמר ליה אמאי לא תשמתינהו, אמר ליה אתריה דרבי יהודה בן בתירה הוה, ואמינא דילמא דרש להו כרבי יוסי הגלילי׳. ובעירובין (צד.) אמרו ׳רב ושמואל הוו יתבי בההוא חצר, נפל גודא דביני ביני. אמר להו שמואל שקולו גלימא נגידו בה. אהדרינהו רב לאפיה וכו׳ ורב, אי סבירא ליה דאסיר לימא ליה. אתריה דשמואל הוה׳.

פ. **ומטעם** זה כתב הרמב״ן במלחמות ה׳ בביצה (ב.) על דברי בעל המאור שלא נהגו בארץ ישראל לעשות בראש השנה שני ימים טובים, ׳ואשר אמרו בעבור בני ארץ ישראל בדורות שלפנינו, אינה טענה לפי שגלינו גלות שלמה ובעונותינו לא נשאר בארץ ישראל בימים ההם אלא מעטים ואינן בני תורה בנדנוד אחר נדנוד וטלטול אחר טלטול, והוחלף להם בשאר ימים׳. וכן כתב החזון איש (או״ח סי׳ לט סק״ח) ׳הנהגת דלת העם שאינם מדקדקים בדיבורם ובמשאם ומתנם ובדקדוקי מצוות וכל מעשיהם מצות אנשים מלומדה, אינה קובעת מנהג לקחת אותו למכריע, ומנהג זה אינו מבטל הלכה ואינו מקיימה׳.

פא. **כמבואר** בברכות (לז.) ובפסחים (לה. קיד:).

פב. **ועיין** מה שאמרו בעירובין (פו:) שדנו בדעת רבי יוסי לגבי מחיצה תלויה בשבת, ואמרו ׳ואם תאמר אותו מעשה שנעשה בציפורי על פי מי נעשה, לא על פי רבי יוסי, אלא על פי רבי ישמעאל ברבי יוסי נעשה׳. ומבואר בזה שיש מקום לומר שרבי ישמעאל ברבי יוסי פסק להיתר שלא כדעת אביו, באותו מקום שהורה אביו לאיסור.

פג. **אבל** כתב שבדיני ממונות גם בזמן הזה יש יכולת ביד בני העיר וחכמיה לתקן תקנות, ורק בדיני האיסור והמותר וגיטין וקידושין אין בכח בני העיר בזמן הזה לתקן תקנות. אמנם בשלטי הגיבורים (ב״ב פט. אות א) כתב שגם בזמן הזה דיני גיטין וקידושין תלויים במנהג המקום מפני ש׳כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש׳ (כתובות ג. גיטין לג. עג.), והכל תלוי במנהג מקום הקידושין, עיין שם.

הוראה לבני ארץ ישראל, ולדעת רב אשי וכך נפסק להלכה הדבר תלוי בדעתו, שאם דעתו לחזור למקומו הראשון דיני מקומו עליו ואינו נפטר ביציאתו ממקומו, אבל אם אין דעתו לחזור נפקעו ממנו דיני מקומו ואינו מחויב לנהוג כחומרי מקומו הראשון, אלא דינו כאנשי מקומו החדש שבא לדור בו.

אוצר התכמה

ביאור בעל המאור שדין חומרי מקום שיצא משם מדין אל תטוש

וכתב הבעל המאור (נ.) בטעם הדבר מפני מה צריך לנהוג כחומרי מקום שיצא משם כל זמן שדעתו לחזור למקומו הראשון 'כי זה קבלת אבות הוא, ויש בו משום שמע בני מוסר אביך', ודין זה חל על האדם בכל מקום שהוא, ואף בזמן שאינו נמצא במקום שנוהגים בו איסור[פד]. אבל בזמן שאין דעתו לחזור למקומו הראשון כתב 'אבל אם אין דעתו לחזור, מאחר דקיימא לן כרב אשי שמפליג בין דעתו לחזור לשאין דעתו לחזור, בין לקולא בין לחומרא, הרי הוא נחשב בכלל אנשי המקום שהלך לשם, כרבי זירא שאכל מגרומתא דרב ושמואל'. והיינו שאמר שאם קבע מושבו במקום אחר פקעו ממנו דיני מקומו הראשון ממנו, שכבר אינו נחשב מאנשי אותו מקום, וחלים עליו דיני מקום שדר בו עתה, שזה מקומו[פה].

דעת הרמב"ם שגם כשאין דעתו לחזור מחויב בחומרי מקום שיצא משם

אבל הרמב"ם כתב (יו"ט פ"ח ה"כ) 'וההולך ממקום שאין עושין למקום שעושין לא יעשה, נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם, ואף על פי כן לא יתראה בפניהם שהוא בטל מפני האסור, לעולם אל ישנה אדם מפני המחלקות. וכן מי שדעתו לחזור למקומו נוהג כאנשי מקומו בין להקל בין להחמיר, והוא שלא יתראה בפני אנשי המקום שהוא בו מפני המחלקות'. ועמד המהרשד"ם (שו"ת או"ח סי' טו) בכוונתו, שממה שכתב בסוף דבריו 'וכן מי שדעתו לחזור למקומו' משמע שבתחילת דבריו עוסק במי שאין דעתו לחזור, ואף על פי כן כתב שנותנים עליו חומרי מקום שיצא משם, ומבואר בזה שאף אם אין דעתו לחזור לא פקעו ממנו דיני מקומו הראשון ועדיין מחויב בהם, וכתב שמבואר מזה שדעת הרמב"ם שלעולם אין פוקעים מן האדם דיני מקומו הראשון, ומחויב תמיד להתנהג כחומרי מקום שיצא משם מעיקר הדין, שנחשב מאנשי המקום בכל מקום שהוא ואף אם אין בדעתו לחזור לאותו מקום לעולם. וכך כתב הש"ך (יו"ד סי' ריד סק"ח), שנראה מדברי הרמב"ם שאפילו כשאין דעתו לחזור נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם.

קושיא על הרמב"ם מדברי רב אשי ותירוץ הש"ך

אמנם קשה על דבריו מתירוץ רב אשי שביאר את מעשי רבי זירא שנהג היתר בדבר שהיו נוהגים איסור במקומו הראשון מפני שלא היה דעתו לחזור, ומבואר בזה שפוקעים דיני מקום שיצא משם כאשר אין דעתו לחזור, היפך דבריו. ואכן כתב הש"ך (שם) על דברי הרמב"ם 'והיינו על פי הסוגיא דריש פרק מקום שנהגו', ומשמעות הדברים שהרגיש בקושיא זו שדברי הרמב"ם סותרים את תירוץ רב אשי וציין מקורו ממקום אחר.

קושיית התוספות שתחילת המשנה וסופה אינם מתפרשים באופן אחד

ובביאור הדברים כתבו במשפט צדק (מלמד, ח"ב סי' מט) ובפרי חדש (או"ח סי' תסח סק"ד) שהוקשה לרמב"ם קושיית התוספות (נא. ד"ה רבה) שהקשו שדברי רב אשי בפסחים (נא.) ודברי רב אשי בחולין (יח:) אינם עולים בקנה אחד, שהרי כאן כתב ליישב מה שרבי זירא לא נהג כחומרי המקום שיצא משם שכאשר אין דעתו לחזור אין נותנים עליו חומרי המקום שיצא משם, ולפי זה דברי המשנה שאמרו 'נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם' נאמרו דווקא באופן שדעתו לחזור, ובפסחים במעשה של רבה בר בר חנה שנהג היתר במקום שנהגו בו איסור והקשו עליו מדברי המשנה שאמרו 'נותנים עליו חומרי מקום שבא לשם', ותירץ רב אשי שמשום שדעתו לחזור אין חלים עליו חומרי המקום שבא לשם, ולפי זה דברי המשנה שאמרו נותנים עליו חומרי מקום שבא לשם נאמרו רק באופן שאין דעתו לחזור, נמצא ששתי הדינים שנאמרו במשנה אינם באופן אחד, שתחילת המשנה לגבי חומרי מקום שיצא משם הוא דווקא כשדעתו לחזור, והמשך המשנה לגבי חומרי מקום שבא לשם הוא דווקא כשאין דעתו לחזור[פו].

דברי האחרונים שלדעת הרמב"ם נחלקו הסוגיות אם משתנה הדין כשאין דעתו לחזור

ומפרשים המשפט צדק והפרי חדש שמפני קושיא זו סבר הרמב"ם שהסוגיות חלוקות, שבסוגיא בפסחים סברו שהמשנה כולה נאמרה על מי שאין דעתו לחזור, הן בדין נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם והן דין נותנים עליו חומרי מקום שבא לשם, ובסוגיא בחולין סברו שכל המשנה נאמרה על מי שדעתו לחזור הן דין נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם והן דין נותנים עליו חומרי מקום שבא לשם[פז]. נמצא עולה לפי זה שלדעת הסוגיא בפסחים מי שבא ממקום שנהגו בו איסור לא פוקעים ממנו דיני מקומו לעולם, שהרי המשנה אמרה נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם גם כאשר אין בדעתו לחזור למקומו הראשון. וזו כוונת הש"ך במה שאמר שפסק הרמב"ם הוא על פי הסוגיא בפרק מקום שנהגו, והיא הסוגיא בפסחים שהבאנו שמאחר שסובר שהסוגיות חלוקות בדין מי שעזב את מקומו הראשון ואין דעתו לחזור אליו, שלדעת הסוגיא בחולין פוקעים ממנו דיני מקום הראשון וחלים עליו דיני מקומו החדש, ולדעת הסוגיא בפסחים לא פוקעים ממנו לעולם דיני מקומו הראשון וגם אין חלים עליו מעיקר הדין דיני מקומו החדש, הכריע להלכה שאין פוקעים לעולם דיני מקומו הראשון כמו הסוגיא שבפסחים.

דעת האבני נזר שהדר שנים עשר חודש נחשב לדעת כולם כאנשי המקום

כתב האבני נזר (או"ח סי' תכד ס"ק לא) שגם לדעת הרמב"ם שמי שאין דעתו לחזור דינו כמקומו הראשון, מכל מקום מי שנשתקע במקום אחר והיינו שדר שם שנים עשר חודש, מודה הרמב"ם שנחשב מאנשי המקום החדש שדר בו, וחלים עליו חומרי מקום שבא לשם מעיקר הדין ולא רק מפני המחלוקת, וגם פוקעים ממנו חומרי מקום שיצא משם, כדין המבואר במשנה (ב"ב ז:) 'כמה יהא בעיר ויהא כאנשי העיר, שנים עשר חודש', ושוב אינו נחשב כהולך ממקום למקום שנאמר עליו נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם, שהרי כבר אינו הולך אלא נקבע מקום מושבו במקום אחד.

מי שדר שנים עשר חודש נחשב כאנשי המקום אף אם דעתו לחזור

והוסיף האבני נזר וכתב (שם ס"ק כז) שכל דברי הגמרא במה שחילקו בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור היא רק במי שלא נשתקע בפועל במקומו החדש, אבל מי שדר במקום החדש שנים עשר חודש אין תלוי כלל בדעתו, ואף אם דעתו לחזור אין דינו כמקומו הראשון אלא כמקום שדר בו עכשיו. ולפי זה כל חילוק הפוסקים שנחלקו עם הרמב"ם וסוברים להלכה את החילוק בין אין דעתו לחזור לדעתו לחזור, אינו אלא בתוך שנים עשר חודש, אבל אחר שנים עשר חודש נחשב תמיד כדין מקומו החדש אף אם דעתו לחזור למקומו הראשון, וחלים עליו מעיקר הדין דיני מקומו החדש ופוקעים ממנו דיני מקומו הראשון[פח].

דעת הערוך השולחן שדעתו לחזור היינו בתוך שנים עשר חודש

וערוך השולחן (או"ח סי' תצו ס"ה) כתב יותר מזה, שעל פי זה צריך לפרש גם מה הכוונה בדעתו לחזור, שאם דעתו לחזור רק אחר שנים עשר חודש אינו נחשב דעתו לחזור, מפני שאם תתקיים מחשבתו יחשב כאנשי העיר אם כן אף מה שבדעתו לחזור אחר זמן זה אינו חסרון בקביעת מקומו במקום החדש, ונעשה כאילו דר במקום וחושב בליבו שבעתיד יעקור דירתו ויעבור לדור במקום אחר, שבודאי כל שלא עקר דירתו נחשב מאנשי המקום לכל דבר, כן הדבר הזה שמה שחושב בליבו לחזור למקומו הראשון אחר שידור שנים עשר חודש במקום אחר ויחשב כאחד מאנשי המקום, נחשב כדעתו לעקור ממקומו למקום אחר.

אם מנהג מקומו לאסור גורם מחלוקת במקום שנוהגים בו היתר

והנה במשנה (נ:) אמרו 'אל ישנה אדם מפני המחלוקת', והקשו בגמרא (נא:) 'בשלמא ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם, ואל ישנה אדם מפני המחלוקת ולא ליעביד. אלא ממקום שאין עושין למקום שעושין, אל ישנה אדם מפני המחלוקת ונעביד, הא אמרת נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם וחומרי מקום שיצא משם. אמר אביי

פד. והביא ראיה מדברי אביי (נא:) שאמר שהטעם שאמרה המשנה (נ.) 'מפני המחלוקת' לא נאמר על דין נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם, ונמצא שלא נתנה המשנה כלל טעם לדין זה, ומבאר שמפני שטעם הדבר פשוט הוא לא היו צריכים לפרשו, והוא שמאותו הטעם שכאשר האדם נמצא במקום מושבו חלים עליו דיני המקום, כך הדין גם כאשר הלך משם לזמן ודעתו לחזור שלא פקעו ממנו דיני המקום ועדיין חייב לקיימם מדין אל תטוש תורת אמך.

פה. והסכים עמו הראב"ד בהשגותיו עליו (שם) שכתב 'ודאי הטעם אינו [אלא] מפני שגדל במקום האיסור ואינו רשאי להתירו לעצמו עד שיעקר מאותו מקום לגמרי, וכשנעקר והלך למקום המתירים [הואיל] ואין סברתו אוסרת אותו הדבר, הרי הוא מותר'.

ולגבי מנהג טעות כתב הרמב"ן במלחמת ה' (שם) שאינו חל על היוצא מן העיר כלל, ואף על פי שכאשר דר בעיר דעתו שאין לו להתירו, עיין בזה לעיל (אות ד) לגבי סוגי המנהגים.

פו. וכן הקשה בהשגות הראב"ד על בעל המאור (נ.) ונדחק לתרץ.

פז. ובחתם סופר (נ. ד"ה בני בישן), הקשה איך אפשר לומר שנחלקו הסוגיות, והרי בשתי הסוגיות נאמר תירוץ זה בשם רב אשי. וכתב שהמחלוקת היא בין רבי זירא לרבה בר בר חנה, שרבי זירא לא נהג חומרי מקום שיצא משם כשלא היה בדעתו לחזור, ורבה בר בר חנה לא נהג חומרי מקום שבא לשם כאשר היה בדעתו לחזור, ורב אשי רק פירש את דרכם איך הם סוברים ואיך הבינו את כוונת המשנה, ובכל מקום פירש בדרך אחרת.

פח. אמנם במגן אברהם (או"ח סי' תסח ס"ק יב) כתב על דברי מהרי"ל 'משמע דסבירא ליה דבחורים מקרי דעתם לחזור אף על פי שדעתם ללמוד שם שתים ושלוש שנים', ותמה האבני נזר עליו מפני שנחשבים אחר שנים עשר חודש כדעתם לחזור. ועיין עוד בגדרי דעתו לחזור להלן בהערות לגבי חומרי מקום שבא לשם.

ארישא. רבא אמר לעולם אסיפא והכי קאמר, אין בזו מפני שינוי המחלוקת, מאי קא אמרת הרואה אומר מלאכה אסורה, מימר אמרי כמה בטלני הוי בשוקא. ומדברי רבא שאמר שנתנה המשנה טעם מפני מה יכול לנהוג כחומרי מקום שיצא משם מפני שאין ביטול מלאכה גורם מחלוקת, נראה שבשאר מנהגי חומרא שהרואה אומר מלאכה אסורה, אין הדין כך.

דעת התוספות והרא"ש שנדחה מנהג איסור מפני השלום

ואכן הרא"ש (פ"ד סי' ד) כתב על דברי הגמרא הנזכרת 'משמע הא לא אפשר בלא מחלוקת היה לו לעשות מלאכה עמהם, דגדול השלום, ויש לו לעבור על מנהג מקומו, כיון דלית ביה איסורא דאורייתא אלא שנהגו בו איסור להחמיר עליהן'. וכן כתבו התוספות (שם נב. ד"ה ממקום) 'אסור לשנות מפני המחלוקת אפילו לקולא, כדאמר לעיל אין בזה מפני שינוי המחלוקת דמימר אמרי כמה בטלני איכא בשוקא, הא אי לאו האי טעמא הוה אסור לשנות מפני המחלוקת'[פט].

דברי הרמב"ם שלא יתראה בפניהם

והנה הרמב"ם (יו"ט פ"ח ה"כ) כתב 'וההולך ממקום שאין עושין למקום שעושין לא יעשה, נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם, ואף על פי כן לא יתראה בפניהם שהוא בטל מפני האסור, לעולם אל ישנה אדם מפני המחלקות', מה שהוסיף בדבריו ואמר 'לא יתראה בפניהם שהוא בטל מפני האיסור' כתב החתם סופר (נ.) שהכוונה שלא יתבטל ממלאכה באופן שיתמיה את הרואים ויצטרך לפרש להם טעמו שהוא מפני חילוקי מנהגים, ומבאר שכך מפרש הרמב"ם את כוונת רבא שאמר שאין בזה השינוי מפני המחלוקות, שכוונתו לצוות על האדם שלא יתראה בפניהם באופן שיגרום בשינוי זה למחלוקת, והיינו שלא יעשה באופן שישאלו אותו בני אדם וידעו שמחמת מנהג מקומו בטל ממלאכה.

חומרי מקום שבא לשם

במקום שנוהגים איסור אסור לנהוג היתר בתוך התחום

מצינו בגמרא (חולין קי.) שגם מי שבא ממקום שנוהגים בו היתר צריך לנהוג איסור במקום שנוהגים בו איסור, שהרי רמי בר תמרי שבא מפומבדיתא שהיו אוכלים שם כחל, לא אכלו בסורא אלא חוץ לתחום, מפני שבתוך התחום נותנים עליו חומרי מקום שבא לשם.

הטעמים שנאמרו בדבר

ובטעם הדבר אמרו במשנה (נ:) 'ואל ישנה אדם מפני המחלוקת', שאין לשנות מנהגו ממנהג המקום שנמצא בו כדי שלא יגרום מחלוקת על ידי מעשיו שנוהג היתר במה שהציבור נוהגים בו איסור[צ]. ובגמרא (שם נא.) אמרו על דברי הברייתא 'דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהם'. 'אמר רב חסדא בכותאי, כותאי מאי טעמא, משום דמסרכי מילתא', וכתב רבינו חננאל בביאור הדבר 'אומרין הלא דבר פלוני נהגנו בו איסור והיה מותר כן גם דבר זה מותר הוא, ויבואו להתיר האיסור. לפיכך כל דבר שנהגו בו איסור אין מתירין אותו להם'.

חילוק בין הטעמים אם שייך גם במקום תלמידי חכמים

והנה ב' טעמים נאמרו כאן ולכאורה מחולקים הם זה מזה, שבמשנה נתפרש הטעם 'מפני המחלוקת', ובדברי רב חסדא נתנו טעם 'משום דמסרכי מילתא' כדי שלא 'ימשכו בני המקום מהיתר מנהג להתיר שאר איסורים. והנה הטעם שפירשו בו את דברי רב חסדא אינו שייך בכל מקום, אלא כמו שאמר רב חסדא שהוא רק אצל כותים וכדומה[צא], אבל במקום של תלמידי חכמים לא שייך את הטעם 'משום דמסרכי מילתא'. ולדרכו עולה שמותר לנהוג היתר אף במקום שנוהגים בו איסור אם בני המקום הם תלמידי חכמים, אבל טעם המשנה לכאורה שייך בכל מקום שאין מבואר בו שום חילוק, אלא כל מי שמשנה ממנהג המקום גורם מחלוקת, ואף במקום תלמידי חכמים.

דעת בעל המאור שטעם המשנה וטעם רב חסדא שוים

אך הבעל המאור (נ.) השוה את הדרכים וכתב 'אבל בחומרי מקום שהלך לשם בזה יש דרכים הרבה, שאם הם כותאי או בני מדינה אין להתירם בפניהם מפני המחלוקת, והוא נוהג היתר לעצמו ביחיד אם דעתו לחזור'. הרכיב בזה טעם המשנה עם דברי רב חסדא, שכתב את טעם המשנה 'מפני המחלוקת' ופירש את הדין כרב חסדא שרק לכותים וכדומה אין להתירם בפניהם. ועולה מדבריו ש'מפני המחלוקת' שאמרו במשנה היינו 'מסרכי מילתא' שאמרו לבאר דברי רב חסדא, וכל דברי המשנה לא נאמרו אלא במקום כותים וכדומה שיש בהם חשש זה.

קושיית הרמב"ן שדברי רב חסדא לא נאמרו על המשנה אלא על הברייתא

אמנם הרמב"ן במלחמת ה' (שם) הקשה עליו, וכתב שלא נאמרו דברי רב חסדא לחלק בין כותים לתלמידי חכמים אלא על דברי הברייתא, שאמרו 'אי אתה רשאי להתירן בפניהם', וטעם הברייתא הוא מפני חשש 'מסרכי מילתא', אבל דברי המשנה נאמרו הן בכותים והן בתלמידי חכמים, וטעם המשנה 'מפני המחלוקת' שייך בכל מקום, ולדברי המשנה צריך לנהוג כחומרי מקום שבאו לשם בכל מקום מפני המחלוקת.

חילוק הרמב"ן בין מנהג גמור למנהג בטעות

אלא שלפי זה נמצאו דיני המשנה ודיני הברייתא סותרים, שמדברי המשנה עולה שהבא אל מקום שנוהגים בו איסור אף אם הוא מקום תלמידי חכמים צריך לנהוג כחומרי מקום שבא לשם, ובדברי הברייתא פטרו את הבא למקום תלמידי חכמים מלנהוג כחומרי מקום שבא לשם. ומבאר הרמב"ן (שם) שיש חילוק בין המנהגים וכל אחד אמר דין למנהג אחד, במשנה דיברו ממנהג שידעו בני העיר שהדבר מותר ואף על פי כן נהגו בו איסור מחמת שרצו להחמיר על עצמם בדבר המותר, אבל בברייתא מדובר במנהג בטעות, שנהגו איסור מחמת שטעו בדבר וחשבו שדבר זה הוא אסור הוא מן הדין[צב]. ודיניהם חלוקים, דין מנהג גמור הוא שחל על כל הבאים לאותו מקום ועל זה אמרה המשנה נותנים עליו חומרי מקום שבא לשם בלא לחלק בין המקומות, אבל מנהג בטעות מן הדין אין לחייב את הבאים למקום האיסור לנהוג כמנהג המקום, ורק במקום שיש חשש שמנהג ההיתר יגרום לאנשי המקום לזלזל באיסורים גמורים אין לנהוג היתר, ובמקום שאין בו חשש זה מותר לנהוג בו היתר כדברי רב חסדא[צג].

דעת התוספות לחלק בין מנהג חשוב למנהג שטות

אבל התוספות (נא. ד"ה אי) והרא"ש (פ"ד סי' ג) סוברים שבמנהג טעות מותר לנהוג היתר בפניהם אפילו במקום כותים, ובזה לא דיברו גם בברייתא[צד], לכן מחלקים ר"י שבתוספות והרא"ש באופן אחר, והן במשנה והן בברייתא דברו במנהג שאינו מחמת טעות, שידעו את ההיתר ומכל מקום נהגו איסור בדבר, והחילוק הוא בין מנהג חשוב דהיינו שנעשה על פי תלמיד חכם[צה], למנהג שטות שנהגו בו בני העיר מעצמם בלא עצת תלמיד חכם. ובמשנה דיברו במנהג חשוב, שמנהג זה חל על כל הבאים לעיר ומחייב אותם לנהוג בו, ובמנהג זה אין חילוק אם אנשי המקום הם כותים או תלמידי חכמים, אבל בברייתא דיברו במנהג שטות, ובמנהג זה אין הבאים למקום שנוהגים בו איסור צריכים לנהוג בו איסור, אלא בפני כותים וכדומה שיש חשש שיכשלו באיסורים גמורים אם יראו שאחרים נוהגים היתר במה שהם נוהגים איסור.

דרך הרשב"א בתוספות

דרך הרשב"א שבתוספות שלא לחלק בין סוגי המנהגות אלא לחלק אם בא באופן שחלו עליו דיני המקום, או שבא באופן שאינם חלים עליו. ולדבריו עולה שכל המנהגות ואפילו החשובים ביותר מותר לנהוג בהם היתר במקום תלמידי חכמים ואפילו בפרהסיא.

מחלוקת הראשונים אם מותר לנהוג היתר בצנעא

והנה בטעם המשנה שאמרו 'מפני המחלוקת' משמע שאין חלים על אדם שבא למקום שנוהגים בו איסור באיזה דבר חומרי מקום שבא לשם בעצם, שיתחייב לקיים את מנהגי המקום כמו שאנשי המקום עצמם מחויבים, אלא מצד הדין פטור הוא ממנהגי המקום שאינו בכלל אנשי המקום המחויבים בדבר, ורק כדי שלא יגרום מחלוקת על ידי מעשיו נאסר עליו לשנות ממנהג אנשי העיר. ואכן הריב"ש (שו"ת סי' מד) חידש לפי זה וכתב 'ובזה נראה שאינו אסור אלא בפניהם אבל בצנעה שרי, כיון שדעתו לחזור למקומו שנוהגין בו היתר, ואינו אסור מן הדין אלא מפני המחלוקת'[צו], וכן כתב בחדושי הר"ן (נא.

פט. וכתב בפרי חדש (או"ח סי' תצו דיני מנהגי איסור סט"ז) שכל דבריהם לא נאמרו אלא בדבר שנאסר רק מחמת מנהג, שלגבי איסור דאורייתא כתבו התוספות (שם) בפירוש 'ומיהו יש לומר אי מדאורייתא חייב לבער, משום מחלוקת לא יעבור על דברי תורה', וכן מבואר בדברי הרא"ש שכתב 'כיון דלית ביה איסורא דאורייתא'. והוסיף הפרי חדש וכתב שגם איסור דרבנן אין להתיר מפני המחלוקת, והביא ראיה ממה שכתב רש"י (שבת מו. ד"ה לעולם) על מה שאמרו (שם) שרבי אבהו נהג היתר במקומו של רבי יהושע בן לוי בטלטול הנר, ובמקומו של רבי יוחנן נהג איסור, ופירשו בגמרא שדעתו היתה להתיר ונהג איסור במקומו של רבי יוחנן מפני כבודו, וכתב רש"י שמוכח שכך דעתו ולא להיפך, 'דאי סבירא ליה דאסור, לא הוה מטלטל ליה לכבוד רבי יהושע בן לוי דליעבד איסורא'. ומבואר בזה לגבי טילטול מוקצה שאינו מן התורה אלא מדרבנן שאין להתיר מפני כבודו של רבי יהושע בן לוי, מפני שהוא איסור ולא מנהג.

צ. ואמרו בגמרא (שם נא:) 'בשלמא ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם, ואל ישנה אדם מפני המחלוקת, ולא ליעבד'. ולמסקנת הגמרא הן לאביי והן לרבא נתנו בזה טעם לדין שאמרו נותנים עליו חומרי מקום שבא לשם, ונחלקו אם יש בזה נתינת טעם גם לדין נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם.

צא. כמו שאמרו בגמרא גבי בני מחוזא 'הנך אינשי נמי סרכי מילתא', ואמרו עוד 'בני מדינת הים נמי, כיון דלא שכיחי רבנן גבייהו, ככותים דמו'.
ולגבי נשים כתב במשא מלך (נעילת שערים מנהגי איסור משפט הנשים במנהגן) שאסור רק להתיר להם ונחשבות כעמי הארץ, אבל במנהג שנוהגות בו רק הנשים כתב שמותר לנהוג בפניהם היתר במה שלא נהגו אנשים מותר. שאין בזה סתירת מנהגם.

צב. ולעיל (אות ד) גבי סוגי מנהגים נתבארו גדרי ודיני מנהג טעות.

צג. וראה מה שכתב בחדושי הר"ן (נא. ד"ה וכולי) שאם נהגו האבות איסור בדבר שהוא מותר, וטעמם היה משום 'מגדר איסורא', ובניהן שאינן בני תורה סוברין שמן הדין אסורים בו, אין לגלותו ולומר להם שאינו אסור אלא משום מנהג, כדי שלא יקילו בו, כשיוודע להם שאינו איסור מן הדין.

צד. וראה לעיל (אות ד) גבי סוגי המנהגים דעות הראשונים בדבר.

צה. ובלשון הרא"ש נוסף עוד תנאי שלא הוזכר בדברי ר"י בתוספות, והוא מה שכתב 'ותלמיד חכם נהג עמהם'.

צו. וכן משמע מדברי התוספות (נב. ד"ה בישוב) שכתבו בטעם שאסור לעשות מלאכה ביום

ד״ה ורבה). אבל הרמב״ן נחלק עמו, וכתב ׳ולפי דעתי שהבא ממקום אחר לשם אל ישנה מפני המחלוקת, ואפילו כולם חכמים כולם יודעין את התורה, דלעולם חוששין למחלוקת ואפילו בחדרי חדרים אסור׳.

אם אין דעתו לחזור מתחייב מעיקר הדין לנהוג כמנהגי המקום

והנה גם בדברים שמותר לנהוג היתר במקום שבאו לשם, כגון מנהגים שמותר לנהוג היתר שלא בפני כותים, או כדעת הריב״ש שהתיר בכל המנהגים למי שבא למקום שנוהגים בו איסור לנהוג היתר בצנעא, אין הדין כך תמיד בכל האופנים, וזה מה שהתנה הריב״ש בתוך דבריו וכתב ׳כיון שדעתו לחזור למקומו שנוהגין בו היתר׳[צז], אבל אם אין דעתו לחזור למקומו שנוהגים בו היתר, אלא קובע מושבו במקום שנוהגים בו איסור, חלים עליו מיד בבואו למקום כל מנהגי המקום, ונחשב כאחד מאנשי המקום המחויבים לנהוג ככל מנהגי המקום מעיקר הדין. וכן דעת בעל המאור, הרמב״ן והר״ן[צח].

מקור הדין במי שאין דעתו לחזור

וכן עולה ממה שאמרו בגמרא (נא.) ׳כי אתא רבה בר בר חנה אכל דאייתרא[צט]. עול לגביה רב עוירא סבא ורבה בריה דרב הונא, כיון דחזינהו כסייה מינייהו. אתו ואמרו ליה לאביי, אמר להו שווינכו ככותאי׳. והיינו מה שנהג היתר לעצמו ולא רצה לנהוג היתר בפניהם הוא כדין כותים, שאמרו בברייתא שאין להתיר בפניהם כמו שפירש רב חסדא, ועולה מזה שסבר שזה מנהג שטות שעליו דברה הברייתא. והקשו בגמרא וכי רבה בר בר חנה חולק על המשנה שנותנין עליו חומרי המקום שיצא משם וחומרי המקום שהלך לשם. ותירץ רב אשי שכל האיסור כאשר אין דעתו לחזור, ורבה בר בר חנה דעתו לחזור היתה. ומבואר מקושיא זו שגם במנהגים שנתבאר בהם שאין לאסור אותם על הבא למקום שנהגו בו איסור, אינו כן אלא יש לאסור אותם מדין המשנה, ועל זה תירצו שמדין המשנה נאסרו רק מי שקבע דירתו במקום שנוהגים בו איסור ואין דעתו לחזור למקומו הראשון שנוהגים בו היתר, שמי שקבע את דירתו במקום שנוהגים בו איסור חלים עליו כל דיני המקום כאחד מאנשי המקום וחייב בכל המנהגים שהם מחויבים בהם[ק].

ביאור הרדב״ז ששני הדינים נזכרו במשנה

וכתב הרדב״ז (שו״ת ח״ד ס״ עג) שלפי זה נכללים במשנה שני דינים: א. מה שאמרו תוספות והרמב״ן שיש מנהג שהוא חמור יותר מהמנהגים שהוזכרו בברייתא, וחלים על האדם הבא למקום איסור אפילו אם בני המקום הם תלמידי חכמים, ודבר זה לא נאסר לדעת הריב״ש אלא בפרהסיא אבל בצנעא מותר, ב. כל המנהגות שמחויבים בהם בני העיר ואפילו מנהגים גרועים, חלים על האדם שקבע שם את דירתו אף שבא ממקום היתר. ומפרש כך בדברי המשנה, שמה שאמרו מתחילה ׳ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין, או ממקום שאין עושין למקום שעושין, נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם׳ הכוונה למי שאין דעתו לחזור[19/06/2018אהח] וצריך לנהוג כמנהגם מפני שהוא כאחד מהם. ומה שהוסיפו וכתבו ׳ואל ישנה אדם מפני המחלוקת׳, הכוונה לדין השני, שגם מי שדעתו לחזור יש מנהגים שאין לנהוג בהם היתר ואף על פי שאינו מתחייב מעיקר הדין לנהוג כמנהגם כשלא קבע דירתו ואינו נחשב מבני העיר, מכל מקום אסור לשנות ממנהג המקום מפני המחלוקת.

דברי הרמב״ם כדעת הראשונים שמותר לנהוג היתר בצנעא

כתב הרמב״ם (יו״ט פ״ח ה״כ) ׳ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין לא יעשה בישוב מפני המחלקות אבל עושה הוא במדבר וכו׳, וכן מי שדעתו לחזור למקומו נוהג כאנשי מקומו בין להקל בין להחמיר, והוא שלא יתראה בפני אנשי המקום שהוא בו מפני המחלקות׳. והנה מה שכתב בסוף דבריו במי שדעתו לחזור שנוהג במנהג מקומו הראשון גם להקל אבל לא יתראה בפני אנשי המקום, הוא כדעת הראשונים הסוברים שלא נאסר למי שדעתו לחזור לנהוג כמנהג מקומו בצנעא. וכתב במגיד משנה (שם) שמקור דבריו הם ממעשה של רבה בר בר חנה שנהג היתר במקום שנהגו בו איסור, ולתירוץ רב אשי שאמר שדעתו לחזור ואף על פי כן לא נהג היתר רק בצנעא, כמו שמבואר שם שכאשר באו אליו כיסה את המאכל שנהגו בו אנשי המקום איסור, מפני שאסור להתראות בפניהם מפני המחלוקת.

הקושיות בהבנת תחילת דברי הרמב״ם

אבל במה שכתב בתחילת דבריו ׳לא יעשה ביישוב מפני המחלוקת׳ עמד במהרשד״ם (שו״ת או״ח ס״ טו), שאם כוונתו לאופן שאין דעתו לחזור קשה מפני מה נתן טעם לדבר וכתב ׳מפני המחלוקת׳, והרי מעיקר הדין מתחייב לנהוג איסור מפני שדינו כאנשי המקום אחר שקבע שם דירתו, ואם כוונתו כשאין דעתו לחזור קשה מפני מה כתב ׳אבל עושה הוא במדבר׳ שמשמעותו שבתוך הישוב אפילו בצנעא אסור. ועוד הרבה להקשות ולדקדק בדברי הרמב״ם.

ביאור המהרשד״ם בדעת הרמב״ם

ולכן מבאר שדעת הרמב״ם היא שמעיקר הדין כל אדם יש לו לנהוג כאנשי מקום שנולד בו הן אם דעתו לחזור והן אם אין דעתו לחזור, ונחלק בזה על הראשונים שאמרו שכאשר אין דעתו לחזור פקעו ממנו דיני מקומו הראשון וחלים עליו דיני המקום החדש שבא לדור בו. ולפי זה מבאר את תחילת דברי הרמב״ם שכוונתו לאופן שאין דעתו לחזור, ואף על פי כן אין עליו איסור אלא מפני המחלוקת ולא מעיקר הדין. אמנם אף לדרכו עדיין יש חילוק בין מי שדעתו לחזור למי שאין דעתו לחזור לעניין לנהוג היתר בצנעא, שבתחילת דבריו בדין מי שאין דעתו לחזור לא התיר לנהוג היתר רק במדבר וביישוב אסור אפילו בצנעא, ובסוף דבריו בדין מי שדעתו לחזור התיר לנהוג היתר אף ביישוב בצנעא. וצריך ביאור טעם הדבר, מפני מה חמור מי שאין דעתו לחזור, והרי לדעתו אינו מחויב מעיקר הדין, וכתב שטעם הדבר הוא מפני שמי שנשאר לדור לזמן ארוך אי אפשר שבכל עת יעשה בצינעא ויבא לידי מחלוקת, לכן החמירו עליו שאם ירצה לשנות ממנהג המקום יצא למדבר, אבל בזמן קצר שאפשר להזהר שיהא הדבר בצנעא לא החמירו עליו כל כך[קא].

ציבור שבאו למקום שנוהגים בו איסור

דברי הפוסקים שאין חילוק בין באו בבת אחת לבזה אחר זה

במשא מלך (נעילת שערים מנהגי איסור חקירה יא) דן בבאו ציבור ביחד אם חלים עליהם מנהגי המקום, ורק כאשר באו אחד אחד אומרים קמא קמא בטל, או שאין לחלק ותמיד נותנים על הבאים חומרי מקום שבאו לשם, והוכיח מדברי הרשב״א והר״ן בבבא מציעא (פג:) שרק בעיר חדשה שעדיין אין בה כלל מנהגים הולכים אחר רוב הבאים, אבל בעיר שכבר גרו בה ויש בה מנהגים כל הבאים לתוכה נותנים עליהם חומרי מקום שבאו לשם כדין יחידים שבאו לדור בעיר. וכן כתב בפרי חדש (או״ח סי׳ תצו דיני מנהגי איסור סי״ט).

האם קהילות נפרדות בעיר אחת נחשבים כשתי עיירות

אמנם כתב הרד״ך (שו״ת בית יב) לגבי איסור לא תתגודדו[קב] ׳משנעשו קהל בפני עצמם הוי כבני עיר אחרת, ובדבר שאין בני עיר אחד כפופין לבני עיר אחרת אין בני קהל אחד כפופין לבני קהל אחר, דכיון דכל קהל וקהל נוהג כמנהגו וכו׳ אבל היכא שהם שתי בתי דינים בעיר אחת כבנדון סיסילייאני וקאלבריסי, וכל אחד בית הכנסת לעצמם אלו נוהגים בכל דבר ובכל ענין כמנהגם, ואלו נוהגים בכל דבר ובכל ענין כמנהגם הוו להו כשני בתי דינים בשתי עיירות, והיינו טעמא דבני סלוניקי אשר היא עיר ואם בישראל׳. רבם שדעתם להתעכב, ולחזור אחר כמה שנים׳], אבל לא עקר את דירתו ממקומו הראשון נקרא דעתו לחזור לאחר זמן. ואם עקר את דירתו ממקומו הראשון ועבר עם אשתו ובניו אף על פי שדעתו בעתיד לחזור למקומו הראשון לא נקרא דעתו לחזור, כיון שנתיישב במקומו החדש. אמנם במשפט צדק (מלמד, ח״ב ס״ מט) כתב שאין הדבר תלוי כלל באשתו, ואם אין דעתו לחזור אף אם אשתו נשארה לדור במקומו הראשון אין עליו דיני מקום שיצא משם, מפני שאשתו כפופה לו ואינו נגרר אחריה.

בגינת ורדים (או״ח כלל ד ס״ י״ד-טו) דן לענין בחורים ההולכים ממקום מולדתם ללמוד תורה במקום אחר, ואין ידוע עתידם, אם יחזרו לארץ מולדתם או ישאו נשים ממקום למודם וישארו לגור במקום לימודם, אם נחשב דעתו לחזור או לא, ונוטה דעתו להחשיבם כדעתם לחזור וינהגו כמקום מולדתם, אבל הביא שיש חולקים וסוברים שאינם בכלל דעתו לחזור. וכתב בשערי תשובה (או״ח ס״ תצו סק״ג) שבחור שנשתדך בבת מקום לימודו בקנין גמור ושבועה וקבעו לדור במקום לימודיו נחשב אין דעתו לחזור וינהג כמקום לימודיו.

צט. חלב שבכפיפת הקיבה, שהקיבה כפופה ועשויה כקשת. ואותו חלב שבמקום הַיָתֵר אוכלין בני ארץ ישראל, ובני בבל נוהגין בו איסור. רש״י (ד״ה אכל).

ק. ולענין מנהג טעות אם הם עצמם מחויבים בו ראה לעיל (אות ד) בסוגי המנהגים.

קא. ועיין לעיל גבי חומרי מקום שיצא משם, מה שדנו במקור דברי הרמב״ם והכרעתו במחלוקת הסוגיות לדרכו.

קב. ביבמות (יד.) אמרו שאסור שינהגו אנשי העיר כל אחד מנהג אחר על פי שני בתי דינים בעיר אחת.

הוכחת המהרשד"ם שהוא הדין לענין חומרי מקום שבא לשם

וכתב המהרשד"ם (שו"ת סי' מ, סי' מב) שעל פי דבריו יש להוכיח גם לענין נידון שלנו, שאם באו לדור בעיר קהל והם מחולקים בכל דבריהם, ויש לכל קהל בית כנסת לעצמו נחשבים כשתי ערים נפרדות, ואין מנהגי אנשי המקום הדרים בה מימי קדם מחייבים את הבאים לדור מחדש לנהוג כמנהגם.

שהרי הדבר ידוע ומפורסם שהאשכנזים קדמו ליישב בשאלוניקי, ואם מנהגם מחייב את הבאים לדור בעירם היה ראוי לגדור כל הבא אחריהם לנהוג כמנהגם, וממה שהביא הרד"ך דמנהגותיהם מחולקים מוכח שלא חלו על הבאים דיני אנשי העיר מפני שנשארו קהל נפרד לעצמם[קג].

מערכה לו

תורה ומצוות שלא לשמה

א. מקור ההלכה / **ב.** מעלת לשמה יותר משלא לשמה / **ג.** כיצד מתוך שלא לשמה בא לשמה / **ד.** גדר מחשבת שלא לשמה ואימתי היא עבירה / **ה.** דעת הרמב"ם בחילוק בין תורה למצוות / **ו.** מצוות צריכות כוונה / **ז.** לפרש לשמה בדיבור

פתיחה **בכל** מעשה מצוה ישנם שני חלקים. אחד הוא גוף המעשה הגשמי. והשני הוא הכוונה והמחשבה הנלווית לאותו מעשה.

ומצאנו כמה סוגי מחשבות וכוונות הנלווים לקיום המצוה שיש להם השפעה על גוף המצוה באופנים שונים. אמנם חלוקים בעניינם, שחלקם רק מעלים ומרוממים את קיום המצוה ושכרה. וחלקם אף מעכבים בעיקר קיום המצוה, שבלעדם אינו יוצא ידי חובתו.

ומצינו גם מחשבות הנלוות למעשה המצוה והופכות את מעשה המצוה ממצוה לעבירה, מפני שעשאה 'שלא לשמה', ומכל מקום לדעת חלק מהראשונים פעמים שהתירו לו אף לעבור עבירה זו כדי שבסופו של דבר 'יגיע לידי קיום המצוה באופן הראוי לה.

עוד יש חילוקים בסוגי המצוות שיש מחשבות שבמצוות מסוימות שמעכבות את קיום המצוה, ובמצוות אחרות אינן מעכבות. ומצינו כמה שיטות בענינים הללו, וכפי שיבואר להלן.

א. מקור ההלכה

מקור ההלכה **בגמרא** (נ:) סתירת הפסוקים, שבמקום אחד כתוב (תהלים נז יא) 'כי גדול עד שמים חסדך ועד שחקים אמתך', ובמקום אחר כתוב (שם קח ה) 'כי גדול מעל שמים חסדך ועד שחקים אמתך'.

ותירץ רבא, ש'מעל שמים' נאמר על העוסקים לשמה, ו'עד שמים' נאמר על העוסקים שלא לשמה. והוסיפו שאמר רב יהודה בשם רב, לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה. ומתבאר מדברי הגמרא שיש פחיתות בעשייה מתוך כוונה שלא לשמה, אולם מותר לעשות כך על מנת שמתוך כך יתרגל לעשות המצוה כראוי, ולבסוף יקיימנה בכוונה הראויה 'לשמה'.

האם יש בכך מצוה

והנה יש לדון האם יש קיום מצוה בכך שעושה את המצוות שלא לשמה, וכן בלימוד תורה שלא לשמה, או שמא אין זה אלא רשות, שהרי אמרו שכל הטעם לעשות שלא לשמה הוא מפני שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ומשמע שאין תועלת בשלא לשמה לחוד.

אמנם בגמרא (נ:) מבואר שנוטל שכר על מה שעושה שלא לשמה, ומוכח שיש בזה מעשה מצוה, אלא שזו מצוה קלה, ונוטל שכרה פחות ממה שאילו היה מקבל על עשייה לשמה.

ורש"י (ד"ה שפל) כתב שאף שאינו מתכוין לשם מצוה, מכל מקום 'מצוה שלא לשמה מיהא הויא', וכפי שמבואר ברב יהודה שלעולם יעסוק שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ומוכח מדבריו שיש מצוה קלה שנקראת 'מצוה שלא לשמה' שאמנם אינה נחשבת מצוה גמורה כמו עושה לשמה, אולם יש מעלה למעשה זה[א]. וכן משמע מדבריו (ד"ה עושין) 'דמצוה מיהא קא עביד כדרב יהודה' ומשמע שאין זה מצוה גמורה אלא זו המצוה שחידש רב יהודה, שיש טעם לעשות כך מפני שעל ידי זה בא לידי לשמה, ולכן יש לו שכר[ב].

ומצינו בנפש החיים (פרקים, פ"ג) שצריך לנהוג בו כבוד, ונוטל שכר בעולם הזה, אך אינו נוטל שכר לעולם הבא, וכמבואר בגמרא (נ:) ששכרו מגיע 'עד שמים', וכן מצינו בשבת (סג:) שהמשמאילים בה ולומדים שלא לשמה (רש"י ד"ה למשמאילין, בפירוש הב'), שכרם הוא 'עושר וכבוד' (משלי ג טז).

אמנם במשנה ברורה (סי' לח ס"ח ביאור הלכה ד"ה הם) כתב שהעושה להנאת עצמו בלבד, ולא לשם קיום המצוה, אינו נחשב 'עוסק במצוה' ונפקא מינה שאינו נפטר ממצוה אחרת, כדין עוסק מצוה פטור מן המצוה.

אימתי נחשב שלא לשמה

ובביאור הכוונה של 'שלא לשמה' מצינו ב' אופנים, א. כפי שכתבו התוספות (סוטה כב: ד"ה לעולם), שהוא לשם קבלת פרס. ב. רש"י ותוספות בברכות (יז. ד"ה העושה) כתבו שעושה זאת על מנת להתכבד בדברי[ג]. ובמהר"ם חלאווה (נ: ד"ה שמתוך) כולל את שני האופנים בגדר אחד, שעושה זאת 'מיראה ומאהבה' והיינו לתועלת עצמו, והוסיף אופן ג', שלומד כדי לדעת חכמת התורה, והיינו שאין כוונתו ללמוד תורה לשם המצוה לעסוק בדברי תורה, אלא לתועלת עצמו.

מה נחשב לשמה

ויש לבאר מהו אופן הכוונה של 'לשמה'. וכתב הרא"ש (נדרים נא. ד"ה עשה) 'עשה דברים לשם פעלן, היינו לשמו של הקדוש ברוך הוא שפעל הכל למענהו. ודבר בהן לשמן, שכל דבורך ומשאך בדברי תורה יהיה לשם התורה, כגון לידע ולהבין ולהוסיף לקח ופלפול ולא לקנטר ולהתגאות'.

ובנפש החיים (שער ד פ"ג) דקדק מלשונו שיש חילוק בין עשיית המצוות ללימוד התורה, שבעשיית המצוות צריך להתכוין לשם כבודו ורצונו יתברך, ולמצוה מן המובחר צריך לעשותה בדביקות ומחשבה טהורה שבטהורות כפי שכלו והשגתו, כדי שיתקלס עילאה לגרום תיקוני העולמות וכחות וסדרים העליונים'. אולם בשעת העסק בלימוד התורה, אופן ההנהגה של 'לשמה' הוא על ידי שיתכוין לשם הדברי תורה, היינו לידע ולהבין ולהוסיף לקח ופלפול[ד]. ומשום שהתכלית היא לחשוב לשם אהבת התורה עצמה, ודבר זה נעשה על ידי שהוגה ועוסק בה מחמת אהבתה עצמה ממש, דהיינו להוסיף בה לקח ופלפול[ה].

קג. וכתב שדברים אלו אינם אלא כאשר באו קהל שלם בבת אחת ולא נתערבו מעולם בקהילה שהיו דרים בעיר מתחילה, אבל כאשר באו אחד אחד ורק אחר כך נתקבצו לקהל נפרד, כבר חלו עליהם דיני המקום קודם שהיו קהל, ונוטה לומר שצריכים התרה לחזור למנהגם שהיה קודם שבאו לדור בעיר.

א. וכן מתבאר במהרש"א (ח"א נ: ד"ה יש) שזו כוונת רש"י, ועי"ש שדן שיש מקום לפרש את 'שפל ונשכר' באופן אחר, שנחשב כמקיים מצוה גמורה, ומשמע מדבריו שבשאר שלא לשמה אינה מצוה ממש.

ב. ברוח חיים (אבות פ"ב מ"א ד"ה והוי זהיר) כתב על דברי המשנה 'והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה' שאם ילמוד אדם תורה שלא לשמה, אם כן היא רק מצוה קלה ולא חמורה, ולכן אמר שגם שהיא קלה, שכרה גדול.

ג. בפירוש הגר"א (משלי יב ח) כתב שהן ג' דרגות, א. הלומד לשם קבלת פרס, 'יקבל שכר, אלא שהוא נכווה מחופת חבירו (ב"ב עה.), ב. הלומד לשם כבוד, 'יתבייש לבסוף מעצמו. ועליו אמרו בגמרא (שם) 'אוי לאותה בושה', שזה עונש נוסף על כך שנכווה מחופת חבירו. ג. הלומד על מנת לקנטר, הוא גרוע מהם, ועליו אמרו בגמרא (שם) 'אוי לאותה כלימה', שהצדיקים יבזוהו על כך שלמד לשם קנטור, ולא על מנת לקיים ולהשיג את מעלת התורה.

ד. והיינו שאף אם יודע כבר את הדינים כיצד לעשות את המצוות ולקיים את התורה, מכל מקום ניתנה תורה לשם עיסוק בלימוד דברי התורה, מה הם ההוראות וההלכות שבכל ענין, ושאר חלקי התורה באגדה וכיוצא בזה, ועצם העסק בזה הוא גוף התורה, וכיון שזו המעלה הגדולה של התורה, צריכה להיות כוונתו לשם העיסוק בעיון הדברים, ומתוך 'יגיעה בהבנת השכל.

ה. וכן מתבאר ברש"י (שבת סג. ד"ה למיימינין) שהמפשפשים בטעמי ההלכות בדקדוק ובוררים, הם העוסקים לשמה, שהם 'יגעים בה כל צרכה.

ב. מעלת לשמה יותר משלא לשמה

האם גוף המעשה תלוי באופן המחשבה

והנה נתחדש בזה לפי הנתבאר לעיל (אות א) שאף שעצם אופן הקיום בגוף המעשה נעשה באופן שווה בכל האופנים, וכל השינוי הוא רק במחשבת העושה, שמתכוין לשם תכלית כזאת או אחרת, ומכל מקום משתנה לפי זה גדר המעשה, אם נחשב 'לשמה' או 'שלא לשמה'.

ובפשוטו היה צריך להיות שלעולם גוף מעשה המצוה נתקיים כראוי, אלא שיש מקום לחלק במעלת האדם שמקיים לשמה, יותר ממי שעושה שלא לשמה. ויש לדון האם שייך לומר שהכוונה והמחשבה של האדם בתכלית המעשה, תקבע את גוף המעשה, שיש בו חסרון כאשר נעשה במחשבה שלא לשמה.

האם הנדון תלוי בדין מצוות צריכות כוונה

והנה מצינו (ר"ה כח:) שנחלקו בגמרא האם מצוות צריכות כוונה או שאין צריכות כוונה, דהיינו שיתכוין לשם קיום ציווי התורה. ולפי"ז למאן דאמר שצריכות כוונה יש מקום לומר שיש חסרון במעשה המצוה כאשר מתכוין לשם דבר אחר, ולא לשם המצוה, וכן מתבאר בשפת אמת (נ: בתוס' ד"ה וכאן). אולם למאן דאמר שאין צריכות כוונה לכאורה אין חסרון בכך שלא נתכוין לשם המצוה. אמנם מצינו שכתב המאירי (הוריות י: ד"ה אע"פ שהמצות), שאף שלהלכה מצוות אין צריכות כוונה, מכל מקום יש פחיתות גדולה בעושה שלא לשמה, ועל כך אמרו שכל הטעם לעשות שלא לשמה הוא שמתוך שלא לשמה בא לידי לשמה, ולולא זאת אין טעם לעשות זאת. וצריך ביאור לפי"ז מהו החסרון של שלא לשמה.

סוגי הכוונות והמחשבות הנלוות לקיום המצוה

והנה סוגי הכוונות נחלקים לכמה סוגים: א. כוונה למעשה עצמו, היינו לדעת מה הוא עושה ולכוין אליו, שלא יהיה כמתעסק בעלמא. וכן לכוין לקיים בזה את ציווי ה'. ב. יש עוד סוג כוונות שאינם נוגעים לעצם המעשה, אלא שגם בעושה את המעשה עצמו כדינו לקיים מצוות ה', עדיין ישנם כוונות שהם סיבות מדוע עושה מצוה זו. ויש בזה דרגות שונות, כגון מאהבת ה' או מיראתו, או מיראת העונש ואהבת השכר, או כדי שיכבדוהו, או שיתעשר, וכן שאר הנאות שרוצה ליהנות ממעשה המצוה. ויש עוד כוונות גרועות, כגון שמקיים את המצוות כדי להתגאות או לקנטר. ג. וישנם אופנים שעושה מצוה בלא כוונה, כגון שמקיים את המצוה כמצות אנשים מלומדה, ואינו חושב על סיבה מסוימת. וכן שמקיים את המצוה רק מחמת שאין לו דבר אחר להתעסק בו, ויותר מזה מצינו בגמרא (נ:) שמקיים המנהג לא לעשות מלאכה בערב שבת, אך אינו לשם מצוה כלל אלא רק מחמת עצלות, ובכל זאת נחשב למצוה.

וצריך לבאר בכוונות הללו, איזה מהם נקרא לשמה ואיזה שלא לשמה, ובאיזה אופן אמרו שאע"פ שהוא שלא לשמה, מכל מקום יתעסק בהם, שמתוך כך יבוא לעשותם לשמה.

כוונת המצוה כנשמה

ומצינו בספר עבד המלך (נתיב מצותיך, דברים ח א) שכתב שבכל הדברים בעולם יש בהם חיות. וכמו האדם שיש בו גוף ונפש, וכן בתורה יש בה גם את פנימיות התורה שזה כמו הנפש. וכמו כן בכל מעשה המצוות יש את הגוף שזה מעשה המצוה, והנשמה היא הכוונה שאדם מכוין בעשייתו כתיקונה, וכשנעשית בלא כוונה הרי זה כגוף בלא נשמה[ו].

העיקר הוא המעשה

אמנם כתב הנפש החיים (פרקים, פ"ה) שהעיקר בכל המצוות הוא חלק ה'מעשה', וטהרת המחשבה אינה אלא מצטרפת למעשה, והיא תוספת מצוה ואינה מעכבת. וכן כתב (שם פ"ו), 'והגם שודאי שמחשבת האדם היא העולה למעלה ראש בשמי רום בעולמות העליונים, ואם יצרף האדם גם טוהר המחשבה והכוונה בעת עשיית המצות יגיעו מעשיו לפעול תקונים יותר גדולים בעולמות היותר עליונים, אמנם לא המחשבה היא העיקר אצלינו'[ז].

נתבאר בדבריו, שלאחר שניתנה התורה עיקר קיום המצוות אצלינו תלוי במעשים ולא במחשבה ובכוונה. ואין לשנות שום פרט ממעשה המצוה, אף אם יש לו בזה כוונות נשגבות, ומשיג פנימיות העניינים והתיקונים שיכול לעשות בשינוי פרט ממעשה המצוה, מכל מקום אין לו לשנות מאומה, כיון שהעיקר אצלינו הוא המעשה.

מעלות המחשבה

אמנם ודאי שיש משמעות גדולה לכוונה והמחשבה הנלווית למעשה המצוה. וכתב הפלא יועץ (ערך כוונה), 'ידוע שאחר כוונת הלב הם הדברים, וזה כלל גדול בעבודת השם יתברך, ולא רק במצוות התלויות בדבור, כגון בתפילה, כמו שכתב האברבנאל (אבות פ"ב מי"ג) 'תפילה בלא כוונה כגוף בלא נשמה', אלא אף במצוות התלויות במעשה, הרי אמרו (ברכות יג.) 'מצוות צריכות כוונה'.

והפליג שם במעלת כוונה הנלווית למעשה, שיהיה לשמה, עד שאמרו בגמרא (נזיר כג:) 'גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה'. ועוד דרשו על ענין הכוונה את הפסוק (הושע יד י) 'כי ישרים דרכי ה', וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם', ושייך בזה מצוה גוררת מצוה, שלפי רב הכוונה ירבה היראה, האהבה והדביקות והחשק והחיבה, והדקדוק במצוות לעשותן בכל פרטיהן ותקוניהן ודקדוקיהן.

מדוע צריך למחשבה וכוונה לשמה

אף שנתבאר שלאחר שבא משה רבינו והורידה לארץ, אין עיקר קיום התורה והמצוות תלוי במחשבה, אלא העיקר הוא מעשה המצוות. מכל מקום מצאנו מעלות מיוחדות לקיום התורה והמצוות לשמה.

וכתב המאירי (הוריות י: ד"ה אע"פ שהמצות), אע"פ שהמצוות אין צריכות כוונה, ראוי לאדם שלא להתיר את הרצועה בכך ושלא לעשות את המצוות דרך הרגל ודרך פירוק עול, אלא דרך חיבה ובכוונה יתירה. וכפי שדרשו בגמרא (שם) את הפסוק (שם) 'כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם', בשני בני אדם שאכלו פסחיהם, אחד אכלו לשום מצוה ואחד אכלו לשום אכילה גסה, ועל אותו שאכלו לשם מצוה נאמר 'צדיקים ילכו בם' ועל אותו שאכלו לשם אכילה גסה נאמר 'ופושעים יכשלו בם'. וביאר רש"י (שם ד"ה לשם), שהפירוש לשם אכילה גסה הוא שלא נתכוין לשום מצוה, אלא רק לקינוח סעודה. נמצא שכל החילוק ביניהם הוא רק אם היתה כוונת לשמה בקיום המצוה, או שחסרה כוונת לשמה. ומחמת זה נחשב 'ופושעים יכשלו בם'. ואע"פ שריש לקיש חולק, וסובר שבאופן זה אף שלא עשה מצוה מן המובחר, מכל מקום אין לקרותו רשע שבודאי קיים מצוה. מכל מקום כתב המאירי, שזה פחיתות גדולה ומדה נמאסת אצל השם. עוד כתב, שעל דרך האמת הוא פושע אצל חובת המצוה[ח].

מעלת לשמה בעסק התורה

נתבאר בכמה מקומות מעלת לימוד התורה וקיום המצוות לשמה דווקא, וכפי ששנינו (אבות פ"ו מ"א) 'כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה'. וביאר הרוח חיים (אבות שם) את הלשון 'זוכה לדברים הרבה', שהעוסק בתורה שלא לשמה זוכה ונותנים לו את כל משאלותיו שעבורם למד תורה, כגון עושר וכבוד. וכמו שאמרו (שבת סג.) 'למשמאילים בה עושר וכבוד', וכן כל סיבה שעבורה עסק בתורה נותנים לו. אבל העוסק בתורה לשמה, שכרו שמור לו, ומלבד זה מקבל גם את כל מה שהיה אפשר ליהנות מהתורה אם היה לומד שלא לשמה, כפי מה שהיה מקבל העוסק בה שלא לשמה בכל האופנים, נמצא שזוכה לדברים הרבה.

באופן נוסף ביאר מה שאמרו סתם 'זוכה לדברים הרבה', ולא פירשו מה הם הדברים, על פי דברי ר' יוחנן (ברכות לד:), כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא למשיא בתו לתלמיד חכם ולעושה פרקמטיא לת"ח ולמהנה ת"ח מנכסיו, אבל תלמידי חכמים עצמן 'עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה לו' (ישעיה סד ג). וכיון שעין לא ראתה, לכן לא כתב התנא מהו שכר זה, אלא סתם ואמר זוכה לדברים הרבה.

ועוד הוסיפו (שם) במעלת עסק התורה לשמה, ואמרו 'ולא עוד אלא שכל העולם כולו כדאי הוא לו. נקרא רע, אהוב, אוהב את המקום, אוהב את הבריות, משמח את המקום, משמח את הבריות, ומלבשתו ענוה ויראה, ומכשרתו להיות צדיק חסיד ישר ונאמן, ומרחקתו מן החטא, ומקרבתו לידי זכות, ונהנין ממנו עצה ותושיה בינה וגבורה, שנאמר (משלי ח) 'לי עצה ותושיה אני בינה לי גבורה', ונותנת לו מלכות וממשלה וחקור דין, ומגלין לו רזי תורה,

---

ו. **ובאר** שזו היא אזהרת התורה (דברים ח א) 'כל המצוה אשר אנכי מצוך היום תשמרון לעשות' וגו'. והיינו 'כל המצוה' בשלימות, כולל הכוונה והחיות שיש במצוה.

ז. **וכן** כתב שם (שער א פכ"ב) לאחר שהאריך לבאר ענין סודות המצוות והתיקונים שנגרמים בכל העולמות, כתב 'ומשבא משה והורידה לארץ, לא בשמים היא, ולבל יתחכם האדם הגדול שהשגתו מרובה. לומר אנכי הרואה סוד וטעמי המצות בכחות ועולמות העליונים שראוי לי לפי שורש נשמתי, או למי ומי לפי שורשו לעבור ח"ו על איזה מצוה. או לדחות שום פרט מפרטי המעשה לעשותה במגרעת אף דקדוק אחד מדברי סופרים או לשנות זמנה ח"ו. ולזה סיימה התורה (דברים לד י) 'ולא קם נביא כמשה', וכמו שלמדו ז"ל 'אלה המצות' שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה.

ח. **ומכל** מקום כתב המאירי (שם ד"ה אע"פ שהשפלנו), אע"פ שהשפלנו מעלת מצוה שלא לשמה, מכל מקום לעולם יעסוק בתורה ומצוות, ואם אינו יכול לעסוק בהם לשמה, יעסוק שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה.

ונעשה כמעין המתגבר וכנהר שאינו פוסק, והוי צנוע וארך רוח, ומוחל על עלבונו, ומגדלתו ומרוממתו על כל המעשים׳.

מעלת לשמה בשאר המצוות

וכן בשאר המצוות מצינו שמעלת המקיימם לשמה היא לאין ערוך יותר ממעלת המקיימם שלא לשמה. וכפי שדרשו בגמרא (פסחים נ:) את סתירת הפסוקים, שבמקום אחד כתוב (תהלים נז יא) ׳כי גדול עד שמים חסדך ועד שחקים אמתך׳, ובמקום אחר כתוב (שם קח ה) ׳כי גדול מעל שמים חסדך ועד שחקים אמתך׳. ותירץ רבא, ש׳מעל שמים׳ נאמר על העוסקים לשמה, ו׳עד שמים׳ נאמר על העוסקים שלא לשמה. וביאר הר״ן (שם), שהמעלה של ׳מעל שמים׳ פירושו, שהקב״ה מבטל ומשנה מערכות השמים בשבילו. וכן ביאר במאירי (שם) שהוא ראוי לנס. והעיני יצחק (שם) ביאר, שעד שמים היינו בעולם הזה ומעל שמים היינו לעולם הבא. וביאר, שהעוסק שלא לשמה, שכוונתו היתה לתאוות העולם הזה, לכן גם שכרו הוא בעולם הזה.

איזה שכר ראוי לשלא לשמה

והמהרש״א (שם ח״א ד״ה וכתיב) כתב, שהעושה לשמה היינו שכוונתו היתה לשם שמים, לכן גם שכרו מגיע מעל השמים, אבל העושה שלא לשמה שכוונתו היא לשם תכלית מסוימת בעולם הזה, לכן גם שכרו היא רק בעולם התחתון.

אמנם הוסיף שבהמשך הפסוק כתוב ׳ועד שחקים אמתך׳ שזהו ההמשך גם בפסוק ׳כי גדול עד שמים חסדך׳ וגו׳ וגם בפסוק ׳כי גדול מעל שמים׳ וגו׳, וזה בא לומר שבין העושה לשמה ובין העושה שלא לשמה, יקבלו שכר לעולם הבא, שהרי בגמרא (חגיגה יב:) אמרו, שהרקיע השלישי מכונה ׳שחקים׳, על שם ששוחקים בו מן לצדיקים לעולם הבא. אכן בנפש החיים (פרקים, פ״ב) דקדק מהגמרא (שבת סג.) שאינו נוטל שכר אלא בעולם הזה, כפי שאמרו שם ששכרו הוא עושר וכבוד, שאין לו שכר נצחי בעולם הבא.

אהח 19/06/2018

העוסק בתורה שלא לשמה

והנה אף שמשמעות גמרא זו (פסחים נ:) היא בקיום מצוות ולא רק בעסק התורה, שהרי הסוגיא שם מדברת בשאר מצוות, מכל מקום יש באחרונים שביארו דרשה זו על עסק התורה.

וכן בנפש החיים (שער ד פי״ח) ביאר, שכיון שהתורה הקדושה היא למעלה לאין ערוך מכל העולמות, והיא נותנת חיות וקיום לכל העולמות ולכל הכוחות הטבעיים, אם כן האדם שעוסק בתורה הוא זה שמחיה ומקיים את כל העולמות, ואם כן כיצד יתכן שתהיה הנהגתו מאתו יתברך על ידי הכוחות הטבעיים. ועוד הוסיף, שלא רק שהנהגותיו יתברך עם האדם הם למעלה מכוחות הטבעיים, אלא אדרבה הכוחות הטבעיים מסורים אליו להטותם כרצונו וכפי שיגזור, ואימתו מוטלת על כולם ונותנת לו מלכות וממשלה, כי נזר אלוקיו אור התורה מאירה ומבהקת על ראשו, וחוסה כביכול בצל כנפי השכינה. וכן מבואר בזוהר (רעיא מהימנא פנחס רי״ו:), שכל בריות העולם היו תלויות במזל עד שניתנה התורה לישראל, ולאחר מכן התבטל מהם חיוב הכוכבים ומזלות, ולכן העוסק בתורה אינו שייך לכוכבים ומזלות, ובתנאי שילמדם כדי לקיים את המצוות.

והעיון יעקב (פסחים שם) ביאר, על פי דברי הגמרא (שבת סג.) שדרשו את הפסוק (משלי ג טז) ׳אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד׳, שבימינה היינו העוסקים בתורה לשמה, ובשמאלה היינו העוסקים שלא לשמה. וכמו כן מצינו בפסוק (ישעיה מח יג) ״ימיני טפחה שמים וידי יסדה ארץ׳, נמצא שהעוסק לשמה שנאמר עליו ׳אורך ימים בימינה׳, יגיע שכרו מעל שמים שנבראו בימין, והעוסק שלא לשמה שנאמר עליו ׳בשמאלה עושר וכבוד׳ יהיה שכרו רק בארץ.

והריא״ף כתב, שכשלומד לשמה נהנים מהלימוד גם המלאכים ולכן שכרו מעל שמים, אבל כשלומד שלא לשמה אין המלאכים נהנים, לכן שכרו הוא רק עד שמים.

והחתם סופר (דרשות ח״ב תיא) ביאר, שעד שמים היינו הגנה מרעות, ולזה זוכה העוסק בתורה שלא לשמה, שלא יאונה לו כל רע. אבל העוסק לשמה זוכה גם לטובות ושכר מן השמים, וזהו מעל שמים.

ובספר דבש לפי (מערכת ל אות א) כתב החיד״א בשם האר״י ז״ל, שתלמיד חכם מופלג שלומד תורה לשמה זוכה לניצוץ מנשמתו של משה רבינו עליו השלום, וכן הם אותיות ׳לשמה׳ כמו ׳למשה׳. עוד רמז, שהגימטריא של ׳לשמה׳ הוא ׳שעה׳, ובא לרמוז שהלומד לשמה השעה עומדת לו.

ג. כיצד מתוך שלא לשמה בא לשמה

פתיחה

והנה לאחר שנתבאר המעלות המיוחדות שיש בעסק התורה והמצוות, כשנעשים ׳לשמה׳, צריך לבאר את דברי רב יהודה אמר רב שהובא בכמה מקומות בגמרא (פסחים נ: נזיר כג: סוטה כב: סנהדרין קה. הוריות י: ערכין טז:) ׳לעולם יעסוק אדם בתורה ומצוות, אע״פ שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה׳. ונאמרו בביאור מימרא זו כמה אופנים, והאם דברי רב יהודה נאמרו רק על מי שאם לא יעסוק שלא לשמה, לא יעסוק בתורה ומצוות כלל, או שזה נאמר לכל אדם בתחילת דרכו, וכלשונו ׳לעולם׳, וכפי שיבואר להלן.

הדרך הראויה לנהוג בה בתחילת דרכו

והנה בדברי הרמב״ם בזה יש משמעויות שונות, בתשובות (שו״ת הרמב״ם סי׳ תנה) כתב, ׳טוב הוא לעסוק בה שלא לשמה מאת שלא עסק בה כל עיקר, לפי שזה שעסק בה שלא כהוגן הואיל ועסק בה, מתוך שלא לשמה יבוא לשמה׳. ולכאורה משמעות דבריו, שאין ראוי כלל לעסוק בתורה שלא לשמה, אלא שמכל מקום אם האפשרות האחרת היא שלא יעסוק בתורה כלל, אז עדיף וטוב שיעסוק בה אפילו שלא לשמה, מאשר שלא יעסוק בה כלל, ומשמע שודאי שלא זו היא הדרך לכתחילה, ודברי רב יהודה אמר רב נאמרו רק בדיעבד אם אין אפשרות אחרת שיעסוק בתורה.

אולם בהלכותיו ביד החזקה (תשובה פ״י ה״ה) משמע מדבריו שכך היא הדרך הראויה בתחילת דרכו של האדם ללמוד שלא לשמה, ורק לאחר שהתרגל בתורה ובמצוות יעשה אותם לשמה. וכתב ׳ואמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה ואפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה. לפיכך כשמלמדין את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי הארץ אין מלמדין אותן אלא לעבוד מיראה וכדי לקבל שכר, עד שתרבה דעתן ויתחכמו חכמה יתירה מגלים להם רז זה מעט מעט, ומרגילין אותן לענין זה בנחת עד שישיגוהו וידעוהו ויעבדוהו מאהבה׳.

הדרך שמתוך שלא לשמה בא לשמה

ובפירוש המשניות (סנהדרין פ״י מ״א) האריך הרמב״ם לבאר ענין ׳שלא לשמה׳, שפירושו שעושה הדבר שלא לשם התכלית האמיתית שלו, אלא לשם דבר אחר. וכתב שאמנם דבר זה הוא מגונה, ובכמה מקומות הזהירו חז״ל (אבות פ״ד מ״ה) ׳רבי צדוק אומר אל תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בהם, וכך היה הלל אומר ודאשתמש בתגא חלף, הא למדת כל הנהנה מדברי תורה נוטל חייו מן העולם׳, וכן אמרו (שם פ״א מ״ג) ׳אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס׳, וכן הביא את דברי הספרי (עקב מח) ׳שמא תאמר הריני לומד תורה בשביל שאהיה עשיר, בשביל שאקרא רב, בשביל שאקבל שכר לעולם הבא, תלמוד לומר (דברים יא כב) ׳לאהבה את ה׳ אלהיכם׳ וגו׳, כל שאתם עושים לא תעשו אלא מאהבה׳, וכעין זה בגמרא (נדרים סב.), וזו היתה מעלת אברהם אבינו שנאמר עליו (ישעיה מא ח) ׳זרע אברהם אוהבי׳.

וביאר הרמב״ם ענין זה, שהוא ׳שיאמין באמת לעצם האמת׳, ולא לשום תכלית אחרת. אלא שידעו החכמים ז״ל שקשה עד מאד להשיג ענין זה, וגם מי שכבר משיגו, אינו מסכים בו בתחילת הענין ואינו סובר שתהיה אמונה ברורה, כיון שהאדם לא עושה שום מעשה, אלא רק שתגיע לו מזה תועלת או שימנע ע״י זה הפסד, ואין כל בני אדם משיגים את האמת עד שיהיו כאברהם אבינו, ולכן התירו להמון לעשות את המצוות כדי לקבל שכר, וכן להימנע מעבירות מיראת העונש, ומזרזים אותם לזה ומחזקים את כוונתם זו, עד שישיגו את הדרך והכוונה האמיתית, ואין ההמון מפסידים כלום בעשיית המצוות מיראת העונש ותקוות השכר, אלא שאינם ׳שלמים׳. ומכל מקום זו הדרך הטובה בעבורם, עד שיהיה להם כח והרגל והשתדלות בעשיית התורה, ומזה יתעוררו לדעת האמיתית ושוב יעבדו מאהבה[ט].

ע״י ההרגל יבוא לשמה

והנה מדברי הרמב״ם אלו מבואר, שהפירוש ׳מתוך שלא לשמה בא לשמה׳, זהו מחמת ההרגל שמתרגל בתורה ומצוות על ידי עשייתם שלא לשמה,

ט. והמשיל זאת לנער קטן שהביאוהו למלמד ללמדו תורה, שודאי התכלית והטוב הגדול עבורו הוא עצם הלימוד להשיג השלימות, אלא שאינו יכול להשיג זאת מחמת מיעוט שניו וחולשת שכלו, ולכן מרגילו המלמד על ידי שנותן לו תמורת הלימוד אגוזים או תאנים, נמצא שתכלית לימודו של הקטן הוא בשביל האגוזים שיקבל, ועצם הלימוד הוא רק לטורח בשבילו, ומסכים לטרוח ולעמול בלימוד בשביל לקבל את האגוזים והתאנים, וכשיגדל ויתבזה בעיניו ללמוד עבור האגוזים, יעוררו את תאוותו בדברים המתאימים לפי שכלו, כגון שאם ילמד יקנו לו מנעלים יפים או בגדים חמודים, וכשיגדל ויתבזה בעיניו ללמוד עבור זה, יאמרו שיתנו לו דינרים ולאחר מכן יאמרו לו שילמד עבור שיכבדוהו ויקרא רב או דיין, אמנם תכלית זו היא מגונה, אלא שהיא טובה וראויה לעוררו אל הלימוד.

וההרגל בתורה ובמצוות מביאו להכרה בדעת האמת שאין ראוי לעסוק בה אלא לשמה.

וכן מבואר בדברי רבינו דוד עראמה (על הרמב"ם, תלמוד תורה פ"ג ה"ה) שביאר, ש'מתוך שלא לשמה בא לשמה' פירושו, שאף שתחילת לימודו היא שלא לשמה, מכל מקום כשהוא נכנס בחכמה ובתורה שהיא מאירת עינים, יחזור בו ויראה שאין השארותו תלוי בגאות ובהבלים, ושאין עיקר הקריאה ללמוד כדי לקבל שכר.

האם יש איסור בשלא לשמה אם לא יגיע מכך לידי לשמה

ודנו האחרונים האם נתחדש בדברי הגמרא שלעולם יעסוק שלא לשמה, שמתוך כך יבוא לידי לשמה, בתורת עצה לחוד, שלא יפרוש האדם מלעסוק שלא לשמה שהרי חושב שאין חשיבות וערך לעשייה שלא לשמה, ולכך לימדוהו חכמים שמתוך כך יבוא לידי לשמה, ולא יפרוש מכך, או שמא נתחדש בזה 'היתר', ולולא זאת שהעסק שלא לשמה מביא לידי לשמה, היה אסור לו לעסוק שלא לשמה, מפני שיש עבירה בכך. ומכל מקום כיון שמתוך שלא לשמה הוא בא לידי לשמה, הרי זה מתיר לו גם את השלא לשמה.

ומדברי הרוח חיים (אבות פ"א מי"ג ופ"ב מ"ב, ונפש החיים בפרקים שבסוף שער ג פ"ג) מתבאר שסבר שיש איסור במי שעוסק שלא לשמה, אם אינו בא על ידי זה לידי לשמה, שכתב להקשות 'וכי חס ושלום לעולם יעסוק שלא לשמה'. ומשום שנקט שאם לעולם ילמד רק שלא לשמה, יש איסור בכך. ותירץ, שכוונת חכמים שילמוד לעולם, חוק ולא יעבור בלי הפסק, ואף שלא תמיד יוכל לעשות לשמה. מכל מקום לא יניח קביעותו מפני זה, כיון שמתוך זה יבוא לידי הכוונה האמיתית. שהתורה אף שלא לשמה מחליש את כח היצר הרע, ויתגבר על עצמו ויגיע לידי לימוד לשמה. וכל זה במי שלומד בקביעות, כפי שאמרו 'לעולם יעסוק', ומה שאין כן אם לומד רק פעם אחת, ולומד שלא לשמה, בודאי אסור לו ללמוד. וכן כתב שם 'והותר זה רק במקום קביעות שיהיה זהיר מאוד לבל יחסר המזג', ומוכח שסבר שיש איסור ללמוד שלא לשמה, אם לא יגיע מתוך כך לידי לשמה'.

אהח 19/06/2018

אבל להלן הובאו שיטות אחרות, שאף אם עד סוף ימיו לא הגיע לידי לשמה, יש מעלה בכך שלמד אף שלא לשמה, ואין איסור בכך. ואמנם מצינו בתשב"ץ (ח"א סי' קמו) שבלומד על מנת לקנטר, יש איסור בכך ונחשבת עבירה, אולם אם לומד על מנת לקבל פרס או לשם כבוד, אין איסור ואין מצוה, אלא הוא רשות בלבד. ולפי"ז לכאורה אין צריך להגיע לידי 'היתר' שמתוך שלא לשמה בא לשמה, אלא גם בלא שיגיע לידי לשמה, יש רשות ללמוד באופן זה.

אכן כתבו המפרשים שיש לדחות שכל מה שאמרו שיש רשות בדבר היינו רק מחמת ההיתר שמתוך שלא לשמה בא לשמה, אמנם לולא זאת היה איסור גם בלומד על מנת לקבל פרס או לשם כבוד.

כמדרגה שמוכרח לעלות לעליה דרכה

וברוח חיים (אבות פ"ג מ"א) ונפש החיים (שם) ביאר מדוע התירו חכמים לעסוק אף בשלא לשמה, כדי שמתוך כך יגיע לידי לשמה, והמשיל לכך משל, לאדון שציוה לעבדו שיעלה לעליה, שבודאי לא יכעס עליו במה שיעלה דרך מדרגות הסולם ולא יקפוץ בקפיצה אחת מהארץ עד לעליה, וכן הוא בדרך הלימוד שאי אפשר שיעלה למדרגת לשמה אם לא יהיה קודם במדרגת שלא לשמה. ולפיכך בעל כרחך מותר לו להתחיל לעסוק אף שלא לשמה, שזהו מכשיר את דרכו להגיע לידי לשמה.

התנאי לכך שילמד בהתמדה תמיד

אולם בדברי הרוח חיים מתבאר שיש תנאים מסוימים שנתנו חכמים לכך שיוכל להגיע על ידי שלא לשמה לידי לשמה, וכתב לדייק את הלשון 'לעולם', שהכוונה היא שיעסוק בתורה בקביעות תמיד ולא יפסוק מלימודו, ורק באופן זה ודאי יגיע מזה למעלת 'לשמה'. אך אם ילמד רק לפרקים לא מובטח לו שיגיע לידי לשמה.

תהא מחשבתו להגיע לדרגת לשמה

תנאי נוסף כתב הרוח חיים (שם), שדווקא אם בעת עסקו בתורה שלא לשמה תהא מחשבתו שזה רק למדרגה, שמתוך כך יבוא לעסוק בה לשמה, אבל לא שילמד כל ימיו רק שלא לשמה ח"ו, וזו היא כוונת דברי רב שאמר 'לעולם יעסוק' וכו', שזהו דווקא כשמחשב שמתוך שלא לשמה יבוא לשמה. וכן הוא במשל הנ"ל, שאף שודאי אי אפשר להגיע מהארץ לעליה אם לא יעבור קודם במדרגה התחתונה, אולם אם יהיה כל הזמן רק במדרגה התחתונה ולא ימשיך לעלות במדרגות העליונות, מיד יכעס עליו האדון[א].

ועל דרך זה פירש (שם פ"א מי"ג) גם את דברי הלל, 'הוא היה אומר נגיד שמא אבד שמיה ודלא מוסיף יסיף ודלא יליף קטלא חייב ודאשתמש בתגא חלף', והיינו 'נגיד שמא' הוא מי שלומד תמיד שלא לשמה, כדי להגדיל שמו, סופו שיאבד ממנו גם שם הראשון שהיה לו, ואע"פ שכן היא הדרך להיות במדרגה התחתונה מקודם, אולם זה רק בתנאי שיוסיף לעלות במדרגות העליונות, ועל זה אמר 'ודלא מוסיף יסיף', היינו מי שאינו מוסיף לעלות במדרגות ונשאר תמיד במדרגת שלא לשמה, יסיף. ועל זה אמר 'ודלא יליף קטלא חייב', היינו שלא יאמר האדם שכיון שהלומד שלא לשמה עונשו גדול, אם כן ישב בטל ולא ילמד כלל, לכן אמר 'ודלא יליף קטלא חייב', לכן מוטב שיעסוק בתורה אפילו שלא לשמה, אלא שתהיה התכלית להגיע ללימוד לשמה.

אוצר החכמה

זכות המצוה מביאתו לידי קיום לשמה

אולם באגלי טל (הקדמה, ד"ה ובזה נבאר) למד, שאין גדר הדברים מחמת 'הרגל' שעל ידי שיעסוק שלא לשמה, 'יתרגל ויבוא ללמוד גם לשמה. אלא שיש זכות בקיום המצוות ולימוד תורה אפילו שלא לשמה, ומחמת אותה זכות של קיום המצוה, יזכה לקיים את המצוות לשמה. והוכיח דבריו מראיית הגמרא שהביאה לדין זה מבלק מלך מואב, וכדלהלן.

הראיה מבלק

והנה בגמרא (סנהדרין קה:) למד רב דין זה שיעסוק אדם בתורה ומצוות אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, מבלק מלך מואב 'שבשכר ארבעים ושתים קרבנות שהקריב בלק זכה ויצאה ממנו רות'. ולמדו מכך שאע"פ שהקרבת הקרבנות של בלק ודאי לא היתה לשמה, שהרי כוונתו היתה לקלל את עם ישראל, מכל מקום זכה מחמת כן שתצא ממנו רות. והנה לכאורה מוכח מגמרא זו שאין הפירוש שמחמת ההרגל יבוא לידי קיום לשמה, שהרי בלק עצמו לא התרגל על ידי הקרבת הקרבנות שהקריב שלא לשמה, שמחמת כן הקריב לבסוף קרבנות לשמה וקיים מצוות לשמה, אלא שזכה שמזרעו יקיימו מצוות לשמה, ובהכרח שאין הפירוש מחמת ההרגל, שהרי על זרעו לא שייך הרגל כלל, אלא שבזכות קיום המצוה אף שלא לשמה יזכהו הקב"ה עבור זה לקיים את המצוה לשמה, הוא או זרעו שזוכים מחמתו.

מתוך שלא לשמה בא לשמה הוא שכר מצוה מצוה

וכעין זה מבואר בחפץ ה' (הוריות י: ד"ה לעולם) שהקשה, מה הראיה מבלק, שהרי לא בא לידי עשייה לשמה. ותירץ, שהענין של מתוך שלא לשמה בא לשמה הוא כמו שאמרו שכר מצוה מצוה, והיינו שהקב"ה נותן שכר למי שעשה מצוה שלא לשמה שיבוא על ידי זה לעשות מצוה לשמה. ואם כן אמנם בלק עצמו לא זכה לעשות מצוה לשמה, אבל זרעו זכו על ידי מעשיו לעשות מצוות לשמה, וניתן ללמוד את אותו ענין שהשכר על מצוה שלא לשמה הוא מצוה לשמה, שהקב"ה נתן לו שכר על מצוה שעשה אפילו שלא לשמה, ומודד לו מדה כנגד מדה, שהוא ריוה להקדוש ברוך הוא בחלבם ודמם של הקרבנות, וכנגד זה מדד לו הקב"ה שיצאה ממנו רות שיצא ממנו דוד שריוה להקב"ה בשירות ותשבחות לשמה'[ב].

מתוך שלא לשמה בא לשמה זהו סברא

אולם במגן גבורים (הוריות י: ד"ה בש"ס שמתוך) כתב, שאין ראיה מבלק שמתוך שלא לשמה בא לשמה, וכל הראיה היא רק שלא נשלול עשיית מצוה לגמרי שאין על זה שכר כלל, אלא אדרבה יענש על זה, וכמו שאמרו נוח לו שנהפכה שלייתו על פניו. אלא רואים מבלק שיש שכר גם על

א. **וכן** מתבאר להלן (אות ד) בשיטת הרמב"ם (שו"ת סי' תנה) ובמהר"ח אור זרוע (שו"ת סי' קסג) שכל האופנים של 'שלא לשמה' הן עבירה, ולא הותר אלא לצורך כך שיגיע לידי לשמה, כדרך פיקוח נפש שדוחה איסור שבת כדי שישמור שבתות הרבה. וכן מתבאר מדברי מעלות התורה (עמ' נב) בשם הגר"א מוילנא, וכן כתב בספרו פרקי דאברהם (אבות פ"ג מ"א).

ב. **ומתבאר** מדבריו שהתנאי אינו רק לענין הזכות שיביאנו לידי לשמה, אלא התנאי הוא גם לענין ההיתר ללמוד שלא לשמה, ולשיטתו שיש איסור בלימוד שלא לשמה, וכל ההיתר הוא רק באופנים שיכול לבוא לידי לשמה, מתוך השלא לשמה. והמפרשים ביארו לפי"ז את מטבע הברכה השניה בברכת התורה 'ונהיה אנחנו וצאצאנו יודעי תורתך ולומדי תורתך לשמה', שהאדם מתפלל שיזכה ללמוד לשמה, מפני שאם אינו שואף ומתכוין להגיע לידי לימוד תורה לשמה, לא הותר לו ללמוד שלא לשמה, ובברכה זו הוא מגלה דעתו שרצונו ללמוד לשמה.

ג. **ובביאור** ה'מדה כנגד מדה' שזכה בלק, בגמרא אמרו רק שיצאה ממנו רות. וברש"י (שם ד"ה יצאה) כתב, שיצא ממנה דוד שריוה להקב"ה בשירות ותשבחות. וביארו העיון יעקב (נזיר כג: ד"ה זכה) ואלף המגן (הוריות שם ד"ה רות), שרש"י הוצרך להוסיף שמרות יצא דוד שריוה להקב"ה, כיון שבמה שיצאה ממנו רות עדיין לא ראינו את שכרו של בלק, שהרי הרבה גרים יש גם ללא זכות אבות. ולכן הוצרך רש"י לפרש, שעיקר הזכות היא מה שיצא ממנו דוד שריוה להקב"ה בשירות ותשבחות, ועל שם זה נקראת רות (ב"ב יד:). ובזרע אברהם (הוריות שם ברש"י שם) ביאר ג"כ שרש"י הוצרך להוסיף שיצא ממנה דוד שריווה להקב"ה בשירות ותשבחות בכדי להבין המדה כנגד מדה. אמנם הקשה, שאף שודאי ששכר גדול קיבל בלק במה שיצא ממנו דוד המלך, אבל איזה מדה כנגד מדה יש בזה. וכתב, שלולא דברי רש"י היה מפרש שהמדה כנגד מדה היא, שיצאה ממנו רות שיצא ממנה שלמה המלך שריוהו להקב"ה בקרבנות. וכן הוא בגמרא (סוטה מז.) שהובאה מימרא זו ומפורש שם שיצתה ממנו רות שיצא ממנה שלמה, שכתוב בו (מלכים א' ג ד) 'אלף עולות יעלה שלמה'. וברש"י (סוטה שם ד"ה יצתה) כתב, שיצאו ממנה

מצוה שלא לשמה. ומה שאמרו מתוך שלא לשמה בא לשמה, לא נלמד מבלק אלא מסברא, שהמאור שבה מחזירו למוטב"ג.

וכתב בישבב סופר (שם ד"ה שמתוך), שיש ללמוד מזה שאפילו אם כל ימיו לא יגיע האדם לדרגת קיום המצוות לשמן, מכל מקום ראוי לו שיעסוק בהם אפילו כל ימי חייו שלא לשמן, שהרי יתכן שבזכות זה יזכו בניו ובני בניו לעסוק בתורה ובמצוות לשמן"ד.

בשלא לשמה משיג רק החידוד

ובבית הלוי (עה"ת, יתרו ד"ה עלית) ביאר על פי דברי הגמרא (מגילה ו:) 'ואמר ר' יצחק אם יאמר לך אדם יגעתי ולא מצאתי אל תאמן לא יגעתי ומצאתי אל תאמן יגעתי ומצאתי תאמן וכו' לא אמרן אלא לחדודי אבל לאוקמי גירסא סייעתא מן שמיא היא'. ואם כן מבואר שכדי להשיג את בחינת התורה של 'חדודי' צריך רק 'יגיעה, ואין צריך שום תנאי נוסף, וממילא גם מחשבת לשמה אין צריך. אבל לאוקמי גירסא מבואר שצריך סייעתא דשמיא, ולזה זוכה על ידי מעשים טובים וכשעוסק בתורה לשמה. וזה הכוונה 'מתוך שלא לשמה' היינו שמשיג את החידוד והפלפול כשעוסק בתחילת דרכו שלא לשמה, ועל ידי זה יגיע למעלת לשמה ויזכה לאוקמי גירסא.

שלא לשמה כדי לכוף יצרו

עוד ביאר בבית הלוי (שם ד"ה ואמרתי) את ענין העסק בתורה שלא לשמה שמתוכה יבוא לשמה, על פי דברי הרמב"ם (גירושין פ"ב ה"כ) בדין גט ש'כופין אותו עד שיאמר רוצה אני'. והקשה הרמב"ם, 'ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס בין ביד עכו"ם בין ביד 'ישראל. ותירץ, 'שאין אומרים אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחויב בו מן התורה, כגון מי שהוכה עד שמכר או עד שנתן. אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה, והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו, או עד שנתרחק מדבר האסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו, אלא הוא אנס עצמו בדעתו הרעה, לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני, כבר גרש לרצונו'. והיינו שבפנימיות ליבו רוצה כל אדם מישראל בקיום המצוות, אלא שכח התאוה מונע אותו ומכריחו לעבור על המצוות, ועל ידי שכופים אותו מתגלה כח הרצון הפנימי, עד שאומר רוצה אני. וכמו כן הלימוד שלא לשמה יועיל להכניע את כח התאוה שלו, ויתגלה רצונו הפנימי החיובי והטוב.

ההרגל בחסד מביאו למעלת לשמה

דרך נוספת להגיע למדרגות לשמה, כתב בשביב אור (עמ' קלה), על פי הגמרא (סוכה מט:) 'אמר רבי אלעזר מאי דכתיב (משלי א כו) 'פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה', וכי יש תורה של חסד ויש תורה שאינה של חסד, אלא תורה לשמה זו היא תורה של חסד, שלא לשמה זו תורה שאינה של חסד. וביאר שאם אדם עוסק רק בתורה ולא בחסד, יתכן שהוא עוסק לתועלת חסד עצמו כדי לקבל שכר, וזהו שלא לשמה. אבל כשמרגיל עצמו לעשות חסד בנוסף ללימוד התורה, ע"י החסד מרגיל את עצמו לעבוד את ה' שלא על מנת לקבל פרס.

ובהפלאה (בהקדמה למסכת כתובות) כתב, שע"י הלימוד לשמה יזכה לתקן ולהעלות את כל המצוות שיעשה שלא לשמה, ועל כך אמרו 'מתוך שלא לשמה בא לשמה'.

העסק בפרנסה יהיה רק לשמה

אף שנתבאר ש'מתוך שלא לשמה בא לשמה', כתב בבית הלוי (עה"ת, יתרו ד"ה איתא), שזה נאמר רק על הנכנס לעסוק בתורה, ולא לעניינים אחרים. וביאר על פי זה את דברי הגמרא (ב"ב כה.) 'הרוצה שיחכים ידרים, הרוצה שיעשיר יצפין, וסימניך שולחן בצפון מנורה בדרום'. והיינו שהמנורה רומזת לחכמה ש'חכמת אדם תאיר פניו' (קהלת ח א). והשולחן רומז לפרנסה ומזונות.

ולכן המנורה עמדה במקדש בימין, שהרי לב חכם לימינו והחכמה נקרא ימין, אבל האדם שנכנס למקדש המנורה לשמאלו, שכן הוא בנכנס ללמוד תורה, שבתחילה לומד שלא לשמה ומתוך שלא לשמה בא לשמה. אבל זה הכל על המנורה שמרמז על תלמוד תורה, שבזה יכול להתחיל בשלא לשמה. אבל שולחן שמרמז על פרנסה צריך מתחילת דרכו שתהיה בימין, היינו לשתף לה כוונה טובה, שאם לא כן לא יגיע לעולם לידי לשמה, שרק בתורה נאמר מתוך שלא לשמה בא לשמה.

ד. גדר מחשבת שלא לשמה ואימתי היא עבירה

מחשבת שלא לשמה הפסולה

עד כאן נתבארו דברי רב יהודה אמר רב, שאמר 'לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה'.

אמנם בכמה מקומות בגמרא משמע, שיש להימנע מקיום המצוות 'שלא לשמה', ויש לבאר האם הם חולקים על רב או שמדברים באופנים אחרים של 'שלא לשמה'. ונאמרו בזה כמה דרכים בראשונים ובאחרונים, שיש כמה סוגים במחשבת 'שלא לשמה'. ונאמרו כמה דעות בזה לאיזה מחשבת שלא לשמה אמר רב שיעסוק בתורה ומצוות שלא לשמה, ובאיזה מחשבת שלא לשמה לא נאמר כן.

העוסק שלא לשמה נוח לו שלא נברא

הנה בגמרא (ברכות יז.) דרשו את הפסוק (תהלים קיא י) 'ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם', ודייקו את לשון הפסוק 'עושיהם' שלא נאמר 'עושים', שכוונת הפסוק היא דווקא לעושים לשמה[טו]. והוסיפו ואמרו 'וכל העוסק שלא לשמה, נוח לו שלא נברא'. וכמו כן מבואר בגמרא (תענית ז.) 'תניא היה רבי בנאה אומר כל העוסק בתורה לשמה תורתו נעשית לו סם חיים, שנאמר (משלי ג יח) 'עץ חיים היא למחזיקים בה', ואומר (שם ג ח) 'רפאות תהי לשרך', ואומר (שם ח לה) 'כי מוצאי מצא חיים'. וכל העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות, שנאמר (דברים לב ב) 'יערף כמטר לקחי', ואין עריפה אלא הריגה, שנאמר (שם כא ד) 'וערפו שם את העגלה בנחל'. וקשה שאין יתכן שעל דבר כזה יאמר רב 'לעולם יעסוק שלא לשמה'[טז]. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

חילוק בין על מנת לקנטר לעל מנת שיכבדוהו

א. רש"י ותוספות (ברכות יז. ד"ה העושה) תירצו שיש שני סוגים של 'שלא לשמה', ודברי הגמרא בברכות (שם) ובתענית (שם) מדברים באדם שלומד שלא לשמה אלא על מנת לקנטר את חביריו, ועל זה אמרו 'נוח לו שלא נברא'. ואילו רב יהודה אמר רב דיבר באדם שאמנם לומד שלא לשמה, אולם מטרתו בלימוד וקיום המצוות היא כדי שיכבדוהו, שעל זה אמרו שמתוך שלא לשמה בא לשמה"ז.

ובחדושי הר"ן (נ: ד"ה כאן) הוסיף טעם לדבר, שכיון שמתכוין לדבר עבירה, נוח לו שלא נברא, ומה שאין כן במי שמתכוין לתועלת והנאת עצמו, ולא לשם מצוה ולא לשם עבירה, מותר.

והתוספות בפסחים (נ: ד"ה וכאן) תירצו על דרך זה, אלא שהוסיפו שמה שאמרו 'נוח לו שלא נברא' הוא כגון שלומד כדי להתייהר ולקנטר ולקפח את חביריו בהלכה, ואינו לומד על מנת לעשות. ומה שאמרו 'לעולם יעסוק שלא לשמה', הוא כשאינו מתכוין לשום רעה אלא מתוך עצלות, וכדברי הגמרא (שם) שדברו על שפל ונשכר, שאינו עושה מלאכה בערבי שבתות מחמת עצלותו"ח.

הלומד על מנת לא לקיים

ב. באופן אחר תירצו תוספות (סוטה כב: ד"ה לעולם), שכשאמרו 'לעולם יעסוק בתורה שלא לשמה', הכוונה כשעושה מחמת יראת היסורים, ומאהבת

דוד ושלמה שהרבו להקריב קרבנות. ובאלף המגן (שם) ביאר בדרך נוספת, שהמדה כגד מדה היא שכוונת בלק היתה לנאץ ויצא דוד שבירך.

יג. ועל דרך זה יש לבאר שיטת הרמב"ם ורבינו דוד עראמה המבואר לעיל, שלמדו שמתוך שלא לשמה בא לשמה זה הרגל, ויפרשו את הראיה מבלק על דרך זה.

יד. ולכאורה בעצם הדבר שרואים שזוכה עבור זה גם לזרעו אחריו, רואים שהענין בעסק התורה ומצוות שלא לשמן אינו רק ההרגל שמחמת כן 'יגיע לקיימם לשמן, אלא יש לו זכויות בעצם הלימוד והמצוה שלא לשמן.

טו. וביאר המהרש"א (ח"א שם ד"ה קורא), שרק בעוסקים לשמה שייך לשון 'עושיהם' על לימוד התורה, כיון שעל יד הלימוד מקיימים את רצון ה' ומצותיו, ועל כן הלימוד עצמו נחשב 'עשייה'. אבל העוסקים בתורה שלא לשמה, אין הלימוד נחשב לעשיית מצוה, אלא רק 'לימוד', ולכן לא שייך לשון 'עשייה' על לימוד כזה.

והצל"ח (שם ד"ה לעושים) ביאר באופן אחר, שלשון 'עושים' היינו שעושים את המעשים, אבל לשון 'עושיהם' משמע שעושים את עצמם, וזה שייך רק בעוסקין לשמה, שעל ידי זה נמצא שהיתה עשייתם ויצירתם לתכלית טובה, והם מחזיקים את הבריאה וכאילו עושים את עצמם, והם נעשים עכשיו למפרע שותפים לקב"ה במעשה בריאתם של עצמם.

טז. ובצל"ח (ברכות יז. בתוס' ד"ה העושה) הוסיף לבאר, שהתוספות (שם ד"ה העושה) הוסיפו על דברי רש"י, שהקושיא היא סתירה בדעת רב עצמו, שגם בפסחים וגם בברכות נאמרו המימרות משמו של רב.

יז. ובמהרש"א (ח"א הוריות י: ד"ה שמתוך) הקשה על תירוץ התוספות, מדברי הגמרא (סנהדרין קה:) שלמדו שלעולם יעסוק בתורה ומצוות שלא לשמה, מבלק מלך מואב שזכה בזכות הקרבנות שהקריב שתצא ממנו רות, והרי הקרבת הקרבנות היתה כדי לקנטר ולהזיק את עם ישראל, ואעפי"כ נאמר על זה שמתוך שלא לשמה בא לשמה. ותירץ, שכוונת בלק לא נחשבת ככוונה לקנטר, אלא ככוונה על מנת שיכבדוהו או יתעשר, שזהו ה'שלא לשמה' הראוי, כיון שכל כוונתו היתה מחמת שפחד מעם ישראל ורצה להיטיב לעצמו. וכן מבואר בתוספות (סוטה כב: ד"ה לעולם), שביארו שכוונת בלק היתה כדי להשלים חפציו בשכרו, והרי זה כמו האומר סלע זו לצדקה כדי שיחיה בני, שאמרו על זה בגמרא (ר"ה ד.) 'האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיו בני ובשביל שאזכה בה לחיי העולם הבא, הרי זה צדיק גמור'. אולם באבי עזרי (תלמוד תורה פ"ג ה"ה) תמה בזה, וכתב שהרי ודאי שעל הבאת הקרבנות כדי לקלל את ישראל נוח לו שלא נברא, וכי על זה נאמר 'מתוך שלא לשמה בא לשמה'.

ובמנחת סוטה (סוטה מז. ד"ה לעולם) כתב, שאפשר לומר שעיקר כוונתו לא היתה לקנטר את ישראל אלא לטובת עצמו, שרצה שתיבטל מלכות ישראל, ואז יתגדל שמו ומלכותו.

יח. אמנם העיר בדבר שמואל (פסחים נ:), שבדברי התוספות (פסחים שם) משמע, שגם הלומד

קיבול פרס, שאינו מתכוין להשלים רצון יוצרו שציווהו על כך, אלא להנאתו. וכן היא משמעות הגמרא (שם) 'אמרו ליה אביי ורבא לתנא לא תיתני פרוש מאהבה, פרוש מיראה, דאמר רב יהודה אמר רב 'לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה'. משמע שהפירוש 'שלא לשמה', היינו מאהבה ומיראה[ט]. ואילו דברי הגמרא (ברכות יז.) שהעוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא, נאמרו כשאינו עוסק בתורה כדי לקיים[כ], לא מאהבה ולא מיראה, ונמצא שבלימודו רק הוסיף פשע על חטאיו, שאם לא היה לומד היו כל עבירותיו בשוגג, ועכשיו שלומד ובכל זאת אינו מקיים נעשו כזדונות, ועדיף לו שלא ילמד כלל, ולא יכשל בחטאים הנעשים בזדון[כא].

חילוק בין תחילת לימודו ללאחר שלמד

ג. ובספר המכתם (פסחים נ:) תירץ, שמה שאמרו נוח לו שלא נברא, הוא באופן שאחרי שלמד שלא לשמה עדיין אינו מרגיש שראוי לעשות לשמה, עליו נאמר נוח לו שלא נברא שהיה לו לבחון האמת מעצמו, ולהגיע למדרגת לשמה.

וכעין דבריו כתב בדברי שאול (לבעל השואל ומשיב, מגילה יח. ד"ה לא הוו) ליישב את סתירת הסוגיות. שבאמת עיקר התכלית היא ללמוד לשמה, אלא שקשה להאדם בתחילת לימודו ללמוד לשמה כשאינו מבין עדיין את התכלית, ולכן ילמד בהתחלה שלא לשמה, שרק מתוך זה יבין וישכיל להגיע לתכלית ללמוד לשמה. ועל פי זה ביאר את דברי הגמרא שהלומד שלא לשמה נוח לו שלא נברא, היינו אם כל ימי חייו ילמד רק שלא לשמה ולא יזכה להגיע ללימוד לשמה, שעל זה נאמר נוח לו שלא נברא.

אמנם בשו"ת משיב דבר (ח"א סי' מד) חלק על דעה זו, והוכיח מדברי הגמרא (סנהדרין קה:) שלמדו שלעולם יעסוק בתורה ומצוות שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה יבוא לשמה, מבלק שהקריב ארבעים ושתים קרבנות, וזכה שיצאה ממנו רות. והרי בלק עצמו לא הגיע לידי לשמה. ואם כן לדעת הדברי שאול הנ"ל הרי בלק הוא בכלל אלו שנוח להם שלא נבראו, וכיצד אמרו עליו בגמרא לעולם יעסוק בתורה שלא לשמה. אלא בהכרח שעצם הלימוד שלא לשמה, אף אם לא יגיע ממנה ללימוד לשמה, הוא רצוי לפני הקב"ה, ובעבור זה זכה שיצאה ממנו רות.

בלימוד שלא לשמה יכנסו בו מחשבות לשמה

ובנפש החיים (פרקים, פ"ג) כתב, שגם אם רואים אדם שמנעוריו ועד זקנה ושיבה עסק בתורה שלא לשמה, מכל מקום חייבים לנהוג בו כבוד, ואסור לבזותו ח"ו, שכיון שעסק בתורה בתמידות, ודאי הוא שפעמים רבות היתה כוונתו בלימודו גם לשמה, שכך הבטיחו חז"ל 'מתוך שלא לשמה בא לשמה'. וביאר הנפש החיים[כב] שכאשר אמרו חכמים שמתוך שלא לשמה יבוא לידי לשמה, אין כוונתם שלבסוף יעסוק כל ימיו לשמה, אלא הפירוש הוא, שבכל פעם שלומד בקביעות כמה שעות רצופות, אף שעיקר כוונתו היתה שלא לשמה, מכל מקום אין ספק שודאי באמצע הלימוד נכנסו בו כמה פעמים לזמן מועט כוונה רצויה לשמה. ועל ידי אותו זמן מועט שכיון לשמה, נתקדש ונטהר כל מה שלמד שלא לשמה.

העוסק מחמת שאין לו מלאכה

ד. ובתוספות רבינו פרץ (נ: ד"ה כאן) ביאר, שמה שאמרו לעולם יעסוק בתורה ובמצוות שלא לשמה, זה נאמר על מי שעוסק בתורה מחמת שאין לו מלאכה אחרת לעשות, אבל אם היה לו מלאכה אחרת לעסוק לא היה עוסק בתורה הקדושה. או מחמת שהוא עצל מלעסוק במלאכה אחרת לכן הוא עוסק בתורה, ועליו נאמר מתוך שלא לשמה בא לשמה. והביא ראיה לדבריו מדברי הגמרא (שם) שהנשים במחוזא לא היו עושים מלאכה בערב שבת מחמת שהיו מפונקות, אף שגם כל ימות השבוע לא היו עושות מלאכה, בכל זאת אמרו עליהם 'שפל ונשכר', והיינו שאף שאינן מכוונות לשם מצוה, מכל מקום שייך בהם מה שאמרו לעולם יעסוק בתורה ומצוות שלא לשמן[כג]. וכן היא משמעות המאירי (שם).

העוסק בתורה ומצוות מחמת עצלות

ה. והר"ן (על הרי"ף, נ: ד"ה דאמר) תירץ, שמה שאמרו נוח לו שלא נברא הוא באופן שכתבו רש"י ותוספות הנ"ל, שכוונתו לדבר עבירה כגון שלומד על מנת לקנטר או להתגאות. ומה שאמרו 'יעסוק שלא לשמה', ביאר הר"ן, שהכוונה באופן שאינו מכוין לא למצוה ולא לעבירה, אלא כגון מי שנמנע מעבירה מחמת עצלות, כמשמעות הגמרא (פסחים שם) שדברו שם על הנמנע ממלאכה בימים שאסרו בהם חכמים, ונמנע מחמת עצלותו, ואף בענייננו הוא לומד או מקיים מצוות רק מחמת שמתעצל מלעסוק בדבר אחר, ולא מתוך רצון לקיים רצון הבורא.

מנהג אבותיו בידו

ו. והגר"א (אבן שלמה פ"ח אות יב) ביאר, שמה שאמרו 'לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות שלא לשמה', היינו במי שאינו מכוין לשום דבר, רק מנהג אבותיו בידיו, אבל מי שעיקר לימודו לשם כבוד, עליו לא נאמר דין זה. אמנם כתב, שאם היצר מסיתו לא ללמוד כלל, והדרך היחידה לגבור עליו הוא רק אם ילמד שלא לשמה, יתחיל ללמוד שלא לשמה, ומתוך שלא לשמה יבוא לידי לשמה.

ז. ובהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (נזיר כג:) חילק, בין אם לומד על מנת לעשות או שלא על מנת לעשות.

לימוד כדי לידע המצוות

ח. דרך נוספת ליישוב סתירת הסוגיות כתב השפת אמת (פסחים נ: בתוס' ד"ה וכאן), על פי מה שביאר בגדר 'לשמה', שכוונת לשמה היינו שעוסק בתורה כדי לדעת את מעשה המצוות לקיימם. ועל פי זה ביאר, שכשאמרו לעולם יעסוק אפילו שלא לשמה, הכוונה הוא גם כשאת מעשה המצוות יעשה שלא לשמה, בדרך של 'מלומדה', מכל מקום לא 'ימנע מחמת כן לעסוק בתורה בשביל ידיעת המצוות, אלא יעסוק בתורה אף שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה. אבל כשעוסק בתורה שלא על מנת לקיים, נוח לו שלא נברא.

חידושי תורה אינם כלימוד דברי הקדמונים

ט. במרומי שדה (תענית ז. ד"ה וכל) חילק בין לימוד תורה שלומד את דברי הקדמונים, לבין חידושי תורה[כד]. וכתב, שכל האיסור על שלא לשמה נאמר דווקא על חידושי התורה שבהם נאמר שלא יעסוק בהם אלא רק כשכוונתו לשמה, והעוסק בהם שלא לשמה נוח לו שלא נברא. וכן דייק את לשון הגמרא (שם) שאמרו 'כל העוסק בתורה לשמה תורתו נעשית לו סם חיים' וכו', שהלשון 'תורתו' משמע שהנדון על חידושי תורה שחידש שנחשבים תורתו, ורק בזה התנו שיהיה דווקא לשמה, אבל כשלומד מתוך הספרים את דברי הקדמונים לעולם יעסוק אף שלא לשמה, ויש רשות לכך כיון שמתוך שלא לשמה בא לשמה.

לשונו שם, 'פירוש שאינו לומד כדי לקיים אלא לקנטר', וכן היא משמעות דברי הרא"ש (פסחים פ"ד סי' ב, תוספות הרא"ש שם נ: ד"ה כאן) שכתב, 'דהתם מיירי שלומד כדי להתייהר ולהתפאר ולקנטר חבירו ולקפחם בהלכות, ואינו לומד על מנת לעשות'.

כב. וכן כתב בספרו רוח חיים (אבות פ"ב מ"א).

כג. וביאר הצל"ח (פסחים נ: ד"ה אמר) שבנשי מחוזא יש יותר חידוש מסתם אדם שאינו עושה מלאכה מחמת עצלותו, ובזה מובן דברי רבא (שם), שאע"פ שכבר שנינו בברייתא ענין זה של 'שפל ונשכר', מכל מקום הוסיף רבא, שאף שהנשים במחוזא לא עושות כן מחמת עצלות נאמר עליהם ענין זה. וביאר הצל"ח, שהרי העצלן עכ"פ היה יכול לעשות מלאכה, אבל אותן הנשים במחוזא יש להם צער במלאכה מחמת פינוקם, וא"כ אין באפשרותן כלל לעשות מלאכה, ובכל זאת מקבלים שכר על מניעת המלאכה בערב שבת. והחתם סופר (שם ד"ה הני) ביאר, שמעלת אלו אנשים אע"פ שגם בשאר ימות השבוע אינם עוסקים במלאכה, מ"מ בערב שבת הם נמנעים ממלאכות ועוסקים בצרכי השבת, ושפיר שייך בהם שפל ונשכר, אמנם בנשי מחוזא אע"פ שבזמן שנמנעות ממלאכות, גם לא עושות ומכינות לצורך שבת, מכל מקום חידש רבא שגם בהם שייך שפל ונשכר, כיון דסוף סוף אינן עושות מלאכה בערב שבת, ויש בזה קצת שכר. ובעין אליהו ביאר על פי הגמרא (שבת לב:), שעל אותן נשים דרשו את הפסוק (עמוס ד א) 'שמעו הדבר הזה פרות הבשן אשר בהר שומרון העושקות דלים הרוצצות אביונים' וגו', וביאר רש"י (שם לג. ד"ה דאכלן), שהן גוזלות את בעליהן בזה שאינן עושות מלאכה. נמצא שבהימנעותן ממלאכה הרי הן עוברות עבירה, ובכל זאת אמרו עליהם 'שפל ונשכר' שמתוך שלא לשמן בא לשמן.

כד. וכן כתב בספרו משיב דבר (שו"ת סי' מו) שדווקא כשלומד את דברי הקדמונים והאחרונים, להבינם ולפרשם, הותר בזה שלא לשמה, אבל לחדש בתורה שלא לשמה אלא לשם כבוד, הוא סם המוות.

עוסק בתורה לבד

י. בזכות אבות (עטייה, אבות פ״ו מ״ג, קסד:) ובפתח עינים (תענית ז. ד״ה וכל) בשם מהר״ש פרימו, כתבו לחלק בין עוסק גם בתורה וגם במצוות, שרק עליו אמרו שיעסוק אף שלא לשמה, לבין העוסק בתורה לבד, שאם עוסק שלא לשמה נוח לו שלא נברא. אולם בפתח עינים (שם) הקשה מכמה מקומות בש״ס, שאמרו על תורה[אוצר החכמה] שיעסוק שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה.

מלמד לאחרים

יא. חילוק נוסף כתב בזכות אבות (שם), שכשאמרו ׳נוח לו שלא נברא׳ זהו כשלומד לעצמו, שאז אם לומד שלא לשמה נוח לו שלא נברא, אבל כשמלמד לאחרים, זכות הרבים עומדת לו, שאע״פ שעוסק בה שלא לשמה, מתוך שלא לשמה יבוא ללמוד לשמה.

כשמתכבד יש כבוד לתורה

יב. במגן אבות (קלוגר, אבות פ״ד מ״ה) חילק בין על מנת להתכבד, לבין על מנת להתעשר, כיון שבעל מנת להתכבד שרוצה שיכבדוהו עבור לימודו, יש בזה גם כבוד לתורה, שמכבדים לומדי תורה הרי זה כבוד לתורה, ואף שהוא מכוין רק להנאת עצמו, מכל מקום אין בזה עון כל כך, כיון שנמשך מזה גם כבוד לתורה. אבל כשלומד על מנת להתעשר, שאין בזה רק טובת עצמו, ויש בזה בזיון לתורה, שהרי עושה אותה קרדום לחפור בה, על זה נאמר שנוח לו שלא נברא[כה].

חילוק בין המצוה לסגולת התורה

יג. באבי עזרי (הקדמה למהדורא תליתאי) תירץ, שכשאמרו שיעסוק שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, היינו לענין מצות הלימוד, שמצות תלמוד תורה לא נפקעת גם כשעוסק שלא לשמה, ועדיין מחויב לעסוק בה אף שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה. אבל מה ששייך לענין ׳סגולת התורה׳, להינצל מכל מדה רעה, מהקנאה והתאוה והכבוד המוציאין את האדם מן העולם, זהו רק על ידי הלימוד לשמה, ואע״פ שמתוך שלא לשמה יבוא ללשמה, מכל מקום עד שיבוא לידי כך הוא בסכנה גדולה.

עד כאן נתבארה שיטת התוספות וסיעתם, שיש ב׳ אופנים בשלא לשמה, א. שלא לשמה שהיא עבירה ונוח לו שלא נברא, ב. אופן שראוי לעסוק בה שלא לשמה, שמתוכה יבוא לשמה. ונאמרו בזה כמה אופנים לחלק מהי מחשבתו ומטרתו בעשיית המצוה, כנתבאר לעיל.

כל שלא לשמה היא עבירה אלא שהותרה כדי לבוא לידי מצוה

אמנם מצינו שיטה נוספת, בשו״ת הרמב״ם (סי׳ תנה) ובמהר״ח אור זרוע (שו״ת סי׳ קסג) שסברו, שאין חילוק בין סוגי המחשבות ׳שלא לשמה׳, ובכל האופנים מחשבה זו היא עבירה, אלא שיש אופנים שהותרה העבירה כדי שבסופה יגיע לידי מצוה, והרי זה כמחלל שבת כדי להציל נפש, וכמציל אשה בנהר שאף שמעשה זה הוא עבירה, מכל מקום הותר כיון שסופו לבוא לידי מצוה. וכמו כן העוסק שלא לשמה שיגיע מזה ללשמה, עליו אמרו לעולם יעסוק שלא לשמה, אבל מי שמקשה ערפו שלא יגיע לעולם לעשות מצוה לשמה, עליו אמרו נוח לו שלא נברא.

והביא המהר״ח אור זרוע ראיה לדבריו, מדברי הגמרא (נזיר כג:), שלאחר שהביאו את דברי רב ׳לעולם יעסוק אדם בתורה שלא לשמה׳, דימו זאת למעשה של יעל, שנאמר עליה (שופטים ה כד) ׳תבורך מנשים יעל׳, והיינו שעשתה עבירה שנבעלה לסיסרא, שזה ודאי עבירה, ומכל מקום כיון שהמטרה בעבירה זו היתה כדי לבוא לידי מצוה, שעל ידי שהתישה כוחו הרגתו, הותר לה לעשות כן, ונאמר על זה ׳תבורך מנשים יעל׳, שגדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה.

ונמצא שאין סתירה כלל בין הסוגיות, והיינו אע״פ שאמרו על העוסק שלא לשמה נוח לו שלא נברא, ושנעשית לו סם המות, מכל מקום אמרו על אותה שלא לשמה עצמה גם ׳לעולם יעסוק שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה׳, ואין זה סתירה, אלא עדיף לו שיעסוק שלא לשמה אע״פ שנעשית לו סם המות, מאשר שלא יעסוק בה כלל, כיון שאם יעסוק בה שלא לשמה מתוך כך יבוא ללמוד לשמה[כו].

גדר האיסור ב׳שלא לשמה׳

ובגדר האיסור בלימוד תורה שלא לשמה, כתב בתקנת השבים (אות י׳) שיש בזה איסור מדברי סופרים, מדברי המשנה (אבות פ״ד מ״ה) ׳אל תעשם עטרה להתגדל בה׳, או ׳אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס׳ (שם פ״א מ״ג)[כז].

אמנם יש להסתפק אם דברי הרמב״ם ומהר״ח אור זרוע שהותר העבירה ׳שלא לשמה׳ כדי להגיע לתכלית של ׳לשמה׳ נאמרו רק באופנים שכתבו התוספות (ברכות יז. תענית ז.), והיינו שלומד על מנת לקנטר או להתייהר, אבל כשלומד שלא על מנת לקיים, שעליו נאמר (תהלים נ טז) ׳ולרשע אמר אלהים מה לך לספר חוקי׳, אולי זה יותר גרוע. ובשו״ע הרב (יו״ד, תלמוד תורה פ״ד ס״ג בהערה) כתב, שדברי הרמב״ם נאמרו אף באופן זה שלומד שלא על מנת לקיים, מכל מקום גם בזה עדיף שילמוד תורה, כיון שהמאור שבה מחזירו למוטב.

דברי הרמב״ם במשנה תורה

אמנם בדברי הרמב״ם במשנה תורה, לא נתבאר אם סובר כחילוקים הנ״ל בין סוגי מחשבות שלא לשמה, או שסובר שאין לחלק ביניהם, ובכל האופנים שעוסק בתורה ומצוות שלא לשמה נאמר נוח לו שלא נברא, ומכל מקום נאמר בהם לעולם יעסוק בתורה ומצוות שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, כדברי מהר״ח אור זרוע הנ״ל וכמשמעות דבריו בתשובה הנ״ל.

ולכאורה מעצם הדבר שהרמב״ם (תלמוד תורה פ״ג ה״ה, תשובה פ״י ה״ה) סתם, וכתב ׳לעולם יעסוק בתורה בין לשמה ובין שלא לשמה׳, ולא חילק בין סוגי ה׳שלא לשמה׳, משמע שסובר שאין לחלק ביניהם. וכן העיר הלחם משנה (תלמוד תורה שם), אולם כתב שחילוקם של תוספות הנ״ל נראה מוכרח מחמת קושייתם, אע״פ שהרמב״ם לא ביארו[כח].

אולם בברכי יוסף (סי׳ רמו אות יב) דייק בדברי הרמב״ם (תשובה פ״י ה״ד) שכתב, ׳שמא תאמר הריני לומד תורה בשביל שאהיה עשיר בשביל שאקרא רבי בשביל שאקבל שכר בעולם הבא, תלמוד לומר (דברים יא כב) ׳לאהבה את ה״, כל מה שאתם עושים לא תעשו אלא מאהבה וכו׳. ולאחר מכן (שם פ״י ה״ה) כתב ׳כל העוסק בתורה כדי לקבל שכר, או כדי שלא תגיע עליו פורענות, הרי זה עוסק שלא לשמה׳ וכו׳. ומשמע שכל מה שפירט בהלכה ד׳ שאהיה עשיר או שאקרא רבי או שאקבל שכר בעולם הבא, הוא שייך גם בהמשך דבריו בהלכה ה׳ גבי העוסק שלא לשמה. וא״כ יש לדייק שדווקא אופנים אלו הם בכלל העוסק שלא לשמה, שאמרו עליו לעולם יעסוק שלא לשמה, אבל על מנת לקנטר אינו בכלל זה, וכחילוקי תוספות הנ״ל.

חילוקי דרגות שלא לשמה

כתב הגר״א (אבן שלמה, פ״ח אות יד) לחלק בין ענייני שלא לשמה. שיש בזה ד׳ דרגות: א. שהקב״ה יתן לו חיים. ב. שיתן לו גדולה. ג. להתייהר. ד. לקנטר. וכתב שהאופן הראשון הוא קרוב לקדושה, ועל כגון זה אמרו (ר״ה ד.) ׳הנותן סלע לצדקה כדי שיחיה בנו הרי זה צדיק גמור׳, ושאר האופנים הם כנגד הקנאה התאוה והכבוד[כט].

העושה בסתמא

ואם מחשבתו בשעת העשייה היא ב׳סתמא׳, שאינו חושב לשם הנאת עצמו, וגם אינו חושב בפירוש לשמה, כתבו הנודע ביהודה (שו״ת מהדו״ק יו״ד סי׳ צג, מהדו״ת או״ח סי׳ קז) ונפש החיים (פרקים, פ״ב) שנחשב כמו לשמה[ל].

במסכת כלה מבואר שיש בזה מחלוקת

עד כאן נתבארו כמה אופנים ליישב את סתירת הסוגיות, אם יש מעלה בלימוד שלא לשמה או שנוח לו שלא נברא. ובאבי עזרי (תלמוד תורה פ״ג ה״ה) הקשה, מדוע ביארו הראשונים בכמה אופנים שסוגיות אלו אינם סותרות.

כה. יש להעיר שלכאורה גם בזה נגרם כבוד לתורה, שאנשים מפזרים ממונם בשביל לימוד התורה או כדי לכבד לומדיה ולפרנסם. ויתכן שצריך שיפזרו ממונם דווקא לתכלית של לימוד תורה לשמה.

כו. והובא לעיל (אות ב) שכך סברו גם הגר״א (הו״ד במעלות התורה עמ׳ נב) ורוח חיים (אבות פ״א מ״ג פ״ב מ״א פ״ג מ״א) שאין היתר ללמוד שלא לשמה, ובכל האופנים היא עבירה, מלבד כאשר הוא משמש כמדריגה להגיע לידי לשמה. וכן מבואר בספר המדות (שער עבודת האלקים פי״ג) שאף באופנים שהיא רשות נאמר עליהם ׳אל תעשם עטרה להתגדל בהם׳ ואין לו קבלת שכר כלל.

כז. ועוד שנינו במשנה (שם פ״ד מ״ה) ׳הא למדת כל הנהנה מדברי תורה נוטל חייו מן העולם׳. וכתב רבינו עובדיה מברטנורא, שהעושה כן הרי הוא מועל בקדושתה של התורה, וחייב מיתה בידי שמים, כמו הנהנה מהקדש. והעיר הרש״ש (אבות שם) שדעה זו שיש חיוב מיתה בנהנה מן ההקדש היא דעת רבי, וחכמים חולקים וסוברים שאינו אלא באזהרה. ונמצא שסתם התנא כדעת רבי.

כח. אמנם לפי מה שנתבאר לעיל בדברי הרמב״ם בתשובה כדברי מהר״ח אור זרוע, יש לומר שזו גם כוונת הרמב״ם בהלכות, ולכן לא כתב שום חילוק בין הסוגים של ׳שלא לשמה׳.

כט. וראה עוד מה שכתב בפירושו למשלי (יב ח) שהלומד תורה לשמה זוכה לדברים הרבה כפי ששנינו (אבות פ״ו מ״א), ואילו הלומד שלא לשמה מתחלקים לג׳ סוגים, א. הלומד לשם קבלת פרס, נכווה מחופתו של חבירו בגן עדן (ב״ב עה.). ב. הלומד לשם כבוד, יתבייש לעתיד לבוא כשיבין את פחיתותו. ג. הלומד על מנת לקנטר, יתבזה על ידי אחרים, כפי שנאמר (משלי שם) ׳ונעוה לב יהיה לבוז׳.

ל. וראה בזה בהרחבה להלן (סוף אות ז).

והרי במסכת כלה רבתי (פ"ח) מבואר, שיש בזה מחלוקת תנאים. שהקשו שם בגמרא על דברי רבי מאיר שאמר שם 'כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה' וכו', מדברי רבי יוחנן שביאר את הפסוק (ירמיה טז יא) 'אותי עזבו ואת תורתי לא שמרו', האותי עזבו למה תורתי לא שמרו, מכאן אמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ואם כן קשה, למה אמר רבי מאיר רק על העוסק לשמה שזוכה לדברים הרבה. ותירצה, שרבי מאיר סבר כרבי עקיבא, שאמר 'כל הקורא שלא לשמה נוח לו שנהפכה שליתו על פניו'. נמצא מבואר שיש בזה מחלוקת, ורבי מאיר ורבי עקיבא סוברים שאין לימוד שלא לשמה, ורבי יוחנן חולק וסובר שלעולם ילמד שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה.

ותירץ בשם חתנו, על פי תירוץ התוספות (סוטה כג:) שמה שאמרו הלומד שלא לשמה נוח לו שלא נברא, הוא כשלומד שלא על מנת לקיים, אלא סתם לשם לימוד חכמה. ואם כן רבי יוחנן שדיבר על הפסוק 'אותי עזבו', הרי בהכרח שמדובר בלומד שלא על מנת לקיים, שהרי עזבו את ה', ובכל זאת אמר על זה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ועל זה אמרו שרבי עקיבא חולק עליו, וסובר שבלימוד כזה שהוא שלא על מנת לקיים, נוח לו שלא נברא. אבל עדיין יש מקום לומר, שבלימוד שלא לשמה שהוא על מנת לקיים, אלא שעושה בשביל שיקרא רבי וכדומה, בזה גם רבי עקיבא מודה ש'מתוך שלא לשמה בא לשמה'. וכן בהכרח צריך לבאר כנ"ל בדברי רב, שלכאורה סותרים שבברכות (יז.) אמר נוח לו שלא נברא, ובמקום אחר אמר מתוך שלא לשמה בא לשמה.

גדר מעשה שכם

מעשה שכם

עוד דנו האחרונים בגדרי 'שלא לשמה', שמצינו בגמרא (סוטה כב:) אופן שנעשה מעשה מצוה שלא לשמה, ונחשב שאינו מעשה מצוה כלל וכלל.

שורש הנידון שמצינו כשמלו אנשי שכם את עצמם, כשנתבקשו לכך על ידי בני יעקב, כמו שנאמר (בראשית לד כד) 'וישמעו אל חמור ואל שכם בנו כל יוצאי שער עירו וימלו כל זכר כל יוצאי שער עירו'. ודנו בגמרא (שם) מדוע אין זה נחשב למצוה, ובמה זה שונה משאר מצוות שנעשו שלא לשמה.

והובא שם בריית'א, 'ת"ר שבעה פרושין הן פרוש שכמי וכו' פרוש מאהבה פרוש מיראה'. וביארה הגמרא, ש'פרוש שכמי' היינו העושים מעשה שכם, וביאר רש"י (שם ד"ה מעשה) שהם קיימו מצות ברית מילה, אלא שלא היה לשם שמים, וכמו כן כל העושה מעשה מצוה שלא לשם שמים, אלא להנאתו, כגון שיכבדוהו, נחשב 'פרוש שכמי', ומבואר שבאופן כזה אינו מעשה מצוה כלל. אמנם על 'פרוש מאהבה פרוש מיראה' שאמרו שם בבריית'א, למסקנת הגמרא אמרו אביי ורבא לתנא לא לשנות 'פרוש מאהבה פרוש מיראה', מחמת דברי רב 'לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה'. ומבואר שרק על פרוש מאהבה ומיראה אמרו כן, אבל על פרוש שכמי לא אמרו. והקשו האחרונים, מה שונה פרוש מאהבה ומיראה, שכיון שאמרו לעולם יעסוק שלא לשמה, א"כ גם מאהבה ומיראה יעבוד, ובמה שונה 'פרוש שכמי' שהוא גם 'שלא לשמה'.

ונאמרו בזה כמה תירוצים: א. המהרש"א (ח"א סוטה כב: ד"ה פרוש שכמי) תירץ, ש'פרוש שכמי' הוא גרוע יותר משאר שלא לשמה, כיון שהיה הדבר מפורסם לכל, שמה שמלו עצמם היה רק מפחד שלא 'הרגום, ובזה גרע משאר שלא לשמה.

ב. המהר"ל בחידושי אגדות (שם, ד"ה ז' פרושים) תירץ, שאין מעשה שכם דומה לשאר שלא לשמה, כיון ששכם היה רשע ולא נתכוין כלל לשם מצוה, אלא רק להראות עצמו כאילו מקיים, וכוונתו היתה להנאת עצמו שישיאוהו דינה [וכיו"ב שאר אנשי שכם, שכיוונו להנאת עצמם, כמבואר בקרא], אבל שאר העושה שלא לשמה הוא מקיים את המצוות באמת, רק שכוונתו שלא לשמה.

ג. העץ יוסף (סוטה שם) חידש, שדווקא במצוה שחוזרת על עצמה י"ל מתוך שלא לשמה יבוא לשמה, והוא על ידי שיתרגל כמה פעמים במצוות, אבל מילה שהוא פעם אחת, לא שייך לומר כן, וכשעושהו שלא לשמה אינו נחשב כלום.

ד. בתורת הקנאות (שם) חילק בין מצוה שמתערבת עמה עבירה, לשאר שלא לשמה במצוות שאין בהם עבירה, שכיון שבשכם היה מעורב עבירה שחבל בעצמו, וכיון שהיה שלא לשם שמים נחשב לעבירה, ולא למצוה. וכן המתכוין להתייהר שהוא חטא של גאוה, במחשבה זו הרי הוא פוגם את השלא לשמה, ואינה מצוה[לא].

ה. בבן יהוידע (שם ד"ה לא תתני) חידש, שההיתר של שלא לשמה נאמר דווקא במצוה המחויבת, כמו תלמוד תורה, וכן שאר מצוות המחויבות, שכיון שמכל מקום מחויב לעשותם, בזה נאמר שיעשם אף שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה, אבל באינם מחויבות אין היתר לעשות שלא לשמה, והעושה שלא לשמה אין נחשב לו למצוה, לכן שכם שלא היה מחויב במצות מילה, לא היה לו היתר לעשותו שלא לשמה.

על מנת לקבל פרס

אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס

קושיא נוספת בדין העוסק בתורה ומצוות שלא לשמה, הוא מדברי המשנה (אבות פ"א מ"ג) 'אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, אלא הוו כעבדים המשמשים את הרב שלא על מנת לקבל פרס'. וביארו רש"י והרמב"ם (שם), שכוונת התנא להזהיר לעבוד את הקב"ה מאהבה. ורבינו יונה (שם) הוסיף, וכתב שכשעובד מפני חסד שגמלו כבר, ומפני מעלת הרב שהוא ראוי לכך, זאת היא עבודת ה' מאהבה.

הנותן סלע לצדקה על מנת שיחיה בנו הרי זה צדיק גמור

בתוספות (ר"ה ד. ד"ה בשביל) הקשו, שמשנה זו סותרת את דברי הברייתא (שם) 'האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיו בני ובשביל שאזכה בה לחיי העולם הבא, הרי זה צדיק גמור'. ובאופן זה הרי נמצא שעובד על מנת לקבל פרס, ואמרו עליו שהוא צדיק גמור.

ותירצו התוספות, שמשנה זו מדברת באומות העולם, שרק להם אמרו אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, אבל ישראל אף שעובד על מנת לקבל פרס הרי זה צדיק גמור. וכפי שכבר חילקה הגמרא (שם) בנותן צדקה על מנת שיחיה בני בין ישראל לאומות העולם. ובביאור החילוק כתב רש"י (שם ד"ה כאן), שישראל לבו לשמים, וכשעושה מצוות על מנת לקבל פרס, גם אם ירעו לו בחייו אינו קורא תגר, אלא תולה זאת בעוונותיו. אבל גוי אם אין מטיבים לו כגמולו קורא תגר, לכן כשנותן צדקה בשביל שיחיה בנו אינו נחשב בזה לצדיק.

רצון השם הוא להיטיב לישראל

והמהר"ל בדרך חיים (אבות פ"א מ"ג) ביאר באופן אחר את החילוק בין ישראל לאומות העולם. וכתב, שהעושה רצון השם יתברך הוא צדיק, ורצון השם יתברך הוא להיטיב לישראל. ולכן גם כשנותן סלע על מנת שיחיה בני או שאהיה בן עולם הבא, הרי גם זה הוא רצון השם. אבל באומות העולם הרי אין רצון ה' בהם, ואם היה העולם 'יכול להתקיים בלא האומות היה זה מעלה לעולם, אלא שאי אפשר לעולם בלא האומות. ולכן כשנותן שיחיה בנו אין זה רצון ה' יתברך.

החילוק הוא בישראל אם תוהה על הראשונות כגוי

ובתוספות יום טוב (אבות שם) תמה, איך אפשר לומר שהתנא במה שאמר 'אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס' וכו', דיבר רק על עכו"ם. וביותר קשה לפי מה שכתב רבינו עובדיה מברטנורא (שם פ"א מ"ב) לפרש את לשון התנאים 'הוא היה אומר', שכך היה רגיל התנא לומר תמיד, מדוע היה רגיל תמיד לומר דבר ששייך רק אצל גוי. ועוד מדוע קבע רבי במשנה דברים שנאמרו לגוי.

ותירץ על פי דברי התוספות (פסחים ח: ד"ה שיזכה, ע"ז יט. ד"ה על) שכתבו כעין דבריהם בראש השנה (שם) אבל לא חילקו בין גוי לישראל, אלא חילקו בישראל עצמו בין אם הוא תוהה על הראשונות אם לא תבוא שאילתו או לא, שאם הוא תוהה אין לו לעבוד על מנת לקבל פרס. וכתב התוספות יום טוב, שגם תוספות בראש השנה כוונתם כן היא לחלק גם בישראל בין תוהה לאינו תוהה, ומה שהעמידו בגוי, זה רק דוגמא בעלמא שהגויים תוהים על הראשונות, וכפי שחילקה הגמרא עצמה (ר"ה שם).

האיסור כשמצפה לשכר מיד

תירוץ נוסף על קושיית תוספות, מתבאר מדברי הרמב"ן (האמונה והבטחון ד"ה ושני הענינים), שחילק בין עושה מצוה כדי לקבל שכר מיד שזה אסור, ובאופן זה נאמר 'אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס', אבל אם מצפה לשכר לעתיד מותר, ובאופן זה נאמר 'האומר סלע זה לצדקה בשביל שיחיה בני הרי זה צדיק גמור'.

ובפרי מגדים (או"ח סי' תלג א"א ס"ק יד) כתב, שרש"י כבר רמז בדבריו לתרץ את קושיית תוספות הנ"ל מהמשנה באבות, והיינו במה שכתב רש"י

לא. ולפי"ז יש לבאר גם דברי הגמרא (נ"ב י:) בנותן צדקה על מנת להתייהר, וכן מש"כ בירושלמי (תענית פ"ב ה"ב, הובא בבית יוסף או"ח סי' תקפה ס"ו) שהמתענה על מנת להתפרסם ולהתגאות, אינו שוה כלום, ולחטא נחשב לו.

(פסחים ח: ד"ה הרי) לבאר, בנותן צדקה בשביל שיחיה בני או שיזכה לעולם הבא, וכתב 'ולא אמרינן שלא לשמה עושה אלא קיים מצות בוראו שצוהו לעשות צדקה ומתכוין אף להנאת עצמו שיזכה בה לעולם הבא או שיחיו בניו'. אולם הקשה על זה הפרי מגדים, מלשון הגמרא 'בשביל שיחיה בני', שמשמע שזו היא כוונתו היחידה, ואין כוונתו כלל לשם שמים.

וביד רמ"ה (ב"ב י:) כתב, שכשרוצה שיחיו בניו עיקר כוונתו לשם שמים, שרוצה שבניו יעסקו בתורה ובמצוות. וכן כשאומר 'בשביל שאזכה לחיי עולם הבא', עיקר כוונתו לשם שמים שיוסיף לדעת את בוראו, ועל אופן זה אמרו שהוא צדיק גמור, אבל כשמכוין להנאת עצמו אין בזה מעלה כלל.

מצות צדקה שונה

תירוץ נוסף מבואר באחרונים[לב], לחלק בין מצוות שיש בהם הנאה ותועלת לאחרים כמצוות צדקה, שבזה אמרו שאף אם אין כוונתו לשם שמים, מכל מקום הרי זה צדיק גמור, שהרי במצות הצדקה נאמר (מלאכי ג י) 'ובחנוני נא בזאת' וגו', אבל בשאר המצוות אמרו שצריך לעבוד שלא על מנת לקבל פרס.

אולם יש שהקשו[לג], מדברי הגמרא (פסחים ח:) שלמדה מזה גם למצות בדיקת חמץ, שאף אם מכוין לחפש מחט שאבדה לו נחשב עוסק במצוה, אף שמצות בדיקת חמץ אין בה הנאה לאחרים. ובהגהות ר' אלעזר לנדא (ר"ה ד.) תירץ, שאמנם בבדיקת חמץ כשיש לו כוונה אחרת אינו נחשב צדיק גמור, אלא שהגמרא מוכיחה שאם במצות צדקה נחשב באופן זה 'צדיק גמור', אם כן בשאר מצוות יחשב לכל הפחות שעושה מעשה מצוה.

הגירסא 'צדקה' ולא 'צדיק'

ויש להעיר שקושיית תוספות והראשונים הנ"ל היא רק למה שגרסו בגמרא 'הרי זה צדיק גמור', ולכן הקשו מדברי התנא באבות 'אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס'. אמנם יש מהראשונים[לד] שלא גרסו כלל 'הרי זה צדיק' אלא 'הרי זו צדקה' או 'צדק', ואם כן לא קשה קושיית תוספות, שהרי אין התייחסות להאדם אם הוא צדיק או לא, אלא רק למעשה הצדקה.

כוונת התנא רק לזרז לעבוד מאהבה

עוד כתב בתוספות יום טוב (שם), שאין כוונת התנא לומר שיהיה איסור לעבוד את הקב"ה על מנת לקבל פרס, שודאי שגם העובד על מנת לקבל פרס הוא עובד ה', ומפני כן כתבה התורה בכמה מקומות שכר ועונש. אלא שאין מעלת העובד על מנת לקבל פרס, כמעלת העובד שלא על מנת לקבל פרס, אלא מאהבה. וכוונת התנא להזהירנו על זה, שנהיה מן העובדים מאהבה, שמעלתה גדולה מהעובד שלא מאהבה[לה]. וכן הוכיח מכמה מקומות בתורה ובדברי חז"ל, שהפליגו לבאר את שכר עושי המצוות, ובמשנה (שם פ"ב מ"א) אמר רבי 'הוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה', הרי מבואר שצריך לחשב את השכר שיהיה לו מהמצוה. וכן שנינו (שם פ"ב מט"ז) 'ונאמן הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעלתך, ודע מתן שכרן של צדיקים לעתיד לבוא'. אמנם התוספות יום טוב פירש, שאין כוונת התנא שיעבוד על מנת לקבל פרס, אלא שידע דרך ידיעה את שכר הצדיקים, אבל לא שיעבוד בשביל זה.

וגם מהמשנה עצמה דייק התוספות יום טוב, שאין כוונת התנא לומר שיש איסור לעבוד על מנת לקבל פרס, אלא רק זירוז לעובדו מאהבה. והיינו מלשון התנא, שאמר 'אל תהיו כעבדים' וכו', ולא אמר אל תהיו עובדים על מנת לקבל פרס, אלא ודאי כוונתו לומר שלא נטעה בדבריו שאותם שעובדים על מנת לקבל פרס אינם נקראים 'עבדים', שבודאי גם הם עבדי ה', אלא שהתנא זירז אותנו לא להיות כאותם העבדים, אלא שנהיה כעבדים היותר מעולים שעובדים מאהבה. ואע"פ שנתבאר שהתנא עצמו פירש בדבריו שהעבודה על מנת לקבל פרס גם נקראת עבודה, מכל מקום מצינו שטעו בדבריו כמו שכתב רש"י (במשנה שם) בשם ספר ערוך, וכן הביא הרמב"ם (במשנה שם) ורבינו עובדיה מברטנורא (שם פ"א מי"א) שצדוק וביתוס היו תלמידים של אנטיגנוס איש סוכו, ושמעו שהיה אומר 'אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס', ואמרו אפשר פועל עושה מלאכה כל היום וטורח, ולערב אינו מקבל פרס, ויצאו למינות הם ותלמידיהם. ולכן הזהיר אבטליון (שם) ואמר 'חכמים הזהרו בדבריכם' וכו', והיינו אע"פ שאניטגנוס איש סוכו דייק כן בדבריו כנ"ל שאמר אל תהיו 'כעבדים', מ"מ היה לו לפרש יותר שיהיה מפורש לכל שומע.

ביאור הפסוק 'ולמען ייטב לך'

האברבנאל (נחלת אבות, הובא במהרש"א ח"א ע"ז יט.) הקשה על משנה זו, שהרי בכמה מקומות בתורה מבואר שייעוד המצוות הוא כדי שייטב לנו, וכמו שכתוב לגבי מצות כיבוד אב (שמות כ יב) 'כבד את אביך ואת אמך למען יאריכון ימיך' וגו', וכן 'למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך על האדמה' (דברים ה טז), וכן בעוד מקומות. הרי מפורש שייעוד המצוות הוא שיעשם האדם עבור זה שייטיב לנו, והיינו לקבל פרס.

ובמהרש"א (שם) תירץ, שאין כוונת הכתוב במה שאמר 'למען ייטב לך', שזה מתייחס לאדם שעושה את המצוות שיעשם עבור שייטב לו. אלא זה מתייחס להקב"ה, היינו שעבור כן שיעשה האדם את המצוות, 'למען כן' היינו עבור כך, ייטב לו הקב"ה ברוב חסדו ויאריך ימיו.

ודייק כן מדברי אנטיגנוס איש סוכו עצמו, שאמר 'אלא הוו כעבדים המשמשים את הרב שלא על מנת לקבל פרס', ולכאורה קשה לאיזה עבדים המשיל התנא, והרי אין במציאות כאלו עבדים, שהרי אפילו עבד כנעני מקבל פרס מרבו והיינו מזונות. אלא ביאר שכוונת התנא להמשיל את עבודת ה' לעבודת עבד כנעני ולא לעבד עברי, שהרי עבד עברי עובד את רבו רק על מנת לקבל פרס, והפרס שמקבל מרבו הוא שלו. אבל עבד כנעני אינו משמש את רבו כדי לקבל פרס שיהיה שלו, שהרי מה שקנה עבד קנה רבו, וגם המזונות שמקבל מרבו אינם שלו רק של רבו, כמו שאמרו (גיטין יב.) שיכול האדון לומר לעבדו עשה עמי ואיני זנך, אלא שמצד החסד נותן לו רבו מזונות, וכמו כן צריך לעבוד את ה' שלא על מנת לקבל פרס, שיהיה הפרס שלו, שהרי העולם ומלואו של הקב"ה, אלא שמצד החסד והחנינה נותן הקב"ה לעובדיו את כל הטובות הכתובות בתורה. והיינו שאין לעבוד כעבד עברי שמצפה לשכר שיהיה שלו, אלא יעבוד כעבד כנעני שאין מצפה אפילו למזונות שיהיו שלו, אלא רק לחסד וחנינה מאת רבו.

אמנם ברמב"ם (פירוש המשניות, אבות שם) מבואר לא כן. שפירש את ההפרש בין לשון 'פרס' ללשון 'שכר', ש'שכר' הוא מה שמגיע לאדם בדין חלף עבודתו שעבד. אבל 'פרס' הוא על דרך החסד והחנינה, כמו שיאמר אדם לעבדו או לבנו הקטן או לאשתו עשה לי כך וכך ואתן לך דינר או שנים. ועל זה הזהיר התנא שלא נעבוד את בוראנו אפילו על מנת לקוות לחסד וחנינה, אלא רק מאהבה.

אם יש לעבוד על מנת שלא לקבל פרס

והנה בגירסת המשנה ישנם שני גירסאות: יש גורסים 'אלא הוו כעבדים המשמשים את הרב שלא על מנת לקבל פרס', ופירושו שלא יעבוד בשביל הפרס, ויש גורסים 'אלא הוו כעבדים המשמשים את הרב על מנת שלא לקבל פרס', והיינו שצריך לעבוד על מנת שלא יקבל פרס. ורבינו יונה (שם) בתחילת דבריו שולל גירסא זו, וכתב כי אין לאדם לעשות המצוות על דעת שלא יהיה לו פרס עליהם. אולם לאחר כך כתב שגירסא זו היא העיקר, וביאורה, שיש לאדם לעבוד את ה' על מנת שלא יקבל פרס, אלא מחמת חסד שגמלו כבר, ומפני מעלת הרב שהוא ראוי לכך. וזו היא עבודה מאהבה.

ובתוספות יום טוב (שם) הקשה, שמכל מקום הלשון 'על מנת שלא לקבל פרס' תמוה, שמשמע שאם יקבל פרס אינו עובד.

והנה בגמרא (ע"ז יט.) דרשו את הפסוק (תהלים קיב א) 'אשרי איש ירא את ה' במצותיו חפץ מאד', שהכוונה למי שחפץ 'במצותיו' ולא בשכר מצותיו. ומבואר בגמרא שזה כדברי אנטיגנוס איש סוכו, שאמר 'אל היו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס'. אמנם היעב"ץ (שם) כתב, שהכוונה שאינו חפץ בשכר מצותיו בעולם הזה. ואם כן מבואר שהבין גם את דברי אנטיגנוס איש סוכו שאמר אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, שהכוונה היא רק לפרס בעולם הזה.

הוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה

עוד שנינו (אבות פ"ב מ"א) 'רבי אומר וכו' והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה'. ולכאורה דברי רבי חולקים על דברי אנטיגנוס איש סוכו הנ"ל, שהזהיר

לב. פרשת דרכים (דרך האתרים דרוש שלישי) בשם המהרימ"ט (פרשת קדושים), ובספר הנותן אמרי שפר (פר' שופטים, ופר' בהר), באר שבע (סוטה יד.), מהרש"א (פסחים ח:), הגהות ר' אלעזר לנדא (ר"ה ד.).

לג. פרשת דרכים (שם), באר שבע (שם), מהרש"א (שם).

לד. תוספות הרא"ש ורבינו חננאל (ר"ה ד.), תוספות רבינו פרץ (פסחים ח.), מאירי (ב"ב י:).

לה. וכעין דבריו כתב גם המהר"ל בחדושי אגדות (ר"ה ד.), שמסכת אבות מסכת דברי מוסר היא, והמשנה באה לומר שהמעלה הגדולה בעבודת ה' היא שלא על מנת לקבל פרס, אבל ודאי שגם העובד שלא על מנת לקבל פרס הוא צדיק גמור. וכן מבואר בפרי מגדים (שם סי' תלג א"א ס"ק יד) שבמסכת אבות נאמרו דברי חסידות, והעובד שלא על מנת לקבל פרס הוא חסיד, אבל גם מי שלא הגיע לדרגה זו הוא צדיק, אך לא חסיד.

'אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס', וכאן אמר רבי שהדרך הישרה היא לחשב את השכר שיקבל עבור המצוות. ותירץ האברבנאל, וכן כתב בדרך חיים, שדברי רבי נאמרו רק כנגד יצר הרע, והיינו שודאי הדרך הראויה היא לקיים מצוות שלא על מנת לקבל פרס, אלא שאם רואה שיצר הרע מתגבר עליו אז יחשב את שכר המצוה, ועל ידי זה יוכל להתגבר עליו. ובתוספות יום טוב (שם) תירץ על פי דבריו הנ"ל, שאנטיגנוס איש סוכו לא בא לשלול את העבודה על מנת לקבל פרס, שודאי גם הוא נכלל בכלל עבדי ה', אלא שרצה לזרז שנעבוד את בוראנו בצורה היותר מובחרת שאין למעלה ממנה, שהיא שלא על מנת לקבל פרס. נמצא שרבי דיבר בדרך כלל ועל הרוב שעובדים על מנת לקבל שכר, ואנטיגנוס דיבר על דרך פרט, על המעלה העליונה שהיא שלא על מנת לקבל פרס.

ובשושנים לדוד (הובא בליקוטים שם) ביאר, שדברי רבי מדברים על כוונת הלב. והפירוש 'שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות', היינו מכיון שהכל הולך אחר כוונת הלב. ועל זה אמר שאם באת לעשות מצוה שלא לשמה, חשוב הפסד מצוה שמפסיד בכוונה, שאילו היה מכוין לשמה, היה מקבל שכר נוסף על עיקר המצוה והיא שכר הכוונה, ואת זה מפסיד בכוונתו שלא לשמה, וכמו כן שכר עבירה כנגד הפסדה, הוא על ענין הכוונה שמפסיד במניעת הכוונה הטובה, שהיה יכול לקבל שכר על כוונה טובה גם במעשה עבירה, כמו שאמרו (הוריות י:) 'גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה'.

ה. האם יש חילוק בין תורה למצוות

האם יש חילוק במחשבת שלא לשמה בין תורה למצוות

לשון הגמרא בכל המקומות המבוארים לעיל הוא 'לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות שלא לשמה', והיינו שכללו בזה גם את עסק התורה וגם את קיום המצוות.

גדר מחשבת לשמה חלוק בתורה מבמצוות

בגמרא (נדרים סב.) אמר רבי אליעזר ברבי צדוק 'עשה דברים לשם פעלם ודבר בהם לשמם', וביאר הרא"ש (שם ד"ה עשה) את שינוי הלשון 'לשם פעלם' ו'לשמם'. וכתב, ש'לשם פעלם' פירושו לשמו של הקב"ה שפעל הכל למענהו[לו]. ואילו 'לשמם' פירושו, שהדיבור בדברי תורה יהיה לשם התורה, והיינו כגון שמחשב בלימוד התורה שלומד כדי לידע ולהבין ולהוסיף לקח ופלפול בתורה, ולא לקנטר ולהתגאות.

וביאר הנפש החיים (ש"ד פ"ג), שחלוק תלמוד תורה משאר מצוות. שבכל המצוות ודאי שצריכה להיות עשיית המצוה למצוה מן המובחר בדביקות ובמחשבה טהורה שבטהורות, כל אחד כפי שכלו והשגתו, כדי שיתקלס עילאה לגרום תיקוני העולמות וכוחות וסדרים העליונים, ולכן אמר 'לשם פעלן' שזהו על פי 'כל פעל ה' למענהו', שפירושו חז"ל 'לקילוסו', ואע"פ שודאי שגם במצוות העיקר בהם לעיכובא הוא העשייה בפועל, והכוונה היתירה וטוהר המחשבה אינה מעכבת כלל כמו שנתבאר, מכל מקום קדושת וטוהר המחשבה מצטרף למעשה לעורר ולפעול תיקונים יותר גדולים, מאשר אם היתה המצוה נעשית בלא דביקות וקדושת המחשבה. אבל הנהגת האדם בשעת תלמוד תורה תהיה שונה, ועליו אמר 'ודבר בהן לשמן', והיינו שהדיבור בענייני המצות והלכותיהן יהיה לשמן, פירוש לשם הדברי תורה עצמם, היינו לידע ולהבין ולהוסיף לקח ופלפול.

ואמנם גירסת רש"י (שם) היא 'ודבר בהן לשם שמים'. לכן פירש שתהא כל כוונתך לשמים. ומכל מקום כתב הנפש החיים, שבשאר מקומות שכתוב ענין לשמה בתלמוד תורה, גם רש"י יפרש כמו שנתבאר בדעת הרא"ש.

עוד מצאנו שפירש רש"י (תענית ז. ד"ה לשמה) ענין לשמה, והוא שיעשה המצוות 'משום כאשר צוני ה' אלוקי ולא כדי להקרות רבי'.

וברמב"ם (תשובה פ"י ה"ב) כתב, 'העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצות והולך בנתיבות החכמה, לא מפני דבר בעולם ולא מפני יראת הרעה, ולא כדי לירש הטובה, אלא עושה האמת מפני שהוא אמת וסוף הטובה לבא בגללה. ומעלה זו היא מעלה גדולה מאד, ואין כל חכם זוכה לה, והיא מעלת אברהם אבינו שקראו הקב"ה אוהבו, לפי שלא עבד אלא מאהבה, והיא המעלה שצונו בה הקב"ה על ידי משה, שנאמר (דברים ו ה) 'ואהבת את ה' אלהיך', ובזמן שיאהוב אדם את ה' אהבה הראויה, מיד יעשה כל המצות מאהבה'.

דעת הרמב"ם לחלק בין תורה למצוות

ואולם הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ג ה"ה, תשובה פ"י ה"ה) כתב דין זה של 'שלא לשמה' רק על עסק התורה, ולא הזכיר כלל מקיום המצוות שלא לשמה. ונאמרו באחרונים כמה אופנים לבאר זאת, מדוע לא הזכיר הרמב"ם דין זה בקיום המצוות, והאם זה מחמת שחולק בקיום המצוות, וסובר שבקיום המצוות לא נאמר שיעסוק שלא לשמה, או שמודה שדין זה נאמר גם בקיום המצוות, אלא מחמת טעם אחר לא כתבו.

בהכרח שהרמב"ם מודה שדין זה הוא גם בקיום מצוות

בשו"ע הרב (יו"ד, תלמוד תורה פ"ד ס"ג בהערה) הוכיח, שודאי שהרמב"ם מודה שדין זה לעסוק אף שלא לשמה נאמר גם על קיום המצוות, ולא רק על תלמוד תורה. שהרי בהלכות תשובה (שם) כשביאר ענין זה שיעסוק שלא לשמה שמתוך כך יגיע ללשמה, כתב, 'לפיכך כשמלמדין את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי הארץ אין מלמדין אותן אלא לעבוד מיראה, וכדי לקבל שכר', וכו'. ובהכרח שדבריו אלו נאמרו על קיום המצוות ולא על עסק התורה, שהרי כלל בדבריו גם נשים, והרי נשים אינן מצוות בלימוד התורה[לז]. אלא בהכרח שכוונתו היא לקיום המצוות, ונמצא מבואר בדבריו שודאי מודה שגם בקיום המצוות נאמר דין זה. ואם כן צריך ליתן טעם מדוע נקט בדבריו רק 'לעולם יעסוק אדם בתורה שלא לשמה', ולא הזכיר דין המצוות.

החידוש שייך רק בעסק התורה

ותירץ השו"ע הרב, שבקיום המצוות אין חידוש כל כך במה שמקיים מצוות שלא לשמה, שהרי מעשה המצוה נעשה כתיקונה ואינה חסרה כלום, אלא רק המחשבה היא שלא לשמה, אבל בעסק התורה שלא לשמה יש חידוש מיוחד, והיינו באופן שלומד תורה שלא על מנת לקיים שהוא רשע, ונאמר עליו הפסוק (תהלים נ טז) 'ולרשע אמר אלהים מה לך לספר חוקי', אם כן היה הדין נותן שאף אם בקיום המצוות יקיים אף שלא לשמן, כיון שאין חיסרון בקיום שלא לשמן, שמכל מקום לא מגרע כלום בזה, אבל לימוד התורה שנאמר בו 'ולרשע אמר' וגו', היינו אומרים שיש כאן אזהרה לא ללמוד שלא לשמה. לכן רצה הרמב"ם לחדש בדווקא בתלמוד תורה, שאף על פי כן עדיף שילמד תורה שלא לשמה, כיון שהמאור שבה מחזירו למוטב[לח].

על מנת שיתעשר ויכבדוהו שייך בעיקר בתורה

בחידושי בנין שלמה (נדפס בסוף הרמב"ם שם) ביאר את דעת הרמב"ם באופן אחר, בהקדם הקושיא בסתירת הסוגיות, שהרי אמרו שיעסוק בתורה ומצוות שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ומאידך דברו בגנות העסק שלא לשמה כגון מה שאמרו נוח לו שלא נברא או שנהפכה שליתו וכדומה. והובא לעיל כמה תירוצים בזה. ובתוספות (סוטה כב: ד"ה לעולם) כתבו, שכשלומד מיראת היסורים ומאהבת קבלת הפרס, זהו שלא לשמה שאמרו לעולם יעסוק שלא לשמה. ולמד הבנין שלמה בדבריהם שכעושה מצוה או לומד תורה על מנת שיכבדוהו ויקראוהו רבי, או על מנת להתעשר, זהו בכלל ה'שלא לשמה' שאמרו עליו נוח לו שלא נברא. והיינו שיש בזה עבירה כשעוסק בתורה ומצוות במחשבה זו.

לו. וכן פירש בר"ן (שם ד"ה לפעלם). וביאר בתפארת ציון (שם ד"ה ראש, ד"ה עשה), כוונתו, שאף דברי הרשות יעשה רק לשם ה' כדברי הפסוק (משלי ג ו) 'בכל דרכיך דעהו', ולכן אמר 'שפעל הכל למענהו' היינו אף דברי הרשות.

לז. ואף שמברכות ברכת התורה כמבואר בשולחן ערוך (או"ח סי' מז סי"ד), מכל מקום בביאור הגר"א (שם) ביאר, שאין זה מחמת שמצוות בתלמוד תורה, אלא שיכולות לברך כשאר מצות עשה שהזמן גרמא. ואף לביאור המגן אברהם (שם) שכתב, שמחוייבות ללמוד את הדינים ששייך להם ואת פרשת הקרבנות, מכל מקום אינן שייכות בעסק התורה.

לח. אלא שהקשה על דבריו מדברי הגמרא (חולין קלג.), 'אמר רב יהודה אמר רב כל השונה לתלמיד שאינו הגון נופל בגהינם'. ועוד אמרו שם, כאילו זורק אבן למרקוליס. ולא אמרו בזה מתוך שלא לשמה יבוא ללמוד לשמה, והמאור שבה מחזירו למוטב. ותירץ, שכיון שמכל מקום הוא עומד בספק אולי לא יחזור בו מדרכו הרעה, אם כן הרב לא צריך להכניס את עצמו לאותו ספק, שאולי לא יחזור בו מדרכו הרעה, ונמצא זורק אבן למרקוליס, אבל האדם כלפי עצמו חייב להכניס עצמו, שהרי מה יפסיד מתוך שלא לשמה, ואף שעל ידי לימודו שלא לשמה יהפכו שגגותיו לזדונות, מכל מקום אין אותו הפסד שקול כנגד השכר, אם יזכה ויחזור למוטב על ידי לימוד התורה, וגם אם לא יזכה לחזור למוטב, הרי הוא עצמו גרם זאת, ועל כגון זה אמרו 'הלעיטהו לרשע וימות'. עוד כתב, שיש לומר שגם הרב צריך להכניס את עצמו לספק אולי התלמיד יחזור בו על ידי המאור שבתורה, ואם כן יהיה הריוח יותר על ההפסד. ומה שאמרו כל השונה לתלמיד שאינו הגון וכו', זה רק אם אפשר שעל ידי זה שידחהו ולא יכניסהו לבית המדרש בהתחלה, יחזור למוטב, אבל אם זה לא יועיל עדיף שילמדהו אף שאינו הגון, שהמאור שבה מחזירו למוטב. והביא ראיה ממה שאמרו (סוטה מז.) 'לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת, לא כאלישע שדחפו לגחזי בשתי ידיו, ולא כיהושע בן פרחיה שדחפו לאחד מתלמידיו בשתי ידיו'.

ולפי"ז ביאר את דעת הרמב"ם, שסבר שכיון שאמרו בגמרא 'לעולם יעסוק בתורה ובמצוות שלא לשמה', וסתמו ולא חילקו באיזה מחשבת שלא לשמה דיברו, משמע שדיברו על כל האופנים של 'שלא לשמה', ואף באופנים הנ"ל שאמרו עליו שנוח לו שלא נברא כגון שיכבדוהו או יתעשר. ואע"פ שעושה עבירה בזה, מכל מקום אם מרגיש בנפשו שאינו יכול לעסוק לשמה, לא יתבטל משום זה מלימודו אלא יעסוק אף שלא לשמה, ומתוך שלא לשמה יבוא ללמוד לשמה. נמצא שיש שני סוגים של עסק בתורה ומצוות שלא לשמה, באחד עובר עבירה, ובאחד אינו עובר עבירה אלא שאינו במעלה העליונה, ומכל מקום כיון שהגמרא לא חילקה ביניהם, משמע שבשניהם אמרו שכשאין לו אפשרות לעסוק 'לשמה', 'יעסוק 'שלא לשמה'.

והנה באופן הראשון לכאורה אין שום חידוש בזה שיעסוק שלא לשמה, שהרי ודאי עדיף שיעסוק שלא לשמה אף אם אינו במעלה העליונה, מכל מקום הרי מקיים מצוה. אבל באופן השני שעובר עבירה כשעושה שלא לשמה, ודאי יש בזה חידוש שמכל מקום יעסוק שלא לשמה, אע"פ שנאמר עליו שנוח לו שלא נברא.

ובזה ביאר מה שכתב הרמב"ם שיעסוק שלא לשמה רק 'בתורה' ולא במצוות. כיון שאופן זה של שלא לשמה על מנת שיתעשר ויכבדוהו וכדומה אינו שייך כל כך במציאות בעסק המצוות, אלא שייך ומצוי מאד בעסק התורה, שמכבדים תלמידי חכמים, ועל ידי זה 'יגיע לכבוד ועשירות[לט]. ולכן השמיע הרמב"ם דין זה שיעסוק שלא לשמה רק בתורה, ששם שייך אותו שלא לשמה של על מנת שיכבדוהו, וכמו שכתב שם בהלכות הקודמות. ובזה נאמר החידוש, שאע"פ שעובר עבירה כשעוסק בתורה במחשבה זו, ונוח לו שלא נברא, מכל מקום יעסוק בתורה, כיון שמצוות עסק התורה הוא גדול וביטול תורה חמור, וכמו שאמרו (קידושין מ: סנהדרין ז.) שאין תחילת דינו של אדם אלא על ביטול תורה, לכן עדיף ללמוד אף שלא לשמה[מ].

ואף שהיה מקום לומר שההלכה שיעסוק שלא לשמה נאמר רק על השלא לשמה הרגיל, שעושה מאהבת השכר ויראת העונש שאינו עובר בזה עבירה, ולא על שלא לשמה שיכבדוהו שעובר בזה עבירה. מכל מקום כיון שהגמרא סתמה ואמרה לעולם יעסוק שלא לשמה, משמע שאין לחלק בזה. ועוד דייק, מדוע הוצרכה הגמרא להשמיע גם בתורה וגם במצוות שיעסוק שלא לשמה, והרי תורה בכלל המצוות ומנין לחלק בזה. אלא בהכרח שאחרי שהגמרא השמיעה על השלא לשמה הרגיל ששייך בכל המצוות, עדיין הוצרכה להשמיע גם על השלא לשמה הגרוע ששייך רק בעסק התורה, שגם בזה יעסוק שלא לשמה[מא].

שאר מצוות צריכות כוונה

ובאגלי טל (בהקדמה) כתב, שהרמב"ם סובר שדין זה לעסוק שלא לשמה שמתוך שלא לשמה יבוא לקיום לשמה, שייך רק בעסק התורה ולא בקיום המצוות. ואע"פ שרב שאמר דין זה ודאי סבר שאין לחלק בין עסק התורה לקיום המצוות, שהרי מימרא זו הובאה בגמרא (נ:) כלפי איסור עשיית מלאכה בערב שבת, שזה מצוה ולא תורה, וכן גירסת ר"ח (שם), מכל מקום הרמב"ם פסק כדבריו רק לענין עסק התורה, ולא בקיום המצוות. וביאר סברתו בהקדם הנידון ש'מצוות צריכות כוונה'.

דהנה נתבאר שיש כמה סוגי מחשבות הנלווים לקיום המצוה, ויש לדון כשאמרו לעולם יעסוק שלא לשמה, אם פירושו שחסר בכוונה הנצרכת למצוה, או לכוונה אחרת שאינה מעכבת את המצוה. והוכיח האגלי טל מדברי הגמרא (פסחים שם), שמדובר באופן שאין לו כלל כוונה למצוה, והיינו שבאופן זה למאן דאמר מצוות צריכות כוונה לא יצא ידי חובת קיום המצוה. וקשה כיצד אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורה ומצוות שלא לשמה, הרי למ"ד זה אינו יצא ידי חובת קיום המצוה[מב]. ותירץ, שרב סובר שמצוות לא צריכות כוונה, ולכן גם כשמקיים שלא לשמה, מכל מקום מקיים בזה מצוה, ובשכר המצוה יזכה לבוא לידי קיום לשמה[מג].

כשיש הנאה במצוה, יוצא גם ללא כוונה

ולפי זה יש לומר שמה שפסק הרמב"ם (שופר פ"ב ה"ד) ש'מצות צריכות כוונה', הוא מכיון שלא פסק כדברי רב שיעסוק במצוות שלא לשמה, שהרי כשעוסק שלא לשמה אינו מקיים שום מצוה. אמנם עדיין צריך ביאור דא"כ מדוע לגבי לימוד תורה כן פסק הרמב"ם כדברי רב שיעסוק בתורה שלא לשמה. וביאר האגלי טל, על פי דברי הרמב"ם (חמץ פ"ו ה"ג), שאם אכל מצה בלא כוונה כגון שאנסוהו גויים או ליסטים לאכול, יצא ידי חובתו. וקשה דהרי מצוות צריכות כוונה, ואיך יצא ידי חובתו בלא כוונה. ויישב הר"ן (ר"ה כז: ד"ה לפיכך) שבמצוות שיש בהם הנאה, יוצאים ידי חובה גם ללא כוונה, ולכן אכילת מצה שיש הנאה באכילתה, יוצא גם שלא בכוונה. ועל פי זה יש לומר, שכן הוא גם בלימוד התורה, שהנה כתב הט"ז (יו"ד סי' רכא ס"ק מג) ששונה מצות תלמוד תורה משאר המצוות, שבשאר המצוות אמרו מצוות לאו ליהנות ניתנו, ומותר במודר הנאה. אבל בלימוד תורה ודאי שיש הנאה בלימוד התורה, שהתורה בודאי משמחת לב, ולכן אסור ללמוד בספר שהוא מודר הנאה ממנו.

ועל פי זה יתבארו דברי הרמב"ם, שפסק לענין תלמוד תורה שיעסוק בתורה אפילו שלא לשמה, והיינו אע"פ שמצוות צריכות כוונה, מכל מקום כיון שבתלמוד תורה יש הנאה מהלימוד, א"כ זה דומה לאכילת מצה, שמקיים מצוה אף בלא כוונה מחמת הנאתו, ולכן יעסוק בתורה אף שלא לשמה, כיון שמכל מקום מקיים בה מצוה, ומתוך שלא לשמה יבוא ללמוד לשמה.

כאשר מתכוין גם לשם מצוה וגם לשם כבוד

ובשפת אמת (נ: בתוס' ד"ה וכאן) כתב שלמאן דאמר מצוות צריכות כוונה, ונתכוין רק לשם כבוד ולא לשם לצאת ידי חובתו, לא יצא, ואם נתכוין גם לצאת ידי חובה, אף שמתכוין גם לשם כבוד, מכל מקום יצא, ועדיף יותר מסתם 'שלא לשמה'.

וכן מתבאר מדברי המשנה ברורה (סי' לח ס"ח ביאור הלכה ד"ה הם) שאינו נחשב עוסק במצוה פטור מן המצוה אלא אם כן מתכוין לשם מצוה, ואם מתכוין גם לשם פרנסה עדיין נחשב עוסק במצוה, אך אם כוונתו רק לשם ריוח ממון, אין זה 'עוסק במצוה'.

הרמב"ם גרס 'ובמדות'

באגרות משה (שו"ת, או"ח ח"א סי' כ) כתב, שמה שהשמיט הרמב"ם 'ובמצוות' הוא בדווקא, שעל מצוות לא נאמר שיעסוק שלא לשמה, וכן הוכיח מלשון הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ג ה"ה) שלאחר שכתב (שם פ"ג הלכה ג-ה) שתלמוד תורה גדול משאר מצוות, כתב 'לפיכך אמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה' וכו'. ומבואר מדבריו שמה שאמרו שיעסוק בתורה שלא לשמה וכו' הוא מחמת מעלת תלמוד תורה על שאר מצוות, ומשמע שזה נאמר רק על תלמוד תורה ולא בשאר מצוות. אולם הקשה, שהרי בכמה מקומות (ערכין טז: סוטה כב: פסחים נ: נזיר כג:) מביאה הגמרא הלכה זו שיעסוק שלא לשמה, ושם מדובר במצוות. ותירץ, שאולי הרמב"ם גרס בדברי הגמרא במקום 'ובמצוות' גרס 'ובמדות', שהרגילות במדות שמביאה לידי לשמה, והגמרא בסוגיין מתיישבת היטב, שהרי מדובר על ענוה שהיא אחת מן המדות, וכן אפשר לדחוק בשאר המקומות, ורק בדברי הגמרא (נזיר כג:) שהוכיחו דין זה מהקרבנות שהקריב בלק, נשאר בצ"ע, שהרי זה מצוה[מד].

לט. וכן דייק מלשון הגמרא (נדרים סב.) שאמרו 'שלא יאמר אדם אקרא שיקראוני חכם, אשנה שיקראוני רבי' וכו'. ומדוע אמרו זאת רק על לימוד התורה ולא על שאר המצוות, אלא כיון שאין זה שייך במציאות כל כך שיכבדוהו מחמת קיום המצוות, רק בלימוד תורה.

מ. ועל פי זה מיושב גם מה שהקשה בתחילת דבריו על לשון הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ג ה"ה), שכתב 'תחילת דינו של אדם אינו ניתון אלא על התלמוד ואחר כך על שאר מעשיו, לפיכך אמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה'. וקשה שלכאורה הסיבה שיעסוק שלא לשמה אינה מחמת שעל תלמוד תורה תחילת דינו של אדם, אלא מחמת שמתוך שלא לשמה יבוא לשמה, וכמו שכתב הרמב"ם עצמו בסוף דבריו, ועוד שטעם זה שייך רק בתורה ולא במצוות, והרי בגמרא מבואר שגם על מצוות אמרו שיעסוק שלא לשמה. אמנם לפי מה שנתבאר מבואר, שכוונת הרמב"ם היא על שלא לשמה המיוחד בתורה שהוא גרוע משאר שלא לשמה, כיון שעובר בזה עבירה ונוח לו שלא נברא, ומכל מקום גם בזה יעסוק שלא לשמה, כיון שכנגדו עונש ביטולה הוא גדול, שהרי תחילת דינו של אדם הוא על ביטול תורה.

מא. ועיין שם שביאר על דרך זה בשני אופנים נוספים את דברי הרמב"ם.

מב. וכתב שאין לומר שאמנם מחמת חסרון הכוונה לא קיים את המצוה כלל, ומכל מקום אמר רב שיעסוק שלא לשמה אף שלא מקיים מצוה כלל, שמתוך שלא לשמה בא לשמה, והיינו שיבוא לידי קיום מצוה עם כוונה. והיינו שהפירוש מתוך שלא לשמה בא לשמה אין זה מחמת זכות קיום המצוה, שבאמת אין בזה קיום מצוה, אלא שעל ידי ההרגל במצוה שלא לשמה שאין בהם כוונה 'תרגל לקיום מצוות, ויבוא לקיים מצוה לשמה עם כוונה. שיש לדחות על פי דברי הגמרא (הוריות י:) שהביאו ראיה מבלק שהקריב קרבנות שלא לשמה, וזכה עבור זה שתצא ממנו רות וממנה דוד המלך ושלמה המלך שהקריבו קרבנות לשמן. והנה כיון שבלק עצמו לא בא לידי לשמה אלא רק זכה בזה עבור זרעו, מוכח שאין הכוונה רק שעל ידי ההרגל בקיום המצוה יבוא לידי עשייתה לשמה, שהרי בבלק ההרגל לא הביאו לקיים המצוות לשמה, אלא בהכרח שהפירוש מתוך שלא לשמה בא לשמה היינו שבזכות קיום המצוה שלא לשמה יזכה לקיימה לשמה, ואת זה ניתן להוכיח גם מבלק, שזכה בזכות הקרבת הקרבנות שזרעו יקיימו מצוות לשמה, ואם כן מוכח שעל כל פנים יש קיום מצוה אף שלא לשמה, וקשה דהרי מצוות צריכות כוונה.

מג. וכן הוכיח האגלי טל (שם) מכמה מקומות שרב לשיטתו סובר כן שמצוות אינם צריכות כוונה.

מד. אמנם לכאורה יש לומר, שהקרבנות שהקריב בלק אינם נקראים מצוות, שהרי אינו מצווה בהם, ומסתבר שהם כמו 'מדות' שעל זה נאמר שיעסוק שלא לשמה לגירסא זו.

חורבן בית המקדש שלא למדו לשמה

ועל פי זה ביאר את דברי רבינו יונה (הובאו בר"ן נדרים פא. ד"ה דבר) בביאור הפסוק (ירמיה ט יא-יב) 'על מה אבדה הארץ וגו' על עזבם את תורתי', ואמרו בגמרא (שם) שהיינו שלא ברכו בתורה תחילה. וביאר רבינו יונה, שזה מחמת 'שלא היתה התורה חשובה בעיניהם כל כך שיהא ראוי לברך עליה, שלא היו עוסקים בה לשמה, ומתוך כך היו מזלזלין בברכתה'. והקשה האגרות משה, מדוע לא ברכו, והרי אף שלמדו שלא לשמה, מכל מקום הרי מקיימים מצוה בלימוד זה, כמו שאמרו לעולם יעסוק בתורה שלא לשמה, והיו צריכים לברך על זה[מה].

ותירץ על פי מה שביאר בדעת הרמב"ם, שעל מצוות לא נאמר שיעשה אותם שלא לשמה, ולכן אין לברך על מצוה שנעשית שלא לשמה, וזו הסיבה שלא ברכו בתורה, כיון שהיו עסוקים בה שלא לשמה, ואע"פ שתלמוד תורה שונה בזה משאר מצוות, שצריך לעסוק בה אף שלא לשמה, מכל מקום זה הכל כלפי עצם הלימוד, אבל כלפי הברכה יש לומר שאין מעלה לתלמוד תורה יותר משאר המצוות, שיש לומר שכל המעלה של תלמוד תורה שמחמתה 'יעסוק גם שלא לשמה, הוא במה שזה מביא לידי קיום המצוות, ועל מעלה זו אין לברך[מו].

מחלוקת ראשונים אם מברכים על מצוה שלא לשמה

אמנם בדברי רש"י (פסחים נ: הוריות י:) מבואר, שגם במצוות 'יעסוק שלא לשמה, ואם כן יש לברך על כל המצוות. וכן דייק האגרות משה מדברי רש"י (ב"מ פה: ד"ה שלא) שפירש, מה שלא ברכו בתורה תחילה, באופן שונה מרבינו יונה. וביאר האגרות משה הטעם שרש"י לא פירש כרבינו יונה, או מחמת שסבר שגם במצוות 'יעסוק שלא לשמה וממילא צריך גם לברך כשעושה שלא לשמה, או שמכל מקום בתלמוד תורה היה צריך לברך כשעושה שלא לשמה, כיון שמעלת תלמוד תורה הוא בעצם[מז]. נמצא שנחלקו הראשונים אם כשעושה מצוה שלא לשמה אם יש לברך עליה או לא[מח].

עיקר החידוש בתורה שמעלותיה הם גם בשלא לשמה

תירוץ נוסף בדעת הרמב"ם כתב באבי עזרי (תלמוד תורה פ"ג ה"ה), שאמנם מודה הרמב"ם שעיקר הדין שיעסוק גם שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה, שייך בין בתורה ובין במצוות, אולם הרמב"ם הזכיר זאת רק לגבי תורה מחמת החידוש שיש בדבר. והוא על פי מה שיש לדייק בלשון הרמב"ם (שם) שהקדים וכתב 'תחילת דינו של אדם אינו נידון אלא על התלמוד, ואחר כך על שאר מעשיו, לפיכך אמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה בין לשמה בין שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה', וקשה מה השייכות בין תחילת הדברים שתחילת דינו של אדם הוא על דברי תורה, לזה שלכן נאמר שיעסוק אף שלא לשמה, ועוד שהרי בגמרא מבואר שזה נאמר גם על קיום המצוות, אע"פ שאינם תחילת דינו של אדם, והיינו שהדין שמתוך שלא לשמה בא לשמה אינו שייך דווקא לדין זה של תחילת דינו של אדם, ואם כן מדוע כתב הרמב"ם 'לפיכך' וכו'. ותירץ, שהלשון 'לפיכך' מתייחס לכל ההלכות שכתב הרמב"ם מתחילת הפרק, שכולם הם 'מעלות התורה' שבהלכה א' כתב, שכתר תורה גדול משל כהונה ומלכות. ובהלכה ב' כתב, שממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ. ובהלכה ג' כתב, שאין מצוה בכל המצוות ששקולה לתלמוד תורה. ובהלכה ד' כתב, שמצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים נדחית מפני תלמוד תורה. ובהלכה ה' כתב, שתחילת דינו של אדם בדברי תורה, שזהו גם כן ממעלות התורה. ועל זה כתב להוסיף עוד דבר ממעלות התורה, שגם העוסק בה שלא לשמה יש אצלו את כל המעלות הללו של עסק התורה, כאילו למד לשמה. נמצא שעיקר דברי הרמב"ם לא באו לבאר את החיוב של העסק בתורה אפילו שלא לשמה, אלא את המעלה שיש בעסק התורה אפילו שלא לשמה, מצד החפצא של תורה, ולכן לא הזכיר את ענין המצוות[מט].

החידוש במה שצריך לעסוק שלא לשמה

ועל פי זה תירץ קושיא נוספת, מה שקשה בעיקר דברי רב יהודה אמר רב, וכן הקשה בחידושי הגרי"ז (סוטה כב:), מה חידש במה שאמר שיעסוק בתורה ובמצוות שלא לשמה, והרי פשוט שמחויב בקיום המצוות ואין לו להיפטר מהם אף אם קיומן יהיה שלא לשמה. ואע"פ שפסק הרמב"ם (שופר פ"ב ה"ד) שמצוות צריכות כוונה, מכל מקום הרי הרמב"ם עצמו (תשובה פ"י ה"ה) פירש, ש'שלא לשמה' היינו כשעושה מאהבת השכר או מיראת העונש, והרי באופן זה לא חסר בקיום המצוה ובכוונתה, שהרי מכוין לקיים הכתוב כדי לקבל שכר. ועוד שהרמב"ם עצמו כתב (שם פ"י ה"א) שדרך זו לעבוד מיראת העונש ואהבת השכר אין ראוי לעבוד כן, ואינה מעלת הנביאים והחכמים, ומכל מקום פשוט שיש בזה קיום מצוה, ואף אדם שלא הגיע למדרגת אהבת ה', וכל עבודתו היא רק מיראת העונש, אם לא יעשה המצוה ודאי שיענש על כך. וא"כ מדוע רב צריך להזהיר שיקיים את המצוות שלא לשמן, ולתת טעם לדבר שמתוך כך יגיע לקיום לשמן. אמנם להנתבאר לעיל מיושב היטב, שרב לא בא להשמיע כלל את החיוב שמוטל על האדם לקיים את המצוות אף שלא לשמן, אלא רק ביאר את מעלת למוד התורה אף בשלא לשמן, שהחפצא של תורה נחשב כמו תורה גמורה, שהמעלות שנאמרו בחפצא של תורה הם אף כשלומד שלא לשמן[נ]. ואגב כך אמר שכן הוא גם בשאר המצוות, שמתוך שלא לשמה בא לשמה.

וציין בדבריו לדברי הנפש החיים [הובא להלן] שמעלת תלמוד תורה על שאר המצוות, וכמו שאמרו 'ותלמוד תורה כנגד כולם' (פאה פ"א מ"א), וכן מה שהוא דוחה את כל המצוות כשאפשר לעשותן על ידי אחרים, היא אף בלימוד תורה שלא לשמה, כמו שהוכיח כן מהגמרא בסוגיין הנ"ל.

אוצר החכמה

בעסק שלא לשמה, אם נפטר מחיובו

אמנם בשפת אמת (נ: בתוס' ד"ה וכאן) גם הקשה על דברי רב שיעסוק במצוות שלא לשמה, שממה נפשך למאן דאמר מצוות צריכות כוונה, אם כן כשעסק שלא לשמה לא יצא ידי חובת המצוה כלל, ואיזה ענין יש בעסק המצוות כשאינו יוצא בהם ידי חובה. ואין לומר שכוונת הגמרא שיעסוק שלא לשמה היינו בכוונה מעורבת, שגם רוצה לצאת ידי חובת המצוה, וגם כדי שיכבדוהו וכדומה, שהרי באופן זה אין לחושבו 'שלא לשמה'. ואם דברי רב יהודה אמר רב הם רק למאן דאמר 'מצוות אין צריכות כוונה', אם כן מדוע אמר שהסיבה שיעסוק שלא לשמה היא כדי שמתוך שלא לשמה יבוא לעסוק לשמה, הרי עיקר הסיבה שיעסוק שלא לשמה הוא כיון שמקיים בזה את המצוה.

ותירץ השפת אמת, שמדובר במצוות שאינו מחויב לעשותם ויכול להיפטר מהם, ואף בהן 'יעסוק שלא לשמה שמתוך שלא לשמה יבוא לעשותן לשמה.

אם לימוד שלא לשמה דוחה קיום מצוה לשמה

עד כאן נתבאר האופנים שיש מעלה בלימוד התורה אף בלימוד שלא לשמה. אמנם צריך לבאר האם מעלה זו נחשבת כמצות תלמוד תורה ממש, וכמו שמצינו (מו"ק ט:) לענין תלמוד תורה שדוחה מצוה שיכולה להיעשות על ידי אחרים, האם יהיה כן הדין גם בלימוד שלא לשמה, אף שהמצוה היא לשמה. וכתב בנפש החיים (פרקים, פ"ב) להוכיח כן מדברי הגמרא (ערכין טז:), שהסתפקו מה עדיף האם תוכחה לשמה או ענוה שלא לשמה, ופשטו שכיון שענוה לשמה עדיפה, שהרי 'ענוה גדולה מכולם', ממילא גם שלא לשמה עדיפה, שהרי אמרו לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה, נמצא מבואר שהמעלה שיש למצוה בלשמה קיימת גם בשלא לשמה, וכמו כן בתלמוד תורה, יש בה את מעלת החפצא של תורה, גם בלומד שלא לשמה.

מה. וכתב שאין לומר שלימודם היה על מנת לקנטר, שבזה לא מקיימים מצוה אלא נוח לו שלא נברא, שאם כן היה דבר זה ניכר לכל, ומדוע לא ידעו לפרש זאת החכמים והנביאים, כמו שכתב הר"ן (שם) שרק הקב"ה בעצמו שהוא יודע מעמקי הלב פירשה, ובהכרח שלא למדו על מנת לקנטר אלא רק שלא לשמה, ואם כן הרי מקיימים מצוה, ומדוע לא ברכו.
ואמנם את הסיבה שנענשו על זה, אע"פ שאמרו לעולם יעסוק שלא לשמה, יש לבאר, שכל הטעם שיעסוק שלא לשמה הוא שמתוך כך יבוא לידי קיום לשמה, והקב"ה שגלוי לו מעמקי הלב ידע שהיו כל כך שקועים במחשבתם הרעה, וודאי לא יבואו על ידי זה ללמוד לשמה, אבל הם עצמם שלא ידעו זאת היו צריכים לברך.
מו. ובאופן נוסף ביאר, שגם מה שלא ברכו זה מחמת הזלזול שלא היתה חשובה בעיניהם לברך עליה, ובאמת לא נפטרו מהברכה מחמת עסקם בה שלא לשמה, אלא שעל חסרון הברכה לבד לא היו נענשים כל כך, אם לא שהיו עוסקים בה שלא לשמה.
מז. או שסבר שאע"פ שהקב"ה ידע שהם לא יגיעו למעלת לשמה, מכל מקום לא היו צריכים להיענש על זה, כיון שמכל מקום אמרו 'לעולם יעסוק בתורה שלא לשמה', ויש על זה שכר ולא עונש. ועיין עוד שם שביאר את דעת רש"י ובמה חולק עליו רבינו יונה.
מח. ובחתם סופר (נדרים פא. ד"ה שלא), גם ביאר שמה שכתב רבינו יונה שלא ברכו בתורה תחילה הוא כפשוטו מחמת שלא עסקו בתורה לשמה. וביאר שהכוונה שלא עסקו בה לשמה, היינו, שהיו לומדים רק כדי לדעת את המצוות ולקיימם, ולא בשביל עצם עסק התורה. וביאר שלכן לא ברכו עליה, על פי מה שמבואר בגמרא שמברכים רק על מצוות שעשייתם היא גמר המצוה, ולא על מצוות שאין עשייתם גמר המצוה, ולכן לא ברכו על לימוד התורה שלא היתה תכליתם רק לקיים המצוות, נמצא שאין הלימוד גמר המצוה, ורק קיום המצוה בפועל, הוא גמר המצוה.
מט. ובנפש החיים (פרקים, פ"ב) הביא את דברי הזוהר (וישב קפד:), שגם הלומד שלא לשמה זוכה לשכר טוב בעולם הזה, ואינו נידון בעולם האמת על כך שלמד רק שלא לשמה, ועל זה נאמר (משלי ג טז) 'בשמאלה עושר וכבוד'. וכן מתבאר בסוגיא בשבת (סג.). ומוכח מדבריו שאין עליו תביעה מצד 'ביטול תורה', ולכאורה היינו משום שיש חשיבות של 'חפצא של תורה' גם בלומד שלא לשמה, ולכן אינו נחשב כמבטל את התורה, ואף שאינו מקיים את המצוה כראוי, מכל מקום לא נתבטלה לגמרי.
נ. ובא להשמיענו שלא נטעה לומר שהלומד שלא לשמה, חסר בכל החפצא של התורה, ואין מעלת התורה כמו הלומדה לשמה. ומטעם זה שהחפצא של תורה נחשב כתורה גמורה, לכן יש עדיפות וקדימה ללימוד התורה אף שלא לשמה, יותר משאר מצוות, שהרי תלמוד תורה כנגד כולם.

המתכוין להתפרנס אם נחשב שלא לשמה

בגמרא (נדרים סב.) אמרו על דברי תורה 'אל תעשם עטרה להתגדל בהם ואל תעשם קורדום להיות עודר בו'. וביאר הרא"ש (שם ד"ה ולא קרדום) שלא ילמד כדי שתהיה התורה כלי מלאכה להתפרנס בה. ודייק המרומי שדה (שם ד"ה ונראה) בלשון הרא"ש, שכל האיסור הוא רק אם זו היא מטרת לימודו, אבל אם לומד לשמה, ובתוך כך מתפרנס ממנה אין בזה איסור. וכעין זה מבואר במגן אבות לרשב"ץ (אבות פ"ד מ"ז), שלאחר שכבר זכה לכתרה של תורה אין איסור ליהנות ממנה וכמו כן ליטול ממון עבורה, ולכן תלמיד חכם הממונה פרנס על הציבור מותר לו ליטול ממון עבור זה והציבור חייבים בכך.

ו. מצוות צריכות כוונה

עד כאן נתבארו כמה סוגי מחשבות וכוונות הנלוות לקיום המצוה, ונאמרו כמה דעות על איזה כוונה דיבר רב כשאמר 'לעולם יעסוק שלא לשמה', אמנם יש כוונות שאינם מעכבים את המצוה, וגם בלעדם מקיים מצוה, אלא שאינה מצוה מן המובחר. וישנם כוונות שמעכבים את קיום המצוה לכמה דעות, וכמו שאמרו 'מצוות צריכות כוונה', וצריך לבאר גידרה ואת הדעות בזה.

והנה בגמרא (ר"ה כח.) מבואר בדברי רבא, שאדם התוקע תקיעת שופר בראש השנה, אולם אין דעתו לקיום מצות תקיעת שופר, אלא מטרתו היא ל'שיר', מכל מקום יצא ידי חובת תקיעת שופר, כיון ש'מצוות אינם צריכות כוונה'.

ובתוספות (שם ד"ה אמר רבא) תמה, מה חידש רבא בדבריו הרי זהו מחלוקת תנאים מפורשת (פסחים קיד:). ותירץ, שיתכן שרק שם שזה מצוה דרבנן לא צריך כוונה, אבל במצוה דאורייתא צריך כוונה.

אמנם בגמרא (פסחים קיד:) דייק ריש לקיש מדברי המשנה (שם קיד.) שמצוות צריכות כוונה. ומסקנת הגמרא, שנחלקו בזה תנאים האם מצוות צריכות כוונה וכשלא כיון לא יצא ידי חובה, או שיוצא ידי חובת המצוה גם ללא הכוונה[נא].

ונחלקו הפוסקים בהכרעת ההלכה בזה, ובשולחן ערוך (או"ח סי' ס ס"ד) הביא את מחלוקת הראשונים בזה, ופסק שמצוות צריכות כוונה. וביאר בשולחן ערוך הרב (סי' תעה סכ"ח) שלמ"ד מצוות צריכות כוונה, ביאור הדבר שללא כוונה אין מעשיו נחשבים למעשה מצוה כלל, אלא כהתעסקות בעלמא.

חילוק בין כוונת הלב לכוונה לצאת ידי חובה

והנה בגמרא (ר"ה כח:) הקשו על רבא שסובר מצוות אין צריכות כוונה, מדברי המשנה (ברכות יג.) 'היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כיון לבו יצא', שלכאורה מבואר בדברי המשנה שללא כוונה אינו יוצא ידי חובתו. ומתרצת הגמרא, ששם מדובר בקורא להגיה שאינה קריאה ראויה אלא גמגום. וביאר רש"י (שם ד"ה בקורא) שבאופן זה אפילו לקריאה אינו מתכוין, אלא צריך לכוין למעשה עצמו לעשותו כראוי והיינו לקרוא כראוי, ולא דברו כלל על הכוונה לצאת ידי קיום המצוה. והרמב"ן (מלחמת שם) הקשה, מדוע לא חילקה הגמרא בין כוונת הלב למעשה המצוה, שדברי רבא נאמרו על הכוונה לצאת ידי חובה ועל זה אמר מצוות אין צריכות כוונה, ודברי המשנה נאמרו על כוונת הלב למעשה, ועל זה אמרו אם לא כיון לבו לא יצא. ורצה לחדש מחמת קושיא זו שלמ"ד מצוות אין צריכות כוונה, לא צריך שום כוונה כלל, לא לצאת ידי חובת המצוה וגם לא כוונת הלב למעשה המצוה. ומה שנחלקו התנאים בברייתא (שם יג.-יג:) באיזה פסוקים מקריאת שמע צריך כוונת הלב, זהו מחמת שסוברים שמצוות צריכות כוונה, אבל הסובר שמצוות אין צריכות כוונה אין צריך שיכוון כלל.

ובטורי אבן (ר"ה כח: ד"ה מאי) הקשה על דברי הרמב"ן, שהרי רבא עצמו שסובר (שם כח.) מצוות אין צריכות כוונה, פסק הלכה כדברי רבי מאיר (ברכות יג:) שבפסוק ראשון של קריאת שמע צריך כוונת הלב. ובהכרח שההלכה של כוונת הלב אינה קשורה למצוות צריכות כוונה, שמה שהצריכו (ברכות יג.) כוונת הלב היינו שיכוין ויבין וידע הדברים שמוציא בפיו, וזהו כוונת הלב שנלמד מ'על לבבך', ודין זה הוא אע"פ שאינו מתכוין לצאת ידי חובת המצוה. והנידון של מצוות צריכות כוונה, הוא שיכוין לצאת ידי חובת המצוה, וזהו אפילו שאינו משים הדברים כלל אל לבו ומפנה לבו לדברים אחרים.

וכן מבואר במשנה ברורה (סי' ס סק"ז) שחילק שיש ב' כוונות למצוה, הראשונה היא כוונת הלב למצוה עצמה, והיינו שיכוין בלבו למה שמוציא בפיו, ולא יהרהר בלבו לדבר אחר. והכוונה השניה היא שיכוין לצאת ידי קיום המצוה, והיינו שיכוין במעשה שעושה לקיים את ציווי ה'. ומחלוקת הפוסקים הנ"ל היא רק בכוונה השניה, האם צריך כוונה לצאת ידי המצוה ולולא זה לא יצא ידי חובתו, או שגם כשאינו מכוין לצאת ידי חובתו מכל מקום כיון שקיים את המצוה יצא. אבל בכוונה הראשונה דהיינו לכוין את לבו למצוה ושלא יהרהר בדבר אחר, לכולי עלמא לכתחילה מצוה שיכוין את לבו, ובדיעבד אינו מעכב את קיום המצוה, מלבד פסוק ראשון של קריאת שמע, שאם לא כיון את לבו לא יצא, כמבואר בשולחן ערוך (שם סי' ס ס"ה), וכן בברכה ראשונה של תפלת שמונה עשרה.

סתירה בדעת ריש לקיש

נתבאר שדעת ריש לקיש (פסחים קיד:) ש'מצוות צריכות כוונה', והקשה הטורי אבן (ר"ה כט. ד"ה איכוון) ממחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש (הוריות י:) שרבי יוחנן דרש את הפסוק (הושע יד י) 'כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם', בשני בני אדם שאכלו פסחיהם, אחד אכלו לשום מצוה, ואחד אכלו לשום אכילה גסה, שעל אותו שאכלו לשם מצוה נאמר 'צדקים ילכו בם' ואותו שאכלו לשם אכילה גסה נאמר 'ופושעים יכשלו בם', וביאר רש"י (שם ד"ה לשם) שהפירוש לשם אכילה גסה הוא שלא נתכוין לשום מצוה אלא רק לקינוח סעודה. נמצא שכל החילוק ביניהם הוא רק אם היתה כוונת לשמה בקיום המצוה או שחסרה כוונת לשמה. ומחמת חסרון כוונה נחשב 'ופושעים יכשלו בם'. ובאמת דחה ריש לקיש שבאופן זה אף שלא עשה מצוה מן המובחר, מכל מקום אין לקרותו רשע שודאי קיים מצוה. ומבואר שבמחשבת שלא לשמה [שר' יוחנן סבר שלא נחשב קיום מצוה באופן זה והרי הוא בכלל פושעים] סובר ריש לקיש שיש בזה קיום מצוה רק שאינה מן המובחר, ואף על פי שלא היתה כוונה למצוה אין זה מעכב את המצוה, וסותר דברי עצמו שסובר בפסחים (קיד:) שמצוות צריכות כוונה, ואם כן באופן זה שאכל את הפסח לשם אכילה גסה והיה חסר לו הכוונה לשם מצוה, נמצא שלא קיים את המצוה, ובודאי אפשר לקרוא לו פושע כדברי רבי יוחנן כיון שלא קיים מצות אכילת פסח, ומדוע הקשה ריש לקיש 'פסח מי לא אכל'.

אמנם המהר"ץ חיות (הוריות י: ד"ה רש"י) תירץ בשני אופנים: האחד, על פי דברי תוספות (פסחים קז: ד"ה דלמא) שביאר את כוונת ריש לקיש שאמנם אכילת פסח לא קיים, ומכל מקום אין לקרוא לו פושע, כיון שעל כל פנים קיים מצוות הקרבת הפסח ואכילתו לא מעכבת. עוד תירץ, וכן תירץ הרש"ש (הוריות י: ד"ה וא'), שאותו שאכלו לשום אכילה גסה אין הכוונה שהיה חסר ב'לשמה' בקיום המצוה כמו שפירש רש"י, אלא הכוונה שאכלו מתוך רעבון, וביטל את דין הפסח שצריך שיהא נאכל על השובע, ועל זה אמר ריש לקיש שאין לקרותו פושע מחמת כן, שהרי דין זה לאכול את הפסח על השובע אינו מעכב במצות פסח[נב].

אולם הטורי אבן הקשה גם לפי אלו התירוצים, מכל מקום קשה מדוע ריש לקיש נצרך להעמיד את הפסוק הנ"ל באופן שונה לגמרי מכפי שהעמידו רבי יוחנן, ולא העמיד באופן שהאחד אכל לשם מצוה ואחד אכל שלא לשם מצוה, שמחמת כן נקרא רשע לדעת ריש לקיש כיון שמצוות צריכות כוונה.

חילוק בין דברים העומדים בסתמן לשמה

ותירץ הטורי אבן לחלק, שגם למאן דאמר מצוות צריכות כוונה, זה נאמר רק בדברים כגון שופר לולב ומצה, שבכדי לצאת ידי חובת המצוה לא צריך דווקא את החפץ ההוא, אלא אפשר לקיים את המצוה גם בחתיכת מצה אחרת או שופר ולולב אחר, לכן לא אומרים בהם שסתמן עומדים 'לשמה', וכל שלא כיון בהם לצאת ידי חובה לא יצא. אבל בדברים כגון קרבן פסח שהאפשרות היחידה לצאת ידי אכילת הפסח, הוא מאותו בשר מסוים מהקרבן שנשחט לשם פסחו, בזה אומרים שגם אם לא כיון מפורש באכילתו לצאת ידי חובה, מכל מקום יצא, שבסתמא זה עומד לשם מצותו. וביאר בזה שני טעמים: א. מצד החפצא, שכיון שהדבר המסוים עומד לקיום המצוה ואי אפשר לקיים את המצוה בלעדו, לכן בסתמא עומדים לשמן. ב. מצד הגברא, שכיון שאם יעשה בהם את המצוה שלא לשמה, שוב לא יוכל לקיים את המצוה וכגון בקרבן פסח שאם יאכלו שלא לשמה שוב לא יוכל לקיים את המצוה, ולכן בהכרח שגם בסתמא עושהו לשמה[נג].

כוונת טעם המצוות

והנה במצוות שפירשה בהם התורה את טעמיהן, כגון ציצית שכתוב (במדבר טו מ) 'למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי' וגו'. וכן בסוכה שכתוב

נא. דיוקו של ריש לקיש מהמשנה שם, הוא ממה שהצריכה המשנה לטבל בחזרת לאחר אכילת המצה, אע"פ שכבר טיבל בחזרת לפני אכילת מצה בכרפס, אלא כיון שיש לחשוש שבטיבול הראשון לא כיון לקיום מצות אכילת מרור, לא יצא, כיון שמצוות צריכות כוונה.

נב. שכן מצינו שהחגיגה באה כדי שיהא הפסח נאכל על השובע (פסחים ע.), ובכל זאת אין קרבן חגיגה מעכב שהרי אינו בא בשבת.

נג. אמנם יש להעיר באופן שיש לו עוד כזית בשר מאותו קרבן שיוכל לקיים בו מצות אכילת

(ויקרא כג מג) 'למען ידעו דורותיכם'. ובתפילין שכתוב (שמות יג ט) 'למען תהיה תורת ה' בפיך' וגו', כתבו הב"ח (או"ח סי' ח) והפרי מגדים (שם משב"ז סק"ח) שצריך לכוין בהם גם את טעם המצוה.

החילוק בין 'לשמה' ל'כוונה' במצוות

הברכת שמואל (גיטין סי' י) ביאר, מה שמצאנו בכמה דינים בתורה שיש בהם דין 'לשמה' בעשייתם, כגון כתיבת גט ספר תורה תפילין ומזוזות, הקרבת קרבנות, ועשיית ציצית, וכיוצא באלו, ולעומת זאת מצאנו דין 'כוונה', כמו שאמרו 'מצוות צריכות כוונה', שמתוך שקראו להם בשמות שונים וחלוקים, גם הגדר בהם שונה זה מזה. וביאר החילוק ביניהם, דאינו דומה גדר כוונה לגדר מחשבת לשמה. שדין 'לשמה' נאמר בדברים הצריכים 'עשייה', שנאמר בהם תנאי שתהיה ה'עשייה' לשמה, וללא הכוונה הרי זה כאילו לא נעשתה העשייה, וזה שייך בדברים, כגון גיטין וקרבן שיש בהם דין 'עשייה', שהחסרון ב'לשמה' הוא חסרון ב'עשייה', היינו שרק על ידי שעושה אותם לשמן נעשו גט, ולולא זה אין הבהמה נעשית קרבן, ואין השטר נעשה גט. אבל ענין 'כוונה' הוא תנאי ודין בכל מצוה, שבלי הכוונה אינו יוצא ידי חובתו, ואין לזה שום שייכות 'לעשיית המצוה', שהרי באכילת מצה לא שייך 'עשייה', שנאמר שלולא העשייה לשמה אין האכילה נחשבת אכילת מצה, שהרי המציאת היא מציאות קיימת שאוכל מצה, ומה שצריך הוא רק תוספת של כוונה לקיים מצות אכילת מצה.

ונפקא מינה בין שני דינים אלו, כתב הברכת שמואל, באופן שתולה כוונתו ומחשבת לשמה, בתנאי וספק, שכלפי דין 'לשמה' שנתבאר שהוא תלוי ב'עשייה', וחסרון ב'לשמה' מעכב את ה'עשייה', א"כ כשיש ספק או תנאי הרי זה ספק בקיום העשייה, ואם כן זה תלוי בדין 'ברירה'. אבל בדין 'כוונה' אין חסרון אם מכוין על ספק ותנאי, שהרי סוף סוף כיון.

אם עדיף מצוה שלא לשמה או עבירה לשמה

אמרו בגמרא (הורות י: נזיר כג:) 'גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה'. ומקשה הגמרא, שכיון שאמרו שיעסוק שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה, מבואר שאין חסרון במצוה שלא לשמה. ומסקנת הגמרא, שגדולה עבירה לשמה כמצוה שלא לשמה. נמצא ששוים הם עבירה לשמה ומצוה שלא לשמה.

ובקרן אורה (נזיר שם ד"ה גמרא) הביא קושיית בני חייא, מדברי הגמרא בסוגין (טז:), שלמדו מהמימרא של רב 'לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה', שמחמת כן עדיף ענוה שלא לשמה מתוכחה לשמה. והיינו כיון שאין חסרון במחשבת שלא לשמה, נשאר ענוה לעומת תוכחה שענוה עדיפה, ואם כן גם מצוה שלא לשמה צריכה להיות עדיפה מעבירה לשמה.

ותירץ הקרן אורה לחלק בין מעשה אחד שיש בה שני אפשרויות לעשותו, כדברי הגמרא בסוגין שיש אפשרות או לקיים תוכחה לשמה, או ענוה שהיא מעלה עליונה אבל שלא לשמה, שבזה עדיף לאחוז במדה הגדולה אפילו שלא לשמה ממדה אחרת קטנה ממנה אפילו לשמה, כיון שהכל הולך אחר המעשה. וכמו כן אם יהיה לו אפשרות או לעשות עבירה לשמה או מצוה שלא לשמה, ודאי עדיף שיעשה את המצוה אפילו במחשבת שלא לשמה, משיעשנה בעבירה אפילו לשמה, כיון שהמעשה הוא העיקר. ומה שאמרו גדולה עבירה לשמה, זהו רק לענין קיבול השכר ששכר מצוה מצוה, והיינו ששכרו הגדול על המצוה הוא מה שיזכה למצוה נוספת, ועל זה אמרו שגם כשעושה עבירה לשמה, יקבל שכרו במה שיזכה על ידי זה לעשיית מצוה. ומסקנת הגמרא שאינו יותר גדול ממצוה שלא לשמה, שהרי גם במצוה שלא לשמה אמרו שיזכה מחמת כן לקיים את המצוה לשמה.

כוונה הפכית

עד כאן נתבאר הנידון של 'מצוות צריכות כוונה', אם יוצא ידי חובת המצוה כשעשאה ללא שום כוונה, ועדיין יש לבאר מה הדין באופן שלא רק שלא כיון בעשייתה לקיום מצוה, אלא היתה לו כוונה הפכית, שחשב בעשייתו את מעשה המצוה לתכלית אחרת, האם גם באופן זה יסבור המאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה שיצא ידי חובת המצוה, או שבאופן זה יסבור שכיון שהיתה כוונתו בעשיית המעשה לתכלית אחרת, אין מעשה זה נחשב לקיום מצוה.

וכן מבואר בתוספות (סוכה לט. ד"ה עובר) שהקשו, כיצד יקיים בנטילת לולב את דברי שמואל (שם) 'כל המצוות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן', והרי מיד שלוקח את הלולב כבר קיים את המצוה, ואם יברך כשעדיין לא לקחו בידו, הרי אין לברך כשאין המצוה מזומנת בידו. ותירץ בכמה אופנים, ואחד התירוצים הוא, שיקח את הלולב בידו אבל יכוין שאינו רוצה עדיין לצאת ידי המצוה עד לאחר הברכה, שבאופן זה אף למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, מכל מקום בעל כרחו אינו יוצא ידי המצוה.

דוגמא נוספת לדין זה כתבו תוספות (ברכות יב. ד"ה לא), בביאור ספק הגמרא (שם), כשאוחז כוס שכר בידו וחשב שהוא יין ולכן היה בדעתו בתחילת הברכה לברך עליו 'בורא פרי הגפן', ולבסוף בירך 'שהכל נהיה בדברו' כדין ברכת השכר. והקשו תוספות מק משנה מחשבתו בשעת הברכה הרי מצוות אין צריכות כוונה. ותירצו, שמצוות אין צריכות כוונה נאמר באופן שלא היתה לו כוונה לכלום, כגון השומע תפילה אחורי בית הכנסת ולא נתכוין לצאת, אבל כשכיון לדבר אחר לא יצא.

מינו מחריב בה

וביאר המהר"ץ חיות (שם) על פי דברי הר"ן (על הרי"ף, ר"ה לב:) שלמד מדין 'שלא לשמה' בקרבנות. שמבואר בגמרא (זבחים ג.) לחלק בין אם שחט חטאת לשם עולה שהקרבן נפסל, אבל אם שחט חטאת לשם חולין אין הקרבן נפסל, כיון שמינו מחריב בה, שאין מינו אין מחריב בה. וכמו כן במצוות, אם מחשבתו היא למצוה אחרת הרי זה מינו ומחריב בה, אבל אם אין מחשבתו למצוה אלא לדבר אחר שאינו מצוה, הרי זה אינו מינו ואין מחריב בה. ולכן כשמברך סתם בלא כוונה יצא, אבל כשכוונתו לברכה אחרת הרי זה מינו ומחריב בה ואינו יוצא**יד**.

והיעב"ץ (ברכות שם) ביאר, שיש לחלק בין 'טעות' לבין 'חסרון כוונה', שאמנם חסרון כוונה לא מעכב את המצוה, אבל טעות מעכבת את המצוה.

כוונה בטבילה

דוגמא נוספת לחילוק בין חסרון כוונה לכוונה הפכית, כתבו התוספות (חולין לא. ד"ה עון) לענין טבילה בלא כוונה, שכתבו תוספות בתירוצם השני שטבילה בלא כוונה כלל וכגון שנפל למים באונס, עדיפה מטבילה שטובל לחולין ולא למעשר. וביארו תוספות, שבטבילה בלא כוונה כלל, יתכן שאילו היה יודע שטובל עכשיו, היה מכוין שתעלה לו הטבילה אף למעשר, אבל כשמכוין רק לחולין מגלה דעתו שאינו טובל למעשר.

כוונה בנטיעת אילן

אמנם הקשה האתוון דאורייתא (כלל כג ד"ה עוד), מדברי הגמרא (סוטה מג:) לגבי אילן שנטעו לסייג ולקורות שפטור מערלה, ומכל מקום אם יחזור ויחשוב שרוצה באותו אילן לפירות יתחייב בערלה. ולמדו זאת מאילנות שעלו מאליהן ללא שום מחשבה בשעת נטיעתם, שמכל מקום חייבים בערלה, וכיון שלא נצרך מחשבה בשעת הנטיעה, אם כן כשחשב בשעת הנטיעה לדבר הפוטר, כגון סייג וקורות, ואחר כך נמלך וחושב לפירות מתחייב בערלה. אם כן מבואר בדברי הגמרא, שהשוותה מקום שיש העדר כוונה, למקום שיש כוונה הפוטרת. ולא חילקו כנ"ל שכשיש כוונה הפכית זה יותר גרוע.

יכולים להתקיים שני הכוונות

ותירץ האתוון דאורייתא בכמה אופנים: א. שכוונה הפכית מגרעת רק כאשר היא סותרת את הכוונה הנצרכת, ולא יתכן שיהיו שני הכוונות יחד, וכגון ברכת הגפן שהיא סותרת ברכת שהכל, וכן כשמכוין לא לצאת ידי חובת המצוה, שלא יכול לכוין יחד עם זה שרוצה לצאת ידי חובת המצוה. אבל בנידון של ערלה, הרי גם כשמכוין בנטיעת האילן לגדר ולקורות, יכול לכוין יחד עם זאת גם שרוצה את הפירות לאכילה, ובאופן זה אין כוונה הפכית מגרעת. אלא שהקשה על חילוק זה מכוונה בטבילה הנ"ל, ששם הרי כוונתו לחולין אינה סותרת שיחד עם זאת יכול לכוין גם למעשר.

מחשבה מבטלת מחשבה

ב. תירוץ נוסף תירץ, שאמנם תמיד כוונה הפכית גרועה מחסרון כוונה, אולם את הכוונה ההפכית ניתן לבטל על ידי מחשבה, כמבואר בגמרא (קידושין נט:) שמחשבה מבטלת מחשבה, ולכן בדין ערלה שלאחר שחשב לסייג וקורות שוב חשב לפירות, ביטלה המחשבה השניה את הראשונה, אלא שכיון שהמחשבה השניה היתה רק לאחר נטיעת אילן, אף שביטלה את המחשבה הראשונה, מכל מקום נשאר שהנטיעה היתה ללא שום מחשבה, ולזה צריכה הגמרא להביא ראיה שאף אילנות שעלו מאליהן ללא שום מחשבה חייבים בערלה.

כוונה הפכית מונעת את הסתמא

ג. עוד תירץ, על פי דברי הראשונים שביארו את סברת מאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, שאין הפירוש שאין נצרך למעשה המצוה כוונה כלל, אלא שמעשה המצוה גם כשנעשה ללא שום כוונה נחשב בסתמא כאילו כיון,

פסח, שאף אם אכילה זו היא שלא לשם מצוה, מכל מקום יוכל עדיין לקיים מצות אכילת פסח בשאר הבשר שנשאר. אלא אם כן מדובר באופן שכבר אכל את כל הבשר.

נד. והר"ן (שם) למד מזה לחלק בתקיעת שופר בין מתעסק לתוקע לשיר. שהמתעסק כיון שכוונתו לחנך את התינוקות הרי כוונתו למצוה, וכוונת מצוה זו מחרבת את המצוה הראשית של תקיעת שופר דמינו מחריב בה, אבל תוקע לשיר אין כאן שייכות למצוה ואינו מחריב בה.

וכמו לענין קרבנות שמבואר בגמרא (זבחים ב:) שגם בסתמן עומדים לשמן[נה]. ולכן זה שייך בהעדר כוונה, אבל כוונה הפכית הרי אין לומר שסתמן לשמן, שהרי מחשבתו מפורשת לכוונה אחרת. נמצא לפי זה שהחסרון בכוונה הפכית אינה מחמת אותה כוונה, אלא מחמת העדר הכוונה הרצויה, והכוונה ההפכית רק גורמת שלא נאמר שבסתמא עומד לשמה. ואם כן בערלה שאין נצרך לשום כוונה, שהרי אפילו אילנות שעלו מאליהן חייבים, אף שלא נעשה בהם מעשה כלל, וכיון שבערלה אין נצרך אפילו 'מעשה האדם', כל שכן שאין צריך כוונה כלל, ולכן גם כוונה הפכית אין בה חסרון[נו].

כוונה הפכית בצדקה

ומה שנתבאר, שבאופן שאין צריך אפילו את מעשה האדם, ודאי שאין צריך גם את כוונתו וגם כוונה הפכית לא מגרעת, הקשה האתוון דאורייתא (שם ד"ה והנה מה), מדברי הגמרא (כתובות סו:) במעשה בבתו של נקדימון בן גוריון, שביקשה מרבי יוחנן בן זכאי שיפרנסה. ומקשה הגמרא, כיצד איבד נקדימון בן גוריון את ממונו, ואף שהקיום לממון הוא צדקה, כפי המשל שהיו מושלים בירושלים 'מלח ממון חסר', ובלישנא אחרת 'מלח ממון חסד', מכל מקום הרי נקדימון בן גוריון היה עושה צדקה, שהרי כשהיה הולך מביתו לבית המדרש היו מציעים תחתיו כלי מילת והיו העניים לוקחים אותם, ואם כן כיצד אבד ממונו. ותירצה הגמרא (שם סז.) שני תירוצים: א. שכוונתו במצות הצדקה היתה לכבודו. ב. שאמנם נתן צדקה, אבל לא כפי שהיה ראוי לו ליתן. נמצא מבואר בתירוץ הראשון, שכוונה הפכית מגרעת במצות הצדקה, ומחמת החסרון בכוונת המצוה הצדקה לא הגינה על ממונו. וקשה, הרי מצות הצדקה היא אפילו ללא מעשה אדם, כפי שהביא רש"י (ויקרא ה יז) 'רבי אלעזר בן עזריה אומר, 'כי תקצור קצירך בשדך ושכחת עומר בשדה' (דברים כד יט), הרי הוא אומר (שם) 'למען יברכך' וגו', קבע הכתוב ברכה למי שבאת על ידו מצוה בלא שידע, אמור מעתה היתה סלע צרורה בכנפיו ונפלה ממנו ומצאה העני ונתפרנס בה, הרי הקדוש ברוך הוא קובע לו ברכה'. אם כן מבואר שמצות הצדקה והברכה שנלווית אליה היא אפילו כשנעשית ללא מעשה מצד האדם, ואם כן גם אין נצרך לכוונה כנתבאר לעיל, וא"כ מדוע מצות הצדקה מחמת העדר הכוונה לא הגינה על ממונו של נקדימון בן גוריון[נז].

אם ניתן ללמוד סלע שנפל משכחה

ותירץ, על פי מה שהקדים להקשות בביאור הדרשה הנ"ל, שלמדו ממצות 'שכחה' שיש בה ברכה אפילו בשכחה, שכמו כן יש ברכה במצות צדקה כשנופל מהאדם סלע ומצאה עני אפילו שאין זה בידיעתו. וקשה, הרי יש לחלק שבשכחה יתכן שהברכה היא רק על מה שלאחר שנזכר לא שב לקחת את מה ששכח, כלשון הפסוק (דברים כד יט) 'לא תשוב לקחתו', שזה נחשב כאילו נותן בידים, אבל סלע שנפל ממנו ומצאה עני שאין לו אפשרות לקחתו בחזרה, מנין שגם בזה יהיה ברכה[נח].

אלא שיש לתלות זאת באופן דרשת הפסוק (שם) 'כי תקצור קצירך בשדך ושכחת עומר בשדה לא תשוב לקחתו לגר ליתום ולאלמנה יהיה, למען יברכך ה' אלהיך בכל מעשה ידיך', ויש להסתפק אם 'למען יברכך' מתייחס לתחילת הפסוק, והיינו 'לא תשוב לקחתו' ואם כן הברכה נאמרה רק בזכות מה שלא שב לקחתו, וזה לא שייך בסלע שנפל ממנו ומצאה עני, או שה'למען יברכך' מתייחס למה שסמוך לו, והיינו 'ליתום ולאלמנה יהיה', ואם כן סיבת הברכה היא רק מה שהפירות מגיעים לידי היתום והאלמנה, ואפילו אם היו לוקחים את השכחה באופן שלא שייך 'לא תשוב לקחתו', כגון לפני שבעל הבית נזכר בשכחה, מכל מקום מתברך, ואם כן זה דומה ממש לסלע שנפלה ממנו, ומצינו שהסתפקה הגמרא (זבחים כח. בכורות כו:) בכגון זה, אם דורשים פסוק על מה שסמוך לו או על תחילת הפסוק.

נחלקו בזה שתי הלשונות

וכתב לתלות בנידון זה גם את שני תירוצי הגמרא הנ"ל, מדוע לא הגינה מצות הצדקה על ממונו של נקדימון, וגם את שתי הלשונות במשל הנ"ל. והיינו שהלשון שאמרו 'מלח ממון חסד', אם כן הצדקה מגינה רק כשנעשית בצורה של חסד, שהאדם מתחסד עם רעהו בידיעה ובכוונה, ולא כשנעשית הצדקה מאליה ללא ידיעתו שאין בזה התחסדות. וללשון זה תירצה הגמרא בתירוץ הראשון, שבצדקה הולכים אחרי הכוונה, וכיון שכוונתו היתה לכבודו, אע"פ שקיים מצות צדקה, מכל מקום אין זה 'חסד', והברכה המיוחדת של 'למען יברכך' לא נאמרה באופן זה, אלא רק באופן שמתחסד, כגון שנמנע בידיעה ובכוונה מלשוב לקחת את השכחה כתחילת הפסוק. אבל הלשון של 'מלח ממון חסר' סבר, שהברכה נאמרה בכל מקרה שנחסר ממונו ונהנה העני מהחסרון, וסבר שה'למען יברכך' מתייחס למה שסמוך לו 'ליתום ולאלמנה יהיה', ואם כן הכוונה לא מגרע כלל, ואפילו כוונה הפכית לא מגרעת, כיון שהברכה עבור הצדקה לא תלוי בכוונה, ולכן הוצרכה הגמרא לתרץ תירוץ אחר, שהסיבה שלא הגינה מצות הצדקה על ממונו, כיון שלפי רוב ממונו היתה הצדקה מועטת, ואין זה בכלל 'חסרון' בממונו.

אמנם יש מהאחרונים[ניט] שכתבו, שבמצוות שבין אדם לחבירו כגון מצות צדקה אין צריך כוונה, כיון שמכל מקום חבירו נהנה. אולם באהבת חסד (סי' כג) הוכיח מהגמרא (פסחים ח:) לגבי מצות בדיקת חמץ, שכשיש לו כוונה לחפש אחר מחט שאבדה לו, הרי הוא דומה למקיים מצות צדקה ויש לו כוונה על מנת שיחיה בנו ואפילו הכי נחשב למצוה, אם כן מבואר שאין חילוק בין מצות צדקה לשאר מצוות.

ז. לפרש לשמה בדיבור

עד כאן נתבאר מעלת 'לשמה' כלפי המחשבה והכוונה שחושב בקיום המצוה, ולא הוזכר שצריך להוציא ולפרש בפיו שעושה אותה מצוה או שלומד תורה לשמה. אמנם על הפסוק (שמות לט א) 'ויעשו את בגדי הקודש אשר לאהרן כאשר צוה ה' את משה', כתב האור החיים (שם) שהיו אומרים בשעת המלאכה 'הרי אנו עושים דבר זה כאשר צוה ה' את משה'.

והאריך הפלא יועץ (ערך דבור) לבאר מעלת הדיבור, שמפרש בפיו שעושה הדבר לשם שמים. וכתב, שהדיבור עצמו שאומר בפיו שעשיית המצוה היא לשם שמים, זה עצמו דיבור של מצוה. ואמנם כתב שאין זה רק בדבר מצוה, אלא אף בדבר הרשות שעושה, צריך להקדים ולומר בפיו שעושה כן לשם שמים. אלא שמכל מקום יותר צריך להזכיר שם שמים על דבר מצוה מעל דבר רשות. והביא בשם המקובלים, שהקליפה חפצה להדבק בכל מעשה האיש הישראלי, ועל ידי שמזכיר שם שמים מפריד הקליפה שלא תוכל להאחז.

עוד כתב שם, שבדבר מצוה וקדושה, ובפרט במצוות שיש בהם חלק ליצר הרע שיש בהם הנאה לגוף, כגון עונג שבת ושמחת יום טוב ומצות עונה וכדומה, יש חשק גדול לקליפה להדבק בקדושה וליטול חלק בה, והסיבה לזה, כיון שזו היא חיותה של הקליפה. וזה נרמז בפסוק (תהלים יב ט) 'סביב רשעים יתהלכון'. וזה גורם שיצא אדם מן השורה ושיעשה הדברים שלא לשמן, ובפרט במצות עונה אחיזת הקלפה היא רעה מאד, שגורם נפש רעה לולד. והתקנה לזה, שיקדים על כל דבר ודבר שיעשה ושידבר שיאמר 'לשם יחוד קדשא בריך הוא ושכינתה, הריני בא לקיים מצוה זו לעשות נחת רוח ליוצרנו ולתקן הדברים בשרשן במקום עליון, ויהי נועם' וכו'[ס].

ועל ידי דיבור זה אין עוד רשות לסטרא אחרא להדבק ולהיאחז באותה מצוה, ואפילו אם לא יעשה אותה כל כך כתקונה לשמה. מכל מקום הדיבור שאמר שעושה כן לשם שמים, מוציא מידי המחשבה, ומצוה גוררת מצוה[סא]. **תועלת** נוספת כתב הפלא יועץ, יש במה שמזכיר בדיבורו לפני המצוה שעושה כן 'לשם יחוד קדשא בריך הוא ושכינתה', כיון שעל ידי זה יבוא להתעורר ליראה ולאהבה. ליראה, בחשבו אוי לי כי עונותי עברו ראשי וחוששני לי מחטאת פן יהיו חטאתי מונעים הטוב ממני, ולא אהיה ראוי

נה. ויעויין להלן בענין לפרש לשמה בדיבור, בדברי הנודע ביהודה שגם ביאר כנ"ל.

נו. עוד כתב שם לדון בחילוק נוסף, עי"ש.

נז. ובמהרש"א (ח"א כתובות סז.) הקשה על פי דברי הגמרא (ר"ה ד.) שמצות צדקה גם כשנותן 'על מנת שיחיה בני' נחשבת מצוה, אף שלא נתכוין לשמה. ותירץ, שלפי התירוץ בגמרא בכתובות 'לכבודו הוא דעבד', בעל כרחך צריך לומר שהכוונה של כבוד היא כוונה גרועה יותר מסתם כוונה שלא לשמה, וכדברי התוספות (פסחים נ: ד"ה וכאן) שהובאו לעיל ב'גדר שלא לשמה'. ובקובץ שיעורים (כתובות אות רכד) כתב, שודאי נקדימון בן גוריון שאמרו עליו בגמרא (תענית כ.) שהוא אחד משלשה שנקדה להם חמה, ודאי שנתן צדקה בכוונה ראויה לשם מצוה, אלא שמכל מקום כיון שכיון גם לשם כבוד, גרע מעל מנת שיחיה בני, משום שהוא כעובד בשיתוף.

עוד כתב בשם החפץ חיים, שהסיבה שנענש עבור זה היא רק מחמת שהיה 'עידן ריתחא', שהיה זה בזמן חורבן בית המקדש, ומבואר בגמרא (מנחות מא.) שבעידן ריתחא נענשים גם על דברים שבזמן רגיל לא נענשים עליהם.

נח. ואף שמסתבר שיקבל שכר על זה, כיון שסוף סוף נעשה טובה בממונו, מכל מקום ה'ברכה' המיוחדת שבמצות צדקה 'למען יברכך', שנכסיו מתברכים, מנין שיש גם באופן זה.

נט. שו"ת התעוררות תשובה (ח"ב סו"ס ו), שערי דעה (סי' י', הובא בעמק הלכה ח"ב סי' כא), וכן בספר תורתו יהגה (מילואים סי' י) בשם החזון איש.

ס. וכתב, שאם בא לומר כן לאחר שישן ורוצה עכשיו לברך ברכת התורה יכפול ויאמר, ויהא נעמך עלינו וכו'.

סא. אמנם בדבר הרשות צריך להיזהר שישמעו אזניו מה שמוציא בפיו, שאומר שעושה לצורך עבודת השם יתברך, ואם כן איך ירבה בדבר הרשות מעבר למה שנצרך, ואיך יבטל עבודת השם יתברך שהיה יכול לעשות באותו זמן כדי לעשות אותו מעשה הרשות, וכן יזהר שלא

ובהפלאה (כתובות סז. ד"ה לכבודו) תירץ על פי מה שנתבאר לעיל במעלת לשמה, שכשעוסק לשמה זוכה לסייעתא דשמיא גם מעל דרכי הטבע, אבל שלא לשמה זוכה רק בדרכי הטבע, והיינו 'עד שמים', ולכן כיון שהטבע הוא שמצוי גלגל חוזר בעולם שהעשיר נהיה עני, לא ניצל מזה מחמת שעסק שלא לשמה.

שתיחד קדשא בריך הוא ושכינתה על ידי[סב]. ועוד שעל ידי דיבור זה יחרד האיש וילפת פן לא יהיה ראוי שיעלו מעשיו לרצון ולנחת רוח לפני אבינו שבשמים מחמת עונותיו, על פי הפסוק (תהלים נ טז) 'ולרשע אמר אלהים מה לך לספר חקי'. וגם מצד חסרון כוונתו, שאינו יודע ואינו מכוין בכוונות הראויות לכוין, ומתוך כך יכנע לבבו ויהרהר בתשובה, ויעשה המצוה כתקונה ככל הבא מידו אולי יתרצה.

וגם יתעורר על ידי אמירה זו לאהבה, על ידי שיחשוב אשרי ילוד אשה אשר בעפר יסודו, שזוכה ויש בידו לגרום יחוד קדשא בריך הוא ושכינתה, ולעשות נחת רוח למלך העולם, שזה חסד גדול שאין כמוהו ואי אפשר שלא לשמוח, ויעשה המצוה בשמחה רבה[סג].

מעשה מצוה דומה לקרבן

אמנם בנודע ביהודה (קמא יו"ד סי' צג, תנינא או"ח סי' קז) כתב, שאין צריך לפרש כוונת לשמה בדיבור ולפרש את הכוונות במעשה המצוה, אלא גם כשעושה את מעשה מצוה בסתמן, עומדים לשמן. ולמד כן מדברי הגמרא (זבחים ב:) שמחלקת בין גט אשה לקרבנות, שבגיטין יש תנאי שהגט יעשה לשמה, ואם לא נעשה לשמה, פסול, ואילו בקרבנות גם כשהקריב בסתמא כשר. ומבארת הגמרא, שהחילוק הוא שאשה כיון שאינה עומדת לגירושין, לכן כל שלא נעשה הגט לשמה פסול, ואילו בקרבן כיון שבסתמא עומד הקרבן לגבוה, לכן גם כשלא פירש כשר. ועל פי זה כתב, שגם מעשי המצוות הם קדשים קדשי גבוה, ונעשים בסתמא לשמן[סד].

עוד כתב, שאין ללמוד מ'נדר', שבלי שמפרש בפיו אין משמעות לנדר. כיון שדווקא נדר שאין בו שום מעשה אלא רק מחשבה, לכן כל שלא פירש בפיו אינו כלום, שמחשבה בלא דיבור אינו כלום, אבל כשיש מעשה מצוה שבסתמא עומד לשמה, אין צריך שום סיוע.

יש חשש בדיבור

ועוד כתב, שאדרבה אין לפרש בקיום המצוות מחשבת לשמה בדיבור ומחשבה, אלא רק 'חשוב שעושה המצוה לשם מצוה. והוכיח כן מהגמרא (שם), שיש תנאי בית דין כששוחט קרבן שישחוט סתם ולא יפרש לשמה, שמא יטעה ויאמר 'שלא לשמה'. ואם כן קל וחומר הדברים, שהרי בשחיטת הזבח אמרו בגמרא (שם), שיש ששה דברים מסוימים שהזבח נשחט לשמם, ובכל זאת חששו לחשש רחוק שבמקום 'לשמה' יאמר 'לא לשמה', קל וחומר בכוונת התפילה והמצוות, שיש בהם כוונות רבות ועניינים נשגבים ופועל פעולות נוראות בכל העולמות, כפי שכתב הנפש החיים (ש"א פ"ד), 'שכל פרטי מעשיו ודבוריו ומחשבותיו של אדם מישראל בכל עת ורגע כל אחד עולה כפי שרשה לפעול פעולתה בגבהי מרומים בעולמות וצחצחות האורות העליונים', ויכול ח"ו לבוא מזה לכמה חששות לקיצוץ בנטיעות, לכן יש להימנע ולא לכוין כלל, רק שעושה את המצוה לשם מצוה.

ואע"פ שיש ענין שיתקיים מצוה על ידי קשר אמיץ במעשה דיבור ומחשבה, מכל מקום במצוות שיש בהם ברכה לפניהם, כבר כללו ורמזו בהם אנשי כנסת הגדולה את כל מה שיך, ואין צריך לפרש יותר מכך כלום, שהכל כלול בברכה שמברך לפני המצוה[סה].

אמנם במצוה שאין דיבור לפניה, כתב שהוא נוהג בעצמו לומר בפיו נוסח זה 'הנני עושה דבר זה לקיים מצות בוראי', וכתב שבנוסח זה די ואין

צריך יותר, והתיקונים למעלה נעשים מאליהם על ידי מעשינו. ועל ידי דרך זו אין חשש שיכשל בשום דבר.

וכעין דבריו מבואר גם מדברי החידושי הרי"ם [הובא בשפת אמת (שמיני תרנ"ט)], שאם מקיים את מצוות הבורא רק משום שחפץ למלא את רצון ה', ועושה כן בתמימות לשם שמים, ולא לשום פניה אחרת, מעלה עליו הכתוב כאילו כיון בכל כוונת הגנוזות במצוה זו[סו].

לכוין פירוש המילות

וכתב השו"ע (או"ח סי' צח ס"א), 'המתפלל צריך שיכוין בלבו פירוש המילות'. וכתב על זה המגן אברהם ובמשנה ברורה (סק"א), שלא יכוין האדם בשמות וייחודים, רק יתפלל כפשוטו להבין הדברים בכוונת הלב, אם לא מי שהוא בא בסוד ה' ויודע לכוין ביה בלבא ורעותא ודחילו, שאם לא כן ח"ו מקלקל בזה הרבה.

תערובת מחשבות

בקונטרס שני אליהו (דף כ.) הסתפק הבן איש חי, בדינו של העושה מצוה ויש בה גם הנאת הגוף, וכגון אכילת מצה בלילי פסח ומצות עונג שבת, ומצות עונה, ועיקר כוונתו היא לקיים מצות ה', אלא שהיתה לו גם תערובת כוונה להנות גופו. האם כיון שעיקר כוונתו למצות ה' אין משגיחים בתערובת הנאתו. או שמכל מקום כיון שיש לו גם כוונה להנאת גופו, הרי זה פגם באותה המצוה.

והוכיח מדברי הגמרא (הוריות י:), שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בביאור הפסוק (הושע יד י) 'כי ישרים דרכי ה' צדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם', שרבי יוחנן ביאר שמיירי באדם שאכל פסח לשם אכילה גסה, שבזה נחשב 'ופושעים יכשלו בם'. וביאר רש"י (שם ד"ה לשם אכילה), שהתכוין באכילתו לשם קינוח סעודה, ולא לשם מצוה. וריש לקיש נחלק שבאופן זה אין לקרותו רשע, כיון שקיים מצות אכילת פסח, אף שלא קיים מצוה מן המובחר, וכן פסק הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ג). וביאר הר"ן (על הרי"ף, ר"ה כח:), שבמצוך ניצוץ אוצר החכמה בה הנאה אף שאינו מכוין לקיום המצוה, יוצא ידי קיום המצוה, ונלמד דבר זה מעבירה ללא כוונה, שאמרו (סנהדרין סב:) 'המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה', נמצא מבואר שאע"פ שלא היה לחייבו על עבירה שעשה במתעסק שלא בכוונה, מכל מקום הנאה מחשיבתו כאילו כיון, וכמו כן מצוה גם שעשאה שלא בכוונה, אם יש בה הנאה הרי זה נחשב כאילו כיון בקיום המצוה, ויצא ידי חובתו, אלא שאין זה מצוה מן המובחר.

ואם כן יש ללמוד, שאם כשאינו מכוין כלל לקיום המצוה, מכל מקום כיון שנהנה נחשב לו לקיום מצוה, כל שכן אם מכוין לקיום מצוה, אלא שיש לו גם הנאה ודאי שמקיים מצוה מן המובחר, אלא שאינו מובחר גמור.

וכן מבואר במשנה ברורה (סי' ס סק"ט), שאם כוונתו במעשה המצוה, גם לצאת בה ידי המצוה, וגם לשום איזה ענין יצא.

ובקדושת לוי (ויצא) ביאר, מדוע נתן הקב"ה מצוות אלו שאפשר לקיימם גם בשביל הנאת גופו. וביאר, שבכל המצוות יש הנאה לנשמה כשעושה לשם מצוות הבורא, ובזה היא מזדככת כדי שתוכל לראות בטוב הצפון לצדיקים וכו'. אבל החומר במה יזדכך שיוכל גם להזדכך עם הנשמה לראות בטוב הצפון לצדיקים, ולכן נתן הקב"ה מצוות שיש בהם הנאה גופנית, וכאשר האדם משבר תאותיו הגופניות ועושה המצוות רק לקיים מצות הבורא יתברך ולא להנאות גופו כלל, בזה מזכך גם את החומר שיוכל לבוא אל המדרגה עם הנשמה.

יתערב שום איסור באותו מעשה, שאם לא כן נמצא שהמעשה שעושה מוציא מידי הדיבור שאמר שעושה כן לשם שמים, ויושב בשמים ישחק עליו, לכן צריך ליתן לב לעשות את מעשה הרשות כדת מה לעשות, שיהיה במדה במשקל ובמשורה.

סב. ועין בזוהר הקדוש (שמיני, לז:) שמיתת נדב ואביהוא היה על שלא היו ראויים שתייחד קודשא בריך הוא ושכינתה על ידם, לפי שלא היו נשואים.

סג. עוד מובא בספרים, שיש לומר לפני עשיית המצוות שעושה כן 'לשם יחוד וכו' בשם כל ישראל'. והענין לומר 'בשם כל ישראל' מבואר בבעש"ט (פקודי אות א), שכל מעשה מצוה מורכב ממעשה דיבור ומחשבה, ומהמעשה עצמו נעשה לבוש לנשמה בגן עדן התחתון. ומכוונת המצוה עשה לבוש לנשמה בגן עדן העליון. והנה מלבד כוונה לצאת ידי חובת המצוה שציונו ה' יתברך, ומלבד הכוונה שהוא עושה עכשיו מצוה, ואינו רק כמצוות אנשים מלומדה. יש עוד כוונות רבות ועניינים נשגבים, וכמו בתפילה שאנשי כנסת הגדלה הטמינו בה אלפי כוונות ותיקונים. ומי שאינו יודע לכוין אותם כוונות, העצה עבורו הוא שאפילו אם הוא בעצמו אינו יודע לכוין כראוי את כל הכוונות, מכל מקום בזה שמכליל את עצמו בעשיית המצוה יחד עם כל ישראל, ויש מהם צדיקים שיודעים את הכוונות הרצויות במצוה, וכשמכליל את עצמו יחד עם אותם צדיקים, זה עולה לו לרצון. ומטעם זה כתב בספר אגרא דכלה (נח ו כב ד"ה ויעש נח) שיש קבלה בידו לומר בעשיית המצוה, שעושה כן על דעת הרשב"י והאר"י ז"ל ועל דעת כל הצדיקים.

טעם נוסף להכליל עצמו עם כל ישראל, כתב בספר אמת ואמונה (קאצק, עמ' עג), שאף אם ביחידים אפשר למצוא חטאים, אבל כלל ישראל הוא תמיד בשלימות. וביאר על פי זה את הפסוק (במדבר כג יג) 'אפס קצהו תראה וכולו לא תראה', שפירושו אף אם במקצת העם אפשר למצוא חטאים, אבל בכללותו בשלמותו הם תמיד בשלימות. וכן מבואר בזרע קודש (וישב, ד"ה את אחי).

סד. וכן כתב בנפש החיים (פרקים, פ"ב) שאם אינו מתכוין לשם שום פניה להנאת עצמו, אף שאין כוונתו מפורשת לשמה דווקא, אלא עוסק בה ב'סתמא', נחשב כמו שעושה לשמה, וגם נוטל שכר כמו עושה לשמה.

סה. וכעין דבריו נתבאר בריטב"א (פסחים ז: ד"ה כל המצוות), שביאר את הטעם שאמרו חז"ל לברך את ברכת המצוות 'עובר לעשייתן', שהוא כדי שיתקדש תחילה בברכה ויגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצוות השם יתברך. וכן הוא במאירי (מגילה כא. ד"ה כבר).

ובחתם סופר (פסחים ז:) הוסיף להביא בשם הכוזרי, שטעם הברכה הוא שיהיה הכנה לעשיית המצוה וקבלת הקדושה, ועל דרך שתיקנו המקובלים לומר לפני עשיית המצוה 'הריני מזומן'.

סו. ועל דרך זו ביאר הישמח ישראל (שמיני אות א) את דברי התורת כהנים, על הפסוק (ויקרא ט ו) 'ויאמר משה זה הדבר אשר ציוה ה' תעשו וירא אליכם כבוד ה'', וכתוב בתורת כהנים, אמר להם משה לישראל אותו יצר הרע העבירו מלבכם וכו'. וביאר שהכוונה ליצר הרע שעושה עיקר מהמדרגות והארות, שעי"ז אפשר לבוא לידי טעות, אלא עיקר הכוונה צריכה להית לעשות ציווי ה'.

מערכה לז

סדר ההקרבה בין התמידים

א. דין קדימת התמיד לשאר קרבנות / **ב.** עשה דהשלמה / **ג.** בגדריו של עשה דהשלמה / **ד.** האם קרבן שלא קרב בין התמידין פסול / **ה.** הקרבנות הקריבים שלא בין התמידין

א. דין קדימת התמיד לשאר קרבנות

מקור ההלכה **בפסחים** (נח:) שנינו ׳תנו רבנן מנין שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר תלמוד לומר ׳וערך עליה העולה׳ (ויקרא ו ד), וביאר רבא את דברי הברייתא שכיון שכתוב ׳העולה׳ בה״א בתחילתה, המשמעות היא על העולה הראשונה, והכוונה שישנו סדר בהקרבת הקרבנות, שהקרבן הראשון ביום חייב להיות קרבן העולה, ורק לאחריו מותר להקריב את שאר הקרבנות.

ובזבחים (פט.) שנינו כל התדיר מחבירו קודם את חבירו, התמידין קודמין למוספין, מוספי שבת קודמין למוספי ראש חודש, מוספי ראש חודש קודמין למוספי ראש השנה, שנאמר ׳מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד תעשו את אלה׳ (במדבר כח כג) ומבואר שמן הפסוק ׳מלבד עולת התמיד׳ למדים שהתמיד קודם לכל הקרבנות, והמשנה הוציאה מזה כלל בסדר הקדימות, שהתדיר מחבירו קודם לחבירו.

תירוצי התוספות למה צריך לשני לימודים

ובתוספות בכמה מקומות הקשו את סתירת הסוגיות, שמסוגית הגמרא בפסחים נלמד דין הקדמת התמיד מ׳העולה׳ עולה ראשונה, ובזבחים זה נלמד מדין תדיר קודם, שמקורו מן הפסוק ׳מלבד עולת התמיד׳. ונאמרו בזה כמה תירוצים בדברי התוספות:

א. התוספות בזבחים (פט. ד״ה כל) תירצו שהפסוק של העולה עולה ראשונה מלמד רק על דין ההקטרה, ולענין זה נאמר שאסור להקדים הקטרת קרבן אחר קודם התמיד של שחר שהיא העולה הראשונה, אולם הפסוק שמובא במשנתינו, שממנו נלמד שהתדיר תדיר קודם, בא ללמד על עבודת הדם שהיא נחשבת עיקר עשיית הקרבן.

איבעי להכבוה

תירוץ זה מיישב היטב מדוע לא לומדים במשנתינו את קדימת עבודת הדם של תמיד למוסף, מן הפסוק של העולה עולה ראשונה, והיינו משום שמשם אנו לומדים רק הקדמת הקטרה ולא הקדמת עבודת הדם, אכן עדיין צריך ביאור מדוע אין למדים את הדין שלענין עבודת הקטרה התמיד קודם לכל הקרבנות, מכח הכלל שהובא במשנה שהתמיד קודם לכל משום שתדיר תדיר קודם, וכמו כן לענין הקטרה נאמר הכלל שתדיר קודם, ואין צורך להלימוד מהעולה עולה ראשונה. וכבר נתקשו בכך התוספות (מנחות מט. ד״ה תלמוד), ותירצו שצריך עדיין את הלימוד של העולה עולה ראשונה שהתמיד קודם למוסף, כיון שהמוסף קודם לתמיד בסדר הפסוק, והיה מקום ללמוד מכך שקודם לתמיד, ולכך מצד הכלל שתדיר קודם לא היה לנו מקור שזה נאמר גם באופן שהאינו תדיר קודם בסדר הפרשה, ורק אחרי הגילוי של העולה עולה ראשונה אנו לומדים שהתדיר קודם אפילו להמוקדם לו בפסוק [כך ביאר את דבריהם במשנה למלך (תמידין ומוספין פ״א ה״ג ד״ה עוד הקשו)]א.

והתוספות בזבחים הקשו על תירוץ זה מדוע לא נלמד עבודת דם והקטרה אחד מחבירו, והלא בכל מקום הם נלמדים אחד מהשני.

אופנים נוספים ביישוב הפסוקים

ב. באופן נוסף תירצו התוספות בזבחים ומנחות בשם רבי חיים כהן, שהפסוק של העולה עולה ראשונה נצרך לענין הקדמת העולה למנחת החביתין שהיתה קריבה בכל יום, והיא תדירה כמו העולה, ובא הלימוד של העולה עולה ראשונה ללמד שאף שהחביתין תדירים כעולה, מכל מקום העולה קודמת. והפסוק של מלבד עולת התמיד נצרך ללמדנו שבכל מקום הקרבן התדיר הוא הקודם בהקרבתו.

ג. בפסחים (נח: ד״ה העולה) תירצו התוספות באופן נוסף, שצריך את הפסוק של העולה עולה ראשונה, לענין להקדימו לנדרים ונדבות, שאי אפשר ללמדם מהקדמת התמיד למוסף שיש לומר שהם נחשבים יותר תדירים מן המוסף לפי שהם רגילים[ב] ומצויים תמיד[ג]. וכן אי אפשר ללמוד מהקדמת התמיד לנדרים ונדבות, שכמו כן יש קדימה של תמידין למוספים משום שיש לומר שיש למוספין חשיבות מיוחדת בזה שהם קרבנות ציבור[ד].

ובזבחים ויומא הביאו התוספות פירוש זה, ודחו אותו, על פי מה שהביאו התוספות את דברי הגמרא (מנחות פט.) שדנה בביאור מה ששנינו שם התמידין אין מעכבין את המוספין ולא המוספין מעכבין את התמידין, שיש לדון באיזה אופן דברה המשנה, שאם באופן שיש לו גם תמידין וגם מוספין ועל זה שנינו שאינם מעכבין זה את זה, והיינו שיכול להקריב איזה מהם שירצה ראשון, והרי מהעולה עולה ראשונה אנו לומדים שהעולה קודמת לכל הקרבנות. ולכך הכריחה הגמרא שהמשנה דברה באופן שאין לו את שני הקרבנות, ומבואר שעל מנת להוכיח את קדימת התמיד למוסף לא הביאה הגמרא להמשנה ב׳כל התדיר׳, אלא הביאה את הברייתא בפסחים שדברה לפי תירוץ זה בהקדמת התמיד לנדרים ונדבות. ובזבחים הוסיפו התוספות שקושיא זו קשה אף על תירוץ רבי חיים כהן שהעולה עולה ראשונה נצרך למנחת נסכים.

א. **בקובץ** שיעורים פסחים (אות רד) כתב להקשות על גוף תירוץ התוספות שמהעולה עולה ראשונה נלמד דין נוסף של קדימה בהקטרה, איך דבר זה אינו נלמד מתעשו שנלמד מזה כל הדין שתדיר קודם ובכלל זה גם כן קדימת הקטרת התמיד שאינה גרועה משאר כל המקומות שתדיר קודם, ובקהלות יעקב (פסחים סי׳ מו אות ב) כתב ליישב על פי מה שרצה לייסד שם, שכלפי דין הקטרת אימורין אין לכל קרבן שם בפני עצמו אלא שם אחד של הקטרת אימורים הוא לכל הקרבנות, והוא מצוה כללית להקטיר אימורי כל הקרבנות ולכך מצד דין תדיר אין קדימה בהקטרת האימורין, וכל דין קדימת הקטרת התמיד הוא רק משום הדין של העולה עולה ראשונה, והביא שם שהגרמ״ש ברמן העיר על זה ממה שהקטרת התמיד צריכה שני גזרי עצים ומוכח שהוא הקטרה מיוחד של הקטרת התמיד, וכן לכאורה מוכח מזה עצמו שיש בהקטרת התמיד את הדין שהעולה עולה ראשונה, ומוכח מזה שיש להקטרת התמיד שם הקטרה בפני עצמו.
אכן פלא הוא שלכאורה העלימו עיניהם שהתוספות עצמם במנחות כתבו שאף על פי שאנו יודעים שתדיר קודם עדיין צריך קרא להקדים התדיר על אף שהמוסף קודם בקרא, ובזה יישבו התוספות את קושייתם.

ב. **בפרי** יצחק (ח״ב סי׳ א ד״ה ועוד) הקשה על דברי התוספות שמבואר מדבריהם שאף דין הקדמת עולת תמיד, לנדרים ונדבות יסודו משום שנחשבת ׳תדיר׳, ורק שהיתה הוה אמינא שכיון שנדרים ונדבות יותר מצויים אין כלפיהם להמעלה של תדיר. והקשה שם שכל מעלת קדימת התדיר היא רק היכן ששני הדברים מוטלים עליו בדרך חובה, שאז יש עליו חיוב להקדים את התדיר, אולם כאשר יש עליו דבר אחד שמוטל עליו בחובה ודבר שני שזה רק כמצות הרשות ואינו מחויב בו, הרי בזה פשוט שאין את הדין שהתדיר קודם [ובזה ביאר את דברי הב״ח (או״ח סי׳ רלה) שכתב שאחד שרוצה להתפלל תפילת נדבה צריך להתפלל קודם את התפילת חובה ואח״כ את הנדבה משום שאין מעבירין על המצוות, ועוד, שמא ישכח להתפלל את החובה, וקשה מדוע לא כתב שצריך להקדים משום שתדיר קודם, ומוכח שכאשר מוטל עליו לקיים שני דברים אחד חובה ואחד רשות, אין את מעלת ׳תדיר קודם׳] ואם כן מדוע לא כתבו התוספות שכלפי קדימת התמיד לנדרים ונדבות לא שייך כלל למעלת תדיר קודם, ותירץ שם שנדרים ונדבות נחשבים כחובה שאף שלא היה חייב לנדור ולנדוב אותם, אולם לאחר שנדר ונדב אותם הרי עתה הם חובה גמורה להקריבם, ושייך לומר שצריך להקדים את הקרבת התמיד משום שתדיר קודם.
ובעיקר דבריו שכתב שכאשר אין שתי המצוות מוטלות עליו כחובה לא שייך בזה דין קדימת התדיר, מצינו שכעין זה כתב השאגת אריה (סי׳ כב) שלא שייך דין קדימת תדיר כלפי שני דברים שעומדים לפניו, שהאחד דאורייתא והאחד דרבנן כיון שהדרבנן כלפי הדאורייתא הוא כדבר הרשות, וברשות וחובה לא שייך כלפיהם דין קדימת תדיר, וכעין זה כתוב באוצר דינים ומנהגים (לבעל הליקוטי לוי, על חג השבועות) שזה הטעם שמקדימים מגילת רות לקריאת התורה ולא כמו מגילת אסתר שקריאת התורה קודמת לה משום שהיא תדירה, והטעם הוא שכיון שמגילת רות היא רשות לא שייך שהדין תדיר יחייב להקדים את הקריאת התורה למגילה. וראה בענין זה במערכה בענין תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם.

ג. **ובתוספות** הרשב״א משנץ (נח: ד״ה העולה) הוסיף עוד שאפשר לחלק בין תמידין ומוספין לנדרים ונדבות שיש לומר שרק במוספין שהם קריבים לחובת היום והתמיד הרי גם כן יש חובה להקריבו, אם כן לכך קודם התמיד למוספין כיון שכך היה סדר ההקרבה שהתמיד הוא ראשון בסדר ההקרבה, ויש לומר שסדר ההקרבה שייך רק בקרבנות שחייבים הציבור להקריבם שיש סדר בחיוב הבאתם מי קודם למי, אבל בקרבנות שאינם באים לחובה יש לומר שבהם אין ענין בסדר ההקרבה שאינם חלק מסדר הקרבת היום, וברצונו יכול להקריבם קודם התמיד או לאחריו.

ד. **ובמשנת** רבי אהרן (זבחים סי׳ ז ס״ק י״ד) ציידד שיתכן שלפי דברי התוספות הללו אף לפי האמת אנו נוקטים שמן הפסוק של העולה עולה ראשונה אין לנו גילוי על קרבן ציבור, וכל קדימת התמידין למוספין זה רק משום הדין שתדיר קודם ולא משום הדין קדימה המיוחד הקיים בתמיד, אלא שדחה זאת מכח הסוגיא שם במנחות שמביאה את הדין של העולה ראשונה כלפי קדימת תמידין למוספין, ואם הם היו שני דינים חלוקים לגמרי לא היה שייך להביא מהדין של העולה ראשונה ראיה להדין שתמידין קודמין למוספין.

ד. התוספות במנחות כתבו ליישב שהטעם שהביאה הגמרא שם את הדרשה של העולה עולה ראשונה, משום שמפסוק זה משמע יותר שיש עיכוב בהקרבת העולה בתחילה, מאשר מהדרשה של מלבד עולת הבוקר[ד].

ה. התוספות בבבא קמא (קיא. ד"ה העולה) כתבו ליישב שעיקר הלימוד הוא מהעולה עולה ראשונה, ואף מה שמביאה המשנה את הלימוד ממלבד עולת הבוקר זה נסמך על הלימוד של העולה עולה ראשונה.

האם קדימת התמיד היא מדין תדיר קודם

ובדעת התוספות שכתבו שיש טעם שצריכים לפסוק הנוסף של 'מלבד עולת הבוקר', יש לדון[אהח 19/06/2018] לפי האמת נשאר גדר הדין של העולה עולה ראשונה בכלל הדין של תדיר קודם, אלא שיש לנו גילוי מן הפסוק שהוא קודם בכל האופנים, או שאנו לומדים מהדין העולה עולה ראשונה דין קדימה בפני עצמו ללא שייכות להדין תדיר תדיר קודם[ה].

ובמשנת רבי אהרן (זבחים סי' ז ס"ק יד) כתב להוכיח מדברי התוספות שדין הקדימה של תמיד לפי האמת אינו רק מדין תדיר, אלא שיש בו דין קדימה מיוחד בפני עצמו. שהרי התוספות במנחות (מט. ד"ה תלמוד) וביומא (כט. ד"ה אלא) כתבו שקרבן שהקריבוהו קודם התמיד אינו נפסל בדיעבד והוכיחו זאת מעולת העוף שנמלקה בלילה שתצא לבית השריפה דווקא משום פסול לילה, ולכאורה מדוע אינה צריכה לצאת לבית השריפה מחמת שנקרבה קודם התמיד, ומוכח שאינו נפסל בדיעבד מחמת ההקרבה קודם התמיד.

אלא שלכאורה דברי התוספות צריכים ביאור שהרי אם הוא מקריב בלילה, אין שייך בזה את הדין שתדיר קודם כדי שמשום כך יתחייב להקריב את התמיד תחילה, שהרי עדיין לא הגיע כלל זמן התמיד ולא חלה עליו עדיין חובת הקרבת התמיד[ז]. ומכך שסוברים התוספות שאף במקריב קרבן בלילה יש חסרון בכך שמקריבו קודם התמיד, מוכח שסברו שדין קדימת התמיד אינו מצד מעלת תדיר קודם, אלא שיש דין מיוחד להקדים את התמיד לכל הקרבנות.

ואכן התוספות במנחות צידדו לדחות קושיא זו שנאמר שנפסלת הקמיצה והמליקה בלילה מחמת מה שזה קודם לתמיד וכתבו 'ושמא כיון דאכתי לא מטא זמן תמיד קרא לא איירי בהכי' [והתוספות שם כתבו שני תירוצים בזה אם הסברא שעדיין לא הגיע זמן התמיד היא סברא רק למנוע שלא יפסל אחר התמיד או שזו סברא גם כן להפקיע את האיסור] ומבואר מלשונם שסברת[אוצר החכמה] בזה אינה מחמת שלא שייך דין תדיר קודם בלא הגיע זמנו, אלא שאף שיש דין קדימה מיוחד משום הפסוק של העולה עולה ראשונה, הלימוד מפסוק זה הוא רק לענין אופן שכבר הגיע זמן העולה להישחט[ח] ואם כן מוכח מדבריהם שסוברים שלפי האמת אין הפסוק בא כגילוי בגדרי דין תדיר קודם, אלא שזה דין בפני עצמו שצריך להקדים את התמיד[ט].

שיטת רש"י שיש דין קדימה במערכה

ובשיטת רש"י ביארו בשם הגרי"ד' שיישב קושיית התוספות באופן אחר, שביומא (כז:) על דברי הגמרא 'איזה דבר שהצריך הכתוב עצים ואש זה טלה' כתב רש"י (שם ד"ה הוי) 'זה טלה תמיד של שחר הזקיקך הכתוב בו למערכת עצים חדשה בכל בקר, 'ואש המזבח תוקד בו' (ויקרא ו ב) והך מוקדה סידור המערכה היא, כדתניא 'וביער עליה הכהן עצים בבוקר וערך עליה העולה' (שם ו ה) עולה ראשונה, אבל שאר קרבנות לא הוזקקו לחידוש מערכה'. וכעין זה כתב רש"י בפסחים (נח: ד"ה מנין) 'שלא יהא דבר נקטר במערכה משנערכה שחרית קודם לתמיד של שחר תלמוד לומר 'וערך עליה' (ויקרא ו ה) בתר 'ובער עליה הכהן' (שם) כתיב דהוא סדור המערכה', ומבואר בדברי רש"י שיסוד דין קדימת התמיד היינו מחמת הדין שצריך לסדר במזבח מערכה חדשה, והקרבן תמיד הוא העולה ראשונה במערכה זו. ורש"י בזבחים (יט: ד"ה דכתיב) ביאר את דעת רבי שאם עובד כל הלילה, בבוקר צריך לקדש שוב את ידיו ורגליו, משום שכתוב 'בגשתם' (שמות ל כ) ופירש רש"י 'וגישה דשחרית גישה אחריתי היא שהרי יש כאן מערכה חדשה' ומבואר בדברי רש"י שהמערכה החדשה קובעת לנו שזה נקרא גישה חדשה למזבח, ועל פי זה מתבאר שרש"י סובר שהדין עולה ראשונה בא לחדש את ענין סדר המערכה החדשה, שבה צריכה העולה להיות ראשונה.

דברי המפרש בתמיד כדעת רש"י

ובמפרש על מסכת תמיד (כט. ד"ה האברים) כתב שאת האברים שלא נתעכלו מבערב שהיה סודרן על גבי המערכה, שכל זה נעשה לאחר שהקריבו לאיברי התמיד 'דאין שום דבר יכולים להקריב במערכה זו קודם איברי התמיד דכתיב 'וערך עליה העולה' (ויקרא ו ה) עולה ראשונה' ומבואר בדברי המפרש כדברי רש"י שהדין הנלמד מהעולה עולה ראשונה הוא דין מסוים בסדר הדברים הקריבים על גבי המערכה, שהדבר הראשון במערכה זו היה צריך להיות קרבן התמיד.

ובפירוש הרא"ש (שם ד"ה מחזירין) נחלק בזה על המפרש וכתב שכל הדין שלא יהיה דבר קרב קודם לתמיד, היינו דווקא בדבר הקרב היום אבל בדבר הקרב מאתמול אין שום מניעה מלהקריבו קודם תמיד, וביאור מחלוקתם הוא שהרא"ש סובר שהדין העולה עולה ראשונה הוא דין שהתמיד צריך להיות הקרבן הראשון הקרב היום, ואין מניעה מלהקריב את שיירי הקרבנות של אתמול, ובהקרבתם אינו מגרע בקיום הדין העולה עולה ראשונה. אולם המפרש שסובר שהדין העולה עולה ראשונה הוא דין בסדר הדברים הקריבים על גבי מערכה, שהתמיד צריך להיות ראשון להקרבת המערכה, בזה אין שום מעלה בזה שקרבן זה הם איברים שנשתיירו מאתמול, שמכל מקום הדין הוא שבשביל להקריב על גבי המערכה צריך דווקא את קרבן התמיד שיהיה ראשון במערכה זו[י].

וכן מצינו בפירוש רבינו הלל לתורת כהנים (ריש פרשת צו) שכתב על הדרשה 'וערך עליה העולה' שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר 'דלא מיקטרי במערכה גדולה מידי דבר הקטרה מקמי תמיד של שחר'. ומתבאר שהוא דין בסדר המערכה.

להקטיר במערכה ראשונה קודם שהגיע זמן התמיד

והגרי"ד (שם) הוסיף עוד שמדברי המפרש בתמיד מדויק שאינו יכול להקריב האיברים על גבי מערכה זו אפילו קודם שהגיע זמן הקרבת התמיד. וכבר הקשה בחידושי הגר"א (תמיד שם) על המפרש, שהלא פשוט שקודם זמן

ה. **ובתוספות** ביומא כתבו תירוץ זה שהגמרא רצתה להביא דבר שמשמע ממנו יותר עיכוב, רק כלפי התירוץ שצריכים אנו לשני הפסוקים שאחד נצרך להקמת הקטרה ואחד למעשה דם, אך לא הביאו תירוץ זה ליישב את שאר האופנים האחרים שביארו התוספות בטעם שצריכים שני לימודים להקדים את התמיד. ובמשנה למלך (תמידין ומוספין פ"א ה"ג ד"ה לפי שאסור) רצה לבאר בזה שבנדון זה שהעולה עולה ראשונה מלמד שיש עיכוב בדבר, יש לומר שאכן אי אפשר ללמוד מנחת חביתין מתמיד, ויתכן שדווקא בתמיד נאמר עיכוב, אך לפי התירוץ שחילקו התוספות בין הקטרה לעבודת דם בזה היה פשוט להתוספות שבזה אפשר ללמוד אחד מחבירו, שבשניהם יש יותר עיכוב.

ו. **והנה** להתירוץ שכתבו התוספות שצריך להפסוק העולה עולה ראשונה למנחת חביתין שהיא תדירה כמו תמיד, הרי ודאי שמוכח שמה שנתחדש בהפסוק של העולה עולה ראשונה אינו גזירת הכתוב בגדר דין תדיר קודם אלא דין קדימה מסוימת בתמיד. אלא שיש לדון לשאר התירוצים שתירצו התוספות, ש'העולה' נצרך לענין הקטרה ולא כעבודת דם שנלמדים ממלבד עולת התמיד, או כפי שתירצו התוספות בפסחים שצריך את העולה להקדמת התמיד לנדרים ונדבות, שיש לומר שאחר שנתגלה לנו שאף באופנים אלו קודם התמיד ממילא חוזר הדין שדין קדימתם הוא משום הדין שתדיר קודם.

ז. **וכל** עוד שאין המצוה התדירה לפניו, ולא שייך לקיימה, בודאי שאין את קדימת התדיר.

ח. **ובגבורת** ארי (יומא כט. ד"ה אלא) האריך גם כן בדבר זה, שפשוט שהדין של העולה עולה ראשונה לא נאמר אלא כאשר כבר הגיע זמן העולה, ולא בזמן המוקדם כאשר עדיין אינו זמן העולה.

ט. **והנה** אם נפרש שבדין קדימת התמיד למוסף נתחדש דין נוסף שצריך להקדים את התמיד ולא רק משום דין תדיר קודם, והעולה עולה ראשונה איננה הגדרה בתדיר קודם, אם כן צריך ביאור בדברי המשנה בזבחים שהעמידה את דין קדימת התמיד למוסף כחלק מהדין של תדיר קודם. ואכן בגוף ראיית הגר"א קוטלר היה אפשר לדון ולומר לפי המבואר בהערה לקמן שיתכן שדעת התוספות שהדין קדימה של תדיר הקיים בתמיד, אף שהוא מדין 'תדיר', אינו שייך לדין הכללי בתדיר שבכל מקום, אלא מחמת עצם שמו ומהותו של התמיד שהוא צריך להיות תדיר בכל יום הוא קודם לכל הקרבנות ואף לקרבנות הלילה.

ובבד קודש (ח"א סי' יב) כתב שנפקא מינה בזה למה שכתבו התוספות במנחות (מט. ד"ה תלמוד) שאף שהקרבה קודם התמיד פוסלת, מכל מקום שחיטה לבד קודם התמיד אינה פוסלת משום ששחיטה אינה עבודה, ופשוט שכל סברת התוספות היא במה שנלמד מהעולה עולה ראשונה שיש דין מסוים להקדים את התמיד לכל הקרבנות שבזה אנו דנים שזה תלוי ב'עבודה', ושחיטה אינה עבודה, אבל בדין קדימת תדיר נשאר הדין להקדים את השחיטה משום תדיר קודם, ואם כן אף בתמיד ומוסף שייך הדין תדיר בזה שצריך להקדים את שחיטת התמיד.

וכתב שם נפקא מינה נוספת שאף שנלמד דין מסוים של קדימת התמיד מחמת דין העולה עולה ראשונה, מכל מקום אם כבר עבר ושחט קודם התמיד יש לומר שבזה כבר פקע מהקרבן הקיום של אחר התמיד, כיון שנשחט מקודם לתמיד ואינו נחשב כקרבן שקרב בין התמידין, ומשום העולה עולה ראשונה אין ענין בעשיית חלק מהעבודות אחר התמיד, מפני שכל הענין הוא שהקרבן כולו יהיה נעשה על התמיד, ונמצא שכל הדין להמתין ולעשות את זריקת דמו לאחר התמיד, הוא רק משום הדין של תדיר קודם. ולכך הביאה המשנה בזבחים את דין קדימת התמיד למוסף בכלל דין תדיר קודם, מפני שעדיין נפקא מינה באופן שהובא לעיל שעבר ושחט קודם התמיד.

י. **הובא** באוצר חידושים על מסכת יומא (על דף לד.) ובחבצלת השרון (ויקרא עמ' תלג), ועיין מנחת אברהם (מנחות מט.).

יא. **ובמקדש** דוד (סי' יא סק"א) כתב נפקא מינה, שלדברי רש"י שהוא דין בדבר הקרב במערכה גדולה, אם כן נסכים שהקטרתן היתה בזילופן על גבי האישים ולא היה בהם דין הקטרה על גבי מערכה גדולה בדווקא בהם לא היה דין להקטירם דווקא לאחר התמיד, כיון שאין בהם דין שיהיו קריבים בדווקא על גבי מערכה גדולה.

הקרבת התמיד אין את הדין של העולה עולה ראשונה. אכן להנתבאר בשיטת המפרש שדין העולה עולה ראשונה הוא דין בסדר המערכה, שהדבר הראשון שקרב על גבה הוא קרבן התמיד, אם כן יש לומר שבזה אין הבדל בזמן ההקרבה אם הגיע זמן התמיד או לא, מפני שעיקר הדין הוא שבמערכה החדשה אין קרב ראשון אלא קרבן התמיד.

ובמקדש דוד (סי׳ ט סק״א) הביא לדברי המפרש וכתב שלדבריו מיושבת קושיית התוספות כנתבאר לעיל, והוסיף, שבדברי המפרש מבואר שבמערכה החדשה לא היו מקריבים איברים שנתותרו מאתמול אף על פי שהם איברי התמיד, וצריך ביאור מדוע יש לאחרם לתמיד השחר, והלא מצד הלימוד שתמיד קודם משום תדירותו, משום זה אינו צריך להיות קודם לתמיד עצמו, ועל כרחך שנתחדש לדעת המפרש דין בסדר המערכה, שהתמיד של היום צריך להיות ראשון במערכה, וזהו הלימוד שנלמד מן הפסוק של העולה עולה ראשונה.

לגבי מקודש ממנו

התוספות (זבחים צ: ד״ה תדיר) כתבו בפשיטות שאם עומד לפניו דם התמיד ודם חטאת הדין הוא שהתמיד קודם אפילו לגבי המקודש ממנו, וכתב בחזון איש (מנחות סי׳ לג ס״ק טז) שמוכח מדבריהם שהדין שהעולה היא ראשונה הוא דין קבוע אפילו לגבי קרבנות שעדיפים מתמיד.

עוד מבואר מדברי התוספות שאף לגבי עבודות דם שכתבו התוספות שאינם נלמדים מהעולה עולה ראשונה ועל זה בא הלימוד של מלבד עולת הבקר, שמזה נלמד הקדימה של תדיר, גם בזה קודם התמיד להמקודש ממנו. ובביאור הדבר כתב בחזון איש (שם) שאחרי הלימוד שהעולה עולה ראשונה לגבי ההקטרה נלמד לענין התמיד כולו שהוא ראשון בקביעות.

אם האיסור להקריב קודם הוא בהקטרה בלבד

בדין קדימת התמיד לכל הקרבנות מבואר מדברי התוספות במנחות (מט. ד״ה תלמוד) שהאיסור להקדים דבר לתמיד של שחר נאמר הן בעבודת דם והן בהקטרה, אולם התוספות ביומא (כט. ד״ה אלא) כתבו שאין אנו פוסלים קרבן שקרב קודם פתיחת דלתות ההיכל, משום פסול של 'קודם התמיד', משום שנפקא מינה לענין שחיטה, שפסול זה של קודם התמיד אינו אלא בהקטרה ולא בשחיטה, ובמשנה למלך (תמידין ומוספין פ״א ה״ג ד״ה ודע שלפי) כתב שנראה מדבריהם שכל דין קדימת תמיד לכל הקרבנות הוא רק בהקטרה ולא בשאר עבודות הקרבן.

ובחזון איש (מנחות סי׳ לג סק״ו) כתב שדבר זה לא יתכן להאמר בדברי תוספות במנחות, ובודאי שאף בעבודת דם נאמרה קדימה זו, שהרי הגמרא (מנחות מט.) מביאה את דין קדימת התמיד למוסף שנשנה שם במשנה, והמשנה דנה לענין עבודת הדם, וכן מהגמרא (זבחים פט.) מבואר שנשנה דין קדימת התמיד גם לענין עבודת הדם[יב]. והביא (שם סק״ח) לדברי התוספות ביומא ורצה לדחוק שכוונתם שבלילה קודם שהגיע זמן התמיד אין איסור אלא רק בהקטרה, ודווקא בו יש את האיסור מחמת עשה דהשלמה.

ובמשנה למלך (תמידין ומוספין פ״א ה״ג ד״ה ודע שרבינו) דן שיתכן שלדעת התוספות במנחות שהאיסור להקדים לתמיד של שחר נאמר הן בעבודת דם והן בהקטרה, אין הביאור שיש איסור לשחוט קודם 'הקטרת' התמיד, אלא האיסור לשחוט הוא מפני שהוא קודם השחיטה, וכן אסור להקטיר מפני שהוא קודם ההקטרה, אולם יתכן שמותר לשחוט קודם ההקטרה, שלא שמענו אלא שהקטרת התמיד תהיה קודמת לשאר הקטרות, אבל אין לה סיבה להיות קודמת לשאר שחיטות[יג].

האם הוא סדר קדימה או איסור גמור

והנה להנתבאר שיש דין מיוחד בתמיד, שהתמיד יהא קודם לשאר קרבנות אף שלא לפי כללי הדין של תדיר קודם, יש לדון האם הוא בגדר איסור על מעשה ההקרבה קודם התמיד, או שאין מעשה איסור בדבר אלא שכך הוא סדר ההקרבה, בתורת דין קדימה של התמיד.

ובמקדש דוד (סי׳ ט סק״א) וחידושי רבי שמואל (פסחים אות קסד) כתבו שיש להוכיח מדברי הגמרא במנחות (מט.) שאינו בגדר איסור להקריב שאר הקרבנות לפני התמיד אלא הוא דין קדימה של התמיד. שהרי הגמרא שם דנה בציבור שאין להם כסף כדי לקנות את שני הקרבנות אלא רק תמיד או מוסף, מה מהם קודם. ולכאורה אם נאמר שיש איסור להקריב קודם תמיד של שחר מה שייך שנאמר להם לקנות מוסף, וכיצד נתיר את האיסור להקריב קודם התמיד, ובעל כרחך שזה רק דין קדימה בתמיד וכשאין תמיד לא שייך קדימה.

אלא שהביאו בשם הגרי״ז (כתבי הגרי״ז מנחות מט.) שאמר שיתכן שהקרבת המוסף תיעשה אחר ארבע שעות שכבר אינו זמן התמיד ובזה אינו עובר באיסור בזה שמקריב המוסף קודם לתמיד[יד].

ומצינו שבאור החיים (ויקרא ו ב ד״ה הא) כתב שאף בזמן שלא היה כלל תמיד היה אסור להקריב שום קרבן קודם התמיד.

ובשפת אמת (נח: ד״ה העולה) כתב להסתפק בזה כאשר לא הוקרב התמיד של שחר, האם מותר להקריב קרבן אחר בכל אותו היום, והביא להוכיח מהמבואר בגמרא (מנחות נ.) שאין התמידין מעכבין זה את זה, ובלא קרב תמיד של שחר יכול להקריב את התמיד של בין הערבים, הרי שאף שלא הוקרב תמיד של שחר, אין זה מעכב מלהקריב את תמיד בין הערבים. וכתב לדחות שיש לומר ששונה בזה תמיד של בין הערבים[טו].

אוצר החכמה

והוכיח עוד מהמבואר בגמרא (ערכין יא:) שבזמן חורבן הבית הקריבו עולה, אף שכבר בטל התמיד משבעה עשר בתמוז, כפי שמצינו בגמרא (תענית כו:) ומוכח שאפשר להקריב קרבן אם אין אפשרות להקריב את תמיד של שחר[טז].

קושיות האחרונים שיש נפקא מינה בין דין קדימת תדיר לדין העולה ראשונה

בגוף קושיית התוספות שנוכל ללמוד מהדין של 'תדיר קודם' אף את הדין שהתמיד קודם לכל הקרבנות הנלמד מהעולה עולה ראשונה, הקשו האחרונים שלכאורה מצינו כמה נפקא מינה אם נאמר שהדין שתמיד קודם מחמת הדין שתדיר קודם, או מדין מיוחד בתמיד:

התחיל להתעסק באינו תדיר האם חייב להפסיק

א. בזבחים (צא.) דנה הגמרא באופן שתדיר ושאינו תדיר לפניו, וקדם ושחט את האינו תדיר האם צריך להפסיק ולעסוק בתדיר או שנאמר שכיון שכבר התחיל באינו תדיר שוב אינו מפסיק באמצע המצוה בשביל התדיר. וברמב״ם (תמידין ומוספין פ״ט ה״ג) כתב שאינו פוסק אלא גומר להקרבת האינו תדיר ואחר כך מקריב את התדיר. והקשה במשנה למלך (שם פ״א ה״ג) שאם כן יש לומר שלכך צריך את העולה עולה ראשונה כדי ללמד שאם שחט קרבן קודם לתמיד

יב. **ולכאורה** יש לומר שכוונת התוספות שכלפי פסול אין שום דין פסול כלפי קרבן הקרב קודם לתמיד של שחר אלא בהקטרה, שלהתירוץ שכתבו התוספות שמהדין העולה עולה ראשונה נלמד דין הקדמה כלפי הקטרה, יש לומר שכיון שדין קדימת עבודת הדם נלמד מהילפותא של מלבד שזה מדין תדיר קודם, בזה ודאי שלא שייך שיהיה דין פסול בקרבן משום דין תדיר קודם ותוס׳ שם שדן לפסול קרבן הקרב קודם תמיד של שחר כתב שכל מה ששייך לפסול הוא החלק שנלמד מהדין העולה עולה ראשונה שהיינו חלק ההקטרה, ולפי זה יהיה מוכח מתוס׳ שאף לפי האמת זה נשאר כשתי ילפותות בפני עצמם הדין קדימה של עבודת הדם והדין קדימה של ההקטרה.

יג. **ובהר** המוריה (שם על הרמב״ם) העיר על זה שכיון שדנו בזה התוספות לפסול את הקרב קודם הקטרה אם כן מה שייך לדון שכל הנידון היה כלפי להקדים הקטרה להקטרה הא אפילו אם יעבור ולא יקדים הקטרה להקטרה מה שייך שיחול על ידי כך פסול, ותירץ שם שיתכן שיש נפקא מינה כלפי ההקטרה עצמה אם היא הקטרה כשירה או פסולה, ואין הנידון כלפי להכשיר ולפסול את הקרבן עצמו אלא רק את ההקטרה.

יד. **ובן** הוכיח במשנת רבי אהרן (זבחים סי׳ ז ס״ק יד), אלא שיש לדחות ראיה זו ולומר ששונה הנידון שם בגמרא שמדובר במוסף שהוא קרבן שקבוע לו זמן ויש מצות עשה מן התורה להקריבו באותו היום, ויתכן שמצוה זו דוחה להאיסור שאסור להקריב קודם תמיד של שחר, ואף שמבואר בגמרא (נט.) שאין אומרים שעשה של אכילת קדשים דוחה לעשה דהשלמה יש לומר ששונה בזה הקרבת מוסף שהיא עשה דרבים, וכן כתבו התוספות בראש השנה (ל: ד״ה ונתקלקלו) שהקרבת המוסף דוחה לעשה דהשלמה משום שזה עשה דרבים.

טו. **ויש** לבאר זאת בג׳ אופנים: א. ששונה קרבן התמיד שיש מצות עשה בהקרבתו, וכמו שנתבאר לעיל כלפי מוסף שזה עשה דרבים שדוחה לעשה דהשלמה, כמו כן יש לומר כן כלפי הקרבת תמיד של בין הערבים, ב. שכל הדין שאסור להקריב קרבן קודם לתמיד של שחר היינו איסור להקריב קרבן אחר מלבד לקרבן התמיד, אבל את קרבן התמיד בעצמו היה מותר להקריב אף קודם לתמיד של שחר שזה נקרא כאותו קרבן ולא נקרא שמקדים לו קרבן אחר, אלא שלכאורה בדברי התוספות (מנחות מט. ד״ה תלמוד) נראה שלא סברו לזה שהרי רצו להוכיח שאין נפסל קרבן הקרב קודם התמיד, ואחת מהראיות היא מכך שתמיד שנשחט שלא לשמה כשר ולא עלה לשם חובה, והוכיחו שרואים שאינו נפסל משום קודם התמיד, ולכאורה הרי יש לדחות לפי סברת השפת אמת ששונה קרבן תמיד שאין בו דין קדימה מחמת תמיד אחר ומוכח שהתוספות אינם מסכימים עם סברא זו, אלא שיש לומר שכיון שקרב הקרבן שלא לשמה אין לו למעלת התמיד ולא נקרא בכלל קרבן התמיד שלא נאמר בו העליה השלם, ובמנחת אברהם (מנחות עמ׳ שצא) הקשה בזה שהרי דעת אבי׳ (מנחות פט:) שקרבן התמיד שקרב שלא לשמה טעון שני גזרי עצים, ורואים שאף שהוא קרב שלא לשמה עדיין יש לו לחשיבות של קרבן תמיד וכתב שצריך לומר שקושיית התוספות היא לרבא (שם) שסובר שאינו טעון שני גזרי עצים, ג. שיתכן שלא שייך את הדין של העולה עולה ראשונה אלא בדבר שדינו שכשר להיות קרב כל היום, ומה שהוא קרב אחר התמיד נקרא שהתקיימה בהקרבתו תורת הקרבה על תמיד של שחר, אבל בקרבן שאינו יכול להיות קרב אלא בבין הערבים יש לומר שלא שייך בו הקיום של הקרבה על התמיד של שחר ולקמן יבואר יסוד זה בכמה ראיות.

טז. **ובקובץ** עניינים (וסרמן, חולין כב:) כתב שלכאורה היה אפשר ליישב את קושיית התוספות למה צריך את הפסוק העולה עולה ראשונה לאופן שאי אפשר להקריב את התמיד שאז אף שלא שייך דין להקדים את התמיד יש איסור להקריב קודם התמיד, אלא שהוכיח שמזה שהקריבו אף בזמן שאין תמיד שאף מה שלומדים מהעולה עולה ראשונה אינו אלא דין קדימה.

של שחר, כיון שיש דין שהעולה קודמת לכל הקרבנות צריך להפסיק את הקרבת קרבן זה ולהקריב קודם את התמיד ואחר כך להמשיך בהקרבת הקרבן ההוא.

ובמשנה למלך רצה להוכיח מכאן שדעת התוספות שאף לאחר שנתחדש דין זה שהעולה עולה ראשונה אינו צריך להפסיק באמצע הקרבת זה הקרבן בשביל להקריב את התמיד, אלא שכבר הקשו על המשנה למלך בזה (חי' ר' שמואל פסחים עמ' קסו ד"ה ועי') שמהמשך דברי התוספות מוכח בפירוש שסוברים שבתמיד אין גומרים להקרבת הקרבן שהתחיל להקריב קודם התמיד, אלא מפסיק ומקריב את התמיד, ורק אחר כך גומר את הקרבת הקרבן האחר, שהרי התוספות במנחות (מט. ד"ה תלמוד) הקשו בהמשך הדברים מדוע צריך פסוק להקדים את התמיד, הרי דין הוא שיהא התמיד קודם מצד הכלל שיוקדם דבר שנאמר בו 'בבוקר' לדבר שלא נאמר בו 'בבוקר', ותירצו שהסיבה להקדים מצד זה שנאמר בו בבוקר לא תחייב אותנו להפסיק באמצע ההקרבה כדי להקריב את התמיד לפי הסדר, אולם מצד הסיבה המחייבת בהקדמה שחל מכח הדין של העולה עולה ראשונה, הרי זה מחייב להפסיק אף באמצע הקרבן האחר ולהקריב את התמיד, ואם כן מבואר שדעת התוספות שצריך להפסיק ולהקריב את התמיד, ואינו גומר להקרבת הקרבן האחר.

אוצר התוכנה

ובשאגת אריה (סי' כ) רצה להוציא מכח קושיית המשנה למלך שדעת התוספות להלכה שלא כהרמב"ם, והם סוברים שאף בתדיר ואינו תדיר אם התחיל לשחוט את האינו תדיר פוסק באמצע הקרבת האינו תדיר ומקריב את התדיר[יז].

להקריב שניהם בבת אחת

ב. במקדש דוד (סי' ט סק"א) כתב שיש לומר עוד נפקא מינה במה שנכתב בפסוק העולה עולה ראשונה, כאשר בא להקריב את התמיד וקרבן אחר עמו בבת אחת, שמצד הכלל שתדיר תדיר קודם בזה הכלל הוא שלא לאחר את התדיר אחר האינו תדיר, אך אם רוצה להקריב את שניהם כאחת הרשות בידו, ומה שאין כן מצד הכלל שהעולה עולה ראשונה, אנו נחייב אותו להקדים את התמיד להקרבן האחר אפילו אם יבא להקריבם בבת אחת.

וצריך ביאור מנין לנו שמדין תדיר ואינו תדיר תדיר קודם, מותר לקיימם בבת אחת בלא הקדמת התדיר, ובמקדש דוד הוכיח שרשאי להקריבם בבת אחת ולצאת ידי חובתו ממה ששנינו (מנחות פט.) שרשאי לערב נסכים של אילים עם נסכים של הכבשים ולהקריבם יחד, וכתב רש"י (ד"ה ומערבין) שהיינו שמערב נסכי תמידין עם נסכי המוספין, ואף שעל ידי עירוב זה לא יוכל להקדים את הקרבת נסכי התמידין מדין תדיר קודם, ועל כרחך שכאשר מקריבם בבת אחת אינו סתירה להדין שתדיר תדיר קודם[יח].

אולם בקובץ שיעורים (פסחים אות רה) כתב שאף מצד הלכות תדיר ושאינו תדיר אם בא להקריבם בבת אחת הרי הוא מחויב להקדים את התדיר בדווקא, והוכיח זאת מדברי הירושלמי שהביאו התוספות (תמורה ד. ד"ה) שבאיסור של מקדים תרומה לביכורים אם הפרישם בבת אחת אף על פי שאינו עובר בהלאו של 'לא תאחר' מכל מקום נחשב שמבטל את העשה שהיה לו להקדים ראשון לשני, ומבואר שכאשר יש סדר קדימה של אחד על חבירו, לא די בזה שהם יתקיימו בבת אחת ולא יאחר את המוקדם, אלא יש דין להקדים את מי שיש לו את הדין קדימה[יט].

באין התמיד לפנינו

ג. נפקא מינה נוספת כתב במקדש דוד (שם) לפי מה ששנינו בתוספתא (זבחים פ"י ה"ג) אחר ששנה שם התנא כל התדיר מחבירו קודם לחבירו וכל המקודש מחבירו קודם לחבירו, הוסיף התנא 'במה דברים אמורים שבאו כולם כאחד, אבל הבא ראשון לעזרה קרב ראשון'. ומבואר שמצד הלכות תדיר ושאינו תדיר, אם עומד לפנינו רק האינו תדיר, אינו צריך להמתין כדי להקריב את הקרבן התדיר תחילה. ואילו מצד הדין הנוסף שנלמד מ'העולה עולה ראשונה', אף אם יש לפניו עתה רק את קרבן המוסף נאמר שצריך להמתין להקרבת התמיד כדי שיוכל להקריב את הקרבן מוסף.

ודחה זאת, שיש לומר שכל הדין להקדים את שבא ראשון הוא רק בהגיעו לכאן שני קרבנות של שני אנשים, אולם בשני קרבנות של איש אחד אין נפקא מינה במה שבא ראשון, כיון שהמביא אותם מחויב בשניהם בשוה, וכיון שמעצם חובתו מוטל עליו להביא את התדיר, הרי שנחשב כמו שהתדיר עומד ומוטל עליו להביאו. ולכך בתמיד ומוסף ששניהם מוטלים על הציבור בשוה אין נפקא מינה במה שנמצא לפנינו עכשיו רק המוסף[כ].

ובפירוש הראב"ד (תמיד כח: ד"ה העולה) כתב שאף אחר הדין של העולה עולה ראשונה אם לא היה להם תמיד כלל, כגון בימי אריסטובלוס, מותר להקריב שלמים ואין עוברים בזה על האיסור להקריב קודם תמיד השחר. ונראה מדבריו שכאשר עתיד להקריב את התמיד במשך היום, בזה יש לו דין קדימה להקריב קודם את התמיד אף שאינו בפנינו עכשיו, ודווקא כאשר אינו עתיד להקריב כלל את התמיד באותו היום, בזה כתב הראב"ד שלא שייך באופן זה דין קדימת התמיד לשאר הקרבנות.

ובקרן אורה (זבחים פט: ד"ה והנה) כתב שמדין תדיר חייב להקדים את התמיד, אף אם הובא לפניו המוסף ולא הובא לפניו התמיד, נמצא שהתדיר אינו בפניו, מכל מקום מחויב להקריב כסדר ולהמתין לתמיד, וביאר שכיון שנתחייב בתמיד ובמוסף, חייב להקריב את התמיד תחילה, והיינו שכיון שהיום מחייב את שניהם הרי זה כאילו שניהם בפנינו ומחויב להקריב את של התמיד תחילה.

כהן ממשמר אחר

ד. במשנת רבי אהרן (זבחים סי' ז ס"ק יד-טו) כתב שמצד דין תדיר קודם יש אופן להתיר, בכהן ממשמר אחר שלא מוטלת עליו עבודת התמיד, הרי שרשאי להקריב קרבן אחר קודם התמיד מפני שלא נאמר דין תדיר קודם אלא היכן שמוטל עליו לעשות את שניהם שצריך להקדים את התדיר, מפני שהוא דין על הגברא להקדים את התדיר שלפניו, ומה שאין כן מצד הדין של העולה עולה ראשונה שיש דין קדימה בחפצא של התמיד, לכך אסור לכהן ממשמר אחר להקריב קרבן אחר קודם התמיד[כא].

ב. עשה דהשלמה

האם האיסור הנובע מעליה השלם הוא רק בהקטרה

הנה מלבד הדין שאסור להקריב דבר קודם לתמיד של שחר, נאמר אף שאסור להקריב קרבנות לאחר תמיד של בין הערבים, וכמו ששנינו (נח:)

יז. ולדברי השאגת אריה נצטרך לומר שחלוק הדין קדימה שנלמד מזה שנאמר בו 'בבוקר', שבדין זה הרי פשוט לתוס' שאינו צריך להפסיק, לבין הדין קדימה שיש מכח הדין שתדיר קודם, שבזה רוצה השאגת אריה לומר שסוברים התוספות שצריך להפסיק את הקרבת קרבן זה כדי להקריב את התמיד ולהקדימו.

יח. ובזה ביאר המקדש דוד את דברי רבינו גרשום (מנחות מט. ד"ה תמידין) שכתב לבאר את דברי הגמרא שם שסוברת שמעלת קרבן התמיד כלפי קרבן מוסף היא בזה שהתמיד הוא תדיר ומקודש וכתב רבינו גרשום שמעלת המקודש שיש בקרבן התמיד היינו בזה שמקריבים התמיד קודם המוסף, ולכאורה צ"ע שהטעם שמקריבין אותו קודם היינו משום מעלת תדיר קודם, וזה כבר נכלל בכלל מעלה זו ולמה החשיבה זאת הגמרא כשתי מעלות, ומוכח שמצד מעלת התדיר היה אפשר להקריבם כאחד, ומזה שהתמיד בדווקא קודם למוסף ולא די בהקרבתם כאחד, הרי בעל כרחך שמלבד מעלת תדיר יש לתמיד מעלה נוספת מחמת קדושתו שמחייבת להקריב אותו קודם המוסף.

יט. ויש לדון בראייתו כיון שיש לומר שבמקדים תרומה לביכורים שם עיקר הדין הוא שהביכורים יקדמו, אולם בהדין של תדיר תדיר קודם הרי יש לומר ששם כל הדין הוא רק שלא לאחר את התדיר אחר האינו תדיר, ואינו דין שהתדיר יוקדם בדווקא לאינו תדיר.

כ. במנחת אברהם (מנחות עמ' שצב) כתב נפקא מינה נוספת בזה היכן שעשה באימורים מעשה הקטרה והניחם על גבי המערכה ועדיין לא משלה בהם האור, ולא נתקיימה בהם בחפצא מצות הקטרה, שמצד דין קדימה של תדיר הכל תלוי בהמעשה של הגברא העובד שמוטל עליו להקדים קודם את התדיר, ובאופן זה אף שלא פשטה האור באימורי התמיד מותר לו להקטיר כבר את אימורי המוסף, לפי שסיים את מעשה עבודתו שמתעסק בקיום התדיר. ומה שאין כן מצד דין הקדימה של תמיד לשאר קרבנות צריך שתפשוט בהם האור ותתקיים ההקטרה בחפצא, כדי שיוכל להקטיר את אימורי המוסף.

כא. ואכן כל אלו הנפקא מינה הם תמיהות בדעת התוספות לפי מה שהוכיח שם במשנת רבי אהרן, והובא לעיל שדעת התוספות שהדין קדימה הנלמד מהעולה עולה ראשונה אינו רק קדימת תדיר בעלמא, אלא שהוא דין קדימה מיוחד שיש בדיני התמיד, וכמבואר ממה שרצו התוספות שיפסל הקרבן שקרב בלילה משום קודם התמיד, אם כן מדוע לא כתבו נפקא מינה אלו שרק מכח הלימוד של העולה עולה ראשונה יהיה בהם דין קדימה. ולכאורה צריך לומר בדעת התוספות שלדעתם דין קדימת התמיד ביסודו הוא דין 'תדיר' הכללי, אלא שאין זה הדין 'תדיר ושאינו תדיר' הרגיל, אלא שבתמיד יש דין קדימה מיוחד מחמת תדירותו, שבשם הקרבן שלו שהוא 'תמיד' יש לו שם חשיבות מיוחדת של תדיר שזה עצמותו של הקרבן, וכך שמו 'תמיד' על שם שהוא תדיר וקרב בכל יום, ולכך אף שעיקר דין קדימתו הוא משום תדיר, ולכך הסוגיא בדף פט. לומדת מהקדמת התמיד כמקור להדין 'תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם' שבכל התורה, אולם מעלת התדיר שיש לתמיד כלפי שאר הקרבנות היא מעלה בעצם השם קרבן שלו שהוא צריך להיות בכל יום וחשיבותו היא בזה שהוא 'תמיד', ולכך מעלת תדירותו גורמת שיש לו דין קדימה לכל הקרבנות אף שלא לפי כל הכללים האמורים בכל מקום. ומפני זה סברו התוספות שאף כלפי להיות קודם לקרבן הקרב בלילה יש לו מעלה מיוחדת, אולם יסוד הדין הוא בהלכות תדיר וכמבואר.

באופן נוסף ביאר בספר ברכת מרדכי (פסחים סי' כה) שאף שעיקר הדין הוא דין הקדמה של תדיר, מכל מקום מכח דין זה חל כאן דין סדר של הקרבה, שכך הוא סדר ההקרבה שקודם קרב התמיד ואחר כך קריבים שאר הקרבנות, והצד לפסול את שאר הקרבנות שקריבים קודם לו הוא משום שנחשב שנקרבו שלא כסדרן, ולכך אף שעיקר דין קדימתו הוא משום תדיר מכל מקום חל מכח זה דין 'סדר' בסדר ההקרבה בבית המקדש, שמכח זה נפסל מה שקרב שלא כסדרו [וכן משמע בריטב"א (יומא כט. ד"ה אלא) שכתב לדמות את הפסול של הקרבה לאחר התמיד לפסול של מחוסר זמן].

'מנין שאין דבר קרב אחר תמיד של בין הערבים תלמוד לומר 'והקטיר עליה חלבי השלמים' (ויקרא ו ה) עליה שלמים ולא על חברתה'. ומסקנת הגמרא ששלמים הוא מלשון השלם, שצריך להשלים עליה את כל הקרבנות.

ובסוגיית הגמרא (נט.) הביאו לשיטת רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא שסובר שמחוסר כיפורים שהקריבו עבורו שלמים לפני שנתכפר, והקריבו את התמיד של בין הערבים קודם שהספיק להקריב את הקרבנות שנצרכים לכפרתו, ואם לא יביא לקרבנות כפרתו הרי לא יוכל לאכול בקדשים, לכך מתירים לו להביא את הקרבנות הבאים לכפרה אף לאחר הקרבת התמיד. והגמרא מקשה על כך כיצד מותר להביא את קרבנותיו אחר התמיד, הרי אין עשה של אכילת קדשים דוחה את העשה של עליה השלם שממנו נלמד שאסור להקריב אחר תמיד של בין הערבים. והגמרא מביאה על זה שני תירוצים: א. רבינא תירץ באופן שקרבנו היה חטאת העוף שאין למזבח אלא דמה, ואין בה הקטרת בשר ואימורים לאחר התמיד, וכיון שכך לא שייך בזה את האיסור של עליה השלם, שלא נאמר אלא בהקטרה. ב. רב פפא תירץ שאף במביא חטאת בהמה יכול לעלות ולהלין האימורין בראש המזבח מבלי להקטירם על האש עד הבוקר, ובאופן זה אין צריך להקטירם אחר תמיד של בין הערבים אלא יוכל להמתין עד למחר ולהקטירם מפני שלא יפסלו בעמוד השחר, ויוקטרו למחרת.

ומבואר בדברי הגמרא שכל האיסור להקריב אחר תמיד של בין הערבים אינו אלא בהקטרת אימורי הקרבן, אך בהקרבת גוף הקרבן בעבודת הדם, מותר להביא קרבנותיו לאחר תמיד של בין הערבים, וכך העלו התוספות (מנחות מט. ד"ה תלמוד) מדברי הגמרא שאין להאיסור של עליה השלם אלא רק בהקטרת אימורים ולא בשאר ההקרבה.

דעת הטורי אבן

ובטורי אבן (ר"ה ל. ד"ה מיהו) כתב שכל מה שנקטו התוספות במנחות בפשיטות שלא נאמר להדין של עליה השלם אלא בהקטרה, אין זה מוסכם, ונדון זה תלוי במחלוקת התנאים שם, שהרי רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא סבר שאף בשביל מצות עשה של אכילת שאר הקדשים מקריבים לקרבנות המחוסרי כפרה אחרי קרבן התמיד, אולם חכמים חולקים ואוסרים זאת, ולא הותר אלא בצריך להקריב את פסחו שהעשה שיש בו כרת של הפסח דוחה להעשה דהשלמה, אך בשאר מצות אכילת קדשים אינו רשאי לעשות כן, ומוכח שלדבריהם אין היתר בכך אף בחטאת העוף שאין למזבח אלא דמה, ולשיטתם אף בשחיטה וזריקה יש להעשה דהשלמה.

אולם מדברי המאירי (נט. ד"ה ומ"מ) נראה שנקט שלא כדברי הטורי אבן, וביאר שכל הנידון אם יכול להקריב אחר התמיד היינו רק אם מקריב חטאת בהמה, אבל אם מקריב חטאת העוף הכל מודים שיכול להעלותו ולהקריבו אחר התמיד, ואף בחטאת בהמה מחלוקתם בזה הוא מטעם אחר, שהגמרא שם חידשה שאם מעלה את האיברים לראש המזבח מותר לכהנים לאכול את הבשר, אף שאסור לאכול את הבשר קודם הקטרה, מכל מקום כאשר אינו יכול להקטיר מחמת עשה דהשלמה יכולים הכהנים לאכול אף קודם הקטרה, משום שנעשו האימורים כמי שנשרפו או שאבדו, וכל זה הוא לסברת רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא שהתיר בכך, ובזה נחלקו חכמים וסוברים שאין אנו דנים את האימורים כמי שנאבדו וממילא אין זה מתיר לכהנים לאכול את הבשר קודם הקטרה, ולא נתכפרו הבעלים בהקרבת החטאת, וממילא לא יועיל לו הדבר כדי להתיר את אכילת בשר הקדשים[כג].

להרמב"ם אסור אף לשחוט

וברמב"ם (תמידין ומוספין פ"א ה"ג) כתב 'שהיו שוחטין התמיד כל יום בשמונה ומחצה ולא בשש ומחצה לפי שאסור להקריב קרבן כלל קודם תמיד של שחר ולא שוחטין קרבן אחר תמיד של בין הערבים' ומבואר בדבריו שיש איסור לשחוט קרבן לאחר תמיד של בין הערבים, והאיסור אינו דווקא בהקטרה וכמו שנקטו התוספות במנחות, וכן דייק בלשונו ביום תרועה (ר"ה ל: ד"ה עוד כתבו)[כד].

ובאבן האזל (תמידין ומוספין פ"א ה"ג) ביאר בדעת הרמב"ם שסבר כהטורי אבן שבנדון זה נחלקו חכמים על רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא, והם סוברים שאיסור זה של עליה השלם נוהג אף בשחיטה ולא רק בהקטרה[כה].

ובזבח תודה (ליקוטי הלכות פסחים נט.) נקט שדעת הרמב"ם לפסוק כדעת רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן ברוקא, שאין איסור בכך, אלא שהוא סובר שאין הלכה כרב פפא וכמו שכתב המאירי, ששורש מחלוקתם הוא בהיתר אכילת הכהנים כאשר אין אפשרות להקטיר את האימורים.

לכולי עלמא מדרבנן אסור אף לשחוט

בחזון איש (מנחות סי' לג סק"ד) כתב שזה ודאי שאף לדברי רב חסדא ורב פפא שאין איסור של עשה דהשלמה אלא בהקטרה, כל זה רק לענין האיסור מן התורה, אבל יש לכולי עלמא איסור מדרבנן גם בזריקה, ולכך סוברים חכמים שלא התירו איסור דרבנן זה בשביל עשה של אכילת קדשים, והעמידו דבריהם במקום מצוה של אכילת קדשים, ולא העמידו דבריהם במקום כרת של פסח.

אהח 19/06/2018

להקטיר קודם הקטרת אימורים

להמבואר בגמרא שאין האיסור של עליה השלם אלא בהקטרה, יש לדון האם מותר להקטיר בין הקרבת דם התמיד להקטרת אימוריו, שיש מקום לומר שאם עדיין לא הוקטר התמיד, אין איסור של עשה דהשלמה בהקרבת שאר הקרבנות.

ובפשטות יש מקום לומר שאיסור זה קיים אף קודם הקטרת אימורי התמיד, שלאחר הקרבת קרבן התמיד חל האיסור להקטיר אחריו אימורי שאר הקרבנות. אולם התוספות במנחות (מט. ד"ה תלמוד) כתבו שכל האיסור הוא רק להקריב אחר הקטרת התמיד, אבל קודם הקטרת התמיד מותר להקטיר אימורי שאר הקרבנות[כו].

והמהר"ח אור זרוע (שו"ת סי' רכ) חולק עליהם, וכתב שעליה השלם משמע שקודם שיתחיל בתמיד צריך להשלים, ונכלל בזה שחייב להקדים שאר הקרבנות לכל סדר עשיית התמיד, והיינו קודם שחיטתו.

האם עובר בכל הקרבן בגלל האימורים

והנה להמבואר בגמרא שבחטאת העוף שאין למזבח אלא דמה אין בו את האיסור של עשה דהשלמה, יש לדון באופן שעבר והקריב לאחר התמיד, קרבן שיש בו הקטרה, באלו עבודות הוא עובר על עשה דהשלמה, האם רק בהקטרת האימורים עובר בעשה דהשלמה אבל לא בהקרבת שאר הקרבן, או שמא בכל העבודות עובר בעשה דהשלמה.

ומצינו שהמהר"ח אור זרוע (שו"ת סי' רכ) הקשה על מה שמצינו (פסחים נט.) שהעשה של אכילת שלמים לדעת רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא דוחה להעשה של השלמה, שלכאורה קשה מדוע צריך לדחות את העשה של השלמה בשביל כך, והלא יכול להקריב את קרבנות המחוסר כפרה מבלי להקטיר את אימוריו, שהלא ההקטרה אינה מעכבת את כפרתו, והרי כל האיסור של העשה של השלמה הוא רק בהקטרת אימוריו, ובאפשרותו להקריב את קרבנות המחוסרי כפרה ולהימנע מלעבור על העשה של השלמה בזה שלא יקטיר את אימוריו.

ותירץ המהר"ח אור זרוע שאף למאן דאמר זה, דווקא בקרבן שאין בו הקטרה כגון חטאת העוף שאין למזבח אלא דמה בזה אין עשה דהשלמה בעבודת הדם שלו, אך בקרבן שיש בו דין הקטרת אימורין עובר בעשה דהשלמה אף בעבודת הדם שלו. והוסיף שכל זה אינו אלא לתירוץ של רב חסדא שתירץ שמדובר בחטאת העוף שאין למזבח אלא דמה, אולם לתירוץ של רב פפא שמעלה ומלינה בראשו של מזבח, אם כן מבואר מדבריו שחולק על זה וסובר שאף בקרבן שיש בו הקטרת אימורין אינו עובר בעשה דהשלמה אלא בהקטרת אימוריו, ולא בשאר חלקי הקרבת הקרבן[כז].

כב. ובגוף דברי רב פפא שאמר מעלה ומלינה בראשו של מזבח, מצינו שנחלקו הראשונים בכוונתו שהתוספות במנחות (מט. ד"ה תלמוד) ויומא (כט. ד"ה אלא) כתבו שכל זה רק למאן דאמר בזבחים (פז.) אין לינה מועלת בראשו של מזבח, אבל למאן דאמר לינה מועלת בראשו של מזבח, לא שייך לדברי רב פפא שיעלה וילין בראשו של מזבח. אולם רש"י (פסחים נט. ד"ה מעלה) כתב שדברי רב פפא הולכים לכולי עלמא משום שעל כל פנים גם אם לינה מועלת יש באימורים אלו דין שאם עלו לא ירדו, ולדברי התוספות הרי יתכן שחכמים סוברים כמאן דאמר לינה מועלת ולכך לא יכלו לקבל את דברי רב פפא, ורק לדברי המאן דאמר שאין לינה מועלת נשאר קשה טעם חכמים החולקים.

כג. ובהגהות אמרי ברוך על הטורי אבן (ר"ה ל. ד"ה מיהו) כתב שגם בדברי הראב"ן (פסחים נט.) נראה בזה כדברי הרמב"ם, שכתב שאין אף קרבן נשחט אחר תמיד של בין הערבים.

כד. אולם במשנה למלך (שם ד"ה ודע שרבינו) כתב שמה שכתב הרמב"ם כלפי תמיד של בין הערבים שאסור לשחוט אחריו, היינו משום שאם ישחוט אינו יכול להקטיר למה שפסק הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ג ה"א) שלינה פוסלת בראשו של המזבח אבל אין האיסור מצד השחיטה עצמה.

כה. והרעק"א (דרוש וחידוש תגיגה מערכה ח ד"ה ובדברי) הקשה בדברי התוספות הללו מהגמרא בפסחים (נט:) ששנינו 'רב כהנא רמי כתיב 'לא ילין חלב חגי עד הבוקר' (שמות כג יח) עד הבוקר הוא דלא ילין הא בלילה ילין, והכתיב 'והקטיר עליה חלבי השלמים' (ויקרא ו ה) עליה השלם כל הקרבנות כולם', ולכאורה לדברי התוספות הרי לא קשה כלל הסתירה במקראות, שיש לומר שמה שיכולים להקטיר האיברים בסוף הלילה היינו היכן שעדיין לא הקטיר את אימורי התמיד שעדיין לא חל בהם הדין של עליה השלם.

כו. ובשיעורי הגר"ד פוברסקי (פסחים ח"ג אות עב) כתב שיתכן שלדעת רב פפא מה שצריך לזה שמעלם ומלינם בראשו של מזבח ואין אנו אומרים שהקטרה אינה מועכבת, היינו משום שאף שהקטרה אינה מעכבת מכל מקום צריך שיהיה הקרבן ראוי להקטרה, ולכך אם לא היה יכול להעלותה ולהלינה בראשו של מזבח לא היה מועיל מה שנאמר שכיון שהקטרה אינה

האם עובר אף בלילה

ובנדון איזהו הזמן שנוהג בו הדין של עשה דהשלמה, מצינו שנחלקו הראשונים האם נוהג העשה דהשלמה אף בלילה שכבר אינו זמן הקרבת התמיד, שיש לומר שאינו נוהג אלא ביום, משעת הקרבת התמיד של בין הערבים עד הלילה. אך מצד שני יש לומר שעשה זה נוהג אף בלילה שגם קרבן הקרב בלילה נחשב שקרב לאחר התמיד.

ופשטות סוגיית הגמרא (פסחים נט:) נראה שודאי עשה זה נוהג אף בלילה שאחר התמיד, שהגמרא מקשה סתירה מ׳ולא ילין חלב חגי עד בקר׳ (שמות כג יח) הא בלילה ילין, ואפשר להקטירו, ומצד שני הרי יש את האיסור של עליה השלם כל הקרבנות כולם, והגמרא תירצה שאיסור ׳לא ילין׳ מדבר באימורים שנתותרו[כג]. ומבואר מדברי הגמרא שבלא נתותרו, אלא התחלת הקרבתו היתה בלילה, פשוט שהוא עובר על עשה דהשלמה בזה שמקטיר להאימורים בלילה, וכן הוכיח בגבורת ארי (יומא כט.) שעובר בעשה דהשלמה אף בלילה שלאחר הקרבת התמיד.

אולם מצינו בריטב״א (יומא כט. סוד״ה לא זז) שרצה לומר שאף לאחר התמיד אינו עובר על עשה דהשלמה אלא כאשר הקריבו ביום, אבל בהקריבו בלילה אינו עובר בעשה דהשלמה כיון שכבר אינו זמן התמיד[כח].

ג. גדריו של עשה דהשלמה

הנה בסדר ההקרבה בין התמידים, מצינו ב׳ אזהרות: א. שלא להקריב קודם תמיד השחר, ב. שלא להקריב אחר תמיד בין הערבים. וכפשוטו הדין שאסור להקריב שום קרבן קודם לתמיד של שחר, והדין של ׳עליה השלם׳ שצריך להשלים את כל הקרבנות על התמיד של בין הערבים, הם שני דינים חלוקים, שהלא האיסור להקריב קודם תמיד של שחר נלמד מ׳העולה עולה ראשונה׳, והאיסור להקריב אחרי תמיד של בין הערבים נלמד מ׳עליה השלם כל הקרבנות כולם׳.

דעת הרמב״ן בזה

אולם בדברי הרמב״ן (ספר המצוות השמטה מצוה יא) נראה ששני דינים אלו ענינם אחד, שביאר מצוה זו בזה הלשון ׳שנצטוינו להקריב כל הקרבנות הבאים בנדבה או בחובה בין שני התמידין, לא קודם תמיד של שחר ולא אחר תמיד של בין הערבים, והוא אמרו יתעלה ׳וזרק עליה העולה והקטיר עליה חלבי השלמים׳ (ויקרא ו ה) עליה השלם כל הקרבנות כולם, ירצה לומר שמשעה שמסדר הכהן המערכת כאמרו ׳ובער עליה הכהן עצים בבקר׳ (שם) יעלה עולה ידועה שהיא עולת הבקר, ועליה יקטיר וישלים כל הקרבנות, לא על התמיד הבא בערב, וזו היא מצות עשה וכו׳. והנה למדנו שיש בזה מצות עשה, כלומר שהמקדים או המאחר קרבנו לזמנים הנזכרים, עובר בלאו הבא מכלל עשה שהוא עשה׳.

ומבואר בדברי הרמב״ן שהוא סובר ששני החיובים נובעים ממצוה אחת, שיסודה הוא דין סדר בהקרבת כל הקרבנות בין שני התמידין, ולדברי הרמב״ן מתבאר שדין קדימת התמיד אינו רק מדין קדימת תדיר לאינו תדיר, אלא הוא דין נוסף שצריך להקריב את כל הקרבנות בין שני התמידין[כט].

עוד מתבאר מדברי הרמב״ן שהגדיר את העשה דהשלמה כ׳איסור עשה׳, והיינו שנאמר בו איסור שלא להקריב הקרבנות שלא בין שני התמידין, ואינו כמצות עשה כדין חיובי להקריב הקרבן בין שני התמידין.

משמעות דברי רש״י כהרמב״ן

ובעיקר הדבר שעיקר הדין הוא להקריב הקרבנות בין התמידין וכך הוא לשון רש״י (במדבר כח י) על הפסוק ׳על עולת התמיד ונסכה׳ ׳אלו מוספין לבד אותן שני כבשים של עולת התמיד ומגיד שאין קריבין אלא בין שני התמידין וכן בכל המוספין נאמר על עולת התמיד לתלמוד זה׳. והנה הרי כאן בפסוק זה לא הוזכר כלל דין איסור ההקרבה אחר תמיד של בין הערבים, ואף על פי כן ביאר רש״י שבדין להקריבו אחר תמיד של שחר נכלל גם הדין שצריך להיקרב קודם תמיד של בין הערבים, וכמתבאר מדברי הרמב״ן שהכל דין אחד הוא שהקרבן צריך להיקרב בין שני התמידין[ל].

הביאור שצריך להקריבם על תמיד של שחר

בחידושי הגרא״ל מאלין (ח״א סי׳ יא) הוסיף ביאור בזה שיסוד הדין להקריבו בין שני התמידין אינו מצד זה שהוא צריך להיקרב ׳בין שניהם׳, ועל יד הקרבת שניהם לפניו ולאחריו יש קיום מסוים בכל הקרבנות, אלא שעיקר הדין בזה שכל הקרבנות צריכים להקריבם על התמיד של שחר, ואם כבר הקריב את התמיד של בין הערבים, הרי זה סיום עבודות אותו יום, ושוב אינו נחשב שהקרבנות קריבים על התמיד של שחר, וזהו כל סיבת האיסור להקריבו לאחר מכן.

וכן מבואר בדברי רש״י (נט: ד״ה כשנתותרו) שפירש שההיתר להקטיר אימורי קרבנות שקרבו קודם התמיד, ואימוריהם נתותרו לאחר התמיד, שכיון ש׳נראו להקרבה׳ קודם התמיד, הרי זה נחשב שעל התמיד של שחר הם קריבים, ומתבאר שהדין להקריבו קודם תמיד של בין הערבים משום שבאופן זה נחשב שקרב על התמיד של שחר.

אם הוא עשה או איסור עשה

והנה הרמב״ן (שם) השיג בזה על הרמב״ם שהשמיט ממנין המצוות את העשה של עליה השלם, והוכיח הרמב״ן שנחשבת כמצות עשה, שהלא מצינו בגמרא (נט.) שמותר להקריב קרבן מחוסר כפרה אף אחר התמיד כדי להקריב את הפסח בזמנו, משום שהעשה של פסח שהוא עשה שיש בו כרת דוחה להעשה דהשלמה, ומבואר ש׳עליה השלם׳ נחשב כמצות עשה.

ובמגילת אסתר (שם) כתב ליישב דעת הרמב״ם שהשמיט לעשה זה, משום שדין זה אינו עשה ממש אלא רק ׳איסור עשה׳, וכך דייק מלשון הרמב״ן שכתב בתוך דבריו ׳שהמקדים או המאחר קרבנו לזמנים הנזכרים עובר בלאו הבא מכלל עשה שהוא עשה׳, ולכך לא מנאה הרמב״ם שאין דרכו למנות אלא עשה גמור, ולא לאו הבא מכלל עשה.

וכדברי המגילת אסתר בדעת הרמב״ם כן כתב בהגהות ברוך טעם על הטורי אבן (ר״ה ל:) שמצוה זו של עליה השלם אינה אלא איסור עשה ואינה מצות עשה[לא].

מעכבת אם כן יכול שלא להקטיר לאימורי קרבן המחוסר כפרה שלו, מפני שעד כמה שאינו ראוי להקטרת אימורין מעכב בו דין ההקטרה. אלא שלכאורה בדעת המהר״ח אור זרוע קשה לומר כן, שהלא אם סברא זו בדעת רב פפא אמת, מנין שרב חסדא חולק על סברא זו, עד שהוצרך המהר״ח אור זרוע לומר בדעתו שהוא סובר שכל חלק וחלק מהקרבן מעכב. ואולי הכרחו היה מהטעם שרב חסדא לא רצה לומר לדברי רב פפא שמעלה ומלינה בראשו של מזבח, ואינו סובר כדברי המאירי ששייך לחלוק בדברי רב פפא שאין אנו מחשיבים את האימורים כנאבדו ונטמאו, ולכך סובר המהר״ח אור זרוע שזה הטעם שרב חסדא חולק על רב פפא, משום שהיכן שיש חלק העומד להקטרה, כבר חל בכל הקרבן הדין של עליה השלם. אלא שגוף הדבר צריך ביאור שהרי הדין הוא שבנאבדו ונשרפו האימורים הקרבן כשר אף באופן שנאבדו ונשרפו קודם הזריקה [וכמבואר בפסחים (עז:) שרק בנאבדו בשר ואימורים פסול הקרבן למאן דאמר אין בשר אין דם] ואין דין לעיכובא שבשעת זריקה צריך שיהיה הקרבן ראוי להקטרת אימורין, ושוב צריך ביאור לרב פפא למה אנו לא אומרים שיכול להקריב לקרבן מחוסר כפרה שלו אף אם לא יוכל להקטיר להאימורים כיון שהקטרת האימורין אינה מעכבת, ויתכן שיש לפרש בזה שהדין עליה השלם שמכחו צריך להקריב כל הקרבנות קודם תמיד של בין הערבים, אינו רק איסור להקריב הקרבנות אחר תמיד של בין הערבים אלא שהוא דין חיובי בצורת הקרבת הקרבנות שצריך שהם יקרבו קודם התמיד והוא קיום דין בקרבן בזה שהוא קרב אחר תמיד של שחר וקודם תמיד של בין הערבים, וקיום זה מתקיים במה שהקטרת אימורי הקרבן נעשית על התמיד ואפילו אם לא נעשה דבר זה בפועל, אלא עצם זה שיש בקרבן זה דין הקרבה על התמיד זה נותן לו קיום של עליה השלם, ולכך אף במעלה ומלינה על ראשו של מזבח כיון שאימורים אלו קריבים למחרת על התמיד ממילא כבר חל בקרבן זה קיום של עליה השלם ונקרא קרב על התמיד, ולכך יש לומר שלא שייך לומר שלא יקטיר כלל להאימורים כיון שבאופן זה אין בקרבן כלל קיום של עליה השלם, ורק אם מעלם ומניחם בראשו של מזבח בזה חל הדין של עליה השלם.

כז. ופירש רש״י (פסחים נט: ד״ה שניתותרו) ׳מקרבנות שנזרק דמן קודם תמיד, ולא הספיקו להקריב, דכיון דנראה להקרבה קודם לכן, על תמיד של שחר הוא מושלם׳.

כח. ולכאורה לפי המבואר דבריו קשים מהגמרא (נט:) שמפורש שלולא הסברא ששונה מתי שנתותרו היה פשוט לגמ׳ שהוא עובר בהקרבת האימורים לאחר התמיד של בין הערבים בעשה דהשלמה, אולם יש לומר שכיון שמה שזמן הקטרת האימורין בלילה היינו שכלפי זה הלילה הולך אחר היום והקטרת הלילה היא גמר והשלמה לעבודת היום, אולם כל זה רק כלפי הקטרת האימורין שכלפי זה נקרא שעדיין הוא זמן התמיד כיון שדין התמיד להקטיר אימוריו כל הלילה, אולם כשבא להקריב קרבן חדש אחר תמיד של בין הערבים כלפי קרבן זה הרי כלל לא חל בו הדין שהוא צריך להיות קרב על התמיד, שכיון שהוא מעולם לא קרב ביום שהוא זמן התמיד ולא חל בו הדין שצריכה הקטרתו להיעשות על התמיד, ורק היכן שההקרבה עצמה היתה ביום בזה חל הדין בהאימורין שהם צריכים להיעשות על התמיד, ולכך הריטב״א שמדבר במליקת עולת העוף שנעשית בלילה בזה יש לומר שלא חל בו כלל הדין של עליה השלם, ואם מקריבו בלילה אינו שייך כלל לקרבנות יום זה שיהיה בו דין של עליה השלם.

ובמקדש דוד (סי׳ ט סק״א) הקשה עוד על מה שכתבו הראשונים שבמקריב בלילה אין אף את האיסור להקריב קודם תמיד של שחר, אם כן הרי יקשה מדוע מבואר בגמרא (נט.) שבהקריב להבהמה לאחר התמיד אז הוא מעלה את האימורים למזבח ומקטירם למחר, הרי אם בלילה אין להעשה דהשלמה ואין את האיסור להקריב קודם תמיד של שחר, מה מונע ממנו להקריב להאימורין בלילה ולמה צריך להמתין בהם עד למחר שאז חל בהם כבר פסול לינה, למאן דאמר שאוחז שיש פסול לינה בעלות השחר אף בראש המזבח, וכתב שם ליישב כמו שנתבאר לעיל שהיכן שהשחיטה היתה ביום אז יש דין השלמה אף בלילה שאז נקרא שההקטרה נמשכת ליום שלפניה ויש בה דין להיקרב על התמיד כמו עיקר הקרבן.

כט. וכנתבאר לעיל (אות א) שהוא דין מיוחד בתמיד, אלא שלהרמב״ן הוא דין של סדר ההקרבה כולו ולא רק בתמיד השחר.

ל. ובספר עבודת מקדש (עמ׳ קכד) כתב שמדברי התוספות מוכח שחולקים על הגדרת הרמב״ן בזה, שהרי התוספות במנחות (מט. ד״ה תלמוד) כתבו לדון שאין את האיסור להקריב קודם התמיד בלילה מפני שעדיין לא הגיע זמן התמיד, ולדברי הרמב״ן שיש דין חיובי להקריב הקרבנות בין שני התמידין, אם כן הרי פשוט שאף בלילה יש לחסרון זה שלמעשה לא קרב הקרבן בין שני התמידין.

לא. ובתוספות (זבחים ק. ד״ה הא) כתבו במה שמצינו שלרבי עקיבא אם מת לו מת אחר חצות

האם זה חלק ממצות התמידין

אולם הגרי"פ פערלא (על הרס"ג, ח"ב עמ' רצא) ביאר שמחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בזה, שדעת הרמב"ם שיסוד המצוה של עשה דהשלמה הוא בכלל מצות התמידין, שיהיה התמיד של שחר ראשון והתמיד של בין הערבים אחרון ולכן אין זו מצוה בפני עצמה, אלא היא נכללת במצות התמידין, אולם בדעת הרמב"ן הרי מבואר שהוא סובר שהעשה של השלמה מחייב להקריב את כל הקרבנות בין שני התמידין ולא לפניהם ולאחריהם, ואם כן הרי מצוה זו אינה דין בפרטי הקרבת התמידין, אלא זו היא מצוה בקיום דין הקרבת שאר הקרבנות שלא יקריבום שלא בין התמידין, ולכך מנאה הרמב"ן כמצוה בפני עצמה[לב].

ויסוד הדבר בדעת הרמב"ם שהעשה דהשלמה הוא דין בהקרבת התמידין, שהתמיד של שחר יהיה ראשון לכל הקרבנות ושל בין הערבים אחרון לכולם, כתבו האחרונים שמוכח כן מדברי הרמב"ם בהלכות יבום וחליצה (פ"ו ה"י) שכתב שאם היתה היבמה אסורה לו באיסור עשה, הרי מן התורה היא מתיבמת מדין זה שהעשה של יבום דוחה להאיסור עשה, אלא שחכמים גזרו שתחלוץ ולא תתיבם. והאחרונים דנו מדוע ידחה עשה לעשה אחר, והלא אין עשה דוחה עשה. ובשאגת אריה (סי' לג) ביאר בדברי הרמב"ם שהטעם שעשה של יבום דוחה לאיסור הנשים שאסורות לו בעשה, מפני הכלל שכל עשה של קום ועשה יכול לדחות עשה אחר כאשר העשה הנדחה אזהרתו היא בשב ואל תעשה, ולכך דוחה העשה של יבום שהוא בקום ועשה להעשה שאוסר עליו את היבמה, שהוא רק איסור עשה, וזה נחשב כמו אזהרת לא תעשה הנדחית מפני עשה, כפי הכלל 'עשה דוחה לא תעשה'.

אלא שהקשה וול זה מהגמרא (נט.) שמבואר שאין עשה של אכילת קדשים דוחה לעשה דהשלמה, ומדוע אין אומרים שהעשה דהשלמה הוא בשב ואל תעשה והעשה של אכילת קדשים הוא בקום ועשה, ולפיכך ידחה אותו בקום ועשה[לג].

אוצר החכמה

ובכתב סופר (שו"ת או"ח סי' קיד) הביא קושיא כעין זו בשם ההפלאה (כתובות מ.) על מה שכתב בפני יהושע שם שעשה דוחה לאיסור עשה[לד], והקשה ממה שמצינו שאין עשה של אכילת קדשים דוחה להאיסור עשה של השלמה, ותירץ הכתב סופר שעשה דהשלמה אינו איסור עשה, אלא הוא עשה בקום ועשה בתורת קיום דין במצות הקרבת התמידין כיצד להקריב את התמידין, שהתמיד של שחר צריך להיות ראשון לכל הקרבנות, והתמיד של בין הערבים צריך להיות אחרון לכל הקרבנות.

ולכאורה אם עשה דהשלמה הוא קיום דין בשאר הקרבנות, ולא בסדר הקרבת התמידין, הרי לא שייך לומר שהוא בא כחיוב עשה להקריבם בזמן זה של בין שני התמידין, שהלא אין חובה כלל בהקרבתם ואין להם זמן המחויב בהקרבה, ובעל כרחך היה צריך לומר שהוא 'איסור עשה' שלא להקריבם אלא בין שני התמידין[לה]. ולדברי האחרונים שהוא מצות עשה, בעל כרחך צריך לומר שהוא דין בסדר הקרבת התמידים, ולכך שייך לומר שהוא מצות עשה חיובית שכך צריך להקריבם.

וכן כתב בהמאיר לעולם (ח"ב סי' ז ד"ה ומה) ביישוב שיטת הרשב"א, שעשה דהשלמה אינו 'איסור עשה' אלא הוא קיום של מצות עשה[לו], להקריבו בין שני התמידין[לז].

עבר והקריב אחר התמיד אם נשאר דין השלמה

ולהנתבאר יש לדון באופן שכבר עבר והקריב קרבן אחר תמיד של בין הערבים, האם יכול עכשיו להקריב קרבן נוסף לכתחילה לאחר התמיד, שיש לומר לפי הצד שהדין של עשה דהשלמה הוא דין בתמיד של בין הערבים שהוא יהיה אחרון לכל הקרבנות, ועד כמה שבין כה וכה יוצא שהתמיד כבר אינו אחרון, כיון שכבר הקריבו אחריו עוד קרבנות, אם כן יש לומר שאינו מוסיף שום איסור בזה שהוא מוסיף להקריב קרבן נוסף לאחר התמיד של בין הערבים. אולם לפי הצד השני שנתבאר שהוא דין בקרבנות עצמם, שהם צריכים להיות קריבים בין שני התמידין, אם כן הרי לכאורה כל קרבן וקרבן בפני עצמו הוא איסור בפני עצמו להקריבו אחר התמיד.

ובחזון איש (הוריות סי' יד ס"ק יב) כתוב לדון בזה שיתכן שאחר שהקריב קרבן אחד לאחר התמיד כגון במחוסר כפרה שהותר לו להקריב קרבנו לאחר התמיד, הרי שבאופן זה הותר לו להקריב גם כן שאר קרבנות לאחר התמיד, אלא שמדבריו שם נראה שאף לפי הצד שהוא דין בקרבנות שצריכים להיות קריבים בין שני התמידין, גם כן יש לומר שאם כבר הקריב קרבנו אחר התמיד יכול להקריב שאר קרבנותיו אחר התמיד. והטעם בזה שהדין להקריב קרבנותיו בין שני התמידין אינו דין פרטי על קרבן זה בדווקא, אלא שהוא דין כללי על כל הקרבנות שהם צריכים להיות קריבים בין שני התמידין, ועד כמה שדין זה אינו יכול להתקיים בשלמותו, הרי שרשאי להקריב אף לשאר קרבנותיו לאחר התמיד[לח].

ולפי"ז ביאר שם את דברי התוספות (הוריות ד. ד"ה שהביא) שכתבו בדברי הגמרא שם שהמביא חטאתו בין השמשות וספק אם יצא ידי חובתו, מביא אשם תלוי, שלכאורה יש להקשות בזה איך שייך להקריבו בין השמשות הרי זה לאחר תמיד של בין הערבים, וכתבו לתרץ שמדובר שם בקרבנות מחוסר כפרה שהותר לו להקריב קרבנו אחר התמיד כדי לאכול בקדשים, כמבואר בפסחים (נט.). והקשה החזון איש הרי בקרבנות מחוסרי כפרה אם

בערב הפסח, צריך להטמאות לו ואין אנו אומרים שעשה של פסח ידחה להעשה של הטומאה, משום שהעשה של פסח יש לו תשלומין בפסח שני, וכתבו התוספות שאינו דומה להמבואר בגמרא (פסחים נט.) שעשה של פסח דוחה לעשה דהשלמה, ולא ביארו התוספות את החילוק. ובשפת אמת (שם בתוד"ה הא) כתב שכוונתם לחלק שהשלמה הוא רק איסור עשה, ולכן העשה של פסח דוחה להאיסור עשה של עליה השלם, ומה שאין כן טומאה שהיא מצות עשה גמורה, יש בכח העשה שאין לה תשלומין דהיינו מצות הטומאה, לדחות את הלא תעשה שיש לו תשלומין דהיינו מצות הפסח.

לב. וכן הביאו להוכיח מדברי התוספות (ר"ה ל: ד"ה ונתקלקלו) שסוברים שעשה דהשלמה אינו קיום דין בתמיד שיהיה האחרון, אלא שהוא דין כלפי שאר הקרבנות, שהתוספות שם כתבו שמה שמותר להקריב מוסף לאחר התמיד היינו משום שמוסף הוא עשה דרבים והוא דוחה לעשה דהשלמה, ואם נאמר שהקיום של עשה דהשלמה הוא בתמיד, בכך שהוא קרב האחרון, אם כן הרי אף עשה דהשלמה היא עשה דרבים, בזה שמוטל על הרבים להקריב את התמיד כאחרון לכל קרבנות היום, ומוכרח שהתוספות סוברים שדין זה נאמר כלפי שאר הקרבנות שלא יקרבו לאחר התמיד, ולכך עשה דהשלמה אינו נקרא עשה דרבים.

לג. ובקובץ הערות (סי' לח אות א) יישב את קושיית השאגת אריה על פי מה שהקשו התוספות (נט. ד"ה אתי) מדוע דוחה עשה של פסח לדין השלמה, הרי דחייה זו של דין ההשלמה אינה נעשית בשעת קיום עשה, ובעשה דוחה לא תעשה צריך שהעשה יתקיים בשעת עקירת הלאו. ותירצו שבענייננו אין דחיית עשה דהשלמה מכח הכלל של עשה דוחה לא תעשה, אלא מכח זה שעשה חמור דוחה לעשה קל, וזה מועיל אף אם אין עבירת העשה דהשלמה נעשית בשעת קיום העשה, ולפי זה מיושב שסברת הרמב"ם שהקום ועשה לעולם דוחה להשב ואל תעשה אינו שייך אלא באופן שעקירת העשה מתקיימת בשעת קיום העשה הדוחה, כשאר עשה דוחה לא תעשה, אולם בסוגיא שם מדובר באופן שאין כח דחייה זו מפני שאינו בשעת קיום העשה, ולכך אמרו בגמרא שעשה אינו דוחה לעשה אחר, אף שהוא בשב ואל תעשה.

לד. וכן כתב הרשב"א (כתובות מ. ד"ה וניתי) בפירוש, שהאיסור עשה של מצרי ראשון ושני, הנלמד מהנאמר 'דור שלישי יבא להם בקהל ה'' נדחה מפני שאר עשה כיון שאינו אלא איסור עשה. ובגליון הגרע"א על הרמב"ם (יבום וחליצה פ"ו ה"י) ציין לדברי הרשב"א הללו כביאור בדברי הרמב"ם בזה שמן התורה יכול ליבם לכל חייבי עשה, ולא כהשאגת אריה שפירש שזה משום שהכלל הוא שקום ועשה דוחה לשב ואל תעשה.

לה. ובחידושי הגרא"ל מאלין (ח"א סי' יא) כתב גם כגדר זה ש'עליה השלם' הוא גילוי להקריב את כל הקרבנות על התמיד של שחר, ובאופן שכבר הקריב להתמיד של בין הערבים כבר אינו נחשב כמקריב על התמיד של שחר, והוכיח כן מלשון הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"א ה"ג) שכתב בנדון זמן שחיטת התמיד 'ולמה מאחרין אותה שתי שעות אחר תחילת זמן שחיטתו מפני הקרבנות של יחידים או של ציבור לפי שאסור להקריב קרבן כלל קודם תמיד של שחר ולא שוחטין קרבן אחר תמיד של בין הערבים'. ובלחם משנה (שם) תמה מדוע הזכיר הרמב"ם בהלכה זו את האיסור הקרבה קודם תמיד של שחר, הרי כאן עוסקים רק בנדון האיסור הקרבה שלאחר תמיד של בין הערבים, ועל כרחך שכל האיסור של עליה השלם ביסודו הוא במה שלא נעשה הקרבן על התמיד של שחר, ולכך הוצרך הרמב"ם בנדון האיסור של אחר תמיד של בין הערבים, להזכיר לאיסור ההקרבה של קודם תמיד של שחר.

לו. והנה במנחת חינוך (מצוה ה אות ד) הקשה על דברי התוספות (פסחים נט. ד"ה יאוחר) שכתבו שמה שלא ידענו את הדין שתמיד של בין הערבים קודם לקרבן פסח, משום שהוא יותר תדיר, זה משום העליה השלם, והקשה המנחת חינוך מדוע לא נאמר שפשוט שמקדים את התמיד, משום שהנידון של תדיר הוא חיוב שעומד לפניו בשעה שבא להקריב את התמיד, והנידון של 'עליה השלם' יתחיל רק אחרי שיקריב את התמיד ואז יהיה מותר לו להקריב את הפסח אחר התמיד, משום שהוא עשה שיש בו כרת והוא דוחה לעשה דהשלמה. והאריך בזה אם מותר לו להכניס עצמו למצב של דחיית עשה ללא תעשה, ובבית ישי (סי' כו) כתב שכל קושיית המנחת חינוך היא רק משום שסובר שעשה דהשלמה הוא 'איסור עשה' ולא מצות עשה גמורה, ולכך סובר שאין איסור זה חל אלא רק לאחר הקרבת התמיד, אולם אם נאמר שהשלמה הוא מצות עשה להקריב הקרבנות על התמיד של שחר וקודם לתמיד של בין הערבים, אם כן אף קודם להקרבת תמיד חל עליו החיוב להקריב את הפסח עכשיו כדי שיהיה קרב על התמיד.

לז. ובמלבושי יום טוב (סי' יח) כתב גם כן ליסוד זה שהעשה דהשלמה אינו 'איסור עשה' אלא נחשב כמצות עשה גמורה, ועל פי זה כתב כדברי הכתב סופר ליישב את השיטות שעשה דוחה לאיסור עשה, והקשו עליהם מדברי הגמרא שאין עשה של אכילת קדשים דוחה לעשה דהשלמה, אלא שמדבריו שם מבואר שנקט שהקיום בפועל של העשה דהשלמה אינו בהקרבת התמידין כראשון ואחרון לעבודת כל הקרבנות, אלא שזו מצות עשה בשאר הקרבנות שצריך להקריבם בין שני התמידין וזו מצוה חיובית להקריב את כל הקרבנות בין שני התמידין.

לח. וכעין זה כתב בצפנת פענח (ציצית פ"ג ה"ו) בדברי התוספות (מנחות מט. ד"ה העולה) שהוכיחו מדברי הגמרא (פסחים נט.) שאין פסול בהקרבה שאחר התמיד, מזה שרצתה הגמרא שידחה העשה דהשלמה מכח העשה של הקרבת הפסח, ואם היה חל פסול, מה יועיל בזה דחיית העשה. ובצפנת פענח כתב ליישב בזה שכיון שהגמרא שם עוסקת בערב פסח ובזה בכל אופן לא יתקיים העליה השלם כיון שהקריבו לאחר התמיד את קרבן הפסח, לכך לא היה שם פסול מחמת העליה השלם, אלא רק את האיסור להקריב אחר התמיד וזה נדחה מחמת העשה של הפסח [אלא שדבריו צריכים ביאור שהרי בגמרא שם מפורש שאף בשאר ימות השנה היינו דוחים את העשה דהשלמה מחמת עשה של אכילת קדשים לולא זה ששניהם זה עשה ואין עשה דוחה לעשה, ומבואר שאם עשה היה דוחה לעשה היה הקרבן כשר אחר התמיד אף בשאר ימות השנה].

מסופק אם הביאם אינו מחויב באופן זה באשם תלוי, שהלא אין זה בא על עבירה של איסור כרת, אלא החטאת באה רק כמחוסר כפרה להכשירו בקדשים. ואם כן מדוע אמרו שבאופן זה מחמת הספק מביא אשם תלוי. ותירץ שכוונת התוספות שלאחר שהביא קרבן מחוסר כפרה שלו, ממילא כבר הותר לו להביא שאר קרבנותיו לאחר התמיד וכמבואר לעיל, אז הביא את החטאת חלב שלו בין השמשות, ועל זה יש ספק שמא לא יצא ידי חובתו, ומתחייב באשם תלוי.

ראיה שחלוק גדר האיסור של קודם התמיד מעליה השלם

והנה התוספות (זבחים פט. ד"ה כל, מנחות מט. ד"ה תלמוד) רצו ליישב מדוע צריך שני פסוקים לדין קדימת התמיד, שמהעולה עולה ראשונה אין לומדים אלא דין קדימה לגבי הקטרה ולא לגבי עבודת דם, אלא שהתוספות הקשו על זה מדוע לא נלמד הקטרה ועבודת דם אחד מחבירו.

ובמשנה למלך (תמידין ומוספין פ"א ה"ג) הקשה כיצד נלמדת עבודת דם מהקטרה, והרי לענין האיסור הקרבה של אחר תמיד של בין הערבים מפורש בגמרא (נט.) שאין האיסור אלא בהקטרת אימורים ולא בשאר חלקי ההקרבה, ואם כן מה קשה לתוס' שנלמד עבודת דם מהקטרה, הרי כשם שבתמיד של בין הערבים אין לומדים עבודת דם מהקטרה לענין זה שאין איסור לאחריה אלא בהקטרה ולא בעבודת דם, כך בתמיד של שחר נאמר שאין לומדים עבודת דם מהקטרה.

וביד יהודה (יומא לד. ד"ה ולע"ד) כתב ליישב שחלוק בזה עשה דהשלמה מהאיסור הקרבה של קודם תמיד של שחר, שכיון שהאיסור הקרבה של אחר תמיד של בין הערבים נלמד מ'וערך עליה חלבי השלמים' ודרשינן על זה 'עליה השלם', שם לא הקפידה תורה אלא על כך שקרבן שלם לא יוקרב אחר תמיד של בין הערבים, ואם הקריב חלק מן הקרבן קודם התמיד של בין הערבים הרי מבואר בגמרא (נט:) שבנתותרו אין איסור להקטיר האימורין לאחר התמיד, וכמו כן אם אינו מקטיר את האימורין לאחר התמיד אלא מלינם על ראשו של מזבח, אף בזה אינו עובר על האיסור, מפני שלא הקפידה התורה אלא בקרבן שלם שעושה את כל העבודות לאחר התמיד, והיינו כאשר שוחטו וזורקו ומקטירו לאחר התמיד[לט]. ומה שאין כן בתמיד של שחר שמוכח שהקפידה תורה אף על עבודות הדם בפני עצמן, לכך הקשו התוספות מדוע אין למדים עבודות דם והקטרה אחד מחבירו. ולפי זה הרי עולה שחלוק הדין קדימה של תמיד של שחר מהדין של עליה השלם בתמיד של בין הערבים, ושלא כהמבואר מדברי רש"י והרמב"ן [והרמב"ם] שדין אחד הם להקריבם בין שני התמידים.

ובדברי המשנה למלך שם נראה שרצה לתרץ קושיא זו [כפי מה שביאר דבריו ביד יהודה שם] שחלוק דין אחר תמיד של בין הערבים, שהוא גזירת הכתוב בלא טעם, שבזה אין להקשות שנלמד עבודת דם מהקטרה, שאין לנו אלא על מה שנאמר בפסוק, ומה שאין כן הגזירת הכתוב של העולה עולה ראשונה שגדר קדימת העולה היא מדין תדיר, בזה שייך לומר שאחר שהקדימה תורה לעבודת הדם מגדר תדיר קודם, נקדים גם את ההקטרה מדין זה. ואף מדבריו עולה שלפי האמת שני הדינים של תמיד של שחר ושל תמיד של בין הערבים הם בשני גדרים חלוקים.

לט. ויש להעיר על דבריו מדברי רב חסדא שאמר שבחטאת העוף שאין למזבח אלא דמה אין בו את האיסור להקריבו אחר תמיד של בין הערבים, ולכאורה הרי שם אין חסר בשלימות של הקרבן, וצריך לומר לדבריו שאף זה אין נקרא קרבן שלם במה שחסר בקרבן זה דין הקטרת אימורים, ולדבריו יש לומר שאכן רב פפא חולק על תירוצו של רב חסדא וסובר שבחטאת העוף שאין למזבח אלא דמה, גם בו יש את האיסור להקריבו אחר תמיד של בין הערבים, ויתכן שזה ביאור דברי הרמב"ם שכתב (תמידין ומוספין פ"א ה"ג) בסתמא שאסור להקריב את כל הקרבנות אחר תמיד של בין הערבים, ולא חילק בזה שבחטאת העוף שאין למזבח אלא דמה מותר להקריבה אחר תמיד של בין הערבים, משום שיש לומר שרב פפא חולק בזה וסובר שאף בחטאת העוף יש איסור להקריבה אחר התמיד וכמבואר.

מ. ואמנם יתכן בזה שכל דברי התוספות הם לפי מה שנקטו בפשיטות שם במנחות (מט. ד"ה תלמוד) שהדין של עליה השלם נאמר רק כלפי הקטרת האימורים, ומה שאין כן הדין שאסור להקריב קודם לתמיד של שחר הולך על כל אופני ההקרבה, ואם כן מוכרח שחלוק גדר האיסור של קודם תמיד של שחר מאחר תמיד של בין הערבים, אולם לפי מה שכתבו האחרונים שלרבנן דרבי ישמעאל האיסור של אחר תמיד של בין הערבים הוא בכל אופני ההקרבה, אם כן יש לומר שגדר האיסור בשניהם הוא אחד ויתכן שכל דברי הרמב"ן הם למה שסובר להלכה כרבנן דרבי ישמעאל.

מא. והנה דברי התוספות שם ביומא נסובים על מה שכתוב שם בגמרא שמנחה שנקמצה בלילה תישרף מיד, ועל זה הקשו התוספות מדוע אין פוסלים אותו משום זה שקרב קודם תמיד של שחר, ובזה דנו התוספות אם זה פוסל או לא. וביד יהודה (שם ד"ה ותו) הקשה על דברי התוספות, שהרי בגמרא (עג:) שהביאו התוספות שם, מפורש שאף אם קרב אחר תמיד של בין הערבים ונפסל אין זה פסול הגוף, והוא טעון עיבור צורה קודם שישרף, ולפי"ז אף בקרב קודם תמיד של שחר אין בו פסול הגוף ואינו נשרף בלילה מיד, ואם כן הרי יש נפקא מינה בזה שמנחה שנקמצה בלילה פסולה מחמת פסול קמיצת לילה בזה שתישרף מיד ואינו טעון עיבור צורה. ולכאורה יש לומר שסוברים התוספות שחלוק הפסול של הקרבה קודם תמיד של שחר שהוא דין בגוף הקרבן שיהיה קרב על התמיד, והרי זה כפסולו בגופו, ומה שאין כן בהקרבה לאחר התמיד שהפסול בזה שאין זה הקרבה כסדר הנצרך, ואינו נחשב כפסולו בגופו. אלא שלא יתכן לומר כן בדעת התוספות משום שמבואר בדבריהם שהשוו את שני האיסורים זה לזה, שהרי התוספות הקשו מהגמרא שאומרת שאחר התמיד של בין הערבים שאינו אלא למצוה, והוכיחו מכח זה שהוא הדין לתמיד של שחר שמה שצריך להקריב קודם לו אינו אלא למצוה, ומבואר מדבריהם שאין לחלק בין קודם לתמיד של שחר לאחר תמיד של בין הערבים. ובאופן אחר יש לומר ביישוב דברי התוספות, שבתמיד של בין הערבים אף אם היה בו פסול אין זה אלא בהקטרה, ושאר הקרבן נפסל רק מחמת שאינו ראוי להקטרה. ומה שאין כן בתמיד של שחר שהחסרון הוא בגוף הקרבן, שיש בו פסול הוא בגוף ההקרבה ואינו רק בהקטרה, והדימוי שדימו התוספות שאם אחר התמיד אינו פסול כמו כן באיסור של קודם התמיד, היינו רק לענין זה שאם ההקטרה עצמה אינה אלא למצוה, כמו כן השחיטה והזריקה בתמיד אינו אלא למצוה.

וכן מבואר מדברי התוספות שרצו לחלק ביניהם לענין הדין שבדיעבד הקרבן פסול, שאף אם פסול קודם תמיד של שחר, אין הכרח שנפסל אף בקרב לאחר תמיד של בין הערבים[מ].

ד. האם קרבן הקרב שלא בין התמידין פסול

הנה נתבאר עד עתה שיש איסור להקריב את הקרבנות קודם תמיד של שחר, וכן אסור להקריבם לאחר תמיד של בין הערבים. ויש לדון אם דין זה הוא רק מצוה ואיסור לכתחילה על עשיית ההקרבה, ואינו גורם פסול בגוף הקרבן, או שאם עבר והקריבו קודם לתמיד של שחר או אחר תמיד של בין הערבים, דינו שהוא נפסל אף בדיעבד.

אהח 19/06/2018

והתוספות בכמה מקומות דנו בזה והביאו ראיות מכמה סוגיות בגמרא לנידון זה וכמו שיתבאר.

ביאור התוספתא בפסחים

בתוספתא (פסחים פ"ד) שנינו 'כל הקדשים שהקריבן קודם תמיד של שחר או שעכבן אחר תמיד של בין הערבים הרי אלו פסולין, שאין לך קודם תמיד של שחר אלא קטורת ואין לך מתעכב אחר תמיד של בין הערבים אלא קטורת ופסח בערבי פסחים ומחוסרי כפרה שיאכלו קרבנם לערב'. ומבואר מפורש בתוספתא שהן קרבנות שהקריבם קודם לתמיד של שחר והן קרבנות שהקריבם לאחר תמיד של בין הערבים, הרי אלו פסולים. וכן נקטו התוספות ביומא (כט. ד"ה אלא, בתירוץ אחד) שנאמר בזה דין הפוסלם בדיעבד[מא].

ראיה מהגמרא במנחות

אלא שהוכיחו התוספות מדברי הגמרא במנחות (מט.) ששנינו שם שהתמידין והמוספין אינם מעכבין זה את זה, והגמרא צידדה לפרש שמדובר באופן שיש לו לפניו את התמידין והמוספין, ואם כן מוכח שמה שאמרה המשנה שאין מעכבין זה את זה, היינו שיכול להקריב איזה מהם שירצה ראשון, והקשו על כך מהדין של 'העולה עולה ראשונה' שלעולם צריך להקדים את התמיד לכל הקרבנות. ועל זה תירץ אביי שכוונת המשנה שאין מעכבין זה את זה היינו שבדיעבד אם הקריב את המוספין קודם התמידין אין הקדמת המוספין לתמידין פוסלת אותם, ואין התמידין מעכבין בזה על המוספין, ומפורש בגמרא שבמקריב קרבן קודם תמיד של שחר אינו נפסל בכך, וכתבו התוספות שאין לחלק בזה בין האיסור של קודם לתמיד של שחר להאיסור של אחר תמיד של בין הערבים.

אולם בריטב"א ובתוס' הרא"ש (יומא כט. ד"ה אלא) נראה שנקטו שמסברא אפשר לחלק בין האיסור של קודם לתמיד של שחר שאינו פוסל, להאיסור להקריב אחר תמיד של בין הערבים שהוא פוסל.

ראיה מדין עקירה במותר הפסח

והקשו הראשונים מדברי הגמרא (עג:) שדנה בפסח שאינו עומד להקרבה כפסח, ועומדת הקרבתו להיעשות בתורת שלמים, האם צריך עקירה בפירוש, שישחטנו לשם שלמים, ואם שחטו בסתם ללא מחשבה מפורשת נפסל, או שאף אם שחטו בסתם כשר. והביאה הגמרא ראיה ממה ששנינו שחטו ונודע שמשכו הבעלים את ידם יצא לבית השריפה, ואם נאמר שאין צריך עקירה הרי קרבן זה ממילא קרב כשלמים ופסולו הוא מחמת זה שהוא קרב לאחר התמיד, כיון שרק לקרבן פסח יש היתר להקריבו לאחר התמיד, והרי בשביל פסול זה עדיין הוא טעון עיבור צורה, ואילו בברייתא שנינו שישרף

מיד, ומוכח שהוא פסול מחמת פסח שלא בזמנו שהוא פסולו בגופו ואינו טעון עיבור צורה. ומדברי הגמרא מוכח שפשוט לה שמחמת הדין שאסור להקריבו אחר תמיד של בין הערבים ממילא דינו שהוא פסול, ויקשה על הסוגיא במנחות שמוכח שאינו מעכב בדיעבד.

והתוספות תירצו על זה שכוונת הגמרא שהקרבן יצא לבית השריפה מחמת שאסור להקטיר את אימוריו לאחר התמיד, וממילא אסור אף לאכול את בשרו כיון שכאשר לא הוקטרו אימוריו אסור לאכול את בשרו, ונמצא שיפסל בנותר.

באופן נוסף תירצו התוספות שיש שם גזירה מיוחדת שאף לזרוק את הדם אחר התמיד אסור לו, משום שאם נתיר לו לזרוק יבא אף להקטיר לאחר התמיד אבל בעבר וזרק אין הקרבן פסול. ובזה מיושב גם כן לשון התוספתא שבהקריב קודם ואחר התמיד הקרבן פסול, היינו שפסול מדרבנן, וכן תירצו התוספות בפסחים (נח: ד"ה העולה)] אלא שכתבו התוספות שלשון התוספתא משמע שהקרבן פסול לגמרי.

ולכך הסיקו התוספות שהביאור בדברי התוספתא שהקרבן פסול אחר תמיד של בין הערבים היינו רק לענין שהבשר נפסל מלאכול, אבל הבעלים נתכפרו.

דעת התוספות בזה

התוספות במנחות וביומא נקטו בתירוץ אחד שאין זה פסול גמור, אלא רק מצוה לכתחילה. והוכיחו זאת בכמה ראיות: א. שבקרבן שנשחט קודם פתיחת דלתות ההיכל הוא פסול מצד חסרון פתיחת הדלתות ואין אנו פוסלים אותו מחמת זה שהוא נשחט קודם התמיד. ב. מהגמרא (מנחות פט:) שעולת תמיד ששחטה שלא לשמה כשירה, וקשה שעד כמה שלא יצא בזה חובת תמיד, אם כן הרי קרבן זה קרב קודם התמיד ומוכח שאינו נפסל בכך. ג. מהגמרא (פסחים נט.) שדנה שעשה דהשלמה ידחה על ידי העשה של הקרבת הפסח, ומשום כך מותר לו להקריב קרבנות מחוסרי כפרה כדי שיוכל להקריב קרבן הפסח בזמנו, ואם נאמר שבהקרבה לאחר הפסח חל פסול, מה תועיל דחיית העשה דהשלמה, והלא אינו מועיל[מב] להפקיע את הפסול[מג].

אכן ממסקנת התוספות נראה שסוברים שיש בזה פסול דרבנן, וכן נראה מדבריהם בעירובין (ב. ד"ה שלמים)[מד].

עוד הוסיפו התוספות במנחות שאפילו אם נאמר שיש פסול בדבר הקרב קודם לתמיד של שחר מכל מקום אין פסול במעשה שחיטה הנעשה קודם לתמיד של שחר, משום ששחיטה לאו עבודה היא, וכל הפסול חל רק בעבודות הנחשבות כעבודה גמורה.

ובמשנה למלך (תמידין ומוספין פ"א ה"ג) כתב שאין כוונת התוספות לומר שלכך אין דין להקדים התמיד לעבודת השחיטה של שאר הקרבנות, ואכן לכתחילה אסור לשחוט קודם התמיד, אלא שלא שייך לפסול מכח זה למעשה השחיטה הנעשה לקודם התמיד, משום ששחיטה אינה עבודה[מה].

דעת שאר הראשונים

דעת הרשב"א (מגילה כ: ד"ה ולתפלת) שכל דינים הללו אינם אלא למצוה ואינם פוסלים. וכן כתב המשנה למלך בדעת הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"א ה"ג ד"ה ודע שרבינו) שלא הזכיר כלל פסול בדין זה של קודם תמיד של שחר ואחר תמיד של בין הערבים, ונראה מדבריו שרק איסור יש בו ואין בו פסול.

אולם דעת הראב"ד (תמיד כח: ד"ה העולה) שקרבן הקרב לתמיד של שחר, נפסל[מו]. וכן דעת הריטב"א (יומא כט. ד"ה אלא) שקרבן הקרב אחר התמיד של בין הערבים נפסל. ונראה מדבריהם שהפסול באופן זה הוא מן התורה, וכן הוא להדיא בדברי התוספות בהוריות (ד. ד"ה שהביא) שהפסול של אחר תמיד של בין הערבים הוא פסול דאורייתא. והוכיחו כן מקושיית הגמרא (פסחים נט:) שהקשה רב כהנא סתירה בין הפסוקים שכתוב אחד אומר 'לא ילין חלב חגי עד בוקר' (שמות כג יח) הא כל הלילה ילין, וכתוב אחד אומר 'עליה השלם כל הקרבנות כולם' שאסור להקריב לאחר התמיד, וקשה מה היא הסתירה בזה, והרי יש לומר שהכתוב של לא ילין מדבר על בדיעבד, ומוכח שאפילו בדיעבד הקרבן פסול.

והרעק"א (דרוש וחידוש מערכה ח בסוף ד"ה והנה בתוס') נקט בדברי התוספות שכוונתם לפסול מדאורייתא אף בהקריב קודם לתמיד של שחר, ומקור דבריהם לפסול בכך הוא מפני שכך פירשו התוספות שם את דברי התוספתא בפסחים, שפסול היינו מן התורה. אלא שהקשה על גוף דבריהם איך שייך לומר שיהיה הקרבן פסול מן התורה, והלא עד כמה שכל הפסול הוא רק בהקטרה, והוא עצמו שלא הוקטרו אימוריו הרי הקרבן כשר, ואם כן איך מחמת הפסול בהקטרת האימורין נפסל כל הקרבן[מז].

וכדברי התוספות בהוריות נקט גם הריטב"א (יומא כט. ד"ה אלא), אלא שחילק בזה שבהקריב אחר תמיד של בין הערבים נפסל הקרבן משום שאינו יכול להקטיר אימוריו, ונפסל משום מחוסר זמן, ומה שאין כן בתמיד של שחר אף בעבר ושחטו קודם התמיד יכול להקטיר אימוריו לאחר התמיד, ולפיכך אינו נפסל משום מחוסר זמן בהקרבה זו[מח].

ראיה מדברי הירושלמי

ובמשנה למלך (תמידין ומוספין פ"א ה"ג ד"ה ודע) הוכיח מהירושלמי (יומא פ"ב ה"א) ששנינו שם 'רב יעקב בר אחא אמר, חילפי שאל, קומץ שנתנו על גבי מערכת לילה מה הן, רבי ירמיה אמר חילפי שאל אימורין שנתנן על גבי מערכת לילה מה הן. ולא מתני' היא, אין לך דבר שקודם לתמיד של שחר אלא קטורת בלבד, מתני' למצוה, מה צריכה ליה, לעיכוב'[מט]. ובפשטות מבואר מהירושלמי שאמנם במשנה אין מבואר ויש לומר שהאיסור להקדים דבר לתמיד של שחר הוא רק למצוה, אמנם חילפי הסתפק שמא זה מעכב, ונשאר הירושלמי בספק. אמנם במשנה למלך כתב שמדברי הירושלמי מבואר שאינו אלא למצוה, ואינו מעכב.

מב. והנה התוספות בתמורה שסוברים שהקרבה אחר התמיד פוסלת, לא סברו טענה זו שלא שייך דין דחייה כאשר זה דין הפוסל. ובביאור דבריהם כתב הקהלות יעקב (פסחים סי' מו) שיש לומר שכל הפסול שיש בשוחט אחר התמיד הוא רק מכך שבאופן זה אנו אומרים כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, ולכך כמה שיש דין דחייה כבר לא שייך בזה אי עביד לא מהני, ובברכת מרדכי (פסחים סי' כה) כתב לבאר בזה שכל הצד שהדין עליה השלם יעשה פסול, היינו שמכח זה שיש דין עליה השלם חל מכח זה דין סדר בקרבנות, ולהקריב הקרבנות אחר התמיד היינו שלא כסדרן וזה הפסול שחל בהם מתי שהם קריבים אחר התמיד בזה שנקרא שנקרבו שלא כסדרם, ולכך עד כמה שמכח הדין דחייה יש לו דין להקריב קרבן אחר התמיד, ממילא אין זה נחשב שהוא קרב שלא כסדרו, כיון שכל הסדר נוצר רק מחמת המצוה של עליה השלם.

מג. ומתחילה רצו התוספות להוכיח גם כן מהמבואר בגמרא (פט.) שבחמישה שנתערבו עורות פסחיהן היו יכולים להביא קרבן ולהתנות עליו שאם לא צריך להביא פסח הרי זה קרב כשלמים, וקשה שעל הצד שזה שלמים הרי יפסל הקרבן בכך משום שקרב אחר התמיד, אלא שהתוספות במנחות דחו ראיה זו שיש לומר שמקרים אלו מדברים באופן שעדיין לא הקטיר לאיברי התמיד, שדעת התוספות במנחות שם שאז אין עוברים באיסור של הקרבה אחר התמיד.

מד. בליקוטי הלכות (פסחים נט.) כתב שאם הקריב הקרבן אחר תמיד של בין הערבים הרי זה נפסל, ובחזון איש (מנחות ס"י לג סק"ו) כתב שיתכן שאף אם יש פסול דרבנן היינו שגזרו שלא יזרוק את הדם, כאשר שחט את הקרבן אחר התמיד של בין הערבים, אבל אם כבר עבר וזרק יש לומר שהקרבן כשר ויכול לאכלו, ואכן התוספות במנחות (מט.) באופן אחד צידדו ממש כדבריו, אבל יתכן שהליקוטי הלכות סמך בזה על דברי התוספות בהוריות שסוברים שהוא פסול לגמרי.

מה. ובחזון איש (מנחות ס"י לג סק"ז) תמה בדברי התוספות, שכיון שהכלל של תדיר ואינו תדיר תדיר קודם הוא כלל שקיים בכל התורה, מה מועיל מה ששחיטה אינה עבודה בשביל שנאמר על ידי זה שכלל זה אינו קיים כאן, ובחידושי רבי שמואל (פסחים אות קסח) ביאר שודאי אין כוונת התוספות שלא נצטרך להקדים התמיד לשאר שחיטת הקדשים מדין תדיר קודם, אלא שהצד שיחול פסול קודם תמיד של שחר הוא מכח זה שנקבע שזהו סדר הקרבנות, ובשוחט קודם מיקרי שלא כסידרן ואם כן על זה כתבו התוספות שכלפי השחיטה כיון שאינה עבודה לא שייך שתחול בזה תורת שלא כסידרן, ויתכן גם כן שזוהי כוונת המשנה למלך במה שכתב שאף על פי שאין בו דין פוסל מכל מקום חייב להקדימו ויתכן שזה מדין תדיר קודם.

מו. ובדעת הראב"ד יש בזה דבר חידוש, כיון שהרי הובא לעיל שדעת הראב"ד שהאיסור להקריב קודם התמיד הוא רק היכן שיש קרבן תמיד, אבל מתי שאין קרבן תמיד יכול להביא אותם אף שלא הביא את התמיד, ומבואר שאין זה דין בשאר הקרבנות שהם צריכים להתמיד אלא שצריך להקדים את התמיד כמה שישנו, ואם כן הרי צריך ביאור היאך דעתו שאם הביאו להקרבן קודם התמיד הרי הוא נפסל על ידי זה, וצריך לומר כמו שהתבאר לעיל שהצד לפסול על ידי הקדימה לתמיד הוא מתורת זה שעל ידי דין קדימת התמיד חל דין סדר הקרבה והקרבן הקרב קודם התמיד נקרא שקרב שלא כסדרו, וכמה שאין תמיד לא חל הדין סדר שבו ועל כן צריך להקדים את התמיד.

מז. וכבר הובא לעיל מה שכתב בשיעורי רבי דוד (פסחים ח"ג אות עב) ליישב קושיית הרעק"א שאף שהקטרה אינה מעכבת כדי שנאמר שהקרבן יפסל על ידה מן התורה, מכל מקום יש עיכוב בכשרות הקרבן מחמת שצריך שהקרבן יהיה ראוי להקטרת אימורין, ולכך במקריב לאחר התמיד נפסל הקרבן, שבשעה זו אינו ראוי להקטרה. ובאופן זה יש לבאר בדעת הריטב"א שנראה מדבריו שאף בתמיד של שחר האיסור להקריב קודם התמיד נאמר רק על הקטרת אימורין, ולכך חלוק בזה המקריב קודם תמיד של שחר מלאחר תמיד של בין הערבים, שדווקא בלאחר תמיד של בין הערבים חל פסול מחמת שאינו ראוי להקטרה. וכיסוד הדברים שכיון שאינו ראוי להקטרה זה הטעם לפוסלם אף שהקטרה אינה מעכבת, וכן כתב החזון איש (מנחות ס"י לג סק"ו). ובדעת התוספות בהוריות שפסלו אף בתמיד של שחר, צריך לומר שסברו שאיסור ההקרבה קודם תמיד של שחר לא נאמר דווקא בהקטרת האימורין, אלא הרי הוא איסור בכל העבודות, ופוסל אותם.

מח. ומדברי התוספות הרא"ש (יומא כט. ד"ה אלא) שכתב כעין דברי הריטב"א נראה שאין לחלק בזה בפסול החל מדין עליה השלם, אלא שבתמיד של שחר שיכול להקטיר לאימוריו אם כן אינו נפסל במה ששחט קודם לתמיד, ובתמיד של בין הערבים נגרם פסול מטעם אחר, שמאחר ואסור לו להקטיר לאחר תמיד של בין הערבים ממילא נפסל הקרבן בלינה, כיון שאי אפשר להקריבו ונשאר עד שנפסל בלינה.

מט. ובפשטות מדברי הירושלמי נראה שכל הנידון היה אם יכול להקריבם במערכה של הלילה, אבל במערכה של היום פשוט שאינו יכול להקריבם. ואף בנדון מערכה של לילה הסיקו בירושלמי שמצוה שלא להקריבם, וכל הנידון האם זה לעיכובא. והנה בתמיד (כט.) שנינו 'האיברים והפדרים

הקדים תפילת מוסף לשחרית

ברמ"א (או"ח סי' רפו ס"א) כתב שאם הקדים תפילת המוסף לתפילת שחרית יצא, וכן כתב (שם) בבית יוסף בשם הרשב"א[נ], ובערוך השלחן (שם ס"י) כתב שלכאורה דין זה תלוי במחלוקת הראשונים דלעיל האם קרבן הקרב קודם התמיד נפסל או לא, שלהשיטות שסוברות שאין פסול בקרבן הקרב קודם התמיד, הוא הדין שאם התפלל מוסף קודם שחרית יצא[נא], אולם להראשונים שפוסלים את הקרבן הקרב קודם התמיד הוא הדין שיש לומר שלא יצא בתפילת המוסף שהתפלל קודם שחרית[נב].

ובספר הבתים (הל' תפילה שער שלישי אות ד) הביא שיש מחלוקת בראשונים אם מותר להתפלל לכתחילה מוסף קודם לשחרית אולם בעבר והתפלל לכולי עלמא יצא ידי חובתו.

ה. קרבנות הקרבים שלא בין התמידין

בנתותרו

בגמרא (נט:) מבואר שאין איסור להקטיר אימורין שנתותרו מקרבן שקרב קודם התמיד. שהגמרא הקשתה סתירת המקראות שכתוב אחד אומר 'לא ילין חלב חגי עד בוקר' (שמות כג יח) הא בערב ילין, וכתוב אחד אומר 'עליה השלם' שאסור להקריב אחר התמיד של בין הערבים. והגמרא תירצה שבנתותרו מותר להקטיר להאימורים הללו שנתותרו אף אחר התמיד.

ורש"י (ד"ה כשנתותרו) כתב שנותרו מקרבנות שנזרק דמן קודם תמיד ולא הספיקו להקריב, שכיון שכבר נראה להקרבה קודם לכן, על תמיד של שחר הוא מושלם[נג], ובחזון איש (מנחות סי' לג סק"ט) כתב שמבואר מדברי רש"י שרק באופן שזרק את הדם קודם התמיד מותר לו להקטיר האימורים לאחר התמיד, אולם אם רק נשחט קודם התמיד אסור לו להקטיר האימורים לאחר התמיד. והוסיף (שם סק"י) שמדברי הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"א ה"ג) שכתב 'ולא שוחטין קרבן אחר תמיד של בין הערבים חוץ מקרבן פסח לבדו', נראה שאם שחט קודם התמיד מותר לו להקטיר האימורים לאחר התמיד [וכן למה שהובא לעיל מדברי היד יהודה בביאור התוספות שהגדר של עשה דהשלמה הוא רק במקריבו בשלימות קודם התמיד, אם כן הרי פשוט שדי במה ששחטו אותו קודם לתמיד כדי שיהיה נקרא שהוא לא נעשה בשלימות לאחר התמיד].

ובגוף דברי הגמרא שאפשר להקטיר איברים שנתותרו לאחר התמיד של בין הערבים, הביא הרא"ם בפרשת צו (ויקרא ו ה) בשם רבינו ישעיה שני פירושים נוספים בזה שלא כרש"י: א. שכוונת הגמרא כשנתותרו היינו שהדין הקטרה אחר התמיד אינו אלא למצוה, ולכך בדיעבד כשנתותרו האיברים מקריבין אותם אף אחר התמיד. באופן נוסף פירש שנתותרו היינו שהותיר את אימורי התמיד עצמו ועדיין לא הקטירם, ולכך באופן זה אינו עובר באיסור השלמה במה שמקטיר להאיברים של שאר הקרבנות בלילה, כיון שמכל מקום מקטירם קודם להקטרת אימורי התמיד.

פסח ראשון ושני

בגמרא (נח.) שנינו שאף שכל הקרבנות אינם קריבים לאחר תמיד של בין הערבים, שונה קרבן פסח מכל הקרבנות שהיה קרב לאחר התמיד של בין הערבים.

ובתוספות ביומא (כט. ד"ה אלא) הסתפקו שיתכן שכל דין זה אינו אמור אלא בפסח ראשון, אבל בפסח שני לא נאמר היתר להקריבו לאחר התמיד, אלא יוכל להקריב איזה מהם שירצה ראשון[נד]. ובתוספות במנחות (מט. ד"ה תלמוד) נקטו בפשיטות שגם פסח שני זמנו הוא אחר התמיד, ובחתם סופר (פסחים פח: ד"ה תוס' במסכת) כתב שדעת הרמב"ם שפסח שני היה קרב קודם התמיד מזה שכתב שטעם זה שפסח ראשון הוא אחר התמיד מפני שלא היה זמן לכל ישראל להקריב פסחיהם בשתי שעות, ומשמע שבפסח שני שאין את הטעם הזה חוזר הדין שהכל קרב דווקא על התמיד.

תמורת הפסח

בתוספות ישנים (יומא נא. ד"ה ודוחה) נקטו בתוך דבריהם שתמורת הפסח אף על פי שאינו יוצא בה ידי חובת קרבן פסח, מכל מקום היא קריבה בזמן הפסח ואין בהקרבתה אחר התמיד משום עבירה על איסור השלמה[נה].

שלא נתעכלו מבערב מחזירין אותן למערכה' ובמפרש (שם ד"ה האיברים) ביאר שכל מה שהיו מחזירין אותן היינו רק לאחר שקרבו איברי התמיד במערכה זו, ולדבריו מפורש שהאיסור להקריב את האיברים שנתותרו הוא רק במערכה של הבוקר, אולם בירושלמי מפורש שיש איסור להקריב להאימורים אף במערכת הלילה. וצריך לומר לדעת המפרש שחלוק בזה אימורים שנתותרו, שאין צריך אלא רק לגמור בהם ההקטרה, שדבר זה מותר לעשות במערכה של הלילה, אך בהקטרה חדשה כאשר עדיין לא התחיל כלל להקטירם מאתמול, בזה סובר הירושלמי שהיה איכפת להקטירם אף במערכה של הלילה, משעה שהגיע זמן תמיד של שחר. וביאור הדבר צריך לומר כמו שנתבאר לעיל בדעת המפרש שישנם שני דינים באיסור להקדים דבר לתמיד של שחר: א. איסור הקרבה קודם לתמיד של שחר, ומשום איסור זה אסור להקריב שום דבר קודם לתמיד של שחר, והוא הדין שאסור להקטיר אימורים שלא התחילה הקטרתם על מערכת הלילה. ב. דין נוסף שהוא דין במערכה, שאסור להקטיר אפילו עיכולי עולה על גבי מערכת היום קודם לתמיד של שחר, שיש דין שהתמיד של שחר צריך להיות ראשון במערכת היום.

נ. ומקורו הוא דברי הרשב"א (ברכות כח. ד"ה ת"ר היו לפניו), ושם כתב הרשב"א שאף שבהגיע זמן המנחה צריך להקדים תפילת המנחה לתפילת המוסף, אם הקדים של מוסף יצא. והוסיף על זה הרשב"א 'וגדולה מזו נראה מן התוספתא דאפילו הקדים של מוספין לשל שחר יצא, דהא קיימא לן תפילות כנגד תמידין תקנום וקתני בתוספתא המתפלל תפילת המוספין בין משקרב תמיד של שחר בין שלא קרב תמיד של שחר יצא', והיינו שהביא הרשב"א מהתוספתא שיכול להתפלל מוסף קודם הקרבת תמיד של שחר, ומזה הוכיח שיכול בדיעבד להתפלל של מוסף קודם לתפילת שחרית, ולכאורה זה ראיה נגד מה שהוכיחו הראשונים מהתוספתא שאם הקדים קרבן לתמיד של שחר הרי זה פסול, ואילו כאן בתוספתא שנינו שיכול להתפלל מוסף קודם התמיד. אכן להנתבאר לעיל שהצד לפסול הקרבנות בהקריבן קודם לתמיד של שחר היינו מחמת זה שיש סדר בהקרבה, וקרבן הקרב קודם התמיד נחשב שקרב שלא כסדרו, לפי"ז אין להקשות מדברי התוספתא, שהרי התוספתא דברה שהקדים את תפילת המוסף לתמיד ובזה לא שייך חסרון של 'סדר' במה שמקדים את התפילה לקרבן. ואפילו אם נאמר שלשיטות שפוסלות מוסף שקרב קודם לתמיד הוא הדין שלא יצא בהתפלל מוסף קודם לשחרית, הרי בתוספתא כלל לא מבואר שמדובר באדם שלא התפלל שחרית ויתכן שכבר התפלל שחרית, ועתה מתפלל מוסף קודם התמיד ובזה הרי התפילות הם כסדרם ואף הקרבנות נעשו כסדרם.

נא. אכן יש מקום לומר שאף אם בקרבן שהקריבו קודם התמיד יצא, מכל מקום בתפילה לא יצא, שהרי הלבוש (או"ח סי' קח) כתב שאם צריך להתפלל שתי תפילות, האחת לשם חובה והשניה לתשלומין, הדין הוא שמקדים החובה משום שתדיר קודם, ואם הקדים התשלומין בתחילה כתב הלבוש שלא יצא בדיעבד, משום שהיה צריך להקדים החובה, ואף שתדיר קודם אינו מעכב בהלכות קרבנות, מכל מקום סבר הלבוש שזה מעכב לענין תפילה, ויתכן שהוא הדין בעניננו שדין קדימת השחרית מעכב את המוסף. אלא שבמעדני יום טוב (ברכות פ"ד סק"ת) השיג בזה על הלבוש וכתב שאם אנו רואים שבהקדים התשלומין לא יצא על כרחך שסיבת קדימת החובה לתשלומין אינה משום דין תדיר קודם, אלא משום תקנה מיוחדת מפני שחששו לפשיעה, שאם יתפלל קודם להתשלומין לא יתפלל אחר כך להחובה.

נב. ולמה שהובא לעיל שדעת הרשב"א שאין פסול בקרבן הקרב קודם התמיד, אם כן הרי יש לומר שמה שהביא הבית יוסף בשם הרשב"א שבדיעבד יצא היינו משום שהרשב"א לשיטתו שהקרב קודם התמיד כשר בדיעבד וכסברת הערוך השלחן.

נג. ובעבודת מקדש (עמ' קכז) העיר שבשלמא אם נאמר שכל הדין של עשה דהשלמה הוא דין חיובי שצריך להקריב הקרבנות על התמיד, אם כן הרי מתבארת היטב סברת רש"י שעל ידי זה שנראה להקרבה הרי הוא מושלם על התמיד של שחר, אבל אם נאמר ש"ש בו איסור עשה שאסור להקריבו אחר התמיד, אם כן בזה שבפועל מקריבו אחר התמיד יש בו לאיסור, ולכאורה היה אפשר לומר שהסוברים שיש בו איסור עשה יפרשו את דברי הגמרא כפירוש המזרחי בשם רבינו ישעיה, אלא שהוכיח שם בעבודת מקדש מדברי רש"י (נח. ד"ה עליה) שכתב 'על תמיד של שחר השלם כל הקרבנות ולא תשלימם על תמיד הערב', ומוכח שאף לפי שיטת רש"י עצמו יש בהקרבה אחר התמיד איסור עשה ומכח זה הסיק שם שעל כרחך אף אם אנו אומרים שיש איסור עשה בהקרבה אחר התמיד, גדר האיסור הוא בזה שמקריב הקרבן בלא קיום של הקרבה על התמיד וכמה שיש לזה שם הקרבה על התמיד, שוב אינו עובר באיסור בהקרבה אחר התמיד.

נד. בחידושי רבי שמואל (פסחים אות קסז) תמה על זה איך שייך לומר שיהיה כאן דין שאיזה מהם שירצה יקריב, והרי עד כמה שיכול להקריב איזה מהם שירצה, נמצא שלא נאמר כאן הדין ש'יאוחר דבר' כדי לאחר את הפסח, ואם כן שוב חוזר הדין הכללי שצריך להיות התמיד אחרון לכל הקרבנות, ועוד קשה שאם יכול להקריב איזה מהם שהוא רוצה אם כן כיון שהתמיד הוא יותר תדיר מהפסח צריך לחזור הדין שתדיר ואינו תדיר תדיר קודם, וצריך להיות שהוא יהיה מחויב להקדים את התמיד לפסח, וכבר עמדו על זה באור חדש (פסחים נט.) ובמנחת חינוך (מצוה שפ), ובביאור דברי התוספות ביומא יישב בספר בשבילי הפסח (סי' כה) שדעת התוספות שלא שייך עליה השלם כלפי פסח שני, שכיון שנאמר בו שזמנו בין הערבים אם כן הרי לא שייך לומר בו שהוא קרב על התמיד של שחר, וכמו שנתבאר לעיל שזה יסוד הדין של עליה השלם שהכל מושלם על התמיד של שחר וכל זה שייך בכל הקרבנות שנאמר בהם שזמנם הוא בין שני התמידים, אבל קרבן שלא יכול להיות קרב בבוקר וזמנו בין הערבים לא נקרא שמתקיים בו העליה השלם, ומה שאין אנו אומרים שאם כן יהיה בו דין תדיר קודם ויצריך להקדים את התמיד, יש לומר שדעת התוספות שכיון שהתמיד היה נעשה על ידי הכהנים של אותו בית אב והפסח היה נעשה על ידי כל הכהנים, ואם כן הפסח היה מוטל להיעשות על ידי כהנים שלא מוטלת עליהם חובת התמיד ולא שייך בזה תדיר קודם, ולפי זה צריך לומר שהתוספות ביומא חולקים על התוספות בפסחים (נט. ד"ה יאוחר) שכתבו שצריך להפסוק של יאוחר דבר לאחר הפסח להתמיד אף על פי שתדיר קודם וממילא תמיד קודם, ותירצו שסלקא דעתך שהפסח יקדים משום עליה השלם ומבואר שפליגי התוספות בפסחים בשני הדברים על התוספות ביומא וסוברים ששייך עליה השלם כלפי הפסח, וסוברים גם כן ששייך תדיר כלפי תמיד ופסח אף שהפסח היה קרב בכל הכהנים.

ועיקר הסברא שלא שייך דין השלמה בקרבנות שזמנם הוא רק בין הערבים ולא יכולים להשתייך לתמיד של שחר כתב גם כן באור יעקב (הגרא"י זלזניק פסחים סי' יד), והוכיח כן ממה שכתבו המרכבת המשנה והמעשה רוקח בדברי הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"א ה"ג) שהטעם שאיחרו את הפסח לתמיד הוא משום שאחרת לא יהיה מספיק זמן להקרבת הפסח, וקשה שהרי בגמרא (פסחים נט.) מבואר שהטעם הוא משום יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים, ותירצו המעשה רוקח והמרכבת המשנה שלדעת הרמב"ם לימוד זה אינו אלא אסמכתא והעיקר הוא מהטעם המבואר שיהיה זמן להקריב כל הפסחים, וקשה שאם אין זה גילוי מיוחד איך הטעם דלעיל דוחה לעשה דהשלמה, ומוכח שאין כאן עליה השלם מהטעם דלעיל שזמנו הוא בבין הערבים.

נה. ומוכח שהוא דין בעצם הקרבן פסח שזה זמנו לאחר התמיד, ואינו בא בתורת דחייה לעשה דהשלמה ולכך כל קרבן שיש לו שם פסח אף שאינו חייב בהקרבתו הוא קרב לאחר

חגיגה **כמו** כן כתב התוספות רי"ד (ע. ד"ה ש"מ) שחגיגת י"ד הבאה עם הפסח היתה קריבה אחר התמיד, כמו שהפסח עצמו קרב לאחר התמיד. ובמשנה למלך (כלי המקדש פ"ו ה"ט) דן בזה.

מחוסרי כפרה **עוד** מצינו בגמרא (נט:) שמותר להקריב קרבנות מחוסר כפרה בערב פסח לאחר שהובא התמיד, כדי שיהיה מוכשר לאכול בקדשים ויוכל להביא את פסחו ולאוכלו. ונחלקו התנאים האם אף לצורך שאר אכילת קדשים מותר להביא קרבנות מחוסר כפרה לאחר התמיד.

ובמאירי (ד"ה ואף) כתב להוסיף שכל זה דווקא בשלמים ביום הראשון שלהם, אבל אם הוא עומד ביום השני להקרבתם, ואם לא יקריב להקרבנות מחוסר כפרה יפסל בשר השלמים בנותר, מותר לו לעבור בעשה דהשלמה כדי שלא להביא קדשים לבית הפסול.

מוסף **ובתוספות** בראש השנה (ל: ד"ה ונתקלקלו) הקשו על מה ששנינו שם שאם נשתהו העדים של קידוש החודש לבא עד סוף היום, נגרם מכך שנתקלקלו הלויים בשיר, ולא אמרו שיר של ראש חודש. והקשו התוספות מדוע לא אמרו קלקול גדול מכך, שכיון שכבר הקריבו את התמיד יש קלקול בזה שאין יכולים להביא את המוסף לאחר התמיד. וכתבו התוספות שאם לא הקריבו את קרבן המוסף עד אחר שהקריבו את התמיד, מקריבין את המוסף אף אחר התמיד משום שהקרבת המוסף שהיא עשה דרבים דוחה לאיסור השלמה.

אהח 19/06/2018

ובחזון איש (מנחות סי' לג סק"ז) הבין מדבריהם שלא רק שבהקריבו את התמיד של בין הערבים שהדין שמקריב לאחר התמיד את המוסף, אלא שהוא הדין בכל עת שהגיע זמן הקרבת התמיד של בין הערבים ועדיין לא הקריב את המוסף, דינו הוא שמקריב את התמיד ולאחר כן מקריב את המוסף, והוכיח זאת מהמבואר בגמרא (ברכות כח.) שבהיו לפניו להתפלל מוסף ומנחה מקדים של מנחה למוסף משום שתדיר קודם, וכיון שתפילות כנגד תמידים תיקנום (שם כו:) אם כן מסתמא כן הוא הדין בקרבנות עצמם שצריך להקדים את קרבן התמיד לקרבן המוסף.

עוד כתב החזון איש (שם סק"כ) שיש לומר שלדברי התוספות בראש השנה שהמוסף היה קרב לאחר התמיד, הוא הדין שהיו יכולים להקריב את החביתין לאחר התמיד, שהוא גם כן כעין עשה דרבים.

אמנם הרמב"ם (קידוש החודש פ"ג ה"ה) כתב 'פעם אחת נשתהו העדים מלבא עד בין הערבים ונתקלקלו במקדש ולא ידעו אם יעשו עולה של בין הערבים שמא יבואו עדים ואי אפשר שיקריבו מוסף של יום אחר תמיד של בין הערבים', ומבואר בדברי הרמב"ם שחולק על התוספות וסובר שאין מקריבים את המוסף לאחר התמיד[נ], אלא שאין זה מוכרח כל כך כיון שהרמב"ם מדבר על מצב של קודם הקרבת התמיד, שאז צריכים להמתין מלהקריב התמיד כיון שאסור להקריב המוסף אחר התמיד, ואף שבעבר והקריב את התמיד מותר לו להקריב המוסף, מכל מקום כיון שאין זה אלא דחויה ולא הותרה, אסור להביא את עצמו למצב זה[נא] שיצטרך להקריב את המוסף לאחר התמיד, אולם בדברי הראב"ן (סוף מסכת עבודה זרה שאלה מרבי קלונימוס) מפורש שכתב שאף אם הקריבו את התמיד שוב אין מקריבין את המוסף[נב].

בבמה קטנה **יש** לדון אם בקרבנות הקרבים בבמה קטנה יש את האיסור להקריבם קודם לתמיד של שחר ולאחר תמיד של בין הערבים.

ולפי מה שנתבאר לעיל בשיטת רש"י שהאיסור להקריב קודם תמיד של שחר הוא משום שהוא צריך להיות ראשון במערכה, יתכן שאין לאיסור זה בבמה קטנה מפני שאינה שייכת לדין המערכה של התמיד, אלא היה קרב בבמה גדולה ככל הקרבנות ציבור.

ובכלי חמדה (פרשת חקת אות ד) כתב שיש להוכיח שבבמה אין איסור להקריב אחר התמיד, ממה שסובר רב (זבחים קכ.) שמותר להקריב קרבנות בבמה בלילה, ולהשיטות שבקרבן הקרב בלילה עוברים עליו בעשה דהשלמה אם כן מוכח שבקרבן הקרב בבמה אין להעשה דהשלמה.

ובדברי יציב (או"ח ח"א סי' צח סק"ד) כתב ליישב מה שכתב בשו"ע (או"ח סי' רלג) שזמן תפילת המנחה לכתחילה הוא מתשע שעות ומחצה, וקשה שבגמרא (ברכות לא.) מבואר שדוד התפלל שלוש תפילות ערב ובוקר וצהרים, והקשה שם הרש"ש (ד"ה דכתיב) שהרי במשנה (נגעים פ"ב מ"ב) משמע שצהרים היינו שעה שישית ושביעית, ואם כן הרי בדוד שכתוב שזמן תפילתו היתה בצהרים אם כן לא התפלל בזמן מנחה לכתחילה כמבואר בשו"ע שהוא מתשע שעות ומחצה. וכתב הדברי יציב ליישב שהרי כל הטעם שזמן התפילה לכתחילה הוא מתשע שעות ומחצה, מפני שזהו זמן הקרבת התמידין, ואם כן יש לומר שמה שמאחרין את התמיד היינו רק בבית המקדש שהיו מאחרים את התמיד כדי שיוכלו להספיק את הקרבת נדרים ונדבות קודם התמיד, וכמו שכתב הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"א ה"ג), ולפי זה יש לומר שבזמן דוד שהיו הבמות מותרות היו מקריבים התמיד בשש ומחצה כיון שיכלו להקריב את הנדרים והנדבות אחר התמיד, בבמה קטנה.

ולאורה זה תלוי במה שנתבאר לעיל בגדר האיסור להקריב קודם לתמיד של שחר ואחר התמיד של בין הערבים, שאם גדר הדין להקריבו בין שני התמידין, מסתבר שזה לא שייך בבמה שאין שם להקרבת שני התמידין, אולם לפי הצד שישנו איסור להקריבו לאחר התמיד יתכן שאיסור זה קיים אף בבמה קטנה שאין התמיד קרב בה.

פרה אדומה **ובעשיית** פרה אדומה האריך בכלי חמדה (פרשת חקת אות ד) לדון אם יש איסור בעשייתה אחר התמיד, ובתחילה דן שאם נאמר שכל האיסור אחר התמיד הוא רק בהקטרה, אם כן בפרה יש לומר ששריפת הפרה אינה נחשבת כהקטרה, ואם כן פשוט שמותר לשחטה אחר התמיד. והוסיף עוד שכיון שבפרה אין בה פסול לינה ויכול לשורפה למחר, אם כן הרי זה כעין מה שמצינו בגמרא שמעלה ומלינה בראשו של מזבח, ולפיכך יכול לשחטה אחר התמיד.

ולבסוף הסיק שם שאין צריך לכל זה שפשוט שבמה שנעשה בחוץ לא שייך בה איסור עליה השלם ואינו תלוי כלל בתמיד, והוכיח כן מהדין הקרבה בבמה שכשירה בלילה, וכמו שהובאו בזה דבריו לעיל, וכתב שם שלפי זה אף דחיית השעיר המשתלח בצוק לא היתה צריכה להיות בדווקא קודם התמיד, אף שדחייתו לצוק זו היא שחיטתו, מכל מקום כיון שזה נעשה מחוץ לבית המקדש לא היה בזה דין 'עליה השלם'.

בנסכים הבאים בפני עצמם **מצינו** בגמרא (תמורה יד:) שנסכים הבאים בפני עצמן, מקדישם ומביאם בלילה. ובמקדש דוד (סי' ט סק"א) הקשה לפי שיטת הראשונים שדבר הקרב בלילה הוא גם בכלל איסור עשה דהשלמה, אם כן איך מקריבים לנסכים אלו בלילה, והרי לא שייך בהם את ההיתר של נתותרו, כיון שהם באים בפני עצמם. וצידד לומר שכיון שהם באים לצורך קיום הבאת הזבח, אף שהם קרבים לחוד, מכל מקום הם כהמשך לקרבן הקרב ביום שמותר להקטיר אימוריו בלילה. וכתב לדון לפי זה שנסכי נדבה שאינם באים כהשלמה לקרבן, אלא בפני עצמם, לא יהיו קריבים בלילה.

ובהגהות שמועות חיים שם ציין לדברי הריטב"א (סוכה נ. ד"ה ואי) שמבואר מדבריו שניסוך המים היה ראוי ליקרב בלילה, אף על פי שכתב שם שניסוך המים אינו בא מחמת הזבח אלא מחמת היום, אמנם דעת השיטה מקובצת (זבחים ח. ד"ה ההוא) שנסכי נדבה הבאים בפני עצמם, אם הקריבם בלילה פסולים.

התמיד, והוכיחו כן מהירושלמי (פסחים פ"ח ה"א) שפסח של עבדים הוא רשות ואינו דוחה את השבת, ומכל מקום אף שאין בו עשה הוא קרב לאחר התמיד.

נו. ויהיה זה הרמב"ם לשיטתו שנתבאר לעיל בשם הגרי"פ שהוא סובר שעשה דהשלמה הוי דין בתמיד שהוא צריך להיות אחרון לכל הקרבנות, ואם כן הרי לא שייך מה שכתבו התוספות שמוסף הוא עשה של רבים שדוחה את עשה דהשלמה, שהרי לרמב"ם שעשה דהשלמה הוא דין בתמיד אם כן אף עשה דהשלמה הוא עשה דרבים שאינו נדחה מכח העשה של הקרבת מוסף.

נז. עיין במנחת חינוך (מצוה ה אות ג) שדן כעין זה כלפי מה שכתבו התוספות (פסחים נט. ד"ה יאוחר) שמה שאין אומרים שהתמיד קודם לפסח זה משום העליה השלם, והקשה המנחת חינוך שיקיים עכשיו את הדין שתדיר קודם וכשיגיע זמן הפסח יהיה מותר לו לעבור על העליה השלם משום שפסח הוא עשה שיש בו כרת, ודוחה ל'עליה השלם'. וכתב שם לתלות דבר זה במחלוקת הרמב"ן והבעל המאור בשבת (קלד:) אם מותר לו להכניס עצמו לכתחילה למצב של פיקוח נפש שיצטרך מכח זה לחלל שבת, שכמו כן מותר לו להכניס עצמו לידי דחיית העשה של עליה השלם. [ואכן אף לדעת הבעל המאור שאסור להביא עצמו לדחיית פיקוח נפש, צידד בקובץ הערות (סי' כג אות א) שאינו אלא מדרבנן].

נח. לשונו של הראב"ן היא 'כי המוספין לא יקרבו אחר התמיד כדאמרינן עליה השלם כל הקרבנות על תמיד של שחר, ואין שום תמיד נשחט אחר תמיד של בין הערבים' וצריך ביאור לשונו מהו שאין שום תמיד קרב אחר תמיד של בין הערבים, ונראה מדבריו שקרבן המוסף שאף הוא נקרא תמיד אלא שהוא בא כקרבן נוסף על עולת התמיד [עיין משמר הלוי (זבחים סי' קכ) מה שהביא בזה בשם הגרי"ז] יש בו איסור מיוחד להקריבו אחר התמיד שצריך שדווקא

מערכה לח

קדימת תמיד לפסח

א. מקור ההלכה / **ב.** על אלו עבודות נאמר דין קדימה / **ג.** אם יאוחר דבר הוא אחר זמן התמיד או אחר ההקרבה בפועל / **ד.** גדר הדין

פתיחה **כלל** הוא שאין מקריבים קרבן אחר תמיד של בין הערבים, משום שיש להשלים את כל הקרבנות על תמיד של שחר, ולא על תמיד של בין הערבים. יוצא מן הכלל הוא קרבן הפסח, שדינו להיקרב דווקא אחר תמיד של בין הערבים.

במערכה זו יתבאר מקור וטעם לדין זה, ואם האמור בדין זה הוא לאחר את הפסח לאחר הזמן הראוי להקרבת התמיד, או לאחר את הקרבתו בפועל. ולפי הצד שיש לאחרו לאחר הקרבתו בפועל, לאחר אלו מעבודות התמיד יש לאחרו. ואם גדר דין זה הוא מהלכות קרבן התמיד, או מהלכות קרבן הפסח, או שאינו מהלכות הקרבן אלא רק דין קדימה על האדם שעומדות לפניו שתי מצוות הללו.

א. מקור ההלכה

מקור מן התורה

שנינו במשנה (נח.), 'תמיד [של בין הערבים] נשחט בשמונה ומחצה וקרב בתשעה ומחצה, בערבי פסחים נשחט בשבע ומחצה וקרב בשמונה ומחצה בין בחול בין בשבת, חל ערב פסח להיות בערב שבת נשחט בשש ומחצה וקרב בשבע ומחצה, והפסח אחריו'. ומבואר שזמן הקרבת הפסח הוא אחר הקרבת תמיד של בין הערבים.

מקורות מן התורה לקדימת כל הקרבנות לתמיד ולקדימת התמיד לפסח

ואמנם שאר כל הקרבנות אינן קרבים אלא קודם תמיד של בין הערבים, שכן דרשו בברייתא (נח:) 'ומנין שאין דבר קרב אחר תמיד של בין הערבים, תלמוד לומר (ויקרא ו ה) 'והקטיר עלי השלמים' וביאר רבא 'השלמים, עליה [כלומר על תמיד של שחר] השלם כל הקרבנות כולן'. אבל קרבן פסח דינו שקרב אחר הפסח, ודרשו כן בברייתא (שם) 'תנו רבנן, תמיד קודם לפסח וכו', יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו בערב אלא בין הערבים בלבד'. כלומר שבתמיד כתוב רק לשון בין הערבים 'ואת הכבש השני תעשה בין הערבים' (שמות כט לט, מא), ובפסח כתוב גם לשון ערב, 'תזבח את הפסח בערב' (דברים טז ו), וגם לשון בין הערבים, 'ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל בין הערבים' (שמות יב ו). ודבר שכתוב בו גם בערב וגם בין הערבים, יש לאחרו יותר מדבר שאין כתוב בו אלא בין הערבים בלבד.

דרשת הירושלמי והספרי מכבש שני

ירושלמי (פ"ה ה"א) הובאה גם כן דרשה זו, 'אוחר דבר' וכו', ודרשה נוספת. וז"ל הירושלמי, 'ויקריב פסח תחילה ותמיד אחריו, יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים בלבד וכו', ויקרבו שניהן כאחת אמר רבי יוסה, 'כבש שני', אין פסח שני'. כלומר, שנאמר בקרבן תמיד של בין הערבים, 'את הכבש אחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים' (במדבר כח ד), ודרשו, שהכבש של עולת התמיד הוא יהיה הכבש השני [מתוך קרבנות הצבור שזמנן בין הערבים] הבא אחר תמיד של שחר, והפסח יהיה השלישי[א].

וכעין דרשה זו דרשו בספרי (פינחס פקמ"ג) 'ואת הכבש השני למה נאמר, לפי שהוא אומר (שמות יב ו) 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים',

התמיד של בין הערבים יהיה אחרון ולפי זה יש לומר בדעת הראב"ן שאף שבכל הקרבנות האיסור להקריב אחר התמיד הוא רק איסור הקטרה וכמבואר בגמרא (נט.) מכל מקום קרבן מוסף היה אסור להקריב אחר התמיד אפילו בלא הקטרה משום שהתמיד של בין הערבים צריך להיות התמיד האחרון ולא שיהיה תמיד אחר אחריו. ועיין במשנה למלך (תמידין ומוספין פ"א ה"ג ד"ה ודע) שהביא על הפסוק (במדבר יח כה) 'מלבד עולת התמיד' (במדבר יח כה) שבא לומר שהמוספין אינם קריבים אלא בין שני התמידין, והקשה במשנה למלך מה צריך ללימוד זה הרי זה נלמד כבר מהעולה עולה ראשונה, ולהמבואר יש לתרץ זאת על פי דברי הראב"ן שיש איסור מיוחד להקריב את קרבן המוסף לאחר התמיד, ואף שמצד עליה השלם יתכן שהיינו אומרים שעשה דרבים דוחה לעשה דהשלמה, יש גילוי קרא מיוחד על המוסף שאינו קרב אחר התמיד. **א. כן** ביארו הפני משה (ד"ה א"ר יוסה) והאור שמח (קרבן פסח פ"א ה"ד). וראה ביאור נוסף בקרבן העדה (ד"ה ומשני אר"י).

בביאור הצורך בשתי הדרשות, ראה המובא להלן בביאורי האחרונים בדברי הרמב"ם (תירוץ ו), בשם ספר שיעורי הגר"נ פרצוביץ, ולהלן (אות ג) בשם האור שמח.

ב. באבן האזל (תמידין ומוספין פ"א ה"ג אות ב) כתב שנראה שחסר בלשון הרמב"ם, ונראה שצריך לומר 'ולא שוחטין קרבן אחר תמיד של בין הערבים חוץ מזמן קרבן פסח לבדו', ואין דברי הרמב"ם אמורים על קרבן הפסח ששוחטין אותו אחר תמיד של בין הערבים, אלא על זמן התמיד בערב הפסח. שעל מה שכתב בתחילת דבריו, ששוחטים את התמיד בכל יום בשמונה ומחצה, וקרב בתשעה ומחצה, כתב שאין זה נוהג בערב הפסח, משום שמקריבים בו גם קרבן הפסח, ויש להקריבו לאחר התמיד [כמבואר בהלכה הבאה], ואם ישחטו את התמיד בשמונה ומחצה וקרב בתשע ומחצה, והפסח אחריו, נמצא שלא ישאר זמן להקרבת הפסח אלא שתי שעות, ואין זמן זה מספיק לכל ישראל להקריב את פסחיהם, ולכן מקדימים אז את הקרבת התמיד. ולפי ביאורו אין מקום לקושיות האחרונים המובאים להלן [אך יש להעיר, שכתב האבן האזל שאם התמיד יישחט בשמונה ומחצה וקרב בתשע ומחצה, לא ישאר להקרבת הפסח אלא שתי שעות, משום שצריך חצי שעה לזמן הקרבת התמיד. ונראה שכוונתו, שאם קרב בתשע ומחצה אי אפשר להתחיל את שחיטת הפסח אלא לאחר חצי שעה, בשעה העשירית, ונותרו לעשיית הפסח שתי שעות. אך דבריו צריכים ביאור, שהרי פירש רש"י במשנה (נח. ד"ה וקרב) שמה שאמרו 'קרב בתשע ומחצה' היינו גמר ההקרבה. ואפשר להתחיל את הפסח מיד לאחריו, ואם כן הרי יש כאן שתי שעות ומחצה לעשיית הפסח].

ג. לחם משנה (תמידין ומוספין פ"א ה"ג), צל"ח (נט. ד"ה יאוחר), אור חדש (נח. ד"ה והפסח), דברי אליעזר (סי' ה) ועוד.

ד. צל"ח (נט. ד"ה יאוחר), אור חדש (נח. ד"ה והפסח) וכתר תורה (הו"ד בספר הליקוטים ברמב"ם מהדורת פרנקל).

ה. ואף על פי שמבואר בתוספות (נח. ד"ה מאחרינן) שלא היו מאחרים את התמיד לאחר שמונה ומחצה משום שלא היו רוצים לעשותו כל כך בצמצום סמוך לחשיכה, מכל מקום הרי ביארו

איני יודע אי זה יקדים אם תמיד אם פסחים, תלמוד לומר שני, שני לתמיד ולא שני לפסחים'.

טעם שאין הקדמת הפסח מדין תדיר

תוספות (נט. ד"ה יאוחר) הקשו מפני מה צריך דרשה מיוחדת לומר שהפסח מאוחר לתמיד, והרי כלל הוא שתדיר ואינו תדיר, תדיר קודם, והתמיד הוא תדיר. ותירצו שאילולא דרשה זו היינו אומרים שהפסח קודם לתמיד כדין כל הקרבנות שיש להקדימן לתמיד מהדרשה של עליה השלם כל הקרבנות כולן.

שיטת הרמב"ם שטעם איחור הפסח משום שאי אפשר שיקריבו כל הפסחים בשתי שעות

הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"א ה"ג) כתב 'תמיד של בין הערבים שוחטין אותו בכל יום אלא בשמונה שעות ומחצה, וקרב בתשע ומחצה. ולמה מאחרין אותו שתי שעות אחר תחילת זמן שחיטתו, מפני הקרבנות של יחידים או של צבור, לפי שאסור להקריב קרבן כלל קודם תמיד של שחר, ולא שוחטין קרבן אחר תמיד של בין הערבים, חוץ מקרבן פסח לבדו, שאי אפשר שיקריבו כל ישראל פסחיהן בשתי שעות'. ומבואר בדבריו, שהטעם שהפסח נשחט אחר התמיד הוא משום שאי אפשר שיקריבו כל ישראל את פסחיהם קודם התמיד, שזמן הפסח הוא גם כן משש ומחצה, ואם תהיה הקרבתו קודם התמיד שזמנו בשמונה ומחצה, לא יהיה זמן להקרבת כל הפסחים אלא שתי שעות, וכיון שאי אפשר שיקריבו כל ישראל פסחיהם בזמן קצר זה, לפיכך זמן הפסח אחר התמיד, שבערב הפסח התמיד נשחט בשבע ומחצה וקרב בשמונה ומחצה, ומשמונה ומחצה עד סוף היום מקריבים כל ישראל את פסחיהם[ב].

קושיות האחרונים על שיטת הרמב"ם

והקשו האחרונים[ג] על דבריו, שהרי מפורש בברייתא (נח:), שטעם הדין הוא משום 'יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים, לדבר שלא נאמר בו בערב אלא בין הערבים בלבד', ולא מטעם זה שאי אפשר שיקריבו כל ישראל פסחיהם בשתי שעות.

עוד הקשה הלחם משנה, שאם טעם הדין הוא כסברת הרמב"ם, היו צריכים חכמים לתקן שאפשר לכתחילה להקריב את הפסח הן קודם התמיד והן לאחריו, ואז יהיה זמן מספיק להקרבת פסחיהם של כל ישראל.

עוד הקשו האחרונים[ד], שאם כטעם הרמב"ם משום שאין כל ישראל יכולים להקריב פסחיהן בשתי שעות, הרי היה אפשר לאחר את זמן הקרבת התמיד בערב הפסח לאחר שמונה ומחצה[ה], ויהיה יותר זמן להקרבת הפסח קודם התמיד.

עוד הקשה הצל"ח (נט. ד"ה יאוחר), שלא התבאר מהו מקור הרמב"ם לטעם זה.

אהח19/06/2018

ומצינו באחרונים ז' דרכים ביישוב שיטת הרמב"ם כדלהלן:

תירוץ הצל"ח **א.** הצל"ח (שם) כתב, שיש לומר שאין כוונת הרמב"ם לטעם חדש שאינו מפורש בגמרא, אלא רק לבאר את הכרח הגמרא לדרשת 'יאוחר דבר' וכו'. וכלומר, שהנה בגמרא (נח.) התבארו שני מקורות לדין המשנה (שם) שתמיד נשחט בשמונה ומחצה וקרב בתשע ומחצה, רבי יהושע בן לוי אמר שמקור הדין הוא מהפסוק (במדבר כח ד) 'ואת הכבש השני תעשה בין הערבים', ודרש 'חלקהו [את זמן בין הערבים, שהוא מחצות עד הלילה] לבין שני ערבים, שתי שעות ומחצה לכאן שתי שעות ומחצה לכאן, ושעה אחת לעשייתו'. ופירש רש"י (ד"ה בין), שדרשה זו היא ממה ששינה הכתוב ולא כתב 'בערב' אלא 'בין הערבים', ובא לומר שיש לחלק את הערב לשני חלקים, שעתיים ומחצה לכאן ושעתיים ומחצה לכאן, והתמיד קרב בשעה שבין שני חלקים אלו.

ורבא דחה את דברי רבי יהושע בן לוי, שבהכרח זמן זה של שמונה ומחצה אינו מן התורה, שהרי מצינו במשנה שפעמים מקדימים את הקרבתו קודם לזמן זה. ופירש, שזמן בין הערבים הוא משינטו צללי ערב, והיינו משש ומחצה. ומה שמאחרים את התמיד לשמונה ומחצה, הוא כדי שיהיה אפשר להקריב נדרים ונדבות קודם תמיד של בין הערבים. ומבואר, שלדברי רבא אין לדרוש את שינוי לשון הכתוב שנקט 'בין הערבים' ולא 'בערב'.

והנה על דרשת הגמרא 'יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים' וכו', יש להקשות, מנין שבא הכתוב ללמד דין זה, והרי אפשר לומר שמה שנאמר בפסח 'בערב' הוא כדי שהפסוק 'בין הערבים' יהיה מיותר, ונדרוש מייתור זה 'חלקהו' וכו'[1], ולא כדרשת רבי יהושע בן לוי ממש, שדרש לגבי תמיד 'חלקהו לבין שני ערבים' שהתמיד קרב בין שני חלקי הערב, אלא נדרוש 'חלקהו לשני ערבים' שיש לחלק את הערב לשני חלקים, שלש שעות ראשונות ושלש שעות אחרונות, ויקרב הפסח בחלק השני הסמוך לערב ממש, שהוא החלק השני של בין הערבים. ודרשה זו עדיפה מדרשת הגמרא 'יאוחר דבר' וכו', שדרשת יאוחר דבר סותרת היא לדין הכללי של 'עליה השלם' שכל הקרבנות קודמים לתמיד של בין הערבים, ואילו לדרשה זו אמנם יקרב התמיד אחר הפסח בשעה אחרונה של היום. והטעם שאמנם לא דרשה הגמרא כן, הוא משום שלפי דרשה זו יהיה זמן התמיד בשעה אחרונה של היום, והפסח בשתי השעות הקודמות לו, מתחילת החצי השני של בין הערבים עד הקרבת התמיד, ונמצא שלא יהיה זמן הקרבת הפסח אלא שתי שעות. וכיון שאי אפשר שיקריבו כל ישראל את פסחיהם בשתי שעות, בהכרח שאין לדרוש ש'בין הערבים' נאמר לדרשה זו, אלא כפי שדרשה הברייתא, לומר 'יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו בערב אלא בין הערבים בלבד'. ואם כן טעם זה שכתב הרמב"ם שאי אפשר שיקריבו ישראל פסחיהם בשתי שעות, אינו טעם הדין עצמו, אלא הטעם לדרשת הברייתא.

תירוץ מראה הפנים **ב.** במראה הפנים על הירושלמי (פ"ה ה"א) כתב ליישב, על פי המבואר בירושלמי (שם), שדרשו גם כן דרשה זו 'יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים בלבד'. והקשה רבי ירמיה מנין שלשון 'בערב' משמע מאוחר מבין הערבים, והרי יתכן לומר להיפך ש'בערב' הוא מוקדם יותר, שמשמעותו משינטו צללי ערב, והיינו משש שעות ומעלה[2]. ולפיכך דחה רבי ירמיה דרשה זו, ופירש שיש לדרוש 'יאוחר דבר שנאמר בו בין הערבים כבוא השמש לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים בלבד'[3]. אמנם שיטת התלמוד בבלי שמקור הדין הוא ממה שנאמר בפסח גם 'בערב', ולא מדרשת רבי ירמיה שדרש ממה שנאמר בפסח 'כבוא השמש'[4].

ויש להקשות לשיטת הבבלי כקושיית רבי ירמיה מנין ש'בערב' משמע לשון איחור, והרי אפשר שנאמר בפסח 'בערב' כדי להקדימו לתמיד שלא נאמר בו אלא בין הערבים בלבד. ואין לומר ששיטת הבבלי היא ש'בערב' ודאי לא משמע מוקדם לבין הערבים, שאם כן 'יקשה מדוע אמרה תורה בפסח בערב ובין הערבים להשמיענו שזמן הפסח מאוחר מזמן התמיד, והרי היה אפשר לכתוב שני פעמים בערב, ומשמע גם כן שהוא מאוחר מן התמיד שלא נאמר בו אלא בין הערבים'.

ויש לומר שהרמב"ם בא ליישב קושיא זו בסברא שכתב שאי אפשר שיקריבו כל ישראל פסחיהם בשתי שעות, כלומר שסברא זו היא היישוב לקושיית רבי ירמיה לשיטת הבבלי, שבהכרח אין לומר שמה שנאמר בפסח בערב ובין הערבים הוא לומר שזמן הפסח קודם לזמן התמיד, שהרי אי אפשר שיקריבו כל ישראל את פסחיהם בשתי שעות עד הקרבת התמיד, אלא דרשה זו באה לומר שזמן הפסח מאוחר לזמן התמיד. ואם כן אמנם מקור הדין הוא כמבואר בגמרא מדרשת 'יאוחר דבר' וכו', וסברת הרמב"ם היא רק להוכיח שהאמור בדרשה זו בהכרח הוא איחור הפסח לתמיד, ולא הקדמתו לתמיד[1א].

תירוץ הכתר תורה שגדר יאוחר דבר הוא שאין בפסח עשה דהשלמה **ג.** בכתר תורה[1ב] כתב ליישב, שהנה יש לדקדק שדעת הרמב"ם היא שבפסח שני לא נאמר דין זה שיש לאחר הקרבתו לאחר התמיד, שהרי טעם זה שכתב הרמב"ם, שאי אפשר שיקריבו כל ישראל את פסחיהם בשתי שעות, אינו שייך בפסח שני, שאין מקריבים בו אלא היחידים שלא הקריבו בפסח ראשון. וכן יש לדקדק מלשונו, שבדין פסח ראשון כתב (קרבן פסח פ"א ה"ד) 'שחיטת הפסח אחר חצות וכו', ואין שוחטין אותו אלא מאחר תמיד של בין הערבים' וכו'. ואילו בדין פסח שני כתב (שם פ"ה ה"א), 'מי שהיה טמא וכו' הרי זה שוחט פסח בארבעה עשר של חדש שני בין הערבים', ולא כתב ששוחטו אחר תמיד של בין הערבים. ובטעם הדבר יש לומר, כפי המבואר בתוספות (יומא כט. סוף ד"ה אלא) שבפסח שני לא נאמר 'בערב' ו'בין הערבים' כבפסח ראשון, אלא רק 'בין הערבים' בלבד[1ג]. ואמנם צריך ביאור, שהרי לכאורה דין זה בפסח ראשון שזמנו הוא אחר תמיד של בין הערבים הרי הוא בכלל מצוות שבגופו של פסח, ודרשו בגמרא (צה.) 'ככל חקת הפסח יעשו אותו' (במדבר ט יב), במצוה שבגופו הכתוב מדבר', שכל המצוות האמורות בגופו של פסח ראשון, נוהגות הן אף בפסח שני. ופירש רש"י (שם ד"ה במצות שבגופו), 'כגון סדר עבודותיו' וכו'. ואף אם נאמר שאין דין זה מכלל מצוות שבגופו, מכל מקום לכל הפחות הרי הוא בכלל מצוות שעל גופו, שאף בהם דרשו שם 'מצוה שעל גופו מנין, תלמוד לומר (שם ט יא) 'על מצות ומררים יאכלוהו'. ואם כן מנין שאין דין איחור הפסח לתמיד נוהג בפסח שני. ויש לומר שסבר הרמב"ם שאם דין זה הוא בכלל מצוות שבגופו ונוהג גם בפסח שני, אם כן לא היה צריך הכתוב לומר בפסח שני 'בין הערבים', שהרי יש ללמוד דין זמן הקרבתו מפסח ראשון. ובהכרח יש לומר שמה שנאמר בו 'בין הערבים' הוא ללמד שאין נוהג בו אלא דין זה שהקרבתו אחר חצות כפסח ראשון, אבל לא דין איחורו לאחר התמיד. וכלומר, שאילולא מיעוט זה היה מתפרש שדין איחור הפסח לתמיד הוא גזירת הכתוב בהלכות הקרבת הפסח, ולפיכך הוא נוהג הן בפסח ראשון והן בפסח שני ככל מצוות שבגופו, ובא מיעוט זה ללמד שדין איחור הפסח לתמיד אין גדרו דין חיובי שיש מצוה בפסח לאחר את הקרבתו לאחר התמיד, אלא רק למעט שלא נאמר בפסח מצות 'עשה דהשלמה' האמורה בכל הקרבנות שיש להקדימם לתמיד של בין הערבים, וממילא יש להקדים התמיד לפסח מדין תדיר קודם. אך בפסח שני לא נאמר מיעוט זה, ולא נאמר בו אלא 'בין הערבים' בלבד, וכמו שנאמר גם בתמיד, ולומר שזמן הקרבתם שוה, וממילא משום עשה דהשלמה יש להקדימו לתמיד כדין שאר הקרבנות.

ובזה מבואר הדין האמור במשנה (סא.) 'שחטו קודם חצות פסול וכו' שחטו קודם לתמיד כשר' וכו', והיינו משום שדין זה שזמן הפסח הוא לאחר

התוספות שם שמשום דוחק גדול אפשר לאחר, שזהו טעמו של רבי ישמעאל לשיטת רבא (נח.) שבערב פסח שחל בשבת היו שוחטים את הפסח בתשע ומחצה, כדי שלא ישהה זמן רב עד צלייתו בליל פסח שלא יתקלקל הבשר.

ו. שאמנם התבאר שלשיטת רבא אין לדרוש משינוי לשון הכתוב שנקט בין הערבים ולא בערב, אך מכל מקום באופן ש'בין הערבים' מיותר יש לדרוש את היתור לדרשה זו.

ז. כמבואר בירושלמי שם בתחילת ההלכה.

ח. שבפסח נאמר (דברים טז ו) 'תזבח את הפסח בערב כבוא השמש' וגו'.

ט. ובטעם הדבר שלא דרש הבבלי כדרשת רבי ירמיה בירושלמי, ביאר במראה הפנים על פי המובא שם בהמשך דברי הירושלמי, 'מתניתא מסייעה לרבי ירמיה, 'שם תזבח את הפסח בערב [כבוא השמש מועד צאתך מארץ מצרים]' (דברים טז ו), בערב אתה זובח, כבוא השמש אתה אוכל, מועד צאתך מארץ מצרים אתה צולה. אית תניי תני [כלומר יש תנא השונה] בערב אתה אוכל, כבוא השמש אתה זובח, מועד צאתך מארץ מצרים אתה צולה'. והיינו, שהברייתא השניה שדרשה 'כבוא השמש אתה זובח' היא כדרשת רבי ירמיה שדרש ממה שנאמר בפסח 'כבוא השמש'.

י. ראה שם (ד"ה תמיד) שהארין בביאור קושיא זו.

יא. ויש להוסיף שמה שהוצרכה הגמרא מכל מקום גם לדרשת יאוחר דבר ואין די בסברת הרמב"ם ללמד דין זה, הוא משום קושיית הלחם משנה המובאת לעיל, שאם משום סברת הרמב"ם, הרי היה אפשר לתקן שיקריבו כל ישראל את הפסח הן קודם התמיד והן לאחריו. ולפיכך צריך גם דרשת יאוחר דבר וכו', שמדרשה זו למדנו שזמן הפסח הוא או רק לאחר התמיד [משום שלשון בערב משמע איחור] או רק קודם התמיד [ומשום שלשון בערב משמע משש שעות ולמעלה], וסברת הרמב"ם מגלה שיש לדרוש שבערב בא לאחר את זמן הפסח מזמן התמיד ולא להקדימו.

יב. נדפס בספר הליקוטים ברמב"ם (תמידין ומוספין פ"א ה"ג, מהדורת שבתי פרנקל).

יג. 'בחדש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אותו' וגו' (במדבר ט יא).

חצות הוא מעיקר דין זמן הקרבתו, ולכן אם הקריבו קודם זמן זה הרי הוא פסול. אבל דין איחורו לתמיד אינו מדיני זמן הקרבתו, אלא רק דין תדיר קודם [שדרשת "אוחר דבר" וכו' אינה אלא לומר שאין בו עשה דהשלמה], ודין תדיר קודם בודאי שאינו פוסל בדיעבד.

ומבואר אם כן שדין "אוחר דבר" לא בא אלא לומר שבפסח לא נוהג 'עשה דהשלמה', והיתר זה אמור בפסח ראשון ולא בפסח שני. והוקשה להרמב"ם, מפני מה אמרה תורה דין זה בפסח ראשון ולא בפסח שני, ולא כשאר מצוות שבגופו ששוים בהם פסח ראשון ושני. ועל כך כתב את הטעם שאי אפשר שיקריבו כל ישראל פסחיהם בשתי שעות, והיינו שבפסח ראשון אמרה תורה שאין להקריב מקריבים את הפסח קודם התמיד, משום שאי אפשר שיקריבו כל ישראל פסחיהם בשתי שעות. אבל פסח שני שאין מקריבים אותו אלא יחידים, דינו כשאר קרבנות שיש להקריבם קודם התמיד[יד].

ומיושבת בזה גם כן קושיית הלחם משנה שלפי טעם הרמב"ם היה אפשר להקריב את הפסחים הן קודם התמיד והן לאחריו. שהרי התבאר שמאחר ודחתה התורה 'עשה דהשלמה' בקרבן פסח, ממילא חזר דין תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, שיש להקדים את התמיד משום שהוא תדיר.

תירוץ מרכבת המשנה שיאוחר דבר אינו מן התורה

ד. במרכבת המשנה תירץ, שבהכרח דין זה של איחור הפסח לתמיד, אינו מן התורה. שאם היה מן התורה, היה פסול בדיעבד, ובמשנה (סא.) שנינו שאם שחטו קודם חצות פסול, אבל אם שחטו קודם התמיד כשר. ולכן פירש הרמב"ם שדין זה תקנת חכמים הוא, וטעם התקנה הוא משום שאי אפשר שיקריבו כל ישראל פסחיהם בשתי שעות[טו].

תירוץ הקדש דוד

ה. המקדש דוד (קדשים סי' ט אות ג ד"ה עוד) כתב ליישב על פי דברי הירושלמי בדין זה. שהירושלמי (פ"ה ה"א) הביא את דברי רבי יהושע בן לוי, שביאר את הדין האמור במשנה (שם) שתמיד נשחט בשמונה ומחצה וקרב בתשע ומחצה, שמקורו הוא מהפסוק (שמות כט לט) 'ואת הכבש השני תעשה בין הערבים', ודרש 'חלק בין הערבים, ותן לו שתי שעות ומחצה לפניו, ושתי שעות ומחצה לאחריו, ושעה אחת לעיסוקו'[טז]. וכפי המובא גם בסוגיין (נח.)[יז]. ובהמשך דברי הירושלמי מבואר מקור הדין שהפסח נשחט אחר התמיד, וז"ל 'ויקרב פסח תחילה ותמיד אחריו, אם אומר את כן נמצאת מבטל בין הערבים של פסח, אם מקיים את בין הערבים של פסח לא נמצאת מבטל בין הערבים של תמיד, תמיד אם מבטלו את עכשיו אימת את מקיימו לאחר זמן, פסח אם את מבטלו עכשיו אימתי את מקיימו'. וביאור דברי הירושלמי הוא, שהקשו שיקרב התמיד בזמנו בשמונה ומחצה, והפסח קודם לכן. ותירצו, שהרי גם בפסח נאמר 'בין הערבים', ואם יקרב הפסח קודם שמונה ומחצה לא יתקיים בו הפסוק של 'בין הערבים'. ואף שאם יקרב הפסח בשמונה ומחצה, והתמיד קודם לו, נמצא שלא יתקיים בתמיד 'בין הערבים', מכל מקום כיון שמתקיים בכל ימות השנה אפשר שבערב הפסח אכן לא יתקיים[יח]. אבל אם נאמר שהפסח אינו קרב בשמונה ומחצה, נמצא שלעולם לא יתקיים בו הפסוק של 'בין הערבים'. ושוב הקשו בירושלמי, 'ויקריב פסח תחילה והתמיד אחריו, יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים בלבד'. וביאור קושיא זו הוא, שאף שהתבאר שיש להקריב את הפסח בשמונה ומחצה, ואי אפשר להקדימו קודם זמן זה כדי להקריב התמיד בשמונה ומחצה, מכל מקום עדיין יש להקשות שיקרב הפסח בשמונה ומחצה, ויקרב התמיד לאחריו[יט]. ועל כך תירץ הירושלמי "אוחר דבר" וכו'.

ומבואר מדברי הירושלמי, ששתי קושיות הם: א. שיקרב הפסח קודם שמונה ומחצה והתמיד בשמונה ומחצה, ועל כך תירצו שאי אפשר לעשות כן משום שבכך יבטל לגמרי את דין בין הערבים האמור בפסח. ב. שיקרב הפסח בשמונה ומחצה והתמיד אחריו, ועל כך תירצו "אוחר דבר" וכו'. ומבואר, שדרשת "אוחר דבר" וכו' אין בה כדי ליישב את הקושיא הראשונה שיקרב הפסח קודם שמונה ומחצה, והתמיד אחריו בשמונה ומחצה. ובטעם הדבר יש לומר, על פי המבואר בתוספות ישנים (יומא לד. ד"ה העולה - השלישי), שהקשו מדוע הוצרכה הגמרא (מנחות מט.) לדרוש שתמיד של שחר קודם למוספים מהפסוק (ויקרא ו ה) 'וערך עליה העולה', 'העולה [כלומר, עולת התמיד], עולה ראשונה', ולא פירשה שמקור הדין הוא משום שבתמיד כתוב (במדבר כח ד) 'בבקר' ובמוספים כתוב 'וביום', ויוקדם דבר שנאמר בו בבקר לדבר שנאמר בו ביום, וכעין מה שדרשו (יומא לג:) שקטורת קודמת לאברים משום "יוקדם דבר שנאמר בו (שמות ל ז) 'בבקר בבקר' לדבר שלא נאמר בו אלא בקר אחד בלבד'. ותירצו בשם ה"ר אלחנן, שמשום דרשת "יוקדם דבר" וכו' בלבד אין להקדים את התמידים למוספים, משום שהמוספים באים לחובת היום, ולכך הוצרכו גם לדרשת 'העולה עולה ראשונה'. ומבואר מדבריהם, שטעם זה שיש להקדים דבר הבא לחובת היום, עדיף מלשון איחור האמור בתורה. וכמו כן יש לומר לענין קרבן פסח, שטעם "יאוחר דבר" וכו' בלבד אינו מספיק לקבוע שאין מקריבים את הפסח אחר חצות קודם לתמיד, כיון שהפסח בא לחובת היום, ודבר הבא לחובת היום יש להקדימו אף שנאמר בו לשון איחור. ולפיכך הוצרך הירושלמי לפרש שאין מקריבים את הפסח אחר חצות קודם התמיד, משום שאם כן בטלת בין הערבים האמור בפסח[כ].

ולפי המבואר יש לומר כמו כן בשיטת הבבלי, שמה שפירשו בגמרא שתמיד קודם לפסח משום "יאוחר דבר", אין זה אלא לבאר מדוע אין מקריבים את הפסח בשמונה ומחצה והתמיד לאחריו, אבל אין זה מבאר מדוע אין מקריבים את הפסח אחר חצות והתמיד לאחריו בשמונה ומחצה. וזהו שבא הרמב"ם לבאר, שאין מקריבים את הפסח קודם התמיד עד שמונה ומחצה, משום שאי אפשר שיקריבו כל ישראל את פסחיהם בשתי שעות. ומה שלא פירש כטעם הירושלמי משום ש'אם אומר את כן נמצאת מבטל בין הערבים של פסח', הוא משום שהירושלמי נקט טעם זה לשיטתו שדרש 'חלקהו לבין שני ערבים', אך לשיטת הבבלי הרי נדחתה דרשה זו, ולכן הוצרך הרמב"ם לבאר טעם אחר, משום שאין כל ישראל יכולים להקריב פסחיהם בשתי שעות.

תירוץ רבי נחום שטעם הרמב"ם הוא לבאר מדוע אין עשה דהשלמה

ו. הובא לעיל, שהתוספות (נט. ד"ה יאוחר) הקשו, מדוע צריך לדרשת "יאוחר דבר' לדרוש שהתמיד קודם לפסח, והרי אף בלא דרשה זו יש להקדים התמיד מדין 'תדיר קודם'. ותירצו, שאילולא דרשה זו היינו סבורים לומר שאף על פי שתדיר קודם מכל מקום יש להקריב את הפסח קודם התמיד, משום 'עשה דהשלמה'. ומבואר לפי דברי תוספות, שדין איחור הפסח הנלמד מ"יאוחר דבר', דוחה ומפקיע את העשה דהשלמה. כלומר, שגילתה התורה בדרשה זו, שלגבי קרבן פסח לא נאמר עשה זה כלל.

וכתב בספר שיעורי הגר"נ פרצוביץ (נט. אות א), שיש לבאר בדעת הרמב"ם, שחלק על דברי תוספות, וסבר שאין "יאוחר דבר' דוחה את העשה דהשלמה. ומצינו כעין זה, לשיטת התנא (נח:) שסבר שהפסח קודם להקטרת קטורת והטבת הנרות, ומבואר בגמרא (נט.) שאף על פי שיש לומר גם לגבי קטורת ונרות "יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים בלבד', מכל מקום סבר תנא זה שהקטורת ונרות קודמים משום שנאמר בנרות (שמות כז כא) "יערך אתו אהרן ובניו מערב עד בקר', ודרשו, אותו מערב עד בוקר, ואין דבר אחר מערב עד בוקר. והוקשה קטורת לנרות. ומבואר, שאף על פי שבפסח נאמר בערב ובין הערבים, ובקטורת ונרות לא נאמר אלא בין הערבים בלבד, מכל מקום אין דרשת "יאוחר דבר' מבטלת את הדין האמור בקטורת ונרות מדרשת 'אותו מערב עד בקר', שאין עבודה אחרת נעשית אחריהם. ולפי זה כמו כן יש לומר שאין דין "יאוחר דבר'

יד. וכעין זה פירש החתם סופר (פח: סוגיא דחמשה שנתערבו עורות פסחיהם ד"ה תוס' במס' יומא) בכוונת דברי הרמב"ם.

טו. ונראה שכוונת המרכבת המשנה היא שהדרשה שדרשו בגמרא (נט.) "יאוחר דבר' וכו', אינה אלא אסמכתא. ויש להקשות שאם אין דרשה זו מן התורה אם כן איך תיקנו חכמים לבטל עשה דהשלמה שהוא מן התורה. ועוד יש להקשות שהרי בגמרא שם הקשו 'אי הכי קטורת ונרות נמי נקדמו לפסח, משום יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים בלבד', ותירצו 'שאני התם דמיעט רחמנא אותו דתניא' וכו'. ומשמע שדרשה זו דרשה גמורה היא, ולא אסמכתא לתקנת חכמים, שהרי לגבי הקדמת פסח לקטורת ונרות לא שייך טעם זה שכתב הרמב"ם שאי אפשר שיקריבו בשתי שעות. וגם קשה הדבר לומר שכל הדרשות שהביאו בגמרא לתרץ קושיא זו אינן אלא אסמכתא. וביותר קשה שבהמשך הגמרא הובא שאמנם יש ברייתא הסוברת שגם קטורת ונרות קודמין לפסח משום דרשת "יאוחר דבר'.

טז. כלומר שזמן בין הערבים הוא מחצות עד הלילה, ולשון בין הערבים משמע שמחלקים זמן זה לשני ערבים ובין שני ערבים הללו קרב התמיד, וזמן הקרבת התמיד הוא שעה אחת, ואם כן נמצא שזמן הקרבתו הוא משמונה ומחצה עד תשע ומחצה, ואז יש לפניו זמן שתי שעות ומחצה ולאחריו שתי שעות ומחצה.

יז. ואמנם בבבלי דחה רבא דרשה זו שאם זמן זה של שמונה ומחצה הוא מן התורה, אם כן איך מקדימים את שחיטת התמיד בערב הפסח קודם זמן זה כמבואר במשנה (נח.), אך בירושלמי לא נדחתה דרשה זו, ומבואר שם שדין זה של בין הערבים אמור רק לכתחילה ולא לעכב.

יח. כיון שדין זה של בין הערבים אינו מעכב כמבואר בירושלמי שם, ולכן משום צורך להקריב את הפסח בזמנו אפשר לעשות כן.

יט. ובדין כל קרבנות שיש להקריבם קודם התמיד משום עשה דהשלמה.

כ. אמנם לענין הקושיא השניה של הירושלמי שיקרב הפסח בבין הערבים בשמונה ומחצה ויקרב התמיד לאחריו, מובן היטב תירוץ הירושלמי "יאוחר דבר' וכו', שלענין זה אין לומר שמשום שהפסח הוא חובת היום יש להקדימו לתמיד, שמכיון שאין מקריבים את הפסח קודם שמונה ומחצה שהוא זמן הקרבתו, אפשר היה להקדים את הקרבת התמיד קודם זמן שמונה ומחצה, כיון שעדיין לא הגיע זמן הקרבת הפסח.

מבטל את העשה דהשלמה[כא]. ובהכרח יש למצוא[אוצר החכמה] טעם אחר שאין 'עשה דהשלמה' לגבי פסח.

וביאור הסברא שאין "יאוחר דבר' מבטל עשה דהשלמה הוא, שדין "יאוחר דבר' אינו דין הנאמר בגוף הקרבן פסח, שיש לאחרו אחרי התמיד [או אחרי הקטורת והנרות], אלא הוא רק סברא והכרעה בדיני קדימה ואיחור בקרבנות, שכאשר יש לפנינו שני קרבנות השוים בסדר הקרבתם, והבירה בידינו להקריב איזה מהם שירצה בתחילה, יש להכריע להקדים את הדבר שנאמר בו בין הערבים בלבד, ולאחר את הקרבן שנאמר בו בערב ובין הערבים. ולכן יש להקדים את הפסח לתמיד[כב]. אמנם, אם היה ה'עשה דהשלמה' אמור גם לגבי הפסח, שיש להקדימו לתמיד, לא היה מועיל "יאוחר דבר' להקדים את התמיד, שהרי "יאוחר דבר' אינו אלא הכרעת דין קדימה כאשר דין הקרבת שני הקרבנות שוה, אך כאשר יש דין להקדים אחד מהם משום 'עשה דהשלמה', אין כאן מקום לדין "יאוחר דבר' כלל.

ולכן הוצרך הרמב"ם לפרש, שבהכרח ה'עשה דהשלמה' לא נאמר כלל גבי הפסח, וטעם הדבר, משום שאי אפשר שיקריבו כל ישראל פסחיהם בשתי שעות. וכיון שלא נאמר עשה דהשלמה לגבי פסח, מעתה מועיל דין "יאוחר דבר' להכריע שיש להקריב את התמיד קודם הפסח[כג].

ומבואר היטב לפי זה לשון הרמב"ם שחילק את דין קדימת התמיד לפסח לשתי הלכות, שבהלכה ג' כתב 'ולא שוחטין קרבן אחר תמיד של בין הערבים חוץ מקרבן פסח לבדו, שאי אפשר שיקריבו כל ישראל פסחיהן בשתי שעות', ובהלכה ד' כתב 'אין שוחטין את הפסח אלא אחר תמיד של בין הערבים' וכו', שבהלכה ג' ביאר את דין עשה דהשלמה, ועל כך כתב שלגבי כל הקרבנות נאמר עשה דהשלמה, מלבד קרבן הפסח שבהכרח לא נאמר בו עשה זה, מטעם שאי אפשר שיקריבו כל ישראל פסחיהם בשתי שעות. אמנם אף לאחר שלמדנו שלא נאמר בו עשה דהשלמה, עדיין אפשר שיכול להקדימו לתמיד, ועל כך כתב הרמב"ם בהלכה הבאה שאין שוחטין את הפסח אלא לאחר תמיד של בין הערבים, ודין זה נלמד מדרשת "יאוחר דבר', שמאחר שלא נאמר בו עשה דהשלמה, מעתה יש חובה לאחרו לתמיד של בין הערבים מדין "יאוחר דבר'.

19/06/2018 אהח

ביאור קושיית הירושלמי ויקרבו שניהן כאחת

הירושלמי (פ"ה ה"א) ביאר טעם איחור הפסח לתמיד, וז"ל, 'ויקריב פסח תחילה ותמיד אחריו, יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים בלבד וכו'. ויקרבו שניהן כאחת אמר רבי יוסה כבש שני אין פסח שני'. וצריך ביאור, מאחר שכבר דרשו "יאוחר דבר' וכו', מה הקשו עוד 'ויקרבו שניהן כאחת'. וביאר רבי נחום, שקושיית הירושלמי היא שאמנם יש דרשת "יאוחר דבר' שיש לאחר את הפסח, אך מצד שני יש גם עשה דהשלמה שיש לאחר את התמיד, ואם כן הרי אפשר לקיים את שניהם, שיקריבו שניהם כאחת, ונמצא שלא ביטלו שום דין משני דינים הללו. שעיקר עשה דהשלמה הוא שלא 'יקריבו אחר התמיד, וכלשון הגמרא (נח:) 'שאין דבר קרב אחר תמיד של בין הערבים', אך בהקרבה יחד עם התמיד לא מתבטל העשה, וכן דין 'יאוחר דבר עיקרו הוא שלא 'יקדים את הפסח לתמיד. ועל כך תירץ הירושלמי שיש לאחר את הפסח לתמיד מדרשת 'כבש שני, אין פסח שני'.

ומוכח מקושיית הירושלמי, לפי ביאור זה, שסבר שאף בפסח נאמר עשה דהשלמה, ולא כסברת הרמב"ם שמטעם שאי אפשר שיקריבו כל ישראל את פסחיהם בשתי שעות בהכרח שלא נאמר עשה זה לגבי פסח.

תירוץ המשאת המלך

ז. בספר משאת המלך (נט. ד"ה כתב) כתב, שהנה יש להקשות עוד על לשון הרמב"ם, שדבריו בהלכה ג' הם בענין זמן תמיד של בין הערבים שזמן הקרבתו הוא משש שעות ומחצה עד סוף היום, והיו מאחרים את הקרבתו שתי שעות אחר תחילת זמנו והיו מקריבים אותו בשמונה ומחצה, ובא הרמב"ם לבאר טעם איחור זה, וכתב 'ולמה מאחרין אותו וכו' לפי שאסור להקריב קרבן כלל קודם תמיד של שחר ולא שוחטין קרבן אחר תמיד של בין הערבים חוץ מקרבן פסח לבדו שאי אפשר שיקריבו כל ישראל פסחיהם בשתי שעות'. ולהלן בהלכה ד' כתב את עיקר הדין של זמן שחיטת הפסח 'אין שוחטין את הפסח אלא אחר תמיד של בין הערבים' וכו'. וצריך ביאור מה הוצרך הרמב"ם לפרש בהלכה ג' פרט זה שהפסח אינו כשאר הקרבנות ונשחט אחר התמיד, והרי פירש דין זה מיד לאחר מכן בהלכה נפרדת. ועוד צריך ביאור שהיה לו לפרש טעם הדין 'שאי אפשר שיקריבו כל ישראל פסחיהם בשתי שעות' בהלכה ד' ששם התבאר עיקר דין זמן שחיטת הפסח אחר התמיד, ולא בהלכה ג' שלא הזכיר שם דין זה אלא דרך אגב.

ויש לבאר שהנה בעשה דהשלמה האמור בתמיד של בין הערבים מדרשת 'עליה השלם כל הקרבנות כולם', חקרו האחרונים אם גדר הדין הוא מצוה בקרבן התמיד, שיהא התמיד הקרבן המשלים לכל הקרבנות, או שגדר הדין הוא איסור עשה להקריב קרבן אחר תמיד של בין הערבים. ולכאורה היה אפשר להוכיח כפי הצד השני, שאם כהצד הראשון שהוא דין בתמיד שיהא הוא הקרבן המשלים, אם כן בערב הפסח שמקריבים את הפסח אחר התמיד, ועל כרחך לא מתקיים אז בתמיד דין זה שיהא הוא המשלים שהרי יש קרבן שקרב אחריו, אם כן יהיה מותר אז להקריב גם שאר קרבנות אחר התמיד כיון שמכל מקום לא התקיימה מצות השלמה[כד]. ובא הרמב"ם להוציא מסברא זו, וביאר שדין זה שהפסח קרב אחר התמיד גדרו הוא כגדר דחיית העשה, וכדין מחוסר כיפורים בערב הפסח שמקריב אחר התמיד משום "יבא עשה [של הקרבת פסח] שיש בו כרת וידחה עשה [דהשלמה] שאין בו כרת'[כה]. ואין כאן ביטול העשה דהשלמה. וזהו שכתב הרמב"ם 'חוץ מקרבן פסח לבדו שאי אפשר שיקריבו כל ישראל פסחיהם בשתי שעות', כלומר שהפסח הוא בגדר יוצא מן הכלל, שדין זה של "יאוחר דבר' הוא כגדר דחייה שאמרה תורה משום שאי אפשר שיקריבו כל ישראל פסחיהם בשתי שעות, ואם כן אף בערב הפסח לא בטל העשה דהשלמה, ושאר כל הקרבנות יש להקריבם קודם התמיד גם בערב פסח.

ב. על אלו עבודות נאמר דין הקדימה

דעת הרמב"ן שזמן בין הערבים נאמר רק על שחיטת הפסח

יש לדון אם דין קדימת התמיד לפסח מדרשת "יאוחר דבר', נאמר רק על עבודת השחיטה, שצריך להקדים את שחיטת התמיד לשחיטת הפסח, או גם על שאר עבודות הקרבן, שהן קבלת הדם, הולכה, זריקה והקטרה.

השאגת אריה (שו"ת סי' יז) הביא את דברי הרמב"ן בפירושו על התורה (שמות יב ו), שכתב וז"ל, 'והנה אמר הכתוב שנשחט את הפסח בתוך הערבים, כי זמן השחיטה מן התורה הוא משש שעות ולמעלה עד תחלת שקיעת החמה, וכן אמר (ויקרא כג ה) 'בארבעה עשר לחדש בן הערבים פסח לה'', שהוא זמן השחיטה, וכן 'בין הערבים תעשו אותו' (במדבר ט ג), על תחלת העשייה שהיא השחיטה', עכ"ל. ופירש השאגת אריה, שמה שאמר הכתוב בקרבן פסח 'בין הערבים תעשו אותו', נאמר על השחיטה בלבד, אך לא על שאר עבודות הקרבן. ואף על פי שגם שאר עבודות הקרבן קרויות 'עשייה'[כו], מכל מקום סבר הרמב"ן שהפסוק 'בין הערבים תעשו אותו', האמור בפסח אינו אמור אלא על השחיטה שהיא תחילת עשייה בלבד, ולא על שאר עשיותיו. וטעמו, משום שנאמר עוד בפסח 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים' (שמות יב ו), ובפסוק זה משמע שלא הקפידה התורה על זמן בין

כא. ואמנם בשפת אמת (נט. ד"ה שאני) הקשה על סברת התנא שהפסח מאוחר לתמיד ולא לקטורת ונרות, שהרי גם בקדימת פסח לתמיד יש דרשה של 'עליה השלם כל הקרבנות כולם', ואף על פי כן "יאוחר דבר' דוחה את העשה דהשלמה, ואם כן גם לגבי קטורת ונרות, מה בכך שיש מיעוט 'אותו מערב עד בוקר, ואין דבר אחר מערב עד בוקר', הרי יש לומר שלמדים מ"יאוחר דבר' שאין דין זה אמור לגבי פסח. ואין לומר שבהכרח הדרשה מ'אותו' נאמרה למעט פסח, שאם לא כן למה נאמר 'אותו' [שהרי לגבי שאר קרבנות, אף בלי דרשה מ'אותו' אין להקריבם לאחר קטורת ונרות, שהרי כבר הקריבו תמיד של בין הערבים, ואסור להקריבם משום עשה דהשלמה], שהרי יש לומר שדרשה זו נצרכת לאופן שעבר והדליק את הנרות בעוד יום, שאסור להביא אחר כך שום קרבן משום 'אותו מערב עד בוקר' וכו'.

כב. ראה להלן (אות ד) חקירת האחרונים בגדר דין 'יאוחר דבר'.

כג. ויש להקשות, מאחר שלשיטת הרמב"ם לא נאמר עשה דהשלמה לגבי פסח, אם כן חוזרת למקומה קושיית תוספות (נט. ד"ה יאוחר) מדוע צריך לדרשת "יאוחר דבר' להקדים את התמיד, והרי גם בלא דרשה זו יש להקדימו מדין תדיר קודם. ויש לומר, שמאחר שנאמר בתמיד עשה דהשלמה, שדינו לבא לאחר כל הקרבנות, מעתה לעולם אין בו דין קדימת התדיר. ואף במקום שלא נוהג עשה דהשלמה, וכגון בקרבן פסח, מכל מקום גם לא נוהג בו דין תדיר קודם. וכתב רבי נחום, שאפשר שזו גם כן כוונת התוספות בתירוצם שכתבו 'אף על גב דתמיד תדיר, איצטריך למיכתב, דהוה אמינא שהפסח יקדים משום עליה השלם', כלומר, שמשום שיש דין עליה השלם ממילא אין דין קדימת תדיר בתמיד כלל.

כד. ראה חזון איש (הוריות סי' ד ס"ק יב) שהסתפק בגדר עשה דהשלמה, שאפשר שאין עשה על כל קרבן וקרבן שמקריבו לאחר תמיד של בין הערבים, אלא רק על הקרבן הראשון, שכיון שהקריב קרבן אחד אחר התמיד, כבר לא מתקיימת מצות השלמת כל הקרבנות על תמיד של שחר, ומעתה מותר להקריב עוד קרבנות אחר תמיד של בין הערבים. והוסיף, שאם כן בערב הפסח שמותר לדחות עשה דהשלמה כדי להקריב קרבנו של מחוסר כפורים כדי שיוכל לאכול את פסחו לערב, כמבואר בגמרא (נט.), יהיה מותר לאחר מכן להקריב עוד קרבנות, כיון שמכל מקום כבר לא התקיים עשה דהשלמה.

כה. כמבואר בגמרא (נט.).

כו. כן מצינו בגמרא (זבחים ד:) שדרש רב אשי שצריך שכל ארבע עבודות הקרבן יעשו לשמן מהפסוק (במדבר ו יז) 'ואת האיל יעשה זבח שלמים', שתהא עשייתו לשם שלמים. וכן דרשו (שם ז:) שכל ארבע עבודות קרבן פסח, אם עשאן שלא לשמן מעכבות, מהפסוק (דברים טז א) 'ועשית פסח', שיהיו כל עשיותיו לשם פסח. וכן דרשו (שם ח.) לגבי קרבן

הערבים אלא בשחיטה בלבד. וילמד סתום מן המפורש, שגם 'בין הערבים תעשו אותו' אינו אמור אלא על שחיטה בלבד[כז].

ולפי זה, דין קדימת תמיד לפסח הנלמד מ'יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים' וכו', אף הוא נאמר רק על עבודת השחיטה בלבד ולא על שאר העבודות, שהרי הפסוקים שנאמר בהם בפסח 'בין הערבים' לא נאמרו אלא בשחיטה. אבל על שאר עבודות לא נאמר 'בין הערבים' אלא 'תזבח את הפסח בערב' (דברים טז ו) בלבד[כח]. ושקולות שאר עבודות הפסח שנאמר בהם 'בערב' בלבד, לעבודות התמיד שנאמר בהם 'בין הערבים' בלבד. אמנם למעשה יש להקדים גם את שאר עבודות הקרבת התמיד לעבודות הפסח, אך לא מדין 'יאוחר דבר' אלא מדין תדיר ושאינו תדיר.

וכתב השאגת אריה (שם) שיש להוכיח כן מסוגיית הגמרא בזבחים, כפי שיבואר.

ספק הגמרא בזבחים בהקדים שחיטת שאינו תדיר לתדיר

הגמרא בזבחים (צא.), הסתפקה בדין קרבן שאינו תדיר, שהקדים ושחטו קודם לקרבן תדיר [ועבר על הדין שתדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם], אם ישלים את כל עבודות הקרבן שאינו תדיר שהתחיל בו, ואחר כך 'קריב את התדיר. או שיפסיק מעבודת הקרבן שאינו תדיר, ויתן לכהן אחר שימרס את דמו [שלא יקרש], ויקריב את התדיר, ואחר כך 'יגמור את עבודות הקרבן שאינו תדיר. וסברה הגמרא לפשוט ספק זה ממה ששנינו (סא.) לענין קרבן פסח שקדם ושחטו לפני התמיד, 'שחטו [את קרבן הפסח] קודם חצות פסול, משום שנאמר בין הערבים. שחטו קודם לתמיד כשר, ובלבד שיהא אחר ממרס בדמו עד שיזרק התמיד', וכמו כן יש לומר לגבי הקדים שאינו תדיר לתדיר, שיהא אחר ממרס בדמו, ויקריב את התדיר, ואחר כך ישלים את עבודות השאינו תדיר. ודחתה הגמרא, שיש להעמיד את המשנה הנ"ל באופן שמיד לאחר שחיטת הפסח שחט את התמיד [אף שלפי הדין היה צריך קודם לגמור את עבודות הפסח], ואז הדין הוא שיגמור קודם את עבודות התמיד, ואחר כך 'יגמור את עבודות הפסח. אבל אם לא קדם ושחט את התמיד, צריך להשלים קודם את עבודות הפסח, ואחר כך לשחוט את התמיד. ודייקה הגמרא כתירוץ זה, מלשון המשנה 'ובלבד שיהא אחר ממרס בדמו עד שיזרק התמיד', ומשמע שמדובר שכבר קדם ושחט את התמיד, שאם עדיין לא שחטו, היתה המשנה צריכה לומר 'עד שישחט ויזרק'[כט].

קושיית השאגת אריה על ראית הגמרא מפסח שהקדימו לתמיד

והקשה השאגת אריה, שלכאורה הוכחת הגמרא לפשוט את הספק בענין קדימת תדיר לשאינו תדיר, מדין קדימת התמיד לפסח, תמוהה. שנראה שספק הגמרא בשאינו תדיר שהקדים שחיטתו לתדיר, אם ישלים את עשיית השאינו תדיר או ישחוט את התדיר, הוא אם הכלל ש'אין מעבירין על המצוות' עדיף מהכלל ש'תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם', שאם 'אין מעבירין על המצוות' עדיף, יש להשלים את עבודת השאינו תדיר שהתחיל בו. ואם דין קדימת תדיר עדיף, יש להפסיק מעבודות שאינו תדיר, וישחוט את התדיר. ואם כן, יש לחלק בין הקדים שחיטת שאינו תדיר לתדיר, להקדים שחיטת תמיד לפסח. שיתכן שאמנם 'אין מעבירין על המצוות' עדיף מדין קדימת תדיר, ואם הקדים שחיטת תדיר לשאינו תדיר דינו שישלים את עבודות השאינו תדיר, אבל דין קדימת תמיד לפסח שהוא מצוה מן התורה הנדרשת 'מיאוחר דבר' וכו', עדיף הוא מדין 'אין מעבירין על המצוות', ולכן אם הקדים את שחיטת הפסח לתמיד, מוטב שיעביר על המצוות ויקדים את הקרבת התמיד להקרבת הפסח[ל].

דין קדימת תמיד לפסח בשאר עבודות הוא מדין קדימת תדיר

ולפי המובא מדברי הרמב"ן, יש ליישב קושיא זו. שהרי דין 'יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים, לדבר שלא נאמר בו בערב אלא בין הערבים בלבד', אינו אלא בשחיטה בלבד, אבל שאר עבודות, שלא נאמר בהם 'בין הערבים', לא נאמרה בהם דרשה זו. אמנם, כיון ששקולים הם לעבודות התמיד, שבעבודות הפסח נאמר 'בערב' בלבד, ובעבודות התמיד נאמר 'בין הערבים' בלבד, מעתה יש להקדים את עבודות התמיד לעבודות הפסח, מדין תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. ולפי זה, אם קדם ושחט את הפסח קודם התמיד, ועבר על דרשת 'יאוחר דבר' וכו', מעתה מה שיש לו להקדים את עבודות התמיד לשאר עבודות הפסח, אין זה אלא מדין תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, ומבואר שמשום דין זה של תדיר קודם יש לו להעביר על המצוות ולהפסיק בעבודת הפסח שהתחיל בה, ולהקריב את התמיד, כדי לקיים דין קדימת תדיר לשאינו תדיר. ומובנת ראית הגמרא מדין זה לספיקה במי שהקדים שחיטת אינו תדיר לתדיר, שיתן לאחר למרס בדמו, כדי להקריב את התדיר.

ולמסקנת הגמרא, שאם קדם ושחט את שאינו תדיר ישלים הקרבתו, ואחר כך ישחט את התדיר, כן הוא הדין במי שהקדים ושחט את הפסח שיגמור עבודותיו ואחר כך ישחט את התמיד, ומה ששנינו שיתן לאחר למרס בדמו עד שיזרק דם התמיד, מדובר באופן שקדם ושחט את התמיד מיד לאחר שחיטת הפסח, כפי שתירצה הגמרא ודייקה מלשון המשנה.

ראיה מדברי רש"י שבין הערבים נאמר רק על שחיטה

בחידושי רבי שמואל (ס"י יד אות ה), כתב שיש שהוכיחו כדברי השאגת אריה, שהפסוקים שנאמר בהם בפסח 'בין הערבים' נאמרו רק על שחיטה ולא על שאר העבודות, מלשון רש"י. ששנינו (סה:), 'אלו דברים בפסח דוחין את השבת, שחיטתו, וזריקת דמו' וכו'. וכתב רש"י (ד"ה שחיטתו) וז"ל, 'שחיטתו וזריקת דמו, אי אפשר אלא ביום, דכתיב (ויקרא ז לח) 'ביום צוותו להקריב את קרבניהם', ביום, ולא בלילה'. ויש להקשות, מדוע הוצרך רש"י ללמוד שאי אפשר אלא ביום מ'ביום צוותו', והרי נאמר בפירוש בפסח שיש לעשותו בין הערבים, ולכן אי אפשר לעשותו בלילה. ובהכרח יש לומר שסבר רש"י כפי שהביא השאגת אריה מדברי הרמב"ן ש'בין הערבים' נאמר רק על שחיטה, ולא על זריקה, והוצרך רש"י להביא מקור לכך שאי אפשר לזרוק את דם הפסח בלילה, מ'ביום צוותו'[לא].

משמעות לשון רש"י שלא כדברי השאגת אריה

אמנם, כתבו האחרונים[לב] שמצינו בלשון רש"י מפורש שלא כדברי השאגת אריה. ששנינו בסיפא של המשנה (סא.) שאם קדם ושחט את הפסח, שהדין הוא שצריך שיהא אחר ממרס בדמו עד שיזרק דם התמיד, אם עבר אף על דין זה וקדם וזרק את דם הפסח, כשר. וכתב רש"י (שם ד"ה ואם) 'ואם נזרק קודם לתמיד כשר, דאף על גב דאמרן (נט.) 'יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים' וגו', לא מיפסיל בהכי'. ומפורש, שגם דין זה של הקדמת זריקת דם הפסח לדם התמיד הוא מדין 'יאוחר דבר', ולא כדברי השאגת אריה שדין 'יאוחר דבר' אינו אלא בשחיטה, ודין הקדמת זריקת דם התמיד לזריקת דם הפסח אינו אלא מדין 'תדיר קודם'.

ביאור המרומי שדה שמחלוקת תנאים אם דין יאוחר דבר נאמר גם בשאר עבודות

במרומי שדה (סא. ד"ה ואם) הוכיח מסוגיית הגמרא בזבחים כהוכחת השאגת אריה, שדין 'יאוחר דבר' אינו אמור אלא על שחיטה, ולא בשאר עבודות[לג]. אך כתב, שנראה שדבר זה תלוי במחלוקות תנאים, כפי שיבואר.

שנינו בברייתא (קידושין מא:) 'אמר רבי יהושע בן קרחה מנין ששלוחו של אדם כמותו, שנאמר (שמות יב ו) 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל

חטאת מהפסוק (במדבר ו טז) 'ועשה את חטאתו ואת עולתו', שיהיו כל עשיותיו לשם חטאת'.

כז. ומטעם זה כתב השאגת אריה שאף שזמן השחיטה הוא עד שקיעת החמה שזהו זמן 'בין הערבים', מכל מקום זמן שאר העבודות הוא עד צאת הכוכבים.

בספר בית ישי (ס"י כה) הקשה על דברי השאגת אריה, שאין נראה שנידון הרמב"ן הוא למעט את שאר עבודות הקרבן, שהרי הרמב"ן אינו דן בכל דבריו שם בענין שאר עבודות הקרבן כלל. אלא כוונתו למעט את זמן אכילת הפסח שהוא אינו בין הערבים, שעל כך כתב הרמב"ן שם בהמשך דבריו וז"ל, והנה נוכל לפרש 'שם תזבח את הפסח בערב' (דברים טז ו), בזמן הנזכר וכו'. אבל על דעתי אין 'תזבח את הפסח' על השחיטה, אבל יאמר במקום אשר יבחר ה' אלהיך שם תעשה זבח הפסח בלילה כבא השמש שהוא מועד צאתך ממצרים, כמו שנאמר (שם טז א) 'הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה'. ואמר על זו העשייה ובשלת ואכלת במקום ההוא הנזכר, והפסח עצמו יקרא זבח, 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' (שמות לד כה), פסחי'. כלומר, שהרמב"ן מפרש ש'בין הערבים תעשו אותו' היינו השחיטה [וכלומר, ההקרבה], ולמעט את האכילה. ו'תזבח את הפסח בערב' היינו קיום מצות אכילת הפסח. שאף היא סוף עשיית הפסח, ועיקרה, כמו ששנינו (עו:) על קרבן פסח 'שלא בא מתחילתו אלא לאכילה'.

כח. כן כתב השאגת אריה (שם). ולהלן יובאו דברי המרומי שדה והאור שמח שכתבו שאף הפסוק 'תזבח את הפסח בערב' לא נאמר אלא בשחיטה בלבד.

כט. וכתב השאגת אריה שמשמע מכך, שזו מסקנת הגמרא שיש להשלים את עבודות שאינו תדיר ואחר כך לשחוט את התדיר, ושהמשנה דיברה באופן שכבר קדם ושחט את התמיד. וכן פסק הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ט ה"ג) בענין הקדים שאינו תדיר לתדיר, שישלים קודם את הקרבת השאינו תדיר, כמובא להלן.

ל. והביא דוגמא לדבר, שכן מצינו לגבי תפילין של יד ושל ראש שאם פגע בשל ראש תחילה, צריך להעביר על אותה מצוה, ויניח של יד תחילה ואחר כך של ראש, כמובא בשולחן ערוך (או"ח ס"י כה סכ"ו), והטעם משום שאף על פי שאין מעבירין על המצוות, מכל מקום הואיל ונכתב בתורה בפירוש 'והיה לאות על ידך' ואחר כך 'ולטוטפות בין עיניך', ולומדים מכאן להקדים תפילין של יד לשל ראש, מוטב שיעביר על המצוות משיעבור על מה שכתוב בתורה.

לא. וכתב בחידושי רבי שמואל בשם הגר"מ זעמבא, שעדיין יש להקשות, שמכל מקום יש ללמוד שאי אפשר לזרוק בלילה משום שבלילה הוא כבר חמשה עשר, ודין קרבן הפסח להיעשות בארבעה עשר. וראה מה שהאריך לדון בזה.

לב. מרומי שדה (סא. ד"ה ואם) חידושי רבי שמואל (ס"י יד) ומשנת יעבץ (או"ח ס"י כב).

לג. אמנם, נראה שיש חילוק מעט בין דבריו לדברי השאגת אריה. שהשאגת אריה כתב שהפסוקים 'בין הערבים תעשו אותו' (במדבר ט ג), וכן 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין

בין הערבים', וכי כל הקהל כולן שוחטין, והלא אינו שוחט אלא אחד, אלא מכאן, ששלוחו של אדם כמותו'. ומשמע שרבי יהושע בן קרחה מפרש ש'ושחטו אתו' היינו שחיטה ממש, ואף על פי שאין שוחט אלא אחד, הרי זה כאילו כל הקהל שחטו, משום ששלוחו של אדם כמותו. ועוד הובא שם, 'רבי יונתן אומר, מנין שכל ישראל כולן יוצאים בפסח אחד, שנאמר (שמות יב ו) 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים', וכי כל הקהל כולם שוחטים, והלא אינו שוחט אלא אחד, אלא מכאן, שכל ישראל יוצאים בפסח אחד'. ונראה, שרבי יונתן מפרש ש'ושחטו אותו' היינו כלל עשיית הקרבן, ולא רק שחיטה, ואמרה תורה שכל ישראל יכולים להיות נמנים ועושים פסח אחד.

ומצינו תנאים נוספים שנחלקו בדבר זה. שנינו (סא.), 'במכסת' (שמות יב ד), מלמד שאין הפסח נשחט אלא למנויו, יכול שחטו שלא למנויו יהא כעובר על המצוה וכשר, תלמוד לומר 'במכסת תכסו', הכתוב שנה עליו לעכב. רבי אומר, לשון סורסי הוא, כאדם שאומר לחבירו כוס לי טלה זה' [כלומר שחוט לי]. וכתב רש"י (סא: ד"ה הואיל), שתנא קמא, שמפרש ש'תכסו' הוא לשון מינוי ולא לשון שחיטה, לומד שהפסוק מדבר בשחיטה ממה שנאמר להלן (שמות יב ו) 'ושחטו אתו' וגו'. ומבואר, שתנא קמא סבר ש'ושחטו אתו' היינו שחיטה. ואילו רבי שלא דרש כן מ'ושחטו אתו', אלא מ'תכסו', יש לומר שסבר ש'ושחטו' אינו שחיטה בדווקא, אלא כל עבודות הקרבן. ובסוגיית הגמרא נראה שסתמה כשיטת רבי.

חילוק לשון המשנה במסכתין מכפי שהובאה בזבחים

והנה, לשון המשנה (סא.) הוא 'שחטו קודם חצות פסול, משום שנאמר בין הערבים' וכו'. אמנם הגמרא בזבחים שהביאה ראיה ממשנה זו, הביאה את המשנה בשינוי לשון מעט, וז"ל 'שחטו קודם חצות פתיל, מפני שנאמר בו בין הערבים'. ויש לבאר חילוק לשון זה, על פי המבואר בגמרא (גיטין כו.) שבכל מקום ששנינו 'שנאמר' וכו', היינו שמקור הדין הוא מפסוק מפורש. אבל במקום ששנינו 'משום שנאמר' אין הדין נלמד מפסוק מפורש, אלא דין שהתחדש משום דין שנאמר בתורה. ויש לבאר, שנוסח המשנה בפסחים 'משום שנאמר' וכו' הוא כשיטת התנאים ש'ושחטו אותו' אין זה שחיטה ממש, אלא כלל עשיית הקרבן, ולפיכך דין זה ששחטו קודם חצות פסול אינו פסוק מפורש[לי]. אבל סוגיית הגמרא בזבחים סברה כשיטת התנאים ש'ושחטו אתו' היינו שחיטה ממש, ואם כן דין זה ששחטו קודם חצות פסול הוא ממשמעות הפסוק ממש, ולכן נקטה לשון 'מפני שנאמר'[לה]. ומבואר היטב, שהגמרא בזבחים הוכיחה ממשנה זו לדין קדם ושחט את שאינו תדיר, משום שסברה שאף דין המשנה בקדם ושחט את הפסח שצריך להקדים את הקרבת התמיד לשאר עבודות הפסח, אינו אלא מדין קדימת תדיר, כיון ש'יאוחר דבר' אינו אמור אלא בשחיטה, וכביאור השאגת אריה.

יישוב לשון רש"י

וכתב המרומי שדה, שלפי האמור יש ליישב את לשון רש"י הנ"ל (סא. ד"ה ואם), שמבואר מדבריו שדין 'יאוחר דבר' נאמר גם על שאר עבודות, ולא כפי שהוכיח השאגת אריה מסוגיית הגמרא בזבחים. שאמנם הגמרא בזבחים סברה ש'ושחטו אתו' היינו שחיטה בלבד, וכשיטת התנאים הסוברים כן. אך רש"י פירש את המשנה כפי הנראה מלשונה בפסחים, וכפי שנראה שנקטה הגמרא, ש'ושחטו אתו' נאמר על כלל עבודות הקרבן, ואם כן דין 'יאוחר דבר' אמור גם על זריקה[לו].

השמטת הרמב"ם את ביאור הגמרא בדין קדם ושחט את הפסח

הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ט ה"ג) פסק כמסקנת הגמרא בזבחים (צא.), שאם קדם ושחט קרבן שאינו תדיר קודם לתדיר, ישלים את הקרבת הקרבן שאינו תדיר, ואחר כך ישחט את התדיר. והקשו האחרונים[לז], שהרי מבואר בגמרא שם, שלפי מסקנא זו בהכרח יש להעמיד את דין המשנה (סא.) בקדם ושחט את הפסח שיהא אחר ממרס בדמו עד שיזרק דם התמיד, באופן שכבר שחט את התמיד אחר הפסח, אבל אם עדיין לא שחט את התמיד, ישלים את הקרבת הפסח ואחר כך ישחט את התמיד. אך הרמב"ם (קרבן פסח פ"א ה"ד) העתיק את המשנה כצורתה וז"ל 'ואם שחטו אחר חצות קודם תמיד של בין הערבים כשר, ויהיה אחד ממרס בדם הפסח עד שיזרק דם התמיד, ואחר כך יזרוק דם הפסח אחריו' וכו', ולא פירש שאין הדין כן אלא אם כבר שחט את הפסח אחר התמיד[לח].

יישוב המרומי שדה שהרמב"ם פסק כשיטת התנאים שיאוחר דבר הוא בכל העבודות

וכתב המרומי שדה ליישב, לפי מה שהתבאר שיש מחלוקת תנאים במה נאמר 'יאוחר דבר', והסוגיא בזבחים נקטה כשיטת התנאים ש'יאוחר דבר' לא נאמר אלא על השחיטה, אך דין הקדימה בשאר עבודות אינו אלא מדין קדימת תדיר, ולפי זה פסח ששחטו קודם לתמיד, דינו [לענין השלמת שאר עבודותיו] כדין כל קרבן שאינו תדיר שהקדימו לתדיר. ובאופן שעדיין לא שחט את התמיד מיד אחר שחיטת הפסח, ישלים את הקרבת הפסח ואחר כך ישחט את התמיד. ולכן העמידה הגמרא את דברי המשנה שיהא אחר ממרס בדמו עד שיזרק דם התמיד, באופן שקדם ושחט את הפסח. אך הרמב"ם פסק כפי השיטה ש'ושחטו' היינו כל עבודות הקרבן ולא רק שחיטה, וכמשמעות לשון המשנה, והסוגיא בפסחים. ולפי שיטה זו דין 'יאוחר דבר' אמור על כל העבודות, ולכן אם קדם ושחט את הפסח יתן לאחר למרס בדמו עד שיזרק דם התמיד, גם אם עדיין לא נשחט התמיד, שדין 'יאוחר דבר' עדיף על השלמת עשיית הפסח שהתחיל בו.

תירוץ האור שמח על פי הירושלמי

ומצינו דרך אחרת ליישב את שיטת הרמב"ם, ואף היא על פי דברי השאגת אריה.

האור שמח (קרבן פסח פ"א ה"ד) הקשה כקושיית השאגת אריה על הגמרא בזבחים[לט], ותירץ כתירוצו, שדין 'יאוחר דבר' אינו אמור אלא על שחיטה, ולא בשאר העבודות[מ], ודין הקדימה בשאר העבודות אינו אלא מדין קדימת תדיר לשאינו תדיר.

והוסיף, שבדברי התלמוד ירושלמי נראה, שאמנם אף הוא מפרש שדין 'יאוחר דבר' אינו אמור אלא בשחיטה, אלא שהביא דרשה נוספת לדין זה, ומהדרשה הנוספת למדנו דין קדימה גם לשאר עבודות התמיד. וז"ל הירושלמי (פ"ה ה"א), 'ויקריב פסח תחילה ותמיד אחריו, יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים בלבד וכו'. ויקרבו שניהן כאחת, אמר רבי יוסה 'כבש שני', אין פסח שני'. וקושיית הירושלמי 'ויקרבו שניהן כאחת' צריכה ביאור, שהרי כבר דרש הירושלמי שיש להקדים

הערבים' (שמות יב ו), נאמרו בשחיטה בלבד, אבל הפסוק (דברים טז ו) 'תזבח את הפסח בערב' אמור גם על שאר עבודות. אבל במרומי שדה מבואר שגם הפסוק 'תזבח את הפסח בערב' אינו אמור אלא בשחיטה, ולא בשאר עבודות. וכן כתב האור שמח (קרבן פסח פ"א ה"ד) כמובא להלן [בהערה על דברי האור שמח].

לד. וכסתימת הגמרא שנקטה כשיטת רבי שדרש מ'תכסו' שהוא לשון שחיטה, ולא מ'ושחטו', וכפי שהתבאר.

לה. יש להעיר, שחילוק הגמרא בגיטין הוא בין לשון 'משום שנאמר' ללשון 'שנאמר', אך לא התבאר שיש חילוק בין 'משום שנאמר' ל'מפני שנאמר'.

לו. יש להעיר על תירוץ המרומי שדה, שמלשון רש"י נראה לכאורה שלא כביאורו בסוגיית הגמרא בזבחים (צא.). שכתב רש"י (שם ד"ה קודם, ד"ה ויהא), 'קודם לתמיד של בין הערבים כשר, ואף על פי שלכתחילה מצוה לאחרו, כדתניא לעיל (יב.), יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים בלבד. ויהא אחד ממרס בדמו, אלמא דקדים ושחטיה למאוחר אמרי ליה לשהות את הזריקה ולשחוט את הראוי ליקדם ולזרקו'. ומשמע שאף דין שהיית הזריקה של הפסח עד שישחוט את התמיד, הוא מדין יאוחר דבר. הרי שכתב רש"י ביאור זה גם בסוגיית הגמרא בזבחים, ולא כהמרומי שדה.

לז. נודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת או"ח סי' יא), צל"ח (נז: ד"ה עוד), קרן אורה (זבחים צא. ד"ה מתניתין נמי), מנחת חינוך (מצוה ה סוף אות ו), אור שמח (קרבן פסח פ"א ה"ד). ועוד. וראה המובא בהערה להלן בסמוך מדברי רבי עקיבא איגר בגליון הרמב"ם.

לח. בצל"ח (נז: ד"ה עוד – הראשון) ובהר המוריה (קרבן פסח פ"א ה"ד) כתבו, שיש לתרץ שאמנם גם דברי הרמב"ם אמורים באופן ששחט את התמיד מיד אחר הפסח, שהרי הגמרא (זבחים צא.) דייקה כתירוצה, שהמשנה מדברת באופן ששחט את התמיד מיד אחר הפסח, מלשון המשנה 'עד שיזרק התמיד' ולא עד 'שישחט ויזרק', וכפי שהובא לעיל. והרי גם הרמב"ם נקט כלשון זו 'ויהיה אחד ממרס בדם הפסח עד שיזרק דם התמיד', ולא כתב עד שישחט ויזרק, והיינו שהביא כלשון המשנה שממנה מדויק שאין דין זה אמור אלא כשכבר נשחט התמיד. וכן כתב האור שמח (קרבן פסח פ"א ה"ד) שיש מקום לתרץ כן. אך סיים האור שמח שתירוץ זה דחוק, שלא היה לו להרמב"ם לסתום אלא לכתוב כך בפירוש. וראה עוד, בגליון רבי עקיבא איגר על הרמב"ם (קרבן פסח פ"א ה"ד) וז"ל, 'ויהיה אחד ממרס בדמו עד שיזרק דם התמיד, מסקינן בזבחים (צא.) דזהו דווקא בקדם ושחט התמיד מיד אחר שחיטת פסח, אבל לכתחילה אם שחט הפסח זורק דמו ואחר כך שוחט התמיד וזורקו, והכי כתב רבינו פרק ט' הלכה ג' מהלכות תמידין ומוספין', ע"כ. ויש לעיין אם כוונתו בהגהה זו להקשות כקושיית האחרונים על סתירת דברי הרמב"ם, שלפי מה שפסק בהלכות תמידין ומוספין היה לו לפרש שרק אם קדם ושחט את התמיד מיד אחר שחיטת הפסח יהיה אחר ממרס בדמו עד שיזרק התמיד, ומסתימת לשון הרמב"ם נראה שפסק אף אם לא שחט את התמיד יהיה אחר ממרס בדמו. או שכוונתו לפרש שדברי הרמב"ם בהלכות קרבן פסח בהכרח אמורים רק באופן זה ששחט את התמיד מיד אחר שחיטת הפסח, וכפי שרצה האור שמח ליישב.

לט. האור שמח ביאר את סברת הקושיא, שיש לחלק בין דין קדימת תדיר לשאינו תדיר, שהוא דין כללי, ולענין מעלה זו אפשר לומר שאם עבר על דין זה והקדים את שחיטת הקרבן שאינו תדיר, שישלים את הקרבתו, ואחר כך יקריב את התדיר. אך דין 'יאוחר דבר' שהוא דין פרטי שהקפידה התורה בקרבן פסח שיהא מאוחר לתמיד, ולכן יש לומר שאף אם עבר והקדים את שחיטת הפסח, שמכל מקום יאחר את שאר עבודותיו לאחר הקרבת התמיד.

מ. וביאר, שהפסוק (שמות יב ו) 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים' נאמר בשחיטה בלבד, וכן הפסוק (דברים טז ו) 'תזבח את הפסח בערב', ש'תזבח' אף הוא לשון שחיטה. וראה הערה לעיל על דברי המרומי שדה, שאף המרומי שדה כתב כן, וזה שלא כדברי השאגת אריה שכתב כן רק על הפסוק 'ושחטו אתו' וגו', אך לא על הפסוק 'תזבח את הפסח בערב'.

את התמיד לפסח מדרשת ״יאוחר דבר׳ וכו׳. ויש לבאר, שדרשת ״יאוחר דבר׳ וכו׳ אינה אמורה אלא על שחיטת הפסח וכמו שכתב השאגת אריה, ולפיכך הוסיף הירושלמי והקשה ׳ויקרבו שניהן כאחת׳, כלומר, שישחטו את התמיד תחילה, ומיד אחר כך ישחטו את הפסח, ויתקיים בזה דין ״יאוחר דבר׳. ואחר כך יעשו את שאר עבודות הקרבן של התמיד ושל הפסח יחד, שהרי לגבי שאר עבודות אין דין ״יאוחר דבר׳. ותירץ הירושלמי ׳כבש שני, אין פסח שני׳, כלומר שנאמר בקרבן תמיד של בין הערבים ׳את הכבש אחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים׳ (במדבר כח ד), ודרשו, שהכבש של עולת התמיד הוא יהיה הכבש השני [מתוך קרבנות הציבור שזמנן בין הערבים] לתמיד של שחר, ולא שהפסח יהיה שני לתמיד של שחר[מא]. ודרשה זו היא גם על שאר עבודות הקרבן, שכן בפסוק זה לא נאמר לשון שחיטה, אלא ׳תעשה׳ והיינו כל עבודותיו[מב]. ולכן יש להקדים את כל עבודות התמיד, קודם שחיטת הפסח.

מחלוקת הבבלי והירושלמי במקור דין קדימת שאר עבודות

ונמצא, שלפי מסקנת הירושלמי שתי דרשות הם: א. ״יאוחר דבר׳ ללמד ששחיטת הפסח מאוחרת לתמיד, ב. ׳כבש שני ולא פסח שני׳ ללמד שאף שאר עבודות התמיד קודמות לעבודות הפסח. ונחלק בזה התלמוד ירושלמי על הבבלי, שהתלמוד בבלי דרש רק את דרשת ״יאוחר דבר׳, האמורה על הקדמת שחיטת התמיד לשחיטת הפסח. ודין הקדימה בשאר העבודות, אינו אלא מדין תדיר קודם. ולפיכך פשטה הגמרא בזבחים מהמשנה האמורה בענין פסח שקדם ושחטו לתמיד, לספיקה בענין קרבן שאינו תדיר שהקדים שחיטתו לתדיר, שהרי אף בפסח אין דין הקדימה בשאר עבודותיו אלא מדין תדיר קודם. והוצרכה להעמיד את המשנה באופן ששחט את התמיד מיד אחר שחיטת הפסח. אבל לשיטת הירושלמי אין להוכיח כהוכחת הבבלי, משום שדין קדימת שאר עבודות התמיד לעבודות הפסח אינו מדין ׳תדיר קודם׳ בלבד, אלא משום דין מיוחד שנאמר בקרבן התמיד שיש להקדימו לקרבן הפסח מדרשת ׳כבש שני, פסח שני׳, ולכן לשיטת הירושלמי, גם אם נאמר שקרבן שאינו תדיר שקדם ושחטו קודם התדיר, ישלים עבודת השאינו תדיר ואחר כך ישחוט את התדיר, מכל מקום בפסח אין הדין כן, אלא אם שחטו קודם התמיד, אף אם לא שחט את התמיד מיד לאחריו, יתן לאחר למרס בדמו עד שישחוט ויקריב את התמיד, משום שיש להקדים את כל עבודות התמיד מדרשת ׳כבש שני, ולא פסח שני׳.

ובזה מיושבים דברי הרמב״ם, שאף שפסק בהלכות תמידין ומוספין (פ״ט ה״ג) כמסקנת הגמרא, שאם קדם ושחט קרבן שאינו תדיר קודם לתדיר, ישלים את הקרבת הקרבן שאינו תדיר, ואחר כך ישחט את התדיר, מכל מקום פסק בהלכות קרבן פסח (פ״א ה״ד) שאם קדם ושחט את הפסח קודם התמיד יהא אחר ממרס בדמו עד שיזרק התמיד, ומשמע אף אם עדיין לא נשחט התמיד, שסבר כדרשת הירושלמי, שדרש דין זה מ׳כבש שני׳.

שיטת הרמב״ם כהירושלמי

ולפי האמור, יש ליישב קושיא נוספת על דברי הרמב״ם הנ״ל (קרבן פסח פ״א ה״ד), שהרמב״ם כתב וז״ל, ׳ואם שחטו אחר חצות, קודם תמיד של בין הערבים כשר, ויהיה אחד ממרס בדם הפסח עד שיזרק דם התמיד, ואחר כך יזרוק דם הפסח אחריו׳. וקשה, שהרי שיטת הרמב״ם (שם) שקטורת ונרות קודמים לפסח, וכשיטת הברייתא (נט.) שדרשה אף לגבי קטורת ונרות דרשת ״יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים בלבד׳[מג]. ואם כן הרמב״ם היה צריך לפרש שיהא אחר ממרס בדמו עד שיזרק דם התמיד, ויקטיר קטורת וי״ט את הנרות, ואז יחזור ויגמור את הקרבת הפסח.

למה לא ימרס בדמו עד אחר קטורת ונרות

אמנם לפי המבואר, מיושבת היטב שיטת הרמב״ם, שהרי דין ״יאוחר דבר׳ אינו אמור אלא על שחיטת הפסח, שבה נאמר ׳בין הערבים׳, ודין קדימת התמיד לשאר העבודות הוא מדרשת ׳כבש שני, אין פסח שני׳, ובקטורת ונרות אין לנו אלא דרשת ״יאוחר דבר׳, ולכן אם קדם ושחט את הפסח, יש לו לאחר את גמר הקרבת הפסח עד אחר שיזרק דם התמיד, כדי לקיים דין ׳כבש שני, אין פסח שני׳, אך בקטורת ונרות אין אלא דין ״יאוחר דבר׳ האמור רק על שחיטת הפסח, וכיון שכבר שחטו שוב אין לעכב את גמר הקרבתו משום קטורת ונרות[מד].

ג. אם יאוחר דבר הוא על זמן ההקרבה או על ההקרבה בפועל

חידוש המנחת חינוך שדין ׳יאוחר דבר׳ נאמר על זמן הפסח ולא על הקרבה בפועל

בברייתא (נח:) שנינו בדין קדימת תמיד לפסח, ׳תמיד קודם לפסח, פסח קודם לקטורת, קטורת קודמת לנרות. יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו בערב אלא בין הערבים בלבד׳. ובפשטות, משמע שלמדנו מדרשה זו שיש להקדים בפועל את הקרבת התמיד להקרבת הפסח.

אמנם המנחת חינוך (מצוה ה אות ו) חידש, שכיון שלא נאמר בתורה בפירוש שיש לאחר את הפסח לקרבן התמיד, אלא דין זה נלמד ממשמעות הפסוקים, שבתמיד נאמר בערב, ובפסח נאמר בערב וגם בין הערבים, אם כן לא נאמר בזה שיש להקריב את הפסח אחר הקרבת התמיד בפועל, אלא שזמן הקרבת הפסח הוא אחר זמן הקרבת התמיד, וכלומר, שזמן הקרבת התמיד מן התורה מתחיל בחצות, ומשך הקרבתו בפועל הוא כשעה, ונמצא שזמן הקרבת הפסח מתחיל בסוף שעה שביעית[מה]. וזמן זה הוא לכתחילה, ובדיעבד הפסח כשר גם אם שחטו מחצות, כמבואר בגמרא (נח.).

דין איחור ההקרבה בפועל הוא מדין תדיר קודם

והקשה, שלפי דבריו אמנם מבואר שבערב פסח משהגיע זמן התמיד, יש להקריב את התמיד בזמנו, שעדיין לא הגיע זמן הקרבת הפסח, ואחר גמר זמן הקרבת התמיד מגיע זמן הקרבת הפסח, ונמצא שבאופן זה גם קודמת הקרבת התמיד בפועל להקרבת הפסח. אך באופן שכבר עברה שעה ראשונה שהיא זמן הקרבת התמיד מן התורה, ועדיין לא הקריבו את התמיד, מעתה כיון שהגיע זמן הפסח, לכאורה ראוי היה להקריב את הפסח קודם ולאחריו את התמיד, כדין כל הקרבנות שיש להקדים את הקרבתם קודם התמיד מדין ׳עשה דהשלמה׳, שהרי התבאר שאין דין לאחר את הקרבת הפסח בפועל לאחר הקרבת התמיד. ובמשנה (נח.) מבואר לא כן, אלא שבכל אופן יש להקדים את הקרבת התמיד בפועל להקרבת הפסח.

ותירץ, על פי דברי תוספות (נט. ד״ה יאוחר) שהקשו מדוע הוצרכה דרשת ״יאוחר דבר׳ וכו׳ לדין קדימת התמיד לפסח, והרי אף בלא דרשה זו יש להקדים את התמיד מדין ׳תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם׳. ותירצו, שאילולא דרשה זו, אין להקדים את התמיד מדין תדיר קודם, כיון שיש ׳עשה דהשלמה׳, שדרשו שתמיד של בין הערבים מאוחר לכל הקרבנות. ולפי דבריהם יש לומר, שאחר שגילתה התורה בדרשת ״יאוחר דבר׳ שזמן הפסח הוא אחר זמן התמיד, ממילא מבואר ש׳עשה דהשלמה׳ אינו אמור בקרבן פסח כלל, ולכן אף אם עברה שעה זו של זמן הקרבת התמיד, ועדיין לא הקריבוהו, והגיע זמן הקרבת הפסח, יש להקדים גם עתה את הקרבת התמיד להקרבת הפסח מדין ׳תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם׳, שאף שאין דין זה אמור בתמיד לגבי שאר הקרבנות משום עשה דהשלמה, מכל מקום אמור הוא בקרבן פסח שגילתה תורה שלא נאמר לגביו עשה דהשלמה כלל.

זמן הקרבת הפסח כשאין תמיד

וכתב המנחת חינוך, שלפי ביאורו בדין ״יאוחר דבר׳, יש ללמוד דין מחודש. שהנה לפי ההבנה הפשוטה בדין ״יאוחר דבר׳ שהוא דין הקדמת התמיד לפסח בפועל, אם כן באופן שאין אפשרות להקריב בפועל את התמיד כלל[מו], יש להקריב את הפסח מיד בתחילת שעה שביעית, שהרי אין התמיד קרב, ואין סיבה לאחר את הקרבת הפסח. אך לפי חידושו ש״יאוחר דבר׳ נאמר על זמן ההקרבה, שהקרבת הפסח היא לאחר הזמן הראוי לגמור בו את הקרבת התמיד, אם כן אף באופן שאין התמיד קרב בפועל, יש להמתין מלהקריב את הפסח עד שיעבור זמן הראוי להקרבת התמיד. אך הוסיף שלא מצא מי שכתב כחידושו.

מא. והובא לעיל (אות א) שכעין דרשה זו דרשו גם בספרי (פנחס פרשה קמג).

מב. שכל עבודות הקרבן הן בכלל לשון ׳תעשה׳, כמובא לעיל [בהערה על דברי השאגת אריה] מדברי הגמרא בזבחים.

מג. נאמר בקטורת ונרות ׳ובהעלת אהרן את הנרות בין הערבים יקטירנה׳ (שמות ל ח).

מד. ומשום טעם זה, גם אין צריך לעכב באופן זה את גמר עבודות הפסח עד לאחר הקטרת אימורי התמיד, אף שגם הקטרת התמיד קודמת לפסח, כמבואר חילוק זה בירושלמי (פ״ה ה״ג) [וכפי שהובא בהרחבה להלן (אות ד)], שקדימת ההקטרה אינה אלא מדין ״יאוחר דבר׳ האמור בשחיטה בלבד, אך דין ׳כבש שני, אין פסח שני׳ אינו אמור בהקטרה, כיון שהיא אינה בכלל הפסוק (במדבר כח ד) ׳ואת הכבש השני תעשה בין הערבים׳, כמבואר בזבחים (ד:) שאין הקטרה בכלל עשייה [ראה רש״י שם (ד״ה עשיותיו)].

מה. המנחת חינוך העיר, שצריך עיון מהו שיעור זמן הקרבת התמיד מן התורה, שאחריו מתחיל זמן הקרבת הפסח, שמה שהתבאר בגמרא (נח.) ששיעור זמן הקרבת התמיד הוא שעה, אין דין זה מן התורה.

מו. כגון משום שלא מצאו קרבן מבוקר [שקרבן התמיד טעון ביקור, ויש ראשונים הסוברים שאם לא ביקרו הרי זה מעכב הקרבה, כמבואר בדברי המנחת חינוך שם (אות א)] או מחמת אונס אחר.

תירוץ קושיית השאגת אריה על הגמרא בזבחים

והנה לעיל (אות ב) הובאו דברי הגמרא בזבחים (צא.) שסברה להוכיח ממה ששנינו שאם קדם ושחט את הפסח יהא אחר ממרס בדמו עד שיזרק דם התמיד, שכן הוא הדין במי שקדם ושחט קרבן שאינו תדיר קודם התדיר, שלא ישלים את עשיית השאינו תדיר אלא יתן לאחר למרס בדמו עד שיקריב את התדיר. והובא, שהשאגת אריה (סי' יז) ועוד מן האחרונים הקשו שהרי דין קדימת הפסח לתמיד אינו מדין תדיר קודם אלא מדרשת 'יאוחר דבר', ויש לחלק בין קדימה מדין 'יאוחר דבר' לקדימה מדין תדיר קודם[מז]. וכתב המנחת חינוך, שלפי ביאורו בדרשת 'יאוחר דבר', אין כאן קושיא כלל. כיון שדרשת 'יאוחר דבר' אינה אמורה כלל על דין הקדמת ההקרבה בפועל, אלא רק על זמן הקרבת הפסח, ודין ההקדמה בפועל הוא מדין תדיר קודם, והרי זה ממש נידון הגמרא בקדם ושחט את הקרבן שאינו תדיר קודם התדיר.

19/06/2018 אהח

הוכחה מלשונות רש"י שלא כחידושו של המנחת חינוך

כאמור, המנחת חינוך כתב שחידוש זה, שדין 'יאוחר דבר' נאמר על זמן הפסח ולא על הקרבתו בפועל, לא נמצא בראשונים ובאחרונים שכתבו כן. אוצר החכמה

ונראה, שמדברי הראשונים אף מוכח שלא כדבריו.

שנינו (סא.) שפסח שקדם ושחטו לפני התמיד, כשר, ובלבד שיהא אחר ממרס בדמו עד שיזרק דם התמיד. ואם קדם וזרק את דמו קודם דם התמיד, כשר. וביאר רש"י (שם ד"ה ואם) וז"ל, 'ואם נזרק קודם לתמיד כשר, דאף על גב דאמרן (נט.) "יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים' וגו', לא מיפסיל בהכי'. הרי שמפורש בדבריו שאף דין איחור הקרבת הפסח בפועל לאחר התמיד היא מדין 'יאוחר דבר' ולא מדין תדיר קודם, ושלא כדברי המנחת חינוך. וכן מפורש בדבריו בזבחים (צא.) וז"ל, 'קודם לתמיד של בין הערבים כשר, ואף על פי שלכתחילה מצוה לאחרו, כדתניא לעיל (יב.), יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים בלבד'.

הוכחה מדברי תוספות שלא כחידושו של המנחת חינוך

עוד יש להוכיח כן מדברי תוספות (נט. ד"ה 'יאוחר) שהקשו מדוע הוצרכה דרשת 'יאוחר דבר' ללמד שהפסח קרב אחר התמיד, והרי אף בלא דרשה זו יש ללמוד שכן הוא הדין משום הכלל שתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. ותירצו, שאילולא דרשה זו היינו סבורים שכאן אין התדיר קודם, משום ה'עשה דהשלמה' שצריך להקריב את כל הקרבנות קודם תמיד של בין הערבים. וכתב המנחת חינוך, שלפי חידושו, שדין 'יאוחר דבר' נאמר על זמן הפסח שהוא מאוחר לזמן התמיד, מיושבת קושיית התוספות. שהרי התבאר לפי דבריו, שאף במקום שאין מקריבים את התמיד בפועל, מכל מקום אין להקריב את הפסח מיד בחצות, אלא צריך להמתין עד שיעבור הזמן הראוי לגמור בו את הקרבת התמיד. ולנפקא מינה זו הוצרכה דרשת 'יאוחר דבר', שבאופן זה אין מקום לאיחור הפסח משום 'תדיר ושאינו תדיר', שהרי אין מקריבים את התמיד בפועל.

ונמצא, שמדברי התוספות שלא תירצו כן, מוכח שלא סברו כחידושו של המנחת חינוך, אלא סברו שאף דין 'יאוחר דבר' נאמר לענין הקדמת הקרבת התמיד להקרבת הפסח בפועל, ולכך הקשו שדין זה יש ללומדו גם מהכלל שתדיר קודם.

קושיא על סברת המנחת חינוך

על עיקר סברת המנחת חינוך, הקשו האבי עזרי (קרבן פסח פ"א ה"ד) ובשעורי רבי דוד פוברסקי (נח. סי' סא אות ו), שאם אכן כדבריו שלא נאמר בדרשת 'יאוחר דבר' שיש להקדים בפועל את שחיטת התמיד לפסח, אלא רק שזמן שחיטת הפסח לכתחילה הוא אחר הזמן הראוי להקרבת התמיד, אם כן מנין שבאמת יש להקריב את התמיד קודם הפסח, והרי כיון שיש 'עשה דהשלמה' להקריב את כל הקרבנות קודם התמיד, יש לומר שבערב הפסח ימתין שעה אחר חצות [כדי שיעבור הזמן הראוי להקרבת התמיד] ויקריב את הפסח, וידחה את שחיטת התמיד לאחר הקרבת הפסח [שזמן התמיד הוא מחצות עד הערב] כדי לקיים עשה דהשלמה.

קושיא על דברי המנחת חינוך מהגמרא בזבחים

עוד הקשה האבי עזרי על דברי המנחת חינוך, מהאמור בגמרא (שם יא:) שרבי אושעיא נקט ששיטת בן בתירא היא שהפסח ששחטו קודם חצות כשר, והקשתה הגמרא (שם יב.) על דבריו מדין 'יאוחר דבר' שיש לאחר את הפסח לאחר הקרבת תמיד של בין הערבים, 'ומי איכא מידי דאילו שחיט ליה מצפרא, אמרת זימניה הוא, וכי מטי בין הערבים, אמרת יאוחר דבר, אין, דהאמר רבי יוחנן, הלכה מתפלל של מנחה ואח"כ מתפלל של מוספין'. כלומר, שאם סבר בן בתירא שזמן הפסח הוא מהבוקר, אינו מובן הדין שאם שהה מלהקריבו עד לאחר חצות, יש לאחרו לתמיד של בין הערבים. ותירצה הגמרא, שמצינו כן בדין תפלת מוסף שתחילת זמנה קודם זמן המנחה, ומכל מקום אם שהה ולא התפלל מוסף עד שהגיע זמן המנחה, יש לו להקדים תפילת מנחה למוסף. ולפי דברי המנחת חינוך שדין 'יאוחר דבר' אינו אמור אלא על זמן הקרבת הפסח לכתחילה, שהוא לאחר זמן הקרבת התמיד, לא מובנת תמיהת הגמרא כלל. שהרי אף לפי שיטת החולקים על בן בתירא, וסוברים שהפסח שהקריבו קודם חצות פסול, הרי נאמרו שני זמנים להקרבת הפסח, שזמנו לעיכוב הוא מחצות, ואם הקריבו מחצות כשר, וזמנו לכתחילה הוא לאחר זמן הראוי להקרבת התמיד כפי שדרשו מ'יאוחר דבר'. וכמו כן יש לומר לבן בתירא, שזמנו לעיכוב הוא מהבוקר, וכל שהקריבו מהבוקר, כשר. וזמנו לכתחילה הוא לאחר הזמן הראוי להקרבת תמיד של בין הערבים, מדרשת 'יאוחר דבר', ואין כל קושיא על בן בתירא.

אמנם לפי ההבנה הפשוטה בדין 'יאוחר דבר', שהוא דין איחור הקרבת הפסח בפועל לאחר הקרבת התמיד, מבוארת היטב קושיית הגמרא, שדין 'יאוחר דבר' מובן הוא לפי הסוברים שזמן הפסח מחצות. שמחצות מתחיל זמן הקרבת התמיד וזמן הקרבת הפסח, ואמרה תורה שיש להקריב קודם את התמיד ואחר כך את הפסח. אבל לשיטת בן בתירא שזמן הפסח מתחיל כבר מהבוקר, תמוה הדבר שאחר שהגיע זמן התמיד יש להקדימו לקרבן פסח, שהרי חיוב הקרבת פסח כבר חל מהבוקר. ועל כך תירצה הגמרא שמצינו כעין זה בתפילת מוסף ששהה מלקיימה עד שהגיע זמן המנחה[מח].

קושיא על המנחת חינוך מדוע בהקריבו קודם זמן התמיד כשר

עוד הקשה האבי עזרי, שלפי דברי המנחת חינוך ש'יאוחר דבר' מלמד שזמן הקרבת הפסח הוא לאחר זמן הקרבת התמיד, אם כן מנין שאם הקריבו קודם זמן התמיד, כשר[מט], והרי מאחר שהפסוק 'בין הערבים' נשנה בכמה מקומות[נ], הרי 'שנה עליו הכתוב לעכב'[נא]. וכשם ששנינו (סא.) שהפסח ששחטו קודם חצות פסול, שזמן בין הערבים מעכב משום ששנה עליו הכתוב[נב], כמו כן יש לומר במה שנאמר בו שזמנו אחר זמן הראוי להקרבת התמיד, שזמן זה הוא לעכב[נג]. אך אם שלא כדברי המנחת חינוך, אלא שדין 'יאוחר דבר' הוא דין קדימה למעשה, מובן שאין דין זה מעכב, כיון שזמן הפסח הוא מחצות, ורק דין קדימה הוא שאם עומדים לפניו להקרבה תמיד ופסח, יש לו להקדים את התמיד לפסח, ואין נוהג כאן 'עשה דהשלמה', ואין דין זה פוסל בו בדיעבד.

ויש לבאר שסברא זו עצמה באה המשנה (סא.) לחדש, ששנינו 'שחטו קודם חצות פסול, משום שנאמר בין הערבים. שחטו קודם לתמיד, כשר'. כלומר, ששחטו קודם חצות פסול, משום שזמנו הוא אחר חצות, אבל שחטו קודם תמיד כשר, משום שאין גדר הדין שזמנו אחר התמיד, אלא דין קדימה בעלמא, ולכן אינו נפסל אם ביטל דין זה.

ראיה לכאורה מדברי תוספות לשיטת המנחת חינוך

בגמרא (ה.), הביא רבא מקור לאיסור שהיית חמץ בערב פסח משש שעות ולמעלה, מהפסוק (שמות לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', שאסור לשחוט את הפסח כשעדיין החמץ קיים, וכיון שזמן השחיטה הוא מחצות היום, למדנו שאסור שיהא ברשותו חמץ משעה זו. והקשו תוספות (שם ד"ה לא), איך נדרש מפסוק זה שזמן האיסור הוא מחצות, הרי זמן שחיטת הפסח הוא אחר תמיד של בין הערבים, ותחילת זמן הקרבת התמיד הוא

קושיא על סברת המנחת חינוך

על עיקר סברת המנחת חינוך, הקשו האבי עזרי (קרבן פסח פ"א ה"ד) ובשעורי רבי דוד פוברסקי (נח. סי' סא אות ו), שאם אכן כדבריו שלא נאמר בדרשת 'יאוחר דבר' שיש להקדים בפועל את שחיטת התמיד לפסח, אלא רק שזמן שחיטת הפסח לכתחילה הוא אחר הזמן הראוי להקרבת התמיד, אם כן מנין שבאמת יש להקריב את התמיד קודם הפסח, והרי כיון שיש 'עשה דהשלמה' להקריב את כל הקרבנות קודם התמיד, יש לומר שבערב הפסח ימתין שעה אחר חצות [כדי שיעבור הזמן הראוי להקרבת התמיד] ויקריב את הפסח,

מז. וראה שם סברות החילוק בין הדינים.

מח. וכן יש להוכיח מתירוץ הגמרא שלא כדברי המנחת חינוך, שלדבריו התמיהה על בן בתירא היא שדבר שחל זמנו מהבוקר לא מסתבר שלאחר חצות 'ידחה זמנו לאחר התמיד, ואם כן אין ראיה מתפילת מוסף שאיחר מלקיימה עד זמן המנחה, ששם מה שיש לו להקדים את תפילת המנחה הוא משום שיש להקדים בפועל את קיום התדיר לשאינו תדיר, ואין זה דומה לנידון הגמרא בפסח שמאחרים זמנו לאחר התמיד.

מט. כפי ששנינו (סא.) שהפסח ששחטו קודם התמיד כשר.

נ. שמות (יב ו), ויקרא (כג ה) ובמדבר (ט ג).

נא. כמבואר בגמרא (סא.) ובמקומות נוספים שדין שאמרה התורה בקדשים, ושנתה וכתבה אותו, הרי הוא מעכב.

נב. כמבואר ברש"י (זבחים ח: ד"ה בשאר, יא. ד"ה אם).

נג. יש להעיר על קושיא זו, שהרי דרשת 'יאוחר דבר' היא, שבתמיד לא נאמר אלא 'בין הערבים' בלבד, ובפסח נאמר גם 'בין הערבים' וגם 'בערב', ואמנם שנה הכתוב ב'בין הערבים' האמור בפסח, אך 'בערב' לא נאמר אלא פעם אחת, 'תזבח את הפסח בערב' (דברים טז ו) ולא שנה בו הכתוב. והרי הדרשה לאחר את הפסח עיקרה היא ממה שנוסף בו 'בערב' שלא נאמר בתמיד. ואף שנאמר עוד (שם טז ד) 'ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב' וגו', הרי מבואר

מחצות, ואם כן זמן שחיטת הפסח אינו מתחיל מיד בחצות, אלא רק אחר שעבר מחצות זמן הראוי להקרבת התמיד. ותירצו, שכיון שפסח ששחטו קודם התמיד, כשר בדיעבד, אם כן זמנו לעיכוב הוא מחצות, ולכן גם איסור החמץ מתחיל בחצות.

וכתבו בחידושי רבי אריה לייב (סי׳ יא) ובשעורי רבי דוד (נח. סי׳ סא אות ז) שלכאורה מוכח מקושיית תוספות כדברי המנחת חינוך, שהרי אם דין קדימת התמיד לפסח הוא דין קדימה בהקרבה בפועל, שיש להקריב את הפסח רק אחר שהוקרב התמיד, לא קשה כלל קושיית תוספות, שהרי זמן שחיטת הפסח באמת הוא מחצות, אלא שבפועל מתעכבת הקרבתו עד אחר הקרבת התמיד, ואיסור החמץ הוא מתחילת זמן הראוי להקרבתו[נד].

אוצר החכמה

דחיית הראיה

וכתב בשיעורי רבי דוד פוברסקי (שם אות יב), לדחות ראיה זו. שאם אמנם קושיית תוספות היא משום שסברו כדברי המנחת חינוך שדין ״אוחר דבר׳ נאמר על זמן הפסח שהוא אחר זמן הראוי להקרבת התמיד, יש להקשות על תירוצם שזמן הפסח בדיעבד הוא מחצות, משום ששנינו (סא.) שהפסח ששחטו אחר התמיד כשר. והרי ממשנה זו אין ראיה שזמן הפסח הוא מחצות, שאפשר לומר שאם שחט את הפסח מיד בחצות, הפסח פסול, כיון שעדיין לא הגיע זמנו כל שלא עבר זמן הראוי להקרבת התמיד, ומה ששנינו שהפסח ששחטו קודם לתמיד כשר, מדובר באופן שכבר עבר זמן הראוי להקרבת התמיד, אלא שכתב המנחת חינוך שיש דין נוסף להקדים את הקרבת התמיד למעשה להקרבת הפסח מדין תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, ועל דין זה אמרה המשנה שאינו מעכב ואף אם הקריב קודם את התמיד הפסח כשר.

ולפיכך יש לומר, שקושיית התוספות אינה על פי סברת המנחת חינוך. ואמנם סברו תוספות גם בקושייתם שדין ״אוחר דבר׳ הוא על ההקרבה בפועל, וסברו שביאור דרשת רבא שזמן איסור חמץ מתחיל בחצות מ׳לא תשחט על חמץ דם זבחי׳ הוא, שכיון שאמרה תורה שהשוחט את הפסח על חמץ עובר בלאו זה, מוכח שבזמן זה כבר צריך שיהא החמץ מושבת, ועל כרחך שזמן הביעור הוא כבר מחצות. ולא שהדרשה היא שהתחדש בפסוק זה שיש איסור בזמן השחיטה, אלא הוא רק גילוי שבזמן הראוי לשחיטה כבר יש איסור שהיית חמץ, ולכן אסרה התורה לשחוט את הפסח כשעובר על האיסור ומשהה חמץ ברשותו. ולפיכך הקשו תוספות, שאם כן הוא, הרי אין גילוי על זמן חצות ממש, שהרי אי אפשר שיעבור על איסור שחיטה על החמץ מיד בחצות, כיון שלמעשה לעולם אין מקריבים את הפסח אלא אחר הקרבת התמיד. ועל כך תירצו, שכיון שבדיעבד אם שחט את הפסח קודם התמיד כשר, אם כן יש אפשרות שישחט את הפסח על החמץ מחצות ממש, וגם על זה נאמר הלאו, ומוכח שאיסור שהיית החמץ הוא כבר מחצות.

דחייה נוספת

עוד יש לדחות ראיה זו, לפי דברי האבי עזרי שהובאו לעיל, שכתב שהמשנה (סא.) באה לבאר את גדר דין ״אוחר דבר׳, שאין גדרו כגדר הדין לשוחטו אחר חצות, שדין השחיטה אחר חצות הוא מדיני זמן הקרבת הפסח, שתחילת זמנו מחצות, ולכן אם שחטו קודם חצות פסול, אבל דין ״אוחר דבר׳ הוא רק דין קדימה, שאף שזמנו הוא מחצות מכל מקום יש לאחר הקרבתו בפועל לאחר הקרבת התמיד בפועל, ולכן אם שחטו קודם תמיד כשר, שאין הוא מחוסר זמן בכך, אלא שביטל דין קדימה בלבד. ולפי זה, יש לומר שזוהי כוונת תוספות בתירוצם, שתירצו שהפסח ששחטו קודם התמיד כשר, וכלומר, שלמדנו מדין זה שאין ׳דין ׳יאוחר דבר׳ מאחר את זמן הקרבתו לאחר זמן הקרבת התמיד, אלא זמנו הוא מחצות, ולכן אם שחטו מחצות קודם הקרבת התמיד, כשר. ולפיכך אף זמן איסור החמץ מתחיל מחצות[נה].

דברי המהר״ם חלאווה שלא כהמנחת חינוך

המהר״ם חלאווה (ה. ד״ה לא) הקשה אף הוא כקושיית תוספות הנ״ל, ותירץ וז״ל, ׳אפשר לומר דזמן שחיטת הפסח מיהא מתחילת שבע הוא אלא דתמיד מעכבו, אי נמי[נו] דאם הקדים פסח לתמיד כשר כדלקמן בתמיד נשחט׳. ובתירוצו הראשון מפורש שלא כדברי המנחת חינוך, אלא שזמן הפסח אכן מתחיל מתחילת שבע, אלא שבפועל אין מקריבים אותו מיד כיון שצריך קודם להקריב את התמיד[נז].

ד. גדר הדין

התבאר לעיל (אות ג) שהמנחת חינוך כתב שלא נאמר בדין ״אוחר דבר׳ שיש להקריב את הפסח לאחר הקרבת התמיד, אלא שזמן הקרבת הפסח הוא לאחר הזמן הראוי להקרבת התמיד. אך הובא, שהמנחת חינוך עצמו כתב שלא מצא מי שכתב כדבריו, וכן הובא שהאחרונים הוכיחו מגמרא ומדברי הראשונים שלא כדבריו, אלא שנאמר בדרשה זו שיש לאחר את הקרבת הפסח להקרבת התמיד בפועל.

חקירה אם יאוחר דבר הוא דין קדימה או מדיני הפסח

ויש לחקור בדין זה, אם הוא דין קדימה על ה׳גברא׳, שכאשר עומדים לפניו מצות הקרבת תמיד ומצות הקרבת פסח, יש להקדים את התמיד לפסח, וכדוגמת שאר דיני קדימה, כגון תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, וכיוצא בזה[נח]. או שהוא דין ב׳חפצא׳, כלומר שמדיני הפסח[נט] הוא שיקרב אחר התמיד[ס].

19/06/2018 אהח

בגמרא (עא:) שפסוק זה אינו אמור בקרבן פסח, אלא בחגיגת ארבעה עשר, וכן הוא פירוש שני ברש״י על התורה שם. ואף לפי מה שכתב שם בפירוש ראשון שהפסוק מדבר בקרבן פסח, מכל מקום יש לדון אם הרי זה בכלל ׳שנה עליו הכתוב לעכב׳ שהרי לא נאמר בפסוק זה מצוה להקריבו בערב, אלא אזהרה שלא להותיר מבשר הפסח, ופירש הכתוב שאזהרה זו אמורה בבשר הנזבח בערב, שהוא קרבן הפסח.

נד. מסקנת חידושי רבי אריה לייב היא שלא כדברי המנחת חינוך, שכתב שדבריו הם חידוש גדול, ואין משמעות הגמרא כדבריו. וכתב, שיש על כל פנים להוכיח מדברי תוספות שדין ״יאוחר דבר׳ אינו דין קדימה בעלמא כדין קדימת תדיר לשאינו תדיר, שאם כן תקשה הקושיא הנ״ל על דברי תוספות. אלא יש לומר שזמן שחיטת הפסח מתחיל אחר שחיטת התמיד בפועל [ולא כדברי המנחת חינוך שזמן הפסח מתחיל אחר הזמן הראוי לשחיטת התמיד]. ולפי זה אמנם מובנת יותר קושייתם שבחצות ממש שעדיין לא קרב התמיד, לא התחיל זמן שחיטת הפסח, אך עדיין דברי התוספות מוקשים, משום שלפי הגדרה זו שזמן שחיטת הפסח מתחיל אחר הקרבת התמיד בפועל, יהיה זמן איסור שהיית חמץ תלוי בשחיטת התמיד, ולא יהיה זמנו בשעה קבועה. ונשאר בתמיהה על דברי תוספות.

נה. ראה בשיעורי רבי דוד פוברסקי (נח. סי׳ סא אות יא) שכתב כעין תירוץ זה. ראה עוד בקובץ שיעורים (אות י) שהביא את דברי תוספות להלן (יא. ד״ה קוצרין) על מה ששנינו (מנחות עא.) שמותר לקצור בית השלחין שבעמקים קודם הבאת העומר, וביארה הגמרא (שם) שממקום שאין מביאים ממנו את העומר, מותר לקצור גם קודם הבאת העומר, ושנינו (שם פה.) שאין מביאים את העומר מבית השלחין. וכתבו תוספות, שאף על פי ששנינו שם שאם הביא מבית השלחין כשר, מכל מקום כיון שלכתחילה אין מביאים משם הרי זה בגדר מקום שאין מביאים ממנו. והקשה הקובץ שיעורים מדברי תוספות הנ״ל (ה. ד״ה לא) שמבואר בדבריהם שזמן הראוי בדיעבד לשחיטת הפסח נחשב כזמן הראוי. ולפי האמור מיושבת קושייתו, שאמנם יש לומר שדבר שאינו ראוי לכתחילה אינו בגדר דבר הראוי. אלא כוונת התוספות היא להוכיח ממשנה זו שאם שחטו קודם תמיד כשר, שגדר דין ״אוחר דבר׳ הוא דין קדימת ההקרבה בפועל ולא שזמן הפסח מתחיל אחר זמן הראוי להקרבת התמיד, ולכן איסור החמץ מתחיל מיד מחצות שהוא זמן השחיטה, וכפי שהתבאר.

נו. המלה ׳נמי׳ היא תיקון שהוסיפו המדפיסים בסוגריים מרובעות. אילולא תיקון זה, אפשר שאין כאן שני תירוצים אלא הוא תירוץ אחד [ויהיה צריך תיקון אחר בלשון המהר״ם חלאוה], וכוונתו שזמן תחילת הפסח הוא מחצות, ולא אחר זמן הראוי להקרבת התמיד, ומוכיח כן ממה שאם הקדימו לתמיד, כשר. וכפי שהתבאר לדחות את הראיה מתירוץ תוספות לשיטת המנחת חינוך.

נז. ויש לומר שאף לפי תירוצו השני סבר שגדר דין ״אוחר דבר׳ הוא דין קדימה בפועל, ולא שזמן שחיטת הפסח מתחיל אחרי זמן הראוי להקרבת התמיד, ומכל מקום סבר שעדיין יקשה על דברי הגמרא, שהרי הגמרא הקשתה על דברי רבא ׳ואימא כל חד וחד כי שחיט׳, כלומר, מנין שאיסור החמץ מתחיל מחצות שהוא זמן הראוי לשחיטה, והרי יש לומר שהאיסור הוא לכל אדם בזמן ששוחט את פסחו. ותירצה, ׳זמן שחיטה אמר רחמנא׳, ופירש רש״י (ד״ה זמן) וז״ל, ׳לא חלקה תורה לישראל לזה זמנו ולזה זמנו, הואיל וקבע לו זמן, ואיסורו שוה בכל, לכולם זמן אחד קבע׳. ולפי זה יש לומר, שגם אם גדר דין ״אוחר דבר׳ אינו קביעת זמן לשחיטת הפסח שהוא אחר זמן התמיד, אלא דין קדימה בפועל, מכל מקום כיון שלעולם אי אפשר לשחוט את הפסח מחצות ממש, שהרי יש להקריב קודם לכן את התמיד, אם כן יש לומר שהזמן שקבעה התורה איסור לכל ישראל הוא מהזמן המוקדם ביותר הראוי להקרבה בפועל, שהוא לאחר שעבר מחצות זמן הראוי להקרבת התמיד, ולכן הוצרך לתירוצו השני [אלא שלכאורה עדיין יש להוכיח כדברי המנחת חינוך, שאם לא כדבריו, הרי יש אופן ששחיטת הפסח יכולה להיות מחצות ממש, והיינו באופן שמחמת אונס אי אפשר להקריב את התמיד. ויש לדחות, שהתורה דיברה כפי הרגילות, שיש תמיד, והפסח קרב אחריו, ולא על אופנים שאינם מצויים].

נח. ראה לעיל (אות א) בביאורי האחרונים על דברי הרמב״ם (תמידין ומוספין פ״א ה״ג), שכתב שטעם דין איחור הפסח לתמיד הוא משום שאי אפשר שיקריבו כל ישראל פסחיהם בשתי שעות, שהובא שם (תירוץ ו) בשם חידושי רבי נחום, שנקט כצד זה שדין יאוחר דבר אינו אלא דין קדימה בלבד, וביאר על פי זה את דברי הרמב״ם, כמובא שם. וכן הובא שם (תירוץ ז) בשם ספר משאת המלך שביאר שכוונת הרמב״ם בטעם זה היא לפרש שדין ״יאוחר דבר׳ אינו אלא דחייה לעשה דהשלמה בלבד, משום שאי אפשר להקדים את הפסח לתמיד מטעם זה, ואינו ביטול העשה. ונראה שגם לפי ביאור זה גדר הדין הוא קדימה בלבד, ולא שמהלכות הפסח הוא שיקרב אחר התמיד.

וראה עוד שם (תירוץ ג) בשם הכתר תורה שנקט צד שלישי, שבדין ״אוחר דבר׳ כלל לא נאמר דין חיוב לאחר את הפסח לתמיד, אלא רק גילוי שלגבי פסח לא נאמר עשה דהשלמה, וממילא יש להקדים את התמיד משום הכלל ש׳תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם׳. וכן ביאר בשיעורי רבי דוד פוברסקי (נח. סי׳ סא אות ג) בדעת תוספות (נט. ד״ה יאוחר), ראה שם מה שהאריך בזה.

נט. ולהלן יתבאר צד נוסף, שדין יאוחר דבר הוא מדיני התמיד.

ס. לפי צד זה שדין יאוחר דבר הוא מדיני הפסח, מצינו שתי הגדרות: א. בחידושי רבי אריה לייב (סי׳ יא) נקט שגדר הדין [לפי צד זה] הוא שזמן הקרבת הפסח הוא לאחר הקרבת התמיד [כלומר, לאחר הקרבת התמיד בפועל, ולא כמו שכתב המנחת חינוך שהוא אחר זמן הראוי להקרבת התמיד]. ב. עוד כתב (שם סוף הסימן), שיש לבאר בדין ׳עשה דהשלמה׳ שאין להקריב קרבנות לאחר תמיד של בין הערבים, שגדר הדין הוא שצריך להקריב את כל הקרבנות על תמיד של שחר [ומשום דין זה עצמו אסור להקריב קרבנות קודם תמיד של שחר], וכל שמקריב קודם תמיד של בין הערבים הרי זה מוגדר שהקריבם על תמיד של שחר, אך משהקריבו את

בשיטה מקובצת נראה שהוא מדיני הפסח

מבואר בגמרא (מנחות ה.) ש״יש מחוסר זמן לבו ביום׳, כלומר שקרבן שהקריבו קודם שהגיע זמנו, הרי הוא פסול מדין ׳מחוסר זמן׳, אף בקרבן שזמנו עתיד להגיע ביום זה עצמו. ולכן מצורע [שדינו להקדים אשם לחטאת], שהקדים חטאתו לאשמו, החטאת פסולה. והקשה השיטה מקובצת (ד״ה אלא), ממה ששנינו (סא.) שפסח שקדם ושחטו קודם התמיד כשר, והרי אין זמנו של פסח אלא אחר הקרבת התמיד, וקודם לכן הרי הוא מחוסר זמן, ומדוע לא יפסל מדין מחוסר זמן, כשם שמצורע שהקדים חטאתו לאשמו החטאת פסולה משום שיש מחוסר זמן לבו ביום.

וכתב בחידושי רבי שמואל (סי׳ יד) שלכאורה קושיית השיטה מקובצת תמוהה, שאין לדמות מצורע שהקדים חטאתו לאשמו, למי שהקדים לשחוט את הפסח קודם התמיד. שבמצורע נאמר סדר להקרבת קרבנותיו, ועד שלא קרב האשם לא הגיע זמן הקרבת החטאת, והקרבת האשם נצרכת היא לעיקר הכשר הבאת החטאת, ולכן כל שלא הביא עדיין את האשם הרי זה בגדר מחוסר זמן לגבי החטאת. אבל דין קדימת התמיד לפסח לכאורה הוא דין קדימה בעלמא, ואין התמיד נצרך להכשר הבאת הפסח, ואם כן אין זה בגדר מחוסר זמן כלל.

ומוברח מקושיית השיטה מקובצת, שסבר שאף גדר הדין של קדימת התמיד לפסח הוא שמדיני הפסח הוא שיקריבוהו אחר התמיד, והקרבת התמיד נצרכת היא להכשר הבאת הפסח, ולכן הקשה שאם הקדים את הפסח לתמיד הרי זה מחוסר זמן[סא].

ראיה מדברי הירושלמי שיאוחר דבר הוא מדיני הפסח

ועוד כתב בחידושי רבי שמואל להוכיח כצד זה, מדברי הירושלמי (פ״ה ה״ג) על המשנה שאם קדם ושחט את הפסח לפני התמיד, כשר. וז״ל הירושלמי, ׳ותני כן, יכול אם קדם פסח לתמיד לא יואחר התמיד, תלמוד לומר ׳תעשה׳ ריבה. אמר רבי אבין מתניתא אמרה פסח עצמו כשר, אין תימר פסול כמי שלא קדמו׳. וביאר הקרבן העדה (ד״ה מתניתא, ד״ה אין), שהירושלמי בא לבאר בזה את מקור הדין שאם קדם ושחט את הפסח כשר, שדרשו בברייתא שאם קדם ושחט את הפסח לפני התמיד, התמיד כשר, ולא נאמר ששוב אי אפשר להקריב תמיד ביום זה, מריבוי הכתוב (במדבר כח ח) ׳ואת הכבש השני תעשה בין הערבים׳, שלעולם יש לעשות את קרבן התמיד, אף אם כבר נשחט הפסח. ואמר הירושלמי, שמריבוי זה עצמו מוכח גם כן שהפסח כשר, שאם הפסח היה פסול, הרי שלא קרב הפסח, ואין צורך לריבוי שאפשר להקריב את התמיד. ומוכח אם כן שהפסח אינו נפסל בכך, ולכן צריך ריבוי לומר שהתמיד כשר אף שהוא בא אחר הפסח.

והנה אם נאמר שדין ״יאוחר דבר׳ הוא דין קדימה בעלמא, שמי שעומדים לפניו שתי מצוות, תמיד ופסח, יש לו להקדים את התמיד, הירושלמי לא היה צריך להוכיח מפסוק שהפסח שהקדימו לתמיד כשר, שהרי לא נאמר בזה שום דין בדיני הפסח, ואין מקור לפוסלו. ובהכרח, שסבר הירושלמי שדין ״יאוחר דבר׳ הוא מדיני הפסח שדינו להיקרב אחר התמיד, ולכן אילולא הריבוי מהפסוק היה מקום לומר שדין זה הוא לעכב[סב].

ראיה מהגמרא בזבחים שדין יאוחר דבר הוא דין קדימה בלבד

אמנם מדברי הגמרא בזבחים (צא.) נראה, שדין ״יאוחר דבר׳ אינו אלא דין קדימה בעלמא, ולא מדיני קרבן הפסח שיש להקריבו אחר התמיד, כפי שיבואר.

הובא לעיל (אות ב) שהגמרא (שם) הסתפקה בדין קרבן תדיר ושאינו תדיר, שהדין הוא להקדים את שחיטת התדיר, ועבר והקדים את הקרבן שאינו תדיר, אם ישלים כבר את כל עבודות הקרבן שאינו תדיר שהתחיל בו, ואחר כך יקריב את התדיר, או שיפסיק מעבודת הקרבן שאינו תדיר, ויתן לכהן אחר שימרס את דמו, ויקריב את התדיר, ואחר כך יגמור את עבודות הקרבן שאינו תדיר. וסברה הגמרא לפשוט ספק זה ממה ששנינו (סא.) לענין קרבן פסח שקדם ושחטו לפני התמיד, שמפסיק מעבודת הפסח, ויתן לאחר למרס בדמו עד שיזרק התמיד. ודחתה הגמרא, שיש להעמיד את המשנה הנ״ל באופן שמיד לאחר שחיטת הפסח שחט את התמיד, שאז הדין הוא שיגמור קודם את עבודות התמיד, ואחר כך יגמור את עבודות הפסח. אבל אם לא קדם ושחט את התמיד, אפשר שצריך להשלים קודם את עבודות הפסח, ואחר כך לשחוט את התמיד. והובא עוד, שהרמב״ם (תמידין ומוספין פ״ט ה״ג) פסק שאם קדם ושחט את השאינו תדיר, יגמור את כל עבודותיו ואחר כך ישחט את התדיר. ומכל מקום לגבי פסח שהקדימו לתמיד פסק (קרבן פסח פ״א ה״ד) שיתן לאחר למרס בדמו עד שיזרק דם התמיד, ומסתימת דבריו נראה שאף אם לא נשחט התמיד מיד אחר הפסח, מכל מקום צריך להפסיק מעבודות הפסח ולהקריב את התמיד. והאחרונים הקשו על דבריו שהרי הגמרא בזבחים השותה את דין פסח שהקדימו לתמיד לדין קרבן שאינו תדיר שהקדימו לתדיר.

סברת הקרן אורה לחלק בין קדימת תדיר לקדימת תמיד לפסח

וכתב הקרן אורה (זבחים צא. ד״ה מתניתין נמי), שהרמב״ם סבר שאין לדמות בין דין תדיר ושאינו תדיר, לדין תמיד ופסח. משום שקדימת תדיר לשאינו תדיר אינה אלא דין קדימה בעלמא שיש להקדים את התדיר משום מעלתו, ולכן אם התחיל כבר בעבודת הקרבן שאינו תדיר, אין לזלזל בו להפסיק מעבודתו ולתת לאחר שימרס בדמו כדי לקיים מעלה זו של הקדמת התדיר. אבל דין קדימת התמיד לפסח שאמרה התורה שיש מצוה להקדים את התמיד, אף על פי שאין דין זה מעכב אלא מצוה לכתחילה, מכל מקום אף אם קדם ושחט את הפסח אין לו לבטל מצוה זו של הקדמת התמיד, ולכן יתן לאחר למרס בדמו עד שישחט ויזרק התמיד[סג].

והביא ראיה לדבר, ממה ששנינו (מנחות ה.) לגבי מצורע שצריך להקריב קודם אשם ואחר כך חטאת, ׳הקדים חטאתו לאשמו, לא יהיה אחר ממרס בדמה, אלא תעובר צורתה ותצא לבית השריפה׳ [משום שחטאת שהקדימה לאשם, נפסלת]. ומשמע, שאילולא שדין קדימת אשם לחטאת היה מעכב, היה הדין שצריך להפסיק מעבודת החטאת, ויתן לאחד שימרס בדמה, עד שיקריב את האשם. ומבואר שכל שיש מצוה להקדימו, ואינו רק דין קדימה בעלמא משום מעלה, אם הקדים ושחט את המאוחר, צריך להפסיק מעבודתו כדי לקיים מצוה זו של קדימה. ואין זה דומה לקרבן שאינו תדיר שהקדימו לתדיר.

ודברי הקרן אורה צריכים ביאור, שהרי מכל מקום הגמרא בזבחים השותה בין פסח שהקדימו לתמיד, לקרבן שאינו תדיר שהקדימו לתדיר. וצריך ביאור מה היא סברת הגמרא לדמות בין הדינים, וכן איך פסק הרמב״ם שלא כסברת הגמרא.

סברת הגמרא לדמות קדימת תדיר לקדימת תמיד לפסח

וביאר בחידושי רבי שמואל, שהגמרא סברה שדין קדימת תמיד לפסח דומה לקדימת תדיר לשאינו תדיר, ולא לקדימת אשם מצורע לחטאתו. שדין קדימת אשם מצורע לחטאת הוא דין מדיני החטאת, שכן הוא סדר קרבנותיו להביא את החטאת אחר האשם, וזמן הבאת החטאת היא אחר שקרב האשם, והקדמת האשם נצרכת היא לעיקר הכשר הבאת החטאת. ואף אם לא היה דין זה מעכב אלא למצוה, מכל מקום כך הוא גדר הדין אלא שאינו מעכב. מה שאין כן בדין קדימת תמיד לפסח, שהם שני חיובים נפרדים, סברה הגמרא שאין הקדמת התמיד מוסיפה כלום להכשר הבאת הפסח, ואין זה אלא דין קדימה בעלמא, שכשעומדים לפני האדם שתי מצוות, תמיד ופסח, יש דין להקדים תמיד לפסח, והרי זה כגדר דין קדימת תדיר לשאינו תדיר, ולכן מדמה הגמרא בין הדינים, שאם הדין בשאינו תדיר שהקדימו לתדיר שעדיף להשלים עבודתו משום שאין מעבירין על המצוות, כמו כן היה צריך להיות הדין בפסח שהקדימו לתמיד, אף שהיא מצוה שנאמרה בו בפירוש[סד].

יישוב סתירת דברי הרמב״ם

ולפי האמור, יש ליישב את דברי הרמב״ם שפסק בקרבן שאינו תדיר שהקדימו לתדיר שישלים עבודתו ואחר כך ישחט את התדיר, ובפסח

התמיד של בין הערבים הרי זה גמר תמיד של שחר, וכל שמקריב מעתה אין זה מקריב על תמיד של שחר, אלא על תמיד של בין הערבים. ולפי זה, יש לומר שזהו הדין האמור בדרשת ״יאוחר דבר׳, שקרבן פסח שונה הוא מכל הקרבנות, שאין דינו להיות קרב על תמיד של שחר, אלא להיות קרב על תמיד של בין הערבים.

סא. וכן נראה בחידושי רבי אריה לייב (סי׳ יא ד״ה אכן), שרמז לראיה זו.

סב. לכאורה יש להעיר על הוכחה זו, שאפשר שאמנם אילולא דרשת הירושלמי שהפסח כשר, היינו סבורים שהפסח פסול ו״יאוחר דבר׳ הוא דין בהכשר הפסח, ולעיכוב. אך אחר שריבה הכתוב שהפסח כשר, יש לומר שזהו שגילתה התורה בריבוי זה, שאין דין ״יאוחר דבר׳ אלא דין קדימה בלבד, ולכן אינו מעכב.

סג. ראה לעיל (אות ב) שכעין זה הקשה השאגת אריה (סי׳ יז) על הגמרא בזבחים שהשותה בין הדינים. וראה הערה הבאה.

סד. לעיל (אות ב) הובא שהשאגת אריה (סי׳ יז) הקשה על ראית הגמרא מדין פסח שהקדימו לתמיד לדין קרבן שאינו תדיר שהקדימו לתדיר, שיש לחלק בין דין קדימת תדיר שהוא דין קדימה משום מעלת התדיר, שלענין זה יתכן לומר שהכלל ש׳אין מעבירים על המצוות׳, עדיף, ולכן אם התחיל בשאינו תדיר ישלים עבודתו, לקדימת תמיד לפסח שהיא מצוה המפורשת בתורה, שלענין זה יש לומר שעדיף להעביר על המצוות מלבטל מצוה זו. ונראה בדברי חידושי רבי שמואל שכוונתו אף ליישב קושיא זו, שאף שקדימת תמיד לפסח היא מצוה המפורשת בתורה, מכל מקום סברה הגמרא שאין לחלק בין הדינים, כיון שאף שקדימת תמיד לפסח היא מצוה המפורשת בתורה, מכל מקום גדרה הוא דין קדימה בלבד. אמנם בדברי השאגת אריה נראה שאין סברתו לחלק בין קדימת תדיר לקדימת תמיד לפסח משום שיש חילוק בגדר דין

שהקדימו לתמיד פסק שיתן לאחר שימרס בדמו. שאמנם הגמרא בזבחים דימתה בין שני דיני קדימה אלו, משום שסברה שגדר דין קדימת תמיד לפסח הוא דין קדימה בעלמא, וכגדר קדימת תדיר לשאינו תדיר. אך התבאר שבירושלמי מוכח שסבר שדין ״יאוחר דבר׳ הוא מדיני הפסח, שיש להקריבו אחר התמיד, ולפי סברא זו פסח שהקדימו לתמיד אינו דומה לקרבן שאינו תדיר שהקדימו לתדיר, אלא הוא דומה לחטאת מצורע שהקדימה לאשם, וכסברת הקרן אורה. ואם כן יש לומר שהרמב״ם פסק כדברי הירושלמי[סה], ולכן סתם וכתב שפסח שהקדימו לתמיד יתן לאחר למרס בדמו עד שיזרק התמיד, ואף אם עדיין לא נשחט התמיד[סו].

אם גם הקטרת התמיד קודמת לפסח

התבאר, ששיטת הירושלמי היא שדין ״יאוחר דבר׳ הוא מדיני קרבן הפסח שיש להקריבו אחר שקרב תמיד של בין הערבים. ולפי זה, יש לבאר דין נוסף האמור בירושלמי.

שנינו (סא.) ׳שחטו וכו׳ קודם לתמיד כשר, ובלבד שיהא אחר ממרס בדמו עד שיזרק התמיד׳. ואמרו על כך בירושלמי (פ״ה ה״ג), ׳תמן את אמר דם תמיד ואיבריו קודמין לפסח, ופסח לקטורת, והקטורת להטבת הנרות, וכא את אמר הכין, אמר רבי לא כאן בחי וכאן בשחוט׳. וביאר בקרבן העדה (ד״ה ופרץ, בפירוש השני) שהירושלמי דייק את לשון המשנה ׳עד שיזרק התמיד׳, שאין צריך לעכב את זריקת דם הפסח אלא רק עד שיזרק דם התמיד, אבל לא צריך להמתין עד שיוקטרו אבריו. והקשה על כך ממה שנינו בברייתא ׳דם תמיד ואיבריו קדמין לפסח׳, הרי שגם הקטרת התמיד צריכה להיות קודמת לפסח. ותירץ ׳כאן בחי כאן בשחוט׳, כלומר שאם לא הקדים את הפסח לתמיד, והפסח עדיין חי, אז יש לאחר את שחיטתו עד לאחר הקטרת התמיד, אך אם כבר נשחט הפסח קודם לתמיד, אמנם יש לעכב את זריקת דמו עד אחר הקרבת התמיד, אך באופן זה אין צריך להמתין עד אחר הקטרת אבריו אלא רק עד אחר זריקת דמו.

ביאור החילוק בין חי לשחוט לענין הקדמת הקטרה

וביאר בחידושי רבי שמואל, לפי האמור ששיטת הירושלמי היא ש״יאוחר דבר׳ הוא מדיני קרבן הפסח שיש להקריבו אחר התמיד. ויש לומר שבדין קרבן שאינו תדיר שהקדימו לתדיר, סובר הירושלמי כמסקנת הגמרא בזבחים, שמשום אין מעבירים על המצוות יש לגמור את הקרבת השאינו תדיר, ולא לדחותו משום מעלת קדימת התדיר. אבל בפסח שהקדימו לתמיד, סובר הירושלמי שיש להפסיק בעבודתו ולתת לאחר שימרס בדמו כיון שיש מצוה מדיני הפסח להקריבו אחר התמיד. אמנם נראה, שדין קדימת התמיד לפסח מדרשת ״יאוחר דבר׳ אינה אמורה אלא על שחיטת וזריקת התמיד, אך לא על הקטרת אמוריו, כיון שמה שנצרך להכשר הקרבת הפסח הוא הכפרה והריצוי של התמיד, והרי הקטרת אמוריו אינה מעכבת. אמנם, מכל מקום יש להקדים אף את הקטרת אמורי התמיד להקרבת הפסח, מדין ׳תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. ולפי זה מבואר היטב תירוץ הירושלמי ׳כאן בחי כאן בשחוט׳, שקרבן פסח חי, שלא שחטו קודם התמיד, יש לאחרו לאחר שחיטת וזריקת דם התמיד, מדין ״יאוחר דבר׳ ואף לאחר הקטרת אמוריו, מדין ׳תדיר קודם׳. אך אם קדם ושחט את הפסח, יש להפסיק בעבודתו, כדי לשחוט ולזרוק דם התמיד, שדין זה הוא מדין ״יאוחר דבר׳, והתבאר שמשום מצוה זו יש לעכב את עשיית הפסח אף שכבר התחיל בו, אך אין לעכבו עוד עד אחר הקטרת אברי התמיד, כיון שהקדמה זו אינה אלא משום מעלת ׳תדיר קודם׳ ומשום מעלה זו אין לעכב קרבן שהתחיל בו, משום שאין מעבירים על המצוות.

סיכום דברי חידושי רבי שמואל

התבאר עד כאן, שבחידושי רבי שמואל הוכיח, שנחלקו הבבלי והירושלמי בגדר דין ״יאוחר דבר׳, שמדברי התלמוד בבלי בזבחים (צא.) מוכח שגדר דין זה הוא דין קדימה בלבד, וכגדר דין תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, ושיטת הירושלמי שדין ״יאוחר דבר׳ הוא מדיני הקרבת קרבן הפסח שלכתחילה מצותו שיבוא אחר שקרב התמיד. והרמב״ם פסק כשיטת הירושלמי. והתבאר עוד מדברי הירושלמי, שדין ״יאוחר דבר׳ לא נאמר אלא על שחיטת וזריקת דם התמיד, שקרבן הפסח צריך לבוא אחר עבודות אלו שבהם תלויה הכפרה והריצוי, אך הקטרת התמיד שאינה מעכבת את כפרתו, אין דין הקדמתה לפסח מדין ״יאוחר דבר׳ אלא מדין ׳תדיר קודם׳.

ביאור חידושי רבי אריה לייב שנאמרו שני דינים בקדימת תמיד לפסח

בחידושי רבי אריב לייב (סי׳ יא) כתב, שיש להוכיח שבדין ״יאוחר דבר׳ נאמרו שני דינים: א. דין ב׳חפצא׳, שמהלכות הקרבת הפסח [לכתחילה] הוא שיקרב אחר שקרב התמיד, וזהו זמן הקרבתו. ב. דין ב׳גברא׳, שכאשר עומדות לפני מצות הקרבת התמיד והפסח, יש דין קדימה להקדים את התמיד לפסח, וכגדר שאר כללי קדימה בין שתי מצוות.

הוכחה מקושיית תוספות שזמן הפסח הוא אחר התמיד

לעיל (אות ג) הובאו דברי תוספות (ה. ד״ה לא) שהקשו על דרשת רבא (שם) מ׳לא תשחט על חמץ דם זבחי׳, שאסור להשהות חמץ בערב הפסח מתחילת שעה שביעית, משום שהוא זמן הראוי לשחיטה, שהרי הזמן הראוי לשחיטה אינו מחצות ממש, אלא רק לאחר הקרבת התמיד. והובא, שבחידושי רבי אריה לייב כתב שלכאורה מוכח מקושיית תוספות כדברי המנחת חינוך[סז] שהאמור בדין ״יאוחר דבר׳ הוא שזמן שחיטת הפסח הוא אחר זמן הראוי להקרבת התמיד, ולא אחר הקרבת התמיד בפועל. אמנם כתב שם, שדברי המנחת חינוך הם חידוש גדול, ומוכח שלא כדבריו. אלא שיש לאחר את הפסח אחר הקרבת התמיד בפועל. אך מכל מקום יש להוכיח מדברי תוספות שאין גדר דין ״יאוחר דבר׳ רק דין קדימה על ה׳גברא׳, שאם כן לא קשה כלל קושייתם, משום שאמנם זמן הפסח הוא מחצות ממש, אלא שמדיני קדימה בעלמא יש להקדים את הקרבת התמיד לפסח. אלא בהכרח שגדר הדין הוא שזמן שחיטת הפסח [לכתחילה] הוא לאחר הקרבת התמיד בפועל, ולכן הקשו תוספות שבחצות, שעדיין לא קרב התמיד, עדיין לא הגיע זמן שחיטה. ותירצו, שכיון שאם הקדים את הפסח לתמיד, כשר בדיעבד, הרי זה זמן שחיטה[סח].

הוכחה מדברי השיטה מקובצת שזמן הפסח אחר התמיד

עוד הוכיח רבי אריה לייב שנאמר בדרשת ״יאוחר דבר׳ שזמן הפסח הוא אחר התמיד, מדברי השיטה מקובצת (מנחות ה. ד״ה אלא) שהקשה שהפסח שקדם ושחטו לפני התמיד יפסל מדין מחוסר זמן, ומבואר שזמן הפסח הוא אחר הקרבת התמיד ולא שהוא רק דין קדימה, וכפי שהובא לעיל שכן הוכיח בחידושי רבי שמואל.

ולפי זה, מצינו שנאמר בדין ״יאוחר דבר׳ דין ב׳חפצא׳ של קרבן פסח, שזמן הקרבתו לכתחילה הוא לאחר שקרב התמיד.

הוכחה מגמרא בזבחים שיש דין קדימה

אך יש להוכיח מגמרא שנאמר בדין ״יאוחר דבר׳ גם דין קדימה על ה׳גברא׳.

בגמרא (זבחים יא:) מובא, שרבי אושעיא נקט בשיטת בן בתירא שפסח ששחטו קודם חצות כשר, ומה שנאמר בפסח (שמות יב ו) ׳בין הערבים׳, היינו בין שני ערבים, בין ליל ארבעה עשר לליל חמשה עשר, וזהו כל יום ארבעה עשר. ומה שנאמר עוד (דברים טז ו) ׳שם תזבח את הפסח בערב׳, הוא לדין ״יאוחר דבר׳, שאם לא הקריב את הפסח בבוקר ארבעה עשר, ועבר חצות וכבר הגיע זמן התמיד, יש להקדים את קרבן התמיד לקרבן הפסח. והקשתה הגמרא, היכן מצינו כדין זה, שיהא דבר שזמנו כבר מהבוקר, וכשהגיע בין הערבים ולא הקריבו, מעתה יש לאחרו לאחר תמיד של בין הערבים. והשיבה, שמצינו כן בדין תפילת מוסף שזמנה מהבוקר, ואם איחרה עד שהגיע זמן המנחה, מתפלל מנחה ואחר כך מוסף.

ואם נאמר שדין ״יאוחר דבר׳ הוא רק דין בדיני הפסח, שזמנו הוא לאחר הקרבת התמיד, הרי אי אפשר לומר כן לשיטת בן בתירא, שהרי לשיטתו זמן הפסח הוא אף קודם שהגיע זמן התמיד. ואם מצינו שלשיטת בן בתירא, שזמן הפסח הוא מהבוקר, ומכל מקום כשהגיע זמן תמיד של בין הערבים יש להקדים את התמיד לפסח, מוכח שנאמר בזה גם דין קדימה, ולכן אף שזמן הפסח כבר מהבוקר מכל מקום אם עתה עומדות לפניו מצות הקרבת התמיד ומצות הקרבת הפסח, מדיני הקדימה יש להקדים את התמיד לפסח, וכשם שמצאנו במי שלא התפלל מוסף עד שהגיע זמן המנחה[סט].

הקדימה, אלא שכלל הוא, שדין שהוא מפורש בתורה, אין לבטלו אף אם צריך להעביר על המצוות, וכפי שהובא בהערה על דבריו שם שכתב להוכיח כן.

סה. כדרכו במקומות רבים, לפסוק כדעת הירושלמי נגד דעת התלמוד בבלי.

סו. וכן יש לומר לפי המבואר שהשיטה מקובצת במנחות (ה. ד״ה אלא) שהקשה מדוע פסח שהקדימו לתמיד לא נפסל מדין מחוסר זמן, והתבאר לעיל שקושיא זו קשה רק אם גדר דין ״יאוחר דבר׳ הוא מדיני הפסח, יש לומר שהקשה כן לפי שיטת הירושלמי.

סז. שהובאו שם בהרחבה.

סח. וכתב שעדיין דברי התוספות צריכים ביאור, שאף אם היה דין איחור הפסח לתמיד מעכב, מכל מקום אי אפשר שיהיה זמן איסור חמץ תלוי בשחיטת הפסח בפועל. וראה בהרחבה בהערה לעיל (אות ג) על הוכחת רבי אריה לייב מדברי תוספות לשיטת המנחת חינוך.

סט. ועדיין יש להקשות, שאם לשיטת החולקים על בן בתירא, וסוברים שזמן הפסח הוא מחצות [וכפי שנפסק להלכה], נאמר דין בפסח שזמנו הוא אחר הקרבת התמיד, והיינו שאף שזמנו לעכב הוא מחצות מכל מקום המצוה לכתחילה שיהא זמן הקרבתו לאחר התמיד, אם כן היה אפשר לומר כך גם לשיטת בן בתירא, שזמן הקרבת הפסח לעכב הוא מהבוקר, ונאמר בו עוד דין זמן לכתחילה שהוא לאחר הקרבת התמיד, ואם כן מדוע סברה הגמרא שדין ״יאוחר דבר׳ הוא תמוה לשיטת בן בתירא יותר מלשיטת החולקים. ותירץ רבי אריה לייב, שאין לומר

ומוכח לפי זה, שבדין ״יאוחר דבר׳ נאמר גם דין קדימה, כשאר דיני קדימה במצוות, וזהו הדין לשיטת בן בתירא, ולשיטת החולקים [וכפי שנפסק להלכה] שזמן הפסח הוא מחצות, ישנם שני דינים אלו בדין קדימת התמיד לפסח, דין בקרבן הפסח שזמנו אחר התמיד, ודין קדימה.

ביאור חילוק הירושלמי בין חי לשחוט לענין הקטרת התמיד קודם הפסח

לעיל הובאו דברי הירושלמי (פ״ה ה״ג) שחילק בין דין פסח חי, שעדיין לא נשחט, שיש להקדים להקרבתו גם את הקטרת התמיד, לפסח ששחטו קודם התמיד, שיש לעכב את הקרבתו עד שיזרק דם התמיד, אך באופן זה אין לעכבו עד אחר הקטרת התמיד, והובא ביאור חידושי רבי שמואל בחילוק זה, לפי דרכו.

ובחידושי רבי אריה לייב כתב לבאר חילוק זה, על פי ביאורו שבדין ״יאוחר דבר׳ נאמר גם דין בפסח, שזמנו הוא אחר הקרבת התמיד, וגם דין קדימה. שאמנם דין ״יאוחר דבר׳ נאמר גם על הקטרת התמיד, שיש לאחר הקרבת הפסח לאחר הקטרת התמיד, אך בהקטרה לא נאמר אלא דין קדימה, שמצות הקטרת התמיד קודמת למצות הקרבת הפסח, אך לא נאמר דין בפסח שזמנו אחר הקטרת התמיד, כיון שהקטרת התמיד אינה מעכבת, ויצא ידי חובת התמיד אף אם לא הקטיר, ואם כן אחר זריקת דם התמיד קודם הקטרה, כבר התקיימה הקרבת התמיד והגיע זמן הפסח.

ולכן, אם עדיין לא שחט את הפסח, יש להקדים להקרבתו גם את הקטרת התמיד, מדין הקדימה שנאמר בדרשת ״יאוחר דבר׳.

אך אם כבר קדם ושחט את הפסח קודם התמיד, יש לחלק בין זריקה להקטרה. שהרי מסקנת הגמרא בזבחים (צא.) שקרבן שאינו תדיר שהקדימו לתדיר, יש להשלים את הקרבתו ואחר כך ישחוט את התדיר. והתבאר, שהגמרא מדמה דין זה לדין פסח שקדם ושחטו קודם התמיד, שאף בו יש להשלים את הקרבת הפסח ואחר כך ישחוט את התמיד, והעמידה הגמרא את דברי המשנה (סא.) שהפסח שקדם ושחטו לתמיד יתן לאחר שימרס בדמו עד שיזרק התמיד, באופן שכבר שחט את התמיד אחר הפסח. אך הירושלמי לא העמיד כן את דברי המשנה, וסבר שיש לחלק בין אינו תדיר שהקדימו לתדיר, לתמיד שהקדימו לפסח. וסברת החילוק היא כפי שהתבאר, שקדימת תדיר היא דין קדימה בלבד משום מעלת התדיר, ומפני מעלה זו אין להעביר על המצוות ולהפסיק בהקרבת השאינו תדיר שהתחיל בו. אך דין ״יאוחר דבר׳ אינו רק דין קדימה בלבד, אלא זו מצוה האמורה בקרבן הפסח שאופן הקרבתו הראוי לכתחילה הוא לאחר הקרבת התמיד, ומשום דין זה יש אף להפסיק בהקרבת הפסח שהתחיל בו, כדי לקיים מצוה זו.

אמנם, הלכה זו היא בקדימת זריקת דם התמיד, שהדין בפסח שיבוא אחר התמיד הוא אחר שחיטה וזריקה שבהם מתקיימת הקרבת התמיד, אבל הקטרת התמיד, אף על פי שגם עליו נאמר דין ״יאוחר דבר׳, מכל מקום הרי התבאר שבהקטרה לא נאמר דין זה אלא מדיני קדימה בלבד, ולא מדיני הכשר הקרבת הפסח, וכל שהוא מדיני קדימה בלבד אין להפסיק מחמתו בעבודה שכבר התחיל בה, וכשם שבהקדים שאינו תדיר לתדיר אינו מפסיק בעבודת הקרבן שאינו תדיר שהתחיל בו. ולכן אמר הירושלמי שבפסח שקדם ושחטו קודם התמיד, יתן לאחר שימרס בדמו עד שיזרק התמיד, אך אין מעכב את הקרבתו עד לאחר הקטרת התמיד.

דין איחור הפסח לקטורת ונרות

בגמרא (נח: נט.) הובאה מחלוקת הברייתות אם יש להקדים קודם הקרבת הפסח גם קטורת ונרות משום דרשה זו ש״יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים בלבד״ע, או שהפסח קודם לקטורת ונרות[עא]. והרמב״ם (קרבן פסח פ״א ה״ד) פסק כשיטת הברייתא שקטורת ונרות קודמים לפסח מדרשת ״יאוחר דבר׳.

והקשה הצל״ח (נח. ד״ה והפסח), שהרי לשון המשנה (שם) היא ׳תמיד נשחט בשמונה ומחצה וכו׳ והפסח אחריו׳, ומשמע שהפסח קרב מיד אחר התמיד, ולא שהקטורת והנרות אחר התמיד ואחר כך הפסח, ואם כן סתמה המשנה כדעת התנא שהפסח קודם לקטורת ונרות. וקשה על שיטת הרמב״ם שפסק כהברייתא שקטורת ונרות קודמים לפסח.

חילוק בין דין קדימת תמיד לקדימת קטורת ונרות

וכתב בחידושי רבי אריה לייב ליישב, שנראה שאף לפי שיטת הברייתא שקטורת ונרות קודמים לפסח מדרשת ״יאוחר דבר׳, מכל מקום חלוק דין זה מדין קדימת תמיד לפסח. שדין קדימת התמיד לפסח הוא גם מדיני הפסח, וכדין קדימת אשם מצורע לחטאתו, שהן קרבנות הבאים זה עם זה, והקדמת האשם היא הכשר החטאת, וכן התמיד הוא הכשר הבאת הפסח, וכל זמן שלא הוקרב התמיד לא הגיע זמן הפסח לכתחילה. אך קטורת ונרות אינן מהכשר הבאת הפסח, ואין לומר בהן שכל שלא הקטירו קטורת והטיבו את הנרות עדיין לא הגיע זמן הפסח, אלא שבהן הדין ״יאוחר דבר׳ הוא מדין קדימה בלבד.

ולפי זה יש ליישב את קושיית הצל״ח, שאמנם אפשר לפרש שהמשנה סברה כשיטת התנא שקטורת ונרות קודמים לפסח, ומכל מקום לא הזכירה אלא שהפסח אחרי התמיד, ולא פירשה שהוא גם אחר קטורת ונרות, משום שלא באה המשנה לבאר את סדר עבודת היום בערב הפסח, אלא באה לבאר את דין זמן הפסח, שזמנו הוא אחר התמיד, ש״יאוחר דבר׳ האמור לגבי קדימת התמיד לפסח, הוא מהלכות זמן הפסח לכתחילה. מה שאין כן דין קדימת קטורת ונרות לפסח אינו אלא מדין קדימה בלבד, ואין זה נידון המשנה[עב].

דיוק לשון הרמב״ם כחילוק זה

וכחילוק זה של רבי אריה לייב, מדויק בלשון הרמב״ם (קרבן פסח פ״א ה״ד) וז״ל, ׳שחיטת הפסח אחר חצות וכו׳, ואין שוחטין אותו אלא אחר תמיד של בין הערבים. אחר שמקטירין קטורת של בין הערבים ואחר שמטיבין את הנרות מתחילין לשחוט את הפסחים׳ וכו׳. הרי שבדין קדימת תמיד לפסח נקט לשון איסור ׳ואין שוחטין אותו אלא אחר תמיד של בין הערבים׳, כלומר שמדיני הפסח הוא שאין להביאו אלא אחר תמיד של בין הערבים, ובלא זה, חסר בהכשר הקרבתו [אף שאינו מעכב], אך בקדימת קטורת ונרות כתב רק לשון של מצות סדר העבודות, ׳אחר שמקטירין קטורת של בין הערבים ואחר שמטיבין את הנרות מתחילין לשחוט את הפסחים׳, שאין דין זה מדיני הקרבת הפסח, אלא הוא דין קדימה בלבד, שיש להקדים מצות הקטורת והנרות להקרבת הפסח.

למה לא צריך שימרס בדמו עד אחר הקטרת קטורת והטבת נרות

ויש ליישב לפי האמור קושיא נוספת על דברי הרמב״ם (שם), שכתב וז״ל, ׳ואם שחטו אחר חצות, קודם תמיד של בין הערבים כשר, ויהיה אחד ממרס בדם הפסח עד שיזרק דם התמיד, ואחר כך יזרוק דם הפסח אחריו׳. והובא לעיל (אות ב) שהאור שמח (אוצר החכמה) הקשה, כיון שפסק הרמב״ם שיש לאחר את הפסח גם אחר קטורת ונרות, מדוע לא פירש בדין זה שימרס בדמו גם עד אחר קטורת ונרות ואחר כך יזרוק דם הפסח. ולפי האמור, מיושבת קושיא זו, שדין הקדמת קטורת ונרות אינו אלא דין קדימה בלבד, ומשום דין קדימה בלבד אין לעכב את עבודת הפסח שהתחיל בו, כשם שאין מעכבים עבודת קרבן שאינו תדיר שהתחיל בו, כדי לקיים את קדימת התדיר. וכפי שכתב רבי אריב לייב לבאר מטעם זה שאינו ממרס בדמו עד לאחר הקטרת אימורים.

צד נוסף שדין יאוחר דבר הוא מדיני התמיד

לעיל הובאו דברי חידושי רבי שמואל, שהוכיח ששיטת הירושלמי היא שדין ״יאוחר דבר׳ הוא מדיני הפסח, מכך שהירושלמי (פ״ה ה״ג) הצריך ריבוי שאם קדם ושחט את הפסח, הפסח כשר. והנה בירושלמי שם הובאה ברייתא שצריך גם כן ריבוי שאם קדם ושחט את הפסח, התמיד כשר, ׳ותני כן, יכול אם קדם פסח לתמיד, לא יואחר התמיד [כלומר, שוב לא יקריבוהו, כיון שאיחורו לפסח פוסלן], תלמוד לומר (במדבר כח ח), ׳תעשה׳ ריבה׳[עג]. ומדברי הירושלמי הללו, הוכיח האור שמח (קרבן פסח פ״א ה״ד) שדין קדימת התמיד לפסח הוא דין בקרבן התמיד, שמדיני הקרבתו הוא שיקרב קודם הפסח[עד]. וביאר שהירושלמי (פ״ה ה״א) סבר שיש דרשה נוספת לקדימת תמיד לפסח,

---

דין ׳מחוסר זמן׳ לקרבן שזמנו לאחר הקרבת קרבן אחר, אלא באופן שכבר הגיע זמן הקרבת הקרבן האחר, וכגון בדין אשם מצורע הקודם לחטאתו, אך בקרבן פסח, לשיטת בן בתירא שזמנו מהבוקר עוד קודם שהגיע כלל זמן הקרבת תמיד של בין הערבים, אי אפשר לומר שהפסח הוא מחוסר זמן מפני התמיד, ולכן לבן בתירא אי אפשר לומר דין ״יאוחר דבר׳ אלא כדין קדימה בלבד, ולפיכך הקשתה הגמרא היכן מצינו דבר שכשר מהבוקר, וכשהגיע בין הערבים יש לאחר קיומו בפועל לאחר מצוה אחרת, והשיבה שמצינו כן במי שלא התפלל מוסף עד שהגיע זמן המנחה.

ע. נאמר בקטורת ונרות ׳ובהעלת אהרן את הנרות בין הערבים׳ יקטירנה׳ (שמות ל ח).

עא. משום שנאמר לגבי נרות ״יערך אתו אהרן ובניו מערב עד בקר׳ (שמות כז כא), ודרשו, ׳אתו מערב עד בקר, ואין אחר מערב עד בקר׳, כלומר שאין להתחיל בעבודה אחרת בערב לאחר הדלקת הנרות. והוקשה קטורת לנרות, שאף אחריה אין להתחיל עבודה אחרת.

עב. אך כתב בחידושי רבי אריה לייב, שלפי מה שהתבאר לעיל, שגם קדימת הקטרת אברי התמיד לפסח אינו מדיני זמן הקרבת הפסח אלא דין קדימה בלבד, יקשה על תירוץ זה, שהרי מה ששנינו ׳והפסח אחריו׳ היינו גם אחרי הקטרת התמיד, כפי שמפורש במשנה, והרי שנקטה המשנה גם דיני קדימה לפסח שאינם מהלכות זמן הקרבתו. וראה מה שכתב שם ליישב את קושיית הצל״ח בדרך אחרת.

עג. והתבאר שם, שמריבוי זה עצמו מוכח גם כן שהפסח כשר, שהרי אם נפסל, שוב אין כאן פסח שקודם לתמיד, ואין צורך לרבות שהתמיד כשר, כמובא לעיל.

עד. וראה לעיל (אות ב) מה שכתב ליישב לפי זה את סתירת דברי הרמב״ם שהובאו לעיל. ראה עוד בהערה לעיל על הוכחת חידושי רבי שמואל שיש דין בפסח שיקרב אחר התמיד,

מהפסוק (במדבר כח ד) 'את הכבש אחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים', ודרשו בירושלמי שם 'כבש שני, אין פסח שני', שתמיד של בין הערבים היה שני לתמיד של שחר, ולא הפסח, וכלומר, שהתמיד יקרב קודם הפסח. ומדרשה זו למדנו שיש דין מדיני התמיד שתהא הקרבתו קודם הפסח, ועל דין זה הוצרך הירושלמי ללמוד מריבוי שאינו מעכב.

ונמצא לפי דיוקים הללו, שלשיטת הירושלמי נאמרו בדין קדימת תמיד שני דינים: א. דין מדיני התמיד, מדרשת 'כבש שני, אין פסח שני', ב. דין מדיני הפסח שיהא אחר התמיד הנדרש מ'אוחר דבר'[עה] [ולפי חידושו של רבי אריה לייב, אף בדין 'אוחר דבר' ישנם שני דינים, דין בפסח שזמנו לכתחילה הוא לאחר הקרבת התמיד, ודין קדימה].

מערכה לט

פסול שלא לשמה בקרבנות

א. מקור ההלכה / **ב.** גדר סתמא לשמה בקדשים / **ג.** גדר פסול מחשבה שלא לשמה / **ד.** מחשבה שלא לשם הקרבן או הבעלים / **ה.** מחשבה לשם חולין בחטאת ובשאר הקרבנות / **ו.** לשם חולין בקרבן פסח / **ז.** שלא לשמה בעבודת חצי מתיר / **ח.** האיסור לחשוב מחשבה שלא לשמה / **ט.** הקטרה שלא לשמה / **י.** קרבנות ציבור ששחטן שלא לשמה / **יא.** פרת חטאת ששחטה שלא לשמה

א. מקור ההלכה

מהות המחשבה וזמנה בשינוי קודש ובשינוי בעלים

מחשבת שלא לשמה בקרבנות פירושה, שבשעה שעובד אחד מארבע עבודות הקרבן, שהם: א. שחיטה, ב. קבלה, ג. הולכה, ד. זריקה, חושב לשם קרבן אחר, וכגון כשעוסק באחד מעבודות עולה וחושב שיעלה לשם שלמים, וזה נקרא 'שינוי קודש'. ויש עוד מחשבת שלא לשמה, כגון שכשעוסק בקרבן ראובן חושב שיעלה הקרבן לשמעון, וזה נקרא 'שינוי בעלים', ומחשבה זו של שינוי בעלים פוסלת רק אם חשב כן בשעת הזריקה, או בשאר עבודות כשחושב על הזריקה כמבואר בגמרא (ס. זבחים י.), והטעם שאין מחשבת שינוי בעלים פוסלת בשאר עבודות מבואר ברש"י (סא. ד"ה אבל, זבחים י. ד"ה שחט) שלא שייך שם בעלים אלא על הכפרה, שאין לו בקרבן שום דבר אלא את כפרתו, והכפרה אינה אלא בזריקה, והיינו משום שבזריקה מתכפרים הבעלים ולכן רק בעבודה זו שייך מחשבת שינוי בעלים, ולא בשאר עבודות שאין הכפרה תלויה בהם. אולם אחר זריקה שכבר הוכשר הקרבן, אם הקטיר האימורים שלא לשמה בין בשינוי קודש ובין בשינוי בעלים הקרבן כשר ועולה לשם חובה, וביארו התוספות (זבחים ב. ד"ה כל) שמאחר ואין הקטרה מעכבת את הכשר הקרבן לכן לא פוסלת בו מחשבת שלא לשמה, ובגמרא (זבחים ד.-ה.) דרשו מפסוקים את פסול שלא לשמה כשחשב באחד מארבע עבודות הקרבן, אלא שלא הושוו כל הקרבנות בזה, שכל הקרבנות דינם שכשרים ולא עלו לבעלים לשם חובה, אבל פסח וחטאת פסולים לגמרי.

מחשבה מפורשת לשם זבח ולשם זובח

עוד מבואר במשנה (זבחים מו:) שלשם ששה דברים הזבח נזבח, א. לשם זבח, ב. לשם זובח, ג. לשם השם, ד. לשם אשים, ה. לשם ריח, ו. לשם ניחוח, ואמנם שתי מחשבות הראשונות השנויות במשנה הינם שינוי קודש ושינוי בעלים ששנינו (שם ב.) שהם מחשבות הפוסלות, לא כן שאר ארבע מחשבות השנויות במשנה שאינן פוסלות כלל אלא שלכתחילה צריך שתהא הזביחה לשמן, וביארו התוספות (שם ד"ה כל) שאין מחשבה פוסלת בהן מאחר שהמקור למחשבות אלו נלמד מפסוק שנאמר בהקטרה והקטרה עצמה אינה מעכבת[א]. ובשיטת הרמב"ם נקט בחידושי רעק"א בגליון המשניות (פ"ד משנה ו) שרק בשעת זביחה צריך לכתחילה את המחשבות האלו.

ובלקוטי הלכות (זבחים מו: זבח תודה ד"ה הזבח) נקט שבכל ששת הדברים לכתחילה צריך לחשוב בפירוש לשמן, אף שמסקנת הגמרא שסתמא לשמה, היינו לענין שלא נאמר שסתמא שלא לשמה כל עוד שלא חשב לשמה, אך עדיין למצוה צריך להיות הזבח נזבח לשם ששה דברים השנויים במשנה במחשבה מפורשת לשמה, ואין מועיל סתמא לשמה לקיום מצוה לכתחילה של מחשבות אלו, וצריך העובד לחשוב לשם דברים אלו בזמן עשיית הקרבן[ב].

ב. גדר סתמא לשמה בקדשים

חקירת האחרונים בדין סתמא לשמה

מסקנת הגמרא (ס: זבחים ב:) שמחשבת שלא לשמה הפוסלת את הקרבן היינו כשחושב בפירוש שלא לשמה, ואין צריך העובד בשעת עבודת הקרבן מחשבה מפורשת לשם הקרבן שעובד בו, וכל עוד שלא חשב בפירוש שלא לשמה הקרבן כשר ועולה לשם חובה משום שסתמא לשמה.

ובגדר סתמא לשמה מצינו באחרונים שני ביאורים, או שאף שאינו חושב בפירוש לשמה הרי זה בסתמא כאילו חשב לשמה, מאחר שהכהן יודע שזה עולה ומתעסק בהקרבתו ודאי שעושה על דעת הכשר הקרבן שמתעסק עמו, ובקהלות 'יעקב (זבחים סי' א) בביאורו עניין סתמא לשמה הגדיר את העניין כך 'שישנה למחשבה נעלמה בפנימיות מחשבתו שעושה על דעת עולה כיון שלזה עומד הקרבן', וכמו כן ביאר לענין סתמא לשם בעלים, שמן הסתם כוונת העובד הוא על דעת בעלים שלמענם הקרבן קרב ולא על דעת אחר שאינו בעל הקרבן. וכהבנה זו נקט בחזון איש (קדשים קמא סי' מב סק"א).

סתמא לשמה בעיקר הקרבן

הביאור השני בדין סתמא לשמה הוא, שמאחר והוקדש מתחילה לשם קרבן מסוים אין אפשרות שוב לעקור את שם הקרבן אף כשחושב בפירוש שלא לשמה בזמן עבודת הקרבן, וכשחושב מחשבה מפורשת שלא לשמה פוסל את הקרבן, וכפי שיבואר בהמשך בגדר הפסול כשחושב שלא לשמה. וכך הוכיח בחידושי מרן ר"ז הלוי (מעשה הקרבנות פ"ד ה"א) ולשון הגמרא שאמרו (שם) 'כשר משום שסתמא לשמה קאי', להבנה הראשונה יתפרש על הכהן העובד שסתמא כל עבודותיו נעשים לשמה, ולהבנה השניה יתפרש 'סתמא לשמה קאי' כפשוטו, שהקרבן משעה שהוקדש כל מעשיו עומדים ומיוחדים לשם מה שהוקדש.

ההבדלים שמצינו בין שני הביאורים

לביאור שסתמא לשמה ענינו משום שבסתמא זהו דעת העובד הרי נמצא שבקדשים צריך מחשבה חיובית לשמה ככל הדברים הצריכים לשמה בעשייתם כציצית ועוד, וצריך מחשבה מפורשת לשמה, אלא שבקרבנות סתמן לשמה עומד והרי זה כאילו חשב לשמה, ולביאור השני שסתמא לשמה הוא בעיקר הקרבן ואין אפשרות לשנותו, אלא שנפסל הקרבן במחשבה מפורשת שלא לשמה נמצא שבקרבנות אין צריך כלל מחשבה חיובית של לשמה בשעת עבודה, ואף באופן שתהיה העבודה מופקעת ממחשבת לשמה של כהן העובד וכגון בקטן שאינו בר כוונה, וכן בטעה שסבר שעובד כעת בקרבן אחר הרי

מכך שהוצרך ריבוי להכשירו בדיעבד, שלכאורה יש לדחות ולומר שהתחדש בריבוי זה שאין דין 'אוחר דבר' אלא דין קדימה בלבד, ולכן אינו מעכב. וכן יש להעיר גם על הוכחת האור שמח שהוא דין מדיני התמיד.

עה. וראה במשנת יעבץ (או"ח סי' כב), שכתב גם כן שיש שני דינים בקדימת התמיד לפסח, דין בקרבן הפסח שיש להקריבו אחר התמיד, מדרשת 'אוחר דבר', ודין בתמיד שיש להקדימו לפסח. אך כתב שהדין האמור בתמיד הוא מדין 'תדיר קודם'.

א. בגמרא (זבחים מו:) דרשו ממה שכתוב (ויקרא א ט) 'עולה אשה ריח ניחוח לה'', ממה שנאמר 'עולה' דרשו מחשבה לשם עולה, ופירשו בתוספות אף שבגמרא (שם ד:) דרשו מפסוק שנאמר בשלמים שצריך מחשבה לשם זבח ולשם זובח, כלומר, שינוי קודש ושינוי בעלים, מכל מקום הפסוק נשנה בהקטרה ללמדנו שאף בהקטרה צריך שיחשוב לשם הקרבן, ומזה כתבו שיש ללמוד שאף שאר המחשבות שלמדו מהפסוק הנ"ל הנאמר בהקטרה, מכל מקום צריך לחשוב בהם אף בזביחה, מאחר שמצינו שדינם שוה לענין מחשבה לשם זבח כמו כן יש ללמוד מזה שדינם שוה אף לענין שאר מחשבות, ובסוף דבריהם כתבו עוד פירוש בדברי המשנה (שם), שאכן אין צריך בשעת השחיטה לחשוב לשם ששה דברים אלא לשם זבח ולשם זובח, ושאר המחשבות לשם אשים וכו' אלו המחשבות נאמרו אך לענין הקטרה, ומה שכתוב במשנה לשם ששה דברים הזבח 'נזבח', הכוונה שבסך הכל במעשה הקרבן שייך ששה מחשבות, אך אין כל המחשבות אמורות לענין שחיטה, אלא כל מחשבה במקומה הראוי לה.

ב. ובהמשך דבריו (שם עמוד 54) צידד שאף לרבי יוסי במשנה (שם) הסובר ש'אף מי שלא היה בלבו לשם אחד מאלו כשר שהוא תנאי בית דין' מכל מקום מבואר בגמרא (זבחים ב:) שתנאי בית דין היה שלא יחשוב בפירוש לשמה שמא יטעה ויחשב שלא לשמה, ואם כן שייך רק לענין מחשבת קודש ובעלים השנויים שם, אולם שאר המחשבות שמבואר בתוספות (שם ב.) שאף אם חשב בפירוש שלא לשמה הקרבן כשר ועולה לשם חובה הרי שאין לחוש בזה שמא יאמר שלא לשמה, שהרי אף אם יחשוב בפירוש שלא לשמה הקרבן כשר לגמרי, ואם כן אף לשיטת רבי יוסי לענין ארבע מחשבות השנויות שם צריך למצוה לחושבם בפירוש בעת עשיית הקרבן.

זה כשר, כיון שלא זקוקים כלל למחשבת לשמה של העובד, ולביאור הראשון שצריך מחשבה חיובית, באופנים אלו יפסל הקרבן משום עבודה שלא לשמה[ג].

ראיות לצד שסתמא לשמה הוא בעיקר קדושת הקרבן ואי אפשר לעוקרו

עוד מבואר בגמרא (זבחים ג:) 'אמר רב יהודה אמר רב חטאת ששחטה לשם עולה פסולה שחטה לשם חולין כשירה', ומבואר שם בסוגיית הגמרא שטעמו של רב הוא או משום שסבר 'מינה מחריב בה דלא מינה לא מחריב בה', או שנלמד מהפסוק שכתוב (ויקרא כב טו) 'ולא יחללו את קדשי בני ישראל אשר הם מקדישים' וגו' ודרשו מזה שדווקא קדשים מחללין קדשים ואין חולין מחללין קדשים, ומזה שלשם חולין אינו פוסל הוכיחו האחרונים[ד] שסתמא לשמה אינו משום שסתמא דעתו של כהן העובד לשם הקרבן שהוקדש מתחילה, שא"כ בחושב לשם חולין היה הדין נותן שיפסל הקרבן מאחר ודעת כהן העובד היא שלא לשמה בפירוש, שהלא חושב בפירוש בשעת עבודה שלא לשם הקרבן שהוקדש מתחילה.

בקובץ שיעורים (ח"ב ס' כב) הוכיח שענין סתמא לשמה אינו משום שבסתמא אומדים שכוונת העובד הוא לשמה, שהרי בגמרא (זבחים ג.) דימו סתמא לשמה של גט לסתמא לשמה בקרבנות, והרי שני עניני לשמה ישנם בגט, א. לשם גירושין, ב. לשם האשה המתגרשת, ואף אם ננקוט שסתמא של כתיבת הגט הינה לגירושין אולם אין סתמא בכתיבת הגט לשם האשה המתגרשת, שהרי אינו יודע בשעת כתיבת הגט מי היא המתגרשת, ומבואר בגמרא שאף בכותב גט לאשתו ונמלך שלא לגרשה ומצא חבירו ששמו כשמו ושמה כשמה שאם אומרים סתמא לשמה מגורשת אף שאין הסתמא בשעת הכתיבה לזאת שהתגרשה בסוף, ומזה הוכיח שסתמא לשמה חל בעיקר הגט לאשה העומדת להתגרש בגט זה, וכמו כן סתמא לשמה של קרבן חל בעצם הקרבן והשלא לשמה הינה מחשבה הפוסלת את הקרבן.

עוד הוכיח במנחת ברוך (ס' ג) מהמבואר (מנחות מט.) בכבשי עצרת ששחטן לשם אילים, כלומר, שחשב שמקריב אילים ואילו ידע שהם כבשים היה שוחטן לשמן אלא שטעה וסבר שהם אילים, ולשיטת רב (שם) כשרים משום שעקירה בטעות אינה עקירה, ואם ננקוט שסתמא לשמה ביאורו משום שבסתמא אומדים שדעת הכהן העובד היא לשמה אף שאינו חושב כן בפירוש, א"כ מדוע כשהעקירה היתה בטעות לא יפסל הקרבן, הרי ידוע שלא היתה במחשבתו של העובד כוונה לשם הקרבן שהוקדש מתחילה[ה].

הוכחה שסתמא כך דעת העובד

בקובץ שיעורים (שם) הביא את סוגיית הגמרא (זבחים יט.) משמע שלשמה בקרבנות אינו חל בעצם הקרבן אלא על ידי מחשבת העובד לשמה, שהנה במשנה (שם מו:) כתוב 'שאין המחשבה הולכת אלא אחר כהן העובד', ופירש רש"י (שם ד"ה שאין) שאם הבעלים חשבו לשמה והכהן העובד חשב בשעת עבודה שלא לשמה לא מועילה מחשבת הבעלים להכשיר את הקרבן אלא דנים כמחשבת הכהן העובד והקרבן פסול, ובגמרא (שם מז.) מבואר שדברי המשנה שנקטה שאין מחשבת הבעלים מכשירים את עבודת הכהן זה שלא כדברי רבי אלעזר ברבי יוסי שאמר 'בעלים מפגלין', כלומר, שאם הכהן לא פיגל והבעלים פיגלו במחשבתם הקרבן פיגול, וכך היה צריך להיות לענין שלא לשמה שכשמחשבים הבעלים לשמה והכהן העובד חושב שלא לשמה היינו הולכים אחרי מחשבת הבעלים לשיטת רבי אלעזר ברבי יוסי, ואם ננקוט שלשמה של כהן העובד אינו מחיל את הלשמה אלא שהקרבן בסתמא עומד לשמה ומחשבת הכהן שלא לשמה אינה אלא מחשבה הפוסלת אם כך איך תועיל מחשבת לשמה של הבעלים הרי אף בלא מחשבת הבעלים היה הקרבן לשמה אלא שמחשבת שלא לשמה של הכהן העובד ביכולתה לפסול את הקרבן ואין מחשבת לשמה של הבעלים סותרת מחשבה זו, ומוכח שענין סתמא לשמה הוא משום שסתמא כך דעת העובד ומחשבת שלא לשמה באה להפקיע את הלשמה, ולכך לדעה שהולכין אחר מחשבת הבעלים הרי זה נחשב עבודה לשמה.

הוכחה מדברי התוספות שסתמא לשמה הוא בעיקר הקרבן

בקהלות יעקב (זבחים סי' א) הוכיח מהתוספות (שם ב: ד"ה זבחים) שאין צריך מחשבת לשמה חיובית בשעת עבודה, שהקשו התוספות למסקנת הגמרא (שם) שסתמא לשמה מועיל בקרבנות מה הסתפק רבי יוחנן (חולין יב:) אם קטן יש לו מחשבה, ופירש רש"י (שם ד"ה קטן) שהספק לענין שחיטת קדשים ששחט קטן עולה לשמה ונסתפק רבי יוחנן אם מחשבת הקטן מועילה ונחשב שנעשה לשמה, והקשו התוספות שהרי אם סתמא לשמה בקדשים אם כן לא זקוקים למחשבתו של הקטן, ומוכח מדברי התוספות שגדר סתמא לשמה הוא שאין צריך כלל מחשבה לשמה, כיון שקטן מופקע מכוונה, שהרי אף מחשבה מפורשת של קטן לשמה אינה מועילה, ומוכח שסוברים התוספות שהביאור בסתמא לשמה הוא בעיקר הקרבן ולכך אף שקטן שוחט אם סתמא לשמה אין חסרון של העדר לשמה מחמת שחיטת הקטן[ו].

ג. גדר פסול מחשבה שלא לשמה

נידון האחרונים אם במחשבת שלא לשמה נעקר הסתמא

עד עתה נתבאר נידון האחרונים בגדר 'סתמא לשמה' אם ענינו שבסתמא נוקטים שהעבודה נעשית לשמה משום שבסתם כוונת העובד לשמה או משום שהקרבן מצד עצמו עומד משעת הקדש לשמה. והאחרונים דנו עוד בזה, שאף אם ננקוט שסתמא לשמה הוא בקרבן ומשעת ההקדש ואין צריך לזה מחשבה חיובית בכוונה לעשותו לשמה, מכל מקום יש לחקור מהו הפסול כשחושב בפירוש שלא לשמה, האם בכח המחשבה שלא לשמה לעקור את הסתמא לשמה, ונמצא שהקרבן פסול משום העדר הלשמה, ובפסח וחטאת למדו בגמרא (זבחים ד.-ה.) מדרשת הפסוקים שפסולים בהעדר לשמה ובשאר קרבנות כשר ולא עלו, או שמאחר וסתמא לשמה הוא חלות דין בגוף הקרבן ונקבע שמו בשעת ההקדש לכך, אין בכח מחשבת שלא לשמה לעקור את שם הקרבן, אלא שהלימוד מפסוקים הוא שמחשבת שלא לשמה הינה מחשבה הפוסלת את הקרבן, וכעין מה שמצינו במחשבת פיגול, שהיא מחשבה שיש בה כח לפסול את הקרבן[ז].

הוכחת הגרי"ז מפסח ששחטו בשאר ימות השנה

בחידושי הגרי"ז (מעשה הקרבנות פ"ד הי"א) הביא את סוגיית הגמרא (ס:) שדנה לענין פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו ושלא לשמו, שהרי להכשיר הפסח בשאר ימות השנה צריך עקירה מפסח לעשותו שלמים, ונעשה הדבר כששוחט הפסח לשם שלמים, ונידון הגמרא כששוחט לשמו כלומר לשם פסח, ושלא לשמו כלומר לשם שלמים, אם כשר כדין פסח בשאר ימות השנה שכשר לשלמים, או שכיון שחשב בה אף מחשבת לשמה שהוא לשם פסח פסול, ורבא הוכיח שם שכשר שהרי סתמא לשמה הוא וכשחושב שלא לשמה הרי זה כשוחט לשמה ושלא לשמה שכשר ואם כן הוא הדין במחשבה מפורשת לשמה ושלא לשמה כשר, ומזה שנקט רבא שכל שוחט שלא לשמה זה נידון כלשמה ושלא לשמה מחמת הסתמא מוכח שסתמא לשמה לא נעקר אף בחושב שלא לשמה, שאם נעקר הסתמא הרי כשחושב שלא לשמה נמצא שאין כאן כלל את הלשמה, ואם כן מה הראיה לכל מחשבת לשמה ושלא לשמה[ח].

ראיה משיטת יוסי בן חוני

עוד הוכיח (שם) משיטת יוסי בן חוני במשנה (זבחים ב.) הסובר שכל קרבנות הנשחטים לשם פסח וחטאת פסולים לגמרי כדין הפסח וחטאת ששחטם

ג. ובדברי הליקוטי הלכות שהובא לעיל (אות א) נראה שנקט שסתמא לשמן אין זה בכוונת העובד, ולכך כתב שצריך לכתחילה שיחשוב בפירוש לשם כל הששה דברים אף למסקנת הגמרא שסתמא לשמה, משום שכוונת הגמרא היתה רק לענין שלא נאמר סתמא שלא לשמה.

ד. בחידושי מרן רי"ז הלוי (מעשה הקרבנות פ"ד הי"א) וכן בקהלות יעקב (שם).

ה. ובתוספות (זבחים ב: ד"ה אתנו) ביארו דברי הגמרא 'אתנו בית דין דלא לימא לשמה דילמא אתי למימר שלא לשמה' שחששו משום שפעמים טועה וסובר שהוא קרבן אחר, ולכך אתנו שלא יאמר לשמה בפירוש אלא ישחוט בסתמא לשם הקרבן שהוקדש מתחילה, ובמשנת ר' אהרון (קדשים ס' א) הקשה שהרי באופן שיחשוב שהוא קרבן אחר הרי זה עקירה בטעות ואינה עקירה, וביאר שם שבכל מחשבת שלא לשמה ישנם שני ענינים, א. מחשבת פסול, ב. שצריך למצוה שהקרבן יעשה לשמה בחיוב, והוכיח כן מסתימת המשנה (זבחים מו:) שאמרו לשם ששה דברים הזבח נזבח והרי ביארו התוספות (שם ב.) שפסול שינוי שייך רק לענין שינוי קודש ושינוי בעלים, ומה שכתוב במשנה לשם ששה דברים היינו למצוה, ואם כן מדוע המשנה כללה מחשבת שינוי קודש ובעלים יחד עם שאר המחשבות, הרי שינוי קודש ובעלים הינם מחשבות הפוסלות ועל כרחך שלבד ממה שמחשבת שינוי קודש ובעלים בכוחם לפסול הקרבן, ישנו ענין נוסף למצוה שיכוין לשמן ככל שאר ארבעת המחשבות שנשנו במשנה, ואף באופן שמצד פסול מחשבה שלא לשמה של שינוי קודש ובעלים לא יפסל הקרבן, מכל מקום את המצוה לכתחילה של מחשבת לשמה השנויה במשנה ש'לשם ששה דברים הזבח נזבח' שבכללם לשם זבח ולשם בעלים לא התקיים, וביאר לפי זה שכל דברי רב שעקירה בטעות אינה עקירה היינו לענין מחשבה שלא לשמה הפוסלת, אולם לענין לשמה שצריך בעשיית הקרבן אף אם היה עקירה בטעות כל שלא חשב בפועל לשמה לא נתקיים הדין לכתחילה של זביחה לשמה.

ו. במשנת ר' אהרון (שם) ביאר לדרכו [ראה הערה קודמת] ששלא לשמה מלבד היותה מחשבה הפוסלת, למצוה צריך שעשיית הקרבן תהיה לשמה, ולכך הגם שסתמא לשמה מכל מקום דנה הגמרא אם לקטן יש את המחשבה לשמה לקיום הדין לכתחילה של זביחה לשם ששה דברים.

ז. בנידון זה דנו בחידושי הגרי"ז (מעשה הקרבנות פ"ד הי"א) ובקהלות יעקב (שם) ובקובץ שיעורים (ח"ב ס' כב). ובחידושי הגרי"ז (שם) כתב עוד, שאף אם סתמא שלא לשמה מכל מקום מחשבת שלא לשמה הינה מחשבה הפוסלת, והוכיח כן מכל המחשבות שמצינו שאינן פוסלות, כגון מחשבה לשם חולין, ומחשבה לשם קודש נמוך, ולפי הצד בגמרא שסתמא שלא לשמה הרי שבכל מחשבות אלו חסר הלשמה ומדוע לא נפסל הקרבן מחמת העדר הלשמה, ועל כרחך שאף אם סתמא שלא לשמה ואמנם חסר כוונת הלשמה, מכל מקום נפקא מינה שכל שלא חשב כן בפירוש עדיין אין הקרבן נקבע בפסול, ויועיל לחזור ולהכשירו על ידי שיחזור ויקבל דם אחר [אם נשאר דם בצואר הבהמה] ויזרקנו לשמה, אך משום מחשבת שלא לשמה נפסל הקרבן ושוב לא יועיל לחזור ולקבל. והעירו על דברי הגרי"ז מסוגיית הגמרא (זבחים ב:) שבאו להוכיח ממשנה של לשמה ושלא לשמה הא לשמה וסתמא כשר, ולדברי הגרי"ז קשה שהרי אפשר לומר שמה שנקטה המשנה שלא לשמה הוא בדווקא, וכדי שהקרבן יפסל לגמרי במחשבת שלא לשמה.

ח. אלא שהעיר מהמבואר בגמרא (ס.) שאין סתמא בקרבן פסח של הקרבן עומד רק לאוכליו

שלא לשמה, אף שבכל הקרבנות שקרבים שלא לשמה דינם שכשרים ולא עלו לבעלים לשם חובה, ולהלן (שם יא.) מבואר שנלמד בקל וחומר מחטאת לשם עולה, וכתב שאם ענין מחשבת שלא לשמה היא לעקור את הסתמא מה החילוק אם חושב לשם פסח או חטאת הרי בעקירת סתמא של הקרבן כל קרבן שחושב עליו ביכולתו לעקור את הסתמא, אך אם פסול שלא לשמה יסודו משום מחשבה הפוסלת הרי ששייך ללמוד מק"ו פסול עולה לשם חטאת שזוהי מחשבה שיכולה לפסול מחטאת לשם עולה שנפסלת לגמרי כמבואר להלן (שם).

ראיה משיטת רבי שמעון בפיגול בהולכה

עוד הוכיח (שם) שמחשבת שלא לשמה היא מחשבה הפוסלת, משיטת רבי שמעון (שם יג.) שסובר שאין מחשבת פיגול ושלא לשמה בעבודת הולכה כיון שהיא עבודה שאפשר לבטלה אם ישחוט סמוך למזבח, ובהולכת זר מבואר בגמרא (שם יד.) שאף לרבי שמעון פסולה העבודה אף שאפשר לבטלה וביאר רש"י (שם יד: ד"ה אפילו) שדווקא לענין פסול מחשבה שיסוד הפסול תלוי במה שחושב בדברים המביאים לידי אכילה לכך אם זו עבודה שאפשר לבטלה אין המחשבה פוסלת, ואם ננקוט שבמחשבת שלא לשמה נעקר הסתמא לשמה אם כן אין כאן מחשבה הפוסלת אלא שאין הקרבן נעשה לשמה והרי זה כהוליכו זר שפסל רבי שמעון.

קושיית הגר"ח מצביעת ציצית

בתוספות (מנחות מט: ד"ה מה) כתבו במי שצובע חוט ציצית כדי לבדוק אם נצבע יפה ומכוין בזה גם לשם צביעת ציצית הרי זה פסול ודימו זאת למנחה שקמצה לשמה ושלא לשמה שפסולה, והובא בקובץ שיעורים (שם) מהגר"ח שהקשה על דמיון התוספות מלשמה ושלא לשמה של קדשים ללשמה של ציצית, שהרי בשלא לשמה של קדשים אין הפסול משום חסרון לשמה אלא מחשבת פסול כשחושב שלא לשמה ולכן אף שחושב לשמה ושלא לשמה פסול משום מחשבת השלא לשמה, ואילו בציצית הפסול משום העדר הלשמה ובזה יש לומר שיוכשר בלשמה ושלא לשמה משום מחשבת הלשמה.

משמעות לשון רש"י שהסתמא נעקר

בחידושי ר' אריה לייב מאלין (ח"ב סי' ב) דייק מלשון רש"י (זבחים ב: ד"ה בסתמן) שכתב 'בסתמן לשמן עומדים הילכך כל כמה דלא עקר שמייהו בהדיא הוי לשמן' ומשמע שאף שסתמן לשמן עומדים אינו אלא כל עוד שלא חשב מחשבת שלא לשמן אולם כשחושב שלא לשמה נעקר שם הקרבן ונפסל מחמת העדר הלשמה[ט].

אולם יש מהאחרונים שפירשו שאין כוונת רש"י לומר שמחשבת שלא לשמה עוקרת בפועל את הסתמא אלא שרש"י בא לפרש את תוכן מחשבת שלא לשמה שענינה לעקור את שם הקרבן'.

לשם ששה דברים הזבח נזבח

ברמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ד הי"א) כתב שצריך בשעת השחיטה לחשוב לשם ששה דברים השנויים (זבחים מו:) שהם לשם הזבח, ולשם הזובח, ושהזבח להשם ברוך הוא, ושיקטירו לאישים, ושהקטרתו לריח בלבד, ושריח זה נחת רוח לפני ה', ומקור הלכה זו היא במשנה (שם), והוסיף הרמב"ם שאם שחט סתם כשר, ובלחם משנה (שם) הקשה שמשמע מדברי הרמב"ם שצריכים לדין סתמא לשמה בכל הששה דברים השנויים במשנה, ומשמע שאם יחשוב בפירוש שלא לשם כל הששה דברים יפסל והרי הוכיחו התוספות (זבחים ב. ד"ה כל) שרק בשינוי קודש ושינוי בעלים מצינו פסול במחשבת שלא לשמה, ושאר המחשבות השנויות במשנה אינם אלא לכתחילה ומדוע הוצרך הרמב"ם להכשיר בסתמא משום שסתמא לשמה.

ובחידושי הגרי"ז ביאר לדרכו ששני ענינים מצינו בשלא לשמה, א. העדר הלשמה, שלכן אם סתמא לא היה לשמה נמצא שבכל שחיטת קרבן בסתמא היה פסול בקרבן מחמת שלא נעשה לשמה, ב. מחשבת שלא לשמה הפוסלת כמחשבת פיגול הפוסלת, ולכך בכל ששה דברים שהזבח נזבח אילו לא היה סתמא לשמה היה נפסל הקרבן מחמת העדר לשמה של אלו ששה דברים, ולכך הוצרך הרמב"ם לומר שבכל ששה דברים שהזבח נזבח סתמא לשמה שאם לא כן היה נפסל הקרבן מחמת העדר לשמה.

מחשבה בהקטרת אימורין

באחיעזר (שו"ת ח"ג סי' נא אות ד) מתבאר לחלק בין מחשבת שלא לשמה למחשבת פיגול, שדווקא מחשבת פיגול היא מחשבה הפוסלת, אולם מחשבת שלא לשמה פוסלת רק משום שמגרע על ידי זה את כוונת הלשמה, אך באופן שאילו נגרעת כוונת הלשמה, אין זה מעכב בכשרות הקרבן ואינו נפסל בכך, אף מחשבת שלא לשמה לא תפסול בו.

והוכיח זאת שהלא מצינו במחשבת פיגול בשעת הקטרת אימורים (זבחים יג.) שהיה הוה אמינא שיכול לפסול בכך, אלא שלמדים מן הפסוק שאינו פוסל אלא בעבודות המתיר של הדם המכפר, וכן מצינו לשיטת רבי עקיבא (שם כט.) שהיתה הוה אמינא שיוכל להפסל על ידי אכילת נותר לאחר זמנו אילו היה נחשב הדבר כמעשה המפגל, ואף לאחר שהוכשר כבר בזריקה כשרה מכל מקום יכול לפסול למפרע את ההקרבה. ואילו במחשבת שלא לשמה מצינו בגמרא (שם ה:) שפשוט שלא שייך שמחשבה בשעת הקטרת אימורים תפסול, משום שלאחר שהוכשר כיצד חוזר ונפסל, וכן מצינו (שם ט.) לגבי אשם שאינו נפסל כשהוא שלא לשמו, כיון שהפסוק 'אשם הוא' שמשמעותו לעכב בו את כוונת הלשמה, לא נכתב אלא בהקטרת האימורים ולא שייך לומר שהקטרה שלא לשמה תפסול למפרע. ולכאורה קשה מהו החילוק בין שלא לשמה לפיגול, אלא בעל כרחך שבשלא לשמה עיקר כח הפסול הוא מחמת שזה מגרע ומפקיע את כוונת הלשמה, ואת חלות הדין של סתמא לשמה, ובעבודות שאינן מעכבות בהכשר הקרבן, לא שייך שתפסול משום שאף אם נחשב כאילו שלא נעשה כלל, עדיין אין זה מעכב בכשרותו, ומה שאין כן מחשבת פיגול שהיא מחשבת פסול חיובית, יש בכחה לתפוס בקרבן ולפוסלו אף למפרע, לפי ההוה אמינא שמצינו בגמרא.

הנידונים התלוים בחקירה זו

אם מועיל שיחזור ויקבל בהכשר

א. אם אחר שחשב שלא לשמה באחד מהעבודות יועיל שיחזור ויקבל שוב בהכשר, שאם ננקוט ששלא לשמה ביכלתו לעקור את הסתמא ופסול הקרבן משום העדר לשמה הרי שאם יחזור שוב ויקבל בכשרות תוכשר עבודת הקרבן, אמנם אם ננקוט שמחשבת שלא לשמה היא מחשבה הפוסלת את הקרבן, שוב לא יועיל לחזור ולקבל עוד דם מצואר הבהמה מאחר וכבר נפסל הקרבן במחשבת שלא לשמה, כן כתב בחידושי הגרי"ז (שם).

הוכחה מדין פסול עושה שיריים

בטהרת הקודש (זבחים לד: ד"ה אין לך) כתב להוכיח מדברי הגמרא (שם), שדן ריש לקיש לפני רבי יוחנן אם פסול עושה שיריים, כלומר, אם קבל דם וזרק אחד מהפסולים לעבודה האם מועיל שיחזור הכשר ויקבל דם שנשאר בצואר ויזרוק, כיון שאין משמעות לזריקת הראשון שהיה פסול וזה כאילו שלא נעשתה זריקה בבהמה ויועיל לחזור ולקבל בכשרות, או שכיון שהיה זריקה בקרבן אף שנעשתה בפסלות שוב נעשה הדם שבצואר הבהמה שיריים ולא מועיל לחזור ולקבלו, והשיב לו רבי יוחנן 'אין עושה שיריים אלא חוץ לזמנו וחוץ למקומו כיון שמרצה לפיגולו', כלומר, שרק בפסול של מחשבת פיגול נעשה הדם שבצואר הבהמה שיריים ולא מועיל שוב לחזור ולקבל ולזרוק, ובשאר פסולי עבודה כגון קיבלו פסולים מועיל שיחזור הכשר ויקבל ויזרוק, וכתב בטהרת הקודש שמשמע בגמרא שדווקא במחשבת פיגול לא מועיל שוב לחזור ולקבל אולם בפסול מחשבה שלא לשמה יועיל לחזור ולקבל.

אלא שדחה ראיה זו שיש לומר שמה שנקטו דווקא מחשבת פיגול שאין מועיל לחזור ולקבל, משום שרק לענין פסול פיגול ושאר פסולים היה נידון שיחזור ויקבל בכל אופן כיון שהקרבן נפסל ובזה אמרו שדווקא פיגול לא מועיל לקבל פעם אחרת, ואילו בשאר פסולים מועיל, אולם לענין שלא לשמה כיון שבשאר קרבנות שדינם כשר ולא עלו, פשוט שלא מועיל לחזור

אף שעכשיו ממונים על הקרבן פסח רק מי שראוי לאוכלו מכל מקום שמא יתמנו אחרים שאינם ראויים לאכילה על הפסח, שהרי יכולים למשוך ידיהם ולהימנות על הפסח עד שישחט, והקשו שם בתוספות מדוע לא נאמר שסתמא של הקרבן עומד לאוכליו שהרי זהו מעיקר דין הקרבן שישחט לאוכליו ואף שיכולים אחרים לימנות מכל מקום סתמא עומד שהאחרים שיתמנו יהיו ראוים לאכול את הקרבן פסח, ותמה הגרי"ז שלענין סתמא שחל בעצם הקרבן לא שייך אלא על הבעלים והמנויים כעת על קרבן, ולענין מנויים האחרים אין כאן אלא סתמא של כוונת העובד ואם כן כשיחשוב בפירוש לשם חולה וזקן שאינו ראוי לאכילה יועיל לעקור את הסתמא כיון שאין זה סתמא שחל בגוף הקרבן.

ט. וכן מבואר בדברי רש"י (זבחים ג. ד"ה דלאו מינה) בדברי הגמרא שלשם חולין אינו פוסל משום ד'לאו מינה לא מחריב בה' כתב רש"י 'חולין שאינו מין קדשים לא מחריב בה ואין שמו נתפס על הזבח לעקור שמו ממנו'. עוד ביאר (שם) שאף בכל הקרבנות שכשרים ולא עלו לבעלים לשם חובה יש ללמוד מהפסוק שנאמר 'ועשית כאשר נדרת לה' אלוקיך נדבה' שאכן נעקר שם הקרבן שהוקדש מתחילה אלא שהתחדש בפסוק שישנו לקרבן תורת הקרבה חדשה בתורת נדבה ואינו המשך עשיית הקרבן שהוקדש מתחילה.

י. בשם הגרי"ד, הובא במנחת אברהם. עוד הובא בספר משיעורי הגרי"ד להעיר מלשון רש"י (זבחים ב. ד"ה כשרים) שכתב 'אף על פי שמצותן לשוחטן לשמן כדיליף בגמרא' והעיר שבשלא לשמה אין החסרון משום העדר הלשמה אלא פסול מחשבה ואם כן מדוע הזכיר רש"י המצוה לכתחילה לשחוט לשמה כשמדבר לענין מחשבת שלא לשמה, וביאר שרש"י השמיענו בזה שסיבת הפסול של מחשבת שלא לשמה היא משום שיש עשה של לשמה והוא הגורם לפסול מחשבת שלא לשמה, אך אין כוונת רש"י לומר שהעדר הלשמה הוא סיבת הפסול.

ולקבל כיון שהוכשר הקרבן כבר בזריקה אלא שלבעלים לא עלה לשם חובה, לכך לא עסקו בזה כלל ואין להוכיח אם כן ממה שלא אמרו חוץ ממחשבת שלא לשמה'א.

בקרבנות שלא עלו לחובה אם מועיל לחזור ולקבל

ובמשנה (זבחים ב.) מבואר שבכל הקרבנות לבד מפסח וחטאת אם שחטן שלא לשמן הקרבן כשר אלא שלא עולה לבעלים לשם חובה, ודנו האחרונים'ב בקרבנות אלו שכשרים ולא עולים לשם חובה וקיבל במחשבת שלא לשמה אם יועיל שוב לחזור ולקבל כדי שיעלה לבעלים לשם חובה, ונידון זה הוא אף אם ננקוט ששלא לשמה הינה מחשבה הפוסלת בקרבן ולא מועיל לחזור ולקבל בהכשר כפי שביאר הגרי"ז, מכל מקום בקרבנות אלו שאין מחשבת שלא לשמה פוסלתם אלא שאינם עולים לשם חובה שמא יועיל לחזור ולקבל בכשרות כדי שיעלה לבעלים לשם חובה, והביאו מרש"י (פסחים ס: ד"ה שכן) שכתב בזה הלשון 'או לפסול לגמרי בפסח וחטאת או לפסול מלעלות לבעלים לשם חובה' ומבואר מדברי רש"י שבשאר קרבנות שאינם עולים לשם חובה הרי זה פסול בקרבן לענין שלא יעלו לשם חובה, ולמה שנקט הגרי"ז שאם שלא לשמה הינה מחשבה הפוסלת לא מועיל שוב לחזור ולקבל כמו כן לא יועיל לחזור ולקבל בקרבנות שנפסלו במחשבת שלא לשמה לענין שלא יעלו לשם חובה'ג.

שלא לשמה בעבודת חצי מתיר

ב. באחרונים מצינו עוד נידון שתלו בנידון זה, באופן שאין חושב שלא לשמה בכל העבודה אלא בחצי מתיר כגון בשחיטת סימן אחד מתוך שני הסימנים, לפי המבואר בגמרא (סג. זבחים ל.) שסימן אחד נחשב לחצי מתיר, ובמנחות (טז.) נחלקו רבי מאיר וחכמים בפיגל בקומץ ולא בלבונה אם מפגלין בחצי מתיר, או שצריך לפגל בעבודת כל המתיר ולכך צריך שיחשוב מחשבת פיגול בין בקומץ ובין בלבונה, שהם שני מתירי המנחה, ולענין שלא לשמה בעבודת חצי מתיר לא מצינו במשנה ובגמרא דברים מפורשים האם פוסלת המחשבה אף בחצי מתיר או שצריך לחשוב שלא לשמה בכל עבודת המתיר'ד.

אכן אם נסבור שבמחשבת שלא לשמה נעקר הלשמה הרי שודאי תפסול מחשבת שלא לשמה אף בחצי מתיר שהרי נמצא שחצי מהמתיר לא נעשה לשמה, אמנם אם מחשבת שלא לשמה פוסלת את הקרבן א"כ בחושב שלא לשמה בחצי מתיר באנו לנידון הגמרא אם מפגלין בחצי מתיר'ט.

כשחושב שלא לשם הקרבן שהוקדש

ג. באחרונים הובא עוד נפקא מינה בזה, לענין מה שדנו האחרונים בחושב בשעת עבודת הקרבן מחשבה נגדית 'שלא לשם הקרבן שהוקדש' ואינו חושב מחשבה חיובית 'לשם קרבן אחר', וכגון שחושב בעולה 'שלא לשם עולה', שאם נאמר שגדר פסול עבודה שלא לשמה ענינה משום עקירת הלשמה הרי שאין מקום לחלק בין מחשבה לשם קרבן אחר למחשבה שלא לשם הקרבן שהוקדש, אלא כל שלא נשחט לשמה מפקיע את הלשמה, אולם אם פסול שלא לשמה ענינו משום מחשבה הפוסלת בזה יש מקום לומר שצריך שיחשב לשם קרבן אחר כדי שתפסול המחשבה'ט.

אחרון 19/06/2018

אם שלא לשמה נחשב לאין פסולו בגופו להצריך עיבור צורה

ד. ביונת אלם (סי' ז) הובא מהגרי"ז עוד נפק"מ למבואר בגמרא (פסחים עג:) שאין שורפין קדשים שנפסלו מיד אלא אם היה פסולו בגופו כגון שנפסל בלינה או יוצא וכדומה, אבל אם נפסל בפסול שאינו בגופו כגון שנשפך הדם מאחר שאין הפסול בבשר עצמו אלא שאין דם שיתירנו להקרבה ולאכילה, בזה אין הבשר נשרף מיד אלא ממתינין שיפסל בלינה ויהא פסולו בגופו ואחר כך שורפין, ולענין פסול שלא לשמה ביאר הגרי"ז שתלוי בנידון הנ"ל, שאם פסול שלא לשמה היינו משום עקירת הלשמה הרי ששלא לשמה אינו פסולו בגופו שהרי גוף הקרבן לא ארע בו פסול אלא העדר לשמה, אך אם ננקוט שנפסל בפסול מחשבה, ודאי שיחשב פסולו בגופו כפיגול, כיון שנפסל הקרבן במחשבת שלא לשמה.

קושיית האחרונים על דברי רש"י במנחות שצריך עיבור צורה

ובמנחות (מח:) מבואר לענין כבשי עצרת ששחטן שלא כמצותן שפסולים וטעונים עיבור צורה, וברש"י (שם ד"ה כי אתא) ביאר בפירוש הראשון שמדובר בשחט כבשי עצרת שלא לשמן, ומבואר שפסול מחשבת שלא לשמה אינו פסול בגופו, ומאידך מבואר בגמרא (פסחים עג:) בשיטת יוסי בן חוני שסובר שלא רק פסח וחטאת שנשחטו שלא לשמה פסולים אלא אף כל הקרבנות שנשחטו לשם פסח וחטאת פסולים ונשרפים מיד. ובחידושי הגרי"ז (פסולי המוקדשין פי"ד ה"ז) העיר על דברי רש"י במנחות שכתב שכבשי עצרת ששחטן שלא כמצותן תעובר צורתן מדובר בשחטן שלא לשמן.

יישוב הקהלות יעקב

ובקהלות יעקב (זבחים ס"ו ב) 'יישב שדברי הגמרא (פסחים שם) היא בשיטת יוסי בן חוני ולשיטתו במשנה (זבחים ב.) שהנשחטים לשם פסח וחטאת פסולים מוכח שמחשבת שלא לשמה הינה מחשבה הפוסלת, שאם הפסלות משום שנעקר שם הקרבן הרי שאין מקום לחלק על איזה קרבן חשב אלא שצריכים לדון על הקרבן שחשב בו, ואם שלא לשמה הינה מחשבה הפוסלת כפיגול שייך לומר שיש משמעות למחשבה לשם פסח לפסול כפסח שלא לשמה'י. וסוגיית הגמרא (מנחות מח:) בשיטת רבנן החולקים על יוסי בן חוני וסוברים שאף לשם גבוה כשר ולא עלו ולדבריהם לא מוכח שמחשבת שלא לשמה הינה מחשבה הפוסלת ולכך צריך עיבור צורה'יא.

ד. מחשבה שלא לשם הקרבן או הבעלים

שינוי קודש כשלא חושב לשם קרבן אחר

בדברי רש"י משמע שדווקא בחושב לשם קרבן אחר, שכתב (זבחים ב. ד"ה שלא לשמן) 'שנשחט עולה לשם שלמים', ומשמעות דבריו שדווקא כשחושב לשם קרבן אחר נפסל במחשבת שלא לשמה כגון עולה לשם שלמים אולם אם רק חשב שאינו עושה לשם הקרבן שלמים, ולא חשב לשם עולה אינו פוסל'יב.

ובחזון איש (קמא סי' מב סק"ג) הוכיח מדברי הגמרא (זבחים ג.) שאמרו שאם שחט עולה לשם חולין כשירה ונשנו בזה בגמרא שני טעמים, או משום ש'מינה מחריב ושאינו מינה אינו מחריב בה' או משום שנלמד מפסוק, ואם נאמר שמחשבה שלא לשם הקרבן שהוקדש פוסלת, יוצא מכך שבכל פעם שחושב לשם חולין יפסל משום שאינו עושה לשם הקרבן שהוקדש, ומזה הוכיח החזון איש שפסול מחשבת שלא לשמה אינו פוסל אלא אם חשב לשם קרבן אחר.

שינוי בעלים כשלא חושב לשם בעלים אחרים

ולענין שינוי בעלים אם פוסלת מחשבה כשחושב רק שלא לשם הבעלים, ואינו חושב לשם אדם אחר, כתב החזון איש (או"ח סי' קכד ד"ה ס"א א) שאף בזה לא מצינו פסול אלא רק כאשר חשב לשם בעלים אחרים, והוכיח כך מהמבואר בגמרא (זבחים ג:) שאם חשב בקרבן ישראל שיתכפר עכו"ם אינו נפסל משום מחשבת שינוי בעלים משום שנלמד מהכתוב (ויקרא ד כו) 'וכפר עליו' שאין מחשבה פוסלת אלא אם כן חשב על מי שמחויב כפרה כמותו ועכו"ם הרי אינו מחוייב בכפרה כישראל ואם כשחושב שלא לשם הבעלים נפסל משום שינוי בעלים הרי אף שחושב שיתכפר עכו"ם יש לומר שיפסל הקרבן משום שבסופו של דבר חשב שלא לשם הבעלים, ומזה הוכיח שהפסול בשינוי בעלים הוא דווקא כשחושב על בעלים אחרים.

עוד הביאו האחרונים'יג מהחזון איש להוכיח ממה שאמרו בגמרא (ס: זבחים ד.) בחילוקי הדינים שיש בין שינוי קודש לשינוי בעלים, 'שינוי בעלים ליכא בציבור' ופירש רש"י (ד"ה וישנו בציבור) 'אבל שינוי בעלים לא שייך בקרבן ציבור שהכל בעליו', ואם ננקוט שבאופן שחשב שלא לשם בעלים נפסל בשינוי אינו נשרף מיד אלא טעון עיבור צורה, ובזה ביאר דברי רש"י חולין (קטו: ד"ה אבל) שכתב שפסח מבושל טעון עיבור צורה, וקשה שהרי זה פסולו בגופו מאחר ודין הפסח הוא להיות צלי, ויישב שלפי דברי השיטה מבואר היטב, שכיון שאין פסול מבושל נוהג אלא בקרבן פסח ואינו נוהג בשאר זבחים לכך פסולו קל וטעון עיבור צורה.

יט. ובחידושי ר' זלמן סנדר ביאר בדברי רש"י במשנה שכתב 'עולה לשם שלמים' שכוונתו למעט אם שחט עולה לשם חולין שבזה אין פוסל מחשבת שלא לשמה כמבואר בגמרא (זבחים ג.), ועוד מצינו בגמרא (שם מו:) שאמנם אינו פוסל לגמרי אך מ"מ אף בחושב לשם חולין אין הקרבן עולה לבעלים לשם חובה, ולפ"ז עדיין לא מיושבים דברי רש"י, שאם כוונתו למעט לשם חולין הרי עדיין אין עולה לשם חובה, והרי רש"י דיבר בעולה ולא בחטאת ובעולה לשם חולין אין נפק"מ בלשם חולין, ועין להלן שהובא מהרעק"א שביאר בתוספות (זבחים ב. ד"ה לשם גבוה) שבשאר קדשים לשם חולין עולה לשם חובה, ובשפת אמת (זבחים ג. ד"ה בגמ' תו רמ') ביאר שדברי הגמרא (שם מו:) אמורים דווקא בשיטת רבי אליעזר שלא סבר לכלל זה ד'לאו מינה לא מחריב' אולם לרבנן שסוברים לכלל זה ד'לאו מינה לא מחריב בה' לדבריהם לשם חולין אינו פוסל שהרי לטעם זה אין פוסלת מחשבה זו כלל ועולה לבעלים לשם חובה, ולדבריו מבוארים דברי רש"י שבא למעט לשם חולין לשיטת רבנן הסוברים לכלל של 'אין מינה לא מחריב בה'.

כ. תורת זאב (הובא במנחת אברהם ב.).

יא. בתוספתא (קרבנות פ"ג ה"ד) כתוב 'כללו של דבר כל הנפסל במחשבה וכו' אף על פי שיש דם הנפש בכוס אחר פסול' ובביאור הגר"א (שם אות ח) כתב שדברי התוספתא אמורים לענין חוץ לזמנו כלומר על מחשבת פיגול שבזה לא מועיל לחזור ולקבל, ומשמע מדבריו שלענין פסול מחשבת שלא לשמה מועיל לחזור ולקבל.

יב. מנחת אברהם (זבחים ב.).

יג. ובשיעורי ר' שמואל (פסחים אות קעד) נקט שבמחשבת חולין שאין עולה לשם חובה אינו פסול אלא שאין עולה לשם חובה ובזה יועיל לחזור ולקבל וכפי שיבואר להלן.

יד. ועיין להלן מה שיובא עוד בענין מחשבת שלא לשמה בחצי מתיר.

טו. מנחת אברהם (מנחות ב).

טז. שם. ובעיקר הנידון אם מחשבה שלא לשם הקרבן פוסלת כשאינו חושב לשם קרבן אחר עיין בזה עוד להלן (אות ד).

יז. ואכן הגרי"ז (מעשה הקרבנות פי"ד הי"א) הוכיח משיטת יוסי בן חוני שמחשבת שלא לשמה אינה פוסלת מחמת העדר הלשמה אלא משום מחשבת פסול.

יח. ובשיטה מקובצת (שם אות א) כתב ששלא לשמה טעון עיבור צורה כיון שפסולו קל שאינו פוסל בכל הזבחים, ובמקדש דוד (סי' יז סק"ה) הביא מספר ברית אברהם שכן הוא בשאר פסולין בקדשים אף שפסולן בגופן מכל מקום כל שהפסול הוא קל משום שיש לו הכשר בקרבן אחר

בעלים הרי ששייך מחשבת שינוי בעלים בקרבן ציבור כשיחשוב שלא לשם הבעלים שהם הציבור, ומוכח שאין פסול שינוי בעלים אלא כשחושב לשם בעלים אחרים ולכך בציבור שהכל בעליו לא שייכת מחשבה זו.

משמעות לשון הרמב"ם שמחשבה זו פוסלת

ברמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ג ה"א) כתב 'או ששחט הזבח שלא לשם בעליו זו היא מחשבת שינוי השם' והנה למה שהוכיחו האחרונים שמחשבת שינוי בעלים אינו אלא כשחושב לשם אחר צריך לומר שאין כוונת הרמב"ם מחשבה שלא לשם הבעלים בלבד אלא שמכוין לשם אחר.

ובשפת אמת (פסחים סא. ד"ה ברש"י) דייק מלשון הרמב"ם שכתב 'או ששחט הזבח שלא לשם בעליו' שבא לומר ששינוי בעלים הוא דווקא באופן שבמחשבתו על אחר לא חשב כלל לשם הבעלים, ובאופן שחושב לשם אחר והבעלים אין זה שינוי בעלים, ובתחילת דבריו כתב שיש לדמות ללשמה ושלא לשמה בשינוי קודש שפסול כמבואר בפסחים (נט.), וכמו כן לענין שינוי בעלים יש לנו לומר שכשחושב לשם הבעלים ולשם אחר הרי זה כלשמה ושלא לשמה בשינוי בעלים[כא].

במחשבת שלא לאוכליו ומנויו בפסח

ולענין מחשבת שלא לאוכליו ושלא למנויו, שפוסלת בקרבן פסח כמבואר במשנה (פסחים סא.) ביאר במקדש דוד (קונטרס מעניני קדשים סי' ד סק"ב) שמחשבה שלא לאוכליו בפסח כגון שחושב בשעת עבודת הקרבן שיאכלוהו אלו שאינם ראויים לאוכלו כזקן וחולה, וכן מחשבת שלא למנויו שחושב שיאכלו את הפסח מי שאינו נמנה על הפסח, בזה פוסלת המחשבה אף שאינו חושב לשם אוכלים או מנויים אחרים אלא בזה שחושב שלא יהיה למנויים והאוכלים של הפסח אף שלא חשב על אוכלים ומנויים אחרים נפסל הקרבן[כב].

ה. מחשבה לשם חולין בחטאת ובשאר קרבנות

מקור הדין במחשבה לשם חולין

מצינו בגמרא (זבחים ג.) אמר רב יהודה אמר רב חטאת ששחטה לשם עולה פסולה שחטה לשם חולין כשירה, והגמרא (שם) סברה בתחילה שדין זה נלמד מסברא משום שכלל הוא 'מינה מחריב בה שאינו מינה אינו מחריב בה', וביאר רש"י (שם ד"ה לשם חולין) שרק מחשבה על מינו ביכולתה לעקור את שם הקרבן, ולשם חולין שאינו מין קדשים אין שמו נתפס בזבח לעקור את שמו ממנו, ובמסקנת הגמרא (שם ג:) מבואר שטעמו של רב שאינו פוסל מחשבה לשם חולין נלמד מפסוק וכדרבי אלעזר שטעמו של רב משום שכתוב בפסוק (ויקרא כב טו) 'ולא יחללו את קדשי בני ישראל' וגו'.

האם כשר לגמרי או שלא עלה לשם חובתו

עוד מבואר בגמרא (זבחים מו:) שלמרות שלמדנו שמחשבה לשם חולין אינה פוסלת את הקרבן, אינו אלא לענין שלא יפסל לגמרי ככל חטאת ששחטה שלא לשמה אך עדיין אינו מרצה וכדין מחשבת שלא לשמה בשאר קרבנות, וביאר בקרן אורה (פתיחה למסכת זבחים) את דברי הגמרא (שם) במה שבמחשבת חולין אין עולה לבעלים לשם חובה, משום שלמדו בגמרא שמחשבת חולין אינה פוסלת מהכתוב (ויקרא שם) 'ולא יחללו את קדשי בני ישראל' וגו' קדשים מחללין קדשים ואין חולין מחללין קדשים, ומקרא זה מדבר לענין חילול לומר שאין מתחלל לפסול החטאת לגמרי, אך לענין שלא יעלה לבעלים לשם חובה אינו בכלל המיעוט שהרי לא באנו לפסול את הקרבן אלא שלא יעלה לבעלים לשם חובה.

עוד כתב בקרן אורה שלדברי הגמרא שבמחשבת חולין אין עולה לבעלים לשם חובה, אם כן נמצא שאין משמעות לדין מחשבת חולין בשאר קרבנות שהרי בכל מחשבה שלא לשמה זה כשר ולא עלו לשם חובה ומשום מחשבת חולין גם כן דינו שכשר ולא עלו[כג].

ביאור האחרונים בחילוק בין שני טעמי הגמרא מדוע לשם חולין אין פוסל

בגמרא (זבחים ג:) מבואר שלשיטת רבנן במשנה של תנור (כלים פ"ח מ"א) מוכח שסוברים את הטעם ש'לאו מינה אינו מחריב', ולטעם זה ביארו השפת אמת ובלקוטי הלכות (זבח תודה ד: ד"ה חטאת) שאין המחשבה נתפסת כלל וכפי שפירש רש"י (שם ג: ד"ה דלאו) בסברא 'דלאו מינה לא מחריב בה' משום שאין שמו נתפס על הזבח לעקור שמו ממנו, ולטעם זה הרי לא חלה המחשבה כלל ויעלה לבעלים לשם חובה, וסוגיית הגמרא (שם מו:) שאמרו שאין עולה לשם חובה היא בשיטת רבי אלעזר במשנה של תנור שהוכיחה הגמרא בשיטתו שאף 'אינו מינו מחריב בה', ולשיטתו הוצרכה הגמרא ללמוד שאין מחשבת חולין פוסלת מדרשת הפסוק שאין חולין מחללין קדשים, ולפי דרשה זו אכן אין לנו מקור אלא לענין שלא יפסל לגמרי במחשבת חולין אך עדיין לא עלו לבעלים לשם חובה[כד].

הוכחה מהרמב"ם שלא סבר כך

ובשיטת הרמב"ם הוכיחו שלא סבר כן, שפסק (פסולי המוקדשין פט"ו ה"ד) שבמחשבה לשם חולין בחטאת כשר ולא עלו, אף שפסק כרבנן במשנה של תנור ולדבריהם מבואר בגמרא שמחשבת חולין אינה פוסלת משום 'דלאו מינה לא מחריב בה' ולטעם זה הרי אין מחשבת חולין חלה כלל והיה צריך להיות הדין שכשר ועולה לבעלים לשם חובה, וממה שפסק כשר ולא עלה לבעלים לשם חובה על כרחנו שסובר הרמב"ם שאחר שלמדו מדרשה שאין חולין מחללין קדשים חזרה הגמרא מסברא שלאו מינה אינו מחריב, ומה שלשם חולין אינו פוסל בין לרבנן בין לרבי אלעזר הוא מדרשת הפסוק שאין חולין מחללין קדשים, ופסוק זה נאמר רק לענין שלא יתחלל פסח וחטאת לגמרי ומכל מקום אינו עולה לבעלים לשם חובה.

גדר הדין שאינם מרצים

בגדר הדין שמחשבת לשם חולין גורמת שהקרבן אינו מרצה, מצינו ג' אופנים. א. במשנת רבי אהרן (קדשים סי' א אות ג) כתב שעל ידי זה כאילו חסר בכוונת הלשמה, כיון שצריך שתהיה כוונת העבודה לשמה, ואף שיש דין 'סתמא לשמה' אין זה מועיל אלא כאשר עשה בסתמא ממש שנחשב כאילו נתכוין לשמה, וכאשר חסרה כוונה זו, אינו מרצה[כה].

אוצר החכמה

ובעין זה מצדד במראה כהן (זבחים ג. ד"ה תנו) שאפשר היה לומר שאף בשוחט חטאת בסתם, ולא נתכוין בפירוש לשם חטאת, אינו מרצה, ומשום שחטאת חמורה מכל הקרבנות שצריך כוונה מפורשת כדי שיהיה ריצוי מושלם, ומטעם זה במחשבת חולין חסרה כוונה זו ואינו מרצה, וכל הדין שסתמא לשמה כשר ועולה לשם חובה, הוא דווקא בשאר קרבנות. אכן במסקנת דבריו הוכיח שאינו כן, אלא אף בחטאת שנשחטה בסתם, כשרה ועולה לשם חובתו, ודווקא במחשבת חולין מגרע בריצוי הקרבן[כו].

ב. בכתבי הגרי"ז (זבחים עמ' ו) ביאר שיש לומר שמחשבת הלשמה הנצרכת לחטאת כדי שיעלה לשם חובתו, היא חמורה יותר משאר קרבנות, וכאילו נעקר הסתמא לשמה במקצת, שאינו מועיל לשם ריצוי[כז].

ג. במראה כהן (זבחים ז. ברש"י ד"ה חטאת) ובקרן אורה (ז. ד"ה ע"כ נראה יותר) כתבו שכיון שבחטאת צריך לחשוב בה 'לשם חטא' כפי שמצינו (ט:) נמצא שמחשבת חולין מגרעת שאין מחשבתו לכפר על חטאו, ולכן אף שהקרבן כשר מכל מקום אינו מרצה. ולפי"ז דווקא בחטאת שייך חסרון זה, ולא בשאר הקרבנות.

האם הוא מחשבת פסול או רק שמגרע את הריצוי

בחידושי ר' שמואל (פסחים אות קעד) ביאר שאף למה שהוכיח הגרי"ז שמחשבת שלא לשמה הינה מחשבה הפוסלת, ולכך לא מועיל לחזור ולקבל שוב מצואר בהמה, ואף בשאר קרבנות כשנעשו במחשבת שלא לשמה שדינם כשרים ולא עלו לבעלים, מכל מקום חל פסול בקרבן לענין שלא יעלו לשם חובה, וכלשון רש"י (פסחים ס: ד"ה שכן) 'לפסול לגמרי בפסח או לפסול מלעלות לבעליו לשם חובה בשאר זבחים', אולם במחשבת חולין יש להסתפק שמא אף שדינם שכשרים ואין מרצין אין הגדר שחל פסול בקרבן לענין שלא ירצה לבעלים כמחשבת שלא לשמה בכל הקרבנות, אלא שנלמד מהפסוק שעל אף שאין חולין מחללין קדשים בכל זאת אינם מרצין ולא משום פסול שחל בקרבן לענין ריצוי[כח].

האם עובר באזהרת לא יחשב

ונפקא מינה האם יש איסור 'לא יחשב' במחשבת חולין, שאם זו מחשבת פסול יש בכך את האיסור, ואם אינה מחשבת פסול אלא גורמת שאינו מרצה אין בזה את האזהרה של 'לא יחשב'. ובמשנת רבי אהרן (קדשים

כא. וכן הסתפק בקרן אורה (זבחים ד: ד"ה ובתוספות).

כב. ובתוספות (פסחים סא. ד"ה ואתקש) ביארו שחלוק מחשבת שלא למנויו בפסח מכל שינוי בעלים ששינוי בעלים אינו פוסל אלא בשעת זריקה ואילו שלא למנויו פוסל בשעת שחיטה, וביאר המקדש דוד (שם) שחלוקים הם בעצם המחשבה, שבשינוי בעלים צריך שיחשוב לשם בעלים אחרים ואילו שלא למנויו המחשבה היא שלא לשם המנויים על הקרבן ואף שלא יחשוב על מנויים אחרים.

כג. ולהלן יתבאר שהקרן אורה כתב לבאר דין זה של לשם חולין באופן אחר, ולפי"ז כתב שיש לחלק בין כשר ולא עלו של מחשבת שלא לשמה בכל הקרבנות לכשר ולא עלו של מחשבת חולין.

כד. ודברי התוספות לא יכולים להתפרש בשיטת רבנן שלדבריהם אין מחשבת חולין פוסלת כלל, שהרי התוספות הביאו לדברי הגמרא (זבחים ג:) שדרשו מהפסוק שאין חולין מחללים קדשים ולא משום שלאו מינה לא מחריב.

כה. וראה להלן מה שנתבאר בשיטת התוספות שיש חילוק בין חטאת לשאר קרבנות, שבהן לא תגרע מחשבת חולין.

כו. ובטעם הדין כתב שם שסתמא נחשב כמחשבה מפורשת, וכפי שנתבאר לעיל (אות ב) שיש מן האחרונים שביארו שבסתמא נידון כאילו חשב לעשותו לשמה, ועי"ש שדקדק זאת מדברי התוספות (ב"ק עו. ד"ה שלא) שלא הזכירו אופן זה בחטאת ופסח, שיהיה כשר ואינו מרצה, ומוכח מכך שכשר ומרצה.

כז. וכן באבי עזרי (פסולי המוקדשין פט"ו ה"ד) כתב כעין זה, אלא שמשמע מדבריו שהמחשבה מגרעת את הריצוי בכל הקרבנות, אלא שבחטאת נתחדש שצריך לשמה לעיכובא, ומשום כך אם חסר את כוונת הלשמה, כבר אינו מרצה.

כח. ולהלן הובא נידון האחרונים האם שייכת מחשבה לשם חולין בשאר עבודות או רק בעבודת

ס״ א אותיות ג, ז) כתב לשיטתו שנתבאר לעיל, שבמחשבת חולין אין את כח הפסול, אלא רק שנגרע בכוונת הלשמה הנצרך כדי להכשיר את הקרבן לרצות, שלפי״ז אין את האיסור של ׳לא יחשב׳ משום שאין זו מחשבה הפוסלת, אלא מחמת שנגרע ממנו הלשמה ממילא הקרבן אינו מרצה.

מדוע אינה נפסלת משום שאינה באה בנדבה

בחידושי מרן ר״ז הלוי (פסולי המוקדשין מח.) הוכיח מכמה מקומות, שמלבד דין פסול עצם מחשבת שלא לשמה שהתחדש בחטאת, כשנשחטה שלא לשמה היא נפסלת מסיבה נוספת, שכן מצד הסברא היה לנו לפסול את כל הקרבנות שנשחטו שלא לשמם משום שאינם מרצים, וכטענת ריש לקיש (זבחים ה.) ׳אם אינם מרצים למה הם באים׳. אלא שממה שנאמר ׳כאשר נדרת לה׳ אלהיך נדבה׳ למדנו, שאם עשה שלא כמו שנדרת יהיו נדבה, כמבואר בגמרא (שם ד:). אך חטאת שאינה בכלל הדרשה האמורה, לא התחדש בה שהיא נעשית נדבה, וממילא כל שאינה מרצה לשם מה שהיא באה הרי היא נפסלת משום שאינה באה בנדבה[יט]. ולפי זה הקשה, שאפילו שמחשבה לשם חולין אינה מחשבת פסול, מכל מקום מאחר שחטאת זו אינה מרצה, יש לה להפסל משום שחטאת אינה באה בנדבה[ל].

אוצר החכמה 19:00:23 2018/4/8

וכתבו האחרונים[לא] ליישב, שחלוק גדר אינו מרצה של ׳לשם חולין׳ מאינו מרצה של שינוי קודש. שבכל שינוי קודש מה שאינו עולה לשם חובה אינו דין בריצוי בלבד, אלא אף שאין הקרבן נפסל לגמרי מכל מקום חל בו פסול מסוים, והוא הגורם שלא ירצה לבעלים ולא יעלה לו לשם חובה. מה שאין כן לשם חולין שאין חל שום פסול בקרבן, אלא הוא דין בריצוי בלבד, שכל שלא נשחט לשמו אינו מרצה. ולפי זה יש לומר, שאין לנו לפסול חטאת שאינה מרצה משום שאינה באה בנדבה, אלא כשסיבת אי הריצוי היא מחמת חסרון בגוף הקרבן המפקיע ממנה את כח כפרתה, שכן כל שאין לה תורת חטאת המכפרת אין להכשירה בתורת חטאת נדבה. אבל במחשבה לשם חולין שאינה עושה שום פסול בגוף החטאת כאמור, אפילו שאין הבעלים מתכפרים בפועל מכל מקום אין זו קרויה חטאת נדבה, שכן החסרון הוא רק בריצוי ולא בחטאת עצמה.

בשאר קרבנות

בשיטת התוספות שבשאר קרבנות עולה לשם חובה

בחידושי רעק״א דייק מדברי התוספות (זבחים ב. ד״ה לשם) שדין מחשבת חולין שאמרו שאין מחללין קדשים נאמר לא רק לענין פסח וחטאת ששחטם לשם חולין אלא אף לענין שאר קרבנות ששחטם לשם חולין, שהרי כתבו התוספות שהמובא בגמרא (שם מו:) ׳קדשים מחללין קדשים ואין חולין מחללין קדשים׳ נאמר לא רק לענין פסח וחטאת אלא אף לענין שאר קרבנות, והקשה הרעק״א לענין מה נאמר אין מחללין קדשים בשאר קרבנות והרי אף במחשבת שלא לשמה הקרבן כשר רק שלא עלו לחובה ועל כרחך שבמחשבת חולין הם כשרין ומרצין, ודברי הגמרא (שם) שאמרו אין מרצין היינו דווקא בחטאת, וברעק״א הניח דבריהם בצריך עיון גדול שמאחר ומבואר בגמרא (שם) שאין חולין מחללין קדשים אינו לימוד להכשיר הקרבן אלא לענין שלא יתחלל אם כן מהו המקור מפסוק זה לענין שאר קרבנות שיעלו לשם חובה[לב].

שיטת רשב״א והרמב״ן בדין שאר קרבנות לשם חולין

ברשב״א (חולין יג. ד״ה מנין) נקט בפשיטות שעולה לשם חולין כשרה ולא עלתה לבעלים לשם חובה, כדין המבואר בגמרא לגבי חטאת, וברמב״ן (מלחמות ה׳, ר״ה כח.) כתב להוכיח שלענין לעבור על בל תוסיף אין צריך כוונה לצאת ידי חובת המצוה שמוסיף, ממה שמצינו שהשוחט שלא בכוונה, היינו, קדשים לשם חולין, ואפילו חטאת לשם חולין כשרין ועולין לשם חובה, ובחידושי רעק״א (דרוש וחידוש כתבים שבסוף ח״א, עמ׳ 186 ד״ה מ״ש מעכ״ת) כתב שטעות סופר הוא בדברי הרמב״ן, שהרי גמרא ערוכה היא (זבחים מו:) שבחטאת לשם חולין הדין הוא שכשר ולא עלו לבעלים לשם חובה, וכתב שצריך לגרוס בדבריו ׳כשרים אלא דלא עלו לבעלים לשם חובה, ואפילו חטאת גם כן כשר׳, כלומר, שהקרבן כשר אך אינו עולה לבעלים לשם חובה, ואף חטאת לשם חולין הקרבן כשר אך אינו עולה לבעלים לשם חובתם. ולגירסתו אף לרמב״ן בכל הקרבנות שחושב לשם חולין אין עולה לבעלים לשם חובה[לג].

ביאור החזון איש בדברי התוספות והרמב״ן

ובשיטת התוספות כהבנת הרעק״א בדבריהם שסוברים שבשאר קרבנות כשחושב לשם חולין עולה לשם חובה, וכן בשיטת הרמב״ן לגירסא שלפנינו, מצינו עוד ביאור בדברי החזון איש (קדשים סי׳ יב סק״א) שביאר שמה שאמר אביי כשרים ואין מרצין אין הכוונה שאינו עולה לשם חובה אלא שאין ריצוי מצוה, שהרי מבואר במשנה (זבחים מו:) שמצוה לכתחילה לזבוח לשם ששה דברים השנויים שם וכשאינו חושב באחד מהם לבד משינוי קודש ובעלים עולה הקרבן לחובת הבעלים אלא שאין מקיים העובד את המצוה לכתחילה שיחשוב לשם ששה דברים, ואין מרצין הפירוש אין מרצין לעובד.

ביאור הגרי״ז בדבריהם

בכתבי הגרי״ז (זבחים עמוד ו) ביאר בשיטת התוספות (שם ב. ד״ה לשם גבוה) שנקטו שבשאר קרבנות לשם חולין מרצה, משום שסברו שהמבואר בגמרא (זבחים מו:) שלשם חולין אינו מרצה זה דווקא בחטאת, ולא בשאר קרבנות, וטעם הדבר שבחטאת מצינו דין מיוחד שכדי שתעלה לחובת הבעלים חמורה בה יותר מחשבת הלשמה הנצרכת לכך, ואף מחשבת חולין מגרעת שלא תעלה לחובת הבעלים.

והוכיח כן מהרמב״ם שפסק (פסולי המוקדשין פט״ו ה״ח) שחטאת שנשחטה בשינוי בעלים על מי שאינו מחויב כפרה כמותו, דהיינו, ששחט בשינוי בעלים לשם מי שאינו מחוייב בחטאת כלל, שדרשו בגמרא (זבחים ד:) שאין בזה פסול שלא לשמה, ומכל מקום פסק הרמב״ם שאינו עולה לשם חובה, ואילו בשאר קדשים מבואר ברמב״ם (שם ה״ד) שאין פסול של שינוי בעלים בעולה ששחט לשם מי שאינו מחויב בעולה, ואף עולה לשם חובתו. ומבואר בדברי הרמב״ם שבחטאת חמורה יותר מחשבת שלא לשמה לענין שיעלה לבעלים לשם חובה, וכל שהיתה השחיטה במחשבה מפורשת שלא לשמה אף מחשבה שאינה פוסלת בחטאת מכל מקום אינו עולה לבעלים לשם חובה.

חילוק האחרונים בין חטאת לשאר קרבנות

המראה כהן (זבחים ז. ברש״י ד״ה חטאת) והקרן אורה (שם ד״ה ע״כ נראה יותר) כתבו לחלק בזה ומטעם אחר, שדווקא בחטאת לשם חולין וכן בשחט חטאת על מי שאינו מחוייב כפרה כמותו אינה מרצה, אך בשאר קרבנות כשחושב על מי שאינו מחוייב כפרה כמותו או לשם חולין הדין שעולה לשם חובה, משום שמקור הדין שבחטאת אינה עולה לשם חובה באופן זה, הוא משום שמצינו (שם ט:) שצריך לשחוט לשם אותו החטא שבא עליו החטאת כגון שהביא חטאת על אכילת דם צריך שהקרבן יעשה לשם חטאת דם ולא לשם חטאת חלב, ויסוד הלכה זו הוא במה ששנינו (שם מו:) שהחטאת צריכה להקרב במחשבה ׳לשם חטא׳, ולכך אף במחשבת חולין או אם שחט החטאת על מי שאינו מחוייב כפרה כמותו, אינו עולה לשם חובה כיון שחסר בלשמה של לשם החטא, ונמצא שאף מחשבת חולין מגרעת בזה[לד]. ומה שאין כן בשאר הקרבנות שאין בהם את דין המחשבה של לשם חטא, לא שייך חסרון זה, ולפיכך מרצה ועולה לשם חובתו.

ו. לשם חולין בקרבן פסח

שיטת הרמב״ם בפסח לשם חולין

לפי המבואר בגמרא (זבחים ג:) בחטאת ששחטה לשם חולין שאינה נפסלת, או משום ש׳לאו מינה לא מחריב בה׳ או שנלמד מהפסוק שאין חולין מחללין קדשים, כמו כן לכאורה דין הפסח שאם חשב לשם חולין לא יפסל, אמנם ברמב״ם (פסולי המוקדשין פט״ו הי״א) כתב שפסח ששחטו לשם חולין

השחיטה שיש כמוה בחולין, והנדון בזה שיועיל במחשבת חולין לחזור ולקבל שייך רק אם ננקוט ששייך מחשבה לשם חולין בקבלה, שהרי אם בשחיטה היה כבר מחשבת חולין הרי אין שוב אפשרות לתקן על ידי שחיטה.

כט. ראה במערכה בענין ׳לא עלו לבעלים לשם חובה׳ בראיותיו ליסוד זה.

ל. וכבר עמד בקושיא זו בצאן קדשים (זבחים ז. ברש״י ד״ה חטאת) לפי גירסת הברכת הזבח בדברי רש״י שם, שכשרה ואינה עולה לשם חובתו, הרי שישנו אופן של חטאת שאינה מרצה, ולכאורה כיון שחטאת אינה באה בנדבה כיצד כשרה אם אינה עולה.

לא. חידושי רבינו הגרי״מ (זבחים אות ו), שיעורי הגרב״ד (שם אות טז). וכבר מצינו כעין דבריהם במראה כהן (שם ז. ברש״י ד״ה חטאת) ביישוב השגת הצאן קדשים שהובא בהערה קודמת.

לב. ובחידושי ר׳ שמואל (שם) יישב קושיית רעק״א לדרכו שמחשבת חולין אינה מחשבה הפוסלת את הקרבן, אלא שאינה מרצה לבעלים לעלות לחובתם, ואם כן זהו הנפק״מ במה שאין חולין מחללין קדשים בשאר קרבנות ואין לנו מקור בשיטת התוספות לומר שבשאר קרבנות אין חולין מחללין קדשים לענין שיעלה הקרבן לחובתם.

לג. באחיעזר (ח״ג סי׳ נב אות ד) ביאר את הגירסא שלפנינו ברמב״ן שאכן בכל הקרבנות כשר ועלו לשם חובה, ומה שמבואר בגמרא (זבחים מו:) שכשר ואין מרצין זהו לטעם הגמרא (שם ג:) בשיטת רבי אלעזר שמוכח מהמשנה בכלים (פ״ח מ״א) ש׳לאו מינה מחריב בה׳ ולכך הוצרכה הגמרא להלכה שאין חולין מחללין קדשים ולטעם זה אכן אמרו שאין מחללין חילול גמור אך אינו עולה לשם חובה, ודברי הרמב״ן אמורים לטעם הגמרא (שם ג:) שלשם חולין אינו נפסל משום ׳לאו מינה לא מחריב בה׳ שזה סברא לומר שאינו נפסל כלל במחשבת חולין. וכדבריו כתבו גם בחיבת הקודש (זבחים ב. ד״ה ונלע״ד) והחזון איש (קמא סי׳ מב סק״ה).

לד. ולפי זה נמצא שבפסח לשם חולין וכן פסח שהקריב בשינוי בעלים על מי שאינו מחויב כפרה כמותו עולה לבעלים לשם חובה, שהרי בפסח אין מקום לשני ביאורים אלו.

פסול, והמשנה למלך (שם) תמה על דבריו שהרי פסק הרמב"ם (שם ה"ד) שחטאת ששחטה לשם חולין כשרה אלא שלא עלתה לשם חובה, ומדוע לענין פסח פסק שנפסל לגמרי.

יישוב האחרונים ודחייתם

במקדש דוד (קונטרס מעניני קדשים סי' ד) וכן **בקרן אורה** (פתיחה למסכת זבחים) תירצו שמאחר שבלשם חולין אינו מרצה לבעלים שוב אי אפשר לאכול הפסח, שכיון שלא עולה לבעלים לשם חובה במחשבת חולין נמצא שנאכל הפסח שלא למנויו שהרי הקרבן לא עלה לחובתם של המנויים על הקרבן[לה], אלא שדחו תירוץ זה, שאם כן מדוע צריך פסוק להלן (ז:) שפסח נפסל לגמרי במחשבת שלא לשמה, הרי כיון שידענו שאין עולה לבעלים לשם חובה ככל הקרבנות שוב יש לו ליפסל לגמרי משום שלא למנויו[לו].

דברי הקרן אורה בזה והנידון בדבריו

ובקרן אורה (פתיחה לזבחים, בסופו) דחה עוד ממה שפסק הרמב"ם (קרבן פסח פ"ב ה"ו) לענין קרבן פסח ששחטו לאוכליו כדי לזרוק דמו שלא לאוכליו שדינו כשר ולא עלו, ולא אומרים שיפסל מאחר ואינו נאכל למנויו כיון שלא עלה לחובתם, אמנם העיר שעיקר דברי הרמב"ם אינם עולין עם סוגיית הגמרא (פסחים עח:) שאמרו שיוצא בזה ידי חובתו, ובאור שמח (פסולי המוקדשין פי"ד הי"א) כתב שטעות סופר הוא ברמב"ם וצריך לגרוס 'ואדם יוצא בו ידי חובתו'.

ובקרן אורה (שם) ביאר בדברי הרמב"ם שפסח שחושב בו לשם חולין הרי זה כאילו חושב בשעת שחיטת הפסח שלא למנויו ושלא לאוכליו שהרי בחולין לא שייך מנויים ואוכלים וקרבן פסח נפסל אם חושב בשעת שחיטה שלא לאוכליו או שלא למנויו כמבואר במסכתין (סא.), ומה שהוצרכה הגמרא לדרשה שנפסל הפסח שלא לשמה, היינו בחשב שלא לשמה בשאר עבודות, שמשום מחשבת שלא לאוכליו ושלא למנויו אינו נפסל אלא אם חשב כן בשעת שחיטה כמבואר בגמרא (סא.-:)[לז].

ובאבן האזל (פסולי המוקדשין פט"ו הי"א) תמה על דברי הקרן אורה, שאמנם כשחושב לשם חולין הרי זה כחושב לשלא לאוכליו או לשלא למנויו, אך עדיין אף הבעלים יכולים לאכול מאותו הקרבן ונמצא שכשחושב לחולין הוא חושב לאוכליו ושלא לאוכליו ומבואר במסכתין (סג.) שכשר[לח].

ביאורו על דרך הקרן אורה

וכתב לבאר בדברי הרמב"ם על פי דרכם, שכיון שבמחשבת חולין בפסח זה כשר ואינו עולה לשם חובה כמבואר (זבחים מו:) לענין חטאת ששחטה לשם חולין, וכיון שצריכים הבעלים להביא פסח אחר הרי זה כנמנה על שני פסחים שאינו מינוי ונמצא שאף הבעלים נחשבים אינם אוכליו של פסח זה. והעירו האחרונים[לט] בדבריו שהרי כל זמן שלא משך את עצמו מן הקרבן עדיין הוא מנוי על פסח הראשון והגם שהוא חייב להימנות על פסח אחר אך עדיין בשעת שחיטת הפסח איך יפקע מינויו. וביארו הדברים לדרכו כך, שכיון שפסח עיקרו לאכילה כמבואר במסכתין (עו:) והיינו שעיקר הקרבן פסח הוא במה שעומד לאכילה, ומצינו בתוספות (זבחים צט: ד"ה אמר) שאף בעיקר הבאת קרבן פסח חלוק פסח משאר קרבנות משום שעיקרו לאכילה, ולכך למרות שבכל הקרבנות אין אונן משלח קרבנותיו, בפסח אונן משלח קרבנותיו ויכול לאכלו בערב כיון שעיקרו לאכילה ובשעת האכילה כבר לא יהיה אונן, וכיון שפסח זה משום שאינו עולה לבעלים לחובה לא יהא בו דין אכילה מאחר שיצטרך להימנות על פסח אחר הרי זה פסח שאין בו דין אכילה ויש לומר שהוא פסול כיון שפסח עיקרו לאכילה[מ].

עוד ביאור מהמקדש דוד בשיטת הרמב"ם

עוד כתב לבאר בדברי הרמב"ם במה שפסק שפסח לשם חולין פסול, משום שפסח קרב לאחר תמיד של בין הערביים דווקא כפי שדרשו במסכתין (נט.) "אוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים', והרי כל הקרבנות שקרבים אחר תמיד של בין הערביים נפסלים ורק בפסח הקרב כהלכתו יש לימוד מפסוק לומר שזמנו הוא אחר התמיד, וכיון שאינו עולה לשם חובה ממילא נפסל הפסח מצד שקרב לאחר תמיד של בין הערביים, ולביאור זה לא קשה למה הוצרכה הגמרא להוכיח מפסוק שפסח שלא לשמה פסול מאחר ואין עולה הרי שוב נמצא שקרב אחר התמיד, שהרי מבואר בתוספות (מנחות מט: ד"ה תלמוד) שאינו נפסל מהתורה אלא מדרבנן ומפסוק למדו ששלא לשמה נפסל מהתורה.

אמנם לשון הרמב"ם (שם) שכתב 'שאם שחט פסח לשם חולין פסול שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא לה'', עדיין מוקשה שהרי לביאורים הנ"ל סיבת הפסול היא משום שקרב אחר תמיד של בין הערביים.

ביאור לפי המבואר בדברי הירושלמי

ובמקדש דוד (שם) בהמשך דבריו ביאר שמקורו של הרמב"ם שפסח ששחטו לשם חולין פסול, הוא מהירושלמי (פסחים פ"ה ה"ב) שכתוב 'מנין שהוא צריך לשחטו לשמו ר' בא בשם רב ואמרתם זבח פסח הוא לה' לומר שאם נשחט לשם פסח הוא פסח ואם לאו אינו פסח' והיינו שבפסח צריך שחיטה לשם פסח בפועל וכששוחט לשם חולין הרי שלא שחט לשם פסח, ואף שסתמא לשמה ואם ישחט פסח בסתמא יוכשר שהרי דווקא בלשם חולין כתב הרמב"ם שפסול, להמבואר במקדש דוד בשיטת הרמב"ם יתפרש משום שבסתמא אומרים שכונתו לשחוט בפועל לשם פסח[מא].

הוכחה לביאור זה מדבריו בפירוש המשנה

וברמב"ם בפירוש המשניות (פסחים פ"ה מ"ב) כתב בזה הלשון 'כי המחשבה פוסלת בקדשים בד' עבודות וכו' ובפרט הפסח והחטאת כאשר נפרש בתחילת זבחים ואמרו בירושלמי מנין שאין שוחטין את הפסח אלא לשמו שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא', הרי שאחרי שהביא את דרשת הגמרא בזבחים לפסול במחשבת שלא לשמה הביא שוב את דברי הירושלמי שהוא לימוד אחר, וביאר המקדש דוד לדרכו בביאור דברי הרמב"ם בי"ד החזקה שמדברי הירושלמי למדנו הלכה נוספת שצריך שיהא מחשבה בפועל לשם פסח[מב].

יישוב האור שמח בשיטת הרמב"ם

ובענין אחר יישב האור שמח (פסולי המוקדשין פט"ו הי"א) דברי הרמב"ם שכתב בפסח ששחטו לשם חולין פסול, משום שכל מה שמחשבת חולין אינה פוסלת בקרבנות לגמרי מבואר בגמרא (זבחים ג.) כיון ש'לאו מינה לא מחריב בה' וביאר שהסברא הנכונה בזה היא, שכיון שעיקר שחיטה היא לצורך עבודת גבוה [להוציא הדם ולהכשירו לזריקה], ואילו בחולין ענין השחיטה היא כדי להתיר את הבשר באכילה, וכיון שיש הבדל וחילוק ניכר בין התכלית שבעבודת הקרבנות לשחיטת חולין, שייך בזה סברת הגמרא ד'לאו מינה לא מחריב בה', ומה שאין כן בפסח שמבואר במשנה (פסחים עו:) שעיקר הבאתו הוא לצורך אכילה ולכן אף שקרבנות צבור הבאים בטומאה אינם נאכלים בטומאה פסח הבא בטומאה נאכל בטומאה וכדברי המשנה 'שלא בא מתחילתו

לה. ומבואר בדבריהם שהפסול של שלא למנויו נאמר אף לבעלים שיש לו זכות אכילה בפסח ומכל מקום אם אינו מתכפר בקרבן משום שאינו עולה לחובתו הרי זה נחשב אכילה שלא למנויו, כיון שמנויו של הפסח הינם אלו שיש להם זכות אכילה ומתכפרים בפסח, ובחידושי הגרי"ז (קרבן פסח) הוכיח ששם מנוי על הפסח היינו מי שיש לו זכות ממון בפסח, אך מבואר בתוכן דבריו שודאי שצריך שהמנוי על הפסח יהיה גם מתכפר בפסח.

לו. בגמרא (עג:) מבואר שפסול שלא לשמה נחשב לפסולו בגופו ואינו צריך עיבור צורה אלא נשרף מיד, ולענין פסול שלא למנויו כגון שלאחר שחיטת הפסח משכו הבעלים ידיהם ואין מנויים לפסח נחשב לאין פסולו בגופו וטעון עיבור צורה, ופירש רש"י (שם ד"ה תעובר) שממתין שיפסל בלינה משום בזיון קדשים, ואם כן עדיין יש נפקא מינה ללימוד מהפסוק ששלא לשמה בפסח פוסל, משום שלכך נחשב פסולו בגופו וישרף מיד, ומשום פסול שלא למנויו שאינו פסולו בגופו אלא שבפועל אין מי שיוכל לאכול הפסח כיון שלא עולה לשם חובה אם כן היה טעון עיבור צורה.

לז. אמנם בגמרא אמרו (זבחים ז:) 'ואשכחן זביחה שאר עבודות מנלן' ולדברי הקרן אורה הרי על שחיטה עצמה אין צריך פסוק אלא על שאר עבודות.

לח. ונקט האבן האזל שאף שלפי מחשבתו יאכלוהו הבעלים כחולין ולא משום שמנויים על קרבן אינו מגרע במחשבת מנויו של הקרבן, שאין בכוח המחשבת חולין להפקיע את חלק המנויים של הפסח לעשותם כאינם מנויים אף שלפי מחשבתו נאכל למנויו שלא מדין מנויו של הקרבן אלא כחולין.

לט. מנחת אברהם (זבחים עמוד קד).

מ. אלא שלפ"ז נמצא שמחשבת חולין אינה פוסלת משום מחשבת שלא לאוכליו, אלא שפסח שאין אפשרות לקיים בו אכילה נפסל משום שפסח עיקרו לאכילה, אולם בקרן אורה שלל דרך זו, שאם כן מדוע צריך מקור לפסול פסח שלא לשמה לגמרי, הרי מאחר ואינו עולה לשם חובה יפסל משום שאין עולה לשם חובת הבעלים נמצא שאינו נאכל למנויו, ולכך כתב שנפסל משום מחשבת שלא לאוכליו ומחשבה זו פוסלת רק בשחיטה.

מא. אמנם בליקוטי הלכות (כח. זבח תודה ד"ה הזבח) מבואר שלא מועיל סתמא לשמה על כוונות חיוביות, ולכך כתב שלשם ששה דברים שצריך שהזבח יהא נזבח למצוה, צריך שיחשוב בפועל ולא מועיל סתמא, ולדברי הרמב"ם לדרכו של המקדש דוד מבואר שמועיל סתמא על כונה חיובית בלשם פסח.

מב. ואכן לדברי הירושלמי אין צריך לדרשת הבבלי (זבחים ז:) לפסול פסח ששחטו שלא לשמה משום ששנה עליו הכתוב לעכב אלא לעולם יפסל משום שכל עוד שאינו שוחט לפסח אינו פסח כלשון הירושלמי 'ואם לאו אינו פסח', ודרשת הבבלי מבוארת בקרן אורה (שם) שהובא לעיל שצריך לענין שאר עבודות, וכמו כן דברי הירושלמי שצריך זביחה לשם פסח נאמר דווקא לענין שחיטה ולענין שאר עבודות עדיין צריך לדרשת הבבלי.

אלא לאכילה׳ ולכך לשם חולין הרי זה בת מינה בפסח יותר משאר קדשים, ומועילה לפסול ככל מחשבת שלא לשמה בפסח.

נידונים במחשבה לשם חולין

אם מחשבה לשם חולין פוסלת בכל ד׳ עבודות

באור שמח (פסולי המוקדשין פט״ו ה״א) כתב שרק לענין שחיטת קדשים מצינו מחשבה לשם חולין, כיון שיש איזה שייכות ביניהם שהרי גם בחולין יש שחיטה, אלא שבקדשים יש צורך גבוה לקבל הדם ולזרקו ובחולין ענין השחיטה בא להוציא מידי נבילה ולהתיר באכילה, ולכך נתפסת מחשבה בקדשים לשם חולין, אולם בשאר עבודות הקרבן שהם קבלה הולכה זריקה שאין כמותם בחולין לא נתפסת כלל מחשבה זו של לשם חולין והקרבן כשר ומרצה[מג].

אמנם החזון איש (זבחים סי׳ כ (ב) ס״ק יב ד״ה וגם) כתב שבכל העבודות מחשבת חולין פוסלת שלא ירצה[מד].

לשם חולין בזריקה שלא במקומה

שנינו במשנה (זבחים כו:) שאם זרק הדם שלא במקומו כגון דם הראוי לינתן למטה מחוט הסיקרא ונתנו למעלה מהחוט וכן להיפך פסול, ובגמרא (שם) ׳אמר שמואל פסול בשר אבל בעלים נתכפרו׳, כלומר, שכשזרק את הדם שלא במקומו הבעלים יצאו ידי חובתם בקרבן, אלא שהבשר אינו ניתר באכילה, ואילו זריקה שנעשית במקומה מועילה להתיר הבשר באכילה, ובתוספות (שם ד״ה ואי) הקשו מהמבואר במשנה (זבחים עט:) הניתנין למטה שנתערבו עם הניתנין למעלה ׳רבי אליעזר אומר יתן למעלה ורואה אני את התחתונים למעלה כאילו הן מים ויחזור ויתן למטה׳, והקשו התוספות מדוע יחזור ויתן למטה הרי לשיטת שמואל אומרים שזריקה שלא במקומה כבמקומה וכבר נתכפרו הבעלים בדמים הראויים להיזרק למטה בנתינתם למעלה, ותירצו התוספות שכיון שלשיטת רבי אליעזר אומרים רואין דמים התחתונים כאילו הן מים הרי זה כאילו לא זרק כלל את הדמים הראויים למטה.

אחה״מ 19/06/2018

והקשה החזון איש (שם) שהרי בנתינת התחתונים למעלה אף שלא התכוין בזה לקיום זריקה של דמים של מטה מכל מקום לא גרע מזורק לשם חולין שיש משמעות למעשה הזריקה, ואם כן שוב יש לדון את הדמים שלמטה כזריקה שתכפר כדין זריקה שלא במקומה, ותירץ שזריקה לשם חולין נחשבת לזריקה רק כשזורק הדם במקומו הראוי לו ובזה אומרים שהסתמא לשמה של הקרבן אינו נפקע מחמת מחשבת חולין, אולם כשזורק שלא במקומה כיון שאין מתקיים בקרבן עבודת זריקה במקומה הראוי לה מתחילה לא אומרים בזה סתמא לשמה והמחשבה לשם מים בכוחה להפקיע מהסתמא של הקרבן ולכך לענין דמים של מטה לא נחשב כמעשה זריקה[מה].

ז. שלא לשמה בעבודת חצי מתיר

ענין מחשבה בחצי מתיר

במשנה (מנחות טז.) מצינו מחלוקת בין רבי מאיר לחכמים בענין פיגול בחצי מתיר, כגון במנחה שיש בה לבונה שכדי להתיר את השיריים באכילה צריך להקטיר את הקומץ ואת הלבונה, ובהקטרת הקומץ חשב מחשבת פיגול על מנת שיאכל את השיריים חוץ לזמנו, ובשעה שהקטיר את הלבונה שתק, ׳רבי מאיר אומר פיגול וחייבים עליו כרת, וחכמים אומרים אין בו כרת עד שיפגל בכל המתיר׳, כלומר, שמחשבת פיגול חלה אם חושב באחת מארבע עבודות המתירות של הקרבן שהם בבהמה: שחיטה קבלה הולכה זריקה, ובמנחה: קמיצה קבלה הולכה הקטרה, וכשיש בעבודה אחת שני מתירים כגון במנחה קומץ ולבונה, ובדם כשטעון כמה הזאות, וכשחושב רק בשעת הקטרת קומץ וחלק מההזאות על מנת לאכול שיריים חוץ לזמנו זה פיגול רק בעבודת חצי מתיר, ולרבי מאיר פיגול הוא וחייב כרת, ולרבנן אינו פיגול כל עוד שלא חשב בעבודת כל המתיר.

שלא לשמה בעבודת חצי מתיר

והנה לא מצינו שנחלקו רבי מאיר וחכמים במשנה ובריית׳א אלא לענין פיגול כשחושב בעבודת חצי מתיר, אמנם לענין מחשבה שלא לשמה אם פוסלת בחצי מתיר, כגון שחשב בעבודת שחיטה שהיא בשני סימנים וחשב שלא לשמה בסימן אחר ובסימן שני שתק וכן בזריקה כשבחלק מהזריקה חשב מחשבת שלא לשמה, לא מצינו בזה דברים מפורשים.

שיטת האור שמח וכן מתבאר בדברי הפני יהושע

האור שמח (פסולי המוקדשין פט״ז ה״ז) כתב שלכו״ע פוסלת מחשבת שלא לשמה בחצי מתיר, משום שדווקא לענין פיגול כיון שהפסול הוא במה שחושב על הדבר הניתר שהעבודה באה להתירו וכפי שמצינו שדין הפיגול נלמד (זבחים כח:) מהפסוק (ויקרא ז יח) ׳אם האכל יאכל׳ וגו׳ הרי שייחסה התורה את המחשבה הפוסלת בעבודה משום שעל ידה ניתר הבשר לאכילת אדם ולמזבח, ולכך לשיטת חכמים צריך שיחשוב מחשבת פיגול בכל עבודת השחיטה או הזריקה שהם הגורמים להיתר האכילה, אולם במחשבת שלא לשמה הפסול הוא במעשה העבודה שנעשה שלא לשמה, ולכך אף אם חשב בעבודת חצי מתיר חסר בהכשר העבודה של אותו חצי מתיר. וכן מבואר בדברי הפני יהושע (ב״ק ה. ד״ה בפרש״י) בביאור דברי רש״י (שם) שנקט ש׳מפגל׳ השנוי שם כמזיק היינו כהן השוחט שלא לשמה שמפסיד על ידי מחשבתו את הבעלים, והקשה מדוע לא פירש כפשוטו שחשב הכהן מחשבת פיגול, וביאר שפיגול כיון שחל רק בגמר שחיטה שהרי אין מפגלין בחצי מתיר, ובגמר שחיטה אף קדשים קלים הם ממון גבוה כמבואר (שם יב:) נמצא שאינו מזיק ממון בעלים, ומבואר בדבריו ששלא לשמה חל הפסול כבר בתחילת שחיטה ודווקא לענין פיגול אמרו אין מפגלין בחצי מתיר.

שיטת החזון איש

בחזון איש (זבחים סי׳ יב סק״ה) כתב שכשם שאין מפגלין בחצי מתיר כך אין פסול מחשבת שלא לשמה בחצי מתיר, והנה שיטת הרמב״ם (פסולי המוקדשין פט״ז ה״ז) שליקוט הלבונה הוא חלק מעבודת הקמיצה ולכך קמיצת המנחה לחוד היא חצי מתיר, ואם פיגל בשעת קמיצת המנחה ולא בשעת ליקוט הלבונה אינה פיגול לרבנן שסוברים שאין מפגלין בחצי מתיר, ובמנחות (ב.) כתוב במשנה שכל המנחות שנקמצו שלא לשמה כשרות אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה חוץ ממנחת חוטא ומנחת קנאות, ואם ננקוט שאין פסול מחשבת שלא לשמה בחצי מתיר יקשה לשיטת הרמב״ם שקמיצת מנחה לחוד היא חצי מתיר מדוע נפסלת המנחה בקמיצה שלא לשמה הרי לשיטת רבנן אין מפגלין בחצי מתיר, ואכן בחזון איש (קמא סי׳ כז סק״א) העיר כן לשיטת הרמב״ם, וקושיא זו היא לשיטתו שאף לענין מחשבת שלא לשמה נאמר הכלל של אין מפגלין בחצי מתיר.

הוכחה מדברי השיטה מקובצת

הגמרא (זבחים ב.) דייקה שבקרבנות אנו אומרים ש׳סתמא לשמה׳, שהלא שנינו ׳כיצד לשמן ולשלא לשמן לשם פסח ולשם שלמים, טעמא דאמר ולשם שלמים הא לשם פסח וסתמא כשר׳ וכתב רש״י (שם ד״ה הא) שראיית הגמרא שסתמא לשמה היא מסוף שחיטה שאף שלא חשב מפורש לשם פסח כשר, והתוספות (שם ד״ה הא) הקשו וכי בכל שעה צריך לדבר לשמה, ובשיטה מקובצת (שם בתוד״ה הא) כתב שאכן אין צריך להזכיר בכל רגע בשחיטה שעושה כן לשם פסח, אמנם בכל סימן וסימן היה לו להזכיר ששוחט לשם פסח, ופירש שם שלשם פסח ולשם שלמים פירושו ששחט סימן אחד לשם פסח וסימן אחד לשם שלמים, ומבואר בדברי השיטה מקובצת שמחשבת שלא לשמה פוסלת בחצי מתיר שהרי סימן אחד הוא חצי מתיר כיון ששחיטה היא בשני סימנים[מו].

הוכחה ממיוחס להרשב״א במנחות

בחידושים המיוחסים לרשב״א (מנחות ב. ד״ה גמ׳ ואסור) דייק בדברי רש״י (שם ד״ה ואסור) שכתב על דברי הגמרא שאמרו שאסור לחשוב שלא לשמה אף לאחר שכבר נפסל במחשבת שלא לשמה, וכתב רש״י ׳ואסור לשנויי בה שינוי אחר כגון אם עבר וקמצה שלא לשמה אסור לתת קומץ

מג. ובמשך חכמה פרשת בא (יב כז) כתב גם שלא שייך מחשבת חולין בשאר עבודות, עוד ביאר שם שאף בשחיטה נתפסת מחשבת חולין דווקא לאחר שבאו לארץ והותר להם בשר תאוה בשחיטה, ומאחר ושייך כבר שחיטה בחולין נתפסת המחשבה אף לענין שחיטת קדשים, אך קודם שבאו לארץ אף בשחיטה לא היה נתפס מחשבת חולין, כשם שלא שייך שיחול מחשבת חולין בזריקה כיון שבחולין לא שייך כלל זריקה.

מד. בדבריו הוכיח מדברי התוספות (זבחים ג: ד״ה הכא) שמתעסק בקדשים פוסל בכל ארבע עבודות לפי מה שביארו הקל וחומר בגמרא (שם) לפסול חושב לשם חולין, משום שאם מצינו בקדשים שחטאת שחשב שהיא עולה כשרה, ובכל זאת אילו ידע שהיא חטאת ושחטה לשם עולה פסולה, כדין מחשבה שלא לשמה בחטאת, חולין שאם חשב על קדשים שהם חולין שפסול משום מתעסק כמבואר (שם מו:), כל שכן שאם חשב לשם חולין שיפסול, ואם מתעסק פוסל רק בשחיטה אם כן עדיין אין לנו מקור לשם חולין בשאר עבודות שהרי יש לנו לומר דיו להיות כנידון, ומבואר בדבריו שנקט כדבר פשוט שמחשבת חולין פוסלת אף בשאר עבודות.

מה. וכן כתב בספר יעיר קינו (קינין פ״א ד״ה תנא בסוה״ד) שכשאין הקרבן נעשה במקומו אין אומרים בזה סתמא לשמה.

מו. ובמנחת אברהם כתב לדחות הראיה מדברי רש״י והשיטה מקובצת כיון שדבריהם אמורים לפי הצד בגמרא שסתמא לאו לשמה ואכן לצד זה מסתבר יותר לומר שלכו״ע אף בסימן אחד יפסל כיון שנמצא שחסר מחשבת לשמה בחלק מהשחיטה, וכל ענין חצי מתיר הוא במחשבה הפוסלת כפיגול וכן מחשבה שלא לשמה שהובא לעיל מהגרי״ז שנידון כמחשבה הפוסלת, ובזה דווקא דנו אם מחשבת פסול שלא לשמה פוסלת בחצי מתיר, אלא שמסתימת דברי רש״י והשיטה מקובצת נראה שכך פירשו את המשנה שלשם פסח ושלמים היינו כשבסימן אחד חשב לשם פסח ובסימן שני לשם שלמים. ובמקדש דוד (קונטרס מעניני קדשים סי׳ ד) ביאר בשיטת הרמב״ם שבפסח צריך עשייה חיובית לשם פסח וענין הסתמא לשמה בפסח הוא בכוונת העובד שסתמא עבודתו לשם פסח, ולדבריו אף אם סתמא לשמה מכל מקום אם בעבודת חצי מתיר בפסח חשב לשם שלמים הרי שלא נעשתה הזביחה באותו חצי מתיר לשם פסח.

בכלי שלא לשמה, וכתב המיוחס לרשב"א שנראה מלשון רש"י שדווקא בעבודה אחרת יש איסור לחשוב שוב שלא לשמה אבל באותה עבודה שכבר נעשית שלא לשמה אין איסור לחשוב שלא לשמה, ומבואר בדבריו שמאחר שהעבודה שחשב בה שלא לשמה נפסלה שוב אין משמעות למה שחושב בהמשך אותה עבודה שלא לשמה כיון שכבר נפסל מתחילת העבודה, ומוכח מדבריו ששייך שיחול פסול מחשבת שלא לשמה בחצי מתיר שאם לא כן הרי עדיין לא חלה המחשבה עד סוף השחיטה ואיך נתיר לו לחשוב מחשבת פסול בהמשך העבודה הרי עדיין לא נפסלה העבודה עד גמר השחיטה.

ח. האיסור לחשוב מחשבת שלא לשמה

מבואר בגמרא (זבחים ב:) שאסור לחשוב מחשבת שלא לשמה בקרבנות אף בקרבנות שאינם נפסלים לגמרי בכך, ואף לאחר שכבר נפסל מלעלות לחובת הבעלים שהקרבן כנדבה אמר רבא שאסור לחשוב שוב שלא לשמה בהמשך עשיית הקרבן, וברש"י (ד"ה ונדבה) כתב שהאיסור לשנות נלמד מהפסוק (ויקרא ז, יח) 'לא יחשב' שמזה למדו (כט:) איסור מחשבה שאינה ראויה בקדשים.

ובמסכת מנחות כתב רש"י (ב: ד"ה ונדבה) שהאיסור לשנות משום שכתוב (שם ג א) 'אם זבח שלמים קרבנו' שתהא זביחה לשם שלמים, ופסוק זה מצינו בגמרא (זבחים ד.) להוכיח שצריך זביחה לשמה, ומחשבת שלא לשמה פוסלת[מז].

ובחידושי מרן ר"ז הלוי (מעשה הקרבנות פ"ד הי"א ד"ה והנה בתוספות) הקשה בדברי רש"י שהרי באנו ללמוד איסור מחשבה שלא לשמה והיה לרש"י להביא הפסוק של 'לא יחשב' שמדבר באיסור לחשוב מחשבה שלא לשמה כפי שהביא בזבחים, והפסוק שהביא רש"י הובא בגמרא (שם) לא לענין האיסור לחשוב אלא על הכשר הקרבן שצריך שייעשה לשמה, וביאר בזה, שהוכרח לרש"י שמזה שהובא בגמרא פסוק זה לענין שלא לשמה שענינו מחשבה הפוסלת ולא על העדר לשמה וכפי שהכריח בתחילת דבריו שם, וכיון שכן יש ללמוד שכוונת הכתוב בפסוק 'ואם זבח קרבנו' שדרשו שתהא זביחתו לשם פסח, שאינו מדבר לענין צורת העשייה שתהיה לשמה, אלא שדרש הכתוב הוא שתהא זביחתו לשם פסח ולא יחשוב מחשבה הפוסלת.

בתוספות (זבחים ד. ד"ה וישנן - הראשון) מבואר שהאיסור לחשוב שלא לשמה הוא דווקא בפסח וחטאת שהקרבן נפסל באותה מחשבה, ובשאר קרבנות שלא עלו לבעלים לשם חובה אין איסור[מח], והסברא בזה משום שאינו מפסיד במחשבה זו את הקרבן[מט], ולפי"ז מיושבים דברי רש"י במנחות (שם) שלא הזכיר ללאו של 'לא יחשב' משום שבקרבנות שלא עלו לשם חובה אין איסור לחשוב שלא לשמה, אלא שצריך לעשותו לשמה כדי לעשותו כמצותו, ושיעלה לשם חובתו.

האיסור לזרוק שלא לשמה אחר ששחט שלא לשמה

איך הדין באותה עבודה עצמה

מצינו בגמרא (זבחים ב.) 'אמר רבא עולה ששחטה שלא לשמה אסור לזרוק דמה שלא לשמה' ברש"י במנחות (ב.) כתב לענין מנחה שאמרו שאסור לחשוב שוב שלא לשמה בזה הלשון 'שינוי אחר כגון אם קמצה שלא לשמה אסור לתת קומץ בכלי שלא לשמו' ודייק הרשב"א (שם ד"ה גמרא ואסור) מלשון רש"י שכתב את האיסור דווקא לענין עבודה אחרת שהיא נתינת קומץ בכלי משמע שדווקא בעבודה אחרת אסור לחשוב שלא לשמה אולם באותה עבודה עצמה שכבר חשב בה שלא לשמה אין איסור שוב לחשוב בה שלא לשמה, מאחר וכבר נפסלה אותה עבודה במחשבתו אין משמעות למה שחוזר וחושב שלא לשמה[נ].

ובמה שהעמיד הרשב"א את דבריו על דברי רש"י ולא בעיקר דברי רבא שאמר 'אסור לזרוק דמה שלא לשמה' ולא אמר רבא אסור להמשיך לשחוט שלא לשמה ביארו האחרונים[נא] משום שרבא לשיטתו שסבר (סג. זבחים ל.) שאינה לשחיטה אלא לבסוף ולא חל הפסול אלא לבסוף ולכך אין משמעות למה שחושב שוב עד סוף השחיטה כיון שמחשבה הראשונה אף היא לא חלה אלא לבסוף[נב].

ביאור הרמב"ם בדברי רבא

ברמב"ם (פסולי המוקדשין פט"ו ה"ג) כתב 'אסור לחשוב בקדשים מחשבה שאינה נכונה כמו שיבואר[נג] לפיכך זבח ששחטו שלא לשמו או מנחה שקמצה שלא לשמה וכו' חייב להשלים שאר עבודות לשמן', ובכתבי הגרי"ז מנחות (ב:) העיר על לשון הרמב"ם שכתב 'לפיכך' וכו' שמשמעותו ששייך למה שפתח ההלכה שיש איסור לחשוב מחשבה שאינה נכונה, והרי אף אם לא היה איסור מכל מקום כיון שלמדו בגמרא מסברא או מפסוק שצריך לגמור שאר העבודות לשמה היא הנותנת שאינו יכול לחשב שלא לשמה משום שצריך לגמור שאר עשיות הקרבן לשמה, וביאר שכיון שכבר נפסל הקרבן ושוב אינו עולה לשם חובה אין ענין שיהיו שאר עשיות הקרבן לשמה, אלא משום שיש איסור לחשוב מחשבה שאינה נכונה בקרבן לכך אסור לחשוב מחשבה שלא לשמה אף לאחר שדין הקרבן הוא כשר ולא עלו, כיון שעצם המחשבה שאינה נכונה היא האיסור.

חידוש החתם סופר בשיטת הרמב"ם

החתם סופר (שו"ת חו"מ סי' רד) כתב בפשיטות שלדברי הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ח ה"א) שכתב שהחושב מחשבה שאינה נכונה בקדשים עובר בלא תעשה ובהמשך (ה"ב) כתב 'שבכלל דין זה שלא 'יפסיד את הקדשים במחשבה שהרי זה דומה למטיל מום בקדשים', ואם כן העלה שבמחשבת שלא לשמה חלוק חטאת ופסח משאר קרבנות, שבפסח וחטאת כיון שנפסלים לגמרי הרי נמצא שמפסיד הקדשים והרי הוא עובר באיסור 'לא יחשב' אולם בשאר קרבנות שדינם כשר ולא עלו הרי אינו מפסיד את הקרבן אלא את הבעלים שאין הקרבן עולה לחובתם וצריכים להביא קרבן אחר ואינו בכלל מפסיד קדשים. אמנם ברש"י (זבחים ב: ד"ה ונדבה) כתב שישנו לאיסור 'לא יחשב' אף לענין שאר קרבנות[נד], וכן מבואר ברמב"ם (פסולי מוקדשין פט"ו ה"ג) שהביא דברי רבא שאסור לחשוב שלא לשמה אף לאחר שכבר חשב בעבודה אחת שלא לשמה משום איסור של 'לא יחשב'.

הערת האחרונים באיסור לזרוק שלא לשמה אחר ששחט שלא לשמה

בעיקר האיסור לחשוב שלדברי הרמב"ם הוא משום מפסיד קדשים, הקשה השפת אמת (זבחים ב. ד"ה אבע"א) שמאחר שהקרבן לא עולה לשם חובה איזה הפסד קדשים יש במחשבה זו, והובא מהגרי"ד[נה] שיסוד האיסור אינו תלוי במה שבפועל נפסד הקרבן במחשבה אלא במה שעושה דבר שמפסיד את הקרבן ולזה מספיק מה שבכח אותה מחשבה לפסול את הקרבן אם יחשב כן בתחילה, ולפי זה מה שכתב הרמב"ם ענין הפסד קדשים היינו שזה המודד איזה מחשבה היא בכלל 'לא יחשב' מחשבה כזו שביכולתה לפסול את הקרבן.

חידוש השפת אמת בדברי רש"י במשנה

בשפת אמת (שם ב. ד"ה במשנה) דייק את לשון רש"י (זבחים ב. ד"ה אלא) שכתב 'וצריך להביא אחר לחובתו או לנדרו וישחטנו לשמו' ומשמע ברש"י שקרבן השני שמביא לחובתו צריך לעשותו לשמו ולא מועיל לשחטו בסתמא, אף שמבואר בגמרא (שם ב:) שסתמא לשמה ואין צריך לחשוב בשחיטה לשמה בפירוש, מכל מקום מאחר שקרבן ראשון נעשה שלא לשמה לכך כשמביא קרבן אחר צריך לפרש שעושהו לשמה.

מז. ובשיטה מקובצת (מנחות שם אות א) העיר בזה שלא הביא רש"י הפסוק שהביא בזבחים.

מח. שהקשו התוספות במה שאמרו בגמרא בחילוק שבין שינוי בעלים לשינוי קודש ששינוי בעלים אינו לאחר מיתה, והקשו למ"ד שיעבודא לאו דאורייתא הרי גם אין שינוי קודש לאחר מיתה ומאי נפק"מ שלא עלו הרי אין צריכים היורשין להביא, וקשה שהרי נפק"מ יש לענין איסור לחשוב שלא לשמה, ששינוי בעלים אין לאחר מיתה משום שאין הבעלים מתכפרים לאחר מיתה, ואילו שינוי קודש ישנו לאחר מיתה, ומבואר מדבריהם שבקרבנות שלא עלו לשם חובה אין איסור מחשבה ולכן אין בזה חילוק בין שינוי קודש לשינוי בעלים.

מט. וכן מבואר בשיטת רש"י במנחות (שם) שלא הזכיר לאו של לא יחשב משום שמדובר בקרבנות שכשר ולא עלו.

נ. והאופן שיהא שלא לשמה בעבודת קמיצה עצמה הינה רק לשיטת הרמב"ם (פסולי המוקדשין פט"ז ה"ז) שבמנחה ישנם שני מתירים א. קמיצת המנחה, ב. ליקוט לבונה. עוד מבואר בדברי הרשב"א שמחשבת שלא לשמה פוסלת בחצי מתיר ולהלן יתבאר עוד בענין זה.

נא. מנחת אברהם (זבחים ב.).

נב. ובאבני נזר (חו"מ סי' קסב) כתב לפי דברי הרשב"א שקבלה והולכה הרי הם כעבודה אחת כמו שמצינו בגמרא (ד.) 'והקריבו זו קבלת הדם ואפיק רחמנא בלשון הולכה למימרא דהולכה לא תפקה מכלל קבלה', כלומר, שכיון שעבודת קבלה כתובה בפסוק בלשון הולכה 'והקריבו' לומדים שדיניהם שוין לענין פסול שלא לשמה, וכמו כן ביאר שהם כעבודה אחת לענין האיסור לחזור ולחשוב שלא לשמה, שעד גמר הולכה עדיין מעין עבודה אחת הם לענין האיסור לחשוב שלא לשמה בעבודה אחרת.

נג. וכתב הכסף משנה כוונתו למה שכתב (פי"ח ה"א) שיש איסור לחשוב מחשבה שאינה נכונה בקדשים שנאמר 'לא יחשב'.

נד. וברש"י מנחות (ב: ד"ה ונדבה) הביא את הפסוק 'ואם זבח קרבנו' שתהא זביחה לשם שלמים, ובבית הלוי (ח"א סי' ל ס"ק טו) ביאר בדברי רש"י שכיון שחשב שלא לשמה הרי שבעבודה שניה אינו מוסיף שום פסול ואם כן אינו מפסיד קדשים.

נה. מנחת אברהם (זבחים ב.).

ובהגהה (שם) ביאר הענין, לפי מה שנחלקו רב ושמואל (מנחות טז.) אם אומרים בדין של כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה, כגון בפיגל בחלק מהעבודה אם נאמר שכל שאינו מפרש בהמשך העבודה שאינו עושה על דעת ראשונה אומרים שמעשיו נעשים על דעת ראשונה במחשבת פיגול, ולרב (שם) מבואר שאפילו בשתי בהמות כגון שפיגל בבהמה אחת ושוב שחט בהמה אחרת במקומה אומרים שעושה על דעת ראשונה אם לא פירש אחרת, ולשיטת רב כשמביא בהמה אחרת לחובתו צריך לחשוב בפירוש לשמה שאם לא כן נוקטים שעושה כדעת ראשונה במחשבת שלא לשמה.

אמנם בהמשך דבריו הניח הדבר בצ"ע, שהרי מבואר להלן (שם) שבשתי דעות לא אומרים על דעת ראשונה, כלומר, שכשכהן אחר ממשיך את עבודת הקרבן לא דנים שהמשך עבודתו הולכת אחר מחשבת הראשון, ורק כשאותו כהן שחשב בתחילת העבודה ממשיך בעבודתו דנים שהמשך עשייתו היא כפי מחשבתו הראשונה.

חילוק בין אותו כהן העובד לאחר שהמשיך העבודה

אולם לענין אותו כהן העובד שחשב בתחילה שלא לשמה שהקרבן כשר אלא שאין עולה לבעלים לשם חובה כמבואר במשנתינו, בזה כתב בשפת אמת שיש מקום לומר שיצטרך הכהן שחשב בתחילה שלא לשמה לחשוב לשמה בפירוש, שהרי מבואר בדברי רבא (ב.) שאף לאחר שעשה עבודה שלא לשמה בקרבן ואינו עולה שוב לבעלים לשם חובה מכל מקום אסור להמשיך לעשות את שאר העבודות שלא לשמה, ולכך לשיטת רב שכל העושה על דעת ראשונה עושה אם לא ימשיך עבודתו במחשבה מפורשת לשמה דנים שעל דעת ראשונה הוא עושה ונמצא שממשיך עבודת הקרבן שלא לשמה, וכן כתב בליקוטי הלכות (זבח תודה ב.) שכשחשב שלא לשמה שוב צריך לחשוב בשאר העבודות לשמה, והביא לשון הרמב"ם (פסולי המוקדשין פט"ו ה"ג) שכתב 'זבח ששחטו שלא לשמו או מנחה שנקמצה שלא לשמה בין בזדון בין בשגגה חייב להשלים שאר עבודות לשמן', וממה שכתב 'חייב להשלים' משמע שצריך מחשבה מפורשת לשמה מאחר וכבר חשב בקרבן זה שלא לשמה.

ברמב"ם בפירוש המשניות כתב שהזבחים שנזבחו שלא לשמן 'כשרים' ולא עלו לשם חובה דווקא כשגמר שאר עבודות לשמה, ואם חשב שלא לשמה בשאר עבודות הקרבן פסול. ובחק נתן (זבחים ב.) תמה בדברי הרמב"ם שהרי בגמרא מבואר שאינו לעיכוב הכפרה אלא שצריך העובד להמשיך שאר העבודות לשמה, משום האיסור לחשוב מחשבת שלא לשמה בקרבן, ואף ששחט שלא לשמה מכל מקום צריך שיגמור עשיית הקרבן לשמה ואינו תנאי להכשר הקרבן, וכך מבואר בדברי הרמב"ם בהלכות (פסולי המוקדשין פט"ו ה"ג) שהביא דברי רבא שאמר (שם ב.) עולה ששחטה שלא לשמה אסור לזרוק דמה שלא לשמה, לענין האיסור לחשב מחשבה שאינה נכונה בקרבן אף לאחר שכבר נשחט שלא לשמה אולם אם חשב שלא לשמה אף בשאר עבודות אינו נפסל.

ט. הקטרה שלא לשמה

הקטרה בשינוי קודש

בתוספות (זבחים ב. ד"ה כל) כתבו שהגם שיש ללמוד בהיקש שחיטה מהקטרה לענין מחשבת ששה דברים השנויים במשנה (שם מו:) אינו אלא שצריך לכתחילה שיעשה לשם דברים אלו, אך לענין לפסול באחד מששה דברים אף בשחיטה אין לפסול, שהרי הפסוק המלמד את הששה דברים נאמר בהקטרה 'והוא עצמו שלא הוקטרו אימורים כשר', כלומר, שהרי אם לא הוקטרו האימורים כלל הקרבן כשר ולכך לא יתכן שהקטרה במחשבת שלא לשמה תהיה יותר גרועה מאילו לא הקטירו כלל. וסברא זו הוזכרה בגמרא (שם ה:) לענין אשם שלא לשמה, שאף שנאמר באשם (ויקרא ז ה) 'אשם הוא' כעין מה שמצינו שנאמר בחטאת כדי לעכב שאם נעשית שלא לשמה פסולה, מכל מקום באשם אין פוסל מחשבת שלא לשמה כחטאת, כיון שהוזכר בפסוק בענין הקטרת אימורים 'והוא עצמו אם לא הוקטרו אימוריו כשר'.

קושיית האחרונים בדברי התוספות

והתוספות (זבחים ז: ד"ה וזבחת) הביאו מספרי לענין זביחת פסח שלא לשמה שדרשו שם 'וזבחת' 'אין לי אלא זביחה שאר עבודות מנלן' וכו', "יכול אף הקטר חלבו תלמוד לומר וזבחת', ומבואר שבלי פסוק היינו אומרים שמחשבת שלא לשמה פוסלת אף בהקטרה, והקשו האחרונים[נו] מהמבואר בתוספות ויסודו בדברי הגמרא (ה:) שלא שייך פסול שלא לשמה בהקטרה משום שאימורים עצמם שלא הוקטרו או שנפסלו אינם פוסלים את הקרבן[נז].

שני ענינים בפסול שלא לשמה

והנה בפסול מחשבה שלא לשמה דנו האחרונים[נח] שיש בזה שני ענינים, א. פסול הקרבן כשאחד מעבודות הקרבן היו שלא לשמה, ב. פסול בעבודה עצמה כשנעשית שלא לשמה, ולפי"ז יש לדון שכל מה שכתבו התוספות הוא שבהקטרה שלא לשמה אין שייך לומר שיחול 'פסול בקרבן' מאחר ואף בלא אימורין הקרבן אינו נפסל, אולם עדיין שייך לפסול את עבודת ההקטרה כשנעשית שלא לשמה בלא שייכות להכשר הקרבן.

נפק"מ לענין היתר בשר באכילה

אלא שלכאורה יש לדון מה נפקא מינה במה שהעבודה פסולה, מאחר והקרבן כשר אף בלא אימורין. אמנם מצינו בזה כמה נפק"מ: א. למבואר בגמרא (פסחים נט:) שאין הבשר ניתר באכילה עד שיוקטרו האימורין, ובחזון איש (או"ח סי' קכד לדף נט.) הסתפק אם להתיר את הבשר באכילה צריך את הקטרת כל האימורין או שמספיק כזית[נט], ולצד שהקטרת כזית מתירה באכילה הרי באופן שיקטיר כזית שלא לשמה לא יותר עדיין הבשר באכילה, אבל אם צריך להקטיר את כל האימורים אם חשב שלא לשמה דינו כנטמאו או שאבדו שאין הקטרת האימורים מעכבת את הבשר באכילה כמבואר בפסחים (שם). ב. גם לצד שצריך הקטרת כל האימורין יש נפק"מ בזה אם יקטיר את כל האימורים שלא לשמה כיון שמבואר שאם אבדו האימורים אין הקטרתם מעכבת, א"כ בהקטרה שלא לשמה אילו היתה עבודה פסולה הרי הקטרתו שלא לשמה חשוב כנטמא או שאבד ואין צריך להמתין עד שיוקטרו האימורין שיעור הקטרה שמתיר באכילה[ס].

לענין איסור הקטרת פסח על החמץ

ג. עוד משמעות יש להקטרה אם היא כשרה או פסולה, למבואר במסכתין (סג:) שמקטיר פסח על החמץ עובר בלאו, ולאו זה קיים רק בהקטרה כשירה אך אם ההקטרה פסולה אין עובר בלאו זה[סא], ולכך בלא מיעוט הספרי מ'וזבחת' הרי שההקטרה היתה נפסלת ולא היה בזה משום לאו של 'לא תשחט על חמץ דם זבחי'.

במקטיר שלא לשמה בשבת

ד. עוד יש לדון, אם המקטיר שלא לשמה בשבת עבר על איסור שבת, שמצינו (יבמות לג:) שזר שהקטיר בשבת חייב מיתה משום חילול שבת כיון שהקטרת זר פסולה, ובחזון איש (זבחים סי' יט ס"ק לא) ביאר שהגם שכשזר מקטיר יש בהקטרתו דין עלו לא ירדו[סב] מכל מקום כיון שהעלאה עצמה

נו. מנחת אברהם (זבחים ב.).

נז. ועיין מה שהובא להלן בענין שינוי בעלים בהקטרה מהזרע אברהם שהקטרת פסח שונה מהקטרה של שאר זבחים לענין שלא לשמה, ודברי הספרי שהביאו התוספות הוא לענין פסח. ובמנחת אברהם (זבחים עמוד ק) הביא שהגרי"ז הקשה עוד מהמבואר בגמרא (כט.) שאי אפשר לומר בכוונת הכתוב שאם זבח נאכל לאחר זמנו נפסל משום ש'לאחר שהוכשר איך יחזור ויפסל', ואם כן מדוע הוצרך הספרי פסוק שאין נפסל הקרבן במחשבת שלא לשמה בהקטרה, הרי מאחר שהוכשר הקרבן בזריקה איך יחזור ויפסל. ותירץ הגרי"ז לפי המבואר בגמרא (ס. זבחים י.) שמחשבין מעבודה לעבודה דהיינו שאם מחשב בשעת שחיטה לזרוק שלא לשמה נתפסת מחשבתו ואף שבשעת זריקה שתק הרי זה כאילו חשב בשעת זריקה שלא לשמה, ומעתה אילולי שהיה לנו פסוק היתה פוסלת מחשבה שלא לשמה בעבודת הדם על מנת להקטיר שלא לשמה. עוד הביא (שם) מהגרי"ד שתירץ לפי דברי האור שמח (הוספות זמנים על הלכות פסולי המוקדשין פ"ב הכ"ז) שייסד שהמבואר בגמרא (זבחים פג:) שאימורין שהעלן קודם זריקה שדינם לא ירדו אין זה ככל הקטרת פסולין שדינם שלא ירדו שבהם אין ההקטרה מתיחסת לקרבן, אלא שדין אימורין פסולין שהעלן לא ירדו הוא משום שנעשו לחמו של מזבח, משא"כ אימורין כשרים אלא שהעלן קודם זריקה יש בהם קיום של הקטרה כשירה, ובזה יישב דברי הספרי שמומעט שלא לשמה בהקטרה באופן שחשב שלא לשמה באימורין שהעלן קודם זריקה ובזה אין להקשות שמאחר שהוכשר איך יחזור ויפסל מאחר ועדיין לא הוכשר הקרבן אלא שהעלן קודם זריקה.

נח. שיעורי הגרי"ד (זבחים ב.).

נט. ובזרע אברהם (שו"ת סי' ד ס"ק ט) נקט שהבשר ניתר באכילה רק לאחר הקטרת כל האימורים.

ס. במנחות (כו:) נחלקו בגמרא מאיזה שעה ניתר באכילה השיריים של המנחה אם משמשלה האור בקומץ או שצריך שתצית האור ברובו, ובתוספות (שם ד"ה קומץ) כתבו שנידון זה קיים אף לענין אימורים.

סא. במשנה (סג.) כתוב שהשוחט פסח בי"ד שלא לשמה אינו עובר עליו לרבי שמעון, ולרבנן עובר עליו, ובמשנה למלך (קרבן פסח פ"א ה"ה) הסתפק איך הדין בקרבן פסח שנפסל אם עובר בלאו של 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' (שמות לד כה), ובשער המלך (שם) ביאר שהספק אף לרבנן שאומרים שפסח שלא לשמה עובר משום ששונה פסח ששחטו שלא לשמה שבשחיטה עצמה נפסל ונמצא אם כן שכשבא לשחוט הרי זה 'דם זבחי', מה שאין כן בזורק ומקטיר מפסח שנפסל, והביא ראיה מדברי הירושלמי (פ"ה ה"ד) שהוכיח ששוחט פסח על חמץ אין הפסח נפסל ממה שזורק פסח על חמץ עובר בלאו, והרי אם בשעת זריקה יש לו חמץ כנראה שהיה לו כבר משעת שחיטה, ואם נאמר שנפסל הקרבן כשנעשה על החמץ הרי כבר נפסל משעת שחיטה, ועיין קהלות יעקב (פסחים סי' מט) שכתב לחלק בין שחיטה בפסול לשאר עבודות שהתרבו מקרא שעוברים עליהם דווקא אם הם עבודות שיש עליהם שם עבודה והם עבודות כשרות.

סב. ראה בדבריו שם שהוכיח מהמבואר בגמרא (זבחים פד:) שאם יצאו אימורים והעלם דינם

נעשתה בפסלות אין זה נידון כקרבן ציבור לדחות שבת[סג], וכמו כן לענין הקטרה שלא לשמה אילו העבודה היתה פסולה הרי שאם הקטיר בשבת שלא לשמה נמצא שחילל שבת וחייב חטאת, ולכך הוצרך הספרי למעט הקטרה שלא לשמה שאינה הקטרה פסולה.

שינוי בעלים בהקטרה

כתבו התוספות (זבחים ב. ד"ה כל) שלא שייך שינוי בעלים בהקטרה כלל ואף למצוה אין ענין שיחשוב לשם הבעלים כיון שבשעת הקטרה כבר נזרק הדם וכפרת בעלים תלויה בדם, ולאחר שנתכפרו אין שם הבעלים על הקרבן כמבואר ברש"י (סא. ד"ה אבל, זבחים י. ד"ה) שאין שינוי בעלים חל אלא על הזריקה, לפי שלא שייך שם בעלים אלא על הכפרה.

קושיית האחרונים מדברי הספרי

והקשו האחרונים[סד] מדברי הספרי (פרשת קרח פיסקא קטז) 'מנין אתה אומר שאם הקטיר את החלב כראוי ואינו יודע לשם מי הקטירו שהכהנים נושאים עוון על כך תלמוד לומר 'ואתה ובניך תשאו' וגו'', ומבואר שאף בהקטרה שייך מחשבת שינוי בעלים, ולדברי התוספות הרי לא שייך כלל מחשבת שינוי בעלים בהקטרה.

יישוב הזרע אברהם

ובזרע אברהם (שו"ת סי' ד ס"ק יד) יישב דברי התוספות על פי מה שייסד שבכל ארבע עבודות הקרבן שהם שחיטה קבלה הולכה זריקה שם הקרבן שייך בכל העבודות, לא כן הקטרה שבאה לאחר כפרת דם שעיקר עבודת ההקטרה אינה מתיחסת לשם הפרטי של הקרבן לחשב הקטרת חטאת, הקטרת שלמים וכדו', אלא חיוב הקטרה הוא חיוב כללי לכל אימורי הקרבנות שדינם בהקטרה[סה].

אולם לענין פסח הוכיח מדברי הגמרא (פסחים סג:) שאף ההקטרה שייכת לשם הקרבן שמוקטר, שהרי מבואר שם שקרבן פסח שהקטירו על החמץ עובר בלאו שנאמר (שמות לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' ובשאר זבחים שהקטירו על החמץ מבואר במשנה (סג.) שאינו עובר עליו, חוץ מקרבן פסח שבו נאמר הלאו, ומוכח שבהקטרת פסח ישנו לשם הקרבן אף בהקטרה ולכך נחשב שהקטיר 'פסח' על החמץ, אמנם ביאר שרק בקרבן פסח הקטרתו שייכת לשם הקרבן, כיון שפסח עיקרו לאכילה כמבואר במסכתין (עז:) וכן מבואר בגמרא (עח:) שחכמים סוברים שאכילה בפסח מעכבת ולרבי נתן אף שאינה מעכבת מכל מקום צריך שיהא ראוי לאכילה[סו], וכיון שעיקר הקרבן לאכילה לכן הקטרה שהיא המתירה באכילה שייכת לשם הקרבן, ולפי"ז כתב שדברי הספרי הנ"ל שמבואר ששייך מחשבת שלא לשמה בהקטרה, היינו בקרבן פסח שאף על ההקטרה חל שם הקרבן והבעלים כיון שעיקרו לאכילת בעלים[סז].

י. קרבנות ציבור ששחטן שלא לשמה

שיטת הרמב"ם בפירוש המשנה

הרמב"ם בפירוש המשנה (זבחים פ"א מ"א) כתב 'וממה שאמר 'לבעלים' תבין שאינו מדבר אלא על הקרבנות שיש להם בעלים ידועים אמנם קרבנות הציבור אין פוסלת אותן שחיטה שלא לשמה שכך אמרו רז"ל קרבנות הציבור סכין מושכתן למה שהן. ומבואר בדבריו שאין מחשבת שינוי קודש בקרבן ציבור, ודייק כן מלשון המשנה שאמרו שלא עלו לבעלים לשם חובה שמשמעו דווקא בקרבן שיש לו בעלים ידועים וקרבן ציבור כולם בעליו.

קושיית הרעק"א

וברעק"א (תוס' רעק"א על המשניות, זבחים פ"א אות ה) תמה מהמבואר בגמרא (שם ד.) ששינוי בעלים אין ללמוד משינוי קודש משום ששינוי קודש חמור שכן נוהג בין ביחיד בין בציבור ואילו שינוי בעלים אינו שייך בקרבן ציבור, וביאר רש"י (שם ד"ה וישנו) שהכל בעליו, ולדברי הרמב"ם הרי אף בציבור לא שייך שינוי קודש, ועוד הקשה מדברי הרמב"ם בחיבורו (פסולי המוקדשין פט"ו ה"א) שכתב פסול מחשבת שלא לשמה אף בקרבנות ציבור, והביא את דברי המהרש"א (ביצה כ:) שנקט כדבר פשוט כשיטת הרמב"ם שלא שייך פסול שלא לשמה בקרבנות ציבור ותמה עליו כנ"ל[סח].

יישוב הרש"ש על קושיית רעק"א

והנה ברמב"ם בפירוש המשנה (שם) כתב הטעם שאין פסול שלא לשמה בקרבן ציבור משום שאמרו (זבחים ו:) שקרבן ציבור סכין מושכתן למה שהן, וברש"ש (שם ב.) כתב שטעם זה אינו שייך אלא לענין שחיטה אולם בשאר עבודות אף בקרבן ציבור פוסלת מחשבה שלא לשמה[סט], ודברי הגמרא (סא. זבחים ד.) שאמרו שחלוק שינוי קודש משינוי בעלים לענין ציבור היינו בשאר עבודות, ששינוי קודש שייך בציבור בכל העבודות לבד משחיטה ואילו שינוי בעלים אין פוסל כלל בציבור[ע].

קושיית הטהרת הקודש מברייתא במנחות

הגמרא (מנחות מז.) הביאה ברייתא שבכבשי עצרת שעל ידי שחיטה מקדשים את הלחם הבא עמם, אם שחטן שלא לשמן אין הלחם קדוש, ובטהרת הקודש (זבחים ב. ד"ה אלא) הקשה לשיטת הרמב"ם שבקרבן ציבור אין פוסלת מחשבה שלא לשמה מדוע שחיטה שלא לשמה אינה מקדשת את הלחם הרי כבשי עצרת קרבנות ציבור הם[עא].

בביאור דברי הגמרא שקרבנות ציבור סכין מושכתן

הגמרא (זבחים ו:) דנה אם עולה שבאה לכפר על עשה האם מכפרת על עשה שעבר אחר הפרשת העולה, והביאה הגמרא ראיה שמכפר על עשה שלאחר הפרשה מברייתא שמצינו ששעירי עצרת באים לכפר על טומאת מקדש וקדשיו ומבואר שם ששעיר שני בא לכפר לאחר כפרת השעיר הראשון על טומאה שאירעה בין זה לזה, ומזה הוכיחה הגמרא שקרבן יכול לכפר על עבירה שנעשית לאחר הפרשה, ודחתה הגמרא ששעירי עצרת היות וקרבן ציבור הם לב בית דין מתנה שלא יחול הקדשתו אלא בשעת שחיטה ונמצא שמכפר לעולם על עבירות שנעשו קודם הפרשה, והביאה הגמרא את דברי רב יהודה אמר שמואל שקרבנות ציבור סכין מושכתן למה שהן, ופירש רש"י שאף אם נלקח לצורך תמיד ולבסוף לא הוצרכו קרבנות אלו לתמיד כיון שאינם ראויים למה שהוקדשו לב בית דין מתנה שאם לא הוצרכו יקייצו בזה את המזבח, וכמו כן בשעירי עצרת מועיל התנאי בית דין שתחול הקדושה של האחרון רק סמוך להקרבתו כדי שיכפר על טומאה שאירעה בין זה לזה[עב].

פירוש הערוך בתוספות

ובתוספות (שם ד"ה סכין) הביאו פירוש הערוך שכתב בזה הלשון 'סכין מושכתן למה שהן פירוש למה שהן אם תמידין אם מוספין סכין

שלא ירדו כיון שיש ליוצא הכשר בבמה והוא הדין העלה זר הרי יש לו הכשר בבמה. וראה עוד בקהלות יעקב (פסחים סי' מט ד"ה ולכאורה) עוד בענין זה.

סג. וראה עוד במשנה למלך (פי"א משבת ובפ"א מתמידין ומוספין ה"ז ד"ה ודע) שמוכח שנקט שהקטרת עלו לא ירדו בתמיד דוחה שבת.

סד. טהרת הקודש (זבחים ב.) וזרע אברהם (שו"ת סי' ד ס"ק יד).

סה. בקהלות יעקב (פסחים סי' מא) כתב לבאר דברי התוספות (נח: ד"ה העולה) שכתבו שצריך פסוק בעבודת הדם שתמיד קודם וכן לענין הקטרת התמיד צריך פסוק שיוקדם, וביאר שאם לא היה פסוק על הקטרה היינו אומרים שאין התמיד קודם כיון שהקטרה זה שם כולל לכל הקרבנות ואין זה משתייך לתמיד שהוא תדיר, והביא בסוף דבריו מחתנו להוכיח שממה שמצינו שהקטרה של תמיד טעונה שני גזרי עצים מבואר שיש על ההקטרה שם הקטרת תמיד.

סו. וציין שם שמצינו מעין זה ברשב"א מנחות (ד:) שהקשה איך חלה מחשבת פיגול כשמחשב בשעת שחיטה על אכילת אדם או מזבח, והרי מחשבת פיגול חלה דווקא כשמחשב על דבר הניתר מאותה עבודה, ותירץ שכיון שהיתר אכילה הוא ע"י זריקה וזריקה מתאפשרת רק ע"י עבודת השחיטה נחשבת השחיטה כעבודת מתיר לאכילה.

סז. ועיי"ש שכתב 'שכן י"ל לחומר הנושא אף שדחוק בלשון הספרי דמשמעותיה דבכל הקטרות כן', עוד קשה להלום דברי התוספות לדבריו, שהרי כתבו ששינוי קודש שייך בכל הזבחים, ובהקטרה על כל פנים למצוה אלא שאינו פוסל בהקטרה שלא לשמה, ולדבריו הרי לא שייך כלל בהקטרה מחשבה של לשם זבח לבד מפסח, ובמה שחידש ששינוי בעלים שייך בהקטרת הפסח צ"ב שהרי עיקר סברת התוספות היתה שלא שייך שינוי בעלים בהקטרה מאחר ונתכפרו בעלים בזריקה אין שם הבעלים על הקרבן, ואמנם ביאר שכיון שעיקרו לאכילה לכך שם הקרבן קיים בהקטרה המתירה באכילה, אך לענין שם הבעלים מאחר ונתכפרו בזריקה צ"ע מה שייך שינוי בעלים לאחר זריקה, הרי שם הבעלים בשלא לשמה שייך רק לענין כפרה כמבואר (זבחים י.) ולא בשאר עבודת הקרבן, ואיך עבודת הקטרה מתיחסת לשם הבעלים יותר משאר עבודות הקרבן, ומבואר מדבריו חידוש נוסף, שכיון שעיקרו של קרבן פסח לאכילה של הבעלים המנויים על הקרבן לכך אף לאחר כפרת דם שייכים הבעלים לעבודת ההקטרה שהיא המתירה באכילה.

סח. ובטהרת הקודש (ב. ד"ה במשנה אלא) ביאר שלמה שהרמב"ם בפירושו ביאר הטעם שאין פוסלת שחיטה שלא לשמה בציבור משום שקרבנות ציבור סכין מושכתן למה שהן, ומבואר בגמרא (ו:) שהטעם שסכין מושכתן ולא נקבע שמם עד השחיטה הינו משום תנאי בית דין, ונמצא אם כן שאף לדברי הרמב"ם שאין שינוי קודש בקרבן ציבור היינו מדרבנן אולם מהתורה חל שינוי קודש בקרבן ציבור, ודברי הגמרא (ד.) שאמרו שאין ללמוד מהפסוק של שינוי קודש שינוי בעלים משום ששינוי קודש ישנו בציבור ושינוי בעלים אינו בציבור הוא לענין הדאורייתא, ומהתורה אכן שיך שינוי קודש אילולי שלב בית דין מתנה.

סט. ובמשנה תחילת מנחות (ב.) כתוב כלשון משנתינו 'כל המנחות שנקמצו וכו' אלא שלא עלו לבעלים' ולמה שדייק הרמב"ם בפירושו נמצא שבא לאפוקי מנחת ציבור שנקמץ שלא לשמה [ומצינו קמיצה בקרבנות ציבור במנחת העומר] והרי שם לא שייך הטעם שכתב הרמב"ם משום שסכין מושכתן למה שהן, שענין זה לא הוזכר בגמרא אלא לענין שחיטה, אלא שבמנחת העומר מבואר בגמרא (שם ה:) שאין מחשבה שלא לשמה פוסלת כלל, משום שאין מחשבה פוסלת אלא בדבר הראוי לעבודה לאפוקי מנחת העומר שבאה משעורין שאין בה כלל פסול מחשבת שלא לשמה, אולם מצינו מנחה נקמצת בציבור (בשבועות טו.) כשמוסיפין על העזרות שקידשו את התוספת בשיירי מנחה.

ע. ולדעה הסוברת (ס. זבחים י.) שמחשבין מעבודה לעבודה יש להסתפק אם אף בשחיטה יפסול שלא לשמה בקרבנות ציבור, כששוחט לשמה על מנת לזרוק שלא לשמה. ובמקדש דוד (קונטרס מעניני קדשים סי' ד סק"ג) הוכיח מלשון הרמב"ם (פסולי המוקדשין פט"ו ה"י) שכתב 'וזאת המחשבה שחשב בשעת השחיטה כאילו חשבה בשעת זריקה' ומשמע שפסול חל בעבודת הזריקה, ובהמשך דבריו הביא שבירושלמי הובא הטעם שמחשבין מעבודה לעבודה משום שנעשה כשחיטה לשמה ושלא לשמה, ומשמע שהפסול הוא בשחיטה.

עא. ואין לתרץ שחשב בשחיטה על מנת לזרוק שלא לשמה והרי בזריקה אף לדברי הרמב"ם פוסלת מחשבה שלא לשמה, שהלא אם מחשבין מעבודה לעבודה הוא פסול בזריקה והרי זה כמחשב בזריקה שדינו קדוש ואינו קדוש ולדברי הירושלמי שהביא המקדש דוד (קונטרס סי' ד) שהרי זה כשחיטה לשמה ושלא לשמה שוב נידון כמחשבת שלא לשמה בשחיטת קרבן ציבור.

עב. ובחזון איש (אורח חיים סי' קכח ס"ק א) ביאר שאין זה קדושה שחלה אחר כן שא"כ תלוי הדבר אם יש ברירה או אין ברירה, אלא שהקדושה חלה מעיקרא על תנאי שלא תתותר.

מושכתן להיות כן אבל טרם שמושכתן הסכין אין לומר איזה תמיד ואיזה מוספין אלא תלויין ועומדין וכו׳ לפי שבזמן שמשך הסכין לשחיטת התמיד הרי הוא תמיד ובזמן שמשך זה הסכין לשל מוסף הרי הוא מוסף׳ ומבואר בדברי הערוך שסכין מושכתן למה שהן ענינו שהקדושה חלה בשחיטה עצמה לשם מה ששוחטין, ואילו לדברי רש״י סכין מושכתן למה שהן ענינו שאף לאחר הפרשה אפשר לשנות את קדושת הקרבן לשם אחר ממה שהופרש עד סמוך לשחיטה משום לב בית דין מתנה, ועדיין אין לנו מקור לפרש ששם הקרבן נקבע כפי המחשבה בשעת שחיטה.

אוצר המכתבים

דברי הרמב״ם בפירושו כשיטת הערוך

ובדברי הרמב״ם בפירוש המשנה שביאר שאין פסול שלא לשמה בקרבנות ציבור משום שסכין מושכתן מבואר כדברי הערוך שהשחיטה קובעת שם הקרבן ולכן לא שייך פסול שלא לשמה בשעת שחיטה, ולדברי רש״י בסכין מושכתן אין לנו עדיין מקור לזה שלא תפסול בה מחשבת שלא לשמה, כיון שעיקר דין סכין מושכתן ענינו ששם הקרבן אינו נקבע בהפרשה עד סמוך לשחיטה משום תנאי בית דין, אך אין השחיטה לשם תמיד היא הקובעת שם הקרבן. ובמאירי שבועות (יב: ד״ה כל) כתב בענין סכין מושכתן בזה הלשון ׳שהשחיטה גומרת ענינם ולא הקדשן והפרשתן שאין קדושתן מוחלטת׳ ומבואר בדבריו כשיטת הערוך והרמב״ם בפירושו שהשחיטה עצמה קובעת הקדושה.

חידוש העונג יו״ט לאור דברי הערוך

ובעונג יו״ט (סי׳ סח בהגהה) כתב שלדברי הערוך שאין שם הקרבן נקבע בקרבנות ציבור אלא בשחיטה אם כן אף שבכל הקרבנות מבואר לעיל (ב:) שסתמא לשמה, מכל מקום בקרבנות ציבור אין סתמא לשמה כיון שלא חל שם הקרבן עליו בהפרשתו אלא בשחיטתו וכיון שהשחיטה אמורה לקבוע את שם הקרבן אין לנו לומר שסתמא נעשה לשם מה שהופרש[עג].

ביאור הטהרת הקודש בדברי הרמב״ם

בטהרת הקודש (זבחים ב. ד״ה אלא) ביאר שדברי הרמב״ם בפירושו שבקרבן ציבור אין פסול מחשבת שלא לשמה תלויים במחלוקת תנאים (שם מו:), ששנינו במשנה שם ׳שאין המחשבה הולכת אלא אחר העובד׳, ומבואר בגמרא (שם מז.) שדברי המשנה שנויים במחלוקת תנאים (חולין לח:) אם בעלים מפגלין, כלומר, שאם הכהן עבד בשתיקה בלא מחשבת פיגול והבעלים פיגלו בשעת עבודת הכהן נחלקו אם מחשבת הבעלים מפגלת, וביאר רש״י (שם מו: ד״ה שאין) שלסובר בעלים מפגלין באופן שהכהן חשב מחשבת שלא לשמה והבעלים שתקו הרי שאין בכוח מחשבת הכהן העובד לפסול הקרבן מכיון שבעניני מחשבות הקרבן הן להכשיר והן לפסול הולכים אחר כוונת הבעלים, ומעתה ביאר שענין הלב בית דין מתנה שיהיה סכין מושכתן למה שהן היינו שעל ידי כך לא תועיל מחשבת הכהן לפסול במחשבת שלא לשמה שהרי אף אם יחשב שלא לשמה הרי לב בית דין מתנה נחשב שהבעלים של הקרבן שהם ה׳לב בית דין׳ מחשבין לשמה, והמשנה ראשונה של זבחים שאמרה ׳אלא שלא עלו לבעלים׳ שמשמעותו לאפוקי קרבן ציבור תתפרש כדעה שבעלים מפגלין ולכך אין מועילה מחשבת שלא לשמה של הכהן העובד, והברייתא במנחות (מז.) הסוברת שחלה מחשבת שלא לשמה בשחיטה היא כשיטה שאין הבעלים מפגלין ולעולם הולכים אחר מחשבת הכהן העובד ולכך ביכלתו לפסול במחשבתו אף קרבן ציבור.

דברי התוספתא בקרבן שבת ששחט שלא לשמה

בתוספתא (פסחים פ״ה ה״ה) כתוב ׳חטאת ציבור ששחטה שלא לשמה הרי זה חייב חטאת ויקטיר אימורין לערב׳, כלומר, ששחטה בשבת שלא לשמה ונמצא ששחט קרבן שאינו כשר וחייב חטאת משום חילול שבת, ובחזון יחזקאל (על התוספתא שם) תמה בדברי התוספתא שהרי מאחר וחטאת שלא לשמה פסולה מדוע יוקטרו אימורין לערב הרי הקרבן פסול[עד], ויש שפירשו[עה] שדברי התוספתא אמורים באופן שחשב בחטאת מחשבת חולין ובזה מבואר להלן (מו:) שאין מחשבת חולין פוסלת אלא שאינה עולה לשם חובה.

יישוב לשיטת הרמב״ם הנ״ל בפירושו

ולשיטת הרמב״ם שבקרבן ציבור אין פסול מחשבת שלא לשמה משום שסכין מושכתן, יתפרשו דברי התוספתא אף בחשב מחשבת שלא לשמה על קדשים אחרים, שהרי כשחשב שלא לשמה בקרבן ציבור ביכולתו לעקור את הסתמא לשמה כפי שהובא לעיל מדברי העונג יו״ט ולכך אין בזה דין חטאת שקרבה שלא לשמה וכשר בתורת נדבה ככל קרבן ששחטו שלא לשמה כפי שדרשו (זבחים ב.) מהפסוק ׳מוצא שפתיך תשמור׳ וגו׳ אם כמו שנדרת עשית יהא נדר, ואם לא נדבה יהא[עו].

יא. פרת חטאת ששחטה שלא לשמה

שיטת הרמב״ם בשוחט פרה לשם חולין

הרמב״ם (פרה אדומה פ״א ה״ט) כתב ׳נשחטה לשם חולין תפדה ואינה מכפר, נשחטה על גב מערכתה אין לה פדיון עולמית׳ ובכסף משנה (שם) הקשה שמחשבה שפוסלת בפרה אדומה לומדים מחטאת, והרי חטאת ששחטה לשם חולין כשירה ומדוע בפרה פסק הרמב״ם שתפדה ואינה מכפרת.

ובחידושי מרן רי״ז הלוי (מעשה הקרבנות פ״ד הי״א) הביא לתרץ בשם אביו הגר״ח, שאין זה מחמת פסול מחשבה שלא לשמה, אלא מכח חסרון אחר, שכיון שפרה אדומה היא קדשי בדק הבית כמבואר (זבחים יב:) ונמצא שבעיקר הקדושה אין בה שם חטאת וכל דין חטאת חל בה בשעת שחיטה על ידי הקרבתה בתורת פרה, וכיון ששחיטה שהיתה אמורה להחיל עליה שם חטאת נעשתה לשם חולין לא חל עליה כלל שם חטאת, והיא בקדושת דמים כפי שהיתה מתחילת הקדשתה, ולכך כתב הרמב״ם שתפדה מכיון שלא נשחטה לשם פרה אלא לשם חולין לא חל עליה שם חטאת על ידי שחיטתה[עז].

חידוש הגרי״ז לפי דברי הגר״ח

ובחידושי הגרי״ז (שם) דן שבפרה אדומה לא יהא דין של סתמא לשמה כבשאר קרבנות, שהרי יסוד של סתמא לשמה בכל הזבחים היינו משום שמתחילת קדושתן עומדים למה שהוקדשו, וכיון שפרה בעיקר הקדשתה היא קדושת דמים של בדק הבית וכל קדושת חטאת חלה רק עם שחיטתה לשם פרה בפירוש, לכך לא יאמר בפרה אדומה הכלל של סתמא לשמה[עח].

הערה על דברי הגר״ח

והקשו להגרי״ז על דברי הגר״ח ממה שפסק הרמב״ם (פרה אדומה פ״ד ה״ג) ׳פרה ששחטה שלא לשמה או שקיבל או שהזה דמה שלא לשמה או לשמה ושלא לשמה פסולה, ולדברי הגר״ח ששלא לשמה בשחיטת פרה מועיל שלא יחול שם ׳פרה אדומה׳ בשחיטה, מדוע כתב הרמב״ם פסולה ולא כתב תפדה, משום שלא חל שם פרה אדומה, וכפי שפסק בשחט לשם חולין. וכן קשה ממה שפסק הרמב״ם בפירושו (פרה ריש פ״ד) שפרה פסולה שלא לשמה משום שחטאת קרייה רחמנא וכשם שחטאת פסולה שלא לשמה כל פרה פסולה שלא לשמה ולדברי הגר״ח מדוע הוצרך לפסול משום שחטאת קרייה רחמנא תיפוק ליה משום שלא קידשה השחיטה כלל.

יישוב הגרי״ז

ויישב הגרי״ז שאמנם בשחט במחשבת שלא לשמה ולשם חולין לא חל שם חטאת על הפרה כלל ותפדה, אולם אף בשחיטת פרה ישנה אפשרות שתיפסל משום שחיטה שלא לשמה כגון כששחט לשמה ושלא לשמה, שהועילה השחיטה לשמה להחיל שם חטאת על הפרה ובזה המחשבת שלא לשמה פוסלת כחטאת ששחטה שלא לשמה[עט], אך דחה תירוץ זה שהרי הרמב״ם (שם) הזכיר בדבריו אף את האופנים של לשמה ושלא לשמה, ושלא לשמה ולשמה, ואם כן מה שכתב בתחילה מחשבת שלא לשמה היינו שלא לשמה לחוד.

עג. ומצינו בתוספתא (פסחים פ״ה ה״ז) ׳חטאת ציבור ששחטה בשבת שלא לשמה השוחטה חייב מיתה ויוקטרו אימורין לערב׳, ותמה בחזון יחזקאל (שם) שהרי הקרבן פסול כדין חטאת ששחטה שלא לשמה ומדוע א״כ יוקטרו אימורין לערב, ויש שפירשו שמדובר כשחשב לשם חולין שאין הקרבן נפסל אך מכל מקום חייב מיתה כיון שאין כשר לחטאת. ולדברי הערוך מתפרש שכיון שחטאת זו חטאת ציבור היא לכך על ידי השלא לשמה נעקר שם הקרבן ונמצא אם כן שאין זה ׳חטאת׳ ששחטה שלא לשמה.

עד. ועיי״ש שהביא גירסא אחרת בדברי התוספתא.

עה. קונטרס חק הקודש (עמוד לט).

עו. שם (עמוד לה).

עז. וברמב״ם (פרה אדומה פ״א ה״א) כתב שאין לוקחין עגלה ומגדלין אותה שנאמר (במדבר י״ט ב) ׳ויקחו אליך פרה׳ ולא עגלה, ותמה הראב״ד שהרי יש ללמוד את הפסול כבכל הקדשים שאין מקדשין אותם מחוסר זמן. ובמנחת אברהם (זבחים עמוד נא) יישב ע״פ דברי הגר״ח שקדושת ודיני חטאת חלים בפרה רק על ידי השחיטה, ולכך לענין הדין של אין מקדישין מחוסר זמן אין לנו ללמוד מכל הקדשים שהרי קודם שחיטה עדיין אין על הפרה דין חטאת. כמו כן מיושבת לפ״ז קושיית הר״ש (פרה פ״ב מ״ג) שהקשה על המבואר (תמורה כו.) ׳שאין פרה עושה תמורה כיון שקדשי בדק הבית היא, והרי כל הפסולים יוצא דופן וכל השנויים במסכת פרה פסולים לפרה משום ש׳חטאת קרייה רחמנא׳ וא״כ מדוע אינה עושה תמורה משום ש׳חטאת קרייה רחמנא׳, ולדברי הגר״ח שחטאת קרייה רחמנא היינו על ידי השחיטה לשם פרה א״כ תמורה שהיא מחיים לפני השחיטה אין לנו ללמוד מחטאת שעושה תמורה.

עח. ועיין לעיל מה שהבאנו מדברי העונג יו״ט שבכל קרבנות ציבור מאחר וסכין מושכתן וכו׳ ופירשו הראשונים שקדושתן נגמרת עם שחיטתה לשם תמידין לכך לא יהא בקרבנות ציבור הכלל של סתמא לשמה.

עט. ולפי״ז הוא הדין במחשבה לשמה ולשם חולין לא תפדה ויהיה דינה כחטאת לשם חולין.

עוד יישב שיש נפק״מ בפסול שלא לשמה בשחיטת פרה לענין מחשבין מעבודה לעבודה שהנה מבואר (ס. זבחים י.) שאם חשב בשחיטה לשמה על מנת שיזרוק דמה שלא לשמה נפסל הקרבן אף שבשעת זריקה שתק, ובאופן זה הרי נמצא שהשחיטה עצמה היתה לשמה והועילה להחיל שם פרה, ונפסלת הפרה בשחיטה שלא לשמה כשחשב על הזריקה[פ].

במכוין לשם קרבן יש לומר שמתקדשת

עוד הובא מהגרי״ז שביאר שכל דברי הגר״ח שאין מתקדשת הפרה מחמת ששחט שלא לשמה, זה דווקא בלשם חולין כיון שאינו מתכוין כלל לשחוט בקרבן, וכיון שקדושתה צריכה לחול בשחיטה אם עושה לשם חולין ואינו מתכוין כלל לשם קרבן לא חלה קדושת הגוף ונשארת הפרה בקדושת בדק הבית, אבל כשמכוין לשם קרבן אחר היות וכוונתו לשם קרבן, כוונה זו מספיקה כדי להחיל על הפרה קדושת הגוף של קרבן.

יישוב דברי הרמב״ם בפרת חטאת שלא לשם ריח לפי דברי הגר״ח

ברמב״ם (פרה אדומה פ״ד ה״ג) כתב ׳שחטה על מנת לאכול מבשרה או לשתות מדמה כשירה לפי שלא נאמר בה ריח ניחוח׳, והקשה במשנה למלך (שם) שהרי אף בשאר קרבנות שנאמר בהם ריח ניחוח אינם נפסלים בחשב בהם שלא לשם ריח. ובחידושי הגרי״ז (שם) הובא מהגר״ח שביאר בכוונת הרמב״ם שאילו בפרה היה פרשה של לשם ריח היה פסול במחשבה שלא לשמה, ומה שבכל הקרבנות אין פוסלת מחשבה שלא לשם ריח היינו משום שסתמא לשמה, אולם בפרה אדומה בשעת שחיטה שאין עדיין את הסתמא לשמה כיון שפרה קדושתה קדושת בדק הבית ורק על ידי שחיטה לשמה חל עליה קדושת הגוף של קרבן לכך היה נפסל בשלא לשם ריח.

הערת האחרונים בזה, וביאור הגרי״ד בענין לא עלו לשם חובה בפרה

אלא שהעירו בזה[פא] שאף שאין סתמא לשם ריח בפרה קודם שחיטה, עדיין מדוע היתה נפסלת אילו היה בה דין לשם ריח מחמת העדר לשמה, והרי בשאר קרבנות אף אילו לא היה סתמא לשמה לא היו נפסלים מחמת העדר לשמה של ריח ניחוח, וכן מוכח בסוגיית הגמרא (זבחים ד.) שאילולי ששנה הכתוב שלא לשמה בפסח וחטאת היה דינם כשר ולא עלו לשם חובה[פב], וביאר בזה הגרי״ד, שבפרה אדומה לא שייך דין כשר ולא עלו לשם חובה שהרי פרה אינה באה לכפרה אלא שמעשה הפרה לומדים ממעשה שאר הקרבנות משום שנאמר בה ׳חטאת׳, ולכך כיון שמשום העדר לשמה יש לנו לומר כשר ולא עלו ממילא נפסלת הפרה משום שאין בה פרשה של כשר ולא עלו שלמדו (שם ב.) מ׳נדבה יהא׳ כיון שאין עיקרה של פרה באה לכפרה[פג].

הערה על דברי הגרי״ד

בחידושי הגרי״ז (כלי המקדש פ״ב ה״ח) הביא מהגר״ח שנשאל על קטורת שהוקטרה שלא לשמה אם שייך בה הדין שלא עלתה לבעלים לשם חובה כמו בכל הקרבנות הנעשים שלא לשמה, והשיב שאין צריך להקטיר קטורת שניה מאחר וכבר התקיימה המצוה, וביאר הענין, שהנה בקטורת כל עצמה היא רק מצות הקטרה בלבד שיוקטר ממנה בכל יום על מזבח הזהב, ולכך בקטורת שהוקטרה שלא לשמה אף שמצד הלכות הקרבנות לא עלה לשם חובה מכל מקום ׳מצות הקטרה׳ התקיימה ואין צריך להקטיר שוב, וחלוק משאר קרבנות שבאין להקרבה ולכפרה ולכך שייך בזה הלכה של ׳כשר׳ על עיקר ההקרבה ׳ולא עלו לשם חובה׳ לענין הכפרה, וצריך להביא בשנית כדי להתכפר, והנה מעשה הפרה שאינה באה לכפרה הדין היה נותן שכיון שלא שייך לא עלו לשם חובה שהפרה תוכשר, וכפי שמצינו בקטורת שכשנעשית שלא לשמה אין צריך להביא אחרת כיון שלא שייך בה דין של לא עלו לשם חובה[פד].

שחיטת פרה על ידי שנים

הנה אף שמעשה השחיטה בחולין ובקדשים שוים הם, אך מצינו בגמרא (חולין כט:) שבשחיטת קדשים צריך שהשחיטה תיעשה על ידי אחד ולא על ידי שנים, והיינו, שלא ישחט אחד סימן ראשון ואחר ישחט סימן שני, ומבואר בגמרא (שם) שכמו כן לענין שחיטת פרה ישנה להלכה זו שלא ישחטו שנים פרה אחת, הגם שזו הלכה שנאמרה רק לענין שחיטת קדשים מכל מקום הלכות מעשה הפרה וכשרות הפרה נלמדים מחטאת משום ש׳חטאת קרייה רחמנא׳ כמבואר (ע״ז כג:), אולם לדברי הגר״ח שדין ׳חטאת קרייה רחמנא׳ חל רק על ידי שחיטה מדוע בשחיטת פרה ישנה להלכה של אחד ולא שנים הרי עדיין לא חל על הפרה דיני חטאת עד גמר שחיטה למאן דאמר (חולין שם) אינה לשחיטה אלא לבסוף[פה].

מערכה מ
שינוי קודש ושינוי בעלים

א. מקור ההלכה / **ב.** האם מחשבת שינוי בעלים פוסלת רק בזריקה או בכל העבודות / **ג.** החילוק בין שינוי בעלים לשלא למנויו בקרבן פסח / **ד.** שינוי בעלים לאחר מיתה / **ה.** שינוי קודש בקרבנות ציבור / **ו.** שינוי בעלים בקרבנות ציבור / **ז.** שינוי קודש פסולו בגופו / **ח.** לשמה ושלא לשמה בשינוי בעלים

במחשבת שלא לשמה בקרבנות נכללו שני סוגי מחשבות, שינוי קודש ושינוי בעלים. שינוי קודש ענינו שחשב לשם קרבן אחר כגון שעבד בקרבן עולה וחשב לשם שלמים וכדומה. שינוי בעלים הוא כאשר עבד בקרבנו של ראובן, וחשב לשם שמעון שאינו הבעלים של הקרבן. כאשר חשב בקרבן מחשבת שינוי קודש או מחשבת שינוי בעלים, הקרבן כשר אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, חוץ מפסח וחטאת שנפסלים לגמרי ע״י מחשבת שינוי קודש או שינוי בעלים.

א. מקור ההלכה

המקור בפסוקים לשינוי קודש ושינוי בעלים

שנינו במשנה (זבחים ב.), ׳כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה׳. ובגמרא (שם ד.) הקשו מנין שעבודות הקרבן צריכות להיעשות לשמה, ולמדו מן הפסוק ׳ואם זבח שלמים קרבנו׳ (ויקרא ג א) שתהיה זביחה לשם שלמים, ומן הפסוק ׳המקריב את דם השלמים׳ (שם ז ג) למדו שתהיה קבלה לשם שלמים, ומן הפסוק ׳הזורק את דם השלמים׳ (שם ז יד) שתהיה זריקה לשם שלמים, וכן הולכה לשם שלמים למדו בגמרא ממה שכתבה התורה ׳והקריב הכהן את הכל המזבחה׳ (שם א יג) ואמר מר זו הולכת איברים לכבש, וכיון שכתבה תורה לשון הקרבה לענין הולכה, דינה כהולכה שצריכה להיעשות לשמה.

והקשו בגמרא שכל זה הוא לענין שינוי קודש, כלומר מחשבת שלא לשמה שהיא שינוי שמו של הקרבן כגון שעבד בקרבן שלמים לשם קרבן עולה וכדומה, אולם מנין לפסול גם בשינוי בעלים כלומר שחשב בעבודת קרבן ראובן לשם שמעון. ואמרו שהמקור לשינוי בעלים הוא ממה שכתוב (שם ז טו) ׳ובשר זבח תודת שלמיו׳ שתהיה זביחה לשם תודה, ואם אינו ענין לשינוי קודש כיון שכבר נלמד מן הפסוקים תנהו לענין שינוי בעלים. ומכל מקום כל זה הוא רק בשחיטה, והמקור לדין שינוי בעלים בזריקה למדו בגמרא ממה שנאמר (ויקרא א ד) ׳ונרצה לו לכפר עליו׳ שצריך שהכפרה תהיה לשם בעלים והיינו בזריקה[א]. והמקור שמחשבת שינוי בעלים פוסלת בקבלה ובכלל זה גם

פ. אמנם בירושלמי (פסחים פ״ה ה״ב) מבואר שכל מחשבין מעבודה לעבודה פסול משום לשמה ושלא לשמה, ודברי הרמב״ם אין מיושבים בזה וכנ״ל.

פא. הובא מהגרי״ד במנחת אברהם (זבחים עמוד נב).

פב. ואין לומר שדווקא לענין מחשבת שלא לשמה צריכים פסוק לפסול אך מחמת העדר לשמה היה מספיק פסוק אחד, שהרי לצד בגמרא שסתמא שלא לשמה מבואר במשנה שחלוק פסח וחטאת משאר קרבנות ועל כרחינו שמשום העדר לשמה לא היה נפסל מחמת העדר לשמה.

פג. ודברי הגר״ח באו ליישב דברי הרמב״ם שכתב שבלשם חולין תפדה, אולם מה שהשחיטה פסולה כשנעשית לשם חולין מובן היטב דמכיון שלא שייך לא עלו לשם חובה בפרה ממילא פסולה היא לגמרי. אך עדיין קשה מה שכתב בפירוש הרמב״ם על המשניות (פרה פ״ד) שמשום ׳חטאת קרייה רחמנא׳ פסולה הפרה שלא לשמה, והרי אף אילו לא היינו למדים מחטאת היה צריך להפסל בשלא לשמה, כיון שאין בה את ההלכה שישנו אופן של כשר ולא עלו וממילא יש לנו לפוסלה, וצריך לומר שאילולי שחטאת קרייה רחמנא לא היינו למדים בה כלל פסול שלא לשמה שנאמר במעשה כל הקרבנות וכיון שחטאת קרייה היא בכלל דין לשמה.

פד. כן העיר במנחת אברהם (שם) על דברי הגרי״ד.

פה. כן הובא להעיר בהגהות המהדיר לרשב״א (חולין שם) בשם הגר״מ אילן.

א. התוספות (זבחים ד: ד״ה רב אשי) הקשו מדוע נצרך פסוק ללמד שיש מחשבת שינוי בעלים בזריקה, הרי כל מחשבת שינוי בעלים היא רק על מנת לזרוק וכל שכן שבזריקה עצמה יהיה

בהולכה, אמרו בגמרא מן הפסוק (במדבר ו יז) 'ואת האיל יעשה זבח שלמים', אם אינו ענין לשינוי קודש תנהו ענין לשינוי בעלים.

עוד הקשו בגמרא שמצינו פסוקים רק לענין קרבן שלמים, ומנין בכל הקרבנות שמחשבת שינוי קודש ושינוי בעלים פוסלת בהם שלא עלו לבעלים לשם חובה, ואמרו שהמקור לזה הוא מן הפסוק 'זאת התורה לעולה ולמנחה ולחטאת ולאשם ולמלואים ולזבח השלמים' (שם ז לז), הקיש הכתוב כל הקרבנות לשלמים, וכשם שבשלמים יש דין לחשוב לשמה הן בשינוי קודש והן בשינוי בעלים, כך בשאר הקרבנות יש דין לחשוב לשמה הן בשינוי קודש והן בשינוי בעלים.

המקור במשניות לשינוי קודש ושינוי בעלים

במשנה (זבחים ב.) שנינו 'כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה', ופירש רש"י (ד"ה כל) שנשחט עולה לשם שלמים. מבואר בדברי רש"י שפירש שמה שאמרו במשנה שנזבחו שלא לשמן היינו בשינוי קודש, וכן כתבו התוספות (ד"ה כל) בתחילת דבריהם שהמשנה עוסקת רק בשינוי קודש ולא בשינוי בעלים, ודייקו כן מלשון המשנה שנזבחו שלא לשמן כלומר שלא לשם הקרבן עצמו, וזהו שינוי קודש ולא שינוי בעלים.

ומה שהקשו בגמרא (שם ד.) מה המקור לדין שינוי בעלים ואע"פ שבמשנתינו לא נתבאר דין שינוי בעלים, כתבו התוספות שכוונת הגמרא על המבואר במשנה (שם מו:) שאמרו שם לשם ששה דברים הזבח נזבח לשם זבח לשם זובח, ומבואר במשנה שהשחיטה צריכה להיעשות לשם הזובח כלומר לשם הבעלים, וא"כ במשנה שם מבואר שאין לחשוב מחשבת שינוי בעלים בקרבן, ועל סמך משנה זו שאלו בגמרא מנין המקור שלא לחשוב מחשבת שינוי בעלים. וכן מבואר ברש"י (שם ד. ד"ה שינוי) ששאלת הגמרא שם מה המקור לשינוי בעלים הוא כיון ששנינו במשנה (שם מו:) שצריך לחשוב לשם זובח, וזה לשיטתו שפירש במשנה בתחילת זבחים שהיא עוסקת רק בשינוי קודש[ב].

ובאופן נוסף כתבו התוספות שדין שינוי בעלים כתוב גם במשנה בתחילת זבחים, ובכלל מה שאמרו כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן נכלל הן שינוי קודש והן שינוי בעלים. ולפי זה מה ששאלו בגמרא (שם ד.) מה המקור לשינוי קודש ולשינוי בעלים, הוא מכח המשנה בתחילת זבחים ששם נתבארו שני סוגי המחשבות שאין לחשוב בקרבן הן בשינוי קודש והן בשינוי בעלים. והביאו דוגמא לזה שהלשון שלא לשמן מתפרש גם על שינוי בעלים, שבמשנה בתחילת מסכת מנחות (ב.) נאמר שכל המנחות שנקמצו שלא לשמן כשירות אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, ולדעת רבה (שם ע"ב) לפי רבי שמעון כוונת המשנה היא בשינוי בעלים. וא"כ מצינו, לדעת רבה, שהלשון שלא לשמן מתפרש גם על שינוי בעלים, וכן יש לפרש במשנה בתחילת זבחים שהפירוש שלא לשמן הוא הן בשינוי קודש והן בשינוי בעלים.

המקור בפסח וחטאת שפסולים לגמרי

בקרבן פסח וקרבן חטאת כאשר חשב מחשבת שינוי קודש או שינוי בעלים פוסלת את הקרבן לגמרי ולא רק לענין שלא עלו לבעלים לשם חובה, ואמרו בגמרא (זבחים ז:) שהמקור לקרבן פסח הוא ממה שכתוב 'ועשית פסח' (דברים טז א) שיהיו כל עשיותיו לשם פסח, ושינוי בעלים נלמד ממה שכתוב (שמות יב כז) ואמרתם זבח פסח הוא שתהיה זביחה לשם פסח, ואם אינו ענין לשינוי קודש תנהו ענין לשינוי בעלים.

ולענין[ג] שאר עבודות אמרו בגמרא שפוסלת בהם מחשבת שינוי בעלים משום שינוי קודש והן שינוי בעלים. ולפי זה מה ששאלו בגמרא (שם ד.) מה המקור לשינוי קודש ולשינוי בעלים, הוא מכח המשנה בתחילת זבחים ששם נתבארו שני סוגי המחשבות שאין לחשוב בקרבן הן בשינוי קודש והן בשינוי בעלים. והביאו דוגמא לזה שהלשון שלא לשמן מתפרש גם על שינוי בעלים, שבמשנה בתחילת מסכת מנחות (ב.) נאמר שכל המנחות שנקמצו שלא לשמן כשירות אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, ולדעת רבה (שם ע"ב) לפי רבי שמעון כוונת המשנה היא בשינוי בעלים. וא"כ מצינו, לדעת רבה, שהלשון שלא לשמן מתפרש גם על שינוי בעלים, וכן יש לפרש במשנה בתחילת זבחים שהפירוש שלא לשמן הוא הן בשינוי קודש והן בשינוי בעלים.

שכיון שכבר גילתה תורה שהמחשבה פוסלת בשחיטה הוא הדין לשאר עבודות. ורב אשי אמר שהמקור לשאר עבודות הוא ממה שהקישה התורה קרבן פסח לקרבן שלמים, מה שלמים פוסל בו הן מחשבת שינוי קודש, והן מחשבת שינוי בעלים, הן בשחיטה והן בשאר העבודות, כך גם קרבן פסח נפסל במחשבת שינוי קודש ושינוי בעלים בין בשחיטה ובין בשאר העבודות, ומשום שנאמר בקרבן פסח 'הוא' למדו מזה לעכב שנפסל לגמרי ע"י מחשבת שינוי קודש ושינוי בעלים.

המקור לפסול חטאת שלא לשמה

והמקור שקרבן חטאת נפסל לגמרי על ידי מחשבת שינוי קודש ושינוי בעלים, אמרו למסקנת הגמרא (זבחים ח.) שהוא נלמד ממה שהקישה התורה את החטאת לשלמים, מה שלמים נאמר בהם שלא לחשוב הן מחשבת שינוי קודש והן מחשבת שינוי בעלים בין בשחיטה ובין בשאר עבודות, כך גם בחטאת אין לחשוב הן מחשבת שינוי בעלים והן מחשבת שינוי קודש בכל העבודות. ואת הדין עיכוב בחטאת שנפסלת לגמרי אם חשב בה מחשבת שינוי קודש או שינוי בעלים, למדו ממה שנאמר (ויקרא ד לג) 'ושחט אותה לחטאת' שתהיה שחיטה לשם חטאת, וקבלה למדו מן הפסוק 'ולקח הכהן מדם החטאת' (ויקרא ד כה[ד]) שתהיה קבלה לשם חטאת, וזריקה למדו מהפסוק (ויקרא ד כו) 'וכפר עליו הכהן מחטאתו' שתהיה כפרה לשם חטאת. ושינוי בעלים למדו ממה שנאמר וכפר עליו (ויקרא ה ו[ה]) ולא על חבירו, ולענין שאר העבודות כתב רש"י (ד"ה והנך) שנלמדים גם כן מדין ההיקש לשלמים שכשם שבשלמים לא חילקו בין העבודות לענין למצוה, כך בחטאת לא חילקו בין העבודות לענין עיכוב.

ב. האם מחשבת שינוי בעלים פוסלת רק בזריקה או בכל העבודות

שיטת רש"י ותוספות ששינוי בעלים נאמר רק בזריקה

כתבו התוספות (זבחים ב. ד"ה כל ושאר מקומות) שמחשבת שינוי קודש היא בכל עבודות הקרבן דהיינו שחיטה קבלה הולכה וזריקה, אבל מחשבת שינוי בעלים לא נאמרה אלא בזריקה עצמה כלומר שחשב לזרוק לשם אדם אחר שאינו הבעלים של הקרבן, או שעבד בקרבן במחשבה לזרוק את הדם לשם אחר שאינו הבעלים. וכן דעת רש"י (סא. ד"ה אבל, זבחים ד. ד"ה וישנו) שאין מחשבת שינוי בעלים פוסלת אלא אם חשב כן בזריקה, או שחשב בשחיטה או הקבלה והולכה על מנת לזרוק.

אוצר החכמה

וכן עולה מפשטות סוגיית הגמרא (סא. זבחים ד.), שהחילוק בין שינוי קודש לשינוי בעלים הוא ששינוי קודש ישנו בכל העבודות, ומבואר שמחשבת שינוי בעלים אינה בכל העבודות אלא רק בזריקה. וכן מבואר בגמרא (זבחים י.) שדנו לפסול באופן שחושב בשחיטה שיזרוק במחשבת שלא לשמה, שיש לפסול בזה מקל וחומר ממחשבת שינוי בעלים, שאם שחט לשם שמעון אינו פוסל אבל אם שחט על מנת לזרוק לשם שמעון פסול, מחשבת שינוי קודש שאם שחט עולה לשם שלמים שפוסל כל שכן שיפסול אם שחט עולה על מנת לזרוק לשם שלמים. ומבואר שמחשבת שינוי קודש היא גם בשחיטה לבדה, אבל מחשבת שינוי בעלים אינה פוסלת בשחיטה לבדה אלא רק בזריקה או כאשר חשב על מנת לזרוק לשם אדם אחר שאינו הבעלים[ו].

ובפברת הדבר שאין שינוי בעלים אלא בזריקה, כתב רש"י (זבחים ד. ד"ה וישנו) ששינוי בעלים לא שייך בקרבן אלא להתכפר בו והכפרה בזריקה היא, וכן כתב להלן (שם י. ד"ה שחט) שאין שינוי בעלים חל על השחיטה, שלא שייך שם בעלים אלא על הכפרה. והאריך בזה עוד במסכתין (סא. ד"ה אבל) שלא שייך שינוי בעלים אלא בזריקה שאין לו בקרבן אלא כפרתו והכפרה היא בזריקה, ומה שאמרו בזבחים שבשאר עבודות יש פסול בשינוי בעלים היינו רק כאשר עבד על מנת שיתכפר אחר בזריקת דמו, אבל שוחט לשם אחר שתהא השחיטה לבדה לשם אחרים אבל בשעת שחיטה אין דעתו על הזריקה אלא לבעליו כשר.

דין שינוי בעלים, והיינו לשיטתם שכל מחשבת שינוי בעלים היא רק כאשר חשב על מנת לזרוק כמו שיבואר להלן. והשיטה מקובצת (אות כט) הביא מתוספות רבינו פרץ לתרץ שלולי הפסוק היינו אומרים שגזירת הכתוב היא שצריך לחשוב על מנת עבודה אחרת וכגון לשחוט על מנת לזרוק שלא לשם הבעלים, וא"כ גם בזריקה אין מחשבת שינוי בעלים אלא אם כן חשב לזרוק על מנת להקטיר אימורים או לשפוך שיריים שלא לשם הבעלים, ולכן צריך פסוק שבזריקה עצמה יש מחשבת שינוי בעלים גם אם לא חשב לשם עבודה אחרת.

וצ"ע בדבריו שהרי מה שסברו התוספות שמחשבת שינוי בעלים אינה אלא אם חשב על מנת לזרוק אין זה מדין מחשבין מעבודה לעבודה, אלא כיון שאין שם בעלים אלא על הכפרה וא"כ אין מחשבת שינוי בעלים אלא אם חשב על מנת לזרוק, אבל מדוע מחמת זה יהיה צד שגם בזריקה עצמה צריך שיחשוב על מנת הקטרת אימורים או שפיכת שיריים, וראה בחידושי רבינו הגרי"מ (זבחים ד: אות מ) מה שכתב בדברי השיטמ"ק.

ב. יש להעיר מדברי רש"י במסכת בבא קמא (עו. ד"ה שלא) שהביא את המשנה בתחילת זבחים כמקור לדין שינוי בעלים, והרי לשיטת רש"י לא נתבאר במשנה זו כלל דין שינוי בעלים אלא רק ממה שאמרו במשנה (זבחים מו:) שצריך לחשוב לשם הזובח. וצריך לומר שרש"י יסבור שהגמרא שם עוסקת גם בשינוי קודש, וכמו שכתבו התוספות שם (ד"ה שלא) בתירוצם השני.

ג. רש"י (ד"ה ואשכחן) פירש שאר עבודות בין בשינוי קודש ובין בשינוי בעלים, אולם התוספות (ד"ה הוא) פירשו שכבר נלמדו כל העבודות בשינוי קודש ממה שאמרו כל עשיותיו לשם פסח, ורק דנו למצוא מקור לשאר עבודות לענין מחשבת שינוי בעלים.

ד. פסוק זה נאמר גבי פר העלם דבר של ציבור, ואולי כוונת הגמרא ללמוד מפסוק ל"ד ששם כתוב לגבי חטאת יחיד. אולם את המקור לזריקה למדו מפסוק כ"ו שעוסק גם בפר העלם דבר של ציבור, וא"כ מבואר שאפשר ללמוד את כל דיני חטאת מפר העלם דבר של ציבור אפילו שנעשה בפנים.

ה. כן כתבו התוספות (זבחים ח. ד"ה זריקה) והשיטה מקובצת (שם אות א) שנלמד מן הפסוק שכתוב לענין שמיעת הקול, וראה עוד שם שהקשו למה לא למדו ממה שכתוב וכפר עליו בשעיר נשיא וכן ממה שכתוב בחטאת יחיד.

ו. ראיות אלו הביאו רש"י (זבחים ד. ד"ה וישנו, י. ד"ה שחט, פסחים סא. ד"ה אבל) ותוספות (זבחים ב. ד"ה כל).

האם כשר לגמרי או שלא עלו לבעלים לשם חובה

המשנה למלך (פסולי המוקדשין פט"ו ה"א) הסתפק בדעת תוספות שאין שינוי בעלים אלא בזריקה, האם כאשר חשב מחשבת שינוי בעלים בשאר העבודות הקרבן כשר לגמרי, או שיסברו התוספות שהגם שאין מחשבת שינוי בעלים פוסלת בשאר העבודות, כל זה נאמר רק בפסח וחטאת שמחשבת שלא לשמה פוסלת בהם לגמרי, ובזה נאמר שמחשבת שינוי בעלים בשאר עבודות אינה פוסלת, אבל מכל מקום לענין שאר הקרבנות אם חשב מחשבת שינוי בעלים בשאר העבודות יהיה הדין שלא עלו לבעלים לשם חובה, והנפקא מינה מהדין ששינוי בעלים אינו רק בזריקה הוא רק בפסח וחטאת שלא יפסלו לגמרי.

ובמפקנת דבריו כתב שנראה שגם חשב מחשבת שינוי בעלים בשאר עבודות לדעת התוספות הקרבן כשר לגמרי, וכתב שהמעיין בדברי התוספות (זבחים ב. ד"ה כל) יראה שכן הוא שמחשבת שינוי בעלים בשאר העבודות אינה פוסלת כלל והקרבן כשר ועלה לבעלים לשם חובה[ז]. ובשער המלך (חובל ומזיק פ"ו ה"ד) ביאר כוונתו שכתבו התוספות ששינוי בעלים לא שייך אלא בזריקה, ובפשטות נאמרו דבריהם לא רק בקרבן פסח וחטאת אלא בכל הקרבנות, ובזה אמרו ששינוי בעלים לא שייך אלא בזריקה, ומשמע שמחשבה זו בשאר עבודות לא פוסלת את הקרבן כלל ואף עולה לבעלים לשם חובה. אולם כתב שיש מקום לדחוק בדברי התוספות שכוונתם רק בפסח וחטאת, שאם חשב מחשבת שינוי בעלים בשאר העבודות ולא בזריקה יהיה הדין שלא עלו לבעלים לשם חובה וכן בשאר קרבנות יהיה הדין שלא עלו לבעלים לשם חובה, ואין הכרח בדברי התוספות שאם חשב מחשבת שינוי בעלים בשאר עבודות יהיה הקרבן כשר לגמרי.

אולם הביא ראיה לדינו של המשנה למלך שאם חשב מחשבת שינוי בעלים בשאר עבודות הקרבן כשר לגמרי, שהנה בגמרא בבא קמא (עו.) הקשו לדעת רבי שמעון שאמר ששחיטה שאינה ראויה אינה שחיטה ואינו חייב עליה תשלומי ארבעה וחמשה, א"כ היאך יתחייב תשלומי ארבעה וחמשה בגונב קדשים שחייב באחריותן הרי כאשר שוחט אותם בחוץ היא שחיטה שאינה ראויה כיון שקדשים הנשחטים בחוץ פסולים. ורב דימי בשם רבי יוחנן תירץ בגמרא באופן ששחט בפנים לשם הבעלים אבל נשפך הדם, ולכן באופן זה השחיטה היא ראויה אבל לא חזרה קרן לבעלים וחייב בתשלומי ארבעה וחמשה. ורבין בשם רבי יוחנן העמיד באופן ששחט את הקרבן בפנים שלא לשם הבעלים, ופירש רש"י ששחיטה כזו היא שחיטה ראויה כמבואר בתחילת זבחים (ב.) 'כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים', וכיון שלא עלו לבעלים לשם חובה לכן לא חזרה הקרן לבעלים וחייב בתשלומי ארבעה וחמשה.

ובתוספות שם (ד"ה שלא) כתבו שהטעם שרב דימי העמיד באופן שנשפך הדם ולא תירץ במחשבת שלא לשמה שהקרבן כשר ולא עלה לבעלים לשם חובה, הוא משום שרצה להעמיד בכל הקרבנות ואילו מה שהעמידו במחשבת שלא לשמה אינו מתרץ גם את פסח וחטאת שהרי הם פסולים לגמרי והשחיטה אינה ראויה. והוכיח מזה השער המלך שאם חשב מחשבת שינוי בעלים בשאר העבודות הקרבן כשר לגמרי, שאם היה הדין שלא עלו לבעלים לשם חובה הרי אפשר להעמיד בגמרא גם בקרבן פסח וחטאת שחשב מחשבת שינוי בעלים בשאר העבודות ולא בזריקה, ובאופן כזה הקרבן כשר ולא עלה לבעלים לשם חובה וא"כ השחיטה היא ראויה ולא חזרה קרן לבעלים. ומדברי התוספות מבואר שאין אופן להעמיד בקרבן פסח וחטאת שהקרבן לא עלה לבעלים לשם חובה, ומוכח שגם במחשבת שינוי בעלים בשאר העבודות הקרבן כשר לגמרי, ולכן אי אפשר להעמיד כן בגמרא שהרי באופן זה חזרה קרן לבעלים.

והגרע"א בגליון הרמב"ם (פסולי המוקדשין פט"ו ה"א) תמה על המשנה למלך והשער המלך, שהדברים מפורשים בתוספות (זבחים ז. ד"ה תודה) שכן הדין שמחשבת שינוי בעלים בשאר העבודות הקרבן כשר לגמרי ועלה לבעלים לשם חובה, ולכן כתבו שם שתודה ששחטה לשם תודת חבירו לא נפסלת מדין שינוי בעלים כיון שבשחיטה לבדה אין פסול מחשבת שינוי בעלים, וכתבו שגם לפי רב חסדא הסובר שם שלא עלו לבעלים לשם חובה הוא משום שסובר שכאשר חשב לשם תודת חבירו פסול מדין שינוי קודש כיון שאמר לשם תודה אחרת ולכן לא עלו לבעלים לשם חובה. ומבואר בדברי התוספות שמחשבת שינוי בעלים בשאר עבודות הקרבן כשר לגמרי, ואף עלה לבעלים לשם חובה[ח].

האם יש מצוה לחשוב על מנת לזרוק לשם הבעלים

בהערות לכנסת הראשונים (זבחים ד. הערה ע) כתב לחקור בדעת הסוברים שאין מחשבת שינוי בעלים פוסלת בשחיטה לבדה אלא רק אם חשב בשחיטה על מנת לזרוק לשם אחר, האם לשיטתם הדין שנאמר במשנה (שם מו:) לחשוב לכתחילה לשם הזובח הוא רק בשחיטה עצמה, או שגם בזה נאמר שצריך לכתחילה בשעת השחיטה לחשוב לזרוק את הדם לשם הבעלים.

וכתב להוכיח מדין פר כהן גדול ביום הכיפורים שמבואר בגמרא ביומא (מט:) שגם אם מת הכהן הגדול הראשון אחרי שחיטת הפר, יכול הכהן הגדול השני שבא תחתיו להכנס לקודש הקדשים בדמו של הפר ששחט הראשון, ואינו צריך לשחוט פר חדש, וכך נפסק להלכה ברמב"ם (עבודת יום הכיפורים פ"ה ה"ג). ואם יש מצוה לכתחילה לחשוב בשעת השחיטה שתהיה זריקת הדם לשם הבעלים, הרי כבר שחט את הפר על מנת לזרוק את הדם לשם הכהן הגדול הראשון, ויפסל הפר מדין מחשבת שינוי בעלים כיון שחשב שהזריקה תהיה לשם הכהן הגדול הראשון ובשעת הזריקה הרי איננו הבעלים של הפר[ט]. אמנם לפי הצד הראשון שגם לדעת הסוברים שמחשבת שינוי בעלים בשחיטה עצמה אינה פוסלת, מכל מקום במצוה לכתחילה לחשוב לשם זובח אין דין לחשוב על מנת לזרוק לשם הבעלים ויכול לחשוב בשחיטה עצמה לשם הזובח, א"כ בשעת שחיטת הפר היתה מחשבתו שהשחיטה תהיה לשם הבעלים ואין כאן מחשבת שינוי בעלים כיון שבשעת השחיטה הכהן הגדול הראשון היה הבעלים.

עוד הוכיח ממה שסובר רבי שמעון במשנה בפסחים (פט.) שהבעלים יכולים למשוך את ידיהם מבעלותם על קרבן פסח גם לאחר השחיטה עד הזריקה, ואם יש מצוה לכתחילה בשעת השחיטה לחשוב לזרוק לשם הבעלים הרי באופן שמשך את ידיו אחרי השחיטה נעשתה השחיטה במחשבה שהזריקה תהיה גם עבורו, ואם ימשוך את ידיו אחרי השחיטה נמצא שהיתה מחשבת שינוי בעלים בשחיטה כיון שחשב על מנת לזרוק לשם פלוני שנמצא שבשעת הזריקה אינו הבעלים על הקרבן. וא"כ מכל זה מוכח שגם לדעת הסוברים שמחשבת שינוי בעלים אינה בשחיטה עצמה אלא רק אם חשב על מנת לזרוק לשם אחר שאינו הבעלים, מכל מקום במצוה לכתחילה שצריך לחשוב לשם הזובח לא צריך לחשוב על מנת לזרוק לשם הזובח, אלא המצוה היא שיחשוב בשעת השחיטה ששוחט לשם הבעלים של הקרבן.

שיטת הרמב"ם

כתב הרמב"ם (פסולי המוקדשין פט"ו ה"א) 'כל הזבחים שנשחטו במחשבת שינוי השם בין בקרבנות יחיד בין בקרבנות צבור כשרים, אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה. חוץ מן החטאת והפסח שאם נעשו במחשבת שינוי השם פסולין, ואחד המשנה שם הזבח בשעת שחיטה או בשעת קבלה או בשעת הולכה או בזריקה כמו שביארנו. כיצד לא עלו לשם חובה, כגון ששחט עולה לשם שלמים לא עלתה לבעלים לא משום עולה שהם חייבין בה ולא משום שלמים אלא חייבין להביא זבח אחר, וכן אם שחט עולת ראובן לשם שמעון לא עלתה לא לראובן ולא לשמעון.

מבואר מדברי הרמב"ם שהשוה דין שינוי קודש לשינוי בעלים לכל דיניהם, וכשם שמחשבת שינוי קודש פוסלת בשעת שחיטה או קבלה או הולכה או זריקה, גם מחשבת שינוי בעלים פוסלת בכל העבודות, ולא כדעת רש"י ותוספות שמחשבת שינוי בעלים אינה פוסלת אלא בזריקה או במחשבה על מנת לזרוק. וכן יש להוכיח מלשון הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ג ה"א) שכתב שאם שחט את הזבח שלא לשם בעליו זו היא מחשבת שינוי השם, ומפשטות לשון הרמב"ם מבואר שאם חשב מחשבת שינוי בעלים בשחיטה עצמה נפסל הקרבן, ולא הצריך הרמב"ם שיחשוב בשחיטה על מנת שיזרוק שלא לשם הבעלים. וכן מוכח מפשטות לשון הרמב"ם בפירוש המשנה בתחילת זבחים, שמחשבת שינוי בעלים פוסלת אף בשחיטה ולאו דווקא בזריקה כשיטת רש"י ותוספות.

קושיות מסוגיות הגמרא על דברי הרמב"ם

וכבר תמה המשנה למלך (שם) על דברי הרמב"ם מסוגיות הגמרא המפורשות שאין מחשבת שינוי בעלים בשאר עבודות אלא רק בזריקה, שאמרו

ז. בתחילת דבריו כתב המשנה למלך שם שגם שינוי בעלים שהיה בזריקה לדעת תוספות יש להסתפק אם כשר לגמרי או שרק לא עלו לבעלים לשם חובה, והאחרונים הקשו על דבריו בזה. והגרע"א בגליון הרמב"ם כתב שהוא טעות סופר, וצ"ל ששינוי בעלים שאינו בזריקה והיינו בשאר עבודות, שבזה הסתפק המשנה למלך אם כשר לגמרי או שלא עלו לבעלים לשם חובה.

ח. וכן הוכיחו האור שמח (פסולי המוקדשין פט"ו ה"א) והעולת שלמה (ז. בתוד"ה תודה), שבמחשבת שינוי בעלים בשאר עבודות הקרבן כשר לגמרי ואף עלה לבעלים לשם חובה.

ט. ואף שיש לדון שהשני נכנס תחת הראשון, מכל מקום מצינו שאף ביורש שנכנס תחת מורישו, אפשר שנחשב כשינוי בעלים, וראה בזה להלן.

אוצר החכמה 19/06/2018

(ס: זבחים ד.) שאחד החילוקים בין שינוי קודש לשינוי בעלים הוא ששינוי קודש ישנו בכל ארבעת העבודות אבל שינוי בעלים אינו אלא בזריקה, וכן ממה שאמרו (זבחים י.) שאם חישב מחשבת שינוי בעלים בשחיטה עצמה אינו פוסל אלא רק אם חישב בשחיטה על מנת לזרוק לשם אדם אחר שאינו הבעלים', והניח בצ"ע.

והנה בגמרא במסכתין (סא.) הובא גם מה שאמרו (זבחים ד.) שאחד החילוקים בין שינוי קודש לשינוי בעלים הוא ששינוי קודש ישנו בכל ארבעת העבודות אבל שינוי בעלים אינו אלא בזריקה, וכתב המאירי (פסחים סב. ד"ה כבר ביארנו) שמכל מקום לענין פסק לא נתבררו לנו דברים אלו, כיון שיש חולקים לומר להלכה שכל אחת מארבע העבודות פוסלות גם כן בשינוי בעלים ואף דעת גדולי המחברים מסכמת לכך. ומבואר בדבריו שהקשה גם מסוגיית הגמרא על דינו של הרמב"ם שמחשבת שינוי בעלים פוסלת גם בשאר העבודות, וכתב שאכן הרמב"ם לא פסק להלכה כגמרא זו. אולם עדיין יש לעיין מה מקורו של הרמב"ם לפסוק שמחשבת שינוי בעלים פוסלת בכל שאר העבודות, אחרי שבגמרא נזכר במפורש שמחשבת שינוי בעלים פוסלת רק בזריקה[יא].

האחרונים כתבו כמה וכמה דרכים ליישב דעת הרמב"ם שדבריו לא יהיו סותרים לדברי הגמרא שאין מחשבת שינוי בעלים בשאר העבודות, וגם למצוא מקור לשיטתו שמחשבת שינוי בעלים פוסלת בכל העבודות.

במחשבת שינוי בעלים אין איסור לחשוב שוב שלא לשמה

במרכבת המשנה (פסולי המוקדשין פט"ו ה"א) כתב בדעת הרמב"ם שהוא מפרש הסוגיות לא כרש"י ותוספות, וראשית דבריו לבאר את דברי רבא (זבחים ב.) עולה ששחטה שלא לשמה אסור לזרוק דמה שלא לשמה, ואמרו בגמרא שזה נלמד מן הסברא ומן הפסוק. הסברא היא וכי משום ששינה את שמו של הקרבן בעבודה אחת יוכל לחזור ולשנות את שמו בעבודה אחרת, והמקור מן הפסוק הוא ממה שנאמר 'מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת לה' אלוהיך נדבה' (דברים כג כד), וקשה שבתחילה אמר הפסוק נדר ולבסוף נדבה והרי חלוק נדר מנדבה שנדר הוא כשאמר הרי עלי ונדבה הוא כשאמר הרי זו, וממה שהפסוק שינה וכתב נדבה למדו בגמרא שאם כמו שנדרת יהיה נדר ואם לא עשה כמו שנדר אלא עשה את העבודה שלא לשמה יהיה הקרבן נדבה, וא"כ כמו שבקרבן נדבה אין היתר לעשות את העבודות שלא לשמה כך בקרבן שכבר עבד בו שלא לשמה ועתה נעשה כמו קרבן נדבה אין לעשות בו את שאר עבודותיו שלא לשמה.

וכתב שהרמב"ם יפרש שכל דברי רבא לא נאמרו אלא באופן שבתחילה חשב בקרבן מחשבת שינוי קודש כגון שלמים לשם עולה וכדומה, ובזה אמר רבא שאסור לחשוב את שאר העבודות שלא לשמה. אבל באופן שחשב בשחיטה מחשבת שינוי בעלים דהיינו ששחט עולת ראובן לשם שמעון, כיון שאחרי שחשב מחשבת שינוי בעלים בקרבן עתה כבר הקרבן אינו עולה לבעלים לשם חובה, א"כ שוב אין איסור לחשוב בשאר העבודות שלא לשם ראובן שהרי הקרבן כבר אינו עולה לשם ראובן הבעלים.

וכן כתב לדייק מלשון הרמב"ם (שם פי"ג ה"א) שכתב מחשבת שינוי השם כיצד כגון שהיה עולה וחשב שהוא שלמים או ישחטנו לשם עולה ושלמים או לשם שלמים ולשם עולה, וביאר שכוונת הרמב"ם בזה באופן ששחט לשם עולה וקיבל לשם שלמים וגם זה נקרא מחשבת שינוי השם. ואילו לענין מחשבת שינוי בעלים כתב הרמב"ם שם או ששחט הזבח שלא לשם בעליו, ומשמע שבשינוי בעלים אין פסול אלא רק בשחיטה אבל אחרי שכבר חשב בשחיטה מחשבת שינוי בעלים שוב אין חסרון לחשוב בשאר העבודות מחשבת שלא לשמה כיון שהקרבן כבר אינו עולה לבעלים. עוד דייק מלשון הרמב"ם (שם פט"ו ה"ג) שכתב אפילו שחט וקיבל והולין במחשבת שינוי השם חייב לזרוק במחשבה נכונה, ומבואר בלשון הרמב"ם שרק במחשבת שינוי קודש נאמר דינו של רבא שאסור לעשות את שאר העבודות לשמה, ומשמע שבשינוי בעלים לא נאמר דינו של רבא שאסור לחשוב שאר העבודות שלא לשמה[יב].

יישוב הסוגיות לדעת הרמב"ם

ולפי זה כתב לבאר סוגיית הגמרא (זבחים י.) שדנה במחלוקת האם מחשבין מעבודה לעבודה, כלומר באופן שחשב בשחיטה על מנת שיזרוק את הדם שלא לשמה האם נפסל הקרבן ע"י מחשבה זו. ואמר רב אשי לפסול באופן זה מכח קל וחומר, ומה במקום שאם אמר הריני שוחט לשם אחר לא חל פסול והקרבן כשר לגמרי, ומכל מקום אם אמר בשעת השחיטה שחושב לזרוק את הדם לשם אחר פסול מדין שלא לשמה, במקום שאם אמר בשחיטה ששוחט לשם קרבן אחר שפסול מדין מחשבת שינוי קודש שלא לשמה, כל שכן שפסול אם חשב בשחיטה לזרוק את הדם שלא לשמה. וכתבו רש"י ותוספות שבסוגיא זו מבואר שמחשבת שינוי בעלים אינה פוסלת בשחיטה לבדה, אלא רק אם חשב בשחיטה לזרוק את הדם לשם אחר.

ובדעת הרמב"ם כתב שיש לומר שיגרוס ויפרש את הקל וחומר שאמר רב אשי באופן אחר, ומה במקום שאם אמר הריני שוחט לשם פלוני שהוא כשר לזרוק לשם פלוני, כיון שאחרי מחשבת שינוי בעלים בשחיטה שוב אין איסור לחשוב שלא לשמה בשאר העבודות, ומכל מקום אם שחטו לזרוק דמו לשם פלוני פסול כיון שאז נפסל בשחיטה שאינה לשם הבעלים, מקום שאם אמר הריני שוחט שלא לשמו במחשבת שינוי קודש שהוא פסול לזרוק דמו במחשבת שינוי קודש כמו שאמר רבא בתחילת זבחים, כל שכן שאם שחטו על מנת לזרוק דמו שלא לשמו שיהיה פסול ומוכח שאסור לחשב מעבודה לעבודה במחשבת שינוי קודש.

אוצר החכמה

וגם יישב בזה את הגמרא (סא. זבחים י.) שאמרו שם שהחילוק בין שינוי קודש לשינוי בעלים הוא ששינוי קודש ישנו בכל ארבעת עבודות הקרבן, ומשמע ששינוי בעלים אינו אלא בזריקה. והרמב"ם יפרש שמה שאמרו בגמרא ששינוי קודש ישנו בכל ארבעת העבודות, היינו האיסור לחשוב שלא לשמה אחרי מחשבת שלא לשמה הוא רק בשינוי קודש, ולכן מחשבת שינוי קודש שייכת בכל ארבעת העבודות גם אם חשב בשחיטה שלא לשמה וכמו שאמר רבא, אבל מחשבת שינוי בעלים אינה פוסלת בכל ארבעת העבודות, כיון שאחרי שחשב בעבודה הראשונה מחשבת שלא לשמה אין איסור לחשוב בשאר העבודות מחשבת שינוי בעלים כיון שהקרבן כבר אינו עולה לשם הבעלים.

קושיות על דרכו של המרכבת המשנה

בספר בית ישחק (פסולי המוקדשין פט"ו ה"א[יג]) הקשה על דברי המרכבת המשנה בביאור סוגיית הגמרא בדף י'. שהרי מה שמותר לחשוב מחשבת שינוי בעלים בשאר העבודות אחרי שנעשתה עבודה בקרבן שלא לשמה, אין זה קולא בדין שינוי בעלים שיש בו דין שמותר לחשוב מחשבה כזו בשאר עבודות, אלא הוא דין שאחרי שהקרבן אינו עולה לבעלים ממילא אין איסור לחשוב שלא לשם הבעלים וכמו שביאר המרכבת המשנה, וא"כ אין בזה קל וחומר. ועוד הקשה מנין היה פשוט לרב אשי שמחשבת שינוי בעלים פוסלת אם חשב בשחיטה על מנת לזרוק לשם אחר שאינו הבעלים, ורק לשיטת רש"י ותוספות שכל מחשבת שינוי בעלים ענינה לחשוב על מנת לזרוק לשם אחר א"כ פשוט שמחשבת שינוי בעלים פוסלת באופן זה שחישב בשחיטה על מנת לזרוק שלא לשם הבעלים, אבל לפי שיטת הרמב"ם שמחשבת שינוי בעלים פוסלת גם בשחיטה עצמה א"כ אין חילוק בזה בין מחשבת שינוי בעלים למחשבת שינוי קודש, וכשם שבמחשבת שינוי קודש דנו בגמרא אם מחשבין מעבודה לעבודה כלומר אם פוסל באופן שחשב בשחיטה על מנת לזרוק במחשבת שינוי קודש, כך גם במחשבת שינוי בעלים יש להסתפק אם חשב בשחיטה על מנת לזרוק לשם אחר שאינו הבעלים.

י. ואכן רש"י ותוספות הוכיחו מסוגיות אלו לשיטתם שאין מחשבת שינוי בעלים פוסלת אלא בשחיטה ולא בשאר העבודות, וכמבואר לעיל.

יא. הלקוטי הלכות (זבחים י. זבח תודה ד"ה ומה במקום) והערוך השולחן העתיד (סי' קמט ס"ח) ושאר אחרונים, כתבו מקור לדברי הרמב"ם ממה ששנינו במשנה (שם מו:) לשם ששה דברים הזבח נזבח לשם זבח לשם זובח, והיינו מחשבת שינוי קודש ומחשבת שינוי בעלים. ומבואר מפשטות לשון המשנה שיש דין לחשוב מחשבות אלו לשם זבח ולשם זובח בשחיטה עצמה, ואם לא חשב כן אלא שינה לשם זבח אחר או לשם בעלים אחר הדין הוא שלא עלו לבעלים לשם חובה. וא"כ מבואר שמחשבת שינוי בעלים שייכת גם בשחיטה עצמה, וגם הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ד ה"י) כשהביא דין המשנה כתב שיש דין לחשוב מחשבות אלו בשעת שחיטת הזבח, ומבואר שמחשבת שינוי בעלים פוסלת גם בשחיטה עצמה ולא רק בשחיטה על מנת לזרוק.

אולם יש לדחות שכל דברי המשנה נאמרו לענין המצוה לכתחילה שצריך לחשוב לשמה, וכבר נתבאר לעיל שיש מקום לומר שגם לפי הראשונים שאין מחשבת שינוי בעלים פוסלת בשחיטה עצמה, מכל מקום במצוה לכתחילה לחשוב לשם הבעלים זה גם בשחיטה לבדה ולא צריך לחשוב בשחיטה על מנת לזרוק לשם הבעלים, וא"כ לפי זה אין מקור כלל לדברי הרמב"ם מדין זה כיון שהמשנה שם עוסקת במצוה לכתחילה לחשוב וזה שייך גם בשחיטה עצמה. וראה עוד בהערות לכנסת הראשונים (זבחים ד. הערה ע) שהביא מקור לדברי הרמב"ם מהסוגיא במסכת בבא קמא (עו.) שאמרו שם שאם שחט במחשבת שינוי בעלים השחיטה כשירה ולא חזרה קרן לבעלים כיון שלא עלה להם לשם חובה, ומבואר מפשטות הסוגיא שבמחשבת שינוי בעלים בשחיטה לבדה כבר חל פסול ולא משמע דווקא באופן שחשב בשחיטה על מנת לזרוק שלא לשם הבעלים.

יב. אולם יש מקום לומר שהרי הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ג ה"א) כלל מחשבת שינוי קודש ומחשבת שינוי בעלים בכלל שינוי השם, וא"כ מה שכתב כאן שאם חשב מחשבת שינוי השם צריך לעשות שאר העבודות במחשבה נכונה, זה כולל בין שינוי קודש ובין שינוי בעלים. וכן כתב באבן האזל (שם פי"ג ה"א), וראה שם עוד מה שהעיר בדרכו של המרכבת המשנה.

יג. נדפס בסדרת ספרי 'מפרשי היד החזקה' שבהוצאת עוז והדר.

אוצר החכמה

ועוד הקשה לפי דברי המרכבת המשנה שכוונת הגמרא לדינו של רבא שאסור לחשוב מחשבת שלא לשמה בשאר העבודות, א"כ מדוע נקטה הגמרא שאם חשב לשם פלוני כשר ואם חשב לזרוק לשם פלוני פסול, ומשמע שהנידון לענין פסול הקרבן, ולפי דרכו של המרכבת המשנה הגמרא היתה צריכה לנקוט בלשון שאם חשב לשם פלוני מותר ואם חשב לזרוק לשם פלוני אסור, והיינו דינו של רבא שאסור לחשוב מחשבת שלא לשמה בשאר העבודות.

אהח 19/06/2018

ראיה שאסור להמשיך לחשוב גם מחשבת שינוי בעלים

גם על יסוד דברי המרכבת המשנה שאחרי שחשב מחשבת שלא לשמה אין איסור לחשוב מחשבת שינוי בעלים כיון שהקרבן כבר לא עולה לבעלים, הקשה ממה שמבואר ברמב"ם בפירוש המשנה בתחילת זבחים שהקרבן נעשה נדבה גם ע"י מחשבת שינוי בעלים, וא"כ כיון שגם במחשבת שינוי בעלים הקרבן נקרא נדבה שייכת בזה סברת הגמרא שבנדבה אסור לשנות בשאר העבודות[יד].

וביסוד חידושו של המרכבת המשנה שאין איסור לחשוב מחשבת שינוי בעלים אחרי שנעשתה עבודה אחת בקרבן שלא לשמה, נחלקו האחרונים בזה. האור שמח (פסולי המוקדשין פי"ז ה"כ) כתב גם כסברת המרכבת המשנה שאין איסור לחשוב מחשבת שינוי בעלים כיון שהקרבן כבר אינו עולה לחובתו[טו]. אולם הלקוטי הלכות (זבחים ב. זבח תודה ד"ה אבל בקדושתיהו קי"מ) והחזון איש (זבחים סי' א סק"ה) כתבו לדון האם יש איסור לחשוב מחשבת שינוי בעלים בשאר העבודות אחרי שנעשתה עבודה אחת בקרבן שלא לשמה, ובחזון איש הוכיח שהרי בגמרא דייקו מלשון המשנה כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה שהקרבן עדיין עומד בקדושתו ואסור להמשיך את מחשבתו גם בשאר העבודות, ולפי תירוץ אחד בתוספות (זבחים ב. ד"ה כל) במשנה נאמר הן דין שינוי קודש והן דין שינוי בעלים, וא"כ דיוק הגמרא לדינו של רבא שאסור להמשיך לחשוב מחשבת שלא לשמה בשאר העבודות הוא הן בשינוי קודש והן בשינוי בעלים[טז]. ומזה ראיה שלא כיסוד דברי המרכבת המשנה, וגם על מחשבת שינוי בעלים אמר רבא שאסור להמשיך ולחשוב בשאר העבודות אפילו שהקרבן כבר לא עלה לבעלים. ובלקוטי הלכות כתב עוד שלפי הפסוק שאמרו בגמרא שהקרבן נקרא נדבה ולכן יש בו איסור מחשבה כמו נדבה, א"כ גם במחשבת שינוי בעלים אסור לשנותו כמו שאסור לחשוב מחשבת שינוי בעלים בכל קרבן נדבה, וגם לפי הסברא שאמרו בגמרא שאחרי ששינה בעבודה אחת וכי יהיה מותר לשנות בשאר העבודות, סברא זו שייכת גם בשינוי בעלים שגילתה התורה שעבודות הקרבן צריכות להיעשות כולם לשם מי שהקדיש אותו.

כל דברי הרמב"ם הם מדין שינוי קודש

דרך נוספת הביא בספר בית ישחק בשם ספר קהלת יעקב ליישב דעת הרמב"ם, שמה שכתב שאם חשב בכל העבודות בעולת ראובן לשם עולת שמעון, אין כוונתו למחשבת שינוי בעלים כיון שחשב לשם שמעון, אלא כיון שחשב לשם עולה של אחר יש בזה פסול של שינוי קודש. ובזה נחלקו רבה ורב חסדא (זבחים ז.) בתודה ששחטה לשם תודת חבירו אם כשירה או פסולה, דהיינו שנחלקו באופן שהמחשבה היתה בשחיטה, ופסק הרמב"ם שאם חשב לשם קרבן חבירו פסול, מדין שינוי קודש ולא מדין שינוי בעלים[יז].

ובתב להוכיח כדבריו מלשון הרמב"ם שאם שחט עולת ראובן לשם עולת שמעון, לא עלתה לא לראובן ולא לשמעון. ומה הוצרך הרמב"ם לחדש שהקרבן לא עלה לשמעון, וכי היה צד שכיון שחשב בקרבן לשם שמעון יעלה הקרבן עבור שמעון שהוצרך הרמב"ם לחדש שלא עלה הקרבן עבורו. ויישב לפי דרכו שכל כוונת הרמב"ם לפסול היא מדין שינוי קודש שכיון שחשב לשם עולת שמעון שהיא עולה אחרת א"כ יש כאן מחשבת שינוי קודש, והיינו שהיתה עולה לראובן ועולה לשמעון וכיון שחשב לשם קרבן אחר שהוא עולת שמעון היה צד שבאמת נעשה לאותו קרבן שחשב עליו והיינו עולת שמעון ואף יצא בו שמעון ידי חובתו כיון ששם הקרבן נעשה לעולת שמעון, ולכן הוצרך הרמב"ם לחדש שלא עלה הקרבן לא לראובן ולא לשמעון[יח].

עוד הכריח כן שהרמב"ם לא הביא במקום אחר את מחלוקת רבה ורב חסדא בשוחט תודה לשם תודת חבירו, ולפי ביאורו כאן פסק הרמב"ם כרב חסדא שדינה כמו כל מחשבת שינוי קודש שהקרבן כשר ולא עלה לבעלים לשם חובה[יט].

ובבית יצחק הקשה עליו שאם כל כוונת הרמב"ם שהפסול הוא משום שחשב מחשבת שינוי קודש כאשר חשב לשם עולה אחרת, היה לו לרמב"ם לכתוב ששחט עולת ראובן לשם עולת שמעון שמשמע שהפסול הוא משום שחשב לעולה אחרת, אבל לשון הרמב"ם עולת ראובן ששחט לשם שמעון משמע שהפסול הוא משום שחשב לבעלים אחרים וזו מחשבת שינוי בעלים ולא מחשבת שינוי קודש.

ומה שדייק בלשון הרמב"ם שכתב לא עלתה לא לראובן ולא לשמעון, כתב שיש לדחות שכיון שכל מחשבת שינוי בעלים היא רק כשחשב על אחר שמחויב כפרה כמותו, לכן הוצרך הרמב"ם לחדש שלא עלה גם לשם אותו אחר שמחויב כמותו, שלא נאמר שיהיה עולה הקרבן לשם אותו אחר שמחויב כמוהו ויצטרך לפרוע לראשון את דמי שווי הקרבן.

גם מה שהכריח מכח מה שהרמב"ם השמיט את הדין בתודה ששחט לשם תודת חבירו, כתב לדחות שהרמב"ם לא השמיט דין זה אלא הוא נלמד ממה שפסק הרמב"ם שם (ה"ו) שחטאת שבאה על חלב ששחטה לשם חטאת שבאה על דם פסולה אפילו שלשניהם יש שם קרבן חטאת, והוא הדין בתודה ששחטה לשם תודת חבירו שפסולה. וגם רש"י (זבחים ז. ד"ה תודה) כתב על דין זה של תודה לשם תודת חבירו, והוא הדין לחטאת חלב לשם חטאת דם. ולכן גם הרמב"ם לא פסק את הדין ששחט תודה לשם תודת חבירו, כיון שזה נכלל במה שפסק ששחט חטאת חלב לשם חטאת דם[כ].

ועוד הקשה גם על דרכו מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה שאינו מחלק בין שינוי קדש לשינוי בעלים, ובשניהם נעשה הקרבן נדבה, וגם מלשונו (פסולי המוקדשין פי"ג ה"א) שהשוה דין שינוי קודש לדין שינוי בעלים, וכן מלשונו (מעשה הקרבנות פ"ד ה"י) שמבואר מכל זה שהרמב"ם השוה בין דין מחשבת שינוי קודש למחשבת שינוי בעלים, ואילו לפי דרכו של הקהלת יעקב הרי כל שינוי בעלים הוא מדין שינוי קודש של הקרבן עצמו כמו בתודה לשם תודת חבירו.

גם הרמב"ם מודה לשיטת רש"י ותוספות

ולכן מכח כל זה ביאר הבית ישחק בדעת הרמב"ם שגם הוא סובר כשיטת רש"י ותוספות שאין שינוי בעלים פוסל אלא רק בזריקה או שחשב על מנת לזרוק שלא לשם הבעלים, והטעם שהרמב"ם לא ביאר כן בחיבורו ולא חילק בין שינוי קודש לשינוי בעלים הוא משום שבגמרא לא נתבאר דין זה במפורש, והוא דבר פשוט שלא נצרך הש"ס לבארו. וגם בגמרא (זבחים י.) שאמרו שאין שינוי בעלים פוסל בשחיטה וכן מה שאמרו (שם ד.) ששינוי קודש ישנו בכל העבודות ולא שינוי בעלים, לא אמרו דין זה בתורת חידוש אלא רק הביאו מדין זה ראיה ופירכא למה שדנו בגמרא, אבל דין זה עצמו שאין שינוי בעלים אלא בזריקה היה פשוט לגמרא ולא הוצרכו לבארו. ולכן גם הרמב"ם לא הביא דין זה, ולעולם סובר כרש"י ותוספות שמחשבת שינוי בעלים פוסלת רק בזריקה, או בשאר עבודות אם חשב על מנת לזרוק שלא לשם הבעלים.

יד. לכאורה מדברי המרכבת המשנה מבואר שמה שאמרו בגמרא שהקרבן נעשה נדבה, הביאור הוא שמעתה הוא קרבן בלא בעלים וכמו שכתב הרמב"ן בגיטין (נה:), וא"כ מה שאמרו בגמרא שבקרבן נדבה אסור לשנות היינו כיון שכל קרבן נדבה הוא קרבן שיש לו בעלים ולכן אסור לחשוב בו בין מחשבת שינוי קודש ובין מחשבת שינוי בעלים, אבל קרבן שכבר חשבו בו מחשבת שלא לשמה ומעתה הוא כקרבן בלא בעלים, בזה אין איסור לחשוב מחשבת שינוי בעלים אלא רק מחשבת שינוי קודש. וראה עוד להלן ביסוד החילוק שבין מחשבת שינוי קודש למחשבת שינוי בעלים.

טו. והביא האור שמח ראיה לזה מסוגיית הגמרא בנזיר (כח:) שאמרו שאם הבעל מיפר לאשתו את נזירותה אחרי שחיטת קרבן הנזירות יש בזה הפסד קדשים, והקשו בגמרא שהרי אפשר לזרוק את הקרבן שלא לשמו והבשר יהיה מותר באכילה ואין כאן הפסד קדשים, וביאר שכוונת הגמרא שיזרוק את הדם במחשבת שינוי בעלים וכיון שכבר אינה נזירה והקרבן לא עולה עבורה אין איסור לחשוב מחשבת שינוי בעלים.

טז. וגם האור שמח שם בסוף דבריו הרגיש בזה.

יז. וכן מבואר ברש"י ותוספות שם (ד"ה תודה) שגם לרב חסדא שחשב לשם תודת חבירו פסולה, היינו שלא עלתה לבעלים לשם חובה מדין שינוי קודש.

יח. ויש להוסיף שגם לענין מחשבת שינוי קודש כתב שם הרמב"ם שאם חשב עולה לשם שלמים לא עלה הקרבן לא בתורת עולה ולא בתורת שלמים, כלומר שהיה צד שהקרבן יעלה לשם אותו קרבן שחשב עליו וחידש הרמב"ם שאין הקרבן עולה לא בתורת עולה ולא בתורת שלמים, ולכן גם כאשר חשב בעולת ראובן לשם עולת שמעון שזו מחשבת שינוי קודש לפי ביאורו, גם כתב הרמב"ם שלא עלה לא לראובן ולא לשמעון.

וכעיקר ביאורו ראה במרומי שדה (זבחים ז. ד"ה תודה ששחטה) שביאר כעין זה בדעת הרמב"ם, שמחשבת שינוי בעלים פוסלת מדין שינוי קודש וכמו חטאת חלב לשם חטאת דם.

יט. ואכן האחרונים העירו על מה שהשמיט הרמב"ם את דין זה ששחט תודה לשם תודת חבירו, ראה בטהרת הקודש, קרן אורה וחק נתן (זבחים ז.) וברש"ש (זבחים ב:) ושאר אחרונים, וראה עוד בלקוטי הלכות (זבחים ז. זבח תודה ד"ה והנה עד עתה) שמחלוקת רבה ורב חסדא היא בשינוי בעלים בשחיטה, ויובאו כל דבריו להלן.

כ. אמנם בשיטה מקובצת (ברש"י שם) מחק תיבות אלו בדברי רש"י.

אולם מדברי כל האחרונים מבואר שנקטו שהרמב"ם נחלק על רש"י ותוספות בזה, וסובר שמחשבת שינוי בעלים פוסלת בכל ארבעת העבודות, ולא רק אם חישב על מנת לזרוק שלא לשם הבעלים, וכמבואר במאירי בפסחים (סא.) שהובא לעיל שהרמב"ם חולק על תוספות וסובר שמחשבת שינוי בעלים פוסלת בכל העבודות ולא רק בזריקה.

מקור הרמב"ם מהירושלמי

הקרן אורה בפתיחה לזבחים גם הקשה על הרמב"ם מן הסוגיות שמפורש שאין מחשבת שינוי בעלים פוסלת אלא רק בזריקה או בשחיטה על מנת לזרוק, ובדבריו (שם ט:) הביא דברי הירושלמי (פסחים פ"ה ה"ב) במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש האם מחשבין מעבודה לעבודה, ובירושלמי נאמרו כמה אופנים לבאר את טעמו של רבי יוחנן הסובר שמחשבין מעבודה לעבודה, ולא מובאת כלל בירושלמי סברת הקל וחומר שאמר רב אשי בגמרא (שם י.) שאם מחשבת שינוי בעלים שאינה פוסלת בשחיטה עצמה ופוסלת על מנת לזרוק, כל שכן שמחשבת שינוי קודש שפוסלת בשחיטה עצמה תפסול גם במחשבה על מנת לזרוק, אשר מזה הוכיחו הראשונים שאין מחשבת שינוי בעלים פוסלת בשחיטה לבד. וכתב הקרן אורה (שם י. ד"ה ומשמעתין) שמדברי הירושלמי מבואר שנחלק על הבבלי ולכן דנו לבאר את שיטת רבי יוחנן שמחשבין מעבודה לעבודה באופנים אחרים, ומזה מוכח שהירושלמי חולק על הבבלי ולא סובר את הקל וחומר שאמר רב אשי, ומשום שסובר הירושלמי שגם מחשבת שינוי בעלים פוסלת בשחיטה עצמה ולא כמו שאמרו בבבלי. וא"כ הרמב"ם פסק כהירושלמי בפסחים הסובר שמחשבת שינוי בעלים פוסלת בשחיטה לבד כמו בשינוי קודש, ולא כמו כל הסוגיות בבבלי שמוכח מהם שמחשבת שינוי בעלים לא פוסלת אלא בזריקה או במחשבה על מנת לזרוק[כא].

שינוי בעלים בשאר עבודות הוא מחלוקת הסוגיות

דרך נוספת כתב הקרן אורה (שם ד: ד"ה גמרא שקולין) ליישב דעת הרמב"ם, שבגמרא בתחילה אמר רב אשי שהמקור למחשבת שינוי בעלים הוא מן הפסוק 'ונרצה לו לכפר' (ויקרא א ד) שצריך שהכפרה תהיה לשם הבעלים, ולכן סבר רב אשי לשיטתו שאין דין מחשבת שינוי בעלים אלא בזריקה שהיא הכפרה ולא בשאר עבודות. אבל בהמשך דברי הגמרא שם שאמרו שהמקור למחשבת שינוי בעלים הוא מן הפסוק 'ואת האיל יעשה זבח שלמים' (במדבר ו יז) ואם אינו ענין לשינוי קודש תנהו ענין לשינוי בעלים, לפי 'לפותא זו שוב אין צריכים את המקור שאמר רב אשי מן הפסוק 'ונרצה לו לכפר', וכיון שמחשבת שינוי קודש נלמדת באם אינו ענין ממחשבת שינוי בעלים, גם מחשבת שינוי בעלים נוהגת בכל העבודות כמו מחשבת שינוי קודש. וזה מקור דברי הרמב"ם שפסק לא כרב אשי, אלא המקור הוא מאם אינו ענין משינוי קודש, ולכן פסק שמחשבת שינוי בעלים נוהגת בכל העבודות, וגם לא קשה מהסוגיא בדף י. ששם אמר כן רב אשי ולשיטתו שאין מחשבת שינוי בעלים נוהגת אלא בזריקה כיון שלמד את המקור מהפסוק ונרצה לו לכפר.

ובדרך זו שנחלקו בגמרא האם מחשבת שינוי בעלים פוסלת בכל העבודות או רק בזריקה כתב גם הלקוטי הלכות (זבחים ז. זבח תודה ד"ה והנה), וביאר שהרמב"ם יפרש באופן אחר את מחלוקת רבה ורב חסדא שם בתודה ששחטה לשם תודת חבירו האם כשירה או פסולה, לא כרש"י ותוספות שם שביארו שהמחלוקת היא אם לשם תודת חבירו נחשב מחשבת שינוי קודש ופסולה או שאין כאן אפילו מחשבת שינוי קודש וכשירה, אלא מפרש הרמב"ם שהן לרבה והן לרב חסדא אם חשב לשם תודת חבירו היא מחשבת שינוי בעלים ונחלקו האם מחשבת שינוי בעלים פוסלת בשחיטה לבד או רק על מנת לזרוק. ולכן סובר רבה שאם שחט תודה וחשב לשם תודת חבירו כשירה כיון שתודה לשם תודה נשחטה, והיינו שמחשבת שינוי קודש אין כאן כיון שחשב לשם תודה אחרת ורק אם היה חושב לשם עולה היה כאן מחשבת שינוי קודש, ומטעם מחשבת שינוי בעלים אין לפסול כיון שבשחיטה לבדה אין פסול של מחשבת שינוי בעלים. ודעת רב חסדא שתודה ששחט לשם תודת חבירו פסולה משום שינוי בעלים, וסובר שמחשבת שינוי בעלים פוסלת גם בשחיטה לבדה, ופסק הרמב"ם כרב חסדא ולא כרבה[כב].

ובזה מיושבת גם הסוגיא (ס: זבחים ד.) שאמרו בפשטות שמחשבת שינוי קודש פוסלת בכל ארבעת העבודות ומבואר שמחשבת שינוי בעלים אינה פוסלת אלא בזריקה, משום שהסוגיא שם סוברת כדעת רבה שאין מחשבת שינוי בעלים פוסלת בזריקה, אבל הרמב"ם פסק כרב חסדא שמחשבת שינוי בעלים פוסלת גם בשחיטה לבדה. ודייק כן ממה שכתב הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ד ה"י) שצריך שתהיה מחשבת העובד לשם הזבח ולשם בעליו בשעת זביחה ובשעת קבלת הדם ובשעת הולכת הדם ובשעת זריקתו על המזבח, שנאמר (ויקרא ז טו) 'ובשר זבח תודת שלמיו' שתהיה זביחה עם שאר ארבע העבודות לשם שלמיו. ומקור זה שהביא הרמב"ם לא נמצא בש"ס כלל שצריך שתהיה זביחה לשם שלמיו, וביאר הלקוטי הלכות שכוונת הרמב"ם בזה לפסוק כרב חסדא ששחט תודה לשם תודת חבירו פסולה משום שצריך שתהיה השחיטה לשם שלמים שלו מכח הפסוק 'ובשר זבח תודת שלמיו' שמשמע השלמים שלו דווקא, ולכן הביא הרמב"ם פסוק זה כיון שממנו המקור שמחשבת שינוי בעלים פוסלת גם בשחיטה עצמה[כג].

ובזבח תודה במקום אחר (זבחים י. ד"ה ומה במקום) הוסיף בזה עוד שמשמע מפשטות כמה סוגיות שמחשבת שינוי בעלים פוסלת בשחיטה עצמה, כגון מה שאמרו במשנה (שם מו:) לשם ששה דברים הזבח נזבח לשם זבח לשם זובח, ומשמע שיש מחשבת שינוי בעלים בשחיטה עצמה[כד], וכן מה שאמרו (שם ז.) חטאת ששחטה על מי שמחויב חטאת פסולה ומשמע בשחיטה עצמה, וא"כ כל סוגיות אלו שמשמע מהם שמחשבת שינוי בעלים פוסלת גם בשחיטה עצמה הם כדעת רב חסדא וכן פסק הרמב"ם.

חילוק אם חשב בסתם לשם אחר או שהשחיטה תהיה לשם אחר

אך עדיין קשה מפשטות הסוגיא (זבחים י.) שאמר רב אשי שמחשבת שינוי בעלים בשחיטה אינה פוסלת אלא רק אם חשב על מנת לזרוק לשם אחר, ומשמע שנקטה הגמרא בפשטות כדעת רבה שמחשבת שינוי בעלים אינה פוסלת בשחיטה לבדה ולא כרב חסדא[כה]. וכתב הלקוטי הלכות (שם י. זבח תודה ד"ה ומה במקום) שגם לדעת הרמב"ם שמחשבת שינוי בעלים פוסלת בשאר עבודות, מכל מקום אם אמר במפורש שהוא שוחט לשם פלוני או שמקבל לשם פלוני גם לדעת הרמב"ם לא יהיה בזה פסול של מחשבת שינוי בעלים כיון ששינוי בעלים ענינו שחשב שאחר יתכפר בקרבן וזה לא שייך אלא בזריקה שהיא עיקר הכפרה. וכל מה שכתב הרמב"ם שמחשבת שינוי בעלים פוסלת בשחיטה, זה כאשר בשעת השחיטה חשב בסתם לשם אחר וסבר הרמב"ם שמחשבה זו מועילה לקלקל את הקרבן כיון שזה כמו שחשב לזרוק לשם אחר.

ולפי זה מתבארת סוגיית הגמרא גם לשיטת הרמב"ם, שאמר רב אשי שיש קל וחומר לפסול כאשר חישב בשעת השחיטה לזרוק דמו שלא לשמו, ומה אם חשב בשעת השחיטה במפורש שהשחיטה תהיה לשם אחר אינו פוסל ומכל מקום אם חשב בשעת השחיטה שיזרוק את דמו לשם אחר פוסל, כל שכן במחשבת שינוי קודש שאם חשב בשעת השחיטה שהשחיטה תהיה לשם קרבן אחר שפוסל כל שכן שאם יחשוב בשעת השחיטה ששוחט על מנת שהזריקה תהיה לשם קרבן אחר שפוסל. ולעולם גם להרמב"ם אם חשב במפורש ששוחט לשם פלוני אין בזה פסול של מחשבת שינוי בעלים, ורק באופן שחשב בסתם בשעת השחיטה לשם אחר פוסל כיון שמחשבה זו היא מחשבה שמועילה בקרבן ונחשב שהזריקה נעשית שלא לשמו.

וכתב שם עוד שמעתה לפי דבריו בזה שוב אין אנו צריכים למה שביאר שהרמב"ם פסק כרב חסדא שמחשבת שינוי בעלים פוסלת בכל העבודות, וביאור דברי הרמב"ם הוא שבמחשבת שינוי בעלים בסתם בשחיטה נפסל הקרבן כיון שמחשבה זו היא כמו שחשב לזרוק לשם אחר. אלא שבאבן האזל (פסולי המוקדשין פי"ג ה"א) הקשה בזה שעדיין אנו צריכים גם לבאר שהרמב"ם פסק כרב חסדא ולא כרבה לענין תודה ששחטה לשם תודת חבירו, שאם לא כן מנין לחדש ולחלק בין שחט לשם אחר שפוסל לבין אם שחט שהקרבן יהיה לשם אחר.

עוד הקשה שאם רב אשי מודה לסברת רב חסדא וגם פוסל באופן שחשב בשחיטה שהקרבן יהיה לשם אחר, וכל דבריו הם רק באופן שחשב שהשחיטה עצמה תהיה לשם אחר שבזה אין מחשבת שינוי בעלים בשחיטה,

---

כא. באבן האזל (פסולי המוקדשין פי"ג ה"א) הביא דברי הקרן אורה וכתב שלא מיושב בזה דעת הרמב"ם, שאין מכח דברי הירושלמי לדחות פשטות הסוגיא בבבלי ודברי רב אשי שאמר במפורש שאין מחשבת שינוי בעלים בשחיטה לבדה.

כב. וראה גם בשפת אמת (זבחים ז. ד"ה תודה) שביאר כן דעת הרמב"ם, שפסק כרב חסדא הסובר שמחשבת שינוי בעלים פוסלת בשחיטה לבד גם אם לא חשב על מנת לזרוק לשם אחר שאינו הבעלים.

כג. וראה שם עוד שדרכו של הרמב"ם לפסוק בכל מקום כרב חסדא כנגד דעת רבה, וכמו בהלכות קרבן פסח (פ"ב ה"י) וראה שם בהשגת הראב"ד.

כד. ראה לעיל בשיטת הרמב"ם בנידון 'קושיות מסוגיות הגמרא על דברי הרמב"ם' בהערה שם שנתבאר שם שיש מקום לדחות שאין מקור מהמשנה לדעת הרמב"ם.

כה. והשפת אמת שביאר גם כדרכו של הלקוטי הלכות, כתב שרב אשי סובר כרבה שאין מחשבת שינוי בעלים בשחיטה, והרמב"ם פסק כרב חסדא.

א"כ היאך הוכיח רב אשי מכח הקל וחומר כרבי יוחנן שמחשבין מעבודה לעבודה ומנין שרבי יוחנן שסובר שמחשבין מעבודה לעבודה פוסל גם באופן שחשב בשחיטה עצמה על מנת לזרוק לשם אחר, שמא כל מה שנתחדש בתורה מחשבת שינוי בעלים בכל העבודות היינו רק כאשר חשב שהקרבן יהיה לשם אחר אבל לא באופן שחשב שהשחיטה תהיה לשם אחר, וגם לא באופן שחשב שהשחיטה עצמה תהיה על מנת שהזריקה תהיה לשם אחר[כו].

ביאור אחר בסוגיות הגמרא לדעת הרמב"ם

והאבן האזל כתב לבאר דברי הרמב"ם שיפרש את סוגיות הגמרא באופן אחר, שפירכת הגמרא בדף ד'. ששינוי קודש ישנו בכל ארבעת העבודות, אין הכוונה ששינוי בעלים אינו פוסל אלא בזריקה, אלא הביאור שבשינוי קודש מצינו פסוקים מפורשים שמחשבה זו פוסלת בכל ארבעת העבודות, אבל בשינוי בעלים לא מצינו פסוקים מפורשים שפוסלים בכל ארבעת העבודות אלא רק נלמדים באם אינו ענין משינוי קודש כמבואר בגמרא (זבחים ד.) ורק בזריקה יש פסוק מפורש לפסול במחשבת שינוי בעלים[כז].

הפסול משום שחסר סתמא בזריקה

במשנת ר' אהרן (קדשים סי' ה) כתב לבאר בדעת הרמב"ם, שלעולם גם להרמב"ם אין מחשבת שינוי בעלים פוסלת בכל העבודות אלא רק בזריקה וכמבואר בכל סוגיות הגמרא, ומה שמבואר ברמב"ם שמחשבת שינוי בעלים פוסלת בכל העבודות, הגדר בזה שכיון שחשב בשחיטה לשם אחר א"כ מעתה אין סתמא לשמה שהזריקה היא לשם הבעלים, וסיבת הפסול לפי הרמב"ם היא משום שחסר בסתמא לשמה של הזריקה. ונפקא מינה באופן שיחשוב בשעת השחיטה במפורש ששוחט לשם אחר שאינו הבעלים על מנת לזרוק לשם הבעלים, שבאופן זה גם לפי הרמב"ם לא יהיה פסול כיון שאין כאן חסרון של סתמא לשמה בזריקה, וגם הרמב"ם מודה שאין פסול שינוי בעלים בשאר העבודות מצד השחיטה עצמה. וזה ביאור דברי הגמרא ששינוי קודש ישנו בכל העבודות, כלומר שבכל עבודה ועבודה אם חשב בה מחשבת שינוי קודש שהיא תהיה לשם קרבן אחר יש בזה פסול, אבל שינוי בעלים אינו בכל העבודות ואם חשב בכל עבודה שהיא תהיה לשם בעלים אחר אין בזה פסול, ומכל מקום חידש הרמב"ם שבאופן זה שוב אין סתמא לשמה בזריקה ולכן הקרבן פסול.

ובדעת רש"י ותוספות הסוברים שגם באופן שחשב בשחיטה וזרק בסתמא הקרבן כשר ולא סוברים שהקרבן יהיה פסול משום שחסר בסתמא לשמה של הזריקה, ביאר בזה שאף אם ע"י מחשבתו בשחיטה חסר בסתמא לשמה של הזריקה, מ"מ הם סוברים שכיון שסתמא לשמה, א"כ אין סיבה לפסול את הקרבן מצד שחסר בסתמא לשמה של הזריקה אלא צריך שתהיה מחשבה בפועל של שינוי בעלים כדי לפסול את הקרבן מדין שינוי בעלים. וביאר שם עוד שהתוספות והרמב"ם נחלקו לשיטתם האם פסולי קרבנות חלים במחשבה או שצריך דווקא דיבור, ששיטת רש"י ותוספות שרק דיבור פוסל בקדשים ובאופן שרק חשב שלא לשמה זה בכלל הדין שסתמא לשמה, וא"כ לשיטתם יש בכח הדיבור באופן חיובי לפסול את הקרבן ולכן כל עוד שרק חסר בסתמא לשמה של הזריקה אין בזה סיבה לפסול את הקרבן. אבל הרמב"ם סובר שפסולי קדשים חלים במחשבה[כח], וא"כ כל שיש סתמא לשמה הרי זה כמו שחשב בפועל לשמה ולכן הקרבן כשר, אבל כאן שאין את הסתמא לשמה בזריקה ממילא הקרבן פסול כיון שחסר בו לשמה[כט].

והקשה ר' אהרן לפי דרכו שכל סיבת הפסול היא משום שע"י שחשב בשחיטה שלא לשם הבעלים שוב אין סתמא לשמה בזריקה, שבאופן שהשוחט היה זר וחשב לשם אחר שאינו הבעלים היאך בזה נגרע הסתמא לשמה של הזריקה, הרי באופן זה עבודת הזריקה נעשית ע"י אדם אחר וא"כ יש סתמא לשמה בזריקה, וכי משום שהשוחט חשב מחשבת שלא לשמה יהיה חסרון בסתמא לשמה של הזריקה, ולא מצינו לחלק בדין זה בדעת הרמב"ם אם השוחט הוא אותו כהן שעשה את הזריקה או אדם אחר. וכתב ליישב שבשעת הזריקה אנו צריכים גם את מחשבת השוחט שתהיה לשמה לגבי הזריקה, וכיון שחשב בפירוש שהשחיטה תהיה לשם אחר א"כ אין במחשבת השוחט מחשבה לשמה לגבי הזריקה ולכן זה סיבה לפסול את הקרבן.

כל העבודות נקראות עבודות כפרה

והנה עד עתה נתבארו דברי האחרונים בשיטת הרמב"ם לבאר דבריו שלא יסתרו לסוגיות הגמרא שאין מחשבת שינוי בעלים בשאר העבודות, אולם עדיין יש לבאר שהרי רש"י כתב שהסברא שלא שייכת מחשבת שינוי בעלים בשאר עבודות כיון שמחשבת שינוי בעלים היא מחשבה שיתכפר בו אחר, ומחשבה זו לא שייכת אלא בזריקה שהיא עיקר הכפרה ואין שם בעלים חל אלא על הזריקה. ומעתה יש לבאר לדעת הרמב"ם היאך שייכת מחשבת שינוי בעלים בשאר העבודות, הרי מחשבת שינוי בעלים ענינה להתכפר בו אחר ומחשבה זו אינה שייכת בעבודות שאינן עיקר הכפרה אלא רק בזריקה שהיא הכפרה.

ואמנם לפי דרכם של חלק מהאחרונים נמצא שגם לפי הרמב"ם הפסול הוא משום שכאשר חשב בשחיטה לשם אחר, גם הזריקה לא עולה לשם הבעלים וא"כ כל מחשבת שינוי בעלים בשאר העבודות שפוסל הרמב"ם היא מדין מחשבת שינוי בעלים בזריקה, ולעולם גם הרמב"ם סובר כסברת רש"י שלא שייכת מחשבת שינוי בעלים אלא בזריקה שהיא עיקר הכפרה. אולם לפי דרכם של המשנה למלך ושאר האחרונים שלמדו בדעת הרמב"ם כפשוטו שהוא סובר שמחשבת שינוי בעלים פוסלת גם בשאר העבודות, וכמשמעות דברי המאירי בפסחים (סא.) שהובאו לעיל, א"כ יש להקשות מסברת רש"י היאך שייכת מחשבת שינוי בעלים בשאר העבודות הרי כל מחשבת שינוי בעלים היא שיתכפר בו אחר ואין הכפרה אלא בזריקת הדם.

ויש לומר שכיון שכל ארבעת העבודות הם מביאות לידי כפרת הדם, וכלשון הגמרא (זבחים יג.) שכל העבודות הם מביאות לידי אכילה, לכן סבר הרמב"ם שאפשר לחשוב בכל העבודות מחשבת שינוי בעלים, כיון שכל עבודה ועבודה מביאה לידי זריקה שהיא הכפרה לבעלים, ולכן בכל העבודות אפשר לחשוב מחשבה שתהיה הכפרה עבור אחר שאינו הבעלים[ל].

ג. החילוק בין שינוי בעלים לשלא למנוייו בקרבן פסח

יסוד החילוק בין בעלים בכל הקרבנות למנויים בקרבן פסח

בחידושי מרן ר"ז הלוי (קרבן פסח עמ' נב) הביא לשון רש"י בזבחים (נו: ד"ה למנוייו), שהדין האמור שם במשנה שקרבן פסח אינו נאכל אלא למנוייו, היינו שנמנו בדמי לקיחתו כדכתיב 'לפי אכלו תכוסו'. וכתב הגר"ז שמבואר בדברי רש"י שעיקר הדין של המנויים האמור בפסח הוא שיהיה לו חלק בקרבן בקנין ממון שיהיה שלו לאכילת הבשר, וכשם שמצינו בבבא קמא (ג:) שהניזק אוכל בשר ומתכפר מביא לחם, כלומר שע"י דין יוחלט השור נעשה הקרבן בעצמותו של הניזק והוא נעשה הבעלים הממוני על הבהמה, אך כל בעלותו הממונית של הניזק בשור זהו רק לענין זה שאוכל את הבשר, אבל לענין הכפרה נשאר המזיק הבעלים לענין הכפרה והוא מביא את לחמי התודה כיון שהוא הבעלים על הכפרה. והיינו משום שבכל הקרבנות בעלותו על הקרבן היא רק בזה שהקרבן הוא שלו לענין הכפרה, אבל בקרבן פסח מלבד הדין בעלים לענין הכפרה צריך שהקרבן יהיה שלו גם בקנין ממון כדי שיהיה הוא הבעלים על הקרבן לענין האכילה. ולכן כתב רש"י שבקרבן פסח המנויים הם אלו שנמנו בדמי לקיחתו, שדין הבעלים בקרבן פסח הוא בעלות ממונית ולא רק בעלות לענין הכפרה כמו בשאר הקרבנות[לא].

וכתב הגר"ז שזהו יסוד החילוק בין מחשבת שינוי בעלים האמורה בכל הקרבנות שפוסלת רק בזריקה או בשחיטה על מנת לזרוק, למחשבת שלא למנוייו האמורה רק בקרבן פסח שפוסלת בשחיטה דווקא, משום שדין שינוי בעלים האמור בכל הקרבנות עיקר דינו תלוי בדין בעלים של כפרה שזה אינו רק בזריקה לבד, אבל דין מחשבת שלא למנוייו שיסודו הוא שם בעלים של אכילה ואם חשב על אחרים שהם יהיו הבעלים הממוניים של הקרבן לענין

כו. וראה שם מה שביאר בסוגיית מחשבין מעבודה לעבודה.

כז. והביא שמצינו כעין זה בבבא מציעא (פח:) ובקידושין (טו: בתוד"ה אמר) שפירכת הגמרא שם היא מכח מה שמצינו בענין מסוים שנכתב במפורש בתורה, וראה עוד בגליון הש"ס על דברי התוספות בקידושין שציין גם לרש"י בברכות (כא. ד"ה שאינו). וראה עוד באבן האזל מה שביאר בסוגיית הגמרא בדף י'. בדברי רב אשי שאין מחשבת שינוי בעלים פוסלת בשחיטה עצמה.

כח. ראה במשנה למלך (פסולי המוקדשין פי"ג ה"א) שהביא השיטות בזה אם פסולי קדשים חלים במחשבה או דווקא בדיבור.

כט. ביאור זה אינו כדרכו של הגר"ז בדעת הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ד הי"א) שמחשבה שלא לשמה היא מחשבה הפוסלת ולא רק חסרון הלשמה בקרבן כיון שהסתמא לשמה של הקרבן אינו נעקר, ולפי דרכו של ר' אהרן באופן שחשב בשחיטה החסרון הוא משום שחסר בסתמא לשמה של הזריקה.

ל. הפרי מגדים בראש יוסף (חולין לט.) כתב וזה לשונו 'שהרמב"ם סמך עצמו על המבואר בגמרא (יג.) כמבואר למעיין', ואולי כוונתו גם לסברא זו שכיון שכל העבודות נקראים מביאים לידי האכילה שעל ידי הזריקה, לכן בכל העבודות שייכת מחשבת כפרה.

לא. רש"י (סא. ד"ה אבל) כתב שבקרבן פסח אם שחטו שלא לשם בעליו להאכילו למנויין אחרים פסול כדקתני מתניתין שחטו שלא למנויו פסול, ובשפת אמת שם העיר שמשמע מלשון רש"י שמחשבת שלא למנוייו היא מחשבת שינוי בעלים, וכתב שצריך לומר שכוונת רש"י שאם חשב מחשבת שינוי בעלים בשחיטת הפסח יהיה פסול מדין שלא למנוייו, אולם מדברי רש"י (שם ד"ה כמי) שמשמע מלשונו שמחשבת שלא למנוייו היא מחשבת שינוי בעלים. וראה עוד בלשון רבינו חננאל (פסחים ס:) שכתב שמחשבת שינוי בעלים נוהגת רק בשחיטה, כמבואר במשנה שאפשר למשוך את ידיהם רק קודם השחיטה, אבל אם נשחט לשם בעלים אע"פ שנזרק לשם אחר כשר.

אכילה, התחדש בקרבן פסח שמחשבה זו פוסלת בשחיטה ונלמד מן הפסוק 'תכוסו'.

דברי התוספות לשיטתם שמחשבת שלא למנוייו פוסלת גם בשחיטה

והנה כל דברי הגרי"ז הם רק בשיטת התוספות בפסחים (סא. ד"ה ואיתקש) שהקשו כיון שהקישו בגמרא בין מחשבת שלא לאוכליו למחשבת שלא למנוייו בקרבן פסח, מדוע מחשבת שלא לאוכליו פוסלת רק בשחיטה הרי היא צריכה לפסול בכל העבודות כמו שמחשבת שלא למנוייו פוסלת בכל העבודות, שהרי מחשבת שלא למנוייו היא מחשבת שינוי בעלים שפוסלת בכל העבודות וממילא גם מחשבת שלא לאוכליו שהוקשה לה תפסול בכל העבודות ולא רק בשחיטה. ותירצו התוספות שמחשבת שלא למנוייו אינה מחשבת שינוי בעלים, שהרי מחשבת שינוי בעלים אינה פוסלת אלא בזריקה או כאשר חשב על מנת לזרוק לשם אחר שאינו הבעלים, אבל מחשבת שלא למנוייו אינה פוסלת אלא רק בשחיטה שנאמר 'תכוסו על השה' (שמות יב ד) והיא מחשבה שפוסלת רק בקרבן פסח ולא בשאר קרבנות. ובזה ביאר הגרי"ז את טעם החילוק שמחשבת שינוי בעלים היא מחשבה על הבעלים של הקרבן לענין כפרה ולכן זה תלוי בזריקה, משא"כ מחשבת שלא למנוייו שבקרבן פסח היא מחשבה על הבעלים הממוניים של הקרבן לענין אכילת הבשר ולכן הוא תלוי בשחיטה, וכמבואר בתוך דבריו שהביא את דברי התוספות[לב].

ופשוט שכל תירוץ התוספות הוא רק לשיטתם הסוברים שמחשבת שינוי בעלים פוסלת רק בזריקה, ולכן כתבו שהחילוק שבין מחשבת שינוי בעלים למחשבת שלא למנוייו הוא שמחשבת שינוי בעלים פוסלת רק בזריקה ומחשבת שלא למנוייו פוסלת רק בשחיטה. אולם עדיין קשה אם נבאר בשיטת הרמב"ם שמחשבת שינוי בעלים פוסלת בכל העבודות ובכללם גם אם חישב בשחיטה, א"כ מה החילוק בין מחשבת שינוי בעלים בכל הקרבנות שפוסלת בשחיטה לבין מחשבת שלא למנוייו בקרבן פסח, ולשם מה הוצרכו בגמרא (סא.) ללמוד מהפסוק 'במכסת' שאין קרבן פסח נשחט אלא למנוייו ואם חשב שלא למנוייו פסל את הקרבן, הרי גם בלא החידוש מן הפסוק מחשבה זו תפסול בקרבן פסח מדין מחשבת שינוי בעלים, שלשיטת הרמב"ם פוסלת גם בשחיטה.

19/06/2018 אחה

והנה בשיטה מקובצת לזבחים (וילנא, ד. אות ב) הקשה שיפסול שלא לאוכליו בקבלה הולכה וזריקה מטעם שינוי בעלים, ותירץ השיטמ"ק ששחט שלא לאוכליו כגון חולה וכדומה שאינו יכול לאכול אולם הוא גם מהבעלים של הקרבן, וא"כ מצד מחשבת שינוי בעלים אין כאן פסול ובאופן זה יש סיבה לפסול רק מצד מחשבת שלא לאוכליו. ובאופן נוסף תירץ השיטמ"ק שאפילו באופן שחשב לזקן וחולה שאינם הבעלים של הקרבן, גם בזה אין פסול של מחשבת שינוי בעלים כיון שמחשבת שינוי בעלים אינה אלא בזריקה או על מנת לזרוק, אבל מחשבת שלא לאוכליו פוסלת בשחיטה גם אם לא חשב על מנת לזרוק.

ומבואר בדברי השיטמ"ק בתירוץ אחד כשיטת התוספות שאין מחשבת שינוי בעלים אלא בזריקה וזה החילוק בינה לבין מחשבת שלא לאוכליו, ולדעת הרמב"ם הסובר שגם מחשבת שינוי בעלים שייכת בשחיטה גם אם לא חשב על מנת לזרוק, צריך לומר שיתרץ כהאופן הראשון שכתב השיטמ"ק שבאופן שחשב שלא לאוכליו כגון זקן או חולה שהם מהבעלים של הקרבן יש בזה מחשבת שלא לאוכליו אבל אין בזה מחשבת שינוי בעלים. אולם עדיין קשה ממחשבת שלא למנוייו, שאם חשב שלא לשם המנויים של הקרבן הרי פסול מטעם מחשבת שינוי בעלים, שלדעת הרמב"ם פוסל בשחיטה גם אם לא חשב על מנת לזרוק.

חילוק לדעת הרמב"ם

הקרן אורה (זבחים ז:) הקשה כן על שיטת הרמב"ם שמחשבת שינוי בעלים פוסלת בכל העבודות, מדוע צריך פסוק ששינוי בעלים פוסל בקרבן פסח הרי מחשבת שינוי בעלים היא מחשבת שלא למנוייו הפוסלת בקרבן פסח. עוד הקשה שבמשנה בפסחים (סא.) נאמר שאם חשב למנוייו שלא למנוייו כשר הקרבן, ולמה לא יהיה פסול מדין מחשבת שינוי בעלים שהרי חשב שלא למנוייו. וכתב ליישב שהרמב"ם יסבור כסברת הריב"א בתוספות בפסחים (סא. ד"ה שחטו), שמחשבת שלא למנוייו היינו להאכיל שלא למנוייו אפילו ששחטו לשם בעליו, ופסול זה התחדש רק בקרבן פסח שאפילו אם שחטו לשם בעליו, מכל מקום אם חשב להאכיל שלא למנוייו פוסל את הקרבן. וזה החילוק בין מחשבת שלא למנוייו למחשבת שינוי בעלים לדעת הרמב"ם שפוסלת בכל העבודות, שמחשבת שינוי בעלים פוסלת רק כאשר חשב לשחוט לשם אחר שאינו הבעלים, ומחשבת שלא למנוייו היא אפילו באופן שהשחיטה היתה לשם הבעלים אך חשב להאכיל לאחר שאינו ממנויי הקרבן והוא פסול שנתחדש רק בקרבן פסח[לג].

נפקא מינה נוספת באינו מחויב כפרה כמותו

ובשפת אמת (זבחים ג:) כתב ליישב שיש נפקא מינה באופן ששחט קרבן פסח לשם אחר שפטור מפסח או שכבר הביא את פסחו, שמדין שינוי בעלים אינו פוסל את הקרבן כיון שאינו מחויב כפרה כמותו וכמבואר בזבחים (ז.) שאין פסול שינוי בעלים אם חשב לשם אחר שאינו מחויב כפרה כמותו, ולכן באופן זה יפסל רק מדין שלא למנוייו[לד].

חילוק נוסף לדעת הרמב"ם

ובמקדש דוד (קונטרס אחרון סי' ד סק"ב) כתב באופן נוסף לבאר את החילוק שבין מחשבת שינוי בעלים למחשבת שלא למנוייו, שבמחשבת שינוי בעלים סיבת הפסול היא מה שחשב לשם אחרים שאינם הבעלים של הקרבן, אבל במחשבת שלא למנוייו אין סיבת הפסול מה שחשב לשם אחרים, אלא הפסול הוא מה שאינו מחשב למנויים של הקרבן.

ובזה ביאר שם מה שאמרו בפסחים (עג:) שחטו ונודע שמשכו הבעלים את ידיהם קודם השחיטה ישרף מיד כיון שהתברר ששחט קרבן פסח בלא בעלים שפסולו בגופו וישרף מיד כמו פסח שנשחט שלא למנוייו, וכן מבואר ברש"י (שם ד"ה ישרף) ובתוספות (שם ד"ה בדם) שזה לא פסול בבעלים אלא פסולו בגופו ולכן ישרף מיד. והנה אם גדר הפסול במחשבת שלא למנוייו הוא משום שחשב לשם אחרים שאינם הבעלים של הקרבן, הרי באופן זה ששחט את הקרבן וכבר לא היו לו בעלים לא שחט לשם אחרים אלא שבפועל לא היו בעלים לקרבן פסח, ומדוע הקרבן נידון כפסולו בגופו שישרף מיד. ומזה הוכיח המקדש דוד שגדר הפסול במחשבת שלא למנוייו הוא מה שהקרבן נשחט שלא לשם המנויים של הקרבן, וגם באופן שהקרבן נשחט ולא ידע שכבר אין בעלים לקרבן חל פסול בקרבן שהרי סוף סוף נשחט הקרבן שלא לשם המנויים ולכן חל פסול בגופו וישרף מיד.

עוד ביאר שם לפי דרך זו את דברי הרמב"ם (פסולי המוקדשין פט"ו ה"א) שאם שחט פסח לשם חולין הקרבן פסול, ונתקשו בזה האחרונים מדוע הקרבן פסול הרי אמרו בגמרא בזבחים (ג.) שאם שחט לשם חולין כשר כיון שלאו מינה לא מחריב בה, וגם הרמב"ם (פסולי המוקדשין פט"ו ה"ד) פסק כן שאם שחט עולה לשם חולין הקרבן כשר ומדוע בקרבן פסח כתב שהקרבן פסול. ותירץ המקדש דוד לפי דרכו שהטעם שפסול בפסח לשם חולין הוא מדין מחשבה שלא למנוייו, שכיון שחשב לשם חולין נמצא שלא חשב לשם המנויים של הקרבן, ולכן רק בקרבן פסח חל פסול אם לא חשב לשם חולין כיון שרק בפסח התחדש פסול אם לא חשב לשם הבעלים של הקרבן[לה].

גדר שינוי בעלים בקרבן פסח

בענין זה יש להוסיף מה שכתב הגר"מ זעמבא (גור אריה יהודה דיני פסח סי' ה אות ב) לחלק בין מחשבת שינוי בעלים בשאר הקרבנות למחשבת שינוי בעלים בקרבן פסח, שבשאר הקרבנות כאשר חשב שלא לשם הבעלים הפקיע את שם הבעלים מהקרבן וטעם הפסול הוא או משום שמחשבה זו היא מחשבה הפוסלת או משום שחסר לשם הבעלים בקרבן, אבל בקרבן פסח כאשר חשב מחשבת שינוי בעלים בזריקה אינו יכול להפקיע את שמו של הבעלים כיון שאחרי השחיטה אין הבעלים יכולים למשוך את ידיהם מהמינוי של קרבן פסח, וא"כ גדר הפסול במחשבת שינוי בעלים בזריקה של קרבן פסח משום שהיא מחשבה הפוסלת כיון שאין בכחה של מחשבה זו להפקיע

לב. גם מקושיית התוספות בזבחים (ד: ד"ה מחשבה) מבואר שדימו דין שינוי בעלים למחשבת שלא לאוכליו ושלא למנוייו, שהקשו על מה שאמרו בגמרא שם שמחשבת שינוי בעלים פסולו בגופו ואילו בגמרא בפסחים (סב:) אמרו שמחשבת שלא לאוכליו ושלא למנוייו אין פסולו בגופו. אמנם בתירוצם כתבו לחלק בין שינוי בעלים למחשבת שלא למנוייו, ודבריהם יבוארו גם על פי דברי הגרי"ז. וראה עוד במהרש"א בפסחים (סב: בתוד"ה פסולו), ובמה שנחלק עליו הקרן אורה (זבחים ד: בתוד"ה מחשבה).

לג. אולם בחידושי מרן ר"י"ז הלוי בהלכות קרבן פסח כתב שאין הביאור בדברי הריב"א שהיה צד שמחשבת אכילה לבדה תפסול מדין שלא למנוייו, שלא מצינו מחשבת אכילה שתהיה מחשבה הפוסלת אלא בחוץ לזמנו וחוץ למקומו, וביאר בדברי הריב"א לפי דרכו שבקרבן פסח מלבד דין הבעלים לענין הכפרה שבכל הקרבנות יש דין נוסף של בעלים על דיני הממונות לענין אכילת הבשר, והריב"א סובר שאם חשב על אחרים שהם יהיו הבעלים לענין אכילת הבשר לדברי הכל אינו מחשבה הפוסלת כיון שבזריקה לא שייכת מחשבת בעלות על אכילה אלא רק מחשבת בעלות על כפרה.

לד. וראה בצל"ח בפסחים על דברי התוספות שכתב שהאופן ששייכת מחשבת שלא למנוייו בלא שתהיה מחשבת שינוי בעלים הוא באופן ששחט לשם נכרים שאין בזה פסול של שינוי בעלים כיון שאינו מחויב כפרה כמותו, ובזה שייך רק הפסול של מחשבת שלא למנוייו שהתחדש בקרבן פסח.

לה. ומיושב לפי דרכו הטעם שבקרבן פסח אם חשב למנוייו ושלא למנוייו כשר, ואילו בכל הקרבנות אם חשב לשמה ושלא לשמה פסול. והביאור הוא כיון שכל הפסול במחשבת שלא למנוייו זה משום שלא חשב למנוייו, וא"כ באופן שחשב למנוייו ושלא למנוייו הקרבן כשר שהרי סוף סוף חשב גם למנוייו. אבל בשאר הקרבנות שסיבת הפסול היא מה שחשב לשם אחרים, א"כ גם באופן שחשב לשמה ושלא לשמה מכל מקום יש כאן סיבת פסול במה שחשב שלא לשמה.

את שם הבעלים מהקרבן, אלא בזה כל סיבת הפסול תהיה רק משום חסרון הלשמה משום שלא חשב לשם הבעלים של הקרבן.

ד. שינוי בעלים לאחר מיתה

בגמרא (סא. זבחים ד.) אמרו שהחילוק בין שינוי קודש לשינוי בעלים הוא ששינוי קודש ישנו לאחר מיתה אבל שינוי בעלים אינו לאחר מיתה, ובמסקנת הגמרא אמרו שפירכא זו לאו דווקא, לדעת רב פינחס בריה דרב מרי שאמר שיש שינוי בעלים גם לאחר מיתה. והמחלוקת בזה הובאה בגמרא (זבחים ז:) שאמר רבא עולה הבאה לאחר מיתה שחטה בשינוי קודש פסולה בשינוי בעלים כשירה כיון שאין בעלים לאחר מיתה, ורב פינחס בריה דרב אמי אמר יש בעלים לאחר מיתה. ואמרו בגמרא שאמר רב פינחס שאין כוונתו רק שהיורש שהביא קרבן לאחר מיתה מתכפר בקרבן על עשה שעבר, אלא כוונתו לומר שאם חשב מחשבת שינוי בעלים בקרבן הבא לאחר מיתה חייב להביא קרבן אחר.

הטעם שאין שינוי בעלים בקרבן שמתו בעליו

בדעת רבא שאין שינוי בעלים לאחר מיתה כתב רש"י (זבחים ד. ד"ה וישנו לאחר) שאם הפריש קרבנו ומת והיורש מקריבו שייך בו שינוי קודש אבל לא שינוי בעלים שהרי מתו בעליו, וכן כתב רש"י במסכתין (סא. ד"ה ואינו) שאין שינוי בעלים לאחר מיתה כיון שאחר שמת אין שם בעליו עליו. ונמצא שהטעם שאין שינוי בעלים לאחר מיתה, הוא משום שעתה הקרבן הוא בלא בעלים ולא שייך בו מחשבת שינוי בעלים[לו].

והתוספות (סא. ד"ה וישנו) כתבו באופן אחר, שהטעם שאין שינוי בעלים לאחר מיתה שמא הוא משום שכתוב לכפר עליו ולא על חבירו, שמפסוק זה דרשו בגמרא (זבחים ד:) על פסול מחשבת שינוי בעלים, וכיון שמת לאו בר כפרה גמורה הוא אלא שרק נתחייב בהבאת הקרבן לכן אין מחשבת שינוי בעלים לאחר מיתה.

נחלקו האם יש מקצת כפרה לבעלים המת

ונחלקו רש"י ותוספות האם הקרבן לאחר מיתה נחשב של המת או שאין לו בו כלום, ששיטת רש"י שכיון שמת אין לקרבן כל בעלים ופקעה ממנו כל רשותו של המת. אולם מדברי תוספות עולה שיש למת כפרה שאינה גמורה, ומכל מקום אין בזה מחשבת שינוי בעלים כיון שלענין שינוי בעלים צריך שתהיה כפרה גמורה.

והנה כתב הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ג הכ"ב) לענין הקרבת חביתין של כהן גדול, שאם מת הכהן הגדול בשחרית אחר שהקריב חצי העשרון ולא מינו כהן אחר מביאין היורשין עשרון שלם עבור כפרתו. והחזון איש (מנחות סי' לד סק"ד ד"ה והנה) ביאר דברי הרמב"ם שבא לבאר את הטעם שהתורה הטילה חיוב על היורשים להביא את העשרון, שהרי היורשים אינם הבעלים של הקרבן, ולכן פירש שזהו משום כבוד אביהם ויש לו זכות כפרה ואף שאין המת בעלים מכל מקום אפשר להתנדב עבורו באיזו בחינה. ולכאורה כל דבריו הם רק בשיטת התוספות שגם לאחר מיתה יש כפרה לבעלים שמת אלא שאין לו כפרה גמורה, אולם לשיטת רש"י שפקעה רשותו מהקרבן כיון שמת היאך יהיה למת זכות כפרה בקרבן[לז].

לאחר מיתה אין איסור להקריב בשינוי בעלים

הקשו התוספות (סא. ד"ה וישנו, זבחים ד. ד"ה וישנן - הראשון) הרי גם מחשבת שינוי קודש אינה שייכת לאחר מיתה ולא רק מחשבת שינוי בעלים, כיון שלפי הסוברים ששיעבודא לאו דאורייתא א"כ גם אם הביא קרבן לאחר מיתה וחשב בו מחשבת שינוי קודש ולא עלו לבעלים לשם חובה מכל מקום אינו חייב להביא קרבן אחר. ותירצו שיש מחשבת שינוי קודש לאחר מיתה באופן שהפריש שני קרבנות שלמים או שתי עולות ופירש שאם אחת מהם תמות או תאבד תיקרב השניה כמוה, ואם הראשונה תיקרב כדינה תהיה השניה חולין, ומתו הבעלים והביא היורש את הקרבן הראשון ועבדו בו במחשבת שינוי קודש והרי היא כאילו נאבדה שדין הבהמה השניה להיקרב, ונמצא שחלה מחשבת שינוי קודש שלאחר מיתה ולכן חייב להביא את הקרבן השני, אבל באופן זה במחשבת שינוי בעלים לא יפסל הקרבן ויקרב הראשון.

עוד תירצו התוספות שכוונת הגמרא שאין שינוי בעלים לאחר מיתה, היינו שאין איסור לחשוב מחשבת שינוי בעלים לאחר מיתה כיון שאין לקרבן בעלים, אבל מחשבת שינוי קודש יש איסור לחשוב גם אם מביא את הקרבן לאחר מיתת הבעלים. ומבואר בדברי התוספות שגם לפי שיטתם שעדיין נשארת כפרה לבעלים שמת, אולם כיון שאין זו כפרה גמורה ואין בזה מחשבת שינוי בעלים, גם אין איסור לחשוב לשם בעלים אחרים כיון שאין לבעלים המת כפרה גמורה בקרבן.

מצוה לכתחילה לחשוב לשם היורש

והנה בגמרא (זבחים קג.) לענין חלוקת עור העולה למדו מן הפסוק 'עולת איש' (ויקרא ז ח) פרט לעולת גר שאין לו יורשין, ומשמע שאדם מישראל שיש לו יורשין נחשב עולת האיש ועור העולה ניתן לכהנים. וכתב שם השפת אמת שהטעם בזה הוא משום שהיורשין מתכפרים כפרה מקופיא, ולכן קרבן היורשים נחשב עולת איש. אולם בספר חמדת דניאל שם כתב שכיון שיש מצוה לכתחילה להקריב את הקרבן לשם היורש נחשב הקרבן עולת איש, ואף לסוברים שאין שינוי בעלים לאחר מיתה היינו רק לענין פסול אבל מכל מקום יש מצוה לכתחילה לחשוב לשם היורש[לח].

גדר הדין לסוברים שיש שינוי בעלים לאחר מיתה

דעת רב פינחס בריה דרב אמי שיש שינוי בעלים לאחר מיתה, וכתב רש"י (זבחים ז: ד"ה יש) שטעמו הוא לפי שהיורש הוא הבעלים, וכן כתב במסכתין (סא. ד"ה יש) שאם שחטו לשם בעלים אחרים צריך היורש להביא קרבן אחר. ובספר ראש המזבח (זבחים ז:) הקשה מדוע אם נשחט הקרבן במחשבת שינוי בעלים צריך היורש להביא קרבן אחר, הרי הוא לא נדר להביא קרבן. וביאר שלפי דעת רב פינחס שיש בעלים לאחר מיתה א"כ נמצא שהיורש מתכפר כפרה גמורה בקרבן ואם עבר על העשה יתכפר על ידי שיביא את קרבן אביו שמת, ועל ידי שהיורש מתכפר יש כפרה גם למתים כמו שאמרו בהוריות (ו.) מתוך שמכפרת לחיים מכפרת גם למתים, וא"כ באופן שהיורש לא יתכפר את כפרתו כיון שנעשה הקרבן במחשבת שינוי בעלים נמצא שלא הביא כפרה כלל על המת ולכן חייב להביא קרבן אחר, כמו שנעשה קרבן אביו במחשבת שינוי קודש שמבואר בתוספות שלפי הסוברים ששיעבודא דאורייתא צריך להביא קרבן אחר.

היורש מתכפר כפרה גמורה

ומבואר מדבריו שסובר שלדעת רב פינחס שיש שינוי בעלים לאחר מיתה הטעם הוא משום שהיורש הוא הבעלים ומתכפר בקרבן כפרה גמורה מקיבעא ולא מקופיא, וכן מבואר מדברי הקרן אורה (זבחים ז:) שרב פינחס סובר שיש ליורשים כפרה גמורה מקיבעא[לט]. והחזון איש (זבחים סי' א סק"ה-ו) כתב שבזה נחלקו רבא ורב פינחס שדעת רבא שאין שינוי בעלים לאחר מיתה משום שאין לו כפרה גמורה רק מקופיא, ודעת רב פינחס שיש שינוי בעלים לאחר מיתה משום שהיורש הוא הבעלים ומתכפר מקיבעא.

כפרה מקופיא היא גם סיבה שיהיה שינוי בעלים

אולם יש אחרונים שביארו שגם רב פינחס הסובר שיש שינוי בעלים לאחר מיתה, אינו חולק בגדר הכפרה של היורש אלא גם לדבריו היורש מתכפר רק מקופיא ולא מקיבעא, אלא שסובר שמה שמתכפר מקופיא הוא סיבה שיהיה בזה מחשבת שינוי בעלים. וכן כתב במנחת ברוך (שו"ת סי' יח סוף ענף ב), וביאר בזה שהרי אמר רבי יוחנן בגמרא (זבחים ה:) הניח מנחה לשני בניו ומת קרבה ואין בה שותפות, ומזה הוכיחו בגמרא שהיורשים לא קונים את הקרבן לגמרי אלא מתכפרים בו רק מקופיא, ולא מסתבר שרב פינחס יחלוק בזה ולכן ביאר שגם לרב פינחס היורשים מתכפרים מקופיא ומכל מקום סבר שיש בזה מחשבת שינוי בעלים[מ].

שינוי בעלים לאחר מיתה הוא מכח בעלות המת

והנה בצפנת פענח (נזירות פ"ח הט"ו) כתב שלפי דברי רש"י שהטעם של רב פינחס הוא משום שהיורש הוא הבעלים, א"כ בקרבן גר שמת שאין לו יורשין לא יהיה בזה מחשבת שינוי בעלים גם לדעת רב פינחס[מא], אולם

לו. וראה שם עוד בלשון רבינו חננאל שכיון שמת פקע רשותו ודוכרניה מעליה, וכן הוא לשון המאירי שם שמאחר שכבר מת ואין שמו עליו אין שנוי בעלים מפקיעו שלא לעלות. וכן נראה מלשון התוספות (זבחים ד. ד"ה וישנן לאחר) שכתבו בתירוצם השני שלאחר מיתה אין בעלים, וראה עוד בתוספות להלן (שם ה. ד"ה הג"ה) שצריך לפרש בדבריהם כמו שכתבו בדף ד. שאין לקרבן בעלים ולכן אינו עולה למת.

לז. ואולי גם לדעת רש"י שפקעה רשותו הממונית מן הקרבן, מכל מקום חידש החזון איש שנשארה לו זכות כפרה בקרבן.

לח. וראה עוד מה שכתב בזה על דברי התוספות בדף ד'. ונראה שהוא ביאר בדברי התוספות שכל מה שכתבו היינו רק לענין איסור שבקרבן הבא לאחר מיתה אין איסור לחשוב מחשבת שינוי בעלים, אבל מכל מקום יש דין לחשוב לכתחילה לשם היורש וזה גורם שהקרבן נחשב כעולת איש.

לט. ויובאו דבריו להלן.

מ. וראה עוד בספר זבחי אפרים (זבחים ז:) שהביא את שני הצדדים האם סובר רב פינחס שיש שינוי בעלים משום שהיורש מתכפר מקיבעא, או אפילו אם מתכפר מקופיא סובר שיש שינוי בעלים לאחר מיתה.

מא. וכן כתב בפשיטות החזון איש (זבחים סי' א סק"ב), ומכח זה הקשה שגם לרב פינחס יש פירכא ששינוי קודש נוהג בקרבן של גר שמת ואין לו יורשים, אבל שינוי בעלים אינו נוהג בקרבן של גר שמת ואין לו יורשים, גם לפי רב פינחס. אמנם לפי מה שכתב הצפנת פענח, הדבר תלוי במחלוקת רש"י ותוספות בפסחים.

לדעת תוספות בפסחים שכתבו שהטעם שאין שינוי בעלים לאחר מיתה הוא משום שאין לו כפרה גמורה, א"כ לדעת רב פינחס הסובר שיש שינוי בעלים לאחר מיתה משום שמספיקה מקצת הכפרה שיש למת כדי שתהיה מחשבת שינוי בעלים, גם בקרבן גר שמת ואין לו יורשים תהיה מחשבת שינוי בעלים.

אהחח 19/06/2018

ומבואר מדבריו שהוא ביאר באופן שלישי את דעת רב פינחס, שבאמת גם אם אין ליורש כפרה כלל בקרבן יש מחשבת שינוי בעלים מכח הבעלות של בעל הקרבן שמת, שסברו התוספות בפסחים שיש לבעל הקרבן כפרה שאינה גמורה. ובזה נחלקו רבא ורב פינחס שלדעת רבא אין בזה כדי שיהיה בקרבן כזה מחשבת שינוי בעלים, ורב פינחס סובר שמספיק מה שיש למת כפרה שאינה גמורה כדי שיהיה בקרבן דין מחשבת שינוי בעלים.

ותעלה נפקא מינה לדינא באופן שחשב לשם המת עצמו אם יש בזה מחשבת שינוי בעלים, שלדברי האחרונים הדין שינוי בעלים לרב פינחס הוא מכח כפרתו של היורש, או שהיא מקיבעא או מקופיא, וא"כ באופן שיחשוב לשם המת עצמו יהיה בזה מחשבת שינוי בעלים. אבל לדברי הצפנת פענח הדין שינוי בעלים הוא מכח בעלותו של בעל הקרבן שמת, א"כ פשוט שאין בזה מחשבת שינוי בעלים, ואדרבה אם יחשוב לשם היורש יהיה בזה מחשבת שינוי בעלים.

בדעת הרמב"ם

כתב הרמב"ם (פסולי המוקדשין פט"ו הט"ו) עולה הבאה לאחר מיתה שעשאה שלא לשם בעליה עלתה לבעלים לשם חובה שאין בעלים לאחר מיתה, והיינו שפסק הרמב"ם כרבא שאין שינוי בעלים לאחר מיתה, וכתב הכסף משנה שאף שרב פינחס חולק על רבא פסק הרמב"ם כרבא שהוא בתראה.

והקשה הקרן אורה (זבחים ז:) שהרי רב פנחס הוא בתראה ומדוע פסק כרבא, ולכן כתב הקרן אורה שהטעם שפסק הרמב"ם כרבא הוא משום שפסק שאין ליורשין כפרה גמורה בקרבן של אביהם אלא רק כפרה מקופיא, וכיון שאינם נקראים בעלים לכן פסק הרמב"ם שאין שינוי בעלים לאחר מיתה. והיינו משום שסבר הקרן אורה שמחלוקת רבא ורב פינחס היא האם יש ליורשים כפרה מקיבעא או מקופיא, שרב פינחס סבר שיש להם כפרה מקיבעא ולכן יש שינוי בעלים לאחר מיתה, אבל כיון שלהלכה יש ליורשים כפרה רק מקופיא פסק הרמב"ם שאין שינוי בעלים לאחר מיתה.

אוצר התכנה

אולם לדברי האחרונים שגם לדעת רב פינחס יש ליורשים כפרה מקופיא אלא שסבר שדי בזה כדי שיהיה דין מחשבת שינוי בעלים, חוזרת קושיית הקרן אורה מדוע פסק הרמב"ם כרבא ולא כרב פינחס שהוא הבתראה. ואמנם הלקוטי הלכות (ז: זבח תודה ד"ה כשר) כתב באופן אחר, שכיון שנקטו בגמרא (סא. זבחים ד.) בסתם שאין שינוי בעלים לאחר מיתה פסק כן הרמב"ם, וביאור זה יעלה גם לדברי האחרונים שסוברים שגם לרב פינחס היורשים מתכפרים מקופיא[מב].

ה. שינוי קודש בקרבנות ציבור

דברי הראשונים שאין פסול שינוי קודש בקרבן ציבור

הרמב"ם בפירוש המשנה בתחילת זבחים דייק את לשון המשנה שאמרו שלא עלו לבעלים לשם חובה, ומשמע שהמשנה עוסקת רק בקרבנות יחיד שיש להם בעלים ידועים ובזה נאמר שלא עלו להם לשם חובה, אבל בקרבנות ציבור אין פוסלת אותם שחיטה שלא לשמן, שכך אמרו רז"ל קרבנות ציבור סכין מושכתן לכמות שהן. וכן כתב הרע"ב (זבחים פ"א מ"א) שקרבנות ציבור שנשחטו שלא לשמן עלו לציבור לשם חובה, שהשחיטה מושכתן למה שהן ראויין לו, וראה להלן בעיקר הדין שקרבנות ציבור סכין מושכתן.

והנה כתב רש"י במסכת ביצה (כ: ד"ה הדם) שכבשי עצרת ששחטן שלא לשמן הדם יזרק והבשר יאכל, כיון שכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה. וכתב המהרש"א שם שרש"י נקט את שיגרת לשון המשנה בתחילת זבחים שכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, שהרי הסוגיא במסכת ביצה עוסקת בכבשי עצרת ששחטן שלא לשמן, וכבשי עצרת הם קרבן ציבור ובזה אין דין שלא יעלה לשם חובה, וכל מה שאמרו במשנה בזבחים שלא יעלו לשם חובה זהו רק בקרבן יחיד. והיינו שהמהרש"א למד גם בדעת רש"י כשיטת הרמב"ם והרע"ב, שבקרבנות ציבור אין פסול של מחשבה שלא לשמה כיון שסכין מושכתן למה שהם.

קושיית האחרונים מכבשי עצרת

הפני יהושע והרש"ש בביצה שם הקשו על דברי המהרש"א שאם בקרבנות ציבור אין פסול של מחשבת שלא לשמה משום שסכין מושכתן למה שהם, מדוע אמרו בגמרא שם שכבשי עצרת ששחטן שלא לשמן אם חל בשבת לא יזרוק עליהם את הדם ולא יקטיר את האימורים כיון שאסור להקטירם בשבת, והרי קרבנות ציבור שנשחטו שלא לשמן כשרים ועלו לציבור לשם חובה כיון שסכין מושכתן למה שהם. ויש להוסיף עוד שהרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין (פט"ו ה"ט) פסק את דין זה שכבשי עצרת ששחטן שלא לשמן לא עלו לשם חובה ובשבת לא יזרוק את הדם, ומבואר שבכבשי עצרת שהם קרבן ציבור יש פסול של מחשבת שלא לשמה ולא עלו לשם חובה.

וגם בדעת רש"י הדברים מפורשים שסובר שמחשבת שלא לשמה פוסלת גם בקרבנות ציבור, שכתב בזבחים (יג: ד"ה ואינו) שכבשי עצרת ששחטן שלא לשמן הכבשים עצמם מותרים כמבואר במשנה שכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרין אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, ואי אפשר לומר שרש"י נקט את שיגרת לשון המשנה שלא עלו לבעלים לשם חובה, שהרי המשיך וכתב שהכבשים אין שמן עליהם שלא עלו לשם חובה אלא שם שלמי נדבה עליהם. וכן הוא בלשון רש"י ביבמות (צ: ד"ה וכבשי) שכתב שכבשי עצרת ששחטן שלא לשמן דינם שלא עלו לבעלים לשם חובה והרי הן כשלמים דעלמא, ומבואר בדברי רש"י שגם בכבשי עצרת, שהם קרבנות ציבור, נאמר הדין שאם נשחטו שלא לשמן לא עלו לשם חובה[מג].

והשפת אמת (זבחים ב.) כתב לחלק שבכבשי עצרת גם להרמב"ם יהיה פסול של מחשבה שלא לשמה, שאף על פי שסכין מושכתן למה שהם אך מכל מקום צריך שתהיה שחיטת הכבשים לשם הלחם, וכיון שלא חשב לשמה לא נתקדש הלחם שדין זה שסכין מושכתן לא נאמר אלא לגבי הקרבן הנשחט עצמו ולא לענין הלחם שמתקדש ע"י שחיטת הכבשים.

ובמקדש דוד (קונטרס אחרון סי' ד סוף אות ג) כתב באופן נוסף שבכבשי עצרת אפילו שהם קרבנות ציבור אין בהם דין סכין מושכתן למה שהם, כיון שהם טעונים תנופה מחיים ואז הם כבר נקבעים להיות כבשי עצרת, ולכן אם חשב בהם מחשבת שלא לשמה הרי הם כמו שאר הקרבנות שלא עלו לשם חובה.

והנה הפני יהושע שם הקשה בתוך דבריו שאמנם בגמרא בביצה מבואר שבכבשי עצרת אין פסול של מחשבת שלא לשמה וכדעת המהרש"א, אולם מדברי הגמרא במנחות (מח.) מבואר שבכבשי עצרת שחשב בהם מחשבת שלא לשמה פסולים לגמרי כיון שהוקשו לחטאת, וכתב שנחלקו בזה הסוגיות. אלא שהקשה בסוגיית הגמרא בביצה שכבשי עצרת שנשחטו שלא לשמן לא עלו לבעלים לשם חובה, שאם סוברת הגמרא שכבשי עצרת הוקשו לחטאת שיהיה פסול לגמרי, ואם לא הוקשו לחטאת שגם יעלו לשם חובה לפי דברי הרמב"ם שבקרבנות ציבור אין פסול של מחשבת שלא לשמה. וכתב באופן אחד שהגמרא בביצה לא סוברת את הדין שסכין מושכתן למה שהן שלב בית דין מתנה עליהם, ועוד כתב שכל הטעם שאין בהם פסול שלא לשמה הוא משום שסכין מושכתן למה שהם מדין לב בית דין מתנה עליהם, וא"כ דין זה לא שייך אלא בתמידין ומוספין או חטאת הציבור שהנותר מהמעות שלהם נקרב בתורת קיץ המזבח שהם עולות, אבל כבשי עצרת שהם קרבן שלמים ואין שלמי ציבור באים בנדבה לא שייך בהם לב בית דין מתנה עליהם ולכן בכבשי עצרת ששחטן שלא לשמן לא עלו לשם חובה.

קושיית האחרונים מסוגיית הגמרא

אולם האחרונים הקשו על שיטת הרמב"ם בפירוש המשנה והרע"ב והמהרש"א בביצה, שהרי מפורש בגמרא (סא. זבחים ד.) ששינוי קודש ישנו בציבור כביחיד ורק מחשבת שינוי בעלים אינה בציבור, ומטעם אחר שהרי הכל בעליו, וא"כ מפורש בגמרא שמחשבת שלא לשמה של שינוי קודש פוסלת גם בקרבן ציבור[מד].

והרש"ש כתב שאמנם כן מבואר ברמב"ם בפירוש המשנה, אך בחיבורו חזר בו וכתב בהלכות פסולי המוקדשין (פט"ו ה"א) שמחשבת שינוי קודש פוסלת הן בקרבן יחיד והן בקרבן ציבור, וכן כתבו שאר אחרונים שהרמב"ם

מב. וראה באופן נוסף במקור ברוך (ח"א סי' ה ד"ה אלא) שביאר בדעת הרמב"ם שלאחר השחיטה אין ליורשים שום זכות בקרבן, ולכן גם פסק שאין שינוי בעלים לאחר מיתה.

מג. וראה עוד בטהרת הקודש (זבחים ב.) שכתב בדעת רש"י שאינו סובר כהרמב"ם בזה, ובזה ביאר את לשון רש"י (ד"ה אלא) שכתב שישחטנו לשמו, שבא ליישב את דקדוק הרמב"ם ממה שאמרו במשנה שלא עלו לבעלים.

מד. כן הקשה השער המלך (פסולי המוקדשין פט"ו ה"א) ובתוספות רעק"א על המשנה בתחילת זבחים, ועוד רבים מן האחרונים.

חזר בו בהלכות פסולי המוקדשין[מה]. אכן בדברי הרמב"ם בפירוש המשנה וברע"ב הדברים מפורשים שבקרבנות ציבור אין פסול של מחשבת שלא לשמה כיון שסכין מושכתן למה שהם, וקשה קושיית האחרונים שבגמרא מבואר שדווקא מחשבת שינוי בעלים אינה פוסלת בקרבן ציבור כמו בקרבן יחיד, אבל מחשבת שינוי קודש פוסלת הן בקרבן יחיד והן בקרבן ציבור[מו].

בשחיטה או בשאר עבודות

הרש"ש (זבחים ד.) כתב ליישב שהרמב"ם והרע"ב יפרשו שמה שאמרו בגמרא ששינוי קודש נוהג בציבור כביחיד אינו בשחיטה אלא בשאר עבודות, והיינו משום שמחשבת שינוי קודש בשחיטה אינה פוסלת בקרבן ציבור כיון שסכין מושכתן למה שהן, וכל דברי הגמרא הם בקבלה והולכה שמחשבת שינוי קודש פוסלת בעבודות אלו הן בקרבן יחיד והן בקרבן ציבור, אבל מחשבת שינוי בעלים אינה פוסלת בעבודות אלו אלא בקרבן יחיד אבל לא בקרבן ציבור שלא נוהג בו מחשבת שינוי בעלים.

וכעין זה תירץ בעולת שלמה (שם ד.) שמה שאמרו בגמרא ששינוי קודש נוהג בציבור היינו בקרבנות ציבור שאין בהם סכין, כגון מנחת העומר או נסכים.

פסול לכתחילה

ובאופן נוסף כתב הרש"ש [וכן הביא העולת שלמה ליישב] שמה שאמרו בגמרא ששינוי בעלים לא נוהג בקרבן ציבור אבל שינוי קודש נוהג בקרבן ציבור, כוונת הפירכא היא שמחשבת שינוי בעלים אינה פוסלת בקרבן ציבור אפילו לכתחילה כיון שאין בעלים מיוחדים ולכן אין שום חסרון במחשבת שינוי בעלים בקרבן ציבור, אבל מחשבת שינוי קודש בקרבן ציבור הגם שאינה פוסלת כיון שסכין מושכתן למה שהן מכל מקום אינו לכתחילה כיון שסוף סוף שייכת מחשבת שינוי קודש בקרבן ציבור, וזה כוונת הגמרא שיש חילוק בין שינוי קודש לשינוי בעלים בקרבן ציבור לענין הדין לכתחילה[מז].

אהח 19/06/2018

וכתירוץ זה תירץ גם החק נתן (זבחים ב.), וכתב לפי זה שגם הרמב"ם בחיבורו בהלכות פסולי המוקדשין לא חזר בו וסובר שקרבנות ציבור ששחטן שלא לשמן כשרים ועלו לשם חובה, ומה שכתב שם הרמב"ם שמחשבת שלא לשמה נוהגת הן בקרבנות יחיד והן בקרבנות ציבור, היינו רק לענין הדין לכתחילה שאסור לחשוב שלא לשמה בין בקרבנות יחיד ובין בקרבנות ציבור. אולם בנו בספר ויקן יוסף (מערכת זבחים סי' ב) הקשה עליו מהמבואר ברמב"ם (פסולי המוקדשין פט"ו הי"ט) שכבשי עצרת ששחטן שלא לשמן לא עלו לשם חובה, ומבואר שהרמב"ם בחיבורו אכן סובר שמחשבת שלא לשמה פוסלת גם בקרבנות ציבור.

רבנן הפקיעו את הפסול

עוד תירץ הרש"ש [וכן תירץ הטהרת הקודש (זבחים ב.)] שמה שאמרו סכין מושכתן למה שהם הוא משום שלב בית דין מתנה עליהם וכמבואר בגמרא (זבחים ו:), וא"כ כל דין זה הוא מדרבנן שלב בית דין מתנה עליהם, אבל מדאורייתא מחשבת שלא לשמה בשחיטה פוסלת בקרבן ציבור. ומה שאמרו בגמרא לחלק בין שינוי קודש לשינוי בעלים לענין קרבנות ציבור, היינו מדין תורה שמחשבת שינוי קודש פוסלת מדאורייתא בקרבנות ציבור, לולי הדין שלב בית דין מתנה עליהם, ומחשבת שינוי בעלים גם בלא הדין שלב בית דין מתנה עליהם אינה פוסלת בקרבנות ציבור[מח].

בחטאת ציבור גם להרמב"ם פסול שלא לשמה

החשק שלמה (זבחים ב.) כתב לתרץ באופן נוסף, שכל דברי הרמב"ם והרע"ב הם רק בעולות ציבור, ובזה כתבו שאינם נפסלים במחשבת שלא לשמה כיון שסכין מושכתן למה שהם, שבעולות יחיד היה הדין שלא עלו לבעלים לשם חובה ובעולות ציבור כיון שסכין מושכתן הם גם עולים לציבור לשם חובה, אבל בחטאת ציבור גם להרמב"ם יהיה הדין שפסול לגמרי כמו חטאות היחיד שפסולים לגמרי. ולפי זה מה שאמרו בגמרא שמחשבת שינוי קודש נוהגת בציבור כביחיד, היינו בקרבן חטאת שמחשבת שינוי קודש פוסלת גם בחטאות הציבור כמו בחטאות היחיד.

וכתירוץ זה הביא גם השפת אמת (זבחים ב. ד"ה והנה הרמב"ם) שכל דברי הרמב"ם הם בעולות ציבור שעולים לבעלים לשם חובה משום שסכין מושכתן למה שהם, אבל בחטאות הציבור גם להרמב"ם אם נשחטו שלא לשמה פסולים כמו חטאות היחיד. ובהגהות הביא שכן כתב הפני יהושע בביצה (כ:) שבחטאת מודה הרמב"ם שיהיה פסול גם בקרבנות ציבור, וכתב שלפי זה מתורצת גם הקושיא מהסוגיא בביצה שמבואר שכבשי עצרת ששחטן שלא לשמה פסולים והרי בקרבנות ציבור אין פסול שלא לשמה לדעת הרמב"ם והרע"ב, וזה על פי המבואר בגמרא (זבחים נה.) שכבשי עצרת הוקשו לחטאת, ובתוספות שם (ד"ה מה חטאת) מבואר שמכח היקש זה יהיה הדין שמחשבת שלא לשמה תפסול בכבשי עצרת כמו שפוסלת בחטאת. וא"כ לדעת הרמב"ם יש לומר שהגם שבכל קרבנות ציבור אין פסול של מחשבת שלא לשמה משום שסכין מושכתן, אך מכל מקום חטאת ציבור נפסלת במחשבת שלא לשמה והוא הדין לכבשי עצרת שהוקשו לחטאת.

והנה השפת אמת בביצה (כ: ד"ה ברש"י) הקשה בתוך דבריו על דברי הרמב"ם שאין מחשבת שלא לשמה פוסלת בקרבן ציבור, מהמבואר במסכת פרה (פ"ד מ"א) שפרת חטאת שנשחטה שלא לשמה פסולה, והרי פרה היא קרבן ציבור. עוד הקשה הגר"מ זעמבא בספר זרע אברהם (סי' ד אות כב) ממה שהביאו התוספות (זבחים ח: ד"ה הנך) בשם התורת כהנים, שפר העלם דבר של ציבור פסול אם נעשה שלא לשמו כיון שכתוב בו חטאת הקהל היא. וקשה שהרי הוא קרבן ציבור ולפי הרמב"ם אין בזה פסול של מחשבת שלא לשמה, ובדברי התורת כהנים מבואר שגם בקרבנות ציבור יש פסול של מחשבת שלא לשמה.

איצר החכמה

אמנם לפי מה שהעלו האחרונים שגם לדעת הרמב"ם חטאת ציבור פסולה במחשבת שלא לשמה, וכל דברי הרמב"ם נאמרו רק בעולת ציבור, מיושב היטב שהרי פרה אדומה ופר העלם דבר הם חטאות הציבור, ובזה גם לפי הרמב"ם פסול אם חשב שלא לשמה שלא מועיל בזה הדין שסכין מושכתן למה שהם[מט].

ובספרת החילוק בין כל קרבנות ציבור שאין בזה פסול שלא לשמה לחטאת ציבור שגם לפי הרמב"ם נפסלים במחשבת שלא לשמה, כתב בחבצלת השרון (שו"ת ח"א סי' לט) לבאר שיסוד דברי הרמב"ם שבקרבן ציבור אין פסול שלא לשמה הוא משום שעיקר פסול מחשבת שלא לשמה שלא עולה לבעלים לשם חובה מבואר בגמרא (זבחים ד:) שלמדו דין זה מן הפסוק 'מוצא שפתיך תשמור' ועשית אם כמו שנדרת עשית יהיה נדר ואם לאו יהיה נדבה, וא"כ כל זה הוא דווקא בקרבנות יחיד שהבעלים שהקדיש אותם הוא הקובע את שם הקרבן וע"י הפרשתו חל שם הקרבן ולכן אם חשב מחשבת שלא לשמה אינו עולה לשם חובה, כיון שהקרבן הוא נדבה ולא עולה עבור מה שהופרש. אבל בקרבנות ציבור שחלות שם הקרבן לא נקבע ע"י הבעלים כלל, ומשעת הפרשת השקלים עבור הקרבן יצאו מרשות הבעלים, בזה לא שייך לומר שאם נעשו שלא לשמן יהיה נדבה ולכן סבר הרמב"ם שקרבנות ציבור עולים לשם חובה גם אם נעשו שלא לשמה. אולם כל זה הוא דווקא בקרבן עולה וכדומה שאינו נפסל במחשבת שלא לשמה, אלא רק לא עולה לבעלים לשם חובה ולכן בציבור גם עולה לבעלים, אבל בקרבן חטאת שגם ביחיד הוא פסול לגמרי ואין סיבת פסול הקרבן משום שנעשה נדבה ולא עולה לבעלים, בזה גם בקרבן ציבור נפסל לגמרי אם שחטו במחשבת שלא לשמה[נ].

מה. ויש שכתבו עוד שבמהדורא בתרא של פירוש המשניות להרמב"ם לא הובא דין זה שבקרבנות ציבור אין פסול מחשבה שלא לשמה משום שסכין מושכתן למה שהם, ויש שהגיהו גם את לשון הרמב"ם בפירוש המשנה באופן שגם בדבריו שם סבר שבקרבנות ציבור יש פסול של מחשבה שלא לשמה, אולם בדברי הרע"ב הדברים מפורשים שסובר שאין פסול של מחשבת שלא לשמה בקרבן ציבור.

מו. היפה עינים (זבחים ד.) כתב שאין כוונת הרמב"ם בפירוש המשנה שבקרבנות ציבור יהיה כשר לגמרי שהרי חשב לשם זבח אחר, אלא כל כוונת הרמב"ם לומר שקרבנות ציבור אינם נפסלים לגמרי כמו חטאת כיון שסכין מושכתן למה שהם, אבל ודאי שלא עולים לשם חובה כיון שניתק אותם לזבח אחר. וקצת יש לעיין בזה לשם מה הוצרך הרמב"ם לטעם שסכין מושכתן למה שהם, הרי גם בקרבנות יחיד שחשב בהם שלא לשמה הם כשרים. ועוד שהרע"ב כתב מפורש שבקרבנות ציבור ששחט במחשבת שלא לשמה, עולה לציבור לשם חובה.

מז. וראה עוד מה שכתב הגרמ"ד פלוצקי בספר חמדת ישראל (קונטרס נר מצוה עמ' 158) שגם לפי הרמב"ם שאין מחשבת שלא לשמה בקרבן ציבור, מכל מקום עובר בלאו של לא יחשב.

מח. אולם ראה להלן שכתבו אחרונים בדעת הרמב"ם שהוא סובר כפירוש הערוך שדין סכין מושכתן למה שהם, אינו מדין לב בית דין מתנה עליהם.

מט. יש שכתבו מקור לשיטת הרמב"ם בפירוש המשנה מהתוספתא בפסחים (פ"ה ה"ד) שחטאת ציבור ששחטה שלא לשמה יקטיר אימוריה לערב, ומבואר שחטאת ציבור לא נפסלת במחשבת שלא לשמה, והוא הדין לשאר קרבנות ציבור. וצ"ע לפי דברי האחרונים שביארו שגם לפי הרמב"ם חטאת ציבור נפסלת במחשבת שלא לשמה, שהרי בתוספתא מבואר שבחטאת ציבור אין פסול של מחשבת שלא לשמה.

נ. וראה שם עוד שתירץ על פי יסוד זה גם את הקושיא מכבשי עצרת ששחטן שלא לשמן שלא עולים לשם חובה, וראה שם אופנים נוספים ליישב דעת הרמב"ם, ובגוף דבריו יעויין בחידושי מרן רי"ז הלוי הלכות פסולי המוקדשין (עמ' 94) שמבואר מדבריו שגם בקרבן חטאת יש שני דינים שלא עלו לבעלים לשם חובה, גם משום שלא נעשו כמצותו ואינה באה בנדבה וגם שהתחדש בה מחשבה הפוסלת.

תלוי אם עקר במפורש או בטעות

בפנים מאירות (זבחים ב.) הקשה על דברי הרמב"ם שבקרבנות ציבור כשר מפני שסכין מושכתן למה שהם, והרי כל דברי הגמרא שסכין מושכתן נאמרו באופן ששחט את הקרבן בסתם ולא ידע מה הוא, ועל זה התנו בית דין שהסכין מושכתן למה שהם, אבל אם ידע איזה קרבן הוא ואף על פי כן חשב לשם קרבן אחר, בזה לא נאמר שהסכין מושכתן למה שהם.

ואכן סברא זו כתב השפת אמת (זבחים ב. ד"ה והנה הרמב"ם) כדי ליישב שאין סתירה בין דברי הרמב"ם בפירוש המשנה למה שכתב בהלכות פסולי המוקדשין, והיינו משום שהרמב"ם בפירוש המשנה כתב בתחילת דבריו ששחט שלא לשמן כגון ששחט עולה לשם שלמים ואח"כ נודע שהוא קרבן עולה צריך להשלים שאר העבודות לשמן, ומשמע שסובר הרמב"ם שפסול מחשבת שלא לשמה חל גם באופן שלבסוף לא נודע שהוא קרבן עולה, וקשה שבהלכות פסולי המוקדשין (פט"ו ה"א) כתב הרמב"ם שאם חשב שלא לשמה בטעות אין בזה פסול של מחשבת שלא לשמה. וכתב השפת אמת שכל דברי הרמב"ם שבקרבנות ציבור אין פסול של מחשבה שלא לשמה היינו רק באופן שטעה והיא עקירה בטעות ובפירוש המשנה כתב כהסוברים שעקירה בטעות פוסלת, ובזה כתב הרמב"ם שכיון שאינו יודע איזה קרבן הוא ועקר בטעות לשם קרבן אחר אין בזה פסול של מחשבת שלא לשמה כיון שסכין מושכתן למה שהם. אבל גם לדבריו באופן שיודע איזה קרבן זה ואף על פי כן עקר בפירוש ושוחטו לשם קרבן אחר בזה לא נאמר הדין שסכין מושכתן, ולכן בהלכות פסולי המוקדשין שפסק הרמב"ם שעקירה בטעות אינה פוסלת, כתב שאין הבדל בין קרבן יחיד לקרבן ציבור ובשניהם חל פסול של מחשבת שלא לשמה.

בדין סכין מושכתן

בעיקר קושיית הפנים מאירות שכל דין סכין מושכתן לא נאמר אלא כשלא ידע איזה קרבן הוא, הנה נחלקו הראשונים בגדר דין זה שסכין מושכתן למה שהם. דעת רש"י (זבחים ו: ד"ה קרבנות, שבועות יב: ד"ה סכין) שאינו מדין לב בין דין מתנה עליהם, אלא הוא דין בפני עצמו שכל קרבן שהוקדש לשם עולת תמיד אולם עתה אי אפשר להקריבו בתורת תמיד כגון באחד בניסן שדינם להקרב מהתרומה החדשה, דינו שקרב בתורת עולת ציבור ונעשה קיץ המזבח אפילו שהוקדש לשם עולת תמיד, ולזה הסכין מושכתן למה שהם שנשאר בהם שם עולה אולם לא קרבים בתורת עולת תמיד אלא עולת ציבור לקיץ המזבח. ולפי שיטת רש"י בדין סכין מושכתן למה שהן לכאורה אין בזה סברא שבקרבנות ציבור לא יהיה פסול מחשבה שלא לשמה, שהרי דין סכין מושכתן הוא דין רק בקרבן עולה שגם אם הוקדש לתמיד ועתה אינו ראוי להיקרב בתורת עולת תמיד הוא קרב בתורת עולת ציבור, והיאך מכח זה יהיה הדין שעולת ציבור שנשחטה לשם קרבן אחר תהיה כשירה.

אוצר החכמה

וכתב החק נתן (זבחים ב.) לתרץ קושיית הפנים מאירות שהרמב"ם והרע"ב יפרשו את גדר הדין שסכין מושכתן למה שהם כפירוש הערוך שהביאו התוספות בסוגיא זו, הסובר שדין סכין מושכתן למה שהם הוא מדין לב בית דין מתנה עליהם, דהיינו שבשעת לקיחת הקרבן מתנים בית דין שאם אין צורך בקרבן זה לא יחול עליו קדושת הגוף עד שעת השחיטה שישחט לשם מה שהוא, ואין זה כמו כל שאר הקרבנות שקדושת הגוף חלה בהקדש אלא רק בשעת השחיטה נקבע שם הקרבן וקדושתו. וכן כתב רבינו חננאל (שבועות יב: ד"ה ואף) שסכין מושכתן למה שהם ענינו שלב בית דין מתנה עליהם, ואין נקבעים בזבח ידוע אלא בשעת שחיטתן, שעד זמן השחיטה אע"פ שאמרו עליהם כי הם תמידין רשאין לשחטן לשם זבח אחר שכך מתנה עליהם לב בית דין שאם ירצו להקריבם לשום זבח אחר רשאין. וכדעה זו סברו גם הרמב"ם והרע"ב שגדר הדין שסכין מושכתן למה שהם היינו משום שלב בית דין מתנה עליהם, ועד שעת השחיטה לא נקבע שם הקרבן וקדושתו, ולכן אם שחט לשם קרבן אחר כשר כיון שעתה נקבע שמו של הקרבן והוא כשר לשם מה שנשחט.

ולפי זה ביאר החק נתן שכוונת הרמב"ם שבקרבנות ציבור אם שחט עולת מוספים של עצרת לשם שלמי ציבור של שתי הלחם, אינו פסול כיון שסכין מושכתן למה שהם, וקרב בתורת שלמי ציבור של שתי הלחם. אבל בקרבנות יחיד אינו כן, שאם הפריש עולה ושלמים לנדרו ושחט את העולה לשם שלמים הרי זה לא עלה לא לשם עולה ולא לשם שלמים, ואין בזה דין שסכין מושכתן למה שהם שיעלו לשם אותו קרבן שחשב עליו, וכן תירץ המרומי שדה (זבחים ו:).

נא. ראה פסקי תוספות (ערכין ד:) 'המוכר דבר לציבור הוי כמתנה ואין בו חלק עוד', וראה עוד בענין זה מה שהאריך הג"ר יוסף ראזין מרוגאצ'וב במכתביו שנדפסו בספר תורת לויים (ח"ב עמ' 76) וגם העלה שם שנחלקו הראשונים בזה בגדר הבעלות של קרבנות ציבור, וכן כתב בהערות לכנסת הראשונים (זבחים ד. הערה עב) ויבואו כל דבריו להלן.

קושיא מסוגיית הגמרא לשיטת הרמב"ם

עוד הקשה הפנים מאירות שאם בקרבנות ציבור אין מחשבת שלא לשמן פוסלת משום שסכין מושכתן למה שהם, מדברי הגמרא (זבחים ב:) שבקדשים סתמא לשמן מלשון המשנה כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן, ומזה שלא נקטה המשנה לשון שלא נזבחו לשמן משמע שאם נשחטו בסתם כשר וכל הפסול הוא רק באופן שנשחטו במחשבה שלא לשמן. ואם נאמר שבקרבנות ציבור אין פסול של מחשבת שלא לשמן, הרי אפשר לומר שסתמא לאו כלשמן ומכל מקום לא נקטה המשנה את הלשון שלא נזבחו לשמן כיון שבקרבנות ציבור אם לא נזבחו לשמן יהיו כשרים ויעלו לשם חובה שסכין מושכתן למה שהם. והחק נתן שם כתב שצריך לומר שיכלה הגמרא לדחות כן, ובלא זה כבר דחו באופן אחר.

ו. שינוי בעלים בקרבנות ציבור

בגמרא (סא. זבחים ד.) אמרו שהחילוק בין שינוי קודש לשינוי בעלים, ששינוי קודש ישנו בציבור כביחיד אבל מחשבת שינוי בעלים אינה פוסלת בקרבן ציבור. וכתב רש"י (סא. ד"ה ואינו בציבור זבחים ד. ד"ה וישנו בציבור) ששינוי בעלים לא שייך בקרבן ציבור שהרי הכל בעליו, וכן מבואר מדברי התוספות (זבחים ד. ד"ה וישנו) שלא שייכת מחשבת שינוי בעלים בקרבן ציבור כיון שאם שחט לשם היחיד הרי הוא חלק מן הבעלים, ואם שחט לשם עכו"ם שאינו מהציבור אין בזה פסול של שינוי בעלים כיון שאינו מחויב כפרה כמותו. ומבואר מדברי רש"י ותוספות שגם לקרבן ציבור יש שם של בעלים והוא כל אחד ואחד מהציבור, ומכל מקום לא שייך בזה מחשבת שינוי בעלים מחמת המציאות שאין אחד מישראל שאינו הבעלים על הקרבן.

גדר הבעלות בקרבן ציבור

והנה יש לדון בגדר הבעלות של קרבנות ציבור, האם הגדר הוא שכל יחיד ויחיד הוא שותף בקרבן של הציבור והוא חלק מן הבעלים של הקרבן, או שהבעלות של כל יחיד ויחיד פקעה ועתה הבעלות היא הרשות של הציבור. והגר"מ זעמבא בספר זרע אברהם (סי' ד אות כא) הביא את דברי התוספות במנחות (עח: ד"ה או) שכתבו שבקרבן פסח אם יש לאחד מבני חבורה חמץ פוסל את הקרבן, אבל קרבן התמיד לא נפסל אם לאחד מישראל יש חמץ. וביאר בזה שדעת התוספות שגדר הבעלות של קרבן ציבור היינו שפקע דין היחיד ונסתלק שמו ועתה אינו כלל הבעלים אלא נעשה שם חדש שהקרבן הוא של רשות הציבור, וכיון שאין ליחיד תורת שותף כלל בקרבן הציבור אלא הבעלות של הקרבן היא רשות הציבור כיון שלאותה רשות של ציבור אין חמץ, אין חסרון במה שליחיד יש חמץ ואין בזה איסור של שוחט את התמיד על החמץ גם לדעת רבי יהודה במסכתין (סג.) שיש איסור שוחט את החמץ בתמיד של בין הערביים של י"ד ניסן.

ומבואר שהתוספות במנחות סוברים שאין הבעלות של קרבן ציבור שייכת לכל יחיד ויחיד מישראל, אלא גדר הבעלות היא שרשות הציבור היא רשות חדשה שקובעת שם לעצמה והיא הבעלים על הקרבן, ואין שם הבעלים של הקרבן הרבה יחידים מכלל ישראל אלא הרשות החדשה הנקראת ציבור היא הבעלים של הקרבן. וכיון שאין כל יחיד ויחיד בעל הקרבן לכן אם לאותו יחיד יש חמץ אין בזה איסור של שוחט את התמיד על החמץ, כיון שאותו יחיד לא מוגדר כחלק מהבעלים של הקרבן אלא הרשות החדשה הנקראת ציבור היא הבעלים על הקרבן, וכיון שלאותה רשות אין חמץ לכן אין בזה איסור.

וציין למה שכתב הט"ז (או"ח סי' שצה סק"ב) שכתב בתמידין שהיו קרבין משל צבור והמותר היה לקיץ המזבח, ולכאורה קשה שנמצא שנותר חלק אחד של ישראל וקרב לקיץ המזבח וא"כ לא היה לו חלק בקרבן התמיד. ותירץ הט"ז שכיון שנתערב תחלה הכל ביחד נעשה הכל של כל אחד ואחד, ומבואר בדבריו שאין בעלות פרטית לכל אחד ואחד בכל חלק וחלק מקרבן התמיד, אלא כל קרבנות התמיד שייכים לכולם. והביאור בזה שהבעלות של הקרבן היא הרשות של הציבור, וכל אחד ואחד הוא חלק מהרשות של הציבור אבל בפועל הבעלות היא של רשות הציבור ולא מתחלקת לכל אחד ואחד[נא].

אמנם הביא שם מה שכתב הרמב"ם בהלכות תמורה (פ"א ה"א) 'מי שהמיר בקרבן מקרבנות הציבור הואיל ויש לו בהן שותפות הרי זה לוקה', ומבואר בלשון הרמב"ם שגדר הבעלות של קרבן ציבור היא שכל יחיד ויחיד

הוא שותף בקרבן. והקהלות יעקב (הוריות סוף סי׳ ו) כתב עוד להוכיח שכל אחד ואחד מן היחידים נקרא בעלים על הקרבן ציבור, ממה ששנינו בתענית (כו.) ׳אלו הן מעמדות לפי שנאמר ׳צו את בני ישראל את קרבני לחמי׳ (במדבר כח ב), וכי היאך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו התקינו נביאים הראשונים עשרים וארבעה משמרות׳, ומשמע שהישראלים שעמדו על הקרבן נחשבים בעליו[נב].

ובדברי רש״י ותוספות בענין שינוי בעלים מבואר שהטעם שלא שייכת מחשבת שינוי בעלים בקרבן ציבור הוא מחמת המציאות שהכל בעליו, אבל לו יצוייר שיהיה אחד מן הציבור שלא יהיה מהבעלים של קרבן הציבור אם יחשוב לשם אותו אחד יהיה בזה מחשבת שינוי בעלים. ומבואר בדבריהם שסוברים שגדר הבעלות של קרבן ציבור הוא שכל יחיד ויחיד מישראל הוא חלק מהבעלים, ולכן לא שייך מחשבת שינוי בעלים בקרבן ציבור כיון שבפועל הכל בעליו.

אולם לשיטת התוספות במנחות שאין כל יחיד ויחיד בעלים על קרבן הציבור אלא רשות הציבור היא הבעלים של הקרבן, לפי זה הטעם שאין מחשבת שינוי בעלים בקרבן ציבור הוא גם אם יצויר שיחשוב לשם אחד שאינו הבעלים על הקרבן, מכל מקום לא יהיה בזה פסול של מחשבת שינוי בעלים כיון שאין כל יחיד ויחיד בעלים על הקרבן אלא רשות הציבור ובזה לא שייך מחשבת שינוי בעלים, ויבואר עוד להלן.

חשב לשם אשה או לשם כהנים שאינם שוקלים

רעק״א (שו״ת מהדו״ק סי׳ ט) כתב בתוך דבריו שלכאורה נראה שנשים פטורות מתפילת מוסף כיון שנשים לא שוקלות ואין להם חלק בקרבנות ציבור, וכתב שכן מבואר בתשובת בשמים ראש (סי׳ פט). ושם כתב שנשים פטורות מתפילת המוספים כיון שזאת התפילה אינה באה אלא משום זכר לחיוב הקרבנות, ואשה לא היתה שוקלת ואין להם חלק בקרבנות ציבור.

והעמודי אור (סי׳ ז) הביא את דברי הגרע״א שנשים פטורות מתפילת מוסף כיון שאינן שוקלות, והביא שכן משמע מלשון הגמרא בזבחים (עה.) מה ציבור גברי אף יחיד גברי, ומשמע שאין לנשים חלק בקרבן ציבור. אלא שהקשה שאם אין לנשים חלק בקרבן ציבור לפי שאינם שוקלות, א״כ מצינו אופן שיהיה שינוי בעלים בקרבן ציבור כגון שיחשוב לשם אשה מישראל[נג]. וכן יש להקשות שכל אחד מישראל שהוא פחות מבן עשרים לא יהיה חייב בתפילת מוסף כיון שאינו שוקל, וא״כ מצינו מחשבת שינוי בעלים בקרבן ציבור אם חשב לשם אחד שפחות מגיל עשרים.

ולכן כתב שם שודאי שהנשים גם מתכפרות בקרבנות הציבור אפילו שאינם שוקלות, ומלבד שמסברא כן הוא שכמה כפרות של כלל ישראל תלויים בקרבנות הציבור, הרי מבואר בגמרא בשבועות (ח.) ששעיר הפנימי של יום הכיפורים מכפר על טומאת מקדש וקדשיו, והקשו בגמרא אולי מכפר רק על טומאת יולדת ותירצו לכל חטאתם ולא לכל טומאתם. ומבואר בגמרא ששעיר הפנימי של יום הכיפורים היה יכול לכפר על יולדת, ואפילו ששעיר הפנימי קרב מתרומת הלשכה ונשים אינם שוקלות.

ועוד הוכיח מדברי הגמרא במנחות (כא.) שדנו היאך מקריבים מלח עם קרבן כהנים, הרי המלח מגיע מתרומת הלשכה ולדעת בן בוכרי כהנים אינם שוקלים, ולכאורה הרי יש להקשות כן גם על כל קרבן נשים שחובת הקרבן עליהן היאך קרב המלח הרי אינן שוקלות. ומכל זה מוכח שאפילו שהנשים אינן שוקלות, מכל מקום יש להן חלק בתרומת הלשכה ולכן הן מתכפרות על ידי קרבנות הציבור ולכן אם חשב לשם אשה אין בזה מחשבת שינוי בעלים[נד].

וכן כתב החזון איש (זבחים סי׳ א סק״ב) שקרבן ציבור ששחטו לשם אשה שאינה שוקלת, אין זו מחשבת שינוי בעלים כיון שגם נשים מתכפרות בקרבן ציבור, שהרי שעירים מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו ובודאי גם נשים מתכפרים.

אמנם לדברי הרעק״א שנקט שאין לנשים חלק בקרבן מוסף משום שאינן שוקלות, א״כ קשה שמצינו אופן שיהיה מחשבת שינוי בעלים בקרבן ציבור אם חשב לשם אשה שאינה שייכת לקרבנות הציבור. ובצמח דוד על תשובות הגרע״א כתב שאפילו אלו שאינן חייבות לשקול מכל מקום תורמין עליהם ויש להם חלק בקרבנות ציבור, וכמו שתורמין על האבוד אפילו ששקלו לא הגיע לקופה. אלא שהקשה שם לבן בוכרי שהכהנים אינם שוקלים שייכת מחשבת שינוי בעלים בקרבן ציבור אם חשב לשם כהן שאינו שוקל, ואין לומר שתורמים על הכהנים אפילו שאינם שוקלים, שאם כן נמצא ששתי הלחם ולחם הפנים שייכים גם לכהנים והרי כל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל[נה], ומזה הוכיח שהכהנים שאינם שוקלים גם לא תורמים עליהם וא״כ מצינו אופן שתהיה מחשבת שינוי בעלים בקרבן ציבור.

חשב לשם החייב לשקול שלא שקל

עוד הקשה בצמח דוד לפי מה שכתבו התוספות בכתובות (קח. ד״ה ועל) שמה שאמרו תורמין על העתיד לגבות היינו דווקא אם לבסוף אכן גבו ומשמע שאם לבסוף לא שקל אין תורמין עליו, וא״כ מצינו אופן שתהיה מחשבת שינוי בעלים בקרבן ציבור, אם יחשוב לשם אחד שחייב לשקול ולא שקל כלל שלדברי התוספות אין תורמין עליו ונמצא שאין לו חלק בקרבנות הציבור[נו]. וכתב שם שאפשר שגם באחד המחויב לשקול ולא שקל שאין תורמין עליו, מכל מקום מתכפר מקופיא ולכן לא שייך בזה מחשבת שינוי בעלים כיון שגם הוא מתכפר בקרבן ציבור.

ובאופן נוסף תירץ (הוספות בסוף הספר) שהפסול של שינוי בעלים הוא מטעם עקירה ולא משום שצריך לחשוב לשמה שהרי סתמא לשמה קאי, אלא כאשר חשב לשם אחר שאינו הבעלים פסול מטעם עקירה, אבל אם היה בטעות, כשר, כיון שעקירה בטעות לא שמה עקירה. וא״כ גם אם חשב בשעת השחיטה לשם אחד שמחויב לשקול, כיון שלא מבורר אז אם אכן לבסוף לא ישקול ואם אכן ישקול נמצא שתרמו גם עליו והוא בעל הקרבן, כיון שאין מבורר עתה אם הוא בעלים על הקרבן או לא אין בזה מחשבת שינוי בעלים. וכשם שכתבו התוספות בגיטין (כד: ד״ה לאיזו) לענין גט שאם אינו מבורר בשעת הכתיבה אין זו כתיבה לשמה אפילו אם יש ברירה, וגם לענין עבודה לשמה כיון שבשעת השחיטה לא היה מבורר אם אותו אדם שחשב לשמו אכן לא ישקול ולא יהיה בעלים על קרבן הציבור אין זו מחשבה שלא לשמה.

חשב לשם כותי

עוד הקשה בצמח דוד שגם לסוברים שכותים גרי אמת הם מכל מקום לא שוקלים עליהם כמבואר במשנה בשקלים (פ״א מ״ה) שהכותי ששקל אין מקבלים מידו. וא״כ מצינו מחשבת שינוי בעלים בקרבן ציבור אם יחשוב לשם כותי שאינו שייך בשקלים כלל ולא מקריבים עליו קרבנות ציבור, ואינו כמו עכו״ם לפי הסוברים שגרי אמת הם. וכתב שם שאין לומר שגם הם מתכפרים מקופיא בקרבנות ציבור, אלא משמע שריחקום לגמרי כמבואר במשנה בשקלים שלמדו מן הפסוק ׳לא לכם ולנו לבנות בית לאלהינו׳ (עזרא ד ג). וגם אין לומר שכיון שלא מקבלים מהם שקלים הם כמו אנוסים ואין זה מחויב כפרה כמותו, שלא מצינו שמי שנאנס מלהביא את קרבנו ושחט לשמו אין בזה מחשבת שינוי בעלים.

חשב לשם מומר

הזכר יצחק (סי׳ ב) כתב שמומר גם מתכפר בכלל הקרבנות, והוכיח כן מדברי הגמרא שאין מחשבת שינוי בעלים בקרבן ציבור, ואם מומר אינו מתכפר בקרבנות הציבור א״כ מצינו מחשבת שינוי בעלים בקרבן ציבור אם יחשוב לשם מומר, והוא מחויב כפרה כמותו שהרי הוא בכלל ישראל אלא שאינו מתכפר בקרבן הציבור. ומזה הוכיח שגם המומר שייך לכפרה של קרבנות הציבור והוא מתכפר בהם, ולכן אם חשב בקרבן ציבור לשם מומר אין בזה מחשבת שינוי בעלים.

אמנם לדברי הרעק״א שנקט שאין לנשים חלק בקרבן מוסף משום שאינן שוקלות, א״כ קשה שמצינו אופן שיהיה מחשבת שינוי בעלים בקרבן

נב. וראה עוד מה שנחלקו רש״י והרמב״ן על התורה (ויקרא א ב), אם רבים שנדבו בהמה היא עולת השותפין או עולת ציבור, וראה שם בחידושי מרן רי״ז הלוי.

נג. וכן הקשה בזכר יצחק (סוף סי׳ ב).

נד. ומכל מקום כתב לפטור נשים מתפילת מוסף מטעמים אחרים, וראה עוד בענין זה בקהלות יעקב (זבחים סי׳ ד).

נה. בעיקר קושיא זו יש מקום לומר לפי המבואר לעיל מתוספות במנחות (עח: ד״ה או) שאם יש לאחד מן הציבור חמץ אין בזה איסור שוחט את התמיד על החמץ, ונתבאר שאין כל יחיד ויחיד בעלים על קרבן הציבור אלא הרשות המשותפת של הציבור. וא״כ יש לומר שגם אם תורמין על הכהנים מכל מקום אין להם חלק של בעלות בשתי הלחם ובלחם הפנים, אלא הם חלק מרשות הציבור שהיא הבעלים על שתי הלחם ולחם הפנים ולכן אין בזה דין של מנחת כהן שלא תאכל.

נו. וכן הקשה בהערות לעונג יום טוב (שו״ת סי׳ ט), ומזה הוכיח כשיטת רש״י בכתובות שתורמין עליו גם אם לבסוף לא שקל.

חשב בפר העלם דבר לשם אחד משבט אחר

המקדש דוד (סי׳ כג אות ה) הקשה שהנה אמרו ביומא (נ.) שפר העלם דבר ושעירי עבודה זרה הם קרבנות ציבור, וא״כ לפי הסוברים שחיוב פר העלם דבר ושעירי עבודה זרה הוא על כל שבט ושבט, מצינו אופן של מחשבת שינוי בעלים בקרבן ציבור אם יחשוב בפר ושעיר של שבט ראובן לשם אחד משבט שמעון, וזו מחשבה לשם אחד שמחויב כפרה כמותו כיון שגם אותו שבט חייב להביא פר ושעיר[נז].

בצור יעקב (שו״ת ח״ב סי׳ כב) הביא שמקשין העולם קושיא זו על דברי התוספות (זבחים ח: ד״ה הנך) שכתבו שפר העלם דבר של ציבור אינו נפסל בשינוי בעלים כיון שאין שינוי בעלים בקרבן ציבור, וקשה שהרי להלכה נפסק שכל שבט ושבט מביא פר, וא״כ מצינו בזה מחשבת שינוי בעלים אם חשב בפר של שבט ראובן על אחד משבט שמעון. וכתב ליישב שאם נאמר שמה שכל שבט ושבט מביא היינו מתרומת הלשכה, א״כ פשוט שכל שבט אינו הבעלים של הקרבן שהרי הקרבן בא מממונם של כל ישראל.

ובאופן אחר כתב ליישב שמה שכל שבט ושבט מביא פר אין הביאור שהשבט מביא כפרה על אותו השבט שהרי השבט עצמו אינו טעון כפרה כיון שעשה בהוראת בית דין, אלא השבט מביא פר בתורת כפרה על הבית דין. וכן הוא לשון הרמב״ם (שגגות פי״ב ה״א) הרי בית דין חייבין להביא קרבן חטאת על שגגתם בהוראה, ונמצא שהחיוב של כל הקהל להביא הוא לכפר על הוראת בית דין, וכן כתב הכסף משנה שם שמה שכתב הרמב״ם הרי בית דין חייבים להביא היינו שמה שמביאים הציבור הוא עבור הבית דין. ולפי זה מבואר שלא שייך בזה מחשבת שינוי בעלים, כיון שאינו שוחט לשם כפרת השבט אלא לשם כפרת הבית דין, ואם ישחוט לשם אחר הרי אינו מחויב כפרה כמותו[נח].

בהערות לכנסת הראשונים (זבחים ד. הערה עב) הביא שבספר נר מצוה בהשמטות כתב מכח קושיא זו, שזה הטעם שהרמב״ם לא הביא דין שינוי בעלים בקרבן ציבור כיון שהרמב״ם פסק (שגגות פי״ב ה״א) שפר העלם דבר של ציבור ושעירי עבודה זרה מביא כל שבט ושבט ולא בית דין, וא״כ לפי זה מצינו שינוי בעלים בקרבן ציבור אם שחט קרבן של שבט ראובן לשם אחד משבט שמעון[נט].

וכתב שאולי יש לומר שאף על פי שכל שבט ושבט מביא פר זהו מצד דין חיוב הממון שמחויב כל שבט ושבט להביא, אבל לענין הכפרה יש לומר שכל כלל ישראל מתכפרים בכל פר, ולכן גם בזה אין פסול של מחשבת שינוי בעלים כי בפועל כל כלל ישראל הם המתכפרים. ובנוסח נוסף יש שביארו שהכפרה של כלל ישראל היא כל שנים עשר הפרים אלא שחיוב ההבאה מוטל על כל שבט ושבט, וכיון שכל כלל ישראל הם המתכפרים בכל הפרים לכן אין בזה מחשבת שינוי בעלים כמו בכל קרבנות הציבור.

ויש להוכיח כן שהרי אם חטאו רוב ישראל הדין שכל שבט ושבט מביא שעיר, ומוכח שאין דין השעיר כפרה לאותו השבט שהרי גם השבט שלא חטא מביא שעיר, אלא הגדר הוא שהכפרה הנצרכת היא שנים עשר שעירים לכל ישראל, ורק באופן ההבאה נאמר שכל שבט ושבט יביא את השעיר אבל הכפרה היא אחת לכל ישראל.

חשב בשעיר פנימי לשם כהנים

במשנה בשבועות (ב:) אמרו שהשעיר הפנימי של יום הכיפורים מכפר על טומאת מקדש וקדשיו רק לישראל ולא לכהנים, כיון שהכהנים מתכפרים בפרו של אהרן. והקשה העולת שלמה (להלן ז.) שאם כן מצינו אופן של מחשבת שינוי בעלים בקרבן ציבור, כיון שהשעיר הפנימי של יום הכיפורים הוא קרבן ציבור ואם יחשוב לשם אחד משבט הכהונה נמצא שיש בזה מחשבת שינוי בעלים.

ובבנסת הראשונים (זבחים ד. במלואים בענין שינוי בעלים בקרבן ציבור) הקשה כעין זה במה שדנו בגמרא ביומא (נ.) האם פר כהן גדול של יום הכיפורים הוא קרבן יחיד או קרבן ציבור לענין כמה דינים, ומדוע לא אמרו בגמרא שהנפקא מינה היא לענין שינוי בעלים שאם לפר יש דין קרבן ציבור אין בו דין שינוי בעלים ואם הוא קרבן יחיד יהיה בו שינוי בעלים. וכתב שם שאם חשב לשם כהן אחר הרי אין זה מחשבת שינוי בעלים, ואם חשב לשם ישראל הרי אינו מחויב כפרה כמותו ואין בזה מחשבת שינוי בעלים. ולפי זה מיושבת גם קושיית העולת שלמה שאם חשב בשעיר הפנימי לשם כהן, הרי אינו מחויב כפרה כמותו כיון שהכהן לא מתכפר בשעיר הפנימי[ס].

חשב לשם נכרי

התוספות כתבו שאם חשב לשם נכרי אין בזה מחשבת שינוי בעלים כיון שאינו מחויב כפרה כמותו, והקשה הקרן אורה לשיטת הרמב״ם (פסולי המוקדשין פט״ו ה״ח) שגם אם שחט חטאת לשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו לא עלו לבעלים לשם חובה, וא״כ אם חשב בקרבן ציבור לשם גוי יהיה הדין שלא עלה לציבור לשם חובה, כיון שגם אם חשב לשם אחד שאינו מחויב כפרה כמותו דעת הרמב״ם שלא עלו לשם חובה, וכן הקשה המנחת חינוך (מצוה קלח) על דברי הרמב״ם[סא].

ובעולת שלמה (זבחים ז.) כתב שמכל מקום גם לדעת הרמב״ם שכתב שאם שחט לשם אחד שאינו מחויב כפרה כלל הקרבן לא עלה לבעלים, עדיין מצינו חומרא בשינוי קודש על שינוי בעלים כיון שבמחשבת שינוי קודש יש אופן שבקרבן ציבור יהיה פסול לגמרי והיינו בחטאת ציבור, אבל במחשבת שינוי בעלים גם בקרבן ציבור לא יהיה אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, וזו כוונת הגמרא שיש חומרא בשינוי קודש על פני שינוי בעלים[סב].

ובחידושי הגרי״מ (זבחים ד:) כתב ליישב שכל דברי הרמב״ם הם רק באופן ששחט לשם ישראל אחר שאינו מחויב כפרה כמותו, ובזה כתב הרמב״ם שאף שהקרבן כשר מכל מקום לא עלה לשם חובה, אבל גם לדבריו אם שחט לשם עכו״ם כשר לגמרי משום שגוי מופקע לגמרי מדין ריצוי ולכן אי אפשר להחשיבו כשינוי בעלים כלל.

כל הנידון תלוי בגדר הבעלות של קרבן ציבור

והנה כל האופנים שנתבארו שתהיה שייכת מחשבת שינוי בעלים בקרבן ציבור, הם רק לשיטת רש״י ותוספות שכתבו שהטעם שאין שינוי בעלים בקרבן ציבור הוא מחמת המציאות שהכל בעליו, ומשום שהם סוברים שגדר הבעלות של קרבן ציבור הוא שכל אחד ואחד יש לו חלק בבעלות של הקרבן. אולם לפי מה שביארו האחרונים בשיטת התוספות במנחות שגדר הבעלות של קרבן ציבור אינו בעלות של הרבה יחידים אלא הגדר הוא בעלות אחת של רשות הציבור, לפי זה הטעם שאין שינוי בעלים בקרבן ציבור אינו משום המציאות שהכל בעליו אלא שהוא סוג בעלות של רשות הציבור שאין בזה מחשבת שינוי בעלים, ולכן גם אם יצויר שיחשוב לשם אחד שאין לו חלק של בעלות בקרבן הציבור מכל מקום לא יהיה בזה פסול של מחשבת שינוי בעלים כיון שרשות הציבור הוא סוג בעלות שאין בו מחשבת שינוי בעלים.

קרבן יחיד לשם ציבור

וכן ביאר בהערות לכנסת הראשונים (זבחים ד. הערה עב) שהטעם ששינוי בעלים אינו פוסל בקרבן ציבור הוא משום שעל ציבור אין שם בעלות ולא נתפס שם בעלים אלא בקרבן יחיד, וכשם שאם שחט קרבן בלא בעלים לשם בעלים אחרים אין בזה פסול של מחשבת שינוי בעלים, כך אם שחט קרבן ציבור לשם בעלים אחרים אין בזה פסול של מחשבת שינוי בעלים. וכתב שם שלפי זה אם ישחוט קרבן יחיד לשם ציבור לא יהיה בזה פסול של שינוי בעלים כיון שרשות הציבור אינה בעלות לענין שינוי בעלים, ואילו לשיטת רש״י ותוספות שהטעם שאין שינוי בעלים בקרבן ציבור הוא משום המציאות שהכל בעליו א״כ באופן שישחט קרבן יחיד לשם ציבור יהיה בזה פסול של מחשבת שינוי בעלים.

נז. ובאופן שרק מיעוט השבטים חטאו שרק אותו השבט מביא שעיר, פשוט שאם חשב לשם אחד משבט אחר אין זו מחשבת שינוי בעלים כיון שאינו מחויב כפרה כמותו.

נח. וכן כתב הגר״מ זעמבא בתשובתו שבספר חידושי הגרמ״ז (סי׳ לח אות י), והביא טעם לזה כמו שכתבו התוספות במנחות (צב: ד״ה הא) כיון שעל ידיהם נעשה החטא נקראים הם בעלים.

נט. הקרן אורה (זבחים ד.) כתב על קושיא זו שזה כמו קרבן יחיד, ויש לעיין בכוונתו שהרי בגמרא ביומא שהביא המקדש דוד מבואר שפר העלם דבר הוא קרבן ציבור. אמנם לשון הרמב״ם בפירוש המשנה בהקדמה לזבחים שפר העלם דבר של ציבור הוא קרבן ציבור כעין קרבן יחיד, ונקרא קרבן ציבור כיון שכתוב והקריבו הקהל אבל דמיונו לקרבן יחיד לפי שאינו דוחה לא את השבת ולא את הטומאה.

ס. ונראה שכוונת העולת שלמה שם להקשות רק לשיטת הרמב״ם, שגם בשחט לשם אינו מחויב כפרה כמותו לא עלה לבעלים.

עוד יש לדון כיון שגם הכהנים שייכים בטומאת מקדש וקדשיו אלא שמתכפרים בפר אחר, זה נחשב שמחויב כפרה כמותו, וראה מה שכתב בענין זה בשיעורי הגרמ״ד (זבחים ד.).

סא. אמנם בגוף דברי הרמב״ם בהלכות פסולי המוקדשין כתב החזון איש (זבחים סי׳ יב ס״ק יא) שיש מקום לומר שנפלה טעות סופר ברמב״ם והגירסא ששחט לשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו כשר ועלתה לבעלים.

סב. ובזה תירץ שם כמה מן הקושיות שהקשו האחרונים שמצינו אופנים של שינוי בעלים בקרבן ציבור, שמכל מקום גם לאחר כל האופנים שמצינו בזה יש חומרא של שינוי קודש שפוסל לגמרי על פני שינוי בעלים.

לחשוב לכתחילה לשם הציבור

נפקא מינה נוספת כתב האם יש מצוה לכתחילה לחשוב לשם הבעלים בקרבן ציבור, שאם גם ציבור נקראים בעלים והטעם שאין מחשבת שינוי בעלים בקרבן ציבור הוא משום שהכל בעליו, א"כ כשם שבקרבן יחיד יש מצוה לכתחילה לחשוב לשם הבעלים גם בקרבן ציבור יש מצוה לכתחילה לחשוב לשם הבעלים דהיינו הציבור. אבל אם הביאור שאין שינוי בעלים בקרבן ציבור משום שאין לציבור שם בעלים, א"כ גם אין מצוה לכתחילה לחשוב לשם הבעלים שהרי לציבור אין שם בעלים. והביא שם שהגבורת ארי ביומא (מד.) כתב שיש מצוה לכתחילה לחשוב לשם הבעלים גם בקרבן ציבור, וכתב שאע"ג שאין פסול שינוי בעלים בקרבן ציבור הרי הטעם הוא משום שהכל בעליו אבל בזה שצריך לחשוב לכתחילה לשם בעלים אין חילוק בין קרבן יחיד לקרבן ציבור. ומבואר מדבריו שגם לציבור יש שם בעלים, והיינו כשיטת רש"י ותוספות שהטעם שאין שינוי בעלים בקרבן ציבור הוא משום המציאות שהכל בעליו.

אולם מדברי הרש"ש והעולת שלמה (זבחים ד.) עולה שאין מצוה לכתחילה לחשוב לשם הבעלים כיון שבקרבן ציבור אין בעלים ידועים, והובאו לעיל דבריהם לתרץ דעת הרמב"ם בפירוש המשנה שאין מחשבת שינוי קודש בקרבנות ציבור, שמה שאמרו בגמרא שישנו בציבור היינו רק לענין המצוה לכתחילה. ומבואר שלענין מחשבת שינוי בעלים גם אין מצוה לכתחילה לחשוב לשם הבעלים, והיינו משום שהבעלות של קרבן הציבור אינה של כל היחידים אלא הוא רשות ובעלות חדשה.

חשב לשם אחד מן השותפין

עוד הביא שם דברי הירושלמי (פסחים פ"ה ה"ג) שאם שחט קרבן פסח על מנת שתתכפר חצי חבורתו פסול, ופירשו שנעשה כמתפיס כפרת אלו לאלו ומאחר שלא נתכפר לאלו גם לא נתכפר לאלו. ומבואר בדברי הירושלמי שאם שנים היו שותפין בקרבן ושחט את כל הקרבן לשם אחד מן השותפין פסול מדין מחשבת שינוי בעלים, וחל פסול בכל הקרבן גם לגבי אותו שותף שחשב לשמו. והביא שכן מבואר במאירי (קידושין ז. ד"ה האומר), שבקרבן של שני שותפין צריך לשחוט לשם שניהם. וא"כ מצינו שינוי בעלים בקרבן ציבור באופן שיחשוב לשם חלק מהציבור, וכתב ליישב לפי המבואר שהטעם שאין שינוי בעלים בקרבן ציבור הוא משום שלציבור אין שם של בעלים, וא"כ רק בשותפין אם שוחט לשם אחד מן השותפין זה מחשבה שלא לשמה, אבל אם שחט לשם אחד מן הציבור אין בזה עקירה כיון שאותו אחד אינו חלק מהבעלים של הקרבן אלא רשות הציבור היא הבעלים של הקרבן.

ז. שינוי קודש פסולו בגופו

המחשבה בגופו או שהפסול בגופו

בגמרא (ס: זבחים ד.) אמרו חילוק נוסף בין שינוי קודש לשינוי בעלים, ששינוי קודש פסולו בגופו אבל שינוי בעלים אין פסולו בגופו. ופירש רש"י (ס: ד"ה פסולו) שבשינוי קודש המחשבה היא על עצמו של הקרבן אבל שינוי בעלים מחשב בדבר אחר, ומבואר בדבריו שאין חילוק במהות הפסול בין שינוי קודש לשינוי בעלים, וכל יסוד החילוק הוא רק במה היתה מחשבתו, שבשינוי קודש המחשבה היא על עצם הקרבן אבל בשינוי בעלים המחשבה אינה על עצם הקרבן אלא על הבעלים של הקרבן.

אה 19/06/2018

וכן מבואר עוד מדברי רש"י במנחות (מח:) שאמרו שם כבשי עצרת שנשחטו שלא כמצוותן פסולים ותעובר צורתם ויצאו לבית השריפה, ושיטת רש"י (ד"ה כי) שמה שאמרו שלא כמצוותם היינו במחשבת שלא לשמה, וכתב שם (ד"ה ותעובר) שטעונים עיבור צורה לפי שאין שורפין קדשים עד שיפסלו בלינה אלא אם כן פסולו בגופו כגון פיגול וטמא. והקשה השיטה מקובצת (שם ד"ה ותעובר-הראשון) שהרי מחשבה שלא לשמה הוא פסול בגופו כמבואר בגמרא בזבחים ששינוי קודש פסולו בגופו, ותירץ שכל מה שאמרו בגמרא הוא רק פירכא לגבי שינוי בעלים ובזה אמרו ששינוי קודש הוא יותר פסולו בגופו מאשר שינוי בעלים, אבל בעצמותו אין מחשבת שינוי קודש פסולו בגופו ולכן אינו נשרף מיד אלא טעון עיבור צורה. והיינו כמבואר מדברי רש"י בפסחים שגם במחשבת שינוי קודש אין הפסול חל בעצם הקרבן, וכל מה שאמרו ששינוי קודש פסולו בגופו ושינוי בעלים אין פסולו בגופו הוא רק לענין המחשבה שבשינוי קודש המחשבה היתה בעצם הקרבן אבל בשינוי בעלים המחשבה היתה רק על הבעלים של הקרבן.

אולם רבינו חננאל (פסחים ס: ד"ה פריך) ביאר באופן אחר שמה שאמרו ששינוי קודש פסולו בגופו היינו שנשתנה ונעשה שינוי בזבח עצמו, ומבואר שהחילוק הוא ששינוי בעלים אינו מפקיע את עצמותו של הקרבן ולא חל על ידו שינוי בעצם הקרבן. וכן מתבאר מדברי התוספות במנחות (מח: ד"ה תעובר) שכתבו שמה שאמרו בגמרא שם שקרבן שנפסל במחשבת שלא לשמה טעון עיבור צורה, הוא רק לפי הסוברים שגם קרבן שנתפגל לא ישרף מיד אלא טעון עיבור צורה, שהרי בגמרא אמרו ששינוי קודש פסולו בגופו. ומבואר בדבריהם שמה שאמרו בגמרא ששינוי קודש פסולו בגופו, אין הביאור כרש"י שהמחשבה היא בגופו, אלא שהפסול חל בגופו של הקרבן וכדעת רבינו חננאל, ולכן כתבו שמטעם זה נחשב הקרבן פסולו בגופו ותלוי במחלוקת האם פסולו בגופו ישרף מיד או שטעון עיבור צורה.

ולדבריהם נמצא שלפי מה שאמרו בתחילה ששינוי קודש פסולו בגופו אבל שינוי בעלים אין פסולו בגופו, יהיה הדין ששינוי קודש אינו טעון עיבור צורה אלא נשרף מיד כיון שחל הפסול בעצמותו של הקרבן, אבל שינוי בעלים טעון עיבור צורה כיון שלא חל הפסול בעצמותו של הקרבן.

למסקנת הגמרא האם שלא לשמה פסולו בגופו

והנה במסקנת הגמרא אמרו שחילוק זה בין שינוי קודש לשינוי בעלים אינו בדווקא, כיון שהטעם ששינוי בעלים אין פסולו בגופו משום שהוא מחשבה בעלמא, וגם שינוי קודש הוא מחשבה בעלמא. ופירש רש"י (סא. ד"ה פסול) שפסול מחשבה לא מיקרי פסול הגוף, והיינו לשיטתו שבכל פסול במחשבה אין לקרבן דין של פסולו בגופו ולא ישרף מיד אלא רק לאחר עיבור צורה, וזה הן במחשבת שינוי קודש והן במחשבת שינוי בעלים. וכן מבואר מדברי רבינו חננאל שם שהגם שסבר שבחילוק הגמרא בין שינוי קודש לשינוי בעלים היינו ששינוי קודש הוא פסול שחל בעצמותו של הקרבן, מכל מקום דחו בגמרא ששניהם פסולי מחשבה ואין חילוק ביניהם ושניהם אינם פסול הגוף. וכן מבואר מהשיטמ"ק במנחות (מח: ד"ה ותעובר-השני) שכתב שפסול שלא לשמה קל הוא שאינו נוהג בכל הזבחים, ולכן אין פסולו בגופו וטעון עיבור צורה.

אולם מדברי התוספות במנחות מתבאר שגם אחרי דחיית הגמרא נשארת הסברא שפסול מחשבת שלא לשמה נחשב פסולו בגופו, ולכן כתבו שפסול שלא לשמה ישרף מיד ולא טעון עיבור צורה. והדברים מפורשים בתוספות הרשב"א משנץ (פסחים לד: ד"ה דאמר) שהקשה מדוע פיגול נחשב פסולו בגופו וישרף מיד ואינו טעון עיבור צורה, והרי במסקנת הגמרא אמרו שאינו פסולו בגופו לפי שהוא מחשבה בעלמא, וא"כ גם פיגול שהוא פסול מחשבה בעלמא לא יהיה נחשב פסולו בגופו ויהיה טעון עיבור צורה. ותירץ שמה שדחו בגמרא היינו שכשם ששינוי קודש הוא פסול מחשבה בעלמא ואף על פי כן נחשב פסולו בגופו וישרף מיד, כך גם שינוי בעלים נחשב פסולו בגופו אפילו שפסולו על ידי מחשבה בעלמא. ומבואר בדבריו שלמסקנת הגמרא הן שינוי קודש והן שינוי בעלים הם פסול בגופו והקרבן ישרף מיד ואינו טעון עיבור צורה, ולא כשיטת רש"י שלמסקנת הגמרא הן שינוי קודש והן שינוי בעלים אינו פסולו בגופו משום שהוא מחשבה בעלמא[סג].

חילוק בגדר שינוי קודש ושינוי בעלים

אולם עדיין יש מקום לומר שסברת הגמרא בתחילה נשארה גם לפי המסקנא, ומה שסברו בתחילה שהחילוק בין שינוי קודש לשינוי בעלים הוא ששינוי קודש פסולו בגופו ושינוי בעלים אין פסולו בגופו, היינו לפי הראשונים שהובאו לעיל שבשינוי קודש הפסול חל בעצם הקרבן אבל בשינוי בעלים הפסול לא חל בגופו של קרבן אלא הפסול הוא מה שנשתנה שמם של הבעלים ועתה שוב אין שמם על הקרבן. וגם לפי מסקנת הגמרא שבין שינוי קודש ובין שינוי בעלים פסולו בגופו, מכל מקום נשארה סברת החילוק בין גדר הפסול של שינוי קודש שענינו פסול בעצם הקרבן שחשב עליו לשם קודש אחר, אבל גדר הפסול של שינוי בעלים הוא מה ששוב אין קשר בין הבעלים לקרבן, ומכל מקום מסקנת הגמרא שגם סוג פסול זה נחשב פסולו בגופו.

איסור לא יחשב בשינוי בעלים

ומקור לסברא זו נמצא בצאן קדשים במנחות (ב:) שכתב שם רש"י (ד"ה ונדבה) שהמקור שצריך שתהיה זביחה לשם שלמים הוא מן הפסוק 'אם זבח שלמים קרבנו' (ויקרא ג א), והקשו שרש"י בזבחים (ב: ד"ה ונדבה) כתב שהמקור הוא מן הפסוק 'לא יחשב' (ויקרא ז יח). ותירץ הצאן קדשים שמהפסוק

סג. בעצם הנידון אם פסול שלא לשמה פסולו בגופו, בחידושי מרן ר"ז הלוי הלכות פסולי המוקדשין (עמ' 94) ביאר בתחילה שמחשבת שלא לשמה לא חלה בגוף הבשר אלא בהרצאת הקרבן ולכן אין זה פסולו בגופו, אולם הקשה על זה מסוגיית הגמרא בפסחים (עג:) שמבואר שם שפסול שלא לשמה ישרף מיד משום שפסולו בגופו. ולכן ביאר בדברי רש"י במנחות באופן אחר שכבשי עצרת הפסול לא חל מחמת עצם המחשבה אלא משום שע"י הקרבה שלא לשמה נעשו נדבה וכבשי עצרת אינם באים בנדבה, ופסול זה אין פסולו בגופו. וראה עוד בקהלות יעקב (זבחים סי' ב) שכתב שנידון זה תלוי בגדר פסול מחשבת שלא לשמה, אם משום העדר הלשמה בקרבן או שמחשבת שלא לשמה היא מחשבה הפוסלת בקרבן.

ואם זבח שלמים המקור הוא רק על איסור מחשבת שינוי בעלים, ומהפסוק לא יחשב נלמד האיסור לחשוב במחשבת שינוי קודש.

ונמצא לפי דבריו שאין איסור לא יחשב במחשבת שינוי בעלים אלא רק בשינוי קודש, וביאור דבריו שהרי כתב הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ח ה"א-ב) כל המחשב מחשבה שאינה נכונה בקדשים הרי זה עובר בלא תעשה שהרי הוא אומר לא יחשב, מפי השמועה למדו שבכלל דין זה שלא יפסיד הקדשים במחשבה שהרי זה דומה למטיל מום בקדשים. ומבואר בלשון הרמב"ם שאיסור לא יחשב הוא איסור על הפסד הקרבן כמו הטלת מום, וא"כ סבר הצאן קדשים שאיסור זה נאמר רק בשינוי קודש שגדר פסולו הוא שמפקיע את שם הקרבן וזה דומה להטלת מום שפוסל את עצמותו של הקרבן, אבל מחשבת שינוי בעלים גדר פסולה הוא הפקעת הבעלים מהקרבן ולא שינוי בעצמותו של קרבן, והגם שבמסקנת הגמרא גם זה נחשב פסולו בגופו, מכל מקום אינו דומה להטלת מום ולכן סבר שאין איסור לא יחשב במחשבת שינוי בעלים אלא איסור זה נלמד מהפסוק אם זבח שלמים קרבנו.

והנה כתבו התוספות (זבחים ד. ד"ה וישנן לאחר) שאיסור מחשבת שינוי קודש נלמד מן הפסוק 'מוצא שפתיך תשמור', ומבואר בדבריהם שאין איסור לא יחשב במחשבת שלא לשמה. ובצאן קדשים כתב שלפי מה שכתבו התוספות (שם ד: ד"ה אימא) שמהפסוק מוצא שפתיך תשמור לא משמע אלא רק שינוי קודש ולא שינוי בעלים, א"כ נמצא שאין כלל איסור מחשבה בשינוי בעלים כיון שדעת התוספות שאין איסור לא יחשב במחשבת שלא לשמה, וכל האיסור נלמד רק מן הפסוק מוצא שפתיך תשמור, והרי במחשבת שינוי בעלים כתבו התוספות שאינו עובר על מוצא שפתיך תשמור[סד].

והנה אמרו חז"ל בספרי (תחילת פרשת קורח) רבי יאשיה אומר מנין אתה אומר שאם זרק את הדם כראוי ואינו יודע לשם מי זרקו וכו', שהכהנים נושאים עון על כך תלמוד לומר 'ואתה ובניך ובית אביך אתך תשאו את עון המקדש'. ובפירוש רבינו הלל שם פירש את דברי הספרי באופן שחשב מחשבת שינוי בעלים, שהדין שהקרבן כשר אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה. ולפי דבריו מבואר בדברי הספרי שהמקור לאיסור מחשבת שינוי בעלים שאינו יודע למי זרקו אינו נלמד מן הפסוק 'לא יחשב' אלא מן הפסוק 'ואתה ובניך תשאו את עון המקדש', ולפי דברי הצאן קדשים הדברים מבוארים שאכן במחשבת שינוי בעלים אין איסור לא יחשב כיון שאין הגדר בזה פסול בעצמותו של קרבן אלא פסול בבעלים של הקרבן, וגם אין את הפסוק מוצא שפתיך תשמור כמו שביאר בדברי התוספות שפסוק זה נאמר רק לענין שינוי קודש ולא לענין שינוי בעלים, ולכן למדו בספרי מקור מפסוק אחר לדין זה של איסור מחשבת שינוי בעלים.

אמנם יש שביארו בספרי באופן אחר ולפי דרכם אין כוונת הספרי שפסוק זה הוא מקור לאיסור מחשבת שינוי בעלים, בעמק הנצי"ב פירש שאין כוונת הספרי למחשבת שינוי בעלים שהרי בזה יש לאו שלמדו מן הפסוק לא יחשב, אלא כוונת הספרי שאינו יודע של מי הקרבן וזרק בסתם או שנתערב הדם ואינו יודע של מי הוא, ואם בפשיעה נתערב הדם ואינו יודע של מי הקרבן או שזרק בסתם הרי הוא זלזול בקדשים שאינו משגיח יפה על קדשי שמים וגם הכפרה אינה מן המובחר.

ובשיעורי רבינו משולם דוד הלוי (זבחים ב:) הביא שהגרי"ז ביאר את דברי הספרי שמה שאמרו ואינו יודע לשם מי היינו שאינו יודע לשם איזה זבח, ובזה ביאר גם את דברי הספרי שבשעת הקטרה צריך לידע לשם מי מקטירו, והיינו לשם איזה זבח אבל אין דין בעלים בהקטרה.

ח. לשמה ושלא לשמה בשינוי בעלים

במשנה שנינו (זבחים יג.) 'הפסח והחטאת ששחטן שלא לשמן קבל והלך וזרק שלא לשמן, או לשמן ושלא לשמן או שלא לשמן ולשמן פסולים, כיצד לשמן ושלא לשמן לשם פסח ולשם שלמים, שלא לשמן ולשמן לשם שלמים ולשם פסח'. וכתב שם רש"י שחישב בעבודה אחת לשמו ושלא לשמו[סה], ומבואר שמחשבת שלא לשמה הפוסלת בפסח וחטאת היא אפילו כאשר חשב לשמה ושלא לשמה, אולם המשנה עוסקת רק במחשבת שינוי קודש כלומר שחשב בפסח לשם שלמים, ולא נתבאר במשנה אם דין זה נאמר גם בשינוי בעלים, כלומר שחשב באותה עבודה לשם ראובן ולשם שמעון שאינו הבעלים. וכן כתב הקרן אורה (זבחים ד: בתוד"ה מחשבה) שלא נתברר דין זה, האם מחשבת שינוי בעלים פוסלת גם כשחשב לשמה ושלא לשמה כמו בשינוי קודש.

הסוברים שלשמו ושלא לשמו פוסל גם בשינוי בעלים

והנה רבינו תם בספר הישר (סי' שנת, הו"ד בכנסת הראשונים זבחים ד. אות סח) כתב שבכל הקדשים שאם חשב מחשבת שינוי בעלים פוסל היינו גם באופן שחשב רק למקצת שאינם בעלים, כיון שזה מחשבת לשמה ושלא לשמה הפוסלת בקדשים, אבל בקרבן פסח אם חשב למנוייו ושלא למנוייו כשר. ומבואר בדבריו שמחשבת שינוי בעלים פוסלת גם באופן שחשב לשמה ושלא לשמה, וכמו שמצינו לענין שינוי קודש שפוסל במחשבת לשמה ושלא לשמה[סו].

וכן כתב השפת אמת (פסחים סא. ברש"י ד"ה אבל) שמחשבת לשמה ושלא לשמה פוסלת גם בשינוי בעלים, כיון שכאשר אמרו במשנה שלא לשמו הוא כולל הן שינוי קודש והן שינוי בעלים, וכשם שבשינוי קודש חל פסול גם אם חשב לשמו ושלא לשמו גם בשינוי בעלים חל פסול אם חשב לשמו ושלא לשמו.

עוד הוכיח השפת אמת כן שבסוגיית הגמרא (ס: זבחים ד.) שבאו ללמוד שינוי קודש משינוי בעלים ודחו בגמרא מה לשינוי קודש שכן פסולה בגופה וישנו בארבע עבודות וישנו לאחר מיתה וישנו בציבור כביחיד, ולא פרכו בגמרא מה לשינוי קודש שכן פוסל גם במחשבת לשמה ושלא לשמה אבל שינוי בעלים אינו פוסל במחשבת לשמו ושלא לשמו, ומזה הוכיח שגם מחשבת שינוי בעלים פוסלת אם חשב לשמה ושלא לשמה.

הסוברים שלשמו אינו פוסל בשינוי בעלים

אולם השפת אמת (פסחים סב. ד"ה בגמ') הוכיח מדברי הראשונים שסוברים שמחשבת לשמו ושלא לשמו בשינוי בעלים אינה פוסלת, ולא כמו מחשבת לשמו ושלא לשמו בשינוי קודש, ודייק כן גם בלשון הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ג ה"א) שכתב שמחשבת שינוי השם פוסלת את הקרבן והיינו ששחט את העולה לשם עולה ושלמים, או ששחט את הזבח שלא לשם בעליו, ומדויק בלשון הרמב"ם שרק במחשבת שינוי קודש כתב שגם במחשבת לשמה ושלא לשמה חל פסול אבל במחשבת שינוי בעלים לא כתב הרמב"ם שפסול גם באופן שחשב לשמו ושלא לשמו, ומזה מדויק שיש לחלק בין שינוי קודש שפוסל אם חשב לשמה ושלא לשמה לשינוי בעלים שלא פוסל אם חשב לשמו ושלא לשמו.

והנה בגמרא (סב:) הקשו מה בין לשמו ושלא לשמו שפסול בקרבן פסח לאם חשב לאוכליו ושלא לאוכליו שכשר, ותירצו בגמרא לשמו ושלא לשמו פסולו בגופו, לאוכליו ושלא לאוכליו אין פסולו בגופו, לשמו ושלא לשמו אי אפשר לברר איסורו לאוכליו, ושלא לאוכליו אפשר לברר איסורו, לשמו ושלא לשמו ישנו בארבע עבודות, לאוכליו ושלא לאוכליו אינו בארבע עבודות, לשמו ושלא לשמו ישנו בציבור כביחיד, לאוכליו ושלא לאוכליו אינו בציבור כביחיד. ובלקוטי הלכות בזבח תודה (שם) כתב לדון האם מחשבת שינוי בעלים פוסלת גם כאשר חשב לשמו ושלא לשמו, ובתחילה נקט בפשטות שבכל מקום שאמרו לשמו ושלא לשמו הוא כולל הן מחשבת שינוי קודש והן מחשבת שינוי בעלים, וא"כ גם במחשבת שינוי בעלים יהיה פסול אם חשב לשמו ושלא לשמו.

אלא שכתב שמסוגיית הגמרא עולה שרק במחשבת שינוי קודש יהיה פסול אם חשב לשמו ושלא לשמו אבל לא במחשבת שינוי בעלים, כיון שכל הטעמים שאמרו בגמרא לחלק בין לשמו ושלא לשמו שפסול לבין לאוכליו ושלא לאוכליו שכשר, לא יתבארו אלא בשינוי קודש אבל לא בשינוי בעלים. שהחילוק הראשון שאמרו בגמרא שלשמו ושלא לשמו פסולו בגופו זהו רק בשינוי קודש, אבל מחשבת שינוי בעלים הרי לא חושב על עצמו של הקרבן אלא על בעליו וזה אינו פסולו בגופו[סז]. וגם מה שאמרו בגמרא שלשמו ושלא לשמו אי אפשר לברר איסורו, פירש רש"י בפירוש הראשון שאי אפשר לברר

סד. וראה שם בקרן אורה שנחלק על דבריו.

סה. אמנם בגמרא בפסחים (נט:) הסתפקו האם דין זה שמחשבת לשמה ושלא לשמה פוסלת, נאמר בשתי עבודות או דווקא בעבודה אחת. וראה עוד ברש"י ותוספות לעיל (ב: ד"ה הא) שנחלקו אם דין המשנה נאמר בשתי עבודות או בעבודה אחת.

סו. ולפי דברי רבינו תם עולה נפקא מינה נוספת בין מחשבת שינוי בעלים למחשבת שלא למנוייו מלבד מה שנתבאר לעיל, שמחשבת שינוי בעלים פוסלת גם אם חשב לשמה ושלא לשמה, ובמחשבת שלא למנוייו אם חשב למנוייו ושלא למנוייו כשר כמבואר במשנה בפסחים (סא.).

סז. יש לדון בזה לפי מה שמדויק בלשון הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ג ה"א) ששם הבעלים הוא מכלל שם הקרבן.

מה חלק לשמו ומה חלק שלא לשמו, אבל אם חשב לאוכליו ושלא לאוכליו אפשר לברר חלק אוכליו לצד זה וחלק חולה וזקן בצד אחר, וא״כ לפי״ז מחשבת שינוי בעלים גם כן אפשר לברר איסורו מי הוא הבעלים. וכן מה שאמרו בגמרא שלשמו ושלא לשמו ישנו בציבור זה אינו אלא בשינוי קודש אבל שינוי בעלים הרי אינו בקרבן ציבור כמבואר בזבחים (ד.).

אמנם באופן אחד דומה מחשבת שינוי בעלים למחשבת שינוי קודש ולא למחשבת שלא לאוכליו, והיינו במה שאמרו בגמרא שמחשבת שלא לשמו ישנה בארבע עבודות אבל מחשבת שלא לאוכליו אינה בארבע עבודות. וא״כ מחשבת שינוי בעלים דומה בזה למחשבת שינוי קודש שהיא פוסלת בכל ארבעת העבודות וגם בזריקה שלא פוסלת בה מחשבת שלא לאוכליו כמבואר בסוגיא שם, אולם כתב הלקוטי הלכות שיש יותר סיבות לדמות מחשבת שינוי בעלים למחשבת שלא לאוכליו לענין זה שלא יהיה בזה פסול של לשמו ושלא לשמו, ולא כמו מחשבת שינוי קודש שפוסל גם באופן שחשב לשמה ושלא לשמה[סח].

ובפברת החילוק בין שינוי קודש שפוסל גם אם חשב לשמה ושלא לשמה לבין שינוי בעלים לדעת הסוברים שאין בזה פסול אם חשב לשמו ושלא לשמו, **ביאר בהערות לכנסת הראשונים** (זבחים ד. הערה סח) לפי דברי האחרונים שגדר הפסול בשינוי בעלים הוא מה שנעקר שמו של הבעלים מהקרבן, ולכן באופן שחשב לשמו ושלא לשמו יש מקום לומר שאין בזה פסול כיון שבאופן זה לא נעקר שמו של הבעלים מן הקרבן, ומה שחשב גם לשם אחר שאינו הבעלים אינו סיבה לפסול את הקרבן. אבל במחשבת שינוי קודש גדר הפסול הוא עצם המחשבה לשם זבח אחר, וא״כ גם באופן שחשב לשמו ושלא לשמו יש סיבה לפסול מצד מה שחשב לשם זבח אחר ואפילו שחשב גם לשמה.

סח. וראה עוד שם בהמשך דבריו שהביא את הדקדוק בלשון הרמב״ם, וכמו שכתב השפת אמת שהובא לעיל, וגם הביא את דברי רבינו תם בספר הישר שמבואר שמחשבת לשמו ושלא לשמו פוסלת גם בשינוי בעלים.

אוצר החכמה
19/06/2018 אוחח

אוצר תוכן העניינים עיונים

מערכה מא

שחיטת פסח על החמץ . . . . . א

א. מקור ההלכה / **ב.** מי העובר ועל חמץ של מי עוברים / **ג.** על איזה חמץ עוברים / **ד.** עבר ושחט על החמץ / **ה.** גדר האיסור / **ו.** בפסח פסול

מערכה מב

שילוח טמאים . . . . . יט

א. מקור ההלכה / **ב.** גדרי המחנות / **ג.** שילוח מצורע / **ד.** המחויבים להשתלח / **ה.** שילוח כלים טמאים / **ו.** טהור בשילוח מחנות / **ז.** גזירה שמא ימשך / **ח.** ביאה במקצת

מערכה מג

שמחת יום טוב . . . . . לב

א. דין חציו לה' וחציו לכם / **ב.** עונג ביום טוב / **ג.** חיוב אכילת פת ודין נשים בחיוב זה / **ד.** תענית ביום טוב / **ה.** שמחה בראש השנה / **ו.** שמחה בחול המועד / **ז.** חובת השמחה בזמן שבית המקדש קיים / **ח.** אופן השמחה בזמן הזה לאנשים נשים וקטנים / **ט.** חובתה בלילי יום טוב / **י.** פרטי דינים

מערכה מד

עילאה גבר ותתאה גבר . . . . . נ

א. יסוד הדין של בליעת טעם איסור / **ב.** מחלוקת רב ושמואל וטעמיהם / **ג.** אדמיקר ליה בלע / **ד.** בירור המציאות ע"י קפילא / **ה.** אופני המחלוקת / **ו.** בכלים / **ז.** במליח / **ח.** בצלית הפסח

מערכה מה

ריחא מילתא . . . . . סג

א. מקור ההלכה / **ב.** הכרעת הראשונים האם ריחא מילתא / **ג.** גדר איסור ריחא / **ד.** ביאור שיטת אביי / **ה.** ביאור התוספות בשיטת רבא / **ו.** ביאורי הראשונים בשיטת רבא / **ז.** גדר איסור ריחא לשיטת רב / **ח.** איסור ריחא לכתחילה / **ט.** גדר איסור ריחא לשיטת לוי / **י.** באיסור חמץ / **יא.** ריחא בדברים שאינם עומדים לריח / **יב.** ריחא באיסורי אכילה

מערכה מו

טומאה הותרה בציבור . . . . . פד

א. איזה קרבנות דוחים את הטומאה / **ב.** טומאה דחויה או הותרה וחיזור אחר טהרה / **ג.** הבדל הדינים בין אם אומרים דחויה או הותרה / **ד.** דין קרבן יחיד שקבוע לו זמן למאן דאמר הותרה / **ה.** ריצוי ציץ בקרבן ציבור הבא בטומאה / **ו.** אכילת בשר בקרבן הבא בטומאה / **ז.** איזה טומאה נדחית בציבור וסוגיית זקני דרום

מערכות שנדפסו בכרכים אחרים:

נתכוין לומר חולין ואמר עולה . . . . . נזיר כרך ב

קריאת ההלל . . . . . ברכות כרך א

פסול ערל בעשיית הפסח . . . . . יבמות כרך ד

מערכה מא

שחיטת פסח על החמץ

א. מקור ההלכה / **ב.** מי העובר ועל חמץ של מי עוברים / **ג.** על איזה חמץ עוברים / **ד.** עבר ושחט על החמץ / **ה.** גדר האיסור / **ו.** בפסח פסול

19/06/2018 אוצר

פתיחה **מלבד** האיסור הכללי לקיים חמץ בערב הפסח מחצות, מי ששוחט את קרבן הפסח בזמן זה, ויש ברשותו חמץ, עובר באיסור נוסף של שחיטת פסח על החמץ. לדעת רבי יהודה, איסור זה נאמר גם על שחיטת תמיד של בין הערבים בערב הפסח, כשיש ברשותו חמץ. ולדעת רבי שמעון, אף השוחט שאר קרבנות בחג הפסח כאשר יש ברשותו חמץ, עובר על איסור זה.

א. מקור ההלכה

מקור איסור שחיטת פסח על החמץ **שני** פסוקים נאמרו בתורה באיסור שחיטה על החמץ. בפרשת משפטים (שמות כג יח), 'לֹא תִזְבַּח עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי' וגו', ובפרשת כי תשא (שם לד כה), 'לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי' וגו'.

ודרשו במכילתא דרשב"י (משפטים כג יח), 'זבחי, זה הפסח. וכן הוא אומר (שמות יב כז) ואמרתם זבח פסח הוא לה".

שנינו במשנה (סג.), 'השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה' וכו'. ופירש רש"י (ד"ה השוחט) 'השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה דלא תשחט על חמץ וגו'. והקשה הצל"ח (ברש"י שם), מדוע נקט רש"י פסוק זה, האמור בפרשת כי תשא, ולא הביא את הפסוק המוקדם לו בפרשת משפטים, 'לא תזבח' וגו'. ותירץ על פי דברי הרמב"ם בפירוש המשנה (פ"ה מ"ד) וז"ל, 'אמר ה', לא תזבח על חמץ דם זבחי ולא ילין חלב חגי עד בקר. ואמר עוד, לא תשחט על חמץ דם זבחי ולא ילין לבקר זבח חג הפסח. חכמים אומרים שזה שאמר זבחי, רצה לומר קרבן פסחי' וכו'. וביאר הצל"ח, שמהפסוק 'לא תזבח' וגו' אין מקור לכך שהאיסור אמור בקרבן פסח, אך בפסוק 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' יש משמעות ש'זבחי' הוא קרבן פסח, מהמשך הפסוק, 'ולא ילין לבקר זבח חג הפסח', ולמדו חכמים שגם 'זבחי' האמור בתחילת הפסוק, הוא קרבן פסח[א]. ולאחר שלמדו שפסוק זה אמור על קרבן פסח, יש ללמוד שכמו כן הפסוק 'לא תזבח על חמץ דם זבחי' אמור על קרבן פסח[ב]. ויש לומר שלכן הביא רש"י את הפסוק 'לא תשחט' וגו', משום שבפסוק זה מפורש שהאיסור אמור על קרבן פסח[ג].

שני הפסוקים אחד לזמן שחיטה ואחד לשחיטה בפועל **הגמרא** (ה.) הביאה מקור לכך שחיוב השבתת חמץ מתחיל בערב הפסח מחצות היום, 'רבא אמר מהכא, 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' (שמות לד כה), לא תשחט הפסח [אוצר החכמה] ונדחין חמץ קיים [וזמן שחיטת הפסח הוא מחצות]. ואימא כל חד וחד כי שחיט [כלומר שזמן הביעור מתחיל אצל כל אחד בשעה ששוחט את הפסח בפועל], זמן שחיטה אמר רחמנא'[ד]. והקשה בשאגת אריה (שו"ת סי' עח), מדוע נקטה הגמרא את הפסוק 'לא תשחט' וגו', ולא את הפסוק (שם כג יח) 'לא תזבח על חמץ' וגו', המוקדם יותר. ותירץ, שהפסוק 'לא תזבח' אמור על עצם איסור השחיטה על החמץ, ואינו מיותר לדרשה זו. אך הפסוק השני מיותר הוא, ובא לדרשה זו, שיש איסור להשהות חמץ מזמן הראוי לשחיטה[ה]. ואין לומר שהפסוק נאמר להוסיף לאו כדי שילקו עליו שתי פעמים, שכלל הוא שבכל מקום שאפשר להעמיד את הפסוק לדרשה, אין אומרים שבא להוסיף לאו[ו]. ולפי התנאים והאמוראים שלמדו מפסוקים אחרים חיוב השבתה מחצות, ולא מ'לא תשחט' וגו', אכן יש לומר שפסוק זה נאמר כדי להוסיף לאו על איסור זה.

וכדבריו, שלשיטת רבא פסוק אחד בא לאזהרה על החזקת חמץ מזמן הראוי לשחיטה, ופסוק אחד בא לאזהרה על שחיטה בפועל על החמץ, כתב בקול הרמ"ז על המשניות (פ"ה מ"ד)[ז]. וביאר, שלכן נקטה המשנה (סג.) לשון זו 'השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה', ולא נקטה 'חייב', לרמז שאינו עובר אלא בלאו אחד, ולא לוקה שתי פעמים[ח]. ומה שנקט רבי שמעון, בהמשך המשנה, 'רבי שמעון אומר הפסח בארבעה עשר לשמו חייב' וכו', הוא משום שנקט בהמשך דבריו, 'ושלא לשמו, פטור'.

דברי הראש יוסף ששני האיסורים אמורים בלא תשחט **בראש** יוסף (ה. ברש"י ד"ה זמן) כתב, שנראה מדברי רש"י שלפי דרשת רבא הנ"ל, המשהה חמץ ברשותו מחצות, שהוא זמן הראוי לשחיטה, עובר על לאו זה של 'לא תשחט' וגו'[ט]. ושני איסורים נאמרו בפסוק זה, האחד הוא איסור להשהות חמץ ברשותו מזמן הראוי לשחיטה, וכדרשת רבא. וממה שלא אמרה תורה בפירוש שהאיסור הוא להשהות חמץ מזמן שחיטה, אלא שלא לשחוט את הפסח על החמץ, יש ללמוד שנאמר איסור נוסף, והוא איסור שיהיה חמץ ברשותו בשעת שחיטה ממש, וכפשוטו של מקרא. ואיסור זה אמור לכל אדם לפי השעה ששוחט בפועל.

חילוק בין שני האיסורים לענין חמץ שביטלו **וקשה,** שמהמשנה (סג.) משמע, שיש אופן שאינו עובר על איסור 'לא תשחט' אלא באופן ששוחט על החמץ, ואם לא היה שוחט לא היה עובר, אף על פי שמשהה חמץ ברשותו בזמן הראוי לשחיטה. שכן שנינו 'השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה', ומשמע שעובר רק משום ששחט בפועל'. ויותר מכך מפורש בדברי ריש לקיש (סג:) שאמר שאין עובר על איסור 'לא תשחט על חמץ' וגו' אלא כאשר החמץ נמצא עמו בעזרה, משום שדרש 'על [חמץ], בסמוך'. ולפי מה שהתבאר שבאיסור לא תשחט נכלל גם שאסור להשהות חמץ ברשותו בזמן הראוי לשחיטה, אף שאינו שוחט בפועל,

---

א. וכן פירשו היראים (סי' רצב) והסמ"ג (לאוין שמז), שאחת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהם הוא 'דבר הלמד מענינו', וכיון שסוף הפסוק אמור בפסח, למדנו שגם 'זבחי' האמור בתחילת הפסוק הוא קרבן פסח. ועוד יש לדרוש, איזה קרבן שקרב ביום איסור חמץ, הוי אומר זה פסח.

ב. מקור נוסף שהפסוקים נאמרו על קרבן פסח, ראה בעל הטורים על הפסוק (דברים טז ב) 'וזבחת פסח' וגו', שכתב 'וזבחת פסח', וסמיך ליה (שם טז ג) 'לא תאכל עליו חמץ', לומר לך שאין שוחטין הפסח על החמץ'. והקשה האדר"ת (חשבונות של מצוה מצוה פט) למה צריך למצוא רמז לאיסור זה, והרי יש בו שני פסוקים מפורשים, כפי שהובא. ותירץ, שמפסוקים אלו אין מקור לכך שהאיסור נאמר על קרבן פסח, ואפשר היה לפרשם ש'זבחי' הוא התמיד, כמובא להלן בשיטת רבי יהודה. ולכך הביא בעל הטורים סמיכות זו, לפרש שהאיסור נאמר על שחיטת הפסח [ראה ביאור נוסף בכוונת בעל הטורים, לקמן אות ג' בהערה על שיטת הרמב"ם בענין שיעור כזית].

ג. ראה להלן [בביאור שיטת רבי יהודה] שהצל"ח (ה. ד"ה רבא) ביאר, שלשיטת רבי יהודה (סג.) הפסוק (שמות כג יח) 'לא תזבח על חמץ דם זבחי', אינו אמור כלל על קרבן פסח, אלא על התמיד. ולפי"ז יש להוסיף עוד, שלכך הביא רש"י את הפסוק (שם לד כה) 'לא תשחט על חמץ' וגו', שהוא מקור לאיסור שחיטת פסח על החמץ, לפי כל השיטות.

ד. ומובא עוד בגמרא, שכן שנינו בברייתא בשם רבי ישמעאל.

ה. וכן תירץ הצל"ח (ה. ד"ה רבא) על פי דברי קול הרמ"ז המובאים להלן. תירוץ נוסף כתב הצל"ח, שדברי הגמרא שם נאמרו על מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה במשנה (יא:) על סוף זמן אכילת חמץ, שמדברי שניהם מבואר שאסור לקיים חמץ משש שעות ולמעלה, והביאה הגמרא מקורות לדין זה. ולשיטת רבי יהודה (סג.) איסור שחיטת הפסח על החמץ נאמר רק בפסוק 'לא תשחט', אך הפסוק 'לא תזבח' אינו אלא בתמיד, כפי שיובא להלן [בשם הצל"ח] בביאור שיטת רבי יהודה. ולכן הביאו את הפסוק 'לא תשחט', שנאמר על שחיטת הפסח אף לרבי יהודה.

ראה עוד להלן (אות ג) שהשאגת אריה כתב ביאור זה לפי דעת הראשונים שאיסור שחיטה על החמץ הוא אף על חמץ שלא התחייב בהשבתתו, אך לשיטת הסוברים שהאיסור הוא רק על חמץ שחייב בביעורו, ביאר את דרשת רבא באופן אחר.

ו. כמבואר בגמרא (כד.) ובמקומות נוספים.

ז. וכתב שם שהלכה כשיטת רבא, כפי הכלל שהלכה כדברי האחרונים.

ח. וראה להלן (אות ד) מה שכתב לבאר לפי האמור, את דברי תוספות (סג. ד"ה השוחט). וראה עוד המובא בהערה שם בשם האדר"ת.

ט. ז"ל רש"י שם, 'זמן שחיטה קאמר רחמנא, לא חלקה תורה לישראל לזה זמנו ולזה זמנו, הואיל וקבע לו זמן ואיסורו שוה בכל, לכולם זמן אחד קבע'. אמנם תוספות (שם ד"ה זמן) כתבו וז"ל, 'אף על גב דאמת הוא דלא תשחט על חמץ כל חד וחד כי שחיט, דאמרינן בפרק תמיד נשחט (סג.) השוחט את הפסח על החמץ עובר בלאו, מכל מקום כיון דאשכחן דהזהיר על ההשבתה, והזהיר שלא לשחוט פסח על חמץ, סברא הוא שבזמן שחיטה הזהיר על השבתה'. ומדבריהם נראה, שאין חיוב השבתה בזמן הראוי לשחיטה, אמור בפסוק 'לא תשחט', והפסוק 'לא תשחט' נאמר רק בשוחט ממש על החמץ, אלא שיש ללמוד מסברא, שכיון שאסור לשחוט את הפסח על החמץ, שחיוב השבתה [הנלמד מ'לא יראה' או מ'תשביתו'] מתחיל מזמן הראוי לשחיטה [וראה עוד בענין זה להלן (אות ג)]. וכתב הראש יוסף, שגם בפירוש רש"י על התורה (שמות יב טו) נראה, שלא נאמר בפסוק 'לא תשחט' וגו' איסור להשהות חמץ מחצות, אלא דרשו שהפסוק 'אך ביום הראשון תשביתו' וגו' אמור בערב הפסח, שאי אפשר לומר שחיוב השבתה מתחיל בליל חמשה עשר, שהרי כבר קודם לכן היה כל החמץ מבוער, משום שאסור לשחוט את הפסח על החמץ. והוסיף, שכך מבואר בדברי הרא"ם (שם).

י. אמנם אם אינו עובר על איסור 'לא תשחט' וגו' על החזקת חמץ מזמן הראוי לשחיטה, אלא על איסור בל יראה, לא יקשה כן, שיש לומר שדברי המשנה הם לגבי לאו זה של 'לא תשחט'. אך לפי מה שהתבאר שעובר על החזקת חמץ בזמן זה משום לאו של 'לא תשחט' עצמו, קשה מלשון המשנה, שמשמע שעובר על לאו זה רק אם שוחט בפועל.

קשה מדוע אינו עובר אף אם אינו שוחט, או לשיטת ריש לקיש אם אין החמץ עמו בעזרה. ותירץ הראש יוסף, שיש נפקא מינה בין שני האיסורים הללו, שלגבי האיסור האמור לכל אדם, להשהות חמץ מהזמן הראוי לשחיטה, מועיל ביטול, וכפי שפירש רש"י (ד: ד"ה בביטול) שדרשו כן ממה שכתוב (שמות יב טו) 'תשביתו' ולא כתוב 'תבערו', והשבתה בלב הרי היא השבתה. ודין זה, שביטול מועיל, אינו דבר שיש ללומדו מסברא, אלא רק מדרשה זו. ולפיכך יש לומר, שלענין חיוב השבתה הכללי, שאמור על כל אדם שלא להשהות חמץ ברשותו בפסח, ואף בערב פסח מהזמן הראוי לשחיטה, גילתה התורה שמועיל ביטול כדי שלא יעבור על איסור זה. אך לענין האיסור הנוסף שיש על כל אחד בשעה שהוא שוחט, שלא יהיה חמץ ברשותו בשעת שחיטה, לא התחדש שמועיל ביטול, וצריך לבער ממש. ועל אופן זה, שיש ברשותו חמץ שביטלו, ולא ביערו, אמרה המשנה שהשוחט על חמץ זה עובר בלא תעשה של 'לא תשחט על חמץ' וגו'. אך אם לא היה שוחט על חמץ זה, לא היה עובר בלא תעשה זה, כיון שביטלו[יא].

ביאור המהר"ם שיק בצורך בשני הפסוקים

בספר מהר"ם שיק על תרי"ג מצוות (מצוה פט) הביא את דברי קול הרמ"ז, שפסוק אחד נאמר לאזהרה שלא להשהות חמץ מזמן הראוי לשחיטה, ופסוק אחד בא לאזהרה שלא לשחוט על החמץ. והקשה על דבריו, שאם כן הם שני לאוים נפרדים, והרי מוני המצוות לא מנאום אלא כלאו אחד. וביותר יש להקשות, על דברי החינוך (מצוה פט) שכתב וז"ל, 'מדיני המצוה, מה שאמרו (סא.) שזמן שחיטתו אחר חצות, ואם שחטו קודם חצות שפסול' וכו'. ומשמע, שנכלל באיסור זה, שלא לשחוט את הפסח קודם חצות, ולכאורה דין זה נלמד מ[אוצר החכמה]פסוקים, ואם כן מדוע לא נמנה איסור זה ללאו בפני עצמו.

וכתב המהר"ם שיק לבאר את כפילות הפסוקים, על פי דברי הירושלמי (פ"ו ה"א) בענין איסור 'לא ילין חלב חגי עד בקר' (שמות כג יח), וז"ל הירושלמי 'לא ילין חלב חגי עד בוקר, ואימורי חול קריבין ביום טוב וכו', אמרה תורה הקריבהו מבעוד יום שלא יבוא לידי בל תלין'. כלומר, שמשמע מהפסוק שאסור להלין את אימורי הפסח עד בקר חמשה עשר, והרי אף אסור להשהותם עד תחילת ליל חמשה עשר, משום שאין מקטירים ביום טוב אימורי קרבן שהוקרב בחול. ותירץ הירושלמי שנאמר באזהרה זו להשמר שלא להלין את האימורים עד בקר חמשה עשר. וזאת, על ידי שישמר להקריבם בערב יום טוב, ואז לא יצטרך להלינם עד בקר חמשה עשר. ועל פי זה יש לבאר, שהפסוק (שם) 'לא תזבח על חמץ דם זבחי' אמור על עיקר האיסור לשחוט את הפסח על החמץ, וכן על זריקת הדם וההקטרה [שאף הם כלולים בלשון זביחה]. אך מהפסוק (שם לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', נלמד דין נוסף, והוא שיש להשמר שלא לשחוט את הפסח על החמץ, ושמירה זו היא על ידי שישבית את החמץ מהזמן הראוי לשחיטה, והיינו מחצות היום.

וזו דרשת רבא (ה.) שזמן השבתה הוא מחצות.

ולפי"ז מיושבת קושיית האחרונים מדוע הביאה הגמרא (שם) את הפסוק 'לא תשחט' וגו', ולא את הפסוק המוקדם, 'לא תזבח' וגו'. שבכלל 'לא תזבח' גם זריקה והקטרה, כמבואר. ואם כן בודאי שבפסוק זה לא נאמרה אזהרה להשבית את החמץ קודם הזביחה, שהרי זמן ההשבתה הוא מחצות, והזריקה וההקטרה נעשות זמן רב לאחר מכן. ולכן הביאה הגמרא את הפסוק 'לא תשחט' וגו' שפסוק זה נאמר רק על שחיטה, והזמן הראוי לשחיטה הוא מחצות, ובפסוק זה יש לפרש שכוונת התורה היא להשמר שלא יקרב הפסח על החמץ, על ידי שישבית את החמץ מחצות, וכמו שהתבאר.

ולכן לא מנו מוני המצוות פסוק זה כמצוה נפרדת, להשבית את החמץ מחצות, משום שדין זה לא נלמד אלא משינוי הלשון, שנאמר 'לא תשחט' ולא 'לא תזבח', שבזה באה התורה לרמז שמזמן הראוי לשחיטה שהוא מחצות, אסור להשהות חמץ. ודין שנלמד רק משינוי לשון, או מיתור הכתובים, אינו נמנה כמצוה בפני עצמה.

ולפי האמור, יש לומר שמה שכתב החינוך שנלמד מפסוק זה שאין שוחטים את הפסח קודם חצות, שאין כוונתו שהפסוק בא ללמד דין זה. אלא שכיון שנאמרה בפסוק אזהרה להשמר שלא לשחוט את הפסח על החמץ, ולפיכך יש להשבית את החמץ מהזמן הראוי לשחיטה, ולמדנו שזמן ביעור החמץ הוא מחצות כפי שדרשה הגמרא (ה.) מהפסוק (שמות יב טו) 'אך ביום הראשון תשביתו', מוכח אם כן מאליו שקודם חצות אינו זמן הראוי לשחיטת הפסח. ולכן לא מנו איסור נפרד לשחוט את הפסח קודם חצות.

ביאורים נוספים

להלן (אות ה) יובא בשם חידושי רבי אריה לייב, ששני הפסוקים נאמרו לשני גדרי איסור בשחיטת פסח על החמץ: א. איסור מדיני ביעור חמץ, שאין להחזיק חמץ ברשותו בשעת שחיטת הפסח. ב. איסור מדיני הקרבן, שאין להקריבו כאשר יש חמץ ברשותו. ויש נפקא מינה בין שני גדרי איסור הללו, כפי שיבואר שם[יב]. ולהלן יובאו דרכים נוספות בביאור כפילות הפסוקים[יג].

איסור שחיטת תמיד על החמץ לרבי יהודה

בהמשך המשנה (סג.) שנינו, 'רבי יהודה אומר, אף התמיד'. ובגמרא (סד.) התבאר טעמו של רבי יהודה שריבה שעובר אף על תמיד של בין הערבים בערב הפסח, אם שחטו על החמץ, משום שדרש 'זבחי, זבח המיוחד לי', והיינו קרבן התמיד.

האחרונים[יד] הקשו, שמלשונו של רבי יהודה 'אף התמיד' מבואר, שמודה הוא שהאיסור נאמר גם על פסח, וכיון שדרש ש'זבחי' הוא התמיד, אם כן מהו המקור לאיסור שחיטת הפסח על החמץ. ומצינו שני ביאורים בראשונים בדברי רבי יהודה, ומתוך דבריהם מיושבת קושיא זו.

בפסקי רי"ד (סד. ד"ה רבי יהודה) ביאר, שרבי יהודה דרש 'זבח, זבחי', כלומר ש'זבחי' הוא זבח הפסח, ומיתור '' דרש לרבות 'זבחי המיוחד לי' שהוא התמיד[טו].

בפירוש הריב"ן (סד. ד"ה מאי) כתב 'מאי ניהו תמיד, ואידך זבחי לפסח'. כלומר, ששני פסוקים נאמרו באיסור זה, וסבר רבי יהודה שפסוק אחד נאמר בתמיד, ופסוק אחד בפסח[טז].

19/06/2018אהח

הצל"ח (ה. ד"ה רבא) תירץ, שרבי יהודה דרש מהמשך הפסוק (שם לד כה) 'ולא ילין לבקר זבח חג הפסח', שכמו כן תחילת הפסוק 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', אמור גם על קרבן פסח. והוסיף, שלפי זה יש לומר שרק הפסוק הנ"ל, נאמר אף בפסח, אך הפסוק השני (שם כג יח) 'לא תזבח על חמץ דם זבחי, ולא ילין חלב חגי עד בקר' אינו אמור אלא על שחיטת התמיד, שהרי שם לא הוזכר קרבן הפסח, ומה שכתוב 'ולא ילין חלב חגי עד בקר' נאמר על חגיגת חמשה עשר, ולא על קרבן הפסח, כמבואר בגמרא. ומה שדרשו בגמרא (סג:) לרבות את השוחט על פסח של בני החבורה [שדין זה עצמו סבר שביטול מועיל אף לאיסור שחיטה על החמץ, והראש יוסף עצמו סבר שבפסוק 'לא תשחט' נאמר גם איסור על השחיטה בפועל].

יא. בדברי הראש יוסף מבואר שנקט שאיסור שחיטה על החמץ, הוא אף על חמץ שביטלו. ולהלן (אות ג) הובא, שבשאגת אריה (סי' עח) הוכיח שביטול מועיל לאיסור זה, ממשנה מפורשת (מט.), 'ההולך לשחוט את פסחו וכו' ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, אם יכול לחזור ולבער, ולחזור למצותו, יחזור ויבער. ואם לאו, מבטלו בלבו', ומבואר, שביטול מועיל אף לשוחט את פסחו, ואינו צריך לחזור ולבער. וראה המובא בהערה שם בשם משאת המלך, לדחות ראיה זו.

עוד יש להעיר על דברי הראש יוסף, מלשון תרגום יונתן על הפסוק (שמות לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', וז"ל, 'לא תכסון קדם עד לא תבטלין חמיע נכסת פסחי', ומשמע, שאם ביטלו את החמץ, אינם עוברים על איסור זה. ובפשטות כוונת התרגום לאיסור האמור בפשוטו של מקרא, שהוא איסור השחיטה בפועל, ולא לאיסור שהיית חמץ מחצות הנלמד מפסוק זה. ומבואר אם כן שהשוחט את הפסח על חמץ שביטלו אינו עובר באיסור זה.

אמנם, לביאור קול הרמ"ז והשאגת אריה שהובא לעיל, שהפסוק (שם כג יח) 'לא תזבח על חמץ' אמור על איסור השחיטה בפועל על החמץ, והפסוק (שם לד כה) 'לא תשחט על חמץ' אמור על איסור שהיית חמץ מזמן הראוי לשחיטה, לא יקשה מדברי התרגום על שיטת הראש יוסף שאסור לשחוט על חמץ שביטלו, ואדרבה יש להביא מהתרגום סיוע לדבריו, שעל הפסוק 'לא תזבח על חמץ' וגו' תרגם 'לא תכסון כד דחמיע בבתיכון דם נכסת פסחי' וכו'. ולא כתב 'עד לא תבטלין'. ומבואר הדבר היטב, שהפסוק 'לא תזבח' אמור על איסור השחיטה בפועל על החמץ, ועל איסור זה אכן לא מועיל ביטול, לשיטת הראש יוסף. אך הפסוק 'לא תשחט' וגו' אמור על איסור שהיית החמץ מחצות, ועל איסור זה מועיל ביטול [אמנם כאמור השאגת אריה

יב. וראה עוד המובא להלן (אות ו) בשם חידושי ר' שמואל, שיש איסור בשחיטה שהיא מדין עבודה, ובשחיטה שהיא בתורת שחיטת חולין. והובא בהערה שם שיש מקור לשני איסורים אלו משני הפסוקים.

יג. להלן (אות ד) יובאו דברי המהרש"א ששני הפסוקים נאמרו כדי לרבות עליו בלאוין [וכן הובא לעיל בשם השאגת אריה (שו"ת ס' עח), שלפי שיטות התנאים והאמוראים, שלמדו חיוב השבתה בערב פסח מחצות מפסוקים אחרים, ולא מ'לא תשחט', יש לומר שכפילות הפסוקים היא כדי לרבות עליו בלאוים]. וראה עוד המובא שם בשם הר"ש מפליי"ש שפסח ששחטו על החמץ פסול, ולפי דבריו אפשר ששנה עליו הכתוב לעכב. ובשם הנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת או"ח ס' צ) הובא, שלשיטת רבי יהודה הפסח פסול משום ששנה עליו הכתוב לעכב.

וכן הובא בהערה שם על דברי הירושלמי, שיש מפרשים שהברייתא שהובאה בירושלמי (פ"ה ה"ד) סברה שהפסח פסול. וראה עוד להלן בסמוך, ביאור השפת אמת שלשיטת רבי יהודה (סג.) פסוק אחד נאמר על התמיד ופסוק שני על הפסח. וכן הובא באות ד' בשם הצל"ח. ולהלן (סוף אות זו) הובאה דרשת רבי שמעון משני הפסוקים.

יד. תוספות יום טוב (פ"ה מ"ד), צל"ח (ה. ד"ה רבא) ושפת אמת (סג. ד"ה רבי יהודה).

טו. וכן תירץ התוספות יום טוב (פ"ה מ"ד).

טז. וכן כתב השפת אמת (סג. ד"ה רבי יהודה), הריב"ן והשפת אמת לא ביארו איזה מן הפסוקים נאמר בתמיד ואיזה בפסח, וראה הערה הבאה.

אינו אלא בקרבן פסח] הוא מהפסוק האמור בפרשת כי תשא, כמו שמפורש בגמרא[יז].

והמלבי"ם (שמות כג יח) ביאר להיפך מביאור הצל"ח, וכתב שדרשת רבי יהודה היא מהפסוק בכי תשא (שם לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי, ולא ילין לבקר זבח חג הפסח'. וביאר, שכלל הוא שכל שם המוזכר שתי פעמים בפסוק אחד, בפעם הראשונה הוא נזכר בפירוש, ובפעם השניה בכינוי או בקיצור. ולפי"ז לכאורה צריך היה הכתוב לומר 'לא תשחט על חמץ דם זבח הפסח, ולא ילין חלבו עד בקר', וממה שלא נזכר בתחילה הפסח בפירוש, משמע שאמנם תחילת הפסוק אינה אמורה רק על הפסח, ומכך דרש רבי יהודה שהפסוק נאמר גם על תמיד, ולכן נאמר 'זבחי' סתם.

איסור שחיטת שאר קרבנות במועד לרבי שמעון

עוד שנינו שם (סג.), 'רבי שמעון אומר, הפסח בארבעה עשר, לשמו חייב, ושלא לשמו פטור. ושאר כל הזבחים, בין לשמן ובין שלא לשמן פטור. ובמועד, לשמו פטור, שלא לשמו חייב. ושאר כל הזבחים, בין לשמן בין שלא לשמן חייב, חוץ מן החטאת ששחטו שלא לשמה'.

ומבואר בגמרא (סד.) שרבי שמעון דרש שעובר אף על שאר קרבנות ששחטן במועד על החמץ, משום שכתוב שתי פעמים 'זבחי', ויש ליטול את האות 'י' מאחד מהם [ויהיה נקרא 'זבח', והיינו קרבן פסח] ולצרפה ל'זבחי' השני, ולקרוא 'זבחי' כלומר, כל הקרבנות. שבכולן יש איסור שחיטה על החמץ. והטעם שכתבה התורה באופן זה, ולא כתבה בפירוש 'זבחי', הוא ללמד שבזמן שעובר על 'זבח' כלומר קרבן פסח, והיינו בערב הפסח אחר חצות, אינו עובר על שאר קרבנות, ובזמן שאינו עובר על פסח, והיינו במועד, שכבר אינו זמן שחיטת הפסח, אז עובר על שאר הקרבנות. ולכן, פסח ששחטו במועד לשמו, אינו עובר עליו, כיון שאין זה זמן שחיטת הפסח, ואם מקריבו לשם פסח הרי הוא קרבן פסול. אך אם שחטו שלא לשמו, אלא לשם שלמים, עובר עליו, שהפסח אחר שעבר זמנו מקריבים אותו לשם שלמים.

ביאור הירושלמי בשיטת רבי שמעון

וברושלמי (פ"ה ה"ד) הובא בביאור דעת רבי שמעון, 'אמר רבי יוחנן, טעמא דרבי שמעון, כתוב אחד אומר (שמות לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', וכתוב אחד אומר (שם כג יח) 'לא תזבח על חמץ דם זבחי'. אחד [נאמר על] הפסח בארבעה עשר, אחד שאר כל הזבחים בחולו של מועד. מה ראית לרבותן בחולו של מועד, ולהוציאן מן ארבעה עשר. אחר שריבה הכתוב ['לא תזבח' וגו' שמשמע כל הזבחים] ומיעט ['לא תשחט וגו' ולא ילין לבקר זבח חג הפסח', ומשמע שאינו עובר על שאר קרבנות], מרבה אני אותן בחולו של מועד שהוא בל יראה ובל ימצא, ומוציאן מארבעה עשר שאינן בל יראה ובל ימצא. ואתיא כיי דאמר [כלומר, כשיטת] רבי מאיר דרבי מאיר אמר משש שעות ולמעלן מדבריהן' [ואין איסור בל יראה בערב הפסח][יח].

זורק ומקטיר על החמץ

בפסוקים אלו מפורש שהשוחט על החמץ עובר באיסור. ובמכילתא דרשב"י (משפטים כג יח) דרשו מ'דם זבחי', לרבות שגם הזורק את דם הפסח על החמץ, עובר. ובגמרא (סג:) דרשו לרבות אף את המקטיר כפי שיובא להלן (אות ב).

ב. מי העובר ועל חמץ של מי עוברים

פתיחה

איסור שחיטה על החמץ, בפשטות נאמר על השוחט. ובמכילתא (משפטים מסכתא דכספא פ"כ) דרשו 'אין לי אלא זביחה, זריקה מנין, תלמוד לומר דם זבחי'. וכן דרשו במכילתא דרשב"י (משפטים כג יח), 'לא תזבח על חמץ', אין לי אלא זובח, זורק ומנסך[יט] מנין תלמוד לומר 'דם זבחי'[כ]. ומובא בגמרא (סג:) שיש הסוברים שאף המקטיר עובר. ונחלקו הראשונים, האם גם בני החבורה הנמנים על פסח שנשחט על החמץ עוברים על איסור זה. ולהלן יתבאר, האם יש חילוק בדבר בין עבודות שחיטה וזריקה, להקטרה.

וכן יש לבאר, על איזה חמץ עוברים, אם על חמץ הנמצא ברשות העובד את עבודת הקרבן [כגון השוחט, הזורק והמקטיר], או על חמץ של אחד מבני החבורה.

סוגיית הגמרא

שנינו במשנה (סג.) 'השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה', ומבואר בגמרא (סג:) שדבר פשוט הוא, שבאופן שיש חמץ לשוחט, עובר השוחט. והוסיף ריש לקיש, שעוברים על איסור זה אף כאשר יש חמץ לזורק, או לאחד מבני החבורה. עוד מובא שם, שרבי אושעיא הסתפק בדבר, אם עוברים באופן שיש חמץ לאחד מבני החבורה. ופשט לו רבי אמי, 'מי כתיב לא תשחט על חמצך [שיהא משמע שאין השוחט עובר אלא כשהחמץ שלו], 'לא תשחט על חמץ' כתיב [ומשמע אף כשאין החמץ שלו]. והקשה לו רבי אושעיא 'אי הכי אפילו [יש חמץ] לאחד בסוף העולם נמי [יעבור השוחט], והשיב לו רבי אמי 'אמר קרא לא תשחט [על חמץ דם זבחי] ולא ילין [לבקר זבח חג הפסח], לא תשחט על חמץ הנך דקיימי עליה משום לא ילין'. כלומר, שלמדנו מסמיכות זו שאיסור שחיטת החמץ נאמר על חמץ של כל מי שעובר ב'לא ילין' [אם הותיר מבשר הפסח עד הבוקר], וכיון שבני החבורה עוברים בלאו זה, אם כן על חמץ שלהם נאמר שאסור לשחוט עליו את הפסח.

ומבואר מדברי רבי אמי, שכאשר יש חמץ לאחד מבני החבורה ודאי הוא שהשוחט עובר עליו, ונחלקו הראשונים, אם באופן זה גם בן החבורה שהחמץ ברשותו עובר בלאו זה, וכן אם שאר בני החבורה עוברים. וג' שיטות הם:

שיטת רש"י שכל בני החבורה עוברים

א. שיטת רש"י (סג. ד"ה עד) שכאשר יש חמץ לאחד מבני החבורה עוברים עליו כל בני החבורה[כא]. ויש שכתבו שכן היא גם דעת רבינו חננאל והיראים[כב].

יז. להלן (אות ד) 'יובאו דברי הצל"ח במקום אחר, שכתב כדברי הריב"ן והשפת אמת המובאים לעיל, שפסוק אחד נאמר בתמיד ופסוק אחד נאמר בפסח, וביאר שהפסוק בפרשת משפטים נאמר רק על התמיד, והפסוק בפרשת כי תשא נאמר רק על הפסח.

יח. ולקמן (אות ה) 'יובא ביאור חידושי ר' אריה לייב (סי' יב) בדרשת הירושלמי.

יט. פירש בספר תורת הקדש (ח"ג סי' כז אות ב), שהמנסך, היינו בקרבנות שיש בהם נסכים, ולשיטת רבי שמעון (סג.) שמחייב אף בשאר קרבנות שהקריבם על החמץ במועד, והתחדש שחייב אף אם עשה את הנסכים על החמץ. אך לשיטת תנא קמא (שם) שאין איסור שחיטה על החמץ אלא בקרבן פסח, לא שייך חיוב במנסך, שהרי לקרבן פסח אין נסכים.

כ. להלן (אות ד) הובא שהצל"ח (סג: ברש"י ד"ה המקטיר) הקשה, מדוע צריך לדרוש שהזורק עובר מ'דם זבחי', והרי אפשר לדרוש כן מהיקש ל'לא ילין' [כמובא להלן שמהיקש זה דרשו שהמקטיר עובר, שכל שעובר ב'לא ילין' עובר ב'לא תשחט'], שאף הזורק עובר ב'לא ילין' על הדם, שהדם נפסל בשקיעת החמה. וראה שמובא שם בשם הצל"ח ליישב קושיא זו. אמנם ביראים (סי' רצב) מבואר, שאכן לומדים מהיקש זה שאף הזורק חייב, וז"ל, 'והכי דרשינן לא תשחט ולא ילין, כל העומד בלא ילין בהאי זבח בלא תשחט, מוזהר במעשיו שלא לעשות על החמץ כשוחט, ומהאי טעמא עומד נמי זורק, דהא קאי בהלנת אימורין' [והביא אחר כך גם את דרשת המכילתא. ואפשר שהמכילתא דרשב"י היא כשיטת התנא (סג:) שהמקטיר אינו עובר, ופירשו בגמרא (סד.) שתנא זה לא דרש היקש ללא ילין לחייב את כל העובר בלא ילין. ולשיטתו צריך לרבות את הזורק מ'דם זבחי']. אלא שאין אופן הלימוד מהיקש זה לדברי היראים, כאופן שכתב הצל"ח. שהצל"ח כתב שיש איסור לא ילין על הדם, ולפיכך יש לדרוש שהזורק, שעובר בלא ילין על הדם, עובר על זריקה על החמץ. אך בדברי היראים מבואר שהזורק מוזהר על הלנת אימורים, וכיון שכך הרי הוא בכלל ההיקש שהעובר על לא ילין על האימורים, עובר על 'לא תשחט על חמץ' וגו'.

ולהלן [בהמשך אות זו, בהערה על מקור דין הקטרה על החמץ] הובאו דברי המהרש"א, שביאר שלשיטת רש"י הפסוק (שמות לד כה) 'ולא ילין לבקר זבח חג הפסח' נאמר רק על בשר הפסח, ומפסוק זה דרשו לרבות את בני החבורה, שהם מוזהרים שלא להותיר מבשר הפסח, שאף עליהם נאמר 'לא תשחט על חמץ' וגו'. והפסוק (שם כג יח) 'ולא ילין חלב חגי עד בקר' נאמר על אימורי הפסח, ומפסוק זה דרשו לרבות שאף המקטיר, שמוזהר על איסור זה, עובר גם על הקטרה על החמץ. ולפי תוספות, הפסוק 'ולא ילין לבקר זבח חג הפסח' נאמר על כל זבח הפסח, הן על האימורים והן על הבשר, ומההיקש בפסוק זה התרבו גם בני החבורה וגם המקטיר.

ולפי"ז יש לומר שקושיית הצל"ח אינה קשה לפי רש"י, משום שאיסור הלנת הדם לא נזכר בשני פסוקים אלו כלל, שהפסוק 'ולא ילין חלב חגי' וגו' נאמר על החלב, שהוא האימורים, והפסוק 'ולא ילין לבקר זבח חג הפסח' נאמר על הבשר. ואין הקושיא אלא לפי שיטת תוספות, שבפסוק 'ולא ילין לבקר זבח חג הפסח' נכלל כל הזבח, ואם כן יש לומר שגם הדם נכלל בזה [אך הלימוד שכתב היראים, משום שהזורק מוזהר גם כן על הלנת האימורים, שייך אף לפי רש"י, משום שהזורק אף הוא בכלל הפסוק 'ולא ילין חלב חגי' וגו'].

עוד יש ליישב את קושיית הצל"ח, לפי שיטת רבינו יהונתן מלוניל (הו"ד להלן סוף אות זו), שמהריבוי מ'דם' התרבו כל העוסקים בעבודת הדם, ואף המוליך והמקבל חייבים. וראה עוד המובא שם בשם פירוש הריב"ן, שהמוליך והמקבל אינם מוזהרים על 'לא ילין'. ולפי"ז יש לומר, שאמנם את הזורק אפשר לדרוש כן מהיקש ל'לא ילין' וכמובא להלן, אך אפשר היה לרבות גם מהיקש ל'לא ילין' והריבוי מ'דם' נצרך לרבות את המקבל והמוליך.

כא. מובא בגמרא (סג.) 'אמר רבי שמעון בן לקיש, לעולם אינו חייב עד שיהא החמץ לשוחט או לזורק או לאחד מבני חבורה'. ופירש רש"י (ד"ה עד) וז"ל, 'עד שיהא החמץ לשוחט כו', ואף על גב דכתיב על חמץ סתמא, אם היה חמץ לאחד שאינו מבני החבורה וכו' ואלו השוחטין פסחיהן רואין אותו והתרו בהן, אין עוברין, כדמפרש לקמיה (סג:) מדכתיב לא תשחט ולא ילין, כל שישנו בהלנה ישנו בשחיטה. ואם יש לאחד מהן, כולן עוברין'. ומשמע שאם יש לאחד מבני החבורה, עוברים כל בני החבורה [ובפשטות נראה עוד, שכוונתו שאם יש לכל אחד מהמנויים בגמרא, והם השוחט, הזורק ואחד מבני החבורה, עוברים כל המנויים הנ"ל. וראה חמדת ישראל (קונטרס נר מצוה אות ל) שכתב שדבר פשוט הוא שאין השוחט עובר אם היה חמץ לזורק, שהרי בשעת שחיטה עדיין לא ידוע מי יהיה הזורק. וראה עוד תורת הקדש (ח"ג סי' כז) שדן שאפשר שאין כל בני החבורה עוברים אלא בשחיטה על החמץ, אך לא בזריקה על החמץ]. בפירוש רש"י על התורה (שמות לד כה) כתב על הפסוק 'לא תשחט' וגו' וז"ל, 'לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים, אזהרה לשוחט או לזורק או לאחד מבני החבורה'. ומשמע שגם בני החבורה עוברים בלאו זה [ולכל הפחות, בן החבורה שיש חמץ ברשותו]. אך הרא"ם פירש שכוונת רש"י שהשוחט והזורק עוברים, אך לא בני החבורה. ומה שכתב 'או לאחד מבני החבורה', כוונתו שבכלל אזהרה זו, שלא יהא חמץ אצל בן החבורה, אך אם יש חמץ אצל אחד מבני החבורה, אין עוברים על הלאו אלא השוחט והזורק.

כב. בישועות מלכו על הרמב"ם (קרבן פסח פ"א ה"ה) כתב שכן נראה בפירוש ר"ח. ולכאורה כוונתו ללשון הר"ח (סג: ד"ה אמר ליה), 'לא תשחט על חמץ ולא ילין קאמר רחמנא, כל מאן

שיטת הרמב"ם והחינוך שבן החבורה שהחמץ ברשותו חייב

ב. שיטת החינוך (מצוה פט) שבן החבורה שהחמץ ברשותו עובר בלאו זה, ולוקה. אולם שאר בני החבורה אינם מתחייבים. וכן מבואר בלשון הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת קטו) וז"ל, 'ועניינו שבעת שחיטת הפסח, וזה בין הערביים, לא יהיה ברשותו חמץ, לא אצל הזורק ולא אצל השוחט ולא אצל המקטיר ולא אצל אחד מבני החבורה. וכל מי שהיה אצלו חמץ בעת ההיא לוקה'. ודייקו האחרונים[כג] מלשונו, שסבר כשיטת החינוך שבן החבורה שהוא בעל החמץ לוקה, אך לא שאר בני החבורה[כד].

שיטת הראשונים שרק השוחט והזורק חייבים

ג. יש מן הראשונים[כה] שכתבו, שלעולם אין מתחייבים בני החבורה, ואף לא בן החבורה שהוא בעל החמץ, אלא השוחט והזורק בלבד.

סברת הראשונים שאין עוברים אלא השוחט והזורק

תוספות (סג: ד"ה או) ותוספות הרשב"א (שם ד"ה עד) הוכיחו כשיטה זו, שאין בני החבורה חייבים משום לא תשחט, גם אם החמץ נמצא ברשותם, משום שלשון התורה באיסור זה הוא 'לא תשחט' וגו', ומשמע שהלאו נאמר על השוחט[כו]. ועוד, שהרי לשיטת רבי יוחנן (שם) אין לוקים על לאו שאין בו מעשה, והרי בני החבורה אף שהשהו חמץ ברשותם, מכל מקום לא עשו מעשה. ורק השוחט והזורק לוקים משום שהם עשו מעשה של שחיטת הפסח על החמץ[כז].

הוכחה לשיטה זו

ובתוספות הרשב"א הוסיף, שיש להוכיח כן מלשון הגמרא (סג:) 'בעא מיניה רב אושעיא מרבי אמי, אין לו לשוחט, ויש לו לאחד מבני חבורה מהו' וכו'. ומשמע שדבר פשוט הוא שאין החיוב תלוי אלא בשוחט[כח].

מדוע בני החבורה אינם עוברים משום שליחות

וכתב התוספות רי"ד (שם ד"ה או), שאין לומר שמכל מקום יתחייבו אף בני החבורה משום ששלוחם שחט על החמץ, והרי זה כמו שהם עצמם שחטו, ששלוחו של אדם כמותו. משום שאין שליח לדבר עבירה.

קושיית רעק"א שיש אופנים שיש שליח לדבר עבירה

רעק"א (בתוס' ד"ה או) הקשה על דברי תוספות, שאף שלשון הכתוב הוא 'לא תשחט', מכל מקום יש לומר שאף בני החבורה חייבים, שהרי בפסח צריך שליחות לשחיטה, שנאמר (שמות יב ו) 'ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל בין הערבים', ודרשו בגמרא (קידושין מא:) 'וכי כל הקהל כולן שוחטין, והלא אינו שוחט אלא אחד, אלא מכאן ששלוחו של אדם כמותו'. ואם כן אף בן החבורה הרי הוא בכלל 'לא תשחט', ומשום כך גם נחשב שעבר על לאו שיש בו מעשה. ואין לתרץ שאינו עובר, משום שאין שליח לדבר עבירה, שהרי באופן שהשוחט הוא שוגג, ובן החבורה הוא מזיד, יש שליח לדבר עבירה לדעת תוספות (שם מב: ד"ה אמאי). וכן יש לומר, שבאופן שהשוחט הוא מבני החבורה, כיון ששוחט לעצמו ולאחרים, מתקיימת שליחותו, אף שהיא שליחות לדבר עבירה, כמבואר בגמרא (ב"מ ח.) שאף שהשולח שליח לגנוב עבורו, אין המשלח עובר, משום שאין שליח לדבר עבירה, מכל מקום בשותף שגנב עבור עצמו ועבור חבירו, מתוך שהועיל מעשה זה לחייב את עצמו, הועיל המעשה לחייב גם את משלחו. וכמו כן יש לומר בשוחט על הפסח, שכשהשוחט הוא מבני החבורה, מתוך שהועיל מעשה זה לשוחט, מתייחס המעשה גם למשלחו, והרי זה כמו ששחטו כל בני החבורה.

ביאור הישועות מלכו בשיטת רש"י

ובישועות מלכו (קרבן פסח פ"א ה"ה) כתב, שאין להקשות על שיטת רש"י, מכח סברת התוספות רי"ד שאין שליח לדבר עבירה. שיש לומר, שהטעם שבני החבורה עוברים על הלאו, אינו משום שהאיסור הוא מעשה השחיטה, ומעשה זה מתייחס אליהם מדין שליחות. אלא שהאיסור הוא שלא יהיה לבני החבורה חמץ בשעה ששוחטים עבורם את פסחם[כט]. ואמנם אין הם לוקים על כך, משום שהוא לאו שאין בו מעשה.

ביאור הישועות מלכו בשיטת הרמב"ם והחינוך

אך יש להקשות על דברי החינוך, שכתב וז"ל, 'והעובר עליה והניח מדעתו כזית חמץ ברשותו בשעת הקרבתו, אחד שוחט או זורק או מקטיר האימורין או אפילו אחד מכל בני החבורה הנמנין באכילתו, לוקה'. ומבואר, שאף בן חבורה שהניח חמץ ברשותו בשעת השחיטה, לוקה. וקשה, שהרי לא עשה מעשה, ואין לוקים על לאו שאין בו מעשה. ולכאורה אין לומר שמעשה השחיטה מתייחס אליו מדין שליחות, שהרי אין שליח לדבר עבירה, וכפי שכתב התוספות רי"ד.

וכתב ליישב, שיש לומר שהחינוך סבר שכלל זה שאין שליח לדבר עבירה, אינו אמור אלא באופן שאם תתבטל השליחות נמצא שלא עבר המשלח עבירה כלל, אך אם מכל מקום עבר המשלח עבירה, אלא שללא השליחות נעשתה העבירה בלא מעשה, ועל ידי השליחות הרי היא עבירה שיש

דאיתיה בלא ילין, איתיה בלא תשחט'. ומשמע לכאורה שכל העובר בלא ילין עובר על לאו של לא תשחט, והיינו שאם יש לאחד מבני החבורה חמץ עוברים עליו כל בני החבורה. אמנם לכאורה יש מקום לפרש בשיטת ר"ח שרק בן החבורה שהחמץ ברשותו עובר, וכשיטת החינוך המובאת להלן, ומה שכתב 'כל מאן דאיתיה בלא ילין איתיה בלא תשחט', היינו שכל מי ששייך בלאו של לא ילין שייך גם כן בלאו של לא תשחט, כלומר שיעבור עליו באופן שהחמץ שלו, אך לא שבכל אופן שיש חמץ עובר עליו כל מי שישנו בלאו של לא ילין.

ובליקוטי הלכות (סג: זבח תודה ד"ה הנך) כתב, שאף בדברי היראים נראה שסבר כשיטת רש"י שכאשר יש חמץ לאחד מבני החבורה עוברים עליו כל בני החבורה. ונראה שכוונתו ללשון היראים (סי' רצב), 'ותניא בתמיד נשחט (סג:) השוחט את הפסח על החמץ הרי זה עובר בלא תעשה. אימתי, בזמן שיש לאחד מבני חבורה, היה לאחד בסוף העולם אין זקוק לו. אחד השוחט ואחד הזורק והמקטיר וכו'. וטעמא מאי חייב בכל הני, הא לא תשחט כתיב, כדבעיא מיניה רבי אושעיא מרבי אמי, אין לו לשוחט ויש לו לאחד מבני חבורה מהו וכו', אמר ליה לא תשחט ולא ילין, לא תשחט על חמץ דהנך דעברו עליה בלא ילין, וכל בני חבורה עוברין עליה בלא ילין וכו'. אמר רב פפא, הלכך כהן המקטיר את החלב עובר בלא תעשה, הואיל וישנו בכלל הלנת אימורין, והכי דרשינן לא תשחט ולא ילין, כל העומד בלא ילין בהאי זבח בלא תשחט מוזהר במעשיו שלא לעשות על החמץ כשוחט, ומהאי טעמא עומד נמי זורק דהא קאי בהלנת אימורין' וכו'. עכ"ל. ונראה שהליקוטי הלכות סבר ששאלת היראים 'וטעמא מאי חייב בכל הני', היא על כל מה שהוסיפה הברייתא על דברי המשנה, והיינו שחייב אף כשיש לאחד מבני החבורה, וכן שחייבים אף השוחט והמקטיר, ועל כך הקשה היראים 'הא לא תשחט כתיב', ומשמע שאין חייב אלא השוחט, ומה שכתב היראים 'והכי דרשינן לא תשחט ולא ילין, כל העומד בלא ילין בהאי זבח בלא תשחט מוזהר במעשיו שלא לעשות על החמץ כשוחט', כוונתו בזה לכל האמורים לעיל, והיינו בין הזורק והמקטיר ובין בני החבורה, שכולם מוזהרים בלאו זה. ואמנם אף אם נפרש כן את דברי היראים, עדיין יש מקום לומר שאין כוונתו שבכל אופן עוברים כל בני החבורה, אלא שדורשים מ'לא תשחט ולא ילין' שכל מי שישנו בלאו של לא ילין שייך בלאו של לא תשחט, אבל רק באופן שהחמץ שלו, וכשיטת החינוך [וכמו שהתבאר לעיל שיש לפרש בדברי הר"ח]. אמנם נראה שאין ראיה מדברי היראים אף לומר שבן החבורה עובר כשהוא בעל החמץ, שבפשטות יש לומר שמה שכתב בדרשה זו שכל המוזהר בלא ילין מוזהר בלא תשחט, היינו לפרש את דברי רב פפא שדרש שאף המקטיר עובר בלאו זה, וכן הוסיף היראים שמטעם זה יש לרבות אף את הזורק, אולם אין הדברים אמורים אלא במי שעושה את הפסח, והיינו שעובד בו עבודה, וכלשון היראים 'מוזהר במעשיו שלא לעשות על החמץ כשוחט', אבל בני החבורה שאינם עושים את הפסח אינם בכלל האיסור, ולא התרבו אלא לענין שעובר השוחט על חמצם מסמיכות הפסוק לא תשחט על החמץ ולא ילין, 'לא תשחט על חמץ דהנך דעברו עליה בבל ילין'.

כג. חמדת ישראל (קונטרס נר מצוה אות ל), ליקוטי הלכות (סג. זבח תודה ד"ה הנך), זרע אברהם (שו"ת סי' ו אות ה) ומשאת משה (סי' פה).

כד. אמנם בהלכות קרבן פסח (פ"א ה"ה) כתב הרמב"ם וז"ל, 'השוחט את הפסח בזמנו, והיה לו כזית חמץ ברשותו לוקה וכו', אחד השוחט ואחד הזורק ואחד המקטיר את האימורין, אם היה ברשות אחד מהן, או ברשות אחד מבני החבורה שאוכלין פסח זה, כזית חמץ בשעת הקרבתו, הרי זה לוקה' וכו'. ובישועות מלכו (שם ד"ה והנה מדברי) דייק מלשונו, שכשיש חמץ לאחד מבני החבורה אין הוא עצמו לוקה, אלא רק השוחט, הזורק והמקטיר לוקים משום חמץ זה, ולא כשיטת החינוך. אמנם כתב שיתכן שהרמב"ם סובר שגם בני החבורה עוברים על הלאו, אלא שאינם לוקים כיון שלא עשו מעשה, ולאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, ורק השוחט הזורק והמקטיר שעשו מעשה לוקים. אך מכל מקום, בדברי הרמב"ם בספר המצוות, מפורש שבן החבורה שברשותו חמץ, לוקה.

כה. תוספות, תוספות רי"ד (סג: ד"ה או), פסקי רי"ד (שם ד"ה תניא) ותוספות הרשב"א (שם ד"ה עד).

כו. וכן יש ריבוי במכילתא שגם הזורק חייב כמובא לעיל.

כז. הישועות מלכו (קרבן פסח פ"א ה"ה) והמנחת חינוך (מצוה פט אות יד) כתבו, שיש חילוק בין שני טעמי התוספות. שלפי הטעם הראשון, שאין בכלל לשון 'לא תשחט' אלא השוחט בלבד, אין בני החבורה עוברים על הלאו כלל. ולפי הטעם השני, שבני החבורה לא עשו מעשה, אמנם אין הם לוקים לשיטת רבי יוחנן שאין לוקים על לאו שאין בו מעשה, אך מכל מקום הרי הם עוברים על הלאו.

כח. בהגהות זהב שבא על תוספות הרשב"א (אות ל) תמה על דברין, איך יש הוכחה מלשון זו, יותר מלשון המשנה (סג.) 'השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה', ופירושה [לפי הראשונים החולקים] שגם בני החבורה עוברים, והמשנה נקטה שוחט והוא הדין לבני החבורה. וכמו כן יש לפרש בדברי הגמרא. ונראה שכוונת הרשב"א היא, שהרי לפי השיטות שאף בן החבורה עובר, מקור הדין הוא מההיקש ל'לא ילין', שמהיקש זה דרשו בגמרא שעוברים אף על חמץ של בן החבורה, וסברו הראשונים שמהיקש זה לומדים גם כן שבני החבורה עוברים. ולפי"ז שוה הוא דין בן החבורה לענין שעוברים על חמצו, ולענין שעובר הוא עצמו על לאו זה. ואם כן מדוע הסתפק רב אושעיא רק אם עוברים על חמצו של בן החבורה, כלשונו 'אין לו לשוחט ויש לו לאחד מבני החבורה', ולא הסתפק כמו כן האם בן החבורה עובר על הלאו. ומשמע מכך, שפשוט לו שלעולם אין עובר אלא השוחט, והספק הוא רק אם עוברים על חמץ של בן החבורה.

ולשיטת החולקים יש ליישב, שספקו של רב אושעיא הוא קודם שהביאה הגמרא את הדרשה מ'לא ילין', ואם כן לכאורה צד הספק שעובר על חמץ של בן החבורה, הוא משום שלא פירשה התורה שעובר רק על חמץ של השוחט, ויש סברא לומר שעובר רק על חמץ של בן החבורה, שאז נקרא שנשחט הפסח על החמץ, ולא על חמץ של אחר. וכמבואר בתוספות (סד. ד"ה ואיכא) שיש סברא בדבר [אלא שהוקשה לרבי אושעיא על תשובת רבי אמי 'מי כתיב לא תשחט על חמצך', שבפסוק אין מקור לחלק בין חמץ של בן החבורה לחמץ של 'אחד בסוף העולם']. ולפי"ז אכן אין מקור לומר שבן החבורה עצמו עובר, שהרי לא נאמר בפסוק אלא 'לא תשחט', אך לאחר שדרש רבי אמי שעוברים על חמץ של בן החבורה מהיקש ל'לא ילין', שוב אפשר ללמוד מהיקש זה שגם בן החבורה עובר, וכשם שדרש רב פפא מההיקש שהמקטיר עובר.

כט. וכתב הישועות מלכו, שאמנם משום שאין שליח לדבר עבירה, אין מעשה השחיטה מתייחס אליהם כלל. ואף שיש מצוה בשחיטת הפסח שיהא השוחט שלוחם של בני החבורה, מכל מקום אין דין זה מעכב [כפי שהוכיח הישועות מלכו (קרבן פסח פ"א ה"א)] והפסח כשר. אך בחידושי רעק"א (סג. בתוס' ד"ה או) הסתפק בדבר זה, באופן שהשוחט אינו מבני החבורה, והוא מזיד, שאפשר שכיון שאינו שלוחם משום שאין שליח לדבר עבירה, הפסח פסול. ומה שדרשו בירושלמי (פ"ה ה"ד) מ'זבחי' שהפסח כשר, היינו באופנים שיש שליח לדבר עבירה, וכגון שהשליח שוגג, או שהוא מבני החבורה, וכמבואר לעיל.

בה מעשה, מועילה השליחות, והמשלח לוקה[ל]. ולפיכך, כיון שיש עבירה בהחזקת החמץ בזמן שחיטת הפסח, ובן החבורה שיש חמץ ברשותו עובר על איסור זה, אף מעשה השחיטה על החמץ מתייחס אליו מדין שליחות, ולוקה[לא].

ויש מן האחרונים[לב] שכתבו ליישב את קושיית התוספות רי״ד, שמה שאין שליח לדבר עבירה הוא באופן שעצם המינוי היה לעשות דבר עבירה, כגון שאמר לו צא וגנוב, או צא ושחוט על החמץ, ובאופן זה לא נעשה שלוחו. אך בנידון הראשונים לחייב את בן החבורה מדין שליחות, אין מדובר שצוהו לשחוט על החמץ, אלא המינוי היה לקיים את מצות שחיטת הפסח, ומינוי זה אינו לדבר עבירה. ובאופן זה, אף שנעשתה עבירה בשחיטת הפסח, השחיטה מתייחסת למשלחים.

ביאור שמחלוקת הראשונים היא בגדרי שליחות

הזרע אברהם (שו״ת ס״ ו אות ה) ביאר, שמחלוקת הראשונים תלויה בגדר הדין ששלוחו של אדם כמותו, אם הוא שמעשה השליח מתייחס למשלח כאילו הוא עשאו, או שהשליח מקבל את כחו של המשלח, ונעשה הוא כבעל דבר, ומכח זה יכול לפעול[לג]. שהרמב״ם והחינוך סברו כצד הראשון, שהמעשה מתייחס למשלח, ולפיכך בשחיטת הפסח, שהשוחט הוא שלוחם של בני החבורה, הרי זה כאילו שבני החבורה עשו בעצמם את מעשה שחיטת הפסח, ולפיכך בן חבורה שיש ברשותו חמץ, הרי זה כמו שעשה מעשה של שחיטת הפסח על החמץ, ולוקה עליו[לד]. והראשונים שכתבו שאין עובר אלא השוחט, סברו כצד השני, שהשליח פועל כבעל דבר, ולפיכך אין בן החבורה שהחמץ ברשותו לוקה, שהרי הוא לא עשה מעשה שחיטה על החמץ.

קושיא על דברי האחרונים מחיוב בני החבורה על זריקה

על ביאורי האחרונים בשיטת הרמב״ם בספר המצוות והחינוך, שחיוב בן החבורה שברשותו חמץ הוא משום שהשוחט נעשה שלוחו של בעל החמץ, יש להקשות, שאמנם מתבאר בזה הטעם שחייב על שחיטה על החמץ, משום ששחיטת הפסח נעשית בשליחות בני החבורה, וכפי שהובא לעיל מהגמרא (קידושין מא:). אך הרי מבואר בדברי הרמב״ם והחינוך, שהם חייבים אף משום זריקה על החמץ, והרי זריקת הדם אינה נעשית בשליחות בני החבורה[לה]. ומדוע חייבים אף על הזריקה[לו].

וראה להלן (אות ה) שיש שביארו שמחלוקת הראשונים היא בגדר האיסור, אם הוא מדיני הקרבת קרבן פסח, ואם כן אין עובר אלא העובד את עבודותיו, או שהוא מדיני איסור חמץ, שבנוסף על איסור החזקת חמץ ברשותו משום ׳בל יראה׳ ו׳תשביתו׳, יש איסור נוסף של החזקת חמץ ברשותו בזמן שחיטת הפסח, ולפי״ז המחזיק את החמץ הוא עובר.

איסור הקטרה על החמץ

התבאר שדרשו בגמרא (סג.) היקש ׳לא תשחט׳ ל׳לא ילין׳, שכל שאסור בהלנת הפסח עוברים על חמצו משום ׳לא תשחט׳. והוסיף רב פפא על דרשה זו, ׳הלכך [כיון שמקישים לא תשחט ללא ילין] כהן המקטיר את החלב עובר בלא תעשה, הואיל וישנו בכלל הלנת אמורין׳. כלומר, שכשם שמקישים ׳לא תשחט׳ ל׳לא ילין׳, ללמד על איזה חמץ עוברים, כן מקישים ללמד מי עובר על איסור זה. ולמדנו מכך, שאף המקטיר את אימורי הפסח על החמץ עובר בלאו זה, כיון שישנו באיסור הלנת אימורים[לז].

ובהמשך הגמרא מובאת מחלוקת הברייתות בענין זה, וביארה הגמרא (סד.) שנחלקו אם דורשים היקש זה לרבות שכל העובר משום לא ילין עובר בלא תשחט.

ביאור הירושלמי במחלוקת התנאים אם המקטיר עובר ודין שפיכת שיריים

בירושלמי (פ״ה ה״ד) הובאה מחלוקת התנאים אם המקטיר על החמץ חייב, וביאר הירושלמי וז״ל, ׳מאן דאמר חייב, דם מכל מקום. מאן דאמר פטור, זבח, מה זביחה מיוחדת שהיא מעכבה הכפרה, יצאו הקטר אימורין שאינן מעכבין את הכפרה׳. וביאר האור שמח (קרבן פסח פ״א ה״ה) שהסובר שהמקטיר חייב, סבר שהשופך את שירי הדם על החמץ חייב, משום שלשון הפסוק ׳דם זבחי׳ משמע אף שפיכת שיריים על היסוד. וכיון שמצינו, שחייב אף על שפיכת שיריים שאינה מעכבת את הכפרה, כל שכן שהמקטיר את האימורים חייב, אף שאין הם מעכבים את הכפרה. והסובר שהמקטיר פטור, דרש מ׳זבח׳ שאין חייבים אלא על עבודות המעכבות את הכפרה.

ולהלכה פסק הרמב״ם (שם) שהמקטיר על החמץ עובר משום לא תשחט.

אם המקטיר עובר על חמץ של בני החבורה

ונחלקו הראשונים אם המקטיר עובר רק אם הקטיר כשהיה חמץ ברשותו, או גם אם היה חמץ לאחד מבני החבורה. רש״י (סג: ד״ה המקטיר) כתב וז״ל, ׳המקטיר את החלב של פסח על החמץ שיש לו בשעת הקטרה, אי לא היה לאחד מבני חבורה חמץ בשעת שחיטה, ויש לו לכהן המקטיר בשעת הקטרה, עובר הוא׳. ומשמע, שאין המקטיר עובר אלא על חמץ שברשותו, אך לא על חמץ שברשות אחד מבני החבורה [וכן משמע, שאין עובר אלא המקטיר, אך לא בן החבורה].

אך הרמב״ם (קרבן פסח פ״א ה״ה) כתב וז״ל, ׳אחד השוחט ואחד הזורק את הדם ואחד המקטיר את האימורין, אם היה ברשות אחד מהם או ברשות אחד מבני חבורה שאוכלין פסח זה כזית חמץ בשעת הקרבתו, הרי זה לוקה׳. ומשמע, שאף אם היה חמץ ברשות אחד מבני החבורה, לוקה המקטיר על חמץ זה.

ביאור מחלוקת הראשונים

ובספר גור אריה יהודה (קונטרס המועדים פסח ס״ ג אות ב) כתב, שיש לבאר שנחלקו רש״י והרמב״ם בגדר עבודת הקטרת אימורים אם היא חובת הבעלים, שכשם שהשחיטה והזריקה הם מחובת הבעלים, כך גם ההקטרה. או שכיון שהכפרה נגמרת בזריקת הדם, ונגמר בזה ריצוי הבעלים, מעתה אין ההקטרה מחובת הבעלים כלל, אלא חובת הקרבן[לח]. שהרמב״ם סבר שאף ההקטרה היא מחובת הבעלים, ולכן כאשר הכהן מקטיר את האימורים הוא עושה כן עבור כל בני החבורה המנויים על הקרבן, ואם יש חמץ ברשות אחד מהם, נחשבת הקטרה זו כהקטרה על החמץ. אך רש״י סבר שההקטרה אינה אלא חובת הקרבן, ובשעת הקטרה כבר אין הקרבן מתייחס לבעלים כלל, ולכן אף אם יש לאחד מבני החבורה חמץ, אין נחשבת הקטרה זו כהקטרה על החמץ. ורק אם יש למקטיר עצמו חמץ, עובר בלאו[לט].

ל. סברא זו, שמשלח שעובר עבירה מכל מקום, מועילה השליחות להחשיבה כלאו שיש בו מעשה, מבוארת גם באפיקי ים (ח״א סי׳ מא).

לא. וכן תירץ בשערי חיים (קידושין סי׳ מה).

לב. חמדת ישראל (קונטרס נר מצוה אות ל), תורת הקודש (ח״ג סי׳ כז אות ז) ומועדים וזמנים (ח״ג סי׳ רכו).

לג. גידון זה בגדרי שליחות, דנו בו האחרונים, ראה חלקת יואב (ח״א מהדו״ק חו״מ סי׳ ג, אהע״ז סי׳ כא) ועוד.

לד. וכן מצינו בלחם משנה (עבודה זרה פ״ג ה״ט) שביאר את מה שכתב הרמב״ם (שם) שהעושה עבודת כוכבים לעצמו, אף על פי שלא עשאה בידו לוקה, שנאמר (שמות כ ד) ׳לא תעשה לך פסל וכל תמונה׳. שאף שלא עשאה בידים, כיון שעשה אחר בשליחותו הרי זה כמו שעשאה בעצמו, ועבר על לאו שיש בו מעשה.

לה. כמבואר בגמרא (קידושין כג:) שאין הכהנים עובדים את עבודות הקרבן בשליחות הבעלים, משום שכל דבר שאין אדם יכול לעשות בעצמו, אינו יכול למנות שליח על כך, ועבודות הקרבן [מזריקה ואילך] אינן כשירות בזר. אמנם יש להעיר על האמור, מלשון פסקי הרי״ד (סג: ד״ה בעא) וז״ל, ׳אחד השוחט וכו׳, פירוש, אם היה לשוחט, עובר השוחט לבד. ואם היה לאחד מבני החבורה, עוברין בין השוחט בין הזורק בין המקטיר, שכולן הן שלוחיהן׳. ונראה, שהזורק והמקטיר הם שלוחי בני החבורה. וקשה מדברי הגמרא הנ״ל [ויתכן שאין כוונתו לשליחות ממש, אלא שקרבן זה הוא קרבן של בני החבורה, ולכן אם יש חמץ לאחד מהם, נחשבות הזריקה וההקטרה כזריקה והקטרה על החמץ, אף שאין חמץ לזורק ולמקטיר עצמם].

לו. אמנם בשיטת רש״י יתכן לפרש שסבר שבני החבורה עוברים בשחיטה על החמץ משום שהשוחט הוא שלוחם, ולענין זריקה לא התפרש בדברי רש״י שעוברים עליה אף בני החבורה. וראה תורת הקדש (ח״ג סי׳ כז) שדן בשיטת רש״י בזה.

לז. רש״י (סג: ד״ה הואיל) ביאר, שדרשה זו היא מהפסוק (שמות כג יח) ׳לא תזבח על חמץ דם זבחי, ולא ילין חלב חגי עד בקר׳, ש׳חלב חגי׳, הם האימורים, ועל איסור ׳לא ילין׳ זה הוזהר המקטיר. אך ההיקש לרבות שעובר על חמץ של בני החבורה הוא מהפסוק (שם לד כה) ׳לא תשחט על חמץ דם זבחי, ולא ילין לבקר זבח חג הפסח׳, ש׳לא ילין׳ האמור בפסוק זה הוא שלא להותיר מבשר הפסח, ועל כך הוזהרו בני החבורה. ולפי״ז התנא הסובר שאין המקטיר עובר [כמובא להלן] דרש רק את ההיקש בפסוק ׳לא תשחט׳ המרבה את בני החבורה, ולא את ההיקש בפסוק ׳לא תזבח׳ וגו׳. וכתב המהרש״ל (סד. בתוס׳ ד״ה ואיכא), שזו כוונת תוספות (שם) שכתבו וז״ל, ׳ואיכא דלא מקיש חלב לזבח. ונהי דלא מקיש להקטרה, לענין הכי מקיש דלא אמרינן אפילו אחד בסוף העולם, דסברא הוא לאקושי להכי׳. שתנא זה סבר שאין להקיש את הפסוק ׳לא תזבח וגו׳ ולא ילין חלב חגי׳ וגו׳ האמור לגבי הלנת האימורים, אך סבר את ההיקש בפסוק ׳לא תשחט וגו׳ ולא ילין לבקר׳ וגו׳ האמור לגבי הלנת הבשר, משום שסברא היא להקיש ללמוד שאינו עובר אלא על חמץ של בני החבורה. אך המהרש״א (סג. ברש״י ד״ה הואיל) כתב שאין לבאר כן בדברי תוספות, שהרי שיטתם (נט: ד״ה ולא) שהפסוק (שמות לד כה) ׳ולא ילין לבקר זבח חג הפסח׳ אמור הן על הבשר והן על האימורים, ואם כן לדבריהם אף ההיקש לחייב את המקטיר על החמץ נלמד מפסוק זה. אלא ביאור דבריהם הנ״ל (סד. ד״ה ואיכא) הוא, על פי שיטתם (סג: ד״ה או) שההיקש לרבות את בני החבורה לא נאמר ללמד שבני החבורה עוברים, אלא רק שהשוחט חייב גם על חמץ של בני החבורה. ופירשו בשיטת התנא הסובר שהמקטיר אינו עובר, שדרש את ההיקש בפסוק ׳לא תשחט וגו׳ ולא ילין׳ רק ללמד על איזה חמץ עובר, וללמד שעובר על חמץ של בני החבורה ולא על חמץ של אחד בסוף העולם, משום שסברא היא לדרוש כן. אך לא למד היקש זה לענין מי עובר על החמץ, ולפיכך אינו מרבה שגם המקטיר עובר. אמנם, לשיטת רש״י שהם שני היקשים הנלמדים משני פסוקים שונים, יש לבאר כביאור המהרש״ל

[ונראה, שאף לביאור המהרש״א לשיטת תוספות, שמהפסוק ׳לא תשחט׳ וגו׳ דורשים היקש גם לענין בני החבורה וגם לענין המקטיר, אין להקשות על שיטת התנא שאינו דורש לרבות את המקטיר, שאין היקש למחצה. משום שהיקש אחר הוא, שהדרשה שעובר על חמץ של בני החבורה, היא מהיקש ׳לא ילין׳ ל׳חמץ׳, שההיקש מלמד שעובר על חמץ של בני החבורה, שישנם באיסור לא ילין, אך הדרשה לרבות את המקטיר, היא מהיקש ׳לא ילין׳ ל׳לא תשחט׳].

לח. ראה ספרי (קרח פ״א) שמבואר שם שצריך הקטרה לשם בעלים. אך התוספות (זבחים ב. ד״ה כל) כתבו שאין צריך הקטרה לשם בעלים. והאריך בנידון זה בזרע אברהם (שו״ת סי׳ ד).

לט. ראה בדבריו (שם אות ג-ה) שכתב שיש לומר עוד בשיטת רש״י, שאף אם בכל הקרבנות

דין המוליך והמקבל

רבינו יהונתן מלוניל (סג. ד"ה ורבי) כתב שאף המוליך את הדם חייב[מ], שמה שדרשו במכילתא (משפטים מסכתא דכספא פ"כ) 'אין לי אלא זביחה, זריקה מנין, תלמוד לומר דם זבחי', התרבו בכלל זה כל העוסקים בעבודת הדם[מא].

וכן כתב המאירי (שם ד"ה אמר), שכשם שחייבים השוחט, הזורק והמקטיר את החמץ, כמו כן חייבים גם המקבל את הדם והמוליכו. אמנם, בירושלמי (פ"ה ה"ד) מפורש שאין המוליך והמקבל חייבים, משום שדרשו שאין חייבים אלא על עבודות הדומות לשחיטה, שחייבים על עשייתם מחוץ לעזרה, אך לא על הולכה וקבלה שאין חייבים על עשייתם בחוץ. ובפירוש הריב"ן (סג: ד"ה אחד המקטיר) כתב, שהמוליך והמקבל אינם עוברים, כיון שאינם מוזהרים על הלנת אימורים.

אם השוחט עובר על חמץ של שאר העובדים

עוד כתב המאירי, שאם השוחט ידע שיש חמץ ברשות מי שעתיד לקבל, או להוליך, או לזרוק את הדם, או להקטיר את האימורים, לוקה. וכן כתב בפירוש הריב"ן (סג. ד"ה או לזורק) לענין הזורק, שמדרשת המכילתא מ'דם זבחי', לרבות את הזורק, דרשו לרבות שהזורק כשוחט לענין שיתחייב השוחט גם אם היה חמץ ברשות הזורק, ולרבות זריקה כשחיטה, שכשם שהשוחט חייב על שחיטה על החמץ, כך חייב הזורק על זריקה על החמץ. וכן כתב שם (ד"ה הלכך) בביאור דברי רב פפא (שם) 'הלכך כהן המקטיר את החלב עובר בלא תעשה' וכו', שאין צריך לומר שהשוחט עובר אם יש למקטיר חמץ, כיון שאסור לשחוט על חמץ של כל מי שישנו ב'לא ילין', והמקטיר מוזהר על הלנת אימורים, אלא אפילו הכהן המקטיר עובר על הקטרה, אם יש לו חמץ, או לשוחט או לזורק או לאחד מבני חבורה.

אמנם האחרונים[מב] כתבו, שכיון שבשעת שחיטה אין הדבר מוכרח שהם יהיו העובדים את שאר העבודות, אין לחייב על כך את השוחט.

ג. על איזה חמץ עוברים

יש לדון אם איסור שחיטה על החמץ נאמר רק בחמץ שחייב בהשבתתו[מג], או שאין איסור שחיטה תלוי באיסור בל יראה ובחיוב השבתה, אלא שכל שחיטת פסח על חמץ אסורה, ואף על חמץ הנמצא ברשותו בהיתר[מד].

דרשת רבא שיש חיוב השבתה מערב הפסח בחצות

הובאה לעיל (אות א) דרשת רבי ישמעאל ורבא (ה.) שחיוב השבתה מתחיל מערב פסח בחצות מהפסוק (שמות לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', 'לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים', והקשתה הגמרא 'ואימא כל חד וחד כי שחיט', ותירצה, 'זמן שחיטה אמר רחמנא'. וביארו תוספות (שם ד"ה זמן), שאף על פי שאמת הוא שעבירת הלאו היא על כל אחד כששוחט על החמץ, מכל מקום למדו מסברא, שכיון שהזהירה התורה על השבתת החמץ, והזהירה על שחיטה על החמץ, שבזמן שחיטה כבר יש חיוב השבתה.

וכתב השאגת אריה (שו"ת סי' עח), שנראה מדברי תוספות, שאיסור שחיטה על החמץ, תלוי בחיוב השבתה. ועל חמץ שיש בו חיוב השבתה, הוזהר שלא לשחוט עליו את הפסח. אך חמץ שאינו מחויב בהשבתתו, אין איסור לשחוט עליו את הפסח. ולכן למד רבא, שכיון שאיסור שחיטה על החמץ קיים מחצות, שזהו זמן הראוי לשחיטה, משמע שמזמן זה יש כבר חיוב השבתה[מה].

וביאור השאגת אריה בדברי התוספות, מצינו מפורש בחידושי רבינו דוד (ה. ד"ה רבא), שהקשה איך דרשו מהפסוק 'לא תשחט' וגו', שאסור להשהות חמץ מזמן הראוי לשחיטה, והרי מפורש בגמרא שפסוק זה נאמר על השוחט את הפסח על החמץ[מו]. ואיך אמרו שעובר על איסור זה מזמן הראוי לשחיטה, ולא כל אחד ואחד בשעה ששוחט, והרי כיון שמפורש שאיסור זה אמור על השוחט על החמץ, אין עובר עליו אלא כל אחד בשעה ששוחט. ותירץ, שודאי עיקר הפסוק הוא על איסור שחיטה על החמץ. אלא שדרש רבא, שממילא מוכח שצריך שיהא כבר החמץ מושבת, שלא חייבה התורה את השוחט על החמץ אלא משום שהחמץ נאסר. וכתב, שכן מפורש בדרשת רבי ישמעאל מפסוק זה, שכך שנינו, 'אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם' (שמות יב טו), מערב יום טוב. או אינו אלא ביום טוב עצמו, תלמוד לומר (שם לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים, דברי רבי ישמעאל' וכו'. ומבואר, שחיוב ההשבתה מערב יום טוב, נאמר בפסוק 'אך ביום הראשון תשביתו' וגו', אבל בפסוק 'לא תשחט' וגו' לא נאמר חיוב זה, אלא רק מוכח ממנו ש'ביום הראשון' היינו ערב יום טוב, ולא יום טוב עצמו, שמשום שיש חיוב השבתה בערב יום טוב, אסרה התורה לשחוט אז את הפסח על החמץ האסור. וכך יש לפרש אף בדברי רבא שכוונתו בדרשה זו, כדברי רבי ישמעאל[מז].

איסור לא תשחט על חמץ שאינו בביתו

אך השאגת אריה במסקנת דבריו כתב, שיש להוכיח שאין האיסור תלוי בחיוב השבתה. שהנה שיטת הרמב"ן (ו. ד"ה הא דתניא) וסיעתו, שאין איסור בל יראה אלא בחמץ הנמצא בביתו, אבל אם הוציאו מביתו אינו עובר עליו[מח], והרי לענין איסור שחיטה על החמץ, הובאה בגמרא (סג:) דעת ריש לקיש שאין עובר אלא על חמץ הנמצא עמו בעזרה בשעת שחיטה, ואף לשיטת רבי יוחנן מבואר שעובר על חמץ שנמצא עמו בעזרה, אלא שהוסיף שעובר 'אף על פי שאינו עמו בעזרה'. ומבואר, שעובר משום 'לא תשחט', אף על חמץ שאינו בביתו וברשותו, ואין בו איסור בל יראה ומצות השבתה. ואף שיש לדחות ראיה זו, לפי מה שביאר השאגת אריה (סי' פג) בדעת הרמב"ן, שבחמץ שאינו בביתו אמנם אינו עובר עליו בבל יראה, אך מכל מקום יש עליו מצות 'תשביתו', ואם כן הרי זה חמץ שחייב בביעור. אך עדיין יש להוכיח כן, על פי מה שכתב (סי' עז) שאין לוקים על שחיטה על החמץ בחמץ שלו, אלא רק בחמץ שקיבל עליו אחריות[מט], והרי כתב המגיד משנה שבחמץ שקיבל עליו אחריות, אף לשיטת החולקים על הרמב"ן, אינו חייב בהשבתה אם אינו בביתו[נ]. ואם כן כיון שמצינו שלוקה על חמץ שקיבל עליו אחריות, שאינו בביתו אלא בעזרה, מוכח שעובר על לא תשחט גם בחמץ שאין בו איסור בל יראה וחיוב השבתה.

משהה חמץ על מנת לבערו

ועוד יש להוכיח כן, מדברי תוספות (כט: ד"ה רב) שהמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר עליו בבל יראה, ואין בו מצות השבתה. ומכל מקום נראה שעובר עליו משום לא תשחט על חמץ, שאם לא כן, איך אפשר להלקות את השוחט על החמץ, והרי התראת ספק היא, שאפשר שהיה בדעתו לבערו ואינו עובר עליו כלל. ואף לשיטת רבי יוחנן (סג:) שלוקים על התראת ספק, אין זה אלא בספק שעתיד להתברר[נא], אבל ספק זה לעולם אי אפשר לברר, אם באמת היה בדעתו לבערו. ובהתראת ספק כעין זו, אף רבי יוחנן מודה שאין לוקים עליה. ומוכח מכך, שאף חמץ שבדעתו לבערו לוקים עליו משום לא תשחט על חמץ, אף שאין עוברים עליו משום בל יראה ואין בו חיוב 'תשביתו'.

חמץ שביטלו

ומאידך יש להוכיח, שלשיטת רש"י, דיני שחיטה על החמץ נלמדים מדיני בל יראה וחיוב השבתה, וחמץ שאין בו חיוב השבתה, אין עוברים עליו משום 'לא תשחט'. ששיטת רש"י (ד: ד"ה בביטול) שביטול חמץ אינו

ההקטרה היא חובת הבעלים, חלוק מהם קרבן פסח. שבכל הקרבנות ההקטרה מתירה את אכילת הבשר, אך בקרבן פסח שיש גם מצות צליה, יתכן שהצליה היא המתירה את הבשר ולא ההקטרה, ולכן אין ההקטרה מחובת הבעלים. וראה מה שהארכנו שם בביאור הדבר.

מ. וכתב שכן שנינו בברייתא.

מא. לשון רבינו יהונתן מלוניל 'מתרביא זריקה מדם (ומן כל) ומוליך נמי מדם, כלומר כל אותם האנשים העוסקים בדם' וכו'. ויתכן שצריך לגרוס 'ומקבל ומוליך נמי מדם'.

מב. צל"ח (סג. ברש"י ד"ה חייב) ומנחת חינוך (מצוה פט אות ב).

מג. משום איסור בל יראה או מצות תשביתו.

מד. להלן (אות ה) 'יתבאר, שלכאורה נידון זה תלוי אם גדר איסור שחיטה על החמץ הוא איסור על שהיית החמץ, או מהלכות הפסח שאין להקריבו על החמץ. אך אין הדבר מוכרח, וכפי שיתבאר שם.

מה. השאגת אריה סבר להוכיח מכך, שיש מצות 'תשביתו' על חמץ שאינו שלו, שקיבל עליו אחריות, לפי מה שביאר (סי' עז) שמה שאמרו בגמרא (סג:) שהשוחט על החמץ לוקה, אינו אלא בשוחט על חמץ שקיבל עליו אחריות [כמבואר להלן], ואם כן בהכרח שיש מצות 'תשביתו' על חמץ זה. שאם אין בו אלא איסור בל יראה, הרי איסור זה מתחיל בליל חמשה עשר, ובערב הפסח אין אלא מצות 'תשביתו', ועל חמץ שאין בו מצות השבתה אינו עובר ב'לא תשחט'.

מו. יתכן שכוונתו לגמרא (סג:) 'בעא מיניה רב אושעיא מרבי אמי, אין לו לשוחט [חמץ], ויש לו לאחד מבני חבורה, מהו. אמר ליה, מי כתיב לא תשחט על חמצך, לא תשחט על חמץ כתיב. אמר ליה, אי הכי אפילו לאחד בסוף העולם נמי. אמר ליה, אמר קרא לא תשחט ולא ילין, לא תשחט על חמץ, הנך דקיימי עליה משום לא ילין'. והביאה הגמרא את הפסוק 'לא תשחט על חמץ', ולא את הפסוק (שמות לד כה) 'לא תזבח על חמץ וגו', ומוכח שאף הפסוק 'לא תשחט' וגו' נאמר על איסור השחיטה בפועל על החמץ [ולא כדברי השאגת אריה להלן שהפסוק 'לא תזבח' נאמר על שחיטה בפועל, והפסוק 'לא תשחט' מיותר לדרשת רבא שאסור להשהות חמץ מחצות].

מז. וכך היא לשון הגמרא, שאחר שהביאה את דרשת רבא, אמרה 'תניא נמי הכי' וכו', והביאה את דרשת רבי ישמעאל, ונראה אם כן ששיטה אחת לשניהם.

מח. וכפי שהארכנו השאגת אריה לבאר בסימן פ"ג.

מט. כמבואר בהערה לעיל.

נ. ולכן מועילה לו מחיצת עשרה טפחים ויחוד מקום.

נא. כמבואר בשאגת אריה (סי' עז).

מועיל מדין הפקר[נב], אלא גזירת הכתוב היא, שכתוב (שמות יב טו) 'תשביתו' ולא כתוב 'תבערו', והשבתה בלב השבתה היא. ומצינו שגם לגבי איסור שחיטה על החמץ מועיל ביטול, ששנינו (מט.) 'ההולך לשחוט את פסחו וכו' ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, אם יכול לחזור ולבער, ולחזור למצותו, יחזור ויבער. ואם לאו, מבטלו בלבו'[נג]. והרי באיסור שחיטה על החמץ לא נאמרה דרשה שביטול מועיל. ומוכח, שדיני שחיטה על החמץ נלמדים מחיוב השבתה, וכל חמץ שאין חייב בהשבתתו, אינו עובר עליו משום 'לא תשחט על חמץ'[נד].

ביאור דרשת רבא שחיוב השבתה מחצות לשיטת שאר הראשונים

וכתב השאגת אריה, שלשיטת הראשונים, שהוכח מדבריהם שסברו שאיסור שחיטה על החמץ אינו תלוי בחיוב השבתה, יש לבאר שדרשת רבא מ'לא תשחט על חמץ' שיש חיוב השבתה מחצות, אינה משום שעל חמץ שאין עליו חיוב השבתה אינו עובר עליו משום 'לא תשחט'. אלא היא מיתור הכתובים, שנאמר (שמות כג יח) 'לא תזבח על חמץ דם זבחי', ושנה הכתוב (שם לד כה), 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', ויש להעמיד שהפסוק הראשון אמור בעיקר איסור שחיטה על החמץ, והפסוק השני לדרשה, שיש איסור להשהות חמץ בזמן הראוי לשחיטה, והיינו מחצות היום של ערב הפסח[נה].

חמץ שקיבל עליו אחריות

נפקא מינה נוספת בנידון זה, אם דין חמץ לענין איסור 'לא תשחט על חמץ', תלוי בדין חמץ שעובר עליו בבל יראה, היא לענין חמץ שקיבל עליו אחריות. ונחלקו אחרונים בדבר.

ארי'ה 2018 ©

השאגת אריה (שו"ת סי' עז) הקשה, מדוע השוחט את הפסח על החמץ לוקה, והרי אף אם יודעים שיש ברשותו חמץ, התראתו התראת ספק היא, שאפשר שבטלו קודם זמן איסורו, וביטול מועיל גם לענין איסור שחיטה על החמץ, כמובא לעיל[נו]. והוכיח מקושיא זו, שבהכרח יש לומר שמה שאמרו שהשוחט פסח על החמץ לוקה, אין זה אלא בחמץ שקיבל עליו אחריות, שדרשו בגמרא (ה:) מ'לא ימצא' (שמות יב יט) שעובר אף על חמץ זה. וכמו כן עובר על חמץ זה באיסור 'לא תשחט על חמץ' וגו'[נז], ובחמץ שקיבל עליו אחריות לא מועיל ביטול, ולכן אין זו התראת ספק.

אמנם הצל"ח (מט. ד"ה ההולך) כתב, שחמץ שאינו שלו אלא שקיבל עליו אחריות, אינו עובר עליו באיסור 'לא תשחט על חמץ', שלא התרבה אלא לענין איסור בל יראה[נח].

שיעור החמץ

שנינו בביצה (ב.) שנחלקו בית שמאי ובית הלל מהו שיעור חמץ לעבור עליו בבל יראה, שבית שמאי אומרים בככותבת, ובית הלל אומרים בכזית. ומובא בירושלמי (פ"ה ה"ד) שרבי זריקן אמר בשם רבי יוסה בן חנינא, שמחלוקתם היא רק לענין חיוב ביעור, אבל לענין איסור אכילה מודים בית שמאי שהשיעור הוא כזית. והסתפקו בירושלמי לפי דבריו, אם שיעור חמץ לענין איסור שחיטה על החמץ הוא בככותבת, כשיעורו לענין ביעור, או בכזית, כשיעורו לענין איסור אכילה. ומבואר, שלדעת בית הלל, ששיעור חמץ בכזית, הוא הן לענין חיוב ביעור, והן לענין איסור אכילה, פשוט שכמו כן שיעורו לענין איסור שחיטה על החמץ הוא בכזית.

וכן פסקו הרמב"ם (קרבן פסח פ"א ה"ה) והחינוך (מצוה פט) שהשוחט את הפסח והיה לו כזית חמץ לוקה. וכתבו מפרשי הרמב"ם[נט], שמקורו מדברי הירושלמי.

האם שיעור חמץ לענין שחיטה כשיעורו לחיוב השבתה

ויש מן האחרונים[ס] שכתבו, שהרמב"ם סבר שדיני חמץ לענין איסור שחיטה עליו, הם כדיני חמץ לענין חיוב השבתה, משום שאף איסור שחיטה על החמץ הוא מדיני השבתה[סא], וכיון שחיוב ביעור הוא בכזית, כמו כן שיעור חמץ לענין איסור שחיטה עליו הוא בכזית[סב].

הנפקא מינה במחלוקת התנאים בשיעור חמץ לעבור עליו בבל יראה

והנה הובא שנחלקו בית שמאי ובית הלל מהו שיעור חמץ לעבור עליו בבל יראה. והקשה הפני יהושע (ביצה ז: ד"ה מאי טעמא) מה הנפקא מינה במחלוקת זו, והרי לכאורה מכל מקום אין לוקים על איסור זה, כיון שהוא לאו הניתק לעשה, וכן הוא לאו שאין בו מעשה, ואין בלאו זה אלא איסור בלבד. ולענין איסור, אף חצי שיעור אסור מן התורה. וכתבו הגר"ש קלוגר (שו"ת טוב טעם ודעת תליתאי ח"א סי' רכא) והשפת אמת (סג. ד"ה השוחט) שלפי מה שהתבאר שאיסור 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' הוא על חמץ שעוברים עליו בבל יראה, יש לומר שהנפקא מינה במחלוקת זו היא לענין מלקות על 'לא תשחט', שאם איסור בל יראה הוא בכזית, אף איסור לא תשחט הוא על שיעור זה, ואם שחט את הפסח כשהיה ברשותו כזית, לוקה. אך אם שיעור חמץ לענין בל יראה הוא בככותבת, אינו לוקה אם שחט רק על כזית.

ביאור לשון רש"י ופסקי אוצר החכמה

וכתב הגרד"ב ווידענפעלד מטשעבין (הו"ד בספר הזכרון גנזי מועדים עמ' קכ)[סג], שלפי האמור יש לבאר את לשון רש"י (סג. ד"ה חייב) שכתב על איסור שחיטה על החמץ, 'וחייב משום לא תשחט בהדי לאו דלא יראה ולא ימצא ואיכא מלקות נמי דשחיטה', וכעין זה כתב בפסקי תוספות (אות קסא) 'השוחט פסח על החמץ וכו' עובר בבל יראה לך חמץ וכו'[סד], שמה שהוסיפו 'בהדי לאו דלא יראה ולא ימצא', הוא כדי לבאר שאיסור לא תשחט תלוי בחמץ שעובר עליו בבל יראה[סה].

ביאורים נוספים בשיטת הרמב"ם

אמנם התבאר, שבירושלמי הסתפקו אם שיעור חמץ לאיסור 'לא תשחט' וגו' הוא כשיעורו לענין ביעור או כשיעורו לענין אכילה, ולפי"ז אין ראיה מדברי הרמב"ם שסבר שהשיעור תלוי בחיוב השבתה, שהרי לבית הלל, שהלכה כמותם, אף שיעורו לאיסור אכילה הוא בכזית[סו].

ומצינו באחרונים ביאורים נוספים במקור דברי הרמב"ם שהאיסור בכזית.

בחקרי לב (שו"ת או"ח סי' עו) ובמנחת חינוך (מצוה פט אות ג) כתבו, שטעם הרמב"ם הוא משום שבכל איסורי תורה, אף שאינם של אכילה, שיעורם בכזית מהלכה למשה מסיני[סז]. אלא אם כן התפרש בהם שיעור אחר.

נב. וכשיטת תוספות (ד: ד"ה מדאורייתא) שמאחר שביטלו הרי הוא הפקר ויצא מרשותו, ולכן אינו עובר עליו.

נג. במשאת המלך (ב. אות ב ד"ה וראיה זו) כתב, שממשנה זו אין להוכיח שביטול מועיל שלא לעבור על 'לא תשחט', משום שמבואר בירושלמי (פ"ה ה"ד) שאין עוברים ב'לא תשחט' על חמץ הנמצא עמו בירושלים, ולפי"ז יש להעמיד את המשנה במי שחמצו נמצא מחוץ לירושלים שאינו עובר על 'לא תשחט' אלא רק על בל יראה, ולענין בל יראה מועיל ביטול [אמנם להלן הובאו דברי רעק"א שביאר שאין כוונת הירושלמי למעט חמץ הנמצא מחוץ לירושלים, אלא הנמצא במדינת הים, שאף אינו עובר עליו משום בל יראה משום שהוא כחמץ שנפלה עליו מפולת]. אך כתב (שם ד"ה ומש"כ) שמכל מקום יש להוכיח שמועיל ביטול לאיסור 'לא תשחט', מדברי רש"י (סג. ד"ה חייב) שכתב על איסור שחיטה על החמץ במועד וז"ל, 'וחייב משום לא תשחט בהדי לאו דלא יראה ולא ימצא' וכו', ומשמע שבכל מקום שחייב במועד משום לא תשחט, הרי זה בתוספת למה שעובר על בל יראה, ומשמע שעל חמץ שביטלו, שאינו עובר עליו בבל יראה, אינו עובר עליו משום לא תשחט. וכעין זה הובא להלן בשם הגרד"ב ווידענפעלד מטשעבין.

נד. ואף שהתבאר שיש להוכיח שאין איסור שחיטה על החמץ תלוי בחיוב השבתה, משיטות הראשונים שאין חיוב השבתה בחמץ שקיבל עליו אחריות אם אינו ברשותו, ומכל מקום עובר בשוחט על חמץ הנמצא בעזרה, אין זו קושיא על שיטת רש"י. משום שלדעת רש"י יש חיוב השבתה אף בחמץ שקיבל עליו אחריות ואינו ברשותו, כפי שמשמע מדבריו (ו. ד"ה יחד) שחמץ של נכרי שיחד לו בית אינו עובר עליו, משום שלא קיבל עליו אחריות, ומשמע שאם קיבל עליו אחריות, עובר עליו אף על פי שיחד לו בית. וכן הוכחת השאגת אריה שאיסור השחיטה תלוי בחיוב השבתה, מדברי תוספות שהמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר בבל יראה, אינה הוכחה לדעת רש"י, משום שרש"י אכן סבר שהמשהה על מנת לבער עובר על בל יראה כל זמן שלא ביער, וכפי שהוכיח השאגת אריה (סי' פ) מדבריו.

נה. וכמבואר בהרחבה לעיל (אות א).

נו. וכן הובא לעיל [בענין משהה חמץ על מנת לבערו], שאף לשיטת רבי יוחנן שהתראת ספק שמה התראה, מכל מקום בדבר שאינו עומד להתברר לעולם, מודה שאינה התראה.

נז. שכשם שדרשו מ'לא ימצא' שעובר על חמץ שקיבל עליו אחריות, משום שלא נאמר בפסוק זה 'לך', כן יש לדרוש לענין איסור 'לא תשחט על חמץ' שגם כאן לא נאמר 'על חמצך', וכפי שדרשו בגמרא (סג:) מכך שעובר השוחט אף אם אין חמץ ברשותו, אלא ברשות בן החבורה.

נח. וכתב הצל"ח שכן הוא לפי מה שנפסק ברמב"ם (גניבה פ"ב ה"א) שדבר הגורם לממון אינו כממון. ומשמע מדבריו שלשיטת רבי שמעון (ה:) שסבר שדבר הגורם לממון כממון, אף לענין איסור שחיטה על החמץ עובר בחמץ שקיבל עליו אחריות. ויש להעיר, שהרי בגמרא (ו.) מבואר, שאף לרבי שמעון צריך ריבוי מ'לא ימצא' ללמד שעובר על חמץ שקיבל עליו אחריות, משום שהחמץ נמצא בעין וחוזר לבעלים, ובזה לא אמר רבי שמעון שהגורם לממון הרי הוא כממון.

נט. רעק"א (גליון הרמב"ם), הר המוריה, יכהן פאר, כתר המלך וקריית מלך (קרבן פסח פ"א ה"ה).

ס. הגר"ש קלוגר (שו"ת טוב טעם ודעת תליתאי ח"א סי' רכא), שפת אמת (סג. ד"ה השוחט), הגרד"ב ווידענפעלד מטשעבין (הו"ד בספר הזכרון גנזי מועדים עמ' קכ) ושיעורי ר' דוד (סג: סי' עז אות שצז).

סא. כן כתב השפת אמת (סג. ד"ה השוחט), וראה להלן (אות ה) בנידון האחרונים בגדר האיסור.

סב. הגר"ש קלוגר (שו"ת טוב טעם ודעת תליתאי ח"א סי' רכא) כתב, שמצות 'תשביתו' היא אף בפחות מכזית, אך איסור בל יראה אינו אלא בכזית, ושיעור חמץ לענין איסור שחיטה על החמץ תלוי באיסור בל יראה.

סג. כעין זה הובא לעיל [בהערה לדברי השאגת אריה בענין חמץ שביטלו] בשם משאת המלך (ב. אות ב ד"ה ומש"כ).

סד. ראה בקובץ מפרשים על פסקי תוספות, שבכת"י הגירסא היא 'אינו עובר בבל יראה לך חמץ'.

סה. ולא כפי הצד בירושלמי הנ"ל שהוא תלוי בחמץ האסור באכילה.

סו. ראה בעל הטורים על הפסוק (דברים טז ב), 'וזבחת פסח' וגו', וז"ל, 'וזבחת פסח, וסמיך ליה (שם טז ג) 'לא תאכל עליו חמץ', לומר לך שאין שוחטין הפסח על החמץ'. והקשה האדר"ת (חשבונות של מצוה מצוה פט) למה צריך למצוא רמז לאיסור זה, והרי יש בו שני פסוקים מפורשים. ואפשר שכוונת בעל הטורים לרמז, שאיסור שחיטה על החמץ אינו תלוי בחמץ החייב בהשבתה, אלא בחמץ האסור באכילה, וכצד זה בירושלמי. ולכן נסמך ל'לא תאכל עליו חמץ'.

סז. כן כתב המנחת חינוך גם במצוה שלא להותיר מבשר הפסח (מצוה ח אות א), ובמקומות נוספים.

עוד כתב בחקרי לב (שם) שיש לומר שחמץ פחות מכזית הרי הוא כפירורים שבטלים מאליהם והרי הם הפקר, ולכן אינו עובר עליהם בבל יראה, כמבואר בגמרא (ו:), ומטעם זה, יש לומר שגם אינו עובר עליהם משום לא תשחט על חמץ, כיון שאינו שלו.

חמץ במדינת הים

בגמרא (סג:) הובאה מחלוקת ריש לקיש ורבי יוחנן, 'אמר רבי שמעון בן לקיש, לעולם אינו חייב עד שיהא החמץ וכו' ועד שיהא עמו בעזרה[סח]. רבי יוחנן אמר, אף על פי שאין עמו בעזרה'. ובירושלמי (פ"ה ה"ד) הובאה גם כן מחלוקת זו, ובשינוי לשון. וז"ל הירושלמי, 'רבי יוחנן אמר אפילו נתון [החמץ] עמו בירושלים, רבי שמעון בן לקיש אמר עד שיהא נתון עמו בעזרה'. ומשמע לכאורה, שאף לשיטת רבי יוחנן, שאין צריך שיהא החמץ עמו בעזרה, צריך על כל פנים שיהא עמו בירושלים. וביאר רעק"א (שו"ת מהדו"ק סי' קעו) שיש לומר שאין כוונת הירושלמי שצריך שיהא החמץ בירושלים, אלא שלא יהא החמץ במדינת הים, משום שעל חמץ הנמצא במדינת הים אינו עובר עליו משום בל יראה, כמבואר בגמרא (ו.) שהמפרש והיוצא בשיירא קודם שלשים יום [שלפני הפסח] אינו חייב לבער, וביאר הר"ן (שם ד"ה גרסינן) שחמץ הנמצא במדינת הים עשאוהו כחמץ שנפלה עליו מפולת, שאינו עובר עליו משום בל יראה[סט]. ולכן לא נקט הירושלמי כלשון הבבלי 'אף על פי שאין עמו בעזרה', שמלשון זו היה משמע שאף אם הוא נמצא במקום רחוק כמדינת הים, והרי על חמץ כזה אינו עובר עליו בבל יראה, ולפיכך גם אינו עובר עליו משום 'לא תשחט', ונקט הירושלמי לשון 'אפילו נתון עמו בירושלים', והיינו במקום קרוב, אך אין צורך שיהא דווקא בירושלים.

ומבואר מדברי רעק"א, שסבר שחמץ שאינו עובר עליו בבל יראה, אף אינו עובר עליו משום 'לא תשחט על חמץ'.

שיטת המנחת חינוך על הקטרה לאחר הפסח

המנחת חינוך (מצוה פט אות יב) חידש, שאף שהלכה כתנא קמא (סג.) שאיסור שחיטה על החמץ אינו אלא בערב הפסח, ובקרבן פסח [ולא כשיטת רבי שמעון שעובר אף על שאר קרבנות במועד], מכל מקום באופן שהקטיר את אימורי הפסח בליל חמשה עשר[ע], או אף אם עבר והלינם על גבי המזבח עד בקר חמשה עשר, והקטירם בבקר[עא], אם היה חמץ ברשותו בשעת הקטרה, עובר על איסור הקטרה על החמץ, כיון שהקטרה זו היא של אימורי פסח כשר שקרב בזמנו[עב].

והוסיף המנחת חינוך, שיש לחדש יותר, שאף אם הלינם בראש המזבח עד לאחר המועד, שעדיין ראויים הם להקטרה[עג], אף שעכשיו אין איסור חמץ כלל, מכל מקום אסור להקטירם על החמץ, שאין איסור הקרבה על החמץ תלוי באיסור אכילה ושהיה כלל.

ראיה משיטת רבי שמעון שאין איסור אכילה בערב פסח

והביא ראיה לדבר, שהרי לדעת רבי שמעון (כח.) אין לאו על אכילת חמץ בערב הפסח, ולשיטת בעל המאור (ז. ד"ה והא), לרבי שמעון מותר לאכול חמץ עד הלילה[עד], ומכל מקום מבואר במשנה (סג.) שמודה הוא שיש איסור שחיטה על החמץ בערב הפסח. ומוכח, שאיסור שחיטה על החמץ יכול להיות אף בזמן שאין איסור אכילה כלל, ומדברי רבי שמעון נלמד שאף לשיטת חכמים יכול להיות איסור הקטרה על החמץ אף בזמן שאין איסור אכילה.

דחיית הראיה

האחרונים[עה] דחו ראיה זו, שהרי אף שאין איסור אכילה לדעת רבי שמעון, מכל מקום יש חיוב השבתה, ומה שמותר לאכול הוא משום שבאכילה הוא משבית את החמץ [וכמבואר בדברי בעל המאור (שם)]. וכיון שיש על החמץ איסור השבתה, יש איסור לשחוט את הפסח עליו. אך באימורים שלנו עד אחר המועד, כיון שאין בזמן זה איסור אכילת חמץ, ואף לא חיוב ביעור חמץ, אין איסור להקטיר את האימורים על החמץ.

ראיה נוספת מפסח שני

ראיה נוספת הביא המנחת חינוך לדבריו, מהגמרא (צה:) שדרשה למעט פסח שני מאיסור שחיטה על החמץ, ופירש רש"י (ד"ה לא תשחט) שאף על פי שכבר מיעטה הגמרא (צה.) שאין מצות השבתה ואין איסור בל יראה בפסח שני, עדיין אפשר היה לומר שיש איסור להחזיק חמץ ברשותו בזמן השחיטה, ולפיכך צריך מיעוט נוסף, שאף אין איסור 'לא תשחט על חמץ' בפסח שני. ומבואר, שללא מיעוט זה, היה איסור שחיטה על החמץ, אף שאין חיוב השבתה ואיסור בל יראה. ומוכח אם כן, שאין איסור שחיטה על החמץ תלוי באיסור חמץ כלל.

דחיית ראיה זו

ובחידושי ר' אריה לייב (סי' יב) ושיעורי ר' דוד (סג. אות שפז, סג: סי' עז אות שצה) כתבו לדחות ראיה זו, שלענין פסח שני יש לומר, שאילולא שהתמעט בו איסור שחיטה על החמץ, היינו סבורים שיש בו חיוב השבתה מכח לאו זה של 'לא תשחט על חמץ', אך במקטיר אימורי הפסח לאחר המועד, ודאי שאין חיוב השבתת חמץ בזמן ההקטרה, שהרי אין זה זמן הפסח כלל, וכל שאין בו חיוב השבתה אין איסור במעשה הקטרה[אוצר החכמה] החמץ[עו].

ובתורת הקודש (ח"ג סי' כז אות ב) דחה את ראיית המנחת חינוך, שיש לומר שאף שאין איסור שהיית חמץ בפסח שני, מכל מקום לולא המיעוט היתה נאסרת שחיטתו על החמץ, משום שהוא תשלומין לראשון, ונוהגים בו הדינים הנוהגים בפסח ראשון.

שוחט על חמץ הנמצא במקום שלא הגיע זמן האיסור

בעונג יום טוב (שו"ת ח"א סי' לו) כתב, שאדם הנמצא במקום שעדיין לא הגיע זמן ביעור חמץ, אך חמצו נמצא בארץ אחרת שבה כבר הגיע זמן הביעור, אינו יכול למכור את החמץ, משום שהולכים לענין זה אחר המקום שנמצא החמץ, ולא אחר מקום הבעלים. וכן להיפך, הנמצא במקום שהגיע בו זמן הביעור, וחמצו נמצא במקום שלא הגיע זמן הביעור, יכול למכרו.

וכתב בשיעורי ר' דוד (סג: סי' עז אות שצה) שלפי זה, השוחט את הפסח, ויש לו חמץ במקום שעדיין לא הגיע בו זמן הביעור, יהא תלוי הדבר במחלוקת האחרונים, שלדעת רעק"א שאיסור שחיטה על החמץ אינו אלא בחמץ שחייב בביעורו, אינו עובר משום שחיטה על החמץ, שהרי אינו חייב ביעור. אך לדעת המנחת חינוך, שאיסור שחיטה על החמץ אינו תלוי בחיוב ביעור, אף על חמץ זה עובר משום 'לא תשחט'.

שיטת מהר"ם שיק שאין איסור לא תשחט אלא בחמץ החייב בביעור

הובא לעיל (אות א) ביאור המהר"ם שיק (תרי"ג מצוות מצוה פט) בדרשת רבא (ה.) מהפסוק (שמות לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' שחיוב השבתה מתחיל מחצות היום, שהוא זמן הראוי לשחיטה, שאמנם עיקר הפסוק בא ללמד איסור שחיטה על החמץ, אך ממה שכתבה התורה 'לא תשחט' ולא כתבה 'לא תזבח' דרשו שבאה לרמז בזה שמזמן הראוי לשחיטה חייב להשמר שלא יבא לידי שחיטה על החמץ, וזאת על ידי שישבית את החמץ מחצות.

והוסיף המהר"ם שיק, שלפי דבריו, שבפסוק זה נכללים גם עצם איסור שחיטה על החמץ וגם חיוב השבתה, מוכח שדיניהם שוים. וכל שאין בו חיוב השבתה, אין בו איסור שחיטה על החמץ. וכגון חמץ נוקשה וחמץ על ידי תערובת שאין בהם חיוב השבתה בערב פסח, וכן חמץ שביטלו, גם אין בהם איסור שחיטה על החמץ. ולהיפך, כל חמץ שהתרבה בו חיוב השבתה, וכגון חמץ שקיבל עליו אחריות, כמו כן יש בו איסור שחיטה על החמץ. ודחה לפי האמור, את דברי המנחת חינוך הנ"ל, שאף בזמן שאין איסור חמץ כלל אפשר שיהיה איסור הקטרה על החמץ.

ראיה משיטת רבי שמעון שאין איסור אכילה בערב פסח

בתורת הקודש (ח"ג סי' כז אות ב) ובמשאת המלך (מועדים סי' פו אות ב) כתבו, שיש להוכיח מדברי תוספות (קח. ד"ה נימא) שאיסור לא תשחט אינו רק על חמץ שחייב לבערו, שכתבו, שאף לשיטת בן בתירא [כפי שביאר רבי אושעיא (שם) את שיטתו], שפסח ששחטו בארבעה עשר קודם חצות כשר, מכל מקום אין לעשות כן לכתחילה, משום שבזמן זה החמץ עדיין קיים, ואסור לשחוט פסח על החמץ. ומוכח, שאף בשעה שלא חל איסור חמץ כלל, והוא היתר גמור, מכל מקום יש בזה איסור 'לא תשחט על חמץ'[עז].

סח. משום שדרש 'על, בסמוך', או משום שהתראת ספק אין שמה התראה.

סט. כפי ששנינו (לא:) שחמץ שנפלה עליו מפולת, הרי הוא כמבוער.

ע. וכגון כשחל ארבעה עשר בשבת, שחלבי שבת קרבים ביום טוב, כמבואר בגמרא (נט:). או אף אם חל בחול, ועבר והקטירם בליל יום טוב.

עא. כפי הדין שאם עלו למזבח לא ירדו, כמבואר ברמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ג הי"א).

עב. ובחידושי ר' שמואל (סג. אות קעח) כתב, שאף שמקטירים אימורים שלנו על גבי המזבח, כדינם שאם עלו לא ירדו, מכל מקום אין להקטרה זו שם הקטרת קרבן פסח, אלא ההקטרה היא מדין לחמו של מזבח [כמבואר ברש"י (זבחים פה: ד"ה לא)], ואין עובר עליה משום לא תשחט על חמץ, מכיון שלא התרבה לאיסור זה אלא המקטיר קרבן פסח.

עג. כמבואר בגמרא (זבחים פז.) וברמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ג הי"א), שאם הלינם בראש המזבח, מקטירים אותם לעולם.

עד. ולא כדעת ראשונים אחרים שפירשו שלרבי שמעון מכל מקום יש איסור אכילה משום שמבטל בכך מצות השבתה.

עה. הגהות הגרי"פ פערלא והגר"ח האגר (הו"ד בספר ההשלמה על מנחת חינוך שם), תורת הקודש (ח"ג סי' כז אות ב) ושיעורי ר' דוד (סג. אות שפז, סג: סי' עז אות שצה).

עו. ראה ביאור זה ביתר הרחבה להלן (אות ה).

עז. אמנם התוספות הרא"ש (ה. ד"ה לא) הביא שרבינו שמשון הקשה על דרשת רבא (שם) מהפסוק 'לא תשחט על חמץ' וגו', שיש איסור חמץ מזמן הראוי לשחיטה, שהרי לדברי רבי אושעיא לשיטת בן בתירא זמן שחיטה הוא מארבעה עשר בשחרית, ומכל מקום אין איסור חמץ אלא מחצות. ורבינו יצחק תירץ שבן בתירא אינו דורש כדרשת רבא, וסובר כדברי שאר התנאים (שם) שדרשו דרשות אחרות לאיסור חמץ בערב פסח מחצות. והרא"ש כתב, שאין כאן קושיא כלל, משום שאמנם מפורש בירושלמי (פ"י ה"א) שלבן בתירא אסור לאכול חמץ

שחיטת תמיד ושאר קרבנות על החמץ

והקשה על כך במשאת המלך שהרי לשיטת רבי יהודה (סג.) יש איסור שחיטה על החמץ אף בתמיד, ולשיטת רבי שמעון (שם) אף בשאר קרבנות במועד, ואיסור זה בודאי אינו בכל ימות השנה, אלא רק בזמן שנוהג איסור חמץ, ומוכח מכך שאיסור 'לא תשחט' אינו אלא על חמץ האסור, ואם כן מדוע לבן בתירא יש איסור שחיטת פסח קודם חצות, בזמן שאין עליו חיוב השבתה.

שני גדרים בשחיטה על החמץ

וכתב, שבהכרח יש לומר, ששני דינים נאמרו באיסור שחיטה על החמץ: א. איסור שחיטה על חמץ של איסור, ודין זה נוהג לשיטת רבי יהודה אף בתמיד, ולשיטת רבי שמעון אף בשאר קרבנות במועד. ב. איסור שחיטת קרבן הפסח, אף על חמץ של היתר, ואיסור זה אינו אלא בקרבן פסח[עח].

ד. עבר ושחט על החמץ

דברי התוספתא שהפסח כשר

שנינו בתוספתא (פ"ד ה"ד) 'השוחט את הפסח על החמץ בארבעה עשר, עובר בלא תעשה. והפסח עצמו כשר, ויוצא בו ידי חובתו בפסח'. וכתב הכסף משנה (קרבן פסח פ"א ה"ה) שכן משמע גם מלשון המשנה (סג.), 'השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה', ולא נאמר שהפסח פסול[עט].

דרשות הירושלמי שהפסח כשר

וברושלמי (פ"ה ה"ד) הובאו שני מקורות לדין זה, שעבר ושחט על החמץ, הפסח כשר. וז"ל, 'מנין לשוחט את הפסח על החמץ שהוא עובר בלא תעשה וכו', אין לי אלא השוחט בזורק מנין, תלמוד לומר (שמות לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם'. אמר רב שמואל בר יצחק, ממה שהוא מתחייב על הזריקה, הדא אמרה [מוכח שה]פסח עצמו [שנשחט על החמץ] כשר [שאם לא כן הרי כבר נפסל הפסח בשחיטה, ואין לחייב את הזורק דם פסח פסול על החמץ]. אמר רבי יוסה [לדחות ראיה זו] תיפתר שנתמנה [כלומר, נזדמן] לו חמץ בין שחיטה לזריקה [ולכן לא נפסל הפסח בשחיטה], או שהיה זה שוחט וזה זורק [ולשוחט לא היה חמץ]. תני חזקיה 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' (שם) התורה קראת אותו זבח'[פ] [שאף על פי שנשחט על החמץ עדיין הוא קרוי 'זבחי', כלומר, זבח כשר[פא]].

ביאור תוספות שלא שנה עליו הכתוב לעכב

תוספות (סג. ד"ה השוחט) כתבו בשם ריב"א, שהפסח כשר כיון שלא שנה עליו הכתוב לעכב. והקשו המהרש"א (שם) והחסדי דוד (תוספתא פ"ד ה"ד) שלכאורה שנה עליו הכתוב לעכב, שהרי שני פסוקים נאמרו באיסור זה, 'לא תזבח על חמץ דם זבחי' (שמות כג יח) ו'לא תשחט על חמץ דם זבחי' (שם לד כה). ותירץ המהרש"א, שיש לומר שמה ששנה הכתוב באיסור זה אינו כדי לעכב, אלא כדי לעבור עליו בשני לאוין, ואין אומרים 'שנה עליו הכתוב לעכב' אלא במקום שאי אפשר לומר ששנה בו כדי לרבות בלאוין[פב].

אוצר החכמה

האחרונים[פג] הקשו על דברי המהרש"א, שהרי מבואר בגמרא (כד:) שבכל מקום שנאמרו בתורה שני לאוין באיסור אחד, ואפשר להעמיד יתור זה לדרשה, נוקטים שבא הכתוב ללמד את הדרשה, ולא שנכפל כדי לרבות עליו בלאוין. ואם כן אף כאן יש לומר שמה ששנה הכתוב באיסור זה הוא כדי לומר שדין זה מעכב, ולא שבא לרבות עליו לאוין[פד].

והבית הלוי (שו"ת ח"א סי' ל אות יד) כתב ליישב את דברי המהרש"א, שבענין שחיטת פסח על החמץ אין לומר שמה ששנה בו הכתוב הוא רק לעכב, שאם כן לא היה צריך לשנות את הפעם השניה בלשון לאו, שהרי שנה עליו הכתוב לעכב הוא אף אם לא נשנה בלשון לאו[פה], ובהכרח שכוונת התורה כאן לרבות עליו בלאוין, שיתחייב ב' פעמים מלקות[פו]. ומעתה כיון שמוכרח הדבר שכוונת התורה על כל פנים גם לרבות בלאוין, שוב יש לומר שלא נשנה אלא כדי לרבות בלאוין ולא לעכב.

יישוב נוסף על קושיית המהרש"א

בקול הרמ"ז (פ"ה מ"ד ד"ה עובר) כתב לבאר את דברי תוספות, שלא שנה עליו הכתוב, כיון שפסוק אחד נצרך ללמד על זמן השבתת חמץ שהוא קודם חצות, וכדברי רבא (ה.) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי, לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים', ומבואר בגמרא שרבא פירש שאין האיסור האמור בפסוק זה על כל אחד ואחד בזמן שהוא שוחט, אלא לימדה תורה שבזמן שחיטה שהיא מחצות, יש חיוב על כל ישראל להשבית את החמץ. ואם כן באיסור זה של שחיטה על החמץ אין בו אלא כתוב אחד[פז].

קושיא על תוספות מדברי הירושלמי

עוד הקשו האחרונים על דברי תוספות, שלכאורה מהירושלמי שהובא לעיל מוכח בפירוש שלא כדבריהם, שבירושלמי מפורש שהפסח כשר מדרשה ש'התורה קראת אותו זבחי', ולא משום שלא שנה עליו הכתוב לעכב.

תירוץ הצל"ח

וכתב הצל"ח (סג. בתוס' ד"ה השוחט) שיש לומר שקושיא זו וקושיית המהרש"א, מתורצות הן אחת בחברתה. ומבאר, שהתוספות פירשו את דרשת הירושלמי 'שהתורה קראת אותו זבחי', שדרשו כן ממה שלא כתוב 'זבח' אלא 'זבחי', שלשון זו באה להורות שעדיין הוא זבח הכשר להקרבה.

כבר משחרית. ולפי דברי רבינו יצחק אפשר שאכן גדר איסור שחיטה על החמץ תלוי הוא במחלוקת התנאים והאמוראים, שרבי ישמעאל ורבא שדרשו מ'לא תשחט על חמץ' שיש איסור להשהות חמץ מחצות, סברו שאיסור שחיטה על החמץ הוא על חמץ שחייב בהשבתתו, ולכן מוכח שבזמן הראוי לשחיטה כבר יש איסור להשהות חמץ. אך בן בתירא סבר שאיסור שחיטה על החמץ הוא אף בחמץ המותר, ולפיכך איסור זה יכול להיות אף בשחרית קודם זמן ביעור חמץ. ולכן גם אין להוכיח מאיסור שחיטה על החמץ מתי הוא חיוב הביעור, וכשיטת התנאים שלמדו את זמן הביעור מפסוקים אחרים. ולשיטת הרא"ש, לכאורה יש לומר שאף לבן בתירא איסור שחיטה על החמץ הוא השוחט על חמץ האסור, אך נראה שאין זה על חמץ האסור בקיומו, אלא על חמץ האסור באכילה, שכך הוא לשון הירושלמי (שם) 'אמר רבי לוי, האוכל מצה בערב הפסח, כבא על ארוסתו בבית חמיו, והבא על ארוסתו בבית חמיו לוקה. תני רבי יודה בן בתירה אומר, בין חמץ בין מצה אסור'. ונראה שהכוונה שהחמץ אסור באכילה ולא בקיום, וכשם שהמצה אסורה אז באכילה.

עח. והוסיף, שאפשר שעצם שחיטת הפסח גורמת שיהיה איסור בחמץ, לענין שחיטת הפסח. וכשם שהמועד אוסר את החמץ, כך שחיטת הפסח אוסרת את קיום החמץ, ומחשיבה אותו חמץ של איסור לענין שיהיה אסור להקריב עליו את הפסח. וראה המובא להלן (אות ה) כעין זה, בשם חידושי רבי אריה לייב (סי' יב).

עט. המהר"ם שיק (שו"ת או"ח סי' קע) כתב שלשיטת רבא (תמורה ד:) שאמר 'כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד לא מהני', אין ראיה מלשון המשנה שהפסח כשר. שיש לומר שבמה שנקטה המשנה שעובר בלא תעשה, נכלל מאליו שהפסח נפסל, כיון שנעשה באיסור. אלא שעדיין יש להוכיח שאין הפסח נפסל לרבא משום 'אי עביד לא מהני', מהגמרא בתמורה (ו.) שביארה מה הנפקא מינה במחלוקת אביי ורבא, ולא הביאה נפקא מינה זו של שוחט פסח על החמץ אם נפסל בכך.

פ. במשנה למלך (קרבן פסח פ"א ה"ה) מבואר שכוונת חזקיה להקשות מברייתא זו על מקורו של רב שמואל בר יצחק, שהרי מבואר בה שאילולא הדרשה מ'זבחי' אי אפשר היה להוכיח שהפסח כשר, מזה שחייבה התורה את הזורק.

פא. כן ביאר המשנה למלך (קרבן פסח פ"א ה"ה) את דברי הברייתא שדורשים מ'זבחי' שהפסח כשר, וכן פירשו הפני משה וקרבן העדה (ד"ה תנ') בפירושם השני, וכתבו שפירוש זה עיקר. ובביאור הדרשה, כתב המשנה למלך שהברייתא דייקה את לשון הפסוק, שלכאורה היה צריך לכתוב 'לא תשחט דם זבחי על החמץ', וממה שסירס המקרא וכתב, 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', יש לדרוש כאמור שאף על פי שנשחט על החמץ, עדיין הוא קרוי זבחי. וכן פירשו הקרבן העדה והאור חדש (סג. בתוס' ד"ה השוחט). וכתב האור חדש, שלפי זה דרשה זו היא גם לשיטת רבי יהודה ורבי שמעון (סג.) שדרשו מ'זבחי' לרבות את התמיד או שאר קרבנות כמבואר בגמרא (סד.), כיון שאין דרשת הירושלמי מיתור, אלא מסדר הפסוק, כמבואר. וראה להלן שהצל"ח (סג. בתוד"ה השוחט) ביאר שדרשת הירושלמי היא ממה שכתבה התורה 'זבחי' ולא 'זבח', ואמנם כתב שדרשה זו היא לשיטת חכמים ולא לשיטת רבי שמעון.

אמנם התפארת ישראל (פ"ה מ"ד בועז אות א) כתב שאין לפרש את הברייתא שדורשים מ'זבחי' שהפסח כשר, שאם כן יקשה על דברי תוספות (סג. ד"ה השוחט) [המובאים להלן] שמבואר בדבריהם שאף בלא דרשה זו יש להכשיר את הפסח כיון שלא שנה עליו הכתוב לעכב. אלא יש לפרש להיפך, שחזקיה בא לחלוק על שיטת רב שמואל בר יצחק, ולומר שהפסח פסול. ועל מה שהקשה רב שמואל בר יצחק, שאם כן למה לוקה על זריקה על החמץ מאחר שכבר נפסל הפסח בשחיטה, על כך השיב חזקיה שהוא משום ש'התורה קראת אותו זבחי', כלומר שאף שנפסל עדיין הוא בגדר 'זבחי' לענין שילקה על זריקת דמו על החמץ, וזו כוונת הברייתא [וכן פירשו הפני משה וקרבן העדה (שם) בפירוש ראשון, אמנם כאמור מסקנתם היא שלא כפירוש זה].

ומדברי תוספות הרשב"א המובאים להלן נראה כפירוש המשנה למלך וסיעתו, שתוספות הרשב"א כתב שהפסח כשר כמו שדרשו בירושלמי, והביא מלשון הירושלמי את דברי רב שמואל בר יצחק ואת הברייתא ששנה חזקיה, ומשמע שאף ברייתא זו דורשת להכשיר.

פב. וכגון הדין שצריך שתהיה שחיטת הפסח למנויו, הנלמד מהפסוק (שמות יב ד) 'במכסת נפשת וגו' תכסו על השה', ומבואר בגמרא (סא.) שדין זה הוא לעיכובא כיון ששנה עליו הכתוב 'במכסת' 'תכסו', ופסוק זה לא נאמר בלשון לאו, אלא בלשון עשה, ואין לומר ששנה עליו הכתוב כדי לרבות בלאוין, ולפיכך יש לומר שמה ששנה עליו הכתוב הוא כדי לומר שדין זה מעכב, וכן שאר מקומות שאמרו בהם ששנה עליו הכתוב לעכב הן כיוצא בזה.

פג. שער המלך (קרבן פסח פ"א ה"ה), שירי קרבן (פ"ה ה"ד ד"ה ממה) ויש סדר למשנה (פ"ה מ"ד). וכן הצל"ח (בתוספות ד"ה השוחט) כתב שתירוץ המהרש"א דחוק.

פד. ומתוך כך נשאר השער המלך בקושיא על דברי תוספות, וראה להלן מה שכתב ליישב על פי זה את קושיית המשנה למלך על הירושלמי. וראה עוד להלן שיש מהאחרונים שיישבו את קושיית המהרש"א בדרכים נוספות.

פה. וכמו שמצינו בדין שוחט שלא למנויו ששנה עליו הכתוב לעכב 'במכסת תכסו' [כמובא בהערה לעיל על דברי המהרש"א].

פו. וכעין מה שמצינו בתוספות (מכות ד. ד"ה לוקין) שכתבו שאזהרת 'לא תחסום שור בדישו' (דברים כה ד) באה למלקות, וממילא כיון שיש איסור בדבר חייב גם בתשלומין אם חסם, שאין לומר שבאה לחיוב תשלומין בלבד, שאם כן התורה היתה צריכה לכתוב בלשון עשה 'האכל שור בדישו'.

פז. וכתב לבאר בזה את לשון המשנה שנקטה 'עובר בלא תעשה' ולא 'חייב', שבאה לרמז דין זה שאינו לוקה על שחיטה על החמץ אלא פעם אחת. וראה שם שהוכיח שאף לשיטת רבי שמעון אינו לוקה אלא פעם אחת, ומה שנקט לשון 'חייב' הוא משום שבשוחט פסח בזמנו שלא לשמו, ובמועד לשמו, נקט לשון 'פטור'.

ראה המובא לעיל (אות א) שגם בשאגת אריה (שו"ת סי' עח) כתב כדברי קול הרמ"ז.

ובהגהות זהב שבא על תוספות הרשב"א (סג. ד"ה השוחט) כיון לתירוץ זה של קול הרמ"ז. והוסיף, שלולא דברי הרמב"ן (שמות כג יח), יש לפרש כן את כוונת רש"י על התורה שפירש את הפסוק

ואם כן דרשה זו היא רק לשיטת חכמים במשנה (סג.) הסוברים שאיסור שחיטה על החמץ הוא רק בקרבן פסח, אולם לדעת רבי שמעון שאיסור שחיטה על החמץ אמור בקרבן פסח בערב הפסח, ובמועד בשאר קרבנות, ומבואר בגמרא (סד.) שדרש כן ממה שכתוב שתי פעמים זבחי, 'קרי ביה זבח זבחי כו' בזמן דאיכא זבח [פסח] לא מחייב אזבחי [שאר קרבנות], בזמן דליכא זבח מחייב אזבחי', ולשיטתו מה שכתבה התורה 'זבחי' ולא 'זבח' הוא לרבות שאר קרבנות ולא ללמד שהקרבן כשר[פח]. אלא שלשיטתו יש לומר שהקרבן כשר כיון שלא שנה עליו הכתוב לעכב, שהרי לדבריו אין 'יתור בשני הפסוקים, שנצרכים הם לרבות שאר זבחים במועד, ומה שכתבו התוספות שהפסח כשר כיון שלא שנה עליו הכתוב לעכב הוא כשיטת רבי שמעון, אכן, לשיטת חכמים שלא דרשו 'זבחי' לרבות שאר קרבנות, היה אפשר לומר ששנה עליו הכתוב לעכב, ולשיטתם הצריכו בירושלמי דרשה זו ש'התורה קראת אותו זבחי'[פט].

בשיטת רבי יהודה

ובנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת או"ח סי' צ) הוסיף על האמור, שלפי זה יש לומר שלשיטת רבי יהודה אמנם הפסח פסול, שהרי מבואר בגמרא (סד.) שרבי יהודה דרש מ'זבחי' לרבות שעובר אף בתמיד ששחטו על החמץ, ואם כן לשיטתו אין את לימוד הירושלמי מ'זבחי' שהפסח כשר, וכמו כן אין את טעם הריב"א שהפסח כשר כיון שלא שנה עליו הכתוב, שטעם זה אינו אלא לשיטת רבי שמעון שצריך שני פסוקים כדי לדרוש 'זבח' 'זבחי' שיש זמן שעובר על 'זבח' [פסח] ויש זמן שעובר על 'זבחי' [שאר קרבנות], אבל לרבי יהודה פסוק אחד מיותר, ואם כן שנה עליו הכתוב לעכב והקרבן פסול[צ].

אמנם בדבריו בצל"ח (שם) נקט שאף לרבי יהודה הפסח כשר, כיון שרבי יהודה אומר 'אף התמיד', ובודאי מודה שעובר גם בשוחט פסח על החמץ, אף שמפרש ש'זבחי' היינו תמיד. וצריך לומר שמפרש ששני הפסוקים, 'לא תשחט על חמץ' ו'לא תזבח על חמץ', אחד מהם אמור בתמיד ואחד אמור בפסח[צא], ואם כן יש לדרוש את 'זבחי' האמור באיסור פסח שבא לומר שאף על פי שנשחט על החמץ הרי הוא 'זבחי' וכשר, וכדרשת הירושלמי[צב].

תירוץ האור חדש

ובאור חדש (סג. בתוס' ד"ה השוחט) כתב ליישב את הקושיא על תוספות מדברי הירושלמי, על פי ביאור קול הרמ"ז הנ"ל בשיטת תוספות, שלא שנה עליו הכתוב לעכב כיון שפסוק אחד בא לדין השבתת חמץ מזמן שחיטה. ולפי"ז יש לומר, שהרי שיטת הירושלמי (פ"א ה"ד) שלרבי מאיר אין דין השבתת חמץ מדאורייתא בארבעה עשר[צג], ואם כן לשיטתו הרי שנה עליו הכתוב, ולשיטתו הוצרך הירושלמי לדרשה שהפסח כשר[צד]. אולם תוספות נקטו את דבריהם לשיטת הבבלי שאף לרבי מאיר חמץ משש שעות ולמעלה אסור מן התורה, ואם כן גם לשיטתו פסוק אחד הוא ללמד שזמן השבתת חמץ מחצות ולא שנה עליו הכתוב לעכב.

שני טעמים לפסול את הקרבן

הנצי"ב (שו"ת משיב דבר ח"ב סי' ה) תירץ את הקושיא על תוספות מדברי הירושלמי, שנידון הירושלמי, ונידון התוספות לפסול את הקרבן, הם משני טעמים שונים. נידון הירושלמי הוא שיפסל הפסח משום 'כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני' וכדעת רבא (תמורה ד:). ולפי הוה אמינא זו, כל שחיטה שנעשתה באיסור, כגון שחיטה על החמץ, וכן אותו ואת בנו, ושחוטי חוץ, היתה פסולה, וכאילו לא שחט, והיה דינה כנבלה. ועל כך דרשו בירושלמי 'התורה קראת אותו זבחי', כלומר, זבוח, ולא נבלה[צה]. ומכאן למדו אף לשאר איסורים, שאף שחיטה שנעשתה באיסור, שחיטה היא. אך נידון תוספות הוא, שיפסל הפסח משום פסול קדשים, שעבודת השחיטה נעשתה בו בפסול. ועל סברא זו אין להשיב 'התורה קראת אותו זבחי', שאף שאמנם זבוח הוא, מכל מקום לא נעשתה עבודתו כהלכתה, ויהא הקרבן פסול. ועל כך תירצו, שאין כאן פסול קדשים, אף שלא נעשה הפסח כהלכתו, משום שלא שנה עליו הכתוב לעכב.

שיטת תוספות הרשב"א ששנה עליו הכתוב

תוספות הרשב"א (סג. ד"ה השוחט) כתב שלא כדברי ריב"א, אלא שאיסור זה אמנם שנה עליו הכתוב, ומכל מקום אינו מעכב, משום דרשות הירושלמי הנ"ל. ולכאורה נראה שנחלק על שיטת ריב"א, וסבר כקושיית האחרונים עליו ששנה עליו הכתוב. אמנם לביאור הצל"ח יתכן לפרש שדברי ריב"א הם לשיטת רבי שמעון שדרש לרבות שאר קרבנות, ודברי תוספות הרשב"א הם לשיטת חכמים, ואין מחלוקת בדבר.

הטעם שצריך דרשה שהפסח כשר

המשנה למלך (קרבן פסח פ"א ה"ה) הקשה, שמבואר מדברי הירושלמי שאילולא הדרשות הנ"ל שהפסח כשר, היינו אומרים שהפסח פסול, והרי מצינו שלענין איסור אפית מנחה חמץ הצריכה הגמרא (מנחות נג.) דרשה כדי ללמוד שאם עבר ואפאה חמץ המנחה פסולה[צו], ומבואר שלולא שמצינו דרשה לא היינו פוסלים מסברא.

'לא תזבח על חמץ דם זבחי' (שם) וז"ל, 'לא תזבח על חמץ וגו', לא תשחט את הפסח בארבעה עשר בניסן עד שתבער החמץ', כלומר שפסוק זה בא ללמד שזמן ביעור החמץ הוא קודם זמן השחיטה. וראה שם שהביא מה שכתב הרמב"ן לדחות פירוש זה, והאריך ליישב את דבריו.

פח. ראה בהערה לעיל [על דרשת הירושלמי] ביאור אחר באחרונים בדרשת הירושלמי, והתבאר שם שלשיטתם דרשה זו היא אף לשיטת רבי שמעון.

פט. וכן כתב בחסדי דוד על התוספתא (פ"ד ה"ד) ליישב את קושיית המהרש"א שמה שכתבו תוספות שלא שנה עליו הכתוב לעכב היינו לשיטת רבי שמעון שדורש לרבות שאר קרבנות ואין כאן 'יתור, ומה שהצריכו בירושלמי דרשה היינו לשיטת חכמים.

ובשירי קרבן (פ"ה ה"ד ד"ה ממה) כתב ליישב את קושיית המהרש"א, שאין 'יתור לאון, כיון ש'לא תזבח' נצרך להקישו ל'לא ילין חלב חגי', שכל שישנו באיסור הלנת האימורים ישנו בלא תזבח ולחייב את המקטיר על החמץ וכמבואר בגמרא (סג:), וכן 'לא תשחט' נצרך להקישו ל'לא ילין לבקר זבח חג הפסח' ללמד שאין חייבים אלא על חמץ של מי שעובר בלא ילין, ולא על חמץ של אחד בסוף העולם, וכמבואר בגמרא (שם). ולשיטת הברייתא (סד.) שסוברת שאין המקטיר חייב, ואין מקישים 'לא תזבח' ל'לא ילין', יש לומר שהרי מבואר בגמרא (שם) שברייתא זו היא כשיטת רבי שמעון, ולשיטתו יש צורך בשני הפסוקים כדי לחייב אף על שאר קרבנות במועד [וכתירוץ האחרונים הנ"ל].

צ. וכתב שם לבאר על פי זה את טעמו של רש"י (סג. ד"ה חייב) שפירש בדברי רבי שמעון שהשוחט פסח שלא לשמו במועד חייב, שלוקה גם משום איסור שחיטה על החמץ מלבד מה שחייב משום בל יראה, ולא פירש כן קודם לכן בדברי רבי יהודה שמחייב על התמיד בערב פסח, אף ששיטת רבי יהודה שעובר משום בל יראה משש שעות ולמעלה. שלפי המבואר יש לומר, שלשיטת רבי שמעון שהפסח כשר, הוקשה לרש"י מה הנפקא מינה שיש במועד איסור משום שחיטה, שהרי בלא כן יש איסור משום בל יראה. ולפיכך הוצרך רש"י לפרש, שיש נפקא מינה שלוקה גם משום איסור שחיטה על החמץ. אך לשיטת רבי יהודה שהפסח פסול, לא הוצרך רש"י לפרש נפקא מינה זו, כיון שיש נפקא מינה באיסור השחיטה, שהפסח נפסל בדיעבד.

צא. וביאר הצל"ח שיש להעמיד שהפסוק 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' הוא האמור בפסח, שהמשך הפסוק הוא 'ולא ילין לבקר זבח חג הפסח'. וכן כתב לעיל (ה. ד"ה רבא). ולעיל (אות א) הובא, שגם השפת אמת (סג. ד"ה רבי יהודה) כתב שלשיטת רבי יהודה יש לומר שפסוק אחד נאמר על פסח, ופסוק שני על תמיד.

עוד הובא שם, שהפסקי רי"ד (סד. ד"ה רבי יהודה) והתוספות יום טוב (פ"ה מ"ד) פירשו, שאף לרבי יהודה הפסוקים נאמרו על קרבן פסח, אלא שדרש לרבות גם את התמיד, משום שאפשר היה לכתוב 'זבח', וכתבה התורה 'זבחי', שיתור זה בא לרבות את התמיד. ולדבריהם, שוב יש לומר שלרבי יהודה יהיה הפסח פסול, משום ששנה עליו הכתוב לעכב, ואין מיעוט מ'זבחי'.

ובצל"ח (ה. ד"ה רבא) נראה שמפרש, שלרבי יהודה הפסוק 'לא תשחט' וגו' נאמר גם על פסח וגם על תמיד, והפסוק 'לא תזבח' וגו' נאמר רק על תמיד [כמבואר לעיל (אות א)], ולפי"ז יהיה התמיד ששחטו על הפסח פסול, משום ששנה עליו הכתוב לעכב, אך הפסח, שלא שנה עליו הכתוב, יהיה כשר. ולכאורה מלשון רבי יהודה במשנה לא משמע שהתמיד חמור מן הפסח.

צב. אך לרבי שמעון אין לומר כן כיון שצריך לכתוב שתי פעמים 'זבחי' לדרוש 'זבח' 'זבחי' כמבואר בגמרא (סד.).

צג. ולא כשיטת התלמוד בבלי (ד:) שאף לרבי מאיר חמץ משש שעות ולמעלה אסור מן התורה.

צד. ראה באור חדש שם שפירש הטעם שהוצרך הירושלמי לפרש דין זה לשיטת רבי מאיר, שהרי בתוספתא (פ"ד ה"ד) שנינו שהשוחט את הפסח על החמץ הפסח כשר, ומבואר בגמרא (סנהדרין פו.) 'סתם תוספתא רבי נחמיה', ושנינו בעירובין (יג:) 'תנא לא רבי מאיר שמו אלא רבי נהוראי שמו וכו', ולא נהוראי שמו אלא רבי נחמיה שמו' וכו', ואם כן רבי נחמיה הוא רבי מאיר, ויש לפרש את התוספתא כשיטתו. עד כאן דבריו. ונראה שנקט בכוונת הגמרא בעירובין שאדם אחד הוא ששמו רבי מאיר ורבי נהוראי ורבי נחמיה, אמנם מגוף דברי הגמרא הנ"ל בסנהדרין לכאורה מבואר לא כן, שהרי אמרו שם 'סתם משנה רבי מאיר סתם תוספתא רבי נחמיה', ואם כן נראה שרבי מאיר אינו רבי נחמיה בעל התוספתא. וראה בנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת יו"ד סי' קנא) שהביא ביאור בשם הגר"י פיק ששני חכמים הם, שעל התנא שהיה מפורסם בפי כל בשם רבי מאיר, אמרו ששם העצם שלו היה רבי נהוראי, וכינוהו רבי מאיר על שם שהיה מאיר עיני חכמים. והיה תנא אחר שהיה מפורסם בשם רבי נהוראי, ושם העצם שלו היה רבי נחמיה. וכתב שם להוכיח כפירוש זה. וכן מבואר במסורת הש"ס (עירובין שם). אמנם הנודע ביהודה בסוף דבריו כתב שראה את דברי הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה (פ"י) שכתב וז"ל, 'ורבי מאיר נקרא גם הוא רבי נהוראי והענין אחד, ושמו העיקר רבי נחמיה'. וכן הביא בשם הגדולים (חלק גדולים קונטרס אחרון מערכת נ אות א) בשם הרשב"ץ והליכות עולם. אמנם הרמב"ם בהקדמתו לספר יד החזקה כתב שרבי נחמיה הוא מחביריו של רבי מאיר, ואם כן נראה שנקט שרבי מאיר אינו רבי נחמיה. ובהגהות היעב"ץ (סנהדרין כ. ברש"י ד"ה רבי נהוראי) אמנם כתב שפשטות הגמרא בעירובין היא שרבי מאיר הוא רבי נחמיה, אולם כתב שיש לומר ששני רבי נחמיה היו, והוכיח כן מהגמרא הנ"ל (שם פו.) שסתם משנה רבי מאיר וסתם תוספתא רבי נחמיה. ומכל מקום גם לפי דבריו מבואר שסתם תוספתא אינה רבי מאיר, ושלא כדברי האור חדש.

צה. וכן מבואר בתוספות (תמורה ד: ד"ה רבא) שדרשת הירושלמי מ'זבחי', מיישבת מדוע אין אומרים 'אי עביד לא מהני'.

צו. לשון הגמרא שם, 'מתקיף לה רבינא, ואימא לא תאפה חמץ למיקם גבר בלאו בעלמא ואיפסולי לא מיפסלא, אלא מנלן כדתניא 'מצה', יכול מצוה, תלמוד לומר 'תהיה', הכתוב קבעה חובה'.

ומצינו ח' דרכים ביישוב הקושיא:

טעם האחרונים שבפסח שנה עליו הכתוב לעכב

א. יש מן האחרונים[צז] שכתבו ליישב, שבאיסור שחיטת פסח על החמץ, אילולא דרשת הירושלמי שהפסח כשר, היינו סוברים שהפסח פסול כיון ששנה עליו הכתוב לעכב[צח].

אם אומרים בקדשים אי עביד לא מהני

ב. תוספות (תמורה ד: ד"ה רבא) הקשו על שיטת רבא (שם) ש'כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני', שאם כן השוחט את הפסח על החמץ יפסל הפסח, ותירצו שבירושלמי דרשו מפסוק להכשיר את הפסח. ולדבריהם לכאורה יש ליישב את קושיית המשנה למלך, שסוגיית הירושלמי שהצריכה דרשה להכשיר את הפסח, סברה כשיטת רבא ש'אי עביד לא מהני', והגמרא במנחות סברה כשיטת אביי ד'אי עביד מהני', ולכן סברה שבלא דרשה לפסול, יש להכשיר מנחה שאפאה חמץ.

אמנם השער המלך כתב שדחוק להעמיד את סוגיית הגמרא במנחות כאביי ולא כרבא, שאם כן הגמרא היתה צריכה לפרש דבריה ולומר 'הניחא לרבא, אלא לאביי' וכו', ועוד שהרי הגמרא הביאה ברייתא שדרשה מפסוק לפסול מנחה שאפאה חמץ, ואם נאמר שלפי רבא יש לפסול אף בלא דרשה משום אי עביד לא מהני, אם כן יקשה עליו מברייתא זו.

ומכח קושיות אלו הוכיח השער המלך שהכלל שאמר רבא 'כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני' אינו אמור אלא בשאר דיני התורה, אך בדיני קדשים הכלל הוא שבלא 'שנה עליו הכתוב לעכב' אף רבא מודה שאי עביד מהני. ובזה ביאר את שיטת תוספות הנ"ל במסכתין (סג. ד"ה השוחט), שכתבו שהשוחט את הפסח על החמץ אין הפסח נפסל כיון שלא שנה עליו הכתוב לעכב, ומשמע שאף בלא דרשת הירושלמי אין לפסול את הפסח, ואף לשיטת רבא ש'אי עביד לא מהני', אין צורך בדרשה כדי להכשיר את הפסח, והיינו משום שבקדשים לעולם אין לפסול בלא שנה עליו הכתוב[צט].

אוצר התפיסה

במחמץ מנחה לולא הדרשה יש הכרח שהמנחה כשירה

ג. יש מן האחרונים[ק] שכתבו ליישב שאמנם בשחיטת פסח על החמץ, לולא דרשת הירושלמי להכשיר, היה הקרבן פסול מסברא[קא]. אולם באיסור לא תאפה חמץ יש לומר שלולא דרשת הברייתא לפסול מסברא היה צריך לומר שהמנחה כשירה, משום שדרשו מפסוק שמחמץ מנחה פסולה פטור[קב], וכן דרשו מפסוק שחייב על כל עשייה ועשייה של המנחה על החמץ, על הלישה בפני עצמה ועל עריכה בפני עצמה ועל אפיה בפני עצמה[קג], ואם נאמר שהחימוץ פוסל את המנחה, אם כן יש סתירה בדרשות אלו, שהרי באופה מנחה חמץ הרי הוא אופה מנחה פסולה שנפסלה כבר בלישתה על החמץ, ואם כן מדוע חייב על אפיתה, ומוכרח אם כן שאין העשייה על החמץ פוסלת. ולכן צריך דרשה לומר שאמנם עשייתה חמץ פוסלת, ויש חילוק בין מחמץ מנחה הפסולה מחמת דבר אחר, שאינו עובר, למחמץ מנחה שנפסלה מחמת איסור זה עצמו של עשייתה חמץ, שעובר[קד].

תירוץ הקרן אורה שיש מחלוקת אמוראים אם העושה באיסור עבודתו פסולה

ד. הקרן אורה (מנחות נב: ד"ה והנה) כתב שיש לומר שאמנם מחלוקת אמוראים היא, אם במקום שאמרה תורה לאו בעבודת קדשים יש ללמוד שאם עבר ועשה באופן האסור עבודתו פסולה[קה]. שכן משמע בסוגיית הגמרא (שם נג.) שלשיטת רב חסדא ורב נחמן בר יצחק יש ללמוד שעבר ועשה את המנחה חמץ הרי היא פסולה[קו], ואם כן יש לומר שסוגיית הירושלמי סברה כשיטתם.

סברת האחרונים שדין 'אי עביד לא מהני' אינו אלא כשתתבטל העבירה בכך

ה. בספר פתח הבית (דבר בעתו קרבן פסח פ"א ה"ה אות ה ד"ה עיין משנה למלך) כתב ליישב על פי מה שכתבו האחרונים[קז] בשיטת רבא ש'אי עביד לא מהני' היינו באופן שעל ידי זה שלא הועילו מעשיו, ממילא אין כאן איסור[קח], אולם באופן שאף אם יתבטלו מעשיו נשאר האיסור מודה רבא שהועילו מעשיו. ואם כן יש לומר, שבאיסור שחיטה על החמץ, אילולא דרשת הירושלמי היה הדין לשיטת רבא שכיון ששחט באיסור, לא הועילו מעשיו. שעל ידי כן שוב לא נעשתה עבירה בפועל, כיון שאין שחיטתו כשרה, ולא נשחט פסח על החמץ. מה שאין כן באיסור מחמץ מנחה, אין לומר אי עביד לא מהני, כיון שאף אם לא יועילו מעשיו ותהא המנחה פסולה, מכל מקום יש בזה עבירה בפועל, כיון שאף במחמץ מנחה הפסולה מחמת חימוצה יש איסור, כמו שדרשו במנחות (נו:) שהמחמץ אחר מחמץ חייב.

ביאור רבינו מאיר שמחה שאין הכשר המנחה תלוי באפייתה

ו. בחידושי רבינו מאיר שמחה[קט] (סג. ד"ה בירושלמי) ובמועדים וזמנים (ח"ג סי' רכו) תירצו, שבשחיטה וזריקה על החמץ שהם עבודה המכשירה את הקרבן, לפי השיטה ש'כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני', לולא דרשת הירושלמי, היינו סבורים שהקרבן נפסל. משום שהשחיטה מכשירה את הקרבן, וכיון שנעשתה באיסור הרי זה כאילו נשחט בחוץ, ואינו מכשיר את הקרבן. וכן הזריקה היא מתירה את הקרבן. אולם לגבי איסור אפיה על החמץ, הרי האפיה אינה מתירה ואינה מקדשת את המנחה, ואין כאן מקום לומר אי עביד לא מהני, שהרי מעשה האפיה מכל מקום נעשה, ואין פסול המנחה תלוי במה שנעשתה האפיה באיסור[ק].

טעם שבקדשים צריך שנה עליו הכתוב אחח19/06/2018

ז. בחמדת ישראל (קונטרס תורה אור אות כג) תירץ, על פי דברי השער המלך שהובאו לעיל (תירוץ ב), שבקדשים לא נאמר הכלל 'כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני', אלא צריך 'שנה עליו הכתוב לעכב'. וביאר טעם הדבר, משום ש'אי עביד לא מהני' הוא קנס שקנסה אותו התורה שלא יועילוהו מעשיו, ויש לומר שבקדשים לא נאמר קנס זה, משום שקדשים אינם ממון בעלים אלא ממון גבוה. ולפי"ז יש לומר, שקרבן פסח חלוק בזה משאר קדשים, משום שהפסח כל זמן שחיטה הרי הוא של בעלים, שהרי הדין הוא שאפשר להמנות על הפסח, ולבטל את המינוי, עד לאחר שחיטה[קיא]. ומוכח שכל זמן שחיטה הרי הוא של הבעלים. ולכן בשוחט על החמץ צריך דרשה ללמד שהפסח כשר, ולא נאמר בזה אי עביד לא מהני[קיב].

ביאור האבן האזל שפסח שנשחט על החמץ הוא מחוסר זמן

ח. באבן האזל (איסורי מזבח פ"ה ה"ז אות ג) כתב, שיש לבאר שמה שהצריך הירושלמי דרשה להתיר את הפסח כששחטו על החמץ, אין זה משום ששחיטה שנעשתה באיסור פוסלת, אלא משום שדרשו (ה.) שאסור להשהות

צז. שער המלך (קרבן פסח פ"א ה"ה), חסדי דוד על התוספתא (פ"ד ה"ד) ומראה הפנים (פ"ה ה"ד ד"ה תני).

צח. ושלא כדברי תוספות הנ"ל, וכמובא לעיל שהשער המלך דחה את יישוב המהרש"א על תוספות. ולדברי החסדי דוד והצל"ח התבאר שאין סתירה מזה לדברי התוספות, שדברי תוספות הם כשיטת רבי שמעון, ומה שהצריכו בירושלמי פסוק להכשיר היינו כשיטת חכמים שחולקים על רבי שמעון, ולשיטתם שנה עליו הכתוב לעכב.

צט. וכתב ליישב בזה את מה שהשיג הפרי חדש בספרו מים חיים (סג. בתוס' ד"ה השוחט) על דברי תוספות מכח קושיא זו, וכתב שבהכרח אין הטעם שהפסח כשר משום שלא שנה עליו הכתוב לעכב, אלא משום דרשת הירושלמי. וראה חיי אדם (כלל ג נשמת אדם אות ז) שגם כן כתב שבקדשים מודה רבא שכל שלא שנה עליו הכתוב, אי עביד מהני. וביאר כך את דברי תוספות.

ק. רעק"א (גליון הרמב"ם קרבן פסח פ"א ה"ה), פתח הבית (דבר בעתו הלכות קרבן פסח פ"א ה"ה אות ה ד"ה ובדרך) ושואל ומשיב (שו"ת מהדו"ק ח"ב סי' מב).

קא. רעק"א (גליון הרמב"ם קרבן פסח פ"א ה"ה) כתב שהיה ראוי לפוסלו מסברא, או משום שכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, וכמבואר בתוספות (תמורה ד: ד"ה רבא) הנ"ל, ובשואל ומשיב כתב בטעם הדבר על פי מה שכתב השער המלך (קרבן פסח פ"א ה"ה) שמשמע מדברי הריטב"א (יומא נג. ד"ה חד) שבכל מקום שאמרה התורה לאו בעבודת קדשים, הרי זה מעכב, אף כשלא שנה עליו הכתוב.

קב. במנחות (נז.) דרשו מהפסוק (ויקרא ב יא) 'כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ', שרק מנחה כשירה הראויה להקרבה יש בה איסור לא תאפה חמץ.

קג. במנחות (נו:) 'אמר רבי יוחנן הכל מודים במחמץ אחר מחמץ [כלומר, כשאחד לש את המנחה חמץ, ואחר כך אחד ערכה ואחד אפאה] שהוא חייב, דכתיב (ויקרא ב יא) 'לא תעשה חמץ', 'ולא תאפה חמץ' (שם ו י).

קד. וכמבואר בירושלמי במסכתין (פ"ה ה"ד) חילוק זה בין מחמץ מנחה פסולה מחמת דבר אחר למנחה פסולה מחמת חימוץ.

קה. וכתב הקרן אורה שאין נידון זה תלוי במחלוקת אביי ורבא (תמורה ד:) בכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני או לא [וציין לחידושיו בתמורה שהאריך בזה, ואין חידושים אלו מצויים בידינו].

קו. בגמרא שם מבואר שרבי אמי אמר שהמקור שמנחה שלא הביאוה מצה, פסולה, הוא מהפסוק (ויקרא ו י) 'לא תאפה חמץ'. והקשה על כך רב חסדא, שאולי כוונת הפסוק שלא תאפה חמץ אלא שיאור [קודם שהחמיצה העיסה לגמרי], אך אין צורך שתהיה מצה, ורב נחמן בר יצחק הקשה שאולי כוונת הפסוק שלא תאפה חמץ אלא חלוט [ברותחין, שאינו חמץ אך גם אינו מצה], ורבינא הקשה שאולי דין לא תאפה חמץ הוא לאיסור אבל אינו מעכב. ונראה שכוונת הקרן אורה שמדברי רב חסדא ורב נחמן משמע שמודים הם שממה שנאמר לאו בדבר כבר מבואר שדין זה אף מעכב, אלא שהקשו שאפשר שאין הלאו אמור על המביא שיאור או חלוט.

קז. ראה מהריט"ץ (שו"ת ח"א סי' טז), מהרי"ט (שו"ת ח"א סי' סט), רעק"א (שו"ת מהדו"ק סי' קכט) ואחרונים נוספים.

קח. כגון באיסור להמיר קרבן שנאמר (ויקרא כז י) 'לא יחליפנו ולא ימיר אתו', ששנינו (תמורה ב.) שאם עבר והמיר הרי זה מומר, וסברה הגמרא (שם ה:) להוכיח מכך כשיטת אביי שאי עביד מהני, ותירצה לשיטת רבא, שיש דרשה מיוחדת לרבות שהתמורה חלה.

קט. נדפס בסוף ספר חידושי רבינו מאיר שמחה על הירושלמי.

קי. וראה בחידושי רבינו מאיר שמחה שם שכתב ליישב בדרך נוספת. ראה עוד במועדים וזמנים שכתב שיש לומר שמה שהצריכו בירושלמי דרשה שהפסח כשר, הוא משום שבגמרא (סג:) הקישו 'לא תשחט' ל'לא ילין' [שעובר בלא תשחט על חמץ של מי שעובר בבל ילין], ומהיקש זה אפשר היה לדרוש גם כן שכשם שב'לא ילין' אם עבר ולן נפסל, כמו כן אם שחט על החמץ נפסל.

קיא. שנינו (פט.) 'נמנין ומושכין את ידיהם ממנו עד שישחט, רבי שמעון אומר עד שיזרוק את הדם', ופסק הרמב"ם (קרבן פסח פ"ב ה"ד) 'ונמנין עליו ומושכין את ידיהן ממנו עד שישחט, כיון שנשחט אינו יכול למשוך את ידו, שהרי נשחט עליו'. ואפשר שהחמדת ישראל דייק מלשון הרמב"ם 'כיון שנשחט אינו יכול למשוך' וכו', שכל עוד שלא נגמרה השחיטה, עדיין אפשר למשוך את ידו ולבטל את המינוי.

קיב. והוסיף, שאפשר שזו דרשת הירושלמי מ'זבחי', 'הכתוב קראו זבחי', שאף על פי שהוא ממון בעלים בשעת שחיטה, מכל מקום גילתה התורה שגדרו הוא 'זבחי', כממון גבוה, שלא נאמר בו 'אי עביד לא מהני', כל שלא שנה עליו הכתוב לעכב.

חמץ בארבעה עשר מתחילת שעה שביעית, משום שנאמר (שמות לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי, לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים', וביארה הגמרא שאין לומר שזמן האיסור חלוק הוא לכל אדם לפי השעה ששוחט את הפסח, אלא מזמן הראוי לשחיטה אסור החמץ לכל אדם. אמנם יש לומר, שמכל מקום למדנו מפסוק זה, שכל אדם השוחט את הפסח, לא ישחט כאשר עדיין יש חמץ ברשותו. ואם כן, אין זה רק איסור לשחוט את הפסח כאשר יש חמץ ברשותו, אלא כל שלא ביער עדיין אינו זמן הראוי לו להקריב את פסחו, והרי זה בגדר מחוסר זמן, ומשום כך יש לפסול את הקרבן, ולכן הוצרך הירושלמי לדרשה שהקרבן כשר.

שיטת הר"ש מפליי"ש שהפסח פסול

בפירוש הר"ש מפליי"ש לפיוט אלקי הרוחות (ד"ה ולשמן, הו"ד באור זרוע ח"ב סי' רנו) הביא שיש מחמירין שלא לאפות מצות מצוה עד לאחר ביעור החמץ, משום שמצה הוקשה לפסח, שנאמר בקרבן פסח (במדבר ט יא) 'על מצת ומרורים יאכלהו', ונאמר בפסח (שמות לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', והוא הדין במצה. והביא בשם חמיו ה"ר אברהם בן רבינו ר' חיים, שאמר שאין לחוש לדעה זו, שלא הוקשה מצה לפסח אלא לענין אכילתה אך לא להלכות עשייתה. והביא ראיה לדבריו ממה ששנינו (לה.) שחלות תודה ורקיקי נזיר שעשאן למכור בשוק, יוצאים בהם ידי חובת מצה, והרי חלות אלו נאפו קודם זמן הביעור[קי], ומכל מקום יוצא בהם ידי חובת מצה. והוסיף, שאין לדחות שמה ששנינו שיוצא בחלות תודה, היינו רק בדיעבד, ומה שאסרו המחמירים הנ"ל היינו רק לכתחילה, שהרי מקור דינם של האוסרים הוא מהיקש לפסח, והרי פסח שעשאו על החמץ פסול אף בדיעבד.

ומבואר, שסבר שפסח ששחטו על החמץ, הפסח פסול. ויש לתמוה על דבריו, שהרי תוספתא מפורשת היא (פ"ד ה"ד) שהפסח כשר, כמובא לעיל[קיד].

ביאור שיטת רש"י

בגמרא (סג:) מובא שרב פפא דרש שאף המקטיר אימורי פסח על החמץ חייב. ופירש רש"י (ד"ה המקטיר) וז"ל, 'המקטיר את החלב של פסח על החמץ שיש לו בשעת הקטרה, אי לא היה לאחד מבני חבורה חמץ בשעת שחיטה, ויש לו לכהן המקטיר בשעת הקטרה, עובר הוא' וכו'. ויש לדקדק, מדוע הוצרך לפרש שלא היה לאחד מבני חבורה בשעת שחיטה. וכתב הצל"ח[קטו] (ברש"י שם) שיש לומר שרש"י סובר שהשוחט פסח על החמץ, הפסח פסול, וחולק על דעת ריב"א הנ"ל. ולפיכך, אם היה חמץ לאחד מבני חבורה בשעת שחיטה, נפסל הפסח, ושוב אין המקטירו על החמץ עובר עליו, כיון שהקטיר אימורי פסח פסול[קטז].

אמנם בהמשך דבריו (שם בא"ד), כתב הצל"ח לדחות את ביאורו בדברי רש"י, שהנה כתב רש"י שם עוד וז"ל, 'ואף על גב דלא כתיב אלא לא תשחט, וזריקה מתרביא במכילתא מדם, אתי נמי הקטרה מדסמכיה ללא ילין, כל שישנו בעבודה שלהן באזהרת הלנה ישנו נמי באזהרת חמץ, הילכך מקטיר נמי עובר', עכ"ל. ויש להקשות, כיון שלמדנו ממה שסמכה התורה ללא ילין שכל שישנו באיסור הלנה ישנו באיסור חמץ, מדוע הוצרכו במכילתא לרבות את הזורק מ'דם', והרי אף את איסור הזורק יש ללמוד מסמיכות זו, שהרי אף על זריקת הדם יש איסור הלנה[קיז]. וצריך לומר, שאמנם מה שהצריכו במכילתא לרבות את הזורק מ'דם', אין זה לעיקר הדבר שעובר בלאו כשזורק על החמץ. אלא לענין מה שדרשו בירושלמי הנ"ל (פ"ה ה"ד) שהשוחט פסח על החמץ, הרי זה כבר נשחט על החמץ, ואין עוברים עליו שוב בהקטרה על החמץ[קכ].

ה. גדר האיסור

האחרונים[קכא] חקרו בגדר איסור שחיטת פסח על החמץ, אם הוא איסור האמור בקרבן הפסח, שאסור לשוחטו בזמן שיש חמץ אצל השוחט או אצל בני החבורה המנויים עליו. או שהוא איסור נוסף באיסורי חמץ, שמלבד איסור בל יראה, ומצות תשביתו שנאמרו בפסח, יש איסור נוסף של החזקת חמץ ברשותו בזמן שמקריבים את הפסח.

ראיה משוחט שעובר אף שאין החמץ ברשותו

בחידושי ר' אריה לייב (סי' יב) כתב, שיש להוכיח שהאיסור הוא מדיני הקרבן, שהרי מבואר בגמרא (סג:) שהשוחט לוקה אף שאין החמץ ברשותו, אלא ברשות אחד מבני החבורה[קכב]. והרי באופן זה אין השוחט עובר על איסור החזקת חמץ כלל, ומכל מקום לוקה. והיינו משום שאיסור זה הוא מדיני הפסח שלא יהא נשחט על החמץ, והשוחט פסח שיש לאחד מהמנויים עליו חמץ, הרי הוא עושה מעשה של שחיטת פסח על החמץ.

ראיה מההוה אמינא שהקרבן פסול

עוד כתבו האחרונים[קכג] להוכיח כצד זה, מהמובא לעיל (אות ד), שבירושלמי (פ"ה ה"ד) דרשו שהפסח שנשחט על החמץ אינו נפסל בכך, ממה שאין הכשר זה אמור אלא כשהחמץ היה של אחד מבני חבורה, כיון שאין איסורו ברור בשעת שחיטה, שהרי אפשר שימשוך בן חבורה זה את ידו מן הקרבן, וכשיטת רבי שמעון במשנה (פט.) שמושכין את ידיהם עד שיזרק הדם. ובאופן זה שלא התברר האיסור, הוא שהכשירה אותו התורה וקראת אותו זבחי[קיח]. אך באופן שהתברר איסורו, וכגון שהיה החמץ של השוחט, או אם היה חמץ לאחד מבני חבורה בשעת זריקה[קיט], היה אפשר לומר שבזה הפסח פסול. וזהו שדרשו במכילתא מ'דם' לרבות את הזורק על החמץ, שאף על זה נאמר 'דם זבחי, התורה קראת אותו זבחי', שזבח כשר הוא אף שהיה חמץ בשעת זריקה והתברר איסורו, והוא הדין אם היה חמץ לשוחט.

ביאור נוסף בדברי רש"י

במועדים וזמנים (ח"ג סי' רכו) ובספר מבשר טוב (קדשים סי' יג אות א) כתבו שיש לבאר מה שכתב רש"י שהמקטיר עובר רק באופן שלא היה חמץ בשעת שחיטה, משום שהאיסור הוא שלא להקריב את הקרבן על החמץ, ואין איסור בכל עבודה ועבודה שלא לעשותה על החמץ. ולכן, אם כבר נשחט הפסח על החמץ, הרי זה כבר פסח שקרב על החמץ, ואין עוברים עליו שוב בהקטרה על החמץ[קכ].

ולפי"ז מבואר, שאמנם השוחט והזורק את הפסח על החמץ הפסח כשר, ולא כמו שהתבאר לעיל בשיטת רש"י. ומה שכתב רש"י לענין מקטיר שלא היה חמץ לאחד מבני חבורה, יש לבאר שהוקשה לו איך אפשר לומר שדורשים מהסמיכות ללא ילין שכל שישנו בלא ילין ישנו באזהרת חמץ, שהרי אם כן יקשה מדוע הוצרכו במכילתא לרבות את הזורק מ'דם', ולכאורה אין ליישב שדרשה זו באה לרבות שאף בזורק על החמץ הפסח כשר, וכמו שהתבאר, שהרי אף דין זה יש ללומדו ממה שנאמרה אזהרה למקטיר על החמץ, שאם היה הפסח נפסל בזריקה על החמץ שוב לא היה המקטיר עובר. ועל כן כתב רש"י ליישב שיש לומר שהאזהרה על המקטיר אמורה באופן שלא היה חמץ בשעת שחיטה וזריקה, ולא נפסל הפסח, ולכן עובר המקטיר, ולפיכך הוצרכו במכילתא לרבות מ'דם' שאף בזורק על החמץ עדיין 'זבחי' הוא וכשר.

קיג. כמבואר בגמרא (יג:) שאין מביאים קרבן תודה בארבעה עשר.

קיד. ראה בהערה לעיל על דברי הירושלמי (פ"ה ה"ד), שהתפארת ישראל (פ"ה מ"ד בועז אות א) ביאר את הברייתא ששנה חזקיה בירושלמי שם, 'לא תשחט על חמץ דם זבחי (שמות לד כה), התורה קראת אותו זבחי', שסוברת שפסח ששחטו על החמץ פסול, ומה שלוקה הזורק את דמו אחר שנפסל, הוא משום שמכל מקום קראה לו התורה 'זבחי'. ולפי"ז יש לומר שהר"ש מפליי"ש פסק כברייתא זו.

קטו. וכתב כן הצל"ח גם בספרו נודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת או"ח סי' צ), ושם נשאר בדעה זו גם במסקנתו [ולא כבחידושיו שחזר בו בהמשך דבריו, כמובא להלן].

קטז. וכמבואר בירושלמי (פ"ה ה"ד) שהובא לעיל, שאילו היה הפסח פסול על ידי שנשחט על החמץ, שוב לא היה הזורק על החמץ חייב. ובחידושי ר' שמואל (סג. אות קעז) כתב שאף אם הזורק על החמץ חייב גם בפסח פסול, מכל מקום יש לומר שהמקטיר פסח פסול פטור, משום שכיון שהפסח פסול לא היתה זריקה כשירה, ולא הותרו האימורים למזבח, שהדם מתיר את האמורים למזבח כמבואר ברמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ה ה"ח). ואף על פי שבדיעבד, אם העלם למזבח קודם זריקת הדם, לא ירדו, משום שנעשו לחמו של מזבח [כמבואר ברמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ג ה"ב)], מכל מקום הקטרה זו אין לה תורת הקטרה של קרבן, אלא היא רק משום שנעשו לחמו של מזבח, ויש לומר שאינו חייב משום הקטרה על החמץ אלא בהקטרה שהיא מתורת קרבן.

במבשר טוב (קדשים סי' יג), העיר על דברי הצל"ח, שגם המאירי (סג. ד"ה אמר המאירי) כתב כרש"י, שהריבוי שהמקטיר חייב הוא באופן שלא היה חמץ לשוחט. ובדברי המאירי אי אפשר לומר כביאור הצל"ח, שאם היה חמץ לשוחט הפסח נפסל, משום שמפורש בדברי המאירי (שם בסוה"ד) שהפסח כשר.

קיז. שדם נפסל בשקיעת החמה (זבחים נו.). ואין סברא לומר שכיון שכבר נפסל בשקיעת החמה אין הוא בכלל אזהרת לא ילין לבקר, אלא אדרבה, בכלל מאתים מנה ופשוט שצריך לשמרו שלא ילין. וראה בזכר יצחק (שו"ת ח"א סי' מח), שנקט שאין איסור לא ילין על זריקת הדם. וראה עוד המובא לעיל (הערה בתחילת אות ב) בענין קושיית הצל"ח.

קיח. בשיעורי ר' דוד (סג: סי' עח אות תיג) הקשה על דברי הצל"ח, שהרי הפסוק 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', אמור גם באופן שיש לשוחט חמץ, ובאופן זה הרי התברר איסורו, שעל השוחט לא שייך לומר שימשוך את ידו מן הקרבן.

קיט. ששוב אי אפשר למשוך את ידו ממנו, אף לשיטת רבי שמעון.

קכ. וראה עוד להלן (אות ה) שהובא שם בשם שיעורי ר' דוד שביאר כן, ששיטת רש"י היא שהאיסור הוא להקריב את הפסח על החמץ.

קכא. שפת אמת (סג. ד"ה השוחט), חידושי ר' אריה לייב (סי' יב), משאת משה (סי' פה), הגרי"ב ז'ולטי (הו"ד בספר קובץ המועדים ח"א עמוד תקסט), משאת המלך (מועדים סי' פו) ומבשר טוב (קדשים סי' יג).

קכב. כמבואר בהרחבה לעיל (אות ב).

קכג. חידושי ר' אריה לייב (סי' יב), הגרי"ב ז'ולטי (הו"ד בספר קובץ המועדים ח"א עמוד תקסט) ומשאת המלך (מועדים סי' פו).

שהתרבה שאף הזורק חייב[קכד], ומלשון הכתוב (שמות לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', ודרשו, 'התורה קראת אותו זבחי'. ועוד הובא שם, שהתוספות (סג. ד"ה השוחט) כתבו בשם ריב"א, שהפסח כשר כיון שלא שנה עליו הכתוב לעכב. ומוכח, שגדר האיסור הוא מהלכות הקרבן. שאם אינו אלא מדיני חמץ, שיש איסור החזקת חמץ בזמן שחיטת הפסח, אין סברא כלל שהפסח יפסל מחמת כן, שהרי לא נעשה איסור בעצם ההקרבה כלל. אלא בהכרח שמהלכות קרבן הפסח הוא שלא ישחט על החמץ, ולכן היה מקום לומר שאם שינה בעשיית הפסח, ועשאו שלא כדין ושחטו על החמץ, יפסל בכך.

ראיה משיעור החמץ שהאיסור הוא מדין השבתת חמץ

אך השפת אמת (סג. ד"ה השוחט) כתב, שיש להוכיח ממה שפסק הרמב"ם ששיעור החמץ לעבור עליו ב'לא תשחט על חמץ' הוא כזית, שגדר האיסור הוא מדיני השבתת חמץ, ולכן כשם ששיעור חמץ לענין איסור בל יראה וחיוב השבתה הוא בכזית, כן שיעורו לענין איסור לא תשחט, הוא בכזית[קכה].

אם שחיטה על החמץ היא לאו שיש בו מעשה

וכתב השפת אמת, שלפי האמור שגדר האיסור הוא מה שמחזיק חמץ ברשותו בשעת שחיטה ולא השחיטה כשיש ברשותו חמץ, יש לדון האם איסור זה הוא בגדר לאו שיש בו מעשה, כיון שמכל מקום אופן העבירה על האיסור הוא על ידי שעשה מעשה זה של שחיטה, שבכך גרם שיעבור על איסור החזקת חמץ בשעת שחיטה. או שכיון שעצם האיסור הוא מה שמשהה חמץ ברשותו בשעת שחיטה, ושהייה זו אין בה מעשה, הרי זה לאו שאין בו מעשה ואין לוקים עליו. ולכאורה יש להביא ראיה לדבר מאיסור 'ולא יראו פני ריקם' (שמות כג טו) שבשעה שבא לעזרה ברגל, חייב להביא עולת ראייה. וכתב הרמב"ם (חגיגה פ"א ה"א) שאם בא לעזרה, ולא הביא עולת ראייה, עבר על לאו זה, אך אינו לוקה כיון שלא עשה מעשה. ומבואר, שאף על פי שמציאות זו, שהיה בעזרה בלא קרבן, נעשתה על ידי מעשה, שבא לעזרה, מכל מקום כיון שגוף האיסור אינו הביאה לעזרה בלא קרבן, אלא מה שלא הביא קרבן כשבא לעזרה, ודבר זה אין בו מעשה, לפיכך אינו לוקה. וכמו כן יש לומר לגבי איסור שחיטה על החמץ שהוא לאו שאין בו מעשה. ואם כן קשה, שהרמב"ם (קרבן פסח פ"א ה"ה) כתב שלוקים על לאו זה. ותירץ, שיש לומר שאמנם לאו הנעשה באופן זה הוא בגדר לאו שיש בו מעשה, ומה שכתב הרמב"ם שאין לוקים על איסור ראיית פנים ריקם, הוא משום שיש לקרבן זה תשלומים כל שבעה, ולכן ביאה ריקם בעזרה אינה גומרת את עשיית הלאו, שהרי עדיין אפשר שיביא אחר כך את הקרבן, ועבירת הלאו היא בכך שעברו כל ימי התשלומים ולא הביא את קרבנו, ושהייה זו אין בה מעשה[קכו].

מחלוקת הראשונים מי עובר על האיסור

לעיל (אות ב) הובא, שנחלקו הראשונים באופן שהיה חמץ לאחד מבני החבורה, ושחטו את הפסח, מי עובר בלאו. ויש בדבר ג' שיטות: א. דעת רש"י שכל בני החבורה עוברים. ב. דעת הרמב"ם והחינוך שרק בן החבורה שהחמץ ברשותו עובר. ג. ולדעת תוספות וסיעתם רק השוחט עובר. ויש לבאר את שיטות הראשונים בגדר האיסור.

ביאור גדר האיסור לשיטת תוספות וסיעתם

והנה לשיטת תוספות וסיעתם, יש לומר בפשטות שגדר האיסור הוא מהלכות עשיית הפסח, שלא יעשה על החמץ, ולפיכך אין עוברים על איסור זה אלא השוחט והזורק, שהם המקריבים את הקרבן, וכיון שהקריבוהו באופן האסור, לוקים[קכז]. ותוספות לשיטתם (סג. ד"ה השוחט) שכתבו שהפסח כשר משום שלא שנה עליו הכתוב לעכב. והתבאר, שמוכח ממה שדנו אם הפסח כשר, שהוא דין מהלכות הפסח.

ביאור שיטת רש"י

ולשיטת רש"י, שכל בני החבורה עוברים, מוכח שאין גדר האיסור שלא להשהות חמץ ברשותו בזמן שחיטת הפסח, שאם כן מדוע עוברים גם בני החבורה שאין החמץ ברשותם, וכן מדוע עובר השוחט אף שאין חמץ ברשותו. אמנם לכאורה גם אי אפשר לפרש שגדר האיסור הוא שלא לעשות מעשה שחיטת הפסח על החמץ, שאם כן מדוע עוברים בני החבורה, אף שהם לא עשו את מעשה השחיטה. ולעיל (אות ה) התבאר, שיש מן האחרונים שפירשו שאף לשיטת רש"י גדר האיסור הוא שלא לעשות מעשה שחיטה על החמץ, ומה שכל בני החבורה עוברים על איסור זה, הוא משום שהשחיטה נעשתה בשליחותם, והרי זה כמו שעשו את מעשה השחיטה בעצמם[קכח]. ולפי ביאור זה, יש לומר שאין בני החבורה עוברים אלא בשחיטה על החמץ, אך לא בזריקה, כיון שאין הזורק שליח של בני החבורה[קכט].

ובשיעורי ר' דוד (סג: אות שצג) ביאר את שיטת רש"י, שגדר האיסור אינו שלא לשחוט את הפסח על החמץ, אלא שלא להקריב את הפסח על החמץ, וכל בני החבורה הם מקריבי הקרבן, ולכן אם יש חמץ אף לאחד מהם, הרי הפסח נקרב על החמץ, וכולם עברו על האיסור, כיון שהם המקריבים[קל].

טעם שבהקטרה אין עובר אלא המקטיר ורק על חמץ שלו

ובזה מבוארת שיטת רש"י (סג: ד"ה המקטיר) לגבי מקטיר על החמץ, שכתב וז"ל, 'המקטיר את החלב של פסח על החמץ שיש לו בשעת הקטרה, אי לא היה לאחד מבני חבורה חמץ בשעת שחיטה, ויש לו לכהן המקטיר בשעת הקטרה, עובר הוא'. ומשמע, שיש שני חילוקים בין הקטרה לשחיטה: א. שבהקטרה אין עוברים אלא על חמץ של המקטיר, ולא כשחיטה שעוברים בה אף על חמץ של בני החבורה. ב. שבהקטרה אין עובר אלא המקטיר, ולא בני החבורה.

ולפי המבואר, שגדר האיסור לשיטת רש"י הוא שלא להקריב על החמץ, מובנים היטב חילוקים אלו. שבעבודת שחיטה נחשבים כל בני החבורה כמקריבים, ולכן אם יש להם חמץ, הרי הוקרב הפסח על החמץ. ולפיכך גם כל בני החבורה עוברים, משום שהם מקריבי הקרבן. אך ההקטרה אינה חובת הבעלים[קלא], ובהקטרה רק המקטיר עצמו מקריב הקרבן, ולכן אין עוברים בני החבורה, וכן אין עובר המקטיר על חמץ שלהם[קלב].

קושיא על שיטת הרמב"ם והחינוך

ובשיטת הרמב"ם והחינוך, שבן החבורה שהחמץ ברשותו עובר, אי אפשר לבאר כביאור זה בשיטת רש"י, שהאיסור הוא הקרבת הפסח, ובני החבורה הם מקריבים, שאם כן מדוע לשיטתם עובר רק בן החבורה שהחמץ ברשותו, ולא כל בני החבורה.

ומוכח לכאורה, שגדר האיסור הוא מהלכות איסורי חמץ, שיש איסור להשהות ברשותו חמץ בזמן שחיטת הפסח, ולכן סברו שבן החבורה שמשהה חמץ ברשותו לוקה אף על פי שהוא לא שחט את הפסח. וכן נראה בלשון הרמב"ם שם וז"ל, 'וענינו, שבעת שחיטת הפסח וזה בין הערבים לא יהיה ברשותו חמץ, לא אצל הזורק ולא אצל השוחט ולא אצל המקטיר ולא אצל אחד מבני החבורה, וכל מי שהיה אצלו חמץ מהם בעת ההיא לוקה'. ומבואר, שענין האיסור הוא שלא יהיה חמץ אצלו בשעת השחיטה, ולא שלא ישחוט בשעה שיש אצלו חמץ.

אלא שאם כן צריך ביאור, מדוע עובר גם השוחט, אף שאין הוא משהה חמץ ברשותו, ואינו עובר על איסור החזקת חמץ.

שני דינים באיסור שחיטה על החמץ

וכתב בחידושי ר' אריה לייב (סי' יב) שבהכרח יש לומר, שנאמרו שני איסורים של שחיטה על החמץ: א. איסור מדיני החמץ, ב. איסור מדיני הקרבן. ושני איסורים אלו נלמדים משני פסוקים שנאמרו בלאו זה, בפרשת משפטים (שמות כג יח) נאמר 'לא תזבח על חמץ דם זבחי', והוא איסור האמור על החמץ, שלא ישהה ברשותו חמץ בשעת הקרבת הפסח. שכשם שיש איסור בל יראה וחיוב השבתה בפסח, כך גם הקרבת קרבן פסח עצמה גורמת איסור להשהות חמץ.

קכד. ואם פסח ששחטו על החמץ פסול, הרי כבר נפסל בשחיטה, ואין הזורק דם פסח פסול חייב.

קכה. ראה ענין זה בהרחבה, לעיל (אות ג). וראה שם ביאורים אחרים שכתבו האחרונים בדברי הרמב"ם.

קכו. וכתב שיש להוכיח עוד שזהו ביאור דברי הרמב"ם, ממה שכתב בהלכות איסורי מזבח (פ"ה הי"ב) שהמקריב קרבן בלא מלח, עובר בלא תעשה שנאמר 'ולא תשבית מלח ברית אלהיך' וגו', ולוקה. והרי גם בלאו זה, אין האיסור ההקרבה בלא מלח, אלא ביטול המלח מקרבן שמקריב, ומכל מקום לוקה, כיון שאופן עבירת העבירה נעשה על ידי מעשה.

קכז. אמנם הובא לעיל (אות ב) שהתוספות כתבו טעם נוסף, שאין בני החבורה לוקים, משום שהוא לאו שאין בו מעשה, והובא שם שהישועות מלכו והמנחת חינוך כתבו, שנראה שלפי טעם זה אמנם גם בני החבורה [ולכל הפחות בן החבורה שהחמץ ברשותו] עוברים על הלאו, אלא שאין לוקים עליו משום שלא עשו מעשה. והאמור כאן הוא לפי הטעם הראשון שכתבו התוספות, שאין עובר אלא השוחט משום שכתוב 'לא תשחט'.

קכח. והתבארו שם כמה דרכים מפני מה אין השליחות בטילה מדין 'אין שליח לדבר עבירה'.

קכט. ועוד העיר בשיעורי ר' דוד (סג: אות שצב) שלפי דרך זו בהכרח צריך לחדש, שאף אם היה חמץ לשוחט, עוברים בני החבורה, כיון שהוא שלוחם, ומעשה השחיטה מתייחס אליהם. וכן צריך לומר שבשליח לדבר עבירה [באופנים שיש שליח לדבר עבירה] אף שהמעשה מתייחס למשלח, והמשלח חייב, מכל מקום גם השליח חייב. שהרי אף השוחט על החמץ חייב, ואין אומרים שכיון שהוא שלוחם של בני החבורה, אין המעשה מתייחס אליו כלל.

קל. כעין זה כתבו המשאת משה (סי' פה) והמבשר טוב (קדשים סי' יג אות א), שלשיטת רש"י גדר האיסור לבני החבורה הוא שלא יהא קרבנם נשחט על החמץ.

קלא. כמבואר בתוספות (זבחים ב. ד"ה כל) שרק בעבודת שחיטה וזריקה צריך כוונה לשם בעלים, אך לא בעבודת הקטרה. וראה עוד לעיל (אות ב) בענין זה.

קלב. וראה לעיל (סוף אות ד) בשם המועדים וזמנים ומבשר טוב, שמשום כך גם כתב רש"י שמדובר שלא היה חמץ בשעת שחיטה, שאם היה כבר חמץ בשעת שחיטה הרי כבר קרב הפסח על החמץ, ואין עוד איסור נוסף בהקטרתו על החמץ, שאין האיסור על כל עבודה

ובפרשת כי תשא (שם לד כה) נאמר 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', והוא איסור בקרבן, שלא יהא נקרב על החמץ[קלג].

ביאור לשונות רש"י על התורה

וכן מתבאר מתוך לשונות רש"י בפירושו על שני הפסוקים הנ"ל.

על הפסוק (שמות כג יח) 'לא תזבח על חמץ דם זבחי', כתב רש"י וז"ל, 'לא תזבח על חמץ וגו', לא תשחט את הפסח בי"ד בניסן עד שתבער החמץ'. ומשמע, שנאמרה בזה מצוה לבער את החמץ קודם שחיטת הפסח, משום שיש איסור שיהא החמץ קיים בשעת שחיטה[קלד]. ועל הפסוק (שם לד כה) 'לא תשחט וגו' כתב רש"י, 'לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים, אזהרה לשוחט או לזורק או לאחד מבני החבורה'. ומשמע שנאמר בזה איסור על השחיטה בזמן שפסח קיים[קלה].

ביאור שיטת הרמב"ם והחינוך

ולפי"ז מבוארת היטב שיטת הרמב"ם והחינוך. שהשוחט עובר אף כשאינו מחזיק חמץ ברשותו, אלא יש חמץ אצל אחד מבני החבורה. שאיסור זה הוא מדין 'לא תשחט' וגו', האמור בקרבן הפסח, שאין לשוחטו על החמץ, ולכן עובר השוחט.

ומה שבן החבורה שיש חמץ ברשותו עובר, אף שאין הוא עובד את עבודת הקרבן, זהו מדין 'לא תזבח' וגו', שיש איסור להשהות חמץ ברשותו בשעת הקרבת הפסח[קלו].

אם עובר על הקרבת פסח בזמן שאין איסור חמץ

והנה לעיל (אות ג) הובא חידושו של המנחת חינוך (מצוה פט אות יב), שאם הלין אימורים בראש המזבח עד לאחר המועד, אסור לו להקטירם על החמץ, אף שכבר אין איסור חמץ נוהג. והוכיח כן מהמבואר בגמרא (צה:) שאף לאחר שהתמעט שאין איסור בל יראה וחיוב השבתה בפסח שני, מכל מקום צריך מיעוט לומר שאין בו איסור לא תשחט על חמץ. ומוכח, שיכול להיות איסור 'לא תשחט' אף בזמן שאין חיוב השבתה, ואין איסור 'לא תשחט' תלוי דווקא בחמץ האסור.

וכתב בחידושי ר' אריה לייב, שלפי המבואר יש לדחות את ראיית המנחת חינוך. שאמנם אין איסור 'לא תשחט על חמץ' אמור אלא על חמץ שאסור לקיימו, ומכל מקום אף אחר שהתמעטו איסור בל יראה ומצות 'תשביתו' בפסח שני, עדיין אפשר היה לומר שיש בו חיוב השבתה, מדין תזבח על חמץ', כפי שהתבאר שנאמר בפסוק זה איסור לקיים חמץ בזמן הקרבת הפסח, ואם כן חמץ בזמן זה, הרי הוא חמץ של איסור, וממילא שייך בו גם איסור 'לא תשחט על חמץ', שאסור לשחוט פסח על חמץ, שהרי חמץ זה הוא חמץ של איסור. ולפיכך צריך מיעוט נוסף, לומר שבפסח שני אף אין איסורי 'לא תזבח' ו'לא תשחט'.

אך באימורי פסח שהלינם על המזבח עד אחר המועד, ודאי שבזמן זה אין איסור של קיום חמץ, שהרי אין זה זמן הקרבה כלל, ורק אימורים אלו שייכת בהם הקטרה כיון שלנו על ראש המזבח. וכיון שאין החמץ בשעה זו חמץ של איסור, לא שייך בו אף איסור 'לא תשחט' שאינו אמור אלא על חמץ של איסור.

אם איסור קיום חמץ בזמן שחיטה תלוי באזהרת בל יראה

ולעיל (אות ג) הובא נידון האחרונים לגבי דינים נוספים[קלז], אם דין חמץ לענין איסור 'לא תשחט על חמץ' וכו' הוא כפי הכללים האמורים באיסור בל יראה ומצות 'תשביתו', שעל חמץ שעובר עליו בבל יראה יש איסור שחיטת פסח עליו, וחמץ שאין בו איסור בל יראה אין איסור שחיטת הפסח עליו, או שאין איסור השחיטה תלוי בהלכות איסורי בל יראה.

וכתב בחידושי ר' אריה לייב, שלכאורה לפי מה שהתבאר שנאמר ב'לא תזבח' וגו' איסור לקיים חמץ בזמן שחיטת הפסח, ואיסור זה הוא מדיני חיוב השבתה, יש לומר שכללי איסור זה הם ככללי איסור בל יראה ומצות תשביתו. אך אין זה מוכרח, ואפשר שיש חילוק בהלכותיהם, כיון שמכל מקום הם שני איסורים שונים, ואין הכרח ששוים בדיניהם[קלח].

חילוק בין גדר איסור שחיטת פסח על החמץ לאיסור שאר קרבנות

והוסיף בחידושי ר' אריה לייב, שיש לחלק בין איסור שחיטת פסח על החמץ, שכפי שהתבאר נאמרו בו שני דינים: א. מדין השבתת חמץ, ב. מדיני הקרבן, לגדר איסור שחיטת שאר קרבנות על החמץ [לשיטת רבי שמעון], וכפי שיבואר.

לעיל (סוף אות א) הובאה דרשת רבי יוחנן בירושלמי לשיטת רבי שמעון (סג.), שעובר משום שחיטה על החמץ על שאר קרבנות במועד, אך בערב הפסח אינו עובר אלא על קרבן פסח. שדרש, שנאמרו שני פסוקים באיסור שחיטה על החמץ: א. 'לא תזבח על חמץ דם זבחי', ופסוק זה מרבה שעובר על שאר קרבנות, כיון שלא נזכר בו 'פסח'. ב. 'לא תשחט על חמץ וגו' ולא ילין לבקר זבח חג הפסח', ופסוק זה, אינו אמור אלא בקרבן פסח. וביאר הירושלמי, שהטעם שמעמידים שהריבוי שעובר גם על שאר קרבנות נאמר במועד, והמיעוט, שאינו עובר אלא על קרבן פסח, נאמר בערב הפסח, הוא משום שבמועד יש איסור 'בל יראה', אך בערב הפסח סבר שאין איסור זה [אלא מדרבנן]. וצריך ביאור, שהרי על קרבן פסח עובר אף בערב הפסח, אפילו שאין אז איסור בל יראה, ומדוע על שאר קרבנות אינו עובר אלא במועד שיש איסור בל יראה.

ולפי מה שהתבאר, מיושבים היטב דברי הירושלמי. שהרי כאמור, אין איסור שחיטה על החמץ אלא בחמץ שאסור לקיימו, אך לא על חמץ של היתר. ולכן, בערב הפסח, שאין אז איסור בל יראה, אין איסור שחיטת שאר קרבנות על החמץ, שהרי זה חמץ של היתר. ומכל מקום יש אז איסור שחיטת פסח על החמץ, משום שאף שאין אז איסור קיום החמץ משום בל יראה, מכל מקום יש איסור קיום החמץ משום שחיטת הפסח, שאף שחיטת הפסח גורמת חיוב השבתה, כפי שהתבאר שנאמרו שני דינים באיסור שחיטת פסח על החמץ. אבל בשאר קרבנות, ודאי שאין לומר בהם שיש איסור קיום חמץ מצד שחיטתם, שאין שאר קרבנות גורמים איסור חמץ, וכמו שבכל השנה מקריבים אותם על החמץ. ורק במועד נאמר בהם איסור שחיטה על החמץ, שאז החמץ הוא אסור משום בל יראה, והרי זה מקריב על חמץ של איסור[קלט].

ועבודה שלא תעשה על החמץ, אלא שלא יוקרב הפסח על החמץ.

קלג. ראה בספר הבתים (ספר המצוה אזהרה קטו, הו"ד בקובץ שיטות קמאי סג.) שכתב שני טעמים באיסור שחיטה על החמץ וז"ל, 'כוונת אזהרה זו וכו' וכאשר ידע שהוזהר שלא יהיה החמץ קיים בעת שחיטת הפסח, יתעורר שבשחיטת טלה זה בא למה שהוא כוונת אזהרת החמץ, והוא לזכר יציאת מצרים, ויתעורר במכוון בו כמו שכתבנו. עם מה שיש בזה הערה שבשחיטת הזבח לה' צריך שלא יהיה החמץ קיים, וכבר ידעת משל החמץ והשאור על יצר הרע באמרם שאור שבעיסה מעכב' [כלומר, שטעם האיסור הוא להזכיר שהקרבת הפסח היא זכר ליציאת מצרים, כשם שאיסור חמץ הוא זכר ליציאת מצרים, וכמבואר בדבריו שם בהרחבה. וטעם נוסף הוא שבשעת הקרבת הפסח צריך שלא יהא החמץ קיים, לרמז שצריך שיהא נקי מיצר הרע]. ויש בדברים אלו טעמים לשני גדרי האיסור, שלפי הטעם הראשון אזהרת החמץ בשעת שחיטה, היא כאזהרת חמץ בפסח, ומדיני השבתת חמץ היא. ולפי הטעם השני הוא ממעלת הקרבן, שבשחיטת הזבח לה' לא יהיה חמץ.

קלד. וכן מתבאר מתוך דברי הרמב"ן בפירושו לפסוק זה, שהביא את לשון רש"י, וכתב שאין כוונתו לדרוש אזהרה על ביעור חמץ קודם זמן הראוי לשחיטה [כפי שדרש רבא (ה.) מפסוק זה] שאין זה עיקר כוונת התורה באזהרה זו, אלא כוונתו לאיסור בשעת שחיטה. ומבואר, שבפשטות לשון רש"י נראה שנאמרה בפסוק זה אזהרה על קיום החמץ, אלא שאין הכוונה בזה לאיסור בזמן הראוי לשחיטה, אלא לאיסור בשעת שחיטה עצמה, שזהו גדר איסור 'לא תזבח'.

קלה. גם בתרגום יונתן יש חילוק לשון בשני הפסוקים, אך בפשטות הוא להיפך מלשונות רש"י. שעל הפסוק (שמות כג יח) 'לא תזבח על חמץ' וגו' תרגם, 'לא תכסון כד דחמיע בבתיכון דם נכסת פסחי' וכו' [כלומר, לא תשחטו, כאשר יש חמץ בבתיכם, דם זבח הפסח]. ועל הפסוק (שם לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' וגו', תרגם, 'לא תכסון קדם עד לא תבטלין חמיע נכסת פסחי' וכו' [כלומר, לא תשחטו, עד שתבטלו את החמץ, זבח הפסח]. ואפשר, שלפי התרגום בפסוק 'לא תזבח' וגו' נאמר איסור מדיני הקרבת הפסח, שאסור לשחטו כאשר יש חמץ. ובפסוק 'לא תשחט' וגו' נאמר חיוב השבתת חמץ, שיש להשביתו קודם הקרבת הפסח.

קלו. ויש להקשות על ביאור זה, שאם כן מדוע כתבו הרמב"ם והחינוך שבן החבורה שהחמץ ברשותו לוקה, והרי איסור השהיית חמץ ברשותו בזמן שחיטת הפסח הוא לאו שאין בו מעשה. ואפשר לבאר על פי דברי השפת אמת (סג. ד"ה השוחט) שהובאו לעיל, שאף שאיסור החזקת חמץ בשעת שחיטת הפסח אין בו מעשה, אם נגרם על ידי מעשה, לוקים עליו. ולפי"ז יש לומר, שבן החבורה שיש חמץ ברשותו, גרם לעצמו לעבור על האיסור על ידי מעשה, שמעשה השחיטה שעשה השוחט מתייחס אליו מדין שליחות, וכפי שהובא לעיל (אות ב) שיש אופנים שיש שליח אף לדבר עבירה.

קלז. כגון חמץ שאינו בביתו [לפי השיטות שאינו עובר עליו משום בל יראה], משהה חמץ על מנת לבערו, חמץ פחות מכזית וחמץ שביטלו.

קלח. אך דבר ברור הוא שחמץ שאין בו איסור כלל [אף לא מדין 'לא תזבח'] אין בו איסור 'לא תשחט על חמץ', ולכן בזמן שאין איסור חמץ אין איסור לא תשחט, וכפי שהתבאר.

קלט. ראה לעיל (סוף אות ג), כעין זה בשם משאת המלך [ראה הערה שם].

יש להעיר על ביאור רבי אריה לייב בדברי הירושלמי, שבאיסור הקרבת שאר קרבנות במועד לא נאמר אלא האיסור מהלכות הקרבן, שהרי התבאר בדבריו, שבפסוק 'לא תזבח' נאמר איסור להשהות חמץ בזמן השחיטה, ובפסוק 'לא תשחט' נאמר איסור מהלכות הקרבן, שאסור להקריבו על החמץ. ובירושלמי נראה, שאיסור שאר קרבנות נלמד מהפסוק 'לא תזבח', משום שבו לא נזכר פסח. והרי איסור זה, לפי דברי רבי אריה לייב, הוא האיסור מהלכות ביעור חמץ, ולא האיסור מהלכות הקרבן [אמנם לפי מה שהובא לעיל בהערה על לשונות רש"י על התורה, שבתרגום יונתן נראה שהפסוק 'לא תזבח' הוא על האיסור מהלכות הקרבן, והפסוק 'לא תשחט', הוא מהלכות ביעור חמץ, מבוארים דברי הירושלמי היטב].

ביאור לשון רש"י

ויש לבאר לפי האמור, את לשון רש"י על מה ששנינו (סג.) שלדעת רבי שמעון השוחט שאר קרבנות במועד על החמץ חייב, ולכן השוחט את הפסח במועד לשם שלמים חייב, וכתב רש"י (ד"ה חייב) וז"ל, 'וחייב משום לא תשחט בהדי לאו דלא יראה ולא ימצא, ואיכא מלקות נמי דשחיטה'. וצריך ביאור לשם מה הוסיף רש"י שעובר גם על בל יראה. ובצל"ח (שם) הקשה, למה לא פירש רש"י כן כבר בתחילת המשנה 'השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה'[קמ]. וכתב רבי אריה לייב, שכוונת רש"י היא לבאר שיש איסור 'לא תשחט' על שאר קרבנות במועד, משום שחמץ זה הוא חמץ האסור באיסור בל יראה. אולם על תחילת המשנה, שהשוחט את הפסח בזמנו עובר בלא תעשה, לא הוצרך לפרש כן, משום שעל קרבן פסח שייך איסור שחיטה על החמץ אף אם אין איסור בל יראה, משום שגם שחיטת הפסח עצמה גורמת איסור חמץ, ומשום איסור זה שייך איסור בקרבן לשחטו על החמץ, וכמו שהתבאר.

חילוק בגדר האיסור בין שיטת חכמים לשיטת רבי שמעון

הגרי"ב ז'ולטי (הו"ד בספר קובץ המועדים ח"א עמוד תקסט) כתב, שיש לומר שחלוק הוא גדר איסור שחיטת הפסח על החמץ לשיטת תנא קמא (סג.) שאינו אלא בפסח בארבעה עשר, מגדרו לשיטת רבי שמעון (שם) שאסר כן אף בשאר קרבנות במועד. שלשיטת תנא קמא האיסור הוא מהלכות הקרבת הפסח, וכמו שהובא לעיל שהאחרונים הוכיחו כן מדברי הירושלמי והתוספות שדנו לאסור את הפסח ששחטו על החמץ. אך לשיטת רבי שמעון, הרי איסור זה נאמר אף בשאר קרבנות שאינם קרבנות הרגל, וכגון נדרים ונדבות הבאים במועד, ובקרבנות אלו אי אפשר לומר שיש דין מהלכות הקרבתם שאין לשוחטם על החמץ, שהרי קרבנות אלו הן קרבנות הבאים גם בכל ימות השנה. ובהכרח, שגדר האיסור הוא מדיני חמץ, שמלבד איסור בל יראה האמור בימי הפסח, יש איסור נוסף להחזיק חמץ ברשותו בשעת הקרבת הקרבנות.

ויש נפקא מינה למעשה בין הגדרת האיסור לשיטת תנא קמא, להגדרת האיסור לשיטת רבי שמעון, אם איסור שחיטה על החמץ הוא בחמץ שעובר עליו משום בל יראה, שלשיטת רבי משעון, שגדר האיסור הוא איסור להשהות חמץ, והרי זה כאיסור בל יראה, יש לומר שכמו כן דיני האיסור שוים הם לאיסור בל יראה, וחמץ שעובר עליו משום בל יראה עובר עליו גם משום לא תשחט, וחמץ שאינו עובר עליו משום בל יראה, אינו עובר עליו משום לא תשחט. אך לשיטת תנא קמא, שגדר האיסור הוא מהלכות הקרבן, שאין לשוחטו על החמץ, אין איסור זה תלוי בגדרי חמץ לענין בל יראה[קמא].

ולפי"ז יש לבאר את דברי רש"י הנ"ל שכתב על דברי רבי שמעון, 'וחייב משום לא תשחט בהדי לאו דלא יראה ולא ימצא'. כלומר, לשיטת רבי שמעון גדר איסור זה הוא איסור החזקת חמץ בשעת הקרבת קרבנות במועד, והוא איסור נוסף על איסור בל יראה ובל ימצא. וכל חמץ שעובר עליו משום בל יראה, אם שחט את הפסח עליו עובר עליו גם משום 'לא תשחט' יחד אם איסור 'בל יראה'. אך על דברי תנא קמא לא פירש רש"י כן, משום שלתנא קמא גדר האיסור הוא מהלכות הקרבן שלא לשוחטו על החמץ, ואין זה דומה לאיסור בל יראה, ואין הלכות האיסורים תלויים זה בזה.

ביאור נוסף בגדר האיסור

דרך נוספת בגדר איסור שחיטה על החמץ, מתבארת מתוך דברי אבן האזל (איסורי מזבח פ"ה ה"ז אות ג) שהובאו לעיל (אות ד), שביאר שמה שהוצרך הירושלמי לדרשה שהפסח ששחטו על החמץ כשר, הוא משום שאם לא כן היה מקום לומר שהפסח פסול מדין 'מחוסר זמן'. שבאיסור 'לא תשחט על חמץ' נאמר, שכל שלא ביער את חמצו, עדיין אין זה זמן הראוי להקריב את הפסח.

אוצר החכמה

ולפי"ז מבואר שגדר האיסור הוא שלא לשחוט את הפסח קודם שקיים מצות תשביתו. וכביאור זה, משמע בספר החינוך (מצוה פט) וז"ל, 'שלא נשחוט שה הפסח בארבעה עשר בניסן בעוד שיהיה חמץ ברשותינו עד שנוציאנו וכו', משרשי המצוה, לפי שקביעות זמן בכל הענינים הוא קיום עשייתן, ידוע הדבר אצל כל אדם, ועל כן בדבר הפסח שהוא דבר גדול אצלינו בקיום הדת, כמו שכתבנו למעלה (מצוה כא), צוה האל ברוך הוא שנעשה ענינו בסדר ובקביעות זמן לכל דבר ודבר מדבריו, ולא תבוא מצוה ממצוות ענין המועד הזה בגבול חברתה, ועל כן נזהרנו להשבית החמץ הנמאס בעינינו לשעתו תחילה, ואחר כך להתחיל בקרבן הפסח שהוא התחלת שמחת המועד הטוב'[קמב].

ולפי ביאור זה, אמנם גדר האיסור הוא מדיני קרבן הפסח, שלא לשחטו קודם שקיים מצות ביעור, ולכן אף היתה סברא שיהיה הפסח פסול. אך גדר דין חמץ לאיסור זה, הוא כדיניו לענין חיוב השבתה, שהרי האיסור הוא לא לשחוט עד שיקיים מצות תשביתו.

ו. בפסח פסול

ספק המשנה למלך ומקטיר בפסח פסול

המשנה למלך (קרבן פסח פ"א ה"ה) מסתפק, האם איסור זריקה והקטרה על החמץ, נאמר גם בקרבן פסול, שנפסל כבר קודם עבודות אלו, או שאין איסור זה אמור אלא בקרבן כשר, שאפשר שלא הקפידה התורה אלא בקרבן כשר, שלא יעשה אחת מעבודותיו אם יש ברשותו חמץ, אך לא בקרבן פסול.

מקור הספק ממחמץ מנחה פסולה

מקור הספק הוא, ממה שמצינו כעין זה באיסור לחמץ מנחה[קמג], שמבואר בגמרא (מנחות נז.) שאינו עובר על איסור זה אלא המחמץ מנחה כשרה, אבל המחמץ מנחה פסולה[קמד] פטור. ואפשר, שכמו כן יש לומר באיסור עשית פסח על החמץ, שאינו אמור אלא בפסח כשר. ואמנם, דין זה שהמחמץ מנחה פסולה פטור, נלמד הוא מדרשה, שנאמר (ויקרא ב יא) 'כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ' וגו', שמילת 'לה'' יתירה היא, ודרשו ממנה (שם) למעט מנחה פסולה שאינה ראויה להקרבה. אך כמו כן יש לומר, שגם לענין איסור 'לא תזבח על חמץ דם זבחי', יש לדרוש ממה שכתוב 'זבחי' ולא 'זבח', שאין עוברים אלא ב'זבחי' הראוי לי', ולא בפסח פסול[קמה].

ויתכן, שאף בלא דרשה זו [מ'זבחי'], יש ללמוד דין זה באיסור שחיטה על החמץ, מדין מחמץ מנחה, שכשם שמצינו באיסור מחמץ מנחה שאין האיסור אמור אלא במנחה כשירה, כך גם איסור זריקה והקטרה על החמץ אינו אמור אלא בפסח כשר. שכיוצא בדבר מצינו בתוספות (מנחות ס. ד"ה יכול) לענין איסור 'לא ישים עליה שמן ולא יתן עליה לבונה' (ויקרא ה יא) האמור במנחת חוטא, שאילולא שריבתה התורה שאיסור זה אמור גם באופן שכבר נפסלה המנחה קודם לכן, היינו למדים מאיסור מחמץ מנחה, שדרשו בו שאינו אלא במחמץ מנחה כשירה, גם לאיסור זה, שאינו אלא בנותן לבונה על מנחה

קמ. קושיא זו היא על פי מה שדייק הצל"ח (ו: ברש"י ד"ה דאמר), שלשיטת רש"י יש איסור בל יראה בערב פסח משש שעות ולמעלה. אמנם התוספות יום טוב (פ"ה מ"ד) כתב שרש"י לא פירש כן על תחילת המשנה, משום שבערב פסח אין איסור בל יראה.

קמא. לעיל (אות ג) הובאו כמה דינים התלויים בנידון זה [אם דין חמץ לענין איסור 'לא תשחט' תלוי בדין בל יראה]. והגרי"ב ז'ולטי (הו"ד בספר קובץ המועדים ח"א עמוד תקסט) כתב נפקא מינה לענין חמץ שקיבל עליו אחריות, שהובא לעיל (שם) שנחלקו בזה השאגת אריה והצל"ח אם עוברים משום 'לא תשחט' על חמץ זה. אמנם בדברי השאגת אריה מבואר שמה שחייב על חמץ זה, אין זה משום שכל חמץ שעובר עליו משום בל יראה, עובר עליו משום 'לא תשחט', אלא שכשם שאמרו שעובר משום 'לא ימצא' (שמות יב יט) כיון שלא נאמר שם 'לך', כמו כן יש לדרוש שעובר משום 'לא תשחט על חמץ' כיון שלא נאמר 'על חמצך'. וכן יש להעיר על מה שכתב הגרי"ב ז'ולטי לבאר לפי זה את דברי רש"י שכתב על חיוב שאר קרבנות לרבי שמעון 'וחייב משום לא תשחט בהדי לאו דלא יראה ולא ימצא', שכוונתו שכל שעובר עליו משום לא יראה עובר עליו משום לא תשחט, משום שגדר האיסור שוה, הנה לשיטת רבי שמעון עצמו מכל מקום היה עובר משום 'לא תשחט' על חמץ זה, כיון שאף הצל"ח לא כתב שאין עוברים על חמץ זה משום לא תשחט, אלא לשיטת חכמים שסוברים שדבר הגורם לממון אינו כממון, אך לשיטת רבי שמעון שדבר הגורם לממון כממון, הרי חמץ שקיבל עליו אחריות הוא כשלו ועובר עליו אף במקום שאין ריבוי [וראה הערה לעיל (שם) על דברי הצל"ח].

קמב. גם לפי ביאור זה, צריך לומר בשיטת החינוך שנאמרו שני דינים באיסור שחיטה על החמץ, שהרי לפי ביאור זה רק מי שהחמץ ברשותו עובר, שהרי הוא לא קיים מצות השבתה. ובהכרח יש לומר כעין מה שכתב בחידושי ר' אריה לייב, ששני דינים נאמרו באיסור זה: א. שלא לשחוט את הפסח לפני שקיים מצות תשביתו, ועל איסור זה עובר מי שהיה החמץ ברשותו בשעת שחיטה. ב. שלא לשחוט את הפסח על החמץ, ועל איסור זה עובר השוחט שהוא עושה את מעשה השחיטה על החמץ, גם אם אין החמץ שלו. ומתפרש הדבר היטב בלשונות רש"י, שעל הפסוק (שמות כג יח) 'לא תזבח על חמץ דם זבחי' כתב, 'לא תשחט את החמץ בי"ד בניסן עד שתבער החמץ'. ועל הפסוק (שם לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' כתב, 'לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים' וכו'.

קמג. שנאמר 'כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ' וגו' (ויקרא ב יא).

קמד. כגון שנטמאה או יצאה, שנפסלת בכך.

קמה. וראה להלן שטעם זה מפורש כבר בדברי רבינו יהונתן מלוניל (סג. ד"ה ושלא לשמו). ובשפת אמת (ד"ה רבי שמעון, בהגה"ה) הביא מקור לדבר, ממה שאמרו בירושלמי (פ"ה ה"ד), שרבי שמואל בר רב יצחק הוכיח, שהשוחט פסח על החמץ אין נפסל הפסח על ידי כן [כמובא להלן], והביא הירושלמי סיוע לדבריו, 'תני חזקיה, לא תשחט על חמץ דם זבחי, התורה קראת אותו זבחי'. והיינו, שברייתא זו סברה שהפסח כשר, ודרשה כן ממה שקראה התורה אותו 'זבחי'. כלומר, שעדיין הוא ראוי להקרבה [כן פירשו שם הפני משה וקרבן העדה (ד"ה תני) בפירושם השני, ונקטו שפירוש זה הוא עיקר]. ומבואר שלשון 'זבחי' הוא זבח הראוי להקרבה, ואם כן כמו כן יש לדרוש שאין האיסור אמור אלא בשוחט פסח הראוי להקרבה. וכן מבואר בליקוטי הלכות (זבח תודה ד"ה ורבי שמעון).

כשירה[קמו]. ואם כן יש לומר כמו כן גם לגבי איסור עשיית פסח על החמץ שילמד ממנחה שאף שהוא אינו אמור אלא בפסח כשר[קמז].

ראיה מהירושלמי

והביא המשנה למלך ראיה מדברי הירושלמי, לפשוט שאין עובר על האיסור אלא בפסח כשר. וז"ל הירושלמי (פ"ה ה"ד) 'מנין לשוחט פסח על החמץ שהוא עובר בלא תעשה, תלמוד לומר 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' (שמות לד כה), אין לי אלא השוחט, הזורק מנין, תלמוד לומר 'לא תשחט על חמץ דם'. אמר רבי שמואל בר רב יצחק, ממה שהוא מתחייב על הזריקה, הדא אמרת פסח עצמו כשר'. כלומר, שיש להוכיח ממה שחייבה התורה את הזורק על החמץ, שאין שחיטת הפסח על החמץ פוסלתו, שאם היתה השחיטה פוסלת את הקרבן, הרי הזורק את הדם לאחר מכן הרי הוא זורק דם של פסח פסול, ואינו עובר בכך על איסור. ומבואר אם כן מדברי הירושלמי שאין איסור זריקה על החמץ בפסח פסול[קמח].

שחיטת פסח שלא לשמו

והאמור עד כאן, הוא לענין זריקת דם פסח, שנפסל בשחיטה, על החמץ.

והנה בשחיטת פסח פסול, מצינו לכאורה מחלוקת ראשונים בדבר אם עובר בזה על איסור שחיטה על החמץ, וכמו שיבואר.

שנינו (סג.) 'רבי שמעון אומר, הפסח [ששחטו על החמץ] בארבעה עשר, לשמו חייב, ושלא לשמו פטור'. ופירש רש"י (ד"ה ושלא) שהטעם שפטר רבי שמעון בשוחט שלא לשמו, הוא משום שהקרבן נפסל בשחיטה זו, ורבי שמעון לשיטתו בכל מקום ששחיטה שאינה ראויה אין שמה שחיטה[קמט]. וכן פירש הריב"ן (ד"ה לשמו, ד"ה שלא לשמו). ומבואר, שלשיטת חכמים החולקים על רבי שמעון וסוברים שאף שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, חייב אף השוחט את הפסח שלא לשמו, ואף על פי שהפסח נפסל בשחיטה זו, בגלל מחשבת שלא לשמו, מכל מקום יש בזה איסור שחיטה על החמץ. ואף לשיטת רבי שמעון אינו פטור אלא מדין שחיטה שאינה ראויה שאינה קרויה שחיטה כלל בכל מקום[קנ].

קמו. תוספות מבארים את האמור בברייתא שם (מנחות ס.) 'לא ישים עליה שמן ולא יתן', יכול בשני כהנים, תלמוד לומר 'עליה', בגופה של מנחה הכתוב מדבר', שהיה מקום לפרש שאין הכתוב מדבר אלא בשתי מנחות נפרדות ששם על אחת שמן ועל השניה לבונה, אך אין אפשרות שיעבור במנחה אחת על שני איסורים הללו, שהרי אם נתן תחילה שמן כבר נפסלה המנחה, ולכאורה אין איסור לשים לבונה על מנחה פסולה, כיון שיש ללמוד מאיסור חימוץ מנחה שדרשו בו מ"לה" שאינו אלא במנחה כשירה, 'תלמוד לומר עליה, בגופה של מנחה הכתוב מדבר', כלומר שאף במנחה שכבר נתן עליה שמן אסרה התורה לשים עליה לבונה, אף שכבר נפסלה.

וראה בתוספות שם שהביאו פירוש אחר בשם רבינו תם, ולפי פירושו מבואר שמסקנת הברייתא היא לדרוש מ'עליה' שאין לחייב את השם שמן על מנחה שכבר נתן עליה לבונה ונפסלה [ולהיפך מהפירוש הקודם], ולפי פירוש זה מבואר שלולא דרשה זו, אף השם שמן על מנחה שנפסלה כבר היה חייב, ואין למדים מדין זה האמור בחימוץ מנחה לאיסורים אחרים.

קמז. מצינו דין נוסף בפסח, שיש הסובר שאינו אמור אלא בפסח כשר, והוא איסור שבירת עצם בפסח, שלשיטת תנא קמא בברייתא (פג.) אינו עובר על איסור זה אלא בפסח כשר, ודרש כן מהפסוק (שמות יב מו) 'ועצם לא תשברו בו', בו, בכשר ולא בפסול. וכתב בספר ארבעה טורי אבן (הו"ד בספר הליקוטים ברמב"ם מהדורת פרנקל, קרבן פסח פ"א ה"ה) שיש להוכיח מכך, שלענין איסור שחיטה על החמץ, שלא נאמר בו מיעוט זה, אין למעט קרבן פסול [ויש להוסיף, שאמנם מצינו (שם) שיש תנא הסובר 'בו', ואפילו בפסול', אך מבואר בדברי רש"י (שם ד"ה קסבר) שאין הכוונה שתנא זה דרש כן מהכתוב 'בו', אלא שסבר שאין למעט מ'בו' פסול, שדרך הכתוב הוא לומר לשון זו, וכיון שאין מיעוט, ממילא יש לומר שהאיסור אמור גם בקרבן פסול]. ובאבי עזרי (שם) כתב, שאין להוכיח מאיסור שבירת עצם לאיסור שחיטה על החמץ, משום שיש לומר שאף פסח פסול עדיין שם פסח עליו, ולכן לענין איסור שבירת עצם, לולא המיעוט, היה האיסור אמור אף על פסח פסול, שכל ששם פסח עליו אסור לשבור בו עצם. אך לענין איסור שחיטה על החמץ יש לומר שלא אסרה התורה שחיטה סתם, אלא רק שחיטה שהיא אחת מארבע עבודות הקרבן, ושחיטת פסח פסול אין לה תורת עבודה, ואין היא בכלל האיסור.

קמח. ואמנם בהמשך דברי הירושלמי שם מבואר שדחו את ראיית רבי שמואל בר רב יצחק מדין זורק על החמץ, שיש לומר שאמנם הפסח שנשחט על החמץ נפסל בכך, ומה שחייבה התורה את הזורק על החמץ מדובר באופן שלא היתה השחיטה על החמץ, וכגון שלא היה לו חמץ בשעת שחיטה ונזדמן לו רק אחר כך קודם זריקה, או שלשוחט לא היה חמץ, ואדם אחר זרק את הדם, ולזורק היה חמץ. ועוד דחו שם שיש לומר שאף שאין הזורק חייב בפסח פסול, אך מכל מקום כל שהפסול הוא מחמת איסור שחיטה על החמץ עצמו, חייב אף הזורק פסח זה, וכמו שמצינו במחמץ מנחה פסולה שפטור, אך המחמץ מנחה שנפסלה מחמת שנתחמצה כבר קודם לכן, חייב. אך מכל מקום מבואר, שאף האמוראים שדחו את ראיית רבי שמואל בר רב יצחק שהפסח כשר, מודים הם לעיקר סברתו, שאילו היה הפסח נפסל קודם זריקה לא היה הזורק עובר בלאו.

קמט. כן היא שיטת רבי שמעון לענין מצות כיסוי הדם (חולין פה.) שבשחיטה שאינה ראויה אין מצות כיסוי הדם, וכן אינו עובר בה על איסור אותו ואת בנו (שם פא:), ואין חייב עליה תשלומי ארבעה וחמשה בגנב שטבח (ב"ק ע.).

קנ. בתוספות (חולין פה. ד"ה ואין) הקשו על פירוש רש"י, מהמבואר בגמרא שם שרבי שמעון למד ששחיטה האמורה במצות כיסוי הדם ובאיסור אותו ואת בנו, היא רק שחיטה הראויה, מ'וטבח טבח והכן' (בראשית מג טז) שהיא שחיטה ראויה. ולא למד משחוטי חוץ שאף שחיטה שאינה ראויה היא שחיטה, כיון שסבר שדנים חולין מחולין, ואין דנים חולין מקדשים. ולפירוש האיסור אמור אף על פסח פסול, שכל ששם פסח עליו אסור לשבור בו עצם. אך לענין איסור שחיטה על החמץ יש לומר שלא אסרה התורה שחיטה סתם, אלא רק שחיטה שהיא אחת מארבע עבודות הקרבן, ושחיטת פסח פסול אין לה תורת עבודה, ואין היא בכלל האיסור.

אמנם רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה ושלא) כתב שהטעם שפטור בשוחט שלא לשמו הוא משום שהפסח פסול ואינו נקרא 'זבחי' שהרי אינו ראוי לשם[קנא].

וכן המאירי (ד"ה ורבי שמעון) פירש שהטעם שפטור בשחט שלא לשמו הוא משום שהקרבן פסול ולא הועילו מעשיו ואינו קרוי זבח[קנב].

ויש מן האחרונים[קנג] שכתבו לדייק כן מלשון הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ה מ"ג), שטעם הפטור הוא משום שהקרבן פסול ולא משום שחיטה שאינה ראויה[קנד].

וביראים (סי' רצב) ביאר מנין שאיסור לא תשחט על חמץ נאמר על שחיטת הפסח בארבעה עשר וז"ל, 'מנלן דבארבעה עשר קאמר, דכתיב (שמות לד כה) 'לא תשחט על חמץ', ודרשינן בפרק תמיד נשחט (סג:) 'לא תשחט ולא ילין, לא תשחט על חמץ הנך דעברי עליה בלא ילין', אלמא בקרבן כשר מיירי, דעבר עליה בלא ילין. ואילו פסח שלא בארבעה עשר פסול הוא, ולא עבר עליה בלא ילין'. ונראה מדבריו, שכל קרבן שאינו כשר אינו עובר עליו משום שאין עוברים עליו בלא ילין. ולפי"ז גם השוחט שלא לשמו, יש לומר שאינו עובר מטעם זה.

שיטת הרמב"ם בהלכותיו

אמנם הרמב"ם בהלכותיו (קרבן פסח פ"א ה"ה) כתב שהשוחט את הפסח בזמנו והיה לו כזית חמץ לוקה, ולא פירש שאינו עובר אלא בשוחט לשמו. ובזכר יצחק (שו"ת ח"א סי' מו) ובמהרי"ל דיסקין (הו"ד בספר חידושי הגר"י אורנשטין עמק הלכה סי' לג אות א) דייקו, שמשמע מכך שהרמב"ם נוקט להלכה שאף השוחט שלא לשמו חייב. והיינו משום שסבר כשיטת רש"י, שהטעם שפטר רבי שמעון בשוחט שלא לשמו, הוא לשיטתו ששחיטה שאינה ראויה אינה שחיטה. ואם כן, לפי מה שנפסקה הלכה בכל מקום כשיטת חכמים שאף שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, אף השוחט את הפסח שלא לשמו על החמץ חייב. אך באבי עזרי כתב שיש לדייק מדברי הרמב"ם להיפך, שאם רש"י שהטעם שפטר רבי שמעון בשוחט את הפסח שלא לשמו על החמץ, הוא משום שהיא שחיטה שאינה ראויה, קשה שהרי שחיטה זו היא שחיטת קדשים ויש ללמוד את דינה משחוטי חוץ, שאף שחיטה שאינה ראויה היא שחיטה. וכתבו התפארת יעקב (שם), שפת אמת (סג. ד"ה רבי שמעון, בהגה"ה) וליקוטי הלכות (שם זבח תודה ד"ה ורבי שמעון) שלולא דברי רש"י יש לפרש שטעם הפטור הוא משום שהקרבן פסול, ואין זה בכלל 'זבחי' [וכפירוש הראשונים המובאים להלן], ולא משום שחיטה שאינה ראויה, ולפירוש זה לא תקשה קושיית תוספות. ובתפארת יעקב שם כתב ליישב קושיית התוספות על פירוש רש"י, שיש לומר שלא נמסרה גזרה שוה זו ללמוד שחיטת פסח משחוטי חוץ, ואין אדם דן גזרה שוה מעצמו. ורק לענין אותו ואת בנו נתקבלה גזרה שוה, ונחלקו התנאים אם למדים אותו ואת בנו משחוטי חוץ או מ'וטבח טבח והכן', ולשיטת רבי שמעון למדים מ'וטבח טבח' ששחיטה שאינה ראויה אינה שחיטה לענין אותו ואת בנו, ומאותו ואת בנו לומדים לכל המקומות שנאמרה שם שחיטה.

קנא. וכפי הטעם שכתב המשנה למלך, כמובא לעיל. וראה גם ליקוטי הלכות (סג. זבח תודה ד"ה רבי שמעון) ושפת אמת (שם ד"ה רש"א) שהביאו את פירוש רש"י שטעם הפטור הוא משום שחיטה שאינה ראויה, וכתבו שלולא פירושו היה אפשר לומר שטעם הפטור הוא משום שהקרבן פסול ואינו בכלל 'דם זבחי'. וכתב בליקוטי הלכות, שלפי זה, גם לשיטת תנא קמא, בשוחט את הפסח שלא לשמו על החמץ פטור. ומה שנזכר דין זה רק בדברי רבי שמעון, הוא משום שרצה לסיים את שיטתו שבמועד חייב שלא לשמו ופטור לשמו, ולכך נקט גם שבערב פסח הדין הוא להיפך, שלשמו חייב ושלא לשמו פטור.

קנב. וז"ל המאירי, 'ורבי שמעון אומר הפסח ששחטו בזמנו בארבעה עשר לשמו חייב. פירוש, כששחטו על החמץ, שהרי הועילו מעשיו, שהרי הזבח כשר, אבל אם שחטו שלא לשמו פטור, שהרי פסח ששחטו לשם קרבן אחר פסול, ואינו קרוי זבח לחייבו כששחטו על החמץ'. ובפשטות נראה מלשונו שאין זה משום הדין הכללי שכל שחיטה שאינה ראויה אינה שחיטה אלא שכאמור, בפשטות לשונו לא משמע כן.

קנג. שפת אמת (סג. ד"ה רבי שמעון, בהגה"ה), מעיל שמואל (שפירא, סג: ברש"י ד"ה המקטיר) ומבשר טוב (קדשים סי' יג אות ז).

קנד. וז"ל הרמב"ם שם, 'ובמועד לשמו פטור, לפי שאז הוא פסול ואינו קרבן פסח'. אמנם יתכן שיש לדחות, שאף כוונת הרמב"ם היא, שכיון שהקרבן פסול אם כן הרי זו שחיטה שאינה ראויה, וקיצר הרמב"ם בלשונו. וכן נראה בדברי השער המלך (קרבן פסח פ"א ה"ה) שנקט בדעת הרמב"ם בפירוש המשניות, שלשיטת חכמים השוחט שלא לשמו חייב, וכדעת רש"י. שהשער המלך פירש את סוף דברי הרמב"ם שם שכתב 'והלכה כחכמים', שכוונתו בזה שחכמים חולקים ומחייבים גם בשוחט שלא לשמו, והלכה כמותם בזה. אמנם בישועות מלכו (קרית ארבע, שם) השיג על דבריו, שמה שכתב הרמב"ם 'והלכה כחכמים' כוונתו בזה למה שנחלקו על רבי שמעון בענין שוחט שאר קרבנות על החמץ, שרבי שמעון מחייב, והם פוטרים, ובזה הלכה כמותם. אך לא נחלקו חכמים על מה שפטר רבי שמעון בשוחט שלא לשמו.

אמנם היה סובר שאף השוחט שלא לשמו חייב, ולא כמבואר במשנה בדברי רבי שמעון, היה לו לפרש את הדבר ולומר שהשוחט את הפסח בין לשמו בין שלא לשמו חייב. וממה שלא פירש כן, משמע שנקט שאין חייב אלא השוחט לשמו. ומה שכתב שהשוחט את החמץ בזמנו על החמץ לוקה, כוונתו כפשוטו של דבר, בשחיטה כשירה ששחט לשמו. וכשיטת הראשונים שבשוחט שלא לשמו פטור אף לשיטת חכמים, שלא חייבה התורה אלא בפסח כשר**קנה**.

סיכום השיטות

העולה מן האמור, ששיטת רש"י וריב"ן היא, שבשוחט שלא לשמו על החמץ, לדעת חכמים ששחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, חייב אף על פי ששוחט פסח פסול, ורק לדעת רבי שמעון פטור משום ששחיטה שאינה ראויה אין שמה שחיטה. ולשיטת הר"י מלוניל והמאירי, אף לדעת חכמים השוחט את הפסח שלא לשמו פטור, או משום שהעבודה נעשתה בפסח פסול, או משום שאין לשחיטה שם עבודת שחיטה. ובשיטת הרמב"ם נחלקו האחרונים אם סבר כשיטת רש"י או כשיטת הראשונים הנ"ל.

אוצר החכמה

קושיא על שיטת רש"י מהירושלמי

והקשו האחרונים**קנו** על שיטת רש"י, שהשוחט שלא לשמו חייב לדעת חכמים [ואף לדעת רבי שמעון אינו פטור אלא משום שחיטה שאינה ראויה], מדברי הירושלמי הנ"ל, שמוכח מהם שהזורק והמקטיר על החמץ אחר החצות ביום 19/06/2018 סול פטור.

ומצינו באחרונים ג' דרכים לחלק בין נידון הירושלמי לנידון רש"י:

חילוק השער המלך בין שחיטה שנפסל בה לזריקה והקטרה לאחר שכבר נפסל

א. השער המלך (קרבן פסח פ"א ה"ה) כתב לחלק בין שחיטה שלא לשמה, לזריקה והקטרה בפסח שנפסל. שיש לומר שדווקא בזריקה והקטרה בפסח שנפסל כבר קודם לכן אין לחייב, משום שזריקה והקטרה שנעשו בקרבן פסול אינן בגדר עבודה, אבל השוחט שלא לשמו הרי עשה את עבודת השחיטה בקרבן כשר, והיה בידו לשוחטו לשמו, וכיון שבידו להקריבו כדינו עובר עליו משום לא תשחט.

ראיה מירושלמי לחילוק זה

ובהגהות הרש"ש על הרמב"ם**קנז** (שם) כתב, שיש להוכיח חילוק זה מדברי הירושלמי הנ"ל, שהוכיח שאין הקרבן נפסל בשחיטה על החמץ ממה שחייבה התורה בזריקה והקטרה, ולא הוכיח משחיטה עצמה, שממה שחייבה התורה שוחט על החמץ מוכח שאין הפסח נפסל בכך, שהרי אם היה נפסל לא היה שייך בו חיוב, שאין החיוב אלא בפסח כשר. וממה שלא הוכיחו כן משחיטה עצמה, מבואר כדברי השער המלך שפסול החל בשעת מעשה ודאי אינו פוטרו מן האיסור**קנח**.

ביאור דברי השער המלך

ובקהלות יעקב (סי' מט) ובאבי עזרי (קרבן פסח פ"א ה"ה) כתבו שאין חילוקו של השער המלך מובן, שמה בכך שבידו היה לשחוט את הפסח לשמו, הרי מכל מקום עכשיו שחטו שלא לשמו ופסלו, ואם כן השחיטה על החמץ נעשתה בפסח פסול, ואין סברא לומר שכיון שהיה בידו לעשותו בהכשר הרי הוא בכלל 'זבחי'.

וכתב הקהלות יעקב שיש לבאר את סברתו, שכיון שהפסול והשחיטה באין כאחת, הרי זה קרוי 'זבחי' בשעת שחיטה. וכעין מה ששנינו (חולין יד.) 'השוחט בשבת וביום הכפורים, אף על פי שמתחייב בנפשו, שחיטתו כשירה'. וכתבו הראשונים שם**קנט** בשם התוספות, שאף על פי שהשוחט נפסל בשחיטה זו כיון שנעשה מומר לחלל שבתות, מכל מקום כיון שקודם השחיטה היה כשר, נחשבת שחיטה זו שחיטה של אדם כשר**קס**.

בחידושי ר' שמואל (סג. אות קעו) הקשה, שאמנם אם טעם הפטור בפסח פסול הוא משום שאינו נקרא 'זבחי', היה מקום לחלק כחילוק שער המלך, שקרבן הנפסל על ידי שחיטה, הרי הוא בכלל 'זבחי' בשעת שחיטה. אך הרי בדברי שער המלך מבואר, שטעם הפטור בזריקה והקטרה הוא משום שאין הם בגדר עבודה, כיון שנעשו בפסח פסול, ואם כן הרי גם שחיטה שלא לשמו הרי היא עבודה פסולה, ומה מועיל מה שהיה הקרבן כשר עד השחיטה**קסא**.

קושיא לפי השיטה שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף

בהגהות רעק"א על שער המלך ובישועות מלכו (קרית ארבע, שם) הקשו על תירוץ השער המלך, שעדיין יש להקשות לשיטת הסוברים (חולין כט:) שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, וכל חלק מהשחיטה יש לו שם שחיטה, שלשיטתם הרי נפסל הפסח כבר בתחילת השחיטה כיון שנשחט שלא לשמו, ואם כן אי אפשר לחייב על סוף השחיטה משום שוחט על החמץ, כיון ששחיטה זו היתה בפסח פסול ואין לה שם עבודת שחיטה, וכל שאי אפשר לחייב על סוף השחיטה אי אפשר לחייב גם כן על תחילתה, כמבואר בתוספות (ב"ק עב. ד"ה דאי) ששחיטה שהתקלקלה באמצעה, אין אף לתחילתה שם שחיטה לחייבו עליה**קסב**.

חילוק בין שחיטה לשאר עבודות

ב. בקהלות יעקב (סי' מט) ובאבי עזרי (קרבן פסח פ"א ה"ה) כתבו לחלק בין שחיטה לזריקה והקטרה. שיש לומר, שטעם הפטור בזריקה והקטרה בפסח פסול, אינו כסברת המשנה למלך משום שפסח פסול אינו בכלל 'זבחי', אלא משום שזריקה והקטרה הנעשים בפסח פסול אין להם תורת עבודה כלל, ומה שהתרבה איסור זורק מ'דם זבחי', וכן מקטיר מהיקש ל'לא ילין', הוא שעבודת זריקה ועבודת הקטרה אסורות הן על החמץ, אבל שאר מעשים הנעשים בקרבן שאין להם תורת עבודה, אינם בכלל האיסור**קסג**. ולפיכך אילו היה הקרבן נפסל כשנשחט על החמץ, לא היה הזורק את דמו אחר כך עובר משום זורק על החמץ, כיון שאין לזריקתו תורת עבודה כלל, וכן בהקטרה**קסד**. אבל איסור שחיטה על החמץ אינו אמור רק בשחיטה שיש לה תורת עבודה, אלא כל שיש לה שם שחיטה הרי זה בכלל 'לא תשחט על חמץ'. ולפיכך, לשיטת

קנה. וכן כתב במעיל שמואל (שפירא, סג: ברש"י ד"ה המקטיר) לדייק מדברי הרמב"ם ממה שלא חילק בזה בין שחיטה לזריקה [כחילוק השער המלך לדעת רש"י, כמובא להלן]. אלא ודאי שדברי הרמב"ם אמורים בשוחט לשמו, וכמבואר מלשונו בסוף ההלכה שכתב 'והפסח כשר', והיינו על כרחך בשוחט לשמו.

קנו. שער המלך (קרבן פסח פ"א ה"ה) בשם מוהר"י אלבעלי, ארבעה טורי אבן (הו"ד בספר הליקוטים ברמב"ם מהדורת פרנקל, שם) ואבי עזרי (שם).

קנז. מובא בספר הליקוטים ברמב"ם מהדורת פרנקל.

קנח. ויש להעיר על ראיה זו, שודאי יש לחלק בין פסול הבא מחמת דבר אחר וכגון פסול שלא לשמו, שהיה הפסח פסול גם בלא שהיה שוחטו על החמץ, לפסול מחמת איסור שחיטה על החמץ עצמו, שיש לומר שזה גופא מה שאסרה התורה, לשחוט פסח כשר על החמץ ופוסלו בכך. וראה עוד במעיל שמואל (שפירא, סג: ברש"י ד"ה המקטיר) שכתב כעין חילוק זה.

קנט. רמב"ן (ד"ה הא), רשב"א וחידושי הר"ן (ד"ה השוחט).

קס. בעין זה הביא בהגהות הרש"ש על הרמב"ם (קרבן פסח פ"א ה"ה) מהמבואר בגמרא (זבחים צא.) שיש חילוק בין מי חטאת שנטמאו קודם הזאה [שלשיטת חכמים נפסלו בכך, ואינם מטהרים], למי חטאת שנטמאו בשעת הזאה עצמה שמטהרים [ומבואר שם שלשיטת אביי היא מחלוקת תנאים אם יש לחלק כן, ולשיטת רבא כולם מודים לעיקר חילוק זה].

קסא. בהמשך דבריו שם (אות קעח) כתב לבאר את סברת השער המלך, ששחיטה שהקרבן נפסל על ידה, כיון שהיה בידו לשחוט בהכשר, הרי זה נחשב עבודה ופסלות יחד. וכתב לפי זה לחלק בין שוחט שלא לשמו, שחייב [לשיטת חכמים ששחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה], לשוחט חוץ לעזרה על החמץ שפטור, כיון ששחיטה בחוץ אינה עבודה כלל.

קסב. תוספות שם הקשו לשיטת הסוברים שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ממה שחייבה התורה שוחט חולין בעזרה וכן בשחוטי חוץ, שהרי הקרבן נפסל בתחילת השחיטה, והמשך השחיטה הרי זה כמחתך עפר בעלמא, ואם כן מדוע חייב. וכתבו שאין לתרץ שהחיוב הוא על תחילת השחיטה, כיון שכל שחיטה שהיה בה פסול קודם שנגמרה, אין לחייב אף על איסור שנעשה בתחילתה [וכמו שהוכיחו שם בהמשך (ד"ה כי)]. ותירצו, שבאיסורים אלו שלעולם הקרבן נפסל עם תחילת השחיטה, יש לומר שבאופן זה חייבה התורה. אולם כאשר מלבד האיסור נעשה פסול נוסף בשחיטה, אין לחייב על האיסור שנעשה בתחילתה. ובנידוננו בשחיטת פסח שלא לשמו על החמץ, הרי גם כן הפסול אינו משום שחיטה על החמץ, אלא הוא פסול נוסף של שלא לשמו, וכיון שאינו חייב על סוף השחיטה משום שוחט על החמץ, כיון שכבר נפסל קודם לכן בתחילת השחיטה משום שלא לשמו, אי אפשר לחייבו משום שוחט על החמץ גם על תחילת השחיטה.

ראה גם בהגהות אפריון שלמה על שער המלך שהקשה כעין קושיית אחרונים זו, לפי השיטה שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. אך הוא נקט שהקושיא היא רק אם נאמר שאיסור שחיטה על החמץ אינו אלא באופן שכל השחיטה נעשתה באיסור, עיין בדבריו מה שהארין בזה.

קסג. וכשם שאין איסור למרס את הדם כשיש לו חמץ, מפני שאינה עבודה המכפרת, אלא רק פעולה המכשרת את זריקת הדם.

קסד. וכתב הקהלות יעקב שלכאורה היה נראה לחלק בזה בין מיני פסולים שהדין בהם שאם עלו [למזבח] ירדו, שבהם פשוט שאין הזריקה וההקטרה בגדר עבודה כלל, לפסולים שאם עלו לא ירדו, שבהם לכאורה היה מקום לומר שאף שלכתחילה אין מקטירים אותם מכל מקום אם הקטיר נחשבת הקטרה זו כעבודת הקטרה. אלא שיש לומר שאף בפסולים שדינם שאם עלו לא ירדו אין זה שההקטרה בהם נחשבת כעבודת הקטרה, אלא שכיון שה'חפצא' הוא קרבן, וקלטו מזבח, הרי הוא מתקבל למזבח, ואפילו אם העלהו קוף לא ירד. אמנם, יש להוכיח שהקטרת פסולים אלו היא בגדר עבודת הקטרה, ממה שנינו (יומא כד:) שזר שהעלה על המזבח דבר פסול חייב מיתה, ופירש רש"י (ד"ה בין דבר) וז"ל, 'בין דבר פסול, בהנך פסולין שפסולן בקודש, דאם עלו לא ירדו, משום הכי חשיבא הקטרה', ומבואר שהעלאה זו היא בגדר עבודת הקטרה, ולכן זר שעשאה חייב מיתה.

אך עדיין יש לדון, האם קרבן פסח ששחטו על החמץ, אילו היה נפסל משום כך [כפי ההוה אמינא של הירושלמי], אם היה דינו כדבר שפסולו בקודש שדינו שאם עלה לא ירד, או כדבר שאין פסולו בקודש שדינו שאם עלה ירד.

ובתוספות (זבחים סח: ד"ה אמר) התבארו שתי שיטות בגדר פסולו בקדש: א. שכל שנפסל לאחר שנשחט והתקדש בכלי שרת, הרי זה בגדר פסולו בקודש שדינו שאם עלה לא ירד, וכל שנפסל קודם שחיטה הרי הוא בגדר אין פסולו בקודש ואם עלה ירד. ב. שכל פסול שיש לו הכשר במקום אחר הרי זה פסולו בקודש ואם עלה לא ירד, וכל שאין לו הכשר במקום אחר הרי זה אין פסולו בקדש, ואם עלה ירד. ולפי הפירוש השני, אם שחיטה על החמץ היתה פוסלת, היה זה בגדר פסולו בקודש שדינו שאם עלה ירד, שהרי יש לפסול זה הכשר במקום אחר, שהרי שחיטה על החמץ אף בימי הפסח אינה פוסלת בשאר קרבנות לשיטת חכמים (סג.), ואף לשיטת רבי שמעון (שם) ששחיטה על החמץ פוסלת במועד בשאר קרבנות, מכל מקום יש לו הכשר בשאר קרבנות בשאר ימות השנה. ולפי הפירוש הראשון, שפסולו בקודש הוא שנפסל לאחר

חכמים ששחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, והועילה להוציא את הפסח מתורת אבר מן החי, הרי זו שחיטה האסורה לעשותה על החמץ. ורק לשיטת רבי שמעון ששחיטה שאינה ראויה אין שמה שחיטה, אינו עובר.

והנה עיקר פירוש זה, שלשיטת רש"י איסור שחיטה על החמץ אינו אמור על עבודת שחיטה, אלא על שחיטה מתורת שחיטת חולין, מובא גם בשם הגרי"ז (חידושי הגרי"ז תמורה ד: בתוספות ד"ה רבא) שפירש כן בדברי רש"י, וביאר שאף על פי שיש איסור גם בעבודות אחרות בקרבן כגון זריקה והקטרה, מכל מקום בשחיטה אינו עובר אלא בשחיטה שיש לה גדר של שחיטה בחולין, כיון ששחיטה אינה עבודה, ומה שאסרה בה התורה בלאו 'לא תשחט על חמץ', הוא מה שיש לו גדר שחיטה בחולין. ולכן לשיטת רבי שמעון ששחיטה שאינה ראויה אין שמה שחיטה, אינו עובר כששחט שלא לשמו.

והקשה על כן, שמצינו לכאורה שתי מקומות שחייב על שחיטה שאין לה גדר שחיטה בחולין, אלא רק שחיטה המתרת בקרבן:

א. בגמרא בחולין (פא:) נחלקו אמוראים אם שחיטת עולה היא בגדר שחיטה ראויה. דעת רבא, שכיון שאין שחיטה זו מתירה את הבשר לאכילה, הרי זו שחיטה שאינה ראויה, ולשיטת רבי שמעון אין חייבים משום אותו ואת בנו, כאשר שחט אחד מהם לשם עולה. ודעת רבי יוחנן שאף שחיטה זו שחיטה ראויה היא, כיון שאכילת מזבח שמה אכילה. ולענין איסור שחיטה על החמץ שנינו (סג.) שרבי יהודה סבר שאף השוחט את עולת התמיד בערב פסח על החמץ עובר. ואם כן, לשיטת רבא שעולה היא בגדר שחיטה שאינה ראויה, מבואר שמכל מקום יש איסור בשחיטת עולה על החמץ. ומוכח שאף בשחיטה שאינה בגדר שחיטה המתרת בחולין, אלא רק שחיטה לענין קדשים, יש איסור שחיטה על החמץ.

ב. שנינו בברייתא (סג:), שאף המולק את חטאת העוף במועד על החמץ עובר משום לא תשחט על חמץ. ואף על פי שמליקה בודאי אינה בגדר שחיטה ראויה לענין חולין, מכל מקום עובר. ומוכח מזה שהאיסור אינו תלוי בשם שחיטה לענין חולין, אלא בשחיטה המתרת את הקרבן.

ובחידושי ר' שמואל (סג. אות קעו) כתב ליישב, שיש לומר שאיסור שחיטה על החמץ אמור הן על שחיטה מתורת עבודה, והן על שחיטה מתורת חולין[קסה]. ולכן, אף שחיטה שאינה ראויה, כגון שחיטת עולת התמיד, וכגון מליקה, כל שיש לה תורת עבודה עובר בלא תשחט. אך בשוחט את הפסח שלא לשמו, אי אפשר לחייבו משום עבודת שחיטה, שהרי עבודה פסולה היא, וכשם שמוכח בירושלמי שאינו חייב על זריקה והקטרה של פסח פסול. אך עדיין אפשר היה לחייבו משום שחיטה מתורת שחיטת חולין, ועל כך פירש רש"י שמכל מקום רבי שמעון פוטר משום ששחיטה זו היא שחיטה שאינה ראויה, ושחיטה שאינה ראויה אין לה תורת שחיטת חולין[קסו].

חילוק בין פסול שלא לשמו לפסולים אחרים

ג. יש מן האחרונים[קסז] שכתבו לחלק במיני הפסולים שבהם נפסל הקרבן, שאם הוא פסול גמור שדינו שאף אם עלו למזבח ירדו, אין זה בכלל 'זבחי', ואין בו איסור שחיטה והקרבה על החמץ, ואם הוא פסול שדינו שאם עלו לא ירדו, אף שלכתחילה אין מקריבים אותו, מכל מקום הרי הוא בכלל 'זבחי'[קסח], ואם שחטו או זרק דמו על החמץ עובר משום לא תשחט על חמץ. ולפי"ז מיושבת הקושיא על דברי רש"י מהירושלמי, שנידון הירושלמי הוא אילו היה הפסח נפסל משום שנשחט על החמץ, ואילו אכן היה נפסל, היה דינו שאם עלה ירד, שהרי טעם הפסול היה משום מצוה הבאה בעבירה[קסט], או משום הכלל ש'כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד לא מהני'[קע], ובקרבנות הנפסלים משום פסולים אלו, דינם שאם עלו ירדו[קעא], ולכן אינו בכלל 'זבחי', ואין איסור לשוחטו על החמץ[קעב]. אך נידון רש"י הוא בקרבן פסח הנפסל משום שנשחט שלא לשמו, ובפסול זה דינו שאם עלה לא ירד, ולכן אין לומר שאינו עובר בלאו כששוחטו על החמץ משום שאינו בכלל 'זבחי'. ולפיכך הוצרך רש"י לפרש שהטעם שאינו עובר הוא משום ששחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה.

אמנם עדיין יש להקשות, על פי מה שביארו האחרונים[קעג] בגדר דין קרבנות פסולים שאם עלו לא ירדו, שאמנם עדיין שם קרבן עליהם, אך מכל מקום פקע מהם שם הקרבן המסוים שלהם. וכגון פסח שנפסל משום ששחטו שלא לשמו, מה שדינו שאם עלה לא ירד הוא משום ששם קרבן עליו, אך כבר אינו בגדר 'קרבן פסח'[קעד]. ואם כן, עדיין יקשה על שיטת רש"י, מה הוצרך לפרש שפסח ששחטו בארבעה עשר שלא לשמו על החמץ, אינו עובר עליו משום 'לא תשחט' כיון ששחיטה שאינה ראויה אין שמה שחיטה, והרי אין האיסור אמור אלא בשוחט פסח על החמץ, וקרבן זה שנפסל כבר אינו קרבן פסח. ואמנם לענין מה ששנינו שפסח ששחטו במועד לשמו פטור, שגם בזה פירש רש"י (סג. ד"ה ובמועד) שטעם הפטור הוא משום שפסח שלא בזמנו פסול והרי זו שחיטה שאינה ראויה, מובן הדבר שהוצרך לטעם זה, שהרי לשיטת רבי שמעון במועד חייבים על כל הקרבנות ששחטן על החמץ, ופסח ששחטו לשם שלמים עובר עליו משום שפסח שלא בזמנו שלמים הוא, והרי זו שחיטה ראויה, ולכן אם שחטו לשם פסח אין לומר שפטור משום שאינו 'זבחי', שהרי דינו שאם עלה לא ירד, ואין צריך שם קרבן מסוים עליו כדי לעבור משום שחיטה על החמץ. אך על מה שפירש רש"י (שם ד"ה ושלא) כן גם לגבי פסח בארבעה עשר ששחטו שלא לשמו, שפטור כיון ששחיטה זו היא שחיטה שאינה ראויה, קשה שהרי בערב פסח אין הלאו אמור אלא על קרבן פסח[קעה], וכיון ששחטו שלא לשמו כבר אין שם 'קרבן פסח' עליו, וכמו שהתבאר.

שחיטה, ואין פסולו בקודש הוא שנפסל קודם שחיטה, נראה שפסול זה של שחיטה על החמץ [אילו היתה פוסלת] שהפסול נעשה בשחיטה עצמה אינו בגדר פסולו בקודש, ודינו שאם עלה ירד. ולפי"ז מובן שאם אכן היתה שחיטה זו פוסלת, לא היה חייב על זריקה והקטרה שלאחריה, כיון שקרבן זה פסול לגמרי ואין לזריקה וההקטרה תורת עבודה כלל.

אמנם יש להביא ראיה שאף לפי הפירוש הראשון שדין 'אם עלו לא ירדו' תלוי אם נפסל קודם שחיטה או לאחריה, מכל מקום כל שיש לו הכשר במקום אחר אם עלה לא ירד, שהרי מבואר לקמן (עג.) שפסח ששחטו שלא לאוכליו, ונפסל בשחיטה זו, דינו שאם עלה לא ירד. וכן מבואר בזבחים (פד.) שפסח וחטאת ששחטן שלא לשמן, ונפסלו בכך, אם עלו לא ירדו.

ויש להעיר, שנידון זה של הקהלות יעקב הוא אם פסול זה של שחיטת פסח על החמץ [להוה אמינא של הירושלמי] היה משום שדין זה של שחיטה על החמץ נאמר גם לעיכוב, ששחיטה על החמץ אסורה ומעכבת. וראה להלן (תירוץ ג) שיש מן האחרונים שנקטו שהשחיטה פוסלת משום מצוה הבאה בעבירה, או משום 'אי עביד לא מהני', והתבאר שם שלפי סברות אלו היה הדין שאם עלה לא ירד, עיין שם.

קסה. יש להביא מקור לכך, ממה שנאמרו שני פסוקים באיסור שחיטה על החמץ, 'לא תזבח על חמץ דם זבחי' (שמות כג יח) ו'לא תשחט על חמץ דם זבחי' (שם לד כה). וביאר בספר הכתב והקבלה (שם) ש'לא תזבח' היינו שחיטה מדין עבודה, ש'זבח' הוא קרבן. ו'לא תשחט' היינו שחיטה מדין שחיטת חולין.

קסו. אמנם במסקנת דבריו כתב שם (אות קעז) שאין נראה שיש איסור לא תשחט אלא בשחיטה מתורת עבודה, וכתב ליישב את קושיית השער המלך באופן אחר, כמובא להלן (תירוץ ג).

קסז. זכר יצחק (שו"ת ח"א סי' מו), זרע אברהם (שו"ת סי' יא אות כג), הגרי"ש כהנמן (הו"ד בספר מבשר טוב קדשים סי' יג אות ז) וחידושי ר' שמואל (סג. אות קעז).

קסח. הגרי"ש כהנמן (הו"ד בספר מבשר טוב קדשים סי' יג אות ז) הוכיח כן שקרבן פסול שדינו שאם עלה לא ירד, עדיין שם קרבן עליו, והוא בר הקרבה בדיעבד, מכך שאם שחטם בחוץ חייב עליהם משום שחוטי חוץ.

במבשר טוב (קדשים סי' יג אות ז) הביא שיש אומרים שכל קרבן שנפסל, אין שם קרבן עליו, ואינו בר הקרבה, ודין 'אם עלו לא ירדו' האמור בחלק מן הפסולים, אינו מדין הקרבה, אלא מצות שריפת קדשים פסולים בלבד, ובאופן זה שעלו למזבח נאמר שצריך לקיים שריפה זו על גבי המזבח, אך אין זה בגדר הקרבה כלל. אך דחה את דבריהם, שהרי יש בקרבנות אלו דין מעילה, משום שנאמר בהם 'אם עלו לא ירדו', ואם מצוה זו אינה אלא שריפת קדשים בלבד, אין נראה שהיה משום כך דין מעילה.

קסט. וכמובא בהערה להלן בשם הזכר יצחק.

קע. וכשיטת רבא שאמר כלל זה (תמורה ד:). וראה תוספות (שם ד"ה רבא) שהקשו לשיטתו, מדוע פסח ששחטו על החמץ אינו נפסל. ותירצו, שבירושלמי למדו מפסוק להכשיר. וראה הערה הבאה.

קעא. הזכר יצחק (שו"ת ח"א סי' מו) ביאר שסברת הירושלמי [בהוה אמינא] לפסול פסח ששחטו על החמץ, היא משום מצוה הבאה בעבירה. וכתב, שאם אכן היה פסול משום כך, היה דינו שאם עלה לא ירד, שכך הוא הדין בפסול הנוהג בכל הזבחים. ובחידושי ר' שמואל (סג. אות קעז) העיר על דבריו, שאין זו מצוה הבאה בעבירה, כיון שהעבירה לא גרמה את קיום המצוה, שהיה אפשר לשחוט שלא על החמץ. ובזרע אברהם (שו"ת סי' יא אות כג) ובחידושי ר' שמואל (שם) ביארו שסברת הירושלמי לפסול היתה משום 'אי עביד לא מהני'. וביאר הזרע אברהם שאם היה פסול משום כך היה דינו שאם עלה לא ירד, משום שהרי זה כמו שלא נשחט כלל, ודינו כנבילה, כמבואר בצל"ח (סה: ד"ה שחטו) שלשיטת רבא (תמורה ד:) 'כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני', כל שחיטה שאסרתה התורה, אם עבר ושחט, לא הועילה שחיטה זו, והרי היא כמתה על ידי נחירה. וראה עוד בחידושי ר' שמואל (שם) שכתב שאמנם בפשטות לא משמע מהירושלמי שהסברא לפסול היא משום אי עביד לא מהני, אלא שהיתה הוה אמינא ששחיטת פסח על החמץ היא פסול ולא רק איסור.

קעב. ראה המובא לעיל (תירוץ ב) בהערה, על נידון הקהלות יעקב אם פסול זה של שחיטת פסח על החמץ [אילו היה פוסל] הוא מן הפסולים שאם עלו לא ירדו.

קעג. זרע אברהם (שו"ת סי' יא אות כג), הגרי"ש כהנמן (הו"ד בספר מבשר טוב קדשים סי' יג אות ז) וכן מובא בשם הגרי"ז (חידושי הגרי"ז תמורה ד: בתוס' ד"ה רבא).

קעד. ראה בזרע אברהם (שם) שהאריך לבאר ולהוכיח גדר זה.

קעה. כמבואר במשנה (סג.) ובגמרא (סד.).

מערכה מב

שילוח טמאים

א. מקור ההלכה / **ב.** גדרי המחנות / **ג.** שילוח מצורע / **ד.** המחויבים להשתלח / **ה.** שילוח כלים טמאים / **ו.** טהור בשילוח מחנות / **ז.** גזירה שמא ימשך / **ח.** ביאה במקצת

א. מקור ההלכה

נתבאר במשנה (כלים פ״ו מ״ו-ט) שיש עשר קדושות שונות זו מזו בארץ ישראל שהאחת יותר קדושה מהשניה, כגון ארץ ישראל יותר משאר הארצות וערים המוקפות חומה יותר משאר הערים, והנפקא מינה בקדושות אלו הם לדינים שונים כמבואר במשנה (שם). ומבואר שם שיש חלק מהמקומות הקדושים שקדושתם היא באיסור הטמאים להיכנס למקומות אלו מחמת קדושתם, וחלוקים דיני הטמאים באיסור הכניסה וכמבואר במשנה (שם מ״ח) ׳הר הבית מקודש ממנו, שאין זבים וזבות נדות ויולדות נכנסים לשם. החיל מקודש ממנו, שאין גוים וטמא מת נכנסים לשם. עזרת נשים מקודשת ממנו, שאין טבול יום נכנס לשם, ואין חייבים עליה חטאת. עזרת ישראל מקודשת ממנה, שאין מחסר כפורים נכנס לשם, וחייבין עליה חטאת. עזרת הכהנים מקודשת ממנה, שאין ישראל נכנסים לשם אלא בשעת צרכיהם, לסמיכה לשחיטה ולתנופה׳.

ובטעם שילוח הטמאים ביאר הרמב״ן (במדבר ה ב ד״ה וישלחו) ׳אחר שהקים את המשכן ציוה בשילוח הטמאים מן המחנה שיהיה המחנה קדוש וראוי שתשרה בו שכינה׳.

שילוח הטמאים מן המקדש נאמר בתורה גם במצוות עשה וגם במצוות לא תעשה. במצות עשה נאמר ׳צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש׳ (במדבר ה ב).

וכמו כן נאמרה מצות עשה נוספת על שילוח מחנות בפסוק ׳ויצא אל מחוץ למחנה׳ (דברים כג יא). ונכפלה פעם נוספת בפסוק (שם כג ג) ׳אל מחוץ למחנה תשלחום׳.

מלבד המצות עשה נאמרה גם מצות לא תעשה והיינו אם נכנסו הטמאים למקדש, עוברים בלא תעשה שנאמר (במדבר ה ג) ׳ולא יטמאו את מחניהם׳, וכן כתב הרמב״ם (ספר המצוות עשה לא, ביאת מקדש פ״ג ה״י) והביא דרשה זו מהמכילתא.

עוד מבואר ברמב״ם (שם ה״ח, ספר המצוות ל״ת עח) שיש לאו נוסף לשילוח טמאים, וכדברי הגמרא (סח.) שדרשה את הפסוק שנאמר בבעל קרי ׳ויצא אל מחוץ למחנה לא יבא אל תך המחנה׳ (דברים כג יא)[א]. ובמנחת חינוך (מצוה תקסה) ביאר שהפסוק ׳ולא יבא אל תוך המחנה׳ נאמר בהר הבית, והפסוק ׳ולא יטמאו את מחניהם׳ נאמר במחנה שכינה.

חילוקי הטומאות בשילוח מחנותיהם

נתבאר שהעשה של ׳שילוח טמאים׳ נאמר בפסוק ׳צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש׳ (במדבר ה ב). ומקשה הגמרא (ס.) מדוע הוצרכה התורה לפרט את דין שילוח מחנות גם בזב גם במצורע וגם בטמא מת, והרי גם אם היה כתוב בתורה רק דין שילוח מחנות בטמא מת היה ניתן ללמוד מקל וחומר לזבים ומצורעים שחמורים מטמא מת שודאי ישתלחו[ב].

ונאמרו בגמרא שתי תירוצים בזה: א. ריש לקיש (סו:) למד מכאן שיש זמן שרק טמא מת לא משתלח מחוץ למחנה ורק זבים ומצורעים משתלחים. והיינו ׳פסח הבא בטומאה׳ שהותר לטמאים להיכנס לעשות הפסח, וזבים ומצורעים התמעטו, ולכך הוצרכה התורה לכתוב זבים ומצורעים. ב. ורבי שמעון בברייתא (סז.) למד מזה שטמא מת זב ומצורע, משתלחים כל אחד ממחנה אחר. והיינו טמא מת משתלח רק ממחנה שכינה, זב משתלח גם ממחנה לויה, ומצורע משתלח גם ממחנה ישראל[ג].

וחילוקי שילוחם הוא שמצורע משתלח מחוץ לשלשה מחנות, וטמא מת משתלח רק מחוץ למחנה שכינה והזבים וזבות ונדות ויולדות משתלחים חוץ לשתי מחנות, היינו גם מחנה שכינה וגם מחנה לויה אבל ממחנה ישראל לא משתלחים.

טומאות נוספות

הנה אף שבפסוק (במדבר ה ב) הוזכרו רק שלש סוגי טמאים והיינו ׳זב מצורע וטמא לנפש׳ וכפי שהתבאר חילוקי דיני שילוחם לפי חומרתם. אמנם מלבדם נאמר עוד דיני שילוח מחנות בטמא מת בועלי נדות וכל הגוים שמשלחים אותם מן החיל וכפי שמבואר במשנה (כלים פ״א מ״ח).

ב. גדרי המחנות

נתבאר שישנם שלשה חילוקים בשילוח מחנות: א. מחנה שכינה. ב. מחנה לויה. ג. מחנה ישראל. וחלוקים הטמאים בשילוחם שמצורע משתלח גם ממחנה ישראל וטמא מת רק ממחנה שכינה וזבים גם ממחנה לויה.

וכמו שהיו חילוקי מחנות באהל מועד שבמדבר, כמו כן היה בירושלים, וכן מבואר ברמב״ם (בית הבחירה פ״ז ה״א) שלש מחנות היו במדבר. מחנה ישראל והוא ארבע מחנות. ומחנה לויה שנאמר בה וסביב למשכן יחנו. ומחנה שכינה והוא מפתח חצר אהל מועד ולפנים. וכנגדן לדורות. מפתח ירושלים עד הר הבית כמחנה ישראל. ומפתח הר הבית עד פתח העזרה שהוא שער ניקנור כמחנה לויה. ומפתח העזרה ולפנים מחנה שכינה. והחיל ועזרת הנשים מעלה יתירה בבית עולמים.

ועדיין צריך לבאר מה נכלל בכלל כל מחנה, כגון אם עובי הפתח נחשב בתוך המחנה או מחוצה לו, וכמו כן המחילות, בין אותם שמתחת המחנה, ובין אותם שרק פתוחים למחנה, וכן החלונות ועובי החומות וכדומה. ואם יש חילוק בין סוגי המחנות לאותם דינים.

עובי השערים

במחנה שכינה

ולגבי עובי הפתח של כל השערים כתב המנחת חינוך (מצוה שסב) שמבואר דינם בגמרא (פה:) ׳מפני מה לא נתקדשו שער נקנור מפני שמצורעין עומדין שם ומכניסין בהונות ידם׳, ומבואר שכל שערי העזרה התקדשו בקדושת העזרה, מלבד שערי נקנור שלא התקדשו.

עוד כתב להוכיח את דין שערי העזרה מדברי המשנה (מדות פ״א מ״א) ׳בשלשה מקומות הכהנים שומרים וכו׳ והלוים בעשרים ואחד מקום, חמשה על חמשה שערי הר הבית ארבעה על ארבע פנותיו מתוכו, חמשה על חמשה שערי העזרה ארבעה על ארבע פינותיה מבחוץ׳. ולכאורה תמוה בשינוי הלשון שלגבי הפינות כתבה המשנה אם שמרו מבפנים או מבחוץ, ולגבי השערים לא כתבה המשנה אם היה זה מבחוץ או מבפנים. ובשלמא ברישא שמדברים על הר הבית מיושב, שכיון שכתבה המשנה שבפינות שומרים מבפנים, והיינו כיון שמותר לשבת שם, אם כן כל שכן שבשערים שודאי מותר לשבת שם, שאפילו אם דנים את עובי השער כבפנים מכל מקום הרי בהר הבית מותר

א. ובגמרא (סח.) ביארו פסוק זה כך, ויצא אל מחוץ למחנה זו מחנה שכינה, לא יבא אל תוך המחנה זו מחנה לויה, מכאן לבעל קרי שיצא חוץ לשתי מחנות אמר ליה אכתי לא עיילתיה אפיקתיה, לישנא אחרינא אכתי לא אפיקתיה עיילתיה אלא אימא מחוץ למחנה זו מחנה לויה לא יבא אל תוך המחנה זו מחנה שכינה. אולם ברמב״ם (שם) הביא דרשה זו כדברי הגמרא בסלקא דעתיך, והיינו ויצא וגו׳ זו מחנה שכינה ולא יבא וגו׳ זו מחנה לויה, ותמה הכסף משנה (שם) מדוע הרמב״ם שינה מדברי הגמרא. וכתב שנראה שהיתה לרמב״ם גירסא אחרת בגמרא. **ב. והקשה** השפת אמת (סו:) שאם היו לומדים זאת בקל וחומר, לא היה על זה חיוב מלקות שהרי ׳אין עונשין מן הדין׳. ואם כן אין הפסוק מיותר שהרי צריך לחייבו מלקות. ותירץ, שאם היו לומדים זב בקל וחומר מטמא מת היה זב נכלל בכלל הפסוק, וממילא גם סיום הפסוק ׳ולא יטמאו׳ היה מתייחס גם לזב, ונמצא שכאילו נכתב מפורש ׳ולא יטמאו׳ גם על זב. **ג. והחומרא** שיש בטומאת מצורע יותר משאר טמאים, בגמרא (סז.) אמרו שמצורע חמור כיון שטעון פריעה ופרימה, ואסור בתשמיש המטה, שלא מצאנו כן בשאר טמאים. אולם בחינוך (מצוה שסב) כתב שחומרתו של מצורע היא במה שמטמא טומאת אהל, וכן הוא בספרי. וכתב מהר״ם שיק שודאי שאין כוונת החינוך ל׳טומאת אהל׳ שהרי החינוך עצמו (מצוה רסג) כתב שטומאת אהל נוהגת רק במת בלבד, אלא כוונת החינוך לטומאת ביאה, שאם המצורע נכנס לבית נטמא כל אשר בבית. וכדברי הרמב״ם (ביאת מקדש פ״ג ה״ב) שכתב שחומרתו של מצורע היא מפני שמטמא בביאה. וחומרת טומאת זב יותר מטמא מת היא במה שמטמא משכב ומושב מה שאין נוהג כן במת.

19/06/2018 אהח

לשבת, ולא הוצרך התנא להשמיע זאת. אולם בסיפא שמדברים על העזרה, ומבואר שבפינותיה שומרים מבחוץ, כיון שאסור לשבת בתוך העזרה, אם כן יש מקום לדון היכן שומרים בשערים, ותלוי בדין עובי השערים אם דינם כבפנים ואסור לשבת שם, צריך לשמור שם מבחוץ. ואם דינם כבחוץ ומותר לשבת שם, אפשר לשמור מבפנים. ומדוע לא כתבה המשנה היכן שומרים בשערי העזרה אם מבפנים או מבחוץ. וכתב להוכיח מזה שהתנא של המשנה סבר שעובי השערים לא נתקדשו, ולכן סתם וכתב שהיו שומרים בשערי העזרה והיינו בחלל השער כיון שמותר לשבת שם, ולכן אין צורך לכתוב אם מבחוץ או בעובי, כיון שגם בעובי מותר לשבת, אבל בפינותיה כתב מבחוץ כיון שאסור לשבת בפנים.

אולם הר"ש בפירוש המשנה (שם ד"ה ארבעה) כתב שתיבת 'מבחוץ' נאמרה גם על השומרים בפינות וגם על השומרים בשערי העזרה. וכן מבואר במפרשי המשנה[ד]. והתפארת ישראל (שם ד"ה מבחוץ) ביאר על פי הגמרא (פה:) ששערי העזרה נתקדשו מלבד שער נקנור. ורק שערי הר הבית לא נתקדשו.

ובמנחת חינוך (שם) דייק את לשון הרמב"ם (בית הבחירה פ"ח ה"ח) שכתב 'והיכן היו הלוים שומרים על חמשה שערי הר הבית ועל ארבע פינותיו מתוכו, ועל ארבע פינות העזרה מבחוץ ועל חמשה שערי העזרה חוץ לעזרה'. הרי שלגבי הר הבית כתב בתחילה חמשה שערי הר הבית ולא כתב מתוכו ורק אחר כך בפינות כתב מתוכו, והיינו כיון שיודעים שאפילו בפינות מותר מבפנים אם כן פשוט שגם בשערים מותר ועומדים מבפנים. אולם לגבי העזרה כתב בנפרד גם על השערים וגם על הפינות שישמרו מבחוץ. ובהכרח שסובר ששערי העזרה נתקדשו.

19/06/2018אהח

וכתב המנחת חינוך שמקורם של הראשונים ששערי העזרה נתקדשו הוא מהגמרא במסכתין (פה:) שמשמע שרק שערי ניקנור לא נתקדשו מחמת סיבה מיוחדת כדי שהמצורעים יעמדו שם, אבל שאר השערים שאין בהם סיבה והכרח זה, נתקדשו.

מדוע לא אוצר החכמה בשמירת הלויים בין השערים

כיון שנתבאר שיש חילוק בין שער נקנור לשאר שערי העזרה, ששערי נקנור לא נתקדשו, אם כן לגבי שמירת הלויים בשערי העזרה היו יכולים הלויים לשמור בשערי נקנור בשער עצמו כיון שלא נתקדש. ותמה המנחת חינוך (שם) מדוע לא נאמר חילוק זה במשנה (שם) אלא כללו את כל שערי העזרה יחד, וכן ברמב"ם לא הוזכר חילוק זה[ה].

ותירץ, שכיון שבארבע פינות העזרה ובארבעת השערים היו שומרים מבחוץ מחמת קדושתם, לא רצו לחלק בשער אחד שיהיה שונה וישמרו בו מבפנים.

מדוע לא הוזכר ברמב"ם חילוק בין השערים

והמשנה למלך (בית הבחירה פ"ז ה"ג) תמה מדוע לא כתב הרמב"ם דין זה שיש חילוק בין שער נקנור לשאר שערי העזרה לענין קדושתם, ונפקא מינה לכמה עניינים, כגון אם טמאים שנכנסים לעובי הפתח חייבים כרת, שבשער נקנור פטורים מכרת ובשאר שערים חייבים כרת.

ובמנחת חינוך (שם) כתב שדין זה ששער נקנור לא נתקדש מתבאר בדברי הרמב"ם (מחוסרי כפרה פ"ד ה"ב) שכתב 'המצורע עומד חוץ לעזרה באסקופת שער נקנור' אם כן מבואר שלא נתקדש שהרי המצורע עומד שם.

עובי השערים במחנה לויה 'הר הבית'

ודינם של שערי הר הבית, אם הם כבפנים ונכללו במחנה לויה או כבחוץ ובכלל מחנה ישראל, לא נתבאר ברמב"ם. והמשנה למלך (בית הבחירה פ"ז ה"ג) הסתפק בזה, וכתב שמסתבר שהם נתקדשו בקדושת הר הבית, כיון שהוצרכה הגמרא (פה:) לומר טעם מיוחד ששערי ירושלים לא נתקדשו כדי שיוכלו המצורעים להגן תחתיהם, אם כן מסתבר שבשערי הר הבית שאין טעם זה התקדשו גם השערים. אולם הביא בזה מחלוקת בירושלמי (פ"ז ה"ב) שדעת רב שמואל בר יצחק שלא קידשו את עובי שערים של הר הבית כדי שיוכלו הזבים להגן תחתיהם בחמה ובגשמים מפני הגשמים כמו שמצאנו במצורעים, והקשו על זה שיש לחלק בין מצורע לזב. שדווקא במצורע היה צריך לעשות לו תקנה זו כיון שאין לו היכן להגן שהרי הוא משולח מכל העיר, מה שאין כן זב שיכול להיות ולהגן בכל ירושלים. עוד הביאו בירושלמי ראיה ממעשה שרבנן היו משלחים את סנדליהם תחת האגף של הר הבית, אם כן מבואר שלא נתקדש בקדושת הר הבית. וכתב המשנה למלך שכיון שהביא הירושלמי 'מעשה רב' כדעה זו שלא נתקדשו השערים משמע שכך ההלכה. ותמה מדוע השמיט הרמב"ם הלכה זו.

עובי השערים במחנה ישראל 'שערי ירושלים'

דין שערי ירושלים מבואר בגמרא (פה:) 'מפני מה לא נתקדשו שערי ירושלים, מפני שמצורעין מגינין תחתיהן בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים'. ותמה המשנה למלך (שם) מדוע הרמב"ם לא הביא דין זה. שהרי יש בזה נפקא מינה לענין אכילת מעשר שני ואכילת קדשים קלים שצריך לאוכלם רק בירושלים, וכיון ששערי ירושלים לא נתקדשו אסור לאוכלם בשער עצמו. ותירץ, שאולי הרמב"ם סמך על מה שכבר כתב בדין אכילת הפסח (קרבן פסח פ"ט ה"א) שהאגף עצמו שהוא עובי הפתח כלחוץ.

והמנחת חינוך (מצוה שסב ד"ה ומהר) תמה על תירוצו, שדברי הרמב"ם (שם) לא מדברים בשערי ירושלים רק על פתח הבית שאוכלים בו את הפסח שנאמר בו 'בבית אחד יאכל לא תוציא מן הבית' (שמות יב מו). וכיצד ניתן ללמוד מזה על שערי ירושלים.

והסתפק המשנה למלך (שם) מה דין עובי השערים ב'ערי חומה' שגם מהם משולחים המצורעים, שמצד אחד כיון שנתבאר בגמרא (שם) שהסיבה ששערי ירושלים לא נתקדשו היא בכדי שהמצורעים יגינו תחתיהם בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, אם כן טעם זה שייך גם בשאר ערי חומה שגם בהם צריכים המצורעים להגן, ואם כן מסתבר שגם הם לא נתקדשו, אולם מצד שני יש לומר שטעם זה שייך רק בשערי ירושלים שעשו כן בשביל שהמצורעים לא יצאו מירושלים, מה שאין כן בשאר ערי חומה. היינו שיכולים המצורעים לשבת בתוך שאר ערים שאינם מוקפות חומה, ורק בירושלים רצו להקל עליהם כדי שישארו בירושלים.

גגין ועליות

ובדין גגין ועליות שהיו במקדש ובירושלים, אם יש להם את אותה קדושה ואסור לטמאים להיות שם או לא. שנינו בגמרא (פה:) 'אמר רב גגין ועליות לא נתקדשו' (ד"ה גגין) כתב 'בין גגי ירושלים בקדושת ירושלים לקדשים קלים, בין גגי לשכות העזרה בקדושת עזרה לקדושת קדשי קדשים'.

ובדעת תוספות כתב המהרש"א לחלק בין ירושלים לעזרה. והיינו שהקשו תוספות (מכות יב. ד"ה אילן) על דברי המשנה (שם) וכן הובא במכות (יב.) 'אילן שהוא עומד בפנים ונוטה לחוץ, או עומד בחוץ ונוטה לפנים, מכנגד החומה ולפנים כלפנים, מכנגד החומה ולחוץ כלחוץ'. אם כן מבואר שגם האויר של ירושלים התקדש שהרי נופו של האילן הוא באויר, ושנינו שמה שנמצא בפנים קדוש. והקשו הרי גגין ועליות לא נתקדשו ואם כן כיצד ניתן לאכול מעשר שני שצריך לאוכלו בירושלים על אילן שלכאורה אוירו אינו קדוש בקדושת ירושלים. ותירצו, שמדובר באילן שענפיו מועטים ואין בהם ארבעה שמחמת כן אינו חשוב למקום בפני עצמו אלא נחשב כאילו עומד באויר כנגד הקרקע ולכן קדוש בקדושת ירושלים. תירוץ נוסף תירצו שאף אם מדובר באילן שענפיו מרובים וחשוב מקום בפני עצמו כמו גגין, מכל מקום אויר ירושלים כירושלים, וביאר המהרש"א (שם) שכוונת תוספות בתירוצם השני לחלק בין אויר ירושלים לאויר העזרה, ומה שאמרו בגמרא (פה:) 'גגין לא נתקדשו' נאמר רק על גגין שבעזרה אבל גגין שבירושלים נתקדשו.

ובמשנה למלך (שגגות פי"א ה"ד) תמה על דברי המהרש"א שהרי בגמרא (פה: פו.) הקשו על דברי רב שאמר 'גגין לא נתקדשו' מדברי רב בשם רבי חייא 'כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא' שמשמע שהיו אוכלים את קרבן הפסח בגגות ירושלים, אם כן מבואר שהגמרא הבינה שדברי רב נאמרו גם על ירושלים.

ובמנחת חינוך (מצוה שסב אות ה) תירץ את דברי המהרש"א, שדברי רב נאמרו הן על גגות העזרה והן על הגגין שבירושלים, אלא שתוספות (מכות שם) בתירוצם השני סברו שמהמשנה שהובאה במסכת מכות שאפשר לאכול מעשר שני על אילן מוכח שסוברת שגגי ירושלים נתקדשו ולכן אוכלים מעשר שני על האילן, ורב חולק על המשנה, כמו שמצינו בגמרא (עירובין נ: כתובות ח. ושאר מקומות) ש'רב תנא הוא ופליג'.

אמנם בריטב"א (מכות יב. ד"ה והא דאמרינן) תירץ שדברי רב 'גגין לא נתקדשו' נאמרו רק לגבי פסחים וקדשים קלים שהחמירו בכך שלא יאכלום

ד. **רבינו** עובדיה מברטנורא (שם ד"ה על ארבע) **תפארת ישראל** (שם, יכין ד"ה מבחוץ) **ותוספות יום טוב** (שם).

ה. **ואע"פ** שהיו שבעה שערים לעזרה, ובמשנה (שם) הוזכר רק חמשה שערים שהיו לויים שומרים מבחוץ, ובשני השערים הנוספים שהיו לעזרה שמרו הכהנים, מכל מקום כתב המנחת חינוך שמשמעות המשניות היא ששער נקנור הוא מאותם שערים שהלויים שמרו.

בגגין, אבל לגבי מעשר שהוא קל יותר לא החמירו בגגין. והנה בריטב״א (שם) כתב כן גם בשם תוספות ומבואר שהבין כן בכוונת תוספות.

בשו״ת הרשב״א (ח״א סי׳ לד) הקשה השואל מדברי הגמרא (שבועות יז:) ׳תניא נמי הכי גגין הללו אין אוכלין שם קדשי קדשים ואין שוחטין שם קדשים קלים וטמא שנכנס דרך גגין להיכל פטור שנאמר (ויקרא יב ד) ׳ואל המקדש לא תבא׳ דרך ביאה אסרה תורה׳, ולשואל היתה גירסא אחרת בגמרא (שם) ׳אין שוחטין שם קדשי קדשים ואין אוכלין שם קדשים קלים׳. והשיב לו הרשב״א שהגירסא הנכונה היא כגרסתינו שלגבי קדשים קלים נאמר רק ׳אין שוחטין׳ ולגבי קדשי קדשים נאמר ׳אין אוכלין׳. נמצא מבואר בדברי הרשב״א שאפשר לאכול קדשים קלים על גגות לשכות העזרה, ואינם גרועים משאר ירושלים שאוכלים שם קדשים קלים.

ובאור שמח (בית הבחירה פ״ו ה״ז) דייק גם מדברי הרמב״ם כדעת הרשב״א. והיינו כיון שבכל המקומות שהזכיר דין אכילת מעשר שני וקדשים קלים, וכפי שציינם המשנה למלך, לא הביא את הדין שגגין ועליות לא נתקדשו, משמע שסובר שקדשים קלים נאכלים בגגין ועליות, וכן דייק מהברייתא דלעיל (שבועות יז:) שדווקא בקדשי קדשים אמרו שאינן נאכלין בגגין הללו, אבל קדשים קלים נאכלים בגגי ירושלים ובעליות, וכמו כן מעשר שני ניתן לאכול בגגין ועליות כקדשים קלים.

אולם הקשה האור שמח (שם) מדברי הגמרא (פה:) כקושיית המשנה למלך (שגגות פי״א ה״ד), שמקושיית הגמרא על רב שאמר גגין לא נתקדשו והקשו עליו מקרבן פסח שהיו אוכלים בגגין, מבואר שרב דיבר גם על אכילת קדשים קלים בגגי ירושלים, וציין שכן דייקו התוספות מגמרא זו (שבועות יז: ד״ה ואין שוחטים) שמה שכתוב שם אין שוחטים קדשים קלים, הוא הדין שאין אוכלים כיון שגגים ועליות לא נתקדשו, כפי שמצינו בגמרא (פה:).

חילוק בין קרבן פסח לשאר קדשים קלים

ותירץ באופן הראשון לחלק בין דין אכילת קדשים קלים בירושלים, לבין אכילת קרבן פסח בירושלים אע״פ שגם קרבן פסח הוא קדשים קלים. והוא על פי דברי הגמרא (לקמן קיב:) ׳באו לנוב וגבעון הותרו הבמות, קדשי קדשים נאכלין לפנים מן הקלעים קדשים קלים בכל ערי ישראל באו לירושלים, נאסרו הבמות ולא היה להן היתר והיא היתה נחלה, קדשי קדשים נאכלין לפנים מן הקלעים קדשים קלים ומעשר שני לפנים מן החומה׳, נמצא מבואר שלגבי דין אכילת קדשים קלים, כשקידשו את ירושלים לא הוסיפו בקדושה זו היתר אכילה לקדשים קלים היינו שיוכלו לאכול באותם מקומות שקידשו, שהרי לפני שקידשו את ירושלים היה מותר לאכול קדשים קלים בכל ערי ישראל, אם כן כשקידשו את ירושלים רק צמצמו את אפשרות אכילת קדשים קלים שיוכלו לאוכלם רק בירושלים ולא מחוצה לה, ואם כן כל מקום שהוא בירושלים שאינו בכלל המיעוט יותר לאכול בו קדשים קלים, ואף בגגים ועליות יותר לאכול קדשים קלים בירושלים, כיון שבזמן היתר הבמות היה ניתן לעשות במה גם בגגים כדברי התוספתא (קרבנות פי״ג ה״ה) והירושלמי (מגילה פ״א ה״א) ׳במתו בראש גגו׳. וכשקידשו את ירושלים ומיעטו את שאר ערי ישראל, מכל מקום בירושלים השאירו את קדושתה לכל מה שהיה קודם וגם גגים בכלל.

וכל זה רק בדין אכילת קדשים קלים, אבל דין אכילת קרבן פסח בירושלים כיון שאינו ראוי להיות קרב בבמה רק בבמת ציבור, אם כן גם בשעת היתר הבמות לפני שקידשו את ירושלים לא היה נאכל בכל ערי ישראל רק במקום קרוב לבמת הציבור, אם כן כשקידשו את ירושלים הוסיפו בקדושתה מקומות שאפשר לאכול פסח בכל ירושלים, ויתכן לומר שלא קידשו גגין ועליות ולכן אינו נאכל בגגין.

אולם כתב שזה תמיה לחדש חילוק זה בין אכילת פסח לאכילת שאר קדשים קלים, ובפרט שלשון הרמב״ם (מעשה הקרבנות פ״י ה״ה) משמע שלא חילק בין פסח לשאר קדשים קלים, שכתב ׳וכולן נאכלים בכל העיר שנאמר ׳את חזה התנופה ואת שוק התרומה תאכלו במקום טהור׳, לא נאמר בהן במקום קדוש שהיא העזרה, אלא טהור שהוא כל מחנה ישראל שכנגדו לדורות ירושלים והוא הדין למעשר ופסח׳, הרי שכלל פסח עם מעשר.

ולכן פירש באופן אחר, והוא שאכן מסתבר לחלק בדין גגין ועליות בין ההיכל והעזרה לשאר ירושלים, שדווקא בהיכל והעזרה שנאמר בהם (דברי הימים א׳ כח יט) ׳הכל בכתב מיד ה׳ עלי השכיל׳ וגו׳, והיינו שצריך לבנות בצורה מדוייקת ואין להוסיף על הבנין בלי קידוש, אם כן נתקדשה רק העזרה והאויר שבתוכה ולא הגגין. אבל בירושלים לא מסתבר שהקדושה היא רק מה שבתוכה ובאוירה, שהרי אם ירצה להגביה את בתי ירושלים עד רום הרקיע ודאי שכל האויר שבתוכה יהיה קדוש, ואם כן אין לומר שגגותיה לא נתקדשו שהרי אין דין אכילת קדשים רק בבתים שהרי יכול לאכול גם בשוק וכדומה, ולא מסתבר שרק האויר שבבתים קדוש ולא מה שמחוץ לבתים ואם כן אין סיבה למעט גגים בין בשאר קדשים קלים ובין בפסח. ואם כן חוזרת הקושיא מדוע הקשתה הגמרא על רב מאכילת הפסח בגגין.

ותירץ האור שמח, שצריך לדחוק שקושיית הגמרא אינה מדין אכילת קדשים קלים כיצד אכלו את קרבן הפסח שהוא קדשים קלים בגגות ירושלים, שזה היה פשוט שניתן לאכול את קרבן הפסח בכל ירושלים וגם בגגות כשאר קדשים קלים. אלא קושיית הגמרא היא מדין מיוחד שנאמר באכילת קרבן פסח, והוא מה שמבואר בתורה ׳בבית אחד יאכל לא תוציא מן הבית׳ (שמות יב מו) שנחלקו בביאור הפסוק רבי יהודה ורבי שמעון (פו.-פו:), דעת רבי יהודה שנלמד מפסוק זה לא לאכול את קרבן הפסח בשתי מקומות, ודעת רבי שמעון שניתן לאכול את קרבן הפסח כמשמעות הפסוק ׳על הבתים אשר יאכלו אותו בהם׳ (שם יב ז) שמשמע שאפשר לאכול בכמה בתים, והפירוש ׳בבית אחד יאכל׳ הוא בחבורה אחת, לומר שאין הפסח נאכל בשתי חבורות. וכדעה זו פסק הרמב״ם (קרבן פסח פ״ט ה״א) שכתב ׳כל האוכל מן הפסח אינו אוכל אלא בחבורה אחת ואין מוציאין ממנו מן החבורה שיאכל בה. והמוציא ממנו כזית בשר מחבורה לחבורה בליל חמשה עשר לוקה שנאמר (שם יב מו) ׳לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה׳ ועוד הוסיף הרמב״ם (שם ה״ג) ׳שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד צריכה כל חבורה מהן לעשות לה היקף שנאמר ׳מן הבשר חוצה׳. מפי השמועה למדו שצריך ליתן לו חוצה למקום אכילתו. ואלו הופכין את פניהן אילך ואוכלין ואלו הופכין את פניהן אילך ואוכלין כדי שלא יראו מעורבים׳. נמצא מבואר שכל חבורה צריכה להיות בבית נפרד, ואם נמצאים בבית אחד צריכה כל חבורה לעשות לה היקף בפני עצמה, ועל פי זה קושיית הגמרא (פה:) על רב היא שאם רב סובר שגגין לא נכללים בכלל הבית, כיצד אכלו קרבן פסח כמה חבורות בגג אחד כמשמעות הברייתא (שם) שמקול ההמון שאכלו את קרבן הפסח פקע איגרא, משמע שהיו אנשים רבים ולא יתכן שכולם נמנו על קרבן פסח אחד, והרי יש דין שיהיה היקף לחבורה, ואין מחיצת הגג יכולה להחשב מחיצה לדברי רב שגגין לא נתקדשו והגג והעליה נחשבים רק כאויר.

עליות ההיכל

אף שנתבאר בדברי רב (פה:) ש׳גגין לא נתקדשו׳, מכל מקום מבואר בגמרא (פו.) ששונה דין העליות של ההיכל שהם כן נתקדשו, וכפי שמוכח מהברייתא (שם) ׳אבא שאול אומר עליית בית קדשי הקדשים חמורה מבית קדשי הקדשים, שבית קדשי הקדשים כהן גדול נכנס לו פעם אחת בשנה, ועליית בית קדשי הקדשים אין נכנסין לה אלא פעם אחת בשבוע, ואמרי לה פעמים בשבוע, ואמרי לה פעם אחת ביובל לידע מה היא צריכה׳, אם כן מבואר שגם לעליות יש קדושה ואף יותר חמורה מבית קדש הקדשים. ובביאור החילוק בין עליות ההיכל לשאר גגין ועליות מבואר בגמרא (שם) ׳אמר רב יוסף מהיכל ניקום וניתיב איניש שאני היכל דכתיב ׳ויתן דוד לשלמה בנו את תבנית האולם ואת בתיו ואת גנזכיו ועליותיו וחדריו הפנימים ובית הכפורת׳ (דברי הימים א׳ כח יא) וכתיב ׳הכל בכתב מיד ה׳ עלי השכיל׳ (שם כח יט). אם כן מפורש בפסוק שגם ׳עליותיו׳ של ההיכל מסרם דוד לשלמה ונאמר עליהם הכל בכתב מיד ה׳ וגו׳. ומבואר ברש״י (שם ד״ה ת״ש) שדין זה נאמר רק על עליותיו של ההיכל אבל גגו של ההיכל לא נתקדש כיון שהגג לא הוזכר בפסוק זה. וכן מבואר בתוספות (שבועות יז: ד״ה וטמא) שכתב שאע״פ שלא מסתבר לחלק בין גגין לעליות, מכל מקום הוכיח מהגמרא (שם) שפטרה טמא שנכנס דרך גגין, וכן מהגמרא (פו.) שאחרי שתירצה שהיכל שונה משאר המקדש, מקשה מגגו של היכל, אלא בהכרח שצריך לחלק בין גגין לעליות, כיון שהגגין לא הוזכרו בפסוק.

וברמב״ם (בית הבחירה פ״ו ה״ז-ח) כתב שגגות הלשכות שקרקע הגג שוה עם קרקע העזרה הם קדש. אבל אם אין הגגין שוים לקרקע העזרה הם חול לכל הדברים. ובמשנה למלך (שם ה״ז) העיר מדברי הגמרא (פו:) שחילקה בין עליות ההיכל לשאר עליות, ומדוע לא חילק כן הרמב״ם.

ומכל מקום כתב המנחת חינוך (מצוה שסב אות ב) שנראה שהרמב״ם סובר דין זה לחלק בין שאר גגין ועליות שלא נתקדשו לעליות ההיכל שכן נתקדשו. והיינו כיון שדין זה הרי נלמד בגמרא (פו.) מהברייתא שהיו נכנסים לעליה של קדש הקדשים רק פעם אחת בשבע שנים מחמת חומר קדושתו,

ואמר רב יוסף שאין ללמוד מזה לשאר העליות שבירושלים כיון שעל עליות אלו כתוב מפורש בפסוק (שם) 'ואת גנזכיו ועליותיו' וגו'. ודין זה הרי מבואר ברמב"ם (שם פ"ז הכ"ג).

אלא שעדיין קשה ששם מבואר רק על דין עליית קדש הקדשים, ולא על שאר עליות ההיכל, ואע"פ שבדברי הגמרא מובן שלומדים גם את דין עליות ההיכל כיון שדין זה נלמד מן הפסוק (שם) וגם ההיכל נזכר באותו פסוק, אבל הרמב"ם שהוא פוסק, היה לו לפרש שגם דין עליות ההיכל קדושות. כיון שיש מקום לטעות שדווקא של קדש הקדשים קדושות.

בעליות ההיכל היו לולין

אמנם בצל"ח (שם) כתב שלמסקנא אין צריך לחלק ב'דין' בין עליות היכל לשאר עליות אלא כולם דינם שוה, וכל החילוק ביניהם הוא רק 'במציאות'. והיינו על פי המבואר במשנה (מדות פ"ד מ"ה) שבעליה של קדש הקדשים היו לולין שפתוחים לקדש הקדשים, כמו כן יש לומר שבכל העליות של ההיכל היו לולים שפתוחים להיכל, וזו הסיבה שאותם עליות קדושות כיון שהן פתוחות לקדש, וכמו שמצינו בדין 'מחילות' שיבואר להלן שהמחילות לא נתקדשו, ומכל מקום המחילות שפתוחות לעזרה נתקדשו.

ועל פי זה תירץ המנחת חינוך (שם) את קושיית המשנה למלך מדוע הרמב"ם לא חילק בין עליות ההיכל לשאר עליות. ועל פי דברי הצל"ח מיושב שכיון שכתב הרמב"ם את דין המחילות (שם פ"ו ה"ט) שהפתוחות לקדש קדש והפתוחות לחול חול, ממילא נשמע מזה שכן הוא דין העליות. אולם בהמשך דבריו (אות ג ד"ה והנה תראה) הקשה המנחת חינוך על דברי הצל"ח על פי מה שהקדים להוכיח ש'פתוחות לקדש' אין זה מעלה כלל לענין טומאה אלא רק לענין אכילת קדשים שהתרבה בתורה 'בחצר אהל מועד יאכלוה' (ויקרא ו ט) ודרשו מזה בגמרא (לקמן נו.) 'התורה ריבתה חצירות הרבה אצל אכילה אחת', אבל לענין שאר דברים ואפילו לענין טומאה, אין דין הפתוחות לקדש כקדש.

אוצר התכמה 19/06/2018

דין המחילות והלשכות

שנינו בגמרא (סז:) 'אמר רבי יוחנן מחילות לא נתקדשו'. וברש"י (ד"ה מחילות) ביאר שמדובר על מחילות שתחת העזרה שקדושות בקדושת העזרה. ובתוספות (ד"ה מחילות) הקשה מדברי הגמרא במסכתין (כד.) שדוד המלך קידש את רצפת העזרה עד ארעית תהומא, ואם כן גם את המחילות שתחת רצפת העזרה קידשם דוד המלך. ותירץ על פי הגמרא (פו.) שיש חילוק בין מחילות הפתוחות לעזרה לבין הפתוחות להר הבית. שבפתוחות לעזרה נתקדשו בקדושת העזרה, אולם הפתוחות להר הבית אין להם קדושה כלל אפילו קדושת הר הבית. וכתב המנחת חינוך (מצוה שסב אות ג) שכל שכן שמחילות הפתוחות לירושלים אין בהם קדושה כלל. ואפילו המחילות שפתוחות שהולכות מתחת להיכל, מכל מקום אם פיתחם להר הבית ולא לעזרה אין בהם קדושה כלל.

לשכות הבנויות בחול ופתוחות לקדש

וכמו כן הוא דין הלשכות, שהולכים אחר פתחן ואפילו אם הן בנויות בקודש, אם פיתחן לחול, אין בהם קדושה, אולם בדין לשכות הבנויות בחול ופתוחות לקדש נתבאר בגמרא (נו.) שיש חילוק בזה בין דיני אכילת קדשים לדיני טומאה. שלגבי אכילת קדשים התרבה בפסוק (ויקרא ו ט) 'בחצר אהל מועד יאכלוה' התורה ריבתה חצירות הרבה אצל אכילה אחת, והיינו שלגבי אכילה יש להם דין קדש, אבל לענין טומאה דינם כחול והנכנס לשם בטומאה פטור, ומכל מקום אסור מדרבנן. וכתב המנחת חינוך (שם ד"ה ולשכות) שפשוט שכן הדין בהר הבית ובירושלים לגבי הטמאים המשתלחים מהם, שבפתוחות לקדש יהיה דינם להשתלח רק מדרבנן.

לענין איסור ישיבה בעזרה

כתבו המשנה למלך (בית הבחירה פ"ז ה"ו) והמנחת חינוך (שם ד"ה ועיין ביומא) לדייק מדברי תוספות (יומא ח. ד"ה דאי, כה. ד"ה אין) שאע"פ שלענין טומאה ושחיטת קדשים קלים דינם של המחילות כחול, מכל מקום לענין איסור ישיבה בעזרה דינם כקדש ואסור לישב שם[1].

מחילות הפתוחות לקדש לענין טומאה

עד כאן נתבאר לענין לשכות הבנויות בחול שפתוחות לקדש שהאיסור לטמא להיכנס לשם הוא מדרבנן, ולענין מחילות לא נתבאר דין זה. והמנחת חינוך (שם ד"ה ופשוט) דייק מדברי הרמב"ם (בית הבחירה פ"ו ה"ח-ט) שלגבי לשכות הפתוחות לקדש חילק בין ענין אכילת קדשים לענין טמא. ולגבי מחילות לא חילק וכתב סתם שמחילות הפתוחות לקדש הם קדש, ולא חילק לענין מה, בהכרח שסובר שמחילות הפתוחות לקדש הם קדש אפילו לענין טומאה, וחייבים עליהם משום טומאה, ושונה מדין לשכות שאין חייבים עליהם משום טומאה, אלא שאסור להיכנס בטומאה מדרבנן.

ומכל מקום מסיק המנחת חינוך שאין לחלק בין הלשכות למחילות, וכמו שדין הלשכות הוא שגם בפתוחות לקדש הוו קדש רק לענין אכילה, ולא לענין טומאה כמו כן דין המחילות.

מחילות ההיכל והעזרה

וכתב המנחת חינוך (מצוה שסב אות ג) שכל זה הוא במחילות של הר הבית, אבל דין מחילות שתחת ההיכל והעזרה שונה, כיון שמבואר בגמרא (כד.) שדוד המלך קידש גם את הקרקע עד התהום, אם כן אותם מחילות שמתחת להיכל גם נתקדשו, והיינו באותם שפתוחות לקודש כפי שנתבאר, אבל בפתוחות לחול דינם כחול כלשכות הבנויות בקודש ופתוחות לחול.

לשכות הבנויות בקדש ובחול

עד כאן נתבאר דין הלשכות שבנויות בקדש ודין הלשכות הבנויות בחול, ועוד ישנם גם לשכות שבנויות גם בחול וגם בקדש היינו חציים בחול וחציים בקדש, וגם פתחם הוא גם בחול וגם בקדש, ומבואר דינם במשנה (מע"ש פ"ג מ"ח) שהשטח שכנגד החול דינו חול, והשטח שכנגד הקדש דינו קדש, וביאר המנחת חינוך שאע"פ שלחלק שכנגד הקדש יש גם פתח לחול, וכן להיפך החלק שכנגד החול יש גם פתח לקדש, מכל מקום כיון שיש שני פתחים, הדין הוא שפתח החול מושך אתו את כל חלק החול, ופתח הקדש מושך אתו את כל חלק הקדש.

עוד כתב המנחת חינוך שנראה שאין בזה חילוק בין ענין טומאה לענין איסור אכילה, שהחלק שכנגד הקדש הוא קדש לכל דבר והחלק שכנגד החול הוא חול לכל דבר.

וכן מצינו בלשכת הגזית שמבואר בגמרא (יומא כה.) וברמב"ם (בית הבחירה פ"ה ה"ז) שהיתה חציה בקדש וחציה בחול, והיו לה שני פתחים אחד לחול ואחד לקדש, והיה דינה שמה שכנגד הקדש היה קדש, ומה שכנגד החול היה חול, ושם היו הסנהדרין יושבים, אע"פ שאסור לשבת בעזרה, ובהכרח שזה מחמת שהחצי שכנגד החול דינו כחול.

ועל פי זה תירץ המנחת חינוך את קושיית הצל"ח (פו. ד"ה ולכן) מדוע החלונות ועובי החומה אינם קדושות והרי הם פתוחות לקדש. והוכיח מזה הצל"ח שהחלונות גם כשהם פתוחים לעזרה, אינם נקראים פתוחים לעזרה, כיון שאינם משמשים ליציאה וכניסה לעבור דרכם לעזרה. ובמנחת חינוך (שם) תירץ על פי הנתבאר שכיון שהם פתוחות גם לחול וגם לקדש, שהרי הם מפסיקים בין העזרה להר הבית, אם כן דינם תלוי כנגד מה הם וכיון שהם עצמם בחול דינם כחול.

החלונות ועובי החומות

שנינו במשנה (פה:) 'החלונות ועובי החומה כלפנים' ואע"פ שהמשנה שם מדברת מקרבן פסח שנאכל בכל ירושלים, ועל זה נאמר שהחלונות ועובי החומה של ירושלים הם קדושים בקדושת ירושלים וניתן לאכול שם את קרבן הפסח, מכל מקום מבואר בגמרא (נו.) שדין המשנה נאמר גם על החלונות ועובי החומה של העזרה ושל הר הבית, שהם כלפנים וקדושים באותה קדושה. וברמב"ם פסק כן בכמה הלכות: א. לענין טומאה (בית הבחירה פ"ו ה"ט) ב. לענין אכילת מעשר שני (מעשר שני פ"ב הט"ז). ג. לענין קדשים קלים (מעשה הקרבנות פ"י ה"ה). ד. לגבי האיסור להוציא מבשר הפסח מחוץ לחבורה (קרבן פסח פ"ט ה"א), שזה דווקא כשמוציא מחוץ לבית ממש אבל החלונות ועובי הבית נחשב כלפנים.

חילוק בין שוים לקרקע העזרה או לא

והראב"ד (בית הבחירה פ"ו ה"ט) השיג על דברי הרמב"ם (שם) שלא חילק בין אם החלונות ועובי החומה שוים לקרקע העזרה או לא, והרי בגמרא (פו.) מבואר שדינם כדין הגגות שרק בשוים לקרקע דינם כלפנים, ולכן העמידה הגמרא את דברי המשנה בחלונות ששוים לקרקע העזרה, וכן בעובי החומה העמידה הגמרא שמדובר ב'בר שורא' שהיא חומה קטנה לפני החומה הגדולה והיא נמוכה ושוה לקרקע העזרה.

ובמהר"י קורקוס ובכסף משנה (שם) כתבו שודאי שהדין עם הראב"ד, אלא שהרמב"ם סמך על מה שכתב חילוק זה לגבי גגין (שם ה"ז) ולכן לא הוצרך לפרש כן גם בחלונות ועובי החומה, ומכל מקום כתב המהר"י קורקוס שהיה ראוי לרמב"ם לפרש חילוק זה גם בדין החלונות ועובי החומה.

---

1. **ובמשנה** למלך (שם) הסתפק אם איסור ישיבה בעזרה הוא איסור תורה או מדרבנן, וציין לתוספות (טז. ד"ה הגה"ה) שנראה שהסתפקו בזה. ובמנחת חינוך (שם) כתב שאף אם איסור ישיבה בעזרה הוא איסור תורה, מכל מקום בלשכות אינו אלא מדרבנן כמו לענין טומאה.

אהח19/06/2018

אולם הקשה המנחת חינוך (מצוה שסב אות ה) שתירוצם של המהר״י קורקוס והכסף משנה מתרץ רק על דברי הרמב״ם בהלכות בית הבחירה (פ״ו ה״ט) שאפשר לומר שהסתמך על דבריו (שם ה״ז), ועדיין נשאר קשה בשאר המקומות שסתם כן הרמב״ם ולא חילק בין אם שוים לקרקע העזרה או לא, ושם לא היה לו על מה להסתמך על מקום אחר שכתב כן.

עוד הקשה מדוע הראב״ד השיג על הרמב״ם רק בהלכות בית הבחירה ולא בשאר המקומות. שגם בהם סתם הרמב״ם ולא חילק בין שוים לקרקע העזרה או לא.

רב חולק על המשנה

והמנחת חינוך (שם) תירץ את דעת הרמב״ם על פי דבריו דלעיל [בדין גגין ועליות] שאמנם דעת רב בסוגיין שגגין ועליות לא נתקדשו היינו הן של ירושלים והן של העזרה. מכל מקום דבריו הם נגד המשנה (מע״ש פ״ג מ״ז) שמשמע שגם גגי ירושלים נתקדשו, ורב חולק על המשנה שהרי ׳רב תנא ופליג׳. ועל פי זה ביאר את דברי מהר״י קורקוס והכסף משנה, שבאמת הרמב״ם מודה לראב״ד שדווקא בשוים לקרקע העזרה קדושים אלא שהסתמך על מה שכבר כתב כן (שם ה״ז) ואין להקשות משאר מקומות שסתם כן הרמב״ם, וכן אין להקשות מדוע הראב״ד לא הקשה על הרמב״ם בשאר המקומות. כיון ששאר מקומות מדברים בקדושת ירושלים ולא בקדושת העזרה, ובקדושת ירושלים הרי דעת המשנה שגם האויר נתקדש וגגות ירושלים כירושלים, אלא שרב שהוא תנא חולק על המשנה, והרמב״ם פסק כמשנה שגם הגגות נתקדשו ואין לחלק בין שוים לקרקע או לא, ודלא כרב.

לרמב״ם המשנה לא דיברה על האויר

ובאבי עזרי (קרבן פסח פ״ט ה״א) תמה על המנחת חינוך שהוכיח מהמשנה (שם) דלא כרב, וכתב בפשיטות שרב חולק על המשנה ועל פי זה ביאר בדעת הרמב״ם שפסק כמשנה ולא כרב. והקשה שהרמב״ם עצמו בפירוש המשניות (מע״ש פ״ג מ״ז) פירש את המשנה באופן אחר שאין הנידון כלל על הנוף למעלה דהיינו באויר, אלא הנידון הוא על מתחת לנוף, ועל זה המשנה אומרת שמכנגד החומה ולפנים כלפנים וכו׳, כיון שזה בארץ מתחת לנוף. ואם כן דברי המשנה (שם) לא שייכים כלל לדברי רב ש׳גגין ועליות לא נתקדשו׳, ואם כן לא מצאנו אף אחד שחולק על דברי רב שגגין ועליות לא נתקדשו, וחוזרת הקושיא מדוע הרמב״ם לא חילק בין שוים לקרקע העזרה או שאין שוים כמסקנת הגמרא (פו.), ותירוץ המהר״י קורקוס והכסף משנה שהרמב״ם סמך על מה שכתב (שם ה״ז), לא יתרץ בשאר מקומות שסתם כן הרמב״ם. ומדוע הראב״ד הקשה על הרמב״ם רק בהלכות בית הבחירה לגבי העזרה ולא בשאר המקומות שהרמב״ם גם לא חילק כן לענין קדושת ירושלים.

ביאור האבי עזרי

ותירץ האבי עזרי (שם) את דעת הרמב״ם והראב״ד שהנידון אם יש לחלק בין קדושת ירושלים לקדושת העזרה וכן הנידון אם לחלק בין שוים לקרקע העזרה, או לא, תלויים האחד בשני, ותלויים בהוה אמינא ובמסקנא בגמרא (פה:-פו.). והיינו שבתחילת דברי הגמרא שהקשו על דברי רב שאמר שגגין ועליות לא נתקדשו והקשו עליו מגגות ירושלים, והיינו שהגמרא השוותה את גגות ירושלים לגגות העזרה, אם כן בהכרח הגמרא הבינה שסברת רב היא שהגגין נחשבים למקום חשוב בפני עצמן, ולכן לא נתקדשו, ואם כן אין סברא לחלק בין העזרה לירושלים וכמו כן אין לחלק בין שוים לקרקע העזרה או לא כיון שהעיקר הוא שהם חשובים למקום בפני עצמן. אבל אחרי שהקשו מגגות הלשכות שהם קודש אע״פ שתוכן חול, ורב חסדא תירץ שמדובר כשהם שוים לקרקע העזרה, וכמו כן תירצה הגמרא על החלונות ועובי החומה, אם כן מבואר שהנידון אם הם קדושים או לא זה נידון אם הם ׳קרקע העזרה׳ או לא. ובסברא זו מסתבר לחלק בין ירושלים לעזרה שדווקא בעזרה יש סברא של ׳קרקע העזרה׳, כיון שמצינו בגמרא (כד.) שיש דיני חציצה לקרקע העזרה שבשעת העבודה צריך לעמוד דווקא על רצפת העזרה בלי חציצה, והיינו שרצפת העזרה התקדשה ככלי שרת ולכן יש לומר שגגין ועליות של העזרה לא התקדשו בקדושת העזרה. אך בירושלים שאין דין מקום כמו רצפת ירושלים וכדומה, אלא יש בה רק דין ירושלים, אם כן אין לחלק בין שוים לקרקע או לא. ולכן דעת הרמב״ם והראב״ד שבירושלים גם גגין ועליות והחלונות ועובי החומה נתקדשו, ולא מחלקים אם שוים לקרקע או לא, כמו שכתב הראב״ד וגם הרמב״ם הסכים לזה אלא שסמך על מה שכבר כתב כן (שם ה״ז), ורק בעזרה חולקים בזה.

מקום החומות כשנפלו או נפרצו

המנחת חינוך (מצוה שסב אות ד) הסתפק האם עובי החומות שהתקדש הוא רק למעלה במקום שיכולים להלך על החומות, ואם כן כשנפלו החומות או נפרצו, לא יהיה המקום שבו עמדו החומות למטה מקודש. או שכל עובי החומה התקדש אפילו במקום שלא יכלו להלך היינו המקום הבנוי בחומה עצמה, ואם נפלו או נפרצו החומות יהיה גם המקום הפרוץ קדוש.

וכתב לתלות נידון זה בשני תירוצי תוספות (פה: ד״ה החלונות, שבועות טו: ד״ה אמטו) שהקשו כיון ששנינו במשנה (שבועות יד.) בצורה שהיו מקדשים את העיר, ׳שאין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא ואורים ותומים וסנהדרין של שבעים ואחד ובשתי תודות ובשיר ובית דין מהלכין ושתי תודות אחריהן וכל ישראל אחריהם׳. ובגמרא (שם טו:) נחלקו ׳כיצד מהלכות, רבי חייא ורבי שמעון ברבי חד אמר זו כנגד זו וחד אמר זו אחר זו, מאן דאמר זו כנגד זו הפנימית הך דמקרבא לחומה, מאן דאמר זו אחר זו הפנימית הך דמקרבא לבית דין׳. משמע שלכולי עלמא כשהיו מקדשים את העיר, היו מהלכים סמוך לחומה מבפנים, ואם כן קשה כיצד קדשו את עובי החומות שהיה מחוץ למקום הליכתם. ותירצו באופן אחד שהקידוש תלוי בדעת בית דין, ואע״פ שלא היו מהלכים שם מכל מקום כיון שבית דין כיוונו לקדש גם את עובי החומות קדש כיון שאי אפשר בענין אחר.

ובתירוץ השני תירצו על פי מסקנת הגמרא (פו.) שכאשר במשנה (פה:) ׳החלונות ועובי החומה׳ הכוונה לחומה ׳בר שורא׳ שהיא חומה נמוכה ושוה לקרקע ואפשר להלך שם, ואם כן כשקידשו את העיר הלכו על אותה חומה וקידשוה. ואם כן לתירוץ הראשון כיון שאי אפשר להלך שם דעת בית דין הייתה לקדש גם את עובי החומה, אם כן כל עובי החמה התקדש גם במקום שלא יכולים להלך, אבל לתירוץ השני שהלכו על עובי החומה אם כן רק במקום שהלכו היינו בגובה התקדש ולא בתוך החומה.

החיל

החיל הוא בתוך הר הבית והחמירו בו יותר משאר הר הבית לענין כמה דינים וכדלהלן. ונחלקו הראשונים מהו והיכן הוא החיל. דעת רש״י (סד: ד״ה בחיל, יומא טז. ד״ה לפנים) שהחיל הוא שטח בהר הבית סביב למקדש ומוקף בסורג׳. אולם בערוך (ערך חיל) ובמאירי (יומא טז.) פירשו שלמקום החיל יש כותל וחומה בפני עצמה שהוא לפנים מהסורג. והרמב״ם (פירוש המשניות מדות פ״א מ״ה) פירש שהחיל הוא שמה של החומה שלפנים ממחיצת הסורג.

ודיני החיל הם, שבפשטות מן התורה אין החיל מקודש יותר משאר הר הבית ומותר לטמא מת להיכנס לשם, כמשמעות הגמרא (סז.) שאף מת עצמו מותר להכניסו למחנה לויה וכל שכן טמא מת. וכן מבואר בר״ש (כלים פ״א מ״ח) על דברי המשנה (שם) שאסור לטמא מת ולנכרים להכנס לחיל, ופירש הר״ש שאיסור זה מדברי סופרים. וכן כתבו התוספות (יבמות ז: ד״ה וראה). אמנם מדברי הרמב״ם (בית הבחירה פ״ז הט״ז) יש לדון מה סובר בזה, שכתב שם ׳החיל מקודש ממנו שאין גויים וטמאי מת ובועל נדה נכנסים לשם׳ וכתב הראב״ד ׳אף זה מדבריהם׳ משמע שהרמב״ם סבר שזה איסור דאורייתא, וכן פירש המהר״י קורקוס (שם) בדבריו, והוכיח כן מדבריו (שם הי״ח) שבעזרת נשים האיסור הוא מדבריהם משמע רק עזרת נשים אבל בחיל האיסור דאורייתא. ומכל מקום ביאר שאינו אלא איסור דאורייתא, אך אין לוקה עליו.

אולם הרדב״ז (שם) למד שהרמב״ם סובר שגם בחיל האיסור הוא רק מדבריהם, וכתב שהשגת הראב״ד שם אינה השגה אלא פירוש לדברי הרמב״ם. ומכל מקום ביאר שאינו אלא איסור דאורייתא, אך אין לוקה עליו. ובמשנה למלך (ביאת מקדש פ״א ה״ב) כתב שאף לרמב״ם אינו אלא איסור דרבנן.

ג. שילוח מצורע

מלקות בשילוח מצורע

דין שילוח מחנות נוסף, הוא שילוח מצורעים שמשתלחים גם מחוץ למחנה ישראל, אולם יש חילוק בין שילוח מצורע לשילוח שאר טמאים, שבשילוח שאר טמאים אם נכנסו למקום שצריכים להשתלח ממנו, מחויבים מלקות שהרי עברו על הלאו ׳ולא יטמאו את מחניהם׳ (במדבר ה ג). אבל במצורע אף שגם הוא נכלל באותו פסוק שהרי כתוב בפסוק שלפניו ׳וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש׳ (שם ה ב). מכל מקום נחלקו בגמרא (סז.) אם מחויב מלקות או לא. דעת רב חסדא ׳מצורע שנכנס לפנים ממחיצתו פטור שנאמר ׳בדד ישב מחוץ למחנה מושבו׳ (ויקרא י״ג מו) בדד ישב לבדו ישב מחוץ למחנה מושבו הכתוב נתקו לעשה׳. אולם בגמרא (שם) הקשו על רב חסדא מברייתא שמפורש בה שמצורע שנכנס לפנים ממחיצתו לוקה ארבעים, ומסיקה הגמרא שיש בזה מחלוקת תנאים, אם הלאו של מצורע הוא לאו הניתק לעשה או לא.

והקשה רש״י (סז. ד״ה נתקו) כיצד ניתן לומר שהלאו של מצורע הוא ׳לאו הניתק לעשה׳, והרי עשה זו לא נאמרה אחרי הלאו, שהרי הלאו

ז. עוד עיין פירש״י (יחזקאל מב כ) ותוספות רי״ד (יומא טז.) ובמשנה (מדות פ״ב מ״ג) ור״ש רע״ב ותוי״ט שם.

נאמר בחומש במדבר (ה ג) והעשה בחומש ויקרא (יג מו) ואינו דומה לשאר לאו הניתק לעשה שהעשה נכתב אחרי הלאו. ותירץ, שמכל מקום פסוק זה של העשה לכאורה מיותר שהרי כבר נאמר עשה בשילוח טמאים בפסוק 'וישלחו מן המחנה' (במדבר ה ב), ובהכרח נכתב כדי לנתק את הלאו לעשה. ועוד שלשון הפסוק 'כל ימי אשר הנגע בו' וגו' בדד ישב מחוץ למחנה מושבו' (ויקרא י"ג מו), משמע שכל ימיו יהיה בדד וזהו עונשו ואין לו עונש אחר והיינו שגם אם נכנס יחזור ויצא.

אוצר החכמה

אולם תוספות (סז. ד"ה הכתוב) הקשו על רש"י ולכן ביארו שה'ניתק לעשה' כאן משמעותו שונה משאר 'ניתק לעשה', וכאן הפירוש שכיון שמצורע היה בכלל שאר הטמאים בלאו של שילוח מחנות, והוציאתו התורה משאר כל הטמאים וכתבתו בעשה, אם כן הוציאתו התורה מכלל הלאו והעמידתו בעשה שאין בו לאו רק עשה.

הפטור ממלקות רק במחנה ישראל

עוד כתבו תוספות (שם) שפטור זה של מצורע ממלקות, נאמר רק בדין המיוחד שנאמר במצורע יותר משאר טמאים, היינו שצריך להשתלח גם מחוץ למחנה ישראל, אבל במה שצריך להשתלח ממחנה לויה וממחנה שכינה שמצאנו גם בשאר טמאים דין שילוח זה, אם עבר המצורע ונכנס לתוכם חייב מלקות שלא יהיה גרוע מזב. וכתב השפת אמת (סז.) שזהו לפי שיטתם שהתבארה לעיל בגדר 'ניתק לעשה' שנאמר כאן, שהפירוש הוא שהתורה הפקיעה אותו מהלאו הכללי של שילוח מחנות והעמידתו בעשה של 'בדד ישב'. ולכן זה נאמר רק על שילוחו ממחנה ישראל שבזה הוסיף הכתוב לאסור מצורע יותר משאר טמאים, אבל לגבי מחנה לויה שהתורה אסרה לזב להיכנס לשם וגם מצורע בכלל אותה פרשה, בזה לא הופקע דין מצורע לדונו בעשה ולא בלאו. אולם לדעת רש"י שהפירוש 'ניתק לעשה' אין פירושו שהופקע מהלאו ועומד רק בעשה, אלא שגם אם עבר על הלאו עדיין יקיים את העשה ויפטר ממלקות, אם כן בכל אופן שיעור על הלאו היינו בין במחנה ישראל ובין במחנה לויה, אם יקיים את העשה ייפטר מעונש מלקות על הלאו.

ערי חומה

נתבאר שמצורע חמור בשילוחו, שצריך להשתלח גם חוץ למחנה ישראל. והנה דין מחנה ישראל לענין שילוח מצורע, אינו דווקא בירושלים כשאר המחנות, אלא כל הערים שהיו מוקפות חומה מימות יהושע בן נון, נחשבים מחנה ישראל לענין זה שהמצורעים משתלחים מהם. וכן מבואר במשנה (כלים פ"א מ"ז). 'עיירות המקפות חומה מקדשות ממנה שמשלחין מתוכן את המצורעים', ופירשו הר"ש והרע"ב (על המשנה שם) שכאשר כבש יהושע את הארץ קידש את כל העיירות המוקפות חומה שהיו בימיו בקדושת מחנה ישראל[ח].

ובתוספות (ערכין לב: ד"ה וקדשו) הקשו, מנין לנו לחלק בין ערים המוקפות חומה לשאר ערים, והרי במצורע לא נאמר בית חומה. ותירצו בשם רבינו יצחק שלומדים זאת מהלשון 'מושב' שנאמר במצורע 'מחוץ למחנה מושבו' (ויקרא י"ג מו) ולגבי בתי ערי חומה נאמר 'בית מושב עיר חומה' (שם י"ג כה). והמצורע הנכנס לשם עובר בעשה. וברש"ש (שם) כתב שיהושע לא קידש רק את העיירות המוקפות חומה, וממילא אין איסור למצורע להיכנס לשאר עיירות כיון שאינן קדושות.

ובגדר 'ערי חומה', כתב המשנה למלך (בית הבחירה פ"ז ה"י"ג) שכל התנאים שנאמרו בערי חומה לגבי מכירת בית בבתי ערי חומה, כפי שמבוארים ברמב"ם (שמיטה פי"ב ה"ד) כן דינם גם לענין שילוח מצורע, ודחה את דברי המהרי"ט (שו"ת יו"ד סי' לז) שחילק בין דין 'בתי ערי חומה' לדין ערי חומה לענין מצורע ושאר הדברים שמובאים ברמב"ם (בית הבחירה פ"ז ה"י"ג).

דין מלקות בערים המוקפות חומה

אע"פ שנתבאר שדין שילוח מצורע נאמר בכל ערים המוקפות חומה ולא רק בירושלים, מכל מקום, נחלקו הראשונים אם דין זה נאמר רק כלפי האיסור והיינו שמצורע צריך להשתלח גם משאר ערים המוקפות חומה, אבל אינו מחויב מלקות אם נכנס לערים מוקפות חומה, רק אם נכנס לירושלים, או שגם בשאר ערים המוקפות חומה שנכנס לתוכם המצורע מחויב מלקות כמו בירושלים[ט].

דעת הרמב"ם (ביאת מקדש פ"ג ה"ח) שרק כשנכנס המצורע לירושלים יש חיוב מלקות, וז"ל 'מצורע שנכנס לירושלים לוקה. אבל אם נכנס לשאר הערים המוקפות חומה אע"פ שאינו רשאי לפי שנאמר בדד ישב אינו לוקה'. וכן כתב בפירוש המשניות (כלים פ"א מ"ח). אולם בדעת רש"י דייק בספר זכרון שמואל (סי' עט אות ב) שחולק וסובר שאין לחלק בין ירושלים לשאר ערים המוקפות חומה ואם נכנס המצורע לשאר ערים המוקפות חומה מחויב מלקות. דהנה בדעת רב חסדא (סז.) שפטר את המצורע הנכנס לפנים ממחיצתו ממלקות, כתב רש"י (ד"ה לפנים) שדברי רב חסדא נאמרו על כל ערי ישראל המוקפות חומה שזה מחיצת המצורע. אם כן נתבאר בדברי רש"י שהנידון אם יש חיוב מלקות במצורע או לא, נאמר בכל ערים המוקפות חומה ולא רק בירושלים, ואם כן כשנפסקה ההלכה שמצורע שנכנס לפנים ממחיצתו מחויב מלקות, זה נאמר בכל ערים המוקפות חומה ולא רק בירושלים.

והקשה הצל"ח (סז: ד"ה ובהשקפה) בדעת הרמב"ם ממה נפשך אם דינם של שאר ערי ישראל כמחנה ישראל אם כן מדוע לא ילקה עליהם כשם שלוקה אם נכנס לירושלים, ואם אין דינם כמחנה ישראל מפני מה אסור למצורע להיכנס לשם.

ותירץ, שאמנם הלאוין שנאמרו בשילוח מחנות נאמרו רק באופן שכל שלושת המחנות סמוכות זו לזו, כמו שהיה במדבר שהיה מחנה ישראל מסיב למחנה לויה ומחנה לויה מסביב למחנה שכינה, ולכן רק בירושלים שהיא סביב למחנה לויה דהיינו הר הבית, נאמרה פרשת שילוח מחנות, ולכן רק אם נכנס המצורע לירושלים לוקה. אולם מלבד הלאוין של שילוח מחנות, נאמר במצורע עוד פסוק 'בדד ישב מחוץ למחנה מושבו' (ויקרא י"ג מו) ומשום עשה זה של 'בדד ישב' צריך להשתלח מחוץ לערי ישראל ולא רק מחוץ למחנה ישראל שהיא ירושלים, אולם אין בזה מלקות, כיון שזה עשה ולא לאו'.

ובספר זכרון שמואל (סי' עט אות ב) הוסיף לבאר בזה שמחלוקתם היא בגדר ערים המוקפות חומה. שדעת רש"י היא כפי שהובא לעיל דעת ר"ש ורע"ב (כלים פ"א מ"ז) 'שכשכבש יהושע את הארץ קידש כל העיירות המוקפות חומה שהיו בימיו בקדושת מחנה ישראל' וכיון שקדושתם כמחנה ישראל אין לחלק בינם לבין ירושלים כלל. אולם הרמב"ם למד שמחנה ישראל הוא רק מפתח ירושלים, וכפי שהביא בפירוש המשניות (כלים פ"א מ"ז) מספרי ותוספתא, וכמשמעות דבריו ביד החזקה (ביאת מקדש פ"ג ה"ב) ולכן אין ערים המוקפות חומה בכלל הלאו של שילוח מחנות, וכל איסורם הוא מחמת העשה של 'בדד ישב' וגו'.

ובנידון זה תלה הזכרון שמואל (שם) גם את חידושו של הקרית ספר (בית הבחירה פ"ז) שהיה מותר לאכול קדשים קלים בכל עיירות המוקפות חומה, אלא שלמעשה זה לא שייך כיון שברגע שיצאו מירושלים כדי להעבירם לערים המוקפות חומה, מיד יפסלו בפסול 'יוצא'[יא]. ופשוט שחידוש זה שייך רק לדעת רש"י והר"ש שלכל ערים המוקפות חומה יש קדושת מחנה ישראל, אבל לרמב"ם שאפילו קדושת מחנה ישראל אין לערים המוקפות חומה, ודאי שאין לאכול בהם קדשים קלים[יב].

ביאור נוסף בדעת הרמב"ם

ובספר משאת המלך (פסחים סז) ביאר באופן אחר את דעת הרמב"ם, והוא על פי מה שכתב לחלק בין דין המצורע להשתלח מערי חומה, לשאר שילוח טמאים. שכל שילוח טמאים הוא דין מחמת קדושת המקום, שכיון

ח. ואף למאן דאמר שקדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא, מכל מקום מבואר בגמרא (ערכין לב:) שכאשר עלה עזרא מהגולה, קידשו את ערי החומה פעם נוספת, ודרשו כן מן הפסוק 'ויעשו בני הגולה השבים מן השבי סוכות וישבו בסוכות כי לא עשו מימי יהושע בן נון כן בני ישראל וגו' ותהי שמחתם גדולה מאד' (נחמיה ח יז), אפשר בא דוד ולא עשו סוכות עד שבא עזרא, אלא מקיש ביאתם בימי עזרא לביאתם בימי יהושע, מה ביאתם בימי יהושע מנו שמיטין ויובלות וקידשו ערי חומה, אף ביאתן בימי עזרא מנו שמיטין ויובלות וקידשו ערי חומה. ועוד דרשו כן מן התורה, עי"ש.

ט. והיינו לדעת הברייתא (סז.) דלעיל שגם מצורע שנכנס לפנים ממחיצתו מחויב מלקות כשאר טמאים ואין הלאו שנאמר בו מוגדר ל'לאו הניתק לעשה'.

י. ואע"פ שבגמרא (סז.) דרש רב חסדא מפסוק זה ששילוח מצורע הוא לאו הניתק לעשה. מכל מקום ביאר הצל"ח שיש בפסוק זה שתי דרשות, ודרשת רב חסדא היא רק מהמשך הפסוק 'מחוץ למחנה מושבו'. וכן משמעות הגמרא (שם) 'בדד ישב' לבדו ישב, 'מחוץ למחנה מושבו' הכתוב נתקו לעשה. והיינו שתחילת הפסוק נדרש לבדו ישב מחוץ לעיר, אף שאין עיר זו 'מחנה ישראל'.

יא. ומכל מקום כתב בזכרון שמואל (שם אות ג) שיש אפשרות של נפקא מינה בנידון זה, בקרבן תודה. באופן ששחט את קרבן התודה בעזרה במקום שחיטתו, והלחם היה בעיר מוקפת חומה, שלדעת רבי יוחנן (סג:) אין הלחם צריך להיות בסמוך לקרבן, ואם אותה עיר מוקפת חומה נחשבת מקום הראוי לאכילת קדשים קלים, היה הלחם קדוש.

יב. וגם לדעת רש"י ור"ש שיש קדושת מחנה ישראל לערים המוקפות חומה, כתב בזכרון שמואל (שם) שאין הכרח לחידושו של הקרית ספר שיהיה מותר גם לאכול בהם קדשים קלים,

שהמחנות קדושות כל אחת לפי קדושתה, צריך למנוע מטמאים להיכנס לשם. אולם דין מצורע שמשתלח מערי חומה, הוא דין בדיני המצורע, כמו שאר דיני המצורע שטעון פריעה ופרימה וכדומה כמו כן מחויב להשתלח מהמחנה. וכן דייק מלשון הרמב"ם (טומאת צרעת פ"י ה"ז) שכתב 'דין המצורע שיהיה לו מושב לבדו חוץ לעיר, שנאמר מחוץ למחנה מושבו ודבר זה בעיירות המוקפות חומה בארץ ישראל בלבד. מבואר לשונו שזהו 'דין המצורע'. ועל פי זה מיושב גם מה שכתב הרמב"ם דין זה בהלכות טומאת צרעת, ולא כמו שאר שילוח מחנות שכתבם רק בהלכות בית הבחירה ובהלכות ביאת מקדש, ולא כתב בהלכות טומאת מת שטמא מת משתלח ממחנה שכינה, וכן בשאר הטומאות לא כתבם בהלכותיהם כגון זב בהלכות מטמאי משכב ומושב. אוצר החכמה

והוכיח כדבריו מדברי הרמב"ן (השגות לספר המצוות עשין יד) שכתב לענין בגד נגוע שאסור בהנאה, וכתב 'ודבר פשוט הוא שזו המצוה אינה נמנית עם משפט הצרעת מצוה אחת, כי אין זה ענין לדין הטומאה והטהרה אבל הוא דין מיוחד בפני עצמו, כאשר שבתו של המצורע בדד מחוץ למחנה נמנה מצוה בפני עצמה'. ולכאורה דברי הרמב"ן טעונים ביאור שהרי לא מצינו לאחד ממוני המצוות שמנה מצות ישיבת המצורע בדד למצוה בפני עצמה, אמנם למה שנתבאר שדין המצורע להשתלח אינו מחמת קדושת המקום, אלא מדיני המצורע שישב בדד ומובדל מבני אדם, אם כן יש לומר שכוונת הרמב"ן שמצוה זו כלולה במצוות פריעה ופרימה, שגם ענינה הוא להבדיל את המצורע מבני אדם, שעל ידי שפורע ופורם ידעו בו בני אדם ויובדלו הימנו, כמו שכתב הרמב"ם (ספר המצוות עשין קיב).

19/06/2018 אהח

אמנם לכאורה משמעות המשנה (כלים פ"א מ"ו-ז) שגם שילוח המצורע מערי חומה הוא מחמת קדושת המקום, שהרי שנינו שם 'עשר קדושות הן וכו' עיירות המוקפות חומה מקודשות ממנה שמשלחים מתוכן את המצורעים', מכל מקום ביאר שודאי שאע"פ שדין השילוח הוא דין בדיני המצורע, מכל מקום ודאי שזה רק מחמת שיש קדושה לאותו מקום. והיינו שכיון שהמקום קדוש נאמר דין בדיני המצורע שישתלח, אבל אין גדר הדין שהוא חלק מקדושת המקום. וכפי שנתבאר בתוספות (ערכין לב: ד"ה וקדשו) שהיו מקדשים את ערי חומה.

שילוח מצורע מערי חומה בזמן הזה

נחלקו רש"י ותוספות (ברכות ה:) אם בזמן הזה נוהג שילוח מצורע מערי חומה. דעת רש"י (שם ד"ה הא) שכיון שקדושת עזרא לא בטלה נוהג גם דין שלוח מצורע בזמן הזה. אולם תוספות (שם ד"ה הא) חולקים וסוברים שכיון שבזמן הזה אין היובל נוהג, אם כן כל הדינים שתלויים בקדושת ערי חומה לא נוהגים בזמן שאין היובל נוהג, ובכללם גם שילוח מצורע.

והרשב"א (שם ד"ה הא) כתב שאמנם לכל הדברים שתלויים בערי חומה המבוארים ברמב"ם (שמיטה פי"ב) נוהגים רק בזמן שהיובל נוהג, מכל מקום שילוח מצורע שונה ונוהג גם בזמן הזה שאין היובל נוהג.

והמשנה למלך (שמיטה פ"י ה"ט) הסתפק בזה בדעת הרמב"ם (שם) שכתב שדין בתי ערי חומה נוהג רק בזמן שהיובל נוהג, והסתפק אם דבריו הם רק לדין בתי ערי חומה אבל לשאר דינים נוהג גם בזמן הזה, וכדעת רש"י. ויש בזה נפקא מינה לטהרת מצורע שנוהג גם בזמן הזה כדברי הרמב"ם (טומאת צרעת פי"א ה"ו) או שגם לשאר דברים לא נוהג דין ערי חומה רק בזמן שהיובל נוהג וכדעת תוספות.

כתבו הצל"ח (ברכות שם ד"ה הא) והמנחת חינוך (מצוה שסב אות ט) שמחלוקת הראשונים נאמרה רק ביחס לשאר ערי חומה, אבל ירושלים ודאי שאינה תלויה ביובל ומצורע משתלח ממנה גם בזמן שאין היובל נוהג, כיון שקדושת ירושלים לא תלויה במה שמוקפת חומה, שהרי לא נוהג בה דין בתי ערי חומה כמבואר בגמרא (ערכין לב:), אלא קדושת ירושלים היא מחמת עצמה וכקדושתה לשאר דינים שתלויים דווקא בירושלים כגון אכילת קדשים שלא תלויים ביובל, כמו כן קדושתה לענין שילוח מצורע לא תלוי ביובל. ומכל מקום כתב המנחת חינוך (שם ד"ה ודע) שמלבד קדושת ירושלים שאינה תלויה בקדושת ערי חומה, יש בירושלים גם את המעלה של ערי חומה, ואם נמצא חומרא שנוהגת רק בקדושת ערי חומה ננהג חומרא זו לגבי מצורע גם בירושלים.

גגין ועליות בערי חומה

נסתפק במנחת חינוך (מצוה שסב אות ט) אם דין ערי חומה נאמר גם על גגין ועליות הנמצאים שם. וכתב לתלות זאת במה שדן (שם ה) אם דברי הגמרא (פו.) גגין לא נתקדשו נאמרו רק על של העזרה או גם על של ירושלים, שאם גם הגגין של ירושלים לא נתקדשו כפשטות הגמרא (שם) אם כן זה כלל שגגין אינם בכלל הקדושה וממילא גם בבתי ערי חומה לא נתקדשו, אולם למה שכתב (שם) בדעת הרמב"ם שדווקא בעזרה לא נתקדשו אבל בירושלים נתקדשו, אם כן גם בערי חומה נתקדשו. וכן דייק מדברי הרמב"ם (שמיטה פי"ב הי"א) שכתב 'כל שהוא לפנים מן החומה כגון הגגות והמרחצאות' וכו'". אלא שכתב שיש לחלק שדברי הרמב"ם נאמרו רק לגבי חלטת בית בערי חומה שיש על זה ריבוי מיוחד, ולא לשאר דינים. וכמו כן כתב להסתפק לגבי מקרא מגילה ששונה דין ערים המוקפים חומה מערים שאינם מוקפים חומה לזמן קריאת המגילה, ויש להסתפק אם גגין ועליות בערים המוקפים חומה יש להם את הדין של העיר או לא".

מחילות בבתי ערי חומה

נתבאר לעיל שדברי רבי יוחנן 'מחילות לא נתקדשו' נאמרו רק במחילות הר הבית, אבל במחילות העזרה כתבו תוספות (סז: ד"ה מחילות) שכיון שמבואר בגמרא (כד.) שדוד המלך קידש את רצפת העזרה עד ארעית תהומא, ממילא גם המחילות שתחת העזרה נתקדשו. וכתב המנחת חינוך (שסב אות ט) להסתפק בדין מחילות שתחת ירושלים וכן בערי חומה, אם הם קדושות בקדושת העיר או לא.

וכתב להוכיח מדברי הגמרא (ערכין לב.) שמרבים מערות לדין בתי ערי חומה, מן הפסוק 'וקם הבית אשר בעיר' (ויקרא כה ל) ואם כן מסתבר שכמו כן יהיה הדין במחילות שבירושלים שיהיו קדושות בקדושת העיר. אולם דחה שיתכן ששם זה דין מיוחד שהתחדש בבתי ערי חומה מחמת ריבוי הפסוק, ואין ללמוד מזה לשאר דינים ולירושלים.

שערי נקנור לא נתקדשו מחמת המצורעים

נתבאר בגמרא (פה:) שאע"פ שכל שערי העזרה נתקדשו בקדושת העזרה, מכל מקום שערי נקנור לא נתקדשו בקדושת העזרה, מפני שמצורעים עומדים שם ומכניסין בהונות ידיהם לעזרה. והקשו תוספות (יבמות ז: ד"ה זה) מדוע נמנעו מלקדשם מטעם זה, והרי אם היו מקדשים את אותם שערים, היה יכול המצורע לעמוד מחוץ לשער ולהכניס את ידיו לחלל השער שהיה קדוש בקדושת העזרה, והיו נותנים דמים בחלל השער. ותירצו בשם ריב"ן, שיש דין במצורע שמתן דמים בבהונות יהיה לפני ה', ושערי נקנור גם אם היו קדושים בקדושת העזרה, מכל מקום לא נחשב לפני ה' רק מה שבאויר העזרה, אולם תוספות חלקו עליו וכתבו שודאי מה שקדוש בקדושת העזרה נחשב לפני ה'. ובשם רבינו תם תירצו שעשו כן כדי שיוכלו להגן על ידי השער בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים.

ובחידושי מרן ר"ז הלוי (מחוסרי כפרה פ"ג ה"ה ד"ה במה) כתב שמלבד מה שצריך המצורע לעמוד במקום קדוש בשביל להכניס ידיו למתן שהרי לכאורה לדין אכילת קדשים קלים לא מספיק קדושת מחנה ישראל, אלא צריך דווקא קדושת ירושלים, וכמשמעות המשניות (כלים פ"א מ"ז-ח) ששנו בנפרד את קדושת ערים המוקפות חומה לענין שילוח מצורעים (שם מ"ז), ואת קדושת ירושלים לענין אכילת קדשים קלים בנפרד (שם מ"ח). אולם שוב הוכיח מדברי הברייתא (נה.) שלמדה את מקום אכילת קדשים קלים מן הפסוק 'את חזה התנופה ואת שוק התרומה תאכלו במקום טהור' (ויקרא י יד) ודרשו בגמרא לאיזה מקום טהור כוונת הפסוק, 'אמר רבי נחמיה וכי ראשונים בטומאה אכלום אלא טהור מכלל שהוא טמא, טהור מטומאת מצורע וטמא מטומאת זב ואיזה זה זה מחנה ישראל', נמצא ש'מקום טהור' הכוונה למקום שמצורע משתלח ממנו, והרי מצורע משתלח מכל ערים המוקפות חומה, נמצא שמקום אכילת קדשים קלים הוא בכל ערים המוקפות חומה שמהם משתלח המצורע. ואם כן משמעות גמרא זו מפורשת כשיטת הקרית ספר דלעיל שניתן לאכול קדשים קלים בערים המוקפות חומה.

אלא שעדיין יש להקשות מדיוק המשניות דלעיל (שם) שמשמע שאכילת קדשים קלים לא תלויה בערים המוקפות חומה. אולם זה הכל לדעת רש"י והר"ש שכל ערים המוקפות חומה קדושים בקדושת מחנה ישראל. אבל לדעת הרמב"ם שאין קדושת מחנה ישראל רק בירושלים, והסיבה שמצורע משתלח גם משאר ערים המוקפות חומה, אינו מדין קדשות מחנה ישראל, אלא מדין אחר של 'בדד ישב'. אם כן אין להוכיח כלום מדברי הברייתא דלעיל (נה.) שמקום אכילת קדשים קלים הוא בכל מקום שהמצורע משלח. שהרי ניתן לפרש שהכוונה למקום שהמצורע משתלח מחמת קדושת המקום דהיינו ירושלים בלבד, ואין ללמוד לשאר ערים המוקפות חומה, שהסיבה שמצורע משתלח מהם אינה מחמת קדושת המקום אלא מדין בדד ישב.

ועל פי דברים אלו כתב בזכרון שמואל (סי' עט אות ג) לבאר את חידושו של הרמב"ם, שחלוק דין שילוח מצורע מירושלים משילוחו משאר ערים המוקפות חומה. וכתב שאולי הוקשה לרמב"ם את הקושיא דלעיל, שמצד אחד משמעות המשנה (כלים פ"א מ"ז-ח) שאכילת קדשים קלים אינה תלויה בערים המוקפות חומה. ומצד שני משמעות הברייתא בזבחים (שם) שאכילת קדשים קלים היא במקומות שהמצורע משתלח מהם. ולכן הוכרח לחדש שיש שני דינים נפרדים לשילוח מצורע אחד מחמת קדושת מחנה ישראל, ובזה תלוי אכילת קדשים קלים, כדברי הברייתא. ואחד מדין 'בדד ישב' ובזה אין תלוי אכילות קדשים קלים, כמשמעות המשניות בכלים.

יג. ואע"פ שיש שם גרסא 'הגנות', מכל מקום משמעות הגמרא (ערכין לב.) משמע שהגרסא היא 'גגות'.

יד. ובטורי אבן (מגילה ג: ד"ה ישב) עמד בזה, וכן בספר מנחת יחיד (ח"ב).

דמים בבהונות, שהדם והשמן לא יפסל בפסול 'יוצא', מלבד זאת יש דין נוסף שהתחדש במצורע שצריך להעמידו לפני ה', וכלשון הפסוק 'והעמיד הכהן המטהר וגו' לפני ה' פתח אהל מועד' (ויקרא יד יא), וכן דייק מדברי התורת כהנים (פרשת מצורע) שדרש מפסוק זה 'והעמיד הכהן המטהר את האיש המטהר ואותם, למדנו שהם טעונים עמידה כולם, יכול כשם שטעונים עמידה כך יטענו תנופה תלמוד לומר האיש' וכו' וכן בהמשך דבריו שם 'ושחט את הכבש וגו' מה תלמוד לומר לפי שיצא לידון בעמידה יכול מקום העמידה תהא שחיטה' וכו'. מבואר שהתחדש במצורע דין מיוחד של 'עמידה'. וכן היא משמעות הגמרא (סוטה ח.) על דברי המשנה (שם ז.) 'מעלין אותה לשער המזרח שעל פתח שער נקנור ששם משקין את הסוטות ומטהרין את היולדות ומטהרין את המצורעין' ומבארת הגמרא (שם יז:) שהסיבה במצורעים שמטהרים אותם באותו שער, היא מחמת הפסוק 'והעמיד הכהן המטהר' וגו'.

ודין זה שהתחדש במצורע ובסוטה להעמידם לפני ה' נאמר דווקא על שער נקנור ולא בכל מחנה לויה, וכן משמעות הירושלמי (סוטה פ"א ה"ה) שכתב 'והעמיד הכהן את האשה לפני ה' זה שער ניקנור כל מקום שנאמר לפני ה' זה שער נקנור', וכן הוכיח הגרי"ז (שם) שהרי בסוטה אין מתן דמים לבהונות ואם כן מדוע העמידה בשער ניקנור אלא בהכרח שזה מחמת דין מיוחד שצריכים להיות לפני ה' שזה שער נקנור.

ועל פי זה ביאר גם את דברי ריב"ן בתוספות (יבמות ז: ד"ה זה) ששערי נקנור אינם בכלל לפני ה', כיון שאינם בתוך חלל העזרה, והנה בשאר דברים שתלויים בקדושת העזרה אין נפקא מינה בין השערים שהתקדשו לשאר העזרה, וכמשמעות הגמרא (יד.) שאם תוך הפתח כלפנים, מותר לסדר שם לחם הפנים, ואין צריך דווקא תוך חלל האולם. אולם למה שנתבאר שיש דין מיוחד במצורע שיעמידוהו לפני ה', מיושבת דעת הריב"ן שסובר שלפני ה' נאמר רק על חלל העזרה ולא על שערי נקנור אפילו אם היו קדושים בקדושת העזרה, כיון שאין הנידון 'קדושת העזרה' אלא שיתקיים לפני ה'.

אמנם בעיקר דבריהם של ריב"ן ותוספות (יבמות ז: ד"ה זה) שהקשו שהמצורע יעמוד מחוץ לשער ויכניס ידיו לבהונות לתוך השער, ומבואר שהבינו שהדין לפני ה' נאמר רק על מתן דמים בבהונות, ולא על עיקר עמידת המצורע בעזרה. הקשה בחידושי מרן רי"ז הלוי (שם ד"ה והנה) שדבריהם נסתרים מדברי הירושלמי והספרי (שם) שמבואר שדין עמידת המצורע ודין עמידת הסוטה לפני ה' שוים, והרי בסוטה אין ענין של מתן דמים בבהונות, ובהכרח שדין לפני ה' נאמר על עצם עמידתה שם, ואם כן גם במצורע צריך להיות כן, שיעמוד בתוך העזרה, ואיך הקשו תוספות שיעמוד מחוץ לעזרה.

מצורע הנכנס למחנה לויה

נתבאר שדין המצורע להשתלח מחוץ לכל שלשת המחנות. ונחלקו הראשונים במצורע שנכנס למחנה לויה, אם לוקה שמונים, שהרי נכנס גם למחנה ישראל וגם למחנה לויה, או שחייב רק חיוב אחד של מלקות. דעת הרמב"ם (ביאת מקדש פ"ג ה"ט) שלוקה שמונים. וביאר הכסף משנה (שם) שאע"פ שהלאו של שילוח מחנות הוא לאו כללי 'ולא יטמאו את מחניהם' שכולל את כל המחנות, מכל מקום כל מחנה הוא לאו בפני עצמו, וכשנכנס למחנה ישראל מתחייב מלקות על שטימא את מחנה ישראל, ואחר כך כשנכנס למחנה לויה, מתחייב שוב על לאו של 'ולא יטמאו את מחניהם' במה שטימא את מחנה לויה. באופן נוסף ביאר שכאשר נכנס למחנה ישראל לוקה משום 'ולא יטמאו את מחניהם', וכשנכנס למחנה לויה לוקה על לאו נוסף 'לא יבוא אל תוך המחנה' (דברים כג יא) שדרשה הגמרא (סח.) שפסוק זה מדבר על מחנה לויה.

בנכנס למחנה שכינה

ותמה הכסף משנה (שם) מדוע לא כתב הרמב"ם גם שאם נכנס למחנה שכינה לוקה מאה ועשרים כיון שנכנס לשלשת המחנות שנאסר בהם. ותירץ שנשמע זאת ממילא שכיון שהשמיע הרמב"ם שאם נכנס למחנה לויה לוקה שמונים, ממילא נדע שאם נכנס גם למחנה שכינה לוקה מאה ועשרים.

ובספר זכרון שמואל (סי' עט אות א) הקשה, שתירוץ זה טוב רק לפירוש הראשון שביאר הכסף משנה הסיבה שלוקה שמונים היא מחמת שעבר ב' פעמים על לאו של 'ולא יטמאו את מחניהם', כיון שכל מחנה הוא לאו נפרד וממילא נשמע גם למחנה שכינה שהוא מחנה נפרד וממילא יש בו לאו נפרד. אבל לתירוצו השני של הכסף משנה שהסיבה שלוקה שמונים היא מחמת לאו מיוחד שיש על מחנה לויה 'אל יבוא אל תוך המחנה', אם כן זה שייך רק במחנה לויה, ואין ללמוד מזה למחנה שכינה, שאין בו לאו נפרד, וכמבואר בכסף משנה (שם ה"י) שמחנה ישראל ומחנה שכינה הוא אותו לאו של 'ולא יטמאו את מחניהם'. ואם כן מנין שילקו על כל מחנה בפני עצמו[טו].

ובזכרון שמואל (שם) תירץ את קושית הכסף משנה באופן אחר, דהנה בעיקר דברי הרמב"ם (שם ה"ח) שכתב 'וכן מצורע שנכנס לירושלים לוקה', יש לדון על איזה לאו לוקה, והכסף משנה (שם) כתב שלוקה על לאו 'ולא יטמאו את מחניהם' (במדבר ה ג). אולם הזכרון שמואל תמה שלאו זה לא הוזכר שם ברמב"ם כלל ורק אחר כך לגבי מחנה שכינה (שם ה"י) כתב הרמב"ם לאו זה, ולכן כתב שכוונת הרמב"ם במצורע שנכנס לרושלים לוקה על לאו 'לא יבא אל תוך המחנה' (דברים כג יא) שכתבו שם הרמב"ם על טמא הנכנס למחנה לויה, ומיד המשיך וכתב וכן מצורע וכו' ומשמע שגם המלקות במצורע שנכנס לירושלים הם מחמת אותו לאו[טז].

ועל פי זה מיושב שהרמב"ם לא הוצרך להשמיע במצורע שנכנס למחנה שכינה שלוקה מלקות נוספים על מחנה שכינה, כיון שזה לאו נפרד, שהרי בכניסתו לירושלים עבר על 'לא יבא אל תוך המחנה', ובכניסתו למחנה שכינה עבר על 'ולא יטמאו את מחניהם'. אבל כשנכנס למחנה לויה שהלאו הוא 'לא יבוא אל תוך המחנה' שזה אותו לאו שעבר כשנכנס לירושלים, ולכאורה זה כמו שאוכל כזית חלב וילקה רק פעם אחת, לכך הוצרך הרמב"ם לחדש שמכל מקום לוקה שמונים, כיון שדנים כל מחנה וכל כניסה כמו כזית נפרד.

לוקה שמונים בהתראה אחת או בהתראות נפרדות

עוד הוסיף הזכרון שמואל לתרץ את קושיית הכסף משנה על פי מה שהקדים לחקור, אם דברי הרמב"ם שמצורע שנכנס להר הבית לוקה שמונים, הם באופן שהתרו בו ב' פעמים גם לפני שנכנס לירושלים, וגם לפני שנכנס להר הבית. או שאפילו אם התרו בו רק התראה אחת לוקה שמונים. והיינו האם כיון שהלאו הוא אותו לאו, הרי זה דומה לאכילת חלב, שרק ההתראות מחלקות שאם היתה התראה נפרדת לפני כל אכילה לוקה ב' פעמים, אבל אם התרו בו רק התראה אחת לוקה רק פעם אחת אפילו שאכל הרבה כזיתים. וכמו כן יהיה בשילוח מחנות, או שדין שילוח מחנות שונה, שאפילו שבשתי המחנות יש לאו אחד, מכל מקום יש חילוק במציאות המחנות, שמחנה לויה הוא מקום אחר ממחנה ישראל, ויש מקום לומר שמחמת חילוק המחנות יתחייב מלקות על כל מחנה בנפרד. סברא נוספת יש לומר שבשילוח מחנות כל מחנה הוא ענין אחר היינו שמחנה לויה שונה ממחנה ישראל, וכשעבר ונכנס למחנה לויה פגם בצורה אחרת ממה שפגם כשנכנס למחנה ישראל, אפילו שהם כלולים בלאו אחד, ואם כן גם בהתראה אחת יתחייב על כל מחנה בנפרד[יז].

ועל כל פנים לצד השני שדברי הרמב"ם שמצורע שנכנס להר הבית לוקה שמונים זה אפילו בהתראה אחת, אם כן יש לומר שרק באופן זה הוצרך הרמב"ם לחדש שלוקה שמונים אפילו שהייתה רק התראה אחת על כניסתו לירושלים ועל כניסתו לעזרה. אבל באופן שהיו שתי התראות אין בזה חידוש כלל שלוקה שמונים. ולכן לא הוצרך הרמב"ם לומר שאם נכנס למחנה שכינה לוקה מאה ועשרים, כיון שכאשר נכנס למחנה שכינה בהכרח יש התראה בפני עצמה, כיון שעובר על לאו בפני עצמו 'ולא יטמאו את מחניהם', ופשוט שלוקה על התראה זו לחוד.

זב שנכנס לחיל

אולם במקדש דוד (סי' לח אות ג) ביאר בדעת הרמב"ם באופן אחר, והיינו כיון שהוקשה לו בדברי הרמב"ם (פירוש המשניות כלים פ"א מ"ח) שכתב דין זה שלוקה שמונים גם ב'זב שנכנס לחיל', וקשה שהרי כבר נתבאר דין החיל שבפשטות מן התורה אינו מקודש יותר משאר הר הבית ומותר לטמא מת להיכנס לשם, כמשמעות הגמרא (סז.) שאף מת עצמו מותר להכניסו למחנה לויה וכל שכן טמא מת. וכן מבואר בר"ש (כלים פ"א מ"ח) על דברי המשנה (שם) שאסור לטמא מת ולנכרים להכנס לחיל, ופירש הר"ש שאיסור זה מדברי סופרים. וכן כתבו התוספות (יבמות ז: ד"ה וראה). אמנם מדברי

טו. אמנם לכאורה יש לומר שקושיית הכסף משנה מדוע הרמב"ם לא כתב שהנכנס למחנה שכינה לוקה מאה ועשרים, זה רק לתירוצו הראשון שהסיבה שלוקים על מחנה לויה בפני עצמה היא מחמת שכל מחנה הוא לאו בפני עצמו, וממילא קשה גם על מחנה שכינה שהוא מחנה בפני עצמו. אבל לתירוצו השני שהסיבה שלוקים על מחנה לויה בפני עצמה היא מחמת לאו מיוחד שנאמר במחנה לויה, אם כן לא קשה כלל על הרמב"ם מדוע לא כתב שלוקים מאה ועשרים כיון שבאמת אין סיבה ללקות מאה ועשרים.

טז. ואע"פ שבמסקנת הגמרא (סח.) דרשו את הפסוק 'לא יבא אל תוך המחנה' למחנה שכינה, כתב כסף משנה (שם) שלרמב"ם היתה גירסא אחרת בגמרא (שם) וכן היא גירסת רבינו חננאל (שם).

יז. ואע"פ שמהזמן שהתרו בו לפני שנכנס למחנה ישראל עד שנכנס למחנה לויה להר הבית, ודאי היה יותר מכדי דיבור ואם כן כיצד תעלה ההתראה הראשונה לכניסה למחנה לויה. כתב הזכרון שמואל שיש לומר לענין זה שכיון שבשתי הכניסות הן להר הבית והן למחנה ישראל עובר על אותו לאו, והתחיל לעבור על הלאו כשנכנס למחנה ישראל, אין כאן חסרון של כדי דיבור כשממשיך לעבור על הלאו ונכנס להר הבית. וכעין דברי תוספות (מכות כ: ד"ה לא) לגבי חמשה קרחות ושלשה אלמנות שמועילה ההתראה גם לאחר כדי דיבור.

הרמב"ם (בית הבחירה פ"ז הט"ז) יש לדון מה סובר בזה, שכתב שם 'החיל מקודש ממנו שאין גויים וטמאי מת ובועל נדה נכנסים לשם' וכתב הראב"ד 'אף זה מדבריהם' משמע שהרמב"ם סבר שזה איסור דאורייתא, וכן פירש המהר"י קורקוס (שם) בדבריו, והוכיח כן מדבריו (שם ה"ח) שבעזרת נשים האיסור הוא מדבריהם, משמע רק עזרת נשים אבל בחיל האיסור דאורייתא. ומכל מקום ביאר שאינו אלא איסור דאורייתא, אך אין לוקה עליו. אולם הרדב"ז (שם) למד שהרמב"ם סובר שגם בחיל האיסור הוא רק מדבריהם, וכתב שהשגת הראב"ד שם אינה השגה אלא פירוש לדברי הרמב"ם. ובמשנה למלך (ביאת מקדש פ"א ה"ב) כתב שאף לרמב"ם אינו אלא איסור דרבנן. נמצא מבואר שלכולי עלמא מלקות ודאי אין על טמא מת שנכנס לחיל. ואם כן קשה מדוע זב שנכנס לחיל לוקה שמונים, והרי לא הוסיף בזה איסור נוסף ממה שעבר כשנכנס כבר להר הבית.

19/06/2018 אהח

כל מחיצה היא כניסה נפרדת

ולכן ביאר המקדש דוד בדעת הרמב"ם שהסיבה שלוקה שמונים, אינה מחמת שעבר שני איסורים שונים, אלא שבאותו מחנה עצמו נחשב לו שנכנס לאותו מחנה שתי פעמים והיינו כיון שיש מחיצה המבדלת בין החיל להר הבית, הפסקת המחיצה גורמת להחשיב את הימצאותו בשתי המקומות, כשתי כניסות נפרדות, ומה שהיה קודם מחוץ למחיצה נחשב לכניסה נפרדת ממה שעכשיו נכנס לתוך המחיצה, וכאילו יצא ונכנס שוב שלוקה שמונים.

אוצר החכמה

דעת הר"ש

אולם מדברי הר"ש (כלים פ"א מ"ט ד"ה בית) מתבאר שחולק וסובר שאין הזב לוקה שמונים, והיינו כיון שהוקשה לו בדברי התוספתא (כלים פ"א ה"ז) שזבים וזבות ונדות ויולדות שנכנסו להר הבית לוקים שמונים. והוצרך לפרש ולהעמיד את דברי התוספתא שמדברת בזבין נדות ויולדות שהיתה להם גם צרעת, שלכן לוקים שמונים, ארבעים משום הזיבה או הנדות וכו', וארבעים משום הצרעת, ומכל מקום מבואר שמשום הצרעת לבד היה לוקה רק ארבעים.

ובעיקר דברי התוספתא, רבו הגירסאות בזה, בביאור הגר"א ובזר זהב (שם) גרסו 'מצורעים' ואם כן לגירסא זו אין ראיה מהברייתא לדין זבים כלל. וכמו כן לגירסא זו נמצא שדברי הרמב"ם לחייב במצורע שמונים הם כדברי התוספתא שמחייב במצורע שמונים. אולם הרמב"ם עצמו בפירוש המשניות (כלים פ"א מ"ח) מפרש את התוספתא הן בזבים והן במצורעים, שכתב 'וענין ברייתא זו לדעתי כך, מצורע שנכנס להר הבית או זב שנכנס לחיל לוקים שמונים, וזהו שיהיה על פי הכללים לפי שכל מקום מהם אסור עליו בפני עצמו'. ותמה בזכרון שמואל (סי' עט אות א) מדוע זב שנכנס לחיל לוקה שמונים, והרי החיל הוא מחנה לויה נמצא שנכנס רק למחנה אחת שצריך להשתלח ממנה. והביא את גירסת המים טהורים שהגיה וגרס 'זבים ומצורעים שנכנסו לפנים מן העזרה לוקים שמונים'. אולם גם על זה תמה בזכרון שמואל שאם מדובר שנכנסו לפנים מן העזרה, מצורע צריך ללקות מאה ועשרים, וכדברי הכסף משנה. ולכן כתב שבהכרח צריך לגרוס 'מצורע שנכנס להר הבית וזב שנכנס לפנים מהעזרה לוקים שמונים', אולם הקשה לדבריו בביאור דעת הרמב"ם, שהחידוש במצורע שנכנס להר הבית שלוקה שמונים, הוא מחמת שעבר על לאו אחד ובהתראה אחת, אם כן בזב שנכנס לפנים מהעזרה אין חידוש שלוקה שמונים כיון שעובר על לאוין נפרדים.

ד. המחויבים להשתלח

מחוסר כיפורים

כתב הרמב"ם (ביאת מקדש פ"ג ה"ט) 'מחוסר כיפורים שנכנס לעזרת ישראל אע"פ שאנו לוקה מכין אותו מכת מרדות'. והראב"ד (שם) השיג עליו וכתב, שמחוסר כיפורים שנכנס למחנה שכינה דהיינו משער ניקנור ולפנים יש בו חיוב כרת, וכן הביא מהתוספתא (כלים פ"א ה"ח) 'תניא כל הטמאים שנכנסו לפנים משער ניקנור אפילו הם מחוסרי כפרה, הרי אלו חייבן על זדונן כרת ועל שגגתן חטאת'. ובכסף משנה הוסיף להקשות מברייתא מפורשת (מנחות כז:) 'תניא מחוסרי כפרה שנכנסו לעזרה בשוגג חייב חטאת במזיד ענוש כרת'. ותמה על הראב"ד מדוע לא השיג מברייתא זו.

ותירץ, שהרמב"ם פסק כמאן דאמר במסכתין (יז:) 'מחוסר כפורים לאו כזב דמי'. וכפי שמבואר בגמרא (שם) שיש בזה מחלוקת תנאים, והברייתות דלעיל שהקשו מהם על הרמב"ם, סברו כמאן דאמר מחוסר כיפורים דזב לאו כזב דמי. ואע"פ שמשמעות הגמרא (שם) שלמסקנא כולי עלמא מודים שמחוסר כיפורים של זב כזב דמי, ונחלקו במחלוקת אחרת. מכל מקום כתב הכסף משנה שזה רק דיחוי בעלמא, ואכן נחלקו בזה התנאים, וכן מוכח קצת בנזיר (מה.).

ובביאור טעם הרמב"ם, כתב הכסף משנה שטעמו הוא על פי מה שכתב בדין טמא שאכל קדש (פסולי המוקדשין פי"ח הי"ד) 'והאוכל קדש אחר שטבל קודם שיעריב שמשו קודם שיביא כפרתו לוקה. ואינו חייב כרת שנאמר 'וטומאתו עליו' עד שתהיה כל טומאתו עליו'. והיינו שהרמב"ם כאן סמך על דרשה זו של 'וטומאתו עליו' עד שתהא כל טומאתו עליו. ובמהר"י קורקוס (שם) הוכיח מכמה סוגיות כדעת הרמב"ם.

וכתב המנחת חינוך (מצוה שסב אות י) שלדעת הרמב"ם שאין בזה חיוב כרת ומלקות על הלאו של שילוח מחנות, כמו כן גם בעשה של שילוח מחנות אינו עובר. וכמו כן כתב לגבי טומאה שאין הנזיר מגלח עליה, שכיון שאין בזה חיוב כרת וקרבן, גם על עשה אינו עובר. וכמו כן כתב בדין טומטום ואנדרוגינוס שמבואר ברמב"ם (מטמאי משכב ומושב פ"א ה"ז) שנותנין עליו חומרי האיש לטמאות בלובן וחומרת אשה לטמאות באודם, ומכל מקום אפילו אם ראו אודם ולובן כאחת אין חייבין על ביאת מקדש, שנלמד מן הפסוק (במדבר ה ג) 'מזכר עד נקבה תשלחו' עד שתהא הטומאה טומאת זכר ודאי או טומאת נקבה ודאית. וכתב המנחת חינוך שמחמת כן גם בעשה אינם עוברים.

בעל קרי

אע"פ שבפסוק כתוב רק 'וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש' (במדבר ה ב), מכל מקום דרשה הגמרא (סז:-סח.) לרבות גם בעל קרי שמשתלח מחוץ לשני מחנות כדין זב.

והקשה המשנה למלך (ביאת מקדש פ"ג ה"ג, בית הבחירה פ"ז הט"ו) מדוע לא כתב הרמב"ם את דין בעל קרי שדינו כזב שמשתלח ממחנה לויה. ומכל מקום כתב (בית הבחירה שם) 'אך נראה שהדין דין אמת' וכן נראה מפורש בדברי הרמב"ם (שם פ"ח ה"ז) שהביא את דין המשנה (תמיד פ"א מ"א) בפרחי כהונה שהיו ישנים בבית המוקד 'ארע קרי לאחד מהן יוצא והולך לו במסבה ההולכת תחת הבירה' אם כן מבואר שבעל קרי צריך להשתלח מהר הבית שהוא מחנה לויה. וכמו כן משמעות דברי הרמב"ם (ביאת מקדש פ"ג ה"ח) שכתב 'הטמא המשולח מהר הבית אם נכנס עובר בלא תעשה שנאמר (דברים כג יא) 'ויצא מחוץ למחנה' זה מחנה שכינה 'ולא יבוא אל תוך המחנה' זה מחנה לויה'. והרי פסוק זה נאמר בבעל קרי, וכפי שדרשה הגמרא (סח.) מפסוק זה שבעל קרי משתלח מחוץ לשתי מחנות, אם כן מבואר שהרמב"ם גם פסק דין זה שבעל קרי משתלח ממחנה לויה כזב.

ובמנחת חינוך (מצוה שסב אות יא) תמה על דברי הטור על התורה (במדבר ה ב) שכתב על פסוק זה שכתבה התורה בזה רק אותם טמאים שמטמאים אחרים, אבל בעל קרי שאינו מטמא אחרים אינו טעון שילוח, ותמה מדברי הגמרא (שם) שנתבאר שבעל קרי משתלח מחוץ לשתי מחנות, וכן ברמב"ם (שם) על פי דברי המשנה למלך. עוד תמה במה שכתב הטור שבעל קרי כיון שאינו מטמא אחרים אינו טעון שילוח, והקשה שלכל הפחות ממחנה שכינה צריך להשתלח אפילו שאינו מטמא אחרים, שהרי כן מצינו בטמא שנטמא משרץ שאינו מטמא אחרים ומשתלח ממחנה שכינה.

שילוח מת וטמא מת

בגמרא (סז.) דרשו שטמא מת ואפילו מת עצמו מותרים להיכנס למחנה לויה, ולמדו זאת ממשה רבינו שלקח את עצמותיו של יוסף הצדיק כדברי הפסוק 'ויקח משה את עצמות יוסף עמו' (שמות יג יט). ודרשו ש'עמו' הכוונה במחיצתו והיינו במחנה לויה שהרי משה רבינו היה לוי. ובתוספות (מנחות צה: ד"ה אין ובשאר מקומות) הקשו כיצד ניתן ללמוד מעצמות יוסף שהיו במחנה לויה שמת וטמא מת הותרו במחנה לויה, והרי לכאורה במת לא נאמר כלל דין שילוח מחנות כיון שאין לו טהרה במקוה, וכפי שמצאנו לענין כניסת שרץ למקדש, בדברי שמואל (עירובין קד:) שהמכניס שרץ למקדש פטור כיון שאין לו טהרה במקוה, אם כן כיצד למדה הגמרא ממת שמותר גם לטמא מת להכנס, שהרי לטמא מת יש טהרה.

ותירצו באופנים שונים. במנחות (שם) תירצו שהסוגיא במסכתין (סז.) סברה דלא כשמואל, וכפי שיבואר להלן במכניס טמא למקדש, שהרמב"ם פסק דלא כשמואל כיון שתנאים נחלקו בזה וגם רבי יוחנן חולק עליו. באופן נוסף תירצו, שיש לחלק בין מת לשרץ, שדווקא שרץ נחשב שאין לו טהרה במקוה, אבל מת אע"פ שלו עצמו אין טהרה במקוה מכל מקום למינו יש טהרה במקוה והיינו אדם חי שיכול להיטהר במקוה. וכן כתבו בנדה (כח: ד"ה פרט). ובסוטה (כ: ד"ה לא) תירצו באופן אחר, שראיית הגמרא מעצמות יוסף אינם מהעצמות עצמם, אלא ממשה רבינו שנשאם ונטמא מהם ובכל זאת נכנס למחנה לויה, ואפילו שהעצמות היו עמו בזמן כניסתו שאז היא טומאה בחיבורין שהיא יותר חמורה כמבואר בעבודה זרה (לז:).

אהח19/06/2018

ה. שילוח כלים טמאים

המכניס טמא למקדש

בגמרא (עירובין קד:) 'אמר שמואל המכניס טמא שרץ למקדש חייב, שרץ עצמו פטור' וברש"י (ד"ה המכניס) ביאר שכוונת הגמרא לכלי שנטמא בשרץ, ובגדר חיובו כתב רש"י (שם ד"ה חייב) שבמזיד חייב כרת ובשוגג חטאת.

הרמב"ם והראב"ד פירשו באדם

אולם משמעות דברי הרמב"ם והראב"ד (ביאת מקדש פ"ג הט"ז) שכוונת הגמרא למכניס אדם טמא, והקשו האחרונים[יח] על דעת רש"י שהרי מפורש בתורת כהנים (פרשת אחרי פי"ב פיסקא יג) והובא ברש"י (עה"ת ויקרא יז טז) שעל הכנסת כלים טמאים, חייב מלקות ארבעים. וכן הוא ברמב"ם ובראב"ד (ביאת מקדש פ"ג הט"ז).

ובמנחת חינוך (מצוה שסג אות ב) תמה עוד מדוע לא פירש רש"י את דברי הגמרא באדם טמא שרץ כמו שפירשו הרמב"ם והראב"ד (שם).

המכניס גוי

כתב המנחת חינוך (שם אות א) שגוים אינם בכלל איסור כניסת טמאים למקדש, לכן גם 'ישראל שמכניס גוי למקדש אינו חייב כמכניס דבר טמא, כיון שלגוים אין טומאה מן התורה כלל, כמבואר ברמב"ם (טומאת מת פ"א הי"ג) אלא שחכמים גזרו עליהם טומאה מדברי סופרים שיהיו כזבים.

המכניס טומאה עצמה

שנינו בגמרא (עירובין קד:) 'אמר שמואל המכניס טמא שרץ למקדש חייב שרץ עצמו פטור מאי טעמא אמר קרא (במדבר ה ג) 'מזכר ועד נקבה תשלחו' מי שיש לו טהרה במקוה יצא שרץ שאין לו טהרה'. אולם ברמב"ם (ביאת מקדש פ"ג הט"ז) כתב 'המכניס שרץ וכיוצא בו במקדש או שהכניס אדם טמא למקדש הרי זה חייב כרת שהרי טימא מקדש ה'. וביארו מהר"י קורקוס והכסף משנה (שם) שהרמב"ם לא פסק כשמואל מחמת המשך הסוגיא שם שהיתה הוה אמינא לתלות דין זה במחלוקת תנאים ודחתה הגמרא שכולי עלמא סוברים שהמכניס שרץ חייב והינו דלא כשמואל. סיבה נוספת שהרמב"ם לא פסק כשמואל, כתבו כיון שמשמעות הגמרא (שם) שדעת רבי יוחנן דלא כשמואל, והרמב"ם פסק כרבי יוחנן. וסיבה נוספת לפסק הרמב"ם דלא כשמואל כתבו כיון שמשמעו הגמרא (שם) שנחלקו בדין זה של שמואל רבי עקיבא ורבי שמעון בן ננס במשנה (שם), ורבי עקיבא הוא המחייב וקיימא לן כוותיה.

המכניס כלים טמאים

עד כה נתבאר איסור כניסת טמאים ומכניס טומאה עצמה למקדש. ועדיין צריך לבאר מה דינו של המכניס כלים שנטמאו למקדש.

כתב הרמב"ם (ביאת מקדש פ"ג הט"ז) שהמכניס כלים טמאים למקדש, אינו חייב כרת וקרבן, אלא מלקות, ומקורו מדברי התורת כהנים (אחרי מות פרק יב אות יג) 'ואם לא יכבס וגו' ובשרו לא ירחץ ונשא עונו' על רחיצת גופו ענוש כרת ועל כיבוס בגדים בארבעים'. ומכל מקום כתב המנחת חינוך שרק מחיוב כרת נתמעטו כלים, אבל העשה והלא תעשה שנאמרו בשילוח טמאים, נאמרו גם בכלים טמאים.

כלים שאינם אב הטומאה

וגם בכלים טמאים עצמם כתב הרמב"ם (שם הי"ז) 'יראה לי שאינו לוקה אלא על בגדים שהם אב הטומאה וכו', אבל בגד שהוא ראשון לטומאה אם הכניס למקדש אינו לוקה אבל מכין אותו מכת מרדות'. והיינו שאיסורו רק מדרבנן. והראב"ד (שם) חולק עליו וסובר שגם על 'ראשון' יש חיוב מדאורייתא, וכן הוכיח מטמא שרץ שהוא ראשון וחייב. וביאר המנחת חינוך (מצוה שסג אות ג) שדעת הרמב"ם מיושבת לשיטתו שביאר את דברי שמואל (עירובין שם) 'המכניס טמא שרץ למקדש חייב' שהכוונה לאדם טמא שרץ, ואם כן לא הוזכר כלל דין כלי שנטמא בשרץ שהוא ראשון, מה דינו, ותמה על השגת הראב"ד בזה וכן בכסף משנה שם תמה על השגת הראב"ד. עוד תמה בכסף משנה (שם) על השגת הראב"ד שכתב בסוף דבריו 'סוף דבר צריך לדקדק אחריו' וכתב הכסף משנה שדברי הרמב"ם מסתברים שכיון שמצאנו שהתורה חילקה בין אדם טמא שנכנס למקדש שחייב כרת, לבין מכניס כלים טמאים למקדש שאין חייב כרת, אם כן מסתבר שכמו שהקלה התורה בכלים טמאים לפוטרו מכרת, כמו כן יש להקל בכלים שהם רק ראשון שאין לחייבו אפילו מלקות.

ולכאורה דבריו צריך עיון כיצד ניתן לחדש מעצמינו חידוש זה, וכן תמה הג"ר משה סולובייצ'יק[יט]. וביאר שכיון שהמקור לכך שאדם טמא הנכנס למקדש חייב, הוא בפסוקים 'או נפש אשר תגע בכל דבר טמא או בנבלת חיה טמאה וגו' והוא טמא ואשם או כי יגע בטמאת אדם לכל טמאתו אשר יטמא וגו' והוא ידע ואשם' (ויקרא ה ב-ג). ומפורש שם שגם כשטומאתו היא רק ראשון, מכל מקום חייב על ביאת מקדש. אולם החיוב על הכנסת כלים טמאים למקדש לא מפורש בפסוקים אלו, ודין זה דרשה הגמרא (נדה כח:) מן הפסוק (במדבר ה ב) 'וכל טמא לנפש' וכלים אלו הרי הם לכל הפחות אב הטומאה, נמצא שאין מקור בתורה לדין הכנסת כלים טמאים רק כשהם אב הטומאה, ובכדי לחייב על הכנסת כלים טמאים כשהם ראשון לטומאה, צריך ללמוד זאת מטומאת אדם שחייב גם כשהוא ראשון, ואם כן אפשר לבאר את דעת הרמב"ם שסבר שאין ללמוד איסור הכנסת כלים טמאים, מאיסור כניסת אדם טמא לחייב כשהם ראשון לטומאה, כיון שדינם חלוק ואינם שוים. וזו היא סברת הכסף משנה שכיון שבכניסת אדם טמא מצאנו חומרא שחייבים על כניסה זו כרת מה שאין כן בכלים טמאים שאין על כניסתם חיוב כרת, אם כן לא ניתן ללמוד כלים מאדם לחייב על ראשון לטומאה מה שלא מצאנו מפורש בתורה[כ].

קושיית המשנה למלך

והמשנה למלך (שם) תמה על הרמב"ם מדברי התורת כהנים (אחרי מות פי"ב) שדרשו את הפסוק (ויקרא יז טז) 'ואם לא יכבס ובשרו לא ירחץ ונשא עונו' שמדבר באוכל נבילה שמטמא בגדים בשעת אכילתו כמבואר בפסוק הקודם (שם יז טו) 'וכל נפש אשר תאכל נבלה' וגו' ואם כן הבגדים הם רק ראשון לטומאה, ובכל זאת דרשו על זה בתורת כהנים 'על רחיצת גופו ענוש כרת ועל כיבוס בגדים בארבעים' אם כן נתבאר מפורש בברייתא זו שאין הבדל בין ראשון לאב הטומאה, שבשניהם יש חיוב מלקות ואין חיוב כרת. והמנחת חינוך (שם) תירץ שאין לדייק מדברי התורת כהנים כיון שיש לומר שאע"פ שבפסוק 'וכל נפש' (טו) מדובר בבגדים שנטמאו מאכילת נבילה שהם רק ראשון, מכל מקום מה שדרשו מן הפסוק (שם טז) 'ובשרו לא ירחץ ונשא עונו' הא כיבוס בגדים אינו חייב כרת אינו מדבר על אוכל נבילה, אלא על כיבוס בגדים של אב הטומאה.

בגדים שלבוש בשעת אכילת הנבילה הם אב הטומאה

והג"ר משה סולובייצ'יק (שם) כתב שאע"פ שמצאנו דרשות כיוצא בזה בש"ס, מכל מקום צריך עיון מה הכריח את הרמב"ם לפרש כן שמה שדרשו בפסוק טז לא מדבר על מה שכתוב בפסוק טו, ומדוע לא למד כפשוטו, שגם בפסוק טז מדברים על אוכל נבילה. וכתב לתרץ את קושיית המשנה למלך באופן אחר. והיינו על פי מה שהאריך לחדש ולדון (שם) מהו גדר אוכל נבילת עוף טהור. שמצד אחד מצאנו שבשעת הבליעה יש לו כח לטמאות כלים ובגדים ולעשותם ראשון. כמבואר ברמב"ם (שאר אבות הטומאה פ"ג ה"א) ואם כן בהכרח שאינו רק ראשון לטומאה, שאם כן היה יכול לטמאות רק אוכלים ומשקים ולא כלים ובגדים. אולם מצד שני מצאנו שאינו מטמא אפילו בשעת הבליעה אדם וכלי חרס, ואם כן מבואר לכאורה שאינו אב הטומאה ממש. ובהכרח צריך לפרש באחד משני האופנים. או שבאמת הוא רק ראשון לטומאה אלא שיש גזירת הכתוב שבשעת הבליעה מטמא כלים וגם את האוכלים מטמא להיות ראשון ולא שני. או שהגדר הוא שבאמת דינו בשעת הבליעה 'אב הטומאה', ולכן מטמא כלים ומטמא אוכלים להיות ראשון, אלא שיש גזירת הכתוב והלכה מיוחדת שאינו מטמא אדם וכלי חרס. ועל כל פנים אפשר לבאר בדעת הרמב"ם שסובר שבשעת הבליעה דינו 'אב הטומאה' ולכן אין להקשות מדברי התורת כהנים דלעיל שמחייב מלקות, כיון שבאמת באותו זמן הוא אב הטומאה, ובאמת על כלים שהם ראשון אין חיוב מלקות.

אלא שהקשה שכל זה הוא רק בזמן הבליעה, אבל בענייננו הלא הפסוקים דלעיל 'וכבס בגדיו' וגו' 'ואם לא יכבס' וגו' (ויקרא יז טו-טז) הם עוסקים לאחר שכבר שפירש מהמטמא, שאז כבר ודאי אינו אב הטומאה אלא רק ראשון, ומדוע חייב על ביאת מקדש. ותירץ על פי דברי הרמב"ם (ביאת מקדש פ"ג הי"ד) 'כללו של דבר כל הטעון ביאת מים מן התורה חייב כרת על ביאת המקדש ואפילו אחר שטבל עד שיעריב שמשו', ומסתבר שדין זה אינו רק באדם שחייב כרת על ביאת מקדש, אלא גם בכלים שהיו אב הטומאה כגון משכב ומושב וכדומה, שלדעת הרמב"ם יש חיוב מלקות על הכנסתם לעזרה, גם אם יטבילם, שהרי לכאורה בדין זה אין סברא לחלק בין אדם לכלים, ואם כן כל שכן כלים שעדיין לא הטבילום אלא רק ירדו מדרגת טומאתם, היינו

יח. הגהות הגר"א (שם אות א), תוספות יום טוב (נדה פ"ד מ"א ד"ה ואין) ומנחת חינוך (מצוה שסג אות ב).

יט. הובאו דבריו בירחון מוריה (שנה שש עשרה גליון ז ח קפז-קפח שבט תשמ"ט).

כ. ואף שנאמר פסוק נוסף על איסור הכנסת כלים טמאים, באוכל נבילת עוף טהור, שלכאורה משמע לחייב גם בכלים שהם רק ראשון, יבואר להלן שהקשה כן המשנה למלך, ורבי משה סלוביצ'יק ביאר שהרמב"ם יסבור שגם פסוק זה מדבר רק על אב הטומאה.

אהח 19/06/2018

שבהתחלה היו אב הטומאה, ואחר כך ירדו לדרגת ראשון לטומאה, שמכל מקום יהיה דינם לחיוב מלקות על הכנסתם למקדש כדין כלים שהם אב הטומאה, ולא מתחשבים במה שירדו לדרגת ראשון לטומאה כמו שלא מתחשבים במה שהטבילום אחר כך ונטהרו.

ו. טהור בשילום מחנות

שנינו במשנה (יומא ל.) 'אין אדם נכנס לעזרה לעבודה אפילו טהור עד שיטבול', ובגמרא (שם) נחלקו בן זומא ורבי יהודה מה הטעם בטבילה זו, דעת בן זומא היא שטבילה זו היא מעיקר הדין, ונלמדת בקל וחומר מטבילת הכהן גדול ביום הכיפורים שחייב לטבול בין עבודה לעבודה כשמשנה מעבודת חוץ לעבודת פנים ולהיפך, אע"פ ששני המקומות הם בקודש, ועל שניהם טמא הנכנס לשם ענוש כרת, מכל מקום חייב לטבול כשמשנה ממקום אחד לשני, קל וחומר לאדם שנכנס ממקום שהוא חול ושאין חיוב כרת לטמא שנכנס למקום זה, ומשם נכנס לעזרה שהוא קודש וטמא הנכנס לשם ענוש כרת, שחייב לטבול.

אולם דעת רבי יהודה שטבילה זו אינה מעיקר הדין אלא 'סרך טבילה', כדי שעל ידי טבילה זו יתבונן שאין טבילה אלא לטמאים ויזכר אם יש לו טומאה ישנה שעדיין לא נטהר ממנה ושכחה, ועכשיו שיזכר בה ידע שאסור לו להיכנס לעזרה עד שיעריב שמשו אחרי טבילה זו[כא].

כשלא נכנס לעבוד עבודה

והנה לשון המשנה היא 'אין אדם נכנס לעזרה לעבודה' משמע שרק אם רוצה לעבוד, מחויב לטבול, אבל כנשכנס לעזרה לא בשביל לעבוד, אינו מחויב בטבילה. ונחלקו בזה הראשונים. דעת רש"י (שם ד"ה לעבודה) ותוספות (שם ד"ה אין) שלשון המשנה 'לעבודה' הוא לאו דווקא, ובכל פעם שנכנס לעזרה אפילו לא בשביל עבודה חייב לטבול. אולם בתוספות (שם ד"ה ומה) כתבו שלבן זומא שלומד מקל וחומר מעבודת הכהן גדול ביום הכיפורים, בהכרח שאין ללמוד משם רק אם נכנס לצורך עבודה, שהרי הכהן גדול נכנס לצורך עבודה. ומכל מקום גם שלא לצורך עבודה צריך לטבול מדרבנן שגזרו שמא יעבוד, ואפילו בזר שאין חשש שיעבוד כתב השפת אמת (יומא ל. בתוד"ה ומה) שהצריכוהו טבילה משום לא פלוג[כב].

ובתוספות ישנים (שם ד"ה אין) דייקו את לשון המשנה בכל הספרים שגרסו אין אדם נכנס לעזרה לעבודה, וכן בפירוש רבינו חננאל, ואם הדין טבילה היה אפילו בלי עבודה מדוע כתבו לעבוד עבודה, ועוד הקשה כקושיית תוספות כיצד ניתן ללמוד מכהן גדול שזה לצורך עבודה. ולכן חולק וסובר שרק כשנכנס לצורך עבודה טעון טבילה, אולם לא צריך דווקא עבודה גמורה, אלא גם כגון מצורע שמכניס ידיו לבהונות, או סמיכה ותנופה של בעלים, או קריאה והנחה של הביכורים, גם להם צריך טבילה.

ובתוספות רי"ד (יומא ל. ד"ה הילכך) כתב שהגירסא במשנה (שם) היא 'אין אדם נכנס לעזרה ולעבודה' וכו' לומר שכל אחד משניהם היא סיבה בפני עצמה להצריכו טבילה. והיינו הן אם נכנס עכשיו לעזרה צריך לטבול, והן אם כבר היה בעזרה שנשאר מאתמול כל הלילה והקטיר את האיברים ועכשיו רוצה להתחיל בעבודה של מחר צריך לטבול שוב.

חציצה בטבילה זו

הגמרא (יומא לא.) מסתפקת בטבילה זו אם יש בה את הפסול של חציצה כמו בשאר טבילות. רש"י (שם ד"ה חוצץ) פירש שהספק הוא רק לדעת רבי יהודה שטבילה זו אינה מעיקר הדין, ואינה באה כדי לטהרו, אלא שעל ידה יזכר אם נטמא פעם בטומאה ועדיין לא טבל. אולם תוספות (שם ד"ה חוצץ) כתבו שהספק הוא גם לבן זומא ובטבילה שטובל כשאינו בא לעבוד עבודה, שנתבארה דעת תוספות (שם ל. ד"ה ומה) שגם לבן זומא החיוב טבילה הוא מדרבנן, ואע"פ שבכל הטבילות שהם מדרבנן אין ספק ודאי שחציצה פוסלת בהם, מכל מקום בטבילה זו שאין בה חשש טומאה, אלא היא רק מעלה בעלמא וחומרא יתירא, מסתפקת הגמרא אולי אין בה פסול חציצה.

ופושטת 'כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון' וכיון שבטבילה דאורייתא יש פסול חציצה, גם טבילה זו דינה כן[כג].

ז. גזירה שמא ימשך

בטהור הנכנס לעזרה

הגמרא (יומא לא.) מסתפקת בדין טבילה בטהור הנכנס לעזרה, אם לא טבל אם יוכל לשחוט כשעומד בחוץ על ידי סכין ארוכה. וביאר רש"י (שם ד"ה מהו) שספק זה הוא רק לענין חיוב טבילה אם חייב טבילה באופן זה כדין הנכנס לעזרה או לא, אבל לענין הכשר הקרבן פשוט שכשר גם באופן זה, כפי שדרשו בגמרא (זבחים לב:) מן הפסוק (ויקרא א ה) 'ושחט את בן הבקר לפני ה' והקריבו' וגו' בן הבקר לפני ה' ולא השוחט לפני ה'.

וספק זה הוא הן לבן זומא והן לרבי יהודה, שגם לבן זומא יתכן שכאן לא מחויב בטבילה כיון שאינו נכנס לתוך העזרה. וגם לרבי יהודה יתכן שכאן יתחייב בטבילה כיון שעובד עבודה. ונשארת הגמרא בתיקו.

בטמא

תוספות (לא: ד"ה ובטמאים) הקשו על דברי הגמרא (שם לב.) שטמאים לא שוחטים קדשים לכתחילה, משום שגזרו שמא יגעו בבשר הקדשים ויטמאוהו. וקשה מדוע צריך להגיע לגזירה זו, והרי יש חשש שמא ימשך לתוך העזרה כמו שהסתפקה הגמרא (יומא לא.) בטהור שאסור לו להיכנס לעזרה בלי טבילה. ובתוספות (יומא לא. ד"ה או) הוסיפו שאע"פ שהגמרא ביומא (שם) מסתפקת בזה אם גוזרים שמא ימשך או לא, מכל מקום זה רק בטהור, אבל בטמא שיש חיוב כרת בכניסתו לעזרה יש יותר סיבה לגזור שמא ימשך.

ותירצו, שגזירה זו של שמא ימשך שייכת יותר בטהור שפחות נזהר מלהיכנס כיון שהוא טהור, אבל טמא נזהר מלהיכנס לעזרה, וגם אם שוחט קדשים ועומד בחוץ אין חשש שימשך לפנים.

תליית הספק בדין ביאה במקצת

בספר נזר הקודש (יומא לא. ד"ה איבעיא) הקשה על תירוץ תוספות שלא חוששים שמא יכנס לעזרה רק שמא יטמא את הבשר, והקשה איך יטמא את הבשר והרי בהכרח צריך להכניס את ידיו לעזרה בשביל שיגע בבשר שנמצא בפנים ויטמאנו, וכיון שלא חוששים שיכנס שהרי הוא נזהר מחמת טומאתו, אין לחשוש שיטמא את הבשר. ותירץ שהגמרא סברה שביאה במקצת לא שמה ביאה, והאיסור הוא רק מדרבנן, ולכן חששו רק שמא יגע בבשר שזה מדאורייתא. אולם הקשה שאם כן היה לתוספות לתרץ שלא חששו שמא ימשך שגם אם יכניס ידיו זה רק איסור דרבנן וחששו רק לאיסור כרת.

עוד כתב בספר נזר הקודש (שם ד"ה והנה) לבאר מדוע הרמב"ם השמיט איבעיא זו של שוחט בסכין ארוכה אם צריך טבילה. וביאר שהוקשה לרמב"ם קושיית תוספות מדוע לא אמרו בטמא שאסור לשחוט קדשים שמא ימשך, ולכן פירש שאין חשש שמא ימשך כולו על ידי השחיטה, אלא כל החשש הוא רק שמא ימשך מקצתו כגון שבשעת השחיטה יכניס את ידיו, ואם כן כל החשש שייך רק למאן דאמר ביאה במקצת שמה ביאה, ובזה נחלקו הסוגיות שהסוגיא ביומא (לא.) שהסתפקה בזה, סברה ביאה במקצת שמה ביאה. אבל הסוגיא בזבחים (לב.) ובחולין (ב:) שלא אמרה את הטעם של שמא ימשך בטמא ששחט קדשים, סברה שביאה במקצת לא שמה ביאה ולכן אין חשש של שמא ימשך. ולכן הרמב"ם שפוסק (ביאת מקדש פ"ג ה"ח) שביאה במקצת לא שמה ביאה השמיט ספק זה.

הנטמא בעזרה אם צריך לצאת

דעת רבינו תם (תוספות זבחים לב. ד"ה ובטמאים) שאע"פ שטמא אסור להיכנס לעזרה בכל טומאה לפי ענינה, מכל מקום אם כבר נמצא שם ונטמא בעודו שם, לא החמירו עליו לצאת, והוכיח כן מדברי המשנה (תמיד פ"א מ"א) לגבי בית המוקד שזקני בית אב היו ישנים שם, ואם אירע קרי לאחד מהם הולך לטבול וחוזר ויושב עם אחיו הכהנים עד שהשערים נפתחים, ואע"פ שהוא עדיין טבול יום ואסור להיכנס, ובית המוקד הרי הוא סמוך למחנה שכינה, ש'חציה בקודש וחציה בחול' וכמבואר במפרש (תמיד כו: ד"ה הא).

כא. וכתבו בתוספות ישנים (יומא ל. ד"ה חמש) שגם רבי יהודה שלא לומד קל וחומר מכהן גדול ביום כיפור, מכל מקום בכהן גדול עצמו ביום הכיפורים מודה שטבילה ראשונה שטובל, נלמדת מאותו קל וחומר שלומד בן זומא. אולם ברמב"ם (עבודת יום הכיפורים פ"ב ה"ג) חולק וכתב גם על טבילה ראשונה של כהן גדול ביום כיפור שהיא כדי שיזכור טומאה ישנה שבידו ויפרוש ממנה כטעמו של רבי יהודה ולא כתב מקל וחומר.

כב. והוסיף הגבורת ארי (יומא ל. ד"ה אין) שמטעם זה כתוב במשנה גם לעבודה וגם לעזרה, דהיינו לעבודה מן התורה ולעזרה מדרבנן. עוד כתב שלפי זה שלעבודה צריך לטבול מן התורה ולעזרה רק מדרבנן, אם טבל בשביל להיכנס לעזרה ואחר כך רוצה לעבוד עבודה, צריך לטבול שוב ולא עלתה לו הטבילה הראשונה. ועל פי זה ביאר את לשון המשנה שהקדימה את 'לעזרה' לפני 'לעבודה' אפילו שלעזרה זה רק מדרבנן, ולעבודה מן התורה, ועל פי הנתבאר מבואר שנקטה המשנה לפי סדר הטבילה, שאם טבל על דעת כניסה לעזרה, ורוצה אחר כך לעבוד צריך טבילה נוספת בשביל העבודה, וכן כתב בשפת אמת (יומא ל.) והביא ראיה משמחת בית השואבה שהיתה כבר בעזרה ומכל מקום לפני הקרבת התמיד היה צריך המקריב לטבול שוב.

כג. והשפת אמת (יומא לא. בתוד"ה חוצץ) הקשה מה היה הספק שלא יהיה דין חציצה בטבילה זו, ומדוע הוצרכה הגמרא לפשוט מ'כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון' והרי כיון שטבילה זו היא גזירה שמא יעבוד עבודה כדברי תוספות (יומא ל. ד"ה ומה), אם כן מחמת אותו חשש שמא יעבוד צריך טבילה שתועיל לדאורייתא, שהרי אם יעבוד לא תועיל לו טבילה עם חציצה ונמצא שלא הועיל כלום בטבילתו. ותירץ שספק הגמרא הוא בזר ששוחט שכיון שהוא זר ופסול לעבודה אין בו חשש שמא יעבוד, ובהכרח שכל הסיבה שגם זר צריך טבילה היא משום לא פלוג, ולכן הסתפקה הגמרא להקל בטבילה זו שהיא משום לא פלוג ואין חשש שיגיע לאיסור דאורייתא.

בזמן הזה **כתב** החינוך (מצוה קפד, שסג) שדין שילוח מחנות נוהג גם בזמן הזה שהמקדש שמם בעוונותינו, (מצוה קפד) כיון שקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא, וכתב המנחת חינוך (שם) שדעת החינוך בזה כדעת הרמב"ם (בית הבחירה פ"ו הט"ו) לגבי הקרבת קרבנות ואכילת קדשים שקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא, דלא כדעת הראב"ד (שם הי"ד) שנחלק ופסק שלא קידשה לעתיד לבוא[כד].

טבול יום במחנה לויה **מלבד** דיני התורה לשלח זבים וכו' ממחנה לויה, נאמר עוד דין שילוח ממחנה לויה שהוא דין דרבנן וכפי שנתבאר בגמרא (זבחים לב: פסחים צב: יבמות ז:) שדרשו מן הפסוק 'ויעמד יהושפט בקהל יהודה וירושלם בבית ה' לפני החצר החדשה' (דברי הימים ב' כ ה). ודרשו את התיבות 'חצר החדשה' שחידשו בה דברים ואמרו 'טבול יום אל יכנס למחנה לויה'[כה].

ונחלקו הראשונים באיזה טבול יום אסרו, דעת רש"י (יבמות ז: וראה) שרק טבול יום שטבל מטומאה שהיה נאסר בה להיכנס למחנה לויה, והתחדש שאע"פ שטבל מטומאתו, עדיין נאסר עליו להיכנס למחנה לויה כל זמן שהוא טבול יום, אבל טבול יום מטומאת שרץ או מטומאת מת מותר להיכנס למחנה לויה כיון שגם כשהיה טמא בטומאה זו לא נאסר עליו להיכנס למחנה לויה, וכפי שדרשה הגמרא (סז.) ממשה רבינו שלקח עמו למחנה לויה את עצמות יוסף, וכיון שהותר להכניס מת למחנה לויה גם טמא מת מותר להיכנס למחנה לויה. אבל תוספות (שם ד"ה וראה) חולק וסובר שגם שאר טמאים שטבלו, נאמר בהם דין שילוח ממחנה לויה. וכן דייק מלשון המשנה (כלים פ"א מ"ח) 'החיל מקודש ממנו שאין גוים וטמא מת נכנסים לשם. עזרת נשים מקודשת ממנו, שאין טבול יום נכנס לשם'. משמע שגזרת טבול יום בעזרת נשים היא אף בטמא מת שמוזכר למעלה ממנו לגבי חיל. והריטב"א (יבמות ז: ד"ה מצורע) פירש בדבריו שאף שגזרו חכמים שלא יכנס טמא מת למחנה לויה כפי שהוכיחו מהמשנה דלעיל, מכל מקום גזירת חכמים היא רק בטמא מת עצמו ולא בטבול יום שלו. ורק טבול יום של זב בעל קרי ומצורע אסרו להיכנס למחנה לויה.

ובערוך לנר (יבמות ז: ד"ה שם בתוספות) כתב לבאר בדעת רש"י שאפשר שכוונתו רק לאיסור דאורייתא שאינו אלא בטבול יום של בעל קרי ולא בטמא מת, אבל מדרבנן מודה רש"י שהוא אסור במחנה לויה, ודבריו הם לשיטתו שכתב (זבחים לב: ד"ה אע"פ) שהברייתא סברה שטבול יום אסור מדאורייתא במחנה לויה, ודלא כרבי יוחנן שסובר שהאיסור בטבול יום הוא רק מדרבנן.

ח. ביאה במקצת

עד כאן נתבאר דין טמא שנכנס למקדש או כלים טמאים שהוכנסו למקדש, שיש בהם איסורי לאו ועשה וחיוב מלקות. ועדיין צריך לבאר אם חיובים ואיסורים אלו נאמרו רק כשנכנס הטמא כולו למקדש, או גם כשנכנס רק מקצתו למקדש, וכגון שהכניס ידיו וכדומה. והנה בגמרא (זבחים לב:) 'אמר עולא אמר ריש לקיש טמא שהכניס ידו לפנים לוקה שנאמר 'בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא' (ויקרא יב ד) מקיש ביאה לנגיעה מה נגיעה במקצת שמה נגיעה אף ביאה במקצת שמה ביאה'.

אולם ברמב"ם (ביאת מקדש פ"ג הי"ח) כתב 'וכן טמא שהכניס ידו למקדש מכין אותו מכת מרדות'. ומבואר שסובר שאין חיוב מלקות על ביאה במקצת

כד. ובעיקר הנידון, נחלקו התנאים (שבועות טז.) אם קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא, או שקידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא. ובכסף משנה (שם) ביאר מדוע פסק הרמב"ם כמאן דאמר 'קידשה לעתיד לבוא' אולם ברדב"ז (שם) כתב שהרמב"ם סובר שמחלוקת התנאים היא רק על קדושת ארץ ישראל אבל בקדושת ירושלים כולי עלמא מודים שקידשה לעתיד לבוא, וכן כתב בפירוש המשניות (עדיות פ"ח מ"ו), ובטעם החילוק בין קדושת ירושלים לקדושת שאר ארץ ישראל כתב הרמב"ם (שם הט"ז) 'לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה אינה בטלה. והרי הוא אומר (ויקרא כו לא) 'והשמותי את מקדשיכם' ואמרו חכמים אע"פ ששוממין בקדושתן הן עומדים', אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כיבוש רבים וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכיבוש ונפטרה מן התורה מן המעשרות ומן השביעית שהרי אינה ארץ ישראל'. אולם הראב"ד (שם הי"ד) השיג על דברי הרמב"ם, וכתב שאין חילוק בין קדושת ארץ ישראל לקדושת ירושלים והמקדש, ולמאן דאמר שקדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא, כן הדין גם בקדושת המקדש. ועוד כתב שגם לדעת רבי יוסי (יבמות פב:) שקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא, מכל מקום בקדושת המקדש וירושלים מודה שאינה קדושה לעתיד לבוא.

כה. וימודות דיני טבול יום נתבארו בהרחבה במערכה בענין 'טבול יום ומחוסר כפורים'.

כו. אמנם כתב הקהלות יעקב בשם הגר"ח לבאר את דברי רבינא (שם לג:) שדברי ריש לקיש רק מדרבנן. ותמה עליו הראב"ד (שם) מדברי ריש לקיש שיש חיוב מלקות בביאה במקצת. ואין לומר שהכוונה למכת מרדות מדרבנן, שהרי בהמשך הגמרא (שם) מבואר שאם ביאה במקצת שמה ביאה עובר המכניס ידיו לעזרה על עשה שיש בו כרת, נמצא מבואר שביאה במקצת שמה ביאה מדאורייתא, ומדוע פסק הרמב"ם שחייב רק במכת מרדות מדרבנן.

שאר אמוראים חולקים על ריש לקיש **ובמהר"י** קורקוס (שם) ביאר את דעת הרמב"ם, שאמנם ריש לקיש סובר 'ביאה במקצת שמה ביאה' מכל מקום כמה אמוראים חולקים עליו, והיינו בהמשך הגמרא (שם) שרב הושעיא הקשה על ריש לקיש ממצורע שמכניס את ידיו לעזרה למתן דמים בבהונות, אפילו שעוד לא נטהר. וגם רב יוסף (שם) שתירץ את דברי עולא אמר ריש לקיש, אמר זאת בלשון 'קסבר עולא' וכו' משמע שהוא עצמו חולק על עולא ורק מתרץ את דעת עולא. וכן בדברי אביי ורבא (שם) משמע שחולקים על דברי עולא בשם ריש לקיש וסוברים שביאה במקצת לא שמה ביאה.

ראיה נוספת שביאה במקצת לא שמה ביאה הביא מדברי הגמרא (חולין לג:) לגבי מחלוקת רבי עקיבא וחכמים (ידים פ"ג מ"א) שנחלקו במכניס ידיו לבית המנוגע, לרבי עקיבא ידיו תחילות, ולחכמים ידיו שניות. וביארה הגמרא (שם) את מחלוקתם, שכולי עלמא סברו 'ביאה במקצת לא שמה ביאה' ונחלקו אם גזרו ידיו אטו גופו. אם כן מבואר גם בגמרא זו שסברו ביאה במקצת לא שמה ביאה. ולכן פסק הרמב"ם כן שלא כדברי ריש לקיש.

בדעת ריש לקיש עצמו נחלקו האמוראים **אולם** הכסף משנה (שם) ביאר את דעת הרמב"ם באופן שונה, שסבר הרמב"ם שגם ריש לקיש עצמו לא חייב מלקות על ביאה במקצת בביאת מקדש. והיינו על פי דברי רבי אבהו (לג:) 'כי אתא רבין אמר רבי אבהו לענין טמא שנגע בקודש איתמר, דאיתמר טמא שנגע בקודש ריש לקיש אמר לוקה רבי יוחנן אמר אינו לוקה' וכו'. וביאר רש"י (שם ד"ה לטמא) שריש לקיש לא דיבר כלל על ביאת מקדש ולא חייב מלקות על ביאה במקצת, וכל דבריו הם רק על נגיעה במקצת. וכיון שנחלקו האמוראים בדעת ריש לקיש, ורבי אבהו סובר שריש לקיש לא חייב מלקות בביאה במקצת, סובר הרמב"ם שאין לחייבו מלקות, ומכל מקום מכת מרדות מדרבנן חייב.

ובקהלות יעקב (סי' כד) הקשה שעדיין לא מיושבת דעת הרמב"ם, שאמנם מדין ביאה במקצת אין לחייבו כדעת רבי אבהו שאין בזה חיוב מלקות. אולם עדיין קשה שיתחייב מלקות על הכנסת ידיו הטמאות למקדש, מדין מכניס שרץ למקדש או מכניס כלים טמאים למקדש, שהרי דעת הרמב"ם (ביאת מקדש פ"ג הט"ז) שגם בזה יש חיוב מלקות על הכנסת כלים טמאים, וחיוב כרת על הכנסת שרץ[כו]. ותירץ על פי הנידון דלהלן בגדר דין 'ביאה במקצת', וכפי שיבואר להלן.

גדר ביאה במקצת **בקובץ** הערות (יבמות סי' יט אות א) העלה שני צדדים בגדר הדין שביאה במקצת שמה ביאה: א. שבאמת אין חיוב על ביאת מקצת מצד עצמה, וכל החיוב בביאה במקצת הוא משום שנחשב לו על ידי ביאת מקצתו כאילו בא כולו. ב. שיש חיוב על ביאת כל מקצת מצד עצמו, ולא משום שנחשב כאילו בא כולו.

והנה מצינו בתוספות (יבמות ז: ד"ה ואמר) שהקשו על מצורע שהותר לו להכניס את ידיו לעזרה למתן דמים בבהונות, כיון שאי אפשר לקיים דין מתן דמים בבהונות באופן אחר. והקשו תוספות כיון שביאה במקצת שמה

לחייב טמא שהכניס את ידו, זה רק לחיוב מלקות ולא לחיוב כרת, וביאר רבי חיים שהחיוב מלקות אינו מדין כניסת טמא למקדש, אלא מדין מכניס שרץ למקדש, שהכנסת ידיו הטמאות הם כמכניס דבר טמא.

ואע"פ שעל הכנסת שרץ למקדש פסק הרמב"ם שיש חיוב כרת, ולא רק חיוב מלקות. מכל מקום ביאר הקהלות יעקב בכוונת רבי חיים שודאי להכניס שרץ יותר חמור מאשר להכניס את ידיו כיון שבהכנסת שרץ הוא מכניס את הטומאה עצמה, ולכן חייב כרת, מה שאין כן בהכנסת ידיו שרק קיבלו טומאה מדבר אחר, אינו חייב כרת רק מלקות. ואע"פ שגם אדם טמא אינו הטומאה בעצמה אלא רק קיבל טומאה מדבר אחר, ובכל זאת חייב כרת. וביאר הקהלות יעקב שאדם טמא שנכנס כולו חייב כרת כיון שיש כאן כניסת 'אדם' טמא, מה שאין כן כשמכניס רק את ידיו אין כאן כניסת 'אדם' אלא רק הכנסת דבר טמא, וכיון שאינה הטומאה בעצמה, לא חייב כרת אלא מלקות.

אולם רש"י (לג: ד"ה לענין) ביאר את דברי רבינא שהחיוב מלקות הוא מדין ביאה במקצת, והסיבה שחייב רק מלקות ולא כרת הוא משום שהלימוד שביאה במקצת שמה ביאה, נלמד מהיקש שהוקש ביאה לנגיעה בפסוק 'בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא' (ויקרא יב ד) ומהיקש זה אפשר ללמוד רק לענין הלאו היינו 'לא תבא' ולא לענין כרת שהרי בנגיעה בקדש אין חיוב כרת.

ביאה, וכשמכניס את ידיו נחשב לו כאילו נכנס לעזרה ומכל מקום מחמת הכרח הותר לו איסור ביאת מקדש, אם כן מדוע אינו יכול להיכנס כולו לעזרה, כיון שכבר נכנס בהיתר על ידי כניסת ידיו שהותרה לו, מה נפקא מינה אם עובר על ביאת מקדש בכניסת ידיו בלבד, או בכניסת כל גופו.

ותירצו בשני אופנים: א. שאע"פ שמחמת ההכרח הותר למצורע לעבור על ביאה במקצת לעזרה, עדיין לא נתיר לו לעבור על ביאת כולו לעזרה. כיון שבביאת כולו לעזרה הרי הוא עובר על איסור מפורש בתורה של שילוח טמאים. מה שאין כן בביאת מקצתו עבר רק על איסור שנלמד בהיקש 'מה נגיעה במקצת שמה נגיעה אף ביאה במקצת שמה ביאה' וכדלעיל. ולא נכתב מפורש בתורה. ב. באופן נוסף תירצו שכיון שאפשר לקיים את דין התורה של מתן דמים, על ידי ביאה במקצת. אם יכנס כולו יתחייב על איסור ביאת מקדש, כיון שתוספת זו היא שלא לצורך, ולא הותר לו רק לצורך. והביא דוגמא לדבר מ'היה לו דרך קצרה ובא לו בארוכה' שחייב על תוספת זו שהאריך את הדרך.

וביאר הקובץ הערות (שם) שנחלקו שני התירוצים בחקירה דלעיל, שהתירוץ הראשון סבר כצד הראשון שאין חיוב על מקצת אלא שמקצת נחשב ככולו, ואם כן שוב אין הבדל אם נכנס מקצתו או נכנס כולו. אבל התירוץ השני סבר כצד השני, שביאת מקצת יש בה חיוב על כל מקצת בפני עצמה, ולכן כשהותר לו מקצת מחמת ההכרח, עדיין אין סיבה שנתיר לו ביאת כולו.

אולם בקהלות יעקב אוצר החכמה (סי' כד) כתב בפשיטות שודאי שאין זו כוונת תוספות בתירוצם השני לומר שעל כל מקצת יש חיוב מצד עצמו ולא מחמת שכאילו בא כולו, שאם כן לא היה צריך להביא ראיה מ'היה לו דרך קצרה ובא לו בארוכה', שאין הנידון דומה לראיה, שהרי שם לא היתה תוספת ביאה, שאת אותה ביאה שהיה עושה בדרך הקצרה עשה בדרך הארוכה, אלא שהוסיף תוספת פסיעות בדרך הארוכה. אבל בביאת מקצת אם יש על כל מקצת חיוב בפני עצמו, אם כן בכל מקצת שנכנס, יש ביאה חדשה, ופשיטא שאסור. ולכן כתב שגם בתירוץ זה סברו תוספות כמו שסברו בקושייתם ובתירוץ הראשון, שביאה במקצת נחשב לו כאילו בא כולו, אלא שמכל מקום יש תוספת איסור אם מוסיף ונכנס כולו, וכמו בדרך קצרה וארוכה שאסור מחמת תוספת הפסיעות שיש בדרך הארוכה, כמו כן בביאה במקצת שמוסיף ונכנס כולו, כיון שאע"פ שכאשר נכנס במקצת נחשב כאילו נכנס כולו, מכל מקום הרי השטח שהוא תופס בעזרה הוא רק שטח מועט, וכגון אם מכניס רק את ידיו, תופס בעזרה שטח של שני טפחים, ואם יכנס כולו יתפוס שטח של ששה טפחים. נמצא שאע"פ שבכניסתו במקצת נחשב ככולו בעזרה, מכל מקום כשנכנס כולו נחשב כמרבה בפסיעות על ידי שתופס שטח יותר גדול בעזרה וכאילו מזיז את כל גופו למקום נוסף בתוך העזרה, ואסור[כז].

ביאה במקצת בכלים

ראיה נוספת לגדר זה של ביאה במקצת הביא הקהלות יעקב מדין ביאה במקצת בכלים. שמצינו בגמרא (זבחים צה.) 'אמר ריש לקיש מעיל שניטמא מכניסו בפחות משלש על שלש ומכבסו משום שנאמר 'לא יקרע' (שמות כח לב). וביאר רש"י (שם ד"ה בפחות) שכיון שכתוב לא יקרע, אי אפשר לקורעו ולהכניסו לעזרה, לכן מכניסו לעזרה בשיעור של פחות משלש שבשיעור זה אינו מקבל טומאה.

והקשה הקהלות יעקב (שם) שאמנם בפחות משיעור שלש טפחים בבגד אינו מקבל טומאה, מכל מקום כשיש בו שיעור קבלת טומאה והוא נטמא, הרי כל משהו שבו טמא, וגם כשמכניס לעזרה פחות משלש טפחים הרי הכניס טומאה למקדש. אלא בהכרח שגדר האיסור של ביאת מקדש הוא רק כשמכניס דבר שלם שראוי לקבל טומאה כמות שהוא בפני עצמו, ללא צירוף עם מה שמחוץ למקדש. ואם מכניס רק חצי מהשיעור אין זה נחשב שהכניס טומאה כלל אלא כאילו הכניס חצי טומאה כיון שהטומאה תלויה במה שבחוץ. ואם כן צריך ביאור לריש לקיש שביאה במקצת שמה ביאה, מדוע הכנסת הידים למקדש נחשבת ביאה, ולא נחשבת כהכנסת חצי טומאה. אלא בהכרח שגדר ביאה במקצת שמה ביאה, הוא כנתבאר לעיל שבהכנסת הידים נחשב כאילו כל ה'אדם' כבר נכנס ולא הידים לבד.

וכמו כן הוכיח מדברי תוספות (שם ד"ה מכניסו) שכתבו שגם ריש לקיש שסובר (שם לב:) 'ביאה במקצת שמה ביאה' מודה לענין בגד שכאשר מכניסו בפחות משלש, אין איסור של הכנסת כלים טמאים לעזרה, ואין ביאת מקצת הבגד כביאת כולו, כיון שבבגד הרי יכול לחתוך את אותו מקצת שנכנס לפנים ולהפרידו משאר הבגד, לכן דנים את אותו מקצת שנכנס לפנים בפני עצמו, ואינו מתייחס לכל הבגד. ולכן אין חייבים על הכנסתו לעזרה. נמצא מבואר שבאדם שכן נחשבת ביאת מקצתו כביאת כולו, היינו שמייחסים את כניסת ידיו כאילו נכנס כל גופו. ולפי"ז מתורצת קושיית הקהלות יעקב מדוע לא חייב הרמב"ם על ביאת מקצת מדין הכנסת דבר טמא. והיינו כיון שאין לחייב על כניסת חלק מדבר טמא כשאינו יכול לקבל טומאה בפני עצמו, לולא ההלכה של 'ביאה במקצת שמה ביאה'.

חצי שיעור

ועל פי זה ביאר הקהלות יעקב (שם אות ב) מדוע פסק הרמב"ם (ביאת מקדש פ"ג ה"ח) שמכל מקום חייב מכת מרדות. וקשה כיון שפסק הרמב"ם שביאה במקצת לא שמה ביאה מדוע חייב מכת מרדות. אולם על פי דבריו שלכאורה היה צריך לחייבו בביאה במקצת משום מכניס דבר טמא למקדש, כיון שהכניס את ידיו הטמאות, אלא שאין לחייב על זה כיון שאינו דבר שלם. ומכל מקום יש לומר ש'מכת מרדות' כן מתחייב, כיון שהכניס מקצת מן הטומאה, נמצא שהכניס חצי שיעור למקדש. ואף לדברי החכם צבי (סי' פו) שלא אסור מן התורה חצי שיעור רק באיסורי אכילה, מכל מקום מדרבנן ודאי יש איסור גם באיסורים שאינם איסורי אכילה וכדברי הגמרא (שבת עד.) לגבי אפיה בשבת 'וכי מותר לאפות פחות מכשיעור'. ומכל מקום בדברי הגמרא (זבחים צה.) שמכניסים מעיל שנטמא בפחות מכשיעור, ולא אוסרים מדין חצי שיעור, כתב הקהלות יעקב שבמקום מצוה של כיבוס המעיל התירו בפחות מכשיעור.

ביאה במקצת לקבל טומאה

עד כה נתבאר דין ביאה במקצת לגבי איסור ביאת מקדש, ויש לדון בשאר דברים שתלויים בביאה וכניסה למקום מסוים, אם נדון שביאה במקצת שמה ביאה או לא.

ומצינו בגמרא (חולין לג:) לגבי אדם שנכנס לבית המנוגע שנטמא, שנחלקו רבי עקיבא וחכמים, אם הכניס רק את ידיו לבית המנוגע מה דינו. וביארה הגמרא את מחלוקתם שלכולי עלמא ביאה במקצת לא שמה ביאה, ומחלוקתם היא אם גזרו לטמאות את ידיו אטו גופו או לא. וכתבו שם תוספות (ד"ה דכולי) שאף ריש לקיש שסובר (זבחים לב:) לגבי ביאת מקדש, שביאה במקצת שמה ביאה, מודה לענין בית המנוגע שביאה במקצת לא שמה ביאה, שדווקא לגבי ביאת מקדש שיש דרשה 'בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא' דרשה הגמרא להקיש ביאה לנגיעה מה נגיעה במקצת שמה נגיעה אף ביאה במקצת שמה ביאה. מה שאין כן בבית המנוגע. והקשה התפארת יעקב (חולין לג: ד"ה בד"ה דכ"ע) שאע"פ שלגבי ביאת מקדש יש לימוד מיוחד שביאה במקצת שמה ביאה. מכל מקום מדוע לא למדו משם גם לדין בית המנוגע, שיהיה ביאה במקצת שמה ביאה. ותירץ שיש חילוק בין ביאת טמא למקדש, לביאת טהור לבית המנוגע. שבביאת טמא למקדש כיון שהטמא כבר כל גופו טמא וגם ידיו כבר טמאות בכלל כל גופו, אם כן כיון שהקפידה התורה על הכנסת טומאה למקדש, ממילא גם כשמכניס רק את ידיו למקדש אע"פ שאין ביאת כל גופו של הטמא, מכל מקום הידים הטמאות נכנסו למקדש ולוקה על שהביאם. אבל אדם טהור שנכנס לבית המנוגע, הרי כל זמן שאין כל גופו נכנס לבית המנוגע אין כל גופו נטמא, ולטמאות רק את ידיו אי אפשר כיון שלא מצאנו בתורה טומאה שהיא רק לידים ולא לשאר הגוף, אלא או כל גופו טמא או כל גופו טהור, ולכן אין לטמאותו בביאת מקצת.

כז. **ואע"פ** שבדין 'ביאה במקצת' נתבאר שהגדר הוא כאילו בא כולו ולא שמספיק כניסת מקצת. מכל מקום בדין 'רובו ככולו' הוכיח הקהלות יעקב (בהגה"ה שם) שהגדר הוא שמספיק רובו בלבד ולא שדנים את רובו כאילו נמצא כולו.

מערכה מג

שמחת יום טוב

א. דין חציו לה׳ וחציו לכם / **ב.** עונג ביום טוב / **ג.** חיוב אכילת פת ודין נשים בחיוב זה / **ד.** תענית ביום טוב / **ה.** שמחה בראש השנה / **ו.** שמחה בחול המועד / **ז.** חובת השמחה בזמן שבית המקדש קיים / **ח.** אופן השמחה בזמן הזה לאנשים נשים וקטנים / **ט.** חובתה בלילי יום טוב / **י.** פרטי דינים

פתיחה **נאמר** בתורה (דברים טז י-יא) ׳ועשית חג שבועות לה׳ אלהיך מסת נדבת ידך אשר תתן כאשר יברכך ה׳ אלהיך, ושמחת לפני ה׳ אלהיך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי אשר בשעריך, והגר והיתום האלמנה אשר בקרבך, במקום אשר יבחר ה׳ אלהיך לשכן שמו שם׳, ועוד נאמר (שם פסוק יג-טו) ׳חג הסכת תעשה לך שבעת ימים באספך מגרנך ומיקבך ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך, שבעת ימים תחוג לה׳ אלהיך במקום אשר יבחר ה׳ כי יברכך ה׳ אלהיך בכל תבואתך ובכל מעשה ידך והיית אך שמח׳. במקראות אלו נאמר חיוב שמחה בחג השבועות ובחג הסוכות.

בביאור המקור למצות שמחה בחג הפסח, נחלקו הראשונים, התוספות (חגיגה ח. ד״ה ושמחת) כתבו בשם הספרי (פרשת ראה פסקא פו) שלומדים בהיקש ממה שנאמר (דברים טז יב) אחר הציווי של המועדים ׳וזכרת כי עבד היית במצרים ושמרת ועשית את החוקים האלה׳, שכל שנוהג בעצרת נוהג בחג הפסח ומזה נלמד שאף בפסח נוהג דין שמחה[א]. ובעל היראים (סי׳ רכז) כתב ׳שמחה בחג המצות ובראש השנה לא כתיב, מנלן, מהיקש דרבי יונה בשבועות (י.) ׳אלה תעשו לה׳ במועדיכם׳ הוקשו כל המועדות זה לזה׳, ובמקום אחר (סי׳ תכז) כתב היראים מקור לשמחת חג הפסח שלמדים בגזירה שוה ט״ו ט״ו מחג הסוכות, וכתב עוד מדכתיב בקרא (שמות כג יד) ׳שלוש רגלים תחג לי בשנה׳ למדנו מצות חגיגה בחג המצות, ומדכתיב (דברים טז יד) ׳ושמחת בחגך׳ יש לומר כל מקום שיש חגיגה יש שמחה, והרמב״ם בספר המצוות (עשין נד) ובספר החינוך (מצוה תפח) הביאו שמקור שמחת השלוש רגלים הוא מהקרא ׳ושמחת בחגך׳ שנאמר בחג הסוכות[ב].

לגבי שמיני עצרת מבואר בגמרא (סוכה מח.) ׳תנו רבנן ׳והיית אך שמח׳ לרבות לילי יום טוב האחרון׳, וברש״י (ד״ה לרבות) כתב שכיון שנתרבה ליל יום טוב לשמחה, קל וחומר שהיום נתרבה לשמחה שהיום הוא עיקר, אולם במסכתין (עא. ד״ה לרבות) כתב רש״י שרק ליל יום טוב האחרון נתרבה לשמחה, ומשמע שביום שמיני עצרת אין חובת שמחה[ג].

אהת19/06/2018

א. דין חציו לה׳ וחציו לכם

מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע

שנינו בברייתא (סח:) ׳רבי אליעזר אומר אין לו לאדם ביום טוב אלא אוכל ושותה או יושב ושונה, רבי יהושע אומר חלקהו, חציו לאכילה ושתיה וחציו לבית המדרש׳.

ובביאור מחלוקתם אמר רבי יוחנן ששניהם מקרא אחד דרשו, כתוב אחד אומר (דברים טז ח) ׳עצרת לה׳ אלהיך׳ וכתוב אחד אומר (במדבר כט לה) ׳עצרת תהיה לכם׳, רבי אליעזר סבר או כולו לה׳ או כולו לכם, ורבי יהושע סבר חלקהו חציו לה׳ וחציו לכם.

חקירה בדעת רבי אליעזר מה היא חובת שמחת יום טוב

והנה יש לדון בביאור שיטת רבי אליעזר, שאם יושב ועוסק בתורה ותפילה כל היום, אינו חייב לסעוד ולשמוח לכבוד יום טוב, אך אם קובע סעודה ושאר מיני שמחה מקיים גם בזה מצות שמחה ביום טוב, האם התורה קבעה שתי דרכים לקיום שמחת יום טוב, ויש חובה לעשות אחת משתיהן, ובכל אחת מן הדרכים הוא קיום של שמחת יום טוב, או שמא לא שייך לומר שבאופן של כולו לה׳ זהו קיום של שמחת יום טוב, שהרי כל יום ויום יכול לעשות זאת, וזו גם מצוה גמורה של תלמוד תורה, ואין בזה היכר לשמחת יום טוב, אלא ודאי שכל אופן הקיום של שמחת יום טוב הוא רק בדברים שיש בהם הנאת הגוף, והיינו ב׳לכם׳, ומכל מקום אין זו חובה גמורה אלא היא רשות, ואם רצונו לעסוק כל היום בתורה ותפילה, אינו מחויב לעסוק בשמחה בעשיית היום טוב ׳לכם׳.

האם לרבי אליעזר שמחת יו״ט היא רשות גמורה

והנה במשנה (סה:) נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע אם מכשירי הפסח שהם רק משום שבות דוחין את השבת כשערב פסח חל להיות בשבת, שרבי אליעזר סובר שדוחין ורבי יהושע סובר שאין דוחין, והוכיח רבי אליעזר בקל וחומר משחיטה שהיא מלאכה ודוחה את השבת, קל וחומר שאלו שהם רק משום שבות דוחים את השבת, והשיב לו רבי יהושע יום טוב יוכיח שהתירו בו משום מלאכה ואסרו בו משום שבות [ופירש רש״י, שחיטה ובישול שהם אב מלאכה מותרים להדיוט, ואסרו בו להביא דבר מחוץ לתחום ולאוכלו אם היה יכול מאתמול אע״פ דתחומין דרבנן] ורבי אליעזר השיב לרבי יהושע שאין ראיה מיום טוב לקרבן פסח לפי שאין לדמות רשות למצוה. והגמרא (סח:) מבארת שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו בזה לשיטתם, שרבי יהושע לשיטתו שסובר ששמחת יום טוב מצוה היא לכך הביא ראיה מיום טוב למכשירי פסח, ומשמע מכך שלרבי אליעזר נחשבת עשיית צורכי אוכל נפש ביום טוב ׳רשות׳, לשיטתו שאין חובה לעסוק בסעודה אלא רשאי להיות כל היום יושב ושונה. וכפשוטו מוכח מכך שטעמו של רבי אליעזר שסובר שיש אפשרות ביום טוב להיות כל היום יושב ושונה, זה משום שסבר ששמחת יום טוב רשות ולכך רשאי לבטלה, באופן זה שכל היום הוא יושב ושונה.

דברי בעל המאור שיש מצוה בכך

אולם בבעל המאור (סח: ד״ה ורבי) כתב ׳ואפילו לרבי אליעזר לא נפקא שמחת יום טוב מכלל מצוה לגמרי, אלא שיש לה חליפין ותמורה ביושב ושונה, לפיכך הוא קורא אותה רשות, ובכמה דוכתי אמרינן ואתי לאמנועי משמחת יום טוב וליכא מאן דפליג׳, ומבואר בדבריו שאף לרבי אליעזר יש מצות שמחת יום טוב, שהיא חובה גמורה, ולכן נחשבת ׳שמחת יום טוב׳ בגמרא (ביצה ח.) כמצוה גמורה שאי אפשר להמנע ממנה, אלא שחידש רבי אליעזר שיש לה חליפין ותמורה ביושב ושונה, והיינו שהתורה נתנה לו דרך להיפטר מכך על ידי שעושה אותו כולו לה׳, שזה יכול לעמוד במקום השמחת יום טוב.

וכן נראה מלשון רבינו חננאל (סח: ד״ה ור״א) שכתב ׳ורבי אליעזר אמר יום טוב או כולו לך או כולו לה׳, וכיון דאי בעי למיעבד כולו לה׳ ולקרות ביום כולו הרשות בידו כאילו אין כאן שמחת יום טוב׳. והיינו שאף שאם אינו יושב ושונה כל היום הוא מחויב בשמחת יום טוב, אולם עצם זה שיש אפשרות לבטל את השמחת יום טוב על ידי זה שהוא יושב ושונה, הרי זה נחשב כרשות, ונפקא מינה שאין לה כח לחייב כל כך שאיסור שבות ידחה מפניה.

ולפי״ז נדחית הראיה דלעיל ממה שרבי אליעזר החשיבו כרשות, שיש לומר כדברי רבינו חננאל, שאין זה נחשב רשות ממש, אלא שאין לה כח לדחות שבות, מפני שיכול להיפטר ממנה על ידי שיעשה כולו לה׳[ד].

ביאור התוס׳ רי״ד בשיטת רבי אליעזר

ובתוספות רי״ד (סה: ד״ה מה) כתב ׳מה זה יהושע, מה ראיה רשות למצוה, פירוש ושמחת החג שהיא חובה דווקא בחג ולא בשאר יום טוב, ודווקא בבשר שלמי חגיגה ולא בשאר קרבנות׳, ונראה מדבריו שהיה לרבי אליעזר ב׳ תשובות לרבי יהושע: א. ששמחה אמורה רק בסוכות ולא בשאר ימים טובים, ב. שהשמחה היא רק בבשר שלמים ולא בשאר דברים.

א. בנמוקי הגרי״ב (פ.) כתב שלפי התוספות בחגיגה שלומדים שמחה מעצרת, יהיה הדין שכמו שבעצרת השמחה היא רק יום אחד הוא הדין בפסח מצות השמחה היא רק יום אחד.

ב. ובמשך חכמה (סוף פרשת ראה) הביא מכילתא (פרשה נא) על הפסוק (דברים טז טו) ׳שבעת ימים תחוג לה׳ אלהיך במקום אשר יבחר כי יברכך ה׳ אלהיך בכל תבואתך וגו׳ והיית אך שמח׳, רבי יוסי הגלילי אומר שבעת ימים תחוג לה׳ אלהיך להביא שבעת ימי הפסח שיטענו חגיגה׳, וא״כ מדובר על חג המצות ובסוף הפסוק כתוב והיית אך שמח, ומבואר בקרא מצות השמחה בחג המצות.

ג. לענין שמחה בראש השנה עיין להלן מה שנתבאר בזה.

ד. עוד יש להוכיח כן מדברי הריטב״א (ביצה טו: ד״ה הללו בעלי מארה) שהדין של כולו לה׳ שנלמד מעצרת לה׳ אלהיך לא נאמר בכל אופן שמקיים מצות תלמוד תורה כל היום, שזה נחשב במקום מה שיאכל וישתה, אלא דווקא באופן שהוא עוסק בתורה ואין עיניו נתונות לאכילה ושתיה, וכמבואר בריטב״א (שם) שרבי אליעזר היתה לו קפידא על התלמידים, שכיון שהיו עיניהם וליבם באכילה ושתיה למה לא מיהרו לקיים את מצות עונג יום טוב, ומבואר שכאשר עיניו ולבו אל השתיה אין את ההיתר של עצרת לה׳ אלהיך שצריך בזה שיהיה רק דבק בה׳. ומוכח מכך שיש מצוה וחובה גמורה בשמחת יום טוב, ואינו נפטר מכך על ידי שעוסק בכולו לה׳, אלא באופן שעושה זאת כראוי ואין לבו לאכילה ושתיה.

ומדבריו עולה שיטה ג׳ בדברי רבי אליעזר, שאמנם שמחת יום טוב היא חובה גמורה, אולם שלא כדברי רבי יהושע, שאין חובה לאכול דווקא בשר קרבנות, וכן אינה חובה אלא בסוכות, ומשמע שבסוכות אינו יכול להיפטר על ידי שיושב ושונה. ולפי״ז יש לומר שבשאר רגלים וימים טובים אכן לרבי אליעזר היא רשות גמורה, שהרי יכול לעשות כולו לה׳.

מעשה דרבי אליעזר בגמרא בביצה

ושנינו בגמרא (ביצה טו:) ׳תנו רבנן מעשה ברבי אליעזר שהיה יושב ודורש כל היום כולו בהלכות יום טוב, יצתה כת ראשונה אמר הללו בעלי פטסין, כת שניה אמר הללו בעלי חביות, כת שלישית אמר הללו בעלי כדין, כת רביעית אמר הללו בעלי לגינין, כת חמישית אמר הללו בעלי כוסות, התחילו כת שישית לצאת אמר הללו בעלי מארה, נתן עיניו בתלמידים התחילו פניהם משתנין, אמר להם בני לא לכם אני אומר אלא להללו שיצאו, שמניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה, בשעת פטירתן אמר להם ׳לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדונינו ואל תעצבו כי חדות ה׳ היא מעוזכם׳, אמר מר שמניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה, והא שמחת יום טוב מצוה היא, רבי אליעזר לטעמיה דאמר שמחת יום טוב רשות, דתניא רבי אליעזר אומר אין לו לאדם ביום טוב אלא אוכל ושותה או יושב ושונה, רבי יהושע אומר חלקהו, חציו לאכילה ושתיה וחציו לבית המדרש׳.

שיטת תוספות שיש מצוה בשמחה למי שאוכל

ובתוספות שם (ד״ה או אוכל ושותה) הקשו, שהרי רבי אליעזר עצמו אמר לתלמידיו לאכול משמנים ולשתות ממתקים, ואם כן איך אמרו בגמרא שזה עוסק בחיי שעה ולא בחיי עולם. ותירצו, שמה שאמר להם רבי אליעזר לאכול משמנים כוונתו היתה שיעשו כך לאחר שסיים את הדרשה, ומפני שגם בשאר ימים היו אוכלים אחר הדרשה, ולפיכך אמר להם שיאכלו משמנים וישתו ממתקים משום שמחת יום טוב, ומבואר בתוספות שסברת רבי אליעזר היא שלא צריך להפסיק בתלמודו, אבל כשאינו עסוק בלימודו כגון לאחר סיום הדרשה, באופן זה שאוכל כהרגלו בכל יום, ביום טוב יש לו מצוה מיוחדת לאכול משמנים ולשתות ממתקים, לשם שמחת יום טוב, ולכאורה מבואר בזה שאף לרבי אליעזר יש מצוה בשמחת יום טוב, אלא שכיון שמותר לבטל משמחת יום טוב על מנת להיות יושב ושונה, ממילא כשהוא באמצע תלמודו אין לו להפסיק, אבל אם סיים את תלמודו, ועוסק באכילה, מוטל עליו לשמוח לכבוד יום טוב באופן שניכר שהוא יום טוב, שיאכל ממתקים.

האם לר״א חייב לשמוח בשעה שאינו שונה

ויש לדון בדעת התוספות האם זו חובה או רשות, שיש לומר שתיכף שמסיים את לימודו, חל עליו חובה לעסוק מיד באכילה לצורך השמחה, או שמא כיון שעסק רוב היום במשנתו, אינו מחויב לסעוד לשם שמחה, ומשום שיכול לקיים את השמחה באחת משתי הדרכים, ואינו חייב לקיים בדרך השניה. אלא שכל דבריהם נאמרו כמצוה בדרך של רשות, שאם רצונו לאכול, יש לו מצוה אם יאכל ממתקים.

שיטת תוספות שהשמחה בזמן שאינו לומד היא רשות

ובמהרש״א (שם ד״ה ר״א לטעמיה) דקדק מדברי התוספות שהם סוברים בדעת רבי אליעזר שאם לא היו אוכלים כלל, לא היה להם חיוב שמחת יום טוב אלא רק משום שבין כה וכה היה בדעתם לאכול, לכך אמר להם לאכול משמנים, ומשמע מדברי התוספות שאף בזמן שאינם יושבים ושונים, כיון שכבר ישבו ושנו [כנראה רוב היום] קיימו את הכולו לה׳, ואין להם חיוב לאכול ולשתות בזמן שהם אינם שונים, וכן נראה מדברי המהר״ם (שם בתוד״ה או) שנקט כן בדעת התוספות שרק מי שבדעתו לסעוד, אזי מוטל עליהם לאכול משמנים.

ומטעם הדבר לפי דבריהם, שהתוספות סברו שהתורה לא הטילה חיוב לעשות שמחה בדרך של לכם במקצת היום, לפי שאינו ראוי לקיים את השמחה באופן כזה לדעת רבי אליעזר, שאילו יעשה אדם חציו לה׳ וחציו לכם, לא קיים את שמחת יום טוב, ובעל כרחך צריך לעשות או כולו לה׳, או כולו לכם, ולפיכך אם נותר לו פנאי אחר שעסק ברובו בתורה ותפילה, אין לו חובה לאכול ולשתות, מפני שאינו ראוי לקיום המצוה באופן כזה, ואין זה אלא מצוה בדרך של רשות בלבד.

שיטת המהרש״א שהשמחה בזמן שאינו לומד היא חובה

אולם המהרש״א חולק בזה על התוספות, וכתב שנראה שבזמן שאינם יושבים ושונים מוטלת עליהם חובה לאכול ולשתות, וכן כתב שם בפני יהושע (ד״ה אמר מר שמניחין) שהטעם שרבי אליעזר הקפיד על הפסקת שמיעת הדרשה, כיון שלשיטתו מותר ללמוד כל היום ולא לאכול, ממילא אין היתר להפסיק מהלימוד בשביל מצות שמחת יום טוב, ואין זה כשאר מצוות שמפסיקין להם שהרי מותר לו להיות יושב ושונה כל היום, אולם אם כבר גמר את הדרשה מוטלת עליו שמחת יום טוב. ומתבאר לפי״ז שאף לרבי אליעזר אפשר לקיים שמחת יום טוב ב׳לכם׳ אף בחציו של יום, ולא חלק רבי אליעזר על חציו לכם שאינו ראוי לקיים את השמחה באופן זה, אלא שסבר שאינו חייב בכך, ורשאי להיפטר מכך על ידי שיושב ושונה.

ראית המהרש״א שבאינו שונה חייב לשמוח

והמהרש״א הוכיח בשתי ראיות כדבריו שאף לרבי אליעזר בשעה שאינו יושב ושונה מוטלת עליו חיוב שמחת יום טוב בסעודה:

א. שהרי דורשים את הפסוק של עצרת תהיה לכם ׳או כולו לכם׳, ומוכח שכשאינו יושב ושונה מוטל עליו לאכול משמנים, ב. שמהפסוק שהביא להם רבי אליעזר ׳כי חדות ה׳ היא מעוזכם׳ לומדים ׳לוו עלי ואני פורע׳, ומבואר מזה שמוטל עליו ללוות לצורך הוצאות אכילת יום טוב, שהיכן שאינו יושב ושונה מוטלת עליו שמחת אכילת משמנים.

דעת הראשון לציון שאינו רשאי לשנות ממש כל היום

שיטה נוספת בדעת רבי אליעזר, מצינו בספר ראשון לציון (ביצה טו: ד״ה חלקהו) שכתב שאף לרבי אליעזר אין היתר להיות יושב ושונה כל היום ממש, ואף לדבריו צריך לאכול סעודה ביום טוב, ומה שאמר או יושב ושונה היינו יושב ושונה רוב היום ולא כל היום.

אולם מדברי הראשונים (מרדכי פ״ב רמז תרסט, בעל המאור סח: ד״ה ורבי יהושע) שכתבו שלרבי אליעזר מותר להתענות ביום טוב, מבואר שלא כדבריו[ה]. אלא לרבי אליעזר יכול להיפטר לגמרי משמחת יום טוב, באופן שעושה כולו לה׳, ולדבריהם שייך הנדון דלעיל, האם בשעה שאינו יושב ושונה חלה עליו חובת שמחה באכילה, כדברי מהרש״א, או שעדיין היא רשות, כמשמעות התוספות.

אהח 19/06/2018

דעת הערוך שכולו לה׳ או כולו לכם דווקא

ובמהרש״א (שם חידושי אגדות ד״ה בעלי) הביא את דברי הערוך (ערך פט) שמה שהקפיד רבי אליעזר על כת שישית ואמר הללו בעלי מארה הם, זהו משום שאינם מקיימין לא שמחת יום טוב ולא שמחת בית המדרש שכבר יצאו, ועולה מדבריו שיטה נוספת בדעת רבי אליעזר, שלרבי אליעזר יש דין או כולו לה׳ או כולו לכם בדווקא, ואם לא מתקיים הכולו לה׳ או הכולו לכם, לא קיים שמחת יום טוב[ו].

ביאור התוספות שבעצרת שצריך לכם הוא מסברא

ובגמרא (סח:) אמרו הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, והתוספות (ד״ה הכל) הקשו שאם כן יש לרבי אליעזר אופן של שמחת יום טוב שהיא חובה, ומכל מקום אינה דוחה יום טוב, וכיצד דחה רבי אליעזר שאין ראיה משמחת יום טוב הבאה על ידי אוכל נפש ביום טוב שהיא רשות. וכתבו שהחיוב המיוחד בעצרת לקיים בה ׳לכם׳ הוא מסברא ולא מכח הפסוק, שמצד הפסוק צריך או כולו לה׳ או כולו לכם, ואף בעצרת היינו אומרים שנתקיים דין שמחת יום טוב בכולו לה׳, אמנם מסברא חידשו חכמים שצריך גם לשמוח בדרך של ׳לכם׳.

ויש לדון האם בעצרת צריך לקיים חציו לכם, או די שבמקצת היום יעשה בדרך של לכם, אך רובו של יום יושב ושונה, בתורת שכולו לה׳.

ואם נאמר שבעצרת מודה רבי אליעזר לרבי יהושע, שצריך חציו לכם, לפי״ז לכאורה יש להקשות לדעת התוספות בביצה [וכמו שהבינו בדבריהם המהרש״א והמהר״ם] שלרבי אליעזר כאשר יעשה חציו לה׳ וחציו לכם, אינו מקיים כלום, כיצד בעצרת חידשו חכמים מכח הסברא שצריך לסעוד במקצת מהזמן, והרי נמצא שביטלנו בכך את עיקר הקיום של השמחה מן התורה, שהרי היה עליו לקיים את השמחה באחת משתי הדרכים בכל היום, ואינו ראוי לקיום המצוה בחציו לה׳ וחציו לכם. ולכאורה בפשטות מתבאר בתוספות בסוגיין שגם לרבי אליעזר יש קיום של שמחת יום טוב גם כאשר לא עשה ברוב היום את אחת משתי הדרכים.

ה. **בתוספות** רבינו פרץ (שם ד״ה או אוכל ושותה) כתב ׳ואף על גב דקאמר לעיל לתלמידיו אכלו משמנים ושתו ממתקים, ואף על פי שהתחילו לישב בבית המדרש לשמוע דרשה, יש לומר משום שלא היה רוצה שיבטל מעליהם שמחת יום טוב לגמרי׳. ולכאורה נראה מדברי הרבינו פרץ שהוא סובר שאף לרבי אליעזר אין להתבטל לגמרי מאכילה ושתיה וכמו שכתב הראשון לציון, ונראה מדבריו שזו סיבה מספקת אף להפסיק מתלמודם בשביל כן.

ו. **אלא** שאף לדבריו יתכן לומר כמו שכתב המהר״ם בביאור התוספות שכאשר היו שומעין

אמנם אם נאמר שכל מה שלרבי אליעזר בעצרת צריך גם את ה'לכם', אין זה חובה לעשותו חציו לכם, אלא דווקא באופן שעשה את רוב היום לה', שבשאר ימים טובים באופן זה הוא נפטר כבר מקיום השמחת יום טוב, ומה שאין כן בעצרת שמוטל עליו להוסיף גם את הלכם, אולם אין בעצרת חיוב להוסיף את חציו של היום לשם 'לכם', לפי שבדרך זו לא תתקיים כלל מצות השמחה, לפי שלא נהג באחת מן הדרכים במשך רוב היום[ז].

האם כולו לה' וחציו לה' הוא קיום של מצות שמחה

והנה יש לדון עוד, האם בחציו לה' לדעת רבי יהושע, ובכולו לה' לדעת רבי אליעזר, מתקיימת מצות שמחה, כמו בחלק של לכם, או שמא אין זה מצד קיום מצות שמחה, אלא חיוב של עבודת השם, בתלמוד תורה ותפילה, שגם זה חלק מחיובי הרגל, אבל לא מצד שמחה. עוד יש לדון האם בחציו לה' לרבי יהושע, נכלל הן מה שמתפלל והן מה שלומד תורה, או שמא בחציו לה' נכלל רק תלמוד תורה.

ובשאגת אריה (סי' סט) כתב שלדעת רבי יהושע שחייב לפי הדין חציו לה' וחציו לכם, לכאורה צריך ביאור למה צריך פסוק לזה הרי כיון ש'פיקודי ה' ישרים משמחי לב' (תהילים יט ט) אם כן פשוט שהוא מחויב בתלמוד תורה [כמו בכל יום] ונוסף עליו חובה מצד דין שמחה.

וכתב שבלא הפסוק היה מקום לומר שדי לו ללמוד תורה רק במקצת מהזמן, כמו שבשאר מיני השמחות [כאכילת בשר ושתיית יין] אינו עושה דרך אחת של אכילה במשך כל חצי היום, אלא בחציו לכם הוא עושה את כל אופני השמחות שמצטרפים יחד למחצית היום, וכמו כן בחציו לה' יש מקום לחלקו לכמה אופנים. ועל זה חידש הפסוק שחצי מהשמחה צריכה להיות בתלמוד תורה.

והנה אם נאמר שהפסוק לא קבע שחציו לה' הוא אופן של קיום מצות שמחה, אלא זו מצוה בפני עצמה, אם כן כיצד שייך לומר שהתורה חייבה לעסוק דווקא בתלמוד תורה, ומדברי השאגת אריה מבואר לכאורה שהדין חציו לה' בא לגלות את שיעור ואופני השמחה, שהפסוק השמיענו היאך לחלק את השמחה, שחציו חייב להיות בתלמוד תורה דווקא.

ולפי"ז יש להוסיף ולומר שאף לרבי אליעזר שיש דין כולו לה', והובא לעיל שמשמעות דברי הראשונים שהתורה קבעה ששמחה בהנאת הגוף היא רשות מפני שבידו להיות יושב ושונה שכולו לה', ולפי"ז היה מקום לומר שאין הכולו לה' בדרך של קיום מצות שמחה, אכן מדברי השאגת אריה עולה שהחידוש בפסוק הוא לקבוע שיעור ואופן היאך לסדר את שמחת יום טוב, ואין זה בא לומר רק פטור משאר האופנים, שיכול לקיים מצות היום בכולו לה' מבלי לשמח בצורכי הגוף, אלא הפסוק בא לגלות כיצד הוא אופן הקיום של שמחה, שמקיימה בדרך זו שכולו לה', כשם שלרבי יהושע החציו לה' נחשב כקיום מצות שמחה.

ובפירוש הרלב"ג (נחמיה ח י) כתב 'שהמועדים נתנו לשמח בקצתם וידמה ש והוא העסק בתורה ולשמח בקצתם הגוף והוא ההתענג במזונות ובמשקים ערבים', ונראה מדבריו שהדין חציו לה' הוא גם כן מדין שמחה, אלא שהשמחה צריכה להתחלק חציה לשמחת הנפש וחציה לשמחת הגוף.

אולם מדברי המהרש"א (ביצה טו. ח"א ד"ה בעלי) לכאורה מבואר לא כן, שהמהרש"א שם כתב שהכת הראשונה שיצאו מבית מדרשו של רבי אליעזר יצאו בתחילת שעה שישית, והיו סבורים כרבי יהושע שחציו לה' וחציו לכם, ואף שתחילת שעה שישית זה לפני חצות היום, מכל מקום חציו לה' הושלם בזה שאחר כך הוא התפלל תפילת המנחה, ומבואר שאף תפילה משלמת לחציו לה', והרי לגבי תפילה לא שייך לומר 'פיקודי ה' ישרים משמחי לב'. ואי אפשר לקיים בה מצות שמחה, אלא ודאי מוכח שהחלק של לה' הוא בגדר מצוה הפוטרת מחובת שמחה באופן של לכם, אך אין זה קיום של שמחה, אלא מצוה אחרת של עבודת השם ביום טוב.

דברי האחרונים שמבואר שכולו לה' הוא לא רק בתלמוד תורה

ובדרכי משה (סי' תקכט אות ב) הביא מה שכתב המהרי"ל שמי שמתענה ביום טוב צריך ללמוד כל היום, או לומר תחינות כיון שאיש זה אינו מקיים חציו לכם, בזה מודה רבי יהושע שצריך כולו לה', והדרכי משה העיר על זה שבזה עצמו שמתענה זה כולו לה', ומבואר שאף בתחנונים הוא מקיים את הכולו לה', ואין זה משום אופן של קיום דין השמחה וכמו שכתב בשאגת אריה, אלא זה דין בפני עצמו ששייך לקיים מצות היום על ידי כולו לה'[ח].

מחלוקת הראשונים בשכח להזכיר יעלה ויבא בברכת המזון אם לרבי אליעזר הוא חוזר

והריטב"א (סוכה כז. ד"ה הא דאמרינן אף סוכה) כתב על המבואר בגמרא (ברכות מט:) שמי ששכח להזכיר יעלה ויבא בברכת המזון ביום טוב צריך לחזור, כיון שהיא סעודה המחויבת, שדין זה הוא גם לרבי אליעזר שהרשות בידו להיות יושב ושונה, כיון שאף רבי אליעזר לא פטר אלא כשכולו לה', ואדם שלא קיים כולו לה' אלא בחלק מהיום עסק בסעודה, הרי זה נחשב שהיתה לו מצות שמחה באופן זה של סעודה.

והנה החיוב לחזור ולברך אם לא אמר יעלה ויבא, אינו אלא בסעודת חובה, כמבואר בריטב"א (שם) וצריך ביאור מדוע נחשב אדם זה כמחויב בסעודה, ולכאורה מבואר מדבריו שלדעת רבי אליעזר אם האדם אינו יושב ושונה כל היום אלא יושב לאכול דבר מועט, חלה עליו חובת שמחת יום טוב בסעודה, כמו לרבי יהושע, ומחויב לאכול פת בדווקא, ולכך הוא מחויב בסעודה שמחויבת בברכת המזון ואזכרת מעין המאורע. וצריך ביאור כיצד חל עליו חיוב סעודה, כאשר הוא מקיים שמחה בדרך אחת של לה', והרי לרבי אליעזר אינו מחויב אלא בכולו לה', ואינו חייב לקיים את השמחה בשתי הדרכים.

וביאור דבריו הוא שגם לרבי אליעזר לעולם יש חיוב שמחת יום טוב שמחייב אכילת פת, אלא שיש אפשרות ליתן לזה תמורה, בכך שישמח בכל היום באופן של לה', וזה פוטרו מחובת סעודה, אולם כל שלא עשה תמורה לכך, לא נסתלקה חובתו לערוך סעודה וזה נחשב שהיום טוב מחייבו באכילת פת, ומתבאר לפי"ז ששיטת הריטב"א היא לא כהמתבאר מהתוספות שלרבי אליעזר אין חובה גמורה של סעודה, אלא שאם אוכל צריך שתהיה אכילתו משמנים, אך אין לו חיוב לאכול אף אם גמר לשנות. חוזר

אמנם במאירי (סח: ד"ה כבר ביארנו) נראה שסובר שמהגמרא בברכות שמבואר שביום טוב יש חיוב לאכול פת, מוכח שאין הלכה כרבי אליעזר אלא כרבי יהושע שצריך חציו לה' וחציו לכם, ומבואר שלרבי אליעזר באמת אין חיוב אכילת פת ביום טוב ושלא כדברי הריטב"א בסוכה.

איך מבטלין מצוה מן התורה לרבי אליעזר

בקהלת יעקב (לבעל המשכנות יעקב, סח:) כתב להוכיח מסוגיין ששמחת יום טוב בזמן הזה היא רק מדרבנן, שהרי מבואר שלרבי אליעזר יכול לשנות כל היום ולא לאכול כלל, ואיך יתכן שיבטל בזה את מצות שמחה שהיא מן התורה, ועל כרחך שמצות השמחה בזמן הזה היא מדרבנן, והם אמרו להקל עליו חובתו שיכול להיפטר בדרך זו של כולו לה'.

ובתורת רפאל (סי' צב) דחה את ראייתו, וכתב שאף אם נאמר שחיוב השמחה בזמן הזה הוא מן התורה, מכל מקום סבר רבי אליעזר ששייך לקיים את השמחה בדברי תורה המשמחים לב האדם וכמו שכתב השאגת אריה, ונמצא שאף בכולו לה' מתקיימת מצות שמחה, ואין זה מפקיע את עצמו מעיקר המצוה[ט]. אולם כל זה דווקא לשיטות שצריך להיות יושב ושונה בלימוד תורה, אך להמבואר במהר"י ווייל שאפילו בתחנונים מקיים את כולו לה', ואף שאין בזה את החשיבות של דברים המשמחים לב [כתלמוד תורה]', עדיין יקשה כיצד מפקיע מעצמו את מצות שמחה.

וצריך לומר שרבי אליעזר דרש מהפסוק 'עצרת לה' אלהיך' שיש אפשרות ביום טוב לקיים את דין מצות היום, לא על ידי שמחה, אלא על ידי

את הדרשה עד סופה, היה מתקיים בזה הקיום של כולו לה', אף שעדיין נשאר להם פנאי לאכול קודם סוף היום, מכל מקום היו פטורים משום שכבר נתקיים הדין של כולו לה' בזה שיצא רוב היום בשמיעת הדרשה.

ז. אבן כל זה מתיישב רק לשיטת התוספות דלעיל, שאין חובה לעשות סעודה בפנאי שנותר לו במקצת היום אחר שסיים תלמודו, אולם לשיטת המהרש"א שיש חובה לקבוע סעודה במקצת היום משהפסיק תלמודו, ואף בשאר ימים טובים, אם כן לא נתחדש בעצרת כלום, שהרי אף בשאר ימים טובים חייב לעשות סעודה משום 'לכם' אחרי שסיים את תלמודו.

ח. ולכאורה להמבואר לקמן מדברי רעק"א שהדין חציו לכם הוא אינו מדין שמחת יום טוב אלא מדין עונג יום טוב, אם כן כלל לא שייך לומר שהחציו לה' הוא כעין הקיום של החציו לכם, שכל סברת השאגת אריה בתלמוד תורה זה רק כלפי זה שבתלמוד תורה יש קיום של שמחה, אולם בתלמוד תורה לכאורה אין קיום של עונג וכמבואר בהערה להלן בשם הבכור שור שנקט שתלמוד תורה איקרי רק שמחה ולא עונג, ואם כן הרי לפי"ז בהחציו לה' של התלמוד תורה כיון שלא מתקיים הדין עונג, ממילא על כרחך שאין זה עוד אופן של קיום מצות שמחת היום אלא שזה דין בפני עצמו לעשות חציו לה'.

ט. בספר משנת יעקב (זמנים עמ' ריח) הקשה שכאשר יש מצוה באכילת שלמים בדווקא משום ושמחת בחגך, איך שייך שישנה כל היום ולא יקיים מצות אכילת שלמים, ולכאורה יש ליישב שהרי גם לרבי אליעזר הוא מתענה רק ביום, אולם בלילות ודאי שהוא אוכל, ואת השלמים הוא יאכל בלילות של יום טוב ובזה יקיים את מצות השמחה של אכילת שלמים ביום טוב.

י. וכן מבואר מדברי הדרכי משה (סי' תקכט אות ב), שהרי הדרכי משה כתב על המהר"י ווייל שמה שמתענה נחשב כולו לה', וכוונתו מבוארת שאף אם אינו מתענג בתעניתו כיון שהתענית

זה שהוא עוסק בדברים שהם לשם ה', וזה מועיל גם לגבי חובת הקיום של מצות שמחת יום טוב, על ידי שנותן לזה תמורה בדבר אחר, ובמקום לקיים את מצות היום על ידי שמחה, הוא מקיימה באופן אחר בכך שהוא לה' אלהיך.

האם חציו לה' לרבי יהושע הוא מצד יום טוב

והנה בעיקר הדין של חציו לה' לדעת רבי יהושע, יש לדון האם הקיום הזה הוא דין מסוים ביום טוב שיש בו דין תלמוד תורה מיוחד שצריך ללמוד בחציו, מצד יום טוב. או שעיקר החובה ללמוד תורה היא רק מצד מצות תלמוד תורה, ומה שנכלל החציו לה' בדיני יום טוב הביאור בזה הוא שזו הגבלה בחובת שמחת יום טוב, שנקבע בזה שיעור לחובתו, שאינו צריך לאכול ולשתות כל היום מחמת חיוב שמחה, אלא בחצי היום עדיין עומד במקומו החיוב תלמוד תורה של כל יום.

ולדעת השאגת אריה שיש בתלמוד תורה עצמו קיום של שמחה ודאי שזה חלק מדיני היום טוב, ויש סיבת חיוב מיוחדת מצד יום טוב, מלבד מצות תלמוד תורה. אולם אם נאמר שחציו לה' אין זה דווקא בתלמוד תורה אלא אף בתחנונים, יש לחקור האם החציו לה' הוא דין מסוים ביום טוב.

ולכאורה מצינו נפקא מינה בנדון זה לגבי נשים, אם נאמר כהשיטות שנשים חייבות בחציו לכם [כמבואר להלן דעת חלק מן האחרונים בזה] אם כן הוא הדין שהן חייבות אף בחציו לה' מפני שהן חייבות בקיום מצות היום, אולם אם נאמר שהחציו לה' רק מחזיר את החיוב תלמוד תורה הקבוע של כל יום, ולא מדיני יום טוב, אם כן נשים אינן חייבות בחציו לה'[יא].

אם פוסק בזה למצוה עוברת

והמשנת יעב"ץ[יב] כתב שבפשטות הדברים נראה מכך שדין זה מובא כחלק מהלכות יום טוב, שהדין לשנות עד חצי היום הוא מהלכות יום טוב, וכתב נפקא מינה שזה שונה מכל דין תלמוד תורה בעלמא, על פי המבואר במועד קטן (ט:) שמבטלין תלמוד תורה מפני מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, וכן כתב הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ג ה"ד), אכן בתלמוד תורה של יום טוב יש לומר שאין את הדין שצריך להפסיק לצורך מצוה אחרת, ואדרבה דינו ככל עוסק במצוה הפטור מן המצוה[יג].

נשים בחציו לה'

ובדברי הרעק"א (שו"ת מהדו"ק ס' א) מבואר שאם נאמר שנשים חייבות בדין עונג יום טוב והרי הם בכלל החיוב של 'חציו לכם', ממילא היו מתחייבות גם במצוה של חציו לה', ואשה שמתענה בראש השנה היתה צריכה לעמוד כל היום בתפילה ותחנונים, שמאחר והיא אינה מקיימת את החציו לכם, ממילא היא צריכה לקיים בכל היום בדברה אתח 19/06/2018 של כולו לה', ונראה מדבריו שנקט שהחיוב של חציו לה' הוא בגדר חיוב גמור, ולכן שייך לומר שיחול חיוב זה אף בכל היום, במי שאינו מקיים בדרך של לכם. אוצר התכמה

וכן מתבאר בשיטת המהר"י ווייל שכתב שהמתענה ביום טוב צריך כל היום ללמוד או לעמוד בתחנונים, ומוכח שסבר שהדין חציו לה' זה חיוב מחודש מצד היום טוב, שהרי בשאר 'ימים מי שמתענה צריך ללמוד בשיעור זמן שמחויב כהלכות תלמוד תורה, אולם אין עליו חיוב לעמוד בתחנונים בשאר היום, ועל כרחך שכל מה שהוצרך לכך ביום טוב, הוא מפני שזה קיום מיוחד שנאמר ביום טוב, שצריך לקיים בו 'עצרת לה' אלהיך'.

שיטת הירושלמי בגדר חציו לה'

ובדברי האור זרוע מבואר בזה צד נוסף בגדר חציו לה', שהנה שנינו בירושלמי (שבת פט"ו ה"ג) 'רבי חגי בשם רב שמואל בר נחמן לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לאכילה ושתיה, על ידי שהפה הזה מסריח[יד] התירו לו לעסוק בהן בדברי תורה, רבי ברכיה בשם רבי חייא בר בא לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לעסוק בהן בדברי תורה, מתניתין מסייעה בין לדין בין לדין, כיצד הוא עושה או יושב ואוכל או יושב ועוסק בדברי תורה, כתוב אחד אומר (ויקרא כג ג) 'שבת הוא לה'', וכתוב אחד אומר (דברים טז ח) 'עצרת לה' אלהיך'[טו], הא כיצד תן חלק לתלמוד תורה וחלק לאכול ולשתות', והאור זרוע (הל' שבת ס' פט) הביא את דברי הירושלמי כראיה לומר שכשם שנחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע ביום טוב כך נחלקו בשבת[טז], וכתב שקיימא לן בזה כרבי יהושע.

ולפי"ז מבואר מדברי הירושלמי שהסובר שצריך לעסוק בתורה בחצי היום היינו שמתוך שהפה מסריח התירו לו לעסוק בדברי תורה, ונראה שהדין חציו לה' זה היתר מיוחד שיהיה חציו לה' כלשון הירושלמי ש'התירו' לו לעסוק בדברי תורה, ואין זה כב' הדרכים שהובאו לעיל שהוא חיוב לעסוק בתורה מכח הלכות תלמוד תורה או מהלכות יום טוב, אלא משמע שאין זה כלל בתורת חיוב אלא רק כהיתר להמנע בשעה זו מלעסוק בשמחת יום טוב[יז].

האם יכול להתענות בשבת עד חצי היום

ובעיקר מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע אם יש חיוב חציו לה' וחציו לכם, כתב המרדכי (שבת פ"א רמז רל) בשם הראבי"ה 'ואסור להתענות עד ו' שעות בשבת, וכתב ראבי"ה אבל בתפילה ובתלמוד שרי לעסוק ולהתענות דקיימא לן כרבי אליעזר (ביצה טו:) דאמר או כולו לכם או כולו לגבוה', ומדויק מדבריו שהתיר להתענות, בשבת ו' שעות משום שהלכה כרבי אליעזר, ומוכח שלרבי יהושע אסור להתענות עד ו' שעות, משום עונג שבת, וצריך ביאור מנין לו שנחלקו בזה רבי אליעזר ורבי יהשוע, שהרי הכל מודים שבשבת יש חיוב של כבוד ועונג שבת, שאוסר להתענות בו, ואם כן בשבת לא מצינו שנחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע, וכבר הקשו כן האנשי שם (שם אות ב) והב"ח (או"ח ס' רמב ס"א)[יח].

והאליה רבא (ס' רמב סק"ו) והישועות יעקב (שם סק"ב) כתבו שאף שבשבת מודה רבי אליעזר שיש חיוב לכם ואין לעשותו כולו לה', מכל מקום יש לומר שנחלקו בזה רבי אליעזר ורבי יהושע, שדווקא לרבי יהושע שבכל יום טוב צריך להיות חציו לה' וחציו לכם, ממילא הוא הדין שגם בשבת שיש דין לכם צריך להיות לכל הפחות חציו לכם, אולם לרבי אליעזר שביום טוב אין דין חציו לכם, אין לנו מקור להגביל את חובת עונג שבת לחצי היום, ולכך אף שבשבת יש דין 'וקראת לשבת עונג', מכל מקום אין זה מחייב שיהיה חציו לכם[יט].

היא לה', הרי זה מתיר לו להתענות ביום טוב. ומבואר שכל דבר שהוא בתורת 'עבודת השם' הרי זה נכלל בכולו לה', ומותר לעשותו ביום טוב אפילו אם אין בו כלל משום שמחה.

יא. ובשאגת אריה שם כתב שלדרכו מה שנשים אינם שייכות להחציו לה' הוא משום שנשים אינן בחיוב תלמוד תורה, ממילא גם אינן שייכות לזה שפיקודי ה' 'ישרים משמחי לב, ונראה מדבריו שללא זה היה שייך לחייב את הנשים אף בחציו לה'.

והנה בשאגת אריה (שם) הקשה על מה שכתב הרמב"ן בספר המצוות (שורש א) שהלל ביום טוב הוא מהתורה או משום הלכה למשה מסיני או שזה חלק ממיני השמחה שנצטוינו, וכמו שכתוב (במדבר י י) 'וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות', כי עיקר השירה בפה וכלי לבסומי קלא הוא, והקשה השאגת אריה שאם כן לשיטות שנשים חייבות בשמחה למה אמרו בסוכה (לח.) שאשה אינה חייבת בהלל והרי אשה חייבת בשמחה, ויתכן שלדעת השאגת אריה שהחציו לה' הוא מדין שמחה, ורק שזה שמחת תלמוד תורה מה שההלל יש בו שמחה, היינו גם כן שאמירתו בתורת חיוב יש בו משום שמחה, וממילא אחר שהיה חיוב הלל מדרבנן יש בזה חיוב של שמחה, ועל נשים שאינן חייבות בהלל כלל אין להם את השמחה בו כמו שאין להם את השמחה בדברי תורה מחמת זה שאינן חייבות בו.

יב. הובאו דבריו בקובץ בית דוד (סוכה עמ' יד).

יג. אמנם לכאורה יש לפקפק בזה, שהרי בטעם הדבר שמפסיקין תלמוד תורה לצורך מצוה עוברת ואין בזה את הפטור שעוסק במצוה פטור מן המצוה, כבר ביאר בזה המאירי (שבת ט: ד"ה ושמא) שכיון שעיקר מצות תלמוד תורה זה ללמוד על מנת לעשות, אין שייך שיפקיע הלימוד את קיום המעשה בפועל, ולפי זה הרי גם ביום טוב שיש בו תלמוד תורה משום שמחה, מכל מקום התלמוד תורה שנאמר בו פיקודי ה' ישרים משמחי לב זה התלמוד תורה שמביא לידי מעשה, ולא יתכן שנחייבו משום שמחה בתלמוד תורה שהוא אינו צריך להפסיק בו בשביל מצוה עוברת.

יד. והפירוש בזה כתב הגר"א (או"ח ס' רצ אות ד) שהפה רגיל לדבר דברים בטלים.

טו. הפני משה כתב על זה שצריך לומר 'כתוב אחד אומר 'עצרת לה' אלהיך' וכתוב אחד אומר 'עצרת תהיה לכם'.

טז. ובבית יוסף (או"ח ס' רפח ד"ה גרסינן) אחר שהביא את דברי הירושלמי הללו כתב, 'והא דאמר רבה הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם כמו שנתבאר בסימן רמ"ב, יש לומר התם לרבי אליעזר ורבי יהושע קאמר, אי נמי התם בעונג קצת והכא לעסוק כל היום בתענוג'.

יז. אלא שיתכן שאחרי שמצד הלכות יום טוב יש לו היתר לעסוק בתורה, שוב כבר יש לו חיוב לעסוק בתורה מצד הלכות תלמוד תורה, שכאשר אין את המצות שמחת יום טוב שמחייבת אותו להיבטל מתלמוד תורה חוזר חיוב תלמוד תורה של כל ימות השנה.

יח. ובב"ח כתב ליישב שבאמת כוונת הראבי"ה היא שלרבי אליעזר מותר להתענות בכל השבת, ומדובר במי שהתענית היא עונג בשבילו שהוא מתענה כל השנה ועוסק בתלמודו, והאכילה בשבת היא שינוי וסת בשבילו, וסובר הראבי"ה שמי שהתענית עונג בשבילו, לרבי אליעזר יכול להתענות ולרבי יהושע לא יכול להתענות.

יט. ולכאורה הדברים צריכים ביאור מנין לנו שנחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע אף בשבת אם צריך חציו דווקא, ומדוע לא נאמר כפשוטו שרבי אליעזר מודה בשבת לרבי יהושע, שהרי אין לנו מקור למחלוקת נוספת ביניהם. אכן יש לומר שיסוד המחלוקת בין רבי אליעזר ורבי יהושע היא אם ביום טוב יש דין 'עונג' [כמו בשבת], שלרבי יהושע יש דין עונג ביום טוב וממילא אי אפשר בלא לעשות בו חציו לכם, ולרבי אליעזר יש בו רק דין שמחה וזה יכול להתקיים גם בכולו לה', וממילא לפי"ז יש לנו מקור ללמוד מכך מהו שיעור עונג וכבוד שבת, שלרבי יהושע שביום טוב מוכח [מכח סתירת המקראות] שהדין עונג מחייב עונג בחצי יום, הוא הדין שבעונג שבת צריך שיהיה חצי היום בדווקא, ושלא יתענה עד ו' שעות, אולם לרבי אליעזר אין לנו שום מקור שעונג חייב להיות בחצי יום, ולדבריו יש לומר שיכול להתקיים אף במקצת היום. וכן מבואר בדברי הבעל המאור (סח: ד"ה ויש תענית) שכתב שלרבי אליעזר ששמחת יום טוב רשות, מה שמותר להתענות משום שזהו עונג שלה, ומבואר בדבריו שאף שרבי אליעזר אינו סובר שיש חיוב שמחה ביום טוב, מכל מקום יש בו חיוב עונג ועל זה יש היתר תענית שהיא עונג שלה.

האם לרבי יהושע צריך חציו ממש

בעיקר הדין שצריך חציו לה' וחציו לכם לדעת רבי יהושע, יש לדון האם זה נאמר בדווקא שצריך לחלקו חציו לה' וחציו לכם, לא פחות ולא יותר, או שזה רק דין שצריך לקיים ביום את שתי הדרכים של השמחה, שיחלק את היום גם לה' וגם לכם, אולם לא צריך שיהיה חציו ממש.

ובפרי מגדים (או"ח ס' רמב א"א סק"א) נקט שאין צריך חציו ממש אלא הוא הדין אם הפחית והוסיף בשיעור זה, נחשב כקיום של חציו לה' וחציו לכם, ובמגן אברהם (ריש ס' תקכט) הביא מהמהרש"ל שאריכות הניגונים אינה בכלל חציו לה' וחציו לכם[כ], והביאו המשנה ברורה (ס' תקכט סק"א) שיש לגעור בחזנים המאריכין בניגונים יותר מחצות היום, ונראה מדבריהם שזה חציו לה' וחציו לכם בדווקא.

ובמהרש"א (ביצה טו: ח"א ד"ה התחילו) כתב שהכת הראשונה שיצאו מבית מדרשו של רבי אליעזר יצאו בתחילת שעה שישית והיו סבורים כרבי יהושע שחציו לה' וחציו לכם, ואף שתחילת שעה שישית היא עוד לפני חצות היום, מכל מקום הושלם חציו לה' במה שאחר כך התפללו תפילת המנחה, והוסיף וכתב טעם נוסף, שבעל כרחך חציו לה' וחציו לכם לאו דווקא הוא, שאם כן הרי זה 'כזורק אבן לחמת', ומבואר בדבריו שנסתפק בנדון זה האם צריך חציו ממש, או שאין צריך חציו בדיוק[כא].

האם ליל יום טוב בחשבון החציו לה' ולכם

והנה הרמב"ם (שביתת יום טוב פ"ו ה"ט) כתב 'אף על פי שאכילה ושתיה במועדות מכלל מצות עשה, לא יהיה אוכל ושותה כל היום כולו, אלא כך היא הדת, משכימין כל העם לבתי כנסיות ולבתי מדרשות, ומתפללין וקורין בתורה בענין היום, וחוזרין לבתיהם ואוכלין, והולכין לבתי מדרשות קורין ושונין עד חצי היום, ואחר חצי היום מתפללין תפילת המנחה וחוזרין לבתיהם לאכול ולשתות שאר היום עד הלילה', והנה הרמב"ם פסק כרבי יהושע שצריך ביום טוב חציו לה' וחציו לכם, ומדבריו מבואר שחציו לה' וחציו לכם מתקיים בכך שמחלקים את היום לשנים, והרמב"ם לא פירט בדבריו את סדר היום של לילי יום טוב, ונראה מדבריו שזה אינו מצטרף לחציו לה' וחציו לכם.

אולם הנצי"ב (העמק שאלה שאילתא סז אות ח) כתב שיש לומר שיש לצרף גם את הלילה להחשבון של חציו לה' וחציו לכם[כב].

כמי ההלכה במחלוקת זו

בענין פסק ההלכה במחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע, הובאו לעיל דברי הרמב"ם שמפורש בהם שהלכה כרבי יהושע שחציו לה' וחציו לכם, וכן דעת הסמ"ג (הל' יו"ט לאוין עה) וכן פסקו הטושו"ע (או"ח ס' תקכט ס"א).

אולם בפסקי הרי"ד (סח: ד"ה אמרו לו) כתב שקיימא לן כרבי אליעזר כיון שכל האמוראים סוברים כמותו, וכוונתו למה שאמרו בשבת (יט:) שבשבת ועצרת כולי עלמא מודו שצריך לכם, שזה נאמר בשיטת רבי אליעזר. וכן ממה שמצינו שמר בריה דרבינא ישב בתענית, הרי לנו שסבר כשיטת רבי אליעזר. וכן כתב הבעל המאור (סח: ד"ה ורבי יהושע) שמוכח ממר בריה דרבינא שישב בתענית שהלכה כרבי אליעזר, וכן המרדכי (שבת פ"א רמז תרל) הביא את דעת הראבי"ה שפסק כרבי אליעזר, אכן נראה מדבריו שמסקנת הראבי"ה שהלכה כרבי יהושע, וכן נקט שם באנשי שם (אות ד).

ב. עונג ביום טוב

אם יש חיוב עונג ביום טוב

כתב הרמב"ם (שביתת יום טוב פ"ו הט"ז) 'כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה, כך כל ימים טובים שנאמר (ישעיה נח יג) 'לקדוש ה' מכובד', וכל ימים טובים נאמר בהם מקרא קודש, וכבר ביארנו הכיבוד והעינוג בהלכות שבת, וכן ראוי לאדם שלא יסעוד בערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה כערב שבת, שדבר זה בכלל הכבוד'. ובהלכות שבת (פ"ל ה"ב) כתב שמדיני הכבוד זהו לרחוץ פניו וידיו ורגליו במים חמין בערב שבת, וללבוש כסות נקיה, ושלא יקבע סעודה בערב שבת, ולסדר שולחנו בכניסתה ויציאתה, ולתקן ביתו מבעוד יום, ושיתעסק בעצמו לכבוד שבת, ומדיני עונג זה שיתענג במאכלים טובים ויאכל בשר וישתה יין, וכן תשמיש המיטה מעונג שבת הוא.

בביאור המקור לחיוב עונג

ומבואר בדברי הרמב"ם שביום טוב מלבד הדין שמחה יש גם מצות עונג, וכפשוטו המקור לחיוב עונג ביום טוב הוא כמו שהביא הרמב"ם את הפסוק 'ולקדוש ה' מכובד', והוא המשך לתחילת הפסוק שנאמר בו 'וקראת לשבת עונג', שנאמר כאן שאף ביום טוב יש את דין העונג כבשבת, ובביאור הגר"א (או"ח ס' תקכט ס"א) כתב את המקור לזה 'תורת כהנים מקרא קדש קדשהו, ובמה אתה מקדשו במאכל ובמשתה ובכסות נקיה, ועיין שט"ה פרשת אוצר החכמה אמור פרשה י"ב, וכן הוא בספרי, וכן משמע בגמרא שאמרו בפרק ט"ז בשבת מאי דכתיב 'ולקדוש ה' מכובד' זה יום הכיפורים שאין בו וכו' כבדהו בכסות, הא בשאר יום טוב צריך מאכל ומשתה וכסות נקיה, וזהו שאמר כמו בשבת כמו שכתוב 'וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד' ולא הזכיר יום טוב, שמע מינה שבכלל שבת הוא ובשניהם נאמר מקרא קודש', ובדמשק אליעזר (ס' תקכט סק"ג) ביאר דבריו שמה שכתוב וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד, באמת עיקר הקריאה בזה היא וקראת לשבת עונג ומכובד, וזה הולך בין על שבת בין על יום טוב ששניהם מקרא קודש, ומצד המקרא קודש צריך לכבדו באכילה ושתיה, ומה שחילק את הפסוק בפני עצמו את הסיפא שנאמר בו ולקדוש ה' מכובד, היינו כיון שזה הולך על יום הכיפורים ששם אין בו דבר אחר מלבד המכובד, והעולה מדברי הגר"א שמקור דין עונג ביום טוב הוא כיון שיו"ט מקרא קודש הוא, כלול בשבת שהיום טוב הוא בכלל שבת מלבד יום הכיפורים שיצא מכלל שבת ויש בו רק דין עונג בלבד[כג].

דברי הרעק"א בחילוק השמחה מהעונג ובמקור דין עונג

וברעק"א (שו"ת ח"א ס' א) ביאר שהעונג הכבוד והשמחה ב' דינים נפרדים, והקרא המובא בגמרא 'עצרת תהיה לכם' שמזה לומדים את החציו לכם הוא מכלל החיוב עונג[כד], וכתב הרעק"א שמצות עונג היא בכלל המצות עשה של 'עצרת תהיה לכם', המלמדת על החיוב חציו לה' וחציו לכם לחייב עונג ביום טוב בחצי היום, ויש חיוב נוסף של שמחה הנלמד מהמקראות שהובאו לעיל, והוכיח כן מחולו של מועד שאף על פי שחייב בשמחה [וכמבואר ברמב"ם (הלכות יום טוב פ"ו ה"ז)] אין בו חיוב אכילת פת, כיון שאכילת פת חיובה משום עונג וכבוד, ובחולו של מועד יש רק חיוב שמחה[כה].

אם יום טוב קובע למעשר

אמנם המאירי (ביצה לד: ד"ה אין)[כו] נקט שביום טוב אין דין עונג אלא רק דין שמחה, שהנה שנינו במעשרות (פ"א מ"ה) שטבל מותר באכילת ארעי אליעזר ואף רבנן בסוכה (כז.) סוברים כר"א, והוא סובר שאף לרבי אליעזר צריך לקבוע סעודה ביום טוב מצד דין שמחה, אלא שיכול לעשות כן בלילה.

כג. ולכאורה לדברי הגר"א צריך ביאור מה שמבואר בגמרא שהכל מודים בשבת שבעי לכם משום דכתיב 'וקראת לשבת עונג', ולדברי הגר"א הרי המקור לחיוב עונג של יום טוב שהוא מכלל שבת, ולהלן יבואר שקושיא זו קשה גם על דברי הרעק"א ויבואר שם שהובא לתרץ על זה.

כד. בשו"ע הרב (ס' רמב ס"א) כתב 'אבל העונג והשמחה ביום טוב הוא מהתורה, רצה לומר עונג שיש בו שמחה כגון בשר ויין שאין שמחה אלא בבשר ויין, כמבואר ברמב"ם', ומדבריו נראה שהשמחה היא דין בעונג שצריך שזה יהיה עונג שיש בו שמחה, ואין זה דין חדש בפני עצמו.

כה. מקור החילוק ששמחה ועונג הם ב' ענינים, כן מצינו שכתב הבכור שור (תענית ל. ד"ה מ"ש הט"ז) והובא ביד אפרים (או"ח ס' תקנג ט"ז סק"ב) ליישב את קושיית הט"ז על האיסור ללמוד בערב תשעה באב שחל להיות בשבת, שכמו שהתירו לו אכילת בשר כסעודת שלמה למה אסרו ללמוד, ותירץ הבכור שור שעונג לחוד ושמחה לחוד, ודברי תורה מעלתם היא משום שמחה וכדכתיב 'פיקודי ה' ישרים משמחי לב', ולא מצינו בהם ענין עונג, ואין מצוה בשבת יותר לעסוק בתורה משום עונג שבת, ומה שאין כן אכילת בשר שמותרת בשבת בערב תשעה באב זה משום עונג ועונג התירו אף בערב תשעה באב שחל להיות בשבת.

כו. בתורת רפאל (ס' צג) כתב שכל דברי המאירי בביצה הם לשיטת רבי אליעזר שיכול לקיים את דין היום טוב גם על ידי כולו לה', וממילא אין היום טוב קובע למעשר כיון שאין היום טוב מחייב בסעודה.

כל זמן שלא נקבע למעשר[כז], ולכן מותר לאכול אכילת ארעי מפירות טבל שבדעתו להוליך לביתו, אף לאחר גמר מלאכה, כל זמן שלא נקבעו למעשר, ומבואר שם (פ"ד מ"ב) שאחד הדברים הקובעים למעשר הוא שבת, והיינו שפרי הנאכל בשבת באכילת ארעי באופן שלא נקבע למעשר, נחשבת אכילתו כאכילת קבע לענין זה, ולמדו בגמרא (ביצה לד:) מכך שנאמר בשבת 'וקראת לשבת עונג'. ופירש רש"י (ד"ה כיון) 'כיון דאקרי אכילה דידיה עונג קבעה, שאין בה עוד שם עראי אלא שם קבע', והיינו שאכילה שהיא עונג אינה אכילת ארעי. והרמב"ם בפירוש המשניות (תרומות פ"ח מ"ג) כתב 'כי שבת קובעת למעשר, ואסור לו לאכול מן הטבל אכילת ארעי בשבת, לפי שמשעה שנכנסת שבת הכל מתוקן לאכילה ומוכן ויתחייב למעשר, למאמר השם יתעלה וקראת לשבת עונג, וכל מה שימצא מוכן יאכל וישתה ממנו בשבת'. והיינו שכיון שכל מה שנמצא בביתו בשבת ראוי ומוכן לקיים בו מצות עונג, נחשב כאכילת קבע.

ובמאירי (חידושים לד: ד"ה אי) הביא בשם יש מי שפירש שאין יום טוב קובע למעשר[כח] משום שביום טוב יש רק חיוב שמחה ואין בה חיוב עונג[כט], וכן כתב הצל"ח (ביצה לה. ד"ה ונתתי) וכן מבואר בפני יהושע (שם מ. ד"ה אלא) ובחתם סופר (שבת קיא. ד"ה הרמב"ם)[ל].

דברי האבודרהם והבית הלוי בזה

ובאבודרהם בסדר מעריב של שבת (פרק במה מדליקין משנה ו) הביא יש מפרשים שאין מברכין על הדלקת הנר ביום טוב, משום שביום טוב יש רק דין כבוד ושמחה ואין דין עונג ולכך אין זה מצוה וחובה כמו בשבת, וכן נקט בבית הלוי (על התורה פרשת [illegible] ובזה) שביום טוב יש רק דין כבוד ושמחה, ואין בו דין עונג[לא].

הוכחה מהדין שמותר לתרום שלא מן המוקף

במקור ברוך (שו"ת ח"ב סי' לה) הוכיח שיש דין עונג ביום טוב מהגמרא (יבמות צג.) שדרשו מהפסוק (דברים יד כג) 'למען תלמד ליראה' אלו שבתות וימים טובים, וכתבו שם התוספות (ד"ה אלא) שבערב שבת ויום טוב הותר לתרום שלא מן המוקף משום עונג שבת, הרי לנו שאף ביום טוב יש דין עונג, ואין לומר שההיתר לתרום שלא מן המוקף הוא משום שמחה, שהרי דין השמחה הוא בבשר ויין ולא בפירות.

היכן מתקיים הדין עונג לרבי אליעזר בכולו לה'

והנה בגמרא מבואר 'הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם, מאי טעמא וקראת לשבת עונג', ומבואר מזה שאף לרבי אליעזר ששייך לקיים את דין היום טוב בכולו לה', מכל מקום חייב לקיים דין עונג רק על ידי ה'לכם'. ואם כן לפי"ז מוכח מכך שאין דין עונג ביום טוב, שאם לא כן כיצד רבי אליעזר התיר לעשות בו כולו לה' ולבטל מצות עונג[לב].

אכן הוכחה זו תלויה במה שנתבאר לעיל (אות א) שמצינו ב' שיטות בגדר דינו של רבי אליעזר שמותר לעשות את היום טוב כולו לה', האם נחשב שבאופן זה מתקיים דין שמחת היום טוב, או שהוא רק היתר לקיים את דין היום טוב בלא שמחה על ידי זה שהוא עושהו לה'. שאם נאמר שטעמו משום שמתקיים בכך דין שמחה, אם כן מסתבר שרק הדין שמחה מתקיים בדברי תורה אבל אין בזה קיום של עונג, אולם אם נאמר שזה היתר מסוים לקיים ביום טוב כולו לה' כתמורה ותחליף לקיום דין שמחה, הוא הדין שיש לומר שהקיום בדרך זו של כולו לה' יכול לבוא גם במקום מצות עונג[לג].

לילד יחף ביו"ט

ובשלחן ערוך (סי' תקכט ס"א) כתב שביום טוב יש דין עונג וכשיטת הרמב"ם, וכן כתב במשנה ברורה (סי' שא סק"ב) שעונג יום טוב ושבת שוים ואסור לילך יחף אף ביום טוב[לד].

שיטת הרא"ש בברכות שהחציו לכם מצד חיוב שמחה

והנה בגמרא מבואר שמהפסוק של 'עצרת תהיה לכם' לומד רבי יהושע שצריך חציו לכם, ולכאורה לדעת הרמב"ם שסובר שיש ביום טוב גם דין עונג, יש לדון ביסוד הדין של חציו לכם שנתחדש ביום טוב ונלמד מהפסוק של 'עצרת תהיה לכם', האם יסוד חיובו הוא משום שמחה או משום עונג.

ומצינו בראש (ברכות פ"ז סי' כג) שכתב בשם רבינו יהודה שחייב אדם לאכול פת ביום טוב משום שמחה, שמדין חציו לכם שמחייבו בשמחה חייב באכילת פת, מפני שעיקר אכילה היא בפת[לה]. ומבואר שסובר שנתחדש בחציו לכם דין שמחה ולא מדין עונג[לו].

אולם הרעק"א (שו"ת מהדו"ק סי' א) כתב בפשיטות שהחיוב של החציו לכם שלומדים מעצרת תהיה לכם, הוא משום עונג וכתב שזה המקור לחיוב עונג, ונפקא מינה לפי"ז לגבי נשים שאף שחייבות בשמחה מכל מקום כיון שפטורות מחובת עונג כיון שזו מצות עשה שהזמן גרמא, מותר לה שלא לאכול סעודת יום טוב, וכן כתב במשנה ברורה (סי' תקכט סק"א) שהדין של חלקהו חציו לה' וחציו לכם הוא מדין עונג[לז].

קיום השמחה והעונג במתענה ביו"ט

והנה הובא לעיל מה שהקשה הדרכי משה (סי' תקכט אות ב) על המהר"י וויל שכתב שמי שמתענה צריך לומר תחינות או שיהא יושב ושונה כל היום. והקשה הדרכי משה שלכאורה קיים את חובת עונג 'יום טוב בכך שמתענה, שאף זה נחשב כולו לה'.

ובזכרון שמואל (סי' לב) כתב שלפי דברי הרעק"א שביום טוב יש דין שמחה ויש דין עונג, יש לומר שאדם המתענה משום שנחשב עונג בשבילו, הרי זה בא כקיום עונג 'יום טוב אבל עדיין אינו מקיים את שמחת יום טוב, ואת זה יכול לקיים רק על ידי שיהא יושב ושונה. אכן עדיין צריך ביאור שהרי

כז. דהיינו שדבר שהגיע לעונת המעשרות, שהוא השיעור שחייב במעשר, ודעתו להכניסו לביתו, מותר לאכול ממנו אכילת עראי עד שיקבע למעשר, דהיינו על ידי אחד מן הדברים הקובעים אותו לחיובו במעשר, שנתבארו בדברי הרמב"ם (מעשר פ"ג ה"ג) חצר, מקח, אש, מלח, תרומה ושבת.

כח. ובשער המלך (מעשר פ"ה הכ"ג) ובפרי מגדים (או"ח סי' רס משבצות זהב סק"ג) כתבו שיום טוב קובע למעשר, וכן נקט המאירי בבית הבחירה (ביצה ג. ד"ה כל, לד: ד"ה השבת).

כט. ובמאירי (ברכות מט: ד"ה מה שביארנו) צידד שרק בשבת יש דין אכילת פת, משום שרק בשבת יש דין עונג וביום טוב אין דין עונג, ונראה מדבריו גם שם שסובר שבדין עונג יש חילוק בין שבת ליום טוב.

ל. והחתם סופר שם כתב לבאר בזה את דברי הרמב"ם (שביתת יום טוב פ"ו הט"ז) 'וכן ראוי לאדם שלא יסעוד בערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה כערב שבת, שדבר זה בכלל הכבוד', ונראה מדברי הרמב"ם שיותר פשוט האיסור לאכול בערב שבת מבערב יום טוב, והוצרך הרמב"ם לחדש שאף בערב יום טוב קיים איסור זה, וביאר החתם סופר שבשבת שיש מצוה של עונג מי שאוכל שלא לתיאבון לא קיים את המצוה כיון שאינו מתענג בזה אבל ביום טוב מי שאוכל שלא לתיאבון קיים מצות אכילה.

לא. וכתב שם חידוש על פי זה שביום טוב אין יוצא ידי חובתו אם אכל לשם תענוג, וז"ל שם 'דבאכילה של שבת גם אם האדם מכוין בו לתענוג גם כן למצוה יחשב דבשבת כתיב 'וקראת לשבת עונג' דמצוה להתענג בשבת, וא"כ כוונתו היא למצוה, ומה שאין כן ביו"ט לא כתיב בו בשום מקום עונג, וכתיב בו רק כבוד ושמחה, ומשום הכי אם מכוין לתענוג הא אין כוונתו למצוה, ועל כן צריך ליזהר באכילתו לכוין בו לשם מצוה שמתענג בו בשביל כבוד יו"ט', ועיקר הדבר שאת דין עונג מקיימין אם הוא לא נתכוין לשם מצוה, הגר"א בפירושו לספר ישעיה (א יג) אינו סובר כן, שכתב 'לענג השבת במאכל ומשתה ולכבדו בכסות נקיה, ושיהיה כוונתו לשם שבת ולא להנאת עצמו, על זה אמר וקראת לשבת עונג, לשבת דייקא. וכן אמר כל המענג את השבת. וכן סדרו לנו בתפילה 'מענגיה לעולם כבוד ינחלו', מענגיה דייקא, היינו הנשמה יתירה שזוכין לה המשמרין את השבת כדת'.

לב. כן הקשו בברכת אברהם (ביצה לד: ד"ה שבת) ובמועדים וזמנים (ח"ז סי' קנג), ולהמבואר בהערה לעיל שיתכן שהדין עונג ביום טוב תלוי במחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע, לכאורה לא קשה שזה עצמו ביאור דברי הגמרא, שבשבת שנאמר עונג מודה רבי אליעזר שזה מחייב בדין לכם וזה לא יכול להתקיים בכולו לה', וכמו כן צריך לומר בדברי הגר"א שהובאו לעיל שדין עונג יום טוב הוא מצד שזה נקרא שבת, וצריך לכאורה לומר שכל דבריו הם להלכה שקיימא לן כרבי יהושע, אבל לרבי אליעזר רק בשבת יש דין עונג, ויתכן לומר בדעת הגר"א והרעק"א לפי המבואר להלן שיתכן שאע"פ שגם בשבת וגם ביום טוב יש דין עונג, מכל מקום העונג בשבת הוא קיום מחמת עצמו לקרוא לשבת עונג, אולם ביום טוב העונג בא בשביל הדין שמחה, וממילא רק ביום טוב יש תמורה לדין שמחה על ידי עשייתו כולו לה' ולא בשבת.

לג. ומה שהגמרא אומרת שהכל מודים דבשבת בעי לכם משום וקראת לשבת עונג, אין כוונת הגמרא שבעונג לא שייך לקיים את הלה', אלא שבשבת נאמר רק וקראת לשבת עונג, ולא נתחדש בשבת האופן של קיומה על ידי כולה לה'.

לד. המקור שיש בזה קיום של עונג שביראים (סי' תיב) כתב 'וכשם שיש עונג באכילה, כך יש עונג בהנאת גופו, ומצוה לאדם לענג עצמו בהנאת גופו, שגם היא נקראת עונג, דכתיב 'אשר לא נסתה כף רגלה הצג על הארץ מהתענג ומרוך' (דברים כח נו), והב"ח (או"ח סי' רמב ס"ה) כתב שמדברי היראים יש ללמוד להזהר שלא לילך יחף בשבת.

לה. ובמעדני יום טוב שם (סק"ז) ביאר שאף על פי שאין שמחה אלא בבשר ויין, מכל מקום צריך שתהיה פת יחד עמה וכדמסיק שעיקר האכילה היא בלחם, אולם ביראים (סי' תכז) כתב בפירוש ששייך דין שמחה בבשר ויין אף בלא פת וכתב שמה ששנינו בברכות (מט:) שבראש חודש אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל היינו שאינו חייב לאכול פת, אולם הוא חייב לאכול בשר ויין משום שמחה אף אם אינו אוכל פת.

לו. וראה לקמן שלדברי הרא"ש לכאורה חייב באכילת פת אף בחולו של מועד, שהרי גם בחול המועד יש דין שמחה והשמחה מחייבת אכילת פת.

לז. ומקור דין חציו לכם לדעת רבי יהושע הוא מהפסוק 'עצרת תהיה לכם', שפסוק זה נאמר על שמיני עצרת, והרי מבואר בגמרא (נא.) שיש ריבוי של לילי יום טוב האחרון לשמחה, ונחלקו הראשונים בביאור דברי הגמרא, רש"י (ד"ה לרבות) סובר שזה ריבוי רק על הלילי יום טוב האחרון, אולם היום של היום טוב האחרון אין בו דין שמחה, והתוספות (ד"ה לרבות) סוברים שהריבוי לשמחה הוא לכל הלילות של יום טוב, אולם ביום של יו"ט האחרון ודאי יש דין שמחה, ולשיטת רש"י שאין דין שמחה ביומו של היום טוב האחרון לכאורה צריך ביאור הרי המקור של חציו לכם הוא מהקרא של עצרת תהיה לכם שהולך על שמיני עצרת, והרי לדעת רש"י ביום טוב זה עצמו אין כלל דין שמחה, ומוכח לשיטת רש"י שהריבוי שיש מפסוק זה שחציו לה' וחציו לכם, הוא לא מדין שמחה כדעת הרא"ש בברכות, אלא מדין עונג ודין העונג קיים גם כן ביומו של היו"ט האחרון, אלא שמאידך יש לעיין מלשון רש"י (סח: ד"ה ורבי יהושע) שכתב 'ורבי יהושע דמפיק שמחת יום טוב ראיה לפסח, אזיל לטעמיה דאמר שמחת יום טוב מצוה היא'. ומבואר בזה בלשון רש"י שהנידון כאן הוא על מצות שמחת יום טוב ולא על עונג יום טוב, והרי על זה הגמרא מביאה שזה רבי יהושע לטעמיה שסובר שצריך חציו לכם, אלא שיתכן שמה שהגמרא אומרת שרבי יהושע לטעמיה היינו שלרבי יהושע אסור לו להתענות וממילא יש עליו מדין השמחה לאכול בשר.

המהר"י ווייל עוסק באדם שאומר תחנונים כל היום שלכאורה אין בזה קיום של שמחה[לח].

אהח 19/06/2018

ג. חיוב אכילת פת ודין נשים בחיוב זה

דברי הרעק"א באשה שלא הזכירה יו"ט בברכת המזון

הרעק"א (שו"ת מהדו"ק סי' א השמטות שם) חידש שאשה ששכחה לומר "יעלה ויבא" בברכת המזון ביום טוב אינה צריכה לחזור ולברך [משום חובת ההזכרה של מעין המאורע], ויסוד דבריו הם על פי דברי הרמב"ם דלעיל (אות ב) שיש ביום טוב חיוב עונג, ושחיוב אכילת פת ביום טוב אינו משום שמחה אלא משום עונג, וממילא לפי"ז עולה שאף אם נאמר שאשה חייבת בעצמה בשמחה ביום טוב, מכל מקום חובת אכילת פת היא מדין עונג ונשים פטורות ממנו משום שזו מצות עשה שהזמן גרמא[לט].

במחלוקת הראשונים בדין אכילת פת ביו"ט

והובא לעיל שמדברי הרא"ש בברכות (פ"ז סי' כג) מתבאר לכאורה שלא כדברי הרעק"א. ושורש הנדון בדבריו הוא שהנה בסוגיא בברכות (מט:) מבואר שבשבתות וימים טובים אם טעה ולא הזכיר את של שבת ויום טוב מחזירין אותו לראש, והטעם מבואר בגמרא שכיון שהשבת והיום טוב מחייבין אותו באכילה, ממילא הברכה היא חובה וחוזר אם לא הזכיר, ומבואר שאכילת הפת בשבת וביום טוב היא חובה, והתוספות (סוכה כז. ד"ה אי בעי) הקשו שמצינו בזה סתירת הסוגיות, שמצינו בגמרא בסוכה (כז.) על מה שאמר רבי אליעזר שחייב אדם לאכול ארבע עשרה סעודות בסוכה בחג הסוכות, אחת ביום ואחת בלילה, וחכמים חולקים וסוברים שאין לדבר קיצבה חוץ מליל יום טוב ראשון, ובגמרא אמרו שטעמם של חכמים הוא שמ'תשבו כעין תדורו' לומדים שגדר חובתו הוא כדירה של כל ימות השנה, שהאכילה תלויה ברצונו, שאם רוצה אוכל ואם אינו רוצה אינו אוכל, ואף בסוכה אם רוצה יאכל ואם אינו רוצה לא יאכל, ולכאורה מבואר בגמרא שחוץ מליל יום טוב ראשון, אם רוצה שלא לאכול פת אינו חייב לאכול, וזה סותר לסוגיא בברכות שיש חובת אכילת פת בכל יום טוב.

ותירצו התוספות, שבסוגיא בברכות מדובר רק על לילי יום טוב ראשון של פסח וסוכות ששם יש עליו חיוב אכילת פת, אולם בשאר ימים טובים אין חיוב אכילת פת, והתוספות הוסיפו שמה שמבואר בגמרא שיום טוב דינו חציו לה' וחציו לכם החציו לכם אינו צריך להתקיים דווקא באכילת פת אלא יכול להתקיים גם באכילת בשר ופירות.

והתוספות (סוכה מט: ד"ה אי בעי) כתבו שהעיקר להלכה זה כסוגיא בברכות שבכל סעודות שבת ויום טוב חייב באכילת פת, ומה ששנינו בסוכה (כז.) שאי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל, היינו שמחמת הסוכה הוא אינו חייב לאכול כי אם ביום טוב ראשון שאם ירדו גשמים ואכל חוץ לסוכה חייב לחזור ולאכול בסוכה[מ], מה שאין כן בשאר הימים אם ירדו גשמים ואכל בביתו אינו צריך לשוב ולאכול בסוכה. והנה הרא"ש בברכות (שם) הביא בשם רבינו יהודה כדברי התוספות בברכות שחייב אדם לאכול פת בכל סעודות יו"ט, וכתב שם שחיוב אכילת פת ביום טוב הוא משום חיוב שמחה ולא משום חיוב עונג, ומתבאר מכך לכאורה שלא סבר כדברי רעק"א שחיוב פת הוא מדין כבוד ועונג[מא].

ברשב"א ובמאירי מבואר שהפת מדין עונג

אולם במאירי (בית הבחירה ברכות מט: ד"ה מה) משמע כדברי רעק"א שחיוב אכילת הפת משום עונג, שכתב "מה שביארנו שיו"ט אי אפשר בלא אכילת פת, שמא תשיב, והלא בסוכה ומצה אמרו 'שאין חיוב אלא לילה ראשונה, ואם כדבריך הרי אי אפשר לאכילת פת בלא סוכה, אין זה כלום, שהרי אפשר באכילת עראי לדין סוכה ובבצקות של גויים ומצה עשירה לדין מצה, או שמא כך פירשו אינו חייב אלא לילה ראשונה מתורת סוכה ומצה אלא מתורת יום טוב, יש מפרשים בזו שבשבת ויום טוב דיו בפירות ואע"פ שאין בהם ברכת המזון אפשר בפירות של ז' המינים שהן במעין ג', ולדעת תלמוד המערב שמטעין להזכיר בה מעין המאורע, ובראש חודש אינו צריך אף לפירות שלא נאסר בו אלא תענית הבא מצד אבל וצער, ובשבת מיהא לדברי הכל טעון פת דעונג כתיב ביה ואין עונג בלא פת', וכן מבואר בדברי הרשב"א (שם ד"ה תפלה) שכתב 'ומינה נמי שמעינן דבשבתות על כרחך אכיל פת, ומשום דכתיב ביה 'עונג' ואין עונג בלא אכילת פת', וכן הובא לעיל שבמאירי והרבה מן האחרונים חולקים על המבואר בדברי הרמב"ם וסוברים שביום טוב אין כלל חיוב עונג.

דברי רעק"א שאין היקש זכור ושמור ביו"ט

ובדברי הרעק"א מבואר חידוש נוסף שכתב (שם) לפטור נשים מחיוב קידוש של יום טוב משום שהוא מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות ממנו, והיינו שפשוט לרעק"א שהמחייב של קידוש בשבת בנשים, שהוא משום 'זכור ושמור' (ברכות כ:) ודרשו חכמים שכל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, זה דין רק בשבת ולא ביום טוב, אמנם כבר עמד בזה במנחת חינוך (מצוה לא אות יח) האם נשים חייבות בקידוש של יום טוב או לא, וכתב לתלות באם קידוש של יום טוב הוא מן התורה או מדרבנן, שאם זה מצוה מן התורה אזי גם נשים חייבות, אולם אם זה מדרבנן מסתבר שנשים פטורות, ומתבאר מכך שדעתו שאם קידוש הוא מן התורה נשים חייבות בו, ולא נאמר שהם פטורות מחמת מצות עשה שהזמן גרמא, וכן כתב בלחם משנה (עבודה זרה פי"ב ה"ג) שאם קידוש ביום טוב הוא מן התורה, מסתבר שאף בזה נאמר הכלל שכל שישנו בשמור ישנו בזכור, והיינו שיום טוב נלמד מדיני שבת, וכמו שהם חייבות בכל דיני השבת הם חייבות גם כן בכל דיני היום טוב[מב], ולפי זה עולה שנשים חייבות בעונג יום טוב אף שהיא מצות עשה שהזמן גרמא.

חובת נשים בקידוש ביו"ט

ומה שפסק הרעק"א שנשים פטורות, לכאורה היינו שנקט לעיקר כדעת המגיד משנה (הלכות שבת פכ"ט הי"ט) שקידוש של יום טוב הוא מדרבנן[מג] וממילא אין נשים חייבות בו, כיון שאינו בכלל ההיקש שכל שישנו בשמור ישנו בזכור, וכמו שכתב הלחם משנה שרק אם חייבים מהתורה אמרינן להיקש זה[מד].

אולם בשלחן ערוך הרב (סי' רעא ס"ה) נקט שאפילו אם נאמר שנשים חייבות בקידוש מדרבנן, מכל מקום גדר התקנה של המדרבנן גם כן היה מצד זה שכל שישנו בשמור ישנו בזכור, וגם כלפי הדרבנן נשים חייבות בכל מצות היום של היום טוב[מה], ולדבריו הוא הדין שנשים חייבות בעונג יום טוב ויהיו חייבות לחזור אם שכחו יעלה ויבוא ושלא כדברי הרעק"א.

החילוק בין יו"ט לחול המועד בחיוב פת

והנה הרעק"א כתב להוכיח כדבריו ממה שאף שבחול המועד יש חיוב שמחה מכל מקום אין חיוב לאכול פת, ומבואר מזה שהחיוב לאכול פת אינו מצד השמחה כי אם מצד הדין עונג, ואין דין עונג בחול המועד, ועל ראיה זו תמה בשאילות שמואל תוספאה (שו"ת סי' יא) שהרי אף ביום טוב יש חיוב של לחם משנה מחמת זה שלא ירד המן ביום טוב וכמו שכתבו התוספות (ביצה ב: ד"ה והיה), וכמו שנשים חייבות בלחם משנה בשבת כיון שאף הן היו באותו הנס[מו] של המן שירד במדבר לחם משנה מערב שבת, כמו כן אף ביום טוב נשים חייבות מטעם זה בלחם משנה, וממילא זה עצמו מחייבם בסעודה ביום טוב זכר למן, ולפי"ז בחול המועד שאין חיוב משום זכר למן, בזה אין

לח. ועל כרחך שכאשר הוא עושה כן בתורת לה' אלהיך אין לו חיוב שמחה וזה מה שמתיר לו לבטל את השמחה, ואם כן יהיה התירוץ על המהר"י ווייל לא משום שבתחנונים עצמם יש קיום של שמחה, אלא על כרחך הוא צריך לעמוד בתחנונים, שבלא זה אע"פ שהוא מקיים את העונג בתענית מכל מקום הוא ביטל את הדין שמחה, וההיתר לבטל את השמחה זה רק משום הלה' אלהיך, ואף על פי שלרבי יהושע אין היתר לעשות זאת, יתכן שכל מה שרבי יהושע חולק על רבי אליעזר זה רק כלפי הדין עונג, אולם כלפי הדין שמחה מודה רבי יהושע שמועיל לעשותו כולו לה' אלהיך וזה יעמוד במקום השמחה.

לט. בזכרון שמואל (סי' לב סק"ז) הקשה על זה, שאם כן תהיה אשה פטורה מחיוב הדלקת נרות ביום טוב שזה מצד חיוב כבוד יום טוב והזמן גרמא, כמבואר ברמב"ם (הלכות שבת פ"ל הט"ז), וכתב שם ליישב שכיון שהכבוד של הדלקת נרות שבת ויום טוב זה דין כבוד שיש לפני שמגיע השבת והיום טוב, יתכן לדון שאין זה נקרא מצות עשה שהזמן גרמא, ועיין בבית הלוי שהובא לעיל שאף על פי שביום טוב אין דין עונג יש בו דין כבוד, ויתכן שאע"פ שנשים פטורות מעונג יום טוב מכל מקום חייבות בכבוד יום טוב.

מ. תירוץ נוסף על הסתירה בסוגיות מבואר בבעל המאור (ד"ה ונראה לי) שכתב ששונה היום טוב של סוכות, שכיון שהכתוב הקישו לדירה, ממילא זה גילוי שגם מצד ההלכות יום טוב שלו הסעודות שבו הם רשות ולא חובה כי אם בליל יום טוב.

מא. ובזכרון שמואל (סי' לב) עמד בזה, וכתב שלכאורה תהיה נפקא מינה לדינא, שלדברי הרא"ש וכמו שביאר את דבריו במעדני יום טוב שהחיוב אכילת פת הוא בתורת טפילות להבשר, אם כן מי שאין לו בשר ביום טוב לא יהיה לו חיוב אכילת פת, ואם אכל סעודה ללא פת ושכח בה יעלה ויבא הוא אינו חוזר, ומה שאין כן לדברי הרעק"א שהחיוב אכילת פת ביום טוב הוא מהפרשה של כבוד ועונג יום טוב, ממילא מי שאין לו בשר ויין עדיין הוא יהיה חייב באכילת פת.

מב. ואין זה היקש רק לגבי קידוש כמו שכתב הר"ן בשבת (על הרי"ף, קיז: ד"ה וכתב ר"ת) 'שבכל מעשה שבת איש ואשה שוין כדילפינן מזכור ושמור את שישנו בשמירה ישנו בזכירה ובכלל זה הוו כל חיובי שבת', ומבואר שההיקש הזה מחייב בכל דיני שבת ולא רק בקידוש, ואם כן הוא הדין שהיקש זה מחייב את הנשים בעונג יום טוב ששבת ויום טוב שוים בזה.

מג. וכן נקט לעיקר במשנה ברורה (סי' רעא סק"ב) כדעת המגיד משנה שקידוש ביום טוב הוא מדרבנן.

מד. ולפי זה י"ל שאף הדין חיוב מחמת הלימוד מעצרת תהיה לכם הוא גם כן רק דרבנן ואין חיוב פת מהתורה, שהרי אם היה חיוב פת מהתורה כלפי זה היינו עושים היקש מזכור לשמור לחייב נשים בפת ביום טוב.

מה. וכן נקט בפשיטות בבן איש חי (פרשת בראשית שנה א) ובאגרות משה (שו"ת חי"ד או"ח סי' ק).

מו. וכפי שהביא הר"ן (על הרי"ף, שבת קיז: ד"ה וכתב) בשם רבינו תם (ספר הישר חלק השו"ת סי' ע אות ד).

חיוב סעודה[מז], והרעק"א עצמו בתוך התשובה צידד שזו סיבת אכילת חיוב פת בשבת וביום טוב מטעם דקדשו לשבת ויו"ט במן, אלא שנראה מדבריו שאין זו סיבה לחיוב בפני עצמו אלא זה הכל בכלל הטעם של כבוד שבת.

אהח 19/06/2018

המחייבין פת בחול המועד

ולדעת הרא"ש שחיוב הסעודה בפת ביום טוב הוא משום השמחה, לכאורה עולה לפי"ז נפקא מינה, שכיון שחיוב השמחה הוא בכל שמונה ימים, אם כן הוא הדין שחייב לאכול פת אף בחולו של מועד[מח], ובאמת שיש שיטות שסוברים כן להלכה, שבבית יוסף (סי' קפח ד"ה וכתב הרשב"א) הביא את דעת התשב"ץ (סי' ריד) הסובר שבחול המועד יש חיוב אכילת פת, ובביאור הגר"א (סי' קפח ס"ז) כתב שבפשטות יש ראיה מדין שמחה בחולו של מועד שיש בו חיוב אכילת פת, וכתב 'אבל אינו מוכרח', ובמגן אברהם (סי' תקל סק"א) כתב שלכתחילה יש לאכול פת בחול המועד, וביאר במחצית השקל (שם) שטעמו בזה כדי לחוש לדעת התשב"ץ דלעיל.

מבואר בראשונים שגם בדין שמחה יש חילוק בין יו"ט לחול המועד

אולם בראשונים נראה שאפילו אם נאמר שהחיוב של חציו לכם הוא מדין שמחה, מכל מקום אין חיוב אכילת פת בחול המועד, שבשיטה מקובצת (ברכות מט. ד"ה טעה) כתב שדין אכילת פת ביום טוב הוא מדין שמחת יום טוב, וכתב שם שאף האוכל מצה עשירה בליל פסח יצא ידי חובת שמחת יום טוב ולא יצא ידי חובת מצה, ואם לא יזכיר יעלה ויבא בברכת המזון יחזור, ומכל מקום כתב שבחולו של מועד אינו חוזר אם לא אמר יעלה ויבא ודינו כראש חודש, וכן מבואר במאירי (סח. ד"ה כבר ביארנו) שאף שכתב שהדין של חציו לכם הוא מדין שמחה, וכתב שהאכילה והשתיה מדין שמחה מצוה היא, ומכל מקום כתב שבראש חודש וחביריו [ומבואר שם מדבריו לעיל שכוונתו גם על חול המועד] אינו חייב באכילת פת.

החיוב של עצרת תהיה לכם הוא

ולכאורה ביאור הדבר שאף להרא"ש מקור לחיוב אכילת פת ביום טוב נלמד מ'עצרת תהיה לכם', שמזה לומדים שהחיוב שמחה של יום טוב מחייב קביעות סעודה על הפת מלבד הדין 'ושמחת בחגך' שמחייב אכילת בשר ויין, והם ב' חיובים נפרדים שנלמדים משני מקורות אחרים, ומכל מקום נקט הרא"ש בפשיטות שיסודם של ב' החיובים הללו הוא מדין שמחה, אולם עדיין יש לומר שכיון שפשטות הפסוק של עצרת תהיה לכם אינו אלא על דיני יום טוב שיש בו איסור מלאכה, ולכך אף הדין לכם המיוחד שנתחדש בו, הוא דין שמחה מיוחד שנאמר דווקא ביום טוב, שמחויב באכילת פת, ומה שאין כן בחובת שמחה של חול המועד, אינה מחייבת אכילת פת, אלא כל חובתו היא רק מדין 'ושמחת בחגך' שזה מתקיים באכילת בשר ושאר מיני שמחות.

כן מפורש בבעל המאור

וכן מבואר בבעל המאור (סח: ד"ה ורבי) שכתב 'ונראה כי ראשי חדשים וחולו של מועד הכל מודים ששמחתן רשות שלא נאמרה בהם עצרת, ובמסכת ברכות בפרק שלושה שאכלו אמרינן בראש חודש אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל, ושבתות וימים טובים לא סגיא דלא אכיל וכו' ויש תעניות שאדם מסיח דעתו מאכילה מחמת עסקיו בדברים אחרים, או שמעביר את שעתו במיני פירות או במיני תרגימא דברים שאין טעונין שלוש ברכות לאחריהם ואין טעונין סוכה, וזו היא שרמזו עליה במסכת ברכות ובסוכה והיא מותרת בראשי חדשים ובחולו של מועד, ואסורה בשבתות וימים טובים שצריך לקבוע להם סעודה וכו' ובחולו של מועד דכולי עלמא אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל שלא נאמרה עצרת אלא ביום טוב', ומפורש בדבריו שיש חילוק בדין קביעות הסעודה בין יום טוב לחול המועד, שביום טוב נאמר 'עצרת תהיה לכם' ונאמר בו מכח זה חיוב קביעת סעודה, ובחול המועד שלא נאמר עצרת תהיה לכם אין בו חיוב קביעות סעודה והשמחה בו נקראת רשות, והיינו שאין חיוב לקיום השמחה היתירה של קביעות הסעודה.

יתכן שאף להרא"ש נשים פטורות מאכילת פת ביו"ט

ולפי זה לכאורה אין מקור מדברי הרא"ש לשיטות שיש דין סעודה בחול המועד, וכן יש לדחות את הוכחת הרעק"א מזה שאין דין חיוב פת בחול המועד, שחיוב אכילת פת הוא מדין עונג, שיש לומר שאף אם זה מדין שמחה, זה דין שמחה מיוחד שנלמד מעצרת תהיה לכם[מט], וכיון שחיוב שמחה זה אינו כגדר חיוב שמחה שנלמד מ'ושמחת בחגך', הרי שמחיוב שמחה זה נשים פטורות, וממילא יתכן שדברי הרא"ש לא סותרים לדינו של הרעק"א שחיוב שמחה הנלמד מעצרת תהיה לכם לא נתחייבו בו נשים[נ].

מהו שיעור סעודת שבת ויו"ט

והנה לגבי שיעור סעודת שבת, מבואר בשו"ע (או"ח סי' רצא ס"א) "יזהר מאוד לקיים סעודה שלישית ואם הוא שבע יכול לקיים אותה בכביצה', ובמגן אברהם (שם סק"א) כתב שכביצה לאו דווקא שזה עדיין חשוב כאכילת ארעי ואינו נחשב כסעודה, ומבואר שלסעודת שבת צריך לאכול יותר מכביצה[נא].

אכן לענין סעודת יום טוב, יש אחרונים שדנו שיתכן שיהיה די לה בכזית ולא יצטרכו כביצה או יותר מכביצה. ויסוד הנידון בזה הוא מה שהובא לעיל, שהקשו הראשונים מה החידוש בחובת אכילת כזית בליל סוכות [שנלמד בגזרה שוה ט"ו ט"ו מחג המצות] והרי גם לולא זאת יש חיוב אכילת פת מצד סעודת יום טוב. והצל"ח (ברכות מט: בתוד"ה אי בעי) כתב שלכאורה יש בזה נפקא מינה פשוטה שמצד סעודת יום טוב די לו בכזית ועדיין אינו מתחייב לאוכלו בסוכה לפי שכזית נחשב אכילת ארעי ופטור מן הסוכה, אולם לאחר שנתחדשה הגזרה שוה לחג המצות, נקבעה המצוה אף באכילת כזית פת. ומוכח מדבריהם שכיון שהכזית נעשה חשוב מחמת הסעודת יום טוב חייב לאוכלו בסוכה, ונראה שנקט בפשיטות שסעודת יום טוב בכזית ושלא כדעת רוב הראשונים שסעודת שבת היא בכביצה.

וצריך לומר לדבריו ששונה דין סעודת יום טוב מסעודת שבת, שבסעודת שבת שחיובו הוא מצד עונג, העונג הוא בקביעות הסעודה בשבת ומה שאין כן היכן שחיוב אכילת פת הוא מצד שמחה[נב], באופן זה די בזה שאוכל כזית כדי לקיים את מצות סעודת יום טוב. ולכך פשוט להצל"ח שמספיק כזית לסעודת יום טוב, והצל"ח הולך בזה כשיטתו שהובאה לעיל שביום טוב אין חיוב עונג אלא רק חיוב שמחה, ולשיטתו על כרחך שאין חיוב הפת ביום טוב משום עונג[נג].

סיכום השיטות בזה

ובסיכום שיטות הראשונים עולה לנו ששיטת התוספות בסוכה שאין כלל חיוב אכילת פת ביום טוב, וכן שיטת הרשב"א והמאירי, ושיטת שאר הראשונים שיש חיוב אכילת פת ביום טוב, ובטעם הדבר, ברא"ש כתב שהוא משום דין שמחה ובבעל המאור מבואר שהוא מצד עצרת תהיה לכם, ויתכן שזו גם כן כוונת הרא"ש, אולם הגר"א נקט שזה דין שמחה ממש שצריך להיות גם בחול המועד, והרעק"א נקט שחיובו הוא משום עונג, ויש שרצו לומר שחיובו משום זכר למן.

ד. תענית ביום טוב

שיטת הבעל המאור בתעניתו של מר בריה דרבינא

בגמרא (סח:) הובא שמר בריה דרבינא היה יושב בתענית כל השנה כולה מלבד עצרת, פורים וערב יום הכיפורים, והבעל המאור (סח: ד"ה ורבי) הוכיח ממעשה זה שהלכה כרבי אליעזר שיכול לעשות או כולו לה' או כולו לכם ופסקו להלכה שמותר להתענות בכל הימים טובים חוץ מפורים ועצרת[נד], ומדבריו מבואר שמה שאמרו בגמרא שמר בריה דרבינא היה יושב בתענית כל השנה זה לא כולל שבתות כיון שבשבת הרי אף רבי אליעזר מודה שצריך בו לכם, והבעל המאור כתב שזה דווקא בתענית של בקשת רחמים שזהו

מז. ושם צידד לדון שעדיין לדעת הראב"ד שאין חיוב שמחה על האשה בעצמה והיא יכולה להתענות, ממילא לא יהיה מוטל עליה הזכר לנס של המן, שהנס של המן היה רק למי שרצה לאכול והיה צריך את המן לצורך אכילתו, אולם מי שלא היה צריך אכילה כלפיו לא היה צורך בנס, וממילא רק להרמב"ם שאסור לה להתענות יש חיוב דווקא בסעודה זכר למן.

מח. ועיין לקמן בענין חול המועד מה שנתבאר שאף שיש דין שמחה בחול המועד מכל מקום חיוב שמחתו אינו בשיעור שוה ליום טוב, ואם כן יש ליישב את דעת הרא"ש שאין חיוב השמחה של חול המועד מחייבו באכילת פת.

מט. ולפי זה אין את הנפקא מינה שהובאה לעיל מדברי הזכרון שמואל שכאשר אין לו בשר לדעת הרא"ש אינו חייב באכילת פת לחוד, שלפי זה אין הכרח למה שכתב המעדני יום טוב שהחיוב פת ביום טוב הוא ללפת את הבשר, אלא חיוב פת הוא חיוב בפני עצמו שמחויב בו מחמת השמחה הנלמדת מעצרת תהיה לכם, וחיוב זה קיים אף אם אין לו בשר ואף אם אכל סעודה ללא פת הוא חוזר על ברכת המזון אם שכח מלומר בו יעלה ויבא.

נ. והנה הבעל המאור כתב להתיר את התענית ביום טוב משום שזהו עונג שלו, ולכאורה צריך ביאור כיון שמבואר בבעל המאור שהחילוק בין חול המועד ליום טוב הוא אם שמחתו רשות או חובה, ואם כן ביום טוב שהנידון הוא מצד שמחה מה מתיר להתענות כיון שזה עונג הוא לו, ובפשטות צריך לומר שדברי הבעל המאור שמותר להתענות משום שזה עונג הרי הם בשיטת רבי אליעזר, ובאמת לרבי אליעזר הרי שמחתו רשות ואין ביום טוב דין שמחה אלא רק חיוב עונג, אולם יתכן שהחיוב עונג שיש ביום טוב לדעת הבעל המאור, הוא לא קיום בפני עצמו כבשבת אלא ביום טוב העונג הוא היכי תימצי לשמחה, וממילא כמה שהתענית היא עונג בשבילו זה קיום גם לדין שמחת יום טוב.

נא. כל זה בשיטת הבה"ג (הו"ד בר"ן על הרי"ף שבת קיז: ד"ה ת"ר) ששיעור סעודת שבת בכביצה, ובזה כתב המגן אברהם שצריך מעט יותר מכביצה, והפרי מגדים (שם א"א סק"א) כתב שהב"ח והפרישה חלקו על זה וסוברים שדי בשיעור כביצה מדוקדק, אולם שיטת הריטב"א (סוכה כו. ד"ה אף) שדי בכביצה לשיעור סעודת שבת.

נב. אם נאמר כמו שכתב המעדני יום טוב שהפת נצרכת רק כתוספת להבשר ואינה חיוב מחמת הפת בעצמה.

נג. יעויין כל זה בברכת רפאל (סוכות סי' סט).

נד. וכן כתב המרדכי (ביצה ריש פ"ב רמז תרסט) שמר בריה דרבינא סובר כרבי אליעזר.

עינוגה, אולם בתענית של צער ושל אבל ובכי, אסור אפילו בראש חודש ובחול המועד.

והראב"ד בספרו 'כתוב שם' (על בעל המאור שם) כתב, שאף רבי אליעזר לא התיר אלא להימנע בפועל מאכילה ושתיה, אולם לא התיר לקבוע בו תענית, וכתב שאפשר שהגיע מעשה לידו ולכך קיבל עליו תענית כל ימיו חוץ מהימים הללו ואין למדים מן המפליג, והראב"ד צידד שאין הכוונה שקיבל כל ימיו ממש, אלא שקיבל עליו לכל ימי שני וחמישי וזה אפילו אם חל יום טוב בימים הללו היה מתענה, אולם לא קיבל עליו תענית לשבתות.

ביאור רבינו דוד בזה

ובחידושי רבינו דוד (סח: ד"ה אבל צריך) כתב שמר בריה דרבינא לא קיבל עליו תענית, אלא שלרוב חשקו בתורה היה מונע מעצמו אכילה ושתיה במשך היום והיה אוכל רק בלילה, והתיר לעצמו לעשות כן בשבת כיון שזה היה העונג שלו, ואף ביום טוב שקיימא לן כרבי יהושע שיש מצות שמחת יום טוב באכילה ושתיה[נה] שמחמת יום טוב זו היתה שמחה שלו יותר מאכילה ושתיה, ולדברי הראב"ד ורבינו דוד לא מבואר במעשה של מר בריה דרבינא שמותר לקבל תענית בשבת ויום טוב.

דעת התוספות והרשב"א בתעניתו

התוספות (ברכות מט: ד"ה ואי) כתבו שמר בריה דרבינא היה יושב בתענית חלום, וכן כתב הרשב"א (שו"ת ח"ד סי' רסב), ובהגהות מיימוניות (הלכות תענית פ"א ה"ב) כתב שמי שהאכילה צער בשבילו מותר לו לצום וזה ההיתר של מר בריה דרבינא.

דברי הרמ"א שדין יו"ט כשבת לגבי תענית

כתב הרמ"א (סי' תקכט ס"ב) 'ודין התענית ביום טוב כמו בשבת', והיינו שיש איסור להתענות ביום טוב כבשבת, ולעיל (סי' רפח) מבואר שמותר להתענות בשבת תענית חלום, ושם מבואר גם כן שמי שעונג בשבילו שלא לאכול הוא יכול שלא לאכול בשבת, ומדברי הרמ"א מבואר שהוא הדין ביום טוב מותר להתענות באופנים הללו שדיני התענית ביום טוב ובשבת שוין, ובתעניות שיסוד ההיתר בהם משום שכך הוא עונג לו, מבואר למה התירו להתענות בשבת כיון שזהו הקיום עונג שבת שלו.

מחלוקת המגן אברהם והב"ח ביסוד ההיתר של תענית חלום

ובתענית חלום נחלקו הב"ח (או"ח סי' קפח ס"ד)[נו] והמגן אברהם (שם סק"ז) מהו יסוד ההיתר, הב"ח סובר שבחלום שמדינא דגמרא צריך להתענות עליו בחלום, זה מתיר לו להתענות אפילו אם אין נפשו עגומה עליו, אולם המגן אברהם סובר שאין שום היתר להתענות בשבת אם אין נפשו עגומה עליו, ולדברי הב"ח צריך לומר שזה מיוחד משום הסכנה שבחלום שמתיר להתענות בו.

דעת המהרי"ל לחלק בין שבת ליו"ט

ולכאורה ביום טוב כיון שיש גם כן מצות שמחה מלבד דין עונג, היה מקום לדון שלא יהיה בו היתר תענית חלום, וכן כתב המהרי"ל (סוף הלכות יום טוב) שביום טוב אין להתענות משום הדין שמחה שנאמר בו[נז], וכל ההיתר של תענית חלום הוא רק בשבת, ובחתם סופר (שו"ת או"ח סי' קסח) כתב שאף שבתענית חלום לא קיימא לן כהמהרי"ל זה משום הסכנה שיש בזה, אבל בשאר תעניות קיימא לן כהמהרי"ל שאסור להתענות ביום טוב משום שמחה, ואפילו שאין בשר שלמים מכל מקום צריך שאר אכילה ושתיה, והמהרי"ל בהלכות תענית כתב כן שהמתענה ביום טוב תענית חלום צריך לישב בתענית על תעניתו, ונראה מדבריו שבתענית חלום המנהג להתענות אף ביום טוב[נח].

בראשונים מבואר כמהרי"ל

ובמשנה ברורה (סי' תרלט ס"ג ביאור הלכה ד"ה בליל) כתב לתמוה על מה שהובא לעיל שהקשו הראשונים סתירה מהסוגיא בברכות להסוגיא בסוכה, בנדון אם יש חיוב אכילה ביום טוב, שהראשונים חפשו אופנים שיש חיוב מיוחד מחמת החיוב אכילה של חמישה עשר, וכתב[נט] שלכאורה יש נפקא מינה אם הוא שבע ביום טוב שאין לו כלל עונג באכילתו שבאופן זה אין לו מצוה באכילה מצד דין היום טוב, אולם עדיין יש לו חיוב אכילת פת מצד החיוב המיוחד של ליל חמישה עשר, ולכאורה בדברי הראשונים מבואר בזה שעל אף שאין לו עונג באכילתו, מכל מקום הוא מחויב באכילה מצד שמחת יום טוב, שרק בשבת יש את ההיתר שכאשר האכילה היא אינה עונג לו שהוא אינו חייב לאכול, אולם אין זה פוטר מדין שמחת יום טוב, וכמו שכתב המהרי"ל שלכך אסור להתענות ביום טוב, והרא"ש לשיטתו שסובר שהדין אכילה הוא מצד שמחה ולא מצד עונג, לכך חיפש היכי תימצי שהחמישה עשר מחייבו בלא החיוב של יום טוב.

הנשבע להתענות ביום טוב

והנה הרמב"ם (שבועות פ"א ה"ן) והשו"ע (או"ח סי' תקע ס"ג) כתבו שהנשבע להתענות בשבת ויום טוב אין שבועתו חלה ואם נשבע לוקה משום שבועת שוא, ומבואר שם ברמב"ם שהנשבע להתענות בחנוכה ופורים שבועתו חלה כיון שזה רק מדרבנן, ועל כרחך שמבואר שאיסור התענית בשבת ויום טוב הוא מהתורה, ולכן אין השבועה חלה עליו כיון שזה נשבע לבטל את המצוה, והנה מה שבשבת זה נחשב כנשבע לבטל את המצוה, ומבואר מזה שהעונג שבת שמחייב באכילה דינו כמצוה מן התורה, וכתב הבית מאיר (או"ח סי' תיח ס"ד) שבדברי הרשב"א (שו"ת ח"א סי' תריד)[ס] מפורש שבשבת הוא מצוה מן התורה, וזה נקרא דבר המפורש בתוב"סא, 19/06/2018 והוסיף הבית מאיר שלגבי יום טוב פשוט שחיוב האכילה נקרא דבר המפורש בתורה משום שכתוב בתורה 'ושמחת בחגך' והשמחה היא על ידי אכילה ולכך זה נקרא מפורש בתורה, ובמרדכי (ר"ה פ"א רמז תשח) כתב שאיסור תענית ביום טוב הוא ממה שנאמר בו 'מקרא קודש' קדשהו במאכל ובמשתה.

אם איסור תענית זה איסור בפני עצמו

ובשלחן ערוך הרב (או"ח סי' רמב ס"א) כתב שאף אם נאמר שמצות אכילה אינה מהתורה, וכמבואר כן לגבי שבת בדברי החינוך (מצוה רצז, ובבית יוסף או"ח סי' תפז ס"א ד"ה ותתן) מכל מקום יש איסור תענית מן התורה, שאף שאינו חייב באכילה בשבת יש בו איסור תענית, והעינוי של התענית ביום טוב הוא איסור ממה שנאמר (שמות טז כה) 'אכלוהו היום כי שבת היום לה'', וכתב שם בשו"ע הרב שביום טוב אין צריך לזה כיון ששם העונג והשמחה הם מהתורה.

ובדברי הרעק"א (שו"ת ח"א סי' א) מבואר שחולק על זה, שהרי רצה להתיר לאשה להתענות ביום טוב כיון שאינה מצווה בעונג לשיטות שאינה חייבת בשמחה בעצמה[סב] אלא בעלה משמחה, ומבואר בדבריו שכאשר אין לה מצות אכילה אין איסור תענית בפני עצמו, לדברי השו"ע הרב מסתבר שבכל אופן אסור לאשה להתענות ביום טוב אפילו אם אינה מצוה על העונג ביום טוב[סג].

נה. ומדבריו אלו מבואר שהוא סובר שדינו של רבי יהושע הוא מחמת שמחת יום טוב ולא מחמת דין עונג יום טוב.

נו. ובב"ח שם מבואר שישנם ג' סוגי חלומות: א. את החלומות שמפורשים בגמרא ושקבלה בידו שמתענים עליהם שבזה אין זה תלוי אם נפשו עגומה עליהם אם לאו, ב. חלום אף שאינו ודאי רע מכל מקום נפשו עגומה עליו ובזה רשאי להתענות, ג. היכן שהוא עצמו אין ברור לו שזה חלום רע וחסר בעגמת נפשו על זה, באופן זה אינו רשאי להתענות.

נז. ובב"ח (או"ח סי' תקצז ס"א) ביאר בזה את שיטת רב נטרונאי גאון שסובר שמותר להתענות בשבת שובה ואסור להתענות בראש השנה, וביאר שם שביום טוב כיון שיש דין שמחה לא הותר להתענות בו תענית חלום.

נח. ולכאורה כדי ליישב את פשטות דברי הרמ"א שיום טוב ושבת שוים לכל דיניהם, צריך לומר שהוא סובר שהדין חציו לכם הנאמר ביום טוב יסודו מדין עונג וכדעת הרעק"א שהובא לעיל, ואף שנאמר דין שמחה, אפשר לקיימו במה שאוכל בלילה, שהרי את התענית חלום הוא מתענה רק ביום אלא שהוא מבטל בזה דין עונג, ובזה יש את הסברא שהתענית היא עונג לו, או שנאמר כמבואר בהערה לעיל (סוף אות ג, בנדון אם נשים פטורות מסעודת פת ביום טוב) שאף שביום טוב יש דין עונג, חלוק שבת מיום טוב, שבשבת הדין עונג הוא קיום ומטרה בפני עצמה לענג את השבת, ומה שאין כן ביום טוב הדין עונג הוא רק כהיכי תימצי לשמחה שכשהוא מתענג הוא בא לידי שמחה, וממילא כל דבר שיש בו קיום של עונג יש בו גם כן קיום של שמחה, ותהיה נפקא מינה שמה שכתב הגר"א והובא לעיל שבעונג שבת יש דין לכוין לענג את השבת ביום טוב אין צריך לזה כיון שזה רק היכי תימצי לשמחה ויש דין עונג רק שאינו המטרה עצמה [ושלא כהבית הלוי שהובא בהערה למעלה שביום טוב אין יוצאים בלי כוונה] וכל זה מלבד הקיום של השמחה באכילת בשר שלמים שזה צריך לומר שהוא עושה בלילה. אלא שעדיין קושיית הרא"ש לכאורה צריכה ביאור, שהרי מבואר בגמרא (עא.) שליל יום טוב ראשון נתמעט מדין שמחה, ואם כן איך שייך לומר שקושיית הרא"ש היתה לחייבו סעודת ליל יום טוב ראשון מצד שמחה, אלא שהרי כבר כתב השאגת אריה (שו"ת סי' סח) שהמיעוט של ליל יום טוב ראשון זה רק מהשמחה של בשר שלמים, אולם אין זה מיעוט משאר מיני שמחה שמחויבים בהם בליל יום טוב ראשון, אלא שאם נאמר כהצד שנתבאר לעיל שבעונג יום טוב מתקיים גם הדין שמחה באופן שעכשיו הוא מתענג בזה שאינו אוכל שהוא שבע, אם כן חוזרת קושיית המשנה ברורה למה לא תירץ הרא"ש באופן זה, וצריך לומר שבאופן זה שהוא מתענג על אי אכילתו מחמת שהוא שבע, אין זה עונג שמתקיים בו שמחת יום טוב, שבשביל השמחת יום טוב צריך שיש עכשיו ביום טוב איזה מעשה עונג חיובי שמביאו לשמחה ואפילו בקבלת תענית יש כאן תענית ביום טוב שמענגתו וממילא משמחתו, אבל מה שהוא שבע מחמת אכילתו מערב יום טוב אין בזה כלל כדי לקיים דין שמחת יום טוב.

נט. וכעין זה כתב בכתב סופר (שו"ת סי' עא).

ס. ובמקום אחר (שו"ת ח"ד סי' שכו) הוסיף כתב שאין דוחין עונג שבת ושמחת יום טוב הקבועים מהתורה מפני תענית נדבה.

סא. ואין בזה את הדין המבואר בשו"ע (יו"ד סי' רלח ס"ד) ששבועה חלה על דין דאורייתא שאינו מפורש בתורה, וכתב הפרי מגדים (או"ח סי' רפח א"א סק"ז) שצריך לומר שכאן זה נקרא מפורש בתורה ממה שכתוב (שמות טז כה) אכלוהו היום, והחיי אדם (ח"ב כלל ז ס"ד) כתב שכיון שכתוב בתורה מקרא קדש וזה חלק מהמקרא קודש זה נקרא מפורש בתורה וכן כתב שו"ע הרב (סי' רמב א) ובנהר שלום (סי' רפח סק"ד) כתב שאולי הביאור כיון שהוקשו כל המועדים זה לזה על כרחך שיש בכולם חיוב שמחה ואף שבת בכלל זה.

סב. ובאמת הרי אפילו אם היא היתה חייבת בשמחה בעצמה, אם נאמר שאת הדין שמחה יכולה לקיים כבר בלילה, ואת הדין עונג אינה חייבת, ממילא יצא שהיא יכולה להתענות ביום אם כבר קיימה את הדין שמחה בלילה, ובחציו לכם שהוא מדין עונג היא פטורה.

סג. אולם יתכן שאף הרעק"א אין כוונתו להתיר לאשה בפועל להתענות ביום טוב אם אין לה

השם יום תענית הוא סתירה לשם יום מועד

ויש שביארסד שאיסור תענית הוא איסור בפני עצמו לא מחמת מצות אכילה, על פי מה שאומרים בשם הגרי״ז שהמקבל עליו יום תענית אין זו קבלה על חיוב הנהגה שלא לאכול ולשתות בזה היום, אלא התפסה ביום שהיום נהיה אצלו כ׳יום תענית׳, וממילא יש לומר שזו סתירה להפוך יום שהוא יום מועד ליום תענית, וכן נראה מדברי רש״י (תענית טו: ד״ה ואם התחילו) שהאיסור תענית בראש חודש הוא שכיון שזה נקרא מועד ממילא השם מועד שיש על זה היום הוא סתירה לזה שהוא יהיה יום תענית.

שיטת המבי״ט שהאיסור הוא רק בתענית לילה ויום

ובאור שמח (תענית פ״ה ה״ו ד״ה והנה) הביא בשם המבי״ט שההיתר של תענית חלום בשבת משום שמן התורה רק תענית לילה ויום אסורה, ומה שמתענה ביום לבדו בלא שלילו עמו, אין בזה איסור מן התורה אלא רק מדרבנן, ולכך התירו לו לצורך תענית חלום. ולכאורה הרי כיון שבשבת ויום טוב יש דין ׳לכם׳, וכפשוטו מבואר שהדין לכם שנאמר בהם הוא במקצת היום לעשותו לכם, הרי אף בתענית ביום לבד יש ביטול מצוה מהתורה, ובמבי״ט לכאורה מבואר שאף הוא סובר שתענית חלום יש בה עונג וזו סיבת ההנחה, אלא שמכל מקום סובר שיש ביום טוב איסור תענית בפני עצמו וכמבואר לעיל משו״ע הרב, ובזה כתב המבי״ט שאיסור תענית בשבת ויום טוב מן התורה זה רק במתענה לילה ויום.

ה. שמחה בראש השנה

דין שמחה בראש השנה

עד כה נתבאר דין שמחה בימים טובים, של שלושת הרגלים, שפשוט שיש בהם דין שמחה וכמבואר לעיל, אמנם דנו הראשונים והאחרונים ביום טוב של ראש השנה האם יש בו דין שמחה כשאר הרגלים.

דברי המרדכי כלפי איסור תענית בראש השנה

המרדכי (ר״ה פ״א רמז תשח) הביא ׳נשאל רבינו נחשון גאון מהו להתענות בראש השנה, והשיב בראש השנה אסור להתענות בין מדברי תורה ובין מדברי קבלה בין מברייתא בין מתלמודא, מדברי תורה מנין לפי שהוא כלול עם שאר המועדות וכתיב ביה (ויקרא כג כד) ׳מקרא קודש׳, ודרשינן בספרא וספרי קדשהו במאכל ובמשתה ובכסות נקיה, וכן פירש רש״י פרשת אמור אל הכהנים ומקרא קודש דיום הכיפורים בכסות נקיה ובתפילה ושל שאר המועדים במאכל ומשתה וכסות נקיה ובתפילה, ועוד דראש השנה איקרי חג ככל המועדים כדכתיב (תהילים פא ד) ׳בכסה ליום חגנו׳ איזהו חג שהחודש נתכסה בן בנו אוצר החכמה אומר זה ראש השנה, ועוד במקום אחר קרי ליה חג וכתיב (דברים טז כד) ׳ושמחת בחגך׳, ואמר רבי יוחנן הוקשו כל המועדות זה לזה, הא למדת ששוה לשאר יו״ט, מדברי קבלה מנין שכן כתוב בעזרא (ח י) ׳ויאמר להם לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדונינו׳ ואותו היום ראש השנה היה׳. ומבואר מדברי המרדכי שראש השנה שוה לשאר ימים טובים הן כלפי הדין מקרא קודש שמחייבו במאכל ומשתה והן לגבי הושמחת בחגך, ודינו שוה לשאר ׳ימים טובים משום שהוקשו כל המועדים זה לזה, וכן כתב היראים (סי׳ רכז) שיש דין שמחה בראש השנה.

ובעיקר דברי המרדכי שאין להתענות בראש השנה הביא הבית יוסף (סי׳ תקצז ס״ב ד״ה כתב) בתוך דבריו שיש כמה רבוותא שסוברים שמצוה להתענות בראש השנה.

המקור לשמחה בראש השנה

ובשו״ע (סי׳ תקצז ס״א) כתב ׳אוכלין שותים ושמחים ואין מתענין בראש השנה׳, וכתב המשנה ברורה (שם סק״א) שיש בו מצות ׳ושמחת בחגך׳, וכן הסיק בשאגת אריה (סי׳ קב) שבראש השנה יש דין שמחה, ובשאגת אריה כתב להוכיח כן מכך שאת כל מה שהתירו חכמים ביום טוב משום שמחת יום טוב ודאי שהקולות הללו קיימות גם בראש השנה, ועל כרחך שיש דין שמחת יום טוב בראש השנה.

הסוברים שאין בו דין שמחה

ובשלחן ערוך הרב (סי׳ תקכט ס״ו) כתב שבראש השנה אין דין שמחה, וכן כתב בפשיטות בטורי אבן (חגיגה ח: ד״ה מנין) שאין דין שמחה בראש השנהסה, וכן הוא משמעות דברי המהרי״ל (סוף הלכות יום טוב) שכתב שאסור להתענות ביום טוב אפילו תענית חלום משום הדין שמחה שיש בימים טובים, ואחר כך כתב ׳והא המתענים בראש השנה אינו ניתן לשמחה כאשר ספרים החיים נכתבים לדון על כל חי׳, ומבואר בדבריו שראש השנה אינו ניתן לשמחה, אלא שיתכן שכוונתו שאת הדין שמחה שנלמד מעצרת תהיה לכם לא לומדים, וכאן כולם מודים לרבי אליעזר ששייך לעשות כולו לה׳, ולפי״ז יהיה בזה את הגדרים של כולו לה׳ של רבי אליעזר שנתבאר לעילסו.

אין שמחה מחמת העדר שלמי שמחה

ולכאורה כן הוא גם לפשטות התוספות במועד קטן (יד: ד״ה עשה) שאם אין שלמי שמחה אין כלל דין שמחה, וממילא בראש השנה שאין שלמי שמחה כמבואר להלן הוא הדין שאין כלל דין שמחה.

הזכרת שמחה בנוסח התפילה

בטור (סי׳ תקפב) הביא מחלוקת הראשונים אם בראש השנה ויום הכיפורים אומרים מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון, ומקורו ברא״ש בראש השנה (פ״ד סי׳ יד) שהביא שמר שר שלום גאון כתב לומר מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון, אולם רב האי כתב שאין המנהג לומר חגים וזמנים לששון.

דעת הר״ן בזה

וכשיטות שיש דין שמחה, לכאורה מבואר מדברי הר״ן (על הרי״ף ביצה כג. ד״ה מאי) שכתב ׳מאי ׳חדות ה׳ היא מעוזכם׳, אמר הקב״ה לוו עלי ושמחו היום וקדשוהו והאמינו בו ואני פורע, כלומר קיימו מצות חדוה שאמר הקב״ה ׳ושמחת בחגך׳, והאמינו בי שאני מזמן לכם ברכה במעשה ידיכם׳, והרי הפסוק שם עוסק ביום טוב של ראש השנה, ומפורש לפי״ז בדברי הר״ן שיש בראש השנה את מצות ושמחת בחגך.

דעת הרמב״ם

ובמשנת יעב״ץ (או״ח סי׳ נ) דקדק את לשון הרמב״ם שכתב (יום טוב פ״ו הי״ז) ׳שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ובתענית, וחייב אדם להיות בהם שמח וטוב לב שנאמר ושמחת בחגך׳. ומזה שכתב מלבד פסח וסוכות בלשון רבים ׳ימים טובים׳, משמע שהוא מדבר על ב׳ ימים טובים והיינו על שבועות וראש השנה.

ראיה מדברי הגמרא בביצה

והנה בגמרא (ביצה טו:) שנינו שרבי אליעזר היה יושב ודורש ויצאו חלק מהתלמידים ונזף בהם עד שאמר לכולם ׳לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים וגו׳ כי חדות ה׳ היא מעוזכם׳, ובמהרש״א (שם ד״ה בעלי) כתב שזה היה בראש השנה, והגמרא שם מקשה מדוע נזף בהם רבי אליעזר והרי שמחת יום טוב מצוה היא, ומבואר בגמרא שאף ביום טוב של ראש השנה יש את הדין ששמחת יום טוב מצוה, ונחלקו בו רבי אליעזר ורבי יהושע אם חציו לה׳ וחציו לכם או שיכול לעשות כולו לה׳ כבשאר הימים טובים.

לא הקריבו בו שלמי שמחה

הרמב״ם (חגיגה פ״א ה״א) כתב ׳שלוש מצוות נצטוו ישראל בכל רגל משלושת הרגלים ואלו הן הראיה וכו׳ והחגיגה וכו׳ והשמחה׳, וכוונת הרמב״ם שם על שלמי שמחה, ומבואר ששלמי שמחה לא היו קרבים בראש השנה אלא רק ברגל משלושת הרגלים, וכן מבואר בדברי התוספות (בכורות נח. ד״ה ואין), וכן כתב השאגת אריה (סי׳ קב).

אכילת בשר ושתיין יין

במגן אברהם (ריש סי׳ תקצז) הביא בשם יש מי שכתב שבראש השנה אף על פי שיש בו דין שמחה אין בו חיוב אכילת בשר ושתית יינסז, אולם השאגת אריה (שו״ת סי׳ קב) נקט שהוא כשאר המועדים, וברמ״א (סי׳ תקפג ס״א) כתב שנוהגין לאכול בו בשר שמן.

לשאת בו אשה

בטורי אבן (חגיגה ח: ד״ה מנין) כתב שאף על פי שאין נושאין נשים במועד משום שאין מערבין שמחה בשמחה, בראש השנה מותר לשאת נשים כיון שאין בו דין שמחה, ובבנין ציון (ח״ב סי׳ קנ) הקשה שהתוספות בכתובות (מז. ד״ה דמסר) הקשו על דברי הגמרא שם שהאב מסר בתו לחופה בשבתות וימים טובים, והרי אסור לישא אשה ביום טוב, משום שאין מערבים שמחה בשמחה. ואם נאמר שבראש השנה מותר לישא נשים מדוע לא תירצו

דין שמחה, וכוונתו שמצד החיוב שמחה היא היתה יכולה להתענות אולם עדיין יש איסור תענית בזה היום גם בלא הדין שמחה שזה לא גרע מראש חודש.

סד. יהודה לקדשו (עמ׳ שנז).

סה. וכן בזוהר בפרשת אמור (צה.) כתוב שבראש השנה ויום הכיפורים לא מצאנו שמחה לפי שהם ימי דין.

סו. שלדעת חלק מהראשונים זה דווקא אם עושה כולו לה׳ ממש, וגם שאם כבר אוכל בראש השנה צריך שזה יהיה משמנים וממתקים כמו שכתבו התוספות בביצה (טו: ד״ה או) שהובאו לעיל.

סז. המגן אברהם הביא שמקור דבריו הם מהמגיד מישרים (סוף פרשת נצבים), ושם הקשה על עצמו שהרי כתוב בפסוק ׳אכלו משמנים ושתו ממתקים׳, וביאר שזה לכלל הציבור אבל יחידים בעלי נפש יש להם להימנע מבשר, ועוד דמשמנים אינו בשר אלא חלב חמאה ושמן, ולכאורה ביאור דברי המגן אברהם בזה שאף שיש דין שמחה בראש השנה, מכל מקום זה חלוק משאר הימים טובים בזה שכל הימים טובים מה שהם נתנו זה לשמחה ולששון וזה עיקר קיומו של יום, ומה שאין כן ראש השנה כיון שהוא יום טוב יש בו דין שמחה מכל מקום זה אינו מהותו של יום, ולכך אפילו הגאונים שסוברים שלא הזכירו בראש השנה מועדים לשמחה ולששון בפשטות הם מודים שיש בו דין שמחה אלא שאין זה מהותו של היום ואין זה נקרא שהיום ניתן לכך בשביל לומר שהימים הן לששון ולשמחה, ולכך שייך לומר כמבואר למעלה שיתכן שביום הזה מודה רבי יהושע ששייך לקיים את דין היום על ידי עשייתו כולו לה׳.

התוספות שמדובר באופן שנשאו נשים בראש השנה. אלא ודאי מוכח מכך שאין חילוק בדבר ואף בראש השנה אסור לערב בו את שמחת הנישואין.

ו. שמחה בחול המועד

מצות שמחה בחול המועד

כתב הרמב"ם (שביתת יום טוב פ"ו ה"ז) 'שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים וכו' חייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב', ומפורש בדבריו שמצות השמחה נוהגת אף בחול המועד ולא רק ביום טוב, וכן מפורש במשנה (סוכה מב:) לגבי חג הסוכות 'ההלל והשמחה שמונה' שיש דין שמחה אף בימי חול המועד, וכן הוא בירושלמי (מועד קטן פ"ב ה"ג) כלום אסרו לעשות מלאכה בחול המועד אלא כדי שיהיו אוכלים ושותים ושמחים ויגעים בתורה[סח], ומבואר שיש דין שמחה בחול המועד.

דברי המגיד משנה שאיסור עשיית מלאכה בחול המועד משום שמחה

ובהמשך דבריו (שם פ"ז ה"א) כתב הרמב"ם 'חולו של מועד אף על פי שלא נאמר בו שבתון, הואיל ונקרא מקרא קודש והרי הוא זמן חגיגה במקדש, אסור בעשיית מלאכה כדי שלא יהיה כשאר ימות החול שאין בהם קדושה כלל', ובמגיד משנה שם האריך לדון אם האיסור מלאכה בחול המועד הוא מהתורה או מדרבנן, וכתב בתוך דבריו 'ובאמת שהסוגיא בפרק אין דורשין מורה שהוא מהתורה וכו', ואפשר שדעת רבינו שיש לו עיקר מהתורה מקרבן מוסף ומצות שמחה, ומבואר בדברי המגיד משנה שיסוד איסור עשיית מלאכה בחול המועד זה משום שהוא סתירה למצות שמחה שנאמרה בו[סט].

הדינים שיש בו מצד המקרא קודש

ובמגן אברהם (סי' תקל סק"א) כתב בשם תניא רבתי שחייב לכבד את חול המועד במאכל ובמשתה ובכסות נקיה כשאר יום טוב, וז"ל התניא רבתי (אות נב) 'וכשם שצוה הקב"ה לקדש ראשון ושביעי, כך צוה לקדש חולו של מועד דכתיב אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש, ותניא בתורת כהנים במה הכתוב מדבר אי ביום טוב הרי כבר אמורין, אם כן למה נאמר אלה מועדי ה', אלה 'מי מועד שאסורים במלאכה ובהם נאמר מקרא קודש, אלמא גם הם צריכים קידוש כמו שפירשנו לפיכך חייב אדם לכבדן במאכל ובמשתה ובכסות נקיה',[ע] וכן הוא ביראים (סי' תיז), ובשבלי הלקט (הלכות חול המועד אות רכ) הביא את דבריו ונסתפק אם האיסור מהתורה או מדבריהם.

וכן מפורש במכילתא (פרשת בא ט) 'ביום הראשון מקרא קודש כבדהו במאכל ובמשתה וכסות נקיה, אין לי אלא יום טוב הראשון ויום טוב האחרון שהן קרויין מקרא קודש, חולו של מועד מנין תלמוד לומר (ויקרא כג ד) אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש'.

דעת הרמב"ם שאין בו חיוב כבוד ועונג

אמנם בדעת הרמב"ם (שביתת יום טוב פ"ו הט"ז, פ"ז ה"א) דקדק הרעק"א (שו"ת ח"א סי' א בהשמטות) שחלק על זה, שכתב (פ"ז ה"א) שחולו של מועד נקרא מקרא קודש, ומאידך לעיל (פ"ו הט"ז) הביא את הדין כבוד ועונג רק על הימים טובים שכתב 'כשם שמצוה לכבד את השבת ולענגה כך כל ימים טובים שנאמר לקדוש ה' מכובד, וכל ימים טובים נאמר בהם מקרא קודש', ודקדק הרעק"א שלדעת הרמב"ם אע"פ שחול המועד בכלל מקרא קודש, מכל מקום אין בו חיוב כבוד ועונג שנלמד ממקרא קודש של הימים טובים, והרעק"א הקשה שכיון שהרמב"ם תלה את הכבוד והעונג באם נקרא מקרא קודש, למה אין דיני מקרא קודש בחול המועד, וסיים הרעק"א ויש ליישב[עא].

שתי אופנים של מקרא קודש

ובמשנה ברורה (סי' תקל שער הציון סק"ד) כתב שיש ב' אופנים של מקרא קודש: א. יש מקרא קודש חמור, ב. יש מקרא קודש קל, וביום טוב שיש מקרא קודש חמור יש בו את כל דיני מקרא קודש, ובחול המועד זה מקרא קודש קל ולכך אין בו דין כבוד ועונג, והביא שם משו"ע הרב שבחולו של מועד לא נאמר מקרא קודש, והקשה עליו מהרמב"ם וכתב שכוונתו שלא נאמר בהם מקרא קודש החמור[עב], וכתב לדקדק מהמגן אברהם (ס"ק תרסד סק"ג) שכתב שבגדי חול המועד אינם כבגדי שבת, ומבואר שאין בזה דין כבוד ללבוש כסות של שבת[עג] ויו"ט[עד].

גדר הדין מקרא קודש של חול המועד

ויש שביארו[עה] שיסוד הדין מקרא קודש בחולו של מועד חלוק מהדין מקרא קודש ביום טוב, שביום טוב יש דין לכבדו מצד זה שעצם היום טעון כיבוד מחמת קדושתו, אולם בחול המועד יסוד הדין מקרא קודש היינו שלא לנהוג באותו היום מנהג של חול, שהניהוג בו כביום של חול הוא בכלל ביזוי המועד, ובשביל להימנע מביזויו חייב שלא לדמותו לימות החול, וכמשמעות לשון הרמב"ם (הלכות יום טוב פ"ז ה"א) 'חולו של מועד אף על פי שלא נאמר בו שבתון, הואיל ונקרא מקרא קודש והרי הוא זמן חגיגה במקדש, אסור בעשיית מלאכה כדי שלא יהיה כשאר ימות החול שאין בהם קדושה כלל'. ומבואר מלשון הרמב"ם שיסוד איסור המלאכה הוא מחמת שלא יהיה כיום של חול, וכבר נתבאר לעיל שכתב המגיד משנה שהאיסור מלאכה הוא משום הדין שמחה.

ובאבות (פ"ג מי"א) שנינו 'רבי אליעזר המודעי אומר המחלל את הקדשים והמבזה את המועדות וכו' אין לו חלק לעולם הבא', וכתבו שם רש"י והרע"ב והמבזה חילל חולו של מועד בעשיית מלאכה או שנהג בהם מנהג של חול באכילה ושתיה, ומבואר שכאשר אינו מכבד את חול המועד באכילה ושתיה יסוד החסרון בזה שהוא בכלל המבזה את המועדות[עו].

בגדי חול המועד

ובענין הבגדים שצריך ללבוש בחול המועד הובאו שלוש שיטות: א. המגן אברהם (סי' תקל סק"א) פשטות דעתו שצריך ללבוש בגדי יום טוב, וכן נקט הפרי מגדים (שם א"א סק"א) ב. המגן אברהם הביא שהמהרי"ל לבש בגדי שבת וכן כתב בחיי אדם (כלל קו ס"א). ג. דעת המשנה ברורה (שם שער הציון סק"ד) שאין צריך ללבוש בגדי שבת.

הבגדים מצד דין שמחה

והנידון בזה הוא מצד החיוב מקרא קודש שיש בחול המועד, אלא שצריך לדון עדיין על מצות השמחה שיש בחול המועד, שהרי הטעם שביום טוב יש ללבוש בגדים יותר נאים מבשבת כתב המגן אברהם (סי' תקכט סק"ד) שזה משום שביום טוב חייב גם כן במצות שמחה וזה בכלל השמחה, וכמבואר בספר המצוות (מצוה נד) 'וכולל באמרו ושמחת בחגך מה שאמרו גם כן שמח בכל מיני שמחה, ומזה לאכול בשר בימים טובים ולשתות יין וללבוש בגדים חדשים ולחלק פירות ומיני מתיקה לקטנים ונשים', וכן כתב החינוך (מצוה תפח), ואם כן איך די בחול המועד בבגדי שבת בלבד או לדעת המשנה ברורה אף בפחות מבגדי שבת, ולכאורה מבואר מזה שאף במצות השמחה אין שמחת חול המועד[עז] שוה לשמחת היום טוב[עח].

תענית בחול המועד

ובדין תענית בחול המועד מצינו שהבעל המאור (ד"ה ונראה) כתב שקבלת תענית לשם צער אסורה בחול המועד, אולם היכן שהוא נמנע מאכילה מתוך שהוא עסוק בעסקיו ואין לו פנאי לאכול, הרי זה צער של תענית המותרת בחול המועד.

סח. בירושלמי שלפנינו הגירסא 'אוכלים ושותים ויגעים בתורה', אולם עיין אליה רבה (סי' תקל סק"א) שגרס 'כדי שיהיו אוכלים שותים ושמחים'.

סט. והאריך בזה במשנת יעבץ (או"ח סי' מד).

ע. המגן אברהם שם בסוף דבריו הביא שהמהרי"ל היה לובש בחול המועד בגד של שבת, והפרי מגדים (א"א סק"א) כתב שלדעת המגן אברהם שדינו כדין הכבוד של יום טוב, צריך לכבד את החול המועד כיום טוב ממש וללבוש בגדי יום טוב שהם יותר משל שבת כמבואר בשו"ע (סי' תקכט ס"א).

עא. ולדברי הרעק"א עצמו שאין זה הדין מקרא קודש בפני עצמו אלא בצירוף מה שיש פסוק עצרת תהיה לכם, יש ליישב כמו שנראה שם מהרעק"א שבחול המועד אין חיוב פת משום שלא נאמר בו עצרת תהיה לכם, אלא שמדברי הגר"א נראה שאין זה נראה מלשון הרמב"ם שהלימוד הוא מעצרת תהיה לכם, וכן למה שהובא לעיל מהגר"א שהלימוד סוף דבר הוא ממה שיום טוב נקרא שבת גם לא קשה שחול המועד הוא אינו בכלל היום טוב בשביל להיקרא שבת, אולם מדברי הרמב"ם שכתב שהקובע להיות בכלל ולקדוש ה' מכובד, זה מה שנאמר בו מקרא קודש בלבד.

עב. ושו"ע הרב (או"ח סי' רמב בהערה שם אות ג) כתב שחלוק הדין מקרא קודש של היום טוב שהוא דין בעצם היום, מה שאין כן בחול המועד הדין מקרא קודש נאמר כלפי זה שיקריבו בו קרבנות שנאמר בו 'אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש להקריב אשה לה'', שאין זה חיוב מקרא קודש מצד מעשינו לכבדו אלא רק בקרבנות.

עג. אמנם החיי אדם בהלכות חול המועד (כלל קו ס"א) כתב שמי שאינו לובש בחול המועד בגדי שבת הרי זה בכלל המבזה את המועדות.

עד. יתכן שכוונת המשנה ברורה בזה שבדין מקרא קודש לא נאמר הנהגה מסוימת אלא צריך לכבד כל יום טוב לפי ערכו, וביום טוב הכיבוד לפי ערכו הוא באכילה ושתיה וכמו שיש לנו גילוי קרא מישעיה שהכיבוד שלו נעשה בכבוד ועונג, אולם בחולו של מועד יש לומר שכיון שהוא פחות בקדושתו שם בהמקרא קודש שמחייב לקדש את היום אינו מחייב את הכבוד הגמור כמו ביום טוב עצמו, וכמו שהגמרא בשבת (קיח:) לא למדה את דין עונג שבת ממה שנאמר בשבת מקרא קודש אלא מהקרא דישעיה וקראת לשבת עונג, ופשטות זה גילוי מה נכנס בכלל המקרא קודש.

עה. בזכרון שמואל (סי' לב סוף סק"א) והאריך בזה בשלמי תודה (סוכות סי' עו).

עו. אמנם הרמב"ם שם בפירוש המשנה פירש שזה הולך על ביזוי היום טוב עצמו, ובזכרון שמואל (סי' לב סק"ה) כתב שהרמב"ם סובר שביזוי משמעותו הוא העדר הכבוד, וכיון שהרמב"ם סובר שאין דין כבוד בחול המועד ממילא פירשו הרמב"ם רק על היום טוב עצמו.

עז. ולפי"ז מתבאר אופן נוסף בטעם הדבר, שאף שחול המועד חייב בשמחה מכל מקום אין בו את שאר דיני השמחה, כמובא לעיל שלשיטת הרא"ש חיוב אכילת פת במועד הוא מדין שמחה מכל מקום בחול המועד אין חיוב אכילת פת, ולמבואר אתי שפיר משום שחיובו בשמחה הוא פחות מביום טוב.

עח. ועמד בשאלה זו בספר שלמי תודה (סוכות סי' עו סק"ב) והניח הדבר בצ"ע.

אם התחילו אם מפסיקין

ובשו"ע (סי' תקעב ס"ב) כתב שאם התחילו להתענות ונמצא בשבת ויום טוב מפסיקין, אולם אם זה נמצא חולו של מועד או ראש חודש אין מפסיקין, ובפרי מגדים (שם א"א סק"ג) כתב להוכיח מכח זה שאין בחול המועד דין אכילה מהתורה מזה שאין מפסיקין, וכמו שכתב המגן אברהם (סי' תקע סק"ט) להוכיח שהדין אכילה בראש חודש הוא דרבנן מזה שאין מפסיקין אם התחילו להתענות.

ולכאורה זה תלוי בהמבואר למעלה בסיבת חיוב אכילה ביום טוב, שאם זה נלמד מהקרא 'עצרת תהיה לכם' וכמבואר בדברי הבעל המאור זה לא שייך בחול המועד, וממילא אין בו חיוב אכילה מהתורה וכמו שכתב הבעל המאור שאם אינו אוכל מחמת עסקיו הרי זה מותר, ואם החיוב אכילה הוא מצד הדין שמחה לכאורה היה צריך שיתחייב גם בחולו של המועד[עט], ולמה שהובא לעיל מהפרי מגדים שיש חיוב אכילה מצד המקרא 'אכלוהו היום' אם כן הרי מקרא זה היה על שבת ולא על יום טוב ואין מקור מזה על חול המועד, ואם זה מצד המקרא קודש כפשוטו היה צריך שזה יהיה גם בחולו של מועד, אלא שלדברי המשנה ברורה לעיל יתכן שכמו שאין המקרא קודש מחייב כבוד ועונג בחול המועד, כמו כן אין המקרא קודש של חול המועד מחייב באכילה ושתיה.

שיטות הראשונים שהתענית בו אסורה מדברי תורה

אולם ביראים (סי' רכז) כתב שכל יום שיש בו דין שמחה יש בו איסור תענית מהתורה, ולדבריו הרי כיון שבחולו של מועד יש דין שמחה על כרחך שאיסור התענית שבו הוא מהתורה, וכן מדברי המרדכי בראש השנה (פ"א רמז תשח) שכתוב שמצות אכילה ביום טוב היא מהקרא 'ושמחת בחגך', לכאורה לדבריו כיון שזה נאמר גם בחול המועד יש איסור לצום בו מהתורה, וכן כתב הכסף משנה על דברי הרמב"ם (נדרים פ"ג ה"ט) שמי שנדר לצום כל יום ראשון ופגע בזה שבת או יום טוב או ראש חודש חייב לצום שנדר חל על דבר מצוה, אולם אם פגע בו חנוכה או פורים אין צריך לצום כיון שזה רק מדרבנן ועשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה, וכתב הכסף משנה שמשמע מזה שבראש חודש לא עשו חיזוק כבשל חנוכה ופורים, והאיסור תענית שבו הוא מהתורה כשבת ויום טוב, וחול המועד לא גרע מראש חודש שכיון שנאמר בו שמחה אסור להתענות בו מהתורה.

דעת רש"י בזה

ובמגן אברהם (סי' תקעב סק"ד) הביא את דברי רש"י (תענית טו: ד"ה ואם התחילו) שכתב שמה שבראש חודש אם התחילו משלימין היינו משום 'דאע"ג דאיקרי מועד לא איקרי ימי משתה ושמחה', אהח 19/06/2018 ברורה (שער הציון שם סק"ג) הקשה שאם כן בחול המועד שנקרא ימי משתה ושמחה יהיה אסור להשלים, וכוונתו להשיג על המגן אברהם שהביא את דברי רש"י על השו"ע שכתב שאף בחול המועד אם התחילו משלימין, ועל כל פנים בשיטת רש"י מבואר שכל יום שהוא יום משתה ושמחה אסור בתענית מהתורה ובחול המועד יהיה הדין שאין משלימין.

חיוב אכילת פת בחול המועד

ובדין חיוב אכילת פת בחול המועד הובא לעיל שמבואר ברמב"ם שאין חיוב אכילת פת בחול המועד, וכמו שדקדק בדבריו הרעק"א (שו"ת ח"א סי' א, השמטה שם), אולם בבית יוסף (סי' קפח ד"ה ומיהו חול המועד) הביא את דעת התשב"ץ (סי' ריד) שסובר שבחול המועד יש חיוב אכילת פת, ובביאור הגר"א (או"ח סי' קפח ס"ז) כתב שבפשטות יש ראיה מהדין שמחה בחולו של מועד שיש בו חיוב אכילת פת וכתב על זה אבל אינו מוכרח, ובמגן אברהם (סי' תקל סק"א) כתב שלכתחילה יש לאכול פת בחול המועד, וביאר שם במחצית השקל שזה לחוש לדעת התשב"ץ.

ז. חובת השמחה בזמן שבית המקדש קיים

אופני השמחה

שנינו בגמרא (קט.) 'תנו רבנן חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל שנאמר (דברים טז יד) 'ושמחת בחגך', במה משמחם, ביין, רבי יהודה אומר אנשים בראוי להם ונשים בראוי להם, אנשים בראוי להם, ביין, ונשים במאי, תני רב יוסף בבבל בבגדי צבעונין בארץ ישראל בבגדי פשתן מגוהצין, תניא רבי יהודה בן בתירא אומר בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר שנאמר (דברים כז ז) 'וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך', ועכשיו שאין בית המקדש קיים אין שמחה אלא ביין שנאמר (תהילים קד טו) ויין ישמח לבב אנוש'.

חיוב שלמי שמחה

ומבואר שבזמן שבית המקדש היה קיים השמחה היא בבשר מהפסוק שמחייב להביא שלמים ולאכלם בירושלים וזהו בשביל שמחת הרגל, ובגמרא חגיגה (ו:) שנינו 'רבי יוסי הגלילי אומר שלוש מצוות נצטוו ישראל בעלותם לרגל, ראייה וחגיגה ושמחה וכו', יש בשמחה מה שאין בשתיהן שהשמחה נוהגת באנשים ובנשים מה שאין בשתיהן', ופירש רש"י (ד"ה שמחה) 'אף הם שלמי שמחה, אם אין לו בשר שלמים של נדר ונדבה שהתנדב כל השנה שמביאין ברגל ולא מעשר בהמה, מביא שלמים משלו או ממעות מעשר שני שלו להיות לו בשר לשובע, שאין שמחת החג אלא בבשר.

והרמב"ם (חגיגה פ"א ה"א) כתב 'והשמחה האמורה ברגלים הוא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה, ואלו הם הנקראים שלמי שמחת חגיגה, שנאמר 'וזבחת שלמים ואכלת שם לפני ה' אלהיך'.

מקור החיוב בשלמי שמחה

והמקור לחיוב שמחה בשלמי שמחה בדווקא שנינו בגמרא (קט.) שהוא מהקרא שנאמר בהר עיבל (דברים טו יד) 'וזבחת שלמים לה' אלהיך ואכלת שם' ובגמרא (חגיגה ח.) שנינו 'תנו רבנן 'ושמחת בחגך' לרבות כל מיני שמחות לשמחה, מכאן אמרו חכמים ישראל יוצאין ידי חובתן בנדרים ונדבות' וכו', ומפשטות מקרא זה לומדים שיוצאין גם בשאר נדרים ונדבות ולא רק בהקרבה של שלמי שמחה, ומדברי התוספות (קט. ד"ה וזבחת) נראה שאף מהגמרא בחגיגה יש מקור לזה שצריך דווקא בשר קדשים לצאת ידי חובתו.

מעלת השמחה באכילת בשר קדשים

ובביאור המעלה שיש דווקא באכילת בשר קדשים כתב הב"ח (סי' תקכט ס"ב ד"ה כתב הרמב"ם) שבבשר קדשים יש ב' שמחות: א. השמחה בהבאת שלמים לה', ב. שמחת אכילת בשר, ובבנין שלמה (שו"ת ח"א סי' מז) ביאר שעל ידי בשר השלמים יש הנאה לגוף ולנפש יחד, מה שאין כן בבשר בעלמא יש בו הנאה רק לגוף[פ].

אם שלמי שמחה הם חיוב גמור

ופשטות דברי הרמב"ם משמע שחיוב שלמי שמחה זה חיוב גמור כשאר החיובים של שלמי חגיגה ועולת ראייה שיש ברגל, אולם הר"ן (על הרי"ף, סוכה מח. ד"ה והשמחה) כתב להקשות איך שייך שתהיה השמחה שמונה ימים היכן שחל היום הראשון בשבת שאי אפשר לשחוט בערב שבת, משום שצריך זביחה בשעת שמחה ובשבת אסור לשחוט ואינו יכול לקיים את הדין שמחת יום טוב באופן כזה, וכבר הקשו כן בגמרא (עא.), והגמרא מיישבת שאז משמחו בכסות נקיה ויין ישן, וביאור הדבר כתב הר"ן 'אפילו הכי איתא לשמחה בבשר של חולין או בשאר מיני שמחות, שלא אמרו אין שמחה אלא בבשר אלא למצוה מן המובחר כל היכא דאפשר, אבל לא לעכב', ומבואר בדברי הר"ן שגם בזמן בית המקדש לא היה מעכב שהשמחה תהיה דווקא באכילת בשר קדשים, וכן נראה מדברי התוספות ביומא (ג. ד"ה פזר) שכתבו כדברי הר"ן, וכן נראה מדברי התוספות בראש השנה (ה. ד"ה מה)[פא], אולם מהתוספות בפסחים (צה: ד"ה טעון) נראה שנקטו שכשלא חל יום טוב בשבת זהו חיוב גמור שהשמחה תהיה משלמי שמחה.

אם זה רק חיוב אכילה או גם חיוב הקרבה

וכן כתב השאגת אריה (שו"ת סי' סה) שהדין שמחה בבשר שלמים בזמן הבית אינו לעיכובא, והגרא"מ הורוויץ (שו"ת אהל משה סי' עח) הקשה על זה מהמבואר בראש השנה (ו:) שאשה ישנה בבל תאחר משום זה שהיא חייבת בשמחה, ומבואר שיש חיוב שהשמחה תהיה בבשר שלמים[פב].

ובגדר החיוב של שלמי שמחה נחלקו באחרונים, שהנה כפשוטו מזה שיוצאים ידי חובה באכילת שאר נדרים ונדבות אין השלמי שמחה עומדים כחיוב הקרבה בפני עצמו, אלא שזה עומד כחיוב אכילת בשר קדשים שבזה מקיים את מצות שמחה, והנה התוספות (חגיגה ו: ד"ה יש) הביאו תוספתא ששנינו שם 'יש בשמחה מה שאין בשתיהן, שהשמחה יש לה תשלומין כל שבעה', וכתבו

עט. אלא אם כן נאמר כמבואר לעיל שאף בדין שמחת יום טוב חלוק חול המועד מביום טוב, ובחול המועד המצוה המוטלת עליו לשמוח היא פחות מביום טוב, וממילא הוא הדין שאין השמחה מחייבתו באכילה ושתיה מהתורה והוא יכול לצאת את השמחה דין תורה במה שאכל בלילה או בכסות נקיה או בשאר דברים.

פ. ולעיל הובאו דברי הרלב"ג שכתב שזה יסוד הדין של חציו לה' וחציו לכם ששמחת יום טוב צריכה להיות מורכבת משמחת הנפש ושמחת הגוף.

פא. ובמנחת ברוך (שו"ת סי' עז) תמה על דבריהם איך יוכל להיפטר מהבאת שלמי שמחה על ידי שאר דברים המשמחים, ולכאורה דברי התוספות בזה כדעת הר"ן שכתב מפורש שבדיעבד שייך לקיים את השמחה אף בזמן בית המקדש בשאר דברים.

פב. ובדעת השאגת אריה והנך ראשונים צריך לומר שהחיוב לכתחילה כבר גם כן יכול להיות סיבה לחיוב בבל תאחר, ויש שביארו שיש לומר לפי המבואר להלן שמלבד אכילת שלמי שמחה יש מצוה בהקרבתם, ויתכן שהר"ן והתוספות דנו כלפי המצות אכילה שזה חיוב בכל יום, וכלפי המצות הקרבה לא הוקשה להם כיון שאין זה מחייב לינה דווקא במוצאי יום טוב ראשון שיכול לעשות ההקרבה בשאר הימים, ומילא הנידון שאשה תהיה בבל תאחר זה מצד החיוב הקרבה שאת זה לא יכלו לקיים בשאר דברים, אולם מדברי השאגת אריה מבואר שהוא סובר שיוצאים בלא הקרבה כלל [ויתכן שזה כשיטתו המבוארת להלן בטורי אבן שאין כלל חיוב הקרבה], וזה תלוי במה שיתבאר להלן בדברי התוספות הללו אם הנדון שלהם היה על הקרבת השלמי שמחה.

התוספות שהסוגיא שלנו שלא גרסה 'לה' סברה שגם בשאר הדברים יש תשלומים, ובטורי אבן (אבני מילואים ד"ה הא דקאמר) תמה על התוספתא וכתב שהיא משובשת, שהרי מה שייך תשלומין לשמחה והרי כל יום ויום מימי הרגל חייב בשמחה בפני עצמו, ובהגהות אמרי ברוך על הטורי אבן (שם) כתב שמוכח מזה שאף על פי שיוצא ידי חובת השמחה של כל יום, גם הוא אוכל את השלמים שהביא חבירו, מכל מקום מוטל עליו להקריב ברגל פעם אחת שלמים לדין שלמי שמחה[פג].

ראיות האבי עזרי שיש חיוב הקרבה

וכן כתב באבי עזרי (חגיגה פ"ב ה"י), והוכיח מלשון הרמב"ם (חגיגה פ"א ה"א) שכתב שהשמחה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה וכו', ומבואר בלשון הרמב"ם שיש מצוה בהקרבת השלמי חגיגה, וכן הוא בספר המצוות (מצוה נד) שכתב הרמב"ם שצונו לשמוח ברגלים והוא אמרו יתעלה ושמחת בחגך, וענין הראשון הרמוז אלינו בציווי זה הוא שנקריב קרבן שלמים על כל פנים, ואלו השלמים נוספים על שלמי חגיגה והם הנקראים בתלמוד שלמי שמחה'. ונראה מדברי הרמב"ם שיש דין מסוים של הקרבת שלמי שמחה שהוא דין בפני עצמו מלבד המצוה לאכול בשר קדשים בשביל שמחת יום טוב, וברמב"ם (חגיגה פ"ב ה"י) כתב 'יוצאין ישראל ידי חובת שלמי שמחה בנדרים ונדבות ובמעשר בהמה והכהנים בחטאת ובאשמות ובבכור ובחזה ושוק, שמצוה זו היא לשמח באכילת בשר לפני ה' והרי אכלו', ולכאורה כן הוא ברמב"ם (חגיגה פ"א) שכתב 'ואע"פ שאין מקריבין ביו"ט נדרים ונדבות מקריבין עולת ראייה ושלמי שמחה שאין אלו נדרים ונדבות אלא חובות', ומבואר שאף שלמי שמחה היא חובה בהקרבתה, וכאן מבואר ברמב"ם שעיקר המצוה היא האכילה, וזה משום שיש ב' דינים בחיוב שלמי שמחה אחד הקרבה והשני אכילה.

ביאור דברי התוספות בחגיגה שתלוי למה מקריבם

והתוספות (חגיגה ז: ד"ה עולות ונדרים) הקשו למה נדרים ונדבות אינם קריבים ביום טוב הרי יכול לצאת בהם ידי חובת שלמי שמחה, ובשם הר"ר אלחנן תירצו שמדובר באופן שכבר הקריב את השלמי שמחה שלו, ותירצו עוד בשם הר"י דלא אמר בסמוך דנפוק שלמי שמחה בנדרים אלא היכא שהקריבום משום שמחה, אבל הביאום לשם נדרים לא נפיק משום הקדישם, ולכאורה דבריהם צריכים ביאור למה אינו יוצא ידי חובת שמחה בהם והרי סוף סוף הוא אכל בשר קדשים, וביאר שם באבי עזרי שכוונתם שאע"פ שיוצא ידי חובת שמחה באכילתם, מכל מקום אין זה מתיר את הקרבתם ביום טוב, שבשביל הקרבתם ביו"ט צריך שיקיים דין בהקרבה עצמה וזה רק כשמקדישם ומקריבם לשם שלמי שמחה, וסיים דזה מכל מקום דוחק בלשון התוספות, אולם החזון איש (הודפס בסוף אבי עזרי ח"ג) דחה צד זה מכל וכל, וכתב שהדין שמחה מתקיים בזה שאוכלים את הבשר קדשים אף בלא הקרבה.

מי שאינו ראוי לביאת מקדש פטור משלמי חגיגה

והרמב"ם (חגיגה פ"ב ה"ד) כתב שמי שאינו ראוי לביאת מקדש פטור משלמי שמחה, והחזון איש (או"ח סי' קכד לדף פ.) הניח בצריך עיון למה אינו יכול לאכול את בשר הקדשים ולצאת ידי חובת שמחה הרי בשר קדשים נאכל בכל העיר, ולכאורה מבואר בדברי הרמב"ם שיש חובת הקרבה של שלמי שמחה, ואם אינו יכול להקריב הוא פטור מחיוב זה.

זביחה בשעת שמחה

וכן הרי מבואר בפסחים (עא.) שנחלקו אמוראים אם צריך זביחה בשעת שמחה או לא, ואם זה דין אכילת קדשים בעלמא מה אכפת לנו מתי זה נזבח בשביל לקיים את דין השמחה, ולכאורה מוכרח שיש דין בגוף הקרבתו בתורת שלמי שמחה.

בדברי התוספות בראש השנה

וכן כתב השפת אמת (ר"ה ה. בתוד"ה מה חג המצות) על מה שנקטו התוספות שהדין שלמי שמחה מחייבו בלינה, ונקטו התוספות שמחמת זה לא היה צריך לימוד של לינה לחג הסוכות מחג המצות, שהשלמי שמחה מחייבין אותו בלינה [ולולא ההיכי תימצי שכתבו בתירוצם שהיה מקיים שמחה שלא ע"י קרבן או ששלח שלמיו מאתמול], וצריך ביאור הרי יכול לקיים את המצוה באכילה משלמים של חבירו ומנין שיחייבו בלינה, וביאר שמבואר בדבריהם שיש חיוב הקרבת שלמי שמחה ביום טוב.

התוספות בפסחים שכתבו באופן אחר

והתוספות בפסחים (צה: ד"ה טעון) הוסיפו על התוספות בראש השנה, וכתבו 'ויש לומר ישמח באותן שנשחטו אתמול או בשלמי חבירו', ומבואר שהם סוברים שיוצא ידי חובתו בשלמים ששחט חבירו ואין לו חיוב הקרבה בפני עצמה של שלמי שמחה, ויתכן שזה מחלוקת בין ב' בעלי התוספות בדבר זה, וזה מחלוקתם של הר"ר אלחנן והר"י בב' תירוצי התוספות הנ"ל בחגיגה.

שלמי שמחה בבמה קטנה

ועיין להלן מה שהובאו דברי התוספות רי"ד (ר"ה ו: ד"ה או) שמפורש בדבריו שיש חיוב הקרבה על שלמי שמחה מלבד דין אכילתו.

ובטורי אבן (חגיגה יז: ד"ה דכתיב) כתב שאף על פי שאין מקריבין חובות בבמה קטנה מכל מקום שלמי שמחה מקריבין, משום שאינם חובה שהרי באים מדברים שבחובה ודבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, ובהגהות אמרי ברוך (שם) השיג על זה בעל הברוך טעם 'יעויין בלשון הרמב"ם פ"א מחגיגה ה"ח, גם בהקדמה לפירוש המשניות סדר קדשים כתב 'והן כולם חובה', רצה לומר הרי החגיגה והשמחה', והיינו שנחלקו הטורי אבן והברוך טעם לשיטתם האם הקרבת השלמי שמחה היא חובת הקרבה או רק חובת אכילה ונפקא מינה בזה האם שלמי שמחה היה קרב בבמה או לא.

שיטה שלישית בזה להצל"ח

והצל"ח (השמטות לפסחים עא. חגיגה ו: בתוד"ה יש) כתב גם כן שיש חיוב בפני עצמו על הקרבת שלמי שמחה מלבד חובת האכילה של השלמי שמחה[פד], וכתב לבאר בזה את מה ששייך תשלומין לחיוב השמחה המבואר בתוספתא שהביאו התוספות, וכן כתב החתם סופר (שו"ת ח"ז סי' כח ד"ה והנה מש"כ), אלא שהוסיף שם הצל"ח שיכול לצאת ידי חובתו גם אם מקריב את הנדרים והנדבות לשם שלמי שמחה[פה].

ביאור דברי הצל"ח בגדר שלמי שמחה

ודבריו צריכים ביאור, שלכאורה אם יש בו חובת הבאה איך שייך לצאת ידי חובה במה שמביא קרבן אחר בתורת שלמי שמחה, והמפרשים כתבו בביאור דבריו[פו] על פי דברי המאירי (ביצה יט. ד"ה שלמי) 'אבל מביא אדם את תודתו בחג הסוכות בחול המועד ויוצא בו מידי קרבן השמחה, הואיל ואין עיקר השמחה מצד הקרבן אלא מצד שירבו בשמחה, אבל אינו יוצא בה משום חגיגה הואיל וחגיגה עיקר מצותה מצד הקרבן, שכל דבר שבחובה עליו להביא, רצה לומר שהתורה ציותתו בכך הן על חטא הן לכפרה הן להביאו בזמן ידוע' וכו', ומבואר בדבריו ששלמי שמחה בא מן החובה לא רק משום שאין בו כלל חיוב הקרבה אלא מקיים מצות שמחה באכילתו, אלא אף שיש חיוב בהבאתו, כיון שחיוב הבאתו אינו חיוב הבאה בגוף הקרבן אלא בשביל התוצאה להביאו לידי שמחה, באופן זה לא שייך את הדין שדבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, וממילא מבוארים דברי הצל"ח שכל היכן שמקריבו בתורת שמחה יוצא בזה ידי חובתו, ולא שייך בזה החסרון שדבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין[פז].

השיטה שחולקת על חיוב אכילת שלמים בחג

איתא בירושלמי (חגיגה פ"א ה"ב) 'רבי יהושע בן לוי אמר 'ושמחת' אפילו במקולין, אמר רבי לעזר נאמר כאן שמחה ונאמר להלן שמחה, מה שמחה האמורה להלן שלמים אף שמחה האמורה כאן שלמים'. ומבואר שדעת רבי יהושע בן לוי שבשביל דין שמחה אין צריך כלל שלמי שמחה ויוצאין אף בבשר חולין, ובמאירי ריש חגיגה (ב. ד"ה והמשנה הראשונה), כתב על זה 'ואין הלכה כדברי האומר בתלמוד המערב ושמחת אפילו במקולין, אלא צריך לעשותם שלמים והם הנקראים שלמי שמחה'. אלא שזה צריך ביאור מפשטות המשנה בחגיגה (ז:) שמבואר בה שיוצאין בנדרים ונדבות, ומבואר שצריך בשר קדשים לדין שלמי שמחה, ובאבי עזרי שם רצה לפי דרכו לבאר שכוונת רבי

פג. ונסתפק בזה הערוך לנר (סוכה מח. ד"ה ההלל).

פד. וכתב להוכיח זאת מדברי הרמב"ם (חגיגה פ"א ה"א) שכתב 'והשמחה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה', ומבואר שאינו יוצא ידי חובתו בשלמי חגיגה, ואם עיקר הדין הוא אכילת קדשים למה שלא יצא ידי חובתו באכילת השלמי חגיגה, ועל כרחך שיש כאן דין הקרבה בפני עצמו.

פה. וזה לשונו שם 'שאף שיוצאים בשמחה בכל מיני בשר הקרבנות והכהנים בחטאת ואשם אף על פי שלא הקריבום לשם שלמי שמחה, מכל מקום פעם אחת על כל פנים מחויב להקריב לשם שלמי שמחה וזה החיוב הוא רק פעם אחת באחד מימי החג, ושאר ימי החג אף שודאי חייב לאכול בו קודש ולשמוח בבשר, מכל מקום אינו צריך להקריבו לשם שלמי שמחה', ומה שלדעת הצל"ח הוא אינו יכול לצאת ידי חובתו במה שהקריב את השלמי חגיגה בתורת שלמי שמחה, היינו משום שחיוב השלמי שמחה הוא בתורת חיוב של שמחה נוספת מלבד הקרבת השלמי חגיגה וכמובא לעיל מלשון הרמב"ם שכתב והשמחה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה.

פו. שלמי יוסף (ביצה סי' קט).

פז. ושם הוסיפו לבאר, שיתכן שהגדר בכל חיוב שלמי שמחה הוא שעל ידי אכילתו את הקרבן מתייחסת אליו הקרבתו שהקרבן קרב בשביל שישמחו בו, וכל מי ששמח באכילתו מיקרי שעיקר הקרבתו היא בשבילו אע"פ שהקרבתו היא בתורת נדרים ונדבות, וכן אכילת הכהנים בחטאת ואשם כיון שיש קיום דין בקרבן על ידי אכילת כהנים והם עכשיו באים לאוכלו בתורת שלמי שמחה, זה נחשב שיש קיום בהקרבת קרבן זה גם בתורת שמחה, וממילא אף על פי שלא הוקרב בפועל לשלמי שמחה על ידי אכילתו בתורת שלמי שמחה, זה נחשב שממילא יש כאן קיום בקרבן זה שהוא קרב גם בתורת שמחה ולא אכפת לנו מה שיש בו גם קיום של הקרבה אחרת כחטאת ואשם, ולפי זה לא נצטרך לומר בדעת הרמב"ם שיש ב' דינים בשלמי שמחה אלא עיקר דינו הוא גם זביחתו וגם אכילתו, אלא שכל היכן שאוכלו, ממילא מתייחס אליו הקרבת קרבן זה כשלמי שמחה.

יהושע בן לוי אפילו במקולין היינו שזה בשר קדשים אלא שהוא לא שחטו בעצמו בתורת קרבן.

אם הוא חיוב לכל יום ויום

ובדין השמחה בקרבנות הובא לעיל מה שנראה פשוט לאחרונים שאע"פ שיתכן שיש חיוב הקרבה פעם אחת של שלמי שמחה, אולם מצות אכילה היא מצוה המוטלת עליו כל יום מימי המועד, וכן כתב הרעק"א (חגיגה ו: בתוס' ד"ה יש), אולם במנחת ברוך (סי' עט) כתב שחובת השמחה באכילת בשר קדשים היא פעם אחת ברגל, והוכיח כן מזה ששמשו מיטותיהם ברגל ולא יכלו לאכול בשר שלמים באותו היום[פח], וכבר צידד כן במאירי (עא. ד"ה כבר ביארנו) שחיוב השלמי שמחה הוא רק ביום טוב ראשון ואח"כ זה רק תשלומין ודחה זאת מפשטות הסוגיא במסכתין (עא.) שנראה שחייב בשלמי שמחה כל שבעה, שהדין הלל ושמחה כל שמונה הולך על דין השמחה בשלמים[פט].

ח. אופן השמחה בזמן הזה לאנשים נשים וקטנים

שאר דברים המשמחים

בגמרא (קט.) 'תנו רבנן חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל שנאמר ושמחת בחגך במה משמחם בין רבי יהודה אומר אנשים בראוי להם ונשים בראוי להם אנשים בראוי להם בין ונשים במאי תני רב יוסף בבבל בבגדי צבעונין בארץ ישראל בבגדי פשתן מגוהצין, תניא רבי יהודה בן בתירא אומר בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר שנאמר 'וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך', ועכשיו שאין בית המקדש קיים אין שמחה אלא ביין שנאמר ויין ישמח לבב אנוש'.

אם חיובם מהתורה או מדרבנן

ויש לדון האם חיוב שמחה בזמן הזה בשאר דברים הוא מהתורה או מדרבנן, והתוספות במועד קטן (יד: ד"ה עשה) כתבו שבזמן הזה כיון שאין לנו בשר שלמים אין נוהג שמחה אלא מדרבנן, שמהתורה אין מקיימין את השמחה אלא בשלמי שמחה שהושמחת בחגך היינו שלמי שמחה.

אכן בשאגת אריה (סי' סה ואילך) האריך להוכיח שדעת הראשונים היא שמצות שמחה בזמן הזה היא מהתורה, שהרמב"ם (שביתת יום טוב פ"ו ה"ז) כתב אע"פ שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים וכו' יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו, ומבואר מדברי הרמב"ם שהשמחה הזאת היא בכלל אותה השמחה של שלמי שמחה שהיא מהתורה[צ], ולראשונים שהובאו לעיל שסוברים שאף בזמן בית המקדש אין עיכוב שתהיה השמחה דווקא בשלמי שמחה, מוכח שאף בזמן הזה השמחה היא מהתורה שאף בזמן הבית יכלו לצאת דין שמחה בשאר דברים.

והשאגת אריה הוכיח כן עוד מהמבואר במועד קטן (יד:) שאין נוהג דין אבילות ברגל מפני שהעשה של שמחת הרגל ודחי עשה דאבילות, ואם נאמר ששמחה בזמן הזה היא דרבנן היאך היא דוחה אבלות דאורייתא אף בזמן הזה, ובקרן אורה (מו"ק ח: ד"ה נזור) הוכיח מהא דכתיב ושמחת בחגך ולא באשתך על כרחך שיש שמחה ביום טוב אף בלא שלמי שמחה.

טעם השמחה ביין

ומבואר שבזמן בית המקדש היה עיקר השמחה בבשר שלמים, ועכשיו זה מתחלק אנשים בראוי להם ונשים בראוי להם ואנשים שמחתן היא ביין, ובטעם הדבר שהשמחה היא ביין מבואר בגמרא שהיא משום ויין ישמח לבב אנוש, אולם הים של שלמה (ביצה פ"ב סי' ה) הוסיף בזה שהטעם שיש שמחה ביין בזמן הזה[צא] משום שהוא משכיח את הצער ועל ידי השכחה שייך להגיע לידי שמחה[צב].

אם יש שמחה בבשר

בגמרא לא הוזכר שבזמן הזה יש שמחה בבשר אלא רק ביין[צג], וכן בגמרא (עא.) לגבי יו"ט שחל בשבת הוזכר רק כסות נקיה ויין, אמנם הרמב"ם (שביתת יום טוב פ"ו ה"ח) כתב שאוכלין בשר ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין, וכן הוא בטור (סי' תקכט ס"ב), ובבית יוסף תמה על זה שמהיכן המקור לחיוב אכילת בשר בזמן הזה, והרי בגמרא לא הוזכר אלא יין ומשמע שדי בזה בלא אכילת בשר, והב"ח שם כתב שמה שמבואר בגמרא שאין שמחה אלא ביין היינו שעיקר השמחה היא ביין, אבל יש שמחה גם[צד] בבשר[צה].

ובים של שלמה (ביצה פ"ב סי' ה) כתב שיש חיוב לאכול בשר בזמן הזה, משום ששמחת יום טוב היא הסעודה ובלי בשר אין זו סעודה בלב טוב ושמח, ורק בזמן שהיה בית המקדש קיים לא היה צריך לשתות יין כיון שהיתה שמחתם שלימה על ידי אכילת השלמים, ועכשיו יוכל לשמוח בבשר רק אם ישכח צערו על ידי היין, ובחיי אדם (כלל קד בנשמת אדם) כתב שבזמן שהיה בית המקדש קיים היה החיוב דווקא בבשר, ובזמן הזה החיוב הוא או בבשר או ביין, ובמשנה ברורה (ביאור הלכה סוף סי' תקכט ד"ה כיצד) הסיק שאין חיוב לאכול בשר אלא שיש בו מצוה כיון שנאמרה בו שמחה[צו].

בשר לגבי שאר דיני שמחה

ובמגן אברהם (סי' רמט סק"ו) הביא מהעולת שבת (שם סק"ב) שמה שאין שמחה אלא בבשר היינו בזמן בית המקדש שזה היה בשר שלמים, והמגן אברהם השיג על זה וכתב שלא עיין בדברי הגמרא בסנהדרין (ע.), וביאר המחצית השקל (שם) את דבריו שהגמרא מביאה את הדין שבערב תשעה באב לא יאכל בשר, אולם מותר לאכול בשר מליח כל זמן שהוא כשלמים, והיינו שני ימים ולילה אחד, שעל מה שכתוב וזבחת ואכלת שזה שני ימים ולילה אחד, על זה יש לנו מקור שזה משמח, וכל זמן שהוא כשלמים יש בו משום שמחה, ומבואר שאף בזמן הזה יש שמחה בבשר, והחמד משה (שם סק"ד) והאליה רבה (סי' תקכט סק"ו) תמהו על המגן אברהם, שהרי בזמן הזה קיי"ל שאין יוצאין שמחת יום טוב בבשר[צז].

פח. ואם נאמר שבאכילת בשר השלמים בלילה מקיימים את המצוה גם של היום ואין זה ב' חיובים נפרדים, עיין להלן מה שמבואר בזה, אם כן לא מוכח מידי שיתכן שבתחילת הלילה אכלו בשר שלמים וקיימו בזה מצות שמחה.

פט. ופשטות דבריו שם אינם הולכים על החיוב הקרבה אלא על החיוב אכילה מזה שדחה דבריהם מהסוגיא בפסחים.

צ. ובהסבר הדברים ששייך שישתנה דין השמחה שבזמן שבית המקדש קיים יוצאים ידי חובת השמחה רק בבשר שלמים, ובזמן הזה אפשר לצאת ידי חובה גם בשאר דברים, שלכאורה צריך ביאור שאם רק בשר שלמים זה משמח אם כן איך אפשר לצאת ידי חובה בזמן הזה, וביאר בזה בשאגת אריה (סי' סה) שזה משום שמצות שמחת יום טוב אינה כשאר מצוות שזה שוה לכולם, אלא שהמצוה היא שישמח האדם כפי יכולתו העשיר לפי עושרו, וכמה שאפשר להביא שלמי שמחה חייבת להיות בזה, ובזמן הזה שאין לנו שלמי שמחה הרי אנו כעניים שצריכים לשמוח במה שיש להם, ובספר שלמי שמחה (סי' יח) הביא ראיה ליסוד זה מהמבואר (ג:) שרבי יהודה בן בתירא לא עלה לרגל, והתוספות (ד"ה מאליה) כתב שהיתה לו קרקע או זקן היה פטור מחיוב ראייה, ולכאורה צריך ביאור שאיך הוא לא קיים את חיוב השמחה דווקא בשלמי שמחה, ועל כרחך שכיון שהיה קשה לו נחשב שאין ביכולתו לקיים את השמחה באופן זה וממילא הוא יצא ידי חובתו באופנים אחרים, ויש להוסיף בזה עוד לפי מה שמתבאר להלן מהאבני נזר שהוא אינו חייב לדאוג קודם המועד שיוכל לקיים את השמחה ביום טוב שהכל תלוי ביכולת שלו ביום טוב, ורבי יהודה בן בתירא שהיה בנציבין שבשעה שנתקדש היום טוב לא היה ביכולתו לשמוח בשלמי שמחה בירושלים לא נתחייב בשמחה זו, ועיין בהמשך מה שהובא בהערה מהקונטרס אחרון לטורי אבן (חגיגה יז: ד"ה ומה) שכתב שמי שנמצא חוץ לירושלים אין לו חובת שמחה בשלמים, ויש לזה קצת סיוע שאמרו בגמרא שמשמח את האשה בבבל בבגדי צבעונין ובארץ ישראל בבגדי פשתן, ולא אמרו בסתמא שמשמחה בבגד נאה, והיינו שצריך לשמחה בכל מקום כפי הבגד שהוא הכי חשוב ויפה באותו מקום, שיסוד החיוב הוא שבכל מקום לפי המידת שמחה הכי מרובה שאפשר.

צא. בשדי חמד (ח"ה שו"ת סי' פד) כתב לפי דברי המבואר להלן שחיוב השירה הוא מכלל חיובי השמחה, וכיון שאין שירה אלא על היין יש חיוב שתיית יין במועד.

צב. ונפקא מינה, שלכאורה לדבריו עולה שאין יוצאים בשתיה של כל שהוא יין אלא צריך שיעור גדול, יעויין בזה בשבות יצחק (פסח עמוד קכ) שהביא מהגרי"ש אלישיב שצריך לשתות רביעית יין לצורך שמחת יו"ט, ובספר חוט שני (הלכות יו"ט עמוד קנט) כתב שדי בכל שהוא כיון שאפילו כל שהוא קצת משמח, והנה אם יש חיוב לשתות רביעית יין, העיר בזה בספר משמרת המועדות (סי' תקכט בהג"ה סק"ע) שאם שכח יעלה ויבוא בברכת מעין שלוש של היין, יתכן שהוא יצטרך לחזור שהרי יש לו חיוב בשתיה זו, ואין על זה אי בעי שתי ואי בעי לא שתי, והביא שנסתפק בפרי מגדים (או"ח סי' קפח א"א סק"ט) במי שאין לו פת בשבת ויש לו רק תבשיל של מיני דגן אם שכח ולא הזכיר של שבת בהמעין שלוש אם חוזר, ובמשנה ברורה (סי' רח שער הציון סק"ס) כתב ב' טעמים למה מי ששכח ולא הזכיר במעין שלוש אינו חוזר: א. משום שיש על זה אי בעי לא אכיל. ב. שלחלק מהראשונים אין דין הזכרה כלל במעין שלוש, ולפי הטעם הראשון של הוא יהיה חייב לחזור, ויש לדון שאם הוא שתה יין באמצע הסעודה והוא פוטר את היין בברכת המזון, בזה אף לטעם השני של המשנה ברורה הוא יהיה חייב לחזור כיון שבברכת המזון כבר יש תקנת הזכרה וזה פוטר דבר שהוא חייב לאכלו.

צג. ולכאורה לחיוב שתית יין שהוא חיוב גמור יצטרך לחזר אחר הפתחים בשביל לקיימו, וכמו שצידד המשנה ברורה (סי' תרנו ס"א ביאור הלכה ד"ה אפילו) שבכל מצוה צריך לחזר אחר הפתחים לקיימה, ובספר בצל החכמה (שו"ת ח"ה סי' מז) הביא מהחמדת ישראל שבשביל שמחת יום טוב לא נאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, אולם חלק עליו בזה, וכתב שכלפי יום טוב נאמר בתורה 'כאשר יברכך ה' אלהיך' ואין לו חיוב לשמוח ביותר ממה שיש לו, וכעין זה הובא לעיל מהשאגת אריה שמצות שמחת יום טוב אינה שוה בכולם אלא כל אחד לפי יכולתו.

צד. כפשוטו כוונת הב"ח שיש חיוב אכילת בשר ואין זה רק מצוה בעלמא וכן נקט באליה רבה (סק"ו) אולם במשנה ברורה (ביאור הלכה סו"ס תקכט) נראה שהבין שכוונתו שזה רק מצוה בעלמא ואין זה חיוב גמור.

צה. וז"ל הרמב"ם בספר המצוות (עשין מצוה נד) 'וכולל באמרו 'ושמחת בחגך' מה שאמרו גם כן שמח בכל מיני שמחה, ומזה לאכול בשר בימים טובים ולשתות יין וללבוש בגדים חדשים, ולחלק פירות ומיני מתיקה לקטנים ולנשים, ולשחוק בכל ניגון ולרקוד במקדש לבד והיא שמחת בית השואבה, זה כולו נכנס תחת אמרו 'ושמחת בחגך', ומה שיתחייב מהם יותר שתיית היין לבד כי הוא יותר מיוחד בשמחה, ולשון גמרא פסחים (קט.) חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל במה משמחן ביין ושם אמרו תניא רבי יהודה בן בתירא אומר בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר שנאמר וכו' עכשיו אין שמחה אלא ביין שנאמר' וכו', עכ"ל, ומפורש בדברי הרמב"ם שאע"פ שיש מצוה גם בבשר מכל מקום עיקר המצוה היא בשתיית יין.

צו. וכן נקט בפשיטות המגן אברהם (סי' תרצו ס"ק טו) שביום טוב אין חיוב אכילת בשר.

צז. ושם לא מדובר על שמחת יום טוב אלא על שמחת ברית מילה אם יש לזה תורת סעודת ברית מילה בלא אכילת בשר, שהעולת שבת כתב שאם צריך דווקא בשר בזמן הזה אין שמחה

בשר עוף **ודנו** האחרונים אם יוצאין את מצות השמחה אף בבשר עוף, ויסוד הנידון בזה הוא מה ששנינו בחגיגה (ח.) שאין יוצאין ידי חובת שמחת יום טוב בקרבנות מן העוף לדעת תנא בברייתא, משום שכל דבר שאין חגיגה באה ממנו אין יוצאין בו ידי חובת שלמי שמחה, ולדעת רב אשי שם משום שאין בהם משום שמחה, וכן כתב הרמב"ם (חגיגה פ"ב ה"י) שמה שאין יוצאין בהן ידי חובה זה משום שאינן בשר המשמח, ומכח זה כתב החות יאיר (סי' קעח) שאין יוצאין ידי חובת שמחת יום טוב בבשר עוף, וכן נקט בפתחי תשובה (יו"ד סי' א סק"א), אולם ביד אפרים (שם ד"ה אא"כ) כתב שדין זה אמור רק כלפי החיוב שמחה שמדין שלמי שמחה, אולם בזמן הזה[צח] יוצאין ידי חובת שמחה גם בבשר עוף[צט].

שמחה בכל דבר המשמח **כתב** היראים (סי' תכז) 'כל שמחה הראויה לאדם לכל דבר המשמחו חייב לעשות ברגל, וכל דבר שלבו מוצא בו שמחה וקורת רוח באכילה ושתיה ובכל דבר ששמחה היא לו חייב לעשות ברגל', ובתועפות ראם (שם) הביא שיש גורסין אכילה ושתיה וטיול.

שמחה בהלל ושיר **והרמב"ן** כתב (ספר המצוות שורש הראשון) שהטעם שאמירת הלל היא מהתורה 'מחמת זה שהוא בכלל המצוה שנצטוינו בה כמו שכתוב (במדבר י') 'וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם', כי עיקר השירה בפה וכלי לבסומי קלא הוא, ונצטוינו בשמחת השיר על הקרבן ושלא בשעת הקרבן וכו' אם כן אפשר שנדרוש בימים טובים שכתוב 'שמחה' ונתרבו כל השמחות שתהא השירה מכללן[ק], ובשאגת אריה (שו"ת סי' סט) נחלק בזה על הרמב"ן, ובמשנה ברורה (סי' תקב ס"ק יד) כתב שמצוה לזמר ברגלים בבית הכנסת.

חיוב השמחה בנשים **שנינו** בחגיגה (ו:) רבי יוסי הגלילי שלוש מצוות נצטוו ישראל בעלותם לרגל ראייה וחגיגה ושמחה וכו', יש בשמחה מה שאין בשתיהן שהשמחה נוהגת באנשים ובנשים מה שאין כן בשניהם', וכתב רש"י (שם ד"ה השמחה) דכתיב ביה 'ושמחת אתה וביתך', מה שאין כן בשתיהן דמצות עשה שהזמן גרמא היא'.

ובקידושין (לד:) מקשה הגמרא שנלמד משמחת יום טוב שנשים חייבות בה לכל מצות עשה שהזמן גרמא, ותירץ אביי אשה בעלה משמחה, אלמנה מאי איכא למימר, בשרויה אצלו, וברש"י (ד"ה בעלה משמחה) כתב אין חובת השמחה תלויה בה אלא על בעלה שישמחנה קרי ביה ושימחת, אלמנה מאי איכא למימר הא כתיב בה שמחה, דכתיב 'הגר היתום והאלמנה' לא נצטוית היא אלא בעניה הכתוב מדבר, ונצטוה מי שהיא שרויה אצלו לשמחה משלו במאכל ומשתה וכלי פשתן, ובראש השנה (ו:) בעי רבי זירא אשה מהו בבל תאחר, מי אמרינן הא לא מחייבא בראייה או דילמא הא איתא בשמחה, אמר ליה אביי ותיפוק ליה דהא איתא בשמחה, ומי אמר אביי הכי והאמר אביי אשה בעלה משמחה, לדבריו דרבי זירא קאמר.

מחלוקת רש"י ותוספות אם בזמן הבית שמחה בבגדים **והנה** מחלוקת אביי ורבי זירא זה האם מצות השמחה מוטלת על האשה עצמה, או שעל בעלה מוטל לשמחה וברש"י (ד"ה ו: ד"ה בעלה) כתב שלאביי שבעלה משמחה היינו שמשמחה בבגדי צבעונין בבבל ובבגדי פשתן בארץ ישראל אף בזמן שבית המקדש קיים, והתוספות (שם ד"ה בעלה, קידושין לד: ד"ה אשה) הקשו עליו שבזמן בית המקדש כמו שהוא מצוה לשמוח דווקא בבשר שלמים, כמו כן מה שהוא מצוה לשמח את בני ביתו זה בבשר שלמים, והתוספות נקטו בדעת רש"י שהיא אינה חייבת לעלות לירושלים לאכול עמו את הבשר שלמים כיון שאין הוא מצוה לשמחה דווקא בבשר שלמים, ורבינו תם חולק על רש"י בזה וסובר שהוא מחויב לשמחה בבשר שלמים שלו, אבל היא עצמה אינה מחויבת להביא שלמי שמחה.

ביאור דעת רש"י **וכפשוטו** בדעת רש"י נראה שלמאן דאמר אשה בעלה משמחה ואין החיוב שמחה מוטל עליה, אין לבעלה חיוב לשמחה דווקא בבשר שלמים, שהחיוב לשמוח דווקא בבשר שלמים זה חיוב שמוטל עליו בעצמו לקיים את חיוב השמחה שלו, אולם אם הוא בא לשמח אחרים בזה, אף בזמן שבית המקדש קיים יכול לשמחם בכל מה שמשמח, ולכך כלפי הדין שבעלה משמחה כתב רש"י שזה על ידי בגדי צבעונין ובגדי פשתן[קא].

הטעם שהיא עולה עמו לרש"י **ומה** שנקטו התוספות שלדעת רש"י היא אינה צריכה לעלות עמו, הנה בגמרא (חגיגה ו.) אמרינן כלפי קטן ששיעור החינוך שלו למצות עליה לרגל הוא מה שיכול לאחוז ביד אביו ולילך מירושלים להר הבית, ומקשה הגמרא עד הכא מאן אתייה, אמר ליה אביי עד הכא דמיחייבא אימיה בשמחה איתיתיה, וברש"י (ד"ה מיחייבא) כתב 'לעלות לרגל ולשמוח בחג עם בעלה, דעל השמחה נצטוו נשים דכתיב 'ושמחת אתה וביתך'. ומבואר ברש"י שכתב שהחיוב שמחה שעל האשה זה מה שהיא מחויבת לשמוח עם בעלה, ורש"י לא כתב כמו שפירש בדברי רבי זירא שחיוב האשה הוא לעלות לאכול בשר שלמים בירושלים.

ביאורו של המהר"ם שיק ברש"י בחגיגה **ובמהר"ם** שיק (על תרי"ג מצוות מצוה תלט)[קב] כתב שרש"י בא ליישב בזה את קושיית התוספות בראש השנה (ו: ד"ה בעלה) שקשה סתירת דברי אביי, שמצד אחד בקידושין פשוט לו שזה חיוב על בעלה לשמחה ואין זה חיוב המוטל עליה, ומאידך בחגיגה (ו.) קאמר אביי שהיא חייבת לעלות ולשמוח, והתוספות לשיטתם שבזמן שבית המקדש קיים הוא צריך לשמחה בבשר שלמים, אם כן לא קשה שבשביל זה היא צריכה לעלות, אולם לרש"י שהוא משמחה בבגדי צבעונין ופשתן אף בזמן שבית המקדש קיים צריך ביאור למה קאמר אביי שהיא מחויבת לעלות לירושלים, ולכך בא רש"י בחגיגה ליישב שמצד שמחת הבעל היא חייבת לעלות לירושלים, שכאשר יהיה בלא אשה הוא בלא שמחה, ובשביל לשמוח עם בעלה היא חייבת לעלות עמו לקיום המצות שמחה שלו[קג].

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד אם היא עצמה חייבת בשמחה **וברמב"ם** (חגיגה פ"א ה"א) כתב 'השמחה האמורה ברגלים הוא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה, ואלו הן הנקראין שלמי חגיגה שנאמר וזבחת שלמים וכו' ונשים חייבות במצוה זו'. והראב"ד בהשגות כתב על זה 'לא בקרבן אלא בשמחה שתשמח עם בעלה שתעלה עמו והוא ישמח אותה', ופשטות לשון הרמב"ם נראה שהיא בעצמה חייבת בשמחה ולא שבעלה חייב לשמחה, וכדעת רבי זירא שזה חיוב שמוטל עליה בעצמה, וכן נקט הר"י קורקוס (מעשה הקרבנות פ"ד הי"ד) בדעת הרמב"ם, וכן כתב בליקוטי הלכות (חגיגה פ"א דף לא. זבח תודה ד"ה שהשמחה) שהרמב"ם פסק כרבי זירא[קד]. אמנם בכסף משנה נקט שאף הרמב"ם נתכוין לומר כאביי שזה מוטל עליו לשמחה.

ובשאגת אריה (שו"ת סי' סו) נקט שנשים חייבות בשמחה בעצמם, וכן כתב המשנה ברורה (סי' תקכט ס"ק טו), והרעק"א (שו"ת סי' א בהשמטות) נקט שאם האשה מחויבת בשמחה מוטל גם עליה לעסוק בשמחה של שתיית יין ואכילת בשר[קה].

ביאור האבי עזרי בדעת הרמב"ם בזה **ובאבי** עזרי (חגיגה פ"ב ה"י) כתב שלמה שביאר שיש ב' חיובים בשלמי שמחה אחד חיוב הקרבה ואחד חיוב אכילה, יש לומר שהרמב"ם פסק כאביי שהאשה מצד עצמה אינה מחויבת כלל בשמחה, אלא שכל זה כלפי החיוב בבשר, ויתכן שכלפי זה הוכיח המגן אברהם שגם לבשר יש תורת שמחה בזמן הזה וזה נקרא בתורת סעודת ברית מילה, אולם אין זה שיעור שמחה הנצרך ליום טוב שבו צריכים דווקא יין שהוא יותר משמח והוא מביא לידי השמחה הנצרכת לדין שמחת יום טוב, וכמבואר לעיל מהשאגת אריה שצריך לשמוח כפי יכולתו, וכמה שיש לנו אפשרות לשמוח בדבר שהוא יותר עיקר השמחה מבשר שהוא יין אין יוצאים בבשר, אולם אף בשר הוא דבר המשמח בשביל שאר סעודות מצוה.

צח. ועיין בטור (או"ח סי' תקנב) שדן אם בסעודה המפסקת מותר בשר עוף ומהדין שאין שמחה בעופות רצה להתיר, ורק צידד להחמיר משום שאין זו דרך אבילות, וכפשוטו מבואר מזה שבבשר עוף אין בו משום שמחה.

צט. וכן כתב בשבט הלוי (שו"ת ח"ג סי' יח סק"ב) שמנהגינו שלא לחזר אחר בשר בהמה בדווקא.

ק. במגילת אסתר (שם) תמה על הרמב"ן שאם השירה היא גם כן בכלל שמחת המועד, למה אמרו שאין נושאין נשים במועד משום שאין מערבין שמחה בשמחה, והרי כל דבר המשמחו הוא בכלל מצות שמחת יום טוב, ויישב בשאגת אריה ששם לומדים מקרא שיש בו חסרון שאין מערבין שמחה בשמחה כלפי שמחה זו.

קא. ויש לבאר זאת על פי מה שהובא לעיל שהטעם של השמחה המיוחדת בבשר שלמים, זה משום שהיא היתה גם שמחת הנפש מלבד שמחת הגופים, ויתכן שהחיוב לשמח אחרים אין חיוב לשמח אחרים כלפי הנפש הרוחנית וחיוב שמחה לאחרים זה רק כלפי שמחת הגופים.

קב. וכעין זה כתב במהר"ם שיק (שו"ת או"ח סי' רפה).

קג. וכן יישב המאירי (חגיגה ו. ד"ה מה שאמרו) את הקושיא של תוספות שאביי סותר את דברי עצמו וכתב 'ומכל מקום צריך לשאול שהרי אביי עצמו שאמר כאן דאימיה מיחייבא בשמחה, הוא עצמו אמר בראש השנה ובקידושין שאשה בעלה משמחה, אלא שפירשו רבים בכאן דאימיה מיחייבא מצד הבעל', ומפורש בדבריו שזה התירוץ על סתירת דברי אביי וכביאור המהר"ם שיק בדעת רש"י.

קד. ובהלכות עבודה זרה (פי"ב ה"ג) כתב הרמב"ם 'וכל מצות עשה שהיא מזמן לזמן ואינה תדירה נשים פטורות חוץ מקידוש היום וכו' והקהל ושמחה שנשים חייבות', ומפורש לכאורה שהנשים עצמם חייבות במצות שמחה, וכן כתב בפירוש המשניות להרמב"ם (קידושין פ"א מ"ז) 'הלא ידעת שאכילת מצה בלילי פסחים ושמחה במועדים והקהל ותפילה וכו' אלו כולם מצות עשה שהזמן גרמא, וכל אחד מהם מחויבות על הנשים כמו שהם מחויבות לאנשים', וכאן מפורש ברמב"ם שגדר החיוב באשה שוה לגדר חיובו באיש.

קה. ולכאורה זה צריך ביאור, שאם אשה שייכת בשמחה זו למה הוצרכה הגמרא לחפש באיזה דברים משמחה אם שייך שתתקיים שמחתה על ידי בשר ויין, ושמא יש לומר שכל דברי הגמרא הם רק על האופנים כיצד בעלה ישמחנה לגבי החיוב המוטל עליו לשמח את בני ביתו, אולם הרעק"א דן לפי הצד שאשה עצמה יש לה חיוב לשמוח, ואת חובתה זו היא צריכה לקיים על ידי בשר ויין.

שמחה של אכילת בשר, אולם לגבי החיוב של שלמי שמחה שהוא דין הקרבה בזה לכולי עלמא החיוב מוטל עליה בעצמה וכפשטות התוספתא[קי] (חגיגה פ״א ה״ה הובאה בגמרא ו:) שנשים חייבות בשלמי שמחה.

ולפי״ז יישב מה שיש להקשות לדעת הכסף משנה שאף הרמב״ם סובר שהלכה כאביי שהחיוב מוטל עליו לשמחה, ולכאורה קשה מה שפסק הרמב״ם (מעשה הקרבנות פי״ד הי״ד) שאשה עוברת בבל תאחר, ובגמרא בראש השנה (ו:) מפורש שאינה עוברת בבל תאחר אם רק בעלה מחויב לשמחה, ולהנ״ל מיושב, שבאמת היא עוברת בבל תאחר משום שמוטלת עליה הקרבת השלמי שמחה, אע״פ שמחמת החיוב שמחה עצמה היא אינה צריכה לעלות כי זה מוטל על בעלה[קז].

ביאור הגמרא בראש השנה לדרך האבי עזרי

וביאור דברי הגמרא בראש השנה הוא שרבי זירא הסתפק האם החיוב שלה להקריב שלמי שמחה מחייבה בבל תאחר[קח], ואביי פשוט לו שעוברת בבל תאחר, והגמרא הבינה שמה שפשוט לאביי שהיא עוברת בבל תאחר זה מחמת שממה נפשך יש לה חיוב לעלות לירושלים לשמוח באכילת שלמים, ואם כן קשה סתירת דברי אביי שאמר בעלה משמחה, ויישבו שאביי לדבריו דרבי זירא קאמר, והיינו שאביי דיבר על הדין הקרבה של השלמי שמחה שעליו דיבר רבי זירא, ולא על הדין שמחה של אכילת בשר שלמים ושאר מיני שמחה.

אהח 19/06/2018

אוצר החכמה

ביאורו של התוספות רי״ד בגמרא בראש השנה

ומיוע לדרכו של האבי עזרי יש להביא מדברי התוספות רי״ד (ר״ה ו: ד״ה או דלמא) שפירש את קושיית הגמרא ׳והאמר אביי אשה בעלה משמחה׳ וכו׳, דאינה חייבת להביא שלמי שמחה אלא בעלה חייב להביאם, והיא עולה ואוכלת עמו אך אינה חייבת להביא שלמים, וכיון שאינה חייבת בקרבן לא קרינא ובאת שמה והבאתם שמה, דלא מיקרי ובאת שמה אלא בעזרה שכל ישראל מביאין קרבנותיהן שם ולא בירושלים וכו׳, וכיון שאין חייבות בקרבן אין חייבות לבא לעזרה, שהמתחייב להביא קרבן מטפל בהבאתו לעזרה כדכתיב (ויקרא א ג) אל פתח אהל מועד יקריב אותו, ותניא בספרי מיטפל בהבאתו עד העזרה׳. ומבואר בדבריו שגם לאביי ידענו שהיא צריכה לעלות לאכול השלמים, אלא שהנידון היה שלרבי זירא יש חיוב הקרבה של שלמי שמחה שהיא חייבת בו, ולאביי אין כזה חיוב, ונפקא מינה שאין זה נחשב ובאת שמה אלא רק לרבי זירא, כיון שלדבריו זה נחשב ׳ביאה׳ מחמת חיובה לבא לעזרה לקיום חובת הקרבה של השלמי שמחה, ועולה מדבריו שפשוט לו שיש חיוב הקרבה בפני עצמו על השלמי שמחה, ונחלקו אביי ורבי זירא אם יש חיוב הקרבה של השלמי שמחה בנשים.

להראב״ד מדוע אין אשה נוהגת אבילות במועד

ועל שיטת הראב״ד שקיימא לן שאין חיוב שמחה מוטל על האשה אלא בעלה חייב לשמחה[קט], הקשו האחרונים[קי] מהמבואר במועד קטן (ד:) שאין אבל נוהג אבילותו ברגל שנאמר (דברים טז יד) ושמחת בחגך ולא אתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד, וקשה מה הטעם שאשה אינה נוהגת אבילותה ברגל שהרי אינה מחויבת בשמחה, וכן בתולה ואלמנה שאין להן בעל שישמחם מה הטעם שאינן נוהגות אבילותן ברגל, ולדרכו של התוספות רי״ד יתכן שכל השגת הראב״ד היא על זה שנשים אינן חייבות בהקרבת הקרבן של שלמי שמחה, אולם בשאר דיני השמחה חייבות בעצמם, שהראב״ד סובר שבזה עצמו נחלקו רבי זירא ואביי אם נשים חייבות בהקרבת שלמי שמחה ובזה קיימא לן כאביי, אלא שלכאורה עדיין יקשה לשיטת רש״י בדעת אביי שאין לה כלל דין לשמוח בעצמה אלא שבעלה ישמחנה, שאם כן אטו אביי אינו סובר את זה שאשה אינה נוהגת אבילות במועד.

ויש שביארו[קיא] שיסוד הדין שאבילות סותרת את המועד אינו מחמת השמחת יום טוב אלא מחמת שהיום הזה נקרא יום של מועד זה מחייב את הרבים בשמחה יום שנקרא מועד זה סתירה לאפשרות שיחול עליו תורת יום אבילות, וממילא אף אם נשים אינן חייבות בשמחה מכל מקום גם לגביהם תורת היום היא יום מועד ואי אפשר שתהיה בו הנהגת אבילות.

חיוב השמחה לקטנים

כתב הרמב״ם (שביתת יום טוב פ״ו הי״ח) ׳כיצד הקטנים נותן להם קליות אגוזים ומגדנות׳, והעיר הבית יוסף (סי׳ תקכט ב-ד) שלא מצא כן מפורש אלא שבגמרא (קט.) שנינו שהיה רבי עקיבא מחלק לתינוקות קליות ואגוזים כדי שלא ישנו וכאן לא שייך טעם זה, ובים של שלמה (ביצה פ״ב סי׳ ה) ביאר שזה על פי התוספתא ששנינו שם (פי״ הי״ג) שאף קטנים משמחן בראוי להם, וכיון שמצינו שם במעשה של רבי עקיבא שזה ראוי לקטנים ומושך את ליבם, ממילא הוא הדין שמתקיימת בזה מצות שמחה.

אם זה משום חינוך או חלק מדין שמחה

יש לדון בגדר חיוב השמחה לקטנים האם זה מדין חינוך שהם חייבים במצות שמחה ומקיימים את החיוב בכך שנותן להם קליות ואגוזים, או שהוא דין שמחה מיוחד שנאמר במועד שחייב לשמח את בניו ובנותיו הקטנים.

ונחלקו בזה האחרונים, שהנה הוסיף (שם) הים של שלמה וכתב ׳ועוד אומר אני שמסברת עצמו כתב שמאחר שצוה ה׳ לשמח כל בני ביתו במה ישמח את הקטנים שהגיעו לחינוך מצוה, קליות ואגוזים הן שמחת יום טוב׳, ומבואר בדברי הים של שלמה שהחובת שמחה לקטנים היא רק בקטנים שהגיעו לחינוך, ובתורת רפאל (יום טוב סי׳ עט ד״ה והנה בתוספתא) כתב שמדברי הים של שלמה מבואר שהדין לשמח את בניו הקטנים הוא מצד הלכות חינוך לחנכם במצות שמחה, והוא עצמו נחלק על זה וכתב שהוא חיוב מיוחד שמוטל עליו במועד לשמח את בני ביתו משום שנאמר (דברים טז יד) ׳ושמחת בחגך אתה בנך ובתך׳, ולדבריו לכאורה יש חיוב לשמח אפילו בניו ובנותיו שלא הגיעו לגיל חינוך.

ט. חובתה בלילי יום טוב

המיעוט של ליל יו״ט ראשון משמחה

בגמרא (עא.) מובאת ברייתא ׳והיית אך שמח לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה, אתה אומר לילי יום טוב האחרון או אינו אלא לילי יום טוב ראשון, תלמוד לומר אך חלק׳, ובהוה אמינא למדה הגמרא שהטעם שאין שמחה בלילי יום טוב ראשון משום שצריך זביחה בשעת שמחה, ובמסקנא אומרת הגמרא שזה מצד המבואר שם בהמשך הברייתא ׳מה ראית לרבות לילי יום טוב האחרון ולהוציא לילי יום טוב ראשון, מרבה אני לילי יום טוב האחרון שיש שמחה לפניו וממעט אני לילי יום טוב ראשון שאין שמחה לפניו׳, ועולה שלמאן דאמר (ע:) שלשלמי שמחה צריך זביחה בשעת שמחה, הוא הדין המבואר בברייתא שליל יום טוב ראשון נתמעט משמחה, ולמאן דאמר שאין צריך זביחה בשעת שמחה יש כאן דין מיוחד שלפניו אינו זמן שמחה, לכך בליל יום טוב אינו חייב בשמחה.

השמחה ביום של יו״ט אחרון

ונחלקו רש״י (שם ד״ה לרבות) ותוספות (ד״ה לרבות) האם במה שנתרבה ליל יום טוב האחרון האם זה כולל גם את היום של היום טוב האחרון או שרק בלילה חייב בשמחה, שרש״י סובר שביום של יום טוב האחרון אין דין שמחה, והתוספות סוברים שיש בו דין שמחה והיתה סלקא דעתך למעט את השמחה בלילו כיון שהוא כרגל בפני עצמו ואינו חייב לזבוח בשביעי לצורך ליל שמיני, וברש״י עצמו בסוכה (מח. ד״ה לרבות) כתב שזה כולל גם את היום של היום טוב האחרון, שכיון שנתרבה הלילה קל וחומר שנתרבה בזה היום שהוא עיקר[קיב].

חיוב השמחה בשאר הלילות

ועוד נחלקו רש״י ותוספות בגדר החיוב של שאר הלילות, שרש״י (סוכה מח. ד״ה לרבות) כתב ששאר הלילות אינן צריכים ריבוי כיון שהם בכלל הריבוי של הימים, אולם התוספות (עא. דה לרבות) כתבו ששאר הלילות הם בכלל הריבוי של לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה.

קו. ולשון התוספתא ׳שהשמחה נוהגת באנשים ובנשים׳, ויתכן שאין כוונת התוספתא שיש לנשים חיוב בשמחה אלא ששמחה שונה מעולת ראייה וחגיגה, שמעולת ראייה וחגיגה נשים מופקעות מחיוב זה, וכשהם יביאו עולת ראייה לא יהיה להם בזה אפילו קיום מצוה בהבאה זו כיון שהם הופקעו מזה לגמרי [בנידון זה אם הם הופקעו ממצוה זו גם בתורת קיום, עיין בספר אבני המקום (קולדצקי) הערת הגר״ח קניבסקי ובהערות שם (עמ׳ ה) מה שהאריך בזה], ומה שאין כן כלפי דין שלמי שמחה מצוה זו נוהגת בהם אלא שזה ככל מצות עשה שהזמן גרמא שנוהגת בהם רק בתורת מצוה קיומית.

קז. ולדברי האבי עזרי לכאורה מיושבת גם כן קושיית התוספות לסתירת דברי אביי בקידושין לדבריו בחגיגה (ו.) שאומר שיש לאשה חיוב לעלות, שאביי בקידושין דיבר על החיוב לשמחה ומצד זה אינה חייבת לעלות, אולם מצד החיוב להקריב שלמי שמחה היא חייבת לעלות, אלא שצ״ע בזה שאם אמו עלתה מצד חיובה בהקרבת שלמי שמחה, למה אומרת הגמרא שם שאמו לא הולכת להר הבית כיון שהיא אינה חייבת בראייה, הא מכל מקום אם כל הטעם שהיא עלתה לירושלים זה משום הקרבת השלמי שמחה, בשביל זה היא תביאם בעצמה לבית המקדש להקריבם.

קח. ויתכן שהספק הוא משום שבאמת זה לא מחייבה לעלות והיא יכולה לקיים את חובת הקרבת השלמי שמחה בזה שתשלח את הקרבן על ידי שליח.

קט. ויש לדון אם יכולה האשה לדעת הראב״ד למחול לבעלה על החיוב לשמחה וכפשוטו אין זה חיוב ממון אלא דין מצוה והיא אינה יכולה למחול על זה, וכן כתב בחוט שני (יו״ט עמ׳ קסא), ויש מגדולי הפוסקים שהורו שיכולה למחול על זה.

קי. כן הקשו המנחת חינוך (מצוה רסד אות כח) עמודי אור (סי׳ עו אות ו) ובספר מקור ברוך (סי׳ ה).

קיא. חידושי ר׳ שמואל (כתובות סי׳ ו סק״ד).

קיב. ובערוך לנר (סוכה מח. ד״ה לרבות) כתב ליישב את סתירת דברי רש״י שביום השמיני אין חיוב הקרבה של שלמי שמחה ויש בו רק חיוב אכילה מהשלמים שנזבחו אתמול, שמה שכתב

אם יש חיוב של שמחה נפרד ללילה וליום

ובחזון איש (או"ח ס"י קכד לדף עא.) הסתפק אחר שנתרבו הלילות לשמחה האם יש חיוב שמחה בפני עצמו על הלילות או שבקיום אחד של שמחה של אכילת בשר שלמים יוצא גם את חיוב היום וגם של הלילה, ולרש"י ששאר ימים הם בכלל הלילות, לכאורה מסתבר שזה חיוב אחד עם הימים ורק לדעת התוספות שזה ריבוי מיוחד על כל הלילות יש לדון שצריך שמחה מיוחדת גם בלילות.

מחלוקת המהרש"ל והמהרש"א בזה

והביאו שכפשוטו נחלקו בזה המהרש"א והמהרש"ל בסוכה (מב:), שהתוספות שם (ד"ה השמחה) הקשו שכשחל שמיני עצרת במוצאי שבת היאך מתקיימת דין השמחה, שהרי השלמים הקריבים בערב שבת נאכלים לשני ימים ולילה אחד, ובמוצאי שבת שהוא ליל שמיני עצרת אי אפשר לאוכלם, ותירצו התוספות שבזה נאמר כדברי הגמרא (עא.) למאן דאמר בעינן זביחה בשעת שמחה שמקיימו בין ישן וכסות נקיה, והמהרש"ל (שם ד"ה תודה והשמחה) הקשה על התוספות למה לא הקשו כן על כל מוצאי שבת חול המועד שאין יקיימו בו את דין השמחה, ותירץ שזה יש ליישב שאין בו דין שמחה שאין דין השמחה בשאר הלילות מפורש, אולם המהרש"א (שם ד"ה והשמחה) תירץ שעל כל מוצאי שבת לא קשה שאפשר לקיים את דין השמחה ביום, אולם ביום השמיני סוברים התוספות שהוא לא נתרבה לשמחה וממילא אי אפשר לקיים את דין השמחה ביום, והקשו היאך אפשר לקיים את דין השמחה בלילה**קיג**.

מחלוקת פשטות התוספות והטורי אבן

התוספות (סוכה מז. ד"ה לינת) הקשו למה צריך ריבוי לחיוב לינה במוצאי יום טוב שיתחייב בלינה מצד השלמי שמחה, ותירצו 'ויש לומר דמשכחת דלא מייתי קרבן ביום שבא לירושלים, כגון דשלח שלמיו מאתמול דשלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד', וכן כתבו התוספות ביומא (ג. ד"ה אוצר החכמה פז"ר).

ובטורי אבן (חגיגה יז: ד"ה גם מה שהקשו) הקשה על התוספות שלכאורה לא הועילו כלום בתירוצם, שאף על פי שלא צריך שלמי שמחה משום היום הזה עצמו, עדיין צריך שלמי שמחה משום הלילה הבא שהשלמי שמחה של אתמול נעשים נותר היום, ובמה ישמח בלילה שלהבא אם לא שיקריב היום לצורך הלילה הבא, וכפשוטו בדעת התוספות צריך לומר שלא קשה להם, משום שדין שמחה יכול לצאת במה שיקריב שלמים ביום שלאחר מכן, ובזה יצא גם את חובת שמחה של הלילה**קיד**, ובדעת הטורי אבן מבואר שפשוט לו שאין יוצאין ידי חובת שמחה של הלילה, בהקרבה של היום**קטו**.

אם מיעוט לילה ראשון זה רק משלמים

הובא לעיל מה ששנינו (קט.) שיש ב' דיני שמחה, בזמן שבית המקדש קיים היתה השמחה בבשר שלמים ובזמן הזה השמחה היא בשאר דברים המשמחים. ודנו האחרונים האם מה שנתמעט ליל יום טוב ראשון משמחה זה רק משמחת אכילת שלמים, אבל עדיין יש בו את שאר הדברים המשמחים המחויבים בזמן הזה, או לא.

רש"י בסוכה שיש בו חיוב שמחה מחמת זה שהיום הוא העיקר, היינו שמכל מקום הרי כל המקור לחיוב הזה הוא מהחיוב של הלילה, וכיון שהלילה הוא רק לחיוב אכילה ולא לחיוב הקרבה ממילא אף היום הוא רק לחיוב אכילה ולא חיוב ההקרבה של השלמי שמחה, וכן כתב המלבי"ם (סוף פרשת ראה אות רא), ובספר עטרת צבי (ח"א ס"י מה) כתב שרש"י בסוכה אינו מדבר כלפי השמחה באכילת בשר שלמים אלא בשאר השמחות, ובזה יש את שאר השמחות אף ביום שזה לא גרע מליל יום טוב ראשון שנתמעט משמחה, ודעת רוב האחרונים שיש בו חיוב של שאר מיני שמחות.

קיג. ולכאורה למבואר לעיל לשיטת רש"י שמה שנתרבו הלילות של שאר הימים זה משום שהם טפילים לימים, יתכן שלרש"י מסתבר שהוא יוצא ידי חובת שמחת הלילה גם ביום שזה נלמד מצד שהוא טפל לו, ויתכן שכלפי ליל שמיני שחיובו בשמחה הוא אינו מצד טפילותו, בזה אינו יוצא את שמחת הלילה בהשלמים של היום.

קיד. אמנם בקונטרס אחרון שם (ד"ה ומה שהקשה) כתב שדעת התוספות שכיון שבאותו היום הוא יוצא מירושלים ויש לו צורך לצאת מירושלים, ממילא אם אינו נמצא בירושלים כבר לא מוטלת עליו השמחה דווקא בבשר שלמים, וממילא בלילה כשאינו בירושלים מקיים את השמחה בשאר דברים, ויש לבאר על פי המבואר לעיל מהשאגת אריה שהחיוב לשמוח הוא כל מקום כפי יכולתו, ובירושלים יכול לשמוח על ידי שלמים וכשהוא חוץ לירושלים, אין לו את החיוב שמחה בבשר שלמים שאין יכולת לאכול שם את הבשר שלמים.

קטו. והביאו שבאמת מהשאגת אריה עצמו (סי' סט ד"ה ומ"מ) מוכח שסובר כן, שהוא הקשה על הרמב"ן שכתב שחיוב ההלל הוא מדין השמחה שלדבריו למה אין חיוב לומר את ההלל גם בלילות, ומבואר שהוא סובר שאין יוצאין ידי חובה במה שאומרים את ההלל ביום בשביל לפטור את השמחה של הלילה.

קטז. וכן כתבו בעמק ברכה (שמחת יום טוב עמ' קח) **בשם** הגר"ח והחזון איש (או"ח סי' קכד לדף עא.).

קיז. בשאגת אריה (סו"ס קב) הקשה שלמבואר בתוספות (פסחים פד. ד"ה ולא) שהיתר אוכל נפש ביום טוב הוא משום צורך מצוה, אם כן אם אין שמחת יום טוב בליל יום טוב ראשון אין הותר בו דין אוכל נפש, וקושיא זו אתי שפיר לחולקים על השאגת אריה וסוברים שקיים כאן דין השמחה בשאר ניהוגי שמחה, ובלקח טוב (סי' יז ס"ק יא) הקשה כעין זה על התוספות בכתובות (מז. ד"ה דמסר) שסוברים שאין מצות שמחה בתוספת יום טוב ואם כן איך הותר בו אוכל נפש, ויש שביארו שאין כוונת התוספות בפסחים לצורך מצות שמחה דווקא, אלא כיון שגם מדין המקרא קודש יש חיוב לקדשו באכילה ושתיה, מצוה זו קיימת ודאי אף בלילה ולצורך מצוה זו הותר אוכל נפש [ואין כוונת התוספות לבאר למה לא הותר זה בשבת אלא זו הגבלה בהיתר אוכל נפש שזה רק נאמר בלצורך מצוה].

קיח. והנה לכאורה כמו שמבואר בגמרא שאם חל יו"ט ראשן בשבת אז יוצאין ידי חובה ביין ישן וכסות נקיה, אם כן ליל יום טוב ראשון שלא שייך בו שלמי שמחה למאן דאמר שצריך זביחה בשעת שמחה, אם כן פשוט שיצטרכו בו שמחת יום טוב של יין ישן וכסות נקיה, ויש שביארו שלהצד של החזון איש שהובא לעיל שאין ריבוי לעוד דין שמחה בלילה וביום, אלא שבקיום של או היום או הלילה יוצא ידי חובת שמחת היום והלילה, אם כן הרי יש לומר שכיון שהוא יוכל למחר ביום של היום טוב לקיים מצות השמחה בשלמי שמחה הוא לא יוצא ידי חובה בשאר מיני השמחה בלילה.

קיט. וביאור הדברים, שאף על פי שבכל מצות עשה הוא מחויב לדאוג קודם המצוה שיוכל לקיים את המצוה בזמנה, וחייב לדאוג בערב סוכות שתהיה לו סוכה ולולב, מכל מקום שונה מצות שמחת יום טוב, שהובא לעיל מהשאגת אריה שגדר החיוב הוא כפי יכולתו, ואת השיעור של הכפי יכולתו אנו דנים לפי זמן תחילת החיוב שמחה, ואם בליל יום טוב אין לפי יכולתו לדאוג לשלמי שמחה אין הוא מחויב לדאוג לזה מקודם לכן.

קכ. ולדבריו, מה שבאמת נתרבה שצריך לדאוג ביום השביעי לאכילה של הליל יום טוב, היינו לימוד מסוים כלפי יום טוב האחרון שאינו ממש כיום טוב בפני עצמו, ויש שייכות בין שמחת יום השביעי לשמחת יום השמיני, ולדברי האבני נזר על כרחך שמה שנתרבה ליל יו"ט לשמחה היינו שיש חיוב גם בלילה וגם ביום וכצד זה של החזון איש, שאם זה רק ריבוי שאפשר לקיים בו את השמחה, מה החידוש למעט שאינו מחויב לדאוג שיוכל לקיים את השמחה גם בליל יום טוב, הרי יכול לקיים את דין השמחה מכח השלמי שמחה של היום של יו"ט ראשון.

קכא. ומדבריו שם מבואר שאף באכילת עצמו מקיימים את מצות אכילת שלמי שמחה, וראה בהערה לעיל (אות ז) שהובאו דברי הרמב"ם שאין יוצאין ידי שלמי שמחה בחגיגה משום שזה חיוב נוסף על חובת החגיגה, ובספר תורת המועד (קונטרס שמחת הרגל ס"ק כה) העיר שכפשוטו כן הוא לגבי פסח ושלא כהחזון איש.

טעם החילוק בין שמחת השלמים לשאר השמחות

ובאחרונים שם ביארו את טעם החילוק בין הנהגת השמחה של שאר דברים שנוהג בליל יום טוב ראשון לשאר הנהגת שמחה שאינם נוהגים, שלעולא שיסוד המיעוט של ליל יום טוב ראשון הוא משום שחסר בזביחה בשעת שמחה, פשוט שמיעוט זה קיים רק כלפי השמחה בבשר שלמי שמחה ואינו מיעוט על שאר השמחות, ואף לרבין שאין צריך זביחה בשעת שמחה מסתבר שהמיעוט מחמת שאין שמחה נוהגת לפניו, ומיעוט זה הוא סיבה למעט רק בשלמי שמחה, שביום שהוא חול לא מסתבר שיתחייב לזבוח שלמי שמחה אפילו אם אין צריך זביחה בשעת שמחה, אולם שאר ניהוגי שמחה יש גם בלילה ואינם תלויים בזה שהשמחה נוהגת לפניהם**קיח**.

הוספת האבני נזר שאם יש לו בשר שלמים חייב לשמוח בו

ובאבני נזר (שו"ת או"ח ס"י תכג) הוסיף בזה עוד שלדעת רבין שאין צריך זביחה בשעת שמחה שאמרו בגמרא שמכל מקום כיון שאין שמחה לפניו אין הוא בכלל חיוב שמחה, אין ביאורו שפטור ממצות שלמי שמחה בליל יום טוב ראשון, אלא שאינו מחויב לדאוג קודם היום טוב שיהיה לו שלמי שמחה בליל יום טוב, אולם אם שחט שלמי שמחה בליל יום טוב ויש לו שלמי שמחה הראויים לאכילה לפניו בליל יום טוב הוא מחויב מהתורה לאכלם בלילי יום טוב**קיט**, ודקדק כך מלשון התוספות (ד"ה לרבות) שנקטו שאינו צריך לדאוג מיום שביעי לשמיני ונקט האבני נזר שמקור הדבר הוא מהמיעוט של ליל יום טוב ראשון**קכ**.

שמחת יום טוב בארבע כוסות

ובגמרא (קח:) אמרו לגבי ארבע כוסות 'שתאן בבת אחת, ידי יין יצא, ידי ד' כוסות לא יצא' וכתב רשב"ם (ד"ה ידי יין) שיצא ידי חובת שמחת יום טוב, ולכאורה הרי אם נאמר שלילי יום טוב ראשון התמעטו לגמרי מדין שמחה למה צריך לשתות יין לצורך שמחת יום טוב, ובשאגת אריה (סי' סח) כתב על זה שמכאן מוכח שאף על פי שלילי יום טוב ראשון נתמעטו מחובת שמחה, מהתורה עדיין יש עליהם חובת שמחה מדרבנן, וכוונת הגמרא ידי יין יצא, שיצא את החובת שמחה מדרבנן.

שונה דין השמחה בליל ראשון של פסח

ובחזון איש (או"ח ס"י קכט לדף י.) כתב שמה שנתמעט ליל יום טוב ראשון משמחה אין זה הולך על פסח, שפסח הזמן שלפניו אינו מופקע משמחה שיש בו את הקרבת קרבן פסח**קכא**, וממילא לא קשה גם כן מה שיצא ידי שמחת יום טוב בארבע כוסות הללו, כיון שבליל פסח יש דין שמחה אף בליל יום טוב.

ובשערי תשובה (סי' תקכט ס"ב) הביא בזה מחלוקת, שמהמגן אברהם (סי' תקמו סק"ד) נראה שסבר שזה מיעוט רק מבשר שלמים, אולם שאר חיובי השמחה קיימים בלילי יום טוב ראשון, ובשאגת אריה (שו"ת סי' סח) כתב שמהתורה נתמעט לגמרי כל דיני השמחה בליל יום טוב ראשון והשמחה היא רק מדרבנן, ובמנחת ברוך (שו"ת סי' עט) **קטז** כתב שליל יום טוב ראשון לא נתמעט אלא משמחת אכילת שלמים, אולם עדיין קיימים בו שאר דיני וניהוגי שמחה**קיז**.

אוצה"ח 19/06/2018

שיטת הרמב"ם בדין ליל יו"ט לשמחה

וברמב"ם (חגיגה פ"ב הי"ג) כתב שאסור להביא קרבן תודה בערב פסח שמביאו לבית הפסול, ואם הביא יוצא בה ידי חובת שמחה כמו שביארנו, ומקור הדין ששנינו בברייתא בביצה (יט:), ושם בסיפא של הברייתא מבואר שמקריב תודה גם בשאר ימים טובים, וקתני שיוצא בה ידי חובת שמחה, והרמב"ם למד שמה שהוא יוצא בתודה ידי חובת שמחה זה הולך גם על התודה שקריבה בערב פסח, והכסף משנה (שם) הקשה שהרי נתמעט ליל יום טוב ראשון משמחה, ואם כן מה קיום יש באכילת בשר תודה זה בליל פסח, ורצה לדחוק שכוונת הרמב"ם להיכן שהוא הקריבו בפסח עצמו, ובחזון איש (או"ח סי' קכט לדף י.) כתב ליישב זאת על פי דרכו, שיש לומר ששונה פסח שמקיימים את המצוה גם בליל יום טוב ראשון, ולדברי האבני נזר שאין חיוב הקרבה ויש חיוב אכילה גם כן מיושבים היטב דברי הרמב"ם, והאריך (שם) האבני נזר בזה.

ובספר ושב הכהן (שו"ת סי' צה) כתב שהרמב"ם סובר שהברייתא בביצה חולקת על הדין של הברייתא בסוגייתנו (עא.) וסוברת שיש דין שמחה כל שבעה אף בליל יום טוב ראשון, וכן משמעות דברי הרמב"ם שבשום מקום לא הזכיר את המיעוט של לילי יום טוב ראשון משמחה, ובהלכות יום טוב (פ"ו הי"ז) כתב 'שבעת ימי הפסח עם שמונת ימי החג עם שאר ימים טובים אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו, שנאמר 'ושמחת בחגך', אע"פ שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד כראוי לו', וכתב בסתמא שכל שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג חייבין בשמחה, ושזה בכלל שמחת השלמים, ומבואר בזה שאף שמחת השלמים שייכת כל שבעה ושמונה ואף בלילי יום טוב ראשון[קכב].

האם הלילה והיום ב' חיובים בחיוב שאר השמחות

ויש לדון בשאר מיני שמחות שחייב בחול המועד כאכילת בשר ושתיית יין, האם לצד שמחויב בלילה בדין שמחה נוסף יהיה לו חיוב לאכול בשר ולשתות יין גם בלילה וגם ביום[קכג], וכפשוטו צריך לומר שכל הנידון שהלילה הוא חיוב נפרד לשמחה היינו משום שיש ריבוי בפני עצמו ללילות, ונתבאר שלרש"י שכל לילות המועד אינם בכלל הריבוי אלא זה נלמד מצד שהם טפלים לימים, בזה פשוט שהלילה והיום הם חיוב אחד, ולפי זה למה שנתבאר לעיל דעת רוב האחרונים שחיוב שמחה בשאר דברים הוא גם בליל יום טוב ראשון, א"כ הנידון על הלילות הוא רק כלפי השמחה בשלמים, אבל כלפי שאר מיני שמחה, כיון שאין בהם ריבוי מיוחד ללילות, דין השמחה בהם הוא דין אחד לימים וללילות, וממילא כלפי שאר מיני שמחה אינו צריך לעשות קיום מיוחד לימים וללילות[קכד].

י. פרטי דינים

המצוה לשמח עניים

כתב הרמב"ם (שביתת יום טוב פ"ו הי"ח) 'וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל לגר ליתום והאלמנה עם שאר העניים האומללים, אבל מי שנועל דלתות ביתו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל ומשקה לעניים ומרי נפש, אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו ועל אלו נאמר (הושע ט ד) 'זבחיהם כלחם אונים להם כל אוכליו יטמאו כי לחמם לנפשם' ושמחה כזו קלון היא להם, שנאמר (מלאכי ב ג) 'וזריתי פרש על פניכם פרש חגיכם', ומבואר ששמחת עניים במועד אינה מצות צדקה בעלמא אלא היא זאת שעושה ששמחת המועד אצלו לא תהיה שמחת כריסו אלא שמחת מצוה, ובכתב סופר (או"ח סי' לט ד"ה וע"פ) כתב שנראה מלשון הרמב"ם שאם נועל את דלתות ביתו לא קיים כלל שמחת יום טוב.

ובמשנת יעבץ (או"ח סי' ז) כתב שלדברי הרמב"ם תהיה נפקא מינה שאף על פי שלחובת צדקה של כל השנה אינו חייב ללוות כדי ליתן צדקה, וכמו שכתב הרמ"א (יו"ד סי' רנא ס"ג) שאינו חייב ליתן צדקה עד שיהיה לו כדי פרנסתו, זה רק בחיוב צדקה הרגיל, אבל החיוב צדקה של הרגלים שהוא בשביל צורת קיום מצות שמחת יום טוב שהיא לא תהיה שמחת כריסו, וממילא כמו שאם יש לו ממי ללוות הוא חייב ללוות בשביל קיום מצות שמחת יום טוב, כמו כן הוא חייב ללוות בשביל לשמח את העניים.

חיוב כל רגע ורגע

הנצי"ב בהעמק שאלה (שאילתא סז ב) כתב שחיוב השמחה במועד אפשר לקיימה בזה שהוא שמח שעה אחת במועד, ואין חיוב להיות בשמחה כל היום מצד מצות שמחת המועדים, ובתשובות והנהגות (שו"ת ח"ה סי' קנב) הביא בשם הגרי"ז שחיוב השמחה הוא בכל רגע ורגע.

שמחה בתוספת יום טוב

התוספות (כתובות מז. ד"ה דמסר) כתבו שאין איסור לישא נשים בתוספת יום טוב ועל זה לא חל האיסור שאין מערבין שמחה בשמחה, ובמהרי"ל (שו"ת חדשות סי' צה) למד מזה שגם אחר תפילת מעריב בליל שבת אם התפללו מבעוד יום אינו נחשב כלילה לכל דבר, וכפשוטו מבואר שתוספת מועלת רק לגבי איסור מלאכה ואינה מועלת לשאר דברים ולכן אין הזמן של התוספת מחויב בשמחה, אולם לפי זה יש סתירה בדברי התוספות, שבדבריהם (צט: ד"ה עד) מבואר שהיה פשוט להם שהתוספת יום טוב בכחה להתיר לאכול מצה בזמן הזה לולא הדין המיוחד של עד שתחשך מצד מה שנאמר בלילה הזה (שמות יב יח) 'בערב תאכלו מצות' שהאכילת מצה צריכה להיות דווקא משתחשך[קכה].

יישוב סתירת התוספות אם תוספת כיום טוב גמור

ויש שביארו[קכו] שאף התוספות בכתובות סוברים שהתוספת עושה את היום ליום טוב גמור, אלא שהתוספת אינה מועלת אלא לגבי דינים שבאים מחמת קדושת היום טוב, אולם הדין שמחה שקיים גם בחול המועד לא שייך בו דין תוספת יום טוב[קכז].

התוספת אינה יותר מליל יום טוב

ויש שביארו[קכח] שכיון שבלילה הראשון אין דין שמחה [לדעת השאגת אריה שזה מיעוט מכל אופני השמחה], אף בתוספת לא שייך שיהיה דין שמחה, ומה שאין נושאין נשים בליל יום טוב זהו משום שהיום הראשון של הנישואין כולו הוא כיום שמחה והוא גורם שהיום של יו"ט יתערב עם השמחה של האשה, אולם אם נשא כבר בערב יום טוב לא שייך בזה עירוב שמחה בשמחה, כיון שבתוספת יש רק את דיני השמחה של הלילה ובלילה עצמו אין דין שמחה.

כיון שרק על בעלה מוטל לשמחה אין איסור חסרון לישא אותה

ויש שביארו[קכט] שלשיטות שהובאו לעיל ששמחת היום טוב אינה מוטלת על האשה עצמה אלא מוטל על בעלה לשמחה, אם כן באופן שרק היא קיבלה את היום טוב אין אז את האיסור לישא את האשה, כיון שזה שהיא קבלה את היום טוב ואביה או בעלה לא קיבלו עדיין את היום טוב זה לא מחייב אותם לשמח אותה בזמן הזה, וממילא מותר להם לישא אותה[קל].

קכב. ובספר תורת המועד (שם ס"ק כו) כתב שפשטות דברי הרמב"ם שיש חיוב שמחה בשלמים בלילה מוכיחים לפי זה כהצד של החזון איש שבשמחה של היום הוא פוטר גם את הלילה, שהרי אחרת למאן דאמר שצריך זביחה בשעת שמחה אין אפשר לקיים את מצות השמחה בלילה ועל כרחך שהוא מקיימה ביום, אמנם במהר"י קורקוס (חגיגה פ"ב הי"ג) הוכיח מכח ראיה שעל כרחך אין דין שמחה בלילה, ונראה מדבריו כהצד של החזון איש שהלילה יש לו חיוב בפני עצמו לשמחה.

קכג. ובתורת המועד (שם ס"ק כט) הביא את דברי הבעל המאור (סח: ד"ה ונראה לי) שכתב כלפי המצוה לקבוע סעודה ביום טוב שיתכן שפטר את עצמו כבר בקביעות הלילה, וביום יאכל רק אכילת ארעי, ומבואר שכלפי המצוה לקבוע סעודה ביום טוב יוצא בזה במה שקבע סעודה בלילה, אולם כבר העיר שם שכפשוטו זה דין רק בקביעות הסעודה ולא בשאר דיני השמחה.

קכד. אמנם בשאגת אריה שהובא בהערה לעיל (אות ט, בנדון מחלוקת פשטות דברי התוספות והטורי אבן) מבואר שאפילו כלפי השמחה של הלל שהיא שאר מיני שמחות צריך לעשותה בפני עצמה בלילה, אולם השאגת אריה לשיטתו הרי סובר שליל יום טוב ראשון נתמעט לגמרי מכל מיני שמחה, וממילא לדבריו הדין שמחה בלילות הוא דין בפני עצמו גם כלפי שאר מיני שמחה, ולכך היה פשוט לו שצריך שיהיה חיוב שמחה של אמירת הלל אף בלילה.

קכה. ולכאורה דברי התוספות בכתובות מוכרחים, שהרי בגמרא (עא.) מבואר שלא שייך שתהיה שמחה בליל יום טוב למאן דאמר שצריך זביחה בשעת שמחה, ואם התוספת יום טוב נקראת שעת שמחה אם כן שייך לשחוט את הקרבן בתוספת יום טוב שכלפי הבעלים של הקרבן זו שעת שמחה [שפשטות הדברים הקובע של שעת שמחה זה כלפי הבעלים ולא כלפי הכהן המקריב], ועל כרחך שעל ידי התוספת אין זה נקרא שעת שמחה.

קכו. תיקונים ומילואים לשמירת שבת כהלכתה (פרק מו) מהגרש"ז אויערבאך.

קכז. ובזה יתיישב מה שיש להקשות עוד בדברי התוספות שאם הם סוברים שאין תוספת יו"ט מועלת לחייב בשמחה בזמן התוספת, אם כן היאך שייך לאכות סעודת יום טוב בזמן התוספת יו"ט לדעת הרא"ש שהובא לעיל שדן התוספת הוא מדין שמחה, ולתירוץ זה מתיישב היטב, שהדין שמחה שמחייב בסעודה זה שמחה מסוימת ששייכת רק ליו"ט ולא לחול המועד, וממילא כלפי הדין שמחה הזה שייך תוספת.

קכח. שלמי תודה (שבועות סי' מא) בשם ר' שמואל רוזובסקי וכן מביאין בשם הגרי"ד הלוי.

קכט. שומר אמת (או"ח קמא סי' רמא ענף יד).

קל. אולם לכאורה קשה שהתבאר לעיל שאף הראב"ד סובר שאין אבילות במועד אף לנשים כיון שלהם זה יום שמחה שאינו נוהגין בו אבילות, ומסתבר שאף לגביה זה יום שמחה שאין מערבין בו שמחה בשמחה, אלא שיש לומר שכלפי החסרון של יום שמחה ואין מערבין בו שמחה אחרת או אבילות לא מועיל הדין תוספת יום טוב מפני שזהו דין ב'שם' של היום עצמו ולא בניהוגי מצוות היום ששייך לגביהם תוספת יום טוב, וממילא שבתוספת יום טוב של האשה לא שייך את החסרון שאין נושאין נשים במועד ומשום שאין מערבים שמחה בשמחה, משום שהם דינים מחמת הסתירה שיש בשם יום שמחה שאינו יום אבילות ואין זה מחמת הניהוגי שמחה בפועל, ולכך בתוספת יום טוב לא שייך דין זה של אין מערבין שמחה בשמחה.

מערכה מד

עילאה גבר ותתאה גבר

א. יסוד הדין של בליעת טעם איסור / **ב.** מחלוקת רב ושמואל וטעמיהם / **ג.** אדמיקר ליה בלע / **ד.** בירור המציאות ע״י קפילא / **ה.** אופני המחלוקת / **ו.** בכלים / **ז.** במליח / **ח.** בצליית הפסח

א. יסוד הדין של בליעת טעם איסור

טעם כעיקר **מצאנו** בכמה מקומות בתורה שאף דבר היתר גמור נאסר באכילה אם קיבל טעם מדבר איסור:

א. בפרשת גיעולי מדין, שנצטוו לאחר מלחמת מדין להכשיר את כל הכלים ששבו במלחמה ממדין[א] כמו שכתוב (במדבר לא כג) ׳כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר׳ וגו׳. ומבואר בגמרא (ע״ז עה:) שמשם למדו לכל הקונה כלי תשמיש מגוי, אם הגוי השתמש בו לדבר[אוצר החכמה] צריך להגעילו. וביאר רש״י (שם ד״ה כל) שכלים שבני מדין השתמשו בהם באש, האש הבליעה בכלים טעם ממאכלות אסורות של בני מדין, ועל כן הדרך להוציא ולהפליט את אותם מאכלות אסורות הבלועים בכלי הוא רק על ידי האש, שאופן הפליטה הוא כאופן הבליעה. נמצאנו למדים שגם כלי שנבלע בו רק טעם של איסור על ידי שנתבשל בו, נאסר לבשל בו מאכל שהוא היתר ולאוכלו, כיון שאותו טעם איסור הבלוע בכלי יחזור ויפליט טעמו על ידי בישול לתוך מאכל ההיתר, ואם כן יאסר אותו מאכל היתר באכילה מחמת טעם האיסור הבלוע בו. אלא יגעיל את הכלי לפני שישתמש בו, שעל ידי ההגעלה ייצא ויתבטל כל טעם האיסור שהיה בלוע בו.

משרת ענבים **ב.** במקום נוסף מצאנו שהתורה נתנה דין איסור ל׳טעם׳ בלבד. בפרשת נזיר (במדבר ו ג) ׳מיין ושכר יזיר וגו׳ וכל משרת ענבים לא ישתה׳ וגו׳. ודרשו בברייתא (מד.-:) ׳משרת ליתן טעם כעיקר, שאם שרה ענבים במים ויש בהם טעם יין חייב, מכאן אתה דן לכל התורה כולה׳.

בשר בחלב **וכן** מצאנו בדין בשר בחלב, שדרשו בגמרא (חולין קטו:) את הפסוק (שמות כג יט, לד כו, דברים יד כא) ׳לא תבשל גדי בחלב אמו׳ שנאמר ג׳ פעמים בתורה, אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה ואחד לאיסור בישול, ומבואר שמלבד איסור בישול בשר בחלב יש איסור לאוכלו אחר כך. ולמד מכך אביי (חולין קח.) שניתן ללמוד מכאן שהתורה אסרה טעם ללא ממשות. וביאר רש״י (שם ד״ה אמר אביי) שהתורה אסרה באכילה לאחר הבישול אע״פ שלאחר הבישול מפריד את הבשר מהחלב ונשאר בכל אחד רק טעם מהשני.

בשר חטאת **כמו** כן מצאנו שהתורה נתנה חשיבות לטעם גבי בשר הקרבנות, שדרשו בגמרא (מה. חולין צט. נזיר לז: זבחים צז:) מהפסוק (ויקרא ז כ) ׳כל אשר יגע בשרה יקדש׳ שהבשר שנוגע בבשר החטאת יקדש להיות כמוה, והיינו הן כשבשר החטאת פסול שדין הבשר הנוגע בו פסול כמותו, והן כשאינו פסול אלא שיש לו דינים אחרים כגון שלמים שנאכל גם לזרים ולשני ימים, אם נגע ובלע מבשר חטאת יהיה דינו כבשר החטאת שנאכל רק ליום ולילה ורק לזכרי כהונה. אמנם נחלקו הראשונים[ב] אם דין זה שהנוגע בו יהיה כמותה הוא מחמת דין טעם כעיקר, או מחמת דין היתר מצטרף לאיסור. כפי שנתבאר בתוספות (חולין צט. ד״ה גלי).

בשאר איסורים **אמנם** בשאר איסורי התורה לא מצאנו מפורש שגם טעם של איסור נאסר, ונחלקו הראשונים אם לומדים ממקומות אלו שבהם התורה אסרה את טעם האיסור, לשאר איסורי התורה, שגם בהם טעם כעיקר נאסר מן התורה. או שאין ללמוד ממקומות אלו לשאר איסורי התורה. אמנם מדרבנן גם בשאר איסורים נאסר טעמם. שדעת חלק מהראשונים[ג] שנלמד ממקומות אלו לכל התורה כולה שגם בהם הטעם נאסר מן התורה. אמנם יש מהראשונים[ד] שסוברים שלא ניתן ללמוד ממקומות אלו לכל התורה, ומכל מקום בכל האיסורים שבתורה נאסר הטעם מדרבנן.

גדר האיסור **ובגדר** האיסור של טעם איסור שנבלע בהיתר, כתב בקובץ שיעורים (פסחים אות קעה) לבאר בשני אופנים. א. שהפליטות שנפלטו מהאיסור ונבלעו בהיתר אסורים, ואף שהיו צריכים להתבטל בתוך ההיתר כיון שהם מיעוט, מכל מקום כיון שניכרים בטעמם אינם מתבטלים. והטעם, כיון שחשיבות האוכל הוא בטעמו, כלשון הפסוק (איוב יב יא) ׳וחיך אוכל יטעם לו׳. ב. שבכל האיסורים התורה אסרה את טעם האיסור, וממשות האיסור נאסרה רק מחמת הטעם שבו, אבל אילו לא היה בו טעם כלל לא היה נאסר, וכפי שמצאנו בכמה מקומות למאן דאמר אין בגידין בנותן טעם, שאין בגידין שום איסור אחר מלבד איסור גיד[ה]. ואם כן אין נפקא מינה אם הטעם נמצא בממשות של איסור או בשל היתר, שבכל מקום שנמצא טעם האיסור נאסר. ודייק מלשונות הראשונים ומשיטתם כשני האופנים הנ״ל. היינו אם האיסור הוא הפליטות היוצאות מן האיסור והטעם רק מונע את ביטולו. או שהתורה אסרה גם את הטעם כגוף האיסור.

ונאמרו בגמרא כמה אופנים כיצד לבדוק אם הבליעות של איסור שנבלעו בהיתר יש בכוחם לאסור מחמת שנותנים טעמם בהיתר, וכפי שאמר רבא (חולין צז.) ׳אמרו רבנן בטעמא, ואמרו רבנן בקפילא, ואמור רבנן בשישים׳, וביארה הגמרא (שם) את החילוק באלו אופנים הבדיקה תהיה על ידי טעם, ובאלו אופנים על ידי קפילא, ובאלו אופנים על ידי בדיקה אם יש שישים בהיתר כנגדו.

האופנים שגורמים לבליעות **בגמרא** ובפוסקים נאמרו כמה אופנים שגורמים לאיסור לפלוט, ולהיתר לבלוע את מה שפלט האיסור. האופן היותר מצוי הוא על ידי בישול רגיל, אם שתי החתיכות התבשלו יחד נפלט טעם מהאיסור ונכנס לחתיכה של היתר. וכמו כן בצליה יש פליטות ובליעות, אמנם חלוקים דיני צליה מדין בישול, שהבישול מעביר את הטיפה לכל הקדירה, ובצליה רק לקליפה הסמוכה או בכדי נטילה אלא אם כן יש שומן שמעביר להכל. אמנם בבישול ישנם חילוקים לדינא אם החתיכה מחוץ לרוטב ואם לא ניער את הקדירה, וכן כשמקצתה ברוטב ומקצתה חוץ לרוטב. ומלבד בישול וצליה מצינו בגמרא (חולין צז:) ׳דאמר שמואל מליח הרי הוא כרותח כבוש הרי הוא כמבושל׳.

והנה אף שהאופן הפשוט של פליטות ובליעות היא על ידי אחת הפעולות, כבישול, צליה, מליחה וכבישה, נתחדש בגמרא שגם ללא אחת מפעולות אלו יתכן שיעברו פליטות של טעם האיסור מחתיכה של איסור לחתיכת היתר, כשבאים במגע מזה לזה, ובזה נאמרו חילוקים בכמה אופנים, כגון ששניהם חמים או שניהם צוננים או אחד חם ואחד צונן, וכן אם יש חילוק מהי חתיכת האיסור, העליון או התחתון, ומה רותח ומה צונן העליון או התחתון, ומה נפל לתוך מה וכדומה. וכן אם אחת מן החתיכות צוננת ואחת התבשלה או נצלית או נמלחה, ונגעו האחת בחבירתה, באיזה אופן גם בזה יש פליטה מהאיסור שנכנסת להיתר אף שאין שניהם חמים. והאם יש חילוק היא בין בישול לצליה או מליחה וכדומה. והאם יש חילוק באופן הנגיעה, שהאחד על גבי השני או שאחד ליד השני, ומיהו העליון ומיהו התחתון. ונאמרו בזה כמה חילוקי דינים וכפי שיבואר להלן.

א. ובטעם הדבר שרק במלחמת מדין ציותה התורה על הגעלת כלים, ולא במלחמת סיחון ועוג שהיו לפני מלחמת מדין, ואע״פ שגם שבו את כליהם במלחמה כמו שנאמר (דברים ב לה) ׳רק הבהמה בזזנו לנו ושלל הערים אשר לכדנו׳. ביאר הרמב״ן (במדבר לא כג) שכיון שארץ סיחון ועוג הם מנחלת ישראל והם בכלל מלכי האמורי שניתנו לנחלה לישראל, אם כן נאמר בהם ההיתר שנאמר במלחמת כיבוש ארץ ישראל לאכול גם מאכלות אסורים, כפי שדרשה הגמרא (חולין יז.) מהפסוק (דברים ו יא) ׳ובתים מלאים כל טוב אשר לא מלאת׳, שהותר להם לאכול כל מה שימצאו משלל הגוים ואפילו כתלי דחזירי. ולכן לא היו צריכים להגעיל את כליהם. אבל מדין אינה מארץ ישראל והמלחמה בהם היתה רק לנקום נקמתם, ולכן אין מדין בכלל היתר זה.

ב. ותלוי בגירסאות הגמרא (שם).

ג. בה״ג (סי׳ סד, סז), **רבינו תם** (ספר הישר סי׳ תרצד), **בעל המאור** (מג.), **ר״ש** (טבול יום פ״ב סוף מ״ג), **רבינו יצחק** (הו״ד בספר התרומה סי׳ מט), **ראב״ד** (מג. בהשגות, ובאיסור משהו), **רמ״ך** (מאכלות אסורות פט״ו ה״א) **ותוספות** (מה. ד״ה בשמעתין, ע״ז סז. ד״ה א״ר יוחנן, חולין צח: ד״ה רבא).

ד. רש״י, רמב״ן, ריטב״א (חולין צח: ד״ה לטעם כעיקר), **רא״ה** (בדק הבית ב״ד ש״א :) **ור״ן** (חולין צח. ד״ה גרסינן).

ה. שהרי התורה אסרה במפורש גיד הנשה אע״פ שאין בו טעם.

אהח19/06/2018

צונן בצונן

מצינו בגמרא (עה:-עו.) 'איתמר חם לתוך חם דברי הכל אסור, צונן לתוך צונן דברי הכל מותר, חם לתוך צונן וצונן לתוך חם רב אמר עילאה גבר, ושמואל אמר תתאה גבר'.

אף שנתבאר בגמרא שאם שתי החתיכות צוננים לדברי הכל מותר, מכל מקום בגמרא (חולין קז:) מבואר שזה נאמר רק לגבי בליעות שאין בולעים זה מזה כדי קליפה, אבל הדחה צריך כשנגעו זה בזה. וכפי שמוכח מהמשנה (שם) 'צורר אדם בשר וגבינה במטפחת ובלבד שלא יהו נוגעין זה בזה', ומדייקת הגמרא (שם) שכשנוגעים צריך הדחה אע"פ שהם צוננים. אמנם כתב הב"ח (יו"ד סי' צא ס"א, הו"ד בש"ך שם סק"א) שזה דווקא כשאחד מהם לח, אבל אם שניהם יבשים, אף הדחה אין צריך.

עוד נתבאר בשולחן ערוך (יו"ד סי' צא ס"ב) שדין צונן לתוך צונן שצריך הדחה, אינו דווקא בשני מיני אוכלים, אלא אף באוכל שנוגע בכלי כששניהם צוננים, צריך להדיח את ההיתר.

חם לתוך חם

נתבאר שם שאם שתי החתיכות חמות לכולי עלמא אסור. ולא נתפרש בגמרא מהו שיעור החמימות. ולשון הטור והשולחן ערוך (יו"ד סי' צא ס"ד) הוא 'רותחין', ולא נתבאר מהו שיעור של 'רותחין' אמנם בסימן ק"ה (ס"ב) פירשו שאם הוא כלי ראשון שהיד סולדת בו, מבשל ואוסר את כולו, אבל בכלי שני אינו מבשל, והביאו את מחלוקת הראשונים[ט] האם אף שאינו מבשל, מכל מקום הוא מפליט ומבליע בכדי קליפה, או שכשם שאינו מבשל כמו כן אינו מפליט ומבליע.

כשאין היד סולדת בו

עוד נחלקו (שם) אם חם לתוך חם אוסר גם כשאין היד סולדת בו, ואם אוסר את כולו או רק כדי קליפה, ואם יש חילוק באופן זה שאין היד סולדת בו בין כלי ראשון לכלי שני. והש"ך (סי' קה סק"ה) כתב שמבואר בפוסקים ראשונים ואחרונים בכמה מקומות שכל חום היינו דווקא כשהיד סולדת בו, אבל כשאין היד סולדת בו אפילו בכלי ראשון ועומד על האש אינו אוסר כלל[י], אבל הים של שלמה (חולין פ"ח סי' עא) כתב שאמנם כן מסתבר שבכל מקום שאין היד סולדת בו אין צריך אלא הדחה, אבל מסתפינא להקל בכלי ראשון שעומד אצל האש כשהוא חם אף שאין היד סולדת בו, ופסק שבאופן זה ראוי לאסור כיון שעשו הרחקה לכלי ראשון.

דעת הירושלמי

ומקור דבריו מהירושלמי (שבת פ"ג ה"ד), ובש"ך (שם) הארין לחלוק עליו וכתב שלא ירד לסוף דעתו במה שהביא ראיה מהירושלמי, שהרי משמעות הירושלמי להיפך שכתב שעשו הרחקה לכלי ראשון ש'אין היד שולטת בו', ופירוש אין היד שולטת בו היינו שאין ליד שליטה בדבר מחמת חמימותו והיינו 'יד סולדת בו', ומבואר שבאופן שאין היד סולדת בו אלא יש לה שליטה שם מחמת שאינו חם כל כך, מותר, ולא עשו בו הרחקה.

אמנם בתשובת בית יעקב (שו"ת סי' כ, הו"ד בגליון מהרש"א סי' קה ס"ק כט, מחצית השקל שם) תירץ את דברי המהרש"ל וכתב שירד לדעתו, על פי דברי הערוך (ערך סלד) שהביא את דברי הירושלמי, ופירש 'שולט כמו סולד', נמצא לפי זה שמפורש בירושלמי כדברי המהרש"ל שעשו הרחקה בכלי ראשון גם כשאין היד סולדת בו. ועוד כתב שמוכח כדבריו שאילו פירוש הירושלמי היה כדברי הש"ך שעשו הרחקה באופן שהיד סולדת בו, קשה מדוע צריך לעשות הרחקה באופן זה, הרי באופן זה נאסר מעיקר הדין כיון שהיד סולדת בו, אלא בהכרח שכוונת הירושלמי שעשו הרחקה גם באופן שאין היד סולדת בו. וכתב שדובר עם הש"ך על זה פנים בפנים והודה לדבריו, ומכל מקום בהפסד מרובה כתב שיש להקל כשאין היד סולדת בו אפילו בכלי ראשון.

שיעור יד סולדת

ובשיעור יד סולדת בו, ביאר רש"י (שבת מ: ד"ה סולדת) שהיד נמשכת לאחוריה מדאגה שלא תכוה. ובגמרא (שם) אמרו 'היכי דמי יד סולדת בו, אמר רחבא כל שכריסו של תינוק נכוית', וכתב הריטב"א (שם ד"ה כל) שהטעם שלא שיערו חכמים ביד של אדם, מפני שיש אדם שידו רכה ויש שידו קשה, ואין שיעור סלידתם מהחום שוה, אבל כריסו של תינוק שוה בכולם. ועל פי זה כתבו האחרונים[יא] שאין לשער ביד של אדם אלא רק בכריסו של תינוק. אמנם באיסור והיתר (שער לד סי' כ) הביא את דברי הרא"ש (שבת פ"ג סי' יא) שיד סולדת היינו שכריסו של תינוק נכוית מהן, והוסיף לכתוב 'והיינו גם כן שיד כל אדם בינוני נכוית מהן'. ולמד מדבריו התורת יקותיאל (שו"ת, סי' צד) שאפשר לשער גם בגדול. אמנם כתב ביד יהודה (סי' קה סק"ט) שגם לדעת האיסור והיתר יש חילוק בין גדול לתינוק, שבתינוק השיעור הוא מיד, אבל בגדול השיעור הוא רק אם מחזיק את ידו זמן מה בתוך המים. וכן דייק את לשון רש"י (שם) שכתב שהיד נמשכת לאחוריה מדאגה שלא תכוה, והיינו רק מדאגה שאם ישאירנה שם תכוה, אבל אינה נכוית מיד.

ובבכור שור (חולין קג: הו"ד בפתחי תשובה סי' קה סק"ז) כתב שאין אנו בקיאים בשיעור זה ולכן על כל פנים בנידון של דאורייתא צריך להחמיר עד שיצא הספק מלבו שאין בו חום זה, ואף בדינים דרבנן צריך חקירה על זה, ולא כמנהג העולם לשער בזמן שיכול להחזיק את ידו[יב].

ב. מחלוקת רב ושמואל וטעמיהם

בגמרא (עו.) אמרו 'חם לתוך צונן וצונן לתוך חם רב אמר עילאה גבר, ושמואל אמר תתאה גבר'. וביאר רש"י (שם ד"ה עילאה) שסברת רב היא שהעליון גובר היינו נוצח, ולכן כשהעליון חם הוא מחמם את התחתון הצונן ונמצא ששניהם חמים ובולעים האחד מהשני, ולכן יש לאסור הן כשהאיסור הוא עליון וחם והן כשהאיסור הוא תחתון וצונן. אבל כשהעליון צונן כיון שהוא הגובר והנוצח נמצא שמצנן את התחתון החם, ונמצא ששניהם צוננים ואינם בולעים אחד מהשני, ולכן יש להתיר הן כשהעליון הצונן הוא האיסור והן כשהתחתון החם הוא האיסור, כיון שצינן העליון את התחתון ונמצאו שניהם צוננים.

וכתב רש"י (שם ד"ה ושמואל) שאע"פ שנאמר כלל במחלוקות רב ושמואל, שבאיסורים הלכה כרב, מכל מקום במחלוקת זו אף שנוגעת לאיסור ההלכה כשמואל, כיון שהגמרא (שם) מביאה ראיה משתי ברייתות לדעת שמואל. וכן נפסק בפוסקים[יג] כשמואל שתתאה גבר.

כובד העליון מפליט את התחתון

ומעם הדבר שתתאה גבר מבואר בפוסקים בכמה אופנים. האיסור והיתר (שער כט דין א) בשם הסמ"ק ביאר שאין זה מחמת שכח חומו של התחתון גובר, היינו היפך מדעת מרב, אלא מחמת כובדו של העליון, שכיון שהעליון מכביד על התחתון, אף שהוא צונן הוא גורם בהכבדה זו להפליט מהתחתון את חומו כשהוא חם, וכיון שטבע כח האש לעלות למעלה נמצא שנעשו שניהם חמים. ובמרדכי (חולין רמז תשטו) הקשה על סברא זו, שהרי מחלוקת זו של רב ושמואל אם עילאה גבר או תתאה גבר, הובאה בגמרא (עו.) על דברי המשנה (עה:) בנטף מרוטבו של הפסח הצלוי על החרס וחזר אליו, וכן פסח שסכו בשמן של תרומה, ובגמרא (שם) מקשים ומביאים ראיה מדין זה. והרי ברוטב וכן בסיכה של שמן לא שייך כובד כלל שתהא אותה טיפת רוטב או שמן מכבידה על התתאה וגורמת לו להפליט.

טבע החום לעלות ולא לרדת

אמנם בתורת חטאת (כלל כג דין ב) כתב רק את הסברא השניה של הסמ"ק שטבע החום לעלות ולא לרדת, ולכן אם העליון חם אינו משפיע את חומו על התחתון, שאדרבה עולה חומו למעלה. אבל כשהתחתון חם הוא מעלה את חומו למעלה ומשפיע על העליון שמעליו.

ו. הובא ברשב"א (תורת הבית הקצר ב"ד ש"א ב.), ונחלקו הטור (שם) והבית יוסף (שם ד"ה כתב הרשב"א) והב"ח (שם ס"ג) והפרישה (שם אות ג) בביאור המחלוקת.

ז. וציין רעק"א (שם סק"ח) שכן היא דעת הט"ז (יו"ד סי' צד סק"א).

ח. דרישה (או"ח סי' שיח אות ה ד"ה ומה שכתב רבינו ובלבד) [וכתב שמכאן תשובה למורי הוראה שמשערים באצבע ואין עושים כהלכה], אליה רבה (או"ח סי' שיח ס"ק לג) ומחצית השקל (שם ס"ק לז).

ט. ובספר בן איש חי (שנה ב פרי בא אות ה) כתב שכל דבר שאין אדם נמנע מלאוכלו או לשתותו מחמת חומו, ודאי שאין היד סולדת בו. ובמנחת שלמה (שו"ת ח"א סי' צא אות ח) כתב להוכיח מדברי הגמרא (חולין ח:) שנחלקו רב אחא ורבינא בסכין ששחט בה טריפה אם בלעה מבית השחיטה מחמת שהוא רותח ועל כן צריך להגעילה, או שבית השחיטה צונן ואינו מבליע בסכין ואין צריך הגעלה, וכך נפסק להלכה, שבית השחיטה נידון כצונן לגבי דין זה. ועל כן כיון שבזמנינו שיעור חומו של אדם הוא כשלושים ושבע מעלות, ושל שור ופרה ארבעים מעלות ושל ברוז כארבעים וחמש מעלות וכשהדם יוצא מבית השחיטה חומו עולה במעלה אחת וכשהוא חולה חומו עולה בשתי מעלות נוספות, וכיון שלא חילקו בגמרא באיזה אופן בית השחיטה צונן, אם של חיה או עוף, ואם בריא או חולה, על כן יש לדון עד ארבעים ושמונה מעלות שזה שיעור חומו של עוף כשהוא חולה ובשעת שחיטה, שגם זה נחשב כצונן, ומכל מקום יש להחמיר עד ארבעים וחמש מעלות שמא אין עולה חומו בשעת השחיטה. וכן הובא משמו בשמירת שבת כהלכתה (סי' א הערה ג) שעד שיעור ארבעים וחמש מעלות בודאי אינו יד סולדת. אמנם באור לציון (שו"ת ח"ב פ"ל סי' יב) כתב שלפי הנראה במוחש יש להחמיר כבר בחום של ארבעים מעלות.

י. רמב"ם (מאכלות אסורות פ"ט הי"ז), טור ושולחן ערוך (יו"ד סי' צא ס"ד, סי' קה ס"ג).

הדבר שבמקומו גובר על מה שבא אליו

ביאור נוסף מתבאר מתוך דברי הרשב"א (תורת הבית בית ד שער א) שכתב בדין צלי רותח שנפל לתוך חלב צונן שנאסר רק בכדי קליפה, ואע"פ שהצלי שוקע בתוך החלב, ונמצא שהצלי הרותח תתאה והחלב שבו שקע לתוכו נהפך לעילאה. מכל מקום כיון שהחלב נמצא במקומו והצלי בא אליו, נחשב החלב כתתאה 'דכל שהוא במקומו גובר ומקרר הצלי שנפל לתוכו', ודייקו בדבריו שכח התחתון לגבור על העליון הוא מחמת שהתחתון נמצא במקומו, ומה שנמצא במקומו גדול כחו מדבר שבתנועה ובא אליו. ויש נפקא מינה בכמה אופנים בין הטעמים הנ"ל, וחלקם יתבארו להלן.

החרס והסולת רותחים

והנה בגמרא (עו.) הקשו על שמואל שסובר תתאה גבר, מדין המשנה (עה:) לגבי צלי הפסח, 'נטף מרוטבו על החרס וחזר אליו יטול את מקומו, נטף מרוטבו על הסולת יקמוץ את מקומו'. בשלמא לדעת רב שעילאה גבר, מובן שהרוטב הרותח מצלי הפסח מחמם את החרס או את הסולת וחוזר ומחמם את הרוטב שחוזר לפסח, ונמצא שהוא צלי על ידי דבר אחר, שאסור. אבל לשמואל שתתאה גבר מדוע נאסר הרוטב וחוזר ואוסר את הפסח, והרי החרס הקר מקרר את הרוטב. ותירצה הגמרא שמדובר באופן שהחרס והסולת היו רותחים כבר מקודם לפני שנפל עליהם הרוטב, נמצא שהיה התתאה חם.

אמנם הרמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ב) סתם וכתב 'נטף מרוטבו על החרס וחזר עליו יטול את מקומו', וכן לגבי סולת (שם ה"ג) סתם וכתב 'נטף מרוטבו על הסולת יקלוף את מקומו וישליכנו' ולא חילק בין רותח לצונן. ותמה הלחם משנה (מאכלות אסורות פ"ט ה"ז) הרי הרמב"ם פסק (שם) כשמואל ומדוע לא חילק בדין צלי הפסח בין רותח לצונן כמבואר בגמרא.

ותירץ היד אברהם (סי' קה ס"ג) על פי סברת 'אדמיקר ליה בלע', שנתבאר בגמרא (עו.) שאף לשמואל שסובר תתאה גבר, מכל מקום חם שנופל לתוך צונן אוסר בכדי קליפה, וכפי שיבואר להלן[א]. ואע"פ שבגמרא נאמר דין זה רק לגבי בליעות היינו שעד שהעליון מתקרר מכח הצונן הוא בולע כדי קליפה, מכל מקום יש לומר שסבר הרמב"ם שהוא הדין גם מבשל בכדי קליפה, וכפי שמבואר בתוספות[ב] (לז: ד"ה ותנא, זבחים צה: ד"ה עירה), ואם כן בהכרח צריך לומר שקושיית הגמרא על שמואל מחרס וסולת, היא רק לפני שידענו את סברת 'אדמיקר ליה בלע', אבל אחרי סברא זו, יש לומר שהרוטב נאסר מהחרס והסולת אפילו שהם צוננים והם תתאה, משום דאדמיקר ליה בלע ואף שהחרס והסולת קיררו את הרוטב, מכל מקום לפני שהספיקו לקררו, הוא הספיק לחמם אותם ושוב חזרו ובשלו את אותו רוטב לפני שהתקרר, ונמצא שהוא צלי מחמת דבר אחר, וכשחוזר הרוטב לבשר הפסח, אף על פי שעכשיו הוא כבר צונן, מכל מקום כיון שהוא צלי מחמת דבר אחר ונכנס לתוך הצלי הרותח ונבלע בו, ולכן צריך לקלוף וליטול את מקום הנגיעה בצלי, ושוב אין צריך להעמיד ברותחים[ג].

טיפת חלב שנפלה לקדרה

במשנה (חולין קח.) מבואר דין טיפת חלב שנפלה לקדירה של בשר. שאם לא ניער את הקדירה, אוסרת הטיפה את אותה חתיכה שנפלה עליה כשאינה בטילה, והיינו שיש בהטיפה לתת טעם באותה חתיכה. ואם ניער את הקדירה אוסרת את כל הקדירה, כשיש בה לתת טעם בכל הקדירה. והנה לא נתבאר במשנה אם טיפת החלב חמה או צוננת. ולמד מכך הבית מאיר (יו"ד סי' צב ש"ך סק"ג) שאין חילוק אם הטיפה חמה או צוננת. והקשה שבשלמא לדעת שמואל שתתאה גבר, מיושב שכיון שהקדירה רותחת, היא מחממת את הטיפה שנופלת עליה, ושוב אוסרת הטיפה את החתיכה או הקדירה. אבל לדעת רב שעילאה גבר כיצד תאסור הטיפה הצוננת את הקדירה.

ותירץ, שמדובר באופן שיש בקעים בחתיכת הבשר או שהיא מתובלת בתבלין, שבאופן זה מבואר בגמרא (חולין קיב.) שבולע יותר בקלות, אמנם נחלקו הפוסקים אם זה דווקא ברותח או אפילו בצונן, ודעת הרא"ש (חולין פ"ח סי' לג) שזה אפילו בצונן, והובאה דעה זו ברמ"א בשו"ע (יו"ד סי' צא ס"ז), ואם כן באופן זה ניתן לבאר את דברי המשנה אפילו בטיפה צוננת שמכל מקום אוסרת כשיש בבשר בקעים או תבלין. אמנם הקשה על דברי הטור (יו"ד סי' צב) שסתם הלכה זו, והיה לו לפרש שמדובר באופן זה. וכתב שצריך לומר שהטור (שם) רצה רק לבאר את דיני חתיכה נעשית נבילה, ולכן לא הוצרך לפרש שם גם את דיני בליעות באלו אופנים נבלעת טיפת החלב בבשר, וסמך עצמו על מה שפירש את דיני בליעה במקום אחר.

ג. אדמיקר ליה בלע

אע"פ שנתבאר שהלכה כשמואל שתתאה גבר, ואם התחתון צונן הוא מצנן גם את העליון ואין כאן בליעות, ואם כן לכאורה היה צריך להיות דין ההיתר שמותר לגמרי לאחר שידיחנו כדין כל צונן וצונן שנגעו האחד בשני שעל ידי הדחה מותרים לגמרי, מכל מקום נתבאר בגמרא (עו.) שלא מספיק הדחה אלא צריך לקלוף מחתיכת ההיתר שיעור של כדי קליפה[ד]. וטעם הדבר מבואר בגמרא, שאמנם צינן התחתון את העליון, אבל 'אדמיקר ליה אי אפשר דלא בלע פורתא'. וברש"י (שם ד"ה עד) הגירסא היא 'עד דמיקר' וכו', וביאר שאמנם התחתון מקרר את העליון, אבל קודם שמקררו בלע משהו כדי קליפה.

ביאור נוסף כתב הט"ז (יו"ד סי' צא סק"ו) בשם איסור והיתר (שער כט דין א). והמרדכי (חולין פ"ח רמז תשכז) שהטעם הוא משום שהעליון מכביד על התחתון. ובאר הפרי מגדים (שם משב"ז סק"ו) שלפירוש זה לשון 'מיקר' אינו מלשון 'קר' אלא מלשון 'יקר', והיינו שמחמת הכובד שמונח עליו מחממו[ט].

'אדמיקר' בבשר בחלב

ובצל"ח (עו. בתוספות ד"ה תניא) כתב לדון בסברת 'אדמיקר ליה בלע' אם גדר הדבר שנחשב כ'בישול' אבל רק לאותו מעט של כדי קליפה, או שאין כאן בישול כלל אלא רק בליעות בלי בישול. ואמנם בשאר איסורים אין נפקא מינה בזה, מכל מקום באיסור בשר בחלב שמן התורה האיסור הוא רק ב'דרך בישול', וכשנבלע חלב בבשר שלא כדרך בישול איסורו רק מדרבנן, אם כן היה מקום לומר שחומרא זו של 'אדמיקר ליה בלע', נאמרה רק בשאר איסורים שאין הבדל כלל באיזה אופן נבלע, ולא בבשר בחלב שבליעה שלא בדרך בישול היא רק מדרבנן. וכתב שעל פי זה היה אפשר לתרץ את קושיית תוספות (ד"ה תניא) שהקשה מדוע הוצרכה גמרא להביא ברייתא נוספת כשמואל שתתאה גבר, והרי אין הבדל כלל בין שתי הברייתות מלבד שהברייתא הראשונה מדברת על שאר איסורים, והברייתא השניה על בשר בחלב[יז]. אמנם לפי מה שנתבאר יש חידוש בבשר בחלב שגם בבשר בחלב נאמר אדמיקר ליה בלע, אף שדרך בישול אסרה תורה.

וביאר את דעת רבינו תם שמיאן בסברא זו, שאילו היה חילוק זה נכון, לא היה מקום לקושיית הגמרא על הברייתא השניה 'אדמיקר ליה בלע', שמהיכן ידע המקשה שסברא זו שייכת גם בבשר בחלב שאסרה תורה רק בדרך בישול, ושלא בדרך בישול איסורה רק מדרבנן, אלא מוכח מקושיית הגמרא שאין לחלק חילוק זה. ועוד הוכיח מדברי תוספות (שם ד"ה תנן) שסברת אדמיקר ליה בלע אינה רק להבליע אלא מבשלת ממש. שהרי תוספות כתבו סברא זו לגבי איסור מבושל בקרבן פסח, שודאי אין איסור בבליעה לולא שהיה מבושל. ואם כן פשוט שגם בבשר בחלב שייכת סברא זו, שאע"פ שדרך בישול אסרה תורה, מכל מקום זה גם נקרא דרך בישול[יז].

איסור הנאה

אמנם ביד אברהם (יו"ד סי' צא ס"ד) כתב שחם שנפל לתוך צונן, אע"פ שנאסר בכדי קליפה מכל מקום אין זה דרך בישול ואינו נאסר בהנאה[יח], והביא שכן דעת הר"ן (על הרי"ף חולין קח. מד:) שכתב שצונן לתוך חם הוא דרך בישול, משמע שלהיפך אינו דרך בישול, ועוד הביא שם את מחלוקת האחרונים בזה[יט].

יא. אמנם דבר זה תלוי במחלוקת הראשונים המובאת להלן גבי אדמיקר ליה בלע, אם דבר נוזל שלא שייך בו קליפה נאסר או לא. שהרי כאן הנידון הוא על הרוטב שהוא נוזל ולא שייך בו קליפה. וכתב היד אברהם שלדבריו יהיה מוכח שדעת הרמב"ם כדעת הראשונים שגם בדבר נוזל יש לאסור.

יב. אמנם ראה עוד להלן גבי אדמיקר ליה בלע, בנידון זה אם בכחו רק להבליע או גם לבשל.

יג. ואע"פ שעל פי זה הרוטב עצמו נאסר רק כדי קליפה, ואם כן מדוע כתוב במשנה שצריך נטילה. ביאר היד אברהם שאמנם הרוטב נאסר רק כדי קליפה, ומכל מקום כשחוזר לבשר הפסח שהוא רותח יש לו דין תתאה גבר שאוסר בצלי בכדי נטילה משום פעפוע הרוטב, כמבואר בתוספות (עה: ד"ה יטול), ועל פי זה מתבאר גם מה ששינה הרמב"ם את לשון המשנה (עה:) לגבי סולת שכתוב 'יקמוץ'. והרמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ג) כתב 'יקלוף, וכבר עמד בזה הכסף משנה שם, אמנם לדבריו ביאר היד אברהם שבא להשמיע שלא נאסר יותר מכדי קליפה.

יד. ואף שהביאה הגמרא שתי ברייתות, שלשון הברייתא לכאורה ש'מדיח' מכל מקום, ביארה הגמרא שצריך לומר בזה 'קולף'.

טו. והנה הט"ז כתב סברא זו לבאר מדוע כשהתחתון צונן נאסר כדי קליפה, וכסברת הגמרא 'אדמיקר ליה בלע', אמנם במרדכי (חולין רמז תשטו) כתב סברא זו בשם יש מפרשים לבאר את סברת תתאה גבר כשהתחתון חם, מדוע אוסר את העליון, וכן הוא באיסור והיתר לרבינו יונה (כלל כט דין א) וכפי שהובא לעיל בביאור מחלוקת רב ושמואל, והיינו שמחמת הכובד שמכביד העליון על התחתון פולט חום, וכיון שטבע החום לעלות נעשו שניהם חמים. ונראה שהבין הט"ז שסברא זו שהעליון מכביד על התחתון מועילה גם כשהתחתון צונן לאסור כדי קליפה, וזה ביאור סברת הגמרא 'אדמיקר ליה בלע'.

טז. וכבר הובא לעיל תירוץ תוספות, שהחידוש בברייתא השניה הוא שהחלב שלא שייך בו קליפה מותר.

יז. ראה עוד לעיל בדברי היד אברהם ליישב את הרמב"ם שלא הצריך בסולת וחרס רותחים, ומבואר שסובר שסברת אדמיקר ליה בלע היא גם לבשל, וכן הוכיח מתוספות (לז: ד"ה ותנא, זבחים צה: ד"ה עירה).

יח. היינו שאף שבבשר בחלב יש מקום להחמיר ולאסור אף שלא כדרך בישול, היינו מדרבנן, אבל איסור הנאה יהיה רק בדרך בישול שאסור מן התורה.

יט. שדעת הבית לחם יהודה (סי' צא סק"א) והמנחת יעקב (כלל נח ס"ק כג) להחמיר, אמנם בספר

חם קצת

ברשב"א (חולין קיב. ד"ה מהו) ביאר שסברת 'אדמיקר ליה בלע' היא מכח העליון, והיינו שאע"פ שתתאה גבר ולכן אין כח לעליון להרתיח את החתיכה התחתונה הצוננת, מכל מקום עדיין יש בכח העליון לחמם קצת את התתאה, ומחמת אותו חום קצת, צריך קליפה. ולמד מכך שבכל מקום שיש רק חום קצת ולא רתיחה גמורה צריך קליפה[כ].

אהח 19/06/2018

בנוזל שלא שייך לקלוף

נחלקו הראשונים מה הדין בחם לתוך צונן בדבר שלא שייך לקלוף כגון בשר בחלב, שאמנם הבשר נאסר בכדי קליפה כפי שנתבאר, אבל החלב הרי לא שייך בו קליפה, והחלב הוא תערובת אחת שמתערבת בהכל ואין בה טיפה מסוימת כדי שנאמר שהיא קיבלה טעם מהבשר. והובאה מחלוקת זו בתוספות (עו. ד"ה תניא) שדעת רבינו תם שרק בבשר וכדומה אוסרים כדי קליפה, אבל דבר שלא שייך בו קליפה כגון חלב, מותר. ודייק כן מלשון הברייתא (שם) שמדובר על תערובת בשר בחלב, ומבואר רק דין כדי קליפה ששייך בבשר ולא הוזכר כלל דין החלב, ומתוך שלא הוזכר דין החלב משמע שהחלב מותר[כא].

וכן דייק הטור (יו"ד סי' צא) מלשון הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ט ה"ז) שכתב רק את דין הבשר שקולף ממנו את המקום שנגע בחלב, ואוכל השאר. ולא פירש את דין החלב מה יעשה בו, ומשמע שכולו מותר, שאילו היה בו איסור היה צריך לפרש[כב].

אולם דעת הריב"א (הו"ד בתוספות שם, טור שם) שגם בחלב נאסר כדי קליפה, וכיון שהחלב מתערב בכולו צריך שיהיה בחלב שישים כנגד אותו כדי קליפה שעל ידי זה מתבטל האיסור כדי קליפה בשישים.

כדי קליפת הבשר או החלב

ועדיין יש לבאר לדעת ריב"א שצריך שישים בחלב נגד האיסור כדי קליפה, אם הכוונה לכדי קליפת הבשר, והיינו שבסך הכל יהיה בחלב שישים כנגד קליפת הבשר, או שצריך שיהיה בחלב שישים כנגד שיעור כדי קליפה של חלב שסביב החתיכת בשר, והיינו שבסך הכל יהיה בחלב שישים ואחד כנגד קליפת הבשר.

וכתב הפרישה (יו"ד סי' צא אות ז) שמסברא היה נראה שמספיק שישים כנגד קליפת הבשר, ולא כנגד קליפת החלב שסביב הבשר, שהרי החלב הוא נוזל ואינו עומד במקומו אלא נבלל מיד בכולו, ולא הספיק לחול איסור על הכדי קליפה שסמוכה לבשר כדי להצריך שישים כנגדה. אולם דייק מדברי מהרא"י (בהגהות שערי דורא סי' כב סק"ו ד"ה בשר) שכתב שאע"פ שבכל מקום אין קליפה אוסרת את הקליפה הסמוכה לה, מכל מקום בחלב שהוא דבר לח ומתערב כולו יחד, צריך שישים כנגד ה'קליפה של החלב', והיינו שישים ואחד כנגד קליפת הבשר[כג].

לא החמירו יותר מקליפה

ובטעם הסוברים שכל החלב מותר, ביאר הדרישה (יו"ד סי' צא אות ג) שסברת 'אדמיקר ליה בלע' היא חומרא דרבנן, והחמירו רק בכדי קליפה ולא לאסור את כולה, ולכן כשאין שישים כנגד הקליפה, כיון שהאפשרות לאסור היא רק לאסור את כולה, לא אסרו. וכסברא זו שקליפה שהצריכו חכמים היא חומרא בעלמא, נראה בדברי האיסור והיתר (שער כט דין ב).

ונחלקו הפוסקים כיצד לפסוק במחלוקת זו. השולחן ערוך (יו"ד סי' צא ס"ד) פסק כדעת המתירים שהחלב מותר כולו. ובט"ז (שם סק"ז) הביא את דעת מהרא"י (שם) והים של שלמה (חולין פ"ח סי' ע) שפסקו כריב"א לאסור את כל החלב. וכן הכריע הט"ז (שם) מכמה ראיות, ובש"ך (סק"ח) חילק בין חלב שמתעבד כולו ואינו ניכר, שבזה אין לאסור את החלב, לבין כשניכר הכדי קליפה שצריך שישים כנגדו, וכפי שיבואר להלן ובפתחי תשובה (סק"ה).

דעת הרא"ש

והנה בהגהת שערי דורא (שם) כתב שהרא"ש (חולין פ"ח סי' לד) פסק לקולא, ותמה הט"ז (שם) שהרי הרא"ש הביא את שתי הדעות, ואדרבה את דעת ריב"א הביא באחרונה, ודייק מכך הים של שלמה (שם) שסובר כדבריו ולכך הביאו באחרונה. אמנם יש שדייקו בדברי מהרא"י שלמד כך בדברי הרא"ש מחמת שהביא ראיה לדעת רבינו תם ומשמע שכך פוסק. אמנם הט"ז הוסיף להקשות מדברי הרא"ש (חולין פ"א סי' ט) בשוחט בסכין של עובדי כוכבים שלכאורה משמע שכל מקום שצריך כדי קליפה נאסר בדיעבד[כד].

בדיעבד כשלא קילפו

והנה במחלוקת זו מה דין החלב שלא שייך בו קליפה, תלוי נידון נוסף, והוא בכל מקום שהצריכו כדי קליפה, מה הדין כשבישלו בלי לקלף, אם נאסר בדיעבד או לא, וכתב הרמ"א (יו"ד סי' צא ס"ד) 'ובמקום שהבשר צריך קליפה, אם לא קלפוהו ובשלו כך, מותר בדיעבד'.

והש"ך (סק"ח) הבין שכוונת הרמ"א לכל מקום שהצריכו כדי קליפה שיהיה מותר בדיעבד כשלא קלפו, והאריך להקשות מכמה מקומות שמצאנו שאסרו בכדי קליפה, ומבואר בראשונים שנאסר בדיעבד כשלא קלפו. וגם הט"ז (סק"ז) האריך להוכיח מכמה מקומות שאסרו בדיעבד כשלא קלפו, ומחמת כן כתב גם בנידון הקודם של תערובת חלב עם בשר, לאסור את החלב כולו, שלא כפסק השולחן ערוך שהתיר את החלב.

אולם הש"ך (שם) תירץ לחלק שדברי הרמ"א נאמרו רק במקום שלא שייך בו קליפה כגון חלב שהוא דבר הנבלל והכדי קליפה מתערבת בכל החלב, באופן זה כשבישלו בלי לקלף ונבלל באופן שכבר לא מכירו, וכבר לא שייך לקלוף, באופן זה מותר בדיעבד, אבל אם בישלו ועדיין מכירו ושייך בו קליפה, גם הרמ"א יודה שצריך שישים כנגדו. ומחמת כן כתב בנקודות הכסף (שם סק"ג) לדחות את דברי הט"ז שהוכיח מכל הנ"ל להצריך שישים בחלב כנגד הקליפה, שלא כפסק השולחן ערוך שהתיר את החלב כולו, שלפי מה שנתבאר שיש לחלק בין חלב שנבלל כולו לשאר דברים הטעונים קליפה, אתי שפיר פסק השולחן ערוך שדיבר על חלב.

הקליפה חומרא בעלמא

ובמגן אברהם (או"ח סי' תסז ס"ק לג) מיישב את דברי הרמ"א, שהתיר בדיעבד כשבישל בלי לקלף רק כשהתתאה צונן שמעיקר הדין היה מותר לגמרי כיון שתתאה גבר, וכן אמרו בתחילה בגמרא (עו.) שאין צריך אפילו קליפה, אלא שחששו שמא אדמיקר ליה בלע פורתא ולכן הצריכו כדי קליפה, וכיון שקליפה זו היא חומרא בעלמא, אינה אוסרת כשהתבשלה בדיעבד, אבל בשאר מקומות שצריך לקלוף מעיקר הדין, אם נתבשל הוא אוסר את כל התערובת. וכדבריו מבואר באיסור והיתר (שער כט דין ב) שכיון שמה שהצריכו חז"ל קליפה הוא חומרא בעלמא, לא החמירו כל כך.

אמנם הכרתי ופלתי (פלתי סי' צא סק"ב) האריך להוכיח בכמה ראיות שדעת רבינו תם שדין קליפה בחם לתוך צונן הוא מעיקר הדין, כיון שעירוי של חם על צונן מבשל כדי קליפה, ואם כן אין לחלק בין דין קליפה כשהתתאה צונן, לשאר מקומות שהצריכו קליפה, שהכל הוא מעיקר הדין ולא רק חומרא.

עוד הקשה גם על תירוצו של הש"ך (הנ"ל) שחילק בין אם הקליפה ניכרת לנמחית ואינה ניכרת. מה הטעם לחלק בזה והרי גם כשאינה ניכרת מכל מקום נותנת טעם בתערובת ומדוע לא תאסור בדיעבד את התערובת בטעמה.

מקום שמואל (שו"ת, חדושי דינים ליו"ד סי' קא ס"ב) כתב שאין זה דרך בישול ואינו אסור מן התורה. ועוד האריך בזה היד אברהם (סי' פז ס"א).

כ. ומחמת כן הקשה על חילוק הגמרא (חולין קיב.) בדין מליח כרותח, שדין זה נאמר רק במליחה גמורה שאינו נאכל מחמת מלחו, אבל כשאינו נאכל מחמת מלחו, אינו אוסר, אלא אם כן בחתיכה רכה של צלי שבולע קצת וצריך קליפה, ואם יש בצלי גם בקעים או תבלין, נאסר כולו. והקשה הרשב"א מדוע בכל מליח שנאכל מחמת מלחו שאינו כרותח גמור, לא יהיה על כל פנים כחם קצת ויהיה צריך כדי קליפה כפי שנתבאר שחם קצת הוא סיבה לכדי קליפה, ואין לומר שרק חום של אש מצריך קליפה ולא חום מחמת דבר אחר, שהרי נתבאר בגמרא (שם ח:) גבי שוחט בסכין של גוים, שהחום הטבעי של הבהמה שנמצא בבית השחיטה מבליע את בליעות האיסור מהסכין לבהמה, וצריך קליפה, אע"פ שאין זה חום של אש. ותירץ, שחום של מליח שנאכל מחמת מלחו, חלש יותר מהחום של בית השחיטה ומהחום של העילאה שמשפיע על התתאה משום 'אדמיקר ליה', ולכן אינו מבליע אפילו בכדי קליפה.

כא. עי' פי זה תירץ מדוע הוצרכה הגמרא (שם) להביא שתי ברייתות כדעת שמואל, אע"פ שאין חילוק כלל בדין שתי הברייתות. ועל פי דבריו מיושב כיון שהברייתא הראשונה לא הזכירה באלו מאכלים מדובר אלא סתם חם לתוך צונן. לכן הוצרכה הגמרא להביא גם את הברייתא שדיברה על בשר וחלב, ושיהיה מדויק מזה שרק הבשר נאסר בכדי קליפה, אבל החלב מותר לגמרי.

כב. אמנם הובאו לעיל דברי היד אברהם (סי' קה ס"ג) שהוכיח שדעת הרמב"ם כריב"א, שגם דבר נוזל נאסר בכדי קליפה. והוא על פי מה שתירץ את קושיית הלחם משנה (מאכלות אסורות פ"ט ה"ז).

כג. ובמגיה (שם) הקשה שהחשבון לא מדוקדק, שהרי כל דבר שמסובב דבר אחר הוא יותר גדול מהדבר המסובב. וא"כ החלב שסביב הבשר הוא יותר מהקליפה של הבשר, וא"כ לא מספיק שישים ואחד כנגד קליפת הבשר לבד, אלא כשיעור קליפת החלב המסובבת את הבשר.

כד. שנחלקו בדין זה בגמרא (חולין ח:) אם מספיק להדיח את הבשר במקום שנגע בסכין בבית השחיטה, או שצריך להוריד כדי קליפה. וכתב הרא"ש שלהלכה צריך להוריד כדי קליפה ומכל מקום לא ישחוט לכתחילה בסכין זו על דעת להוריד אחר כך כדי קליפה. והוכיח מכך הט"ז שכל מקום שצריך להוריד כדי קליפה אין זה רק דין לכתחילה אלא כל שלא קילפו נאסר בדיעבד, שאילו היה מותר בדיעבד לא היה נאסר לכתחילה על דעת שיתקננו אחר כך, כפי שמצאנו בהלכות נוספות (טור יו"ד סי' א-ב) שכל דבר שמותר בדיעבד לא חוששים לכתחילה שמא ישכח ולא יתקננו. ודחה שיתכן שנידון זה שונה משאר ההלכות שכשמותרים בדיעבד לא חששו שמא ישכח ולא יתקן, שהרי כאן יש איסור ברור, אלא שיש לו תקנה על ידי שיקלפנו. ואינו דומה לשאר מקומות שאין כלל איסור ברור.

ואם סברתו לחלק כיון שאיסורו מדרבנן לא החמירו באופן שאינו ניכר, אם כן היה יכול לתרץ בפשיטות כתירוץ המגן אברהם.

הנאסר בכדי קליפה טעמו קלוש

ובכרתי ופלתי (שם) מיינשר אריה 19/06/2018 שדברי הרמ"א נאמרו רק בבשר בחלב, והיינו על פי מה שחידש שכל דבר שאין בו כח להתפשט יותר מכדי קליפה, אין בו טעם גמור רק טעם קלוש. שאם לא כן מדוע אינו אוסר תערובתו במין בשאינו מינו. ועוד מדוע לא יוכלו לברר את מחלוקת רב ושמואל על ידי טעימה, וכדלהלן. אלא בהכרח שטעמו קלוש מאד. וכיון שכן יש לחלק בין בשר בחלב לשאר איסורים, שבשאר איסורים שהדבר שנתערב הוא איסור גמור יש לאסור גם כשיש בו טעם קלוש, כיון שעל כל פנים מעורב כאן איסור ויש כאן טעם איסור. אבל בשר בחלב שכל מין בפני עצמו הוא היתר גמור, אלא שהתורה אסרה את תערובת הטעמים על ידי בישול, בזה יש לומר שטעם קלוש לא נאסר[יב].

עוד כתב שאולי זו גם כוונת האיסור והיתר (שם) שכתב שכיון שדין קליפה הוא חומרא לא החמירו בו כל כך, שאולי כוונתו רק לבשר בחלב, וסובר כדעת הר"ן שמן התורה לא נאסר בשר בחלב אלא רק בבישול ולא בצלי, ולדבריו כל שכן שהאיסור קליפה על ידי עירוי לא נאסר מן התורה[יג].

חלב רותח שגלש לבשר

על פי מה שנתבאר שחם שנפל לתוך צונן אסר כדי קליפה, כתב הבית יוסף (יו"ד סי' צא ד"ה כתוב) לבאר את דברי תרומת הדשן (שו"ת סי' קפא) שכתב בדין קדרה מלאה חלב רותח שהיתה על האש, ומחמת הרתיחה גלש מהחלב והגיע לבשר שהיה מונח שם בקילוח ללא הפסק, שאם במקום נגיעת החלב בבשר היתה היד סולדת בחלב, הרי זה נאסר כדין עירוי מכלי ראשון. וכתב הבית יוסף שבהכרח צריך לבאר את כוונת התרומת הדשן לאסור רק כדי קליפה, ומדין חם לתוך צונן כפי שנתבאר שעד שמקררו בולע כדי קליפה. שהרי אין לומר שמדובר שהבשר גם היה חם, והנידון הוא לאסור את כולו, שאם כן היה נאסר אפילו כשהחלב היה צונן מדין תתאה גבר.

איבעי להו

אמנם הדרישה (יו"ד סי' צא אות א) כתב שאין הנידון של התרומת הדשן דומה לדין חם לתוך צונן, כיון שהחלב שגלש לא נפל לתוך הבשר, אלא נזחל ונמשך עד שהגיע מתחת לקדירת הבשר, ובאופן זה אילו החלב היה צונן, היה חם לתוך צונן ונאסר רק כדי קליפה, לכן הוצרך להעמיד באופן שהחלב חם וגם הבשר חם, הרי זה חם לתוך חם ונאסר כולו. וליישב את דעת הבית יוסף כתב הדרישה שהוא סובר שכל דבר שהוא עומד במקומו, יש לו כח כמו תתאה, ולכן כיון שהקדרה במקומה והחלב נזחל ומגיע אליו, באופן זה אף אם החלב היה צונן הרי זה כצונן לתוך חם שתתאה גבר ונאסר כולו, ולכן הוכרח להעמיד באופן שהבשר צונן כדי לבאר מדוע התרומת הדשן הוצרך לומר שהחלב נחשב עירוי מכלי ראשון.

ד. בירור המציאות ע"י קפילא

בעיקר מחלוקתם של רב ושמואל בחתיכת איסור וחתיכת היתר כשאחת חמה ואחת צוננת, מה משפיע על מה לתת טעם בחתיכה השניה. הקשו האחרונים[יד] מדוע לא יטעמו את ההיתר לבדוק אם האיסור נתן בו טעם ויאסר או שלא נתן בו טעם ויהיה מותר, אע"ג שבתערובת איסור והיתר אסור לישראל לטועמו שמא יש בו טעם איסור, מכל מקום יוכלו להטעימו לגוי כמבואר בגמרא (חולין צז.) שנותנים לקפילא ארמאה שיטעם אם יש איסור בתבשיל.

דעות הראשונים מתי סומכים על קפילא

אמנם נחלקו הראשונים באיזה אופן נאמר דין זה להטעים את התבשיל לגוי ולסמוך על דבריו, אם באופן שיש שישים בהיתר כנגד האיסור ואעפ"כ צריך לטועמו שאם יש בו טעם איסור הרי הוא אסור אף שיש שישים היתר כנגדו, או שבכל ענין שיש שישים כנגדו אין לאסור אף שיש בו טעם, ומה שאמרו להטעימו לגוי זה רק באופן שאין שישים בהיתר כנגד האיסור, כלומר האם דין קפילא הוא חומרא לא לסמוך על שישים כל זמן שלא טעמו הקפילא שאין בו טעם איסור, או שהוא קולא שאף אם אין שישים בהיתר כנגד האיסור אפשר לסמוך על טעימת הקפילא שאין הרגשת טעם איסור.

והביא הטור (יו"ד סי' צח) ג' דעות בזה: א. דעת רש"י שאין לסמוך על טעימת קפילא באופן שאין שישים בהיתר כנגד האיסור, ומכל מקום לא סומכים על שישים לבד וצריך גם טעימת קפילא. אלא אם כן אין אפשרות של טעימת קפילא כגון תערובת של מין במינו שטעם שניהם שוה. או במקום שאין קפילא, שבזה סומכים על שישים לבד, ואף לא צריך לחזר אחר קפילא. ב. דעת הרמב"ן שבאופן שיש שישים כנגד האיסור לא צריך קפילא, ואם אין שישים כנגד האיסור לא יעזור קפילא. ודין קפילא נאמר רק באופן שהתבשלה חתיכת איסור בחתיכות היתר, ונשאר האיסור בשלימותו וניכר בתבשיל ורק הציר וטעמו של האיסור התערבו בהיתר, שבאופן זה כיון שלא יודעים במדויק כמה איסור יש בתערובת, סומכים על טעימת קפילא אף אם אין שישים בהיתר כנגד האיסור. ג. דעת ר"י והרא"ש שבכל ענין סומכים על קפילא גם כשאין שישים בהיתר כנגד האיסור, ואם יש שישים כנגד האיסור לא צריך להטעימו לקפילא, אפילו אם הוא לפנינו.

וכתב הערוך השלחן (יו"ד סי' צא ס"ח) שלדעת רש"י שכשאין שישים כנגד האיסור לא מועיל טעימת קפילא, אפשר לבאר את מחלוקת רב ושמואל באופן שאין שישים כנגד האיסור, ונחלקו כשהאחד צונן והאחד חם מה משפיע על מה[טו]. אבל לדעת הר"י והרא"ש שטעימת קפילא מועילה בכל מקרה ואפילו כשאין שישים, עדיין יקשה על מחלוקתם מדוע לא נבדוק את הדבר על ידי קפילא אם ירגיש את טעם האיסור כשהעליון או התחתון חם.

אין ידאות על נתינת הטעם

ובנודע בהודה (שו"ת יו"ד מהדו"ק סי' כח) חילק את הקושיא לשני חלקים: א. מדוע הוצרכו רב ושמואל לדון כלל על מה גבר על מה ובאיזה אופן נותן טעם, והרי כל פעם שיהיה כזה נידון ניתן יהיה לברר את הדבר על ידי טעימת קפילא. אמנם זה לא קשה כלל שהרי יש אופנים שלא נוכל לברר על ידי טעימת קפילא, וכגון תערובת של מין במינו שטעמם שוה, שאין אפשרות לבדוק את הטעם, ואף במין בשאינו מינו יש פעמים שאין קפילא, ועל פעמים אלו הוצרכו רב ושמואל לברר מתי נותן טעם ומתי לא נותן טעם. ב. אמנם עדיין יש לשאול שנוכל לברר ולהכריע את מחלוקתם על ידי בדיקה, שנבדוק כמה פעמים תערובות אלו של מין בשאינו מינו כשהאחד צונן והשני חם, ונבדוק באופן שהצונן עילאה ובאופן שהוא תתאה, באלו אופנים נותן טעם בשני ובאלו אופנים אינו נותן טעם, ונכריע על פי זה את המחלוקת. ועל זה תירץ שגם בדבר הנותן טעם בתערובת אינו ודאי שתמיד יתן טעם, ויתכן באותה תערובת עצמה שלפעמים תיתן טעם ולפעמים לא תיתן טעם. והוכיח כן מחתיכת איסור שנפלה לקדירה באופן שאוסרת את כל הקדירה מחמת הטעם הנפלט ממנה, ושוב לקח את אותה חתיכת איסור ונתנה לקדירה אחרת, ששוב אוסרת את כל הקדירה באותה מידה שאסרה בקדירה הראשונה, והיינו אם אין שישים כנגדה, ואין אומרים שכבר אבד חלק מטעמה בקדירה הראשונה, והוכיח מזאת שיתכן שבקדירה הראשונה לא פלטה טעם כלל, ורק בקדירה השניה פולטת טעם, ולכן אוסרת מספק גם את הקדירה השניה כראשונה. ועל פי זה פשוט שאין אפשרות לבדוק אם עילאה גבר או תתאה גבר, שהרי אף אם נבחן פעם אחת ונראה שלא פלט טעם האיסור באופן שעילאה או תתאה צונן, לא נוכל ללמוד מכך שכן הוא תמיד.

ועל פי זה ביאר גם מחלוקות נוספות, שנחלקו אמוראים באופנים מסוימים אם נותן טעם או לא. וכגון מחלוקת שמואל ורבי יוחנן (חולין צז: קיא:) בדין כבוש אם הוא כמבושל, וכן בדין מליח אם הוא כרותח. וכן נחלקו בגמרא (שם צח.) בשיעור נתינת טעם בכל האיסורים אם הוא בשישים או במאה. ולכאורה הרי אפשר לבדוק את הדבר. אמנם על פי מה שנתבאר אי אפשר לבדוק את הדבר, שהרי יתכן שאף שבדרך כלל יש בכחו ליתן טעם, מכל מקום לפעמים אינו נותן טעם.

הקפילא לא נאמן נגד קבלת חז"ל

אמנם בערוך השלחן נראה שהקושיא היתה כאופן הראשון, והיינו מדוע הוצרכו רב ושמואל לדון על נידון זה, הרי תמיד אפשר לבדוק על ידי קפילא, וכתב שאמנם היה אפשר לפרש שמחלוקתם היא על אופן שאין קפילא, ומיהו אין זה נראה.

ותירץ שאין להכריע נידון זה אם עילאה גבר או תתאה גבר על ידי קפילא, שאין נאמנות הקפילא אלא רק כשיש בודאי איסור על פי קבלת חז"ל, אלא שרוצים לברר את מידת טעם האיסור בתערובת, בזה מאמינם לקפילא, אבל במקום שחז"ל קיבלו שתתאה גבר וממילא לא יוכל התחתון

כה. וכתב שכעין חילוק זה מבואר גם בדין נ"ט בר נ"ט שהוא טעם קלוש, ומחמת כן בבשר בחלב מותר ובשאר איסורים אסור, וכחילוק זה כתב בשם הרשב"א בדיני הגעלה, לחלק בין כלים שבלעו היתר לכלים שבלעו איסור.

כו. אמנם הוכיח מדברי המהרש"א (עו. בתוס' ד"ה אלא) שהבין שדין זה שקליפה אינה אוסרת בלח שייכת גם בשאר איסורים, אולם הארוך להקשות על דבריו.

כז. כרתי ופלתי (פלתי סי' צא סק"ב), נודע ביהודה (שו"ת יו"ד מהדו"ק סי' כח), צבי לצדיק (יו"ד סי' צא ס"ד) וערוך השולחן (יו"ד סי' צא ס"ח).

כח. וכן יש לבאר לדעת הרמב"ן שמחלוקת רב ושמואל היא באופן שנתערב גוף האיסור וצריך שישים לבטלו, ומה שלא סומכים על טעימת קפילא היינו שאף אם יאמר שאין טעם איסור, מכל מקום כל שאין שישים כנגד האיסור הוא אוסר את התערובת, ובאופן זה נחלקו כשהאחד חם והאחד צונן מה גובר ומשפיע על חבירו.

הצונן להפליט טעם בעליון, אף אם יבוא קפילא ויאמר שמרגיש כאן טעם איסור לא נשגיח בו כלל, שהרי אין נאמנות לגוי לא להתיר ולא לאסור, ומדמה זאת לכלי שני שלרוב הפוסקים אינו מפליט ומבליע, או כלי שלישי לכל הפוסקים, ויבוא קפילא ויאמר שמרגיש טעם איסור, שודאי לא נתייחס אליו כלל.

אין לנו אלא כדברי חכמים הבקיאים בטבעים

ודברים אלו מפורשים כבר בנמוקי הגרי"ב (השמטות לסי' צא ס"ד) שתמה על כל הגאונים הנ"ל שהתקשו בזה, והלא הדברים מפורשים ברשב"א (משמרת הבית ב"ד ש"א) 'דאנו אין לנו אלא כדברי חכמים הבקיאים בטבעים, וסומכים עליהם בזה כמו שסומכים עליהם באיסור קליפה ובנטילת מקום וכו', ובדיני תתאה גבר ועילאה גבר ובשאר דרכי איסור והיתר שלמדנו מהם, ואין אנו נשענים על בינתינו ולומר זה אפשר וזה לא אפשר'.

ובכרתי ופלתי (סי' צא כרתי סק"ב) תירץ, שהטעם שנבלע בחתיכה הוא קלוש מאד.

הרגשת הטעם מהקליפה

באופן נוסף תירץ בערוך השלחן, שאמנם יתכן שמאמינים לגוי כשאומר שמרגיש טעם, ומכל מקום ניתן לתלות שהרגשת הטעם שמרגיש היא מה'כדי קליפה' שנאסר לכולי עלמא בכל אופן, כמבואר בגמרא (עו.) 'אדמיקר ליה בלע', וזו היא ההרגשה שמרגיש הגוי, אבל אין בכוחה לאסור הכל.

אולם הקשה שתירוץ זה לא מועיל רק שלא נסמוך על קפילא כדי להחמיר ולאסור את כולה, והיינו כשאומר שמרגיש טעם, שתולים את הרגשת הטעם בכדי קליפה. אבל לקולא והיינו כשאומר שלא מרגיש טעם מדוע לא נסמוך עליו, ובמה זה גרע מבישול גמור שודאי נותן טעם ואעפ"כ סומכים על קפילא. ותירץ, שיש לומר שאכן כן הדין שסומכים על הקפילא כשאומר שלא מרגיש טעם, ומחלוקת רב ושמואל היא רק באופן שאומר שמרגיש טעם, שבזה נחלקו אם תתאה גבר או עילאה גבר, והיינו באיזה אופן נאמר שהרגשת הטעם היא טעם גמור ואוסר הכל, ובאיזה אופן נאמר שהטעם הוא רק טעם של הכדי קליפה ואינו אוסר יותר מכדי קליפה.

19/06/2018 אהח

כשאין קפילא

ובפרי מגדים (יו"ד סי' צא משבצות זהב סק"ז) תירץ את ב' הקושיות. שאי אפשר לברר ולהכריע את הנידון אם עילאה גבר או תתאה גבר על ידי בדיקה של קפילא, שאין ודאות על מה שבולע פעם אחת או כמה פעמים שכן יבלע כל פעם. ואפילו כזית בשר שנופל לתוך יורה גדולה של חלב, יתכן פעמים שלא יהיה בו טעם חלב. ועוד שאין הכי נמי בכל אופן שבא לפנינו יש אפשרות לבדוק על ידי קפילא אם יש בו טעם או לא, ומכל מקום מחלוקת רב ושמואל היא כשאין קפילא מתי לאסור מספק, לרב על ידי עילאה ולשמואל על ידי תתאה.

אם הקליפה נעשית נבילה

תירוץ נוסף כתב הצבי לצדיק (יו"ד סי' צא ס"ד) על פי דברי תוספות (חולין צז. ד"ה אפילו) שהקשו שבכל מקום שאוסרים כדי קליפה, מדוע לא נאמר שאותה קליפה שנאסרה תיעשה נבילה, ותחזור ותאסור את הקליפה הסמוכה לה והיא גם תיעשה נבילה ותחזור ותאסור את הסמוכה לה, עד שיאסר הכל, וכדברי הגמרא (חולין ק.) 'חתיכה עצמה נעשית נבלה ואוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה'. ותירצו, שאין החתיכה אוסרת את כל החתיכות רק באופן שטעם האיסור שבמקור עובר לכל החתיכות אלא שהוא בפני עצמו לא ניכר ואין בכחו לאסור, ובצירוף לחתיכה שנאסרה ממנו יש בכחו לאסור, אבל כשאין טעם האיסור שבמקור עובר כלל לשאר החתיכות, אין בכח החתיכה שנאסרה ממנו לאסור חתיכות נוספות. ולכן בכל מקום שאוסר רק כדי קליפה, כגון בצליה, אין כח לטעם האיסור לעבור יותר מכדי קליפה, ולכן אינו אוסר יותר מכדי קליפה.

ועל פי זה ביאר שיש לומר שסברת תתאה גבר לשמואל או עילאה גבר לרב, היינו שיהיה בכחו להעביר את טיפת הטעם של האיסור שבמקור לשאר החתיכות, ואע"פ שאותה טיפה אינה ניכרת בטעמה ואילו היתה לבד היתה מתבטלת, מכל מקום הקליפה שנאסרה ממנה מסייעת לאותה טיפה שלא תתבטל, ויכול לאסור הלאה את הקליפה הסמוכה לה והקליפה לקליפה הסמוכה לה. והכל מכח התתאה החם שגבר והצליח להעביר את הטיפה של האיסור שבמקור, אבל אם התתאה היה צונן לשמואל או העילאה היה צונן לרב, לא היה בכחו להעביר את טיפת האיסור הלאה, וממילא לא היתה הקליפה אוסרת את הקליפה הסמוכה לה. ואם כן פשוט שנידון זה אי אפשר לברר על ידי קפילא, שהרי כל השאלה אם עובר משהו מהאיסור, אבל ודאי שאינו ניכר בטעמו[כט].

ה. אופני המחלוקת

אוצר התכמה

חילוק בכמות

והנה לא הוזכר בדברי רב ושמואל כשנפל חם לתוך צונן או צונן לתוך חם, מה היא הכמות של הצונן ומה היא הכמות של החם והיחס ביניהם. וכן בפוסקים (טושו"ע יו"ד סי' צא ס"ד, סי' קה ס"ג) לא הוזכר חילוק בזה אם יש הרבה מהצונן או מעט. והקשה הערוך השולחן (יו"ד סי' צא סי"א) שהדבר תמוה לומר שאין חילוק בכמות, שהרי הדבר ניכר לעין שאם נופל הרבה חלב רותח על מעט בשר צונן, נעשה הבשר רותח, וכן להיפך אם נפל הרבה חלב צונן למעט בשר רותח הרי ברור וניכר שהחלב נשאר צונן, ואף הבשר מצטנן מחמת ריבוי החלב שנפל עליו, ואיך נאמר באופנים אלו תתאה גבר שאם הוא צונן אינו אוסר אף שודאי נעשה רותח מחמת ריבוי החלב הרותח, ואם הוא רותח הוא אוסר אף שודאי נתקרר מחמת ריבוי החלב הצונן, ולפי המציאות מתברר שכל דבר שהוא כפול מהדבר השני ארבע או חמש פעמים ודאי משפיע על השני להיות כמותו, ומדוע לא הוזכר בגמרא ופוסקים שיעור בזה. ומחמת כן כתב (שם ס"ב) שמחלוקת רב ושמואל נאמרה רק כאשר שתי החתיכות שוות בכמותן שמצד הכמות אין שום כח לאחד להשפיע על השני, בזה נחלקו אם העליון משפיע על התחתון או להיפך.

והוכיח דבריו מדברי תוספות (שבת מב. ד"ה נותן) שחילק חילוק זה, וכתב שאף למאן דאמר עילאה גבר אם שפך חמים מועטים לתוך צוננים מרובים אינו מבשל כלל, לפי שהחמין המועטים מתערבין בצוננים המרובים ומתבטלת חמימותן[ל].

שבת שונה ממאכלות אסורות

אמנם בבית מאיר (או"ח סי' שיח סי"א) כתב לחלק בין הלכות בישול בשבת, להלכות בליעות במאכלות אסורות. ואע"פ שבהלכות בישול בשבת נתבאר שיש חילוק בכמות בין רוב צוננים לרוב חמים, מכל מקום בהלכות בליעות של איסור אין חילוק בזה, ובכל ענין גובר התתאה על העילאה ומבליע אף שהעליון מרובה ממנו.

אם מתערבים יחד

ובדברי תוספות הרא"ש (שבת מב. ד"ה נותן) משמע שהחילוק הוא בין דבר המתערב לדברים שאינם מתערבים, שדווקא בדבר שמתערב כולו כמשקה במשקה, בזה הולכים אחרי רוב הכמות, ואם כמות הצוננים מרובה אינו מבשל אפילו כדי קליפה, אבל כשאחד מהם יבש, בזה אין לחלק בריבוי הכמות, אלא אם עילאה גבר או תתאה גבר. וכן משמעות תוספות (פסחים מ: ד"ה האילפס) לחלק באופן זה[לא].

כט. ואמנם לדעת רבינו אפרים (הו"ד בתוספות חולין צו: ד"ה אפילו, ק. ד"ה בשקדם) שדין זה של 'חתיכה עצמה נעשית נבלה', שיהיה בכח החתיכה שנאסרה לאסור כאילו היא עצמה נבילה נאמר רק בבשר בחלב, מפני שכל אחד בפני עצמו הבשר או החלב הוא היתר גמור, וחלות האיסור הוא רק בתערובתם, על כן על כל אחד מהם חל עיקר שם האיסור, והיינו שהבשר בפני עצמו נהיה נבילה וכן החלב בפני עצמו. אבל שאר איסורים שהתבשלו יחד עם היתר, ההיתר שהתבשל עמהם אינו מגוף האיסור אלא רק קיבל טעם מהאיסור, ולכן אינו יכול לאסור בפני עצמו, ומה שנאמר בגמרא (חולין ק.) על שאר איסורים, זה רק שדנים את האיסור הבלוע בחתיכה כאילו הוא בעין ויכול לאסור אחרים, אע"פ שהוא בלוע, אבל אין בכח החתיכה עצמה לאסור חתיכות נוספות.

ל. אלא שהקשה שדברי תוספות (שם) נאמרו ליישב את הברייתא (שבת מב.) 'נותן אדם חמין לתוך הצונן' והיינו שאינו מבשל, וקשה למאן דאמר עילאה גבר הרי העליון חם, ואף למאן דאמר תתאה גבר הרי נתבאר שמבשל כדי קליפה מחמת סברת 'אדמיקר ליה בלע'. ותירצו, שלשון 'חמין לתוך צונן' משמע שהצוננים שלמטה מרובים, שכן הוא הדרך לתת את המועט לתוך המרובה. ואם כן יקשה שגם במחלוקתם של רב ושמואל נאמרה לשון זו של חם לתוך צונן וצונן לתוך חם, אם כן לסברת תוספות נמצא שסברת עילאה גבר או תתאה גבר, נאמר אף באופן שהתחתון מרובה מהעליון, ולא כשהם שוים.

ותירץ לחלק בשני אופנים: א. שרק באופן ש'אדם' נותן את החם לצונן ולהיפך שייך לומר סברת התוספות שכן הוא הדרך לתת את המועט לתוך המרובה, אבל כשנופל מאליו אין לדייק כלל את הלשון. ב. שרק בלשון הברייתא נאמרה משמעות זו, ולא בלשון האמוראים.

לא. ובעין חילוק זה מבואר בר"ן (הו"ד בחזון איש יו"ד סי' ט סק"ג), והוסיף לבאר שהדין המבואר בגמרא (עו.) שאף לדעת שמואל ש'תתאה גבר' מכל מקום חם לתוך צונן מבשל כדי קליפה, מחמת ש'אדמיקר ליה בלע', נאמר רק בקילוח שלא נפסק, כגון שמערה חלב רותח לבשר צונן, שכיון שבתחילת פגישתם של החלב עם הבשר, כשעדיין לא נח החלב בכלי שני, יכול לבשל הרותח את הצונן בשעת פגישתם. אבל לח חם בלח צונן כיון שהקילוח החם נכנס מיד ומתערב בתוך הצונן, נמצא שלא היה רגע מפגש של החם בצונן, אלא מיד החם נכנס ומערב בצונן, הרי זה כנפסק הקילוח, שהרי המים הראשונים של הקילוח כבר התערבו, והמשך הניצוק לא נוגע באותם מים אלא במה שמעורב, ומה שכבר נכנס לכלי כבר נח בכלי שני, ולכן אינו יכול לבשל. ואף אם לאחר שנכנסו כל המים העליונים והתערבו, נהפכו כל המים ליד סולדת, מכל מקום אין בהם כח לבשל, שהרי הם ככלי שני.

כח התתאה 'להבליע' ולא 'לחמם'

אמנם יש שתירץ[לב] את דעת הפוסקים שלא חילקו בכמות העילאה והתתאה.

וביאר שכח התתאה לגבור על העילאה אינו בכך שעושה את העילאה חם כמותו[לג], שהרי זה דבר הניכר לעינים שיש אופנים שאדרבה התתאה נהפך להיות כמו העילאה כגון אם כמות העילאה גדולה מהתתאה. אלא כל כח התתאה הוא ב'בליעות' שיש בכחו להבליע ממנו לעילאה או להפליט מהעילאה ולהבליע את אותה פליטה בעצמו, ואפילו באופן שהעילאה יגבר עליו בצינון היינו שמחמת כמותו המרובה ישפיע עליו לצננו, וממילא כשיהיה צונן לא יוכל להבליע או להפליט, מכל מקום באותו זמן שעדיין נשאר חומו שהיה לו מקודם פעלה חמימות זו להבליע או להפליט, מחמת כח ה'תתאה' שהוא גבר בזה.

חתיכה המונחת על העילאה

ויסוד הדברים כבר מפורש בחוות דעת (ביאורים סי' צא סק"ה) שכל כח ה'תתאה גבר' הוא רק להבליע ולהפליט מהעליון, אבל אין בכחו לחמם את העליון. ובמקום שהתתאה חם אף שנראה לעין שהעליון עדיין צונן, מכל מקום כח התתאה גבר להבליע ולהפליט, וכן הוכיח מזה שלא חילקו הפוסקים בזה.

והנפקא מינה באופן ששתי החתיכות הן העילאה והן התתאה של היתר, והתתאה חם והעליון צונן, ולאחר מכן נפלה חתיכה נוספת צוננת של איסור על העילאה, וכתב בחוות דעת שבאופן זה לא נאמר שכיון שהתתאה גבר יחמם את העליון ויהפך העליון האמצעי להיות תתאה גבר כלפי החתיכה העליונה השלישית, וכן הוכיח מדברי הגמרא (שבת מא.) שהתירו לתת בשבת לתוך מיחם רותח מים מרובים כדי להפשיר, ולא חששו שהמיחם שהוא רותח והוא תתאה יגבר ויבשל את המים העליונים, אלא מוכח שדין זה נאמר רק לגבי פליטות ובליעות ואין בכחו לעשות את העילאה חם לכל דבר, עד שתהיה יד סולדת בו[לד].

נחשב ככלי ראשון

אמנם כל זה אם במציאות החתיכה האמצעית לא התחממה מהחתיכה התחתונה עד שהגיע ליד סולדת בו, אלא רק הבליעה והפליטה בו. אבל אם העילאה נהיתה רותחת בעצמה, כתב החוות דעת שיש בכוחה להפליט ולהבליע בחתיכה העליונה השלישית הצוננת, ואף לדעות הפוסקים שדין תתאה גבר נאמר רק בכלי ראשון ולא בכלי שני אע"פ שרותח, וכפי שיבואר להלן, מכל מקום יש בכח התתאה גבר להחשיב את העילאה שהתחממה מכוחה ככלי ראשון. וכן הוכיח מדברי הגמרא (עו.) שביארו את דין המשנה (עה:) 'נטף מרוטבו על החרס וחזר אליו יטול את מקומו', שלדעת רב שעילאה גבר יש לומר שהחרס היה צונן, ומכל מקום מחמת הרוטב הרותח שנפל עליו הורתח החרס באופן ששוב מרתיח את הרוטב החוזר לפסח, ונמצא שאותו רוטב הוא צלי מחמת דבר אחר, אם כן מבואר שיש בכח העילאה גבר לעשות את מה שחומם על ידו כחום של כלי ראשון שחוזר ומבליע, וכמו כן הוא למ"ד תתאה גבר.

כשהתתאה צונן

עד כאן נתבאר באופן שהתתאה חם שאע"פ שאמרו תתאה גבר ויש בכחו להשפיע על העליון מכל מקום אין הכוונה שמשפיע עליו בדרגת החום להופכו לחם, אלא רק להבליע ולהפליט. ושוב דן החות דעת (שם) אם כן הוא גם באופן שהתתאה צונן שהדין הוא תתאה גבר אם הכוונה רק שאין בכחו להבליע ולהפליט אבל לא יצנן ממש את העילאה, או שבאופן זה יש כח לתתאה לצנן ממש את העילאה שכבר לא יהיה בו כח של חום, וכן דן להוכיח מסברת הפוסקים הסוברים שכלי שני אינו מבליע ומפליט, וביאר שזה מחמת שנתקרר מדפנות הכלי שהוא תתאה. וכן מבואר בש"ך (נקודות הכסף סי' קה סק"ב) שהקשה לדעת הפוסקים שגם בכלי שני מבליע ומפליט, מדברי הגמרא (עו.) 'אדמיקר ליה בלע', ומשמע שלאחר שנתקרר על ידי התתאה שוב אינו יכול לבלוע. ואם כן יהיה חילוק בכח התתאה בין כשהוא צונן או חם, שתתאה חם אין בכחו להשפיע מחומו על העליון בנידונים אחרים, אלא רק מבליע ומפליט בו, אבל תתאה צונן יש בכחו להשפיע ולשנות את חומו של העילאה שיאבד מחומו גם לנידונים אחרים.

ושוב כתב לדחות שאין לחלק ביניהם ובכל ענין אין התתאה משפיע על העילאה לשנות את דרגת חומו לכל נידון אחר, בין בחמימות ובין בקרירותו, וכל מעלתו של התתאה הוא רק להבליע ולהפליט. וכן הוכיח מדין 'כלי ראשון' שמבואר בגמרא (שבת מ:) שיש חילוק בדין בישול בשבת בין כלי ראשון לכלי שני שכלי ראשון מבשל וכלי שני לא מבשל[לה]. והרי כלי ראשון הוא אף כשהוסר מהאש והניחו במקום אחר אף שאותו מקום צונן לא אומרים שהמקום שהונח עליו הכלי שהוא תתאה, מצנן את הכלי ושוב לא יוכל לבשל[לו]. אלא ודאי שאין כח התתאה הצונן לצנן את העילאה, אלא רק למנוע את הבליעות והפליטות[לז].

אמנם ביד יהודה (סי' צא ס"ק יב) האריך לחלוק ולדחות את ראיותיו של החוות דעת, וכתב שאין להוכיח מדין בישול בתוך כלי ראשון, כיון שמה שנמצא בכלי ראשון שהוחם באש שונה ואין ללמוד מזה לשאר עילאה ותתאה, ובהכרח צריך לומר כן, שהרי מבואר שיש חיוב על בישול בכלי ראשון ולא רק שאינו מצטנן מחמת התתאה, ובהכרח שדינו שונה ואין ללמוד משם. ועוד האריך להוכיח בכמה ראיות[לח].

חילוק בגודל החתיכות

כתב המרדכי (חולין רמז תרצה) שמחלוקת רב ושמואל היא רק בחתיכות שוות בגודלם, שבזה נחלקו אם עילאה גבר או תתאה, אבל כשחתיכה אחת גדולה מחבירתה, היא גוברת על הקטנה הן אם היא עילאה והן אם היא תתאה. אמנם בשאר הפוסקים לא חילקו בזה.

ובאופן שחתיכת האיסור החמה למטה אלא שהיא קצרה, באופן שחתיכת ההיתר שמעליה עודפת עליה מצידיה, כתב הסמ"ק (הו"ד באיסור והיתר שער כט דין א) שמכל מקום יש בכח התחתונה לאסור את כל העליונה ולא רק מה שכנגדה.

השיעור שנאסר בתתאה גבר

נחלקו הראשונים בדין תתאה גבר כשהחתיכה התחתונה חמה, מחממת גם את החתיכה העליונה ונחשבים כאילו נתבשלו יחד, האם טעם האיסור אוסר את כל חתיכת ההיתר כאילו נתבשלו ממש יחד, או שאוסר רק כדי נטילה כאילו נצלו יחד. דעת הרא"ה (בדק הבית ב"ד ש"א כא. ד"ה ודין) שאוסר רק כדי נטילה, וכתב שכן מבואר בפרק כיצד צולין. וביאר הר"ן (על הרי"ף חולין קיב. ד"ה גרסינן בפרק כיצד צולין) שראיתו היא מדברי המשנה (עה:) גבי צליית הפסח שאם נטף מרוטבו של הפסח הנצלה על החרס וחזר אליו יטול את מקומו[לט]. ובגמרא (עו.) אמרו 'בשלמא למאן דאמר עילאה גבר להכי יטול את מקומו', ומבואר שעל ידי סברת עילאה גבר לא נאסר כולו אלא רק כדי נטילה, והבין הרא"ה שכן הוא למאן דאמר תתאה גבר כשהתחתון חם.

אמנם הר"ן (שם) דחה את ראיתו שאין להוכיח מבשר הפסח כיון שהוא צלי ואין שם רוטב כמו בקדירה. ומכל מקום אוסר בכדי נטילה ולא התירו בקליפה בלבד משום שמפעפע, ואע"פ שלכאורה אותה בליעה שנמצאת בכדי נטילה היתה צריכה לחזור ולאסור את כל הצלי מחמת הפעפוע, מדובר שם שיש בצלי שישים כנגד אותה בליעה ולכן אינה אוסרת את כל הצלי, ומכל מקום הצריכו כדי נטילה, שמכיון שנפל האיסור למקום ידוע ומפעפע שם, צריך ליטול את מקומו.

באופן נוסף ביאר את מה שהצריכו כדי נטילה ולא מספיק כדי קליפה כשאר צלי, שכיון שהיה כאן רוטב שנטף ממנו לחרס וחזר אליו, הרי זה

לב. בדי השלחן (סי' צא ס"ק כב, סי' קה ס"ק מב).

לג. אמנם יש שהעירו שבדברי הסמ"ק שהובא באיסור והיתר (שער כט דין א) וכן בדברי המאירי (עה. ד"ה ממה) מבואר שלא כדבריו.

לד. ובערוך השלחן (יו"ד סי' צא סט"ו) כתב שזה רק בשתי חתיכות, כלומר גוש בגוש. אבל אם נפל גוש צונן לתוך נוזל רותח, נעשה הגוש רותח ממש.

לה. והקשו תוספות (שבת מ: ד"ה ושמע) מה החילוק בין כלי ראשון לשני, והרי לעולם אם יד סולדת בו שייך שיבשל אף בכלי שני, ואם אין יד סולדת בו לא שייך בישול אף בכלי ראשון. ותירצו שיסוד החילוק בין כלי ראשון לכלי שני הוא שכלי ראשון כיון שעמד על האש דפנותיו חמים ומחזיק את חומו לזמן מרובה, לכן כל זמן שהיד סולדת בו מבשל, אבל כלי שני שאין דפנותיו חמים אדרבה הולך ומתקרר ואינו מבשל גם כשיד סולדת בו.

לו. והוכיח שכן הוא הדין, שאם לא כן אלא היה התתאה מצנן את הכלי שלא יוכל לבשל. אם כן למאן דאמר עילאה גבר לא יהיה שייך לעולם בישול של דבר צונן בתוך כלי ראשון, שהרי מיד שמכניס את הדבר הצונן לכלי הוא יצנן את הכלי שהוא תתאה, ודין זה הרי נתבאר במשניות מפורשות (שבת לח: מב.) שיש בישול בביצה שגלגלה בתולדות האור, ובקדירה ואילפס שהעבירן מרותחין. וכן נראה במציאות שדבר צונן שנופל לכלי ראשון מתבשל ממנו, אלא בהכרח שאין בכח התתאה והעילאה הצונן לצנן, אלא רק למנוע את הבליעות והפליטות.

לז. ועל פי זה תירץ גם את קושיית הש"ך הנ"ל על הפוסקים שסוברים שכלי שני מבליע ומפליט, מדברי הגמרא (עו.) 'אדמיקר ליה בלע'. ולדבריו מתורץ, שאמנם מבואר בגמרא שלאחר שהצטנן מהתתאה לא יוכל להבליע ולפלוט, אבל זה רק כלפי התתאה, שלא יוכל חומו של עליון לרדת למטה ולהשפיע על התתאה להבליע, אבל אינו מאבד את חום עצמו ויוכל עדיין להבליע ולהפליט בעליון, והוכיח כן בכמה הוכחות.

לח. ובדברי המשנה (שבת לח:) גבי ביצה שנתגלגלה בכלי ראשון ביאר שאין להוכיח, משם כיון שעל כך פנים הוכשרה הביצה לאכילה, ולא יהא גרע ממליח הישן שחייב עליו אפילו על ידי הדחה בלבד כיון שמכשירו לאכילה, והביא סמך לדבריו מדברי הרמב"ם (שבת פ"ט ה"ב) שכתב הלכה זו יחד עם ההלכה של מליח הישן, ומשמע שדינם אחד, ואין ללמוד מזה לכח התתאה כשהוא צונן אם מצנן את העילאה. ומדברי המשנה (שם מב.) גבי אילפס וקדירה שהעבירן מרותחין, כתב שאין להוכיח כיון שלא נכתב שם במשנה חיוב, ויתכן שזו רק הרחקה כמבואר בירושלמי, והיינו שעשו הרחקה לכלי ראשון שהוסר מהאש אטו כלי ראשון שעומד על האש, והרי באופן זה שעומד על האש ודאי לא שייך כלל עילאה או תתאה גבר.

לט. מחמת שבפסח יש דין שיהיה צלי אש, ומבושל פסול, ורוטב שנטף על החרס נתבשל

אוצר החכמה
אהח 19/06/2018

דומה קצת לרוטב שבקדירה, ולכן הצריכו בו דבר אמצעי שהוא כדי נטילת מקום שהוא יותר מכדי קליפה, והיינו שאין להתיר בכדי קליפה כשאר צלי, אלא צריך ליטול את מקומו.

עוד כתב שבלאו הכי אין להביא משם ראיה, כיון שגם אם אין שישים כנגד הטיפה לבטלה מכל מקום אינו אוסר את כל הצלי, כיון שמשמעות סוגיית הגמרא שמדובר באופן שהסירו הפסח מעל האש, שאילו היה על האש הרי היה חם לתוך חם, ולכן אינו יכול לפעפע בכולו כיון שהוא צלי בלא רוטב, אבל היתר צונן שנופל לתוך רוטב של איסור חם הרי הרוטב מפעפע בכולו ואוסר את כולו, וכמו כן בשר שנפל לחלב רותח אוסר את כולו. ואף שבגמרא מבואר שאוסר כדי נטילה זהו מחמת שמדובר בצלי, אבל בבישול אוסר את כולו אף שהוסר מעל האש כיון שתתאה גבר. וכדעת הרשב"א[מ] (תורת הבית הקצר בית ד ש"א ה:).

וה"ח (יו"ד סי' צא ס"ב) כתב לדייק מלשון הטור (שם) שהכל אסור, וביאר שהטעם שאוסר את כולה הוא מחמת שהטור דיבר תערובת בשר בחלב, שזהו דרך בישול שהחלב שהוא נוזלי מפעפע בכל החתיכה ונבלע בכולה, וכמו בבישול שמי הבישול והרוטב מפעפעים ומעבירים את טעם האיסור בכל החתיכה, אבל בבשר וגבינה ששתיהם חתיכות יבשות, וכן בשאר שתי חתיכות כגון בשר שחוטה ובשר נבלה, שאין בהם רוטב ואין האיסור מפעפע, הרי זה כצלי שאוסר רק כדי נטילה.

אוסר דווקא בכלי ראשון

בר"ן (על הרי"ף חולין קיב.) כתב שמחלוקת רב ושמואל היא רק באופן שהדבר החם כבר לא נמצא על האש אלא שעדיין הוא חם, אבל אם אחת מהחתיכות נמצאת על האש ממש, מודים רב ושמואל שדנים את החתיכות כאילו שניהם חמים, וחם לתוך חם אוסר את כולו. אמנם כתב הדרכי משה (סי' קה אות ד) לדייק מדברי הר"ן שאע"ג שמחלוקת רב ושמואל היא רק באופן שכבר ניטל מן האש, אבל מכל מקום זה רק כשעדיין נמצא בכלי ראשון, אבל אם כבר העבירו לכלי שני, ודאי אינו אוסר כלל, ולא נאמר בזה תתאה גבר.

עירוי חם לתוך צונן

אולם הקשה שהרי נתבאר בגמרא (עו.) שאף אם נפל חם לתוך צונן נאסר כדי קליפה, מחמת סברת 'אדמיקר ליה בלע' כפי שיבואר להלן, והרי הצונן שנפל החם לתוכו גרוע אף מכלי שני שהרי הוא צונן לגמרי. ותירץ, שבאופן זה שנופל החם לתוך הצונן הרי זה כעירוי, וכיון שלא היה מעולם עדיין בכלי שני, הוא אוסר כדי קליפה מחמת שאדמיקר ליה בלע[מא].

אמנם הכרתי ופלתי (פלתי סי' קה סק"ו) הקשה מדברי תוספות (זבחים צה: ד"ה עירה) שהוכיחו מדברי המשנה (שם) 'אחד שבישל בו ואחד שעירה לתוכה רותח, אחד קדשי הקדשים ואחד קדשים קלים טעונין מריקה ושטיפה' שכל עירוי מבשל כדי קליפה. ואם יש הבדל בין דבר גוש לצלול, אם כן יתכן שבאמת עירוי לא מבשל אפילו כדי קליפה, כיון שמיד שמגיע לכלי התחתון מתקרר מדפנות הכלי, ואין בו כח לבשל כלל. ודברי המשנה הנ"ל שמבואר בה שעירוי מבשל, הרי מדובר בקדשים והיינו בדבר גוש שנתבאר בדברי הים של שלמה שאין הדפנות מקררים דבר גוש, ולכן מבשל, אבל לא נוכל ללמוד משם לכל מקום שמערה דבר חם שיהיה מבשל. וכמו כן מה שמבואר בברייתא (עו.) שבשר רותח שנפל לחלב צונן למסקנת הגמרא צריך לקלוף, יש לומר שזה רק כשנפל דבר גוש כגון בשר, שאינו מצטנן מהתחתון אבל דבר נוזל היה מתקרר מהתחתון ומותר.

דבר גוש

אף שנתבאר שכלי שני אינו מפליט ומבליע אע"פ שהיד סולדת בו, וכן מבואר בים של שלמה (חולין פ"ז סי' מד, פ"ח סי' עא), מכל מקום כתב הים של שלמה לחלק אם הדבר שנמצא בכלי שני הוא דבר גוש או שהוא נוזל כרוטב וכדומה, והיינו שהחסרון של כלי שני הוא רק במים ורוטב וכל דבר צלול, שכיון שמתערב בבת אחת, מתקרר מהר. אבל חתיכת בשר או דג וכל דבר שהוא גוש שאינו מתקרר מהר, כל זמן שהיד סולדת בו עומד הוא בחמימותו ומפליט ומבליע. והדרכי משה (סי' קה אות ד) חולק וכתב שאין לחלק בין דבר גוש לדבר נוזל, ודייק כדבריו מדברי הרשב"א (תורת הבית בית רביעי שער א) שמדמה כלי שני לחום של חלב הכסלים, והרי חלב הכסלים הוא דבר עב וגוש ולא נוזל. ועוד כתב שכן נראה במציאות שרוטב רותח שומר יותר את חומו מדבר עב וגוש.

והש"ך (סי' קה סק"ח) כתב שמשמעות דברי תוספות (שבת מ: ד"ה ושמע) לחלק בין גוש לנוזל, שהקשו מה החילוק בין כלי ראשון לשני, והרי לעולם אם יד סולדת בו שייך בו בישול אף בכלי שני, ואם אין יד סולדת בו לא יהיה בישול אף בכלי ראשון. ותירצו שיסוד החילוק בין כלי ראשון לשני הוא, שכלי ראשון כיון שעמד על האש דפנותיו חמות ומחזיק את חומו לזמן מרובה, לכן כל זמן שהיד סולדת בו הוא מבשל, אבל כלי שני שאין דפנותיו חמות ואדרבה הולך ומתקרר אינו מבשל גם כשיד סולדת בו. ועל פי זה כתב שדבר גוש כיון שאין לו דפנות שיקררו אותו, לכן אף אם נמצא בכלי שני הוא לא מתקרר, ואוסר כאילו הוא בכלי ראשון, וכמו שכתב האיסור והיתר (שער לז דין ז) שבדבר יבש שאין דפנות המקררות אותו הוא אוסר לעולם כל זמן שהיד סולדת בו.

צלול ונשפך

ומכל מקום כתב הש"ך (שם) שבאורז ודוחן כשהם צלולים ונשפכים כעין רוטב, יש לסמוך על הרמ"א להתיר בכלי שני, וכן דייק ממשמעות האיסור והיתר (שם) שרק בדבר יבש לא שייך דין כלי שני. וביותר כתב שיתכן שבזה הים של שלמה יודה שהם נחשבים כרוטב, ומה שכתב 'כגון אורז ודוחן' זה רק כשאינם צלולים שאז נחשבים כגוש, אבל כשהם צלולים נחשבים כרוטב.

אם דבר גוש מבשל

נתבאר דעת הים של שלמה שדבר גוש אף שהניחוהו בכלי שני, דינו ככלי ראשון. ונחלקו האחרונים אם דינו ככלי ראשון לגמרי היינו שיש בכחו גם לבשל, או שרק לגבי בליעות דינו ככלי ראשון אבל אין בכחו לבשל. הפרי מגדים (יו"ד סי' צד ס"ק יד) והמנחת יעקב (בתורת חטאת כלל סא ס"ק מה) כתבו שלענין בישול דינו ככלי שני ואינו מבשל כיון שאין לו דפנות המחממות.

אמנם המגן אברהם (או"ח סי' שיח ס"ק מה) כתב וכן פסק המשנה ברורה (שם ס"ק קיח) שיש לדבר גוש כח לבשל גם בכלי שני, ולכן אסור בשבת לטוח דבר גוש בשמן ושום ושאר דברים שאינם מבושלים.

ובחוות דעת (סי' צב ס"ק כז) ביאר ששורש הנידון בדבר גוש הוא ביסוד החילוק בין כלי ראשון לכלי שני. האם החילוק הוא שכלי ראשון דפנותיו חמות עדיין מהאש ולכן מבשל, מה שאין כן כל שני. או שהחילוק הוא שבכלי שני כיון שעבר לכלי שדפנותיו קרות, הוא נחלש ואין בו כח לבשל, מה שאין כן כלי ראשון שלא התקרר מכלי חדש ונשאר בחומו הראשון יכול לבשל. והנפקא מינה ביניהם היא כגון בדבר גוש שעבר לכלי שני, לדעת הים של שלמה שעדיין יש לו דין כלי ראשון, הביאור שמחמת שהוא גוש אינו מתקרר מדפנות הכלי שני, אבל כנגד זה גם אין לו את דפנות הכלי הראשון שיחממוהו.

וכתב שמדברי תוספות (שבת מ: ד"ה ושמע) יש דיוקים סותרים בזה. שהקשו מה ההבדל בין כלי ראשון לשני שהראשון מבשל והשני אינו מבשל. ותירצו, שבכלי ראשון מתוך שדפנותיו חמות מהאש הרי הוא מבשל, אבל כלי שני שיש לו דפנות המקררות אינו מבשל. נמצא שבתחילת דבריהם כתבו שהסיבה שבכלי ראשון מבשל זה משום חום הדפנות שהיו על האש, ואם כן בדבר גוש שאינו בכלי שהיה על האש לא יבשל, אמנם בהמשך דבריהם כתבו שכלי שני אינו מבשל משום שיש לו דפנות המקררות, ואם כן בדבר גוש שאינו מושפע מדפנותיו יבשל.

קושיית תוספות לרב בשני פנים

וביאר החוות דעת את כוונת דבריהם. על פי מה שביאר שלכאורה קושיית תוספות היא רק לדעת רב שעילאה גבר, שאילו לשמואל שסובר תתאה גבר פשוט שכלי שני אין בכחו לבשל, שכיון שהועבר לכלי חדש שהיה קר ותתאה גבר נמצא שנתקרר על ידי הכלי השני ושוב אין בכחו לבשל, ובהכרח שקושיית התוספות היא רק לדעת רב שעילאה גבר. וביאור הקושיא

על ידי החרס ונאסר מדין 'בשל מבושל', וכשחוזר הרוטב חזרה לפסח ונבלע בו, אוסר את הפסח מחמת הטעם 'מבושל' שיש בו, אמנם רק כדי נטילה כיון שאינו נבלע על ידי צליה יותר מכדי נטילה.

מ. וכן דייק הבית יוסף (יו"ד סי' צא ד"ה במה) מלשון הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ט ה"ז) שצונן לתוך חם הכל אסור.

מא. והוכיח דבריו מדין דגים שעלו בקערה, שנחלקו רב ושמואל (חולין קיא:) אם מותר לאוכלם עם חלב, או שאסור מחמת שקבלו טעם בשר מהקערה הבשרית, וגם שמואל שמתיר זה רק מחמת נ"ט בר נ"ט, והיינו שטעם הבשר קלוש כיון שהיה בלוע בקערה ולאחר מכן נבלע בדגים, על כן אין איסור לאוכלו עם חלב. ומכל מקום מבואר שלולא סברא זו גם שמואל היה אוסר אע"פ שהקערה שהדגים עלו בתוכה צוננת, והטעם כיון שמערה אותם לתוך הקערה הצוננת, נבלע בדגים כדי קליפה מהבשר הבלוע בקערה הצוננת, אבל אילו היה מונח בכלי שני חם לא היה מבליע בדגים, אע"פ שהיד סולדת בו.

הוא בשתי פנים: א. על כלי ראשון קשה באופן שניתן לתוכו דבר צונן, מדוע הוא מבשל את מה שניתן לתוכו, הרי הניתן לתוכו צונן ועילאה גבר. ב. על כלי שני קשה באופן שמקלח את דבר החם שניתן לתוכו על דבר צונן אחר, מדוע אינו מבשל והרי עדיין נשאר חם מחמת עילאה גבר גם כשניתן לתוך הכלי השני הצונן, כיון שעל כל פנים העילאה היה חם, וגם כשמקלח מהכלי על צונן אחר הרי העילאה חם וגבר. ועל כן הוצרכו בתירוצם לתרץ משני טעמים. והיינו על כלי ראשון שמבשל את הניתן לתוכו אף על פי שהוא צונן ועילאה גבר, תירצו שכיון שדפנותיו חמות אינו מתקרר אף מהעילאה הצונן הניתן לתוכו, וכמו כן לדעת שמואל שתתאה גבר יוכל להמשיך ולבשל אף אם יהיה הכלי מונח על תתאה צונן, כיון שדפנותיו שומרות על חומו. ועל כלי שני תירצו שכיון שדפנותיו קרות, הם מקררות את הניתן לתוכן אף שהעליון חם ועילאה גבר.

בישול תלוי בדפנות חמות

נמצא שהשפעת דפנות הכלי הן בכלי ראשון שדפנותיו חמות והן בכלי שני שדפנותיו קרות, גוברים על השפעת העליון לדעת רב שעילאה גבר, או על השפעת התחתון לשמואל שתתאה גבר, ובכל אופן שיש כלי לא הולכים אחרי עילאה לרב או תתאה לשמואל, והנפקא מינה בין עילאה לתתאה היא רק באופן שאין את השפעת הכלי, וכגון בדבר גוש, שבאופן זה לרב שעילאה גבר תלוי הדין בכך שאם העליון רותח הוא מבשל ואם העליון צונן אינו מבשל. וכמו כן לשמואל שתתאה גבר יהיה תלוי בכך שאם התחתון חם הוא מבשל לעליון ואם התחתון צונן הוא אינו מבשל לעליון. אך כתב שכיון שהסכימו הפוסקים שאע"פ שתתאה גבר להבליע ולאסור, מכל מקום אינו 'מבשל' את העליון. נמצא בהכרח שסוברים שבשביל שיהיה בישול צריך שיהיו דווקא דפנות חמות, ולא מספיק מה שאין לו דפנות קרות. ואם כן דבר גוש אינו מבשל.

עילאה ותתאה בלח ויבש

כתב בתורת חטאת (כלל כב דין א) בדין שתי חתיכות אחת של איסור ואחת של היתר ששניהם צוננים ולא נמלחו, אלא שהאחת לחה ואחת יבשה, אם האיסור יבש ונפל לתוך היתר לח, מותר, ואם ההיתר יבש ונפל לאיסור לח, חתיכת ההיתר צריכה הדחה. אמנם הביא את דברי האיסור והיתר הארוך (שער ל סי' י) שחילק בין בשר בחלב, לשאר איסורים. שבבשר בחלב כשההיתר היבש נפל לאיסור לח מספיק הדחה, אבל בשאר איסורים באופן זה צריך ליטול כדי קליפה. וביאר הב"ח (יו"ד סי' צא ס"ב) את החילוק שדווקא בשר בחלב שהתורה אסרה רק דרך בישול כלשון הפסוק (שמות כג יט) 'לא תבשל' וגו', לכן אף שחכמים אסרו גם בליעות שלא על ידי בישול, מכל מקום לא החמירו באופן הנ"ל להצריך קליפה כי אם הדחה, אבל בשאר איסורים שהתורה אסרה את טעם האיסור בכל אופן שיבלע בהיתר ולאו דווקא על ידי בישול, יש להצריך קליפה.

עירוי צונן לתוך חם

כתב באיסור והיתר (שער כט דין ו) שאסור לשפוך שומן כשר מכלי כשר לתוך נר דולק שיש בו שומן טריפה או חלב. וכן פסק הרמ"א (סי' קה ס"ג), ונחלקו הט"ז והש"ך בטעם האיסור. הט"ז (סי' קה סק"ו) כתב שטעם האיסור הוא מחמת תתאה גבר, והיינו שהתחתון שהוא חם גובר ומחבר את העליון בניצוק. אולם הש"ך (שם ס"ק יא) כתב שהאיסור הוא משום ההבל שעולה מהתחתון לעליון. וכתב הכרתי ופלתי (פלתי סי' קה סק"ח) שתהיה נפקא מינה בין שני הטעמים, שלסברת הט"ז שהאיסור משום נצוק, אם כן גם כששניהם צוננים או חמים יאסר משום ניצוק[מב]. אולם אם הטעם הוא משום ההבל והזיעה שעולה למעלה ומערבו כדברי הש"ך, זה שייך רק כשהתחתון חם. עוד נפקא מינה כתב במחצית השקל (סי' קה ס"ק יא) שלדעת הש"ך שהאיסור משום ההבל שעולה מהתחתון, אם כן זה דווקא כשהם קרובים באופן שעדיין היד סולדת בהבל העולה, אבל כשהם רחוקים כשכבר אין היד סולדת מותר, אולם לדעת הט"ז שהאיסור משום ניצוק אין לחלק.

בטומאה וטהרה

והנה הש"ך כתב שמוכח כדבריו מהראיה שהובאה במרדכי (חולין רמז תשטו) על דין הנ"ל, שמצא כתוב שמקור דין זה הוא מהמשנה (מכשירין פ"ה מ"י) 'המערה מחם לחם ומצונן לצונן ומחם לצונן טהור. מצונן לחם טמא, רבי שמעון אומר אף המערה מחם לחם וכחו של תחתון יפה משל עליון, טמא'. ופסקו כחכמים. וביאר הרמב"ם (פירוש המשניות שם, טומאת אוכלין פ"ז ה"ב) את טעם הדבר מפני שעננ החמין עולים למעלה כתמרות עשן ומתערב בנצוק ובמים שבכלי העליון ומטמאו, שהעשן העולה מן החמין נחשב משקה, וכעין דבריו ביאר הר"ש (שם). ומבואר שכשהתחתון חם הוא מטמא את העליון מחמת ההבל העולה ממנו, ולכאורה היינו כסברת הש"ך, ואין לזה שייכות לדין תתאה גבר. אמנם הפרי מגדים (משב"ז סי' קה סק"ו) כתב שאין כאן מחלוקת ופירוש הט"ז והש"ך אחד הם. וביאר שאמנם מה שאוסר זה ההבל שעולה מהתחתון לעליון, אולם אם לא היה הדין שתתאה גבר אם כן מה שניצוק מהעליון לתחתון ועדיין לא הגיע אליו היה צונן, ולא היה כח בהבל וענני התחתון לעלות למעלה, אבל כיון שתתאה גבר, אם כן התחתון מחמם את הניצוק שמעליו, וממילא יש כח בהבל של התחתון לעלות יחד עם הנצוק ולטמא או לאסור את העליון.

בדיעבד

כתב באיסור והיתר (שם) וכן פסק הרמ"א (שם) שאף שלכתחילה יש לאסור לשפוך שומן כשר לנר שדולק מחלב או שומן טריפה, מכל מקום בדיעבד אין לחוש. ונחלקו הפוסקים בטעם הדבר, בביאור הגר"א (סי' קה אות כא) ביאר שזהו מחמת דברי התרומת הדשן (ח"ב סי' קג) שחולק על האיסור והיתר הנ"ל, וסובר שאין ללמוד מהמשנה במכשירין שמדברת בדיני טומאה לאיסור והיתר. והיינו כיון שדין המשנה הנ"ל מבוסס על דין ניצוק, וכתב לבאר שדין ניצוק שייך רק בדברים שתלויים בנגיעה כדיני טומאה, וכן יין נסך שנאסר במגע. אבל שאר איסורים שאינם תלויים אלא בנתינת טעם, לא מועיל בהם ניצוק לאוסרם, והוכיח כן שהרי אפילו אותו כלי עצמו לא מוליך את בליעתו מקצה לקצה, ואע"פ שבכלי מתכת יש סברא שאם חם מקצתו חם כולו, מכל מקום כיון שדיני איסור תלויים רק בנתינת טעם לא יועילו בהם סברות אלו לאוסרם. וביאר הגר"א שעל כן פסקו שבדיעבד אין לחוש.

אמנם ביד אברהם (סי' קה ס"ג) ביאר באופן אחר את הטעם להקל בדיעבד. וכתב שקולא זו נאמרה רק כשמערה שומן כשר לנר דולק, והיינו כיון שבאופן זה האיסור הוא משום הלהב שעולה מהנר של החלב שהוא אוסר את הכלי, ולהב הנר הרי מגיע מהבעירה של החלב, ומקלי קלי איסורא, היינו שהרי ממשות האיסור שהוא החלב מתכלה ונשרף[מג]. ולכן יש להקל בזה בדיעבד, אבל באופן שיש זיעה של איסור ממש, כגון המערה מקדירה של היתר לקדירה של איסור כשעומדים סמוך זה לזה באופן שהיד סולדת בזיעה ועולה הזיעה ונבלעת בקדירה העליונה, יש לאסור אף בדיעבד. שזיעת התבשיל נחשבת כגוף התבשיל, וכמבואר בשולחן ערוך (יו"ד סי' צב ס"ח), וכן מבואר בפרי חדש (יו"ד סי' קכא ס"ק טו) שזיעה מתבשיל נחשבת כגוף התבשיל.

חם לתוך חם

והנה ממה שהובאה במרדכי ראיה מהמשנה במכשירין הנ"ל, דייק הבית הלל (סי' קה סק"ג) שדין זה הוא רק כשעירה צונן לתוך חם, אבל כשמערה חם לתוך חם אין איסור, וכמבואר במשנה שם שנחלקו בזה רבי שמעון וחכמים והלכה כחכמים. וסברת החילוק ביאר הרמב"ם (פירוש המשניות שם) שכיון ששניהם חמים, אע"פ שהתחתון יותר חם מהעליון, מכל מקום כיון שלא נראית פעולה ברורה בעליון מהשפעת התחתון אין לאסור.

צונן לתוך חם

כתבו הדרכי משה (יו"ד סי' קה אות ה) והפרי חדש (שם ס"ק יג) שאם מערה שומן של איסור חם לתוך שומן של היתר קר, הרי זה אוסרו אפילו בדיעבד, ולא שייך בזה תתאה גבר כיון שהעירוי של החם גורם להתיך ולהמיס את השומן הצונן של ההיתר, ונבלל הכל ונאסר.

עומד אצל האש

כתב הר"ן (על הרי"ף חולין קיב. ד"ה גרסינן בפרק כיצד צולין) שמחלוקת זו אם עילאה גבר או תתאה גבר נאמרה רק כששתי החתיכות נמצאים מחוץ לאש, אלא שאחת מהם עדיין חמה והאחת צוננת, אבל אם החתיכה החמה נמצאת עדיין אצל האש, הן כשהיא של היתר והן כשהיא של איסור, לכולי עלמא נחשב כחם לתוך חם ואוסר. וכתב הפרי מגדים (משבצות זהב סי' צא סק"ה) לדון באיזה אופן דיבר הר"ן, אם באופן שהחתיכה העומדת אצל האש היא חמה או שהיא צוננת. שלכאורה רק באופן שהתתאה החם עומד על האש ונפלה עליו חתיכה צוננת, בזה יש לומר שכיון שעומדת אצל האש חומה גדול, ומחמת כן יודה רב בזה שתתאה גבר, אבל באופן שהתתאה צונן נמצא אצל האש ונפל עליו עילאה חם, לכאורה לא ישתנה בזה דינו של שמואל שתתאה גבר, כיון שהוא צונן ומה יועיל לו מה שעומד אצל האש כיון שמכל מקום הוא קר. אולם הביא את דברי התורת חטאת (כלל כג דין ד) שמבואר בדבריו שאף באופן זה שעומדת קדירה צוננת אצל האש ונפל לתוכה דבר חם מכלי ראשון, לא דנים אותו כשאר תתאה גבר שיצנן את החתיכה שנפלה לתוכה, כיון שכח האש שולט בה ואין מניחה להתקרר.

מב. ובפמ"ג (משב"ז סי' קה סק"ו) הקשה עליו שהרי הרמ"א דיבר על שומן כשר שמערה לנר דולק, ונר דולק הוא חם ולא צונן.

מג. כסברא זו של מקלי קלי איסורא מבואר בפרי חדש (סי' קח ס"ק כג).

אהח19/06/2018

אולם הקשה הפרי מגדים מדברי הבית יוסף (יו"ד סי' צא ד"ה כתוב) שהביא את דברי תרומת הדשן (שו"ת סי' קפא) לגבי קדירה מלאה חלב רותח שנמצאת על הכירה על האש, ומחמת הרתיחה גלש החלב ונזל דרך דופני הכלי בקילוח בלי הפסק, עד שהגיע לחתיכת בשר שעמד בסמוך לקדירה על גבי הכירה, ופסק התרומת הדשן שאם במקום נגיעת החלב בבשר היד סולדת בו נחשב עירוי מכלי ראשון ונאסר הבשר. והנה התרומת הדשן לא פירש אם חתיכת הבשר היתה צוננת או חמה. וכתב הבית יוסף שבהכרח צריך לומר שהיתה צוננת, שאילו היתה חמה הרי קיימא לן תתאה גבר, ואף אם לא היה החלב חם כלל היה נאסר מחמת החום של הבשר שהוא תתאה, אלא בהכרח שהבשר צונן, והוסיף הבית יוסף שאם כן בהכרח שמה שאסר התרומת הדשן זה רק בכדי קליפה, שהרי חם לתוך צונן לא נאסר אלא כדי קליפה. נמצא מפורש בדברי הבית יוסף שגם כשהצונן שהוא תתאה עומד בסמוך לאש כפי הנידון של התרומת הדשן, גם בזה נאמר הדין של תתאה גבר ואינו אוסר אלא כדי קליפה, שלא כמשמעות התורת חטאת. ונשאר בצריך עיון.

אוצר החכמה

אמנם הש"ך (יו"ד סי' צב ס"ק לג) והט"ז (שם ס"ק כה) הביאו את דברי הים של שלמה (חולין פ"ז סי' לח) שמבואר בדבריו כתורת חטאת הנ"ל. ובפרי מגדים (שפתי דעת ס"ק לג) ביאר את לשונו של הש"ך, שאפילו באופן שהתתאה צונן גמור בכל זאת כשעומד בסמוך לאש לא נאמר בזה תתאה גבר לצנן את העליון, כיון שכח האש שבעליון אינו מניחו להתקרר.

עומדים זה בצד זה

כתב בחידושי הר"ן (חולין קיג. ד"ה אבל, הו"ד בהגהות רעק"א על השו"ע שם סק"י) שמחלוקת רב ושמואל היא רק בחתיכה אחת על גבי חברתה, אבל כשעומדים זה אצל זה ונוגעים אחד בשני, לכולי עלמא אין זה בכלל עילאי ותתאי לאסור הכל[מד].

בשניהם חמים

וכתב המאירי (עו. ד"ה חתיכת) בשתי חתיכות אחת של איסור ואחת של היתר, שנצלו או נתבשלו כל אחת לעצמה, ואחר כך נגעו זה בזה כששתיהן חמות באופן הראוי להבליע ולהפליט, חלוק דינם, שאם עומדים זה בצד זה ונוגעים מהצד, אינם בולעים יותר מכדי קליפה, ואפילו כששהו כך אחת ליד השניה זמן מרובה, אבל כשעומדת אחת החתיכות על גבי חבירתה, אם שניהם חמים הרי זה אוסר בכדי נטילה, ואם שניהם צוננים צריך הדחה ואם אחת חמה ואחת צוננת, אם התחתונה חמה, הא גוברת ודנים את שתי החתיכות כחמות ואוסר בכדי נטילה, ואם התחתונה צוננת דנים כאילו שניהם צוננים.

ומבואר בדבריו שאף כששתי החתיכות חמות מספיק לזה כדי קליפה. וכן היא דעת רבינו פרץ (הו"ד בפרי מגדים משב"ז סי' קה סק"ה). אמנם באיסור והיתר (שער כט דין ב) כתב שבשניהם חמים הכל אסור.

ובהגהת סמ"ק[מה] (סי' רה אות י) הביא ראיה לדבריו שגם כששניהם חמים ועומדים זה בצד זה מספיק קליפה ואין הכל אסור, מדברי הגמרא (זבחים צז.) 'חתיכה בחתיכה רקיק ברקיק יקלוף את מקומו', והקשה במה זה שונה מחם לתוך חם שנאסר כולו. ותירץ, שהחילוק הוא שחם לתוך חם האחד מונח על השני ולכן הכל נאסר, אבל כשעומדים זה בצד זה נאסר רק כדי קליפה.

כובד העליון מגביר את התתאה

וכן כתב השואל בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' רסד) להוכיח מגמרא זו שיש לחלק בין עומד זה אצל זה או זה על גב זה. אמנם הרשב"א (שם) תמה על דבריו מה שונה אם עומדים זה על גב זה או זה בצד זה. ואף שיש לבאר שסברת החילוק היא מחמת כובד העליון כביאור האיסור והיתר (שער כט דין א), והיינו שכשעומדים זה על גב זה מחמת כובד העליון שמכביד על התחתון יש לאסור, מה שאין כן כשאין כובד, מכל מקום הקשה מדברי הגמרא (חולין קיב:) לגבי מליחה של בשר שחוטה ובשר נבילה שנמלחו יחד, שרבא אסר, וכתב הרשב"א שמשמעות האיסור הוא שאסר את הכל ולא רק כדי קליפה, שאילו היה אסור רק כדי קליפה היה צריך לפרש זאת. ואם כן קשה מדוע לא חילקו אם היו החתיכות מונחות זו על גב זו או זו בצד זו. והוכיח מכך שאין לחלק ביניהם.

חילוק בין כחוש לשמן

ותירץ את דברי הגמרא בזבחים (שם) שיש לחלק בין חתיכה שמינה לחתיכה כחושה, שהגמרא בזבחים מדברת בחתיכה כחושה שאין בה שומן וכן משמע שהרי דברו שם גם על רקיק שהוא כחוש, ולכן אינו אוסר יותר מכדי קליפה, שהרי אפילו בצליה גמורה נתבאר בגמרא (חולין צז.) שבכחוש אין אוסר אלא כדי קליפה. אבל בחתיכה שמינה באמת אוסר הכל. וכן פסק בפרי חדש (סי' קה ס"ק יא).

כשהאחד חם ואחד צונן

עוד כתב האיסור והיתר (שער כט דין ב) שבאופן זה שעומדים זה בצד זה, אם אחד מהם צונן מספיק להוריד כדי קליפה במקום הנגיעה. וכן פסק הרמ"א (יו"ד סי' קה ס"ג), ולא חילקו אם האיסור חם וההיתר הוא הצונן, או להיפך, שבכל האופנים מספיק כדי קליפה.

לחומרא ולא לקולא

אמנם בים של שלמה (חולין פ"ח סי' ע) כתב לחלק כשהאחד צונן ועומדים זה בצד זה. שאם האיסור הוא חם וההיתר צונן, הוא אוסר בכולו. ורק אם ההיתר חם והאיסור צונן, דינו בכדי קליפה. ולמד כן מדין מליחה שמבואר בברייתא (חולין קיג.) על דג טהור שנמלח עם דג טמא, שיש חילוק שאם הטמא מליח והתפל טהור אסור, ואם הטהור מליח והתפל אסור מותר, ולמד שדין עומדים זה בצד זה כדין מליח. וביאר בפרי מגדים (סי' קה משב"ז סק"ה) על פי סברת הסמ"ק (סי' רה אות י', הו"ד בים של שלמה חולין פ"ח סי' פ) לחלק בין חום של תולדות האש, לחום של מליח, שחום של תולדות האש יש בכחו להשפיע על חבירו לעשותו כמותו, ולחממו, ולכן נאמר בזה דין תתאה גבר, אבל חום שלא על ידי האש אין בכחו להשפיע על חבירו לעשותו כמותו, ולכן רק כשהטמא מליח יכול לאסור את חבירו, ולמד מכך הים של שלמה שכמו כן כשעומדים זה בצד זה אין בכח האחד להשפיע על חבירו לחממו או לקררו, לא נאמר בזה דין תתאה גבר.

וביאר הפרי מגדים (שם) את מחלוקתם שדעת האיסור והיתר והרמ"א שכשעומדים זה בצד זה אין האחד משפיע כלל על השני, ולא משנה מה ההיתר ומה האיסור, ולכן בכל מקרה צריך קליפה ואין צריך יותר מקליפה. אבל דעת הים של שלמה שדינו כמליח ולכן יש חילוק מה ההיתר ומה האיסור, אמנם לדבריו כשההיתר חם היה צריך להיות מותר לגמרי אפילו מכדי קליפה, אלא שלא רצה לסמוך לקולא ולכן הצריך קליפה.

במקום הפסד יש להקל

ופסק הט"ז (סי' קה סק"ה) שבמקום שאין הפסד מרובה יש להחמיר כן. והביא ראיה לדבריו מדברי הרמ"א (סי' קה ס"י) לגבי חתיכה אחת מלוחה וחתיכה אחת תפלה, שפסק השולחן ערוך (שם ס"י) שאם האיסור הוא המליח היא אוסרת, ואם האיסור תפל אין צריך אלא הדחה. וכתב שם הרמ"א שיש אוסרים כשנוגעים זה בזה, ויש להקל במקום הפסד. ולמד מכך שכמו כן בחם וצונן כשעומדים זה בצד זה, יש להחמיר ולאסור אם לא במקום שיש הפסד מרובה. ובדגול מרבבה (מהדו"ת סי' קה סק"ה) דחה ראיתו וכתב שאין להוכיח מדברי הרמ"א לגבי מליחה, שהרי דעת הרמ"א (שם סי"א) שבמליחה אין חילוק בין עילאה לתתאה. כפי שהביא שם את דעת החולקים על השולחן ערוך (שם) שחילק בין עילאה לתתאה. וכתב 'והכי נהוג'. ואם כן אין להוכיח מדבריו לגבי חם וצונן, שהרי בחם וצונן יש חילוק בין עילאה ותתאה[מו].

ו. בכלים

עד כאן נתבאר דין עילאה ותתאה בשני מאכלים שבולעים אחד מהשני. ועדיין יש לדון אם כך הדין גם בבליעות של כלים. והיינו שהאוכל בולע מפליטת הכלי שנתבשל בו, וכן הכלי בולע מאוכל האיסור שנתבשל בו, וכפי שמצינו בתורה שהצריכה להגעיל את כלי מדין מחמת האוכל האסור שבשלו בו הגוים, וכשנתבשל בה היתר לאחר זמן יוצאים הבליעות של איסור מהכלי ונבלעים במאכל. ויש לדון אם גם בזה נאמר דין עילאה ותתאה, והיינו אם לא יבשל בכלי אלא רק יהיה מונח בתוכו דבר חם, או שהכלי חם והדבר המונח בתוכו צונן. ונחלקו בזה הראשונים.

דעת האיסור והיתר (שער לו דין ה) וכן דעת הרשב"א (חולין קיא: ד"ה אסור, תורת הבית בית ג ש"ג עו:) שגם בכלים נאמר דין תתאה גבר, וכן פסק

מד. וחובא להלן גבי עילאה ותתאה במליח.

מה. וכן הובא במרדכי (חולין רמז תרצא).

מו. ראה עוד בדיני עילאה ותתאה במליח להלן.

הרמ"א (סי' קה ס"ג). אמנם בתוספות רי"ד (עו. ד"ה אלא) מבואר וכן פסק הים של שלמה (חולין פ"ז סי' מה, פ"ח סי' ס) שדברי שמואל 'תתאה גבר' נאמרו רק באוכלים ולא בכלים[מז].

והקשה התוספות רי"ד (שם, וכן הקשה הש"ך סי' קה סק"י על דברי הים של שלמה) מקושיית הגמרא (שם) על דברי שמואל מהמשנה (עה:) 'נטף מרוטבו על החרס וחזר אליו יטול את מקומו', והבינה הגמרא שמדובר בחרס צונן, ומשמע שעילאה גבר, ולכן הרוטב מחמם את החרס וחוזר החרס ומחמם את הרוטב, וכשחוזר הרוטב לפסח ומחממו, נמצא שהוא צלי מחמת דברי אחר. אבל אם היה הדין שתתאה גבר, נמצא שהחרס הצונן מצנן את הרוטב שנפל עליו, ואין יחזור ויחממו. נמצא מבואר מקושיית הגמרא שגם בחרס נאמרה סברת תתאה גבר. ותירץ התוספות רי"ד, שדברי הגמרא נאמרו רק לגבי שלא יוכל החרס הצונן להתחמם מהרוטב החם ולחזור ולבשל את הרוטב. אבל לענין בליעת איסור, גם אם הקערה צוננת אם ישים בה דבר חם היא בולעת ופולטת, ולא נאמר שכיון שהכלי צונן תתאה גבר ולא תוכל לבלוע ולפלוט מחמת שהיא צוננת.

נטף מרוטבו על החרס

ובכרתי ופלתי (פלתי, סי' קה סק"ז) גם תירץ כתירוץ התוספות רי"ד, והוסיף לבאר על פי מה שנתבאר בים של שלמה שהסיבה שבכלי אין דין עילאה ותתאה, הוא מחמת שאין לו פליטה מגופו וכחו גדול לבלוע ולפלוט אף בלא רוטב. ואם כן פשוט שסברא זו שייכת רק כלפי הכח להבליע ולהפליט, אבל כלפי עצמו שיקבל חום וישמור חומו באופן שיוכל לחזור ולבשל, בזה הרי הנידון הוא על תכונת הדבר עצמו כלפי עצמו, ובזה אין סברא לחלק בין כלי לאוכל.

והנה יסוד דברי הים של שלמה מבוססים על מה שהאריך להוכיח (שם פ"ז סי' מה) שאע"פ שאין חתיכה אוסרת חברתה בלא רוטב, מכל מקום מאכל חם שהונח בקערה שבלוע בו איסור בן יומו נאסר גם בלא רוטב. והיינו שדווקא בשני מאכלים שצריך להפליט חלק מגוף הדבר היינו חלק מהמאכל האיסור שנפרד ויוצא ממנו, וכשנבלע בחתיכת ההיתר אוסרה, בזה כיון שצריך להפריד חלק מהחתיכה אינו נפרד בלא רוטב. אבל בכלי אין פליטה מגוף הכלי אלא רק ממה שנבלע בו בפעם הקודמת, לכן פולט יותר בקלות כיון שאינו מגוף הדבר עצמו אלא מה שנבלע בו. ועל פי זה כתב שממילא לא שייך לומר בקערה או בכף עילאה גבר או תתאה גבר, שמלכתחילה דינים אלו נאמרו רק בשני מאכלים שטבע המאכלים להיות חם וקר, ולכן מושפעים האחד מהשני כשאחד מהם גובר על חבירו היינו התחתון או העליון, אבל כלי אין טבעו בכך ולכן כל חם שנמצא בצידו מפליט ובולע, ללא חילוק אם הוא עליון או תחתון, וממילא אוסר ונאסר, כשהיד סולדת בו.

אולם הש"ך (סי' קה סק"י) תמה על דבריו מה השייכות בין הדברים, ועוד הוכיח כדבריו שאין שייכות בין הדברים, שהרי הרשב"א והאיסור והיתר עצמם שסוברים שגם בכלי שייך עילאה ותתאה, הם עצמם סוברים שכלי אוסר דבר חם בלא רוטב, כמבואר בחידושי הרשב"א (חולין קח: ד"ה אילימא) ובאיסור והיתר (שם). וכן פסק הרמ"א (סי' קה ס"ג) שגם בכלי נאמר תתאה ועילאה, והוא עצמו סובר (שם ס"ז) שכלי אוסר דבר חם בלא רוטב. ובהכרח שאין שייכות בין הדברים[מח].

בכלי חרס

ובכרתי ופלתי (שם) חילק בין כלי חרס לשאר כלים, והיינו שאמנם בכל הכלים דעתו נוטה לדברי הש"ך, וכתב שהראיות שהביא המה ראיות ברורות. מכל מקום בכלי חרס יש מקום להחמיר מטעם אחר, והיינו על פי המבואר בתוספות (זבחים צה: ד"ה עירה) שהביא בשם הירושלמי שרצו להוכיח שעירוי נחשב ככלי ראשון מהפסוק (ויקרא ו כא) 'וכלי חרס אשר תבושל בו ישבר', ודרשו בברייתא (זבחים צה:) 'אין לי אלא שבישל בו, עירה לתוכו רותח מנין תלמוד לומר אשר תבושל בו ישבר', ודחו שאין ללמוד מכלי חרס כיון שהוא בולע יותר משאר כלים. וכיון שסברא זו נזכרת בירושלמי וגם דעת הים של שלמה היא להחמיר בכל הכלים, על כן פסק שיש להחמיר בכלי חרס[מט].

כשיש דוחקא דסכינא

נתבאר דעת האיסור והיתר שגם בכלי נאמר דין עילאה ותתאה. אמנם כתב (שם דין ז) שזה רק בקערה משום שאין בה דוחקא דסכינא, אבל אם חתכו בשר רותח בסכין חלבית, על ידי דוחק הסכין מבליע את טעם החלב בכל הבשר, וכולו אסור. אמנם יש בזה כמה תנאים: א. שלא יהיה שישים בבשר כנגד הסכין, שאילו יש שישים מתבטל טעם החלב בשישים והכל מותר. ב. שיהיה הסכין 'בן יומו' היינו שנבלע בו חלב באותו יום שחותך בו את הבשר, שעל ידי זה לא הספיק טעם החלב הבלוע בסכין להיפגם, אבל אם כבר אינו בן יומו טעם החלב שבו פגום, ואינו אוסר את כל הבשר. ומכל מקום גם כשאינו בן יומו אוסר בכדי קליפה, משום שאע"פ שהבליעות הבלועות בסכין אינן אוסרות, מכל מקום ודאי שיש על הסכין שמנונית של חלב שדבוק בו מבחוץ, וכיון שלא היה בלוע בתוך הכלי לא נפגם, ועכשיו כשחותך את הבשר נכנסת אותה שמנונית ואוסרת את הבשר בכדי קליפה. אלא אם כן יודע בבירור שלא היה בסכין שמנונית חלב. ג. כל זה בתנאי שחתך בסכין בשר רותח שהיד סולדת בו, ולכן בצירוף לדוחקא דסכינא מבליע בבשר את טעם החלב ואוסרו. אבל כשאין היד סולדת בבשר, אפילו כשהסכין בן יומו אינו אוסר אלא כדי קליפה. וכמו כן הסכין נאסרת על ידי השמנונית הדבוקה בה, וצריך לנועצה בקרקע להסיר את השמנונית.

והקשה הים של שלמה (שם) מדוע הוצרך האיסור והיתר לסברת דוחקא דסכינא כדי לאסור את הבשר הנחתך, והרי כשחותך בסכין את הבשר שתחתיו, הרי הבשר החם הוא תתאה ונוגע בכל צדדי הסכין, ומצד עצמו צריך לאסור גם ללא סברת דוחקא דסכינא. ותירץ, שהאיסור והיתר לשיטתו סובר שצונן וחם בלא רוטב אוסר רק בכדי נטילה, ולכן הוצרך לסברת דוחקא דסכינא לאסור את כולו.

ז. במליח

עד כאן נתבארו דיני עילאה ותתאה בשתי חתיכות שהאחת רותחת והאחת צוננת. ונתבאר שהלכה כדעת שמואל שתתאה גבר. ונחלקו הראשונים אם גם בדין מליח כרותח נאמר חילוק זה בשתי חתיכות שהאחת מלוחה והאחת תפילה, היינו אם יש חילוק בין אם המליח מעל התפל והוא עילאה, או להיפך והוא תתאה. יש מן הראשונים[נ] שכתבו שגבי מליח כרותח לא שייך לא עילאה גבר ולא תתאה גבר, ועל כן כשההיתר הוא המליח אין צריך אפילו קליפה. ויש מהראשונים[נא] שחולקים וסוברים שגם במליח נאמרה מחלוקת רב ושמואל אם עילאה גבר או תתאה גבר. שהרי מבואר בגמרא (עו. חולין צז:) שדין מליח הרי הוא כרותח, והיינו כרותח של צלי כפי שהוכיחו תוספות (חולין קיב. ד"ה הני), ואם כן כיון שמחלוקת רב ושמואל נאמרה ברותח של צלי שבקרבן פסח, אם כן הוא הדין במליח שדינו כרותח של צלי.

במליח החילוק אם הטמא מליח או תפל

ויסוד מחלוקתם הוא במה שנתקשו בדברי הברייתא (חולין קיג.) 'דג טהור שמלחו עם דג טמא מותר וכו' אבל אם היה טמא מליח וטהור תפל אסור', ומבואר שכל החילוק הוא רק מה היא חתיכת ההיתר ומה היא חתיכת האיסור, שאם האיסור מליח וההיתר תפל אוסר המליח את התפל, ואם להיפך מותר. ולא חילקו כלל בין עילאה לתתאה אם המליח נמצא מעל התפל או תחתיו. והקשו הראשונים שאמנם באופן זה של מליח ותפל, הרי המליח הוא זה שפולט פליטות והתפל רק בולע את אותם הפליטות, מכל מקום מדוע באופן שהמליח טהור והתפל טמא, מותר. הרי התפל הטמא בלע את הפליטות מהמליח, ונמצא שהיום הוא גם מליח, ויחזור ויפלוט את פליטותיו, ויאסור את הטהור המליח. ותירץ הרמב"ן (קיב: ד"ה והוי) שכיון שנתבאר בגמרא (שם ע"א) שדין מליח כרותח נאמר רק באופן שאין נאכל מחמת מלחו. לכן דווקא

מז. וכתב הכרתי ופלתי (פלתי, סי' קה סק"ז) שכן היא גם דעת הרא"ה. ובהגהות הגר"ד שפרבר על הש"ך (סי' קה סק"י) הביא את הוכחת הגאון מלבוב שכן היא דעת הרא"ה (בדק הבית שער ה בית ג).

מח. עוד הוכיח הש"ך מדברי תוספות (חולין קיא: ד"ה הלכתא) והרא"ש (שם פ"ח סי' כט) גבי דגים שעלו בקערה של בשר, שנחלקו בגמרא (שם) אם מותר לאוכלם יחד עם כותח שהוא חלבי, או שאסור. וכתבו תוספות והרא"ש שמדובר כשאחד מהם רותח, או הדגים או הקערה, והיה מקום לאסור מדין עילאה גבר או תתאה גבר לכל הפחות כדי קליפה. נמצא מפורש בדבריהם שגם בכלים נאמר דין עילאה ותתאה גבר.

מט. וכתב שאין להקשות מדברי הגמרא (עו.) גבי נטף מרוטבו על החרס, וכפי שהובא לעיל. שמבואר שגם בחרס נאמר דין עילאה ותתאה. שהרי יש לחלק שמעלת כלי חרס היא רק לבלוע משום שממהר לבלוע יותר משאר כלים, אבל אינו שונה משאר כלים לגבי שיקבל חום ויחזור ויבשל את הרוטב.

עוד כתב שאמנם בדברי הרמב"ן מבואר שאינו סובר מחילוק זה, מכל מקום כיון שסברא זו נזכרת בתוספות, אם כן בצירוף דעת הים של שלמה בשאר כלים יש להחמיר בזה על כל פנים בכלי חרס.

נ. תוספות (ד"ה טהור), רא"ש (חולין פ"ח סי' מא), ריטב"א (חולין קיג. ד"ה והא) והובאו ברשב"א (חולין קיג. ד"ה הא) וספר התרומות (סי' סג).

נא. רשב"א (תורת הבית ב"ד ש"א, חולין קיב. ד"ה מהו, קיג. ד"ה ועוד), רא"ה (בדק הבית ב"ד ש"א ג, חולין קיג), ספר התרומות (סי' סג) בשם ויש מן האומרים, האשכול (ח"ג הל' מליחת בשר סי' כז) ור"ן (חולין קיג ד"ה אבל).

הטיפות היוצאות מהמליח בעצמו דינם כרותח שאינם נאכלים מחמת מליחותם, אבל כשנכנסו אותם טיפות לתוך התפל, שוב אין בכוחם לעשותו כאינו נאכל מחמת מלחו. ולכן אף שנבלעו בטמא התפל טיפות רותחות, אינו מתחמם עד כדי כך שיהיה בכחו לפלוט. אבל מליח טמא ותפל טהור אסור, שהתפל טהור בלע מטיפות המלוחות שנפלטו מהמליח טמא ודינם כרותח. נמצא שהחילוק בין אם הטמא מליח או תפל הוא שאם הוא מליח הרי הוא פולט פליטות שנכנסות לטהור ואוסרתו, ואם הוא תפל אינו פולט פליטות אף שקיבלם מהמליח כיון שכשהגיעו אליו כבר אינם כרותח ושוב אינם פולטות.

הפליטות מהמליח אינן כחם לתוך צונן

אלא שעדיין הקשה הרמב"ן (שם) כיון שנתבאר שהסיבה שהמליח טמא והתפל טהור אסור, הן כשהוא עילאה והן כשהוא תתאה, זה מחמת הפליטות שיוצאות מהמליח ונכנסות לתפל, אם כן הרי זה דומה לדבר רותח שנופל לתוך דבר צונן, כיון שהפליטות יוצאות מהמליח ונכנסות לתפל, ואם כן לפי מה שנתבאר בסוגיין (עו.) שבשר רותח שנפל לתוך צונן נאסר רק בכדי קליפה ולא נאסר כולו, כמו כן צריך להיות דין הפליטות היוצאות מהמליח ונכנסות לתפל שיאסרו רק כדי קליפה. ומדוע בטמא מליח וטהור תפל אוסרו לגמרי. ותירץ שיש לחלק, שמליח מתוך שהוא פולט לתוך התפל כל שעה ושעה טיפות מלוחות שהן כחמות מחמת מליחותם, אותן טיפות אוסרות את הטהור לגמרי, מה שאין כן בבשר חם שנפל לתוך צונן, הצונן שהוא תתאה מתגבר על החם העילאה ומצננו, ואינו דומה למליח שמרוב הטיפות המלוחות שהן עצמם חמות אינם מאבדות מכחם ובחמימותן עומדות ולכן נבלעים בתפל, אלא שאינן מחממות את התפל עד שיהא בכחו לפלוט.

בחם וצונן לא מסתכלים על פליטות

נמצא לדעת הרמב"ן שהסיבה שבמליח לא מסתכלים מה העילאה ומה התתאה, אלא רק מה המליח ומה התפל, היא מחמת שהבליעות והפליטות תלויות רק במליח ותפל. אולם הקשה בחידושי הר"ן (קיג. ד"ה אבל) שאם כן באופן שנפל צונן לתוך חם שנתבאר בגמרא (שם) שתתאה גבר ואוסר, ואם דנים רק על הפליטות והבליעות, קשה שגם באופן זה נדונו כחם לתוך צונן כיון שהתחתון החם פולט והעליון הצונן בולע את פליטותיו. עוד הקשה לדעת רב שעילאה גבר וצונן שנפל לתוך חלב חם מותר כיון שהעליון צונן, ומדוע לא מסתכלים על רוב טיפות החלב שהן חמות, ובמה זה שונה מטיפות מלוחות שנכנסות לתפל ואוסרות ולא מתחשבים בעילאה או תתאה. והוכיח מקושיות אלו שלא כדברי הרמב"ן, אלא הדבר היחיד שמסתכלים עליו הוא רק מה ועליון ומה התחתון, ואם כן חוזרת קושיית הראשונים הנ"ל מדוע במליח ותפל לא דנים כלל מה העילאה ומה התתאה. ונאמרו בראשונים תירוצים נוספים כדלהלן.

מדובר בנוגעות זו בזו

הרמב"ן (חולין קיב: ד"ה ואימליחא) הביא תירוץ בשם יש מי שאומר שדין עילאה ותתאה גבר נאמר רק כשנפלה החתיכה העליונה לתחתונה, אבל בשתי חתיכות שנוגעות זו בזו לא נאמר דין זה, וביאר שדין הגמרא במליח ותפל נאמר רק כשנגעו זו בזו, אבל אם היה העליון תפל טמא והתחתון מליח טהור היה נאסר, כיון שבכחו של המליח שלמטה לחמם את התפל טמא שעליו עד כדי שיגרום לתפל טמא לפלוט, ושוב בולע המליח טהור ממנו. והרמב"ן דחה תירוץ זה וכתב ש'אין ממש בדבריו'.

החתיכות לא נוגעות

הרא"ה (בדק הבית ב"ד ש"א ג, הו"ד בריטב"א חולין קיג. ד"ה והא) תירץ, שדין הגמרא מדבר באופן שאין שתי החתיכות נוגעות זו בזו אלא ששתי החתיכות מונחות בכלי שאינו מנוקב, והרוטב הנפלט מהן מגיע מאחד לשני[נב]. ולכן כשהטהור מליח והטמא תפל, מותר ואין צריך אפילו קליפה אלא רק הדחה בעלמא. שהרי אין מגע בין הטמא לטהור אלא רק פליטת הטהורה המלוחה מגיעה לחתיכה הטמאה ונבלעת בה, ואין בכחה להרתיח את החתיכה הטמאה, ולהפליט את הבליעות מהחתיכה הטמאה שייבלעו בטהורה. אבל כשהטמא מליח נאסר הטהור התפל, מאחר שפליטת החתיכה הטמאה מגיעה לחתיכה הטהורה ונבלעת בה ואוסרתה, שהרי אותה פליטה מהמליח נחשבת כרותחת מחמת מליחותה. ומכל מקום כתב הריטב"א שאינה נאסרת לגמרי אלא רק להצריך קליפה או נטילה כדין חם הנופל לצונן. ולשון הגמרא 'אסור' אין הכוונה לגמרי, אלא כיון שברישא כתוב 'מותר' והיינו לגמרי שאין צריך אפילו קליפה, אגב כך נכתב בסיפא 'אסור' אע"פ שבקליפה או נטילה מותרת.

הפליטה היא גם עילאה וגם תתאה

ובחידושי הר"ן (חולין קיג. ד"ה אבל) תירץ על דרך דברי הרא"ה הנ"ל שהנידון של מליח הוא באופן שאין שתי החתיכות נוגעות זו בזו, וכל הנידון הוא על הפליטה היוצאת מחתיכת הטמא שמגיעה לחתיכה הטהורה. וביאר שבאופן זה לא שייכת מחלוקתם של רב ושמואל כיון שלפליטה יש גם דין עילאה וגם תתאה, שהרי הפליטה זבה עד תחתיה של החתיכה השניה, נמצא שהיא תתאה. ומכל מקום יש חלק מהפליטה שנוגעת בצידיה של החתיכה השניה, וכתב הר"ן שאפשר שאף על פי שלשונו של רב הוא 'עילאה גבר' שלכאורה משמע דווקא עילאה, מכל מקום יש לומר שכל כוונתו היא רק שתתאה לא גבר, אבל כל שאינו תתאה מספיק כדי לחמם את חבירו הן אם הוא עילאה והן אם הוא מהצדדים. וכמו כן יש לומר לדעת שמואל שאמר 'תתאה גבר' שכוונתו רק שעילאה לא גבר, אבל אין הבדל כלל בין תתאה לבין מהצדדים ולא נחלקו כלל על אופן שעומד בצידו שודאי מחמם את כולו.

הטמא הוא התתאה

ביאור נוסף בדברי הגמרא (שם) ביאר הרשב"א (חולין קיג. ד"ה ועוד) שבאמת גם במליח יש חילוק בין עילאה לתתאה, וזו כוונת הגמרא כשמחלקת בין טהור מליח או תפל, והיינו שעיקר החילוק בין טהור מליח וטמא תפל לטמא מליח טהור תפל, הוא אם המליח עילאה או שהתתאה מליח, וכן דייק את לשון הברייתא 'דג טהור שמלחו עם דג טמא' וכו'. ומשמע שהטמא כבר היה מונח בכלי, ועליו הביא דג טהור ומלחו, והיינו שהתתאה תפל והעילאה מליח, וזו הסיבה שמותר, כיון שתתאה שהוא תפל גבר. ואמנם יתכן שצריך קליפה כדין חם לתוך צונן שמבואר בגמרא (עו.) קולף, מכל מקום סתמה הברייתא וכתבה 'מותר' בסתמא, כיון שמה שניתר בקליפה נקרא מותר[נג]. ועוד יתכן שמליח גרוע בזה מצלי ולא נאסר אפילו בקליפה. ואם כן תהיה משמעות 'מותר' כפשוטו מותר לגמרי. ו'טמא מליח אסור' היינו באותו אופן שהטמא כבר היה מונח בכלי מקודם שאם היה מלוח מקודם הרי זה אוסר משום שתתאה גבר. נמצא שדברי הגמרא במליח כרותח הם ממש כדין רותח גמור שנחלקו בו רב ושמואל אם עילאה או תתאה גבר, ודין אחד להם.

החילוק בין לחומרא ובין לקולא

וכתב הרשב"א (חולין קיג. ד"ה ונמצא) שלדעת הראשונים שמחלקים בין מליחה לבישול, שבמליחה לא נאמר עילאה או תתאה, נמצא שלפעמים דין המליח קל מחום הבא מחמת האש, ולפעמים הוא חמור מחום הבא מחמת האש, וכגון שחתיכת ההיתר היא מלוחה והאיסור תפל, כנגדו בחם מחמת האש אם התתאה חם אף שהוא היתר, מכל מקום היה נאסר מחמת העליונה כיון שתתאה גבר ויש בכח חום התחתונה לחמם את העליונה עד שהעליונה תפלוט את האיסור ותאסר את התחתונה, אבל במליח, אף שהמליח למטה מכל מקום אינו נאסר מהתפילה העליונה כיון שאין בכח המליח לחמם את העליונה עד כדי כך שתפלוט ותאסר, והיינו לקולא. ופעמים הוא להיפך שאם חתיכת האיסור היא מלוחה, אוסרת את חברתה בכל ענין, אף כשנמצאת המלוחה למעלה שבאופן זה בחום מחמת האש לא היה נאסר שהרי תתאה הצונן גובר, ובמליחה נאסר, והיינו לחומרא.

תכונת המלח שונה מתכונת חום האש

וביאר שטעם החילוק הוא ששונה תכונת המלח מתכונת חום האש, שתכונת המלח כוחה גדול להבליע את היוצא ממנה בחברתה אע"פ שהיא עליונה וחברתה תחתונה. אבל אין בכוחה להפליט כלומר לעורר את חברתה לפלוט ממנה, ולכן כשחתיכת האיסור תפלה אין בכח חברתה המלוחה לעורר את התפלה לפלוט את האיסור. אבל כח חום האש הוא גם לחמם על החתיכה הסמוכה אליה ואף להפליט את האיסור שבה, ולכן אין חילוק מה היא חתיכת האיסור ומה היא ההיתר, שבכל מקום שחום האש שולט הוא מפליט את האיסור ממקומו ומבליעו בהיתר, אלא כל הנידון הוא אם חום האש תתאה שאז כח האש גובר עד שגם מפליט מהעליונה, או שחום האש נחלש מחמת הצונן והיינו כשהחם עילאה והצונן תתאה[נד]. ובהגהות סמ"ק (סי' רה אות י) הוסיף שתכונת כח המליחה היא שאינה יכולה להתבטל רק על ידי הדחה, ולכן אין כח בחתיכה התפלה לבטל את כח המליחה מהמלוחה אף שהתפלה תתאה, וכמו כן אין כח בחתיכה המלוחה להשפיע על החתיכה התפלה שתהפך למלוחה ותפלוט. שתכונה זו שייכת רק בכח האש ותולדותיה שחתיכה הגוברת על חבירתה מחממת אותה או מצננת אותה.

מליח כרותח רק משני צדדים

ובביאור הגר"א (סי' קה אות עו) הוסיף לבאר שכיון שחידוש זה שאמר שמואל (עו.) 'מליח הרי הוא כרותח', נאמר רק באופן שנמלח משני צדדיו

נב. ועוד כתב בבדק הבית (שם) שבהכרח אין לומר ששתי החתיכות מונחות אחת על השניה, שהרי באופן זה כשהחתיכה המלוחה נמצאת למעלה מעל התפלה, הרי ממילא גם התחתונה נהיית מלוחה מחמת המלוחה העליונה שעליה.

נג. וזה להיפך מדברי הרא"ה הנ"ל שמה שצריך קליפה נקרא 'אסור' כמו שנתבאר.

נד. אמנם כל זה כתב הרשב"א בתחילת דבריו כדעת הראשונים הנ"ל הסוברים שבמליח לא שייך עילאה ואו תתאה. אבל בסוף דבריו (שם ד"ה ועוד) נקט הרשב"א שגם במליח נאמר דין

ונמלח יפה יפה[יה]. לכן אף אם תתאה גבר ויכול להשפיע על העליון, מכל מקום אין בכח החתיכה המלוחה התחתונה לעשות את חברתה התפלה מלוחה בדרגה כזאת של נמלח משני צדדיו יפה יפה. וכמו כן כיון שנתבאר בגמרא (חולין קיג.) שההדחה אחרי המליחה צריכה להיות יפה יפה, אם כן כדי להפוך חתיכה מלוחה לתפלה, לא מספיק מה שחברתה התפלה מתחתיה כדי שתוכל לבטל את מליחותה של העליונה מדין תתאה גבר, אלא צריך דווקא הדחה יפה יפה כדי לבטל מליח. אבל דבר שהוחם בחום האש הרי מושפע האחד מחבירו הן לחממו והן לצננו.

מליח אין סופו להצטנן

ובחידושי הר״ן (חולין קיג. ד״ה אבל) ביאר באופן שונה מדוע במליח לא שייך עילאה ותתאה. וביאר שסברת עילאה ותתאה נאמרה בדבר שהוחם על ידי האש והוסר מן האש, שבטבעו כשהוסר מהאש הולך ומתקרר וסופו שיתקרר לגמרי, בזה נאמר שפעמים שהחתיכה הסמוכה לה גורמת לה למהר את תהליך ההתקררות, ואע״פ שחתיכה זו עדיין חמה, חברתה מקררת אותה, ובזה נחלקו מה גובר, העילאה או התתאה. אבל מליח שאין סופו להצטנן מעצמו, אין חילוק בין עילאה לתתאה.

ביאור דברי הטור

ובטור (סי׳ קה) הביא את מחלוקת הראשונים הנ״ל, אולם במקומות נוספים לכאורה סותר עצמו בזה, שבמקום אחד (יו״ד סי׳ צא) כתב שאין לחלק במליח בין עלאה לתתאה, ובמקום אחר (סי׳ ע) סתם את הדברים ולא הזכיר כלל נידון של עילאה ותתאה. וכתב הבית יוסף (סי׳ ע ד״ה בשר) שהטור סמך על מה שפירש בסימן ק״ה ולכן סתם דבריו בסימן ע׳. ובב״ח (סי׳ ע ד״ה ומ״ש אבל אם טהור מליח) הוסיף להקשות על לשון הטור (שם) שדיבר באופן שנתן את המליח הטהור מעל התפל הטמא, וכתב שמותר ואפילו קליפה לא בעי. והקשה מדוע לא דיבר באופן הפוך שהמליח היה למטה, והיה בזה חידוש גדול יותר שלא אומרים תתאה גבר ואפילו כדי קליפה אין צריך. ותירץ שהטור (שם) לא רצה להיכנס למחלוקת הראשונים הנ״ל, ורצה לכתוב דין שמוסכם לכולי עלמא, ולכן בכוונה לא דיבר באופן שהתתאה מליח שבזה נחלקו הראשונים. עוד כתב שהטור (סי׳ קה) הכריע דעתו כדעת הראשונים שאין חילוק במליח בין עילאה לתתאה, ואם כן אין בזה רבותא שאף כשהמליח תתאה שרי, ולכן רצה להשמיע חידוש אחר שאף שהמליח נמצא ועומד מעל התפל, לא חוששים שמעביר את המלח לתפל והופכו למליח, וכפי שמובאר בדבריו שם.

אוצר החכמה 19/06/2018

חילוק בין שמן לכחוש

אמנם בש״ך (יו״ד סי׳ צא ס״ק יב) עמד בסתירת דברי השולחן ערוך בזה. שבסימן ע׳ (ס״ד) כתב שהדין שאינו אוסר אלא כדי קליפה מדובר בשתיהם כחושות, אבל אם היתה חתיכת הכשירה שמינה והטריפה המלוחה למטה, מפעפע האיסור בכולה משום שתתאה גבר. (וכן בסי׳ קה ס״א) והיינו כדעת הראשונים הנ״ל שגם במליח שייך החילוק בין עילאה לתתאה. ובסי׳ צ״א (ס״ה) פסק שבמליח אין חילוק בין עילאה לתתאה. ותירץ, שיש לחלק בין שמן לכחוש, שבכחוש שהנידון הוא רק לאסור כדי קליפה אין חילוק בין עילאה לתתאה במליח. אבל חתיכה שמינה שהנידון הוא לאסור את כולה, אומרים תתאה גבר גם במליח. אולם הקשה שבדברי הבית יוסף נראה שלא חילק חילוק זה בין כחוש לשמן. וכן מבואר ברמ״א (סי׳ קה ס״א) שגם בשמן אין חילוק בין עילאה לתתאה.

ח. בצליית הפסח

צלי אש ולא מחמת דבר אחר

בדין אכילת בשר הפסח נאמר בתורה בכמה מקומות שמצות אכילתו היא כשהבשר צלוי באש, כלשון הפסוק (שמות יב ח) ׳ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש׳ וגו׳, ודרשו בגמרא (עד.) מפסוק זה שלא מספיק לאוכלו צלוי ולא מבושל, אלא צריך להיות בדווקא צלי ׳אש׳ ולא צלי מחמת דבר אחר. וביארה הגמרא (שם) שלכן אסור לצלות את הבשר על שפוד של מתכת כיון שטבע המתכת שאם מתחמם מקצתו משפיע על כולו להתחמם מאותו חום, ולכן חלק השפוד שנמצא מחוץ לבשר ומתחמם מהאש, משפיע את חומו על כל השפוד גם על החלק שבתוך הבשר, ונמצא שהבשר מתחמם מחום השפוד, ולא רק מחום האש. ועל כן שנינו במשנה (שם) שצריך לצלות את הפסח דווקא בשפוד של עץ[יו].

בישול בשפוד על ידי עילאה גבר

והקשו תוספות (עו. ד״ה בשלמא) לדעת רב שסובר עילאה גבר, נמצא שעדיין יש בישול גם כשצולה את הפסח בשפוד של רמון שאינו מוציא מים, ואין חלקו הפנימי מתחמם מחלקו שבחוץ כבמתכת, שמכל מקום כיון שעילאה גבר יחמם הבשר שנצלה מהאש את חלק השפוד שנמצא בתוך הבשר, ויחזור השפוד ויבשל את הבשר שתלוי עליו בכדי נטילה, נמצא שכדי נטילה מבשר הפסח מתבשל מחמת השפוד ואינו צלי אש אלא צלי מחמת דבר אחר.

ותירצו, שאמנם מצינו בגמרא (שם) שיש בכח עילאה גבר לחמם את התתאה עד שתחזור ותאסור את העילאה בכדי נטילה, מכל מקום דין זה נאמר רק בכגון חרס וסולת וכדומה שתכונתם לקלוט חום, אבל שפוד של עץ אינו קולט חום כל כך, ולכן אף שיש מעליו בשר ועילאה גבר, אינו אוסר. באופן נוסף תירצו שכיון שהשפוד עטוף כולו בבשר אינו מקבל חום אף מעילאה, ואינו דומה לחרס שעומד במקום גלוי ולכן מקבל יותר חום.

והקשה המהרש״א (שם) מדוע הקשו תוספות את קושייתם רק למאן דאמר עילאה גבר, והרי לכאורה אותה קושיא קשה גם למאן דאמר תתאה גבר, כיון שהפסח נמצא סביב השיפוד מכל צדדיו, היינו הן למעלה והן למטה, נמצא שגם למאן דאמר תתאה גבר יחמם בשר הפסח שמתחת לשפוד את השפוד שמעליו, ויחזור השפוד החם ויבשל את בשר הפסח הסמוך לו בכדי נטילה ויאסרנו.

צורת צליית הפסח

מבואר מדברי המהרש״א שבשר הפסח נמצא גם מתחת לשפוד ולא רק מעליו, ולכן הקשה על תוספות מדוע לא הקשו גם למאן דאמר תתאה גבר. אך נחלקו בזה האחרונים בתירוצם האם השפוד באמצע הצלי ונמצא בשר הצלי הן מעליו והן מתחתיו או שהשפוד תחוב מלמעלה למטה של הצלי וכדלהלן.

השפוד עומד לאורכו והבשר מצידיו

באחרונים[יז] תמהו בעיקר הנחה זו של המהרש״א שהשפוד עומד באמצע הצלי ויש בשר מעליו ומתחתיו. שהרי נתבאר בתוספות (עד. ד״ה כיצד) שצורת צליית הפסח היא באופן אחר, שלאחר שתחבו את השפוד לקרבן דרך פיו עד בית נקובתו, מעמידים את השפוד באופן שהחלק הרחב של השפוד עומד למטה כדי שלא יפול הבשר מהשפוד, ובאופן זה בית השחיטה למטה כך שיורד הדם משם לארץ ולא חוזר ליבלע בקרבן. וא״כ אין כאן לא עילאה ולא תתאה, שהרי בשר הפסח עומד מסביב לשפוד. ואמנם לדבריהם אין מקום לקושיית המהרש״א שהרי אין כאן תתאה אלא עומדים זה בצד זה[יח]. אך קשה גם על הבנת תוספות שהקשו למאן דאמר עילאה גבר, והרי לפי דבריהם בצורת הצליה של הפסח אין גם עילאה, ואין מקום לקושייתם.

עילאה בחלק הגס של השפוד

ואכן כתב בבית מאיר (סי׳ קה ס״ג) על פי זה לתרץ את קושיית תוספות, שאין כאן לא עילאה ולא תתאה, ולא קשה לא קושיית תוספות ולא קושיית המהרש״א. אמנם תלה דבריו בנידון הנ״ל כיצד לדון עומדים זה בצד זה. ודבריו הם על פי מה שכתב באיסור והיתר (שער כט דין ב, הו״ד בדרכי משה סי׳ קה אות ו ופסק כן ברמ״א שם) בעומדים זה בצד זה שדנים אותם כצונן ואוסר רק כדי קליפה.

ובנימוקי הגרי״ב (על דברי המהרש״א שם) תירץ על פי דברי תוספות (עד. ד״ה כיצד) שהחלק ה׳גס׳ שבשיפוד עומד למטה, נמצא שאמנם בכל השפוד אין לא עילאה ולא תתאה אלא זה בצד זה. אבל החלק העבה והגס שבשפוד הרי נמצא למטה, ומעל אותו עובי של החלק הגס עומד בשר הפסח, ואם כן למאן דאמר עילאה גבר, יחמם בשר הפסח שנמצא מעל החלק הגס של השפוד את אותו חלק הגס שמתחתיו, ויחזור הגס של השפוד ויאסור את

עילאה ותתאה כפי שנתבאר.

נה. וכפי שאמרו בגמרא (חולין קיב.) ׳קסבר כי אמר שמואל מליח הרי הוא כרותח, הני מילי היכא דאינו נאכל מחמת מלחו׳, ובתוספות (שם ד״ה הני) הביאו את דעת הר״ר יעקב ישראל שהצריך דווקא מליחה כעין עיבוד. אמנם דעת רבינו תם שכל מליחה שאנו עושים לקדירה, והיינו להוציא את הדם, נחשבת אינו נאכל מחמת מלחו. ומכל מקום הרי בגמרא (שם קיג.) אמרו שמליחה להוציא את הדם היא רק כשמולחו יפה יפה ומדיחו יפה יפה. אם כן גם במליח כרותח זה דווקא במליחה באופן זה.

נו. אמנם זוהי דעת התנא של המשנה, וכן פסק הרמב״ם (קרבן פסח פ״ח ה״ט). אבל דעת רבי יהודה המובאת בברייתא (שם) שאין חשש שכשצולה בשפוד של מתכת יצלה את הבשר מחמת דבר אחר, כלומר מחמת חום השפוד שנמצא מחוץ לבשר, ש׳כשם ששפוד של עץ אינו נשרף כך שפוד של מתכת אינו מרתיח׳, וביאר רש״י (שם ד״ה כשם) שכשם שבשר הטלה המכסה את השפוד, מגין על השפוד המכוסה שלא ישרף, כמו כן כשהשפוד ממתכת, מגין עליו בשר הטלה שלא יקבל את השפעת הרתיחה מחלקו של השפוד הנמצא מחוץ לבשר. אמנם חכמים נחלקו עליו ואמרו לו ששונה טבע המתכת מטבע העץ, וכיון שטבע המתכת שעל ידי שמקצתו מתחמם, מתחמם כולו, אין בכח הכיסוי של בשר הטלה למנוע את התחממותו.

עוד מבואר במשנה (עד.) שצריך להיות העץ דווקא של רמון, וביארה הגמרא (שם) שבעצים אחרים יש חשש שיצאו מים מהעץ תוך כדי הצליה, ונמצא בשר הפסח מבושל, והתורה אמרה (שמות יב ט) ׳אל תאכלו ממנו נא ובשל מבשל במים כי אם צלי אש׳ וגו׳.

נז. יד יהודה (סי׳ קה ס״ק טז), נמוקי הגרי״ב (במהרש״א שם) ובית מאיר (סי׳ קה ס״ג).

נח. ויעויין לעיל שהובאה מחלוקת הפוסקים בדין עומדים זה בצד זה.

הבשר, אבל למאן דאמר תתאה גבר הרי אין כלל בשר הנמצא מתחת לשפוד ואינו אוסר[נט].

זה בצד זה תלוי ברב ושמואל

וביד יהודה (פירוש הארוך סי׳ קה ס״ק טז) מיישב את דברי תוספות על פי מה שכתב לחלק בדין איסור והיתר העומדים זה בצד זה ואחד חם ואחד צונן, שסברת שמואל ש׳תתאה גבר׳ היא מחמת שכן הוא טבע החום לעלות למעלה, ואם כן לסברא זו פשוט שזה שייך רק אם החם למטה ממש, שבזה נאמר שמחמת טבעו לעלות למעלה הוא גבר ומשפיע על העליון, אבל בעומד זה בצד זה אין החום מתפשט לצדדים, ואין לו את המעלה של חם למטה. אולם לדעת רב שעילאה גבר והיינו שהעליון החם משפיע למטה, אין סברא לחלק בזה, אלא כשם שמשפיע על מה שתחתיו, כמו כן ישפיע לצדדים. ודינו כשעומד זה בצד זה כדין עילאה חם ואוסר[ס].

ועל פי זה מיושבים דברי תוספות שהקשו רק לרב שסבר עילאה גבר, שלדבריו אין הבדל בין כשהעליון חם, למונחים זה בצד זה, ואם כן כיון שנתבאר שהשפוד עומד לאורכו ובשר הפסח מסביביו, היינו זה בצד זה, נמצא שבשר הפסח מחמם את השפוד שמצידיו, וחוזר השפוד ומחמם את הבשר שמצידיו. אבל לשמואל שסובר תתאה גבר מחמת שטבע החום לעלות למעלה, אם כן השפוד שעומד מצידיו של בשר הפסח ולא מעליו אינו מתחמם ממנו.

בדברי רב מצאנו שחוזר ומבשל

הצל״ח (עו. ד״ה בשלמא) כתב ליישב על פי דרכו של המהרש״א בצורת צליית הפסח, שאמנם מצד המציאות של צליית הפסח בשיפוד, יש גם עילאה וגם תתאה בשוה, שכיון שהשפוד תחוב באמצע הפסח, נמצא שיש בשר מעליו ומתחתיו. ואין הכי נמי אם קושיית תוספות היתה רק שהשפוד יחמם את הבשר או רק שהבשר יחמם את השפוד, היה יכול להקשות הן למאן דאמר עילאה גבר והן למאן דאמר תתאה גבר. אולם כיון שקושיית תוספות היא בשתי שלבים היינו שהבשר יחמם את השפוד הצונן ושוב יבשל השפוד את בשר הפסח, והרי דין זה לא מצאנו מפורש שנחלקו בזה רב ושמואל, שהרי נחלקו רק מתי מחמם אחד את השני ומבליע בו, אבל שיהיה בכחו לחממו עד כדי כך שיוכל לחזור ולבשל, את זה לא מצאנו במחלוקתם. אמנם לדעת רב שעילאה גבר מצאנו בגמרא (עו.) בביאור דברי המשנה (עה:) ׳נטף מרוטבו על החרס וחזר אליו יטול את מקומו׳, והבינה הגמרא שמדובר בחרס צונן, ומבואר שבשלמא לרב שסובר ׳עילאה גבר׳ מובן דין המשנה שיטול את מקומו, משום שהרוטב מרתיח את החרס הצונן, וחוזר החרס ומרתיח את רוטב, וכשחוזר לבשר הפסח נמצא שנצלה מקומו מחמימות החרס, ואינו צלי אש. ומבואר שהגמרא הבינה שלדעת רב שיש בכח העילאה גבר לחמם את התחתון עד כדי שיוכל לחזור ולבשל את העליון, ועל כן הקשו תוספות כיון שמצאנו חידוש זה בדעת רב, אם כן גם השפוד שמתחמם מהבשר יחזור ויבשל את הבשר, אבל בדעת שמואל לא מצאנו חידוש זה, שהרי הגמרא העמידה לשיטתו את דין המשנה כשהחרס רותח, וכיון שלא מצאנו סברא זו בדעת שמואל הקשו תוספות רק לרב. ועל פי זה כתב הצל״ח שיתכן שכל קושיית תוספות היא רק להוה אמינא שהגמרא הבינה שמדובר בחרס צונן, אבל לאחר תירוץ הגמרא לדעת שמואל שמדובר בחרס רותח, שוב ניתן לומר כן גם בדעת רב, ויתכן שגם לדעת רב אין בכח התחתון שמתחמם מהעליון לחזור ולבשל, ושוב לא תקשה קושיית תוספות, וממילא אין הכרח לחידוש תוספות בתירוצם שהשפוד של עץ אינו קולט כל כך חום כמו חרס. או שמבפנים אינו רותח כבחוץ[סא].

כששניהם על האש אין מחלוקת

ובחזון איש (מועד סי׳ קכד לדף עו. ד״ה תוד״ה בשלמא) תמה על לשון קושיית המהרש״א שהקשה על המציאות שבבשר הפסח יש גם עילאה וגם תתאה. והקשה שאדרבה בצליית הפסח אין דין עילאה ולא דין תתאה, שהרי מחלוקתם היא רק בדבר חם שהוסר מהאש, והצונן מקבל את חומו ממנו, אבל כששניהם על האש, לא נחלקו כלל. ומדוע הקשו תוספות רק למאן דאמר עילאה גבר, ואם כן קשה על המהרש״א מדוע הקשה שיש כאן גם תתאה גבר, והרי אין זה שייך כלל לנידון זה.

וביאר שכוונת תוספות להקשות לכולי עלמא ללא שייכות למחלוקתם. אלא כיון שהיה מקום לדון שבאופן זה לא יחשב צלי מחמת דבר אחר אלא צלי אש, שהרי השפוד והבשר שניהם נמצאים באש יחדיו, אלא שהחום עובר לשפוד דרך הבשר ולבשר דרך השפוד, אבל אין זה מכח דבר אחר כיון שמקור החום בשניהם הוא מהאש שנמצאים בה. ועל כן הוצרכו תוספות לבסס את קושייתם, על ידי מה שרואים בגמרא בדעת רב שעילאה גבר שחרס שהתחמם על ידי הרוטב וחוזר ומבשל נחשב צלי מחמת דבר אחר, אע״פ ששורש החום הוא האש אלא שעובר על ידי החרס או הסולת, אם כן יש מקום להקשות שכמו כן שפוד שחוזר ומחמם את הבשר יחשב צלי מחמת דבר אחר, אבל לדעת שמואל שמדובר בחרס וסולת רותחים אין ראיה שבאופן זה נחשב צלי מחמת דבר אחר, שיש לומר שדווקא חרס וסולת שהיו רותחים מקודם על ידי דבר אחר, נחשב צלי מחמת דבר אחר, אבל שפוד שהתחמם מאותה צליה עצמה מבשר הפסח לא יחשב דבר אחר. וכיון שסברא זו הוזכרה למאן דאמר עילאה גבר, לכן הזכירו תוספות בקושייתם את מאן דאמר עילאה גבר, אע״פ שבסברא זו שמואל לא חולק ואין זה שייך כלל למחלוקתם.

מערכה מה

ריחא מילתא

אוצר החכמה

א. מקור ההלכה / **ב.** הכרעת הראשונים האם ריחא מילתא / **ג.** גדר איסור ריחא / **ד.** ביאור שיטת אביי / **ה.** ביאור התוספות בשיטת רבא / **ו.** ביאורי הראשונים בשיטת רבא / **ז.** גדר איסור ריחא לשיטת רב / **ח.** איסור ריחא לכתחילה / **ט.** גדר איסור ריחא לשיטת לוי / **י.** באיסור חמץ / **יא.** ריחא בדברים שאינם עומדים לריח / **יב.** ריחא באיסורי אכילה

א. מקור ההלכה

פתיחה

נחלקו האמוראים האם ריחא מילתא, וביאור נידון זה, האם ריח של דבר אסור חשוב כהאיסור עצמו, ונידון זה הוא בשני אופנים:

א. יש לדון בדבר האסור שיש לו ריח האם יש איסור בהרחתו, ומצד שני דינים אפשר לאסור, מצד איסור הנאה, ומצד איסור אכילה, או שאין איסור כלל ברית. ב. כאשר ריח של מאכל אסור נבלע במאכל מותר, שיש לדון האם מאכל זה נאסר מחמת ריח האיסור, או שאין בכחו של הריח לאוסרו. ושני אופנים אלו מבוארים בש״ס בשני סוגיות נפרדות, וכדלהלן.

מחלוקת האם מותר להריח יין נסך

נחלקו בגמרא (ע״ז סו:) אביי ורבא האם ריחא מילתא, ונדון מחלוקתם הוא בבת תיהא, דהיינו שהיו נוקבים נקב במגופת החבית, ודרכו היו מריחים את היין הנמצא בחבית האם הוא יכול להתקיים, או שהוא עתיד

נט. ויש שהעירו על פירוש זה מלשון תוספות. שבקושייתם הקשו שיהיה צריך ליטול את מקומו ׳סביב׳ השפוד, ומשמע שהבשר שטעון נטילה הוא ממש סביב השפוד, ולדברי הנמוקי הגרי״ב רק הבשר שמעל הגס של השפוד היכן שנעצר צריך נטילה. עוד דייקו מלשון תוספות בתירוצם השני. שכתבו שמבפנים אינו רותח כבחוץ, והרי לדברי נמוקי הגרי״ב הקושיא היא רק מהגס של השפוד שהבשר נעצר עליו, והוא הרי נמצא בחוץ, היינו מחוץ לבשר ומתחתיו. ותירצו, שאולי כוונת תוספות לפירוש זה הוא רק לקצה של הבשר התחתון באותה פינה שנוגעת ונעצרת בגס של השפוד, וצדדיו החיצונים של אותו בשר שאינם נוגעים בשפוד מכסים אותו, וכמו כן נופלים קפלי בשר מסביביו ומכסים אותו.

ס. ואע״פ שבמרדכי (חולין רמז תשטו) כתב סברא במחלוקתם שהעליון מכביד על התחתון ומחמת הכובד גורם לפליטתו, ואם כן היה מקום לומר שכח העליון הוא רק על מה שמכביד עליו, וכשעומדים זה בצד זה שאין כובד לא יהיה דין עילאה ותתאה גבר. מכל מקום כבר הוכיח המרדכי לדחות סברא זו, שהרי מחלוקת רב ושמואל (עו.) נאמרה על דין המשנה (עה:) בנטף מרוטבו וסכו בשמן שודאי אין בהם כובד, אם כן מבואר שאין המחלוקת תלויה בכובד שמכביד העליון על התחתון, ואם כן לא מסתבר לחלק בין זה על גב זה לעומדים זה בצד זה, לדעת רב.

סא. והוסיף לדייק כדבריו, מדברי הגמרא (עו.) שהקשו על שמואל גם מדין המשנה (עה:) ׳נטף מרוטבו על החרס׳, וגם מדין המשנה (שם) ׳נטף מרוטבו על הסולת׳, ומבואר בגמרא שעל סולת שמואל עצמו אמר שמדובר בסולת רותחת. ואילו על חרס שמואל עצמו לא אמר, אלא הגמרא מתרצת שכמו שהעמיד את הסולת ברותחת כן יעמיד את החרס. ועל פי דבריו ביאר שיש לומר שעל חרס שמואל לא הוצרך לומר שמדובר ברותח, כיון שגם רב סובר שמדובר ברותח, כדי שלא תקשה עליו קושיית תוספות. וקושיית תוספות היא רק להוה אמינא, שרב מעמיד בחרס צונן.

להחמיץ[א], ויש לדון האם מותר לישראל להריח ולבדוק חבית שיש בה יין נסך, אביי סובר שאסור להריח את היין, משום שריחא מילתא, והיינו שהריח של יין נסך נאסר כיין נסך בעצמו, אך רבא סובר שריחא לאו מילתא, ולכן אין הריח של היין נסך חשוב להאסר, ומותר להריחו.

מחלוקת האם ריח של איסור אוסר תערובתו

ומצינו סוגיא נוספת שנחלקו אמוראים בדין ריחא מילתא, שבפסחים (עו:) נחלקו רב ולוי בבשר שחוטה שנצלה בתנור אחד יחד עם בשר נבלה, ומפני השומן שיש בבשר הבשר פולט ריח, וריחו נבלע בבשר השני שמתבשל עמו, וא"כ הריח של הנבלה נבלע בבשר שחוטה[ב], דעת רב שריחא מילתא, ולכן הריח של הנבלה שנבלע בשחוטה אוסרו, אך לוי סובר שריחא לאו מילתא, ולכן ריח הנבילה אינו חשוב לאסור את השחוטה.

ריחא מילתא רק מדרבנן

והנה יש לדון באיסור ריחא לסוברים שריחא מילתא, מהו גדר איסורו האם איסורו הוא מדאורייתא, או שאינו אסור מדאורייתא אלא רק מדרבנן.

ובהלכות גדולות (הלכות דם סי' סה ד"ה והיכא) כתב שההלכה כלוי שריחא לאו מילתא, וביאר שהרי הפסוק מסייע לשיטת לוי, שהמקור לדין טעם כעיקר [דהיינו שהטעם של האיסור אוסר תערובתו כעיקר האיסור] ממה שנאמר בתורה (במדבר ו ג) לגבי נזיר 'וכל משרת ענבים לא ישתה', וחז"ל (פסחים מד:) דרשו מכך שפת ששרתה ביין וקיבלה טעם מהיין היא אסורה מדין טעם כעיקר, ומשמע שהאיסור הוא רק באופן זה ששרה את הפת עם היין וקיבלה טעם של היין, ולא כשהפת קיבלה רק ריח של היין.

והחתם סופר (ע"ז סו: ד"ה והנה בהלכות) כתב שאין נראה שכוונת ההלכות גדולות להכריע את מחלוקת רב ולוי בראיה זו, אלא ביאר את כוונת ההלכות גדולות בשני דרכים:

א. שכוונתו שמוכרח שריחא אינו אסור מדאורייתא כיון שמ'משרת' משמע שרק טעם אסור ולא ריח, וא"כ צריך לומר שאפילו רב שסובר שריחא מילתא זה רק מדרבנן, ומחלוקת זו האם ריחא מילתא אינה בדאורייתא אלא בדרבנן, ולכן ראוי לפסוק כלוי שריחא לאו מילתא, כיון שספק דרבנן לקולא. ולפי"ז יוצא שאף לסוברים שריחא מילתא, אין בזה איסור מן התורה אלא רק מדרבנן.

ריחא מילתא מדאורייתא

ב. שמחלוקת רב ולוי האם ריחא מילתא תלויה במקור דין טעם כעיקר, שכאמור לעיל בפסחים דרשו דין טעם כעיקר ממשרת, אכן יש מן התנאים[ג] שדרשו דין טעם כעיקר מגיעולי מדין, והיינו שהתורה ציותה להגעיל את כלי מדין מפני שהיה בלוע בהם איסור מבישולי הנכרים, ולפי שיטה זו יש מקום לומר שאף בריחא יש איסור תורה, שכפי שהתורה אסרה את הטעם הוא הדין יש לאסור את הריח, וכן יש שלמדו דין טעם כעיקר מבשר בחלב שנאסרים מחמת שבולעים טעם זה מזה[ד], ואף לפי שיטה זו יש לומר שגם ריחא הוא בכלל האיסור של טעם כעיקר.

ולפי"ז יש לומר שכוונת ההלכות גדולות לבאר שמחלוקת רב ולוי האם ריחא מילתא תלויה בנידון זה מה המקור לדין טעם כעיקר, שלוי סובר שריחא לאו מילתא מפני שסובר שהמקור לדין טעם כעיקר ממשרת, וא"כ התורה אסרה רק טעם גמור, ולא ריחא, אך רב דרש דין טעם כעיקר מגיעולי מדין, או מבשר בחלב, ולכן סובר שאף בריחא יש איסור, וההלכות גדולות כתב שכיון שהעיקר הוא שדין טעם כעיקר נלמד ממשרת, א"כ יש לפסוק כלוי שריחא לאו מילתא. ולפי דרך זו יוצא שלדעת רב שריחא מילתא, איסורו איסורו הוא מדאורייתא, או שאינו אסור מדאורייתא אלא רק מדרבנן.

ראיה שריחא מילתא מדאורייתא

והשדי חמד (כללים מערכת ר' כלל ה) הביא ראיה שריחא אסור מדאורייתא מהראבי"ה (פסחים סי' תקז, הו"ד במרדכי פסחים פ"ב רמז תקע) שדן במצה שנאפתה בתנור אחד עם פת, האם מדין ריחא מילתא הפת אוסרת את המצה, וכתב שאין דין ריחא בפת, והביא ראיה מדין לחמי תודה שעשרה לחמים הם חמץ, ושאר הלחמים הם מצה, ובפשוטו היו אופים את כל הלחמים יחד בתנור אחד, וא"כ מבואר שאין החמץ אוסר את המצה מדין ריחא, והביא ראיה שהיו אופים את כל הלחמי תודה יחד, שבמנחות (צד.) דרשו מה שנאמר (ויקרא כד ו) לגבי לחם הפנים 'ושמת אותם שתים' שהיו אופים שני לחמים יחד, ומ'אותם' דרשו מיעוט שבשתי הלחם אין הדין כן, אלא אופים כל לחם בנפרד, ומשמע ממה שלא דרשו מיעוט זה לגבי לחמי תודה, שלחמי תודה נאפים יחד, וא"כ מוכח שבפת לא שייך איסור ריחא.

ומוכח מהראבי"ה שאיסור ריחא הוא מדאורייתא, שאם נאמר שאין איסורו מדאורייתא אלא רק מדרבנן, א"כ אין להוכיח כלל ממה שבתורה משמע שלחמי תודה נאפים כאחד, שהרי מדין תורה ריחא לאו מילתא, ולכן אין חשש לאפותם יחד, אך יתכן שלפי מה שרבנן אסרו ריחא, לא היו אופים את הלחמי תודה יחד, ובהכרח שסובר שדין ריחא הוא מדאורייתא.

וכן מוכח מהפרי חדש (או"ח סי' תסא ס"ה ד"ה לא נאסרה) שדן בדברי הראבי"ה, והקשה על ראייתו שיתכן שהטעם שלא דרשו מ'אותם' למעט לחמי תודה שאינם נאפים כאחד, מפני שאין צריך לימוד מיוחד לדין זה כיון שהוא פשוט, שכיון שריחא מילתא א"כ החמץ אוסר את המצה, ומצד הסברא אנו יודעים שאין לאפותם יחד, ולכן הגמרא לא העמידה מיעוט זה לגבי לחמי תודה. ומבואר שאף לפרי חדש היה פשוט שריחא אסור מדאורייתא, ולכן התורה לא הוצרכה ללמדנו איסור לאפות יחד לחמים שיש בהם חשש ריחא.

ראיה שריחא מילתא מדרבנן

ומצד שני השדי חמד הביא ראיה מהאיסור והיתר הארוך (כלל לט דין יז) שאיסור ריחא הוא רק מדרבנן, שהאיסור והיתר כתב שאין איסור ריחא בכחל, כיון שהאיסור של כחל הוא רק מדרבנן, וגזרו רק על הכחל עצמו, אך לא גזרו על ריחו, ומשמע שאיסור ריחא הוא רק מדרבנן, ולכן לא גזרוהו בכחל, שאיסור ריחא הוא רק בדברים שאיסורם מדאורייתא, ולא בדברים שאיסורם מדרבנן, שאילו איסור ריחא הוא מדאורייתא, לא מסתבר להקל ולהתיר בדברים שאיסורם מדרבנן.

ומצינו בכרתי ופלתי (סי' קח פלתי סק"ו) שכבר עמד בכעין ראיה זו, שהביא שהאיסור והיתר הארוך (שם דין כד, הו"ד בש"ך סק"א) כתב שאין איסור לאפות חלה בתנור אחד יחד עם היתר, כיון שחלה שלנו אסורה רק מדרבנן, ומשמע שסובר שאיסור ריחא הוא רק מדרבנן, ולכן אין להחמיר בו באיסורים דרבנן אלא רק באיסורים דאורייתא.

אביי ורבא נחלקו האם ריחא מילתא מדאורייתא

אך הקשה על זה שבגמרא מבואר שדין ריחא הוא אף בדברים שאיסורם מדרבנן, שבסוגיא (ע"ז סו:) בבת תיהא רבא הקשה על אביי שסובר שריחא מילתא, ממה ששנינו שתנור שהסיקו בכמון של תרומה ואפה בו את הפת, הפת מותרת, ומבואר שהכמון של תרומה לא אוסר בריחו את הפת, וקשה שאם ריחא מילתא ראוי שריחו של הכמון יאסור את הפת.

ויש להתבונן בזה, שהרי כמון אין בו תרומה מדאורייתא אלא רק מדרבנן, שדין תרומה מדאורייתא הוא רק בדגן תירוש ויצהר, וא"כ קשה מדוע אביי לא דחה את הקושיא שכיון שאין איסור דאורייתא בכמון, לכן אינו אוסר בריחו, שכפי שנתבאר רק בדברים שאיסורים מדאורייתא יש איסור ריח, אלא מוכרח שלדעת אביי שריחא מילתא א"כ יש בריח איסור מדאורייתא, ולכן אפילו בדברים שאיסורם רק מדרבנן ראוי שריח יאסור, ולכן רבא הקשה עליו מכמון של תרומה.

והכרתי ופלתי ביאר שיש לומר שרבא נחלק עליו בזה, שלדעת רבא ריחא אסור רק מדרבנן[ה], וזו ראיית רבא מכמון של תרומה, שלפי שיטתו שריחא אסור רק מדרבנן, א"כ מובן הטעם שאין איסור ריחא בכמון, כיון שאין בו איסור תורה, לכן לא גזרו על ריחו, ורק לשיטת אביי שריחא אסור מדאורייתא קשה מדוע הכמון אינו אוסר בריחו.

א. **פירוש** זה הוא על פי דברי רש"י (ד"ה בת תיהא), אמנם התוספות (ד"ה בת תיהא) תמהו, שנראה מרש"י שהיו מריחין דרך הנקב עצמו, שלפי זה אינו מובן הלשון 'בת' תיהא, וכתבו שצריך לומר לפירוש רש"י שהיו תוחבין קנה קטן לנקב, ודרכו היו מריחין, וזהו 'בת' תיהא. והביאו מרבינו חננאל פירוש אחר, שיש קנה שקוע בתוך החבית, ובתוך קנה זה היו תוחבין עוד קנה קטן, ודרכו היו מריחים את היין.
אכן בערוך (ערך תה ד) מבואר שהיו מניחין את הפה על נקב החבית ודרכו היו מריחים, ומשמע שלא היה קנה תחוב בנקב זה.
וברמב"ן (ד"ה והאי) מובא פירושו של רבינו חננאל באופן אחר קצת ממה שכתבו התוספות בשמו, שכתב שבת תיהא הוא קנה חלול ארוך של זכוכית, ויש באמצעיתו דד נקוב, וראש אחד תחוב בחבית, וראשו השני מכניסו לפיו, ושואב היין בפיו, והיין מקלח ויוצא בדד, ואינו נוגע בפיו.
והר"ן (ד"ה בת) למד מדברי רבינו חננאל שפעולת ההרחה נעשית ע"י פיו ולא ע"י החוטם [עיין בר"ן שביאר שמטעם זה אין איסור בריח מדין איסורי הנאה, וכפי שיתבאר להלן], וכן מבואר בערוך שמריח בפיו, ומדברי רש"י אין הכרע האם מריח ע"י פיו או חוטמו, אכן בתוספות (לעיל יב: ד"ה אלא) מבואר שמריח ע"י חוטמו. וכן מבואר בחידושי הרמב"ן (ד"ה ולי) שמדובר שמריח באפו. אמנם הרשב"א (שו"ת ח"ג סי' רלד) הביא שיש שפירשו שמריח ע"י חוטמו, אך כתב שבערוך וברמב"ן מבואר שמריח ע"י פיו, ועיין עוד בחתם סופר (ד"ה בת תיהא) שעמד בזה.

ב. **עיין** להלן שיתבאר שדברי רב אמורים אפילו באופן שהבשר נבילה כחוש, ורק הבשר שחוטה שמן, שמחמת השומן של השחוטה שעובר לנבילה ומפטמו, הנבילה אוסרת את השחוטה.

ג. **בסוגיא** בפסחים מבואר שדעת רבי עקיבא שדין טעם כעיקר מקורו מגיעולי מדין, וכן בעבודה זרה (סז:) מבואר שאף רבי מאיר סובר כן.

ד. **בחולין** (קח.) מבואר שלדעת אביי יש ללמוד דין טעם כעיקר מבשר בחלב שנאסרים ע"י נתינת טעם.

ה. **הכרתי** ופלתי ביאר שאף רבא מודה שיש איסור בריחא, מפני שהתוספות (ד"ה אביי) כתבו

ולפי"ז אפשר להבין את דברי האיסור והיתר, שהתיר ריחא באיסורים דרבנן אפילו לכתחילה, שיש לומר שאע"פ שלדעת אביי ריחא אסור מדאורייתא, ולשיטתו אין להתיר איסור ריחא באיסורים דרבנן, אכן אנו פוסקים להלכה כרבא, וא"כ איסור ריחא הוא רק מדרבנן, ולפי"ז מובן שאיסור ריחא הוא רק בדברים שאיסורם מהתורה, אך בדברים שאיסורם מדרבנן לא גזרו בהם אפילו לכתחילה.

ב. הכרעת הראשונים האם ריחא מילתא

פתיחה **כפי** שהובא לעיל מצינו בש"ס שתי סוגיות בדין ריחא מילתא, שבעבודה זרה נחלקו אביי ורבא האם ריחא מילתא בדין בת תיהא, והיינו שנחלקו האם מותר להריח יין נסך, שדעת אביי שריחא מילתא ולכן אסור להריח את היין, ולרבא ריחא לאו מילתא, ואין איסור להריח את היין, וכן מצינו סוגיא במסכתין שנחלקו בבשר שחוטה שנצלה עם בשר נבילה, שלדעת רב ריחא מילתא ולכן ריח הנבילה אוסר את הבשר שחוטה, ולדעת לוי ריחא לאו מילתא, וריח הנבילה אינו אוסר את הבשר שחוטה.

סתירה האם לפסוק כרב או כרבא **ובפשוטו** נראה ששתי מחלוקות אלו הם מחלוקת אחת, שרבא הסובר שריחא לאו מילתא סובר כלוי, ואביי הסובר שריחא מילתא סובר כדעת רב, ומפני כן הראשונים התקשו בהכרעת מחלוקת זו, שמצד אחד הכלל בידינו שבמחלוקות שבין אביי ורבא הלכה כרבא, חוץ משש מחלוקות שסימנם יע"ל קג"ם, וא"כ אף בנידון זה ראוי להכריע כדעת רבא שריחא לאו מילתא, וכשיטת לוי.

אמנם לצד שני במחלוקת רב ולוי מסתבר לפסוק הלכה כרב שריחא מילתא, מפני שבסוגיא בפסחים הביאו סיוע לשיטתו מהברייתא, ששנינו בה 'הרודה פת חמה ונתנה על פי חבית יין של תרומה, רבי מאיר אוסר, ורבי יהודה מתיר, ורבי יוסי מתיר בשל חיטין ואוסר בשל שעורים מפני שהשעורים שואבות', ואמרו בגמרא שלוי הסובר שריחא לאו מילתא בהכרח ששיטתו תלויה במחלוקת תנאים, שהרי דעת רבי מאיר שריח היין אוסר את הפת, אכן רב יכול להעמיד לבאר שדעת כל התנאים שריחא מילתא, כפי שמצינו שבפת חמה וחבית פתוחה אין מחלוקת שהפת נאסרת, ויש לומר שרבי יהודה התיר רק בפת צוננת או חבית מגופה, מפני שסובר שבאופן זה אין ריח. וא"כ ראוי לפסוק הלכה שריחא מילתא כדעת רב וכדעת אביי, ולפי"ז קשה שיוצא שיש סתירה בהכרעת מחלוקת זו.

ובראשונים מבוארים שתי דרכים בביאור ההכרעה של נידון זה, ובתחלה נזכירם בקצרה, יש הסוברים שהלכה כלוי ורבא שריחא לאו מילתא, וכפי שנתבאר לעיל טעמם כיון שהלכה בידינו לפסוק כרבא נגד אביי, וממילא צריך לפסוק אף כלוי, שהרי רבא עומד בשיטת לוי, ויש הסוברים שהלכה כרב שריחא מילתא, ולכן בשר שחוטה שנצלה בתנור אחד עם בשר נבילה הוא נאסר, כיון שבסוגיא בפסחים הביאו כמה ראיות לשיטתו, אכן אף הם מודים שהלכה כרבא בדין יין נסך שמותר להריחו, וביארו בשתי דרכים שרק לגבי ריח של יין נסך רבא סובר שריחא לאו מילתא, אך בצליית בשר אף הוא מודה שריחא מילתא כרב. ועתה תתבאר כל שיטה וראיותיה לעצמה.

בסוגיא בפסחים מוכח שהלכה כרב **רבינו** חננאל כתב בפסחים שהלכה כדעת רב שריחא מילתא ולכן בשר שחוטה שנצלה בתנור אחד עם בשר נבילה נאסר מריחו, וכן פסקו רבינו תם (ספר הישר סי' תשל), בעל המאור (פסחים שם) ותוספות (ע"ז סו: ד"ה אביי), והסכימו עמהם עוד מן הראשונים[1].

וביאר שהטעם שהלכה כרב, משום שהביאו בגמרא שתי ראיות לשיטת רב, שאמרו 'תני רב כהנא בריה דרב חינא סבא פת שאפאה עם צלי בתנור אסור לאכלה בכותחא', ומבואר בברייתא זו שפת שנאפית עם בשר בתנור אחד, היא בולעת טעם מן הבשר, ומפני כן אסור לאוכלה בחלב, והיינו שריחא מילתא כדעת רב.

וכן אמרו 'ההיא ביניתא דאיטווא בהדי בישרא, אסרה רבא מפרזיקיא למיכליה בכותחא, מר בר רב אשי אמר אפילו במילחא נמי אסורה, משום דקשיא לריחא ולדבר אחר', ומבואר שדג שנצלה בתנור אחד עם בשר, לדעת רבא מפרזיקיא הדג קולט את ריח הבשר ונאסר לאוכלו עם חלב, ומדברי מר בר רב אשי משמע שמודה לו בזה, אלא שסובר שמחמת הריח הדג בעצמו נאסר לאכול, כיון שדג שיש בו טעם בשר יש בו סכנת צרעת, וא"כ מבואר שדעת האמוראים שהלכה כרב שריחא מילתא.

וכן מבואר בדין פת המונחת על גבי חבית של יין, שבתחילה תלו את מחלוקת רב ולוי במחלוקת תנאים, ששנינו 'הרודה פת חמה ונתנה על פי חבית יין של תרומה, רבי מאיר אוסר, ורבי יהודה מתיר, ורבי יוסי מתיר בשל חיטין ואוסר בשל שעורים מפני שהשעורים שואבות', ומשמע שדעת רבי מאיר כרב שריחא מילתא, ולכן ריח היין אוסר את הפת, אך דעת רבי יהודה כלוי שריחא לאו מילתא ולכן אין הפת נאסרת מחמת ריח היין, ולכאורה לפי"ז ראוי לפסוק כלוי, כיון שהלכה כרבי יהודה נגד רבי מאיר, וכיון שלוי סובר כרבי יהודה ראוי לפסוק כמותו.

אלא שבגמרא דחו שרק לשיטת לוי דין ריחא תלוי במחלוקת תנאים, אך לדעת רב הכל מודים שריחא מילתא, וכפי שאמר ריש לקיש 'בפת חמה וחבית פתוחה דברי הכל אסור, בפת צוננת וחבית מגופה דברי הכל מותר, לא נחלקו אלא בפת חמה וחבית חתומה, פת צוננת וחבית פתוחה', ומבואר שבפת חמה המונחת על גבי חבית פתוחה אין מחלוקת שאסורה, ומשמע שלדעת כל התנאים ריחא מילתא, ומחלוקתם היא רק בחבית מגופה או בפת צוננת, האם אף באופן זה הפת בולעת מריח היין, וא"כ מסתבר לפסוק הלכה כרב, שכפי שביאר ריש לקיש כל התנאים מודים לדברין.

ביאור הטעם שרק בבת תיהא ריחא לאו מילתא **ורבינו תם** (ספר הישר סי' תשל) והבעל המאור (פסחים שם) כתבו כדברי רבינו חננאל, אלא שהתקשו לפי"ז שמצד שני ראוי לפסוק כלוי, כיון שרבא עומד בשיטתו, והלכה בידינו בכל הש"ס שהלכה כרבא כנגד אביי, מלבד המחלוקות שנמנו בסימן יע"ל קג"ם, וביארו שיש לומר שאף רבא מודה לדין ריחא מילתא, ורק בין נסך התיר להריחו לבודקו, והביאו ראיה לכך, שהרי אף בסוגיא בעבודה זרה במחלוקת אביי ורבא הביאו ראיה להכרעת מחלוקתם ממחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה בפת המונחת על גבי חבית יין של תרומה, והסיקו שרבא מוכרח להעמיד את שיטתו במחלוקת התנאים, אך אביי יכול ליישב את שיטתו לדעת הכל, כיון שריש לקיש אמר שבפת חמה המונחת על גבי חבית פתוחה, לדעת הכל הפת נאסרת מחמת היין, וכפי שגרסו בגמרא, אביי אמר 'לדידי כי פת חמה וחבית פתוחה', והיינו שלשיטתו דין יין נסך דומה לפת חמה וחבית פתוחה, ויש לדקדק מלשון זו שאמר 'לדידי', שרק לשיטתו יש לדמות דין יין נסך לפת חמה וחבית פתוחה, אך רבא חולק עליו בדבר זה, שסובר שדין יין נסך אינו דומה לפת חמה וחבית פתוחה אלא קל יותר, והיינו שאף רבא מודה שפת חמה וחבית פתוחה הפת נאסרת מחמת ריח היין משום שריחא מילתא, אלא שסובר שאיסור ריח לא שייך ביין נסך, כפי שלא שייך בחבית מגופה, ולפי"ז אפשר לומר שרבא מודה לשיטת רב שבשר שחוטה שנצלה עם בשר נבילה, ריח הנבילה אוסר את השחוטה, משום שאף הוא מודה שריחא מילתא.

אלא שהראשונים דנו מה הסברא בזה, ומדוע רק ביין נסך רבא סובר שריחא לאו מילתא[2], וביארו שהטעם שבבת תיהא רבא התיר להריח את היין נסך, מפני שאינו מתכוין להנות מריחו הטוב של היין, אלא עיקר כוונתו לבדוק את היין אם הוא טוב או שהחמיץ, וכיון שאינו מתכוין להנאה לכן רבא התיר, ואביי חלק עליו וסובר שמעשה זה נחשב שמתכוין להנות מן הריח[3], אכן אף רבא מודה שבפת חמה וחבית פתוחה הפת אסורה, כיון שהפת קולטת ריח מרובה מן היין, וכן הוא מודה לדברי רב שבשר שחוטה שנצלה עם נבילה אסור, כיון שהבשר שחוטה מתפטם מחמת ריח הנבילה.

שטעמו של רבא שהתיר להריח בבת תיהא, מפני שריח היין מזיקו, ומשמע שמצד עיקר הדין היה ראוי לאסור אף לשיטת רבא, אלא יש היתר מיוחד מחמת ההיזק, אכן מכל מקום מוכרח שהאיסור הוא רק מדרבנן, ולכן 'יתכן להתיר במקום היזק. ועיין להלן שנדון בדבריו בביאור התוספות.

ו. יראים (סי' סג), ראב"ן (פסחים שם), ורא"ש (ע"ז פ"ה סי' ח). והתוספות רי"ד (שם סו: ד"ה אביי) דן בזה, וצידד לפסוק כשיטת רבא שריחא לאו מילתא, אך הסיק שיש לחוש לשיטת רבינו חננאל שפסק כרב שריחא מילתא.

ז. ברבינו חננאל לא מבואר כיצד אפשר ליישב את הכרעת ההלכה כרב, עם מחלוקת רבא ואביי, והתוספות רי"ד (ע"ז סו: ד"ה רבא) כתב בשמו 'רבינו חננאל זצוק"ל אמר ואע"ג דאיכא למימר כרבא דריחא לאו מילתא הוא, קבלנו מרבותינו דאכתי צריכא עיונא ובהא לא שרינן לה, דהא לא אפסקא הילכתא בהדיא, ובפרק כיצד צולין פסק הלכה כרב', ומבואר שדעת רבינו חננאל שמחלוקת אביי ורבא לא הוכרעה.

ח. לשון הבעל המאור היא 'דאביי מדמי לה לחבית פתוחה מתוך חוזק היין ושהוא מתכוין להריח בו, ומהנאת ריחו ניכר טוב טעמו כמתכוין להנאתו דמי', ומשמע שכוונה זו נחשבת ככוונה להנות מן הריח, ולכן נחשב שמתכוין, אכן ברבינו תם בספר הישר אין הדבר מפורש מדוע לאביי נחשב שמתכוין להנות. ועיין לקמן שיתבאר ענין זה.

והתוספות (ע"ז סו: ד"ה רבא) ביארו באופן אחר את החילוק בין בת תיהא לבשר שחוטה שנצלה עם נבילה, שיש לומר שדווקא ביין נסך שריחו חזק ונכנס לגופו ומזיק את המריח בו, סובר רבא שריחא לאו מילתא, אך בבשר שחוטה שמקבל את ריח הנבילה רבא מודה שריחא מילתא, כיון שריח זה משביח את הבשר, ואינו מזיקו.

הלכה כלוי וכרבא שריחא לאו מילתא

אמנם דעת רוב הראשונים אינה כן, אלא שהלכה כלוי שריחא לאו מילתא, ולכן בשר שחוטה שנצלה עם נבילה אינו נאסר מחמת ריח הנבילה, שכן הביאו רש"י (פסחים עו: ד"ה אמר לך) והרי"ף (חולין צג:) שהגאונים פסקו כך, וכן מבואר בהלכות גדולות (הלכות דם סי' סה ד"ה והיכא), וכן פסקו רש"י והרי"ף עצמם, וכן פסק הרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו הל"ג) שאין הבשר שחוטה נאסר מחמת ריח הנבילה, וכן פסקו שאר ראשונים[ט].

מחלוקת האם רבא מודה שבפת חמה ריחא מילתא

והרי"ף כתב שאין להביא ראיה מריש לקיש שאמר שהכל מודים בפת חמה על גבי חבית פתוחה, שמשמע לכאורה שריחא מילתא, כיון שאין להכריע את מחלוקת רב ולוי מדברי ריש לקיש, שהרי לוי נחשב כרבו של ריש לקיש, ואין לדחות את דברי לוי מפני דברי ריש לקיש, וכן רבא שסובר לגבי יין נסך שריחא לאו מילתא חולק על ריש לקיש, וראוי לפסוק כמותו נגד ריש לקיש, כיון שהוא בתרא.

והראב"ד (השגות, שם אות ב) הכריח שרבא התיר אפילו בפת חמה וחבית פתוחה, שהרי רבא הביא סיוע לשיטתו ממה ששנינו בברייתא שהפת שאפאה בתנור שהסיקו בכמון של תרומה אינה נאסרת, וריח זה של הכמון שנבלע בפת הוא מרובה כריח היין שנבלע בפת חמה שמונחת על גבי חבית פתוחה, ואע"פ כן דעת רבא להתירו. וכן כתב הרשב"א (תורת הבית ב"ד ש"א טו:) וסיים שנראה לו שזו ראיה גמורה.

והרמב"ן (מלחמות ה', פסחים עו) דן בראיה שהביאו רבינו תם ובעל המאור מלשון אביי שאמר 'לדידי כי פת חמה וחבית פתוחה', שמשמע מלשות 'לדידי' שרבא רק חולק עליו שבת תיהא אינו דומה לפת חמה וחבית פתוחה, אך הוא מודה לעיקר דין זה, שהרמב"ן דחה שברוב הגירסאות המדויקות לא מופיעה תיבה זו 'לדידי', וא"כ משמע שזה דבר מוסכם שדין בת תיהא דומה לפת חמה וחבית פתוחה, שכפי שבפת חמה וחבית פתוחה הפת קולטת את כל ריחו של היין, כן בבת תיהא כיון שמכוין חוטמו נגד קילוח היין קולט את כל הריח של היין, ולפי"ז מוכרח שרבא חולק על דינו של ריש לקיש, שכפי שמתיר בבת תיהא, הוא הדין שמתיר בפת חמה וחבית פתוחה.

ועוד הכריח הרמב"ן כן, שאם נאמר כדבריהם שרבא מודה לדברי ריש לקיש שבפת חמה וחבית פתוחה ריחא מילתא, והטעם שלא הוקשה לו על דינו שבבת תיהא מותר להריח, משום שאינו מתכוין להנות מריח היין [כפי שביאר בעל המאור], א"כ קשה מדוע כשהקשו על רבא ממחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה בפת המונחת על גבי חבית של יין, אמרו בגמרא שלרבא ודאי תנאי הוא, והרי רבא יכול לדחות שרק בבת תיהא הוא מתיר מפני שאינו מתכוין להנאת הריח, ומודה לדברי רבי מאיר שפת שקולטת ריח מן היין אסורה, וכפי שנתבאר שרבא מודה בפת חמה שאסורה, וא"כ אפשר לומר שלשיטת רבי מאיר פת צוננת גם כן קולטת ריח כפת חמה, ובהכרח שלשיטת רבא בכל אופן ריחא לאו מילתא, והוא מתיר אפילו בפת חמה וחבית פתוחה, ולכן רבא לא יכול להעמיד את שיטתו כרבי מאיר.

ראיות שהלכה כלוי

והרי"ף הוסיף לסייע להכרעה זו כלוי שריחא לאו מילתא, שכאמור בגמרא תלו את מחלוקת רב ולוי במחלוקת רבי יהודה ורבי מאיר, בדין פת שמונחת על גבי חבית יין, שלדעת רבי מאיר הפת נאסרת ומשמע שסובר כרב שריחא מילתא, ולרבי יהודה הפת מותרת, מפני שסובר כלוי שריחא לאו מילתא, והרי הכלל בידינו שרבי יהודה ורבי מאיר הלכה כרבי יהודה, וא"כ בנידון זה ראוי להכריח כרבי יהודה הסובר כלוי שריחא לאו מילתא'.

וכן הוכיח ממהלך הסוגיא שהביאו סיוע לשיטת לוי ממה שאמרו בברייתא שאין צולין שני פסחים בתנור אחד מפני התערובת, ובגמרא מבואר שבפשטות משמע מהברייתא שהחשש הוא מפני תערובת הגופין, והיינו שהפסחים בעצמם יתערבו והחבורות יחליפו את פסחיהם, אך אין חשש לתערובת הטעמים, דהיינו שאין לחוש שכל פסח יקלוט את הריח והטעם מהשני, כיון שריחא לאו מילתא, ואע"פ שתירצו את הברייתא אף לשיטת רב, מכל מקום מפשטות הברייתא משמע כלוי, וא"כ יש להביא מכך סיוע שהלכה כלוי [עיין עוד להלן שיתבאר מהרי"ף הדיחוי לשאר הראיות של החולקים].

ג. גדר איסור ריחא

הנידון הוא האם יש איסור בהרגשת הריח

כתב האבני נזר (יו"ד סי' צ) שיש לחקור בגדר איסור ריחא, האם האיסור הוא על הרגשת הריח, או שבכל ריח יש בו מעט מגוף האיסור שממנו הריח, ובאיסור ריחא התחדש שחלקים דקים אלו אסורים כממשו של איסור[יא].

19/06/2018 אהח

וביאר שיש לומר שהמחלוקת האם ריחא מילתא תלויה בחקירה זו, שרב ואביי שסוברים שריחא מילתא, טעמם משום שעצם הרגשת הריח היא אסורה, ואין האיסור מצד חלקי הממשות שמהם נובע הריח. ויש להוכיח כן, שהרי התוספות (ע"ז סו: ד"ה אביי) כתבו שלדעת אביי שריחא מילתא האיסור בבת תיהא שמריח יין נסך, משום שנחשב כשותה ויש בזה איסור אכילה ולא רק איסור הנאה, והנה התוספות (שם יב: ד"ה אלא) פירשו שבבת תיהא מדובר שמריח בחוטמו, ואם נאמר שהאיסור בריחא מפני חלקי הממשות שנכנסים לגופו, א"כ דבר זה אינו דרך אכילה שבולע דרך חוטמו, וקשה מדוע יש בזה איסור, ובהכרח האיסור הוא מצד הרגשת הריח, ומובן לפי"ז שעיקר האיסור הוא כשמריח בחוטמו, שכך הוא דרך ההנאה של הריח, ולכן נחשב כשותה[יב].

אך לדעת לוי ורבא שריחא לאו מילתא וא"כ אין איסור בהרגשת הריח, שהרגשת הריח אינה כלום, וזה מה שאמרו ריחא לאו מילתא. ומכל מקום אף לשיטת לוי יש איסור לכתחילה בריחא [להלן יבואר כן מהרי"ף], מפני שכאמור בריח מעורבים חלקים דקים של ממשות האיסור, ואע"פ שאינם אוסרים את תערובתם בדיעבד מפני שהם מועטים ביותר, מכל מקום לכתחילה אסור לערבם עם היתר.

ביאור מחלוקת רב ולוי

ולפי דרך זו ביאר את מחלוקת רב ולוי בבשר שחוטה שנצלה עם בשר נבילה, שברי"ף (חולין צג: להלן יובארו דבריו בהרחבה) מבואר שטעמו של רב בדין זה משום שסובר מין במינו לא בטל אפילו במשהו, ויש לבאר שכאשר הבשר שחוטה קולט את הריח של הבשר נבילה, יש לדון בזה משני צדדים שהריח יתבטל, שיש מקום לומר שיתבטל ע"י הבשר שחוטה, ויש מקום לדון שיתבטל ע"י הריח של השחוטה, ולפי שיטת רב יש לומר שריח השחוטה אינו יכול לבטל את ריח הנבילה, כיון ששניהם יש להם שם ריח, ולכן הם נחשבים כמין אחד, ומין במינו אינו בטל, אלא יש לדון שהבשר עצמו יבטל את ריח האיסור, כיון שאינם מין אחד שיש להם שמות חלוקים, שזה שמו בשר, וזה שמו ריח בשר, והטעם שאינו מבטל את הריח מפני שהריח ניכר ונרגש בבשר, ואיסור שניכר אינו מתבטל.

אך שיטת לוי שריחא לאו מילתא, והיינו שהרגשת הריח אינה חשובה כלל, אלא רק הממשות של חלקי הריח, וא"כ יש לומר שחלקים אלו מתבטלים ע"י הבשר שחוטה, שכאמור ממשות הבשר אין זה מין אחד עם הריח, וכיון שתערובת זו היא מין בשאינו מינו, לכן הריח מתבטל בבשר, שהוא מועט ביותר ביחס לבשר, ולדעת לוי אין חסרון במה שהריח ניכר ונרגש בבשר, כיון שלשיטתו ריחא לאו מילתא והרגשת הריח אינה כלום.

ט. ראב"ד (השגות על בעל המאור שם אות ב), רמב"ן (מלחמות ה', שם), רשב"א (תורת הבית ב"ד ש"א טו:) וכתב 'אבל בדיעבד נראה דהלכה כלוי, וכן הסכימו רוב הפוסקים הראשונים והאחרונים ז"ל', רא"ה (בדק הבית שם טו.) וכן פסקו הטושו"ע (יו"ד סי' קח ס"א).

י. והוסיף שאף רבי יוסי בעיקר הדין סובר כרבי יהודה שריחא לאו מילתא, שאע"פ שרבי יוסי סובר לענין הדין כרבי מאיר שפת שעורין נאסרת מחמת ריח היין, ולכאורה משמע שסובר שריחא מילתא, מכל מקום מדבריו מוכרח להיפך, שהרי רבי יוסי ביאר את טעמו מפני שהשעורים שואבות, ומשמע שאף הוא מודה לרבי יהודה שריחא לאו מילתא, אלא שיש לו סברא מיוחדת בפת שעורין שכיון ששואבת את ריח היין נאסרת.

יא. האבני נזר ציין שבספר הכוזרי (מאמר ד אות נו) פירש כך את שיטת רב, אמנם דבר זה אינו נמצא בכוזרי במקום שציין.

יב. יש להוסיף ולבאר את הטעם שהרגשת הריח נחשבת כשתיה, שהרמב"ן בפסחים (מלחמות ה' עו:) ביאר את הטעם שריחא נחשב כשתיה, 'אבל התם טועם הריח ובולעו כטועם איסור ממש הוא, שפעמים שהריח כגון זה משביעו, ופעמים משכרו', וכן כתב בברכות (נ. ד"ה נראה לי) בביאור הטעם שמברכים על הנאת הריח, וז"ל 'שלא תקנו ברכה בהנאות שאינן נכנסות לגוף וכו' לא אמרו אלא בדברים הנכנסין לגוף והגוף נהנה מהן כגון אכילה ושתיה, וריח נמי דבר הנכנס לגוף וסועד הוא וכאכילה ושתיה דמי', ולפי דבריו אפשר להבין את הסברא שהרגשת הריח נחשבת כשתיה, כיון שהרגשת הריח מסוגלת לפעול אצל האדם הרגשה של שובע כעין פעולת האכילה.

ראיה שהאיסור בריחא מצד הממשות שיש בריח

אמנם הקהלות יעקב (סי׳ נז אות א) ביאר שאין לומר שלשיטת רב הרגשת הריח אסורה, שאם האיסור היה מחמת הרגשת הריח, לא היה ראוי לחושבו כמשהו, כיון שהוא נרגש בו כטעם גמור, אלא אף לשיטת רב הרגשת הריח אינה עצם האיסור, אלא עצם האיסור הוא מצד חלקי הממשות שמחמתם נובע הריח, וזה חידושו של רב שחלקים דקים אלו חשובים כהאיסור עצמו.

וראיה לכך, שבסוגיא זו של ריחא מילתא הובאה המשנה בתרומות בפת חמה המונחת על גבי חבית פתוחה שיש בה יין של תרומה, שנחלקו התנאים האם הפת נאסרת מחמת היין, ומבואר לפי״ז שהטעם שיש לאסור את הפת זה מדין ריחא מילתא, ומצינו כעין משנה זו אף לענין הכשר לקבלת טומאה, שבמסכת מכשירין (פ״ג מ״ג) נחלקו התנאים האם הפת הוכשרה לקבל טומאה מחמת היין.

ובירושלמי (תרומות פ״י ה״ב) מבואר ששתי מחלוקות אלו יש להם טעם אחד והם תלויות זו בזו, והרי הדבר פשוט שלגבי הכשר טומאה אינו תלוי כלל בהרגשת הטעם, אלא צריך נגיעה של הממשות של המשקים, ובהכרח טעם הסוברים שריחא מילתא, היינו מפני הממשות שיש בריח שמחמתם הריח נרגש.

וכן כתב הגר״ש שקאפ (שערי יושר שער ג פרק כ״ה סוף ד״ה ובעיקר) שהאיסור בריחא הוא מצד החלקים הדקים של האיסור שמהם נובע הריח, שלסוברים ריחא מילתא התחדש שחלקים דקים אלו אע״פ שאינם נראים בחוש הראות, הם אסורים כהאיסור עצמו, ולכן אסור להריח ולבלוע חלקים דקים אלו.

מחלוקת בביאור המשנה במכשירין

אמנם במה שהביא הקהלות יעקב ראיה לדבריו מהמשנה במכשירין יש לדון בזה, שמצינו בדברי כמה מן האחרונים[ג] שהיה פשוט להם שדין זה המבואר במשנה במכשירין, שהפת נכשרת לקבל טומאה מחמת היין, אינו מחמת דין ריחא, אלא מחמת טעם אחר, שהפת שואבת לחלוחית ממש של היין, וההכרח לכך, שהרי בדין הכשר של משקין צריך שיהיה משקה טופח על גבי המאכל, וכאשר האוכל שואב את הריח אין משקה טופח על גבי המאכל, שאין הריח ניכר כלל, ובהכרח שהמשנה במכשירין עוסקת באופן שהפת שואבת לחלוחית ממש של יין, ולכן הפת הוכשרה לקבל טומאה.

אלא שהאחרונים תמהו לפי זה שבסוגיא של ריחא (ע״ז סו: פסחים עו:) הביאו מהמשנה בתרומה שנחלקו רבי מאיר ורבי יהודה האם הפת נאסרת מחמת היין, וביארו שמחלוקתם תלויה בדין ריחא, וקשה מה הראיה שנחלקו בדין ריחא, שהרי במשנה במכשירין מבואר שהמחלוקת היא האם הפת נאסרת מחמת לחלוחית היין, ולא מחמת ריח היין.

ותירצו, שצריך לומר שיש בזה שתי מחלוקות שונות, שבמשנה במכשירין המחלוקת היא הפת הוכשרה לקבל טומאה מפני לחלוחית היין, ובמשנה בתרומות המחלוקת היא האם הפת נאסרת מחמת ריח היין[ד].

ומדבריהם מבואר שלא כדברי הקהלות יעקב שהוכיח מהמשנה במכשירין שיסוד האיסור בריחא הוא מחמת החלקים הדקים של ממשות שמהם נובע הריח, שלפי דבריהם המשנה במכשירין אינה עוסקת כלל בדין ריחא, אלא באופן שיש על הפת לחלוחית ממש של היין.

אכן הקהלות יעקב הביא ראיה לדבריו מהירושלמי, שבירושלמי הרי מבואר שדימו שתי משניות אלו זו לזו, ולמדו את הדין בתרומה, מהמשנה שבמסכת מכשירין, ומשמע שיסוד האיסור בשניהם הוא אחד. אכן יעויין במראה הפנים (ד״ה הרודה) שביאר את הירושלמי שלמסקנה דחו את הדמיון בין שתי המשניות מפני חילוק זה, שבמשנה במכשירין הנידון הוא מצד הלחלוחית של היין, ובמשנה בתרומות הנידון הוא מצד ריח היין, ולפי דרכו מיושבים דברי האחרונים שהיה פשוט להם שהנידון במשנה במכשירין אינו מדין ריחא, אמנם לפי זה נדחית ראיית הקהלות יעקב.

ד. ביאור שיטת אביי

אוצר החכמה

פתיחה

כפי שנתבאר נחלקו אביי ורבא האם ריחא מילתא, ונידון מחלוקתם האם מותר להריח יין נסך לבודקו האם הוא טוב, שלדעת אביי אסור להריחו כיון שריחא מילתא, ויש לדון בשיטת אביי מהו גדר האיסור בריחא, שיש מקום להבין שגדר איסורו מחמת הנאת הריח, שהרי יין נסך אסור אפילו בהנאה, אכן הראשונים הכריחו שכיון שריחא מילתא יש בזה איסור אכילה, ואפילו בשאר איסורים שאין בהם איסור הנאה, לדעת אביי ריחא מילתא, ולהלן יבוארו דברי הראשונים בטעם שיש בריח איסור אכילה.

ראיה שבריח יש איסור אכילה

בגמרא מבואר שרבא הביא ראיה לשיטתו שריחא לאו מילתא ממה ששנינו (תרומות פ״י מ״ד) 'תנור שהסיקו בכמון של תרומה ואפה בו, הפת מותרת שאין טעם כמון אלא ריח כמון', ומבואר שאין הכמון של תרומה אוסר את הפת, כיון שיש בו רק ריח של כמון, ומוכרח שריחא לאו מילתא, ולכן אין הריח של התרומה אוסר את הפת, ואביי דחה ראיה זו שכיון שהאיסור כבר כלה מן העולם, אין ריחו אוסר.

והתוספות (ד״ה אביי) דנו בראיה זו, שלכאורה אפשר לדחותה ולחלק שאביי סובר שריחא מילתא רק ביין נסך, שכיון שיין נסך אסור בהנאה לכן אף ריחו אסור, שהרי נהנה מריחו הטוב, אך תרומה אין בה איסור הנאה אלא רק איסור אכילה[טו], וא״כ אין איסור להנות מריח של תרומה, ולכן אף לשיטת אביי אין לאסור בפת שיש בה ריח של תרומה, כיון שאינו אוכל את התרומה, אלא רק נהנה מריחה.

והכריחו מכך שאביי שאוסר ריח של יין נסך אינו מדין הנאה אלא מדין שתיה, שמפני שריחא מילתא לכן המריח יין נסך נחשב ששותה אותו, וא״כ אין לחלק בין יין נסך לתרומה, ואף פת שיש בה ריח של תרומה ראוי לאוסרה לשיטת אביי, שאכילת הפת שיש בה ריח תרומה, אינה רק בגדר הנאה מתרומה, אלא נחשב שאוכל את התרומה, ושייך בזה איסור אכילה.

אה״ח 19/06/2018

ריח חזק שנכנס לגוף נחשב כשתיה

אכן התוספות לא ביארו את הטעם שריחא נחשב כשתיה, ולעיל (יב: ד״ה אלא) פירשו את הטעם בזה, שכתבו שכיון שהריח נכנס בגופו הוא חזק ביותר, לכן נחשב ששותה את היין נסך, והיינו שכיון שריח היין נכנס לתוך גופו, נחשב שהיין עצמו נכנס בגופו, וכאילו שותהו.

לאביי איסור ריחא הוא רק כשמתכוין להריח

והרמב״ן (ע״ז סו: ד״ה אביי) דן בביאור שיטת אביי על פי הסוגיא במסכתין (כה:) שעוסקת בנידון דומה, שאביי ורבא נחלקו בהנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו, והיינו שאדם שאינו עושה מעשה להנות מאיסורי הנאה, אלא ההנאה באה לו ממילא, וכגון שעובר ליד בשמים של עבודה זרה ונהנה מריחם הטוב, ואמרו בגמרא שאם אפשר לו להמנע מהנאה זו, ואינו נמנע, וגם כן מתכוין להנות, באופן זה לדעת הכל יש איסור, והמחלוקת היא באופן שאפשר לו להמנע מההנאה, ואינו נמנע, אך מכל מקום אינו מתכוין להנות, שרבא סובר שיש בזה איסור, כיון שיכול להמנע מהנאה זו, אך לדעת אביי אין איסור לשיטת רבי שמעון הסובר שדבר שאין מתכוין מותר, שאף בזה מותר כיון שאינו מתכוין.

ולפי זה ביאר הרמב״ן שצריך להעמיד את דברי אביי בדין ריחא מילתא, שמדובר שמתכוין להנות מריח היין נסך, כיון שריחא מילתא, והריח דינו כטעם האיסור ונחשב שטועם את היין נסך, אך אם אינו מתכוין, לדעת אביי אין לאסור, שדבר זה הוא בגדר הנאה הבאה לאדם בעל כרחו.

יג. פרי חדש (יו״ד, סי׳ קח ס״ק יח), כרתי ופלתי (שם פלתי סק״י), שער המלך (מאכלות אסורות פי״א ה״ג ד״ה ודע שזה) וחתם סופר (ע״ז סו: ד״ה הרודה).

יד. הכרתי ופלתי פירש שלחלוחית של היין מועטת והיא מועילה רק להכשיר את הפת לקבלת טומאה, אך אינה מועילה לאסור את כל הפת, כיון שהיא מתבטלת בה, ורק מצד דין ריחא היא אוסרת את הפת, ובהכרח שבמשנה בתרומות שמבואר שכל הפת נאסרת הנידון מצד דין ריחא, שכיון שנרגש הריח בפת, הפת נאסרת, ולצד שני מוכרח שהנידון במשנה במכשירין הוא מצד הלחלוחית ולא מצד הריח, שהריח אינו טופח על גבי הפת, ואין בכחו להכשיר את הפת לקבל טומאה, וכעין זה פירש החתם סופר.
והשער המלך פירש שהמשנה במכשירין עוסקת באופן שיש לתלות שהיתה לחלוחית של יין על גבי הפת, וכגון באופן שראה את הפת לאחר זמן, שיש לחוש שבתחילה היא היתה לחה ע״י לחלוחית היין והתנגבה, ובמשנה בתרומות מדובר שראה את הפת מיד, באופן שאין לחוש שהיתה בה לחלוחית של היין, וא״כ האיסור הוא מדין ריחא, ודבר זה מוכרח, שאם לא נעמיד את שתי המשניות בשני אופנים חלוקים, א״כ קשה מדוע התנאים הוצרכו פעמים ללמדנו דין זה, ובהכרח ששתי המשניות עוסקות בשני אופנים נפרדים.

טו. התוספות ביארו שזה רק בהנאה שאין בה כילוי, אך הנאה שיש בה כילוי אסורה, וביארו לפי״ז שאע״פ שהיסק הכמון יש בו כילוי, מכל מקום מדובר שכהן הסיק את התנור, וא״כ אין הכילוי נעשה ע״י הישראל, ולכן אין לאסור את ההנאה שהישראל נהנה אח״כ בריח הכמון שנבלע בפת.

אוצר החכמה

כיון שנחשב כשותה אסור אף כשאינו מתכוין

ושוב פירש הרמב"ן שיש לומר שאביי אוסר מדין ריחא מילתא אף בשאינו מתכוין, שהרי בבת תיהא אינו מתכוין להנות מריחו הטוב של היין נסך, אלא רק מתכוין לבדוק את היין אם הוא ראוי לשתיה או שהחמיץ, ומכל מקום לדעת אביי יש בזה איסור, שכיון שבולע ממש את ריח היין, נחשב שטועם את היין, וכיון שטועם את היין אין להתיר מדין אינו מתכוין, שהאוכל איסור ונהנה ממנו, אסור אף כשאינו מתכוין, שכן מצינו (כריתות יט:) שהמתעסק בחלבים ועריות חייב, כיון שנהנה.

ואע"פ שבפסחים אביי התיר להריח איסור מפני שאינו מתכוין להנות, יש לחלק שבבת תיהא הוא מכוין את אפו כנגד קילוח היין, ובולע ממש את ריח היין, ודבר זה נחשב שטועם את היין נסך בעצמו[טז], ולכן אין בזה את הפטור של אינו מתכוין, אך בפסחים מדובר שאינו מכוין פניו כנגד הריח, ואינו בולע ממש את הריח, ולכן לא נחשב שטועם את האיסור, ויש להתיר כאשר אינו מתכוין להנות ממנו. וכן פירשו שאר ראשונים[יז].

ומדברי הרמב"ן מבואר שאע"פ שמריח באפו, כיון שמכוין אפו לאיסור, ומריח בחוזק נחשב שטועמו, אכן הריטב"א (ד"ה רבא) והר"ן (ד"ה אמר) פירשו שמדובר שמריח ע"י פיו[יח], וכתבו שבבת תיהא מדובר שמשים פיו כנגד קלוחו של היין, ולכן נחשב שטועם את ממשו של האיסור[יט], משום שריחו של דבר נידון כממשו.

אכן צריך ביאור במה שכתב הרמב"ן שהטעם שלאביי חייב בבת תיהא אע"פ שאינו מתכוין, שכיון שנחשב כשותה, לכן יש לדמותו למתעסק בחלבים ועריות שחייב מפני שנהנה, ולכאורה כיון שמצינו שחיובם הוא מפני הנאתם, א"כ ראוי לחייב בריחא אף אם אינו נחשב כשותה, כיון שמכל מקום הוא נהנה מריח היין, ומדוע רק מפני שהוא שותה יש לדמותו לחלבים ועריות.

שני גדרים באיסורי הנאה

והשערי יושר (שער ג פרק כה ד"ה ובעיקר הענין שכתבו[כ]) ביאר את דברי הרמב"ן, שבאיסורי הנאה שהתורה אסרה, אין איסור בכל קורת רוח שיש לאדם מן האיסור, וכגון שרואה עבודה זרה יפה ונהנה, ודאי שהנאה זו לא נאסרה, אלא רק באופן שנחשב שמשתמש בחפץ האסור, שעיקר האיסור שמצינו בתורה הוא באכילה, שזה אופן של השתמשות בחפץ, ואף בשאר איסורי הנאה גדר איסורם הוא מחמת שנחשב כמשתמש בחפץ האסור, אכן יש שני אופנים שנחשבים כשימוש בחפץ:

א. באופן שנהנה ע"י פעולה או תחבולה שעושה כדי להנות מן החפץ, ומחמת פעולה זו נחשב שנוטל את החפץ ומשתמש בו לצרכו, ובאופן זה צריך שיתכוין למעשיו, שאם אינו מתכוין למעשה אין לו תורת מעשה, וממילא אין נחשב שמשתמש בחפץ, ולכן באופן זה מתעסק פטור.

ב. כאשר גוף האדם מעצם הדבר האסור, וכגון באכילה שעצם האיסור נכנס לגופו, שבזה עצם קבלת ההנאה בגופו נחשבת כהשתמשות בחפץ, ובאופן זה אין צריך מעשה מצד האדם, וממילא אין צריך שיתכוין לקבלת ההנאה, שהדין כוונה הוא רק בכדי ליתן למעשיו תורת מעשה, וכאשר אין צריך תורת מעשה, אין צריך כוונה, וזה הטעם שחייב בחלבים ועריות אע"פ שאינו מתכוין למעשה, שכיון שגופו מקבל הנאה מעצם האיסור, א"כ קבלת ההנאה בגופו נחשבת כהשתמשות בחפץ, וכיון שאין צריך בזה לתורת מעשה, ממילא לא צריך שיתכוין לכך.

ביאור מחלוקת אביי ורבא

ולפי זה מבוארת היטב מחלוקת אביי ורבא האם ריחא מילתא, שענין הריח הוא מצד חלקים קטנים של גוף האיסור שאינם נראים לעין, ומתפזרים באויר ומחמתם נובע הריח, שדעת אביי שחלקים קטנים אלו נחשבים כהאיסור עצמו, וכאשר הריח נכנס לגופו ונהנה ממנו, נחשב שגופו קיבל הנאה מן האיסור עצמו, וממילא נחשב שמשתמש בחפץ, ואינו חייב מצד מעשיו, ולכן חייב על הנאה זו אע"פ שאינו מתכוין, כיון שאין צריך בזה תורת מעשה, וזה הביאור במה שכתב הרמב"ן שלאביי שריחא מילתא חייב מפני שנחשב כשותה, שכוונתו שנחשב שההנאה של החפץ נכנסת לגופו, וכיון שגופו קיבל הנאה מגוף החפץ, חייב אף בלא תורת מעשה, ולכן לאביי בבת תיהא חייב אע"פ שאינו מתכוין.

אך רבא שסובר שריחא לאו מילתא, א"כ חלקי הריח אינם חשובים כהאיסור עצמו, וכשנהנה מן הריח אין זה נחשב שגופו מקבל הנאה מגוף החפץ, ולכן צריך תורת מעשה, והיינו שאם מתכוין להנות מריחו של האיסור, א"כ נחשב שעושה מעשה של השתמשות בחפץ, אך אם אינו מתכוין להנות מריחו של החפץ, א"כ אין לזה תורת מעשה של השתמשות בחפץ, ולכן אינו בגדר הנאה שאסרה תורה, אלא זה רק בגדר קורת רוח מן האיסור, ולכן לרבא מותר להריח בבת תיהא.

ה. ביאור התוספות בשיטת רבא

פתיחה

לעיל נתבאר טעמו של אביי הסובר שריחא מילתא, שכיון שמריח את היין בחוזק ונכנס לגופו, לכן נחשב ששותה את היין, ויש לדון בטעמו של רבא הסובר שריחא לאו מילתא ומתיר להריח את היין, מהי סברתו, ויש לדון בזה משני צדדים, ראשית במה הוא חולק על סברת אביי המחשיב את הריח כשתיה, ועוד צריך לבאר שאף אם נאמר שלדעת רבא אין פעולת הריח נידונית כשתיית היין, מכל מקום קשה מדוע אין בזה איסור מצד ההנאה, שמחלוקתם היא ביין נסך שהוא אסור בהנאה, והרי כשמריח את היין הוא נהנה מריחו הטוב, ולכאורה יש בזה איסור הנאה.

תימה מדוע לרבא אין איסור הנאה בריח

כפי שנתבאר לשיטת רבא מותר להריח את היין נסך משום שסובר ריחא לאו מילתא, אמנם הראשונים [להלן יובאו דבריהם בפרטות] הקשו כיצד מותר להריח את היין ולהנות מריחו, והרי מצינו בשתי סוגיות שדבר שאסור בהנאה אסור להריחו, כיון שכאשר מריחו נחשב שנהנה ממנו, שבגמרא (לעיל יב.) מבואר שהדס וורד של עבודה זרה אסור להריחם, והיינו שכיון שעבודה זרה אסורה בהנאה, מפני כן אסור להנות מריחה.

וכן מבואר במסכתין (כה:) בסוגיא של הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו, שאביי רבא נחלקו בהרחת בשמים של עבודה זרה, או בהרחת הקטורת, שלדעת רבא אפילו שאינו מתכוין להנות מהריח, אסור להריחו, כיון שיכול להמנע מכך[כא], וא"כ מבואר שלשיטת רבא יש איסור להריח איסור אפילו שאינו מתכוין להנות ממנו.

ולפי"ז יש לתמוה בטעמו של רבא הסובר שמותר להריח בבת תיהא, שכיון שמדובר ביין נסך שהוא אסור בהנאה, ראוי לאסור להריחו, כיון שנהנה מריחו, וכפי שנתבאר יש איסור להריח איסורי הנאה.

טז. עיין עוד בדבריו בפסחים (מלחמות ה' עו:) שהוסיף לפרש 'אבל התם טועם הריח ובולעו כטועם איסור ממש הוא, שפעמים שהריח כגון זה משביעו, ופעמים משכרו'.

יז. רשב"א (ד"ה אמר), ריטב"א (ד"ה רבא) וחידושי הר"ן (ד"ה אמר).

יח. לכאורה נראה מדבריהם שרק אם מריח ע"י פיו נחשב שטועם ממשו של האיסור, אך אם מריח באפו אין זה נחשב כטעימת האיסור, אכן בר"ן על הרי"ף (ד"ה ריחא) מבואר שאין זה מוסכם שמדובר שמריח ע"י פיו, שרק רבינו חננאל פירש כן, אך אחרים פירשו שבבת תיהא מדובר שמריח ע"י אפו [כפי שנתבאר למעלה מהרמב"ן], וצריך לפרש שכוונת הר"ן שבפיו יותר פשוט שנחשב שטועם את האיסור ממש, אכן אף באפו הדין כן, וכן מבואר במאירי (ד"ה ריח) שכתב שכאשר מריח ע"י פיו מרגיש יותר את טעם היין וכן דרך הבקיאים, אך מכל מקום פירש שאף כשמריח ע"י אפו יש איסור.

וכן מוכרח ברמב"ן שכתב בפסחים (מלחמות ה' עו:) בביאור הסוגיא 'בת תיהא נקב הוא שנוקבין במקופת החבית ומניחין פיהם על פי הנקב ושואבין ריחו של יין, וכו' אביי סבר ריחא דקליט בפומיה כטעמא', ומשמע לכאורה שמדובר בסוגיא זו דווקא שמריח בפיו, אכן קודם לכן הרמב"ן כתב בביאור הטעם שבת תיהא דומה לפת חמה וחבית פתוחה 'שהרי זה מכוין חוטמו כנגד קלוחו של ריח וקולט את כולו', ומפורש שמדובר אף כשמריח בחוטמו ולא רק בפיו.

אמנם באמונת שמואל (שו"ת סי' מה השני) כתב בביאור שיטת התוספות (ד"ה אביי) שרק כאשר מריח בפיו נחשב כשתיה, אך אם מריח בחוטמו אינו בגדר שתיה, אלא נחשב רק כהנאה, וזהו טעמם של התוספות שהתירו לזלף יין של תרומה, כיון שמריחו באפו אינו בגדר שתיה, אלא רק בגדר הנאה, ותרומה מותרת בהנאה. אמנם דבריו צריכים עיון, שבתוספות לעיל (יב: ד"ה אלא) מפורש שאף בחוטמו נחשב כשתיה, שבתחלה ביארו את שיטת רבא שבבת תיהא מותר להריח את היין, 'התם ליכא הנאה כי אדרבה חוזק היין נכנס בחוטמו ומזיקו, וטעם האוסר לאו משום הנאת הריח אלא משום דחשיב ליה כשתיה שהריח נכנס בגופו והוא חזק ביותר', ומפורש שמחלוקת אביי ורבא היא באופן שמריח בחוטמו, ומכל מקום לאביי ריח זה נחשב כשתיה.

יט. הריב"ש (שו"ת סי' רפח) הביא שהערוך ורבינו חננאל פירשו שמריח את היין ע"י פיו, וכתב שיש ללמוד מסוגיא זו לשאר איסורים שכאשר מכניס את גוף האיסור בפיו וטועמו, יש בזה איסור ואע"פ שאינו בולעו, שהרי מבואר שלרבא רק מפני שריחא לאו מילתא מותר לטעום את ריח היין בפיו, ומשמע שלגבי גוף האיסור יש איסור כשטועמו בפיו ואפילו שאינו בולעו.

כ. יסוד זה מבואר אף בחידושיו בנדרים (ס"י יא), אכן בדבריו שם לא ביאר את הדמיון בין דין ריחא מילתא שנחשב כשותה, לדין חלבים ועריות, אלא ביאר בשיטת רבא שיש חילוק בין דבר שעומד לריח לדבר שאינו עומד לריח, וכפי שיתבאר להלן. ועיין עוד בספר הזכרון לגר"ח שמואלביץ (עמ' תכו) נדפסו שיעורי ר' שמעון על נדרים מכתיבתו של הגר"ח שמואלביץ, ושם גם כן כתב את הדברים המבוארים למעלה בביאור הדמיון של חלבים ועריות לריחא מילתא בשיטת אביי.

כא. בלישנא קמא העמידו כך את מחלוקת אביי ורבא, והיינו באופן שאפשר לו להמנע מההנאה ואינו נמנע, אך מכל מקום אינו מתכוין להנות, ובלישנא בתרא אמרו שרבא מודה שלשיטת רבי שמעון מותר להנות כיון שאינו מתכוין, והעמידו את מחלוקתם באופן שאי אפשר לו להמנע מן ההנאה, אך מתכוין להנות, ולפי שיטת רבי שמעון ודאי יש בזה איסור כיון שמתכוין להנות, ומחלוקתם היא לפי שיטת רבי יהודה הסובר שאף כשאינו מתכוין יש איסור, שדעת אביי שכיון שלרבי יהודה אין חשיבות לכוונה, לכן אף אם מתכוין להנות מותר, כיון שאי אפשר להמנע מן ההנאה, אך לדעת רבא רק לחומרא רבי יהודה אינו הולך אחר הכוונה, ואוסר אפילו כשאין מתכוין, אך אין זה מועיל לקולא להתיר כשמתכוין להנאה.

בבת תיהא אין נהנה מריח היין

ובראשונים מבוארים כמה דרכים ביישוב קושיא זו, ובתחלה תתבאר שיטת התוספות בזה, שהתוספות (לעיל יב: ד"ה אלא) כתבו[כב] שבבת תיהא מותר להריח כיון שאין הנאה בריח זה, שהריח נכנס לגופו בחוזק ומזיקו, אך בוורד והדס של עבודה זרה, וכן בקטורת, נהנה מהריח של האיסור.

אוצר החכמה
ולפי"ז (ע"ז סו: ד"ה אביי) כתבו שודאי שיש לאסור זילוף של יין נסך, שבזילוף יין נסך אין מריח את היין בחוזק, וא"כ נהנה מריחו, וכן מבואר במסכתין (כ:) שריח הזילוף יש לו גדר של הנאה, וממילא אסור לזלף יין נסך, כיון שיין נסך אסור בהנאה.

מפני שריח היין מזיקו אינו נחשב כשותה

והנה בסברא זו מבואר היטב הטעם שלרבא אין איסור בהרחת היין מצד האיסור הנאה שיש בו, כיון שאינו נהנה בריח זה, אכן לעיל נתבאר מן התוספות שאביי שאוסר להריח את היין נסך, אינו מצד ההנאה שיש בזה, אלא משום שסובר שהרחת היין נחשבת כשתייתו, ודבר זה אסור מצד האיסור אכילה שיש ביין נסך, וא"כ עדיין יש לדון מדוע לרבא אין הרחת היין נאסרת מדין זה.

ובתוספות (שם) מבואר שהרגישו בכך, וכתבו 'וטעמא דרבא דלא חשיב ליה כשותה לפי שהריח נכנס בפניו ומזיקו והקלקול רבה על התקון', ובפשטות משמע מלשונם שהטעם שלרבא אין הרחת היין נידונית כשתייתו, משום שריח זה מזיקו, וריח שמזיק אינו נחשב כשתיה.

תימה מדוע לרבא ריחא מותר כשאינו מזיקו

ובמהרש"א ובאמונת שמואל (סי' מה השני) מבואר שהבינו כך את התוספות, שלרבא מפני שהריח מזיק לו, אין נחשב כשותה, אך המהרש"א תמה שרבא הביא סיוע לשיטתו ממה ששנינו שתנור שהוסק ע"י כמון של תרומה, הפת שנאפית בו מותרת כיון שיש בה רק ריח של תרומה, ולא טעם, והרי באופן זה רבא מודה שהריח נחשב כשתיה, כיון שריח הכמון אינו מזיקו, וא"כ אף לשיטת רבא ראוי לאסור ריח זה, וקשה כיצד רבא הביא ראיה לשיטתו מדין זה.

אוצר החכמה 19/06/2018

ועוד הקשה מהמשך הסוגיא שרב מרי תלה את מחלוקת אביי ורבא במחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה ברודה פת ומניחה על גבי חבית יין של תרומה, שלרבי מאיר הפת אסורה מחמת ריח היין, ולרבי יהודה הפת מותרת, ומבואר שלרבי מאיר ריחא מילתא, אך לרבי יהודה ריחא לאו מילתא, והסיקו בגמרא שלרבא ודאי תנאי היא, והיינו שרבא אינו יכול להעמיד את שיטתו כדעת רבי מאיר הסובר שהפת אסורה, כיון שבהכרח הוא סובר שריחא מילתא. אך יש לדון שלפי מה שהסבירו התוספות שטעמו של רבא שאינו נחשב כשותה מפני שהריח מזיקו, לפי"ז קשה שאין סתירה כלל מדברי רבי מאיר לשיטת רבא, כיון שריח היין שנכנס לפת אינו מזיקו אלא נהנה ממנו[כג], ובאופן זה אף רבא מודה שריחא מילתא, וכבר הקשה קושיא זו המהרי"ק (סי' קלג ד"ה עוד אשאלך).

רבא סובר אף כלוי שריחא מותר אפילו כשאינו מזיקו

והמהרש"א תירץ שאכן לדעת רבא גופיה ריחא מותר אף באופן שאין הריח מזיקו, ומה שכתבו התוספות טעם זה שמפני שמזיקו אינו נחשב כשותה, זהו על פי המשך דבריהם (ד"ה רבא) שהקשו סתירה בהכרעת נידון זה האם ריחא מילתא, שמצד אחד ראוי להכריע כשיטת רבא, שהלכה כמותו נגד אביי, ומצד שני מצינו במסכתין (עו:) שרב ולוי נחלקו האם ריחא מילתא, ודעת רב שריחא מילתא ולכן בשר שחוטה שנצלה יחד עם בשר נבילה נאסר מריחו, ויש ראיות בסוגיא שם לפסוק כמותו שריחא מילתא, וזה סתירה למה שפוסקים כרבא. והתוספות תירצו, שיש לומר שאף רבא מודה לדברי רב, שדברי רבא שריחא לאו מילתא הם רק בדין בת תיהא שהריח מזיק, אך בנידון של רב שבשר השחוטה מתפטם מריח הנבילה, רבא מודה שריחא מילתא, כיון שאין הריח מזיקו.

ועל פי זה התוספות בתחלה פירשו את סברת רבא שהטעם שבבת תיהא אינו נחשב כשותה, משום שהריח שנכנס לגופו בחוזק ומזיקו, ולכן רבא יכול לסבור כרב, ומה שמבואר במהלך הסוגיא שלדעת רבא ריחא לאו מילתא אף כשאין הריח מזיקו [כפי שהביא סיוע לשיטתו מכמון של תרומה, ורב מרי תלה את מחלוקתו בדין פת שעל גבי חבית של יין], משום שרבא מפרש דבריו אף לפי שיטת לוי הסובר שריחא לאו מילתא כלל[כד], ואפילו כאשר אינו מזיקו[כה].

מחלוקת אביי ורבא האם ריחא אסור מדאורייתא

והכרתי פלתי (סי' קח פלתי סק"ז ד"ה וליישב) הביא את קושיית המהרש"א על רבא שהביא ראיה מכמון של תרומה, והוסיף להקשות בעיקר הטעם שכתבו התוספות שאע"פ שבריחא נחשב כשותה, מכל מקום לרבא יש היתר בבת תיהא משום שריח היין מזיקו, וקשה מה מועיל שהיין מזיקו, וכי אפשר להתיר איסור דאורייתא של ריח מפני שיש לו בזה היזק.

וביאר שמחלוקת אביי ורבא היא האם ריחא מילתא מדאורייתא או מדרבנן, שיש לומר שאף רבא מודה שריחא מילתא, אלא שדעת אביי שריחא מילתא מדאורייתא, אך דעת רבא שריחא מילתא רק מדרבנן. ולכן לרבא יש היתר להריח את היין כאשר מזיקו, שכיון שהאיסור הוא רק מדרבנן יש להתירו כאשר יש לו היזק, שחכמים לא גזרו במקום היזק, אך אביי סובר שריחא מילתא מדאורייתא, ולכן יש איסור אף כשהריח מזיקו, שבמקום איסור תורה אין להתיר מחמת היזק.

ולפי זה ביאר את דברי רבא שהביא ראיה מכמון של תרומה, שהרי בזה אין ריח היין מזיקו, ולכאורה קשה שאין להתיר את האיסור דרבנן של ריחא, אלא יש לומר שכמון של תרומה אין איסורו מדאורייתא אלא רק מדרבנן, שמדאורייתא תרומה נוהגת רק בדגן תירוש ויצהר, ומפני כן יש להתיר את ריחו, שדבר זה נחשב כתרי דרבנן, שאיסור הריח דרבנן, ואיסור התרומה דרבנן, ולכן הדבר מותר, אך לדעת אביי שעיקר איסור ריחא מדאורייתא, אין להתיר אפילו בכמון של תרומה שהוא מדרבנן[כו].

לרבא הריח מותר אפילו שנהנה ממנו

והחתם סופר (ד"ה בת תיהא) פירש כעין דרכו של המהרש"א, שביאר שדעת רבא שאף כאשר אין הריח מזיקו ריחא לאו מילתא, שבהכרח אין טעמו של רבא מפני שהיין מזיקו, שהרי סברא זו לא הוזכרה כלל בדברי רבא, ולשיטתו לעולם אין איסור בריח. אך אנו פוסקים כרבא ולא מטעמו, שהרי אנו פוסקים הלכה כרב בדין פיטום שריחא מילתא, ובהכרח אנו צריכים לחלק ולומר שבבת תיהא מותר מפני שהריח מזיקו, ולכן רק באופן זה אנו נוקטים שריחא לאו מילתא, וזה הביאור במה שכתבו התוספות שבבת תיהא אינו נחשב כשותה, משום שהריח מזיקו[כז], אמנם דעת רבא עצמו אינה כן, אלא שאפילו כאשר נהנה מן הריח, ריחא לאו מילתא, ולכן רבא הביא סיוע לדבריו מפת שאפאה בתנור שהוסק בכמון של תרומה, וכן מפני זה רב מרי תלה את מחלוקת רבא ואביי במחלוקת התנאים בדין פת שהניחה על גבי חבית של יין.

ולפי דרכו עולה שלשיטת רבא אפילו ריח שאינו מזיקו אלא נהנה ממנו מותר, אמנם צריך לבאר את הטעם בזה, שהרי התוספות ביארו רק שמפני שמזיקו אינו נחשב כשותה, אך אינו מבואר מדוע כאשר אינו מזיקו אינו נחשב כשותה, וביאר החתם סופר שטעמו של רבא משום שסובר דריחא לאו מילתא, והיינו שסובר שאין חשיבות לריח של האיסור כממשו, ולכן אין לדון את המריח איסור כשותה.

מחלוקת האם יש בריח היתר של שתיה גסה

אבן לפי מה שאנו נוקטים שריחא מילתא כרב, וטעם ההיתר משום שהיין מזיקו, צריך לבאר מה הסברא בזה שמפני שהיין מזיקו מותר להריחו, וכן מדוע אביי חולק על היתר זה. וביאר החתם סופר על פי דברי התוספות לעיל (יב: ד"ה אלא) שכתבו שטעמו של אביי שאסר להריח בבת תיהא משום שנחשב כשותה, וביארו שאין לומר שמפני שריח היין מזיקו יחשב כשתיה גסה, ויש להתיר שתיה גסה באיסורי הנאה, שיש לומר שכיון שאם היה שותה

כב. התוספות בתחלת דבריהם פתחו בשיטת רבינו תם, אך כתבו דבריו בקצרה, ולהלן תתבאר בהרחבה שיטתו.

כג. המהרש"א הכריח כן, שאין לומר שטעם היין פוגם ומקלקל את הפת, שהרי בפסחים (עו:) הקשו על רב הסובר שריחא מילתא מדברי רבי יהודה שאינו אוסר את הפת, ואם נאמר שהריח של היין אינו משביח את הפת, א"כ היה לו לרב לדחות ולומר שסברת רבי יהודה מפני שאין היין משביח את הפת, ולא משום שריחא לאו מילתא.

כד. המהרש"א הכריח כן, שהרי התוספות פירשו שאביי יכול לסבור כלוי הסובר שריחא לאו מילתא, שיכול לחלק שרק כאשר מריח את היין בעצמו ריחא מילתא, אך אם הריח בלוע בדבר אחר אין בו איסור, ולכן אין איסור בבשר שחוטה שבלע את הריח של הנבילה, אמנם לפי"ז תמוה שרבא הקשה על אביי מפת שקיבלה טעם מכמון של תרומה, שמבואר שאינה נאסרת, אך קשה שבאופן זה אינו בולע את הריח מן האיסור עצמו, אלא הריח בלוע בדבר אחר, ואף אביי מודה באופן זה שריחא לאו מילתא, ובהכרח צריך לומר שאביי פירש דבריו אף לפי שיטת רב שריחא מילתא לגמרי אע"פ שהוא בלוע בדבר אחר, ולכן הקשה עליו רבא, וכן יש לפרש בשיטת רבא, שבגמרא פירשו דבריו אף לשיטת לוי שריחא לאו מילתא כלל.

כה. ויש להעיר שלפי זה רבא שהקשה על אביי מכמון של תרומה, היה לו להקשות כן לשיטתו שמודה לסברת רב שבאופן שהריח משביח נחשב כשותה. ועוד יש להעיר על דרכו, שלפי זה לא נתבאר בתוספות הטעם שלרבא לשיטת לוי ריחא לאו מילתא כלל, שצריך ביאור מדוע אינו נחשב כשותה, והרי לשיטת לוי אף אם נהנה מהריח ואינו מזיקו אינו כשתיה.

כו. אמנם לפי דרכו עדיין קשה הקושיא השניה של המהרש"א במה שרב מרי תלה את מחלוקת אביי ורבא במחלוקת רבי יהודה ורבי מאיר במניח פת על גבי חבית של יין תרומה, וקשה שתרומת יין היא מדאורייתא, ואינו מובן מדוע לדעת רבא לא יהיה בזה איסור של ריחא.

כז. אמנם יש להעיר על דבריו שזה דוחק גדול בלשון התוספות שכתבו 'וטעמא דרבא דלא חשיב ליה כשותה לפי שהריח נכנס בפניו ומזיקו', ומשמע שהתוספות באו לפרש את טעמו של רבא עצמו, וכן כתבו (ד"ה רבא) 'רבא נמי דהכא אמר לך אנא דאמרי אפילו כרב דאמר התם ריחא מילתא היא דשאני הכא שהריח מזיק לו לפי שנכנס בגופו', וצ"ע.

את היין בעצמו היה איסור, כיון ששתיית היין עצמו אינה שתיה גסה, לכן אף להריחו אסור.

ולפי"ז יש לבאר את הדעה החולקת על אביי, שיש לומר שאין לדון את המריח כאילו שותה את היין עצמו, אלא שדנים על הריח בפני עצמו, וכיון שהריח מזיקו, א"כ דבר זה נחשב כשתיה גסה, ולכן מותר להריח את היין.

המריח אינו כשותה כיון שהריח אינו נחשב כהאיסור

והנה כל מה שנתבאר עד עתה בטעמם של התוספות, זה על פי הבנת המהרש"א בתוספות שמה שכתבו בטעמו של רבא שהתיר ריחא שריח היין מזיקו, סברא זו באה לבאר מדוע כשמריח בבת תיהא אין זה נחשב כשותה יין נסך, אכן מצינו דרך אחרת בזה במהר"ם, שביאר שסברא זו שהריח מזיקו אינה באה לבאר מדוע אינו נחשב כשותה, אלא מדוע אינו נחשב כנהנה, שכפי שנתבאר לעיל בהרחת יין נסך יש לדון מצד שני איסורים, שיש בזה איסור הנאה, וכן יש איסור אכילה, והתוספות ביארו שלאביי אסור להריח את היין מצד האיסור אכילה כיון שנחשב כשותה, ולדעת רבא שמתיר, יש לדון מדוע אין איסור אכילה מחמת שנחשב כשותה, וכן מדוע אין איסור הנאה מחמת שנהנה מן הריח.

אוצר התכמים

וביאר המהר"ם שהסברא שכתבו שריח היין מזיקו היא בכדי לבאר שמפני כן אין איסור הנאה כשמריח את היין, כיון שאינו נהנה מריחו, אלא אדרבא מצטער ממנו שהוא מזיקו, אך אין בזה טעם מדוע אינו נחשב כשותה, שאילו היה נחשב כאילו שותה את היין בעצמו, א"כ יש לאסור אע"פ שמזיקו, שאסור לשתות יין נסך אף אם מזיקו, אלא הטעם שאינו נחשב כשותה, משום שלדעת רבא ריחא לאו מילתא, ואין הריח נידון כיין עצמו, ולכן אע"פ שבולעו אין נחשב ששותה את היין, ובזה תלויה מחלוקתו עם אביי, שאביי הסובר שריחא מילתא, מחשיב את ריח היין כיין בעצמו, ולכן כשבולע את ריח היין, נחשב ששותה את היין, ולכן אסור אע"פ שמזיקו[כח]. וכן ביאר היד יהודה (סי' קח סק"ג ד"ה אבל).

ולפי"ז מיושבת תמיהת המהרש"א מדוע לשיטת רבא אין איסור בריח הכמון של תרומה שנבלע בפת, והרי אין ריחו מזיק, שכפי שנתבאר סברא זו שהריח מזיקו נצרכת רק בכדי לבאר מדוע אין לאסור מצד האיסור הנאה, שכיון שמצטער ממנו אין איסור הנאה, אכן בכמון של תרומה אין איסור הנאה כלל, שתרומה אסורה רק באכילה, וכפי שנתבאר לדעת רבא לעולם אין בריח איסור אכילה, כיון שריחא לאו מילתא, ואין הריח נידון כהאיסור עצמו, ולכן לרבא ראוי להתיר בכמון של תרומה, שהריח אינו נחשב כאכילה[כט].

ו. ביאורי הראשונים בשיטת רבא

מחלוקת אביי ורבא האם נחשב שמתכוין להנות מהריח

הנה נתבאר בהרחבה שיטת התוספות בביאור טעמו של רבא מדוע אין איסור הנאה בריח, ומצינו דרך נוספת בראשונים בביאור טעמו של רבא, ומחלוקתו עם אביי, שהבעל המאור (עו:) ביאר שטעמו של רבא שהתיר בבת תיהא משום שנחשב שאינו מתכוין להנות מן הריח, שאע"פ שבודאי כוונתו להריח, שהרי לכך עשוי הבת תיהא להריח האם היין הוא טוב, מכל מקום הוא מתכוין רק לבודקו, ואינו מתכוין להנות ממנו, ולכן אין בזה איסור, אך בזילוף של יין נסך, כיון שמתכוין להנות מריחו הטוב של היין, אף רבא מודה שיש איסור.

וטעמו של אביי האוסר, משום שסובר שבבת תיהא נחשב שמתכוין להנות מריח היין, שאע"פ שעיקר כוונתו לבדוק את היין, מכל מקום כיון שמהנאת ריחו ניכר טוב טעמו, נחשב שבפעולת הבדיקה מתכוין להנאתו.

אמנם הרמב"ן (מלחמות ה' שם) תמה על בעל המאור, שלפי דרכו יוצא שעיקר מחלוקת אביי ורבא היא האם כשמריח את הבת תיהא נחשב שמתכוין לריח, שלרבא נחשב שאינו מתכוין, ולאביי נחשב שמתכוין, וזה תימה שמדבריהם משמע שמחלוקתם היא האם ריחא מילתא, ולא משמע שנחלקו האם נחשב כמתכוין.

ועוד תמה על דבריו, שלפי זה תמוה שרבא הביא ראיה לשיטתו מפת שאפאה בתנור שהסיקו בכמון של תרומה, וקשה מהי ראייתו של רבא מדין זה שריחא לאו מילתא, והרי באופן זה אף אביי מודה שריחא לאו מילתא, כיון שאינו מתכוין להנות מן הריח, ורק בבת תיהא שמתכוין להנות מן הריח אסור.

לרבא אסור להריח רק דבר שעומד לריחו

ומפני כן הרמב"ן (ע"ז סו: ד"ה אביי) פירש בדרך אחרת את שיטת רבא, שלעיל נתבאר שיש להקשות על שיטתו ממה שמצינו שאסור להריח את הקטורת אע"פ שאינו מתכוין לכך, וכן אסור להריח וורד של עבודה זרה, וביאר הרמב"ן שיש חילוק בין דבר העומד לריח, לדבר שאינו עומד לריח, שדווקא בדבר העומד לריח כשמריחו יש איסור הנאה, ולכן בקטורת ובוורד של עבודה זרה שהם עומדים לריח, כשמריחם יש איסור, אך בת תיהא, כיון שאין היין עומד לריחו אלא לשתיתו, סובר רבא שאין איסור להריחו, וכן פירשו הרשב"א והריטב"א (שם ד"ה רבא).

שני גדרים של איסור הנאה בריח

הגר"ש שקאפ (נדרים סי' יא ד"ה ונ"ל) ביאר את החילוק בין דבר העומד לריח לבין דבר שאינו עומד לריח, שיש שני אופנים של איסורי הנאה: א. אופן שהאיסור עצמו נכנס לגופו, וכגון בהנאה של אכילה, ולכן קבלת ההנאה עצמה יש בה איסור, ואפילו שאינו עושה מעשה כלל, ב. באופן שעצם קבלת ההנאה אין בה איסור, כיון שאין נהנה מגוף האיסור, אלא האיסור משום שע"י נטילת ההנאה נחשב שמשתמש בגוף החפץ, ואיסור זה הוא רק כאשר מתכוין לעשות פעולה מסוימת בכדי להנות מן החפץ, ופעולה זו נחשבת כהשתמשות בגוף החפץ, ופעולה זו צריך שיהיה לה תורת מעשה, והיינו שיתכוין לכך.

ולפי"ז ביאר שבדבר שעומד לריחו אף רבא מודה שהריח נידון כגוף האיסור, כיון שלכך הוא עומד, ומפני כן כשמריחו העונג וההנאה מהריח זה גוף האיסור בעצמו, וא"כ נחשב שנכנס לגופו האיסור עצמו, ודבר זה דומה לאכילה, ולכן אסור להנות אע"פ שאינו מתכוין, כיון שעובר את האיסור ממילא, ואין צריך תורת מעשה, וזה הטעם שיש איסור להריח בקטורת אע"פ שאינו מתכוין, שכיון שהקטורת עומדת לריחה, א"כ ריחה הוא גוף האיסור, וכשמריח נחשב שגופו קולט את האיסור עצמו, וכן בוורד של עבודה זרה כיון שעומד לריח, א"כ הריח נחשב כגוף האיסור, וכשמריחו הוא מקבל הנאה מן האיסור עצמו, ולכן יש איסור אע"פ שאינו מתכוין.

אך בבת תיהא שאין היין עומד לריחו אלא לשתייתו, א"כ כשמריחו ונהנה מן הריח, אין הריח נחשב כגוף האיסור, וקבלת הנאה זו עצמה אין בה איסור, והאיסור הוא רק מפני שנחשב שמשתמש בגוף החפץ לצרכו, ודבר זה הוא רק כשעושה מעשה בכוונה, שבזה נחשב שמשתמש בחפץ לצרכו, אך אם אינו מתכוין לכך, אין זה נחשב שעושה מעשה השתמשות בחפץ, וזה טעמו של רבא שמתיר להריח בבת תיהא.

תימה מדוע התירו ביין נסך להנות שלא כדרך הנאתו

והתוספות (יב: ד"ה אלא) הביאו מרבינו תם את החילוק של הרמב"ן שהטעם שבוורד והדס רבא מודה שיש איסור להריח מכיון שעומדים לריח, אך הקשו שאין לומר שבבת תיהא מותר כיון שאין היין עומד להריח, שלפי"ז עיקר ההיתר הוא מדין שלא כדרך הנאתם, שאין דרך הנאתו של היין בריחו אלא בשתיתו, וכפי שמצינו בגמרא (כד:) שהמניח חלב של איסורי הנאה על גבי מכתו אינו לוקה, כיון שאין זו דרך הנאתו, אך התוספות הוכיחו שיש איסור בעבודה זרה להנות אף שלא כדרך הנאתה, והסתפקו האם איסור זה מדאורייתא ולוקה עליו, או שמא אין איסור מדאורייתא אלא רק מדרבנן, אך מכל מקום כיון שיש איסור להנות מעבודה זרה אף שלא כדרך הנאתה, א"כ קשה מדוע לרבא מותר להריח בבת תיהא, והרי אסור להנות מריח של יין נסך, אע"פ שאינו עומד לכך ואין זה דרך הנאתו.

כח. עיין ברמב"ן (ד"ה אביי) שלאחר שביאר את טעמם של אביי ורבא כתב כעין דרך זו, שכתב 'ואפשר דליכא הנאה דריח בבת תיהא כלל, אלא מצטער נמי מחוזק היין, ולא דמו לזילוף שאדם נהנה ממנו, אבל זה אין איסורו אלא מפני שהוא כטועם ממשו', ומבואר בדבריו שהטעם שאין בזה איסור הנאה, משום שמצטער מחוזק הריח, ובסוף דבריו ביאר שאין זה שייך לעיקר הנידון במחלוקת אביי ורבא, שמחלוקתם האם ריחא מילתא ונחשב כטועם ממשו ושותהו.

כט. אמנם המהר"ם העיר על דרך זו, שהתוספות (ד"ה רבא) כתבו שרבא יכול לסבור אף כדעת רב האוסר לצלות יחד בשר שחוטה עם בשר נבילה, מחמת הריח של הנבילה שנבלע בשחוטה, וביארו שרבא סובר שרק בבת תיהא ריחא מותר משום שהריח מזיקו, אך בריח של נבילה שנבלע בשחוטה שאין הריח מזיקו יש איסור. וקשה שבנבילה אין איסור הנאה אלא רק איסור אכילה, ומשמע א"כ מהתוספות שכאשר אין הריח מזיקו, הריח נחשב כאכילה, וזה שלא כפי מה שנתבאר שלרבא אין הריח נחשב כאכילה כלל, והסברא שמזיקו היא רק בכדי לבאר הטעם שאין איסור הנאה. ותירץ שבאופן זה שריח הנבילה נכנס בשחוטה ומפטם אותה, רבא מודה שכאשר אוכל את הבשר שחוטה נחשב שאוכל את האיסור מחמת ריחו.

ויש להעיר על דרכו, שבתוספות (ד"ה רבא) מבואר שרבא מודה למה שאמר ריש לקיש שפת חמה וחבית פתוחה לדעת הכל ריחא מילתא, והרי מדובר ביין של תרומה שאין בו איסור הנאה אלא רק איסור אכילה, וצריך ביאור מדוע לרבא יהיה איסור באכילת פת זו, והרי לשיטתו בריחא לא שייך איסור אכילה, וצריך לומר שאף באופן זה רבא מודה שיש ריח מרובה ונחשב כאכילה.

ועוד יש להעיר על דרכו שלפי"ז כאשר התוספות ביארו את הטעם שרבא מודה לדין פיטום, לא היה לתוספות להזכיר כלל סברא זו שבבת תיהא ריח היין מזיקו, כיון שאין זה עיקר החילוק בין יין נסך לפיטום של נבילה, שעיקר החילוק בינהם האם נחשב כאוכל את האיסור, וצ"ע.

ל. שורש הספק של התוספות, שבפסחים (כד:) מבואר שבדברים שלא מוזכר בהם לשון אכילה

וקושיא זו קשה ביותר בשיטת הרמב"ן, שהרי כתב בקידושין (נו: ד"ה הא דתנן) שבכל איסורי הנאה יש איסור מדרבנן להנות שלא כדרך הנאתם, וקשה מה היא סברתו של הרמב"ן להתיר להריח ביין מפני שאינו עומד לכן.

ביאור הטעם שבריח אין איסור שלא כדרך הנאתו

ולפי דרכו של ר' שמעון שקאפ בביאור שיטת הרמב"ן מיושבת קושיית התוספות, שטעם ההיתר להריח את היין כשאינו עומד לריחו, אינו משום שנחשב שנהנה מהעבודה זרה שלא בדרך הנאתה, אלא שכיון שאין היין עומד לריחו, א"כ הריח אינו נחשב כחלק מגוף האיסור, ומפני כן כשנהנה ממנו אין נחשב שגופו קולט את הדבר האסור, ולכן אין איסור כשאינו מתכוין, ורק באופן שגופו נהנה מן האיסור עצמו, וכגון באופן שהניח חלב על גבי מכתו, בזה יש איסור אע"פ שאינו כדרך הנאתו[לא].

וכעין דרך זו ביאר היד יהודה (סי' קח ס"ק כח עמ' קיח טור ד) בשיטת הראב"ד (השגות על בעל המאור פסחים עו: אות ב), שבדבריו מבואר שכיון שהיין אינו עומד לריחו א"כ הנאת הריח אינה נחשבת כלום, ומשמע שמותר להריח אפילו שמתכוין להריח. והיד יהודה ביאר סברתו, שבמסכתין (כו.) מבואר שמותר להנות מצילו של היכל כיון שעשוי לתוכו ואינו עשוי לצילו, ומבואר שכיון שאינו עשוי לכך, מותר אפילו לכתחילה, ויש לבאר שהאיסור להנות שלא כדרך הנאתו הוא רק כשנהנה מהדבר האסור בעצמו, וכגון שמניח חלב על גבי מכתו, אך באופן שאינו נהנה מן החפץ האסור בעצמו, וכגון שנהנה מן הצל של ההיכל, באופן זה כיון שאינו דרך הנאתו, אינו נחשב לכלום, ומדין שלא כדרך הנאתו מותר אפילו לכתחילה.

מותר להריח את היין מפני שאינו מתכוין

והנה כפי שנתבאר התוספות הביאו מרבינו תם דרך זו שבוורד של ע"ז אף רבא מודה שיש איסור להריח כיון שהוורד עומד לכך, ובפשטות משמע מהתוספות שמטעם זה בבת תיהא אין איסור בריח כיון שאין היין עומד לכך, ותוספות כתבו סברא זו כיישוב לקושייתם מה החילוק בין וורד שיש איסור בריח, לבת תיהא שאין איסור בריח, אמנם התוספות לא כתבו בפירוש שלדעת רבינו תם טעם ההיתר בבת תיהא מפני שאין היין עומד לריחו, אלא רק תמהו על טעם זה שאין להתיר ביין נסך מדין שלא כדרך הנאתו[לב].

ובספר הישר (סי' תשל) מובאת שיטת רבינו תם בתוספת ביאור, שבתחלה ביאר שבקטורת יש איסור להנות מהריח משום שעומד לריח, ולאחר מכן ביאר שטעמו של רבא שהתיר בבת תיהא מפני שאינו מתכוין להנאת הריח, שרק מתכוין לבדוק אם היין החמיץ, אך אביי שאסר משום שסובר שכיון שמתכוין להריח, אע"פ שאינו מתכוין להנאתו יש בדבר זה איסור.

אמנם יש להתבונן בשיטתו שכאמור מתחלת דבריו נראה שטעם ההיתר להריח את היין משום שאינו עומד לכך, ואילו בסוף דבריו ביאר שטעם ההיתר לרבא משום שאינו מתכוין, אכן מצינו במהר"ם חלאוה (כה: ד"ה כי פליגי) שמבואר שטעמו של רבא מצד שני סברות אלו יחד, שבדבר שעומד לריח יש איסור בריחו אפילו שאינו מתכוין, כיון שבדברים אלו רבא מודה שריחא מילתא, ורק מפני שאין היין עומד לריחו, לכן ריחא לאו מילתא, ומועיל מה שאינו מתכוין בכדי להתיר את הריח.

אכן עדיין יש לדון במה שרבינו תם פירש שמחלוקת אביי ורבא היא האם בבת תיהא נחשב שמתכוין, שיש לתמוה בדבריו את התימה שהובאה לעיל מהרמב"ן על בעל המאור, שלא יתכן לפרש שמחלוקת אביי ורבא בבת תיהא האם נחשב שמתכוין, כיון שבגמרא מבואר שמחלוקתם היא האם ריחא מילתא, ולא האם נחשב שמתכוין.

המחלוקת האם נחשב שמתכוין תלויה בדין ריחא מילתא

אכן ענין זה מבואר היטב לפי דרכו של הגר"ש שקאפ שהובאה לעיל, שבאופן שריחא מילתא, א"כ הריח נחשב כגוף האיסור, וכשמריח הרי זה דומה לאכילה שהדבר האסור נכנס לגופו, וא"כ עצם ההנאה אסורה, אך באופן שריחא לאו מילתא, א"כ קבלת ההנאה עצמה אינה איסור, אלא רק מפני שנחשב שמשתמש בחפץ לצורכו, ולכן יש לאסור רק כשמתכוין להנות ולהשתמש בחפץ לצרכו, ולפי זה מבוארת היטב שיטת רבא, שבדברים העומדים לריח ריחם נחשב כגוף האיסור, ולכן יש איסור אף כשאינו מתכוין להנאתו, אך בדבר שאינו עומד לריח, ריחא לאו מילתא והיינו שהריח אינו נחשב כגוף האיסור, ולכן האיסור להריח הוא רק אם מתכוין להנות ולהשתמש.

ולפי"ז מבוארת היטב מחלוקת אביי ורבא האם בבת תיהא נחשב שמתכוין, שמחלוקתם היא בהגדרת הכוונה הנצרכת בכדי להתחייב, שלדעת רבא מפני שריחא לאו מילתא, צריך שיתכוין להנאה בעצמה, שרק אם מתכוין להנות נחשב שמשתמש בחפץ לצרכו, ולכן בבת תיהא כיון שאינו מתכוין להנות מהריח אין איסור, שהרי אינו מתכוין להשתמש ביין לצרכו.

אמנם לשיטת אביי שריחא מילתא בכל דבר, ואפילו ביין שאינו עומד לריח, א"כ לשיטתו הריח נחשב כגוף האיסור, והנאת הריח נחשבת כאכילת האיסור, ולפי"ז עצם הנאת הריח יש בה איסור, ולכן אין צריך שיתכוין להנות מריח היין, כיון שאין גדר חיובו משום שנחשב שמשתמש בחפץ האיסור, אלא שההנאה עצמה היא האיסור, אלא שמכל מקום לדעת אביי צריך שיתכוין לפעולה שעל ידה מקבל את ההנאה, שאם לא כן נחשב כמתעסק במעשה זה[לג], שכך דעת אביי במסכתין שהנאה הבאה לו לאדם כשאינו מתכוין פטור עליה, ולפי זה מסתבר שמספיק שיתכוין לעצם המעשה, ואין צריך שיתכוין להנאה הבאה מן המעשה, ומבואר היטב טעמו של אביי שחולק על רבא וסובר שבבת תיהא נחשב שמתכוין, שאין כוונתו לחלוק על רבא האם הבודק את היין מתכוין להנות, אלא שחולק על אביי בכוונה הנצרכת, שלאביי אין צריך שיתכוין להנות, אלא רק שיתכוין לעצם המעשה, וכיון שמתכוין להריח לצורך בדיקת היין, א"כ נחשב שמתכוין למעשה זה, ואינו בגדר מתעסק ולכן חייב עליו.

וא"כ אין לתמוה על רבינו תם כיצד ביאר שרבא ואביי חולקים האם נחשב שמתכוין, והרי בגמרא מבואר שחולקים האם ריחא מילתא, שלפי מה שנתבאר שורש מחלוקתם היא האם ריחא מילתא, ומפני כן חולקים בכוונה הנצרכת בכדי להתחייב, שלאביי מפני שריחא מילתא מספיק שיתכוין לעצם המעשה בכדי להתחייב, ואילו לרבא מפני שריחא לאו מילתא צריך שיתכוין להנות בכדי שיתחייב.

כשמריח בפיו אין איסור הנאה

תירוץ נוסף כתב הר"ן (ע"ז סו: ד"ה ריחא) ביישוב הקושיא מדוע לרבא אין איסור להריח את היין נסך, והרי מצינו בוורד של עבודה זרה שיש איסור להריח, שיש לתרץ על פי מה שכתב רבינו חננאל שבבת תיהא מריח ע"י פיו, וא"כ יש לחלק שרק בריח שמריח באפו יש איסור, ולכן בוורד של עבודה זרה שמריח באפו אסור, אך כאשר מריח ע"י פיו אין לאסור.

והביאור הגר"א (יו"ד סי' קח אות לא) ביאר על דרך זו את שיטת השו"ע (שם ס"ה) שכתב 'מותר לשאוף בפיו ריח יין נסך דרך נקב שבחבית, לידע אם הוא טוב', וביאר הגר"א שהשו"ע כתב בדווקא ששואף בפיו את הריח, שמפני כן אין בזה איסור של הנאה, אך אם שואף את הריח באפו, יש איסור הנאה.

אמנם הפרי חדש (שם ס"ק כא) ביאר שאין כוונת השו"ע שרק כשמריח בפיו מותר, אלא אדרבא כוונת השו"ע שאפילו כשמריח בפיו מותר, שכפי

יש בהם חיוב אפילו שלא כדרך הנאתן, ובעבודה זרה לא מוזכר בפירוש לשון אכילה, ורק בדברי קבלה (תהלים קו כח) נאמר 'ויאכלו מזבחי מתים', ויש לומר שכיון שבתורה עצמה לא הוזכר לשון אכילה באיסור של עבודה זרה, ממילא יש חיוב אף כשנהנה שלא כדרך הנאתן, וכתבו שאף אם נאמר שאינו חייב על הנאה שלא כדרך הנאתן, מכל מקום דין זה המבואר בגמרא שבאיסורי הנאה נאסרו דווקא בדרך הנאתן, זה דווקא לגבי החיוב, שאינו חייב מלקות כשנהנה שלא כדרך הנאתן, אך מכל מקום יש איסור אפילו שלא כדרך הנאתן.

לא. אפשר להבין כן מלשון הרמב"ן שכתב 'התם בקטורת דלריחא עביד אבל הכא לאו לריחא עביד, אלא בהכי פליגי אביי סבר ריחא דכל איסורין כטעמא הוא ואסיר, ורבא סבר ריחא לאו כטעמא ושרי, אבל באיסורין העשוין להריח ודאי מילתא היא', ומשמע שסברת רבא שכיון שאין היין עומד לריחו, מפני כן הריח אינו כטעם ואינו נחשב דבר האסור, ואין גדר ההיתר מחמת שזהו שלא כדרך הנאתם. וכעין לשון מבוארת אף ברשב"א בשם הרמב"ן, שכתב 'דהתם מיירי בקטורת וורד והדס דעבידי לריחא ודרך הנאתן מתהני מהן הילכך אסור, אבל יין אינו עשוי לריח הילכך ריחיה לאו מילתא היא', ומשמע שכיון שאין היין עשוי להריח, לפיכך ריחו אינו חשוב כדבר האסור.

אמנם יש להעיר מלשון הרמב"ן בפסחים (מלחמות ה' עו:) שכתב 'דחמרא לאו לריחא דבכהאי גוונא עביד, ושלא כדרך הנאתו', ומשמע לכאורה שגדר ההיתר מפני שזה הנאה שלא כדרך, ויש בזה סיוע לסברא שתבואר להלן מהיד יהודה שבאופן זה יש להתיר לכתחילה מדין שלא כדרך הנאתן. אכן אין בזה הכרח, שיש לומר שאין כוונת הרמב"ן לבאר את סברת ההיתר, אלא רק שכיון שאין הדרך להריח ביין לכן מותר, ויתכן שטעם ההיתר הוא כפי שנתבאר שאין הריח חשוב כגוף האיסור.

לב. עיין ביד יהודה (סי' קח ס"ק כח ד"ה מעתה) שביאר שהתוספות לא היה ברור להם האם יש איסור בעבודה זרה להנות שלא כדרך הנאתה, ובתחלה שהביאו את תירוץ רבינו תם סברו שיתכן שאפילו בעבודה זרה מותר להנות שלא כדרך הנאתה, אפילו לכתחלה.

לג. אמנם יש להעיר מדוע צריך שיתכוין לעצם המעשה, ומה הטעם שאין לחייבו מצד

שנתבאר לעיל בראשונים[לד] כאשר מריח בפיו יותר ראוי לאסור, משום שנחשב כשותה, כיון שהריח נכנס לפיו ונחשב שטועמו, וכן משמע אף בר״ן גופיה בתירוצו הראשון שסובר כן[לה].

ובסיכום ענין זה נזכיר בקצרה את שיטות הראשונים בביאור שיטת רבא הסובר שריחא לאו מילתא, ולכן התיר להריח יין נסך ולבודקו, שלכאורה קשה מדוע מותר להריחו, והרי יין נסך אסור בהנאה, וכאשר מריח בו הוא נהנה ממנו, והראשונים כתבו ארבעה דרכים ביישוב קושיא זו, התוספות כתבו שטעם ההיתר להריח יין נסך, מכיון שנכנס לגופו ריח חזק הוא מזיקו, וא״כ אינו נהנה ממנו, אלא אדרבא מצטער ממנו, הבעל המאור כתב שלדעת רבא נחשב שאינו מתכוין להנות מן היין, וכיון שאינו מתכוין מותר, הרמב״ן כתב שרק בדבר שעומד לריחו אסור להריח בו, אך בדבר שאינו עומד לריחו מותר להריח, וכן כתבו שאר ראשונים, ובדברי רבינו תם מתבאר כעין שתי השיטות האחרונות, שמצד שתי סברות יחד מותר, מפני שאין היין עומד לריחו, וכן מפני שאינו מתכוין, לכן אין בזה איסור הנאה, והר״ן ביאר על פי שיטת רבינו חננאל שמריח ע״י פיו, ומפני כן אינו נחשב כדרך הנאה של ריח, ורק כשמריח באפו אסור שזה דרך ההנאה מריח.

ז. גדר איסור ריחא לשיטת רב

פתיחה

כפי שנתבאר רב ולוי נחלקו (עו:) בבשר שחוטה שנצלה בתנור אחד עם בשר נבילה, שלדעת רב כיון שריחא מילתא, ריח האיסור אוסר את ההיתר, אך לדעת לוי אין ריח האיסור אוסר את ההיתר, ויש לדון לשיטת רב שריחא מילתא מה גדר איסורו של הריח, האם דינו כטעם הנפלט שאוסר את ההיתר בשיעור של ששים, או שאוסר אפילו במשהו.

חידוש הרי״ף שריחא נחשב רק כמשהו

כתב הרי״ף (חולין צג:) שיש שפוסקים כשיטת רב שריחא מילתא, אך דחה דבריהם שלא יתכן שאיסור יאסור היתר ע״י ריחו, והקדים לבאר שרב שסובר שריח של בשר נבילה אוסר את השחוטה, הולך לשיטתו במחלוקת אחרת, שמצינו (חולין פז:) מחלוקת בביטול תערובת של מין במינו, שדעת חכמים ששיעור הביטול של תערובת מין במינו הוא בששים, אך דעת רבי יהודה שמין במינו אסור במשהו, ואינו בטל כלל, ומבואר בגמרא (שם ק.) שרב פוסק כרבי יהודה שמין במינו אסור במשהו, וביאר הרי״ף שריחא נחשב כמשהו, ורב שסובר שריח של בשר הנבילה אוסר את הבשר שחוטה, הולך לשיטתו שמין במינו במשהו וכיון שהשחוטה והנבילה הם מין אחד, לכן השחוטה נאסרת ע״י הריח של הנבילה, אע״פ שריח זה הוא רק משהו.

אמנם אנו נוקטים להלכה שלא כשיטת רבי יהודה שמין במינו במשהו, אלא כשיטת חכמים שאף מין במינו אינו אוסר במשהו אלא רק אם אין כנגדו בהיתר ששים, א״כ לא שייך לפסוק שריח של איסור יאסור את ההיתר, כיון שיש יותר מששים נגדו והוא רק כמשהו, וממילא הוא מתבטל, ולכן אף אם נסבור שריחא מילתא, מכל מקום אין לאסור היתר שקלט ריח מאיסור.

תימה בדעת הרי״ף האם להלכה מין במינו במשהו

אמנם הראשונים הרבו להקשות על חידוש הרי״ף, הבעל המאור (עו:) הקשה על דבריו שכיון שאנו פוסקים הלכה שמין במינו בששים, לכן לא שייך איסור ריחא שהוא רק משהו, שהרי״ף סותר שיטתו בדין זה, שהרי בעבודה זרה (עג:) פסק כדעת רב שמין במינו במשהו.

והראב״ד (השגות שם אות ב) דחה את קושייתו, שאע״פ שהרי״ף בעבודה זרה פסק שמין במינו במשהו, מכל מקום בחולין חזר בו מפסק זה, והכריע שמין במינו אינו אוסר במשהו אלא רק בששים, וכן עיקר דעתו של הרי״ף[לו].

איסור ריחא הוא אף במין בשאינו מינו

והבעל המאור הוסיף לתמוה על מה שכתב הרי״ף שטעמו של רב הסובר שריחא מילתא משום שהולך לשיטתו שמין במינו במשהו, שלפי״ז משמע שרק במין במינו רב אוסר מדין ריחא, וכגון בשר שחוטה שנצלה עם נבילה, אך במין בשאינו מינו שאין איסורו במשהו אלא בשיעור ששים, רב מודה שהריח אינו אוסר כיון שהוא מתבטל בששים שכנגדו.

אך קשה שבגמרא מפורש שרב אוסר מדין ריחא אפילו במין בשאינו מינו, שאמרו בגמרא (עו:) שמחלוקת רב ולוי תלויה במחלוקת תנאים, שנחלקו בדין פת שמונחת על גבי חבית פתוחה שיש בה יין של תרומה, שלדעת רבי מאיר הפת נאסרת מחמת ריח היין, ולדעת רבי יהודה הפת מותרת, והיינו שרבי מאיר סובר שריחא מילתא כדעת רב, ולוי סובר שריחא לאו מילתא כדעת רבי יהודה, והרי תערובת זו של ריח היין בפת היא כתערובת של מין בשאינו מינו, ומבואר א״כ שרב סובר שריחא מילתא אף במין בשאינו מינו שאין איסורו במשהו.

והר״ן (על הרי״ף שם) הקשה על הרי״ף, שהרי דעת אביי בעבודה זרה כרב שריחא מילתא, ולא יתכן לבאר את שיטתו כפי שביאר הרי״ף את שיטת רב שריחא מילתא מפני שמין במינו במשהו, שהרי שיטת אביי שמין במינו אינו אוסר במשהו, אלא רק בששים[לז], וא״כ קשה מדוע הוא סובר שריחא מילתא, ובהכרח שדין ריחא מילתא אינו תלוי בסברא זו שמין במינו במשהו.

כוונת הרי״ף שריח אינו אוסר מדין טעם כעיקר

והכרתי ופלתי (סי׳ קח פלתי סק״ז) ביאר את שיטת הרי״ף שכל דבר האוסר מדין טעם כעיקר, צריך שיתן טעם גמור בכדי לאסור, אמנם בריחא לא שייך לאסור מדין טעם כעיקר, כיון שאינו טעם ממש, אלא רק ריח של הטעם, ולכן בתערובת שנאסרת רק ע״י נתינת טעם, לא שייך לאוסרה ע״י ריחא, כיון שריח אין לו גדר של טעם, ורק בתערובת שדינה להאסר אף בלא נתינת טעם, אפשר לאוסרה ע״י ריח.

וזה ביאור כוונת הרי״ף במה שכתב דריחא נחשב כמשהו, שאין כוונתו כפשוטו שריחא הוא רק כמשהו, אלא רק שאין לו חשיבות כנתינת טעם גמורה, ולכן דינו לאסור רק בתערובת שנאסרת אפילו בלא נתינת טעם, וכפי שמצינו שרב אסר ריחא במין במינו מפני שהוא לשיטתו שמין במינו אסור במשהו, ואע״פ שאין נתינת טעם.

אוצר החכמה

ולפי זה תירץ את הקושיא ממה שמצינו שדין ריחא שייך אף בריח של יין שנבלע בפת, ואע״פ שתערובת זו היא של אינו מינו, שיש לומר שדעת הרי״ף שבתערובת של תרומה אפילו באינו מינו האיסור הוא בשיעור של מאה, וא״כ אין האיסור בתרומה תלוי בנתינת טעם, שהרי למעלה מששים אין נתינת טעם, וכיון שבתערובת זו יש איסור בלא נתינת טעם, אף ריחא מועיל לאסור.

שורש האיסור בריחא אינו מדין משהו

והשער המלך (מאכלות אסורות פי״א ה״ג ד״ה אמנם קושיא) ביאר את שיטת הרי״ף שאין כוונתו לחדש שטעמו של רב שריחא מילתא מפני שסובר שמין במינו במשהו, אלא עיקר סברת רב היא שריח נחשב כממשות האיסור, ולכן יש בכחו לאסור את ההיתר, וחולק על לוי שסובר שאין הריח נחשב כממשות של האיסור, ואינו אוסר את ההיתר.

וכוונת הרי״ף לדחות את דעת הפוסקים כרב שריחא מילתא ואסרו בשר שחוטה שנצלה עם בשר נבילה, ולזה השיג הרי״ף שאף אם נפסוק כדעת רב בעיקר סברתו שריחא מילתא, מכל מקום לא שייך לאסור בשר שחוטה שנצלה עם בשר נבילה, שהאיסור בזה מלבד שתלוי במחלוקת של ריחא מילתא, הוא תלוי גם כן במחלוקת של מין במינו, והיינו שאפילו רב הסובר שריחא מילתא מכל מקום הוא רק בגדר משהו, ורב שאסר בזה הוא לשיטתו שסבר שמין במינו במשהו, וא״כ אנו שפוסקים שמין במינו בששים לא שייך לאסור את הבשר שחוטה מחמת הריח אפילו אם נאמר שריחא מילתא, כיון שיש ששים נגד הריח והוא מתבטל.

שהמתעסק בחלבים ועריות חייב מפני שנהנה, אכן מכל מקום אין זו קושיא על הדרך שנתבארה לעיל, אלא על עצם דרכו של רבינו תם שכתב שאפילו לאביי אינו חייב אם אינו מתכוין, וצ״ע.

לד. הפרי חדש ציין לדברי הרשב״א שחילק כן בשם הרמב״ן שכיון שמכוון פיו כנגד הקילוח נחשב כשותה, ולכן בדברים שעומדים לריח אסור להריח בהם, אמנם ברשב״א שלפנינו (ע״ז סו: ד״ה אמר רבא) אין הגירסא שמכוון פיו אלא שמכוון פניו, אכן לעיל הובאו דברי הריטב״א (שם ד״ה רבא אמר) שכתב כן שמפני ששואף את הריח בפיו נחשב כשותה.

לה. הראשונים שכתבו שמפני שמכוון פיו נגד קילוח היין נחשב כשותה, חילקו שהטעם שאין איסור הנאה להריח יין נסך כיון שאינו עומד לריח, ורק בוורד של עבודה זרה יש איסור מפני שעומד לריח. ואף הר״ן גופיה כתב חילוק זה בתירוץ הראשון, ומשמע שלפי זה אין הכרח לומר שדווקא בפיו מותר, אלא משמע שבדבר שאין עומד לריח לעולם מותר להריחו.
וכן מפורש בחידושי הר״ן (ד״ה אמר רבא), שכתב בשם הרמב״ן שטעמו של אביי הוא שכיון

לו. הראב״ד הוסיף שהיה ראוי למחוק בעבודה זרה פסק זה של הרי״ף שהלכה כרב שמין במינו במשהו, ורק מעצלות הסופרים דבר זה לא נמחק.

לז. עיין באור גדול (סי׳ סא אות ב) שהאריך לבאר את קושיית הר״ן.

ובזה מיושבת תמיהת הר״ן משיטת אביי הסובר שריחא מילתא אע״פ שאינו סובר שמין במינו במשהו, שכפי שנתבאר הסברא שריחא מילתא אינה תלויה בדין מין במינו שאוסר במשהו, אלא מפני שהריח נחשב כממשות של האיסור, אכן בתערובת של מין במינו האיסור אוסר את ההיתר רק מחמת דין משהו, אך כשהאיסור עומד בפני עצמו אין איסורו תלוי בדין משהו, כיון שהוא עומד בפני עצמו וכל איסורים שבתורה כאשר עומדים לעצמם בלא תערובת אסורים אפילו בכל שהוא, שחצי שיעור אסור מן התורה, וזה טעמו של אביי שאסר בבת תיהא, כיון שריח היין עומד בפני עצמו, ואינו מעורב בהיתר.

במין בשאינו מינו כיון שהריח נרגש אינו בטל

אכן מכל מקום עדיין קשה קושיית הבעל המאור מדוע יש איסור של ריחא בתערובת של מין בשאינו מינו כפי שמצינו בפת שקלטה ריח של יין, והרי במין בשאינו מינו לדעת הכל האיסור הוא רק בששים, וביאר השער המלך שיש חילוק בין תערובת של מין במינו לתערובת של מין בשאינו מינו, שהריח עצמו של האיסור שיעורו מועט והוא פחות מששים כנגד ההיתר שנבלע בו, ולכן במין במינו אינו אוסר אלא רק מדין משהו, אכן במין בשאינו מינו הוא אוסר מטעם אחר, שמצינו בדין טעם כעיקר שיתכן איסור שיאסור במשהו באופן שהוא ניכר, שאע״פ שכל האיסורים אינם אוסרים אם יש ששים נגדם, מכל מקום תבלין או מלח שטעמם נרגש וניכר בתערובת אפילו שהם רק משהו, אינם בטלים כלל[לח], ושיעור ששים נאמר רק בשאר איסורים שאינם נרגשים בשיעור זה, אך איסור שנרגש אינו בטל אע״פ שהוא רק משהו.

ולפי״ז יש לבאר לגבי ריחא שאע״פ ששיעור הריח הוא רק כמשהו, ולכן לדעת חכמים שמין במינו בששים אינו אוסר את תערובתו, מכל מקום כל זה הוא רק בתערובת של מינו, שכיון שהאיסור וההיתר מין אחד, א״כ הריח אינו נרגש וניכר בו, ולכן הוא מתבטל, אכן בתערובת של מין בשאינו מינו, כיון שהריח ניכר ונרגש בהיתר, א״כ אינו מתבטל אפילו שיש ששים נגדו והוא רק משהו, ומיושב היטב מה שמבואר בגמרא שדין ריחא מילתא שייך אף בפת ויין אע״פ שזה תערובת של מין בשאינו מינו, שבתערובת של מין בשאינו מינו, אין לריח גדר של משהו, כיון שהוא ניכר ונרגש בהיתר.

וביאר השער המלך לפי״ז מה שתלו בגמרא את מחלוקת רב ולוי במחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה בפת שמונחת על גבי חבית שיש בה יין של תרומה, ואמרו שרב סובר כרבי מאיר לאסור את הפת, אין הכוונה שרבי מאיר סובר שמין במינו במשהו כדעת רבי יהודה, שהרי מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה היא במין בשאינו מינו, ובפשוטו רבי מאיר סובר כדעת חכמים שמין במינו אינו אוסר במשהו, וכוונת הגמרא שטעם מחלוקתם היא האם הריח נחשב כממשות האיסור, וכיון שרבי מאיר סובר שריח אוסר בתערובת של מין בשאינו מינו, בהכרח הוא סובר שהריח נחשב כממשות האיסור, ועל פי דבריו רב סובר שבתערובת של מין במינו ראוי שהריח יאסור אפילו במשהו.

בתערובת של פסחים מדובר במין בשאינו מינו

והוסיף ליישב קושיא נוספת שיש להקשות בשיטת הרי״ף, שביאר שאיסור ריחא תלוי במחלוקת רבי יהודה וחכמים האם מין במינו אוסר במשהו, אמנם לפי זה יש לתמוה במה שהקשו על רב מהברייתא שאין צולין שני פסחים בתנור אחד מפני התערובת, ודייקו בגמרא שעיקר החשש מפני תערובת הגופין, שיש לחוש שמא שני הפסחים יתחלפו זה בזה, אך אין חשש מפני תערובת הטעם שריח של פסח אחד נבלע בשני, וקשה על רב הסובר שריחא מילתא, וא״כ לכאורה יש לחוש אף לתערובת הטעמים.

אמנם יש להקשות שלכאורה רב היה יכול לדחות קושיא זו, שכפי שנתבאר דבריו אמורים רק בשיטת רבי יהודה הסובר שמין במינו במשהו, אך לחכמים שמין במינו אינו אוסר במשהו, רב מודה, שהריח אינו אוסר בתערובת של מין מינו כיון שהוא רק משהו, וא״כ רב היה יכול לתרץ שברייתא זו היא בשיטת חכמים שמין במינו בששים, ולכן אין לחוש מפני התערובת של ריח הפסחים.

ותירץ השער המלך לפי מה שנתבאר לעיל שסברת הרי״ף שריח הוא רק משהו, זה רק בתערובת של מין במינו, שאין הריח ניכר ונרגש, אך בתערובת של מין בשאינו מינו שהריח נרגש בהיתר, הוא אוסר אפילו שהוא רק משהו, וכפי שמבואר בברייתא מדובר גם כן בגדי וטלה, והבית יוסף (יו״ד סי׳ צח ד״ה ומ״ש ואי״א) הביא מהאגור (סי׳ אלף רסו) שגדי וטלה נחשבים כמין בשאינו מינו, וכיון שמדובר במין בשאינו מינו א״כ אף לשיטת חכמים ראוי שהריח יאסור, ולכן אמרו בגמרא שמכיון שלא חששו בברייתא זו לאיסור של הריח, בהכרח שריחא לאו מילתא.

שיטת הראב״ד שריחא אינו בטל בשאינו מינו כיון שניכר

ואף האור גדול (סי׳ סא אות א) והיד יהודה (סי׳ קח סק״ג) ביארו דרך זו בכוונת הרי״ף, והביאו שתירוץ זה בשיטת הרי״ף כבר מבואר בראב״ד (השגות על בעל המאור שם אות ב) שכתב ׳ואני אומר שלא אמר הרב כך אלא בבשר בהדי בשר שאין ריחו [ניכר בו] הילכך הוה ליה כמשהו, [אבל] מין בשאינו מינו כיון דהוא ניכר בו למאן דאמר ריחא מילתא היא כנותן טעם דמי[לט].

במין בשאינו מינו כיון שהריח נרגש אין חידוש באיסורו

והאור גדול חיבץ לפי זה את קושית המהרי״ל (סי׳ קפו) על הרי״ף, שבגמרא הקשו על רב מהברייתא שאסור לצלות שני פסחים כאחד, שלפי שיטת רב צריך לפרש שהאיסור הוא מחמת תערובת הטעמים, אך קשה שאמרו בברייתא שהאיסור אינו רק בגדי וגדי, אלא אפילו בגדי וטלה, ולפי שיטת רב שהאיסור מחמת תערובת הטעמים, קשה מה החידוש שיש בגדי וטלה יותר מגדי מגדי, ולכן אמרו בגמרא שעיקר החשש אינו מצד תערובת הטעמים, אלא מפני תערובת הגופין, וקשה על שיטת רב.

ותירץ האור גדול לפי מה שנתבאר בשיטת הרי״ף שאף רב מודה שבמין בשאינו מינו הריח נחשב כטעם גמור ואינו רק כמשהו, א״כ מבואר היטב שלשיטת רב אין חידוש בגדי וטלה יותר מגדי וגדי, ואדרבא בגדי וטלה יותר מסתבר לאסור, כיון שהריח ניכר ונרגש, והוא נחשב כטעם גמור.

החלקים שמחמתם הריח נרגש הם רק משהו

וכן כתב הקהלות יעקב (סי׳ נז) דרך זו בביאור שיטת הרי״ף, והוסיף לבאר את הטעם שהיה פשוט לרי״ף שריחא נחשב רק כמשהו, שיש מקום להבין שהאיסור שיש בריחא הוא מחמת הרגשת הריח [ולפי״ז מסתבר שריחא אינו רק בגדר משהו, כיון שהוא ריח חזק שנרגש בתערובת של אינו מינו] אך הוכיח שאינו כן, אלא עיקר חשיבותו של הריח כאיסור, הוא מחמת שיש חלקים של ממשות מגוף האיסור, שהם פועלים את הרגשת הריח, וחלקים אלו הם האסורים בדין ריחא [עיין לעיל שהובאה ראייתו].

ומפני כן היה פשוט לרי״ף שהשיעור של הריח הוא משהו, ובודאי יש ששים נגדו, שהרי חלקים אלו של ממשות הריח, בודאי שהם מועטים ביותר, שאינם ניכרים כלל, וא״כ פשוט שיש ששים נגדם. ומצד שני בתערובת של אינו מינו לא שייך שיתבטל כיון שהוא ניכר.

במין במינו יש לגזור מחמת אינו מינו

והנה לפי מה שנתבאר בשיטת הרי״ף שרק בתערובת של מין במינו הריח נחשב כמשהו ולכן אסור רק לרבי יהודה, אך בתערובת של מין בשאינו מינו הריח אינו מתבטל, כיון שהוא ניכר ונרגש, לפי״ז יש לדון מהו טעמם של הראשונים שהשיגו על הרי״ף וחלקו על דבריו.

והאור גדול (שם) כתב שביותר יש להתבונן בזה, שכפי שנתבאר חילוק זה שביארו האחרונים בין תערובת מין במינו לתערובת של מין בשאינו מינו הוא מבואר כבר בדברי הראב״ד בהשגותיו על הרי״ף, וברמב״ן במלחמות ה׳ כשהביא את השגות בעל המאור על הרי״ף הביא חלק ממה שכתב הראב״ד ביישוב השגות אלו, אמנם כשהביא תמיהה זו על הרי״ף מדוע יש איסור במין בשאינו מינו, כתב שאינו יודע יישוב לקושיא זו, ותמוה מדוע לא הביא את יישובו של הראב״ד, ומשמע שאינו סובר סברא זו שביאר הראב״ד שיש לחלק בין תערובת מין במינו לתערובת מין בשאינו מינו, וצריך לבאר טעמו.

והביא שברשב״א מתבאר הטעם של שיטה זו שאין לחלק בין מינו לאינו מינו, שהרשב״א (תורת הבית ב״ד ש״א טו:) הקשה מדוע יש איסור בריחא, הרי הריח הוא רק משהו, ובתערובת של מין במינו מדאורייתא האיסור בטל ברוב, ומדוע אין הריח מתבטל בתערובת של ההיתר[מ].

לח. עיין ביצה (לח:), ועבודה זרה (סו. בתוס׳ ד״ה תבלין), ושו״ע (יו״ד סי׳ צח ס״ח) וברמ״א (שם).

לט. עיין בדבריהם שהביאו שסברא זו מבוארת אף ברשב״א בתורת הבית (ב״ד ש״א טו:) שכתב שאע״פ שכנגד הריח יש בהיתר אפילו יותר מאלף, מכל מקום אינו מתבטל מפני שנרגש ונטעם כאילו אין בהיתר ששים כנגדו, אכן הרשב״א אסר מטעם זה אף במין במינו, ועיין להלן שיתבאר טעם מחלוקת זו של הרי״ף והרשב״א האם ראוי לגזור אף על מינו.

מ. הרשב״א כתב שאין לומר שטעמו של רב מפני שסובר כרבי יהודה שמין במינו במשהו

ותירץ הרשב״א שבתערובת של מין בשאינו מינו אע״פ שכנגד הריח יש בהיתר אפילו יותר מאלף, מכל מקום אינו מתבטל מפני שנרגש ונטעם כאילו אין בהיתר ששים כנגדו. ומטעם זה יש איסור אפילו במין במינו, כיון שגזרו מין במינו אטו מין בשאינו מינו, שהרי מה שמצינו במין במינו שיעור ששים כשנתערב ממשו של איסור, הוא גזירה מחמת מין בשאינו מינו, שמין במינו אפילו אם אין ששים נגד ממשות האיסור אינו נרגש בתערובת [כיון ששניהם מין אחד], ומכל מקום אסרו עד שיעור ששים מחמת תערובת מין בשאינו מינו, וכפי שגזרו כשנתערב ממשות האיסור עד שיעור ששים, כן גזרו בריח, שאע״פ שהוא רק משהו, מכל מקום כיון שבשיעור זה הוא נרגש באינו מינו, יש לאוסרו אפילו במינו.

אוצר החכמה

ולפי דרך זו מבוארת היטב שיטת הרמב״ן שלא סבר את יישובו של הראב״ד לחלק בין מינו לשאינו מינו, שכיון שמצינו שחז״ל גזרו בתערובת של מין במינו באופן שיש נתינה באינו מינו, א״כ אף בריח אם נאמר שבאינו מינו נחשב שנותן טעם, א״כ ראוי לגזור ולאסור אף במינו.

בדבר שאוסר ביותר משהו לא גזרו במינו

אמנם לפי״ז צריך להבין את שיטת הר״ף שחילק בינהם, וביאר האור גדול שיטתו על פי דברי הש״ך (יו״ד סי׳ צח סק״ל) שכתב שתבלין וכל דבר שעשוי לטעם אוסר בשיעור גדול ואפילו יותר מששים נגדו, כיון שנתערבו נרגש וניכר, אך מכל מקום איסור זה הוא רק בתערובת של מין בשאינו מינו, אך בתערובת מין במינו אינו אוסר, שחז״ל גזרו בתערובת מין מינו רק עד ששים, אך לא גזרו בדברים שנותנים טעם יותר מששים. ולפי״ז מיושבת שיטת הר״ף שסובר שריח מתבטל [לשיטת חכמים] בתערובת מין במינו כיון שיש יותר ששים נגדו, שאע״פ שבתערובת של אינו מינו אינו מתבטל מחמת שטעמו ניכר, מכל מקום בשיעור מועט זה לא גזרו על מינו מחמת אינו מינו. אכן לצד שני מצינו שהפרי חדש (שם אות כו) והמנחת יעקב (כלל פה ס״ק סב) חולקים על הש״ך, שסוברים שאף בתבלין גזרו במינו מחמת אינו מינו, וא״כ שיטתם היא כשיטת הרמב״ן והרשב״א הסוברים שאף לגבי ריח ששיעורו מועט חז״ל גזרו מינו מחמת אינו מינו[מא].

ואף היד יהודה (שם) ביאר את שיטת הר״ף בדרך זו שדבר שאוסר ביותר ששים לא גזרו מינו מחמת אינו מינו, וציין למה שכתב במקום אחר (סי׳ צח סוף ס״ק כה) לבאר הטעם שלא גזרו במין במינו, שאע״פ שעיקר שיעור ששים הוא מחמת שיש בזה שיעור של נתינת טעם במין בשאינו מינו, מכל מקום חז״ל לא גזרו גזירה זו בלא סמך, שבחולין (צח:) הביאו סמך לשיעור ששים מהבישול של זרוע בשלה של איל נזיר, ולכן לעולם לא גזרו במין במינו ביותר ששים, ולכן אף בריח שראוי להיות ניכר ונרגש בשאינו מינו, מכל מקום כיון שיש יותר ששים נגדו והוא רק משהו חז״ל לא גזרו עליו.

הר״ף מודה שלרב ריחא אינו כמשהו

והנה מה שנתבאר עד כאן זה לפי הבנת הראשונים בדברי הר״ף לפי פשטות דבריו שלשיטת רב ריחא נחשב רק כמשהו, ולכן ריחא אסור רק לשיטת רבי יהודה שמין במינו במשהו, אכן מצינו באחרונים שביארו את כוונת הר״ף באופן אחר, ולפי״ז דחו את ההשגות של הראשונים על דבריו, שהנודע ביהודה (צל״ח עו: ד״ה לרב, שו״ת מהדו״ת או״ח סי׳ עג) דן בקושית הראשונים על חידוש הר״ף שרב שאסר בריחא סובר שהוא כמשהו והולך לשיטתו שפסק כרבי יהודה שמין במינו במשהו, שלפי״ז בתערובת של אינו מינו אין ראוי שהריח יאסור, וקשה שבגמרא תלו את מחלוקתם במחלוקת התנאים בדין פת שקלטה ריח מיין של תרומה, ותערובת של ריח היין בפת זה מין בשאינו מינו, ומבואר א״כ שריחא אינו רק בגדר משהו, שהרי הוא אוסר אפילו בשאינו מינו.

וביאר הנודע ביהודה שאין כוונת הר״ף לומר שזה טעמו של רב שסובר שריחא הוא משהו, ומין במינו אוסר במשהו, אלא שלשיטת רב ריחא יש בו טעם גמור, ולכן יש לו כח לאסור אפילו באינו מינו, ולכן הגמרא תלתה את הדין בתערובת של ריח היין בפת, במחלוקת רב ולוי האם ריחא מילתא, אלא שכוונת הר״ף לומר שיש מקום ליישב את דברי רב שלא לדחותם מההלכה, שאפשר לכאורה לבאר את שיטתו באופן אחר ממה שהגמרא ביארה את דבריו, ועפי״ז יש לדחות את הקושיות על שיטתו.

כוונת הר״ף להציע דרך ביישוב שיטת רב

שהרי״ף ביאר שהטעם שאין הלכה כשיטת רב מחמת הברייתא שאין צולין שני פסחים בתנור אחד, ומבואר בברייתא זו שלא חששו לתערובת של הטעם, אלא רק לתערובת של הגופין, וא״כ משמע שאין לחוש לתערובת של הריח, ולכן פסק הר״ף הלכה כלוי, אכן הרי״ף כתב שאפשר לבאר את טעמו של רב שריחא הוא משהו, ורב הולך לשיטתו שסובר כרבי יהודה שמין במינו במשהו, ולפי״ז אפשר לדחות קושיא זו, שאפשר לומר שברייתא זו היא לשיטת חכמים שמין במינו אינו אסור במשהו, ולכן לא חששו לתערובת הטעם, אך רב סובר כרבי יהודה שמין במינו במשהו, ולכן אוסר בריחא, וא״כ לכאורה יש מקום לפסוק כשיטת רב ולפרש דבריו בדרך זו[מב].

ולכן כתב הר״ף שאפילו אם נפרש דברי רב בדרך זו [שלא כפי הנראה מהגמרא], אע״פ כן אין לפסוק כשיטת רב, שאם נאמר שסובר שריחא נחשב רק כמשהו, וסובר כרבי יהודה שמין במינו אסור במשהו, א״כ לפי מה שאנו שפוסקים כדעת חכמים שמין במינו אינו במשהו אלא בששים, מוכרח שאין הריח אוסר כלל, כיון שיש ששים נגדו.

וא״כ לא קשה ממה שמצינו בגמרא שתלו את הדין בתערובת של פת ויין שזה מין בשאינו מינו, במחלוקת רב ולוי האם ריחא מילתא, כיון שאף הר״ף מודה שהגמרא הבינה שטעמו של רב משום שסובר שריחא יש בו טעם גמור, ולכן הוא ראוי לאסור אף באינו מינו, וכוונת הר״ף רק להציע דרך לפרש את שיטת רב בדרך אחרת מהגמרא.

לפי דרכו של הר״ף מוכרח שלוי מתיר לכתחילה

והוסיף שלפי דרך זו שהעלה הר״ף שיתכן שטעמו של רב משום שסובר שריחא הוא משהו, לפי״ז מוכרח שלוי שהתיר בריחא התיר אפילו לכתחילה, ואע״פ שהר״ף כתב בפירוש שלוי התיר רק בדיעבד, מכל מקום הר״ף כתב כן רק לפי האמת שמבואר בגמרא שטעמו של רב משום שסובר שריחא הוא טעם גמור, אמנם אם נפרש שרב סובר שריחא אוסר במשהו, א״כ מוכרח [כפי שיתבאר להלן] שלוי התיר אפילו לכתחילה.

ואע״ג שהר״ף הוכיח כן מדברי לוי עצמו שאמר רק שבשר שחוטה שצלאו עם נבילה מותר, ולא אמר שמותר לצלות, ולכאורה מוכרח שלשיטת לוי ריחא מותר רק בדיעבד, מכל מקום יש לפרש שאין כוונת הר״ף לומר שיש בדבר זה הכרח גמור, כיון שאפשר לפרש שהטעם שרב ולוי נחלקו באופן של דיעבד היינו בכדי ללמדנו את החידוש שבשיטת רב שאוסר אפילו בדיעבד, ויתכן לומר שלוי מתיר אפילו לכתחילה, והר״ף רק צידד שכיון שלא מצינו שלוי התיר בפירוש לכתחילה, א״כ אין לנו להתיר לכתחילה[מג].

וביאר את ההכרח מחמת הדרך שחידש הר״ף שלוי התיר אפילו לכתחילה, שבגמרא אמרו שלוי התיר במעשה שהיה בבית ריש גלותא שגדי נצלה עם בשר של דבר אחר, והרי תערובת זו היא תערובת של מין בשאינו מינו, שדבר אחר הוא מין אחר מגדי, ואם נאמר שטעמו של רב משום שסובר שריחא כמשהו, ואסור במינו מכיון שמין במינו אסור במשהו, א״כ בהכרח שבתערובת של אינו מינו שאין איסור במשהו, אף רב מודה שמותר בדיעבד, וקשה מדוע אמרו שרק לפי שיטת לוי יש להתיר במעשה זה[מד].

ובהכרח שהנידון במעשה זה לא היה האם להתיר בדיעבד את בשר הגדי, אלא הנידון היה קודם שנעשה המעשה האם להתיר להם לעשות כן לכתחילה, ולוי התיר להם אפילו לכתחילה, ולכן אמרו שלוי לשיטתו, שאילו לשיטת רב אין להתיר לכתחילה לצלותם יחד, שכיון שהריח נחשב על כל פנים כמשהו, א״כ אסור לכתחילה לערבו עם היתר, אע״פ שבדיעבד הוא יתבטל.

[כמו שכתב הרי״ף], שהרי בגמרא העמידו את מחלוקת רב ולוי במחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה בדין פת המונחת על גבי חבית של יין תרומה, שלדעת רבי מאיר הפת נאסרת ע״י ריח היין, ולדעת רבי יהודה אין הפת נאסרת, וביארו שרבי מאיר כרב שריחא מילתא, ורבי יהודה סובר כלוי שריחא לאו מילתא, וא״כ לא יתכן לומר שטעמו של רב משום שסובר כרבי יהודה, שאדרבא מהגמרא מבואר שרב אינו הולך בשיטת רבי יהודה אלא בשיטת רבי מאיר.

מא. אכן מדקדוק לשונו של הרשב״א משמע שאיסור זה שיש בתערובת ריח, אינו דומה לאיסור שאוסר במשהו, אלא דומה לאיסור שאוסר עד ששים, שכתב ׳בשאינו מינו הוא טעמיה נרגש ונטעם כאלו נתערב ממשו של איסור יתר מאחד בששים׳, ומבואר שתערובת משהו של ריח שוה לתערובת של ממשות איסור בפחות מששים, וביאור דבריו, ששיעור ששים הוא השיעור שבדרך כלל נרגש הטעם של הממשות, אכן בריח השיעור שנרגש הוא במשהו, ולכן כתב הרשב״א שכיון שמצינו שלענין תערובת של ממשות גזרו חז״ל במין במינו עד ששים, ממילא אף בריח ראוי לאסור במין במינו אפילו במשהו.

מב. עיין שם בצל״ח (ד״ה אלא אי) שתירץ בדרך נוספת קושיא זו, ועיין לעיל שהובא מהשער המלך שדחה קושיא זו בדרך אחרת.

מג. ועוד הוסיף לבאר את הכרחו של הר״ף לבאר כן, שהרי לפי מסקנתו הלכה כלוי, אך הר״ף הקשה מדברי רבא מפרזיקיא שאסר לכתחילה לאכול עם חלב דג שצלאו עם בשר, והר״ף תירץ שאופן זה של אכילת הדג עם חלב נחשב שמתירים את הריח לכתחילה, ואם נאמר שלוי לא התיר לכתחילה, א״כ מיושב שרבא מפרזיקיא אינו חולק עליו, שאף הוא אסר רק לכתחילה, ומענין זה יש סיוע לומר שלוי התיר רק בדיעבד.

מד. עיין ברע״א (דרו״ח חולין מערכה ב אות יב, הו״ד בחידושי חולין ק.) שהתקשה בקושיא זו, וכתב שהיא תימה נשגבה בשיטת הר״ף.

ועוד הכריח שלפי דרך זו לוי מתיר אפילו לכתחילה, שאם נאמר שלשיטת רב ריחא נחשב כמשהו, א"כ בהכרח שלוי חולק עליו וסובר שריחא אינו אפילו כמשהו, אלא אינו נחשב כלל, וא"כ פשוט שאין לאסור לכתחילה, שכיון שאין הריח נחשב כאיסור כלל, אין סברא לאסור לכתחילה.

ורק לפי האמת שרב סובר שריחא נחשב כטעם גמור ואוסר אף בתערובת של אינו מינו בדיעבד, א"כ יש מקום לומר שלוי חולק וסובר שריחא אינו כטעם גמור, אלא רק כמשהו, ולכן מתיר בדיעבד, אך לכתחילה אסור.

תימה מדוע הרי"ף לא הביא דברי רב המפורשים שמין במינו במשהו

ומצינו דרך נוספת בביאור שיטת הרי"ף וביישוב הקושיות על שיטתו, שהאור גדול (סי' סא אות ד) והמרחשת (ח"ג מנחת חינוך ריח חינוך אות ב) הקדימו להקשות קושיא נוספת על שיטת הרי"ף שהביא מקור ששיטת רב שמין במינו במשהו, מהסוגיא בחולין (ק.) שאמרו 'אוקי רב אמורא עליה ודרש, כיון שנתן טעם בחתיכה חתיכה עצמה נעשת נבלה ואוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה, אמר ליה רב ספרא לאביי מכדי רב כמאן אמרה לשמעתיה כרבי יהודה דאמר מין במינו לא בטיל מאי איריא וכו', ובסוגיא זו מבואר שדעת רב שמין מינו אוסר במשהו. אמנם קשה מדוע הוצרך הרי"ף להביא ראיה מסוגיא זו אוצר החכמה שדעת רב שמין במינו במשהו, והרי בסוגיא זו רב לא אמר בפירוש שמין במינו במשהו, אלא רב ספרא פירש כן את דבריו, ותמוה שהיה לו לרי"ף להביא שתי סוגיות אחרות שרב אמר בהם בפירוש שמין במינו במשהו, שבפסחים (כט:) ובעבודה זרה (עג:) רב אמר בפירוש שכל איסורין שבתורה שהתערבו במינם אוסרים במשהו, ושלא במינם בנותן טעם, וצ"ע.

תימה כיצד נבילה כחושה אוסרת את השחוטה

אלא יש לבאר שכוונת הרי"ף אינה לבאר שרב לשיטתו שסובר שמין במינו אסור במשהו, אלא שרב לשיטתו שסובר דין חתיכה עצמה נעשית נבילה, וכפי שיבואר להלן, שרב אמר 'בשר שחוטה שמן שצלאו עם בשר נבילה כחוש אסור', ומשמע מדבריו שדין ריחא הוא רק באופן שהבשר שמן, אך אם הוא כחוש אין בו ריח, ולכן העמיד דבריו באופן שאחד מהם שמן, שאילו שניהם היו כחושים, לא היה איסור ריחא[מה], אמנם יש לתמוה שבאופן שאסר רב, רק הבשר שחוטה שמן, ואילו הבשר נבילה כחוש, א"כ לכאורה רק לשחוטה יש ריח, ואילו לנבילה אין ריח, וקשה מדוע הבשר שחוטה נאסר מחמת הנבילה.

והפוסקים (ט"ז סי' קה סק"י, ש"ך סי' קח סק"א) הביאו את דברי התרומת הדשן (הגהות לשערי דורא סי' לה אות ה) שהתקשה בזה, שבפשוטו צריך לבאר שהטעם בדין זה הוא מצד דין חתיכה עצמה נעשית נבילה, והיינו שמצינו שחתיכה של היתר שנבלע בה איסור ונתן בה טעם, נאסרת, ומחמת כן החתיכת היתר עצמה נחשבת כחתיכת איסור, והיא בעצמה [לפי שיעורה] אוסרת חתיכות אחרות, וא"כ יש לומר שכיון שהחתיכת בשר שחוטה שמינה, א"כ היא פולטת ריח ומפטמת את החתיכת נבילה, וריח זה שנבלע בנבילה נאסר מחמתו, ונעשה כנבילה, וכאשר ריח זה של השחוטה שנאסר חוזר לחתיכת שחוטה הוא אוסר אותה, כיון שהוא נעשה כנבילה[מו].

אך התרומת הדשן הקשה על זה מהדין המבואר בתוספות (חולין צו: ד"ה אפילו) שאע"פ שמדין חתיכה עצמה נעשית נבילה, החתיכת היתר שנאסרה אוסרת חתיכות אחרות, מכל מקום כל זה רק באופן שהאיסור עצמו יכול ג"כ לילך עמו, שיכול להפלט ולהבלע בחתיכות האחרות, שבאופן זה אפילו שהאיסור עצמו הוא בשיעור מועט ואין בו כח להטעים חתיכות אחרות ולאוסרם, מכל מקום הם נאסרים מפני הטעם של החתיכה הראשונה שנאסרה, כיון שנעשית נבילה, אך באופן שהאיסור עצמו לא יכול לצאת כלל, אין החתיכת היתר שנאסרה אוסרת חתיכות אחרות.

ולפי"ז תמוה מדוע ריח השחוטה שנאסר חוזר ואוסר את השחוטה, והרי האיסור עצמו, דהיינו חתיכת הנבילה אינו יכול לילך עמו, שהנבילה היא כחושה ואין לה ריח, וכפי שכתבו התוספות באופן שהאיסור אינו הולך עם הנאסר, אין בכח הנאסר לבדו לאסור, ולא מועיל בזה דין חתיכה עצמה נעשית נבילה. וכתב שצריך לומר שפיטום כחו מרובה, ויש בכחו של ריח השחוטה להוציא ולהפליט טעם מן הנבילה, ומוליך טעם זה לבשר השחוטה ואוסרו.

ריח של השחוטה אוסר מדין חתיכה עצמה נעשית נבילה

אכן אפשר ליישב את קושיא זו באופן אחר, ואין צריך לחדש שפיטום כחו גדול, שבר"ן (חולין קח. ד"ה תנן) מבואר שחולק על התוספות בדין חתיכה עצמה נעשית נבילה, וסובר שמפני שהחתיכת היתר נעשית נבילה, א"כ יש לה בעצמה כח לאסור חתיכות אחרות, ואפילו שאין האיסור הולך עם ההיתר, מכל מקום הטעם של החתיכת היתר לבדו אוסר.

ולפי"ז אפשר לומר שכך היא שיטת הרי"ף שהשחוטה נאסרת מדין חתיכה עצמה נעשית נבילה, והיינו שכיון שריח השחוטה נבלע בנבילה הוא נאסר, ולאחר מכן כאשר הוא חוזר לבשר שחוטה הוא אוסרו מדין חתיכה עצמה נעשית נבילה, ואע"פ שהוא יוצא לבדו מהנבילה, מכל מקום כיון שהוא בעצמו נעשה נבילה, הוא אוסר את השחוטה מצד עצמו.

רב לשיטתו שסובר דין חתיכה עצמה נעשית נבילה

ולפי"ז יש לומר שאין כוונת הרי"ף לחדש שריחא הוא משהו, ורב לשיטתו שסובר שמין במינו במשהו, אלא אף הרי"ף מודה שריחא יש בו טעם גמור, אלא כוונתו לומר שדין ריחא בבשר שחוטה שמן שנצלה עם בשר נבילה כחוש, תלוי בדין חתיכה עצמה נעשית נבילה כפי שנתבאר, ורב שאסר את השחוטה, הוא לשיטתו שסובר שאומרים דין חתיכה עצמה נעשית נבילה, וזו כוונת הרי"ף במה שהביא את הסוגיא בחולין שאמרו 'אוקי רב אמורא עליה ודרש, כיון שנתן טעם בחתיכה חתיכה עצמה נעשת נבלה ואוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה', והיינו שבסוגיא זו מבואר שרב סובר דין חתיכה עצמה נעשית נבילה ומפני כן הוא סובר שהריח של השחוטה שנאסר, חוזר ואוסר את הבשר שחוטה.

והאור גדול דקדק כן מלשון הרי"ף שכתב 'דכד דייקת למימריה דרב משכחת ליה דשאיך בההוא מימרא דיליה דאמר בהדין פירקא אוקים רב', ומשמעות לשון הרי"ף שדרכו נובעת מדקדוק לשונו של רב, אמנם לפי ההבנה הפשוטה בדבריו שכוונתו לחדש שלדעת רב ריחא הוא רק בגדר משהו, סברא זו היא סברא חיצונית, ואין לה ראיה כלל מגוף דברי רב בדין ריחא.

אכן לפי מה שנתבאר שכוונת הרי"ף לבאר שרב לשיטתו מפני שסובר דין חתיכה עצמה נעשית נבילה, א"כ לשון הרי"ף מדוקדקת היטב, שכפי שנתבאר מדברי רב גופיה יש הכרח לכך, שהרי העמיד את דין ריחא בבשר שחוטה שמן שנצלה עם בשר נבילה כחוש, שבאופן זה שהבשר הנבילה כחוש, בהכרח האיסור הוא רק מצד דין חתיכה עצמה נעשית נבילה, וזו כוונת הרי"ף שכאשר נדקדק את דברי רב שלא העמיד את איסור ריחא בבשר נבילה שמן שיכול לאסור מצד עצמו, אלא בבשר נבילה כחוש, שהאיסור הוא רק מדין חתיכה עצמה נעשית נבילה, א"כ מבואר שרב לשיטתו שסובר דין חתיכה עצמה נעשית נבילה.

דין חתיכה עצמה נעשית נבילה תלוי באיסור מין במינו

אמנם לפי"ז מיושבים רק תחילת דברי הרי"ף שתלה את דברי רב במה שאמר בחולין דין חתיכה עצמה נעשית נבלה, אך עדיין צריך לבאר את המשך דברי הרי"ף שכתב שאנו פוסקים להלכה כדעת חכמים שמין במינו אינו אוסר במשהו, ולכן אין אנו סוברים להלכה את הדין של רב, שלפי המהלך שנתבאר עתה לכאורה אין הבנה לדברים אלו. אכן יש לבאר שהרי"ף לשיטתו בענין זה, שהר"ן (חולין קח. סוף ד"ה גרסינן) תמה על הרי"ף שהשמיט ולא כתב דין זה שחתיכה עצמה נעשית נבילה, והר"ן כתב שנראה שדעת הרי"ף שדין חתיכה עצמה נעשית נבילה הוא רק לסוברים שמין במינו במשהו, שכפי שנתבאר רב הוא שחידש דין חתיכה עצמה נעשית נבילה והוא סובר שמין במינו במשהו, אכן חכמים שחולקים שמין במינו איסור אסור במשהו, הם חולקים גם כן על דין חתיכה עצמה נעשית נבילה.

ולפי"ז יש לבאר שזו כוונת הרי"ף במה שסיים וכתב 'ואמרינן מכדי רב כמאן אמרה לשמעתיה כרבי יהודה דאמר מין במינו לא בטיל, דאמר רבי יהודה אין דם מבטל דם ורבנן פליגי עליה דרבי יהודה, וקי"ל דכל איסורין שבתורה בששים', והיינו שכיון שדין ריחא בבשר נבילה כחוש הוא רק מחמת דין חתיכה עצמה נעשית נבילה, ודין חתיכה עצמה נעשית נבילה הוא רק לסוברים שמין במינו במשהו, א"כ מוכרח שרב אסר רק לפי שיטת רבי יהודה

מה. עיין בתוספות (ד"ה נימא) שכתבו כן בפירוש שבשניהם כחושים אין תערובת טעמים, וכן הכריע הש"ך (סי' קח סק"א), אכן יש מן האחרונים שצידדו שאף בשניהם כחושים יש ריח כל שהוא, עיין ברע"א (דרו"ח חולין מערכה ב אות יב, הו"ד בחידושי חולין ק.), אור שמח (קרבן פסח פ"ח הי"ד) ושפת אמת (פסחים עו: ד"ה בשר שחוטה).

מו. אך הקשה על זה מהדין המבואר בתוספות (חולין צו: ד"ה אפילו) שאע"פ שאנו אומרים חתיכה עצמה נעשית נבילה לגבי זה שהחתיכת היתר אוסרת חתיכות אחרות, מכל מקום כל זה רק באופן שהאיסור עצמו שאסרה יכול גם כן להפלט ולהבלע בחתיכות האחרות, שבאופן זה אפילו שהאיסור עצמו הוא בשיעור מועט ואין בו כח להטעים חתיכות אחרות ולאוסרם, מכל מקום הם נאסרים מפני הטעם של החתיכה הראשונה שנאסרה, כיון שנעשית נבילה, אך באופן שאין האיסור עצמו יכול לצאת כלל, אין החתיכת היתר שנאסרה אוסרת חתיכות אחרות. ולפי"ז יש לתמוה כיצד ריח השחוטה שנאסר מחמת שנבלע בנבילה, חוזר ואוסר את השחוטה, והרי האיסור עצמו, דהיינו חתיכת הנבילה אינו יכול לילך עמו, שהנבילה היא כחושה ואין לה

אהח19/06/2018

שהוא סובר כמותו, אך לשיטת חכמים הסוברים שמין במינו אינו אוסר במשהו, א"כ אינם סוברים דין חתיכה עצמה נעשית נבילה, וממילא אינם אוסרים בבשר נבילה כחוש, וכוונת הרי"ף לומר שאף אם נאמר שהלכה כרב שריחא מילתא, מכל מקום אין לאסור בבשר נבילה כחוש שנצלה עם בשר נבילה שמן, כיון שלהלכה אין פוסקים דין חתיכה עצמה נעשית נבילה[מז].

ולפי דרך זו מיושבת היטב תמיהת הראשונים על הרי"ף שביאר שריחא נחשב רק כמשהו ואוסר רק במין במינו, שהרי מפורש בסוגיא שנחלקו בדין ריחא אף במין בשאינו מינו בהניח פת על גבי חבית יין של תרומה, שכפי שנתבאר הראשונים הקשו כן לפי שהבינו שכוונת הרי"ף לומר שריחא נחשב רק כמשהו, אכן לפי מה שנתבאר אין זו כוונת הרי"ף כלל, שאף הוא מודה שריחא נחשב כטעם גמור, ולכן ריחא אסור אף במין בשאינו מינו אלא שכוונתו שדין ריחא בבשר נבילה כחוש שאין לו ריח בעצמו, תלוי בדין חתיכה עצמה נעשית נבילה ודין חתיכה עצמה נעשית נבילה תלוי בדין מין במינו.

באיסור שמן דין ריחא אינו תלוי בדין מין מינו

ולפי"ז מיושבת גם תמיהת הר"ן על הרי"ף שהקשה מאביי שסובר כדעת רב שריחא מילתא, אך אינו סובר שמין במינו במשהו, וקשה על הרי"ף שתלאם זה בזה, שלפי מה שנתבאר בדבר שיש לו ריח מצד עצמו מודה הרי"ף שנחשב כטעם גמור, והוא אוסר בעצמו, ואינו תלוי במחלוקת של מין במינו האם אוסר במשהו.

שמואל מתיר בריחא משום שאינו סובר דין חתיכה עצמה נעשית נבילה

והמרחשת הוסיף ליישב לפי"ז קושיא נוספת על שיטת הרי"ף, שבירושלמי (תרומות פ"י ה"ב) מבואר שדעת שמואל כדעת לוי שריחא לאו מילתא, וקשה שלפי מה שמבואר ברי"ף שאיסור ריחא הוא במשהו, ואיסורו תלוי במחלוקת האם מין במינו אסור במשהו, א"כ יש להקשות סתירה בדעת שמואל, שהרי דעת שמואל (עג:) כדעת רב שמין במינו במשהו, וכיון שסובר שמין במינו במשהו, א"כ קשה מדוע הוא מתיר ריחא.

אוצר החכמה

ולפי מה שנתבאר בכוונת הרי"ף, שאין כוונתו לתלות עיקר דין ריחא בדין מין במינו במשהו, אלא כוונתו שבאופן שההיתר שמן והאיסור כחוש, האיסור הכחוש אוסר רק מדין חתיכה עצמה נעשית נבילה, ולפי"ז מיושב היטב ששיטת שמואל (חולין קח:) שאין אומרים דין חתיכה עצמה נעשית נבילה, ומבואר שהולך לשיטתו במה שסובר כלוי שאין האיסור אוסר את ההיתר, כיון שאף בירושלמי מדובר באופן שההיתר שמן והאיסור כחוש, וכפי שנתבאר באופן זה אפשר לאסור רק מדין חתיכה עצמה נעשית נבילה, וכיון ששמואל אינו סובר דין חתיכה עצמה נעשית נבילה מובן שהוא מתיר בזה.

ח. איסור ריחא לכתחילה

פתיחה

כפי שנתבאר דעת הגאונים ורבים מן הראשונים לפסוק כלוי (עו:) שריחא לאו מילתא, ומפני כן בשר שחוטה שנצלה בתנור יחד עם בשר נבילה, אין הבשר שחוטה נאסר מחמת ריח הנבלה, אכן יש לדון האם יש בזה היתר לכתחילה, והיינו שכיון שריחא לאו מילתא, אפשר לומר שמותר לכתחילה לצלות בשר שחוטה עם נבילה, או שהיתר זה הוא רק בדיעבד, אך לכתחילה אין לערב בדבר היתר ריח של איסור.

לוי מודה שריחא אסור לכתחילה

כתב ההלכות גדולות (הלכות דם סי' סה ד"ה והיכא) שאע"פ שלוי סובר שריחא לאו מילתא, מכל מקום אינו מתיר לכתחילה לצלות איסור יחד עם היתר בתנור אחד, שבגמרא העמידו את מחלוקת רב ולוי בבשר שחוטה שצלאו עם בשר נבילה, ומשמע שלוי התיר רק בדיעבד שכבר צלאם יחד, שאין השחוטה נאסרת מחמת הנבילה, אך לכתחילה אינו מתיר לצלותם יחד.

ומה שאמרו בגמרא שהיה מעשה בבית ריש גלותא ולוי התיר גדי עם דבר אחר, מדובר באופן שכבר צלאום יחד, ולוי התיר את הגדי היינו שהכריע שהוא לא נאסר מחמת הדבר אחר, אך לכתחילה לוי לא היה מתיר לצלותם יחד, וכן פירש רש"י (שם ד"ה עבד) שלוי התיר לאחר שכבר צלאום, שבשר הגדי לא נאסר מחמת הריח של הדבר אחר[מח].

והרי"ף (חולין צג:) כתב גם כן שאע"פ שהלכה כלוי שריחא לאו מילתא, מכל מקום מותר רק בדיעבד, וכן דעת הרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו הל"ג).

דחיית ראיות הראשונים על פי יסוד זה

והרי"ף על פי יסוד זה דחה את הראיות שהביאו הראשונים לפסוק כרב שריחא מילתא, ממה שאמרו בסוף הסוגיא בפסחים (שם) 'תני רב כהנא בריה דרב חיננא סבא, פת שאפאה עם צלי בתנור אסור לאכלה בכותחא. ההיא ביניתא דאיטווא בהדי בישרא אסרה רבא מפרזיקיא למיכליה בכותחא', ומשמע מהברייתא ומדברי רבא מפריזקיא כשיטת רב שריחא מילתא, ולכן נחשב שהפת והדג בלעו טעם מן הבשר, ואסורים באכילה עם חלב.

והרי"ף דחה ראיות אלו על פי היסוד של ההלכות גדולות שלוי לא התיר לכתחילה לצלות היתר עם איסור, ולפי"ז יש לבאר שמאכל היתר שבלע טעם מבשר, ועתה הוא חפץ לאוכלו עם חלב, אין זה נחשב כבדיעבד אלא כלכתחילה, שהרי יכול שלא לאוכלו עם חלב, אלא עם דבר אחר, וכיון שאף לוי מודה שריחא אינו מותר לכתחילה אלא רק בדיעבד, א"כ הוא מודה שפת או דג שקיבלו ריח מבשר אסור לכתחילה לאוכלם עם חלב, ואין להוכיח מדין זה כשיטת רב[מט].

לוי התיר ריחא לכתחילה

אמנם התוספות (ד"ה מאי לאו) הקשו על שיטה זו, שבגמרא הביאו ראיה לשיטת רב שריחא מילתא, מהברייתא שאמרו 'אין צולין שני פסחים כאחד מפני התערובת', ומשמע מברייתא זו כרב שכל פסח אוסר את חבירו מחמת ריחו. אמנם יש להקשות על ראיה זו, שבברייתא זו לא נתבאר שבדיעבד הפסחים נאסרים, אלא רק שלכתחילה אסור לצלותם יחד, והרי נתבאר שאף לוי מודה שריחא אסור לכתחילה, וקשה מה הראיה מהברייתא, אלא משמע שלוי התיר אפילו לכתחילה, ולכן הקשו עליו מברייתא זו.

והבעל המאור (שם) הקשה קושיא זו, ומפני כן חלק על הרי"ף וביאר שלוי התיר ריחא אפילו לכתחילה, וכן ביאר שבמעשה שהיה בבית ריש גלותא לוי התיר אפילו לכתחילה, ולא רק בדיעבד[נ]. וכן דעת הרא"ה (בדק הבית ב"ד ש"א טו.).

והבעל המאור הוסיף להכריח שלוי התיר אפילו לכתחילה, שהרי רבא (ע"ז סו:) סובר כדעת לוי שריחא לאו מילתא, והוא התיר לכתחילה את הנאת הריח, שהתיר לכתחילה להריח בבת תיהא את הריח של יין נסך, ומשמע שכיון שריחא לאו מילתא לכן אין איסור בהנאת הריח אפילו לכתחילה, וכן העלה הרא"ה (בדק הבית ש"ד ב"א טו.) על פי ראיה זו שלוי התיר ריחא אפילו לכתחילה.

יישוב שיטת הרי"ף

והראב"ד (השגות על בעל המאור שם אות ב) ביאר שיש לדחות קושיות אלו, שהראיה הראשונה ממה שהקשו על רב מהברייתא שאין צולין שני פסחים, יש לדחות שרק באיסור שנותן את ריחו בהיתר לוי אוסר לכתחילה, כיון שאין ראוי לערב איסור יחד עם היתר לכתחילה, אמנם בתערובת של היתר בהיתר, לוי סובר שמותר לכתחילה, ולכן לשיטת לוי ראוי להתיר לכתחילה לצלות שני פסחים יחד, כיון שתערובת הריחות היא תערובת של היתר בהיתר.

והרמב"ן (מלחמות ה' שם) דחה ראיה זו, שקושית הגמרא היתה מלשון הברייתא שאמרו שאין לצלותם יחד 'מפני התערובת', ומשמע שיש בצליה תערובת גמורה של טעמים, ובהכרח שריחא מילתא ונחשב כטעם גמור, אכן לשיטת לוי אע"פ שריחא אסור לכתחילה, מכל מקום אין לזה גדר של תערובת, כיון שאין לריח דין של טעם, אלא היה ראוי לומר שדבר זה אסור 'מפני הריח', ולכן הביאו ראיה מברייתא זו שריחא מילתא.

ריח, וכפי שכתבו התוספות באופן שהאיסור אינו הולך עם הנאסר, אין בכח הנאסר לבדו לאסור. וכתב שצריך לומר שפיטום כחו מרובה, ויש בכחו להוציא ולהפליט עמו את הטעם של הנבילה, ולכן החתיכה הכשרה נאסרת.

מז. עיין באור גדול שהאריך לפלפל בכוונת הרי"ף בדבריו אלו, ופירש בכמה דרכים נוספות את דבריו.

מח. עיין בתוספות (ד"ה מאי לאו) שכתבו שרש"י פירש שלוי לא התיר לכתחילה אלא רק בדיעבד, וביאר המהרש"א שמקור דבריהם ממה שכתב רש"י שבבית ריש גלותא לוי התיר בדיעבד לאחר שנעשה המעשה.

מט. הרמב"ן (מלחמות ה', פסחים שם) הביא סיוע לדברי הרי"ף שהרי לא אמרו בגמרא 'תני רב כהנא לסיועיה לרב', ומשמע שאין סיוע מדבריו לשיטת רב, והביאו ברייתא זו רק משום שעוסקת בדין ריח, שרב ולוי נחלקו בדין ריח של איסור שנבלע בהיתר האם מותר בדיעבד, והברייתא עוסקת בנידון דומה, במאכל היתר שקיבל טעם בשר, שהכל מודים שלכתחילה אסור לאוכלו בחלב.

נ. המהרש"א (בתוד"ה מאי לאו) ביאר שאפשר לדחות את ראיית הרי"ף מהלשון של מחלוקתם שאמרו בשר 'שצלאו', שמשמע לכאורה שרק בדיעבד לוי התיר, שיש לומר שאמרו לשון זו ללמדנו שרב אסר אפילו בדיעבד, אכן לוי התיר אפילו לכתחילה, ועל דרך זו ביאר אף את מחלוקת רבי יהודה ורבי מאיר בפת שהניחה על גבי חבית, שנחלקו בלשון דיעבד לחדש שרבי מאיר אסר אפילו בדיעבד.

והראב"ד דחה את הראיה הנוספת שהביא בעל המאור ממה שרבא התיר בבת תיהא אפילו לכתחילה, שיש לחלק שהאיסור בריחא לכתחילה הוא רק בתערובת שבאה לידי אכילה, וכגון בשר שחוטה שנצלה עם בשר נבילה, שעומד לאכול את הבשר שחוטה שיש בו ריח נבילה, אך בהנאה שלא באה לידי אכילה, אין איסור אפילו לכתחילה, ולכן בבת תיהא שנהנה רק מהריח, אך אינו אוכלו ממש, אין לאסור אפילו לכתחילה, שריח זה אינו כלום, כיון שאין היין עומד לריחו אלא רק לצורך שתיה.

רק בבשר בחלב חז"ל החמירו ואסרו לכתחילה

והרמב"ן הכריח מהירושלמי (תרומות פ"י ה"ב) שלוי התיר ריחא אפילו לכתחילה, ששנינו בירושלמי בלשון זו 'מהו לצלות שני שפודין אחד של בשר שחוטה ואחד של בשר נבילה בתנור אחד, רב ירמיה אמר בשם רב אסור, ושמואל אמר בשם לוי מותר', ומפורש שנידון מחלוקתם אינו רק בדיעבד, אלא דנו האם מותר לכתחילה לצלותם יחד, ולוי התיר אפילו לכתחילה לצלותם יחד[נא].

וביאר הרמב"ן שבכל האיסורין ריחא מותר אפילו לכתחילה, אך בבשר בחלב אסור לכתחילה לאכול פת שקיבלה ריח מבשר, וביאר בשני דרכים טעם חילוק זה, שבפת שנצלית עם בשר ניכר בה הריח של הבשר, ולכן אם יאכל פת זו עם חלב נראה שאוכל בשר בחלב, כיון שטעם הבשר ניכר בפת, ולכן חז"ל אסרו לכתחילה לאכול פת זו עם בשר, אכן בבשר שחוטה שנצלה עם נבילה וכן בשאר איסורים, אין ניכר ע"י הריח שמקורו מאיסור, ורק כששואל מאיזה מין טועם ומריח, ואומרים לו שמקור הריח מאיסור, אכן אומרים לו גם שטעם זה קלט רק מן הריח שאין בו ממש, ולכן לא אסרו חז"ל ריחא בשאר איסורים ואפילו לכתחילה.

דרך נוספת ביאר שמצינו שחז"ל (חולין קז:) החמירו יותר בבשר בחלב משאר איסורים, מפני שהבשר והחלב כל אחד בפני עצמו הוא היתר, ואין האנשים פורשים מהם, ולכן מצינו שאסור להעלות על שולחן אחד בשר עם גבינה, אך בשאר איסורים לא מצינו הרחקה זו, ובהכרח שחז"ל החמירו והרחיקו בבשר בחלב יותר משאר איסורים, וא"כ אפשר לומר שאף לענין ריחא חז"ל החמירו יותר בבשר וחלב ואסרו לכתחילה[נב].

ועל פי חילוק זה יש לדחות את הראיה שהביאו הראשונים מהברייתא של רב כהנא, מדברי רבא מפרזיקיא שאסרו לאכול פת או דג שקיבלו טעם בשר עם חלב, שלכאורה מוכח מדבריהם שריחא מילתא, אכן כפי שנתבאר בבשר וחלב לוי מודה שאסור לכתחילה, אך בשאר איסורים יש לומר שריחא לאו מילתא[נג].

הטעם שריחא אסור לכתחילה

פתיחה

כפי שנתבאר בחבה [אהח 19/06/2018] שיטת הרי"ף והרמב"ם שאע"פ שלוי סובר שריחא לאו מילתא, ולכן היתר שנצלה עם איסור אינו נאסר מחמת ריחו, מכל מקום לכתחילה אפילו ללוי יש איסור, ולכן אסור לצלות בתנור אחד היתר עם איסור, ויש לדון מהו טעם איסור זה, שהרי ללוי ריחא לאו מילתא, וא"כ היה ראוי להתיר אפילו לכתחילה.

אין מבטלים איסור לכתחילה

ובית מאיר (או"ח סי' תמז ס"א ברמ"א אות ב ד"ה ובדין) מבואר שטעמו של הרי"ף משום שסובר שלוי מודה לרב שבריחא יש משהו, ולכן אסור לערבו לכתחילה עם היתר, משום שאין מבטלין איסור לכתחילה. וכן כתבו המלא הרועים (ערך ריחא אות ט ד"ה ריחא) והבית שערים (או"י סי' רסא ד"ה ומידי).

והקהלות יעקב (סי' נז אות ב) הוסיף לבאר דרך זו, שאין לומר שאיסור זה הוא ממש מדין אין מבטלין איסור לכתחילה, שהרי בדין אין מבטלין איסור לכתחילה מבואר שיש איסור אפילו בדיעבד, והיינו שהמבטל איסור במתכון, התערובת נאסרת עליו, ובדין ריחא משמע שרק לכתחילה יש איסור, ואפילו כאשר מתכוין לבטל את הריח אין איסור בדיעבד, ובהכרח שאינו ממש מדין אין מבטלין איסור לכתחילה, אלא מעין דין זה וקל ממנו, שאין בו איסור בדיעבד.

בתערובת היתר לא שייך דין אין מבטלין איסור לכתחילה

והנה לעיל הובאה קושית התוספות (ד"ה מאי לאו) על שיטת הרי"ף, שבגמרא הוכיחו שריחא מילתא, מהברייתא שאמרו 'אין צולין שני פסחים כאחד מפני התערובת', ומשמע מברייתא זו כרב שכל פסח אוסר את חבירו מחמת ריחו. ולשיטת הרי"ף לוי מודה שריחא אסור לכתחילה, וא"כ אין סתירה לשיטתו מברייתא זו שמבואר בה רק שלכתחילה יש איסור. והמלא הרועים יישב קושיא זו שדין אין מבטלין איסור לכתחילה, הוא רק בדבר שאסור מצד עצמו, שמצד עצם החפץ יש איסור, אך בדבר שאין איסורו מחמת עצמו, אלא מחמת האדם, א"כ החפץ עצמו הוא היתר גמור, ולא שייך לאסור לבטלו, וביאר שהאיסור של תערובת הטעמים בשני פסחים, אינו מצד הקרבן פסח עצמו, שאין חלות איסור בפסח מחמת הטעם של הפסח השני, אלא האיסור הוא רק על הבעלים, שאסור להם לאכול את הטעם של הפסח השני, כיון שאסור לאכול את הפסח שלא למנויו, וכיון שאין דין איסור על הפסח עצמו, א"כ הפסח נחשב כהיתר גמור, ולא שייך בזה אין מבטלין איסור לכתחילה, ולכן לשיטת לוי ראוי להתיר לכתחילה לצלות שני פסחים כאחד.

והקהלות יעקב כתב כעין תירוץ זה, שהביא שיש הסוברים (עיין שו"ת רע"א מהדו"ק סי' לח) שאין מבטלין איסור לכתחילה הוא רק בדבר שכבר עכשיו יש בו שם איסור, אך דבר שעכשיו הוא היתר, ורק לאחר זמן יאסר, אין איסור לבטלו.

ולפי"ז יש לומר שבשני פסחים שצולים כאחד והם מקבלים טעם זה מזה, האיסור אינו חל מיד, שכאמור האיסור הוא מצד הדין שפסח נאכל רק למנויו, ואסור לאחרים שלא נמנו עליו לאכול ממנו, ויש לומר שאיסור זה חל רק בערב בשעת אכילת הפסח, כפי שמצינו (מא:) באיסור לאכול מן הפסח חי ומבושל, שאיסור זה חל רק בלילה, וא"כ כיון שצולה את הפסח מבעוד יום באותה שעה עדיין לא חל איסור זה, וא"כ באותה שעה הטעם של הפסח השני שנבלע אינו בגדר איסור אלא בגדר היתר, ולפי"ז לא שייך בזה דין אין מבטלין איסור לכתחילה, כיון שאין שם איסור באותה שעה, ולכן לא היה ניתן ליישב שלוי מודה שאין צולין שני פסחים משום שאין מבטלין איסור לכתחילה, ובהכרח שהאיסור הוא משום ריחא מילתא כדעת רב.

וכפי שהובא לעיל תירוץ זה ביסודו מבואר כבר בראב"ד (השגות על בעל המאור, פסחים עו: אות ב), שכתב שהאיסור לכתחילה לשיטת לוי הוא רק לערב איסור יחד עם היתר, כיון שאין ראוי לערבם יחד, אך בשני פסחים כיון ששניהם היתר, אין איסור לערבם אפילו לכתחלה, ומדבריו משמע שטעם האיסור לשיטת לוי הוא משום שאין מבטלין איסור לכתחילה, ובתערובת של היתר לא שייך איסור זה.

קושיא ממה שמצינו שמותר לכתחילה לערב איסור שהתבטל

אמנם רע"א (דרוש וחידוש חולין מערכה ב אות יב) ביאר טעמו של הרי"ף באופן אחר, שהקשה על הרי"ף מהמבואר במשנה בכלאים (פ"ט מ"א) שצמר גמלים שטרף ועירב אותו עם צמר רחלים, ורוב הצמר הוא של גמלים, צמר הרחלים מתבטל, ומותר לכתחילה לתופרו בפשתן. ויש להקשות מדוע מותר לערב צמר זה עם פשתן לכתחילה, שאע"פ שהצמר רחלים התבטל ברוב, מכל מקום אינו פחות ממשהו, וכפי שנראה מהרי"ף שבפת שיש בה ריח בשר לוי מודה שאסור לכתחילה לאוכלה עם חלב, כיון שעל כל פנים יש בה משהו של בשר, א"כ אף בצמר זה שיש בו משהו של צמר רחלים יאסר לערבו לכתחילה עם פשתן.

נא. והפרי חדש (יו"ד סי' קח סק"ב) והגר"א (שם אות א) כתבו ביישוב שיטת הרי"ף שסובר שכיון שבבבלי משמע שלוי לא התיר לכתחילה, א"כ צריך לומר שענין זה יש בו מחלוקת בין הבבלי לירושלמי, והרי"ף פסק כבבלי.

נב. הרשב"א (ע"ז סו: ד"ה וכתב הרמב"ן) הביא סיוע לדרכו של הרמב"ן שאם נאמר שמצד דין ריחא נחשב שהפת בלעה טעם גמור של בשר, א"כ היה ראוי לאסור אכילת הפת אפילו בפני עצמה ולא רק עם חלב, שהרי מבואר בגמרא (פסחים ל.) שאם לש פת עם חלב כל הפת אסורה, שמא יבוא לאוכלה עם בשר, ובהכרח אף לדברי הברייתא של רב כהנא אין נחשב שיש לפת טעם בשר, אלא רק חז"ל החמירו שלא לאוכלה עם חלב מפני הריח בשר שבה.
אכן בבעל המאור מבואר שהרגיש בכך, שכתב 'ולדידן אע"ג דסבירא לן ריחא מילתא היא יש בו צד להקל, שהפת שאפאה בתנור שטשו אותו באליה אסורה בכל דבר משום גזירה, ובריחא לא אחמור רבנן כולי האי', והיינו שאיסור ריחא אינו חמור כל כך, ולכן לא החמירו לאסור את הפת לאכול עם דברים אחרים מלבד חלב.

נג. הרמב"ן סיים שאם לא נחלק חילוק זה, ולפי"ז לכאורה יש ראיה מדבריהם לשיטת רב שריחא מילתא, מכל מקום יש לדחות את דבריהם מחמת שכלל מסור בידינו שהלכה כרבא בכל מקום, והרי רבא סובר בדין בת תיהא שריחא לאו מילתא.
והוסיף שאין להביא ראיה מדברי מר בר רב אשי שהוסיף על רבא מפרזיקיא שאסר לאכול דג שנצלה עם בשר עם חלב, שלדעתו אסור לאכול דג זה אפילו בפני עצמו מצד חשש סכנה, ולכאורה משמע שמודה לרבא מפרזיקיא שיש בזה ג"כ איסור בשר בחלב, אך יש לדחות שדברי מר בר רב אשי הם רק בענין הנזק והסכנה שיש באכילת דג זה, אך לא עסק כלל בדיני האיסור של דג זה.
אכן בתוספות רי"ד (ע"ז סו: ד"ה רבא) מבואר שעיקר הכרעתו בדין זה היא מחמת דברי מר בר רב אשי, שבכל הש"ס הלכה כמותו, ולכן החמיר וחשש לשיטת רבינו חננאל שריחא מילתא. ומבואר שהבין שלא כהרמב"ן, אלא שדעת מר בר רב אשי היא כדעת רבא מפרזיקיא הסובר שמחמת הריח נחשב שיש לדג טעם גמור של בשר.

וכן הקשה סתירה בשיטת הרמ"א, שהרי הרמ"א (יו"ד סי' קח ס"א) פסק דין זה של הרי"ף שפת שאפאה עם בשר אסור לכתחילה לאוכלה עם חלב, וקשה שהרי הרמ"א פסק (סי' צט ס"ו) שחלב שנפל לתוך מים והתבטל בששים, אם נתערב אח"כ עם בשר אינו אוסרו, וכתב הש"ך (שם ס"ק כב) שהרמ"א בספרו תורת חטאת (כלל פה דין יא) כתב שאפילו לכתחילה מותר לערב מים אלו עם בשר, וקשה שאע"פ שהחלב התבטל במים אלו, מכל מקום אינו פחות ממשהו, וא"כ ראוי לאסור לכתחילה לערבם עם בשר, כפי שאסור לכתחילה לאכול עם חלב פת שיש בה ריח בשר[נז].

לענין לכתחילה לוי חשש לסוברים שריחא מילתא

וכתב רע"א שבהכרח הרי"ף שאסר לאכול פת שקיבלה ריח בשר לאכול עם חלב אינו מצד הדין שאין מבטלין איסור לכתחילה, והטעם שלא שייך בזה האיסור שאין מבטלין איסור לכתחילה, מפני שהאיסור כבר התבטל, שכאשר ריח הבשר נבלע בפת הוא כבר התבטל בו, ולאחר מכן כשאוכל פת זו עם חלב אינו מבטל כלל את הבשר.

אלא טעם איסור זה הוא מפני שלכתחילה לוי חושש לסוברים שריחא מילתא ויש בו יותר ממשהו, ואינו בטל, ולכן לוי סובר שלכתחילה ראוי להמנע מלהתיר ריחא, ואין לאכול פת שיש בה ריח בשר עם חלב, אך אין בזה משום אין מבטלין איסור לכתחילה.

ולפי"ז מיושבת הקושיא מדין צמר רחלים שהתבטל ברוב שמותר לתופרו לכתחילה עם פשתן, שכפי שנתבאר כיון שהצמר רחלים כבר התבטל לא שייך בזה אין מבטלין איסור לכתחילה, אלא האיסור בריחא מפני שיש הסוברים שאינו בטל, וצמר רחלים בודאי בטל ברוב, וממילא לאחר שהתבטל מותר לתופרו עם פשתן.

וכן מיושבת הסתירה בדעת הרמ"א שפסק כהרי"ף, אך מצד שני התיר לכתחילה לערב חלב שהתבטל במים עם בשר, שכפי שנתבאר באופן זה כיון שהחלב כבר התבטל, אין איסור לאוכלו עם בשר, כיון שבודאי שהוא התבטל, ואינו דומה לריחא שיש לחוש שמא יש בו יותר ממשהו.

ולפי דרך זו תירץ רע"א את קושית התוספות (ד"ה מאי לאו) שהובאה לעיל שבגמרא הוכיחו מהברייתא שאין צולין שני פסחים כאחד, שריחא מילתא ולכן הריח של הפסחים אוסר זה את זה, ולדעת הרי"ף אין קושיא על לוי מהברייתא, שהרי הוא מודה שלכתחילה יש איסור בריחא.

ותירץ רע"א על פי דרכו שטעמו של לוי שאסר לכתחילה, משום שלענין לכתחילה חשש שמא יש בריחא יותר ממשהו, וסברא זו אפשר לאומרה רק בדעת אמורא, אך אין דרך התנא להחמיר מספק וכפי שכתבו התוספות (שבועות כ. ד"ה איסר), וא"כ אם תנא זה סובר שריחא לאו מילתא היה לו להתיר אפילו לכתחילה.

ט. גדר איסור ריחא לשיטת לוי

פתיחה **כפי** שמבואר בגמרא שיטת לוי שריחא לאו מילתא, ובפשוטו משמע שכיון שריחא לאו מילתא, א"כ אין הריח נחשב כאיסור כלל, ואפילו אין בו איסור של משהו, אמנם הפוסקים דנו בזה בשיטת הרי"ף שמשמע מדבריו שאע"פ שלוי סובר שריחא לאו מילתא, מכל מקום הוא מודה שיש בו משהו, וכפי שיבואר להלן.

לוי מודה לאסור מדין דבר שיש לו מתירין

הרי"ף (חולין צג:) פסק כשיטת לוי שריחא לאו מילתא, אך הביא שיש שהוכיחו שאין הלכה כלוי, שהרי במסכתין (עו:) בסוף הסוגיא 'תני רב כהנא בריה דרב חיננא סבא פת שאפאה עם צלי בתנור אסור לאכלה בכותחא. ההיא ביניתא דאיטווא בהדי בישרא אסרה רבא מפרזיקיא למיכליה בכותחא', ומבואר מהברייתא ומדברי רבא מפריזקיא כשיטת רב שריחא מילתא, ולכן הפת והדג בולעים טעם מן הבשר ונאסרים באכילה עם חלב.

והרי"ף דחה ראיות אלו בשתי דרכים: א. שלוי לא התיר ריחא לכתחילה, וא"כ מאכל היתר שבלע טעם מבשר, ועתה הוא חפץ לאוכלו עם חלב, אין זה נחשב כבדיעבד אלא כלכתחילה, שהרי יכול שלא לאוכלו עם חלב, ולכן לוי מודה שיש בזה איסור לכתחילה. ב. כיון שיכול לאכול פת זו באופן של היתר גמור, שיכול שלא לאוכלה עם בשר אלא עם דבר אחר, א"כ הפת נחשבת כדבר שיש לו מתירין, והיינו שדבר שאפשר להשתמש בו בהיתר בלא להזדקק לדין ביטול ברוב, אינו בטל ברוב ואסור אפילו במשהו, ולכן פת זו שנחשבת כדבר שיש לו מתירין, אין ריח הבשר שבלוע בה מתבטל, ולכן אסור לאוכלה עם חלב[נח].

וכתב הרמב"ן (מלחמות ה' פסחים שם) שמבואר מדברי הרי"ף שאף הסוברים שריחא לאו מילתא, מודים שהריח נחשב כאיסור משהו, ולכן הריח אסור באופן שיש לו מתירין, אך הקשה שהרי רבא סובר (ע"ז סו:) שריחא לאו מילתא, ולכן התיר בבת תיהא להריח את היין נסך, וקשה שאם הריח נחשב כאיסור אלא שהוא מותר מפני שהוא משהו, א"כ אין להתירו אלא רק כשמתערב בהיתר ומתבטל בו, אך כשהוא עומד בפני עצמו אין סברא להתירו, וקשה מדוע רבא התיר לכתחילה להריח בבת תיהא, ומשמע שאין בריח איסור כלל.

אע"פ שאין איסור בריחא יש להמנע מלאוכלו

והכרתי ופלתי (סי' קח פלתי סק"ז ד"ה ויש ליישב) והיד יהודה (שם סק"ג ד"ה אך) תירצו קושיא זו, שגם הרי"ף סובר שלדעת לוי ריחא לאו מילתא כלל, ואין הריח נחשב אפילו כמשהו של איסור, ולכן מותר להריח בבת תיהא, ומה שכתב שהפת אסורה מדין דבר שיש לו מתירין, אין כוונתו שפת זו נחשבת כדבר שיש לו מתירין מפני שבלוע בה משהו, שיש לדקדק את לשון הרי"ף שכתב 'וכל דבר שהוא אחד באלף כריחא בעלמא הוא', ומבואר שלא כתב שריח נחשב כתערובת איסור אחד באלף, אלא שאחד באלף דומה לריח, וביאור כוונתו שריח אינו דומה לאחד באלף, כיון שהלכה כלוי שריחא לאו מילתא, וא"כ אינו אפילו כמשהו. אלא כוונתו שמאותו הטעם שראו חז"ל להחמיר בדבר שיש לו מתירין, כן יש להחמיר בריחא, שהטעם שדבר שיש לו מתירין אינו בטל, משום שאמרו חכמים עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, שאפילו במשהו שמתבטל יש בזה נדנוד איסור, ועדיף להתרחק מן האיסור ולאכול בהיתר גמור ולא לבטל את המשהו, ואף ריח אע"פ שאין בו ממשות כלל, מכל מקום חששו חכמים שיש בו נדנוד של איסור, ועדיף יותר לא לאוכלו, וזו כוונת הרי"ף במה שכתב שאחד מאלף נחשב כריחא, שכפי שבאחד באלף ראוי להמנע מלאוכלו כיון שיש בו צד איסור, כן הדין בריחא שאפילו שאינו נחשב כמשהו של ממשות, מכל מקום יש בו צד איסור שראוי להתרחק ממנו.

אוצר החכמה

רק בצליה הריח נחשב כמשהו

והאור שמח תירץ קושיא זו, שהטעם שבשר של איסור והיתר שנצלו יחד נחשב הריחא למשהו אף לשיטת לוי, מפני שע"י הצליה הבשר מתמעט וחלק ממה שהוא מתמעט משום שנאכל ויוצא בתימרות העשן, וא"כ הריח של הבשר שנכנס בבשר השני ומפטמו, הרי הוא חלק מן הבשר עצמו שנתכלה ונהפך לעשן וריח, ולכן יש לו גדר של משהו, ולכן סובר הרי"ף שפת שאפה עם הבשר, ריח הבשר שבלוע בפת נחשב כדבר שיש לו מתירין, ואינו בטל.

אמנם בבת תיהא שמריח את היין, אין היין מתמעט כלל, וא"כ אין הריח של היין נחשב אפילו כמשהו, אלא היא הרגשת ריח שלא מעורב בה

נד. עיין עוד מה שכתב רע"א בנידון זה (שו"ת מהדו"ק סי' קפט ד"ה ויש ראיה).

נה. בעצם חידושו של הרי"ף שכיון שבלוע בפת משהו של בשר, אע"פ שמעיקר הדין הוא בטל ואינו אוסר כיון שריחא לאו מילתא, מכל מקום אסור מדין דבר שיש לו מתירין, הראשונים הרבו לתמוה עליו, אכן כיון שעיקר דבריהם תלוים בגדרי דבר שיש לו מתירין, ואין כאן מקומו, לא נאריך בדבריהם, אלא יובאו בקצרה.

הבעל המאור (פסחים עו:) הקשה מדברי רב שאמר (חולין קיא:) שדגים שעלו בקערה שבישל בה קודם לכן בשר, אסור לאכלן בכותח [דהיינו תערובת שיש בה חלב], ורב אמר שטעם האיסור מפני ש'נותן טעם הוא', ומשמע שרק מפני שיש בדגים טעם גמור של בשר לכן אסור לאוכלם בחלב, אך אם היה בהם רק משהו הם לא היו נאסרים בחלב, וקשה שלדברי הרי"ף ראוי לאסור אף במשהו, כיון שנחשב כדבר שיש לו מתירין, שיכול לאכול דגים אלו בלא חלב. והרמב"ן (מלחמות ה' שם) ביאר שמה שרב אמר 'נותן טעם הוא', אין כוונתו להוציא שאם בלע טעם מועט אינו אסור, שבכל אופן שהדגים בלעו מטעם הבשר הם אסורים, וכוונת רב להוציא מדעת שמואל שהתיר דגים אלו לאוכלם בחלב, שסובר שאפילו טעם מרובה אינו חשוב כטעם האוסר, כיון שהוא נותן טעם בר נותן טעם, שהדגים לא קיבלו טעם מהבשר עצמו, אלא מהקערה שהיא קיבלה טעם מהבשר, ולזה אמר רב שאין זה חסרון, ואע"פ שהדגים לא קיבלו טעם מהבשר עצמו, מכל מקום דבר זה נחשב כנותן טעם, ובאמת אין צריך טעם גמור. והוסיף לתרץ שיתכן שרב אינו סובר את דין דבר שיש לו מתירין. ועיין עוד בראב"ד (השגות שם אות ב) מה שכתב בזה.

אך הרמב"ן הקשה על הרי"ף ממה שרבא אמר (חולין שם) שצנון שחתכו בסכין של בשר, יכול לטעום את הצנון אם יש בו טעם בשר, ורק אם מרגיש בו טעם גמור של בשר אסור לאוכלו בכותח, אך אם לא מרגיש טעם בשר מותר לאוכלו בכותח אע"פ שיתכן שבלוע בו טעם מועט שאינו נרגש, ומבואר שאין לטעם הבשר גדר של דבר שיש לו מתירין לאוסרו במשהו.

והר"ן (חולין צג: ד"ה והא דתני) ביאר שהטעם שדבר זה אינו בגדר דבר שיש לו מתירין, משום שדבר שיש לו מתירין הוא רק באופן שהאיסור שאסור בו בתחלה יהיה מותר לאחר זמן לגמרי, אך בפת שיש בה טעם בשר לא יהיה לעולם היתר לאיסורה עם חלב, וההיתר שיש לה עם דברים אחרים קיים כבר מתחילה, ודבר זה אינו בגדר דבר שיש לו מתירין.

ועוד הקשה הרמב"ן על הרי"ף שדין דבר שיש לו מתירין שאינו בטל, הוא רק במין במינו, אך במין בשאינו מינו הוא בטל, שכן משמע מהסוגיא בנדרים (נב.) וכן מפורש בירושלמי (שם פ"ו ה"ד), ועיין בר"ן בנדרים (שם ד"ה נתערב) שהאריך לבאר וליישב את שיטת הרי"ף. ועיין עוד ברע"א (שו"ת מהדו"ק סי' קפט) שדן בזה.

מהאיסור עצמו, ובאופן זה מודה הרי"ף שהריח אינו בגדר משהו, ולכן מותר להריחו אפילו שאינו בתערובת ועומד בפני עצמו, וכתב שהגר"א (יו"ד סי' קח אות ט) רמז לחילוק זה[ני].

ללוי רק כשמריח בפיו יש איסור

והאבני נזר (יו"ד סי' צ) תירץ על פי מה שהקדים לבאר [לעיל הובאו דבריו בהרחבה] שאע"פ שלוי מודה שריחא נחשב כמשהו, מכל מקום יש חילוק יסודי בין גדר איסור ריחא לשיטת רב, ובין שיטת לוי, שלדעת רב כיון שריחא מילתא, א"כ עצם הרגשת הריח אסורה, ואין האיסור מצד חלקי האיסור שמעורבים בריח, אלא מה שנהנה מריח האיסור, דבר זה נחשב כשתיה. אך ללוי אין איסור בהרגשת הריח, שהרגשת הריח אינה כלום, וזה מה שאמר שריחא לאו מילתא. ומה שנראה מהרי"ף שאף לשיטת לוי ריחא נחשב כמשהו, היינו מפני שבריח מעורבים חלקים דקים של האיסור עצמו, ודבר זה הוא הנחשב כמשהו.

וביאר שיש נפקא מינה בין שני גדרים אלו כאשר מריח בחוטמו, שלשיטת רב שהרגשת הריח היא האסורה, א"כ עיקר האיסור כשמריח בחוטמו, שכך הוא דרך ההנאה של הריח, ולכן נחשב כשותה כשמריח בחוטמו, אך לדעת לוי שיש איסור מפני חלקי האיסור של הריח, א"כ אין מקום להחשיבו כשותה כשמריח בחוטמו, שהרי אין דרך שתיה בכך, ורק כשמריח בפיו וחלקי האיסור נכנסים לפיו יש לאסור.

ולפי זה יישב את תמיהת הרמב"ן על הרי"ף שרק בפת שצלה עם בשר לוי סובר שהריח נחשב כמשהו, כיון שאוכל את ריח הבשר בפיו כאשר אוכל את הפת, אמנם בבת תיהא שלדעת התוספות (יב: ד"ה אלא) מדובר שמריח בחוטמו א"כ אין לאסור לשיטת לוי, כיון שאין להחשיבו כשותה כשמריח דרך חוטמו, אלא רק כשמריח דרך פיו, שכך דרך אכילה, ורק לסוברים שריחא מילתא יש לאסור כשמריח בחוטמו, מפני שהאיסור הוא בהרגשת הריח, ודרך הרגשת הריח היא ע"י החוטם.

כיון שהריח אינו ניכר הוא מתבטל

והקהלות יעקב (סי' נז) תירץ על פי מה שהקדים לבאר שגדר איסור ריחא אינו מצד הרגשת הריח, אלא מצד החלקים הדקים שמחמתם נובע הריח, שמפני שהם נבלעים בהיתר הם אוסרים אותו [וביאר כן אף את שיטת רב], וא"כ יש לומר שהטעם שבבת תיהא מותר להריח, כיון שכל משהו באלו אע"פ שאינם בתערובת, מכל מקום אינם ניכרים, ולכן אין בהם איסור, והיתר זה יסודו מדין ביטול, שכל דבר שאינו ניכר לעצמו הוא מותר מדין ביטול, ובזה מיושב שאע"פ שבבת תיהא אע"פ שהריח אינו מעורב בדבר אחר, מכל מקום אף כשהוא בפני עצמו אינו ניכר ונחשב שהוא מתבטל, ולכן לרבא מותר לכתחילה להריח בבת תיהא.

י. באיסור חמץ

פתיחה

כפי שנתבאר לעיל הכרעת הפוסקים שריחא לאו מילתא, ולכן היתר שנצלה יחד עם איסור בתנור אחד אינו נאסר, והפוסקים דנו האם אף בחמץ בפסח הדין כן, ושורש נידון זה משום שמצינו שבחמץ בפסח יש חומרא יותר משאר איסורים, שבשאר איסורים להלכה הם נאסרים רק בנותן טעם הן במינו והן בשאינו מינו, אך חמץ בפסח חמור שאוסר אפילו במשהו, ולפי"ז יש להסתפק מה גדר ההיתר של ריחא בשאר איסורים, האם ריחא אינו נחשב כלל, ואין בו אפילו משהו של איסור, וא"כ אף חמץ לא יאסור מדין ריחא, או שריחא נחשב כמשהו, אלא שבשאר איסורים הוא מתבטל מפני עוצם מיעוטו, אך בחמץ שהחמירו שאוסר אפילו במשהו, יהיה איסור אף בריחא.

בחמץ אפילו ריחא אוסר

כתב בהגהת סמ"ק (מצוה ריט אות ב) שאע"פ שריחא לאו מילתא, מכל מקום כל זה רק לענין נתינת טעם, שריחא אינו נחשב כנתינת טעם, אך מכל מקום הריח נחשב כמשהו, ולכן חמץ שאוסר אפילו במשהו, הוא אוסר אפילו ע"י ריח.

והדרכי משה (יו"ד סי' קח אות א) הביא את דבריו, וכתב שכן מבואר אף בתוספות (ע"ז סו: ד"ה רבא) שכתבו שאף באופן שאין ריח גמור, אלא רק משהו[נ], מכל מקום בחמץ בפסח יש לאסור כיון שאיסורו במשהו. אך הביא מהמרדכי (פ"ב רמז תקע) שכתב שאין חילוק בין שאר איסורים לחמץ, וכפי שבשאר איסורים ריחא לאו מילתא אף בחמץ ריחא לאו מילתא, וחמץ אינו אוסר מצות שנאפו עמו[נא]. והרמ"א (שם ס"א, או"ח סי' תמז ס"א) פסק שיש לחוש לאיסור ריחא בחמץ בפסח.

מחלוקת בשיטת הרי"ף האם ריחא נחשב כמשהו

והמגן אברהם (או"ח שם סק"ד) כתב שכן מוכרח ברי"ף שריחא אוסר בחמץ, שהרי הרי"ף פירש שהטעם שאין אנו חוששים לדברי רב הסובר שריחא מילתא, משום שטעמו בדין זה שהולך לשיטתו שמין במינו במשהו, ולכן הריח אוסר, אך כיון שאין אנו פוסקים שמין במינו במשהו, לא שייך שריח יאסור, ומשמע שאע"פ שאנו פוסקים שריחא לאו מילתא, מכל מקום הריח נחשב כמשהו, והטעם שאינו אוסר מפני שהוא מתבטל בתערובתו, ולפי"ז בחמץ בפסח שאסור במשהו ואינו מתבטל, הריח אוסר את תערובתו, וכן כתב הגר"א[נב] (שם ד"ה ויש מחמירין).

אמנם החק יעקב (שם סק"י) דחה ראיה זו, שהרי"ף כתב סברא זו רק כסניף ואין זה עיקר טעמו בהכרעה זו, והיינו שעיקר דברי הרי"ף סובבים לבאר שהלכה כלוי ולא כרב, כמבואר בכל מהלך דבריו שהביא כמה ראיות שהלכה כלוי, ובפשוטו לוי סובר שריחא לאו מילתא כלל, והיינו שאינו נחשב כאיסור ואפילו כמשהו, אכן הרי"ף הוסיף שאף לפי מה שפוסק כרב, מכל מקום אין לאסור, כיון שאף רב מודה שריחא נחשב רק כמשהו, ובכל איסורים משהו מתבטל, אכן עיקר דעתו אינה כן, אלא שהלכה כלוי שריחא אינו נחשב אפילו כמשהו, וא"כ אפילו בחמץ בפסח שאוסר במשהו יש להתיר, וכן כתב הבית מאיר (שם אות ב ד"ה ובדין), ועיין עוד לעיל שנתבאר בהרחבה מכמה אחרונים שכתבו כן, שהרי"ף כתב סברא זו רק כסניף.

מחלוקת האם חמץ דומה לדבר שיש לו מתירין

והשער המלך (מאכלות אסורות פי"א ה"ג ד"ה האמנם) הביא ראיה אחרת מהרי"ף לדברי הרמ"א שריחא אסור בחמץ, שהרי הרי"ף ביאר שאע"פ שהלכה כלוי שריחא מילתא מכל מקום פת שאפאה עם הבשר וקלטה את ריחו, לוי מודה שאסור לאוכלה עם חלב, משום שיש לה גדר של דבר שיש לו מתירין שאינו בטל אפילו באלף, כיון שיכול לאכול פת זו שלא עם חלב אלא עם דברים אחרים. ומוכח מדברי הרי"ף שאף לוי מודה שריחא אוסר באיסור שאינו מתבטל במשהו, שכפי שלענין דבר שיש לו מתירין שאסור במשהו לוי מודה לאסור, הוא הדין לענין חמץ בפסח שאסור במשהו לוי יודה לאסור.

יש לבאר שאין כוונת הרמ"א להוכיח מדברי רבינו תם, אלא מתחילת דברי המרדכי שנראה שהתיר מסברא אחרת, שכתב 'דקיי"ל ריחא לאו מילתא', ומשמע שסובר שכפי שבשאר איסורים ריחא לאו מילתא, הוא הדין בחמץ בפסח, ומה שכתב המרדכי 'וכן השיב רבינו תם', אין כוונתו שרבינו תם התיר מאותו טעם, אלא שאף רבינו תם התיר בדין זה, אך מטעם אחר, וכן מבואר במגן אברהם (או"ח סי' תמז סק"ד) על פי ביאורו של המחצית השקל.

נו. הגר"א כתב שהשערי דורא (סי' לה) תירץ קושיא זו, ובשערי דורא מבואר שהקשה קושיא זו מבת תיהא, ותירץ שהאיסור לכתחילה הוא רק בפיטום, כגון בשר נבילה שמפטם את השחוטה, אך בבת תיהא אין פיטום ולכן אין איסור לכתחילה, ודבריו אינם מבוארים, אכן לפי דברי האור שמח אפשר להבין דבריו, שבפיטום כיון שהבשר עצמו מתכלה ומתמעט, לכן יש להחמיר יותר בריחו שנחשב שיש בו את הממשות של האיסור.

נז. התוספות הכריעו כרב שריחא מילתא, אך כתבו שזה רק בתנורים קטנים וסתומים, שבהם הריח הוא חזק ואוסר, אך בתנורים גדולים אין לאסור מדין ריחא, ולכן בבשר וחלב שנאפו יחד בתנור אחד אינם נאסרים, אך אם אפו בפסח מצות בתנור אחד ונמצאת חטה באחד מהם, שאר המצות אסורות, שאע"פ שבתנורים שלנו אין ריחא, מכל מקום יש משהו, ובפסח אסור אפילו במשהו.

נח. אמנם הש"ך (שם ס"ק טו) תמה על הרמ"א שאין ראיה מהמרדכי, שבדבריו מבואר שאין טעמו מפני שאין להחמיר בחמץ, אלא שסובר שבחמץ שנאפה עם מצות לא שייך ענין ריחא, כיון שלא מצינו ריחא לגבי פת אלא רק לגבי בשר, אכן יתכן שאף הוא מודה שבאופן שיש ריחא יש להחמיר בפסח יותר משאר איסורים.

והפרי חדש (סי' תסא ס"ה ד"ה לא נאסרה) ביאר את כוונת הרמ"א, שלשון המרדכי היא 'מעשה אירע בפסח שנכרי השליך עוגת חמץ בתנור מלא מצות, והורו להם שאם נגע חמץ במצה אסור וכו', אבל אם לא נגע מותר דקיי"ל ריחא לאו מילתא היא. וכן השיב רבינו תם לבני מינטפש על חמץ ומצה שנאפו יחד בתנור אחד, והשיב כמה ריחות מצינו בתלמוד, ריח נבילה, ריח כמון של תרומה, וריח יין בפת, אבל ריח פת איסור בפת היתר לא מצינו', והנה קושיית הש"ך היא שבדברי רבינו תם מבואר שטעם ההיתר הוא מפני שלא שייך ריח באופן זה, אכן יש לבאר שאין כוונת הרמ"א להוכיח מדברי רבינו תם, אלא מתחילת דברי המרדכי שנראה שהתיר מסברא אחרת, שכתב 'דקיי"ל ריחא לאו מילתא', ומשמע שסובר שכפי שבשאר איסורים ריחא לאו מילתא, הוא הדין בחמץ בפסח, ומה שכתב המרדכי 'וכן השיב רבינו תם', אין כוונתו שרבינו תם התיר מאותו טעם, אלא שאף רבינו תם התיר בדין זה, אך מטעם אחר, וכן מבואר במגן אברהם (או"ח סי' תמז סק"ד) על פי ביאורו של המחצית השקל.

נט. ויש לדון בטעם הכרעה זו, האם לוי מודה שריחא נחשב כמשהו, ולכן באיסור שאוסר במשהו אסור אף ללוי, או שבאיסור משהו אנו פוסקים כרב שריחא מילתא, ולשון המגן אברהם היא 'וגם דעת הרי"ף בחולין לאסור, שכתב דרב דאמר ריחא מילתא היא לטעמיה משום דסבירא ליה מין במינו במשהו, ואנן קיי"ל בששים, משמע דפסח דהוי במשהו לכולי עלמא מילתא היא', ויש לדקדק מסיום דבריו שכתב 'דפסח דהוי במשהו לכולי עלמא מילתא היא', ומשמע שדין זה מוסכם לדעת הכל ואף לוי מודה בו, והיינו שאף לוי סובר שריחא נחשב כמשהו, אלא שסובר שמתבטל, ובפסח שאסור במשהו אינו מתבטל, ועיין להלן דברי השער המלך שגם כן העלה כן מהרי"ף.

אכן במחצית השקל מבואר שהבין במגן אברהם שאנו פוסקים הלכה כרב שריחא מילתא, אלא שבשאר איסורים אין נפקא מינה בזה, כיון שהריח מתבטל בתערובת מפני שהוא רק משהו, אך חמץ שאוסר אף במשהו הוא אוסר אף בריחו, וכן משמע בגר"א שכתב 'וכן נראה מדברי הרי"ף שם שכתב דליתא להא דרב דאזיל לשיטתו דסבירא ליה דמין במינו בכל שהוא, ואנן קיי"ל בנותן טעם משמע דבחמץ קיי"ל כרב', ומבואר שסובר שהלכה כרב שריחא מילתא, אלא שבשאר איסורים הריח מתבטל, ובחמץ אינו מתבטל. אמנם יש לתמוה בדבריהם, שמכל דברי הרי"ף מבואר שפסק כלוי ולא כרב, וצ"ע.

אכן הכרתי ופלתי (סי׳ קח סק״ז פלתי ד״ה ויש ליישב) והיד יהודה (שם סק״ג ד״ה אך) דחו ראיה זו מהרי״ף, שדעת הרי״ף לפסוק כלוי שריחא לאו מילתא כלל, ומה שכתב שהפת אסורה מדין דבר שיש לו מתירין, אין כוונתו שריח הבשר שבלוע בפת נחשב כדבר שיש לו מתירין מפני שנחשב כמשהו, אלא כוונתו שיש להחמיר בפת כפי שהחמירו חכמים בדבר שיש לו מתירין מפני שעדיף יותר לאוכלו בהיתר גמור, והוא הדין שיש להחמיר בריחא להמנע מלאוכלו באופן שיכול שלא לאוכלו [עיין לעיל שהובאו דבריהם ביתר הרחבה].

ראיית המהרי״ל שריחא אינו כמשהו

והמגן אברהם ציין לתשובת מהרי״ל (סי׳ קפו[ס]) שנשאל שאלה זו האם יש להחמיר בתערובת ריח של חמץ בפסח מפני שאיסורו במשהו, והמהרי״ל השיב שריחא מותר אפילו בחמץ בפסח, והוכיח כן מדין בת תיהא שמותר להריח ביין נסך, ואפילו לדעת הפוסקים שיין נסך אסור במשהו, ומשמע שריחא אינו נחשב אפילו כמשהו[סא].

ועוד הוכיח, שהרי לוי התיר בשר שחוטה שנצלה יחד עם בשר נבילה, ומשמע שהתיר אפילו באופן ששניהם ממין אחד, ואפילו לדעת רבי יהודה שמין בשאינו מינו אוסר במשהו, שהרי לוי לא חילק בזה, ומוכרח שסובר שריחא לאו מילתא כלל ואין בו אפילו משהו, ולכן אינו אוסר אף אם מין במינו במשהו.

ועוד הוכיח כן, שבגמרא (עו:) הקשו על שיטת רב מהברייתא ששנינו שאין צולין שני פסחים כאחד, ולדעת רב צריך לפרש שטעם האיסור מצד תערובת הטעמים מחמת ריחם, אך קשה ממה שאמרו בברייתא ׳אפילו גדי וטלה׳, והיינו שהאיסור הוא לא רק בשני גדיים, אלא אפילו בגדי וטלה, ולדעת רב שהאיסור מצד תערובת הטעמים תמוה מה החידוש שיש בגדי וטלה יותר משני גדיים, ובהכרח אין לחוש בזה לתערובת הטעמים, אלא רק לתערובת הגופין, ולכן יש יותר חידוש בגדי וטלה. והקשה המהרי״ל שאם נאמר שריחא נחשב כמשהו, א״כ יש יותר חידוש בגדי וטלה, ששני גדיים הם מין במינו, ופשוט שאסורים מחמת תערובת הטעמים כיון שמין במינו במשהו [לדעת רבי שסידר את המשנה], אך גדי וטלה זה תערובת של מין בשאינו מינו, ויש בזה חידוש שאסורים מחמת משהו.

משהו של ריח אינו כמשהו של ממש

והבית מאיר דחה את ראיות המהרי״ל על פי מה שהקדים לבאר שאין לומר שכוונת המהרי״ל להוכיח שבריחא אין אפילו משהו של איסור, שאם זה היה הנידון בדבריו, היה לו להוכיח מהירושלמי (תרומות פ״י ה״ב) שהביא הרמב״ן (מלחמות ה׳, פסחים עו:) שלוי מתיר ריחא אפילו לכתחילה, ובהכרח שריחא אינו נחשב אפילו כמשהו, שאם היה נחשב כמשהו, לא שייך להתירו לכתחילה כיון שאין מבטלין איסור לכתחילה, אלא משמע שהמהרי״ל הולך בשיטת הפוסקים שלוי מודה שריחא אסור לכתחילה משום שיש בו משהו, ויש לבאר שהמהרי״ל דן בזה שאפילו שללוי ריחא הוא כמשהו, מכל מקום יש להסתפק האם משהו של ריח דומה למשהו של ממש, שאע״פ שלענין לכתחילה החמירו במשהו של ריח, מכל מקום לענין תערובת של חמץ שאסור במשהו, יתכן שאינו אסור במשהו של ריח, אלא רק במשהו של ממש.

ועל פי חילוק זה ביאר את דברי הרשב״א (תורת הבית ש״ד ב״א טו:), שהקשה מדוע יש איסור בריחא, הרי הריח הוא רק משהו, ובתערובת של מין במינו מדאורייתא האיסור בטל ברוב, ומדוע אין הריח מתבטל בתערובת של ההיתר, ותירץ שגזרו במינו מחמת אינו מינו, כיון שבאינו מינו טעמו של הריח ניכר ונרגש. אמנם יש להתבונן מדוע לא תירץ שטעם האיסור הוא על פי שיטת רבי יהודה הסובר שמין במינו במשהו, ובהכרח צריך לומר שהיה פשוט לרשב״א שאין לדמות משהו שע״י ריח, למשהו שע״י ממש, שדין מין במינו שאסור במשהו רבי יהודה למדו (חולין פז:) מדם הפר שמערבו עם דם השעיר, ודם השעיר אינו מתבטל בו, וזו תערובת משהו של ממש, ואין ראיה שמשהו של ריח ג״כ יאסור במין במינו.

אכן לפי חילוק זה יש לדחות את ראיית המהרי״ל שהוכיח שריחא אינו אוסר בחמץ מלוי שהתיר בבשר שחוטה שצלאו עם בשר נבילה, ואפילו לסוברים שמין במינו במשהו, שיש לומר שהטעם שלוי התיר משום שסובר שאיסור של מין במינו שבמשהו הוא רק במשהו שע״י ממש, ולא במשהו שע״י ריח, ואין מכך ראיה לחמץ שאוסר במשהו אפילו במין בשאינו מינו, שהוא רק במשהו של ממש, שיתכן שבחמץ החמירו יותר ואסור אפילו במשהו של ריח.

וכן על דרך זו דחה את הראיה הנוספת של המהרי״ל מראיית הגמרא מהברייתא שאין צולין שני פסחים כאחד, מדוע לא אמרו שיש חידוש לשיטת רב בגדי וטלה, שיש איסור ריחא אפילו בשאינו מינו אע״פ שאינו אסור במשהו, שלפי מה שנתבאר שדין מין במינו שאסור במשהו אינו במשהו שע״י ריח, א״כ קושיא זו אינה קשה, שאין טעם יותר לאסור במין במינו, שאע״פ שנאסר במשהו של ממש, מכל מקום אין ראוי לאוסרו במשהו של ריח[סב].

יא. ריחא בדברים שאינם עומדים לריח

פתיחה

כפי שנתבאר לעיל לדעת רבא מותר להריח יין נסך לבודקו אם החמיץ משום שריחא לאו מילתא, ואמנם אביי חולק עליו וסובר שריחא מילתא, אכן להלכה הפוסקים פסקו כדעת רבא, שהרי הלכה כמותו בכל מחלוקותיו עם אביי מלבד ביע״ל קג״ם, ובפשוטו לפי״ז יש להתיר להריח בבשמים של איסור הנאה, אכן כפי שנתבאר לעיל הראשונים התקשו בשיטת רבא שמפורש בגמרא שאסור להריח בשמים של איסורי הנאה, ולעיל נתבארו כמה תירוצים וחילוקים שהראשונים כתבו ביישוב קושיא זו, ועל פי דבריהם דנו הפוסקים באיזה אופנים מותר להריח בשמים של איסורי הנאה וכפי שיתבאר להלן.

מותר להריח דבר שאינו עומד לריח

כתב השולחן ערוך (יו״ד סי׳ קח ס״ז) שבשמים של עבודה זרה או של כלאי הכרם אסור להריחם, ומקור דבריו מהרשב״א (שו״ת ח״ג סי׳ רלד) שכתב דין זה, וביאר שכיון שהבשמים עומדים לריח, לכן יש איסור להריחם, וכפי שמבואר (יב:) שאסור להריח בוורד של עבודה זרה, והיינו מפני שהוורד עומד לריחו. וביאר הרמ״א בספרו תורת חטאת (כלל לו דין יב) את כוונת הרשב״א, שאסר רק בבשמים שעומדים לריח, אך בדברים שאינם עומדים לריח ריחא לאו מילתא, ולכן מותר להריחם אע״פ שהם אסורים בהנאה.

ראיות שבדבר שאינו עומד לריחו ריחא לאו מילתא

והמנחת יעקב (שם אות לט) והש״ך (שם ס״ק כז) הוסיפו להוכיח כן מדברי הראשונים שדבר שאינו עומד לריח מותר להריחו, ואע״פ שהוא אסור בהנאה, כיון שבאופן זה ריחא לאו מילתא, שהבית יוסף (שם ד״ה וכתב) הביא מהאורחות חיים (הלכות יין נסך סי׳ לא ד״ה ומותר) שכתב כן ׳זה הכלל כל מידי דלא הוי לריחא ריחא לאו מילתא היא, אבל דבר שעומד להריח כגון ורד והדס אסור ליהנות מהריח׳, ומבואר שדבר שאינו עומד לריחו ריחא לאו מילתא ומותר להנות מריחו[סג].

וכן הוכיחו להתיר להריח בדבר שאינו עומד לריחו, שהמרדכי (פ״ב רמז תקמז) כתב שדבר שאין עקרו עומד להריח ריחא לאו מילתא, ומבואר מדבריו אלו שמותר להריח בדבר שאינו עומד לריח [להלן תתבאר ראייתו של המרדכי].

והוסיפו להוכיח כן מהתוספות (לעיל יב: ד״ה אלא) שהקשו במבואר שם שאסור להריח וורד של עבודה זרה, והקשו מה החילוק בין דין זה לבת תיהא שרבא התיר להריח יין נסך, ותירצו בשם רבינו תם שוורד עיקרו עומד לריחו, ולכן אסור להריחו, ומשמע שיין נסך מותר להריחו, כיון שאינו עומד

ס. יש מן האחרונים שציינו לסימן רי״ד, מפני שינוי המהדורות, ובמהדורא שלפנינו [מכון ירושלים] תשובה זו מופיעה בסימן קפ״ו.

סא. יש לדון בביאור ראיה זו, שלשונו היא ׳ועוד ראיה מבת תיהא דשרי רבא אפילו למען דאסר סתם יינם במשהו׳, ולכאורה היה אפשר לומר שכוונתו לראיה שהובאה לעיל מהרמב״ן שכיון שרבא התיר בבת תיהא להריח את היין, א״כ מוכרח שריחא אינו כמשהו, אמנם הבית מאיר (או״ח סי׳ תמז ס״א אות ב ד״ה ובאמת) תמה לפי״ז מדוע הוצרך המהרי״ל להוסיף שקושיא זו היא לפי הסוברים שיין נסך אוסר במשהו, שנידון זה האם אוסר במשהו הוא רק בתערובת, אך כשעומד בפני עצמו ודאי שאסור אפילו במשהו, שחצי שיעור אסור מן התורה, וכפי שהובא לעיל מהרמב״ן שהוכיח כן בפשיטות מבת תיהא שמותר להריח את היין נסך אע״פ שאינו בתערובת אלא עומד בפני עצמו, עיין בדבריו מה שדן בזה.

סב. אמנם יש להעיר על הבית מאיר, שכפי שנתבאר לעיל עיקר הסמך להחמיר באיסור משהו, זה על פי דברי הרי״ף שביאר שטעמו של רב שאוסר בריחא משום שסובר שמין במינו במשהו, והיינו שדעת הרי״ף אינה כהרשב״א שסובר שבריחא לא שייך איסור משהו של מין במינו, וא״כ יש לומר שעיקר ראיות המהרי״ל הם להוציא משיטת הרי״ף שסובר שאף בריחא שייך איסור משהו של מין במינו, וצ״ע.

סג. אמנם יש להעיר שהפוסקים ראו רק את סוף לשונו של האורחות חיים שהביא הבית יוסף, אכן מעיון בתחילת לשונו יש לפקפק בדין זה, שכתב ׳ומותר שיריח הגוי בחבית יין שלנו, או ישראל בין נסך, שאין הריח כלום שאין בו ממש, שהיין לאו לריח קאי אלא לשתיה, וכשמריח בו אינו עושה אלא להכיר אם יתקיים או ישתה אותו לאלתר, וזה הכלל וכו׳, ומשמע מסוף דבריו שהטעם שהתיר משום שאין כוונת המריח להנות ממנו, אלא רק לבודקו, ורק מפני כן מותר, אך אם כוונתו להנות מהריח משמע שאסור. ועיין עוד להלן שיובא מהיד יהודה שהוכיח כן מדברי הראשונים, שאע״פ שריחא לאו מילתא, מכל מקום מותר להריח רק כשאינו מתכוין להנות.

לריח, וזה טעמו של רבא שהתיר להריחו, וא"כ מבואר שאיסורי הנאה שאינם עומדים לריח מותר להריח[סד].

רק כשהריח מזיקו מותר להריחו

אמנם התוספות עצמם דחו חילוק זה, שאע"פ שאין זה דרך הנאתו של היין נסך להריחו, מכל מקום בעבודה זרה יש איסור הנאה אף שלא כדרך הנאתה, ומפני כן תירצו בדרך אחרת את טעם ההיתר בבת תיהא, מפני שריח היין מזיקו. ולפי תירוץ זה עולה שרק באופן שהריח מזיקו מותר להריח, אך אם נהנה מהריח אסור להריחו.

והש"ך חשש לתירוץ זה של התוספות, ולכן כתב שאין להתיר להריח בדבר שיש בו איסור עבודה זרה אע"פ שאינו עומד לריחו, וכן כתב הפרי חדש (שם אות כא). אמנם המנחת יעקב כתב שהעיקר כהתירוץ הראשון בתוספות, שכן הוא הכלל שהלכה כתירוץ הראשון בתוספות, וכן מצינו בפסקי התוספות שהביאו רק תירוץ זה, ומכל מקום בשאר איסורי הנאה הסכמת הפוסקים להתיר להריחם אם אינם עומדים לריח מהראיות שהובאו לעיל.

מותר להנות מאיסורי הנאה שלא כדרך הנאתם

והיד יהודה (סי' קח אות כח) הקשה על שתי הראיות [מהתירוץ הראשון בתוספות ומהמרדכי] שהביאו הפוסקים לדבריהם, שראשונים אלו לשיטתם שסוברים שבכל איסורי הנאה מותר להנות בהם לכתחילה שלא כדרך הנאתם, שהמרדכי כתב כן בפירוש (שם רמז תקמה) שמותר לכתחילה להנות מאיסורי הנאה שלא כדרך הנאתם, ואף בתוספות מבואר שהטעם בתירוץ הראשון שמותר להריח בבת תיהא, מפני שזה שלא כדרך הנאתו, ומשמע שסובר שמותר להנות מאיסורי הנאה שלא כדרך הנאתם.

19/06/2018 אהח

אמנם אין אנו נוקטים כן להלכה, שאע"פ שבמסכתין (כה:) מבואר שאיסורי הנאה נאסרו רק בדרך הנאתם, מכל מקום הרא"ש (שם פ"ב סי' ב) והר"ן (שם ד"ה מר) פירשו שהמדובר בגמרא לגבי האיסור דאורייתא, אך מכל מקום מדרבנן אסור להנות מאיסורי הנאה אפילו שלא כדרך הנאתם, ורק לצורך רפואה התירו להנות מאיסורי הנאה שלא כדרך הנאתם, והש"ך (יו"ד סי' קנה ס"ק יג) פסק כדבריהם[סה].

ולפי"ז אין ראיה מהתוספות [לתירוץ הראשון] והמרדכי הסוברים שמותר להריח איסורי הנאה שאינם עומדים לריחם, כיון שהם הולכים לשיטתם שאין איסור להנות מאיסורי הנאה שלא כדרך הנאתם, אמנם לפי מה שאנו סוברים להלכה שאסור להנות מאיסורי הנאה שלא כדרך הנאתם, א"כ יש לאסור להריח אפילו בדברים שאינם עומדים לריח.

בדבר שאינו עומד לריחו ריחא לאו מילתא

והמנחת יעקב הוסיף להוכיח שבדבר שאינו עומד לריח מותר להריח אע"פ שיש בו איסור הנאה, שכן מבואר ברוקח (סי' תנד) בשם כמה ראשונים[סו] שהטעם שמותר להריח בבת תיהא משום שהיין אינו עומד לריח, ולכן ריחא לאו מילתא, ורק בקטורת שעומדת לריח ריחא מילתא, ומבואר לפי"ז שבדבר שאינו עומד לריח ריחא לאו מילתא, וא"כ מותר להריחו אפילו שאסור בהנאה[סז].

וכן הוכיח הפרי חדש משיטת הרמב"ן (ע"ז סו: ד"ה אבי') שהובאה ברשב"א (תורת הבית בית ה סוף ש"א) שגם כן חילק בין בת תיהא לקטורת, שבבת תיהא לדעת רבא ריחא לאו מילתא כיון שאין היין עומד לריחו, אך בקטורת כיון שעומדת לריח ריחא מילתא, וכן הוכיח מהר"ן שכתב חילוק זה.

רק כשאינו מתכוין מותר להריח בדבר שאינו עומד לריחו

אמנם היד יהודה תמה על ראיות אלו, שאדרבא מראשונים אלו מוכח להיפך שאסור להריח בכדי להנות מאיסורי הנאה אע"פ שאינם עומדים לריח, שבראשונים אלו מבואר[סח] שסברא זו שאין היין עומד לריחו, מועילה רק מפני שבבת תיהא אינו מתכוין להריח בכדי להנות אלא רק בכדי לבדוק את היין אם טוב או שהחמיץ, ומשמע מדבריהם שאפילו דברים שאינם עומדים לריחם מותר להריחם אם אינו מתכוין להנות, אך אם מתכוין להנות אסור להריחם.

וביאר שהטעם בזה, שבדברים שאינם עומדים לריח, ההנאה מריחם היא שלא כדרך הנאתם, ואין האיסור מדאורייתא אלא רק מדרבנן, וכפי שנתבאר לעיל, וכיון שאיסורם הוא רק מדרבנן, לכן יש להתיר באופן שאינו מתכוין להנות מהם, שבאופן זה איסורם רק מפני שהוא פסיק רישיה, ולכן מותר בשלא כדרך הנאתו.

כיון שהריח אינו גוף האיסור מותר לכתחילה כשאינו דרך הנאתו

אך כתב שמכל מקום בדברי הראב"ד (השגות על בעל המאור פסחים עו: אות ב) מבואר[סט] שכיון שריחא לאו מילתא אין הנאה זו נחשבת כלל, ומותר להריח אפילו שמתכוין להריח, וזה כפי הנראה מדברי השו"ע והש"ך שבדברים שאינם עומדים לריח ריחא לאו מילתא, ומותר להריחם אפילו לכתחילה.

וביאר טעמו של הראב"ד שהתיר בזה, שבמסכתין (כו.) הקשו שרבן יוחנן בן זכאי היה יושב בצלו של היכל, וקשה על רבא הסובר שהנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו אסור, ותירצו שההיכל עשוי לתוכו, ואינו עשוי לצילו, ומבואר שכיון שאינו עשוי לכך, מותר אפילו לכתחילה. ויש לבאר את הטעם שאין בזה את האיסור של שלא כדרך הנאתו, שיש לומר שאיסור זה הוא רק כשנהנה מהדבר האסור בעצמו, וכגון שמניח חלב על גבי מכתו, אך באופן שאינו נהנה מן החפץ האסור בעצמו, וכגון שנהנה מן הצל של ההיכל, באופן זה כיון שאין זה דרך הנאתו, אינו נחשב לכלום, ומותר אפילו לכתחילה.

ולפי זה יש לבאר בדברים שאינם עומדים לריח, הנאת הריח אינה אסורה כלל, ואין זה כשאר איסורי הנאה שאסור מדרבנן להנות מהם שלא כדרך הנאתם, שרק כשנהנה מגופם יש איסור, אך בהנאת ריח לא נהנה מגוף האיסור, וכיון שאינו עומד להנאה הריח אינה כלום.

ראיה מאתרוג של מצוה שמותר להריחו

והנה המרדכי (פ"ב רמז תקמז) הביא ראיה שמותר להריח באיסורי הנאה שאינם עומדים לריחם, מדין הדס ואתרוג של מצוה, והש"ך (יו"ד סי' קח ס"ק כז) הביא דברי המרדכי וביאר שכוונתו למה ששנינו בסוכה (לז:) 'אמר רבה הדס של מצוה אסור להריח בו, אתרוג של מצוה מותר להריח בו, מאי טעמא הדס דלריחא קאי כי אקצייה מריחא אקצייה, אתרוג דלאכילה קאי כי אקצייה מאכילה אקצייה', ומבואר בדין זה שרק הדס אסור להריחו מפני שעומד לריחו,

---

סד. יש להעיר שתירוץ זה כאמור הוא מרבינו תם, וחילוק זה מבואר בספרו ספר הישר (סי' תשל) אכן בדבריו מבואר שמותר להריח יין נסך רק משום שאינו מתכוין להנות ממנו, שכתב 'בקטורת כולי עלמא לא פליגי דריחא מילתא היא משום דלריחא עביד, וכו' ובבת תיהא להכי פליג אביי ורבא, אביי שאוסר סבירא ליה כיון שמתכוין להריח הרי הוא כפת חמה וכחבית פתוחה וכו' ורבא דשרי כיון שאינו מתכוין אלא לבדוק אתהיא מותר דהוא אינו מתכוין ולא להנאתו הוא צריך', ומבואר שההיתר להריח ביין נסך, אינו רק מפני שאינו דומה לקטורת שעומדת לריח, אלא אף מפני שאינו מתכוין להנות, ומשמע שאם מתכוין להנות רבא מודה שאסור להריח, ואע"פ שאינו עומד לריחו.

סה. אמנם היד יהודה הביא שבש"ך (ס"ק יד) מבואר שרק ההנאה נאסרה שלא כדרך, אך באכילה אין איסור, והיד יהודה תמה על חילוק זה, עיין בדבריו.

סו. כן כתב בשם רבותינו ובשם רבינו יב"א.

סז. המנחת יעקב הוסיף להוכיח מדברי הראב"ן בפסחים (עו:) והמהר"ם מרוטנבורג (ד"פ סי' כד), שחילקו כן בדעת רבא בין בת תיהא לקטורת, שכיון שבבת תיהא אין היין עומד לריחו, לכן ריחא לאו מילתא, מה שאין כן בקטורת.

סח. היד יהודה הביא את לשון הרוקח שכתב 'רבינו תם פסק כרב ריחא מילתא היא, ואומר בקטורת כולי עלמא לא פליגי ריחא מילתא שעומדת להריח וכו', ובבת תיהא דשרי רבא דאינו מתכוין כי אם לבדוק היא מותר, אבל רבותינו מודים ריחא לאו מילתא הוא כי אם בדבר העשוי להריח וכו'. ורבינו יב"א מתיר לכתחילה כלוי, וכו' וכן רבא שרי לכתחילה דבת תיהא ריחא לאו מילתא היא, ובפסחים קטורת דעיקרו לריח ריחא מילתא היא כמו המפטם את הקטורת בשר נבילה שמן אע"ג דלא עביר לריחא אם מכוין לריחו ונהנה אסור', ומבואר מדבריו שבבת תיהא טעם ההיתר מפני שמתכוין רק לבדוק ולא להריח, וכן מבואר בדברי רבינו יב"א, שבבשר נבילה אפילו שאינו עומד לריחו, אסור להריחו אם מתכוין לריחו.

וכן מבואר בדברי הראב"ן (צוין בהערה לעיל) שאע"פ שבתחלה כתב לחלק בין דבר שעומד לריח, לדבר שאינו עומד לריח, מכל מקום במסקנתו מבואר שהיתר זה תלוי אף במה שאינו מתכוין להנות. שכתב 'וכי שרי רבא בתת תיהא דלא להנאתו מריח אלא שלא יתקלקל היין דלא מיכוין להנאה ושרי'.

וכן מבואר בדברי הרמב"ן שכתב 'דלאביי הוי כשתיה לכך אסור גם בלא מכוין, אבל לרבא אינו אלא הנאה ומותר בלא מתכוין אפילו בדאפשר דמאן דמתנו לישנא קמא דרבא איתותב, ועוד דחמרא לא לריח דכהאי גוונא עביד, ושלא כדרך הנאה הוא', ובתירוץ הראשון מבואר שרבא התיר להריח בבת תיהא רק מפני שאינו מתכוין להנות. ומשמע שאף לתירוץ השני מותר רק מפני שאינו מתכוין, אלא שהוסיף שאפילו לפי הלישנא קמא בפסחים שרבא אוסר כשאינו מתכוין, מכל מקום בבת תיהא הוא מתיר בצירוף הסברא שאין זה דרך הנאתו.

וכתב שברשב"א לכאורה נראה שאפילו שאינו מתכוין מותר, שבתורת הבית כתב חילוק זה בין דבר שעומד לריח ובדין דבר שאינו עומד לריח, ולא הזכיר סברא זו שלרבא מותר משום שאינו מתכוין להנות מהריח, אך היד יהודה דחה שאין הכרע מדבריו, שיש לומר שדבריו אמורים באופן שאינו מתכוין להנות [אמנם יש להעיר מדברי הרשב"א בחידושים (ע"ז סו: ד"ה רבא) שמשמע שאפילו אם מתכוין מותר, שכתב 'רבא אמר מותר ריח לאו מילתא היא. פירוש ואע"פ שמתכוין, וא"ת הא אמרינן בפסחים גבי הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו איפשר וקא מיכוין כולי עלמא לא פליגי דאסיר, ואמרינן נמי בריש מכילתין לא שנו אלא מעוטרות בוורד והדס דקא מתהני מריחא, וי"ל דהתם מיירי בקטורת וורד והדס דעבידי לריחא ודרך הנאתן מתהני מהן הילכך אסור, אבל יין אינו עשוי לריח הילכך ריחיה לאו מילתא היא', ומבואר בתחילת דבריו שלרבא מדובר שמתכוין, ומכל מקום מותר כיון שאינו עומד לריח, וצ"ע].

סט. הראב"ד בתחלה הביא את חילוקו של בעל המאור שהטעם שרבא התיר להריח בבת תיהא מפני שאינו מתכוין להנות, אך דחה שלא משמע כן, שהרי רבא אמר ריחא לאו מילתא, ולא אמר שטעם ההיתר מפני שאינו מתכוין, ולאחר מכן פירש את שיטת רבא 'בבת תיהא דשרי רבא לכתחלה משום דריחא בלחוד הוא ואין בו הנאת אכילה, וכיון שהיין עיקר הנאתו לשתיה אין הנאת ריחו בכליו כלום', ומשמע שהנאה זו אינה נחשבת כלל, ואין איסור בה אפילו לכתחילה.

אוצר החכמה
אהח"ת 19/06/2018

אך אתרוג כיון שאינו עומד לריחו אין איסור להריחו, ואע"פ שהוקצה למצותו, ויש להוכיח מדין זה לגבי שאר איסורי הנאה שאם אינם עומדים לריחם מותר להריחם.

אמנם הש"ך תמה על ראייתו שאדרבא מדין זה מוכח להיפך, שהרי רבה ביאר את הטעם שמותר להריח באתרוג, שכיון שאינו עומד לריחו, מפני כן אין הבעלים מקצה את ריחו, ומשמע שרק מפני שהבעלים אינו מקצהו אינו נאסר, אך בשאר איסורי הנאה שאינם תלויים בהקצאת הבעלים, אלא נאסרים מאליהם מצד דין התורה, יש לאסור אף את הנאת הריח, ואע"פ שאינם עומדים לכך.

ראיה מאתרוג במחובר שבטל ריחו

והאמונת שמואל (סי' מה, השני) תמה על הש"ך, שביאר שראיית המרדכי היא מדין אתרוג של מצוה שמותר להריחו, שבמרדכי מפורש שאין כוונתו להביא ראיה מדין זה, אלא מדין אחר, שבמרדכי כתוב שהראיה היא מהדס במחובר ואתרוג במחובר, ואילו הדין שהביא הש"ך אינו לגבי הדס ואתרוג מחוברים, והש"ך השמיט בדבריו לשון 'מחובר', אכן לפי מה שכתב המרדכי תיבת מחובר, בהכרח כוונתו להביא ראיה מדין אחר המבואר שם בגמרא 'אמר רבה הדס במחובר מותר להריח בו, אתרוג במחובר אסור להריח בו, מאי טעמא הדס דלהריח קאי אי שרית ליה לא אתי למגזייה, אתרוג דלאכילה קאי אי שרית ליה אתי למגזייה'. והיינו שדין זה עוסק בהדס ואתרוג מחוברים, וא"כ מוכרח שראיית המרדכי היא מדין זה.

וביאר האמונת שמואל את הראיה, שלגבי הדס מבואר שכיון שעומד לריחו, אין לחוש שמא יתלשנו כיון שיכול להריחו במחובר, אכן באתרוג אע"פ שרוצה להריחו, חוששים שמא יתלשנו לצורך אכילה, ומוכרח שכיון שאין האתרוג עומד לריחו, הרי שבטל ריחו, ולכן חוששים שמא יתלשנו לצורך אכילה שלכך הוא עומד, ומוכח שדבר שאינו עומד לריחו בטל ריחו, וא"כ אף בשאר איסורי הנאה שאינם עומדים לריח יהיה מותר להריחם.

והפרי חדש תמה על ביאורו של האמונת שמואל, שהרי מהפשטות בגמרא וכפי שפירש רש"י (ד"ה אבל אתרוג) הטעם שמותר להריח באתרוג אינו משום שהנאת הריח בטלה, אלא משום שרק בהדס אין לחוש שמא יקצצנו, שיכול להריחו אף שהוא מחובר, אך באתרוג שעיקרו עומד לאכילתו, א"כ יש לחוש שישכח ויתלשנו בשבת בכדי שיוכל לאוכלו.

ביאור הראיה מאתרוג של מצוה שמותר להריחו

והמנחת יעקב (כלל לו אות לט) כתב שאע"פ שבמרדכי כתוב תיבת מחובר, מכל מקום במהר"ם מרוטנבורג (ד"פ סי' כד) והרוקח (סי' תנד) שהביאו ראיה זו, מבואר שהראיה היא מהדין הראשון של רבה, וכפי שביאר הש"ך, שכתבו בפירוש שהראיה ממה שמצינו שאתרוג של מצוה מותר להריחו, מפני שאינו עומד לריחו אינו מוקצה מריחו. וכתב שיש לבאר ראיה זו, שכפי שמצינו שלענין מוקצה אינו נאסר מריחו, כן יש לומר שאף לגבי שאר איסורי הנאה שכאשר אינם עומדים לריחם, התורה לא אסרה את הנאת הריח.

והיד יהודה ביאר ראיה זו, שאין כוונת המרדכי להוכיח שאיסורי הנאה שאינם עומדים לריח מותר להריחם, אלא הראיה היא שבדבר שעיקרו לאכילה, אין הריח נחשב עיקר הנאתו, ואע"פ שיש לו ריח טוב, ולכן אין הבעלים מקצה הנאה זו, ואין איסור מדין מוקצה להריחו, והטעם שהמרדכי התיר להריח באיסורי הנאה שאינם עומדים לריחם, מפני שהוא לשיטתו שסובר שכל איסורי הנאה מותר להנות מהם שלא כדרך הנאתם, ומדין אתרוג מוכח שדבר שעיקרו עומד לאכילה, אין הריח נחשב דרך הנאתו, וזה ביאור ראיית המרדכי שהתיר את הנאת הריח.

יב. ריחא באיסורי אכילה

פתיחה **דעת** רבא שריחא לאו מילתא, ולכן מותר להריח ביין נסך לבודקו אם הוא החמיץ, וכן נקטו הפוסקים להלכה כדעת רבא שריחא לאו מילתא, ולעיל נתבאר שדעת רוב הראשונים שרבא התיר רק ביין נסך משום שאינו עומד לריחו, אך בשאר איסורי הנאה שעומדים לריחם, אף רבא מודה שאסור להריחם. אכן עיקר דבריהם בדברים שיש בהם איסור הנאה, ובזה מסתבר שיהיה איסור להריח, כיון שנהנה מן האיסור, אמנם יש לדון בדברים שאין בהם איסור הנאה אלא רק איסור אכילה, האם אף אותם אסור להריח כשעומדים לריחם.

אפילו באיסורי אכילה יש איסור להריח

כתב השלטי גיבורים (ע"ז סו:) שמדברי התוספות (שם ד"ה אביי) והר"ן (שם ד"ה בת) מבואר שדבר שעומד לריח אפילו רבא מודה שריחא מילתא ואסור להריח בו, וביאר שאיסור זה אינו רק בדברים האסורים בהנאה, אלא אפילו דברים האסורים באכילה אסור להריחם אם הם עומדים לריח[ע].

אך תמה לפי"ז בדין המוסקו, שבברכות (מג.) מבואר שהמריחו מברך עליו בורא מיני בשמים, אך הקשה שהרי ברמב"ם (ביאת מקדש פ"א ה"ג) מבואר שהמוסקו זה דם חיה ונותנים אותו בקטורת, והראב"ד השיג עליו שלא יתכן שנותנים אותו בקטורת כיון שדבר זה אסור באכילה, ומבואר לפי"ז שבמוסקו יש איסור אכילה. וכן מבואר בראי"ש (שם פ"ו סי' לה) שהביא מחלוקת בדין המוסקו האם מותר באכילה, שדעת הרמ"ה שהוא אסור באכילה, אך דעת רבינו יונה שהוא מותר באכילה.

ויש לתמוה לפי השיטות שהמוסקו אסור באכילה כיצד אמרו בגמרא שמברך על ריחו, והרי כיון שהוא אסור באכילה והוא עומד לריחו, יש לאסור להריחו, וקל וחומר שאין ראוי לברך על ריח זה שהוא אסור. וכתב שכן מוכרח מן התוספות (שם) שכתבו שדבר שעומד לריח אסור להריח אף לדעת רבא וכגון בזילוף של יין נסך, וא"כ הוא הדין שיש לאסור את הריח של המוסקו.

ומבואר מדברי השלטי גיבורים שהיה פשוט לו שבדבר העומד לריח לדעת הכל ריחו נחשב כאכילה ממש, וראוי לאוסרו אף בדברים שיש בהם רק איסור אכילה אע"פ שמותרים בהנאה.

רק באיסורי הנאה יש איסור בריח

אמנם האמונת שמואל (סי' מה, השני) חלק על דבריו, שמדין זה של המוסקו מוכרח שבאיסורי אכילה אין איסור של ריח כלל, שהאיסור להריח בדבר העומד לריח, הוא רק באיסורי הנאה, כיון שהריח הוא בגדר הנאה ואינו בגדר אכילה, ודן בזה בשיטת התוספות, שאפשר להבין מתחילת דבריהם שביארו שלדעת אביי גדר האיסור בבת תיהא משום שהמריח נחשב כשותה, אך רבא חולק עליו מכיון שהריח נכנס לגופו בחוזק ומזיקו, ומשמע לכאורה שכאשר נהנה מהריח ואינו מזיקו אף רבא מודה לאביי שנחשב כשתיה, ולפי"ז ראוי לאסור להריח אף באיסורי אכילה, כיון שהריח נחשב כשתיה.

אך דחה שדבריהם אמורים רק באופן שמריח ע"י פיו, שבזה אביי חידש שנחשב כשותה, ורבא נחלק עליו רק מפני שהיין מזיקו, ואם היין לא היה מזיקו אף רבא מודה שכיון שמריח בפיו נחשב כשותה, אך כאשר מריח בחוטמו, לעולם אינו בגדר שתיה אלא רק בגדר הנאה, ואין לאוסרו באיסורי אכילה[עא].

והכריח כן מהתוספות, שהרי כתבו בסוף דבריהם שאף רבא מודה שאסור לזלף יין נסך, שבאופן זה שנהנה ממנו אף רבא מודה שיש איסור, אך מכל מקום כתבו 'אבל כשתיה ודאי לא מחשבינן ליה לזילוף', והוכיחו כן ממה שמצינו (כ:) שמותר לזלף יין של תרומה טמאה, ואם המריח נחשב כשותה, א"כ דינו היה כאוכל תרומה טמאה שחייב מיתה, ובהכרח שהריח אינו בגדר שתיה, אלא רק בגדר הנאה, ותרומה טמאה מותרת בהנאה.

ולפי"ז מבואר בתוספות היפך ממה שלמד השלטי גיבורים מדבריהם, שבמה שביארו שמותר להריח תרומה טמאה, מבואר שהאיסור בדבר העומד לריח, הוא רק איסור הנאה ולא איסור אכילה, ולכן אין לאוסרו בדברים המותרים באכילה.

והוסיף לצדד כן מדברי התוספות לעיל (יב: ד"ה אלא) שביארו את האיסור להריח בדברים העומדים לריח, לגבי איסורי הנאה, וכן הרשב"א (שו"ת ח"ג סי' רלד) ביאר איסור זה לגבי דברים האסורים בהנאה, ומשמע שבדברים שאין בהם איסור הנאה אלא רק איסור אכילה, אין איסור בריחם, ואע"פ שלכך הם עומדים. וכן משמע מהשו"ע (יו"ד סי' קח ס"ז) שכתב איסור זה בבשמים של איסורי הנאה[עב].

ע. **בתחלה** השלטי גיבורים ביאר שמחלוקת אביי ורבא בבת תיהא היא האם במה ששואף את ריח היין נחשב כאכילה, שלדעת אביי נחשב כאכילה, אך לדעת רבא שריחא לאו מילתא אינו כאכילה, וביאר שזה רק אם הוא דבר שעומד לאכילה, אך אם אותו דבר עומד רק לריח, והוא מריחו בכוונה, אף רבא מודה שאסור, וכתב 'דאין לומר בו אי אותו ריח חשוב כאכילה או לא, כך כתבו הר"ן ותוספות', ומשמעות לשונו שבדבר שעומד לריח אף רבא מודה לאביי שאותו ריח חשוב כאכילה, ומשמע לפי"ז שאף בדברים שאסורים רק באכילה אסור להריחם אם עומדים לריח.

עא. **במה** שכתב שהטעם שרק בבת תיהא נחשב כשתיה, משום שבבת תיהא מריח בפיו, יש להעיר שבתוספות לעיל (יב: ד"ה אלא) מפורש שהבינו שבבת תיהא אינו מריח בפיו אלא בחוטמו, שכתבו 'בת תיהא וכו' התם ליכא הנאה כי אדרבה חוזק היין נכנס בחוטמו ומזיקו, וטעם האוסר לאו משום הנאת הריח אלא משום דחשיב ליה כשתייה שהריח נכנס בגופו והוא חזק ביותר', ומפורש שבבת תיהא מריח בחוטמו, ומכל מקום לשיטת אביי כיון שהריח נכנס בגופו והוא חזק לכן נחשב כשתיה אפילו בחוטמו, ומשמע שרמזו בזה לבאר שבזילוף כיון שאין הריח נכנס בחוטמו בחוזק אינו בגדר שתיה, וצ"ע.
ועיקר דרכו שביאר שכוונת התוספות לחלק בין מריח בפיו למריח בחוטמו, קשה, שבתוספות לא נזכר רמז לחילוק זה בין מריח בפיו למריח בחוטמו, וצ"ע.

עב. **וכן** הוכיח מדברי הרמ"א (יו"ד סי' קנה ס"ג) שכתב שמותר לזלף יין נסך כיון שבזמן הזה אין בו איסור הנאה אלא רק איסור אכילה.

אסור להריח בשר נבילה

והמנחת יעקב (כלל לו אות לח) הביא ראיה מהרוקח (סי׳ תנד) שמבואר בדבריו שאף באיסורי אכילה יש איסור ריחא, שכתב ׳בשר נבילה שמן אע״ג דלא עביד לריחא אם מכוין לריחו ונהנה אסור׳, ומפורש שאפילו בשר נבילה שאינו אסור בהנאה אלא רק באכילה, מכל מקום אם הוא הוא מכוין לריחו ונהנה ממנו אסור[ע].

אלא שיש לדון בראיית האמונת שמואל מהמבואר במסכתין שמותר לזלף יין של תרומה טמאה, אע״ג שאסורה באכילה, ומוכרח שאין הריח נחשב כאכילה, והמנחת יעקב תירץ על פי דברי המבואר בבבא קמא (קטז.) שדין זה שנוי במחלוקת בית שמאי ובית הלל, שרק לדעת בית הלל מותר לזלף יין של תרומה טמאה, אך לדעת בית שמאי אסור לעשותו זילוף, והתוספות (שם ד״ה הכרעה) בפירוש אחד כתבו שטעמם של בית שמאי משום שסוברים שריחא מילתא, והריח נחשב כשתיה, ולכן אסור לעשות את היין זילוף, כיון שיין זה אסור באכילה. וברמב״ם (תרומות פי״ב הי״ב) מבואר שפסק כדעת בית שמאי שיין של תרומה טמאה אסור לעשותו זילוף, ואפשר לבאר שדעתו כאותו תירוץ של התוספות שטעם האיסור מדין ריחא, ולכן פסק הרמב״ם לאיסור[עא], וא״כ אדרבה מדין זה מבואר שאף באיסורי אכילה שייך איסור ריחא.

בריח חזק שמפטם יש איסור אכילה

מעין נידון זה של איסור ריחא באיסורי אכילה, יש לדון בו בשיטת התוספות (ע״ז סו: ד״ה אביי), שביארו את שיטת אביי האוסר להריח ביין נסך משום שריחא מילתא, שאין גדר האיסור בזה מצד הנאה, אלא שלשיטת אביי הנאת הריח נחשבת כשתיה, ולכן אף בדברים שאין בהם איסור הנאה אלא רק איסור אכילה יש איסור להריחם, וביארו טעמו של רבא שסובר שמותר להריח יין נסך בכדי לבודקו, כיון שריח היין נכנס בחוזק לגופו ומזיקו, ולעיל נתבארו דבריהם בהרחבה, והובאו דברי המהר״ם שביאר שאין לומר שכוונת התוספות שרק מפני שריח היין מזיקו לכן אינו כשתיה, אך באופן שנהנה ממנו, אף רבא מודה שנחשב כשתיה, שהרי בגמרא מבואר שלדעת רבא מותר לאכול פת שיש בה ריח כמון של תרומה, משום שריחא לאו מילתא, והרי נהנה מן הריח של התרומה ואינו מזיקו, ובהכרח שלרבא מפני שריחא לאו מילתא, א״כ אין הנאת הריח חשובה כשתיה כלל, ומה שכתבו הטעם שהריח מזיקו היינו לבאר שאין זה אפילו בגדר הנאה, שהרי יין נסך נאסר בהנאה, וכיון שמזיקו א״כ מצטער מריחו ואין בזה איסור הנאה, ובשאר דברים שאין הריח מזיק, הריח נחשב בגדר הנאה, אך אינו בגדר שתיה ואכילה.

אך המהר״ם הקשה מדברי התוספות, שבהמשך (ד״ה רבא) כתבו שאפשר לומר שרבא הסובר ריחא לאו מילתא מודה לרב שאסר בשר שחוטה שנצלה יחד עם בשר נבילה מחמת שבשר השחוטה בלע את ריח הנבילה, וביארו שטעמו של רבא שריחא לאו מילתא משום שריח היין מזיקו, אכן כאשר ריח הנבילה נבלע בשחוטה, אין הריח מזיקו, אלא אדרבא נהנה ממנו, ולכן רבא מודה לאסור בזה. אמנם יש לדון מדוע לשיטת רבא יש בזה איסור, והרי נתבאר שלדעת רבא אין הנאת הריח נחשבת כשתיה כלל, ואפילו שנהנה מהריח הרי הוא רק בגדר הנאה.

אוצר החכמה

וכתב המהר״ם שבפסחים מבואר שגדר האיסור של הריח באופן זה שמפני שהבשר שמן הוא מפטם בריחו את הבשר השני, וא״כ יש לחלק שכאשר נהנה רק מהריח עצמו, אינו בגדר שתיה אלא בגדר הנאה, אכן כשהריח מפטם דבר אחר ומשביחו, א״כ כאשר אוכל את הדבר שהתפטם והשתבח ע״י האיסור, נחשב שאוכל את האיסור, ובדין פיטום רבא מודה שהנאת הריח נחשבת כאכילה, ולכן יש לאסור אפילו בבשר נבילה שאין בזה איסור הנאה.

ומבואר לפי זה שלתוספות הנאת הריח באופן של פיטום נחשבת כאכילה אף לשיטת רבא, ולכן יש איסור אפילו בדברים שיש בהם רק איסור אכילה.

בפת חמה מודה רבא שריחא מילתא וחל איסור אכילה

ומצינו מחלוקת בפוסקים בסברא זו האם הנאת הפיטום נחשבת כאכילה, או שהיא רק בגדר הנאה, שהתוספות הוסיפו לבאר על פי דרכם את דין פת חמה המונחת על חבית פתוחה שיש בה יין של תרומה, שמבואר בגמרא שהפת נאסרת מחמת ריח היין, וכתבו התוספות שאף רבא מודה לדין זה, משום שבאופן זה נכנס בפת ריח חזק, ומבואר שהתוספות לשיטתם שכאשר הריח משביח דבר אחר, הנאה זו נחשבת כאכילה, ולכן רבא מודה שאפילו בתרומה שאסורה רק באכילה, ריחה אוסר את הפת באכילה.

והשו״ע (יו״ד סי׳ קח ס״ד) פסק דין זה שפת חמה המונחת על חבית פתוחה של יין נסך, הפת נאסרת מחמת הריח של היין נסך, והש״ך (שם ס״ק כב) כתב שדין זה אינו רק ביין נסך שאסור בהנאה, אלא אף סתם יינם שאסור רק בשתיה אוסר את הפת, שאע״פ שלהלכה ריחא לאו מילתא, מכל מקום הרי מבואר בתוספות שאופן זה של ריח נחשב כאכילה ורבא מודה בו.

ביאור פסק השו״ע שהפת נאסרת מחמת ריח היין

אמנם הפוסקים[עב] תמהו על השו״ע שפסק דין זה, שרק לדעת התוספות רבא מודה שהפת נאסרת, אמנם ברי״ף[עג] בחולין (צג:) וברמב״ם[עד] (תרומות פט״ו הי״ג) מבואר שכיון שלהלכה ריחא לאו מילתא, א״כ אין ריח היין אוסר את הפת.

והכרתי ופלתי (שם כרתי סק״ט) ביאר את שיטת השו״ע שאע״פ שדעת הרי״ף והרמב״ם להתיר, מכל מקום השו״ע חשש לשיטת התוספות והרא״ש שאסרו, אכן השו״ע לא כתב דין זה באופן המבואר בגמרא ביין של תרומה אלא ביין נסך, ויש לומר שבאופן זה אף הרי״ף והרמב״ם מודים לאסור, שאע״פ שסוברים שכיון שריחא לאו מילתא א״כ אין הנאת הריח נחשבת כאכילה, ולכן אין איסור לגבי תרומה שאסורה רק באכילה, אך מכל מקום יש לומר שיש בזה איסור הנאה, ולכן ביין נסך שאסור אף בהנאה הכל מודים לאסור את הנאת הריח [ודלא כהש״ך שביאר שמחמת ריח היין חל איסור אכילה].

והיד יהודה (סי׳ קח ס״ק כו) ביאר את שיטת השו״ע, שבגמרא מבואר שדעת רבי יוסי שרק בפת שעורין יש איסור משום ששואבת את היין, ומשמע שלדעת רבי יוסי אין האיסור מדין ריחא, אלא משום שסובר שמעורב בפת לחלוחית מגופו של היין, וכפי שמצינו במשנה במכשירין (פ״ג מ״ג) שהפת הוכשרה לקבל טומאה מחמת לחלוחית היין, אכן בגמרא סברו שבפת חיטין אין לאסור את הפת מצד הלחלוחית כיון שהיא מועטת והיא מתבטלת, ובהכרח האיסור הוא מדין ריחא, ולכן אמרו שדין פת חמה על גבי חבית פתוחה תלוי בדין ריחא מלתא, אכן אפשר לבאר בדעת השו״ע שסובר שלפי שיטת לוי ורבא שריחא לאו מילתא, א״כ בהכרח טעם האיסור בפת חמה על גבי חבית פתוחה אינו מדין ריחא, אלא משום שהפת שואבת לחלוחית מגוף היין, ולכן פסק השו״ע דין זה.

עא. המנחת יעקב הביא ראיה אף מדברי המהר״ם מרוטנבורג (שו״ת ד״פ סי׳ כד) שכתב ׳ואיכא למימר הא דקאמר הכא ריחא מילתא היא, דווקא בריח קטרת דדרכו בכך ולא לדבר אחר, אבל גבי יין נסך ובשר נבילה שדרך הנאתה לאכילה ריחא דידהו לאו מילתא היא, וליכא איסורא להריח בהם׳, ומבואר שבבשר נבלה רק מפני שאין דרך הנאתו לריח, מותר להריחו, ומשמע שאם עיקר הנאתו לריח אסור להריחו, אע״פ שאינו אסור בהנאה אלא רק באכילה.

אמנם היד יהודה (סי׳ קח סוף אות כט) דחה ראיה זו, שכוונת המהר״ם רק לבאר את שיטת לוי שאמר שבבשר נבילה ריחא לאו מילתא, והיינו באופן שריחו נבלע בבשר כשירה, ובזה ביאר המהר״ם שכיון שאינו עומד לריח ריחו לא נאסר, אך אין כוונתו שיהיה אסור להריחו באופן שעומד לריח, ומכל מקום יש מדבריו אלו נפקא מינה לגבי בשר של תקרובת עבודה זרה, שאסור בהנאה, שבאופן שיהיה עומד לריח יהיה אסור להריחו.

עב. המנחת יעקב ביאר שאע״פ שדעת הרמב״ם שריחא לאו מילתא, מכל מקום הוא סובר שלכתחילה אסור, ודין זה של זילוף יין תרומה הוא כלכתחילה ולכן הוא אסור.

עג. מנחת יעקב (כלל לו אות לה), פרי חדש (סי׳ קח ס״ק יח) וכרתי ופלתי (שם כרתי סק״ט).

עד. הרי״ף ביאר שהלכה כלוי שריחא לאו מילתא, והביא שיש שהקשו על הכרעה זו ממה שאמר ריש לקיש שהכל מודים שפת חמה המונחת על גבי חבית של יין נאסרת מחמת ריח היין, ומבואר שריחא מילתא, ודחה הרי״ף שדברי ריש לקיש נדחים מפני שיטת לוי הסובר שריחא לאו מילתא, וא״כ מבואר שדעת הרי״ף שאין הפת נאסרת מחמת ריח היין.

עה. הרמב"ם כתב בפירוש שפת חיטין שהניחה על גבי חבית פתוחה שיש בה יין של תרומה אינה נאסרת, וביאר הכסף משנה בשם הר״י קורקוס, שכיון שהרמב״ם פסק כלוי וכרבא שריחא לאו מילתא, לכן סובר שריח היין אינו אוסר את הפת, וריש לקיש שאמר שהכל מודים שהפת נאסרת מפני ריח היין, משום שסובר כשיטת אביי שריחא מילתא.

מערכה מו

טומאה הותרה בציבור

א. איזה קרבנות דוחים את הטומאה / **ב.** טומאה דחויה או הותרה וחיזור אחר טהרה / **ג.** הבדל הדינים בין אם אומרים דחויה או הותרה / **ד.** דין קרבן יחיד שקבוע לו זמן למאן דאמר הותרה / **ה.** ריצוי ציץ בקרבן ציבור הבא בטומאה / **ו.** אכילת בשר בקרבן הבא בטומאה / **ז.** איזה טומאה נדחית בציבור וסוגיית זקני דרום

פתיחה **מבואר** בגמרא שכהן טמא עבודתו כשרה בקרבן ציבור, ויש לדון בזה בכמה דברים, האם דווקא כשכל הכהנים טמאים, והאם הותרה עבודתו או רק דחויה, וכן האם צריך ריצוי ציץ להכשר עבודתו, ועוד יש לדון מה דין הבשר האם הוא מותר באכילה באופן שהוא לא נטמא, וכן יש לדון איזה טומאות הותרו, ונתחיל לבאר עיקר דין היתר טומאה בציבור.

היתר טומאה בציבור נאמר לגבי האיסורים הכרוכים בהקרבה בטומאה, דהיינו להתיר הקרבה בטומאת הכהן, וכניסה בטומאה למקדש, ובקרבן פסח ההיתר כולל אכילת הקרבן בטומאה הן בטומאת הגוף והן בטומאת בשר. וכן נאמר היתר טומאה בציבור על מנת להכשיר את פסולי הטומאה, הן בעבודה של כהן טמא, הן בהקרבת דם ואימורין טמאים. והן בפסול טומאת בשר או טומאת הבעלים במקום שהם פוסלים.

א. איזה קרבנות דוחים את הטומאה

ביאור מחלוקת ת"ק עם רבי מאיר ורבי יעקב

איזה קרבנות דוחים טומאה

שנינו במשנה (תמורה יד.) 'קרבנות הציבור דוחין את השבת ואת הטומאה, וקרבנות יחיד אינן דוחות לא את השבת ולא את הטומאה. אמר רבי מאיר, והלא חביתי כהן גדול ופר של יום הכפורים קרבנות היחיד הן ודוחין את השבת ואת הטומאה, אלא שזמנו קבוע'. ובגמרא (יומא נ.) מובא ברייתא שרבי יעקב טען לרבנן, שפר העלם דבר של ציבור ושעירי עבודה זרה וחגיגה הם קרבנות ציבור, ובכל אופן אינם דוחים טומאה, אלא הכלל הוא שכל שזמנו קבוע דוחה את הטומאה ואפילו קרבן יחיד, וכל שאין זמנו קבוע אינו דוחה את הטומאה ואפילו הוא קרבן ציבור.

האם רבנן חולקים על הכלל של רבי מאיר

והנה הרמב"ם בפירוש המשניות (תמורה פ"ב מ"א) כתב, שאין מי שחולק על הכלל של רבי מאיר שהכל תלוי בקביעות הזמן ולא בקרבן יחיד או ציבור, אולם הרע"ב (תמורה שם) כתב שהלכה כרבי מאיר ומשמע מדבריו שיש מי שחולק על רבי מאיר, והתוי"ט (שם) תמה עליו שהרי אין מחלוקת בזה וכמו שכתב הרמב"ם.

לשיטת הרמב"ם קשה מדוע נקט ת"ק קרבן ציבור

ובשו"ת בית שערים (או"ח סי' שיז אות י) האריך לבאר בשיטת הרמב"ם שקשה לדבריו מדוע תנא קמא נקט שהכלל הוא קרבן ציבור, וביאר על פי המבואר בגמרא (יומא נא.) שדעת רבי מאיר שפסח שני דוחה טומאה כיון שקבוע לו זמן, ובגמרא (פסחים צה:) מבואר שדעת סתם משנה שאין דוחה את הטומאה[א], ולכן ת"ק נקט קרבן ציבור כיון שבאמת אין כל קרבן יחיד שקבוע לו זמן דוחה טומאה שהרי פסח שני אינו דוחה טומאה, אבל רבי מאיר שסובר שפסח שני נדחה יכול לנקוט קרבן שקבוע לו זמן[ב].

עוד הביא שבתוספות (פסחים ע: ד"ה הא - הראשון) מבואר, שתנא קמא חולק על רבי מאיר וסובר שהכלל הוא קרבן ציבור, אולם אף תנא קמא מודה שחביתי כהן גדול ופר יום הכיפורים נדחים, והטעם ביאר על פי מה שכתב הריטב"א (יומא נ. ד"ה לאו), שחביתי כהן גדול נחשבים קרבן ציבור, או מטעם שהם קרבים בתוך התמיד (יומא לג.), או מטעם שכשאין כהן גדול מביאים הציבור את החביתין כמבואר בגמרא (מנחות כא:)[ג], ופר יום הכיפורים מבואר בריטב"א (יומא ו: ד"ה זאת) שנחשב לקרבן ציבור כיון שרוב עבודות השעיר שהוא קרבן ציבור תלויות בו[ד].

ובחסדי דוד (תוספתא תמורה פ"א ה"ז) הוסיף לבאר, שתנא קמא סובר שפר העלם דבר של ציבור ושעירי עבודה זרה נחשבים לקרבן יחיד, שסובר כמאן דאמר (הוריות ד:) ששנים עשר שבטים מביאים י"ב פרים, ואינו נחשב לקרבן ציבור אלא בדבר ש'כל' ישראל מתכפרים בו, ופסח נקרא קרבן ציבור מפני שסובר כמאן דאמר (פסחים עח:) כל ישראל יוצאים בקרבן אחד. וכתב, שלהלכה כל קרבן יחיד שקבוע לו זמן דוחה את הטומאה, אבל מה שאמר רבי יעקב שקרבן ציבור שאין קבוע לו זמן אינו דוחה את הטומאה אין אופן כזה כלל, וכפי שנתבאר שכיון שכל אחד מן השבטים מביא קרבנו לחוד, אין זה נחשב לקרבן ציבור.

ודייק כן מדברי הרמב"ם (ביאת מקדש פ"ד ה"ט) שכתב שקרבן שאין קבוע לו זמן אינו דוחה את הטומאה, ואחר כך כתב שאם קבוע לו זמן דוחה בין יחיד בין ציבור, ויש לדייק מדוע בתחילה לגבי קרבן שאין קבוע לו זמן שאינו דוחה לא כתב בין יחיד בין ציבור, וכן הקשה הכסף משנה על מה שכתב הרמב"ם (שם פ"ד ה"י) שקרבנות ציבור זמנם קבוע ודוחים את הטומאה, הרי יש קרבנות ציבור שאין זמנם קבוע כמו פר העלם דבר של ציבור, אולם לפי מה שביאר שפר העלם דבר נחשב קרבן יחיד מיושב[ה].

למה בכל התלמוד מוזכר קרבן ציבור ולא קרבן שקבוע לו זמן

והנה בכל התלמוד מוזכר טומאה הותרה בציבור או דחויה בציבור, ולפי הרמב"ם שכולם סוברים שהדחוי וההיתר תלויים בזמנו קבוע או לא, קשה מדוע לא נקטו טומאה הותרה או דחויה בדבר שזמנו קבוע. וכתב התורת חיים (סנהדרין יב: ד"ה שטומאה), שכיון שרוב קרבנות הציבור קבוע להם זמן ורוב קרבנות היחיד אין קבוע להם זמן לכן נקטו לשון ציבור על פי הרוב[ו].

אמנם רש"י (מנחות כה. ד"ה אמר קרא) כתב שטומאה הותרה בציבור מפני כבוד הציבור, ומשמע שלא סבר כהרמב"ם שעיקר הטעם משום שקבוע לו זמן, אלא מחמת כח הציבור.

אימתי נחשב קרבן הקבוע לו זמן

דברי הרמב"ם שקרבן חגיגה אינו דוחה טומאה כיון שיש לו תשלומים

כתב הרמב"ם (ביאת מקדש פ"ד ה"ט), 'כל קרבן שאין קבוע לו זמן אינו דוחה לא את השבת ולא את הטומאה, שאם לא יקריב היום יקרב למחר ולמחרת מחר'. ובפשטות משמע שהטעם שקרבן שאין קבוע לו זמן אינו דוחה את הטומאה הוא מחמת שאפשר להקריבו למחר ואין הקרבן מתבטל. וכן בגמרא (פסחים עו:) איתא, שקרבן חגיגה אף שקבוע לו זמן ביום החמשה עשר של תשרי, בכל אופן אינו דוחה שבת וטומאה הואיל ויש לו תשלומים כל שבעת ימי החג, ומשמע שזה טעם מדוע אינו דוחה כיון שהקרבן לא יתבטל.

קושיית תוספות שדחיית שבת בחגיגה ממעטים מפסוק

ובתוספות (שם ד"ה ה"ג) כתבו, שאין גורסים בגמרא שהטעם שקרבן חגיגה אינו דוחה טומאה הואיל ויש תשלומים, שהרי בגמרא (שם ע:) נלמד מפסוק מה שאינו דוחה את השבת, ולא מטעם שכיון שיש לו תשלומים אין זה נחשב לזמנו קבוע, ועוד הקשו שלפסח גם יש תשלומים ודוחה את

א. ובתוספות (יומא שם ד"ה דוחה) ביארו המחלוקת, שרבנן סוברים שנלמד ממה שכתוב בפסח שני ככל חקת הפסח, והיינו כפסח ראשון שאינו דוחה את הטומאה אלא אם רוב הציבור טמאים, ורבי מאיר לומד שכשם שפסח ראשון אינו בטל לגמרי באופן של טומאה שהרי אפשר לעשות פסח שני, הוא הדין שפסח שני לא יבטל וידחה בטומאה.

ב. ויש לעיין הרי חגיגה היא קרבן ציבור כיון שבא בכנופיא ברגל וכמבואר בדברי רבי יעקב, ובכל אופן אינו דוחה את הטומאה, ואם כן אין הכלל של תנא קמא בכל האופנים ממש, ואם כן יכול היה לנקוט קרבן שקבוע לו זמן.

ג. ובתוספות (יומא ו: ד"ה אמר) כתבו בתירוץ אחד שפסח לא נחשב קרבן ציבור גמור כיון שאין כל הציבור מקריבים בשותפות, ובחידושי רע"א (שם ד"ה וכן) הקשה, הרי הגמרא (פסחים עו.) למדה שפסח דוחה שבת מקרבן תמיד, ואיך אפשר ללמוד הרי פסח אינו קרבן ציבור ממש, ותירץ שכוונת הגמרא שאפשר ללמוד פסח מחביתי כהן גדול שהם נלמדים מתמיד (מנחות נ.) שדוחים שבת, ומבואר בדבריו שחביתי כהן גדול קרבן יחיד הם, אמנם למבואר בריטב"א נחשב לקרבן ציבור, ואולי הוא לא קרבן ציבור גמור והרי הוא כפסח שנחשב קצת לקרבן ציבור מחמת שבא בכנופיא.

ד. ועיין להלן עוד בדברי הריטב"א. אמנם עדיין צריך עיון מאילו של אהרן שדוחה טומאה וכמבואר בתוספות (יומא ז. ד"ה כיון) ואינו קרבן ציבור, ובבית שערים צידד שם עוד טעם שקרבן ציבור נחשב כל קרבן שאין יחיד אחד יכול להקריבו.

ה. ובאור שמח כתב, שהרמב"ם מתכוון לקרבנות ציבור שבאים מתרומת הלשכה, מה שאין כן פר העלם דבר של ציבור ושעירי עבודה זרה כל יחיד מביא חלקו. ובהעמק דבר פרשת פנחס (עמוד רנו) כתב לפרש דברי הרמב"ם, שקרבן ציבור דוחה את הטומאה אפילו אם אין הזמן לעיכובא מה שאין כן קרבן יחיד דוחה רק אם הזמן לעיכובא, והיינו בקצירת העומר שדוחה את השבת ואף שהקצירה בזמנה זה רק למצוה.

ו. ובכתבי הגרי"ז (זבחים טז: ד"ה והנה מאי) כתב, שבקרבן ציבור יש עוד דין דחייה מלבד הדין דחייה שיש בקרבן יחיד שקבוע לו זמן, וזהו על פי מה שכתבו התוספות (יומא ו: ד"ה אמר)

הטומאה[ז]. עוד הקשו, שיש מאן דאמר שבקרבן חגיגה שהיו הבעלים טמאים ביום הראשון אין לו תשלומים כיון שלא היו ראויים להקריב ביום הראשון, וא"כ מדוע לא נאמר שהטומאה תדחה את הקרבן.

דברי הרמב"ם שאף שבת אינה דוחה כיון שיש לה תשלומים וביאור הלחם משנה בזה

אולם רש"י (שם עו: ד"ה תשלומין) גורס את הסברא שיש לה תשלומים, ומה שהקשו תוספות אם כן מדוע אין ממעטים דחיית שבת כיון שיש לה תשלומים, יש לומר על פי מה שכתב הרמב"ם (חגיגה פ"א ה"ח) 'עולת ראיה ושלמי חגיגה אינן דוחין לא את השבת ולא את הטומאה לפי שאין להן זמן קבוע כקרבנות הציבור, שאם אינו חוגג היום חוגג למחר' וכו'. ומבואר בדבריו שאף שבת אינה דוחה כיון שיש לה תשלומים, וקשה הרי בגמרא מבואר שמה שחגיגה אינה דוחה שבת הוא משום שיש פסוק למעט, וביאר הלחם משנה (שם) שהרמב"ם למד שהפסוק מגלה שקרבן חגיגה אף שזמנו קבוע, מכל מקום נחשב שאינו קבוע ממש שהרי יש לו תשלומים, ולכן אינו דוחה גם טומאה.

וכתב המנחת חינוך (מצוה פח אות ז), שאף שפסק הרמב"ם (שם פ"ב ה"א) שאם הבעלים היו טמאים ביום הראשון אינם מקריבים בשאר הימים, בכל אופן אין זה נחשב שקבוע לו זמן, שהטעם שבקבוע לו זמן אינו דוחה שבת וטומאה אינו מחמת שהקרבן אינו מתבטל בכך ולכן אינו דוחה את הטומאה, אלא זהו גדר בגזירת הכתוב של דחייה בטומאה שרק קרבנות שקבוע להם זמן דוחים, ואילו קרבן חגיגה שבאופן שאין הבעלים טמאים יש להם תשלומים, נחשבים שאין קבוע להם זמן ואינם בכלל הדחייה בטומאה.

דחיית טומאה רק כשהכהנים טמאים ולא כשהבעלים טמאים ואין מובנת קושיית תוספות

והמקדש דוד (סי' כו אות ד) הקשה, כיצד הקשו התוספות שבאופן שהבעלים טמאים ואין לו תשלומים, ידחה את הטומאה, הרי הטעם שבבעלים טמאים אין הקרבן קרב אינו מחמת ש'הקרבת הקרבן' אינה דוחה את הטומאה, שהרי מצד 'הקרבת הקרבן' הבעלים יכולים לשלחו על ידי טהור, אלא הוא חסרון בבעלים שאינם יכולים לקיים דין ראיה כיון שאינם ראוים להיראות בבית המקדש, וכמו שביארו התוספות (פסחים פ. ד"ה אתה), ובזה לא שייך לדון שידחה, וכל מה שמצינו בגמרא שאין חגיגה דוחה טומאה היינו בהיו הכהנים טמאים או הכלי שרת טמאים.

דין דחיית טומאה הוא בכל הדברים המכשירים את הקרבן

ובקהלות יעקב (פסחים סי' נה) ביאר דעת התוספות, שאם היה הדין שקרבן חגיגה דוחה טומאה, היה הדין שמותר לבעלים להיראות בבית המקדש וממילא מותר להם להקריב את החגיגה, שכיון שאם אסור להם להיראות אינם יכולים להקריב את הקרבן, דין דחיית הטומאה הוא שהיא דוחה כל האיסורים של טומאה שגורמים לא להקריב את הקרבן, וקצת ראיה לזה ממה שבקרבן פסח שהיו הבעלים טמאים בשעת הקרבת הקרבן מותר להם לאכול בטומאה, ואילו אם נטמאו לאחר הקרבת הקרבן אסור להם לאכול כמבואר בגמרא (פסחים עח:), ואפשר שהטעם שאם נטמאו קודם הקרבת הקרבן כיון שאם לא יהיה מותר להם לאכול בטומאה לא יקרב הקרבן שקרבן פסח קרב רק לראויים לאכילה, לכן דין דחיית הקרבן גורם היתר אכילה גם כן, מה שאין כן כשנטמאו אחר הקרבת הקרבן כיון שאין הקרבת הקרבן צריכה לידחות מחמת טומאה אינה דוחה את האכילה בטומאה.

לשיטת רש"י והרמב"ם קשה מדוע מנחת נסכים נחשבת קבוע לה זמן

ובמה שמבואר לפי דעת רש"י והרמב"ם שטעם הדבר שחגיגה אינה דוחה טומאה שכיון שיש לה תשלומים הרי היא כקרבן שאין קבוע לו זמן, כתב המקדש דוד (סי' כו אות ד), שאין להקשות ממה שמבואר בגמרא (יומא ז.) שמנחת נסכים של קרבן ציבור דוחה את הטומאה, ואף שהרי יכול להקריבה למחר שהרי אפשר להקריב נסכים אף לאחר עשרה ימים, שכיון שעיקר הקרבן קבוע לו זמן ממילא גם המנחה נדחית שהרי היא כלולה בתוך עיקר הקרבן ושם הקרבן עליה. אמנם החזון איש (תמורה סי' לא ס"ק יד) כתב, שכיון שמצוה להביא את הנסכים באותו היום של הקרבן נחשב שקבוע להם זמן, ולכן רק באופן שהביאה ביום שהקרבן קרב נדחית הטומאה, אבל אם הביאה למחר אין מקריבים אותה בטומאה[ח].

דין תרומת והוצאת הדשן והוצאת כף ומחתה ביום הכיפורים בטומאה

כתב המקדש דוד (סי' כו אות ה), שעבודות הנעשות במקדש שאינם בקרבנות, אף שקבוע להם זמן יתכן לומר שאינן דוחות את הטומאה, כיון שאין ריבוי על זה ואי אפשר ללמוד מקרבנות, ולכן הוצאת הדשן אפילו לשיטת הרמב"ם והראב"ד (תמידין ומוספין פ"ב ה"ז, ה"ג) שנעשית בכל יום וקבוע לה זמן אינה נדחית בטומאה שאין היא עבודה בקרבן[ט], אבל תרומת הדשן יש לומר שנדחית בטומאה מכמה טעמים, א. לפי המבואר בגמרא (מעילה ט.) שעולת העוף מועלים באפרה עד שיתרם הדשן, אם כן מבואר שמצות הרמת הדשן היא מהעבודה בקרבן ולכן אינו יוצא מידי מעילה קודם', אם כן יש לומר שדוחה טומאה. ב. שכיון שאי אפשר לסדר את המערכה של מחר בלי תרומת הדשן, אם כן זה צורך קרבנות ציבור של מחר ולכן דוחה טומאה.

וכתב עוד שיש להסתפק בהוצאת כף ומחתה ביום הכיפורים, האם זה עבודה בפני עצמה ולא סוף עבודת הקטורת, ואם כן יש לומר שאינה נדחית בטומאה, או שהיא סוף עבודת הקטורת ונדחית בטומאה כקטורת. עוד הסתפק, האם שיר של לוים דוחה טומאה והיינו אם היו הלוים טמאים, שבגמרא (ערובין קב:) מבואר ששיר של לוים דוחה שבת שאם נפסק נימא בכינור מותר לקושרה, ולדעת רש"י (יומא נו.) שהקטרת אימורין שאינה עיקר כפרה אינה דוחה טומאה הוא הדין שיר של לוים, אמנם לדעת התוספות (שם) שהקטרת אימורין דוחה טומאה יש להסתפק מה הדין בשיר של לוים.

ב. טומאה דחויה או הותרה וחיזור אחר טהרה

מחלוקת תנאים אם הותרה או דחויה וגדר דחויה

בגדר ההיתר שנאמר בקרבן ציבור שדוחה את הטומאה, נחלקו תנאים (יומא ז:) דעת רבי יהודה שזה בגדר הותרה, ושאר התנאים (פסחים עז.) סוברים שזה בגדר דחויה. וצריך ביאור מהו גדר דחויה, שאינו כמו בהיתר גמור.

ורש"י (יומא ו:, מו: ד"ה דחויה) כתב שגדר דחויה היינו שבקושי התירו ואין זה היתר גמור וכל כמה שאפשר לחזר לעשות בטהרה מחזרים. וכן כתב הרמב"ם (ביאת מקדש פ"ד הט"ו) 'שהטומאה לא הותרה בציבור אלא באיסורה עומדת ודחויה היא עתה מפני הדחק, ואין דוחין כל דבר הנדחה אלא במקום שאי אפשר' וכו'[יא].

אף מאן דאמר טומאה דחויה בציבור סובר ששבת הותרה בציבור וביאור החילוק

ומבואר בגמרא (יומא מו:) שאף מ"ד טומאה 'דחויה' בציבור, סובר ששבת 'הותרה' בציבור. וטעם הדבר כתב בספר חוט המשולש (סוף הספר סי' ה), שבשבת התורה אמרה במפורש להקריב את התמידים והמוספים אפילו בשבת, וגם אי אפשר לחזר ולעשות שלא בשבת וממילא אין שייך מציאות של חיזור לעשות שלא בשבת, ומה שאין כן בטומאה שהתורה לא אמרה בפירוש להקריב בטומאה אלא שנלמד מהכתוב 'במועדו' (במדבר כח ב) ואפילו בטומאה (פסחים עז.), וגם שייך לפעמים מציאות של חיזור לעשות שלא בטומאה, אין אנו יכולים ללמוד היתר רק למקום שלא שייך חיזור שלא 'יתבטל' הקרבן מחמת טומאה, אבל כל זמן שאפשר לחזר אחר הטהרה מחזרים.

אוצר החכמה 19/06/2018

וביד דוד (יומא מו:) ובבית הלוי (ח"א סי' לח אות ה) כתבו לבאר, שבטומאה כיון שהקרבן מצד עצמו יכול ליקרב תמיד בלי לעבור על איסור טומאה, ומה שקרב בטומאה הוא רק מחמת שאירע שנטמאו הכהנים או הכלי שרת, ואין אפשרות להקריבו בהיתר, סברא היא שלא הותר הדבר לגמרי אלא רק נדחה, מה שאין כן בשבת שבעיקר הקרבן אין אפשרות להקריבו בזמן אחר, וזה נחשב כמו שמצותו בכך, שהתורה ציותה להקריבו בשבת, ואין בכך כל עבירה כלל וכלל.

שתי לשונות בגמרא בנפקא מינה אם הותרה או דחויה

ומבואר בגמרא (יומא ו:) שתי לשונות מה הנפקא מינה בין מ"ד הותרה למ"ד דחויה, ללישנא קמא הנפקא מינה היא באופן שהבית אב של הכהנים

שאפילו אם בקרבן ציבור הדחייה היא בגדר הותרה, בקרבן יחיד זה דחויה. אמנם להלן יתבאר שיתכן שדין זה אינו מן התורה אלא רק מדרבנן.

ז. הרש"ש הקשה עליהם, שפסח של רוב ציבור שלא הקריבו בראשון אין מקריבים בפסח שני ואין תשלומים, והמקדש דוד (סי' כו אות א) תירץ, שכיוון שבעצם הדבר הקרבן יש לו תשלומים באופן של יחיד, אם כן שוב לא נחשב לקרבן הקבוע לו זמן.

ח. אולם ראה תוספות (ר"ה ל: ד"ה ונתקלקלו) שמבואר בדבריהם שכל הענין להביא את הנסכים באותו היום של הקרבן, אינו מחמת הקביעות זמן, אלא מחמת השיר שאין אומרים שירה אלא על הנסכים הקרבים באותו היום.

ט. אך כתב (סי' לב אות ב) ששבת נדחית בהוצאת הדשן, ואפשר להוציאה חוץ משלש מחנות אף שיש איסור הוצאה מרשות הרבים לרשות היחיד, ולכאורה צ"ע הרי אם טומאה אינה דוחה הוא הדין שאינה דוחה שבת.

י. במשנה (יומא כ.) מבואר שהיו תורמים את הדשן ביום הכיפורים, והנה בגמרא (כריתות כ.) מבואר שבהרמת הדשן היה כיבוי והבערה של גחלים, הרי שתרומת הדשן דוחה שבת, ולכאורה 'מועדו' אפילו בשבת אפילו בטומאה. וראה עוד תוספות (יומא כז: ד"ה איכא) שמבואר שבהוה אמינא של הגמרא שם, סברה הגמרא שאברים ופדרים אינם נחשבים עבודה תמה ואין זר חייב מיתה עליהם כיון שיש אחריהם עבודת הדשן, הרי משמע כדברי המקדש דוד שתרומת הדשן היא עבודה בקרבן, אמנם במסקנא שם אינן כן. ובתוספות (שם נט: ד"ה והרי) הקשו על מה שתנן (מעילה יט:) אין מועל אחר מועל אלא בבהמה וכלי שרת בלבד, הרי גם באפר של הדשן יש מועל אחר מועל, ותירצו שזה בכלל בהמה כיון שזה בא מאפר הקרבנות, ומשמע שכוונתם כדברי המקדש דוד שזה נחשב חלק מעבודות הקרבן.

יא. ובפשטות היינו משום שיש מעשה איסור בדבר, והתורה הקילה רק לצורך קיום דין

המשמשים בזמן ההוא טמאים, למאן דאמר הותרה אין מחזרים אחר כהנים מבית אב אחר, ולמאן דאמר דחויה מחזרים[יב]. ולאיכא דאמרי למאן דאמר הותרה אפילו באותו בית אב עצמו אם יש שם כהנים טמאים וטהורים מותר לטמאים להקריב[יג]. וכתב הריטב"א (שם ז. ד"ה דכל) שהיינו שלא מבטלים פייסות שזכו בהם הטמאים בשביל הטומאה, ומשמע שודאי אף למ"ד הותרה אין מפייסים על הטמאים, אך בחזון איש (זבחים סי' ב אות ב) כתב שלמ"ד הותרה אף מפייסים על הטמאים, אבל אם זכו הטהורים בפיס אסור להם לתת לטמאים לעבוד, ואם נתנו הקרבן כשר ואינו חייב מיתה. וכתב בגבורת ארי (יומא שם ד"ה כל) שגם ללישנא קמא מן התורה מותר לטמא לעשות על אף שיש טהורים באותו בית אב ורק מדרבנן גזרו.

אם כל הכהנים של המשמר טמאים האם צריך לחזר אחר טהורים ממשמר אחר

מבואר ברמב"ם (ביאת מקדש פ"ד ה"ד) שלמאן דאמר טומאה דחויה היא, אפילו אם כל הכהנים באותו משמר טמאים מחזרים אחר משמר אחר, והנה בגמרא (ב"ק ק'.) מבואר שכהן טמא שהיה לו קרבן ציבור להקריב והיו כל הכהנים שבאותו משמר טמאים שהטומאה נדחית, יכול הכהן ליתן את הקרבן להקריב לכל כהן שירצה, ובעלי מומים הטהורים יאכלו את הקרבן, ולכאורה קשה איך הבשר נאכל הרי כולם טמאים ונטמא הקרבן, ומבאר שם בתוספות הרא"ש (הובא בשיטמ"ק) שאת הקרבת הקרבן נותן לכהן טהור שאינו מאנשי משמר, אך את בשר הקרבן נותן לכהן בעל מום מהמשמר שלו לאכול, וכתבו בזבחי אפרים (זבחים צח: ד"ה וראיתי) והר המוריה (כלי המקדש סי' יב אות כא) שאם היה הדין שחייב לתת את הקרבן למשמר אחר להקריב, גם אכילת הבשר היתה מגיע להם, אבל אם הדין שהמשמר שלו יכול להקריב בטומאה, אלא שיכול לתת לכהן ממשמר אחר להקריב אם רוצה שהבשר ישאר בטהרה, מובן שאף שנתן למשמר אחר להקריב מכל מקום יכול לתת את הבשר לכהן ממשמר שלו לאכול, ואם כן מבוארת דעת הרא"ש שאם אין באותו משמר כהן טהור נדחית הטומאה ואף שיש כהנים אחרים במשמר אחר טהורים. וכן דעת המאירי (שם ד"ה היה כהן, השני). ובעולת שלמה (זבחים צט. ד"ה אמנם) ובמהרש"א מהדורא בתרא (ב"ק שם) דייקו כן בדעת רש"י (ב"ק שם ד"ה אי דאיכא טהורין)[יד].

רוב כהנים טמאים

עוד כתב הרמב"ם (שם) שאם היו רוב הכהנים הנמצאים בירושלים בזמן הקבוע טמאים מותר לעשות בטומאה. ומשמע מהרמב"ם שאפילו שיש מיעוט כהנים טהורים מותר לטמאים לעשותו[טז]. וכן כתב בפירוש המשנה (תמורה פ"ב מ"א). וכן מבואר בדברי המהר"י קורקוס (מעשה הקרבנות פ"י הכ"ג) שיש ציור של קרבן הבא בטומאה שכהנים טהורים הקריבו אותו והיינו באופן שרק רוב הכהנים טמאים[יז]. ובגבורת ארי (יומא ו: ד"ה טומאת מת) תמה עליו מאין מקורו הרי כיון שלמאן דאמר דחויה צריך לחזר אחר טהורים אם כן אפילו שיש רק טהור אחד חייבים ליתן לו[יח].

וכן מדויק מהמשנה (פסחים עט.) שאיתא שם גבי קרבן פסח, 'נטמא קהל או רובו או שהיו הכהנים טמאים', ממה שהמשנה כתבה רוב רק בנטמאו הקהל ולא גבי כהנים משמע שבכהנים רק אם כל הכהנים טמאים נדחית הטומאה[יט]. והאור שמח (השמטות לביאת מקדש) והאבן האזל (השמטה לביאת מקדש

ההקרבה שלא יתבטל, ורק באופן שאין אפשרות אחרת כיצד לקיימו. ומה שאין כן בהותרה שהתורה קבעה שבמקום שמתקיים מצוה זו, אין את העבירה כלל, ואין צריך לחזר אחר טהורים.

יב. בהדלקת נרות המנורה מבואר ברמב"ם (תמידין ומוספין פ"ג ה"י) שנאמר בזה טומאה דחויה בציבור, ומותר לכהן טמא להדליקה, ויש על זה לימוד בתורת כהנים (אמור פי"ג) ממה שכתוב בה 'תמיד' אפילו בטומאה, וכתב המנחת חינוך (מצוה צט אות יג), שלפי המבואר ברמב"ם (ביאת מקדש פ"ט ה"ז) שהדלקת המנורה כשרה בזר ואם הוציאו את המנורה מחוץ להיכל יכול זר להדליק, למאן דאמר דחויה, כשכל הכהנים טמאים עדיף להוציא את המנורה לחוץ אם יוכלו לעשות איזה תחבולה בלי להכנס בטומאה וידליק זר, וכן אם המנורה בחוץ כבר עדיף שידליק זר, והסתפק שם שאולי אפילו אם אי אפשר להוציא את המנורה לחוץ עדיף שיכנס זר להדליק מכהן טמא, כיון שזר אינו חייב כרת בביאה ריקנית (תוספות סנהדרין פג. ד"ה ולא). [אולם בספר גחלי אש (סי' יד) הביא מהגר"ח מבריסק לדון שאם כל האיסור טומאה הוא רק מחמת הביאה למקדש, אין דין לחזר לעשות בטהרה, ואם כן בהדלקת נרות שהיא איננה עבודה לדעת הרמב"ם הנ"ל שכשרה בזר, אם כן אין איסור טומאה רק מחמת ביאה ריקנית ולא יהיה דין חיזור כלל]. ומדברי רבינו הלל (תורת כהנים שם) נראה שבאופן שהכהנים טמאים עושים בטומאה ולא יכנס זר, וכן הוא בקרבן אהרן (שם).

יג. כתב התוספות הרא"ש (יומא ו: ד"ה טומאת מת) בשם רבינו יהודה, שכהן גדול ביום הכיפורים למאן דאמר הותרה על אף שאין מפרישים אותו מטומאת מת כמבואר בגמרא (יומא ו:), אבל אם נטמא ממנים כהן גדול אחר תחתיו, והביא ראיה מהגמרא (שם מז.) שרבי ישמעאל נטמא מרוקו של זב ומינו את אחיו תחתיו, והתוספות הרא"ש שם חולק עליו שכיון שמצות היום בכהן גדול כל הכהנים לגביו הם כמו בית אב אחר שאין מחזרים למאן דאמר הותרה, [הנה בסוגיא שם מבואר שלמאן דאמר דחויה צריך להפריש כהן גדול שבעת ימים קודם יום הכיפורים גם מטומאת מת, וביאר החזון איש (מועד סי' קכו סק"ו) שהחיוב הוא בשביל שלא יצטרכו למנות את הסגן במקומו, ולכאורה אם כדברי רבינו יהודה שגם למאן דאמר הותרה צריך למנות כהן אחר, אם כן גם למאן דאמר הותרה צריך להפריש את הכהן מטומאת מת שהרי יצטרכו למנות אחר במקומו ובגמרא מבואר שלמאן דאמר הותרה אין צריך להפרישו, ופירש הקהלות יעקב (יומא סי' א) שלרבינו יהודה צריך לפרש שמה שמפרישים זהו בשביל שלא יעשה ההקרבה בטומאה, ומדובר בטומאה שלא תוודע לנו, שכיון שזה רק הודחה אין רוצים שכפרת יום הכיפורים של כל ישראל תעשה על ידי דחויה]. וכתבו המנחת ברוך (סי' קז ענף ב) והחזון איש (מועד סי' קכו ס"ק יג) שלדעת הרא"ש מה שמינו כהן גדול אחר תחתיו היינו מחמת אילו של כהן גדול שהוא קרבן יחיד, ומבואר בגמרא (שם ז.) שאף למאן דאמר הותרה בקרבן יחיד שאין טומאת כהנים מחמת שרץ נדחית, ולפי זה גם טומאה מחמת רוקו של זב אינו נדחית, ולכן החליפו לרבי ישמעאל, אמנם להלכה דעת רש"י (יומא ז. ד"ה כל) שגם טמא שרץ נדחה בטומאה, וכן דעת התוספות (שם יז: ד"ה קסבר) שהלכה כזקני דרום, וכן דעת התוספות הרא"ש (יבמות ז: ד"ה ר'), ולפי זה הרא"ש לשיטתו צריך ליישב כדברי המנחת ברוך והחזון איש.

יד. והנה מה שכתב הרא"ש שאם היו כל אנשי משמר טמאים אי אפשר שהבשר יהיה טהור, בחזון איש (זבחים סי' ד ס"ק יב) תמה עליו, שהרי אפשר לעשות השחיטה בזרים וכן להפריש את האימורים מהקרבן על ידי זר, ומה שמבואר בגמרא (יומא ז.) שהיכן שיש שיריים לאכילה מחזרים אחר כהן טהור אף למאן דאמר הותרה כדי שלא יטמאו השיריים, היינו רק במנחות, אבל בקרבנות בהמה שייך שהקרבן ישאר טהור אף שהכהנים טמאים, ומה שמבואר בגמרא (פסחים עז.) שכשבא הקרבן בטומאה אז גם הבשר והאימורין טמאים זהו באופן שהכלי שרת טמאים.

טו. ובמהרש"א מהדורא בתרא הביא בשמו שאין צריך לחזר אפילו על בית אב אחר, אולם בדבריו כתוב על משמר אחר, ולכאורה צריך לגרוס כהמהרש"א שהביאור הוא שלשינא בתרא מחלוקתם היא באופן שבאותו בית אב היו טהורים וטמאים, ולמ"ד דחויה צריכים לחזר אחר טהורים מבית אב זה, ולמ"ד הותרה אין צריך לחזר אף אחר טהורים מבית אב זה, אבל מבית אב אחר אין צריך לחזר אפילו למאן דאמר דחויה. וללשון הראשון למ"ד דחויה צריכים לחזר אחר בית אב אחר ולמ"ד הותרה אין צריך לחזר אחר בית אב זה, וא"כ לגבי 'משמר אחר' לכאורה אין שינוי בין שתי הלשונות.

טז. האור שמח (השמטה לביאת מקדש פ"ד ה"ד) הביא ראיה לדעת הרמב"ם, דהנה בגמרא (זבחים צט.) 'בעי רב אושיעא טמא בקרבנות ציבור מהו שיחלקו לו, מי אמרינן המחטא אמר רחמנא והאי נמי מחטא הוא, או דילמא ראוי לאכילה חולק שאין ראוי לאכילה אין חולק'. והנה מבואר ברש"י (שם ד"ה מהו) שהגמרא ודאי מדברת באופן שטהורים הקריבו את הקרבן, שאם לא כן אין הבשר ראוי לאכילה ואין במה לחלוק, ומכל מקום הגמרא קוראת לטמא 'מחטא' כלומר שהוא ראוי להקריב את הקרבן, וא"כ מבואר שאף שיש טהורים שיכולים להקריב את הקרבן בכל אופן הטמא גם נחשב ראוי להקרבה, והיינו על פי הרמב"ם הנ"ל שברוב טמאים מותר לעשות בטומאה. אמנם רש"י (שם ד"ה מהו) פירש שנחשב 'מחטא' מחמת שקרבן ציבור דוחה טומאה, ובדבריו אין הכרח לפרש שהכוונה שהוא יאכל עתה את הקרבן שחולקים לו מהבשר, אלא אפשר לפרש שהכוונה שאם כולם יהיו טמאים הקרבן ידחה את הטומאה, אמנם הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"י הכ"ג, ובכסף משנה שם) פירש שהספק הוא באופן שמותר לו להקריב, ולפי פירושו יש ראיה לדינו הנ"ל.

יז. ז"ל הרמב"ם (שם) 'קרבן צבור הבא בטומאה אף על פי שהטמאים מקריבין אותו אין חולקין עם הטהורין לאכול לערב מפני שאינם ראויים לאכילה', ובפשטות משמע מדברי הרמב"ם שהטמאים הקריבו את הקרבן, והטהורים אוכלים את הקרבן ולא הטמאים, אך קשה שהרי הרמב"ם (ביאת מקדש פ"ד ה"א) פסק 'וכל קרבן מהן שקרב בטומאה אינו נאכל', ואם כן אף הטהורים אין אוכלים את הקרבן, וע"כ כתב הר"י קורקוס שצריך לפרש דברי הרמב"ם כך קרבן ציבור שיכולים להביאו בטומאה כשהיה צורך לכך, וזהו שאמר 'הבא בטומאה ולא אמר 'שבא' בטומאה, אע"פ שהטמאין מקריבין אותו כלומר שיכולים להקריבו בשהשעה צריכה לכך, אף על פי כן אינם חולקים עם טהורים שהקריבוהו, והחידוש בזה שהיה הו"א שקרבן כזה טמאים וטהורים שוים כיון שהיה אפשר שיקריבוהו טמאים, קמ"ל שלא, אבל באמת בהקריבוהו טהורים הרמב"ם דיבר.

ובקהלות יעקב (יומא סי' ב) צידד לפרש בדברי הרמב"ם שכשרוב הכהנים טמאים הרי זו הותרה ולכן אין צריך לחזר אחר טהורים ורק כשהרוב טהורים זה דחויה, אולם בסוף דחה דבר זה מהמבואר בגמרא (סנהדרין יב:) שחזקיהו עיבר את השנה מחמת שהיו הכהנים טמאים, ומבואר בגמרא שם שזהו רק למאן דאמר טומאה דחויה, שלמאן דאמר טומאה הותרה אין צריך לעבר את השנה כדי שלא יעשה הקרבן בטומאה, ושם משמע שרוב הכהנים היו טמאים וכמובא בתוספות (שם. ד"ה שעיבר) מהירושלמי שמצאו את ראשו של ארונה היבוסי מתחת המזבח.

יח. והרדב"ז (רמב"ם שם) כתב שכיון שקיימא לן רובו ככולו, כשרוב הכהנים טמאים הרי זה כמי שכולם טמאים ונדחית הטומאה. וצריך עיון שאין כאן דין של כל או רוב אלא עיקר הדין שאם אפשר לעשות בטהרה עושים בטהרה, ואפילו אם היו כל הכהנים טמאים והיה אפשר לעשות בטהרה היו עושים בטהרה, רק שבאופן זה אין אפשרות לעשות בטהרה, אבל כשרק רוב הכהנים טמאים ויש אפשרות לעשות בטהרה צריך לעשות בטהרה.

יט. החזון איש (זבחים סי' ד ס"ק יג) תמה, שבגמרא (ב"ק ק'.) איתא שכהן טמא שיש לו קרבן ציבור להקריב והיו כל הכהנים של המשמר טמאים, יכול למסור את הקרבן למי שירצה, והקשתה הגמרא איך מדובר אם יש כהנים אחרים טהורים הרי אי אפשר להקריב בטומאה ואין הקרבן שייך לכהן הטמא ואיך יכול למסור לאחר, ולדברי הרמב"ם שאם היו רוב הכהנים טמאים מותר להקריב בטומאה אם כן יש לומר שמדובר שרוב הכהנים טמאים, ותירץ שכל דברי הרמב"ם הם רק אם כל הכהנים שבאותו משמר טמאים, אבל אם באותו המשמר יש כהנים טהורים אף שרוב הכהנים טמאים צריך לעשות בטהור. וכן כתב האבן האזל (השמטה לביאת מקדש פ"ד ה"ד). עוד ציידד החזון איש, שמה שכתב הרמב"ם רוב הכהנים אין כוונתו שיש כאן כהנים טהורים אלא שרוב הכהנים שבאותו הדור שהגיעו לירושלים ברגל הם טמאים, אבל יש כהנים מחוץ לירושלים שלא הגיעו והם טהורים, ודקדק מהרמב"ם (כלי המקדש פ"ד ה"ט) שכתב כל הכהנים טמאים ומשמע שגם ברוב טמאים אין לעשות בטומאה.

אוצר החכמה

אהח 19/06/2018

פ"ד הי"ד) כתבו לתרץ, שרק לגבי קרבן פסח צריך שיהיו כל הכהנים טמאים ואם יש כהן אחד טהור אין מקריבים בטומאה, וביאר באבן האזל, שבקרבן פסח כל המשמרות זכאים בהקרבתו ונחשב שיש באותו משמר כהן טהור, ואם יש במשמר כהן טהור גם הרמב"ם מודה שלא הולכים אחר רוב הכהנים[כ].

נטמא הקרבן למאן דאמר דחויה צריך להביא אחר

כשם שבנטמאו הכהנים נחלקו אם צריך לחזר אחר כהנים אחרים, כך גם בנטמא הקרבן מצינו שלמאן דאמר הותרה אין צריך לחזר ולהביא קרבן אחר[כא], ולמאן דאמר דחויה צריך להביא אחר אם אפשר. שהנה מבואר בגמרא (יומא ז.) בהתחיל להקריב מנחת נסכים ונטמאת המנחה, שלמאן דאמר הותרה אין צריך להביא מנחה אחרת, ולמאן דאמר דחויה צריך להביא מנחה אחרת[כב]. ומבואר בתוספות (שם ע"ב ד"ה מכלל) שהוא הדין בקרבן בהמה אם נטמא הקרבן מחזרים להביא אחר למאן דאמר דחויה[כג]. ונסתפק הגבורת ארי (שם ד"ה קתני, השני) ללשון הראשון שבגמרא (הובא לעיל) שאם יש באותו בית אב כהנים טהורים גם למאן דאמר הותרה צריך להיעשות בכהן טהור, האם גם בהקריב מנחה ונטמאת צריך להביא מנחה אחרת, או שלהביא מנחה אחרת זה כמן בית אב אחר שאין צריך לחזר. ובמנחת חינוך (מצוה שב אות ט) כתב, שבמנחת העומר שיש בה טירחא גדולה לחבוט ולזרות ולברור הרי היא כבית אב אחר ואין צריך לחזר[כד].

וגם למאן דאמר דחויה אם אין מצוי עתה חטים אחרים להביא מהם את המנחת נסכים, אין צריך להמתין וחייב להקריב את המנחה הטמאה (יומא ז.), ואף שהדין הוא שיכול להביא את נסכי הקרבן לאחר עשרה ימים (תמורה יד.), מכל מקום אין משהים את ההקרבה בשביל טהרה אם ההקרבה לא תהיה היום. חזון איש (מועד סי' קכו סק"ו).

אוצר החכמה

בדיעבד אם עשו הטמאים כשיש טהורים

כתבו התוספות (יומא ז. ד"ה דם), שאף למאן דאמר טומאה דחויה בציבור ואם יש טהורים אסור לטמאים לעשות, זהו דווקא לכתחילה, אבל בדיעבד אם עשו הטמאים הקרבן כשר[כה]. וכן כתב החכמת שלמה (יבמות לג. ד"ה אי נמי). וכן מבואר בירושלמי (פסחים פ"ז ה"ה)[כו]. וצריך ביאור מדוע בדיעבד אין זה מעכב, והלא לשיטתם אין ההיתר חל אלא מחמת שאי אפשר לקיים שניהם, וכאשר אפשר בטהורים לכאורה נחשב שאפשר לקיים שניהם בלא דחיית הטומאה.

ביאר באבן האזל (השמטה לביאת מקדש עמוד פט), שמן הסברא היה מקום לומר שאין דין לחזר אחר טהורים כלל, ואין זה נחשב כאפשר לקיים שניהם, שכיון שכל כהן מצווה לעבוד בגופו, ואין אפשרות לקיים את המצוה שלו על ידי חבירו, מדוע לא ידחה את הטומאה מחמת מצותו, ומה שכהן אחר טהור יכול לעשות אין זה מועיל לכהן הטמא לקיים מצות הקרבה, שהרי זה דומה לאחד שלובש טלית של פשתן שמותר לו להניח ציצית צמר מכח הדין שעשה דוחה לא תעשה, ונחשב שבבגד זה אינו יכול לקיים שניהם אלא בדחיית הכלאים, ואף שיכול ללבוש בגד צמר אחר שהטלת התכלת בו אינה באיסור כלאים, מכל מקום אין אומרים לו להמנע מלבישת הבגד פשתן, ומשום שאינו יכול לקיים את המצוה של ציצית בבגד פשתן, על ידי לבישת בגד אחר, ומה שמקיים בטלית אחרת זהו מצוה אחרת, ואם כן הוא הדין כאן, שאפשרות הקיום בכהן אחר אינה נחשבת כאפשרות קיום של המצוה של הכהן הטמא, ועל כרחך צריך לפרש, שבאמת מצד עבודת הכהנים עצמם אין להם חיוב לחזר אחר כהן טהור, אלא זה חיוב על 'ראש המשמר' או ראש הבית אב לחזר שהקרבן יעשה בכהן טהור[כז], ולכן אם הכהן הטמא עבד את העבודה אינה פסולה כיון שלגבי מצותו נדחית הטומאה.

אמנם המקדש דוד (סי' כו אות א ד"ה והנה במה) הקשה כקושיית האבן האזל, מדוע אם כל הבית אב טמאים מחזרים אחר כהנים מבית אב אחר, הרי עליהם מוטלת המצוה, ולא שייך לומר כאן אפשר לקיים שניהם כיון שהם לא יקיימו מצותם אם אחרים יעשו את הקרבן, וביאר, שמה שקרבן ציבור דוחה טומאה אין זה מחמת ש'המצוה של הכהנים' להקריב דוחה איסור טומאה, אלא ה'חוב של הציבור' הוא הגורם את דחיית הטומאה, וכן בקרבן יחיד שקבוע לו זמן ה'חוב של הבעלים' היחיד דוחה את הטומאה, ויכול אף לדחות איסור טומאה של כהן אחר, שכך היא הגזירת הכתוב[כח], ולפי זה מיושב, שכיון שזה רק מחמת חוב הבעלים ולא מחמת מצות הכהן, לכן כל זמן שהבעלים יש להם אפשרות שכהן טהור יקריב להם אין חיובם דוחה את הטומאה, שהרי אפשר לקיים את שניהם שיקריב כהן טהור. ולדבריו יש לעיין מדוע אם הקריב טמא כשר הקרבן הרי לא נדחית הטומאה כל זמן שאפשר בטהור[כט].

כ. ועיין הערה לעיל. ויש לעיין מלשון הרמב"ם (קדוש החודש פ"ד ה"ו) שכתב, שאין מעברין את השנה כדי שלא יעשו הפסח בטומאה כגון אם היו רוב הציבור או רוב הכהנים טמאים, ומבואר בלשונו גם לענין קרבן פסח שזה תלוי ברוב הכהנים.

כא. הפני יהושע (שבת כא: ד"ה מאי) כתב לגבי הדלקת המנורה בשמן טמא, שלמאן דאמר הותרה מותר להדליק בשמן טמא אף אם יש שמן טהור. והמנחת ברוך (סי' קט ענף א) כתב לגבי מנחות שנטמאו, שאם נטמאו קודם קידוש כלי אם יש חטים טהורים צריך להביא מחטים טהורים אף למאן דאמר הותרה, כיון שלפני קידוש כלי לא הותר כלל שאין לנו כאן קרבן ציבור טמא שנאמר עליו הותרה, ורק לאחר קידוש כלי למאן דאמר הותרה אין צריך לחזר.

כב. הקרן אורה (מנחות עב. ד"ה ועיין פי') והזבח תודה (ליקוטי הלכות מנחות שם, יומא ז. בעין משפט) תמהו, מדוע השמיט הרמב"ם דין זה שבנטמא הקרבן צריך לחזר ולהביא קרבן אחר, וכן השמיט הרמב"ם את הדין במנחת העומר שנטמאת שמחזר להביא מנחה אחרת, ודין זה הוא לכולי עלמא גם למאן דאמר הותרה הואיל ויש שיריים לאכילה צריך לחזר לאכול השיריים (יומא ז.).

כג. בדרוש וחידוש לרע"א (יומא ז: ד"ה אמר) הקשה מדוע צריך לחזר אחר קרבן אחר אחר שנשחט הקרבן, הרי כיון שנשחט הרי זה כדיעבד ואפילו למאן דאמר דחויה אין צריך לחזר, ובחזון איש (מועד סי' קכו סק"ז) תמה עליו, שהרי כן מבואר בגמרא (שם ז.) שלמאן דאמר דחויה דם שנטמא במזיד לא הורצה כיון שהיה צריך להביא קרבן אחר, הרי שאף אחר שחיטה לא נחשב בדיעבד, וכן הרי כל מנחה לאחר שנתקדשה בכלי שרת אם לא יקריבו אותה תלך לבית השריפה, ובכל אופן למאן דאמר דחויה מחזרים אחר מנחה אחרת, הרי שאין נחשב כדיעבד רק לאחר כפרה.

כתב השפת אמת (יומא ז.) שבנטמא חלק מהדם אף למאן דאמר הותרה צריך לזרוק את הדם הטהור. ובגבורת ארי (יומא ז. ד"ה היה) כתב, שלמאן דאמר (פסחים טז.) שטומאת דם קדשים היא רק מדרבנן אם נטמא הדם אין צריך לחזר אחר קרבן אחר, ועיין להלן שיתבאר מהאור שמח שמחמת איסור דרבנן אומרים להביא אחרת אפילו בשבת שאיסור דרבנן נחשב להידור מצוה.

כד. מבואר בתוספות (יומא ז: ד"ה מכלל) שכהן גדול ביום הכיפורים שנטמא קרבנו, מביא קרבן אחר ואף שיגרם על ידי זה חילול יום הכיפורים, ובמקדש דוד (סי' כו אות א ד"ה והנה) כתב, שאפילו למבואר בתוספות (פסחים עח. ד"ה הא) שהאיסור לזרוק דם שנטמא הוא רק מדרבנן, שמדאורייתא הציץ מרצה לזרוק לכתחילה, ואם כן בדם פר יום הכיפורים שנטמא מדאורייתא הרי יכול לזרוק, והיה מקום לומר שאסור להביא קרבן אחר שיגרם על ידי זה חילול יום הכפורים, בכל אופן אומרים לו להביא קרבן אחר, והטעם לפי המבואר בגמרא (מנחות סד.) שאם שחטו בשבת קרבן ציבור בהמה כחושה ושוב מצאו אחר כך בהמה שמינה, אומרים לו להביא בהמה שמינה ולשחוט בשבת משום הידור מצוה, והוא הדין כאן בשביל לא לעשות בטומאה אומרים לו להביא אפילו בשבת שפסול דרבנן לא גרע מהידור מצוה. וכן הוכיח באור שמח (שגגות פ"ב הט"ו) מהמבואר בגמרא (יומא ז.) שמנחת נסכו של אילו של כהן גדול ביום הכיפורים אם נטמאת מביא אחרת אף למאן דאמר הותרה, וכתבו התוספות (שם ד"ה כיון) שזהו מדרבנן, ואף שיש בהבאתה לישה שהיא מלאכה דאורייתא, ומוכח שלהביא בטהרה אף למ"ד הותרה נחשב להידור מצוה. [אמנם לכאורה יש לומר שמדובר שהביא את המנחה לאחר יום הכיפורים, שהרי אדם יכול להביא את נסכיו לאחר יום ההקרבה של הקרבן]. אולם כתב האור שמח שיש מקום לומר שאומרים לכהן גדול לישאל על ההקדש שלו, ואולי זה יהיה הפתח שלו לישאל על ההקדש שאם היה יודע שיטמא הקרבן לא היה מקדיש. ובחסדי דוד (תוספתא מנחות פ"ג ה"ז) כתב, שבשבת אין אומרים להביא אחר אם יגרם חילול שבת על ידי זה, וביאר בזה מה שאיתא בתוספתא (שם) שהיה עומד ומקריב חביתי כהן גדול ונטמאת, אומרים לו שתוק ומקריב את הקרבן, וקשה מדוע לא אומרים לו להביא אחרת, וביאר שמדובר בשבת ולכן לא מביא אחרת שלא יגרם חילול שבת.

כה. וכן משמע מרש"י (פסחים פא. ד"ה בתמיד), שהנה הגמרא שם הסתפקה האם הותרה טומאת התהום בתמיד [טומאת התהום היא טומאה שלא נודעה לבעלים בשעה שנטמא ולא ראה בשעת הטומאה שום אדם את הטומאה וכתהום המכוסה מהכל, ודין טומאת התהום היא שהעושה פסח והיה טמא בטומאת התהום נרצה לו הקרבן ואינו נדחה לפסח שני מהלכה למשה מסיני (פסחים שם), ונחלקו בגמרא אם נודעה קודם זריקה הטומאה אם זורקים את הדם כיון שכבר נשחט וזה נקרא בגמרא שטומאת התהום הותרה לכתחילה, או שרק אם נזרק הדם נרצה לו אבל בנודעה הטומאה קודם זריקה לא יזרקו וידחה לפסח שני וזה נקרא בגמרא שטומאת התהום הותרה בדיעבד], ופירש רש"י שהספק למאן דאמר טומאה דחויה, ודווקא למאן דאמר שטומאת התהום מרצה בפסח ונזיר לכתחילה ואפילו אם נודעה הטומאה לפני הזריקה, משמע מרש"י שלמאן דאמר שזה מרצה רק בדיעבד בטומאת התהום אבל אם נודע קודם הזריקה לא יזרוק אין להסתפק האם מרצה בתמיד, והיינו מחמת שכיון שטומאה דחויה בציבור אם כן אפילו בשאר טומאות מרצה בדיעבד וכדעת התוספות. וכן פירש התוספות רי"ד שם.

כו. והמקדש דוד (סי' כו אות ב) הוכיח כן מדברי רש"י (זבחים צט. ד"ה מהו), שכבר הובא לעיל (בהערה) בדברי הגמרא (ב"ק קי.), 'בעי רב אושיעא טמא בקרבנות ציבור מהו שיחלקו לו, מי אמרינן המחטא אמר רחמנא והאי נמי מחטא הוא, או דילמא ראוי לאכילה חולק שאין ראוי לאכילה אין חולק', וכתב רש"י שמדובר באופן שהקריבוהו טהורים, וקשה הרי כיון שאסור לו להקריב בטומאה וצריכים טהורים לעשות, שהרי מדובר שיש טהורים וכדברי רש"י שהקרבוהו טהורים, מדוע נחשב כהן שראוי לעבודה, אמנם לדברי התוספות שעבודתו כשרה יש לומר שלכן נחשב ראוי לעבודה. ועיין לעיל שנתבאר מדברי רש"י (ב"ק קי. ד"ה אם היה) שאם כל אנשי המשמר טמאים אין צריך לחזר אחר כהן טהור ממשמר אחר, ולפי זה גם יש לפרש שזה האופן שמדובר בגמרא זבחים הנ"ל שהקריב כהן טהור ממשמר אחר, וכהני המשמר הטמאים נחשבים ראויים לחיטוי כיון שאין חייבים לחזר אחר טהור [ועיין לעיל בהערה עוד מה שהובא בשם הרמב"ם בזה].

כז. וביאר לפי זה, שלכן באופן שאין טהורים אין צריך להשתדל ולעשות את הקרבן בכהן אחד דווקא כדי שלא יכנס עוד טמא למקדש, שכיון שבין כך נעשה בטומאה ואין הראש משמר מוצא לעשות את הקרבן בטהרה, המצוה שעל כל כהן לעשות את הקרבן דוחה את הטומאה ואין מתחשבים במה שכהן אחר יכול לעשות את הקרבן כיון שהוא לא יקיים מצותו בזה.

כח. והביא לזה ראיה שהרי אפילו זר טמא יכול לשחוט את הקרבן ואף שהוא אינו מצוה כלל בעבודות הקרבן, אמנם הרש"ש (יבמות לג: ד"ה שחיטה, קדושין יב: ד"ה שהוא חלל) נקט שאין זר יכול לשחוט בשבת קרבן ציבור, ולדבריו לכאורה גם בטומאה אין זר יכול לשחוט.

כט. ולכאורה יש לומר שהנה יבואר להלן שבכל דחיית טומאה יש שני חידושים, א. דחיית איסור הטומאה. ב. הכשר הקרבן, שטמא שעובד עבודתו פסולה ובציבור הכשירה התורה. ויש לומר שכל מה שבדחויה צריך לחזר אחר כהן אחר, זהו רק מחמת איסור הקרבה בטומאה שבזה הכלל בכל התורה בכל מקום שאיסור נדחה אם אפשר לעשות בלי דחיית האיסור עושים,

אמנם המרכבת המשנה (ביאת מקדש פ"ד ה"ז ד"ה ואחרי) נקט בדעת הרמב"ם שכל זמן שיש טהור אם עבד טמא העבודה מחוללת. וכן כתב בזכרון יהונתן (אהע"ז סוף סי' ב)[ל].

הבית יוסף (או"ח סי' תר"ע ד"ה ואיכא) הקשה בענין נס חנוכה, מדוע עושים חנוכה שמונה ימים הרי היה שמן ליום אחד והנס היה רק לשבעה ימים, ותירץ באחד האופנים שחלקו השמן לשמונה חלקים וכל חלק דלק לילה שלם והיה נס בכל יום. וכתב הבית מאיר (או"ח סי' תרע סוף ד"ה ומלבד), שכיון שהמידה של חצי לוג היא רק להכשר מצוה ולא לעיכוב, לכן אף שטומאה דחויה בציבור והיו יכולים להניח שמן טמא כשיעור, היה מותר להם להניח פחות מהשיעור שאין טומאה דוחה הכשר מצוה. אמנם המנחת ברוך (סי' קט ענף ד) כתב להקשות על הבית יוסף שכיון שיש מצוה מן המובחר בחצי לוג ודאי שמצוה מן המובחר דוחה טומאה. וכן המרומי שדה (יומא ז. ד"ה דמר) כתב, שאם נטמא הכהן גדול ביום הכיפורים אין מחליפים בכהן אחר, כיון שיש מצוה מן המובחר בכהן גדול שנמשח ונתרבה בבגדי כהן גדול שבעה ימים, ודוחים את הטומאה מחמת מצוה מן המובחר. אמנם התוספות הרא"ש (שם ו: ד"ה טומאת) כתב, שלמאן דאמר דחויה ממנים כהן אחר תחת הכהן גדול אם נטמא.

ובגמרא (מנחות עב.) מבואר שבהיה מקריב מנחת העומר ונטמאת המנחה, לדעת רבי אם יש אפשרות להביא אחרת מביא, ורבי אלעזר ברבי שמעון סובר שאינו מביא כיון שקצירת העומר בליל ט"ז ניסן מעכבת ואינו יכול להביא מחטים אחרים, ודעת רבי שאין קצירת ליל ט"ז ניסן מעכבת את הקרבן. והנה הגמרא (יומא ז.) הביאה מדברי רבי ראיה למאן דאמר דחויה, שלמאן דאמר הותרה מדוע מביא אחרת אם אפשר, הרי אין צריך לחזר, ומבואר שלמאן דאמר דחויה צריך לחזר אף אחר מנחה שלא נקצרה בלילה ואינה כמצותה, ולכאורה זהו שלא כדברי המנחת ברוך, שלדבריו כדי לקיים הקרבה כהלכתה אפילו בדבר שאינו מעכב דוחים את הטומאה, ואפשר לומר שלרבי שקצירת העומר בליל ט"ז ניסן היא רק מצוה אין זה נחשב מצוה בגוף ההקרבה אלא מצות קצירה, וכל מה שטומאה דוחה מצוה מן המובחר זהו רק מצוה בגוף ההקרבה[לא].

מבואר בגמרא (יומא ז.) שאף למאן דאמר הותרה שלדעתו אין צריך לחזר אחר מנחה אחרת בנטמאת המנחה אחר קידוש כלי, זהו דווקא במנחת נסכים שנקרבת כולה, אבל במנחת העומר שנטמאת מחזר אחר אחרת כיון שיש בה שיריים ואין שיריים טמאים נאכלים אף במנחה הנעשית בטומאה[לב], לכן צריך לחזר לעשות מנחה אחרת כדי שייאכלו השיריים[לג]. וכתב הגבורת ארי (שם ח. ד"ה אי) שאין זה חומרא מדרבנן לחזר מחמת אכילה, אלא חיוב גמור מחמת מצות אכילת שיריים[לד]. וכן כתב החזון איש (מועד סי' קכד לדף פ:), והביא סמך לזה מהמבואר בגמרא (מנחות סד.) שבהקריב בהמה כחושה בשבת ומצאו אחרת שמינה ממנה מביאים את השמינה משום הידור מצווה ואף שכבר נשחטה הכחושה, וכל שכן כאן כדי לקיים מצות אכילת קדשים[לה].

כתבו התוספות (מנחות טו. ד"ה רבי יהודה), שבקרבן פסח אף למאן דאמר הותרה צריך לחזר לעשותו בטהרה כיון שיש שיריים לאכילה וכמו במנחת העומר, והקשה השער המלך (ביאת מקדש פ"ד הי"ד) הרי פסח הותרה גם אכילתו בטומאה ואם כן מדוע צריך לחזר בשביל השיריים הרי אפשר לאכלם בטומאה, ובנודע ביהודה (תנינא או"ח סי' פו) כתב לבאר, שאף שהקרבתו בטומאה היא בגדר 'הותרה', אבל אכילתו בטומאה היא רק בגדר 'דחויה' ולכן צריך לחזר. והשער המלך (שם) כתב, שדעת התוספות שאף למאן דאמר טומאה הותרה, בקרבן שיש בו אכילה זה רק דחויה, וזה ביאור הגמרא במה שכתבה שבמנחת העומר הואיל ויש שיריים לאכילה מחזרים אחר טהרה, כיון שזה רק דחויה, ולכן בפסח אף שנאכל בטומאה צריך לחזר אחר טהרה להקרבתו.

והקשה השער המלך (שם), מהמבואר בגמרא (סנהדרין יב:) שלמאן דאמר הותרה, אף אם הכהנים או הקהל טמאים אין מעברין את השנה כדי שיעשו את הפסח בטהרה, שכיון שהותרה אין צריך לחזר לעשות בטהרה, ולפי דברי התוספות שצריך לחזר מחמת האכילה מדוע אין מעברים את השנה מחמת האכילה. ובנודע ביהודה (שם) תירץ, שדברי הגמרא אמורים באופן שאף שהכהנים טמאים אפשר לעשות את הקרבן באופן שהבשר לא יטמא, כגון שישחוט זר טהור את הקרבן ויוציא את האימורין, או אפילו אם מדובר שהכלי שרת טמאים אין הבשר מקבל טומאה שקיימא לן (פסחים יז.) שמשקים של בית המקדש אינם מכשירים, והבשר מקבל טומאה רק מחמת חיבת הקודש (לד.), ודעת הרמב"ם (איסורי מזבח פ"ו ה"ח) שחיבת הקודש דרבנן, ולכן לא צריך לחזר אחר טהרה באופן זה, אבל אם הציבור היה טמא היה צריך לחזר. ועי"ש מה שתירץ עוד.

והמקדש דוד (סי' כו אות ב) פירש דברי התוספות, על פי המבואר בגמרא (פסחים פד:) שפסח הבא בטומאה אין בו איסור שבירת עצם כיון שהקרבן פסול, הרי שאף שנאכל הקרבן הוא נחשב לקרבן פסול, ולפי זה יש לומר שאף שמצות אכילת פסח ישנה גם בטומאה, אבל מצות אכילת קדשים אין בטומאה כיון שהוא קרבן פסול, ולכן צריך לחזר אחר טהרה לקיים מצות אכילת קדשים[לו]. ולפי זה מיושב מה שהקשה השער המלך מהגמרא (סנהדרין יב:) שלגבי עיבור שנה לא מתחשבים במה שלא יהיה קיום של מצות אכילת קדשים, כיון שעיבור השנה הוא רק מחמת הקרבת הפסח אבל לא בסתם קדשים.

אמנם העיר המקדש דוד, שמדברי רש"י (פסחים שם ד"ה האי) מבואר שכל מה שמותר לשבור עצם בפסח מכיון שזה נחשב לקרבן פסול, זהו דווקא

היכן שיש שיריים לאכילה צריך לחזר אחר טהרה אף למאן דאמר הותרה

חיזור אחר טהרה בקרבן פסח למאן דאמר הותרה

למה אין מעברים את השנה כדי לאכול את הפסח בטהרה

שבירת עצם בפסח למאן דאמר הותרה

דחיית טומאה מחמת מצוה שאינה מעכבת את הקרבן

אבל לגבי הכשר העבודה כיון שרואים שהתורה הכשירה כהן טמא בקרבן ציבור לא שייך לחלק בין אם יש כהן אחר או לא, כיון שזהו בעצם הדין שכהן טמא כשר לעבודת ציבור [אמנם יש לעיין שאם כן אפילו אם כל המשמר טהורים אם יעבוד כהן אחר שלא מהמשמר הזה גם כן יהיה כשר, וצ"ע]. אמנם יש לעיין בזה ממה שמבואר בגמרא (פסחים פד:) שמותר לשבור עצם בקרבן פסח הבא בטומאה, כיון שהקרבן פסול, ומבואר שם ברש"י (ד"ה האי) שזה רק למאן דאמר דחויה, ומבואר שלמאן דאמר דחויה אין הכשר גמור לעבודת הכהן אלא רק בגדר דחויה, ולכן אף שהוכשרה ההקרבה לקרבן יש עליו שם קרבן פסול, [ויש מקום לומר שכל דברי הגמרא שם הם רק שה'בשר' טמא והוא נקרא פסול ולא שה'קרבן' נקרא פסול, אמנם המקדש דוד (סי' כו אות ב) נקט שאפילו שהבעלים היו טמאים ולא נטמא הבשר גם אין איסור שבירת עצם, ואם כן לא שייך לפרש שהטעם הוא מחמת שהבשר בפסל אלא ע"כ הביאור מחמת פסול הקרבן, וכן מורה לשון הרמב"ם (קרבן פסח פ"י ה"א), אמנם בספר נאות אפרים (רמב"ם שם) נקט שרק בנטמא הקרבן, וראה ערוך לנר (מכות יז.) שגם נקט שאין זה תלוי בטומאת הבשר אלא בפסח הבא בטומאה].

לב. ורק קרבן הפסח הבא בטומאה נאכל בטומאה (פסחים עז.).

לג. בתוספות (זבחים פז: ד"ה כלי) כתבו, שמה שמחזרים אחר טהרה במנחת העומר, זהו דווקא שהיה הקומץ בכלי חול, אבל אם היה בכלי שרת הדין הוא שהכלי מקדש את הקומץ ליקרב לכתחילה ואף שהוא פסול, וכיון שנקרב הורצה לציבור, שגם באופן שצריך לחזר אחר טהרה אם עשו בטומאה הורצה, ואפילו למאן דאמר דחויה אין מחזרים אחר טהרה באופן זה (כן ביאר החזו"א זבחים סי' יט ס"ק יד את דברי התוספות). וכתב החזו"א (שם) שלולי דברי התוספות היה מקום לומר שממתינים מלהקריב את הקומץ עד שיביאו מנחה אחרת, ואחר שהורצה לציבור במנחה אחרת מקריבים את הקומץ מדין עלו לא ירדו ואף שזה פסול.

לד. ובגמרא (יומא ח.) מבואר שלמאן דאמר הותרה אין צריך להזות על הכהן גדול מאפר פרה לפני יום הכיפורים, והקשה הגבורת ארי (שם ד"ה אי) מדוע אין צריך מחמת שעיר חטאת החיצון ששייריו נאכלים, וכמו במנחת העומר, ותירץ, שהזאות אלו הם חומרא יתירה, שהרי בכל קרבנות כל השנה כולה אין מזים, ורק משום כפרת יום הכיפורים שהיא כפרה לכל ישראל עשו רבנן מעלה, ושעיר חטאת החיצון אינו לכפרת הכלל לכן לא החמירו מחמתו.

לה. אמנם מדברי התוספות (פסחים פ: ד"ה נזרק) שעליו סובבים דברי החזון איש, משמע שחיזור לטהרה מחמת מצות אכילת השיריים זהו רק מדרבנן, והחזון איש תמה על דבריהם, ולדברי התוספות יש לחלק בין הגמרא (מנחות סד.) גבי שמינה וכחושה ששם יש הידור בהקרבה עצמה, מה שאין כן במצות אכילת קדשים במנחת העומר הרי המנחה הזאת שנטמאת בין כך לא יתקיים בה מצות אכילת קדשים שהרי היא תשרף, והנידון הוא רק כדי לקיים מצות אכילה במנחת העומר, ובזה יש לומר שכיון שאין האכילה מצוה בהקרבה עצמה אין חיוב גמור לחזר אחר טהרה בהקרבה מחמתה.

לו. בגמרא (מנחות שם) מבואר שכיון שאין קרבן ציבור חלוק, לכן פסח הנעשה בשבט אחד בטומאה עושים כל השבטים בטומאה ואין צריך לחזר אחר טהרה, וכל מה שכתבו התוספות זה רק מחמת הדין שהותרה, שמחמת זה היה צריך לחזר אחר טהרה בשביל השיריים אם היה אפשר לחזר אחר טהרה לכל ישראל, אבל אם שבט אחד עושה בטומאה ואין שייך לחזר אחר טהרת כל ישראל, כיון שהדין הוא שאין קרבן ציבור חלוק, אין צריך לחזר לעשותו בטהרה אף לטהורים, ולדברי המקדש דוד צריך לפרש, שכיון שאין קרבן ציבור חלוק אין צריך לקיים מצות אכילת קדשים גם בפסח הטהור, שכיון שהטמאים שעשו אין מקיימים המצוה, הוא הדין שהטהורים לא צריכים לקיים שאין קרבן ציבור חלוק, ולכן אינם צריכים לחזר לעשות בטהרה.

למאן דאמר דחויה, אבל למאן דאמר הותרה, הקרבן כשר ואסור לשבור בו עצם, ולפי זה מקיימים בו גם מצות אכילת קדשים ולא שייך לבאר כן בדברי התוספות[לז].

חיזור אחר טהרה במנחת העומר

הנה במנחת העומר נתבאר שאם נטמאת מחזרים אחר מנחה אחרת כדי לעשות בטהרה, ואף למאן דאמר הותרה מחזרים מחמת מצות אכילת השיריים, ומבואר בגמרא (מנחות עב.) שכל זה דווקא לדעת רבי שסובר שאפשר להביא מנחה אף מחטים שלא נקצרו בליל ט"ז ניסן, אבל רבי אלעזר ברבי שמעון סובר שאין מביאים אחרת, כיון שסובר שקצירת העומר בליל ט"ז ניסן מעכבת את הקרבן, ואי אפשר להביא מחטים אחרים שלא נקצרו בליל ט"ז ניסן.

והנה רש"י (מנחות שם ד"ה אם יש) כתב, שמה שבאופן שיש חטים אחרים מחזר עליהם, זהו כדי שלא יאמרו קרבן יחיד שנטמא יקרב, ולכן מחזרים אחר טהרה אפילו בקרבן ציבור. והקשה המנחת חינוך (מצוה שב אות ט), הרי בגמרא (יומא ז.) מפורש שהטעם מחמת שטומאה דחויה וצריך לחזר אחר טהרה, או מטעם מצות אכילת השיריים, ולמה פירש רש"י שזה גזירה דרבנן. וכתב לתרץ, שהנה בתחילה סברה הגמרא (מנחות שם) שקצירת העומר דוחה שבת אף לרבי שסובר שאין הקצירה בליל ט"ז ניסן מעכבת את הקרבן, ואם כן כמו שמצות קצירה דוחה שבת כן צריך להיות שמצות קצירה תדחה טומאה, וא"כ מצד הדין היה שאם נטמאת המנחה שאין מחזרים אחר קרבן אחר כיון שיבטל על ידי זה מצות קצירה, ולכן פירש רש"י שזהו גזירה דרבנן, אבל הגמרא ביומא הולכת למסקנא שם, שלדעת רבי אין מצות קצירה דוחה שבת, ולכן גם טומאה לא תדחה, ולמ"ד דחויה צריך לחזר לעשות בטהרה מדאורייתא, וכן מחמת מצות השיריים.

וכתב לחדש לפי זה, שלדעת הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ז ה"ו) שקצירת העומר דוחה שבת[לח], אם כן בנטמאת המנחה אין אומרים לו להביא אחרת כיון שתתבטל מצות קצירת העומר, ומצות קצירה דוחה טומאה כמו שדוחה שבת. וכן כתב בארוכה המרכבת המשנה (ח"ב תמידין ומוספין שם)[לט].

אמנם הקרן אורה (מנחות שם ד"ה הא רבי) והאור שמח (תמידין ומוספין שם) כתבו, שאף לשיטת הרמב"ם שקצירת העומר דוחה שבת אין מקריבים את המנחה בטומאה ומחזרים להביאה בטהרה אף באופן שאין עוד חטים שנקצרו בלילה, והטעם ביאר האור שמח, שעדיף לקיים מצות אכילת שיריים שהיא מצוה בגוף הקרבן, מלקיים מצות קצירת העומר שאינה בגוף הקרבן. והקרן אורה ביאר, שמצות קצירת העומר אינה מצוה ב'הקרבה' אלא היא מצוה של 'קצירה', ואין מקריבים את הקרבן בטומאה מחמת מצות אחרות שאינם ממצות ההקרבה.

ג. הבדל הדינים בין אם אומרים דחויה או הותרה

מצינו חילוקי דינים רבים בין אם נוקטים טומאה הותרה בציבור, לבין אם נוקטים טומאה דחויה בציבור וכדלהלן.

חיזור אחר טהרה

א. באופן שיש כהנים אחרים טהורים מבית אב אחר או ממשמר אחר, למאן דאמר הותרה אין צריכים לחזר אחריהם, למאן דאמר דחויה צריכים (יומא ו:)[מ].

ב. אם נטמא הקרבן ויש אפשרות להביא קרבן אחר טהור, למאן דאמר הותרה אין צריכים להביא טהור, למאן דאמר דחויה צריכים (שם ז.)[מא].

ריצוי ציץ

ג. בנטמא הדם[מב], למאן דאמר דחויה צריכים ריצוי ציץ להכשר הקרבן, ואם אין הציץ על מצח הכהן לדעת רבי יהודה (שם ז:) שאם אינו מרצה, או אם נשבר הציץ אף לדעת רבי שמעון (שם) שאפילו באינו על מצחו מרצה, אין מקריבים בטומאה, ולדעת רוב הראשונים הקרבן פסול, אמנם דעת התוספות (שם ז: ד"ה מכלל) שהקרבן כשר [ויתבאר להלן], אבל למאן דאמר הותרה אין צריכים ריצוי ציץ להכשר הקרבן[מג].

טומאת בשר ואימורין

ד. נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע (פסחים עז: ועוד) בנאבדו האימורין והבשר אם אפשר לזרוק את הדם, דעת רבי אליעזר שאף שאין בשר כשר הקרבן ואפשר לזרוק את הדם, ודעת רבי יהושע שהקרבן פסול ואין לזרוק את הדם, והנה בנטמאו האימורין הדין הוא (שם) שהציץ מרצה על העולין ונחשב שיש כאן את האימורים בקרבן על אף שהם טמאים, אמנם יש לדון בקרבנות ציבור שאין בהם אימורין כגון מנחות ולחם הפנים, ונטמאו שיירי המנחה, או בזבחים שנאבדו האימורין לגמרי והבשר נטמא, מה הדין לדעת רבי יהושע הסובר שאם אין בשר אין דם, האם אפשר לזרוק את הדם או שזה נחשב כנאבד הבשר לגמרי, ומבואר בגמרא (שם עח.) שלמאן דאמר הותרה זורקים את הדם וכשר הקרבן, שכיון שהותרה הקרבה בטומאה הרי זה כמי שלא נטמא הבשר כלל ויש בשר בקרבן, אמנם למאן דאמר דחויה הדבר תלוי, שלמאן דאמר הציץ מרצה על האוכלים הטמאים, לגבי שהזריקה מועלת להם להוציאם מדין מעילה וכן הזריקה מועלת לקבוע אותם בפיגול [שהדין שאין הקרבן מתפגל עד לאחר זריקה], הוא הדין שמועיל להם הציץ להחשיבם שנעשה עליהם הזריקה ואפשר לזרוק את הדם אפילו לדעת רבי יהושע שסובר שאם נאבדו השיריים הקרבן פסול, אבל לרבי יוסי שאין הציץ מרצה על האוכלים (פסחים שם) הוא הדין שהקרבן נפסל ואין זורקים את הדם.

בקרבן שתי הלחם שנטמאה אחת מן החלות, מבואר בגמרא (מנחות טו.) שלמאן דאמר הציץ מרצה על האוכלים, מועלת הזריקה על החלה הטמאה, ואין זה נחשב שחסרה חלה אחת, ולכן מותר לאכול את שתי החלות, אבל למאן דאמר אין הציץ מרצה על האוכלים לא נחשב שנעשתה זריקה על החלה הטמאה, והרי זה כנאבדה חלה אחת, ושוב אין הזריקה מתרת גם את החלה הטהורה.

ונחלקו הראשונים אם דברי הגמרא נאמרו רק למ"ד דחויה או אף למאן דאמר הותרה, דעת התוספות (שם ד"ה ורבי יהודה), שגם למאן דאמר הותרה לא הותרה החלה הטהורה למאן דאמר שאין הציץ מרצה על האוכלים, וביאר הטהרת הקודש (שם), שדין הותרה זהו רק בשביל ריצוי הקרבן, וכיון שהקרבן מרצה גם אם זריקתו לא חלה על החלות, לא נאמר דין הותרה להחיל את הזריקה על החלות[מד]. והגרי"ז (חדושי הגרי"ז שם) ביאר שדין היתר טומאה לא נאמר לגבי אכילה כלל, ולכן לגבי זה שהזריקה תתיר באכילה את החלה לא חלה הזריקה כלל, [וראה להלן בענין אכילת בשר בקרבן הבא בטומאה באריכות].

אמנם דעת התשב"ץ (ח"ג סי' לז ד"ה עוד כתבת אע"פ), שלמאן דאמר הותרה מועיל הזריקה להתיר את הטהורה באכילה, שכשם שריצוי ציץ מועיל להחשיב את החלה הטמאה כטהורה שמועיל עליה הזריקה, הוא הדין שהיתר טומאה בציבור מועיל להחשיבה כטהורה, וכמבואר בגמרא (פסחים עז:) שלמאן דאמר הותרה מועלת הזריקה על הבשר והאימורין ליחשב שיש כאן בשר ואפשר לזרוק את הדם[מה].

והשער המלך (ביאת מקדש פ"ד ה"ז) הסתפק למאן דאמר הותרה ונטמא הבשר, האם הזריקה מועלת לו להוציאו מידי מעילה ולקבוע אותו בפיגול, שאפשר לומר שרק ריצוי ציץ מועיל להחשיבו כבשר טהור, אבל הותרה לא, וכמו שאין מועיל הותרה להתיר את הבשר באכילה לדעת התוספות [שלא כהתשב"ץ]. והחזון איש (מנחות סי' לב סק"מ ד"ה והנה) כתב שלמאן דאמר הותרה

לז. ועיין לעיל שנתבאר מדברי התוספות (יומא ו: ד"ה אמר) שאף למאן דאמר הותרה, בקרבן פסח זה דחויה כיון שאינו קרבן ציבור גמור, ולפי זה יש ליישב דברי המקדש דוד גם לדברי רש"י, שבקרבן פסח לכולי עלמא זה דחויה ולכן הקרבן פסול, אמנם כבר נתבאר שהגבורת ארי הוכיח בדעת רבי יהודה שסובר הותרה גם בקרבן פסח, מהמבואר בגמרא (סנהדרין שם) שלרבי יהודה אין מעברין את השנה מחמת טומאה כיון שהותרה ואין צריך לחזר אחר טהרה.

לח. אף שסובר שאין קצירת העומר מעכבת. וכבר עמדו עליו הש"ך (יו"ד סי' רסב סק"ב) ובברכת הזבח (מנחות עב:) ובלחם משנה (שם), שזה סותר לסוגיא במנחות הנ"ל שאם אין הקצירה מעכבת אינה דוחה את השבת.

לט. והמאירי (יומא ז. ד"ה היה) כתב שמה שמביאים מנחה אחרת בנטמאת מנחת העומר, זהו דווקא ביש אחרת שנקצרה בליל ט"ז ניסן, ולכאורה היינו כדברי המנחת חינוך בדעת הרמב"ם שאין מביאים אחרת באופן שתתבטל על ידי זה מצות קצירת העומר. וראה במאירי (מועד קטן ד. ד"ה קצירת) שכתב שקצירת העומר דוחה שבת, ובמגיה שם על המאירי הביא שדעת המאירי שקצירת העומר בלילה אינה מעכבת, וזה מתאים לדברי המנחת חינוך הנ"ל.

מ. ופרטי הדינים בזה נתבארו לעיל (אות ב בענין חיזור אחר טהרה).

מא. ופרטי הדינים נתבארו לעיל (שם).

מב. ולדעת הרמב"ם גם בנטמאו הכהנים ויתבאר להלן.

מג. ופרטי הדינים בזה יתבארו להלן (אות ה בענין ריצוי ציץ בקרבנות ציבור). ולהלן תתבאר מחלוקת ראשונים בהקריב כהן טמא ולא נטמא הבשר, האם מותר הבשר באכילה, ועוד יתבאר שבאופן שהציץ מרצה הבשר ניתר באכילה מן התורה אם לא נטמא, ויש לעיין למאן דאמר הותרה האם יש גם ריצוי ציץ, או שמכיון שהותרה ואין צריכים לריצוי הציץ אין בזה ריצוי ציץ, ובשעורי הגרי"ד (זבחים טז:) נקט שאין ריצוי ציץ כיון שהותרה לגמרי ההקרבה גם בלי ריצוי ציץ.

מד. ומה שמבואר בדברי הגמרא בפסחים (הובא לעיל) שאם נטמאו האימורין והבשר, למאן דאמר הותרה זורקים את הדם גם על הבשר, היינו מחמת שאם לא תועיל הזריקה עליהם יפסל הקרבן, לכן ההותרה חל גם על הבשר והאימורין.

מה. וכתב החזון איש (קדשים קמא סי' כו סק"ב) שגם התוספות מודים להתשב"ץ וכל דבריהם זה רק להוה אמינא בגמרא שם, עיי"ש מה שביאר.

מועלת הזריקה להוציאה מידי מעילה, וכמו שמבואר בגמרא (פסחים עז:) שבנטמאו הבשר והאימורין נחשב שיש כאן בשר למאן דאמר הותרה אף למאן דאמר אין הציץ מרצה על האכילות, ומבואר שהזריקה מועלת על הבשר שנטמא להוציאו מידי מעילה וכמו שריצוי הציץ מועיל בו.

הפרשת כהן גדול מטומאת מת

ד. נחלקו אמוראים (יומא ו:), האם למאן דאמר דחויה צריך להפריש כהן גדול שלא יכנס אצלו שום אדם שבעה ימים קודם יום הכיפורים, שמא ימות האיש שיכנס ויטמא הכהן גדול, וביאר החזון איש (מועד ס"י קכו סק"ה) שההפרשה היא לא מחמת שמא יטמא בטומאה שאינה ידועה ויעבוד ונמצא שכפרת יום הכיפורים תיעשה בטומאה, אלא כיון שלמאן דאמר דחויה צריך לחזר אחר כהן טהור, אם כן כשיטמא הכהן יצטרכו למנות את הסגן במקומו ותיעשה העבודה בכהן שלא נתחנך בבגדים שבעה ימים. אמנם התוספות הרא"ש (יומא שם ד"ה טומאת) הביא מרבינו יהודה שאם ימצא הכהן טמא יפרישו כהן אחר תחתיו אף למאן דאמר הותרה[מו], ואם כן מבואר שמה שמפרישים אותו מטומאה אינו מחמת שאין רוצים שהעבודה תיעשה על ידי כהן אחר, שאם כן גם למאן דאמר הותרה יצטרכו להפריש, וצריך לפרש בדבריו שמה שמפרישים זהו מחמת טומאה שאינה ידועה ואין רוצים שתיעשה העבודה בטומאה למאן דאמר דחויה.

19/06/2018 אהח

הזאת כהן גדול לפני יום הכיפורים

ו. במשנה (פרה פ"ג מ"א) מבואר, ששבעת ימים קודם יום הכיפורים שמפרישים כהן גדול, מזים עליו ביום השלישי והשביעי, לטהרו מטומאה שאינה ידועה, ומבואר בגמרא (יומא ח.), שזהו דווקא למאן דאמר דחויה, אבל למאן דאמר הותרה אין מזים עליו שהרי הותרה ההקרבה לגמרי ואין לנו לחזר לעשות בטהרה.

עיבור השנה מחמת טומאת הפסח

ז. בגמרא (סנהדרין יב.) מובא ברייתא שנחלקו תנאים אם מעברים את השנה מחמת הטומאה, והיינו שהיה נשיא חולה ואמדהו רופאים שימות ערב פסח או כמה ימים קודם הפסח ויהיו כל ישראל טמאים בפסח, או שרוב ישראל טמאים ואין אפר פרה מצוי שיוכלו להטהר, דעת רבי שמעון שמעברים לכתחילה בשביל טומאה, ודעת רבנן שאין מעברים לכתחילה אבל בדיעבד אם עיברו חל, ודעת רבי יהודה שאפילו אם עיברו לא חל בדיעבד. ומבואר בגמרא (שם ע"ב) שלסברת מאן דאמר הותרה ודאי שאין מעברים, ואכן לדעת רבי יהודה שסובר שטומאה הותרה בציבור (שם, יומא ז:) לכן אפילו אם עיברו אינו מעובר שהעיבור הוא שלא לצורך, וכתב בחידושי הר"ן (סנהדרין שם ד"ה ר"י), שאף שאם עיברו שלא לצורך חל העיבור, בכל אופן כאן לא חל שלא יבואו להרהר אחר דין טומאה הותרה.

וכבר הובאו לעיל (אות ב) דברי התוספות (מנחות טו. ד"ה ורבי יהודה) שכתבו, שבפסח צריך לחזר לאכול בטהרה אף לרבי יהודה שסובר הותרה, וביאור הנודע ביהודה (או"ח תנינא סי' פו) שאכילת הפסח בטומאה היא דחויה אף למאן דאמר הותרה, ולפי זה כתב שמה שמבואר בגמרא שאין מעברים את השנה מחמת טומאת הפסח, זהו דווקא אם הכהנים טמאים ולא הבעלים, שכיון שיש אפשרות לאכול את הקרבן בטהרה שהכהנים לא יגעו בבשר, לכן אין מעברים כדי שהעבודה תיעשה בטהרה שהרי היא הותרה, אבל אם רוב ישראל טמאים ואין אפשרות לאכול את הקרבן בטהרה, כיון שאכילתם בטומאה היא רק בגדר דחויה, אם עיברו את השנה מחמת טומאתם השנה מעוברת.

ודעת רבי שמעון שלכתחילה מעברים מפני הטומאה, לשיטתו שסובר טומאה דחויה בציבור (יומא ז:, סנהדרין שם), ולכן מחזרים אחר הטהרה. ובדעת רבנן שאין מעברים, דעת הרמ"ה (סנהדרין שם ד"ה רבי שמעון) שהכוונה שאין חייבים לעבר, שאף שהם סוברים דחויה הטומאה לא הצריכו לטרוח ולעבר בשביל זה, אבל אין איסור לעבר, אבל הרמב"ם (קדוש החודש פ"ד ה"ו, ביאת מקדש פ"ד ה"ז-יח) כתב, ש'אסור' לעבר לכתחילה מפני הטומאה אבל אם עיברו מעוברת, וכתב השאגת אריה (סי' לח ד"ה ואי"ת), שמה שחל העיבור בדיעבד היינו כיון שטומאה דחויה בציבור, ובכל אופן לכתחילה לא כיון שהפסח יכול ליקרב גם בטומאה.

הקטרת אימורין בטומאה

ח. הקטרת אימורין, מצינו בגמרא (יומא מו.-:) מחלוקת רבה ורב חסדא אם סופו של הקרבן דוחה טומאה, רבה אומר שדוחה את הטומאה ורב חסדא סובר שרק תחילתו של הקרבן דוחה טומאה אבל סופו אינו דוחה, ומבואר שם בגמרא שמה שלרב חסדא אינו דוחה את הטומאה זהו בגלל שטומאה היא רק דחויה, ולכן רק עיקר הכפרה דוחה טומאה אבל סופו של הקרבן שאינו עיקר הכפרה אינו דוחה את הטומאה, ודעת רבה מבואר שם בגמרא שאף אם טומאה דחויה מכל מקום גם סוף הקרבן דוחה טומאה. ומשמע שלמאן דאמר הותרה ודאי אף סוף הקרבן דוחה את הטומאה גם לרב חסדא.

ובביאור מחלוקת רבה ורב חסדא נשנו כמה פירושים בראשונים. רש"י (שם מו. ד"ה מאי אינו) בפירוש הראשון, והרמב"ם (תמידין ומוספין פ"א ה"ז[מז]) פירשו, שתחילתו היינו שחיטה וזריקה, וסופו היינו הקטרת אימורין, ולדעת רב חסדא הקטרת אימורין אינה דוחה את הטומאה הואיל ואינה נצרכת לכפרת הבעלים[מח], ולדעת רבה היא דוחה טומאה.

וכתב הריטב"א (שם מו. ד"ה והאי תחילתו), שמה שאין מקטירים אימורין שנטמאו לדעת רב חסדא, זהו דווקא בנטמאו האימורין לאחר זריקה, אבל בנטמאו לפני זריקה מקטירים את האימורין שזה נחשב לקרבן הבא בטומאה שדוחה את הטומאה[מט]. אמנם בחזון איש (זבחים ס"י ו סק"ו) צידד, שאימורין שנטמאו לאחר זריקה אינם דוחים את הטומאה ואפילו למאן דאמר הותרה, שאין נחשב כלל שהקרבן הוא בטומאה שידחה אותה, ולדבריו ממה שהגמרא אומרת שרב חסדא סובר דחויה ולכן סובר שאין סופו דוחה, ומשמע שאם היה סובר הותרה היה סובר שגם סופו דוחה, על כרחך אין דברי הגמרא אמורים על נטמא אחר זריקת הדם.

ובביאור דברי הגמרא כתב (סי' קכו סק"ל) שכל נידון הגמרא הוא בכהן טמא שמקטיר את האימורין, אבל בנטמאו האימורין אין מקטירם כלל, כיון שאין הציץ מרצה על אימורין שנטמאו רק על הדם לזריקה, ולמאן דאמר דחויה צריך ריצוי ציץ בהקטרה, והביא לזה קצת ראיה מהמבואר במשנה (פד.) שנטמאו האימורין אם עלו לא ירדו, והרי דין ריצוי ציץ הוא אף להקריב לכתחילה מן התורה ואם כן מדוע לא יעלה לכתחילה, ומשמע שבהקטרת אימורין אין דין ריצוי ציץ, ואם כן אינה דוחה את הטומאה אף בציבור, אמנם יש לומר שהמשנה עוסקת כשנשבר הציץ ולכן רק אם עלו לא ירדו, אבל באמת אם היה ציץ קיים היה מעלה את האימורין אף לכתחילה[נ].

ורש"י בפירוש השני (יומא שם) והריטב"א (שם) פירשו, שזה ודאי שהקטרת אימורין בזמנה דוחה טומאה, וכל המחלוקת היא בניתותרו האימורין למחר ולא נתעכלו באש המזבח, האם מקטירים אותם בטומאה.

והתוספות (שם ד"ה תחילתו) פירשו, שבכל אופן מקטירים אימורים בטומאה ואף אימורים שניתותרו מאתמול, וכל המחלוקת היא לדעת רבי מאיר (שם) שאימורין שניתותרו מאתמול עושה להם מערכה בפני עצמם ולא מקטירים במערכה הגדולה, ונחלקו רבה ורב חסדא באימורין בטומאה האם

מו. ונתבארו דבריו לעיל (אות ב) בהערה.

מז. ע"פ ביאור המשנה למלך בדעתו שם.

מח. במקדש דוד (סי' כו אות א) ביאר הטעם בזה, שהמצוה של הכהנים לעבוד ולהקריב אינה דוחה את הטומאה, אלא רק מצות הבעלים להבאת הקרבן, דהיינו חובת הציבור, הוא הכח שדוחה את הטומאה, ולכן רק הכפרה דוחה טומאה שזה עיקר מצותם של הבעלים להתכפר בקרבן, אבל אימורין זהו מצות הכהנים ואין הבעלים מצווים בזה כיון שאינם חלק מהכפרה. עוד ביאר (שם אות ג), שהנה בגמרא (פסחים טז:) יש מאן דאמר שסובר שדם קדשים אינו מקבל טומאה מן התורה, והקשתה הגמרא אם כן על מה נאמר הדין של ריצוי ציץ, ותירצה הגמרא על טומאת הקומץ, וכתב רש"י (שם ד"ה לא טומאת), שהוא הדין על טומאת הבשר והחלב לפי דעת רבי יהושע (פסחים עז.) שאם אין בשר אין דם וצריך שהציץ ירצה על הבשר בשביל שיחשב שיש כאן בשר ויוכלו לזרוק הדם. ויש להקשות מדוע לא כתב רש"י שצריך ריצוי ציץ על הקטרת האימורין בנטמאו שאפשר להקטירם לכתחילה, [שדין ריצוי ציץ מן התורה הוא שאפשר לכתחילה להקריב כמבואר ברש"י (גיטין נד. ד"ה במזיד)], ומשמע מזה שריצוי ציץ הוא רק על הזריקה אבל לא מועיל ריצוי ציץ להקטרת אימורין כלל, ומה שמועיל ריצוי לאימורין זהו רק לזרוק עליהם את הדם, וכן משמע ממה שכתב רש"י שם שיש ריצוי ציץ על הקומץ הואיל והוא מתיר כדם, ומשמע שרק מחמת שנחשב כזריקה יש בו ריצוי אבל על הקטרה שאינה כזריקה אין ריצוי ציץ, ולפי זה כיון שלמאן דאמר דחויה מבואר בגמרא (יומא ז.-:) שצריך ריצוי ציץ, אם כן על הקטרת אימורין שאין בהם ריצוי ציץ אין אומרים בהם דחויה. וכן צידד החזון איש (מועד סימן קכו סק"ל) שרב חסדא ורבה נחלקו האם ציץ מרצה על הקטרת אימורין. והנה הריטב"א (יומא שם) כתב, שכל דברי רש"י הם בנטמאו האימורין לאחר זריקה אבל בנטמאו לפני זריקה דוחה הקטרתם את הטומאה, ולדברי המקדש דוד הנ"ל אין לזה הבנה וגם בנטמאו קודם זריקה אין צריכים לדחות את הטומאה שהרי אין ציץ מרצה עליהם, וכן לטעם הראשון שכתב, ונראה מדברי הריטב"א שכיון שנטמא רק לאחר כפרה אין זה נחשב כלל לקרבן הבא בטומאה לדחותה כיון שהכפרה נעשתה בטהרה.

מט. בתורת כהנים (אחרי פ"ו) איתא גבי פר ושעיר של יום הכיפורים שכתוב בהם (ויקרא טז כה) 'ואת חלב החטאת יקטיר המזבחה', שדורשים 'יקטיר ואפילו בטומאה', הרי מפורש שהקטרת אימורין דוחה טומאה, וקשה לדעת רב חסדא, ולפי דברי הריטב"א שמודה רב חסדא בנטמא קודם זריקה יש לפרש שמדובר כן, עוד יש לומר שהתורת כהנים כמאן דאמר הותרה, שהרי סתם ספרא רבי יהודה (קדושין נג.), ורבי יהודה סובר הותרה (יומא ז:). וראה עוד תורת כהנים (צו פ"ב) על הכתוב (ויקרא ו ו) 'אש תמיד תוקד על המזבח' וגו' 'תמיד ואפילו בטומאה', ופירש הראב"ד, שאם הקרבן קרב בטומאת כהנים הוא הדין שהאימורין קרבים בטומאת כהנים. אמנם הר"ש שם הביא עוד פירוש שמדובר על העצים, והיינו שעושים את המערכה מעצים טמאים שאף הם נחשבים לקרבן.

נ. בתוספות (יומא ו: ד"ה מכלל) כתבו, שבאופן שאי אפשר להקריב אין צריך ריצוי ציץ ונדחית

עושים להם מערכה בפני עצמה או מקריבים אותם במערכה הגדולה. אולם כל זה דווקא למאן דאמר דחויה אבל למאן דאמר הותרה דין אימורין בטומאה כמו בטהרה.

שריפת פרים הנשרפים בט אהח 19/06/2018

ט. בשר פר ושעיר של יום הכיפורים, כתבו התוספות (מעילה ח. ד"ה הוכשרו) שאם נטמאו אין נשרפים כמצותם אלא נשרפים בעזרה כקדשים פסולים, וביארו דין זה בדברי המשנה (שם) שפרים הנשרפים ושעירים הנשרפים הוכשרו 'ליפסל' בטבול יום משנשחטו, וכן משמע מהגמרא (קד:) שבשר פרים הנשרפים נפסל בטומאה ולא נשרף כמצותו.

וכתבו רע"א (גליון הש"ס קד:) וטהרת הקודש (שם ד"ה לא פסול), שלמאן דאמר הותרה שורפים פר ושעיר יום הכיפורים שנטמאו כמצותם מחוץ לשלש מחנות, וכל דברי הגמרא הם רק למאן דאמר דחויה, שאין שורפים את הבשר כמצותם כיון שאינו עיקר כפרה[נא]. אמנם החזון איש (זבחים סי' ו סק"ו) נקט, שגם למאן דאמר הותרה אין שורפים את הבשר הנטמא כמצותו, כיון שאין הבשר עיקר הזבח.

ובירושלמי (יומא פ"ו ה"ו) הסתפק רבי זעירא, בפרים הנשרפים ושעירים הנשרפים שנטמאו מהו שישרפו כמצותם, וביארה הגמרא שכל הספק הוא בנטמא לפני זריקה, אבל בנטמא לאחר זריקה דוחה טומאה מדין קרבן ציבור, והמפרשים עמדו על זה שאין מובן החילוק ואדרבה מצד הסברא בנטמא לפני זריקה דוחה את הטומאה יותר [וכמו שמצינו בהקטרת אימורין לדעת רש"י לעיל שרק בנטמאו קודם זריקה דוחים טומאה].

והפני משה והנועם ירושלמי (שם) גורסים הפוך, שכל הספק הוא לאחר זריקה, אבל לפני זריקה שורפים אותם כמצותם כיון שהקרבן בא בטומאה ונדחה נחשב כמצותו. ואת המשנה במעילה (ז.) שפרים הנשרפים נפסלים בטבול יום, מעמיד הירושלמי שם בפר העלם דבר של ציבור ובשעיר עבודה זרה שאינם דוחים את הטומאה, והחזון איש (שם) מצדד, שיש לגרוס שלאחר זריקה ודאי נשרף בפנים כקדשים פסולים ולא בחוץ שאינו דוחה את הטומאה, וכל הספק לפני זריקה האם נשרף כמצותו בחוץ או בפנים שלא כמצותו.

אולם במקדש דוד (סי' כג אות ב) מיישב את גירסתנו, שלאחר זריקה ודאי דוחה את הטומאה ככל קרבן ציבור שדוחה טומאה, אבל לפני זריקה הסתפק הירושלמי אולי יש להביא פר אחר שכיון שטומאה דחויה בציבור ומחזרים להביא קרבן טהור, הוא הדין שכאן צריך להביא קרבן טהור[נב].

שבירת עצם בפסח הבא בטומאה

י. שבירת עצם בפסח, מבואר בגמרא (פסחים פד.-:) שפסח הבא בטומאה לשיטה אחת נחלקו בזה הגאונים האם יש בו מלקות, ולדעת רב יוסף כולם מודים שאין בו איסור שבירת עצם, ובדבר רש"י (ד"ה האי) מבואר שההיתר הוא רק למאן דאמר דחויה שכיון שאין זה היתר גמור נחשב הקרבן פסול ורק שהוא מרצה, אבל למאן דאמר הותרה נחשב לקרבן כשר ואסור לשבור בו עצם. ולעיל (אות ב) נתבאר באיזה אופן מדובר האם רק כשהבשר נטמא או אפילו שרק הבעלים טמאים.

אכילת בשר בקרבן הבא בטומאה

יא. להלן (אות ו בענין אכילת בשר בקרבן הבא בטומאה) יבואר, שנחלקו ראשונים בקרבן הבא בטומאה ולא נטמא הבשר האם הוא נאכל, וכתב הטהרת הקודש (זבחים טז:), שלשיטות שסוברות שאין הבשר נאכל זהו דווקא למאן דאמר דחויה שהקרבן נחשב פסול [וכמו לגבי שבירת עצם], אבל למאן דאמר הותרה נחשב קרבן כשר והבשר נאכל.

דין טמאי זב בקרבן פסח הבא בטומאה לידחות לפסח שני

יב. הנה הדין הוא שרק טומאת מת נדחית מחמת קרבן פסח, מה שאין כן טומאת זב אינה נדחית מחמת קרבן פסח. ובגמרא (פסחים פ.) מבואר שבקרבן פסח שהיו רובם טמאי מתים ומיעוטם זבים, הרוב שהם טמאי מתים עושים את פסח הראשון, והמיעוט שהם זבים לא עושים את פסח ראשון, ולגבי פסח שני דעת רב הונא שאין הזבים עושים פסח שני, כיון שרק בפסח ראשון הבא בטהרה נדחים הטמאים לפסח שני, אבל פסח הבא בטומאה אין הטמאים נדחים הטמאים לפסח שני, ורב אדא בר אהבה סובר שעושים פסח שני.

ובתחילה סברה הגמרא שמחלוקתם תלויה אם הותרה או דחויה, שאם הותרה אין זה נחשב לפסח הבא בטומאה שכיון שהותרה הרי הם כטהורים, ושוב ביארה הגמרא שיתכן שרב אדא סובר טומאה דחויה ובכל אופן סובר שהזבים עושים פסח שני, שכיון שנדחית הטומאה ונעשה הפסח אף שנעשה בטומאה יש בו דין פסח שני. אכן למאן דאמר הותרה, גם רב הונא מודה שעושים מיעוט הזבים פסח שני, שהרי זה נחשב שהקרבן בא בטהורים.

פסח הבא בטומאת בשר אם מותר לטמאים לאכול

יג. דעת רב חסדא (פסחים עט.), שאם היו הכלי שרת בקרבן פסח טמאים בטומאת שרץ שאינם מטמאים אדם ומטמאים את הקרבן, אף שנעשה הפסח בטומאת קרבן אין הטמאים עושין פסח, שמוטב שיעשו בטומאת בשר שהוא לאו ולא יעשו בטומאת הגוף שהיא בכרת, ומבואר בגמרא שטעם רב חסדא זהו מחמת שטומאה דחויה בציבור ובקושי התירו את הטומאה, לכן צריך לחזר אחר טהרה לגבי טומאות שחיובם כרת שצריך לחזר אחר טומאה קלה, אבל למאן דאמר הותרה אף טומאת הגוף נדחית, וכיון שהותר בקרבן הטומאה אין קרבן ציבור חלוק והותר לגמרי גם לגבי טומאות חמורות[נג].

נטמא אחד מבזיכי הלבונה אם מותר לעשות את השני בטומאה

יד. נחלקו רבי יהודה ורבנן (מנחות טו.) בשני בזיכי הלבונה של לחם הפנים שנטמא אחד מהם, לדעת רבי יהודה מותר לטמאות את השני ושניהם יעשו בטומאה[נד], ולדעת רבנן הטהור יעשה בטהרה והטמא בטומאה, ומבואר בגמרא שטעם רבי יהודה הוא מחמת שאין קרבן ציבור חלוק וכיון שחלק מהקרבן נעשה בטומאה מותר לעשותו כולו בטומאה, וכתב החסדי דוד (תוספתא מנחות פ"ג ה"ב), שלמאן דאמר הותרה ודאי שמותר לעשות את הבזך הטהור בטומאה, וכל מחלוקתם של רבנן ורבי יהודה היא דווקא למאן דאמר דחויה שצריך לחזר לעשות בטהרה, ולכן סוברים חכמים שאין לעשות את הבזך השני בטומאה[נה]. אמנם המצפה שמואל (תוספתא שם אות ג) כתב, שגם למאן דאמר הותרה אין לעשות את הבזיך השני בטומאה שהרי זה כמו שיש בבית אב עצמו טהורים שמבואר בגמרא (יומא ו:) ללישנא אחת שצריך לעשות בטהורים, ואפילו ללשון השניה שם שמותר לטמאים לעשות זהו דווקא אם זכו בפיס כמו שהובא לעיל (אות ב) מהריטב"א, אבל לטמאות לכתחילה אסור. ובקרן אורה (מנחות שם ד"ה והא עולין) כתב, שאין לטמאות למאן דאמר הותרה שהרי יש שיריים, וכשיש שיריים צריך לחזר אחר טהרה גם למאן דאמר הותרה כמבואר בגמרא (שם ז.)[נו].

אם אומרים בקרבן הבא בטומאה הואיל והותר לטומאת מת הותר לטומאת זיבה.

טו. דעת עולא (זבחים לב:), שמצורע שהותר לו ביום טהרתו להכניס בהונות ידו למקדש בשביל מתן הדם והשמן, מתוך כך נתחדש היתר נוסף, שאם ראה קרי באותו יום וטבל, שהוא טבול יום לקריו, מותר לו להכניס בהונות ידו למקדש בשביל מתן הדם והשמן, הואיל והותר לו טומאת צרעתו הותרה לו גם טומאת קריו, וזוהי הלכה מחודשת שנקראת 'הואיל והותרה הותרה'. ומדברי עולא למד רב יוסף (שם) שדעתו שאם היו רוב הציבור טמאי מתים בפסח ונעשו זבים שמותר להקריב את הפסח, ואף שטומאת זיבה לא הותרה בפסח, הואיל והותרה טומאת מת הותרה גם טומאת זיבה, ואביי דחה שיש חילוק בין שתי כחות ההיתר, שדווקא במצורע שכניסת אצבעותיו הותרה לגמרי הותרה גם טומאת קריו, אבל טומאה בקרבן ציבור שהיא רק דחויה הטומאה אף בלי ריצוי ציץ, וראיה מכהן טמא שאין הציץ מרצה על טומאת הכהן ובכל אופן דוחה טומאה, ולפי זה אף אם נאמר שאין ריצוי ציץ על הקטרת אימורין בכל אופן טומאתם דוחה איסור טומאה וכמו טומאת כהן, אמנם להלן תבואר דעת הרמב"ם שציץ מרצה בקרבן ציבור אף על טומאת הכהנים ושלא כתוספות, אמנם אם נאמר כהרמב"ם שאין חילוק בין טומאת בשר לטומאת כהנים ובשניהם צריך ריצוי ציץ לא שייך חילוקו של החזון איש הנ"ל לענין הקטרת אימורין בין טומאת הכהן לטומאת הבשר.

נא. ויש לעיין מה החילוק בין הקטרת אימורין שדוחה טומאה לבשר פרים הנשרפים, ובטהרת הקודש (שם) כתב, שרק בנטמאו לאחר זריקה אינם דוחים את הטומאה אבל לפני זריקה דוחים כהקטרת אימורים, וצריך עיון לשיטת התוספות שנתבאר לעיל שהקטרת אימורין דוחה טומאה בכל אופן מה שונה הקטרת אימורין משריפת פרים, ויתכן שכיון שצריך ריצוי ציץ למאן דאמר דחויה אם כן בדבר שאינו קרב במזבח לא שייך כלל ריצוי ציץ, וכן משמע מהחזון איש (קדשים קמא סי' לט סק"ז).

נב. וצריך עיון בדבריו שלא מצינו (יומא ו:-ז.) שצריך להביא אחר רק בכהן טמא או בדם וקומץ טמאים, אבל בבשר טמא לא מצינו כן, [אמנם איתא שם שגם למאן דאמר הותרה מחזרים במנחה טמאה להביא קרבן טהור בשביל מצות שריפה כראוי], וצ"ע. ועוד צריך עיון, שהירושלמי שם הסתפק 'מהו שישרפו כמצותן' ומשמע שהספק הוא רק על שריפת הפרים, ולדברי המקדש דוד הספק הוא אם זורקים את הדם.

נג. כן ביאר החזון איש (זבחים סי' ט סק"ט). ויש לעיין לדעת התוספות שנתבארה לעיל שלגבי אכילת פסח לכל הדעות הותרה, אם כן גם מאן דאמר הותרה מודה לרב חסדא באופן זה.

נד. וכן מותר לכהן טמא להקריב את הבזיכים, כן כתב החזון איש (זבחים סי' ט סק"ז).

נה. ודבריו הם על פי התוספות (מנחות שם ד"ה ורבי יהודה) דהנה מבואר בגמרא (שם) שאם נטמאו שבט אחד ואין יכולים לעשות את פסח בטהרה, שרבי יהודה אומר שמותר גם לשאר השבטים לעשות בטומאה כיון שאין קרבן ציבור חלוק, והקשו התוספות, מדוע צריך לטעם שאין קרבן ציבור חלוק הרי רבי יהודה סובר הותרה ומחמת זה יהיה מותר לכולם לעשות בטומאה, [אמנם צריך ביאור קושיית התוספות, שלולי זה שהיה הדין שאין קרבן ציבור חלוק, שאר השבטים היו נידונים כיחידים שלא הותר להם כלל טומאה].

נו. וצריך ביאור בדבריו, הרי מה שצריך לחזר לעשות בטהרה היכן שיש שיריים זה בשביל לקיים מצות אכילת שיריים, אבל כאן עוסקים בטומאת הבזך הנקרב למזבח שאינו נאכל ולמה צריך לחזר לעשותו בטהרה.

אה"ח 19/06/2018

לא הותר אלא רק מה שנאמר בו דין דחייה דהיינו טומאת מת, אבל טומאת זיבה שלא נדחית לא הותרה, ורבא סובר שאדרבה, בקרבן הבא בטומאה שזה דין דחויה, נדחה גם טומאת זיבה משום 'מה לי דחייה אחת מה לי שתי דחיות', ומה שאין כן היכן שהותר לגמרי הרי זה נחשב כאילו אין כאן טומאה כלל, ואם כן הטומאה שאין לה היתר בעיקרה לא הותרה שאין מה שיתיר אותה[נז].

ועולה מזה, שלדעת אביי היכן שהותרה אומרים מגו שהותר דבר אחד הותר גם השני, אבל בדחויה אין אומרים כן, ולדעת רבא הדבר הפוך, היכן שהותרה אומרים שאין היתר על מה שלא הותר, אבל בדחויה אומרים כיון שנדחה דבר אחד נדחה גם השני אף שבעיקרו אין לו דין דחייה[נח].

וכתב הקרן אורה (שם ד"ה דילמא), שממה שהרמב"ם השמיט לדין זה שבהיו טמאי מתים ונעשו זבים שמותר להקריב את הפסח הואיל ונדחה טומאת מת ידחה גם טומאת זיבה וכדברי רבא, משמע מזה שרבא לא אמר כן להלכה אלא דרך משא ומתן שיותר מסתבר לומר הואיל והותר הותר למאן דאמר דחויה ממאן דאמר הותרה, אבל להלכה אין אומרים כן אפילו למאן דאמר דחויה. אמנם מדברי הגבורת ארי (יומא יד. ד"ה למזה) נראה שהלכה כרבא שנדחית הטומאת זיבה.

וכתבו הגבורת ארי (שם) והחזון איש (זבחים סי' ב סק"ח), שלמאן דאמר הואיל והותרה הותרה, הוא הדין כשהיו הכהנים טמאי מתים ונעשו זבים, שאף שטומאת זיבה לבד אינה דוחה את הטומאה, בכל אופן כאן יהיה מותר להם לעבוד שהואיל והותרה הטומאת מת הותרה הטומאת זיבה.

ד. דין קרבן יחיד שקבוע לו זמן למאן דאמר הותרה

בקרבן יחיד שקבוע לו זמן צריך לחזר לטהרה אף למאן דאמר הותרה

מבואר בגמרא (יומא ז.), שאף למאן דאמר שבקרבן ציבור הותרה הטומאה ואין צריך לחזר לעשות בטהרה, זהו דווקא בקרבן ציבור, אבל בקרבן יחיד שקבוע לו זמן כגון איל המלואים של אהרן, אף שדוחה את הטומאה וכמבואר במשנה (תמורה יד.) שכל שקבוע לו זמן דוחה את הטומאה ואפילו קרבן יחיד, בכל אופן צריך לחזר לעשותו בטהרה[נט].

חיזור אחר טהרה בקרבן יחיד שקבוע לו זמן מדרבנן או מן התורה

וכתבו התוספות (שם ד"ה כיון), שדין זה מדרבנן. אמנם הנה הגמרא (שם ו:) הקשתה מדוע לא כתבה המשנה (שם ב.) שמפרישים כהן גדול שבעה ימים קודם יום הכיפורים מטומאת מת, והיינו שלא יכנס אצלו שום אדם שמא ימות והכהן יטמא, ואמר רבא שהמשנה סברה שטומאה הותרה בציבור ולכן אין צריך לחזר אחר כהן אחר אפילו אם הכהן גדול יטמא, ולכן אין צריך גם לדאוג שהכהן הגדול לא יטמא. ודייקו תוספות (שם ד"ה אמר) שמשמע שדעת רבא היא שטומאה הותרה בציבור, והקשו שבמכילתין משמע שדעת רבא שטומאה דחויה בציבור, שהנה הדין הוא שרק טומאת מת נדחית מחמת קרבן פסח, מה שאין כן טומאת זב אינה נדחית מחמת קרבן פסח, והגמרא (זבחים לב:) דנה מה הדין בפסח שהיו רוב הקהל טמאי מתים ונעשו זבים האם כיון שנדחית טומאת מת תדחה גם טומאת זיבה או לא, ואמר על זה רבא שמסברא צריכה לידחות, שכיון שטומאת מת נידחית ולא שהותרה לגמרי אם כן תדחה גם טומאת זיבה, ודייקה הגמרא שרבא סובר טומאה דחויה בציבור ולא הותרה, ויש אם כן סתירה בדעת רבא, ותירצו שרבא סובר דחויה, ורק בדעת המשנה אמר שהיא הותרה[ס], עוד תירצו, שרבא סובר הותרה אך קרבן פסח אינו קרבן ציבור גמור, שהרי אין מביאים את הפסח כל ישראל בשותפות, ולכן גם מאן דאמר הותרה, בקרבן פסח מודה שהיא דחויה, וכאילו של אהרן שמבואר בגמרא שצריך לחזר אחר טהורים אפילו למאן דאמר הותרה[סא].

וכתב הגבורת ארי (שם ד"ה מיהו) שמשמע מדברי התוספות שמה שצריך לחזר אחר טהורים בקרבן יחיד למאן דאמר הותרה זה דין דאורייתא, שהרי רבא מדבר שם לגבי שיהיה מותר לזבים לאכול את הקרבן, ואם זה דרבנן לא שייך להתיר איסור דאורייתא[סב].

קשה לדעת תוספות מדוע אין מעברין את השנה לעשות פסח בטהרה

והקשה הגבורת ארי, שבגמרא (סנהדרין יב:) מבואר שלרבי יהודה שסובר טומאה הותרה בציבור אין מעברין את השנה כדי שלא יהיה קרבן פסח קרב בטומאה, כיון שהותרה אין לחזר שיעשה בטהרה, וקשה לדברי התוספות שבקרבן פסח גם מאן דאמר הותרה מודה שזה דחויה, ואין לומר שרבי יהודה סובר שהותרה גם בקרבן פסח שהרי רבא סובר כן מחמת שהוא

נז. לעיל נתבארה דעת התוספות (מנחות טו. ד"ה ולרבי יהודה) שאכילת פסח לכולי עלמא יסוד היתרו הוא בגדר דחויה, והנה הגמרא שם הוכיחה מרבא ואביי שסוברים טומאה דחויה בציבור, וצריך עיון שהרי באכילת פסח כולם סוברים דחויה. אכן יש לדון אם דברי הגמרא אמורים לגבי היתר ההקרבה בטומאה או לגבי היתר האכילה בטומאה.

נח. בקובץ הערות (סי' י אותיות א-ב) ביאר במחלוקתם, שלאביי הותרה הוא דין לכתחילה, ולפיכך מתוך שהותר לצורך המצוה, ומכח המצוה הותרה העבירה, יש בכח ההיתר להתיר אף במקום עבירה אחרת, שהלא התורה גילתה שבכח מצוה זו להתיר מעשה עבירה, אולם בדחויה כיון שהוא היתר דחוק של בדיעבד, בזה רק היכן שהותר הותר, אך אין כח לדחות שני איסורים, וכעין זה יש בדברי הרשב"א (קדושין כא: ד"ה רב) לגבי יבום חייבי לאוין, שכיון שהוא דחיית איסור ולא הותרה, אין מתירים שני איסורים. וסברת רבא היא שאדרבה, כל החידוש של הואיל והותרה הותרה הוא במקום שבכח המצוה להתיר את מעשה העבירה, ועדיין יש סיבה לאיסור אלא שהמצוה מתירה, וכל זה דווקא בדחויה, שסיבת האיסור קיימת, אולם בהותרה שנחשב שאין סיבת איסור כלפי מעשה מצוה חשובה זו, שאין כח לאיסור לאסור קרבן ציבור, הרי זה נחשב כאילו אין כח המתיר לצורך המצוה, אלא שאין סיבה לאסור, וכאשר המעשה מותר מחמת שאין סיבה לאוסרו, אין בכח הדבר להתיר איסור נוסף, ולפיכך גם בהותרה אין בכחו להתיר איסורים אחרים.

נט. הנה בגמרא (שם) הקשו על מ"ד טומאה הותרה בציבור ואין מחזרים אחר טהרה, ממה ששנינו בברייתא 'היה מקריב מנחת פרים ואלים וכבשים ונטמאת בידו, אומר ומביאין אחרת תחתיה', והיינו שמחזרים אחר טהרה, ובהו"א הגמרא למדה שמנחת אלים היינו אלים דחג שהוא קרבן ציבור, וש"מ שטומאה דחויה בציבור, אך הגמרא דוחה שאלים היינו אילו של אהרן שהוא קרבן יחיד, ואף מ"ד טומאה הותרה 'בציבור' סובר שביחיד טומאה דחויה ומחזרים אחר טהרה, כן ביארו התוספות (שם ד"ה כיון).

אמנם האור שמח (תמידין ומוספין פ"ו ה"ז) ביאר דברי הגמרא בשני אופנים אחרים. א. שמחמת הדין שאין מביאין קדשים לבית הפסול מחייבים את הכהן גדול לישאל על הקדש המנחה, ולא מחמת שבקרבן יחיד זה רק הודחה, ואף שאין צריך לחזר אחר טהרה, מ"מ כל מה שאין צריך לחזר בהותרה זה רק מחמת ההקרבה שאין ענין לחזר לעשות הקרבה בטהרה כיון שהותרה הקרבה בטומאה, אבל מחמת שלא יהיו קדשים פסולים צריך לחזר, ובכל קרבן ציבור אי אפשר לישאל כיון שאין המקדיש יחיד, מה שאין כן בקרבן יחיד יכול לישאל על הקדשו [ואמנם יש לעיין שהרי בנסכי האיל גם יש חילול יום הכיפורים שיש שם לישה וכמו שהובא מהאור שמח לעיל], וכן לביאורו השני של האור שמח שדווקא במנחת נסכים הדין שצריך לחזר, אם כן בחביתי כהן גדול אין צריכים לחזר ומובנים דברי התוספתא למאן דאמר הותרה. והחזון יחזקאל (תוספתא שם) ביאר, שהתוספתא מדברת במנחת חינוך כשמתנה להיות כהן גדול והיא מנחה שלא קבוע לה זמן ולכן אינה דוחה את הטומאה.

ס. הגבורת ארי (שם ד"ה מיהו) הוכיח עוד שרבא סובר דחויה מהמבואר בגמרא (פסחים עט.) שאם היו הכלי שרת טמאים מותר לטמאים לאכול מקרבן פסח, שכיון שנדחית הטומאה מותר לעשות הכל בטומאה, ואמר על זה רב חסדא שזה דווקא באופן שהכלי שרת טמאים מטמא מת שהם מטמאים אדם ונטמא הכהן המקריב מהם, וכיון שנדחה הקרבן מאיסור שיש בו כרת דהיינו הקרבה בטומאה נדחה גם איסור האכילה בטומאה שהיא בכרת, אבל אם הכלים היו טמאים מחמת מגע שרץ שאינם מטמאים את הכהן, אין אוכלים את הקרבן בטומאה כיון שלא נדחה כאן איסור הקרבה בכרת אלא רק איסור הקרבה בלאו ולא ידחה גם איסור אכילה בטומאה שהיא בכרת, ודייקה הגמרא שרב חסדא סובר שטומאה דחויה היא בציבור ולכן אף שעושים בטמאה קלה מחזרים שלא לעשות בטומאה חמורה, ורבא חלק על רב חסדא ואמר שגם באופן זה אוכלים טמאים את הפסח ולמד את זה מהיקש, שכתוב (ויקרא ז, יט) 'והבשר אשר יגע בכל טמא וגו' כל טהור יאכל בשר' והוקש טומאת בשר לאכילה בטומאה, שבמקום שנדחה הקרבן מטומאת בשר נדחית האכילה גם כן, ומשמע שרבא מודה לרב חסדא שטומאה דחויה ולכן היה צריך ללמוד בהיקש להתיר את האכילה.

סא. הגבורת ארי (שם ד"ה מיהו) כתב, שאין לפרש שבקרבן פסח גם למאן דאמר הותרה זה דחויה מחמת שיש תשלומים בפסח שני, שהרי ציבור אינם עושים בשני ואם לא יעשו בראשון לא יוכלו לעשות בשני, ובמקדש דוד (סי' כו אות א) כתב, שמדברי תוספות (פסחים עו: ד"ה ה"ג) מוכח שלא כדבריו, שבגמרא שם יש גירסא שקרבן חגיגה אינו דוחה שבת הואיל ויש לו תשלומים, וכתבו תוספות שאין גורסים כך שאם כן גם פסח לא ידחה טומאה הואיל ויש לו תשלומים בפסח שני, ולדברי הגבורת ארי לא קשה כלל מפסח שהרי פסח בציבור אין לו תשלומים, וע"כ מבואר דעת תוספות שאם מה שיש לו תשלומים היה עושה שאין זה נחשב קרבן שקבוע לו זמן ולכן אינו דוחה את הטומאה, אפילו בציבור לא היה דוחה, שכיון שביחיד יש תשלומים נחשב הקרבן כקרבן שאין קבוע לו זמן וגם בציבור זה שם הקרבן, ולפי זה יש להסביר כסברת הגבורת ארי שפסח זה רק דחויה ולא הותרה כיון שאפשר לעשות בפסח שני, ורק שמחמת זה אין זה נחשב כקרבן שלא קבוע לו זמן כלל.

סב. ומדברי הנודע ביהודה (שו"ת תנינא או"ח סי' פו) נראה שהבין בדעת התוספות אלו שזה דרבנן, וצ"ע.

פוסק כרבי יהודה, ואם רבי יהודה בעצמו סובר שהותרה מנין לרבא לומר שדחויה.

מדוע אין מפרישין כהן גדול מטומאת מת מחמת קרבן הפר והאיל

עוד הקשה הגבורת ארי, שהנה בגמרא (יומא ו:) מבואר, שלמאן דאמר הותרה אין מפרישים כהן גדול מטומאת מת, וקשה הרי פר ואיל של אהרן הם קרבן יחיד וגם מאן דאמר הותרה מודה שבהם זה רק דחויה, ולמה לא נפריש קרבנות אלו [אבל אם נאמר שזה רק מדרבנן לא קשה, שכיון שזה לא מן התורה לא החמירו להפריש כהן גדול מחמת הספק], ועל הקושיא מאיל של אהרן תירץ שכיון שאין עיקר הכפרה תלויה באיל העולה אין מפרישין כהן גדול מחמת זה, שעיקר ההפרשה היא בשביל שלא תהיה כפרת הציבור מדוחק[סג].

פרו של כהן גדול הוא קרבן ציבור ואין צריך ריצוי ציץ וחיזור לטהרה

והריטב"א (שם ד"ה זאת) תירץ על הקושיא מ'פרו' של אהרן, שקרבנו של אהרן כיון ששעיר יום הכיפורים תלוי בו הרי הוא כקרבן ציבור שדוחה טומאה[סד].

והנה בגמרא (יומא ז:) נחלקו רבי שמעון ורבי יהודה אם הציץ מרצה על דברים הקרבים בטומאה גם כשאינו על מצח הכהן גדול, ודעת רבי שמעון שהוא מרצה ודעת רבי יהודה שאינו מרצה, והוכיח רבי שמעון דבריו מהקרבה של כהן גדול ביום הכיפורים שהיא בפנים, ועבודת פנים נעשית בבגדי לבן שאין בהם ציץ, ואם נעשה בטומאה קיימא לן שהציץ מרצה[סה], ורבי יהודה השיב ששונה יום הכיפורים שטומאה הותרה בציבור ואין צריך ריצוי ציץ לכפר. והקשה הריטב"א (שם ד"ה הנח) הרי פרו של כהן גדול שנעשה בפנים גם דוחה את הטומאה ואף שאין ריצוי ציץ, ותירץ לשיטתו שפרו נחשב לקרבן ציבור מחמת שכפרת השעיר שמכפר על כל ישראל תלויה בו ואין השעיר כשר בלי הפר לכן גם הפר נחשב לקרבן ציבור.

דעת התוספות שפר כהן גדול הוא קרבן יחיד

ובשער המלך (ביאת מקדש פ"ד ה"ד) הביא דברים אלו בשם התוספות ישנים, והקשה שבתוספות (יומא נ. ד"ה ונפקא מינה) כתבו מפורש גם לגבי פרו של כהן גדול שהוא כקרבן יחיד וצריך לחזר לעשותו בטהרה גם למאן דאמר הותרה, וקשה אם כן איך נדחה פרו של אהרן בטומאה הרי נעשה בפנים ואין ריצוי ציץ לרבי יהודה שסובר שאם אין הציץ על מצחו אינו מרצה[סו]. וכן בשאגת אריה (סי' לח) דחה דברי הריטב"א, שהרי רבי מאיר (תמורה יד.) טען על דברי תנא קמא שאמר שרק קרבן ציבור דוחה טומאה, שהרי פר של כהן גדול הוא קרבן יחיד ודוחה טומאה, הרי מבואר שאינו נחשב כקרבן ציבור מחמת השעיר.

פר כהן גדול הוא קרבן ציבור רק לעבודות הדם ולא לאימורין

ותירץ בקהלות יעקב (יומא סי' א), שכל מה שכתב הריטב"א שהפר נחשב לקרבן ציבור מחמת שמעכב את השעיר זהו רק לגבי עבודות הדם של הפר שבהם עבודת השעיר תלויה, אבל לגבי האימורין שאינם מעכבים את הכפרה נחשב לקרבן יחיד, שכיון שבעצם הוא קרבן יחיד מצד עצמו ומה שנחשב לקרבן ציבור זהו רק מחמת שעבודות השעיר תלויות בו, אם כן רק בעבודות הדם נחשב לקרבן ציבור, אבל לגבי האימרין חוזר הדין שהוא נחשב כקרבן יחיד. וא"כ לגבי האימורים צריך לחזר לעשותו בטהרה, וזהו מה שכתבו התוספות לגבי פרו שצריך לחזר לעשותו בטהרה, אבל לגבי עבודות הדם מודים התוספות לריטב"א שזה נחשב לקרבן ציבור ואין צריך לעשותו בטהרה.

והוכיח שגם הריטב"א מודה שלגבי האימורין נחשב הפר כקרבן יחיד, שאם לא כן יקשה עליו קושיית השאגת אריה, אולם אם נאמר שלגבי האימורין גם הריטב"א מודה שזה קרבן יחיד אם כן יש לומר שרבי מאיר טען כן לגבי האימורין של הפר שדוחים את הטומאה ואף שהם קרבן יחיד[סז].

ביאור בדברי הריטב"א שפר כהן גדול נחשב מכשירי קרבן ציבור

והמקדש דוד (סי' כו אות א) ביאר דברי הריטב"א, שאין הכוונה שקרבן הפר בעצמו נחשב לקרבן ציבור, אלא כיון שאין השעיר כשר בלעדיו אם כן הרי מלבד שהוא קרבן המכפר בפני עצמו הוא גם 'מכשיר' את השעיר, וגם מכשירי קרבן דוחים את הטומאה וכמו שמותר להיכנס למקדש בטומאה מכיון שזה הכשר קרבן, ולכן יש הותרה על הפר מדין מכשירי השעיר.

ולפי זה יישב את קושיית השאגת אריה, שהנה בכל דחייה בטומאה יש דחייה על שני דברים, א. על עצם האיסור של כניסה למקדש והקרבת הקרבן בטומאה. ב. אף אם נאמר שאין איסור אבל קרבן הנעשה על ידי טומאה הקרבן פסול וצריך הכשר מיוחד על פסול הטומאה שיש בקרבן.

והנה מה שמכשירי קרבן דוחים את הטומאה זהו רק לענין איסור הקרבה בטומאה, אבל לענין הכפרה של הקרבן עצמו, לא תועיל דחיית הטומאה מחמת ההכשר, וצריך דחיית טומאה בפר עצמו.

ולפי זה מיושב מה שהביא רבי מאיר ראיה שקרבן יחיד דוחה טומאה מפר של כהן גדול, כיון שלולי שהיה קרבן יחיד דוחה טומאה לא היה הפר מכפר ומרצה, אבל אם קרבן יחיד דוחה טומאה, אם כן לעצם הכפרה של הפר מועיל מה שקרבן יחיד דוחה טומאה ואין צריך לדין הותרה, רק שיש דין חיזור אחר טהרה מחמת שזה רק דחויה האיסור, על זה מועיל מה שהפר הוא מכשירי השעיר, שההותרה מועיל גם לגביו וכמו שמועיל ההותרה לאיסור כניסה למקדש שאין מחזרים שיכנס כהן טהור ואף שעצם הכניסה היא רק מכשירי הקרבן[סח].

הוכחת המקדש דוד כדעת התוספות שבפסח הכל סוברים דחויה

המקדש דוד הוכיח כדעת התוספות (יומא ו: ד"ה אמר) שקרבן פסח גם למאן דאמר הותרה זה רק דחויה, שהנה בגמרא (פסחים עט.) איתא, שאם היו הכהנים טמאים וישראל וכלי שרת טהורים, יעשו את הקרבן בטומאה ויש על הקרבן כל דיני פסח הבא בטומאה שיכולים טמאים לאכלו, ואף שיכולים הכהנים שלא ליגע בבשר ולא יהיה הקרבן נדחה על אכילה בטומאה, כתבו התוספות (שם ד"ה או) שכיון שהותר לכהנים ליגע באימורין להקרבה הותר להם גם ליגע בבשר לכתחילה.

וקשה לפי זה למאן דאמר טומאה הותרה ומבואר בגמרא (יומא שם) ללישנא אחת שאפילו אם יש כהנים בבית האב טהורים מותרים הטמאים לעשות את הקרבן, ואפילו ללשון השניה שצריכים הטהורים לעשות מבואר בגבורת ארי (הובא לעיל אות ב) שזה רק מדרבנן, ואם כן בקרבן פסח שהרי הוא כקרבן רגלים שכל המשמרות שוות בו, אפילו אם הכהנים טהורים יהיה מותר לטמאים להקריב את הקרבן כמו כל קרבן ציבור שאפילו שיש טמאים מותר לטהורים להקריב, וכיון שרשאים טמאים לעשותו ומותר להם להקריב את האימורין בטומאה אם כן גם מותר להם לטמאות את הבשר, וממילא מותר לטמאי מתים לאכול את הקרבן, ואיך מצינו לדין פסח שני שיחיד עושה

סו. ועל הקושיא אמאי אין מפרישים כהן גדול מטומאה יש לומר שהתוספות שם סוברים שזה רק דרבנן, וכמו שתירץ הגבורת ארי לדעת התוספות (ז. ד"ה כיון), וכיון שזה רק דרבנן לא מפרישם את הכהן מחמת הספק, וכעין זה תירץ הריטב"א בתירוץ הראשון.

סז. ולפי זה מיושב מה שהובא לעיל מהגבורת ארי להקשות על התוספות (יומא נ. הנ"ל) שגם קרבן הפר נחשב לקרבן יחיד מדוע אין מפרישין כהן גדול מחמת פרו של אהרן שהוא קרבן יחיד, אולם לפי זה שכל מה שנחשב לקרבן יחיד זהו רק לגבי האימורין מיושב שאין מפרישין מחמת האימורין רק מחמת עיקר הכפרה.

סח. הנה המקדש דוד (סי' כה אות ג) הקשה, גם על שבת איך הוכיח רבי מאיר שקרבן יחיד דוחה שבת מפר כהן גדול, הרי יתכן שמה שדוחה זה מדין שהוא מכשיר על השעיר שהוא קרבן ציבור, והביא מרש"י (פסחים סו. ד"ה הבא) שכתב, שהזאה על טמא כדי שיוכל לעשות הפסח אינה דוחה שבת, כיון שההזאה אינה מגוף הקרבן, ולפי זה יתכן שגם לגבי מה שהפר מכשיר את השעיר לא יועיל לדחות את השבת אצל הפר, כיון שאין הפר מגוף הקרבת השעיר אלא רק מכשירו שיוכל להיות ראוי להקרבה, אמנם הביא שם מהירושלמי (פסחים פ"ו ה"ג) שלא כדברי רש"י אלא מה שהזאה אינה דוחה שבת זהו מחמת שהזאה אפשר לעשות גם לא בשבת, ולפי זה פר יום הכיפורים שאי אפשר לעשותו לפני כן דוחה את השבת, [ולדברי רש"י יש לומר כן גבי טומאה גם שאינו דוחה את הטומאה מחמת שאינו מכשיר מגוף ההקרבה]. עוד תירץ (סי' כו אות א) שאם היה הדין שהפר מצד עצמו אינו דוחה את השבת א"כ ביום הכיפורים שחל בשבת לא היה חיוב הקרבה כלל של פר, וממילא לא היה מעכב את השעיר, וממה שמקריבים פר כהן גדול גם ביום הכיפורים שחל בשבת מוכח שקרבן הפר דוחה שבת מצד עצמו, [אמנם על השאלה לגבי טומאה, אין לומר כן כיון שטומאה זה אונס מקרי ולא נחשב שאין כאן חיוב פר].

סג. וכתב הקהלות יעקב (יומא סי' א) שלפי זה יש ליישב גם את הקושיא על 'פר' כהן גדול, שהנה בפרו של כהן גדול יש שני ענייינים, א. כפרתו של הכהן גדול עם אחיו הכהנים. ב. שקרבן השעיר שמכפר על כל ישראל תלוי בו ואינו כשר בלעדיו, ואם כן תלויה בזה כפרת כל ישראל. והנה מחמת כפרת הכהנים בלבד יש מקום לומר שלא הצריכו להפריש את הכהן כיון שרק בכפרת כלל ישראל הצריכו להפריש, ולגבי מה שהשעיר תלוי בו יש לומר שכיון שגם אם הכהן יטמא יהיה דחויה על הטומאה לגבי פרו, נמצא שכל ההפרשה שפרו לא יקרב בטומאה אינה אלא שלא יקרב אפילו בדחויה, ומחמת שהפר לא יקרב בדחויה אין צריכים להפריש, שכיון שעיקר ההפרשה היא בשביל שלא תהיה כפרת ישראל מדוחק, אם כן אף אם הפר יקרב בדחויה כפרת ישראל עצמה לא תהיה בדוחק, שהרי לגבי השעיר של כלל ישראל הטומאה הותרה, והפר אינו הכפרה בעצמה אלא רק הכשר לכפרה ובהכשר לא אכפת לנו שיהיה רק מדוחק.

סד. רש"י (יומא ו: ד"ה הותרה) כתב, 'וביום הכיפורים כולו קרבן ציבור ואף קרבן שלו דוחה את הטומאה שהרי זמנו קבוע וקרבנו תלוי בו', ומה שכתב רש"י שזמנו קבוע מובן שבא לבאר מדוע זה דוחה טומאה שכל קרבן שקבוע לו זמן אפילו שהוא קרבן יחיד דוחה את הטומאה, אמנם צריך ביאור מה שהוסיף שקרבנו תלוי בו, וביאר המקדש דוד (סי' כו אות א) שכוונתו שקרבן השעיר תלוי בו והיינו שבא רש"י לבאר מדוע אומרים כאן הותרה ולא דחויה הרי זה רק קרבן יחיד, וביאר רש"י שזה נחשב לקרבן ציבור כיון שקרבן השעיר תלוי בו וכדברי הריטב"א. אמנם לכאורה פשטות דברי רש"י הם שבא לבאר למאן דאמר להלן שאם יש באותו בית אב טמאים וטהורים גם למאן דאמר הותרה צריך להיעשות הקרבן רק בטהורים, ואם כן קשה מדוע בפר יום הכיפורים לא יעשה כהן אחר, ולזה ביאר רש"י שכיון שקרבנו תלוי בו כל כהן אחר נחשב כבית אב אחר וכדברי התוספות הרא"ש שהובאו לעיל (אות ב).

סה. והיינו שאם טומאה דחויה בציבור צריך ריצוי ציץ בשביל שיכפר, ויבואר להלן.

מחמת שהיה טמא בפסח ראשון הרי כל פסח נחשב כבא בטומאה כיון שיכולים הטמאים להקריבו, ומוכח מזה שבפסח זה רק דחויה ולכן אם יש כהנים טהורים אסור לטמאים לעשות את הפסח.

קרבן פסח הוא קרבן ציבור רק כשדנים על רוב הקרבנות יחד

ובקהלות יעקב (יומא סי׳ ב אות ב) תירץ, שכל מה שקרבן פסח נחשב לקרבן ציבור והטומאה הותרה בו, זהו רק כשרוב האנשים או רוב הכהנים טמאים, שכשאנו דנים על כל הקרבנות יחיד זה נחשב לקרבן ציבור, אבל כשאנו דנים על פסח אחד אין על זה שם קרבן ציבור אלא קרבן יחיד שקבוע לו זמן שטומאה דחויה בו וצריך לחזר אחר טהורים ואין כהן טמא יכול לעשותו וממילא לא הותר אכילתו בטומאה.

עוד תירץ, שכשדנים על כל יחיד שעושה פסח נחשב הקרבן כלא קבוע לו זמן הואיל ויש לו תשלומים בפסח שני וכמבואר בגמרא (פסחים עו:) גבי חגיגה שאינה דוחה את הטומאה הואיל ויש לה תשלומים[סט], רק שרוב הציבור טמאים כיון שאין ציבור נדחים לפסח שני לכן נחשב שקבוע לו זמן. ומה שברוב הכהנים טמאים עושים בטומאה זהו מכיון שרוב הכהנים טמאים נחשב שעבודתם נוגעת לכל הציבור ונחשב שקרבן רוב הציבור הוא בטומאה, ולגבי רוב הציבור קרבן פסח הוא קרבן שקבוע לו זמן שאין הציבור נדחים לפסח שני.

אוצר החכמה

ה. ריצוי ציץ בקרבן ציבור הבא בטומאה

שנינו במשנה (מנחות כה.) 'נטמא הקומץ והקריבו, הציץ מרצה', והיינו שאף שטמא פסול הוא, הציץ של כהן גדול מרצה להכשיר את ההקרבה, ונלמד בגמרא (שם) מהכתוב (שמות כח לח) 'ונשא אהרן את עון הקדשים' שהוא נושא ומרצה את עון טומאה.

דברי הראשונים בריצוי ציץ לעיכובא

והנה בגמרא (פסחים עז., יומא ז:) נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון אם הציץ מרצה על קרבן טמא באופן שאין הציץ על מצח הכהן גדול, דעת רבי שמעון שמרצה ודעת רבי יהודה שאינו מרצה, והקשה רבי שמעון לרבי יהודה, כהן גדול ביום הכיפורים שעובד בפנים בבגדי לבן ואינו לבוש בציץ אין ירצה את הטומאה, ותירץ לו רבי יהודה שטומאה הותרה ואין צריך לריצוי ציץ. ומבארת הגמרא שדעת רבי שמעון שטומאה דחויה בציבור ולכן צריך לריצוי ציץ.

עוד מבואר בגמרא (פסחים שם), שנחלקו תנאים אם הציץ מרצה על אכילות, והיינו אם זרקו את הדם על בשר טמא אם יצא מידי מעילה וכן אם נקבע בפיגול[ע], ולמאן דאמר שאין הציץ מרצה על אכילות אם כן בקרבן ציבור הבא בטומאה גם כן אין ריצוי על האכילות, ולכן לדעת רבי יהושע (שם) שסובר שבאופן שנאבדו הבשר ואימורין אין הדם מרצה, אם כן בנטמאו הבשר והאימורין לא מועיל דין דחיית טומאה להכשיר הקרבן, כיון שאין הציץ מרצה על הבשר, והרי זה כמו שאין כאן בשר, אמנם למאן דאמר הותרה מועיל הזריקה לבשר ולאימורין אף אם הם טמאים, ולכן גם לדעת רבי יהושע שאם נאבדו הבשר והאימורין אין הדם מרצה, אם נטמאו הבשר והאימורין בקרבנות ציבור אפשר לזרוק את הדם והוא מרצה[עא].

וביאר רש״י (שם ד״ה דחויה), שלמאן דאמר דחויה כיון שאין ההקרבה בטומאה היתר גמור, צריך ריצוי ציץ להכשרו, וכעין זה ביאר הרמב״ם (ביאת מקדש פ״ד הט״ו).

דין זריקה במקום שצריך ריצוי ציץ ולא היה ציץ

והנה בנשבר הציץ שאינו מרצה לכולי עלמא (יומא שם) וכן כשלא היה הציץ על מצח הכהן שלדעת רבי יהודה אינו מרצה, כתב המאירי (שם ד״ה ואין), שאם זרק את הדם לא הורצה והקרבן פסול, וכן משמע מלשון רש״י (שם ד״ה ומרצה) וכן האריך בגבורת ארי (יומא ז. ד״ה אמר רב ששת).

אמנם התוספות (יומא ז: ד״ה מכלל) כתבו, שאף למאן דאמר דחויה הקרבן כשר בדיעבד באופן שאין ציץ, רק שאם יש ציץ אפשר להקריב את הקרבן לכתחילה ואין צריך לחזר אחר קרבן טהור[עב], והביאו לזה ראיה ממה שטומאה דחויה בציבור אף כשהכהן טמא, ואף שאין הציץ מרצה על טומאת הכהן רק על טומאת הבשר (מנחות יד.), הרי שאין ריצוי הציץ מעכב בקרבן[עג], וכן כתבו שמה שמבואר בגמרא (שם ז.) שבהיה מקריב מנחת העומר ונטמאת המנחה אומרים לו להביא אחרת למאן דאמר דחויה זהו דווקא שאין ציץ. וכן כתב השער המלך (ביאת מקדש פ״ד ה״ח) בדעת הרמב״ם, אמנם המהר״י קורקוס (שם) כתב שלדעת הרמב״ם אפילו שיש ציץ אין מקריבים קרבן טומאה לכתחילה ומחזרים אחר טהור[עד].

גם לדעת התוספות דווקא לדם טמא אין צריך ציץ אבל לבשר טמא מעכב הציץ

בגבורת ארי (שם) הקשה על תוספות מהגמרא (פסחים עז.) שלמאן דאמר טומאה דחויה, לרבי יוסי שאין הציץ מרצה על אכילות, אם נטמאו הבשר והאימורין אין הדם מרצה והקרבן פסול, הרי שלמאן דאמר דחויה הריצוי ציץ הוא לעיכובא ואם אין את ריצויו הקרבן פסול. וכתב המקדש דוד (סי׳ כו אות א ד״ה הנה) לתרץ, שהנה שלשה נידונים לפנינו, א. איסור זריקת דם טמא. ב. איסור עבודה בכהן טמא. ג. טומאת הבשר הנאכל. והנה דין טומאה דחויה מועיל לדחות איסור זריקת דם טמא ואיסור עבודה בכהן טמא, [והתוספות הוכיחו ממה שגם אם הכהן טמא הקרבן כשר ואף שאין שם ריצוי ציץ, שלהכשר הקרבן אין צריך ריצוי ציץ], אמנם זהו רק לגבי העבודה שה׳עבודה׳ עצמה דוחה את הטומאה[עה], אך כשנטמא הבשר שאין העבודה נעשית בו, רק שיש דין שאין זורקים את הדם רק אם יש בשר ואם הבשר טמא זה נחשב כמו שאין בשר, לא מועיל בזה מה ש׳עבודה׳ דוחה טומאה לעשות את הבשר כאילו הוא טהור, שהרי אין העבודה נעשית בו, ולכן בלי ריצוי ציץ לא מועיל מה שעבודה דוחה את הטומאה, מה שאין כן למאן דאמר טומאה הותרה בציבור הגדר הוא שאין טומאה פסולה כלל בקרבן ציבור[עו] ולכן גם טומאת בשר אין עושה פסול[עז].

דין ריצוי ציץ בטומאת כהן

מחלוקת הראשונים אם הציץ מרצה על טומאת הכהנים בקרבן ציבור

לעיל נתבאר שלמאן דאמר טומאה דחויה צריך ריצוי ציץ, אמנם זהו דווקא בנטמא הדם או הבשר והאימורין, אבל בטומאת כהנים מבואר במשנה (פסחים פ:) ובגמרא (זבחים כג.) שאין הציץ מרצה על עבודת כהן טמא, וכתבו

סט. אמנם התוספות (שם ד״ה ה״ג) כתבו שאין הטעם מחמת תשלומים, והביאו ראיה מפסח שנחשב קבוע לו זמן על אף שיש תשלומים. ועיין בזה לעיל (אות א).

ע. שהדין הוא שאין הבשר נקבע בפיגול עד שיקרבו ויזרקו המתירים את הקרבן באכילה, ואם אין הציץ מרצה על האכילות, הבשר הטמא אינו נקבע בפיגול שנחשב כמו שלא נעשתה עליו זריקה.

עא. ומבואר בריטב״א (יומא ז: ד״ה הנח), שבקרבן יחיד שקבוע לו זמן גם למאן דאמר הותרה צריך ריצוי ציץ, וזהו כמבואר לעיל (אות ד) מהתוספות והריטב״א שגם מאן דאמר הותרה מודה בקרבן יחיד שקבוע לו זמן שדחויה.

עב. והקשה המקדש דוד (על תוספות ד״ה אך), שהן אמנם טומאה דחויה לא מועלת להקריב לכתחילה, אבל מדוע אין מועיל ריצוי ציץ לבד להקריב לכתחילה, הרי מבואר בתוספות (פסחים עח. ד״ה הא) שריצוי ציץ מתיר מן התורה להקריב קרבן טמא לכתחילה ורק מדרבנן אסור, ואם כן ביום הכיפורים לכאורה כיון שמן התורה מותר להקריב אסור להביא קרבן אחר שיהיה בזה חילול יום הכיפורים וצריך להקריב את הקרבן הטמא, ותירץ שכיון שמדרבנן אסור לו להקריב אם כן הרי זה כקרבן שאינו מן המובחר, ומבואר בגמרא (מנחות סד.) שמותר לחלל שבת בשביל להביא קרבן מן המובחר [ולעיל אות ב נתבאר דבר זה].

עג. ולהלן נדון בראיה זו. במשנת רבי אהרן (קדשים סוגיות סי׳ ז אות א) כתב לדחות ראיית התוספות, שחלוק פסול טמא שעבד, לפסול קדשים טמאים, שטמא שעבד יש לומר שכל פסולו הוא מחמת שעבר על איסור, [וקצת ראיה לזה מלשון הגמרא (זבחים טז:) שנלמד שאונן פסול לעבודה מהצד השוה מבעל מום זר וטמא שהם מוזהרים על העבודה ועבודתם מחללתם הוא הדין אונן שמוזהר על העבודה, ומשמע שהאיסור הוא הגורם לחילול], ולפי זה יש לומר שכיון שטומאה דחויה בציבור ונדחה האיסור שוב אינו מחלל כלל ואין צריך לריצוי ציץ, מה שאין כן בבשר טמא שקדשים טמאים פסולים גם ללא האיסור הקרבה, אם כן צריך ריצוי ציץ להכשירם ולא מועיל היתר העבודה מחמת הדחייה בציבור להכשיר את העבודה, ולמאן דאמר הותרה הכוונה שאין פסול טומאה כלל בציבור ולכן זה כשר גם בלי ריצוי ציץ.

עד. במהר״י קורקוס (שם) כתב, שלמאן דאמר דחויה מה שצריך ריצוי ציץ זהו מחמת שאף שנדחית הטומאה עדיין עונש יש בדבר וצריך כפרה ועל זה מועיל הריצוי ציץ, אבל אם הקריבו בלא ציץ כשר הקרבן, וכן אם אין אפשרות להקריב בטהרה מקריבים בטומאה אף שאין ציץ, [ודימה לזה מה שמבואר בגמרא (ברכות לב:) שהמתענה בשבת תענית חלום אף שעושה ברשות צריך כפרה ולכן צריך להתענות עוד פעם על תעניתו].

עה. ועיין בגמרא (מנחות כא.) שמליחת הקרבנות דוחה שבת וטומאה, וכתב רש״י (שם ד״ה תקריב) שמליחה היא עבודה ולכן דוחה טומאה.

עו. החזו״א (מועד סי׳ קכו סק״ל) הסתפק למאן דאמר הותרה ונטמאו האימורים אם מקריבים אותם לכתחילה, ומשמע שגם למאן דאמר הותרה אין הביאור שאין פסול טומאה כלל בציבור, שאם כן מדוע לא נקטיר את האימורים לכתחילה, אמנם הביא שם מהתוספות (פסחים נט: ד״ה עשאום) שמקריבים את האימורין.

עז. בגמרא (יומא ז:) רבי שמעון הוכיח לרבי יהודה שהציץ מרצה אף שאינו על מצחו של כהן גדול ממה שביום הכיפורים כשעובד בבגדי לבן ואין הציץ על מצחו הציץ מרצה, וכתבו התוספות (שם ד״ה מכלל) שאף שטומאה דוחה בדיעבד אף כשאין ציץ הוכיח רבי שמעון ממה שהיה הדין ידוע שבנטמא הקרבן ביום הכיפורים אין צריך לחזר אחר קרבן אחר ומוכח מזה שהציץ מרצה אף כשאינו על מצחו. והקשה המקדש דוד (שם) שלפי דבריהם שאין מועיל טומאה דחויה לבשר ואימורין טמאים, אם כן בנטמאו האימורין של פר כהן גדול לא שייך להתיר מטעם טומאה דחויה וצריך לבא מטעם ריצוי ציץ, ואם כן מדוע לא כתבו התוספות שהוכחתו של רבי שמעון הייתה מנטמאו האימורין, ותירץ שהרי מבואר בגמרא (פסחים עח.) שבנטמאו אימורין בקרבן ציבור מקריבים אותם לכתחילה, והטעם כיון שבשעת הקטרת האימורין הכהן עובד בחוץ בבגדי זהב ויש עליו ציץ, ועל כן אפילו שבשעת זריקת הדם אין הציץ על מצחו אין זה נחשב שאין כאן אימורין, שהרי כשיהיה בחוץ יקטירו את האימורין לכתחילה מחמת שאז יהיה הציץ על מצחו, ולכן זה נחשב כבר עכשיו שיש בקרבן אימורין ואפשר לזרוק את הדם. [ולכאורה אין דבריו מובנים כלל, שהרי בגמרא (שם עז:) מבואר שלמאן דאמר דחויה, אם נטמאו האימורין והבשר אי אפשר לזרוק את הדם למ״ד אין הציץ מרצה על האוכלין, ורק למאן דאמר הציץ מרצה על האוכלין מועילה זריקת הדם, ועוד מבואר שם שלמאן דאמר הציץ מרצה על העולין

הראשונים[עח] שאין צריך ריצוי ציץ אלא טומאה דוחה את העבודה ואף שאין ריצוי ציץ. אבל הרמב"ם (ביאת מקדש פ"ד ה"ז) כתב, שהציץ מרצה בקרבן ציבור על טומאת הכהנים ורק בקרבן יחיד אין הציץ מרצה עליהם[עט].

ונתבארו בדברי הרמב"ם כמה ביאורים מדוע הציץ מרצה בקרבן ציבור על טומאת הכהן ובקרבן יחיד אינו מרצה.

דין ריצוי ציץ הוא גם על עבודת כהן טמא רק שאין די בכחו לרצות

המרכבת המשנה (רמב"ם שם ה"ח) ביאר, שמה שאין הציץ מרצה על טומאת הכהנים, אין הכוונה שלא שייך כלל ריצוי ציץ על פסול עבודה של כהן טמא וכמו שאר פסולים שלא מועיל עליהם ציץ, אלא שאין די כח בציץ לרצות על טומאת הכהן, ולכן בקרבן ציבור שטומאה דחויה בו והוקלש פסול טמא, שוב מועיל ריצוי ציץ גם על טומאת כהן, ובעמודי אור (סי' ב) הוסיף לבאר שאין כתוב מפורש שאין מועיל ריצוי ציץ בכהן טמא, אלא הכתוב 'ונשא אהרן את עון הקדשים' (שמות כח לח) שנלמד ממנו שציץ מרצה, כתוב רק על עון הקדשים דהיינו טומאת בשר ולא על עון המקדישים (זבחים כג:, מנחות כה.), ואי אפשר ללמוד טומאת כהן מטומאת בשר, שטומאת כהן במיתה וטומאת בשר בלאו, אבל בקרבן ציבור שהטומאה דחויה בה וצריך ריצוי ציץ להכשיר את העבודה, אם בטומאת בשר צריך ריצוי ציץ קל וחומר שבטומאת הכהנים צריך ריצוי ציץ ואין הקרבן מרצה בלי ציץ[פ].

בעבודת טמא הקרבן פסול מלבד שהעבודה פסולה ולכן צריך ריצוי ציץ

והמקדש דוד (סי' כו אות ב) ביאר, על פי המבואר בגמרא (פסחים פד:) שפסח הבא בטומאה מותר לשבור בו את העצם, כיון שהוא קרבן פסול ורק שהוכשר לרצות, וכתב רש"י (שם ד"ה האי) שדברי הגמרא הם למאן דאמר דחויה שכיון שהטומאה רק דחויה הקרבן פסול, ומבואר שקרבן הנעשה בטומאה מלבד שצריך הכשר לעבודת הכהן שעבודתו פסולה בטומאה, צריך גם הכשר על הקרבן שקרבן שנעשה בכהן טמא פסול, ומועיל הציץ להכשירו, ולפי זה מבואר הרמב"ם שאף שאין הציץ מרצה על טומאת הכהנים היינו רק על עבודת הכהן שבזה לא מועיל ריצוי ציץ ומועיל דין טומאה דחויה בציבור, אבל לגבי הקרבן שהוא פסול על זה מועיל ריצוי ציץ שאין זה 'עון מקדישים' אלא 'עון קדשים'[פא].

הציץ מרצה על פסול עבודת טמא גם בקרבן יחיד ורק על איסור העבודה אינו מרצה

והאבן האזל (רמב"ם שם) כתב, שהנה בכל עבודה בטומאה יש גם איסור עבודה וגם פסול, ובריצוי ציץ יש שני כתובים, א. 'לרצון להם לפני ה'' (שמות כח לח) וזהו לימוד על הפסול שריצוי ציץ מכשיר פסול טמא. ב. 'ונשא אהרן את עון הקדשים' (שם) וזהו ריצוי על האיסור עבודה בטומאה. ומה שמבואר בגמרא שאין הציץ מרצה על עון מקדישים, היינו רק שאינו מרצה על האיסור עבודה בטומאה שזה נלמד מהכתוב 'עון מקדישים' ולא עון קדשים, אבל על פסול העבודה שנלמד מ'לרצון להם' וגו' בזה אין לחלק בין טומאת הגוף לטומאת בשר, ובקרבן יחיד אין הטומאה דחויה בה ואסור לכהן לעבוד בטומאה, ולכן הקרבן פסול מצד שלא הורצה איסור העבודה והרי זה כמצוה הבאה בעבירה, אבל בקרבן ציבור שטומאה דחויה בו, שוב מועיל הריצוי ציץ על פסול טמא[פב].

אהח 19/06/2018

ריצוי ציץ למאן דאמר טומאה דחויה בציבור

מי שסובר טומאה דחויה סובר שהציץ מרצה גם כשאינו על מצח הכהן

הנה בגמרא (יומא ז:) מבואר שרבי שמעון סובר שהציץ מרצה גם כשאינו על מצח הכהן, ורבי יהודה סובר שרק בעודו על מצחו מרצה, והקשה רבי שמעון לרבי יהודה ממה שביום הכיפורים הציץ מרצה בעבודת פנים אף שאין הציץ על מצחו, ודחה רבי יהודה שטומאה הותרה בציבור ואין צריך ריצוי ציץ. ולפי זה מבואר שלמאן דאמר דחויה חייבים לסבור שהציץ מרצה גם כשאינו על מצח הכהן וכרבי שמעון, שאם לא כן איך הציץ מרצה ביום הכיפורים בעבודות פנים.

קושיא על הרמב"ם שפסק טומאה דחויה ופסק שהציץ מרצה רק על מצחו

והנה הרמב"ם (ביאת מקדש פ"ד הט"ו) פסק שטומאה דחויה בציבור, ושם (ה"ח) פסק שאין הציץ מרצה אלא בעודו על מצח הכהן, והקשה המהר"י קורקוס (שם ה"ח), שזה סותר למבואר בגמרא שלמאן דאמר דחויה הציץ מרצה גם כשאינו על מצח הכהן.

רבי יהודה ענה לרבי שמעון לשיטתו

ותירץ, שרבי יהודה ענה לרבי שמעון תירוץ קל לשיטתו שסובר הותרה, אבל גם אם סוברים דחויה לא קשה קושיית רבי שמעון שאין ריצוי הציץ מעכב בכפרת הקרבן, שהרי רואים שאפילו בטומאת הגוף שאין בה ריצוי ציץ בכל אופן טומאה דחויה היא בציבור, וכמו שהקשו התוספות (יומא ז: ד"ה מכלל), וכל מה שצריך ריצוי ציץ זהו רק לכפרה על העונש שאפילו שעשו בהיתר צריך כפרה על העונש אבל אין זה מעכב בכפרת הקרבן[פג].

בקרבן ציבור הציץ מרצה גם שאינו על מצחו ובקרבן יחיד רק כשהוא על מצחו

ובאור שמח (ביאת מקדש שם) כתב ליישב דברי הרמב"ם על פי דיוק דברי הכתובים, שבכתוב איתא 'והיה על מצח אהרן ונשא את עון הקדשים', והנה רבי יהודה שסובר הותרה ואין צריך ציץ לריצוי כלל, דורש את מה שכתוב 'על מצח' שרק בעודו על המצח מרצה הציץ, אבל להלכה שסוברים טומאה דחויה בציבור דורשים כך, שרק באופן שהציץ נושא את עון הקדשים ולא את עון המקדישים דהיינו בקרבן יחיד שאין הציץ מרצה על טומאת הכהן, אז הוא מרצה רק כשהוא על מצחו, אבל כשהציץ מרצה גם על עון מקדישים [וכפי שנתבאר לעיל דעת הרמב"ם שבציבור הציץ מרצה גם על טומאת הכהן], אז גם כשאינו על מצחו הוא מרצה, וכך נדרש הכתוב, 'והיה על מצח אהרן' כלומר שהציץ על מצח אהרן, 'ונשא את עון' כלומר רק אז הוא נושא את עון הטומאה, 'הקדשים' כלומר ודווקא באופן שהוא מכפר רק על עון הקדשים אבל באופן שהוא מכפר גם על המקדישים הוא נשא גם כשהוא אינו על מצחו. והביאור בזה לפי מה שנתבאר לעיל מהמרכבת המשנה מה שבקרבן ציבור הציץ מרצה גם על טומאת הגוף שכיון שהוקלש הפסול מחמת דין דחייה יש כח בציץ לרצות אף על עון מקדישים, והוא הדין לגבי ההלכה שאין הציץ על מצחו, שכיון שהוקלש הפסול מחמת דחיית הטומאה יש כח בציץ לרצות אף כשאינו על מצחו. וכן תירץ במרכבת המשנה (ביאת מקדש שם).

לדעת הרמב"ם שאין טומאה בדם קדשים מן התורה נדחית ראיית רבי שמעון

ובמשנת רבי אהרן (קדשים סוגיות סי' ז אות ח) תירץ, שהנה רבי שמעון שהקשה לרבי יהודה מטומאת יום הכיפורים שאנו רואים שהציץ מרצה על עבודות פנים, הוא מנטמא הדם[פד], ואם כן יש לומר שכל מה שהוכיח רבי שמעון זהו רק לשיטתו שסובר (פסחים יז:) שדם קדשים מקבל טומאה מן התורה, אבל להלכה הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"א הט"ו) פוסק, שאין דם קדשים מקבל טומאה מן התורה, ואם כן אין ציור כלל של נטמא הדם מן התורה,

---

דהיינו על האימורין, אפשר לזרוק את הדם אפילו אם אין הציץ מרצה על האוכלים, הרי מפורש שלמאן דאמר שאין הציץ מרצה על העולין אי אפשר לזרוק את הדם באימורין טמאים, ומשמע שאף שאחר שיזרקו את האימורין לכתחילה מ"מ כיון שבשעת זריקת הדם האימורין טמאים, לא מועילה זריקה ולא מועיל מה שאחר זריקת הדם יוכלו להקטיר את האימורין, ובאבן האזל (איסורי מזבח פ"ו ה"ח אות ה ד"ה אבל באמת) ביאר דבר זה בארוכה עי"ש, וצ"ע].

עח. רש"י (יומא ז. ד"ה בין בציבור). תוספות (מנחות טו. ד"ה והכא, פסחים עז. ד"ה דלא). וכן כתבו התוספות ביומא (ז: ד"ה מכלל), אמנם לדבריהם אין חילוק בין טומאת בשר לטומאת כהן אלא בכל אופן הטומאה נדחית אף בלי ריצוי ציץ, ורק שבטומאת בשר כיון שיש ריצוי ציץ מקריבים לכתחילה, מה שאין כן בטומאת הגוף שאין ריצוי ציץ אין מקריבין לכתחילה וכמבואר בגמרא (יומא ו:). ובתוספות במנחות (כה. ד"ה עון קדשים) תמהו, שכיון שאין הציץ מרצה על טומאת כהנים איך מקריבים בטומאה למאן דאמר דחויה.

עט. בגמרא (זבחים טז:) למד רבא שאנינות והיינו שכהן אונן כשר לעבודה מותרת בקרבן ציבור קל וחומר מטומאה, והקשה הגרי"ז (שעורי הגרי"ד זבחים טז: ד"ה ומהתוס'), להרמב"ם שסובר שצריך ריצוי ציץ בשביל הכשר ההקרבה בכהן טמא, אם כן מה שייך ללמוד קל וחומר הרי ריצוי ציץ הוא רק בפסול טומאה ולא בשאר הפסולים, ואם כן באונן שאין ריצוי ציץ איך תוכשר עבודתו, ותירץ שהסוגיא כמאן דאמר הותרה שאין צריך ריצוי ציץ. [ובתוספות (יומא ו: ד"ה אמר) מבוארים שני תירוצים אם רבא סובר הותרה או דחויה].

פ. דעת זקני דרום (זבחים כב:) שהציץ מרצה בקרבן יחיד על טומאת הכהן בטמא מת, וכתבו התוספות (שם ד"ה אבל) שאת הכתוב 'עון קדשים' שנדרש ממנו שדווקא עון הקדשים דהיינו טומאת בשר הציץ מרצה אבל על 'עון המקדישים' דהיינו טומאת הגוף אין הציץ מרצה, זקני דרום 'יעמידו בטמא שרץ, אבל בטמא מת הציץ מרצה. וביאר הגרי"ז (שעורי הגרי"ד זבחים כב: אות ב) בדברי תוספות שמה שאין הציץ מרצה על טומאת כהנים אינו מחמת שאין כלל דין ריצוי על זה וכמו שאר פסולים, שאם כן מה החילוק בין טומאת מת לשרץ הרי לא שייך על שאף שאחר שיזרקו את הדם 'קטירו את האימורין לכתחילה מ"מ כיון שבשעת זריקת הדם האימורין טמאים, לא מועילה זריקה ולא מועיל מה שאחר זריקת הדם יוכלו להקטיר את האימורין, ובאבן האזל (איסורי מזבח פ"ו ה"ח אות ה ד"ה אבל באמת) ביאר דבר זה בארוכה עי"ש, וצ"ע].

פא. ולכאורה לדבריו בקרבן הנעשה בטומאה אי אפשר לאכול את הבשר אף אם הוא לא נטמא כיון שהקרבן פסול רק שהוכשר להקרבה, אבל לגבי אכילה נשאר פסולו ואין אוכלים אותו, ועיין בזה להלן.

פב. הנה הגמרא (שבועות ט:) מבארת את שיטת רבי שמעון שסובר ששעירי רגלים מכפרים על טמא שנכנס למקדש או אכל קודש, אבל שעירי ראשי חדשים מכפרים רק על טהור שאכל בשר קודש טמא, שנלמד מהכתוב גבי שעירי ראשי חדשים 'ואתה נתן לכם לשאת את עון העדה' (ויקרא י יז) ונלמד בגזירה שוה מציץ 'עון עון' שכמו שציץ מכפר על עון הקדשים ולא על עון המקדישים הוא הדין ששעירי ראשי חדשים אינם מכפרים על עון טמא שאכל רק על טומאת הקדשים, והקשה הגבורת ארי (יומא ז. ד"ה ודע) לדעת הרמב"ם שבקרבן ציבור הציץ מרצה גם על עון טמא שעבד אם כן איך נלמד ראשי חדשים בגזירה שוה מציץ שרק עון קדשים, וכתב האבן האזל (שם) שאם נאמר שאת האיסור עבודה בטומאה אין הציץ דוחה אלא זה נדחה מחמת דחיית טומאה בציבור, ורק את הפסול טמא הציץ מרצה, אם כן מיושב שהגמרא עוסקת בכפרה על העון ולא בריצוי הקרבן, ובזה אין הציץ מרצה על עון המקדישים.

פג. מה שכתב המהר"י קורקוס להוכיח שאין הציץ מעכב בכפרת הקרבן ממה שטומאה דחויה בציבור אף כשהכהן טמא, לעיל נתבאר מהאחרונים שדעת הרמב"ם היא שגם על טומאת הכהן הציץ מרצה ושלא כדבריו.

פד. עי"ש שכתב שבתחילת הסוגיא אפשר לפרש את קושיית רבי שמעון אף מנטמאו

וריצוי ציץ צריך רק לנטמא הקומץ של מנחה כמבואר בגמרא (פסחים טז:), ואי אפשר להוכיח מכהן גדול ביום הכיפורים[פה].

ו. אכילת בשר בקרבן הבא בטומאה

בשר טמא אינו נאכל בקרבן ציבור

מבואר במשנה (פסחים עו:) שקרבן ציבור הבא בטומאה אף שנדחית הטומאה בהקרבת הקרבן אינו נאכל, וכתב הרמב"ם (ביאת מקדש פ"ד ה"א), שמקטירים בהם דברים הראויים להקטרה ושאר הבשר נשרף כשאר קדשים שנטמאו[פו]. וביאר רש"י (פסחים שם ד"ה חמשה) שדחיית הטומאה היא בשביל להוציא את הרבים ידי חובתם ולכן אין דוחה את האכילה שאינה מעכבת את הכפרה[פז].

דעת הירושלמי שאם הבשר טהור הוא נאכל אף כשהעבודה בטומאה

ויש לדון מה הדין בקרבן הקרב בטומאת כהנים אך הבשר לא נטמא, כגון ששחטו את הקרבן זר או כהן בעל מום שהשחיטה כשרה בהם וכן הם הוציאו את האימורין מהקרבן, והכהנים הטמאים עשו רק את עבודות הדם ולא נגעו בבשר, האם הקרבן נאכל או לא. ומצינו בירושלמי (פסחים פ"ז ה"ה) וזה לשונו 'בא בטומאת עובדין, היך עבידה, שחטו אותו בעלי מומין וזרקו אותו [טמאין], אמר ר' הילא והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל, הרי לא יגע בו טמא' וכו', ופירשו האחרונים[פח] שהירושלמי הסתפק האם קרבן שבא בטומאת כהנים ושחטו אותו בעלי מומים טהורים ולא נטמא הבשר האם הוא נאכל, ופשטה הגמרא שהוא נאכל כיון שהבשר לא נטמא[פט].

דעת השיטה מקובצת והרמב"ם כהירושלמי הנ"ל

והשיטה מקובצת (זבחים טז: אות ה) בשם רבינו פרץ כתב כמבואר בירושלמי הנ"ל שבאופן שלא נטמא הבשר וזרקו טמאים את הדם, הבשר נאכל. וכן דעת המהר"י קורקוס (כלי המקדש פ"ד ה"ט) בדעת הרמב"ם (שם) שכתב שאם כל הכהנים טמאים נותן הכהן הטמא שזכה בהקרבה להקריב למי שירצה והבעלי מומים הטהורים אוכלים את הקרבן, ומבואר שאף שהקרבן קרב בטומאת הכהנים מכל מקום הבשר נאכל, והיינו באופן שלא נטמא הבשר[צ], וכן מבואר עוד ברמב"ם (מעשה הקרבנות פ"י הכ"ג) שכתב שקרבן ציבור הבא בטומאה אף שהטמאים מקריבים אותו אינם חולקים לערב עם הטהורים בבשר, ומבואר שהבשר נאכל כשלא נטמא [כן הוכיח החזו"א (זבחים סי' ב סק"ד)]. ובחידושי מרן ר"ז הלוי (על התורה בהעלותך ד"ה בספרי זוטא) הוכיח כן מלשון הרמב"ם (ביאת מקדש פ"ד הי"א) שכתב, שכל קרבן הקרב בטומאה אינו נאכל אלא מקריבים ממנו דבר הראוי להקטרה והבשר נשרף 'כשאר קדשים שנטמאו', ומבואר שמה שאינו נאכל זה רק כשנטמא שהוא פסול בגופו ונשרף מיד ככל קדשים שנטמאו, [אבל אם אינו נאכל מחמת שההקרבה היתה בטומאה היה הדין שצריך עיבור צורה כיון שאין פסולו בגופו, והרמב"ם לא היה כותב שנשרף כשאר קדשים שנטמאו]. וכן הוכיח הרש"ש (ב"ק קי. ד"ה אימא) מפשטות דברי הגמרא (שם), שקרבן ציבור הבא בטומאה מתחלק הבשר לכהנים בעלי מומים טהורים, הרי שהבשר נאכל. וכן מבואר דעת המהרש"א (שם ד"ה פירש"י).

דעת התוספות שקרבן הבא בטומאה אינו נאכל גם כשהבשר טהור

אמנם בטהרת הקודש (זבחים טז:) ובחידושי מרן ר"ז הלוי (על התורה שם) הוכיחו בדעת התוספות (זבחים טז: ד"ה אבל), שקרבן הבא בטומאה אף שלא נטמא הבשר אינו נאכל, שרבא אמר (שם) שאונן כשר בקרבן ציבור קל וחומר מטומאה, שאם טומאה שלא הותר בה כהן גדול בקרבן יחיד נדחית בכהן הדיוט בציבור, קל וחומר אנינות שהותרה בכהן גדול בקרבן יחיד שתותר בציבור בכהן הדיוט, והקשו התוספות הרי מבואר בגמרא (קא.) שחטאת ראש חודש שהוקרבה באנינות פסולה ולמה פסולה לדעת רבא הרי היא קרבן ציבור, ותירצו שאף שהיא כשרה ומרצה בכל אופן אינה נאכלת שכיון שנלמד דינה שכשרה מקרבן הבא בטומאה הרי היא כמותו שאינה נאכלת, ואם נאמר שמה שקרבן הבא בטומאה אינו נאכל זהו מחמת שנטמא הבשר, אבל בלא נטמא נאכל, אם כן באנינות שאין שם טומאת בשר מדוע לא יאכל [וכן הקשה השיטה מקובצת שם (אות ה) על תוספות], אלא ע"כ מבואר מדברי התוספות שקרבן הבא בטומאת כהנים אינו נאכל ואף שאין הבשר טמא[צא].

דעת רש"י כהתוספות

וכן הוכיחו המקדש דוד (סי' כו אות ב) והגרי"ז (שם) מדברי רש"י (צט. ד"ה מהו), שהגמרא שם הסתפקה האם כהן טמא בקרבן ציבור מחלקים לו בשר שיאכל לערב כשיטהר, וביאר רש"י, שהספק הוא ב'הקריבוהו' טהורים, ומשמע שלא שייך לבאר את הספק בהקריבוהו טמאים, ולכאורה הרי אפשר שיקריבו טמאים בלי לטמאות את הבשר, כגון שישחטו זרים וגם יוציאו את האימורין זרים והכהנים הטמאים יעשו רק את עבודות הדם, אלא משמע מרש"י שגם באופן זה אין הקרבן נאכל, והיינו כדעת התוספות הנ"ל שקרבן הבא בטומאה אינו נאכל[צב].

דעת הרא"ש כהתוספות

והנה בגמרא (ב"ק קי.) מבואר שכהן טמא שהיה לו קרבן ציבור להקריב והיו כל הכהנים שבאותו משמר טמאים שהטומאה נדחית, יכול הכהן להביא את הקרבן להקריב לכל כהן שירצה, ובעלי מומים הטהורים יאכלו את הקרבן, ולכאורה קשה אין הבשר נאכל הרי כולם טמאים ונטמא הקרבן, ומבאר שם בראש"ש (הו"ד בשיטה מקובצת) שאת הקרבת הקרבן נותן לכהן טהור שאינו מאנשי משמר, אך את בשר הקרבן נותן לכהן בעל מום מהמשמר שלו לאכול. וקשה הרי אפשר שיקריבו טמאים בלי לטמאות את הבשר, כגון שישחטו זרים וגם יוציאו את האימורין זרים והכהנים הטמאים יעשו רק את עבודות הדם. ולמה ביאר הראש"ש שנותן את הקרבת הקרבן לכהן ממשמר אחר. ובאבן האזל (כלי המקדש פ"ד ה"ט) כתב שמוכח שדעת הראש"ש שאפילו אם הבשר לא נטמא אינו נאכל בנעשית העבודה בטומאה[צג]. וכן כתבו רעק"א (גליון הרמב"ם ביאת מקדש פ"ד הי"א) וטהרת הקודש (זבחים טז:) בדעת הרמב"ם (ביאת מקדש שם) שכתב שהבשר נשרף בנעשה הקרבן בטומאה, ומשמע שבכל אופן הוא נשרף אף כששחט זר טהור והוציא את האימורין זר טהור, אמנם כתב החזון איש (זבחים סי' ב סק"ד) שאם הבשר טהור אין שורפים אותו מיד אלא הוא צריך עיבור צורה כיון שאין פסולו בגופו[צד].

האימורין, והיינו שזורקים את הדם אם נטמאו האימורין ונחשבים כמי שאינם, אף שהדין הוא שבנאבדו הבשר והאימורין אין הדם מרצה, ומוכח שהציץ מרצה על האימורין והרי הם כמי שישנם ולכן אפשר לזרוק את הדם, וביאר שם בארוכה שמסקנת הסוגיא (פסחים עז:) שלגבי טומאת אימורין ובשר אין צריך ריצוי ציץ להכשיר את הקרבן, שכל זמן שלא נאבדו הבשר והאימורין לגמרי אלא רק נפסלו מרצה הקרבן בדיעבד, ורק בנאבדו לגמרי סובר רבי יהושע שאם אין בשר אין דם, ולפי זה צריך לומר שעיקר הוכחת רבי שמעון היא מנטמא הדם.

פה. ויש לעיין בדבריו, שיתכן שראיית רבי שמעון היתה מנטמאה הקטורת בפנים, שהציץ מרצה על ההקטרה בטומאה ואף שקטורת מקבלת טומאה מן התורה מדין חיבת הקודש (זבחים לד.). [עיין מערכה 'עצים ולבונה בטומאה' שדעת הרמב"ם מוכח שחיבת הקודש לפסול טומאה היא מן התורה].

והנה כתבו הגבורת ארי (יומא יד. ד"ה ונראה לי) והאור שמח (קרבן פסח פ"ז ד"ה והנה) שקטורת מותר להקריבה בכהן טמא, וכן איתא במדרש הגדול (שמות ל ח), ולגבי קטורת ביום הכיפורים שנטמאת כתבו העמודי אור (סי' ב אות ג) והחזון איש (או"ח סי' כו סק"ל) שנדחית טומאתה, והרלב"ג (שמות שם) כתב שממה שכתוב בתורה 'טהור קדש' אנו למדים שנפסלת בטומאה, ואפשר כוונתו כשאין ציץ ולמאן דאמר דחויה צריך ריצוי ציץ, וכן כשיש קטורת טהורה צריך לחזר עליה, וכן איתא במשנה (מעילה י.) קטורת שקדשה בכלי הוכשרה להפסל בטבול יום ובמחוסר כיפורים, וצריך לפרש המשנה כנ"ל שאין ציץ או שאם אפשר צריך לחזר אחר טהורה.

פו. וראה להלן מחלוקת באופן שלא נטמא הבשר אם נאכל, ולסוברים שהבשר אינו נאכל כוונת הרמב"ם שנשרף לאחר עיבור צורה שאין זה פסול בגופו (חזו"א זבחים סי' ב סק"ד).

פז. עיין להלן שיתבאר דעת רש"י (יומא מו.) שאין הקטרת אימורין דוחה את הטומאה, ומובן לביאורו כאן שעיקר הדחייה היא רק בשביל להוציא את הרבים ידי חובתם והקטרה אינה מעכבת.

פח. קרבן עדה (שם), האור שמח (סוף הלכות מעילה השמטה לביאת מקדש) והמקדש דוד (סי' כו אות ב).

פט. אמנם הפני משה (שם) והחזון איש (זבחים סי' ד ס"ק יא) פירשו באופן אחר.

צ. וכן משמע בקרית ספר וכסף משנה (שם), וכן פירש האור שמח (שם).

צא. אמנם בחזון איש (זבחים סי' ב סק"ג) האריך לדחות ראיה זו עי"ש.

צב. והחזון איש (זבחים סי' ב סק"ד) דחה שרש"י נקט דבר פסוק, כיון שבדרך כלל כשמקריב טמא הבשר נטמא שאינו צריך לדקדק לא לגעת בבשר. וצריך עיון מדוע אין צריך ליזהר לא לגעת בבשר הרי מבואר בגמרא (יומא ז.) שאפילו למאן דאמר טומאה הותרה אם יש שיריים צריך לחזר לעשות בטהרה בשביל השיריים, הרי שמצוה לחזר על אכילת שיריים בטהרה, ואולי מחמת שאין קרבן ציבור חלוק וכמבואר בגמרא (מנחות טו.) לגבי כמה דברים, מה שאין כן אם מחזרים לעשות בטהרה השיריים יאכלו כיון שהקרבן טהור, וצ"ע.

צג. והחזו"א (זבחים סי' ד ס"ק יב) נתקשה בדברי הרא"ש הללו מדוע לא פירש שכהן טמא עשה את הקרבן ולא נגע בו ולכן הבשר נאכל, אך החזון איש לשיטתו שסובר בדעת כל הראשונים שאם הבשר טהור הוא נאכל.

צד. שנינו במשנה (פסחים עו:) חמשה דברים באים בטומאה ואינם נאכלים בטומאה, והיינו כל קרבנות ציבור שיש בהם אכילה אינן נאכלים בבאים בטומאה, והגמרא (שם עז.) הקשתה שהמשנה היא לא כדעת רבי יהושע שסובר אם אין בשר אין דם, שכיון שטומאה דחויה היא וצריכה ריצוי ציץ, ואין ציץ מרצה על אכילות, א"כ איך הקרבן כשר הרי אין כאן בשר שכיון שאין הציץ מרצה על אכילות לא הועילה הזריקה לבשר. והקשה החזון איש (זבחים סי' ב סק"ד) מדוע לא העמידה הגמרא את המשנה בנטמא הכהן ולא נטמא הבשר ולכן הקרבן כשר שאין צריך ריצוי על הבשר כיון שאינו טמא, ומוכח מזה שאם הבשר טהור הוא נאכל, ולכן לא יתכן להעמיד משנתנו באופן שהבשר טהור, שהרי במשנה כתוב ואינו נאכל בטומאה ואם הוא טהור מדוע אינו נאכל, ודחה החזון איש שיש לומר שאף אם לא נטמא הבשר אינו נאכל, וכוונת הגמרא שאפילו באופן שרק הכהן טמא בכל אופן נחשב שאין בשר כיון שאין הבשר ניתר באכילה, ולפי זה נצטרך לומר שגם האימורים לא נקטרים בעבודת טמאים שאם הם נקטרים הרי יש כאן בשר. [אמנם צריך עיון לפי זה בקושיית הגמרא כיצד שייך אופן של קרבן ציבור שבא בטומאה לרבי יהושע שסובר אם אין בשר אין דם, שכיון שאף פעם אין היתר על השיריים אין כאן בשר והקרבן פסול, חוץ ממנחת חביתין שהיא מוקטרת כולה ולא צריכה שיריים]. ועיין בתוס' רי"ד (פסחים עז: ד"ה לימא) שהקשה את קושיית החזון איש הנ"ל [ומוכח שסובר כהראשונים שאין הבשר נאכל בהקרבת טמאים, ולכן שייך להעמיד משנתנו שאמרה שאין הבשר נאכל אף בטומאת כהנים], ותירץ את תירוצו.

נטמאת אחת מהחלות של שתי הלחם גם הטהורה אינה נאכלת והטעם

והנה במשנה (מנחות יד:) נחלקו רבי יהודה ורבנן בנטמאת אחת מהחלות של שתי הלחם או נטמא אחד מן הסדרים של לחם הפנים, דעת רבי יהודה שכל הלחם יצא לבית השריפה ודעת רבנן שהטמא יצא לבית השריפה והטהור יאכל. ובתחילה ביארה הגמרא (שם טו.) שהמחלוקת היא האם ציץ מרצה על אכילות, שדעת רבי יהודה שאינו מרצה על הבשר הנאכל, ולכן גם הלחם הטהור אינו נאכל שכיון שלא ריצה הציץ על הלחם הטמא גם הטהור לא נאכל, ודעת רבנן שהציץ מרצה על הנאכלים, רק שהלחם הטמא לא נאכל מכיון שהוא נטמא וכמו שאפילו בשר שנטמא לאחר זריקה אינו נאכל, אבל הטהור נאכל. והקשו התוספות (שם ד"ה ורבי יהודה), הרי כיון שרבי יהודה סובר טומאה הותרה בציבור ולא צריך ריצוי ציץ מדוע לא נאכל הטהור. ותירצו, שכיון שמה שהותרה לא מועיל לאכילת הטמא לכן לא מועיל לאכילת הטהור, אבל ריצוי ציץ מועיל לטהור. וצריך ביאור כוונתם הרי גם ריצוי ציץ לא מועיל שיהיה מותר לאכול את הטמא, ומה החילוק בין הותרה לריצוי ציץ.

למאן דאמר הותרה בשר הטהור נאכל אף לדעת התוספות

וביאר הגרי"ז (סטנסיל מנחות שם), לפי מה שנתבאר לעיל שדעת התוספות שקרבן הבא בטומאה אינו נאכל, ומבואר שלא מועיל היתר טומאה על דין אכילה, ולכן לא מועיל מה שהותרה הטומאה להתיר את הטהור באכילה מכיון שלא הועילה הזריקה על הטמא להתירו באכילה, מה שאין כן ריצוי ציץ מועיל גם לדין אכילה וכמבואר בגמרא (יבמות פ.) שמן התורה דם שנטמא וזרקו הבשר מותר באכילה, ולכן מועלת הזריקה אף על הלחם הטהור להתירו באכילה[צה]. אמנם בטהרת הקודש (שם) ביאר דברי התוספות, שכל דין הותרה בקרבן ציבור זהו רק באופן שצריך את ההיתר בשביל ההקרבה, אבל באופן שההקרבה כשרה גם בלי ההיתר לא נאמר כלל דין הותרה, וזהו הביאור שבנטמא חלה משתי הלחם או הסדר של לחם הפנים, הקרבן כשר גם לולי דין הותרה ולכן אין בזה דין הותרה כלל, ולכן צריך לבא לדין ציץ מרצה על אכילות שציץ מרצה גם באופן שזה לא בשביל ההקרבה, ולא מועיל דין הותרה להתיר הטהור באכילה.

מחלוקת הרמב"ם והתוספות אם בשר טהור נאכל לשיטתם אם יש ריצוי ציץ בכהן טמא

הגרי"ז (סטנסיל מנחות טו.) מבאר מחלוקת הרמב"ם והתוספות הנ"ל האם השיריים מותרים באכילה בנטמאו הכהנים ולא נטמאו השיריים, לשיטתם, שהנה נתבאר לעיל דעת התוספות (יומא ז: ד"ה מכלל ועוד) שבטומאת כהנים אין הציץ מרצה כלל, ולכן סוברים שאין היתר אכילה בעבודת כהנים טמאים, שדין טומאה דחויה לבד בלי ריצוי ציץ אינה מכשרת האכילה וכל דינה רק להכשיר את העבודה, אבל הרמב"ם (ביאת מקדש פ"ד ה"ז) סובר שהציץ מרצה גם על טומאת הכהנים בקרבנות ציבור, ולכן סובר הרמב"ם שהבשר מותר באכילה, שכיון שיש כאן ריצוי ציץ זה מועיל גם להיתר אכילה, וכמבואר בגמרא (יבמות צ.) שריצוי ציץ מועיל להיתר אכילה מן התורה[צז]. ולפי זה באופן שלא יהיה ציץ על מצח הכהן מודה הרמב"ם שאין הבשר נאכל[צח].

ז. איזה טומאה נדחית בציבור וסוגיית זקני דרום

טומאת מת נדחית בציבור ולא טומאה היוצאת מגופו

הטומאה הנדחית בציבור היא טומאת מת[צט], וכך שנינו במשנה (פסחים צה:) לגבי אכילת פסח בטומאה, 'הפסח שבא בטומאה לא יאכלו ממנו זבים וזבות נדות וילדות', שלא הותרו באכילת הפסח בטומאה אלא טומאות שאינם יוצאות מגופו של אדם אבל לא טומאות שיוצאות מגופו, ונדרש (שם סז.) מהכתוב (במדבר ט י) 'איש איש כי יהיה טמא לנפש' וגו', איש נדחה לפסח שני ואין ציבור נדחים לפסח שני אלא עושים בטומאה, ומה שציבור לא נדחים זהו רק בהיותם טמאים 'לנפש' דהיינו מגע מת, אבל בטומאה שיוצאת מגופם נדחים[ק]. ומצינו בגמרא (פסחים סו.) שריש לקיש למד מלימוד אחר מה שאין טומאה היוצאת מגופו דוחה טומאה. וטומאת בועל נדה נחשבת גם כטומאה היוצאת מגופו ואינו דוחה את הטומאה (רש"י יומא ז. ד"ה כל)[קא].

ולגבי עבודת הכהן בטומאה שנלמד מהכתוב (במדבר ט ב) 'במועדו' (פסחים עז.), אף שלא כתוב שם דווקא טומאת מת, כתב רש"י (זבחים כב: ד"ה מרצה), שכיון שנתגלה בתורה לגבי היתר טומאת ציבור באכילת פסח שזה דווקא טמא מת, למדים לכל הדחיות בציבור שהם דווקא בטמאי מת.

ובהגהות המנחת חינוך על הרמב"ם (עבודת יום הכיפורים פ"ה הכ"א) כתב, שאף שעיר המשתלח שנדחה בטומאה, שמותר לאיש המזומן מאתמול לשלוח את השעיר להכנס לעזרה אם נטמא, לא הותר אלא רק בטומאת מת ולא בטומאה היוצאת מגופו, שלא יהיה עדיף משאר קרבנות ציבור, אמנם בתפארת יעקב (משניות מנחות פ"י אות עט) כתב שמסתימת הרמב"ם (שם) לא משמע כן.

טמא מגע שרץ לגבי דחיית טומאה בפסח

לגבי הקרבת הפסח בטומאת מגע שרץ ונבלה שיכולים לטבול ולהטהר לערב, וכן טמא מת בשביעי שלו שיכול לטבול ולאכול לערב, מצינו בגמרא (פסחים סט:) שהדבר תלוי במחלוקת התנאים אם שוחטים וזורקים את הפסח על טמא שרץ, שלמאן דאמר ששוחטים וזורקים עליו אם כן אינו נדחה לפסח שני, וכיון שאינו נדחה לפסח שני אין הציבור עושים את הפסח בטומאה הזאת, שרק במקום שהיחיד נדחה לפסח שני דוחים הציבור את הטומאה, ולמאן דאמר שאין שוחטים עליו אם כן היחיד נדחה לפסח שני, הציבור דוחים את הטומאה אם ירצו לעשות בטומאה (רש"י שם ד"ה וכל)[קב].

ובירושלמי (פסחים פ"ז ה"ו) אמר רבי אלעזר, שאם היו רוב הציבור טמאים ממגע שרץ או נבלה, אם אינם יכולים לטבול דוחים את הטומאה, ואם יכולים לטבול אינם דוחים את הטומאה, וביארו המרכבת המשנה (קרבן פסח פ"ז ה"ג) והמנחת ברוך (סי' כא ענף א), שדעת הירושלמי שאין שוחטים וזורקים על טמא שרץ, והיחיד נדחה לפסח שני, ולכן כשאין הציבור יכולים לטבול דוחים את הטומאה, אבל כשיכולים לטבול אינם דוחים, כיון שאף היחיד

צה. והנה הגמרא (יומא ז.) הקשתה על מאן דאמר הותרה, ממה שאיתא בברייתא 'על מה הציץ מרצה, על הדם ועל הבשר ועל החלב שנטמא, בין בשוגג בין במזיד, בין באונס בין ברצון, בין ביחיד בין בציבור'. ולמאן דאמר הותרה מדוע צריך ריצוי ציץ, ולכאורה לדברי הגרי"ז שקרבן הבא בטומאה לא מועיל להיתר אכילה אף למאן דאמר הותרה, אם כן צריך ריצוי ציץ בדם שנטמא כדי להתיר את הבשר באכילה, ויש ליישב שלגמרא משמע שצריך את הריצוי אף לבשר וחלב שנטמאו שהם אסורים באכילה.

צו. עיין לעיל שהובאו דברי הגמרא (פסחים פד:) שקרבן הבא בטומאה מותר לשבור בו עצם כיון שהוא פסול, ומבואר ברש"י שזהו דווקא למאן דאמר דחויה, אבל למאן דאמר הותרה הקרבן כשר, ולכאורה מתבאר מכך כדברי הטהרת הקודש, שלמאן דאמר דחויה הקרבן פסול ואינו נאכל, אבל למאן דאמר הותרה נאכל הקרבן כיון שהוא כקרבן כשר גמור.

ובתוספות (יומא ז. ד"ה דם) כתבו, שאם היה דם של קרבן ציבור וזרקו אותו, והשיריים טהורים, למ"ד דחויה אסור לאכול את השיריים ולמ"ד הותרה מותר לאכול את השיריים. ולכאורה היינו כדברי הטהרת הקודש לגבי טומאת הכהנים, שכמו שבנטמא הדם ולא נטמאו השיריים למאן דאמר דחויה אין השיריים נאכלים ולמאן דאמר הותרה הרי זה כקרבן כשר גמור והשיריים נאכלים, הוא הדין לגבי טומאת הכהן במקום שהשיריים טהורים זה יהיה תלוי במחלוקת אם הותרה או דחויה. ובזכרון יהונתן (אהע"ז סוף סי' ב) כתב שגם למאן דאמר דחויה מה שהשיריים אסורים באכילה בנטמא הדם זהו רק מדרבנן, כיון שמן התורה הציץ מרצה וריצוי הציץ מועיל גם להיתר השיריים, אולם בנטמא הכהן שאין על זה ריצוי ציץ יהיו השיריים אסורים מן התורה, ועיין להלן.

צז. הנה התוספות (מנחות הנ"ל) הוכיחו מהגמרא שהותרה בקרבן ציבור לא מועיל להיתר הבשר, ממה שמבואר בגמרא שם שרק אם הציץ מרצה על אכילות מותר לאכול את החלה הטהורה, ומשמע שאם סוברים הותרה ואין צריך לריצוי ציץ, אי אפשר לאכול את החלה הטהורה כיון שאין היתר אכילה על החלה הטמאה שהזריקה לא הועילה עליה, והנה לדעת הרמב"ם הסובר שקרבן הבא בטומאה מועיל הריצוי להיתר אכילה ורק שהטמא לא נאכל מחמת איסור טומאה שבו, אם כן צריך עיון איך יתפרשו דברי הגמרא, הרי כיון שהרמב"ם סובר שהבשר מותר באכילה אם הוא טהור אף שהעבודה בטומאה, אם כן מדוע הטהור אינו נאכל אף שהדין שטומאה הותרה בציבור, והרי הדין ריצוי לאכילה חל אף על הבשר הטמא ולמה לא יועיל על אכילת הבשר הטהור [ולדברי הטהרת הקודש, שבאופן שהחלה טמאה לא נאמר כלל הותרה בציבור כיון שאין צריך להכשר הקרבן את ההותרה, לא קשה שהרי אין כאן הותרה כלל], וביאר הגרי"ז לפי דבריו הנ"ל, שכיון שגם להרמב"ם מה שהבשר מותר באכילה זה מחמת ריצוי הציץ, אם כן בחלה טמאה אם אין הציץ מרצה על הנאכלים אין כאן ריצוי ציץ ולכן אין הבשר ניתר, שמדין הותרה לבד לא ניתר הבשר באכילה בלא ריצוי הציץ וכפי שנתבאר.

צח. אמנם יתכן שלהרמב"ם אם לא יהיה ציץ על מצח הכהן לא יוכשר הקרבן כלל, אולם זה נסתר מכהן גדול ביום הכיפורים שהותרה בו טומאה גם בלי ריצוי ציץ, ולמה שנתבאר לעיל מהאור שמח שבציבור הציץ מרצה אף כשהוא לא על מצח הכהן, אם כן אף אם לא יהיה הציץ על מצח הכהן יוכשר הקרבן, אך בנשבר הציץ לכאורה ודאי שלא יהיה ריצוי ציץ והקרבן יהיה פסול, אולם למהר"י קורקוס שנתבאר לדבריו שאין ריצוי הציץ מעכב בהכשר הקרבן יהיה אסור לאכול את הבשר.

צט. כן מבואר בגמרא (יומא ו:, זבחים כב:), ולכן מפרישים כהן גדול ביום הכיפורים מטומאת ביתו ואין מפרישים אותו מטומאת מת.

ק. ומלשון רש"י (בכורות לג. ד"ה התם) משמע שאין מיעוט מיוחד שבטומאה היוצאת מגופו אין עושים פסח, אלא שכל מה שנתרבו זהו רק בטמא 'לנפש', ואי אפשר ללמוד מטמא מת לטומאות היוצאות מגופו שהם חמורים.

קא. ובספר עצי ברושים (סי' לט) האריך, שיתכן שבטומאת בועל נדה זה רק דחויה ולא הותרה והעבודה דוחה את הטומאה הזאת, אמנם הביא שם מהרמב"ם (קרבן פסח פ"ז ה"ד) שאם היו רוב הציבור טמאי בועלי נדות אין עושים את הפסח, ומוכח שנחשב לטומאה היוצאת מגופו לעניין דחייתה בטומאה.

קב. בחידושי מרן ר"ז הלוי (קונטרס קדוש החודש פ"ד) כתב, שאם היו מחוסרי כפרה בערב פסח, אף לסוברים שמחוסרי כפרה אינם נחשבים כטומאה היוצאת מגופם, בכל אופן אין עושים בטומאה, שכיון שלכולי עלמא שוחטים וזורקים על מחוסר כפרה אם כן אין היחיד נדחה ולכן אין הציבור עושים, ואף שהיה להם אונס ואין להם קרבנות להטהר אין זה משום טומאה אלא כסתם אונס.

אינו נדחה לפסח שני באופן זה שהרי יכול לטבול ולהטהר ולעשות את הפסח[קג].

דעת זקני דרום בטומאת כהנים במגע שרץ

לגבי כהנים הטמאים במגע שרץ ונבלה, מבואר בגמרא (זבחים כב:) שדעת זקני דרום שאין טומאתם נדחית בציבור, ורק בטומאת מגע מת נדחית הטומאה, ונתבאר בגמרא שטעמם מחמת שסוברים ששוחטים וזורקים את הפסח על טמא שרץ, ואם כן אין הציבור הטמא במגע שרץ אוכלים את הפסח בטומאה וכפי שנתבאר לעיל, ולומדים מכפרים ממתכפרים, שכמו המתכפרים דהיינו הציבור האוכל את הפסח אין טומאתם במגע שרץ נדחית, הוא הדין שהכהנים המכפרים אינם מקריבים בטומאת מגע שרץ[קד].

דעת התוספות שטמא מת בבית הפרס הוא כמגע שרץ

וכתבו התוספות (ד"ה אבל), שלדעת זקני דרום הוא הדין שטמא מת ביום השביעי שלו אינו דוחה את הטומאה, שכיון שסוברים ששוחטים וזורקים על טמא שרץ מחמת שיכולים לטבול ולאכול את הפסח בלילה, הוא הדין שטמא מת בשביעי גם שוחטים עליו כיון שיכול לטבול ולאכול הפסח בלילה, ואם כן ציבור שהיו טמאי מתים בשביעי אינם דוחים את הטומאה, וממילא נלמד מכפרים ממתכפרים שכמו שבציבור אין טומאת מת בשביעי דוחה את הפסח באכילה, הוא הדין שאין כהנים בשביעי שלהם מקריבים בטומאה.

דעת הרמב"ם שטומאת מת בשביעי דוחה טומאה

אמנם הרמב"ם (ביאת מקדש פ"ט ה"ב, קרבן פסח פ"ז ה"א) פסק, שאין נדחה בציבור אלא טומאת מת בלבד, והיינו כזקני דרום שטומאת שרץ אינה נדחית בטומאה, ואילו לגבי טומאת מת דייקו המנחת ברוך (סי' כא ענף ב) והחזון איש (זבחים סי' ד סק"ו), שממה שסתם הרמב"ם (ביאת מקדש שם) ולא כתב שטומאת מת בשביעי אינו דוחה את הטומאה מוכח שדעתו שדוחה את הטומאה.

מחלוקת אמוראים האם שוחטים על טמא שרץ

ובאר המנחת ברוך (שם) שיטת הרמב"ם בהקדמת סוגיית הגמרא בשחיטת קרבן פסח על טמא שרץ וטמא מת בשביעי וכדלהלן.

מצינו בסוגיית הגמרא (פסחים צ.) שרב אומר אין שוחטים וזורקים על טמא שרץ שלא טבל אבל על טבול יום שוחטים, ועולא סבר ששוחטים אפילו על טמא שרץ, והקשתה הגמרא, הרי מה שלרב שוחטים על טבול יום זהו מכיון שלערב בשעת אכילת הפסח הוא טהור, ואם כן מדוע אין שוחטים על טמא שרץ, ונשאה ונתנה הגמרא בזה ובתחילה רצתה הגמרא לומר שזהו מדרבנן שמא הוא יפשע ולא יטבול, ודחתה הגמרא תירוץ זה, והסיקה שרב סובר כרבי יצחק שדרש את הפסוק 'ויהיו אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא' וגו' (במדבר ט ו), ומבואר שם בהמשך הכתובים שמשה ציוה אותם מפי ה' שידחו ויעשו פסח שני, ודרש רבי יצחק ממה שכתוב 'ביום ההוא' שדווקא ביום ההוא לא היו יכולים לעשות, אבל ביום שאחרי כן היו יכולים לעשות, והיינו שהיו טמאי מת מצוה בשביעי שלהם, ובכל אופן אמרה להם התורה שידחו לפסח שני, הרי שאין שוחטים וזורקים על טמא שרץ אף שיכול לטבול.

האם עולא יכול לסבור שטמא מת בשביעי אינו מקריב

והנה זה ודאי שרב חייב לסבור כרב יצחק, ובשיטת עולא שסובר ששוחטים וזורקים על טמא שרץ יש לחקור, יש לומר שאינו סובר כרבי יצחק וסובר שאף על טמא מת בשביעי שלו שוחטים, אמנם יתכן שגם עולא סובר גם כרבי יצחק שהם היו טמאי מתים בשביעי שלהם, אך סובר שזהו גזירת הכתוב רק גבי מת ואין למדים טומאת שרץ מטומאת מת שחמורה ממנו, ולכן אף ששובר כרבי יצחק בכל אופן סובר שעל טמא שרץ שוחטים וזורקים.

דעת הרמב"ם שאין שוחטים אף על טבול יום של מת

והרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ב) פסק, שאין שוחטים וזורקים אפילו על 'טבול יום' של מת בשביעי שלו, והביא ראיה לזה מהכתובים שהובאו לעיל גבי האנשים שהיו טמאי מתים, ולמדו מפי השמועה שהיו טמאי מתים בשביעי שלהם ובכל אופן דחה אותם משה לפסח שני, והקשה הראב"ד (שם), הרי בגמרא מבואר שרב שסובר שאין שוחטים וזורקים על טמא שרץ הוא הסובר כן שהיו טמאי מתים בשביעי שלהם, ורב עצמו סובר ששוחטים על טבול יום של שרץ, הרי שאין הכתוב מדבר בטבול יום אלא באלה שעדיין לא טבלו, ואיך העמיד הרמב"ם את הכתוב בטבול יום של מת, וכתב המנחת ברוך, שדעת הרמב"ם כמו שנתבאר שגם עולא סבר שהכתוב מדבר בטמאי מתים בשביעי שלהם וגזירת הכתוב היא בטמאי מתים ואפילו בטבולי יום, והרמב"ם פוסק כעולא ששוחטים וזורקים על טמא שרץ מן התורה, ורק טמא מת אין שוחטים.

אוצר החכמה

יישוב שיטת הרמב"ם בטמא מת בשביעי שלו

ולפי זה מיושב מה שמדויק בדעת הרמב"ם שטמא מת בשביעי שלו נדחית טומאתו בציבור, ואף שהרמב"ם פוסק כזקני דרום שטמא שרץ אינו נדחה, ולכאורה הרי טמא שרץ וטמא מת בשביעי שוים הם וכמו שכתבו התוספות, אמנם לפי הנתבאר מיושב שהרי טעם זקני דרום הוא שלומדים מכפרים ממתכפרים, שכמו שמתכפרים אינם אוכלים בטומאת שרץ כיון שאין טומאת שרת נדחית בציבור, שהרי אין היחיד נדחה בה לפסח שני, הוא הדין הרמב"ם שאפילו טבול יום של מת נדחה לפסח שני, אם כן אם היו רוב ציבור טמאי מתים בשביעי דוחים את הטומאה כיון שהיחיד נדחה לפסח שני, ואם כן מתכפרים בשביעי שלהם דוחים את הטומאה, והוא הדין מכפרים שדוחים את הטומאה[קה].

הנוגע בטמא מת לזקני דרום

כתב המנחת ברוך (סי' כא ענף ב, סי' קז ענף ב), שממה שכתב הרמב"ם (ביאת מקדש פ"ט ה"ב, קרבן פסח פ"ז ה"א) שטומאת מת הותרה בציבור, משמע שבכלל זה גם הנוגע בטמא מת שנדחית טומאתו אף לזקני דרום, וצריך ביאור בזה במה הוא שונה מטמא שרץ ששוחטים וזורקים על היחיד ואין ציבור הטמאים בטומאה זו דוחים את הטומאה, ואם כן אינה במתכפרים, ונלמד מכפרים ממתכפרים. ותירץ, שכיון שקרבן פסח הבא בטומאת כהנים וכלי

קג. ובספר אבי הנחל (סוף דרוש טז) ביאר, שביכולים לטבול אף שדוחים את הטומאה חייבים הם להטהר כדי לעשות בטהרה.

קד. זהו לפירוש רש"י (שם), אבל בתוספות הביאו מר"ת לפרש את הגמרא בדרך אחרת, ולדבריו גם זקני דרום סוברים שבכהנים נדחית טומאת מגע שרץ.

קה. אמנם קשה על הרמב"ם שפסק (קרבן פסח שם) שאין שוחטים וזורקים על טמא שרץ, ואם כן יהיה הדין שציבור טמאי שרץ נדחית טומאתם כיון שיחיד נדחה לפסח שני, ואם כן איך פסק לגבי המכפרים שטמא שרץ לא נדחה בקרבן ציבור הרי גם המתכפרים נדחים בטמא שרץ, אולם הרמב"ם (שם פ"ז ה"א) פסק שאין הציבור הטמאים במגע שרץ עושים בטומאה, ולכאורה מבואר שדעתו שאף שאין שוחטים וזורקים על טמא שרץ ונדחה לפסח שני מ"מ אין הציבור עושים, ותמהו בזה הצל"ח (פסחים פ. ד"ה דעביד) והשער המלך (ביאת מקדש פ"ד ה"ב), הרי בגמרא (זבחים כב:) מבואר שאם אין שוחטים על טמא שרץ, נדחים הציבור בטומאת שרץ, ומזה הכריחה הגמרא שזקני דרום סוברים ששוחטים וזורקים על טמא שרץ ולכן אין הציבור דוחים את הטומאה, ותירצו שמה שמבואר בגמרא שאם אין שוחטין על טמא שרץ הציבור דוחים את טומאת שרץ, היינו רק אם נאמר שאפילו על טבול יום של שרץ אין שוחטים, ולכן יחיד נדחה לפסח שני, אבל אם על טבול יום של שרץ שוחטים, נמצא שאין היחיד נדחה לפסח שני שמחויב לטבול ולשחוט, והרמב"ם (שם) פוסק ששוחטים וזורקים על טבול יום של שרץ, ולכן אין הציבור דוחים שאין היחיד נדחה לפסח שני.

והמנחת ברוך (שם ענף א) תמה עליהם, א. ממה שהקשתה הגמרא (זבחים כג.) על זקני דרום מהמשנה שנטמא הגוף וזרקו אין הציץ מרצה, שאם מדובר על הבעלים שנטמאו בשרץ מדוע אין מרצה הרי זקני דרום סוברים ששוחטים וזורקים על טמא שרץ, ולפי דבריהם לא קשה שיתכן שמדובר לפני שטבלו ואז הרי יתכן שזקני דרום סוברים שאין שוחטים עליהם. ב. הנה מבואר בגמרא (פסחים פ:) שאם היו מחצה 'ישראל טהורים ומחצה טמאים דעת רב שמטמאים אחד בשרץ ואז רוב 'ישראל טמאים ועושים כולם בטומאה, ועולא סובר שמשלחים אחד לדרך רחוקה, והקשתה הגמרא מדוע לעולא לא מטמאים אחד בשרץ, ותירצה שעולא סובר ששוחטים וזורקים על טמא שרץ ולכן אין טומאת שרץ נדחית בפסח כיון שאין היחיד נדחה, ורב סובר שאין שוחטים וזורקים על טמא שרץ ולכן סובר שמטמאים אחד בשרץ, והנה בגמרא (שם צ.) מבואר עוד שרב סובר ששוחטים וזורקים על טבול יום של שרץ, הרי מבואר שאף ששוחטים על טבול יום של שרץ בכל אופן נחשב שהיחיד הטמא שרץ נדחה לפסח שני מחמת שאין שוחטים על טמא שלא טבל, וזהו שלא כדברי הצל"ח והשער המלך הנ"ל שכתבו שאם שוחטים על טבול יום אין זה נחשב שהיחיד נדחה לפסח שני אף קודם שטבל.

והמנחת ברוך (שם) והנחלת דוד (בהקדמה) כתבו לתרץ, שהרמב"ם סובר שמדין תורה שוחטים וזורקים על טמא שרץ ואינו נדחה לפסח שני, ולכן אין הציבור דוחה טומאת שרץ, ולכן ג"כ אין המכפרים מקריבים בטומאת שרץ, ורק מדרבנן אין שוחטים עליו שמא יפשע ולא יטבול, וכך מבואר בגמרא (פסחים צ.) בהוה אמינא בדעת רב שמה שאין שוחטים על טמא שרץ זה מדרבנן, והגמרא חזרה בה שם רק בדעת רב כיון שמצינו מפורש שרב סובר שזה דאורייתא, אולם להלכה מן התורה שוחטים עליו ובכל אופן מדרבנן אין שוחטים.

והחזון איש (בגליונות על המנחת ברוך, ובזבחים סי' ד סק"ו) תמה עליו, שהרי כיון שלא מצינו מי שחולק על רב רק עולא שסובר ששוחטים וזורקים על טמא שרץ, ומסתימת הדברים משמע שדברי עולא הם למעשה ממש ולא רק דין תורה, ואם כן כיון שלא מצינו שעולא סובר שגזרו רבנן שמא יפשע מנין לנו לחדש כן, ועוד הרבה להוכיח בדעת הרמב"ם שאין שוחטים על טמא שרץ מן התורה, ונשאר בתימה בדעת הרמב"ם.

ובאבן האזל (ביאת מקדש פ"ד הי"ב אות ב) כתב ליישב, שכל מה שמבואר בגמרא שאם אין שוחטים וזורקים על טמא שרץ מותר לציבור הטמא בטומאת שרץ לעשות בטומאה, זהו רק למאן דאמר טומאה הותרה בציבור [ודברי הגמרא הם בדעת זקני דרום שסוברים טומאה הותרה בציבור, שהרי זקני דרום אמרו שטמא מרצה בקרבן יחיד הואיל ומרצה בקרבן ציבור, והנה אם הם סוברים דחויה לא שייך ללמוד יחיד מציבור, שכל מה שמרצה טמא בציבור זהו מחמת שאין כאן איסור עבודה בטומאה מחמת דחיית הציבור, אבל ביחיד שיש איסור עבודה בטומאה על אף שאנו יכולים ללמוד שאין עבודתו מחללת מדין עבודה בטומאה כיון שבציבור היא גם לא מחללת, אבל עדיין נשאר איסור טומאה ומחמת האיסור תתחלל העבודה, מה שאין כן אם טומאה הותרה בציבור אפשר ללמוד גם על האיסור עבודה בטומאה ביחיד שאינו גורם חילול כיון שמצינו בו קולא שהוא הותר בציבור לגמרי, אינו מחלל גם ביחיד], ואנו לומדים קל וחומר מטמא מת שכמו שטמא מת הותר בציבור קל וחומר טמא שרץ שאינו צריך הזאת שלישי ושביעי שטומאה הותרה בו, אבל למאן דאמר דחויה אי אפשר ללמוד קל וחומר שיתכן שרק טמא מת שאינו יכול לעשות בטהרה הותרה טומאתו, אבל טמא שרץ שיכול לטבול ולהטהר ולעשות בטהרה לא נדחית טומאתו, ונמצא שלא מצינו

שרת אף שהקהל טהורים עושים את הפסח בטומאה שאין קרבן ציבור חלוק, אם כן הישראלים שנכנסים למקדש נטמאים מהכהנים הטמאי מתים, ומצינו אם כן מתכפרים שעושים בנטמאו מטמא מת, אבל טמאי שרץ אינם נכנסים למקדש אף בהיו רוב הציבור טמאים כמו שפסק הרמב"ם (ביאת מקדש פ"ד הי"ב) ולכן לא מצינו טמאי שרץ במתכפרים.

ודהחזון איש (גליונות על מנחת ברוך סי' כא) הקשה עליו, שאין מובן כלל מה החילוק בין טמאי שרץ שאינם עושים בטומאה אפילו בהיו רוב הציבור טמאים לבין הנוגעים בטמא מת, שכיון שהנוגעים בטמא מת אינם בכלל אותם שהותרו בציבור כיון ששוחטים וזורקים עליהם, שוב הרי הם כטמאי שרץ שאינם נכנסים לעזרה, ואין זה ענין כלל לאין קרבן ציבור חלוק, שזה נאמר רק לענין שהטהורים מותרים לעשות פסחיהם על ידי כהנים וכלי שרת טמאים, שטומאה זו הותרה אף בזמן שרוב ישראל טהורים, אבל הטמאי מגע מת הרי הם כזבים ומצורעים שלא הותרו אפילו בהיו רוב ישראל טמאים שכיון שאינם במתכפרים לא הותרה טומאתם, ואם נטמאו מהכהנים הטמאי מת שוב אינם יכולים לעשות הפסח ולא מצינו בשום מקום שמותר להם להיטמאות מהכהנים.

ולפיכך נקט החזון איש (זבחים סי' ד סק"א), שהנוגע בטמא מת דינו כטמא שרץ, שלדעת זקני דרום לא הותרה טומאה זו בציבור וכמו טמא מת בשביעי שלו שלא הותרה טומאתו.

טמא מת שנגע בשרץ האם נדחית טומאת השרץ אגב טומאת המת

ודקשה החזון איש, שאם כן כל טמא מת הרי הוא נוגע בעצמו שאבריו נוגעים זה בזה והרי הוא גם טמא מחמת נוגע בטמא מת, ואם כן איך הותר טומאת מת בציבור הרי כל טמא מת הוא טמא מחמת מגע בטמא מת שלא הותרה טומאה זו בציבור, ומוכח מזה שאם היה טמא מת ואחר כך נטמא בטומאת שרץ נדחית טומאת השרץ בציבור, שכיון שכבר חל הדיחוי על הטומאת מת שוב חל גם על הטומאת שרץ, והוא הדין על טמא מחמת מגע בטמא מת. אמנם הרדב"ז (ביאת מקדש פ"ד הי"ב) כתב, שאפילו בנטמא במת ואחר כך נטמא בשרץ אין דוחה את הטומאה, כיון שעתה יש בו גם טומאת שרץ שאינה נדחית. וכן כתב בגבורת ארי (יומא יד. ד"ה למזה) שאם היה טמא מת ונגע במי חטאת אין טומאתו נדחית בציבור, ורק בטמא מת שנטמא בטומאה אחרת או אפילו זיבה, בערב פסח אחר חצות, בזה אומרים כיון שהותרה טומאת מת שלו הותרה שאר טומאות וכפי שמבואר בגמרא (לב:).

טעם החולקים על זקני דרום

ושני טעמים יש לחלוק על זקני דרום ולסבור שטומאה הותרה בציבור זהו גם בטמא שרץ וכדלהלן:

א. אם סוברים שאין שוחטים וזורקים על טמא שרץ, אם כן ממילא סוברים שטומאת שרץ של ישראל נדחית בעשיית הפסח כיון שהיחיד נדחה לפסח שני, ואם כן לא שייך ללמוד מכפרין ממתכפרין, שהרי מתכפרין עצמם דינם שדוחים טומאת שרץ.

ב. המנחת ברוך (סי' קז ענף א) דייק מלשון הגמרא (זבחים כב:) 'קסברי זקני דרום מכפרין כמתכפרין' וכו', ומשמע שרק זקני דרום סוברים כן לדמות מכפרין למתכפרין, אבל שאר האמוראים סוברים שלומדים קל וחומר טומאת שרץ מטומאת מת שנדחית בציבור, ורק במתכפרין באכילת פסח אין טומאת שרץ נדחית בציבור כיון שציבור דוחים רק באופן שהיחיד נדחה לפסח שני, היתר למתכפרים בטומאת שרץ כיון שחייבים לטבול, ושוב אנו לומדים מכפרים ממתכפרים שכמו שלא מצינו במתכפרים היתר בטומאת שרץ הוא הדין שאין מכפרים דוחים טומאת שרץ.

קו. מדברי התוספות (כב: ד"ה אי הכי) שכשהביאו את דעת ר"ת כתבו 'אבל טומאת שרץ נהי דיש לה ריצוי בציבור כגון היכא דנטמאו הכהנים או הסכינים בשרץ' וכו', משמע מדבריהם שלדעת רש"י אם נטמאו הסכינים בשרץ אין נדחית הטומאה, ונצטרך לחלק בין טומאת הבשר שאפילו נטמאה בשרץ נדחית טומאתה כיון שיש בה ריצוי ציץ, מה שאין כן הכלי שרת אינו מרצה בטומאת שרץ והרי הוא כהנים כיון שאין בו ריצוי ציץ.

קז. והנה הקרן אורה על דברי התוספות שם הגיה וכתב שאסור לכתחילה לזרוק אף מן התורה, ובמנחת ברוך שם תמה עליו.

והוכיח המנחת ברוך כדברי התוספות הנ"ל שריצוי ציץ הוא דין לכתחילה מהמבואר בגמרא (יומא ז.) שהקשתה על מאן דאמר טומאה הותרה בציבור ממה ששנינו בברייתא, 'היה מקריב מנחת פרים ואילים וכבשים ונטמאת בידו אומר ומביאים אחרת תחתיה, ואם אין שם אלא היא אומרים לו היה פקח ושתוק', ומבואר שאם יש אחרת אומרים לו להביא אחרת ולא אומרים הותרה, ותירצה הגמרא, שמה שהברייתא כתבה מנחת פרים היינו פר העלם דבר של ציבור שאינו קרבן הקבוע לו זמן ואינו דוחה טומאה ולכן לכתחילה אומרים לו להביא אחרת, והנה מבואר שאם אין אחרת מקריב את המנחה הטמאה לכתחילה, והרי אין שם דין דחייה בציבור ומה שמקריב זהו מדין ריצוי ציץ, הרי שמן התורה מקריבים לכתחילה מדין ריצוי ציץ, ורק רבנן גזרו ובפר העלם דבר של ציבור לא גזרו. אמנם הביא שם שבירושלמי (פסחים פ"ז ה"ה) מפורש לא כן, שהירושלמי הסתפק שם [לפי פירוש המנחת ברוך, אך הקרבן עדה פירש שם באופן אחר] אם נטמא הדם של רוב הציבור בקרבן פסח האם זה נחשב לקרבן הבא בטומאה שיהיה הדין שגם מותר לאכול את הקרבן בטומאת הגוף שאין קרבן ציבור חלוק, או שכיון שבנטמא הדם גם בקרבן יחיד מרצה בדיעבד ממילא אין זה נחשב שבא הקרבן בטומאה כיון שגם אם היה קרבן יחיד היה חל הריצוי, ומבואר שמן התורה אסור לזרוק לכתחילה, ולכן סבר הירושלמי שאולי זה נחשב קרבן הבא בטומאה כיון שבקרבן יחיד אסור לזרוק לכתחילה ומה שמותר כאן זה מחמת שזה קרבן ציבור.

קח. והנה הרא"מ על הסמ"ג (הלכות חנוכה) כתב, ששמן מנורה הוא רק מכשירי קרבן, והיינו לכאורה שאין זה כדם הנקרב על המזבח שהוא הקרבן בעצמו, אלא הוא הכשר למצות ההדלקה, ולפי זה הרי לכאורה אין בזה ריצוי ציץ ואם כן נסתרה טענת המנחת ברוך שיהיה מותר מחמת דין ריצוי ציץ בקרבן יחיד שהוא אף בטומאת שרץ, שהרי על שמן המנורה אין ריצוי ציץ, ובטומאת שרץ שיכול לטבול ולהטהר ולכן אינו נדחה לפסח שני, הוא הדין שאין הציבור דוחים.

מחלוקת הראשונים האם ההלכה כזקני דרום

להלכה דעת רש"י (יומא ז. ד"ה כל) שטומאת שרץ הותרה בציבור, וכן דעת התוספות (זבחים יז: סוף ד"ה קסבר רבה), וכתב החזון איש (קדשים סי' ד סק"ו ד"ה ולפיכך) שטעמם מחמת שלהלכה סוברים שאין שוחטים וזורקים על טמא שרץ והיחיד נדחה לפסח שני, ולכן בציבור נדחית טומאת שרץ והוא הדין בטומאת כהנים. אמנם דעת הרמב"ם (ביאת מקדש פ"ד הי"ב, קרבן פסח פ"ז ה"א) כבר נתבארה לעיל שהלכה כזקני דרום שרק טומאת מת נדחית בציבור ולא טומאת שרץ, אמנם טומאת מת בשביעי שלו וכן מי שנגע בטמא מת לדעתו נדחים ונתבאר לעיל הטעם. וכל זה לפירוש רש"י והרמב"ם בסוגיית זקני דרום, אמנם דעת ר"ת (זבחים כב: תוד"ה אי) שגם זקני דרום סוברים שטומאת שרץ הותרה שנלמד בקל וחומר מטומאת מת ואין לומדים מכפרים ממתכפרים, ורק טומאה היוצאת מגופו אינה מותרת בציבור שאי אפשר ללמוד ממת שהיא חמורה ממת בזה שהיא יוצאת מגופו.

דין כלי שרת ובשר ודם שנטמאו בשרץ

עד עתה עסקנו בענין טומאת הכהנים באיזה טומאה נאמרה הדחייה, אולם דין טומאה שהותרה בציבור נאמרה גם לגבי כלי שרת, שכלי שרת טמא פסול לקדוש הדם ולעבודה בקרבן יחיד. וכן לגבי דם או קומץ או בשר שנטמאו. וכן בשר הפסח שנטמא שנאכל. ויש לדון בהם באיזה טומאה נאמרה הדחייה, ובגמרא (פסחים עט.) מבואר שאף בנטמא הסכין משרץ נדחית הטומאה, והיה מקום לפרש שדברי הגמרא נאמרו בשיטות החולקים על זקני דרום שסוברים טומאה נדחית בציבור אף בטומאת כלי שרת, אולם הרמב"ם (קרבן פסח פ"ז ה"ט) פסק להלכה כדברי הגמרא אף שהוא פסק (שם ה"א) כזקני דרום. והנה בגמרא (זבחים כג:) מפורש לגבי טומאת הבשר שאפילו בקרבן יחיד אם נטמא בשרץ, הציץ מרצה, וכתב החזון איש (זבחים סי' ד סק"ו וי"ד), שטומאת כלי שרת הרי היא כטומאת הבשר שאין בה חילוקי טומאות, שרק בטומאת מכפרים לומדים ממתכפרים שדווקא טומאת מת אבל על טומאת הבשר והכלים אין לומדים ממתכפרים**קו**.

מחלוקת אחרונים בבשר שנגע בזב האם נדחה בציבור

והמנחת ברוך (סי' קו ענף א) הביא דעת הפרי חדש (או"ח סי' תרע) והבית מאיר (שם), שכתבו גבי שמן מנורה שלא הותר רק אם נטמא ממת, אבל אם נטמא מזב אין מדליקים אותו, והיינו שסוברים שגם לגבי טומאת הדם והבשר נאמרה ההלכה שרק טומאת מת נדחית ולא טומאת זב. והקשה על דבריהם, שבגמרא (זבחים כג:) מפורש שלדעת זקני דרום מתפרש הכתוב גבי ריצוי ציץ בקרבן יחיד 'ונשא אהרן את עון הקדשים' בטומאת שרץ, שרק אז הציץ נושא את עון הקדשים ולא עון מקדישים דהיינו הכהנים, אבל בטומאת מת לדעת זקני דרום יש ריצוי ציץ אף על כהנים טמאים, הרי מפורש שבטומאת קדשים יש ריצוי ציץ אף על טומאת שרץ, ואין לומר שזה רק בקרבן יחיד בדיעבד שהציץ מרצה אבל לגבי להקריב לכתחילה בקרבן ציבור שנלמד מהכתוב 'במועדו' כשאר דיני טומאה הותרה בציבור, בזה יהיה הדין שטומאת שרץ אינה נדחית, שהרי בתוספות (זבחים צב. ד"ה שלנה, וכן מפורש ברש"י הובא לעיל) מבואר שנטמא הדם בקרבן יחיד זורקים את הדם לכתחילה מן התורה, והיינו שדין ריצוי ציץ הוא דין לכתחילה**קז**, ואם כן ודאי שבציבור יזרקו את הדם לכתחילה גם בטומאת שרץ ומגע זיבה כקרבן יחיד**קח**.

מגע זב ושרץ בבשר קדשים נלמד בקל וחומר ממגע מת שנדחה

עוד כתב המנחת ברוך (שם ענף ג), שאף מדין טומאה הותרה בציבור, יהיה מותר להקריב את הבשר במגע שרץ ומגע זיבה, ולא רק מחמת דין ריצוי ציץ של קרבן יחיד, שהנה בגמרא (זבחים כב:) מבואר שיש קל וחומר מטומאת מת לשאר טומאות, שאם הותרה טומאת מת שמחויבת הזאת שלישי

ושביעי, קל וחומר שאר טומאות שהותרו [חוץ מטומאות היוצאות מהגוף שהם חמורות מטומאת מת בזה], ורק זקני דרום סוברים שלמדים מכפרים ממתכפרים, ולפי זה לכאורה רק מכפרים למדים ממתכפרים אבל על טומאת הדם והבשר אין ללמוד, שיש לעשות פירכא ששונה טומאת מכפרים ומתכפרים שאין בה היתר בקרבן יחיד, מה שאין כן בטומאת הבשר והדם הציץ מרצה אף בקרבן יחיד, וכיון שאי אפשר ללמוד טומאת דם ובשר ממכפרים ומתכפרים, שוב יש לנו קל וחומר מטומאת מת שהם הותרו בציבור, וכן אפשר לעשות קל וחומר על טומאת מגע זיבה[קט].

19/06/2015 אוצר החכמה

שיטת הרמב"ם שבטומאת בשר וטומאת כלים נדחה גם בטומאת שרץ

וכן מוכח בדעת הרמב"ם, שכשהביא (ביאת מקדש פ"ד ה"ז) את הדין שהציץ מרצה על טומאת הנקרבים, לא כתב שדווקא בטומאת מת, ורק כשהביא (שם פ"ד ה"ב) את דין טומאת הכהנים והישראל כתב שרק טומאת מת, וכן כשהביא (פסולי המוקדשין פ"א הל"ד) את דין ריצוי ציץ בטומאת בשר לא כתב שרק בטומאת מת[ק], וכן מוכח ממה שפסק (קרבן פסח פ"ז ה"ט) שאם נטמא הסכין בכלי שרת אין הטמאים אוכלים והטהורים אוכלים, ואף שהבשר נטמא מהסכין. ומה שכתב (ביאת מקדש פ"ד ה"ב) 'היו כלי שרת טמאי מת' אין כוונתו שאם הין טמאי שרץ לא נדחית הטומאה, אלא כתב כן מחמת שפסק כרב חסדא (פסחים עט.) שאם היו הכלי שרת טמאים רק משרץ, אין הציבור הטמאים אוכלים שלא הותר אז רק טומאת בשר הקלה ולא טומאת אדם החמורה שיש בה כרת, אבל אם היו טמאי מת שהכהנים נטמאים מהכלי שרת והותרה הקרבה בטומאה שהיא בכרת, הותרה גם האכילה, עי"ש בסוגיא[קיא].

דין מחוסר כפורים וטבול יום של זב בדחיית טומאה

מחוסר כיפורים של זב ויולדת, לדעת זקני דרום שלא הותר רק טומאת מת ואפילו טומאת מגע שרץ לא הותרה, אם כן הוא הדין שטומאת מחוסרי כפרה אינה ניתרת, שהרי שוחטים וזורקים על מחוסרי כפרה, וממילא לא הותרו בציבור במתכפרים כיון שאין היחיד נדחה לפסח שני, ולומדים מכפרים ממתכפרים שגם הם לא הותרו בציבור, אולם לחולקים על זקני דרום וסוברים שאין לומדים מכפרים ממתכפרים כתבו התוספות (זבחים יז: ד"ה סוף, ד"ה קסבר) והתוספות הרא"ש (יבמות ז: ד"ה ר'), שהדבר תלוי במחלוקת (זבחים יז:) אם מחוסר כפורים של זב הוא כזב או לא, שאם דינו כזב אין טומאתו נדחית בציבור כזב שאינו נדחה מחמת שטומאתו יוצאת מגופו, ולסוברים מחוסר כפורים של זב אינו כזב נדחית טומאתו בציבור וכהנים מחוסרי כפרה עובדים בקרבן ציבור.

ומבואר בגמרא (כריתות י.) שלסוברים שמחוסר כפורים של זב אינו כזב, שוחטים פסח הבא בטומאה גם על יולדת שטבלה ביום ארבעים שלה שעדיין היא מחוסרת כפרה שצריכה להביא קרבנה למחר, שכיון שמחוסר כפורים אינו כזב אם כן יכולה לאכול בטומאת מחוסר כפורים. עוד מבואר שם שלמאן דאמר טבול יום של זב אינו כזב, פסח הבא בטומאה יכולה יולדת שטבלה ביום השביעי להביא פסח ולאכול לערב.

אמנם המנחת ברוך (סי' קח) האריך שיש ריצוי ציץ גם בשמן טמא. וכן החכם צבי (סי' פז) הבין כוונת הרא"ם שעשיית השמן בטומאה היא הכשר קרבן, אבל הדלקת השמן עצמה היא קרבן ואינה מכשירים, וכן הבין בפרי חדש (או"ח סי' תרע).

קט. והביא ראיה לזה שבטומאת קדשים גם מגע זיבה ושרץ הותרה בציבור, שהנה הגמרא (יומא ז.) הקשתה על מאן דאמר הותרה מהמבואר בברייתא שהציץ מרצה על דם ובשר וחלב שנטמאו בין בקרבן יחיד בין בקרבן ציבור, ולמאן דאמר הותרה מדוע צריך לריצוי ציץ בציבור, ואם נאמר שאין דין הותרה על מגע שרץ ומגע זיבה, מדוע לא תירצה הגמרא כגון שנטמא הבשר בשרץ וזיבה שאין בו דין הותרה ולכן צריך לבא לריצוי ציץ.

עוד הוכיח כן מהגמרא (פסחים עט.) שרב חסדא אמר שם שאם נטמא הסכין בשרץ אין הטמאים אוכלים. כיון שהותר רק טומאת בשר בלאו, ולא איסור טומאת גוף בכרת, על כל פנים מבואר שטהורים אוכלים את הבשר ואף שהבשר נטמא בכלי שנטמא משרץ, הרי שאף בטומאת שרץ הותר הבשר באכילה ולא ככהנים שהותרו לזקני דרום רק בטומאת מת.

קי. אמנם זה ראיה רק על ריצוי ציץ ולא על דין טומאה הותרה בציבור.

קיא. הנה הרמב"ם (ביאת מקדש פ"ד ה"ב, קרבן פסח פ"ז ה"א) פסק שאין היתר טומאה בציבור רק בטומאת מת, אמנם פסק לגבי קרבן פסח (קרבן פסח פ"ז ה"ח) שפסח הבא בטומאה אוכלים אותו גם טמאי מגע זב ושרץ, והלחם משנה (שם ה"א) תמה, הרי לא הותרו בפסח אלא מגע מת בלבד כמו שפסק הרמב"ם. ותירץ המנחת ברוך (שם), שרק לגבי הבאת הקרבן בטומאה הותר רק טומאת מת, וכן לגבי כהנים הטמאים שלומדים מכפרים ממתכפרים, אבל לגבי אכילת הפסח אם נטמאו אחר שהקריבו את הפסח בזה לומדים מבשר ודם קדשים שנטמאו שהותרה טומאתם אף במגע שרץ.

והביא ראיה לדעת הרמב"ם מהגמרא (בכורות לג.) שדעת בית שמאי שאין זבים ומצורעים וכל הטמאים שטומאה יוצאת מגופם אוכלים בכור, שאינם בכלל מה שאמר הכתוב גבי בכור בעל מום 'הטמא והטהור יחדיו יאכלנו' (דברים טו כב), שמצינו שחילק הכתוב בפסח הבא בטומאה בין טומאה היוצאת מגופו לשאינה יוצאת מגופו, הרי מפורש שרק בטומאה היוצאת מגופו אין אוכלים פסח.

ובערוך לנר (כריתות י. ד"ה זורקין) ובחידושי מרן ר"ז הלוי (קונטרס קדוש החודש פ"ד, השני) הוכיחו כדברי הרמב"ם מהגמרא (כריתות שם) שמבואר שיולדת ביום טבילתה שוחטים וזורקים עליה את הפסח הבא בטומאה ואוכלת את הפסח בלילה ואף שהיא מחוסרת כפרה, והנה הרי לזקני דרום שלא הותרה טומאת מגע שרץ, הוא הדין שלא הותרה טומאת מחוסר כפרה שהרי שוחטים וזורקים עליו ולא הותר בציבור, ואם כן איך היולדת אוכלת בליל הפסח הרי היא טמאה טומאת מחוסרי כפרה ולא הותרה טומאתה, ומבואר כדעת הרמב"ם הנ"ל שרק הבאה בטומאת מגע שרץ לא הותרה, אבל אכילה הותרה אפילו לזקני דרום.

והחזון איש (זבחים סי' ד סק"ו ד"ה עוד) תמה בזה, הרי אכילה בפסח היא אחד מהדברים שהותרו בדין טומאה הותרה בציבור, וכיון שטומאת שרץ אינה בכלל היתר זה לגבי הקרבה מדוע נאמר שבהיתר אכילה הוא כן. [אמנם בגמרא כריתות הנ"ל מפורש שלא כדבריו, והחזון איש (סנהדרין סי' נא סק"ז) הביא את הגמרא כריתות הנ"ל ותמה מדוע השמיטה הרמב"ם (קרבן פסח שם)].

והנה הרמב"ם (קידוש החודש פ"ד ה"ו) פסק, שאין מעברים את השנה מפני הטומאה, ופירש שם המפרש בשם הרמב"ם בפירושיו שהאופן הוא שהיו מחוסרי כפרה ולא היה להם קרבנות להביא עד הפסח, והיינו שקשה אין שייך שיעברו מפני הטומאה הרי יכולים להזות ולהטהר עד הפסח שהרי עיבור השנה הוא לפני ר"ח ניסן, ולזה תירץ הרמב"ם שהיינו במחוסרי כפרה, והקשה בחידושי מרן ר"ז הלוי (קדוש החודש שם), הרי עיקר הטעם שאין מעברין מפני הטומאה הוא מחמת שיכולים לעשות בטומאה, ודעת הרמב"ם (קרבן פסח פ"ז ה"א) שאין דין היתר טומאה בציבור אלא בטמא מת בלבד, ואם כן במחוסרי כפרה שאין להם דין היתר בציבור מדוע לא יעברו את השנה בשביל שיוכלו לעשות את הפסח, ותירץ, שמדובר שהיו טמאי מתים וגם מחוסרי כפרה, ואם יטהרו את עצמם הרי לא יוכלו לעשות את הפסח במחוסרי כפרה, אבל כיון שהם גם טמאי מת, לא יטהרו את עצמם בהזאה ואז יוכלו לעשות את הפסח בטומאה, שהרי שוחטים וזורקים על מחוסרי כפרה ורק אין דין היתר טומאה במחוסרי כפרה, אבל כאן שהותרה טומאת מת בציבור שוב יוכלו לאכול לערב ואף שהם מחוסרי כפרה, וכמבואר ברמב"ם שהובא לעיל שמגע שרץ אוכל בפסח והוא הדין מחוסרי כפרה, וכמבואר בגמרא (כריתות י.) הנ"ל.

ובעיקר שיטת הרמב"ם המבוארת לעיל שטמא שרץ אוכל בפסח הבא בטומאה, המרכבת המשנה (קרבן פסח פ"ז סוף ה"א) והאבן האזל (ביאת מקדש פ"ד ה"ב) ביארו בדעתו, שבפסח הבא בטומאה שוחטים וזורקים אף על טמא שרץ, ובמרכבת המשנה ביאר, שכל מה שאין שוחטים עליו זהו מכיון שבמצב הקיים שעדיין לא טבל אינו יכול לאכול לערב ואין שוחטים על מי שלא יכול לאכול, אבל בפסח הבא בטומאה שיכול לאכול לערב כיון שבא הקרבן בטומאה שוב שוחטים עליו.

אוצר תוכן העניינים עיונים

מערכה מז

שבירת עצם בפסח ..... **א**

א. האזהרה / **ב.** טעם וגדר האיסור / **ג.** האם דווקא עצם שיש בה בשר / **ד.** עצם שיש בה מח / **ה.** שיעור השבירה / **ו.** בכשר ולא בפסול או שאינו ראוי לאכילה

מערכה מח

גגין ועליות לא נתקדשו ..... **ו**

א. טעם וגדר הדין / **ב.** גגין ועליות של ירושלים / **ג.** עליית ההיכל / **ד.** גג ההיכל / **ה.** גגין ועליות שנבנו לאחר קידוש העזרה / **ו.** פסול יוצא בגגין ועליות

מערכה מט

יוצא ..... **יט**

א. פסול יוצא בבשר ואימורים ודבר שסופו לצאת ממחיצתו / **ב.** פסול יוצא בדם / **ג.** שעת הקידוש לחלות פסול יוצא במנחות ולחמי תודה / **ד.** חלות קידוש בדבר העומד בחוץ / **ה.** זריקה מועלת ליוצא / **ו.** המקומות שנפסל בהם ביוצא / **ז.** יוצא בבמה

מערכה נ

אין מביאין קדשים לבית הפסול ..... **לד**

א. מקור ההלכה / **ב.** אם האיסור הוא רק לכתחילה או גם בדיעבד / **ג.** מיעוט האוכלים ללא מיעוט הזמן / **ד.** מיעוט זמן אכילת חלק מהקרבן / **ה.** הבאת הקדשים לבית הפסול מספק בדיעבד / **ו.** מיעוט בתחילת זמן האכילה / **ז.** מיעוט זמן האכילה מחמת איסור ה'גברא' לאוכלו / **ח.** הבאת קדשים לבית הפסול משום מיעוט זמן הקטרתם /**ט.** איסורים נוספים הנובעים מאיסור מיעוט אכילת הקדשים ואופנים שלא נאסרה מיעוט האכילה / **י.** הבאת הקדשים לידי פסול משום בליעת הכלי / **יא.** איסור לקיחת תרומה בדמי מעשר שני / **יב.** איסור לקיחת פירות תרומה בדמי שביעית ובישול ירק שביעית בשמן של תרומה

מערכה נא

דרך רחוקה ..... **נ**

א. איזוהי דרך רחוקה / **ב.** גדר הפטור של ההולך בדרך רחוקה / **ג.** חיוב כרת על ביטול פסח / **ד.** דרך רחוקה לטמא

מערכה נב

פסח הבא בטומאה ..... **נה**

א. אימתי קרבן פסח דוחה את הטומאה / **ב.** דין אין קרבן ציבור חלוק / **ג.** האם נשים מצטרפות לרוב ומיעוט / **ד.** היאך מונים רוב ומיעוט / **ה.** ביאור המעשה אצל חזקיהו המלך / **ו.** הטומאות הנדחות מפני הקרבת ואכילת הפסח / **ז.** פסח הבא בטומאה נאכל בטומאה

מערכות שנדפסו בכרכים אחרים:

טומאת התהום (פא.) ..... **נזיר כרך ג**

אזהרת ערל ובן נכר באכילת פסחים (צו.) ..... **יבמות כרך ד**

דיחוי בקדשים (צח.) ..... **זבחים כרך א**

מערכה מז

שבירת עצם בפסח

א. האזהרה / **ב.** טעם וגדר האיסור / **ג.** האם דווקא עצם שיש בה בשר / **ד.** עצם שיש בה מח / **ה.** שיעור השבירה / **ו.** בכשר ולא בפסול או שאינו ראוי לאכילה

א. האזהרה

לאו של פסח ראשון ולאו של פסח שני

איסור שבירת עצם נאמר בתורה בשני מקומות: א. בפרשת פסח ראשון 'ועצם לא תשברו בו' (שמות יב מו). ב. בפרשת פסח שני 'ועצם לא ישברו בו' (במדבר ט יב).

ונחלקו מוני המצוות האם למנותם כשני איסורים נפרדים, או כאיסור אחד.

הרמב"ם (ספר המצוות ל"ת קכא קכב) מנה לאו זה כשני איסורים האחד לפסח ראשון והשני לפסח שני, אך הרס"ג (לא תעשה קע) לא מנאו אלא כאחד.

והגרי"פ פערלא (על הרס"ג עשין נז) ביאר את דברי הרס"ג לפי מה שמבואר בגמרא (צה.) שהוקש פסח שני לפסח ראשון לכל דבריו, שנאמר כ'כל חוקת הפסח יעשו אותו', ולא היה צריך לכתוב אזהרה נוספת בפסח שני כלל, ומה שנשנה הלאו של שבירת עצם בפסח שני אינו אלא לדרשה המבוארת בגמרא שם. ונמצא שעיקר האזהרה בפסח שני נכללת באזהרה של פסח ראשון מכח ההיקש של ככל חוקת הפסח, ומה שנכתבה האזהרה בפסח שני בשנית אין זה אלא לצורך ההלכה שנתחדשה בה, וכלל הוא בידינו (כד:) שאזהרת לאו הנשנה לצורך הדין שנתחדש לא בא אלא ללמד את החידוש, ולא כדי לקבוע לאו נוסף.

שמות חלוקים

כתב המנחת חינוך (מצוה טז אות יא) לדעת הרמב"ם, שהלאו של פסח ראשון והלאו של פסח שני, נמנים כשני איסורים, ולפי"ז צריך לחושבם אף כשמות חלוקים[א]. וכתב נפקא מינה לדינא שאם התרו בו בפסח ראשון משום אזהרה של פסח שני, או שהתרו על פסח שני משום האזהרה הכתובה בפסח ראשון, אין זו התראה, ולא יתחייב מלקות, שאין התראה מועילה אלא אם מתרים בו מחמת שם האיסור שעליו הוא עובר, כפי שמצינו לענין מלאכת שבת (שבת קלח.) שהמשמר צריך להתרות בו משום אב המלאכה שלו, ונחלקו רבה ורבי זירא מה היא ההתראה של משמר, לרבה ההתראה משום בורר דווקא ולרבי זירא משום מרקד דווקא, ואם התרה בו מחמת שם מלאכה, שאינה אב המלאכה שלו, לא תיחשב לו ההתראה, כפי שביארו התוספות (שבת עג: ד"ה משום) מפני שנחשב בעיניו כמלעיג בו, ונקט המנחת חינוך שכמו כן לגבי שבירת עצם צריך להתרות בו מחמת האזהרה שכתובה בו[ב].

חלוקים לצד אחד

במזבח אבנים (סי' נ אות א) השיג על דברי המנחת חינוך, שאין זה דומה כלל לנדון של משמר, שכיון ששתי האזהרות הן על שבירת עצם וזה ענין הדומה לאיסור שעובר בו, אין זה נקרא מלעיג בעיניו, וזה כמו שיאמר לו בלשון 'אל תשמר' שבודאי מועיל, ורק כשמתרה בשם איסור שאינו דומה לו לגמרי, צריך שיהיה מובן למותרה מדוע זה דומה לעבירה שעוסק בה.

במנחת חינוך (שם) נסתפק עוד [לשיטתו דלעיל], שיש לומר לדעת הרמב"ם בו על פסח ראשון משום הלאו של פסח שני אינה התראה, מה שאין כן אם התרה בפסח שני משום הלאו של פסח ראשון, יש לומר שתחשב התראה, וטעמו שהרי הוקש פסח שני לפסח ראשון לכל דיניו, וכמו שהובא לעיל, ואם כן יש סיבה לאסור בו משום האזהרה הכתובה בפסח ראשון, ואף שיצא מן הכלל בכך שנכתבה אזהרת לאו של פסח שני בפני עצמו, מכל מקום כיון שצריך את האזהרה לדרשה, עדיין יש לומר שההיקש קיים כדי לחייב עליו משום האיסור של פסח ראשון[ג].

ב. טעם וגדר האיסור

טעם האיסור

בשאר קרבנות לא מצינו אזהרה זו, ואין כל איסור בשבירת עצם שלהם, וצריך ביאור מדוע דווקא בקרבן פסח יש איסור בשבירת עצם.

ומצינו שהרלב"ג (שמות יב מו) כתב שבפסח מצרים שהוזהרו לאוכלו בחפזון, מפני שהיו עומדים לצאת לדרך, יש טעם לכך שהוזהרו שלא לשבר בו עצם, מפני שכך הוא דרכו של האוכל בחפזון שאינו מתמהמה לשבר את העצם כדי לאכול את המח שבתוכה.

עוד כתב שם לגבי פסח דורות, שיש ב' טעמים לאזהרה זו: א. שכשם שהתורה צותה לאכול קרבן פסח על השובע, כפי שמצינו בגמרא (קיט:) כך הזהירה התורה שלא יאכלוהו באופן הנראה כרעבון, והשובר את העצם על מנת להוציא את המח שבתוכה נראה כרעב. ב. שאין זה כבוד לקרבן שנוהג בו בגרגרנות.

והוסיף שמטעם זה מצינו שבפסח הבא בטומאה ונאכל לטמאים, אין בו אזהרה שלא לשבר בו עצם, מפני שלא שייך הטעם של כבוד הקרבן, שמאחר וכבר נסתלק ממנו כבודו בכך שהטמאים אוכלים בו, שוב אין בו איסור במה שישבר את העצם.

חקירה אם האיסור במעשה או בתוצאה

בגדר איסור שבירת עצם נסתפקו האחרונים[ד] האם האיסור הוא על המעשה שפעולת מעשה השבירה של האדם היא העבירה, או שהעבירה היא מצד התוצאה, שהתורה הקפידה שהעצם תשאר שלמה ולא תשבר[ה], וככל האיסורים שהם מחמת תוצאת המעשה.

אינו מתכוין בשבירת עצם

והנה רעק"א (שו"ת מהדו"ת סי' קלב) כתב שבאופן שאינו מתכוין לשבירת העצם, מותר לפי רבי שמעון שסובר שדבר שאינו מתכוין מותר בכל התורה (לעיל כה:), ולפי"ז הקשה על מה שנראה מדברי אביי (פה.) ששבירת עצם אסורה אף כאשר אינו מתכוין לשבור, שהרי אביי אוסר להניח גחלת על עצם על מנת להוציא ממנה את המח, מחשש שמא תפקע העצם מרוב החום, והרי אין כוונתו לכך, וגם אין זה 'פסיק רישיה' שיבוא לידי פקיעת העצם, והרי זה דבר שאינו מתכוין, ומכל מקום לאביי אסור[ו].

ותירץ, שאכן אף לאביי מותר במקום שאינו מתכוין, אלא שהחשש הוא משום גזירה שמא יביא הרבה גחלים שזה כבר נחשב כ'פסיק רישיה' שתפקע העצם, ובאופן זה אסור מן התורה. ומתבאר מדברי רעק"א שיש בשבירת עצם את ההיתר של 'דבר שאין מתכוין'.

א. ענין שמות חלוקים מקורו במשנה (כריתות יג:-יד.) שהאיסורים חלוקים בשמם ונחשבים כשתי עבירות נפרדות, ונפקא מינה, שאם עבר על שניהם בשוגג חייב שתי חטאות ובמזיד שתי מלקיות.

ב. מלבד זאת יש לדון אף לענין עצם היותו מזיד, לפי מה שפסק הרמב"ם (קרבן פסח פ"י ה"א) שהשובר עצם בפסח אפילו אחר כמה ימים לוקה, וא"כ אם נשארה לו עצם מפסח ראשון עד פסח שני, ונתכוין לשבור את העצם של פסח ראשון וטעה ושיבר עצם של פסח שני. שענין היותו מזיד תלוי בחקירה זו, שהמתכוין לאכול חלב ואכל דם נחשב שוגג (הוריות יא.) לפי שהן שני שמות, והוא הדין בענייננו שאם נתכוין לשבר עצם של פסח ראשון ושיבר עצם של פסח שני דינו תלוי בחקירה זו, שאם שם איסור אחד הוא נחשב מזיד, ואם הם שני שמות אינו מזיד אלא שוגג. עוד נפקא מינה בחקירה זו לחילוק מלקיות, שאם שיבר עצם של פסח ראשון עם עצם של פסח שני בהתראה אחת, שכיון שחשובים פסח ראשון ופסח שני כשני שמות נפרדים יתחייב שתי מלקיות, לעומת זאת לו היו איסור אחד אינו חייב אלא אחת כל שהתרו בו התראה אחת בלבד. אמנם לפי דעת הירושלמי (פ"ז ה"י. נה.) שכתב 'עצם לחייב על כל עצם ועצם', וכל עצם היא סיבה נפרדת למלקות. לפי זה שוב אין מקום לדון בנפקא מינה זו, שהרי גם אם ננקוט שפסח ראשון ופסח שני איסור אחד הם, יתחייב המשברם שנים אף בשיברם בהתראה אחת משום שסוף סוף שתי עצמות הם. ואמנם העירו (שו"ת הליכות אליהו ריש הלכות ק"פ) שברמב"ם השמיט לדין זה של הירושלמי שחייב על כל עצם ועצם, ונראה מכך שלא סבר כמותו להלכה.

ג. אמנם לפי"ז יש להקשות מדוע לא ילקה שנים, כיון שיש בו את שתי האזהרות. וצ"ע.

ד. קונטרסי שיעורים (נדרים שיעור כד אות ז עמוד 318) ומשאת המלך (פד. ד"ה השובר).

ה. אמנם יש להעיר שלכאורה לא שייך לומר שיש דין שהעצם תהיה שלמה, שהרי לכלותה ע"י שריפה מותר, ואין איסור אלא על שבירה דווקא, ועל כרחך שאין הגדר שצריכה להיות שלמה, אלא שלא תהיה שבורה, ולכן ע"י כילוי מותר שאין כאן עצם שבורה. אכן אפשר לומר באופן אחר, כפי שכתב במשאת המלך שיש פגם וגנאי לקרבן במה שעצמותיו שבורות, וכן משמעות דברי הרלב"ג שהובא לעיל.

ו. במהר"ם שיק (פה.) תירץ שנחשב כ'מתכוין' אף כשאינו מתכוין לשבירה אבל מתכוין לשריפה, ותוכן כוונתו שוה בשניהם שמתכוין לעשות פתח בעצם שיוכל להוציא את המח ובכהאי גוונא נחשב מתכוין. ובמנחת שלמה (שו"ת ח"א סי' י ענף ב אות ב) האריך בזה והוכיח כן אף מדברי הכסף משנה (שבת פכ"א ה"ג) שכתב שהמתכוין לכבד את הבית ואינו מוכרח שישוה גומות, מכל מקום אסור משום שכוונתו לכבד את הבית שייכת היא לפעולת השואת גומות, ובאה בדרך כלל יחד עם פעולת ההשואה, ועל כן נחשב כמתכוין אף לפעולה זו. ודוגמת זה בענייננו שכוונתו לשרוף את העצם לפתוח פתח הוי כעין הכוונה לפתוח את העצם ע"י שבירה, ונחשב כוונתו לשריפה כעין כוונה לשבירה.

פסיק רישיה לשעבר

ואמנם תירוץ הרעק"א בזה לשיטתו (גליון שו"ע, יו"ד סי' פז ס"ו) שחולק על הט"ז (או"ח סי' שטז סק"ג) שספק פסיק רישיה לשעבר אסור[ז]. אבל לדעת הט"ז אין מקום לכאורה לתירוצו של הרעק"א, שאף אם יוסיף עצים באופן שכבר השבירה מוכרחת כל שהוא אינו מודע לזה, הדבר מותר.

עוד הקשה בזה הפתח הבית (דבר בעיתו פד:) לתירוץ הרעק"א מדעת הערוך[ח] שסובר שכל מה שנאסר באופן שהדבר פסיק רישיה הוא רק כאשר ניחא ליה בתוצאה זו, אבל כאשר תוצאה זו לא נוחה לו אף כאשר הדבר מוכרח שיקרה הרי זה מותר. וכאן לא ניחא ליה בשבירה, שהרי מספיקה לו השריפה שיוכל לחלץ את המח. ואמנם יש לדון שכגון זה נידון כמו ניחא ליה, שהרי ע"י השבירה יוכל יותר בקלות להוציא את העצם.

אינו מתכוין באיסורי תוצאה

אמנם הקובץ שיעורים (פה. אות ריא) כתב לבאר ששיטת אביי לאסור אף במקום ספק שמא תפקע, ולא יועיל בזה ההיתר של אינו מתכוין, משום שהאיסור הוא גם כאשר הדבר נעשה מאיליו, לפי שהתורה הקפידה על התוצאה, שהעצם תשאר שלמה ולא תשבר. ובכל מקום שהעבירה היא בתוצאה לא שייך ההיתר של 'אינו מתכוין', ודווקא כאשר העבירה היא רק בפעולת האדם, שייך ההיתר של אינו מתכוין, שהמעשה לא היה מתוך כוונה לשבור, והשבירה נעשית מאיליה.

הנדון תלוי בחקירה דלעיל

והאחרונים ביארו ששורש הנדון תלוי בחקירה דלעיל, האם העבירה של שבירת עצם היא במעשה או בתוצאה, שרעק"א סבר שהעבירה היא במעשה השבירה, ולכן שייך בזה ההיתר של אינו מתכוין, ככל מקום שהאיסור מצד המעשה לחוד, והקובץ שיעורים סבר שהעבירה היא בתוצאה, שהתורה הקפידה שהעצם תהיה שלמה ולא תישבר, מפני שצריך עצם שמשמשת את הבשר שעליה כשהוא שלם, ולכך גם כשאינו מתכוין נחשב שנעשתה עבירה[ט].

האם יש בזה איסור משמרת קדשים

ובקובץ שיעורים (שם) חידש עוד לפי דבריו, שהאיסור הוא לא רק בשבירה בידים, אלא צריך אף למנוע את השבירה שנעשית מאיליה, וטעמו הוא שבמה שנאמר בתורה שלא לשבור עצם נתחדש שהשבירה הפסד היא לעצם, וכיון שכן חל בזה הדין שבכל מקום' שיש לשמור קדשים מהפסד, וחיובו מחמת המקרא 'ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומתי' (במדבר יח ח) שנתחייבנו בשמירת הקדשים, ובאיסור זה יש חיוב לשמור אף על הפסד הבא מאיליו, מפני שיש חובה לדאוג להצלתם שלא 'יפסדו'[א]. ומשום כך גם באינו מתכוין אסור, שהרי סוף סוף נעשה הפסד בקרבן'[יב].

ולפי"ז חידש שם שאי אפשר לעשות שבירת עצם על ידי נכרי או קטן, אף שמן התורה אין איסור לומר לנכרי לעשות דבר עבירה, שהרי 'אמירה לנכרי שבות' ולא מן התורה, מכל מקום הדבר אסור משום 'משמרת', שנכלל באזהרה זו שצריך להציל הקדשים מהפסד, ואסור למסור את העצם למי שישברנה, משום הפסד קדשים.

ומדבריו למדנו שגדר האיסור של שבירת עצם בא מחמת התוצאה שצריך שהעצם תישאר שלמה, ואינו איסור רק על המעשה שבירה, ומפני שיש איסור בהווייתו של דבר זה, עד כדי כך שאף עלינו להצילו מהיותו שבור.

והאחרונים הביאו כמה נדונים שיש לדון בהם לפי חקירה זו.

פסול הקרבן כששבר בו עצם

בתוספתא (פסחים פ"ו ה"ז) איתא השובר את העצם בפסח טהור, הרי זה לוקה ארבעים. ופסח עצמו כשר ויוצא בו ידי חובתו בפסח.

ובמשאת המלך (פד. ד"ה ויתכן לישב) דקדק שמלשון זו משמע שהיתה הוה אמינא לפסול את הקרבן, ואם נאמר שהעבירה היא רק במיניה לא יתכן שהקרבן יפסל משום כך, אלא מוכח שהוא דין מצד גוף הקרבן, שיש חסרון בכך שעצמות הפסח תהיינה שבורות, ולפיכך היה מקום לומר שנהיה חסרון בקרבן עד כדי שלא יצא בו ידי חובתו'[יג]. ומוכח לפי"ז שהעבירה היא בתוצאה, שהעצם שבורה ואינה שלמה.

האם מתחייב על כל עצם לחוד

מצינו בירושלמי (פ"ז ה"ד) שדרשו מהפסוק 'ועצם' לחייב על כל עצם ועצם. שהשובר כמה עצמות חייב כמה מלקיות אפילו בהתראה אחת. והוכיח בקונטרסי שיעורים (נדרים שיעור כד אות ז עמוד 318) שהוא איסור מצד התוצאה בעצם שנשברת, ועל כן העצמות מחלקות שלכל עצם יש מחייב בפני עצמו, והוא כמו חלוקת גופים שמצינו (כריתות יט.) שהבא על ה' נידות חייב חמשה חטאות, הוא הדין בקרבן פסח לכל עצם יש דרשה בפני עצמה שלא לשוברה, וזהו ענין הדרשה שלא נאמר לא תשברו בו עצם, אלא 'עצם לא תשברו בו', שהדין מתייחס לעצם ולא לשבירה, ומה שאין כן אם נאמר שהאיסור על מעשה השבירה, לכאורה לא היה חולק כל עצם שם לעצמו.

אמנם הרמב"ם השמיט דין זה, ולא הביאו בהלכותיו. ובהליכות אליהו (פיינשטיין, ריש הלכות ק"פ ד"ה שם בירושלמי) העיר על כך מדוע השמיט לדין זה של הירושלמי שחייב על כל עצם ועצם, ונראה מכך שלא סבר כמותו להלכה[יד].

שבר כחגירת הציפורן

עוד הביאו האחרונים (קונטרסי שיעורים הנ"ל) בענין זה, שמצינו בגמרא (חולין יז.) ששיעור השבירה להתחייב בשבירת עצם הוא כחגירת הציפורן, וכפגימת המזבח. והקשו שלכאורה דווקא במזבח שיש דין שיהא שלם, שייך לומר שכל פגימה הנרגשת פוסלתו, אבל לגבי שבירת עצם, אם נאמר שהאיסור הוא במעשה השבירה, היאך שייך לקרוא לפגימה שבירה. ועל כרחך שהעבירה היא במה שהעצם שבורה, ובזה אפשר לומר שאין זה רק דין בעצם שלא תשבר, אלא יש דין שתהא העצם שלמה, וכל פגימה נאסרה.

שובר אחר שובר

עוד מצינו בירושלמי (שם) שכתב "יש שובר אחר שובר'. והביאו הרמב"ם (קרבן פסח פ"י ה"ד) להלכה 'השובר אחר השובר בעצם אחד לוקה'. והיינו שנאסר לשבור אף עצם שבור. ובמשאת המלך וקונטרסי שעורים הוכיחו שאם נאמר שהאיסור הוא במעשה שבירה, שייך לומר שכל מעשה שבירה מוסיף ואף בדבר שבור, אבל אם נאמר שהאיסור מתייחס לעצם שלא תהיה שבורה, צריך ביאור כיון שכבר נשברה העצם וכבר אינה שלמה מה שייך לאסור את שבירתה שנית[טו].

ג. האם דווקא עצם שיש בה בשר

אימתי מתחייב על השבירה

שנינו במשנה (פד.) השובר את העצם בפסח הטהור, לוקה ארבעים, אבל השובר בטמא אינו לוקה. והובא בגמרא (שם) שנחלקו רבי וחכמים כיצד דורשים את הפסוק 'ועצם לא תשברו בו' (שמות יב מו) לחכמים דורשים 'בו בכשר ולא בפסול', ולרבי דורשים את סמיכות הפסוקים 'בבית אחד יאכל' 'ועצם לא תשברו בו' שמשמע מכך שהאזהרה על שבירת עצם חלה על קרבן

ז. כאשר האדם עושה דבר שמכריח את התוצאה, אבל הוא אינו מודע לזה שהיא מוכרחת, ודוגמת הדבר כאשר אדם סוגר תיבה [בשבת] ואינו יודע אם יש בה זבובים, ויש חשש שעובר על מלאכת צידה, כתב הט"ז שמותר כיון שאינו מתכוין לצידה, וגם אינו מוכרח לפי ידיעתו שיש בתיבה זבובים, הדבר מותר. וברע"א חולק שרק בדבר שמצד העשיה אינו מוכרח שיקרה, אבל דבר שכבר מוכרע שיקרה רק הוא אינו מודע לזה הדבר אסור. והגדרת הדבר שיש כאן ספק פסיק רישיה ואי הידיעה לא מפקיע את מה שהוא פסיק רישיה.

ח. הובא בתוס' בכתובות (ו. ד"ה האי), ואמנם הרשב"א והרא"ש (שבת קי: ד"ה ה"מ) נקטו שאין דברי הערוך אלא בשבת אבל בכל איסורים שבתורה אף הוא מודה שלא בעינן ניחא ליה, ואמנם בדברי התוס' בכתובות שם נראה להדיא לא כן, שהביא לדברי הערוך ראיות שלא מאיסורי שבת.

ט. כעין זה מצינו בדברי החזון איש בדין סירוס. שבגמרא בשבת (קי:) מבואר שיש איסור לשתות כוס של עיקרין אף על מנת להרפא כל שעל ידי זה נעקר ומסתרס. וכתבו הרשב"א ותוס' הרא"ש (שם ד"ה ה"מ) להקשות לדעת הערוך שדבר שאינו מתכוין מותר אף במקום שהוא 'פסיק רישיה' כל שאין לו צורך ולא נוח לו בתוצאה זו של מעשהו. והקשו לפי"ז מדוע נאסר להרפא בכוס העיקרין והרי אין נוח לו בסירוס זה. ובחזון איש (או"ח סי' סב ס"ק כו) כתב ליישב שאיסור התורה הוא שלא יהיה סריס ואינו איסור על המעשה המסרס, ועל כן אף אם אינו מתכוין לסרס, כיון שאין האיסור במסרס איסור מעשה, נאסר אף באינו מתכוין לעשיה זו.

י. דין זה מתבאר בסוגיית הגמרא (יד.-טו:), ואף שבפסוק 'משמרת תרומתי' (במדבר יח ח) מדובר על תרומה, אבל בראשונים (רש"י חולין ב: ד"ה ובמוקדשין, ורמב"ן שם ד"ה ואם שחט) מבואר שיש איסור משמרת אף על קדשים, ואף על מעשר שני מצינו בגמרא וברש"י (סוכה לה: ד"ה משום) שיש דין משמרת.

יא. ויש חידוש בדבריו במה שנקט שעצמות קדשים נחשבות לקדשים ויש בהם דין משמרת, והטעם לזה משום שהעצם משמשת את הבשר לאכילה, וכדרך שעצמות של עולה קרבים במזבח אגב הבשר שעליהן (זבחים פה:), וזהו הטעם שהקפידה התורה על שבירת העצם, כדי שתהיה עצם שלמה המשמשת את הבשר, ולא עצם שבורה.

יב. בקובץ שיעורים הקשה שם לפי"ז למה בדין הטלת מום בקדשים אין דין משמרת, שהרי מצינו בגמרא (בכורות לג:) שיש בזה היתר של אינו מתכוין, והניח בקושיא.

יג. אפשר לדחות ראיה זו אם נאמר שאיסור השבירה הוא מדיני גוף הקרבן בקיום האכילה שבו, וכמו שיש דין מצד הקרבן שלא לאוכלו נא ומבושל, יש דין שלא לאכול בשבירת עצם, כמו שיבואר להלן (אות ו) כמה ראיות בענין זה, ולפי זה נאמר שאין הכוונה לפסול את הפסח עצמו כלפי כל מי שיאכל מבשרו, אלא רק לעכב את קיום מצות האכילה אצל הגברא השובר שנהג באכילתו שלא כתיקון הפסח, אך שאר האוכלים שלא עשו מעשה שבירה לא היתה הוה אמינא לפוסלם. אבל לא משמע כן מהלשון ופסח עצמו כשר.

יד. ועי"ש שביאר שהנדון תלוי במחלוקת סומכוס וחכמים (חולין פב.) האם נחשב גופין מוחלקין, באופן כעין זה.

טו. ואמנם מצינו כעין זה בגמרא (בכורות לג:) בענין מטיל מום אחר מטיל מום בבכור שחייב לרבי מאיר ולרבנן אינו נפטר אלא ממיעוטא. ואף שודאי הגדר באיסור שלא לעשות את הבכור לבעל מום והרי כבר בעל מום הוא, מכל מקום יש מקום לאסור מרבה מומין שמחזק את המום [כמבואר בתוס' הרא"ש (שבת קיא. ד"ה אלא)] וכמו כן יש לאסור מרבה שבירות בעצם.

העומד לאכילה, ולכן סבר רבי שכל הראוי לאכילה יש בו משום שבירת עצם, וכל שאינו ראוי לאכילה אין בו משום שבירת עצם[טז].

עוד שנינו בברייתא (שם ע"ב) רבי אומר 'בבית אחד 'יאכל' 'ועצם לא תשברו בו' על הכשר הוא חייב ואינו חייב על הפסול, היתה לו שעת הכושר ונפסל בשעת אכילה אין בו משום שבירת עצם, יש בו שיעור אכילה יש בו משום שבירת עצם, אין בו שיעור אכילה אין בו משום שבירת עצם. הראוי למזבח אין בו משום שבירת עצם. בשעת אכילה יש בו משום שבירת עצם, שלא בשעת אכילה אין בו משום שבירת עצם.

עוד מצינו בגמרא (שם) 'איתמר אבר שאין עליו כזית בשר במקום זה, ויש עליו כזית בשר במקום אחר, רבי יוחנן אמר יש בו משום שבירת העצם, רבי שמעון בן לקיש אמר אין בו משום שבירת עצם'. וכתב רש"י (ד"ה אין בו) שסברת ריש לקיש היא שצריך שיהיה בו 'שיעור אכילה' במקום השבירה, ולא יועיל מה שיש עליו כזית בשר במקום אחר.

ובתוספות (ד"ה איתמר) פירש שרבי יוחנן וריש לקיש נחלקו במחלוקת רבינא ורב אשי (שם) שאף הן נחלקו לפי דברי רבי, האם די בכך שיש עליו כזית בשר בכל מקום, או שצריך דווקא במקום השבירה, לרב אשי די בכל מקום, ולרבינא צריך דווקא במקום השבירה, אבל לחכמים שלא הצריכו שיעור אכילה אלא די בכך שהקרבן כשר, לכולי עלמא יש בו משום שבירת עצם.

שיטת הרמב"ם

אמנם הרמב"ם (קרבן פסח פ"י ה"ג) כתב, 'אין חייבין אלא על שבירת עצם שיש עליו כזית בשר או שיש בו מוח. אבל עצם שאין בו מוח ושאין עליו כזית בשר, אינו חייב על שבירתו. היה עליו כזית בשר ושבר העצם שלא במקום הבשר חייב, אע"פ שהמקום ששבר פנוי מבשרו'. הרי שפסק כרבי יוחנן, אף שבשאר הדברים פסק כרבנן ולא כרבי[יז], נראה מזה שדברי רבי יוחנן אמורים אף בדעת רבנן.

ובמהר"י קורקוס (שם) כתב בזה ג' דרכים: א. שפסק כרבינא שנקט בדעת רבנן שיש דין שיהיה על העצם כזית בשר. ב. שאף שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש אליבא דרבי, פסק כמותו בדין זה, משום שירדו לחלוק בשיטתו, וצריך לומר לפי"ז שאין דברי רבי תלויים אחד בחבירו ואף שפסק בשאר דברים כרבנן פסק בזה כרבי. ג. עוד כתב שהרמב"ם סבר שלא כדברי התוס', ונחלקו רבי יוחנן וריש לקיש אליבא דרבנן, ואף שבברייתא נראה שרבי בא לאפוקי מדעת רבנן, כל זה לאו דווקא, ואף חכמים סוברים שצריך שתהיה עליו כזית בשר.

האם צריך כזית בשר ראוי לאכילה

ויש לדון האם צריך שיהיה כזית בשר הראוי לאכילה, או שאף בבשר שאינו ראוי לאכילה, כגון שנפסל. ולפי פשוטו היה מקום לומר שכל הטעם להצריך כזית בשר, מפני שצריך שיהיה גם ראוי לאכילה.

19/06/2018 אה"ח

וברמב"ם מתבאר שאף בשר שנפסל נחשב ככזית בשר משום שהיתה לו שעת הכושר, שפסק (קרבן פסח פ"י ה"ו) שבהיתה לו שעת הכושר יש איסור שבירה, ואף שפסק (שם ה"ג) שצריך שיהא עליו כזית בשר. ובביאור הדבר שמועיל כזית בשר שאינו ראוי לאכילה מצינו שני ביאורים:

א. האחרונים[יח] נקטו שהדברים תלויים אחד בחבירו, שכמו שמועיל שעת הכושר להחשיבו ככשר מחמת מה שהיה כשר בתחילתו, כמו כן מועיל שעת הכושר להכשיר את העצם אף אם אין בשר בשעת שבירה, כל שמתחילה היתה עליו כזית בשר. וכל מה שמבואר בסוגיא וברמב"ם שצריך כזית בשר אף לרבנן היינו מתחילה, להוציא מכלל זה עצם שלא היתה עליה כזית בשר מעולם.

והנה בהמשך הסוגיא (פה.) מקשה הגמרא לריש לקיש מהמשנה של אבר שיצא מקצתו שצריך לקלוף את הבשר עד הפרק, על מנת לקצוץ את העצם. והקשו בגמרא לריש לקיש שהרי די שיקלוף מקצת וישבור במקום שקילף, שהרי כבר אין שם כזית בשר עתה בשעת השבירה[יט]. ומוכח לפי"ז שלא מחייבים אותו על כך שהיתה לו שעת הכושר קודם לכן כשהיה עליו בשר, אלא דנים את העצם לפי מצבה עתה בשעת השבירה, וכל שאין עליה בשר, פטור[כ].

ב. מדברי הליקוטי הלכות (פד: תורת הקדשים אות מ) נראה שנקט שאף שצריך כזית בשר, מכל מקום כל שהיה שעת הכושר לבשר נחשב שיש עליה בשר שיש לו שם 'ראוי לאכילה', אף אם נפסל היום.

האם יש איסור לכתחילה בעצם שאין עליה בשר

איתא בירושלמי (פ"ז ה"י) 'איתמר עצם שאין עליו בשר רבי יוחנן אמר אסור לשוברו רשב"ל אמר מותר לשוברו'. ומשמע מדבריו שלריש לקיש הוא מותר לכתחילה. ויש להקשות סתירה בדברי הירושלמי, שאמרו שם (שם ה"א) לית הדא פליגא על רשב"ל, דרשב"ל אמר עצם שאין עליו בשר מותר לשוברו, לא אמר אלא שלא ילקה הא לאסור אסור. ומוכח שלריש לקיש יש איסור בדבר[כא].

ובגליון הש"ס (שם) תירץ שבאין עליו בשר כלל מותר לכתחילה לדעת ריש לקיש, וביש עליו בשר רק שאינו במקום שבירה סבר ריש לקיש שאסור[כב].

ובמשנה למלך (קרבן פסח פ"י ה"ב) דייק מלשון הרמב"ם שכתב 'עצם שאין בו מוח ושאין עליו כזית בשר אינו חייב על שבירתו', ומשמע שאינו חייב מלקות אך יש איסור בדבר.

אמנם המנחת חינוך (מצוה טז אות ד) כתב שמהסוגיא נראה להדיא לא כך, אלא שאף באופן שיש כזית בשר שלא במקום שבירה מותר לריש לקיש לשבור, שהגמרא (פה.) הקשתה על ריש לקיש מהמשנה שאבר שיצא מקצתו שיקלוף מעט וישבור, ומוכח שמותר לכתחילה לשבור.

ובמהר"ם שיק (פה.) כתב שהאיסור בשבירת עצם תלוי במצות האכילה שחלה על הבשר שעל גביו, שאם הוא משמש לבשר שיש בו מצות אכילה חל בו איסור שבירה, ולפי"ז ביאר שהדבר תלוי במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש (יומא עג:) אם חצי שיעור אסור מן התורה. ובפרי מגדים (פתיחה כוללת לאורח חיים) חקר האם אף במצות עשה יש חיוב על חצי שיעור. ולפי"ז יש לומר שלריש לקיש שבפחות מכזית אינו אלא חיוב אכילה מדרבנן, גם האיסור שבירת עצם אינו אלא מדרבנן, ועל כן באין עליה כזית בשר כלל אין לגזור שמא נשאר כל שהוא בשר, שאף אם נשאר אינו אלא מדרבנן, ואין גוזרים גזירה לגזירה. לעומת זאת לרבי יוחנן שחצי שיעור אסור מן התורה אזי גם על העצם יש איסור דאורייתא, וראוי לגזור אף אם אין עליה בשר כלל אטו נשאר עליה מקצת בשר. ולכן הגמרא הקשתה על ריש לקיש לשיטתו שיקלף את כל הבשר וישבור לכתחילה, ומשום שלשיטתו שחצי שיעור מותר מן התורה, באין עליו בשר אין איסור כלל.

מה נקרא מקום השבירה

לדעת ריש לקיש אינו חייב אלא אם יש כזית במקום השבירה. ויש לדון מהו מקום השבירה.

ברש"ש (פה. ד"ה מיתיבי) נסתפק במקום החתך, היינו כאשר יש בשר בחלק מן העצם, ועשה את החתיכה בסוף מקום הבשר אם יחשב יש עליו בשר. או שמא אינו נחשב כיש עליו בשר אלא כאשר יש בשר משני החלקים שנשברו. כעין זה יש להסתפק ביש עליו כזית בשר מן הצד השני של העצם, האם נחשב מקום השבירה לגבי כל העצם.

ובירושלמי (פ"ז ה"א) הקשה על ריש לקיש, רבי יעקב בר אחא אמר, שמואל בר אבא בעי, מעתה אינו חייב עד שיטול אבן וירסס. והיינו שבדרך כלל השבירה הרגילה של שעת האכילה היא אחר שאכל את הבשר, רק אז מגיע לעצם לשוברה, אבל לדברי ריש לקיש שצריך כזית בשר במקום השבירה, אין אפשרות לשבור את העצם מתחת לבשר, אלא ע"י ריסוס של אבן.

ביאור סברת ריש לקיש

בקונטרסי שיעורים (שם) ביאר את טעם ריש לקיש שצריך במקום שבירה, שהגדר הוא שצריך עצם המשמשת את הבשר, וריש לקיש בזה

טז. ראה להלן אות ו' בהרחבה בביאור מחלוקת רבי וחכמים.
יז. ראה להלן אות ו'.
יח. משנה למלך, מרכבת המשנה, אור שמח (קרבן פסח פ"י ה"ב) ומנחת חינוך (מצוה טז אות ד).
יט. ומה שאין כן לרבי יוחנן יש איסור שבירה על העצם מחמת שיש עליה כזית בשר במקום אחר. ובענין זה תמה המנחת חינוך (מצוה טז אות ד) שהרי אם נפסל ונטמא, הרי צריך שריפה וכיתותי מכתת שיעוריה, ומדוע נחשב שיש עליו כזית בשר.
כ. וראה עוד בקהלות יעקב (סי' ס) שנתקשה כיצד משכחת לה עצם שלא היה עליה בשר מעולם.
כא. ויעויין ברידב"ז שם שלמד פשט אחר בדברי הירושלמי, ולפי דבריו אדרבה זוהי כוונת הירושלמי להקשות סתירת ריש לקיש אדריש לקיש.
כב. במנחת שלמה (פד:) העיר שאם נאמר שאין אפילו איסור לכתחילה בפחות מכזית, נמצא לפי"ז שכל העצמות שיש בהם פחות מכזית מח, יתחייב לשוברם כדי להוציא מהם את החצי כזית, ולצרפו לחצי כזית שנמצא בעצם אחרת.

לשיטתו (חולין יז.) ששיעור שבירה כחגירת הציפורן כפגימת המזבח, שהרי לפי פשוטו קשה מדוע פגימה כחגירת הציפורן תחשב לשבירה, וכל ענין פגימה שייך בדבר הנדרש בו שלמות ככלי שרת, אכן להנתבאר שריש לקיש לשיטתו שהאיסור הוא על העצם המשמשת לבשר, ועליה נתחדש דין שצריכה להיות שלמה, וכביכול מחמת מה שהיא מעמידה את הבשר צריכה להיות שלמה.

ולפי"ז ביאר בדעת רבי יוחנן שסבר שהעבירה היא במעשה השבירה, ואין זה דין בעצם שתהיה שלמה כדי לשמש את הבשר הנאכל, ומשום כך אין צריך שיהיה בשר במקום השבירה.

וביאר לפי זה מדוע לא הביא הרמב"ם לשיעור שבירה כחגירת הציפורן, שהוא מטעם שפסק כרבי יוחנן שלא צריך דווקא עצם המשמשת את הבשר הנאכל, אלא האיסור הוא בגוף מעשה השבירה, וזה שייך בכל מקום בעצם.

ד. עצם שיש בה מח

איסור שבירת עצם ביש בו מח

מבואר בגמרא (פה.) שיש איסור שבירת עצם אף בעצם שיש בתוכה מח, ואף שהמח כבשר לכל דבר למצות אכילת קדשים, והיה מקום לומר שיבוא העשה של אכילת הפסח וידחה את הלאו של שבירת העצם, שהרי הכלל בכל מקום עשה דוחה לא תעשה, ולכך יש לימוד מיוחד לאסור אף שבירת עצם שיש בו מח.

וזה לשון הברייתא המובאת בגמרא (פה.) 'עצם לא תשברו בו אחד עצם שיש בו מוח, ואחד עצם שאין בו מוח. ומה אני מקיים ואכלו את הבשר בלילה הזה בבשר שעל גבי העצם. או אינו אלא בבשר שבתוך העצם, ומה אני מקיים ועצם לא תשברו בו, בעצם שאין בו מוח, אבל בעצם שיש בו מוח שובר ואוכל, ואל תתמה שהרי יבוא עשה וידחה לא תעשה. כשהוא אומר ועצם לא ישברו בו בפסח שני, שאין תלמוד לומר שהרי כבר נאמר 'ככל חוקת הפסח יעשו אותו', הוי אומר אחד עצם שיש בו מוח ואחד עצם שאין בו מוח'.

האם זה דין דחייה גמור

והאחרונים (שו"ת רעק"א מהדו"ת סי' קלב עם הרב השואל שם) נחלקו היאך ללמוד את הברייתא במה שנאמר בברייתא שלולי הריבוי המיוחד לאסור אף עצם שיש בה מח, היינו אומרים שהעשה של אכילת הפסח דוחה את הלאו של השבירת עצם, והיה מותר לשבור עצם שיש בה מח. האם היה זה מדין עשה דוחה לא תעשה כפשוטו, שהלאו קיים אלא שהעשה בא ודוחהו, או שאזי היה מתפרש הלאו של שבירת עצם בדווקא על עצם שאין בו מח, ואילו על עצם שיש בו מח לא נאמר הלאו כלל, וכלשון הברייתא, ולא היינו נצרכים בפועל לדין עשה דוחה לא תעשה, אלא שמכח הדין עשה דחה לא תעשה היינו בוחרים להגביל את האיסור שבירת עצם מאשר להגביל את מצות אכילת הפסח, משום עשה דוחה לא תעשה.

וכבר נחלקו בענין זה גם התוס' בסוגין (פה. ד"ה כשהוא) שנראה מדבריו שהוא מדין עשה דוחה לא תעשה, שהקשה שלא ידחה העשה את הלא תעשה משום שאפשר לקיים שניהם, ונראה מזה שצריכים לכללי הדחייה של עשה דוחה לא תעשה. ואילו התוס' הרשב"א (שם) נחלק בזה על התוס' וכתב שלא צריכים בזה לכל כללי דחייה, ומשום שהנידון הוא בעיקר פירוש הלאו של שבירת עצם, אם נאמר אף על עצם שיש בו מח. והעשה דוחה לא תעשה לא נאמר בזה אלא כסיבה מה להעדיף בסתירת הדינים, ואת איזה דין מסתבר יותר להגבילו לצורך קיום הדין האחר.

חיוב אכילה במח שבעצם

והנה מצינו שנחלקו האחרונים האם לפי האמת יש מצות אכילה על המח שבעצם, או שאין בו כלל חלות מצות אכילה, לפי שהאזהרת שבירת העצם מעכבת את האפשרות להגיע אליו ולאוכלו, ונחשב כמי שאין לו שעת הכושר.

הריד"ז (על הירושלמי פ"ז ה"י ד"ה ר"א) כתב שנחשב כדבר שלא היתה לו שעת הכושר, ואין עליו מצות אכילה כלל. אך בשירי קרבן (שם) כתב שיש מצות אכילה על המח שבעצם, ונחשב שהיתה לו שעת הכושר, אף שהאיסור שבירה מעכב בעדו שאין דרך היתר להגיע אליו ולאוכלו.

והאחרונים[כג] דייקו מדברי רש"י שכתב (פה. ד"ה ומה) 'ומה אני מקיים ואכלו את הבשר בבשר שעל העצם. אבל מוח לא, דליכא לאוקמה במוח נמי ועל ידי גחלת, דלא מצריך ליה קרא מילתא דאתי בה לידי תקלה דילמא פקע'. ודייקו מדבריו שלמד את לשון הברייתא כפשוטה שאין מצות אכילת פסח מדאורייתא חלה על מח שבתוך העצם, ועל זה הקשה שהרי שייך לקיים האכילה ע"י גחלת, אך אילו נאמר שיש מצות עשה בכל הבשר וגם על מח שבעצם, אלא שאינו יכול לקיימה מחמת איסור שבירת העצם, מה הוקשה לו לרש"י שיעשה ע"י גחלת, הרי בפועל מדרבנן הרי אינו יכול לעשות ע"י גחלת כמו שמבואר בגמרא (שם), והיכן מבואר בברייתא שמדאורייתא נאסר לו גחלת.

אף אם אין חיוב יש בזה קיום של אכילה

והנה מבואר בגמרא (פד:) שמדאורייתא נמנים על מח שבעצם, כיון שיכול להוציאו בהיתר בדרך שריפה, ואף שכתב רש"י שאין חיוב מדאורייתא לעשות זאת, לא בטל מזה שם פסח לקיום המצוה. ויתירה מזו מבואר בגמרא (פג.) ששורפין עצמות שיש בהם מח משום דין נותר, ומוכח מזה שהמח דינו לאכילה, שהרי כל מה שאין בו חיוב אכילה לא שייך בו נותר. עוד מצינו בגמרא (פה.) שיש איסור שבירה על עצם שיש בו כזית מח, אף שאין חיוב שבירה אלא על עצם שיש בו כזית בשר הראוי לאכילה, וגם בזה מוכח שהמח נחשב בר אכילה.

ולדברי רש"י צריך לומר שיש חילוק בין חובת אכילה, למצוה קיומית של אכילת פסח, שודאי קיום דין אכילת פסח יש בזה, שהרי סוף סוף מבשר הפסח הוא, רק אין חיוב בדבר, ואין האיסור שבירת העצם מפקיע את הקיום, אלא שפוטר מן החיוב, ומפני שאין השבירת עצם מבטלת את המצוה בעצמותה, שהרי אינו אוסר אלא את השבירה, ולא את האכילה, אמנם מכל מקום יש לו כח לבטל את החיוב, ומשום שלא שייך לחייבו כל שישנו איסור בעשיה זו.

נפקא מינה בנדון דלעיל

ובהכרעת הענין אם יש חובת אכילה למח שבתוך העצם, רק שהלאו דוחה אותה, או שאין חיוב כלל. יש כמה נפק"מ בדבר[כד]:

א. פסח הבא בטומאה. לפי המבואר בסוגיא שבפסח הבא בטומאה אין איסור שבירת עצם, ומכל מקום מצות אכילה יש בו, אם יהי' חייב לשוברו, לקיים מצות האכילה. ובאור שמח (קרבן פסח פ"י ה"א) נקט בפשיטות שיש חיוב. ואמנם אין זה ראיה שבעלמא יש חיוב אכילה במח שבעצם, כי יתכן שבפסח הבא הטומאה שלא נאסר מעולם בשבירת עצם, ישתנה דין ההקרבה שלו להחיל את החיוב אכילה אף על המח שבעצם.

ב. בעצם שאין עליה בשר. העירו אחרונים[כה] בעצם שאין בה כזית בשר ואף כזית מח, שמבואר בסוגיא שאין איסור שבירת עצם, אם יהיה חייב לשוברו לאכול המח. ולריש לקיש אף אם אין כזית במקום שבירה, נמי אין איסור שבירה. ולפי"ז אם נאמר שיש חובת אכילה על מח שבעצם יצטרך לשבור את כל העצמות שיש בהם מח, ואחר שיאכל את הבשר הנמצא מעל העצמות, וישארו בלא בשר עליהם, יתחייב לשוברם כדי לאכול את המח, שברוב פעמים לא מצוי שיהיה כזית מח במקום שבירה, ואף שבפחות מכזית אין מצות אכילה, אבל בצירוף המח שבתוך כל העצמות ודאי יש כזית ויצטרך לשבור את כולם, ללקט את כל המח ולאכלו. וקצת תימה לומר כן.

ג. ע"י ביטול. עוד הקשה הרעק"א (שו"ת מהדו"ת סי' קלג) למה לא יתחייב לאכול את המח, שהרי יכול לשבור את העצם בהיתר ע"י ביטול, שיבטל את העצם של פסח בשאר עצמות של חולין וישבור את העצם ויאכל את המח. ותירץ על זה שכשיבטל את העצם יתבטל גם המח שבתוכו ושוב תתבטל גם מצות האכילה ע"י זה[כו].

קושיית התוספות הא אינו בעידנא

ומצינו עוד בגמרא (זבחים צז:) שרבא לומד מהדין שנאמר בסוגין שיש איסור של שבירת עצם אף בעצם שיש בו מח, ולא אומרים שיבוא עשה וידחה לא תעשה, שלעולם אין עשה דוחה לא תעשה במקדש.

והתום' (פה. ד"ה כשהוא, זבחים צז: ד"ה ואחד) הקשו היאך שייך לומר שידחה העשה של אכילת הפסח ללאו של שבירת עצם, והיאך לומדים מזה

כג. מנחת שלמה (פה.), וגוף ביאור דברי רש"י ביאר בלקח טוב (ענגיל, סי' ח ס"ק יב).

כד. כי עכו"ם וקטן, ושניהם יכולים, כל אלו אסורים מדרבנן ויתכן שהעמידו את דבריהם אף במקום המצות אכילה וכמו גומרתא שאיסורו מדרבנן וביטלו את המצות אכילה. ואמנם רעק"א (שו"ת מהדו"ת סי' קלג) הקשה למה לא יבטל את העצם בשתי עצמות אחרות, אף שאין מבטלין איסור לכתחילה. ונראה מדבריו שאין עומד איסור זה בפני המצות אכילה.

כה. העיר בזה המנחת שלמה (פד:).

כו. ואמנם יש להקשות למאי דקי"ל (זבחים עט.) אין מצוות מבטלות זו את זו, נמצא שיכול לבטל את עצם הפסח בשאר עצמות קדשים, והאיסור שבירת עצם יתבטל שאין בשאר עצמות קדשים דין שבירה, אבל המח שבתוכו לא יתבטל שהרי בכולם יש מצות אכילה ואין מצוות מבטלות זו את זו.

בסוגיא בזבחים לכל מקום שאין עשה דוחה לא תעשה במקדש, והרי בשעה שנעקר הלאו עדיין לא מתקיים העשה, שהרי קודם שובר את העצם ורק אח"כ אוכל את המח, וקיי"ל (שבת קלב.) שאין עשה דוחה לא תעשה אלא א"כ בזמן שנעקר הלאו מתקיים העשה.

עוד הקשו התוס' שהרי מדאורייתא אפשר לקיים את שניהם שיעשה בגומרתא [היינו שישרוף את העצם על גחלים] שמבואר בגמרא שלא נחשב כשבירה, ורק מדרבנן אסור כמבואר בסוגיא שחוששים שמא יפקע, וכשאפשר לקיים את שניהם אין אומרין שיבוא עשה וידחה לא תעשה.

ותירצו התוס' בפסחים שכל החשש של שמא פקע הוא לדברי אביי, אבל רבא שאמר שאסור גומרתא משום הפסד קדשים שיפסד המח שהוא כבשר ע"י השריפה, מיושב היטב שהוא איסור דאורייתא, ואי אפשר לעשות זאת בדרך היתר[כז].

והאחרונים[כח] עמדו בזה שהתוס' לא תירצו אלא על הקושיא השניה, שאפשר לקיים שניהם על ידי גומרתא. ועדיין לא יישבו את הקושיא הראשונה שאינו 'בעידנא'.

האם כשאי אפשר נחשב כבעידנא

וביארו בזה לפי מה שכתב בפסקי תוס'[כט] (זבחים אות סט) ליישב את קושייתם, שכיון שאי אפשר לקיים את העשה בענין אחר, אין צריך שיהיה בעידנא. ולפי"ז ביארו שגם כוונת התוס' בסוגיין לומר על דרך זו, שכיון שאי אפשר ע"י גומרתא נחשב משום זה בעידנא, ומשום שהשבירת עצם היא הדרך היחידה לקיום העשה, ולזה חשיב בעידנא.

הטעם שצריך בעידנא

בשיעורי ר' שמואל (ב"ב אות רמז) ביאר בדבריו שהגדר של 'בעידנא' אינו מתייחס אל הזמן, שצריך שקיום המצוה יבוא בזמן אחד עם מעשה העבירה הנדחה בגללו, אלא הגדר בזה הוא שהציווים נפגשים, ובעידנא אינו אלא סימן להבנת גדר הציווי, שנכלל בו לעשות את העבירה על מנת לקיים את המצוה. וכגון החופר גומא ביום טוב להוציא עפר, על מנת לקיים בו כיסוי הדם, שעל זה אומרת הגמרא (ביצה ח:) שבעידנא דמיתעקר לאו היינו בשעת החפירה, לא מיקיים עשה של כיסוי הדם עד שיכסה. ולפי פירוש זה, אין הכוונה מצד הזמן, אלא מצד הציווי, שבשביל שידחה העשה את הלא תעשה צריך שמצות העשה תהיה במקום של עבירת הלא תעשה בעצמה, וכמו כלאים בציצית שהעשה מצוה להטיל תכלת בבגד פשתן זה, לעומת זאת העשה של כיסוי הדם לא דורש את חפירת הגומא, שהרי לא בחפירה תתקיים המצוה, ואינה אלא הכשר מצוה, ובשביל דחיית הלאו צריך שיהיה ציווי על עבירת הלאו בעצמה.

ולפי"ז חידש הפסקי תוס' שבמקומות שקיום המצוה דורש בהכרח לעשות עבירה על מנת לקיים את העשה, נכלל בציווי של העשה לעשות את העבירה, שהרי אי אפשר בענין אחר, ולכן יש כח דחייה אף שאינם נעשים בבת אחת.

אופן נוסף מצינו בביאור שיטת פסקי התוס', שבעידנא הוא כפשוטו ענין של זמן, שבשביל שיותר לעבור על לאו כדי לקיים עשה, צריך שיהיה לו כבר את קיום המצוה בידו בזמן מעשה העבירה, ומה שאין כן לצורך מצוה שתתקיים בעתיד לא התירו לו לדחות את העבירה[ל].

אוצר החכמה

ולפי"ז ביארו האחרונים שבמקום שאי אפשר בענין אחר, נחשבת הפעולה של הכשר המצוה, כשעת קיום המצוה, שהרי באופן זה הוא נחשב כבר כמתעסק בקיום המצוה ממש.

ה. שיעור השבירה

שיעור השבירה

איתא בגמרא (חולין יז:) 'אמר רבי שמעון בן לקיש שלש פגימות הן, פגימת עצם בפסח, פגימת אוזן בבכור, פגימת מום בקדשים. וכולן פגימתן כדי פגימת המזבח וכמה פגימת המזבח כדי שתחגור בה צפורן'. נמצא מבואר בדברי ריש לקיש ששיעור שבירה לאסור בשבירת עצם בפסח הוא כדי שתחגור ציפורן.

ומצינו בירושלמי (פ"ז ה"א) 'וכמה ישבור, יוסי ורבי זעירא בשם רבי יוחנן, חד אמר כדי שתהא היד מחגרת, וחורנא אמר אפילו ציפורן. מאן דאמר יד כל שכן ציפורן, מאן דאמר ציפורן אבל יד לא'. מבואר שבירושלמי הוא מחלוקת שיש מאן דאמר ששיעור שבירה הוא בחגירת היד ולא בחגירת הציפורן[לא].

השמטת הרמב"ם

והנה הרמב"ם בהלכותיו לא הביא כלל את דינו של ריש לקיש ששיעור שבירת עצם כחגירת הציפורן. ובמנחת חינוך (מצוה טז אות א) תמה עליו מדוע לא הביא זאת להלכה. ונאמרו בדבר זה כמה פירושים.

במאירי כתב (חולין יח. ד"ה כשם) וזה לשונו 'וכיוצא באלו אף שבירת עצם בקרבן פסח יש מי שאומר שעובר עליה בפגימה של שיעור זה, ויש חולקים אלא א"כ בשבירה גמורה. וגדולי המחברים לא הביאוה' עכ"ל. ולא מבואר בדבריו מי הם החולקים, אכן מתבאר שהם סברו שצריך 'שבירה גמורה' כלומר שהעצם נשברת לגמרי, וכך סבר גם הרמב"ם.

בגליון הש"ס (על הירושלמי שם) ביאר שכיון שדין זה של ריש לקיש שנוי בפלוגתא בירושלמי, ולדעת המאן דאמר חגירת היד היינו כל שהוא, ומחלוקת זו תלויה במחלוקת האמוראים גבי פגימת סכין לשחיטה אם היא כחגירת ציפורן או בכל שהוא. והרמב"ם לשיטתו בפגימת סכין שס"ל שהיא בכל שהוא, שלא כתב כחגירת הציפורן, וכמו שדייק מדבריו הטור (יו"ד סי' יח), וה"ה בשבירת עצם לא פסק כריש לקיש, שצריך כחגירת ציפורן, אלא די בחגירת היד והוא בכל שהוא, ולא ניתן בה כלל שיעור, ולכן לא הוצרך להביא שיעור מפני שאדרבה אין לזה שיעור.

ברש"ש (חולין יח.) כתב שיש לומר שהרמב"ם דחה גמרא זו מההלכה משום הסוגיא בחולין (יא.) שדנו שם לגבי דין הקטרת עולה שנאמר בה 'ונתח אותה לנתחיה' ולא נתחיה לנתחים, שאסור לחתוך את האיברים יותר ממה שנקבע בפסוק, ומכל מקום אם אינו תלוש לגמרי אלא מחובר במקצת, נחשב עדיין כחתיכה אחת. ולפי"ז סבר הרמב"ם שאף בשבירת עצם כל שמחובר זה עם זה אינו נחשב שבירה, עד שישברנה לגמרי.

כז. **ברעק"א** (שו"ת מהדו"ת סי' קלב) הקשה על דברי התוס' שעדיין קשה שאפשר ע"י גוי וקטן שיאמר להם לשוברם, שאמירה לעכו"ם אינה אסורה אלא מדרבנן, ואף איסור ספיה להרבה ראשונים אינו אלא מדרבנן. ונמצא שמדאורייתא אפשר לקיים את שניהם, ומדוע צריך קרא לאסור. ותירץ שהפסוק בא לאסור בכל ענין ואף כשאין מצוי לפניו גוי או קטן, ולזה נצרך הפסוק לאסור אף כאשר אין אפשרות לעשותו באופני היתר זה. ובמהר"ם שיק (פה.) הוסיף להקשות שיכול לשבור ע"י שנים שעשו יחד, כששניהם יכולים לעשות זאת על ידי כל אחד בפני עצמו, שהדין שפטורים ממלקות (שבת צג. וראה גם במנחת חינוך מצוה טז אות יא) ובפשוטו אין איסורם אלא מדרבנן, ונמצא שמדאורייתא יכול לקיים את שניהם. ובקובץ שיעורים (אות ריא) תירץ על קושיית רעק"א [לשיטתו שהובאה לעיל אות ב'] שמלבד האיסור שבירה, יש גם דין 'משמרת' לשמור את העצם משבירה, כיון שנתחדש באזהרה שלא לשוברו ששבירתו מפסידתו, ועל כן צריך למנוע אף את העכו"ם והקטן מעשיה זו.

כח. **הגאון** ר' בונים איגר בהגהותיו על הטורי אבן (חגיגה ב:) וכן בספר פתח הבית ודבר בעיתו.

כט. **ובטורי** אבן (חגיגה ב:) כתב שהוא מבעלי התוס' אלא שהשמיטוהו הסופרים.

ל. **כן** מבואר בדברי הר"ח (שבת קלב: ד"ה אמר רב אשי) והריטב"א (ר"ה לב: ד"ה גמרא מ"ט) שכתבו שהטעם שצריכים בעידנא הוא משום שחוששים שמא לא יקיים את העשה ונמצא שנדחה הלאו בחינם.

לא. **ומצינו** שנחלקו איזה מביניהו השיעור הגדול. שתחילת דברי הירושלמי סותרים לסוף דבריו, שבתחילת דבריו נראה שחגירת יד גדולה מחגירת ציפורן שהלשון אפילו ציפורן, משמע שציפורן פגימה פחותה היא, ואילו בסוף דבריו כתב מאן דאמר יד כל שכן ציפורן, ופשטות הכוונה כלפי האיסור, שהאוסר יד ודאי אוסר ציפורן, והיינו שחגירת ציפורן פגימה גדולה היא מחגירת יד. ונאמרו בדברי הירושלמי שלשה פירושים. הקרבן העדה משנה את הגירסא בסוף הירושלמי וכותב מאן דאמר ציפורן כל שכן יד, ומאן דאמר יד אבל ציפורן לא. ולדבריו פגימה כחגירת ציפורן קטנה מפגימה כחגירת היד. בגליון הש"ס לירושלמי מוחק את הרישא של הירושלמי היינו את האפילו וגורס וחורנא אמר ציפורן, ולדבריו פגימה כחגירת ציפורן, גדולה מפגימה כחגירת היד. הפני משה לא משנה את הגירסא והוא מפרש את הסיפא של הירושלמי בדבריו כל שכן, שאין הכוונה כל שכן על האיסור, אלא על הפגימה, ולדבריו יוצא כמו הקרבן העדה שפגימת ציפורן קטנה מפגימת יד. והנה דבריהם תלויים במחלוקת הראשונים בסוגיא בחולין (יז.) שהקשו סתירה בסוגיא, שמחד גיסא רב חסדא אמר שיעור פגימת סכין כחגירת ציפורן, ומאידך גיסא בריש הסוגיא שם מבואר שבדקינן אבישרא, וכן בדקו במיא ובשימשא, ולכאורה הוא שיעור כל שהוא. ונחלקו הראשונים, שברי"ף לא הביא את דברי רב חסדא שכחגירת הציפורן, וביארו הראשונים (רמב"ן ד"ה וכולן) משום שסובר כמו שנראה בגמרא לעיל שהדין הוא כל שהוא ולא חגירת ציפורן. ואילו הריטב"א והרא"ה כתבו דלא פליגי על רב חסדא. ורב חסדא הוא לעיכובא. ולכתחילה על בישרא. ולמצוה מן המובחר במיא ושימשא. ובטור (סי' יח) כתב ז"ל 'וכתב הרמב"ם אפילו היא [הפגימה] קטנה ביותר, ולא הזכיר חגירת הציפורן, וכן כתב הרשב"א (תורת הבית בית א שער ב, יב:) שיעור הפגימה כל שהוא אפילו כחוט השערה, ואדוני אבי הרא"ש ז"ל פסק כדי שתחגור הציפורן'. ובדרישה (שם אות א) כתב שלדינא אין מחלוקת, אלא שנחלקו מה היא חגירת הציפורן, שלדעת הרשב"א ענינה שהציפורן מתעכבת שם, ולכן שיעורה גדול, והוצרך לומר כל שהוא, אבל הרא"ש ודעימיה סוברים שחגירת הציפורן היינו שתרגיש בה ציפורן. ובביאור הגר"א (יו"ד סי' יח אות ד) כתב שדעת הרא"ה והרא"ש שחגירת הציפורן היינו הרגשת הציפורן, מחמירים הם יותר מהרשב"א, שלדעתם לא בעינן שום חגירה אלא בהרגשה מספיק, ואילו הרשב"א הצריך על כל פנים חגירה של כל שהוא. ונמצא שיש בזה ג' שיטות. שלדעת הטור חגירת ציפורן גדולה מחגירת בשר. ולדעת הדרישה חגירת ציפורן שוה לבשר, ולדעת הגר"א אדרבה קטנה מחגירת בשר, כיון שהכוונה הרגשת ציפורן. וזה לכאורה תליא בביאור דברי הירושלמי, שהפני משה והקרבן העדה נקטו שפגימה כחגירת ציפורן קטנה כהרא"ש דהיינו הרגשת ציפורן. ואילו הגליון הש"ס נקט דחגירת יד קטנה משום שסובר שחגירת ציפורן היינו שמתעכבת שם, וזה ודאי גדולה מחגירת יד.

ביאור שורש המחלוקת

האחרונים[לב] כתבו שיש לומר שדין זה אם די בחגירת ציפורן או שצריך שבירה גמורה, תלוי בחקירה דלעיל (אות ב) אם הוא דין בעצם שיהא שלם, או איסור מעשה שבירה, שאם הוא דין בעצם שייך לומר שפגימה כל שהיא חסר בשלמות העצם, ומה שאין כן אם ההלכה היא המעשה שבירה אזי צריך שבירה גמורה דלפגימה אין שם שבירה. ונקטו בדעת הרמב"ם[לג] שהאיסור שבירה הוא מצד המעשה שבירה ולכן אין דין פגימת הציפורן.

היאך שורפין עצמות ולא חוששים לשבירה

ומצינו בגמרא (פה.) שלדעת אביי אסור להניח גחלת על העצם כדי להוציא את המח שבתוכה, מחשש שמא תפקע העצם במקום אחר, מחמת החום, והפקיעה נחשבת שבירה[לד]. ובקהלות יעקב (ס"י ס) הקשה לפי"ז על המבואר בגמרא (פג.) ששורפין עצמות שיש בהם מח משום שחל דין נותר על המח. ואיך מותר לעשות כן, ולא חוששים שמא תפקע העצם, והרי קיי"ל שעצם שהיתה לה שעת הכושר ונפסלה אח"כ אסור לשוברה.

ותירץ שכל דברי אביי שיש חשש פקיעה הוא רק למאן דאמר שבנעשה נותר אין איסור שבירת עצם, אבל למאן דאמר שאף בנעשה נותר יש איסור שבירת עצם, על כרחך צריך לומר שלא חיישינן שמא תפקע [כשיטת רבא]. עוד תירצו[לה], שבשריפה גדולה תמיד השריפה קודמת לשבירה ואין חשש של שבירת עצם.

הגדר שבשריפה אין משום שבירה

מצינו בגמרא (פד:) שהשורף עצמות אין בו משום שבירת עצם, ומשום שהאיסור דווקא על שבירה. אמנם בירושלמי (פ"ז ה"י) מבואר שרבי אימי סובר שיש בשורף אזהרה משום שובר, ובזה יישב את קושיית הסוגיא למה אין מוציאין את המח שבעצם לאוכלו ע"י גומרתא, והוכיח מזה שהדבר אסור מן התורה משום שיש בשורף משום שובר.

והקשה הרידב"ז (שם ד"ה ר"א) היאך לדבריו שורפין את העצמות שיש בהם מח משום נותר, כפי ששנינו (פג.), ואין לומר שכיון שהבשר נפסל מאכילה משום נותר, שוב אין בו אזהרת שבירת עצם, שהרי הוא גופיה סבר שם בירושלמי שיש איסור שבירת עצם גם בפסול כל שהיתה לה שעת הכושר, ונמצא א"כ שעובר בכל שריפת עצמות באיסור שבירת עצם[לו].

והמפרשים דנו שיש מקום ליישב את קושייתו, על פי דברי האור שמח (שבת פכ"ג ה"א) שיש לחלק בין אם שורף את כל העצם שאז אין זה נחשב כשובר, שהרי מכלה את העצם לגמרי, לשורף חלק מן העצם שכיון שהעצם קיימת והיא שבורה, נחשב כשבירה האסורה, ודווקא באופן זה אסור לדעת רבי אמי.

ז. בכשר ולא בפסול או שאין ראוי לאכילה

שנינו בגמרא (פד.) תנו רבנן 'ועצם לא תשברו בו', בו בכשר ולא בפסול. רבי אומר בבית אחד יאכל ועצם לא תשברו בו, כל הראוי לאכילה יש בו משום שבירת עצם, ושאין ראוי לאכילה אין בו משום שבירת עצם. מבואר שנחלקו רבי ורבנן מה המיעוט הממעט פסולים מדין שבירת עצם, שלדעת רבנן המיעוט משום שדין שבירה לא נאמר אלא בפסח כשר, ולא בפסח פסול, ולרבי המיעוט משום שלא נאמר אלא בפסח העומד לאכילה ולא בפסח שאינו עומד לאכילה.

ובגמרא נתבארו ח' שיטות בביאור מחלוקת רבי לרבנן, שחלקם במחלוקת אמוראים.

בעיקר הענין העירו אחרונים[לז] למה הוצרכנו כלל למעט פסח פסול, ולכאורה הוא פשיטא מסברא שכל שבטל ממנו דין הפסח וכבר לא עומד לקרבן, מהיכי תיתי שיהיה בו שבירת עצם. וביותר מזה יש להקשות לפי השיטות שאפילו בפסח פסול יש שבירת עצם אם היה לו שעת הכושר, או אם לא נפסל כל הקרבן, והדבר צריך ביאור שהלא אינו כשר ובמה נקרא שמו פסח.

ומתבאר מזה שהאיסור שבירת עצם אינו נוגע לקיום דיני הפסח, לא בדיני הקרבתו ולא בדיני אכילתו, שהרי פסח פסול יצא מכל דינים אלו, אלא הוא דין בקדושת הפסח, שהקדושה אוסרת את השבירה, והקדושה קיימת אף בפסול, כאשר הוא עדיין בגדר 'פסולו בקודש'[לח] וטעון שריפה, ומפני שנידון כקדוש בקדושת הפסח. והוסיפו האחרונים שיתכן שביסוד זה גופא חלק רבי שהאזהרה תלויה דווקא בדין אכילה, והיינו מפני שסבר שיסוד האיסור הוא חלק מקיום דיני הפסח, וכשאין עומד לקיים בו את מצות הפסח, בטלה ממנו האזהרה של שבירת עצם.

קודם זריקה

הסוגיא עוסקת בפסול וכשרות הקרבן, ולא מצינו להדיא מאימתי מתחיל האיסור שבירת עצם, והנה שיטת אביי שמחלוקת רבי ורבנן בשבירה מבעוד יום שלא בזמן אכילה, וכל שבירה קודם זריקה בהכרח היא קודם ליל פסח, ונמצא שלדעת אביי ברור הדבר שתלוי הוא במחלוקת רבי ורבנן. אך לשאר השיטות שלא העמידו בזה את מחלוקתם, יש לדון בזה.

ודן המנחת חינוך (מצוה טז אות י) אם הוא משעת זריקה או משעת שחיטה, שהרי זה פשוט שמחיים ודאי שלא נחשב קרבן כלפי דין שבירה, שהרי עדיין אינו קדוש להיות קרבן הכשר להקרבה, ושם 'קרבן הראוי לאכילה' לא חל עליו. ונסתפק המנחת חינוך האם האיסור נוהג בו כבר מהשחיטה שכבר נתקדש בסכין ויש לו שם קרבן, או שרק כאשר כבר נזרק הדם והתקיים הריצוי של הקרבן, וחלו דיני הפסח רק אז נאסר בשבירת עצם. ונוטה שם לומר שהדין חל אף משעת השחיטה[לט].

שיטת רבי ירמיה שנחלקו בפסח הבא בטומאה

לדעת רבי ירמיה (פד:) מחלוקת רבי ורבנן היא בפסח פסול שהוא ראוי לאכילה, ומשכחת לה בפסח הבא בטומאה והיינו כאשר רוב ציבור טמאין שהותר להקריבו בטומאה, שאע"פ שהוא פסול הרי הוא ראוי לאכילה, ולדעת רבי תאסר בו שבירת עצם, משום שתולה את האיסור בהיתר אכילה, ולדעת רבנן תותר שסוף סוף נקרא פסח פסול.

ורב יוסף חלק על רבי ירמיה משום שרבי לא בא להחמיר אלא להקל. ובביאור ענין זה כתב הצל"ח (שם בתוס' ד"ה ה"ג היתה) שמודה רבי לדרשא של כשר ולא פסול, אלא שמוסיף עוד תנאי שיהיה ראוי לאכילה, וממילא בפסח הבא בטומאה אף שהוא נאכל כיון שהוא פסול לא יהיה בו שבירת עצם אף אליבא דרבי. וכן פסק הרמב"ם (קרבן פסח פ"י ה"א) להלכה שאף בפסח הבא בטומאה השובר בו אינו לוקה.

לגבי מה נחשב פסח הבא בטומאה פסח פסול

הרמב"ם (שם) לא הביא את הדרשה שבסוגין כשר ולא פסול, אלא דרשא אחרת 'לא תשברו בו, בטהור ולא בטמא'. ולדבריו היא דרשה מיוחדת לענין טומאה ואינו בכלל דין פסלות[מ]. ומה שנצרך לדרשה מיוחדת ביאר האור שמח (קרבן פסח פ"י ה"א) משום שנקט שפסח הבא בטומאה אינו נחשב פסח פסול[מא].

אכן בסוגיין מבואר לא כן, שאף כאשר קרב בטומאה מכל מקום נקרא שמו פסח פסול. ופירש רש"י (ד"ה האי) ז"ל 'שנעשה בפסול דטומאה דחויה היא בציבור, אלא שכאן גזירת הכתוב לפוטרן בו'. והיינו שאין פה היתר הקרבה אלא דחיה ופסח פסול הוא אלא שנדחה איסורו. ובמקדש דוד (סי' כו סק"ב) עמד בזה שהרי סוף סוף הקרבן כשר להקרבה, ויוצא בו ידי חובתו בפסח, ומשום שאין הדיחוי חייל רק על האיסור הקרבה והאכילה בטומאה, אלא אף

לב. קונטרסי שיעורים (נדרים שיעור כד אות ז') ומשאת המלך (פד: ד"ה שבירה) ועוד הלכו בדרך זו.

לג. מכמה ראיות, ממה שלא הביא את הירושלמי של עצם לחייב על כל עצם ועצם, וגם תלו לפלוגתא דרבי יוחנן וריש לקיש, אם צריך כזית בשר במקום שבירה וכמו שנתבאר לעיל (אות ד).

לד. באחרונים [לקח טוב (ענגיל, סי' ח ס"ק יב)] נקטו בביאור דברי הגמרא שהחשש של שמא יפקע ושל הפסד קדשים הוא דרבנן, אמנם בדעת רבא שאסור להניח גחלת משום הפסד קדשים, יש להוכיח מדברי התוספות (פה. ד"ה כשהוא) שהוא מדאורייתא, וכן כתב באבני נזר (חו"מ סי' עד). ובהגהות הב"ח (אות ב) דחה את הראיה, שהתוספות אמרו זאת לפי סברת רבא, ולא בשיטת רבא גופיה. ומדברי המהרש"א (בתוס' שם) מוכח שגם לאביי הוא חשש מדאורייתא, שהרי נקט שהאיסור להניח גחלת לאביי קיים גם בנידון פירוש המקראות, ואין זו גזירה דרבנן.

לה. קהלות יעקב וקונטרסי שיעורים שם.

לו. והוא יישב שם שמותר, משום שאחר ט"ז בניסן נחשב הפסול של המח כפסול שלא היתה לו שעת הכושר, כיון שהיה איסור של שבירת עצם ולא עמד לאכילה.

לז. חידושים וביאורים (סג.).

לח. חידושים וביאורים (שם).

לט. ואף שנתבאר שיש מקום אף בפסול לשבירת עצם ומוכח שהוא דין החל בקדושת הפסח, ולפי"ז לכאורה צריך להתחיל דין זה משעת השחיטה. מכל מקום יש לדון שבזה עצמו נחלק רבי וכנתבאר, שיתכן שלרבי הדין שבירת עצם הוא דין באכילה, אלא שממה שלא הביאה הגמרא ענין זה כנפקא מינה בין דעת רבי לרבנן נראה שלא נחלקו בכך.

מ. וכן הוא במכילתא דרשב"י (יב מו) ממדרש הגדול.

מא. ובספר גור אריה יהודה (דיני פסח סי' ח סק"ג) פירש שנצרך לזה למאן דאמר הותרה בציבור שלא נחשב פסח פסול [אף שהרמב"ם פסק דחויה], וביאר שמה שהוצרך רש"י למיעוטא דכשר ולא פסול הוא בגוונא שהפסול הוא בבעלים שהוא טמא, שבכהאי גוונא הקרבן טהור ואין כאן אלא פסול.

על הפסול עצמו[מב], וכיון שלמעשה מרצה כקרבן כשר למה נקרא ובמה נקרא קרבן פסול.

ביאור המקדש דוד שיש סיבת פסול

ובמקדש דוד כתב בביאור דברי רש״י, שאף עיקר הקרבן נחשב פסול וכל הכשרות היא כשרות של דיחוי, אבל אין זה שם כשרות בעיקר הקרבן. ולפי״ז חידש שבאופן שנפסל הקרבן בפסול שאינו פסולו בגופו שתמיד דינו שטעון עיבור צורה[מג] (עג:), מכל מקום בפסח הבא בטומאה לא יצטרכו עיבור צורה, שהטומאה היא אשר תפסלהו ופסולה בגופו, שכיון שטומאה אינה אלא דחויה בציבור, נחשב שהקרבן אכן טמא ויש לו 'סיבה' להפסל, אלא שנוהגים בו הדינים ככשר, והכשרות מונעת מלדונו כקדשים פסולים להצריכו שריפה מצד הטומאה, אבל כאשר נפסל ממקום אחר שוב כבר אין בו כשרות גם מצד הטומאה, וחוזרת סיבת הפסול שלה לענין שיחזור דינו להישרף מצד הטומאה.

ביאור השפת אמת שאין היתר לאכול יותר מכזית

בשפת אמת (עו: במשנה ד״ה הפסח) חידש שפסח הבא בטומאה אין היתר לאכול ממנו אלא כזית בשר ולא יותר. והנה מבואר מדבריו כדברי המקדש דוד שיש עדיין סיבת פסול כלפי האכילה. והיינו שהאכילה מוגדרת כאכילה בטומאה שיש בה סיבת איסור, ונדחית רק לצורך מצותה, ורק כשיעור הדרוש למצוה ולא יותר[מד].

אמנם אין זו הוכחה לדברי המקדש דוד שחידש שעצם הכשרות של הקרבן אינו אלא בתורת דיחוי, ואילו השפת אמת לא דן אלא כלפי האכילה, שהאכילה אינה חלק מהכשר הקרבן עצמו, אלא שהדין ש׳פסח הבא בטומאה נאכל בטומאה שעיקרו לא בא אלא לאכילה׳ כפי שמצינו בגמרא (עו:), ואם לא ידחה איסור אכילת קדשים טמאים לא יוכשר הפסח, אבל לענין זה די לדחות את האיסור, ואין צורך להפקיע את עצם הטומאה, ואף באכילת קדשים טמאים שייך לצאת בה ידי חובת אכילת פסח כל שיפקע האיסור אכילה[מה].

האם רק כשהבשר נטמא, או גם דם כהן ובעלים

הנה יש ד׳ מיני פסח הבא בטומאה:

א. שנטמאו כל הכהנים הראויים לעבודה, ועבדו טמאים, ובקרבן היחיד טמא שעבד חילל, ומה שאין כן בקרבן ציבור נתחדש הכשר פסול זה. ובהיתר זה נתחדש היתר הקרבה, אבל לא נצרך היתר מיוחד לאכילה אחר שהוכשר הקרבן.

ב. נטמא הדם שהוא פסול לזריקה, וגם בזה ההכשר הוא רק בקרבן להכשירו אף שדמו טמא.

ג. כאשר נטמאו הציבור שהוא דין בקרבן פסח בלחוד, שבעלים טמאים מעכב בהקרבת הקרבן, אם מחמת הדין שאכילה מעכבת והוא אינו יכול לאכול, אם מגזירת הכתוב בשטמא נדחה לפסח שני[מו], ובזה נתחדש שכאשר רוב ציבור טמאים קרב בטומאת בעלים. ובהיתר זה מלבד מה שנתחדש כשרות בקרבן שדינו להיפסל מחמת שבעליו טמא, נתחדש אף היתר לבעלים לאכול בטומאה את הקרבן, אף שיש איסור כרת לאכול קדשים בטומאת הגוף.

ד. נטמא הבשר, שגם בזה הוצרכנו לשני היתרים: א. להכשיר הקרבן, אף שבכל מקום שאין בשר אין דם, ב. להתיר את הבעלים לאכילה, אף שבשר קדשים טמא נאסר בלאו של 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל'.

והנה במין הד׳ שנטמא הבשר, זהו הדין הפשוט של הסוגיא שאף אחר שהוכשר הקרבן בדין ההקרבה שלו, שקרב ברוב ציבור טמאים, עדיין יש כאן פסול בבשר, שהרי הבשר טמא ונחשב קדשים פסולים, ולכן נחשב פסח פסול לאכילה. אבל בג׳ מינים הראשונים שהפסול הוא בקרבן או בבעלים, הנה לאחר שהוכשר הקרבן הרי אין היום בבשר שום פסול, ולכאורה יש מקום לומר שבכהאי גוונא תאסר שבירת עצם שהרי לא שייך לקרותו כשר ולא פסול[מז].

ובמקדש דוד (שם) ובערוך לנר (מכות יז.) נקטו שגם בזה יש דין כשר ולא פסול. ובמקדש דוד ביאר את הענין לשיטתו שאף ההכשר קרבן אינו אלא דיחוי וחשיב קרבן פסול שנקרב על אף פסולו, וחשיב שובר עצם בקרבן פסול. אמנם בספר גור אריה יהודה (דיני פסח סי׳ ח סק״ג) הביא בשם אביו הג״ר מנחם זעמבא שאף פסול בבעלים נחשב שהקרבן פסול.

האם יש איסור לכתחילה לשבור בפסח פסול

בשפת אמת (פד. במשנה ד״ה והשובר) דן האם גזרו מדרבנן על שובר בטמא אטו שובר בטהור. ודייק מהגמרא (פג.) שאין בשבירה בפסח פסול אפילו איסור לכתחילה. והוא ממה שמקשה שם הגמרא למה לי לשרוף עצמות הפסח, אם משום המח שבתוכם נשבור ונחלץ המח ונשרפנהו לחודיה. ונראה מזה שמותר לכתחילה לעשות כן. וכן דייק מלשון הרמב״ם (קרבן פסח פ״י ה״ו) שכתב אין בו משום שבירת עצם. אבל בפסח הבא בטומאה כתב השפת אמת שיתכן שיש לאסור מדרבנן על כל פנים אטו פסח בעלמא. שכן הוא לשון הרמב״ם גבי פסח הבא בטומאה (שם ה״א) 'אבל פסח שבא בטומאה אם שבר בו עצם אינו לוקה' נראה שאיסור על כל פנים יש בו.

ובמנחת חינוך (מצוה טז אות ב) דייק מלשון המשנה השובר בטמא והמותיר בטהור אינו לוקה. והנה המותיר רק אינו לוקה ומשום דהוי לאו שאין בו מעשה, ודומיא דזה נקט התנא השובר בטמא שנראה שאיכא איסור גמור. אבל מכל מקום כתב שודאי מדאורייתא מותר דמהיכי תיתי לאסור אחר שנתמעט.

היתה לו שעת הכושר

שיטת רב יוסף שנחלקו בהיתה לו שעת הכושר

לדעת רב יוסף מחלוקת רבי ורבנן היא בפסח שהיה כשר מתחילה ונפסל אחרי כן, אם יש בו משום שבירת עצם, שלדעת רבנן שהמיעוט הוא מכשר ולא פסול, אזי אם היה כשר בתחילה נחשב כשר, ולדעת רבי שצריך ראוי לאכילה, אף בשהיה כשר בתחילה אין בו שבירת עצם, שעכשיו אינו ראוי לאכילה. ואביי חלק על רב יוסף וסבר שאף אם המיעוט הוא מכשר ולא פסול, מתמעט היתה לו שעת הכושר כיון שעתה בעת השבירה כבר פסול הוא.

מחלוקת רבי יעקב ורבי שמעון

והנה במחלוקתם של רב יוסף ואביי, נחלקו התנאים בברייתא (פג.) 'דתניא ועצם לא תשברו בו, בו בכשר ולא בפסול. רבי יעקב אומר היתה לו שעת הכושר ונפסל יש בו משום שבירת העצם, לא היתה לו שעת הכושר אין בו משום שבירת העצם, ר״ש אומר אחד זה ואחד זה אין בו משום שבירת העצם'. וביארו התוס' (ד״ה ר״ש) שנחלקו רבי יעקב ורבי שמעון בדעת תנא קמא, האם המיעוט של כשר ולא פסול ממעט רק פסול מעיקרו או אף אם נפסל אחרי כן. ולפי״ז עולה שלדעת רב יוסף, רבי ורבנן סברו כרבי יעקב שלא ממעט מפסול אלא פסול מעיקרו, אלא שלרבי יש מיעוט אחר שצריך ראוי לאכילה, ורק על ידי זה ממעט פסח הבא בטומאה.

נפקא מינה בין רבי שמעון לרבי

ולפי״ז בפסח הבא בטומאה, שהדין שאף מי שהביא פסחו בטהרה אם נטמא פסחו לאחר מכן רשאי לאוכלו בטומאה[מח], הנה מצד פסול לא חשיב פסול כיון שהיתה לו שעת הכושר, ומאידך גם ראוי הוא לאכילה, שהרי פסח הבא בטומאה נאכל, ולרבי בכהאי גוונא יש בו איסור שבירת עצם, שאינו מתמעט לא מחמת פסול ולא מחמת ראוי לאכילה. אבל לרבי שמעון אין בו

מב. ונחלקו בזה הראשונים, לדעת הרמב״ם (ביאת מקדש פ״ד ה״ז) הוא משום ריצוי ציץ, ולדעת תוס' (יומא ז: ד״ה מכלל) בטומאת גברא לא שייך ריצוי ציץ, וסוברים תוס' שלא נצרך ריצוי ציץ לדין טומאה דחויה בציבור.

מג. פסול שאינו בגופו הוא כגון פסול בבעלים שאינו ראוי לאכילה, שלא שייך לשרוף קדשים מחמת פסול זה, וצריך להלין את הקרבן ואח״כ לשורפו.

מד. אמנם הרמב״ם לא ניחא ליה בכל זה והוצרך למיעוט של טהור ולא טמא, ומשום שסבר כמו שיבואר לקמן, שפסול שחל בבשר לבד ולא חל בהכשר של הקרבן לא נחשב פסול לענין הדין של שבירת עצם, ולבד מהחידוש של המקדש דוד שהקרבן עצמו נחשב פסול, הרי כל הביאורים האחרים הם סברות כלפי הבשר או העצם, ולדעת הרמב״ם כל זה לא נחשב פסול לענין שבירת עצם, ושפיר הוצרך להגיע ללימוד מיוחד בפסח הבא בטומאה 'בו בטהור ולא בטמא'.

מה. יש אופן נוסף שפירשו המפרשים (ספר חוקת הפסח פד:) שאף שלגבי קדושת הקרבן חלה הדחיה, ולא נחשב פסח פסול, אבל כיון שטעם הדחיה בבשר הוא כמבואר במשנה משום שפסח הבא בטומאה נאכל בטומאה שתחילתו אינה בא אלא לאכילה, טעם זה לא שייך בעצמות שאינם בכלל האכילה, ולא יותרו בכלל ההכשר זריקה של הקרבן, ולכן הם חשיבי פסולים, ולדין של שבירת עצם נצרכת עצם כשירה ולא עצם פסולה. ונמצא לפי״ז חידוש גדול שהעצמות לא יצאו מכלל איסור מעילה בפסח הבא בטומאה, ויהיו אסורים באיסור מעילה.

מו. בתום' (סט. ד״ה שוחטין) תלו זאת במחלוקת האמוראים אם שוחטין וזורקין על טמא שרץ.

מז. ויש מי שכתב (אמרי יעקב פד:) שבפשוטו הדבר תלוי במחלוקת הראשונים (רש״י זבחים צט. ד״ה מהו שיחלקו, תוס' זבחים טז: ד״ה אבל, ושיטמ״ק זבחים שם, והאריך בזה בחדושי מרן רי״ז הלוי פרשת בהעלותך ד״ה בספרי) לגבי שאר קרבנות ציבור, שאף שהותרה בהם טומאה כיון שהם קרבנות ציבור, אין בהם את הדין של באים בטומאה נאכלים בטומאה, ומשום שאין עיקרן לאכילה. ונחלקו הראשונים האם דין זה שאינם נאכלים הוא רק בטומאת בשר, או אף בטומאת הכהן והדם. ולדעת הראשונים שאף בטומאת הדם והכהן, אין הקדשים נאכלים, הגדר הוא שאף שאין הפסול אלא בקרבן והקרבן הוכשר, ההיתר מוגבל רק כלפי הריצוי של הקרבן ולא כלפי הדין אכילה שלו. ולכאורה נידון דידן תלוי בזה שאם נאמר שבכל הקרבנות ההיתר מוגבל רק להכשר קרבן ולא לאכילה, וצריך גם כאן להגיע להיתר של פסח הבא בטומאה נאכל בטומאה, אזי פשיטא שחשיב פסח פסול גם במקרים אלו שהפסול בקרבן בלבד, אבל לשיטת הראשונים שבכל הקרבנות בכהאי גוונא הותר אף הבשר ומשום שאחר שהקרבן הוכשר אף בשרו ניתן לאכילה, נמצא שאין צריך לדין פסח הבא בטומאה נאכל בטומאה, ודי במה שהקרבן הוכשר כדי להחשיבו ככשר לאכילה, ולפי״ז יש להסתפק לענין שבירת עצם אם מספיק מה שלקרבן הוצרכנו לדחיה ונחשב כקרבן פסול, או שנצרכים שבאכילה עצמה נצטרך לדין דחיה בשביל להוציאו מתורת איסור שבירת עצם.

מח. כמבואר במשנה (עט.) וברש״י (שם ד״ה יעשו וד״ה שאין).

איסור שבירת העצם כיון ששעת הכושר לדבריו לא מפקיעה שם פסול והרי הוא מתמעט מכשר ולא פסול.

אוצר רחבעם

מה היא שעת הכושר

רש"י כתב (פד: ד"ה הא כשר) 'שנעשו עבודותיו בהכשר'. וביארו האחרונים[מט] את כוונת רש"י שהגדר של שעת הכושר הוא הכשר הקרבן, ומה שאין כן בלא היתה לו שעת הכושר לא נעשו העבודות בהכשר, ויש בו פסול בעיקר הריצוי של הקרבן.

ולפי"ז אם הקרבן כשר, רק שעצם אחת נטמאה לפני זריקה, נחשב כמו היתה לו שעת הכושר, שאף שעצם זו לא היתה בכלל ההיתר זריקה שהרי נטמא קודם זריקה, מכל מקום כיון שהקרבן עצמו כשר, לא איכפת לן שעצם זו לא היתה לה שעת הכושר.

אמנם ברש"י לעיל (פג. ד"ה לא היתה) בפלוגתא דרבי יעקב ורבי, דייקו אחרונים מדבריו לא כן, שכתב שם זה לשונו 'לא היה לו שעת הכושר כגון נטמא לפני זריקה אין בו משום שבירת עצם'. ומשמע שמדבר על עצם מסוימת שנטמאה לפני הזריקה אף שהקרבן בכללותו כשר, שאם לא כן אלא שמדבר שנטמא כל הבשר וממילא נפסל עצם הקרבן, מה שייכות קודם זריקה ואחר זריקה הא אין כאן זריקה כלל, שזריקה בפסול היא[נ].

19/06/2018 אהח

אמנם רש"י בדף פ"ד ביאר את הדין שהיתה לו שעת הכושר שהוא מכח הכשר הקרבן כדלעיל, משום קושיית המהרש"א (פד: בתוס' ד"ה אבר) שהקשה מדוע לרבי שצריך דווקא היתר אכילה הרי זה ממעט אף מי שהיתה לו שעת הכושר יותר מאשר ממעטו כשר ולא פסול, שהרי באותו ענין שהיתה לו שעת הכושר לכשרותו, היתה לו שעת הכושר להיתר אכילה שלו, ואילו עכשיו כאשר נטמא כמו שפקע ההיתר אכילה פקעה אף הכשרות, ומנין לנו שמהמיעוט של היתר אכילה ראוי למעט אף מי שהיתה לו שעת הכושר.

והאחרונים[נא] יישבו זאת על פי דברי רש"י שאין שום מעלה לכך שהיה אתמול כשר, אלא שעת הכושר היינו הכשר הקרבן, שנעשו עבודותיו בהכשר, וכשרות זו קיימת אף עתה שהרי ריצה הקרבן, וכל זה שייך רק בדין כשר ולא פסול ששייך לפרשו על הקרבן ולא על העצם, ומה שאין כן בדין היתר אכילה שבעל כרחך מלבד כשרות הקרבן צריך גם את היתר האכילה, ובזה לא יועיל כלום מה שנעשו עבודות הקרבן בהכשר שסוף סוף צריך הכשר אכילה.

אמנם מדברי המהרש"א מתבאר שלמד שלא כדברי רש"י, אלא שעת הכושר היינו מעלה בעצם ולא בקרבן[נב], ומשום כן הקשה שאם שעת הכושר מחשיבה את העצם לכשר אף אחר שנפסל, הוא הדין תחשיבנו ראוי לאכילה גם אחר שנטמא.

וברמב"ם (קרבן פסח פ"י ה"ו) צייר את הדין שלא היתה לו שעת הכושר שנפסל במחשבת הזמן או המקום. ונראה שסבר בזה כדברי רש"י שלא היתה לו שעת הכושר הכוונה היא להכשר הקרבן, שהוא קרבן פסול, ואינו מתייחס לעצם המסויימת[נג].

יישוב קושיית המהרש"א

בגוף קושיית המהרש"א מה חילוק יש בין שעת הכושר לענין היתר אכילה, לשעת הכושר לענין כשרות, בחזון יחזקאל (על התוספתא, פ"ו ה"ז) ביאר שכוונת רבי ב'היתר אכילה' אין זה דין בגוף העצם שצריך שתחול בה כשרות לאכילה כדי שנאמר שמועיל מה שהיתה כשירה בתחילתה, אלא עיקר כוונת רבי היא לומר גדר חדש באיסור שבירת עצם, ששורש איסורו הוא כדין בדיני האכילה, שצריך לאכול באופן שהוא כדרך אכילת שובע שלא עושים בה שבירת עצם, וכששובר את העצם נחשב שאינו מקיים את דיני האכילה כראוי, ולכן בדבר שאינו עומד לאכילה לא שייך להזהיר עליו בשבירת עצם.

אבן מדברי רש"י שהוכרח לפרש שלא היתה לו שעת הכושר היינו שלא נעשו עבודותיו בהכשר ומשום קושיית המהרש"א, נראה מזה שגם לדברי רבי אין זה גדר חדש בשורש האיסור של שבירת עצם, אלא שלרבי יש תנאי נוסף בדין הכשרות, שצריך מלבד הכשרות לריצוי שיהיה גם היתר אכילה מכח דיני הקרבן, אבל גם זה הוא דין בגוף העצם שתהיה לו קדושת קרבן מושלמת, ולכך שייך לדון גם בזה מצד שעת הכושר, מפני שעמד על כל פנים לאכילה אתמול, ולכך חילק ששעת הכושר הכוונה היא לכשרות הקרבן שקיימת עדיין עתה בשעת השבירה, ולא הכשרות שהיתה אתמול.

שיטת אביי שנחלקו בשבירה שלא בזמן אכילה

אביי מעמיד את מחלוקת רבי ורבנן בשבירה שלא בזמן אכילה, והיינו קודם הלילה שאינו זמן אכילה של פסח, שלרבנן חייב משום שבירת העצם שהרי פסח כשר הוא, ואילו לרבי כיון שאינו זמן אכילה ואינו ראוי לאכילה עכשיו, לא יהיה בו משום שבירת העצם. ורב פפא חולק שאף לרבי יש בו משום שבירת העצם כיון שיהיה ראוי לאכילה בלילה. ופסק הרמב"ם (קרבן פסח פ"י ה"א) כרבנן שיש שבירת עצם מבעוד יום.

סתירה ברמב"ם מדין נא לדין שבירת עצם

בירושלמי (פ"ז ה"ב מז:) הביא פלוגתא אם יש איסור באכילת הפסח נא ומבושל מבעוד יום קודם זמן אכילת הפסח. ואחר זה הביא פלוגתא אם יש איסור שבירת עצם מבעוד יום. ונראה מדבריו שתולה את שתי המחלוקות זו בזו, שלמאן דאמר שאזהרת נא ומבושל לא נוהגת מבעוד יום, הוא הדין שלא נוהגת גם אזהרת שבירת עצם. ומשום ששורש הנדון בזה הוא האם האיסורים הנוהגים באכילת הפסח שייכים בזמן שהפסח עדיין בשעה שאינו בר אכילה.

והקשו השיירי קרבן והגליון הש"ס (שם) על הרמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ד) שפסק לענין נא ומבושל שפטור מבעוד יום, ואילו לגבי שבירת עצם פסק שחייב אף מבעוד יום.

וביארו בזה האחרונים[נד] שהנדון בזה תלוי ברבי ורבנן, שאמנם לפי רבי שתלה את איסור שבירת עצם במה שחל בו שם קרבן הראוי לאכילה, ומשום כך הותר האיסור מבעוד יום כשאינו עומד לאכילה, לכך שייך לדמות זאת גם לאיסור נא ומבושל ולהתירו מבעוד יום, ובדרך זו הלך הירושלמי, ורק לשיטת רבי תלויות שתי המחלוקות זו בזו, אבל לדעת רבנן שדין שבירת עצם לא תלוי בדין אכילה כלל אזי יש חילוק יסודי בין שתי האזהרות, שאיסור שבירת עצם שהוא מצד קדושת הקרבן, אינו שייך כלל לדין נא ומבושל שהם איסורים השייכים לקיום האכילה, ועל כן בשבירת עצם חייב אף שלא בזמן אכילה.

האם נחשב זמן אכילה מכח תוספת יום טוב

בספר גליוני הש"ס (להר"י ענגיל, פד: ד"ה שבירת) הקשה שהרי נחלקו תוס' רבנו יהודה החסיד (ברכות כז: ד"ה דרב) עם הר"י מקורביל האם שייך לקיים בזמן תוספת יו"ט את מצוות אכילת פסח ומצה, שהר"י מקורביל סבר שאי אפשר לקיימם מבעוד יום, ומשום דכתיב ו'אכלו את הבשר בלילה' (שמות יב מו) ואין זה נקרא לילה אלא משתחשך, ורבנו יהודה החסיד שם מפקפק בזה וכתב שיתכן לומר שאף לענין זה מועיל חלות תוספת יום טוב, שנידון בדינים כמו הזמן של הלילה. והגליוני הש"ס הקשה עליו מסוגיין שמבואר שאין איסור שבירה לרבי מבעוד יום משום שאין זה זמן אכילה, ומדוע אין זה זמן שראוי לקיום מצות אכילה והרי יכול לקבל עליו תוספת יום טוב ויוכל על ידי זה לקיים את האכילה[נה].

מט. קרני ראם, מרומי שדה ורש"ש (פד: בתוס' ד"ה אבר).

נ. ויתכן לפרש בדברי רש"י, שבאמת לעיל פירש לא היתה לו שעת הכושר באופן אחר מהסוגיא דידן. וההכרח לפרש שם אחרת הוא מכח קושיית התוס' שם, שבברייתא נראה שיש ג' שיטות, שיטת ת"ק שיטת רבי יעקב ושיטת ר"ש, והקשו התוס' (פג. ד"ה רבי שמעון) שת"ק ור"ש הן שיטה אחת ש'כשר ולא פסול' ולא חילק ת"ק בין היתה לו שעת הכושר ללא היתה לו. ונראה שרש"י באמת נקט דג' שיטות איכא בענין, ואדרבה ת"ק מחמיר מדברי רבי יעקב, וכוונתו כשר ולא פסול על הקרבן עצמו, ורק בכהאי גוונא שנפסל הריצוי של הקרבן רק אז אין בו שבירת עצם, אבל אם הקרבן יוכשר אלא שעצם אחת תיפסל אף אם תיפסל קודם זריקה שלא היתה לו שעת הכושר עדיין יש בזה שבירת עצם. ואילו רבי יעקב שחילק בשעת הכושר, היינו שעת הכושר בעצם ולא בקרבן, ולכן צייר רש"י בנטמא קודם זריקה ולא בנפסל הקרבן לחלק שיטת רבי יעקב משיטת ת"ק. ור"ש הוא השיטה השלישית שאף בהיתה לו שעת הכושר ונטמא אחר זריקה, גם בו אין משום שבירת עצם.

נא. הובאו לעיל.

נב. וכן מתבאר גם מדברי הרידב"ז (על הירושלמי פ"ז ה"י ד"ה ר"א) שלא היתה לו שעת הכושר נידון בכל עצם בפני עצמו.

נג. והקשו האחרונים [חידושים וביאורים (סג.)] לפי"ז מה צריך לדעת ת"ק למעט קרבן כגון זה מאיסור שבירת עצם, והרי הקרבן נפסל לגמרי, ואין לו שם פסח כלל. אכן יש לומר שאף במחשבת הזמן והמקום הפוסלת מכל מקום דינו שאם עלו לא ירדו (זבחים פג.), ויתכן שמספיק זה לשם קרבן לחייב משום שבירת עצם, ולכן צריך על זה מיעוט, וכן בנטמא הבשר יש דין עלו לא ירדו.

נד. ברכת שלמה (טנא, סי' קיז סק"ז) וכעין זה כתב גם השיירי קרבן שם יעוי"ש.

נה. ובדעת התוס' רבנו יהודה יש לומר שאין הגדר בזמן אכילה תלוי באדם שעומד לאוכלו, אלא לפי חלות זמן האכילה שמצד דיני החפצא שבקרבן, שכאשר יש חובת אכילה נחשב בר אכילה, ומבעוד יום שאין חובת אכילה מצד הקרבן, אלא שהאדם יכול לקיים את המצוה מחמת שאצלו הוא כבר כיום טוב, אין זה נותן חשיבות לחפצא של העצם שהוא כבר בר אכילה. אלא רק בזמן הלילה שהוא אצל כל אדם זמן חובת האכילה, בזה כבר נחשב בר אכילה.

שיטת רב פפא שנחלקו רבי ורבנן באבר שיצא מקצתו

רב פפא מעמיד את מחלוקתם של רבי ורבנן באבר שיצא מקצתו אם רשאי לחותכו. שלרבנן שהדין תלוי בכשרות ופסלות נחשב קרבן כשר ואסור לחותכו. ולרבי שתלה את האיסור בראוי לאכילה נחשב אינו ראוי לאכילה.

והגמרא הביאה את דברי רבי ישמעאל בן רבי יוחנן בן ברוקא שאבר שיצא מקצתו ושברו אין בו משום שבירת עצם, משום שסבר כרבי שצריך דבר העומד למצות אכילה, וכדברי רב פפא שלדברי רבי תלוי בהיתר אכילה. מאידך גיסא הוכיח רש"י (ד"ה האי) מהמשנה (פה:) שאבר שיצא מקצתו קולף בו עד שמגיע לפרק וחותך, והיינו שאסור לשברו, ולכאורה מוכח שהמשנה סברה כרבנן.

ורב ששת בריה דרב אידי חולק על רב פפא שאף לפי רבנן נחשב האבר פסול, ואין איסור לשוברו. ויקשה לשיטתו מהמשנה האומרת שקולף עד שמגיע לפרק וחותך, ולדבריו אינה לא כרבי ולא כרבנן. ותירץ המאירי (פד: ד"ה כבר ביארנו) שצריך לומר שיעמיד את המשנה כמו רבי יעקב שבהיתה לו שעת הכושר אסור משום שבירת העצם, וממילא גם החלק הפסול נחשב כשר.

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם לא הביא דין זה של אבר שיצא מקצתו אם אסור בשבירת העצם או לא. אלא שהביא לדין של המשנה שקולף עד שיגיע לפרק וחותך, והיינו שאסור בשבירה. אמנם אין זה הכרח שפוסק כרב פפא בדעת רבנן, שהרי הרמב"ם פסק כרבי יעקב (פג.) שדבר שהיה לו שעת הכושר אסור בשבירה, ולפי"ז גם החלק הפסול אסור בשבירה, ולכך אין נפק"מ לדעתו בפלוגתא דרב פפא ורב ששת בריה דרב אידי.

למה דין זה תלוי ברבי ורבנן

התום' (פד: ד"ה אבר) הקשו למה יצא מקצתו נחשב כ'כשר', ואינו נחשב מותר באכילה, והרי החצי שעודנו כשר הוא גם ראוי לאכילה ואילו החצי שאינו בר אכילה הרי הוא גם פסול וטעון שריפה.

אמנ הגרש"י (ד"ה האי) כתב שנחשב ככשר, שהרי הפנימי כשר והרי הוא שוברו ועובר משום לא תשברו בו. ומאידך אינו נחשב 'בר אכילה', לפי שבמקום שבירה אינו ראוי לאכילה. ומתבאר מדבריו שהדין כשרות תלוי בכל העצם, והשבירה היא תוצאה שנעשית בכל העצם וכיון שנפעלת גם בחלק הכשר, יש חיוב מצד החלק הכשר שנשבר[נו], ומה שאין כן הדין של ראוי לאכילה תלוי דווקא במקום השבירה, ולא בכל העצם, וכיון ששבר במקום שנפסל ביוצא, אינו מתחייב[נז]. וצריך ביאור מדוע יש חילוק ביניהם.

וביארו בזה לפי דרכו של החזון יחזקאל (על התוספתא פ"ו ה"ז) שלרבי יסוד האיסור הוא מדיני האכילה, שצריך לאוכלו כדרך אכילת שובע מבלי לשבר עצמות, לפיכך דנים את מקום השבירה לחוד האם יש שם בשר הראוי לאכילה, על מנת להחשיב את השבירה כחלק ממעשה שהוא לצורך האכילה, אך בחלק העצם שמהצד לא איכפת לן, אולם לרבנן שהאיסור מצד דיני הקרבן, שהעצם לא תשבר, יש איסור במעשה שבירה כלפי כל העצם.

ביאור דברי רב ששת בריה דרב אידי

בגוף דברי רב ששת בריה דרב אידי שלכולי עלמא אבר היוצא נחשב כפסול ופטור. נתקשה מרומי שדה (פד: בתוס' ד"ה אבר) מדוע נחשב לפי החלק הפסול שבו, והרי יש בו גם חלק כשר. ואם כוונתו שכיון שחותך בין החלק הכשר לחלק הפסול נחשב ששובר במקום הפסול, ומשום שסבר שאין השבירה מתייחסת לכל האבר אלא רק למקום השבירה, אם כן מדוע אמר 'הא פסול הוא' היה לו לומר 'במקום הפסול הוא שובר'.

עוד הקשה במנחת שלמה (פד:) שהרי מבואר בדברי רבינא שנחלקו רבי ורבנן בעצם שאין עליו כזית בשר במקום השבירה ויש עליו כזית בשר במקום אחר, ומוכח שלרבנן הכל מודים שחייב מחמת הבשר שבצד, ומדוע לגבי אבר היוצא אם יש כזית בשר פסול במקום השבירה יהיה מותר, וכי זה גרוע יותר מאשר אין כזית בשר כלל, והרי סוף סוף יש כזית במקום אחר[נח].

גירסת התוספתא

שנינו בתוספתא (פ"ו ה"ז) רבי ישמעאל בן רבי יוחנן בן ברוקא אומר אפילו לא נפסל בו אלא אבר אחד בלבד אין חייבין עליו משום שבירת העצם. והקשו בחזון יחזקאל (שם) ובאור שמח (קרבן פסח פ"י ה"ו) שלכאורה התוספתא חולקת על הסוגיא בגמרא, שבסוגיא מבואר באבר שיצא מקצתו, שנחשב עדיין כקרבן כשר לחכמים, ואילו בתוספתא נראה שאפילו באבר שלם שנפסל מותר לשברו לדעת רבי ישמעאל ב"ר יוחנן בן ברוקא, אף ששאר הקרבן כשר.

ותירצו, שאכן הנדון תלוי ברבי ורבנן. שלדעת רבי שהאיסור נובע מדיני האכילה, צריך שהאבר שבו נעשית השבירה יהיה ראוי לאכילה, ואם לאו, נחשב שאינו עוסק בו באכילת הפסח, ומה שאין כן לחכמים שהאיסור נובע מדיני הקרבן ולא מדיני האכילה, די לנו שהקרבן כשר בכללותו. והוא ממש כעין המחלוקת של שעת הכושר אם הדין דין בקרבן או דין בכל אבר ואבר. ומשום שלדעת רבנן שתלוי בכשרות הדבר נתלה בכללות הקרבן ואילו לדעת רבי שהוא דין בעצם הנאכל תלוי בכל אבר ואבר בפני עצמו.

שיטת רב ששת בריה דרב אידי שנחלקו על שבירת עצם בנא

רב ששת בריה דרב אידי אמר שרבי ורבנן נחלקו אם יש איסור שבירת העצם בנא [אינו צלוי כל צרכו] שעדיין אינו ראוי לאכילה. ורב נחמן בר יצחק חולק שאף באופן זה יש בו משום שבירת העצם משום שבידו לצלותו ולהכשירו לאכילה. והיינו שנחלקו רב ששת ורב נחמן בדעת רבי שמצריך היתר אכילה האם נא נחשב עומד לאכילה, שהרי ראוי לצליה, או שמא כפי מצבו עתה עדיין אינו ראוי לאכילה. ופסק הרמב"ם שיש איסור שבירת עצם בנא.

שיטת רב נחמן שנחלקו על שבירה בעצם האליה

רב נחמן העמיד את מחלוקת רבי ורבנן על עצם האליה, שהיא עומדת להקטרה עם האימורים, ואינה מן האברים הנאכלים. ולשיטתו לחכמים יש בו שבירת עצם, אך רב אשי חולק עליו שהכל מודים שאין שבירת עצם באימורים, ומתבאר שנחלקו רב נחמן ורב אשי אם לדעת רבנן יש בעצם האליה דין שבירה.

ביאור דברי רב אשי שהצריך דין אכילה לרבנן

ולדברי רב אשי שחלק על רב נחמן שבעצם האליה אין איסור שבירה משום שאינו עומד לאכילה כלל, הקשה השפת אמת (פד: ד"ה בגמ' ר"א)[ס] שהרי חכמים לא דרשו את דרשת רבי שהפסוק נסמך לציווי של 'בבית אחד יאכל' ומנין המקור לזה שצריך שיהא דין אכילה בעצם.

אמנם האור שמח (קרבן פסח פ"י ה"ב) רצה לחדש [לדעת רב אשי ורבינא] שאף לחכמים דורשים את הסמיכות כדי לגלות שהאיסור רק בדבר הראוי לאכילה.

שיטת רב אשי שנחלקו על עצם שאין עליו כזית בשר

רב אשי מפרש שנחלקו רבי וחכמים על אבר שאין עליו כזית בשר, לחכמים שהאיסור תלוי ב'כשר', גם זה כשר הוא, ולרבי שצריך שיהיה ראוי לאכילה, צריך שיהיה על העצם בשר כשיעור אכילה, וכאשר אין כזית בשר פטור.

רבינא חולק וסובר שהכל מודים שאינו מתחייב משום שבירת העצם אלא כשיש עליו כזית בשר שיש בו שיעור אכילה, אלא כל מה שנחלקו הוא באבר שאין עליו כזית בשר במקום זה ויש עליו כזית בשר במקום אחר, לחכמים די בכך שיש עליו כזית אף במקום אחר, ולרבי צריך שיהיה כזית בשר במקום השבירה ממש.

החילוק בין אימורים לעצם שאין בו כזית בשר

וצריך ביאור לרב אשי שלחכמים אין צריך כלל בשר שראוי לאכילה, מדוע לשיטתם בעצם האליה אין איסור שבירה, והרי אף שהיא אימורים העולים למזבח ואין שם בשר הנאכל למצות אכילה, לא שמענו שלחכמים צריך עצם שיש בה בשר הנאכל.

וביארו המפרשים שאף רב אשי סבר שצריך שהעצם תהיה משמשת את הבשר העומד לאכילה, ולולא זאת אין שום מעלה בעצם כדי לחייב על שבירתה, אלא שיש חילוק בין עצם של האימורים שמעולם לא שימשה את הבשר הנאכל, לעצם של אברים שעליהם בשר הנאכל אלא שכבר נקלף העצם מן הבשר שעליו, ואינו משמשו עתה, ואין דנים את העצם לפי מצבה עתה, אלא לפי מה שהיתה קודם לכן, ומצינו כן בדברי רבי יעקב (פג.) שאם היתה לו שעת הכושר נחשב ככשר, ומבואר שאין צריך שאף עתה בשעת השבירה העצם משמשת את האכילה, אלא די בכך ששימשה אותו מקודם.

באופן נוסף ביארו[סא] שאף רב אשי מודה בעצם שאין עליו בשר כלל, שאין עליה חיוב של שבירת עצם, וכל מה שחייב הוא רק בעצם שאין עליו כזית בשר, אבל יש עליו מקצת בשר, וזהו כוונתו בעצם האליה שאינו ראוי

נו. או אפשר שאף אם אין השבירה בכל העצם אבל מקום החתך נחשב שבירה בשני החלקים גם בחלק הכשר, ויעויין בזה לעיל אות ה שהובאו דברי הרש"ש (פה. ד"ה מיתיבי) שנסתפק על מקום החתך שיש בו בשר רק בצידו האחד.

נז. ובן מבואר להלן בדעת רבינא, שאם יש עליו כזית בשר במקום אחר, נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש לפי רבי, אולם לרבנן הכל מודים שנחשב עצם שיש עליה בשר, ומשום שמעשה השבירה בכל העצם, ולא רק כלפי מקום השבירה.

נח. אבן בפשוטו יש לחלק שבמקום שהבשר נפסל ביוצא, גם העצם נפסלת, וטעונה שריפה אגב הבשר, ומשום כך נידון כל העצם בתורת 'פסול', ולא יועיל מה שיש עליו בשר כשר במקום אחר, ומה שאין כן בעצם כשר שנקלף ממנו הבשר ויש עליו בשר במקום אחר, בזה חידש רבינא שנחשב ככל כשר, וכן לרבי יוחנן נחשב ראוי לאכילה.

נט. וכעין זה כתב המרומי שדה (פד: בתוס' ד"ה אבר).

ס. ויעויין שם מה שדחק, ונתקשה מדברי הכסף משנה, וכעין זה כתב בהמשך הסוגיא במרומי שדה.

סא. הערות (להגרי"ש, פד:).

לאכילה כלל משום שאין עליו אפילו כל שהוא של בשר. והטעם לכך שמועיל כל שהוא, כיון שאין דין שצריך ראוי לאכילה בשביל מעלה נוספת שמשמשת את הדין אכילה, אלא רק שלא יהיה העצם מופקע מן הקרבן ונחשב כחולין בעלמא, ואם אין עליו בשר כלל ואינו משמש את הקדשים פקעה קדושתו לגמרי, ולזה די אפילו מיעוט בשר שאין עליו דין אכילה בשביל להחשיבו כקדשים.

שיטת רבינא שנחלקו באופן שיש עליו כזית שלא במקום שבירה

רבינא חולק על רב אשי שאף לרבנן אינו מתחייב בעצם שנקלף ממנה הבשר לגמרי, ולא די בכך שהעצם היה משמש לאכילה אתמול, אלא צריך שיהא בו משמש לאכילה גם עכשיו, וכל מה שנחלקו עם רבי הוא בנדון אם צריך כזית בשר במקום השבירה או די אף מן הצד.

והנה בדברי רבינא נראה לכאורה שסבר שלכולי עלמא צריך שיהא בעצם קיום דין אכילה ואף לרבנן. וצריך ביאור מה המקור לזה, והרי חכמים לא דרשו את ההיקש לאכילה, כמו שדרש רבי.

הרלב"ג (שמות יב מו) כתב שיש דרשא ש'ועצם לא תשברו בו', שהמשמעות של 'בו' הולכת על הקרבן גופו, שאין חייבים על השבירה אלא אם נעשית כשהעצם בגופו של קרבן[סב]. וזהו דווקא כשהעצם משמשת את הבשר, ולא כשהיא ללא בשר ואינה משמשת את הקרבן, ואז ממילא אין לה קדושת קרבן כלל.

בפירוש הרא"ש על התורה (שמות יב מו) כתב שטעם האיסור הוא משום שנראה כרעבתן, שמתוך רעבון שובר את העצם, ולא מסתפק בבשר, ואילו האוכלו על השובע אינו רגיל לשבור העצמות. והקשה לפי"ז מדוע עצם שאין עליה בשר אין איסור שבירה, והרי עדיין נראה כרעבתן שמחזר אחר המח שבתוך העצם. ותירץ[סג], שיש פעמים שנמנו על הפסח בני חבורה מרובים ולא הגיע לכל אחד כזית בשר, והוא שובר את העצם כדי להגיע למח העצם ולהשלים מצות האכילה, ובאופן כזה אינו נראה כרעבתן. ומה שאין כן כשיש עליו כזית בשר ויכול לקיים מצות אכילה בבשר ומניחו ושובר את העצם, זה נראה כרעבתן. אך הוסיף שלא משמע כך בגמרא.

במרומי שדה (פד: ד"ה איתמר) פירש שנכלל בכלל עצם פסול שעצם שאין עליו בשר פסול הוא, שאין בו דין אכילה כלל.

אמנם האור שמח (קרבן פסח פ"י ה"ב) רצה לחדש [לדעת רב אשי ורבינא] שאף לחכמים דורשים את הסמיכות כדי לגלות שהאיסור רק בדבר הראוי לאכילה.

ביאור מחלוקת רבי ורבנן לשיטת רבינא

והנה אם נאמר כדברי הנצי"ב שסברת רבנן שהעצם חשיב פסול, או כדברי הרלב"ג שצריך שהעצם יהיה בתוך הקרבן, שפיר מובן תליית רבינא אם צריך כזית בשר במקום שבירה, במחלוקת רבי ורבנן, שלרבנן שהוא דין בעצם שיהיה שייך לקרבן סגי שיהיה בשר בכל מקום בעצם, ורק לרבי שצריך אכילה אזי צריך בשר במקום שבירה. אבל אם נאמר כדברי האור שמח שהצריכו כזית בשר הוא משום הדין אכילה, שהכל מודים ששבירה היא רק בעצם שמשמשת את האכילה, צריך ביאור במה נחלק רבי שצריך לכזית דווקא במקום השבירה.

והחזון יחזקאל (על התוספתא פ"ו ה"ז) ביאר שנחלקו בעיקר הגדר של העבירה שבמעשה השבירה, אם הוא דין בעצם שיהיה שלם, מצד דיני הקרבן שצריך לשמור את עצמותיו שלמות, או שהוא דין במעשה האכילה, שלא ישבור עצמות בשעת האכילה. שלדעת רבנן הדין הוא בעצם רק שיש 'תנאי' שדווקא עצם שמשמש לאכילה, וכל שיש עליו בשר בכל מקום שהוא חשיב עצם הנאכל, ולכן לא צריך שיהא דווקא במקום השבירה. ואילו לדעת רבי הוא דין בסדר האכילה שלא יהא בו אכילה בדרך של שבירה, ואין הנידון על העצם, ולכן צריך שתהא השבירה במקום שמתקיימת בו האכילה[סד].

מערכה מח

גגין ועליות לא נתקדשו

א. טעם וגדר הדין / **ב.** גגין ועליות של ירושלים / **ג.** עליית ההיכל / **ד.** גג ההיכל / **ה.** גגין ועליות שנבנו לאחר קידוש העזרה / **ו.** פסול יוצא בגגין ועליות

אוצר התוכנה

פתיחה

הקדושה הקיימת בעזרה, לענין אכילת קדשי קדשים, וכן זו הקיימת בירושלים לענין אכילת קדשים קלים, חלה על המקום שבקרקעיתם, דהיינו על גבי הרצפה. ויש לדון לגבי מקומות הבנויים בהן בגובה מעל גבי הקרקע, כגון העליות שעל גבי הבתים, והגגות שעל גבי הבתים, האם גם הם כלולים במקומות שנתקדשו או שהן רשות בפני עצמן ולא קידשו אותם כמו הקרקע. ואם נאמר שלא נתקדשו המקומות הללו יש לדון האם נחשב כמקום שמחוץ למחיצה, לענין להפסל ב'יוצא'.

א. טעם וגדר הדין

מקור הדין

מצינו בגמרא (פה:) 'אמר רב גגין ועליות לא נתקדשו', ופירש רש"י (ד"ה גגין), 'בין גגי ירושלים בקדושת ירושלים לקדשים קלים[א], ובין גגי לשכות העזרה בקדושת עזרה לקדושת קדשי קדשים'. ומתבאר מדבריו שכל קדושת העזרה נתקדשה רק במה שבנוי בקומת הקרקע, אך לא נתפשטה גם לעליות ולגגות, וממילא אסור לאכול קדשי קדשים בגגין ובעליות של הלשכות הבנויות בעזרה.

וצריך ביאור מדוע אין מחשיבים את המקום שגבוה מעל גבי הקרקע, כאותו מקום שעל גבי הקרקע, והרי המקום של העליה או הגג מחובר בבית בבנין, ויש לו חשיבות כמקום אחד, וכיצד חילקו ביניהם כאילו הוא מקום אחר. ומצינו בטעם הדין כמה דרכים באחרונים.

אויר עזרה אינו כעזרה

התוספות במכות (יב. ד"ה אילן) הקשו על המשנה (שם) שאפשר לאכול מעשר שני על האילן, והרי גגין ועליות לא נתקדשו, ואיך אפשר לאכול מעשר שני על גבי אילן שכבר אין בו מקדושת ירושלים. ותירצו שמדובר באילן שענפיו מועטים שאין בהם ארבעה טפחים על ארבעה טפחים, ואינם חשובים כרשות בפני עצמם, והרי הוא כעומד באויר כנגד הקרקע ולא כאוכל על הגג שנחשב כרשות בפני עצמו. עוד תירצו התוספות שמדובר אפילו באילן שענפיו מרובים, ואויר ירושלים כירושלים.

וכתב המהרש"א (שם בתוס' ד"ה אילן) בביאור כוונת התוספות בתירוצם השני, שכל הדין שגגין ועליות לא נתקדשו נאמר דווקא בעזרה, משום שאויר עזרה אינו כעזרה, וממילא הנמצא עומד בעלייה או על הגג, אינו נמצא במקום קדוש בקדושת העזרה, מאחר ורק קרקע העזרה נתקדשה ולא האויר, אבל אויר ירושלים כירושלים, שנתקדש גם האויר ולא רק הקרקע וממילא לא נאמר בירושלים כלל הדין שגגין ועליות לא נתקדשו, ויכול לאכול מעשר שני על האילן.

מבואר מדברי המהרש"א בביאור דברי התוספות, שהטעם שגגין ועליות לא נתקדשו בעזרה הוא משום שרק קרקע העזרה נתקדשה, אבל לא אויר העזרה, ולכן אויר גגין ועליות אינו קדוש.

והמשנה למלך (שגגות פי"א ה"ד ד"ה וכן אם תלה) תמה הרבה על המהרש"א, שהרי התוספות בעצמם בשבועות (יז. ד"ה תלה) כתבו שאין ספק כלל שאויר עזרה כעזרה, וכתבו לדחות גירסא שהיתה שם בגמרא שהסתפקו אם אויר עזרה כעזרה או לא לענין טמא שתלה עצמו באויר העזרה אם חייב קרבן, והוכיחו מהגמרא בזבחים (לב.) שטמא שהכניס ידו לפנים העזרה חייב משום שביאה במקצת שמה ביאה, הרי שאף שהכניס את ידו רק לאויר העזרה חייב. וכן ממה שהקשו עוד בזבחים (לב:) שאם ביאה במקצת שמה ביאה איך מכניס מצורע בהונות ידיו לעזרה. ועוד שאם אויר עזרה אינו כעזרה אם כן כשמוליך דם ואיברים למזבח יפסל ביוצא[ב]. ואם כן איך נאמר ששינו התוספות

סב. ובמרכבת המשנה (קרבן פסח פ"י ה"ב) הביא כן מהמכילתא.

סג. וכתב 'ושמעתי לפירוש זה'.

סד. בקונטרסי שיעורים (נדרים שיעור כד אות ז) כתב לבאר באופן כעין זה, שלרבנן הוא גדר של שבירה כלפי כל העצם, ולכן מתקיים התנאי של הבשר בכל העצם, אך לרבי גדר השבירה הוא רק במקום העצם שנשברה, ולא בכל העצם, לכן צריך את קיום התנאי של בשר במקום השבירה.

א. ראה להלן (אות ב) בענין גגין ועליות של ירושלים באריכות.

ב. ובמשנה למלך (שם) הביא עוד ראיות מעצמו להכריח שודאי אויר עזרה כעזרה.

את שיטתם ויאמרו שאויר עזרה אינו כעזרה, וזה הטעם לדין שגגין ועליות לא נתקדשו.

חילוק בין אויר עזרה שבתוך המחיצות לאויר עזרה שמעל המחיצות

ובערוך לנר (מכות יב. ד"ה אכן מה שהקשה) ביאר, שודאי גם המהרש"א מודה שאויר עזרה כעזרה כמו שהוכיחו התוספות בשבועות, אבל זה דווקא באויר עזרה שתוך המחיצות, שכיון שהעזרה קדושת מחיצה היא, לכן כל האויר שהוא בתוך המחיצה נתקדש, ומה שאמרו שגגין ועליות לא נתקדשו, שביארו התוספות שזה משום שאויר עזרה אינו כעזרה, הוא בהאויר שמעל גובה המחיצות עד לרקיע, שבזה אנו אומרים שלענין העזרה לא נתקדש, אבל לענין אכילת מעשר שני בירושלים הוא קדוש, שהרי קדושת ירושלים אינה תלויה במחיצות, שאפילו אין כלל חומה לירושלים המקום קדוש.

וכן כתב האור שמח (בית הבחירה פ"ו ה"ז), שבעזרה ובהיכל שיש מצוה לבנות בית, והתקבל בנבואה צורת הבית כדכתיב (דברי הימים א' כח יט) 'הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל', ואסור להוסיף על הבנין בלא קידוש, נתקדשה רק העזרה ואויר שבתוכה, כיון שזה הוא בכלל הבית שנצטוו לבנות, אבל גגה לא נתקדש, אבל ירושלים לא נאמר בה דין בנין דווקא, וכל אויר ירושלים נתקדש, והרי אין שיעור לגובה הבתים, ואף אם יגביהו את הבתים עד רום גובה הרקיע גם כן פשוט שנתקדש אויר שבתוך הבית, ולכן אין מקום לומר שהגג או העליה לא נתקדשו, שהרי מאויר ירושלים הם וכל אויר ירושלים נתקדש, שבקדושת ירושלים נתקדש כל אויר העיר ולאו דווקא הבתים, וקדשים קלים מותר לאכול אף בשוק ולא צריכים לזה דווקא בית, ולכן לא שייך לומר שהאויר שעל הגג לא נתקדש, ורק לענין העזרה ששם נאמר הדין לבנות בית דווקא, לכן רק נתקדש האויר שתוך הבנין עד הגג ולא יותר.

גגין ועליות לא נתקדשו מחמת הפסק התקרה והגג

בקהלות יעקב (שבועות סי' יב אות ב) ביאר בדעת רבינו אלחנן (הו"ד בחידושי הראב"ד לתמיד כז. ד"ה ובתוס' צרפת) שכל קדושת האויר אינה אלא מפני שהיא אוירו של הרצפה, וקדושת הרצפה מושכת את האויר שכנגדו, שכל כנגד הרצפה כמונח ברצפה דמי, ואם כן כשיש הפסק גג בינתים, האויר שלמעלה מהגג לא תהיה בו קדושת העזרה, מאחר ועכשיו כבר אי אפשר לומר על הנמצא באויר שהוא כמונח ברצפה.

ובהר צבי (תמיד כז: ד"ה ולכן נראה לי) ביאר כעין זה, שקדושת האויר היא קדושת הרצפה עצמה שבוקעת ועולה, והדין שגגין ועליות לא נתקדשו הוא מחמת הגג שמפסיק את אותה קדושה, ואינה יכולה לעלות, ולכן הדין הוא שגגין ועליות לא נתקדשו.

מתחילה כשקידשו את העזרה לא קידשו את העליות

ובחידושי הראב"ד (תמיד כז. ד"ה ובתוס' צרפת) מבואר, שהטעם שגגין ועליות לא נתקדשו הוא לפי שבתחילת הקידוש כשקידשו העזרות בשיירי מנחה לא הכניסו כלל את הגגין והעליות בכלל העזרה, ולכן אינן נכללים בקדושת העזרה.

ב. גגין ועליות של ירושלים

בדין גגין ועליות לא נתקדשו, הנה בגמרא הוזכר דין זה לגבי קדושת העזרה, שגגין ועליות של העזרה אינם קדושים בקדושת העזרה, ונחלקו הראשונים אם אף לגבי קדושת ירושלים נאמר דין זה, כפי שיבואר.

דעת הר"ח רש"י ותוספות בשבועות

רבינו חננאל (פה: ד"ה החלונות) כתב 'אמר רב גגין ועליות של ירושלים לא נתקדשו'. וכן מפורש ברש"י (שם ד"ה גגין) שדין זה נאמר הן לגגות העזרה שאין אוכלים שם קדשי קדשים, והן לגגות ירושלים שאינם קדושים בקדושת ירושלים ואין אוכלים בהם קדשים קלים.

וכן מבואר בתוספות בשבועות (יז: ד"ה ואין שוחטים), שעל מה ששנו שם בברייתא 'גגין הללו אין אוכלין שם קדשי קדשים ואין שוחטים שם קדשים קלים', כתבו התוספות שכמו כן אין אוכלים בהם קדשים קלים, שהרי גגין ועליות לא נתקדשו, ומה שנקטה הברייתא דווקא שאין שוחטים שם קדשים קלים, זה משום שבברייתא מדובר בגגות העזרה ואין אוכלים בעזרה קדשים קלים[ג]. ומבואר שנקטו התוספות כדבר פשוט שגם גגות ירושלים לא נתקדשו ואין אוכלים בהם קדשים קלים, ולכן מעיקר הדין אף בגגות העזרה אין אוכלים קדשים קלים, שלא נתקדשו אף בקדושת ירושלים.

דעת הרשב"א

אכן הרשב"א כתב (שו"ת ח"א סי' לד) שמה שנקטה הברייתא בשבועות שאין שוחטים שם קדשים קלים, זה בדווקא, שרק בעזרה נאמר דין זה, אבל בגגות ירושלים מותר לאכול קדשים קלים. שבפני השואל היתה הגירסא בברייתא 'גגין הללו אין שוחטין שם קדשי הקדשים ואין אוכלין שם קדשים קלים', והקשה השואל לרשב"א מדוע יגרעו גגות ירושלים משאר חלקי העיר שנאכלים בה קדשים קלים. והשיב הרשב"א שגירסה מוטעית נזדמנה לו, והגירסא הנכונה היא 'ואין שוחטים שם קדשים קלים', אבל מותר לאכול שם קדשים קלים[ד].

דעת התוספות במכות

והנה בגמרא במכות (יב.) דנו לענין האוכל מעשר שני על גבי אילן שעומד בפנים בירושלים ונופו נוטה לחוץ, והקשו התוספות (שם ד"ה אילן) שמאחר שגגין ועליות לא נתקדשו, הרי אי אפשר לאכול מעשר שני כלל על גבי האילן, שאין בו מקדושת ירושלים. ותירצו שמדובר באילן שענפיו מועטים שאין בהם ארבעה טפחים ואינם חשובים, ונחשב כאילו הוא עומד באויר כנגד הקרקע שקדוש בקדושת ירושלים, ולא כעומד על הגג או בעליה שיש הפסק בין הקרקע לעליה. עוד תירצו התוספות, שמדובר באילן שענפיו מרובים, אבל מכל מקום אויר ירושלים כירושלים.

והמהרש"א (בתוס' שם) ביאר את כוונת התוספות בתירוצם השני, שכל מה שאמרו שגגין ועליות לא נתקדשו זה דווקא באויר עזרה שלא נתקדש, אבל אויר ירושלים הרי הוא כירושלים, ולכן לענין מעשר שני יכול לאוכלו על גבי אילן, כמו בגגין ועליות.

ומבואר לפי דברי המהרש"א, שנחלקו בזה שני תירוצי התוספות, שהתוספות בקושייתם ובתירוץ הראשון נקטו שהן בעזרה והן בירושלים לא נתקדשו הגגות, ומה שמותר לאכול מעשר שני על גבי אילן זה דווקא באילן שאין בענפיו ארבעה טפחים, ואילו בתירוצם השני נקטו התוספות שרק בעזרה נאמר הדין שגגין ועליות לא נתקדשו ולא בירושלים.

דעת הרמב"ם

במנחת חינוך (מצוה שסב אות ה) דייק בדברי הרמב"ם שסובר שרק בעזרה נאמר הדין שגגין ועליות לא נתקדשו ולא בירושלים. שהרמב"ם (בית הבחירה פ"ו ה"ז) הביא דין זה לענין העזרה, שגגין ועליות של עזרה אין אוכלים שם קדשי קדשים ולא שוחטים שם קדשים קלים. אמנם השמיט דין זה לענין אכילת מעשר שני בירושלים (מעשר שני פ"ב הט"ז), ולא כתב שאין אוכלים מעשר שני בגגות ירושלים משום שהגגים לא נתקדשו. וכן לענין קדשים קלים ומעשר (מעשה הקרבנות פ"י ה"ה) שנאכלים בכל העיר, השמיט הרמב"ם את הדין שאין נאכלים בגגות ירושלים.

והן בענין מעשר שני והן בענין קדשים קלים כתב הרמב"ם שהחלונות ועובי החומה כלפנים. אכן בגמרא (פו.) מבואר שהחלונות ועובי החומה יש להם דין של גגין ועליות, ומה שאמרו החלונות ועובי החומה כלפנים, זה דווקא כשהגג שוה לקרקע העזרה, והרמב"ם כתב את הדין בסתם שהחלונות ועובי החומה כלפנים, ולא ביאר שזה דווקא כשהגג שוה לקרקע ירושלים. וכבר תמה על זה הכסף משנה (מעשר שני פ"ב הט"ז ד"ה החלונות).

ונראה מזה שסובר הרמב"ם שלענין ירושלים לא נאמר הדין שגגין ועליות לא נתקדשו, ולכן לא הזכיר הרמב"ם את הדין אלא לענין אכילת קדשי קדשים ושחיטת קדשים קלים בעזרה, שלא נתקדשו גגין ועליות, אבל לענין קדושת ירושלים למעשר שני ולאכילת קדשים קלים, לא נאמר דין זה, ואף גגין ועליות נתקדשו. ומובן לפי זה מה שסתם הרמב"ם לענין קדושת ירושלים שהחלונות ועובי החומה כלפנים, ולא פירש שזה דווקא בששוים לקרקע, משום שבקדושת ירושלים אף גגין ועליות נתקדשו, וממילא החלונות ועובי החומה אף שדין עליות יש להם, יש בהם קדושת ירושלים.

ואף שהרמב"ם הזכיר דין זה שגגין ועליות לא נתקדשו לענין קרבן פסח (קרבן פסח פ"ט ה"א) שהגגים והעליות אינם בכלל בית, שם לא הביאו הרמב"ם לומר שאין לאכול קרבן פסח על הגג מצד שגגות ירושלים לא נתקדשו, אלא מדין 'בבית אחד יאכל' שהגגות אינן בכלל הבית.

דעת הראב"ד

וכתב עוד המנחת חינוך שכן נראה בדעת הראב"ד, שהנה גם בענין העזרה (בית הבחירה פ"ו ה"ט) כתב הרמב"ם בסתם שהחלונות ועובי החומה כלפנים, והשיג עליו הראב"ד (שם) שזהו דווקא בששוים לקרקע העזרה[ה], ותמוה

ג. **התוספות** לא ביארו מה הטעם שאין אוכלים בעזרה קדשים קלים, ובמצפה איתן (שם ד"ה ואין שוחטין) כתב שהטעם הוא משום שלא התירו ישיבה בעזרה לאכילת קדשים קלים, מאחר וראויים לאכילה בכל ירושלים.

ד. **הנה** בפשטות מבואר ברשב"א שבכל ירושלים נתקדשו גגין ועליות ומותר לאכול בגגין ועליות של ירושלים קדשים קלים, וכן מבואר מלשון הרב השואל שהקשה למה יגרע גג העזרה מגגות העיר לענין אכילת קדשים קלים, וכן נקטו באחרונים, אמנם ראה להלן ביאורים אחרים בדעת הרשב"א.

ה. **ובכסף** משנה (שם ד"ה ויש לתמוה) כתב שסמך הרמב"ם על מה שכתב לפני כן בסמוך (שם

אוצר החכמה 19/06/2018

למה לא השיג הראב"ד כן גם בהלכות מעשר שני שסתם הרמב"ם שהחלונות ועובי החומה כלפנים, ולא ביאר שזה דווקא בששוים לקרקע העזרה, והרי הלכות מעשר שני קודמות להלכות בית הבחירה והיה לו להראב"ד להשיג שם בתחילה.

וכתב שמוכח מזה שאף הראב"ד מסכים עם שיטת הרמב"ם לענין זה, שכל הדין שגגין ועליות לא נתקדשו זה דווקא בעזרה ולא בירושלים, ולכן דווקא לענין העזרה השיג הראב"ד שהדין שהחלונות ועובי החומה כלפנים זה בששוים לקרקע העזרה, שאם לא כן הרי זה בכלל גגין ועליות שלא נתקדשו, אבל לענין מעשר שני וקדשים קלים מודה הראב"ד שאף בשאין החלונות ועובי החומה שוים לקרקע העזרה ודין גגין ועליות יש להם, מכל מקום קדושים הם בקדושת ירושלים. וכן הוכיח האור שמח (בית הבחירה פ"ו ה"ז).

קושיא מהגמרא להסוברים שגגות ירושלים נתקדשו

אבן המשנה למלך (שגגות פי"א ה"ד) הקשה על מה שפירש המהרש"א בדעת התוספות, שרק בגגות העזרה נאמר הדין שגגין ועליות לא נתקדשו, אבל בירושלים אויר ירושלים כירושלים ואף הגגות נתקדשו, שהרי בגמרא (פה:) הקשו על רב שאמר את הדין שגגין ועליות לא נתקדשו, ממה שאמר רב עצמו בשם רבי חייא 'כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא', כלומר שכשהיו אומרים את ההלל על הפסח היה נראה כאילו הגגים מתבקעים מקול המולת ההמון, שהפסח נאכל בחבורה, הרי מבואר שהיו אומרים את ההלל על הגג, ואם כן גם אכילת הפסח היתה על הגג, ומוכח שגגין ועליות נתקדשו. ותירצו בגמרא שרק את ההלל היו אומרים על הגג, אבל הקרבן פסח עצמו היה נאכל בתוך הבית. ועל כל פנים מבואר שהגמרא הקשתה על רב מקרבן פסח שהיה נאכל בגגות ירושלים, ומוכח שדין זה שגגין ועליות לא נתקדשו נאמר אף בגגות ירושלים שלא נתקדשו, ולכן הקשו מקרבן פסח שהיה נאכל על הגג. וקשה לדעת כל אלו הראשונים שסוברים שבירושלים לא נאמר דין זה.

והנה הריטב"א (מכות יב. ד"ה והא דאמרינן כנגד) כתב בשם התוספות, שרק בפסחים ובקדשים קלים החמירו בכך שגגים לא נתקדשו, אבל לא במעשר הקל, ולכן מעשר מותר לאוכלו על האילן. וכן כתב התוספות שאנץ (מכות שם). וכתב הערוך לנר (מכות שם ד"ה ואויר ירושלים) שממה שכתב הריטב"א בשם התוספות נראה שהבין שזוהי כוונת התוספות, ואם כן לא קשה מהגמרא בפסחים, ששם מיירי לענין קרבן פסח והתוספות רק אמרו שאויר ירושלים כירושלים לענין מעשר שני הקל. וכן כתב בהר המוריה (בית הבחירה פ"ו אות יא) בדעת התוספות.

אבן זהו רק לשיטת התוספות, אבל בדעת הרשב"א בתשובה, וכן לפי מה שהוכיח המנחת חינוך בשיטת הרמב"ם, אין חילוק בין קדשים קלים למעשר שני ובכל ענין נאכלים הם בכל העיר ואף בגגות ירושלים, ולשיטתם תקשה קושיית המשנה למלך, שבגמרא מבואר שאף לענין קרבן פסח גגין ועליות לא נתקדשו.

ונאמרו בזה כמה תירוצים באחרונים:

א. המנחת חינוך (מצוה שסב אות ה) כתב שהנה ברור ששיטת רב היא שגגין ועליות לא נתקדשו ואף גגות ירושלים, כמו שנראה בגמרא שהקשו על רב ממה שאמר הוא עצמו 'כזיתא פסחא והלילא פקע אגרא', שנראה שהיו אוכלים את הקרבן פסח על הגג, ותירצו שאינו כן, ורק ההלל היו אומרים על הגג אבל את הקרבן פסח היו אוכלים בתוך הבית. הרי שפשוט לגמרא שהדין שאמר רב שגגין ועליות לא נתקדשו כולל אף גגות ירושלים. אכן מהמשנה (מעשר שני פ"ג מ"ז) שהובאה בגמרא במכות (יב.) מוכח שגגות ירושלים נתקדשו, ששנינו לענין אילן העומד בתוך העיר ונופו נוטה לחוץ, לענין אכילת מעשר שני על האילן, מכנגד החומה ולפנים כלפנים, ומכנגד החומה ולחוץ כלחוץ. הרי שאפשר לאכול מעשר שני על האילן, ולא נאמר בזה הדין שגגין ועליות לא נתקדשו, כמו שהוכיחו מזה התוספות (מכות שם ד"ה אילן, בתירוץ השני) שהדין גגין ועליות לא נתקדשו נאמר רק בעזרה ולא בירושלים[ז].

ונמצא לפי זה, שהמשנה סוברת שגגי ירושלים נתקדשו, שהרי מבואר שאוכלים מעשר שני על האילן, ורב חולק על המשנה וסובר שאף גגי ירושלים לא נתקדשו, ומצינו כן בגמרא שאמרו 'רב תנא הוא ופליג', ולא קשה מדוע לא הקשו בגמרא על רב מהמשנה, שרב נקרא תנא שיכול לחלוק על המשנה, ורק הקשתה הגמרא סתירה בדברי רב עצמו שהוא סותר את דבריו, אבל מהמשנה ידעה הגמרא שהיא נשנית שלא כדעת רב. ואחר כך שמקשה הגמרא על רב ממשניות, זה רק כדי לברר אם המשניות והברייתות סותרות לדברי רב או לא, ומסקנת הגמרא שאינן סותרות לשיטת רב לענין העזרה, וכולם סוברים כרב שגגין ועליות של עזרה לא נתקדשו.

והופיך המנחת חינוך שלפי זה מדוקדק לשון הברייתא בשבועות (יז:), 'גגין הללו אין אוכלים שם קדשי קדשים, ואין שוחטים שם קדשים קלים', שנקטה הברייתא בדווקא שאין אוכלים שם קדשי קדשים, אבל קדשים קלים מותר לאכול שם כיון שיש שם מקדושת ירושלים, שלענין קדושת ירושלים גם גגין ועליות נתקדשו, וזהו כשיטת המשנה במעשר שני שגגי ירושלים נתקדשו, ולא כרב שסובר שגגין ועליות לא נתקדשו ואף גגי ירושלים.

ובזה מבוארים פסקי הרמב"ם, והראב"ד גם כן מודה לו, שסובר שגגין ועליות של עזרה לא נתקדשו, שאין סתירה לדברי רב בענין זה, ואף בברייתא (שבועות יז:) מבואר כן, שאמרו 'גגין הללו אין אוכלים שם קדשי קדשים', ופסק כן הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (פי"ו ה"ז). אבל בהלכות מעשר שני (פ"ב ה"א) מביא סתם שאוכלים מעשר שני בכל העיר, ולא כתב שאין אוכלים על הגגות, כי פוסק הרמב"ם כהמשנה ולא כרב, לכן כתב שאוכלים בכל העיר, ונלמד מזה שקדוש עד לרקיע. וכן לענין אכילת קדשים קלים (מעשה הקרבנות פי"י ה"ה) מביא בסתם שנאכלים בכל העיר ולא הזכיר דין גגות, כי באמת גגות ירושלים נתקדשו ואפשר לאכול שם קדשים קלים.

ולפי"ז מבואר גם דברי הראב"ד, שעל מה שכתב הרמב"ם בכל המקומות הנ"ל שהחלונות ועובי החומה כלפנים, השיגו הראב"ד בהלכות בית הבחירה (שם) שזהו דווקא כשהם שוים לקרקע העזרה, כדי שלא יהיה בדין גגין ועליות לא נתקדשו, אבל לענין מעשר שני וקדשים קלים לא השיגו הראב"ד כלום, שמאחר ולענין קדושת ירושלים אף הגגים נתקדשו, ממילא החלונות ועובי החומה אף בשאינם שוים לקרקע ירושלים נתקדשו ומותר לאכול שם קדשים קלים ומעשר שני.

מותר לאכול קדשים קלים בגגות ירושלים מדין עיר מוקפת חומה

ב. בזרע אברהם (שו"ת סי' ח אות כ) כתב ליישב על פי המבואר בקרית ספר (בית הבחירה פ"ז ה"ג) שמדאורייתא מותר לאכול קדשים קלים בעיירות המוקפות חומה כמו בירושלים, ולפי זה גם בירושלים עצמה יהיה מותר לאכול קדשים קלים מדין עיר מוקפת חומה, חוץ ממה שאוכלים בה קדשים קלים מדין ירושלים. והנה מבואר ברמב"ם (שמיטה ויובל פי"ב הי"א) שבדין בתי ערי חומה אין חילוק בין הבית לגג, וגם בגגות נוהגים כל הדינים כמו בעיר עצמה, וכן לענין שילוח מצורעים וכדומה הדין כן שמשתלחים אף מן הגגות.

ואם כן, לדברי הקרית ספר שמותר לאכול קדשים קלים בעיר המוקפת חומה, הוא הדין שמותר לאכול שם אף על הגג, כיון ששם אין חילוק בין בתים לגגות. ולפי זה אף בירושלים יהיה מותר לאכול קדשים קלים על הגג, שאף אם נאמר שגגין ועליות לא נתקדשו בקדושת ירושלים, ומצד קדושת ירושלים אי אפשר לאכול קדשים קלים על הגג, אבל עדיין מצד דין עיר מוקפת חומה מותר לאכול שם קדשים קלים, כמו בכל עיר מוקפת חומה, ובדין עיר מוקפת חומה אין חילוק בין הבית להגג.

אבל עדיין קשה, שהרי בגמרא מבואר שלרב שגגין ועליות לא נתקדשו, הוא הדין שאי אפשר לאכול קרבן פסח על הגג, וקשה לדעת הקרית ספר שיהיה מותר לאכול שם מדין עיר מוקפת חומה.

נחלקו בדין המשנה ורב

ה"ז) לגבי הלשכות שאם היו גגותיהם שוים לקרקע העזרה אין להם דין גג, והוא הדין בחלונות ועובי החומה שקדושות דווקא אם שוים לקרקע העזרה.

ו. וראה עוד בנזר הקודש (תמיד כה: עמ' 14 ד"ה הרשב"א).

ז. והנה בתירוץ הראשון כתבו התוספות (שם) שמה שמבואר בברייתא שאוכלים מעשר שני על האילן אע"פ שגגין ועליות לא נתקדשו, מדובר באילן שענפיו מועטים שאין בהם ארבעה, שאין זה מקום חשוב, והרי הוא כעומד באויר כנגד הקרקע. וחידשו בזה התוספות שאף שגגין ועליות לא נתקדשו, מכל מקום אם אין זה מקום חשוב, נחשב הוא כקרקע והרי הוא קדוש.

ולפי תירוץ זה של התוספות שוב לא מוכח שרב חולק על המשנה, שבאמת יש לומר שגגין ועליות לא נתקדשו אף בגגות ירושלים, ומה שמותר לאכול על האילן זה רק משום שמדובר באילן שענפיו מועטים. אבל כתב המנחת חינוך (מצות שסב אות ה) שהרמב"ם בודאי לא סובר כתירוץ זה של התוספות, שחידוש כזה שכל דין גגין ועליות לא נתקדשו מדובר רק במקום חשוב שיש בו ארבעה, היה לו להרמב"ם להשמיענו, והיה מבאר כן בהלכותיו, ועל כרחך שהרמב"ם סובר כהתירוץ השני של התוספות שלענין קדושת ירושלים לא נאמר הדין שגגין ועליות לא נתקדשו.

וכתב הזרע אברהם ליישב על פי מה ששנינו במכילתא (בא פ״א), ׳עד שלא נבחרה ירושלים היתה כל ארץ ישראל כשירה למזבחות, משנבחרה ירושלים יצאה ארץ ישראל, שנאמר (דברים יב יג-יד) ׳השמר לך וגו׳ כי אם במקום אשר יבחר׳. ומבואר ש׳המקום אשר יבחר׳ הוא דווקא ירושלים. וברלב״ג (דברים טז ז) על הכתוב לגבי פסח ׳ובשלת ואכלת במקום אשר יבחר׳, פירש דהיינו ירושלים ובית המקדש. וכמבואר במכילתא.

ולפי זה מבואר שחלוק הוא פסח משאר קדשים קלים, ששאר קדשים קלים שנאכלים בירושלים הוא משום שירושלים היא ׳מקום טהור׳ [כמבואר בזבחים (נה.)], ולמד הקרית ספר שהוא הדין כל עיירות המוקפות חומה שהם גם כן מקום טהור ממצורעים כשרים לאכילת קדשי קדשים[ח]. אבל בקרבן פסח צריכים ׳המקום אשר יבחר׳ שהוא ירושלים דווקא, כמבואר במכילתא וברלב״ג, ולא מספיק מה שהוא ׳מקום טהור׳ להיאכל שם, ואם כן פשוט שאין הפסח נאכל בעיירות המוקפות חומה אלא בירושלים דווקא[ט].

אוצר החכמה

ומעתה יש ליישב את שיטת התוספות והרשב״א שסוברים שאוכלים קדשים קלים בגגות ירושלים, שבאמת דין גגין ועליות לא נתקדשו נאמר הן בגגות ירושלים והן בגגות העזרה בשוה, אלא שהם סוברים שמותר לאכול קדשים קלים גם בעיר המוקפת חומה, כמו שכתב הקרית ספר, ולגבי דין עיר מוקפת חומה אין חילוק בין בתים לגגות, ולכן מותר לאכול קדשים קלים בגגות ירושלים, לא מדין ירושלים אלא מדין עיר מוקפת חומה. אבל בקרבן פסח שנאמר בו ׳המקום אשר יבחר׳ צריך דווקא להאכל בירושלים, וכיון שגגין ועליות לא נתקדשו אין נאכלים בגגות ירושלים, ולכן הקשו בגמרא על רב ממה שמצינו שאכלו קרבן פסח על הגגות׳.

ביאור החילוק בין קדושת ירושלים לקדושת העזרה לענין גגין ועליות

בביאור סיבת החילוק בין קדושת העזרה לקדושת ירושלים, לשיטת הראשונים הללו שחילקו שבעזרה לא נתקדשו גגין ועליות ובירושלים נתקדשו, כתב המנחת חינוך (מצוה שסב אות ה) שכך היתה קבלה בידם, כמו שלענין דינים אחרים גם כן יש חילוק בין קדושת העזרה לקדושת ירושלים.

ובאור שמח (בית הבחירה פ״ו ה״ז) ביאר, שבעזרה ובהיכל שיש מצוה לבנות בית, והתקבלה בנבואה צורת הבית כדכתיב (דברי הימים א׳ כח יט) ׳הכל בכתב מיד ה׳ עלי השכיל׳, ואסור להוסיף על הבנין בלא קידוש, נתקדש רק העזרה ואויר שבתוכה, כיון שזה הוא בכלל הבית שנצטוו לבנות, אבל גגה לא נתקדש, אבל ירושלים לא נאמר בה דין בנין דווקא, וכל אויר ירושלים נתקדש, והרי אין שיעור לגובה הבתים, ואף אם יגביהו את הבתים עד רום גובה הרקיע, גם כן פשוט שנתקדש אויר שבתוך הבית, ולכן אין מקום לומר שהגג או העליה לא נתקדשו, שהרי מאויר ירושלים הם וכל אויר ירושלים נתקדש, שבקדושת ירושלים נתקדש כל אויר העיר ולא דווקא הבתים, וקדשים קלים מותר לאכול אף בשוק ולא צריכים לזה דווקא בית, ולכן לא שייך לומר שהאויר שעל הגג לא נתקדש, ורק לענין העזרה ששם נאמר הדין לבנות בית דווקא, לכן נתקדש רק האויר שתוך הבנין עד הגג ולא יותר[יא].

ביאורים אחרים בדעת הרשב״א

הנה עד כה נתבארה שיטת הרשב״א, כפי המשמעות מפשטות דבריו שלא נאמר דין גגין ועליות לא נתקדשו אלא לענין קדושת העזרה ולא לענין קדושת ירושלים, ולכן הן בעזרה והן בירושלים מותר לאכול קדשים קלים על הגגות. וכן פירשו בכוונתו האור שמח (פ״ו מבית הבחירה ה״ז) והמנחת חינוך (מצוה שסב אות ה) ועוד.

אכן מצאנו באחרונים שפירשו באופנים אחרים את דעת הרשב״א:

הרשב״א סובר שבגגות העזרה אוכלים קדשים קלים אבל לא בגגות ירושלים

א. בספר דרך הקודש (קדושה שניה סי׳ ג) כתב, שכל הנידון בדברי הרשב״א הוא לענין העזרה, שאף שלא נתקדשו גגין ועליות בעזרה, זה דווקא לענין קדושת העזרה לאכילת קדשי קדשים, אבל קדושת ירושלים יש בהם לאכילת קדשים קלים. אבל לגבי העיר ירושלים מודה הרשב״א שלא נתקדשו בה גגין ועליות, וממילא אי אפשר לאכול בהם קדשים קלים. שלכולי עלמא גגות ירושלים לא נתקדשו ואסור לאכול בהם קדשים קלים, וכל המחלוקת היא לענין גגות העזרה שלא נתקדשו בקדושת עזרה אם על כל פנים יש בהם קדושת ירושלים, שלדעת התוספות בשבועות גגות העזרה לא נתקדשו כלל הן בקדושת העזרה והן בקדושת ירושלים, ולדעת הרשב״א גגות העזרה אף שלא נתקדשו בקדושת העזרה אבל מכל מקום קדושת ירושלים יש להם לענין אכילת קדשים קלים.

וכתב עוד בדרך הקודש, שיש לדייק כן גם בשיטת רש״י שכתב (פה: ד״ה גגין), ׳גגין ועליות לא נתקדשו, בין גגי ירושלים לקדושת ירושלים לקדשים קלים, בין גגי לשכות העזרה בקדושת העזרה לקדושת קדשי קדשים׳, הרי נקט לענין גגות העזרה שלא נתקדשו לאכילת קדשי קדשים, ומשמע שלענין קדשים קלים נתקדשו.

ובהערות חזון נחום (בדרך הקודש שם ס״ק כו) דחה שאין ראיה מדברי רש״י, שהרי כתבו התוספות בשבועות לשיטתם שבגגין ועליות של עזרה אין שום קדושה, ומכל מקום נקטה הברייתא שאין אוכלים שם קדשי קדשים, ולא כתבה שאין אוכלים שם קדשים קלים, משום שאין אכילת קדשים קלים בעזרה, ואם כן יש לומר כן אף בדעת רש״י שנקט אכילת קדשי קדשים כיון שאין אכילת קדשים קלים בעזרה, אבל באמת לדעתו בגגין ועליות של עזרה אין קדושה כלל.

ויש שכתבו לדייק ללמוד כן גם בדעת המאירי, שבשבועות (יז: ד״ה גגין) כתב ׳גגין שבעזרה אין אוכלין בהן קדשי קדשים הנאכלין לפנים מן הקלעים, שעיקר הקדש על הרצפה והאויר עד הגג, וכן אין שוחטים בהם קדשים קלים, ואי אתה אומר כן באכילתן שנאכלים בכל העיר׳. הנה מבואר בדבריו שרק לענין אכילת קדשי קדשים נאמר שגגין ועליות לא נתקדשו, וכן לענין שחיטת קדשים קלים, אבל לא לענין אכילת קדשים קלים שנאכלים אף בגגות העזרה. ובפסחים (פו. ד״ה גגין) כתב ׳גגין ועליות שבירושלים לא נתקדשו בקדושת העיר לאכול בהן קדשים קלים, וכן גגין ועליות שבעזרה לא נתקדשו בקדושת העזרה לאכול בהם קדשי קדשים׳. וכאן מבואר בדבריו שאף בירושלים נאמר הדין שגגין ועליות לא נתקדשו ואין אוכלים שם קדשים קלים, וסותר דבריו למה שכתב בשבועות שקדשים קלים נאכלים בגגות העזרה.

ויש ללמוד מזה שסובר המאירי כדעת הדרך הקודש, לחלק בין גגות העזרה לגגות ירושלים לענין אכילת קדשים קלים, שבירושלים אין אוכלים קדשים קלים על הגגות מאחר וגגין ועליות לא נתקדשו, ואילו בעזרה אף על פי שגגין ועליות לא נתקדשו, זה דווקא בקדושת העזרה, אבל עדיין קדושת ירושלים יש להם ואוכלים שם קדשים קלים.

צריך ביאור הסברא לחלק בין גגות העזרה לגגות ירושלים לענין קדשים קלים

אכן עיקר סברת הדרך הקודש לחלק בין גגי העזרה לגגי ירושלים לענין אכילת קדשים קלים צריכה ביאור, שהרי כל הסברא לומר שאוכלים קדשים קלים בגגות העזרה, הוא מטעם שאף שלא נתקדשו בקדושת העזרה, אבל מאחר שהם בתוך העיר ירושלים יש להם קדושת ירושלים, אבל אם בירושלים עצמה נאמר הדין שגגין ועליות לא נתקדשו ואין אוכלים שם קדשים קלים, מהיכן יצא הדין שבגגות העזרה אפשר לאכול קדשים קלים.

ב. בספר סדרי טהרה (כלים פ״א דף נח. ד״ה אילן) כתב בביאור דעת הרשב״א, על פי היסוד שכל הדין שהגגות לא נתקדשו זה דווקא באותם הגגות שהיו אז בשעת קידוש ירושלים ולא קידשו אלא עד התקרה, ושאר אויר ירושלים קידשו עד לרקיע, אבל כשבנו אחר כך גגין ועליות, שוב אין בכחם לבטל את קדושת האויר שנתקדש עד רום הרקיע.

ולפי זה, כיון שהעזרה נבנתה אחר קידוש ירושלים, אם כן המקום כבר היה קדוש בקדושת ירושלים עד רום הרקיע בכלל שאר העיר ירושלים, וכשנבנתה העזרה שוב אין היא מבטלת את קדושת האויר של ירושלים שנתקדש כבר עד רום הרקיע, אלא שבמקומות שנתקדש בקדושת העזרה כבר לא צריך את קדושת ירושלים, אבל בגגין ועליות שאין בהם מקדושת העזרה, נשארה בהם קדושת ירושלים.

ולשיטתו, לענין אם מותר לאכול קדשים קלים בגגות ירושלים, יהיה זה תלוי אם אותן הגגות היו שם כבר בשעת הקידוש, ואם כן לא

ח. **ראה** עוד שם בזרע אברהם (אות יט) בענין זה.

ט. **וראה** בספר גור אריה יהודה לבן הגר״מ זעמבא (קונטרס המועדים סי׳ יא אות ו) שהביא עוד ראיה לחידוש אביו שקרבן פסח צריך להיאכל דווקא בירושלים, ואינו דומה לשאר קדשים קלים שנאכלים גם בעיר המוקפת חומה.

י. **אבל** בדעת הרמב״ם אי אפשר לומר כן, שהרי ברמב״ם נראה שגם מעשר שני מותר לאכול בגגין ועליות, ולענין מעשר שני כתב הקרית ספר (שם) שמעשר שני נאכל רק בירושלים ואינו נאכל בערי חומה. ועיין בזרע אברהם (שם אות כא) שדן בענין זה.

יא. **ועיין** שם מה שכתב בביאור הסוגיא.

נתקדשו ואי אפשר לאכול בהם קדשים קלים, או שנבנו לאחר קידוש ירושלים, ומותר לאכול בהם קדשים קלים כמו בגגות העזרה.

ג. עליית ההיכל

בגמרא (פו.) הקשו על רב שאמר שגגין ועליות לא נתקדשו מברייתא 'אבא שאול אומר עליית בית קדשי הקדשים חמורה מבית קדשי הקדשים, שבית קדשי הקדשים כהן גדול נכנס לו פעם אחת בשנה, ועליית בית קדשי הקדשים אין נכנסין לה אלא פעם אחת בשבוע [בשמיטה], ואמרי לה פעמים בשבוע, ואמרי לה פעם אחת ביובל, לידע מה היא צריכה', הרי שגם העליות נתקדשו, ולכך היה אסור להכנס לעליית בית קדשי הקדשים אלא פעם אחת בהרבה שנים לדעת אם צריכה איזה תיקון שמא נבקעה החומה'[ב]. ותירץ רב יוסף שאין להקשות מעליית ההיכל, שחלוקה היא עליית ההיכל משאר עליות ההיכל, מאחר שהוזכרה בכתוב (דברי הימים א' כח יא), 'ויתן דויד לשלמה בנו את תבנית האולם ואת בתיו גנזכיו ועליותיו וחדריו הפנימים ובית הכפורת', וכתוב שם בהמשך הכתוב שאמר לו דוד לשלמה כשמסר לו את תבנית בנין הבית (שם כח יט), 'הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל'. ולכן שונה היא עליית ההיכל שמאחר שהוזכרה בנבואה שכך צריך להיות בבנין הבית, לכן היא הוקדשה.

הרמב"ם השמיט את דין עליית ההיכל

והנה הרמב"ם (בית הבחירה פ"ו ה"ז) הביא את הדין שגגין ועליות לא נתקדשו בסתם, ולא חילק בין גגות ההיכל לשאר גגות המקדש. והמשנה למלך (שם) העיר שמהסוגיא מוכח שעליות של ההיכל נתקדשו, ואם כן טמא הנכנס לשם בטומאה חייב כרת, ושכן נקטו התוספות בשבועות (יז: ד"ה וטמא) שעליות ההיכל נתקדשו. ותמוה על הרמב"ם שהשמיט חילוק זה בכל הפרק ולא הביא כלל דין עליית ההיכל, וסתם שגגין ועליות לא נתקדשו ומשמע שהוא דין כללי ואין בזה שום חילוק.

חידוש הצל"ח שלמסקנת הגמרא עליות ההיכל לא נתקדשו

וכתב הצל"ח (פו. ד"ה אמר רב יוסף) לחדש בדעת הרמב"ם, שדין עליות הוא כדין מחילות, שגם לגבי מחילות נאמר הדין שמחילות לא נתקדשו, ומאחר ובהמשך הגמרא מתבאר בדין קדושת המחילות שתלוי לפי מקום פתיחת הפתח שלהם, שאם הם פתוחות לעזרה הם קודש, ואם פתוחות לחול הרי הם חול, כמו כן יהיה הדין לגבי העליות, שאם העליה פתוחה לקודש הרי היא קודש ופתוחה לחול הרי הוא חול. ולפי זה כבר לא צריך לחלק בין עליות ההיכל לשאר עליות, שכבר אין הכרח לומר שעליות ההיכל נתקדשו, ומה ששנינו שחמורה עליית בית קדשי הקדשים מקדושת קדש הקדשים עצמו, זה רק משום שהיו לולין פתוחים מן העלייה לקדש הקדשים, כמבואר במסכת מידות (פ"ב מ"ה), ונמצא שהיתה עלייה זו פתוחה לקדש הקדשים לכן היא קדושה כקדושת קדש הקדשים, ואולי כך היה בכל עליית ההיכל שהיה פתוח בלולין למטה להיכל. וכיון שפסק הרמב"ם (בית הבחירה פ"ו ה"ט) שהמחילות הפתוחות לעזרה הם קודש, אם כן הוא הדין לעליות גם כן שהפתוחות לעזרה הם קודש.

קושיית המנחת חינוך על הצל"ח

אמנם המנחת חינוך (מצוה שסב אות ג ד"ה והנה תראה) דחה את דברי הצל"ח, שמבואר בזבחים (נו.) שכל הדין שהפתיחה לקודש מקדשת את הלשכה זה רק לענין אכילת קדשי קדשים, אבל לא לענין שחיטת קדשים קלים ולא לענין טומאה, ולשכה הבנויה בחול ופתוחה לקודש שהדין הוא שהיא קודש,

יב. והנה בתוספתא (כלים פ"א ה"ז) לאחר ששנו עשר קדושות זו למעלה מזו, והקדוש מכולם קדש הקדשים שאין נכנס לשם אלא כהן גדול ביום הכפורים בשעת העבודה, הוסיפו שיש עוד קדושה למעלה מקדש הקדשים, וכך שנינו שם 'אבא שאול אומר עליית בית קדשי הקדשים חמורה מבית קדשי הקדשים, שבבית קדשי הקדשים כהן גדול נכנס לשם בכל שנה ושנה לעבודת יום הכפורים ארבע פעמים ביום, ואם נכנס חמש חייב מיתה, ולעליית בית קדשי הקדשים אין נכנסים לה אלא לשנים לידע מה היא צריכה. אמרו לו אין זו מעלה'. ובפירוש הר"ש (כלים פ"א מ"ט ד"ה בית קדשי הקדשים) והרא"ש (שם ד"ה בשעת) ביארו שחכמים חולקים על אבא שאול וסוברים שקדושת עליית בית קדש הקדשים אינה חמורה מקדש הקדשים עצמו, מאחר שמה שאין נכנסים לשם אלא פעם אחת בכמה שנים אין זה משום תוספת הקדושה שבה אלא משום שלא היה יותר צורך, ולא היו נכנסים בה שלא לצורך, ולא מוכח שהעלייה קדושה מקדש הקדשים עצמו.

ומכל מקום מהגמרא כאן נראה שלא נחלקו חכמים על אבא שאול לגמרי לומר שאין בעלייה קדושה כלל, שאם כן לא היו מקשים משיטת אבא שאול על רב, ואדרבה משיטת חכמים יש להוכיח כדעת רב שעליית בית קדשי הקדשים לא נתקדשה כלל, ועל כרחך שגם חכמים מודים שעליית קדש הקדשים נתקדשה, ורק נחלקו על אבא שאול שאין קדושתה יותר מקדושת קדש הקדשים עצמו.

יג. עוד יש לעיין בשיטת הצל"ח, שלפי דבריו שלמסקנת הגמרא כל קדושת עליית קדש הקדשים היא מחמת פתיחתה לקדש הקדשים, אם כן איך סובר אבא שאול שקדושת עליית קדש הקדשים חמורה מקדש הקדשים עצמו, שאם היתה קדושת העלייה מצד עצמה יש לומר שקדושתה חמורה, ואם כל קדושתה היא מחמת פתיחתה לקדש הקדשים, איך יתכן שתהיה קדושתה חמורה ממנו. וצריך לומר, שלמסקנת הגמרא רב יסבור כדעת חכמים בתוספתא שחולקים על אבא שאול (הובא בהערה קודמת) וסוברים שאין עליית קדש הקדשים חמורה מקדש הקדשים עצמו, אלא סוברים חכמים שכל קדושת העלייה היא מחמת פתיחתה לקדש הקדשים. אבל אם כן קשה, שבתירוץ הגמרא הראשון שאף עליות ההיכל נתקדשו כיון שהוזכרו בפסוק, היה רב יכול לסבור אף כשיטת אבא שאול, ובמסקנה כל שיטת רב היא רק לדעת חכמים החולקים עליו, ולא הזכירה הגמרא כלום מכל זה.

יד. וכתב שם האבן האזל שיש להסתפק לענין היציעים והתאים המקיפים את ההיכל, שגם כן הזכיר הרמב"ם (בית הבחירה פ"ד ה"ט-י), ויש לעיין אם גם כן קדושתם כקדושת ההיכל, ומצד אחר הם חוץ ממידת ההיכל. ובקרית ספר (בית הבחירה סוף פ"ד) כתב שנראה שקדושת התאים היא כקדושת העזרה, שהרי מכלל אורך ורוחב העזרה היו. וראה עוד בביאור הר"מ קזיס על מדות (פ"ד מ"ה ד"ה ונראה לי) מה שכתב בקדושת התאים. ובעזרת כהנים (פ"ד מ"ג ד"ה תאים ב') כתב שפשוט שלא היתה קדושתם כקדושת ההיכל, והביא ראיה לזה. ויש לעיין בכל זה שהרי גם התאים הוזכרו בכתוב שהביאה הגמרא ללמוד ממנו שעליית ההיכל קודש כיון שהוזכר בפסוק.

אין שוחטים שם קדשים קלים והנכנס לשם בטומאה פטור, ורק שמותר לאכול בה קדשים, ואם כן לדברי הצל"ח עליית ההיכל שבאמת לא נתקדשה, אלא שקדושתה באה לה רק מחמת פתיחתה לקודש, גם כן הדין בה שהיא קדושה רק לענין אכילת קדשים ולא לענין טומאה, והרי הברייתא שהוכיחו ממנה שעליות ההיכל נתקדשו, זה ממה שלא היו נכנסים לעליית קדש הקדשים כי אם פעם אחת בשבע שנים, ואם כל קדושתה זה רק מצד פתיחתה לקודש, הרי אין זה קדוש רק לענין אכילה, ולא לענין טומאה, וכמו שאינו קדוש לענין טומאה הוא הדין שאינו קדוש לענין כניסת זר, וממה שמבואר שאין נכנסים לעלייה, מוכרח שיש לחלק בין עליית ההיכל לשאר עליות העזרה שעליות שבהיכל נתקדשו[ג].

דחיית דברי המנחת חינוך

ובעיקר קושיית המנחת חינוך על הצל"ח, העיר במקדש מלך (פראנק, פרק י ד"ה ולעניות דעתי) שאי אפשר לומר כלל שקדושת עליית ההיכל למסקנת הגמרא תהיה רק לענין אכילת קדשים ולא לענין טומאה, שהרי בתחילה כשהגמרא תירצה שחלוקה היא עליית ההיכל שנכללה בכתובים ולכן נתקדשה, בודאי שהכוונה שנתקדשה לגמרי אף לענין טומאה, שהרי בפסוק לא כתוב דווקא לאכילה, ואיך אפשר לומר שבמסקנה נשתנה הדין לומר שאינה קדושה רק משום פתיחתה להיכל, שקדושה זו אינה מועילה רק לענין אכילת קדשים ולא לענין טומאה.

אהח 19/06/2018

ולכן כתב שודאי דברי הצל"ח הם כפשוטם, שעליות הפתוחות להיכל נתקדשו לכל דבר אף להתחייב עליהם משום טומאה, ואין להקשות שכיון שכל קדושתם באה להם מצד פתיחתם, דינם שקדושות רק לענין אכילת קדשים ולא לענין טומאה, שכל מה שאמרו דין זה בלשכות, זה דווקא בלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש, שיש בהם קדושה רק לאכילת קדשים ולא לטומאה, אבל לשכות הבנויות בקודש ופתוחות לקודש הרי הם קדושות לכל הדברים, וכן הדין לענין מחילות, שאם הם מחילות הבנויות בקודש ופתוחות לקודש הרי הם קדושות לכל הדברים. ולפי זה אף בעליית ההיכל שנקט הצל"ח שדינה כדין מחילות הפתוחות לקודש, הרי זה דומה למחילה הבנויה בקודש ופתוחה לקודש, והרי עליית ההיכל קדושה לכל הדברים.

ותמה על המנחת חינוך שהקשה על הצל"ח, שהרי המנחת חינוך עצמו (מצוה שסב אות ג ד"ה וכל זה) מחלק כן לענין מחילות, שמחילות ההולכות תחת ההיכל ותחת העזרה אם הם פתוחות לקודש הרי הם קודש לכל הדברים כמו לשכות הבנויות בקודש ופתוחות לקודש, ולמה לא חילק כן גם לענין עליות ומדוע דחה את דברי הצל"ח בשתי ידים.

עוד הקשו האחרונים[טו] על המנחת חינוך שדחה את דברי הצל״ח משום שלפי דבריו שאין הקדושה בעליית ההיכל אלא משום הפתח, אם כן לא נתקדש אלא רק לענין אכילת קדשים ולא לענין טומאה, ואיך אמרו שאין זר נכנס לשם מחמת קדושתה. וקשה שהרי מבואר בזבחים (נו.) שלשכות הקדושות מחמת פתיחתן לקודש, אסורים טמאים להכנס לשם מדרבנן, ואם כן יש לומר גם כן בדברי אבא שאול שאין נכנסים לעליית בית קדש הקדשים אלא פעם אחת בשבוע, שכוונתו לאיסור מדרבנן מטעם שפתוחות להיכל, ובאמת מדאורייתא עליית ההיכל לא נתקדשה, ולכן השמיט הרמב״ם את הדין.

סיכום **נמצאנו** למדים שנחלקו האחרונים בדעת הרמב״ם:

דעת הצל״ח שעליית ההיכל לא נתקדשה, אלא שמכל מקום כיון שהיא פתוחה לקודש, שיש בה פתחים להיכל, הרי היא קודש, כדין מחילות שלא נתקדשו ומכל מקום הפתוחות לקודש הרי הם קודש. וביארו בזה, שאף שהדין הוא שמחילות הפתוחות לקודש רק קדושות לענין אכילת קדשים ולא לענין טומאה, כאן שונה הדין מכיון שהעלייה בנויה בקודש ופתוחה לקודש, ולכן דינה שמקבלת קדושה לכל הדברים. ויש אומרים שמן התורה אינה קדושה אלא רק לענין אכילת קדשי קדשים, אלא שמדרבנן אסור לטמא להכנס לשם.

ודעת המנחת חינוך והאבן האזל שעליית ההיכל נתקדשה לגמרי, וכשם שקידשו את ההיכל קידשו גם את עליית ההיכל, והעלייה קדושה היא מן התורה לכל הדברים, והנכנס לשם בטומאה חייב.

בגדר קדושת עליית ההיכל

הסתפקו האחרונים בגדר קדושת עליית ההיכל, האם גדר קדושתה הוא מדין עצמה, דהיינו שנתקדשה עליית ההיכל בפני עצמה כמו שנתקדש ההיכל בפני עצמו, שמבואר בכתובים שעליית ההיכל נחשבת כחלק מן ההיכל, ואם כן חלה עליהם קדושת ההיכל בדיוק כמו שחל על ההיכל עצמו. או שאין זו קדושה מצד עצמה, אלא שקדושת ההיכל שלמטה בוקעת ועולה גם לעליית ההיכל, ומה שהתחדש בכתוב שאף עליית ההיכל בכלל ההיכל, הוא לומר שכאן התקרה לא מפסקת את הקדושה העולה מלמטה כשאר מקומות בעזרה, שהתקרה מפסקת את הקדושה ועליות לא נתקדשו, אלא שכאן מאחר והוזכרו בכתוב ממילא אין התקרה מפסקת את הקדושה וקדושת ההיכל בוקעת ועולה ולכן אף עליית ההיכל קדושה[טז].

ראיה מהמהר״ם מרוטנבורג שקדושת ההיכל בוקעת ועולה

והנה המרדכי (שבת רמז רכח) כתב בשם המהר״ם מרוטנבורג שיש להסתפק אם מותר להשתמש בעליה שעל גבי בית הכנסת, שיש להסתפק אם קדושת בית הכנסת דומה לקדושת ההיכל ואם כן העליה שבו גם כן נתקדשה, או שדומה לקדושת העזרה ואין העליה שלו נתקדשה. והביאו בשלחן ערוך (או״ח סי׳ קנא סי״ב).

הרי שפשוט למהר״ם שאם קדושת בית הכנסת דומה לקדושת ההיכל, אף עליית בית הכנסת יש בה קדושה כמו עליית ההיכל. ונראה מזה שנקט כפי הצד השני בחקירה לעיל, שקדושת ההיכל בוקעת ועולה, ולכן אף בבית הכנסת העליה נתקדשה, שלפי הצד הראשון שהטעם שעליית ההיכל נתקדשה הוא משום שהוזכר בכתוב שהעלייה גם היא חלק מן ההיכל ולכן קידשו אף את עליית ההיכל, אין זה דומה כלל לבית הכנסת שייחדו לתפילה רק את פנים בית הכנסת ולא את העליה.

וכן נראה בחתם סופר (שו״ת, או״ח סי׳ ל) שכתב שמסברא נראה לו שבית הכנסת דומה להיכל, שהחילוק בין העזרה שלא נתקדשו בה עליות, להיכל שנתקדשה עלייתו, הוא משום שעליות העזרה היו נבנות על הלשכות שתחתיהן, שאינן מקום קרבן אלא מכשירי קרבן, שעל המזבח החיצון לא היה גג ועלייה, מה שאין כן גג ההיכל שהיה בנוי על מקום קרבן, שבהיכל היו מקטירים קטורת, ולכן גם העלייה נתקדשה. ובית הכנסת שהוא מקום תפילת ציבור במקום תמידים, דומה יותר להיכל. ונראה מדבריו שמכיון שקדושת ההיכל יתירה על קדושת הלשכות שבעזרה, שההיכל מקום קרבן, לכן קדושה זו בוקעת ועולה, מה שאין כן בקדושת לשכות העזרה שאין הקדושה בוקעת ועולה.

עוד ביאור בגדר קדושת עליית ההיכל

והנה המהרי״ט (שו״ת, ח״ב סי׳ ד ד״ה ועדיין) תמה מה ראה המהר״ם לדמות עליית בית הכנסת לעליית ההיכל, שהרי חלוקה היא עליית ההיכל, שהכל נקרא היכל, כמו ששנינו (מדות פ״ד מ״ו) 'ההיכל מאה אמה על מאה רום מאה, ובכתוב (דברי הימים ב׳ ג ד) 'והגובה מאה ועשרים' שנמנו גם עשרים אמה של יסוד, ועל כל ההיכל נאמר (דברי הימים א׳ כח יט) 'הכל בכתב מיד ה׳ עלי השכיל', הרי ששיעור גובה ההיכל ברוח הקודש נמסר שיהיה מאה אמה והכל נקרא היכל. ואם לא היתה שם עלייה היה כל גובה זה קדושה אחת. ומאחר שכל הגובה מאה אמה נאמר שהוא בכלל ההיכל, לכן מה שנחלק במחיצה באמצע שנעשה חציו בית וחציו עלייה לא ירד מקדושת ההיכל. אבל בית הכנסת מנין לנו שתופס את אוירו כנגדו עד לרקיע שתאסר עלייה שעל גביו.

ומדבריו למדנו גדר חדש בקדושת עליית ההיכל, שנמסר בכתוב שגובה ההיכל הוא מאה עשרים אמה [עם היסוד], וכל גובה המאה עשרים אמה הוא בכלל ההיכל, וממילא כל מה שכלול בזה הרי הוא קדוש בקדושת ההיכל, שאם היה כולו בית הרי כולו היכל, ועכשיו שעשו בו עלייה באמצע הרי היא גם כן קדושה בקדושת ההיכל, כיון שהיא בכלל המאה ועשרים אמה. וכן ביאר במנחת שלמה (שו״ת ח״ג סי׳ קלה)[יז].

סיכום הביאורים בגדר קדושת עליית ההיכל

נמצאנו למדים כמה ביאורים בגדר קדושת עליית ההיכל: א. התחדש בכתוב שההיכל כולל עלייה על גביו, והוא חלק מן ההיכל, ולכן הוצרכו לקדש אף את עליית ההיכל. ב. לא הוצרכו לקדש את עליית ההיכל באופן מיוחד, אלא שקדושת ההיכל בוקעת ועולה אף לעלייה שעל גביו, שאין התקרה שביניהם מפסקת. ג. מאחר שהתבאר בכתוב שההיכל גובהו מאה ועשרים אמה, לכן כשקידשו את ההיכל התקדש בקדושת ההיכל עם כל הגובה של מאה ועשרים אמה, וממילא כל מה שבכלל אותו גובה קדוש בקדושת ההיכל, והרי העלייה בכלל. ד. דעת הצל״ח שלמסקנת הגמרא עליית ההיכל אינה קדושה מצד עצמה, אלא מצד פתיחתה לקדוש הקדושה נמשכת אף להעלייה[יח].

ד. גג ההיכל

דעת רש״י ותוספות שגג ההיכל לא נתקדש

התבאר בגמרא (פו.) שאף על פי שגגין ועליות לא נתקדשו מכל מקום עליית ההיכל נתקדשה, שהרי הוזכרה בכתוב (דברי הימים א׳ כח יא), 'ויתן דויד לשלמה בנו את תבנית האולם ואת בתיו וגנזכיו ועליותיו', וכתוב (שם כח יט) 'הכל בכתב מיד ה׳ עלי השכיל', וכיון שהוזכרה עליית ההיכל בתבנית המקדש, הרי היא חלק מהמקדש ונתקדשה, ואינה כשאר עליות שלא נתקדשו.

בהמשך הגמרא (שם) הקשו על רב שאמר שגגין ועליות לא נתקדשו, מברייתא ששנו לענין ההיכל 'וגגו קודש', ותירצו ששם מדובר שנתקדשו הגגין לענין הנחת כלי קודש בהם ולא לענין טומאה ושחיטה ואכילת קדשים. וכתב רש״י (ד״ה ת״ש) שכאן לא יכלה הגמרא ליישב ששונה הוא גג ההיכל שנתקדש, כמו שאמרו בגמרא לעיל לענין עליית ההיכל, שדווקא לענין העלייה שהוזכרה בכתוב יש לומר שנתקדשה, אבל הגג שלא הוזכר בכתוב הרי הוא כשאר גגין ועליות שלא נתקדשו.

וכן מבואר בתוספות בשבועות (יז: ד״ה וטמא) שאף על פי שעליית ההיכל נתקדשה, מכל מקום גג ההיכל לא נתקדש. שבגמרא בשבועות (שם) הביאו ברייתא שטמא שנכנס להיכל דרך גגים ולא בדרך הרגילה פטור מכרת, שנאמר (ויקרא יב ד) 'ואל המקדש לא תבא', ודרשו חז״ל 'דרך ביאה אסרה תורה', כניסה בדרך הרגילה אסרה תורה ולא כניסה דרך הגג. והקשו התוספות שיתחייב כרת מצד כניסתו לגג ההיכל עצמו, שאמרו בגמרא שעליית ההיכל נתקדשה, ובכל הסוגיא נראה ששוה דין גגין לדין עליות. והוכיחו מזה שאף הסוברים שגג ההיכל לא נתקדש, לא מסתבר לומר כפי הצד השני שבעליית ההיכל נתחדש הדין שאין התקרה מפסיקה את קדושתו וקדושת ההיכל בוקעת ועולה, שאם כן מדוע יש חילוק בין עליית ההיכל לגג ההיכל, ולכאורה צריך לומר שלפי ראשונים אלו קדושת עליית ההיכל היא קדושה בפני עצמה, וכיון שעליית ההיכל הוזכרה בכתוב נתקדשה, מה שאין כן גג ההיכל שלא הוזכר בכתוב לא התקדש. וראה שם בהערה עוד בענין זה.

טו. ספר פאר הלבנון (בשבילי המקדש ח״א, סי׳ טו אות ג).

טז. ותהיה בזה נפקא מינה לכאורה, אם הוצרכה עליית ההיכל קידוש בפני עצמו או שמספיק במה שקידשו את ההיכל שלמטה, שלפי הצד הראשון, הרי שבעצם בכל מקום שמקדשים הקדושה עולה רק עד התקרה, ורק שבהיכל כיון שהוזכר בקרא שאף עליית ההיכל בכלל, ממילא קידשו אף את עליית ההיכל בקדושת ההיכל. מה שאין כן לפי הצד השני שכאן התחדש שאין התקרה מפסיקה בקדושת ההיכל, וקדושת ההיכל עצמה בוקעת ועולה עד הגג, אם כן לא הוצרכו לקדש עת עליית ההיכל.

והנה ראה להלן בענין גג ההיכל שנחלקו הראשונים בדין גג ההיכל אם נתקדש, ומעתה לשיטת

יז. וראה להלן (אות ד) בענין גג ההיכל שהובאו כל דבריו ומה שכתב לדון על פי זה.

יח. וראה בביאור הר״מ קזיס (מידות פ״ד מ״ה ד״ה נראה לי), שכתב שעליית ההיכל היתה מקודשת בקדושת האולם, שהרי היתה פתוחה לאולם על ידי המסיבה.

על פי שעליית ההיכל נתקדשה, גג ההיכל לא נתקדש, שדווקא עליית ההיכל שהוזכרה בכתוב נתקדשה, אבל גג ההיכל שלא הוזכר נשאר דינו כשאר גגות שבמקדש שלא נתקדשו.

דעת הריטב"א שגג ההיכל נתקדש

אכן הריטב"א (שבועות יז: ד"ה וטמא) הקשה כקושיית התוספות שהנכנס להיכל דרך גגים יתחייב כרת מצד כניסתו לגג עצמו, ותירץ בתירוצו השני, שמדובר בגמרא שנכנס להיכל דרך גג התאים הסובבים את ההיכל שלא נתקדש. ונמצא לפי דבריו שהנכנס להיכל דרך גג ההיכל אכן חייב כרת מצד כניסתו לגג ההיכל עצמו שנתקדש, שכשם שעליית ההיכל נתקדשה כמו כן גג ההיכל נתקדש[ט]. ובמשך חכמה (שמות כו יד) דייק כן ממה שאמרו בגמרא 'והנכנס להיכל דרך גגים', שאמרו גגים לשון רבים שחוזר על גגים של הלשכות, שאם נכנס דרכם להיכל פטור, אבל דרך גג ההיכל חייב משום שנתקדש[י].

ראיה לשיטת הריטב"א מאוצר החכמה

במשך חכמה (שמות כו יד) ובאמבוהא דספרי (נשא דף מה: אות יט) הביאו ראיה לשיטת הריטב"א שאף גג ההיכל נתקדש, ממה ששנינו בספרי זוטא (פרשה ה ב) שלאחר שהביאו את דעת אבא שאול שעליית ההיכל מקודשת מקדש הקדשים שלא היו עולים לשם אלא אם כן היה להם צורך, אמרו 'רבי יהודה אומר הגג היה מקודש מן העליה שלא היו עולים לשם אלא פעם אחת לשלש שנים לתקן כולה עורב[יא]'. ומבואר שלדעת רבי יהודה גג ההיכל מקודש אף יותר מן עליית ההיכל, וזה ראיה לשיטת הריטב"א, וצריך עיון לשיטת רש"י והתוספות שכתבו שגג ההיכל לא נתקדש, מספרי מפורש שגג ההיכל נתקדש[יב].

דעת הרמב"ם

כתב הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ה ה"ד) בענין קדשים קלים ששחיטתן בכל מקום בעזרה 'ואם שחטן בהיכל כשרים, אבל אם שחטן בגגו של היכל פסולין שאין הגגות ראויות לשחיטה כלל אלא בקרקע העזרה'. וכתב הכסף משנה (ד"ה ומ"ש אבל אם שחטן) שהטעם שהשוחט על גג ההיכל פסול הוא משום שגגין ועליות לא נתקדשו, ואף על פי שעליית ההיכל נתקדשה גג ההיכל לא נתקדש מאחר שלא הוזכר בכתוב. וכן נראה שפירש הלחם משנה (ד"ה אם שחטן).

אכן בשם הגרי"ז (סטנסיל, זבחים קז: ד"ה אמר) הקשו שברמב"ם נראה שנתן טעם חדש לדין, שכתב שהשוחט על גג ההיכל פסול משום שאין הגג ראוי לשחיטה, וכן מבואר בקרית ספר (מעשה הקרבנות פ"ה ה"ד) שהוא דין מסוים בשחיטה שפסולה על גג ההיכל[יג], ומדוע הוצרך הרמב"ם לומר שפסול מטעם זה, והלא גם בלא דין זה היה הקרבן פסול כיון שגגין ועליות לא נתקדשו, וגג ההיכל לא נתקדש והרי הוא כשוחט חוץ לעזרה. אהח 19/06/2018

ולפי מה שנתבאר למעלה שדעת הריטב"א שאכן גג ההיכל נתקדש, כשם שעליית ההיכל נתקדשה, אם כן אפשר שאף דעת הרמב"ם כן, אלא שמכל מקום סובר הרמב"ם שעל כל פנים לענין שחיטת קדשים גג ההיכל פסול, שיש בזה דין מסוים בשחיטה שאין הגגות ראויות לשחיטה, וכמו שכתב הקרית ספר.

ראיה ממה שעלו פרחי כהונה לגג ההיכל

בספר יריעות שלמה (בית הבחירה פ"ו ה"ז ד"ה ומצאתי) הביא ראיה מהמסופר בגמרא (תענית כט.) שכשחרב הבית בראשונה נתקבצו כיתות כיתות של פרחי כהונה ומפתחות ההיכל בידם, ועלו לגג ההיכל ואמרו לפניו רבונו של עולם הואיל ולא זכינו להיות גזברים נאמנים יהיו מפתחות מסורות לך וכו'. ואם נאמר שגג ההיכל נתקדש איך עלו לשם שלא לצורך עבודה.

וכתב שאפשר לדחות, שבשעה ששלטה האש בהיכל נתבטלה הקדושה ממנו, וכעין זה כתב החתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' רלג ד"ה אמנם) על מה שאמר רבי יוחנן (תענית כט.) שאילו היה בזמן החורבן היה קובע את התענית בעשירי באב מפני שרובו של מקדש נשרף בעשירי. וכתב החתם סופר שהטעם שבאמת קבעו חז"ל את התענית לתשיעי ולא לעשירי, מפני שתיכף בשעה ששלטה הדליקה בבית המקדש, נתבטלה הקדושה ממנו, ומה שנשרף היה בית חול. ויש לומר שלכן היה מותר להם לעלות אז על גג ההיכל.

ביאור הסברא לחלק בין עליה לגג ההיכל

במנחת שלמה (שו"ת ח"ג ס' קלה אות א) תמה מה הסברא לחלק בין עליות ההיכל שנתקדשו לגג ההיכל שלא נתקדש [ולדעת הסוברים כן], דאיזה סברא יש לומר שאם היו נשארים גגים בלי מחיצות לא היו קדושות, ורק מפני שעשו מחיצות מסביב להגגים כבר חלה קדושה גם עליהם. גם צריך ביאור מה סברא לומר שמפני שהזכיר הכתוב 'עליותיו' מוכח שקדשו גם את העליות, והרי אפשר שהיו צריכים אותם לצרכים אחרים אבל לא שיתקדשו בקדושת ההיכל. ועוד שהרי אי אפשר כלל לעליה בלא גג, ופשוט הוא שגם הגג הוא בכלל תבנית האולם ומאת ה', ובכל זאת אנו אומרים שמכל מקום אין הגג קדוש, ואם כן למה לא נאמר גם שאף על פי שהצריך הכתוב לעשות עליות מכל מקום אין העליות בכלל קדושת ההיכל.

ואין לומר שהחילוק בין גגים לעליות הוא מפני שהקדושה היא רק אם יש על זה שם 'רצפה' ולכן אם יש עלייה הרי זה נחשב כרצפה ובלי עלייה נחשב רק כגגים, שהרי פשוט הוא שאם היו בונים עלייה על גבי גג ההיכל לאחר שכבר כלה שיעור הגובה המפורש בכתוב לא היה חל כלל על זה שום קדושה, ואין שום חילוק בין גגין ועליות.

וביאר המנחת שלמה, שעיקר הטעם שהדין הוא שהעליות נתקדשו הוא משום שנאמר במפורש (דברי הימים ב' ג ד) שגובה האולם הוא מאה ועשרים אמה, וברש"י שם כתב שמה שמפורש במלכים שקומתו היתה רק שלשים אמה זה רק עד התקרה שבפנים, אבל עד הגג העליון שעל גבי העליות באמת היו מאה עשרים אמה. הרי שמפורש קרא הכתוב את כל הגובה הזה של מאה עשרים אמה בשם היכל, ולכן הדין הוא שמיד כשנתקדשה רצפת ההיכל פשטה תיכף הקדושה על שיעור הגובה של מאה ועשרים אמה, ולכן אף אם נפסק הגובה באמצע על ידי שבנו בו עליות, מכל מקום אין הקדושה נפקעת כיון שהכל בכתב מאת ה' ואף העליות הן בכלל קדושת ההיכל, שכל מה שעד גובה מאה עשרים אמה נקרא היכל.

ונמצא לפי זה שאין שום חילוק בין גגין ועליות, ומה שנתקדשו העליות ולא נתקדשו הגגים, הוא משום שהגג הוא למעלה מהשיעור שנקרא בשם היכל, מה שאין כן העליות שהם בתוך שיעור הגובה שנקרא בשם היכל ולכן נתקדשו.

קושיא על היסוד הנ"ל ממה שדימו עליית בית הכנסת לעליית ההיכל

אך כתב שם המנחת שלמה שלכאורה יסוד זה נסתר ממה שכתב בשלחן ערוך (או"ח ס' קנא ס"ב) שיש להסתפק אם מותר להשתמש בעליות שעל גבי בית הכנסת, ומבואר בבית יוסף (שם) שהמקור הוא מהמרדכי (שבת רמז רכח) שמסתפק אם בית הכנסת דומה לקדושת העזרה שלא נתקדשו בה גגין ועליות או שדומה לקדושת ההיכל שנתקדשה בו העליה.

ולפי מה שנתבאר לעיל בגדר קדושת עליית ההיכל שנתקדשה מכיון שהיא חלק מגובה ההיכל שנתקדש, אם כן אין לדמות זאת לעליית בית הכנסת, שדווקא לגבי ההיכל שהתורה קידשה וקראה בשם היכל את כל גובה מאה ועשרים אמה, לכן כל מה שבכלל אותו גובה נתקדש בקדושת היכל ואף העליות בכלל, מה שאין כן בקדושת בית הכנסת שאין שום שייכות לעלייה עם הבית הכנסת, ואדרבה הרי עשה מעשה וניכר לכל שייחד את העליה רק לתשמישי חול ולא לקדושה, ואם כן מה טעם יתקדשו בבית הכנסת גגין ועליות. וכל מה שנוכל לומר שתתקדש העליה בבית הכנסת ולהשוותו לקדושת ההיכל, הוא כגון שבנו בתחילה בית הכנסת בגובה מסוים, ואחר כך מיעטו ולכן סובר הריטב"א שאף שלא הוזכר בכתוב הרי הוא קדוש בקדושת ההיכל.

יט. וצריך עיון מה יענה על הוכחת רש"י ותוספות שלא הוזכר גג ההיכל בכתוב. ואפשר שנחלקו בחקירה שהובאה לעיל בענין עליית ההיכל, אם קדושת ההיכל היא קדושה בפני עצמה, שמאחר שהוזכרה עליית ההיכל בכלל ההיכל לכן קידשו את עליית ההיכל גם כן בקדושת ההיכל, או שקדושת עליית ההיכל היא בעצם קדושת ההיכל שבוקעת ועולה, והתחדש בכתוב שאף שבכל מקום התקרה מפסיקה את הקדושה מלעלות ולכן גגין ועליות לא נתקדשו, חלוקה היא קדושת ההיכל שהיא בוקעת ועולה ואין התקרה מעכבת בעדה מלעלות. ויש לומר שרש"י ותוספות סוברים כהצד הראשון, שקדושת עליית ההיכל היא קדושה בפני עצמה, ולכן סוברים שרק עליית ההיכל שהוזכרה בכתוב נתקדשה אבל לא גג ההיכל שלא הוזכר, אבל הריטב"א סובר כהצד השני שקדושת ההיכל בוקעת ועולה, ומאחר ומבואר בכתוב שאף עליית ההיכל קדושה, והוא משום שהתחדש שאין התקרה מספקת בעד קדושת ההיכל מלעלות, ממילא נמצא שאף גג ההיכל נתקדש מאותו הטעם שאין התקרה מפסיקה בעד קדושת ההיכל מלעלות,

כ. כן נראה בכוונתו שם, שבתחילה ציין לרש"י ותוספות בשבועות שגג ההיכל לא נתקדש, ושוב כתב שלדעתו נתקדש ולכן כתוב בגמרא 'גגין' בלשון רבים, והביא לזה ראיה מדברי הספרי זוטא שהובא להלן. וכן ביאר דבריו בפירוש מקור החכמה.

כא. לשון המשנה (מדות פ"ד מ"ה) שבגג ההיכל היה 'אמה כלה עורב', ופירש שם הרמב"ם, מאבד העורבין, לפי שהיה מקיף את היכל למעלה מן המעקרה מארבע רוחותיו בחשק של ברזל, חד כמו הסייף, בגובה אמה, כדי שלא ישב עליו שום עוף על ההיכל, מפני שנחתכים רגליו באותו הסייף, ולפיכך קורין אותו כלה עורב.

כב. וכן הביא ראיה זו באור גדול על המשניות (כריתות פ"א מ"א) וראה שם מה שכתב ליישב.

כג. ובמנחת אברהם (זבחים קז) כתב שלפי דבריו, גם עליות שנתקדשו אפילו הכי אין שוחטים בהם, שהרי זה דין בשחיטה שלא נתרבה אלא קרקע העזרה, עיין שם.

אוחח 19/06/2018

את חלל האויר שבפנים ובנו בו עליה, כעין אלו שעושים עזרת נשים באמצע בית הכנסת על גבי יציע, שבכגון זה אפשר לומר שאף עלייה זו נתקדשה בקדושת בית הכנסת, כיון שכל מה שבתוך שיעור הגובה שהוקדש תחילה לבית הכנסת, הרי הוא דומה לעליית ההיכל.

והביא במנחת שלמה שכבר תמה בזה המהרי"ט (שו"ת ח"ב ס' ד) מה ראה המהר"ם לדמותו לעליית ההיכל, שחלוק הוא ההיכל שכל המאה ועשרים אמה נקראו היכל, ולכן במה שנחלק במחיצה בין בית ועלייה לא ירד מקדושת ההיכל, ואיך אפשר ללמוד מזה לבית הכנסת לומר שתופס את אוירו כנגדו עד לרקיע ושתאסר גם העלייה שעל גביו. ומבואר שכך ביאר המהרי"ט את הדין שעליית ההיכל נתקדשה, שהוא מצד שכל המאה ועשרים אמה נתקדשו.

וכתב המנחת שלמה שצריך לומר שכל הדמיון מבית הכנסת להיכל הוא רק דרך דוגמא, שמצד הסברה באמת העלייה אינה קדושה, וגם ניכר לכל שלא ייחדו לקדושה, אך מאחר שמצינו דוגמא בהיכל שגם העליות נתקדשו, לכן יתכן שגם גבי בית הכנסת זה נחשב לבזיון.

אוצר החכמה

ועל פי זה כתב המנחת שלמה לדון בנידון שהביא בבית רידב"ז (שו"ת ס' לח) על מה שהעירו האחרונים לאסור עמידתו סמוך לכותל המערבי, באמרם שאין זה כותל של הר הבית אלא כותל העזרה וצריכים להתרחק ממנו כשתי אמות, וכתב להתיר עמידתנו עכשיו אצל הכותל ממש מצד הדין שגגין ועליות לא נתקדשו, וכיון שידוע שבזמננו נשלך עפר וצרורות על כל ירושלים וגם על מקום המקדש, והרי עפר זה עתיד לפנותו בכל יום ויום כי אין אדם מבטל דבר שאינו שלו והוא של הקב"ה והוא יבנה הבית בקרוב, ואז יפנה כל העפר והזבל, וממילא אינו בטל לגבי הקרקע, ונמצא אם כן שהעומדים סמוך לכותל, אמנם עומדים באויר כנגד הקרקע, אבל כיון שהעפר מפסיק לא נתקדש האויר שם מקדושת שלמה ועזרא, ולכן מותרים להלך שם בזמן הזה. אבל להכנס לתוך הר הבית עצמו ודאי שאסור להכנס, כיון ששם היה מקום ההיכל, והרי קיימא לן שעליות ההיכל נתקדשו, ולכן אפילו שנתכסה בעפר אסור לעמוד שם.

בנדון עמידה סמוך לכותל המערבי בזמן הזה

ובספר לפלגות ראובן (ח"ו בפתיחה, הו"ד במנחת שלמה שם) תמה עליו, שלפי דבריו יהיה מותר לדרוך גם במקום ההיכל ממש, כיון שאף שעליות ההיכל נתקדשו, מכל מקום גגו לא נתקדש, ואם כן הדורך על העפר שיש עליו הרי זה כהולך על גבי גג ההיכל שלא נתקדש.

וכתב המנחת שלמה שלפי דבריו צדקו דברי הרידב"ז, שהרי פשוט הוא שגם בזמן הזה לא פקעה כלל הקדושה מכל הגובה שנתקדש אז אף על פי שנפלו המחיצות, ואם כן אף באין מחיצות מכל מקום כל גובה ההיכל נתקדש, וההולך על גבי מקום ההיכל יש לחוש שהולך תוך גובה מאה ועשרים אמה, ונמצא מהלך בתוך ההיכל.

ה. גגין ועליות שנבנו אחר קידוש העזרה

שנינו בסוטה (מא.) שבמוצאי שביעית בחג הסוכות היו עושים למלך בימה של עץ בעזרה כדי שישב ויקרא עליה פרשת הקהל. ובגמרא (שם ע"ב) הקשו איך יכול המלך לישב שם הרי הדין הוא שאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד, ותירצו שהיו בונים את הבימה הזו בעזרת נשים ולא בעזרה.

ובחידושי הראב"ד בתמיד (כז. ד"ה ובתוס' צרפת) הביא את קושיית רבינו אלחנן ז"ל מה הקשו בגמרא איך יכול המלך לישב על הבימה בעזרה מכיון שאין ישיבה בעזרה, והרי הבימה היתה בנין גבוה מעל קרקע העזרה, והרי זה כגגין ועליות שלא נתקדשו, ולכן הותרה שם הישיבה שאין שם כלל מקדושת העזרה. ותירץ בשם אביו רבינו יצחק ז"ל שמכיון שלא היה זה בנין קבוע בעזרה, שרק היו בונין אותה לפי שעה ומפרקים אותה במוצאי יום טוב מיד, אין זה נחשב לבנין של קבע ואין לזה דין של גגין ועליות, ולכן אף על גבי אותה בימה יש קדושת עזרה, ולכן הקשתה הגמרא איך יכול לישב שם.

חידוש הראב"ד שהעליות שנבנו אחר קידוש העזרה קדושות

והראב"ד חידש בזה, שכל הדין שאמרו שגגין ועליות לא נתקדשו, נאמר דווקא באותם גגין ועליות שהיו שם בשעת קידוש העזרה, אבל לאחר שנגמר בנין וקידוש העזרה, כל מה שיבנו באויר העזרה הכל קדוש, שאין אפשרות לשום אדם להפקיע מקדושת אויר העזרה מפני שכבר נתקדש על ידי בנינו. שרק בלשכות שהיו בנויות כבר בשעת קידוש העזרה, יש לומר שהאויר שלמעלה על גביהן לא נתקדש, מפני שהפסיקה התקרה של הלשכה שלא תוכל הקדושה לעלות, ולכן לא נתקדשו אלא אותם שלמטה, ומה שלמעלה לא קידשו, אבל במקום שהיה חלק בעזרה באותה שעה, שלא היה שם שום בנין שהפסיק, אותו אויר נתקדש בשעת הקידוש עד רום הרקיע, וכל מה שנבנה באותו מקום אחר כבר הוא קדוש בקדושת העזרה. ולכן הבימה שנבנית במקום שהיה קדוש בקדושת העזרה, הרי אפילו על גגה יש קדושה, ולכן הקשו בגמרא איך יכל לשבת שם המלך הרי אין ישיבה בעזרה.

דעת הרדב"ז כהראב"ד

וכן כתב הרדב"ז (שו"ת, ח"ב ס' תרצא) שמה שאמרו שגגין ועליות לא נתקדשו, היינו דווקא בגגין ועליות שהיו בנויות בזמן שבית המקדש היה קיים, אבל הגגים והעליות שנבנו אחר כך אינם בכלל זה, ואם נבנו באויר העזרה או באויר הלשכות שהיו אז, הרי הם קדושים בקדושת העזרה.

ביאור דברי התוס' במכות על פי הנתבאר

בגמרא במכות (יב.) דנו לענין האוכל מעשר שני על גבי אילן שעומד בפנים בירושלים ונופו נוטה לחוץ, והקשו התוספות (שם ד"ה אילן) שמאחר שגגין ועליות לא נתקדשו, הרי אי אפשר לאכול מעשר שני כלל על גבי האילן, שאין בו מקדושת ירושלים. ותירצו שמדובר באילן שענפיו מועטים שאין בהם ארבעה טפחים ואינם חשובים, ונחשב כאילו הוא עומד באויר כנגד הקרקע שקדוש בקדושת ירושלים, ולא כעומד על הגג או בעליה שיש הפסק בין הקרקע לעליה. עוד תירצו התוספות, שמדובר באילן שענפיו מרובים, אבל מכל מקום אויר ירושלים כירושלים.

ונשנו ביאורים רבים בכוונת התוספות בתירוצם השני[כד]. ובספר סדרי טהרות (כלים נח:) **ובבית שלמה** (דרימר, שו"ת או"ח ס' כח ד"ה וכבר האריך) **ובהר צבי** (תמיד כז: ד"ה ולכן נראה לי) פירשו את כוונת התוספות על פי היסוד שנתבאר בדברי הראב"ד והרדב"ז, שלא נאמר הדין שגגות לא נתקדשו אלא באותן שהיו אז בשעת קידוש ירושלים, שלא קידשו את הבתים אלא עד התקרה ושאר אויר ירושלים קידשו עד רום הרקיע, אבל כשבנו אחר כך גגין ועליות, או שנטעו אילנות, שוב אין בכחם לבטל את קדושת האויר שנתקדש עד רום הרקיע. וזו כוונתם במה שכתבו שמדובר אפילו באילן שענפיו מרובין ואויר ירושלים כירושלים, כלומר ואין האילן שאחר הקידוש מבטל את קדושת האויר, שאויר ירושלים נתקדש מחמת עצמו מצד היותו אויר ירושלים.

ביאור המחלוקת

הקהלות יעקב (שבועות ס' יב אות ב) כתב לבאר את המחלוקת בין רבינו אלחנן והראב"ד, בדין גגין ועליות שנבנו לאחר קידוש העזרה, אם קדושים או לא. על פי מה שחקר האור שמח (שגגות פי"א ה"ד) במה שקיימא לן שאויר עזרה כעזרה, האם הוא משום שאויר עזרה נתקדש מצד עצמו, דהיינו שכשם שקידשו את רצפת העזרה קידשו גם את אויר העזרה, או שעיקר היסוד אינו משום שנתקדש האויר מצד עצמו, אלא שאנו דנים את כל הנמצא באויר העזרה, כאילו הוא נמצא ברצפת העזרה, כעין הדין שאמר רבי עקיבא (שבת ד.) 'קלוטה כמי שהונחה דמיא'.

ויש לומר שנחלקו בזה רבינו אלחנן והראב"ד, שהראב"ד סובר שאויר העזרה נתקדש מצד עצמו כשם שקרקע העזרה נתקדשה, ולכן אם בנו בנין בעזרה לאחר שכבר נתקדשה העזרה, אין בכח אותו בנין להפקיע את קדושת העזרה מאותו אויר שכבר נתקדש, ולכן סובר הראב"ד שגגין ועליות של לשכות שנבנו לאחר קידשו העזרה קדושות. אבל רבינו אלחנן סובר שכל קדושת האויר אינה אלא מפני שהוא אוירו של הרצפה, וקדושת הרצפה מושכת את האויר שכנגדו, שכל כנגד הרצפה כמונח ברצפה דמי, ואם כן כשיעשו הפסק גג בינתים, גם כשזה ייעשה אחרי שכבר הוקדש האויר, מכל מקום האויר שלמעלה מהגג לא תהיה בו קדושת העזרה, מאחר ועכשיו כבר אי אפשר לומר על הנמצא באויר שהוא כמונח ברצפה.

ובהר צבי (תמיד כז: ד"ה ולכן נראה לי) ביאר קצת באופן אחר, שיש לחקור אם קדושת אויר העזרה היא קדושה בפני עצמה, שקידשו את האויר כשם שקידשו את הקרקע, או שקדושת אויר העזרה היא קדושת הרצפה עצמה שבוקעת ועולה עד לרקיע[כה]. הראב"ד סובר שהיא קדושה בפני עצמה, ומאחר שנתקדש האויר כבר אין בכח בנין שנבנה אחר כך להפקיע את קדושתו, ומה שאמרו גגין ועליות לא נתקדשו, הוא רק במה שמתחילה בשעת הבנין קידשו רק את הלשכה עצמה ולא את עלייתה. ורבינו אלחנן סובר שקדושת האויר היא קדושת הרצפה עצמה שבוקעת ועולה, והדין שגגין ועליות לא נתקדשו הוא מחמת הגג שמפסיק אותה קדושה, ואינה יכולה לעלות, ולכן

כד. ראה לעיל בענין גדר וטעם הדין מה שפירש בזה המהרש"א, והמשנה למלך ושאר האחרונים תמהו עליו.

כה. החי'לוק הוא, שלפי האור שמח רואים את מה שבאויר כאילו הוא מונח בקרקע כעין הדין שקלוטה כמי שהונחה דמי, ולפי האחרונים החפץ שנמצא באויר במקומו מונח, אלא שקדושת

אף בנין שנבנה אחרי קידוש העזרה מפסיק בין קדושת הרצפה להגג ואין גגו קדוש.

קושיא על הראב"ד מסוגיית הגמרא

באחרונים[כו] הקשו על הראב"ד, מהגמרא (פו.) שהקשו על רב שאמר גגין ועליות לא נתקדשו, ממה שאמר רב בשם רבי חייא שבשעה שהיו קוראים את ההלל על הפסח היה נראה כאילו הולך הגג ליפול, הרי שהיו אוכלים את הפסח על הגגות, ותירצו שאכלו את הפסח בתוך הבית ורק את ההלל היו אומרים על הגג. ולדברי הראב"ד מה הקושיא, אולי מה שהיו אוכלים את הפסח על הגגות הוא באותם גגות הבתים שנבנו לאחר שנתקדשה ירושלים, וכיון שנבנו אחר כך אין בכח בנינם להפקיע את קדושת ירושלים, ולכן היו יכולים לאכול שם את הפסח ולא נאמר בהם הדין שגגין ועליות לא נתקדשו.

ובדבר יהושע (שו"ת ח"ב סי' כא אות ח) תירץ, שמה שאמרו בגמרא שמקול ההלל היה נראה כאילו מתבקע הגג, לא מדובר באופן מסוים שמעשה היה פעם אחת כן, אלא שכך היה נראה בירושלים בכל הבתים שהיו אוכלים בו קרבן פסח שהיה נראה כאילו הגג הולך להתבקע מקול המולת ההמון בהלל, ואין לומר שכל המון בית ישראל הלכו לאכול את פסחיהם רק על גגין מסוימים מאותם שנבנו לאחר שנבנתה העיר, ונראה בגמרא שמכל הבתים שהיו אוכלים בו קרבן פסח כך היה נראה, ואף מן הבתים שהיו כבר בזמן קידוש העיר.

קושיא על הראב"ד והרדב"ז מעליית ההיכל בבית המקדש השני

בבית שלמה (שו"ת או"ח סי' כח ד"ה ועיין תשובת) הקשה על סברת הראב"ד והרדב"ז שלא נאמר הדין שגגין ועליות לא נתקדשו בגגין ועליות שנבנו לאחר שכבר נתקדש המקום, שהנה נתבאר בגמרא שעליות ההיכל נתקדשו, ואילו גג ההיכל לא נתקדש[כז], והנה נחלקו בגמרא (שבועות טז.) אם קדושת המקדש שקידשו דוד ושלמה קידשה לעתיד לבוא, ובית שני כבר לא הוצרך קידוש, ומה שקידש עזרא בית שני היה רק לזכר בלבד, או שקדושה הראשונה בטלה ועזרא הוצרך לקדש בבית שני קידוש גמור. וקיימא לן כהמאן דאמר שקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא, כמבואר ברמב"ם (בית הבחירה פ"ו ה"ד).

והנה ההיכל שהיה בבית ראשון היה גובהו מאה ועשרים אמה, כמפורש בכתוב (דברי הימים ב' ג ד), וכתב שם רש"י (ד"ה והגובה) שמה שכתוב במלכים א' (ו ב) שהיה גובה ההיכל שלשים אמה, היינו שמקרקעית הבית עד התקרה של העלייה הראשונה היו שלשים אמות, ומעלייה לעלייה עד גג העליון תשעים אמות. ובבית שני היה גובה כל ההיכל עם גגו רק מאה אמה, כמו שמבואר במשנה (מדות פ"ד מ"ו).

ולפי זה קשה, שהרי כיון שעליות ההיכל נתקדשו בבית ראשון עד הגג, אם כן נתקדש האויר של העליות גם כן, ונתקדש האויר כפי כל הגובה שהיה בבית ראשון עד מאה ועשרים אמה, וקדושה ראשונה שקידשו דוד (איבעי' לחכמים) ושלמה קידשה לעתיד לבוא, ואם כן בבית שני שעשו את הבנין יותר נמוך, שלא היה גבוה ההיכל עד גגו אלא מאה אמה, נמצא שעל הגג עדיין יש קדושת ההיכל מבית ראשון שהיה עד אותו גובה, ואיך אמרו אם כן שגג ההיכל אינו קדוש.

הראב"ד לשיטתו לא קשה

והנה על הראב"ד עצמו לא קשה, שהרי הראב"ד (בהשגות בית הבחירה פ"ו ה"ד) חולק על הרמב"ם בדין קדושה ראשונה, וסובר שקדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא, ומה שקידשו דוד ושלמה את מקום המקדש היה רק לבית ראשון, וכשחרב המקדש בטלה אותה קדושה, ושוב קדשו עזרא הסופר בבית שני. ואם כן לשיטתו לא קשה מגגו של היכל שאמרו שאינו קדוש, כיון שבבית שני קידשו רק על גובה מאה אמה ולא יותר, ואין הגג קדוש[כח]. אבל על הרדב"ז (שו"ת ח"ב סי' תרלג) שהולך בשיטת הרמב"ם שקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא, וסובר גם כן כחידוש הראב"ד בתמיד שמה שנבנה לאחר קידוש המקום אינו מגרע מקדושתו, יקשה מגג ההיכל מדוע לא היה קדוש בבית שני, מאחר שהיה בנוי במקום שהיה קדוש בבית ראשון.

חילוק בין העזרה וההיכל לענין קדושה בוקעת ועולה

ביישוב קושיית הבית שלמה, כתבו האחרונים[כט] שיש לחלק בחידוש הראב"ד והרדב"ז שאין שום בנין מבטל את קדושת העזרה לאחר שכבר נתקדש, שזה נאמר דווקא בעזרה אבל לא בהיכל, שדווקא בעזרה נאמר הדין שמאחר ונתקדש מקום העזרה, נתקדש שם אויר העזרה עד רום הרקיע, מפני שעצם מהות העזרה וקדושתה אינה תלויה בתקרה וגג, והרי הדין הוא שמקריבין אף על פי שאין בית, ולכן הדין הוא שאם בנו אחר כך שום בנין בעזרה אין גגו מפסיק את הקדושה, שאותו אויר כבר היה קדוש מקודם בקדושת העזרה. מה שאין כן לענין ההיכל, אמרו בגמרא (זבחים מ.) שאם נפחתה תקרה של היכל לא היה מזה, שצריכים שיהיה 'אהל מועד', ואם נפחתה תקרת עלייתו וגגו כבר אינו נקרא 'אהל'. ומוכח מזה שקדושת ההיכל תלויה דווקא בגג ותקרת ההיכל, ואם אין לו גג אין בו קדושת ההיכל.

ולפי זה, אף על פי שבבית ראשון היה גובה ההיכל מאה ועשרים אמה, וכל האויר שבתוכו נתקדש, זה דווקא באויר שבתוך חלל האוהל כל זמן שהוא אוהל, אבל לאחר שבבית שני מיעטו מידת ההיכל והיה גובהו רק מאה אמה, ממילא אותם עשרים אמה יתרים שעכשיו הם מחוץ לתקרת וגג ההיכל, לא שייכת בהם כלל קדושת ההיכל כיון שהם מחוץ לאוהל, ולכן הדין הוא שבבית שני גג ההיכל לא נתקדש[ל].

ו. פסול יוצא בגגין ועליות

חקירה אם פסול יוצא תלוי בקדושת העזרה או במחיצות העזרה

חקרו האחרונים בדין גגין ועליות לא נתקדשו, כיצד דינו אם הוציא אדם קדשים לשם האם נפסלו ביוצא. מחמת שיצאו חוץ למחיצת אכילתם.

יסוד הספק הוא בדין פסול יוצא, האם תלוי הפסול בקדושת העזרה, וכל שיצא מקדושת העזרה נפסל ביוצא, ואם כן המוציא קדשים לגגין ועליות יפסל ביוצא. או שפסול יוצא תלוי במחיצות העזרה, שדווקא אם יצאו חוץ לחומות העזרה אז נפסל ביוצא, אבל אם נמצא תוך חומת העזרה אף שהוא מקום שאינו קדוש בקדושת העזרה אין בו פסול יוצא.

תלוי במקור דין פסול יוצא

במשאת משה (זבחים סי' כא) כתב לתלות ספק זה במחלוקת רש"י ותוספות (זבחים פב:) במקור הדין של פסול יוצא, שרש"י (שם ד"ה בשדה) כתב 'אדם היוצא קל וחומר מבשר אתי, ועוד נפקא לן מהן לא הובא את דמה אל הקודש פנימה וגו' שמא חוץ למחיצתה יצתה, אמרו לו פנימה היתה'. אמנם התוספות (שם ד"ה כיון) כתבו שמה שלמד רש"י ממה שכתוב 'פנימה' אינו מדויק, שלקמן לומדים זה ממה שכתוב 'בקודש היתה'[לא]. ומבואר שלדעת רש"י מקור פסול יוצא הוא ממה שכתוב 'פנימה', ולפי התוספות נלמד ממה שכתוב 'בקודש'.

ולפי זה יש לומר, שלרש"י גדר הפסול הוא מה שיוצא חוץ למחיצתו, וכל מה שאינו 'פנימה' במחיצתו נפסל ביוצא, ואילו לפי התוספות גדר הפסול תלוי במה שיוצא ממקום קדושתו, שנלמד מ'בקודש', וכל שאינו בקודש אף שהוא תוך המחיצות נפסל.

ראיה מהראשונים שבגגין ועליות נפסל ביוצא

והנה התוספות (שבועות יז. ד"ה תלה) כתבו להוכיח שודאי אויר עזרה כעזרה, שאם תאמר שאין אויר עזרה כעזרה, אם כן כשמולין דם ואיברים למזבח יפסל ביוצא. ומבואר שלפי התוספות כל שיצא חוץ לקדושת העזרה אף שהוא תוך המחיצות נפסל ביוצא, ואם כן המוציא דם ואיברים לגגין ועליות שלא נתקדשו גם כן יפסל ביוצא.

רצפת העזרה בוקעת ועולה, והנמצא באויר הרי הוא בתוך קדושת הרצפה עצמה שעולה. ובבית שלמה (שו"ת ח"א סי' כח) הביא את ב' הסברות.

כו. ראה דבר יהושע (שו"ת ח"ב סי' כא אות ד), וכתב שם (אות ח) שכבר נתקשה בזה בספר זכרון מנחם (תמיד פ"א), חבלים בנעימים (ח"א סוגיא ג אות ג), פאר הלבנון (ח"א סי' כח אות ח) וגבורת יצחק (מכות יב. בתוס' ד"ה אילן) וראה שם מה שכתב לחלק בדעת הראב"ד בין קדושת אויר עזרה לקדושת אויר ירושלים. וביריעות שלמה (בית הבחירה פ"ו ה"ז ד"ה עוד היה) כתב מכח קושיא זו, שנראה שלענין קדושת ירושלים אף הראב"ד מודה שגגים שנבנו אחר כך אין בהם קדושה.

כז. ראה לעיל (אות ד) בענין גג ההיכל באריכות.

כח. בענין אם פירוש הראב"ד לתמיד, הוא הראב"ד בעל ההשגות נחלקו בזה, ראה במבוא לספר פירושי הראשונים על תמיד. אכן על קטע זה עצמו שמביא הראב"ד מתוס' צרפת שמקשים בשם רבינו אלחנן בן רבינו יצחק, כתב החיד"א בשם הגדולים (מערכת ספרים אות ת סעיף יט אות כה), 'והוא חידוש גדול בעיני שהראב"ד יביא לתוספות שמזכירים רבינו אלחנן ברבי יצחק, ואני מסופק שמא יהיה הגה"ה מבחוץ'.

כט. ספר פאר הלבנון (ח"א סי' כח אות יג). וראה שם עוד (אות יד) שכתב תירוץ נוסף.

ל. והעיר שם עוד שלפי זה יצא הדין, שאם בזמן הזה יעשו גג אפילו בתוך גובה שטח ההיכל, יהיה מותר להכנס לשם אפילו לדעת הראב"ד, כיון שקדושת אויר ההיכל תלויה דווקא במה שהוא בתוך הבנין ותחת תקרה וגג.

לא. ובפסחים (פב.) כתבו התוספות (ד"ה בקודש) 'רש"י פירש מפנימה וכן ר"ח, ולר"י נראה דדריש מאכול תאכלו אותה בקודש, ובתורת כהנים דדריש מבמקום הקודש'.

ואכן במשנה למלך (שגגות פי״א ה״ד) כתב לדחות ראיה זו של התוספות, שאף אם נאמר שאויר עזרה אינו כעזרה, עדיין אין לומר שנפסלים האיברים כשמוליכם באויר משום יוצא, משום שאין פסול יוצא בתוך המחיצות. הרי נקט שפסול יוצא הוא דווקא כשמוציאם חוץ למחיצות, ואם כן בגגין ועליות אף שאינן קדושות אין בהן פסול יוצא.

וכדעת התוספות שבגגין ועליות יש פסול יוצא, מוכח גם כן בדעת הראב״ד, שבחידושי הראב״ד לתמיד (כה: ד״ה פתרונו) הביא את דעת הרב ר׳ שמואל החסיד והרב ר׳ יצחק ב״ר שמואל ז״ל, שהטעם שעשו במקדש את בית אבטינס ובית הניצוץ עליות, היה כדי שיוכלו לישב הכהנים השומרים שם, שהרי הדין הוא שאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד, ולכן עשו אותן עליות שגגין ועליות לא נתקדשו ויוכלו לישב שם בשמירתם.

והראב״ד דחה את דבריהם והוכיח שבית אבטינס היה מקום קדוש בקדושת העזרה, שהרי בבית אבטינס היו מפטמים את הקטורת, ואם בית אבטינס היה חול הקטורת היתה נפסל ביוצא. ומוכח בדעת הראב״ד שנקט שאם עליית בית אבטינס לא התקדשה מחמת הדין שגגין ועליות לא נתקדשו, אם כן נפסלה הקטורת שהיו מוליכים לשם ביוצא. ואפשר שהרב ר׳ שמואל החסיד והרב ר׳ יצחק ב״ר שמואל ז״ל סוברים שאין פסול יוצא תלוי ביציאה ממקום קדושתו אלא ביציאה חוץ למחיצות, ולכן סוברים שעליית בית אבטינס לא היתה קדושה, ומכל מקום הקטורת לא היתה נפסלה ביוצא, כיון שהיה תוך מחיצות העזרה.

שנינו בברייתא בזבחים (פב:) שמהכתוב (ויקרא יח ח) ׳הן לא הובא את דמה אל הקודש פנימה׳ לומדים שאם הכניס דם להיכל ולקודש הקדשים נפסל, ׳אל הקודש׳ הוא ההיכל, ו׳פנימה׳ הוא קודש הקדשים. והקשו בגמרא שיאמר רק ׳קודש׳ ללמד שחטאת שנכנס דמה להיכל פסולה, ואל יאמר ׳פנימה׳ המלמדנו שדם הנכנס לקודש הקדשים נפסל, שהרי קודש הקדשים

ראיה מרש״י שאין פסול יוצא בגגין ועליות

הוא מדור פנימי יותר מן ההיכל, וכבר נפסל הדם מכשנכנס להיכל. ותירץ אביי, שנצרך הפסוק ללמד על המכניס דם לקדש הקדשים שפסול, למכניס דם לקודש הקדשים דרך משופש. ופירש רש״י (שם ד״ה לא נצרכה) דרך משופש, שלא כדרכו כגון דרך גגין ועליות.

והקשה השפת אמת (שם ד״ה אלא אמר אביי) שאם מדובר שהכניס את הדם דרך גגין ועליות, הרי כבר נפסל הדם ביוצא, כיון שגגין ועליות לא נתקדשו, ואם כן הרי הוא פסול מדין יוצא ושוב לא צריכים פסוק ללמד שהמכניס דם לקודש הקדשים הדם פסול. הנה מבואר שנקט השפת אמת שיש פסול יוצא בגגין ועליות. אכן בדעת רש״י יש לומר שסובר שאין פסול יוצא בגגין ועליות, שפסול יוצא נאמר דווקא למוציא מחוץ למחיצות חוץ לחומת העזרה ולא למוציא חוץ לקדושת העזרה[לב].

ראיה מפסחים שאין פסול יוצא בגגין ועליות

בזרע אברהם (לופטביר, סי׳ ז אות ג) ובאוצר הספרי (קדושת ירושלים ד״ה ובגוף, עמ׳ נח) הביאו ראיה לנידון זה, ממה ששנינו בגמרא (יא:) שבערב פסח היו מניחים שתי חלות של תודה פסולות על גג האיצטבא בעזרה, ובגמרא (יג:) שאלו מדוע היו פסולות. ואם נאמר שמה שיוצא לגגין ועליות נפסל ביוצא, אם כן מה שאלו בגמרא מדוע אותן חלות היו פסולות, והרי פשוט הוא שנפסלו מחמת שהוציאן לגגין ועליות שלא נתקדשו. ומוכח שמה שלוקחים לגגין ועליות אינו נפסל ביוצא ולכן הוצרכו בגמרא לחפש טעם אחר למה היו פסולות.

וכתב בזרע אברהם (שם) שיש לדחות, על פי שיטת הראב״ד[לג] שכל הדין שגגין ועליות לא נתקדשו, זה דווקא באותן גגין ועליות שהיו שם בשעת קידוש העזרה, אבל גגין ועליות שנבנו לאחר שקידשו את העזרה, הרי הם קדושים בקדושת העזרה, שמאחר וכבר נתקדש האויר שוב אין בכח אותו הגג להפקיע מקדושת המקום. ולפי זה אפשר שהאיצטבא שהיתה במקדש נבנתה לאחר בנין וקידוש המקדש, ולכן אף גגה היה קדוש.

מערכה מט

יוצא

א. פסול יוצא בבשר ואימורים ודבר שסופו לצאת ממחיצתו / **ב.** פסול יוצא בדם / **ג.** שעת הקידוש לחלות פסול יוצא במנחות ולחמי תודה / **ד.** חלות קידוש בדבר העומד בחוץ / **ה.** זריקה מועלת ליוצא / **ו.** המקומות שנפסל בהם ביוצא / **ז.** יוצא בבמה

פתיחה **פסול** יוצא ממחיצתו נאמר בכל דבר שנתקדש בקדושת קרבן ויצא ממקומו ודינו שנפסל הן מהקרבה הן מאכילה. אולם חלוקים גדרי פסול יוצא, ולכל קודש יש את דיניו ותורת דין הקודש שבו, שעל פיהם נקבע דינו האם הוא נפסל ביוצא, ומאימתי הוא מתקדש בשיעור קדושה כזאת שמחמתה הוא ראוי כבר להפסל ביוצא.

עיקר פסול זה של יוצא בקדשים מצינו הן בדם הקדשים והן בבשר הקדשים וכן באימורים ובמנחות ונסכים, אלא שיש חילוקים ביניהם בגדר כל אחד מהם לפי דינו מאימתי חל בו פסול יוצא.

א. פסול יוצא בבשר ואימורים ודבר שסופו לצאת ממחיצתו

הנה בשר קדשים שיצא חוץ למחיצתו הדין שנפסל בפסול יוצא ולמדו זאת (זבחים פב:) מן הפסוק ׳ובשר בשדה טריפה לא תאכלו׳ (שמות כב ל) כיון שיצא בשר חוץ למחיצתו נאסר.

ובמסכתין (פב.) שנינו ׳הפסח שיצא או שנטמא ישרף מיד׳, והגמרא מביאה שם המקור לזה שיוצא טעון שריפה מן הפסוק ׳הן לא הובא את דמה אל הקודש פנימה׳ (ויקרא י יח) שאמר לו משה לאהרן מדוע לא אכלתם את החטאת, שמא נכנס דמה לפני ולפנים, אמר לו לאו, א״ל שמא חוץ למחיצתה יצתה אמר לו לאו בקודש היתה, ומכאן לומדים שאילו היתה יוצאת ממחיצתה היו צריכים לשרוף אותה.

התוספות (זבחים פב: ד״ה כיון) הקשו שיש כאן סתירה בין הסוגיות, שכאן לומדים דין יוצא בבשר מ׳ובשר בשדה טרפה לא תאכלו׳ ובפסחים הביאו את הפסוק ׳הן לא הובא וגו׳[א].

והמקור שאף באימורים יש פסול יוצא, כתב החזון איש (זבחים ליקוטים סי׳ ד סק״ב) שזה נלמד בקל וחומר מבשר וכמו שכתב רש״י (זבחים פב: ד״ה בשדה) לגבי דם שהוא נלמד בקל וחומר מבשר כמו כן יש לומר כלפי האימורים.

במקום שסופו לצאת ממחיצתו

ובדין פסול יוצא בבשר נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש (זבחים פט:) בבשר קדשים קלים שיצא לפני זריקת דמים, שרבי יוחנן מכשיר הואיל וסופו לצאת וריש לקיש פוסל כיון שעדיין לא הגיע זמנו לצאת [ולא שייך להתחשב במה שעתיד לצאת].

והגמרא דנה האם דברי רבי יוחנן שאין הבשר נפסל נאמרו רק בבשר או גם באימורי קדשים קלים, ומביאה הגמרא מחלוקת תנאים במעילה

לב. ולפי מה שביאר לעיל המשאת משה הרי זה מדויק ביותר, שרש״י שלמד שמקור דין פסול יוצא הוא ממה שכתוב ׳פנימה׳, ואם כן גדר הפסול הוא ליוצא חוץ למחיצות, לכן סובר שהמוליך את הדם דרך גגין ועליות אין הדם נפסל. והתוספות שסוברים שיש פסול יוצא בגגין ועליות, הולכים לשיטתם שמקור הדין הוא ממה שכתוב ׳בקודש׳ וכל שיצא חוץ לקדושת העזרה נפסל ביוצא.

לג. ראה לעיל (אות ה) בענין גגין ועליות שנבנו לאחר בנין המקדש באריכות.

א. בצאן קדשים (זבחים פב: בתוד״ה כיון) כתב שלמסקנת הגמרא בפסחים לא נשאר הלימוד מהן לא הובא את דמה אלא הגמרא אומרת ש׳גמרא גמירי לן׳, אולם כוונת התוספות שכל מה שלומדים שם מההלכה למשה מסיני זהו שטעון שריפה אבל את גוף הפסול יוצא עדיין נשאר במסקנא מהן לא הובא את דמה.

(ו:) באימורי קדשים קלים שיצאו קודם זריקה האם מועלת להם הזריקה להוציאם מדין מעילה, שרבי אליעזר סובר שאין מועלים בהם ואין חייבין עליהם משום פיגול נותר וטמא, ורבי עקיבא אומר שמועלים בהם וחייבים עליהם משום פיגול נותר וטמא, ובהוה אמינא הבינה הגמרא שמדובר שם שהוחזרו האימורים לעזרה קודם זריקה ובזה נחלקו רבי אליעזר ורבי עקיבא האם האימורים נפסלו בפסול יוצא קודם זריקה, ודחה רב פפא שבהחזירם לעזרה לכולי עלמא מועלת להם הזריקה להוציאם מדין מעילה, ומחלוקת רבי אליעזר ורבי עקיבא היא באופן שהיו האימורים בחוץ בשעת זריקה האם זריקה מועלת ליוצא, בעודו חוץ למחיצתו.

וכתבו התוספות (זבחים כו. ד"ה דילמא) שמה שאומרת הגמרא שבחזרו האימורים לא נחלקו רבי אליעזר ורבי עקיבא היינו רק שלא נחלקו בזה שמועלת להם הזריקה, אולם זה ודאי שלרב פפא האימורים עצמם נפסלו כיון שיצאו חוץ למקומם, ואין תקנה לפסול זה, ומכל מקום כיון שהם בעזרה בשעת זריקה אמר רב פפא שמועלת להם הזריקה להתיר איסור מעילה.

מדוע מועיל מה שסופו לצאת

ביאור סברת רבי יוחנן ש'הרי סופו לצאת' כתבו האחרונים שיש לחקור האם ביאורו שכיון שהבשר עתיד לצאת לחוץ, ולאחר זמן תתבטל מחיצתו שבעזרה, נמצא שהיא מחיצה זמנית, ולפיכך אף אם יצא קודם זמנו לא שייך לפוסלו מחמת שיצא חוץ למחיצתו, מפני שמקומו הוא לאחר זמן אף מחוץ למחיצתו, ואם כן אף שעכשיו ודאי שמחיצתו היא מחיצת העזרה אולם אין דין מחיצה זו יכולה לגרום לו פסול כיון שהיא מחיצה זמנית, או שנאמר שסברת רבי יוחנן היא שמחמת שסופו לצאת נחשב שאין העזרה מחיצתו כלל, וכבר עכשיו מחיצת בשר זה היא חומת ירושלים כיון שסופו לצאת לשם.

ראיה שהחסרון בפסול יוצא ולא בגדר המחיצה

והגרי"ד הביא להוכיח לכאורה כהצד הזה שסברא זו שסופו לצאת היא רק סברא כלפי פסול יוצא, אבל אין זה מפקיע את השם מחיצה עצמה, שהגמרא (זבחים קד:) דנה האם בפרים הנשרפין יש יותר סברא לומר שמחמת שסופן לצאת אינם נפסלים ביוצא כיון שהוצאתם לחוץ היא חובה ולא רשות, מחמת שיש חיוב להוציאם לחוץ ולשורפם, ואילו בשר קדשים קלים הוצאתו מן העזרה אינה חובה אלא רק רשות. ואם נאמר שהסברא שסופו לצאת קובעת שאין מחיצות העזרה מחיצותיו, א"כ אין חילוק אם מה שסופו לצאת הוא מחמת חובה או רשות סוף סוף אין אלו מחיצותיו, ואם לגבי בשר קדשים קלים אף מחיצה זמנית נחשבת למחיצה, אין הבדל בין אם יציאתן חובה או רשות לגבי גדר המחיצה, אך אם נאמר שזו סברא שאינו נפסל ביוצא כיון שיש לו שייכות לחוץ ואין המחיצות הזמניות גורמות לפסול יוצא כשסופו לצאת, א"כ בפרים הנשרפין יש יותר סברא לומר שלא יפסלו ביציאתם לחוץ כיון שנחשב שיש להם שייכות לחוץ בזה שחובה להוציאם לחוץ ולשורפם.

ראיה שהסברא היא שאין מחיצה זמנית

והגרי"ז הוכיח מדברי הירושלמי (יומא פ"ו ה"ו) שמחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש היא בעצם דין המחיצה, ששנינו שם פרים הנשרפים ושעירים הנשרפים מהו שיפסלו משום יוצא, ומדמה זאת הירושלמי למחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש אם השוחט תודה באופן שלחמה חוץ לחומת העזרה אם קידש הלחם שרבי יוחנן אומר שנתקדש הלחם ולריש לקיש לא נתקדש הלחם, ושם הרי ודאי שמחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש היא בעצם דין המחיצה שדנו אם נתקדש הלחם כשהוא מחוץ למחיצה. ומזה שמדמה הירושלמי מחלוקת זו לנידון של פרים הנשרפין הרי מבואר שהנידון על המחיצות עצמם מה הם המחיצות של פרים הנשרפין האם חומות העזרה או חומות ירושלים, ומתבאר שאין העזרה כמחיצתו כיון שהיא מחיצה זמנית בלבד, ולפי זה אף הנידון של בשר קדשים קלים קודם זריקה שלרבי יוחנן אינו נפסל מחמת שסופו לצאת הביאור בזה שמחיצותיו הם מחיצות העיר ולא מחיצות העזרה.

ראיה מדין אימורים

והגרי"ד הוסיף בזה, שהרי לפי מסקנת הגמרא שאף באימורים יש את דינו של רבי יוחנן שאינם נפסלים ביוצא כתב רש"י (זבחים פט: ד"ה הוא הדין) שמה שאומרת הגמרא שטעמו של רבי יוחנן הוא משום שסופו לצאת אינו מדברי רבי יוחנן עצמו, אלא עיקר הטעם בזה הוא מפני שמחיצת קדשים קלים היא חומת ירושלים ולא חומת העזרה, וכיון שיש לאימורים אלו שם קדשים קלים [עד הזריקה] ממילא מחיצתם היא רק חומת ירושלים, וכמו שכתב שם רש"י שרק לאחר זריקה נפסלים האימורים משום שהזריקה עושה אותם קדשי קדשים.

וכך מבואר מפרש"י בתחילת הסוגיא (זבחים פט: ד"ה ומה) שכתב לבאר מה שהגמרא מדמה את דין האימורים לדם לגבי פסול יוצא, שהטעם לכך הוא משום שהם נחשבים קדשי קדשים, וכן כתב רש"י (שם כו. ד"ה דילמא) שהטעם שאימורי קדשים קלים נפסלים ביוצא מחוץ לחומת העזרה משום שקדשי קדשים הם[ג]. הרי שהנדון הוא האם נידונים כקדשים קלים שמחיצתם בחומת ירושלים.

ומתבאר לפי זה שבמסקנת הסוגיא בודאי שהגדר הוא כדברי הגרי"ז שכיון שהם קדשים קלים מחיצות שלהם הם רק חומת ירושלים, ורק בהוה אמינא יש לדון בסברא של סופו לצאת האם זו היתה סברא בהלכות מחיצות שאנו דנים מה הם מחיצותיו או שזו היתה סברא רק כלפי פסול יוצא.

אהחת 19/06/2018

דברי הירושלמי בפרים הנשרפים

והנה בירושלמי שם הוסיף להסתפק שגם לרבי יוחנן שסובר שכל סופן לצאת לא נפסל ביוצא, מכל מקום יש לומר שבפרים הנשרפין לא תועיל להם הסברא שסופן לצאת, והטעם אמר שם רבי יוסה שפרים הנשרפין שיוצאים חוץ לחומת ירושלים אם נדונם עכשיו לפי מה שסופם לצאת, נמצא שאין להם עכשיו שום מחיצה, שהלא עתידים לצאת אף מחומת ירושלים. ומה שאין כן בדברי רבי יוחנן יתכן שכל מה שאמר שאין קדשים קלים נפסלים משום שסופן לצאת, זהו רק מחמת שיהיה לבשר את מחיצת ירושלים שהיא מחיצה לקדשים קלים.

וביאר הגרי"ד שמבואר בירושלמי כדברי הגרי"ז, שסופו לצאת אינה סברא בפני עצמה בדין יוצא לגרע בסיבת הפסול, שבכך הבשר אינו נפסל ביוצא, אלא זו סברא בהגדרת מחיצותיו שמשום הסופו לצאת אנו אומרים שמחיצותיו הם חומות ירושלים ולא חומות העזרה[ד], ומשום כך בפרים הנשרפים שנמצא שאין להם מחיצה כלל, אי אפשר לומר סברא זו.

קושיא בדברי הרמב"ם

והרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"א הל"ב) כתב שבשר קדשים קלים שיצאו חוץ לעזרה קודם זריקת דמים לא נפסל ביוצא משום שסוף הבשר לצאת, והקשה הכסף משנה בשם מהר"י קורקוס ממה שכתב הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ג) שפרים הנשרפים יש בהם ספק אם היציאה קודם זמנם פוסלת בהם, והרי הרמב"ם פסק כרבי יוחנן, ומתוך דברי הגמרא מתבאר שגם לרבי יוחנן יותר מסתבר לומר את הטעם להכשיר משום שסופו לצאת בפרים הנשרפים יותר מבבשר קדשים קלים, כיון שבפרים הנשרפים סופם לצאת מחמת חובה.

ובקרן אורה (מעילה ו:) כתב ליישב על פי דברי רש"י שהטעם הכתוב בגמרא משום שסופן לצאת, אינו מדברי רבי יוחנן, שכן מוכח מספק הגמרא (זבחים פט:) לגבי אימורים לפי רבי יוחנן האם דווקא בשר אבל אימורים שאין סופן לצאת לא, או שטעמו של רבי יוחנן משום שבקדשים קלים אין פסול יוצא עד אחר זריקה והוא הדין שבאימורים אין בהם פסול יוצא עד אחר זריקה, ונחלקו בזה אמוראים. ולפי"ז יש לומר שכל מה שמשמע בגמרא שלרבי יוחנן הוא כל שכן שבפרים הנשרפין שיש בהם חובה לצאת שכשרים, הוא רק להצד שטעמו מפני שסופן לצאת[ה], אך אם טעמו משום שאין פסול יוצא עד אחר זריקה נמצא שהספק בפרים הנשרפים שהם קדשי קדשים הוא גם לרבי יוחנן[ו], האם כיון שיציאתן חובה שייך בהם טעם שסופן לצאת שלא

ב. **עיין** בשיעורי הגרי"ד (זבחים עמ' תטו) ובגנזי רבותינו (מעילה עמ' קעב) מה שהביאו מהגרי"ד.

ג. **אכן** קודם לכן כתב רש"י (זבחים כו. ד"ה בקדשי קדשים) שקדשי קדשים נפסלים קודם זריקה ביוצא משום שאין סופן לצאת ומשמע שהכל תלוי בסופן לצאת, ואם קדשי קדשים היו סופן לצאת הם היו מותרים, עיין בזה בשיעורי הגרמ"ד (זבחים ח"ב עמ' כה).

ד. **ובחידושי** רבי מאיר שמחה (חולין סח:) נקט שהסברא של סופו לצאת מועלת כלפי זה שאם החזירן לא נפסלים ומועלת להם חזרה, ועי"ש שסברא זו של סופה לצאת אינה כלפי מחיצות פסול יוצא בקדשים בלבד, אלא הוא הדין בעובר שבמעי בהמה שאין מחיצות הבהמה מחיצות כלפי זה שיאסר היוצא אף לאחר שחזר למעי אמו כיון שסופו לצאת.

ה. **עוד** י"ל כמבואר בקהלות יעקב שבפרים הנשרפים אין חילוק בין ר"ל ור"י כיון שהם קדשי קדשים [שלא נחלקו אלא בקדשים קלים אם דינם כקדשי קדשים להיפסל ביוצא אף קודם זריקה] אלא כיון שרק לר"ל אין לדון כלל מטעם סופן לצאת אמרו בגמרא 'אליבא דמאן דאמר עדיין לא הגיע זמנו'.

ו. **ואף** שנתבאר לצד זה שאין פסול יוצא קודם זריקה לרבי יוחנן, וכל ספק הגמרא רק קודם זריקה, י"ל שבפרים הנשרפים כיון שהם קדשי קדשים אין צד שלא יהיה פסול יוצא קודם זריקה כיון שמחיצותיה רק בפנים.

יהיה בהם פסול יוצא[ז], או כיון שלא הגיע זמנם לצאת יש בהם פסול יוצא, וכיון שסובר הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"א הל"ג) שאף באימורין אינם נפסלים קודם זריקה, אם כן יוצא מזה שנשאר ספק בפרים הנשרפים אף לרבי יוחנן.

ומה שהרמב"ם נתן טעם בבשר קדשים קלים משום שסופו לצאת, ביארו האחרונים[ח] שאין כוונתו לטעם המבואר בדברי רבי יוחנן שהרי לפי המתבאר בגמרא שהוא הדין באימורים שכשרים, ואילו ברמב"ם מבואר שדינם בספק, ומוכח שאין זה טעמו, אלא כוונת דבריו כנתינת טעם לקביעת מחיצותיו בחומות ירושלים, והיינו שקדשים קלים מקומן במחיצות ירושלים, ולכן הוא הדין שאימוריו לא יפסלו אף שאין סופן לצאת. שהטעם אינו מחמת שסופן לצאת בפועל, אלא שקדושת קדשים קלים מקומה הוא במחיצות ירושלים.

ולפי זה יש לומר שגם לרבי יוחנן יתכן שפרים הנשרפין יפסלו ביוצא, מפני שהקובע הוא לא מה שסופו לצאת בפועל, אלא דין המחיצות שנקבע בו לפי סברא זו, וכמבואר לעיל מהירושלמי שאם סופן לצאת קובע את מקום מחיצתו, נמצא שבפרים הנשרפים אין להם כלל מחיצות, ולכן לא מועלת בהם הסברא של סופו לצאת לקבוע בהם תורת מחיצות אחרת, אלא העזרה היא מחיצתם.

בשר קדשים קלים מחוץ לחומות ירושלים

ברמב"ם (פסולי המוקדשין פ"א הט"ו) כתב שחטה והיא כולה בפנים ואחר כך הוציאה רגלה לחוץ חותך הבשר עד שמגיע לעצם ואחר כך מקבל הדם, ואם קיבל ואחר כך חתך פסול מפני שמנונית הבשר שבחוץ, ובקדשים קלים אינו צריך לחתוך אלא מחזיר רגלה לפנים ומקבל, שבשר קדשים קלים שיצא קודם אוצר החכמה לקה כשר. והראב"ד בהשגות (שם) השיג עליו שאפילו אחר זריקה כשר שהרי הוא נאכל בכל ירושלים.

ובכסף משנה (שם) כתב ליישב את דברי הרמב"ם, שכוונת הרמב"ם באופן שיצא מחוץ לחומות ירושלים שבאופן זה קודם זריקה הוא כשר ולאחר זריקה הוא פסול[ט], ומבואר מדבריו דין מחודש, שהדין בקדשים קלים שיצאו קודם זריקה שהם כשרים, אין זה רק לגבי הגדרת המחיצה, שאנו קובעים שחומות ירושלים הם מחיצות לבשר קדשים קלים, אלא שקודם זריקה' אין להבשר כלל דין מחיצות[י].

גדר שני הדינים באיסור יוצא

מקור האיסור באיבר היוצא חוץ למחיצתו

והנה מצינו בגמרא (זבחים כו.) 'פרכסה ויצאה לחוץ וחזרה פסולה' ופירש רש"י (ד"ה פרכסה) 'דאיפסלא ביוצא כדגמרינן פסול יוצא בפסחים בכיצד צולין מ'הן לא הובא את דמה אל הקודש פנימה' ומ'ובשר בשדה טריפה', ומבואר מדברי רש"י שיש שני מקורות לזה שנפסל הבשר ביוצא, האחד מהן לא הובא את דמה והשני מבשר בשדה טריפה.

שני דינים בפסול יוצא

ובחידושי מרן רי"ז הלוי (פסולי המוקדשין עמ' 86) ביאר בזה ששני לימודים אלו הם שני דינים שחלוקים לגמרי בדיניהם, שהדין יוצא שנלמד מן הפסוק ובשר בשדה טריפה הוא דין כללי של בשר שיצא חוץ למחיצתו שנאסר ומפסוק זה לומדת הגמרא בחולין (סח:) לאסור גם כן בשר חולין שיצא חוץ למחיצת אמו, ומבואר שם בגמרא (סט.) שיתכן שמחיצת הקדשים מועלת כלפי הדין מחיצה של חולין בבשר שיצא חוץ למחיצתו, ובבשר חולין שיצא חוץ למחיצת אמו בתוך מחיצות העזרה מסתפקת הגמרא שיתכן ולא אלא מצד היותו מגוף הזבח עד שיקבל דין של דבר בפני עצמו החל בו בשעת זריקה], והיינו כיון שעיקר קיומו ויעודו הוא לאחר הזריקה סובר רבי יוחנן שמחיצה זמנית זו אינה יכולה לגרום פסול יוצא, וריש לקיש סובר שיש מחמתה פסול יוצא קודם זריקה.

ולפי זה רצה לומר שבלחמי תודה שאין הם נחשבים מגוף הזבח כמבואר במנחות (ריש פ"ב) וכל הדין מחיצה שלהם קודם זריקת דם הזבח הוא מכח הדין של 'על בסמוך' שצריך שיהיו סמוכים לזבח, בזה לא שייכת הסברא שסופו של הזבח לצאת כדי לקבוע שלא יהיה בהם דין יוצא, כיון שהדין יוצא שחל בהם אינו מחמת שמצד קדושת הקרבן עכשיו דינו להיות בפנים, אלא שיש דין מצד הלחם עצמו שהוא צריך להיות בפנים בשעת שחיטה, ועל זה לא תועיל הסברא של סופו לצאת, שסברא זו שייכת רק כלפי זה שקדושה זמנית בקרבן אינה יכולה לגרום לנו פסול יוצא וכמבואר, ולכך כל דברי הכסף משנה שייכים רק בבשר קדשים קלים שבזמן זה שהוא קודם זריקה קדושתו הזמנית אינה יכולה לגרום שום דין יוצא ואפילו מחוץ לחומות ירושלים, אבל בלחמי תודה שייך דין יוצא אפילו קודם אהה"ק 19/06/2018 שסיבת דינו להיות בפנים אינו מחמת קדושת הזבח של עכשיו אלא מחמת קדושת עצמו שחל משעת שחיטת הזבח.

יב. הרעק"א (שם) הקשה על מה שהגמרא (זבחים צ.) אומרת שלמאן דאמר אימורי קדשים קלים לא נפסלים ביוצא קודם זריקת דמים כמו לגבי בשר, צריך להעמיד מחלוקת ר"א ור"ע ששנינו במעילה בנזרק הדם כשהיו האימורים עדיין בחוץ שעל ידי הזריקה נעשו קדשי קדשים, אבל אם החזירן קודם זריקה לא נחלקו שאין בהם פסול יוצא ומועלת הזריקה לדין מעילה אף לר"א, והקשה הרעק"א מדוע לא נעמיד את המחלוקת אף כשהחזירן שעכשיו בשעת זריקה האימורים בפנים רק שקודם לכן יצאו האימורים חוץ לחומת ירושלים שבזה לכולי עלמא נפסלים האימורים כמו לגבי בשר, ובמנחת אברהם (זבחים ח"ב עמ' כז) הביא מהתפארת ירושלים שם שתירץ שרק בשר שמקום אכילתו בירושלים בזה הוא נפסל ביציאתו מחוץ לחומות ירושלים, אולם האימורים שאם לא נפסלים ביצאו חוץ לעזרה גם חומות ירושלים אינם כלום לגביהם כיון שמקומו בפנים ואין ירושלים מחיצתם ואינם נפסלים במה שיצאו מחוץ לחומות ירושלים קודם זריקה יותר מאילו יצאו חוץ לעזרה, ולכאורה כל דברי התפארת ירושלים הם שלא כהמבואר שהטעם שלא לפסול את האימורים הוא בזה שאנו קובעים את מחיצות ירושלים כמחיצות לכל הקדשים קלים וממילא אף להאימורים, והסופו לצאת הוא רק טעם לקבוע שכאן תהיה מחיצת הקדשים קלים.

יג. המובאים להלן.

יד. ובהגהות שמועות חיים (שם אות סג) הביא שכבר הקשו בזה מדברי התוספות ביומא (לא. ד"ה וכולן) שכתבו שלשכת המדיחין היתה מחילה הפתוחה לקודש והרי שם היו מדיחין קרבי קדשי הקדשים, ומבואר שלא נפסלו אימורי קדשי קדשים ביציאתם לשם, ותירצו ששונה דין המחילות הפתוחות לקודש שנחשב שהם עצמם היו קדושות לגמרי.

טו. ולהדברים האמורים יש להוסיף ביאור בדבריו, שלמסקנת הגמרא שאף אימורים מותרים מכח ההיתר של סופו לצאת שעל הבשר ונקבע בזה שמחיצותיו הם חומות ירושלים, אם כן כלפי קדשי קדשים יש לומר שמחיצותיהם הם רק מחיצות העזרה והדין היתר אכילה בלשכות

אולם בתוס' רעק"א (מעילה פ"א מ"ג) חולק וסובר שודאי שהמוציאו חוץ לחומות ירושלים קודם זריקה פוסלו ביוצא[יב].

בלשכות הפתוחות לקודש

שנינו במשנה (זבחים נו.) שאף שבשר קדשי קדשים אינו נאכל אלא בעזרה מכל מקום היה היתר מיוחד לאכלו בלשכות הפתוחות לעזרה, ולומדים זאת מהכתוב 'בחצר אהל מועד יאכלוה' שריבה לו הכתוב חצרות הרבה לאכילה, וכתבו האחרונים[יג] שלכאורה לפי המבואר בגמרא שכל דבר שסופו לצאת לשם אינו נפסל ביוצא, אם כן אף אם יצא הבשר ללשכות קודם זריקה גם כן לא יפסל ביוצא.

וכתב האור שמח (בית הבחירה פ"ו ה"ח) שלפי זה יוצא שמחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש שייכת אף בקדשי קדשים, ואף אימורי קדשי קדשים אם יצאו לשם לא יפסלו כיון שמקום זה יש בו את ההיתר של סופו לצאת כלפי הבשר.

אולם במקדש דוד (סי' יד סק"ט) כתב שודאי שהאימורין והדם שיצאו לשם יפסלו ביוצא[יד], שאין דין הלשכות הללו כקדושת העזרה אלא כלפי אכילה בלבד[טו].

ז. ומה שאין כן בקדשים קלים שאין יציאתן חובה, אין הטעם שלא נפסלים ביוצא אלא רק משום שאין בהם פסול יוצא קודם זריקה [ולא מועיל טעם שסופן לצאת כיון שאינו חובה].

ח. מנחת אברהם (זבחים ח"ב עמוד כז) בשם הגרי"ד, והיינו שמה שכתב הרמב"ם הטעם לבשר שיצא קודם זריקה משום שסופו לצאת אף שהרמב"ם עצמו כתב שהיתר זה קיים אף כלפי האימורים שאין סופן לצאת, הביאור שמה שסופן לצאת זה רק סימן לקבוע שמחיצתם היא מחיצת ירושלים וממילא אנו דנים תורת מחיצה זו אף כלפי האימורים, אך בקהלות יעקב (זבחים סי' לו) כתב שכוונת הרמב"ם במה שכתב הואיל וסופו לצאת לרמוז שכיון שנשאר הבשר בחוץ אף לאחר זריקה בזה שונה דין הבשר מהאימורים, שהאימורים כיון שהם בחוץ בשעת זריקה ונעשו קדשי קדשים נפסלים כיון שלאחר זריקה דינו להיות בפנים ומה שהתירן הרמב"ם הוא רק אם החזירן קודם זריקה, מה שאין כן בבשר שסופו לצאת ואין חסרון בזה שהוא נשאר בחוץ בזמן שלאחר הזריקה כיון שגם אז נשאר קדשים קלים, שמזה הטעם נמי סופן לצאת, ועיין מה שיבואר בזה בהערה לקמן בשם חידושי רבי אריה לייב שלדבריו מיושב היטב למה הוצרך הרמב"ם להביא את הסברא שהרי סופו לצאת.

ט. ובזבחי אפרים (זבחים כו. ד"ה ולי נראה) הקשה על זה איך שייך לומר שמדובר בבהמה שנשחטה בעזרה והיתה רגלה עומדת מחוץ לחומות ירושלים הרי לא שייך שרגלה תהיה ארוכה כל כך עד חומות ירושלים.

י. ויש שביארו בזה [על פי המבואר להלן מדברי רש"י במנחות (נז.) שבמנחה שנתחמצה אין פסול יוצא לדעת רש"י] שכל דבר שכבר נפסל ונאסר באכילה מצד פסול אחר, אינו יכול ליפסל ביוצא, שאין חלות דין 'יוצא' במצב שיש בו פסול אחר, ואם כן יש לומר שאף באימורין ובשר קודם זריקה מה שאין בהם פסול יוצא אינו מחמת הסברא שירושלים הם מחיצותיו, וכמו שכתב רש"י שלמסקנא סברת רבי יוחנן אינה משום שסופו לצאת, אלא מטעם אחר הוא, ואם כן יתכן שסברת רבי יוחנן שבדבר שאינו ראוי לאכילה לא שייך בו כלל פסול יוצא.

יא. ובחידושי רבי אריה לייב (ח"ב סי' מא) כתב להקשות מהסוגיא במנחות (מו.) ששנינו שם בפירוש בברייתא שאם משחטה יצא לחמה הדם יזרק והבשר יאכל וידי נדרו לא יצא והלחם פסול, הרי מפורש בזה שנפסלים הלחמי תודה כשיצאו קודם זריקה מחוץ לחומות ירושלים, וצריך ביאור מה זה שונה מבשר קדשים קלים שכתב הכסף משנה שאינו נפסל ביצא קודם זריקה מחוץ לירושלים.

וכתב שם ליישב שאכן המחיצות של הבשר לאחר זריקה הם חומות ירושלים, והמחיצות של האימורין לאחר זריקה [שאז נשלם הדין אימורין שבו] הם חומות העזרה, אולם קודם זריקה כל המחיצה שיש בהם זה רק מחמת שהם נחשבים מגוף הזבח ומקומו של הזבח הוא בפנים, ומטעם זה סובר ריש לקיש שבבשר יש פסול יוצא חוץ לעזרה קודם זריקה שגם הבשר מגוף הזבח שמקומו בפנים ומחיצותיו גורמות לפסול את היוצא חוץ למחיצות אלו, וזו גם כן סברת רבי יוחנן אלא שסובר שכיון שסופו לצאת מתורת גוף הזבח ולקבל דין מחיצה בפני עצמו שהם חומות ירושלים, אין בכח מה שנחשב כעת גוף הזבח [שמקומו הוא עכשיו בפנים] להחיל במחיצה זמנית זו תורת מחיצה לפסול היוצא ממנה [אף ביוצא חוץ לירושלים לדעת הכסף משנה] שלא מסתבר שיהיה בו פסול יוצא מכח קדושתו הזמנית עד הזריקה [שאינו מצד עצמו

יב. הרעק"א (שם) הקשה על מה שהגמרא (זבחים צ.) אומרת שלמאן דאמר אימורי קדשים קלים לא נפסלים ביוצא קודם זריקת דמים כמו לגבי בשר, צריך להעמיד מחלוקת ר"א ור"ע ששנינו במעילה בנזרק הדם כשהיו האימורים עדיין בחוץ שעל ידי הזריקה נעשו קדשי קדשים, אבל אם החזירן קודם זריקה לא נחלקו שאין בהם פסול יוצא ומועלת הזריקה לדין מעילה אף לר"א, והקשה הרעק"א מדוע לא נעמיד את המחלוקת אף כשהחזירן שעכשיו בשעת זריקה האימורים בפנים רק שקודם לכן יצאו האימורים חוץ לחומת ירושלים שבזה לכולי עלמא נפסלים האימורים כמו לגבי בשר, ובמנחת אברהם (זבחים ח"ב עמ' כז) הביא מהתפארת ירושלים שם שתירץ שרק בשר שמקום אכילתו בירושלים בזה הוא נפסל ביציאתו מחוץ לחומות ירושלים, אולם האימורים שאם לא נפסלים ביצאו חוץ לעזרה גם חומות ירושלים אינם כלום לגביהם כיון שמקומו בפנים ואין ירושלים מחיצתם ואינם נפסלים במה שיצאו מחוץ לחומות ירושלים קודם זריקה יותר מאילו יצאו חוץ לעזרה, ולכאורה כל דברי התפארת ירושלים הם שלא כהמבואר שהטעם שלא לפסול את האימורים הוא בזה שאנו קובעים את מחיצות ירושלים כמחיצות לכל הקדשים קלים וממילא אף להאימורים, והסופו לצאת הוא רק טעם לקבוע שכאן תהיה מחיצת הקדשים קלים.

יג. המובאים להלן.

יד. ובהגהות שמועות חיים (שם אות סג) הביא שכבר הקשו בזה מדברי התוספות ביומא (לא. ד"ה וכולן) שכתבו שלשכת המדיחין היתה מחילה הפתוחה לקודש והרי שם היו מדיחין קרבי קדשי הקדשים, ומבואר שלא נפסלו אימורי קדשי קדשים ביציאתם לשם, ותירצו ששונה דין המחילות הפתוחות לקודש שנחשב שהם עצמם היו קדושות לגמרי.

טו. ולהדברים האמורים יש להוסיף ביאור בדבריו, שלמסקנת הגמרא שאף אימורים מותרים מכח ההיתר של סופו לצאת שעל הבשר ונקבע בזה שמחיצותיו הם חומות ירושלים, אם כן כלפי קדשי קדשים יש לומר שמחיצותיהם הם רק מחיצות העזרה והדין היתר אכילה בלשכות

יאסר, ומבואר שהכל שם איסור אחד של יוצא ממחיצתו[יז], אולם הדין הנוסף של יוצא שנלמד מ׳הן לא הובא את דמה׳ הוא דין מסוים של יוצא האוסר ופוסל בקדשים[יח].

וכתב, שמסברא היה אפשר לומר שפסול זה של בשר בשדה טריפה אינו שייך אלא רק בבשר הנאכל שזהו עיקר האיסור שנלמד מבשר בשדה טריפה שהוא דין מחיצות לאכילה, אבל הדין פסול שיש בדם ובאימורין אינו נלמד משם אלא רק מן הפסוק ׳הן לא הובא את דמה׳, אלא שמדברי רש״י שהובאו לעיל שכתב שהמקור לפסול את האימורים היוצאים הוא מן הפסוק ׳ובשר בשדה טריפה׳, מבואר שאף האימורים שאינם בשר נפסלים מכח דין ובשר בשדה טריפה לא תאכלו[יט], וסובר רש״י שכל יוצא של קדשים אפילו היכן שאינו דין דווקא במחיצות של אכילה, הרי הוא נכלל בכלל פרשה זו של ובשר בשדה טריפה לא תאכלו[כ].

אם חלוק הדין פסול מאיסור האכילה

והנה במכות (יח.) אומרת הגמרא שבבשר עולה אינו לוקה עליו באכילתו בחוץ משום ובשר בשדה טריפה לא תאכלו, שכל שבפנים אינו ראוי לאכילה אינו לוקה עליו בחוץ משום ובשר בשדה טריפה, ולכאורה מבואר שלא שייך ובשר בשדה טריפה אלא רק בדברים הנאכלים, והקשה הגרי״ז לדברי רש״י שכתב שהפסוק ובשר בשדה טריפה שייך אף בקדשים שאינם נאכלים.

ותירץ, שחלוק הפסול יוצא מאזהרת הלאו של יוצא, שהפסול הנלמד מובשר בשדה טריפה שייך בכל קודש שיצא, אולם אזהרת הלאו האוסרת באכילה, אינה שייכת אלא רק בדברים הנאכלים[כא].

נפקא מינה לדין שריפת פסולי מוקדשין

ובזה יצחק (ח״א סי׳ מז אות א) הוסיף שבזה מיושבת קושיית התוספות (זבחים פב: ד״ה כיון) שהקשו מדוע הגמרא בפסחים צריכה ללמוד את הפסול של יוצא מן הפסוק ׳הן לא הובא את דמה׳ ולא למדה זאת מן הפסוק ׳ובשר בשדה טריפה׳. ולפי הנתבאר מיושב היטב שכיון שהגמרא שם דנה כלפי החיוב שריפה שיש בבשר היוצא בתורת מי ש׳פסולו בקודש׳, לכך הוצרכה הגמרא ללמוד זאת מהן לא הובא את דמה, שמשם לומדים את דין הקדשים שנפסלים מדין הלכות יוצא של קדשים, ודווקא בפסול החל מחמת דין זה יש בהם דין שריפה כפסולי מוקדשים, אך מצד דין ובשר בשדה טריפה אין פסול זה נחשב כפסולו בקודש, ומה שדין בשר בשדה טריפה פוסל לגבוה הוא מצד זה שכל שאינו ראוי להדיוט אסור לגבוה ויש בזה חסרון של הקריבהו נא לפחתך[כא].

גדר הפסול בבשר ואימורין קודם זריקה

והנה לפי הנתבאר שיש שני דיני פסול ביוצא, העיר הגרי״ד (שיעורי הגרי״ד זבחים עמ׳ תיח) שלכאורה היה מסתבר שלריש לקיש שסובר שבשר קדשים קלים שיצא חוץ למחיצתו קודם זריקה הרי הוא נפסל ביוצא, הרי שמקור פסול זה לכאורה הוא מכח הפסול יוצא של קדשים שנלמד מ׳הן לא הובא את דמה פנימה׳, שהרי מחיצת החולין שבו שהיא מחיצת אכילתו היא במחיצות ירושלים, ועל כרחך הדין יוצא שפוסל אותו כשיצא חוץ לעזרה הוא לכאורה דין יוצא של פסול קודש.

והגרי״ד אמר שאף שכן הוא מסברא, מכל מקום מדברי רש״י (זבחים כו. ד״ה דלמא) מבואר שאף לריש לקיש שפוסל בשר קדשים קודם זריקה היינו משום שנאמר ובשר בשדה טריפה לא תאכלו, ומבואר ששייך לפוסלו מן הפסוק של טריפה אף היכן שלא יצא ממחיצת אכילתו[כב].

יוצא בפסח

הנה בקרבן פסח התחדש דין איסור יציאה חדש בנוסף על דין איסור יציאה של קדשים, שאף שקדושתו היא קדושת קדשים קלים ומחיצתו מצד זה היא חומת ירושלים, מכל מקום נתחדש בו דין איסור יציאה מחודש שאסור להוציאו בשעת אכילתו מבית לבית ומחבורה לחבורה, ואם עבר והוציאו נפסל ביוצא וכמבואר בפסחים (פה.) שהיוצא מחוץ לחבורה כיוצא מחוץ למחיצתו ונפסל.

והרמב״ם (קרבן פסח פ״ט ה״ב) כתב ׳בשר הפסח שיצא חוץ לחבורתו בין בזדון ובין בשגגה נאסר באכילה, והרי הוא כבשר קדשי קדשים שיצא חוץ לעזרה או בשר קדשים קלים שיצא חוץ לחומת ירושלים שהכל כטריפה ולוקין על אכילתו כמו שביארנו במעשה הקרבנות׳, ודקדק בחידושי מרן ריי״ז הלוי מלשון הרמב״ם שבהלכות מעשה הקרבנות (פי״א ה״ו) כתב שיוצא בבשר קדשי קדשים נפסל ונאסר לעולם, ולגבי בשר הפסח כתב הרמב״ם נאסר ונעשה כטריפה, ומדוע כתב שאיסורו מפני שנעשה כטריפה, ומדוע לא כתב שנפסל.

וביאר, שיש מקום לחלק בין פסול יוצא בקרבן פסח לפסול יוצא בשאר הקדשים, שהדין יוצא של פסח אינו מחמת דין קדושת הקרבן, וכל מה שיש בו פסול יוצא הוא רק מחמת דין מחיצה של אכילה, ולא מדין פסול יוצא של קודש הנלמד מהן לא הובא את דמה, ולכך לא כתב הרמב״ם שנפסל הקרבן, ומה שאין כן בקודש שיצא חוץ לעזרה או חוץ לירושלים שחלים בו שני הדינים: א. דין פסול, מחמת דין המיוחד בקדשים שיצאו ממחיצתם, ובזה חל ׳פסול׳ יוצא, ב. דין איסור, מחמת שיצא חוץ למחיצת האכילה, והוא כעין האיסור שחל בחולין שיצאו ממחיצתם[כג].

אכן המתבאר בזה בדעת הרמב״ם הוא שלא כדעת רש״י שכתב בפירוש בפסחים (פה. ד״ה ואסור) שבבשר הפסח שיצא חוץ למחיצתו יש בו את הדין יוצא של כל שבקודש פסול ובא הכתוב ליתן לא תעשה באכילתו.

מקור אזהרתו למלקות

ובחידושי מרן ריי״ז הלוי (שם) הביא את לשון הרמב״ם בהלכות סנהדרין (פי״ט הל״ד) שמנה את הדברים שלוקים עליהם ובכללם כתב האוכל מבשר הפסח חוץ לחבורתו, ובעל כרחך שלוקה משום האזהרה של ׳ובשר בשדה טריפה לא תאכלו׳, שבאוכל פסח חוץ לחבורתו אין את אזהרת הלאו המבואר במכות (יז:) שכל האוכל מבשר קדשים חוץ למחיצתן לוקה משום ׳לא תוכל לאכול בשעריך׳ (דברים יב יז), שזו אזהרה רק על אכילתו חוץ למקומו [ולא מדין פסול יוצא] ואף בקרבן פסח לא נכלל באזהרה זו אלא מי שאוכל חוץ לחומת ירושלים, וצריך ביאור לפי זה מדוע הזכיר הרמב״ם רק בשר הפסח שיצא חוץ למחיצתו למלקות, ולא הזכיר את שאר הקדשים שיצאו שגם בהם יש מלקות מצד ׳בשר בשדה טריפה לא תאכלו׳ כמבואר בסוגיא שם במכות (יח.). וכתב שצריך לומר ששאר כל הקדשים נמנו במה שכתב הרמב״ם שם שיש מלקות על האוכל מפסולי המוקדשין, אלא שאם כן צריך ביאור למה לא נכלל גם כן האוכל מבשר הפסח שיצא מחוץ לחבורה בכלל פסולי המוקדשין, ומבואר בזה שהאוכל מבשר הפסח שיצא חוץ למקום החבורה אינו בכלל פסולי המוקדשין, ולוקה עליו רק משום ובשר בשדה טריפה לא תאכלו ולא משום הלאו של ׳כל שבקודש פסול בא הכתוב ליתן לא תעשה על אכילתו׳[כד].

ובחידושי הגר״ח על הש״ס (סי׳ לז) הוסיף בזה שהנה הרמב״ם בפירוש המשניות (פסחים פ״ז מ״ט) פירש מה ששנינו (פסחים פב.) ׳הפסח שיצא או שנטמא ישרף מיד׳ היינו שיצא מן הבית שנאכל בו, ולכאורה תמוה מדוע לא פירש הרמב״ם כפשוטו, שיצא מחוץ לחומה[כה], שלא גרע מכל

עמ׳ כט).

כ. וכעין זה כתב בחזון איש (יו״ד סי׳ ריד לדף סח:).

כא. ועיין במה שהובא להלן בשם הגר״ח שנקט שבדין מחיצה של הבשר לא נאמר אלא רק איסור אכילה ואין בזה כלל פסול לגבוה.

כב. ומדברי רש״י מבואר בזה עוד, שאף שלקמן (בסוף העמוד) רש״י דן אף כלפי פסול האימורים [וכמסקנת הגמרא שהנידון שם הוא כלפי אימורים] ובזה כתב רש״י שהם נפסלים משום הן לא הובא את דמה ומשום בשר בשדה טריפה, אולם בגמרא בתחילת הסוגיא שדנה רק מצד הפסול של בשר קודם זריקה בזה אין פסולו אלא משום ובשר בשדה טריפה, והיינו שלריש לקיש שבשר נפסל קודם זריקה אין פסולו אלא משום ובשר בשדה טריפה, שכיון שהשם קדשים שלו הוא קדשים קלים כל מה ששייך לפוסלו הוא משום שעדיין לא חלו בו מחיצות אכילה [כל שלא נזרק הדם].

כג. ובחידושי הגרי״ז על הש״ס הביא את דברי הרמב״ם בפירוש המשניות (פסחים פה:) שפירש ׳מה ששנינו האבר שיצא מקצתו חותך עד שמגיע לעצם וקולף׳ שמדובר על הדין יוצא מחוץ לחבורה והטעם הוא משום ובשר בשדה טריפה.

כד. ובשיעורי הגרמ״ד הלוי (זבחים ח״ב עמ׳ כט) העיר בזה שמכל מקום קשה כיון שבכל בשר קודש שיצא יש גם כן את האיסור של בשר בשדה טריפה והאוכלו עובר בלאו זה ולוקה שנים, אם כן מדוע לא מנאו הרמב״ם יחד עם דין יוצא של בשר הפסח.

כה. וכמו שכתב הרמב״ם בהלכות קרבן פסח (פ״ד ה״ג).

הקדשים שחומת ירושלים היא המחיצה שלהם, ומדוע דחק את הרמב"ם לפרש את הדין יציאה ביוצא מחוץ לחבורתו.

והובא שם בשם הגרי"ז שמצינו בחולין (סט.) בבהמה שהעובר הוציא ידו ממעי אמו בתוך מחיצות העזרה בשעת שחיטתה, שמועילות מחיצות העזרה להציל את האיבר שלא יחול איסור אכילה על האבר היוצא, ומבואר בזה שדין מחיצות קודש שבו מועיל שלא יחול בו דין מחיצת אמו שהיא מחיצת חולין, כמו כן דין מחיצת קודש שחל בקרבן פסח שמחיצתו היא בבית, זה גורם שלא יחול בו דין מחיצה אחרת, ולכך עד כמה שיש בו את מחיצת הבית והחבורה אין בו את דין מחיצת העיר.

והנה נחלקו האחרונים במוציא בשר הפסח מחוץ לבית שנאכל שם, או מחוץ לחבורתו, ועדיין לא הניחו מידו, ואינו מתחייב משום איסור ההוצאה, האם נפסל בשר הפסח משום 'יוצא', והמנחת חינוך (מצוה טו אות טו) כתב שכשם שאינו עובר על איסור הוצאת בשר הפסח מחוץ לחבורה אלא אם כן מניחו מידו, כך לא נפסל הבשר אלא אם כן הניחו בהנחה גמורה בקרקע באופן המחייבו על מעשה ההוצאה, ומשום שסבר שאין לו מחיצה אלא מדין המחיצה האוסר להוציאו לשם, ועד כמה שעדיין לא עשה מעשה הוצאה, נחשב כמונח בפנים.

והצל"ח (פסחים פה: ד"ה מתני' הפסח) סובר שנפסל הבשר אף שעדיין לא עבר על איסור ההוצאה, ומשום שיש לכך חשיבות של 'בשר בשדה טריפה' שיצא מחוץ למחיצתו, ואין זה תלוי בגדר מעשה ההוצאה המחייבו משום איסור ההוצאה. והגרי"ז כתב שלהנתבאר נראה כדברי הצל"ח שהבשר נפסל ביוצא, שהרי הם שני דינים נפרדים, שהפסול הוא מכח זה שיצא מחוץ למחיצתו שהוא הפסול של יצא חוץ למחיצתו של כל התורה, ואינו שייך להאיסור יציאה, ואף שאינו עובר על כך אלא אם כן מניח, מכל מקום נפסל[כו].

ב. פסול יוצא בדם

מצינו הלכה שהמזבח מקדש פסולים, כלומר שאם עלו למזבח מותר להקריבם בו, ושנינו (זבחים פד.) 'אלו אם עלו לא ירדו הלן והיוצא והטמא', ומבואר במשנה שדם שיצא חוץ למחיצתו ונפסל, אי אפשר לזורקו במזבח ולהתיר את הקרבן, אך בדיעבד אם העלה את הקרבן למזבח, הדין הוא שאם עלו לא ירדו.

ובמסכת מעילה (ז.) לגבי המחלוקת אם הזריקה מועלת להביא את האימורים שנפסלו ביוצא, לידי חיוב מעילה, וכן להוציא את הבשר מידי מעילה, אמר רב פפא בגמרא, שלא אמר רבי עקיבא שזריקה מועלת ליוצא אלא באופן שיצא הבשר ונפסל, אבל אם יצא הדם ונפסל, אין הזריקה מועלת ליוצא, והיינו שבדם שיצא ונפסל אין הרצאה בזריקתו והרי הוא נפסל לגמרי להזרק, וכן כתב הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"א הל' לה) 'דם קדשים שיצא חוץ לעזרה נפסל הזבח ואף על פי שחזר והכניסו וזרקו על המזבח לא נרצה'.

המקור לפסול יוצא בדם

ומקור הדין שיש פסול יוצא גם בדם כתב רש"י (זבחים פב: ד"ה בשדה) שנלמד בקל וחומר מפסול הבשר ביציאתו חוץ למחיצתו, וכן לומדים זאת מ'הן לא הובא את דמה אל הקודש פנימה' שאמר להם משה שמא הכנסתם לפנים אמר לו הן לא הובא את דמה אל הקודש פנימה, שמא יצתה חוץ למחיצתה, פנימה היתה. ומבואר שאם הדם יצא החוצה, נפסל לזריקה.

וברבינו הלל (תורת כהנים פרשת צו פ"א ה"ז) כתב שהמקור לפסול דם ביוצא הוא ממה שכתוב 'ובשר בשדה טריפה לא תאכלו' והלשון לא תאכלו בלשון רבים, מרבה שני סוגי אכילה, אחד אכילת אדם ואחד אכילת מזבח, והדם הוא בכלל אכילת מזבח.

האם חל פסול יוצא קודם קבלת הדם

הריטב"א (חולין ג. ד"ה איבעית) כתב שאף ששחיטה מקדשת את הדם, מכל מקום לענין פסול יוצא אין מתקדש הדם אלא לאחר קבלה.

ובאחיעזר (שו"ת ח"ב סי' מא אות י) הקשה מהגמרא (זבחים כו.) שמבואר שם שאם היתה רגלה של הבהמה בחוץ בשעת השחיטה וקיבל את הדם ואחר חתך נפסל הדם ביוצא, ומבואר ששייך פסול יוצא אף ביצא הדם קודם קבלה. ובאחרונים כתבו ליישב קושיא זו בכמה אופנים:

א. בזכר יצחק (ח"א סי' מז אות א) יישב על פי מה שנתבאר שיש שני מקורות לפסול יוצא: א. מדין ובשר בשדה טריפה, ב. מהן לא הובא את דמה, וכתב שאף שכל הקדשים שייך לפוסלם משום שני הדינים מכל מקום מה ששייך לדון מצד הפסול של הן לא הובא את דמה זה רק כשפסולו בקודש, אך כאשר אין פסולו בקודש לא שייך לדון בו אלא רק מדין פסול של ובשר בשדה טריפה, ולפי זה הרי יתכן שכוונת הריטב"א בזה שלא נתקדש הדם להפסל ביוצא קודם קבלה היינו רק לגבי הפסול יוצא של הן לא הובא את דמה שבזה עד כמה שחסר בקידוש החל מכח עבודת הקבלה, לא שייך בו את הפסול של קדשים שיצאו, ומה שמבואר בגמרא ששייך פסול יוצא אחר שחיטה קודם קבלה היינו דווקא מדין הפסול של ובשר בשדה טריפה לא תאכלו שפסול זה אינו תלוי בזה שהיה בו קידוש אלא כיון שיצא חוץ למחיצתו חל בו דין יוצא.

אולם הוסיף, שכיון שהגמרא אומרת שהטעם שנפסל הדם הוא משום השמנונית המעורבת בו, אם כן יש לומר שכל החסרון שמעורב בדם שמנונית של יוצא, כדי שעל ידי זה יפסל כל הדם בפסול יוצא, זה רק בפסול יוצא מדין קדשים שבזה אף כל שהוא מן הפסול פוסל בתערובת, אך דם היוצא קודם קבלה אף שנפסלת השמנונית ביוצא מכל מקום אינה פוסלת את שאר הדם, אלא בטל ברוב בתערובת[כז]. ומה שבקיבל ואחר כך חתך פסול זה משום שכבר בתחילת הקבלה קידשה הקבלה את כל הדם של הקרבן, בתורת דם שנתקדש מכח הקבלה, ואף הדם שעדיין לא נתקבל בפועל בתוך המזרק, ומפני שעבודת הקבלה מקדשת את כל הקרבן, ולא רק הקבלה בתוך הכלי שרת.

ב. הדבר אברהם (ח"ג סי' א ענף ח) כתב בשם ראש המזבח שיש לומר שביאור דברי הגמרא בזבחים לדעת הריטב"א אינו כמו שפירש רש"י שנפסל הדם ביוצא לאחר השחיטה, אלא שכיון שהיה הדם בחוץ בשעת שחיטה חסרונו הוא בזה שחסר לו בקידוש השחיטה ולכך אינו ראוי לזריקה.

והדבר אברהם דחה דבריו, שמזה שהגמרא שם תולה את הפסול בנדון האם דם המובלע באיברים נחשב כדם או שאינו דם, הרי מבואר בפירוש בדברי הגמרא שהנידון הוא במה שנפסל הדם ביוצא ולא מחמת החסרון קידוש שיש [אליבא החכמה]

יצא קודם קבלה בדם תלוי באימורין קודם זריקה

ג. בחזון איש (זבחים סי' ו סק"א) כתב ליישב את דברי הריטב"א שיש לומר שהדבר תלוי במחלוקת האמוראים במסכת מעילה האם אימורי קדשים קלים נפסלים ביוצא קודם זריקה, שאם אימורי קדשים קלים נפסלים ביוצא קודם זריקה, בעל כרחך שהם נפסלים אף קודם קבלה, שאין הקבלה מועלת כלל להוסיף קידוש באימורים[כח], ועל כרחך שמה שנפסלו הוא מכח עבודת השחיטה שקידשה אותם להפסל ביוצא, ואם כן הוא הדין שמה שנפסל הדם הוא מכח השחיטה, אולם למאן דאמר שסובר שאימורי קדשים קלים אינם

כו. ושם הובא בשם הגרי"ז שמוכח מהרמב"ם שכתב שהבשר ישרף מיד, שעל כרחך שאין הפסול רק משום חוץ למחיצתו אלא שחל בו פסול יוצא של קדשים שמכח זה חל בו דין שריפה, והנה הרמב"ם בהלכות העתיק את דין יוצא כלפי בשר הפסח בשיצא מחוץ לירושלים, שכתב (קרבן פסח פ"ד ה"ג) שהפסח שיצא מירושלים או שנטמא ישרף מיד, והגרי"ז רצה לומר (מנחת אברהם זבחים ח"ב עמ' כד) שהטעם שחזר בו הרמב"ם ממה שכתב בפירוש המשניות שיצא מן הבית, הוא מהטעם המבואר שמזה שהדין שישרף מוכיח שזה פסול בגופו והפסול בגופו הוא רק ביוצא מחוץ לירושלים ולא ביוצא מחוץ לחבורתו שאינו אלא איסור אכילה [אולם הובא שם שהגר"א פלצ'ינסקי אמר להגרי"ז שיתכן שהטעם שהרמב"ם חזר בו ממה שכתב בפירוש המשניות הוא משום שבמשנה כתוב ישרף 'מיד' והרי אין שורפין בשר קדשים ביום טוב, ואם כן מוכח שמדובר בבשר פסח שיצא מחוץ למחיצתו בי"ד בערב הפסח וקודם ליל פסח שעדיין לא חל בו הדין חבורה שיהיה איסור להוציאו מחוץ לחבורתו ואם כן מוכח שאנו דנים כאן כלפי להוציאו מחוץ למחיצת ירושלים].

ובמה שמדויק בדברי הרמב"ם שם בפירוש המשניות שיש כאן רק דין יוצא של בשר בשדה טריפה, היינו משום שאף על פי שבאמת יש בו גם כן דין יוצא של קדשים מכל מקום אינו לוקה משום הכלל של כל שבקודש פסול בא הכתוב ליתן לא תעשה על אכילתו אלא היכן שחל פסול בזבח עצמו, אבל היכן שכל הפסול הוא רק פסול בבשר ולא פסול בגוף הקרבן אז אינו לוקה משום כל שבקודש פסול בא הכתוב ליתן לא תעשה באכילתו.

כז. ובשיעורי הגרב"ד פוברסקי (זבחים עמ' יח) כתב שלמסקנת הגמרא יש לומר שלא קשה על הריטב"א, שמבואר למסקנא שהפסול הוא מצד שמנונית בשר, ובשמנונית זו יש לומר ששייך בה הפסול יוצא מדין ובשר בשדה טריפה אבל בדם יש לומר שסובר הריטב"א שלא שייך אלא רק הפסול יוצא מדין הן לא הובא את דמה, ולכך מצד דם אין פסול יוצא אלא עד לאחר קבלה אלא שמכל מקום אין זה מיושב להוה אמינא שהבאנו שהפסול יוצא הוא מצד הדם עצמו.

כח. וזה שלא כדברי הזכר יצחק שהובא לעיל שפשוט לו שמועלת הקבלה פועל כלפי כל הקרבן ולא רק כלפי הדם שנתקבל בכלי, והתוספות (זבחים פד: ד"ה הניתנים) דנו שאפשר שכל מה שאמר רבי שמעון שבנשפך הדם האימורים לא ירדו, אין זה אלא בנשפך לאחר שנתקבל

אוצר התכמה

נפסלים אלא לאחר זריקה, מבואר שלא די בשחיטה לבדה כדי לפוסלו ביוצא, אם כן הוא הדין שאין השחיטה לבדה מועילה לפסול את הדם ביוצא, אלא צריך אף את הקבלה כדי לפסול את הדם, וכדברי הריטב״א, ואם כן יש לומר שהסוגיא שם (זבחים כו.) היא כמאן דאמר שאימורי קדשים קלים קודם זריקה נפסלים ביוצא, והריטב״א כתב את דבריו בשיטת המאן דאמר שאימורי קדשים קלים קודם זריקה אינם נפסלים ביוצא.

אולם באור שמח (פסולי המוקדשין פ״א הי״ג) חולק וסובר שגם למאן דאמר שאין אימורין נפסלים עד שעת זריקה, מכל מקום הכל מודים שהדם מתקדש להיפסל תיכף בשחיטה.

ובמקור ברוך (ח״א ס״ יט) בתחילה נטה לתלות שפסול הדם קודם קבלה תלוי במחלוקת אם יש פסול יוצא באימורים קודם זריקה, ולבסוף כתב שיש לחלק בזה, שדווקא באימורים יש לומר שאינם מתקדשים עד לאחר זריקה, ומפני שבאותה שעה יש בהם בירור שהם נקבעים לחלק הגבוה [וכמבואר לעיל לענין מחיצות שעד זריקה הבשר והאימורים חלק מגוף הזבח ואין להם דין עצמאי]. ומה שאין כן בדם שתיכף בשעת השחיטה נתקדש הדם ונתברר לגבוה.

האם בדם יש איסור יוצא של מחיצת חולין

במה שאמרה הגמרא ששמע מינה דם המובלע באיברים דם הוא, הובא בכתבי הגרי״ז (זבחים כו.) שהקשה הגר״מ להגר״ח מה ראיית הגמרא שדם המובלע דם הוא, הרי גם אם נאמר שהוא בשר, הלא אף בשר נפסל ביוצא, והביא בשם הגר״ח שלהמבואר לעיל שדין יוצא של דם ודין יוצא של בשר הם שני פסולים נפרדים, ובדין יוצא של דם יש בו רק את הפסול של הן לא הובא את דמה ודין יוצא של בשר נלמד רק מבשר בשדה טריפה, נמצא שלא שייך שיחול על הדם פסול של בשר שיצא חוץ למחיצתו כיון שזה הוא פסול לאכילה ולא פסול לזריקה, ולכך מקשה הגמרא רק מפסול דם שיצא מ׳הן לא הובא את דמה׳ שזה הוא פסול להקרבה, ומבואר בדעת הגר״ח שנקט שבדם שיצא יש רק את הפסול של הן לא הובא את דמה ואין בו את הפסול של בשר שיצא חוץ למחיצתו.

והגרי״ז העיר על זה מדברי רש״י ותוספות (זבחים פב:) שמבואר שלמדו שפסול דם ביוצא נלמד גם כן מבשר בשדה טריפה ומבואר שאף בדם יש את הפסול של יוצא שבבשר, והגרי״ז תמה על זה עוד שהרי אחר שהגמרא מתרצת שהפסול הוא משום שמנונית הרי הפסול בזה הוא גם כן מצד פסול בשר, ומבואר שפסול הבשר פוסל אף מדין הקרבה[כט].

יצא דמה מההיכל

הרמב״ם (פסולי המוקדשין פ״ב הי״ד) כתב שפר ושעיר של יום הכיפורים שדמם נכנס לקודש הקדשים, אם הכניס דמם כדינו והזה ממנו והוציאו להיכל, וחזר והכניסו לקודש הקדשים נפסל, ואינו גומר ממנו הזיות שבקודש הקדשים שכיון שיצא יצא, והראב״ד בהשגות (שם) השיג על זה שאינו נפסל משום יציאה באופן זה. ובדעת הרמב״ם עולה שאף דם שמקומו הוא בקודש הקדשים, ויצא משם להיכל, נפסל הדם משום יוצא ממחיצתו.

ובמקדש דוד (סי׳ כג סק״ד) דקדק מלשון הרמב״ם שמשמע מדבריו שרק בהיזה מקצת הזאות בפנים ואחר כך יצא, הדם נפסל ביציאה זו, אך אם עדיין לא התחיל להזות אף שכבר נכנס לקודש הקדשים ושוב יצא משם, לא נפסל הדם אם יצא להיכל, אך תמה כיצד יתכן שלא נפסל משום יוצא.

ויש, על פי מה שמצינו בירושלמי (יומא פ״ה ה״ד) שיכול לכתחילה לשחוט שלושה פרים אחד להזיה על בין הבדים, ואחד להזיה על הפרוכת ואחד למתנות שעל גג מזבח הזהב, ואם כן כל זמן שלא היזה עליו בפנים ועדיין יכול לשחוט פר אחר לעשיית הזאות הפנים, עדיין לא נעשה דם זה הדם, ומבואר מדבריהם שמועלת הקבלה כדי להכשיר את כל הקרבן, שיחול בהאימורים הדין שאם עלו לא ירדו, בתורת שלאחר עבודת הקבלה הם נחשבים ׳ראוי למזבח׳ יותר מאשר קודם הקבלה.

כט. ובקהלות יעקב (זבחים סי׳ כ) כתב ליישב את דברי הגר״ח שהוא סובר בזה שבדם יש רק את הפסול של הן לא הובא דמה, אלא שמכל מקום סובר הגר״ח שאחר שזה נפסל לאכילה מצד האיסור של בשר שיצא חוץ למחיצתו, ממילא גם כן נאמר שנפסל דבר זה לגבוה מדין ממשקה ישראל שצריך שיהיה מן המותר לישראל, אלא שבדם הרי נתחדש בו שאע״פ שהוא אסור להדיוט הרי הוא מותר לגבוה וכמבואר בחולין (צ.) שהתירו הכתוב לגבוה אם כן גלי קרא שבזה אין את הכלל שצריך שיהיה מן המותר לישראל, ולפי זה יש לומר שלכך אף שנתערב בדם איסור אחר האוסרו באכילה גם לא יפסל הדם כיון שלא נכלל במשקה ישראל, ואף שבדם המובלע באיברים יחול בו דין יוצא מצד איסור אכילה להדיוט זה לא יאסור להקריבו לגבוה, ורק בהאיסור שחל בשמנונית שזה דבר המותר להדיוט וכל איסורו הוא מצד זה שנחשב חוץ למחיצתו בזה יהיה פסול להקריבו לגבוה משום הפסול של ממשקה ישראל.

ל. אמנם בחזון איש (זבחים סי׳ ז סק״ב) כתב שביום הכיפורים שכתוב בו חוקה אין מועיל אם יזרוק במזבח את הדם הצריך להזרק בקודש הקדשים.

לא. ולכאורה כוונתו בזה משום שהזריקה שלא במקומו הוא דין זריקה מחודש שיש לו דינים בפני עצמו ולכך אין זה מצטרף לשאר זריקות, ועיין מה שנתבאר בזה במערכה בענין ׳זריקה שלא במקומו׳, עוד י״ל בכוונת דבריו שיתכן שלא מועיל שלא במקומו אלא רק משום שבדיעבד זה נקבע עכשיו כמקומו, וזה לא שייך כשכבר נקבע מקומו במקום הראוי לו.

לב. מדברי הגרא״ז שם נראה שהבין שקושיית המקדש דוד היא שבכל זריקה שלא במקומו בדם הפנימי איך מועיל הרי נפסל מצד זה שהוא יוצא כיון שמקומו בפנים, ועל זה כתב ליישב שכל דם שלא היה בפנים לא שייך שיפסל משום יוצא כיון שמעולם לא היה בפנים, ובגוף דברי הגרא״ז מבואר שנקט שהפסול של דם שיצא להיכל הוא משום בשר בשדה טריפה, אולם להמבואר לעיל בשם הגרי״ז שיש ב׳ דינים בדין יוצא, ויש פסול יוצא של קדשים שהוא מדין הן לא הובא את דמה פנימה, ולפי״ז מסתבר שפסול זה של דם קודש הקדשים שיצא הוא רק מדין הפסול של הן לא הובא את דמה בלבד, ולא מצד בשר בשדה טריפה. אכן מדברי הגרא״ז מתבאר שנקט שמקור פסולו הוא מבשר בשדה טריפה.

להקרן אורה הרמב״ם פוסל משום פנימה

אולם בקרן אורה (זבחים פב: ד״ה בעי) כתב לצדד שאין כוונת הרמב״ם שבאופן זה נפסל הדם מדין יוצא, אלא שטעם פסולו הוא מדין ׳הן לא הובא את דמה שאמרה תורה׳, שאם הכניס את דמו חוץ למקום כפרתו על מנת לכפר הוא נפסל, ואף באופן זה כיון שמכניסו להיכל, באמצע הזיות קדשי הקדשים, נחשב שהוא לפנים ממחיצת כפרתו.

יצא דמה בדין עלו לא ירדו

התוספות (זבחים קח. ד״ה שחיטת) הקשו שלרבי יהודה שיצא דמה אם עלו ירדו, מחמת שנפסל קודם זריקת הדם, אם כן לא מצינו שהזורק בחוץ יהיה חייב כיון שאינו ראוי להתקבל בפנים, ומבואר מדבריהם שדעתם שביצא דמה שיטת רבי יהודה שאף הדם עצמו דינו שאם עלה ירד, וכל שכן שאם הבשר והאימורים עלו למזבח, ירדו.

אולם התוספות במנחות (ו: ד״ה שהרי) כתבו שאף לרבי יהודה הדם אינו מתקנח מראשו של מזבח, ודווקא הבשר ואימורים שעלו למזבח ירדו. והאחרונים דנו בדברי התוספות מהו גדר הדין שאינו מתקנח, האם הוא מכח הדין הכללי שמזבח מקדש פסולים, ודינו שאם עלו לא ירדו, או שאין זה מכח הדין הכללי שאם עלו לא ירדו, אלא הוא דין מיוחד שאינו מתקנח מן המזבח.

והגרי״ז ביאר דבריהם על פי המבואר בחידושי הגר״ח (פסולי המוקדשין פי״ד הי״ב) שאין בזה חילוק בין דם לאימורין ובכולם כל שיש לו הכשר אפילו בבמה דינו שאם עלה למזבח לא ירד, ולכן דם שנפסל ביוצא לא ירד וכן אם זרקו פסולים את דמו הדין שלא ירד, שהרי יש לו הכשר בבמה שאין שם מחיצות כדי להפסל ביוצא, וכל הפסולים כשרים להקריב בבמה, וכפי שמצינו בגמרא (זבחים פד:), ומה שאין כן באימורים סובר רבי יהודה בדינם שירדו, ומשום שכל ההכשר של עלו לא ירדו שיש באופן זה בדם, מכח שיש לו הכשר בבמה, זה מועיל רק כלפי הדם עצמו שנחשב כאילו נזרק במזבח בעבודת זריקה, אך אין זה מועיל כלפי שאר הקרבן שיחול בו מכח זריקה זו הדין שאם עלו לא ירדו, אלא נידון כאילו לא נעשית בו זריקה כלל, וכשנפסל קודם זריקה, לשיטת רבי יהודה דינו שאם עלו ירדו.

ובגליונות הגרי״ז (הועתק בספר הזכרון אש תמיד עמ׳ תקנד) כתב על דברי הגר״ח בזה שזה כדברי התוספות במנחות, שהדם עצמו לא יתקנח,

ומתבאר שהגרי"ז מפרש שכוונת התוספות היא שיחול דין עלו לא ירדו כלפי הדם עצמו[לג].

ג. שעת הקידוש לחלות פסול יוצא במנחות ולחמי תודה

מאימתי קידשה להפסל ביוצא

הנה בפסול יוצא החל בזבחים מצינו בגמרא (זבחים כו.) שמזמן שנשחטו אם יצאו אחר כך ממחיצתם, נפסלים בפסול יוצא אף קודם קבלה, ויש לדון במנחות מאימתי הוא הזמן הקובע להפסל ביציאתם, שהלא סדר קידוש המנחה הוא, שתחילה נותנה בכלי שרת, ולאחר מכן קומץ ממנה מלוא קומצו, ושוב חוזר ומקדשו בכלי שרת שנית והקמיצה ומתן כלי זה הם כעין עבודת שחיטה וקבלה, כפי שמבואר בגמרא (זבחים יג:). ולפי"ז יש לדון האם נאמר שכמו בקרבן שאינו נפסל אלא רק לאחר השחיטה, כך במנחה שעבודת הקמיצה היא מקבילה לעבודת השחיטה, הרי שהיא מביאה את המנחה לידי פסול יוצא, או שנאמר שכיון שמצינו במשנה (מעילה ט.) שהמנחה נפסלת בטבול יום ומחוסר כיפורים ולינה, כבר משעת הקידוש הראשון בכלי שרת, שנעשה קודם הקמיצה, כמו כן נאמר שכבר חלה בה קדושה וראויה להפסל ביוצא על ידי זה. אחח 19/06/2018

ונחלקו בזה הראשונים, דעת רש"י (זבחים פח. ד"ה אבל, מנחות פז: ד"ה א"ל) שעל ידי הקידוש ראשון של המנחה מתקדשת המנחה להיפסל ביוצא, אולם התוספות (זבחים כ: ד"ה יציאה, מנחות ט. ד"ה ריש לקיש) כתבו שאינו נפסל ביוצא אלא רק אחר עבודת הקמיצה. אכן הוסיפו התוספות, שבמנחות שאינם נקמצות כמנחת כהן שמוקטרת כליל, יש לומר כדברי רש"י שפסול יוצא יחול מקידוש המנחה, כיון שאין בהם קידוש נוסף.

עוד כתבו התוספות שם שיתכן שבמנחות הבאים עם הזבח [כמנחת נסכים] אפילו רש"י מודה שאינן נפסלות ביוצא על ידי הקידוש כלי, אולם רש"י עצמו במנחות (סג. ד"ה כשרות) נקט בפירוש שאף במנחות הבאים עם הזבח, על ידי הקידוש כלי נפסלים ביוצא. וצריך ביאור בשורש מחלוקת הראשונים.

חקירה בטעם שלא די בקידוש הראשון

והנה התוספות בזבחים ביארו [איצר החכמה] בזה 'דמשום קידוש כלי לא מיפסל ביוצא במידי שלא נעשה בו עבודה עדיין', ומשמעות לשונם שיש בזה חסרון מחמת שעדיין לא נעשית בהם שום עבודה, ויש להסתפק בכוונת דבריהם מדוע יש חסרון משום כך, האם כוונתם שיש 'תנאי' בפסול יוצא שאינו נפסל אלא אם כן נעשה בו כבר עבודה, אכן עיקר הקידוש כבר נגמר וחל בו מכח קידוש כלי כסברת רש"י, או שכוונתם לחלוק על עיקר סברת רש"י, שלא די לנו במה שיש במנחה קדושת הגוף כדי שתהא סיבה לפוסלה ביוצא, ואינה נפסלת ביוצא אלא רק משום חלות 'קדושת קרבן' שיש בה, ולכך לא די במה שהיא נתקדשה בכלי שרת, אלא צריך שתיעשה בה גם כן עבודה ורק מאותה שעה ראויה להפסל ביוצא.

ובכתבי הגרי"ז (זבחים כ: ד"ה ונראה) ציידד לבאר בדברי התוספות כאופן הב' שמה שצריך בה עבודה היינו כדי להחיל עליה שם קרבן[לד], וקודם שחל בה קדושת קרבן, אינה ראויה לחלות פסול יוצא, שהקידוש כלי אינו עושה קדושת קרבן, אלא רק חלות קדושת הגוף לגבי דינים אחרים. אכן רש"י סבר לכאורה שקידוש כלי דיו כדי שתהא ראויה להפסל ביוצא משום שאף קדושת הגוף מועילה כדי שתהא סיבה לפסול יוצא.

טעם הדין במנחת כליל

ולפי"ז לכאורה מתבאר טעם החילוק שכתבו התוספות, שבמנחה שאין בה קמיצה אלא כולה נקטרת כליל, הכל מודים שהיא נפסלת ביוצא מכח קידוש כלי, והיינו שכיון שכבר אינה מחוסרת שום דבר כדי הקרבתה אם כן השם קרבן כבר חל בה מיד, וראויה היא להפסל ביוצא.

קידוש הפוסל ביוצא בקידוש ידים ורגלים

ובשיעורי הגרי"ד (זבחים עמ' שח) ובשיעורי הגרמ"ד (שם ח"א עמ' תז) הקשו מסוף דברי התוספות שכתבו לגבי מי כיור שנתקדשו לצורך קידוש ידים ורגלים, ונפסלים ביוצא ולינה, ודי להם בקידוש כלי להיפסל ביוצא, ונתנו לכך טעם שהלא מצינו שבאותם מנחות שאין בהם קמיצה די להם בקידוש ראשון כדי להיפסל ביוצא, והרי בקידוש ידים ורגלים לא חלה עליהם תורת קרבן שהיא הפוסלת ביוצא, אלא הוא קידוש לצורך הכשר העבודה, שחלים בו פסולי לינה ויוצא, ואם כן צריך ביאור מה הוכיחו מקידוש מנחה בכלי שרת שנעשה ראוי להפסל ביוצא, והלא יסוד ההלכה במנחות הוא שחל בו תורת קרבן[לה].

וכתבו שלכאורה מתבאר בדברי התוספות כאופן הא', שזה שנעשתה בו עבודה הרי זה מועיל מחמת שיש 'תנאי' בקדושה הנצרכת לעשותו ראוי להפסל יוצא, שיהיה דבר שנעשה בו כבר עבודה, אולם עיקר הקידוש הגורם לו להפסל, הוא הקדושת הגוף שחלה בו, ואין זה תלוי בשם קרבן שחל בו. ולפיכך השוו את קידוש המנחת כליל לענין פסול יוצא, לקידוש ידים ורגלים שקדושה זו מועילה לענין הפסול, ואין צריך בו את התנאי של העבודה שנעשית בו, שאין זה שייך לגבי קידוש ידים ורגלים.

יוצא בלחם הפנים

בשיטה מקובצת בשם תוס' חיצוניות (מנחות ט. על תוד"ה ריש לקיש, ד"ה לאו) הקשה על דברי התוספות מהמבואר במנחות (צה.) שלחם הפנים היה נפסל ביוצא בשעת סילוק המסעות, ומתבאר שיש פסול יוצא בלחם הפנים אף קודם עבודת סילוק הבזיכין לצורך הקטרתם, ולכאורה הרי קודם סילוק הבזיכין הלחם הפנים הוא כמנחה קודם קמיצה והיאך הוא נפסל ביוצא לדעת התוספות שבפסול יוצא צריך מעשה עבודה כעבודת קמיצה[לו].

והגרי"ז יישב את דברי התוספות, להנתבאר בדעת התוספות שעיקר הטעם הוא שצריך שיחול בו על ידי המעשה עבודה שם וקדושת קרבן, אם כן בלחם הפנים יש לומר שהשם קרבן שבו אינו תלוי בסילוק הבזיכין, אלא משעת הנחתו בשולחן כבר חל בו שם קדושת קרבן.

האם צריך גם את קידוש הקומץ במתן כלי

והנה הגרי"ז (שם) הביא בשם הגר"ח שרצה לומר שדעת התוספות שלא די בעבודת הקמיצה כדי להיפסל ביוצא, אלא צריך גם כן את הקידוש השני שלאחר הקמיצה כדי לפוסלה ביוצא, שהוא מתן כלי הנחשב כעבודת קבלה, ועל ידי הקדושת כלי שיש בקומץ, ראוי לחול פסול יוצא אף בשיריים שבהם, ואף שלכאורה אין שייכות בין קידוש הקומץ לשיריים, ומדוע תועיל להם קידוש במתן כלי הנעשה בקומץ, יש לומר שזו עבודה המתייחסת לכל הקרבן מנחה, ומועיל לקדש את השיריים להפסל ביוצא.

והוסיף הגרי"ד שכל זה מובן לפי אופן הב' שצריך קדושת קרבן להיות ראוי להפסל ביוצא, הרי שקדושת זו חלה רק לאחר מתן כלי, אכן לפי המבואר באופן הא' שאין כוונת התוספות משום השם קרבן שחל במנחה, אלא הוא 'תנאי' שצריך אף את העבודה עם הקידוש כלי, צריך לומר שחל במנחה כולה תוספת קדושה על ידי קידוש הקומץ, ולפי"ז צריך לומר שבמנחות שאינם נקמצות נכלל אף זה בהקידוש הראשון שהיה בתחילה[לז].

מי סוטה

והנה במי השקאת סוטה שיצאו מחוץ לעזרה, במקדש דוד (סי' ג סק"ז) כתב שלכאורה לדעת רש"י שכל דבר שנתקדש בכלי הרי הוא נפסל ביוצא, אם כן אף מים אלו לכאורה צריכים להיפסל ביוצא אם יצאו מחוץ לעזרה, כמו כן מועיל אף כלפי עצמו, ואם כן צריך להיות שאף הלבונה עצמה תהיה מחוסרת סילוק.

לג. אמנם החזון איש (זבחים סי' יט סק"ג) ציידד בדברי התוספות שכוונתם לומר רק שאין צריך לקנח את הדם מעל המזבח ולגבי זה לא ירד, אבל לא שחל בהדם דין עלו לא ירדו, ואם יעלה הדם בהמזרק על גבי המזבח לא יחול בו דין עלו לא ירדו, ולפי זה אין לזה סתירה לדברי התוספות בזבחים (קח. ד"ה שחיטת).

לד. ובמנחת אברהם (על התו"כ ח"א עמ' מ) כתב שלדברי הגרי"ז יסוד המחלוקת בין רש"י ותוספות הוא, שלרש"י כדי פסול יוצא אין אנו צריכים לקדושת קרבן ודי לנו בקדושת הגוף, ולתוספות אנו צריכים כדי פסול יוצא לקדושת קרבן ולא די לנו בקדושת הגוף.

לה. ובתום' חיצוניות (מנחות ט. הו"ד בשיטמ"ק בתוד"ה ריש לקיש, ד"ה לאו) כתבו שהלא פסול יוצא בקידוש ידים ורגלים הוא על האדם שקידש ידיו במים הללו, ויש לומר שאף שקידוש כלי אינו מועיל לפסול יוצא, מכל מקום עבודת הקידוש מועילה לכך, כדרך שעבודת קמיצה ושחיטה מועילות לפסול יוצא, ולפי גירסת הגליון (שם, הגהות וציונים אות ש) זה לשונו 'דהוקדשו לעבודה ברחיצת הקידוש הוכשרו ליפסל ביוצא'.

לו. ובתום' חיצוניות (שיטמ"ק שם) יישב את דעת התוספות שהנידון בגמרא שם הוא לפסול את הלבונה שבבזיכין ולבונה זו היא כמנחת כהן שלא נעשית בה מעשה עבודה שנפסלת כבר בקידוש ראשון, והגרי"ז הקשה על זה שבודאי כמו שמועיל סילוק הבזיכין כלפי הלחם להיחשב כקמיצה כמו כן מועיל אף כלפי עצמו, ואם כן צריך להיות שאף הלבונה עצמה תהיה מחוסרת סילוק.

לז. וכן מוכח לכאורה בשיטת הריטב"א שודאי שהקידוש הראשון במנחה שאין בה קמיצה הוא במקום עבודת הקידוש שיש בהקומץ, שהנה לעיל כבר הובאה שיטת הריטב"א שסובר שאף בדם לא נפסל הקרבן ביוצא עד שתעשה בו עבודת הקבלה, ולכאורה לפי זה הוא הדין שהיה צריך להיות כן במנחה שעל ידי הקידוש ראשון בלבד לא תיפסל המנחה בפסול יוצא עד לאחר קמיצה או כמו שכתב הגר"ח שנצטרך אף לעבודת קבלת הקומץ כדי לפסול את המנחה, אולם הריטב"א גופיה בחידושיו על שבועות (י: ד"ה ואמאי) כתב שבמנחה על ידי קידוש כלי בלבד היא נפסלת ביוצא, שהקשה שם על דעת רש"י שהמכתשת שהיו מפטמים בה את הקטורת הייתה כלי שרת שלדבריו צריך להיות שמתי שיוציאו את הקטורת מהעזרה היא תיפסל ביוצא, ומבואר שדעתו שבמנחה די בקידוש כלי כדי לפוסלה ביוצא, ואף שהרי בדם כתב הריטב"א שאינו נפסל ביוצא עד לאחר הקבלה צריך לומר בזה כסברת התוספות שהיכן שאין בהמנחה דין קמיצה מועיל הקידוש ראשון אף במקום הקמיצה, ולהריטב"א שצריך אף קבלה כדי הפסול יוצא מוכח שמועיל הקידוש הראשון במקום הקבלה כדי הפסול יוצא. אלא שיש שדנו שבקטורת אין קידוש הראשון שבה כקידוש מנחה שאין בה קמיצה, שאף הקטורת היה בה דינים נוספים אחר הקידוש הראשון כדי לעשותה ראויה להקטרה.

ולדעת התוספות שעל ידי קדושת כלי לא נפסלים ביוצא אם כן במי סוטה לא נפסלים מים אלו ביצאו חוץ לעזרה אלא רק לאחר שהכהנים התחילו לקדש במים שזה כמו עבודה.

ובדבר שאול (סוטה סי׳ כא סק״ג) כתב שאין במי סוטה פסול יוצא וכמו שלינה לא שייך בהם וכפי שמצינו שדנו בזה בירושלמי (סוטה פ״ב ה״ב).

והנה במנחות (פח.) שנינו ׳חצי לוג מה היה משמש חצי לוג מים לסוטה׳, ועל זה מקשה הגמרא (זבחים פח:) ׳וכי חולין הוא דצריך לקדושי והא מים קדושים כתיב׳, וביארו תוספות (ד״ה אי) בקושיית הגמרא שכיון שכבר נתקדשו המים בכיור אינם צריכים לקידוש נוסף, אולם גירסת רש״י (ד״ה אי) ׳אי לחצי לוג של מי סוטה חוץ הוא׳ וביאר שם רש״י שכיון שההשקאה היתה מחוץ לעזרה לכך לא היה צריך להכניסם בפנים ולקדשם בכלי, והוסיף רבינו גרשום שרבנן הסתפקו משום שכתוב מים קדושים וזהו שתמה הגמרא והא מים קדושים כתיב.

ובמקדש דוד (שם ד״ה והנה במנחות) ביאר שרש״י לשיטתו שעל ידי קדושת כלי נפסל ביוצא הוכרח לפרש שלא היו למים קדושת כלי, שאם היו למים קדושת כלי איך משקים אותה חוץ לעזרה והרי נפסלים המים ביוצא, אולם לדעת התוספות שעל ידי קדושת כלי לא נפסלים ביוצא אין חסרון בזה שיתקדשו המים בקידוש כלי, לכן ביארו שקושיית הגמרא שאין צריך לעוד קידוש.

ובחידושי הגרי״ז (סוטה טו: ד״ה מתני׳ היה מביא) ביאר בזה שאף שהיו המים באים ממי כיור מכל מקום לא היו נפסלים מים אלו מצד מה שנתקדשו מהכיור, כיון שבשעה שחל בהם השם מי סוטה הרי ששוב אינם מי כיור ופקעה מהם קדושת מי כיור, ואף שנאמר בזה דין שצריכים המים להיות ׳מים קדושים׳ והיינו מים שנתקדשו בכיור, אולם כיון שעכשיו חל בהם שם מי סוטה פשוט שאינם נפסלים ביוצא.

ולפי״ז ביאר את גירסת רש״י בקושיית הגמרא ׳והא מים קדושים כתיב׳ והיינו שכל מה שצריך הוא שיהיו המים קדושים מהכיור אבל אין צריך שיהיו מים שעכשיו נשארים בקדושתם [וזה שלא כדברי רבינו גרשום שסובר כרש״י ופירש בזה שלא כהגרי״ז][לח], וביאר הגרי״ז שאף הגירסא ׳והא חולין הוא׳ מתיישבת לרש״י והיינו שאין זה חלק מהתמיהה, אלא שקושיית הגמרא שמסתבר שהמים הללו חולין הם ואין סיבה לקדשם בכלי שרת של החצי לוג[לט].

ד. חלות קידוש בדבר העומד בחוץ

השוחט את התודה ולחמה בחוץ

שנינו במשנה (מנחות עח:) ׳השוחט את התודה לפנים ולחומה חוץ לחומה לא קידש הלחם׳, ובגמרא שם נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש מהו חוץ לחומה, שרבי יוחנן סובר שזה חוץ לחומת בית פאגי, ופירש רש״י מכת״י (ד״ה חוץ) חוץ לחומות ירושלים[מ], וריש לקיש סובר שהכוונה חוץ לחומת העזרה, והגמרא מבארת שנחלקו בדרשה על הפסוק ׳על זבח תודת שלמיו׳ (ויקרא ז יג), שריש לקיש מפרש ש׳על׳ פירושו בסמוך, שצריך דווקא שיהיה סמוך למקום שחיטת התודה, ורבי יוחנן סובר שאין צריך על בסמוך, אלא עיקר המשמעות היא שיביאם יחד עם הקרבן.

ומבואר בגמרא שלרבי יוחנן אם נמצא הלחם מחוץ לחומת ירושלים אינו מתקדש, אף שסובר שאין צריך ׳על בסמוך׳, אלא היינו משום שסובר שאילו יתקדש הלחם כאשר מונח שם, נמצא שנפסל הלחם ביוצא, ולפיכך לא חלה בו קדושה כשאינו ראוי לכך, ומשום כך צריך שיהיה הלחם בתוך חומת ירושלים בשעת קידושו, וכן כתב רש״י (פסחים סג: ד״ה בית פאגי) שלכך לרבי יוחנן אין מתקדשים מחוץ לחומת ירושלים משום שהוא מקום שהם נפסלים שם ביוצא[מא].

יוצא בכלי שרת

ומצינו דין נוסף כעין דברי רש״י, שהנה בפשוטו דין יוצא מצינו רק בקדשים הקרבים או בדבר שנתקדש בכלי שרת, אולם דעת הריטב״א (סוכה מט: ד״ה ואמאי) שאף כלי שרת עצמם בשעה שיצאו מחוץ למחיצות העזרה הם נפסלים מלהתכשר ככלי שרת[מב].

קושיית רעק״א בדעת ריש לקיש

הקשה הרעק״א (פסחים סג: ד״ה והא) לפי זה מדוע צריך ריש לקיש להטעם של על בסמוך כדי להצריך שיהיה הלחם בתוך חומת העזרה בשעת קידוש, והרי כיון שסובר ריש לקיש (מעילה ו:) שאימורי קדשים קלים שיצאו קודם זריקה פסולים, אם כן הוא הדין לחמי תודה נפסלים ביצאו מחוץ לחומת העזרה קודם זריקה, ומשום כך צריך שלא יהיו בחוץ בשעת שחיטת התודה, וכפי מה שמצינו שלרבי יוחנן אינם ראויים להתקדש בשעת שחיטה מחוץ לחומות ירושלים, משום שבאופן זה הם נפסלים ביוצא, ודבר זה מעכב את חלות הקדושה. ואכן בירושלמי (יומא פ״ו ה״ו) מפורש שזה הוא טעמו של ריש לקיש, שסובר שנפסל ביוצא, וקשה על הגמרא שלא פירשה כדברי הירושלמי.

ובקהלות יעקב (פסחים סי׳ נ) כתב ליישב שכל סברת ריש לקיש שקדשים קלים נפסלים ביוצא קודם זריקה משום שעדיין לא הגיע זמנם לצאת ואין מכשירים אותם מחמת שסופו לצאת, כל זה דווקא בקדשים שדינם להיות בעזרה מחמת הפסוק ׳והביאום לה״ (ויקרא יז ה), וכיון שיש דין שיהיו בפנים לכך סובר ריש לקיש שמחיצתן היא תוך העזרה, אך בלחמי תודה לא מצינו דין זה שמקומם אמור להיות דווקא תוך העזרה, שאין לנו שום מקור שדינם להיות בפנים[מג], וכל הטעם לפוסלם היינו משום שכדי להתקדש עליהם להיות בסמוך לקרבן למאן דאמר על בסמוך[מד].

גדר היוצא של הלחם בחוץ

ובאופן נוסף כתבו (עיין בית ישי סי׳ קטז) ליישב את קושיית רעק״א על פי מה שנתבאר לעיל שיש לדון בכל פסול יוצא מכח ב׳ דינים: א. מדין יוצא שיש אף בחולין ונלמד מן הפסוק של ׳ובשר בשדה טריפה׳, ב. מדין נוסף שנלמד מ׳הן לא הובא את דמה׳ שהוא פסול יוצא בקדשים בלבד. והנה יש מקום לומר שבכל בשר קדשים קודם זריקה לריש לקיש, מה שהוא נפסל ביוצא זה רק מצד הדין של הן לא הובא את דמה, והיינו דווקא מדין פסול קדשים, אך מצד דין המחיצות של חולין לא שייך לדון בזה כיון שעדיין אין לו מחיצות אכילה עד אחר זריקה, לפי״ז אפשר לומר בפשטות, שכל מה

לח. והגרי״ז הביא שני אופנים לבאר מה שנסתפקו בירושלמי שלינה תפסול במי סוטה, האם הכוונה שאף על פי שאינה בתורת מי כיור מכל מקום גם על השם קדושה של מי סוטה שייך פסול לינה [ולפי זה פסול יוצא ודאי שלא שייך במי סוטה, שכיון שהיה מקומה מחוץ לשער נקנור לא יתכן שמחמת השם מי סוטה יחול בה פסול], או שיש לומר שהיה פשוט לירושלמי שחל פסול לינה מצד השם מי סוטה אלא שמכל מקום הסתפקו בירושלמי שמים שנפסלו בלינה יתכן שהם כשרים למי סוטה, ולצד זה הרי יתכן שהוא הדין ביוצא יש לומר כן, וכוונת הגמרא שהיו נעשים בחוץ אינה שלא נפסלו ביוצא משום כך וכמו שפירש כן במקדש דוד, אלא שכוונת הגמרא שלא מפריע לנו להשם מי סוטה מה שמים אלו נפסלו בפסול יוצא כיון שאין מקריבין אותם וכדי דין השקאה יתכן שאפשר לקיימם גם במים שנפסלו ביוצא.

לט. ובפסקי הרי״ד (מנחות עמ׳ קעח) כתב ׳אי דסוטה חול הוא פי׳ חצי לוג מים של סוטה אין בו שום קדושה שיהא צריך כלי שרת לקדשו, אי נמי חוץ הוא פי׳ שהרי בשערי נקנור היו משקין אותה ושערי נקנור לא נתקדשו׳. ומבואר בדבריו מה שאמר הגרי״ז ששני הגירסאות אינם חלוקים ואף הגירסא והא חולין היא היינו כפשוטו שמי הסוטה אף על פי שנתקדשו בכיור יש להם שם חולין.

מ. אבל לפנינו כתב רש״י חוץ לחומת הבית, אכן בפסחים כתוב כמו בכת״י.

מא. והראשונים נחלקו בדעת רבי יוחנן, שדעת הרמב״ם בפירוש המשניות ודעת רש״י במנחות (שם) שחומות בי פאגי היינו מקום בירושלים סמוך לעזרה, ולדבריהם יוצא שגם לרבי יוחנן צריך שיהיו הלחמי תודה סמוכים למקום שחיטה וכל המחלוקת עם ריש לקיש היא מה נקרא על בסמוך, וברא״ש (כלים פ״א מ״ח) כתב שכמו כן לרבי יוחנן בשוחט על החמץ צריך שיהיה החמץ בתוך חומת ירושלים כדי שיעבור על הלאו של לא תשחט על חמץ דם זבחי, ותמה על זה הגרעק״א (שו״ת ח״א סי׳ קטו) שבשלמא כלפי הלחם שהוא נפסל ביוצא מחוץ לירושלים לכך ירושלים היא מקומו, אבל כלפי החמץ למה שרק ירושלים תהיה מקומו, ולכאורה בדעת הר״ש מבואר שרבי יוחנן גם כן סובר שצריך שיהיה בירושלים מדין על בסמוך, ואחרי שנתגלה לנו שעל בסמוך לגבי לחמי תודה היינו חומות ירושלים אם כן הוא הדין על חמץ דם זבחי היינו בסמוך לזבחו.

מב. ובדבר אברהם (ח״ג סי׳ א אות לז) האריך בזה וכתב לפרש את דברי הריטב״א שבשעה שיצאו הכלי שרת לחוץ פקעה קדושתם וכשחוזרים צריך לקדש שוב את הכלי שרת על ידי עבודתם מחנכתם, ונפקא מינה שבינתיים עד שיעבוד בהם לא יהיה בכלי שרת זה את הדין שכלי שרת מקדש פסולים ליקרב.

מג. ובמנחת אברהם (מנחות עח:) הביא ראיה לדבריו מהמבואר בדעת האחרונים בביאור דברי הרמב״ם שאפילו בדבר שלא נפסל ביוצא מכל מקום אין הזריקה מועלת להתיר את הבשר באכילה אלא א״כ היה הבשר בשעת זריקה בעזרה [ועיין לקמן בזה בהרחבה], שלפי זה צ״ע איך הלחמי תודה שהיו מחוץ לחומת העזרה בשעת זריקה מותרים באכילה לדעת רבי יוחנן, והרי אין הזריקה מועלת להתיר לאכילה את הנמצא בחוץ, ועל כרחך שבלחמי תודה אין להם כלל דין להיות בפנים ובזה אין את החסרון שאין הזריקה מועלת למה שבחוץ.

מד. ובעיקר הקושיא עיין בחידושי רבי שמואל (פסחים סי׳ טז) מה שכתב לדון בזה, ששייך מקומות שלא נפסלים ביוצא על אף שאינם בתוך חומות העזרה, כגון בלשכות שהיו פתוחים לעזרה שמותר לאכול שם ולא נפסלו ביוצא ומכל מקום אינם בתוך חומות העזרה. אלא שיש להעיר בזה כפי שכתב בחידושי הגרמ״ז (זבחים עמ׳ קעב) שלכאורה אף מחוץ לחומות ירושלים יהיה היכי תימצי שמותר לאכול, לפי מה שהביא שם מדברי הקרית ספר שכל ערי ישראל המוקפות חומה נתקדשו לאכול שם קדשים קלים, ואם כן הרי יש היכי תימצי אף לרבי יוחנן [שסבר שאין צריך על בסמוך] שיהיה הלחם מתחילתו מחוץ לירושלים במוקפת חומה ולא יפסל ביוצא, כיון שהרי יפסל הלחם כשיוציאוהו מהעיר המוקפת חומה לאחר שחיטה להביאו לעזרה לקיים בו את מצות התנופה יעו״ש שהאריך בזה.

שכתב רש״י שבמקום שהוא נפסל ביוצא אין הלחם מתקדש שם, וזה טעמו של רבי יוחנן שבנמצא הלחם מחוץ לירושלים אין מתקדש הלחם, כל זה הוא דווקא מצד גדר הפסול של ׳ובשר בשדה טריפה׳, שתלוי במחיצות הקובעות את מקומו והיתר אכילתו, שכיון שנמצא הלחם מחוץ למחיצות אכילתו לא חל בו הקידוש, ונחשב שהוא מופקע מלהתקדש ולהחשב כחלק מהקרבן, מפני שאין זה מקומו הראוי להתקדש בו. אולם בחלות הפסול של ׳פנימה׳ שהוא דין מיוחד בקדשים, וזהו יסוד דינו של ריש לקיש לפסול קודם זריקה, כיון שזה דין ׳פסול קודש׳ אין סתירה בכך שיחול קידוש הלחם במצב של פסול יוצא מן הפסול של הן לא הובא את דמה.

אהח 19/06/2018

אכן כבר הובאו לעיל דברי רש״י (זבחים כו. ד״ה דלמא) שכתב שהפסול של קדשים קלים קודם זריקה הוא מן הפסוק ובשר בשדה טריפה, ולפי״ז קשה עדיין כקושיית רעק״א כיצד מתקדש הלחם להפסל כאשר הוא עומד חוץ למחיצתו.

באופן נוסף יישבו שיש לומר שכיון שכל הפסול של בשר קדשים קלים לפני זריקה הוא רק מצד דין מחיצות של טריפה, א״כ יש לומר לפי מה שכתב המנחת חינוך (מצוה טו אות יד) שלא שייך דין ובשר בשדה טריפה בשיירי מנחות ובלחמי תודה, שאינם מין בשר. ולפי״ז יש ליישב את קושיית הרעק״א, שדברי הרעק״א שנאמר שריש לקיש לשיטתו בבשר קדשים קלים שעומד להפסל כשהוא מחוץ למחיצתו, כל זה אינו שייך אלא רק בבשר שיש בו גם כן אצת הפסול של ׳בשר בשדה טריפה׳, אך אין זה שייך בפסול יוצא החל בלחמי תודה שאינו שייך אלא בזמן שיש בהם פסול קודש, ואין זה שייך בהיותם בתוך ירושלים, שהלא הוא בתוך מחיצת אכילתו, ודווקא אילו הוא מחוץ לירושלים שייך לפוסלו מכח פסול זה של ׳פנימה׳. ומה שאין כן בדברי רבי יוחנן שהנדון בו לגבי לחמי תודה שיצאו חוץ לירושלים, שזה מקום שהוא סותר לדין הקדשים קלים שבו, בזה יש לומר שהפסול החל בהם הוא מדין פסול יוצא של קדשים, שהלא מחוץ לירושלים אכן הם מחוץ למחיצתם, ופסול זה שייך לא רק במיני בשר אלא אף בלחמי תודה ושיירי מנחות שנמצאים מחוץ לחומות ירושלים, אולם בדברי ריש לקיש הדן בתוך ירושלים, לא שייך לפסול משום חלות פסול יוצא של קדשים.

לא שייך פסול יוצא במה שלא יצא לחוץ

ובעיקר מה שמצינו שדעת הגמרא בתלמוד בבלי בזה שלא כדעת הירושלמי, ולא נקטו בטעמו של ריש לקיש משום שחוץ לעזרה נפסל ביוצא, כתב בזרע אברהם (סי׳ ח ס״ק כג) לתרץ על פי היסוד המבואר בחידושים המיוחסים לרשב״א (מנחות נ: ד״ה עריכתן) שפסול יוצא שייך דווקא בדבר שהתקדש בפנים ויצא לחוץ, אבל דבר שמתחילה נתקדש בחוץ לא שייך בו פסול יוצא[מה], ולכך בענייננו שהלחמי תודה נמצאים מחוץ לחומת העזרה בשעת שחיטה, אינם נפסלים ביוצא כיון שמעולם לא נתקדשו בפנים[מו] ועיקר קידוש הלחם היה בזמן שהיה הלחם בחוץ בשעת שחיטה[מז].

אולם מדברי רש״י בפסחים שכתב שהטעם שאינו מתקדש הוא משום שאם יתקדש יפסל ביוצא, הרי מבואר בפירוש שאם היה הלחם מתקדש בחוץ היה נפסל ביוצא, ואינו סובר כדברי החידושים המיוחסים לרשב״א. וכן מצינו בראשונים ששייך פסול יוצא במה שנתקדש בחוץ, שבפירוש הראב״ד (על תורת כהנים צו פ״א) כתב לפרש מה שאמר רב (זבחים פח.) שאין הכלים מקדשים אלא בקודש, היינו שבחוץ אין הכלי שרת מקדשים לגמרי, אלא רק כדי להיפסל ביוצא, וכן כתב שם הר״ש משאנץ.

מחלוקת רש״י ורבינו גרשום בזה

ויש שכתבו (כנסת הראשונים זבחים פח.) שדבר זה תלוי בביאור הסוגיא במנחות (סג.) ששנינו שם בנדון מנחת מאפה תנור רבי שמעון אומר, למה נאמר ׳תנור תנור׳ שתי פעמים, אחד שתהא אפייתן בתנור ואחד שיהא הקדישן בתנור. והגמרא מקשה על זה ממה שאמר רבי שמעון ששתי הלחם כשירות בעזרה וכשירות בבית פאגי, וכתב רש״י (ד״ה כשירות) שקושיית הגמרא היא שאם רבי שמעון סובר שתנור מקדש איך הלחם יכול להיות מונח בבית פאגי, הרי זה נפסל ביוצא, שהלא הוא חוץ לירושלים.

אולם רבינו גרשום (שם) כתב שקושיית הגמרא היא שאם צריך קידוש בתנור, איך מתקדש הלחם בחוץ הלא כלי שרת אינם מקדשים אלא בפנים, ומבואר שלא פירש כדברי רש״י שמה שנתקדש בחוץ נפסל ביוצא, ובביאור מחלוקתם יש לומר שהוא תלוי בנדון דלעיל האם מתקדש בחוץ כדי להפסל ביוצא, שלדעת רש״י אף שכל קידושו היה בחוץ[מח], מתקדש להפסל ביוצא, ובדעת רבינו גרשום יש לומר כדעת החידושים המיוחסים לרשב״א שלא שייך פסול יוצא אלא רק בדבר שהיה בפנים ויצא לחוץ ולא בדבר שנתקדש בחוץ[מט].

האם חל קידוש באופן שמיד יפסל ביוצא

הנה ברש״י (פסחים סג: ד״ה בית פאגי) ביאר בדעת רבי יוחנן בזה הלשון ׳דחוץ לחומת בית פאגי חוץ לירושלים הוא ואינו מקום אכילת קדשים קלים ואם יצאו שם נפסלים, התם ודאי לא מקדשא ליה שחיטה׳ ומבואר מדברי רש״י שמפני שיפסל הלחם לאחר שחיטה ביוצא, לכך אינו מתקדש מתחילתו.

ויש לדון בהבנת דבריו, האם הוא יסוד בהלכות קידוש שכל דבר שאם יתקדש מיד יחול בו פסול יוצא אינו מתקדש מתחילתו, שלא שייך לקדש כדי להיפסל ביוצא, או שכוונת רש״י היא רק בקידוש שחל מכח שחיטת הזבח שעל ידו מתקדשים אף הלחמי תודה, ובזה אנו אומרים שעד כמה שלא יתקדש להיות קרב עם התודה כיון שיפסל ביוצא, אין לו סיבה להתקדש, כיון שלא נעשה הקידוש בגופו אלא רק בעיקר הזבח שגורר אותו עמו, כדי להכשיר את קיום דין הזבח, ועד כמה שלא יועיל לקיים בו את דין הזבח, אין לו סיבה להתקדש. אולם בקידוש כלי שרת בחוץ, כיון שנעשה בגוף הדבר המתקדש, יש לומר שמתקדש אף על פי שמיד אחר קידושו הוא נפסל ביוצא.

והנה הגמרא בפסחים שם עושה צריכותא בין דברי רבי יוחנן שלא הצריך ׳על בסמוך׳ בשוחט על החמץ, לבין דברי רבי יוחנן שלא הצריך ׳על בסמוך׳ בלחמי תודה, שאם היה רבי יוחנן אומר את דבריו רק בחמץ היינו אומרים שרק שם אין צריך שיהיה סמוך כיון שהוא נדון של דבר איסור ואין זה משנה היכן נמצא, שהרי לא חל בו כלום מכח מעשה ההקרבה, אך בלחמי תודה הבא להתקדש מכח הזבח צריך שיהיה בסמוך, כיון שדינו להיות בפנים. ומוסיפה הגמרא ׳כמו שמצינו בקידוש כלי שרת׳ ופירש רש״י (ד״ה מידי) שהכוונה שכמו שבכלי שרת אין מקדשים אלא את הנכנס לתוכן, כמו כן אין הלחם מתקדש אלא בפנים.

מה. ובעיקר יסודו של החידושים המיוחסים לרשב״א שלא שייך פסול יוצא אלא בדבר שמתחילתו היה בפנים, הקשה הדבר אברהם (ח״ג סי׳ א ס״ק כז) מפשטות הגמרא (זבחים צ.) שמבואר שם שאימורים שהיו בחוץ בשעת זריקה נפסלים ביוצא אף שתחילת פסולם חל בעודם מונחים בחוץ, ושלא כדברי הרשב״א יעו״ש שהאריך להוכיח מכמה מקומות.
ובבית ישי (סי׳ קטו בהגה״ה אות א) כתב ליישב לפי מה שנתבאר לעיל שיש שני גדרים בפסול יוצא: א. דין יוצא שיסודו הוא מכח חוץ למחיצתו שנלמד מכח ובשר בשדה טריפה לא תאכלו, ב. דין יוצא שנלמד מכח הפסוק של הן לא הובא את דמה שזה דין פסול של קדשים, ולא מדין חוץ למחיצות וכמבואר לעיל בארוכה, ולפי זה יש לומר שכל יסודו של החידושים המיוחסים לרשב״א שאין דין יוצא במה שהוא מעיקרו בחוץ, זהו רק לגבי הפסול מכח דין ׳הן לא הובא את דמה׳ שבזה צריך שיצא לחוץ, וכמו שבפסול דם הנכנס בפנים צריך בו הכנסה לפנים, אבל לגבי האוסר של חוץ למחיצות מבשר בשדה, בזה יש לומר שהנמצא מחוץ למחיצותיו הוא נפסל ביוצא [וביותר יש לבאר שכל הטעם שדבר שנתקדש בחוץ לא נפסל ביוצא הוא משום שהקדושה שחלה בחוץ אינה מספיקה לפוסלו ביוצא, ויש לומר שכל זה רק בדין יוצא שתלוי בקדושה, ולא בדין יוצא שתלוי במחיצות], ולפי זה יש לומר שכבר כתב המנחת חינוך (מצוה טו אות יד) שדין ׳ובשר בשדה טריפה׳ שייך רק בקרבנות של זבחים, אך מנחות אינם בכלל השם של ובשר בשדה טריפה לא תאכלו, וכל מה שנלמד מצד חוץ למחיצתו אינו שייך במנחות ולכך יש לומר שהגמרא בזבחים שאומרת שיש דין יוצא במה שהיה מתחילתו בחוץ, שם הגמרא דנה בדין יוצא שנלמד מובשר בשדה טריפה, אולם החידושים המיוחסים לרשב״א שדן במנחות, כיון שכל הפסול הוא רק מהן לא הובא את דמה בזה יש לומר שצריך שיהיה בפנים ואחר כך יצא לחוץ.
אולם בעיקר היסוד של החידושים המיוחסים לרשב״א הכריח כן המקדש דוד (סי׳ כג סק״ד) בדעת הרמב״ם (פסולי המוקדשין פ״א הל״א) שכתב שאימורין שהיו בחוץ בשעת זריקה יכול להכניסם בפנים ולהקטירם, ומבואר בזה שכיון שהיו בחוץ בשעת זריקה אף שאימורי קדשים קלים נפסלים ביוצא, באופן זה אינם נפסלים ביוצא, ולדבריו מבואר שיסודו של הרשב״א אף בזבחים ולא רק במנחות.

מו. ולכאורה ניתן היה לבאר את יסוד החידושים המיוחסים לרשב״א בשני אופנים: א. יש לומר שמה שמעולם לא יצא אלא נתקדש בחוץ, כיון שעיקר קידושו היה במצב שהקרבן בחוץ בזה הקדושה שחלה בו מתחילתו היא קדושה שאינה יכולה לגרום לפוסלו ביוצא. ב. יש לומר שגדר יוצא אינו רק המצב שהקודש הוא חוץ למחיצותיו, אלא זהו קודש ש״יצא לחוץ׳, והיינו שהמעשה יציאה ממחיצותיו נחשב כמעשה דיחוי לקודש וזה עצמו פוסלו מה שהיה בו מעשה יציאה, אך בלא מעשה יציאה אין מה שהוא נמצא חוץ למחיצותיו כדבר המעכב בקדושתו והכשרו [וזה ברור שאין צריך מעשה אדם שיוציא הבשר ואף אם הרוח תוציא אותו זה גם כן נחשב שהיתה יציאה שגורמת לפסול הבשר], אלא שלכאורה יש להוכיח כהצד הראשון מהמבואר במנחות (צה.) שבשעת פירוק המשכן הקדשים שבו היו נפסלים ונחשב כיוצא מחמת שנתבטלו מחיצותיו, אף שלא נעשה בו מעשה הוצאה, ושמא יש לומר בדוחק שהמעשה פירוק המשכן גם כן נחשב מעשה הוצאה אף על פי שאין זה מעשה בגוף הקרבן.
מז. אלא שאין זה יישוב על דעת רש״י שכתב שהטעם של רבי יוחנן שצריך שיהיה הלחם בירושלים, הוא גם כדי שלא יפסל ביוצא, ובזרע אברהם שם כתב כן רק בדעת הרא״ש שלא הזכיר אלא רק את הטעם שאינו קדוש אלא במקום הראוי לאכילה.
מח. שפשטות הסוגיא כשרות אבית פאגי אין משמע שהוציאם לשם אלא שהיו שם מתחילתם בשעת קידוש.
מט. אמנם בדברי רבינו גרשום אין ראיה שלא שייך שיתקדש הלחם בחוץ, שיש לומר שדווקא בדבר הטעון קידוש כלי בזה יש לומר שכלי שרת בחוץ אינו מקדש כלל אפילו לפוסלו ביוצא, אולם בדבר המתקדש שלא על ידי כלי שרת אלא שמתקדש על ידי שחיטה כקדושת הלחמי תודה, בזה יתכן שהם מתקדשים בחוץ ליפסל ביוצא.

ובתוספות (שם ד"ה מידי) הקשו על רש"י מה הדמיון בין הדין שאין כלי שרת מקדשים אלא מה שבתוכן, שבודאי אין סיבה לקדש את הדבר הנמצא מחוץ לכלי, להדין שצריך שיהיו הלחמי תודה בעזרה, שקידושו מכח מעשה השחיטה, ואין זה משנה היכן מונח הלחם. ופירשו התוספות בדברי הגמרא שכמו שאין כלי שרת מקדשים מה שבתוכן אלא כשהם בעזרה, ומוכח שהדבר המתקדש צריך להיות עומד במקומו הראוי לקידושו, כמו כן אין הלחמי תודה מתקדשים אלא בפנים[נ]. ואכן רש"י גופיה (זבחים פח. ד"ה אלא) מפרש כהתוספות שכלי שרת אינם מקדשים אלא בעזרה ואם כן צריך ביאור מדוע לא פירש דברי הגמרא בפסחים כפירוש התוספות.

ביאור מחלוקת רש"י ותוספות לשיטתם

ובחידושי רבי שמואל (פסחים ס"ו טז) ביאר שרש"י אינו יכול לפרש כתוספות, כיון שלשיטת רש"י מה שכלי שרת אינם יכולים לקדש בחוץ היינו משום שעד כמה שהם יתקדשו, הרי מיד הדבר המתקדש יפסל ביוצא, שהרי כן היא שיטת רש"י כנתבאר לעיל (אות ג), והיינו דווקא לשיטתו (זבחים פח. ד"ה אבל, מנחות פז: ד"ה א"ל) שדי בקידוש כלי שרת כדי לפוסלו ביוצא, ולפי"ז בלחמי תודה לא שייך טעם זה, כיון שעד כמה שהם יתקדשו מכח השחיטה, תחול בהם הקדושה בהכשר ולא יפסלו, כיון שהם נמצאים בשעת שחיטה בתוך חומת ירושלים ואין דבר המעכב שלא יתקדשו מכח השחיטה, ולכך פירש רש"י שלא כהתוספות.

אוצר החכמה

והתום' פירשו כדרכם מפני שהם הולכים לשיטתם (זבחים כ: ד"ה יציאה, מנחות ט. ד"ה ריש לקיש), שקידוש כלי שרת בחוץ אינו פוסל ביוצא קודם עבודה, ולפי"ז מוכח שהטעם שכלי שרת אינם מקדשים בחוץ הוא הלכה מסוימת בקידוש כלי שרת שלא חל הקידוש אלא בפנים, ולכך יכלו לדמות זאת לקידוש לחמי תודה[נא].

מנחה שנתחמצה

במנחות (נז.) הביאה הגמרא ספק של רב פפא במנחה שנחמצה ויצאת וחזרה ונתחמצה האם חייבים עליה משום חימוץ השני, ובפשוטו ספק הגמרא הוא האם אנו דנים אופן זה כמחמץ את הפסולה שפטור, או שכיון שהפסול יוצא חל כבר בזמן שהיתה המנחה פסולה אם כן לא הוסיף הפסול יוצא כאן כלום ולא שייך כאן לפוטרו משום מחמץ את הפסולה, וכך נקט בטורי אבן (השמטות לחגיגה ט.) וכן כתב שם בכתבי הגרי"ז לבאר בדעת הרמב"ם.

אולם ברש"י שם מבואר שפירש ספק הגמרא באופן אחר שכתב שם (ד"ה מהו) שהספק הוא ששמא כיון שכבר חימצה לא חל עליהם פסול יוצא, ומבואר בדברי רש"י שהגמרא הסתפקה שיתכן שבמנחה שכבר נפסלה בפסול חימוץ לא חל עליה פסול יוצא כיון שהיא כבר מנחה פסולה, והיינו שיש סברא שלא שייך שיחול פסול יוצא על מנחה פסולה, ויוצא חל רק בדברים הראויים לאכילה[נב].

ה. זריקה מועלת ליוצא

האם הנדון תלוי במה שהוא בחוץ או במה שנפסל

במעילה (ו:) שנינו 'בשר קדשי קדשים שיצא לפני זריקת דמים, רבי אליעזר אומר מועלין בו ואין חייבים עליו משום פיגול נותר וטמא, רבי עקיבא אומר אין מועלים בו וחייבים עליו משום פיגול נותר וטמא', וכעין זה נחלקו (שם) באימורי קדשים קלים שיצאו קודם זריקה, האם מועילה הזריקה להביא את האימורים לידי חיוב מעילה או אינה מועילה להביא לידי מעילה, מפני שנחשבים כאילו אינם קיימים בשעת הזריקה.

ובמסכת זבחים (צ.) אמר רב פפא שמחלוקתם היא באופן שבשעת זריקה עדיין האימורים עומדים בחוץ, ונחלקו אם זריקה מועלת ליוצא או אין זריקה מועלת ליוצא כאשר הוא עומד מחוץ למחיצתו, אולם אם כבר הכניס את הבשר לפנים, באימורי קדשים קלים ודאי שמועלת להם הזריקה. ויש לדון בכוונת הגמרא, האם באופן זה האימורים כשרים לגמרי ולא חל בו שום פסול כיון שבשעת זריקה היה תוך מחיצתו, או שהבשר נפסל ביציאתו קודם זריקת הדם, אלא שהזריקה פועלת בו חלות היתר מאיסור מעילה, ונחשב חלק מן הקרבן לגבי שנתקיימה בו עבודת זריקה וקרבו כל מתיריו.

והובא לעיל מה שכתבו התוספות (שם כו. ד"ה דילמא) שכוונת הגמרא שהבשר נפסל ביוצא ומכל מקום אם בשעת זריקה היה הבשר בפנים מועלת לו הזריקה, ומבואר בדבריהם שאף בשר שנפסל ביוצא מועיל לו מה שהוא בפנים לגבי שהזריקה פועלת בו להוציאו מידי מעילה ולחייבו בפיגול נותר וטמא.

שיטת הרמב"ם באימורי קדשים קלים

אמנם הרמב"ם חלק בזה על התוספות, שכתב הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"א הל"ג) 'וכן אימורי קדשים קלים שיצאו לפני זריקת דמים ונזרק הדם והם בחוץ לא נפסל הזבח ואם החזירן מקטירין אותן', והראב"ד בהשגות (שם) השיג על זה וסובר שאם החזירן אינו מקטיר אותן, כיון שנפסלו ביציאתם. ובדעת הרמב"ם מבואר שסובר שאם היו האימורין בחוץ והחזירן והיו בפנים בשעת זריקה[נג], הרי האימורים אינם נפסלים כלל, ולא כמו שכתבו התוספות. ונמצא לדברי הרמב"ם שהנידון בזריקה מועלת ליוצא הוא בקרבן שהיה בחוץ בשעת זריקה, אף שהוא עדיין כשר לגמרי, מכל מקום הוא מחוץ למחיצתו והיה מקום לומר שכאילו אינו קיים.

שיטת הרמב"ם בבשר קדשי קדשים

אלא שכל זה הוא דווקא באימורי קדשים קלים, אכן בבשר קדשי קדשים שיצא לפני זריקה, בפשוטו חל בהם פסול, ומפשטות דברי הרמב"ם (מעילה פ"ג ה"א) שכתב שבקדשי קדשים שיצא כל בשרן מועלים בהם לעולם [כיון שסובר שביצא כולו אין זריקה מועלת ביוצא וכדלקמן] נראה שסובר שבבשר קדשי קדשים קודם זריקה שהוא נפסל בפסול יוצא, לא יועיל מה שיחזירנו לעזרה בשעת זריקה, ואין לו אפשרות לעולם לצאת מידי מעילה, ומשום שאין זריקה מועלת ליוצא, לאחר שנפסל. ומבואר מדברי הרמב"ם שיש חילוק בין שני האופנים שבהם קיים הנדון האם זריקה מועלת ליוצא, שבבשר כשר שנמצא בחוץ, מועילה הזריקה, אולם בבשר שנפסל כבר ביוצא אף שעכשיו הוא נמצא בפנים, בזה לא תועיל הזריקה.

19/06/2018אהח

יצא כולו

במעילה (ו:) אמר רבי יוחנן שגם למאן דאמר שסובר שזריקה מועלת ליוצא כל זה דווקא ביצא מקצתו, ונשאר מקצתו בפנים, אבל ביצא כולו אין זריקה מועלת ליוצא, ובתוספות (מנחות יב. ד"ה הני מילי) כתבו שאין זה מוסכם לכל השיטות, ורב אסי שם בסוגיא חולק על זה וסובר שאף ביצא כולו זריקה מועלת להם.

וצריך ביאור בטעם הדבר שביצא כולו ונפסל לא תועיל לו הזריקה, והרי בכל הפסולים לא מצינו כן, ולמאן דאמר שזריקה מועלת על הטמא, מחמת שהציץ מרצה על הנאכלים, אין חילוק בין נטמא מקצתו לנטמא כולו. וכתב רש"י (ד"ה אבל) לבאר בזה, שביצא כולו חשוב כל הבשר כמי שאינו ובזה אין זריקה מועלת, מפני שאם אין בשר אין דם.

ובקרן אורה (שם) כתב שהטעם בזה שכיון שהמקור של רבי עקיבא שזריקה מועלת ליוצא זה ממה שדימה זאת לשתי חטאות שאבדה אחת מהם, שזריקה של אחת מהם עולה לחברתה, וכמו כן זריקה מועלת ליוצא, ואין מקור משם אלא רק לאופן זה שמקצתה קיים, ולכך הזריקה מועלת, אך אין מקור מכך שאף בכולו נפסל ביוצא, יהיה בו הדין שזריקה מועלת ליוצא וכן נראה מלשון התוס' שם (ו: ד"ה כי).

נ. והיינו שזה דין במתקדש שהוא צריך להיות בפנים בשעת קידוש [ולא דין במקדש שהוא צריך להיות בפנים כדי שיפעל הקידוש על ידו].

נא. ובחידושי ר' שמואל (שם) דן להוכיח שאף לרש"י יש דין נוסף שכלי שרת אינם מקדשים אלא בפנים, לא רק משום שהדבר המתקדש מתעכב מלהתקדש מחמת שיפסל ביוצא, אלא שהוא דין בכח המקדש של כלי שרת שאינו מקדש אלא בפנים [אכן צריך עיון לפי"ז מדוע רש"י לא פירש כהתוספות, שהחסרון בקידוש הכלי שרת הוא מחמת שאינו בפנים העזרה].

אכן מדברי רש"י במנחות (סג.) שהובאו לעיל שכתב שבלחם שנאפה בתנור בבית פאגי נפסל ביוצא, הרי מבואר דעת רש"י בפירוש ששייך שיחול על ידי כלי שרת בחוץ קידוש להיפסל ביוצא, וכן הובא לעיל מדברי הראב"ד והר"ש שכך דעתם, ולפי זה מוכרח שאין זה כלל בכל קידוש כלי שרת שאין בכחו לקדש אם הדבר המתקדש יפסל בתחילת קידושו ביוצא, אלא הוא כלל רק בקידוש שחל על ידי שחיטה לקדש את הלחם שאינו מקדשו להיפסל ביוצא בקידושו וכצד השני הנזכר לעיל, ומה שאין כן בדבר הנמצא בכלי שרת המקדשו, יכול לחול הקידוש גם אם יפסל על ידי כך כיון שנמצא במקום המקדשו.

נב. והנה נחלקו באחרונים אם במנחה שנחמצה דינה שאם עלתה תרד או שדינה שאם עלתה לא תרד, דעת הצל"ח (ברכות לז:) שמנחה שנתחמצה אחר קידוש כלי נחשב פסול זה כדין כל דבר שפסולו בקודש שאם עלה לא ירד, אולם דעת המקדש דוד (סי' ד סק"א) שדינה שאם עלתה תרד ואין זה כשאר דברים שאם פסולו בקודש אם עלתה לא תרד, שכאן על ידי החימוץ נחשבת מנחה זו כמנחה ממין אחר ושוב חשוב דבר זה כפסול שאין פסולו בקודש, ולכאורה לדברי המקדש דוד מתבארים היטב דברי רש"י שכתב שלא שייך פסול יוצא במנחה שנחמצה, שכיון שדינה שאם עלתה תרד א"כ חסר לה בהדין קודש שבה ולא שייך שיחול בה הפסול הנוסף של יוצא מחוץ למחיצתו, שאין למנחה זו שום שייכות למחיצת העזרה כיון שדינה שאם עלתה תרד.

נג. לכאורה הראב"ד הבין בדברי הרמב"ם שהיו האימורין בחוץ בשעת זריקה ולכך נחלק עליו, והר"י קורקוס כתב שודאי כוונת הרמב"ם להתיר להקטיר האימורין באופן שהיו האימורין בפנים בשעת הקטרה, כיון שלאחר זריקה ודאי שנפסלים האימורים ביוצא, וכן כתבו במרכבת המשנה (פי"ט ה"ג) והחזון איש (סי' ו סק"ג).

גדר פסול יוצא שנחשב כאבוד ואינו קיים

ובביאור הדבר יש שביארו[נד] שיסוד פסולו של יוצא בקרבנות הוא במה שנחשב כאבוד וכאינו קיים, ושונה פסול יוצא מכל הפסולים, שבפסול לינה וטומאה נחשב ונידון כקיים אלא שחל 'פסול' בקרבן[נה], וביוצא אינו נחשב שחל פסול בגוף הקרבן הקיים, אלא הפסול הוא מחמת שנחשב שעל ידי שיצא נעשה כאבוד מהקרבן, ולפי"ז כל הפסולים יסודם הוא פסול שחל בקדושת הקרבן עצמו ונקרא 'קרבן טמא' בפסול טומאה, אולם בפסול יוצא הוא פסול בכך שחסר בקדושת הקרבן במה שהוא בחוץ, ונחשב כנאבד מהקרבן מחמת פסול זה, וכאילו לא כולו קיים להכשר הקרבן, וכל מהות השם 'פסול יוצא' הוא דין של חסרון קודש מסוים, שנגרם כתוצאה מכך שיצא הדבר הקרב או הנאכל מחוץ למחיצתו.

ולפי"ז מבואר שיש חילוק בין יצא מקצתו ליצא כולו, שדווקא ביצא כולו נחשב כאבוד מן הקרבן, ואם יצא רק מקצתו עדיין לא נחשב הבשר כנסתלק ונאבד מן הקרבן, ובזה מועלת הסברא שכתבו הראשונים שמיגו שמועלת הזריקה על הבשר הקיים מועלת גם כן על הבשר שאינו קיים.

ראיה מדברי הרש"ש בחסרון חוץ

ויש להביא ראיה לכך מדברי הרש"ש (זבחים קו.) ששנינו בגמרא שם שרבי יוסי הגלילי אומר שחט בחוץ והעלה בחוץ פטור שלא העלה אלא דבר פסול, ואמרו לו חכמים אף השוחט בפנים והעלה בחוץ פטור כיון שהוציאו פסלו. והקשה הרעק"א (תוס' רעק"א למשניות פי"ג מ"א אות צט) שצריך ביאור מה השיבו רבנן לרבי יוסי מפסול יוצא, הלא פסול יוצא דינו בעלו לא ירדו כפי ששנינו (זבחים פד.) וכל שדינו בעלו לא ירדו חייבים עליו בחוץ, ואם כן מה הראיה מהפסול של יוצא, שיש לומר שלכך חייבין עליו בחוץ כיון שראוי להתקבל בפנים, ומה שאין כן בפסול של נשחט בחוץ שעל זה אין את המעלה של עלו לא ירדו, ואינו ראוי להתקבל בפנים.

ותירץ הרש"ש (שם קו. ד"ה במשנה) על פי המבואר (שם קי.), שאחר שאומרת הגמרא במעלהו בחוץ שרק על השלם הוא חייב, ובחסר פטור, מסתפקת הגמרא אם חסרון שנחסר בחוץ נידון כחסרון או שאינו נידון כחסרון, והיינו שצידדה הגמרא שלאחר שכבר נפסל ביוצא, אין שום יתרון לכך שחוזר ונחסר בממשות הבשר, ומפני שנחשב כמחוסר ועומד כבר משעה שנפסל ביוצא, והוסיף הרש"ש שאף שכל פסולו הוא רק מחמת שם יוצא שדינו הוא בעלו לא ירדו, מכל מקום הדבר גורם שכבר לא שייך לדון שיהא נפסל בפסול חסרון, ומוכח מכך שעל ידי פסול יציאתו בחוץ הוא כבר נידון כמחוסר ועומד, ולפיכך לא שייך לדון בו שיפסל מחמת פסול חסרון. ולפי"ז יישב הרש"ש במה שאמרו חכמים לרבי יוסי הגלילי שלא היה צריך שיתחייב בהעלאת חוץ על דבר שנפסל ביוצא, כיון שהוא נידון כמחוסר ועומד, וכאילו אינו קיים. ועולה מדבריו שגדר הפסול ביוצא, שנחשב כאילו אינו קיים בקרבן.

ולפי"ז ביארו בדברי הרמב"ם שהובאו לעיל שסובר שהנידון בזריקה מועלת ליוצא היה הן באופן שהבשר נפסל ביוצא ונמצא בפנים, והן באופן שהבשר לא נפסל ועומד בחוץ בשעת זריקה, שיסוד שני הדינים הוא אחד, שהבשר היוצא נידון כנאבד מן הקרבן ולכך אינו שייך להקרבן[נו].

אם על ידי יוצא נחשב אין בשר אין דם

והנה הדין של זריקה מועלת ליוצא מצינו בגמרא לגבי שהזריקה מועלת להבשר שיצא להביאו לידי פיגול נותר וטמא, בתורת שקרבו מתיריו וחל בו עונש כרת, וכן לגבי הדין שאם אין בשר אין דם, שאם יצא בשרה נחשב שנאבד הבשר ואין זורקין את הדם. ומתבאר בכך שלמאן דאמר זריקה מועלת ליוצא, הדם שנזרק באופן שהבשר בחוץ, הזריקה כשירה, שנחשב באופן זה "יש בשר' מחמת שהזריקה מועלת לו להביאו לידי פיגול נותר וטמא[נז].

ולכאורה לפי זה היה צריך לומר באופן שיצא כולו שאין זריקה מועלת לו, שיהיה נחשב באופן זה שיצא כל הבשר, כ'אין בשר' ושאינו זורק את הדם, משום שקיימא לן אין בשר אין דם, וכיון שנפסל כל הבשר בפסול יוצא נחשב הקרבן מחמת זה כ'אין בשר'.

אולם התוספות (מנחות יב. ד"ה ה"מ) כתבו לצדד בזה שאפילו אם נאמר שיצא כולו אין זריקה מועלת ליוצא, לגבי הדין שהזריקה קובעתו בפיגול נותר וטמא, מכל מקום לגבי הדין שאם אין בשר אין דם לא נאמר הכלל שיצא כולו אין זריקה מועלת לו, ועדיין זה נחשב שיש כאן בשר כדי שיוכלו לזרוק את הדם.

חקירה בגדר אין בשר אין דם

ובביאור דבריהם בזה יש שכתבו (בד קודש ח"א סי' נב) שבגדר הדין 'אין בשר אין דם' יש לחקור האם יסוד הדין בזה מפני שצריך שיחול המתיר של הדם בהבשר, וכיון שלא חל המתיר של הדם על הבשר אינו מתיר כלל, או שיש לומר שיסוד הדין בזה הוא בעיקר השם קרבן שחלק מהקרבן הוא שיהא בו גם כן בשר, וכיון שיש בו רק דם לחוד חסר בעיקר השם קרבן, ובאור שמח (הוספות אחר זמנים פסוהמ"ק פ"ב הט"ו) מתבאר באופן הב', שגדר הדין הוא שהבשר הוא חלק המעכב בגוף הקרבן, ובלעדיו חסר בעיקר השם קרבן[נח].

ולפי זה יש לומר שכל מה שביצא כולו אין זריקה מועלת ליוצא היינו משום שביצא כולו לא חל המתיר של הזריקה על היוצא, משום שאין את הסברא של מיגו שחל על מקצתו חל על כולו, ומה שחידש רבי עקיבא בזה שזריקה מועלת על היוצא כולו, היינו לענין זה שהזריקה מתייחסת על כל הקרבן אף שהוא יוצא, אלא שמכל מקום לא שייך להחיל בו דינים מכח עבודת הזריקה מחמת העיכוב שהוא פסול, ובזה סובר רבי עקיבא שהדינים שבו חלים מכח מיגו שחל על מקצתו חל על כולו, אולם עיקר הדין בזה הוא שהזריקה מתייחסת אף על היוצא[נט]. אולם עדיין יש לומר שביצא כולו יהיה נחשב כ'יש בשר', ומשום שכלפי זה הוא נחשב כחלק מן הקרבן, ואף שהדם אינו פועל על הבשר שום חלות היתר, אין זה מעכב את הכשר הזריקה.

שיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה

דין נוסף הובא בגמרא (מנחות יב.) לגבי שיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה שנחלקו בו רב הונא ורבא אם מועלת עליהם הזריקה להפקיעם ממעילה ולהביאם לידי פיגול, רב הונא סובר שאפילו לרבי עקיבא שזריקה מועלת ליוצא, בשיריים שחסרו זה יותר גרוע כיון שפסולו בגופו ולא מועלת הזריקה להפקיע ממעילה, ורבא סובר שאפילו לרבי אליעזר שאין זריקה מועלת ליוצא כאן הזריקה מועלת כיון שהפסול הוא בפנים.

וכתבו התוספות (ד"ה ה"מ) שכיון שאסורים כל השיריים באכילה יש לזה דין של יצא כולו, ואם כן הגמרא היתה יכולה לדון שם שלכן לא שייך בזה את דברי רבי עקיבא שזריקה מועלת ליוצא, שהלא מודה ביצא כולו. ובאופן נוסף כתבו התוספות שיתכן שלגבי הנידון של אין בשר אין דם, אין את החסרון של יצא כולו, וכנתבאר לעיל.

ובהמשך הגמרא (שם עב:) הובאה הברייתא שבנפרסה אחת מחלותיה אין מועלת להם הזריקה ורואים מזה שבפסול מחמת חסרון אין זריקה מועלת לו, והגמרא אומרת שברייתא זו כרבי אליעזר שאין זריקה מועלת ליוצא, ולפי זה עולה שלפי מה שכתבו התוספות שזה כמי שיצא כולה אם כן לרבי יוחנן שסבר (מעילה ז.) שביצא כולה אין זריקה מועלת גם לדעת רבי עקיבא, אם כן נמצא שלא תועיל הקטרת הקומץ להתיר השיריים בשיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה.

נד. קונטרס מנחת חיים עמ"ס מעילה (סי' ט).

נה. שהגדרת פסול בדבר הקיים, היינו שהקרבן קיים כמתחילתו, אלא שיש בו דבר המפריע להכשר ולקיום דין הקרבן והרצאתו, שהטמא שבו, והפיגול שבו מפריע להכשר הקרבן, ומה שאין כן יוצא שמפריע להכשרו מחמת שנידון כאילו איננו קיים, וזו ההפרעה לקיום דין הקרבן.

נו. ולכאורה כן מוכחת שם כל הסוגיא, שהגמרא במעילה (ו:) מדמה את הנידון של זריקה מועלת ליוצא לנידון אם מחשבין על האבוד והשרוף, וברש"י (שם ז. ד"ה והא) ובדרך אחת בתוספות (שם ו: ד"ה א"ל), ביארו שהגמרא שם מדמה זאת לנידון של יצא כולו, שכמו שביצא כולו אין זריקה מועלת כמו כן צריך להיות שאין מחשבין על האבוד, ומבואר בגמרא שהגדר בפסול זה שנחשב כאבוד ולכך זה דומה להנידון אי מחשבין על האבוד.

וכן מוכח ממה שכבר נתבאר לעיל שבהיו הלחמי תודה חוץ לחומת ירושלים כתב רש"י (פסחים סג: ד"ה בית פאגי) שאינם מתקדשים כיון שנפסלים ביוצא, וצריך ביאור שהרי לא מצינו כלל כזה שדבר שמתקדש בפסול אינו מתקדש, והרי בשוחט את הכבשים במחשבת פיגול מתפגל הלחם הבא עמהם ואין אנו אומרים שאינם מתקדשים בשחיטה זו, ועל כרחך ששונה פסול יוצא שרק בו אנו אומרים שאינו מתקדש במצב של יוצא, שפסול זה אינו פסול בקרבן ששייך לומר שנתקדש כאן קרבן עם פסול אלא שכל פסול זה הוא חסרון בהשם וקדושת הקרבן, כן מוכח לכאורה בסוגיא במנחות (יב.) שאף על פי שפשוט לגמרא שהדין שזריקה מועלת ליוצא הוא דין מסוים שנאמר ביחס לפסול יוצא ולא כלפי שאר הפסולים, מכל מקום כלפי הפסול של שיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה מסתפקת הגמרא שיתכן שזריקה מועלת אף לפסול זה.

נז. הגמרא בפסחים (לד:) הביאה את דעת רבי יהושע שלכתחילה לא יזרוק הדם היכן שיצא הבשר אולם בדיעבד אם זרק הורצה, וכתבו שם התוספות (ד"ה דאם) שכל זה רק בגלל שזריקה מועלת ליוצא לכך בדיעבד הורצה ואינו כזורק על האבוד והשרוף שאף בדיעבד לא הורצה.

נח. ובמנחת אברהם (זבחים ח"ב עמ' לט) הביא כמה ראיות לזה ויעו"ש בשיעורי הגרמ"ד (זבחים ח"ב עמ' מ).

נט. ויתכן להוסיף בזה עוד שעל החלק של המיגו לא נחלק רבי אליעזר על רבי עקיבא שאומרים מיגו, רק שכל מה שמיגו יכול להועיל זה אחרי שאנו אומרים שהזריקה מתייחסת לכל הקרבן, אלא שבדין המתיר יש חסרון שאין המתיר עולה על כולו ובזה מועיל המיגו לייחס את המתיר גם על היוצא, אולם לר"א שאין הזריקה מעיקרא מתייחסת להיוצא, לא יועיל המיגו כלפי הדין מתיר.

והרמב"ם (מעילה פ"ב ה"ז) כתב שבשיריים שחסרו הדבר ספק אם הזריקה מוציאה **אותם** מידי מעילה, **ובקרן אורה** (מנחות יב. בתוד"ה ה"מ) **ואחיעזר** (ח"ב סי' מא סק"ט) **הקשו שלכאורה לפי מה שפסק הרמב"ם** (מעילה פ"ג ה"א) **שביצא כולו אין זריקה מועלת ליוצא ולכך אם יצא הבשר כולו קודם** זריקה מועלים בהם, צריך ביאור מדוע בשיריים שחסרו פסק שזה ספק אם הם יוצאים מידי מעילה, והרי שיריים אלה דנים אותם כשיריים שיצאו כולם, ובזה אף לרבי עקיבא אינו כשר, וממילא חוזר בו הפסול שאם אין בשר אין דם.

אוצר החכמה

האם הקטרת הקומץ נחשבת כאילו שיש אימורים

וכתבו שלכאורה היה אפשר לומר שכיון שכבר כתב הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"א ה"כ) שבמנחה אם אבדו השיריים או נשרפו אם הקטיר הורצה, ולגבי זבחים כתב (פסולי המוקדשין פ"א הל"א) שאם אבד הבשר וזרק לא הורצה, וביאר בזה האור שמח (מעילה פ"ג ה"ג) ששונה קומץ של מנחה שקרב על שיריים שאבדו בין קמיצה להקטרה, כיון שיש בקומץ עצמו אכילת מזבח הרי זה נחשב כמו שעדיין יש אימורים להקטרה והזריקה מועילה להם, ולכך בדיעבד במנחה אם הקטיר הורצה, ואם כן יתכן שלכך אין זה נחשב יצא כולו בשיריים של מנחות, כיון שנחשב שבכל האופנים יש את הקומץ בעצמו שנחשב כאימורים ומתקיימת בו הקטרה של המנחה.

ובאחיעזר דחה סברא זו, שהרי הרמב"ם עצמו (מעילה פ"ג ה"א) כתב שיצא כולו היינו יצא כולו בבשר לחוד, ואף שנשארו האימורים הרי זה נחשב כבר כיצא כולו, לגבי דין הבשר שאין הזריקה מועלת לו, הרי שצריך את חלק השיריים העומד לאכילה מלבד החלק המוקטר לגבוה, ולפי זה הוא הדין במנחה צריך שישאר מהשיריים עצמם העומדים לאכילה, כדי שזה לא יחשב כיצא כולו.

ביאור שיטת הרמב"ם שחולק על התוספות

ובקרן אורה ואחיעזר כתבו ביישוב שיטת הרמב"ם שכיון שבשיריים שחסרו הדין שמקטיר קומץ עליהם לכתחילה, ממילא נחשבת זריקה זו כזריקה גמורה להוציא מידי מעילה. ואף שביצא כל בשרה ונשארו אימורים לחוד, הדין הוא שזורק לכתחילה אף שאין זריקה זו מוציאה מידי מעילה את הבשר, שם כיון שהזריקה היא משום האימורים לכך נחשב שכלפי הבשר חסר בהזריקה להוציאו מידי מעילה, ומה שאין כן כשמקטיר קומץ על השיריים שחסרו על כרחך שפסול חסר הוא קלוש, ואפשר להקטיר עליו לכתחילה, ומטעם זה יש בכחו גם כן להוציאו מידי מעילה.

חילוק ביצא כולו בין אימורין לבשר

באופן נוסף יש שתירצו דברי הרמב"ם, שהנה באימורים שיצאו כתב הרמב"ם (מעילה פ"ב ה"א) שביצאו האימורים והיו בחוץ בשעת זריקה, הזריקה מביאה אותם לידי מעילה משום שהזריקה מועלת ליוצא אף להחמיר, וכבר הקשה בתקנת עזרא (שם ברמב"ם ד"ה הוציא) מדוע לא חילק בזה שביצאו כל האימורים אין זריקה מועלת ליוצא, וכמו שכתב (פ"ג ה"א) ביצא כל הבשר. וביארו המפרשים בזה להנתבאר לעיל (אות א) מחידושי מרן רי"ז הלוי (פסולי המוקדשין עמ' 86) בדעת הרמב"ם שיש בכל יוצא שני דינים: א. מצד דין יוצא של חולין שהוא חלות איסור, שנאסר מחמת שיצא חוץ למחיצתו, ב. דין המיוחד בקדשים שיוצא חל בו חלות פסול. ועוד כתב הגרי"ז שבאימורים לכאורה מסתבר שכיון שאינם מהדברים הנאכלים צריך לומר שאינם בכלל

ס. ובבד קודש שם הוסיף שהנה בתוספתא (מעילה פ"א ה"ב) שנינו 'בשר קדשי קדשים שיצאו לפני זריקת הדם ונזרק הדם וכו' רבי עקיבא אומר הורצה הציץ על היוצא אין מועלים בו אבל חייבין עליו משום פיגול נותר וטמא, אמר רבי שמעון כששבתי בכפר בית פאגי מצאני זקן תלמיד אחד מתלמידי רבי עקיבא ואמר לי בשר שיצא חוץ לקלעים ונזרק את הדם עליו הורצה, וכשהרציתי הדברים לפני חבירי שבגליל אמרו לי והלא פסול הוא והיאך מרצה על הפסול, ובאתי והרציתי הדברים לפני רבי עקיבא ואמר לי הרי המפריש חטאתו ואבדה והפריש אחרת תחתיה וכו', ומבואר בתוספתא שהיו כאן שני נידונים שבתחילה יש את דברי רבי עקיבא שאמר שיש בזה ריצוי ציץ ויש ריצוי על היוצא ועל זה טענו לו חביריו שמכל מקום פסול הוא ועל זה השיב רבי עקיבא זה דומה למפריש ב' חטאות ונאבדה אחת מהם, וצ"ע למה לא השיב להם רבי עקיבא משום זה שזריקה מועלת ליוצא מחמת ריצוי ציץ ולכך אין כאן חסרון של פסול וכמו שאמר רבי עקיבא עצמו בתחילת דברי התוספתא, וצריך לומר שבתחילה דיבר רבי עקיבא מצד הפסול יוצא המיוחד של קדשים ועל זה אמר רבי עקיבא שעל זה זריקה מועלת ליוצא משום ריצוי ציץ, אולם חביריו הקשו לו שעדיין קשה שהוא פסול והיינו שיש בו את הפסול של חולין שיצאו חוץ למחיצתם, ועל זה השיב להם ר"ע שכלפי זה יש את הסברא של מיגו שמועלת הזריקה על חלק מהקרבן היא מועלת על כל הקרבן, ולפי זה הרי מוכרח מדברי התוספתא שכל המיגו הולך רק על הנידון של הפסול יוצא של חוץ למחיצות שקיים גם בחולין, אולם כלפי הפסול יוצא של קדשים יש ריצוי ציץ שמועיל להכשירו.

סא. אמנם בזבח תודה (מעילה ו: ד"ה יצאו) כתב שאין בזה חילוק בין בשר לאימורים, ואף באימורין צריך שישארו מקצת האימורים כדי שתחול בהם הזריקה.

סב. כדברי המנחת חינוך (מצוה טו אות יד) שאין דין ובשר בשדה טריפה במנחות, כיון שאינם מין בשר.

הדין מחיצת אכילה הנלמד מ'ובשר בשדה טריפה לא תאכלו', אלא שזהו דין יוצא הנלמד מ'הן לא הובא את דמה'.

ולפי זה יתכן שכל מה שהוצרך רבי עקיבא ל'מיגו', שלכך מועלת הזריקה על היוצא מקצתו, מתוך שהועילה למקצתו הכשר הועילה אף למקצתו שיצא ונפסל, ולפיכך אינה מועלת ביצא כולו, זהו דווקא לגבי החסרון של איסור יוצא שהוא מחמת הדין יוצא חוץ למחיצות, שבזה אין טעם שתועיל בו הזריקה עד כמה שהוא חוץ למחיצותיו, לולא זה שיש כאן מיגו, אבל לגבי החסרון של פסול יוצא, שהוא פסול בדיני קדשים, בזה אין צריך שישאר מקצתו בפנים כדי שתועיל לו הזריקה, אלא יש לומר שהזריקה מועלת ליוצא אף ביצא כולו, כשם שבשאר פסולים היא מועילה להתירם ולקובעם בפיגול נותר וטמא[ס].

ולפי"ז מיושבים דברי הרמב"ם, שלהנתבאר יש חילוק בין אימורין לבשר ביצא כולו, שדווקא בבשר אין זריקה מועלת ביצא כולו מחמת הפסול יוצא שישנו בכל התורה, ואילו באימורין שיש רק את הפסול יוצא של קדשים, בזה זריקה מועלת אפילו ביצא כולו[סא]. וכמו כן יש לומר במנחה, שבשיריים שחסרו כל החסרון שיש בהם המעכב את היתר הקומץ, הוא רק חסרון של פסול יוצא של קדשים[סב], ממילא אף ביצא כולו הזריקה מועלת ליוצא, ואין בזה את החסרון שביצא כולו אין זריקה מועלת ליוצא, ואף שהתוספות (מנחות יב. ד"ה ה"מ) השוו זאת לדין מנחה, מכל מקום הרמב"ם חילק בזה כפי שנתבאר[סג].

האם זריקת יוצא מתרת באכילה

והנה אף שלהלכה אנו סוברים כדעת רבי עקיבא שזריקה מועלת ליוצא, מכל מקום מבואר בגמרא (מעילה ז:) שהבשר אסור באכילה אף שהזריקה הועילה לו, וצריך ביאור האם כוונת הגמרא שהועילה להתירו מאיסור מעילה, עוד צריך ביאור מה החידוש בכך שאסור באכילה, הלא סוף כל סוף נפסל ביוצא.

וברש"י שם (ח. ד"ה אבל לענין) כתב שאסור הבשר באכילה משום יוצא, ומשמע שאיסור מעילה פקע ממנו, ולפי"ז צריך לומר שהחידוש בגמרא הוא שנשאר בו איסור יוצא ולא הותר מכח שהזריקה התירתו מידי מעילה, וצריך ביאור מה היתה ההוה אמינא שיפקע ממנו איסור יוצא. ומכל מקום מתבאר שגדר איסורו הוא כיון שנפסל הבשר ביוצא, אף שהועילה לו הזריקה מכל מקום לא הועילה הזריקה להפקיע את פסולו אלא הועילה להחיל בו דין פיגול נותר ולהוציאו מידי מעילה, אולם לו יצוייר שיהיה מצב שיפקע פסולו יהיה מותר לאכלו ששם פסולו הוא זה שאוסרו באכילה וכשאר פסולי קדשים שאסורין באכילה.

אולם ברמב"ם (פסולי המוקדשין פ"א הל"ב) כתב 'בשר קדשים קלים שיצא חוץ לעזרה קודם זריקת דמים אף על פי שנזרק [illegible] והבשר בחוץ, הזבח כשר מפני שסוף הבשר לצאת, וזריקה מועלת ליוצא לשרפו אבל לא לאכלו', והראב"ד בהשגות (שם) השיג עליו שכיון שבשר קדשים קלים שיצא חוץ לעזרה אינו נפסל קודם זריקה למה לא יאכל, ונראה מדבריו שהעמיד את דברי הרמב"ם במה שכתב שאין הזריקה מועלת להתירו באכילה, באופן שיצא הבשר מחוץ לחומת ירושלים, וכן כתב בכסף משנה[סד]. ומתבאר מדברי

סג. ובבית ישי (סי' קטו) כתב על דרך זו באופן אחר קצת, שיש לומר שכל החסרון שאין זריקה מועלת ליוצא הוא רק כלפי הדין יוצא של חוץ למחיצה שקיים גם בחולין, שבזה אין הזריקה מועלת לו, אבל כלפי הדין פסול קדשים של יוצא הזריקה מועלת לו, ולפי זה יש לומר שהרי באימורים כתב רש"י (זבחים כו. ד"ה דלמא) שיש גם לפסול יוצא של קדשים וגם לפסול יוצא של חוץ למחיצה שנאמר בחולין, אולם שם רש"י מדבר רק על אליה ויותרת הכבד ושתי הכליות שבזה דיברה הגמרא, ושם הגמרא לא הזכירה את החלב, ונראה שאין החלב נפסל ביציאה זו, אלא דווקא האליה ויותרת הכבד ושתי הכליות, והטעם לכך שיש לחלק ביניהם, יש לומר שהרי הגמרא (זבחים ע.) מביאה שיש ריבוי מיוחד שנבלה וטריפה חלים על איסור חלב, ויתכן שאף אחר הריבוי שטריפה חל על החלב אין זה מדין האיסור של 'ובשר בשדה טריפה' אלא הוא מכח הלימוד של 'אכול לא תאכלוהו' שממנו נלמד הריבוי שהטריפה חלה על איסור חלב, ואם כן יוצא שבחלב עצמו אין את הפסוק של 'ובשר בשדה טריפה', ולפי זה הרי אינו בכלל הדין יוצא של בשר בשדה טריפה, אלא הוא רק בכלל הדין יוצא של 'הן לא הובא את דמה אל הקודש פנימה', ולכך אין חסרון של יצא כולו כלפי האימורים, משום שבאימורים עצמם שחלק מהם אלו החלבים, לעולם חלה זריקה על החלבים שבהם אין את החסרון של אין זריקה מועלת ליוצא, ומיגו שחלה על חלב חלה אף על הבשר [אלא שכבר עמד שם שזה צריך ביאור מהגמרא במנחות (יב.) שמביאה את דין זריקה מועלת ליוצא כלפי פסול חסרון של מנחות].

סד. ובתוספות יום טוב (מעילה פ"א מ"ג) כתב בזה שאכן סובר הרמב"ם שהבשר היה חוץ לעזרה ולא חוץ לירושלים ומה שאסור לאכילת אדם הוא חומרא בעלמא שהחמירו לאוסרו לאכילת אדם ומעיקר הדין הוא מותר, ולכך כלפי האימורין לא החמירו ויכול להחזירם ולהקטירם, ונראה מדבריו שאף שהיו האימורים בחוץ בשעת זריקה יכול לדברי הרמב"ם להחזירם ולהקטירם,

הראב"ד שיש מקום לומר שזריקה תועיל להכשיר את הבשר לגמרי, כיון שאין בו שום פסול. וצריך ביאור מדוע הרמב"ם חלק על סברת הראב"ד.

ובחידושי הגר"מ הלוי (שם) כתב לבאר בדעת הרמב"ם שהוא סובר שכיון שהנידון אם זריקה מועלת ליוצא הוא אף באופן שאין להבשר פסול יוצא, כגון בקדשים קלים וכנתבאר לעיל, ומכל מקום אם עומד בחוץ בשעת זריקה יש מאן דאמר שאין הזריקה מועלת עליו, לפי"ז יש לומר שאף שהזריקה מועלת עליו להחשב כלפיו כמתיר כדי להחיל בו דין פיגול נותר וטמא, מכל מקום אין זה מועיל לענין שהבשר שנזרק עליו הדם הותר באכילה, שכיון שהיה הבשר בחוץ בשעת זריקה הרי זה מגביל את כח הזריקה שאינו חוץ למחיצותיו, ונחשב כבשר שלא נזרק עליו הדם שחסר בו היתר הזריקה, ולענין זה לא הועילה הזריקה ליוצא, ונדון כאילו לא נעשה בו זריקה, וזהו כפשטות לשון הגמרא אבל לענין אכילה לא מרצה.

ובזה מיושבת השגת הראב"ד שאף שהרמב"ם דן על הקדשים קלים שיצאו מהעזרה ואינם נפסלים, מכל מקום לא חל על קדשים אלו דין היתר אכילה שחל בכל זריקה, כיון שהיו בחוץ בשעת זריקה ואף שלא נפסלו בפסול יוצא.

ובחידושי הגר"מ הלוי הביא ראיה לדבריו ממה שכתב הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ב הי"ד) שאם יצאו הלחמי תודה חוץ לירושלים לאחר שחיטת התודה קודם זריקת הדם, הדם יזרק והבשר יאכל והלחם כולו פסול וידי נדרו לא יצא, ואף שדעת הרמב"ם שזריקה מועלת ליוצא אף כלפי הלחמי תודה שאינם מגוף הזבח כמבואר בדבריו (פסולי המוקדשין פי"ז הי"ט) מכל מקום ידי נדרו לא יצא, ואם נאמר שהזריקה מתרת גם באכילה אלא שאסור באכילה משום פסול יוצא, מדוע לא יצא ידי נדרו, ומוכח שחסר בהבאת הלחם משום שלא חל עליו מתיר הקרבן לענין להתירו באכילה. אלא שצידד הגר"מ לדחות הראיה משם שכיון שהוא לחם פסול לא יצא אף שהזריקה עליו עלתה לגמרי.

וכעין זה כתב גם באבן האזל (מעשה הקרבנות פ"ז ה"ג) והביא את לשון רבינו גרשום (מעילה ח. ד"ה אבל) שכתב 'אבל לאכילה, להתירו באכילה לא אמר שתהיה זריקה מועלת, והיינו דקאמר הא איסורא איכא', וכן הוסיף לדייק כן מדברי רבינו גרשום (שם ח: ד"ה הא).

זריקה שאינה מתירה באכילה כיצד נידון כקרב המתיר כמצותו

אבן האבן האזל (קדשים ב, מילואים והשמטות עמ' קכח) הביא שהקשו לו איך יתכן שתהיה הזריקה זו אינה מתרת לגבי אכילה, ומכל מקום היא מביאה לידי פיגול נותר וטמא, והרי בגמרא (זבחים כו:) אמר שמואל שזריקה שלא במקומו אינה מביאה לידי פיגול נותר וטמא, לפי שזריקה שאינה מתרת באכילה אינה יכולה להביא לידי פיגול נותר וטמא, שחסר בה את שם עבודת המתיר הקיימת בכל זריקה. ואם נאמר שזריקה על יוצא היא זריקה שאינה מתרת באכילה איך היא מביאה לידי פיגול נותר וטמא[סה].

ועוד הקשו שהתוספות (שם סו. ד"ה למעלה) כתבו שמה ששנינו שחטאת העוף שעשאה למעלה פסולה, היינו רק שהבשר פסול לאכילה, אבל הבעלים נתכפרו משום הדין של זריקה שלא במקומו כמקומו (שם כו:), ושם במשנה כתוב שאין הזריקה מוציאה מידי מעילה, ומבואר מכך שכיון שאין היתר אכילה ממילא אין הזריקה מוציאה מידי מעילה[סו], אף שיש בו חלות ריצוי וכפרה, ואם כן הוא הדין ביוצא, נאמר שהקרבן אינו יוצא מידי מעילה כיון שאינו ניתר באכילה.

מקצת שיריים שיצאו

ומצינו נפקא מינה בזה, במנחה שיצאו מקצת שיריה והקטיר את הקומץ, שלכאורה לדעת רבי עקיבא שזריקה מועלת ליוצא, השיריים שבפנים צריכים להיות נאכלים כיון שהזריקה הועילה על כל השיריים, וכן מצינו בשיטה מקובצת (מנחות יב: אות ז) שכתב כן.

אולם הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"א ה"כ) כתב 'קמץ את המנחה ואחר נטמא שיריה כולן או נשרפו או יצאו חוץ לעזרה או אבדו לא יקטיר הקומץ, נשאר מעט מן השיריים בכשרותן יקטיר הקומץ ואותם השיריים שנשארו אסורין באכילה'. ומפשטות דבריו משמע שאף ביצאו מקצתן השיריים נשארו אסורים באכילה, אף שלכאורה אין בהם חסרון כלל כיון שזריקה מועלת ליוצא והם עצמם שנשארו בפנים לא נפסלו בפסול יוצא.

ובכתבי הגרי"ז (מנחות יב: ד"ה הדר) ביאר בזה שלפי מה שנתבאר שהזריקה על היוצא אינה מתירה אותו באכילה וכלפי זה נחשב שכאילו לא נזרק, יש לומר שלכך אסור החלק שבפנים, שכיון שלא הותרו כל השיריים ומה שבחוץ חסר לו היתר אכילה, אין ההקטרה מועילה אף כלפי מה שבפנים להתירו באכילה.

מדוע לכתחילה לא יזרוק

הטעם שאסור לזרוק לכתחילה

הנה בפסחים (לד:) 'שנינו נטמא או שנפסל הבשר או שיצא חוץ לקלעים, רבי אליעזר אומר יזרוק רבי יהושע אומר לא יזרוק, ומודה רבי יהושע שאם זרק הורצה', וכתבו התוספות (ד"ה שאם) שטעמו של רבי יהושע שאם זרק הורצה הוא משום שזריקה מועלת ליוצא, ולפי זה מבואר שאף שזריקה מועלת ליוצא מכל מקום לכתחילה הדין הוא שלא יזרוק.

ובקהלות יעקב (פסחים סי' נח) כתב שעיקר הטעם שלכתחילה לא יזרוק הוא משום שלכתחילה צריך שיהיה הדם פועל כ'מתיר' על הבשר, ולא די במה שנחשב ש"יש בשר', ולכך אף שאנו אומרים שזריקה מועלת ליוצא מכל מקום אינו נחשב שהדם מתיר על הבשר[סז].

האם הקומץ נחשב כמתיר על גופו

ולפי"ז ביאר את דברי הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"א ה"כ) שכתב שבקמץ את המנחה ואחר כך אבדו שיריה או נטמאו או נשרפו לא יקטיר את הקומץ ואם הקטיר הורצה, וכבר הובא לעיל שביארו האחרונים בזה, שחלוק הוא ממה שכתב הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"א הל"א) שבזבח אם אבדו אימוריו ובשרו, לא יזרוק ואם זרק לא הורצה, שחלוק קומץ של מנחה שבכל קומץ יש גם דין הקטרת אימורים המתקיים בהקטרת הקומץ, וכיון שנשאר הקומץ עצמו אין זה נחשב כאבד כל בשרו ואימוריו[סח]. אלא שלפי זה קשה מדוע לכתחילה לא יזרוק והלא נחשב שנשאר מהחלק המוקטר של הקרבן, ויהא דינו כקרבן שנשאר בו כזית מהבשר שדינו שזורק לכתחילה. ותירץ בקהלות יעקב שלפי הנתבאר שהדין שביוצא לא יזרוק לכתחילה הוא משום שלכתחילה יש דין שצריך שיהיה הדם מתיר על הבשר, אם כן יש לומר שבקומץ אף שבהקטרת הקומץ נחשב שיש קיום של הקטרת אימורים מכל מקום עדיין הקומץ אינו נחשב כ'מתיר' על קיום זה של הקטרה שיש בו, ולכך עדיין זה מעכב שלכתחילה לא יזרוק.

ביאור המשנת רבי אהרן שנחלקו ראשונים בזה

ובמשנת רבי אהרן (קדשים סי' ז) כתב שבעיקר הדין בזה שלרבי יהושע לא יזרוק, הוא שנוי במחלוקת רש"י ותוספות, שהנה בפסחים (עז:) על המשנה שחמישה דברים באים בטומאה ואינם נאכלים בטומאה מקשה הגמרא שהמשנה שלא כשיטת רבי יהושע שסובר שאם אין בשר אין דם, ומתרצת הגמרא שסובר רבי יהושע שהציץ מרצה על העולין ועל האכילות, ונחשב כאילו הם כשרים. והגמרא מקשה שמוכח מרבי יהושע שסובר שאין הציץ מרצה לא על העולין ולא על האכילות, והגמרא מיישבת כאן לכתחילה כאן בדיעבד, ולכך המשנה שמכשירה לרבי חמישה דברים הבאים בטומאה ואינם נאכלים בטומאה, יכולה לסבור כרבי יהושע, שאף לרבי יהושע בדיעבד כשר. והובא בגמרא ברייתא (שם לד:) שמודה רבי יהושע שבדיעבד הורצה, והגמרא מקשה שבברייתא משמע שרבי יהושע פוסל אף בדיעבד, ועוד שבמשנה שחמישה דברים באים בטומאה משמע שיכול להביאם לכתחילה, והגמרא מיישבת 'כאן לכתחילה כאן בדיעבד'. וכתב רש"י (עח. ד"ה ביחיד) שביחיד לכתחילה פסולה ואם זרק הורצה, ובציבור באים לכתחילה שטומאה בציבור

וכן נקט בזבח תודה (זבחים צ. ד"ה בין), ולכאורה דבר זה מחודש שהרי האימורין אחר זריקה נפסלים בחוץ ואם כן איך הוא יכול להחזירן בפנים ולהקטירם, ובמקדש דוד (סי' כג סק"ד) כתב שדעת הרמב"ם בזה שכיון שמעולם לא היה בפנים אלא נתקדש בחוץ אינו נפסל ביוצא באופן זה, ורק באופן שהיה בפנים ויצא אז הוא נפסל ביוצא וכמבואר לעיל בשם החידושים המיוחסים לרשב"א (מנחות נ: ד"ה עריכתן).

סה. ועיין בכנסת הראשונים (ח"ב לדף צ.) שהאריך בקושיא זו בהגה"ה שם במכתב שכתב בזה להגרא"ז.

סו. אמנם בשם הגר"ח הביאו (כתבי הגרי"ז זבחים כו: ושיעורי הגרי"ד שם עמ' תכח) שזריקה שלא במקומו מוציאה מידי מעילה והגרי"ז שם הקשה למה זה שונה ממה שמצינו שלמאן דאמר שזריקה אינה מועלת ליוצא שאין הזריקה מוציאתו מידי מעילה כיון שאינה זריקה המתרת כלל, ותירץ שם שלמאן דאמר זריקה אינה מועלת ליוצא הביאור הוא שהזריקה אינה מתייחסת כלל להבשר כשהוא יוצא ולא שתהיה כזריקה שלא במקומו, שאף שאין הזריקה מתרת את הבשר מכל מקום נחשב שנעשה בבשר זה זריקה כדי להוציאו מידי מעילה.

סז. ובמנחת אברהם (מנחות עמ' קלח) כתב שלכאורה זה תלוי במה שנתבאר למעלה, שלדברי הגר"מ שכל זריקה שמועלת ליוצא אנו אומרים שחסר להזריקה בהשם זריקה המתקנת כלפי הבשר הנמצא בחוץ, א"כ מתבאר היטב שאסור לזרוק את הדם משום שלכתחילה אין זורקים דם שאינו מתיר, אולם אם נאמר שפסול הבשר הנמצא בחוץ הוא רק משום הפסול יוצא שחל בו לכאורה לפי זה לא נחשב שחסר בהמתיר של הזריקה בבשר שמתוך כך נאמר שלכתחילה יהיה אסור לזרוק את הדם.

סח. ובאור שמח (מעילה פ"ב ה"ז) ביאר בזה קצת באופן אחר, שרק בזבח שכל חלק ממנו הוא מבורר למצותו והדם עומד לזריקה והאימורים להקטרה, בזה כיון שיצא כל הבשר זה נחשב שאין שייכות בין הבשר להדם ואין הזריקה עולה לו, אולם במנחה שכל חלק מן המנחה

היתר היא, ומשמע מרש"י שהדין שהיא פסולה[סט], אלא שמכל מקום בדיעבד הורצה ואף שאין ציץ מרצה על אכילות, מכל מקום לענין הדין שצריך בקרבן ש"יש בשר' דינו שבאופן זה בדיעבד הורצה.

ולכאורה כן הוא דעת התוספות במנחות (יב. ד"ה ה"מ, בתירוץ השני) שכתבו שאף שלרבי יהושע בדיעבד הורצה, היינו דווקא לענין 'אין בשר אין דם', אולם לענין הדין שהדם נחשב מתיר כלפי הבשר, בזה הדם אינו נידון כ'מתיר' על הבשר שנפסל ביוצא, ומפורש בדבריהם שבדיעבד הורצה היינו אף שאין זריקה מועלת ליוצא, לפעול בו חלות היתר.

אולם התוספות בפסחים (שם ד"ה הא) כתבו שכוונת הגמרא שציץ מרצה על האכילות ולכך בדיעבד הורצה, ומה שלכתחילה לא יזרוק הוא דין דרבנן[ע], ומשום כך בציבור באים לכתחילה, שבציבור לא גזרו מדרבנן.

איבר יחסמה

נפקא מינה ביצא כולו האם בדיעבד הורצה

ומצינו שנחלקו בזה הראשונים, ונפקא מינה להלכה ביצא כולו שקיימא לן שבזה אין זריקה מועלת ליוצא. שהנה הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"א הל"א) כתב 'נפסל הבשר קודם זריקה או שיצא חוץ לעזרה לא יזרוק הדם, ואם זרק הורצה'. ובפשטות נראה מדברי הרמב"ם שלא חילק בין יצא מקצתו ליצא כולו, ומשמע שכך הדין אפילו ביצא כולו, וכן מסתבר שהרי דעת הרמב"ם שאין זריקה מועלת ליוצא, ומכל מקום נוקט הרמב"ם שבדיעבד אם זרק הורצה, ומשמע לכאורה שסבר כדעת רש"י שהדין שאם זרק הורצה אינו משום שזריקה מועלת ליוצא, אלא שזה דין בפני עצמו שכיון שהדבר קיים בדיעבד הורצה. וכן כתב החזון איש (מנחות סי' לב ס"ק לח) שדעת הרמב"ם כרש"י וכהתירוץ השני בתוספות (מנחות יב. ד"ה ה"מ) שהדין שבדיעבד הורצה אינו תלוי בזריקה מועלת ליוצא.

אולם התוספות רי"ד (פסחים לד: ד"ה איתיביה) כתב שאין לגרוס בברייתא זו 'יוצא' כיון שעל זה לא היה אומר רבי יהושע שאם זרק בדיעבד הורצה, שעל פסול יוצא לא שייך לומר שבדיעבד הורצה, והיינו שלכאורה פשוט לו שכיון שאין הזריקה מועלת ליוצא לא שייך שיהיה הדין שבדיעבד הורצה, כיון שהבשר פסול ביוצא[עא].

ו. המקומות שנפסל בהם ביוצא

יצא לשכות הפתוחות להיכל

פסול יוצא חל בכל דבר שיצא מחוץ למחיצתו, קדשי קדשים נפסלים ביציאתם מחוץ למחיצות העזרה, וקדשים קלים נפסלים ביציאתם מחוץ לחומות ירושלים. ויש לדון במקומות שלא היה להם דין עזרה גמור לכל דיניה, האם הקדשים המגיעים לשם נפסלים ביוצא, או שנחשב שעדיין לא יצאו ממחיצתם.

ויש לדון בזה בכמה אופנים:

א. הובא לעיל לגבי הלשכות הפתוחות לעזרה שמבואר בגמרא (זבחים נו.) שהם נתקדשו רק לאכילת קדשים, אך לשאר הדברים שצריכים להם עזרה כגון שחיטת הקדשים, לענין זה לא נתרבו הלשכות להחשב כעזרה, ויש לדון אם יצאו לשם הדם והאימורין האם הם נפסלים ביוצא.

ובכתבי הגרי"ז (שם כ: בתוד"ה יציאה) כתב שכיון שמקום זה ראוי לאכילת קדשים לא נפסל שם ביוצא, ובזה כתב ליישב מה שהקשו התוספות (שם כ: ד"ה יציאה) על דעת רש"י שהקידוש הראשון בפני עצמו מקדש את המנחה כדי לפוסלה ביוצא, והקשו שאם כן איך נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בבללו חוץ לחומת העזרה אם כשירה המנחה על ידי בלילה זו, ולמה לא נאמר שנפסלה המנחה משום שיש בה פסול יוצא. וכתב הגרי"ז ליישב שמדובר באופן שבלל את המנחה בלשכות הבנויות בחול ופתוחות לעזרה, והיינו שנקט הגרי"ז שאין המנחה נפסלת שם ביוצא[עב].

ובאור שמח (בית הבחירה פ"ו ה"ח) כתב לדון שנדון זה תלוי במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש אם בבשר קדשים קלים יש פסול יוצא ביצאו חוץ לעזרה קודם זריקה, ובסוף דבריו הוסיף להסתפק לענין דם שיצא לשם אם הוא נפסל ביוצא[עג].

ובמקדש דוד (סי' יד סק"ט) נקט בפשיטות שבלשכות אלו נפסלים הדם והאימורים שיצאו לשם, וכן נקט בצפנת פענח (מתנות עניים פ"ד ה"א).

ויש להביא ראיה מדברי התוספות (זבחים יד. ד"ה הג"ה) שהקשו לרבי יהודה שרצפת העזרה נתקדשה בקדושת מזבח, כיצד מצינו בקרבנות פסולים שיהיה דינם שלא יעלו על המזבח להקטירם, והלא משעה שעלו על גבי הרצפה דינם שאם עלו לא ירדו וצריך להקטירם, כדין המזבח שמקדש פסולים. ותירצו שנפקא מינה בלשכות, שהרצפה בתוכם לא נתקדשה כרצפת העזרה. ולכאורה מבואר מדבריהם שאין האימורין נפסלים ביוצא בשעה שהם נכנסים ללשכות[עד].

יצא לאויר העזרה

ב. בקדשים שיצאו לאויר העזרה, וכן מה שהיו מוליכים בעזרה הדם והאימורין ולא היה נפסל ביוצא, יש לדון האם יש חסרון של יוצא בכך שאינם מונחים ברצפת העזרה.

וכתבו התוספות (שבועות יז. ד"ה תלה) שאין בזה משום יציאה מחוץ למחיצות משום שאויר עזרה כעזרה, ובמשנה למלך (שגגות פי"א ה"ד) הוסיף בדבריהם שלא רק באופן שהכהן עומד ברגליו על גבי הרצפה הרי זה נחשב שמונחים ברצפה, אלא לדעתם אף אם אין רגליו עומדות בעזרה, נחשב כנמצא בעזרה, מפני שיש קידוש על גוף האויר שם, ואין הדם נפסל ביוצא.

איבר יחסמה

ובמקדש דוד (סי' טז אות ה) כתב עוד שאפילו אם יוציא הקדשים לאויר העזרה בגובה שמעל המחיצות גם כן לא יפסלו ויהיה נחשב שהם נשארו בקדושת אויר העזרה, והביא שכן הוא לשון הראב"ד (תמיד כז.) שאויר העזרה נתקדש עד לרקיע.

יצא לגגין ועליות

ג. בגגין ועליות יש לדון בבשר שיצא לגג הלשכות שבעזרה, וכן אם יצא לעליות האם נפסל ביוצא. ובפשטות כיון שקיימא לן (פסחים פה:) שגגין ועליות לא נתקדשו, ואי אפשר לקיים שם מצות אכילת קדשים אם כן לכאורה הוא הדין שבשר היוצא לשם היה צריך להיפסל ביוצא.

ובפירוש הראב"ד (תמיד כח: ד"ה בשלושה) כתב שקדשים הנכנסים לגגין ועליות נפסלים ביוצא, שכתב להקשות על השיטות שסוברות שבית אבטינס היה בגגין ועליות בדווקא כדי שיוכלו לישב שם, ואם היתה בו קדושת עזרה היה אסור לישב שם כיון שאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד, והקשה עליהם הראב"ד שאם עליית בית אבטינס שהוא מקום פיטום הקטורת לא נתקדש מחמת שהיה בכלל גגין ועליות, אם כן כיצד לא נפסלה הקטורת בפסול יוצא כשיצאה לשם. ומבואר בדבריו שקדשים הנכנסים לגגין ועליות היו נפסלים ביוצא.

וכן נקט השפת אמת (זבחים פב: ד"ה אלא אמר אביי) שהקשה על מה שאמרו בגמרא שהאופן שנכנס הדם לקודש הקדשים שלא דרך ההיכל, היינו שנכנס דרך הגגין והעליות, ומבואר שכל מה שנפסל הדם הוא רק מחמת זה שנכנס לפנים ולא מחמת זה שנפסל ביוצא, שאם היה נפסל ביוצא שוב לא היה חל בקרבן הפסול מחמת מה שהכניס את דמו בפנים. והקשה השפת

ראוי להיות קומץ לכך אף שיצאו השיריים לאחר הקמיצה עדיין נחשב שיש שייכות בין הקומץ והשיריים ואף ביצא כולו עולה הקטרת הקומץ להשיריים.

סט. ולרש"י צריך לומר שיש בזה מחלוקת הסוגיות, שהלא הגמרא (פסחים לד:) דנה מה הוא הפסול שעליו אמר רבי יהושע שלכתחילה לא יזרוק ואם זרק הורצה, והגמרא רוצה לדון שזה פסול היסח הדעת ומכאן מקשה הגמרא על ריש לקיש שסובר שהיסח הדעת הוא פסול הגוף ואינו פסול טומאה, שא"כ אין בו ריצוי ציץ וכיצד בדיעבד הורצה. ואילו בדף ע"ח מסקנת הגמרא שמדין אין בשר אין דם יש בו פסול.

ע. וכן כתבו התוספות (זבחים קד. ד"ה מאן), וביארו שהטעם בהדין דרבנן שלא יזרוק לכתחילה הוא משום שיש גזירה של יוצא וטמא אטו אבוד ושרוף.

עא. אלא שיש להסתפק בדברי התוס' רי"ד אם ההכרח שלו שרבי יהושע אינו סובר שזריקה מועלת ליוצא הוא משום שמשמע שהברייתא מדברת אף ביצא כולו ובזה לא שייך זריקה מועלת ליוצא, או שהוא סובר שאם רבי יהושע היה סובר שזריקה מועלת ליוצא היה צריך להיות שביצא הבשר מותר לכתחילה לזרוק, ואם רבי יהושע מכשיר רק בדיעבד על כרחך שאין זה משום שזריקה מועלת ליוצא.

עב. אמנם בשיעורי הגרי"ד (זבחים עמ' תכא) הביא בשם הגרי"ז שנקט שנידון זה תלוי ברבי יוחנן וריש לקיש אם בדבר שסופו לצאת יש פסול יוצא, ולכך המקום הזה כיון שסוף הבשר לצאת לשם לא שייך שיחול בבשר זה פסול יוצא.

עג. ובתוך דבריו נקט שם האור שמח בפשיטות שכמו כן חייבים על שחיטת חוץ בשוחט קרבנות בלשכה, ועיין במשך חכמה (ויקרא ו כ) שכתב בפשיטות שדם היוצא ללשכות נפסל ביוצא ולכך לא יכלו לקיים מצות כיבוס בלשכות, ומה שאין כן מריקה ושטיפה היה מותר לעשות בלשכות.

עד. שאם נאמר שהלשכות הן כמחוץ לעזרה היה להם לומר שיצאו מחוץ לעזרה, ובודאי הוא דוחק לומר כך מפני שאסור להוציאם מחוץ למחיצתם, ובעל כרחך שבתוך הלשכות עדיין הוא נידון כבתוך המחיצות.

אמת שהלא פשוט שנפסל ביוצא ואינו ראוי לזריקה, ואיך יפסל משום הכנסתו לפנים. ומבואר שהשפת אמת סבר שדם הנכנס לגגין ועליות נפסל ביוצא.

השיטות שאינו נפסל בגגין ועליות

אולם הגר"מ זעמבא (אוצר הספרי עמ' קפ) כתב שפשוט שאינו נפסל ביוצא באופן שיצאו הקדשים לגגין ועליות, והביא ראיה מהגמרא (פסחים יג:) ששנינו שם שהלחמי תודה היו מונחים על גבי האיצטבא, ופשוט לגמרא שאינם אמורות להיפסל מחמת זה ואף על פי שגגין ועליות לא נתקדשו.

ובשלמי שמחה (סי' יב) ביאר בטעם הדבר שאינו נפסל ביוצא במה שיצאו הקדשים לגגין ועליות שהוא משום שפסול יוצא חל רק כאשר יצא הבשר חוץ למחיצתו, אבל כאשר מונח הבשר שלא במקום אכילתו, אבל אין בו משום יצא 'חוץ למחיצתו', אינו נפסל ביוצא. וגגין ועליות אף שהמקום לא נתקדש אין זה משום חסרון מחיצה, שחסרון מחיצה שייך רק אם לא קידשו את היקף המחיצות על מנת שהמקום שבתוכו יחשב כמקודש בקדושת עזרה, אולם בגגין ועליות כיון שהם חלק מהבנין שהמחיצות שמסביבו הן תחום העזרה, יש להם מחיצות העזרה, אלא שזהו דין בפני עצמו שלא נתקדשו המקומות הללו, ולכך אין סיבה שיחול שם פסול יוצא[עה].

אבן לכאורה בדברי התוספות בשבועות שהוכיחו שאויר העזרה קדוש שאם לא כן נאמר שתמיד נפסל הבשר באויר העזרה משם יוצא, ואף שהמקום מוקף במחיצות העזרה, נראה שפשוט להם שקדושת מקום והדין פסול יוצא תלויים זה בזה, ואין סברא לחלק בכך, שאף שאין האויר קדוש מכל מקום אין נפסל שם ביוצא מחמת שהוא בתוך המחיצות.

אולם במהרש"א (מכות יב. בתוד"ה אילן) נראה שנקט כסברא זו, שאפילו אם נאמר שאין אויר עזרה כעזרה אין הדם נפסל שם ביוצא כיון שלא יצא חוץ למחיצה[עו].

יצא לעזרת ישראל

ד. בשר קדשים שיצא לעזרת ישראל, נחלקו האחרונים האם נפסל בזה משום יוצא, שהשער המלך (בית הבחירה פ"ז ה"ח) הביא בשם השדה יהושע (ירושלמי קידושין פ"ב ה"ז) שהבשר נפסל ביוצא כשיצא לעזרת ישראל, כיון שאין זה מקום אכילתו, אולם השער המלך עצמו סובר שאינו נפסל ביוצא, וכן הוכיח במקדש דוד (סי' טז סק"ה).

ז. יוצא בבמה

בגמרא (זבחים קכ.) שנינו שבבמה אין פסול יוצא, וכתב רש"י (ד"ה מה יוצא) שהיוצא כשר בבמה קטנה כיון שהיא כשירה בלא מחיצות, והיינו שעד כמה שבמקום ההקרבה אין מחיצות כלל, לא שייך לפוסלו מחמת זה שיצא חוץ למחיצתו, שהלא אין לו דין להיות בתוך מחיצה כלשהיא. ומתבאר מדבריו שדין זה נלמד מסברא.

אמנם מצינו מהראשונים שפירשו שלומדים זאת מדרשה, שבתורת כהנים (צו פרשתא ה ה"א) על מה ששנינו שם שאין פסול יוצא נוהג בבמה, פירש הר"ש (ד"ה מה) בשם יש מפרשים, שנלמד ממה שכתוב בחטאת 'במקום קדוש תאכל בחצר אהל מועד' (ויקרא ו יט) שדווקא באהל מועד נפסל ביוצא ולא בבמה, ומבואר שהוצרך לדרשה לזה שאין יוצא בבמה. ולכאורה צריך ביאור מדוע לא נלמד זאת מסברא שכיון שאין לו מחיצות מה שייך שיפסל ביוצא, וכמו שכתב רש"י[עז].

חקירה בגדר מה שאין יוצא בבמה

ובגוף דברי רש"י שכתב שיוצא בבמה כשר משום שאין לו מחיצות, יש לדון אם כוונת רש"י בזה שכיון שהמציאות שאין לה מחיצות ממילא אין זה נחשב 'יוצא', ואין היכי תימצי שיחשב כמקודש בקדושת הקדושה של קדשי במה קטנה היא קדושה שאין בה מחיצות לכך לא שייך בקדשים אלו פסול יוצא, ואף אם נמצא היכי תימצי של מחיצות בקדשי במה, ותהא מציאות של יציאה מחוץ למחיצות, מכל מקום לא יהיה בהם פסול יוצא.

והנה מדברי רש"י (זבחים קכ. ד"ה מהו) בסוגיא של קדשי במה קטנה שהכניסם לבמה גדולה, מבואר שקדשי במה קטנה שהכניסם לבמה גדולה, אף שקלטוהו מחיצות של במה גדולה, מכל מקום אינו נפסל ביוצא במה שיוצאים הקדשים מחוץ למחיצתם, וכבר עמדו המפרשים בזה על רש"י, שלכאורה מבואר מדבריו שאף שקלטוהו מחיצות, מכל מקום נחשב שעדיין קיים בו שם קדשי במה קטנה לענין זה שאינו נפסל ביוצא. ולפי זה מבואר כהצד השני שיסוד הדין שאין יוצא בבמה היינו שבקדשי במה יש להם דין קדושה מיוחד שלא שייך בהם פסול של יוצא מחוץ למחיצתו אף באופן שתהיה לו מחיצה, וכגון בזה שנכנס למחיצות הבמה גדולה וקלטוהו מחיצות[עח].

ובזה מבוארים דברי הגמרא במנחות (כה.) שאומרת שאיסור יוצא נחשב שהותר מכללו בבמה, ולכאורה צריך ביאור שהרי כיון שלא היו לו מחיצות מעולם, אין זה נחשב שיצא ואין לו סיבה להפסל כיוצא, ואין זה נחשב כקולא מיוחדת וכ'הותר מכללו', אכן להמבואר מצינו קולא מיוחדת שמשום שחל בו דין קדושת במה קטנה, אין בו דין מחיצות לפוסלו ביוצא אף באופן שיקלטוהו מחיצות.

האם בנוב וגבעון היה פסול יוצא מערי ישראל

ויש שכתב (הגר"י פערלא ל"ת קעד) לחדש שאף בבמה קטנה יש פסול יוצא, שבזמן נוב וגבעון שהותרו הבמות היו נאכלים הקדשים קלים בכל ערי ישראל, והיינו דווקא בערי ישראל המוקפות חומה שיש בהם דין שילוח מצורעים ויש בהם קדושת מחנה ישראל, וכתב שאם יצאו הקדשים משם יפסלו הקדשים בפסול יוצא אף שהם קדשי במה קטנה, ולדבריו כל מה שמבואר בגמרא שאין יוצא בבמה היינו בזמן גלגל שאז לא היתה קדושת מחנה ישראל והיה מותר לגמרי בכל מקום ולאו דווקא בערי ישראל[עט].

יוצא בבמה גדולה

והנה אף שבבמה קטנה אינו נוהג בה דין יוצא, מכל מקום בבמה גדולה חל פסול יוצא, וכמו שקיים פסול זה במקדש, ובזה אין סיבה לחלק בין במה גדולה לבית המקדש, כיון שאף בנוב וגבעון היו מחיצות וממילא לא שייך בו הטעם שכתב רש"י להתיר יוצא בבמה קטנה משום זה שאין בו מחיצות, ומה ששנינו (זבחים קכ.) מה יוצא כשר בבמה היינו רק בבמה קטנה, אבל בבמה גדולה שייך פסול יוצא.

ולכאורה לפי"ז צריך לפרש במה ששנינו (שם קיב:) שבבמה גדולה היו הקדשי קדשים נאכלים לפנים מן הקלעים, שאם יצאו משם היה חל בהם פסול יוצא. וכן מפורש שם ברש"י (ד"ה מה יוצא) שכל היתר יוצא היינו רק בבמה קטנה, ומבואר שבבמה גדולה אכן יש חלות דין של פסול יוצא.

אמנם הקשו בזה שבגמרא במנחות (כה.) מצינו שעון יוצא הותר מכללו, וכתב שם רש"י (ד"ה מכללו) שהותר יוצא בבמות נוב וגבעון שאין שם קלעים, ומשמע שבבמה גדולה של נוב וגבעון לא היה פסול יוצא, וכבר עמד על זה בתוס' יום טוב במנחות (פ"ג מ"ג), וברש"ש (מנחות כה. ברש"י ד"ה מכללו) רצה לחלק בין קדשי במה קטנה שקרבו בבמה גדולה, שבקרבנות אלו לא היה פסול יוצא אף שקרבו בבמה גדולה, לקרבנות שהיה דינם להיות קרבים בבמה גדולה שבהם נהג פסול יוצא[פ].

ויש שביארו (גבורת יצחק ויקרא אות קסב) בכוונת רש"י על פי דברי הגרי"ז (עה"ת פרשת ראה ד"ה בספרי) שבכל דין אכילת קדשים במקומן יש בזה שני דינים: דין א. מצד דין אכילתם שצריך שיהיה לפני ה', וזהו מקומם המחויב שיהא באופן של 'לפני השם'. ב. מצד הדין לאכול קדשים תוך מחיצתן, מחמת שנאמר בתורה שצריך לאכלם 'במקום טהור', וביאר שם

עה. והנה ברש"י (זבחים לב: ד"ה אידך) כתב ששער נקנור שלא נתקדש אם יצא לשם הדם נפסל הדם בפסול יוצא, וכן מפורש בפסחים (פה:) לגבי שערי ירושלים שלא נתקדשו, שבשר היוצא לשם נפסל ביוצא אף שלא נחשב שיצא חוץ למחיצות שהלא לגבי כל התורה אנו דנים את עובי המחיצות כלפנים, ומכל מקום נידון כיוצא להפסל, ולכאורה כל סיבת פסולו הוא מה שיצא הבשר למקום שלא נתקדש ולא מחמת זה שיצא 'חוץ למחיצתו'.

עו. והמשנה למלך (שגגות פי"א ה"ד) הביא את דבריו והאריך לדון בזה.

עז. ויתכן שלהמבואר למעלה שיש ב' דינים בכל פסול יוצא: א. משום דין יוצא של חולין שהוא חוץ ממקום אכילתו, ב. בדין יוצא שהוא דין פסול יוצא של קדשים שזה נלמד מהן לא הובא את דמה, יתכן שמה שהצריכו הראשנים מקרא נוסף למעט יוצא בבמה היינו משום דין זה שנלמד מהן לא הובא את דמה אל הקודש פנימה, שמכח זה היתה הוה אמינא שביצא הדם ממקום ההקרבה יפסל הדם, אלא שכפשוטו דין יוצא זה גם כן רק מחמת שהיה במקום קדוש ויצא למקום שאינו קדוש, אבל מחמת זה שיצא ממקום הקרבה שאינו קדוש לא מצינו שיפסל מחמת זה משום הפסול של הן לא הובא את דמה.

עח. והביאו שלכאורה יש עוד ראיה נוספת שכתבו התוספות (ע"ז לד. ד"ה במה) שבימי המילואים היה למזבח דין של במה והרי שם היו מחיצות אלא שבכל לילה פירקו אותם ואם כן הרי היתה שם במה עם מחיצות, ובמשך חכמה (ויקרא כט לד) כתב שלכאורה לא היה היכי תימצי שדבר יפסל מצד נותר בימי המילואים כיון שכל לילה שהיו מפרקים את המחיצות היה מיד נפסל הבשר משום יוצא, וכתב שלפי דברי התוספות בעבודה זרה שהיה למזבח זה דין במה, אם כן הרי לא קשה שכבר נפסלו ביוצא ולא יפסלו משום נותר שהרי בבמה קטנה אין פסול יוצא, ומבואר מדבריו שנקט בפשיטות שאף בבמה של ימי המילואים שהיו לה מחיצות לא היה שייך פסול יוצא.

עט. ויש שביארו בזה שאף למה שכתב הגרי"פ אין הביאור במשנה שנאכל בכל ערי ישראל שהיה נפסל בפסול יוצא מחוץ לערי ישראל, אלא הכוונה שדין אכילת קדשים אלו הוא רק בערי ישראל וחלוק בזה מצות אכילה מהפסול יוצא, שמצות אכילה מתקיימת בכל ערי ישראל ופסול יוצא אינו שייך כיון שדינו שהוא נאכל בכל ערי ישראל, וכל זה לפי מה שכתב הגרי"ז (על התורה פרשת ראה) שיש שני דינים המחייבים לאכול הקדשים במקומם: א. מצד זה שיאכל לפני ה', ב. שיאכל במקום טהור ובתוך מחיצתם, ולכך אפילו אם נאמר שיש דין בכל ערי ישראל שהם נחשבים מקום אכילת קדשים כל זה הוא רק משום זה שהם נחשבים לפני ה', אבל לא חל בהם דין מחיצה לפסול את הקדשים שיצאו מהם בפסול יוצא.

פ. אמנם בדבר אברהם (ח"ג סי' ז אות ג) פירש את דברי רש"י שם במנחות שכוונתו לבמות קטנות שהיו בזמן נוב וגבעון ואין כוונתו לבמה הגדולה שהיתה בנוב וגבעון, ולפי זה הרי לא מוכח כלום מדברי רש"י שם.

הגרי"ז שדין פסול יוצא לא שייך אלא מחמת הדין שצריך לאכלם בתוך מחיצתם, אך משום הדין לאכלם לפני ה' לא שייך פסול יוצא, ולפי זה הרי אף שנאמר שקדשי קדשים בבמה נאכלים דווקא לפנים מן הקלעים, יש לומר שאינם נפסלים ביוצא, מפני שכל דינם להאכל בבמה לפנים מן הקלעים הוא רק מצד הדין של לפני ה', ולא מצד שצריך להיאכל בתוך מחיצתו, כיון שבנוב וגבעון לא היתה לו מחיצה.

מערכה נ

אין מביאין קדשים לבית הפסול

א. מקור ההלכה / **ב.** אם האיסור הוא רק לכתחילה או גם בדיעבד / **ג.** מיעוט האוכלים ללא מיעוט הזמן / **ד.** מיעוט זמן אכילת חלק מהקרבן / **ה.** הבאת הקדשים לבית הפסול מספק בדיעבד / **ו.** מיעוט בתחילת זמן האכילה / **ז.** מיעוט זמן האכילה מחמת איסור ה'גברא' לאוכלו / **ח.** הבאת קדשים לבית הפסול משום מיעוט זמן הקטרתם / **ט.** איסורים נוספים הנובעים מאיסור מיעוט אכילת הקדשים ואופנים שלא נאסרה מיעוט האכילה / **י.** הבאת הקדשים לידי פסול משום בליעת הכלי / **יא.** איסור לקיחת תרומה בדמי מעשר שני / **יב.** איסור לקיחת פירות תרומה בדמי שביעית ובישול ירק שביעית בשמן של תרומה

פתיחה **בדין** 'אין מביאים את הקדשים לידי פסול' נאמר איסור לגרום למצב שבו יפסלו דברי הקדש מאכילה או הקטרה בעקבות מעשה אדם. דין זה נאמר לגבי כמה עניינים: א. בהקרבת קרבנות שהתערבו וכעת משום תערובתם אם יקריבום יהיו מוכרחים לאכול גם את הקרבן הקל כדיני החמור ויבוא לידי פסול שלא כדין, ב. באדם המסופק בחיובו שאם יביא את כל הקרבנות שיתכן שחייב בהם יאכלו כחמור שבהם, ג. בהבאת קרבן בזמן שאי אפשר לאוכלו, ד. בלקיחת ובבישול פירות באופן שיחולו עליהם שתי קדושות היכולות למעט אחת את זמן אכילת השניה, ובדינים נוספים.

א. מקור ההלכה

שנינו לגבי תערובת קרבן פסח בבכורות (פסחים צח.), שלדעת רבי שמעון מותר לחבורת כהנים להקריבם ולאכול את שניהם שבכור מותר לכהנים וממה נפשך יכולים לאוכלו, ולדעת חכמים אסור להקריבם משום שממעט את זמן אכילת הבכור, שזמן אכילתו הוא לשני ימים ולילה אחד, וכעת מספק שמא הוא פסח יכולים לאוכלו רק בלילה אחד, ולכן ירעו עד שיסתאבו וימכרו, ויקח דמי היפה שבהם ויאמר שבכל מקום שבו נמצאת הבהמה שהיא קרבן פסח תחול קדושתה על מעות הללו, ובהם יקנה שלמים כדין מותר הפסח, ויאכל את כל התערובת כדין בכור. ובגמרא (שם ע"ב) אמרו שרבי שמעון לשיטתו שמותר להביא קדשים לבית הפסול.

עוד שנינו במשנה (זבחים עה:) נחלקו התנאים בדין אשם שנתערב בשלמים, שאשם נשחט בצפון ונאכל רק לזכרי כהונה ורק לפנים מקלעי העזרה, ורק במשך יום השחיטה והלילה שאחריו (נד:), ואילו שלמים נשחטים בכל מקום בעזרה ונאכלים לכל אדם בכל העיר בשני ימים ולילה אחד (נה.), וכיון שאין אנו יודעים מיהו השלמים ומיהו האשם סובר רבי שמעון ששניהם ישחטו בצפון ויאכלו כחומרת האשם, שבאופן זה ודאי נהגו כדין בשניהם. ונחלקו עליו חכמים משום ש'אין מביאין קדשים לבית הפסול', שממעט בזמן אכילת שלמים ומביא לידי נותר, ולכן לדעתם שניהם ירעו עד שיפול בהם מום ואפשר יהיה למוכרם, ובדמיהם ילקחו שלמים ואשם אחרים[א].

ובהמשך המשנה מצינו שבאופן שהתערבו חתיכות בחתיכות, כגון קדשי קדשים בקדשים קלים, או קרבנות הנאכלים ליום אחד בנאכלים לשני ימים ולילה, מודים חכמים שיאכלו כחמור שבהן, שבאופן זה אין תקנה אחרת שהרי אינם יכולים כבר לרעות.

דין זה נמצא בכמה עניינים נוספים:

א. איסור הבאת תודה בערב פסח (פסחים יג:).

ב. תודה שנתערבה בתמורתה (ר"ה ה: מנחות פ:).

ג. נזיר ספק טמא ספק טהור, שגם הוא בספק אם הוא מצורע מוחלט או לא (נזיר נה: מנחות קה.)

ד. מעשר בהמה שקרא לעשירי אחד עשר, ולאחד עשר עשירי (בכורות ס:).

ה. חמשה שנתערבו עורות פסחיהם ונמצאה יבלת באחד מהם (פסחים פט.).

ו. שני מצורעים שנתערבו קרבנותיהם (נדה ע.). ובתוספתא ובראשונים במקומות נוספים.

בטעם האיסור מצינו כמה דרכים:

טעמי האיסור להביא קדשים לבית הפסול

א. מחשש שמא יבוא לידי נותר, שכיון שכעת ישנם פחות אפשרויות לאוכלו בין אם זה מצד הזמן או מצד המקום או מצד האוכלים, ישנו חשש שישאר בשר שלא יאכל ויבוא לידי נותר. וכן מבואר בדברי רש"י (זבחים עה: ד"ה לבית) שכתב שהאיסור הוא 'שממעט בזמן אכילת שלמים ומביא לידי נותר'. וכן כתב במנחות (קה: ד"ה דקא) שאין להקריב שלמים שהתערבו באשם ולאוכלם רק בזמן המותר לאכילת אשם, משום שזמן אכילת שלמים הוא שני ימים ולילה אחד, וזמן אכילת אשם הוא רק ליום ולילה[ב], ואת הנותר צריך לשרוף, ו'נמצא מביא קדשים לבית הפסול שלא כדין'[ג].

ב. מלשון רש"י בכמה מקומות מבואר שזהו מצד איסור לשרוף קדשים שלא כדין, והיינו כיון שכעת מחשיבים את כל התערובת כאילו הכל הוא מהקרבן החמור שצריך להיאכל בפחות זמן, ולאחר שעובר זמן זה שורפים את כל התערובת שבתוכה גם החלק שעדיין ניתן לאוכלו, נמצא ששורף קדשים הראויים לאכילה, וזהו איסור שריפת קדשים. כך ביאר רש"י את קושיית הגמרא (פסחים צח:) על דברי רבי שמעון (שם ע"א) שאם נתערב פסח בבכורות מותר לחבורת כהנים לאוכלו, והקשו 'והא קא מייתי קדשים לבית הפסול' ופירש רש"י (שם ד"ה והא) שהקושיא לדעת רבי שמעון, שממעט את זמן אכילת הבשר, ו'ושורפו לנותר עד בקר שלא כדין משום ספק פסח', ומבואר שאין זה חשש שמא יבוא לידי נותר אלא משום ששורף את בשר הבכור שעדיין ראוי לאכילה עד שיעברו שני ימים ולילה אחד וזהו שלא כדין[ד].

ג. זוהי הלכה מיוחדת שאין למעט את איכות אכילת הקדשים, ואין זה רק חשש שמא לא יספיקו לאוכלו ויפסל, אלא שכיון שהתורה קבעה את הזמן

ויעו"ש (ח"ג ס" א אות כו) שכתב לדייק שכך היא שיטת רש"י שאין פסול יוצא אף בבמה גדולה, שכן משמע מדברי רש"י (זבחים קכ. ד"ה מהו) שמפרש הספק בהוציאה לפנים והוציאוה לחוץ האם צריך להחזירה עכשיו שוב לפנים, ומבואר שעל הצד שקלטוהו מחיצות מכל מקום אינו נפסל ביוצא, ולכאורה מבואר מזה שאף בבמה גדולה אינו נפסל ביוצא.

א. כך פירש רש"י (שם ד"ה לבית).

ב. כמבואר במשנה (זבחים נד:).

ג. וכך כתב רש"י במקומות נוספים (פסחים יג: ד"ה אין, ביצה יט: ד"ה לבית, בכורות סא. ד"ה אין). ובאברבנאל פירש כך את טעם הפסוק 'איש לפי אכלו תכוסו על השה' (שמות יב ד) שממנו למדו שהפסח נאכל רק למנוין, וכתב האברבנאל שכוונת התורה שהנמנים יהיו ראויים לאכול השה כולו בלילה ההוא כדי שלא יבואו קדשים לידי פסול.

ד. וכן כתב רש"י (פט. ד"ה דקא), שבברייתא (פח:) נאמר 'חמשה שנתערבו עורות פסחיהן זה בזה ונמצאת יבלת באחד מהן כולן יוצאין לבית השריפה, ופטורין מלעשות פסח שני', ואמרו שאע"פ שיש אחד שלא יצא ידי חובת פסח אין אפשרות להביאו, משום שאם כל אחד יביא פסח הרי ארבעה מביאים חולין לעזרה, ואי אפשר שכולם יביאו פסח אחד, משום שכיון שיצאו ידי חובה אינם יכולים לשוב ולהימנות עליו ונמצא פסח נאכל שלא למנויין, ואי אפשר שיביא כל אחד פסח ויתנה שאם הקרבן שנמצא בעל מום היה שלו קרבן זה יהיה פסח, ואם לא היה שלו ונמצא שכבר יצא ידי פסח יהיה הקרבן הזה שלמים, משום שממעט באכילת שלמים, ופירש רש"י (שם ד"ה דקא) שאת כולם אוכל ליום ולילה ושורף את הנותר, ואם שלמים הוא, עדיין אינו נותר, ונמצא שורף קדשים כשרים. ואמנם לא הביא רש"י שם את המימרא שאין מביאים קדשים לבית הפסול, אך לכאורה זהו אותו האיסור. וכן נראה מלשון הרמב"ם בפירוש

שבו יאכלו הקדשים, וכן את המקום שבו יאכלו, ואת האנשים שלהם מותר לאוכלם, וכיון שרצון התורה שיהיה היתר לכל אלו אין למעט אחד מהם. ויבואר להלן.

העניינים המסתעפים מדין זה

ויש לדון בכמה נקודות באיסור הבאת קדשים לבית הפסול:

א. האם הוא איסור דאורייתא או דרבנן, ואם הוא דאורייתא מהו מקורו.

ב. מהו גדר האיסור, האם הפסד הקדשים או קיצור זמן האכילה.

ג. האם זהו רק דין לכתחילה אך בדיעבד אם עבר והקריב הורצה, או שגם בדיעבד נפסל.

ד. האם האיסור גם על מיעוט התחלת זמן האכילה, או רק בסופו שבזה גורם שהפסול יבוא מוקדם יותר.

ה. האם האיסור נאמר רק בקדשים הנאכלים, או גם באימורים שמוקרבים.

ו. האם האיסור קיים גם במביא רק חלק מהקרבן לבית הפסול, או שרק כשכולו נפסל.

ההוכחות שזהו איסור דאורייתא

חלק מהמפרשים סוברים שאיסור הבאת קדשים לבית הפסול הינו מדאורייתא, והביאו כמה הוכחות לדבריהם:

א. המקדש דוד (סי' לג אות ג) כתב שנראה שהאיסור למעט באכילת קדשים הוא מדאורייתא, שבגמרא (תמורה כג.) למדו מהנאמר במנחה 'והנותרת ממנה יאכלו אהרן ובניו מצות תאכל במקום קדש בחצר אהל מועד יאכלוה' (ויקרא ו ט) ש'אם היתה אכילה מרובה לא יאכלו תרומה וחולין עמה כדי שלא תהא נאכלת על הגסה', ומכך הוכיחו בגמרא ש'עשו תקנה בקדשים' כדי שלא יבואו לידי פסול. וכיון שנלמד דין זה מפסוק מוכח שזהו איסור דאורייתא. וכתב המקדש דוד שזהו הטעם שאין מביאים לחמי תודה מן התרומה, משום שממעט את זמן אכילתה, שלחמי תודה נאכלים לכל אדם וכעת שהביאם מן התרומה יכולים להיאכל רק לכהנים[ה].

ב. בדובב מישרים (ח"א סי' לז ד"ה אך י"ל) הוכיח מדברי התוספות שזהו איסור דאורייתא. שבמסכת שבת (עא.-עב.) אומר עולא שלדעת הסובר שחייבים אשם ודאי גם כשלא היתה ידיעה בתחילה, אם בעל חמש שפחות חרופות חייב אשם אחד בלבד. וביארו התוספות (שם ד"ה בעל) שלפי הסובר שצריך ידיעה בתחילה תלוי הדבר במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש (שם) אם ידיעות מחלקות, והיינו שאם נודע לו בין המעשים ושכח אח"כ האם נחשב הדבר להעלם אחד או לא, שלרבי יוחנן הסובר שידיעות מחלקות, כיון שהידיעה גורמת כפרה היא מחלקת אפילו בידיעה שהיתה אחר הבעילות וכל שכן שהידיעות שבין ביאה לביאה מחלקות, ולריש לקיש הסובר שידיעות אינן מחלקות בשפחה חרופה אפילו ידיעות שבין ביאה לביאה אינן מחלקות. אך לפי הסובר שאין צורך בידיעה קודמת מוכח שאינה נחשבת מחלקת בין המעשים, ולדעתו גם רבי יוחנן מודה, שכיון שאין הידיעה גורמת כפרה נחשב כאילו עשה את כולם בהעלם אחד שחייב רק אחד.

והקשו התוספות שאמנם אם יש אשם תלוי בספק בא על שפחה חרופה מובנים הדברים, שכיון שיכול להביא אשם ודאי ולהתנות שאם אינו חייב יהיה הקרבן אשם תלוי, נמצא שאין הידיעה גורמת כפרה שגם בלעדיה יכול היה להתכפר, אך אם אין אשם תלוי בשפחה חרופה, מדוע חייב רק אחת שהרי צריך ידיעה אחת לפחות שהרי אם לא נודע כלל אינו יכול להביא שום קרבן, והרי אותה ידיעה גורמת כפרה וא"כ תחלק בין הבעילות ויתחייב שתים. ותירצו שאפילו אם אין אשם תלוי בשפחה חרופה יכול להביא אשם על תנאי ולהתנות שאם אינו חייב בו יהיה הקרבן שלמים, ואפילו למאן דאמר אין מביאים קדשים לבית הפסול שלדעתו אינו יכול לעשות זאת משום שכעת ממעט באכילתו, הידיעה אינה נחשבת לגורמת כפרה משום שאם עבר והתנה מה שעשה עשוי[ו]. ומוכיח הדובב מישרים שדעת התוספות שזהו איסור דאורייתא, ולכן לולי מה שעשה עשוי הידיעה גורמת כפרה משום שאינו יכול להתכפר ע"י תנאי בלעדיה, שאם אין בזה אלא איסור דרבנן הרי כיון שמדאורייתא יכול להתנות נמצא שהידיעה אינה גורמת כפרה, ומוכח שזהו איסור דאורייתא ולכן מוכרחים התוספות לתרץ שהסיבה שאינה נחשבת גורמת כפרה היא משום שאם עבר והתנה מה שעשה עשוי.

דעת הראב"ד שזהו איסור דאורייתא

שנינו במשנה (תמורה לב:) 'אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית אין משנין אותן מקדושה לקדושה', והיינו שאסור לשנות את קדשי מזבח מעולה לשלמים ולהיפך, וכן את קדשי בדק הבית. וכן פסק הרמב"ם (תמורה פ"ד ה"א) 'המשנה את הקדשים מקדושה לקדושה עובר ב'לא תעשה' שנאמר בבכור 'לא יקדיש איש אותו' שלא יעשנו עולה או שלמים, והוא הדין לשאר הקדשים שאין משנין אותן מקדושה לקדושה, אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית. כיצד אם הקדיש לבדק ההיכל לא ישנה לבדק המזבח וכן כל כיוצא בזה'.

והקשה הראב"ד בהשגות (שם) מהו המקור לדברי הרמב"ם שיש איסור לשנות מבדק ההיכל לבדק המזבח, שהרי כולם באים מבדק הבית ואין כל חילוק בין קדשי היכל לשאר עזרות ולא למזבח. וכתב שאולי טעה הרמב"ם בלשון המשנה, שאמרה 'אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית אין משנין אותן מקדושה לקדושה', וסבור הרמב"ם שכמו שאסור לשנות את קדשי הבית אפילו מקרבן לקרבן כך אין לשנות את המטרה בקדשי בדק הבית אפילו מבדק לבדק, אמנם כתב הראב"ד שזה אינו נכון, שהאיסור לשנות קיים רק בקדשי מזבח, שיש מהם שנאכלים ויש שאינם נאכלים, יש שנאכלים ליום אחד ויש שנאכלים לשני ימים וכו' ולכן אסור לשנותם מאחד לשני, אך בקדשי בדק הבית אין שום חילוק בין זה לזה.

ומדייק המהרש"ם (שו"ת ח"א סי' י) מכך שדימה הראב"ד את האיסור למעט באכילת קדשים לאיסור לשנות קדשי בדק הבית מזה לזה שבהם מוזהרים בלא תעשה, שדעתו שאיסור מיעוט זמן האכילה הוא דאורייתא[ז].

מקור הדין מדאורייתא

המקורות שמצינו לדעת הסוברים שהאיסור הוא מדאורייתא:

א. בתורת כהנים (פרשת צו פרשה ה"ב) שנינו 'מנין לדם האשם שנתערב בדם שלמים יזרק, תלמוד לומר (ויקרא ז א-ב) 'וזאת תורת האשם קדש קדשים הוא וגו' ואת דמו יזרוק', יכול אפילו נתערבו חיים תלמוד לומר 'הוא', מה יעשה להם ירעו עד שיסתאבו וימכרו ויביא מדמי היפה ממין זה ומדמי היפה ממין זה ויפסיד מותר מביתו, רבי שמעון אומר אשם שנתערב בשלמים שניהם ישחטו בצפון, זה יקרב לשום שהוא וזה יקרב לשום שהוא ויאכלו כחמור שבהם וכו' אמרו לו אין מביאין קדשים לבית הפסול'. ולכאורה מוכח מכאן שזהו דין דאורייתא, שהרי בתחילה דרשו חכמים שאין מקריבים אותם כשנתערבו חיים מן הכתוב 'הוא' שממנו דרשו שירעו, ואח"כ אמרו שאין להקריבם מטעם ש'אין מביאים קדשים לבית הפסול'[ח].

ב. במשנה הלכות (שו"ת ח"ג סי' רו ד"ה ולא) הביא בשם השמן רוקח ושערי תורה שמקור הדין מדאורייתא הוא 'לאו הבא מכלל עשה', שכיון שציותה התורה על אכילת קדשים בפסוק 'ואכלו אותם אשר כופר בהם' (שמות כט לג) נשמע שאמרה שלא יביאו את הקדשים לידי פסול שאם כך לא יוכלו לאוכלם[ט].

במקום ספק ביטול קרבן פסח שבכרת בשב ואל תעשה

מאידך מצינו, שדעת חלק מן הפוסקים שאיסור זה הוא רק מדרבנן.

דעת השער המלך (פסולי המוקדשים פ"ו הי"ח ד"ה ובמה) שהבאת קדשים לבית הפסול אסורה רק מדרבנן. והוכיח כך מדברי התוספות, שבגמרא (פסחים פט.) אמרו שבחמשה שנתערבו עורות פסחיהם ונמצאה יבלת באחד מהם כולם פטורים מפסח שני, משום שאין להביא מותר הפסח שנאכל ליום ולילה אחד ולהתנות שאם אינו חייב בפסח יהיה הקרבן שלמים, כיון שעל הפסח אין צורך לסמוך ועל מותר הפסח צריך, וגם קרבן נשים שאינן סומכות אי אפשר

המשניות (זבחים פ"ח מ"ג), שחכמים סוברים שבאשם שנתערב בשלמים ירעו עד שיסתאבו ולא ישחטו שניהם בצפון ויאכלו כחמור שבהן, משום ש'אין מביאין קדשים לבית הפסול', ופירש הרמב"ם 'וחכמים אומרים היאך נשחטם יחד והרי אנו גורמים לשלמים מהם שיפסלו שלא כדין, לפי שאם ישאר מהם דבר למחרת היום 'ישרף כמו האשם', ושמא זה הנשאר שלמים ומן הדין שיאכלו לשני ימים ולילה אחד וכלל הוא אצלינו אין מביאים קדשים לבית הפסול, ענינו שאין מביאין אותם לידי דבר שיגרום להם פסול'. ומבואר בדבריו שאין זה חשש שמא יבוא לידי נותר ואז תהיה אכן שריפתו כדין, אלא שהשריפה עצמה תיעשה בזמן שעדיין אינו צריך להישרף.

ה. אמנם כתב המקדש דוד (שם) שבלחמי תודה ישנו טעם נוסף שאסור להביאם מן התרומה, והוא שצריך ליטול מהם תרומת לחמי תודה, ואי אפשר להחיל שם 'תרומה' על לחמים שהם כבר 'תרומה'.

ו. וכדברי התוספות כתב גם התוספות הרא"ש (שם ד"ה בעל).

ז. וכתב המהרש"ם (שם) שכן דעת התוספות יום טוב (תמורה פ"ז מ"ג) שהעתיקו.

ח. ולדעת הסוברים שזהו איסור מדרבנן בלבד צריך לומר שהדרשה רק אסמכתא, וכמו שאמרו התוספות (ב"ב סו. ד"ה שאני). ועיין בשואל ומשיב (שו"ת מהדו"ת ח"ד סי' קמג) שהוכיח שהאיסור הוא מדרבנן מכך שלדעת רבי שמעון מותר להביא קדשים לבית הפסול, ולא מצינו שנחלקו עליו חכמים בדרשת פסוק.

ט. אמנם לדבריהם ישנה הוכחה רק אם גדר האיסור הפסד הקדשים, אך אם זהו איסור עצמי של מיעוט האכילה אין לשמוע זאת ממצות אכילת הקדשים.

להביא משום שדם הפסח ניתן בשפיכה על המזבח ודם השלמים בזריקה, ואף שבדיעבד אם נתן בשפיכה את הניתנים בזריקה יצא ידי חובה, מכל מקום לכתחילה אין מקריבים באופן שלא יוכלו לעשות את נתינת הדם כדין. וכתבו התוספות (שם ד"ה ה"מ) שתירוץ זה נאמר גם על שתי הקושיות שהובאו שם, שאין להביא לכתחילה קרבן שיתמעט זמן אכילתו, או שיקריבוהו ללא סמיכה. והקשו על דברי הגמרא מדוע ימנעו מהבאת הפסח ויהיה כל אחד מחמשת המקריבים בספק כרת, הרי הדינים שיכולים לעבור עליהם, שהם שמא יהיה הבשר נותר, או שמא לא ייעשו המתנות כהלכתן, או שיקריבו את הקרבן ללא סמיכה הם רק דינים של 'לכתחילה'. ותירצו שעדיף שידחה ספק כרת בשב ואל תעשה ממה שיעשו רובם שלא כהוגן כיון שרובם כבר עשו פסח. והבין השער המלך מדבריהם שהאיסור להביא קדשים לבית הפסול אינו אלא רק לכתחילה ומדרבנן, ולכן עדיף שידחה ספק כרת בשב ואל תעשה ממה שיעשו רובם שלא כהוגן'.

מכך שהותר איסור זה לצורך תיקון גברא

בספר מקור ברוך (גינצבורג, ח"א סי' ד ד"ה הן) כתב שברור שאיסור הבאת קדשים לבית הפסול הוא איסור דרבנן ולא דאורייתא, ומוכח מכך שבסוגיא (זבחים עו:) אמרו שגם לדעת חכמים מותר לספק נזיר וספק מצורע להביא קרבנותיו אע"פ שמביאם לידי פסול משום ש'תיקוני גברא שאני', ואילו היה זה איסור דאורייתא בודאי לא היו מתירים אותו כדי לתקן גברא, ואין לומר שכאן זהו רק ע"י גרמא ולא בידים, משום שכל איסור נותר נעשה רק בגרמא שלא אכלוהו ואין כאן מעשה בידים, ובזה נאמר האיסור הכללי להביא קדשים לבית הפסול.

מכך שמותר להביא קרבן בערב יום הכיפורים בבוקר

עוד הוכיח המקור ברוך (שם) שבמסכת שבועות (ח.) למדו ששעיר הנעשה בפנים אינו מכפר על כל הטומאות שבמקדש מן הפסוק 'פשעיהם לכל חטאתם וגו' (ויקרא טז טז), והקשו שאם מדובר כשיש ידיעת הטומאה תחילה ויש בה ידיעה בסוף, צריך להביא קרבן אשם עולה ויורד בעצמו, ובודאי אינו מתכפר בשעיר הנעשה בפנים, והעמידו שמדובר שנודע לו שנטמא סמוך לשקיעת החמה של ליל יום כפורים שלא היה יכול להספיק להביא קרבנו קודם יום כיפור, וללא הפסוק היה מקום לומר שיתלה לו השעיר עד שיביא קרבנו, ונאמר בו שכמו שפשעים שהם במזיד אין השעיר מכפר עליהם כך גם ישנם חטאים שאף שהם בשוגג אינו מכפר עליהם.

והקשו התוספות (שבועות ח. ד"ה דאיתידע) שגם דין זה אפשר ללמוד משעיר המשתלח שגם בו דורשים באופן זה 'חטאים דומיא דפשעים' ואין צורך בפסוק מיוחד, ותירצו שבשעיר המשתלח נאמרה דרשה זו רק באופן שנודע לו מבעוד יום וראוי להביא קרבן, אך כשנודע לו סמוך לשקיעת החמה אינו נחשב 'בר קרבן', ולכן הוצרכו לדרוש בשעיר הפנימי 'חטאים דומיא דפשעים', שאפילו כשנודע לו סמוך לשקיעה אינו תולה לו. ומוכיח המקור ברוך מדבריהם שאילו האיסור להביא קדשים לבית הפסול הוא מדאורייתא, גם אילו היה נודע לו האיסור ב'שחרית' של ערב יום הכיפורים לא היה יכול להביא קרבנו, שהרי בלילה לא יוכלו לאוכלו משום יום הכיפורים ונמצא שמביאנו לידי פסול, ומוכח שזהו רק איסור דרבנן ולכן כשנודע לו בשחרית יביא קרבנו אע"פ שממעט זמן אכילתו[יא].

מחידוש הכסף משנה במיעוט אכילת מקצת הקרבן מוכח שהאיסור הוא מדרבנן

בשואל ומשיב (שו"ת מהדו"ת ח"ד סי' קמג) כתב, שמחידוש הכסף משנה (פסולי המוקדשין פ"ו ה"א) שמותר למעט את אכילת מיעוט הקרבן, מוכח שאיסור הבאת הקדשים לבית הפסול הוא רק מדרבנן, שאילו היה מדאורייתא אין כלל מקום לחילוק זה. ובזה תירץ השואל ומשיב (שם) שבמסכתין (מז:) הובאו דברי רבה שאין להקריב בכור לקרבן תמיד מן הפסוק 'שה' (יחזקאל מה טו), שממנו דורשים 'ולא את הבכור' ופירש רש"י (שם ד"ה ולא) ש'שה' משמע שיהיה ראוי להיות בין זכר בין נקבה, ובכור הוא רק זכר. ולכאורה יקשה מדוע צריך פסוק למעט הקרבת בכור לתמיד, הרי קרבן תמיד הוא עולה, ונמצא שממעט את אכילת הבכור. ותירץ השואל ומשיב שאיסור מיעוט זמן אכילת הקדשים הוא רק מדרבנן, והמיעוט מן הפסוק 'שה' מלמד שגם מדאורייתא אסור להקריב בכור לקרבן תמיד[יב].

גדר האיסור שונה אם האיסור הוא מדאורייתא או מדרבנן

מתוך דברי השבט הלוי (שו"ת ח"ב סי' לד אות ט) מתבאר שהשאלה אם האיסור הוא מדאורייתא או מדרבנן היא שאלה גם בהגדרת האיסור, שאפשר להגדיר את איסור מיעוט אכילת הקדשים בשני אופנים:

א. זהו איסור 'עצמי', והיינו שהתורה הקפידה שבשר שלמים יוכל להיאכל בשני ימים ולילה אחד ולכל אדם ובכל מקום, וע"י שחיטה באופן מסוים נקבע שהאכילה יכולה להיעשות רק במקום ובזמן מצומצם יותר וע"י אוכלים מועטים יותר, ואין זה מתוך חשש שמא יארע בו פסול נותר. ולפי זה אפשר לומר שהאיסור הוא מדאורייתא[יג].

ב. עיקר האיסור למעט אכילת קדשים הוא שמא יבוא לידי נותר ויפסל, וכלשון רש"י בכמה מקומות, אך איסור זה אינו מן התורה, שמדאורייתא אין מקום לחשוש שיזלזל באכילת שלמים ויביאנו לידי נותר יותר מאכילת חטאת ואשם שאין חוששים בכך. ולפי ביאור זה נחלקו הפוסקים במהות האיסור שנובעת מהשאלה אם הוא מדאורייתא או מדרבנן.

ב. אם האיסור הוא רק לכתחילה או גם בדיעבד

שורש הנידון

יש לדון האם דברי חכמים שאין להקריב קרבנות באופן שיתמעט זמן ומקום אכילתם נאמרו רק לכתחילה, והיינו שזו רק עדיפות שכאשר יש לפנינו שתי אפשרויות כגון שנתערבו סוגים שונים עדיף שירעו עד שיסתאבו ולא שיקריבו אותם כך כיון שיתמעט זמן אכילת הקרבן, אך מכל מקום אם עבר והקריב כשר הקרבן, או שגם בדיעבד אם עבר והקריב לא הורצה, משום שנדחה מדרבנן מהקרבה.

י. אמנם לא ביאר השער המלך איך מובן כך מדבריהם. ויתכן שכך נראה מקושייתם, שאילו היה האיסור להביא קדשים לבית הפסול מדאורייתא, אין מקום להקשות שידחה איסור זה משום ספק כרת שחייב מי שאינו מביא פסח, שיש לומר שאיסור דאורייתא אינו נדחה מפני ספק כרת וכן יתכן שיש להבין כך מתירוצם, שעדיף שידחה ספק כרת בשב ואל תעשה רק משום שרובם יעשו שלא כהוגן כיון שרובם הביאו כבר קרבן פסח, ומשמע שאילו לא היו עושים רובם כהוגן וכגון שהיתה נמצאת יבלת בשלושה מתוך החמשה היה נדחה האיסור להביא קדשים לבית הפסול, ואילו היה האיסור מדאורייתא גם אילו היו רובם עושים כהוגן לא היה צריך להידחות מפני שרובם עשו שלא כהוגן. ואולי כוונתו שהתוספות היו יכולים לתרץ בפשיטות שאיסור ודאי דאורייתא אינו נדחה משום ספק כרת. אמנם באחיעזר (שו"ת ח"ב יו"ד סי' מט) כתב ש'באמת אין הכרח לומר כך מדברי התוספות כמבואר להמעיין', וגם הוא לא ביאר מדוע אין הכרח לומר כך, ואולי יתכן שאת ההוכחה מקושיית התוספות יש לדחות שאף אם האיסור להביא קדשים לבית הפסול מדאורייתא, הקשו תוספות שכיון שמכל מקום ישנו כאן ספק חיוב כרת למי שקרבן הפסח שלו היה בעל מום, ידחה ספק זה את האיסור דאורייתא של הבאת קדשים לבית הפסול. וגם את ההוכחה מתירוצם יש לדחות שאף שזהו איסור דאורייתא אילו היו רובם עושים שלא כהוגן היה נדחה האיסור להביא קדשים לבית הפסול מפניהם, משום שמכל מקום זהו ספק כרת. ועדיין טעון בירור.

יא. ויתכן שיש להוכיח שכך היא דעת רש"י, שכתב (זבחים ק. ד"ה אביי) שבאונן שמת לו מת בארבעה עשר בניסן לאחר חצות שכבר חלה עליו חובת שחיטת הפסח, מביאו ואוכלו בלילה, כיון שאיסור אכילת קדשים באנינות לילה הוא מדרבנן בלבד, והם לא העמידו דבריהם בקרבן פסח שיש בו חיוב כרת. ואף שאכילת קרבן הפסח אינה מעכבת והיו יכולים חכמים לחייבו להקריב הקרבן ולא לאוכלו שבזה כבר אינו חייב כרת, התירו לו גם לאוכלו משני טעמים: א. שמא אם ידע שאינו יכול לאוכלו לא יקריבנו כלל. ב. כיון שמחויב הוא לשחוט הקרבן אין זה דרך ארץ לחייבו לשחוט קרבן על מנת שיפסל. ואילו היה איסור הבאת קדשים לבית הפסול דאורייתא היה צריך רש"י לתרץ בפשיטות שאין לחייבו לעבור באיסור זה. אמנם גם אם זהו איסור דרבנן תמוה מדוע לא הזכיר רש"י דין זה, וכתב נוסח של 'לאו אורח ארעא', שאין משמעותו איסור ממש. וצ"ב. ובדבר שמואל כתב (פסחים צח: ד"ה אין) שכיון שזהו דין דרבנן, בכל מקום שבו יהיה ספק האם מביא בכך את הקדשים לידי פסול יוכל להקריבם, ככל ספיקא דרבנן שלקולא.

יב. וכן כתב בחסדי דוד (תוספתא פ"ח ה"ד ד"ה וסיפא) בביאור דברי הכסף משנה, שכיון שעיקר האיסור להביא קדשים לבית הפסול הוא רק מדרבנן 'הבו דלא להוסיף עלה', ולכן יש לומר שרק כשמביא את כל הקרבן לידי פסול נאסר ולא כשמביא רק את מקצתו. ועיין בהערה לעיל בנידון 'במקום ספק ביטול קרבן פסח' שאין איסור הבאת קדשים לבית הפסול בהעלאה על גבי המזבח, שאע"פ שממעט באכילתם אינו מביאם לבית הפסול. ולפ"ז ברור שצריך פסוק לומר שאעפ"כ אין להקריב בכור לקרבן תמיד. ועל פי זה תירץ השואל ומשיב (שו"ת רביעאה ח"ד סי' נב) את הקושיא שבמשנה אמרו (פסחים לה.) שאם עשה חלות תודה שהן מצה לעצמו אינו יוצא בהם ידי חובת מצה בליל פסח, ובגמרא (שם לח:) דרשו זאת מן הפסוקים ו'שמרתם את המצות' (שמות יב יז) ו'שבעת ימים מצות תאכלו' (שם יג טו), ולכאורה יקשה שבגמרא (שם יג:) אמרו שאין מביאים תודה בערב פסח משום שאסור להביא קדשים לבית הפסול, וא"כ אין לומר שבאו הפסוקים למעט אופן זה, כיון שבלאו הכי אינו יכול לאפותם לצורך תודה שאינה קריבה בערב פסח [במסכת מנחות (עח:) למדו מן הפסוק 'על חלת לחם חמץ "קריב קרבנו על זבח' תודת שלמיו' (ויקרא ז יג) 'מלמד שאין הלחם קדוש אלא בשחיטת הזבח', וא"כ נחשבים לחלות תודה רק אם נשחט עליהם הזבח, וכיון שביום זה אין מקריבים תודה אינן נחשבות ללחמי תודה ואין צורך למעטם מפסוק נוסף], אך כיון שהאיסור להביא קדשים לבית הפסול הוא רק מדרבנן, מדאורייתא יכול להביא תודה גם בערב הפסח וממעטים הפסוקים שאינו יכול לצאת ידי חובתו בחלות המצה שבה.

יג. וצד זה הובא גם בדברי האבן האזל (פסולי המוקדשין פ"ו ה"א). והביאור בזה הוא שהאיסורים שאמרה התורה אינם נעשים כדי 'למנוע' מאדם עבירה על איסור אחר, אלא הם אסורים מעצמם, ומה שאין כן בגזירות חכמים כולן נעשו כדי להרחיק את האדם מן העבירה, ולכן תלויים שני הצדדים בחקירה שהובאה לעיל בשאלה זו, שאם איסור הבאת קדשים לבית הפסול הוא דאורייתא גדרו אינו חשש שמא יבואו לידי נותר אלא גדרו 'איסור צמצום איכות האכילה', אך אם הוא איסור דרבנן תמוה מדוע לא הזכיר רש"י דין זה, וכתב נוסח של 'לאו אורח ארעא', שאין

דעת הרמב"ם שזהו רק איסור לכתחילה

כתב הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ו ה"ה-ו) 'נתערב מין בשאינו מינו כגון עולה בשלמים לא יקרבו אפילו כחמור שבהן, שאין מביאין קדשים לבית הפסול. וכשם שאין ממעטין בזמן אכילתן כך אין ממעטין באוכליהן ולא במקום אכילתן, אלא כיצד יעשה ירעו הכל עד שיפול בהם מום וימכר כל אחד מהן לבדו ויבא בדמי היפה שבהן ממין זה ובדמי היפה שבהן ממין האחר ויפסיד המותר מביתו'. ובהמשך (שם ה"ז) כתב 'וכל אלו המתערבין בחיים אם הקריב הורצה שאין בעלי חיים נדחין'. ומבואר בדבריו שאיסור הבאת קדשים לבית הפסול הינו רק דין לכתחילה, אך בדיעבד אם עבר על האיסור והקריב הורצה.

דעת התוספות שדבר שחכמים אסרו הרי הוא כאבוד

שנינו בברייתא (פסחים נט.) שאין מקריבים שום קרבן אחר תמיד של בין הערבים מלבד קטורת ונרות ופסח ומחוסר כיפורים בערב פסח שטובל שנית ואוכל את פסחו לערב, ולדעת רבי ישמעאל בן רבי יוחנן בן ברוקא גם מחוסר כיפורים בשאר ימות השנה טובל ואוכל בלילה בקדשים ומביא קרבנו לאחר תמיד של בין הערבים שכבר העריב שמשו. והקשו בגמרא מדוע דוחה עשה של אכילת קדשים את העשה של השלמה שלא להקריב לאחר תמיד של בין הערבים, ומתרץ רב פפא שמדובר בעולת בהמה שאותה שוחט לפני תמיד של בין הערבים, ומעלה ומלינה בראש המזבח שאינה נפסלת בלינה. והקשו בגמרא (שם ע"ב) על דבריו שבברייתא מצינו שכהנים אינם יכולים לאכול חזה ושוק כל זמן שלא הוקטרו האימורים, וכיון שהכהנים אינם אוכלים אין הבעלים מתכפרים כמו שדרשו (יומא סח:) על הפסוק 'ואכלו אותם אשר כופר בהם' (שמות כט לג) 'מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים', וכיון שלא התכפרו הבעלים אינם יכולים לאכול בקדשים. ותירצו שכיון שאין אפשרות אחרת עשו חכמים כאילו נטמאו או נאבדו האימורים, שבאופן זה אע"פ שלא הוקטרו יכולים לאכול את הבשר כמו שמצינו בברייתא.

וכתבו התוספות (שם ד"ה עשאום) שתירוץ זה מובן למאן דאמר (פסחים עז:) 'אין הציץ מרצה על העולין', וא"כ בנטמאו או אבדו אין הציץ מרצה ועשאום כאילו נטמאו או שאבדו שאינו מרצה עליהם, אך לפי הברייתא (שם פ:) שהציץ מרצה גם על החלב ועל הדם שעלו, נמצא שמרצה על הטמאים, ואם כן לא הועילו בכך שעשאום כאילו נטמאו, שהרי הציץ מרצה גם עליהם ועדיין אסור לכהנים לאכול הבשר וממילא אסור לבעלים לאכול בקדשים. וכתבו שצריך לומר שכיון שמדרבנן אינו מרצה נחשב כאילו אבדו האימורים. ומדייק הטורי אבן (חגיגה ז: ד"ה עולות - השני) שלדעתם דבר שאסור בהקרבה מדרבנן הרי הוא כאילו אינו נמצא כלל, והקשה עליהם כמה קושיות. וכיון שאמרו חכמים שאין להקריב קרבן שממעט את זמן אכילתו, נמצא שאם הקריבו אינו מרצה גם בדיעבד, משום שנידון כאילו אינו קיים כלל.

בדברי התוספות שזהו רק דין לכתחילה

אמנם אין הכרח שזוהי שיטת התוספות, שהלא שנינו בברייתא (פסחים פח:) 'חמשה שנתערבו עורות פסחיהן זה בזה ונמצאת יבלת באחד מהן [כך שאחד מהקרבנות היה בעל מום ופסול] כולן יוצאין לבית השריפה, ופטורין מלעשות פסח שני'. וביארו בגמרא (שם פט.) שאין אפשרות להביא פסח שני משום שאם כל אחד יביא פסח ויתנה עליו שאם כבר יצא ידי חובה יהיה לשלמים, הרי ממעט בזה את זמן אכילת השלמים, שזמנו הוא שני ימים ולילה אחד וכעת יוכל לאוכלו רק עד חצות. וכן אמרו שאין אפשרות להביא מותר הפסח שאף שקרב שלמים נאכל רק ליום אחד וא"כ אינו ממעט את זמן אכילתו, משום שהפסח אינו טעון סמיכה ומותר הפסח טעון סמיכה, ובאופן זה לא יוכל לסמוך, שמא הוא פסח ונמצא משתמש בקדשים. והקשו התוספות (שם ד"ה הני) מדוע משום ספק שמא יהיה נותר ע"י מיעוט הזמן, או כדי שלא ימנע מסמיכה, יבוא לידי ספק כרת, שהרי בעל הקרבן הפסול חייב כרת אם לא יביא קרבן פסח. ותירצו התוספות 'דטוב שידחה ספק כרת בשב ואל תעשה ממה שיעשו רובם שלא כהוגן כי כבר רובם עשו פסח'. וביאר המהרש"א (בתוספות שם) שקושייתם היא שהדין שאסור למעט את זמן אכילת השלמים כדי שלא יבוא לידי נותר הוא רק דין לכתחילה, אך בדיעבד אינו מעכב, וכן מה שאמרו שמשום שאי אפשר לסמוך קשה שדין הסמיכה הוא רק לכתחילה, אך בדיעבד אם לא סמך לא נפסל הקרבן, וא"כ קשה מדוע כדי שלא לעבור על דין לכתחילה בלבד צריך שיבוא לידי כרת. ולפי פירושו דעת התוספות היא שדין אין מביאים קדשים לבית הפסול הוא רק דין לכתחילה, אך בדיעבד אם עבר והקריב הקרבן כשר".

הברייתא מחדשת שבהבאת תודה בערב פסח אינו ממעט את זמן אכילת המצה

שנינו בברייתא (פסחים יג:) 'אין מביאים תודה בחג המצות מפני חמץ שבה', וביארו בגמרא שהכוונה ליום ארבעה עשר בניסן ומשום שאין מביאים את הקדשים לידי פסול, וכתב הצל"ח (שם ד"ה אלא) שמה ששנינו בברייתא שיש איסור להביאה רק משום מיעוט זמן אכילת לחמי החמץ, הוא כדי להדגיש שאין איסור להביאה משום מיעוט זמן אכילת לחמי המצה הנובע מן האיסור לאכול מצה בערב פסח. אלא שעדיין קשה כיון שמכל מקום אסור להביאה בערב פסח מדוע הוצרכו להדגיש שאין איסור משום לחמי המצה, הרי כיון שאסור להביאה אין שום חידוש אם הסיבה לכך היא חלות החמץ או המצה.

ותירץ, שזה פשוט שאף שאסור להביא קרבן כשממעט זמן אכילתו, מכל מקום אם עבר והביא הקרבן אינו נפסל מחמת כך, ואוכלו במידת הזמן שכעת אפשר לאוכלו, ואם נפסל בנותר אינו עובר איסור נוסף, וא"כ יש לומר שהברייתא מחדשת שאם הביא תודה בערב פסח מיעט רק את זמן אכילת החמץ, ולא מיעט את זמן המצה כלל ויכול לאוכלה גם בערב פסח. והטעם הוא שלא העמידו חכמים את איסורם שלא לאכול מצה בערב פסח במקום מצות עשה של אכילת קדשים. ולפי טעם זה יש לומר שגם את האיסור מדרבנן שלא לאכול חמץ מארבע שעות ולמעלה, לא העמידו במקום עשה ד'אכילת קדשים', ולכן כתב רש"י (שם ד"ה אין) שפסול חלות החמץ הינו רק משש שעות, ולא ככל חמץ שנאסר מארבע שעות כמבואר במשנה (שם יא:).

נסכים שנקנו מדמי תרומה אינם נפסלים משום שאינם 'משקה ישראל'

מצינו בגמרא (פסחים מח.) שדבר שאסור באכילה לישראל אינו קרב על גבי המזבח ונלמד מן הפסוק 'ושה אחת מן הצאן מן המאתים ממשקה ישראל למנחה ולעולה ולשלמים וגו' (יחזקאל מה טו) וממנו דרשו שמותר להקריב על המזבח רק מן המותר לישראל, ולכן אין מביאים נסכים מן הטבל. ונחלקו רש"י ותוספות אם תרומה נחשבת מ'משקה ישראל'. שבגמרא (זבחים פח.) אמרו 'אין מביאין מנחות ונסכים ומנחת בהמה וביכורים מן המדומע', וכתב רש"י (שם ד"ה מנחות) שהכוונה לתרומה שהתערבה בחולין, ואע"פ שמותרת התערובת לכהנים אסור להקריבה, משום שב'משקה ישראל' נאמר שרק כשמותר לכל ישראל אפשר להקריבה, וכיון שאסורה לזרים אינה 'משקה ישראל', אך התוספות (שם ד"ה מן) הקשו על דבריו שכיון שמותרת התרומה לכהנים נחשבת שפיר 'ממשקה ישראל', ולכן פירשו בשם ר' חיים שהתערב בערלה וכלאי הכרם.

והקשה המקדש דוד (קדשים סי' לג אות ג) על קושיית התוספות שאפילו נחשבת תרומה 'משקה ישראל' אי אפשר להקריב ממנה נסכים, משום שממעט את זמן אכילתה ומקום אכילת התרומה, וכמו שאסרו לתת תבלין תרומה לתוך קדשים (זבחים עו.) משום שממעט את זמן ומקום אכילת התרומה, ואפילו רבי שמעון שמתיר זאת זהו רק בתרומת תבלין שהיא מדרבנן כמבואר בגמרא. ומוכיח מכאן המקדש דוד שכוונת התוספות לומר שאף שאסור להקריב תרומה משום שאין מביאים קדשים לבית הפסול, מכל מקום אינה נפסלת משום שנחשבת 'משקה ישראל'. ומכך מוכח גם שאיסור הבאת קדשים לבית הפסול הוא רק דין לכתחילה, אך בדיעבד הקרבן אינו נפסל.

ג. מיעוט האוכלים ללא מיעוט הזמן

מקור ההלכה

שנינו בתוספתא (זבחים פ"י ה"ד) 'אין מבשלין חטאת ואשם עם מורם מתודה ואיל נזיר עם הבכור עם המורם משל שלמים מפני שממעט את

יד. אמנם בתוספות הרשב"א משנץ (פסחים שם ד"ה ה"מ) הקשה את קושיית התוספות, ותירץ באופן שונה מעט, שכתב 'ואומר רבי דהואיל ובתחלת השחיטה שוחט שלא כמצותו או שלא בסמיכה או על מנת שיהא בו מיעוט אכילה או מיעוט מתנות הרי הוא כמו 'ששוחט באיסור' והילכך אמרו חכמים שידחה מילתא דכרת בשב ואל תעשה'. וביאר דבריו בשבט הלוי (שו"ת ח"ו קונטרס הקדשים סי' ה אות ה) שאמנם בדיעבד כשר אם אירע שנתן במתנה אחת או שלא בזריקה [המדוברים בתוספות שם] וכן אם אירע שמקריב באופן שמתמעט זמן אכילתו, אך אין להביא קרבן שהתורה קבעה שצורתו הוא באופן מסוים ולהקריבו באופן אחר, ופשוט שגם כדי לתקן ע"י כך ספק כרת לא הותר לו. ומדמה זאת לדברי המשנה (זבחים מו:) שהזבח נשחט לשם ששה דברים ואחד מהם הוא 'לשם ריח, לשם ניחוח', ואע"פ שדינים אלו הם רק בהקטרה ואינם נוהגים בשחיטה, והיינו שצריך לשחוט את הקרבן על מנת שייעשה כהלכתו, וא"כ גם לגבי שאר דיני הקרבן צריך שתהיה השחיטה על מנת שלא ישנה דין הקרבן. והחיוב לאכול בשני ימים ולילה אחד הוא מעיקר הדין וכמו שאמרו בספרא (קדושים פרשה א פ"א אות א-ב) על הפסוק 'וכי תזבחו זבח שלמים לה' לרצונכם תזבחהו, ביום זבחכם יאכל וממחרת' (ויקרא י ה-ו), שאין תלמוד לומר, אלא אם אינו ענין לאכילה תניהו ענין לזביחה אף תחילת זבחכם לא יהיה אלא על מנת לאכול לשני ימים. אין לי אלא שלמים מנין לכל הנאכלים לשני ימים שלא תהיה זביחתו אלא על מנת לאכול לשני ימים, תלמוד לומר 'כי תזבחו זבח שלמים', 'וכי תזבחו זבח' לרבות זבחים הנאכלים לשני ימים שלא תהא זביחתן אלא על מנת לאכל לשני ימים. וכששוחט על מנת שיאכלו בפחות משני ימים יש בשחיטה איסור דאורייתא וזוהי כוונת הרשב"א במה שכתב 'דהרי הוא כמו ששוחט באיסור'. וראה לעיל (אות א) בנידון אם זהו איסור דאורייתא או מדרבנן.

אכילתן וזמן אכילתן, ולא שלמים של אמש עם חטאת ואשם של יום מפני שממעט את אכילתן ומקום אכילתן וזמן אכילתן׳. ומבואר שהאיסור כולל גם מיעוט זמן וגם מיעוט מקום וגם מיעוט האוכלים, שהטעם שאסור לבשל את המורם מהתודה עם חטאת ואשם הוא משום שהמורם מהתודה נאכל לנשי הכהנים וכן נאכל מחוץ לעזרה, וכעת שהתבשל יחד עם חטאת ואשם נקבע דינו כמותם, ונאכל רק לזכרי כהונה ולפנים מן הקלעים.

וכן מורם משל שלמים שהוקרבו אמש אסור להתבשל עם חטאת ואשם שנשחטו היום משום שכעת אסור לזרים לאכול את השלמים, שכעת לכל הבשר יש את דיני חטאת ואשם, וכן התמעט מקום אכילתם שכעת אסור לאוכלם אלא בעזרה ולא בכל העיר כעיקר דינם, וגם החטאת והאשם התמעט זמנם, שמעיקר הדין יכולים היו לאוכלם כל היום והלילה שנאכלים ליום ולילה, וכעת דינם כדין השלמים שהוקרבו אמש שיכולים לאוכלם רק עד שקיעת החמה, שאז מסתיימים שני ימים ולילה אחד שהוא זמן אכילת השלמים[טו].

מיעוט האוכלים ללא מיעוט זמן האכילה

כתב רש״י (זבחים עה: ד״ה שביעית) שהטעם שאסור לקנות תרומה בדמי שביעית[19/06/2018 אהח] משום שממעט את זמן אכילת התרומה ומביאה לידי איסור אכילה, שכיון שלקחה בדמי שביעית צריכה להתבער לפני שתכלה לחיה מן הבשדה, ואת התרומה אפשר היה לאכול לעולם כיון שאינה משנת שביעית שבה אין מעשרות.

והקשה הערוך לנר (נדה ע: ברש״י ד״ה לבית) מדוע לא כתב רש״י שבקניית תרומה מדמי שביעית ישנו מלבד מיעוט זמן האכילה גם מיעוט ׳האוכלים׳, שהרי קודם לכן יכולים היו לקנות בדמי השביעית פירות רגילים המותרים באכילה לכל העולם, וכעת שקנה בהם תרומה רק כהנים יכולים לאכול את הפירות, ונמצא שמיעט את אוכלי השביעית. ומוכח מכאן שלדעת רש״י אין איסור במיעוט הרשאים לאכול, אלא רק במיעוט זמן האכילה.

והביא שכך מבואר ברש״י (שם ד״ה לבית), שבגמרא שם אמרו ששני מצורעים שהתערבו קרבנותיהם זה בזה, וקרב קרבנו של אחד מהן ומת אחד מהן, וכעת השני אינו יכול להקריב קרבנו[טז], ואמרו שכותב נכסיו לאחרים ונעשה עני, ומביא חטאת העוף על הספק, ומעמיד שמואל שהקריבו כבר את האשם מצורע, שאותו אין אפשרות להקריב לאחר מיתת חבירו. והקשו שם שלדעת רבי שמעון יכולים להקריב גם את האשם באופן שיתנה שאם הקרבן שהוקרב היה שלו הקרבן הקיים יקרב לשלמים, שכך אומר רבי שמעון בנזיר שהוא ספק מצורע שאינו בטוח שיכול להביא את אשמו שמא הוא עדיין טמא ׳למחרת מביא אשמו ולוגו עמו, ומעמידו בשער נקנור, ומתנה עליו ואומר אם מצורע הוא הרי אשמו ולוגו עמו ואם לאו, אשם זה יהא שלמי נדבה. ואותו אשם שחיטתו בצפון, וטעון מתנת בהונות, וסמיכה, ונסכים, ותנופה, וחזה ושוק, ונאכל לזכרי כהונה ליום ולילה׳.

ושנינו בברייתא ׳ולא הודו לו חכמים לרבי שמעון מפני שמביא קדשים לבית הפסול׳. ופירש רש״י (שם ע״ב ד״ה לבית) שההבאה לבית הפסול משום שיתכן שאינו מצורע וקרבנו הוא שלמים, ונמצא שממעט את זמן אכילת השלמים כששורף את הנותר לאחר יום ולילה בלבד כדין אשם, שהיה צריך להיאכל לשני ימים. ומדייק הערוך לנר (ברש״י שם) שלכאורה יכול היה רש״י לכתוב שמיעוט האכילה הוא גם ע״י שממעט את האוכלים, שהרי שלמים נאכלים גם לזרים וכעת שמקריבו בספק אשם יכולים לאוכלו רק זכרי כהונה, ומכך שלא כתב רש״י זאת מוכח שדעתו שאין איסור למעט את האוכלים, אלא רק את זמן אכילת הקרבן.

אמנם הרמב״ם פסק (פסולי המוקדשין פ״ו ה״ב) ׳בכור שנתערב בפסח שניהם ירעו עד שיפול בהם מום ויאכלו כבכור, ולמה לא יקרבו, לפי שהפסח נאכל לכל אדם עד חצות והבכור לשני ימים ואינו נאכל אלא לכהנים, ואין מביאין קדשים לבית הפסול ואין ממעטין באכילתן׳. ומכך שמדגיש הרמב״ם ׳שהפסח נאכל לכל אדם והבכור אינו נאכל אלא לכהנים׳ מוכח שגם מיעוט האוכלים נכלל באיסור הבאת קדשים לבית הפסול.

דעת הרמב״ם שיש איסור גם במיעוט האוכלים

וכן נראה דעת הרמב״ם ממה שפסק (מעשה הקרבנות פ״י ה״ב) ׳אין מבשלין חטאת או אשם עם מורם מתודה או מאיל נזיר מפני שממעט באוכליהן ובמקום אכילתן, ולא מורם מתודה ומאיל נזיר עם בכור או עם חזה ושוק של שלמים מפני שממעט זמן אכילתן, ולא מורם משלמים של אמש עם חטאת ואשם של יום מפני שממעט באוכליהן ובמקום אכילתן ובזמן אכילתן׳, והיינו שלדעתו האיסור הוא הן במיעוט זמן האכילה והן במיעוט האוכלים או מקום האכילה״.

והוכיח הערוך לנר (נדה ע: ברש״י ד״ה לבית) כדעת הרמב״ם שבמשנה (מעשר שני פ״ג מ״ב) שנינו ׳אין לוקחין תרומה בכסף מעשר שני מפני שהוא ממעט באכילתו ורבי שמעון מתיר׳, וכאן אינו ממעט את זמן אכילת המעשר שני, שזמן אכילת התרומה אינו פחות מזמן אכילתו, ומיעוט האכילה הוא רק משום שתרומה אסורה לזרים ולטבול יום, ומוכח שלדעת חכמים גם מיעוט האוכלים נחשב למיעוט האכילה ונאסר, ורבי שמעון לשיטתו שמותר למעט את אכילת הקדשים.

אוצר החכמה

ד. מיעוט זמן אכילת חלק מהקרבן

שורש ההלכה

כתב הרמב״ם (פסולי המוקדשין פ״ו ה״א) ׳נתערבה [התודה] באיל נזיר שתיהם תקרבנה ויניף הלחם עמהן׳. ומקור הדין הוא מדברי התוספתא (זבחים פ״י ה״ד) ׳אין מבשלין חטאת ואשם עם מורם מתודה ואיל נזיר עם הבכור עם המורם משל שלמים מפני שממעט את אכילתן וזמן אכילתן, ולא שלמים של אמש עם חטאת ואשם של יום מפני שממעט את אכילתן ומקום אכילתן וזמן אכילתן׳. והקשה הראב״ד בהשגות (שם) מדוע יכול להקריב את שתיהן, הרי בכך הוא ממעט באכילת זרוע בשלה מן האיל. וביאר הכסף משנה (שם) שכוונת הראב״ד להקשות, שכיון שזהו ספק מי משתיהן הוא איל נזיר יצטרך לקחת משני הקרבנות את הזרוע בשלה ולתת אותה לכהן, ונמצא שממעט את אכילת התודה, שמעיקר הדין יכולה להיאכל ע״י כל אדם טהור, וכעת יוכלו לאוכלה רק הכהנים ובני ביתם.

ותירץ הכסף משנה (שם) שכיון שאינו ממעט את אכילת ׳כל׳ הקרבן אלא רק את מקצתו, אין איסור במיעוט זמן אכילתו. ודנו האחרונים בחידוש זה, שלכאורה כיון שממעט את אכילת הקרבן אין שום חילוק בין מיעוט כולו למיעוט מקצתו וככל דבר שנאסר שהאיסור קיים גם במקצת.

ביאור החילוק שבין כולו למקצתו

באבן האזל (שם) ביאר את חידוש הכסף משנה בשני אופנים:

א. כיון שטעם האיסור לגרום שכעת יוכלו לאוכלו רק כהנים הוא שמא יבוא לידי נותר, שכעת ישנם פחות אנשים שיכולים לאוכלו, כשמדובר רק בזרוע בשלה שאין בה הרבה בשר אין כל כך מקום לחשש ׳מציאותי׳ שמא יבוא הבשר לידי נותר.

ב. האיסור אינו משום חשש שמא יבוא לידי נותר אלא זוהי הלכה שאסור למעט את אכילת הקדשים וגם אם לא יבוא במציאות לידי נותר יעבור על איסור זה, וא״כ אפשר לחלק בין הדינים, שבאופן שמתחילת שחיטת הקרבן כבר נקבע שאין אפשרות לאוכלו בזמן הראוי לו זהו חסרון בעצם ׳ההקרבה׳, שכעת מקריבים אותו שלא כדינו, אך באופן שב׳בישול׳ ממעטים את זמן אכילת הזרוע הבשלה, אין זה חסרון בהקרבת הקרבן אלא חסרון בדין ה׳בישול׳, שבבישול ישנה מצוה לתת את הזרוע הבשלה לכהן, ולכן חסרון כזה שאינו בהקרבת הקרבן עצמו אינו גורם שתהיה עדיפות שירעה עד שיסתאב על פני הקרבת הקרבן באופן שאין בה חסרון, אלא רק שאי אפשר יהיה לקיים בו את דין הבישול כראוי[יח].

קשה שבמסכת בכורות מבואר שהאיסור קיים גם במיעוט אכילת חלק מהקרבן

על דברי הכסף משנה שאין איסור מיעוט זמן אכילתו במקצת הקרבן הקשו השער המלך (פסולי המוקדשין פ״ו ה״ח) והמנחת ביכורים (על התוספתא פ״י ה״ח) שבמסכת בכורות (ס:) שנינו בברייתא לגבי מעשר בהמה ׳יצאו שנים בעשירי וקראן עשירי, עשירי ואחד עשר מעורבין זה בזה, ונאמרו בדינם שלוש ברייתות, באחת נאמר ׳ירעו׳, ובשניה ׳יקריבו׳, ובשלישית ׳ימותו׳. וביארו שהברייתא שפסקה שירעו היא כרבנן הסוברים ש׳אין מביאין קדשים לבית הפסול׳, והברייתא שיקריבו סוברת כרבי שמעון שמביאים קדשים לבית

טו. לחם משנה (מעשה הקרבנות פ״י ה״ב).

טז. רש״י (שם ד״ה השני) ביאר, שאינו יכול להביא את הקרבן הקיים שמא הקרבן שקרב היה שלו ופטור מהקרבנות שצריך להקריב לטהרתו, ואמנם אילו היה המצורע השני חי היו יכולים להביא את הקרבנות כמות שהם ולהתנות שכל אחד מהם יקרב לשם מי שהוא בעליו, וכן אם היה מת האחד ולא היו מתערבים שני הקרבנות היו שני הקרבנות מתים, והחי היה מביא קרבן אחר, אך כעת אי אפשר להקריב את הקרבן החי שמא הוא של המת ודינו שימות כדין ׳חטאת שמתו בעליה׳ (תמורה טו:) שמתה, וגם אינו יכול להביא קרבן אחר שמא זה שהוקרב היה קרבנו ואם יביא קרבן אחר הריהו חולין בעזרה, וכן אינו יכול להביא קרבנו ולהתנות שאם אינו חייב יהיה הקרבן לנדבה, משום שחטאת אינה באה נדבה, שגם לדעת רבי שמעון שאשם קרב מספק על תנאי, היינו משום שנתינת דם האשם שוה לשלמים, אך חטאת שמתן דמה אינו דומה לשלמים אינו יכול להתנות.

יז. וכן פירש הרע״ב את דין המשנה (זבחים פ״ח מ״ג) ׳אין מביאין קדשים לבית הפסול׳ וכתב ׳שממעט את אכילת שלמים בין באוכליהן בין בזמן אכילתן ומביאן לידי נותר׳.

יח. ועיין לעיל (אות א) בדברי השבט הלוי ששני צדדים אלו תלויים בשאלה האם האיסור

הפסול, והברייתא שימותו סוברת כרבי יהודה שתמורת מעשר מתה. ובדעת חכמים שירעו משום שאין מביאים קדשים לבית הפסול פירש רש"י (שם ד"ה אין) שאילו היו מקריבים אותם היה צריך להביא אחד מהם לשם שלמים ולהתנות שאם הוא העשירי יקרב בתורת מעשר ואם לאו הרי הוא מקדישו לשלמים, ובאופן זה היה צריך לאוכלם כחומר שבהם ולכן היה צריך לתת את החזה והשוק לכהנים כדין שלמים, ונמצא שמביאם לידי נותר, שהרי מהמעשר אין צורך לתת לכהנים חזה ושוק, ויכולים לאוכלו ישראלים שרבים הם, וכעת את החזה ושוק יכולים לאכול רק כהנים שמועטים ויכולים לבוא לידי נותר. ומבואר שגם במיעוט אכילת הקרבן שהוא רק בחזה ובשוק נאמר שאין מביאים קדשים לבית הפסול. והניחו בצ"ע.

אוצר החכמה

עוד הקשה האבי עזרי (פסולי המוקדשין פ"ו הי"א) על חידוש הכסף משנה מדברי הרמב"ם שפסק (מעשה הקרבנות פ"י הי"ב) שאסור לבשל חטאת עם ה'מורם' מהתודה משום שממעט בזמן אכילתו, אף שמיעוט זה נעשה רק בחלק הניתן לכהנים שהוא מקצת הקרבן ולא כולו, ואם כן גם כשהתערבה תודה באיל נזיר צריך לחשוש למיעוט אכילת הזרוע בשלה.

קשה שאין להביא קרבן תודה בערב פסח אף שמיעוט זמן האכילה הינו רק בחלות החמץ

עוד הקשה הצל"ח (פסחים יג: ד"ה והואיל) שבגמרא (שם) אמרו שאין מביאים קרבן תודה בערב פסח משום שיחד עם התודה היו מקריבים ארבעים חלות ועשר מהן היו חמץ, וכיון שבלילה כבר יהיה פסח ולא יוכלו לאכול את חלות החמץ נמצא שממעטים את זמן אכילת החלות. ולפי דברי הכסף משנה שהדין שאין מביאים קדשים לבית הפסול נאמר רק כשממעטים את זמן אכילת כל הקרבן ולא כשרק זמן מקצתו מתמעט, קשה מדוע לא הביאו קרבן תודה בערב פסח הרי ממעטים רק את זמן אכילת העשר חלות חמץ שהן מיעוט הקרבן ולא את זמן אכילת רובו. ורצה הצל"ח ליישב שדברי הכסף משנה נאמרו רק ב'מיעוט' הקרבן, אך בקרבן תודה עשר חלות החמץ לא היו מיעוט, ששיעורן היה עשרה עשרונות כמו שהיה בכל השלושים חלות של המצה, נמצא שממעט זמן אכילת חצי הקרבן, ובזה גם לדעתו נאמר הדין שאין מביאים קדשים לבית הפסול[יט].

רק 'פסול' אינו חל במקצת הקרבן אך לכתחילה גם את מקצתו אין ממעטים

וכתב האבי עזרי (פסולי המוקדשין שם) שיש ליישב שדברי הכסף משנה נאמרו לגבי פסול הקרבן, והיינו שכמבואר במשנה, מחמת איסור הבאת קדשים לבית הפסול מעדיפים שבאופן שנתערבו הקרבנות אע"פ שישנה אפשרות להקריבם ולאוכלם לחומרא, שירעו עד שיסתאבו, ולענין זה בלבד כתב הכסף משנה שרק באופן שכל הקרבן מובא לבית הפסול נפסל הקרבן וירעה ולא יקריב את התערובת, אך במקום שרק מקצתו מובא לבית הפסול אין פוסלים משום כך את כל הקרבן, אך ודאי שלכתחילה אסור למעט אף מקצת אכילת הקרבן. וא"כ יש ליישב שהנה כתב הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"י הי"ב) שאין מבשלים את החטאת או האשם עם המורם מתודה או מאיל נזיר משום שממעט באוכליהם ובמקום אכילתם, ולא חילק הרמב"ם שלמקצת הקרבן מותר לבשל עם המורם מתודה או מאיל נזיר, והיינו משום ששם מדבר הרמב"ם בדין 'לכתחילה', ובזה בודאי מודה הכסף משנה שאין לגרום למיעוט זמן גם למקצת הקרבן, אלא שה'פסול' שאין להקריב את הקרבן נאמר רק במקום שממעט את אכילת כל הקרבן ולא את מקצתו. וא"כ מיושבת קושיית הצל"ח, שבמסכתין מדובר על הקרבת קרבן תודה, ובזה בודאי לכתחילה אין מקריבים תודה בארבעה עשר בניסן, שאע"פ שממעט רק את מקצת הקרבן מכל מקום לכתחילה אין ממעטים גם את מקצת הקרבן.

ועל פי זה יישב האבי עזרי גם את קושיית השער המלך והמנחת ביכורים, שבסוף הענין כתב הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ו הי"ז) 'וכל אלו המתערבין בחיים אם הקריב הורצה שאין בעלי חיים נדחין'. וכתב הכסף משנה (שם) שכוונת הרמב"ם היא, שהנה דעת רבא (זבחים עג:) שבאופן שהתערבו בהמות קדשים ואמרו חכמים שלא יקריבום, אם הקריב אינו מרצה משום שמדרבנן נדחו לגמרי, אמנם סובר הרמב"ם שדברי רבא נאמרו רק לדעת הסובר (שם) שבעלי חיים נדחים, אך להלכה נפסק שבעלי חיים אינם נדחים, ולכן פוסק הרמב"ם שאם הקריב הורצה. אך דברי הרמב"ם נאמרו על כל מה שנאמר קודם, ובכלל זה גם על הדין שאין מקריבים לכתחילה משום שעל ידי זה ממעט באכילתם ובאוכליהם, והיינו שמעיקר הדין קיים כאן דין 'דחייה', ואילו כך היה מתחילת ההקדש היה הקרבן דחוי וגם בדיעבד לא היה מרצה, אלא שכיון שהדחייה חלה רק לאחר שכבר הוקדש, ונפסק שבעלי חיים אין נדחים ודחוי מעיקרו אינו דחוי לכן בדיעבד אם הקריבם הורצה. וא"כ אפשר לומר שסברת הכסף משנה שאם אינו ממעט את זמן אכילת כל הקרבן אלא רק במקצתו לא נפסל הקרבן, נאמרה רק במקום שהקדושה מתחילה היתה קדושה ראויה, ורק אח"כ נוצר ע"י התערובת מצב שבו אי אפשר להקריבם משום שעל ידי זה ממעט באכילתו, ובזה סובר הכסף משנה שאם זמן האכילה מתמעט רק בחלק מהקרבן אין ל'פסול' את כולו מחמת שמתמעטת אכילת מקצתו, אך אם תחילת ההקדש נעשתה בצורה כזו שיש מיעוט באכילתו, אף שהמיעוט נעשה רק במקצתו נפסל הקרבן מחמתה, משום שבתחילת הקדשו היתה הקדושה דחויה מהקרבה, וכאן אין לומר שכיון שזהו רק במקצתו לא נאמר שאין מביאים קדשים לבית הפסול, שאדרבה עיקר קדושתו חלה באופן שהוא דחוי, ולכן אין להקריבו. וא"כ מובן שבמעשר בהמה שיצאו שתי בהמות ב'עשירי' הדין הוא שירעו עד שיסתאבו משום שאין ממעטים באכילתם, שמיד בשעה שחלה הקדושה כבר היתה דחויה ובאופן זה נפסל הקרבן מהקרבה, אך בתודה שנתערבה באיל נזיר שמלכתחילה הוקדשה כראוי ורק לאחר מכן נוצר מצב שאין להקריבה, בזה פסק הרמב"ם שכיון שרק במקצת הקרבן מתמעט זמן האכילה אין הקרבן נפסל[כ].

כיון שהמיעוט אינו בעצם ההקרבה אלא אח"כ בבישול אינו נאסר

ויש מן האחרונים שביארו, שבגמרא (זבחים עה.) מבואר שאין איסור להביא קדשים לבית הפסול במקום שזהו 'תיקונא גברא', וכן לדעת רבה ישנו חילוק בין דיעבד לבין לכתחילה, ויש שהוכיחו מכאן שזהו איסור דרבנן, ולכאורה יקשה מדוע אין לדעת כולם איסור דאורייתא משום שמפסיד קדשים, וכמו שכתב הערוך לנר (יבמות צ. ד"ה שב) שאיסור הפסד קדשים הוא דאורייתא, וכאן הרי הקדשים נפסלים כשיעבור עליהם יום ולילה או כשיטמאו. וחסרון שמירה בודאי יש כאן. והביאור הוא שהאיסור להפסיד קדשים הוא כשעושה פעולת 'הפסד' לקדשים, ופעולה זו נאסרת גם אם רק גורם להם הפסד ולא רק כשמאבדם בידים, אך כשעושה פעולת 'הקדשה' הגורמת שיתמעט זמן אכילתם אין להחשיבו כמפסיד קדשים ולכן מדאורייתא אין בזה איסור של 'משמרת תרומתי'. אלא שמדרבנן אסור גם להביא את הקדשים לבית הפסול, והיינו שאמרו חכמים שבמקום שמעשה ההקדשה או ההקרבה הוא עצמו הסיבה לפסול נחשב מדרבנן שעושה מעשה הפוסל. אך כשגם מעשה ההקדשה אינו פוסל את הקדשים אלא שאח"כ יווצר מצב מחודש שהוא זה שיפסול את הקדשים בזה גם חכמים לא אסרוהו.

וזהו הביאור בדברי הכסף משנה לחלק בין פסילת כל הקרבן לפסילת מקצתו, והיינו שבתודה ואיל נזיר בהקרבה עצמה אין פסול, שהרי הוא מקריב כל קרבן לשם מה שהוא, שמקריב את האיל נזיר לשם איל נזיר ואת התודה לשם תודה, אע"פ שאינו יודע לשם מה קרב כל אחד. ונמצא שמעשה ההקרבה נעשה כדין אלא שאח"כ יש כאן מצב של ספק שאין ידוע אם צריך לתת את הזרוע בשלה אך זה לא שייך לעצם ההקרבה, ולכן לא נאסר. וא"כ אין הכוונה שב'מקצת' הקרבן לא נאמר איסור הבאת קדשים לבית הפסול, אלא שאין כאן לא איסור מדאורייתא שאינו מפסיד בידים, וגם לא מדרבנן שאינו מקריב או מקדיש באופן שמעשהו הוא סיבת הפסול. ומה שאין כן במקריב תודה בערב פסח ההקרבה היא הגורמת את ההפסד, ובזה אף שההפסד הוא רק במקצת הקרבן אסור לעשות זאת מדרבנן. ולפי זה ביצאו שניהם בעשירי הרי הספק הוא בעצם המציאות ולא רק שיש כאן חוסר ידיעה, ונמצא שהקרבתו הינה הקרבת קרבן ספק שכאמור זהו הפסד בעצמותו ולא הותר.

להביא קדשים לבית הפסול הינו מדאורייתא או מדרבנן.

יט. ובעיקר תירוץ זה הקשה בשיעורי רבי דוד (פוברסקי, פסחים פ"א ס' יח אות תקי) שלכאורה הקרבן והחלות כולם נחשבים ל'קרבן אחד', ולגבי כל הקרבן חלות החמץ הן רק מיעוט הקרבן, ולדברי הכסף משנה אין בזה משום איסור הבאת קדשים לבית הפסול, והניח בצ"ע. וכתב שיתכן שכיון שמהתודה עצמה אסור לקנות לחם ורק מהלחם מותר לקנות תודה, מוכח שאינם קרבן אחד. ודחה שמכל מקום בפשטות הכל הוא קרבן אחד.

כ. והנה אף שהניח האבי עזרי דין זה בצ"ע, מכל מקום לכאורה יש להוכיח שזוהי כוונת הכסף משנה, משום שבמסכת עבודה זרה (עו.) שנינו בברייתא שבקדשים צריך רק הגעלה לשפוד ואסכלה ולא ליבון כמו שצריך לחולין, ומבאר רבא שבקדשים אין צורך בליבון משום ש'כל יום ויום נעשה גיעול לחבירו', והיינו שעוד לפני שנעשה איסור כבר נפגם טעמו ושוב אינו אוסר את הנפלט מטעמו לקדירה. והקשתה הגמרא שאמנם בשלמים אפשר לומר תירוץ זה, משום שנאכלים לשני ימים ולילה אחד ונפגם קודם שנאסר, אך בחטאת אין לומר תירוץ זה משום שדינה שנאכלת רק ליום ולילה, ונמצא שכאשר מבשל בקדירה היום חטאת, בלילה נעשית הבליעה נותר, וכשלמחרת מבשל בה חטאת נפלטת הבליעה האסורה לתוכה כשעדיין לא עבר עליה מעת לעת, וצריכה לאסור את החטאת והשלמים שלמחרת. והקשה הריטב"א (שם ד"ה הא) בשם התוספות מדוע לא הוקשה לגמרא גם משלמים, הרי אף שאין בהם נותר מכל מקום ממעט את זמן אכילתם, שהרי את השלמים של מחר שמבשל בקדירה שהתבשלו בה השלמים של אתמול יוכלו לאכול רק מחר כזמן אכילת השלמים של היום, ואסור לעשות כך מדין אין

ה. הבאת הקדשים לבית הפסול מספק בדיעבד

מקור ההלכה **שנינו** במשנה (שקלים פ״ז מ״ד) 'בהמה שנמצאת מירושלם ועד מגדל עדר וכמידתה לכל רוח זכרים עולות ונקבות זבחי שלמים'. ובגמרא (קידושין נה:) העמידו שמדובר ברוצה לעשות תקנה, ולקנות מכספו את כל הקרבנות שעשויה בהמה זו להיות, ולכן ממתין לה עד שתומם, ומביא שתי בהמות ומתנה. ובגמרא הקשו על דין המשנה שאם נמצאה נקבה קריבה לזבחי שלמים הרי יתכן שהיא תודה, ותירצו שמביא גם תודה, וכיון שיחד עמה מקריבים לחם צריך להביא גם לחם.

והקשו התוספות (שם ד״ה דמייתי) מדוע צריך להביא בהמה נוספת לתודה הרי יכול להתנות באותה אחת שמביא לשלמים שאם היתה הנמצאת תודה תיקרב כקרבן תודה, ואין לומר שהטעם שאי אפשר לעשות כן משום ששלמים ותודה אינם שוים באכילתם ונמצא שממעט זמן אכילת השלמים ואין מביאין קדשים לבית הפסול, משום שברור שתנא זה סובר כרבי שמעון שמתיר זאת, כמו שהוכיחו מכך שעל הדין שאם הבהמה הנמצאת הינה זכר קרב בעצמו עולה, הקשו בגמרא איך קרב לעולה הרי יתכן שהוא פסח, ותירצו שפסח בזמנו נזהרים בו ושלא בזמנו הוא שלמים. ולא הוקשה להם שאין להביא שלמים לבית הפסול שכעת יכולים לאוכלו רק בזמן אכילת הפסח שהוא ללילה אחד. והטעם לכך הוא משום שתנא זה סובר כרבי שמעון שאינו אוסר הקרבת קרבן באופן שיביאו קדשים לבית הפסול. ותירצו התוספות שכיון שקרבן תודה צריך להביא עמו לחם אי אפשר להתנות שיקרב כקרבן תודה ללא שיביאו לחם עמו. וגם להקריבו עם לחם ולהתנות שאם הוא תודה יהיה הלחם של הקרבן, ואם הוא שלמים יהיה הלחם נדבה, משום שהלחם אינו בא נדבה, ונמצא שמביא חולין בעזרה כמו שאמרו במסכת מנחות (פ:).

דעת הרמב״ם בבהמה שנמצאת מקריבים ומתנים ואע״פ שמביאים לידי פסול

כתב הרמב״ם (פסולי המוקדשים פ״ו ה״ח) 'בהמה שנמצאת מירושלים ועד מגדל עדר וכמדתה לכל רוח, אם נקבה בת שנתה היא כונסה לכיפה עד שתמות שמא חטאת היא, היתה בת שתים יביאנה שלמים ויביא עמה לחם שמא תודה היא'. וכתב הכסף משנה (שם) שכיון שגם התודה וגם השלמים הם קדשים קלים ומתנותיהם שוות יכול להביא תודה ושלמים ולהתנות עליהם, וצריך לאוכלם כחמור שבהם ליום ולילה עד חצות.

והקשו הלחם משנה (שם) והחכם צבי (שו״ת סי׳ כג) שמדברי הרמב״ם משמע שמביא את הבהמה לקרבן ומתנה עליה שאם הבהמה שנמצאת הרי היא תודה והבהמה הנוספת שלמים, ותאכל כחמור שבהן ליום ולילה עד חצות, והרי בתוספות (שם ד״ה דמייתי) מבואר שדין זה נאמר רק לדעת הסובר שמביאים קדשים לבית הפסול, אבל הרמב״ם פסק (שם ה״ו) שאין מביאים קדשים לבית הפסול, ואם כן לדעתו אין אפשרות להביא שלמים ולהתנות שתהיה תודה, שבזה ממעט את זמן אכילת השלמים. והניחו את דברי הרמב״ם בצ״ע[כא].

חלוק ספק בבהמה אחת שהוא דרבנן ולקולא מספק בשתי בהמות שודאי עובר איסור

וכתב הדבר שמואל (פסחים צח: ד״ה אין) שלכאורה מדברי הגמרא במסכת מנחות (פ:) מבואר שגם במקום שזהו רק ספק אם מביא קדשים לבית הפסול אסור להקריב ולגרום מספק פסול, וא״כ אין לומר שכיון שאיסור זה הוא רק מדרבנן במקום שישנו רק ספק אם מביא לידי פסול יהיה מותר להקריב, ככל דין ספק דרבנן לקולא. אלא שיש לחלק בין תערובת של שתי בהמות שבודאי יביא אחת מהן לידי פסול, לספק בבהמה אחת אם היא תודה או שלמים שמותר להקריבה מדין ספק דרבנן לקולא. ומה שאמרו בגמרא שם שאפילו בספק בהמה אחת אין מביאים לידי פסול זהו רק באופן שצריך מביאים קדשים לבית הפסול. והביא שתירצו התוספות שכיון שלמחרת יחשב לנותן טעם בר נותן טעם שמותר, שהרי בליעת השפוד היום זוהי נתינת טעם אחת, וכשחוזר ופולט בקדשים של מחר זוהי נתינת טעם נוספת, ולכן אינה אוסרת.

כא. החכם צבי כתב (שו״ת סי׳ כג) שאין לחלק בין שתי בהמות ודאיות שנתערבו שרק בזה אין מביאים אחת מהן לבית הפסול, לבין בהמה אחת שהיא ספק שלמים ספק תודה שאותה מותר להביא לבית הפסול, שבמסכת מנחות (פ:) אומר רבי חייא 'תודה שנתערבה בתמורתה ומתה אחת מהן חבירתה אין לה תקנה', וביארו שאי אפשר להביא עמה לחם, משום שיתכן שהבהמה החיה היא התמורה שאיתה אין קרב לחם, ואי אפשר להביאה ללא לחם שיתכן שהיא התודה עצמה וצריכה שיקרב עמה לחם, והקשו שיביא בהמה ולחם ויתנה שאם הבהמה הקיימת היא תודה זהו לחמה והבהמה השניה תהיה שלמים, ואם הקיימת היא התמורה הרי מביא כעת תודה ולחמה, והשיב להם רבי שאין לעשות כך משום שממעט באכילת השלמים. ומבואר שגם בבהמה אחת יש איסור להביא קדשים לבית הפסול, ולא רק בשתי בהמות שהתערבו. ובזה דחה החכם צבי גם את דברי הכסף משנה (פסולי המוקדשין פ״ו ה״א) שכאשר שני הקרבנות הם קדשים קלים ומתנותיהם שוות מותר להקריבם ע״י שיתנה עליהם, שהרי כאן גם התודה וגם תמורתה הם קדשים קלים ומתנותיהם שוות, ואע״פ כן נאסר להקריבם ע״י תנאי משום שממעט את זמן אכילת השלמים.

כב. יסוד זה כתב המגן אברהם על פסק השו״ע (או״ח סי׳ י ס״ז) שמלבושים הפתוחים מהצדדים למטה, ויש להם ארבע כנפות למטה, ומלמעלה הם סתומים, אם רובו סתום פטור. ואם רובו פתוח חייב, ואם חציו סתום וחציו פתוח, דנים אותו לחומרא וחייב בציצית, ואין יוצאים בו בשבת לרשות הרבים, והטעם הוא שיתכן שאינו בגד אלא משוי. וכתב המגן אברהם (שם ס״ק יא) שאפילו לכרמלית אסור לצאת בבגד זה, משום שאסור לעשות ספק איסור דרבנן לכתחילה. ומכאן יש מקור לכך שאין לעשות לכתחילה איסור דרבנן של הבאת הקדשים לבית הפסול.

כג. ובשורש הדברים כבר עמד האור שמח (פסולי המוקדשין פ״ו ה״ח) שביאר שדעת הרמב״ם היא שבתודה ושלמים כיון שאוכליהם ומקום אכילתם שוים, אף שחלוקים בזמנם וכשמביאם מספק יחד ממעט זמן אכילת השלמים סובר הרמב״ם שבספק אם היא שלמים או תודה מותר להביאם לידי פסול, ובפרט שעיקר מצות אכילת שלמים ביום הראשון ואינו חושש לספק. ואין זו סתירה לדברי הגמרא (מנחות פ:) שבתודה שנתערבה בתמורתה ומתה אחת מהן אין לנשארת תקנה ואינו יכול להביא בהמה ולחם ולהתנות בשלמים שממעט באכילתן, משום ששם כיון שמספק צריך להניף את הלחם מספק גם עם התודה הקיימת וגם עם בהמה שמביא, נראה ממעשהו שמביא ספק תודה ספק שלמים, ולכן אין להקל ולאוכלה ביום השני, אך כאן שמניף את הלחם רק עם התודה אין חוששים מספק למיעוט האכילה.

כד. בירושלמי (פסחים פ״י ה״א) אמרו 'האוכל מצה בערב הפסח כבא על ארוסתו בבית חמיו'.

ו. מיעוט בתחילת זמן האכילה

שורש ההלכה **בכל** המקומות שהוזכר איסור הבאת קדשים לבית הפסול ועשה מיעוט הזמן בסוף זמן האכילה, וכגון שמביא קרבן שהוא ספק שלמים ספק תודה, שבאופן זה מתמעט זמן האכילה ומיד לאחר יום ולילה כבר אסור לאוכלו, ונמצא שהמתמעט הוא סוף זמן האכילה, וחל איסור 'נותר' לפני הזמן שהיה ראוי לחול. ויש לדון האם האיסור נאמר גם באופן שממעט את תחילת זמן אכילת הקרבן, שבאופן זה אינו מחיל דין נותר קודם זמנו, אך מכל מקום ממעט את זמן אכילתו. ומצינו שנחלקו בזה האחרונים.

לדעת הצל״ח אין איסור למעט את תחילת זמן האכילה

במסכת ביצה (יט:) הובאה ברייתא ש'אין מביאין תודה בחג המצות מפני חמץ שבה', והקשו פשיטא שהרי כעת הוא פסח ממש, ואי אפשר להביא חמץ בפסח, והעמידו שמדובר בארבעה עשר בניסן, ואף שעדיין אינו שעת הפסח ממש, מכל מקום סובר התנא שאין להביאה משום ש'אין מביאין קדשים לבית הפסול'.

והקשה הצל״ח (ביצה יט: ד״ה הכא), מדוע הטעם שאין מביאים תודה בערב פסח הוא רק משום החמץ שבה, הרי גם משום המצה שבה אין להביאה שהרי גם מצה אסור לאכול בערב פסח[כד]. ותירץ, שהאיסור ל'מעט בזמן אכילתו' שייך רק כשממעט את סוף זמן האכילה, משום שבאופן זה מוטל הקודש לפנינו ואין אוכלים אותו אף שעל ידי כך יצא לבית השריפה, אך על מיעוט אכילה בתחילת זמנו אין שום הקפדה, משום שאם לא כן כל אדם שרוצה להביא קרבן הנאכל יצטרך להביאו רק השכם בבוקר מיד לאחר תמיד של שחר, שאם יביאנו לאחר כמה שעות נמצא שמיעט את זמן התחלת אכילתו, שהרי אילו היה מביאו קודם היה יותר זמן לאוכלו. אלא ברור שהאיסור הוא רק למעט את סוף זמן אכילתו, ולכן אמרו שרק משום חלות החמץ אסור להביא תודה בערב פסח ולא משום חלות המצה, משום שאותן יכולים לאכול בלילה ונמצא שאף שנתמעט זמן אכילתן מכל מקום הוא רק בתחילתו, ובזה לא נאמר האיסור.

דעת החכם צבי שיש איסור למעט גם בתחילת זמן האכילה

אמנם דעת החכם צבי (שו״ת סי׳ קנא) שיש איסור למעט גם את תחילת זמן האכילה. ששנינו במשנה (פסחים פח:) 'האומר לעבדו צא ושחוט עלי את הפסח וכו' שכח מה אמר לו רבו כיצד יעשה, ישחט טלה וגדי, ויאמר אם גדי אמר לי רבי גדי שלו וטלה שלי, ואם טלה אמר לי רבי הטלה שלו וגדי שלי'. והקשו בגמרא (שם) איך יכול לקנות העבד גדי וטלה, הרי 'מה שקנה עבד קנה רבו', ופירשו שהולך העבד לרועה הרוצה בתקנת רבו, ומקנה לעבד אחד מהם על מנת שאין לרבו רשות בו. ופירש רש״י (שם ד״ה בתקנתא) שכיון שהרועה רוצה בתקנת רבו, מוכרח הוא להקנות לעבד את אחת הבהמות על מנת שאין לרבו רשות בה משום שאין לו תקנה אחרת, שאינו יכול העבד להתנות ולומר שאם אמר רבו שרוצה גדי, הגדי שלו והטלה שלמים, ואם טלה אמר לו רבו הטלה שלו והגדי שלמים, משום שלהלן בגמרא מפרשים שאין לעשות כך משום שממעט באכילתו, שהרי צריך לאכול את שני הקרבנות באותו לילה משום ספק פסח, ונמצא ממעט את זמן אכילת הקרבן השני שהוא שלמים.

ודברי רש"י לכאורה צריכים ביאור, שאמנם אם גם הרב ישכח מה אמר לו לא תהיה ברירה אלא להתנות באופן זה, אבל כאן הרי סובר העבד שרבו יודע מה אמר לו וכשיבוא בלילה יידע בדיוק מה אמר לו, וא"כ יהיה ברור שהגדי הוא פסח והטלה הוא שלמים, ויאכלוהו כדינו לשני ימים ולילה אחד. ובמהר"ם לובלין (ברש"י שם) מכח קושיא זו לא גרס את דברי רש"י הללו. ותירץ החכם צבי שאיסור הבאת קדשים לבית הפסול נוהג גם כשממעט את תחילת זמן אכילתו, וכיון שזמן אכילת השלמים הוא לשני ימים ולילה אחד, כך שוה הממעט את סוף זמן אכילתו כמו הממעט את תחילתו, וכיון שזמן אכילת שלמים מתחיל מיד לאחר שחיטתו, ואמנם בלילה כשיבוא הרב ויאמר שרצונו בגדי יתברר שהגדי הוא קרבן פסח והטלה הוא שלמים, מכל מקום עד שיבוא הרב ויגלה מה היתה דעתו לא יוכלו לאכול את שני הקרבנות משום שאחד מהם הוא פסח שזמן אכילתו מתחיל רק בלילה, ונמצא שממעט את זמן אכילת השלמים מזמן השחיטה עד תחילת הלילה, וגם בזה נאמר האיסור שאין מביאים את הקדשים לבית הפסול[כה].

וכתב שלפי דבריו מתבארים דברי הרמב"ן שפירש את הפסוק 'ואם נדר או נדבה זבח קרבנו ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת והנותר ממנו יאכל' (ויקרא ז טז) שכוונת התורה היא שגם בשלמים הנאכלים ליום ולילה עיקר מצות האכילה הוא ביום הראשון, ואם נשאר ממנו למחר בדיעבד אפשר אמנם לאכול ממנו ולא כשאר הקרבנות שנפסלים לאחר לינת לילה, אך מכל מקום אין זה עיקר מצותו, וא"כ בזה שמקריבו באופן שאי אפשר לאכול ממנו ביום זבחו מפסידו את עיקר מצותו. וכתב שיתכן שזוהי כוונת רש"י במה שכתב (שם פח: ד"ה בתקנתא) 'דקאכיל תרוייהו באותו הלילה', והיינו שאינו אוכלו ביום זבחו כעיקר דינו[כו].

מיעוט זמן קצר אינו נאסר

ובשער המלך (קרבן פסח פ"ג ה"ט) דחה את דברי החכם צבי, שלדבריו יקשה מדוע אמרו בגמרא (פסחים צח:) 'וניתו מותר הפסח', הרי גם אם ימצאו מותר הפסח לא יוכלו להביאו שהרי ממעט את זמן אכילתו שהוא יום זבחו, שאילו הוא פסח אסור לאוכלו עד הערב ונמצא שממעט את זמן אכילתו אם הוא שלמים. ומוכח שמיעוט זמן קצר כל כך אינו נחשב 'מיעוט אכילתו', שהרי יכול להשהות את שחיטתו עד סמוך לשקיעת החמה ולהקריבו לעת ערב כדי שכמעט לא ימעט את זמן אכילתו[כז].

ז. מיעוט זמן האכילה מחמת איסור ה'גברא' לאוכלו

שורש ההלכה

מבואר בגמרא (פסחים יג:) שאין להביא תודה בערב פסח, משום שבלילה לא יוכלו לאכול את עשר חלות החמץ, ונמצא שמביא קדשים לבית הפסול. ויש לדון האם מותר להביא קרבן תודה או כל קרבן אחר בערב יום הכיפורים, שכיון שבערב לא יוכלו לאכול את בשר הקרבן משום איסור אכילה שביום הכיפורים, נמצא שממעט את זמן אכילת הקרבן, אך אין זה משום שמתמעט זמן כשרות הקרבן, אלא שה'גברא' אינו יכול לאוכלו.

ולכאורה הנדון תלוי בחקירה שהובאה לעיל (אות א) בגדר האיסור להביא קדשים לבית הפסול, שאם זהו חשש שמא יבוא לידי נותר ברור שאין שום חילוק מאיזה טעם אי אפשר לאוכלו, וכיון שגם באופן זה ישנו חשש שלא יספיקו לאוכלו האיסור קיים, אך אם זהו גדר שאין למעט את זמן האכילה שאמרה התורה, יש מקום לחלק שבאופן זה אינו ממעט את זמן כשרות האכילה של הקרבן, אלא שבפועל אין אפשרות לאוכלו משום האיסור החיצוני. וכגון בשוחט קרבן תודה או כל קרבן הנאכל ליום ולילה בערב יום הכיפורים, שמצד הקרבן אינו נאסר באכילה בלילה, אך בפועל אין אפשרות לאוכלו משום איסור אכילה ביום הכיפורים.

איסור הבאת קרבן תודה בערב יום הכיפורים

בסדר טרוייש (סי' א) כתב שאין לומר מזמור לתודה בימי פסח, משום שאין מקריבים בימים אלו קרבן תודה בזמן שבית המקדש קיים משום שיש בה חמץ, וגם לא בערב פסח שלא למעט זמן אכילתו שהוא לילה ויום. והביא שהקשו שא"כ גם בערב יום הכיפורים לא יאמרוהו שהרי ממעט זמן אכילתו. ודחה הסדר טרוייש שבערב פסח אין להקריבו משום שזמן אכילתו בפועל הוא רק ארבע שעות, שלאחר מכן מדרבנן אסור לאכול חמץ, ולאחר חצות אסור מדאורייתא, וא"כ גם ביום עצמו ישנו מיעוט בזמן, אך ב'יום' ערב יום הכיפורים אין כל מיעוט וכל היום יכולים לאוכלו, וכיון שעיקר מצות אכילת הקדשים ביום נמצא שלא ממעט את עיקר מצותו[כח].

ומבואר בדבריו שהאיסור להביא קדשים לבית הפסול אינו משום חשש שמא יבוא לידי נותר, שא"כ אין שום חילוק בין היום שהוא עיקר מצות אכילתו ללילה שאינו עיקר מצות אכילה, שהרי מכל מקום בזה יכול לגרום לבוא לידי נותר, אלא שזהו מיעוט בזמן המצוה, ולכן בלילה שאינו עיקר קיום המצוה אין איסור למעט[כט].

ויש לעיין לפי דבריו בכל הסוגיות שהובאו לעיל, שמהם משמע שגם מיעוט זמן האכילה בלילה נכלל באיסור זה. אמנם בספר המנהגים (ערב פסח אות עב) כתב שאין אומרים מזמור לתודה בערב פסח ובערב יום כפור, לפי שאין מביאין קדשים לבית הפסול למעט זמן אכילתו, לכן אין מביאין תודה בערבי פסחים משום חמץ ובערב יום כפור מפני התענית. וכך פסקו הרמ"א הלבוש (או"ח סי' תרד ס"ב) והחיי אדם (ח"א כלל יח)[ל].

בבא בן בוטא הביא אשם תלוי בכל יום גם בערב יום הכיפורים

והקשה הבנין ציון[לא] (שו"ת החדשות סי' נט) שבמסכת כריתות (כה.) אמרו שבבא בן בוטא היה מתנדב אשם תלוי בכל יום חוץ מאחר יום הכפורים יום אחד, ולכאורה יקשה הרי גם בערב יום הכיפורים לא היה יכול להביאו משום שממעט את זמן אכילתו. וכתב שלכאורה היה מקום לחלק שרק בערב פסח אין מקריבים תודה משום שחלות החמץ נפסלות קודם כבר בארבע שעות מדרבנן ובחצות מדאורייתא עוד קודם שיבואו לידי נותר, שהרי חמץ הוא איסור הנאה, אך בערב יום הכיפורים אפשר להקריב תודה משום שגם בלילה ה'בשר' אינו נאסר, אלא שעל ה'גברא' יש איסור לאכול הקדשים משום קדושת היום, ובאופן זה אינו נחשב שמביא קדשים לבית הפסול.

כה. וכתב המגיה בחכם צבי שם, שיש להקשות על דבריו, שבגמרא (פסחים פט.) שאלו מדוע אינו יכול להביא בהמה ולהתנות שאם חייב הוא בפסח יהיה זה לקרבן פסח, ואם אינו חייב בקרבן הפסח יהיה הקרבן לשלמים, ותירצו משום שממעט באכילתו, ששלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד וכעת משום הספק שמא הוא קרבן פסח יוכל לאוכלו רק בלילה אחד. והקשו שיביא מותר הפסח, ומשמע שבמותר הפסח אין חסרון שממעט באכילתו וכמו שפירש רש"י (שם ד"ה ונימא) שמותר הפסח קרב שלמים וזמן אכילתו הוא כפסח שנאכל ליום ולילה, ולדברי החכם צבי שממעט את תחילת זמן אכילתו שביום אינו יכול לאוכלו שמא הוא פסח שנאכל רק בלילה, לא הועילו בתירוצם כלום, שגם אם יביא מותר הפסח ממעט את זמן אכילתו שאין לאוכלו כדינו ביום שמא הוא פסח שנאכל רק בלילה. וכן הקשה החזון איש (פסחים סי' קכד אות ו ד"ה פסחים פח:) על דברי רש"י. ועוד כתב המגיה בחכם צבי (שם) שמדברי רש"י נראה שאין איסור במיעוט תחילת הזמן, שכתב (פסחים שם ד"ה ממעט) שהאיסור במיעוט זמן אכילת השלמים הוא 'שאוכל את כולם ליום ולילה ושורף את הנותר, ואם שלמים הוא עדיין אינו נותר, ונמצא שורף קדשים כשרים'. ומשמע מדבריו שהאיסור הוא מה ששורף קדשים כדין נותר אף שאינם נותר, וא"כ מיעוט אכילת הקדשים ביום הראשון אינו אסור, שהרי אינו שורף בזמן זה את הקדשים. והניח בצ"ע ולכאורה יש לתלות את מחלוקת האחרונים האם יש איסור הבאת קדשים לבית הפסול בתחילת הזמן בגדרים שהובאו לעיל בטעם האיסור, שאם זהו איסור להחיל על הקדשים דין נותר, כאן כיון שעל ידי שממעט את זמן אכילתם נעשים נותר עוד לפני הזמן שקבעה להם התורה, ברור שאין איסור למעט את תחילת זמן האכילה, שבזה אינו מחיל כעת על הקדשים דין נותר, שאדרבה אפשר לאוכלם עד סוף הזמן שקבעה להם התורה, אך לצד השני שזהו איסור למעט את זמן האכילה, פשוט שאין שום חילוק בין אם ממעט את תחילת הזמן או את סופו. וכן אם זה מצד חשש שעל ידי שיש פחות זמן לאכול יש לחוש שלא יספיקו לאוכלו בזמן המותר ויבוא לידי נותר, גם אין חילוק איזה זמן ממעט, שמכל מקום כעת ישנו פחות זמן שמותר לאכול, ויכול להגיע לידי נותר].

כו. אמנם הצל"ח (פסחים פח: ברש"י ד"ה בתקנתא) דחה, שרש"י (שם פט. ד"ה דקא) כתב 'ואם שלמים הם עדיין אינו נותר ושורף קדשים כשרים', ומוכח שעיקר הקפידה היא שממעט את 'סוף' זמן אכילתו שעל ידי זה נעשה נותר. וכן את דבריו בשם הרמב"ן שעיקר זמן אכילתו הוא ביום הראשון דחה הצל"ח, שבקדשים הלילה הולך אחר היום (חולין פג.) ונכלל ב'יום זבחו', וא"כ לא הרויח החכם צבי כלום, שגם הלילה הוא עיקר זמנו כמו היום.

כז. דברי שער המלך לשיטתו (שם) שאיסור הבאת קדשים לבית הפסול הוא רק מדרבנן, ולכן יש לומר שבמיעוט זמן קצר לא גזרו, אך לסוברים שהאיסור הוא מדאורייתא לכאורה לא שייך לומר חילוק זה, שבדאורייתא אין חילוק בין מיעוט זמן מועט למרובה.

כח. ובספר המחכים (ד"ה פסח) הביא רק שאין אומרים מזמור לתודה בפסח ובערב פסח, משום שלא היתה קריבה בו שאין מביאין קדשים לבית הפסול, שהתודה נאכלת לשני ימים ולילה אחד ובערב הפסח זמן האכילה הוא רק עד ארבע שעות, ולא הביא שאין אומרים אותו בערב יום הכיפורים.

כט. ועיין בזה לעיל (אות א) בענין גדר האיסור שהובאו שני צדדים בזה, ומדבריו מבואר כצד השני.

ל. שתי הדעות הובאו במגן אברהם (או"ח סי' נא ס"ק יא). ובאבני נזר (שו"ת או"ח סי' תנט אות יח) הביא בשם התבואות שור שאת כל הקרבנות הנאכלים אין מביאין בערב יום הכיפורים משום שממעט את זמן אכילתם. והביא שנשאל על דבריו מדוע נחשב מביא קדשים לבית הפסול הרי יכול להאכילו גם ביום הכיפורים עצמו לקטני זכרי כהונה. ותירץ שמכל מקום נחשב שמביאו לבית הפסול בכך שגדולים אינם יכולים לאכלו. ועוד תירץ שאסור להאכיל קדשים לקטנים ביום הכיפורים שמא 'אתי למיסרך' כמו שאמרו (עירובין מ:) לענין כוס של ברכה. ויתכן שיש נפקא מינה בין שני התירוצים במקום שלרוב היכולים לאוכלו יש איסור לאכול ולמיעוט מותר, שבתירוץ הראשון נראה שדעתו שאף שמותר למיעוט הכהנים לאוכלו נחשב שמביאו לבית הפסול משום שרוב הכהנים אינם יכולים לאוכלו. ובתירוץ השני נראה שרק משום שגם למיעוט הכהנים הקטנים קיים איסור לאוכלו יש בזה הבאת קדשים לבית הפסול, אך במקום שלמיעוט מותר לאוכלו אין בכך שלרוב האוכלים קיים איסור אכילה משום הבאת קדשים לבית הפסול. ויש לדון בזה.

לא. לבעל הערוך לנר.

אך דחה הבנין ציון שבודאי לא היו יכולים להקריב תודה בערב פסח, שהרי במשנה (זבחים עה:) אמרו חכמים שאשם שנתערב בשלמים ירעו עד שיסתאבו, ולא ישחטו שניהם בצפון ויאכלו כחמור שבהן כדעת רבי שמעון, משום שאין מביאין קדשים לבית הפסול, ואילו היה מותר להקריב תודה בערב יום הכיפורים אין צורך שירעו עד שיסתאבו, שיכולים להקריבם בערב יום הכיפורים, שגם אם לא יאכלם עד הלילה הרי לא הביאם לידי פסול, ובמוצאי יום הכיפורים ייעשו שניהם נותר ויפסל כל קרבן באכילה הן אם הוא אשם והן אם הוא שלמים, ומוכח שגם בערב יום הכיפורים אין להקריב שום קרבן מלבד חובת היום, או עולה שאין בה דין אכילה. וצריך לדחות שהנה ברור שלא הביא בבא בן בוטא אשם תלוי בשבת וביום טוב שאשם תלוי אינו דוחה אותם, א"כ הנאמר שהיה מביא אשם תלוי ב'כל יום' אינם בדווקא, אלא הכוונה שבכל יום שבו היה אפשר להביא אשם תלוי היה מביאו, וא"כ כיון שבערב יום הכיפורים אין אפשרות להביא את הקרבן משום שממעט את זמן אכילתו אינו נכלל ב'כל יום' שהיה מביא.

ח. הבאת קדשים לבית הפסול משום מיעוט זמן הקטרתם

שורש ההלכה

בכל הסוגיות שהוזכר בהם איסור הבאת קדשים לבית הפסול, נאמר איסור זה רק לגבי מיעוט זמן האכילה, וכמו שהובאו דברי רש"י בכמה מקומות שזהו חשש שמא יבוא הבשר לידי נותר משום שלא יהיו לו מספיק אוכלים. ויש לעיין האם קיים איסור זה לגבי מיעוט זמן הקטרת האימורים, והיינו שאסור להקריב קרבן באופן שמתמעט זמן הקטרתם שמא לא יספיקו להקטירם עד שיעבור הזמן שבו מותרים בהקטרה, ונמצא מביא את הקדשים לבית הפסול.

באימורים אין חשש שיפסלו מהקטרה

הבנין ציון (שו"ת החדשות סי' נט) כתב שאין איסור להקריב קרבנות שלא יוכלו להקטיר אימוריהם בלילה, וכגון בערב שבת או בערב יום טוב שמא לא יספיקו להקטירם עד הלילה ויבואו לבית הפסול, משום שיכול להקטיר את כל האימורים בבת אחת על גבי המזבח, וכן יכול להעלותם על גבי המזבח ללא הקטרה, ובראש המזבח אין פוסלת בהם לינה כמו שאמרו במסכתין (נט.) 'מעלה ומלינן בראשו של מזבח'. ולדבריו מצד המציאות אין חשש שיבואו האימורים לידי פסול.

אמנם לכאורה תלוי הדבר בחקירה שהובאה לעיל (אות א) בגדר איסור הבאת קדשים לבית הפסול, שלצד הראשון שיסודו הוא חשש שמא יבואו לידי נותר, יש מקום לדבריו שבאימורים אין חשש שיפסלו משום שיכול להקטירם כאחד או שיעלם לראש המזבח, אך אם זו הלכה שאין למעט את הזמן שאותו נתנה התורה לאכול הקרבן, וזהו דין בצורת הבאת הקרבן, לכאורה אין מקום לתירוצו, שאמנם במציאות יוכל למצוא דרכים שלא יבואו האימורים בפועל לידי פסול, אך מכל מקום את זמן ההקטרה מיעט ואם זהו האיסור לא יועיל מה שבפועל לא יפסלו.

יתכן שנחלקו בזה הראשונים האם אסרו חכמים להקטיר האימורים לאחר חצות

במשנה (ברכות ב.) אומר רבן גמליאל שאף שמדאורייתא קריאת שמע יכולה להיאמר עד עלות השחר, אמרו חכמים שמצותה רק עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה, והוסיף ש'כל מה שאמרו חכמים עד חצות, מצותן עד שיעלה עמוד השחר, הקטר חלבים ואברים מצותן עד שיעלה עמוד השחר, וכל הנאכלים ליום אחד מצותן עד שיעלה עמוד השחר, אם כן, למה אמרו חכמים עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה'.

ונחלקו הראשונים האם גם בהקטרת אימורים שכשרים מדאורייתא כל הלילה אמרו חכמים שבכדי להרחיק את האדם מן העבירה מותר להקטירם רק עד חצות. דעת רש"י (שם ד"ה רש"י אם) שבזה לא אמרו חכמים רק עד חצות, ולכן פירש שדברי רבן גמליאל 'אם כן למה אמרו חכמים עד חצות' נאמרו רק לגבי קריאת שמע ואכילת קדשים. אך הרמב"ם סובר שגם בהקטרת אימורים אמרו חכמים שיקרבו רק עד חצות, שפסק (מעשה הקרבנות פ"ד ה"ב) 'זבחים שנזרק דמם ביום מקטירין אימוריהן בלילה עד שיעלה עמוד השחר, וכן איברי העולות מקטירין אותן בלילה עד שיעלה עמוד השחר, וכדי להרחיק מן הפשיעה אמרו חכמים שאין מקטירין האימורין ואיברי העולה אלא עד חצות הלילה'[לב].

ופירש הרמ"ע מפאנו (שו"ת ס"י א) שרש"י סובר שבהקטרת אימורים לא חששו חכמים להרחיק מאיסור דאורייתא ולא קבעו שרק עד חצות אפשר להקריב כדי שלא להביא קדשים לבית הפסול משום לינה[לג]. ומדבריו נראה שיש לבאר את מחלוקת הראשונים בספק זה, שלרש"י קיים האיסור להביא קדשים לבית הפסול גם במיעוט זמן ההקרבה, ולכן לא גזרו שיקריבו רק עד חצות משום שממעטים בזה את זמן ההקרבה, ואילו הרמב"ם סובר שאין איסור למעט את זמן ההקרבה ולכן גם בזה גזרו חכמים שיקריבו עד חצות בלבד כדי להרחיק את האדם מן העבירה[לד].

הבאת הקדשים לידי פסול באופן שלא ישרפו

יש לדון האם ישנו איסור להביא קדשים לידי פסול באופן שיוקטרו על גבי המזבח אע"פ שהם פסולים ולא יבואו ע"י פסולן לידי שריפה. ולכאורה נחלקו בזה האחרונים.

במסכת יומא (כט.) אמרו שמליקת העוף וקמיצת מנחה בלילה תישרף, וכתבו התוספות (שם ד"ה אלא) שמשמע שהפסול הוא משום שנעשו בלילה, ולא משום שנמלקה ונקמצה קודם שנשחט תמיד של שחר, וא"כ גם הדין שאין לשחוט לאחר שחיטת התמיד של בין הערבים הוא רק לכתחילה, ואין הקרבן נפסל משום שנשחטו קודם לכן.

והקשו התוספות שבמשנה (פסחים עא:) אמרו שאם נשחט הפסח בשבת ונודע שמשכו הבעלים את ידם ופסול, פטור מחטאת משום ששחט ברשות, ובגמרא (שם עג:) אמרו שיצא לבית השריפה משום שנשחט לאחר שחיטת תמיד של בין הערבים, ולדבריהם שדין זה שאין לשחוט אחר שחיטת התמיד הוא רק למצוה מדוע ישרף, ותירצו שאמנם אם הקריבו כשר אך לכתחילה אסור להקריב את האימורים לאחר התמיד ולכן יצא הבשר לבית השריפה. והקשו מדוע לא יוכשר הבשר בזריקת דם ללא הקטרת האימורים, שיעשום כאילו נטמאו או אבדו שכשר גם ללא הקטרת אימורים, וכמו שאמרו (פסחים נט.) לדעת רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא שמחוסר כפורים כל ימות השנה טובל ומביא כפרתו אחר התמיד של בין הערבים ואוכל בקדשים לערב, ואת האימורים מעלים ומלינים בראשו של מזבח כדי שלא יפסלו בלינה כמאן דאמר לינה אינה מועלת בראשו של מזבח (זבחים פז.), ומקטירים אותם רק למחרת, והקשו שהרי כל זמן שלא הוקטרו האימורים אינו יכול לאכול בקדשים, ותירצו שעשאום כמו שנטמאו אימורים או שאבדו.

וכתב המהרש"א (בתוספות שם) שבקושייתם שמדמים את הסוגיות יקשה מדוע הוצרכו להלין האימורים בראש המזבח ולהעמיד כמאן דאמר לינה אינה לאחר חצות

לב. וכן פירש הרמב"ם בפירוש המשניות (ברכות פ"א מ"א) את דברי המשנה 'הקטר חלבים ואיברים מצותן עד שיעלה עמוד השחר' שהקטרות אלו ואכילת קדשים אע"פ שזמנם נמשך עד עלות השחר, אמרו חכמים עד חצות 'סייג כדי שלא תדחק השעה ויבוא לעשות מהם משהו אחר עלות השחר, וזהו ענין אמרו להרחיק את האדם מן העברה'.

לג. וכתב הרמ"ע מפאנו (שם) שמסתבר טעמו של רש"י שאין צורך לגזור בזה, שהרי הקטרה נעשית ע"י הכהנים ואימת מקדש עליהם, וכן שכהנים זריזים הם ואין חשש שיתרשלו ויביאו את האימורים לידי נותר. ועוד הביא הרמ"ע מפאנו ראיה לדברי רש"י שבפסוק נאמר 'זאת תורת העלה הוא העלה על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבוקר ואש המזבח תוקד בו' (ויקרא ו ב), ומכך שהדגיש הפסוק שכל הלילה 'עד הבוקר' ולא הסתפק בכך שאמר רק ש'כל הלילה' אפשר להקטיר סמכו חכמים על זה ולא עשו בזה תקנה שרק עד חצות. וראיה נוספת הביא לדברי רש"י שבמשנה במסכת מגילה (כ:) אמרו 'כל הלילה כשר להקטר חלבים ואברים', ומשמע שלא אסרו חכמים להקטיר האימורים לאחר חצות. אמנם בשאגת אריה (סי' ד ד"ה תשובה) דחה שכוונת המשנה היא שכשר [בדיעבד] כל הלילה. אמנם בדברי התוספות מבואר לכאורה שלא כדבריו, שכתבו (פסחים קכ:) שחלוק דין המשנה 'הקטר איברים ואימורים עד חצות', מדין אכילת פסח עד חצות לדעת רבי אלעזר בן עזריה (שם), שלדעתו דין אכילת פסח עד חצות הוא מדאורייתא ולכן לאחר חצות נפסל הקרבן מאכילה, אך דין הקטר חלבים ואימורים עד חצות הינו רק מדרבנן אפילו לדעתו, ולכן אם התעכב מהקטרה עד אז אין החלבים והאימורים נפסלים מהקטרה, שהרי מדאורייתא אפשר להקטירם עד הבוקר, וחכמים לא עשו סייג לדבר להביאם לבית הפסול קודם הזמן. ולדבריהם אין מקום לכאורה לחידוש הרמ"ע מפאנו, שהרי הקדשים כלל אינם באים לידי פסול.

לד. אמנם המאירי (ברכות ב. ד"ה הקטר) כתב שחכמים לא עשו סייג בהקטר חלבים ואיברים שיהיה רק עד חצות, משום ש'כהנים זריזים הם' (זבחים לה.), ובמשנה נאמר דין זה רק כדי לומר שלכתחילה ראוי להקטירם לפני חצות. והביא שדעת הרמב"ם שגם בזה עשו חכמים סייג עד חצות להרחיק מן הנותר, ואע"פ שלא נאמר בשום מקום אחר שחייבים להקטירם עד חצות, נלמד מכאן שחכמים הצריכו שלכתחילה תיעשה ההקטרה עד חצות. ולדבריו נראה שמחלוקת הראשונים אינה תלויה בדין הבאת קדשים לבית הפסול, אלא בשאלה האם בכהנים שזריזים הם צריך לגזור עד חצות כדי שיזדרזו, או שבהם אין צורך בכך. ובראב"ן (ברכות סי' קכב) כתב שטעם ההרחקה הינה משום חשש שמא יאכל קודם שיקרא קריאת שמע, ועד חצות רגילים אנשים לאחר את זמן אכילתם ושכיבתם ולא יותר, וא"כ גם ההרחקה שנעשתה באכילת הקדשים הינה משום חשש שמא יאכלם לאחר זמנו, אך בהקטרה שלא שייכת כלל אכילה יש לומר שאדרבה מיעוט הזמן עד חצות יכול להביא יותר ליידי איסור בל תלין, ויתכן שבזה נחלקו הראשונים אם גם בהקטרת חלבים ואיברים נאמרה הגדר שייעשו עד חצות ולא יותר [אמנם נראה שהדבר תלוי במחלוקת הראשונים האם תקנת חכמים שקריאת שמע הינה עד חצות נאמרה רק לכתחילה, אך אם לא קרא קריאת שמע או לא הקטיר חלבים ואימורים עד חצות מחויב לקוראה ולהקריבם גם אח"כ, או שזוהי גזירה שגם בדיעבד אין לעשות זאת לאחר חצות, שאם התקנה נעשתה רק כדי לזרז שלא יבואו לידי תקלה, שייכת שפיר תקנה זו גם לגבי

לאחר חצות

מועלת בראש המזבח, הרי גם למאן דאמר לינה מועלת בראש המזבח ונפסלו בלינה יכול לאכול את הבשר כיון שכעת סוברים שנעשו כאילו אבדו או נטמאו האימורים. והניח בקושיא. וכתב השפת אמת (בתוספות שם) שאינו מבין קושייתו, כיון שלמאן דאמר לינה מועלת בראשו של מזבח (זבחים פז.) אסור להקריב קרבן לכתחילה באופן שיפסלו האימורים אף אם הבעלים מתכפרים בכך, משום שמביא קדשים לבית הפסול. והוסיף השפת אמת שאע"פ שגם למאן דאמר לינה מועלת בראשו של מזבח אם עלו האימורים לא ירדו ומקטירים אותם משום שהמזבח מקדש את הפסולים, מכל מקום לכתחילה אסור להביאן לידי פסול[לה].

ויתכן שנחלקו המהרש"א והשפת אמת בנידון זה, שהמהרש"א סובר שכיון שלמעשה יוקטרו האימורים על המזבח אף שפסולים הם, אין בזה איסור הבאת הקדשים לידי פסול, שגדרו הוא איסור לגרום הפסד לקדשים, שהרי לא נפסלת הקטרתם בכך, אך השפת אמת סובר שכיון שנפסלים על ידי כך נשאר האיסור להביאם לבית הפסול אף שיוקטרו ולא יופסדו מחמת פסול זה. ויתכן שמחלוקתם תלויה בשאלה האם האיסור הוא לגרום הפסד לקדשים, או שהאיסור הוא עצם הפסול הנגרם אף שאין בזה נזק.

ט. איסורים נוספים הנובעים מאיסור מיעוט אכילת הקדשים ואופנים שלא נאסרה מיעוט האכילה

מיעוט אכילה משום שהוקצה למצותו

שנינו במשנה (סוכה לד:) שאסור ליטול לכתחילה אתרוג של תרומה טהורה, ובגמרא (שם לה:) נחלקו רבי אמי ורבי אסי בטעם הדבר, לדעת אחד מהם הסיבה היא מפני שמכשירה, ולדעת השני מפני שמפסידה. ופירש רבינו חננאל (שם ד"ה פליגי) שמפני שמכשירה הוא ש'משוי לה מנא'. ולכאורה דבריו אינם מובנים, שאיזה כלי נעשה האתרוג.

וביאר בדברי יציב (שו"ת או"ח סי' רעב אות א) את כוונתו על פי דברי המשנה (שביעית פ"ח מ"ז) 'אין מבשלין ירק של שביעית בשמן של תרומה שלא יביאנו לידי פסול', וכן בגמרא (זבחים עה:) 'שביעית אין לוקחין בדמיה תרומה מפני שממעטין באכילתה', ופירש רש"י (שם ד"ה שביעית) שהאיסור הוא משום ש'ממעט את זמן אכילת התרומה ומביאה לידי איסור אכילה שצריכה שתתבער מן העולם', ויש לבאר כעין זה בכוונת רבינו חננאל שהאיסור הוא משום שממעט את אכילת האתרוג שהוא תרומה טהורה, משום שכעת הוקצה למצותו. וא"כ יתכן שלדעתו ה'מכשירה' אינו כפירוש רש"י (סוכה שם ד"ה שמכשירה) לקבל טומאה משום שכעת מניחים את האתרוג במים כדי שלא יכמוש, אלא הפירוש הוא 'שעושה אותה כשורה', והיינו שעושה את האתרוג כלולב שאי אפשר לאוכלו אלא רק להשתמש בו כ'מנא'[לו].

דין 'מריקה ושטיפה' נעשה כדי למנוע הבאת קדשים לבית הפסול

במשנה (זבחים צו:) נחלקו רבי טרפון וחכמים בדין נותר ברגל, לדעת רבי טרפון אם בישל בשר בכלי חרס בתחילת הרגל אינו צריך לקיים בו דין 'מריקה ושטיפה' עד סוף הרגל, משום שכל יום ויום נעשה גיעול לחבירו, שמבשל בכל יום שלמים ופולט הבליעה מאתמול לתוך השלמים של היום, וחכמים אומרים 'עד זמן אכילה', ופירשו בגמרא (שם צז.) שהכוונה ש'ממתין לה עד זמן אכילה, והדר עביד לה מריקה ושטיפה'. וכתבו התוספות (שם ד"ה ממתין) שמכאן מוכח שדין 'מריקה ו'שטיפה' שנאמר בקדשים אינו צריך להיעשות 'לפני' שייעשה עליו דין נותר כדי שלא יבואו קדשים לבית הפסול, שהרי מבואר שרק לאחר שהסתיים זמן האכילה והיינו שכבר נעשה נותר צריך למורקו ולשוטפו[לז]. וא"כ לשיטת הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ח ה"ד) הקטרה, [אילולי סברת המאירי שבכהנים שזריזים אין בזה צורך], אך אם זוהי גזירה שגם בדיעבד אפשר רק עד חצות ולא יותר, לא שייכת גזירתם בהקטרה, שבזה מתקצר זמן אכילתם ויותר באים לידי הבאת קדשים לבית הפסול].

לה. השפת אמת (שם) הביא שכך כתב גם המשנה למלך (תמידין ומוספין פ"א ה"ג ד"ה ודע), שאע"פ שלכולי עלמא קרבנות שדינם שאינם יורדים מראש המזבח מוקטרים, יש חילוק בין הדעות, שלהסוברים שלינה מועלת בראש המזבח (זבחים פז.) למאן דאמר אם ירדו לא יעלו (שם פד.) משום שלינה מועלת בראש המזבח, גם כשלא ירדו שמקטירים אותם על גבי המזבח נחשב שנפסלים בלינה, ומה שאינם יורדים אם עלו זהו משום שהמזבח מקדש את הפסולים, אך מכל מקום פסולים הם. ולכן כתבו התוספות (יומא כט. ד"ה אלא) שהפסח שנשחט ונודע שמשכו הבעלים את ידם יוצא לבית השריפה, משום שנשחט לאחר תמיד של בין הערבים (פסחים עג:) ואי אפשר להעלותו ולהלינו בראש המזבח, משום שסובר כמאן דאמר לינה מועלת בראשו של מזבח, ואף שאם הקטירם כשרים מכל מקום נפסלים בלינה.

לו. ונראה שהביאור בזה הוא שבזמן שהוקצה למצותו כיון שכעת אינו עומד לאכילה נחשב האתרוג ל'כלי' שאינו נאכל, ואע"פ שאח"כ יחזור להיות ראוי לאכילה אינו מתיר איסור זה, משום ש'משמרת תרומתי' נלמד שבתרומה אסור גם הפסד השתמשות הראוי לו ולא רק הפסד 'גוף' התרומה. ולכן אין לעשות מאתרוג תרומה חפץ של מצוה.

לז. אמנם הביאו התוספות (שם) שיש ספרים שגורסים 'ממתין להו עד זמן אכילה', ולפי"ז אין

אין איסור במיעוט אכילת הרוטב שהוא רק טעם הקדשים ולא ממשן

שמריקה ושטיפה נעשית קודם שיגיע זמן איסורו יתכן שיסוד דין מריקה ושטיפה נעשה כדי למנוע מצב של הבאת קדשים לבית הפסול.

שנינו במשנה (חלה פ"ג מ"ז) 'העושה עיסה מן החטים ומן האורז אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה ויוצא בה אדם ידי חובתו בפסח, ואם אין בה טעם דגן אינה חייבת בחלה ואין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח'. וכתב הרמב"ן (הלכות חלה לב. ד"ה שמעינן) שטעם דגן מספיק להחשיב את העיסה כעיסת דגן רק בעיסה שרובה אורז ולא בשאר מינים, משום שאורז 'נגרר' אחר טעם החיטים וכמו שאמרו בירושלמי (חלה פ"א ה"א), אבל בשאר המינים כדי לחייבה בחלה צריך שיהיה רוב מהדגן ולא די בטעם דגן בלבד[לח]. וביאר המקור חיים (הלכות פסח סי' תנג סק"א) שבשאר המינים אין אומרים שמספיק שיהיה טעם דגן כדי להחשיבה לחם מדין ש'טעם כעיקר', כיון שגדר זה שייך רק באיסורים, אבל כדי לצאת ידי חובת 'מצוה' צריך שיהיה ממשו.

וכתב הבאר יצחק (שו"ת יו"ד סי' ט) שלפי זה יש לומר, שהטעם שתיקנו חז"ל שאסור להביא את הקדשים לידי פסול הוא משום ביטול מצות עשה שישנה באכילת קדשים ותרומה, ולכן רק במקום שקיימת ממשות הקרבן או התרומה שאם יבואו לידי נותר תתבטל מצוה זו תיקנו חז"ל שלא יבואו לידי פסול, אך כשרק הרוטב קיים שכאמור אין מקיימים מצוה באכילתו שהוא טעם בלבד ולא ממשות לא תיקנו חז"ל לחשוש למיעוט אכילת הרוטב[לט].

אין איסור מיעוט זמן אכילת תרומה לצורך קיום דין 'ולמשחה'

בגמרא (זבחים עה:) אמרו שאסור לקנות תרומה בדמי שביעית משום שממעט את זמן אכילתה, ופירש רש"י (שם ד"ה שביעית) שזמן אכילת התרומה הוא לעולם וזמן אכילת השביעית הוא רק עד שיכלה לחיה מן השדה, ונמצא שמביא את התרומה לידי ביעור קודם זמנה. והקשו התוספות (שם ד"ה שביעית) שא"כ יאסר להחמיץ תרומה לפני פסח, שממעט את זמן אכילתה שבהגיע פסח יצטרכו לבערה. ותירצו תוספות שכיון שאת התרומה צריך לאכול באופן משובח, וכמו שדרשו (זבחים כח.) מן הפסוק 'למשחה' (במדבר יח ח) לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים, וכיון שזהו דרך אכילתה הראויה אין בזה משום מיעוט זמן האכילה. ומבואר בדברי התוספות שאפילו כדי לקיים דין אכילת קדשים באופן הדומה למלכים הותר למעט את זמן האכילה.

מליחת הקדשים הנאכלים לא נאסרה משום מיעוט אכילת הבשר

בספר הר צבי (שו"ת יו"ד סי' צב) הקשה, מדוע מותר להוציא את הדם מבשר הקדשים ע"י מליחה, הרי בזה שמולחם פולט הבשר דם וציר שהיה נשאר בתוכו, והרי היה אפשר לאוכלם עם הבשר ע"י חליטה ברותחים שמונעת את יציאת הדם בבישול. והוסיף, שהנה החוות דעת (יו"ד סי' צה ביאורים סק"ד) הקשה מדוע הותר לבשל שלמים בקדירה שבישל בה חטאת, הרי ממעט את אכילת הרוטב שיש בו רק שני נותני טעם, וא"כ כל שכן שיש לחשוש לביטול מצות אכילת קדשים ע"י שמאבד לגמרי טעם בעין הנפלט מבשר הקדשים ע"י מליחה שאינה צריכה, שאפשר להתיר את אכילת הבשר מדמו ע"י חליטה ללא מליחה כלל. ועוד יש לדון שגם את דם האברים יאכל ע"י חליטה, שהרי התירה תורה דם זה באכילה כל זמן שלא פירש מן הבשר, ויצא לפי"ז שאדרבה יש חיוב לאכול את בשר הקדשים דווקא בחליטה כדי שלא יביא טעם הקדשים לבית הפסול. והניח בקושיא[מ].

כשלא נקבע עליו מראש זמן אכילתו לא שייך לומר שממעט זמן אכילתו

בגמרא (פסחים פט.) הקשו, מדוע בחמישה שנתערבו עורות פסחיהם ונמצאה יבלת באחד מהם אינם יכולים להביא פסח שני, הרי יכולים להביא מותר הפסח שקרב שלמים, ודינו שנאכל ליום ולילה ובזה אינו ממעט את זמן אכילתו משום הספק שמא הוא קרבן פסח. והקשה השער המלך (פסולי

ראיה לכך שרק לאחר זמן אכילה עושה מריקה ושטיפה. ובעיקר דבריהם לכאורה צריך ביאור, שהרי מריקת ושטיפת הכלי אינה מאפשרת אכילת את בשר הקדשים ואינה מונעת מלהפסידה, ואם המטרה שאין מביאים קדשים לבית הפסול הוא בכדי למנוע מצב שבו לא יאכלו הקדשים, אין לזה שייכות לדין מריקה ושטיפה שאינה באה לאפשר את אכילתם, ובודאי לא היה צריך למרק ולשטוף את הכלי לפני שיהיה נותר כדי שלא יבואו קדשים לבית הפסול. ומוכח שהמטרה בדין זה היא שלא יהיה בשר האסור מדין 'נותר', ולכן היה מקום לפרש שאת המריקה והשטיפה עושים לפני סוף זמן האכילה כדי למנוע הבאת קדשים לידי דין נותר.

לח. והביאו הרא"ש להלכה (הלכות חלה סי' טו).

לט. ומדברי הבאר יצחק (שם) מתבארים שני יסודות: א. שאיסור הבאת קדשים לבית הפסול הוא רק דרבנן, שאילו היה מדאורייתא לא היה שייך לחלק בין אם ממשות הקדשים קיימת לענין קיום מצות אכילת קדשים, שכיון שטעם קיים אף אם אין מקיימים בו מצות האכילה נכלל הוא באיסור שאסרה התורה להביא קדשים לבית הפסול. וביותר יש לומר שכיון שכאן זהו 'איסור' להביא קדשים לבית הפסול ולא דין בקיום מצוה כאכילת קדשים, מודים הרמב"ן והרא"ש שבטעמו לבד ישנו איסור וכבכל התורה כולה שבה 'טעם כעיקר'. ב. גדר האיסור הוא הזהירות ממניעת קיום מצות אכילת קדשים, ולא שישנו איסור על מיעוט זמן האכילה אף ללא שיבוא לידי פסול.

מ. ויתכן שיש ליישב, שבאיסור להביא קדשים לבית הפסול נאמר רק איסור למעט את

המוקדשים פ״ג ה״ט) שעדיין יש בהבאתו מיעוט אכילת הקדשים, שהרי בפסח ישנו דין שאסור בשבירת העצם כמו שנאמר ׳ועצם לא תשברו בו׳ (שמות יב מו), וא״כ אי אפשר לאכול את המוח שבעצמות ללא שבירת העצם, ונמצא שבא לידי נותר מספק שמא הוא פסח, ואילו היה ברור שהוא שלמים מותר היה לשבור את העצמות ולאוכלו[מא].

והוסיף המקדש דוד (קונטרס מענייני קדשים סי׳ ה אות ג) להקשות, שבמשנה (נו:) מצינו שהפסח אינו נאכל אלא למנוייו, ונמצא שגם אם מביא מותר הפסח בתורת קרבן שלמים מספק ממעט באכילתו, שהרי שלמים נאכלים לכל אדם ואילו פסח אינו נאכל אלא למנוייו. וכתב המקדש דוד שהנה הצל״ח (פסחים פט. ד״ה ונ״ת) הקשה, שבסוגיא משמע שמותר הפסח נאכל ליום ולילה, ומטעם זה אין איסור הבאת קדשים לבית הפסול בהקרבת ספק מותר הפסח כשלמים ספק קרבן פסח, ואילו בדברי הרמב״ם לא מוזכר כלל שזמן אכילת מותר הפסח שונה מכל קרבן שלמים[מב]. ועוד הקשה הצל״ח שהרמב״ם פסק (קרבן פסח פ״ד ה״ח) שפסח שנתערב בשלמים יקרבו כולם שלמים, והיינו שלאחר הפסח שהבהמה שהוקדשה לקרבן פסח הופכת להיות מותר הפסח, ופוסק הרמב״ם שדינם שיקרבו שלמים ולא שירעו עד שיסתאבו, וא״כ מוכח שדעתו שזמן אכילת מותר הפסח ושלמים שוה והיינו לשני ימים ולילה אחד, וא״כ קשה שבסוגיא בפסחים שם מבואר שבחמשה שנתערבו עורות פסחיהם יכולים להביא מותר הפסח משום שזמן אכילתו שוה לפסח, שהוא ליום ולילה.

ומתרץ המקדש דוד שמותר הפסח שהוא הקרבן פסח עצמו שנשאר לאחריו עדיין שם פסח עליו, וכמו שאמרו בברייתא (יומא סו.) ׳פסח שלא קרב בראשון יקרב בשני׳, ופירש רש״י (שם ד״ה יקרב) שימכר למי שהיה טמא או בדרך רחוקה שחייב בפסח שני[מג], וא״כ נעשה שלמים רק בשחיטתו שלא בזמנו, שכיון שאינו ראוי עוד לפסח נעשה שלמים, ובזה לא שייך איסור הבאת קדשים לבית הפסול, שהאיסור הוא רק למעט זמן אכילת קרבן שקודם שחיטתו היה ראוי להיאכל לזמן מרובה וכעת ע״י שחיטתו באופן מסוים מתמעט הזמן, אך בקרבן פסח שנשאר והרי הוא מותר פסח שהיה דינו להיאכל ככל דיני קרבן פסח, מעולם לא היה דינו להיאכל ביותר מזמן יום ולילה, ולכן גם כעת כשמקריבו באופן שהוא ספק פסח ספק שלמים, אף שמספק זמן אכילתו הוא רק יום ולילה כחמור שבו, מכל מקום אין כאן מיעוט מהזמן שבמקור, שמעולם לא היתה לו שעה אחת שהיה מותר לאוכלו ביותר מזמן זה, ולכן אין זה נחשב למיעוט בזמן אכילתו[מד].

בדברי רש״י מבואר שרק משום איסור נותר אין להביא קרבן בארבעה עשר בניסן

בגמרא (ביצה יט:) הובא גם כן שאין מביאים תודה בארבעה עשר בניסן משום שאין מביאים את הקדשים לידי פסול, ופירש רש״י (שם ד״ה לבית) ׳שממעט זמן אכילתן, שאינו יכול לאכול חמץ אלא עד ארבע שעות, ומתוך כך חמץ שבה בא לידי נותר׳. והקשה הצל״ח (ברש״י שם) שלשונו אינה מדוקדק שכיון שחייב לשרוף את החמץ לאחר ארבע שעות לא יבואו חלות החמץ לידי נותר, משום שבטרם יבואו לידי נותר כבר ישרפו. וכתב שלפי דבריו הקודמים (שם ד״ה מפני) שאינו עובר על בל יראה על חמץ שבתודה משום שאינו נחשב כשלו, ולכן גם אינו עובר בעשה ד׳תשביתו׳, מובן שאינו מחויב לבערו בערב פסח וממילא יבוא לידי נותר. ואילו היה האיסור להקריב קדשים באופן שלא יאכלו, הרי גם אם לא יעבור בבל יראה מכל מקום לא יאכלם כבר משעה הרביעית, וא״כ עבר באיסור כבר בשעה הרביעית עוד קודם שבאו לידי נותר.

אוצר החכמה

ומוכח מדברי רש״י שאין איסור להביא קרבן שלא יאכל לפני שיגיע סוף זמנו, אלא האיסור הוא להביא קדשים לידי נותר[מה].

י. הבאת הקדשים לידי פסול משום בליעת הכלי

באופן שבליעת הכלי עדיין היתר אין איסור באכילת הנפלט

במסכת עבודה זרה (עו.) הקשו סתירה שבמשנה (שם עה:) שנינו שהשפודין והאסכלא מלבנן באור, ואילו לגבי קדשים מצינו (זבחים צז.) השפוד והאסכלא מגעילן בחמין. ומפרש רבא שבקדשים אינו מספיק להיות ׳נותר׳ עד שחוזר ונפלט בתבשיל אחר. והקשו על דבריו שאמנם בשלמים אפשר לומר תירוץ זה, משום שנאכל לשני ימים, ונמצא שגם אם מבשל שלמים שנשחטו היום בכלי שבישל בו שלמים שנשחטו מאתמול, אין פליטתם מהנשחט מאתמול אוסרים את המתבשל היום, משום שלפני שנעשה נותר נפלטת הבליעה אל השלמים של היום, אך אם בישל בה חטאת מאתמול אין לומר כן, שכיון שנאכלת ליום ולילה מיד בהגעת הבוקר שלמחרת כבר נעשית הבליעה ׳נותר׳, וכשמבשל בה למחרת חטאת או שלמים הרי נפלט לתוכה הבליעה שכעת אסור משום נותר ואוסרת את המתבשל היום.

אהח 19/06/2018

והקשו הראשונים[מו] מדוע אמרו שאין קושיא משלמים על דברי רבא, הרי כשמבשל את השלמים שלמחרת נפלטת בליעת הכלי מהשלמים של אתמול, וכעת אפשר לאוכלם רק עד הלילה שהוא סוף זמן אכילת הבליעה של השלמים מאתמול, ונמצא שמביא את השלמים שנשחטו למחרת לבית הפסול. ותירצו התוספות (צו. ד״ה ואם, חולין קיא: ד״ה הלכתא), שכיון שלמחרת עדיין השלמים הם היתר, אין צורך לחשוש לבליעה הנפלטת שנבלעת בשלמים הנשחטים למחרת משום שזהו נותן טעם בר נותן טעם, שהרי בליעת השפוד של השלמים שנשחטו היום זהו טעם אחד, וכשפולט בקדשים שנשחטו למחרת זהו טעם שני, ונותן טעם בר נותן טעם של היתר מותר.

בבישול שלמים בכלי שנתבשל בו חטאת מתמעט זמן אכילתו

אמנם הקשה הרשב״א (ע״ז שם ד״ה תינח) שבגמרא אי אפשר ליישב כך, שהרי תירצו שכשמבשל בה חטאת שנשחטה היום מקפיד לבשל בה שלמים שנשחטו היום ובזה נפלטת בליעת החטאת לשלמים המתבשלים בה אח״כ, ולמחרת יכול לבשל בה חטאת או שלמים, משום שזמן החטאת או השלמים שיבשל בה מחר וזמן השלמים של היום שנפלט בה מסתיימים בשוה. וקשה שמכל מקום ממעט את אכילת השלמים, שהרי יש בהם טעם חטאת שנשחטה היום, וכעת יכולים לאוכלה רק זכרי כהונה ולא זרים ונשי ועבדי הכהנים. ובזה לא שייך לומר שזהו נותן טעם בר נותן טעם של היתר, שדין זה נאמר רק כששני הטעמים הם היתר, אבל כאן הרי מעורב בו איסור לזרים שהחטאת אסורה באכילה לזרים ולנשים ועבדים כחתיכת איסור תורה. והניח בצ״ע. והריטב״א (עבודה זרה שם ד״ה הא) ביאר מחמת קושיא זו שמדובר שהגעיל את הכלי לפני שבישל בו למחרת חטאת ושלמים.

ומקושיית הראשונים איך התירו כאן למעט באכילת השלמים דקדק השבט הלוי (שו״ת ח״ב סי׳ לד אות ט) שאיסור הבאת קדשים לבית הפסול הוא מדאורייתא[מז], והביא שכך משמע מתירוץ התוספות (חולין שם) שתירצו שמין במינו מדאורייתא בטל ברוב ובכלי המקדש ׳אוקמוה אדאורייתא׳, ומשמע שללא דין בטול ברוב היה כאן איסור דאורייתא שממעט באכילת קדשים. והקשה, שהשער המלך (פסולי המוקדשין פ״ו הי״א) הוכיח שזהו רק איסור דרבנן.

אין איסור במקום שרובו של הקרבן כבר נאכל כדין ונשאר רק מיעוטו

ומחדש השבט הלוי (שם) שאפילו אם האיסור להביא קדשים לבית הפסול הוא מן התורה יש לומר שאין איסור מן התורה לבשל שלמים שנשחטו אתמול בקדירה שבישל בה חטאת שנשחטה היום אע״פ שממעט את האוכלים שנאכלים לשני ימים ולילה אחד.

מג. ומחלוקת התנאים שם אם מותר להקריבו או לא זה רק לגבי הקרבה בשנה הבאה, והאוסר להקריב זהו משום שחושש שיבוא לידי תקלה בהשהייתו לשנה הבאה.

מד. ועיין בזה בקרן אורה (זבחים ט. ד״ה ובמש״כ).

מה. והדברים מוכחים גם מדברי הרש״ש (ברש״י שם) שהקשה כקושיית הצל״ח מדוע לא פירש רש״י שאסור להביאם בארבעה עשר משום שישרפם בשעה רביעית לפני סוף זמן אכילת התודה, ותירץ כתירוצו שאינו עובר בבל יראה על של גבוה כמו שאמרו במסכתין (ה:), אך הקשה שלדברי רבי יוסי הגלילי (זבחים קיד.) שקדשים קלים ממון בעלים ואפילו לאחר שחיטה חלק הבעלים נחשב כממונו כמו שכתבו התוספות (ב״ק יב: ד״ה ומחיים), עובר בבל יראה בחלות התודה. ולפי מה שנתבאר בדברי רש״י מיושבת קושייתו, שאמנם מחויב לבער את החלות לאחר השעה הרביעית, אך מכל מקום מחמת שריפתם אינו עובר באיסור הבאת קדשים לבית הפסול.

מו. כך הקשו התוספות (זבחים צו. ד״ה ואם, חולין קיב. ד״ה קיא: הלכתא), הרשב״א (ע״ז שם ד״ה תינח), והריטב״א (שם ד״ה הא).

מז. נראה שכוונתו שאילו היה האיסור דרבנן אין כל כך קושיא אם לא גזרו באופן שמביא לידי פסול רק את הבלוע בכלי.

מחמת פליטת החטאת לשלמים שכעת אינם נאכלים אלא לזכרי כהונה. שבכל המקומות שנאמר איסור זה מדובר באופנים שהולך לשחוט את הקרבן ולזרוק את דמו באופן שיתמעט זמן אכילתו, שללא התערובת היה אפשר לאוכלו במקום ובזמן מרובה, וכעת נקבע שיש לאכול את 'כל הקרבן' במקום ובזמן מועט יותר. אך כששוחט ומביא כהוגן וכבר נאכל רוב הקרבן כדין במקום ובזמן וע"י האוכלים הראויים [וכדברי הרמב"ן על הפסוק 'ואם נדר או נדבה זבח קרבנו ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת והנותר ממנו יאכל' (ויקרא ז טז), שכוונת הפסוק 'ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת' אפשר לבאר שהמצוה היא שיאכלנו בשני ימים, ולכתחילה יכול לאכול מקצתו ביום הראשון ולהניח מקצתו למחר, ולכן נאמר 'והנותר ממנו' בראשון יאכל ממחרת, שהמצוה היא לאוכלו דווקא ביום הראשון ואינו רשאי להניח כולו ליום השני, אלא שאם נשאר ביום השני גם הוא נאכל[מח]] שעיקר זמן האכילה הוא ביום הראשון, אלא שנשאר לו ליום שני מעט שלמים ואותם מבשל על מנת לאוכלם מיד לפני הזמן, אם כן כשמבשל אותם בקדרה שבישל בה חטאת שהבליעה מהחטאת אינה מוסיפה שום חשש נותר, שבין כך נשאר לו רק מעט כדי אכילתו לעכשיו, בזה אין חשש שיבוא לידי נותר ואין מקום לאיסור תורה של הבאת קדשים לבית הפסול, ולומר שגם בזה יש איסור תורה שמא אף על פי כן יבוא לידי נותר, במקום שאין חשש כלל הוא דבר שאין השכל סובל. ואפילו איסור דרבנן קשה להבין מדוע יהיה באופן כזה, אך בזה אפשר לומר שחכמים לא חילקו בגזירתם.

יא. איסור לקיחת תרומה בדמי מעשר שני

שורש ההלכה **בגמרא** (זבחים עו.) הובאה המשנה (מע"ש פ"ג מ"ב) 'אין לוקחין תרומה בכסף מעשר שני מפני שהוא ממעט באכילתו ורבי שמעון מתיר'. ויש לדון האם האיסור נובע משום שממעט את אכילת המעשר או את אכילת התרומה או את שניהם, או משום שישנו חשש שכיון שכעת הפירות הם תרומה ישנו חשש שיפסל המעשר אם תיטמא התרומה.

ומצינו בירושלמי (מע"ש פ"ג ה"ב) שאמרו 'מהו ממעט באכילתו, תרומה אסורה לזרים מעשר שני מותר לזרים, תרומה אסורה בטבול יום מעשר שני מותר בטבול יום. וכשם שהוא ממעט באכילתו כך הוא ממעט באכילתה, תרומה מותרת לאונן מעשר שני אסור לאונן, תרומה אינה טעונה מחיצה מעשר שני טעון מחיצה, ואמרו שנמצאה גירסא במשנה 'מפני שהוא ממעט באכילתו ובאכילתה'[מט].

ברש"י מבואר שהאיסור הוא מיעוט אכילת התרומה

אך רש"י פירש (זבחים עו. ד"ה מפני) שדברי המשנה 'שממעט באכילתה' נאמרו לגבי מקום אכילת התרומה, שכיון שקנאה בכסף מעשר שני מותר לאוכלה רק בירושלים. והתוספות (שם ד"ה אין) הביאו בשמו עוד שמתחילה היתה התרומה מותרת לאונן וכמו שדרשו במסכת יבמות (ע:) מן הפסוק 'וכל זר לא יאכל קדש' (ויקרא כב י) 'זרות אמרתי לך ולא אנינות', ולאחר שקנאה בכסף מעשר שני אסורה לאונן. ומבואר שלדעתו אין איסור במיעוט אכילת המעשר שני שכעת יכול להיאכל רק לכהנים כדין התרומה[נ].

דעת התוספות שהאיסור הוא משום מיעוט אכילת המעשר

אמנם התוספות (שם ד"ה אין) חולקים על רש"י וכתבו שהאיסור נובע משום מיעוט אכילת המעשר שני שקודם היה מותר לזרים ועכשיו אסור ולא משום מיעוט אכילת התרומה. וכן כתב הריבמ"ץ (מע"ש שם) שהאיסור לקנות תרומה בכסף מעשר נובע מכך שממעט אכילת 'המעשר', שתרומה אסורה לזרים ולטבול יום ומעשר שני מותר להם, וכעת שנקנתה התרומה בכסף מעשר לא יוכלו זרים וטבולי יום לאוכלו. והוכיחו תוספות כדבריו שבמשנה (מע"ש שם) שנינו כן 'אין לוקחין תרומה בכסף מעשר מפני שהוא ממעט 'באכילתו', ורבי שמעון מתיר. אמר להם רבי שמעון אם הקילו בזבחי שלמים שהוא מביאן לידי פיגול ונותר לא נקל בתרומה, מה לי היקל בזבחי שלמים שכן מותרין לזרים נקל בתרומה שהיא אסורה לזרים'. ומפרשים תוספות שטענת רבי שמעון היא שאם הקילה התורה שמותר לקנות בכסף המעשר שלמים שקרובים להתפגל ולבוא לידי נותר, ובכך מתמעט אכילת המעשר שני, כל שכן שמותר לקנות בכסף מעשר שני תרומה שיותר קלה שאינה נפסלת בדברים אלו, והשיבו להם חכמים 'מה אם היקל בזבחי שלמים שהן מותרים לזרים נקל בתרומה שהיא אסורה לזרים', והיינו שמותר לקנות בכסף מעשר שלמים משום שהם מותרים לזרים, אך אין מכך הוכחה שמותר לקנות בו גם תרומה, משום שבזה גורם לאסור את המעשר לזרים. ומפורש בדבריהם שהנידון הוא מיעוט אכילת המעשר, שכעת ע"י לקיחתו בכסף תרומה נאסר לזרים, ולא שהתרומה נאסרת באכילה לאונן ושצריכה חומה[נא].

לדעת רש"י אין הוכחה מההיתר למעט אכילת המעשר שמותר למעט אכילת התרומה

ובקרן אורה (זבחים עו. בתוד"ה אין) ביאר שרש"י פירש שהאיסור הוא משום מיעוט אכילת התרומה ולא משום מיעוט אכילת המעשר שהרי מצינו בגמרא (זבחים עה:) 'תני תנא קמיה דרב שביעית אין לוקחין בדמיה תרומה מפני שממעטין באכילתה'. וסברו בני הישיבה שדין זה אינו לדעת רבי שמעון המתיר להביא קדשים לבית הפסול, ואמר להם רבא שגם רבי שמעון המתיר להביא קדשים לבית הפסול אינו רק בדיעבד ולא לכתחילה, והקשה אביי על דבריו מהמשנה (מע"ש פ"ג מ"ב) 'אין לוקחין תרומה בכסף מעשר, מפני שממעט באכילתה, ורבי שמעון מתיר, ומוכח שגם לכתחילה מתיר רבי שמעון להביא קדשים לבית הפסול, ושתק רבא.

ולכאורה יקשה, שבהמשך המשנה מוכיח רבי שמעון שמותר למעט את זמן אכילת התרומה בקל וחומר ממעשר, שאם הותר לקנות בו שלמים שיכולים להיפסל בפיגול ונותר כל שכן שמותר לקנות בו תרומה שאינה נפסלת בכך. ולכאורה אם אכן ישנה קולא זו במעשר שאפשר לקנות בו שלמים מה שאין כן בתרומה, מדוע שתק רבא כשהקשה לו אביי ממשנה זו, הרי יכול היה לתרץ שרבי שמעון התיר אמנם לכתחילה לקנות תרומה בכסף מעשר ולמעט בזה את אכילתו, אך היתר זה נאמר רק במעשר שכאמור מצינו בו קולא זו שאפשר לקנות ממנו גם שלמים שיכולים לבוא לידי פיגול ונותר, ואין להוכיח מכך שמתיר לקנות תרומה בדמי שביעית, משום שבתרומה לא מצינו שמותר למעט את זמן אכילתה. ולכן פירש רש"י שהנידון במשנה הוא על מיעוט אכילת התרומה, וא"כ שפיר הקשה אביי מהמשנה שבה מבואר שרבי שמעון מתיר למעט גם את זמן אכילת התרומה[נב].

דעת הרמב"ם שאסור גם משום מיעוט אכילת המעשר שני וגם משום מיעוט אכילת התרומה

הרמב"ם (פירוש המשניות שם) פירש את האיסור שממעט את אכילת המעשר, שהתרומה אסורה לזרים ולטבול יום והמעשר מותר לזרים ולטבול יום. וכן ממעט את אכילת התרומה, שהתרומה מותרת לאונן ונאכלת בכל מקום, והמעשר שני אסור לאונן כמו שנאמר 'לא אכלתי באוני ממנו' (דברים כו יד), וכן מותר לאוכלו רק בירושלים כמו שנאמר 'לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך' (שם יב יז) שהכוונה למעשר שני[נג]. ומבואר שלמעט בשניהם אסור.

מח. וכתב הרמב"ן (שם) שמקור דין זה נאמר במדרש (תורת כהנים פי"ב פרשה יא-יב) שדרשו על הפסוק 'ביום הקריבו יאכל' מצוה להאכל ממנו יום ראשון, יכול כולו, תלמוד לומר 'וממחרת', יכול מצוה לאכלו בשני ימים, תלמוד לומר 'והנותר', אם הותיר הותיר, אי 'והנותר' יכול אם הותיר כולו לשני ימים יהא פסול, תלמוד לומר 'יאכל' אפילו כולו.

מט. אמנם במראה הפנים (ירושלמי שם) כתב שאין כוונת הירושלמי לומר שהאיסור קיים משום שממעט גם את אכילת המעשר וגם את אכילת התרומה, שהרי בהמשך אמרו בירושלמי שאסור לקנות פירות שביעית בדמי מעשר שני, אע"פ שאין מיעוט באכילת פירות השביעית אלא רק באכילת המעשר, ואף שממעט את מקום אכילת השביעית שכעת יכולים לאוכלה רק בירושלים מכל מקום האכילה עצמה אינה מתמעטת, ועיקר הקפידא היא שלא תתמעט האכילה. אלא שכיון שבקניית תרומה ישנו מיעוט בשניהם ביאר זאת הירושלמי.

נ. וכתבו הר"ש והרא"ש (מעשר שני שם) שהמחלוקת תלויה בגירסא במשנה, שלדעת רש"י גורסים 'מפני שממעט באכילתה' משמע שהאיסור נובע ממיעוט אכילת התרומה. ולתוספות הגירסא היא 'מפני שממעט באכילתו' וא"כ האיסור הוא משום מיעוט אכילת המעשר שני. ודחה את גירסת רש"י כמו שכתבו התוספות בסמוך. ועיין בחק נתן (זבחים עו. בתוד"ה אין) שכתב שגירסת רש"י היתה 'מפני שממעט אכילתו ואכילתה' ומפרש אחד מהם, ולא שאינו ממעט את אכילת המעשר. ויש להעיר שקשה לומר שכך דעת רש"י, שבמסכת בכורות (סא:) אמרו שלדעת חכמים אי אפשר להקריב את שני הכבשים שיצאו ביחד בעשירי ולהתנות על כל אחד שאם אינו העשירי יקרב כשלמים משום שאין מביאין קדשים לבית הפסול, וביאר רש"י (שם ד"ה אין) שאילו היו מקריבים אותם היו נאכלים כחומר שבהם, והיה צריך להרים משניהם את החזה והשוק ולתת לכהנים, וכיון שרק לכהנים מותר לאוכלו והם מועטים ישנו חשש שלא יאכלו את החזה והשוק של השלמים ויביא אחד מהם שלא כדין לבית הפסול. ואילו היה ברור שהוא מעשר לא היה צריך לתת את החזה והשוק שלו לכהנים. ומבואר שגם לדעת רש"י אסור להביא קרבן באופן שיתמעטו אוכליו. וצ"ב.

נא. אמנם בפירוש הרא"ש למשנה (שם בהגהה בשם רבי מנחם) מבואר שאדרבה מדברי רבי שמעון ישנה ראיה שהנידון הוא על מיעוט אכילת התרומה, שהרי השיב 'לא נקל בתרומה', משמע שהנידון הוא האם מותר למעט את אכילת התרומה ולא את אכילת המעשר.

נב. וכן כתב היפה עינים (זבחים עו. ד"ה אישתיק). ובקרן אורה (שם) הוסיף וביאר, שבגמרא (שם עו.) אומר רב יוסף לאביי מדוע לא הקשה לרבא גם מהמשנה (שביעית פ"ח מ"ז) 'אין מבשלין ירק של שביעית בשמן של תרומה, שלא יביאו קדשים לבית הפסול ורבי שמעון מתיר', שגם ממנה מוכח שרבי שמעון מתיר לכתחילה להביא את הקדשים לידי פסול. ולכאורה קושייתו אינה מובנת, שהרי כבר הקשה לרבא מהמשנה במסכת מעשר שני, ואין צורך להקשות לו מכל המשניות שנראה מהן שלא כדבריו. ולפי מה שביאר יש לומר שרב יוסף סבר שהאיסור שאמרה המשנה לקחת פירות תרומה בדמי מעשר שני אינו נובע משום מיעוט אכילת התרומה אלא משום מיעוט אכילת המעשר וכמו שפירשו התוספות, וא"כ אין ממנה הוכחה שגם בתרומה מתיר רבי שמעון לכתחילה להביאה לידי פסול וכמו שחילק לעיל שרק במעשר שאפשר לקנות ממנו שלמים מותר לקנות בו גם תרומה, ולכן אמר לאביי שיש להקשות מהמשנה של 'אין מבשלין ירק של שביעית בשמן של תרומה שממנה ישנה הוכחה שרבי שמעון מתיר לכתחילה למעט את אכילת התרומה.

נג. כמו שפסק הרמב"ם (מעשר שני פ"ב ה"ה) שהאוכל מעשר שני חוץ לחומה לוקה, והביא פסוק זה כמקור לדין, וכתב הכסף משנה (שם) שזה מבואר בכתוב.

וכך פסק הרמב"ם להלכה (מעשר שני פ"ז ה"י"א) 'אין לוקחין תרומות בכסף מעשר מפני שהוא ממעט אכילתו ואכילתה, שאין אוכלין אותה אלא כהנים מעורבי שמש, ומותרת לאונן ונאכלת בכל מקום והמעשר מותר לזרים ולטבול יום ואסור לאונן ואינו נאכל אלא בירושלים, נמצא ממעט אכילת מעשר ואכילת התרומה'[נד].

בירושלמי מבואר שהאיסור הוא מחשש שמא יפסל המעשר משום טומאת התרומה

שנינו במשנה (מעשר שני פ"ג מ"ב) 'אין לוקחים תרומה בכסף מעשר שני מפני שהוא ממעט באכילתו', ובירושלמי (שם פ"ג ה"ב) הובאה ברייתא שביארה שהטעם הוא 'שלא יבוא לידי פסול', ומבאר הירושלמי שהאפשרות שיפסל משום התרומה, ולא היה נפסל אילו היה רק מעשר קיימת באופן שנגע טבול יום בפירות.

ונחלקו המפרשים בביאור הדבר. הפני משה (שם ד"ה אין) מפרש שמדאורייתא טבול יום אינו פוסל את המעשר, וכמו שאמרו במשנה (נגעים פי"ד מ"ג) שטבול יום אוכל במעשר וכשהעריב שמשו אוכל בתרומה, ונמצא שאם לא היה לוקח תרומה בדמי המעשר שני לא היו נפסלים הפירות מאכילה, וכעת שהם תרומה נפסלים במגע הטבול יום. והגר"א (בביאורו לירושלמי שם) כתב שהאיסור הוא שאם 'יפסל ע"י טבול יום לא יוכלו לאוכלו ולא לפדותו, שלאוכלו אי אפשר משום שהפירות הם תרומה שנטמאה בטבול יום, ולפדותו אי אפשר משום שמחמת היותו מעשר שני הריהו טהור שאין לפדותו, ולכן אף שטמא ומשום שהוא תרומה אי אפשר לאוכלו, מכל מקום גם אי אפשר לפדותו[נה]. ומתחדש בדברי הברייתא שחכמים אינם חוששים כלל משום מיעוט זמן או מקום האכילה או מנין האוכלים, אלא רק משום שכעת ישנו חשש שיפסל 'לגמרי' ע"י טומאה[נו].

אוצר התכמה

הקשו התוספות (זבחים עה: ד"ה שביעית) שאם ישנו איסור למעט את אכילת התרומה יהיה אסור להחמיץ תרומה לפני פסח, משום שבהגיע הפסח יצטרך לבערה כדין כל חמץ ונמצא שממעט את זמן אכילתה. ותירצו שבפסוק נאמר 'וידבר ה' אל אהרן ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומתי לכל קדשי בני ישראל לך נתתים 'למשחה' ולבניך לחק עולם' (במדבר יח ח), וממנו דרשו (צא.) 'למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים', וכיון שדרך המלכים לאכול את העיסה מוחמצת אין בזה איסור מיעוט הזמן.

היתר החמצת תרומה ומעשר שני קודם לפסח

באופן נוסף תירצו התוספות שהעיסה מתחמצת מאליה גם ללא החמצתו, ואפילו אם מערב בה שאור גם בלא היתה מתחמצת מעט. ומבאר הבית שערים (שו"ת יו"ד סי' קה) שבתירוץ השני סוברים התוספות שאיסור הבאת קדשים לבית הפסול נאמר רק על 'מעשה בידים' המביא את הקדשים לידי פסול, ולכן כיון שהעיסה היתה מתחמצת מאליה גם כשמחמצה ע"י שאור אינו נחשב ל'מעשה בידים'.

ובדרך אמונה כתב (מע"ש פ"ז הי"א ביאור ההלכה ד"ה אין) שיש נפקא מינה בדין בין שני התירוצים, שלתירוץ הראשון ההיתר קיים רק לגבי התרומה שהיא אחת ממתנות כהונה, שבכולן נאמר (חולין קלב:) דין 'למשחה', אך במעשר שני שאינו מתנות כהונה ולכאורה אין בו דין 'למשחה' אכן יאסר לחמצו לפני פסח, ואילו לתירוץ השני מותר להחמיץ גם מעשר שני משום שגם בלעדיו היה מחמיץ קצת.

ודחה הדרך אמונה שיתכן שלהלכה נפסק כרבי מאיר הסובר (מנחות פב.) שמעשר שני הוא ממון גבוה, וכן איסור הפסדו נלמד בגזירה שוה קדש קדש מתרומה, וכדברי רש"י (סוכה לה: ד"ה הרי) שמעשר שני צריך שימור כתרומה, משום שבפסוק נאמר 'וכל מעשר הארץ וגו' קדש לה'' (ויקרא כז ל) כמו בתרומה שאיסור הפסדה נלמד מן הפסוק 'וידבר ה' אל אהרן ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומתי' (במדבר יח ח), שממנו דרשו (בכורות לד.) שצריך לעשות משמרת לתרומה שלא תפסד, יש לומר שגם דין 'למשחה' נאמר בו, וא"כ גם לתירוץ הראשון יהיה מותר לחמצו לפני פסח[נז].

איסור מיעוט אכילה נאמר רק באופן שאין מציאות כזו באכילת הקדשים עצמם

ובאור שמח כתב (מעשר שני פ"ז הי"ג) שיש להקשות את קושיית התוספות גם על מעשר שני, שיהיה אסור להחמיצו קודם הפסח שהרי יצטרך לבערו. וכתב האור שמח שהגדר באיסור להביא קדשים לבית הפסול הוא שרק במקום שקונה או מערב מציאות שאינה יכולה להיות בקדשים אלו, וכגון אשם הנאכל ליום אחד שהתערב בשלמים הנאכלים לשני ימים, שקרבן אשם אינו יכול להיות בשום אופן קרבן שלמים, שהרי מותר אשם לנדבה ומותר שלמים לשלמים[נח], וכן אסור לקחת תרומה בכסף מעשר, משום שמעשר אינו חייב בתרומה, ותרומה אינה יכולה להיות מעשר, וכמו כן שאר האופנים שבהם אסרו חכמים להביאם לידי פסול היינו כשלא שייכים אחד בשני, ולכן אין לוקחים שביעית בכסף מעשר, מפני שפירות שביעית אינם חייבים במעשר, וכן תרומה אין לוקחים בדמי שביעית מטעם זה שלא שייכת תרומה בפירות שביעית, אך להחמיץ תרומה ומעשר שני לפני הפסח אין כל איסור, שאילו היתה העיסה מוחמצת לפני שהפריש ממנה תרומה ומעשר הרי היה חייב להפרישם ממנה, וכיון ששייכת מציאות של תרומה ומעשר שני שהם חמץ לא אסרו חכמים להביאם לידי כך[נט].

אין איסור בקנית שלמים בכסף מעשר משום שזוהי עיקר מצותו

ובמנחת שלמה (שו"ת ח"א סי' מג) הוסיף על קושיית האור שמח שבקניית השלמים ממעט את אכילת המעשר גם משום נותר ופיגול, ומדוע אינו נאסר משום שאין מביאים קדשים לבית הפסול.

ותירץ שבמעשר שני למדו בגמרא (זבחים נ.) בגזירה שוה 'שם שם' שעיקר מצותו הוא שיקנו בדמיו שלמים, ולכן לא אכפת לנו שממעט את אכילת המעשר לזרים בחזה ושוק ואת האימורים מונע לגמרי מאכילה וכן שיכולים להיפסל ע"י נותר וטמא, משום שהתורה גילתה שאין בזה איסור הבאת הקדשים לבית הפסול[ס].

הוספת אפשרות לטומאה כשכבר קיימת אפשרות אחת

כתב האור שמח (מעשר שני פ"ז ה"ג), שבירושלמי (מע"ש פ"ג ה"ב) ביארו שהאיסור לקחת תרומה בכסף מעשר שני כדי שלא יבוא לידי פסול הוא משום שע"י זה יפסל בטבול יום, וביארו שאי אפשר לפדותו משום שמדאורייתא הוא טהור, ומאידך אי אפשר לאוכלו משום שהוא תרומה

נד. וכן כתב הסמ"ג (עשין קלו).

נה. והקשה האור שמח (מעשר שני פ"ז הי"א) שמדברי הירושלמי מוכח שאם היה אפשר לפדות את כסף המעשר שני מקדושתו לא היו אוסרים חכמים לקנות בו תרומה שאם יטמא בטבול יום יפדוהו ולא יבוא לידי פסול, וא"כ קשה מדוע לא לוקחים בדמי שביעית תרומה כמבואר במשנה (שביעית פ"ז מ"ח), הרי כשיגיע זמן הביעור יכול לפדות את הפירות, ותיתפס קדושת השביעית על הדבר שיקנה בכסף זה. וביותר יקשה שהרמב"ם פסק (שמיטה פ"ה ה"ד) בשם הירושלמי (שביעית פ"ח ה"ז) שמותר לבשל מעט ירק שביעית בשמן תרומה ולאכלו מיד, ומשום שלא יבוא לידי פסול שיאכלנו קודם זמן הביעור, ומוכח שלא גזרו חכמים במקום שיש אפשרות למנוע את הפסול, ומדוע נאסר לקנות תרומה בדמי שביעית. ועיין שם שחילק בחילול שביעית בין דרך מקח לדרך חילול. ובמנחת שלמה (שו"ת ח"א סי' סד) כתב שמדברי הירושלמי מוכח שההיתר לפדות מעשר שני אינו תלוי בכך שאי אפשר לאוכלו, שאם זו הסיבה אין שום חילוק בין אם אי אפשר לאוכלו משום שנטמא בעצמו, לאם אי אפשר לאוכלו משום שנקנו בדמיו תרומה שכעת אי אפשר לאוכלה משום שנגע בה טבול יום ונטמאה. אלא ההיתר לפדות מעשר שני תלוי רק בזה שנטמא, וכיון שכאן נאסר מחמת דבר אחר אין לפדותו. ועיין שם במה שכתב שמסברא אין מקום לחילוק זה וכל שאי אפשר לאוכלו מותר לפדותו.

נו. ויש לעיין בכל הסוגיות שהובאו לעיל שבהם מבואר שאף משום מיעוט הזמן והמקום מונעים חכמים את הקרבת התערובות. ונראה שהחילוק הוא שהקרבת קרבן באופן שבו מביאים את הקדשים לידי פסול ע"י מיעוט האוכלים או מיעוט זמן האכילה הינה חיסרון ב'גוף ההקרבה', אך בתרומה שלא שייכת הקרבה גדר האיסור הוא 'איסור הפסד', וממנה נלמדים גם למעשר שני, ולכן סוברת הברייתא שרק באופן שיתכן שתיפסל התרומה מאכילה ע"י מעשיו כגון ע"י שתיטמא נחשב שמפסידה מאכילה בידים, אך אם הפסד התרומה או המעשר אינו נגרם מחמת מעשיו, אלא שכיון שהתמעטו האוכלים או התמעט זמן האכילה ו'ממילא' ילך המעשר לאיבוד, אינו נחשב שמעשיו גרמו, ואין בזה איסור 'הפסד' התרומה או המעשר, ורק בקדשים יש חסרון ב'גוף ההקרבה' באופן זה.

נז. אמנם העיר הדרך אמונה (שם) שבדברי רש"י (בכורות כז. ד"ה אבל) מפורש שאין באכילת הבעלים שאינו כהן דין 'למשחה', שבגמרא (שם) אמרו שבכור בעל מום, וזרוע לחיים וקיבה הניתנות לכהן מבהמת חולין, קדושות רק בקדושת דמים ולא בקדושת הגוף כתרומה, ופירש רש"י שאם הכהן מוכר את בשר הבכור והזרוע ולחיים וקיבה לישראל, אינו צריך הישראל לאוכלו בצלי ובחרדל כמו שהכהן צריך לאוכלו, ולדבריו תשאר עדיין הנפקא מינה בין התירוצים. אמנם העירו שדברי רש"י הללו סותרים את דבריו במסכתין (פו. ד"ה אין) שביאר את דין 'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן' שאין מביאים אחר אכילת הפסח בסיום הסעודה מאכלים נוספים, משום שדין הפסח להיאכל על השובע, שדינו בזה ככל הקרבנות שצריכים להיאכל על השובע מדין 'למשחה' לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים, ומבואר שגם בקרבן פסח שאינו ממתנות כהונה קיים דין למשחה. ועיין מה שכתב בזה בבית שערים (שו"ת או"ח סי' קה). ויתכן לומר שדין 'למשחה' הנאמר במתנות כהונה אינו דין באופן אכילת 'כהן' אלא באופן אכילת 'בעל האכילה' הן אם הוא כהן והן אם הוא ישראל, וא"כ אפשר לחלק שרק במתנות כהונה שעיקר דין האכילה נעשה ע"י כהן, בזה אם נאכל ע"י ישראל אין בו דין 'למשחה', שכעת אינו נאכל ע"י 'בעל האכילה' שהוא הכהן, אך בדברים שאינם ממתנות כהונה שוה דין הישראל לדין הכהן, שבזה הוא 'בעל האכילה' כמוהו, ולכן גם עליו יש דין 'למשחה' שאינו דווקא בכהן.

נח. כמבואר במשנה בשקלים (פ"ב מ"ה).

נט. אמנם בדרך אמונה (רמב"ם שם ביאור ההלכה ד"ה אין לוקחין תרומות) הקשה על דבריו, שבמשנה שנינו (מע"ש פ"ג מ"ב) שאין לוקחים תרומה בדמי מעשר שני, אע"פ שמעשר שני יכול להיות תרומה כגון אם הקדימו בכרי שהמעשר עצמו חייב בתרומה. ודעת הראב"ד (תרומות פ"ה ה"ג) שאפשר לעשות את המעשר שני עצמו תרומה גם לדעת רבי מאיר שמעשר שני הוא ממון גבוה. וכן כתב החזון איש (דמאי סי' ד ס"ק יז).

ס. ובזה ביאר המנחת שלמה (שם) שלכן הוצרכו הר"ש והרע"ב לפרש שהטעם שאסרה המשנה (מע"ש פ"א מ"ז) להביא קיני זבין וקיני זבות מכסף מעשר שני הוא משום הדין ש'כל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין' (מנחות פב.), ולכאורה יכולים היו לפרש שהאיסור הוא משום שממעט באכילת המעשר שכעת אין יכולים זרים לאוכלו, וכמו שפירשו את האיסור לקנות תרומה בכסף מעשר שני (מע"ש פ"ג מ"ב), ולפי האמור מובן שכיון שעיקר מצות מעשר שני היא לקחת בו

שנפסלת ע"י טבול יום. ומדייק האור שמח מכך, שאילו היו יכולים לפדותו לאחר שנטמא בטבול יום לא היו אוסרים לקחת תרומה בכסף מעשר שני, משום שאם יטמא בטבול יום יפדוהו, וא"כ קשה מדוע אסרו לקנות תרומה בדמי שביעית, הרי שנינו במשנה (שביעית פ"ח מ"ז) 'ואחרון אחרון נתפס בשביעית והפרי עצמו אסור', והיינו שאם פדו את דמי השביעית בפירות אחרים הם נתפסים בקדושת שביעית ודמי השביעית חולין גמורים, ורק על הפרי עצמו נשארת תמיד קדושת שביעית, וא"כ אינו ממעט כלל את זמן אכילת התרומה, משום שכשיגיע זמן הביעור יכול לפדות את פירות התרומה על פירות אחרים ותוסר מהם קדושת השביעית. וגם את השביעית אינו ממעט מאכילה, משום שגם אם יגע בו טבול יום יכול לפדות את השביעית על פירות אחרים שאינם טמאים ועדיין יכול לאוכלם[סא].

וביותר קשה שהרמב"ם פסק (שמיטה ויובל פ"ה ה"ד) כדברי הירושלמי (שביעית פ"ח ה"ז) שמותר לבשל מעט מעט ירק שביעית בשמן תרומה ולאכלו מיד משום שיאכלנו קודם הביעור, ואינו אוסר זאת משום גזירה שמא יבוא לידי פסול טומאה. ובמנחת שלמה (שו"ת ח"א סי' לט) דחה את הראיה ממעשר שני, שאין לדמות הדינים, שהרי גם מעשר שני נפסל לאכילה כשנטמא בטומאה חמורה כגון טמא מת או שרץ, ובכך ש[illegible] תרומה בכסף מעשר שני אמנם כעת נוספת לו אפשרות טומאה ע"י שיגע בו טבול יום שלא היתה קיימת קודם, אך כיון שגם ללא תוספת זו היה יכול להיפסל לא היה נאסר לקנות בו פירות תרומה אילו היה אפשר לפדותם כשיגע בהם טבול יום, משום שה'קפידא' היא רק על עיקר טומאה או הכשר טומאה ולא על הוספת טומאה, ולכן האיסור לקנות תרומה בכסף מעשר שני קיים רק משום שאי אפשר לפדותו. אך בשביעית שקודם לכן לא היתה נפסלת כלל מאכילה משום שנטמאת ורק כעת נוצר אפשרות חדשה לגמרי שתפסל ע"י כך, בזה שפיר נאמר הדין שאסור לקנות בדמי שביעית תרומה משום שממעט אכילתה ע"י טומאה ואע"פ שיכול לפדותה, שהרי נוספת אפשרות פסול שלא היתה קיימת קודם כלל[סב].

אוצר החכמה 19/06/2018

נחלקו התנאים בירושלמי (מע"ש פ"ג ה"ב) האם האיסור לקנות פירות שביעית בכסף מעשר תלוי במחלוקת התנאים, שרק לדעת חכמים שאסור להביא קדשים לבית הפסול אין לקנות פירות שביעית בכסף מעשר, אך לדעת רבי שמעון שמותר להביא קדשים לבית הפסול מותר לקנות פירות שביעית בכסף מעשר ונפסקה הלכה כמותו, או שהמשנה נאמרה גם לדעת רבי שמעון, ומשום שרק בתרומה התיר רבי שמעון לקנותה בכסף מעשר שני כיון ש'אוכלי תרומה זריזין הן', שנאכלת רק לכהנים שהם זריזים, אך אוכלי מעשר שני הם כל ישראל ואינם זריזים, ולכן גם רבי שמעון לא התיר לקנות בו פירות שביעית.

היתר לקיחת פירות תרומה מכסף מעשר משום זריזות אוכלי התרומה

והקשו מהמשנה במסכתין (צח.) 'נתערב בבכורות רבי שמעון אומר אם חבורת כהנים יאכלו' ובברייתא אמרו (שם ע"ב) שרבי שמעון לשיטתו ש'יאכלו כחמור שבהן', ואם רק בתרומה התיר רבי שמעון משום שאוכליה כהנים וזריזים מדוע התיר אכילת פסח מספק, ותירצו ש'אוכלי פסחים בשעתן זריזין הן כאוכלי תרומה', והוכיחו ששנינו במשנה במסכת שבת (יט.) 'אין צולין בשר בצל וביצה אלא כדי שיצולו' והטעם הוא משום שחוששים שמא יחתה בגחלים כדי למהר את בישולם, ואעפ"כ נאמר (שם) 'משלשלין את הפסח בתנור עם חשכה', וביארו בגמרא (שם כ.) שבפסח אין חשש שיחתו בגחלים למהר בישולו משום ש'בני חבורה זריזים הם'. ומבואר שאין איסור על מיעוט זמן האכילה, אלא על יצירת מצב שבו יש חשש שיפסלו הקדשים מאכילה, ולכן בתרומה או בפסח שאוכליהם זריזים לשעתם אין איסור מיעוט הזמן.

בערוך השולחן העתיד (זרעים סי' קל ס"ז) הסתפק האם בעבר ולקח פירות תרומה מכסף מעשר שני מתבטל המקח משום שעבר על האיסור, או שכיון שזהו איסור חיצוני שחוששים שמא ע"י המצב שנוצר יפסל המעשר מאכילה ואין זה איסור בעצם המקח, אם עבר וקנה המקח קיים. וכתב שמסברא המקח קיים, שהנה במשנה (מע"ש פ"א מ"ז) מצינו שאסור לקחת עבדים שפחות קרקעות ובהמה טמאה מדמי מעשר שני, ואם עבר ולקח צריך לאכול בירושלים פירות כנגד אלו, כתמורה לדמי המעשר שני. ומבואר שאע"פ שעבר על האיסור בלקיחתם מדמי מעשר אין המקח מתבטל[סג].

לקח תרומה בכסף מעשר שני בדיעבד

במשנה (מע"ש פ"ג מ"ב) מוכיח רבי שמעון כדבריו שמותר לקנות תרומה בכסף מעשר שני אע"פ שממעט באכילתה, מכך שהתירה התורה לקנות בכסף מעשר שלמים אע"פ שממעט באכילתו. אמנם בתוספתא (מע"ש פ"ב ה"א) הוכיח רבי שמעון לחכמים מכך שלוקחים שלמים בכסף מעשר אע"פ שהחזה והשוק מותרים באכילה רק לכהנים ואסורים לזרים, והקשה האור שמח (מעשר שני פ"ז ה"ג) מדוע לא הוכיח רבי שמעון מכך שיכולים לקנות שלמים בכסף מעשר אע"פ שממעטים את אכילת האימורים, שמוקטרים לגבוה. ואמנם מחלק האימורים שהוא חלב לא קשה, כיון שבלאו הכי אינו ראוי לאכילה, ומותר לקנות בהמה מכסף מעשר אע"פ שיש בה חלקים האסורים באכילה כמו שמותר לקנות יין עם קנקנו (עירובין כז:), אך מחלקי האימורים הראויים לאכילה כגון יותרת הכבד ושתי הכליות קשה, שכעת ממעטם מאכילה.

היתר לקיחת שלמים בכסף מעשר שני

ותירץ, שכיון שהאימורים מתירים את הבשר לאכילת הבעלים, כמו שאמרו (פסחים עז:) שגם בחלק הבעלים כל עוד לא הוקטרו האימורים אין הבעלים יכולים לאכול את חלקם, נחשבים הם כקנקן שכאמור מותר לקנותו עם היין ואין מכך ראיה שיכולים למעט את זמן אכילת המעשר, אך מכך שהחזה והשוק נאכלים רק לכהנים יש ראיה, שאי אכילתם אינה מעכבת את הבעלים מלאכול את חלקם, וא"כ אינם נחשבים לקנקן היין השומרו, ומוכח שמותר למעט אכילת המעשר שני. ודעת חכמים שאין מכאן ראיה משום שהחזה והשוק הם גוף אחד עם שאר הבהמה, וכיון שהיא נאכלת לזרים אין חסרון במה שהחזה והשוק אסורים להם, כמו שמבואר (עירובין כז:) שהעור הוא גוף אחד עם שאר הבשר ולכן מותר לקנותו עם הבהמה אף שאי אפשר לאוכלו. וכן משום שגם אכילת הכהנים מכפרת על הבעלים וכמו שאמרו (פסחים נט:) שכל זמן שלא אכלו הכהנים אין הבעלים מתכפרים, ודרשו זאת מן הפסוק 'ואכלו אותם אשר כופר בהם' (שמות כט לג) 'מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרין', ולכן נקנים יחד עם הבהמה אע"פ שאין בהם אכילה.

קדושת המעשר שני פוקעת כשלקח בדמיו שלמים

מצינו בירושלמי (מע"ש פ"ג ה"ב) שרבי זעירא ורבי הילא אמרו בשם רבי יוסי ברבי חנינא שאם לקח שלמים בכסף מעשר שני פקעה ממנו קדושתו. ונחלקו האמוראים האם ישנה מהמשנה סתירה לדין זה. אחד אמר שישנה סתירה מהמשנה לדבריו, שאם פוקעת קדושת המעשר שני משלמים הנקנים אין כל הוכחה לדעת רבי שמעון מכך שמותר לקנות שלמים בכסף מעשר אע"פ שמביאים אותו לידי פסול שגם מותר לקנות ממנו תרומה, שהרי בשלמים פוקעת קדושתו ונמצא שאין ממעטים באכילתו, אך האמורא השני אומר שישנה ראיה מהמשנה לדבריו, שאם הקלו בכסף מעשר שמותר לקנות ממנו שלמים ולהפקיע בידים את כל קדושתו לגמרי, ודאי שמותר לקנות ממנו תרומה שקדושתו אינה פוקעת בקניה עצמה, אע"פ שיתכן שתתמעט אכילתו משום התרומה[סד].

וביאר בדרך אמונה (מעשר שני פ"ז הי"ב ביאור ההלכה ד"ה שהשלמים) שלדעת חכמים אין הוכחה מההיתר לקנות שלמים בכסף מעשר, משום

שלמים מוכח שאין איסור לקנות בכסף המעשר קרבנות אף שבזה מביאם לידי פסול. ויתכן שיש לתרץ באופן אחר, שהנה לא מצינו בשום מקום שיש איסור 'מיעוט אכילת הקדשים', שהאיסור שאמרו חכמים הוא ש'אין מביאים את הקדשים לבית הפסול', אלא שבדרך כלל כשממעט את אכילת הקדשים נמשך מכך שמביאם לידי פסול, שנשרפים שלא כדין משום שנעשים 'נותר'. אך יתכן שכאשר קונה קרבנות בכסף המעשר אף שממעט את אכילת האימורים הרי אין זה משום ש'באים לבית הפסול' אלא אדרבה מעלים אותם על גבי המזבח ובודאי אין להגדיר זאת כ'הבאה לבית הפסול' שנאסרה. ובזה מובן היטב שבמסכת בכורות (יב:) פוטר רב חסדא בהמת שביעית מן הבכורה משום ש'לאכלה' אמר רחמנא ולא לשריפה, ופירש רש"י (שם ד"ה לשריפה) שאת אימורי הבכור מעלים לגבוה לשריפה. ולכאורה יקשה לדעת הסוברים שאיסור הבאת קדשים לבית הפסול הוא מדאורייתא יכול היה רב חסדא לפוטרה משום דין זה. ולהנתבאר מובן שהאיסור הוא להביא קדשים לבית הפסול, אך בהעלאה על המזבח אף שאינם נאכלים אין להגדירם כ'מביאם לבית הפסול'.

סא. ואמנם מעשר אינו יכול לפדותו משום שנחשב טהור שלא נאמר דין פדיה, אך בשביעית שיכול לפדותה גם כשהיא טהורה אינו ממעט באכילתה.

סב. וכתב המנחת שלמה (שם) שאין איסור להוסיף אפשרות לטומאה, שהרי לא מצינו בשום מקום שיש איסור לשפוך משקים על תרומות ומעשרות וקדשים שכבר הוכשרו לקבל טומאה, משום שכעת טומאת הפירות מצויה יותר משום שבתרומה גזרו על המשקין להיות תחילה (פסחים יד:). ויתכן שגם נידון זה תלוי בחקירה שהובאה לעיל, שכאן ישנה מציאות שפירות השביעית נטמאים אך אינם נפסדים כיון שיש אפשרות לפדותם, ונחלקו האחרונים האם גם במצב זה קיים האיסור להביאם לבית הפסול.

סג. אמנם יש לעיין, שהנה בקידושין (נו.) הקשו על דין זה מדוע המקח אינו מתבטל כמו שאמרו שם בדין הלוקח בהמה טהורה במזיד שאסרו חכמים לקנותה בדמי מעשר, וכשמתכון להוציא מעות מעשר שני לחולין מתבטל המקח, ומעמיד שמואל משנה זו כשברח המוכר והדמים בידו, שכעת אי אפשר לבטל המקח. וא"כ אדרבה ישנה ראיה להיפך, שבקונה פירות שביעית מכסף מעשר שני ואינו בורח צריך המקח להתבטל. וצ"ב.

סד. כך גורס ומפרש הגר"א בביאורו למסכת שביעית (שם), וכן פירשו הפני משה והרידב"ז (שם).

שהפקעת הקדושה אינה נחשבת הבאת הקדשים לידי פסול. ונמצא שלכאורה נחלקו התנאים בחקירה שהובאה לעיל האם האיסור להביא קדשים לבית הפסול הוא בכדי שלא יהיה מצב של 'קדשים פסולים' שדינם לשורפם, או שרצון התורה הוא שהקדשים יאכלו, שלדעת רבי שמעון אם ישנו איסור בהבאת קדשים לבית הפסול האיסור נובע מרצון התורה שיאכלו, וכאשר קונה שלמים בכסף המעשר שני כיון שפקעה קדושתו אז במציאות אין המעשר שני נאכל, וא"כ מוכח שהתירה התורה להביא קדשים לידי פסול, אך לדעת חכמים גדר האיסור הוא שאסור להביא למצב שבו קדשים 'נפסלים', וכיון שהמעשר שני אינו נפסל אלא שהקדושה פוקעת ואינה בעולם אין בזה איסור.

יב. איסור לקיחת פירות תרומה בדמי שביעית ובישול ירק שביעית בשמן של תרומה

שורש ההלכה

מצינו בגמרא (זבחים עה:) שאסור לקנות פירות תרומה בדמי שביעית מפני שממעט באכילתה, ובגמרא הקשו לדברי רבא שרבי שמעון מתיר רק בדיעבד להביא את הקדשים לידי פסול מהמשנה במסכת שביעית (פ"ח מ"ז) 'אין מבשלין ירק של שביעית בשמן של תרומה שלא יביאנו לידי פסול רבי שמעון מתיר' ומשמע לכתחילה. ויש לדון האם האיסור נובע משום שממעט את זמן אכילת התרומה שכעת אינו יכול לאוכלה אלא עד זמן הביעור, או משום שממעט את אכילת השביעית שכעת יכולים לאוכלה רק כהנים ולא ישראלים. או משום שישנו חשש שהפירות יטמאו ויפסלו לאכילה משום שהם תרומה.

האם האיסור נובע משום מיעוט אכילת התרומה או משום הפסד פירות שביעית

ומצינו שנחלקו בזה הראשונים. רש"י כתב (שם ד"ה שביעית) שהאיסור הוא משום שממעט את זמן אכילת התרומה ומביאה לידי איסור אכילה, כיון שכעת צריך לבערה מן העולם לפני שתכלה לחיה שבשדה כדין פירות השביעית, וכמו שדרשו במסכתין (נב:) מן הפסוק 'ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול' (ויקרא כה ז) 'כל זמן שחיה אוכלת מן השדה האכל לבהמה שבבית, כלה לחיה אשר בשדה כלה לבהמתך מן הבית'[סה]. והוסיפו תוספות (שם ד"ה שביעית) שאף ששנינו במשנה (שביעית פ"ט מ"ח) שלאחר ביעור מחלק שלש סעודות לעניים, ולדעת רבי יוסי יכול לחלק גם לעשירים, מכל מקום ממעט באכילתה לאחר שחילק שלש סעודות ואינו מוצא למי לחלק. אמנם הרמב"ם (פירוש המשניות שם) כתב שהאיסור הוא משום שכעת עלולים הפירות להיפסל מחמת התרומה, ונמצא גורם לפירות שביעית שלא יאכלו[סו]. וכן פסק הרמב"ם (שמיטה פ"ה ה"ד) 'ואין מבשלין ירק של שביעית בשמן תרומה שלא יביאנו לידי פסול'[סז].

מדברי הירושלמי שהתיר לבשל מעט מוכח שהאיסור הוא משום התרומה

בתוספות ישנים (שביעית פ"ח מ"ז) הוכיח כדברי הראשונים שאיסור הבישול מחמת התרומה ולא משום שממעט את זמן אכילת פירות השביעית, שבירושלמי (שביעית פ"ח ה"ז) הובא בשם רבי ינאי שמותר לבשל מעט מעט ולאכול מיד. ומוכח מכאן שהאיסור הוא משום שממעט את זמן אכילת התרומה, ולכן כשמבשל רק מעט ואוכל לפני הביעור אין חשש שיפסידנה. אך לדברי הרמב"ם והרע"ב שהאיסור הוא משום שמפסיד את פירות השביעית שמא יטמאו הפירות משום התרומה אינו מובן מדוע לבשל מעט מעט מותר, הרי גם במעט קיים חשש שיטמא ויפסדו פירות השביעית.

האיסור נובע גם ממיעוט התרומה וגם ממיעוט השביעית

החזון איש כתב (שביעית סי' יד ס"ק יג ד"ה זבחים עה:) שהאיסור נובע משום מיעוט שניהם, והוכיח דבריו שיש איסור מחמת הפסד פירות שביעית מכך שבמסכת בכורות (יב:) פוטר רב חסדא מבכורה בהמה שנלקחה בדמי פירות שביעית משום ש'לאוכלה' אמר רחמנא ולא לשריפה, ואת אימורי הבכור שורפים על המזבח, והקשו על דבריו מהברייתא (בכורות יב:) 'האוכל מעיסת שביעית עד שלא הורמה חלתה חייב מיתה', ולדבריו עיסת שביעית צריכה להיות פטורה מחלה כיון שאם נטמאת החלה חייבת שריפה, ו'לאוכלה' אמר רחמנא ולא לשריפה. ומוכח שאין להביא את פירות השביעית למצב שבו אם תטמא תשרף משום שנחשב ל'הפסד', וא"כ מטעם זה אסור גם לקנות תרומה בדמי שביעית משום שאם יטמאו ישרפו[סח]. וגם מוכח שהאיסור הוא משום מיעוט אכילת התרומה, שבגמרא (זבחים עו.) אמרו שאין להוכיח מההיתר לתת בקדשים תבלין תרומה אע"פ שממעט אכילתה משום ש'תרומת תבלין דרבנן', ואם האיסור הוא למעט את השביעית אין כל תועלת בכך שהתרומה דרבנן, שמכל מקום ממעט את אכילת פירות השביעית, שהרי אם יטמאו לא יאכלם[סט].

נפקא מינה בין הפירושים האם מותר להדליק נרות חנוכה בשמן שביעית

ובמנחת שלמה (שו"ת מהדו"ת ב-ג סי' קכב) כתב שישנה נפקא מינה לדינא בין פירושי הראשונים, שלדעת רש"י והר"ש אין צריך לחשוש שמא יפסלו פירות השביעית מחמת התרומה, ורק משום המציאות ה'ודאית' שזמן אכילת התרומה תתמעט נאסר הבישול, ואילו לדעת הרמב"ם צריך לחשוש שמא יפסלו הפירות מחמת התרומה אע"פ שזהו רק ספק. וכתב שלפי זה יש לתלות במחלוקתם את השאלה אם מותר להדליק נרות חנוכה בשמן של שביעית, שלדעת רש"י והר"ש מותר ואין צריך לחשוש שמא ישאר שמן בנר, ויצטרך לעשות לו מדורה בפני עצמו ולשורפו בו מחמת שהוקצה למצותו כמו שכתבו התוספות (שבת מד. ד"ה שבנר)[ע], ומביאו לידי הפסד[עא]. ולדעת הרמב"ם אסור משום שיש לחשוש שמא יארע פסול בתרומה ויצטרך לשרוף את השמן של שביעית.

ההיתר לבשל ירק שביעית בשמן תרומה ולאוכלו מיד

בירושלמי (שביעית פ"ח ה"ז) הובאה מחלוקת התנאים בדין נתינת תבלין תרומה לתוך הקדשים, שרבי שמעון מתיר ורבי מאיר אוסר שמא יביא את התרומה לידי פסול. ואומר שם רבי ינאי שהיו נוהגים לבשל על יד על יד ולאכול. והרמב"ם (שמיטה פ"ה ה"ד) כתב 'ואין מבשלין ירק של שביעית בשמן תרומה שלא יביאנו לידי פסול, ואם בישל 'מעט' ואכלו מיד 'מותר' שהרי לא הניחן כדי לבוא לידי פסול'. וכתב הכסף משנה (שם) שמדברי הירושלמי משמע שאפילו לכתחילה מותר לבשל ירק של שביעית בשמן של תרומה מעט על מנת לאוכלו מיד, ולכן כתב שגם הרמב"ם התיר זאת

סה. וכן פירשו הר"ש, הריבמ"ץ והרא"ש (משנה שם). והקשה בתוספות רבי עקיבא אייגר (משנה שם) שלדעת רבי יוסי (שביעית פ"ט מ"ח) 'אחד עניים ואחד עשירים אוכלים לאחר הביעור'. והביא התוספות יום טוב (שם) שהר"ש גרס כך במשנה, והיינו שהאיסור לאכול לאחר זמן הביעור הוא רק כשלא הפקיר הפירות, אך כשהפקירם מותר לאוכלם, ונמצא שלשיטתו אין כלל מיעוט אכילת פירות התרומה משום שהם שביעית, שבהגיע זמן הביעור יכול להפקירם והניח בצ"ע. והרמב"ם (שמיטה פ"ז ה"ג) פסק 'ואסור לאכול אחר הביעור בין לעניים בין לעשירים', וכתב הכסף משנה (שם) שהרמב"ם גרס בדברי רבי יוסי 'אחד עניים ואחד עשירים 'אין' אוכלים אחר הביעור ופסק כמותו, וכך כתב במפורש בפירוש המשניות (שם פ"ה מ"ג), וקשה שכיון שאסור לדעתו לאכול כלל לאחר הביעור מדוע לא אסר לבשל פירות שביעית בשמן של תרומה משום שמפסיד התרומה בשעת הביעור, וכמו שפירשו רש"י וההולכים בשיטתו. ובמשנה ראשונה (שם) תירץ דעת רש"י שכיון שבזמן הביעור מוציאם ומפקירם גם לאכילת חיה ובהמה נמצא שממעט אכילתו. והחזון איש (שביעית סי' יד ס"ק יג ד"ה זבחים עה:) תירץ שגם לדעות הפוסקים שבשעת הביעור יכול להפקיר מכל מקום יתכן שתפסל התרומה בהיסח הדעת בשעה שמפקיר את הפירות, וכל שכן שאם הפקירם ואדם אחר זכה בהם נחשב להיסח הדעת שפוסל בתרומה כמבואר במשנה (תרומות פ"ט מ"ז) 'שתילי תרומה שנטמאו, שתלן טהרו מלטמא', וביארו (פסחים לד.) שאסורים לכהנים משום שנפסלו בהיסח הדעת. אך דחה זאת שיכול לעמוד ולשמרם עד שיזכה בהם אדם שלא תהיה הסחת הדעת, ולכן כתב שיש לחשוש שמא ישכח מלבערו בשוגג או באונס, ובזה גם הרמב"ן וההולכים בשיטתו מודים שנאסרו פירות השביעית. ומוכיח החזון איש מכך שהפקר אינו מועיל לאחר שהגיע שעת הביעור. ועיין בקרן אורה (שם) במה שמיישב את דעת הרמב"ם והרע"ב.

סו. וכן פירש הרע"ב (משנה שם). אמנם הקשה בתוספות חדשים (במשנה שם) שהרע"ב המשיך ופירש שהטעם שרבי שמעון מתיר במשנה לבשל ירק של שביעית בשמן של תרומה הוא משום שמתיר להביא קדשים לבית הפסול, וטעם זה שייך רק לפירוש רש"י והר"ש, שחכמים אסרו את הבישול משום התרומה שנחשבת לקדשים שאסור להביאה לידי פסול, ובזה מתיר רבי שמעון משום שלדעתו מותר להביא קדשים לבית הפסול, אך לפירוש הרע"ב שחכמים אסרו הבישול משום שגורם לפירות השביעית שלא יאכלו, אין לומר שרבי שמעון מתיר הבישול משום שאין צריך לחשוש להבאת קדשים לבית הפסול. והניח בצ"ע. ובמשנה ראשונה (שביעית פ"ח מ"ז) הקשה, מדוע פירשו הרמב"ם והרע"ב שהמיעוט הוא משום חשש שמא יפסלו הפירות מחמת השמן של תרומה, הרי גם ללא שיארע שום פסול ממעט ע"י הבישול את אוכלי השביעית, שכעת היא נאכלת רק לכהנים.

סז. אמנם בהלכות מעשר שני (פ"ז ה"ג) פסק הרמב"ם 'אין לוקחין פירות שביעית בכסף מעשר, לפי שהוא חייב לבער', ולכאורה סתר משנתו.

סח. והוסיף החזון איש (שם) שאע"פ שבגמרא (בכורות שם) תירצו שאין ללמוד מחלה לחייב את בהמת שביעית בבכורה, משום שחלה עיקרה לאכילה ורק אם נטמאת נשרפת, מה שאין כן בבכור עיקרו לשריפה שבכל אופן צריך לשרוף את האימורים. ומשמע שבכל דבר שעיקרו לאכילה אפשר ללמוד מחלה שאין חסרון בכך שאם יטמא ישרף, מכל מקום זהו רק לגבי למנוע את ביטול המצוה וכגון בכורה, אך באופן שלא תתבטל כל מצוה בהמנעותו גם בדבר שעיקרו לאכילה נחשבת האפשרות שישרף אם יטמא להפסד.

סט. והוכחה זו כתב גם הקרן אורה (זבחים עה: בתוספות ד"ה שביעית). ויש לדון האם בכל מקום שתתכן סיבה שלא לאוכלם ולא מחמת איסור יחשב הדבר כמביא קדשים לבית הפסול, ואם נאמר שאין בזה איסור נסתלקה קושייתו, שמדאורייתא אין איסור לאוכלם, ומה שאינו אוכלם מדרבנן אינו נחשב הבאת קדשים לבית הפסול.

ע. וכן פסקו הטור והשו"ע (או"ח סי' תרעז ס"ד), ועיין בזה בבית יוסף (שם ד"ה הנותר).

עא. וכן כתב הפני יהושע (שבת כא. ד"ה אלא), שאסור להדליק נרות חנוכה בשמן קדשים, משום שאסור להביא שמן שריפה לבית הפסול או להפסידו, וכיון שנפסק להלכה ש'מותר השמן שבנר חנוכה עושה לו מדורה בפני עצמו ושורפו' הרי מפסידו ומביאו לבית הפסול, ואם בתרומה הקלה אסור להדליק כל שכן בשמן קדשים החמור. ולדבריו נדחתה לכאורה תליית המנחת שלמה שהובאה קודם, שלדעת רש"י והר"ש מותר להדליק נרות חנוכה בשמן של תרומה. אמנם במשנה הלכות (שו"ת ח"ה סי' רד אות א ד"ה וראיתי) הקשה על דבריו, שהרי יכול להתנות שרק השמן שידלק יהיה לנר חנוכה, ובאופן זה לא יצטרך לשרוף את הנשאר לבדו. ועצה זו כתב גם המנחת שלמה (שו"ת מהדו"ת סי' קכב). אך דחה המשנה הלכות שכיון שאי אפשר לצמצם שידלק הנר בדיוק חצי שעה נמצא שתמיד ישאר שמן שיצטרך לשורפו בנפרד. ויש לדון בדחייתו, שכיון שהתנה גם מה שידלק הנר יותר מחצי שעה נחשב לקיום מצות נר חנוכה, ואינו נכלל ב'מותר השמן' שצריך שריפה בפני עצמו.

לכתחילה, ואת לשונו 'ואם בישל' שמשמע שזהו רק היתר בדיעבד מבאר הכסף משנה שכוונתו לומר 'שאם רצה לבשל', וסוף הלשון מוכיח כך שכתב 'ואם בישל מעט ואכלו 'מותר', ולשון מותר משמע שזהו לכתחילה. וכן כתב בביאורי הגר"א לירושלמי (שביעית שם), שגם האוסר לבשל ירק שביעית בשמן תרומה מתיר לבשל מעט מעט ולאוכלו.

ההיתר אינו קיים בנתינת תבלין תרומה לתוך הקדשים שזמן אכילתם מועט

ועל פי זה הקשה החזון איש (שביעית סי' יד ס"ק יד) מדוע לגבי קדשים פסק הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"י ה"י) שמותר לאכול את הקדשים שלוקים צלויים ומבושלים, אך אסור לתת לתוכן תבלין תרומה כדי שלא יביאוה לידי פסול, ולא פסק שמותר לבשל מעט מעט ולאכול כמו בשביעית. ותירץ החזון איש שזמן אכילת הקדשים קצר. ובדרך אמונה (שמיטה ויובל פ"ה ה"ד ביאור ההלכה ד"ה ואם) ביאר שבקדשים הנאכלים ליום ולילה ישנו תיכף חשש שמא לא יספיקו לאכול הקדשים שבתוכם תבלין התרומה עד שיעבור זמן האכילה ויפסלו בנותר, ונמצא שהביאו את התרומה לבית הפסול, אך בבישול ירק של שביעית בשמן של תרומה אין 'כעת' חשש שמא תפסל התרומה, אלא שכיון שכעת נאסרים הפירות לזרים ולטמאים ולערלים ואינו נאכל בטומאה ישנו חשש שבמשך הזמן הארוך עד שיאכלו יטמאו ותפסל התרומה, אבל כשדעתו לאכול מיד אין לחוש לפסול מחמת טומאה.

ההיתר אינו קיים בלקיחת פירות תרומה ושביעית בכסף מעשר שני

אמנם הקשה הדרך אמונה (ביאור ההלכה ברמב"ם שם ד"ה אין לוקחין פירות, שמיטה פ"ה ה"ד ד"ה ואם) מדוע לא הזכיר הרמב"ם היתר זה של אכילה על יד על יד גם בהלכות מעשר שני, ופסק בפשיטות (מעשר שני פ"ז הי"א) 'אין לוקחין תרומות בכסף מעשר מפני שהוא ממעט אכילתו ואכילתה'. ותירץ הדרך אמונה בשני אופנים:

אהחת 19/06/2018

א. בהלכות מעשר שני תירץ שההיתר לבשל ולאכול על יד על יד נאמר רק במקום שהאיסור נובע משום שביעית, משום שפירות שביעית מותרים לכל אדם ונאכלים בכל מקום בארץ ישראל ובכל זמן, ולכן כשמבשל ורוצה לאכול את הפירות מיד החשש שיבואו לידי פסול הוא חשש רחוק, אך כאשר החשש הוא משום פירות התרומה או המעשר שני, לא נאמר היתר זה, משום שתרומה נאכלת רק לכהנים טהורים ולא לזרים ולטמאים, וכן מעשר שני נאכל רק בירושלים ולא לאוננים ולטמאים, וכיון שאוכליהם מוגבלים ולכן גם כשמבשל ורוצה לאכול מיד עדיין ישנו חשש שמא לא יצליח לקיים את מחשבתו, וכגון שיטמא בעל הפירות ולא יוכל לאוכלם מיד, וישתהה עד שיגיע זמן הביעור ואז יצטרכו לשורפם.

ב. בהלכות שמיטה תירץ שרק בתבשיל שייך היתר זה לבשל מעט ולאוכלו מיד, משום שאי אפשר להשהותו זמן מרובה שהרי יתקלקל, וכמו שאמרו (מע"ש פ"ה מ"ו) 'התבשיל הרי הוא כמבוער', ופירש הרמב"ם (פירוש המשניות שם) שאם ישהה אותו יפסד, ולכן רק כשמבשל את הירק אין חשש שישהה זמן מרובה וממילא אין חשש שיפסל. אבל בלקיחת פירות שיכולים להתקיים זמן רב קיים חשש שישהה זמן מרובה ויבואו לידי פסול. ולכן מובן שאסור לקנות תרומה ופירות שביעית מכסף מעשר שני גם על דעת לאוכלם מיד, משום שכעת יכולים הם להתקיים זמן מרובה, ושוב ישנו חשש שיבואו לידי פסול[עב].

בישול ירק של תרומה בשמן של שביעית

בגמרא (זבחים עה:) הובא שאסור לקנות תרומה בדמי שביעית משום שממעט אכילתה, והקשו התוספות (שם ד"ה שביעית) שא"כ יאסר להחמיץ תרומה לפני הפסח משום שממעט באכילתה שיצטרכו לבערה, ותירצו שכיון שאכילת התרומה עדיפה וחשובה כשהיא מוחמצת מותר לעשות זאת, כמו שדרשו מהמילה 'למשחה' (במדבר יח ח) שצריך לאכול את הקדשים בחשיבות כדרך שהמלכים אוכלים. וכתבו שאינו דומה לבישול ירק שביעית בשמן תרומה שאסור אע"פ שישנה עדיפות וחשיבות לאכול את הירק כשהוא מבושל, משום שבזה הירק של השביעית הוא הניתקן ע"י השמן, אך השמן של התרומה אינו ניתקן ע"י הירק, ונמצא שאין כאן אכילת התרומה בחשיבות.

והקשה הקרן אורה (זבחים עה: בתוד"ה שביעית) שבגמרא (שם עו.) הקשה אביי על דברי רבא שאמר שרבי שמעון מתיר להביא קדשים לבית הפסול רק בדיעבד ולא לכתחילה מהמשנה (שם צו.) שמותרים הכהנים לתת לתוך הקדשים תבלין תרומה אע"פ שממעט אכילת התרומה שיכולה להיפסל מחמת הקדשים בפסול נותר פיגול וטמא, ותירץ רבא שתרומת תבלין מדרבנן, ושאלו רב יוסף מדוע לא הקשה לו מהמשנה 'אין מבשלין ירק של שביעית בשמן של תרומה שלא יביאו קדשים לבית הפסול, ורבי שמעון מתיר', והשיב אביי שגם על משנה זו יכול היה לתרץ רבא שתרומת ירק דרבנן. והקשה לו שא"כ היתה צריכה המשנה לומר להיפך, שאסור לבשל ירק של תרומה בשמן של שביעית, שתרומת ירק מדרבנן, אך באופן המדובר במשנה שהשמן הוא התרומה לא שייך תירוץ זה, משום שתרומת שמן היא מדאורייתא כמו שנאמר 'כל חלב יצהר' (במדבר יח יב) ואעפ"כ מתיר רבי שמעון לבשל בו פירות שביעית. ולדברי התוספות שאם יש תוספת עדיפות בבישול התרומה לא נאמר איסור הבאת קדשים לבית הפסול, אם כן גם לרבנן יהיה מותר לבשל פירות תרומה בשמן של שביעית שבכך משתבח ירק התרומה[עג].

הבאת פירות שביעית לידי הפסד בגרמא

במנחת יצחק (שו"ת ח"י סי' קיט) הביא שיש מחמירים שהאיסור להפסיד פירות שביעית הנלמד מ'לאוכלה' (ויקרא כה ו) שממנה דרשו (פסחים נב:) 'ולא להפסד' כולל גם איסור להביאם לידי הפסד בגרמא, והוכיחו מהמשנה (שביעית פ"ח מ"ז) שאסור לבשל ירק של שביעית בשמן של תרומה שלא יביאנו לידי פסול וכו', ופירשו שטעם האיסור הוא משום שאם יפסלו הפירות מחמת השמן של תרומה ישרפו כולם, ונמצא שגורם לפירות שביעית שלא יאכלו, ואם אכן זהו טעם האיסור מוכח שגם גרמא אסור. אמנם דחה המנחת יצחק שלפי המפרשים שהטעם הוא משום שממעט באכילתו שכעת אסור השמן לזרים אין ראיה שגם גרמת הפסד אסורה, משום שמיעוט האוכלים נעשה ב'ידים' ולא בגרמא בלבד.

האיסור לשלם בדמי שביעית על אכילת פירות תרומה בשוגג הוא משום הבאתם לידי פסול

בדין האוכל תרומה בשוגג שצריך לשלם פירות אחרים תחתיהם והם נעשים תרומה מצינו במשנה (תרומות פ"ו מ"ו) 'אכל קשואין של ערב שביעית ימתין לקשואין של מוצאי שביעית וישלם מהם'. וכתב הרמב"ם (פירוש המשניות שם) שהטעם הוא שפירות שביעית הם הפקר לכל, ואין משלמים בשל הפקר.

אמנם בהלכותיו (שמיטה ויובל פ"ו ה"י) פסק הרמב"ם שאין פורעים חוב מדמי שביעית כחלק מאיסורי הסחורה בפירות שביעית, וכתב במנחת שלמה (שו"ת ח"א סי' מג) שיכול היה הרמב"ם לומר בזה טעם נוסף, שכיון שתשלומי התרומה נעשים תרומה אי אפשר לשלמם מדמי שביעית משום שכעת יש לפירות השביעית דין תרומה, ונמצא שמביאם לידי פסול כמו שמטעם זה אין מבשלים ירק של שביעית בשמן תרומה. אמנם כתב שכיון שהאיסור להביא את הקדשים לידי פסול הוא רק מדרבנן, א"כ בדיעבד שפיר חלו התשלומים, ולכן העדיף הרמב"ם להביא את הטעם שאסור לעשות בהם סחורה כדי לפסוק כמשמעות המשנה שגם בדיעבד אין התשלומים נעשים תרומה.

איסור הבאת שלמים ותודה ולחמה מדמי שביעית

בתורת כהנים (פרשת בהר פ"א אות ו) דרשו מן הפסוק 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה וגו' (ויקרא כה ו) 'לכם' ולא לאחרים, 'לאוכלה' ולא להביא ממנה מנחות ולא להביא נסכים ממנה'. וכן מצינו בתוספתא (שקלים פ"א הי"א, מנחות פ"ח ה"ל) 'אין מביאין מנחות ונסכים ומנחת תודה ולחמה של תודה מן הטבל וכו' ומפירות שביעית, ואם הביא הרי אלו פסולין'. וכתב המנחת שלמה

עב. והיינו שאף שאם יבשלם שוב לא יהיה חשש זה קיים, מכל מקום כשקונה אותם יכול להשהותם ובזה שפיר נאסר שמא יבואו לידי פסול. ולפי דבריו יתכן שיש להתיר קניית פירות תרומה ושביעית מבושלים, משום שבאופן זה אין חשש שישהה אותם. וצ"ע. וביאר הדרך אמונה (שם) שמטעם זה פירש הרמב"ם שהאיסור במשנה (שביעית פ"ח מ"ז) לבשל ירק של שביעית בשמן של תרומה נובע רק משום החשש שיפסיד את פירות השביעית ולא כמו שפירש הר"ש (שם) שהוא משום הפסד התרומה, וגם לא כדברי הגר"א (שנות אליהו על הירושלמי שביעית פ"ח ה"ז) שהאיסור הוא משום שמפסיד שניהם, וכמו שפירש הרמב"ם עצמו את האיסור לקנות פירות תרומה בדמי מעשר שני (מעשר שני פ"ז הי"א) שממעט אכילתו ואכילתה [וכתב שנראה שזו דעתו גם מכך שהלכה זו פסק הרמב"ם בהלכות שמיטה ולא בהלכות תרומות], משום שכאן מדובר על תבשיל שנחשב כמבוער, ואין חשש שישאר עד לאחר זמן הביעור ויגרם הפסד לפירות התרומה שיצטרכו לבערם, ולכן החשש הקיים הוא רק משום הפסד פירות השביעית שאם תיטמא התרומה יצטרכו לשורפם.

עג. קושיא זו הקשו גם החק נתן והפנים מאירות (זבחים עה: בתוד"ה שביעית) והחזון איש (שביעית סי' יד ס"ק יג ד"ה ויש). ויתכן ליישב קושייתם שהנה הקשו האור שמח (תרומות פ"ב ה"ו) והחק נתן (זבחים עו. ד"ה ה"נ) מדברי הגמרא על מה שכתב הרמב"ם (שם) 'הירקות אע"פ שהן מאכל אדם אינן חייבין במעשרות אלא מדבריהן וכו', וכן יראה לי שהוא הדין בתרומה וכו' אבל תרומת הירק מדבריהם כמעשר'. וקשה שכאן מפורש שתרומת הירק אינה אלא מדבריהם. וציין האור שמח לדברי השיטה מקובצת (זבחים עו. ד"ה הכא) שגרס בגמרא 'הכא נמי דרבנן' כרש"י ולא כגירסא שלפנינו 'תרומת ירק דרבנן', והיינו שהוא מפרש שתירוץ הגמרא מתייחס לשמן התרומה שהוא מדרבנן, והיינו שמדובר בשמן שומשמין ואגוזים שאע"פ שהם שמן אינם חייבים בתרומה מדאורייתא ולא כרש"י שפירש (ד"ה ה"נ) תרומת ירק. ואם גם הרמב"ם גרס כך אין מכאן קושיא על דבריו, שלא אמרה הגמרא במפורש שתרומת ירק מדרבנן. ואם גם התוספות (זבחים עה: ד"ה שביעית) גרסו כגירסת השיטה מקובצת לא קשה קושיית הקרן אורה על דבריהם, משום שלא רצו להעמיד שמדובר בתרומת 'ירק' שהיא מדרבנן אלא להעמיד ב'שמן שומשומין' שהוא מדרבנן והירק הוא של שביעית, ושפיר גם לדעת חכמים אסור לבשלו כך.

(שו"ת ח"א סי' מג ד"ה ולפי"ז) שמשמע מכך שאם עבר והביא גם בדיעבד אינו קדוש. וצריך לעיין האם יש מכאן הוכחה לנידון שהובא לעיל (אות ב) שבכל הקרבנות אם הביא באופן שישנו חשש שבאים לבית הפסול יפסלו גם בדיעבד, או שזהו דין מיוחד בדמי שביעית שנובע מאיסור הפסד המיוחד לפירות שביעית.

איסור הבאת לחמי תודה מדמי שביעית

במקדש דוד (סי' לג ד"ה ולחמי) כתב שמטעם איסור הבאת קדשים לבית הפסול אסור גם להביא לחמי תודה מן השביעית ואע"פ שכולם נאכלים, משום שאם תטמא יצטרכו לשורפה, וכמו שאמרו (בכורות יב:) שהיה מקום לפטור את עיסת שביעית מן החלה משום שאם תטמא 'בת שריפה היא', ואמנם במסקנה חייבת בחלה משום שנתרבה מ'לדורותיכם' (במדבר טו כא), אך לחמי תודה שלא התרבו אסור להביאם מן השביעית כיון שאם 'טמאו 'בת שריפה היא'. וכתב המקדש דוד שכיון שהאיסור להביא קדשים לבית הפסול הוא מדאורייתא אם הביא לחמי תודה משביעית הרי הוא כמביא מערלה וכלאי הכרם שפסול אפילו בדיעבד, כמו שפסק הרמב"ם (איסורי מזבח פ"ה ה"ט) משום שזוהי מצוה הבאה בעבירה.

הבאת קרבנות ממעות כרם רבעי

עוד הסתפק המקדש דוד (סי' לג אות ג ד"ה אך) האם אפשר להביא קרבנות ממעות של כרם רבעי, שכיון שיש מצוה באכילת פירות רבעי כמו שמצווים לאכול את המעשר שני בירושלים, אם כן כעת שמביא בהם שלמים ממעט את אכילת הפירות משום שצריך להקריב את האימורים, וכן ממעט את זמן האכילה שכעת נאכלים רק ליום ולילה בתודה ולשני ימים ולילה אחד בשלמים, ובמשנה (מע"ש פ"ג מ"ב) מבואר שאסור למעט את זמן אכילת מעשר שני. ואף שמותר לקנות שלמים ותודה בכסף מעשר שני זהו משום שיש על כך לימוד מיוחד[ע], אך בכרם רבעי אין כל לימוד שיכולים להביאו ממעשר, וא"כ אסור להביא קרבנות ממעות כרם רבעי, משום שממעט באכילתם. וגם כרם רבעי נכלל באיסור הבאת קדשים לבית הפסול שמצינו שלומדים מעשר שני בגזירה שוה 'קדש' 'קדש' ממעשר (ב"ק סט:).

מערכה נא

דרך רחוקה

א. איזוהי דרך רחוקה / **ב.** גדר הפטור של ההולך בדרך רחוקה / **ג.** חיוב כרת על ביטול פסח / **ד.** דרך רחוקה לטמא

כתוב בתורה (במדבר ט י-יא) 'איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה לכם או לדורותיכם ועשה פסח לה', בחדש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אותו על מצות ומרורים יאכלהו'.

חיוב פסח שני לא נאמר רק למי שהיה טמא או בדרך רחוקה, אלא כל מי שלא עשה פסח ראשון הן במזיד הן באונס חייב לעשות פסח שני, ובגוף המערכה יבוארו החילוקים בין מי שביטל פסח משום שהיה טמא או בדרך רחוקה ובין מי שביטל פסח בשגגה או באונס.

א. איזוהי דרך רחוקה

מחלוקת תנאים בדין דרך רחוקה

שנינו במשנה (צג:) 'איזו היא דרך רחוקה, מן המודיעים ולחוץ וכמדתה לכל רוח דברי רבי עקיבא, רבי אליעזר אומר מאיסקופת העזרה ולחוץ'[א], ובגמרא הביאו את דברי עולא שפירש בדעתו של רבי עקיבא שהמרחק מהמודיעים לירושלים הוא חמשה עשר מיל, וזהו שיעור דרך רחוקה[ב].

אוצר החכמה

חמשה עשר מיל מהלך חצי יום

הגמרא (שם) מבארת שדברי עולא הם לשיטתו שסובר שדרך רחוקה היא מי שנמצא במרחק שאינו יכול לבוא לירושלים בזמן שחיטת הפסח, והיינו העומד בחצות היום במרחק שלא יוכל לבוא עד שקיעת החמה, ולפי זה עולה החשבון שעולא סובר שמרחק אדם בינוני ביום אחד הוא עשר פרסאות, היינו ארבעים מיל, ומעלות השחר עד הנץ הוא מרחק חמשה מילים, וכן מהשקיעה עד צאת הכוכבים מרחק חמשה מיל, נמצא שמהנץ עד השקיעה הוא מרחק שלושים מילים, ובכל חצי מהיום הוא מרחק חמשה עשר מילים, ולכן הנמצא בחצות מרחק יותר מחמשה עשר מיל לא יספיק להגיע עד סוף זמן שחיטת הפסח לירושלים, והוא בפטור דרך רחוקה.

לדעת רב יהודה תלוי ביכול לבוא בשעת אכילה

רב יהודה חולק על עולא, וסובר שדרך רחוקה היא מי שלא יכול להגיע עד סוף זמן אכילת הפסח, והיינו עד עלות השחר של יום ט"ו בניסן, ולשיטתו מן המודיעים ולחוץ הוא מרחק שמחצות של י"ד בניסן עד עלות השחר של ט"ו בניסן[ג].

מחלוקת עולא ורב יהודה בשוחטין על טמא שרץ

נמצא שלפי רב יהודה ניתן לשחוט קרבן פסח על מי שאינו בירושלים אם יספיק לבוא בתוך זמן אכילתו, ולעולא דווקא אם יספיק לבוא בתוך זמן הקרבת הפסח, ובגמרא דנו מזה לענין טמא שרץ שיכול לטבול ולהיטהר ולאכול בערב בטהרה, שלכאורה לעולא אין לשחוט עליו כיון שהקובע הוא זמן הקרבת הפסח ובזמן זה הוא טמא, ואילו לרב יהודה ניתן לשחוט עליו כיון שהקובע הוא זמן האכילה ויוכל לאכול בערב בטהרה, ומקשה הגמרא שמצינו בזה דעות הפוכות לעולא ולרב יהודה, שלעולא שוחטים על טמא שרץ ולרבי יהודה אין שוחטים על טמא שרץ.

עולא מיישב, שלשיטתו לא קשה שהרי פטור דרך רחוקה נאמר רק למי שטהור והדרך הרחוקה היא מעכבת ממנו להקריב קרבן פסח, אבל זה שמנוע מפסח מחמת טומאתו, עיקר מניעתו היא שאינו יכול לאכול את הפסח, ולכך טמא שרץ שיוכל לאכול בערב ניתן לשחוט עליו. ורב יהודה יתרץ שטמא שרץ שהתורה דחתה אותו מלשחוט אינו יכול לשחוט אפילו שיוכל לאכול בערב, אבל הנמצא בדרך רחוקה כיון שיוכל לבוא ולאכול את הפסח אין מניעה לשחוט עליו.

דעת הברייתא שמהלך חצי יום הוא שש עשרה מיל

והנה בעיקר חשבונו של עולא שחמשה עשר מיל הוא המרחק שהולך אדם בינוני מחצות היום עד השקיעה, מביאה הגמרא (צד.) מהברייתא הסותרת את דברי עולא, ולפי הברייתא המרחק מעלות השחר עד הנץ וכן מהשקיעה עד צאת הכוכבים הוא ארבעה מיל, נמצא שמהנץ עד השקיעה הוא מרחק שלושים ושתים מיל, הרי שמחצות עד השקיעה הוא שש עשרה מיל, ומסיקה הגמרא שאכן דברי עולא מוקשים מהברייתא.

ובפשוטו מסקנת הגמרא היא שהמרחק שמחצות עד השקיעה הוא שש עשרה מיל וזהו גם שיעור של דרך רחוקה, ומכאן יקשה על הרמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ט) שפסק להלכה שדרך רחוקה היא מרחק חמשה עשר מיל[ד].

ביאור דעת הרמב"ם שפסק חמשה עשר מיל

ובמעדני יום טוב (ברכות פ"א סי' י אות ט) כתב ליישב שעיקר דברי עולא שאמר חמשה עשר מיל נסמכו על המציאות, שהכיר את המרחק שמהמודיעים ועד ירושלים וידע שהוא חמשה עשר מיל, ואמנם עולא סבר להטעים את הדבר על פי החשבון של מרחק ההליכה מחצות עד השקיעה, ועל זה הוקשה על עולא מהברייתא, ומכל מקום עיקר השיעור הוא חמשה

ע. בגמרא (זבחים נ.) אמרו שהלימוד לשלמים שנקנים בכסף מעשר הוא בגזירה שוה 'שם' 'שם' ממעשר שני, שנאמר בו 'ונתתה בכסף וגו' ואכלת שם' (דברים יד כז) ובשלמים נאמר 'ואכלת שם (שם כז ז), ופירש רש"י (שם ד"ה שם) שכמו שה'שם' הוא במעשר גם ה'שם' שנאמר בשלמים הכוונה שיכולים להביאם ממעשר, ושתודה ניקחת בכסף מעשר לומדים מכך שהוקשו זה לזה בפסוק 'וזאת תורת זבח השלמים אשר יקריב לה', אם על תודה 'יקריבנו' (ויקרא ז יא-יב).

א. המשנה מביאה עוד את דברי רבי יוסי המסייע לדעת רבי אליעזר, שלפיכך נקוד על האות ה"א שבמילה 'רחוקה', ללמדך לא מפני שרחוק ודאי אלא מאיסקופת העזרה ולחוץ, ובביאור הלימוד ממה שנקוד על ה"א כתב הרע"ב (פ"ט מ"ב ד"ה לפיכך) שהוא כאילו כתוב רחוק ה' היינו רחוק חמש אמות מהעזרה, ואף מרחק קטן זה הוא בכלל דרך רחוקה, וברש"ש (שם) כתב שלא מצינו שיטה כזו שחמש אמות נחשב דרך רחוקה, ועל כרחך הכוונה רחוק חמש אמות שזהו עובי חומות העזרה, ומי שנמצא חוץ לעובי חומות העזרה הרי הוא בכלל דרך רחוקה, ובירושלמי (פ"ט ה"ב) מבואר באופן אחר, שהאות הנקודה כאילו היא אינה, וכאילו כתוב 'רחוק' שמשמעו על האדם שהוא רחוק ולא על הדרך שהיא רחוקה, ואף באופן זה שהדרך אינה רחוקה גם כן הוא בכלל דרך רחוקה.

ב. לשונו של עולא הוא 'מן המודיעים לירושלים חמשה עשר מילין', וכתב הרש"ש (צג: ד"ה מן) שאין הכוונה בדווקא לירושלים אלא לעזרה, שהרי מודדים מרחק דרך רחוקה מהעזרה, ובשפת אמת (שם ד"ה אמר) כתב שמצד המודיעים היה הר הבית קצה העיר, והמרחק הוא מכל מקום חמשה עשר מיל מהעזרה.

ג. ולדעת רב יהודה מודדים את המרחק מהכניסה לירושלים ולא מהכניסה לעזרה, כיון שלשיטתו הקובע זה האפשרות לאכול את הפסח ואכילת הפסח היא בכל ירושלים.

ד. וכתב בביאור הגר"א (או"ח סי' תנט אות ה) שאפשר שהיתה לרמב"ם גירסא אחרת שעולא לא נדחה על פי הברייתא.

עשר מיל וכדברי רבי עקיבא שהמרחק מהמודיעים לירושלים הוא שיעור דרך רחוקה.

מחלוקת ראשונים אימתי הזמן הקובע לדרך רחוקה

והנה רוב הראשונים[ה] פירשו שהזמן הקובע לדרך רחוקה הוא חצות יום י"ד בניסן, ומי שנמצא בזמן זה במרחק שלא יכול לבוא לירושלים עד סוף זמן שחיטת הפסח או בזמן אכילת הפסח נכלל בדרך רחוקה, וכן משמע לשון הספרי (פר' בהעלותך פיסקא יא) 'כל שהיה בשעת שחיטת הפסח מן המודיעים ולחוץ'.

אוצר החכמה

ואולם הרמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ט) כתב שהזמן הקובע לדרך רחוקה הוא הנץ החמה של יום י"ד בניסן, ומי שנמצא בזמן זה במרחק חמשה עשר מיל שלא יוכל לבוא לעזרה עד חצות שהוא תחילת זמן שחיטת הפסח, הוא בכלל הנמצא בדרך רחוקה.

לדעת הרמב"ם תחילת הזמן הוא הקובע

וכתב הכסף משנה (שם) שהרמב"ם מפרש שמה שעולא אמר שמי שאינו יכול להיות בשעת שחיטה הוא בכלל דרך רחוקה, היינו תחילת זמן השחיטה שהוא בחצות היום, וממילא מי שבנץ החמה נמצא חמשה עשר מיל מהעזרה לא יספיק לבוא לעזרה עד חצות[ו].

ביאור השאגת אריה שזמן החיוב הוא הקובע

ואולם השאגת אריה (סי' יז) כתב שמה שלרוב הראשונים הזמן הוא בחצות לפי שהעיקר הוא שבתחילת זמן חיוב הפסח לא יהיה בדרך רחוקה, ולפי זה בדעת הרמב"ם יש לפרש שסבר שתחילת זמן החיוב הוא בבוקר יום י"ד בניסן[ז], וצריך שבזמן זה לא יהיה בדרך רחוקה, ולפי זה מקשה השאגת אריה, למה פסק שזמן הנץ החמה הוא הקובע והרי לכל דבר שזמנו ביום יכול לעשותו מעלות השחר כמבואר במגילה (כ.), ואם כן זמן החיוב מתחיל בעלות השחר ומן הדין שמזמן זה צריך שלא יהיה בדרך רחוקה[ח].

ומוסיף השאגת אריה שאין לפרש שמה שקובעים מזמן הנץ החמה עניינו הוא משום שכאשר נמצא במרחק זה לא יוכל להגיע לירושלים עד תחילת זמן השחיטה בחצות, זה אינו, שאם כן למה משערים דווקא בשעת הנץ, יכולים לשער כמה ימים קודם לפי חשבון של עשר פרסאות ליום אם יוכל לבוא לעזרה בחצות, ובשלמא לדעות הראשונים קובעים הזמן בחצות משום שזהו תחילת השחיטה, אך להרמב"ם כיון שאין בנץ החמה שום זמן התלוי בשחיטת הפסח מדוע משערים בזמן זה אם יוכל לבוא בזמנו לעשיית הפסח.

היה בדרך רחוקה והגיע תוך זמן השחיטה

עוד הקשה השאגת אריה מסברא, מה מקום לקבוע דרך רחוקה לפי תחילת זמן שחיטת פסח, והלא אדם זה שהיה מרחק חמשה עשר מיל בשעת הנץ החמה והגיע לעזרה לאחר חצות בודאי מחויב לעשות את הפסח, שהרי עתה נמצא בעזרה בזמן שחיטת הפסח, ואם כן מה מקום לדחותו מחמת שלא יכל להיות בעזרה בתחילת זמן שחיטת הפסח.

בדברי השאגת אריה מבואר שנקט לדבר פשוט שמי שהיה בדרך רחוקה בנץ החמה והגיע לאחר חצות לעזרה שמחויב לעשות פסח כהלכתו, וביותר כתב השאגת אריה שאם עבר ולא עשה פסח חייב כרת, והנפקא מינה לזה שהיה בדרך רחוקה היא רק לענין פסח שני, שהדין הוא שמי שהיה אנוס או שוגג בפסח ראשון והזיד בפסח שני חייב כרת, ואילו מי שהיה טמא או בדרך רחוקה אפילו אם הזיד בשני אינו חייב כרת.

ולפי זה מי שהיה בדרך רחוקה בשעת הנץ החמה חייב לבוא ולעשות פסח ראשון כדינו, אך אם לאחר מכן היה אנוס או שוגג ולא עשה פסח ראשון, בזה הועיל לו מה שהיה בדרך רחוקה, שאפילו אם הזיד ולא עשה פסח שני פטור מכרת, כיון שהתורה החשיבתו כנמצא בדרך רחוקה[ט].

הגיע קודם זמן השחיטה

והנה בדברי השאגת אריה לא נתבאר מה דינו של זה שהיה בזמן הנץ החמה בדרך רחוקה ובא במרוצה קודם חצות, האם יש בו פטור דרך רחוקה, וכמו כן יש לדון בדעת שאר הראשונים הסוברים שהזמן הקובע לדרך רחוקה הוא חצות היום, איך יהיה הדין במי שהיה בחצות בדרך רחוקה ובא במרוצה קודם שקיעת החמה, האם הוא בכלל דרך רחוקה והאם יכול לעשות את הפסח או לא.

אהח 19/06/2018

מחלוקת אמוראים בשחטו על מי שבדרך רחוקה

ומציינו בגמרא (צב:) שנחלקו אמוראים במי שהיה בדרך רחוקה ושחטו עליו פסח ובא לאכול, שלדעת רב נחמן יצא ידי חובת פסח ואינו עושה פסח שני, לפי שדרך רחוקה עניינו שהתורה חסה עליו, אך אם התאמץ ובא לעשות את הפסח תבא עליו ברכה ויצא ידי חובתו, ואולם רב ששת סובר שהתורה דחתה את מי שהיה בדרך רחוקה ואף אם שחטו עליו פסח לא יצא ידי חובתו.

בא במרוצה בתוך הזמן

להלכה פסק הרמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ג) כרב ששת שדרך רחוקה התורה דחתה אותו[י], ועל פי זה כתב המנחת חינוך (מצוה שפ אות י) שהוא הדין מי שבא במרוצה קודם שקיעת החמה אינו יכול לעשות פסח שני, שכיון שבחצות נדחה מלעשות את הפסח כדין דרך רחוקה, שוב אינו עושה פסח.

בדברי המנחת חינוך מבואר שלא כדברי השאגת אריה הנ"ל, שהרי השאגת אריה נקט שאף לדעת הרמב"ם שהזמן הקובע הוא תחילת זמן השחיטה, מכל מקום מי שבא לאחר תחילת זמן השחיטה יכול ומחויב לעשות פסח ראשון כדינו, ואילו המנחת חינוך נקט שאף לדעות הראשונים שהקובע הוא כל משך זמן השחיטה, מכל מקום מי שהיה בדרך רחוקה שבאופן רגיל לא יכל לבוא עד הערב, אפילו אם התאמץ ובא תוך זמן השחיטה אינו עושה פסח כיון שהתורה דחתה אותו מעשיית פסח ראשון.

כדברי המנחת חינוך קדם בזה המאירי (צב: ד"ה ואיזו), שכתב שכל מי שהיה בדרך רחוקה אפילו הקדים לבוא בתוך שעת שחיטה פטור ואין שוחטים עליו[יא].

דעת האבי עזרי

ואולם האבי עזרי (קרבן פסח פ"ה ה"ג) נוקט כדברי השאגת אריה ושלא כדברי המנחת חינוך, ולשיטתו מי שהתאמץ והגיע תוך זמן השחיטה יכול

ה. רש"י (צג:) ד"ה חמשה, תוספות (זבחים נו. ד"ה מנין) ורבינו חננאל (צג:).

ו. בספר בית יחזקאל (סרנא, פסחים סי' כה) כתב שההכרח לרמב"ם לפרש שהזמן הקובע הוא מהנץ החמה זהו משום קושיית תוספות (צג: ד"ה רב), שתמהו איך יתכן שיחלקו עולא ורב יהודה במציאות אם המרחק מן המודיעים לירושלים הוא זמן הליכה מחצות עד השקיעה או זמן הליכה מחצות עד עלות השחר שלמחרת, ומשום כך פירש הרמב"ם שלדעת שניהם הזמן הקובע הוא תחילת זמן השחיטה או תחילת זמן האכילה, ולדעת שניהם המרחק מן המודיעים לירושלים הוא חמשה עשר מיל שהוא מרחק הליכה של חצי יום, ומחלוקתם היא שלדעת רב יהודה הזמן הקובע הוא זמן האכילה, ומי שנמצא בחצות מרחק חמשה עשר מיל שלא יוכל לבוא לירושלים עד שקיעת החמה שהוא תחילת זמן האכילה הרי הוא בדרך רחוקה, ואילו לדעת עולא שהזמן הקובע הוא זמן השחיטה, מי שנמצא בנץ החמה מרחק שלא יוכל לבוא לתחילת זמן השחיטה נחשב כנמצא בדרך רחוקה.

ז. ענין זה שזמן חיוב הפסח הוא בי"ד בניסן בבוקר ולא רק בין הערבים, מביא לזה המקדש דוד (קו"א סי' ה סק"ה ד"ה ובדרך) מקור מסוגיית הגמרא בזבחים (ח:) שמבואר שם שפסח ששחטו בשאר ימות השנה לשם פסח פסול, ומביא רש"י (ד"ה בשאר) מסוגיית הגמרא במסכתין (סא.) שפסח ששחטו קודם חצות פסול, לפי שכמה פעמים הזהירה התורה לשחוט פסח בין הערבים הרי שדין זה הוא לעיכובא, וביאר המקדש דוד שהדבר ברור שמי ששוחט קרבן לשם דבר שאינו מחויב בו לא צריך פסוק לחדש שהקרבן פסול, שהרי אינו מחויב בדבר, ומה שנצרך פסוק לקרבן פסח הוא רק לענין זה שאף שהחיוב מתחיל בי"ד בניסן בבוקר מכל מקום חידשה התורה שפסח ששוחטים קודם בין הערבים פסול, ומוכח מסוגיא זו שזמן הקרבת פסח הוא מי"ד בניסן בבוקר, ולכך שייך שבזמן זה יחול פטור דרך רחוקה.

ומוסיף המקדש דוד שאף שמצינו בזבחים (ק.) שיש חילוק בחיוב הפסח בין קודם חצות לאחר חצות, ונפקא מינה לדין אונן בין מת לו לפני חצות או לאחר חצות, אין להוכיח מזה שקודם חצות לא חל חיוב הפסח אלא הביאור בזה שבפסח יש שני חיובים, גם חיוב ככל קרבן שאדם מחויב בו, ועוד יש בזה חיוב פסח שעליו יש כרת, והחיוב שבכל קרבן הוא מתחיל מבוקר י"ד בניסן, ואילו חיוב הפסח הוא שמתחיל רק לאחר חצות.

ח. ובקונטרס אחרון על השאגת אריה כתב לבאר על פי דברי הגמרא (ב.) שלעולם יצא אדם בכי טוב, והיינו שלא יצא לדרך קודם נץ החמה, וממילא אין סברא שזה שנמצא בדרך לירושלים צריך לצאת ממקומו קודם נץ החמה, ולכך נקבע הזמן לנץ החמה. ויש להטעים ענין זה שהרי המרחק לקביעת דרך רחוקה נקבע לפי הילוך רגיל של אדם בינוני ואינו צריך לבוא במרוצה, וממילא הוא הדין שאינו צריך להקדים לצאת לדרך קודם נץ החמה, שכל שבאופן הרגיל אינו יכול לבוא לעזרה בזמן נפטר משום דרך רחוקה.

ובחידושי רבי אריה לייב (ח"ב סי' כה) העלה חילוק מחודש בזה, שבדברים התלויים ביום יש להבחין בין מקום שנצרך עיצומו של יום, למקום שהיום הוא רק פרק זמן של שעות שבו ניתן לעשות דבר מסוים, שהדין שמצינו שכל הדברים הצריכים יום זמנם מעלות השחר הוא בדברים הצריכים לעיצומו של יום [היינו שיהיו בעונת יום ולא בעונת לילה] זמנם [בדיעבד] מעלות השחר, מה שאין כן ענין זה שזמן הקרבת הפסח הוא בכל יום י"ד בניסן עניינו הוא בפרק הזמן שביום זה [מצד התארך, או שאיזה מנין גורם לו להיות יום המיוחד] ולענין זה היום נחשב מהנץ החמה.

ט. בדברי השאגת אריה מבואר שכל הנפקא מינה מפטור דרך רחוקה הוא רק לענין חיוב כרת אם ביטל פסח שני, אך בנוגע לחיוב של פסח ראשון אין חילוק בין הנמצא בדרך רחוקה לשאר אדם, וכולם מחויבים לטרוח כפי יכולתם לבוא לעשות פסח ראשון. והנה בברייתא (צד.) מבואר 'היה עומד חוץ למודיעים ויכול ליכנס בסוסים ובפרדים, יכול יהא חייב, תלמוד לומר (במדבר ט יג) 'ובדרך לא היה', והלה היה בדרך. ומבואר שהנמצא בדרך רחוקה נתחדש בו שאינו חייב לבוא בסוסים ובפרדים, ובשונה מכל מצוה שמחויב אדם לטרוח בקיומה יותר מהילכו הרגיל, ולכאורה לדעת הרמב"ם בפרט זה אין חילוק בין הנמצא בדרך רחוקה לשאר עיכובים. ומצינו שהרמב"ם השמיט את הברייתא הנ"ל, ואפשר שלא סבר לה וכנתבאר שהנמצא בנץ החמה בדרך רחוקה לא נפטר מהחיוב לטרוח ולקיים את המצוה בזמן, אמנם הליקוטי הלכות (זבח תודה כה: ד"ה ויכול) כתב שאפשר שהרמב"ם רימז לברייתא זו במה שכתב (קרבן פסח פ"ה ה"ט) 'שיכול להגיע לירושלים אחר חצות כשיהלך ברגליו בנחת', ומלשונו משמע שאינו מחויב לטרוח יותר מהילוכו בנחת.

י. אמנם הרמב"ן (במדבר ט י) כתב דקי"ל כרב נחמן שאם שחטו על מי שהיה בדרך רחוקה עלה לו לחובתו ופטור מפסח שני.

יא. וכן כתב הרש"ר הירש בפירושו על התורה (במדבר ט יג), והוסיף שבזה חלוק טמא מדרך רחוקה, שהטמא יש עליו חיוב לעשות מעשה ולהיטהר, ואם לא עשה כן חייב כרת, מה שאין

ומחויב לעשות את הפסח**יב**, ומדוקדק כן מלשון הרמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ג) 'ומי שהיה בדרך רחוקה ושחטו וזרקו עליו את הדם, אף על פי שבא לערב לא הורצה', הרי שנקט הרמב"ם באופן שבא לערב, וכן כתב רש"י (צב: ד"ה שחטו), ומשמע שאם בא מבעוד יום עושה פסח ראשון**יג**.

על פי זה כתב האבי עזרי, שבאופן הרגיל מי שהיה בנץ החמה בדרך רחוקה כיון שיכול לבוא ולעשות פסח בזמנו מחויב לעשות כן, ואם לא עשה כן נחשב כביטל פסח במזיד וחייב כרת, והנפקא מינה במה שנחשב לדרך רחוקה היא רק שאם בהמשך יום י"ד בניסן יארע לו אונס ולא יוכל לבוא לעשות פסח, שדינו להידחות לפסח שני, אין דינו כנדחה מחמת אונס אלא כנדחה מחמת דרך רחוקה, והחילוק הוא שמי שלא עשה פסח ראשון מחמת דרך רחוקה אינו חייב כרת אף אם ביטל פסח שני במזיד וכפי שיבואר להלן (אות ג).

ב. גדר הפטור של ההולך בדרך רחוקה

המעשה ברבי יהודה בן בתירא

האחרונים האריכו לדון בפטור דרך רחוקה, שהנה בגמרא (ג:) מבואר שרבי יהודה בן בתירא שהיה בנציבין הכשיל את שכינו הגוי שהיה עולה לירושלים ואוכל מהפסח, והקשו תוספות (ד"ה מאליה) למה רבי יהודה בן בתירא עצמו לא היה עולה לירושלים, ותירצו שלא היה לרבי יהודה בן בתירא קרקע, ומי שאין לו קרקע פטור מראייה.

דעת הצל"ח שאין חיוב על האדם שלא להיות בדרך רחוקה

וביאר הצל"ח (ג: ד"ה ורבי) שכל קושיית תוספות היא על חיוב העליה לרגל, ועל זה תירצו שאין לו קרקע, אך לענין חיוב פסח לא הוקשה לתוספות כלל כיון שרבי יהודה בן בתירא נמצא בדרך רחוקה ופטור מפסח, ואף אין עליו שום חיוב להשתדל לבוא ולהיות שלא בדרך רחוקה בזמן הקרבת הפסח, אלא לכתחילה יכול להישאר במקומו ולהיפטר מחיוב הפסח משום דרך רחוקה**יד**.

דעת המנחת חינוך שחייב כל אחד שלא להיות בדרך רחוקה

ואולם המנחת חינוך (מצוה ה אות יג) האריך לדחות את דברי הצל"ח, ולשיטתו פשוט מסברא שכל איש מישראל חייב להקדים ולבוא לעשות את הפסח ואינו רשאי להישאר בביתו ולהיפטר משום דרך רחוקה, ואילו לשיטת הצל"ח באופן הרגיל שרוב ישראל גרים בדרך רחוקה יכולים שלא לבוא ולעשות פסח, ויפטרו גם מפסח שני, לפי שכאשר לא עשו פסח ראשון כדינו אין רוב ציבור עושה פסח שני**טו**.

ואמנם מדברי רש"י (סט. ד"ה ענוש) שכתב שמי שהיה טמא או בדרך רחוקה פטור מכרת משום שקודם שש שעות אין עליו חיוב**טז**, נראה לכאורה כדברי הצל"ח, אך המנחת חינוך דוחה שכוונת רש"י לענין כרת, שקודם שש שעות אין עליו חיוב כרת, אך יש עליו חיוב לדאוג שיוכל לקיים את המצוה כדיניה, וכמו בשופר ולולב שפשוט שאף קודם זמן החיוב מחויב כל אחד לדאוג שתהיה לו אפשרות לקיים את המצוה ואינו יכול להמתין לזמן החיוב ולהיפטר מחמת אונס, והכא נמי בפסח יש עליו חיוב לבוא לפני זמן החיוב לקיים מצותו.

עוד הוכיח המנחת חינוך מדברי הגמרא בסוכה (כה.) שמבואר שאחד המקורות לכך שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, הוא מהאנשים הטמאים שהגיעו למשה רבינו שאינם יכולים לעשות את הפסח, ומבואר בברייתא שאותם אנשים נטמאו מחמת שעסקו במצוה, הרי מבואר שהותר להם להיטמא רק משום שעסקו במצוה, ובלא זה אסור לאדם להיטמא קודם פסח אם לא יוכל להיטהר ולקיים פסח כדינו, ומוכח שחייב אדם לדאוג קודם הרגל שיוכל לעשות פסחי"ז.

דעת היעב"ץ ששלושים יום קודם החג צריך לצאת מביתו לירושלים

וכבר קדם לדון בענין זה בשאילת יעבץ (שו"ת ח"א סי' קכז) ואף הוא נוקט שפשוט שכל אחד מישראל חייב לעשות את הפסח, ואין מצות עשיית הפסח אלא רק על מי שאינו בדרך רחוקה בכל זמן שהואי"ח, ואלא שאף אי אפשר לומר שמחויב אדם לילך זמן ארוך לקיים מצוה זו, והרי הכתוב אומר (דברים טז ז) שלאחר הרגל 'ופנית בבקר והלכת לאהליך', ואם חייב לבוא, מכל מקום נמצא שאינו יכול לשוב לביתו אחר כל רגל מחמת חיוב הרגל הבא.

מקור הדין

ועל כרחך הגדר בזה הוא שבתוך שלושים יום לפני פסח חייב לטרוח ולצאת מביתו לקיים את המצוה, אך מי שכדי לבוא לירושלים בזמן הראוי, צריך לצאת קודם שלושים יום אינו מחויב בדבר, וענין זה נלמד ממה שדורשים בהלכות החג שלושים יום קודם החג, כפי שדרשה הגמרא (ו:) מזה שמשה עמד בפסח ראשון והזהיר על חובת פסח שני, הרי שזמן זה הוא הזמן שצריך לטרוח בקיום מצות החג הבאי"ט.

כן מי שהיה בדרך רחוקה אפילו אם התאמץ והגיע לעזרה בתוך זמן השחיטה אינו חייב כרת, ומדקדק כן מלשון הפסוק (שם) 'והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה', שבדין הטהור משמע שעתה הוא טהור, וכל שבזמן השחיטה היה טהור ולא הקריב חייב כרת, מה שאין כן לגבי דרך רחוקה נקטה התורה לשון עבר, שמי שבעבר היינו בתחילת הזמן היה בדרך רחוקה כבר הוא בכלל דרך רחוקה ופטור מכרת גם אם הגיע לעזרה תוך זמן השחיטה.

יב. אמנם בשפת אמת (צד. ד"ה ואינו) כתב להסתפק אם 'היה עליו חיוב כרת כשעבר ולא עשה כיון שהתורה פטרה אותו כדין דרך רחוקה.

יג. ובענין זה מצינו מבוכה בדעת החזון איש, שבחידושיו לפסחים (או"ח סי' קכד לדף צג:) נקט שיש בזה חילוק בין דעת הראשונים לדעת הרמב"ם, שבדעת הראשונים שהזמן הקובע הוא חצות היום, אם התאמץ ובא במרוצה קודם הערב יכול ומחויב לעשות פסח ראשון כדינו וכמו כן בהיפך, שאם בשעת חצות היה שלא בדרך רחוקה, ונשתהה בהליכתו, שלאחר זמן נמצא שהוא בדרך רחוקה לפי חשבון של חמשה עשר מיל לחצי היום, דינו כמי שבדרך רחוקה, כיון שביחס לשקיעת החמה הרי הוא בדרך רחוקה].

ואולם לדעת הרמב"ם שהזמן הקובע הוא הנץ החמה, על כרחך שאם היה בדרך רחוקה בנץ החמה אפילו אם הספיק להיכנס לאחר חצות בתוך זמן שחיטת הפסח אינו עושה פסח ראשון, שאם נאמר שעושה פסח ראשון נמצא שאין משמעות למה שהיה בשעת הנץ החמה בדרך רחוקה, שהרי לא יתכן שאם נמצא בחצות במקום שיכול לבוא לעזרה בתוך זמן שיהיה פטור מלבוא מחמת שבשעת הנץ היה במרחק חמשה עשר מיל מירושלים, ועל כרחך לדעת הרמב"ם, זה שהיה בדרך רחוקה בנץ החמה מופקע מחיוב פסח ראשון לגמרי [אמנם לא נתברר בדברי החזון איש היאך יהיה הדין אם בא במרוצה ונכנס לעזרה קודם חצות].

ומאידך בחידושיו לזבחים כתב החזון איש (סי' ד ס"ק טז) 'נראה דווקא בעמד שם כל זמן שחיטה הוא בכלל דרך רחוקה, אבל אם נכנס בערב הפסח תוך חמשה עשר מיל נתחייב בפסח, שלא שמענו אלא מי שהיה בדרך רחוקה וזרקו עליו לא הורצה, אבל מי שהיה בדרך רחוקה ביום י"ד בעלות השמש ונכנס וזרקו עליו לא שמענו שיהיה פסול', לשונו של החזון איש סתומה, אך על כל פנים משמע בדבריו שאף מי שהיה בדרך רחוקה בשעת הנץ יכול שיתחייב לאחר מכן בפסח.

יד. כך גם משמעות דברי האבני נזר (או"ח סי' שלז ס"ק טז) שהקשה איך שייך חיוב עליה לרגל אחר שאם לא עלה והגיע החג הרי הוא אנוס ופטור, וכתב לחדש שבעליה לרגל המצוה מתחלת תיכף כשעוזב את ביתו לעלות לרגל ככתוב (שמות לד כד) 'ולא יחמד איש את ארצך בעלתך לראות', שמשמע שכבר כשעולה יש עליו מצוה והיא מגינה על רכושו, ומשום כך זה גופא חיובו לעזוב את הבית, ומבואר שבקרבן פסח שאין המצוה מתחלת כשעוזב את ביתו יכול להישאר בביתו ולהיפטר מדין דרך רחוקה.

טו. דברי המנחת חינוך בזה הם לא כפי שכתב במקום אחר (מצוה שפ אות יג) שאלו הנמצאים בדרך רחוקה אינם נמנים לענין רוב ומיעוט בפסח ראשון ובפסח שני, ויכולים לעשות פסח שני אף שהם רוב ציבור משום שלא נמנו בפסח הראשון להידחות מפסח שני משום רוב ציבור. ובעיקר דבריו כבר רמז המנחת חינוך שבדרך כלל רוב האנשים עולים לירושלים לקיים מצות ראייה, אך דחה שאפשר לבוא ביום טוב עצמו לשיטות שאין תחומין ביום טוב, אלא שלפי זה נמצא שלא מצוי שרוב ישראל אינם בירושלים, ואין תימה היאך יתכן שרוב ישראל יפטרו גם מפסח ראשון וגם מפסח שני.

עוד יש לבאר בזה על פי מה שהעלה לחדש בספר זרע אברהם (סי' ד, בשולי המכתב) שקרבן פסח חוץ ממה שכל יחיד חייב בזה עוד יש בזה גם חובת ציבור, וכמו כל מועדי המועדים שחובתם חובת ציבור, ואמנם בזמן שכל ישראל מביאים קרבן פסח אין חיוב נוסף של פסח של ציבור, משום שאף קרבן פסח של יחיד נחשב כקרבן ציבור מחמת שבא בכנופיא, אך אם מאיזה טעם לא הביאו היחידים קרבן פסח, יש להביא קרבן זה ממעות הציבור ככל קרבנות ציבור, ולפי זה לעולם יוקרב קרבן פסח ראשון באופן זה שמוקרב כקרבן ציבור.

טז. דברי רש"י מוסבים על דברי הברייתא שערל שיכל למול את עצמו בזמן חיוב הפסח ולא מל חייב כרת, ולזה כתב רש"י שמי שהיה טמא או בדרך רחוקה פטור מכרת, משום שבזמן חיוב הפסח לא יכל לעשות את הפסח וקודם זמן החיוב לא מוטל עליו לעשות מעשה בכדי שיוכל לקיים את הפסח בזמן חיובו.

יז. כיוצא בזה דנו האחרונים על המבואר בגמרא בראש השנה (טז:) שנדרש מהפסוק (ויקרא יא ח) 'ובנבלתם לא תגעו' שחייב אדם לטהר עצמו קודם הרגל כדי שיוכל להביא ולאכול קרבנות, והקשה הטורי אבן (שם ד"ה חייב) למה צריך אזהרה לזה והלא חיוב הקרבנות מחייב לטהר עצמו, ותירץ שנתחדש שאף קודם הרגל שלא חל עליו חיוב הרגל מחויב לעסוק בטהרתו, ובאבני נזר (או"ח סי' שכא סק"ד) הקשה עליו מהסוגיא בסוכה הנ"ל שמבואר שבלא שום דרשה יודעים שאין לאדם לטמא עצמו קודם הרגל, אם לא לדבר מצוה שבזה נפטר מהפסח משום עוסק במצוה פטור מן המצוה [כיוצא בזה יש לדון מחיוב קריאת פרשת פרה, שביאר רש"י (מגילה כט. ד"ה פרה) שטעם הקריאה להזהיר את בני ישראל להיטהר לפני הרגל, ובשלחן ערוך (או"ח סי' תרפה ס"ז) מביא שיש אומרים שחיובה מהתורה, ונלמד מהנאמר (ויקרא טו לא) 'והזרתם את בני ישראל מטמאתם', ולכאורה לדעת המנחת חינוך שחייב כל אחד קודם הרגל לטרוח ולעשות כל דבר שיוכל לקיים את המצוה כתיקונה, אם כן למה צריך אזהרה מיוחדת להיטהר קודם הפסח, והלא הוא מחיוב הקרבן לדאוג שיוכל לקיימו כדינו, ושמא יש לומר שבאופן שרוב ישראל טמאים שמדיני הקרבן ניתן לקיימו בטומאה, לזה צריך אזהרת התורה שיקפידו להיטהר ולעשות את הפסח בטהרה].

יח. ומצינו בדברי הימים שחזקיהו המלך קרא לכל ישראל לבוא לעשות את הפסח ככתוב (דברי הימים ב' ל ה) 'ויעמידו דבר להעביר קול בכל ישראל מבאר שבע ועד דן לבוא לעשות פסח לה' אלהי ישראל בירושלים'.

יט. ומצינו הלכות נוספות השייכות לשלושים יום קודם החג, כגון מה שמבואר (ו.) שהיוצא מביתו שלושים יום קודם החג חייב לבער את החמץ, וכן מצינו (מו"ק ח.) שאסור לאדם להספיד על מתו שלושים יום קודם החג, והכל ענינו אחד שתוך שלושים יום יש עליו לעסוק בעניני החג.

אמנם בדברי החיי אדם מבואר שלא בכל אופן אומרים ששלושים יום קודם החג יש חיוב לדאוג לענייני החג, שהנה החיי אדם (נשמת אדם, ח"א כלל סח סי"ט) דן אם אדם מחויב לעקור

19/06/2018אהח

עוד כתב שמוכח ענין זה מקביעות חג השבועות, שאינו אלא שבעה שבועות לאחר פסח, ועוד שבוע לאחר חג השבועות ניתן להשלים את חיובי החג, נמצא שיש שמונה שבועות בין חיוב קרבנות פסח לחיוב של שבועות, והטעם לכך שפרק זמן זה עולה כדי שיעור שיעברו ארבע שבועות עד שיחזור לביתו אחר הפסח, ושיספיק לבוא פעם נוספת לירושלים לרגל השני, וביותר משיעור זה לא חייבתו התורה.

עוד יש להוכיח כך מהמבואר בגמרא (ע:) שיהודה בן דורתאי מחמת שנחלק על החכמים רצה להפטר מחיוב פסח והלך לו לדרום כדי שלא להתחייב, והקשה הרש"ש למה הוצרך לילך למקום רחוק די לו להיות מרחק חמשה עשר מיל והוא בדרך רחוקה, ולפי הנתבאר יש ליישב שהלך למקום רחוק כל כך שאינו מחויב לבוא ממנו לעשות את הפסח, מה שאין כן אם היה במקום קרוב אלא שהוא יותר מחמשה עשר מיל מן העזרה, היה מחויב להקדים לבוא לעשות את הפסח.

ביאור דעת הצל"ח

ולהטעים דעת הצל"ח הסובר שאין חיוב לבוא לעשות את הפסח ויכול להפטר מדין דרך רחוקה, יש לבאר על פי מה שיש לחקור האם הפטור בדרך רחוקה הוא מצד אונס שאין ביכולתו לקיים את חובתו, או שהוא מצד פטור והפקעה מעיקר חובתו, שכל שאינו מסוגל לאכול את הפסח אינו מצווה בכך כלל, מפני שאינו ראוי לקיום המצוה.

ויש לומר שהצל"ח סבר שפטור דרך רחוקה אינו מחמת שהאדם אינו יכול לבוא ולעשות את הפסח, ולכך אין זה דומה לשאר המצוות, שבודאי אדם חייב לדאוג בהכנת המצוה אף קודם זמן החיוב, מה שאין כן מי שנמצא בדרך רחוקה נידון כ'מופקע' מעיקר חיוב המצוה ולכך אף אם יכול להתקרב ולבוא כדי לעשות את הפסח, אין מקום לחייבו בכך מפני שכל שאינו מחויב במצוה אינו זקוק לדאוג שיוכל לקיים את הקרבת הפסח, מאחר ואף אם נחשב שיכול לעשות את הפסח עדיין שייך בו הפטור של דרך רחוקה[כ].

דרך רחוקה אינו אונס אלא פטור

ויש להוכיח ענין זה שהנה המשנה (צג:) מביאה שנחלקו תנאים מה היא דרך רחוקה, שלדעת רבי אליעזר כל מי שנמצא חוץ לעזרה בשעת חיוב הקרבת הפסח נחשב כנמצא בדרך רחוקה, ולדעת רבי עקיבא מי שנמצא מרחק חמשה עשר מיל מירושלים שהוא מהלך חצי יום נחשב כנמצא בדרך רחוקה.

והנה לדעת רבי אליעזר פשוט שאף שבקל יכול לבוא לעזרה ולעשות את הפסח, מכל מקום כל שבזמן תחילת חיוב הפסח היה חוץ לעזרה פטרתו התורה מנגנזית פסח ראשון, הרי שפטור דרך רחוקה אינו מחמת שלא יכל לעשות את הפסח[כא].

ואף בדעת רבי עקיבא שדרך רחוקה היא חמשה עשר מיל שהוא מהלך אדם בינוני מחצות היום עד שקיעת החמה, אף שהנמצא בחצות היום מרחק חמשה עשר מיל מירושלים לא יספיק בהילוך רגיל לבוא בזמן לעשות את הפסח, אך ודאי שיכול לטרוח ולרכב בסוס וכדומה ולהספיק לבוא בזמן, ובשאר מצוות ודאי חייב לטרוח כפי כחו לקיים את המצוה, מה שאין כן בזה מבואר בברייתא (צד.) שאינו חייב לטרוח בסוסים ובפרידות, לפי שאין הפטור מחמת שאינו יכול לבוא אלא התורה פטרה את מי שנמצא במרחק זה בשעת הקרבת קרבן פסח.

דעת הרמב"ם שלרבי אליעזר דרך רחוקה היא רק מי שהיה אנוס

אמנם לדעת הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ט מ"ב) מה שרבי אלעזר פוטר משום דרך רחוקה זה רק באופן שהיה אנוס ולא יכל להיכנס לעזרה, ובזה נחלק עליו רבי עקיבא וסבר שאדם זה אנוס הוא ואינו ענין לדרך רחוקה, אך עולה על כל פנים בדעת רבי עקיבא שהלכה כמותו שדרך רחוקה היא פטור אחר מאונס[כב].

עוד יש להוכיח שדרך רחוקה נחשב לפטור גמור מדעת הרמב"ם לענין חיוב כרת, שהרמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ב) סובר שמי שהיה טמא או בדרך רחוקה אפילו אם הזיד ולא עשה פסח שני אינו חייב כרת, שכיון שהתורה פטרתו מפסח ראשון אינו בכלל כרת, מה שאין כן מי שהיה אנוס בפסח ראשון יכול לבוא לידי כרת בביטל פסח שני וכפי שנחלקו בזה תנאים (צג.)[כג].

ג. חיוב כרת על ביטול פסח

ביאור המשנה לדעת רש"י

שנינו במשנה (צב:) 'מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון יעשה את השני, שגג או נאנס ולא עשה את הראשון יעשה את השני, אם כן למה נאמר טמא או שהיה בדרך רחוקה, שאלו פטורין מהכרת ואלו חייבין בהכרת', רש"י (ד"ה שאלו) מפרש בכוונת המשנה לענין כרת שמי שהיה טמא או בדרך רחוקה או שוגג או אנוס פטור מכרת, ואילו מי שבמזיד לא הקריב חייב כרת.

מחלוקת תנאים בחיוב כרת על ביטול פסח

ובענין זה שהמזיד ולא עשה פסח חייב כרת, מצינו בגמרא (צג.) מחלוקת תנאים, לדעת רבי חיוב הכרת הוא הן מי שהזיד ולא עשה את הראשון והן מי שהזיד ולא עשה את השני לעולם חייב כרת, ואפילו אם בפסח האחר היה שוגג או אנוס כל שבאחד מהם היה מזיד חייב כרת.

ולדעת רבי נתן חיוב כרת שייך רק כשהזיד בראשון, אך אם בראשון לא עשה מחמת שהיה שוגג או אונס ואחר כך לא עשה את השני, אפילו אם ביטול השני היה במזיד אינו חייב כרת, לפי שחיוב כרת לא נאמר אלא בביטול פסח ראשון, ולדעת רבי חנניא בן עקביא גם מי שביטל פסח ראשון במזיד אינו חייב כרת עד שיזיד ולא יעשה את השני, אך אם לא עשה את השני מחמת שוגג או אונס לא נשלם חיוב הכרת שלו.

הגמרא מבארת שמחלוקתם היא שלדעת רבי השני הוא חיוב בפני עצמו, וממילא מי שהזיד בכל אחד מהם חייב כרת[כד], ולדעת רבי נתן פסח שני הוא תשלום לפסח ראשון, ואם במזיד לא השלים לא נתחייב על כך כרת אלא חוזר דינו לביטול פסח ראשון, ואם ביטול פסח ראשון היה בשוגג פטור מכרת, ורבי חנניא בן עקביא סובר שפסח שני הוא תיקון של הפסח הראשון ולא נגמר חיוב הכרת עד שיבטל פסח שני במזיד.

הרמב"ם מפרש שטמא ודרך רחוקה לעולם פטורים

הרמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ב) פסק כדעת רבי שמי שהיה מזיד הן בראשון והן בשני חייב כרת על שביטל פסח במזיד, אמנם הרמב"ם סובר שכל מחלוקת התנאים היא רק במי שביטל פסח בשוגג או באונס, אך מי שהיה טמא או בדרך רחוקה שהתורה הפקיעתו מחיוב פסח ראשון, בזה אפילו אם יהיה מזיד בשני אינו חייב כרת שהרי אדם זה לא נתחייב בפסח ראשון[כה].

ביאור המשנה לדעת הרמב"ם

דברי הרמב"ם הם לשיטתו בפירוש המשנה (פ"ט מ"א), שהמשנה מנתה שיש שחייבים כרת ויש שפטורים מכרת, ומפרש הרמב"ם לא כפירוש רש"י מעירו לעיר אחרת בכדי לקיים מצוה עוברת כשופר ולולב, ובתחילה נטה לפשוט שאין חיוב לעקור לעיר אחרת ממה שדן השלחן ערוך (או"ח סי' תקצה ס"א) כשבעיר אחת יש שופר ובעיר אחרת יש שיודעים נוסח התפילה איזה מהם להעדיף, שמבואר על כל פנים שאין חיוב לבני עיר אחת לעקור לעיר אחרת שיהיה להם גם תפילה וגם שופר, אך דחה ראיה זו לפי ששם קודם כניסת ראש השנה אינו חייב לדאוג שתהיה לו אפשרות לקיים מצוות החג וכשנכנס החג אינו יכול ללכת לעיר אחרת, מה שאין כן כשהגיע זמן החיוב אפשר שצריך לטרוח ולילך לעיר אחרת לקיים את המצוה, ומוסיף שאף ששואלים ודורשים שלושים יום קודם החג בעניני החג ומזה לומדים חיוב בדיקת חמץ שלושים יום קודם החג, היינו דווקא כאשר נמצא בביתו ויכול לבדוק לכך חייבוהו לבדוק, אך אינו מחויב שלושים יום קודם החג לחזר אחר המצוה.

כג. ויבואר ענין זה בהרחבה להלן (אות ג).

כד. נחלקו הראשונים לדעת רבי ורבי נתן היאך יהיה הדין במי שהזיד בראשון ועשה פסח שני, האם עשיית פסח שני מהחיוב כרת של הפסח הראשון או לא, שלדעת רש"י (צג. ד"ה תשלומין) אפילו לרבי נתן שפסח שני נחשב כתשלום לפסח ראשון, מכל מקום אם הזיד בראשון לא שייך לפטור את עצמו מחיוב הכרת על ידי שיעשה את השני, אך הרמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ב) שפסק כרבי כתב שבכל אופן מי שהשלים בשני נפטר מחיוב הכרת של הראשון. דברי הרמב"ם בזה אינם כדבריו בספר המצוות (עשה נז) שכתב להדיא שלדעת רבי מי שהזיד בראשון חייב כרת ולא יועיל לתקנו על ידי שיעשה את השני.

מחלוקת הראשונים היא בביאור לשון הגמרא (צג:) שמבואר שהזיד בראשון ושגג בשני לרבי ולרבי נתן חייב כרת, ומזה משמע כדעת הרמב"ם שדווקא אם שגג בשני חייב כרת, ולא אם עשה את השני שנפטר מהכרת, ורש"י יפרש שהוא הדין אם עשה את השני חייב כרת ומה שנקטו שוגג להשמיע את חידושו של רב חנניא בן עקביא שאפילו באופן זה אינו חייב כרת כיון שלא הזיד בשניהם. וכתב האבי עזרי (קרבן פסח פ"ה ה"ג) שביאור מחלוקתם הוא, שלדעת הרמב"ם בדעת רבי חיוב הכרת הוא חיוב אחד על ביטול שני הפסחים, ולכך מי שעשה את השני אין לחייבו כרת שהרי לא ביטל את שני הפסחים, אך לדעת רש"י בכל אחד מהפסחים יש סיבה לחייב כרת ולכך מי שביטל אחד מהם חייב כרת אף שעשה בשני.

כה. יש לדון לדעת הרמב"ם מה המקור שמי שהיה אנוס או שוגג או מזיד שמחויב לעשות פסח שני, והיינו בשלמא לדעת רש"י שאין חילוק בין מי שפטורו משום טמא ודרך רחוקה או מי שפטורו משום שוגג ואונס, יש לומר שכשם שציותה התורה על מי שהיה טמא ובדרך

כו. ויעויין לקמן (אות ד) אם יש איזה חיוב לעשות מעשה ולהיכנס לעזרה בכדי שיוכל לקיים פסח כדינו.

כב. וביותר, לדעת הרמב"ם הסובר שהזמן הקובע לדרך רחוקה הוא בעלות השחר של י"ד בניסן, שבזה הנמצא בעלות השחר רחוק חמשה עשר מיל מירושלים יכול לילך כפי רגילותו ולהגיע תוך זמן הקרבת הפסח, ואף על פי כן אדם זה הופקע מחיוב פסח כיון שהוא בדרך רחוקה.

שהחילוק בין מזיד למי שאינו מזיד, רק החילוק הוא בין מי שהיה טמא או בדרך רחוקה שהתורה פטרה אותו, ואף אם יהיה מזיד בשני לא יתחייב כרת, מה שאין כן שאר פטורים כשוגג ואונס אם יזידו בשני יתחייבו כרת[כו].

ובפשוטו הביאור בזה לפי שאף לדעת רבי לא נאמר חיוב כרת בפסח שני אלא רק בפסח ראשון, ומי שנפטר מפסח ראשון כטמא או משום דרך רחוקה לא שייך בו חיוב כרת, אך מי שהיה שוגג או אנוס שהיה חייב בפסח ראשון, בזה אם ביטל במזיד פסח שני שנמצא שבזדון ביטל עשיית פסח, הרי הוא חייב כרת שנאמר בפסח ראשון[כז].

ביאור הכסף משנה

ואולם הכסף משנה (קרבן פסח פ"ה ה"ב) כתב שהסיבה שמי שהיה טמא או בדרך רחוקה נפטר מכרת, היא מלשון הפסוק (במדבר ט יג) 'והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות את הפסח ונכרתה הנפש ההוא מעמיה', שגזרה התורה שמי שהיה טמא או בדרך רחוקה פטור מכרת ואין זה מחמת שהופקעו מחיוב פסח ראשון.

מחלוקת אחרונים בגר שנתגייר אם חייב כרת

על פי זה יש לבאר מה שכתב המנחת חינוך (מצוה שפ אות ו) שגר שנתגייר שחייב לעשות פסח שני, ואם לא עשה חייב כרת, שאף שהגר לא היה בכלל חיוב פסח ראשון, מכל מקום כל מי שלא עשה פסח חייב כרת, אלא אם כן היה טמא או בדרך רחוקה[כח].

ואולם השערי יושר (שער א פרק יב) והאבי עזרי (קרבן פסח פ"ה ה"ג) נקטו כדבר פשוט שגר שנתגייר בין פסח ראשון לשני ולא עשה פסח שני פטור מכרת, וטעמם כנתבאר שרק מי שהיה חייב בפסח ראשון שייך בו חיוב כרת על ביטול פסח שני, אך גר [וכן מי שהיה טמא או בדרך רחוקה] שלא נתחייב בראשון לא שייך בו חיוב כרת על ביטול השני.

הענין תלוי במחלוקת רב נחמן ורב ששת

וכתב החמדת שלמה (צב:) שענין זה תלוי במחלוקת רב נחמן ורב ששת במי שהיה בדרך רחוקה ושחטו עליו אם יצא ידי חובה או לא, שלרב נחמן יצא ידי חובה כיון שדרך רחוקה ענינו שהתורה חסה עליו, אך אם התאמץ ובא לעשות את הפסח תבוא עליו ברכה, מה שאין כן לרב ששת כיון שהיה בדרך רחוקה לא עלה לו מה ששחטו עליו כיון שהתורה דחתה אותו מעשיית פסח ראשון.

על פי זה כתב החמדת שלמה שרק לדעת רב ששת גדר הפטור בדרך רחוקה הוא שהתורה דחתה אותו מעשיית פסח ראשון, ורק מחמת שנדחה מעשיית פסח ראשון לכך אינו חייב כרת אף אם הזיד בשני, מה שאין כן לרב נחמן שלא נדחה מפסח ראשון יהיה חייב כרת אם ביטל במזיד פסח שני.

ד. דרך רחוקה לטמא

דרך רחוקה לטמא

לעיל (אות א) הובאו דברי עולא שאמר שפטור דרך רחוקה נאמר רק למי שהיה טהור בשעת הקרבת הפסח, וכל מניעתו היא רק מחמת שנמצא בדרך רחוקה, ואולם מי שהיה טמא בשעת הקרבת הפסח אינו נפטר מפסח מחמת דרך רחוקה, ודינו כטמא שלא עשה פסח, משום שאם יכל להיטהר ולא נטהר נחשב לו שביטל פסח במזיד וחייב כרת[כט].

ערל שלא מל וביטל פסח

דברי עולא נאמרו בדעת רבי עקיבא הסובר שדרך רחוקה היא מן המודיעים ולחוץ, ובגמרא (צד:) הקשו לדעת רבי אליעזר שדרך רחוקה היא כל מי שנמצא חוץ לעזרה ואפילו שבקל יכול לבוא לעזרה, והרי מבואר בברייתא דברי רבי אליעזר שערל שיכל למול ולא מל את עצמו ומחמת כן לא עשה פסח חייב כרת לפי שיכל למול, ומדוע מי שהיה בדרך רחוקה שהוא חוץ לעזרה לא נאמר לו לעשות מעשה ולהיכנס לעזרה.

דרך רחוקה לערל

הגמרא מביאה שני תירוצים:

א. אביי תירץ שזה שהוא ערל, כיון שאף אם היה בעזרה לא היה יכול לעשות את הפסח ממילא אינו בכלל פטור דרך רחוקה, מה שאין כן מי שאינו ערל והוא בדרך רחוקה פטור מפסח ואינו חייב להיכנס לעזרה[ל].

מחלוקת תנאים בדעת רבי אליעזר

ב. רבא תירץ שכיון שמצינו מחלוקת בדעת רבי אליעזר אם דרך רחוקה היא מי שנמצא חוץ לעזרה או מי שנמצא חוץ לחומות ירושלים, יש לנו לומר שיטה שלישית בדעתו שאפשר שסבר כרבי עקיבא שדרך רחוקה היא מן המודיעים ולחוץ, וממילא הברייתא שאמרה שערל צריך למול את עצמו ואינו נפטר משום דרך רחוקה, לפי שהוא סובר שדרך רחוקה היא מן המודיעים ולחוץ וערל העומד סמוך לירושלים חייב למול את עצמו לפי שאינו בדרך רחוקה[לא].

דברי תוספות המדמה דרך רחוקה לכל הראוי לבילה

בדעת אביי מבואר שערל וטמא כשעומדים חוץ לעזרה חייבים כרת על שלא מלו וטבלו ואינם נפטרים משום דרך רחוקה, ואילו אם ימולו ויטבלו יהיו פטורים מכרת לפי שעתה הם בדרך רחוקה, וכתבו תוספות (צד: ד"ה ואין) לבאר שמצינו ענין דומה לזה שכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו[לב], ועדיף שיהיה האדם ראוי לעשות את הפסח אף שאינו עושה בפועל, מאשר ערל וטמא שאינם ראויים לעשות את הפסח.

תמיהות הצל"ח

והצל"ח (סט: ד"ה ואף) תמה על תוספות מה ענין כל הראוי לבילה לזה, שהרי דין כל הראוי לבילה נאמר במי שעושה את המצוה וחיסר פרט אחד, שאם היה יכול לעשות את הפרט ההוא, אף שלא עשאו אין העשיה מעכבת, אך זה שלא מקיים כלל את המצוה משום שעומד חוץ לעזרה, מה לי שיכול לעשות המצוה אם ירצה שבגלל זה יפטר מכרת.

וביותר תמוה שלדברי תוספות מי שיעמוד תוך העזרה וישתהה מלהקריב פסח, כיון שהיה ראוי לעשות את הפסח, אם היה רוצה מחמת כן יפטר מכרת, והרי בהדיא אמרה תורה שמי שלא היה בדרך רחוקה ולא עשה פסח חייב כרת.

רחוקה שיעשה פסח, כך שייך ציווי זה בשוגג ואנוס, אך לדעת הרמב"ם שמי שהיה טמא או בדרך רחוקה גדר פטורו שונה ממי שהיה שוגג או אנוס, ממילא יש לשאול שמא רק מי שהתורה פטרתו מחיוב פסח ראשון הוא צריך לעשות פסח שני, מה שאין כן מי שהיה חייב בפסח ראשון שמא לא נאמר עליו חיוב פסח שני. ויש מי שכתב [יעוין בספר ברכת מרדכי (פסח סי' יא)] שלכך הירושלמי (פ"ט ה"א) הוצרך לדרוש מהפסוקים שגם מי שהיה אנוס או שוגג או מזיד שעושה פסח שני.

כו. ובאבי עזרי (קרבן פסח פ"ו ה"א) כתב שההכרח לרמב"ם לפרש כדבריו הוא מלשון המשנה 'ואלו חייבין בהכרת', לשון רבים, שמשמע שלא רק מזיד חייב כרת אלא יש עוד מי שחייב כרת, ועל כן מפרש שגם שוגג ואונס חייבים כרת אם ביטלו פסח שני.

כז. ובאבי עזרי (קרבן פסח פ"ה ה"ג) הוסיף בזה, שלדעת הרמב"ם חיוב הכרת בא על ביטול שני הפסחים, ולכך מי שהיה שוגג או אנוס, אף שאי אפשר לחייבו על שגגתו אך מכל מקום לא עשה את הפסח, ואם בשני הזיד ולא עשה פסח יש לחייבו על ביטול פסח של אותה שנה, מה שאין כן מי שהיה טמא או בדרך רחוקה שהתורה דחתה אותו מחיוב פסח ראשון לא שייך לחייבו כרת, שהרי לא ביטל את עשיית שני הפסחים.

כח. אך יעויין בספר מזכרת מנחם [הובא בספר הליקוטים על הרמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ב) מהדו' פרנקל], שאף הוא מביא הלימוד מהפסוק כמקור לדעת הרמב"ם שכל מי שלא עשה פסח ראשון חייב כרת חוץ מטמא או שהיה בדרך רחוקה, אך מוסיף שאפשר שצריך שיהיה בגדר 'וחדל לעשות הפסח', שלפי זה דן שמי ששחט פסח כדין, והכהן נתעצל בעבודה ולא זרק את הדם עד הלילה, שכיון שבזמן שחיטת הפסח היה איש זה עוסק בעשיית הפסח אינו בגדר 'וחדל' ולא 'יתחייב כרת, ולפי זה אפשר שאף גר שנתגייר בין פסח ראשון לשני אינו בכלל 'וחדל לעשות הפסח' ולא 'יתחייב כרת.

כט. ולפי זה כתבו תוספות (פ. ד"ה משלחין) שבאופן שרוב הציבור היה טמא שהדין הוא שעושים פסח בטומאה, שייך פטור דרך רחוקה גם למי שהיה טמא, שהרי באותו מצב אם היה בירושלים יכל להקריב פסח ועתה הדרך רחוקה מונעת ממנו להקריב.

ל. בחזון איש (סי' ד ס"ק יח) כתב שאף לדעת רבי אליעזר שיש פטור דרך רחוקה למי שעומד חוץ לעזרה, מכל מקום מידת חסידות להיכנס לעזרה ולחייב את עצמו במצוה, ועל דרך שמצינו (גיטין פא.) שחסידים הראשונים היו מכניסים פירותיהם בדרך הרגילה כדי שיתחייב במעשר ולא עשו תחבולות ליפטר מהמצוה.

ובערוך השלחן (קדשים סי' קפא ה"י) העלה לחדש שמי שיכל לבוא ולא בא, אף שפטור מכרת מחמת שלא היה בדרך רחוקה מכל מקום עובר בעשה, שאם לא כן יכולים כל ישראל לפטור את עצמם על ידי שיהיו חוץ לעזרה.

לא. הובאה לעיל (אות ב) דעת הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ט מ"ב) הסובר שמחלוקת רבי אליעזר ורבי עקיבא היא באופן שהיה אנוס ולא יכל להיכנס לעזרה, שלרבי אליעזר הרי הוא בכלל דרך רחוקה ולרבי עקיבא הרי הוא כשאר אונס ואינו בכלל דרך רחוקה, ולכאורה יש לתמוה על הרמב"ם מסוגיא זו, שהקשתה הגמרא לרבי אליעזר למה לא אומרים לזה שנמצא חוץ לעזרה שיכנס, שמשמע שאין אונס המעכבו מלהיכנס לעזרה.

ולחומר הקושיא כתב הצל"ח (צד: ד"ה ואע"ג) לבאר, שהנה מה שרש"י פירש את דברי רבא שכיון שיש מחלוקת תנאים בדעת רבי אליעזר יש לנו להוסיף שיטה נוספת שאפשר שרבי אליעזר סבר שדרך רחוקה הוא מן המודיעים ולחוץ, דוחק הוא, מנין לחדש שיטה שאינה כתובה בדעת רבי אליעזר, ומשום כך נטה הרמב"ם לבאר את דברי רבא באופן אחר, והוא שכיון שיש תנא הסובר שדרך רחוקה פירושה שהוא רחוק ממקום עשיית הפסח, על כרחך ענינו הוא לא שהדרך רחוקה אלא שהאדם רחוק ומנוע מלבוא לעשות את הפסח, ומכאן הביא הרמב"ם את פירושו בדברי רבי אליעזר שהאדם אנוס ומנוע מלבוא אף שהדרך עצמה אינה רחוקה, נחשב לו כדרך רחוקה. ומוסיף שזהו ביאור דברי רבי יוסי במשנה (צג:) 'לפיכך נקוד על ה"א לומר לא מפני שרחוק ודאי אלא מאיסקופת העזרה ולחוץ', והיינו שהאות ה"א שבמילה רחוקה נקודה שמשמעו כאילו האות אינה, ואזי משמעות הפסוק לא שהדרך רחוקה אלא שהאיש רחוק, והיינו כנ"ל שהאיש מנוע מלבוא אף שהוא בפתח העזרה.

לב. ענין זה נזכר במסכת מנחות (יח:) שמי שהביא למנחתו שיעור גדול של סולת שלא ראוי לבלול בשיעור כזה, מנחתו פסולה, ואפילו שהבלילה אינה מעכבת מכל מקום צריך שיהיה לכל הפחות ראוי לבילה, והראוי לבילה אין בילה מעכבת בו.

ביאור הצל"ח בדין דרך רחוקה לטמא ולערל

ומשום כך מבאר הצל"ח[לג] את דברי אביי באופן אחר, והיינו, שכשם שעולא אמר אין דרך רחוקה לטמא, והיינו שמי שהיה מן המודיעים ולפנים והיה טמא אינו נפטר משום דרך רחוקה, שאף שלא יכל להיכנס לעזרה אין בו דין דרך רחוקה מחמת שנמצא במקום קרוב, כך לענין ערל הנמצא שלא בדרך רחוקה, והיינו לדעת רבי אליעזר כשנמצא בתוך העזרה, חייב כרת על שאינו עושה את הפסח כיון שאין לו עיכוב מחמת דרך רחוקה אלא מחמת ערלתו, אך לעולם כל שיעמדו הטמא והערל חוץ לעזרה, שלדעת רבי אליעזר דינם כבדרך רחוקה יהיו פטורים מכרת שהרי הם בדרך רחוקה.

אלא שלפי זה מקשה הצל"ח מהברייתא (סט:) הדורשת מהפסוק שאף טמא שרץ שביטל פסח חייב, ולכאורה לדעת רבי אליעזר כיון שטמא שרץ אסור לו להיכנס לעזרה, על כרחו עומד חוץ לעזרה והעומד חוץ לעזרה פטור משום דרך רחוקה, ואם כן היאך ימצא טמא שרץ שאינו בדרך רחוקה וחייב כרת.

ומבאר הצל"ח שמדובר באופן שרוב הציבור טמאי מת, שהדין הוא שבאופן זה עושים הטהורים והטמאי מת את הפסח בטומאה, ואילו טמאי שרץ אינם יכולים לעשות בטומאה אפילו כשהציבור עושים בטומאה, אך מכל מקום מבואר במשנה (צה:) שלדעת רבי אליעזר אין איסור לבוא למקדש לשאר טמאים אף שאינם יכולים לעשות את הפסח, ובאופן זה נתחדש שטמא שרץ שנכנס למקדש ולא טבל וביטל פסח חייב כרת לפי שאינו בכלל דרך רחוקה.

מערכה נב

פסח הבא בטומאה

א. אימתי קרבן פסח דוחה את הטומאה / **ב.** דין אין קרבן ציבור חלוק / **ג.** האם נשים מצטרפות לרוב ומיעוט / **ד.** היאך מונים רוב ומיעוט / **ה.** ביאור המעשה אצל חזקיהו המלך / **ו.** הטומאות הנדחות מפני הקרבת ואכילת הפסח / **ז.** פסח הבא בטומאה נאכל בטומאה

פתיחה

הלכה בידינו שקרבן ציבור דוחה את הטומאה, כלומר כאשר היו הציבור או רובם טמאים, או כאשר היו הכהנים טמאים, או כאשר כלי השרת טמאים, מקריבים את קרבנות הציבור בטומאה לפי שטומאה הותרה או דחויה בציבור.

אלו קרבנות דוחים את הטומאה

הגמרא (יומא נ.) מביאה מהתוספתא (תמורה פ"א ה"ז) שדין זה אינו דווקא בקרבנות ציבור ולא בקרבנות יחיד, אלא עיקרו הוא שקרבן שקבוע לו זמן וכך הם רוב קרבנות הציבור שזמנם קבוע, מקריבים אותם אפילו בטומאה[א], ואילו קרבן שאין קבוע זמן להבאתו וכרוב קרבנות היחיד שאין זמנם קבוע אין דוחים את הטומאה[ב].

קרבן פסח אף הוא מהקרבנות שדוחים את הטומאה, ואף שצותה תורה (במדבר ט י) באדם שהיה טמא יביא קרבן פסח בי"ד באייר, מכל מקום אין זה אלא ביחיד או במיעוט הקהל שנטמאו, אך כאשר רוב הציבור טמאים אינם נדחים לפסח שני אלא מקריבים בזמנו [וכפי שיתבאר שרק כאשר הציבור הקריב בזמנו אזי היחיד מקריב בפסח שני, ואולם כאשר מאיזו סיבה הציבור לא הקריב בפסח ראשון אין היחידים עושים פסח שני].

א. אימתי קרבן פסח דוחה את הטומאה

קרבן פסח דוחה את הטומאה כשרוב הציבור טמאים

שנינו במשנה (עט.) 'נטמא קהל או רובו או שהיו הכהנים טמאים והקהל טהורים, יעשו בטומאה, נטמא מיעוט הקהל, הטהורין עושין את הראשון, והטמאין עושין את השני'. דהיינו שקרבן פסח דוחה את הטומאה רק כאשר רוב הקהל טמאים, ואילו כשמיעוט הקהל טמאים עושים אותם טמאים פסח שני.

המקורות לדין זה

מצינו מספר מקורות שקרבן פסח דוחה את הטומאה, בברייתא (עז.) דרשו מהנאמר בקרבן פסח 'במועדו'[ג], שמשמעו שדוחה את הטומאה. עוד מביאה הגמרא (סו:) את דברי רבי יוחנן מהנאמר בפסוק לגבי פסח שני 'איש איש כי יהיה טמא לנפש' (במדבר ט י) שמשמעו שרק איש יחיד נדחה לפסח שני ואין ציבור נדחים לפסח שני.

וריש לקיש דורש מהנאמר בפסוק (שם ה ב) 'וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש', ולכאורה די היה לכתוב שיש לשלוח טמא מת, ונלמד נידע שכל שכן שיש לשלוח את הזב והמצורע שטומאתם חמורה שהיא יוצאת מגופם, ומזה יש ללמוד שיש זמנים שבהם משלחים רק את הזב והמצורע ולא את מי שנטמא למת, וזמן זה הוא בהקרבת קרבן פסח, שאם היו רוב הציבור טמאי מת הם מקריבים קרבן פסח ולא הזב והמצורע שטומאתם לעולם אינה דוחה פסח.

וכתב רש"י (סו: ד"ה דדחו) שרבי יוחנן וריש לקיש שחיפשו מקורות אחרים ולא דרשו מבמועדו, לפי שבמועדו לא משמע להם שידחה את הטומאה, שאפשר שבמועדו היינו רק כאשר אין מניעה מצד טומאה וכיוצא בזה[ד].

מקור שרק טומאת מת דוחה פסח

עוד יש לפרש על פי דברי רש"י בזבחים (כב: ד"ה מרצה) שמהפסוק במועדו יש ללמוד שפסח דוחה הן טומאת הבעלים והן טומאת הכהן, ואלא שעדיין לא ידענו איזה סוג טומאה הפסח דוחה, ולזה בא הפסוק 'איש איש כי יהיה טמא לנפש', שמשמעו שרק כאשר הבעלים היו טמאים בטומאת מת נדחית הטומאה מפני הפסח, ומזה יש ללמוד שכשם שאצל הבעלים רק טומאת מת נדחית מפני הפסח, כך אצל הכהן רק כאשר הכהן טמא מת נדחית הטומאה מפני הפסח.

מה הטעם שאין קרבן פסח בקרבן שקבוע לו זמן

ויש לדון מדוע אין קרבן פסח של יחיד דוחה את הטומאה, והלא קרבן פסח זמנו קבוע בי"ד בניסן, וכבר נתבאר שכל קרבן שזמנו קבוע דוחה את הטומאה.

וכתב הטורי אבן (חגיגה ט. ד"ה וכיון) שהיה מקום לומר שהטעם שאין קרבן פסח של יחיד דוחה טומאה משום שיש לו תשלומין בפסח שני, וקרבן שיש לו תשלומין אינו דוחה טומאה[ה] [ומה שהציבור אינו נדחה לפסח שני, הוא משום שכאשר הציבור לא עשה פסח ראשון אין היחידים נדחים לפסח שני].

לג. וכן מבאר בעונג יום טוב (שו"ת סי' יג).

א. ולהוציא פר העלם דבר של ציבור ושעירי עבודת כוכבים וקרבן חגיגה, שאף שהם קרבנות ציבור מכל מקום כיון שאין זמנם קבוע אינם דוחים את הטומאה.

ב. ולהוציא פר של יום הכיפורים וחביתי כהן גדול שאף שהם קרבנות יחיד מכל מקום דוחים את הטומאה כיון שזמנם קבוע.

ג. בפשוטו כוונת הברייתא לנאמר בפסוק (במדבר ט ב) 'ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו', וכן משמעות דברי רש"י (סו. ד"ה במועדו), אמנם בספרי (בהעלותך פ"ז) דרשו מהנאמר בפסוק שאחר כך (שם ט ג) 'בארבעה עשר יום בחדש הזה בין הערבים תעשו אתו במועדו', שמכפילות המילה במועדו משמע שיעשוהו אפילו בטומאה.

ומצינו בספרי (שם פי"ב) מקור נוסף לדין זה שנאמר (במדבר ט ו) 'ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם', היחיד עושה פסח שני ואין הציבור עושה פסח שני, וברמב"ם (ביאת מקדש פ"ד הט"ז) הביא לימוד זה שקרבן פסח בציבור דוחה את הטומאה. ויעויין בצל"ח (פ. ד"ה לימא) בטעם שנקט הרמב"ם דרשה זו.

ד. ובצל"ח (עז. ד"ה לפי) כתב שהפסוק במועדו כלל איננו בא ללמד על פסח שדוחה טומאה, ומפרש שהגמרא שם דורשת מהכתוב בקרבן תמיד במועדו ובקרבן פסח במועדו, ללמד שפסח ותמיד דוחים שבת ודוחים טומאה, אמנם פסח נצרך רק ללמוד שדוחה שבת ולא שדוחה טומאה, שזה נלמד מהפסוקים האחרים, וכן תמיד נצרך רק ללמוד שדוחה טומאה ולא שדוחה שבת, שזה נלמד מהנאמר (במדבר כח י) 'עלת שבת בשבתו על עלת התמיד'.

ויעוין בשבט הלוי (שו"ת ח"א סי' קנז) שכתב לבאר מה שצריך ב' פסוקים לזה, שמהפסוק במועדו יודעים שהקרבתו ואכילתו דוחים את הטומאה, והפסוק איש איש כי יהיה טמא, שממנו לומדים שציבור עושה בטומאה משמיענו שאף כאשר מקריבי הפסח בפועל היו טהורים, והיינו שמיעוט הטהורים התעסק בהבאת והקרבת הפסח, מכל מקום כאשר רוב ישראל אוכלי הפסח טמאים יכולים לאכול קרבן פסח בטומאה [ואף שהדין הוא שכאשר נטמאו ישראל לאחר זריקת הדם אינם אוכלים בטומאה, והיינו לפי שרק פסח שהוקרב בטומאה נאכל בטומאה, בזה שרוב ישראל היו טמאים נחשב הפסח כמי שהוקרב בטומאה ולכך נאכל בטומאה].

ה. קרבן שיש לו תשלומים היינו כגון קרבן חגיגה שיש לו תשלומים כל שבעה, ובאמת מצינו

אין הטעם משום שיכול להקריב בפסח שני

ודחה שטעם זה אינו נכון, שהרי מבואר בגמרא (פ.) שכאשר היו רוב הציבור טמאים בטומאת זיבה, שטומאה זו אינה נדחית מפני פסח, בשנה זו אין הטמאים מקריבים לא פסח ראשון ולא פסח שני, ואף מי שהיה טמא מת בראשון אינו עושה את הפסח בטומאה, ומשום שרק כאשר עשו ה'ציבור' פסח ראשון אזי עושים היחידים פסח שני, ומבואר בזה שאף כאשר לקרבן פסח אין אפשרות של תשלומין, מכל מקום אין טמא מת עושה פסח בטומאה, הרי שלא מחמת שיש תשלומין לפסח לכך היחיד אינו דוחה את הטומאה.

עוד הוכיח שלא זהו הטעם שקרבן פסח של יחיד אינו דוחה טומאה, שהרי בשנה ראשונה שהקריבו קרבן פסח בטרם נתחדש דין פסח שני כבר ידעו הטמאים שאינם יכולים לעשות את הפסח מחמת טומאתם, הרי שבטרם ידעו שיש להם תשלומים כבר ידעו שאין קרבן פסח שלהם דוחה טומאה, ומבואר שאף בלא דין תשלומים אין קרבן פסח של יחיד דוחה את הטומאה[ד].

בקרבן פסח נתחדש שאף נאכל בטומאה

וביאר הטורי אבן שהטעם שאין קרבן פסח של יחיד דוחה טומאה כמו כל קרבן שקבוע לו זמן, זהו לפי שבקרבן פסח נתחדש במשנה (עו:) שכאשר נקרב בטומאה יכולים אף לאוכלו בטומאה, לפי שכל עיקרו של קרבן פסח אינו אלא לאכילה, ולפי זה אין זה דומה לשאר קרבנות, ואף שמדין הקרבתו יכול לדחות את הטומאה אף ביחיד, אך אין אכילתו דוחה טומאה ולכך אינו קרב[ז].

קרבן פסח נתחדש שנדחה מפני טומאת הבעלים

עוד ביאר הטורי אבן שהסיבה שקרבן פסח של יחיד אינו דוחה טומאה כשאר קרבנות שזמנם קבוע, לפי שבכל קרבן דחיית הטומאה היא רק לכהנים שמקריבים בטומאה, מה שאין כן בקרבן פסח שמתייחס לבעליו צריך לחדש שאף טומאת הבעלים נדחית מפני הפסח, וזה אי אפשר ללמוד משאר קרבנות, ולכך פסח של יחיד אינו דוחה את הטומאה.

מקור בספרי שקרבן פסח חמור שנאכל בטומאה

והנה מה שכתב הטורי אבן שקרבן פסח חמור יותר להידחות מפני הטומאה לפי שאוכלים אותו בטומאה, בחידושי מרן ר"ז הלוי (עה"ת, פר' בהעלותך עמ' לה) הביא לזה מדברי הספרי שמפרש שכך היה המשא ומתן של האנשים הטמאים עם משה רבינו, שמשה רבינו אמר להם אין קדשים קריבים בטומאה, ואמרו לו הטמאים שזהו דווקא בקרבן שיש לו אחריות היינו שאפשר להקריבו בזמן אחר, מה שאין כן קרבן פסח שזמנו קבוע דוחה את הטומאה, אמר להם משה אין קדשים נאכלים בטומאה, והיינו כנ"ל שכיון שקרבן פסח בא לאכילה לא מצינו שהותר ליחיד לאכול קרבן פסח בטומאה[ח].

אם בקרבן ציבור נחשבים הציבור כבעלי הקרבן

ומה שכתב הטורי אבן שבקרבן פסח נתחדש שטומאת הציבור נדחית מפני הפסח מה שלא מצינו בשאר קרבנות, דבריו בזה הם לשיטתו, שהנה הרמב"ם (ביאת מקדש פ"ד הי"ב) כתב שקרבן ציבור נדחה מפני הטומאה, כגון שהיו רוב ישראל טמאים טומאת מת, מקריבים הכהנים את קרבנות הציבור כדין קרבן ציבור שדוחה את הטומאה[ט], ובגבורת ארי (יומא ו: ד"ה וראיתי) תמה על הרמב"ם מה ענין טומאת הציבור לקרבן, וכאשר הכהנים טהורים יקריבוהו בטהרה ומה לי שהציבור טמאים, ורק בקרבן פסח שנקרב על הציבור בזה יש לדון שכאשר רוב הציבור טמא הותרה טומאה בציבור'.

דעת הרמב"ם בזה

אמנם בדברי הרמב"ם מבואר שהציבור נחשבים כבעלים בכל קרבנות ציבור, ואם רוב הציבור טמאים נעשה הקרבן כקרבן הבא בטומאה, וביארו בזה האחרונים[יא] שהרמב"ם לשיטתו (שם פ"ב הי"ב) הסובר שטמא מת אף אינו משלח קרבנותיו, והוא משום שקרבן שבעליו טמא מת יש בו פסול חוץ מהאיסור להקריב בטומאה, ומשום כך כאשר הציבור טמאים לא מקריבים עליהם קרבנות אם לא שטומאה הותרה בציבור[יב].

ביאור נוסף בטעם שיחיד אינו עושה פסח בטומאה

ובחידושי העילוי ממיצ"ט (ס"ב) מבאר סוגיא זו באופן אחר, ולדבריו מה שאין קרבן פסח של יחיד דוחה את הטומאה הוא משום שנתחדשה הלכה שאין קרבן ציבור חלוק, והיינו שכאשר רוב הקהל טמאים עושים את הפסח בטומאה ואף היחידים הטהורים מצטרפים עמהם לעשות בטומאה, אך כל זה הוא מחמת שהרוב גורר את המיעוט לעשות כמותו, ולפיכך כאשר רק היחידים טמאים אינם יכולים לגרור את כל הציבור שיעשו בטומאה, ומאידך אינם יכולים להיחלק לעצמם ולעשות בטומאה שהרי אין קרבן ציבור חלוק, וממילא נדחים לפסח שני[יג].

אם קרבן פסח של יחיד דוחה טומאת הכהן או כלי השרת

אך כאמור בדברי הטורי אבן מבואר שקרבן פסח אינו דומה לשאר קרבנות שקבוע להם זמן, לפי שבפסח אף כאשר הציבור טמאים נדחית הטומאה, מה שאין כן בשאר קרבנות ציבור שלא שייכת בזה דחייה מפני טומאת הבעלים, על פי זה יש מקום לומר שרק לענין טומאת הבעלים שונה קרבן פסח משאר קרבנות, אך לענין טומאת הכהנים או טומאת כלי השרת בזה שוה פסח לשאר קרבנות, וכשם שבכל קרבן שקבוע לו זמן, אם הכהנים או כלי השרת טמאים מקריבים בטומאה, כך בקרבן פסח אפילו של יחיד יכול כהן טמא להקריב את הקרבן כיון שקבוע לו זמן[יד].

דעת המאירי שקרבן פסח של יחיד דוחה ככל קרבן שקבוע לו זמן

ומצינו בזה מחלוקת בראשונים, שהמאירי (יומא נ. ד"ה כל) כתב להדיא שקרבן פסח הוא מהקרבנות שקבוע להם זמן, ואם היו הכהנים או כלי השרת טמאים מקריבים בטומאה, ואף כאשר כבר עשו רוב הציבור בטהרה מקריבים קרבן פסח של יחיד בטומאת הכהנים או כלי השרת.

דעת רש"י שאינו דוחה

ואולם בדברי רש"י יש לדקדק שסבר שאין קרבן פסח של יחיד דוחה טומאת כהנים או כלי שרת, שהנה במשנה (פ:) מבואר שקרבן שבעליו היו טמאים בטומאת התהום [היינו טומאה שלא נודעה] והקריבו קרבנם הציץ מרצה עליהם, ובגמרא הסתפקו אם גם כאשר הכהן היה טמא בטומאת התהום הציץ מרצה עליו, וביאר רש"י (ד"ה בקרבנותיהן) שהספק הוא גם בקרבן פסח אם כהן טמא בטומאת התהום הציץ מרצה, ומשמע שכאשר הכהן טמא

שנחלקו הראשונים בטעם שקרבן חגיגה אינו דוחה שבת [וטומאה], שלגירסת רש"י (עו: ד"ה תשלומין) הטעם הוא משום שיש לו תשלומין כל שבעה ואין זה נקרא זמנו קבוע, ואף שעיקר הזמן ביום הראשון של החג מכל מקום יש לו תשלומין ואין זה נחשב זמנו קבוע, אמנם תוספות (שם ד"ה ה"ג קא) כתבו שמה שיש לו תשלומין אין זו סיבה שלא יחשב לזמנו קבוע, ומה שאין חגיגה דוחה שבת הוא מגזירת הכתוב כפי שדרשו בגמרא (ע:).

והנה אחת מהוכחותיו של תוספות שגם קרבן שיש לו תשלומין מכל מקום דוחה את הטומאה הוא מקרבן פסח, שאף שיש לו תשלומין בשני מכל מקום דוחה את הטומאה. ובהשקפה ראשונה דברי תוספות תמוהים, שהרי מה שפסח דוחה טומאה הוא רק כשהציבור טמאים, ובציבור שטמאים אין להם תשלומין לפסח שני ומן הדין שיקריבו בראשון, ומה זו הוכחה לקרבן חגיגה שיש לו תשלומין. וכתב המקדש דוד (סי' כו סק"א) שעל כרחך מבואר בדברי תוספות שקרבן שעיקרו יש לו תשלומין, מן הדין שיחשב לקרבן שאינו דוחה טומאה, ואף אם באופן שלפנינו אין לו תשלומין, ולכך פסח נחשב קרבן שיש לו תשלומין מחמת שליחיד יש תשלומין ואף שלציבור אין תשלומין, וזהו שהוכיחו תוספות שקרבן שיש לו תשלומין אין זו סיבה שלא ידחה טומאה [ויעויין בסמוך ביאור אחר בדברי תוספות].

ז. ויש לדקדק בזה מדברי תוספות (נט. ד"ה שוחטין) שהקשו למה הוצרך לימוד שיחיד אינו מקריב בטומאה, והרי אינו יכול לאוכלו ואכילת פסח מעכבת, תוספות תירצו שהפסוק משמיענו רק שנדחה לפסח שני, עוד תירצו תוספות שהפסוק משמיענו שהציבור שטמאים יכולים לעשות בטומאה, ונראה שבתירוץ הראשון של תוספות מבואר שגם בלי דין פסח שני פשוט שאין היחיד עושה בטומאה, והפסוק מחדש שיש אפשרות לעשות בשני [כאן המקום להביא מה שכתב בחידושי רבינו חיים הלוי (ביאת מקדש פ"ד ה"ו) שבדין פסח שני נתחדש שני דינים: א. על הקרבן, שקרבן זה אינו דוחה טומאה. ב. על הגברא, שהטומאה עוקרת את דינו מלהקריב בפסח ראשון וכל דינו הוא רק בשני, ולפי דבריו אפשר שבטרם נתחדש דין פסח שני כבר ידעו שאין קרבן פסח קרב בטומאה, אך ענין זה שהגברא נדחה מפסח ראשון נתחדש בפרשה זו. והגר"ח הוכיח שהטמא נדחה מפסח ראשון ממה שכתב הרמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ב) שמי שהיה טמא בראשון והזיד ולא עשה בשני פטור מכרת, מה שאין כן מי שהיה אנוס בראשון והזיד מלעשות בשני חייב כרת, ומבואר שהטמא שנדחה דינו מפסח ראשון, אף נדחה מחיוב הכרת של פסח ראשון, מה שאין כן האנוס שאצלו השני הוא כעין תשלום של ראשון יש עליו את חובת הכרת של פסח ראשון].

ח. בדברי הספרי מבואר על כל פנים שלא כמו שכתב בטורי אבן שהאנשים הטמאים ידעו שאינם יכולים להקריב פסח ראשון, רק אדרבה באו למשה לשאול למה לא יקריבו פסח ראשון בטומאה. [ובערוך לנר (סוכה כה. ד"ה אותם) ביאר ששאילת האנשים היתה 'למה נגרע לבלתי הקריב קרבן ה' במועדו', והיינו לפי ששמעו שמהנאמר 'במועדו' דורשים שאפילו בטומאה, לכך באו ורצו להקריב קרבנם בפסח ראשון, ולזה ענה להם משה 'איש איש כי יהיה טמא' איש נדחה ואין ציבור נדחים, והיינו שבמועדו נאמר רק ביחס לציבור ולא ליחידים].

ט. פשטות דברי הרמב"ם נסובים על כל קרבנות הציבור שטומאת הציבור נדחית מפני הקרבתם, ואולם החזון איש (זבחים סי' ד ס"ק יד) כתב שדברי הרמב"ם הם רק בקרבן פסח, וזהו שכתב הרמב"ם 'והיו רוב הקהל שמקריבין אותו', וזה שייך רק בפסח שרוב הקהל מקריבים את הקרבן, ולא בשאר קרבנות ציבור שהקרבתם על ידי הכהנים.

י. וכן הקשה הרש"ש (תמורה יד. ד"ה שהקרבנות).

יא. אור שמח (ביאת מקדש פ"ד הי"ב) ובחידושי הגרי"ז (סטנסיל, נזיר מז. ד"ה ואחרי הצעת).

יב. הגרי"ז (שם) הוסיף שענין זה שטמא מת אינו מביא קרבן יש לפרשו בב' אופנים: א. שהוא דין בגברא שאינו ראוי להקריב קרבן. ב. שהוא דין בקרבן שחל על הקרבן שם פסול של קרבן שבעליו טמא מת, ולענין זה שבקרבן ציבור שהיו רוב הציבור טמאים נחשב קרבן הבא בטומאה, על כרחך מוכח שאין זה חסרון בגברא שאינו ראוי להביא קרבן, שהרי אין הציבור נחשבים למשלחים של הקרבן, ועל כרחך שהוא חסרון בקרבן, שכיון שנחשב קרבן של ציבור והם טמאי מת צריך בזה לדין שטומאה הותרה בציבור.

יג. וכעין סברא זו כתבו תוספות (עט: ד"ה וטמאין) שלפי השיטות שכאשר היו מחצה טהורים ומחצה טמאים הטמאים אינם עושים לא את הראשון ולא את השני, שהטעם שהטהורים אינם עושים בטומאה אף שיש כאן ציבור טמא מכל מקום כיון שאין הטמאים רוב אינם גוררים את הטהורים לעשות בטומאה.

יד. ואפשר שבזה יהיה אסור לאכול את הבשר בטומאה, ויצטרכו הכהנים להיזהר ולא ליגע בבשר שלא יטמא וכפי שיתבאר בהערה בסמוך.

בטומאה ודאית אינו יכול להקריב אף קרבן פסח, הרי שקרבן פסח אינו נדחה מפני טומאת הכהן אף שקבוע לו זמן.

דעת תוספות כדעת המאירי

ויש להוכיח שדעת תוספות כדעת המאירי שקרבן פסח שקבוע לו זמן דוחה את טומאת הכהן[טי], שהנה במשנה בזבחים (טו:) מבואר שכהן טמא שעבד עבודה עבודתו פסולה, והגמרא (כב:) מביאה את דעת זקני דרום שכל זה בכהן טמא שרץ, אבל כהן טמא מת שעבד עבודה בדיעבד עבודתו כשירה ומרצה לבעלים[טז].

דעות הסוברים שטומאת מת נדחית בדיעבד

והגמרא (כג.) הביאה מהברייתא שמה שהקילו לענין קרבן פסח בטומאת התהום שהציץ ירצה[יז] זהו רק בטומאת התהום של מת, והקשו תוספות (כג. ד"ה לא) שברייתא זו סותרת את דעת זקני דרום, ובהשקפה ראשונה כוונתם להקשות לדעת זקני דרום שכהן טמא מת בודאי בדיעבד עבודתו כשירה, מה צריך עוד להקל בטומאת התהום של מת, אחר שאף אם היה טמא בודאי היתה עבודתו כשירה.

אך בחידושי הגרי"ז (סטנסיל, זבחים כג. ד"ה בתוס' ד"ה לא) כתב שודאי לא זו כוונת תוספות, שהרי יש נפקא מינה שאם היה טמא בודאי שעבודתו כשירה רק בדיעבד, ומה שאין כן אם היה טמא בטומאת התהום שעולה הקרבן לבעליו לכתחילה[יח].

החידוש בטומאת התהום יותר משאר טומאת מת

ומשום כך מבאר הגרי"ז, שכוונת תוספות להקשות שלכאורה למה צריך את ההלכה שמקילים בטומאת התהום בקרבן פסח, והרי קרבן פסח קבוע לו זמן וקרבן שקבוע לו זמן דוחה את הטומאה, ובלא דברי זקני דרום יש לפרש את הברייתא בטומאת התהום של הבעלים, והוצרכו לחדש דין טומאת התהום לפי שגזירת הכתוב שבטומאה ודאית הבעלים נדחה לפסח שני, ולזה אמרו שאם הבעלים לא ידע מטומאתו ועבר והקריב בדיעבד עולה לו הקרבן ואינו צריך להביא פסח שני, אך לדברי זקני דרום שכל טומאת מת בדיעבד אינו נדחה לפסח שני, אם כן לא נתחדש דבר בדין טומאת התהום, שהרי כל טומאת התהום שאינה ידועה היא כמו בדיעבד, והן טמא ודאי והן טמא טומאת התהום אינו נדחה לפסח שני, ואם כן לא נתחדש קולא בדין טומאת התהום.

העולה על כל פנים מדברי תוספות [על פי ביאורו של הגרי"ז[יט]], שהיה פשוט להם שמה שקרבן פסח אינו דוחה את הטומאה הוא רק בטומאת בעלים, ולא בטומאת כהן שבזה דינו ככל קרבן שקבוע לו זמן שדוחה את הטומאה.

דברי תוספות שקרבן פסח יש לו תשלומין ואינו דוחה טומאה

ומצינו בראשונים עוד משמעויות בענין זה אם קרבן פסח נחשב קרבן שקבוע לו זמן שדינו לדחות את הטומאה, שהנה תוספות (עו: ד"ה ה"ג קא) כתבו שקרבן חגיגה אף שיש לו תשלומין דוחה את הטומאה, וראיתם מקרבן פסח שאף שיש לו תשלומים מכל מקום דוחה את הטומאה, ובהשקפה ראשונה דברי תוספות תמוהים, שהרי קרבן פסח של ציבור אין לו תשלומין ולכך אינו דוחה את הטומאה, ואילו קרבן פסח של יחיד באמת אינו דוחה את הטומאה ונדחה לפסח שני[כ].

ואם נפרש שגם קרבן פסח של יחיד נחשב קרבן שקבוע לו זמן ודוחה טומאת הכהן או כלי השרת, הרי מבוארים דברי תוספות, שקרבן פסח זה שיש לו תשלומין ומכל מקום דוחה את הטומאה, ומזה יש ללמוד לקרבן חגיגה שידחה את הטומאה.

מחלוקת אמוראים אם שוחטין וזורקין על טמא שרץ

עוד יש לבאר בדרך זו, שהנה דעת רב (צ.) שאפשר לשחוט קרבן פסח על טבול יום אך אי אפשר לשחוט קרבן פסח על טמא שרץ, ואף שיכול הטמא לטבול ולהיטהר עד הערב ויוכל לאכול קרבן פסח בטהרה, מכל מקום כאשר עדיין לא טבל אין שוחטין עליו בטומאה[כא].

הגמרא (צ:) מבארת שרב לומד את דינו מהדין המקורי של פסח שני, שרב סובר כדעת רבי יצחק שהאנשים הטמאים שהגיעו למשה רבינו לשמוע את דינם היו טמאי מת ביום השביעי שלהם לפני שהיזו וטבלו, ויכלו להזות ולטבול ולאכול את הפסח בערב בטהרה, ומזה שמשה רבינו דחה אותם לפסח שני, על כרחך שאי אפשר לשחוט פסח על הטמא ואף אם בידו להיטהר ולאכול את הפסח בערב בטהרה.

שוחטין וזורקין על טבול יום

אך כפי שנתבאר כל מה שאין שוחטין על טמא אף שיכול לאכול בערב בטהרה זהו רק במי שצריך עוד לטבול או להזות, ואולם מי שכבר טבל והוא טבול יום שלערב יהיה טהור מאליו [או מי שרק מחוסר הבאת קרבנותיו] יכולים לשחוט עליו ולערב יאכל קרבנו בטהרה.

דעת הרמב"ם שאין שוחטין על טבול יום של טמא מת

ואולם הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ב) כתב שטמא מת ביום שביעי שלו אף אם כבר היזה וטבל ועתיד להיות טהור מאליו בערב, מכל מקום לא שוחטים עליו קרבן פסח, והוכיח כן מדין פסח שני שבזמן משה רבינו, שהיו האנשים טמאי מת ביום השביעי שלהם, ואף שהיו קודם הזאה וטבילה מכל מקום יכל משה רבינו לצוותם להזות ולטבול ויוכלו לשחוט עליהם הפסח, ומזה שמשה רבינו דחה אותם לפסח שני על כרחך שטמא מת שונה משאר טומאות שאינו מקריב לאחר שטבל אף שמאליו יהיה טהור לערב.

השגת הראב"ד שאין לחלק בין טמא שרץ לטמא מת

ואולם הראב"ד משיג על הרמב"ם, שהלא רב להדיא סובר שטבול יום יכולים לשחוט עליו, והיינו אף טבול יום של שרץ, שכיון שטבל ולערב יטהר מאליו מותר לשחוט עליו, ולדעת רב הלא כל המקור שטמא שרץ אין שוחטין עליו הוא מטמת מת, ולפי זה כשם שטבול יום של טמא שרץ שוחטין עליו, כך יש לשחוט על טבול יום של טמא מת.

ומה שהביא הרמב"ם מהאנשים שהגיעו אל משה, יש לבאר שמדובר כאשר כבר שחטו עליהם לפני שהיזו וטבלו, ואחר כך כאשר כבר עבר זמן השחיטה הגיעו לשאול את משה האם הקרבן כשר, ולזה ענה להם משה שקרבנם פסול ונדחים הם לפסח שני, אך אם היו מגיעים למשה לאחר שהיזו וטבלו קודם שעבר זמן השחיטה היה מתיר להם משה לשחוט עליהם קרבן שהרי יכולים לאכול לערב בטהרה.

דעת תוספות כדעת הראב"ד

כדברי הראב"ד כן נראה בדעת תוספות (צ: ד"ה מי) שכתבו שלאחר שטמא מת ביום השביעי טבל אפשר להקריב עליו, ומדייקים זאת מהפסוק (במדבר ט י) 'כי יהיה טמא' ולא זה שטבל שטומאתו קלושה, ובהמשך כתבו תוספות (שם ד"ה שחל) שזה שמשה רבינו דחה את האנשים הטמאים לפסח שני, כוונתו היתה שאם לא יזו ויטבלו יצטרכו להידחות לפסח שני.

ביאור הגר"ח בדעת הרמב"ם

ובביאור דעת הרמב"ם כתב בחידושי רבינו חיים הלוי (קרבן פסח פ"ו ה"ב), שאף לדעת הרמב"ם מצד דיני הקרבת קרבן פסח יכול טמא מת שטבל והיזה להקריב קרבן פסח, וככל טבול יום שמקריב קרבן פסח ואוכל בערב בטהרה, ומה שאין טבול יום של טמא מת מקריב קרבן פסח הוא דין כללי בכל הקרבנות, וכנתבאר שדעת הרמב"ם שטמא מת יש לו פסול הגוף שאינו משלח קרבנותיו, ופסול זה קיים אף בטמא מת שהוא טבול יום ולכך אינו מקריב קרבן פסח[כב].

ולדברי הגר"ח תוספות החולקים על הרמב"ם סוברים שטמא מת יכול לשלוח קרבנותיו לעזרה, ולפי זה יכול טמא מת שהוא טבול יום לשלוח קרבן פסח שלו[כג].

טו. ובזה יש ליישב את קושיית רעק"א, שהנה במשנה (עט.) מבואר שכאשר הכהנים טמאים יקריבו קרבן פסח בטומאה, והקשו תוספות (ד"ה או) למה הוצרכו להתיר את הטומאה מפני הפסח והלא יכולים הכהנים להיזהר ולא ליגע בבשר, וברעק"א (על הגליון) תמה על תוספות שהרי הוצרכו להתיר לכהנים לעבוד בטומאה שהוא בכרת, ומה לי שהכהנים לא יגעו בבשר, מכל מקום צריך להגיע בזה לדין טומאה הותרה בציבור בכדי להתיר לכהנים לעבוד בטומאה, ולפי הנתבאר יש ליישב את דברי תוספות שענין זה שהכהנים עובדים בטומאה אינו מדין טומאה הותרה בציבור, שהרי אף קרבן פסח של יחיד יכולים כהנים טמאים להקריבו, ומה שהותר מדין טומאה בציבור הוא רק אכילת הפסח בטומאה, ולזה הקשו תוספות שלא יצטרכו להתיר אכילה בטומאה שהרי יכולים הכהנים להיזהר ולא ליגע בבשר.

טז. זקני דרום לומדים את דינם, מזה שבציבור טמאי מת לכתחילה מקריבים בטומאה כך יחיד טמא מת בדיעבד אין עבודתו פסולה.

יז. דברי הברייתא נסובים על המשנה במסכתין (פ:) שנזיר ועושה פסח הציץ מרצה על טומאת התהום.

יח. הנפקא מינה אם הקרבן עולה לכתחילה או רק בדיעבד היא, שבטומאת התהום שעולה לכתחילה לבעליו דינו כקרבן של טהור ויכול בעליו לאוכלו, מה שאין כן קרבן שרק בדיעבד עלה לבעליו אינו רשאי לאוכלו.

יט. יעויין בחזון איש (זבחים סי' ד סק"ב) שביאר את דברי תוספות באופן אחר.

כ. ויעויין לעיל ביאור בזה בשם המקדש דוד.

כא. ושלא כדעת עולא הסובר שאפשר לשחוט על טמא שרץ באופן שיוכל לטבול ולהיטהר עד הערב ולאכול פסחו בטהרה.

כב. ובזה מיושב מה שהקשה הראב"ד מנין לחלק בין טמא מת לטמא שרץ אחר ששניהם נלמדים מפסוק אחד הנאמר בקרבן פסח, ולהנ"ל מיושב, שבאמת מדין קרבן פסח שוה טמא מת לטמא שרץ ויכול טבול יום להקריב קרבן פסח, ורק דין כללי שיש בטמא מת שאינו מקריב שום קרבן ואף לא קרבן פסח ואף לא כשהוא טבול יום.

כג. וכן הוא להדיא בגמרא במועד קטן (טז.) ששם נתמעט מן הפסוק, שמי שאינו יכול להביא את קרבנו לא מקריבים עליו, ורש"י שם (ד"ה זו) פירש שגם טמא מת נתמעט שאין מקריבים עליו, אך תוספות (שם טו: ד"ה ואחרי) חולקים וסוברים שרק מצורע נתמעט ולא טמא מת, שאף שאינו יכול להביא את קרבנו לעזרה מכל מקום יכול לשלוח את קרבנו ויקריבו עליו.

ביאור בדעת תוספות שקרבן פסח קבוע לו זמן

אך יש לפרש את דברי תוספות באופן אחר, וכפי שנתבאר שקרבן פסח נחשב קרבן שקבוע לו זמן שדוחה את הטומאה אף ביחיד, ולכך טבול יום של טמא מת אף שהוא נחשב לטמא מת מכל מקום טומאתו נדחית מפני הקרבן, ומה שאין כל טומאה נדחית זהו מפני שלא יוכל לאכול מהקרבן לערב אך טבול יום שיוכל לאכול לערב יש לדחות את טומאתו מפני הקרבן.

ב. דין אין קרבן ציבור חלוק

פתיחה

כפי שנתבאר קרבן פסח דוחה את הטומאה כאשר היו רוב הציבור טמאים, באופן זה נתחדש דין נוסף שאין קרבן ציבור חלוק, והיינו שכאשר רוב הציבור עושים פסח בטומאה יכולים גם הטהורים לעשות פסחם בטומאה ואינם צריכים להימנע מלאכול בטומאה, לפי שאין קרבן ציבור חלוק.

מחצה טהורים ומחצה טמאים

הגמרא (עט.) מביאה שכאשר היו ישראל מחצה טהורים ומחצה טמאים, לדעת רב מחצה הטמאים נחשבים כרוב ציבור וטומאתם נדחית מפני הפסח ונמצא שכולם עושים פסח ראשון, אלא שבאופן זה לא נאמר הדין שהטהורים יכולים לעשות בטומאה, לפי שרק ברוב ממש נגררים הטהורים אחר הטמאים לעשותו בטומאה ולא בזה שהטמאים רק מחצה.

ואולם רב כהנא חולק על רב, ומצינו שתי לשונות בשיטתו: א. יש מי שסובר שלרב כהנא המחצה הטמאים אינם כרוב אלא כמיעוט ונדחים לפסח שני, וככל מיעוט הנדחה לפסח שני. ב. יש מי שסובר שלרב כהנא המחצה הטמאים אינם כרוב ואינם כיחידים ולכך אינם עושים בראשון משום שאינם רוב, ואינם עושים בשני לפי שאינם יחידים ורק יחידים עושים פסח שני.

רוב שבט אחד

הגמרא (פ.) מביאה את דעת רבי יהודה ורבי שמעון הסוברים שלא רק כאשר רוב הציבור טמאים דוחים את הטומאה, אלא גם כאשר רוב אחד מהשבטים טמא דוחה קרבן פסח את הטומאה, וטעמם של רבי יהודה ורבי שמעון לפי שאף שבט אחד נקרא קהל[כד] והרי רוב הקהל טמאים.

אמנם בפרט זה נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון, שלדעת רבי יהודה כאשר רוב שבט אחד טמא יכולים כל הציבור לעשותו בטומאה מהדין שנתבאר שאין קרבן ציבור חלוק, אך לדעת רבי שמעון באופן זה לא נתחדש שאין קרבן ציבור חלוק ורק הטמאים יעשוהו בטומאה והטהורים יעשוהו בטהרה.

ולענין הלכה, הרמב"ם (קרבן פסח פ"ז ה"א) כתב שכאשר היו רוב ישראל טמאים נדחה הפסח מפני הטומאה, ולא הזכיר כלל שרוב שבט נחשב לרוב, לפי שפסק כסתם משנה (עט.) שרק רוב הקהל נחשב רוב לענין טומאה הותרה בציבור[כה].

בדין אין קרבן ציבור חלוק אם רשאים הטהורים לעשות דווקא בטהרה

והנה בדעת רבי יהודה הסובר שאין קרבן ציבור חלוק ואף הטהורים עושים פסח בטומאה, כתב רש"י (פ. ד"ה יעשוהו) "יעשוהו בטומאה אם ירצו", ומשמע שרשות ביד הטהורים לעשות בטומאה אך יכולים גם לעשות בטהרה.

ואולם בהמשך הסוגיא כתב רש"י (שם ד"ה אלא), שֶׁאוֹצַר הַחָכְמָה רבי יהודה אסור לטהורים לעשותו בטהרה לפי שגנאי הדבר שנזהרים אלו מאלו[כו], מבואר בדברי רש"י שאסור לטהורים לעשותו בטהרה, וכבר עמד בסתירה זו הנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת או"ח סי' פו).

דין אין קרבן ציבור חלוק אם הוא מדאורייתא או מדרבנן

עוד הקשה הנודע ביהודה (שם) שמפשטות דברי רש"י הנ"ל עולה שדין אין קרבן ציבור חלוק הוא רק מדרבנן ומשום גנאי ולא מעיקר דין התורה, ואילו במשנה במנחות (יד:) מבואר שחלות תודה שנטמאו חלקם יצאו כולם לבית השריפה לפי שאין קרבן ציבור חלוק, הרי שדין זה הוא מדאורייתא שאם לא כן לא היו שורפים קדשים משום כך.

שני חלקים בדין זה

ויש שכתב לבאר[כז] שבדין אין קרבן ציבור חלוק יש בזה ב' חלקים, והיינו שמהתורה יכולים הטהורים לעשותו בטומאה אך אינם חייבים לעשותו בטומאה, ומדרבנן הוסיפו עוד שאסור לטהורים לעשותו בטהרה לפי שגנאי הדבר שנחלקים אלו מאלו.

דין היו ישראל מחצה טמאים ומחצה טהורים

על פי זה תתיישב סתירת דברי רש"י בזה, שהנה כפי שנתבאר כאשר היו ישראל מחצה טהורים ומחצה טמאים לדעת רב עושים כולם בפסח ראשון, אלא שהטהורים עושים לעצמם בטהרה והטמאים עושים לעצמם בטומאה.

ומבואר בגמרא (פ.) שלדעת רב אם אנו סוברים כדעת רבי יהודה שאין קרבן ציבור חלוק, והיינו שאסור שחלק מהציבור יעשוהו בטהרה וחלק יעשוהו בטומאה, אין לקיים את דברי רב כפשוטם, אלא צריכים לשלוח את אחד מהטהורים לדרך רחוקה ובזה יהיו רוב הקהל הנמצא בירושלים טמאים, וכשרובם טמאים יכולים כולם לעשות את הפסח בטומאה.

פטור דרך רחוקה לטמא שהיה ממחצה טמאים

והקשו תוספות (פ. ד"ה משלחין) למה ישלחו את אחד מהטהורים לדרך רחוקה, לכאורה עדיף לשלוח את אחד מהטמאים לדרך רחוקה, ובכך יעשו כל הטהורים בטהרה והטמאים יהפכו להיות מיעוט וידחו לפסח שני. תוספות סברו לתרץ על פי הכלל שלא נאמר פטור דרך רחוקה אלא לטהור ולא לטמא, והיינו שטמא שלא נטהר אף שהיה בדרך רחוקה אינו נחשב פטור מעשיית הפסח, שהרי גם מחמת טומאתו אינו יכול לעשות את הפסח, ולכך לא יועיל לשלוח את אחד מהטמאים לדרך רחוקה, שכיון שהוא בטומאתו אין משמעות למה שנמצא בדרך רחוקה, וכאילו הוא לפנינו להימנות כחלק מהקהל, ונמצא שיש כאן מחצה טמאים.

אך תוספות דוחים ביאור זה, לפי שהטעם שאין לטמא פטור של דרך רחוקה, הוא משום שאף אם היה בירושלים לא היה יכול לעשות את הפסח, ונמצא שטומאתו מעכבתו מלעשות את הפסח ולא מה שנמצא בדרך רחוקה, ולפי זה כאשר יש מחצה טמאים שאם היה הטמא הזה נמצא בירושלים יכול היה לעשות הפסח, ממילא אף אצלו יש פטור של דרך רחוקה.

ובהשקפה ראשונה דברי תוספות תמוהים, שהרי עוסקים כאן בדעת רבי יהודה הסובר שאין קרבן ציבור חלוק, ולשיטתו כאשר יש מחצה טהורים ומחצה טמאים, אף שמצד הדין שציבור אינו נדחה לפסח שני צריכים הטמאים לעשות פסח ראשון, אך מצד זה שאין קרבן ציבור חלוק לא יכולים הטמאים והטהורים לעשות יחד פסח ראשון [שהרי לטהורים לא הותר לעשות בטומאה], ונמצא שטמא זה אף אם היה בירושלים לא היה יכול לעשות את הפסח, ושוב הוא אינו בכלל הפטור של דרך רחוקה.

ביאור המהרש"א שאין קרבן ציבור חלוק הוא מדרבנן

וכתב המהרש"א (פ. בתוד"ה משלחין) לבאר שכוונת תוספות שדין אין קרבן ציבור חלוק הוא מדרבנן ומשום גנאי, ולכך מדאורייתא אם היה אותו טמא בירושלים יכול היה לעשות את הפסח וממילא שהוא בכלל פטור דרך רחוקה.

ולהנ"ל יש לבאר בכוונת המהרש"א, שהחלק הזה שאסור לטהורים לעשות בטהרה, לענין זה כתב רש"י שהוא מדרבנן ומשום גנאי, ולכך אם היה הטמא בירושלים היה יכול מדאורייתא לעשות את הפסח, אך עיקר הדין שרשאים הטהורים לעשות בטומאה משום אין קרבן ציבור חלוק הוא מדאורייתא, ועליו כתב רש"י שהטהורים אם ירצו יעשוהו בטומאה.

ג. האם נשים מצטרפות לרוב ומיעוט

פתיחה

נתבארו ג' שיטות בדין שהיו ישראל מחצה טהורים ומחצה טמאים: א. לדעת רב כולם עושים בראשון. ב. לדעת רב כהנא ללשון ראשון הטמאים כמיעוט ועושים פסח שני. ג. ללשון שני בדעת רב כהנא הטמאים אינם כרוב ואינם כמיעוט ואינם עושים לא את הראשון ולא את השני. לפנינו נדון האם הנשים נמנות במנין הציבור להשלים לרוב או למיעוט.

נשים משלימות לרוב טהורים

הגמרא (עט:) מביאה שהן לדעת רב והן ללשון הראשונה בדעת רב כהנא, יש אופן שבו כאשר היו ישראל מחצה טהורים ומחצה טמאים שהטמאים אינם עושים לא פסח ראשון ולא פסח שני.

והיינו לדעת רב באופן שהיו ישראל מחצה טהורים ומחצה טמאים, ועל ידי שמונים את הנשים נחשב שרוב הציבור טהור, הטהורים עושים בראשון והטמאים אינם יכולים לעשות בראשון לפי שהם מיעוט, ואינם יכולים

[בדברי רש"י הנ"ל מבואר שטמא מת אינו משלח קרבנותיו כלל, ומצינו סתירה בזה בדברי רש"י בזבחים (כב: ד"ה מקום) שכתב שיחיד טמא אינו משלח פסחו לעזרה שנאמר (במדבר ט י) 'איש איש כי יהיה טמא' וגו', ופסוק זה נאמר בקרבן פסח ומשמע שהוא מיעוט רק לגבי קרבן פסח ולא לשאר קרבנות, וכן הקשה המצפה איתן (צג: ד"ה וטעמא)].

כד. כנדרש בהוריות (ה:) מהנאמר בפסוק (בראשית מח ד) שהקב"ה הבטיח ליעקב אבינו 'גוי וקהל גויים יצא ממך', והיה זה לאחר שנולדו כל השבטים חוץ מבנימין, הרי שאף שבט אחד נחשב קהל.

כה. מחלוקת תנאים זו קיימת גם לענין הורו בית דין שחלב מותר ונתברר שטעו, שהדין הוא שאם עשו רוב הקהל על פי הוראתם מביאים פר העלם דבר של ציבור, ובענין זה סברו רבי יהודה ורבי שמעון שאף רוב של שבט אחד נקרא קהל, לענין שאם חטאו רוב שבט אינם מביאים חטאת של כל יחיד, אלא כולם מביאים פר העלם דבר של ציבור.

וברמב"ם (שגגות פי"ב ה"א) לענין הורו בית דין פסק כאותם תנאים שרוב שבט נקרא קהל, וכתב המגן אברהם (או"ח סי' ריח סק"ג) שדווקא לענין הורו בית דין שנאמר שם בפסוק (ויקרא ד יג) 'הקהל' בזה שבט אחד נקרא קהל, אך בקרבן פסח לא כתוב קהל ממילא אין משמעות לרוב של שבט אחד אלא רק רוב ישראל דוחים את הטומאה. וכעין זה כתב הקרן אורה (הוריות ד: ד"ה והנה).

כו. וכן כתב המאירי בפירוש המשנה (עט.).

כז. שבט הלוי (שו"ת ח"א סי' קנו).

לעשות בשני לפי שבפסח שני הנשים אינן חייבות ונמצא שעתה הטמאים הם מחצה[כח], ולדעת רב מחצה אינם כמיעוט ואינם עושים את השני.

ולדעת רב כהנא באופן שהיו ישראל חלקם טהורים וחלקם טמאים, ורק על ידי שמונים את הנשים נעשים ישראל מחצה טהורים, שבזה הטמאים אינם עושים בראשון לפי שהם מיעוט, ובשני אינם עושים לפי שנשים אינן חייבות בפסח שני ונמצא שהטמאים הם רוב, ורוב אינם עושים פסח שני.

מחלוקת המפרשים אם נשים משלימות לרוב טמאים

העולה מדברי הגמרא שכיון שהנשים חייבות בפסח ראשון לכך הם נכללות במנין הטהורים, ואם על ידם יש רוב טהורים הם מכריעות שהטמאים יעש[אחה 19.06.2013] וידחו לפסח שני, ואולם לא מבואר בגמרא היאך יהיה הדין באופן הפוך שיש מבין הזכרים מיעוט טמאים ועל ידי הנשים נעשה שרובם טמאים, האם משום כך יעשו הטמאים פסח ראשון בטומאה כדין טומאה הותרה בציבור.

דעת המאירי שנשים משלימות לרוב טמאים

ומצינו בזה במאירי (עט: ד"ה היו) שכתב להדיא שנשים משלימות לרוב טמאים לעשות פסח ראשון בטומאה, ובאחרונים [שכפי הנראה לא ראו דברי המאירי] האריכו לדון בענין זה.

דעות האחרונים שנשים משלימות לטומאה

המנחת חינוך (מצוה שפ אות יב) נקט לדבר פשוט שכשם שנשים משלימות לרוב טהורים כך משלימות לרוב טמאים, וכן כתב הערוך השלחן (קדשים סי' קצא סט"ו).

ואף בדברי הערוך לנר (סנהדרין יב: ד"ה ונשים) מבואר שנשים מצטרפות להשלים לרוב טומאה, שהנה בגמרא בסנהדרין (שם) מבואר שחזקיה המלך השיא את ישראל לעשות פסח שני והיה זה שלא כדין, וביארה הגמרא שבאותה שנה היו ישראל מחצה טהורים ומחצה טמאים ונשים השלימו לרוב טהורים, ובתחילה סבר שנשים חייבות בפסח ראשון והטמאים מיעוט ונדחים לפסח שני, ולבסוף סבר שנשים פטורות מפסח והטמאים אינם מיעוט ואינם עושים בשני.

וכתבו שם תוספות (ד"ה ונשים) [על פי ביאור הערוך לנר] שיכלה הגמרא להעמיד באופן שהיו מחצה טהורים ומחצה טמאים ונשים משלימות לרוב טמאים, ובתחילה סבר שנשים פטורות מפסח ראשון וממילא הטהורים אינם מיעוט, ולבסוף סבר שהנשים חייבות בפסח ראשון ומצטרפות להשלים לרוב טומאה והיה לכולם לעשות בטומאה, בדברי הערוך לנר מבואר בפשיטות שנשים משלימות לרוב טומאה.

אוצר החכמה

ואף השפת אמת (על הרמב"ם, קרבן פסח פ"ז ה"ג) נקט כן שנשים מצטרפות לרוב טומאה, אך השפת אמת מרמז שמדברי הראשונים לענין ספק טומאה ברשות הרבים נראה שנשים אינן מצטרפות לטומאה, ויבוארו הדברים בסמוך בדברי השערי יושר.

דעת השערי יושר שנשים אינן נחשבות לציבור

ואולם השערי יושר (שער א פרק טו) נקט בהיפוך, שמסתימת הגמרא והרמב"ם יש לנו לומר שנשים משלימות רק לרוב טהורים ולא לרוב טמאים, וטעם הדבר לפי שנשים אינן נחשבות לקהל וריבוי נשים אינו מצטרף להיחשב ציבור, וממילא שהנשים הטמאות לא יעשו את כלל הטמאים לציבור לענין שטומאתם תידחה מפני הפסח[כט].

הוכחת הכלי חמדה שנשים אינם משלימות לטומאה

ובכלי חמדה (מועדים סי' מג) נקט אף הוא לדבר פשוט שנשים אינן נחשבות לציבור ואינן משלימות לרוב טמאים לעשות פסח בטומאה, ומוכיח דין זה מסוגיית הגמרא (פ.) שמבואר שכאשר היו ישראל מחצה טהורים ומחצה טמאים יש אפשרות לטמא את אחד האנשים ובכך יהיה רוב הציבור טמא ויעשו כולם בטומאה, ואולם עולא סובר שאין לטמאות את אחד האנשים לפי שבכך אתה מונע ממנו להקריב קרבן חגיגה, ולכך יש לשלוח אחד לדרך רחוקה[ל].

ולכאורה יש לשאול למה לא יטמאו את אחת הנשים ועל ידי זה יעשו רוב טמאים, ובזה אין חסרון שאינה יכולה להקריב קרבן חגיגה לפי שנשים אינן חייבות בחגיגה, ומוכח מזה שאף אם יטמאו את אחת הנשים אין נשים משלימות לרוב טומאה ולא יחשב בכך שרוב הציבור טמא[לא].

ד. היאך מונים רוב ומיעוט

מי נמנה לענין רוב ומיעוט

הגמרא (צד:) מביאה את מימרת רב יצחק בר רב יוסף שמונים רוב טמאים לפי האנשים העומדים בעזרה, שאם רובם טמאים נדחית טומאה מפני הפסח, ואף אם חוץ לעזרה יש רבים טהורים שיחד עם העומדים בעזרה רוב ישראל טהורים, מכל מקום אין מונים אלא לפי העומדים בעזרה.

תלוי בדין דרך רחוקה

ואולם בגמרא שם מבואר שדין זה תלוי במחלוקת התנאים מה היא דרך רחוקה, שהתורה אמרה שהנמצאים בדרך רחוקה עושים פסח שני, ונחלקו בזה תנאים (צג:) דעת רבי אליעזר שדרך רחוקה נאמרה על כל מי שעומד חוץ לעזרה בשעת הקרבת קרבן פסח, ולדעת רבי עקיבא דרך רחוקה נאמרה על מי שנמצא מן המודיעים ולחוץ, שהוא מרחק חמש עשרה מיל.

ומעתה דינו של רב יצחק בר רב יוסף הוא לדעת רבי אליעזר שהנמצא חוץ לעזרה הרי הוא בדרך רחוקה, ומשום כך אינו נמנה במנין הטמאים והטהורים, אך לדעת רבי עקיבא כל שנמצא מן המודיעים ולפנים אינו נחשב כנמצא בדרך רחוקה, ומשום כך נמנה בכלל הטמאים והטהורים.

דעת הרמב"ם

והנה הרמב"ם (קרבן פסח פ"ז ה"ו) כתב 'כיצד משערים את הפסח לידע אם רוב הקהל טמאים או טהורים, אין משערין בכל האוכלין שאפשר שיהיו עשרים נמנין על פסח אחד ומשלחין אותו ביד אחד לשחוט עליהן, אלא משערין בכל הנכנסים לעזרה ועד שהן מבחוץ קודם שתכנס כת הראשונה משערין אותן'. ובפשוטו [וכן כתב הכסף משנה] מקורו מהסוגיא הנ"ל שמשערים באלו שנכנסים לעזרה[לב].

אלא שיש להקשות שהרי נתבאר שדברי רב יצחק בר רב יוסף הם רק לדעת רבי אליעזר בשיעור דרך רחוקה, והרמב"ם (שם פ"ה ה"ח) פסק כרבי עקיבא ששיעור דרך רחוקה הוא מן המודיעים ולחוץ, ולשיטתו אף חשבון הרוב צריך להיות לפי אלו הנמצאים מן המודיעים ולפנים[לג].

ביאור הצל"ח בדעת הרמב"ם

ובאמת שהצל"ח (צד: ד"ה כמאן) כתב שדברי הרמב"ם אינם כהסוגיא הנ"ל, שהרי לשון הרמב"ם הוא 'ועד שהן מבחוץ קודם שתכנס כת

כח. ענין זה אם נשים חייבות בפסח ראשון ובפסח שני הוא מחלוקת תנאים (צא:), והסוגיא ההיא דנה לפי שיטת הסובר שנשים בראשון חובה ובשני רשות.

כט. ובזה מבאר השערי יושר מה שמצינו לענין ספק טומאה ברשות היחיד שהוא טמא, והיינו כאשר הספק נולד בין שני אנשים ולא בין שלשה אנשים, ומקור הדין מסוטה שכאשר יש ספק בין האיש והאשה ספיקו טמא, ובריטב"א (נדה ה: ד"ה כשחברותיה) הביא את דעת תוספות שלענין נשים אפילו שלש נשים נחשב רשות היחיד, לפי שהמקור לספק טומאה הוא מסוטה, ולענין סוטה אסור לאיש אחד להתייחד עם שתי נשים, ואם התייחד נאסרו מספק אף שיש כאן שלשה אנשים, הרי שביותר מאשה אחת נחשב כספק טומאה ברשות היחיד שטמא.

והנה התוספתא (טהרות פ"ו ה"י) כתבה לבאר את החילוק בין ספק טומאה ברשות היחיד שטמא לספק טומאה ברשות הרבים שטהור, שמצינו כן לגבי פסח שציבור טמא עושים את הפסח, ואם טומאה ודאית הותרה בציבור כל שכן ספק טומאה, ומבואר מהתוספתא שבלא המקור מפסח אין להתיר ספק טומאה ברשות הרבים, וממילא כשם שלענין פסח אין ריבוי הנשים מחשיבם לציבור כך בספק טומאה אין ריבוי נשים מחשיב את המקרה לספק טומאה ברשות הרבים.

ומהנ"ל יש מקום לומר על פי דברי השערי יושר שאף שנשים אינן נחשבות לרוב, מכל מקום כל הנשים יחד יהיו כאיש אחד [כשם שלענין טומאה ריבוי הנשים נחשב לאחד], וכשיהיו מחצה על מחצה בדיוק, ריבוי הנשים יחשב לאחד ויכריע לעשות את הפסח בטומאה, אמנם בדברי השערי יושר נראה שרק לענין טומאה שעיקרו תלוי במספר בזה יש להחשיב את הנשים לאחד, אך לענין פסח שעיקרו בשם קהל אין למנות את הנשים לקהל ואפילו כאחד אינן חשובות.

ל. עֵל דרך זו כתב בספר בית אל (נתנזון, חדר ו אות יז) להוכיח שקטנים אינם מצטרפים לרוב או למיעוט, לפי שאם קטנים עולים למנין היה אפשרות לטמא קטן, ואף בזה אין חשש שמדחהו מחגיגה שהרי קטן אינו חייב בחגיגה.

ובעיקר הענין, במנחת חינוך (מצוה שפ אות יב) נקט בפשיטות שחרש שוטה וקטן אינן נמנים לענין רוב ומיעוט.

לא. אבן הצל"ח (שם פ. ד"ה איתמר) הקשה למה לא יטמאו את אחת הנשים, ומשום כך נדחק שמדובר שהמחצה טהורים היו כולם אנשים ולא נשים, ולכאורה הוא דוחק להעמיד אוקימתא שהנדון דווקא באופן כזה, ומזה הוכיח הכלי חמדה שנשים אינן משלימות לרוב טמאים. אולם יש שכתב ליישב את הקושיא דלעיל באופן אחר, על פי דעת הרמב"ם (חגיגה פ"א ה"א) הסובר שנשים חייבות בקרבן שלמי שמחה, שנמצא שמטעם זה אין לטמאות את אחת הנשים כדי שלא להפסידה משלמי שמחה, מפני שאם יטמאוה אף אם תשלח את הקרבן לא תוכל לאוכלו ולא תקיים מצות שמחה באכילת שלמים.

לב. ויש להטעים עוד מה שמונים לענין טומאה את אלו העומדים בעזרה, לפי שמה שקרבן פסח דוחה את הטומאה הוא גם משום שהוא קרבן ציבור, והטעם שקרבן פסח הוא קרבן ציבור, משום שנשחט בכנופיא ובג' כיתות כמבואר במשנה (סד.), ומשום כך מונים את אלו שבעזרה שהם הכת לענין שחיטת הפסח.

לג. ובחזון איש (זבחים סי' ד ס"ק טו) הוסיף לתמוה על פשוטם של דברי הרמב"ם למה לא ימנו את אלו שאינם בתוך העזרה שהרי אף הם בכלל קהל, ועוד שבגמרא (פ.) מבואר שכאשר רוצים לשנות מנין הטמאים לעשותם מיעוט משלחים את אחד מהם לדרך רחוקה, ולכאורה לדברי הרמב"ם די שיצא חוץ לעזרה ואינו בכלל הקהל.

עוד יש לתמוה, שבפשוטו אלו העומדים חוץ לעזרה מה שאינם נמנים לענין רוב ומיעוט, הוא משום זה גופא שהם בדרך רחוקה ואינם בכלל עושי הפסח, אלא שלפי זה יש להקשות מהמבואר שם בסוגיא שפטור דרך רחוקה לא נאמר אלא בטהורים ולא בטמאים ובערלים,

הראשונה משערין אותה׳, ומשמע שמשערים באלו שעדיין לא נכנסו לעזרה[לד], ואמנם אין לשער רוב ומיעוט לפי כל האנשים הנמצאים מן המודיעים ולפנים, שאף שכל אלו הם בכלל הקרבת הקרבן שהרי אינם בדרך רחוקה, מכל מקום אין לשער בהם, דמי ידע מספרם.

ואף הכסף משנה (שם) כתב שמקורו של הרמב״ם הוא מדברי הירושלמי, ובירושלמי (פ״ז ה״ו) מבואר שמשערים אותם קודם שנכנסו לעזרה, והיינו אלו העומדים סמוך לעזרה, ואף שלדעת רבי אליעזר הם בדרך רחוקה משערים בהם[לה].

חידוש המנחת חינוך לענין שאין ציבור עושים פסח שני

והנה המנחת חינוך (מצוה שפ אות יג) כתב לחדש שאלו העומדים במקום שאינם נמנים בכלל הרוב והמיעוט אף אין דינם להידחות מפסח שני, והיינו כגון שהיו רוב ישראל טמאים, ואלא שבאלו העומדים סמוך לעזרה היו רוב טהורים ומיעוט טמאים, שהדין הוא שעושים בטהרה והטמאים נדחים לפסח שני, ואף שרוב הציבור בכללותו טמא והדין הוא שאין רוב ציבור עושה פסח שני, מכל מקום כיון שריבוי הטמאים אינם לפנינו בזמן הקרבת פסח הראשון ולא נגמר דינם לעשות פסח ראשון לכך לא נדחו מפסח שני.

גרים שנתגיירו בין ראשון לשני

המנחת חינוך מדמה דין זה לאופן שנתגיירו רבים בין פסח ראשון לפסח שני, ובאופן שנהיו הגרים רוב ישראל, שהדבר ברור שהגרים עושים פסח שני אף שהם רוב ישראל כיון שלא היו ראויים לעשותו בראשון, והוא הדין באלו שאינם לפנינו שאינם נחשבים בכלל רוב ומיעוט[לו].

יבנה הבית בין ראשון לשני

עוד הוסיף המנחת חינוך לפי הנ״ל שאם יבנה בית המקדש בין פסח ראשון לשני יעשו כולם בשני, ואף שאין ציבור עושה בשני, מכל מקום כאשר בראשון לא היו ראויים לעשותו לא נדחו מפסח שני וכנ״ל[לז].

דברי המנחת חינוך אינם כדברי האחרונים

אלא שדברי המנחת חינוך אינם כדברי האחרונים, שהנה בגמרא (פ.) מבואר שכאשר היו ישראל מחצה טהורים ומחצה טמאים, יש להם עיצה שישלחו את אחד מהטהורים לדרך רחוקה ובכך יעשו הטמאים לרוב ויוכלו כולם לעשות את הקרבן בטומאה.

טמא שהיה בדרך רחוקה אם מצטרף למנין לענין פסח שני

והקשו תוספות (פ. ד״ה משלחין) למה ישלחו את אחד הטהורים לדרך רחוקה, אדרבה ישלחו את אחד הטמאים לדרך רחוקה, שנמצא שיהיו לפנינו רובם טהורים ויעשו רק הטהורים בטהרה ומיעוט הטמאים ידחו לפסח שני[לח]. ובצל״ח (פ. ד״ה פירוש) וכן ברעק״א (גליון הש״ס) תמהו היאך ישלחו את אחד הטמאים לדרך רחוקה, והרי בכך יגרמו שכל הטמאים לא יוכלו לעשות פסח שני, שהרי כשיגיע פסח שני יצטרף הטמא שנשלח למיעוט הטמאים, ונמצא שאין כאן רק מיעוט הקהל אלא מחצה, וכשאין זה מיעוט הקהל אינם יכולים לעשות פסח שני.

בדברי האחרונים הנ״ל מבואר שהדין שרוב הקהל אינו עושה פסח שני הוא כאשר בשעת עשיית הפסח שני יש רוב קהל, ואם כדברי המנחת חינוך, הלא היחיד שנשלח לדרך רחוקה כיון שאינו לפנינו בפסח ראשון לא ימנה לענין רוב ומיעוט בפסח שני ולא יגרום לטמאים להיות לרוב.

הרש״ש מבאר כהמנחת חינוך

והרש״ש (פ. בתוד״ה משלחין) מיישב את קושיית האחרונים הנ״ל, שכאשר ישלחו את אחד מהטמאים לדרך רחוקה כיון שעל ידי זה יהיה פטורו משום דרך רחוקה ולא משום טומאתו, נמצא שבזמן פסח ראשון רק מיעוט הקהל היה פטור משום טומאה, ובאופן זה יכולים כולם לעשות פסח שני.

דעת האבי עזרי

אמנם האבי עזרי (קרבן פסח פ״ז ה״ג) נוקט לדבר פשוט שלא כדברי המנחת חינוך, אלא שהרוב והמיעוט נקבע בזמן הקרבת פסח שני, וסברת הדבר כיון שאין חיוב הפסח ראשון גורם את חיוב השני אלא פסח שני הוא חיוב חדש[לט], ועליו נאמר שרק מיעוט הקהל עושים ולא רוב הקהל, הרי שהרוב והמיעוט נקבעים בזמן חיוב הפסח שני.

נשים המשלימות לרוב טהורים

ומוכיח זאת האבי עזרי ממה שפסק הרמב״ם (קרבן פסח פ״ז ה״ג) שכאשר היו הקהל מחצה טהורים ומחצה טמאים, וכשמצרפים את הנשים למנין הרי רוב הקהל טהורים, עושים הטהורים בטהרה והטמאים אינם עושים לא בראשון ולא בשני, בראשון אינם עושים מחמת שהם מיעוט הקהל שטמאים, ובשני אינם עושים לפי שבפסח שני הנשים אינן חייבות, ונמצא שעתה ציבור הטמאים אינו מיעוט הקהל ואין עשיית פסח שני אלא רק כאשר המיעוט טמא.

ומבואר בזה שאף שבפסח ראשון היו הטמאים מיעוט, אין זה קובע אותם שיוכלו לעשות את הפסח בשני, לפי שמונים בזמן חיוב פסח שני, ובאותו זמן כיון שהנשים אינם בכלל הרי הם יותר ממיעוט הקהל ואינם עושים פסח שני[מ].

חידוש הזבח תודה בדין נשים המשלימות

אמנם יש לדחות הוכחה זו על פי מה שכתב בליקוטי הלכות (זבח תודה י״ג. ד״ה דל) לחדש, שנראה שכל הלכה זו נאמרה רק כאשר הנשים מאיזו סיבה לא עשו פסח בראשון, שכיון שלא היה רוב שעשו את הפסח בראשון

והיינו שטמא שיכל להיטהר ולא נטהר [וכן ערל שיכל למול ולא מל] ומחמת כן לא נכנסו לעזרה אינם פטורים משום דרך רחוקה, ולפי זה יש למנות בטמאים אף את העומדים מחוץ לעזרה שהרי אינם בכלל הפטור של דרך רחוקה.

ויש להוסיף עוד, שהרי דעת הרמב״ם בפירוש המשניות (פ״ט מ״א) שמה שלרבי אליעזר הנמצא חוץ לעזרה נחשב כדרך רחוקה זהו רק באנוס שאינו יכול להיכנס, וסובר רבי אליעזר שכל הנמצא חוץ לעזרה הוא כנמצא בדרך רחוקה [ובזה נחלק רבי עקיבא וסבר שהאנוס פטור רק משום אונסו ואין זה שייך לדרך רחוקה], ולפי זה אין סיבה שלא למנות את אלו הנמצאים חוץ לעזרה אחר שאילולי אונסם היו חלק מעשיית קרבן הפסח ורק האונס מעכבם.

לד. בהגהות ברוך טעם תמה על הצל״ח מה מביא מזה נגד שיטתו של רבי אליעזר, והלא פשוט שלדעת כולם לא משערים אלא רק באלו שבתוך העזרה ממש, שהרי הטמאים יודעים את דינם שאין להם להיכנס לעזרה עד שלא יתברר שרוב הקהל טמאים, וזהו שכתב הרמב״ם שמשערים באלו שבחוץ לפני הכניסה לעזרה.

לה. ובשבט הלוי (שו״ת ח״א סי׳ קנז אות ב) כתב לחדש ולבאר את פשוטם של דברי הרמב״ם, שלעולם כל שרוב הציבור המנוי לקרבן פסח טמא נחשב הקרבן לבא בטומאה והקרבתו ואכילתו דוחים את הטומאה, ומה שכתב הרמב״ם שמונים לפי אלו העומדים בעזרה היינו לענין פסח כאשר מקריבי הקרבן טמאים, שבזה אף שרוב ישראל שאינם לפנינו טהורים, מכל מקום כאשר מקריבי הקרבן רובם טמאים נחשב קרבן הבא בטומאה שנאכל בטומאה, ולענין זה מונים את אלו הנכנסים לעזרה.

לו. וכמו כן באופן שהרבה קטנים הגדילו בין פסח ראשון לשני, ובאופן שמיעוט הטמאים של פסח ראשון בצירוף הקטנים שהגדילו נעשו לרוב ישראל, שודאי עושים כולם פסח שני לפי שהקטנים שהגדילו לא היו בכלל עשיית הפסח ראשון.

אלא שיש לדון בדברי המנחת חינוך על פי מה שנתבאר לעיל שבסוגיית הגמרא מבואר שרק ביחס לטמאים אין למנות את אלו שאינם לפנינו, אך שאר פסולים הם בכלל עשיית הפסח אף שאינם לפנינו [ונפקא מינה לערל וטמא שאינם בפטור של דרך רחוקה], ולפי זה גרים וכדומה שדחייתם מפסח ראשון אינה בגלל טומאתם, אינם בכלל דברי הגמרא שאינם נמנים לרוב ומיעוט, וצ״ע בזה.

לז. ומביא לזה המנחת חינוך מחלוקת בירושלמי (פ״ט ה״א) [וכן היא בתוספתא (פ״ח ה״ב)] אם עושים פסח שני כשנבנה בית המקדש בין ראשון לשני, ולדעת חכמים שם אין ציבור עושה פסח שני אף אם לא יכלו לעשותו בראשון [לשון הירושלמי שם ׳ניתן להם לישראל לבנות בית הבחירה׳ והיינו הנידון הנ״ל, אך יש מי שגורס שם ׳לפנות׳, והיינו לפנות את בית המקדש מטומאת עבודה זרה שהוכנס לשם, וכפי שהיה בימי אחז כמבואר לקמן (אות ה), ולפי זה אין דברי הירושלמי שייכים לנידון הנ״ל].

אמנם ביוסף אומץ (שו״ת סי׳ ו ד״ה אחר) נקט לדבר פשוט שזה שאין ציבור עושה פסח שני הוא רק בציבור שנדחה מפסח ראשון משום שהיה טמא למת או משום דרך רחוקה אך ציבור שלא עשה פסח ראשון מטעם אחר יכול לעשותו בשני, ומדקדק זאת מדברי הברייתא ׳אלו שעושין את השני, הזבין והזבות, המצורעין והמצורעות [ונדות] ובועלי נדות והיולדות, השוגגין והאנוסין והמזידין, וטמא ושהיה בדרך רחוקה׳. ונקטה הברייתא בכולם [חוץ מטמא ושהיה בדרך רחוקה] לשון רבים, לומר שציבור זה שלא היה טמא למת או בדרך רחוקה עושה פסח שני.

עוד יש להביא בזה שהנה בסדר ההגדה אומרים ׳זכר למקדש כהלל וכו׳ היה כורך מצה ומרור ואוכלם ביחד לקיים מה שנאמר (במדבר ט יא) על מצות ומרורים יאכלוהו׳, וכבר הקשה החתם סופר (או״ח סי׳ קמ) מדוע מזכירים בהגדה פסוק זה שנאמר בפסח שני ולא את הפסוק הנאמר בפסח ראשון, ולהנ״ל יש לבאר שהתפילה היא שיבנה בית המקדש כבר בשנה זו ונזכה לקיים פסח שני כדינו, ולכך מזכירים את המקרא של פסח שני שעתידים לקיימו.

ואפשר עוד שבאופן שכל ישראל עושים פסח שני יש לקרבן זה דין קרבן ציבור, ונפקא מינה למבואר במשנה שפסח ראשון טעון ביקור ופסח שני אינו טעון ביקור שלפי זה כאשר כל ישראל יעשו פסח שני יהיה הקרבן טעון ביקור [ובזה יתיישב מה שכתב החתם סופר (שו״ת יו״ד סי׳ רלג) בתוך דבריו על אחד הימים שהוא ׳יום ביקור פסח שני׳, והיינו כנ״ל שאם יבנה בית המקדש בין ראשון לשני יהיה פסח שני טעון ביקור] ויעויין לקמן (אות ה) בדברי המשך חכמה בזה.

לח. בספר גור אריה יהודה (זמבא, מועדים סי׳ ח אות יד) כתב שבדברי תוספות מבואר שדי באחד טהור יותר מהטמאים כדי שיחשב שרוב הציבור טהור וידחו הטמאים לפסח שני, ועל דרך שמבואר בברייתא (עט:) שאחד טמא מכריע את הרוב לעשות כולם בטומאה, ושלא כדעת רבי מתיא בן חרש הסובר שאחד אינו מכריע לעשות בטומאה. אולם בלשונו של הרמב״ם משמע שיש מקום לחלק בין אחד המכריע לטהרה לאחד המכריע לטומאה, שלענין טומאה כתב הרמב״ם (קרבן פסח פ״ז ה״ב) ׳ואם היו טמאי המת עודפין על הטהורים אפילו אחד יעשו כולן בטומאה׳, ואילו לענין רוב של טהרה כתב הרמב״ם (שם ה״ג) ׳היו האנשים מחצה טמאי מת ומחצה טהורים, ובזמן שאתה מונה הנשים בכלל האנשים יהיו הרוב טהורים׳, ומזה שנקט הרמב״ם שיהיה רוב טהורים ולא כתב שאפילו אחד טהור, משמע שסבר שאחד טהור אינו מכריע לטהרה, ולפי זה מיושבת קושיית תוספות שאין לשלוח את אחד הטמאים לפי שיתרון של אחד טהור אינו דוחה את הטמאים לפסח שני. והסברא לחלק בזה היא שבטמאים כיון שאם לא שהם רוב לא היו עושים את הפסח, די באחד טמא לעשות את כל הטמאים לרוב, אך לענין טהורים שהטהורים בכל אופן עושים פסח לענין לגרוע מהם שם ציבור וליתנו לטמאים, לא די באחד טהור בשביל לגרור את הטמאים אחריו.

לט. כוונתו לדברי הרמב״ם (קרבן פסח פ״ה ה״א) שפסק שפסח שני אינו תשלום לפסח ראשון אלא הוא כרגל בפני עצמו.

מ. האבי עזרי כתב שדוחק לחלק ולומר שכיון שכבר בפסח ראשון יודעים שהנשים אינן בכלל פסח שני, לכך נחשבים הם למחצה כבר מפסח ראשון ומשום כך נדחו מפסח שני.

לא נעשו הטמאים למיעוט ועתה הם כמחצה ומחצה, ומחצה טמאים אינם עושים את השני[מא], אבל כאשר עשו הנשים בראשון נחשבים הטמאים למיעוט ויכולים לעשות פסח שני.

ומהנ"ל מבואר שיש מקום לקבוע רוב ומיעוט בפסח ראשון, וכאשר היו הטמאים מיעוט בפסח ראשון, יכולים לעשות פסח שני אף אם לפי דיני פסח שני עתה אינם כמיעוט אלא כמחצה.

טמאי זב היאך נמנים לענין רוב ומיעוט

עוד הוכיח האבי עזרי מפשט סוגיות הגמרא, שהנה הובאו בגמרא (פ.) דברי רב שכאשר היו הקהל טמאים, אלא שרוב הטמאים היו טמאים בטומאת זיבה שאין טומאתם נדחית מפני הפסח, ורק מיעוטם היו טמאים בטומאת מת שטומאתם יכולה להדחות מפני הפסח, אותם טמאי מת אינם יכולים לעשות את הפסח בראשון לפי שרק מיעוטם טמאי מת, ואינם יכולים לעשות בשני לפי שלא עשו רוב הקהל בראשון שהרי רובם טמאי זב, ובאופן שלא עשו רוב הקהל בראשון לא עושים המיעוט בשני.

עוד מביאה הגמרא (פ:) את דברי רבי מני בר פטיש שכאשר היו ישראל שליש טהורים ושליש טמאי זב ושליש טמאי מת, הטהורים עושים בראשון והטמאי מת אינם עושים לא בראשון ולא בשני, בראשון אינם עושים לפי שהם מיעוט, ובשני אינם עושים לפי שבזמן פסח שני מצטרפים עליהם שליש הזבים שהספיקו להיטהר והרי הם רוב הקהל, ורוב הקהל אינו עושה פסח שני.

טמאי זב שנטהרו עד פסח שני

ובביאור החילוק בין דינו של רב לדינו של רבי מני בר פטיש, כתבו לבאר[מב] שבאופן של רבי מני מדובר שאותם טמאי זב נטהרו עד פסח שני, ולכך משום שהם רוב הקהל אינם מקריבים פסח שני, אך באופן של רב מדובר שטמאי הזב לא נטהרו ונשארו הטמאי מת מיעוט הקהל, ולכך הוצרכו לטעם שכיון שלא עשו רוב הקהל פסח ראשון אין הטמאים יכולים לעשות פסח שני[מג].

ומבואר בזה שאף כאשר היו בפסח ראשון רוב טמאים, שבסתמא אין רוב טמאים עושים פסח שני, מכל מקום אם בפסח שני נטהרו הטמאי מת והיו ראויים לעשות פסח שני, היו עושים אותו אם לא הדין שכאשר רוב הקהל לא עשה את הראשון לא עושים המיעוט את השני, הרי להדיא שבוחנים הרוב והמיעוט בזמן הקרבת הפסח השני[מד].

דעת רעק"א והחזון איש שאף כשמיעוט עשו פסח ראשון עושים המיעוט פסח שני

ובעיקר החילוק בין שני הדינים הנ"ל כתבו רעק"א (גליון הרמב"ם קרבן פסח פ"ז ה"ו) והחזון איש (או"ח סי' קכד לדף פ.) לבאר את הדברים באופן אחר, ולשיטתם באופן השני שהיו שליש טהורים ושליש טמאי מת ושליש טמאי זב, אם הטמאי זב לא היו נטהרים עד פסח שני היו הטמאי מת מקריבים פסח שני לפי שהם מיעוט הקהל, ומה שאמרו שכאשר לא הקריבו פסח ראשון אין המיעוט מקריב פסח שני היינו דווקא כאשר שום אדם לא הקריב פסח ראשון, וכך מדובר בדינו של רב שכל ישראל היו טמאים ושום אדם לא הקריב פסח ראשון, אך כאשר אפילו מיעוט הקריבו פסח ראשון יכולים המיעוט להקריב פסח שני[מה].

דעת הרמב"ם אינה כן

אלא שרעק"א כתב שדעת הרמב"ם אינה כן, שהרמב"ם (קרבן פסח פ"ז ה"ו) מבאר שהטעם שהטמאי מת אינם עושים בשני הוא משום 'שהרי מיעוט עשו בראשון', והיינו שכיון שרק המיעוט עשו בראשון ולא רוב הציבור, באופן זה לא עושים פסח שני ולא די שאחד עשה פסח ראשון בכדי שהמיעוט יעשה פסח שני[מו].

הרמב"ם פסק כרב

ובמנחת חינוך (מצוה שפ אות יב) ביאר שדין זה הוא במחלוקת רב ורבי מני בר פטיש, שלרבי מני בר פטיש רק משום שעתה הטמאים נעשו רוב לכך אינם עושים פסח שני, אך אם היו מיעוט דינם לעשות פסח שני אף שלא היה ציבור שעשה פסח ראשון, ובזה גופא נחלק רב וסובר שרק כאשר רוב הקהל עשה פסח ראשון אזי המיעוט עושה פסח שני, והרמב"ם פסק בזה כרב ולכך נקט הטעם שהרי מיעוט עשו בראשון[מז].

תשלומין לפסח הבא בטומאה

מחלוקת אמוראים אם יש תשלומין לפסח הבא בטומאה

הגמרא (פ.) מביאה מחלוקת אמוראים באופן שבפסח ראשון היו רוב הציבור טמאי מת ומיעוטם טמאים טומאת זב, ועשו הרוב [טמאי מת] פסח ראשון בטומאה, האם באופן זה טמאי הזב עושים פסח שני כשיטהרו, שלדעת רב הונא אין תשלומים לפסח שבא בטומאה, ולדעת רב אדא בר אהבה יש תשלומים גם לפסח זה שהקריבוהו בטומאה.

מחלוקתם אם טומאה הותרה או דחויה

הגמרא מעמידה את מחלוקתם אם טומאה הותרה בציבור או טומאה דחויה בציבור[מח], והיינו שלדעת רב הונא טומאה דחויה בציבור ובדוחק התירו לטמאי מת להקריב בטומאה, ולכך אין לפסח זה דין פסח רגיל, ובאופן שלא עשו פסח ראשון כדין אין עושים פסח שני, ואולם לדעת רב אדא בר אהבה טומאה הותרה בציבור, ועשיית הפסח הראשון על ידי הטמאים נחשבת עשיית פסח רגילה לכל דיניה, וממילא, הטמאים שלא יכלו לעשות בראשון עושים בשני.

הגמרא דוחה שאפשר שלדעת כולם טומאה דחויה בציבור, ואף על פי כן יש מקום לעשות פסח שני, לפי שאף פסח הנעשה בטומאה גורם לטמאים שלא עשו פסח ראשון לעשות פסח שני.

הרמב"ם פסק כרב הונא וקושיית הצל"ח שעולא כרב אדא

הרמב"ם (קרבן פסח פ"ז ה"ה) פסק כדעת רב הונא שאין תשלומים לפסח הבא בטומאה, והקשה עליו הצל"ח (פ. ד"ה משלחין) שהלא דעת עולא היא כרב אדא בר אהבה שיש תשלומים לפסח הבא בטומאה, שהרי מבואר בגמרא (פ.) שכאשר היו מחצה טהורים ומחצה טמאים שולחים את אחד הטהורים לדרך רחוקה ועושים כולם בטומאה, ומבואר שם שאותו אחד שנשלח לדרך רחוקה עושה פסח שני, שאם לא כן לא היה נשלח לדרך רחוקה ומפסיד את עשיית הפסח, הרי שאף לדעת עולא יש תשלומים לפסח הבא בטומאה, ואם כן למה פסק הרמב"ם כרב הונא נגד עולא ורב אדא.

חילוק בין זב להיה בדרך רחוקה

ובהגהות הב"ח (פ. אות א) וכן הרש"ש (פ. בתוד"ה לימא) כתבו ליישב שיש לחלק בין מי שהיה בדרך רחוקה למי שהיה טמא טומאת זב,

אוהח 19/06/2018

מא. יש לדון בזה, שלפי זה למה הוצרכו לבאר שהטמאים אינם עושים את השני משום שהם מחצה ואינם מיעוט, והלא הלכה היא שרק כאשר הציבור עשה את הראשון עושים היחידים את השני, ובזה שהנשים לא עשו בראשון ונמצא שרק מיעוט עשו את הראשון מן הדין שלא יעשו כלל פסח שני.

מב. כך גם משמעות דברי רש"י (פ: ד"ה בראשון).

מג. ובצל"ח (שם ד"ה בשני) ביאר באופן דומה, שרב דיבר כאשר הטמאי זב לא הגיעו לירושלים לעשות פסח שני שנמצא שטמאי המת הם מיעוט, ורק משום שלא עשו פסח ראשון לכך לא עושים פסח שני, ואילו רבי מני בר פטיש דיבר באופן שטמאי הזב הגיעו לעשות פסח שני שעתה הם רוב ציבור, ורוב ציבור אינו עושה פסח שני.

מד. ומאידך יש להוכיח מדעת הירושלמי [באותו אופן] כשיטת המנחת חינוך, שהירושלמי (פ"ז ה"ו) סובר שבאופן שהיו שליש טהורים ושליש זבים ושליש טמאי מת, כיון שלפנינו יש רוב טמאים עושים כולם בטומאה, חוץ מהזבים שאין טומאתם נדחית מפני הפסח, ואותם זבים אינם עושים פסח שני משום שבזמן הקרבת פסח ראשון היו הזבים חלק מרוב ורוב אינו עושה פסח שני לכך נדחו גם מפסח שני, ומשמע מדברי הירושלמי שהרוב והמיעוט נקבע בזמן פסח ראשון.

מה. בספר גנת ביתן (סי' ד ד"ה וראיתי) כתב להוכיח ענין זה, שאף אם מיעוט עשו בראשון יכולים המיעוט לעשות בשני, שהנה בגמרא (עט.) מובאת דעת רב כהנא שכאשר היו ישראל מחצה טהורים ומחצה טמאים, כיון שמחצה אינם נחשבים לרוב לכך יכולים הטמאים לעשות פסח שני שהרי הם כמיעוט, ולכאורה מטעם זה שהמחצה אינו כרוב היה לנו לומר שכיון שרק המחצה טהורים עשו בראשון שאינם נחשבים כרוב שלא יוכלו הטמאים לעשות פסח שני, ומוכח מזה שאף כשרק מיעוט עשה פסח ראשון די בזה להתיר למיעוט לעשות פסח שני.

מו. יש להוסיף בנידון זה, שהנה תוספות בקידושין (לז: ד"ה הואיל) כתבו שמה שבני ישראל לא עשו פסח במדבר זהו לפי שרובם היו ערלים, ובחידושי מהרי"ט (קידושין לז: ד"ה אף) הקשה על כך שהרי כשיצאו בני ישראל ממצרים היו כולם נימולים ורק אלו שנולדו במדבר לא מלו משום סכנה, ואיך כתבו תוספות שכבר בשנים הראשונות שיצאו ממצרים היו רובם ערלים, ותירץ שכוונת תוספות שכל מי שנולד לו בן ולא מל אותו מעוכב מלאכול הפסח, וזהו שכתבו תוספות שרובם היו ערלים היינו רובם היו בחיוב למול את בניהם ומנועים מלעשות הפסח, עוד הקשה המהרי"ט מדוע לא מצינו שעשו את הפסח אלו המיעוט שלא היו ערלים ולא היו בניהם ערלים, וכתב לחדש על פי הנ"ל שמה שבכל מקום המיעוט יכול לעשות את הפסח, זהו רק כאשר האחרים פסולים מלעשות את הפסח ואינם בכלל הקהל, ורק הראויים לעשות פסח נחשבים קהל ולכך יכולים לעשותו, אבל בזה שנתבאר שרובם היו פסולים רק מחמת שלא מלו את בניהם ולא היה הפסול בעצמותם לכך נחשבים הם לחלק מהקהל ובאופן זה המיעוט הראוי לעשות את הפסח אינו קהל ואינו יכול לעשות את הפסח [ויעויין בזה עוד באבני נזר (או"ח ס" תקלח)].

עוד מבואר על דרך זה בחוסן יוסף (אות קמה) שכאשר רוב הציבור עבריינים שאינם רוצים לעשות את הפסח אין המיעוט עושה פסח לעצמו, שכיון שכל הציבור ראוי לעשות את הפסח לא יכולים היחידים לעשות לעצמם, ועל דרך שהמעוכבים משום מילת בניהם נחשבים ראויים לעשות הפסח.

בדברי האחרונים הנ"ל מבואר שמיעוט הטהורים העושה את הפסח יש לו דין של קהל העושים את הפסח, ואדרבה בלא שהיה למיעוט דין קהל לא יכלו לעשות את הפסח מחמת מיעוטם.

מז. והגרי"פ פערלא (עשה נז ד"ה ועפ"ז) הוכיח ענין זה מלשון הגמרא (סט:) הדנה שדבר הנעשה בציבור רק הוא נעשה גם ביחיד, ומביאה הגמרא מפסח שני שנעשה ביחיד, ודחתה הגמרא שהרי הפסח השני נעשה ביחיד רק כאשר נעשה בראשון בציבור, הרי שרק אם רוב הקהל עשו בראשון עושים המיעוט בשני.

מח. מקור המחלוקת ביומא (ו:), והנידון העיקרי בזה הוא האם לכתחילה יש לחזר אחר טהרה או לא.

שהזב שהוא לפנינו ונדחה מעשיית פסח ראשון אין לו תשלומים בפסח שני, אך מי שהיה בדרך רחוקה, כיון שהציבור שעשה פסח ראשון אין בו את החסרון של דרך רחוקה לכך יכול לעשות בשני, וממילא אין להוכיח שדעת עולא כדעת רב אדא.

ויש לדייק כן מלשון הגמרא שהעמידה את מחלוקתם בהיו רובם טמאי מת ומיעוטם זבים, ולא העמידה בסתמא שהיו רובם טמאי מת והמיעוט היו אנוסים או בדרך רחוקה וכדומה, ומוכח שרק כאשר היו טמאי זב שנדחו מחמת טומאתם בזה אומרים שאין תשלומים לפסח הבא בטומאה.

דעת רבינו חנאל שרב הונא כרבי נתן

והנה רבינו חננאל (פ.) מפרש שטעמו של רב הונא שטמאי זב אינם עושים פסח שני כשהראשון נעשה בטומאה, הוא משום שרב הונא הולך בשיטת רבי נתן (צג.) הסובר שפסח שני הוא רק תשלום לפסח ראשון, ומי שהיה מופקע מחיוב פסח ראשון אינו עושה פסח שני, ולכך טמאי זב שהיו מופקעים מחיוב פסח ראשון אינם עושים בשני.

אהח19/06/2018

ובהשקפה ראשונה דברי רבינו חננאל תמוהים, שהרי מה שטמאי זב אינם עושים פסח שני הוא משום שפסח ראשון לא נעשה כהלכתו בטהרה, ולדברי רבי נתן צריך להיות שגם אם עשו פסח ראשון בטהרה שלא יעשו הטמאי זב פסח שני מחמת שהופקעו מחיוב פסח ראשון ואינם בדין להשלים בפסח שני[מט].

ביאור דברי רבינו חננאל

ובחידושי הגרי"פ פערלא (על הרס"ג, עשה נז) כתב לבאר שלדעת רבי החולק על רבי נתן וסובר שפסח שני הוא חיוב בפני עצמו, לשיטתו ודאי שכל מי שלא עשה בראשון עושה בשני ואף בפסח הבא בטומאה, משום שבשני יש חיוב חדש ואינו ענין בפסח שני היאך נעשה הפסח הראשון.

אבל לרבי נתן הסובר שפסח שני תשלומי פסח ראשון הוא, מעיקר הדין היה צריך להיות שכל מי שלא היה חייב בראשון לא שייך אצלו תשלום בשני, ולזה חידשה התורה שמי שהיה טמא או בדרך רחוקה עושה פסח שני, וסובר רב הונא אין לך בו אלא חידושו ואין לכלול בחיוב פסח שני אלא כאשר הפסח הראשון נעשה כדינו, שעליו אמרה תורה שמי שלא עשה בראשון ישלים בשני, אך באופן שנעשה הפסח בטומאה לא נתחדש חיוב פסח שני על מי שלא היה חייב בראשון.

ה. ביאור המעשה אצל חזקיהו המלך

כאן המקום לבאר את המעשה המובא בדברי הימים (ב' פרק כט-ל) שבזמן חזקיהו המלך באחת השנים עשו את הפסח בטומאה.

פירוט המעשה בדברי הימים

פשוטם של המקראות הוא שכאשר עלה חזקיהו המלך למלכותו היה בית המקדש טמא מעבודה זרה שהכניס אחז אביו, ואף רוב הכהנים היו טמאים, חזקיהו המלך קרא לכהנים לבוא ולטהר את בית המקדש[נ], והחלו בטהרת המקדש באחד לחדש ניסן ונשלמה טהרת המקדש בט"ז ניסן[נא].

באותו זמן נועץ חזקיהו המלך עם שריו והוחלט לעשות את הפסח בחדש השני[נב], חזקיהו קרא לכל עם ישראל לבוא לעשות פסח בחדש השני[נג], ובאותו זמן היו רוב ישראל טמאים ועשו את הפסח שלא כדין, ועל כך ביקש חזקיהו שיתכפר לו על מעשיו[נד], ובני ישראל עשו את הפסח שבעה ימים[נה].

מחלוקת תנאים אם חזקיה עיבר את השנה

המקראות כפשוטם סתומים, ובסנהדרין (יב.) מביאה הגמרא מחלוקת תנאים על המעשה שאירע שם, לדעת רבי יהודה חזקיהו עיבר את השנה משום שבני ישראל היו טמאים, ועשו את הפסח בחדש ניסן[נו], ומה שביקש חזקיהו שיתכפר לו, זהו לפי שלכתחילה לא מעברים את השנה מפני הטומאה אלא עושים את הפסח בטומאה כדין טומאה הותרה בציבור [אמנם בדיעבד אם עיברו את השנה מפני הטומאה חל העיבור] ולזה ביקש חזקיהו שיתכפר לו.

אוצר החכמה

רבי שמעון אף הוא סובר שחזקיהו עיבר את השנה, אלא שביקש כפרה על זה שעשה את העיבור ביום שלושים לחודש אדר, ולכתחילה לא מעברים ביום זה מפני שהוא ראוי להיות אחד בניסן, ומכל מקום העיבור חל בדיעבד[נז].

הדעות שעשו פסח שני

ולדעת רבי שמעון בר יהודה חזקיהו לא עיבר את השנה אלא הורה לעשות פסח שני[נח], ומה שנצרך לכפרה הוא משום שבאותו זמן היו ישראל מחצה טהורים ומחצה טמאים, וכשמנו את הנשים היו רוב טהורים, ובתחילה סבר חזקיהו שנשים חייבות בקרבן פסח ונמצא שהטמאים הם מיעוט ולכך הורה להם לעשות פסח שני, אך לבסוף חזר בו וסבר שנשים אינן חייבות בקרבן פסח ונמצא שלא היה מיעוט טמאים ודין הטמאים היה לעשות פסח בראשון, ועל כך הוצרך לבקש רחמים[נט].

הטעם שעשו פסח שני שבעה ימים

והנה לשיטות שחזקיהו עיבר את השנה מובן מה שכתוב שעשו את הפסח שבעה ימים, אך לשיטות שחזקיהו לא עיבר את השנה ועשו פסח שני, תמהו האחרונים[ס] למה עשו שבעה ימים והרי פסח שני אינו אלא יום אחד[סא].

והנה בירושלמי (פ"ט ה"א) מובא דעת רבי יהודה שאם יבנה בית המקדש בין פסח ראשון לפסח שני יעשו כולם את הפסח בשני, רבי יהודה מוכיח את דינו מהמעשה שהיה אצל חזקיה שלא יכלו לעשות את הפסח בראשון מפני הטומאה ועשו כולם בשני[סב].

פסח שני של ציבור עושים אותו שבעה ימים

בירושלמי נראה שעשיית הפסח בשני היתה על ידי כל ישראל, ועל פי זה כתב המשך חכמה (במדבר כח טז) שנראה שכאשר כל ישראל עושים את הפסח בשני אף עושים אותו שבעה ימים, ומה שאמרו שפסח שני הוא רק יום אחד זהו ביחיד העושה פסח שני ולא כאשר כל הציבור עושה בשני.

המשך חכמה מדייק כך מהפסוק (שם) 'ובחדש הראשון בארבעה עשר יום לחדש פסח לה' ובחמשה עשר יום לחדש הזה חג שבעת ימים מצות יאכל', ומזה שלגבי חמשה עשר לא כתבה התורה לחודש הראשון אלא לחודש הזה, יש לדקדק בחודש הזה שעושים בו את הפסח ואפילו הוא בחודש השני[סג].

דעות הראשונים שחזקיהו לא עיבר

הראשונים תפסו כל אחד לעיקר פירוש אחר. רש"י (דברי הימים ב' ל ג) והרד"ק (שם ל ב) נקטו לעיקר שחזקיהו לא עיבר את השנה אלא עשו פסח שני, וברד"ק הקשה היאך אפשר לומר שחזקיה עיבר את השנה, והרי במשנה (נו.) מבואר שחזקיהו עיבר את השנה ביום שלושים לחודש אדר השני בחדשי השנה.

מט. וביותר יש לתמוה שהרי שנינו (צה:) שטמאי זב שעברו ואכלו פסח הבא בטומאה אינם חייבים כרת, מה שאין כן כשאכלו פסח שבא בטהרה חייבים כרת, ומבואר בזה שיותר יש לטמאי זב שייכות לפסח הבא בטומאה מלפסח הבא בטהרה, ואם כן היאך יתכן שכאשר הפסח בא בטהרה יוכלו הזבים להשלימו בפסח שני, ואילו כשבא בטומאה נדחו לגמרי מעשיית פסח שני.

נ. ככתוב (דברי הימים ב' כט ד-ה) 'ויבא את הכהנים ואת הלוים ויאספם לרחוב המזרח ויאמר להם שמעוני הלוים עתה התקדשו וקדשו את בית ה' אלהי אבותיכם והוציאו את הנדה מן הקדש'.

נא. ככתוב (שם כט יז) 'ויחלו באחד לחדש הראשון לקדש וביום שמונה לחדש באו לאולם ה' ויקדשו את בית ה' לימים שמונה וביום ששה עשר לחדש הראשון כלו'.

נב. ככתוב (שם ל ב) 'ויועץ המלך ושריו וכל הקהל בירושלים לעשות הפסח בחדש השני'.

נג. ככתוב (שם ל א) 'וישלח יחזקיהו על כל ישראל ויהודה וגם אגרות כתב על אפרים ומנשה לבוא לבית ה' בירושלים לעשות פסח לה' אלוהי ישראל'.

נד. ככתוב (שם ל יח) 'כי מרבית העם רבת מאפרים ומנשה ישששכר וזבולון לא הטהרו כי אכלו את הפסח בלא ככתוב כי התפלל יחזקיהו עליהם לאמר ה' הטוב יכפר בעד'.

נה. ככתוב (שם ל כא) 'ויעשו בני ישראל הנמצאים בירושלם את חג המצות שבעת ימים'.

נו. מפשטות הפסוקים נראה שהעיבור לא הועיל לענין זה, ובשעת ההקרבה בפועל היו רוב עם ישראל טמאים, וכתב המלבי"ם (דברי הימים ב' ל יח) שאכן מטעם זה הוצרך חזקיהו לבקש כפרה, לא משום שהעיבור חל בדיעבד אלא שאף מה שנעשה לא הועיל שהרי העם לא נטהר, ומצינו בברייתא (צה:) שנחלקו תנאים אם פסח שני נעשה בטומאה או לא.

נז. המלבי"ם (דברי הימים ב' ל ב) ביאר שלפי השיטות שחזקיהו עיבר את השנה, מה שאמרו שבני ישראל עשו את הפסח בחודש השני יש לבאר שהכוונה לחודש השני למלכותו ולא לחודש השני בחדשי השנה.

נח. המלבי"ם (שם) הקשה מהמבואר בפסוק שכאשר גמרו הכהנים לטהר את המקדש הביאו קרבנות תודה ככתוב (דברי הימים ב' כט לא) 'ויען יחזקיהו ויאמר עתה מלאתם ידכם לה' גשו והביאו זבחים ותודות', ולכאורה לפי השיטות שחזקיהו לא עיבר את השנה, נמצא שאותו זמן היה ט"ז לחודש ניסן שהוא בתוך הפסח והרי אין מביאים תודה בפסח משום החלות שהם חמץ.

נט. מפשטות הסוגיא בערכין (יא:) עולה שחזקיה לא עיבר את השנה, שבפסוקים מבואר שביום ט"ז בניסן כשנגמרה טהרת המקדש הקריבו קרבנות ואמרו שירה, ובגמרא בערכין העמידו זאת בקרבן העומר הקרב בט"ז בניסן, הרי שסתמא דגמרא שחזקיה לא עיבר את השנה. ויעויין בזה בבנין ציון (שו"ת סי' קפב).

ס. רש"ש, חשק שלמה (סנהדרין יב: ד"ה שהשיא) ובבנין ציון (שו"ת סי' קפב).

סא. ובאמת שמטעם זה נקט הסמ"ג (עשין סי' מז) לעיקר שחזקיהו עיבר את השנה ולא עשו פסח שני, שהרי פסח שני אינו אלא יום אחד.

סב. רבי יהודה הוא דעת יחיד בזה שיתכן והציבור יעשה פסח שני. והנה מובא בגמרא (צה:) שדעת רבי יהודה שמי שהוא טמא בפסח שני יכול לעשות פסח זה בטומאה, ואף יחיד טמא עושה בטומאה, וכתב בעמק הנצי"ב (בהעלותך פיסקא יב ד"ה אמרת) שרבי יהודה לשיטתו שפעמים הציבור עושים פסח שני, וציבור בודאי עושים בטומאה, וכיון שמצינו שעושים בטומאה אף היחיד עושהו בטומאה, אך רבנן חולקים וסוברים שלעולם אין פסח שני נעשה בטומאה.

סג. אמנם יש מקום לומר שאף שעושים בו פסח שבעה ימים, זהו רק לענין אכילת מצה ויום טוב האמור באותה פרשה, ולא לענין איסור אכילת חמץ שאינו נאסר בשבעת הימים האלה, ובזה יש לבאר את הפסוק (דברי הימים ב' ל כב) 'ויאכלו את המועד שבעת הימים מזבחים זבחי שלמים ומתודים לה'', ופירש רש"י שמתודים היינו קרבן תודה, ולכאורה אין קרבן תודה בא

ולא הודו לו, והוא תמוה שהרי בפירוש כתוב שם בפסוק שחזקיהו נועץ בשריו והחליטו יחד לעשות את הפסח בשני הרי שהודו לו[סד].

דעת הרמב"ם שחזקיהו עיבר

אולם הרמב"ם (ביאת מקדש פ"ד הי"ז) והסמ"ג (לאוין סי' שו) נקטו לעיקר שחזקיהו עיבר את השנה, ומה שביקש כפרה על מעשיו הוא משתי הסיבות: א. משום שעיבר מפני הטומאה ולכתחילה אין מעברין מפני הטומאה. ב. מפני שעיבר ביום שלושים לחודש אדר שלכתחילה אין מעברים ביום זה.

ו. הטומאות הנדחות מפני הקרבת ואכילת הפסח

פתיחה

מצינו ג' מיני טומאה באדם, המעכבות אותו מאכילת פסח: א. טומאת מת, הבאה מכח שנגע בטומאה או שהיה באהל המת. ב. טומאה היוצאת מגופו, כגון טומאת זיבה נדה ויולדת. ג. טומאת מגע שרץ [הבאה מחמת מגע, אולם אינה טומאת מת]. ויש לברר באלו מן הטומאות חל הדין שנדחה לפסח שני, ואלו מן הטומאות נדחות בפסח ראשון כאשר הציבור טמאים ומקריבים בטומאה.

אחת 19/06/2018

האם רק טומאת מת דוחה את הפסח

הגמרא (סו:) דורשת מהפסוק (במדבר ט י) 'איש איש כי יהיה טמא לנפש', איש נדחה לפסח שני ואין ציבור נדחים לפסח שני, ולפי פשוטו של מקרא שהוזכר בו 'טמא לנפש' לא מצינו אלא שבטומאת מת נתחדש ענין זה שהציבור שהם טמאי מת עושים פסח בטומאה, אך בשאר טמאים וכגון טמאי שרץ לא מצינו שעושים את הפסח בטומאה[סה]. וכך כתב ברמב"ם (קרבן פסח פ"ז ה"א) שכשמביא הדין שציבור טמאים עושים פסח בטומאה כתב 'ודבר זה בטומאת המת בלבד'.

לגבי הדין שטומאה הותרה בציבור

כיוצא בזה כתב הרמב"ם (ביאת מקדש פ"ד הי"ב) לגבי שאר קרבנות הציבור שהטומאה הותרה בהם, שזהו רק בטומאת מת ולא בכל שאר טומאות, וז"ל 'כיצד דוחה את הטומאה, הגיע זמנו של אותו קרבן והיו רוב הקהל שמקריבין אותו טמאין למת, או שהיו הקהל טהורים והיו הכהנים המקריבין טמאים למת, או שהיו וכו' כלי השרת טמאים למת, הרי זה יעשה בטומאה ויתעסקו בו הטמאים והטהורים כאחד ויכנסו כולן לעזרה, אבל הטמאים בטומאה אחרת כגון זבין וזבות ונדות ויולדות וטמאי שרץ ונבלה וכיוצא בהן לא יתעסקו ולא יכנסו לעזרה'[סו].

המקור להתיר אף טמא שרץ

והנה מצינו מקור להתיר לטמא שרץ להקריב בפסח הבא בטומאה, שמצינו בגמרא (זבחים כב:) שבכל מקום שהיחיד נדחה לעשות פסח שני מחמת טומאתו באופן זה הציבור עושה בטומאה, ומטעם זה מבואר שם שלפי השיטות שלא שוחטים פסח בעבור טמא שרץ [ואף שיוכל להיטהר עד הערב ולאכול בטהרה][סז], מחמת כן כאשר הציבור כולו טמאי שרץ עושים פסח בטומאה, ואם כן להלכה דקיי"ל שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, מן הדין צריך להיות שטומאה זו הותרה בציבור.

פשטות דעת רש"י שטמא שרץ מקריב בטומאה

ובאמת שכך היא משמעות דברי רש"י (סט: ד"ה וכל) 'וכיון דקא סבר אין שוחטין וזורקין על היחיד אלא נדחה לשני, על כרחיך ציבור עושין בטומאה אם ירצו, דכל שביחיד נדחה ציבור עושין בטומאה, דכתיב 'איש', איש נדחה ואין ציבור נדחין', וכן נראים דברי רש"י ביומא (ז. ד"ה כל) שכתב שהדרשה איש נדחה ואין ציבור נדחין לא נאמרה בטומאה היוצאת מגופו [דהיינו זב וכדומה], ומשמע ששאר טומאות נדחות בציבור.

ומכאן יקשה על הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"א) שפסק שלא שוחטים קרבן פסח על טמא שרץ, שלפי זה מן הדין שציבור טמאי שרץ יעשו פסח בטומאה[סח]. וכתב הצל"ח (צה: ד"ה בעי) שעל כרחך סבר הרמב"ם שיש גזירת הכתוב מהנאמר (במדבר ט י) 'איש איש כי יהיה טמא לנפש' שרק טמאי מת עושים פסח בטומאה ולא שאר טמאי שרץ[סט].

ביאור האחרונים שטומאת שרץ לא הותרה משום שיכול לטבול

ומה שלא עושים קל וחומר שאם לטמא מת החמור הותר בציבור כל שכן לטמא שרץ[ע], כתב הצל"ח (צא: ד"ה זב, צב. ד"ה וכי תימא) לבאר שכיון שלדעת כולם ניתן לשחוט פסח על טמא שרץ שכבר טבל אף שלא נטהר לגמרי מחמת שלא העריב שמשו, לכך סבר הרמב"ם שאין לעשות קל וחומר מטמא מת, כיון שטמא מת אינו יכול להביא את עצמו למצב שיהיה טבול יום מה שאין כן טמא שרץ.

ובאבן האזל (ביאת מקדש פ"ד הי"ב) כתב ליישב על דרך הצל"ח, שמה שלא הותר לטמא שרץ הוא משום שיכול לטבול ויהיה טבול יום, וביאר שכל מה שהתירו טומאת שרץ בציבור זה רק לסוברים שטומאה הותרה בציבור ואין לחזר אחר טהרה, אך לדעת הרמב"ם (ביאת מקדש פ"ד הט"ו) שטומאה דחויה בציבור ולכתחילה יש לחזר אחר טהרה, ממילא אין להתיר לטמא שרץ קודם שטבל שהרי יכול להקדים לטבול[עא].

דעת המנחת ברוך שמהתורה שוחטים על טמאי שרץ

ואולם המנחת ברוך (סי' כא ענף א) העלה לחדש שמה שפסק הרמב"ם שלא שוחטים וזורקים על טמא שרץ אין זה אלא מדרבנן, ומחשש שמא לאחר מכן לא יטבול, אך מדאורייתא מותר לשחוט על טמא שרץ וממילא שטומאה זו לא הותרה בציבור, וזהו שפסק הרמב"ם שרק לטמאי מת הותר להקריב בטומאה.

אלו טמאים נמנים לרוב ומיעוט

כאן המקום לדון שאפשר שאף טמא שאינו מקריב בטומאה מכל מקום נמנה במנין הטמאים להחשיב שרובם טמאים.

כתב הערוך לנר (כריתות י. ד"ה וזורקין) שלענין רוב ומיעוט מונים גם את אלו שהם טמאי שרץ בכלל הרוב, ואף שהרוב אינו מאפשר להם להקריב בטומאה, ומוכיח זאת מהגמרא (פ.) שדנה כשהיו מחצה טהורים ומחצה טמאים ורוצים לגרום שיהיו רוב טמאים, שהעיצה לזה לטמאות אחד מהם בשרץ ובכך יעשו רוב טמאים, ואף שאותו טמא שרץ לא יקריב בטומאתו, מכל מקום מכריע את המנין להיחשב רוב טמאים.

בפסח שהרי יש בו לחמי חמץ, ולהנ"ל יש לבאר שבפסח זה הנעשה בחודש השני אין איסור אכילת חמץ.

סד. לכאורה יש לדחות את הקושיא שאף שמבואר שם שחזקיהו התייעץ עם שריו והיינו עם החכמים, מכל מקום בהמשך כתוב (דברי הימים ב' ל ד) 'ויישר הדבר בעיני המלך ובעיני כל הקהל', נראה שהדבר הוטב רק בעיני המלך והקהל ולא בעיני החכמים שאכן לא הודו לו, עוד כתב המלבי"ם שהלשון 'ויישר' אינו מורה שהוטב להם בהחלטה זו שהרי לא כתוב 'וייטב'.

סה. יש להדגיש שהגמרא (צ.) מביאה שנחלקו רב ועולא אם שוחטים וזורקים על טמאי שרץ, היינו טמאים שיכולים לטבול ולהיטהר לערב ועדיין לא טבלו, שלדעת רב אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, ולדעת עולא שוחטין וזורקין על טמא שרץ, והנידון לפנינו הוא לפי השיטות [וכן הלכה] שלא שוחטים על טמא שרץ שעדיין לא טבל, האם כאשר רוב הציבור טמא שרץ אם טומאתם הותרה בציבור [וכאמור כל מחלוקת רב ועולא היא בטמא שרץ שעדיין לא טבל, אך טמא שרץ שכבר טבל ויטהר בהערב שמש לדעת כולם שוחטים עליו, ולענין טמא מת ביום השביעי לאחר שטבל והיזה שדינו להיטהר בהערב שמש, נחלקו בזה תוספות (צ: ד"ה שחל) והרמב"ם והראב"ד (קרבן פסח פ"ו ה"ב) אם דינו ככל טבול יום ששוחטים עליו או לא, והובא לעיל (אות א)].

סו. וכן כתב המאירי (יומא ו: ד"ה קרבן) שבכל קרבן ציבור שקבוע לו זמן וטומאתו הותרה בציבור, דווקא טמאי מת מותרים ולא טמאי שרץ ולא טמאים שטומאתם יוצאת מגופם.

סז. נדון זה נחלקו בו רב ועולא (צ:), שיטת רב שאין שוחטים את הפסח ואין זורקים את הדם עבור טמא שרץ, אף שרשאי לטבול ולהיטהר קודם שתחשך ויהיה ראוי לאכול פסחו בערב, ועולא סבר ששוחטים וזורקים עליו על דעת שיטבול ויטהר בערב. בטעמו של רב דנו בגמרא האם הוא מדרבנן משום גזירה שמא יפשע ולא יטבול, או שהוא מן התורה, שהתורה דחתה לפסח שני אף טמא מת בשביעי שלו שביכולתו להזות ולטבול ולהיטהר עד שתחשך, שמכל מקום נחשב בשעה זו כאדם שאינו ראוי לאכילת הפסח, והטהרה היא התחדשות שעדיין לא חלה בו.

סח. וביותר יש להקשות שמבואר בגמרא בזבחים שם (כב:) שיש ללמוד קל וחומר שבמקום שטמא מת הותר להקריב כל שכן טומאת שרץ הקלה, אלא אם כן סוברים שמותר לשחוט פסח על טמא שרץ שיהיה טהור בערב, שאזי אין להתיר להם הקרבה בטומאה כיון שיכולים לשלוח קרבנותיהם ולאכול בערב בטהרה, ומה שאין כן טמא מת שלא שוחטים עליו בעודו בטומאתו הותר לו להקריב בטומאה, ולפי זה לדעת הרמב"ם שפסק שלא שוחטים על טמא שרץ מן הדין שיש קל וחומר, אם לטמא מת הותר פסח בטומאה כל שכן לטמאי שרץ.

סט. הצל"ח (עט. ד"ה אבל) הוסיף לתמוה על הרמב"ם, שהנה בגמרא (עט.) נחלקו אמוראים כאשר נטמא הסכין בטומאת שרץ אם יכולים טמאים לאכול מקרבן הפסח [והיינו האם מחמת שהותר איסור טומאת הבשר יותר גם איסור טומאת האדם, שהרי האדם לא נטמא מהסכין הטמאה טומאת שרץ]. ולכאורה לדעת הרמב"ם כשם שרק טמאי מת הותרו בהקרבת הפסח כך לענין כלי השרת יש להתיר רק כלים שנטמאו במת ולא בשאר טומאות, ואם כן היאך הותר לשחוט פסח בסכין הטמאה בטומאת שרץ [ובשלמא לענין אכילת בשר זה שנטמא טומאת שרץ יש להתירו, וכפי שנתבאר שאכילת הפסח הותרה לכל הטמאים ואף לטמא שרץ, אך שחיטת הפסח בסכין זו לכאורה לא הותרה], ויעוין שם בצל"ח מה שנדחק ליישב.

ובחזון איש (זבחים סי' ד ס"ק יד) כתב שדבר פשוט שמה שהותר רק טמאי מת בפסח זהו רק אצל האדם המקריב, ואילו לענין כלי השרת אין חילוק באיזו טומאה נטמאו.

ע. היינו הקל וחומר המובא בגמרא בזבחים (כב:) שהובא לעיל.

עא. המנחת ברוך (סי' כא ענף א) הקשה על הצל"ח [והאבן האזל] מהמבואר בגמרא (פ.) שכאשר היו ישראל מחצה טהורים ומחצה טמאים, לדעת רב יש לטמאות אחד בשרץ ולדעת עולא יש לשלוח אחד מהם לדרך רחוקה, והקשתה הגמרא לעולא למה לא נטמא אחד מהם בשרץ, ותירצה שעולא הוא שסובר ששוחטים וזורקים על טמא שרץ, ומבואר בזה שלדעת רב שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ יש לצרף את הטמא שרץ למנין הטמאים ולהתיר לו לעשות פסחו בטומאה, הרי שהדברים תלויים זה בזה, ולא כדברי האחרונים הנ"ל שכיון שהטמא שרץ יכול לטבול ולהיעשות טבול יום אין לשחוט עליו קודם שטבל.

[אך יש לדחות את קושיית המנחת ברוך על פי מה שיתבאר בסמוך, שאף אם טומאת שרץ לא הותרה בציבור מכל מקום יש לצרף את הטמאי שרץ למנין הטמאים, ולפי זה זהו ביאור הגמרא, שלדעת רב כיון שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ ומעיקר דינו היה שטומאתו תידחה אם לא שיכול לטבול, לכך יש למנותו במנין הטמאים ועל ידו יהיה רוב הציבור טמא].

ואולם החזון איש (זבחים סי׳ ד סק״ו) כתב בפשיטות שמי שאין טומאתו נדחית מפני הפסח אף אינו נמנה לענין רוב ומיעוט, ואדרבה הוכיח מהגמרא הנ״ל שטמא שרץ עושה פסח בטומאה ולכך נמנה במנין הטמאים, וכפי שתתבאר שיטתו בסמוך. וכן כתב הערוך השלחן (קדשים סי׳ קצא ס״א) שכל מי שאינו עושה פסח מחמת טומאתו אינו נמנה בחשבון הרוב והמיעוט.

טמאי זב וכדומה

ואולם כל הנידון הנ״ל הוא רק בטמאי שרץ שאין טומאה יוצאת מגופן, אך טמאי זב אינם נמנים לענין רוב ומיעוט, וכמבואר בדברי רב (פ.) שכאשר היו רובן זבין ומיעוטם טמאי מת אין מיעוט הטמאי מת עושים פסח ראשון לפי שהם מיעוט, הרי שרוב הזבים לא מצטרף להחשיבם לרוב [ואולם כבר הובאה לעיל דעת הירושלמי (פ״ז ה״ו) שבאופן הנ״ל עושים הטמאי מת בטומאה לפי שהזבים מצטרפים להחשיבם כרוב].

טמאי מגע באכילת הפסח

דעת הרמב״ם שטמאי מגע אוכלים קרבן פסח

הרמב״ם (קרבן פסח פ״ז ה״ח) כתב שהטמאים המותרים באכילת פסח הבא בטומאה הם טמאי מת, וכיוצא בהם כל שאר טמאי מגע כגון טמא שרץ וכדומה, אך לא טמאים טומאה חמורה היוצאת מגופם כגון זב וזבה ונדה וכדומה, וכמפורש במשנה (צה:) שהטמאים טומאה חמורה אינם אוכלים פסח הבא בטומאה, וצריך ביאור מנין לרמב״ם שכל טמאי מגע אוכלים פסח הבא בטומאה, ומה מקום לחלק בין הקרבת הפסח שהיא בטמאי מת בלבד ואילו אכילת הפסח היא בכל טמאי מגע.

מקור הרמב״ם בסוגיא בבכורות

וכתב הכסף משנה (שם ה״ח) שמקורו של הרמב״ם הוא מהסוגיא בבכורות (לג.) שלדעת בית שמאי בכור בעל מום לא אוכלים אותו טמאים בטומאה חמורה היוצאת מגופם, ואף שהתירה התורה לטמא לאכול בכור בעל מום, יש לחלק בין טומאת מגע קלה שהותר לו לאכול לבין טמא טומאה חמורה, ומקור דינם הוא מפסח, שאף שמותר לטמא לאכול פסח הבא בטומאה, מכל מקום מפורש במשנה שהטמאים טומאה חמורה לא יאכלוהו, הרי שיש חילוק בין הטומאות.

אוצר החכמה

בדברי בית שמאי מבואר שפירשו את המשנה שזב וזבה לא יאכלו פסח הבא בטומאה היינו הטמאים טומאה היוצאת מגופם, להוציא את הטמאים טומאת מגע שאוכלים פסח הבא בטומאה.

דחיית הלחם משנה

ואולם הלחם משנה (שם ה״א) דוחה את הראיה מהסוגיא שם, שהרי בית הלל נחלקו על בית שמאי וסברו שכל הטמאים הותרו באכילת בכור בעל מום, ומה שהוכיחו מפסח יש לדחות לפי ששם אמרה התורה בפירוש ׳כי יהיה טמא לנפש׳ ובאה למעט שאר טמאים, ואין ללמוד מזה לבכור בעל מום, וכיון שההלכה כבית הלל אין לנו לפרש את המשנה כבית שמאי שכל טמאי מגע הותרו באכילת פסח, ואדרבה בדברי בית הלל נראה שרק טמאי מת הותרו הן בהקרבת הפסח והן באכילתו, נמצא שאין להוכיח משם שכל טמאי מגע אוכלים בפסח הבא בטומאה.

ביאור הצל״ח בכוונת דברי הרמב״ם

ובצל״ח (סז. ד״ה ואמנם) כתב שיש לפרש בדעת הרמב״ם שכוונתו באופן שהפסח נעשה בטומאה שרוב הציבור היו טמאי מת, ובאופן שאחד הקריב את הפסח בעודו טהור ואחר כך נטמא בשרץ, שבזה יכול לאכול בטומאה כיון שבלא זה הפסח נאכל בטומאה, ואולם מי שהוא טמא שרץ לא שוחטים עליו כלל[עב].

ביאור האבן האזל

אולם האבן האזל (ביאת מקדש פ״ג ה״ד סק״ג) העלה לחדש בדעת הרמב״ם[עג], שכל מה שאמרו שרק טמא מת עושה בטומאה, זהו כשבלעדי הטמאי מתים היה נעשה בטהרה, ואולם לאחר שיש טמאי מתים העושים בטומאה, שוב אין מניעה לשאר טמאים לאכול את הפסח שנעשה בטומאה [ואמנם אין להתיר להם להיכנס למקדש להקריב את הפסח אך מותרים הם לאוכלו בטומאה].

הוכחת הערוך לנר ממחוסרי כפרה

ובערוך לנר (כריתות י. ד״ה וזורקין) כתב שהמקור לדברי הרמב״ם הוא מהסוגיא בכריתות (שם), שמבואר שם שיולדת שנשלמו ימי טומאתה ועדיין לא הביאה קרבנותיה יכולה לאכול קרבן פסח, לפי שהאומר דין זה סובר שמחוסר כיפורים אין לו את דין הטומאה המקורית אלא זה דין טומאה חדשה, וכיון שיולדת זו נשלמו ימי טומאתה אף שעדיין לא נטהרה לגמרי, מכל מקום אינה חשובה כטמאה לידה אלא כטמאה סתם שיכולה לאכול בפסח, ומזה יש ללמוד שאף כל טמא שאין הטומאה יוצאת מגופו יכול לאכול בפסח[עד].

והדברים מבוארים עוד בתוספות (זבחים יז: ד״ה קסבר) ובתוספות הרא״ש (יבמות ז: ד״ה רבי) שהנפקא מינה אם מחוסר כיפורים יש לו את הטומאה המקורית או לא היא לענין פסח הבא בטומאה, שאם מחוסר כיפורים אינו כטמא בטומאתו הראשונה יכול לאכול בפסח[עה].

חילוק בין טמא בעבודה לטמא באכילת קדשים

ובביאור החילוק בין הקרבת הפסח שאינה נדחית אלא לטמא מת, ואילו אכילת הפסח נדחית לכל טמאי מגע, כתב בחידושי רבי אריה לייב (מאלין, ח״ב סי׳ ט) לבאר שיש חילוק מהותי בין פסול הטמא בהקרבת קדשים לפסול הטמא באכילת קדשים, שטמא שעובד במקדש מה שעבודתו פסולה ענינו הוא שחל על הקרבן שם פסול של טמא, היינו שקרבן זה קרבן של טמא מת [וראיה לזה שהרי פסח שהוקרב בטומאה, אף שהיה מותר להקריבו בטומאה מדין טומאה בציבור, מכל מקום יש על הקרבן שם פסח הבא בטומאה לענין שיכולים לאוכלו בטומאה].

מה שאין כן מה שטמא אסור לו לאכול קדשים ענינו הוא פסול על הגברא בלבד, שהאדם הוא שאסור באכילה ולא חל דבר בקרבן על ידי אכילת הטמא, וממילא לגבי הקרבת הקרבן שמצינו שהתירה התורה לטמא מת להקריב קרבן, אין ללמוד מזה שהתירה התורה לשאר טמאים להחיל שם טומאתם על הקרבן שיקריבו, ולכך רק טמא מת מקריב, אך לענין אכילה שלא חל דבר בקרבן יש להתיר לכל טמאי מגע לאכול את הקרבן, שהרי אין טומאתם חמורה יותר מטמא מת שהותר באכילת הפסח.

ביאור מה שאין מעברים את השנה מפני הטומאה במחוסרי כפרה

על פי זה כתב לבאר ענין נוסף, שהנה הרמב״ם (קידוש החודש פ״ד ה״ו) פוסק שלכתחילה אין מעברים את השנה מפני הטומאה, היינו בכדי שיהיו ישראל טהורים בהקרבת הפסח אלא יניחו לישראל להישאר בטומאתם ויקריבו הקרבן בטומאה, ובמפרש על הרמב״ם הביא להקשות היאך מצינו דין זה, שהרי עיבור השנה נעשה באדר ומסוף חודש אדר עד ערב פסח יכולים כל הטמאים להיטהר, שהרי אף טומאת מת נגמרת אחר שבעה ימים ומה מקום לעבר שנה מפני הטומאה[עו].

וכתב ליישב שמדובר במחוסרי כיפורים, היינו זב ומצורע וכדומה שטהרו, ואלא שטהרתם לא נגמרת עד שיביאו קרבנותיהם, ובאופן זה שאין אפשרות להספיק להביא את קרבנותיהם היה מקום לעבר מפני הטומאה, ולזה השמיענו שאין מעברים מפני הטומאה[עז]. והנה כל מה שאין מעברים מפני הטומאה הוא משום שיכולים לעשות את הפסח בטומאה, ומבואר מזה שאף מחוסר כיפורים אוכל הפסח בטומאה וכפי שנתבאר.

ז. פסח הבא בטומאה נאכל בטומאה

פסח נאכל בטומאה שלא כשאר קרבנות

שנינו במשנה (עו:) ׳הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה, שעיקרו לא בא אלא לאכילה׳, וביאר רש״י (ד״ה שמתחילתו) ׳כשנצטוה עיקר פסח,

---

עב. אך החזון איש (זבחים סי׳ ד סק״ו) דוחה את דברי הצל״ח, וסובר שאם היה טמא שמלכתחילה לא היו שוחטים עליו אף לא יאכל לאחר מכן בטומאה, לפי שטומאתו היא חמורה שמעיקר דינה אינה נדחית מפני הפסח, ומסקנת דברי החזון איש ׳דברי הרמב״ם לא נתגלו לנו עדיין׳, והעיקר כפי המבואר ברש״י שכל טמאי מגע הם כטמאי מת שעושים פסח בטומאה.

עג. וכעין זה כתב במרכבת המשנה (קרבן פסח פ״ז ה״א).

עד. אמנם החזון איש (סנהדרין סי׳ נא סק״ז) כתב שהרמב״ם שלא כתב שמחוסר כיפורים אוכל בפסח הבא בטומאה לא הכריע בדין זה. ואולם מבוארים הדברים בכסף משנה שהרמב״ם פוסק שמחוסר כיפורים שנכנס למחנה שכינה אינו חייב על כך, וכתב הכסף משנה שהרמב״ם סובר שמחוסר כיפורים אינו טמא בטומאתו הראשונית ולכך אינו חייב על כניסתו למקדש. ויעויין בזה בקרן אורה (נזיר מה. ד״ה ומדברי).

עה. שם בתוספות מבואר שכל מי שאין טומאה יוצאת מגופו יכול אף להקריב את הפסח ולא רק הותר באכילתו, ושלא כדעת הרמב״ם שהקרבת הפסח בטומאה הותרה לטמא מת בלבד, ואולם בצאן קדשים (שם והובא על הגליון) גורס בדברי תוספות שרק אכילת הפסח הותרה לשאר טמאים ולא הקרבת הפסח וכדעת הרמב״ם, וכן הוא בתוספות הרא״ש (יבמות שם).

עו. רש״י בסנהדרין (יב. ד״ה מפני) ביאר ענין זה כגון שהיה נשיא ישראל חולה ואמדוהו הרופאים שימות בתוך שבעה ימים קודם פסח, ויודעים כבר עתה שהעם כולו יהיה טמא בזמן הקרבת הפסח.

עז. אמנם בחידושי מרן ר״ז הלוי (קונטרס קדוש החודש עמ׳ 6) כתב שהלא הובאו בגמרא (צ.) דברי רב שמותר לשחוט קרבן פסח על מחוסר כיפורים, ופשטות הסוגיא מדובר באדם העומד להביא את קרבנותיו ואפשר לשחוט עליו ואחר כך יביא את קרבנותיו ולערב יאכל בטהרה, ואולם כיון שמצינו ששוחטים אף על מי שלא הביא עדיין קרבנותיו, על כרחך שאדם זה אינו נחשב לטמא אלא רק למעוכב מאכילת קדשים, ואם כן אף אם יודעים שאדם זה אינו יכול להביא את קרבנותיו ומחמת כן לא שוחטים עליו, אין זה נחשב שטומאתו גורמת לו להידחות מפסח, שהרי אינו נחשב לטמא ורק אונסו שאינו יכול להביא את קרבנותיו ולהתיר את עצמו באכילת הפסח גורם לו להידחות, ובאנוסים לא מצינו כלל שיש היתר בציבור לעבור על האיסור לאכול בקדשים, שהרי רק טומאה נדחית בציבור ולא מעוכבי אכילת קדשים שדינם אינו נדחה בציבור, ולפי זה אין להעמיד את דברי הרמב״ם במחוסר כיפורים, שהלא איסור מחוסרי כיפורים לא הותר בציבור.

ומשום כך מבאר הגרי״ז שכוונת הרמב״ם היא באופן שהיו האנשים גם טמאי מת וגם מחוסרי כפרה, שבזה אומרים לאותם טמאים שלא יטהרו מטומאת המת ועל ידי כך יקריבו את קרבנם

לאכילה נצטוה דכתיב 'לפי אכלו', וכי שרייה רחמנא למיתי בטומאה מאיש נדחה ואין צבור נדחין אדעתא למיכליה שרייה'[עח].

וכפי המבואר שם במשנה דין זה הוא רק בקרבן פסח, אבל העומר ושתי הלחם ולחם הפנים וזבחי שלמי ציבור ושעירי ראשי חדשים, אף על פי שקריבים בטומאה אינם נאכלים בטומאה, לפי שלא התירה התורה אלא את ההקרבה כדי לצאת ידי חובה ולא את האכילה בטומאה.

נידון האחרונים לדעת רבי נתן שאין מצוה באכילת פסח

והנה הגמרא (עח:) מביאה את דעת רבי נתן הסובר שאכילת פסח אינה מעכבת, וכתב הנודע ביהודה[עט] שלדעת רבי נתן פסח שבא בטומאה אינו נאכל בטומאה, שהרי לא בא עיקרו לאכילה ואכילה אינה מעכבת, ולכך דין פסח כדין שאר קרבנות שלא הותר לאוכלם בטומאה.

אה"ח 19/06/2018

ואולם החזון איש (או"ח ס"י קכד לדף עח: ד"ה יש) כתב שאף לדעת רבי נתן מותר לאכול את הפסח שבא בטומאה, שהרי בגמרא שם מבואר שגם לרבי נתן צריך שבשעת השחיטה יהיה האדם ראוי לאכול את הפסח, ואם נאמר שפסח הבא בטומאה אינו ראוי לאכילה נמצא שאי אפשר לשחוט פסח בטומאה, ועל כרחך גם לשיטתו התירה התורה לאכול פסח הבא בטומאה.

אכילת פסח דחויה ולא הותרה

תוספות במסכת מנחות (טו. ד"ה ר"י) הקשו לדעת רבי יהודה הסובר שטומאה הותרה בציבור, למה צריך לטעם שאין קרבן ציבור חלוק והלא לשיטתו אין מקום לחזר אחר טהרה, ותירצו שבקרבן פסח כיון שנאכל בטומאה לכך צריך בזה לדין אין קרבן ציבור חלוק, וכתב הנודע ביהודה שבדברי תוספות מבואר שאף הסובר טומאה הותרה בציבור אין זה אלא ביחס להקרבת הפסח, אך אכילת הפסח בטומאה לדעת הכל היא מדין דחויה.

אין בו מצוות אכילת קדשים

וכתב המקדש דוד (סי' כו אות ב) שדבר זה שרק נדחה בציבור ולא הותר בציבור יש על הקרבן שם קרבן פסול, ואלא שחידשה התורה שקרבן פסול זה מרצה, והנפקא מינה בזה שבקרבן זה אין מצות אכילת קדשים ויש רק את המצוה של אכילת הפסח.

איסור אכילה למי שאינו מנוי

עוד כתב המקדש דוד שכל ההיתר לאכול פסח זה שבא בטומאה הוא רק לאלו המנויים על פסח זה שיש להם מצוה לאוכלו, אך שאר האנשים שאינם מצווים באכילתו, לא הותר להם לאכול פסח הבא בטומאה, ונשארה אצלם סיבת האיסור מצד הטומאה, ואם אכלוהו אלו שאינם מנויים עליו עוברים בלאו שנאמר (שמות כט לד) 'לא יאכל כי קדש הוא', כל שבקדש פסול בא הכתוב ליתן לא תעשה על אכילתו (כד.).

איסור אכילה יותר מכזית

וגדולה מזו כתב השפת אמת (עו: ד"ה הפסח) שאף אין היתר לאכול בפסח זה יותר מכזית, שהרי מצות אכילת הפסח היא בכזית וככל המצוות, ולפיכך יש למנות על פסח זה אנשים רבים כך שלא יגיע לכל אחד לאכול אלא רק שיעור כזית[פ].

ובזה יש לבאר שהנה שנינו במשנה (צה:) שפסח הבא בטומאה לא יאכלו ממנו כל הטמאים שטומאה יוצאת מגופם, ואם אכלו פטורים מכרת, ודקדק הצל"ח (שם ד"ה ואם) שהאוכלים בטומאה רק פטורים מכרת אך עוברים באזהרת לאו, ולהנתבאר לעיל מבואר שהלאו הוא לא יאכל כי קדש הוא, שהרי אותם טמאים נחשבים לכל הפחות כאינם מנויים על הקרבן ועוברים בלאו על אכילתו.

איסור שבירת עצם בפסח הבא בטומאה

הלכה נוספת נאמרה בפסח הבא בטומאה שאין בו איסור שבירת עצם. דין זה נלמד (פד.) מהנאמר (שמות יב מו) 'ועצם לא תשברו בו', בו ולא בפסול, ויש הדורשים (שם) 'בבית אחד יאכל ועצם לא תשברו בו' זה שראוי לאכילה יש בו משום שבירת עצם, יצא זה שאינו ראוי לאכילה שאין בו משום שבירת עצם, ולדעת רבי ירמיה החילוק בין שתי הדרשות הוא לענין פסח הבא בטומאה שנקרא פסול ומצד זה אין בו משום שבירת עצם, אך כיון שראוי לאכילה יש בו משום שבירת עצם.

אך דעת רב יוסף שאף לדורש שבפסח הראוי לאכילה יש בו משום שבירת עצם לא בא להחמיר בפסח הבא בטומאה לחייב, ואף הוא מודה שפסח הבא בטומאה שהוא פסול אין בו משום שבירת עצם.

פסח הבא בטומאה נחשב קרבן פסול

הטעם שקרבן פסח הבא בטומאה נחשב פסול הוא משום שטומאה דחויה בציבור, והדחיה אינה מחשיבה את הקרבן לכשר, ואף לפי הסוברים שטומאה הותרה בציבור, כבר כתבו תוספות ביומא (ו: ד"ה אמר) שבקרבן פסח הכל מודים שטומאה דחויה בו ולכתחילה יש לחזר אחר טהרה[פא], והכא נמי יש להחשיבו קרבן פסול שפטורים עליו משום שבירת עצם[פב].

דעת הרמב"ם בזה

והנה הרמב"ם (קרבן פסח פ"י ה"א) כתב 'אבל פסח שבא בטומאה אם שבר בו עצם אינו לוקה, מפי השמועה למדו לא תשברו בו בטהור ולא בטמא', וצריך עיון מדוע נטה הרמב"ם מדברי הגמרא שנדרש בו ולא בפסול ונקט ולא בטמא[פג].

ומצינו לשון זו במכילתא דרשב"י (בא יב מו), וכתב האור שמח שהרמב"ם סובר שפסח זה שבא בטומאה אינו נחשב פסח פסול[פד], וממילא אין להתיר שבירת עצם מחמת כן, ומשום כך נקט את הדרשה של המכילתא בו ולא בטמא.

בעודם טמאי מתים [ואין להם מניעה להקריב מחמת שהם מחוסרי כפרה, וכפי שנתבאר שמחוסר כפרה רק מנוע מאכילת קדשים] וכיון שהפסח הוקרב בטומאה יכולים לערב לאוכלו בטומאה ככל טמאי מגע שאוכלים פסח בטומאה.

עח. בשיעורי רבינו משולם דוד הלוי (זבחים ח"א עמ' שיב) חקר בענין זה שפסח הבא בטומאה נאכל בטומאה, האם הוא דין בעלמא היינו שכשם שהותרה ההקרבה בטומאה כך התירה התורה גם לאוכלו בטומאה, או שהאכילה בטומאה תלויה בהיתר ההקרבה בטומאה, והיינו כיון שהתירה התורה להקריב בטומאה ככל קרבנות ציבור, וכיון שבקרבן פסח תשלום מעשה ההקרבה הוא על ידי האכילה שאחריה, לכך התירה התורה לאכול כדי שתעלה ההקרבה כדין.

ובאמת שלשון המשנה (עו:) 'שעיקרו לא בא אלא לאכילה' מורה כפירוש השני, שבשביל שהקרבת הפסח נצרכת לאכילה לכך התירה התורה גם את האכילה. ויש לדון בזה נפקא מינה באופן שהיו רוב הקהל טמאי מת ביום השביעי שלערב יכולים לאכול בטהרה, ושחטו כולם את הפסח בטומאה על דעת לאוכלו בטהרה, אם איזה יחיד לא נטהר לערב האם מותר לו לאכול את הפסח בטומאה, שלצד הראשון שהוא דין בעלמא שפסח שנקרב בטומאה מותר לאוכלו בטומאה שפיר יוכל הטמא לאוכלו שהרי פסח זה בא בטומאה, אך לצד השני שרק משום שהקרבת הפסח זוקקת אכילה לכך הותר לאוכלו בטומאה, בזה שההקרבה ביום השביעי לא זקקה אכילה בטומאה ולא נשחט הפסח על דעת לאוכלו בטומאה, אין להתיר לאותו טמא לאוכלו בטומאה.

עוד יש לדון נפקא מינה במה שנתבאר לעיל (אות ו) שלדעת הרמב"ם (קרבן פסח פ"ז ה"ח) הקרבת הפסח לא הותרה אלא לטמאי מת ואילו אכילת הפסח הותרה לכל טמאי מגע, וכפי שנתבאר שם שכיון שפסח זה בא בטומאה משום טמאי מת כבר יש לו דין פסח הבא בטומאה ונאכל לכל הטמאים, ולכאורה היתר זה הוא רק לצד הראשון שהוא דין בעלמא שכל שבא בטומאה נאכל בטומאה, אך אם הוא דין בהקרבה שזוקקת אכילה, ומחמת כן הותרה האכילה בטומאה, לכאורה אין להתיר לטמאי שרץ לאכול מפסח זה אחר שמחמתם לא הוקרב קרבן זה אין ההקרבה זוקקת לאכילתם.

עוד יש לדון בזה בספיקו של רב יוסף (צה:) האם טמאי מת שאכלו אמורי פסח הבא בטומאה חייבים על אכילתו, שלכאורה אם הוא היתר אכילה לפסח הבא בטומאה יש מקום לדון על אכילת האימורים, אך אם הוא רק היתר מחמת שההקרבה זוקקת לאכול מהפסח מה מקום לדון על האימורים שלא זוקקים לאכילתם.

ולכאורה יש להוכיח מדברי הטורי אבן (חגיגה ט. ד"ה וכיון) שהובא לעיל (אות א) שדן למה צריך היתר מיוחד בפסח שקרב בטומאת ציבור, והרי פסח הוא מהקרבנות שקבוע להם זמן, ותירץ שצריך היתר מיוחד לענין האכילה שמותר לאכול פסח הבא בטומאה, ומבואר בדברי הטורי אבן שהיתר ההקרבה והיתר האכילה הם שני לימודים נפרדים, שההקרבה היא כדין כל הקרבנות שקבוע להם זמן, והאכילה היא שנצרכת להיתר הנלמד בפסח, הרי שלא מחמת ההקרבה הותרה האכילה.

עט. בספרו דורש לציון (דרוש חמישי ד"ה העולה).

פ. אך מאידך מביא השפת אמת מדברי הגבורת ארי (יומא מד: ד"ה ויש) שכל מקום שהותרה מלאכה בשבת במקדש ואין למלאכה שיעור למעלה, מותר לעשות את המלאכה כמה שירצה, ואין לכהן לדקדק שלא לעשות יותר מכשיעור לפי שלא ניתנה תורה למלאכי השרת ואין אפשרות לדקדק בזה, ולפי זה אף לענין אכילת פסח בטומאה יש מקום לומר שיכול לאכול כמה שירצה, אלא שיתכן שיש לחלק בין שבת שהותרה המלאכה במקדש לבין טומאה שהיא רק דחויה ואין לעשות יותר מהשיעור הנצרך.

פא. וכן הוא בתוספות במנחות (טו. ד"ה ר"י).

פב. ומבואר במצפה איתן (שבועות ג: ד"ה דלמא) שאם היה נחשב פסח לטומאה הותרה בציבור, היה נחשב קרבן כשר שיש בו איסור שבירת עצם. [ובעצם דברי תוספות שקרבן פסח לדעת כולם הוא משום דחויה, כבר הקשה על כך השאגת אריה (סי' לח) מהמבואר בגמרא (סנהדרין יב:) שלדעת רבי יהודה טומאה הותרה בציבור ושם מדברים בקרבן פסח, וכתב בספר גור אריה יהודה (זמבא, סי' ח) שבכל אופן אף אם טומאה הותרה בציבור אין איסור שבירת עצם מחמת שהקרבן טמא, וכפי שיבואר בדברי הרמב"ם בסמוך].

פג. עוד צריך עיון בדברי הרמב"ם שנקט בלשונו 'מפי השמועה' ולכאורה דרשה גמורה היא, וכתב במהר"ם שיק (מצוה טז אות ה) לבאר שלכאורה יש לשאול הלא במצרים היו כל בני ישראל טמאים מפני שלא היה להם אפר פרה אדומה, ואם כן מה מקום למעט ולא בטמא אחר שכל עיקר הציווי נאמר לטמאים, ויש לבאר שקודם קבלת התורה היה להם דין בן נח ואינם מקבלים טומאה, וממילא שפיר יש לדרוש ולא בטמא, ולפי זה זהו שכתב הרמב"ם מפי השמועה, היינו ענין זה שהיה להם דין בן נח.

פד. בכלי חמדה (מועדים סי' קסז) כתב לבאר מה שפסח הבא בטומאה אינו נקרא פסול, שהנה רש"י (פד: ד"ה האי) פירש שהפסול בפסח זה הוא משום שטומאה דחויה בציבור ורק מחמת גזירת הכתוב הותר לעשותו, ולכאורה כיון שהטומאה נדחית מה יש להוסיף עוד שיש בזה גזירת הכתוב להתיר, וכתב לבאר שכיון שהטומאה רק נדחית יש מקום לחזר אחר טהרה ולעשות את הפסח בטהרה, ולזה היה מקום לידחות עשיית הפסח לפסח שני, ומשום כך כתב רש"י שגזירת הכתוב לעשותו בטומאה ולא לדחותו, ומעתה יש לפלפל שכל מה שיש להעדיף לדחותו לפסח שני הוא רק אם נאמר שפסח שני נחשב כתשלומי פסח ראשון, שאזי יש לדחותו מראשון ולהשלימו לשני, אך אם פסח שני הוא כרגל בפני עצמו אין לדחות מפסח ראשון לשני אחר שאין זה תשלום לראשון, ומעתה הרמב"ם שפסק (קרבן פסח פ"ה ה"א) שפסח שני

אם יש איסור שבירת עצם אף שאינו לוקה

והנה בסוגיית (אוצר רחכמיה) חינוך (מצוה טז אות ב) דן שמלשון הרמב"ם משמע שרק אינו לוקה על שבירת עצם בטמא אך יהיה בזה איסור, ושוב נקט שכיון שהתמעט מן הפסוק אין לחדש בו איסור. **ובשפת אמת** (פד. ד"ה והשובר) דקדק מלשון המשנה (פד.) 'המותיר בטהור והשובר בטמא אינו לוקה', ומזה שכללה המשנה דין שבירה בטמא עם דין המותיר בטהור, שהמותיר בטהור מה שאינו לוקה הוא משום לאו שאין בו מעשה אך ודאי יש בזה איסור, הוא הדין שיש איסור לשובר בטמא.

וביאר השפת אמת שהאיסור בזה הוא מדרבנן גזירה אטו פסח טהור, ועל דרך שמצינו (פד:) שיש איסור לשבור עצם מבעוד יום גזירה אטו רגל בפני עצמו ואינו תשלומי ראשון, הרי מעיקר הדין יש לעשותו בטומאה מדין טומאה דחויה בציבור, ואם כן לשיטתו אין זה נחשב פסח פסול, ולכך נצרך לדרשה אחרת שאין בו משום שבירת עצם, **ואולם כתב לדחות פלפול זה, שהלא דברי הגמרא שפסח הבא בטומאה נחשב פסח פסול הוא בדעת רבי, ורבי עצמו סובר** (צג.) שפסח שני הוא רגל בפני עצמו ואינו תשלום לראשון, ואין לפרש בדבריו שפסח הבא בטומאה אינו פסח פסול.

משחשיכה, וביותר, שהלא מי ששמר פסחו בטהרה אף אם רוב הציבור הקריב בטומאה לכאורה פשוט שיש עליו איסור לשבור עצם[פה], ואם כן יש מקום לגזור גם על העושים פסח בטומאה שלא ישברו עצם אטו הפסח הטהור.

דעת האור שמח שיש מצוה לשבור עצם

ואולם האור שמח (קרבן פסח פ"י ה"א) כתב שלא רק שאין איסור לשבור עצם בפסח הבא בטומאה, עוד יש בו מצוה לשבור ולאכול את המח שבעצם שלא יגיע לידי נותר[פו], ועל פי המבואר בגמרא (פה.) שבכל פסח טהור לא שוברים את העצם לאכול את המח משום האיסור, ובכך העצמות נשרפות כדין נותר, ובפסח זה שבא בטומאה יש לשבור את העצם כדי שלא יהיה המח נותר.

פה. ואולם בספר גור אריה יהודה (זמבא, סי' ח) כתב שאף מי שפסחו לא נטמא אין בו איסור שבירת עצם, ובזה מבאר שהגמרא דרשה 'בו' ולא בפסול, ולא נקטה בו ולא בטמא, לפי שאף מי שפסחו לא נטמא, אם פסחו פסול מחמת עבודת הכהנים שנעשתה בטומאה אף הוא בכלל המיעוט ואינו באיסור שבירת עצם.

פו. ולכאורה יש לדון עוד שמשום מצות אכילת פסח יש לשבור את העצם ולאכול את המח.

מערכה נג

ארבע כוסות ..... **א**

א. יסוד דין ארבע כוסות / **ב.** דין שמחה בארבע כוסות / **ג.** האם נמנות כמצוה אחת או כארבע מצוות / **ד.** כוס חמישית / **ה.** דין שתיית כל הכוס / **ו.** דין שתיה בין הכוסות

מערכה נד

קידוש במקום סעודה ..... **יא**

א. ההלכה ומקורה / **ב.** גדר ההלכה / **ג.** שיטות הראשונים בשיעור הסעודה / **ד.** כשהתנה לאכול במקום אחר / **ה.** שינה מפינה לפינה ומחדר לעליה / **ו.** סמיכת הסעודה לקידוש לאלתר / **ז.** טעימת המקדש כשאינו סועד שם

מערכה נה

שינוי מקום ..... **כט**

א. טעם ההלכה / **ב.** שינוי מקום בדברים הטעונים ברכה במקומם / **ג.** גדר מקום לענין שינוי מקום / **ד.** הניח מקצת חברים / **ה.** שינוי מקום בברכת המצוות / **ו.** דעתו לאכול במקום אחר / **ז.** אימתי טעונים ברכה אחרונה למפרע / **ח.** יציאה לזמן קצר

מערכה נו

חובת קידוש היום ..... **מט**

א. גדר מצות קידוש מן התורה / **ב.** גדר דין קידושא רבה / **ג.** קידוש בסעודה שלישית / **ד.** חובת קידוש ביום טוב / **ה.** קידוש בדברים שבלב / **ו.** הזכרת יציאת מצרים בקידוש

מערכה נז

הבדלה ..... **ם**

א. חובת הבדלה מן התורה או מתקנת חכמים / **ב.** הבדלה במוצאי ימים טובים / **ג.** נשים קטנים וסומא בחובת הבדלה / **ד.** תקנות ההבדלה בתפילה ועל הכוס

מערכה נח

מלאכה ומעימה קודם קידוש והבדלה ..... **עא**

א. איסור עשיית מלאכה קודם הבדלה / **ב.** מצוות ואיסורים התלויים ביום מה דינם קודם הבדלה / **ג.** איסור אכילה קודם הבדלה / **ד.** אם התחילו אין מפסיקין / **ה.** איסור אכילה לפני קידוש

מערכה נט

מצות הסיבה ..... **פג**

א. מקור ההלכה / **ב.** צורת ההסיבה / **ג.** בשתיית ארבע כוסות / **ד.** באכילת כזית מצה / **ה.** אוכל ושותה ללא הסיבה / **ו.** שיטת הראבי"ה שבזמן הזה אין צורך להסב / **ז.** באכילת אפיקומן / **ח.** במקומות נוספים / **ט.** נשים / **י.** תלמיד בפני רבו / **יא.** המיסב במקום שפטור מהסיבה

מערכה ס

מצות מרור וכורך ..... **צח**

א. מצות מרור, ברכתו, והסיבה באכילתו / **ב.** שיעור אכילתו / **ג.** אופן קיום מצות מרור לדעת הלל / **ד.** אופן קיום מצות מרור לדעת חכמים / **ה.** אופן קיום מצות מרור להלכה

מערכה סא

אכילת מצה ..... **קטו**

א. לחם עוני שנאכל כפרוסה ודין לחם משנה / **ב.** ברכת 'מוציא' 'מצה' על העליונה או האמצעית / **ג.** 'יחץ' במצה של מצוה / **ד.** הגדרת לחם עני כדרכו של עני שהוא מסיק ואשתו אופה / **ה.** לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה / **ו.** כפאוהו ואכל / **ז.** כוונה באכילתה / **ח.** שיעור כזית באכילתה / **ט.** אכילה יותר מכזית / **י.** איסור אכילת מצה בערב הפסח / **יא.** אכילתה כל שבעה

מערכה סב

סיפור יציאת מצרים ..... **קלד**

א. מקור המצוה / **ב.** גדר ושיעור המצוה והחילוק ממצות הזכירה שבכל ימות השנה / **ג.** והגדת לבנך / **ד.** זמן הסיפור ושיעורו / **ה.** סיפור בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך / **ו.** דברי רבן גמליאל באמירת טעמי המצוות / **ז.** חובת נשים בסיפור יציאת מצרים / **ח.** דין סומא בהגדה / **ט.** הטעם שאין מברכים ברכת המצוות על סיפור יציאת מצרים / **י.** אם מועיל שומע כעונה

מערכות שנדפסו בכרכים אחרים:

תוספת שבת ויום טוב (ק.) ..... שבת כרך ב

כוס של ברכה (קה.) ..... ברכות כרך ג

רביעית (קח.) ..... נזיר כרך ב

דברים האסורים משום סכנה (קי - קיג) ..... חולין כרך ג

מצוות צריכות כוונה (קטו.) ..... ברכות כרך א

מצות הלל בלילי פסחים (קיז:) ..... ברכות כרך א

מערכה נג

ארבע כוסות

א. יסוד דין ארבע כוסות / **ב.** דין שמחה בארבע כוסות / **ג.** האם נמנות כמצוה אחת או כארבע מצוות / **ד.** כוס חמישית / **ה.** דין שתיית כל הכוס / **ו.** דין שתיה בין הכוסות

אוצר החכמה 19/06/2018

פתיחה **תיקנו** חכמים (קיז:) לשתות ארבע כוסות של יין בליל יום טוב הראשון של פסח, את סדר שתיית הכוסות סידרו חז"ל: הכוס הראשונה על אמירת הקידוש, השניה על ברכת אשר גאלנו, השלישית על ברכת המזון והרביעית על ההלל, מצוה זו חשובה מאד, וגם עני המתפרנס מהצדקה נותנים לו מקופת התמחוי לצורך ארבע כוסות של יין.

נחלקו הראשונים והאחרונים בביאור גדר מצוה זו, אם היא תקנה לשתות ארבע כוסות או שעיקר התקנה לברך על ארבע כוסות, ויש מהראשונים שכתבו שישנו גם דין שמחה בארבעת הכוסות, דברי הראשונים יתבררו במערכה זו.

מלשון הגמרא (קט:) על מצות ארבע כוסות 'כל חד מצוה באפי נפשה', מבואר שכל אחת מהכוסות היא מצוה בפני עצמה, אולם יש מהראשונים שכתבו שכל ארבעת הכוסות הן רק מצוה אחת, במערכה זו יובאו דברי המפרשים והחילוקים לדינא העולים מדבריהם.

שנינו בברייתא (קיח:) 'רביעי גומר עליו את ההלל', אך יש מהראשונים שגרסו 'חמישי גומר עליו את ההלל', והם נחלקו אם ישנו חיוב לשתות כוס חמישי ומה הוא גדר חיוב זה, ומה אומרים עליו.

בשונה מכל כוס של ברכה, בארבע כוסות ישנו דין לשתות את כל הכוס, גם גדר חיוב זה וטעמו יתבארו במערכה.

טעמים רבים נאמרו בראשונים מדוע אסור לשתות יין בין הכוסות, מדבריהם הוציאו האחרונים נפק"מ מתי אסור לשתות, ואיזה משקה אסור לשתות, בירור הדברים נעשה בסוף מערכה זו.

א. יסוד דין ארבע כוסות

דין ארבע כוסות **בכל** כוס של ברכה, כגון כוס של ברכת המזון או של קידוש, יסוד חיוב הכוס, הוא מחמת הברכה, כלומר שמאחר ואדם חייב לברך, חייבוהו חז"ל לברך את הברכה על הכוס, כפי שמצינו בש"ס (קה. קיז: ברכות נב. עירובין מ:). דין נוסף מצינו (שם) בכל כוס של ברכה, שאחר שבירך אדם על הכוס, הוא חייב לשתות את הכוס, מחמת כבוד הכוס[א], אך אין השתיה יסוד דין הכוס, אלא הברכה.

ובארבע כוסות של ליל פסח יש לחקור, האם יסוד דינם הוא כמו בכל כוס של ברכה, שאחר שחייב אדם לברך, תיקנו לברך ארבע ברכות אלו על הכוס, או שיסוד חיובם הוא לשתות את הכוס, דרך חירות, אלא שזמן שתיית הכוסות הוא בברכות שקבעו חז"ל, אופן שלישי הוא שיסוד החיוב הוא שלא מחמת הברכה ולא מחמת השתיה דרך חרות, אלא משום פרסומי ניסא, וצד נוסף ישנו, שדין ארבע כוסות הוא דין שמחה, כלומר שחייבו חז"ל לשמוח בארבע כוסות בליל פסח.

ומצינו באחרונים שדנו בשיטות הראשונים בזה.

דעת הירושלמי **התוספות** (ברכות יד. סוד"ה ימים) הביאו את דעת הירושלמי במכילתין (פ"ה"א) שהסתפק בשתאן בבת אחת אם יצא או לא, והוכיח מכך שאמר רבי יוחנן שאם שמע את ההלל בבית הכנסת יצא, שיצא אף אם שתאן בבת אחת, וביארו התוספות שהרי אם שומע את ההלל בבית הכנסת ואינו אומרו שוב, היאך הוא מקיים דין ארבע כוסות, ומכך הוכיח הירושלמי שיכול לשתות את הכוסות בבת אחת, אף שלא על הסדר, והוא יוצא ידי חובתו, וכתבו התוספות 'משמע בירושלמי, שהיה דרכן לומר הלל בבית הכנסת, ואחר כך שותין כוסות שלהם בביתם בלי שום סדר'.

מדברי הירושלמי מבואר שאין כלל דין של 'ברכה על הכוס' בחיוב ארבע כוסות, ואינה אלא מעלה לסדר את הכוסות על סדר הברכות. אך יש לדון בדעת הבבלי (קח:) שחלק על הירושלמי[ב], וסבר שאין יוצא ידי חובת ארבע כוסות בשתייתן בבת אחת, ומדברי חלק מהראשונים מבואר שהם סברו שהבבלי נחלק על הירושלמי ביסוד החיוב, אך מדברי חלק מהראשונים מבואר שלא נחלק הבבלי על הירושלמי ביסוד החיוב.

דעת הגאונים **הטור** (או"ח סוס"י תפג) הביא את דעת רב יוסף בר רב ורב האי גאון (שערי תשובה סי' קטז) שכתבו שמי שאין לו כוס של יין, אף שבכל השנה הוא חייב לקדש על הפת, בליל פסח אינו מקדש על פת 'שהרי אמרו, ולא יפחתו לו מארבע כוסות', מבואר שדעתם שכל דין ארבע כוסות הוא רק דין שתיה, שהרי אם היה דין של ברכה על הכוס מדוע גרע דין קידוש בליל פסח מקידוש בכל שבת ויום טוב, שבכל שבת ויום טוב אם אין לו יין מקדש על פת, ובליל פסח אינו מקדש על הפת, אך אם התחדש בליל פסח שדין הכוס הוא מדין שתיה, אפשר לבאר שלא תיקנו אלא את דין השתיה, וביטלו את דין כוס של ברכה שיש בכל שבת ויום טוב, ולכן גרע דינו של ליל פסח מכל שבת ויום טוב[ג].

וכן בר"ן (על הרי"ף, קיח. ד"ה אבל ובחידושים ד"ה ויותר) הביא את שיטת הגאונים שאין לברך ברכת לגמור את ההלל לפני קריאת ההלל בליל פסח, משום שדין קריאת ההלל בליל פסח אינו דין 'קריאה' אלא דין 'שירה', ולכן אין לברך על קריאת ההלל, ועל פי דבריהם הוסיף הר"ן שגם ברכת 'יהללוך' שאחרי ההלל, אינה ברכה שבאה על קריאת ההלל, אלא 'על כוס רביעי היא באה', מבואר שיסוד ענין הכוס הוא לא הברכה, אלא להיפך מחמת חיוב הכוס תיקנו לברך, וכלשון הגמרא (קיז:) 'ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות, כל חד וחד נעביד ביה מצוה', ולפי דברי הר"ן דין זה של 'נעביד ביה מצוה' חידש את הברכות[ד].

דעת רש"י **שנינו** בגמרא (קח:) 'שתאן בבת אחת, ידי יין יצא, ידי ארבע כוסות לא יצא', וביאר רש"י (ד"ה בבת) ששתאן בבת אחת הוא 'שעירה ארבעתן לתוך כוס אחת'[ה], מדברי רש"י משמע שרק אם עירה את כולן לכוס אחת לא יצא ידי ארבע כוסות, אך אם שתאן זה אחר זה שלא על סדר הברכות, יצא אף ידי ארבע כוסות, ועל פי זה ביארו השיירי קרבן (שבת פ"ח ה"א ד"ה הדא) והיפה עינים (קח: ד"ה שתאן) שלדעת רש"י אין דברי הירושלמי סותרים את הבבלי, ומשום שהבבלי דיבר כשעירה את כל הכוסות לכוס אחת, ולכן הוא לא יצא ידי חובתו, והירושלמי דיבר כשהוא שתה את כל הכוסות בזה אחר זה שלא

א. כך פירש רש"י (עירובין מ: ד"ה ליתביה).

ב. רבינו דוד (קח: ד"ה שתאן) ביאר שגם הבבלי סבר שיצא ידי חובת ארבע כוסות, ורק לא יצא ידי 'חובת הסדר שסידרו חכמים'.

ג. יתכן שכוונת רב יוסף בר רב ורב האי גאון, שרק אם הוא יכול לקדש על יין על ידי שימכור כל מה שיש לו, אינו יכול לקדש על הפת, אך מי שאין לו בשום אופן יין, יכול לקדש על הפת מדין קידוש יום טוב של כל השנה.

הבית יוסף (סוס"י תפג ד"ה ורב) הביא מהאורחות חיים (סדר ליל פסח סי' ז) שמי שאין לו יין לא יברך כלל ברכת אשר גאלנו וההלל, כלומר ברכת 'אשר גאלנו' וברכת 'יהללוך', 'כי שתיהן ברכות של כוס' ומבואר ששתי ברכות אלו אין חיובם אלא על הכוס, ואין יסוד חיוב ברכות אלו מחמת הברכות, אלא שכל חיוב הברכה הוא מחמת דין שתיית הכוס, והוסיף האורחות חיים 'מתחילין לקרוא את ההלל, לפי שיש בו ענין יציאת מצרים וקריעת ים סוף ומתן תורה, וגם כדי להדר כוס זה, שכל הכוסות מהודרין נינהו, או בקידוש או בברכת המזון, או בהלל, הלכך הוצרכו להדר גם כוס שני בקריאת ההלל', מבואר שדין הברכה הוא דין 'הידור' לכוס, ולא שחיוב הכוס הוא כוס של ברכה.

ד. כן יש להוכיח גם מדברי הר"ן בדין חינוך לארבע כוסות, ששנינו בברייתא (קח:) 'ת"ר הכל חייבין בארבע כוסות הללו אחד אנשים ואחד נשים, ואחד תינוקות, אמר רבי יהודה וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין, אלא מחלקין להן קליות ואגוזין בערב פסח, כדי שלא ישנו וישאלו', וביאר בחידושי הר"ן (ד"ה מה, וכן על הרי"ף) שדעת רבי יהודה היא שאין לחנך את התינוקות לארבע כוסות משום 'דכיון שאין נהנין ושמחין בו, אינו להם דרך חירות', מבואר שאם אין התינוקות מקיימים את הדין חירות אינם חייבים כלל בארבע כוסות, ומשמע מדבריו שכל דין ארבע כוסות הוא רק דין שתיה ולא דין ברכה על הכוס, שהרי אם היה גם דין ברכה על הכוס היו חייבים התינוקות בארבע כוסות מחמת דין זה. אך יש מקום לדחות ראיה זו, שכוונת רבי יהודה שהתינוקות אינם חייבים בשתיית ארבע כוסות, אלא רק בברכה על הכוס, ונפקא מינה שיכולים לצאת ידי חובתם מאחר, ועיין לקמן בענין ארבע כוסות מדין שמחה.

מקור נוסף לכך שסברת הגאונים היא שאין כלל דין ברכה על הכוס בארבע כוסות, מדברי הטור (או"ח סי' תפא) שהביא שדעת רב סעדיה שהרוצה לשתות אחרי ארבע כוסות כוס נוספת, לא יברך על כוס רביעית אלא ישתה את הכוס הרביעית על ההלל בלא ברכת 'יהללוך', ואחר כך יאמר הלל הגדול וחותם 'יהללוך', ושותה כוס חמישית, ומבואר שיכול לשתות כוס רביעית גם בלי לברך עליה כלל, ורב האי הסכים לדברי רב סעדיה, אולם הטור הביא שהשואל שאל את רב האי אם יש לחוש לסברת התלמידים שאמרו שלכל כוס צריך שיהיה 'ברכה לאחריו כמו לפניו', וביאר הבית יוסף (שם ד"ה וכן) בביאור שני שיש דין של ברכה שאחרי כל כוס, וצריך ביאור מה הוא יסוד סברת התלמידים.

ה. על דברי רש"י הקשה הרשב"ם (ד"ה בבת) שאפילו עירה כמה כוסות לכוס אחד אינן נחשבים אלא ככוס אחת, ואין זה נחשב ששתה ארבע כוסות בבת אחת אלא רק כוס אחת. רבינו דוד

על הסדר, ולכן הוא יצא משום שעל כל פנים הוא שתה ארבע כוסות[ו], ואם כן מבואר שסבר רש"י שאין כלל דין 'כוס של ברכה' ביסוד הדין של ארבע כוסות[ז], שהרי אף אם לא שתה את הכוסות על סדר הברכות הוא יוצא ידי חובת ארבע כוסות[ח].

ביאור הפרי מגדים בדעת רש"י

אך הפרי מגדים (סי' תעט אשל אברהם סק"א) ביאר שכוונת רש"י שעירה את כל הכוסות לכוס אחת, ושתה כל פעם רביעית אחת בזמנה, כלומר שבכל מקום שהוא חייב בכוס של ארבע כוסות הוא שתה רביעית אחת מתוך כוס גדולה, ובזה אינו יוצא ידי ארבע כוסות, 'אף על פי שפוסק הרבה בין שתיה לשתיה, לא יצא', ובטעם הדבר שלא יצא, מתבאר מלשון הפרי מגדים שכתב 'אף על פי שפוסק', שנחשב ששתה כוס אחת אף על פי שפסק ביניהם[ט].

אוצר החכמה

מדברי הפרי מגדים עולה שאף לרש"י אם הוא ישתה את כל הכוסות יחד, אין הכרח לומר שיצא, משום שרש"י לא ביאר שעירה את כולן לכוס אחת ושתה אותה מיד, ואם כן אין לדייק מדברי רש"י שהוא סובר שגדר החיוב הוא רק שתיית ארבע כוסות.

סיכום דעת רש"י

רש"י ביאר ששתאן בבת אחת הוא שעירן לתוך כוס אחת, השירי קרבן והיפה עינים ביארו שדעתו שאם שתאן זה אחר זה יצא ידי חובתו, ואם כן אין כלל דין ברכה על הכוס בארבע כוסות, אך הפרי מגדים כתב שאם שתה את כל הכוסות זו אחר זו אינו יוצא ידי חובתו גם לדעת רש"י, ואם כן אין ראיה שאין דין כוס של ברכה בארבע כוסות.

דעת הרשב"ם

הרשב"ם חלק על ביאורו של רש"י, וביאר ששתאן בבת אחת הוא ש'שתה את הכוסות שלא על סדר הברכות'.

ויש לברר בדעת הרשב"ם מה הטעם שלא יוצא כששותה בבת אחת, האם זה משום שיסוד דין ארבע כוסות הוא דין כוס של ברכה, ולכן אם הוא לא שתה כל כוס בברכתו לא יצא ידי חובתו, או שהטעם הוא רק משום שהוא שותה את הכוסות בבת אחת ולא מפסיק ביניהם, ולפי זה אין כלל דין ביסוד החיוב של כוס של ברכה, אלא הוא רק דין נוסף על יסוד החיוב.

מחלוקת האחרונים בדעת הרשב"ם

הבית יוסף (סי' תפד ד"ה וכתב אדוני) כתב בפשטות ש'ארבע כוסות אפשר לקיימן בלא ברכת המזון, אף על פי שכל כוס תיקנו על דבר מיוחד, ואחד מהכוסות תיקנו על ברכת המזון, מכל מקום אם שתאן שלא על הסדר שתיקנו חכמים ודאי יצא', ואם כן מבואר שאף שפסק השולחן ערוך כדברי הרשב"ם שביאור הדין של שתאן בבת אחת הוא ששתה ארבע כוסות בזה אחר זה, מכל מקום הוא סובר שיוצא ידי חובתו גם אם לא שתאן על סדר הברכות.

על דברי הבית יוסף תמה הפרי חדש (סוס"י תפד) שמדברי הרשב"ם מפורש שאם לא שתאן על סדר הברכות לא יצא ידי חובתו'.

אך האחרונים[יא] כתבו שאין כוונת הרשב"ם שהטעם שלא יצא כששתאן בבת אחת משום שלא שתאן על סדר הברכות, אלא הטעם הוא כלשון הגמרא ששתאן 'בבת אחת', ולא הפסיק ביניהם[יב], ולכן פסק הבית יוסף שאם הפסיק ביניהם אף שלא שתאן על סדר הברכות יצא ידי חובתו, ואף שלשון השולחן ערוך (סי' תעב ס"ח) הוא 'ואם שתאן זה אחר זה שלא על הסדר, לא יצא' ובפשטות מבואר שהטעם הוא שהוא שתה את הכוסות שלא על הסדר, ביאר המאמר מרדכי שהוא לאו דווקא[יג].

העולה מדברי האחרונים בדעת הרשב"ם

לפי המתבאר נחלקו הבית יוסף והפרי חדש בדעת הרשב"ם האם הברכות מעכבות בארבע כוסות או לא, לדעת הבית יוסף שאין הברכות מעכבות מבואר שיסוד דין ארבע כוסות לא שייך לדין כוס של ברכה, אך בדברי הפרי חדש יש להסתפק אם הטעם שהברכות מעכבות הוא משום שיסוד ארבע כוסות הוא מדין כוס של ברכה, או שאף שאין זה יסוד הדין מכל מקום אחר שקבעו חז"ל שיש לסדר את הכוסות על סדר הברכות, הם אף קבעו שזה מעכב אם לא יסדרם על סדר הברכות[יד].

(ד"ה שתאן - השני) תירץ שרש"י סובר שאף בכוס גדולה שיש בה כמה רביעיות אין חייב לשתות את רוב הכוס, אלא אם שותה רביעית יוצא ידי חובה, ולכן שתיית כוס שיש בה ארבע רביעיות נחשבת לשתיית ארבע כוסות [וכן ביאר הגבורות ה' (פרק מח ד"ה שתאן)]. ולפי ביאור זה, עדיין יש לבאר מדוע דייק רש"י שרק בעירה את כולן לכוס אחת לא יצא, ומדברי רבינו דוד עולה שכל הטעם שלא יוצא הוא רק משום שבשתייתן מכוס אחד אינן נחשבים לארבע כוסות אף שבשתיית כוס אחת אין צריך לשתות יותר מרביעית.

המנחת יהודה (עפשטיין, קח: ברשב"ם שם) תירץ את קושיית הרשב"ם, שרש"י סבר שמאחר והוא עירה לכוס זו מתוך ארבע כוסות הוה אמינא שנחשבת כוס זו כארבע כוסות, וכתב שלפי רש"י מדויק לשון הגמרא 'שתאן בבת אחת' ולא כהרשב"ם ששתה את הכוסות תכופות זו לזו, ולא בבת אחת, גם מדברי המנחת יהודה מבואר שהטעם שהוא לא יוצא ידי ארבע כוסות הוא רק משום שעירה אותן לכוס אחת, ולא שתאן זו אחר זו.

ו. ומשום שלפי רש"י אין דברי הירושלמי סותרים את הבבלי צידדו השירי קרבן והיפה עינים שביאור הגמרא הוא כרש"י, אך התוספות שבמרדכי (קח: ד"ה שתאן) כתב שמהירושלמי משמע כרשב"ם, משום שלשון הירושלמי הוא 'שתאן בכרך אחד' וביאורו הוא ששתאן רצופין, ומשום שפשוט היה לתוספות שבמרדכי שהירושלמי והבבלי דנו באותו מקרה.

ז. כעין ביאור זה ברש"י מפורש ברבינו דוד (ד"ה שתאן - השני) שהביא את פירוש רשב"ם, שהחסרון כששותה את כולן בבת אחת הוא משום שלא שתאן על הסדר, והקשה רבינו דוד, 'אינו מחוור, שאם לא ידע לעשותן כסדר משנתנו לעשות מצוה בכל אחד ואחד היאך אפשר שנאמר לו שלא יצא ידי ארבע כוסות שתיקנו לו לשתות דרך חירות, ודאי צריכים אנו לומר שהוא יוצא, מידי דהוה אנשים ועמי הארץ', וכעין זה הקשה הגבורות ה' (שם), והוא הוסיף לדייק מדברי הגמרא 'ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות, כל חד וחד נעביד ביה מצוה', שמשמע שסדר המשנה אינו אלא למצוה בעלמא, ומשום שהוא סבר שלא מסתבר שישנם שני דינים בדבר אחד, ולכן אם 'ארבע כסי תקינו רבנן' לא מסתבר שישנו דין נוסף ביסוד דין ארבע כוסות של 'כל חד וחד נעביד ביה מצוה'. ומפורש בדברי רבינו דוד שכל יסוד דין ארבע כוסות הוא רק שתיה, ואף שלא שותה את הכוסות על סדר הברכות אינו מעכב כלל, ובטעם הדבר ששתאן בבת אחת אינו יוצא ידי חובתו, ביאר רבינו דוד שכ'שתיה אחת הן חשובין לו, שכן דרך הצמא ששותה שנים ושלשה כוסות זה אחר זה', מבואר מדבריו שכל הטעם שאינו יוצא ידי ארבע כוסות כששותן בבת אחת, הוא רק משום שהם נחשבים לכוס אחת, אך אם הוא ישתה את ארבעת הכוסות שלא בבת אחת, אך הוא שלא על הסדר הוא יוצא ידי חובתו, ומשום שכל דין ארבע כוסות הוא רק מדין שתיה דרך חירות.

ח. ואף שמפורש בגמרא (קח:) שיש דין לשתות את הכוסות על סדר הברכות, מכל מקום צריך לומר לדעת רש"י שאין זה ביסוד הדין של ארבע כוסות אלא רק דין לכתחילה האיך לקיים את המצוה, ואין זה מגרע בעצם המצוה.

ט. לפי ביאורו של הפרי מגדים יש לבאר מה הוא לשון הגמרא 'שתאן בבת אחת', הלא הוא לא שתה את כל הכוסות בבת אחת אלא על הסדר, ומבואר ששתיה מכוס אחת נחשבת לשתיה בבת אחת.

י. כפי שדייק הפרי חדש ברשב"ם כן דייק רבינו דוד (קח: ד"ה שתאן - השני) והוא האריך לחלוק על דברי הרשב"ם ולבאר שאין הטעם משום שהוא שתה שלא על הסדר, אלא משום שהוא שתה בבת אחת כדרך מי שצמא, ואין חשיבות לכל כוס בפני עצמו, וכדברי הפרי חדש כתב הפרי מגדים (סי' תעד משבצות זהב סק"א) שמי שאינו יודע לומר את ההגדה ישתה ארבע כוסות רק זכר לדין ארבע כוסות, ומשום שהוא כשתאן בבת אחת שלא יצא, ומבואר לדעתו שדין שתאן בבת אחת הוא משום ששותה אותן בזה אחר זה.

יא. המאמר מרדכי (סי' תפד סק"ב), הנהר שלום (שם סוף סק"א) והביאור הלכה (סי' תעב ד"ה שלא כסדר). אך אף שהביאור הלכה יישב את דעת הבית יוסף, בסוף דבריו הוא חשש לדעת הפרי חדש לגבי נשים שצריכות להזהר לומר את סדר ההגדה על כל כוס וכוס.

יב. וכספרא זו כתב רבינו דוד, אך בדעת הרשב"ם הוא סבר שאין זה הביאור, ואילו מדברי הפוסקים משמע שהוא הביאור אף בדברי הרשב"ם.

יג. ובבית יוסף כתב שמקור דבריו הוא מדברי הרא"ש (פ"י סי' כא) והר"ן (על הרי"ף קח: ד"ה שתאן, חידושים ד"ה ידי) ואף הם כתבו לשון זה ששתאן שלא על הסדר, מכל מקום צריך לומר שאין טעם הדין שלא יצא משום ששתאן שלא על הסדר, אלא משום ששתאן בבת אחת.

יד. אחר שנתבאר שיסוד דין ארבע כוסות הוא רק דין שתיה, ואיננו דין של ברכה על הכוס, הסתפק המנחת שלמה (שו"ת, ח"א סי' יח אות ד) מה הטעם שחייבו חכמים לסדר את הכוסות על סדר הברכות, האם 'משום שרצו לעשות סדר שוה בכל בני אדם, ולכן קבעו שתהא מצוה חשובה בין כוס אחד להשני', או שטעם סידור הכוסות על סדר הברכות הוא 'רק כדי לעשות הפסק בין אחד לשני', כלומר שיש לחקור האם סדר הכוסות הוא דין שיהיו הכוסות על ברכות, או רק דין שיהיה הפסק ביניהם, בחקירה זו הוא תלה את מחלוקת הרי"ף (קי.) ובעל המאור שנחלקו אם יש לברך על כל כוס ברכה בפני עצמה או לא.

הרי"ף פסק על פי 'רבואתא' שיש לברך על כל כוס וכוס ברכת הגפן, ומשום שכל אחד הוא מצוה בפני עצמו, וכתב הרי"ף 'ומסייע להאי סברא' מדברי הגמרא (חולין פו:) שהאוכל ואמר 'הב לן ונבריך' כבר הפסיק את סעודתו, ואם הוא רוצה לאכול עליו לחזור ולברך, וביארה הגמרא שאף ששוחט ואחר כך מכסה את הדם אין כיסוי הדם הפסק לברכת השחיטה, ויכול לחזור ולשחוט ואינו צריך לברך שנית, ואילו כאן האמירה היא הפסק לענין הברכה, וביארה הגמרא שהוא משום שיכול אדם בשעה שהוא מכסה את הדם לשחוט, ולכן כיסוי הדם אינו נחשב להפסק כלפי השחיטה, אך המברך אינו יכול לאכול בשעה שהוא מברך, ולכן ברכתו נחשבת להפסק ואינו יכול לאכול עד שיברך, והוכיח הרי"ף מזה כדברי 'רבואתא' שיש לברך הגפן על כל כוס וכוס, שהרי בשעת ההגדה אסור לשתות את הכוס השניה, ולכן נחשבת ההגדה להפסק, וכן בשעת ההלל אי אפשר לשתות את הכוס השלישית ולכן נחשב ההלל להפסק. והקשה במנחת שלמה על דברי הרי"ף, הלא טעמם של רבואתא הוא משום שכל אחד מהכוסות הוא ברכה בפני עצמו, ולא משום שאי אפשר לשתות כוס בשעת ההגדה, והיאך הוא הביא ראיה לדברי רבואתא שלא כדבריהם.

ותירץ המנחת שלמה על פי יסוד בביאור דברי הגמרא שכיון שאין יכול לאכול בשעת הברכה נחשבת הברכה להפסק, שאין הדברים אמורים אלא בדבר שבמהותו הוא הפסק באכילה, ולא בכל דבר שאסור לאדם לאכול בשעת סעודתו, כגון אם אדם נשבע שאינו אוכל עוד עד שילמד משנה אחת, אין לימוד המשנה נחשב להפסק, שהרי אין הלימוד נועד להפסיק את האכילה, כמו מי שמברך ברכת המזון שמהות הברכה היא להפסיק את האכילה, ולפי זה יישב המנחת שלמה את דברי הרי"ף, שכיון שכל אחד מהכוסות הוא מצוה בפני עצמה, רצו חז"ל להפסיק ביניהם על ידי אמירת ההגדה, או ההלל, ולכן נחשבים ההגדה וההלל להפסק בין הכוסות, וזו היא כוונת רבואתא שיש לברך על כל אחד מהכוסות ברכה ראשונה משום שכל אחד הוא מצוה בפני עצמו, אך אין טעמם של רבואתא מבואר, שהרי אם אין הפסק בין הכוסות אין סיבה שיתחייבו לברך ברכה נוספת, ובזה ביאר הרי"ף שכיון שהם מצוות חלוקות חילקו אותם חז"ל בהגדה והלל כדי להפסיקם זה מזה, ומאחר ואסור לשתות בשעת ההגדה וההלל, הם נחשבים להפסק, ויש לברך על כל הכוסות ברכה ראשונה.

דעת התוספות

בדברי התוספות מפורשים הדברים שדעתם היא שאין שני חיובים בארבע כוסות, אלא חיובם הוא כמו בכל כוס של ברכה, שתוספות (צט. ד"ה לא - השלישי) כתבו שמלשון המשנה 'לא יפחתו לו' 'משמע קצת שאין נותנין לבניו ולבני ביתו, כי אם לעצמו, והוא מוציא את כולם, וסברא הוא, מאי שנא ארבע כוסות מקידוש'. והקשה הגבורות ה' (פרק מח ד"ה לא יפחתו), וכן הביא בחידושי מרן ר"י"ז הלוי (חמץ ומצה פ"ח ה"ט) שהקשה אביו הגר"ח, היאך מדמים תוספות את דין קידוש לדין ארבע כוסות, הלא בקידוש עיקר המצוה היא הברכה, וכיון שהיא ברכה על הכוס יוצאים השומעים, ואין לשומעים חיוב כלל לשתות את הכוס, מה שאין כן בארבע כוסות שחייבים בני הבית לשתות את הכוסות, והיאך יצאו ידי חובתם בכוסו של בעל הבית, 'דמאי שנא ממצה ומרור, דכמו שאין האחד יכול להוציא את האחר במצה ומרור, כך אין יכול להוציאו בארבע כוסות, דמצוה דרמיא עליה הוא', אך בדברי התוספות ביאר הגר"ז שכל חיוב ארבע הכוסות הוא רק לברך את הברכות על הכוס, ולכן יכולים הם לצאת ידי חובתם בשמיעה מבעל הבית[יט].

חיוב אחד על כל בני הבית, מדין פרסומי ניסא

באופן אחר ביאר במקראי קודש (פסח ח"ב סי' כט) את דברי התוספות, שאף אם יש בארבע כוסות דין מיוחד שאינו בכל כוס של ברכה, אין יסוד הדין 'שתיה דרך חירות', שבזה לא שייך שיוציא האחד את חבירו, אלא יסוד הדין הוא 'פרסומי ניסא', וכך הוא גדר החיוב, לשתות כוס לכל בית, וכפי שנר חנוכה הוא חיוב של פרסומי ניסא והוא חיוב של 'נר איש וביתו' (שבת כא:), כך גם ארבע כוסות הוא חיוב של כוס לאיש וביתו[טז].

דין שתיה לכבוד היום

אולם המרומי שדה (צט: בתוס' ד"ה לא יפחתו) ביאר שגם התוספות סברו שדין ארבע כוסות הוא דין שתיה, אלא שהם סברו שיסוד דין השתיה הוא מחמת כבוד היום, ולכן יכול אדם להוציא את חבירו בשתייתו לכבוד היום[יז]. ודבריו מתבארים על פי מה שכתב בהעמק שאלה (שאילתא נד אות ד) לגבי קידוש היום, שאין בו ברכה מיוחדת ויכול בעל הבית להוציא את בני ביתו משום ש'זה כבוד השבת, שבעל הבית שותה יין, וכל בני ביתו יוצאים בו', כלומר שאין בני הבית יוצאים בקידוש מדין 'שומע כעונה' אלא רק משום שכך תקנת חכמים, וכמו שבנר חנוכה צורת התקנה היא 'נר איש וביתו' ובכך 'יוצאים ידי חובתם כל בני הבית.

אלא שהקשה המרומי שדה אם יסוד דין קידוש הוא שתיה לכבוד היום, היאך כתבו התוספות (קו. ד"ה הוה) שבקידוש של שבת אין כלל חיוב על המברך לשתות. ותירץ, שקידוש של שבת יסוד חיובו הוא רק הברכה, וסברו התוספות שברכת היין היא כבוד היום ולא השתיה, אך ארבע כוסות יסוד חיובם הוא שתיה לכבוד היום, ולכן אף שבעל הבית חייב לשתות הוא יכול להוציא את בני ביתו[יח].

והנה שנינו בגמרא (קז.) תני רב גידל דמן נרש המקדש וטעם מלא לוגמא יצא, ובתוספות (שם ד"ה אם) הוכיחו שמלא לוגמיו הוא רוב רביעית, שהרי בגמרא (קח:) מבואר שיש לשתות בארבע כוסות רוב כוס שהוא רוב רביעית, ומבואר מדברי התוספות שיש ללמוד משתיית ארבע כוסות לשתיית כוס של קידוש, ודין הגמרא שבארבע כוסות יש לשתות רוב כוס, הוא אותו דין שיש בכוס של קידוש, שיש לשתות מלא לוגמיו ואין בזה חידוש נוסף, וכתב הבית יוסף (סי' תעב ד"ה ושיעור) בשם הכל בו (סי' נ יא) והאורחות חיים (סדר ליל פסח סי' ו) שבכוס גדולה שרוב הכוס הוא יותר מרוב רביעית אין צריך לשתות את רוב הכוס.

מחלוקת הראשונים ברוב רביעית שאינו רוב כוס

אך האורחות חיים הביא את שיטת הרמב"ן שסבר שאף בכוס גדולה חייב אדם לשתות את רוב הכוס, וכן הוכיח הגר"ז (שם) מדברי הרמ ב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ט) שכתב 'ואם שתה מכל כוס מהן רובו, יצא', מבואר שיש לשתות את רוב הכוס ואף בכוס גדולה לא מועיל לשתות שיעור רוב רביעית, ולא כמו בקידוש שכתב הרמב"ם (שבת פכ"ט ה"ז) 'ושותה מלוא לוגמיו', ולא כתב רוב כוס[י].

אוצר התכמה

יסוד המחלוקת בגדר חיוב ארבע כוסות

ביסוד מחלוקת הראשונים ביאר הב"ח (סי' תעב ס"ו) שנחלקו בחקירה זו, האם יסוד דין ארבע כוסות הוא ככל כוס של ברכה, או שיש בהם חיוב נוסף של שתיית היין. לדעת התוספות והכל בו אין חיוב שתיה בארבע כוסות יותר מכל כוס של קידוש, וכל חיוב השתיה הוא מדין 'טעימת יין' ודין זה הוא בכל רוב רביעית אף שאין בה דין רוב כוס, אך הרמב"ם[כ] והרמב"ן סברו שאף ששתיית היין בקידוש הוא מדין 'טעימת יין', אך יסוד דין ארבע כוסות הוא דין 'שתיית כוס', ודין זה לא מתקיים עד שישתה אדם רוב כוס ולא רק רוב רביעית.

ביאור האור שמח בדעת הרמב"ם שהוא מדין כוס של ברכה

אך באור שמח (חמץ ומצה פ"ז ה"א) כתב לגבי כוס שעל אמירת ההגדה, שדעת הרמב"ם היא שיסוד דינה הוא כמו כל כוס של ברכה, ומשום שכתב הרמב"ם (שם) 'מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים, בליל חמשה עשר בניסן, שנאמר (שמות יג ג) 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים' כמו שנאמר (שם כ ח) 'זכור את יום השבת', מבואר שדימה הרמב"ם את מצות 'זכור את יום השבת לקדשו' למצות 'זכור את היום הזה', וכתב האור שמח שכוונת הרמב"ם היא שכמו שבקידוש של שבת ציותה התורה לקדש, והוסיפו חז"ל לזוכרו על היין דווקא, כך גם בכוס של סיפור יציאת מצרים 'מצוה מן התורה לזכור הניסים ולספר אותם, ורבנן תקנו על היין', מבואר שדין ארבע כוסות הוא דין של 'סיפור על היין' ולא דין של שתיית יין, וכן הוסיף האור שמח להוכיח את דבריו מדברי הרמב"ם (שם פ"ח

אך הבעל המאור (שם) חלק על הרי"ף וכתב שרק ברכת המזון היא סילוק לסעודה, וכן כיסוי הדם הוא סילוק לשחיטה, ולכן נאמר בהם הכלל שכיון שיכול לשחוט בשעת הכיסוי הוא אינו הפסק, וכיון שאינו יכול לאכול בשעת הברכה נחשבת הברכה להפסק, 'אבל מדרש הגדה, מנין לנו שהוא סילוק', וביאר המנחת שלמה, שלדבריו יסוד דין חלוקת הכוסות אינו מחמת ההפסק ביניהם, אלא רק מחמת החשיבות של כל כוס לברך עליה ברכה, ולכן סבר הבעל המאור שאין זה נחשב להפסק כלל, ואם כן עולה שהרי"ף סבר שחלוקת הכוסות היא מדין הפסק, ובעל המאור סבר שחלוקתם היא מדין ברכה לכל כוס.

אך לפי מה שביאר הגר"ז (הובאו דבריו לקמן) שדעת הרי"ף היא כדעת הרמב"ם שארבע כוסות הם מדין ברכה על הכוס, מבואר שלא כדברי המנחת שלמה.

טו. על דברי הגר"ז תמה הדבר שמואל, הלא גם לדעת התוספות ישנם כמה דינים מיוחדים בארבע כוסות יותר מכל כוס של ברכה: א. חיוב הסיבה, ובפרט שהתוספות (קח. ד"ה כולהו) הסתפקו אם הסיבה מעכבת בארבע כוסות. ב. בכל כוס של ברכה גם לכתחילה אין צריך לשתות יותר מרוב רביעית, ואילו בארבע כוסות כתבו תוספות (קח: ד"ה רובא) שלכתחילה יש דין לשתות רביעית דווקא. ג. בגמרא (קח:) מבואר שביין שאינו מזוג אין יוצא דין 'חירות', ואף שכתבו תוספות שאף בכל כוס של ברכה יש למוזגו, אך ודאי בכל כוס של ברכה אין זה מדין חירות, ואם כן מבואר שיש דין נוסף בארבע כוסות, שיש למוזגם גם מדין חירות. ומחמת ראיות אלו ביאר הדבר שמואל שאין כוונת התוספות שדין ארבע כוסות הוא רק דין כוס של ברכה, אלא שיסוד עצם הארבע כוסות הוא כוס של ברכה אך מאחר ובכל כוס של ברכה חייב אדם לשתותה, בארבע כוסות התחדשו דינים נוספים בשתיית הכוסות, שיש לשתותם דרך חירות, אלא שלהרמב"ם עצם דין הארבע כוסות הוא מחמת דין שתיה דרך חירות, ולתוספות חיוב הארבע כוסות אינו אלא ככל כוס של ברכה, ולכן יכול אדם להוציא את בני ביתו בארבע כוסות, אך אחר שהוא חייב לשתות את הכוס חייבוהו לשתות דרך חירות.

נפקא מינה מגדר זה כתב הדבר שמואל אם בירך על יין שאינו מזוג, שבכל כוס של ברכה אינו צריך למוזגו לפני השתיה, שהרי הוא כבר בירך על שאינו מזוג, וכל דין המזיגה הוא הידור בברכה, אך בארבע כוסות אף שאת ההידור של ברכה על כוס מזוגה כבר אין כאן, מכל מקום את הדין של שתיה דרך חירות הוא חייב לעשות על ידי שימזוג את כוסו לפני השתיה.

טז. את חידושו של המקראי קודש הוא ייסד על פי דברי המגיד משנה (חנוכה פ"ד הי"ב) שכתב שיסוד דין ארבע כוסות הוא מדין פרסומי ניסא, ועיין לקמן באריכות בביאור דעת המגיד משנה.

יז. כעין דברי המרומי שדה כתב הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (הליכות שלמה פ"ט דבר הלכה אות ל) שאף בקידושא רבה של שבת, הדין כן, שפשוט היה לו שדין הקידוש הוא רק דין שתיה, שהרי אין בו כלל ברכה מיוחדת, רק ברכת הגפן מחמת חיוב ברכות הנהנין, ואף שדין הקידוש הוא דין שתיה, מועיל להוציא אחרים בקידוש, וביאר שדין השתיה הוא מדין כבוד שבת, כלומר שחייבו חכמים לשתות לכבוד השבת, ולכן מועיל לצאת ידי חובה על ידי אחר, משום ש'הוא שלוחו לכבד את השבת, בשתיית הכוס' [וכ"כ בהעמק שאלה (שאילתא נד אות ד) בדעת הגאונים], ועל פי חידוש זה הוא ביאר גם את דברי התוספות, שכתבו בתחילת דבריהם שבני הבית יכולים לצאת ידי חובתם בקידושו של בעל הבית ומשום שסברו התוספות שחיוב הקידוש הוא מדין 'כבוד החג' ובזה מועיל לשלוח את בעל הבית לכבד את החג בשתיית היין, אלא שבסוף דבריהם כתבו תוספות 'ונראה להחמיר ולהצריך ארבע כוסות לכל אחד', וסברתם היא שאין 'יסוד החיוב שתיה מדין כבוד החג, אלא חיוב מעשה שתיה כמו מצה ומרור, ולכן לא מועיל לצאת ידי חובה מאחר בארבע כוסות.

יח. תוספות הסתפקו בדבר, וכתבו שיתכן שצריך ליתן כוס לפני כל אחד מבני הבית. ובביאור הספק כתב החזון איש (או"ח סי' כט סק"ג) שהסתפקו התוספות ביסוד דין 'שומע כעונה', אם השומע יוצא ידי חובתם משום ששמיעה היא מין ממיני הדיבור, ואם כן אף שבני הבית יוצאים ידי חובתם ב'שומע כעונה', ביאור הדבר שכל אחד מקדש על ידי שמיעתו, ואם כן צריכים ליתן כוס לפני כל אחד מבני הבית, אך אם ביאור דין 'שומע כעונה' הוא שיוצא השומע בברכת המשמיע, אם כן מאחר וברכת המשמיע היא על הכוס, יכול השומע לצאת בברכה זו, ואינו חייב שתהיה לפניו כוס בשעת הברכה, מבואר שדעת התוספות שכלל אין חילוק בין ארבע כוסות לכוס של קידוש, וספק התוספות הוא גם בכל כוס של קידוש, אך בהר צבי (שו"ת, או"ח סי' נז) כתב שאף אם ביאור דין 'שומע כעונה' הוא ששמיעת השומע נחשבת כדיבור, מכל מקום אין צריך השומע לאחוז את הכוס בידו, משום שיכול אדם גם לקדש בכוס שביד חבירו, ולכן לדעת ההר צבי אין לבאר את ספק התוספות כביאור החזון איש.

יט. מדברי הבית יוסף שהביא שיטה זו רק בשם האורחות חיים בשם הרמב"ן, ולא בשם הרמב"ם, ואף הוא פסק אותה רק בשם "יש אומרים", נראה שהוא לא סבר כמו שדייק הגר"ז בדברי הרמב"ם.

כ. וכן הוכיח הגר"ז מדברי הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז הלכה ו-ז) שכתב 'בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, שנאמר (דברים ו כג) 'ואותנו הוציא משם' וגו', ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית, כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית, לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות, וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבע כוסות של יין', מבואר שחיוב ארבע כוסות הוא מדין חירות וכדין הסיבה, וודאי מקיים את דין החירות רק בשתיה, ולא רק בברכה על הכוס. עוד דייק הגר"ז מהרמב"ם (שם) שכתב 'חייב לשתות בלילה הזה ארבע כוסות של יין' ומבואר שחיוב ארבע כוסות הוא חיוב שתיה ולא רק

ה״ב) ש׳מי שאין לו יין בלילי פסחים, מקדש על הפת כדרך שעושה בשבת, ועושה כל הדברים על הסדר הזה׳, מבואר שיכול אדם לקיים את דין ארבע כוסות על הפת, אף שאינו מקיים דין שתיה בפת[כא].

שני דינים

אולם הגרי״ז ביאר בדעת הרמב״ם שיש את שני הדינים בארבע כוסות[כב], כלומר ישנו דין של שתיית ארבע כוסות שאינו ככל כוס של ברכה, וישנו גם דין של ברכה על הכוס כמו שיש בכל כוס של ברכה[כג], וכדברי הגמרא (קח:) ׳שתאן בבת אחת, ידי יין יצא, ידי ארבע כוסות לא יצא׳, ומשום שאף שהוא שתה ארבע כוסות[כד], מכל מקום כיון שהן לא כוס של ברכה הוא לא קיים את דין ׳כוס של ברכה׳ שיש בארבע כוסות, וכן להיפך, אם ׳שתאן חי׳ שאין זה דרך חירות, יצא ידי ׳כוס של ברכה׳ אך לא יצא ידי ׳חירות׳, כלומר יין שאינו מזוג אינו דרך חירות ולא יוצא בו ידי חיוב שתיית ארבע כוסות[כה].

ולכן אף שדימה הרמב״ם את מצות ׳זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים׳, למצות ׳זכור את יום השבת לקדשו׳, ואף שהוא כתב שניתן לקיים את מצות ארבע כוסות בפת, אין זה אלא לגבי הדין של כוס של ברכה שיש בארבע כוסות, אך למי שיש יין ישנו חיוב נוסף של שתיית ארבע כוסות, וחיוב זה לא דומה למצות ׳זכור את יום השבת לקדשו׳[כו].

מקורם של שני הדינים

את מקור הדברים ביאר הגרי״ז מדברי הגמרא (קיז:) ׳ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות, כל חד וחד נעביד ביה מצוה׳ מבואר שיסוד התקנה הוא ׳דרך חירות׳ שהוא דין של שתיית היין, אך אחר שתיקנו דרך חירות הוסיפו אף לתקן ש׳כל חד וחד נעביד ביה מצוה׳, כלומר שיהיה הוא כוס של ברכה[כז].

דין השתיה הוא רק בכוס של ברכה

על דברי הגרי״ז שכתב שאם שתאן בבת אחת, אף שלא שתה כלל כוס של ברכה, מכל מקום הוא יצא ידי דין שתיית ארבע כוסות, תמה האבי עזרי (שם פ״ז ה״ט) הלא אף אם יש בארבע כוסות דין שתיה אין זה דין שתיית ארבע כוסות שאינן כוסות של ברכה, אלא, שכמו שבכל כוס של ברכה חייב אדם לשתותה, מדין טעימת יין, בארבע כוסות התחדש שיש דין לשתותם מדין חירות, אך בשתיית יין שאינו של ברכה אינו מקיים אף אחד מדיני ארבע כוסות[כח].

והוכיח כדבריו מדברי הגמרא (קח:) שיש לשתות את רוב הכוס, וביאר האבי עזרי שאם יש חיוב לשתות רביעית יין מדין שתיה דרך חירות לא נאמר בזה רובו ככולו, שהרי יסוד דין ׳רובו ככולו׳ הוא רק ׳שהרוב של הדבר הוא הכל׳, כלומר שאם חייב אדם לשתות כוס, והוא שתה את רובו נחשב הדבר שהוא שתה את הכוס, אך אם חייב אדם לשתות שיעור של רביעית, אם הוא ישתה רק את רוב השיעור, בזה לא שייך לומר שהוא שתה את כל הרביעית[כט], ואם מבואר בגמרא שיכול אדם לשתות רק רוב רביעית מבואר שאין דין ׳שתיית יין׳ נוסף על דין כוס של ברכה, אלא כל דין השתיה הוא בצורת שתיית ה׳כוס של ברכה׳, ולכן אם שתה אדם רוב רביעית, הוא יצא בזה ידי חובת שתיית כוס של ברכה, ובשתיה זו התחדש שיש לשתותה דרך חירות[ל].

סיכום דעת הרמב״ם

ולסיכום ביאורי האחרונים בדברי הרמב״ם, האור שמח הוכיח מדברי הרמב״ם שדין ארבע כוסות הוא דין ׳סיפור על היין׳, והגרי״ז הוכיח שדעת הרמב״ם היא שישנם שני דינים בארבע כוסות, גם דין של שתיה וגם דין של ברכה על הכוס, אך האבי עזרי תמה על ביאורו של הגרי״ז.

דעת הראב״ד

הראב״ד (בהשגות על בעל המאור קיז: אות א) כתב שיש מצוה בשתיית כוס חמישי, אלא שיש לומר על כוס זו הלל הגדול, וביאר הראב״ד בטעם הדבר שיש לומר על כל כוס ברכה או הלל, ואין שותים את הכוס בלא אמירה, משום שלא רצו חז״ל שישתו את הכוסות בלי לומר עליהם דבר שהרי ״משכו אחר השתיה, ויניחו אכילת הפסח לנותר׳, וגם בזמן הזה שאין קרבן פסח, שותה את כל הכוסות רק בשעה שמברך, שהרי ׳כל מה שאדם שותה תוך סעודתו אין בו היכר לחירות, לפי שהוא צורך האכילה, ובכל מה שישתה לא יפטר מארבע כוסות, אלא אם כן ישתה אותם שלא בשעת הסעודה׳, ולכן תיקנו לומר על כוס חמישית הלל הגדול, מבואר שכל הכוסות חיובם הוא משום שתיה דרך חירות, וגם דין הברכה הוא כדי שיהא ניכר החירות, ולא יראה כסתם שתיה שבתוך הסעודה.

דעת המגיד משנה

המגיד משנה (חנוכה פ״ד ה״ב) כתב שדין ארבע כוסות הוא לא רק מדין כוס של ברכה, אלא מדין פרסומי ניסא, את דבריו הוא כתב על דברי הרמב״ם שפסק ׳אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה, שואל או מוכר כסותו, ולוקח שמן ונרות ומדליק׳, וכתב המגיד משנה שלמד הרמב״ם דין זה

חיוב ברכה על הכוס.

כא. אך הטור (או״ח סוס״י תפג) הביא את דעת רב יוסף בר רב ורב האי גאון (שערי תשובה סי׳ קטז) שכתבו שמי שאין לו כוס של יין, אף שבכל השנה הוא חייב לקדש על הפת, בליל פסח אינו מקדש על הפת ׳שהרי אמרו, ולא יפחתו לו מארבע כוסות׳, ויעוין לעיל מה שנתבאר בדעתם.

כב. ממך לדבריו הביא הגרי״ז מביאורו של הרא״ש בתשובה לדברי הגמרא (קח:) ׳שתאן חי יצא, אמר רבא ידי יין יצא, ידי חירות לא יצא, שתאן בבת אחת, רב אמר ידי יין יצא, ידי ארבע כוסות לא יצא׳, ובביאור דברי הגמרא כתב הרשב״ם (ד״ה ידי חירות) שהשותה יין חי יצא ידי עיקר חיוב ארבע כוסות, אך ׳אין זו מצוה שלימה׳, משום שהוא שתה את היין באופן שאין דרך לשתותו, כלומר, ביאור כוונת הגמרא ״ידי חירות לא יצא׳ הוא שאין זו מצוה שלימה, והשותה בבת אחת את כל הכוסות יצא ידי יין, כלומר יצא ידי חובת שמחת יום טוב, שהרי הוא שתה יין ביום טוב, אך הוא לא יצא ידי ארבע כוסות, אלא רק כוס אחת, משום שחייב אדם לשתותן על הסדר.

אך הרי״ף גרס בגמרא ׳שתאן חי, יצא ידי ארבע כוסות, ולא יצא ידי חירות, שתאן בבת אחת יצא ידי חירות ולא יצא ידי ארבע כוסות׳, ובגירסת הרי״ף אי אפשר לבאר כשיטת הרשב״ם, שהרי שתאן בבת אחת יצא ידי חירות, ולא יצא ידי ארבע כוסות, ולא ׳תכן לבאר ש״יצא ידי חירות׳ הוא שיצא את המצוה בשלמותה אך לא יצא ידי ארבע כוסות. וכפי שמבואר מגירסת הרי״ף ביאר בשו״ת הרא״ש (כלל כה א) גם בגירסת הרשב״ם, שישנם שני דינים בארבע כוסות, אחד הוא כמו בכל כוס של ברכה שחייב אדם לשתותה מחמת כבוד הכוס [רש״י (עירובין מ: ד״ה ליתביה)], ודין נוסף התחדש בארבע כוסות, של ״ידי חירות׳, כלומר שחייבה התורה להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, וחז״ל חייבו להראות את דרך החירות על ידי ארבע כוסות, ומדברי הרא״ש מבואר שיש את שני צדדי החקירה בגדר חיוב הארבע כוסות, ישנו גם חיוב כפי שישנו בכל כוס של ברכה, וישנו גם חיוב נוסף בעצם שתיית ארבע הכוסות.

כג. לגבי כוס חמישית כתב הרמב״ם (פ״ח ה״י) ׳ויש לו למזוג כוס חמישית ולומר עליו הלל הגדול׳ וכתב הבית יוסף (סי׳ תפא ד״ה ומה שכתב רבינו) ש׳לרמב״ם אינו אומר שום ברכה על כוס חמישי כמבואר בלשונו׳, מבואר שבכוס חמישי יש רק דין שתיה ולא דין של ברכה על הכוס.

כד. אף שרש״י (שם ד״ה בבת) ביאר ששתאן בבת אחת הוא ׳שעירה ארבעתן לתוך כוס אחת׳, ולפי ביאור זה משמע שאם שתאן אחד אחרי השני שלא על סדר הברכות, יצא אף ידי ארבע כוסות, ואם כן אין כלל דין ׳כוס של ברכה׳ ביסוד הדין של ארבע כוסות, אך הרשב״ם והתוספות (ד״ה בבת) ביארו ששתאן בבת אחת הוא אף כששותה כוסות חלוקים, וכן בדעת הרמב״ם (פ״ז ה״ט) ביאר המגיד משנה ׳פירוש אף על פי ששתה כוסות חלוקין, כיון שלא שתאן על הסדר לא יצא׳, ואם כן מבואר שאף ששתה ארבע כוסות, לא יצא ידי חובתו, משום שהן אינן על סדר הברכות.

כה. אך בדעת התוספות שסברו שיסוד דין ארבע כוסות הוא רק מדין ׳כוס של ברכה׳ עיין לעיל בביאור דעת התוספות, כיצד הם ביארו את דברי הגמרא.

כו. גם ברבינו דוד מפורש שישנם שני דינים בארבע כוסות, שהלא הקשתה הגמרא (קט:) היאך תיקנו חז״ל ארבע כוסות הרי יש בזה סכנה, משום שהם ׳זוגות׳, ובכל דבר שהוא זוג יש סכנה, ותירצה הגמרא ׳ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות, כל חד וחד מצוה באפי נפשה׳, ומשום שכל אחד מצוה בפני עצמו אין הם נחשבים לזוגות, מדברי הגמרא הוכיח הרש״ש (שם ד״ה ארבעה) ׳מכאן נראה לי דארבע כוסות אין מעכבין זה את זה, ואם אין לו אלא שלוש ישתה כולן׳, אך הגבורות ה׳ (סי׳ מט סוד״ה וברמב״ן) הביא את סברת הרש״ש וכתב ׳ונראה שאין ללמוד מזה, דלא אמרינן שכל אחד ואחד מצוה בפני עצמו רק לענין זה דאין הארבע כוסות שתיה אחת, ויהיה בהם זוגות, אלא לכל אחד ואחד טעם בפני עצמו, ואין בהם זוגות, ומכל מקום מעכבין זה את זה׳, מבואר שלשון הגמרא מצוה בפני עצמו הוא שלכל אחד ׳טעם בפני עצמו׳, אך הם מעכבים זה את זה.

אך רבינו דוד (שם ד״ה רבינא) תמה מסברא ופשוט היה לו שתיקנו ׳שתיה של ארבע כוסות דרך חירות, שאם שתה כוס אחד או שתיים לא עשה ולא כלום׳, ואת דברי הגמרא ש׳כל חד מצוה באפי נפשה׳ הוא תירץ שכלפי דין ברכה על הכוס חלוקים הם ביסוד דינם שכל אחד הוא מחייב של כוס של ברכה אחר, לכן אינם מצטרפים להחשב זוגות, אך בדין שתיה של ארבע כוסות פשוט לרבינו דוד שהם מעכבים זה את זה, ומדבריו משמע שישנם שני דינים בארבע כוסות, דין כוס של ברכה שבזה אין הכוסות מעכבות זו את זו, ועוד דין של שתיה דרך חירות שבזה רק אם שותה ארבע כוסות הוא יוצא את חיובו, אלא שמדבריו שכתב (קח: ד״ה שתאן - השני) ששתאן בבת אחת יצא, ורק לא יצא ידי ׳חובת הסדר שסידרו חכמים׳, מבואר שיש רק דין שתיה, ואם כן צריך לומר שמה אין הכוסות מצטרפים להחשב זוגות הוא רק מחמת חשיבות שישנו דין לברך על כל כוס ברכה, אך אין זה דין ביסוד חובת ארבע כוסות.

כז. נפקא מינה מחידוש זה שיש שני דינים בארבע כוסות, למי שמזיק לו היין, או מי ששונאו שאין בשתייתו דרך חירות אינו חייב לשתות את היין, שהרי אינו יכול לקיים את הדין חירות, אך הוא חייב בארבע כוסות מדין כוס של ברכה, ובזה הוא יוכל לצאת על ידי אחרים מדין שומע כעונה, שהרי כל הטעם שאין יכול לצאת מאחרים הוא משום הדין חירות ובזה הוא אינו חייב, ואף שרבי יהודה דחק את עצמו לשתות ארבע כוסות, אף שהם הזיקו לו (נדרים מט:), יש לומר שבשעת השתיה היתה שתייתו דרך חירות, ורק אחר כך הוא הצטער מהיין.

כח. עיין לעיל בביאור דעת התוספות, שכפי שביאר האבי עזרי את דברי הרמב״ם כך ביאר הדבר שמואל (קח: ד״ה ומה) את דעת התוספות, שאמנם יש דין שתיה דרך חירות, אך אין דין השתיה יסוד חיוב ארבע כוסות, ולפי זה התוספות והרמב״ם לא נחלקו ביסוד הדין, וצריך עיון מחלוקתם.

כט. ואף שהגרי״ז הביא שהרא״ש בתשובה כתב כדבריו, שיתכן לצאת ידי חובת

מדברי הגמרא (צט:) ש׳אפילו עני שבישראל לא יפחתו לו מארבע כוסות של יין׳, וטעם הדבר שהחמירו כל כך בארבע כוסות הוא משום שהם ׳פרסומי ניסא׳ ומכאן הוכיח הרמב״ם שאף בנר חנוכה הדין כן, שהרי פרסומי ניסא של נר חנוכה עדיף על פרסומי ניסא של ארבע כוסות, שהרי פסק הרמב״ם (שם ה״ג) ׳הרי שאין לו אלא פרוטה אחת, ולפניו קידוש היום והדלקת נר חנוכה, מקדים לקנות שמן להדליק נר חנוכה, על היין לקידוש היום׳, ואם נר חנוכה עדיף על קידוש היום, ובקידוש של ארבע כוסות חייב אף עני שבישראל, אף בנר חנוכה חייב אף עני שבישראל[לא].

קושיית הלחם משנה

על דברי המגיד משנה הקשה הלחם משנה (שם), הלא אם דין ארבע כוסות הוא משום פרסומי ניסא, אם כן איך למד הרמב״ם מדין קידוש של שבת, הרי רק בשבת שאין זה דין של פרסומי ניסא, נאמר הדין שנר חנוכה קודם, אך מנין שהוא קודם לארבע כוסות שיש בהם דין פרסומי ניסא, אך בדבריו אלה לא סתר הלחם משנה את דברי המגיד משנה, אלא רק העיר שאין זה קל וחומר מארבע כוסות, אלא רק שהשווה הרמב״ם את דין ארבע כוסות לדין נר חנוכה, משום שיסוד דין נר חנוכה וארבע כוסות הוא משום פרסומי ניסא.

פרסומי ניסא רק לבני ביתו

האבני נזר (שו״ת, או״ח סי׳ תקא) ביאר את כוונת המגיד משנה שהרמב״ם למד את דינו בקל וחומר מארבע כוסות, והוא שהרי יש להקשות מדוע נר חנוכה קודם לקידוש היום, הרי גם קידוש היום הוא מדין ׳פרסומי ניסא׳, שהרי הוא פרסום של בריאת העולם, ׳וחידוש העולם יש מאין הוא יותר פלא מניסים של יציאת מצרים׳, והוסיף האבני נזר, שאין לומר שניסי יציאת מצרים הם לצורך ישראל והם חשובים יותר מאשר נס בריאת העולם, ולכן נר חנוכה קודם לקידוש, שהרי כל העולם לא נברא אלא בשביל ישראל, ואם כן בריאת העולם הוא נס שנעשה לצורך ישראל, ומדוע קידוש נדחה מפני נר חנוכה. ותירץ האבני נזר שנר חנוכה חשוב יותר מקידוש היום מפני שהוא פרסומי ניסא לאחרים, מה שאין כן קידוש איננו דין לפרסם לאחרים אלא רק לפרסם לעצמו, על פי יסוד זה הוא ביאר שדין ארבע כוסות שונה מקידוש ש׳שאני המצוות שבליל פסח, הם לפרסם לבניו ובני ביתו, כדכתיב והגדת לבנך׳, ולכן חלוק כוס של קידוש בארבע כוסות מכל קידוש, משום שחובת קידוש היום הוא פרסומי ניסא לעצמו, וחובת ארבע כוסות הוא חובת קידוש לבני ביתו.

על פי זה ביאר האבני נזר את דברי המגיד משנה, שהוא סבר שהרמב״ם למד קל וחומר מארבע כוסות לנר חנוכה, ומשום שאף ששניהם הם מדין פרסומי ניסא, מכל מקום פרסומי ניסא של נר חנוכה הוא לכל בני רשות הרבים, ופרסומי ניסא של ארבע כוסות הוא רק לבני ביתו, ולכן אם בארבע כוסות חייב גם עני שבישראל, קל וחומר שבנר חנוכה הוא חייב.

שלשה דיני פרסומי ניסא

מדברי האבני נזר עולה שישנם שלשה סוגי דיני פרסומי ניסא: **א.** פרסומי ניסא לעצמו, והוא בקידוש היום של כל השנה. **ב.** פרסומי ניסא לבני ביתו, והוא דין ארבע כוסות של פסח, ושאר מצוות ליל הסדר. **ג.** פרסומי ניסא לבני רשות הרבים, והוא דין נר חנוכה.

דעת המהרי״ל

כתב הרמ״א (סי׳ תפג ס״א) בשם מהרי״ל[לב] שמי שאין לו יין לארבע כוסות, יכול לברך על חמר מדינה, וכתב הגרי״ז שאף שבכל כוס של ברכה אפשר לברך אף על חמר מדינה, מכל מקום את דין שתיה דרך חירות אין יוצאים בחמר מדינה, שהרי אין זה משקה של חירות דווקא, ואם כן מבואר שדעת המהרי״ל היא כדעת התוספות שדין ארבע כוסות הוא ככל כוס של ברכה, ואין בו דין שתיה דרך חירות, אך דחה הגרי״ז ביאור זה משום שדברי הרמ״א הם רק במי שאין לו יין, ואם כן יתכן שאף שבחמר מדינה הוא אינו יוצא את דין החירות, מכל מקום עליו לברך על חמר מדינה, כדי לצאת את הדין של כוס של ברכה שיש בארבע כוסות, וכדעת הרמב״ם שישנם שני דינים בארבע כוסות[לג].

דעת הגר״א

בדעת הגר״א נסתפק הגרי״ז האם הוא סובר שאין דין נוסף בארבע כוסות יותר מכל כוס של ברכה, והוכיח מדברי הגר״א במקום אחר שדין ארבע כוסות חלוק ביסוד דינו מדין כוס של ברכה, אך יש שכתבו שהגר״א סבר שדין ארבע כוסות הוא ככל דין כוס של ברכה.

צירוף שתיית שני אנשים למלא לוגמיו

בשולחן ערוך (סי׳ רעא סי״ד) הביא את מחלוקת הריטב״א (עירובין עט: ד״ה הא דאמרינן, בשם התוספות) והרא״ש (פ״י סי׳ יח) בדין שתיית שיעור מלא לוגמיו בקידוש, אם שתיית שנים מצטרפת לשיעור או לא, ובביאור הגר״א (אות לג) ביאר שיסוד מחלוקתם הוא בביאור דברי הגמרא (קח:) ׳השקה מהן לבניו ולבני ביתו, יצא, אמר רב נחמן בר יצחק והוא דאשתי רובא דכסא׳, ששיטת הרא״ש היא שכוונת הגמרא שאם אחר ששתה מלא לוגמיו השקה את השאר לבניו ובני ביתו יצא, אך הריטב״א בשם התוספות ביארו שאם השקה לבניו ובני ביתו יצא אם כולם יחד שתו שיעור מלא לוגמיו.

דעת הגר״א שארבע כוסות ככל כוס של ברכה

מדברי הגר״א הוכיח הגרי״ז (שם) שהוא סובר שיסוד דין ארבע כוסות אינו שתיית הכוסות, אלא ככל כוס של ברכה שיש לשתות את הכוס רק מחמת כבוד הברכה, ומשום שהגר״א כתב שאם ביאור הגמרא הוא כהרא״ש שבארבע כוסות חייב אדם לשתות מלא לוגמיו ולא מועיל לצרף את בני ביתו, אף בקידוש הדין כן, ואם יסוד דין ארבע כוסות הוא שתיית הכוסות היאך למד הרא״ש מדין ארבע כוסות לקידוש.

אך את דבריו בשיטת הגר״א דחה הגרי״ז, משום שהגר״א ביאר רק את שיטת התוספות והרא״ש, וכפי שנתבאר שדעת התוספות שדין ארבע כוסות ככל דין כוס של ברכה, שהרי הם סברו שיכול אדם להוציא את בני ביתו בארבע כוסות, וכל ראיית הגר״א היא רק לפי שיטת התוספות[לד].

דעת הגר״א שחלוק דין ארבע כוסות מכל כוס של ברכה

אך ממקום אחר הוכיח הגרי״ז שגם הגר״א ביאר שחלוק יסוד דין ארבע כוסות מדין כוס של קידוש, שבשולחן ערוך (סי׳ רעב ס״ה) פסק ״יין חי, אפילו אם הוא חזק דדרי על חד תלת מיא [דהיינו שניתן למזוג אותו בכמות של מים כפול שלש מכמות היין] מקדשין עליו׳. והקשה הגר״א (אות ח) שלגבי ארבע כוסות מבואר בגמרא (קח:) שיין חי הוא רק בדיעבד, ומדוע לגבי קידוש הוא גם לכתחילה. ותירץ הגר״א ׳וצריך לומר דהא דפסחים משום חירות, כמו שכתוב שם׳, מבואר שחילק הגר״א בין שתיית כוס של קידוש שאף לכתחילה יין חי כשר, לבין כוס של ארבע כוסות שאין מועיל לכתחילה יין חי, משום שבארבע כוסות ישנו דין נוסף של חירות, את דברי הגר״א ביאר הגרי״ז שדין חירות הוא דין שתיית היין שהתחדש בארבע כוסות, שהוא מיסוד דין ארבע כוסות ולא כמו בכוס של קידוש.

חיוב נשים בארבע כוסות

אך יש שהוכיחו מדברי הגר״א במקום אחר, שדעתו שאין לחלק בין כוס של קידוש לבין ארבע כוסות. שהנה, בשולחן ערוך (סי׳ תעב ס״ד) נפסק ש׳גם נשים חייבות בארבע כוסות ובכל מצוות הנוהגות באותו הלילה׳, וכתב הגר״א (אות כט) שמקור חיוב הנשים הוא ׳מאותו הטעם של כוסות׳, כלומר כמו שנשים חייבות בארבע כוסות משום שגם הן היו באותו הנס, כך הן חייבות גם במצות הגדה וסיפור יציאת מצרים, ויש לבאר את דברי הגר״א מנין התחדש דין זה, הלא לא בכל מצוה שהיא מחמת יציאת מצרים נשים חייבות משום שגם הן היו באותו הנס, ומנין שבסיפור יציאת מצרים הן חייבות.

דעת הגר״א שדין ארבע כוסות הוא ככל כוס של ברכה

כדי ליישב את דעת הגר״א יש שכתבו[לה] שדעת הגר״א היא שכל חיוב ארבע כוסות הוא רק ככוס של ברכה, ואם נתבאר שנשים חייבות בארבע כוסות משום שגם הן היו באותו הנס, אם כן נתחדש שהן חייבות באמירת ההגדה על הכוס, שהרי כל החיוב של הכוס הוא חיוב של אמירת ההגדה על כוס, וזו כוונת הגר״א כשכתב שנשים חייבות בסיפור יציאת מצרים מאותו הטעם שחייבות בארבע כוסות[לו].

לא. על פי חידושו של המגיד משנה מתבארת דעת תנא קמא, שבברייתא (קח:) נחלקו תנא קמא ורבי יהודה אם תינוקות חייבים בארבע כוסות, וביאר הרשב״ם (ד״ה וכי) שלרבי יהודה אינם חייבים, משום שהם ׳פטורים מן המצוות׳, כלומר שאף דין חינוך אין להם, וביארו האחרונים שלפי דעת הרשב״ם נחלקו רבי יהודה ותנא קמא רק בקטנים שלא הגיעו לחינוך, ואם כן יש לבאר מדוע לתנא קמא אף שלא הגיעו לחינוך הם חייבים, וביארו שמשום פרסומי ניסא יש לחייב אף מי שלא הגיע לחינוך.

לב. במהרי״ל שלפנינו לא נמצאים דברי הרמ״א, אך הוא הובא במנהגי מהר״ש (אות שפ).

לג. ולפי זה חמר מדינה הוא ככוס שאינו מזוג, שמקיים בו את דין כוס של ברכה, ולא מקיים בו את דין השתיה דרך חירות.

לד. עיקר ראיית הגרי״ז היא מכך שהוכיח הגר״א את שיטת הרא״ש בקידוש מארבע כוסות, ובראש״ש לא מצאנו שהוא סובר כהתוספות לגבי הוצאת בני ביתו בארבע כוסות, ובפרט שהרא״ש בתשובה (כלל כה א) כתב ששני הדינים נכונים, ולפי זה חוזרת קושיית הגרי״ז איך מוכח משתיית ארבע כוסות לשתיית כוס של קידוש, ועיקר כוונת הגרי״ז היא לשיטת התוספות שהרא״ש בדרך כלל הולך בשיטתם, אך בביאור הלכה (סי׳ רעא ד״ה ויש אומרים) כתב שמה שהביא הריטב״א בשם התוספות ׳אינו בתוספות שלפנינו, דמוכח מהם איפכא׳, והביא הביאור הלכה את דברי התוספות (יומא פ. ד״ה הכי נמי) שביארו שטעם שתיית מלוא לוגמיו בכוס של ברכה היא משום ״יתובי דעתיה׳, וכתב הביאור הלכה שלטעם זה לא יתכן ששתיית שני אנשים תצטרף לשיעור, ואם כן הגר״א לא בא לבאר את שיטת התוספות שלפנינו, אלא את שיטת התוספות שהובאו בריטב״א ואת שיטת הרא״ש, ושם אין סיבה לחדש שהם סברו שכל שתיית ארבע כוסות היא רק מדין שתיית כוס של ברכה.

לה. קובץ המועדים פסח (ח״ג עמ׳ שכד).

לו. לפי זה נשים חייבות בסיפור יציאת מצרים רק מדרבנן משום שהוא חידוש שנתחדש רק בחיוב ארבע כוסות, אך בחינוך (מצוה כא) כתב שמצות סיפור יציאת מצרים ׳נוהגת בזכרים ובנקבות, בכל מקום ובכל זמן׳, ותמה עליו המנחת חינוך (אות ו) ׳למה תהיה נוהגת מצוה זו

העולה משיטת הגר"א

ולסיכום, דברי הגר"א, והביאורים שנאמרו בדבריו. הגר"א כתב שמכך שבארבע כוסות יש לשתות את רוב הכוס, כך גם בקידוש יש לשתות את רוב הכוס, ומדבריו אלה היה מקום להוכיח שלדעתו כל דין ארבע כוסות הוא רק מדין כוס של ברכה, אך לגבי יין חי כתב הגר"א לחלק בין קידוש שהוא כשר לכתחילה לבין ארבע כוסות שהוא רק בדיעבד, מכאן מוכח שדעתו היא שיש בארבע כוסות דין שתיה בנוסף לדין כוס של ברכה ומה שכתב לגבי רוב כוס אינו אלא בדעת התוספות, אך יש שהוכיחו מכך שהגר"א כתב שנשים חייבות בסיפור יציאת מצרים, מכך שהן חייבות בארבע כוסות, שדעתו היא שכל דין ארבע כוסות הוא רק מדין ברכה על הכוס, שאם דין ארבע כוסות הוא דין שתיה אין ראיה מארבע כוסות לסיפור יציאת מצרים.

יסוד דין מזיגת ארבע כוסות

והנה, מצינו שיש למזוג את ארבעת הכוסות במים, ויש לברר את יסוד דין זה, ועל פי זה ביאר הגרי"ז את יסוד דין ארבע כוסות. בגמרא מבואר שלכתחילה יש למזוג את ארבעת הכוסות, ואף שאמר רב יהודה אמר שמואל ששתאן חי יצא, מכל מקום רבא ביאר שרק ידי יין יצא ולא ידי חירות. ויש לחקור בדין זה האם הוא דין של הידור בחפצא של הכוס, כלומר שכוס מזוג יותר מהודר מכוס שאינו מזוג, או שדין המזיגה הוא דין במעשה של הגברא, שמעשה שתיה של כוס מזוג עדיף על מעשה שתיה של כוס שאינו מזוג.

דעת התוספות שזהו דין בחפצא

והתוספות (ד"ה שתאן) הקשו על דברי רבא ש'שתאן חי, ידי יין יצא, ידי חירות לא יצא', שמשמע שלכתחילה צריך מזיגה, ובגמרא (ברכות נא.) מבואר שכוס של ברכה צריך להיות דווקא חי, ותירצו התוספות 'ורבנו תם פירש, דחי דהתם היינו מזיג ולא מזיג'. מבואר שסברו התוספות שאם לגבי כוס של ברכה נאמר דין שהוא יהיה חי ולא מזוג, דין זה הוא אף בארבע כוסות שאין למוזגם, ויסוד דין שצריך שיהיה כוס של ברכה חי הוא מדין מצוה מן המובחר, שהוא גם הדין בארבע כוסות ש'מזיג ולא מזיג' למצוה מן המובחר, וכדברי הגמרא (ברכות נ:) 'אמר רב יוסי ברבי חנינא מודים חכמים לרבי אליעזר בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים, מאי טעמא, אמר רב אושעיא בעינן מצוה מן המובחר', ומדברי התוספות שלמדו מדין כוס של ברכה לארבע כוסות מבואר שאין זה מדין שתיית כוס בדרך חירות[לז].

לדעת הרמב"ם זהו דין בגברא

אך הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ט) כתב 'ארבע כוסות האלו צריך למזוג אותן, כדי שתהיה שתיה עריבה, הכל לפי היין ולפי דעת השותה', ומבואר בדבריו שאין יסוד דין מזיגת ארבע כוסות מחמת 'מצוה מן המובחר' בכוס של ברכה, אלא 'כדי שתהיה שתיה עריבה', וכתב הגרי"ז שכפי הנראה מדבריו ש'הכל לפי דעת השותה' מבואר שאין זה דין בכוס, שאם כן למה הוא לפי דעת השותה, אלא שהוא דין בשתיה שתהיה עריבה, ובזה פשוט שדעת השותה קובעת את המזיגה, ואם כן, אין זה הידור בחפצא של הכוס, אלא במעשה השתיה, 'שתהיה שתיה עריבה דרך חירות'.

יסוד המחלוקת במזיגת הכוס

הגרי"ז ביאר שיסוד מחלוקת התוספות והרמב"ם לגבי דין מזיגת הכוס, הוא מה שנחלקו לגבי 'יסוד דין ארבע כוסות, לפי התוספות שכל דין ארבע כוסות הוא כדין כל כוס של ברכה, שאין בו כלל דין שתיה כשלעצמו, אף לגבי מזיגת הכוס הם סברו שזה רק הידור מצוה לברך על כוס מזוגה, אך הרמב"ם שסבר שיש בארבע כוסות גם דין שתיה, ביאר שדין המזיגה הוא מדין שתיית הכוס דרך חירות.

סיכום שיטות הראשונים

ולסיכום, האחרונים ביארו שבחקירה זו נחלקו הראשונים, **הגאונים** סברו שיסוד דין שתיית ארבע כוסות הוא רק מחמת דין השתיה, בדעת **רש"י** נחלקו האחרונים, בדעת **הרשב"ם** נחלקו הבית יוסף והפרי חדש, בדעת התוספות הוכיחו האחרונים שהם סברו שכל דין ארבע כוסות הוא מדין כוס של ברכה, אך יש שדחו את הראיה מדבריהם, בדעת **הרמב"ם** כתב האור שמח שהוא דין של סיפור על היין, אך יש מהאחרונים שביארו שהוא סובר שישנם שני דינים בארבע כוסות, גם דין כוס של ברכה וגם דין שתיה דרך חירות, **והמגיד משנה** כתב שיסוד דין ארבע כוסות הוא משום פרסומי ניסא.

ב. דין שמחה בארבע כוסות

דין שמחה

ברשב"ם (קח: ד"ה ידי - השלישי) ביאר שהשותה ארבע כוסות בבת אחת, יצא ידי יין, כלומר 'יצא ידי שמחת יום טוב, והביא הרשב"ם את דברי הגמרא (קט.) 'ושמחת בחגך, במה משמחו ביין', בפשטות מדברי רשב"ם מבואר שישנו דין נוסף בדין השתיה של ארבע כוסות והוא דין שמחה, ולכן אם שתאן בבת אחת יצא את דין השמחה שבארבע כוסות, ולא קיים את דין הברכה על הכוס שבארבע כוסות.

חקירה בביאור מסקנת הגמרא

בתוספות (קח: ד"ה ידי) ביארו את דברי הגמרא 'ידי יין יצא' שהיתה הוה אמינא ש'הואיל ותיקנו ארבע כוסות, לא נפיק מידי שמחת יום טוב, אלא אם כן יוצא ידי ארבע כוסות'[לח], מבואר שבהוה אמינא קיום דין שמחת יום טוב הוא רק בארבע כוסות, ובזה חידשה הגמרא שהשותה בבת אחת מקיים את דין השמחה אף שהוא לא קיים את דין ארבע כוסות. בדברי התוספות יש לחקור מה הוא הטעם שניתן לקיים את דין השמחה גם בלי לקיים את דין ארבע כוסות, האם מחמת שאין כלל דין שמחה בארבע כוסות, אלא כמו שבכל רגל יש לשתות יין מדין שמחה, כך גם השותה בבת אחת מקיים את הדין שיש בכל רגל, אך אין זה כלל מדין ארבע כוסות. או שיש דין שמחה בארבע כוסות, אלא שיוצא אדם ידי חובת שמחה גם אם שתה את הכוסות בבת אחת, ומשום שלגבי דין שמחה אין חסרון של שתאן בבת אחת, ואף שלגבי דין כוס של ברכה הוא לא יוצא כששותה את הכוסות בבת אחת[לט].

גירסת הרי"ף והרמב"ם

חקירה זו היא רק לפי גירסת רש"י ששתאן חי, ידי יין יצא, ידי חירות לא יצא, אך לפי גירסת הרמב"ם[מ] שידי ארבע כוסות יצא, ידי חירות לא יצא, אין מקום לחדש שיש בארבע כוסות דין שמחה, וכמו שנתבאר יש בארבע כוסות דין שתיה דרך חירות ודין כוס של ברכה[מא].

דעת הר"ן

מקור נוסף לדין שמחה בארבע כוסות 'שנו בדברי הר"ן. ששנינו בברייתא (קח:) 'ת"ר הכל חייבין בארבע כוסות הללו אחד אנשים ואחד נשים, ואחד תינוקות, אמר רבי יהודה וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין, אלא מחלקין להן קליות ואגוזין בערב פסח, כדי שלא ישנו וישאלו', וביאר הר"ן (על הרי"ף ד"ה מה, וכן בחידושים) שדעת רבי יהודה היא שאין לחנך את התינוקות לארבע כוסות משום ש'אין נהנין ושמחין בו, אינו להם דרך חירות', מבואר שאם אין התינוקות 'שמחים ביין', הם פטורים משתייתו[מב].

דין שמחה מעכב בארבע כוסות

הפרי חדש (סוס"י תפג) הביא את תשובת מהר"ש הלוי (יו"ד סי' יב) שנשאל מאדם שנשבע שלא ישתה יין, כיצד ינהג בארבע כוסות, וכתב בשם הרב חיים שבתאי שאף שהנודר מן היין מותר ביין העשוי מצימוקים, אפ"ה אין יוצאים ידי חובת ארבע כוסות ביין העשוי מצימוקים, משום שהוא אינו

בנשים, כיון דמצות עשה שהזמן גרמא, ונשים פטורות'. ודברי הגר"א כאן אינם מיישבים את דברי החינוך, משום שמדברי החינוך משמע שנשים חייבות מדאורייתא בסיפור יציאת מצרים.

לז. ואף שלשון הגמרא הוא "ידי חירות לא יצא' משמע שדין המזיגה הוא מדין חירות, ביאר הגרי"ז שסברו התוספות ש'לאו דזהו עיקר טעמא' אלא עיקר הטעם הוא שאין זה מצוה מן המובחר, וכלשון הגמרא לגבי קידוש.

לח. ביתר ביאור כתבו התוספות שבמרדכי (קח: ד"ה ידי), שכיון שתיקנו רבנן ארבע כוסות, וגם צריך יין בשביל שמחת יום טוב, אם כן צריך שיהיה אותו יין מארבע כוסות.

לט. בגמרא (עא.) נלמד מלשון הפסוק 'והיית אך שמח' שאין מצות שמחה נוהגת בליל יום טוב הראשון, והקשה השאגת אריה (סי' סח) אם כן מדוע יש דין שמחה בארבע כוסות, הלא כלל אין דין לשמוח בזמן זה, וביאר שדין שמחה זה הוא דין שמחה מדרבנן, אולם המנחת ברוך (סי' עט) האבני נזר (שו"ת, או"ח סי' תכג ב) והחזון איש (או"ח סי' קכד לדף עא.) ביארו שמיעוט התורה מדין שמחה הוא רק על השמחה של שלמי שמחה, ולא על דין שמחה שיש גם בזמן הזה.

מ. עיין לעיל בהערות מה שנתבאר באריכות בגירסת הרי"ף, ועיין בחידושי הגרי"ז (שם) שביאר שגירסת הרמב"ם היא כגירסת הרי"ף.

מא. וכן לפי ביאורו של הרא"ש (שו"ת שם) אין מקור לדין שמחה בארבע כוסות, משום שהוא גרס כגירסת רש"י, אך ביאר ש"די יין יצא', פירושו ידי ארבע כוסות יצא, וכפי העולה מגירסת הרי"ף.

מב. על פי זה יש שביארו את דברי רבי יהודה שאמר 'וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין, אלא מחלקין להן קליות ואגוזין בערב פסח, כדי שלא ישנו וישאלו', ויש לתמוה מה ענין קליות ואגוזין לארבע כוסות, שאמר רבי יהודה שאין נותנים להם ארבע כוסות אלא קליות ואגוזים, אך לפי המתבאר שדין ארבע כוסות הוא מדין שמחה, מבואר שאמר רבי יהודה שכיון ש'אין תועלת לתינוקות ביין' והם אינם שמחים בו, יש לקיים את דין השמחה אצל התינוקות בקליות ואגוזים, ועל פי זה מבוארים דברי הרמב"ם (יום טוב פ"ו ה"ח) שכתב ששמחת הקטנים ביום טוב הוא על ידי קליות ואגוזים, ותמה הבית יוסף (סי' תקכט ד"ה ומ"ש הקטנים) מנין הוציא הרמב"ם דין זה, ועל פי המבואר שארבע כוסות הוא חיוב 'שמחה בארבע כוסות' ובזה אמר רבי יהודה שכיון שאין שמחה לתינוקות ביין יש לשמחם בקליות ואגוזים, וכך גם הם לא ישנו וישאלו.

אולם גם ברבינו דוד (קח: ד"ה אמר רב יהודה) ביאר את דברי הגמרא כהר"ן, אלא שהוסיף רבינו דוד 'וכוונתו לומר שלא הגיעו לחינוך לכך, שכל המצוות זמן חינוכן הוא כשהגיע שידע לעשותה, כל אחת כמו שהיא', מבואר שמאחר ואין שמחה לתינוקות ביין, אף את דין דרך חירות אין מצוה לחנכם, ומשום שהם לא הגיעו לזמן שהם "יודעים לעשותה', וביאור הדבר שכיון שגם תינוק בן יומו יודע לשתות, נחשבים התינוקות שיודעים לשתות, רק אם הם 'נהנים ושמחים', ולכן לא שייך דין חינוך בשתיית ארבע כוסות לדעת רב יהודה, ובפרי חדש (סי' תעב ס"ק טו) ביאר שדעת רב יהודה היא 'דלא תקון רבנן לקטן במידי דלית ליה תועלת מיניה', אף שגדול חייב לשתות גם אם הוא אינו שמח בשתייתו (שו"ע סי' תעב ס"י).

יין המשמח[מג], ומדבריו מבואר שיש דין שמחה בארבע כוסות, ויין שאינו משמח אין מקיימים בו מצות ארבע כוסות[מד].

דין שמחה אינו מעכב

אך מהר"ש הלוי והפרי חדש (שם) חלקו על דבריו, והוכיחו את דבריהם מכך שאף 'שתאן חי יצא', ואם יוצא אדם ביין חי, הוא יוצא אף ביין צימוקים, ומבואר שסבר הפרי חדש שביין חי אין כלל שמחה, והטעם שיוצא אדם ידי חובתו גם ביין חי, הוא משום שאין דין שמחה בארבע כוסות כלל[מה].

אלא שגם בדברי המהר"ש הלוי והפרי חדש משמע שיש דין שמחה בארבע כוסות, ומשום שהם התירו לשתות יין צימוקים רק בדיעבד, וכיין חי, שכתב הפרי חדש 'ואף לכתחילה מצי לשתותו, דכיון דלית ליה אלא זה, כדיעבד דמי'[מו], וכוונתו שהרי אף שיוצא ידי חובתו ביין חי, אין זה אלא בדיעבד, אך לכתחילה אין לשתות יין חי, ובזה כתב הפרי חדש שמאחר ואין לו אלא יין צימוקים הוא נחשב לדיעבד שיוצא ידי חובתו, מבואר אם כן, שלכתחילה אין לשתות ארבע כוסות מיין חי ויין צימוקים, ובגדר דין זה יתכן שהוא משום שלכתחילה יש דין שמחה בארבע כוסות, אלא שאינו מעכב, משום שיש דין נוסף של כוס של ברכה.

ג. האם נמנות כמצוה אחת או כארבע מצוות

מצוה אחת או ארבע מצוות

יש לחקור האם מצות ארבע כוסות היא מצוה אחת שמקיימים אותה בשתיית ארבע כוסות, או שכל כוס היא מצוה בפני עצמה. נפקא מינה מחקירה זו, היא במי שאין לו אלא שתים או שלש כוסות, האם הוא חייב לברך עליהם, או שכיון שאינו מקיים את מצות ארבע כוסות, אינו חייב לשתות גם לא שלש כוסות.

פשטות הגמרא

והנה, הגמרא (קט:) הקשתה היאך תיקנו חז"ל ארבע כוסות הרי יש בזה סכנה, משום שהם 'זוגות', ובכל דבר שהוא זוג יש סכנה, ותירצה הגמרא 'ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות, כל חד וחד מצוה באפי נפשה', ומשום שכל אחד מצוה בפני עצמו אין הם נחשבים לזוגות, מדברי הגמרא הוכיח הרש"ש (שם ד"ה ארבעה) 'מכאן נראה לי דארבע כוסות אין מעכבין זה את זה, ואם אין לו אלא שלוש ישתה כולן'.

אולם מלשונות הראשונים יש להוכיח שארבעת הכוסות הן מצוה אחת.

דעת הראב"ד

הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"י) כתב שיכול אדם לגמור את ההלל בליל פסח בכל מקום שירצה, ואינו חייב לגומרו במקום הסעודה, על דבריו השיג הראב"ד 'אין הדעת מקבלת כן, לפי שאין שם לארבע כוסות אם אינן במקום אחד', מדברי הראב"ד מבואר שכל הכוסות הם מצוה אחת, ולכן 'שם ארבע כוסות' הוא רק כשכל הכוסות במקום אחד[מז], אולם מדברי הרמב"ם שכתב שאין חייבים כל הכוסות להיות במקום אחד אין להוכיח שכל כוס היא מצוה בפני עצמה, ומשום שיתכן שכל הכוסות הם מצוה אחת, אלא שלדעת הרמב"ם ניתן לקיים מצוה זו גם בכמה מקומות.

טעם שלא תיקנו ברכה על ארבע כוסות

כפי המשתמע מלשון הראב"ד מבואר גם מדברי האורחות חיים (ליל הפסח ס"י ז), שכל ארבעת הכוסות הן מצוה אחת, משום שהוא הקשה מדוע אין מברכין על מצות שתיית ארבע כוסות, ותירץ שמשום שהם מופסקים זה מזה, מדבריו מבואר שארבעתן הן מצוה אחת, וכיון שמצוה זו נעשית בארבעה חלקים אין מברכים עליה.

גם האבודרהם (ארבע כוסות) הביא ש"יש שואלין מדוע אין מברכים על ארבע כוסות' ותירץ בשני אופנים, או שאי אפשר לברך 'על מצוות ארבע כוסות' משום שעל כוס הקידוש הוא 'מצוה בו ועומד'[מח]. ולברך 'לשתות שלשה כוסות' אינו יכול שהרי הוא מחויב בארבעה, 'הלכך לא אפשר', או כדברי האורחות חיים, שאין מברכים אלא על מצוה הנעשית בבת אחת בלא הפסקה[מט], והוסיף האבודרהם 'אבל ארבע כוסות שעושה מצוה על כל אחד ואחד מהם, ואם שתאן בבת אחת לא יצא, אין מברכין'.

משני תירוצי האבודרהם מבואר שכל ארבעת הכוסות הן רק מצוה אחת, שהרי בתירוץ הראשון כתב שהיה צריך לברך 'על ארבעה כוסות' וכיון שעל כוס הקידוש הוא אינו יכול לברך, אף על שאר הכוסות הוא אינו יכול לברך, ואם כל כוס היא מצוה בפני עצמה מדוע נוסח הברכה היה צריך להיות 'על ארבעה כוסות', הלא היה צריך לברך על כל כוס וכוס ברכה בפני עצמה[נ].

אוצר החכמה

על דברי הראשונים קשה מלשון הגמרא (שם) 'כל חד מצוה באפי נפשה', אולם יש שביארו שאין כוונת הגמרא לעצם יסוד המצוה, ודבריהם יובאו להלן.

כל אחד חשוב מחמת מצוותו

ברבינו דוד (קט: ד"ה רבינא) כתב מסברא שתקנת חז"ל היא 'שתיה של ארבע כוסות דרך חירות, שאם שתה כוס אחד או שתיים לא עשה ולא כלום' ואת דברי הגמרא ש'כל חד מצוה באפי נפשה', הוא תירץ ש'כיון שתיקנו כל חד למצותו, זה לקידוש וזה לסיפור ההגדה וזה לברכת המזון וזה להלל, כל אחד הוא נחשב לעצמו, ואין מצטרפין זה עם זה לענין זוגות', וביאור דבריו שדברי הגמרא 'כל חד מצוה באפי נפשה' הוא רק לענין חשיבותם של כל כוס וכוס על ברכה אחרת, ולכן אין הכוסות מצטרפין להחשב זוגות, אך אין דברי הגמרא ש'כל חד מצוה באפי נפשה' לגבי יסוד החיוב.

כל אחד טעם בפני עצמו

גם הגבורות ה' (סי' מט סוף ד"ה וברמב"ן) אחר שהביא את סברת הרש"ש להוכיח מדברי הגמרא שכל כוס היא מצוה בפני עצמה, כתב 'ונראה שאין ללמוד מזה, דלא אמרינן שכל אחד ואחד מצוה בפני עצמו רק לענין זה דאין הארבע כוסות שתיה אחת, ויהיה בהם זוגות, אלא לכל אחד ואחד טעם בפני עצמו, ואין בהם זוגות, ומכל מקום מעכבין זה את זה', מבואר שלשון הגמרא מצוה בפני עצמו הוא שלכל אחד 'טעם בפני עצמו', אך הם מעכבים זה את זה.

דעת המגן אברהם שיש מצוה לכל כוס

כתב המגן אברהם (סי' תפג סק"א) שמי שיש לו רק שני כוסות יקח אחת לקידוש ואחת לברכת המזון, ולמי שיש שלשה כוסות, יקח אחת לקידוש, ועל כוס שני יאמר ההגדה עד גאל ישראל, ועל השלישי יברך ברכת המזון, ואח"כ יאמר חצי הלל בלא כוס, מדבריו מבואר שכל כוס היא מצוה בפני עצמה ומי שיכול לשתות פחות מארבע כוסות חייב במה שיש לו.

דעת החק יעקב

את דברי המגן אברהם הביא החק יעקב (שם סק"ב) וכתב שמי שיש לו רק שני כוסות יקדש בליל יום טוב הראשון על כוס אחת, ואת הכוס השניה ישמור לליל היום טוב השני, אך מי שיש לו ארבע כוסות ישתה את כולם בלילה של יום טוב הראשון, אף שלא ישאר לו ליום טוב השני כלל, ומי שיש לו ביום טוב השני אלא רק שני כוסות ישתה אחת לקידוש ואחת לברכת המזון. ודבריו צריכים ביאור, אם ארבעת הכוסות הן מצוה אחת מדוע חייב לשתות שתי כוסות אם אין לו ארבע, ואם כל אחד מצוה בפני עצמה מדוע ליל יום טוב שני עדיף על ליל יום טוב ראשון רק אם אין לו ארבע כוסות, ואם יש לו ארבע כוסות ליום טוב ראשון הוא אינו חייב לשמור כוס אחת אחת יצא ידי יין, משום שכלל אין דין שמחה בארבע כוסות, אך מלשון התוספות (ד"ה ידי יין) משמע שגם אחרי חידוש הגמרא של שתאן חי יצא יש הוה אמינא ששתאן בבת אחת לא יצא ידי שמחה.

מו. בט"ז (סי' תעב סק"י) כתב 'במדינות שהיין אינו מצוי, נכשלים הרבה במצוה זו שאינם יוצאים כראוי, וטוב להם לעשות יין מצימוקים', מבואר שיוצא ידי חובה ביין מצימוקים אך לא מבואר אם הוא רק בדיעבד, אך דעת הפרי מגדים (שם משבצות זהב סק"י) היא כהפרי חדש, שכתב 'וראוי לחזור אחר יין גמור אף על ידי הטורח', מבואר שיוצא ידי חובה גם ביין צימוקים, אך אינו אלא בדיעבד, ויש לחזור אחר יין גמור.

מז. כן הסיק מדבריו הצפנת פענח (שם).

מח. בטעם הדבר שעל כוס ש'הוא מצוה בו ועומד' לא שייך לברך, יש שביארו שהוא משום ש'אין עושין מצוות חבילות חבילות', כלומר שאם אדם יברך על כוס הקידוש גם 'על מצות ארבע כוסות' 'היה זה נראה שהוא עושה את המצוות חבילות חבילות.

מט. על פי דברי האבודרהם כתב השדי חמד (מערכת יום הכיפורים סי' א אות ג) שהוא הטעם שאף אין מברכים על ג' סעודות שבת.

נ. אלא שדבריו מוקשים שכתב 'שעושה מצוה בכל אחד ואחד מהם', שמבואר שכל אחד הוא מצוה בפני עצמו, אך לפי דברי רבינו דוד והגבורות ה' (להלן) מבואר שאף שכל הכוסות הן מצוה אחת, מכל מקום יש חשיבות לכל אחת או מחמת מצוותו או מחמת טעמו, בזה מבוארים

מג. בביאור הדבר מדוע יין צימוקים אינו משמח, כתב המקראי קודש (פסח ח"ב ס"י לה) שהסגולה של יין שהוא משמח אינו מחמת חשיבותו אלא מחמת הכח המשכר שבו, ולכן ביין צימוקים [או ביין מגיתו, שלא תסס] שאין בכחו לשכר הוא אינו משמח, את דבריו הוא הוכיח מרש"י (ב"מ סו: ד"ה לפכוחי) שכתב לגבי שכר שהוא משמח דכתיב "יין ישמח לבב אנוש', מבואר שאף שאינו חשוב כיין, ואין מברכים עליו 'בורא פרי הגפן', כיון שהוא משכר כיין גם עליו נאמר "ישמח לבב אנוש', וכן לגבי סעודה מפסקת שאסור לשתות בה יין, מותר לשתות יין מגיתו שאין בכחו לשכר, ומדברי רש"י (סנהדרין ע. ד"ה כל זמן) מבואר שטעם האיסור לשתות יין בסעודה מפסקת הוא משום שהוא משמח, ואם כן מבואר שהטעם שמותר לשתות יין מגיתו הוא משום שהוא אינו משמח, אלא שלפי דברי המקראי קודש יין חי, אף שאין רגילות לשתותו כך, מכל מקום יש בכחו לשכר והוא משמח, אך בפרי חדש הוכיח מכך שיוצא ביין חי שיוצא אף ביין צימוקים, ולפי דברי המקראי קודש יין חי שונה במהותו מיין צימוקים, מדברי הפרי חדש מבואר שסגולת היין לשמח אינו דווקא מחמת שבכחו לשכר אלא גם מחמת ששתייתו חשובה, ולכן יין חי שאין שתייתו חשובה, הוא אינו משמח, ומכך הוכיח הפרי חדש שאם יוצא ידי חובתו ביין חי אף שאינו משמח, יוצא ידי חובתו גם ביין צימוקים.

מד. מדבריו משמע שאין כלל דין כוס של ברכה בארבע כוסות, וכל הדין הוא רק דין של שמחה בשתיית ארבע כוסות.

מה. לפי ביאור הפרי חדש, אחר שנתבאר בגמרא ששתאן חי יצא, כבר פשוט ששתאן בבת

את דבריו הוא ביאר בשבות יעקב (שו"ת, ח"ב ס' יד) שאף שמי שיש לו ארבע כוסות שותה את כולם בלילה הראשונה אף שלא ישאר לו ללילה של היום טוב השני שום כוס, מכל מקום יום טוב הראשון עדיף, ובכך הוא 'מקיים המנהג הש"ס על פי סמך מקרא ארבע גאולות', אך אם אינו יכול לקיים כלל מצות ארבע כוסות יש לשמור כוס אחת למצות קידוש של יום טוב שני.

על דברי החק יעקב כתב האליה רבה (שם סק"א) שדבריו דחוקים לחלק בין ארבע כוסות לשנים[נא]. ומדברי המגן אברהם והאליה רבה עולה שאין מעלה מיוחדת בשתיית ארבע כוסות, משום שכל כוס היא מצוה בפני עצמה[נב].

יש שרצו להוכיח מדברי החק יעקב שכל הכוסות הם רק מצוה אחת, ולכן אם יכול לקיים את כולם יקיים בליל יום טוב ראשון, אך אם יש ברשותו רק שני כוסות, והוא אינו יכול לקיים את מצות ארבע כוסות, עליו לשמור כוס אחת ללילי יום טוב שני, אולם גם החק יעקב הסכים לדברי המגן אברהם, שמי שיש לו שלש כוסות עליו לשתות שתי כוסות ביום טוב הראשון.

שני דינים במצות השתיה

מדברי החק יעקב מבואר שישנם שני דינים בארבע כוסות, דין אחד שמתקיים רק כששותה את כל ארבעת הכוסות, וישנו גם דין שמתקיים כששותה כל כוס וכוס בפני עצמה, ולכן אם יכול לשתות רק חלק מהכוסות עליו לשתות מה שהוא יכול, משום שבכך הוא מקיים את דין כל כוס וכוס, אך דין זה נדחה מפני חובת קידוש של יום טוב שני, אולם אם הוא יכול לקיים גם את הדין של 'ארבע כוסות' יחד, עדיף דין זה מקידוש של יום טוב שני[נג].

ד. כוס חמישית

שנינו במשנה (קיז:) 'רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר', ובברייתא (קיח.) 'ת"ר רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו הלל הגדול דברי רבי טרפון, ויש אומרים ה' רועי לא אחסר', ונחלקו הראשונים אם גורסים במשנה ובברייתא 'רביעי' כפי הגירסא שלנו, או 'חמישי', כלומר שעל כוס חמישי גומר את ההלל. לדעת אותם ראשונים שלא גורסים 'חמישי' אין כלל דין כוס חמישי, אולם לדעת הראשונים שגורסים חמישי יש לברר מה הוא יסוד חיוב כוס זה, שאינו כשאר הכוסות.

דעת התוספות שאין כלל דין כוס חמישי

התוספות (ד"ה רביעי) כתבו על הבריתא 'רביעי גרסינן ולא חמישי', וכן הרשב"ם (קיח. ד"ה ה"ג) כתב שגורסים רביעי, ותוספות הביאו את דעת הגורסים חמישי, ותמהו 'הא ארבע כוסות תיקנו, ולא חמש', וכן ביאר הבית יוסף (סי' תפא ד"ה ואנן) בטעם המנהג של רב האי גאון שלא נהגו כוס חמישי כלל, משום שהם לא גרסו בבריתא אלא כוס רביעי.

לדעת הרי"ף יש דין כוס חמישי

אמנם הרי"ף (שם) גרס במשנה כוס רביעי ובברייתא כוס חמישי, והביא הרי"ף את מחלוקת רב 'יהודה רבי יוחנן ורב אחא בר יעקב מהו הלל הגדול, וסיים הרי"ף 'ומנהגא דעלמא כרב יהודה בתרוויהו, בברכת השיר ובהלל הגדול', מבואר מדברי הרי"ף ש'מנהגא דעלמא' הוא לשתות כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול.

דעת בעל המאור שזו מחלוקת תנאים

הבעל המאור הקשה על דברי הרי"ף שבמשניות אין אלא ארבע כוסות[נד], ולכן הוא כתב על מה שכתב הרי"ף שנהגו לומר על כוס חמישית הלל הגדול לפי דעת רב יהודה 'ואנן לא חזינן האי מנהגא בהלל הגדול', וביאר משום שאף שגורסים בברייתא כוס חמישי, מכל מקום זה הוא רק דעת רבי טרפון, שנחלק עם 'תנא דידן' שסובר שאין אלא ארבע כוסות[נה], והלכה כתנא דידן.

לדברי בעל המאור לתנא של המשניות אין כלל דין כוס חמישי, ולדעת רבי טרפון כוס חמישי הוא חובה גמורה כמו ארבעת הכוסות, ואפילו עני שבישראל לא יפחתו לו מחמשה כוסות[נו].

יישוב שיטת הרי"ף

אולם הרמב"ן (מלחמות שם) יישב את שיטת הרי"ף שלא נחלק רבי טרפון עם התנא של המשנה, ושלש ראיות הביא הרמב"ן לכך שאין מחלוקת בין רבי טרפון למשנה: **א.** הרי דרך הגמרא לומר 'מני מתניתין, לא רבי טרפון ולא יש אומרים', ומכך שלא אמרה כך הגמרא, משמע שהם אינם חולקים בדבר. **ב.** לא הובאו דברי המשנה כמחלוקת כפי שדרך המשניות לכתוב 'לא יפחתו לו מארבע כוסות של יין, ורבי טרפון אומר חמשה'. **ג.** מכך שהאמוראים נחלקו בדברי רבי טרפון מה הוא הלל הגדול, מבואר שהם סוברים שכך הלכה, אף שודאי ההלכה היא ש'ארבע כוסות תיקנו חכמים דרך חירות', ומכך מוכח שלא נחלקו רבי טרפון והתנא שבמשנה.

יסוד דין כוס חמישי

אחר שנתבאר דעת הסוברים שלא נחלק התנא במשנה עם רבי טרפון, יש לברר מדוע הוזכרו במשניות רק ארבע כוסות, ולא חמש כוסות, הרמב"ן ביאר ש'ארבע כוסות חובה, כוס חמישי רשות', כלומר שבמשניות הוזכרו רק הכוסות שחייב אדם לשתות, וכוס חמישית אינה אלא רשות, אך מדבריו מבואר שאין זה מצוה שהיא 'רשות', כלומר ככל מצוה קיומית שהרוצה לקיים את המצוה טוב שיקיימה, אלא כתב הרמב"ן רק 'אם רצה לשתות יקרא, ואם לאו לא ישתה', וביאר שאסור לשתות אחרי ארבע כוסות משום ש'נראה כמוסיף על ארבע כוסות, ונראה כמו שמתחיל בסדר אחר, ורוצה לאכול פסח מצה ומרור, ואין נמנין על שני פסחים כאחד וכו' לפיכך אסרו לשתות אחר ארבע כוסות', וכיון שאסרו לשתות אחרי ארבע כוסות לא רצו חז"ל לאסור לגמרי לכן 'התירו לו כוס חמישי, והאריכו עליו את הדרך לקרוא עליו הלל גדול', מבואר שכל יסוד דין כוס חמישי הוא רק משום 'הארכת הדרך' למי שרוצה לשתות, ולכן מי שאינו רוצה לשתות אין בזה כלל מצוה, ואף לא מצוה קיומית[נז].

דעת הראב"ד

גם הראב"ד (השגות על בעל המאור, שם אות א) ביאר שלא נחלק התנא במשנה עם רבי טרפון, משום שהתנא במשנה הביא רק את ארבעת הכוסות שהם חובה, ורבי טרפון הוסיף עוד כוס אחת שהיא רשות, והוסיף הראב"ד לדייק מלשון המשנה (צט.) 'לא יפחתו לו מארבע כוסות' משמע שרק לא יפחתו אבל 'הוסיף עליהם חמישי הרי זה משובח'.

הרי זה משובח

אולם לדעת הראב"ד אף שאין כוס זו חובה מכל מקום היא מצוה קיומית, 'והרי זה משובח'[נח], ולא כפי שכתב הרמב"ן שהיא רק 'הארכת הדרך' למי שרוצה לשתות אחרי ארבע כוסות, וכן כתב הר"ן (על הרי"ף שם) **בביאור** שני שהוא 'מצוה מן המובחר לשתות כוס חמישי, ולומר עליו הלל הגדול' והוסיף הר"ן שכן מטין דברי הרמב"ם שכתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"י) 'ויש

גם דברי האבודרהם שאף שכולן מצוה אחת מכל מקום 'הוא עושה מצוה בכל אחד מהם'.

נא. אך הפרי מגדים (שם אשל אברהם סק"א) הסכים לחילוק השבות יעקב, שאם יש לו ארבע כוסות ללילה הראשון הוא שותה את כולם בלילה הראשון, ורק אם יש לו שתי כוסות הוא שותה אחת בליל היום טוב השני.

נב. וכן פסק המשנה ברורה (סי' תפג סק"א) כדברי המגן אברהם.

נג. עיין לעיל ביסוד דין ארבע כוסות, שהובא בשם הגרי"ז שישנם שני דינים בארבע כוסות, דין שתיה דרך חירות, ודין ברכה על הכוס, ויתכן שביאור דעת החק יעקב היא שדין שתיה דרך חירות הוא רק בשתיית ארבע כוסות, ולכן כל ארבעת הכוסות הם מצוה אחת, ודין ברכה על הכוס הוא מצוה על כל כוס וכוס, והדברים מתאימים לדעת רבינו דוד שכתב (שם) שפשוט שמי ששתה פחות מארבע כוסות לא קיים שום מצוה, והוא גם סבר ששתאן בבת אחת שלא על סדר הברכות, יצא, וכמו שנתבאר שדעתו היא שאין סדר הברכות מעיקר דין ארבע כוסות, ולכן כל דין ארבע כוסות הוא רק מדין שתיה דרך חירות, ולכן לא מתקיים דין השתיה אלא בארבע כוסות.

גם המקראי קודש (פסח ח"ב סי' לא) כתב לתלות בשני דינים אלו את הדין שהכוסות מעכבות זו את זו, אולם הוא כתב להיפך, שדין השתיה מתקיים רק אם הוא שותה את כל הכוסות, ואילו דין הברכה על הכוס מתקיים בכל כוס בפני עצמה, ואין הכוסות מעכבות זו את זו בדין זה, אלא כמו שנתבאר בדעת רבינו דוד (שם) שיסוד דין הכוסות הוא לא מדין שתיה, ואף על פי כן אין הכוסות מעכבות זו את זו.

נד. במשנה (צט.) 'לא יפחתו לו מארבע כוסות של יין', וכן בסדר הלילה יש רק עד 'מזגו לו רביעי' (קיז:) ואין 'מזגו לו כוס חמישי'.

נה. והוסיף הבעל המאור 'ואם רצה להוסיף כוס חמישי ולעשות כרבי טרפון, אין אנו מונעים

נו. שהרי הוא הוכיח מהמשנה שלא יפחתו לו מארבע כוסות, שהתנא של המשנה חולק על רבי טרפון [וכן מבואר מדברי הראב"ד (בהשגה על דברי הבעל המאור) שכתב ליישב את דברי המשנה 'לא יפחתו לו מארבע כוסות', מדברי בעל המאור, מבואר שלדעת בעל המאור למאן דאמר שיש חיוב כוס חמישית, לא 'יפחתו לעני מחמש כוסות], מבואר שלדעתו לרבי טרפון לא יפחתו לו מחמשה כוסות.

נז. וכן הביאו התוספות (קיז: ד"ה רביעי) בשם רבי יוסף טוב עלם, שכתב בפיוט (סוף פיוט אלוקי הרוחות) 'ואי בעי משתיא חמרא משום אונס, לומר בחמישי הלל הגדול ישתנס', וכן הביא הרמב"ן מהרי"ץ גיאת (ח"ב עמ' ק), וכן הביא הטור בשם רב שר שלום, ורב כהן צדק (בה"ג דפוס ברלין עמ' 144), ורבינו משה, ובמרדכי (הסדר בקצרה) כתב ש'אין נכון להוסיף בשתיית יין שלא יהא נראה כמוסיף על הארבעה, ובקושי התירו באיסטניס וחולה להוסיף כוס חמישי, אם לא יכול להתאפק מלשתות עד גמר, ובעלילה צוו עליו לומר בו הלל גדול', מבואר שהוא רק 'עלילה' להתיר כוס נוספת. וברבינו דוד (קיח. ד"ה תנו) מבואר כדעת הרמב"ן והוא הוסיף 'ועיקר מילתיה לרבי טרפון לא הוה בעיקר שתיית כוס חמישי, אלא במה שהוא אומר עליו', מבואר שאין כלל מצות 'שתיית כוס חמישי', אלא היתר שתיית כוס חמישי אם אומר עליו הלל הגדול.

נח. משום שארבעת הכוסות הם כנגד ארבע לשונות של גאולה, וכוס חמישית כנגד לשון 'והבאתי', ובספר טעמי המנהגים (סי' תקנא) הביא בשם הגר"א שבמזיגת כוס חמישי מקיימים את דין כוס חמישי, אלא שאין שותים אותו משום שלא הכריעו הפוסקים במחלוקת הראשונים אם מותר לשתותו, 'על כן מוזגין הכוס מספק', ולכן קוראים לו 'כוס של אליהו' משום שאליהו הנביא הוא יכריע בספק זה.

לו למזוג כוס חמישי, וכו' וכוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות' מבואר שיש מצוה למזוג כוס חמישי אך אינו חובה[נט].

יסוד דין כוס חמישי מדין חירות

בטעם הדבר שיש לומר על כוס זו הלל הגדול ביאר הראב"ד משום שכמו בכל הכוסות שלא רצו חז"ל שישתו אחר סעודת בלי לומר עליהם דבר שמא 'ימשכו אחר השתיה, ויניחו אכילת הפסח לנותר', וגם בזמן הזה שאין קרבן פסח תיקנו לשתות את כל הכוסות רק בשעה שמברך, שהרי 'כל מה שאדם שותה תוך סעודתו אין בו היכר לחירות, לפי שהוא צורך האכילה, ובכל מה שישתה לא יפטר מארבע כוסות, אלא אם כן ישתה אותם שלא בשעת הסעודה', ולכן תיקנו לומר על כוס חמישי הלל הגדול, מבואר שגם כוס חמישית היא מדין שתיה דרך חירות, אך יש לומר עליה הלל הגדול כדי שיהא ניכר החירות ולא יראה כסתם.

סיכום שיטות הראשונים

ולסיכום: דעת הרשב"ם והתוספות שאין כלל דין של כוס חמישי. דעת **הבעל המאור** שנחלקו בזה רבי טרפון והתנא במשנה, והלכה כתנא במשנה שאין כלל דין כוס חמישי. ולדעת **הרמב"ן** יש דין כוס חמישי אך אין זה מצוה כלל אלא רק עצה למי שרוצה לשתות אחר ארבע כוסות. ואילו דעת **הראב"ד והר"ן** ש'הרי זה משובח', ו'מצוה מן המובחר'.

דין ברכה על כוס חמישי

נחלקו הראשונים אם חוץ מהלל הגדול יש גם לברך ברכת 'יהללוך' על כוס חמישי או לא, יש אומרים שיש לברך רק על כוס חמישי ולא על רביעי, יש אומרים על רביעי ולא על חמישי, ויש אומרים שיש לברך על שני הכוסות.

דעת הגאונים

הטור הביא שנחלקו הגאונים אם יש לברך על כוס חמישי או רק לומר עליו הלל הגדול, דעת רב סעדיה[ס] שהרוצה לשתות כוס חמישי, לא יברך את ברכת 'יהללוך' על כוס רביעי, אלא ישתה כוס רביעי בלי ברכה, ויברך את ברכת 'יהללוך' על כוס חמישי, ומבואר שדעתו היא שכדי לשתות כוס חמישי אין מועיל רק לומר הלל הגדול אלא יש לברך עליו ברכה, אולם כוס רביעי שהיא חיוב מעיקר הדין אין חיוב לברך עליה אלא רק לומר עליה הלל.

אמנם הביא הטור ששאלו את רב האי שבאו תלמידים ואמרו ש'על כל כוס וכוס צריך ברכה לאחריו כמו שצריך לפניו', ולכן יש לברך גם על כוס רביעי וגם על כוס חמישי, מבואר שלדעת התלמידים יש חיוב ברכה בכל הכוסות.

דעת הרמב"ם

בדעת הרמב"ם (פ"ח ה"י) כתב הבית יוסף (סי' תפא ד"ה ומה שכתב רבינו וכן כתב רב שר שלום) שאין כלל דין ברכה בכוס חמישי והרוצה לשתותה אומר על הכוס רק הלל הגדול ושותה[סא].

ה. דין שתיית כל הכוס

פתיחה

בכל כוס של ברכה אין דין לשתות את כל הכוס, אלא די לשתות את רובו, ואילו בארבע כוסות ישנו דין מחודש שיש לשתות את כל הכוס, יש לברר את דעות הראשונים בדין זה, את מקור הדין ומה הוא הטעם שדין ארבע כוסות שונה מכל דין שתיית כוס של ברכה. כמו כן יש לברר האם גם בכוס שיש בה כמה רביעיות לכתחילה יש לשתות את כל הכוס, או שדי בשתיית רביעית מתוך הכוס.

מקור הדין

בגמרא (קח:) 'אמר שמואל השקה מהן לבניו ולבני ביתו יצא, אמר רב נחמן בר יצחק והוא דאשתי רובא דכסא', וביארו התוספות (ד"ה רובא) ש'רובא דכסא' הוא שיעור של מלא לוגמיו, ואם כן, על השותה מלוא לוגמיו אמר שמואל 'יצא', ולשון יצא הוא רק בדיעבד, אך לכתחילה אין לשתות רק מלוא לוגמיו, אלא את כל הכוס, ויש לברר מדוע השותה מלא לוגמיו יוצא רק בדיעבד, ולא לכתחילה, הלא לגבי קידוש (קז.) נחלקו בברייתא אם 'מקדשין מטעימת יין כל שהוא' או שצריך לשתות 'מלא לוגמיו', אך גם לדעת המחמירים שיש לשתות מלא לוגמיו, גם לכתחילה יש לשתות רק רוב רביעית, ואין צריך לשתות את כל הכוס.

התוספות (ד"ה רובא) כתבו 'ומיהו לכתחילה צריך לשתות רביעית', כלומר אף שבקידוש אין דין לכתחילה לשתות רביעית, בארבע כוסות שתיית רוב כוס היא רק בדיעבד[סב], וכן משמע מלשון הרמב"ם שכתב (פ"ז ה"ז) חייב לשתות ארבע כוסות של יין וכו' שיעור כל כוס מהן רביעית', ולא הזכיר הרמב"ם שאין צריך לשתות את כל הכוס, ואילו לגבי קידוש של שבת כתב הרמב"ם (שבת פכ"ט ה"ז) 'ואחר כך מקדש ושותה מלא לוגמיו' מבואר שבקידוש לכתחילה הוא שותה רק מלא לוגמיו, ואילו בארבע כוסות יש לשתות את כל הכוס[סג].

יסוד דין שתיית כל הכוס

בב"ח (סי' תעב ס"ו) ביאר שדין 'רובו ככולו' הוא רק בדיעבד, ולפי זה גם בקידוש לכתחילה יש לשתות את כל הכוס, שהרי שתיית רוב כוס בקידוש היא מדין רובו ככולו. אולם הב"ח (שם סוף ס"ו)[סד] ביאר שבארבע כוסות ישנו דין שתיית כוס, ולא רק דין טעימת יין כמו בכל כוס של ברכה, ויש לבאר שדין שתיה מחייב לכתחילה לשתות את כל הכוס, ולא רק רוב, ולכן בקידוש שאין בו דין שתיית כוס אלא רק דין 'טעימת יין' אין דין לשתות את כל הכוס.

דעת הר"ן

הר"ן (על הרי"ף קח: ד"ה השקה) ביאר 'כלומר בכוס שיש בו שיעורין הרבה עסקינן, והוא דשתה רובא דכסא, כלומר דשתי כל חד וחד רובא של רביעית[סה], וקא משמע לן שאין צריך שיהיה לכל אחד כוס חלוק בפני עצמו', ולפי זה אין כלל חסרון בשתיית רוב רביעית, ומה שאמר שמואל לשון 'יצא' שמשמע שהוא בדיעבד הוא משום שלכתחילה צריך שיהיה לכל אחד כוס בפני עצמו[סו].

לסיכום

דעת התוספות והרמב"ם שיש דין מיוחד בארבע כוסות שלכתחילה יש לשתות את כל הכוס, ואילו דעת הר"ן היא שגם לכתחילה די לשתות את רוב הכוס.

בטעם הדבר כתב הב"ח שהוא משום שדין רובו ככולו הוא רק בדיעבד, ועל פי ביאורי האחרונים יש לומר שיש דין מיוחד של שתיה בארבע כוסות, שאינו מדין טעימת כוס של ברכה ולכן יש לשתות את כל הכוס בארבע כוסות.

ו. שתיה בין הכוסות

פתיחה

ישנו איסור לשתות כוסות נוספים בליל פסח, במשנה מבואר שאסור לשתות בין כוס שלישי לכוס רביעי, אך יש לברר האם מותר לשתות בין כוס ראשון לשני, וכן אחרי כוס רביעי, האם מותר לשתות, וכן יש לברר מה הוא הטעם שאסור לשתות בין הכוסות, טעמים רבים נאמרו בדין זה בראשונים מטעמים אלו למדו האחרונים נפק"מ לכמה עניינים שנתבארו במערכה זו.

מקור הדין

שנינו במשנה (קיז:) 'בין הכוסות הללו אם רוצה לשתות ישתה, בין שלישי לרביעי לא ישתה', כלומר בין כוס שני לכוס שלישי מותר לשתות, ובין שלישי לרביעי אסור לשתות, מקור נוסף לאיסור שתיה הוא מדברי המשנה (שם לפי גירסת הרי"ף) 'חמישי אומר עליו את הלל הגדול', וביאר הרי"ף שאסור לשתות אחרי ארבע כוסות, ולכן מי שתאב לשתות יכול לשתות כוס חמישי על ידי שהוא אומר עליו הלל הגדול[סז], מבואר מדברי הרי"ף שבלי היתר של

נט. אמנם רבינו מנוח (על הרמב"ם שם ד"ה ויש לו) הוכיח מכך שהרמב"ם פסק את כוס חמישי, שאסור לשתות בין הכוסות, שהרי אם מותר לשתות אחרי הכוסות 'אמאי מצרכינן ליה למימר עליו הלל הגדול', מבואר שסובר רבינו מנוח שגם לדעת הרמב"ם אין כלל מצוה לשתות כוס חמישי, אלא שאם הוא צמא ואסור לו לשתות יש לו לומר הלל הגדול, ובכך להתיר את שתיית הכוס, והוסיף רבינו מנוח שיותר מכוס חמישי אסור לו לשתות, משום שרק לשתיית כוס זו ישנה תקנה על ידי אמירת הלל הגדול, שכוס זו היא כנגד לשון של גאולה 'והבאתי אתכם'.

ס. ולדבריו הסכים רבינו האי (הובא בטור סי' תפא).

סא. ולענין הלכה המשנה ברורה (שם סק"ג) פסק שיכול לשתות כוס חמישי, רק אם לא בירך ברכת 'יהללוך' על כוס רביעי, אך בביאור הלכה צידד שיש דין כוס חמישי גם בלי ברכה, ולכן גם מי שכבר בירך ברכת 'יהללוך' יכול לשתות כוס חמישי, וכדעת הרמב"ם.

סב. יתכן שביאור הדבר הוא משום שבקידוש דין השתיה הוא רק משום כבוד הכוס ואילו בארבע כוסות דין השתיה הוא דין בפני עצמו ולכן יש לשתות את כל הכוס, ולפי זה אף בדיעבד כששותה רק רוב כוס אין זה מדין רובו ככולו אלא מדין שיעור שתיה מלא לוגמיו.

סג. וכן פסק הטושו"ע (סי' תעב ס"ח) 'ושותה כולו או רובו' וביאר הב"ח (שם ס"ק) 'כולו לכתחילה ורובו בדיעבד', והביאוהו הפוסקים [ט"ז (סק"ח), ביאור הגר"א (אות כ) ובמשנה ברורה (סק"ל)] לדינא.

סד. עיין לעיל שדבריו הובאו באריכות, אולם הגרי"ז (פ"ז ה"ט) ביאר שדעת התוספות היא שדין שתיה בארבע כוסות הוא ככל דין שתיה בכוס של ברכה, ולפי זה יש לבאר את דברי התוספות כהב"ח שלכתחילה אין לסמוך על דין רובו ככולו.

סה. יש לבאר בכוס גדולה, שרוב רביעית היא לא רוב כוס, האם יש לשתות את רוב הכוס, או שמספיק לשתות רוב רביעית, לפי דברי הר"ן כאן 'רובא דכסא' הוא רוב רביעית אף שאינו רוב כוס, וכמו שכתב 'כלומר דשתי כל חד וחד רובא של רביעית', והקשה החידושי אנשי שם (אות ג בשם מהר"ן שפירא) שהר"ן (קז. ד"ה אם טעם) כתב שבקידוש יש לשתות מלא לוגמיו, 'והני מילי לענין קידוש אבל לענין ארבע כוסות אמרינן לקמן והוא דשתי רובא דכסא', מבואר ש'רוב כוס' הוא רוב כוס ממש ולא רוב רביעית, ובמגלה עמוקות (על הר"ן שם) תירץ שלכתחילה יש לשתות רוב כוס גם אם רוב הכוס יותר מרוב רביעית, אך בדיעבד יצא אם שתה רוב רביעית גם אם אין בה רוב כוס.

סו. התוספות לא ביארו את הגמרא כפי שביאר הר"ן, משום שלשון 'יצא' משמע שרק הוא יצא, ולפי הר"ן יצאו אף בני ביתו, ועוד שהתוספות (צט. ד"ה לא - השלישי) הסתפקו אם יש דין שיהיה לכל אחד כוס בפני עצמו, ולפי ביאורו של הר"ן לכתחילה צריך שיהיה לכל אחד כוס בפני עצמו.

סז. עיין לעיל בגדרי כוס חמישי דעות הראשונים בענין.

אמירת הלל הגדול על כוס חמישי ישנו איסור לשתות אחרי ארבע כוסות. ויש לברר מה הוא טעם וגדר האיסור.

חשש שיכרות

והנה ברשב"ם (שם ד"ה בין ג') כתב לגבי האיסור לשתות בין כוס שלישי לרביעי, 'מצאתי בגמרת ירושלמי (פ"י ה"ו), למה לא ישתה, כדי שלא ישתכר, דתו לא מצי למימר הלל', מבואר שהטעם שאין לשתות בין כוס שלישי לרביעי הוא משום שלא ישתכר ולא יוכל לומר את ההלל[סח].

טעם מצה

אולם התוספות (קיז: ד"ה רביעי) הביאו 'מפרשים' שביארו שאין לשתות בין כוס שלישי לרביעי כדי שישאר טעם מצה בפיו [אלא שכתבו התוספות שגם לפי טעם זה מותר לשתות מים בין הכוסות, והם אינם מבטלים את טעם המצה].

נראה כמוסיף על הכוסות

מדברי המרדכי (הסדר בקצרה) וההגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ"ח אות מ) מבואר טעם נוסף לאיסור שתיית יין בין הכוסות, והוא משום שעל ידי שאדם שותה כוסות נוספים של יין הוא נראה כמוסיף על הכוסות, ועל פי טעם זה חידשו הראשונים ש'אסור לשתות יין אלא בעודו יושב על השולחן, שלא יהא נראה כמוסיף על הד' כוסות, אבל לאחר שעקרו מן השולחן מותר'[סט]. וכן מבואר מדברי האבי עזרי (סי' תקכה) ומהר"ם מרוטנבורג (תשב"ץ קטן סי' צט) שבין כוס ראשונה לשניה מותר לשתות רק אם אינו חייב לברך על הכוס, אך אם כששותה הוא חייב בברכת הגפן על שתייתו, וכגון שלא היה בדעתו לשתות בין הכוסות, אסור לו לשתות, משום שמאחר והוא מברך על הכוס 'נראה כמוסיף על הכוסות' ולכן אסור לו לשתות.

היכר לארבע כוסות

טעם נוסף כתבו הראב"ד (שו"ת תמים דעים סי' ל) ורבינו מנוח (חמץ ומצה פ"ז ה"י) 'ואנו קבלנו טעם, בין שלישי לרביעי לא ישתה, משום היכרא דארבע כוסות דחובה נינהו', ואם ישתה אדם עוד כוסות לא יהיה היכר ששתה ארבע כוסות לחובת היום, 'ואנן וודאי בכל הני מילי דפסחא בעינן היכרא משום פרסומי מלתא', ואף שהירושלמי כתב שהטעם הוא משום חשש שיכרות, כל טעמו של הירושלמי הוא רק לפני שמסיים אדם את ההלל, אבל אחרי אמירת ההלל ושתיית כוס רביעית, לפי הטעם של הירושלמי מותר להמשיך לשתות, אולם לפי טעם זה של היכר, אף אחרי כוס רביעית אסור לשתות.

שתיה אחרי כוס רביעית

עד כאן נתבארו הטעמים מדוע אסור לשתות בין כוס שלישי לרביעי, אמנם כאמור הרי"ף ביאר שאסור לשתות אף אחרי כוס רביעי, בדברי הרי"ף דנו הראשונים.

19/06/2018 אהיה

טעם מצה

התוספות (קיז: ד"ה רביעי) תמהו על הסוברים כשיטת הרי"ף שאסור לשתות אחרי הכוסות, הלא אם איסור השתיה הוא כדי שישאר טעם מצה בפיו, הרי אפילו בקרבן פסח לא נאסר (קיט:) רק לאכול אחריו ולא נאסר שתיה כלל, מבואר שהתוספות ביארו את שיטת הסוברים שאסור לשתות שהוא כדי שישאר טעם מצה בפיו, אלא שהם הקשו על דבריהם.

גם הרמב"ן (מלחמות ה' שם) כתב שאי אפשר לבאר שטעם איסור השתיה אחרי הכוסות הוא משום טעם מצה, שהרי בזמן זה כבר שתה אדם שתי כוסות אחרי אכילת המצה, ומדוע לא ישתה כוס נוספת.

אך מהרי"ף (קכ.) משמע[ע] שאיסור השתיה הוא כן מחמת 'טעם מצה', משום שכתב על הדין ש'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן', 'אכלין בסוף כזית מצה דמינטרא, ולא טעמין לבתר הכין כלום, בר מכסא דברכת המזון, וכסא דהלילה, ומאן דצחי, לית ליה רשותא למשתי אלא מיא, אבל חמרא לא', מבואר שמדין 'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן' שטעמו הוא כדי שישאר טעם מצה בפיו, כתב הרי"ף שאסור לשתות אחרי ארבע כוסות כלום חוץ ממים, וכן משמע מלשון הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ט) 'ובאחרונה אוכל מבשר הפסח, אפילו כזית, ואינו טועם אחריה כלום', מבואר שאיסור הטעימה 'כלום'

הוא מדין טעם הפסח, וכן הרוקח (סוף סי' רפג) כתב בשם "יש גאונים' שטעם האיסור 'פן יפיג טעם המצה'.

על קושיית הראשונים שכבר שותה אדם שתי כוסות של יין אחרי אכילת המצה, תירץ הנהר שלום (סי' תפא סק"א) ששתיה של מצוה אינה נחשבת למפיגה את טעם המצה.

חשש שיכרות

וכתבו התוספות שלפי הביאור שאיסור שתיה בין הכוסות הוא משום טעם מצה, ושתיה מבטלת את טעם המצה, מבואר מדוע אסור לשתות אחרי הכוסות, אך לטעם הירושלמי שאיסור השתיה הוא משום שמא ישתכר ולא יאמר את ההלל, אין טעם לאסור שתיית יין אחרי סיום עריכת הסדר.

אולם הרא"ש (פ"י סי' לג) הביא את דברי המהר"ם שגם לטעם שאיסור השתיה הוא שמא אדם ישתכר יש לאסור לשתות אחרי גמר הסדר, 'לפי שחייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות הפסח, וביציאת מצרים, לספר בניסים ובנפלאות שעשה לנו הקב"ה ולאבותינו, עד שתחטפנו שינה, ואם ישתה ישתכר'.

משום עניים

הראב"ד (תמים דעים סי' ל) כתב שהטעם שאסור לשתות אחרי כוס רביעית הוא משום שלעניים נתנו מן התמחוי ארבע כוסות לכל לילה, ואם העני ישתה בליל יום טוב ראשון יותר מארבע כוסות, לא ישאר לו כוס לליל יום טוב שני, לכן אסרו חז"ל לשתות כוסות נוספים אחרי ארבעת הכוסות[עא].

שלא יניחו אכילת הפסח לנותר

אולם במקום אחר כתב הראב"ד (בהשגות על הבעל המאור קיז: אות א) שהטעם שאסור לשתות כוסות נוספים הוא 'כדי שלא ימשכו אחר השתיה, ויניחו אכילת הפסח לנותר', ואף שבזמן הזה אין קרבן פסח ישנו טעם נוסף, והוא משום שיהא היכר לארבע כוסות כנגד ארבע לשונות של גאולה[עב].

נראה כמתחיל בסדר אחר

הרמב"ן (מלחמות ה' שם) ביאר טעם נוסף מדוע אסור לשתות אחרי סיום הסדר, והוא משום שבשתיה אחרי סיום הסדר נראה כאילו אדם מתחיל לערוך את הסדר שוב מתחילתו, ונראה כאילו הוא רוצה שוב לאכול פסח מצה ומרור, ושני טעמים ישנם שאסור להתחיל את הפסח מחדש, א. הדין הוא (פב:) 'שאין נמנים על שני פסחים כאחד'. ב. על ידי שיחשבו שאדם מתחיל לערוך שוב את הסדר יחשבו שהוא לא אכל את האפיקומן על השובע, שהרי עכשיו הוא שוב אוכל פסח מצה ומרור, לכן אסור אף לשתות אחרי סיום הסדר שלא יהא נראה כמי שנמנה על שני פסחים.

לסיכום

ואם כן באיסור שתיה בין כוס שלישי לרביעי ישנם ארבע טעמים, א. שמא ישתכר ולא יקרא את ההלל. ב. טעם מצה. ג. נראה כמוסיף על הכוסות. ד. היכר לארבע כוסות.

ובאיסור שתיה אחרי כוס רביעית שייכים כל הד' טעמים, אלא שהטעם הראשון אינו משום שמא לא יקרא את ההלל אלא משום שמא לא יספר ביציאת מצרים, וטעמים נוספים הם, א. משום שנראה כמתחיל בסדר אחר. ב. שמא לא ישאר לעניים יין ליום טוב שני. ג. שלא ימשכו אחר השתיה וימנעו מלאכול את קרבן הפסח.

נפקא מינה בין הטעמים

נפקא מינה בין הטעמים היא בשתיית משקים שאינם יין. לטעם שאין לשתות שמא ישתכר, רק דבר המשכר אסור בשתיה[עג]. ואילו לטעמים שנראה כמוסיף על הכוסות, או נראה כמתחיל בסדר אחר, או שמא לא ישאר לו יין למחר, או לטעם של היכר לארבע כוסות, כל דבר שכשר לארבע כוסות אסור בשתיה. ואם כן גם חמר מדינה שהוא אינו משכר הוא אסור, שהרי בשתייתו נראה כאילו הוא מתחיל סדר חדש, ולטעם שאסור לשתות משום שלא יבטל טעם מצה מפיו אסור כל משקה[עד].

להלכה

הפרי חדש (סי' תפא סק"א) כתב שמותר לשתות אחרי הכוסות כל משקה שאינו משכר ואינו חמר מדינה, משום שהוא חשש רק לשני טעמים,

סח. על דברי הירושלמי הקשה רבינו מנוח (חמץ ומצה פ"ז ה"י) מדוע לא הסתפק הירושלמי בטעם של 'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן', כלומר כדי שישאר טעם פסח [או טעם מצה] בפיו, ותירץ בשני אופנים, א. יין אינו מפיג טעם מאכל, ולכן אין את הטעם של 'טעם מצה', ב. אף שיש טעם לאסור את שתיית היין אחרי אכילת המצה משום 'טעם מצה', הירושלמי נצרך לטעם נוסף, שהרי אם אדם שכח לאכול את האפיקומן, ובירך ברכת המזון, הוא חייב לחזור ולברך ולאכול מצה לאפיקומן, ואם כן לפני שהוא אוכל את האפיקומן אין אז סיבה לאסור מחמת 'טעם המצה' שהרי עוד לא אכל את המצה, אך עדיין יש את טעם הירושלמי שאסור לו לשתות שמא ישתכר.

סט. גם הרמב"ן (מלחמות ה', קיז:) כתב לגבי איסור שתיה אחרי כוס רביעית 'כדי שלא יהא מוסיף על הד' כוסות', אולם כפי שיבואר להלן בדעת הרמב"ן טעמו הוא שעל ידי שמוסיף יראה כאילו הוא מתחיל בסדר חדש, ובהגהות מיימוניות מבואר שכל הטעם הוא משום 'שנראה כמוסיף על הכוסות', שהרי אם הטעם הוא משום שנראה שמתחיל סדר חדש, מדוע אם עקרו מן השולחן שוב אינו נראה שמתחיל סדר חדש, אולם בבגדי ישע (אות כג) כתב שדברי המרדכי הם כדברי הרמב"ן.

ע. כן דייק הנהר שלום (סי' תפא סק"א) מדברי הרי"ף והרמב"ם.

עא. אך הראב"ד כתב (שם) שכל דין זה של איסור שתיה אחרי ארבע כוסות, 'לאו מעיקר הלכה הוא, אלא ממנהגא'.

עב. כמו שכתב רבינו מנוח לגבי שתיה בין הכוסות.

עג. בפשטות אף החשש שמא ימשך אחר השתיה וימנע מאכילת הפסח, שייך רק במשקה המשכר.

עד. הרוקח (סוף סי' רפג) הביא מהגאונים שאוסרים לשתות גם מים משום טעם מצה.

או משום שנראה כמי שמתחיל סדר חדש, או משום שכרות, אך כפי שכתבו התוספות אין לחשוש לטעם של 'טעם מצה', ולכן מותר לשתות שאר משקים.

אולם האחרונים[עה] חששו להחמיר את כל הטעמים, ולכן אסרו לשתות כל משקה שיש בו טעם, חוץ ממים, וביאר הנהר שלום (סי' תפא סק"א) שמחמת שאין להם טעם בפני עצמן, ואדם שאינו צמא, אינו מברך עליהן, הם אינם מעבירים את טעם המצה, והם מותרים בשתיה.

בין ראשון לשני

אחר שנתבאר דין שתיה בין כוס שלישי לרביעי, ואחרי כוס רביעי, בטעמיהם, יש להביא את מחלוקת הראשונים בדין השתיה בין כוס ראשון לשני, ובין שני לשלישי.

מאחר שלא שייך לאסור שתיית יין לפני אכילת מצה מהטעם של 'טעם מצה', וכל טעם האיסור ששיך בזה הוא רק משום שיכרות, כתב הכל בו (סי' נ) 'ואפשר לומר דאף בין ראשון לשני לא ישתה, כדי שלא ישתכר וימנע מעשות הסדר ומקריאת ההגדה, והא דנקט בין שלישי לרביעי ולא ביאר בין ראשון לשני, משום דמלתא דלא שכיחא הוא להיות אדם שותה כל כך קודם אכילה'.

אולם הר"י מלוניל (פסחים פ"י מ"ט) כתב שאף שהטעם הוא משום שכרות מכל מקום מותר לשתות בין כוס ראשון לשני, שהרי יין שלפני המזון אינו משכר, ולכן לא אסרו חז"ל לשתות לפני כוס שני, וכן כתב הטור (או"ח ס' תעג) שמותר לשתות בין כוס ראשון לשני, אלא שהוא הביא את דעת האבי עזרי (סי' תקכה) ומהר"ם מרוטנבורג (תשב"ץ קטן סי' צט) שאם כששותה הוא חייב בברכת הגפן על שתייתו, וכגון שלא היה בדעתו לשתות בין הכוסות, אסור לו לשתות, משום שמאחר והוא מברך על הכוס, נראה כמוסיף על הכוסות, אולם כתב הטור שדבריהם הם רק לשיטתם שיש לברך על כל כוס מארבעת הכוסות ברכת הגפן, אך לשיטת הסוברים שאין לברך על כל כוס, אם כן בברכה נוספת אינו נראה כמוסיף על הכוסות, ויכול לשתות אף אם הוא חייב לברך[עו].

כשיטת הר"י מלוניל משמע גם מלשון הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"י) שאחר שהביא את כל ארבעת הכוסות, כתב 'ובין הכוסות האלו, אם רצה לשתות שותה, בין שלישי לרביעי אינו שותה', משמע שבין כל הכוסות מותר לשתות חוץ מבין שלישי לרביעי.

ואם כן שתי שיטות ישנם בראשונים בדין שתיה בין כוס ראשון לשני, לדעת הר"י מלוניל והטור מותר לשתות בין הכוסות, ולדעת הכל בו אסור כלל לשתות בין הכוסות.

דעת הפוסקים

השולחן ערוך (סי' תעג ס"ג) פסק כשיטת הר"י מלוניל והטור, אלא שהוא כתב שיש לחשוש לשיטת הכל בו, ולכן רק ב'צורך גדול' מותר לשתות בין הכוסות.

אך הדרכי משה (סי' תעג אות ה) כתב על דברי הכל בו 'וכן הוא המנהג', משמע שאף בצורך גדול אין לשתות בין כוסות אלו. וכן בביאור הגר"א (סי' תעג אות ח) הביא ראיה לדברי הכל בו מדברי הירושלמי (שם), שהקשה מדוע אסור לשתות בין כוס שלישי לרביעי ומותר בין שני לשלישי, ותירץ הירושלמי שיין שבתוך המזון אינו משכר, ומכך שהירושלמי הקשה רק מהיתר השתיה בין שני לשלישי, ולא מהיתר השתיה בין ראשון לשני הוכיח הגר"א כדברי הכל בו, שגם יין שלפני המזון הוא משכר, אלא שאין כלל דרך לשתות בין כוס ראשונה לשניה.

בין שני לשלישי

במשנה (קיז:) מבואר שבין כוס שני לשלישי מותר לשתות. ויש לברר מדוע אין את כל הטעמים שהוזכרו לעיל.

ברשב"ם (ד"ה בין ג') הביא את דברי הירושלמי שכל טעם איסור השתיה הוא רק משום שמא ישתכר, ולכן בין כוס שני לשלישי מותר לשתות משום שזה הוא זמן הסעודה ויין שבתוך המזון אינו משכר, אולם לפי הטעם שאסור לשתות בין כוס שלישית לרביעית משום 'טעם מצה' צריך לומר שכל האיסור הוא רק אחרי מצת האפיקומן, ולא על המצה הנאכלת בתחילת הסדר, שהרי אחריה אוכלים את סעודת היום, ולכן מותר גם לשתות לפני כוס שלישית.

אלא שלפי הטעם שאסור לשתות בין הכוסות משום שבשתיה זו הוא 'נראה כמוסיף על הכוסות', צריך לומר שמאחר וכן הדרך לשתות בתוך הסעודה אין זה נראה כמוסיף על הכוסות.

ומהטעם שמא לא ישאר לעניים יין ליום טוב שני, או משום שחששו שמא ימשכו אחר השתיה ולא יאכלו את קרבן הפסח, צריך לומר שחששו לזה רק בסיום הסדר, ולא לפני שאדם קיים את אכילת האפיקומן.

מערכה נד
קידוש במקום סעודה

א. ההלכה ומקורה / ב. גדר ההלכה / ג. שיטות הראשונים בשיעור הסעודה / ד. כשהתנה לאכול במקום אחר / ה. שינה מפינה לפינה ומחדר לעליה / ו. סמיכת הסעודה לקידוש לאלתר / ז. טעימת המקדש כשאינו סועד שם

פתיחה

אחד מדיני הקידוש הוא שיהיה הקידוש במקום הסעודה, שכדי לצאת ידי חובת קידוש בשבת צריך לעשות את הקידוש במקום שאוכל את סעודתו, וכל שלא עשה את הקידוש במקום סעודה אינו יוצא ידי חובת קידוש, וצריך לחזור ולקדש במקום סעודה, ויש לדון אם הוא מדיני הקידוש שיעשה במקום סעודה, או שמדיני סעודת שבת שיעשה את הסעודה במקום שמקדש. ודין קידוש במקום סעודה נוהג הן בסעודת הלילה והן בסעודת היום וכמו שמפורש ברמב"ם (פכ"ט ה"י). עוד יש לדון אם מה שצריך שיהיה במקום הסעודה הוא תנאי שצריך דווקא את 'מקום' הסעודה, או שצריך את מקום סעודה רק כדי להסמיכם. וכן מהו גדר ושיעור סעודה הנצרכת לדין קידוש במקום סעודה.

א. ההלכה ומקורה

מקור ההלכה

שנינו בגמרא (ק:) 'אותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת, אמר רב ידי יין לא יצאו, ידי קידוש יצאו, ושמואל אמר אף ידי קידוש לא יצאו'.

ופירש הרשב"ם (ד"ה שקידשו) שהיה השליח ציבור מקדש בלילי שבתות וימים טובים בבית הכנסת, ולאחר מכן היו המתפללים באים לסעוד בבתיהם. ולדעת רב אף שכשבאים לשתות יין בביתם צריכים לחזור ולברך על היין שהרי עקרו ממקומם, ששם שמעו ברכת הגפן, מכל מקום אין צריכים לחזור ולקדש בביתם, מפני שיצאו ידי חובתם בקידוש שעשו בבית הכנסת, אף שלא סעדו בבית הכנסת, כיון שאין צריך קידוש במקום סעודה.

אך לדעת שמואל אף ידי קידוש לא יצאו, כיון שצריך שהקידוש יהיה במקום הסעודה, ואותם ששמעו בבית הכנסת ובאו לסעוד בביתם, לא קיימו בקידוש ששמעו בבית הכנסת את התנאי של מקום סעודה.

וכתבו הראשונים[א] שהלכה כדברי שמואל, ואף שבכל מקום הלכה כרב באיסורין, מכל מקום כיון שכל האמוראים בגמרא סברו כשמואל, ועשו מעשה רב כמותו, מוכח שכך נפסק להלכה[ב].

עה. כן מבואר מדברי הגר"א (סי' תפא אות א) שהביא את שלשת הטעמים, וכן המאמר מרדכי (שם סק"א) והנהר שלום (שם סק"א) כתבו שאסור כל משקה שיש בו טעם, ואת דבריהם הביא השער הציון (שם סק"ד).

ולגבי מים שיש בהם טעם, כתב המגן אברהם (סי' תפא בפתיחה) בביאור דברי המהר"י וויל (סוף סי' קצג) שאם יש למשקה טעם גדול יש לחשוש שהוא מבטל את טעם המצה, אך במשקה עם טעם קל אין לחשוש, אלא שהוא הביא את דברי הב"ח ש'מי זנגוויל' מותרים וביאר המגן אברהם שכל דבר ששמו 'מים' מותר, ולכן 'מי זנגוויל' שהם נקראים מים הם מותרים.

עו. על דברי הטור חלק הב"ח (שם ס"ב) וכתב שאף לשיטת הסוברים שאין מברכים הגפן על כל כוס, מכל מקום מאחר ומברכים על כל כוס את ברכתה, על כוס ראשונה את הקידוש, על השניה את ברכת ההגדה, על השלישית את ברכת המזון, ועל הרביעית את ההלל, לכן אם אדם שותה בלי ברכה כלל בין הכוסות הוא אינו נראה כלל כמוסיף על הכוסות, אך אם הוא מברך הגפן על כוס בין הכוסות הוא נראה כמוסיף על הכוסות, ואסור לו לשתותה גם אם על שאר הכוסות אין מברכים הגפן כלל.

א. רי"ף (קא.), רמב"ם (שבת פכ"ט ה"ח), הפרדס הגדול (סי' פט), רשב"א (שו"ת ח"א סי' שכג), המכתם (קא.), האגור (שבת סי' שעא), המנהיג (שבת סי' יג), מאירי (קא. ד"ה זה) ורא"ש (פ"י סי' ה).

ב. מכל מקום מצינו בתוספות (קו: ד"ה מקדש) שלדעת רבינו תם, סבר רב ברונא [תלמידו של רב] להלכה כשיטת רב, שאין צריך שיהיה קידוש במקום סעודה, ומטעם זה הנוטל ידיו ועדיין לא קידש, לא יקדש בין נטילה לברכת המוציא, לפי שהקידוש אינו מצורכי הסעודה שהרי אינו תלוי בה כלל, ונחשב הפסק בין נטילה לברכה. ומה שאין כן לשאר האמוראים שם שסברו

אהח19/06/2018

מניו שצריך קידוש במקום סעודה

במקור הדין שצריך שיהיה הקידוש במקום סעודה [לשמואל] מצינו כמה דרכים בראשונים. הרשב"ם (קא. ד"ה אף)[ג] כתב שהמקור לכך הוא מן הפסוק 'וקראת לשבת עונג' (ישעיה נח יג) ודרשו חז"ל במקום קריאה שם יהיה עונג, והכוונה שבמקום שאתה קורא לשבת דהיינו שעושה שם את הקידוש, שם יהיה גם העונג דהיינו הסעודה.

טעם נוסף כתב, שדין זה הוא מסברא, שכיון שצריך לקדש על היין כמו שלמדו בגמרא (קו.) מהפסוק 'זכור את יום השבת לקדשו' (שמות כ ח) ודרשו 'זוכרהו על היין', מן הסתם צריך לעשותו על היין שבשעת הסעודה, שעיקר חשיבותו של יין, הוא הבא בשעת הסעודה, ומה שאין כן סתם שתיית יין אינה חשובה כל כך ואינה מועילה לקידוש, ולפי זה דין קידוש בשעת סעודה אינו מדיני ה'קידוש', אלא מדיני ה'יין' של הקידוש.

האם הוא דין דאורייתא או מדרבנן

בתוספות חכמי אנגליה (קא. ד"ה אין קידוש) כתבו לחלק בין הטעמים, שלטעם הראשון שנלמד מהפסוק, כיון שאינו מן התורה אלא מדברי קבלה אין דין זה אלא מדרבנן. אבל לטעם השני שנלמד מסברא א"כ הוא דין תורה[ד], ולכן הוצרך הרשב"ם לטעם השני שדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן. אלא שיש מהאחרונים[ה] שכתבו להיפך, שדווקא לפי הטעם שהוא מדיני ה'יין' של הקידוש, א"כ הוא דין דרבנן כיון שכל מה שצריך לקדש על היין הוא מדרבנן, ומן התורה יוצא בקידוש בתפילה, ורק לטעם הראשון שנלמד מהפסוק אף שאין התורה מכל מקום הוא מדברי קבלה.

אוצר החכמה

חילוקי דינים בין הטעמים

ומצינו באחרונים שכתבו עוד חילוקי דינים בין שני טעמים הללו. הפרי מגדים (סי' רעג משבצות זהב סק"א) כתב שיש נפקא מינה במקדש על הפת, שלפי הטעם הראשון שדין זה נלמד מפסוק שבמקום הקידוש צריך לעשות את הסעודה, א"כ גם במקדש בפת צריך לעשות קידוש במקום סעודה. אולם לפי הטעם שקידוש במקום סעודה הוא מדיני היין שבקידוש, א"כ כל זה הוא רק במקום שמקדש על היין, אבל במקדש על הפת אין דין של קידוש במקום סעודה.

סעד במקום אחר באותו בית

החתם סופר (קא. ד"ה ושמואל) כתב עוד נפקא מינה בין הטעמים, אם סעד במקום אחר בתוך אותו בית, שלטעם של וקראת לשבת עונג שבמקום קריאה יהיה עונג, א"כ בהולך ממקום למקום באותו בית מקיים דין קידוש במקום סעודה שסוף סוף הקידוש והסעודה נעשו באותו בית, אולם אם הוא מדיני היין של הקידוש מסתבר שהקידוש צריך להיעשות ממש במקום חשיבותו של היין ששם נערכה הסעודה, ואם הולך ממקום למקום אף באותו בית אין זה נחשב לקידוש על היין במקום חשיבותו.

האם יוצאים ביין דין קידוש במקום סעודה

ובשו"ת רבי עזריאל (חו"מ אהע"ז ח"ב סי' רז ח"ב) כתב לתלות בשני הפירושים של הרשב"ם את דינם של הגאונים שיוצאים ביין דין קידוש במקום סעודה [יובא בהמשך המערכה], שרק לפירוש הראשון שקידוש במקום סעודה הוא מוקראת לשבת עונג, שייך לומר שכיון שגם שתיית יין היא עונג יוצא בזה דין קידוש במקום סעודה. אבל לטעם השני שמסתבר שנקבע הקידוש שאין קידוש אלא במקום סעודה, אין זה הפסק בין נטילה לברכה כיון שהקידוש שייך לסעודה.

ג. וכן כתבו הרי"ף (קא.), תוספות (שם ד"ה אף ידי) והרא"ש (פ"י סי' ה), אלא שלדברי הרשב"ם תוספות והרא"ש לא נזכרה דרשה זו בגמרא, ומהרי"ף נראה שגרס דרשה זו בגוף דברי הגמרא. ולהלן יבואר חילוק לשונם של הראשונים בדרשת חז"ל זו והנפקא מינה ביניהם. ובמחזור ויטרי (סי' קי) הביא דרשה זו בשם הירושלמי.

ד. כל זה רק אם ננקוט שקידוש על היין הוא מן התורה, שלא כשיטת תוספות (קו. ד"ה זוכרהו, נזיר ד. ד"ה שמא) שדין יין בקידוש הוא מדרבנן.

ה. אור חדש (קא. ד"ה ובזה) ומחנה דן (קא. ד"ה וברשב"ם).

ו. תוספות (ק: ד"ה ידי) וטור (סי' רסט).

ז. יעוין להלן דעת רבינו יונה שאינה ברכה לבטלה.

ח. דעת השר מקוצי תבואר באריכות בהמשך המערכה.

ט. בספר שם דרך (סי' מו) כתב שיש לבאר את דעת הבית יוסף על פי מה שכתב [יובא להלן] שהטעם 'וקראת לשבת עונג' (ישעיה נח יג) אינו דין בעצם מעשה הקידוש אלא תנאי נוסף על הקידוש, ולעולם לקידוש יש דין קידוש אף ללא הסעודה, ולפי מה שפסק הרמ"א (סי' רעג ס"ג) שאף אם היתה דעתו לא לאכול ונמלך ואכל יוצא דין קידוש במקום סעודה למפרע, אם כן הקידוש בבית הכנסת אף שאינו על דעת לאכול, מכל מקום מתיר באכילה שהרי אם ימלך בדעתו יוכל לאכול על ידי קידוש זה, שהרי אין חסרון בעצם מעשה הקידוש, וכיון שהקידוש מתיר למעשה באכילה אף שאינו אוכל לבסוף אינו ברכה לבטלה.

וכמו שמצינו שכתב הריטב"א (חולין קו. ד"ה אמר) שהנוטל ידיו לאכילה ובירך על נטילת ידים ואחר כך נמלך ואינו אוכל, אין בכך כלום, ואין מחייבים אותו לאכול כדי שלא תהיה ברכתו ברכה לבטלה, וכתב שהרא"ה הסכים לדבריו, והביאור הוא שכל שעשה דבר שיש עליו ברכה מצד עצמו, אין זה ברכה לבטלה אם לא יקיים את התנאי של אותה ברכה, מפני שאין זה ככל דבר שמברך על מצוה או הנאה שאם לא יקיים את המצוה או יהנה הוי ברכה לבטלה, משום ששם את הדבר עצמו שעליו בירך לא קיים, מה שאין כן לגבי נטילת ידים הרי את הדבר שעליו ברך קיים אלא שחיסר את התנאי שבשבילו בא הדבר שעליו בירך, וכהאי גוונא נחשב שיש לברכה על מה לחול ואינה ברכה לבטלה.

וכמו כן בקידוש אף שלא סעד, כיון שלברכה היה על מה לחול שהרי אין חסרון בעצם מעשה הקידוש וכמו שנתבאר, אינה ברכה לבטלה.

אלא שיש להעיר על דברים אלו שמה שמצינו לגבי נטילת ידים הוא דווקא כשבשעה שנטל את ידיו היה בדעתו לאכול ונטל בהיתר, מה שאין כן בנידון של רב נטרונאי גאון מתחילה לא היתה דעתם לאכול, ואם כן איך היה מותר להם לקדש בחינם.

י. יובאו להלן.

יא. וכן כתבו הראב"ן, ריבב"ן (ק: ד"ה ואותן), המכתם (ד"ה ושמואל) והמנהיג (שבת סי' יג).

יב. אגרות משה (שו"ת או"ח ח"ד סי' סג ענף ב), פשט ועיון (אות תתקנו) וברכת מרדכי (סי' לח).

נד. קידוש במקום סעודה

שיטת רב נטרונאי גאון שמקדשים בבית הכנסת משום רפואה

נתבאר בגמרא (קא.) שהיו מקדשים בבית הכנסת אף שאין זה מקום סעודה, כדי להוציא את האורחים שאוכלים בבית הכנסת שבשבילם הוא מקום סעודה, וכתבו הראשונים[ו] שבמקום שאין אורחים לא יקדש בבית הכנסת משום ברכה לבטלה[ז].

תוספות (ק: ד"ה ידי) הביאו את דעת רב נטרונאי גאון שמקדשים בבית הכנסת ונותנים לתוך עיניהם לרפואה, ובטור (או"ח סי' רסט) הביא את דבריו בהרחבה, וכתב שמקדשים בבית הכנסת אף שאין אוכלים שם, ואף שאין קידוש אלא במקום סעודה מכל מקום מקדשים משום שטעימת יין של קידוש רפואה היא, ותמה הטור על דבריו שהרי כיון שאינו במקום סעודה הרי זו ברכה לבטלה, וכיצד התירו זאת משום רפואה, ועוד שבגמרא נתבאר שהטעם שהיו מקדשים בבית הכנסת הוא משום אורחים ולא משום רפואה.

הבית יוסף (שם ד"ה ומ"ש ומה) ביאר את דעת רב נטרונאי על פי שיטת השר מקוצי[ח] שסובר שיכול המקדש לשתות מכוס הקידוש אף שאינו יוצא ידי קידוש במקום סעודה, ולכן יכולים לטעום מכוס הקידוש אף שצריכים לחזור ולקדש בביתם.

ובב"ח (ד"ה ורב נטרונאי) הקשה על דברי הבית יוסף, שעדיין יקשה שעל כל פנים הקידוש הוא ברכה לבטלה, וכל מה שהתיר השר מקוצי לשתות מכוס הקידוש הוא דווקא במקום שמקדש כדי להוציא את האורחים, שהגם שאין המקדש יוצא ידי חובתו כיון שאינו מקום סעודה, מכל מקום אינה ברכה לבטלה כיון שמוציא בזה את האורחים, אבל במקום שאין אורחים אינו קידוש כלל והוי ברכה לבטלה[ט].

ביאור הט"ז בדעת רב נטרונאי גאון

ובט"ז (סק"א) כתב לבאר שרב נטרונאי מפרש שהטעם שאין קידוש אלא במקום סעודה, אינו מהדין 'וקראת לשבת עונג' וכשיטת רוב הראשונים, אלא הוא משום רפואה, שהיתה קבלה בידם שהסעודה שאוכל לאחר הקידוש היא רפואה לאוכל ממנה, ולכן תיקנו להסמיך את הסעודה לקידוש, וכמו כן כל הענין לטעום מכוס הקידוש אינו מדיני הקידוש כלל אלא רק משום הרפואה שיש בטעימה זו כיון שהיא סמוכה לקידוש, וכיון שאינו מדיני הקידוש אף אם לא אוכל כלל הברכה אינה לבטלה. ומה שאמר שמואל ידי קידוש לא יצאו, היינו שצריכים לחזור ולקדש בביתם כדי שתהיה הסעודה סמוכה לקידוש ויהיה בה רפואה, אבל דין קידוש יצאו כבר בבית הכנסת.

ב. גדר ההלכה

בגדר דין קידוש במקום סעודה מצינו בראשונים כמה דרכים בביאור הדין, והרבה מדיני קידוש במקום סעודה תלויים בזה.

האם הוא מחובת הסעודה או מחובת הקידוש

האחרונים' חקרו האם יסוד הדין של קידוש במקום סעודה הוא מתנאי הסעודה, שלקיומה כראוי צריך שתהיה עם קידוש בסמוך לה, או שהוא מתנאי הקידוש שצריך לעשותו כהתחלת הסעודה, ובאותו מקום שסועד בו. ומצינו כמה נדונים בדברי הראשונים והאחרונים התלויים בחקירה זו, ובהן מתבאר שהראשונים כבר דנו בזה.

טעם ההלכה

והנה הרשב"ם (קא. ד"ה אף) והתוספות (ד"ה אף) כתבו שהמקור לדין קידוש במקום סעודה הוא מן הפסוק 'וקראת לשבת עונג' (ישעיה נח יג) ודרשו במקום קריאה שם יהא עונג[יא], ודקדקו המפרשים[יב] בלשונם שמשמע שהוא

דין בסעודה שיש צורך שהסעודה תערך במקום הקידוש כדי שתהיה ניכרת כסעודת שבת, שאלמלא סמיכת הקידוש לסעודה הרי זו נראית כסעודת חול[יג].

אכן לפי"ז קשה קצת מדוע יש חסרון בקידוש שלא במקום סעודה, שאף ידי קידוש לא יצא, והרי החסרון הוא בסעודה, ולא בגוף הקידוש, ומכך שאינו יוצא מוכח שהגבילו חכמים את מעשה הקידוש שאינו מתקיים כראוי, כשקידש שלא במקום סעודה. וביארו המפרשים שכיון שיש צורך שהסעודה תהיה בסמוך לקידוש, הצריכו חכמים שיעשה את הקידוש במקום הסעודה, וקבעו בו הגבלה שכאילו אינו יוצא ידי חובתו והטריחוהו לשוב ולקדש לצורך קיום הסעודה כראוי לה, ולעולם אין חסרון בגוף הקידוש אם לא נעשה במקום הסעודה, אלא רק כדי שיתקיים דין הסעודה במקום קידוש הצריכו שהקידוש יהיה במקום הסעודה, ומה שצריך לחזור ולקדש במקום שקידש שלא במקום סעודה, אינו לצורך הקידוש אלא לצורך הסעודה. ואף שמלשון הגמרא 'אין קידוש אלא במקום סעודה' משמע שהוא דין בקידוש ולא בסעודה[יד], ביאור הדבר שלמעשה קבעו שהקידוש מתקיים רק במקום הסעודה, ואם לא קידש במקום סעודה צריך לחזור ולקדש, אולם סיבת הדבר היא לצורך הסעודה שתהיה במקום הקידוש[טו].

דקדוק בראשונים שנחלקו בחקירה זו

ודקדק באגרות משה (שו"ת או"ח ח"ד סי' סג ענף ב) מלשונות הראשונים שהביאו את הדרשה מהפסוק בב' אופנים, ומתבאר לכאורה שנחלקו בגדר הדבר[טז], שהנה ברי"ף ברשב"ם ובתוספות כתבו שבמקום קריאה שם יהא עונג, ואילו הרא"ש (פ"י סי' ה) כתב להיפך שבמקום עונג שם תהיה קריאה, מבואר מלשונו שדין קידוש במקום סעודה הוא דין בקידוש שתיקנו חז"ל שיעשה את הקידוש במקום הסעודה.

והוסיף שיש לסייע לכך ממשמעות לשון הגמרא, שהרי לפי הצד הא' נמצא שההגבלה היא על הסעודה, שאינה מתקיימת אלא בסמוך לקידוש, ואילו לפי צד הב' נמצא שההגבלה היא על הקידוש שאינו נחשב כראוי אלא במקום סעודה, ומשמעות לשון הגמרא ש'אין קידוש אלא במקום סעודה' משמע כפשוטו שזו הגבלה בקידוש, ומשום שמדיני הקידוש בעצמו הוא שיעשה במקום סעודה.

נדון התוספות רי"ד על שאר סעודות

ומצינו בתוספות רי"ד (מהדו"ת קא. ד"ה סבור) שמתחילה למד בדעת הירושלמי (פ"ו ה"ו) שאף אם קידש במקום סעודה, אם הולך ואוכל סעודה במקום אחר צריך לחזור ולקדש, והיינו שהוא דין בכל סעודת שבת שצריכה להתחיל על ידי קידוש כדי לקבל שם סעודת שבת. ואף שבמסקנת דבריו כתב שנראה שאף לירושלמי אין צריך לחזור ולקדש, מכל מקום בעיקר הדין מבואר שהוא דין בסעודה[יז].

נפקא מינה להוציא בברכת המוציא כשאינו נהנה

ומצינו נפקא מינה בחקירה זו, במה שנחלקו הלבוש (סי' רעג ס"ד) והט"ז (סק"ג) במי שמברך המוציא להוציא אחר, והמברך אינו אוכל עמהם, שהלבוש חידש שאף שבכל מקום אי אפשר לברך ולהוציא אחרים כשאינו נהנה, מפני שאינם מחויבים בדבר, אך כשכבר שמעו קידוש וחל עליהם חובת סעודה על מנת לצאת ידי חובת קידוש וסעודה כראוי, הרי הם כמחויבים בדבר לגמרי, ושייך בזה דין ערבות להוציאם, אף שאינו נהנה. אך הט"ז השיג על דבריו שאין חיוב לסעוד מצד חובת הקידוש, אלא כל החיוב לסעוד הוא מצד חובת סעודה, וגם אם לא סעד במקום הקידוש הרי זה מעכב מצד הסעודה ולא מצד חובת קידוש, לפי שצריך שקריאת עונג תהיה במקום קריאה, לעשות היכר שהיא סעודת שבת.

ומתבאר מדבריהם שנחלקו בחקירה דלעיל, שלדעת הלבוש מקום סעודה מעכבו מלצאת ידי חובת הקידוש, ולכן חובת הקידוש גורמת שנחשב כמחויב בדבר, שהרי אינו רשאי להיפטר מן הקידוש, אך הט"ז סבר שמקום סעודה מעכבו רק מצד חובת הסעודה, וכיון שהיא תלויה בכך שרוצה ליהנות מאכילתו, ואינה חובה גמורה, אין זה נחשב מחויב בדבר.

נפקא מינה בקידוש לאחר סעודה שאכל מבעוד יום

והנה נחלקו בגמרא (ק.) האם מפסיקין לשבתות או לא, דהיינו מי שהתחיל לאכול בערב שבת מבעוד יום בהיתר קודם מנחה וקידש עליו היום, דעת רבי יהודה שמפסיקין את הסעודה כדי לקדש, ולרבי יוסי אין מפסיקין את הסעודה לפי שהתחיל בהיתר. ופירשו תוספות (ד"ה רבי יוסי) שלרבי יוסי גומר את הסעודה ואחר כך מקדש, והקשו תוספות שהרי אין זה קידוש במקום סעודה, ותירצו שכיון שעשה את הקידוש מיד לאחר הסעודה, נחשב כמקום סעודה, ואותה סעודה עולה לו במקום סעודת שבת. וצריך ביאור מדוע הוסיפו התוספות שאותה סעודה עולה לו כסעודת שבת.

ביאור דברי תוספות

ובדבר שמואל (ק. בתוד"ה רבי יוסי, בא"ד ואותה) נסתפק בכוונתם האם הוצרכו לכך כדי שיהא נחשב הקידוש במקום סעודה, ולולא כן לא היה הקידוש נחשב לקידוש במקום סעודה, לפי שצריך סעודה שמקיים בה עונג שבת על מנת שתתקיים ההלכה של מקום סעודה. או שכוונתם להיפך, שכיון שהקידוש נחשב לקידוש במקום סעודה לכן עלתה לו הסעודה במקום סעודת שבת, ולעולם בשביל דין קידוש במקום סעודה מספיק שהקידוש נעשה במקום סעודה כל שהיא אף אם אינה סעודת שבת.

והנה לצד השני מבואר שדין קידוש במקום סעודה אינו דין בסעודת שבת, שהרי נתבאר שאף אם לא היה יוצא ידי סעודת שבת היה יוצא דין קידוש במקום סעודה, אלא ודאי הוא מדיני הקידוש שתיקנוהו על היין החשוב שבא בסעודה, אלא שחידשו תוספות שאף היין שבא מיד לאחר הסעודה יש בו חשיבות זו, ונידון כמקום סעודה. אולם לצד הראשון בביאור התוספות לכאורה היה נראה לומר שסברו שמקום סעודה הוא מדיני הסעודה, ולכן בעל כרחך שנתקיימה בה חובת סעודה של עונג שבת, ואם לא כן אין זה מועיל למקום סעודה[יח].

דעת הרי"ף בגמר סעודתו מבעוד יום

בגמרא (קב:) מבואר שאין הלכה כרבי יוסי שאין מפסיקין אלא פורס מפה ומקדש, וכתב הרי"ף שהגם שאין הלכה כרבי יוסי למדים אנו מדבריו שאין מפסיקין, שאם גמר סעודתו מבעוד יום וקודם שנטל ידיו קידש עליו היום שמברך קודם ברכת המזון ולאחר מכן מקדש, וכך עולה לו קידוש במקום סעודה. ונחלקו הראשונים האם כוונת הרי"ף שיאכל מעט אחר שתחשך או שדי לו במה שאכל מבעוד יום.

הרא"ש (פ"י סי' ז) ביאר בדעת הרי"ף שלאחר שמקדש על הכוס צריך לאכול סעודה כדי שיחשב לקידוש במקום סעודה, שלא מסתבר שסעודה שנערכה בחול ולא היתה לכבוד שבת, שתעלה לו לדין קידוש במקום סעודה[יט], ומכל מקום מבואר מדבריו שאף שצריך דווקא סעודת שבת לקיום הדין 'מקום סעודה', מכל מקום אין צריך דווקא קידוש קודם סעודה, אלא אף קידוש שנעשה מיד אחר הסעודה במקום הסעודה נחשב לקידוש במקום סעודה[כ].

יג. ויש מי שכתב (פשט ועיון אות תתקנו) לדון עוד לפי"ז על קידושא רבה הנעשה בסעודת שחרית, האם נאמר שכל חובת הקידוש היא רק לצורך הסעודה, לעשות לה היכר שאינה סעודת חול, או שמא יש חובת קידוש מצד עצמו. ונפקא מינה לגבי מה שאומרים בשם הגרי"ז מבריסק שאינו יכול להוציא אחרים בקידושא רבה אלא אם כן שותים עמו, מפני שאינה נחשבת ברכת המצוות אלא ברכת הנהנין, ואם נאמר שאין חובת קידוש אלא מצד הסעודה, יש לומר שדי בכך שהמקדש קיים את ברכת ושתיית היין, והם שמעו ממנו בסמוך לסעודתם, ואין עליהם חובה לשתות בעצמם, מפני שגם בשמיעת הקידוש נתקיים ההיכר שאינה סעודת חול.

יד. שההגבלה בזה נאמרה על הקידוש, ולא נאמרה על הסעודה בתורת שאינה מתקימת אלא כשקידש סמוך לה.

טו. ויש מקום לדון לפי"ז במי שאינו אוכל כלל סעודת שבת האם חייב בקידוש או לא, שהרי לפי טעם ההלכה שורש החיוב לקדש במקום סעודה נובע ממה שזה מעכב בסעודה, ולא בקידוש, ורק בגדר ההלכה קבעו שהוא מעכב את הקידוש, אולם יש לומר שזה דווקא במי שחייב לסעוד ולא במי שפטור מלסעוד, או שמא נאמר בזה 'לא פלוג', וקבעו שלעולם אין קידוש אלא במקום סעודה. ובברכי יוסף (שיורי ברכה סי' רעב) כתב שמי שאין לו מה לאכול אינו חייב בקידוש, כיון שאין קידוש אלא במקום סעודה, ורק הסעודה היא המחייבת את הקידוש וכל שאינו אוכל אינו חייב לקדש. וכמו כן כתב במנחת יצחק (שו"ת ח"ח סי' ל אות ה) שמי שאינו יכול לאכול כלל אינו חייב בקידוש, וראה באור לציון (שו"ת ח"ב סי' ל תשובה כג) במי שאינו יכול לאכול כזית ולשתות רביעית, שיסמוך על הקידוש שאומר בתפילה. ומוכח מדבריהם שאי אפשר לקיים בקידוש לחוד, אף שפטור מסעודה.

טז. וברור שדברי האגרות משה הם רק לטעם הראשון שכתב הרשב"ם שקידוש במקום סעודה נלמד מוקראת לשבת עונג, אבל לטעם השני שהוא מסברא ודאי שהוא דין בקידוש ולא בסעודה.

יז. אכן בפשוטו נראה שלא חייבו חכמים לקדש אלא על סעודה המחויבת, משום שצריך לצאת בה ידי חובת עונג שבת, אך בשאר סעודות הרשות, לא הצריכו לעשות בה היכר שאינה כסעודת חול.

יח. ולבסוף דחה זאת שאין הכרח לומר כן, ואפשר שהוא דין בקידוש שיעשה במקום הסעודה, אלא שחז"ל הצריכו שיעשה דווקא במקום סעודת שבת אבל סעודת חול אינה מחשיבה את הקידוש. וראה עוד להלן במה שנתבאר בשם השיח השדה (שער ברכת ה' סי' ד אות יז) שצריך דווקא סעודת שבת שיוצא בה ידי חובתו.

יט. אכן תמה שם לפי"ז מדוע כתב הרי"ף שמברך ברכת המזון כשפוסק מסעודתו, והרי די לו לפרוס מפה ולקדש אף באמצע הסעודה. והוסיף, שאם אכן כוונת הרי"ף שיכול לסמוך על הסעודה שאכל בחול, ונחשב כמקום סעודה, מפני שהקריאה היתה במקום עונג, אף שלא נעשתה לכבוד שבת, מכל מקום אינו נראה, כלומר שהרא"ש חולק על הרי"ף מסברא שאין זה מועיל להחשב 'מקום סעודה'. ובשורש הנדון בזה כתב באשר לשלמה (מועד סי' כט) שהרי"ף סבר שסעודת שבת היא משום 'עונג שבת' ודי לו במה שמתענג מהשביעה אף אחר אכילתו, ואין צריך שמעשה האכילה יהיה בשבת דווקא, ונמצא שקיים את עונג שבת ועולה לו לסעודת שבת, וממילא נתקיים התנאי של מקום סעודה, שהרי במקום קריאה היה גם העונג, אולם הרא"ש סבר שיש מצוה במעשה האכילה, וצריך שיעשה את הסעודה לכבוד שבת, וכשאכל בחול אינו מקיים את המצוה.

כ. ונפקא מינה שלשיטת רבי יוסי שאין מפסיקין רשאי לסעוד משתחשך, ואחרי כן לקדש, ויוצא בכך ידי חובת מקום סעודה.

שיטת הר"ן שסעודת חול מועילה

והר"ן (ד"ה גמרו, על הרי"ף ד"ה כוס) כתב בדעת הרי"ף שאינו צריך לאכול לאחר הקידוש, אלא הסעודה שאכל קודם אף שהיתה סעודת חול עולה לו לקידוש במקום סעודה, ולכאורה מבואר מהר"ן שדין קידוש במקום סעודה הוא דין ביין של הקידוש שצריך שתהיה בו החשיבות ששותים אותו עם הסעודה, ולכן כל שנעשה במקום סעודה מחשיב אותו לקידוש במקום סעודה[כא].

אולם באשר לשלמה (מועד סי' כט) ביאר באופן אחר, ששיטת הר"ן היא שהסעודה בחול עולה לו לשם סעודת שבת, וקיים בזה את מצות עונג שבת, מפני שהמצוה אינה מתקיימת במעשה האכילה אלא במה שהאדם מתענג משביעת הסעודה, ואף אחר הסעודה עדיין הוא מתענג ויוצא בזה ידי חובתו[כב].

קידש שלא במקום סעודה האם היא ברכה לבטלה

דעת רבינו יונה (הו"ד ברא"ש פ"י סי' ה) שאם קידש בבית הכנסת כשאין שם אורחים, מכל מקום אינה ברכה לבטלה, כיון שכל דין קידוש במקום סעודה אינו אלא מדרבנן והפסוק וקראת לשבת עונג הוא רק אסמכתא, ומן התורה צריך רק שיהיה קידוש על היין וכמו שדרשו זוכרהו על היין, וכל מה שצריך לחזור ולקדש במקום סעודה, אינו אלא מדרבנן, אבל מן התורה יצא ידי חובתו ולכן אינה ברכה לבטלה, שהרי יוצא בה ידי חובתו שמדין תורה.

שיטת הרא"ש שהיא ברכה לבטלה

הרא"ש (שם) הוכיח שלא כרבינו יונה מלשון הגמרא אין קידוש אלא במקום סעודה, שמשמע שאינו קידוש כלל אף מן התורה, ועוד הקשה ממה שהקשו לשמואל שסובר שאין קידוש אלא במקום סעודה מדוע היו מקדשים בבית הכנסת, והרי הקידוש היה נצרך כדי להוציא לאותם שאינם יודעים לקדש בביתם שלכל הפחות יצאו ידי חובת קידוש מן התורה[כג].

מחלוקת אחרונים אם לדעת הרא"ש הוא מדאורייתא

הרעק"א (גליון שו"ע סי' רעא סק"ב) למד בדעת הרא"ש שסובר שדין קידוש במקום סעודה הוא מן התורה[כד], ממה שהקשה לרבינו יונה שהגמרא תתרץ שקידשו בבית הכנסת כדי להוציא מן התורה את אותם שאינם יודעים לקדש, ואם הרא"ש סבר שהדין של מקום סעודה אינו מן התורה, א"כ גם לדבריו יקשה שנתרץ שקידשו בבית הכנסת כדי להוציאם מן התורה על כל פנים[כה], אלא ודאי שמן התורה אינו יוצא ידי חובה שלא במקום סעודה[כו].

כא. ויש להעיר מדברי הר"ן (על הרי"ף שבת ט: ד"ה ומיהו, סוכה לח. ד"ה הלכך) שכתב שם לענין התחיל לאכול בהיתר אם צריך להפסיק למצות ארבעת המינים כשיש שהות ביום, וכתב שאין צריך להפסיק, ואף שלענין התחיל לאכול בהיתר וקידש עליו היום נפסק שפורס מפה ומקדש, היינו דווקא לענין קידוש שצריך שיהיה קידוש במקום סעודה והקידוש צריך להיות לפני הסעודה. וביאר בחידושי אנשי שם (שבת שם הגהות וציונים אות ג) שהקידוש צריך להיות תחילת הסעודה ומתקן אותה, ומבואר לכאורה מדבריו שאין הסעודה נצרכת לקידוש, אלא הקידוש נצרך לסעודה כדי להחשיב אותה לסעודת שבת, והדין קידוש במקום סעודה הוא דין בסעודה, ולא כמו שהבאנו מהר"ן במסכתין שהוא דין בקידוש.

אמנם בדבר יהושע (שו"ת סי' עמ ד"ה הן אמת) כתב לבאר שאין כוונת הר"ן לדין קידוש במקום סעודה, שהרי הדין שמפסיקין ופורס מפה ומקדש הוא גם לרב אף שלרב אין דין קידוש במקום סעודה, אלא ודאי כוונתו רק לומר שמתקנת חז"ל שהקידוש יעשה בתחילת הסעודה ולכן צריך להפסיק ולקדש, מה שאין כן בשאר מצוות שאין קשר בין המצוה לסעודה ולכן כל שהתחיל בהיתר ויש לו שהות למצוה אינו צריך להפסיק, ומה שכתב הר"ן בלשונו קידוש במקום סעודה אין זה עיקר הטעם, רק כיון דקיי"ל שצריך קידוש במקום סעודה נקט לשון זה.

כב. והוכיח כן מדברי ביאור הגר"א (סי' רעא ס"ו ד"ה ומברך) שהשוה את דעת הרי"ף עם דעת התוספות (ק. ד"ה רבי יוסי) שכתבו שמקיים בה ידי חובת סעודת שבת, ובתוספות כתבו בפירוש שאינו אוכל משתחשך, ומכל מקום עולה לו לסעודת שבת, הרי שאף להבנת הר"ן בשיטת הרי"ף נחשבת כסעודת שבת.

כג. בגמרא (קא.) אמרו 'ואזדא שמואל לטעמיה, דאמר שמואל אין קידוש אלא במקום סעודה'. והקשה באור חדש (ד"ה ואזדא) בשם השב יעקב (סי"ד) שכיון שמה שאין יוצאים ידי קידוש בבית הכנסת הוא משום שאין קידוש אלא במקום סעודה, לא היה לגמרא לומר לשון זו ששמואל הולך לשיטתו, שמשמעותו שהן שתי הלכות שתלויות בסברא דומה ובשיטה אחת, אלא זו ממש אותה הלכה. וכמו כן הקשה שאמרו בגמרא ואזדא שמואל לטעמיה רק לאחר שהקשתה הגמרא לשמואל מקידוש בבית הכנסת.

וכתב באור חדש ליישב קושיות אלו על פי דברי הרא"ש שהקשה לרבינו יונה, שקודם שתירצה הגמרא שהקידוש בבית הכנסת הוא לצורך האורחים, היה מקום לומר שמה שמקדשים בבית הכנסת הוא כדי להוציא את מי שאינו בקי שיוצא בזה מן התורה [וכדעת רבינו יונה], ואם כן לא היה שייך לומר ששמואל לשיטתו שסובר אין קידוש אלא במקום סעודה, שמהלשון אין קידוש אלא במקום סעודה משמע שאינו קידוש אף מן התורה [כמו שכתב הרא"ש], אבל לאחר שאמרה הגמרא שהקידוש בבית הכנסת הוא בשביל האורחים אם כן לא צריך לומר שהוא בשביל להוציא את מי שאינו בקי, ואפשר לומר שאינו יוצא את מן התורה אם אינו במקום סעודה, וממילא שייך לומר ששמואל לטעמו שאמר אין קידוש אלא במקום סעודה שמשמע שאף מדאורייתא אינו יוצא ידי חובה.

כד. וכן משמע מדברי התוספות רי"ד (קו. ד"ה זוכרהו) שקידוש במקום סעודה הוא מן התורה.

כה. יש להעיר שבפסקי הרא"ש למסכתין מכתב יד (הו"ד בישורון חלק י עמ' נו) נוספו כמה תיבות בנדון זה, וזה לשונו 'ודוחק לפרש דבקידושא מעליא לא נפקיתו', הרי שהרא"ש העלה אפשרות זו שיכול לקיים בקידוש זה את חובתו מן התורה, ורק את החיוב מדרבנן לא קיים כראוי, וכתב שלפרש כך את תועלת הקידוש בבית הכנסת, הוא דוחק. ומתבאר לפי"ז שהרא"ש עמד על הערת רעק"א ומנחת חינוך זו, ודחה זאת אף שסבר שדין מקום סעודה אינו אלא מדרבנן.

כו. ובמנחת חינוך (מצוה לא אות יט) הבין גם כן שדעת הרא"ש שקידוש במקום סעודה מן התורה, ותמה עליו שלא מצינו לשום פוסק שאינו יוצא מן התורה ידי קידוש בדברים לבד, ובודאי שאם מקדש על הכוס יוצא לכולי עלמא, ומה שהביא הרא"ש ראיה מדברי הגמרא (קא.) ובקידושא דהכא לא נפקיתו, אינה ראיה, שאף לפוסקים שהוא מדרבנן, כיון שתיקנו חז"ל אינו יוצא מדרבנן, ותמה על האחרונים שלא עמדו על דברי הרא"ש. ויש לתמוה על המנחת חינוך איך נעלמו ממנו דברי הפרי מגדים [שיובאו להלן] שכל שאינו מקיים תקנת חכמים אינו יוצא אף מן התורה, וביותר קשה שהמנחת חינוך עצמו בתחילת מצוה ל"א (אות ג) הביא את דברי הפרי מגדים בפתיחה כוללת לענין דין קידוש על הכוס, ואולי לא היה נראה לו לפרש כן בדברי הרא"ש, כיון שסובר שאם היה אנוס שלא לקיים את הדרבנן, יוצא ידי חובה מן התורה [וכמו שהביא באות ג' מהפרי מגדים בפתיחה כוללת].

כז. אמרי יושר (ח"א סי' רב) ואגודת איזוב (או"ח סי' א).

כח. וכדעת המגן אברהם (סי' רעא סק"א).

כט. ובאגרות משה (שו"ת או"ח ח"ד סי' סג ענף ב) דקדק בראשונים ששינו בלשונם, שהרשב"ם והתוספות (קא. ד"ה אף) כתבו שאין קידוש אלא במקום סעודה שכתוב וקראת לשבת עונג, כלומר במקום קריאת קידוש שם יהא עונג, ואילו הרא"ש כתב במקום עונג שם תהא קריאה שמשמע שהדין הוא בקידוש שיהיה במקום הסעודה, וכמו שמתבאר מדברי הרא"ש שחלוק על רבינו יונה.

ל. ויעוין גם בפרי מגדים בפתיחה כוללת (פ"ג אות ח) שהאריך הרבה בדברי תוספות בסוכה, וכתב גם שמי שהתפלל תפילת י"ח בשבת והזכיר שבת שיצא ידי קידוש מן התורה, מכל מקום הואיל וחז"ל אסמכוהו על הכוס, וכן שיהיה הקידוש במקום הסעודה דווקא, אם כן אף מן התורה אינו יוצא ידי חובת קידוש.

לא. וכן כתבו תוספות בברכות (יא. ד"ה תניא) לענין קריאת שמע בשכיבה.

לב. ואין לומר לפי דרכו של הפרי מגדים בביאור דברי הרא"ש, שנחלקו הרא"ש ורבינו יונה בחידושם של התוספות בסוכה, שהרא"ש סבר כהתוספות, ורבינו יונה חולק וסובר שאף כשלא מקיים את התקנת חכמים מכל מקום יוצא מן התורה [וכשיטת הריטב"א (סוכה כח. ד"ה הא במתניתין דשמא ימשך שחלקו על התוספות] שהרי הפרי מגדים עצמו (פתיחה כוללת שם) הוכיח מדברי רבינו יונה בברכות (על הרי"ף ב. ד"ה ויש להקשות) שכתב שהקורא קריאת שמע אחר חצות אינו יוצא אף מן התורה, מבואר שסובר כשיטת תוספות שאינו יוצא מן התורה.

אמנם גוף ראייתו של הפרי מגדים שרבינו יונה סובר כהתוספות אינה מוכרחת, שיעוין בדברי רבינו יונה שם שכתב בדעת רבנן שסוברים שהגם שקריאת שמע זמנה מן התורה כל הלילה, אינו קורא אותה לאחר חצות, שיכולים חכמים לפוטרו ממצות עשה כל זמן שעושים כן מחמת סייג או מחמת קיום המצוה עצמה, וכמו שמצינו בלולב שמצותו מן התורה ביום הראשון, ואפילו הכי כשחל בשבת פטרוהו חכמים מליטול שמא יעביר ד' אמות ברשות הרבים, ולכאורה לא נתבאר בדבריו שאם עבר על תקנת חכמים לא יצא מן התורה, אלא רק שיש כח ביד חכמים לפוטרו מדין תורה בשב ואל תעשה. וכן נקט בקבא דקשייתא (קושיא צט) שדברי רבינו יונה אינם שייכים לדברי התוספות בסוכה.

לג. באופן נוסף יש ליישב את דברי רבינו יונה שלא סבר בזה כהפרי מגדים, אלא אף בלי

דעת הפרי מגדים

ובפרי מגדים (או"ח סי' רסט משבצות זהב סק"א)[ל] כתב שאף לשיטת הרא"ש דין קידוש במקום סעודה אינו מן התורה, ומכל מקום כל שלא קיים תקנת חכמים לקדש במקום סעודה, אינו יוצא ידי חובת קידוש אף מן התורה, וכמו שכתבו התוספות בסוכה (ג: ד"ה דאמר) לענין מי שראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, שכיון שאסרו זאת חכמים שמא ימשך אחר שולחנו, אינו יוצא אף מדאורייתא[לא].

וצריך ביאור לפי"ז בשיטת רבינו יונה, שסובר שאף שמדרבנן קבעו שאינו יוצא ידי חובה אלא במקום סעודה, מכל מקום יצא ידי חובתו לגבי דין תורה[לב].

יישוב שיטת רבינו יונה

וכתבו המפרשים ליישב את דעת רבינו יונה שהנדון תלוי בחקירה דלעיל אם דין מקום סעודה הוא מחובת הקידוש או מחובת הסעודה, שלכאורה מדברי רבינו יונה מתבאר שסבר שתקנת חכמים לא הגבילה את עצם קיום הקידוש שכל שאינו במקום סעודה אינו קידוש, אלא אף אחר התקנה עדיין מתקיים דין תורה אף שלא במקום סעודה, ומשום שקידוש במקום סעודה אינו מדין הקידוש אלא הוא מדין הסעודה שתערך בסמוך לקידוש, וא"כ אף במקום שלא קיים דין סעודה יצא ידי חובת קידוש, שאין הקידוש צריך לסעודה אלא הסעודה צריכה לקידוש[לג].

כג. אמרו אמרו 'ואזדא שמואל לטעמיה, דאמר שמואל אין קידוש אלא במקום סעודה'. והקשה באור חדש (ד"ה ואזדא) בשם השב יעקב (סי"ד) שכיון שמה שאין יוצאים ידי קידוש בבית הכנסת הוא משום שאין קידוש אלא במקום סעודה, לא היה לגמרא לומר לשון זו ששמואל הולך לשיטתו, שמשמעותו שהן שתי הלכות שתלויות בסברא דומה ובשיטה אחת, אלא זו ממש אותה הלכה. וכמו כן הקשה שאמרו בגמרא ואזדא שמואל לטעמיה רק לאחר שהקשתה הגמרא לשמואל מקידוש בבית הכנסת.

וכתב באור חדש ליישב קושיות אלו על פי דברי הרא"ש שהקשה לרבינו יונה, שקודם שתירצה הגמרא שהקידוש בבית הכנסת הוא לצורך האורחים, היה מקום לומר שמה שמקדשים בבית הכנסת הוא כדי להוציא את מי שאינו בקי שיוצא בזה מן התורה [וכדעת רבינו יונה], ואם כן לא היה שייך לומר ששמואל לשיטתו שסובר אין קידוש אלא במקום סעודה, שמהלשון אין קידוש אלא במקום סעודה משמע שאינו קידוש אף מן התורה [כמו שכתב הרא"ש], אבל לאחר שאמרה הגמרא שהקידוש בבית הכנסת הוא בשביל האורחים אם כן לא צריך לומר שהוא בשביל להוציא את מי שאינו בקי, ואפשר לומר שאינו יוצא את מן התורה אם אינו במקום סעודה, וממילא שייך לומר ששמואל לטעמו שאמר אין קידוש אלא במקום סעודה שמשמע שאף מדאורייתא אינו יוצא ידי חובה.

כד. וכן משמע מדברי התוספות רי"ד (קו. ד"ה זוכרהו) שקידוש במקום סעודה הוא מן התורה.

כה. יש להעיר שבפסקי הרא"ש למסכתין מכתב יד (הו"ד בישורון חלק י עמ' נו) נוספו כמה תיבות בנדון זה, וזה לשונו 'ודוחק לפרש דבקידושא מעליא לא נפקיתו', הרי שהרא"ש העלה אפשרות זו שיכול לקיים בקידוש זה את חובתו מן התורה, ורק את החיוב מדרבנן לא קיים כראוי, וכתב שלפרש כך את תועלת הקידוש בבית הכנסת, הוא דוחק. ומתבאר לפי"ז שהרא"ש עמד על

כו. ובמנחת חינוך (מצוה לא אות יט) הבין גם כן שדעת הרא"ש שקידוש במקום סעודה מן התורה, ותמה עליו שלא מצינו לשום פוסק שאינו יוצא מן התורה ידי קידוש בדברים לבד, ובודאי שאם מקדש על הכוס יוצא לכולי עלמא, ומה שהביא הרא"ש ראיה מדברי הגמרא (קא.) ובקידושא דהכא לא נפקיתו, אינה ראיה, שאף לפוסקים שהוא מדרבנן, כיון שתיקנו חז"ל אינו יוצא מדרבנן, ותמה על האחרונים שלא עמדו על דברי הרא"ש. ויש לתמוה על המנחת חינוך איך נעלמו ממנו דברי הפרי מגדים [שיובאו להלן] שכל שאינו מקיים תקנת חכמים אינו יוצא אף מן התורה, וביותר קשה שהמנחת חינוך עצמו בתחילת מצוה ל"א (אות ג) הביא את דברי הפרי מגדים בפתיחה כוללת לענין דין קידוש על הכוס, ואולי לא היה נראה לו לפרש כן בדברי הרא"ש, כיון שסובר שאם היה אנוס שלא לקיים את הדרבנן, יוצא ידי חובה מן התורה [וכמו שהביא באות ג' מהפרי מגדים בפתיחה כוללת].

כז. אמרי יושר (ח"א סי' רב) ואגודת איזוב (או"ח סי' א).

כח. וכדעת המגן אברהם (סי' רעא סק"א).

כט. ובאגרות משה (שו"ת או"ח ח"ד סי' סג ענף ב) דקדק בראשונים ששינו בלשונם, שהרשב"ם והתוספות (קא. ד"ה אף) כתבו שאין קידוש אלא במקום סעודה שכתוב וקראת לשבת עונג, כלומר במקום קריאת קידוש שם יהא עונג, ואילו הרא"ש כתב במקום עונג שם תהא קריאה שמשמע שהדין הוא בקידוש שיהיה במקום הסעודה, וכמו שמתבאר מדברי הרא"ש שחלוק על רבינו יונה.

ל. ויעוין גם בפרי מגדים בפתיחה כוללת (פ"ג אות ח) שהאריך הרבה בדברי תוספות בסוכה, וכתב גם שמי שהתפלל תפילת י"ח בשבת והזכיר שבת שיצא ידי קידוש מן התורה, מכל מקום הואיל וחז"ל אסמכוהו על הכוס, וכן שיהיה הקידוש במקום הסעודה דווקא, אם כן אף מן התורה אינו יוצא ידי חובת קידוש.

לא. וכן כתבו תוספות בברכות (יא. ד"ה תניא) לענין קריאת שמע בשכיבה.

לב. ואין לומר לפי דרכו של הפרי מגדים בביאור דברי הרא"ש, שנחלקו הרא"ש ורבינו יונה בחידושם של התוספות בסוכה, שהרא"ש סבר כהתוספות, ורבינו יונה חולק וסובר שאף כשלא מקיים את התקנת חכמים מכל מקום יוצא מן התורה [וכשיטת הריטב"א (סוכה כח. ד"ה הא במתניתין דשמא ימשך שחלקו על התוספות] שהרי הפרי מגדים עצמו (פתיחה כוללת שם) הוכיח מדברי רבינו יונה בברכות (על הרי"ף ב. ד"ה ויש להקשות) שכתב שהקורא קריאת שמע אחר חצות אינו יוצא אף מן התורה, מבואר שסובר כשיטת תוספות שאינו יוצא מן התורה.

אמנם גוף ראייתו של הפרי מגדים שרבינו יונה סובר כהתוספות אינה מוכרחת, שיעוין בדברי רבינו יונה שם שכתב בדעת רבנן שסוברים שהגם שקריאת שמע זמנה מן התורה כל הלילה, אינו קורא אותה לאחר חצות, שיכולים חכמים לפוטרו ממצות עשה כל זמן שעושים כן מחמת סייג או מחמת קיום המצוה עצמה, וכמו שמצינו בלולב שמצותו מן התורה ביום הראשון, ואפילו הכי כשחל בשבת פטרוהו חכמים מליטול שמא יעביר ד' אמות ברשות הרבים, ולכאורה לא נתבאר בדבריו שאם עבר על תקנת חכמים לא יצא מן התורה, אלא רק שיש כח ביד חכמים לפוטרו מדין תורה בשב ואל תעשה. וכן נקט בקבא דקשייתא (קושיא צט) שדברי רבינו יונה אינם שייכים לדברי התוספות בסוכה.

לג. באופן נוסף יש ליישב את דברי רבינו יונה שלא סבר בזה כהפרי מגדים, אלא אף בלי

אוצר החכמה 19/06/2018

אולם לכאורה יש להקשות שהרי דעת רבינו יונה בברכות (מט. ד"ה ברכת המזון) שהדין שצריך לאכול פת בסעודות שבת, הוא רק מחמת דין קידוש במקום סעודה, וכתב שלכן בסעודה שלישית שאין דין קידוש יכול לצאת בפירות ומיני תרגימא, ומבואר לכאורה שדעת רבינו יונה ש'מקום סעודה' אינו מדין הסעודה אלא מדין הקידוש, ולכן כל שאין עליו חובת קידוש אינו חייב בסעודת פת. אכן יש לדחות ראיה זו, שכוונת רבינו יונה לומר שכשם שאין חובת קידוש בסעודה זו, כך אין חובת פת, שאדרבה אילו היתה זו חובת סעודה גמורה מדוע אין בה חובת קידוש מדיני הסעודה, שבמקום קריאה שם יהא עונג, לעשות היכר שאינה כסעודת חול, ומכך שפטורה מקידוש מוכח שאינה חובת סעודה כל כך.

מחלוקת האחרונים בדעת רבינו יונה

כתב העמק שאלה (שאילתא נד) שיש להוכיח מדברי רבינו יונה שדין קידוש על היין הוא מן התורה, שאם נאמר שהוא מדרבנן ומן התורה יוצא ידי חובה בתפילה, אם כן איך התיר לקדש בבית הכנסת אף שאין אורחים כדי להוציא מן התורה את מי שאינו יודע לקדש, והרי כיון שמן התורה יוצא כבר בתפילה אם כן אין חיובו אלא מדרבנן, ומדרבנן אינו יוצא שהרי אינו במקום סעודה והוי ברכה לבטלה, אלא ודאי שקידוש על היין הוא מן התורה ואינו יוצא בתפילה.

ובתורת רפאל (שו"ת שבת סי' י) דחה את דבריו וכתב שמה שכתב רבינו יונה שמקדשין בבית הכנסת אף כשאין אורחים, היינו בשביל מי שאינו בקי בתפילה ואם כן לא יצא ידי חיובו מן התורה, ולכן מקדשים כדי להוציאו מדין תורה.

יישוב קושיית הרא"ש על רבינו יונה

ואדרבה יש להוכיח שלרבינו יונה מה שמקדשים הוא כדי להוציא את מי שאינו בקי בתפילה, שהרי הרא"ש הקשה לדעת רבינו יונה, מה הקשו בגמרא (קא.) לשמואל למה מקדשים בבית הכנסת והוצרכו לתרץ כדי להוציא את האורחים, נאמר שמקדשים כדי להוציא את מי שאינו בקי.

אהח 19/06/2018

אולם לפי הנתבאר מיושב היטב, שהנה שיטת הרמב"ם (תפילה פ"ט ה"ט) שאין חזרת הש"ץ בתפילת ערבית משום שתפילת ערבית רשות, ואם יחזור על התפילה תהיה זו ברכה לבטלה, שהרי אין כאן אדם שצריך להוציאו ידי חובתו, וכן היא שיטת הרשב"א (שו"ת ח"א סי' קפג), ומבואר מדבריהם שלמאן דאמר שתפילת ערבית חובה צריך לומר חזרת הש"ץ בערבית, והנה מצינו בברכות (כז:) שסובר שמואל שתפילת ערבית חובה, ואם כן לדעת שמואל צריך לומר בערבית חזרת הש"ץ.

ולפי"ז מיושבת קושיית הרא"ש, שלא היה שייך ליישב לדעת שמואל שמקדשים כדי להוציא את מי שאינו בקי בתפילה, שכיון שיש חזרת הש"ץ, אף מי שאינו בקי בתפילה יוצא מהש"ץ את חיובו מן התורה, ומה הטעם לקדש בבית הכנסת לאחר שמדרבנן אינו יוצא כיון שאינו במקום סעודה[לד].

אבל לדידן דקיי"ל שתפילת ערבית רשות ואין חזרת הש"ץ בערבית, אם כן מי שאינו בקי בתפילה אינו יוצא ידי חיובו מן התורה[לה], וצריך לקדש בבית הכנסת כדי להוציאו[לו].

ספיקו של המנחת חינוך

במנחת חינוך (מצוה לא אות יא) הסתפק במי שקידש במקום סעודה אולם לא התכוין לצאת ידי חובה, ונמצא שלא יצא ידי חובת קידוש מן התורה [לפי שמצוות צריכות כוונה (ר"ה כח.)], ואחרי זה חזר וקידש שלא במקום סעודה, האם יצא ידי חובת קידוש במקום סעודה, שהרי לפי ההלכה (שו"ע או"ח סי' ס ס"א) מצוות שחובתן מן התורה צריכות כוונה לשם מצוה, ואילו מצוות מדרבנן אין צריכות כוונה, ונמצא לפי"ז שבקידוש הראשון כבר קיים דין קידוש במקום סעודה שהוא מדרבנן [ובדרבנן אין צריך כוונה], אלא שלא יצא ידי חובת קידוש כאשר לא התכוין לצאת, וממילא לאחר שחזר וקידש יצא ידי חובתו אף שלא חזר וסעד. משום שמתברר למפרע שקיים את חובת הדרבנן בקידוש הראשון. או שמא כיון שבקידוש הראשון לא יצא דין קידוש מן התורה, אינו יוצא גם את הדין דרבנן של קידוש במקום סעודה, משום שלא שייך לצאת ידי חובתו מדרבנן קודם שקיים את חובתו מן התורה[לז], וצריך לחזור לאחר מכן ולקדש במקום סעודה.

קושיית האחרונים מהמעשה של שמואל

בגמרא (קא.) אמר רב ענן שמספר פעמים ראה ששמואל יורד מהגג לקרקע הבית ואחר כך מקדש, והקשו האחרונים[לח] איך היה שמואל עוקר ממקומו ומצריך את עצמו לקדש שוב כשיושב בקרקע, והרי גורם בזה שהברכה שבירך בגג תהיה לבטלה[לט]. ותירצו ששמואל לא היה מקדש כלל בעומדו בגג למעלה, אלא מלכתחילה היה יורד ומקדש בקרקע למטה כדי שיהיה במקום סעודה.

ובתוספות רי"ד (שם ד"ה סבור) כתב שלעולם קידש שמואל בגג, ולאחר הקידוש כבה הנר והיה צריך לרדת לקרקע הבית. ובשפת אמת (שם ד"ה זימנין) כתב ששמואל קידש בגג כדי להוציא אחרים האוכלים שם ידי חובה, ולאחר מכן ירד למטה וקידש לעצמו.

מי שאינו אוכל כלל האם יכול לקדש

ומצינו שכתב המאירי (שם ד"ה זה) שכל דין קידוש במקום סעודה הוא רק במי שדעתו בשעת הקידוש לאכול ולאחר מכן שינה את מקומו או שהחליט שלא לאכול כלל, אולם מי שבשעת הקידוש אינו רוצה לאכול כלל, ודאי יכול לקדש אף שאינו מקיים דין קידוש במקום סעודה. והביא שדעת גדולי הרבנים [רש"י] שאף באינו רוצה לאכול כלל אינו יוצא ידי חובת קידוש. וצריך ביאור בשורש מחלוקתם בזה.

והמפרשים[מ] ביארו שהמאירי סבר שדין קידוש במקום סעודה הוא דין בסעודה, ולכן רק מי שדעתו לאכול תיקנו חכמים שיקדש במקום סעודה, וכל שאינו מקדש במקום סעודה לא יצא ידי חובת קידוש, אבל מי שכלל אינו רוצה לאכול אין לו דין לקדש במקום סעודה[מא]. ואילו גדולי הרבנים למדו שהוא דין בקידוש שכל שלא נעשה במקום סעודה אינו קידוש ולכן אינו תלוי בדעתו לאכול או לא[מב].

שיטת המאירי שהמקדש יכול לטעום מהיין אף שאינו אוכל שם

והמאירי הלך בזה לשיטתו שכתב שהמקדש יכול לטעום מהיין אף אם אינו אוכל שם ואינו מקום סעודתו, שכיון שרק הסעודה נצרכת לקידוש ואין הקידוש נצרך לסעודה, א"כ יוצא ידי חובת הקידוש עצמו ויכול לשתות

סעודה יוצא דין קידוש מן התורה היינו משום שאף שתיקנו שיהיה הקידוש במקום הסעודה, לא היתה התקנה בעצם הקידוש אלא דין נוסף על הקידוש דאורייתא.

לד. והרא"ש שהקשה על רבינו יונה שנאמר שמקדשים כדי להוציא את מי שאינו בקי, היינו משום שהרא"ש גרס בגמרא בברכות (כז:) שאביי ורבא נחלקו האם תפילת ערבית רשות או חובה, ולא רב ושמואל, ואם כן לא מצינו שיסבור שמואל שתפילת ערבית חובה, ומדוע לא תירצו להוציא את מי שאינו בקי.

לה. ואין להקשות שאף שאין חזרת הש"ץ כדי להוציאו מן התורה, מכל מקום הרי בשבת אומר הש"ץ ברכה אחת מעין שבע ומי שאינו בקי יכול לצאת בזה ידי קידוש דאורייתא. היינו משום שברכת מעין שבע לא נתקנה אלא בשביל הש"ץ ולא להוציא את הרבים ידי חובתם, וכמו שכתב הטור (סי' רסח) [אע"פ שהטור הביא בשם הגאונים שמי שלא התפלל ערבית ושמע מהש"ץ ברכת מעין שבע יצא ידי חובתו, כל זה הוא לדעת הגאונים לשיטתם שסוברים שברכת מעין שבע הוא חיוב על כל יחיד ויחיד, ולכן יוצאים מהש"ץ כמו בכל התפילות שמוציא הש"ץ ידי חובה, אבל להלכה שנוקטים שברכת מעין שבע נתקנה רק לש"ץ אין יוצאים ממנו ידי חובה כיון שאין מתכוונים לצאת ממנו, ולכן צריך לקדש כדי להוציא את מי שאינו בקי].

לו. ולפי זה יישב את קושיית תוספות (קא. ד"ה ולשמואל) שהקשו מדוע הקשתה הגמרא רק לשמואל והרי אף לרב יש להקשות בשביל מה מקדש בבית הכנסת, ולדבריו לרב אינה קושיא כלל, שדעת רב שתפילת ערבית רשות ואם כן אין אומרים חזרת הש"ץ, וצריך לקדש בבית הכנסת כדי להוציא מדין תורה את מי שאינו בקי בתפילה.

לז. אמנם מצינו בראשונים שאפשר לצאת את הדרבנן קודם שיצא ידי חובתו מן התורה, שכתבו התוספות (קטו. ד"ה מתקיף) שיוצאים בתקיעות דמיושב את החיוב דרבנן לערבב את השטן, ואת החיוב מן התורה מקיימים בתקיעות דמעומד שהן על סדר הברכות, וכמו כן אכילת מרור לשם מצות כרפס דרבנן כדי שישאלו התינוקות, נעשית תחילה ואחריה אכילת מרור לשם מצוה מן התורה [וכעין זה מצינו ברש"י ורשב"ם (קיט: ד"ה אין מפטירין) שכזית מצה הנאכל באחרונה לשם אפיקומן הוא המקיים את החובה מן התורה, ומה שאוכל תחילה הוא מתקנת חכמים].

לח. צל"ח ושפת אמת (שם ד"ה זימנין).

לט. כתב השפת אמת (שם) שאף אם נאמר שאין בזה חשש ברכה לבטלה, כיון שלשיטת השר מקוצי יכול המקדש לשתות את כוס הקידוש אף שאינו יוצא ידי חובה, ואם כן אינה ברכה לבטלה, מכל מקום היא ברכה שאינה צריכה, שהרי חוזר ומקדש לאחר מכן.

מ. ראה גם במשנה ברורה (סי' רעא ס"ק יא) שמשמע מדבריו שהמאירי סבר שחכמים הגבילו את מה שהקידוש מתיר לאכול שאינו מתיר אלא למי שסועד במקום הקידוש, וכשדעתו לכך, ובלא זאת אינו מתיר לסעוד, אולם אין חסרון בגוף הקידוש.

מא. בספר שם דרך (סי' מו) ביאר שיסוד דברי המאירי הם על פי שיטת הגאונים שיוצא בין דין קידוש מקום סעודה, אלא שבמקום שבדעתו לאכול לאחר הקידוש, אינו קובע סעודתו על היין ולכן אינו יוצא ידי חובה ביין, אבל במקום שאין בדעתו לאכול כלל, קובע את היין לסעודתו ויוצא ביין דין מקום סעודה.

מב. ובר"ן (על הרי"ף, קא. ד"ה ושמעינן) כתב שמהמעשה של אביי ורבה מוכח שלא רק במי שמקדש וסועד במקום אחר נאמר דין אין קידוש במקום סעודה, אלא אף מי שאינו סועד כלל אינו יוצא ידי חובת קידוש, ולכאורה ראייתו צ"ע שהרי המעשה היה שאביי אמר לתלמידיו שיאכלו במקום הקידוש שמא עד שילכו למקומם יכבה הנר ולא יוכלו לאכול ולא יצאו ידי חובת קידוש כיון שאינו במקום סעודה, ופשטות משמע שבעת הקידוש היתה דעתם לאכול במקומם ובאופן זה יודה המאירי שאינו קידוש, שכיון שבשעת הקידוש היתה דעתו לאכול צריך שיהיה במקום סעודה, שהרי המאירי כתב בתחילת דבריו שאף מי שאין דעתו לאכול כלל לא יצא ידי חובת קידוש, ובהכרח שכוונתו ששעת הקידוש קובעת אם דעתו לאכול, וא"כ מה הביא הר"ן ראיה משם, שמא במעשה של אביי ורבה היתה דעתם בשעת הקידוש לאכול. וכמו כן יש להעיר על ראייתו השניה ממי שקידש בבית אחד על דעת לאכול בבית אחר ולא אכל לאחר מכן אינו קידוש, שלכאורה אינה ראיה לנידון זה כיון שבשעת הקידוש היתה דעתו לאכול. ואין לומר שהר"ן לא בא להוציא מחידושו של המאירי אלא דיבר רק באופן שדעתו היתה

יין אף שצריך לאחר מכן לחזור ולקדש בשביל לקיים דין קידוש במקום סעודה[מג].

האם מועילה טעימת המברך שאינו סועד שם

בגמרא (ק:) אמרו 'אותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת אמר רב ידי יין לא יצאו ידי קידוש יצאו, ושמואל אמר אף ידי קידוש לא יצאו'. ולדעת רב כתב הרשב"ם (ד"ה ידי קידוש) שיצאו אף שלא שתו וקי"ל שהמקדש צריך שיטעום, אם לא טעם אלא אחד מהם יצאו כולם ידי חובתם.

וכתבו האחרונים[מד] שמשמע מדברי הרשב"ם שהן המקדש והן אחד מהשומעים יכולים לטעום מכוס הקידוש, והקשו שאף שהרשב"ם דן בדברי רב, מכל מקום הרי כל מה שנחלקו רב ושמואל אם יוצא ידי חובה בקידוש בבית הכנסת הוא רק על המקדש שהלך לאכול בביתו, אבל האורחים שאוכלים בבית הכנסת אף לשמואל יוצאים ידי חובה בקידוש זה, ומשמע מדברי הרשב"ם שאף לשמואל יועיל מה שטעם אחד מהן, ואף אם היה זה המקדש. וצריך ביאור כיצד תועיל הטעימה שלו אף שאינו יוצא ידי חובת קידוש, ובשלמא אם דין קידוש במקום סעודה נלמד מוקראת לשבת עונג, מובן מדוע אף מי שאינו יוצא ידי חובה בקידוש זה יכול לטעום מכוס הקידוש, שכיון שהוא מקום עונג לשומעים [כמו שנתבאר בגמרא שהקידוש בבית הכנסת נעשה לצורך האורחים שאוכלים בבית הכנסת], מתקיים בזה דין קידוש במקום עונג, אבל לפי הטעם השני של הרשב"ם שהדין הוא מסברא שצריך שיהיה יין חשוב הבא בסעודה, אם כן לא מתקיים בזה 'מקום סעודה', כיון שאצל הטועם אינו חלק מהסעודה שהרי אינו אוכל שם.

שיטת תוספות שמועיל לטעום אף שלא סעד שם (ד"ה אכי"ת ובא"מ ובא"ד)

ולכאורה היה מקום לפרש שמה שכתב הרשב"ם 'אחד מהם' כוונתו על השומעים, ואילו המקדש אינו יכול לטעום. אולם בתוספות (ד"ה ידי קידוש) כתבו 'אף על פי שלא שתו רק שיטעום המברך או אפילו אחד מהם', משמע שאף המקדש שאינו יוצא ידי חובה יכול לשתות, וכשיטת השר מקוצי[מה] שהביאו הראשונים, והנה הראשונים דנו בדברי השר מקוצי רק מצד ההיתר למקדש לשתות אף כאשר אינו יוצא ידי חובת קידוש [ונמצא כטועם לפני קידוש], אולם יש להקשות אין מתקיים כלל דין קידוש במקום סעודה, כיון שאצל המקדש אינו מקום סעודה, ממילא אינו יין הבא בסעודה, ואם כן לא יצאו האורחים ידי חובתם.

וכתבו האחרונים[מו] שבעל כרחך צריך לומר שהתוספות סברו כהטעם הראשון שכתב הרשב"ם, שהוא מוקראת לשבת עונג, ואכן בדבריהם להלן בטעם הדין (קא. ד"ה אף) הביאו רק את טעמו הראשון של הרשב"ם.

האם מקום סעודה הוא דין במעשה הקידוש או תנאי במצוה

וביארו לפי"ז שנחלקו בגדר הדין שאין קידוש אלא במקום סעודה, שלטעם של וקראת לשבת עונג, אין זה תנאי במעשה הקידוש, אלא דין נוסף על הקידוש שיש צורך לעשותו במקום סעודה, ואף שאינו יוצא ידי חובה כשמקדש שלא במקום סעודה אינו משום שיש חסרון בגוף מעשה הקידוש, אלא רק משום שלא קיים את הדין הנוסף של 'מקום סעודה', ולכן יכול לקדש לאחרים אף שאינו אוכל שם, כיון שיש כאן חפצא של מעשה קידוש כראוי מצד עצמו, ולגבי האוכלים שם הוא קידוש במקום סעודה.

אבל לפי הטעם השני שהוא דין בחשיבות היין, אם כן הוא דין המעכב בעצם מעשה הקידוש ולא כחיוב נוסף, וכל שלא נתקיים הדין חסר במעשה הקידוש ואינו קידוש כלל, וממילא לא שייך שהמקדש שאינו אוכל ישתה מכוס הקידוש כיון שלגביו אין זה יין שבא בסעודה.

ביאור דברי הרמ"א בנמלך

ולפי זה כתבו לבאר את דברי הרמ"א בשו"ע (סי' רעג ס"ג) שאם בשעה שקידש היה בדעתו שלא לאכול שם מיד ונמלך ואכל, יצא, והנה כל מה ששייך שיצא דין קידוש במקום סעודה למפרע אף שבשעת הקידוש לא היה בדעתו לאכול, הוא רק אם נאמר שקידוש במקום סעודה אינו דין בעצם הקידוש אלא דין נוסף מחמת וקראת לשבת לעונג, ולכן כבר בשעה שקידש בתחילה יש לזה דין קידוש, אף שלא היתה דעתו לאכול, ולאחר מכן כשאוכל הרי נתקיים קריאה במקום עונג. אבל אם נאמר ש'מקום סעודה' הוא דין בעצם מעשה הקידוש, לפי"ז יקשה שכאשר מתחילה לא היה בדעתו לאכול שם, נמצא שאינו מעשה קידוש כלל, ומה יועיל מה שיאכל שם לאחר מכן לאחר שלא היה מתחילה קידוש כלל.

שומע כעונה בקידוש במקום סעודה

ולכאורה יש מקום לתלות בחקירה זו מה שיש לדון אם יוצא דין קידוש במקום סעודה מדין שומע כעונה, כששומע קידוש מאחרים, והשומע אינו אוכל שם. שאם אינו דין בעצם מעשה הקידוש אלא דין נוסף, אם כן אינו יוצא ידי חובה כל זמן שאינו אוכל שם, כיון שאצלו אינו מקום סעודה, וזהו תנאי המעכבו מלצאת ידי חובה אף שיש בזה חפצא של קידוש כראוי, אבל אם נאמר שהוא מדיני היין של הקידוש שיהיה יין הבא בסעודה, אם כן כיון שלגבי המברך הוא יין שבא בסעודה שהרי המקדש אוכל שם, ממילא יצא בזה אף השומע ואף שאינו סועד שם, שהרי שמע חפצא של קידוש הנעשה כראוי[מז], ואין צורך שכל אחד מהם יקבע שם את סעודתו[מח].

מחלוקת האחרונים בנדוננו

בספר 'לקוט מעם לועז (פרשת 'תרו דיני הקידוש)[מט] כתב שאם אצל המקדש הוא במקום סעודה, יוצאים השומעים ממנו ידי חובה אף שאינם סועדים שם, שהרי יצאו מדין 'שומע כעונה' והעונה קידש כראוי, ואף אליהם מתייחסת שמיעת הקידוש שנעשה כראוי.

אולם הפוסקים[נ] כתבו שדבר פשוט הוא שאין יוצא ידי חובה אם אינו אוכל שם[נא]. ויש להוכיח שדין שומע כעונה אינו מועיל לצאת ידי חובה של 'מקום סעודה', ממה שמצינו בגמרא (קא.) שאמר רבה לתלמידיו שיטעמו משהו במקום הקידוש כדי שיצאו דין קידוש במקום סעודה, ולא יצאו ידי חובה בקידושו של רבה אף שאצלו היה זה קידוש במקום סעודה[נב].

אוצר החכמה

בספר שיח השדה (שער ברכת ה' סי' ד אות יז) כתב לבאר את הטעם שאינו יוצא דין קידוש במקום סעודה מדין שומע כעונה [כשם שמצינו שיוצא ידי חובת קידוש אף שאין אוחז בידו כוס יין אלא המקדש], וכתב לתלות זאת בחקירת האחרונים בגדר דין 'שומע כעונה'[נג], האם נחשב רק כאילו השומע אמר את הברכה ואם כן מובן מדוע לא שייך שיצא מדין שומע כעונה שהרי אצלו אין הקידוש במקום סעודה[נד]. אבל אם הגדר בשומע כעונה שיוצא ידי חיובו על ידי מה ששמע את המקדש, אם כן יצא אף דין קידוש במקום סעודה.

חידושו של שיח השדה

והעלה מכח קושיא זו שבדין קידוש במקום סעודה לא מספיק שהקידוש יהיה במקום סעודה, אלא צריך שיעשה את הקידוש במקום שיוצא ידי חובת מצות סעודת שבת, ואף אם יעשה קידוש במקום סעודה, ומאיזה סיבה לא יקיים בזה מצות סעודת שבת לא יצא ידי דין קידוש במקום סעודה, ולכן אף שיכול לצאת מהמקדש ידי חובת הקידוש שנעשה במקום סעודה, סעודה ממש היה מקום לנדון זה האם יוצא מדין שומע כעונה.

נב. ובשיח השדה (שער ברכת ה' סי' ד אות יז) הוכיח שאין יוצא מדין שומע כעונה בקידוש במקום סעודה, מדברי השולחן ערוך שכתב (סי"ו) 'אם קידש בביתו ושמע שכינו ושולחן ערוך לפניו יוצא בו', הרי שלא מספיק שיהיה מקום סעודה אצל המקדש, אלא צריך שגם אצל השומע יהיה מקום סעודה.

נג. הבית הלוי (על התורה סוף הקונטרס לחנוכה) נקט כצד זה. ובחזון איש (או"ח סי' כט סק"ג) הקשה עליו מדברי תוספות (פסחים צט: ד"ה לא 'פחות) שהסתפקו אם בקידוש צריך שיהיה כוס לפני כל אחד מהשומעים או שיוצאים בכוס שבידי המברך, ולהלכה קי"ל שאין צריך כוס לכל אחד, ולדברי הבית הלוי ששומע נחשב כאילו הוא מקדש, אין יוצא ידי חובה ללא כוס. ובהר צבי (שו"ת או"ח ח"א סי' נז) כתב לתרץ על פי הברכי יוסף (סי' רצה) שסובר שהמבדיל על כוס שחבירו אוחז בידו בדיעבד יצא ידי חובה, וכמו כן בכל אחד ששומע קידוש מחבירו יוצא בכוס שביד חבירו. אולם דבריו צריכים ביאור שהרי ודאי הוא שאף לשיטת הברכי יוסף לכתחילה צריך לאחוז את הכוס בידו וכמו שכתב הברכי יוסף בעצמו 'אבל לכתחילה לא אריך למעבד הכי', וא"כ איך יוצאים לכתחילה בקידוש מדין שומע כעונה. ויש ליישב על פי דברי השערי תשובה (סי' רצו סק"ג, הו"ד בביאור הלכה סי' רעא ס"א סוד"ה מיד) שכתב שאף שמועיל רק בדיעבד מה שרק המקדש אוחז את הכוס בידו, מכל מקום כיון שטריחא ליה מילתא שכל אחד מבני הבית 'קדש לעצמו על כוס בפני עצמו, לכן אפשר לסמוך לכתחילה שהשומעים מבני הבית 'קדשו על הכוס שביד המקדש.

נד. אבן גדר זה תלוי בגדרי שומע כעונה. וראה באוצר עיונים למסכת ברכות במערכה בענין 'שומע כעונה' שנתבאר שם בהרחבה.

כיון שהוא הרי אינו מקיים כעת סעודת שבת אינו יוצא ידי דין קידוש במקום סעודה[נה].

קידוש בישיבה מדין קידוש במקום סעודה

כתב הרמ"א בשו"ע (סי' רעא ס"י) שאף שיכול לעמוד בשעת הקידוש יותר טוב לשבת, ומקור דבריו הוא מהכל בו (הו"ד בבית יוסף ד"ה כתב הכל בו) שכתב שאף שהיה לנו לעמוד בשעת הקידוש לכבוד המלך שאנו יוצאים לקראתו, כיון שאין קידוש אלא במקום סעודה צריך לשבת.

והבית יוסף כתב שיקדש מעומד, שמה שמקדש סמוך לשולחן מחשיבו [19/06/2018 ארח] וש במקום סעודה אף שאינו יושב[נו]. ובביאור הגר"א (שם) כתב שמה שצריך לישב בקידוש הוא כיון שמוציא את חבירו בקידוש, צריך שיקבעו את עצמם ביחד, ובישיבה נחשב לקביעות. וכתב המשנה ברורה (ס"ק מו) שלפי דברי הגר"א צריכים אף השומעים לשבת בשעת הקידוש, משמע שלפי טעמו של הכל בו שצריך לשבת מדין קידוש במקום סעודה אין השומעים צריכים לשבת, שכיון שאצל המקדש יש לקידוש שם קביעות ונחשב לחלק מהסעודה שהרי ישב, יוצאים ממנו השומעים ידי קידוש עם כל דיניו.

האם מוציא אחרים בברכת המוציא כשחלה חובת סעודה

כתב בשולחן ערוך (סי' רעג ס"ד) יכול אדם לקדש לאחרים אע"פ שאינו אוכל עמהם כיון שלהם הוא מקום סעודה, ואע"ג שבברכת היין אינו יכול להוציא אחרים אם אינו נהנה עמהם, כיון שברכת בורא פרי הגפן היא חובה לקידוש נחשב הדבר כקידוש עצמו ויכול להוציאם אף שלא נהנה עמהם.

אוצר החכמה

וכתב הלבוש (ס"ד) שיכול הוא אף לברך להם המוציא לאחר הקידוש להוציאם ידי חובה אף שאינו אוכל עמהם, שכיון שאין קידוש אלא במקום סעודה נמצא שאותם שיצאו ידי חובה בשמיעת הקידוש ממנו, חלה עליהם חובת סעודה כדי שיצאו ידי קידוש, וכיון שהסעודה חובה עליהם יכול לברך להם מדין ערבות אף שלא נהנה.

קושיות האחרונים על דברי הלבוש

הט"ז (סק"ג) דחה את דברי הלבוש, שאין הסעודה חובה עליהם מצד עצמה, אלא מדיני הקידוש הוא שחובה לעשותו במקום סעודה, ועל כן אין בסעודה משום ערבות[נז].

וכתב בחמד משה שאין דחיה זו מספקת לדחות את דברי הלבוש, שלמה תגרע ברכת המוציא שחייב לברך אותה לאחר הקידוש ואם לא ברך צריך לחזור ולקדש, מברכת בורא פרי הגפן של יין הקידוש. אבל דחה את דברי הלבוש בדרך אחרת, שכיון שפסק השולחן ערוך (ס"ה) שיכול לשתות כוס יין ולצאת בזה דין קידוש במקום סעודה, אם כן ברכת המוציא אינה חובה ולא שייך בזה דין ערבות.

ובאליה רבה הקשה עוד שמדברי הלבוש עצמו בסימן קס"ז נראה שסובר כהט"ז. וכתב הפרי מגדים (משבצות זהב סק"ג ד"ה והלבוש) ליישב שבסימן קס"ז דינו של הלבוש הוא במי שיש לו עוד כוס יין לשתות, וסובר הלבוש שאף שיוצא דין סעודה ביין [היינו סעודה הנצרכת לדין קידוש במקום סעודה] מכל מקום אינו יוצא בכוס הקידוש אלא צריך לשתות עוד כוס בשביל שם סעודה. א"כ ברכת המוציא אינה מחויבת, ובסימן רע"ג דברי הלבוש הולכים על מי שאין לו עוד יין, וחייב לברך המוציא כדי לצאת דין קידוש במבושל משנה (שם) הקשה שלדברי הטור סתר הרמב"ם את דבריו, שהרי כתב בפרק כ"ט (ה"י) 'מצוה לברך על היין קודם שיסעוד סעודה שניה וזהו הנקרא קידושא רבה וכו', וגם קידוש זה לא יהיה אלא במקום סעודה'. הרי מפורש שלדעת הרמב"ם אין דין קידוש אלא בסעודה שניה ולא שלישית, ולכן חולק הכסף משנה וסובר שמה שכתב הרמב"ם שקובע שלש סעודות על היין, אין כוונתו לדין קידוש, אלא רק שיש דין שישתה יין בסעודה כדי שתקבע סעודתו על היין[נח].

מחלוקת הראשונים בדעת הרמב"ם בדין קידוש בסעודה שלישית

ליישב דעת הטור[נט] כתבו האחרונים[ס] שלדעת הרמב"ם יש שני דינים בכך שצריך קידוש במקום סעודה: א. מצד חובת קידוש, שאין הקידוש מועיל עד שיעשהו במקום סעודה[סא], ועל זה נאמר הילפותא שהביא הטור שמקישים את היום ללילה, שכשם שבלילה יש רק קידוש אחד, כמו כן ביום יש רק קידוש אחד, שקידוש המחויב מהלכות קידוש אינו חייב אלא בקידוש אחד ביום. ב. קידוש במקום סעודה מצד חובת סעודה, שבדין עונג שבת נאמר שכל סעודה הנעשית בשבת מדין עונג שבת תהיה הסעודה טעונה קידוש, כדי לעשות היכר שאינה נעשית כסעודת חול, וכיון שהוא תנאי הנצרך מצד חובת עונג שבת אין לחלק בין סעודה לסעודה[סב].

שני דינים בעיקר החובה של מקום סעודה

ויש סמך לדברים אלו ממקום הבאתם ברמב"ם, שבפרק כ"ט ששם כתב הרמב"ם דין קידוש רק בסעודה שניה, מדבר מדיני קידוש וכל שחיוב הקידוש הוא מהלכות קידוש, אין דין קידוש אלא בסעודה ראשונה ושניה. ואילו בפרק ל' שכתב הרמב"ם שיש דין לקבוע על היין בכל ג' סעודות, מדבר הרמב"ם בהלכות עונג שבת, ומדין עונג שבת אין חילוק בין כל הסעודות ובכולם צריך קידוש[סג].

מקור דברי הרמב"ם

וביארו שדבר זה תלוי בטעם הדין של קידוש במקום סעודה, שלפי מה שכתב הרשב"ם (קא. ד"ה אף ידי) שמה שצריך קידוש במקום סעודה הוא כיון שצריך קידוש על היין מסתמא נתקן הדבר על היין שבסעודה, אם כן המקום סעודה שנצרך הוא מהלכות הקידוש שגורם שיהיה היין חשוב.

ואילו לפי מה שכתב הר"ן (על הרי"ף סוכה לח. ד"ה הלכך) שכיון שצריך קידוש במקום סעודה הרי זה נחשב שעוד לפני הסעודה כבר התחיל בה[סד], ומשום שהקידוש מתחיל את סעודת השבת ומתקן אותה. ומבואר בדבריו שהקידוש הוא מדיני הסעודה, שחכמים קבעו לעשות היכר לסעודת שבת

נה. והנה מלבד שגוף דבריו מחודשים, יש להעיר שמדברי הראשונים מבואר להדיא שאין דין קידוש במקום סעודה תלוי בקיום מצות סעודת שבת, שהרי הבית יוסף כתב להשוות שיטת התוספות עם שיטת הגאונים שיוצא ביין דין מקום סעודה, ומה שכתבו תוספות (קא. ד"ה טעימו) שצריך דווקא לאכול לחם אינו בשביל דין קידוש במקום סעודה, אלא רק לצאת דין סעודת שבת שהוא רק בלחם. הרי להדיא שיוצא דין מקום סעודה אף שאינו מקיים סעודת שבת. ומגוף דברי הגאונים שיוצא ביין ידי מקום סעודה יש להוכיח זאת, שהרי ברור שביין אינו יוצא ידי סעודת שבת.

נו. ולבאר שיטת הכל בו נראה, שלמד שגדר קידוש במקום סעודה הוא, שהקידוש נחשב כתחילת הסעודה, וכיון שהוא חלק מהסעודה צריך לשבת בו כמו שבסעודה צריך לשבת משום קביעות.

נז. ומצד קיום מצות סעודת שבת לא שייך דין ערבות, שאף שחייב לאכול ג' סעודות בשבת אינו חייב בהם משום מצוה, אלא חיובו הוא להנות בשבת, שהרי אם נהנה הוא במה שמתענה אין צריך לאכול בשבת, וכיון שאין חיובו משום המצוה אין מוציא אחרים ידי חובתם.

נח. מקור דין זה של קביעת סעודתו על היין ביאר המגיד משנה (פ"ל ה"ט) שהוא נלמד מדברי הגמרא (ברכות מב:) שהשותה לפני המזון בשבתות וימים טובים פוטר את היין שאחר המזון, משום ש'אדם קובע סעודתו על היין', ומכאן פסק הרמב"ם שיש דין מדיני הסעודה לקבוע אותה על היין.

נט. וכדעתו מבואר ברבינו יונה (על הרי"ף ברכות מט.) שלמד בדעת הרמב"ם שיש חיוב קידוש בג' סעודות.

ס. ברכת מרדכי (סי' לח), וכעין זה כתב באריכות באגרות משה (שו"ת או"ח ח"ד סי' סג ענף ה ואילך) בדעת שאר ראשונים.

סא. ויעוין ברבינו יונה (על הרי"ף ברכות מט. ד"ה ברכת) שכתב שאין דין לאכול פת בסעודה שלישית ויוצא ידי חובה בפירות, שכל מה שחייב לאכול פת בסעודת שבת הוא מדין קידוש במקום סעודה, וכיון שאין דין קידוש אלא בסעודה ראשונה ושניה ולא בסעודה שלישית לכך אין צריך לאכול פת בסעודה שלישית. מבואר בדבריו כדברי הרמב"ם שהחיוב לאכול במקום סעודה הוא מדיני הקידוש, אלא שהפליג יותר מהרמב"ם, שכל החיוב לאכול פת הוא מדיני קידוש, ואילו לרמב"ם רק ה'מקום' סעודה הוא מדין קידוש, אבל עיקר חיוב אכילת פת הוא מדין סעודת שבת.

סב. נדר זה שהקידוש הוא מדיני הסעודה מצינו בדברי הרשב"א (שו"ת ח"ז סי' שנ) שכתב שהמנהג הוא לא לקדש בסעודה שלישית, וביאר בסברת הדבר 'שאפשר שיכול להשלימה במיני תרגימא', מבואר שכיון שאין חיוב פת בסעודה שלישית, סעודה זו היא קלה יותר משאר סעודות, ולכן אין בה חובת קידוש, מפני שדווקא בסעודה גמורה יש חובת קידוש.

סג. וראה ברבינו דוד (קו. ד"ה הא דאמרינן) שכתב שאף בסעודה שניה אין חיוב קידוש ומה שמברך על היין אינו מדין קידוש, אלא דין שיהיה אדם קובע סעודתו על היין בשבתות וימים טובים, ומה שקוראים אותו קידוש היינו משום שסומך בזה את סעודתו כמו שסומכים אותה על הקידוש, ולפי זה יש דין לשתות יין אף בסעודה שלישית, שכל שאינו מדין קידוש אלא רק מדין לקבוע סעודה על היין אין לחלק בין הסעודות.

והביא שגם הרמב"ם (שבת פ"ל ה"ט) כתב שיש דין לשתות יין בסעודה שלישית, אלא שהקשה שבפרק כ"ט כתב הרמב"ם ומצוה לברך על היין קודם שיסעד סעודה שניה, ונסתפק האם כוונתו למעט סעודה שלישית, ואם כן סתר את דבריו. מבואר מדבריו שהיה פשוט לו שאין דין קביעת סעודה על היין מדין קידוש לדעת הרמב"ם, אלא שנסתפק רק אם גם בסעודה שלישית יש לשתות יין. ולפי מה שכתבו האחרונים אף שכוונת הרמב"ם בפרק כ"ט למעט סעודה שלישית, מכל מקום אינו סותר את דבריו.

סד. וכן נחשב שהסעודה היא התחלת הקידוש, כשעשה את הסעודה לפני הקידוש, מפני

שאינה סעודת חול, ולצורך הסעודה שיתקיים בה עונג שבת יש דין שיקדש בתחילתה[סה].

והרמב"ם נקט ששני הטעמים אמת ולכן כתב שיש שני דיני קידוש במקום סעודה: א. מהלכות קידוש (פכ"ט), ב. מהלכות סעודה (פ"ל) שהוא מדין עונג שבת.

יישוב שיטת הר"ן

ולפי זה מבוארת שיטת הר"ן שכתב (קב: בחידושיו ד"ה גמרו, על הרי"ף ד"ה כוס) במי שהיה אוכל מבעוד יום וקידש עליו היום, שאם גמר סעודתו, אזי כוס ראשון אומר עליו ברכת המזון ואחר כך אומר קידוש היום על כוס שני, וכתב הר"ן שאע"פ שאינו אוכל כלל לאחר קידוש היום, כיון שגמר שם סעודתו, נחשב הדבר לקידוש במקום סעודה. מבואר שלשיטת הר"ן לדין קידוש במקום סעודה מועיל שמקדש אף לאחר הסעודה.

ואילו בשבת (ט: ד"ה ומיהו) כתב הר"ן שקידוש במקום סעודה נתקן בתחילה ולפני הסעודה. הרי שדעתו שלדין קידוש במקום סעודה אין לעשות את הקידוש אלא לפני הסעודה, וכעין זה משמע ממה שכתב בסוכה (על הרי"ף, לח. ד"ה הלכך) שקידוש במקום סעודה 'מקמיה סעודה אתחיל', שהקידוש צריך להיות התחלת סעודת שבת, ואם כן לכאורה סתר דבריו.

ולפי הנתבאר בשיטת הרמב"ם מיושבים דברי הר"ן, שמה שכתב בפסחים שאף בקידוש לאחר הסעודה מתקיים דין קידוש במקום סעודה, היינו דווקא דין מקום סעודה הנצרך מהלכות קידוש, שכיון שהסעודה באה רק להחשיב את הקידוש, מסתבר שכל שנעשה במקום הסעודה אף לאחריה נותן חשיבות ליין ויוצא דין קידוש במקום סעודה. מה שאין כן בשבת וסוכה מה שכתב הר"ן הוא בדין קידוש במקום סעודה הנצרך מהלכות סעודה, שיש דין שתקבע הסעודה על היין ולכן צריך שיהיה בהידוש דווקא קודם הסעודה, שלא שייך[סי] שקידוש הנעשה אחר הסעודה יחשיב למפרע את הסעודה לסעודת שבת.

ביאור שיטת השלטי גיבורים

ובדברים אלו מיושבת אף שיטת הריא"ז (הו"ד בשלטי גיבורים קא. אות ב) שכתב שלדין קידוש במקום סעודה לא צריך פת דווקא אלא יוצא אף במיני מגדים, כיון שכל סעודת שבת חשובה היא ואפילו סעודת ארעי בשבת נחשבת לסעודת קבע. וכתב שלכן מי שרוצה לאכול מיני מגדים בבית אחד, ולאחר מכן לאכול את עיקר סעודתו בבית אחר, מקדש במקום שאוכל מתחילה ויוצא בקידוש הראשון, ועל הסעודה השניה מברך בורא פרי הגפן ואחר כך אוכל סעודתו. וצריך ביאור מדוע צריך לברך במקום השני בורא פרי הגפן אחר שיצא ידי חובת קידוש בקידוש הראשון, ובהכרח כוונתו שכל מה שיצא על ידי המיני מגדים דין קידוש, היינו דווקא דין קידוש במקום סעודה שהוא מדיני קידוש, שלזה יוצא במיני מגדים כיון שכל אכילה בשבת חשובה היא, והרי קידוש במקום סעודה שהוא מדיני הקידוש הוא רק להחשיב את היין. מה שאין כן לדין קידוש במקום סעודה שהוא מדיני סעודה, אינו יוצא ידי חובה עד שיקדש במקום שיוצא שם דין סעודת שבת שהוא בפת דווקא.

איסור אכילה קודם קידוש הנצרך מדיני קידוש

ומה שיכול לאכול מיני מגדים אף שלא יצא עדיין ידי דין קידוש במקום סעודה, הוא משום שאיסור אכילה קודם קידוש, הוא רק קודם קידוש הנצרך מדיני קידוש עצמו, אבל קידוש הנצרך לקיום דין סעודה אינו אוסר באכילה לפניו, שכשם שאין איסור אכילה קודם סעודה, כמו כן אין איסור אכילה קודם קידוש שהוא מדיני סעודה.

ביאור שיטת השר מקוצי

ובזה יש מקום לבאר גם את שיטת השר מקוצי [שתתבאר בהמשך המערכה] הסובר שהמקדש בבית הכנסת להוציא אחרים הסועדים שם ידי חובתם, אף שהוא אינו יוצא בקידוש זה כיון שאצלו אין זה מקום סעודה, מכל מקום יכול הוא לשתות מכוס הקידוש ואין בזה איסור אכילה קודם קידוש. שכיון שכל איסור אכילה קודם קידוש הוא רק קודם קידוש שהוא מדיני קידוש, ואילו השר מקוצי למד שדין קידוש במקום סעודה הוא רק מדיני הסעודה, ואם כן גם במקום שקידש בלי לסעוד יצא ידי דין קידוש, שלשיטתו בקידוש שהוא מדיני קידוש אין צריך שיהיה במקום סעודה, וכיון שיצא ידי דין קידוש מותר לשתות את הכוס, שרק קידוש שהוא מדיני הקידוש גורם את האיסור אכילה קודם קידוש ולא קידוש שהוא רק לצורך הסעודה[סז].

ג. שיטות הראשונים בשיעור הסעודה

פתיחה

נתבאר בגמרא שלשמואל ולרבה צריך שיהיה הקידוש במקום סעודה, אולם לא התפרש מה היא סעודה הנצרכת בשביל להחשיב את הקידוש לקידוש במקום סעודה, האם גדר הסעודה הוא סעודה הנצרכת לקיום מצות סעודת שבת, שהרי חיוב סעודה בשבת ודין קידוש במקום סעודה נלמדים שניהם מ'וקראת לשבת עונג' (ישעיה נח יג), או שגדר סעודה לענין זה שונה הוא, ודי באכילה מועטת. ונחלקו בזה הראשונים, שיטת הגאונים שאין צריך סעודה ממש אלא באכילה מועטת או שתיית כוס יין יוצא ידי חובת קידוש במקום סעודה, ואילו שיטת רוב הראשונים שצריך דווקא סעודת לחם.

שיטת הגאונים

שיטת הגאונים (הו"ד בטור ס"י רעג) שאין צריך לקבוע סעודה ממש בשביל דין קידוש במקום סעודה, אלא אפילו אכל דבר מועט או שתה כוס יין שחייב עליו ברכה [דהיינו ברכה אחרונה] יצא ידי קידוש במקום סעודה וגומר סעודתו במקום אחר, ודווקא שאכל לחם או שתה יין, אבל אכל פירות לא, וכן פסק בשולחן ערוך (שם ס"ה).

דעת הפרישה בביאור שיטת הגאונים

כתב הפרישה (ס"י רסט אות ד ד"ה ועיין) שיש לבאר בדעת הגאונים בב' דרכים:

א. בפשטות היה נראה שסברו ששתיית היין גופא נחשבת לסעודה מצד עצמה ולכן יוצא דין קידוש במקום סעודה. אכן זהו חידוש גדול לומר שקביעות של שתיית כוס יין עולה כסעודה[סח].

ב. באופן נוסף יש לבאר את דבריהם כשיטת הרשב"ם (קב. ד"ה ה"ג תניא והו"ד בטור ס"י קעח) הסובר שיין גם כן דינו כפת לענין שטעון ברכה במקומו[סט] [דהיינו שצריך לברך ברכה אחרונה במקום אכילתו, ואם יצא צריך לחזור למקומו ולברך], ולכן דינו שאם שתה יין במקום זה יכול לכתחילה ללכת למקום אחר ולשתות יין ואין צריך לחזור ולברך, וכמו כן אינו צריך לברך ברכה אחרונה קודם הליכתו שאין ההליכה נחשבת להיסח הדעת. ולכן שתיית היין כאן נחשבת לתחילת הסעודה שיאכל במקום אחר, וממילא נחשב הדבר לקידוש במקום סעודה שהרי הקידוש חלק מהסעודה[ע].

והפרישה הסיק שלא חידשו הגאונים שאף יין נחשב לסעודה, אלא רק שהיין נחשב 'מקום סעודה' כיון שטעון ברכה במקומו נחשב לתחילת וחלק מהסעודה[עא], ולפי זה במקום שאינו גומר סעודתו במקום אחר ורק שותה כאן את כוס הקידוש, לא יצא דין קידוש במקום סעודה אף לדעת שהקידוש הוא חלק מהסעודה, ואינו נחשב שמחייבים אותו להפסיק מסעודתו ולעסוק בקידוש, אלא נחשב שעוסק בסעודתו אף בשעת הקידוש, ואין זו טירחה להפסיק ולקדש.

סה. ובדברים אלו משמע בדברי הר"ן עצמו, שכתב (קא. ד"ה ושמעינן) שאמר אביי שכשהיה בביתו של רבה אמר להם שיאכלו משהו בביתו, שמא עד שיגיעו לביתם יכבה הנר ולא יוכלו לאכול סעודת ולא יקיימו דין קידוש במקום סעודה. וכתב הר"ן שיש ללמוד מזה שמה שאמר שמואל אין קידוש אלא במקום סעודה אינו דווקא כשהולך לאכול במקום אחר, אלא אף כשאין דעתו לאכול כלל יש חסרון של אין קידוש אלא במקום סעודה. והדברים צריכים ביאור מה הצד שיצא ידי חובה כשאינו אוכל כלל, והרי לא היה קידוש במקום סעודה.

אולם למתבאר מבוארים דברי הר"ן, שהיה מקום לומר שכל דין קידוש במקום סעודה הוא רק מדיני הסעודה שתקבע על הקידוש, ואם כן כל זה הוא רק במקום שאוכל סעודה, אבל במקום שמאיזו סיבה אינו אוכל סעודה ורק עושה קידוש, בשביל הדין קידוש לא צריך שיהיה במקום סעודה, קמ"ל שחוץ מדין קידוש במקום סעודה מהלכות סעודה, יש דין קידוש במקום סעודה מדיני קידוש, וכל שלא סעד לא יצא אף דין קידוש.

סו. ומה שכתבו תוספות (ק. ד"ה רבי יוסי) שאף קידוש שעושה לאחר הסעודה נחשב לקידוש במקום סעודה, ואותה סעודה עולה לו לסעודת שבת, היינו רק כל כמה שאין דין שתקבע הסעודה על היין, אלא דין הוא שיהיה הקידוש במקום הסעודה, ולאחר שיוצא ידי דין קידוש שייך שתקבל הסעודה שם סעודת שבת אף שהקידוש נעשה אחריה כיון שנעשה במקום סעודה. אבל כל שעיקר הדין הוא שהסעודה תיקבע על היין לא מועיל מה שמקדש אחריה, שהרי סוף סוף לא נאכלה הסעודה על היין.

סז. ועל פי זה יש ליישב את קושיית המשנה ברורה (סי' רעא ס"א ביאור הלכה ד"ה מיד) שהקשה לשיטת הרשב"א והר"ן שסוברים שדין קידוש על היין הוא מן התורה, מדברי הגמרא בברכות (לג:) שאמרו שלהלכה הבדלה דינה כקידוש, שכשם שבקידוש אף שקידש בתפילה חוזר ומקדש על הכוס, כמו כן בהבדלה אף שמבדיל בתפילה חוזר ומבדיל על הכוס. ואם דין קידוש על הכוס הוא מן התורה, אם כן לא יצא בתפילה ידי חובתו מן התורה ולכן צריך לחזור ולקדש, מה שאין כן בהבדלה ודאי יוצא ידי חובתו בתפילה, וא"כ איך השוו הבדלה לקידוש.

ולפי דברים אלו יש ליישב, שהנה התוספות רי"ד (קו. ד"ה זוכרהו) כתב לענין קידוש על היין שנלמד מדין זכור זוכרהו על היין, ומושבע ועומד מהר סיני הוא שיקדש, ואין קידוש אלא במה שהוא קובע סעודתו או בפת או ביין, דכתיב 'וקראת לשבת עונג' במקום קריאה שם יהא עונג. ומבואר מדבריו שדין קידוש על היין הוא מדין עונג, ואם כן יש לומר שאף על פי שדין קידוש על היין הוא מן התורה, מכל מקום כיון שאינו מעצם הדין קידוש אלא רק מדין עונג, אם כן יוצא בתפילה את הדין קידוש, ואף שעדיין יש לו דין מן התורה לקדש על היין אינו מחסר בעצם הקידוש.

סח. וכך סבר הלבושי שרד בדעת הגאונים כפי שיובא להלן.

סט. ישנם דברים שמשום חשיבותם תיקנו חז"ל שיברך עליהם ברכה אחרונה דווקא במקום האכילה, ואף אם הלך ממקומו צריך [בתנאים מסוימים] לחזור למקומו ולברך. ובשולחן ערוך (סי' קעח ס"ה) הובאו ג' שיטות אלו דברים טעונים ברכה אחריהם במקומם.

ע. ואף שבלשון הגמרא נזכר שצריך שיהיה הקידוש ב'מקום' סעודה, וכאן אף שהקידוש הוא חלק מהסעודה סוף סוף אינו נעשה במקום הסעודה, היינו משום שאין דין שהקידוש יעשה דווקא ב'מקום' הסעודה, ומה שנזכר במקום סעודה היינו רק שבכך נחשב הוא לחלק מהסעודה.

עא. ולדברי הפרישה מיושב מה שהעיר בבנין עולם (סי' ח) מנין להם לגאונים לחדש שדין

הגאונים. והדברים מדויקים בלשון הגאונים שכתבו וגומר סעודתו, דהיינו שהוא תנאי שיגמור את הסעודה, אבל אם אינו ממשיך לאכול לא יצא ידי קידוש במקום סעודה[עב].

ולדעת הר״י והרא״ש[עג] (הו״ד בטור סי׳ קעח) שחולקים על הרשב״ם וסוברים שיין אינו טעון ברכה במקומו, וא״כ כששותה יין והולך משם למקום אחר צריך לחזור ולברך על היין, נמצא שאין קביעות בשתיית היין כהתחלת סעודה במקומות אחרים, ושוב אין היין נחשב לחלק מהסעודה שאוכל במקום אחר ולא מתקיים דין קידוש במקום סעודה[עד].

דעת הלבושי שרד בביאור שיטת הגאונים

אמנם הלבושי שרד (סי׳ רעג מגן אברהם סק״ח) כתב כדרך א׳ דלעיל, שלשיטת הגאונים יוצא ידי חובת קידוש במקום סעודה בין עצמו, שהיין עצמו נחשב לסעודה לענין זה, ולעולם אינו תלוי במה שממשיך סעודתו במקום אחר, אלא אף אם אינו אוכל כלל לאחר מכן יצא ידי קידוש במקום סעודה, ומה שהזכירו הגאונים בדבריהם יין שחייב עליו ברכה[עה], אין כוונתם אלא להביא ראיה שהיין חשוב שהרי טעון ברכה אחריו[עו].

ואף הבית יוסף נראה שלמד כהלבושי שרד ושלא כהפרישה, ממה שכתב (סי׳ רעג ד״ה כתוב בהגהות) בשם הגהות מיימוניות שכוס של מילה שהוא בשבת יתננו לתינוק. והוסיף הבית יוסף שלפי דברי הגאונים שהביא הטור שיוצאים בין ידי קידוש במקום סעודה אין צריך ליתנו לתינוק וישתה המוהל בעצמו, משמע שבשתיית הכוס לחוד יוצא ידי חובת סעודה, גם בלי שימשיך את הסעודה במקום אחר[עז].

הטעם שנחשב היין עצמו לסעודה

השולחן ערוך (סי׳ רעג ס״ה) פסק כשיטת הגאונים שיוצא בין דין קידוש במקום סעודה, וכתב המגן אברהם (ס״ק יא) שטעם הדבר הוא משום שיין סעיד וכמו שמצינו בברכות (לה.) שיין מסעד סעיד, ולכן בשיכר אינו יוצא ידי דין קידוש במקום סעודה, אף שחשוב הוא ויכול לקדש עליו, מכל מקום כיון שאינו סועד, לא מתקיים בזה דין קידוש במקום סעודה. ולפי זה כתב הפרי מגדים (אשל אברהם ס״ק יא) שיכול לצאת בתמרים דין קידוש במקום סעודה, לפי מה שכתב המגן אברהם (סי׳ רח ס״ק כה) שתמרים סעדי וזייני.

שורש מחלוקת האחרונים

ובביאור הגר״א (ס״ה) כתב לבאר את דברי השולחן ערוך שכיון שאמרו מקום סעודה׳ צריך שיהיה דבר הסועד ולכן יוצא בין שסעיד, ופשטות דבריו משמע שהקובע אם יוצאים ידי סעודה או לא, הוא אם סועד או לא.

אולם הרעק״א (גליון השו״ע ס״ה) כתב בטעם הגאונים שיוצא בין ידי חובה, כיון שסברו כשיטות הראשונים[עח] שז׳ מינים טעונים ברכה במקומם, ממילא יש לאכילתם גדר קביעות אכילה, ומה שצריך קידוש במקום סעודה, הוא כדי שיהיה קידוש במקום קביעות, ולכן מתקיים בין ה׳מקום סעודה׳. אבל לשיטת הרא״ש (פ״ סי׳ ו) שז׳ מינים אינם טעונים ברכה במקומם, אין לאכילתם שם קביעות, ואינו יוצא בין ידי חובת מקום סעודה[עט].

ז׳ מינים לענין קידוש במקום סעודה

ומצינו נפקא מינה בין שיטות האחרונים באוכל אחד מז׳ מינים, שלדעת הגר״א שתלוי אם סועד או לא, כיון שלא מצינו שז׳ מינים סועדים[פ], אם כן אינו יוצא בהם קידוש במקום סעודה. ואילו לדעת רעק״א שתלוי בקביעות, אם כן לשיטות הראשונים שז׳ מינים טעון ברכה אחריו יצא ידי דין מקום סעודה בז׳ מינים.

אולם יש מהאחרונים[פא] שכתבו שאין כוונת הגר״א והרעק״א לבאר את טעם הדבר שיוצא בין ידי חובת דין מקום סעודה. אלא עיקר מה שיוצא בין ידי חובת דין מקום סעודה יודעים מסברא, כיון שיין חשוב הוא וגם מתקיים בזה דין עונג ודאי שיוצא בזה קידוש במקום סעודה. אלא שהוקשה לגר״א לשון הגמרא קידוש במקום ׳סעודה׳, שאף שיין חשוב הוא, סוף סוף אינו נקרא סעודה, ולכן ביאר שכיון שסעיד מתקיים בזה גם שם ׳סעודה׳. ונפקא מינה לפי זה בדבר שהוא ׳סעיד׳ ואינו חשוב אינו יוצא ידי חובה, וא״כ בתמרים לא יצא ידי חובה, כיון שאין להם חשיבות [שלא כהפרי מגדים שתלה את הדין של מקום סעודה האם הדבר סועד או לא].

ולפי זה גם בדברי רעק״א יש מקום לומר שמה שכתב לתלות את גדר הסעודה בכך שטעון ברכה לאחריו, אין כוונתו שזוהי סיבה מצד עצמה שיין יחשב כסעודה. ואכן עיקר הדבר הוא מסברא, שכיון שיין חשוב הוא, הרי מועיל כסעודה, ודברי רעק״א באו רק ליישב את לשון הגמרא ב׳מקום סעודה׳ שמשמעו שיש קביעות למקום הסעודה, שאף שיין דבר חשוב הוא, מכל מקום לא מתקיים דין ׳מקום סעודה׳ לפי שאין היין קובע מקום לעצמו. ולזה ביאר שכל דין זה הוא לשיטות שז׳ מינים טעונים ברכה במקומם, ולכן גם ביין מתקיים דין ׳מקום סעודה׳[פב].

ובעיקר מחלוקת הפרישה ושאר האחרונים בביאור דעת הגאונים, ביארו המפרשים שהוא תלוי בשורש הדין של ׳במקום סעודה׳, האם הוא גדר שנקבע על הקידוש שיהיה כחלק מהסעודה, ויהא נחשב התחלת סעודה, המצטרפת עם הסעודה שסעד בסמוך לקידוש, או שהגדר שנקבע על הקידוש שיהיה ב׳מקום סעודה׳, דהיינו באותו מקום שסעד בסמוך לקידוש, ואין זו מעלה הנקבעת בגוף הקידוש, אלא על המקום שבו מקדש, שהוא ממש מקום

אוצר התכמות

סעודה הנצרך לדין קידוש במקום סעודה שונה מדין סעודה הנצרך לקיום סעודת שבת, והרי שניהם נלמדים מ׳וקראת לשבת עונג׳. שבאמת גדר הסעודה אינו שונה ובשניהם צריך סעודה ממש, אלא שנתחדש שאף שתיית היין נחשבת לתחילת סעודה, ולעולם דין סעודה מתקיים בסעודה שאוכל במקום אחר ולא ביין.

עב. ואין להקשות לדברי הפרישה שתלה את שיטת הגאונים בדין דברים הטעונים ברכה במקומם וכשיטת הרשב״ם, שא״כ אף באכל פירות משבעת המינים יצא ידי קידוש במקום סעודה, שהרי לשיטת הרשב״ם אף ז׳ מינים טעונים ברכה במקומם, והגאונים פירשו את דבריהם שדווקא לחם ויין ולא פירות, וצריך לומר כמו שכתב המגן אברהם (סי׳ רעג ס״ק יא) שדווקא ביין מתקיים דין קידוש במקום סעודה כיון שיין מסעד סעיד כמו שמצינו בברכות (לה:) ולכן חשוב הוא, משא״כ פירות אינם סועדים. אע״פ שלדעת הפרישה בשיטת הגאונים דין סעודה אינו ביין, אלא היין נחשב לתחילת הסעודה כיון שטעון ברכה במקומו, וא״כ אף בפירות שיך להחשיב את הפירות כחלק ותחילת הסעודה כיון שטעונים ברכה במקומם. וצ״ל שאף שהפירות מצריכים ברכה במקומם אינם נחשבים לתחילת הסעודה.

עג. והביא רעק״א (סי׳ רעג הגהה לסעיף ה) ראיה לדברי הפרישה שדינם של הגאונים תלוי האם טעון ברכה במקומו או לא, שאם לא כן יקשה לדעת הרא״ש שסובר שדין קידוש במקום סעודה הוא מן התורה, מדברי הגמרא בנזיר (ג:-ד.) שאמרו שם שלרבי שמעון צריך את הפסוק ׳יין ושכר׳ (במדבר ו ג) לאסור יין מצוה כיין רשות. והקשו שלא מצינו יין מצוה מן התורה, ואף יין קידוש והבדלה אינו מן התורה, וקשה שהרי מצינו אופן שיהיה חייב לשתות יין מן התורה, כגון שאין לו אלא יין וחייב לשתות את היין כדי לצאת ידי קידוש במקום סעודה, אלא מוכח שלדעת הרא״ש כיון שאין יין טעון ברכה אחריו במקומו אינו יוצא בו ידי סעודה [וכן הקשה הישועות יעקב].

והנה קושיית רעק״א היא רק לשיטת רבינו תם שם בנזיר (הו״ד בתוספות ד״ה מאי, רא״ש על הדף שם) שגרס אחרת בגמרא ופירש את קושיית הגמרא בתמיהה, וכי שייך חיוב קידוש על היין מן התורה. אבל לשיטת רש״י (ד״ה והרי) קושיית הגמרא היתה להיפך איך חלה כלל שבועה על שתיית יין והרי מושבע ועומד מהר סיני לשתות יין, וכמו שדרשו (פסחים קו.) ׳זוכרהו על היין׳. ולפי רש״י א״כ אין מקום לראיית רעק״א.

ובאגרות משה (שו״ת ח״א או״ח סי׳ ק ענף ב) דחה את דברי רעק״א שמה שהקשה מנזיר אינה קושיא, שאף לשיטת הגאונים שיוצא ביין דין מקום סעודה, ובמקום שאין לו אלא יין חייב מן התורה לשתות את היין, מכל מקום אינו נחשב ליין מצוה לענין שיהיה מותר לנזיר לשתותו לולא הפסוק של יין ושכר, כיון שאין מצוה מן התורה שבשביל דין קידוש צריך לשתות דווקא יין, אלא רק נזדמן לו שאין לו דבר אחר וצריך לקיים סעודתו ביין, ואם כן אין היין נחשב ליין מצוה בעצם.

עד. והקשה בפרישה (שם ד״ה וא״כ) שהטור (סי׳ קעח) הביא את דברי הרא״ש שפסק כר״י שאין יין טעון ברכה לאחריו במקומו, ולפי״ז צריך לצאת שאין יין נחשב לקידוש במקום סעודה, ואילו בהלכות קידוש (אה״ת 2018/5778 סי׳ רעג) הביא את דברי הגאונים להלכה שאף ביין יוצא ידי קידוש במקום סעודה.

ותירץ שעיקר מה שהביא הטור את דברי הגאונים הוא בשביל תחילת דבריהם שאף בכל דבר מועט נחשב לקידוש במקום סעודה, והיינו משום שיכול לגמור את סעודתו במקום אחר וזהו דין המוסכם לכולם שהרי לכולי עלמא פת טעונה ברכה במקומה, וכיון שכבר הביא את תחילת דברי הגאונים, הביא את סוף דבריהם שנלמד מהם לשיטת הסוברים כהרשב״ם שאף יין טעון ברכה במקומו.

עה. מוכח מדבריו שכתב שאין שיעור סעודה תלוי בחיוב ברכה אחרונה, ומה שצריך שיעור רביעית הוא משום שצריך שיעור חשוב, מבואר שאף אם לא היה נצרך ברכה אחריו היה יוצא דין סעודה ובהכרח הוא משום שהיין עצמו עולה לסעודה.

עו. ולדבריו אין דינם של הגאונים תלוי במחלוקת ר״י והרשב״ם [האם יין טעון ברכה אחריו במקומו], וממילא לא קשה כלל מה שהקשה הפרישה איך הטור פסק מצד אחד כשיטת הר״י שאין יין טעון ברכה במקומו, ומצד שני פסק את דברי הגאונים, כיון שאינו תלוי בזה.

וכמו כן מובן היטב החילוק בין יין לשבעת המינים שאף ששניהם טעונים ברכה אחריהם, מכל מקום עיקר הסברא ביין הוא מה שהוא חשוב, אלא שהראיה שהוא חשוב זה מה שצריך ברכה לאחריו, מה שאין כן ז׳ מינים אף שטעונים ברכה במקומם, מכל מקום אינם חשובים שאין קובעים עליהם כשם שקובעים על יין.

עז. אמנם יעוין בפרישה (שם) שהביא את דברי הבית יוסף ומשמע מדבריו שלא הבין כן בכוונת הבית יוסף.

עח. רמב״ם (ברכות פ״ד ה״א) ורשב״ם (קא. ד״ה אבל).

עט. ונראה מדברי רעק״א שאע״פ שמקור דבריו שכתב לתלות את דין הגאונים בדין האם טעון ברכה במקומו הוא מהפרישה, מכל מקום לא השוה דבריו עם הפרישה, שלפרישה מה שטעון ברכה במקומו, גורם רק ששתיית היין יחשב כתחילת הסעודה, ולעולם אינו יוצא בין עצמו ידי סעודה, ואילו לדעת רעק״א כיון שטעון ברכה במקומו ויש לזה שם קביעות, יוצא בין עצמו דין מקום סעודה.

פ. חוץ מתמרים, וכמו שכתב הפרי מגדים [שהובא לעיל] על פי דברי המגן אברהם.

פא. שם דרך (סי׳ מו).

פב. ולפי זה היה מקום לדון שאף לדברי רעק״א לא יצא בז׳ מינים דין מקום סעודה, כיון שהדין שטעון ברכה במקומו, אינו סיבה שיצא דין סעודה, אלא מבאר רק איך מתקיים ׳מקום׳ סעודה, ורק ביין שחשוב מצד עצמו יוצא ולא בז׳ מינים. אמנם בשם דרך (שם) לא נחית לכך

הסעודה[פג]. ומעתה אם נאמר שהקידוש צריך להיות התחלת הסעודה יש לומר שהדבר נקבע לפי גדר שינוי מקום בברכת היין, שבכל מקום שרשאי להמשיך את שתיית היין מכח הברכה, נחשב שגם שם קבע והתחיל את סעודתו בשתיית היין, והיא מצטרפת להמשך הסעודה, אך אם נאמר שיש דין מיוחד של 'מקום סעודה', לא יועיל מה שאין שינוי מקום על מנת לצרף את השתייה עם הסעודה, אלא בעל כרחך צריך לומר ששתיית היין גופא נחשבת מקום סעודתו.

שיטת הראשונים שצריך פת כדי לצאת ידי דין קידוש במקום סעודה

והאחרונים דנו האם הראשונים חלקו על שיטת הגאונים דלעיל, והנה מצינו בגמרא (קא.) שהביאו ראיה שאף רבה סובר שאין קידוש אלא במקום סעודה, ממה שלאחר שהיה מקדש אמר לתלמידיו שיטעמו משהו במקום הקידוש, שמא לאחר מכן לא יוכלו לאכול בביתם ולא יצאו ידי חובת קידוש כיון שאינו במקום סעודה. וכתבו התוספות (ד"ה טעימו) והרא"ש (פ"י סי' ה) שמה שהצריך אותם לטעום היינו טעימת לחם דווקא אבל במיני תרגימא אינם יוצאים, וכל מה שמועיל מיני תרגימא זה רק לצאת ידי חובת סעודה שלישית ולא שחרית וערבית שהם עיקר כבוד שבת[פד].

דעת הבית יוסף בשיטת תוספות והרא"ש

ובבית יוסף (סי' רעג ד"ה כתבו הגאונים) נדחק לומר שתוספות והרא"ש לא חולקים על הגאונים, ומודים שיוצא דין קידוש במקום סעודה ביין[פה], ומה שהצריכו טעימת לחם הוא מדין חיוב סעודת שבת[פו], שחייב להיות בפת[פז].

ראיית האחרונים שטעימת לחם מדין קידוש במקום סעודה

והאחרונים[פח] דחו זאת, שהרי התוספות (ד"ה בקידושא) כתבו שמה שרבה הקפיד על אכילתם של תלמידיו רק מדין קידוש במקום סעודה ולא מדין חיוב סעודת שבת, הוא משום שסעודת שבת יכולה להשלים למחרת שיאכל שלוש סעודות ביום, א"כ מפורש בתוספות שכל הנידון היה רק מצד קידוש במקום סעודה ובכל זאת הצריכו דווקא טעימת לחם[פט].

והתוספת שבת (ס"ק יב) דחה את ראיתם שהבית יוסף סבר שכוונת תוספות לומר שמדין סעודת שבת לא היה מטריחם לאכול כעת כיון שיכולים להשלים ולאכול למחר, אולם לאחר שמדין קידוש במקום סעודה כבר היו צריכים לטעום משהו, אמר להם שכבר יאכלו לחם ובזה יצאו גם ידי סעודת שבת, וגם דין קידוש במקום סעודה[צ].

דעת רבינו יונה שאכילת פת היא מדין קידוש במקום סעודה

אולם בתלמידי רבינו יונה (ברכות מט: ד"ה ברכת) כתב שכל מה שצריך לאכול פת בסעודות שבת, הוא רק מכח הדין שאין קידוש אלא במקום סעודה, ולכן בסעודה שלישית שאין דין קידוש לא צריך לאכול פת ויוצא במיני תרגימא, ומשמע מדבריו שהסיבה המחייבת לאכילת פת היא מפני שצריך לסעוד סעודה שראוי לקיים בה את הדין של 'מקום סעודה'[צא].

האם מועיל מיני תרגימא למקום סעודה

כתב המגן אברהם (סי' רעג ס"ק יא) שלדעת הגאונים יוצא ידי קידוש במקום סעודה אף במיני תרגימא כל שכן מיין, והביא ראיה מדין סעודה שלישית[צב].

ובבנין עולם (שו"ת או"ח סי' ח) כתב שלדעת הגאונים דווקא ביין או לחם יוצא ידי חובה אך לא במיני תרגימא[צג], ולפי"ז יישב מה שהקשה על הטור איך פסק כהגאונים נגד אביו הרא"ש, שכל מה שכתב הרא"ש שצריך טעימת לחם הוא רק לאפוקי ממיני תרגימא שאינו יוצא בהם, אבל ביין יוצא ידי סעודה, וא"כ הגאונים והרא"ש שוים בדינם שלדעת שניהם יוצא או ביין או בלחם ולא במיני תרגימא[צד].

ורעק"א (גליון סי' רעג ס"ה) נקט בדעת הרא"ש שביין אינו יוצא, אך במיני מזונות יוצא ידי חובה.

ביאורו של האגרות משה בדעת הגאונים

באגרות משה (שו"ת או"ח ח"ד סי' סג ענף ז-ח) תמה גם כן על דברי הבית יוסף שכתב להשוות את דברי התוספות והרא"ש עם דברי הגאונים, שאם כל מה שהצריכו טעימת לחם הוא מדין חיוב סעודת שבת[פו], שחייב להיות בפת[פז].

וכתב לחדש בדעת תוספות והרא"ש, שלעולם יכול לקדש על כל אכילה ושתיה בשבת כיון שכל אכילה ושתיה בשבת היא עונג, ומכל מקום אינו נפטר מחובת קידוש במקום סעודה עד שיסעד בלחם שהוא עיקר עונג וכבוד שבת[צה]. ובטעם הדבר ביאר שכיון שכל אכילה בשבת היא עונג, ולומדים מהפסוק 'וקראת לשבת עונג' (ישעיה נח יג) שכל עונג מצריך קידוש. ומחמת כן היה מקום להצריך לקדש על כל אכילה ואכילה, שהרי כל אכילה שאוכל היא עונג ועונג צריך קידוש, אלא שכשאוכל סעודת לחם שזהו עיקר עונג שבת ומקדש עליו, מסתבר שנפטר מחובת קידוש על כל מה שיאכל כיון שקידש כבר על עיקר העונג[צו].

ולפי זה מה שכתבו תוספות והרא"ש שצריך דווקא לחם הוא לדין קידוש במקום סעודה, וכוונתם שאינו נפטר מחובת קידוש עד שיקדש במקום סעודה ממש, אולם מודים התוספות והרא"ש לדברי הגאונים שיכול לקדש אף אם רק אוכל דבר מועט או שותה יין, כיון שכל אכילה בשבת היא עונג[צז].

ונקט שלדעת הרעק"א יוצא בז' מינים דין מקום סעודה.

פג. ויש מי שכתב (שערי שמועות קא. בתוס' ד"ה אבל) שהנדון אף מסתעף למה שדנו הראשונים (ראה להלן אות ה) אם שינוי ממקום למקום בבית אחד נחשב מקום סעודה, שיש הסוברים שכיון שבהלכות שינוי מקום לגבי ברכת היין אינו נחשב כעקירת מקום, הרי זה נחשב כהתחלת סעודה בשתיית היין גם כלפי המקום שסעד בו, והסוברים שאינו מועיל סברו שצריך דווקא 'מקום סעודה' ממש, ואין זה נמדד לפי הכללים של שינוי מקום בברכת היין.

פד. ומכאן יש להעיר על דברי האחרונים שלא נחתו לזה. שהנה הרא"ש (פ"י סי' יז) הביא את דעת רבינו תם שאין מקדשין על הפת כלל, והביא ראיה ממה שנסתפקו בגמרא (שבת כג:) נר חנוכה וקידוש היום איזה מהם עדיף, ואם היה הדין שיכול לקדש על הפת ודאי שיקח נר ויקדש על הפת. והוכיח המגן אברהם (סי' רסג סק"ד) מדברי הרא"ש שסעודת שבת קודמת לנר, שאם לא כן אפשר לדחות שלעולם יכול לקדש על פת ומדובר באופן שאין לו פת, ולכן הסתפקו האם יקח נר או קידוש היום, וממה שלא דחה באופן זה מוכח שסעודת שבת עדיפה ולכן לא יכול להעמיד שאין לו פת שאז ודאי שהיה צריך לקנות פת מדין סעודת שבת גם בלי קידוש היום. והקשו המחצית השקל והרעק"א (שם) שאין להעמיד את דברי הגמרא באופן שאין לו פת, משום שאם כן אינו יוצא ידי חובת קידוש מצד שהוא קידוש שלא במקום סעודה, וכיון שמוכרחים להעמיד באופן שיש לו פת, א"כ אין להוכיח שסעודת שבת עדיפה ממה שלא העמדנו באופן שאין לו פת, כיון שאין אפשרות להעמיד כשאין לו פת.

וכתבו שאפשר שכל דברי המגן אברהם הם לשיטת הגאונים שיוצא ביין ידי חובת קידוש במקום סעודה, וממילא אפשר להעמיד באופן שאין לו פת וחוזרת הראי' מדברי הרא"ש שסעודת שבת עדיפה מנר. ולמבואר מדברי הרא"ש האלו שכתב בפירוש שצריך דווקא טעימת לחם, א"כ אין מקום לדברי האחרונים ביישוב דברי המגן אברהם, שהרי הרא"ש לא נקט את דברי הגאונים שיוצא ביין דין מקום סעודה.

פה. ולפי זה מה שהערנו על דברי האחרונים לעיל [בהערה לגבי שיטת הראשונים שצריך דווקא פת לדין קידוש במקום סעודה] אינו קשה כלל, משום שהרא"ש סובר כהגאונים שיוצא ביין ולא צריך דווקא פת.

פו. וכמו שמשמע קצת מלשונם שכתבו שבשחרית וערבית צריך דווקא לחם שהם עיקר כבוד שבת.

פז. והעין יצחק (סי' יב) הקשה על דברי הבית יוסף מדברי התוספות (ק. ד"ה רבי יוסי) שהקשו בקידש עליו היום איך מקדש לאחר ברכת המזון והרי אין זה קידוש במקום סעודה. וכן הקשה הרא"ש, ולשיטת הבית יוסף שהתוספות והרא"ש מודים לגאונים שיוצא ביין ידי מקום סעודה, אינה קושיא, כיון שיוצא ידי סעודה בכוס הקידוש ששותה, ואף לשיטות שצריך עוד כוס בשביל מקום סעודה, עדיין אפשר שבאמת צריך לשתות עוד כוס, אלא מוכח שלדעת תוספות והרא"ש צריך דווקא לחם לדין מקום סעודה.

פח. תוספת שבת (ס"ק יא), גינת ורדים (או"ח כלל ג סי' יב) ובנין עולם (או"ח סי' ח).

פט. ובאגרות משה (שו"ת או"ח ח"ד סי' סג ענף ח) הוסיף להוכיח שאינו מדין סעודת שבת, שא"כ מה הביאה הגמרא ראיה לדין קידוש במקום סעודה מרבה, אמנם לדברי התוספת שבת שיובאו להלן אינה קושיא.

צ. ולשיטתו של הבית יוסף בדעת התוספות והרא"ש יתיישב מה שתמה בבנין עולם (סי' ח) על הטור, שהביא את דברי הגאונים, והוא לכאורה נגד דברי התוספות ואביו הרא"ש, שהרי לשיטת הבית יוסף הרא"ש לא נחלק כלל על הגאונים.

צא. תלמידי רבינו יונה באים לאפוקי משיטת הרמב"ם שכתב שבכל ג' סעודות יש דין לשתות יין. ועיין מה שהובא למעלה בביאור שיטת הרמב"ם.

צב. ויש לעיין בטעמו של המגן אברהם שכתב 'כל שכן' מיין, והרי יין יש לו עדיפות על מיני מזונות משום שהרי על יין קובעים לשתות, ועל פת הבאה בכיסנין אין קובעים בפחות משיעור קביעות סעודה, ודברי המגן אברהם ודאי הם בפחות משיעור קביעות סעודה. וכמו כן יש להעיר על מה שהביא ראיה מסעודה שלישית שיוצאים בה בפת הבאה בכיסנין, והרי שם יוצאים אף בפירות, ודין קידוש במקום סעודה ודאי אין יוצאים בפירות, ובהכרח שדיניהם חלוקים ואין ללמוד אחד מהשני.

צג. כן נקט בגינת ורדים (או"ח כלל ג סי' יב) שלדעת הגאונים דווקא ביין יוצא ולא במיני תרגימא.

צד. ופשטות לשון הגאונים מורה כדברי הבנין עולם, שכתבו 'דווקא שאכל לחם או שתה יין אבל פירות לא', הרי הזכירו בדבריהם דווקא לחם. אמנם עדיין אינה קושיא על המגן אברהם, שכמו כן יש לדייק מסוף דבריהם שכתבו ולא פירות שמשמע דווקא פירות לא, אבל מיני תרגימא יוצא ידי חובה.

צה. ולכן אין יוצאים ידי סעודת שבת עד שיאכל לחם, כיון שעיקר כבוד שבת הוא בלחם.

צו. וכתב האגרות משה שביאור זה מסתבר יותר לדברי הרא"ש שכתב שדורשים מוקראת לשבת עונג שבמקום עונג תהא קריאה, שמשמע שהעונג הוא מחייב את הקריאה, ולכן מובן שכל עונג מחייב קידוש וממילא אפשר לעשות קידוש אף לא במקום סעודה ממש. אבל לשיטת הרשב"ם והתוספות שגרסו במקום קריאה שם יהא עונג, אם כן לא נאמר שהעונג מחייב קידוש, אלא שהעונג יהיה במקום הקידוש, וכל זמן שלא עשה קידוש כהלכתו שהוא במקום סעודה ממש, יהיה אסור לעשות כל עונג. וצריך לומר שמכל מקום כיון שאם נאמר כן יצא שלא יוכל לעשות עונג אלא אם מקדש במקום סעודה ממש, ולא מסתבר שהדין קידוש 'גרום שלא יוכל לעשות עונג בשום מקום אלא במקום סעודה, ולכן היה מסתבר לגמרא שלא כל סעודה צריכה להיעשות במקום הקידוש, אלא רק סעודה ראשונה ועל ידי זה מתיר את כל הסעודות הבאות. ומה שלפי זה היה מקום לומר שיצטרך דווקא קידוש במקום סעודת פת, צריך לומר שלמדו שמה שצריכה הסעודה להיות במקום הקידוש, גדר הדבר שהקידוש הוא המתיר של הסעודה, וכמו שתרומות ומעשרות מתירות מטבל, ושחיטה מתירה את הבהמה, ולכן כל קידוש מתיר את העונג שנעשה לגביו וממילא קידוש שנעשה במקום עונג קטן אינו מתיר אכילת עונג גדול וצריך לחזור ולקדש כשאוכל סעודת פת.

צז. ויישב בזה מה שהקשו איך ירד שמואל מאיגרא לארעא והרי גורם בזה שמה שברך באיגרא

ולפי"ז ביאר גם בדעת הגאונים שמה שכתבו שיוצא ידי קידוש במקום סעודה בין, אין כוונתם שנפטר בזה מחובת קידוש, ואכן אם יאכל אחר כך סעודת לחם צריך לחזור ולקדש[צח]. וכוונתם היא רק לענין היתר שתיית יין שקידוש זה מתירו בשתיית יין אף שאינו אוכל סעודה ממש. ולפי זה לא נחלקו הגאונים והתוספות ביסוד הדין ששום הם שמצד אחד יכול לקדש אף בלא סעודה ממש, ומצד שני אינו נפטר מהחיוב עד שיקדש במקום סעודה ממש. ורק נחלקו שלדעת הגאונים אינו יכול לקדש באכילת פירות אלא רק באכילה מועטת של לחם [אף שאינה סעודה] או בשתיית יין כשיעור, ואילו לדעת תוספות יכול לקדש אף באכילת פירות או בשתיה מועטת של יין[צט] כיון שכל אכילה בשבת היא עונג[ק].

שיעור השתיה והאכילה הנצרכת לקידוש במקום סעודה

כתבו הטור והשולחן ערוך (רעג ס"ה) בשם הגאונים שלצורך דין קידוש במקום סעודה די שיאכל דבר מועט או ישתה כוס יין, ולא ביארו את הטעם שצריך לשתות שיעור שחייב בברכה. **בבית יוסף** (סי' רסט ד"ה והמקדש) כתב על דברי הגאונים 'ובלבד שישתה רביעית', וכן כתב הב"ח (סי' רעג ס"ג), ויש מקור לדבריהם מהגמרא (קא.) שהביאו ראיה שאף רב הונא סובר שאין קידוש אלא במקום סעודה, ממה שקידש ולאחר שעקר למקום אחר חזר וקידש כדי שיהיה קידוש במקום סעודה. והנה לשיטת הגאונים שיוצאים ביין ידי קידוש במקום סעודה, א"כ בקידוש הראשון שעשה ודאי טעם מהיין שהרי המקדש צריך לטעום, ויצא ידי חובת קידוש במקום סעודה, אלא מוכח שכיון ששתה רק מלוא לוגמיו לא יצא ידי חובה משום שלקידוש במקום סעודה צריך שיעור רביעית.

טעם הדבר שצריך שתיית רביעית

ובטעם הדבר שצריך לשתות רביעית כתב המגן אברהם (סי' רעג סק"ח) שצריך לשתות רביעית שחייב בברכה אחרונה, ומשמע מפשטות לשונו שדין שתיית יין לגבי קידוש במקום סעודה תלוי בדין ברכה אחרונה, שנחלקו בזה הראשונים (הו"ד בשו"ע סי' קצ ס"ג) האם שיעורו כמלוא לוגמיו או ברביעית. וא"כ הסוברים שצריך רביעית הוא משום שסוברים שחיוב ברכה אחרונה הוא רק ברביעית. וכן נקט רעק"א (סי' קצ ס"ג) שדין שתיית יין לגבי קידוש במקום סעודה תלוי בדין חיוב ברכה אחרונה[קא].

אולם הלבושי שרד (שם) כתב לפרש בדעת המגן אברהם שאין שיעור סעודה תלוי כלל בדין חיוב ברכה אחרונה, אלא הדין של מקום סעודה מצריך שיהיה שיעור חשוב, ושיעור חשוב הוא ברביעית[קב], ומה שנקטו הגאונים שחייב בברכה הוא רק לסימן ואינו הסיבה. ולדינא גם הגאונים נסתפקו מה השיעור לחיוב ברכה אחרונה. וכן נקט המחצית השקל (שם) שכתב שצריך שתהיה רביעית כדי שיהיה נחשב לסעודה ולא הזכיר בדבריו ענין הברכה[קג].

אם צריך לשתות רביעית נוספת כדי לצאת ידי קידוש במקום סעודה

עוד כתבו האחרונים[קד] שלדעת הגאונים מלבד שתיית כוס הקידוש צריך לשתות עוד רביעית יין כדי להחשיבו למקום סעודה. ובטעם הדבר שכוס הקידוש אינה עולה לו לדין סעודה, כתב הכף החיים (סי' רעג ס"ק לח) שכיון שחייב לשתותה מדין קידוש אין ניכר בזה שם סעודה, ואינו מחשיבו למקום סעודה, ולכן צריך לשתות כוס אחרת לקיים דין מקום סעודה. ולפי"ז גם באופן ששתה מכוס הקידוש רביעית ולא רק מלוא לוגמיו, צריך לחזור ולשתות עוד רביעית כדי שיהא ניכר שהשתיה היא לשם סעודה.

וכן מוכח מדברי הב"ח (ד"ה כתבו הגאונים) שכתב שמה שכתבו הגאונים שאם שתה כוס יין יוצא דין קידוש במקום סעודה, היינו דווקא כששותה רביעית שחייב עליה ברכה אחרונה. והקשה מדברי הטור שכתב שהמקדש לאחרים צריך להזהר שלא לטעום מכוס הקידוש כיון שאינו יוצא ידי חובת קידוש במקום סעודה, שהרי אינו מקום סעודתו, ואם יוצא ביין דין מקום סעודה מה בכך שטועם ואינו אוכל, והרי יוצא ביין דין מקום סעודה. ותירץ שמה שצריך להזהר שלא לטעום היינו מלוא לוגמיו שבזה אינו יוצא מקום סעודה, אבל אם שותה שיעור רביעית יוצא ידי חובה. ותירץ עוד שגם לדברי הגאונים מה שיוצא ביין היינו דווקא שחוץ מהקידוש שותה עוד רביעית, משמע שבתירוצו השני אינו מחלק ובכל גוונא מדובר ששותה רביעית, ובכל זאת צריך לשתות עוד רביעית [ומה שנקט בלשונו ששתה מכוס הקידוש מלוא לוגמיו צריך לומר שלאו דווקא הוא] וכן מפורש בדברי המשנה ברורה (סי' רעג ס"ק כז)[קה].

ראיית הט"ז מדברי הגמרא

מקור לדין זה הביא הט"ז (סק"ד) מעצם דין קידוש במקום סעודה, שאם נאמר שאין צריך לשתות עוד כוס אם כן לא מצינו קידוש שאינו במקום סעודה, שהרי בקידוש יש דין שצריך לשתות מהכוס וכבר יוצא דין סעודה, אלא מוכח שצריך לשתות עוד כוס חוץ מכוס הקידוש.

ובאבן העוזר (סי' רעג ד"ה כתבו הגאונים) כתב שאינה ראיה, שהרי לצאת ידי דין שתיית כוס הקידוש מספיק ששותה מלוא לוגמיו לרוב הפוסקים ואין צריך לשתות רביעית, ואילו בשביל קידוש במקום סעודה צריך דווקא רביעית, וא"כ נפקא מינה מדין מקום סעודה שצריך לשתות דווקא רביעית.

ועוד כתב שיש נפקא מינה מדין קידוש במקום סעודה לשומעים את הקידוש שיוצאים מהמקדש, שאין עליהם דין לשתות מהקידוש, ומכל מקום אינם יוצאים ידי סעודה אם לא יאכלו או ישתו כוס יין.

בדגול מרבבה (הגהה על אבן העוזר) דחה תירוץ זה מהמעשה שהביאה הגמרא מרב הונא שלאחר שקידש עקר ממקומו למקום אחר וחזר שוב וקידש, מוכח שדין מקום סעודה לא נאמר רק לשומעים, אלא אף המקדש בעצמו אינו יוצא ידי חובה בשתיית כוס הקידוש.

בכף החיים (שם) חידש לפי הטעם שכתב, שכל מה שהצריכו האחרונים לשתות עוד כוס, הוא רק למקדש שיש לו חיוב לשתות מכוס הקידוש ולא ניכר הדין סעודה בשתיית כוס הקידוש, אבל השומעים שיוצאים ממנו שאינם חייבים לטעום מכוס הקידוש, יוצאים ידי חובת קידוש במקום סעודה בשתיית רביעית אחת בלבד.

בבית יוסף (או"ח סי' רעג ד"ה כתוב בהגהות) הביא מההגהות מיימוניות (שבת פכ"ט ה"י אות פ) שכוס של מילה שהיא בשבת יתננו לתינוק ולא ישתה אותו גדול משום שאינו מקום סעודה. וכתב הבית יוסף שלדעת הגאונים אם שותה שיעור שחייב עליו ברכה אחרונה אין צריך ליתנו לתינוק שהרי יוצא בזה ידי קידוש במקום סעודה. וכן פסק הרמ"א (שם ס"ה) שמעיקר הדין יכול המוהל לשתות אבל נהגו לתת לתינוק, והוכיחו האחרונים[קו] מדבריהם שאין צריך לשתות כוס נוספת בשביל קידוש במקום סעודה, וכן פסקו כמה מהאחרונים[קז].

חידושו של הדעת תורה

בדעת תורה (למהרש"ם, סי' רעג) הביא ראיה לדברי הסוברים שאין צריך לשתות כוס נוספת, לפי מה שכתב המגן אברהם (ס"ק יא) שהטעם שיוצא לגאונים ידי חובה בשתיית כוס יין הוא משום שיין מסעד סעיד ונחשב למקום סעודה, וכיון שמצינו בברכות (לה:) שכל מה שנאמר ביין שהוא סועד הוא דווקא כששותה קצת יין, אבל כששותה הרבה יין אדרבה הוא גורר את התיאבון ולכן דווקא כששותה כוס אחת היין סעיד, ויותר מכוס אינו סועד[קח]. ולפי"ז כתב הדעת תורה לחדש שלא די שאין חיוב לשתות שתי כוסות לדין צריך להזהר שלא לטעום מכוס הקידוש כיון שאינו יוצא ידי חובת קידוש הוא ברכה לבטלה, אלא כיון ששתה את כוס הקידוש באיגרא שוב אין הברכה לבטלה, שאפשר לקדש על כל עונג אף שלא נפטר בזה עדיין ידי חובת קידוש.

צח. אמנם במגן אברהם מבואר שלא כדבריו, שכתב שאין צריך לקדש שנית, ומשמע שאין צריך לקדש כלל.

צט. ולדברי האגרות משה יוצא שהגאונים מחמירים יותר בדין קידוש במקום סעודה, שלא כדעת כל הפוסקים, שאדרבה הגאונים מקילים בדין קידוש במקום סעודה.

ק. וסברת הגאונים היא שאע"פ שכל אכילה בשבת היא עונג, מכל מקום אינו עונג בעצם ורק אכילתו בשבת מחשיבה אותו לעונג, ומה שאין כן יין נחשב לעונג בעצם.

קא. וכתב בתוספת שבת (ס"ק יב) שלפי זה אם שתה יין כשיעור כזית ישמע את הקידוש מאחרים במקום סעודה, ולא יחזור ויקדש בעצמו כיון שיש ספק בשיעור ברכה אחרונה אם מתחייב בברכה כבר כששותה שיעור כזית או רק ברביעית [כמבואר בסימן ק"צ (ס"ג)] וא"כ אפשר שיצא כבר ידי קידוש במקום סעודה.

וכתב בכף החיים (ס"ק לט) שנראה שכל זה הוא בקידוש הלילה שחוץ מברכת בורא פרי הגפן יש את ברכת הקידוש ויש חשש ברכה לבטלה, אבל בקידוש הבוקר שמברך רק בורא פרי הגפן יכול לחזור ולקדש בעצמו במקום סעודה, שהרי יכול אדם לברך כמה פעמים ביום אם יש הפסק ביניהם.

קב. וכן מצדד הפרי מגדים (אשל אברהם סק"ח) שאפילו אם נאמר בעלמא שלברכה אחרונה אין צריך רביעית, לענין שיהיה חשוב קידוש במקום סעודה אינו חשוב בפחות מרביעית יין.

קג. ובפרי מגדים (אשל אברהם סק"ח) גם נקט שאינו תלוי אחד בשני, אלא שכתב שמה שנקטו הגאונים שחייב עליו ברכה הוא משום שהם נקטו באמת שחיוב ברכה אחרונה הוא ברביעית, אולם אין זו הסיבה שצריך רביעית לדין סעודה, שגם לדעות שלחיוב ברכה אחרונה מספיק מלוא לוגמיו לדין סעודה צריך רביעית.

קד. ב"ח (סי' רעג ס"ג), דרישה (שם אות ג), ט"ז (סק"ד) בשם הלבוש וכן פסקו התוספת שבת (סי' רעג ס"ק טז) אליה רבה (ס"ח) שו"ע הרב (ס"ז) וכף החיים (ס"ק לח).

קה. אכן יעוין בדבריו (שם שער הציון ס"ק כט) שכתב שבקידוש של הבוקר אם אין לו כל כך יין יש להקל, כיון שיש חולקים שאין צריך לשתות עוד כוס.

קו. כף החיים (ס"ק לח).

קז. אבן העוזר (סי' רעג), גינת ורדים (או"ח כלל ג ס"כ) וחיי אדם (כלל ו אות כב).

קח. ויש להעיר על דברי הדעת תורה מדברי הטור (או"ח סי' תעא) שכתב שמותר לשתות יין בערב פסח בין רב בין מועט כיון שהוא גורר את תאות המאכל, והקשה בבית יוסף (ד"ה ומה שכתב) על דברי הטור מהגמרא בברכות (לה:) שאמרו שיין מעט סעיד ורק הרבה גורר את התיאבון, וא"כ איך התיר הטור לשתות מעט יין בערב פסח. ובגבורות ה' (פרק מח) תירץ שהטור סבר שמה שאמרו בגמרא 'טובא גריר פורתא סעיד', אין הכוונה על כמות היין ששותה, אלא הכוונה על איכות פעולת היין שכל יין ששותה בכל כמות שהיא יותר היין גורר את המאכל

מקום סעודה, אלא אם שותה יותר מכוס אחת מגרע בדין מקום סעודה כיון ששוב אין היין סועד**קט**.

ובבנין עולם (שו"ת סי' ח) העיר גם כן מדברי הגמרא בברכות, ומכח זה כתב שמה שיין נחשב למקום סעודה אינו משום שסועד, אלא עיקר הטעם הוא שבמקום עונג שם תהא קריאה, וכל דבר חשוב נותן למקום שם של מקום עונג, ולכן יין גם במקום שאינו סועד בפועל כגון ששותה הרבה, כיון שיין חשוב הוא שהרי במהותו סועד הוא, נחשב הדבר לעונג ומקום סעודה.

שיעור האכילה הנצרך לקידוש במקום סעודה

הטור כתב בשם הגאונים 'אפילו אכל דבר מועט'. וכתב האליה רבה (שם סק"ח) בשם הרוקח (סי' נב) והצדה לדרך, ששיעורו לכל הפחות כזית שמתחייב עליו ברכה אחרונה, שמה שכתבו הגאונים שחייב עליו ברכה כוונתם גם לאכילה**קי**.

ובעולת שבת (סק"ד) דייק מלשון השולחן ערוך שמן הדין הוי קידוש במקום סעודה כשאכל מעט אף שלא אכל כזית, ומכל מקום כתב שנכון לאכול כזית שאין אכילה חשובה בפחות מכזית.

מקדש על הפת אם צריך לאכול כזית נוסף

בפרי מגדים (סי' רעג משבצות זהב סק"א) כתב שלפי הטעם השני שכתב הרשב"ם (קא. ד"ה אף ידי) לדין קידוש במקום סעודה שהוא משום שהקידוש נתקן על יין חשוב שזה יין הבא בסעודה, א"כ במקדש על פת ואכל המוציא כזית, אין צריך לאכול עוד כזית בשביל דין קידוש במקום סעודה, אף לשיטות שבמקדש על היין צריך לשתות עוד רביעית בשביל דין קידוש במקום סעודה, משום שכזית לחם חשוב הוא ומברכים עליו ברכת המזון.

והרעק"א (מגן אברהם סק"י) הביא את דברי הפרי מגדים (סי' תרלט אשל אברהם ס"ק טז) שלאחר שכתב ששיעור דבר מועט הוא בכזית, הוסיף שאם קידש על הפת צריך לאכול שני זיתים, כמו שמצינו ביין שצריך לשתות עוד רביעית, משום שבכזית הראשון שעליו מקדש אין ניכר בזה שהוא לשם סעודה ואינו נחשב למקום סעודה**קיא**.

דעת השלטי גיבורים שאף בפירות יוצא דין קידוש במקום סעודה

בשולחן ערוך (סי' רעג ס"ה) כתב שדווקא אכל לחם או שתה יין, אבל פירות אינו מועיל לקידוש במקום סעודה, ובמגן אברהם (ס"ק יא) הביא את דעת השלטי גיבורים שכתב בשם הריא"ז שיכול לקיים דין קידוש במקום סעודה אף בפירות, שהרי כל סעודת שבת נחשבת לסעודת קבע, וכל מה שצריך מקום סעודה הוא כדי שיהיה הקידוש במקום קביעות, א"כ אף באכילת פירות נחשב למקום סעודה.

ובעין יצחק (שו"ת סי' יב) הוכיח כשיטת השלטי גיבורים, שהרי בטעם דין קידוש במקום סעודה כתבו הראשונים**קיב** שנלמד מ'וקראת לשבת עונג' שבמקום קריאה דהיינו קידוש שם יהיה העונג, ובביצה (לד:) למדו מפסוק זה עצמו ששבת קובעת למעשר, שכיון שכל אכילה בשבת נחשב לעונג קובעת אכילה זו למעשר, ונתבאר בגמרא (שם לה.) שאף אכילת פירות קובעת למעשר, נמצא שאף אכילת פירות נחשבת לעונג וממילא מתקיים בזה דין קידוש במקום סעודה שגם נלמד מוקראת לשבת עונג, וזו כוונת דברי השלטי גיבורים במה שכתב שכל סעודת שבת נחשבת לסעודת קבע**קיג**.

ולייישב את דעת הסוברים שאינו יצא בפירות שלא יקשה עליהם מהגמרא בביצה, כתב העין יצחק שלמדו שעיקר הטעם של קידוש במקום סעודה הוא טעמו השני של הרשב"ם שכתב שהוא מסברא, שכיון שיש דין לקדש על היין מסתבר שצריך להיות על יין חשוב שבא בסעודה ולכן לא מועיל לצאת בפירות, אלא שאם כן יקשה איך יוצאים ביין לדעת הגאונים והרי ודאי שלטעם השני של הרשב"ם לא מועיל יין למקום סעודה כיון שאין יין נחשב לסעודה ממש.

ובאגרות משה (שו"ת או"ח ח"ד סי' סג ענף ח) עמד בזה, וביאר שאף על פי שגם אכילת פירות בשבת נחשבת לעונג כמו שמוכח ממה שקובעת למעשר, מכל מקום הבינו הגאונים שבשביל להחשב למקום סעודה צריך שהדבר יהיה עונג מצד עצמו ולא מספיק מה שהשבת מחשיבה אותו לעונג, שהרי מצינו בגמרא (שבת קיח:) שיש דין עונג בשבת, ונחלקו בגמרא באיזה אופן מתקיים דין עונג בשבת, האם צריך דגים גדולים או אף בכסא דהרסנא, ומבואר שבאכילה רגילה של כל השבוע אינו מקיים דין עונג אף אם אוכל לחם. ומצד שני מצינו (ביצה לד:) שאכילת כל דבר בשבת נחשבת לעונג, ובהכרח צריך לומר ששני דינים נלמדים מהפסוק: א. שחשיבות השבת מחשיבה כל אכילה לעונג. ב. שיש דין לענג את השבת ולכבדה, ודין זה מתקיים רק בדברים שהם עונג מצד עצמם ולא בדברים הרגילים, וכשתיקנו שיהיה הקידוש במקום העונג מסתבר שהכוונה לדבר שהוא עונג מצד עצמו שבזה מענג את השבת**קיד**.

ד. כשהתנה לאכול במקום אחר

הרא"ש (פ"י סי' ה) הביא את דעת רבינו ניסים במגילת סתרים שכל מה שנתבאר בגמרא שהמקדש במקום אחד ואכל במקום אחר אינו יוצא ידי חובת קידוש, היינו דווקא כשדעתו בשעת הקידוש היתה לאכול באותו מקום ונמלך ואכל במקום אחר, אבל אם בשעת הקידוש היתה דעתו לאכול במקום אחר יצא ידי קידוש במקום סעודה, ומקור דבריו בירושלמי (ברכות פ"ו ה"ו) 'מי שסוכתו עריבה עליו, ליל יום טוב אחרון מקדש בביתו ועולה ואוכל בסוכתו'. הרי שיכול לקדש במקום אחד ולאכול במקום אחר.

ראיית הרא"ש מהגמרא דלא כרבינו ניסים גאון ודחייתה

וכתב הרא"ש שלכאורה מדברי הגמרא במכלתין (קא.) מוכח שלא כהירושלמי, שהרי הקשו לשמואל שאין קידוש במקום סעודה מה טעם מקדשים בבית הכנסת, ולדברי הירושלמי שמועיל לקדש על דעת לאכול במקום אחר, נתרץ שמקדשים בשביל להוציא את כל בני העיר שדעתם לאכול בביתם.

וכתב שאפשר לדחות ראיה זו שכוונת הגמרא לא היתה להקשות למה צריך לקדש בבית הכנסת, אלא הגמרא הקשתה איך היו מקדשים בבית הכנסת ולא חששו שאנשים יבואו לטעות ולומר שיש קידוש שלא במקום סעודה, ולא יעלו בדעתם שזה בשביל להוציא את אנשי העיר שדעתם לאכול בביתם, כיון שרואים שהכל חוזרים ומקדשים בביתם, ועל זה תירצו שלא יבואו לטעות, מפני שיודעים שמה שמקדשים בבית הכנסת הוא כדי להוציא את האורחים ידי חובת קידוש**קטו**.

ראיה שהירושלמי אינו סובר כהבבלי

ומכל מקום יש להוכיח לכאורה שהירושלמי חולק על הבבלי, שאמרו שם 'רבי יעקב בר אחא בשם שמואל קידש בבית זה ונמלך לאכול בבית אחר צריך לקדש, רבי אחא רבי חננא בשם רבי יהושע מי שסוכתו עריבה עליו ליל יום טוב אחרון של חג, מקדש בתוך ביתו ועולה ואוכל בתוך סוכתו, ממה שסועד, ובב"ח (שם ס"ג) הביא את דברי המהר"ל, וכעין זה כתב הבגדי ישע על המרדכי (אות קכא), וכבר קדמם ביסוד זה הראבי"ה (סי' תקכח). ובמשנה ברורה (שם ביאור הלכה ד"ה ויין) הביא את דברי הבית מאיר שכתב שמסתימת הרי"ף הרמב"ם והרא"ש נראה שסוברים כדעת הטור. ולפי זה אין מקום לחלק בין כוס אחת לשתי כוסות.

קט. והנה כל האחרונים לא נחתו לסברת הדעת תורה לחלק בין כוס אחת לשתי כוסות, ואף הסוברים שמספיק כוס אחת לא כתבו דווקא אחת ולא שתים, אלא שאפילו אחת מספיק. ולייישב את דעתם מקושיית הדעת תורה מברכות, נראה שאף שהרבה יין גורר את התיאבון, אין הפירוש שהיין כבר לא סועד, אלא הכוונה שגם כששותה הרבה יש ליין מעלה שגורר את התיאבון, ולעולם אין המעלה שסועד מסתלקת בשתיית הרבה יין.

קי. ויש להעיר מדוע כזית נקרא דבר מועט והרי יוצא בזה דין סעודת שבת, ובשולחן ערוך (סי' רצא ס"א) כתב שלצאת ידי סעודה שלישית צריך כביצה, וכתבו האחרונים שלאו דווקא כביצה אלא קצת יותר מכביצה, שכביצה עדיין נחשב לאכילת עראי, ובמשנה ברורה (שם סק"ב) הביא שיש סוברים ששיעורו בכזית ולכתחילה יאכל יותר מכביצה, א"כ אפשר שלכן קראו כאן לכזית דבר מועט, שאף שיוצא בזה סעודת שבת מכל מקום סתם סעודה היא ביותר מכביצה. ועוד אפשר לומר שהלא לדעת המגן אברהם יוצא במיני תרגימא, ובאופן זה, ודאי שאינו יוצא בכזית של מיני תרגימא ידי חובת סעודת שבת, ולכן קראו לכזית דבר מועט.

קיא. וביאור דברי הפמ"ג שלא יסתור את דבריו בב' המקומות, שכל מה שכתב בסימן רע"ג שאין צריך לאכול עוד כזית, היינו משום שכל הדין מקום סעודה הוא בשביל להחשיב את היין, ולכן בפת שחשוב מצד עצמו אין צריך כלל את השם סעודה, וממילא אין צריך לאכול עוד כזית. אבל בסימן תרל"ט דן הפרי מגדים לפי מה דקיי"ל להלכה שעיקר הטעם הוא משום וקראת לשבת עונג, במקום קריאה שם יהא עונג, אם כן יש דין שיהיה הקידוש במקום סעודה, וכל שאינו אוכל עוד כזית לצורך השם סעודה אינו יוצא דין קידוש במקום סעודה [אע"פ שהכזית הראשון חשוב הוא מצד עצמו].

קיב. רשב"ם ותוספות רא"ש.

קיג. וכתב עוד העין יצחק (שם) שאף לשיטת הצל"ח (ביצה לה. ד"ה ונתתי) והפני יהושע (שם) הסוברים שאין יום טוב קובע למעשר כיון ש'וקראת לשבת עונג' נאמר בשבת ולא ביום טוב, אין לחלק לפי טעם זה ולומר שכל חידושו של השלטי גיבורים הוא בשבת הקובעת למעשר ולא ביום טוב, שכיון שכל דין קידוש ביום טוב הוא מדרבנן כמו שכתב המגיד משנה (שבת פכ"ט הי"א), לא מסתבר שיהיה הטפל חמור מהעיקר.

וגם אין לומר שביום טוב אין דין קידוש במקום סעודה שנלמד מוקראת לשבת עונג שנאמר על שבת, שכבר כתב המגן אברהם (סי' רעא סק"ב) שכל דיני קידוש הנוהגים בשבת נוהגים ביום טוב.

קיד. ואף שלפי זה היה צריך להיות שלא יצא בלחם ידי קידוש במקום סעודה, שהרי בלחם אינו מקיים דין עונג בשבת אלא רק בדגים וכדומה, מכל מקום כיון שלחם הוא עיקר סעודה ואף אכילת פת בשבת לומדים מפסוק זה נחשב הקידוש במקום עונג.

קטו. במרדכי הקשה על שיטת רבינו ניסים ממה שהביאו בגמרא שרבה אמר לתלמידיו שיטעמו משהו במקום הקידוש כדי שיצאו דין קידוש במקום סעודה, והלא היה בדעתם לאכול בביתם ולרבינו ניסים יוצאים בזה ידי קידוש במקום סעודה, ובמהרש"א (ק: בתוד"ה ידי קידוש)

אמר רבי אבון ולא פליגין, מה דמר רב כשלא היה בדעתו לאכול בבית אחר, ומה דמר שמואל כשהיה בדעתו לאכול בבית אחר. הרי מבואר שלדעת הירושלמי בין רב ובין שמואל סוברים שאין קידוש אלא במקום סעודה, ואילו בבבלי מבואר שלדעת רב אין צריך קידוש במקום סעודה.

יישוב הרא"ש להשוות את דעת הבבלי והירושלמי

ותירץ הרא"ש שלעולם לא נחלקו הבבלי והירושלמי, אלא שבירושלמי שמשמע שלשמואל מועיל תנאי לאכול במקום אחר מדובר ממקום למקום באותו בית כגון מבית לסוכה, ולכן מועילה דעתו, ואילו בבבלי מדובר מבית לבית כמו שמפורש שמקדשים בבית הכנסת ואוכלים בביתם, ובאופן זה שמשנה מקומו מבית לבית לא דן הירושלמי ואפשר שמודה שלא מועילה דעתו מבית לבית. וכל מה שנחלקו רב ושמואל הוא רק מבית לבית, שלרב מועיל תנאי ולשמואל אין מועיל תנאי.

שיטת התוספות

התוספות (ד"ה ידי קידוש) כתבו גם כן על פי הירושלמי שמועילה דעתו לאכול במקום אחר, ועל פי זה יישבו את דעת הבבלי עם הירושלמי, שבירושלמי מדובר דווקא ממקום למקום באותו בית, ואילו בבבלי שמבואר שלא מועילה דעתו, מדובר רק מבית לבית אבל באותו בית מועילה דעתו לכולי עלמא[קטז].

ובמהרש"א (בתוס' שם) הקשה שמוכרח הוא לכאורה שהבבלי חולק עם הירושלמי, שהרי לדעת הירושלמי רב ושמואל לא נחלקו ובבבלי מפורש שנחלקו, וכמו שכתב הרא"ש שמבית לבית ודאי נחלקו רב ושמואל.

ביאור החזון איש בדעת הירושלמי

בחזון איש (או"ח סי' קכד לדף ק.) כתב לבאר שמה שאמרו בירושלמי שרב ושמואל לא פליגי אין הכוונה שאין ביניהם מחלוקת[קיז], אלא כוונת הירושלמי רק לומר שמשני המעשים שהביאו שם שבאחד אמר רב שאין צריך לחזור ולקדש, ובשני אמר שמואל שצריך לחזור ולקדש, אין להביא ראיה שנחלקו כיון שאפשר לומר שרב דיבר כשהיתה דעתו לאכול במקום אחר שבזה גם שמואל מודה, ושמואל דיבר כשלא היתה דעתו שבזה גם רב מודה. אבל אליבא דאמת אף לירושלמי רב ושמואל נחלקו כמו שמוכח במכילתין (קא.) שלרב אין צריך כלל קידוש במקום סעודה, ואף אם אין דעתו לאכול במקום אחר יצא ידי חובת קידוש. ואם כן מיושבים דברי תוספות שאמרו שהבבלי והירושלמי אינם חולקים.

אולם הר"ן (על הרי"ף קא. ד"ה סבור, חידושים ד"ה ועיילו) כתב שלא מסתבר לחלק בין ממקום למקום למבית לבית, ואם כן הירושלמי שסובר שמועילה דעתו לאכול במקום אחר הוא הדין שמועיל מבית לבית, ואילו לדעת הבבלי שלא מועילה דעתו מבית לבית כמו שמוכח מקושיית הגמרא לשמואל, לא מועיל אף ממקום למקום באותו בית ואפילו לא מפינה לפינה.

ביאור מחלוקת התוספות והר"ן

בביאור מחלוקת הראשונים והר"ן, כתבו האחרונים[קיח] לבאר שנחלקו ביסוד דין קידוש במקום סעודה, האם מה שצריך שיהיה הקידוש במקום סעודה, הוא כדי שיהיה הקידוש חלק מגוף הסעודה, או שהוא דין ב'מקום' שצריך שיעשה הקידוש במקום הסעודה ואין צריך שיהיה ממש חלק מהסעודה.

התוספות למדו שהוא דין שהקידוש יהיה חלק מהסעודה, ולכן אף שעל ידי דעתו אינו יכול להחשיב את מקום הקידוש למקום סעודה, כיון שסוף סוף לא קידש במקום הסעודה. מכל מקום דעתו מועילה להחשיב את הקידוש לחלק מהסעודה אף שהדבר נעשה בשני מקומות [ואילו היה הדין ב'מקום' לא היה מועילה דעתו כלל אפילו ממקום למקום באותו בית, ואפילו לא מפינה לפינה]. ומה שלא מועילה דעתו מבית לבית, היינו משום שמבית לבית נחשב להפסק גדול, ולא משום שאינו נחשב למקום אחד שאין דין דווקא ב'מקום'. אבל ממקום למקום באותו בית שאינו הפסק גדול, אף שאינו אותו מקום מועילה דעתו להחשיב את הקידוש לחלק מהסעודה.

ביאור דעת הר"ן

ולדעת הר"ן גדר הדין הוא שיהיה הקידוש ב'מקום' הסעודה. ולירושלמי שמועילה דעתו לקידוש במקום סעודה, היינו שנתחדש שעל ידי דעתו נחשב הכל למקום אחד, ונעשה הקידוש במקום הסעודה. ואם כן גם מבית לבית מועילה דעתו, ומה שנעשה הפסק מבית לבית אינו מגרע כיון שעל ידי דעתו נחשב למקום אחד. ואילו בבבלי שנתבאר שמבית לבית אינו מקום סעודה, היינו משום שלא מועילה דעתו להחשיבם למקום אחד, ואם כן גם ממקום למקום באותו בית לא מועילה דעתו לקידוש במקום סעודה.

ביאור שיטת המגן אברהם

ולפי זה ביארו[קיט] גם מה שכתב במגן אברהם (סי' רעג סק"ה) בקידש והיתה דעתו לאכול לאלתר אף שנתעכב ולא אכל מיד נחשב לקידוש במקום סעודה. שכיון שכל מה שצריך להסמיך את הסעודה לקידוש הוא כדי להחשיב את הקידוש כחלק מהסעודה, בשביל זה מועילה דעתו להחשיב את הקידוש כחלק מהסעודה אף שלא היה סמוך ממש לסעודה[קכ]. וכמו שמועילה דעתו ממקום למקום באותו בית להחשיב את הקידוש לחלק מהסעודה אף שלא היה ממש באותו מקום.

ביאור מחלוקת המגן אברהם והרעק"א בקידש מפינה לפינה

ובזה יש לתלות גם מה שנחלקו המגן אברהם והרעק"א בביאור דברי השולחן ערוך (ס"א) שכתב 'ובבית אחד מפינה לפינה חשוב מקום אחד, שאם קידש לאכול בפינה זו ונמלך לאכול בפינה אחרת אפילו הוא טרקלין גדול אינו צריך לחזור ולקדש'. וכתב המגן אברהם (סק"א) שדין השולחן ערוך הוא דווקא בדיעבד, אבל לכתחילה אין לעשות כן שהרי יש אוסרים לעשות כן, לכן כתב השולחן ערוך 'קידש' לשון דיעבד. וכתב במחצית השקל שכוונתו לדעת הרי"ף שאוסר אפילו מפינה לפינה באותו מקום.

והרעק"א כתב שאין הכרח מלשון השולחן ערוך שהוא רק בדיעבד, שמה שכתב השולחן ערוך לשון דיעבד הוא לרבותא, שאפילו אם בשעה שקידש לא היתה דעתו לאכול בפינה אחרת ורק לאחר מכן נמלך, בכל זאת יוצא ידי מקום סעודה, וכל שכן אם בשעה שקידש היתה דעתו לאכול בפינה אחרת שאף לכתחילה נחשב למקום סעודה. וכמו שמועיל לדעת הטור מחדר לחדר בדעתו לכך מתחילה[קכא]. ובערוך השולחן (סי' רעג ס"ב) הסכים לדברי הרעק"א.

וביארו שהמגן אברהם סבר שדין קידוש במקום סעודה הוא דין ב'מקום', שיהיה הקידוש במקום הסעודה. וכיון שכל מה שמועילה דעתו של אדם הוא רק לחבר את הקידוש עם הסעודה, אבל אינה הופכת את שני המקומות למקום אחד, ולכן לשיטת הרי"ף שמפינה לפינה אינו נחשב למקום אחד לא יועיל מה שדעתו לאכול בפינה אחרת שהרי סוף סוף הם שני מקומות. ואף שלהלכה לא פוסקים כהרי"ף מכל מקום לכתחילה חוששים לשיטתו.

אולם הרעק"א סבר שאין דין ב'מקום', אלא רק שהקידוש יהיה חלק מהסעודה. ולכך אף לשיטת הרי"ף שמפינה לפינה צריך לחזור ולקדש, הוא רק משום שנחשב למקום אחר וממילא מחלק את הסעודה מהקידוש, וכל שמתחילה היתה דעתו לאכול בפינה אחרת נחשב הקידוש לחלק מהסעודה, שאין השינוי מפינה לפינה באותו מקום נחשב להפסק, ורק מבית לבית שהוא הפסק גדול מחלק את הסעודה מהקידוש ועל זה לא תועיל דעתו.

הביא מזה ראיה לדעת תוספות שלא מועילה דעתו מבית לבית.

ובקרני ראם (סק"ב) דחה שלפי מה שפירש הרשב"ם (קא. ד"ה דילמא) שחשש רבה שמא יכבה הנר ולא יאכלו כלל אין ראיה, כיון שלבסוף לא יאכלו לא מועילה דעתו.

קטז. כן ביאר הטור (סי' רעג) בדעת תוספות, אולם באליה רבה (סק"א) תמה על הטור שאין זו אלא דעת תוספות עצמם ולא ביארו כן בדעת רבינו ניסים גאון, ואדרבה תוספות והרא"ש הביאו את דברי רבינו ניסים גאון וחלקו עליו. ודעתו מבוארת במרדכי (פ"י רמז תריא לדף קא. ד"ה בקולי), כלבו (סי' לא) ושבלי הלקט (סי' יט) שכל שמקדש על דעת לאכול בכל מקום שהוא ואפילו מבית לבית, יצא ידי חובת קידוש במקום סעודה [והוכחת תוספות שדעת שמואל שאין מועילה דעתו מבית לבית, ממה שהקשו בגמרא לדעת שמואל מדוע מקדשים בבית הכנסת, ותירצו משום אורחים שאוכלים בבית הכנסת, ואם נאמר ששמואל סובר שאף מבית לבית מועילה דעתו מדוע לא העמידו כשדעתם לאכול לאחר מכן בבית. יש לדחות כמו שכתב הרא"ש (שם) לדעת רבינו ניסים גאון שקושיית הגמרא היתה שהרואים שאינם יודעים שכוונתו להוציא ידי חובה את אלו שדעתם אחר כך לאכול בביתם, יטעו ויסברו שיש קידוש שלא במקום סעודה, ועל זה תירצו שאין חשש שהרואים יטעו, שיסברו שמקדשים כדי להוציא את האורחים האוכלים בבית הכנסת], ומכל מקום פסק שאין מועילה דעתו מבית לבית, כיון שהתוספות והרא"ש והמרדכי והר"ן (הובאו לעיל) סוברים שלא מועילה דעתו מבית לבית.

קיז. יש להעיר שריהטת דברי הירושלמי משמע שנחלקו האמוראים האם נחלקו רב ושמואל או לא, ולא מסתבר שכוונת מחלוקתם היא רק אם יש להוכיח מהמעשים שהובאו שם אם נחלקו או לא.

קיח. טל לישראל (סי' נט). וראה בנדון חקירה זו מה שנכתב לעיל (אות ג) במחלוקת הפרישה והאחרונים, ולהלן (אות ה) במחלוקת הראשונים לגבי שינוי מקום בבית אחד.

קיט. טל לישראל (סי' נט).

קכ. ומגוף הדין שצריך להסמיך את הסעודה תיכף לקידוש ולא די בכך שהסעודה במקום הקידוש, מוכח שדין מקום סעודה אינו דין ב'מקום', אלא יסוד הדין שיהיה הקידוש חלק מגוף הסעודה ונחשב כהתחלת הסעודה, ולכן אם לא אכל תיכף הרי זה מפסיק ומחלק את הסעודה מהקידוש ואינו קידוש במקום סעודה.

קכא. ועוד הקשה הרעק"א שאם כוונת השולחן ערוך דווקא בדיעבד, אם כן צריך לומר שמדובר דווקא שהלך כבר לפינה האחרת, שהרי על גוף הקידוש לא שייך לומר בדיעבד שהרי עדיין יכול לאכול במקומו, ולא משמע מהלשון שכבר הלך לפינה האחרת. ועוד קשה מדוע נקט השולחן ערוך לשון 'קידש וכו' ונמלך', היה לו לכתוב קידש 'על דעת לאכול בפינה אחרת והלך', שהרי הדיעבד הוא מצד ההליכה ולא מצד הקידוש, אלא מוכח שלשון קידש שמשמע בדיעבד לאו דווקא, אלא בא להשמיע רבותא שאפילו בלא דעתו מועיל מפינה לפינה שנחשב הכל לאותו מקום.

דברי האגרות משה

ובאגרות משה (שו"ת או"ח ח"ד סי' סג ענף ה) חידש שבדין קידוש במקום סעודה נאמרו שני דינים וכל אחד מצריך דבר אחר: א. שהקידוש יהיה ב'מקום' הסעודה. ובדין זה יש לדון אם הוא מדיני הקידוש שיעשה במקום הסעודה, או מדיני הסעודה שתעשה במקום הקידוש. ב. הקפידו חז"ל שהקריאה שהיא הקידוש והעונג שהוא הסעודה יעשו ב'יחד' תחילה הקידוש ואחר כך הסעודה, ולא נאמר כלל דין ב'מקום' הסעודה, שהרי בלשון הפסוק לא נזכר המקום אלא רק הוזכרו הקידוש והסעודה ביחד, ולמדו מזה שהקידוש והסעודה מעכבים זה את זה. ולעולם אינו דין בקידוש או בסעודה אלא ששניהם יהיו ביחד, וכעין מה שמצינו במצות ארבעת המינים שמעכבים זה שאינו דין במין מסוים אלא כולם מעכבים אחד את השני[קכב].

אהח 19/06/2018

ולפי זה ביאר שממקום למקום כיון שהוא באותו בית, אין החסרון משום הדין שיהיה הקידוש ב'מקום' הסעודה הן אם נאמר שהוא דין בקידוש שיעשה במקום הסעודה, שאז כיון שהוא באותו בית נחשב למקום הסעודה, כיון שבשעת הקידוש יכול לאכול בכל הבית. והן אם נאמר שהוא דין בסעודה שתעשה במקום הקידוש, שאז ודאי שלא נחשב למקום הקידוש כיון שלא קידש במקום זה. מכל מקום באופן שרואה את מקום הקידוש לשיטת השר שלום נחשב הוא למקום אחד.

אוצר החכמה

אבל מחמת הדין השני שנאמר בקידוש במקום סעודה שצריך לעשות מהקידוש והסעודה דבר אחד שמעכבים זה את זה, וכיון שהפסיק בין הקידוש לסעודה שהלך ממקום למקום, שוב אינו יוצא ידי קידוש במקום סעודה, אלא שלדין זה מועיל מה שדעתו לאכול במקום אחר, מפני שדעתו מחברת את הקידוש לסעודה אף שהם לא באותו מקום.

ומצד שני במקום שהולך מבית לבית ודעתו לאכול בבית השני, אין חסרון מחמת הדין שהקידוש והסעודה מעכבים זה את זה, שהרי דעתו מועילה לעשות מהם ענין אחד. וכל החסרון הוא מחמת הדין הראשון שיש דין שיהיה הקידוש ב'מקום' הסעודה וכיון שמבית לבית הם שני מקומות לא מועילה דעתו לעשות מהם מקום אחד[קכג].

ביאור שיטת רב בירושלמי

ולפי זה כתב האגרות משה שמה שנתבאר בירושלמי שלרב מועילה דעתו ממקום למקום, אין זה משום שדעתו מחשיבה את זה למקום אחד, אלא משום שרב חולק על הדין 'מקום' שצריך הקידוש להיות במקום הסעודה, ומה שצריך שיהיה במקום סעודה הוא רק לחברם ביחד ולזה מועיל מה שהיתה דעתו לאכול באותו מקום.

מה שמועילה דעתו לרב אם הוא לכתחילה

בצל"ח (ק: ד"ה בני) דייק מלשון רב שאמר ידי קידוש 'יצאו' שהוא רק בדיעבד, והקשה לפי זה מה הקשו בגמרא לרב 'למה ליה לקידושי בביתיה', והרי כיון שאף רב מצריך לכתחילה קידוש במקום סעודה, נאמר שחזרו לקדש בביתם כדי לצאת לכתחילה.

מה שמועילה דעתו אם הוא לכתחילה או בדיעבד

וכעין זה הקשה האגרות משה לדעת הראשונים שסוברים שהבבלי מודה לירושלמי שאף רב סובר שצריך קידוש במקום סעודה, אלא שסובר שכאשר היה בדעתו זה מועיל אף לצאת מבית לבית, מה הקשו לרב למה ליה לקידושי בביתיה, אף שדעתם לאכול בביתם שאז לרב נחשב הדבר לקידוש במקום סעודה, מכל מקום מסתבר שמה שמועילה דעתו הוא רק בדיעבד[קכד] אבל לכתחילה צריך ממש מקום סעודה, ואולי לכן חזרו וקידשו בביתם כדי לצאת לכתחילה.

ותירץ, שכל הסברא לומר שדעתו מועילה רק בדיעבד, הוא רק אם דעתו מועילה להחשיב את המקומות למקום אחד, כיון שודאי עדיף לכתחילה מה שהוא ממש מקום אחד ממה שרק בדעתו מחשיבם למקום אחד. אבל לפי מה שכתב שמה שמועילה דעתו לרב, הוא משום שסובר שאין דין ב'מקום', אלא רק שלא יתחלק הקידוש מהסעודה, לזה מסתבר שמועילה דעתו אף לכתחילה[קכה] כיון שסוף סוף מחשיב אותם לענין אחד[קכו].

דעת השולחן ערוך לחלק בדעתו בין קידוש לשינוי מקום

פסק השולחן ערוך (סי' קעח ס"א) 'היה אוכל בבית זה ופסק סעודתו והלך לבית אחר, או שהיה אוכל וקראו חבירו לדבר עמו ויצא לפתח ביתו וחזר, הואיל ושינה מקומו צריך לברך למפרע על מה שאכל, וחוזר ומברך בתחילה המוציא'. ולא הזכיר השולחן ערוך שאם היתה דעתו לאכול במקום אחר מועיל שלא יצטרך לחזור ולברך. וברמ"א ציין לדין קידוש במקום סעודה (סי' רעג ס"א) שאם היתה דעתו לאכול במקום אחר אינו נחשב לשינוי מקום. הרי שנחלקו המחבר והרמ"א שלמחבר רק בדין קידוש במקום סעודה מועילה דעתו, והרמ"א השוה דיניהם.

ביאור מחלוקת השולחן ערוך והרמ"א

וביאור מחלוקתם, שלדעת השולחן ערוך אין דעתו של האדם מועילה לחבר את שתי האכילות לדבר אחד, ולכן בדין שינוי מקום שרוצה לפטור אכילתו במקום השני בברכה שבירך במקום הראשון אינו מועיל כיון שהיה הפסק. ורק בדין קידוש במקום סעודה שאין דין לחברם לאכילה אחת, אלא רק שיהיה באותו מקום, כיון שהיתה דעתו בשעת הקידוש לאכול במקום אחר מתייחס הקידוש לאותו מקום ויוצא דין קידוש במקום סעודה. ואילו הרמ"א למד שדעתו מועילה אף לחברם לאכילה אחת ולכן אין לחלק בין דין קידוש לדין שינוי מקום.

דעת המשנה ברורה

ובמשנה ברורה נקט להלכה להיפך מדעת השולחן ערוך, שבסימן קע"ח לגבי דין שינוי מקום (שם ס"א ביאור הלכה ד"ה בבית אחד) הסיק להלכה שאם היתה דעתו לכך מתחילה יכול ללכת מחדר לחדר אף לכתחילה. ואילו בדין קידוש במקום סעודה פסק (סי' רעג ס"א ביאור הלכה ד"ה וכן עיקר) שאף בדעתו לכך מתחילה לא יצא מחדר לחדר לכתחילה אלא בשעת הדחק כדי לחוש לדעת הר"ן[קכז].

ומברתו היא שעל ידי דעתו יכול רק להחשיב ששתי האכילות הם המשך אחד, אבל אינו מחשיב את שני המקומות למקום סעודה, ואף שדעתו מחשיבה את הסעודה להמשך של הקידוש, סוף סוף לא נעשו הקידוש והסעודה באותו מקום.

ראיית המקום לגבי דין מקום סעודה

כתב הטור (סי' רעג הו"ד בשו"ע ס"א) בשם רב שר שלום שאף שביוצא מבית לחצר אינו נחשב למקום סעודה, אם רואה ממקום הסעודה את מקום הקידוש אין צריך לחזור ולקדש. וביאר המגן אברהם (סק"ג) שכיון שרואה ממקום סעודתו את מקום הקידוש נחשב הכל למקום אחד, ואפילו רואה רק מקצת מקומו[קכח]. ומשמע מלשון המשנה ברורה (סק"ו) שאין צריך לראות אמנם דעת השולחן ערוך הפוכה מדעת הראב"ד, שבסימן רע"ג הביא את הדעות שמועילה דעתו ממקום למקום, ואילו בסימן קע"ח פסק שבשינה ממקום למקום צריך לברך ולא הביא את הדעה שמועילה דעתו ממקום למקום.

קכב. וראה באגרות משה (שם ענף ד) שכתב שיש להעיר לכאורה על האופן שכתב שמעכבים זה את זה. שבשלמא הסעודה מעכבת את היין היינו שאינו מקדש אם אין לו במה לסעוד, אבל הקידוש אינו מעכב את הסעודה, שהרי נפסק בשולחן ערוך (סי' רפט ס"ב) שאם אין לו יין או שכר ושאר משקין אוכל ללא קידוש, הרי שאין הקידוש מעכב את הסעודה, מכל מקום לדידן שמקדשין בפת אין מציאות שיאכל סעודת שבת ללא קידוש שהרי יכול לקדש על הפת, ואף לשיטת רבינו תם שאינו יכול לקדש על הפת ואם כן מצינו שאין הקידוש מעכב את הסעודה שיכול אף לאכול סעודת פת ללא קידוש, צריך לומר שבמקום שאין לו אפשרות לקדש על היין לא תיקנו כלל דין קידוש ולכן יכול לאכול ללא קידוש, אבל במקום שבידו לקדש שאז תיקנו דין קידוש, מעכבים זה את זה, ולכן אין לו לאכול ללא קידוש.

קכג. ועל פי זה ביאר דעת הראב"ד, שהנה הרמב"ם פסק (שבת פכ"ט ה"ג) לענין קידוש במקום סעודה שלא מועילה דעתו להחשיבו מקום סעודה, וכמו כן לענין דין שינוי מקום פסק (ברכות פ"ח ה"ד) שלא מועילה דעתו לאכול במקום אחר ואם שינה מקומו צריך לברך, ובראב"ד לענין שינוי מקום השיג עליו וסובר שאם דעתו לאכול במקום השני אין צריך לחזור ולברך, ואילו לגבי דין קידוש במקום סעודה לא השיג עליו, משמע שמודה לו שלא מועילה דעתו.

ולפי מה שחידש שדעתו לא מועילה להחשיב למקום אחד, מובן חילוקו של הראב"ד שמה שסובר בדין שינוי מקום שמועילה דעתו אין זה משום שנחשב למקום אחד על ידי דעתו, אלא שאע"פ שהם שני מקומות אין צריך לחזור ולברך שדעתו גורמת שלא 'יחשב שינוי המקום הפסק, ומה שאין כן לגבי קידוש במקום סעודה מה שצריך לחזור ולקדש אין זה משום השינוי מקום שבזה, אלא כיון שלא מתקיים הדין 'מקום' סעודה ולזה לא מועילה דעתו להחשיבו מקום אחד.

קכד. אמנם דעת השולחן ערוך הפוכה מדעת הראב"ד, שבסימן רע"ג הביא את הדעות שמועילה דעתו ממקום למקום, ואילו בסימן קע"ח פסק שבשינה ממקום למקום צריך לברך ולא הביא את הדעה שמועילה דעתו ממקום למקום.

קכד. ובצל"ח (קא. ד"ה זימנין) הוכיח שמה שמועילה דעתו הוא רק בדיעבד, שאם לא כן 'קשה על שמואל אין ירד מאיגרא לארעא והרי גורם ברכה לבטלה, ופירש שבאמת שמואל לא קידש באיגרא אלא רק לאחר שירד, והקשה שהיה יכול שמואל לקדש באיגרא על דעת לאכול בארעא, ותירץ שדעתו מועילה רק בדיעבד, וכיון שנתבאר בירושלמי שרב ושמואל לא פליגי, אם כן אף לרב דעתו מועילה רק בדיעבד. ומשמע מדברי הצל"ח שמסברא היה אפשר לומר שדעתו מועילה אף לכתחילה.

קכה. ומה שנקטו בגמרא לשון 'יצאו' שמשמע דווקא בדיעבד, אפשר שהוא אגב מה שאמר 'ידי יין לא יצאו, ולעולם אף לכתחילה יכול לקדש כשדעתו לאכול במקום אחר.

קכו. ויש להעיר על דברי האגרות משה, מדברי התוספות (ק: ד"ה ידי יין) שכתבו שמשמע מדברי רב שאם קידש בביתו על שולחנו אין צריך לברך עוד על היין, אע"פ שסובר רב שאין צריך קידוש במקום סעודה ואין הקידוש שייך לסעודה, וכתבו שלפי זה גם בהבדיל על שולחנו פטור מלברך על היין שבתוך הסעודה, אע"פ שלכולי עלמא יש הבדלה שלא במקום סעודה. מבואר מדבריהם שלרב אין הקידוש קשור לסעודה כלל [ולא רק שאין צריך מקום], שאם לא כן איך דימו קידוש להבדלה, והרי בהבדלה אין דין מקום סעודה כלל.

קכז. אף על פי שאם באנו לחוש לדברי הר"ן היה לנו להחמיר אף מפינה לפינה, מכל מקום די לנו אם נחמיר מחדר לחדר, שמפינה לפינה דעת הגר"א והרעק"א שמותר אף לכתחילה.

קכח. כתב המחצית השקל (סק"ג) שהמקור לדין זה הוא מה שמצינו בדין זימון (סי' קצה) שאף

ממש, אלא די במה שיכול לראות, ובדעת תורה (סי' רעג ס"א ד"ה וי"א שכל שרואה) הסתפק בדבר זה.

ה. שינה מפינה לפינה ומחדר לעליה

שנינו בגמרא (קא.) 'סבור מינה הני מיליה מבית לבית אבל ממקום למקום בחד ביתא לא'. ונחלקו הראשונים בגירסת הגמרא, שיטת רש"י (ד"ה ממקום) רשב"ם (ד"ה ה"מ) ותוספות (ד"ה אבל) שהסבור מינה סברו שדווקא מבית לבית אינו נחשב לקידוש במקום סעודה, אבל ממקום למקום באותו בית נחשב לקידוש במקום סעודה כיון שזה באותו בית. ועל זה הביאו ראיה משמואל שקידש באיגרא וחזר וקידש בארעא, שאף באותו בית אם משנה ממקום למקום אינו קידוש במקום סעודה.

אבל מפינה לפינה באותו מקום, כתבו הראשונים שאף למסקנת הגמרא נחשב לקידוש במקום סעודה, והביאו ראיה מדברי הגמרא (קא:) שאמרו לגבי שינוי מקום לענין ברכה שמפינה לפינה אינו שינוי מקום.

מחלוקת הראשונים מפינה לפינה

ורי"ף והר"ח גרסו בגמרא סבור מינה הני מיליה מבית לבית אבל מפינה לפינה לא, ולדבריהם הנידון היה על 'מפינה לפינה', ועל זה הביאו ראיה משמואל שכשם שמאיגרא לארעא אינו נחשב לקידוש במקום סעודה, גם מפינה לפינה אינו קידוש במקום סעודה. וביאר הר"ן שאף שאצל שמואל היה השינוי ממקום למקום בכל זאת הביאו ראיה ל'מפינה לפינה', כיון שמוכח שמבית לבית לאו דווקא וגם ממקום למקום אינו מקום סעודה, אם כן גם מפינה לפינה אינו נחשב למקום סעודה כיון שאינו מקום אכילה ממש[קכט].

סברת הראשונים לחלק בין דין קידוש לשינוי מקום

ומה שהוכיחו הראשונים מדין שינוי מקום שמפינה לפינה אינו שינוי מקום, כתב המהר"ם חלאווה (קא: ד"ה הא דאמרת) שיש לדחות ולחלק בין הנדונים, שדווקא לגבי קידוש במקום סעודה שהוא דין שיהיה הקידוש במקום סעודה, לכן כשהולך מפינה לפינה כיון שאינו אותו מקום ממש אינו יוצא ידי מקום סעודה. מה שאין כן לענין שינוי מקום, מה שצריך לחזור ולברך כשמשנה ממקום למקום אינו משום שהוא מקום אחר, שלא נאמר דין מקום לגבי ברכה, ומה שצריך לחזור ולברך כשמשנה את מקומו הוא משום שכשמשנה את מקומו נחשב כעקירה והפסק לאכילתו הראשונה, ולכן כל זמן שנשאר באותו חדר אף שהוא מפינה לפינה ואינו אותו מקום ממש, מכל מקום אינו נחשב לעקירה.

19/06/2018 אהח

סברת הר"ן לחלק בין הנידונים

ובר"ן (על הרי"ף קא: ד"ה אבל) כתב לחלק בין הנידונים באופן נוסף, שדווקא לגבי סעודה שהדרך לקבוע סעודה במקום מסוים, ואף באותו מקום אינו קובע את כל המקום לסעודתו אלא פינה מסוימת, לכן אם שינה מפינה לפינה אפילו באותו מקום אינו קידוש במקום סעודה. מה שאין כן בדין שינוי מקום מדובר לענין שתיית יין, שביין אין אדם קובע מקום מסוים לשתייתו, ולכן כשהולך מפינה לפינה אינו צריך לחזור ולברך שכל המקום הוא מקום שתייתו[קל].

חילוקים לדינא בין התירוצים

ועולה נפקא מינה בין תירוצו של המהר"ם חלאווה לתירוץ הר"ן, לשיטת הגאונים שיוצא ביין דין מקום סעודה [לשיטות שאינו יוצא בכוס הקידוש וצריך לשתות עוד רביעית לצאת ידי מקום סעודה], ושינה בין הקידוש לשתיית הרביעית הנוספת מפינה לפינה[קלא]. שלדעת המהר"ם חלאווה כיון שאינו אותו מקום ממש אינו יוצא ידי קידוש במקום סעודה מפינה לפינה, מה שאין כן לשיטת הר"ן שרק לגבי סעודה שינוי מפינה לפינה נחשב לשינוי מקום, אבל כל שאינו אוכל סעודה אלא יוצא דין סעודה בשתיית יין אף מפינה לפינה נחשב למקום סעודה כיון שאינו קובע פינה מסוימת לשתיית יין[קלב].

דעת הרמב"ם האם קידוש במקום סעודה שוה לדין שינוי מקום

הרמב"ם בהלכות שבת (פכ"ט ה"ח) כתב 'לא יקדש בבית זה ויאכל בבית אחר, אבל אם קידש בזוית זו אוכל בזוית שניה'. ובהלכות ברכות (פ"ד ה"ה) כתב 'והמשנה מקומו מפינה לפינה בבית אחד אינו צריך לחזור ולברך'. ונחלקו בדעתו האם השוה דין קידוש במקום סעודה לדין שינוי מקום או לא.

הבית יוסף (סי' קעח ד"ה ומ"ש אבל אם) כתב שדעת הרמב"ם כרש"י והרשב"ם ותוספות, שקידוש במקום סעודה דינו כדין שינוי מקום, וכשם שלענין קידוש במקום סעודה צריך לחזור ולקדש, כמו כן לגבי שינוי מקום צריך לחזור ולברך. ומה שכתב הרמב"ם שמפינה לפינה אינו צריך לחזור ולברך, כוונתו מפינה לפינה באותו חדר, וכמו שכתב בהלכות שבת (שם) מזוית לזוית.

והמגיד משנה (שבת פכ"ט ה"ח) ביאר שהרמב"ם מחלק בין קידוש במקום סעודה לשינוי מקום, שלגבי שינוי מקום אף מחדר לחדר אין צריך לחזור ולברך, ואילו בקידוש במקום סעודה מחדר לחדר חוזר ומקדש. וכתב שהרמב"ם גרס בגמרא 'אבל מפינה לפינה לא', אלא שפירש מפינה לפינה היינו מחדר לחדר, וכוונת הגמרא היא מפינה אחת בבית לפינה בצד שני של הבית ובאמצע מפסיקים חדרים, ועל זה אמר רב ענן שצריך לחזור ולקדש. אבל באותו חדר מזוית לזוית אין צריך לחזור ולקדש, ואם כן לגבי שינוי מקום שאמרו בגמרא (קא:) שמפינה לפינה אין צריך לברך הכוונה מחדר לחדר[קלג].

ובשולחן ערוך (סי' רעג ס"א) כתב 'אין קידוש אלא במקום סעודה, ובבית אחד מפינה לפינה חשוב מקום אחד, שאם קידש לאכול בפינה זו ונמלך לאכול בפינה אחרת, אפילו הוא טרקלין גדול אין צריך לחזור ולקדש'. והיינו כשיטת רש"י והראשונים שעמו שגרסו 'אבל ממקום למקום לא'[קלד].

ביאורו של האגרות משה במחלוקת הראשונים

כתב האגרות משה (שו"ת או"ח ח"ד סי' סג ענף א-ג) שהראשונים נחלקו בביאור מחלוקת הסבור מינה ורב ענן בר תחליפא, לפי מה שחקרו האחרונים בטעם הדין של קידוש במקום סעודה, האם הוא דין בסעודה שתיעשה במקום הקידוש כדי שתהא ניכרת לסעודת שבת, או שהוא דין בקידוש שמדיני הקידוש שיעשו אותו במקום סעודה. ותלה זאת בשני הטעמים שכתב הרשב"ם (קא. ד"ה אף ידי) לדין קידוש במקום סעודה, שלפירוש הראשון שהדין נלמד מ'וקראת לשבת עונג' (ישעיה נח יג) ולמדו שבמקום קריאה שם יהא עונג, מבואר שהוא מדיני הסעודה שהצריכו שתיעשה במקום הקידוש. ואילו לפירוש השני שהוא מחמת דין 'זכרהו על היין' שיש דין לעשות קידוש על היין, ולמדו חכמים מסברא שצריך הקידוש להיעשות על יין חשוב שזהו יין הבא בסעודה, א"כ הוא מדיני הקידוש.

ביאור סברת הסבור מינה

והנה מה שחידשו הסבור מינה שאף ממקום למקום באותו בית נחשב למקום סעודה, מובן רק אם נאמר שקידוש במקום סעודה הוא כדי להחשיב כשמקצתם רואים אלו את אלו מצטרפים לזימון. ובקצות השולחן (סי' פא בדי השולחן סק"ו) כתב שמסתבר שרק כשרואה את הד' אמות שסביב מקום הקידוש נחשב למקום סעודה, ולא כשרואה חלק אחר מהחדר שקידש בו.

קכט. וכן כתב רבינו דוד (קא. ד"ה אפילו).

קל. וכן כתב רבינו דוד (קא: ד"ה אבל).

קלא. חילוק זה יהיה שייך אף לשיטות שאין צריך לשתות עוד כוס חוץ מהקידוש, במקום ששתה מכוס הקידוש רק מלוא לוגמיו שלא יצא בזה דין סעודה, לפי מה שכתב המגן אברהם שלשיטת הגאונים רק ברביעית יוצא דין מקום סעודה.

קלב. ותצא עוד נפקא מיניה בין חילוקיהם של הראשונים, שלדברי הר"ן שמחלק בין אכילת סעודה לשתיית יין, אם כן כשאוכל פת ומשנה מקומו מפינה לפינה צריך לחזור ולברך כיון שאדם קובע פינה מסוימת לאכילת פת. ואילו לדברי המהר"ם חלאווה שמחלק בין דין שינוי מקום לדין קידוש במקום סעודה, אף באכילת פת אם משנה את מקומו מפינה לפינה באותו חדר אינו צריך לחזור ולברך, שאין שינוי מפינה לפינה באותו חדר נחשב לעקירה לענין ברכה.

קלג. ולפי זה יישב המשנה ברורה (סי' קעח ס"א ביאור הלכה ד"ה בבית) את קושיית הר"ן על גירסת הגאונים שגרסו 'אבל מפינה לפינה לא', מה הביאו ראיה משמואל שחזר וקידש בארעא והרי שם היה זה מבית לעליה ולא מפינה לפינה, ולפירוש המגיד משנה אתי שפיר, שהרי לרמב"ם מפינה לפינה היינו מחדר לחדר ושפיר הביאו ראיה מדין מבית לעליה.

קלד. ובסברת הראשונים יש לדון האם נחלקו על חילוקיהם של המהר"ם חלאווה והר"ן, ויש לבאר בב' דרכים: א. שאפשר שמודים לסברותיהם, ושורש מחלוקתם של הראשונים הוא בדין שנתבאר בגמרא לענין שינוי מקום שמפינה לפינה אין צריך לחזור ולברך, שרש"י והראשונים למדו שהוא משום שמפינה לפינה נחשב למקום אחד, ואם כן אין לחלק בין שינוי מקום לקידוש במקום סעודה, שכיון שנחשב למקום אחד הרי זה ממש מקום סעודה. ואילו הר"ח והרי"ף למדו שלעולם מפינה לפינה אינו מקום אחד ולכן אין זה מקום סעודה, ורק לגבי שינוי מקום אין צריך לברך וכמו שחילקו, וכן משמע מלשון השולחן ערוך שפסק כשיטת רש"י שכתב בטעם הדין 'מפינה לפינה חשוב מקום אחד'. ב. יש מי שכתב (שערי שמועות קא. בתוס' ד"ה אבל) שנחלקו בגדר ההלכה של מקום סעודה, האם קבעו חכמים ששתיית היין של הקידוש צריכה להיות התחלת הסעודה וחלק ממנה, כמשמעות דברי הר"ן (על הרי"ף, סוכה לח. ד"ה הלכך), או שמא חכמים קבעו שצריך לעשות את הקידוש ב'מקום הסעודה' דווקא, ולא די בכך שהקידוש שייך לסעודה וכחלק ממנה, ונפקא מינה אם מועיל מה שאינו שינוי מקום לגבי ברכת היין כדי להחשיבו כמקום סעודה, שרש"י והראשונים נקטו שהקידוש צריך להיות חלק מהסעודה והתחלת סעודה, וזה נקבע על ידי שהברכה חלה ופוטרת את המקום שבו סעד לבסוף, ומה שאין כן אם אינה פוטרת לאותו מקום הרי זה מפקיע את הברכה מלהחשב שהיא כהתחלת הסעודה לגבי אותו מקום שסעד שם לבסוף, אך הרי"ף וסיעתו סברו שגדרי שינוי מקום לא יועיל בזה אלא צריך דווקא 'מקום סעודה' כדי שהסעודה תהיה סמוכה לקידוש על היין ממש, ולכן גם שינוי מפינה לפינה אינו נחשב מקום הסעודה ממש. וראה עוד להלן (אות ו) בהרחבה שנחלקו הפוסקים בנדון זה. ועל כל פנים נמצא לפי"ז שנחלקו הראשונים האם קבעו חכמים שצריך לעשות את הקידוש והסעודה 'ביחד', שהקידוש הוא חלק מהסעודה ומצטרף עמה, או שקבעו שצריך לעשותם במקום אחד, והמעלה היא במקום שנעשו, וכל שינוי מקום מגרע.

את הקידוש ולעשותו במקום סעודה, על מנת שיהיה חלק ממנה וזו חשיבותו, ולכן אף שהיוצא ממקום למקום אינו נחשב לאותו מקום, מכל מקום הולכין אחר דעת בעל הבית, ובאפשרותו להחליט לאכול בכל מקום מביתו שיש באפשרותו לאכול, וכל המקומות בביתו משמשים אותו לצורך האכילה, לכן כשהיתה דעתו בשעת הקידוש בגג, שיאכל בקרקע הבית, או במקום אחר שבאותה רשות, הרי זה נחשב שיש צירוף ביניהם והתחלת הסעודה היתה כבר בשעת הקידוש[קלה].

ומה שאין כן לפי הטעם שקידוש במקום סעודה הוא מצד הסעודה שצריך שתערך במקום הקידוש, אם כן לא שייך במשנה ממקום למקום להחשיב את אכילתו לסעודה במקום הקידוש לאחר שאינו אוכל במקום שקידש[קלו].

ומעתה יש לבאר את מחלוקתם של הסבור מינה ורב ענן, בשתי דרכים:

א. שלכולי עלמא קידוש במקום סעודה הוא דין בקידוש שיעשנו בסעודה, אלא שנחלקו כיצד מגדירים את מקום המיועד לאכילה בשעת הקידוש, שהסבור מינה למדו שמחשבתו ודעתו מגדירה זאת, לפי שהאפשרות שיש לו לאכול בשני המקומות נותן להם שם מקום סעודה, שהרי אין לו שום טירחה בכך שיעבור ממקום למקום, וכבר מעתה הוא שייך לכך שבמחשבתו לסעוד במקום אחר בביתו, ואילו לרב ענן מה שיש לו אפשרות לאכול אינו נותן לו שם מקום סעודה, ומה שקובע את מקום הסעודה הוא הדין הכללי לגבי שינוי מקום לענין ברכה אם נחשב לשינוי מקום או לא, וכיון שברכת הקידוש אינה פוטרת את היין שישתה בסעודתו בכל מקום בבית, לכן אינו נחשב לגבי כל הבית שהתחיל בו את הסעודה כבר בשתיית היין, וכל שינוי ממקום למקום אינו נחשב מקום סעודה.

ב. שנחלקו ביסוד דין קידוש במקום סעודה אם הוא דין בקידוש או דין בסעודה. שדעת הסבור מינה שהוא דין בקידוש שיהיה במקום הסעודה, ולכן ממקום למקום נחשב למקום סעודה כיון שיש לו אפשרות לאכול בשני המקומות, ובדעתו לאכול בכל ביתו, ואילו רב ענן סבר שהוא דין בסעודה שתהיה במקום הקידוש, ולכן ממקום למקום אינו יוצא דין קידוש כיון שלא שייך להחשיב את אותו מקום למקום קידוש שהרי לא קידש במקום זה.

ונפקא מינה בין ביאורים אלו תהיה בדין מפינה לפינה לדעת רב ענן, שלביאור הראשון שרב ענן סובר שלא מועיל מה שיש לו אפשרות לאכול בשני המקומות להחשיבו מקום סעודה, כיון שלגבי שינוי מקום נחשב לשני מקומות, כל זה דווקא ממקום למקום, אבל מפינה לפינה שאף לגבי שינוי מקום אינו מצריך ברכה, ונמצא שחלה ברכתו כדי לפטור את כל הפינות שבחדר והם שייכים לברכת הקידוש, ממילא לענין מקום סעודה מועיל מה שיש לו אפשרות לאכול בשני המקומות, ונחשב שקבע את התחלת הסעודה גם בפינות האחרות.

נפקא מינה בשינה מפינה לפינה

אבל לביאור השני שרב ענן נחלק ביסוד דין קידוש, וסובר שהוא דין בסעודה שתיעשה במקום הקידוש, אף מפינה לפינה אינו נחשב מקום קידוש כיון שלעולם מפינה לפינה הוא שני מקומות, ורק האפשרות לאכול בשניהם הופך את זה למקום סעודה, ובמקום סעודה שכבר נמצא אחר הקידוש שוב אין נקרא מקום קידוש רק היכן שקידש בפועל.

ואפשר לומר שבזה נחלקו הראשונים, שרש"י והרשב"ם והתוספות שגרסו 'אבל ממקום למקום לא', למדו שרב ענן לא נחלק ביסוד דין קידוש במקום סעודה ולכן מפינה לפינה אין חוזר ומקדש. ואילו הר"ח והרי"ף שגרסו 'אבל מפינה לפינה לא', למדו שרב ענן נחלק ביסוד הדין וסובר שדין הוא בסעודה שתיעשה במקום הקידוש, ולכן אף מפינה לפינה צריך לחזור ולקדש כיון שאינו מקום הקידוש.

ו. סמיכת הסעודה לקידוש לאלתר

כתב הרמ"א (סי' רעג ס"ג) 'וצריך לאכול במקום הקידוש לאלתר או שיהא בדעתו לאכול מיד, אבל בלאו הכי אפילו אכל במקום קידוש אינו יוצא'[קלז]. ובמגן אברהם כתב (סק"ה) שלא יפסיק אפילו לזמן קצר. ובשיירי כנסת הגדולה (הגב"י סק"ט) כתב שאם מאיזו סיבה קם ממקומו ויצא לחוץ, כשחוזר למקומו אין צריך לחזור ולקדש, כיון שלבסוף הקידוש במקום הסעודה, ומה שהיה באמצע יציאה לחוץ אינו מפסיק.

מחלוקת האחרונים בדעת המגן אברהם ביצא וחזר למקומו

ובמגן אברהם (סוף סק"ה) כתב שאם יצא ממקומו בין הקידוש לסעודה צריך לחזור ולקדש, ונחלקו האחרונים בביאור דעתו, יש מהאחרונים[קלח] שביארו שכוונת המגן אברהם לאופן שחזר למקומו, ומכל מקום צריך לחזור ולקדש מפני שעצם היציאה לחוץ גורמת להפסק.

ויש[קלט] שביארו בדעת המגן אברהם שדבריו הם כשלא חזר למקומו, ומה שחוזר ומקדש הוא משום שאינו מקום סעודה, ובא להשמיענו שאף שמה שמשנה את מקומו הוא מחמת אונס שכבה לו נרו, בכל זאת צריך לחזור ולקדש כיון שאינו מקום סעודה [ואף שלגבי הפסק בזמן באופן שהיתה דעתו לאכול מיד ושהה על ידי אונס נחשב הוא למקום סעודה, וכמו שכתב כאן הרמ"א, היינו משום שלגבי שהיה כיון שהיתה דעתו לאכול מיד, ולא עלתה בידו מחמת אונס אינו חשוב לשהיה, מה שאין כן לגבי מקום סעודה סוף סוף אין זה המקום שקידש בו].

ביאור מחלוקת האחרונים ביצא לחוץ וחזר

ובביאור מחלוקת המגן אברהם ושיירי כנסת הגדולה [לסוברים שנחלקו], כתבו האחרונים[קמ] שנחלקו בגדר דין קידוש במקום סעודה, המגן אברהם סבר שגדר התקנה היה שהקידוש יהיה חלק מהסעודה, ולכן תיקנו שיהיה הקידוש במקום סעודה, וממילא כל שיצא לחוץ באמצע הסעודה שדבר זה בהלכות סעודה נחשב להפסק, אם כן שוב אין היין נחשב לחלק מהסעודה ואינו יוצא ידי חובת דין קידוש במקום סעודה.

ואילו שיירי כנסת הגדולה סבר שהתקנה היתה רק שיקדש ב'מקום' סעודה ולא שיהיה הקידוש חלק מהסעודה, ולכן אף ביצא לחוץ כל שחזר למקום הקידוש הרי נתקיים דין קידוש במקום סעודה אף שמהלכות סעודה הוא הפסק[קמא].

דברי המשנה ברורה להשוות דעת האחרונים

ובמשנה ברורה (ס"ג ביאור הלכה ד"ה לאלתר) כתב להשוות את דעת השיירי כנסת הגדולה עם דברי המגן אברהם [כפי שפירשוהו החיי אדם ובשו"ע הרב], שלעולם לא נחלק המגן אברהם על מה שחידש השיירי כנסת הגדולה שיציאה לחוץ אינה הפסק לענין קידוש במקום סעודה. ומה שהצריך לחזור ולקדש כשיצא לחוץ [ולדעת האחרונים היינו אף שחזר למקומו] אינו מחמת עצם היציאה, אלא מחמת מה שנשתהה ביציאתו.

ולפי זה דינו של השיירי כנסת הגדולה הוא כשיצא בלי להשתהות ולכן אינו חוזר ומקדש, והאחרונים דנו באופן שנשתהה על ידי יציאתו ולכן צריך לחזור ולקדש [אולם לולא יציאתו אף שנשתהה לא היה צריך לחזור ולקדש, שיהיה במקום הסעודה כדי לתת לו חשיבות, ורק משום שאין ניכרת כוונתו אינו יוצא ידי מקום סעודה].

קלה. וכתב האגרות משה שאין להקשות אם כן גם מבית לבית יחשב מקום סעודה, כיון שבשעת הקידוש עדיין בידו לעשות סעודתו בבית אחר, שדווקא כשנמצא באותו בית ששם נמצאים הפת וכלי אכילתו נחשב לאפשרות מה שבידו לאכול שם, אבל בבית אחר שטירחא בשבילו להוליך לשם פיתו וכלי אכילתו אין זה נחשב למקום סעודה.

קלו. ובתוך דבריו העיר האגרות משה שגם אם נאמר שהוא דין בקידוש עדיין יש לדון בסברת הסבור מינה, שבשלמא אם נאמר שהוא נלמד מוקראת לשבת עונג ודרשו שבמקום עונג תהא קריאה, יש מקום לומר שכיון שיכול לאכול בשני מקומות נחשב הכל למקום סעודה, מה שאין כן לפי טעמו השני של הרשב"ם שמה שצריך מקום סעודה הוא מסברא שצריך יין חשוב הבא בסעודה, אם כן מסתבר שלא מספיק בשביל השם מקום סעודה מה שבאפשרותו לאכול בשני המקומות, אלא צריך שיהיה מקום סעודה בפועל כדי להחשיב את היין, ואם כן צריך ביאור סברת הסבור מינה.

וכתב האגרות משה שמה שהיה בדעתו בשעת הקידוש לאכול במקום הקידוש, מספיק בשביל לתת ליין את חשיבותו הנצרכת לו, ומה שבפועל לאחר מכן לא אכל במקום זה סעודה, אינו מוריד למפרע מהיין את חשיבותו כיון שבשעת הקידוש היה חשוב [אולם מאידך כתב שיש לדון בסברא זו שהיה מקום לומר שכל ענין חשיבות הוא דבר הניכר לעין, וכיון שאינו ניכר עליו בשעת הקידוש כוונתו לאכול באותו מקום ולבסוף לא אכל באותו מקום, אם כן כלפי מה שנראה אין ליין חשיבות כלל, ואפשר שזוהי סברת שמואל שחזר וקידש בארעא לאחר שקידש באיגרא, דהיינו שאף שמואל למד שדין הוא בקידוש שיהיה במקום הסעודה כדי לתת לו חשיבות, ורק משום שאין ניכרת כוונתו אינו יוצא ידי מקום סעודה].

קלז. נחלקו האחרונים בביאור דברי הרמ"א. דעת הלבוש (ס"ג) שאף אם היה בדעתו בשעת הקידוש לאכול לאלתר, אם שהה לבסוף לא יצא דין קידוש במקום סעודה. אולם המגן אברהם סובר שכיון שהיה בדעתו מתחילה לאכול לאלתר, אף שנאנס ולא אכל לאלתר אין צריך לחזור ולקדש, וכן נקטו שו"ע הרב (ס"ה) והדרך החיים (דיני קידוש במקום סעודה ס"ג), וכן פסק המשנה ברורה (ס"ק י"ג).

קלח. שלחן עצי שיטים (סי' ו ס"ב), דרך החיים (דיני קידוש במקום סעודה אות ג), חיי אדם (ח"ב כלל ו סכ"א) ושו"ע הרב (ס"ה).

קלט. תוספת שבת (סק"ח) ומחצית השקל.

קמ. מגילת ספר (סי' לט).

קמא. ועל פי זה ביארו אף מה שנחלקו הראשונים [שהובאו לעיל] האם להשוות דין קידוש במקום סעודה לדין שינוי מקום, שהראשונים שסברו שדיניהם שוים הבינו שגדר התקנה היה רק כדי שיהיה הקידוש חלק מהסעודה, ולכן כל שבהלכות שינוי מקום אינו הפסק יוצא ידי דין מקום סעודה.

והראשונים שחילקו בין קידוש במקום סעודה לשינוי מקום, סברו שמקום סעודה נצרך כדי שהקידוש יהיה ב'מקום' הסעודה, ולא כדי שיהיה הקידוש חלק מהסעודה, ולכן גם במקום שאינו הפסק מהלכות שינוי מקום, אינו יוצא ידי חובה כיון שאינו 'מקום' הקידוש.

כיון שהיתה דעתו לאכול לאלתר, ורק באופן שגם יצא וגם נשתהה צריך לחזור ולקדש].

ביאור דברי הרמ"א

על יסוד דברי הרמ"א בשם מהרי"ל שחידש שבדין קידוש במקום סעודה חוץ מהדין 'מקום', נאמר גם שלא יהיה הפסק, ביניהם ואם הפסיק ביניהם בשהיה אף שהיה באותו מקום אינו קידוש במקום סעודה, הקשה הג"ר יצחק הוטנר[קמב] מדברי התוספות (ק: ד"ה ידי) שכתבו שמארעא לאיגרא מועילה דעתו לענין דין קידוש במקום סעודה, אף שלענין ברכה לא מועילה דעתו וכמו שפסק השולחן ערוך (סי' קעח), והיינו משום שדעתו מועילה רק להחשיבו מקום סעודה ולא לדין הפסק. ולכן לענין שינוי מקום בברכה שהנידון הוא משום הפסק צריך לחזור ולברך ולא מועילה דעתו, ואם כן לפי מה שחידש מהרי"ל שגם בקידוש במקום סעודה נאמר דין הפסק, אם כן מאיגרא לארעא אף כשיש את דעתו יצטרך לחזור ולקדש מדין הפסק שעל זה לא מועילה דעתו[קמג].

ותירץ על פי חידושו של הישועות יעקב שכתב[קמד] שיש לחלק בדין הפסק, בין הפסק שבא לחלק דבר שמצד עצמו הוא ענין אחד ועל ידי ההפסק מחלקו לשנים, כגון קריאת שמע שמה שאסור להפסיק שם אינו משום שיש דין שכל מילה תהיה סמוכה לחברתה, אלא משום שכל הקריאת שמע היא ענין אחד, ואם מפסיק באמצע עושה מזה שני דברים. למקום שיש שני עניינים נפרדים שנאמר שיש דין להסמיכם, כגון סמיכה ושחיטה שהם שני עניינים נפרדים ונאמר דין שצריך להסמיכם.

ולפי זה ביאר שכל מה שמחלק הרמ"א בהלכות קריאת שמע (סי' סה) בין הפסק מוכרח להפסק שאינו מוכרח, הוא דווקא בדין הפסק הראשון שבא ההפסק לחלק ענין אחד לשנים, שיש מקום לומר שבמקום שמוכרח להיות ההפסק מחלק יותר את הדבר, מאשר מקום ששוהה רק מרצונו שאז אין ההפסק בעצם. מה שאין כן בדין הפסק השני שמחלק בין שני עניינים שיש דין להסמיכם, בזה אין לחלק בין הפסק מאונס להפסק מרצון, שכיון שיש דין להסמיכם ולא הסמיכם מה לי היה ההפסק מרצון או באונס.

ולפי זה קידוש וסעודה שמצד עצמם הם שני עניינים נפרדים, אלא שנאמרה הלכה שצריך להסמיכם אחד לשני, אם כן דווקא כששוהה ביניהם ומפסיק בזמן הוי הפסק, כיון שלמעשה אינו מסמיכם אחד לשני, אבל שינוי מקום אינו חסרון מצד הפסק שהרי הסמיך את שניהם, וכל מה שמצינו ששינוי מקום הוא הפסק, זה דווקא לענין ברכה שהוא ענין אחד שרוצה ששתי האכילות בשני המקומות יחשבו לאכילה אחת כדי שיפטרו באותה ברכה, ולכן מה שמשנה מקומו מחלק את האכילה לשנים ועל זה לא מועילה דעתו, מה שאין כן לגבי קידוש במקום סעודה מה שהקידוש צריך להיות במקום הסעודה אינו מדיני הפסק, אלא דין מיוחד שצריכים להיות באותו מקום, ולזה מועיל מה שדעתו בשעת הקידוש לאכול בחדר אחר.

שיעור סמיכת הסעודה לקידוש

הרמ"א פסק את דינו של המהרי"ל שצריך לאכול לאלתר מיד לאחר הקידוש, ובמגן אברהם (סק"ה) הביא מהמהרי"ל שאין להפסיק אף זמן קצר, אולם לא נתבאר בדבריהם מהו שיעור זמן לאלתר.

בערוך השולחן (סק"ג) כתב שאין כוונת הרמ"א תיכף ממש בלא הפסק רגע, אלא כוונתו שלא ימשוך זמן רב. והביא ראיה ברורה לזה ממה שנתבאר בסעיף א' שכשמקדש בבית על דעת לאכול בעליה הוי קידוש במקום סעודה, והרי שם הוא שוהה איזה זמן בעלייתו לעליה, אלא ודאי שאין כוונתו לאלתר ממש ולא ניתנה תורה למלאכי השרת.

ואף בדברי המגן אברהם ביאר שכוונתו במה שכתב בשם מהרי"ל שאין חילוק בין זמן ארוך לזמן קצר, שלא ישהה זמן ארוך ואף לא זמן שאינו ארוך כל כך, אבל ברור שמותר לשהות זמן מועט. וכן כתב בקצות השולחן (סי' פא סק"י) שמסתבר שבתוך כדי אכילת פרס כיון שנחשב לצירוף לכזית לסעודה [שאם אכל כזית בתוך כדי אכילת פרס מתחייב בברכה אחרונה], בודאי לא נחשב הפסק בין קידוש לסעודה, ועל יותר מזה צ"ע.

ובערך לחם למהריק"ש (בהגהה לסוף סעיף ב) כתב שרק אם שהה כדי שיתעכל מזון שבמעיו לא יצא. וביאר בגינת ורדים (או"ח כלל ג סי' כ) טעמו, שבסימן קפ"ד נפסק שאם שהה בכדי שיתעכל המזון שבמעיו שוב אינו יכול לברך ברכה אחרונה, וכן לענין שתיה שכל שצמא לאותה שתיה הוי כנתעכל ואינו יכול לברך ברכה אחרונה. וסברת מוהריק"ש היא שכשם שלגבי ברכה אחרונה משערים בשיעור עיכול, כן הדין לענין סמיכות סעודה לקידוש שאם נשתהה כשיעור זה לא נחשב לקידוש במקום סעודה, כיון שכלתה לה הנאת שתיית יין הקידוש.

חידושו של הבית יוסף בנמלך ואכל במקום סעודה

כתב הבית יוסף (סוף סי' רעג ד"ה מי שקידש) אם היה בדעתו שלא לאכול שם מיד, ונמלך ואכל יצא. וברמ"א (ס"ג) פסק את דינו של הבית יוסף. והנה הבית יוסף חידש דין זה מסברת עצמו, וכתב הט"ז (סק"ב) שמכך שלא הביא דין זה בשולחן ערוך משמע שלא היתה הוראה זו ברורה אצלו ולכן השמיטה. אולם בברכי יוסף (סק"ה) כתב שאדרבה יש לומר שמה שהשמיטו הוא משום שהיה פשוט לו שבאופן זה חשוב לקידוש במקום סעודה.

ראיית הט"ז

והט"ז עצמו הביא ראיה לדין זה ממה שהובא בגמרא (קא.) שאמר אביי שזכור לו שכשהיה אצל רבה היה אומר רבה לתלמידים לטעום משהו בביתו שמא עד שיגיעו למקום האכסניא שלהם יכבה הנר ולא יוכלו לקדש ולאכול, ואם לא יאכלו גם בביתו לא יצאו ידי קידוש של לילה. ומשמע שאמר להם זאת לאחר הקידוש, מכאן ראיה שאף אם בשעת הקידוש לא היה בדעתו לאכול במקום הקידוש, יכול להימלך ולאכול במקום הקידוש מיד לאחר הקידוש.

דחיית ראיית הט"ז

ובחמד משה (סק"א) ובתוספת שבת (סק"ט)[קמה] דחו ראיה זו משום ששם על כרחך רבה אמר להם זאת קודם הקידוש, שאם נאמר שמדובר לאחר הקידוש, היה צריך לומר להם שיקדשו שנית בביתו שמא יכבה הנר באכסנייתם ולא יקדשו שם, אבל בקידושו הראשון אינם יוצאים ידי חובה כיון שצריך שיתכוין השומע לצאת, והמשמיע יתכוין להוציאו ידי חובה[קמו].

הניח חברים אם מועיל לדין קידוש במקום סעודה

פסק השולחן ערוך (סי' קעח ס"ב) 'חברים שהיו יושבים לאכול ויצאו לקראת חתן או לקראת כלה, אם הניחו שם מקצתם חוזרים למקומם וגומרים סעודתם ואינם צריכים לברך שניה'. מבואר שלענין שינוי מקום כל שהניח חברים ויצא אינו הפסק ונחשב להמשך אותה סעודה. ולגבי דין קידוש במקום סעודה לא התפרש אם מועיל הניח מקצת חברים כשיצא לחוץ בין קידוש לסעודה.

קמב. ספר הזכרון על הפחד יצחק (סי' יא עמ' קנז).

קמג. לכאורה קושייתו אינה מוכרחת, שהרי הרמ"א הוא שהביא את דעת המהרי"ל שאין להפסיק בשהיה בין קידוש לסעודה, והרמ"א עצמו הרי פסק שגם לגבי דין שינוי מקום מועילה דעתו וכדעת הראשונים שהשוו את דיניהם, ואם כן הרמ"א לשיטתו לא קשה כלל, ולדעת השולחן ערוך שלא מועילה דעתו אפשר שחולק על דברי המהרי"ל ואין דין לסמוך את הסעודה לקידוש לאלתר.

קמד. והוכיח את יסודו מדברי התוספות בסוטה (לט. ד"ה כל) שהביאו ראיה ששיעור הפסק הוא כדי הילוך כ"ב אמה מדין אשם מצורע (זבחים לג.), שאמרו שם שבאשם מצורע לא נתקיים הדין של תיכף לסמיכה שחיטה, שהרי משער ניקנור עד מזרח היה מרחק כ"ב אמה, מוכח שלכל הפחות שיעור כ"ב אמה הוי הפסק. ויש להקשות שהרי הרמ"א פסק בהלכות קריאת שמע (סי' סה ס"א) שהפסק שהיה מוכרח להפסיק אין שיעורו שוה להפסק שהיה בידו שלא להפסיק, ואם כן מה הביאו תוספות ראיה לשיעור סתם הפסק שתלוי ברצונו מהפסק של אשם מצורע שהיה מוכרח להפסיק קדשי קדשים שחיטתם בצפון.

והוכיח מזה שיש לחלק בין הפסק שבא לחלק ענין אחד לשני מעשים, להפסק בין שני עניינים נפרדים שרק יש דין לסומכם זה לזה כאילו הם מחוברים במעשה ארוך, שכל מה שכתב הרמ"א לחלק בין הפסק מאונס להפסק מרצון הוא רק בדין הפסק שמחלק ענין אחד לשנים וכגון קריאת שמע, שכאשר תלוי ברצונו וההפסק אינו מוכרח, אינו מחלק ענין אחד לשני מעשים, ונחשב שעדיין עוסק בו, מה שאין כן במקום שיש שני מעשים נפרדים כגון סמיכה ושחיטה אלא שיש דין להסמיכם, נמצא שאינו באמצע עסק המעשה הראשון, ולכן אין חילוק אם ההפסק נעשה ברצון או באונס, וכיון שלמעשה לא הסמיכם לא נתקיים הדין של 'תיכף לסמיכה שחיטה'.

קמה. וכן הקשו הנתיב חיים (הגהה לט"ז סק"ב) והחכמת שלמה (הגהה לסעיף א).

קמו. והפרי מגדים (משבצות זהב סק"ב) כתב ליישב את ראית הט"ז מקושייתם, שרבה אמר להם זאת לאחר הקידוש משום שלדעתו (ר"ה כח.) מצוות אין צריכות כוונה לצאת ידי חובה [על פי גירסת הרא"ש שגורס בגמרא שם רבה, אבל מהר"ן (על הרי"ף ד"ה גרסינן) נראה שגורס שרבא סובר שאין מצוות צריכות כוונה] וכיון ששמעו ממנו את הקידוש, אף שלא כיוונו לצאת יצאו ידי חובתם. ואף לדידן דקיי"ל להלכה שמצוות דאורייתא צריכות כוונה ומצוות דרבנן אינן צריכות כוונה [כמו שכתב המגן אברהם (סי' ס סק"ג הו"ד במשנ"ב שם סק"י)] קידוש על הכוס אינו אלא מדרבנן, שהרי כבר יצא ידי קידוש דין תורה במה שהזכיר שבת בתפילה, ואם כן הדין אמת שאף כשקידש על דעת שלא לאכול כאן מיד ונמלך ואכל יצא בדיעבד [אמנם לדעת הט"ז עצמו לכאורה לא יצא ויצטרך לחזור ולקדש, שהפרי מגדים (סי' רעא משבצות זהב ס"ק יט ד"ה ומ"ש) דייק מדבריו שסובר שאינו יוצא מדאורייתא במה שאומר בתפילה]. אבל רעק"א בהגהותיו (על הט"ז סק"ב) דחה את יישובו של הפרי מגדים, שבמצוות דאורייתא נפסק להלכה שצריכות כוונה, וכאן כיון שדעתו לקדש בסעודה על הכוס לא כיון לצאת ידי קידוש במה שאומר בתפילה, ועל כרחך לא יצא ידי חובתו, ועדיין מוטל עליו חיוב קידוש מן התורה, על כן אם לא כיון לאכול מיד לא יצא.

ובצל"ח (קא. ד"ה ויצא לנו) כתב ליישב את ראיית הט"ז, שלעולם רבה אמר להם טעימו מידי לאחר הקידוש, ומה שהקשו א"כ איך יצאו בקידוש ללא שהתכוונו לכך מתחילה אינה קושיא,

והיה מקום לומר שכל מה שמועיל הניח חברים הוא דווקא לענין הפסק שאינו חשוב הפסק כיון שהניח חברים, אבל לענין קידוש במקום סעודה שצריך להסמיך את הסעודה לקידוש כיון שיצא, סוף סוף אצל היוצא לחוץ אין הסעודה סמוכה לקידוש ולא יועיל מה שהניח מקצת חברים.

בשו"ת רבי יוסף מסלוצק (סוף סי' ז ד"ה ואגב) הביא בזה מעשה רב שהיה אצל רבי חיים מוולאז'ין שקידש לתלמידיו בליל יום טוב ויצא אחד התלמידים בין הקידוש לסעודה, וכשחזר היו שטענו לו שצריך לחזור ולקדש, על פי דברי המגן אברהם שביצא לחוץ צריך לחזור ולקדש, והורה להם רבי חיים שכיון שהניח חברים אינו צריך לחזור ולקדש. דממה נפשך, אם נאמר שבדין קידוש במקום סעודה נאמר רק שצריך להיות ב'מקום' הקידוש, אם כן ביצא לחוץ וחזר אפילו לא הניח חברים אין צריך לחזור ולקדש, כיון שלמעשה אכל במקום הקידוש. וגם אם נאמר שיש דין להסמיכם אחד לשני היינו שצריך לחברם ולעשות מהם ענין אחד שהקידוש יהיה כתחילת סעודה[קמז], כיון שהניח מקצת חברים נחשב הקידוש והסעודה לדבר אחד ויוצא דין קידוש במקום סעודה.

אם מספיק הנאת גרונו לענין קידוש במקום סעודה

בספר פתח הדביר (או"ח סי' רעג ס"א ד"ה מספקא לי) הסתפק במי שקידש וסעד סעודה הגונה במקום קידוש כדת וכהלכה, ומיד הקיא את מה שאכל, האם יצא ידי חובת דין קידוש במקום סעודה או לא. ורצה לתלות זאת בדין אכילת איסור, שנתבאר בגמרא (חולין קג:) שאם אכל חצי זית חֵלב והקיאו וחזר ואכל חצי זית חֵלב אחר חייב, משום שהולכים אחר הנאת גרונו וכיון שנהנה גרונו חייב, ואף שהיה זה בזה אחר זה, מכל מקום כיון שהיה בתוך כדי אכילת פרס מצטרף. וכמו כן לענין קידוש במקום סעודה, כיון שהיתה הנאת גרונו הרי זה נחשב לסעודה אף שאין הנאת מעיו.

אם צריך הנאת מעיו לחיוב ברכה אחרונה

והנה כעין זה מצינו לענין חיוב ברכה אחרונה, שכתב בקול אליהו (שו"ת או"ח סי' ט) שמי שאכל שיעור שחייב בברכה אחרונה והקיא, חייב בברכה אחרונה, ולמד זאת מהגמרא בחולין (שם) שהולכים אחר הנאת גרונו וכיון שנהנה גרונו חייב בברכה אחרונה. ואף דקי"ל שכל שנתעכל המזון במעיו אינו יכול לברך, וא"כ בהקיא אף שבמציאות לא נתעכל המזון במעיו, לא גרע מנתעכל שכעת אין לו יותר הנאה מהמזון שאכל, מכל מקום לא יבצר שלא נשאר איזה תמצית מהאוכל במעיו ולכן יכול לברך, ואמנם מי שאכל כזית בצמצום והקיא כזית בצמצום לא יברך ברכה אחרונה כמו בנתעכל המזון במעיו.

אלא שדחה את דבריו על פי דברי הרא"ש בברכות (פ"ב סי' ז) שכתב שלענין ברכה אחרונה כל שלא נהנה בתוך מעיו אינו מברך ברכה אחרונה, ואינו דומה לאכילת איסור, שבאיסור הולכים אחר הנאת גרונו, מה שאין כן לגבי ברכה אחרונה הולכים אחר הנאת מעיו. וכן כתב הבית יוסף (או"ח סי' רי ד"ה ובספר) שלענין ברכה אחרונה הולכים אחר הנאת מעיו כיון שכתוב 'ואכלת ושבעת וברכת' (דברים ח י), ואכילה היינו הנאת מעיים.

סעודת שבת תלוי בהנאת מעיו

ולפי"ז דן הפתח הדביר שאף לגבי קידוש במקום סעודה מסתבר שצריך הנאת מעיו כשם שלענין ברכת המזון צריך הנאת מעיו, שהרי לקיום מצות סעודה בשבת צריך סעודה המחייבתו בברכת המזון כמו שכתב בהגהות מיימוניות (שבת פ"ל ה"ז אות ו) שאינו יוצא בשבת ידי חיוב סעודה אלא בפת, והביא ראיה מדברי הגמרא בברכות (מט:) שמי שטעה ולא הזכיר של שבת ויום טוב בברכת המזון חייב לחזור, כיון שחייב בשבת לברך ברכת המזון, א"כ מוכח שחייב לאכול פת בסעודת שבת. והוא הדין שלענין קידוש במקום סעודה צריך שתהיה אכילה שחייב עליה ברכת המזון, וכיון שכתבו הרא"ש והבית יוסף שאינו מברך ברכת המזון בהנאת גרונו לבד, כמו כן לגבי סעודה שנהנה בגרונו והקיא אינו יוצא ידי קידוש במקום סעודה.

סברת פתח הדביר שאין צריך הנאת מעיו לקידוש במקום סעודה

אולם במסקנת דבריו כתב שכיון שמצינו את שיטת הגאונים שיוצא ביין דין קידוש במקום סעודה, וכמו כן פסק המגן אברהם (סי' רעג ס"ק יא) שאף במיני תרגימא יוצא ידי קידוש במקום סעודה אף על פי שלקיום דין סעודת שבת אינו יוצא ביין ומיני תרגימא. א"כ מוכח שדין קידוש במקום סעודה אינו שוה לדין סעודת שבת, ואין להביא ראיה מדין סעודת שבת לדין קידוש במקום סעודה[קמח].

סעודת שבת אינה תלויה בהנאת מעיו

והוסיף שאפשר שאף לדין סעודת שבת אין צריך הנאת מעיו, שדווקא לגבי חיוב ברכת המזון שכתוב ואכלת 'ושבעת' צריך הנאת מעיו שנלמד מהמילה ושבעת. אבל בחיוב סעודת שבת שכתוב רק לשון אכילה 'אכלוהו היום' (שמות טז כה) אין צריך הנאת מעיו ויוצא בהנאת גרונו. ודבר זה מסתבר, שהרי דין קידוש במקום סעודה נלמד מ'וקראת לשבת עונג' (ישעיה נח יג), ועונג אין במשמעו אלא הנאת גרונו, וכמו שמצינו בגמרא (שבת קיח:) 'במה מענגו בדגים גדולים וראשי שומים'. הרי שהדין עונג הוא במה שחביב וערב עליו ולא במה שמשביע את כריסו.

דעת הכתב סופר שסעודת שבת תלוי בהנאת מעיו

הכתב סופר (שו"ת סי' עא) כתב שאף דקי"ל בשאר איסורין שהנאת גרונו נחשבת לאכילה, ואין צריך הנאת מעיו, בסעודת שבת ויום טוב צריך שתהיה הנאת מעיו כמו לגבי ברכת המזון שכתוב ואכלת ושבעת, וכל שכן בסעודת שבת שצריך שיהיה עונג ושמחה וזהו רק כשיש אכילת מעיים. ועל פי זה העלה שמי שאכל והקיא ולא נשאר לו במעיו כדי שביעה לא יצא ידי חובתו[קמט].

אכל דבר איסור אם יצא ידי חובת קידוש במקום סעודה

כתב הפרי מגדים[קנ] שמי שקידש ואכל דבר שהוא ספק איסור תורה, לענין קידוש במקום סעודה תלוי הדבר במחלוקת הראשונים האם דין ספק דאורייתא לחומרא הוא מן התורה או מדרבנן, שלמאן דאמר שאסור מן התורה לא יצא ידי קידוש במקום סעודה, ולמאן דאמר שספק דאורייתא לחומרא רק מדרבנן, יצא דין קידוש במקום סעודה.

והביא ראיה ממה שפסק השולחן ערוך (חו"מ סי' רלד ס"ג) שהמוכר לחבירו דבר שאיסור אכילתו מדברי סופרים אם היו הפירות קיימים מחזיר את הפירות ונוטל את הדמים, ואם אכלם אכל ואין המוכר מחזיר לו כלום. וביאר הסמ"ע (סק"ד) שכל הטעם שבאיסור תורה מחזיר לו את הדמים הוא משום שאינו נהנה מאכילת האוכל ואדרבה צער היא לו, מה שאין כן באכל איסור דרבנן. וא"כ הוא הדין לגבי קידוש במקום סעודה אם אכל איסור תורה אינו יוצא ידי חובה כיון שמצטער ממילא אינו עונג, מה שאין כן איסור דרבנן אפשר שנקרא עונג, ונשאר בצ"ע[קנא].

חידושו של פתח הדביר

ובספר פתח הדביר (או"ח סי' רעג סק"ב) כתב שלפי מה שביאר שדין קידוש במקום סעודה אינו תלוי בהנאת מעיו אלא בהנאת גרונו, א"כ במקום שבשעה שאכל את דבר האיסור לא ידע שזה איסור, יש לומר שיצא דין קידש במקום סעודה, שהרי בשעת אכילה היתה לו בזה הנאת גרונו[קנב].

ז. טעימת המקדש כשאינו סועד שם

בגמרא נתבאר שיכול אדם לקדש בבית הכנסת להוציא את האורחים האוכלים בבית הכנסת, אף שהוא אינו יוצא ידי חובה בקידוש זה כיון שאינו אוכל בבית הכנסת, אולם לא התפרש מה דינו לענין השתיה מכוס הקידוש, אף שאין שתיית המקדש מעכבת, ויכול לתת לאחרים לטעום במקומו מכוס הקידוש, אולם נחלקו הראשונים במקדש בבית הכנסת להוציא את האורחים ואינו אוכל במקום הקידוש, האם מותר לו לשתות מכוס הקידוש.

שמתחילה היתה כוונתם שאם יכבה הנר יצאו בקידוש זה, ואם ישאר הנר דלוק יקדשו בביתם.

קמז. גדר זה שונה ממה שהובא לעיל מרבי יצחק הוטנר שנקט שלעולם קידוש וסעודה שני דברים נפרדים ויש דין להסמיכם, וכאן מבואר שנאמר דין שצריך להסמיכם ולעשות מהם ענין אחד.

קמח. כוונתו רק לומר שאין להביא ראיה מדין סעודת שבת לדין קידוש במקום סעודה, אבל אין ראיה מדינם של הגאונים שאין צריך הנאת מעיו, שבשתיית יין או מיני תרגימא אף שאינו יוצא ידי חובת סעודת שבת מכל מקום יש הנאת מעיים, מה שאין כן כשהקיא יש רק הנאת גרונו.

קמט. ולפי זה אפשר שאף דין קידוש במקום סעודה אינו יוצא.

קנ. סוף פתיחה כוללת (הנהגות איסור והיתר סדר שלישי אות כח).

קנא. הסמ"ע לא ביאר בדבריו מדוע באכילת איסור דרבנן אין לו צער ולכן אינו נוטל את הדמים, ולא מסתבר שכיון שאיסור דרבנן קל מאיסור תורה לכן אין לו צער. ונראה ביאור דבריו על פי דברי נתיבות המשפט (סי' רלד סק"ג) שכתב שמי אכל איסור דרבנן בשוגג אינו צריך כפרה וכאילו לא עבר איסור, שדווקא באכל איסור תורה בשוגג כיון שהוא אסור בעצם למרות שלא הזיד לאכול באיסור, מכל מקום צריך כפרה שהרי אכל דבר איסור, מה שאין כן כשאכל איסור דרבנן אין האיסור מצד הדבר עצמו שאיסור דרבנן אינו איסור חפצא וכל האיסור הוא מה שעובר על דברי חכמים, לכך כשהיה שוגג ולא התכוין לעבור על דברי חכמים לא עבר שום איסור וא"כ נהנה הנאה גמורה כמו מדבר היתר. ולפי זה גם יובן ספיקו של הפרי מגדים האם באיסור דרבנן נחשב עונג או לא.

קנב. מדבריו משמע שלא בא לחלוק על הפרי מגדים, אלא הפרי מגדים דיבר באופן שידע בשעת אכילה שאוכל איסור ולכן אין לו עונג, וממילא לא יוצא דין קידוש מקום סעודה שתלוי בעונג. ויש להעיר שלפי מה שנתבאר בהערה הקודמת בשם הנתיבות המשפט, כל הסברא לחלק בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן הוא רק במקום שלא ידע בשעת אכילה שאוכל איסור, ובכל זאת כתב הפרי מגדים שבאיסור דאורייתא אינו יוצא דין קידוש מקום סעודה שלא כפתח הדביר.

שיטת השר מקוצי

המרדכי (פ"י רמז תריא לדף קא. ד"ה כקולי) כתב בשם המהר"ם מרוטנבורג שאינו יכול לשתות מכוס הקידוש, כיון שאינו אוכל שם ואינו יוצא דין קידוש במקום סעודה. והביא מר' שמואל בשם השר מקוצי שמותר למקדש לשתות את כוס הקידוש ואף מותר לשתות במקום אחר, ואינו נחשב לשותה קודם הסעודה. וראייתו ממה ששנינו (ק:) 'אותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת, אמר רב ידי קידוש יצאו ידי יין לא יצאו', וצריכים לחזור ולברך בביתם בורא פרי הגפן, והטעם הוא משום שינוי מקום, ומשמע שבלי דין שינוי מקום אין צריך לחזור ולברך, ובהכרח מדובר ששתה בבית הכנסת, שאם לא כן גם ללא שינוי מקום צריך לחזור ולברך משום שהיה היסח הדעת, ומוכח שמותר לשתות בבית הכנסת אף שאינו אוכל שם.

ואין לדחות שכל זה רק לפי רב שאין צריך קידוש במקום סעודה, ואילו לשמואל אסור לשתות מכוס הקידוש. שגם מדברי שמואל יש להוכיח כן שאמר אף ידי קידוש לא יצאו, משמע שכל שכן שידי יין לא יצאו, ואם אינו שותה מכוס הקידוש מה הנידון שיצא ידי יין וכמו שמוכח מרב, ומכל מקום כתב המרדכי שנהגו העולם להחמיר**קנג**.

דעת הרא"ש

וברא"ש (פ"י ס' ה) כתב שאין למקדש לטעום מכוס הקידוש, שכיון שאינו יוצא ידי קידוש, שאין קידוש אלא במקום סעודה אין לו לטעום קודם קידוש. ומה שהוכיחו מהגמרא שמותר לשתות בבית הכנסת ממה שאמרו 'ידי יין לא יצאו', הוא רק לרב שסובר שאין צריך קידוש במקום סעודה, אבל לשמואל מדובר שאינו שותה בבית הכנסת, ומה שנקט שמואל בלשון 'אף' כוונתו לאפוקי מרב שיוצא ידי קידוש, אבל באמת ידי יין אינו יוצא משום הפסק שלא שתה בבית הכנסת.

מחלוקת האחרונים בביאור שיטת השר מקוצי

וכתב בשולחן ערוך (סי' רסט ס"א) 'נוהגין לקדש בבית הכנסת, ואין למקדש לטעום מכוס הקידוש, אלא מטעימו לקטן שאין קידוש אלא במקום סעודה'. וכתב המגן אברהם (סק"א ד"ה כתב) שאם אין קטן נותנים לשתות לגדול, וצריך שישתה כשיעור**קנד**.

ובמחצית השקל (שם) ביאר שדעת היש אומרים המובאת במגן אברהם, היא דעת השר מקוצי שמותר למקדש לשתות מכוס הקידוש אף שאינו במקום סעודה, וכתב שסברת השר מקוצי להתיר לשתות היא כיון שאיסור שתיה קודם קידוש קל מאיסור אכילה, ולכן אף שהקידוש אינו במקום סעודה מותר לשתות, והביא שכן כתב האליה רבה (סק"ג) בשם הרשב"א (שו"ת ח"א סי' שכג) שמותר לשתות קודם קידוש ויש רק איסור אכילה**קנה**. ולשיטתם עולה שאם קידש שלא במקום סעודה כל שתיה מותרת אף אם אינו שותה מכוס הקידוש**קנו**.

דרכו של הדרך החיים

אולם בסידור דרך החיים (תפילת ערבית בשבת אות ג) ביאר בדעת השר מקוצי שכל איסור טעימה קודם קידוש הוא דווקא קודם שקידש כלל, אבל אם קידש אלא שלא היה זה במקום סעודה, אין איסור טעימה כלל אלא רק איסור אכילת סעודה. ולכן בקידש בבית הכנסת אף שלא יצא ידי חובת קידוש במקום סעודה כיון שאינו אוכל שם, מכל מקום פקע ממנו איסור טעימה לפני קידוש שהרי קידש, ורק אסור באכילת סעודה עד שיקדש במקום סעודה. ולפי זה לדעת השר מקוצי בקידש שלא במקום סעודה, מותר לא רק בשתיה אלא בכל אכילה שאינה סעודה, ומה שדיבר בשתיה הוא רק משום שהנידון היה שם לענין שתיית כוס הקידוש**קנז**.

ביאור סברת דרך החיים

ובביאור סברת הדרך החיים לחלק בין איסור טעימה קודם קידוש לאיסור אכילת סעודה, כתבו האחרונים**קנח** על פי דברי הר"ן (על הרי"ף, שבת ט: ד"ה ומיהו, סוכה לח. ד"ה הלכך) שהקשה ממה שבכל מצוה דאורייתא אם התחיל לאכול בהיתר קודם זמן המצוה והגיע זמנה אינו מפסיק כיון שהתחיל בהיתר, ואילו לענין קידוש מי שהיה אוכל מבעוד יום וקידש היום, הדין הוא שמפסיק ומקדש. ותירץ שמה שמפסיק בשביל לקדש אינו מהדין הכללי שאסור לאכול משהגיע זמן המצוה, אלא הוא מדין קידוש במקום סעודה שצריך הקידוש להיות בתחילת הסעודה, שבזה הקידוש מתקן את הסעודה ונותן לה שם סעודת שבת**קנט**.

ואם כן יש שני דינים שמחמתם אסור לאכול קודם קידוש: א. איסור אכילה הכללי שיש לפני כל מצוה, שמא ימשך ויפשע ויעבור זמן המצוה ולא יקיימנה. ב. מדין קידוש במקום סעודה צריך הקידוש להיות בתחילת הסעודה, וממילא אסור לו לאכול עד שיקדש. אלא שיש נפקא מינה ביניהם, שאיסור האכילה הכללי הוא על כל אכילה וטעימה, שיש לחוש בו שמא יפשע, ומה שאין כן איסור האכילה מדין קידוש במקום סעודה, אינו אוסר אלא באכילת 'סעודה' קודם קידוש. ולכן בקידש שלא במקום סעודה אין לו את האיסור הכללי של אכילה לפני מצוה שהרי רק קידש, והיה ראוי לקיים בו את חובת הקידוש אם יסעוד שם, ומכל מקום אסור באכילת סעודה עד שיקדש במקום הסעודה**קס**.

מערכה נה

שינוי מקום

אהח 19/06/2018

א. טעם ההלכה / **ב.** שינוי מקום בדברים הטעונים ברכה במקומם / **ג.** גדר מקום לענין שינוי מקום / **ד.** הניח מקצת חברים / **ה.** שינוי מקום בברכת המצוות / **ו.** דעתו לאכול במקום אחר / **ז.** אימתי טעונים ברכה אחרונה למפרע / **ח.** יציאה לזמן קצר

פתיחה

מדיני סעודה הוא שהברכה שבירך בתחילת הסעודה פוטרת את כל מה שיאכל בסעודה, ואינו צריך לחזור ולברך על כל מה שיאכל, וכמו כן כל ברכה מברכות הנהנין פוטרת את כל מה שבדעתו לאכול, והוא שלא הפסיק ולא הסיח דעתו מהסעודה או שאר אכילה. ונתבאר בגמרא שאם משנה מקומו ממקום אכילתו נחשב הדבר כמי שסיים סעודתו או אכילתו, וצריך לחזור ולברך על כל מה שברצונו לאכול אחרי כן.

קנג. ויעוין בחידושי החתם סופר שהביא את דברי המרדכי שהביא ראיה לדינו של השר מקוצי מדברי רב, והקשה מה הראיה מדברי רב הסובר שאין צריך קידוש במקום סעודה, וחידש מכח קושיא זו שאף לרב אינו יוצא ידי חובת קידוש עד שאוכל סעודה וכשאוכל יוצא למפרע ידי חובת קידוש, וממילא יש להוכיח אף לרב שיכול לשתות את כוס הקידוש, ממה ששתו בבית הכנסת אף שלא סעדו עדיין. ונראה ביאור דבריו שאף לרב שאין צריך קידוש במקום סעודה, מכל מקום כיון שהקידוש הוא המתיר של הסעודה בשבת, אם כן קשור הוא לסעודה וכל שלא סעד עדיין לא יצא ידי חובת הקידוש כיון שלא אכל עדיין את הסעודה שהתיר אותה.

קנד. מה שכתב המגן אברהם שישתה כשיעור הוא משום שבאופן זה יוצא לשיטת הגאונים (הו"ד בשו"ע סי' רעג ס"ה) 'ידי חובת דין קידוש במקום סעודה.

קנה. ובאמרי דוד (חידושים שהובאו בסוף שולחן ערוך) הקשה על מה שהסתמכו האחרונים על דברי הרשב"א שהתיר שתיה קודם קידוש [אף אם נפרש שכוונתם קודם קידוש במקום סעודה ולא קודם סתם קידוש, שלא מצינו מעולם מי שהתיר שתיה קודם קידוש] שהרי הרשב"א עצמו דחה סברא זו וכתב שדוחק לחלק בין אכילה לשתיה.

קנו. והעיר על דבריהם באמרי דוד (שם) מדברי הרשב"א שכתב בסיבת ההיתר לקדש ולשתות אף במקום שאין אורחים, כיון שכל דין קידוש על היין הוא דרבנן, התירו לקדש שלא במקום סעודה משום אורחים ומשום רפואה שהם אמרו והם אמרו, מבואר שכל ההיתר היה רק לשתיה מכוס הקידוש ולא להתיר כל שתיה.

קנז. ובדבר יהושע (ח"ב סי' לט) הוכיח זאת מלשון המרדכי (הובא לעיל) שכתב וז"ל 'שמותר המקדש לשתות במקום אחר ולא חשיב שותה לפני הקידוש', משמע מלשונו שאין כאן היתר שתיה קודם הקידוש, אלא שלגבי השתיה נחשב שאינו קודם הקידוש, והיינו כיון שגבי איסור טעימה קודם קידוש אין צריך קידוש במקום סעודה אלא די בקידוש לבד.

ובספר לקט יושר (תלמיד התרומת הדשן, עמוד 51 ד"ה מי שטעה) כתב, שמי שעשה קידוש לאשה, אם אינו עושה קידוש לעצמו אינו רשאי לשתות, וכתב שכן מצא בטור (סי' רעג) שהמקדש לאחרים צריך להזהר שלא יטעום עמהם משום שאסור לו לטעום עד שיקדש במקום סעודתו, וכתב עוד שאם קידש לעצמו יכול לשתות, וכוונתו שאף שאינו סועד שם אם כיון לצאת בקידוש יכול לשתות, מבואר מדבריו ששיטת רבו בעל התרומת הדשן היא כהשר מקוצי, וגם בדעת הטור למד שאינו חולק על השר מקוצי, ומה שאסר לשתות הוא משום שאינו מתכוין לצאת כלל בקידוש זה, שבזה גם השר מקוצי יודה שאסור לשתות, והגם שמחודש לומר זאת בדעת הטור, יש מקום לדייק כן אף מדברי הרא"ש שכתב (פ"י סי' ה) וז"ל 'והמקדש כיון שדעתו לקדש בביתו אין לו לשתות כי אסור לו לטעום עד שיקדש', שלכאורה מה שכתב בתחילה כיון שדעתו לקדש בביתו מיותר, שהרי הסיבה שאינו יכול לשתות היא משום שאינו אוכל שם ואינו מקום סעודה, אלא נראה שכוונתו שהסיבה שאסור לשתות היא משום שמתכוין לקדש בביתו ואינו מתכוין לצאת כלל בקידוש, אבל אם היה מתכוין לצאת בקידוש היה מותר לשתות אף שלא יצא ידי קידוש במקום סעודה וכדברי השר מקוצי.

קנח. דבר יהושע (ח"ב סי' לט).

קנט. ויעוין בחידושי אנשי שם בשבת (שם סק"א).

קס. ועל פי זה יישב בדבר יהושע מה שהקשו האחרונים על דברי המגן אברהם, שכתב (או"ח סי' רלה סק"ד) שהטעם שאסור לאכול לפני קידוש הוא מחמת איסור אכילה הכללי שאסור לאכול משהגיע זמן המצוה, ודבריו נסתרים מדברי הר"ן שהוכיח שאין האיסור אכילה אלא מחמת דין קידוש במקום סעודה, ולמבואר יתיישבו דברי המגן אברהם, שכל מה שכתב הר"ן הוא רק לגבי איסור 'סעודה' קודם קידוש, ואילו המגן אברהם דן על איסור כל טעימה קודם קידוש שהוא רק מחמת איסור אכילה הכללי שיש בכל המצוות. שהרי כל האיסור שמחמת הקידוש הוא רק על סעודה שיכול לקיים בה את חובת הקידוש, שעליה קבעו חכמים שלא יאכלנה אלא אחר הקידוש, ולא על טעימה לחוד שאינה ראויה לפטור את חובת הקידוש במקום סעודה.

במערכה זו יתבארו גדרי שינוי מקום מהו, והאם שייך הוא לשאר דיני הפסק בסעודה, או שהוא גדר חדש שנקרא גמר סעודה, ומצינו בדין שינוי מקום כמה נידונים שתלויים בגדרי שינוי מקום, ונחלקו בזה הראשונים מהו שינוי מקום ובאלו דברים נאמר שינוי מקום, וכן מה מחייב דין שינוי מקום.

ומצינו ארבעה נידונים בזה: א. האם שינוי מקום הוא רק ביצא מבית זה לבית אחר לגמרי, אבל מחדר לחדר באותו בית אינו שינוי מקום, או שאף מחדר לחדר באותו בית הוי שינוי מקום. ב. האם דין שינוי מקום נאמר בכל דבר שטעון ברכה אחרונה, או רק בדברים שאין טעונים ברכה אחריהם במקומם, אבל בדברים הטעונים ברכה אחרונה במקומם אין דין שינוי מקום אפילו מבית לבית. ג. האם שינוי מקום מחייב אף לברך ברכה אחרונה על מה שאכל קודם שימשיך לאכול, או שחייב רק לברך תחילה קודם שממשיך לאכול, אבל אינו מברך ברכה אחרונה על מה שאכל כבר. ד. האם דין שינוי מקום נאמר אף בברכת המצוות או רק בברכות הנהנין.

א. טעם ההלכה

מצינו בגמרא (קא.) אמר רבי יוחנן אחד שינוי יין ואחד שינוי מקום אין צריך לברך, ולכן אותם אנשים שקידשו בבית הכנסת והלכו לביתם אינם צריכים לחזור ולקדש. והקשו עליו בגמרא ממה ששנינו בברייתא[א] שינוי מקום צריך לברך, שינוי יין אין צריך לברך, ונשארו בקושיא לרבי יוחנן.

בביאור הטעם ששינוי מקום מחייב לברך שנית, כתב הרשב"ם[ב] (ק: ד"ה ידי יין), שמאחר שעקרו ממקומם הוי היסח הדעת וצריכים לברך בביתם, והמפרשים כתבו שהדבר ברור שאין כוונתו שבמציאות יש כאן היסח הדעת מצד דעתו של אדם, שמתחילה סבר שלא לשתות עוד וחזר ונמלך, שהרי בסברת רבי יוחנן שאין צריך לברך כתב הרשב"ם (קא. ד"ה ה"ג ור' יוחנן) שאין צריך לחזור ולברך על היין שבתוך הסעודה, שהרי לא הסיח דעתו ביציאתו מבית הכנסת שעדיין דעתו לאכול ולשתות בביתו. וכן כתב להלן (קא: ד"ה ואחד שינוי) וכגון שלא היה לו היסח הדעת בינתיים. ועוד יש להוכיח שבמציאות לא היה היסח הדעת, שאם היה היסח הדעת ונמלך אם כן אף ללא שינוי מקום היה צריך לברך, ואילו בגמרא מוכח שלולא שינוי המקום היתה ברכת היין פוטרת את המשך שתייתו. ועל כרחך צריך לומר שאין כאן במציאות היסח הדעת מאכילה אלא שינוי מקום בלבד.

אכן מצינו ג' דרכים בביאור הטעם ששינוי מקום מחייב ברכה בשנית:

דברי האחרונים ששינוי מקום הוא כהיסח הדעת

א. ממשמעות דברי הראשונים ששינוי מקום הוי כהיסח הדעת, יש לומר שאף שאינו מסיח דעתו מאכילה, מכל מקום מה שעוקר ממקומו נחשב להיסח הדעת מאכילה 'זו', ששינוי המקום גורם שהאכילה לאחר שינוי מקום נחשבת לאכילה אחרת, שאי אפשר להחשיב אכילה בשני מקומות כאכילה אחת, וכיון שהיא אכילה אחרת אינה נפטרת בברכה שבירך על האכילה הראשונה, לפי שפקעה הברכה שחלה על האכילה הראשונה אחרי שהפסיק ממנה.

ומה ששוו הראשונים שינוי מקום להיסח הדעת, הוא משום ששניהם מאותו הטעם[ג], שגם בהיסח הדעת צריך לחזור ולברך, משום שהברכה אף שיכולה לפטור כל מה שיאכל אפילו לזמן ארוך, מכל מקום הוא רק עד כמה שנחשב הכל לאכילה אחת, וגדר הצירוף של האכילה כדי להיחשב מעשה אכילה ארוך הוא כל מה שבדעתו לעסוק באכילה עד שיפסיק, וכשמסיח דעתו נמצא שגמר את אכילתו הראשונה, ופקע כח הברכה, וכשנמלך לאכול שוב היא אכילה חדשה שלא נפטרה בברכה הראשונה, ולכן צריך לחזור ולברך. ולא רק כשבירך בתחילה סתם, אלא אף אם התנה בשעה שמברך שמתכוין לפטור את כל מה שיאכל אף לאחר שיסיח דעתו, אין זה מועיל לפוטרו מלברך על מה שחוזר ונמלך לאכול שוב, כיון שחובת הברכה היא על כל אכילה, ורק בשיעור אכילה אחת ארוכה חלה בה הברכה מתחילה, וכשהסיח דעתו במציאות גמר את אכילתו, ומה שאוכל עכשיו היא אכילה חדשה ומתחייב בה שוב בברכה.

וכמו כן בשינה מקומו, אף שדעתו מתחילה להמשיך לאכול במקום השני, כיון ששינה מקומו פסקה אכילתו הראשונה וכשחוזר ואוכל היא אכילה חדשה וצריך לחזור ולברך[ד]. וכן הוא לשון הרמב"ם (ברכות פ"ד ה"ה) שכתב 'שכל המשנה מקומו פסקה אכילתו'. משמע שעיקר הטעם הוא משום שפסקה אכילתו הראשונה, אך אם היה נחשב הכל לאכילה אחת אף ששינה את מקומו לא היה צריך לחזור ולברך, שאין סברא שתתייחס הברכה דווקא למקום שבירך ולא למקומות אחרים.

ביאור סברת ר' יוחנן

ורבי יוחנן שאמר שינוי מקום אין צריך לברך, אינו חולק ביסוד הדין שנתבאר שכל אכילה צריכה ברכה לעצמה, וכמו שמוכח מדין היסח הדעת, כמו שכתב הרשב"ם בסברתו של רבי יוחנן (קא. ד"ה ה"ג ור' יוחנן) שהרי לא הסיח דעתו. הרי מבואר שרבי יוחנן מודה לדין היסח הדעת שהוא גם מחמת הדין שכל אכילה צריכה ברכה לעצמה. אלא סברתו היא שאין שינוי מקום מחשיבו לאכילה אחרת, שכל שדעתו עדיין להמשיך לאכול נחשב הכל לאכילה אחת אף בשני מקומות.

סברת האחרונים שהברכה מתייחסת רק למקום שנאמרה

ב. בדברות משה (פ"י ס"י יג ענף ב) כתב, שהוא דין בברכה שתאמר דווקא במקום האכילה, ולכן לא מועיל הברכה שבירך במקומו למה שיאכל במקום אחר. ומה שצריך שתאמר הברכה במקום האכילה הוא כדי שתתייחס הברכה לדבר שמברך עליו, ואין דבר זה ניכר אלא אם מברך במקום האכילה, וכמו שמצינו שאין מברכין על אוכל או משקה עד שיביאוהו לפניו, וכמו שפסק השו"ע (או"ח ס"י רו ס"ה), שהוא גם כן מהטעם שצריך שתהיה ניכרת השייכות והתייחסותה של הברכה לדבר הנאכל. ולכן אף כשיודע שהמאכל קיים ויביאוהו לפניו מיד אחרי הברכה אינו יוצא בברכה זו, וכמו שכתב המגן אברהם (שם סק"ז)[ה].

א. עיין בתוספות (ד"ה ור' יוחנן) שכתבו שכל מה שאמר רבי יוחנן שאין צריכים לחזור ולקדש בביתם הוא דווקא אם שתו מהיין בבית הכנסת, אבל אם לא שתו צריכים לחזור ולברך על היין, אף שידי קידוש יוצאים בשמיעה לבד ואין צריך לשתות מהיין, מכל מקום כיון שהפסיקו בין הברכה לשתיית היין הוי הפסק ולא חלה הברכה, שכל מה שנחלקו בגמרא בדין שינוי מקום, הוא רק לאחר שאכל במקום אחד על סמך הברכה, אבל אם שינה מקומו בין ברכה לאכילה לכו"ע צריך לחזור ולברך, כמו בכל הפסק שמפסיק בין ברכה לאכילה. והנה שיטת הרמ"א (או"ח ס' קסז ס"ו) שכל מה שצריך לחזור ולברך אם שח בין ברכה לאכילה, הוא דווקא כששח קודם שאכל הבוצע, אבל אם שח אחד השומעים לאחר שאכל הבוצע אף שהוא עצמו לא אכל, אין צריך לחזור ולברך. והמגן אברהם (שם ס"ק יט) כתב שמדברי התוספות (שם) מוכח שלא כהרמ"א, שהרי כתבו שמדובר דווקא באופן ששתו בבית הכנסת, אבל אם לא שתו צריכים לחזור ולברך, אף שהמקדש שתה מכוס הקידוש. והביאור בדברי התוספות הוא, שרק לגבי קידוש שיוצא בקידוש חבירו די במה שחבירו ישתה מכוס הקידוש, מה שאין כן במקום שרוצה לשתות או לאכול על ידי מה שיוצא בברכת חבירו אין לו להפסיק בין ברכה לאכילה, שלא יהא שומע עדיף מאם היה מברך בעצמו.

ב. וכן כתבו התוספות (קא: ד"ה כשהן), והרא"ש (פ"י ס"י ו).

ג. והיינו שהיה מקום לחקור מדוע היסח הדעת מפקיע את כח הברכה, האם זה משום שהברכה חלה מתחילה על מה שמתכוין לפטור בברכתו, ולפי מחשבתו כך הוא גדר חלות הברכה, ועל מה שלא נתכוין לפטור לא חלה הברכה, ולכן כל שנמלך, נמצא שלא היה בדעתו מתחילה לפוטרו בברכתו, ולפי"ז אין זה מפקיע את הברכה לגבי שינוי מקום, שהרי לא הסיח דעתו והיה כלול במחשבתו לפטור את כל האכילות אף במקומות אחרים, וכן לפי"ז יועיל מה שיתנה קודם הברכה שבכוונתו לפטור בברכתו גם את מה שיחזור וימלך בדעתו לאכול שנית, אכן להנתבאר בדברי הראשונים בסוגיין אין הדבר כן, וגדר חיוב הברכה בהיסח הדעת הוא משום שכח הברכה לפטור אכילתו חל רק על מעשה אכילה אחד, וכל שמצטרף לאכילה אחת נפטר בברכתו, וכל שמתחדש בו מעשה אכילה אחר, פקע ממנו כח הברכה הראשונה, ומתחייב שנית בברכה.

ד. וכן מבואר ברמ"א בשו"ע (או"ח ס' קעח ס"א) שאם היה דעתו לאכול במקום אחר אינו שינוי מקום, ודווקא באופן ששני המקומות היו בבית אחד, משמע שדווקא בבית אחד יכול על ידי דעתו להחשיבם למקום אחד, ושממילא הכל יהיה נחשב לאכילה אחת. אבל מבית לבית שהם שני מקומות נפרדים שגם על ידי דעתו אינו יכול להחשיבם למקום אחד, לא מועיל דעתו כיון שבהכרח הם שתי אכילות נפרדות.

ה. יעויין במגן אברהם (שם) שהקשה בשם הבית יוסף על הדין שאין מברכין על האוכל עד שיביאוהו לפניו, מהדין של אמת המים [נתבאר שם בסעיף ו'] שהעומד על אמת המים מברך ושותה, אף על פי שהמים ששותה לא היו לפניו בשעה שבירך, מפני שלכך נתכוין בתחילה. ותירץ, שבאמת המים ודאי יבואו המים לפניו, מה שאין כן באוכל יכול להיות שלא יביאו לו את האוכל. והוכיח המגן אברהם מדברי הבית יוסף, שאף בהיה דעתו על האוכל שיביאו לו לא מהני, שמא לא יביאו לו. ובט"ז (שם סק"ט) גם הביא את דברי הבית יוסף, והקשה שאם כן נתת דברך לשיעורים, שאם מביא האוכל נמצא בחדר סמוך באופן שלא שייך שום אונס לא יצטרך לחזור ולברך. והביא בדברות משה את דברי האליה רבה (שם סק"ז) שכתב בשם ספר הזכרונות, שרק כשתלוי בדעת אחרים צריך לברך אם לא היה האוכל לפניו בשעת הברכה, אבל אם יכול בעצמו לקחת מהחדר הסמוך אינו צריך לחזור ולברך, וכן הביא המשנה ברורה (ס"ק יט) בשם הפרי מגדים שאם ודאי הוא שיובאו אליו הפירות, אינו צריך לחזור ולברך. אולם באליה רבה (שם) הביא את דברי האורחות חיים שכתב שלעולם צריך לחזור ולברך, והיינו אף במקום שודאי יבוא לו האוכל. וביאר הדברות משה, שהוא משום שיש דין שיהיה ניכר שהברכה שייכת לדבר שמברכים עליו, וכשהאוכל אינו נמצא בחדר זה אף שודאי יבוא אין ניכר הדבר, וכן יש משמעות מדברי המשנה ברורה (שם) שכתב שאפילו כיון דעתו עליהם בשעת הברכה לא מהני, כיון שאין לברכה על מה לחול.

ובטעם הדבר שצריך שיהיה האוכל לפניו בשעת הברכה, ביאר בדברות משה, שיש לחקור[ו] בגדר חובת ברכה, האם היא מצוה על האדם שלא יאכל ולא יהנה מהעולם בלא ברכה, או שיש דין גם שתחול הברכה על המאכל, כפי שאמרו בגמרא (ברכות לה.) שהאוכל בלא ברכה כאילו מועל בקדשים[ז], והברכה היא כפודה הקדש ומחללו על דבר אחר שיוצא הקודש לחולין ומותר להנות ממנו[ח]. ומצינו בדברי האחרונים[ט] שהברכה נצרכת בתורת שהיא חלה על המאכל ומתירה את הנאת המאכל. ולפי"ז יש לומר, שעל מנת שהברכה תחול על המאכל, צריך שיברך דווקא במקום שהמאכל נמצא שם, ואם הוא במקום אחר לא תחול עליו הברכה.

וכן משמע מלשון המשנה ברורה (סי' קעח ס"ק יט) שכתב שלא היה לברכה על מה לחול. וכיון שבאמירת הברכה יש חלות מסוימת כלפי המאכל שמתירה אותם באכילה, צריך שיהיו הפירות לפניו בשעת ברכה.

ביאור החילוק בין חילול פירות מעשר שני לברכה

ואף שבדין חילול פירות של קודש עצמם אין דין שיהיו הפירות במקום שמחלל, וכמו ששנינו במשנה (מעשר שני פ"ג מ"ד) פירות בירושלים ומעות במדינה, מעות בירושלים ופירות במדינה, מחללין זה על זה. ופירשו הרמב"ם והרא"ש (שם) שקמ"ל שאין צריך שיהיו המעות והפירות במקום אחד, ופשוט שהוא הדין בהקדש, ואם כן אף לענין ברכה שמתיר הדבר באכילה כעין חילול, לא היה צריך שהאוכל יהיה במקום שמברך כדי שתחול הברכה עליו. אמנם יש לומר שבברכות הטעם שצריך שיהיה האוכל במקום הברכה הוא כדי שיהיה ניכר השייכות בין הברכה לדבר שעליו מברך, שעל ידי כך היא תחול עליו ויתיר האוכל כעין חילול, שאם לא יהיה האוכל לפניו לא יהיה ניכר החילול שעל ידי הברכה, שהרי לאחר שבירך, הברכה אינה בעין, מה שאין כן בחילול הקדש ומעשר שני שניכר החילול בכך שמה שהיה הקדש הותר ונעשה חולין, ואם כן רואים לפנינו מעשה חילול. וכן הדין בשינוי מקום, שכשבירך במקום אחד ורוצה לאכול במקום שני, הרי זה כמי שמברך קודם שהביאו את האוכל לפניו שצריך לחזור ולברך. ואף שמצינו בשו"ע (או"ח סי' רו ס"ה) שאם בשעה שבירך היו פירות לפניו, ולאחר מכן הביאו לו פירות אחרים אינו צריך לחזור ולברך אף שהפירות השניים לא היו לפניו בשעת הברכה, היינו משום שלאחר שחלה הברכה על האכילה הראשונה, כל מה שמביאים לפניו לאותו מקום מתבטל לאכילה הראשונה ונחשב חלק ממנה. מה שאין כן בשינוי מקום שאינו אוכל במקום אכילה הראשונה, לא שייך לבטל את מה שאוכל עכשיו במקום השני למה שאכל מקודם במקום הראשון.

ורבי יוחנן אף שמודה לדין זה שצריך שיהיה האוכל לפניו [שלא מצינו חולקים בזה], מכל מקום סובר שאין הברכה דין על הפירות אלא רק דין על האדם [ומה שצריך שיהיה האוכל לפניו הוא רק שמא לא יבוא לבסוף לפניו, ולא משום שצריכה הברכה לחול על הפירות]. ואף אם נאמר שמודה שיש בברכה ענין שמוציאה מיד מעילה, וכמו שמצינו בגמרא (ברכות לה.), מכל מקום אינו בדרך חילול, אלא שבזה שנעשה מצוותו זה עצמו מתיר את האכילה, וכיון שהוא דין על האדם שיך לבטל את כל האכילות לאכילה הראשונה, שאין צריך שיהיה היכר בדבר עצמו, אלא שלאדם יהיה היכר לעצמו, וכיון שבדעתו לאכול גם במקום אחר נחשב כל מה שיאכל לאכילה אחת ונפטר בברכה הראשונה.

טעמים נוספים בדין שינוי מקום

ג. טעם נוסף לדין שינוי מקום כתב בדברות משה, שמשום חשיבות הברכה הצריכו חכמים שיהיה בקביעות מקום, כשם שמצינו בתפילה שצריך שיקבע לו מקום. לכן הנהיגו חכמים מהלכות דרך ארץ שיקבע אדם מקום לאכילתו, ולכן הצריכו אותו לברך אם משנה את מקומו, שעל ידי כך לא ישנה את מקומו שגורם ברכה שאינה צריכה.

שינוי מקום בחוזר למקומו

כתב הר"ן (על הרי"ף, קא: ד"ה אבל) שהדין בשינוי מקום שצריך לברך הוא בין שלא חוזר למקומו ובין אם חוזר למקומו, והוכיחו ממה שאמרו בברייתא 'אבל לא הניחו שם זקן או חולה כשהן יוצאין טעונים ברכה למפרע, וכשהם חוזרים טעונים ברכה לכתחילה', מבואר שאף שחוזר למקומו צריך לברך ברכה ראשונה. והסברא בזה היא, כיון ששינוי מקום הוא גמר סעודה [לשיטת הרמב"ם] או היסח הדעת [לשיטת הראשונים] אינו מועיל מה שחוזר למקום הראשון לאחר שנגמרה סעודתו או שהסיח כבר דעתו.

ויש שכתבו, שדין שינוי מקום הוא רק באינו חוזר למקומו, אבל בחוזר למקומו אינו צריך לברך. ויש לבאר סברתם על פי מה שכתב הדברות משה, שהחסרון בשינוי מקום כיון שיש דין שהברכה תחול על מה שאוכל, וכשמשנה מקומו אין הברכה שבירך במקום הראשון חלה על מה שיאוכל במקום השני. אך כשחוזר למקומו מצטרפת האכילה השניה שאוכל לאכילתו הראשונה [שעליה חלה הברכה קודם שיצא], וכמו שמצינו שהמברך על פירות שהיו לפניו פטר בברכתו גם פירות שיביאו לו לאחר מכן, כיון שמצטרפים לאכילתו הראשונה שנעשתה באותו מקום.

ב. שינוי מקום בדברים הטעונים ברכה במקומם

מצינו בגמרא (קא:) 'תיב רב חסדא וקאמר הא דאמרת שינוי מקום צריך לברך לא אמרן אלא בדברים שאין טעונים ברכה אחריהם במקומם, אבל דברים הטעונים ברכה אחריהם במקומם אין צריך לברך, מאי טעמא לקיבעא קמא הדר'.

לקיבעא קמא הדר

פירש רש"י (ד"ה בדברים), שבאינם טעונים ברכה במקומם כיון שעמד והלך למקום אחר, עמידתו היא גמר סעודתו והך סעודה אחריתא היא וצריך לברך בתחילה, אבל דברים הטעונים ברכה אחריהם במקומם, הואיל ולא בירך אחריהם ועמד לילך למקום אחר לסעוד, על קביעות הראשון הלך לברך ברכה אחת על שתיהם, ולפניהם גם אין צריך לחזור ולברך.

והרא"ש (פ"י סי' ו) כתב 'לקיבעא קמא הדר', כלומר, כיון שאם לא היה אוכל כאן היה צריך לחזור למקומו ולברך, הוי כאילו הוא עדיין במקומו וגומר סעודתו כאן ומברך כאן ברכת המזון.

מדברי שניהם מבואר, שאין הברכה מתייחסת למקום מסוים ויכול לברך ולפטור אף מה שאוכל במקום אחר, אלא שהברכה פוטרת רק אכילה אחת ואינו יכול לפטור בברכה אחת שתי אכילות, וכשמשנה מקומו אם הם נחשבים לשתי אכילות צריך לברך על האכילה השניה.

ובדעת רב חסדא שחידש שבטעונים ברכה אחריהם במקומם אמרינן לקיבעא קמא הדר, ביארו באופן שונה. רש"י (ד"ה בדברים) כתב שסברת רב חסדא שמה שעומד ממקומו הוי גמר סעודתו, הוא דווקא בדבר שאינו מצריך ברכה אחרונה במקומו שלכן כשעומד מסתמא סיים אכילתו, שאין דרך[יא] בני אדם לשנות מקומם בשעת אכילתם [כלומר, שאין הביאור שמה שהוא שני מקומות זה מחלק את האכילה, רק כיון שבדרך כלל אדם לא משנה מקומו

ו. ראה גם בעמק ברכה (ברכות הנהנין אות א).

ז. רעק"א (גליון השו"ע, או"ח סי' רט על המג"א סק"ג) כתב, שמדברי הרשב"ם (קב. ד"ה להודיעך כוחו) למד המהרש"א (ברשב"ם שם) שבספק ברכות הנהנין אי אפשר להקל, משום שיש בדבר ספק איסור, שאסור ליהנות מן העולם בלא ברכה. אמנם הביא שהמהרש"ל שם סבר שאפשר להקל, משום שיסוד האיסור הוא רק מחמת חובת האדם לברך, שהטילו עליו מצוה לברך, ואסרו עליו לאכול קודם שקיים חובתו, וכשפטור מלברך מחמת שאינו יכול לברך, מותר לו לאכול בלא ברכה.

ח. ונחלקו האחרונים כיצד הברכה מתירה את איסור גזל, החתם סופר (לה. ד"ה אמר) כתב שנחלקו בזה שמואל ורבי לוי, לשמואל שדרש מן הפסוק שנחשב כקדשי שמים, על כרחך שהברכה נחשבת כמו פדיון המחלל את קדושת ההקדש ומוציאתו לחולין, ורבי לוי סבר שהברכה מתירה מבלי לפדות ולחלל את האוכל, אלא היא מקדשת את האדם וממילא מותר לו לאכול ואינו מוציא לחולין. ובביאור הדברים ראה מאמר הגר"י סרנא (הגדה של פסח רבני חברון עמ' סח). אכן החיי אדם (כלל מט) והמהר"ל (נתיבות עולם, נתיב העבודה פי"ד) כתבו שהברכה כגדר פדיון ממש, שנותן דמים להנאת גבוה תחת הנאת האוכל.

ט. ראה בהערה קודמת בסמוך.

י. בגמרא (קב.) אמרו, תניא כוותיה דרב חסדא, חברים שהיו מסובים לשתות יין ועקרו רגליהם וחזרו אין צריכים לברך. ונחלקו הראשונים האם גורסים 'תניא כוותיה דרב חסדא' או 'תניא כוותיה דרבי יוחנן', רש"י והרשב"ם גרסו 'תניא כוותיה דרב חסדא', והיינו הגמרא הביאה ראיה לרב חסדא שדברים הטעונים ברכה אחרונה במקומם אין צריך לחזור ולברך [וזה לשיטתם שיין טעון ברכה אחריו במקומו]. ותוספות (קא: ד"ה אלא) גם גרסו 'תניא כוותיה דרב חסדא', אבל כתבו שלא גורסים 'לשתות יין', משום שלשיטתם יין אינו טעון ברכה במקומו [ואם כן חוזר ומברך], אלא יש לגרוס 'היו מסובים לאכול פת'. ובבעל המאור הביא שיש גורסים 'תניא כוותיה דרבי יוחנן', וכן הביא בראש"ש (פ"י סי' ו) ממגילת סתרים של רבינו ניסים, וכן הוא ברמב"ן במלחמות, בראב"ד (השגות על בעל המאור אות ב), בראבי"ה (פסחים סי' תקיא) בשם רב שמואל בן חפני הכהן, ומהר"ם חלאווה (קב. ד"ה תניא). והקשו לגירסא זו, שאין דרך הגמרא להביא ראיה לאמורא אחרי שקודם לכן (קא:) הניחו דבריו בתיובתא. ותירצו הרמב"ן הראבי"ה והראב"ד, שרבי יוחנן סבר שבשינוי מקום אין צריך לברך בין שחוזר למקומו ובין שאינו חוזר למקומו, ובתחילה הקשו עליו מדברי הברייתא ששינוי מקום כשהולך למקום אחר צריך לברך, ומהברייתא השניה הביאו ראיה למקום שחוזר למקומו שאין צריך לברך, שהרי בברייתא השניה מדובר רק באופן שחזרו למקומם, וא"כ מה שהניחו את רבי יוחנן בקושיא הוא רק כשאינו חוזר למקומו, אבל בחוזר למקומו הביאו ראיה לדבריו שאין צריך לברך. אולם דעת הראב"ד, שכל מה שיש לחלק בין חוזר למקומו לאינו חוזר למקומו הוא דווקא בדברים שאין טעונים ברכה אחריהם במקומם, שכיון שלא היו צריכים לברך קודם שיצאו ממקומם נחשב מה ששותים כשחזרו להמשך לשתיה הראשונה, אבל בדברים הטעונים ברכה אחריהם במקומם כיון שאינם רשאים לצאת ממקומם ללא ברכה, נחשבת יציאתם להפסק וכשחוזרים צריך לחזור ולברך. ומכל מקום כתבו הראשונים הנ"ל, שאף שמצינו ברייתא שמסייעת לרבי יוחנן לענין חזרו למקומם מ"מ לא קיי"ל כר' יוחנן, חוץ מהראב"ד שפסק בחזרו למקומם כרבי יוחנן.

יא. ואין לפרש שנחשב לסיום אכילה כיון שאין טעון ברכה אחריו, שאדרבה כיון שאינו טעון

בשעת אכילה מסתמא סיים אכילתו, ואף שבדעתו היה להמשיך ולאכול אין זה ניכר במעשין].

אבל בדבר הטעון ברכה במקומו אין עמידתו מורה שסיים אכילתו, שהרי אילו היה מסיים את אכילתו היה צריך לברך קודם שיעקור ממקומו, ומכך שלא בירך מוכח שלא סיים את אכילתו, וממילא אכילתו במקום אחר היא המשך לאכילה ראשונה [ואף במקום שאינו אוכל במקום השני אלא חוזר למקום הראשון, גם יש גילוי דעת שלא גמר סעודתו, שהרי כשמסיים סעודתו אין לו לצאת ממקומו עד שיברך], ולכן אין צריך לברך שוב על אכילתו השניה[יב].

ביאור דעת הרשב"ם

ברשב"ם (ד"ה אבל דברים) כתב כדברי רש"י, משמע שכוונתו לפרש כרש"י. אולם יש שכתב[ג] שאין לפרש כן ברשב"ם, שהרי הרשב"ם פירש (ד"ה מדקתני עקרו) שראיית הגמרא שהברייתא מדברת בדברים הטעונים ברכה אחריהם הוא ממה שנקטה לשון 'עקרו', שמשמע שרק משום המהירות לצאת לקראת חתן וכלה עקרו, אך לולא זה היו צריכים לברך במקומם. וקשה מדוע לא פירש הרשב"ם שהראיה היא ממה שאמרו בברייתא שכשיוצאים טעונים ברכה למפרע, וזה שייך רק בדברים הטעונים ברכה אחריהם במקומם, אבל באינם טעונים ברכה במקומם רשאים לצאת בלי לברך [וכמו שפירש הר"ן את ראיית הגמרא].

אלא ודאי מוכח שדעת הרשב"ם אינה כהר"ן ורש"י, וסובר שאף דברים שאין טעונים ברכה במקומם צריכים לכתחילה ברכה למפרע קודם שיצא, וא"כ גם בדברים שאינם טעונים ברכה במקומן אין שינוי מקום נחשב הפסק, שכיון שלא ברך עדיין ברכה אחרונה גילה דעתו שלא סיים סעודתו, שאם היה מסיים היה לו לברך קודם יציאתו.

ולכן ביאר, שכוונת הרשב"ם הוא כסברת הרא"ש (שם), שכיון שאם לא היה אוכל במקום אחר היה צריך לחזור ולברך במקומו הראשון, הרי הוא אגוד למקומו הראשון.

ביאור הרש"ש בדברי הרשב"ם

אולם הרש"ש (קא: ברשב"ם ד"ה קשיא לרב חסדא) כתב, שמה שכתב הרשב"ם בתוך דבריו 'הואיל ולא בירך אחריהם' [שמשמע שמה שלא בירך הוא הגורם שלא נגמרה סעודתו] הוא הוספה של תלמיד בדברי הרשב"ם על פי דברי רש"י והר"ן. ולעולם להרשב"ם סברת רב חסדא אינו משום שלא בירך עדיין, אלא כיון שטעונים ברכה אחריהם במקומם יש חשיבות לאכילתם, ומה שאוכל במקום אחר מתבטל לאכילה שאכל במקום הראשון ונחשב הכל לאכילה אחת[יא].

ולפי דברי הרש"ש יוצא, שאף מי שאכל פחות מכשיעור ואינו טעון כעת ברכה, בכל זאת לא הוי שינוי מקום, שהרי אין הטעם משום שחייב לברך במקומו הראשון[יג], אלא משום חשיבות האכילה במקום הראשון שטעונה ברכה לאחריה במקומו[יד].

חידושו של רבי עקיבא איגר

אמנם מדברי רבי עקיבא איגר (גליון השו"ע, או"ח סי' קעח על המג"א ס"ק יב) מוכח שנקט שלא כדברי הרש"ש, אלא הדין שבטעונים ברכה במקומם אינו שינוי מקום תלוי בחיוב ברכה בפועל, שכתב, שמי שאכל ושכח אם בירך ברכה אחרונה, ועל פי דין פטור הוא מלברך משום ספק ברכות להקל, שוב אין אומרים בו 'לקיבעא קמא הדר', שהרי בפועל פטור הוא מלברך.

ביאור הרא"ש

דעת הרא"ש, שכיון שכל מה ששינוי מקום הוי הפסק הוא משום ששינה את מקומו, אם כן במקום שעדיין צריך לחזור למקומו הראשון אינו נחשב שעקר ממקומו הראשון, וכיון שלא היה כאן עקירה אין כאן סיום אכילה, והוי כאילו הוא עדיין במקומו אף שהלך לסיים סעודתו במקום אחר, ואין צריך לחזור למקומו כדי לברך ברכה אחרונה.

קושיית האחרונים על סברת הרא"ש

בדבר שמואל הקשה על סברת הרא"ש, שכל הסברא שעדיין אגוד במקומו הראשון, שייכת רק כל זמן שלא אכל במקומו השני כיון שצריך לחזור ולברך במקום הראשון, אבל לאחר שהתחיל לאכול במקום השני הרי כיון שאינו צריך לחזור למקומו הראשון שוב אינו אגוד בו, שכל הסברא שהוא אגוד למקום הראשון הוא מחמת החיוב לברך במקומו, אבל כשמתחיל לאכול במקום האחר כיון שכבר אינו קשור למקומו הראשון נחשב הוא להפסק בין שתי האכילות, ובשלמא לשיטת הסמ"ק[טו] (עמודי גולה סי' קנא) שאף כשאכל במקום השני צריך לחזור ולברך במקום הראשון, לפי"ז גם כשאכל עדיין אגוד הוא במקום הראשון, אבל לדעת הרא"ש שכתב 'וגומר סעודתו כאן ומברך כאן' שוב אינו אגוד.

יישוב דעת הרא"ש

ותירץ, שכיון שעצם עקירתו והליכתו למקום השני לא הוי הפסק, שהרי כל זמן שלא אכל במקום השני צריך לחזור למקום הראשון בשביל לברך, נמצא שעדיין הוא באמצע סעודתו, וכיון שכן מהיכי תיתי לומר שאכילתו במקום השני יהא הפסק, הרי לא עשה שום פעולה חדשה שתחשב הפסק, ואדרבה האכילה השניה היא המשך ולא הפסק. ועוד תירץ, שאם נאמר שאכילתו במקום השני הוי הפסק א"כ יצטרך לחזור למקומו הראשון לברך ברכת המזון, נמצא שאכילתו במקום השני מקשרת אותו למקום הראשון ולא הוי שינוי מקום[יח].

ביאור הדברות משה בדעת הרא"ש

בדברות משה (פ"י ס"ג ענף ה ד"ה והרא"ש) ביאר את סברת הרא"ש, שכיון שאם לא יאכל במקום השני יהיה מוכרח לחזור למקומו הראשון כדי לברך, ואם אינו רוצה לחזור הוא יהיה מוכרח לאכול במקום השני כדי לברך שם ברכה אחרונה על אכילתו במקום הראשון, א"כ בהכרח נמשכת אכילתו במקום השני אחר אכילתו במקום הראשון, ואינה נחשבת לאכילה חדשה, ולכן אינו צריך לחזור ולברך ברכה ראשונה.

ברכה אחרונה במקומו יש לומר שרוצה להמשיך לאכול במקום אחר ולא סיים אכילתו, אלא ודאי ששינוי מקום מצד עצמו נחשב לגמר אכילה מטעם שאין דרך בני אדם לשנות מקומם באמצע אכילתם, ורק במקום שמוכח שלא גמר אכילתו כגון בטעונים ברכה במקומם לא הוי גמר אכילה.

יב. ואין הביאור שבטעונים ברכה אחרונה במקומו דעתו בשעת ברכה ראשונה אף אם יצא ממקומו, אלא הכוונה שבברכתו הראשונה פוטר את אכילתו הסמוכה, וכל שלא גמר אכילתו אפילו ששינה מקומו אינו צריך לחזור ולברך, ונפק"מ באינם טעונים והניח מקצת חברים שמועיל לדעת המגן אברהם (סי' קעח סק"ב), ואף שהגיעו החברים אחר שבירך ברכתו הראשונה.

יג. דבר שמואל (קא: ד"ה אך ברשב"ם).

יד. ועל פי זה מיישב מה שהקשה המהרש"א על הרשב"ם (קא: ד"ה קשיא לרב חסדא) שביאר שקושיית הגמרא לרב חסדא היא ממה שאמרו בברייתא שאפילו אם חזרו למקומם הראשון אם לא הניחו זקן או חולה צריכים לברך, ואילו לרב חסדא שטעונים ברכה אחריהם אפילו לא חזרו למקומם, אלא גמרו סעודתם במקום אחר אין צריך לברך תחילה. והקשה המהרש"א, שלכאורה אינה קושיא על רב חסדא, שאפשר לומר שכל מה שאמר רב חסדא שבדברים הטעונים ברכה אחריהם במקומם אין צריך לברך כששינה מקומו, הוא משום שאינו יכול לברך ברכת המזון במקומו השני, שהרי טעון ברכה במקום הראשון שאכל בו, וכיון שאינו מברך ברכת המזון עדיין לא נגמר סעודתו ואינו צריך לברך אף ברכה ראשונה. מה שאין כן במקום שחוזר למקום הראשון שטעון ברכה למפרע על מה שאכל, יש לומר שצריך לברך ברכת המזון, וכשמברך גמר סעודתו, ולכן צריך לברך שוב על מה שאוכל. ולפי דבריו אין כאן קושיא, שכיון שמה שלרב חסדא אין צריך לברך בטעונים ברכה אחריהם במקומם, אינו משום שלא בירך עדיין וצריך לחזור למקומו, אלא הוא משום חשיבותם של הדברים הטעונים ברכה במקומם שמבטלים אליהם גם אכילה שאוכל במקום אחר, ואם כן גם כשחוזר למקומו לרב חסדא אין צריך לברך למפרע. ובקרני ראם (סק"ג) הקשה על דברי המהרש"א, שמשמע מדבריו שמה שאינו יכול לברך ברכת המזון במקום השני הוא סיבה לכך שאינו חשוב הפסק אלא המשך של הסעודה הראשונה. והקשה שודאי אינו כן, אלא הנידון הוא בעצם השינוי מקום, אם נחשב עקירה ממקומו או לא, והדין טעונים ברכה אחריהם במקומם הוא רק סימן לזה שאינו נחשב עקירה שהרי צריך לחזור למקומו, ואם כן אף אם חזר למקומו אין צריך לברך ברכת המזון קודם שיחזור ויאכל, אבל אם היינו נוקטים ששינוי מקום נחשב לעקירה, לא היה מועיל מה שבפועל אינו יכול לברך ברכת המזון להחשיב את הכל לאכילה אחת.

טו. ועדיין יש לדון בדבר, שאף שאינו תלוי בחיוב ברכה בפועל, מכל מקום בכדי שהאכילה תגרור ותבטל אליה את האכילה האחרת צריך שיהיה לכל הפחות אכילה חשובה.

טז. אמנם באגרות משה (שו"ת, או"ח ח"א סי' ק ענף ב) מבואר, שאף אם נאמר שגם כשאוכל פחות מכשיעור הוי קביעות כיון שהוא מדברים הטעונים ברכה במקומם, היינו דווקא כשדעתו היתה כשהתחיל לאכול שיאכל כשיעור בין במקום זה בין במקום אחר, שאז יש אף לתחילת אכילתו שם של קביעות לכלול כל האכילות עד שיברך, אבל אם מתחילה התכוין לאכול פחות מכשיעור, אין לאכילתו שם של קביעות שהרי אינה חלק מאכילה חשובה. וראה שם עוד בדבריו שכתב שדין אכילה של פחות מכשיעור יהיה תלוי בביאור הראשונים בדברי רב חסדא, שלדעת הרשב"ם שבטעונים ברכה במקומן זה גורם שיהיה לאכילה שם של קביעות לכלול כל האכילות עד שיברך, א"כ אף בפחות מכשיעור הוי קביעות כשבדעתו לאכול עוד, כיון שזה חלק מאכילה חשובה. ואילו להרא"ש שביאר שלקיבעא קמא הדר, היינו שחייב לחזור לברך במקומו אם לא אכל במקום אחר, ולכן אינו הפסק אלא המשך אכילה ראשונה ואף יכול לברך במקום שסיים, כל שלא אכל כשיעור כיון שאינו צריך לחזור למקומו ולברך ולא שייך לומר לקיבעא קמא הדר שוב הוי שינוי מקום הפסק. ועל פי זה תירץ מה שיש להקשות על דברי התוספות (קא: ד"ה אלא) שהקשו לשיטת הרשב"ם שסובר שיין הוא מדברים הטעונים ברכה במקומם, א"כ מה הקשו לרבי יוחנן מהברייתא של שינוי מקום, והרי רבי יוחנן דיבר ביין, ולשיטת הרשב"ם ביין אין דין שינוי מקום ככל דברים הטעונים ברכה במקומם. שלכאורה אינה קושיא, שהרי רבי יוחנן דיבר באופן שלא שתה רביעית, שהרי נקט לשון יצאו, והשותים לא שתו אלא מעט, וא"כ אינם טעונים ברכה אחריהם ולכן הקשו לרבי יוחנן. [ובאבן העוזר (סי' קעח) תירץ כן את קושיית התוספות, אולם על תוספות 'יקשה מה הקשו לרשב"ם]. אולם לפי המתבאר מבואר שלדעת הרשב"ם אף בפחות מכשיעור נאמר הדין שבטעונים ברכה במקומן אין דין שינוי מקום, ולכן הקשו תוספות לשיטת הרשב"ם. ולפי זה מובן גם מדוע הרא"ש שחולק על הרשב"ם לגבי יין לא הקשה את קושיית התוספות, והיינו משום שלדעת הרא"ש אם שתו פחות מכשיעור אין דין שטעונים ברכה במקומם, וממילא אי אפשר להקשות מרבי יוחנן שדיבר באופן שלא שתה כשיעור.

יז. הובא בשער הציון (סי' קעח ס"ק לד), שפירש את דברי הגמרא 'לקיבעא קמא הדר', שאף כשאוכל במקום השני צריך לחזור למקומו הראשון ולברך.

יח. ולפי מה שכתב שהרשב"ם כדעת הרא"ש, יש לבאר שמה שכתב הרשב"ם 'הואיל ולא בירך אחריהם' אין כוונתו שזוהי הסיבה שלא הוי הפסק, אלא כוונתו שאם היה מברך ברכת

שיטת הר"ן בביאור הגמרא

בחידושי הר"ן"ט (קא: ד"ה לא שנו) כתב, שדברי רב חסדא לחלק בין טעונים ברכה במקומם לאינם טעונים הוא רק כשחוזר למקומו, אבל אם אינו חוזר למקומו אדרבה יש יותר סברא שצריך לחזור ולברך בטעונים ברכה במקומם מבאינם טעונים. וביאור דבריו הוא שכל שאדם קובע את סעודתו במקומו דווקא, ממילא שינוי המקום נחשב יותר כעקירה מאכילתו, ולכן דברים הטעונים ברכה במקומם חלה בזה קביעות מקום אף בברכתו, וכשמשנה מקום צריך לברך בשנית משום שעקר מקביעותו, ולא חלה ברכתו הראשונה על מקומות אחרים.

מה שאין כן בדברים שאינם טעונים ברכה במקומם, אין אדם קובע סעודתו עליהם במקום מסוים, ולכן אף כשמשנה מקומו אינה עקירה, כיון שלא היתה כאן קביעות מקום.

אולם כאשר חוזר למקומו, נחשב הדבר להיפך, לפי שבאופן זה השינוי מקום אינו מחמת המקום שנמצא כעת שהרי כבר חזר למקומו, אלא כל השינוי הוא רק מחמת ההפסק שביציאה, כאשר יצא ממקומו, ובזה מועיל מה שטעון ברכה במקומו ועדיין עומד לחזור למקומו, שלכך אין היציאה נחשבת לסיום האכילה הראשונה, אך כשאינו טעון ברכה במקומו יש בזה עקירה והפסק בשעת היציאה לפי שאינו עומד לחזור למקומו[כ].

שיטת הסמ"ק

דרך חדשה בביאור דברי הגמרא 'לקיבעא קמא הדר', מצינו בסמ"ק (עמודי גולה סי' קנא) שכתב שאם אכל פת במקום אחד וחזר ואכל פת במקום אחר צריך לחזור ולברך במקומו הראשון ברכת המזון, ולכך אין צריך לברך במקום השני לפניו. וכתב בהגהות רבינו פרץ (סק"ח) שהמקור לדבריו הוא מדברי הגמרא 'לקיבעא קמא הדר'. והיינו שמה שאין צריך לברך במקום השני, הוא משום שצריך לחזור לברך ברכת המזון במקומו הראשון.

והקשה ר"בינ"[1978-2018] פרץ בהגהותיו (שם) מדברי הסמ"ק במקום אחר (סי' קט) שכתב שאדם שאוכל כשהוא הולך יושב ומברך במקום שאכל באחרונה, וכן מצינו בהולכי דרכים שהולכים ואוכלים דרך הילוכם ומברכים במקום סיום אכילתם. ולכן כתב רבינו פרץ שמברך במקום השני שאכל, ומה שאמרו לקיבעא קמא הדר אין פירושו שצריך לברך ברכה אחרונה במקום הראשון, אלא פירושו שבא ליתן טעם מדוע בשינוי מקום אין צריך לברך, כיון שמסיים במקום שני את קביעות סעודתו שהתחיל במקום הראשון, או שכיון שאם לא היה אוכל במקומו השני היה צריך לחזור למקומו הראשון לברך, אינו מסיח דעתו מאכילתו הראשונה במה ששינה את מקומו, כמו שביארו הראשונים[כא].

הבית יוסף (או"ח סי' קעח ד"ה כתב סמ"ק) הביא את שיטת הסמ"ק שצריך לחזור לברך במקומו הראשון, וכתב שהסמ"ק הסתפק בזה ונקט שאינו מברך אלא במקומו השני כמו בהולכי דרכים. משמע מדברי הבית יוסף שראה את דברי הגהות רבינו פרץ כחלק מדברי הסמ"ק, ולפי"ז נקט שהסמ"ק חזר בו. אולם בספרי הסמ"ק שלפנינו כתוב שהסמ"ק והגהות רבינו פרץ הן שתי שיטות נפרדות.

חילוק בין שינוי מקום להולכי דרכים

וכתבו האחרונים[כב] שיש ליישב מה שהקשה רבינו פרץ מדין הולכי דרכים שמברך במקומו השני לאוכל בשני מקומות, ויש לחלק שרק בהולכי דרכים שכלל לא קבע מקום לאכילתו לכן מברך במקום שמסיים לאכול. אבל באוכל בשני מקומות שקבע עצמו בתחילה לאכול במקום מסוים, ובאמצע אכילתו עקר ממקומו לאכול במקום אחר, באופן זה צריך לחזור למקומו הראשון לברך[כג].

סיכום שיטות הראשונים בביאור לקיבעא קמא הדר

שיטת הרשב"ם (קא: ד"ה אבל) שכיון שצריך לברך במקומו, א"כ אכילתו במקום השני הוא על דעת קביעותו הראשונה ודעתו לברך ברכה אחת על שניהם וממילא אינו צריך לברך לפניו.

הרש"ש (ד"ה קשיא) ביאר בדעת הרשב"ם שאין הקביעות תלויה בחיוב ברכה אלא בדברים הטעונים ברכה במקומם שהם חשובים לקבוע עליהם.

הרא"ש ביאר, שכיון שאם לא היה אוכל במקום השני היה צריך לחזור למקומו הראשון, א"כ קשור הוא למקומו הראשון ואין כאן סילוק והפסק ממקומו הראשון[כד].

הסמ"ק (סי' קנא) ביאר שכיון שאף כשאוכל במקום השני צריך לחזור לברך במקום הראשון, לכן נחשב שעדיין לא נעקרה קביעותו הראשונה.

בחידושי הר"ן (קא: ד"ה לא שנו) כתב שרק בחוזר למקומו הראשון אינו צריך לברך, ולפי זה לקיבעא קמא הדר היינו שבמציאות חזר לקביעותו הראשונה[כה].

שיטת הט"ז בדעת רב חסדא

הרמ"א בשו"ע (או"ח סי' קעח ס"ב) פסק כשיטת רב חסדא בדברים הטעונים ברכה במקומן שאינו צריך לברך כשמשנה את מקומו, וכתב הט"ז (סק"ז) שמשמע אפילו לבית אחר לגמרי אין צריך לברך. והקשה מדברי הרמ"א (שם ס"א) שכתב שאם היה דעתו לאכול במקום אחר אין צריך לברך ודווקא באותו בית ולא מבית לבית. ותירץ הט"ז, שבסעיף א' דברי הרמ"א נאמרו בשיטת הרמב"ם שפוסק כרב ששת שאף בטעונים ברכה במקומן יש שינוי מקום וצריך לברך, אלא שבאותו בית לא נחשב שינוי מקום, ובס"ב שפסק כרב חסדא לכן אפילו מבית לבית אין צריך לברך.

וכתב המאמר מרדכי (סק"ט) שמשמע מהט"ז שסובר שאף לרב חסדא בטעונים ברכה במקומם אין צריך לברך, היינו דווקא בהיתה דעתו מתחילה לאכול במקום אחר, שהרי השוה דברי הרמ"א בסעיף ב' לדברי הרמ"א בסעיף א' שדבריו עוסקים בהיתה דעתו מתחילה. ודחה את דבריו, שמוכח מכל הפוסקים שמה שצריך את דעתו היינו לרב ששת שסובר שיש דין שינוי מקום אף בטעונים ברכה במקומן, אבל לרב חסדא אף בלא דעתו לאכול במקום אחר אין צריך לברך בטעונים ברכה במקומם[כו].

אולם בלבושי שרד (ס"ק י"ד) חלק על דברי המאמר מרדכי וכתב שאף כוונת הט"ז היא שלרב חסדא בטעונים ברכה במקומם אין צריך לברך אפילו מבית לבית ואפילו בלי דעתו.

שיטת הט"ז בדעת רב ששת

בשולחן ערוך (שם ס"ב) כתב 'והמשנה מקומו מפינה לפינה אינו צריך לחזור ולברך'. ובט"ז (סק"ד) העמיד את דברי השולחן ערוך במקום שאינו אוכל במקום השני אלא חוזר למקומו הראשון, ומה שכתב השו"ע שאין צריך לחזור, היינו שאין צריך כשחוזר למקומו הראשון לברך ברכת המזון ואחר כך המוציא קודם שימשיך לאכול.

וכתב במגן גיבורים (סק"ג) שמה שהעמיד הט"ז את דברי השו"ע רק בחזר למקומו הראשון, היינו משום שסובר שאם אוכל במקום השני אף לרב ששת אין צריך לחזור ולברך, ומה שנחלקו רב חסדא ורב ששת הוא רק בחזר למקומו[כז].

המזון היה הפסק וכיון שלא בירך אין מה שיחשב הפסק.

יט. וכן כתבו המאירי, רבינו דוד (ד"ה הא דאמרת), והמהר"ם חלאווה (ד"ה דאמרת).

כ. ומיישב על פי זה את שיטת הרשב"ם שסובר שיין הוא בכלל דברים הטעונים ברכה במקומם, והקשו עליו מדברי הגמרא (קב.) שהקשו על רבי יוחנן מהברייתא שנתבאר שם שאם היו מסובים לאכול דברים שאין טעונים ברכה במקומם ויצאו, כשחוזרים צריך לברך. וקשה שרבי יוחנן הרי אמר את הדין ששינוי מקום אין צריך לברך ביין, ויין לשיטת הרשב"ם טעון ברכה במקומו וא"כ אפשר שבדברים שאינם טעונים ברכה במקומם יודה שצריך לברך. ולדברי הר"ן שבלא חזרו למקומם יש סברא יותר שיברך בטעונים מאשר באינם טעונים, מיושב, שכיון שרבי יוחנן דיבר בלא חזרו למקומם [שהרי דיבר באנשים שקידשו בבית הכנסת והלכו לביתם], ועל זה אמר שבטעונים אין צריך לברך, כל שכן באינם טעונים שלא יצטרך לברך. אמנם בדעת הרשב"ם עצמו אין לומר כן, שהרי שיטת הרשב"ם (קא: ד"ה אבל) שלרב חסדא אף בלא חזר למקומו אינו צריך לברך. וגם הר"ן בדעת הרי"ף (שם ד"ה לא שנו) כתב כהרשב"ם.

כא. בביאור סברת הסמ"ק נראה שסבר שאחר שאדם קובע מקום אכילתו במקום מסוים, אינו נעקר ממקום אכילתו עד שיסיים סעודתו, וכשממשיך לאכול במקום השני אין זה סעודה חדשה אלא המשך סעודה של המקום הראשון, וכיון שקבע מקום סעודתו במקום הראשון צריך לברך שם, שאין קביעותו אלא במקום אחד, והמקום השני נגרר אחר המקום הראשון.

כב. צביון העמודים (על הסמ"ק, ס"ק קכ ד"ה ומש"כ). וכן בהגהות רבינו פרץ עצמו הזכיר בהמשך דבריו שיש לחלק בין אכילה בשני מקומות להולכי דרכים.

כג. יעוין בהגהות רבינו פרץ שהביא שיטת ר' יחיאל שהסתפק האם האוכל בשני מקומות צריך לברך פעמיים ברכת המזון.

כד. בדבר שמואל כתב שאף כוונת הרשב"ם לבאר כהרא"ש.

כה. ובאינם טעונים אף שחזר למקומו הראשון, מכל מקום אין לאכילתם שם קביעות, וא"כ כשחוזר היא אכילה חדשה וצריך לברך.

כו. ויש להקשות על ביאורו של המאמר מרדכי בדעת הט"ז, שהרי שיטת הט"ז (סק"ט) [יובא להלן בהמשך] שאם היה דעתו מתחילה גם לרב ששת אין צריך לברך בדברים הטעונים ברכה במקומם, וא"כ לדברי המאמר מרדכי בדעת הט"ז שרב חסדא מצריך שיהיה דעתו במה נחלקו רב חסדא ורב ששת.

כז. המעיין בדברי הט"ז יראה שאין ביאורו של המגן גיבורים מוכרח בדבריו. שהט"ז הבין שהנידון שכתב בשו"ע אם צריך לחזור ולברך הולך על ברכת המזון, ולכן הוקשה לו במה שכתב השו"ע מפינה לפינה, והרי אף מבית לבית אם אכל במקום השני מברך שם ברכת המזון ואינו

שינוי מקום והסיח דעתו לרב חסדא

כתב הבית יוסף (סי' קעח ד"ה ובסימן) שאף לרב חסדא שסובר שבדברים הטעונים ברכה במקומם אין צריך לחזור ולברך, אם הסיח דעתו כשחוזר צריך לברך[כח], וכן כתב הרמ"א (סוף ס"ב).

ובאבן העוזר (סי' קעח ס"ב ד"ה פסק הרמ"א) הקשה על דברי הבית יוסף שהרי פסק (סי' קעט ס"א) שאפילו אם גמר סעודתו וסילק עצמו מלאכול, כשנמלך וחוזר לאכול אינו צריך לברך שוב. והטעם שכשאדם יושב בסעודה לפעמים נמלך מסעודה קטנה לסעודה גדולה, ולכן היסח הדעת אינו נחשב להפסק. ולפי"ז גם בדברים הטעונין ברכה במקומם שמה שאינו צריך לברך הוא כמו שכתב הרא"ש, שכיון שצריך לחזור למקומו לברך הרי הוא כאילו עדיין במקומו, א"כ מה בכך שהסיח דעתו והרי היסח הדעת בסעודה אינו מחייב ברכה[כט].

ומכח קושיא זו נדחק להעמיד את דברי הבית יוסף[אוצר החכמה] מ"א רק בדברים שאינם טעונים ברכה במקומם, כגון ז' מינים וחמשת מיני דגן, אבל אם שינה מקומו באמצע הסעודה אף שהסיח דעתו אינו חוזר ומברך.

יישוב הבית מאיר

ובבית מאיר (סי' קעח ד"ה ולהנ"ל) מיישב את קושיית האבן העוזר, שמה שמצינו בסימן קע"ט שהיסח הדעת בתוך סעודה אינו הפסק, היינו כיון שכך דרך הסועד שפוסק מלאכול וחוזר ונמלך לאכול, אלא שכל זה דווקא כל זמן שיושב במקומו, אבל המסיח דעתו וקם והולך למקום אחר בזה לא אומרים שדרך הוא להיות פוסק וממשיך לאכול אח"כ כיון שקם ממקומו ללכת למקום אחר, ומה שאמרו בגמרא לקיבעא קמא הדר היינו דווקא בלא הסיח דעתו.

שיטות הראשונים מה הם דברים הטעונים ברכה אחריהם במקומם

נחלקו הראשונים מה הם הדברים הטעונים ברכה אחריהם במקומם. ונאמרו בזה ג' שיטות:

א. דעת רבינו חננאל[ל] (קא:) שדווקא מיני פת הטעונים ברכת המוציא וברכת המזון טעונים ברכה אחריהם במקומם.

ב. דעת תוספות (שם ד"ה אלא) והרי"ף (שם)[לא] שלאו דווקא פת אלא כל מיני מזונות שיש בהם מחמשת המינים.

ג. דעת רש"י, והרשב"ם (ד"ה אבל דברים), והרמב"ם (ברכות פ"ד ה"א) שאף שבעת המינים כיון שיש בהם ברכת מעין ג' טעונים ברכה אחריהם במקומם. ובשולחן ערוך (סי' קעח ס"ה) הביא את שלושת הדעות.

חידושו של הדרישה בדעת הרא"ש

הבית יוסף (סי' קפד ד"ה ומ"ש רבינו) הביא את דעת הרא"ש בברכות (פ"ח סי' ה) שרק בברכת המזון צריך ברכה במקומו ולא בשבעת המינים. וכתב הבית יוסף, שלאו דווקא ברכת המזון אלא כוונתו לכל דבר שהוא ממין מזון, והיינו כל מיני דגן שהוא זן את האדם, נקראת ברכתו ברכת המזון אף שאינו מברך אלא ברכת מעין ג'. והוכיח זאת הבית יוסף מדברי הרא"ש במסכתין (פ"י סי' ו) שכתב שדברים הטעונים ברכה אחריהם במקומם היינו פת ומיני דגן. ולאחר מכן הביא את דעת הרשב"א (ברכות נג: ד"ה מחלוקת) שדווקא דבר הטעון ג' ברכות ממש צריך ברכה במקומו.

ובדרישה (סי' קפד סק"ב) חידש בדעת הרא"ש, שכל מה שכתב בברכות שרק בברכת המזון טעון ברכה אחריו במקומו, היינו לענין שאם יצא שצריך לחזור, שזהו רק בברכת המזון. ומה שכתב במסכתין שגם מיני דגן צריך לחזור למקומו הראשון וכמו שפסק השו"ע (ס"ד), ולכן העמיד הט"ז את דברי השו"ע באופן שלא אכל במקומו השני והנידון הוא אם צריך לברך ברכת המזון והמוציא מתחילה או לא, ועל זה כתב השו"ע דווקא מפינה לפינה, ולעולם אף אם אוכל במקום השני צריך לחזור ולברך לדעת רב ששת. וראה במגן גיבורים, וכן במאמר מרדכי (סק"ו) שהאריכו לדחות את דברי הט"ז לפי מה שביארו בדבריו.

כח. הבית יוסף למד כן מדברי הרשב"ם (קא: ד"ה ואחד) שכתב שלרבי יוחנן אין צריך לברך בשינוי מקום, רק אם לא הסיח דעתו.

כט. ומה שהביא הבית יוסף ראיה מדברי הרשב"ם, דחה שהוא דווקא לרבי יוחנן בדברים שאינם טעונים, שכיון שאינם טעונים ברכה במקומם וגם הסיח דעתו אין מה שיחבר את שתי האכילות לאכילה אחת, מה שאין כן בדברים הטעונים ברכה במקומם, מה שטעונים ברכה במקומם מחברם לאכילה אחת אף אם הסיח דעתו.

ל. וכן דעת הר"י מלוניל, הרשב"א (ברכות נג: ד"ה מחלוקת), תלמיד הרשב"א בשם תוספות, וכן הביא הרמ"א (סי' קעח ס"ה) בשם י"א, וציין שם להגהות מיימוניות (ברכות פ"ד אות א) שכתב בשם הר"י והרי"ף ור' עמרם גאון שרק פת טעון ברכה במקומו. אולם בבית יוסף (סי' קעח ד"ה ודע) כתב שמה שנקט ההגהות מיימוניות פת הוא לאו דווקא וה"ה כל מיני מזון, וכן מה שנקט טעון ברכה במקומו, היינו לענין דין לכתחילה שלא יצא ממקומו עד שיברך, אבל ביצא אינו צריך לחזור למקומו אלא בברכת המזון[לב].

ביאור האור שמח בדעת הרמב"ם

כדברי הדרישה בדעת הרא"ש לגבי מיני דגן, כתב האור שמח לבאר בדעת הרמב"ם לגבי שבעת המינים. שהרמב"ם (ברכות פ"ד ה"א) כתב 'כל המברך ברכת המזון או ברכה אחת מעין שלש צריך לברך אותה במקום שאכל'. וכתב הכסף משנה (שם), שדעת הרמב"ם כדברי הרשב"ם ששבעת המינים טעונים ברכה אחריהם במקומם. וכתב האור שמח לדייק מלשון הרמב"ם, שכל מה שכתב שצריך ברכה במקומו היינו דווקא לכתחילה שלא יצא עד שיברך, אבל אם יצא אינו חוזר, שבתחילת דבריו לענין אם שכח לברך שחוזר למקומו הזכיר הרמב"ם רק ברכת המזון, ובסוף דבריו כתב הרמב"ם 'ולכתחילה לא יברך ברכת המזון ולא ברכה מעין שלש אלא כשהוא יושב ואוכל ובמקום שאכל'. הרי מפורש שדין ברכה במקומו במעין שלש הוא רק לכתחילה.

ולפי זה שיטת הרמב"ם היא שלא כדעת הרשב"ם, שלדעת הרשב"ם מה שאמר רב חסדא שבטעונים ברכה במקומם אין צריך[אוצר החכמה] לחזור, כוונתו גם לשבעת המינים, ואילו לשיטת הרמב"ם אף שלכתחילה גם שבעת המינים טעון ברכה במקומם, מכל מקום לענין דין שינוי מקום כיון שבדיעבד אינו צריך לחזור ולברך במקומו, ממילא שינוי מקומו נחשב לעקירה וצריך לברך, ולפי"ז לא נאמרו דברי רב חסדא בשבעת המינים.

שיטת תוספות במיני מזונות

התוספות (קא: ד"ה אלא) כתבו, שדווקא פת[לג] וכל מיני פת שמברכים עליהם המוציא טעונים ברכה אחריהם במקומם, אך הסתפקו שאפשר לומר שכל מיני מזונות שיש בהם מחמשת מיני דגן גם הם בכלל דברים הטעונים ברכה אחריהם במקומם.

ומשמע מלשון תוספות שתחילה נקטו בלשונם פת, ולאחר מכן כתבו שמא כל מיני מזונות, שנוטים לומר שלאו דווקא מיני פת אלא כל שהוא מחמשה מיני דגן אף שאין לו תורת פת גם כן טעון ברכה במקומו. אולם במרדכי (פ"י רמז תריא לדף קא: ד"ה הא דאמרי') משמע שנקט שאף לפי מה שצדדו תוספות לומר שלאו דווקא דברים שמברכים עליהם המוציא אלא אף כל מיני מזונות, מכל מקום היינו דווקא במיני פת, אבל שאר דברים אף שהם מה' מינים ומברכים עליהם מזונות אין טעונים ברכה במקומם. וסברתו שכל מה שיש חשיבות למיני מזונות הוא רק כשיש להם תורת פת, ולא ממה שמברכים לאחריהם ברכת מעין שלש.

שיטת הרי"ף במיני מזונות

ובר"ן (על הרי"ף, קא: ד"ה לא שנו) כתב להדיא בדעת הרי"ף שלאו דווקא מיני פת, אלא כל שמברכים עליו מזונות אף חביץ קדירה טעון ברכה במקומו, כיון שאדם קובע סעודה עליו.

ביאור מחלוקת הראשונים

הדבר שמואל (קא: ד"ה בא"ד או) כתב, שיסוד מחלוקתם של הראשונים האם שבעת המינים טעונים ברכה אחריהם במקומם או לא, תלוי במה הגורם להצריך ברכה במקומו. שהרשב"ם והרמב"ם סברו שהגורם הוא חשיבות הברכה, שכל ברכה חשובה צריך לברך במקומה מחמת חשיבות הברכה, ולכן כל דבר שמברכים עליו ברכה מעין שלש שהיא ברכה חשובה [כיון שהיא מעין ברכת המזון] צריך לברך במקומו. אמנם הרי"ף, תוספות, והרא"ש סברו שהגורם להצריך ברכה במקומם הוא בחשיבות האכילה, ולכן בז' מינים אף שמברכים אחריהם ברכה חשובה, כיון שאין חשיבות לאכילתם יותר מאכילת שאר פירות אין צריך לברך אחריהם במקומם, ורק באכילת פת שאדם קובע סעודה עליה טעון ברכה במקומו.

צריך לחזור למקומו הראשון וכמו שפסק השו"ע (ס"ד), ולכן העמיד הט"ז את דברי השו"ע באופן שלא אכל במקומו השני והנידון הוא אם צריך לברך ברכת המזון והמוציא מתחילה או לא, ועל זה כתב השו"ע דווקא מפינה לפינה, ולעולם אף אם אוכל במקום השני צריך לחזור ולברך לדעת רב ששת. וראה במגן גיבורים, וכן במאמר מרדכי (סק"ו) שהאריכו לדחות את דברי הט"ז לפי מה שביארו בדבריו.

כח. הבית יוסף למד כן מדברי הרשב"ם (קא: ד"ה ואחד) שכתב שלרבי יוחנן אין צריך לברך בשינוי מקום, רק אם לא הסיח דעתו.

כט. ומה שהביא הבית יוסף ראיה מדברי הרשב"ם, דחה שהוא דווקא לרבי יוחנן בדברים שאינם טעונים, שכיון שאינם טעונים ברכה במקומם וגם הסיח דעתו אין מה שיחבר את שתי האכילות לאכילה אחת, מה שאין כן בדברים הטעונים ברכה במקומם, מה שטעונים ברכה במקומם מחברם לאכילה אחת אף אם הסיח דעתו.

ל. וכן דעת הר"י מלוניל, הרשב"א (ברכות נג: ד"ה מחלוקת), תלמיד הרשב"א בשם תוספות, וכן הביא הרמ"א (סי' קעח ס"ה) בשם י"א, וציין שם להגהות מיימוניות (ברכות פ"ד אות א) שכתב בשם הר"י והרי"ף ור' עמרם גאון שרק פת טעון ברכה במקומו. אולם בבית יוסף (סי' קעח ד"ה ודע) כתב שמה שנקט ההגהות מיימוניות פת הוא לאו דווקא וה"ה כל מיני מזון, וכן מה שנקט ברכת המזון הוא לאו דווקא, וה"ה ברכה מעין ג', ולפי זה אין ראיה מדברי ההגהות מיימוניות.

לא. וכן דעת בעל המאור (קא:), טור (סי' קעח) בשם הר"י, הר"ן על הרי"ף (ד"ה אלא), ובחידושי הר"ן, רא"ש (פ"י סי' ו), וכן מסקנת המאירי, וספר האשכול (הל' נטילת ידים סי' יח סק"ה).

לב. ובמאמר מרדכי (סי' קפד סק"ו) דחה את דברי הדרישה, שאין להעמיד את דברי הרא"ש במסכתין לענין דין לכתחילה, שהרי אף בשאר דברים שאינם טעונים ברכה במקומם אסור לצאת ממקומו לכתחילה שמא ישכח מלברך. וגם מה שהביא הדרישה ראיה מדברי הטור לחלק בין לכתחילה לבדיעבד אינה ראיה, שלכתחילה שכתב הטור היינו שלא בירך עדיין במקום השני ובדיעבד היינו שבירך כבר, אבל מכל מקום ודאי כבר יצא ממקומו, ואילו בדברי הדרישה הנידון לכתחילה או דיעבד הוא לגבי עצם היציאה ממקומו אם יכול לצאת או לא.

לג. ובמרדכי (פ"י רמז תריא לדף קא: ד"ה הא דאמרי') הביא את שיטת תוספות, והקשה שאם רק פת טעון ברכה במקומו, אם כן למה אמרו 'דברים הטעונים' שמשמע לשון רבים והרי אינו כולל אלא פת. ותירץ, שכיון שעושים פת מה' מינים נקט לשון רבים. ועוד תירץ, שכיון שיש כמה מיני פת כגון פת הבאה בכיסנין וטרוקנין וכיוצא בהם נקט 'דברים' לשון רבים, ואף שאין מברכים אחריהם ברכת המזון אלא ברכה מעין ג', מכל מקום כיון שמיני מזונות הם חשובים הם וטעונים ברכה אחריהם במקומם. ולפי זה ספק התוספות הוא רק במני מזונות שאינם ממין פת.

ביאור ספיקם של התוספות

ולפי זה כתב לבאר מה שהסתפקו התוספות, האם כל מיני מזונות טעונים ברכה במקומם, שאף שאין אכילת מזונות חשובה כאכילת פת, מכל מקום כיון שלפעמים קובע אדם סעודתו על אכילת מזונות נחשב הוא לאכילה חשובה וטעון ברכה במקומו.

קושיית הרשב"ם לשיטתו

הקשה הרשב"ם (קא: ד"ה לקיבעא קמא), למה דחו את דברי רבי יוחנן מכח דברי הברייתא ששינוי מקום צריך לברך, הרי אפשר להעמיד שברייתא זו מדברת רק בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, ורבי יוחנן דיבר רק בטעונים ברכה במקום[לד].

ותירץ הרשב"ם, שממה שסתם ר' יוחנן דבריו משמע שאינו מחלק וסובר שאינו צריך לברך אף בדברים שאינם טעונים ברכה במקומם, שדרכם של האמוראים לפרש דבריהם, ואם היה מחלק בין טעונים ללא טעונים היה צריך לפרש דבריו. ועוד תירץ, שיודעים היו האמוראים שרבי יוחנן אמר דבריו אף באינם טעונים.

ג. גדר מקום לענין שינוי מקום

שיטות הראשונים בשינוי מקום מחדר לחדר

נחלקו הראשונים מה נחשב שינוי מקום המצריך ברכה, האם רק כשמשנה מקומו מבית לבית או אף מחדר לחדר או אף מפינה לפינה באותו חדר.

מצינו בגמרא (קא:) "יתיב רב אידי בר אבין קמיה דרב חסדא, ויתיב רב חסדא וקאמר משמיה דרב הונא, הא דאמרת שינוי מקום צריך לברך לא אמרן אלא מבית לבית אבל ממקום למקום לא'. ורבינו חננאל[לה] גרס בדברי הגמרא 'אבל מפינה לפינה לא', וכן הגיה המהרש"א [הו"ד בהגהות וציונים], ולדבריהם כל מה שנתחדש בגמרא הוא רק שמפינה לפינה אינו שינוי, אבל מחדר לחדר הוי שינוי מקום.

ורש"י (שם ד"ה ממקום למקום) גרס בדברי הגמרא כגירסא שלפנינו 'אבל ממקום למקום לא', ופירש שרב חסדא בא לומר שרק מבית לבית הוי שינוי מקום, אבל מבית לעלייה[לו] אינו שינוי מקום ואינו צריך לברך[לז], ולדבריו כל שכן שמחדר לחדר באותו בית שאינו צריך לברך[לח].

אולם שיטת תוספות (קא. ד"ה אבל, קא: ד"ה אלא) שאפילו באותו בית נחשב שינוי מקום, וכגון מאיגרא לארעא או מחדר לחדר, ורק מפינה לפינה באותו חדר אינו נחשב לשינוי מקום. וכוונתם לחדש שאף שבפשטות לשון 'בית' משמע יותר שהכוונה לבית של אדם אחד שיש בו כמה חדרים, ואם כן רק מבית זה לבית אחר נחשב שינוי מקום, אבל באותו בית מחדר לחדר אינו נחשב שינוי מקום, מכל מקום כיון שאמר רב חסדא אבל 'מפינה לפינה' לא, ופינה פירושה זוית, משמע שדווקא מזוית לזוית באותו חדר אינו נחשב שינוי מקום, אבל מחדר לחדר אף באותו בית נחשב שינוי מקום, וא"כ על כרחך שפירושו של 'בית' הוא חדר[לט].

שיטת המאירי

ובמאירי (קא: ד"ה כבר) אף שגירסתו היתה כגירסת הר"ח 'אבל מפינה לפינה לא', מכל מקום סבר כשיטת רש"י שאפילו מחדר לחדר באותו בית אינו צריך לברך, והכוונה מפינה לפינה היינו מפינה לפינה של הבית שהוא מחדר לחדר ולא מפינה לפינה באותו חדר.

ומה שהביאו למאירי לפרש כדעת רש"י אף שגרס כרבינו חננאל, הוא מדברי הגמרא (קא.) לענין קידוש במקום סעודה, שאמרו שם 'סבור מינה הני מילי מבית לבית אבל מפינה לפינה לא' [כגירסת הר"ח ולא כגירסת רש"י ותוספות, שגרסו שם 'אבל ממקום למקום בחד ביתא לא']. ושם מוכח מדברי הגמרא שמפינה לפינה הכוונה מחדר לחדר באותו בית, ולא מפינה לפינה ממש באותו חדר, שהרי רב ענן דחה את דברי הסבור מינה מהמעשה שהיה אצל שמואל שירד מאיגרא לארעא וחזר וקידש, ואם נאמר שכוונת הסבור מינה במפינה לפינה הוא באותו חדר, אם כן איך הביאו ראיה משמואל, והרי אצל שמואל לא היה זה באותו חדר אלא מאיגרא לארעא, ואפשר שלכן קידש[מ]. אלא ודאי שמפינה לפינה הכוונה מחדר לחדר, ולכן הביאו ראיה לסתור משמואל, ואם כן הוא הדין גם לגבי שינוי מקום מה שאמרו 'מפינה לפינה לא' שאין צריך לחזור לברך, הכוונה מחדר לחדר.

סברת המאירי לחלק בין דין שינוי מקום לקידוש במקום סעודה

ומה שמצינו שלענין קידוש במקום סעודה מסקנת הגמרא שאף מפינה לפינה צריך לחזור ולקדש, ואילו לגבי שינוי מקום מפינה לפינה אין צריך לחזור ולברך[מא]. כתב המאירי שיש לחלק, שרק לגבי קידוש במקום סעודה כיון שתלוי הוא בשם סעודה, וסעודה אין אדם קובע אלא במקום מסוים ולא בכל הבית, ולכן אם משנה מקומו מחדר לחדר אין זה מקום סעודתו וצריך לחזור ולברך. מה שאין כן לגבי דין שינוי מקום שמדובר לענין שתיה, אין אדם קובע מקום מסוים לשתייתו, וכל הבית נחשב למקום שתייתו, ולכן אף אם משנה מחדר לחדר באותו בית אינו צריך לחזור ולברך.

שיטת הר"ן שאפילו מפינה לפינה הוי שינוי מקום

בחידושי הר"ן (קא. ד"ה ואפילו) כתב, שאפילו מפינה לפינה באותו חדר גם נחשב שינוי מקום סעודה, וסברתו שכיון שאדם קובע סעודתו במקום מסוים בחדר, ואינו קם באמצע אכילתו למקום אחר אף באותו חדר, א"כ כשעוקר מפינה לפינה אפילו באותו חדר נחשב למעשה של סיום אכילה במקום סעודה, והוי שינוי מקום סעודה.

אף הר"ן לשיטתו מחלק כסברת המאירי

וכעין דברי המאירי שכתב לחלק בין קידוש במקום סעודה לדין שינוי מקום, מצינו בחידושי הר"ן שגרס בגמרא (קא.) לענין קידוש במקום סעודה 'אבל מפינה לפינה לא', ופירש שהכוונה שם מפינה לפינה היא כפשוטו, שאף אם שינה מפינה לפינה צריך לחזור ולקדש, והקשה (שם ד"ה אחד שינוי) מדין שינוי מקום שנתבאר בגמרא (קא:) שאין צריך לחזור ולברך. ותירץ, שרק לענין מקום סעודה, כיון שאדם קובע מקום לסעודתו בפינה מסוימת, לכן אם שינה לפינה אחרת אף באותו חדר צריך לחזור ולקדש. אבל בדין שינוי מקום שמדובר לענין שתיה אינו קובע פינה מסוימת לשתייתו, אלא כל החדר הוא מקום שתייתו, ורק אם משנה מקומו לחדר אחר צריך לחזור ולברך.

דברי המהר"ם חלאווה לחלק בין שינוי מקום לקידוש במקום סעודה

המהר"ם חלאווה (קא: ד"ה הא דאמרת) גם הקשה כקושיית המאירי והר"ן, אולם תירץ באופן אחר, וכתב לחלק בין דין קידוש במקום סעודה לדין שינוי מקום, שדווקא לגבי קידוש במקום סעודה שהוא דין שיהיה הקידוש במקום סעודה, לכן כשהולך מפינה לפינה כיון שאינו אותו מקום ממש אינו יוצא ידי מקום סעודה. מה שאין כן לענין שינוי מקום, מה שצריך לחזור

לד. וביאר המרדכי (שם) שקושיא זו היא רק לשיטתו שיין נחשב טעון ברכה אחריו במקומו, אבל לסוברים שיין אינו טעון ברכה אחריו במקומו, אי אפשר ליישב את דעת רבי יוחנן שפוטר מברכה רק בטעונים ברכה במקומם, שהרי דברי רבי יוחנן נאמרו על שתיית יין שאינו טעון ברכה במקומו.

לה. וכן הוא בר"ף (קא:), תוספות (קא. ד"ה אבל, קא: סוף ד"ה אלא), רשב"ם (קב. ד"ה אבל), רא"ש (פ"י סי' ה), ר"ן (קא: ד"ה אבל), תוספות ר"י"ד (מהדו"ת).

לו. במרכבת המשנה (שבת פכ"ט ה"ח) מבואר שגרס 'אבל ממקום למקום לא', ואעפ"כ מבואר שהכוונה ברב חסדא מפינה לפינה באותו חדר.

לז. בסוגיית הגמרא (קא.) יש ראשונים [תוספות (ד"ה אבל) והרא"ש (פ"י סי' ה)] שגרסו לענין דין אין קידוש אלא במקום סעודה, 'סבור מינה הני מילי מבית לבית אבל ממקום למקום בחד ביתא לא, אמר להו רב ענן בר תחליפא זימנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דשמואל ונחית מאיגרא לארעא והדר מקדש'. כלומר לגירסא זו למסקנת הגמרא רק מפינה לפינה בבית אחד אין צריך לחזור ולקדש, אבל מהגג לקרקע צריך לחזור ולקדש. ולפי זה חלוק דין שינוי מקום לענין ברכה משינוי מקום לענין קידוש במקום סעודה, שלענין ברכה מבית לעלייה אינו שינוי מקום, ולענין קידוש במקום סעודה נחשב לשינוי מקום, ולהלן יבואר הסברא לחלק ביניהם. וכתב החתם סופר (קא: ד"ה אבל) שרש"י לשיטתו אינו יכול להשוות דין שינוי מקום לקידוש במקום סעודה, שהרי אף אם היינו גורסים אבל מפינה לפינה לא, עדיין יקשה שהרי יין הוא מדברים הטעונים ברכה במקומם לשיטת רש"י, ולא שייך בו דין שינוי מקום אפילו מבית לבית, ואילו לגבי קידוש אינו נחשב כמקום סעודה, וא"כ מוכרחים לחלק בין שינוי מקום לקידוש במקום סעודה.

לח. וכן משמע מדברי הרשב"ם (קב. ד"ה ה"ג תניא) שכתב 'בבית אחר צריך לברך, אבל מפינה לפינה בבית אחד אין צריך לברך', משמע שמפרש ש'פינה' הכוונה לחדר, שאם הכוונה לזוית היה צריך לומר מפינה לפינה באותו חדר. וכן מוכח מדברי האור זרוע (ח"א סי' קנח) שלמד כן בדברי הרשב"ם, שאחר שהביא את דברי רש"י הביא את דברי הרשב"ם האלו, וכתב 'כל היכא שיושב בבית זה ועמד והלך לאכול בבית אחר וכו' צריך לברך וכו' ודווקא בבית אחר אבל מבית לעליה בבית אחד אין צריך לברך', מבואר מדבריו שהבין בדברי הרשב"ם כשיטת רש"י.

לט. וכן כתבו הרא"ש (פ"י סי' ה), סמ"ג (עשין כז), פסקי הריא"ז (פרק ערבי פסחים ה"א אות יא), והראבי"ה (סי' תקט).

מ. בחידושי הר"ן (קא. ד"ה ואפילו) עמד על קושיא זו, ותירץ שכיון שרואים מהמעשה של שמואל שמבית לבית לאו דווקא אלא אף מאגרא לארעא נחשב שינוי מקום, א"כ מוכח שקביעות הסעודה אינו תלוי בבית אלא במקום הסעודה, וכיון שכן אף מפינה לפינה באותו חדר כיון שאינו אותו מקום הסעודה ממש נחשב לשינוי מקום. ובתוספות ר"י"ד (שם ד"ה סבור) תירץ, שלא הביאו ראיה ממעשה דשמואל לסתור, אלא רק שמבית לבית לאו דווקא אלא אף מאיגרא לארעא.

מא. קושיא זו היא רק לשיטת המאירי שגרס גם בקידוש במקום סעודה וגם בשינוי מקום 'אבל מפינה לפינה לא', אבל לשיטת תוספות שחלקו בין הסוגיות אינה קושיא, שלגבי קידוש במקום סעודה גרסו (קא. ד"ה אבל) 'אבל ממקום למקום בחד ביתא לא'. ואילו לגבי שינוי מקום גרסו (קא: ד"ה אלא) 'אבל מפינה לפינה לא', וא"כ לדבריהם דין קידוש במקום סעודה ודין שינוי מקום שוה, שבשניהם מפינה לפינה באותו חדר אין צריך לברך, אבל מחדר לחדר צריך לחזור ולברך אף בשינוי מקום.

ולברך כשמשנה ממקום למקום אינו משום שהוא מקום אחר, שלא נאמר דין מקום לגבי ברכה, ומה שצריך לחזור ולברך הוא משום שכשמשנה מקומו נחשב כעקירה והפסק לאכילתו הראשונה, ולכן כל זמן שנשאר באותו חדר אף שהוא מפינה לפינה ואינו אותו מקום ממש, מכל מקום אינו נחשב לעקירה.

נפקא מינה בין סברות הראשונים 19/06/2018

ונפקא מינה בין שיטות הראשונים לגבי דין שינוי מקום במקום שקבע סעודתו ושינה מקומו מפינה לפינה באותו חדר, שלשיטת הר״ן שהשוה דין קידוש במקום סעודה לדין שינוי מקום אלא שחילק בין אכילת סעודה לשתיית יין, א״כ אף בשינוי מקום במקום שקבע סעודתו בפינה מסוימת כשמשנה מקומו צריך לחזור ולברך[מב].

ואילו לשיטת המהר״ם חלאווה שחילק בין קידוש במקום סעודה לשינוי מקום, אף במקום שקבע סעודתו ושינה מקומו לפינה אחרת אין צריך לחזור ולברך, שאין שינוי מקום מפינה לפינה נחשב לעקירה ממקומו לענין שיצטרך לחזור ולברך.

מחלוקת הפוסקים בדעת הרמב״ם

כתב הרמב״ם (ברכות פ״ד ה״ה) ׳והמשנה מקומו מפינה לפינה אינו צריך לחזור ולברך׳. ונחלקו בדעתו האם כוונתו שמפינה לפינה באותו חדר דווקא אינו שינוי מקום אבל מחדר לחדר הוי שינוי מקום, או שכוונתו שאף מחדר לחדר כל שנשאר באותו בית אינו שינוי מקום.

הבית יוסף (סי׳ קעח ד״ה ומ״ש אבל) כתב, שלדעת הרמב״ם דווקא מפינה לפינה אינו צריך לברך, והפירוש של מפינה לפינה הוא מזוית לזוית, וכדעת תוספות (קא. ד״ה אבל) והרא״ש (פ״י סי׳ ה). ולפי זה שוה דינם של קידוש במקום סעודה ודין שינוי מקום, שבשניהם אם שינה מקומו מחדר לחדר צריך לברך.

אולם המגיד משנה (שבת פכ״ט ה״ח) פירש בדעת הרמב״ם שכתב לגבי קידוש ׳אבל אם קידש בזוית זו, אוכל בזוית שניה׳, שכוונתו לבאר במה שאמרו ׳אבל מפינה לפינה לא׳ היינו שאף מחדר לחדר באותו בית אינו צריך לברך, ועל זה הביאו ראיה לסתור משמואל, ולפי זה חלוק דין קידוש במקום סעודה מדין שינוי מקום, שבקידוש במקום סעודה מחדר לחדר צריך לחזור ולקדש, ובשינוי מקום אינו צריך לחזור ולברך.

והוסיף בביאור הלכה (סי׳ קעח ד״ה בבית) שלפי זה מדויק לשון הרמב״ם, שלענין קידוש במקום סעודה (שבת שם) כתב ׳אבל אם קידש בזוית זו אוכל בזוית שניה׳, שכוונתו שרק מזוית לזוית באותו חדר אינו צריך לחזור ולברך, ואילו לגבי שינוי מקום (ברכות שם) כתב ׳והמשנה מקומו מפינה לפינה בבית אחד אינו צריך לחזור ולברך׳, שאין כוונתו מזוית לזוית באותו חדר, אלא מחדר לחדר באותו בית, ומה שנקט בלשונו ׳פינה׳ היינו שהיא פינה של הבית[מג].

דברי הביאור הלכה ליישב מנהג העולם

בשולחן ערוך (סי׳ קעח ס״ב) כתב כלשון הרמב״ם ׳והמשנה מקומו מפינה לפינה בבית אחד אינו צריך לחזור ולברך׳. וכתב המגן אברהם (שם סק״ד) שבית אחד הכוונה חדר אחד, וציין לדברי הרמ״א (ס״א). וביאר במחצית השקל, שכוונתו למה שכתב הרמ״א שאם היה דעתו לאכול במקום אחר אינו נחשב שינוי מקום, והיינו דווקא ששני המקומות בבית אחד, משמע שבלי דעתו אפילו שני מקומות בבית אחד צריך לחזור ולברך, וא״כ מוכח שמה שכתב השולחן ערוך ׳מפינה לפינה בבית אחד אינו צריך לחזור ולברך׳ היינו בחדר אחד[מד].

וכתב הביאור הלכה (שם ד״ה בבית), שאף שכמה אחרונים כתבו כן שרק מפינה לפינה באותו חדר אינו צריך לברך, כיון שראה שאין העולם נוהגים כן [והיינו להקפיד לא לצאת מחדר לחדר באמצע אכילת פירות ומשקין], חיפש ומצא שאין דין זה ברור כל כך. שהרי מקור הדין הוא בדברי התוספות (קא. ד״ה אבל) והרא״ש (פ״י סי׳ ה) שגרסו בגמרא (קא.) לענין קידוש במקום סעודה ׳אבל ממקום למקום לא׳, ולדבריהם שוה דין קידוש במקום סעודה לדין שינוי מקום שמחדר לחדר צריך לחזור ולברך.

אבל לפי גירסת הראשונים[מה] שגרסו בגמרא (קא.) גבי קידוש ׳אבל מפינה לפינה לא׳, בהכרח שסברה הגמרא שמפינה לפינה וחדר לחדר דינם שוה כיון שהם תחת קורת גג אחד, ואם מחמירים מחדר לחדר הוא הדין גם מפינה לפינה באותו חדר [שאם לא כן מה הביאה הגמרא ראיה משמואל שחזר וקידש והרי שם היה זה מעלייה לבית], ואם כן לאחר שלגבי שינוי מקום מקילים מפינה לפינה, כמו שמצינו בגמרא (קא:), הוא הדין שמקילים מחדר לחדר [שהרי על כרחך לגירסא זו צריך לחלק בין קידוש במקום סעודה לשינוי מקום גבי מפינה לפינה באותו חדר, וכמו שהבאנו מהמהר״ם חלאווה לעיל].

וכמו כן לדעת המגיד משנה[מו] בדעת הרמב״ם [שהובא לעיל], לגבי שינוי מקום מחדר לחדר אינו צריך לברך. וגם לדעת רש״י שגרס בגמרא ׳אבל ממקום למקום לא׳ אין צריך לברך מחדר לחדר. ובאור זרוע (ח״א ס׳ קנח) הביא דברי רש״י להלכה. א״כ אף שלכתחילה ראוי לא לצאת מחדר לחדר באמצע שאוכל דברים שאין טעונים ברכה לאחריהם, מכל מקום הנוהגים להקל יש להם על מי לסמוך.

שינה מפינה לפינה במקום שאינו מוקף מחיצות

כתב הרמב״ם (ברכות פ״ד ה״ה) ׳אכל במזרחה של תאנה ובא לאכול במערבה צריך לחזור ולברך׳. והקשה הבית יוסף (סי׳ קעח ד״ה גרסינן) מאי שנא משינה מזוית לזוית שאינו חוזר ומברך. ותירץ, שדווקא מזוית לזוית באותו חדר כיון שמוקף מחיצות נחשב הכל למקום אחד ואינו שינוי מקום, מה שאין כן בשינה ממזרחה של תאנה למערבה של תאנה שהוא במקום שאינו מוקף מחיצות נחשב הדבר לשינוי מקום. ולפי זה, כל מקום שאינו מוקף מחיצות אף שינוי כל שהוא נחשב לשינוי מקום, ומה שהזכירו תאנה אגב אורחא הוא ולאו דווקא.

ועוד תירץ, שאפשר שדווקא במזרח תאנה ומערבה נחשב לשינוי מקום, כיון שהתאנה מפסקת בין המקומות, ולכן אינו רואה את מקומו הראשון[מז], אבל אם אין דבר המפסיק בין המקומות אף במקום שאינו מוקף מחיצות אינו נחשב לשינוי מקום כל שרואה את מקומו הראשון.

שינוי מקום בד׳ אמות באינו מוקף מחיצות

כתב הפרי מגדים (שם משב״ז סק״ט) שאף לסוברים שמפינה לפינה במקום שאינו מוקף מחיצות צריך לחזור ולברך היינו דווקא כשיצא חוץ לד׳ אמות של מקומו הראשון, אבל אם הוא בתוך ד׳ אמות אינו צריך לחזור ולברך משום שמקומו הוא, וכמו שמצינו לענין תפילה שתוך ד׳ אמות הוי קביעות מקום.

שינוי מקום מאילן לאילן באותו גן

כתב האורחות חיים (הל׳ ברכות סי׳ יח), ׳אם היה בגן ורוצה לאכול מפירות כל אילן ואילן, כיון שברך על אילן אחד אין צריך לברך על אחרים, והוא שיהיה דעתו לאכול מאותם אחרים׳. ובשולחן ערוך (שם ס״ג) הביא דבריו.

ונחלקו האחרונים בביאור דברי השולחן ערוך, שלגבי האוכל במזרחה של תאנה ובא לאכול אחר כך במערבה כתב השולחן ערוך (שם ס״ב) שצריך לחזור ולברך, ואילו מאילן לאילן באותו גן פסק (שם ס״ג) שאם היה בדעתו לאכול מכל האילנות אין צריך לחזור ולברך. ומשמע שלגבי תאנה שכתב בסתם שצריך לחזור ולברך, הוא אפילו אם היה דעתו לאכול במערבה של התאנה.

שיטת האחרונים שדעתו מועילה רק במוקף מחיצות

יש אחרונים[מח] שביארו, שבתאנה לא מועילה דעתו, כיון שאינו מוקף מחיצות ואינו רואה את מקומו הראשון, מה שאין כן בגן אילנות מדובר באופן שהמקום מוקף מחיצות, ולכן מועילה דעתו. ואף שלכאורה דומה זה לשינוי מקום מפינה לפינה באותו חדר, שהרי האילנות מוקפים מחיצות, ובחדר אחד פסק המשנה ברורה (ס״ק יב) שאין צריך דעתו אפילו באינו רואה את מקומו. יש לחלק שרק בחדר אחד שדרך הוא לקבוע אכילתו בכל החדר אינו נחשב כלל שינוי מקום, אבל גן אילנות שאין דרך לקבוע סעודה בגן, ולכן אף

מב. וכן מפורש בר״ן שכתב ׳אבל בפת ומיני דגן שאדם קובע לו מקום מיוחד, כל ששינהו אפילו מפינה לפינה צריך לברך׳, ואילו למאירי רק מחדר לחדר צריך לברך.

מג. אולם הלחם משנה (ברכות פ״ד ה״ה) סבר, שלדעת המגיד משנה הרמב״ם השוה דיניהם ובשניהם מפינה לפינה באותו חדר אינו צריך לברך ומחדר לחדר צריך לברך, ומה שכתב הרמב״ם גבי שינוי מקום מפינה לפינה בבית אחד אינו צריך לחזור ולברך פירושו מזוית לזוית.

מד. והפרי מגדים (שם א״א סק״ד) כתב לבאר, שהשם בית לפעמים מתייחס לחדר אחד ולפעמים לבית שבו הרבה חדרים, ואם כן מלשון בית עצמה אין להביא ראיה אם כוונתו לחדר או לבית של כמה חדרים, אבל מפינה לפינה בדרך כלל הכוונה היא באותו חדר.

מה. רבינו חננאל, בה״ג (סי׳ ב), ר״ף (קא.) ומהר״ם חלאווה (קא. ד״ה הא).

מו. לפי דברי הביאור הלכה.

מז. אף שהבית יוסף לא הזכיר בדבריו שהחסרון בתאנה מפסקת הוא משום ראיית המקום, מכל מקום מדבריו שכתב בכסף משנה (ברכות פ״ד ה״ה) מבואר שלכך כוונתו.

מח. מגן אברהם (סק״ט), וכן משמע מהט״ז (סק״ט), דרך החיים (איזה דברים נקרא הפסק בסעודה ס״ה), שו״ע הרב (ס״ט).

כשקובע אינו אלא במקום אכילתו ולא בכל הגן[מט], והרי זה דומה למשנה מקומו מחדר לחדר, שאף שהחדרים מוקפים במחיצות הבית, כיון שאין דרך לקבוע סעודתו בכל הבית הוי שינוי מקום אם לא שהיה דעתו לכך.

שיטת האחרונים שדעתו מועילה אף באין מוקף מחיצות

אולם יש אחרונים[נ] שכתבו, שאף באין מוקף מחיצות מועילה דעתו, ובמשנה ברורה (ס"ק לז) ביאר סברתם, שכיון שהיה דעתו לכך מתחילה הרי זה דומה לדין שינוי מקום מחדר לחדר, שעליו כתב הרמ"א (ס"א) שאם היה דעתו מחדר לחדר אינו צריך לברך, ואף באינו רואה את מקומו הראשון מחמת האילנות אינו אלא כמו מחדר לחדר שאינו רואה את מקומו הראשון.

ובשער הציון (סק"ל) כתב, שהאחרונים הסוברים שדעתו מועילה אף באין מוקף, נחלקו במוקף מחיצות אם צריך דעתו בפירוש, יש שכתבו[נא] שאף במוקף מחיצות צריך דעתו[אוצר החכמה] אולם החיי אדם (ח"א כלל נט ס"ג) כתב שבמוקף מחיצות אין צריך דעתו בפירוש, אלא אף בסתם דעתו על כל האילנות, אם לא שהיה דעתו בפירוש לאכול רק מאילן מסוים.

דעת הגר"א

ובדעת הגר"א הסתפק השער הציון, אם במוקף מחיצות צריך דעתו או לא, שהגר"א רק העמיד את דברי השו"ע שמועיל דעתו באינו מוקף, ואין הוכחה מדבריו אם מה שהעמיד באינו מוקף הוא משום שסבר שבמוקף[אהח 19/06/2018] אין צריך דעתו, או שכוונתו שגם באינו מוקף מועיל דעתו, ולעולם גם במוקף צריך דעתו כסברת האחרונים.

ביאור מחלוקת האחרונים בדעת השו"ע

שורש מחלוקת האחרונים בביאור דעת השו"ע הוא, שהרמב"ם (ברכות פ"ד ה"ה) כתב שהאוכל במזרחה של תאנה ובא לאכול במערבה צריך לברך, והשיג עליו הראב"ד, שאם היה דעתו לכך מתחילה אין צריך לברך. ונחלקו האחרונים בביאור דברי השו"ע לגבי גן אילנות האם כוונתו לפסוק כהראב"ד שמועיל דעתו, משום שהרמב"ם לא כתב מפורש לחלוק על זה, ואם כן דברי השו"ע נאמרו באינו מוקף מחיצות ולכן צריך דעתו, ומה שלא הזכיר גבי תאנה שדעתו מועילה הוא משום שהביא את לשון הרמב"ם וסמך על מה שיכתוב בסמוך. או שיש לומר שמה שהעתיק השולחן ערוך לענין מזרחה של תאנה את דברי הרמב"ם, ולא כתב שמועיל דעתו, משמע שנקט שהרמב"ם חולק על דין זה, ומה שכתב לגבי גן אילנות שמועיל דעתו מדובר במוקף מחיצות.

ספק השער הציון בדעת המגן אברהם

עוד כתב בשער הציון (שם), שאין להוכיח מדברי המגן אברהם (סק"ט) ממה שהעמיד את דברי השו"ע (ס"ג) במוקף מחיצות, שאינו סובר כהראב"ד שמועילה דעתו באינו מוקף, שאפשר שלדינא סובר הוא כהראב"ד, ורק בביאור דברי השו"ע העמיד במוקף, משום שהוקשה לו מדוע לא הזכיר השו"ע את דינו של הראב"ד לגבי דין מזרחה תאנה, ומוכח מזה שאינו סובר כהראב"ד, ולכן הוצרך להעמיד את דברי השו"ע במוקף שבזה מועיל דעתו לכו"ע.

והגר"א יסבור, שמה שהזכיר השו"ע את דינו של הראב"ד רק בגן אילנות הוא להשמיענו שאפילו מאילן לאילן מועיל דעתו, וכל שכן באילן אחד מועיל דעתו ממזרחו למערבו.

רואה את מקומו הראשון

מקור הדין שמועיל רואה את מקומו הוא בדברי הטור (ס"י רעג) שהביא בשם רב שר שלום, שכתב לענין קידוש במקום סעודה, שאם רואה את מקומו הראשון אפילו יצא מבית לחצר נחשב קידוש במקום סעודה[נב]. ובשולחן ערוך (שם ס"א) הביא שיטה זו בשם י"א, ובסברת הדבר כתב המגן אברהם (סק"ב), שכיון שרואה את מקומו נחשב הכל מקום אחד. ובמשנה ברורה (שם סק"ז) הביא שהאחרונים כתבו שהוא הדין מבית לבית מועיל רואה את מקומו, ומכל מקום כתב שאין לסמוך על ראיית המקום מבית לבית אלא בדיעבד במקום הדחק שאינו יכול לסעוד במקום הקידוש, כי יש אחרונים[נג] שמחמירים אפילו בדיעבד.

ולגבי שינוי מקום לא התבאר בראשונים אם מועיל ראיית מקום או לא, ובפוסקים למדו זאת מהלכות קידוש. שהרמ"א בשו"ע (ס"י קעח) לא הזכיר כלל דין ראיית מקום לגבי שינוי מקום, אף שהשוה דין שינוי מקום לקידוש במקום סעודה[נד], ומשמע שסובר שלא מועיל ראיית מקום בדין שינוי מקום. והמגן אברהם (סק"ב) כתב שמועיל ראיית מקום אף לדין שינוי מקום, ולמד זאת מדין קידוש במקום סעודה. ונסתפקו האחרונים, אם מה שמועיל ראיית מקום הוא אף מבית לבית או רק מחדר לחדר.

שיטת הפרי מגדים

הפרי מגדים (משב"ז סק"ט) כתב, שאף מבית לבית מועיל ראיית מקום, שהרי מקור הדין שמועיל ראיית מקום הוא מדין צירוף שתי חבורות לענין זימון[נה], ומבואר בשו"ע (סי' קצה ס"א) שאף שתי חבורות בשני בתים מצטרפים אם מקצתם רואים אלו את אלו. ובלבושי שרד (על המג"א סק"ב) הסתפק שאולי רק מחדר לחדר או מבית לחצר מועיל ראיית מקום ולא מבית לבית.

ובאבן העוזר (סי' קעח) האריך לחלוק על המגן אברהם, וסובר ששיטה זו שמועיל רואה את מקומו היא שיטה דחויה.

דברי המשנה ברורה

המשנה ברורה (ס"ק יב) כתב, שלענין שינוי מקום אם רואה את מקומו מועיל אף שלא היה דעתו מתחילה, ודווקא מחדר לחדר ולא מבית לבית, וביאר בשער הציון (סק"ט) שכיון שיש שחולקים על דין ראיית מקום, וגם הרמ"א לא הזכיר דין זה, לכן מבית לבית יש להחמיר בזה, אבל מחדר לחדר שבלאו הכי יש ראשונים שסוברים שמחדר לחדר אינו שינוי מקום[נו], יש לסמוך על דעות האחרונים שמועיל ראיית מקום.

ראיית מקום באינו מוקף מחיצות

בכסף משנה (ברכות פ"ד ה"ה) כתב, שבמקום שאינו מוקף מחיצות כל שרואה את מקומו הראשון אינו שינוי מקום, ומה שממזרחה של תאנה למערבה הוי שינוי מקום, הוא משום שהתאנה מפסקת ואינו רואה את מקומו הראשון.

הסברא לחלק בין אינו מוקף למבית לבית

ולכאורה דינו של הכסף משנה מוסכם הוא לכו"ע, ואף שלעיל נתבאר שיש הסוברים שאין מועיל ראיית מקום מבית לבית, יש לחלק שרק במקום שיצא חוץ למחיצות מקומו הראשון למקום אחר, וכל הנידון הוא האם להחשיב את שני המקומות למקום אחד, בזה יש סוברים שלא מועיל רואה את מקומו להחשיבו למקום אחד. מה שאין כן באינו מוקף מחיצות שאין הנידון להחשיב שני המקומות למקום אחד, שהרי אין סברא לומר שכיון שאינו מוקף מחיצות כל משהו יחשב למקום אחר, אלא הנידון הוא מה נקרא מקומו, ובזה יש לומר שכל שרואה את מקומו הראשון נחשב הכל למקום אחד. ולכן אף שמבית לבית פסק המשנה ברורה (ס"ק יב) שלא מועיל רואה את מקומו, לגבי תאנה (ס"ק כה) פסק שאם רואה את מקומו הראשון אינו שינוי מקום.

אם מועיל רואה את מקומו מאילן לאילן באינו מוקף מחיצות

הט"ז (סוף סק"ט) כתב, שאף שנתבאר בבית יוסף שמועיל רואה את מקומו באינו מוקף מחיצות לגבי תאנה, היינו דווקא באילן אחד שמשנה את מקומו ממזרחו למערבו, אבל מאילן לאילן לא מועיל ראיית המקום להחשיבו למקום אחד. וסברתו שמה שהם שני אילנות זה מחשיב אותם לשני מקומות, וכל מה שמועיל ראיית מקום הוא רק להגדיר מהו מקומו, ולא להחשיב שני מקומות למקום אחד, וכמו שמגן לגן לא מועיל ראיית מקום, כמו כן לא מועיל מאילן לאילן.

ובלבושי שרד (על הט"ז שם) הוכיח מדברי המגן אברהם (סק"ט) שגם מאילן לאילן מועיל רואה את מקומו, כיון שאין הפסק מחיצות ביניהם. אולם בשער הציון (ס"ק לא) כתב, שנראה לו שדין ראיית מקום תלוי בדין דעתו, וא"כ לשיטת המגן אברהם (סק"ט) שסובר שלא מועיל דעתו באינו מוקף מחיצות אף מאילן לאילן, כמו כן לא יועיל ראיית מקום מאילן לאילן באינו מוקף[נז].

שינוי מקום מגן לגן

בשולחן ערוך (שם ס"ג) כתב 'אבל מגן לגן צריך לברך אפילו אם הם סמוכים ואפילו אם כשברך תחילה היה דעתו על הכל'. בשולחן ערוך הרב (שם ס"ט) פירש את דברי השו"ע באופן שכל גן מוקף מחיצות בפני עצמו, ולכן נחשב לשני מקומות, והוי כמו מבית לבית שלא מועיל דעתו. משמע מדבריו, שלא מה שיש מחיצה ביניהם גורם לשינוי מקום, אלא מה שכל אחד מוקף מחיצה בפני עצמו זה נותן לו שם של מקום נפרד, והוי כמו מבית לבית. אך במשנה ברורה (ס"ק לט) כתב, שאף אם אינם מוקפים מחיצות כיון

מט. ולפי זה במשנה מקומו ממזרחה של תאנה למערבה, אם מוקף מחיצות אין צריך דעתו כיון שאינו מקום גדול.

נ. מאמר מרדכי (סי' קעח סק"י) ביאור הגר"א (אות יז) אבן העוזר (סי' קעח), חיי אדם (ח"א כלל נט ס"ב).

נא. מאמר מרדכי (שם), אבן העוזר (שם).

נב. וכן כתב הר"ן (קא. ד"ה ועיילו) בשם יש מי שאומר.

נג. אבן העוזר (סי' קעח), וכן בסידור דרך החיים (דיני קידוש במקום סעודה, אות א) כתב שאין ראיית המקום מועילה אם לא שהיתה דעתו לכך מתחילה, שאז יש לצרף את דעת רבינו ניסים גאון שסובר שדעתו מועילה אף מבית לבית.

נד. ואף לגבי דין קידוש במקום סעודה אין ברור שיודה הרמ"א, ואדרבה יש לדייק מדבריו שחולק על דין זה, שהרי הלכה זו הובאה בשו"ע (סי' רעג ס"א) בשם יש אומרים, וכמו כן הביא השו"ע בשם יש אומרים שמועיל דעתו, והרמ"א כתב 'וכן עיקר' רק על היש אומרים השני לגבי דעתו, משמע שלא הסכים ליש אומרים הראשון לגבי ראיית מקום.

נה. ויש להעיר על מה שלמדו דין ראיית המקום מדין צירוף לזימון, שלכאורה דברים מחודשים הם לדמותם לדין זימון, שבזימון הנידון הוא לצרפם לחבורה אחת, ולזה מועיל מה שרואים מקצתם אלו את אלו שעל ידי זה נחשבים הם לחבורה אחת, אבל לענין קידוש במקום סעודה ושינוי מקום שהנידון הוא אם נחשב למקום אחד, מנין לנו שעל ידי ראיית המקום נחשב הכל למקום אחד.

נו. בביאור הלכה (ד"ה בבית אחד) האריך לבאר שיטות הראשונים בזה.

נז. בביאור מחלוקתם של הלבושי שרד והמשנה ברורה נראה שנחלקו בסברת הדבר שמועיל

שכל גן הוא בפני עצמו, נחשב כמבית לבית ולא מועיל דעתו וגם לא ראיית מקום[נח].

שינוי מקום בין ברכה לאכילה

האליה רבה (סק"ה) כתב בשם ברכת אברהם (ח"ד סוף סי' קמג), שמי שברך על הפרי לאכול כאן ולא אכל ושינה את מקומו אינו יוצא בברכתו. והוכיח דין זה מדברי התוספות (קא. ד"ה ור' יוחנן) שכתבו שאף לרבי יוחנן הסובר ששינוי מקום באמצע סעודה אינו מצריך ברכה, מכל מקום אין לשנות מקומו בין הברכה לשתיית יין[נט].

ד. הניח מקצת חברים

מצינו בגמרא (קא:) שאף למ"ד שינוי מקום צריך לברך, אם כשיצא ממקומו הניחו מקצת חברים אינו צריך לברך, שכיון שנשארו מקצתם לא פסקה סעודתם כשיצאו, ומה שאוכלים לאחר מכן הוא המשך הסעודה הראשונה.

ובסוגיית הגמרא נתבאר דין הניח מקצת חברים רק לגבי דברים הטעונים ברכה במקומם. ונחלקו הפוסקים אם גם לגבי דברים שאין טעונים ברכה אחריהם במקומם מועיל הניחו מקצת חברים.

שיטת הרמב"ם והשו"ע

הרמב"ם (ברכות פ"ד ה"ד-ה) ובשולחן ערוך (או"ח סי' קעח ס"ב) כתבו, שחברים שהיו יושבים לאכול ויצאו לקראת חתן או לקראת כלה, אם הניחו שם מקצתם חוזרים למקומם וגומרים סעודתם ואינם צריכים לברך שניה וכו', וכן אם היו מסובים לשתות או לאכול פירות כו' חוזר ומברך.

קושיית הכסף משנה

הכסף משנה (שם) הקשה, שהרמב"ם פסק כרב ששת שאף בדברים הטעונים ברכה במקומם הוי שינוי מקום הפסק, ואם כן מה חידש במה שכתב שכן הדין אם היו מסובים לשתות או לאכול פירות שהם דברים שאינן טעונים ברכה במקומם, והרי כל שכן הוא מדברים הטעונים.

שיטת המגן אברהם

ובמגן אברהם (סי' קעח סק"ג) תירץ, שהשולחן ערוך בא להשמיענו שגם בדברים שאין טעונים ברכה אחריהם מועיל אם הניחו מקצת חברים. ואף שבברייתא נתבאר דין הניח מקצת חברים רק לגבי דברים הטעונים ברכה במקומם, והיינו רק לדעת רב ששת שמצריך ברכה אף בטעונים, שלרב חסדא בטעונים גם בלא הניח אין צריך לברך, מכל מקום באינם טעונים בין לרב חסדא ובין לרב ששת יש חילוק אם הניח או לא הניח. וכתב שזוהי כוונת דברי רבינו פרץ בהגהת הסמ"ק (עמודי גולה סי' קנא), שהסמ"ק כתב חבורה שהיו מסובים ועקרו רגליהם וכו' כשהניחו מקצת חברים אין טעונים ברכה למפרע ולא ברכה לכתחילה. ורבינו פרץ (שם אות ט) הוסיף, ואפילו בדברים שאין טעונים ברכה במקומם. והרמ"א[ס] (סי' קעח ס"ב) כתב במפורש שאף בדברים שאין טעונים מועיל הניח מקצת חברים.

דעת הבית יוסף

הבית יוסף (שם ד"ה כתב עוד הסמ"ק) הביא את דברי הגהת הסמ"ק, והקשה עליו שאין לשונו מכוון, שמתחילה דיבר בטעונים ולאחר מכן באינם טעונים. והב"ח (שם ד"ה אכן לפענ"ד) ביאר את הסמ"ק באופן אחר. וכן הט"ז (שם סק"ו)[סא].

ביאור מחלוקת הפוסקים

שורש מחלוקתם היא בפירוש שיטת רב ששת ורב חסדא, הבית יוסף[סב] והב"ח וסיעתם סברו שרב חסדא אינו מחלק אלא בין דברים הטעונים ברכה במקומם לדברים שאינם טעונים ברכה במקומם, ואינו מחלק כלל בין הניחו מקצת חברים ללא הניחו לא בטעונים ברכה במקומם ולא באינם טעונים, ורב ששת מחלק בין הניחו ללא הניחו, אולם רק בדברים הטעונים ברכה אחריהם במקומם, ולכן הוקשה להם דברי הסמ"ק שבתחילת דבריו מחלק בהניחו מקצת חברים, ובסופו מחלק בדברים הטעונים ברכה אחריהם, ולכן ביארו דבריו בדרך אחרת.

ולשיטה זו לא מועיל הניחו מקצת חברים באינם טעונים, וסברתם היא שכל מה שמועיל הניח מקצת חברים הוא משום שעדיין לא נעקרה הקביעות הראשונה כשהניח מקצת חברים, מה שאין כן בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, כגון פירות וכדומה, לא שייך קביעות כלל.

אבל הרמ"א וסיעתו סברו שרב ששת מחלק בהניחו מקצתם בין בטעונים ובין בשאינם טעונים, וכן רב חסדא מודה לחילוק זה בדברים שאין טעונים, ולכן פירשו את דברי הסמ"ק כפשוטם[סג].

ראיית המגן אברהם

והביא המגן אברהם ראיה לדבריו מדברי הגמרא (קא:) שהקשו מהברייתא לרב חסדא, והוכיחו שהברייתא מדברת בטעונים ממה שנקטה לשון עקרו, ואם נאמר שכל דין הניח הוא רק בטעונים ברכה במקומם, היה לה לגמרא להוכיח שמדובר בטעונים מזה שהברייתא חילקה בין הניח ללא הניח, אלא ודאי שאף באינם טעונים מועיל הניחו מקצתם.

דחיית האחרונים לראיית המגן אברהם

בשו"ת אגודת אזוב (או"ח סי' ב ד"ה בהגה"ה ודוקא) דחה את ראיית המגן אברהם, שכיון שמה שלא מועיל הניח מקצת חברים באינם טעונים הוא משום שדברים אלו אין להם קביעות [שכל ההיתר של הניח הוא משום שלא בטלה הקביעות], אם כן עדיף היה לגמרא לדייק מלשון עקרו שמדובר שהיה להם קביעות והיינו בדברים הטעונים.

ועוד כתבו האחרונים[סד] לדחות, שכל מה שמועיל הניח הוא דווקא בהצטרפו לאכול ביחד, ואינו נחשב צירוף אלא אם כן יכול אחד להוציא את חבירו בברכתו. והנה השולחן ערוך (או"ח סי' ריג ס"א) פסק שגם בשאר דברים מצטרפים להוציא אחד את כולם בברכה, והרמ"א סובר שבשאר דברים חוץ מפת ויין אינם מצטרפים שיוכל להוציא אחד את כולם, ודין זה תלוי במחלוקת רב ושמואל בברכות (מג:). וא"כ יוצא שהדין של הניח בדברים שאינם טעונים תלוי במחלוקת בגמרא, ולכן לא יכול היה המקשן להביא ראיה מדין הניח [illegible]ברייתא מדברת בטעונים.

רואה את מקומו. שהלבושי שרד סבר שרואה מקומו מועיל להגדיר את מקומו, שכיון שרואה את מקומו נחשב הכל למקום אחד, ולכן אף שמאילן לאילן לא מועיל דעתו באינו מוקף, היינו שכיון שאינו רואה את מקומו, נחשב הדבר לשני מקומות, ולא מועיל דעתו להחשיבו למקום אחד, אבל במקום שרואה את מקומו מוגדר המקום למקום אחד. והמשנה ברורה סבר שעל ידי ראיית המקום יש לצרף את שני המקומות להחשיב אותם כמקום אחד, וא"כ להמגן אברהם שלא מועיל דעתו לצרף את שני האילנות כמקום אחד, הוא הדין שלא מועיל ראיית המקום לצרפם ולהחשיבם כמקום אחד.

נח. יש להעיר ממה שמבואר בשולחן ערוך (שם ס"ד) שהולכי דרכים שאוכלים דרך הילוכם אין זה נחשב לשינוי מקום, וביאר המגן אברהם (ס"ק יא) בסברת הדבר, שכיון שלא קבעו עצמם לאכול במקום שברכו, אלא ללכת ולאכול אין הדבר נחשב שעוקרים ממקומם. וכתב המשנה ברורה (ס"ק מב) בשם החיי אדם, שאף הולכי דרכים אם קבעו עצמם לאכול במקום שברכו ברכה ראשונה ואח"כ נמלכו לגמור אכילתם דרך הילוכם, אם אין רואים מקומם הראשון הרי זה נחשב לשינוי מקום. משמע שאם לא נמלכו אלא מתחילה היה דעתם להמשיך לאכול במקום אחר אף אם הולכים למרחקים גדולים אינו נחשב שינוי מקום. וקשה שהרי בדין של מגן לגן מבואר שלא מועיל דעתו משום שנחשב כמבית לבית, וא"כ גם בהולכי דרכים כיון שהולכים למרחקים גדולים שודאי נחשב למקום אחר לא יועיל דעתו. וצ"ל שבהולכי דרכים מה שאין זה שינוי מקום אינו משום שדעתם להמשיך לאכול במקום אחר, אלא שכיון שהולכי דרכים הם, אין להם קביעות מקום כלל, כמו שכתב הסמ"ק (עמודי גולה סי' קט) [אם לא שקבעו בפירוש לאכול במקום מסוים], ולכן אין זה שינוי מקום שכלל לא עקרו ממקום מסוים. מה שאין כן מגן לגן מה שאכל מתחילה בגן מסוים נחשב לקביעות מקום כיון שאינו הולכי דרכים, ושוב לא מועיל דעתו שהרי הוא כמשנה מקומו מבית לבית.

נט. וכן הביא ראיה מדברי התוספות בברכות (יא: ד"ה שכבר) שכתבו שמי שרוצה להיפטר מברכת התורה בברכת אהבה רבה צריך ללמוד מיד אחר שברך ובאותו מקום. מוכח שאם ישנה מקומו הוי הפסק בין הברכה למצוה, וכמו כן הוי הפסק בין הברכה לאכילה.

ס. והשער הציון (ס"ק יד) כתב שכן נראה מדעת הרא"ש (פ"י סי' כו) לגבי ברכת מרור. וכן היא שיטת האור זרוע (הל' סעודה סי' קנח) שפסק כרב ששת וחילק בין הניח ללא הניח. ובשלטי גיבורים (קא: אות א) הביא מהסמ"ג שפוסק שמועיל הניח מקצת חברים בדברים שאין טעונים. ועוד חידש (שם אות ב) שבני חבורה שהיו מסובים טעונים ברכה אחריהם גם בפירות ויין משום שנחשב לקביעות. וכן נקט בביאור הגר"א (ס"א-ב).

סא. המ"ז (סק"א, ג) חזר על דבריו שלא מועיל הניח באינם טעונים.

סב. עיין בבית יוסף (ד"ה ומשמע) שכתב שלפוסקים כרב חסדא אין חילוק בין הניחו ללא הניחו.

סג. בדברות משה (פ"י ס"ג ענף ט ד"ה והנה) כתב לבאר, שהבית יוסף והרמ"א נחלקו בביאור דברי רש"י והרשב"ם (ד"ה כשהן) שכתבו שמה שאין צריך לברך למפרע כשהן יוצאים הוא משום שעתידים לחזור. הבית יוסף סבר שאין הסיבה משום המציאות שעתידים לחזור, אלא מה שעתידים לחזור גורם שלא תתבטל קביעותם, וכן הוא לשון הבית יוסף (ד"ה ומש"כ) שכיון שנשארו מקצתם שם לא נעקרה קביעותם. וכיון שכן כל ההיתר בהניחו שייך רק בדבר שקובעים עליו סעודה, אבל דברים שאין טעונים ברכה אחריהם שאין קביעות לאכילתם לא מועיל מה שעתידים לחזור, ולכן אף אם הניחו זקן או חולה לא מועיל באינם טעונים. אבל הרמ"א סבר שהמציאות שעתידים לחזור גורם לזה שלא פסקה אכילתם, ולכן אף באינם טעונים אין צריך לברך. ואע"פ שגם בלא הניחו הרי בדברים הטעונים ברכה במקומם צריך לחזור ולברך במקומו, וא"כ מה הנפק"מ מחמת מה צריך לחזור, אם מחמת זקן או חולה או מחמת חיוב ברכת המזון במקומו, מ"מ צריך לומר שרק בהניחו זקן או חולה שניכר ורואים שרוצים בקביעותם ושממילא כוונתם לחזור לא נתבטלה קביעותם לכן אינו צריך לברך, מה שאין כן בלא הניחו ורק חייבים מצד הדין לחזור אין ניכר ממעשיהם שרצונם בקביעותם, ולכן צריכים לחזור ולברך.

סד. ערך שי (סי' קעח).

דעת האחרונים שביין מועיל הניח חברים

ועל פי זה כתב האגודת אזוב (שם ד"ה איברא) שאף לסוברים שלא מועיל הניח מקצת חברים באינם טעונים, היינו דווקא בפירות וכדומה שאין מצטרפים באכילתם לברכה כיון שאין להם קביעות, אבל ביין [אף שאינו טעון ברכה במקומו] כיון שיש לו קביעות ומצטרפים בשתייתו לברכה מועיל הניח מקצת חברים.

ולפי זה כתבו לדחות את ראיית המגן אברהם באופן נוסף, שהגמרא לא יכלה להוכיח שהברייתא מדברת בטעונים מזה שמועיל הניח מקצת חברים, שאפשר שמדובר שהיו שותים יין שאף שאינו טעון ברכה במקומו, מכל מקום מועיל בו הניח מקצת חברים כיון שיין יש לו קביעות.

סברת האחרונים לחלק באינם טעונים בין רב ששת לרב חסדא

ובגדי ישע (סי' קעח) הביא את דברי המגן אברהם שכתב שלכולי עלמא מועיל הניח מקצת חברים באינם טעונים, והשיג עליו, שכל מה שמועיל הניח מקצת חברים באינם טעונים הוא רק לרב חסדא ולא לרב ששת. וסברתו שכל מה שמצינו בברייתא שמועיל הניח הוא דווקא בפת שיש תרתי לטיבותא, גם שטעונים ברכה במקומם וגם שהניח, אבל באינם טעונים ברכה במקומם לא מועיל מה שהניח מקצת חברים, וכמו שטעונים לבד לא מועיל לרב ששת אם לא הניח, ורק לרב חסדא שטעונים לבד מועיל שלא יצטרך לברך, מועיל הניח לבד אף אינם טעונים.

ולפי זה אין לבאר ברמב"ם ובשולחן ערוך במה שכתבו 'וכן חברים שהיו מסובים לאכול פירות ולשתות יין', שכוונתם שמועיל הניח באינם טעונים, שהרי פסקו כרב ששת, ולרב ששת הרי לא מועיל הניח מקצת חברים באינם טעונים[סה].

דחיית המגן גיבורים על פי סברא זו

ובמגן גיבורים (סי' קעח סק"ב) ג"כ כתב לחלק שרק לרב חסדא מועיל הניח באינם טעונים ולא לרב ששת, וחידש בדעת הט"ז (סק"א, ג) שמה שכתב שלא מועיל הניח באינם טעונים הוא רק בדעת רב ששת שהצריך ברכה בשינוי מקום אף בדברים הטעונים ברכה במקומם, ואם כן מוכח שמצריך קביעות גמורה כדי שלא יחשב הפסק, וממילא גם בהניח באינם טעונים צריך לברך כיון שאין כאן קביעות. אבל לרב חסדא שמצריך לברך רק באינם טעונים משום שהוא הפסק גמור, לכן הניח אף באינם טעונים כיון שאינו הפסק גמור שהרי הניח מקצת חברים, אין צריך לברך.

ועל פי זה דחה את ראיית המגן אברהם מקושיית הגמרא לרב חסדא, שכיון שכל מה שכתב הט"ז הוא רק לרב ששת, אבל לרב חסדא מודה הט"ז שמועיל הניח באינם טעונים, וכיון שכל קושיית הגמרא היא לרב חסדא לא יכלה הגמרא להוכיח שהברייתא מדברת בטעונים מהדין של הניח, שהרי לרב חסדא מועיל הניח אף באינם טעונים[סי].

שיטת האחרונים שדין הניח הוא רק לרב ששת

המאמר מרדכי (סי' קעח סק"ה ד"ה ואחר הסליחה) כתב, שכל ההיתר של הניח הוא רק לרב ששת ומועיל אף באינם טעונים, אבל לרב חסדא לא מועיל דין הניח, אלא הכל תלוי אם טעונים או לא[סז].

ראיית רעק"א לדעת הט"ז

הרעק"א (על השו"ע, במג"א סק"ג) הביא ראיה לדברי הט"ז, מדברי השולחן ערוך (ס"ה) שהביא ג' שיטות מה הם הדברים שטעונים ברכה במקומם, ולכאורה לאיזה צורך הזכיר השולחן ערוך דעות אלו בהלכות שינוי מקום, והרי השולחן ערוך פסק כרב ששת שאף בטעונים צריך לברך. אלא ודאי שלרב ששת הניח מקצת חברים אינו מועיל אלא בדברים הטעונים ברכה במקומם, ולכן הוצרך השולחן ערוך לבאר מה נקרא דברים הטעונים ברכה במקומם.

ספק רבי עקיבא איגר בדעת הט"ז

רבי עקיבא איגר (שם) הסתפק לשיטת הט"ז שבאינם טעונים לא מועיל הניח, מה יהיה הדין אם הסיבו לאכול פת ויצאו ממקומם קודם שאכלו כזית, האם מועיל מה שהניחו מקצת חברים, אע"פ שאם לא הניחו מקצת חברים צריך לברך אף לרב חסדא, כיון שבפועל אין חייבים לחזור למקומם, וכמו שפסק המגן אברהם (סי' רי סק"א).

ביאור ספיקו של רעק"א

ושורש הספק הוא, האם הסברא של הט"ז היא שבכדי ששינוי מקום לא יחשב לעקירת הסעודה ולהחשיבו כשייך עדיין למקומו הראשון, צריך שני תנאים: א. שהניח מקצת חברים. ב. שהוא צריך לחזור למקומו הראשון כדי לברך. או שדי במה שמניח מקצת חברים, אלא שרק בדברים הטעונים ברכה במקומם יש חשיבות למקום קביעות הסעודה [שמטעם זה הם טעונים ברכה במקומם], ולפיכך מועיל בהם מה שהניח מקצת חברים במקום סעודה להחשיב שעדיין לא עקר את מקומו.

ולפי"ז במקום שאכלו פחות מכזית, לפי הצד הראשון צריך לברך, שהרי חסר את התנאי שצריך לחזור למקומו. אבל לצד השני שצריך טעונים רק כדי שיחשב קביעות סעודה, א"כ גם בפחות מכזית אף שאינו טעון ברכה סוף סוף הוא מדברים הטעונים ברכה במקומם, ויש חשיבות למקום קביעות הסעודה.

הניחו זקן או חולה אם הוא דווקא בחזרו למקומן

כתב המגן אברהם (סי' קעח סק"ז), שמה שמועיל הניח מקצת חברים הוא דווקא אם חזר למקומו, אבל אם אינו חוזר למקומו צריך לברך על מה שיאכל, ולא מועיל מה שהניח מקצת חברים. וסברתו שכל מה שמועיל הניח הוא משום שעל ידי אלו שנשארו במקום נחשב שלא פסקה סעודתו, וכל זה הוא רק כשנחשב לחלק מהם, אבל כשאינו חוזר למקומו נתבטלה קביעותו עמהם[סח], וממילא פסקה סעודתו הראשונה[סט].

ראיה שצריך שיחזרו למקומן

המגן אברהם הביא ראיה לדבריו מדברי הגמרא (ק:) אמר שמואל אותם אנשים ששמעו קידוש בבית הכנסת אין יוצאים ידי קידוש [משום שצריך קידוש במקום סעודה], ולא ידי יין, והיינו שצריכים לחזור ולברך על היין בביתם אף שטעמו מהיין בבית הכנסת, משום ששינוי מקום הוי הפסק. והקשו בגמרא, לשמואל מדוע מקדשים בבית הכנסת [אחרי שאין יוצאים בקידוש זה], ותירצו שהוא בשביל אותם אנשים שאוכלים ושותים בבית הכנסת שיוצאים בקידוש זה [שבשבילם הוי קידוש במקום סעודה]. מבואר שאותם אנשים צריכים לחזור ולברך בביתם על היין אף שהניחו מקצת אורחים בבית הכנסת, ובהכרח הטעם הוא משום שאינם חוזרים למקומם[ע].

דחיית ראיית המגן אברהם

והאחרונים[עא] דחו את ראיית המגן אברהם, שמה שלא מועיל הניח מקצת חברים באותם אנשים ששמעו קידוש בבית הכנסת הוא משום שלא הסיבו ביחד לסעודה ולא נצטרפו, ולכן לא מועיל קביעותם של הנשארים בבית הכנסת בשביל אותם האנשים שהלכו לביתם[עב].

ובערך שי (סי' קעח ד"ה מג"א) דחה את דברי האחרונים, וכתב, שכיון שנצטרפו יחד לצאת ידי חובת קידוש [לדעת רב] נחשב כאילו קבעו לאכול יחד, שאם לא היה נחשב לקביעות לא היו יכולים לצאת ידי חובת קידוש,

---

סה. ומה שהביא המגן אברהם ראיה מדברי הגמרא, דחה הבגדי ישע (שם), שאף שלפי האמת אין מועיל הניח בשאינם טעונים, מכל מקום לא יכלה הגמרא להוכיח מכח ראיה זו שהברייתא מדברת בטעונים, שהיה אפשר לדחות שרב חסדא סובר שמועיל הניח אף באינם טעונים וא"כ הברייתא מדברת באינם טעונים.

סו. דברי המגן גיבורים תמוהים, שהרי הט"ז (סק"ו) כתב מפורש לחלוק על דברי הרמ"א שחילק באינם טעונים בין הניח ללא הניח, וכתב שאין מקום לדברי הרמ"א, ומבואר שסבר שלכו"ע באינם טעונים אין לחלק בין הניח ללא הניח.

סז. וצריך ביאור, שלפי זה נחלקו רב ששת ורב חסדא בשני דינים שאינם תלוים אחד בשני. ודבריו הם להיפך משיטת הבגדי ישע והמגן גיבורים שכתבו שרק לרב חסדא מועיל הניח באינם טעונים.

סח. ואין להקשות שכל הסברא היא במקום שאינו עתיד לחזור כלל, אבל במקום שעתיד לחזור למקומו מדוע אינו יכול לאכול במקום אחר, והרי כיון שעתיד לחזור לא נתבטלה קביעותו, וכשם שבדברים הטעונים ברכה במקומם כיון שנחשב שעדיין לא נגמרה סעודתו יכול על סמך זה לאכול אף במקום אחר, כמו כן בהניח ועתיד לחזור כיון שנחשב שלא נגמרה סעודתו [מחמת הנשארים] יוכל לאכול אף במקום אחר. ויש לחלק, שגדר היתר הניח הוא, שכיון שלגבי אותם שנשארו נמשך הקביעות ונחשב הכל לסעודה אחת, ממילא כשחוזר מצטרף לקביעותם ואף לגביו היא אותה סעודה, אבל כל שלא חזר אינו נחשב לחלק מהם במה שרק עתיד לחזור. אבל בדברים הטעונים ברכה במקומם מתחילה שיצא כיון שטעון ברכה במקומו לא נתבטלה קביעותו מצד עצמו, וכל מה שאוכל במקום אחר נחשב לחלק מהסעודה הראשונה.

סט. בנתיב חיים (הגהה על המג"א) דקדק כדברי המגן אברהם מדברי רש"י והרשב"ם (קא ד"ה כשהן יוצאין) שכתבו בטעם ההיתר של הניחו, 'הואיל ועתידין לחזור', ואילו בטעם ההיתר של דברים הטעונים לא הזכירו מה שעתידים לחזור, מבואר בדבריהם שמה שיכולים לאכול במקום אחר על סמך אכילתם במקום הראשון הוא בדברים הטעונים, אבל היתר של הניח הוא דווקא בחוזר למקומו.

ע. והקשה במחצית השקל (שם), שבדברים הטעונים ברכה במקומם אין צריך לחזור למקומו, ואף כשממשיך לאכול במקום אחר אינו צריך לברך, ואם קשה לאותה דעה (שם ס"ה) הסוברת שיין גם טעון ברכה במקומו, מדוע אותם אנשים ששתו יין בבית הכנסת צריכים לחזור ולברך בביתם, והרי בטעונים אין צריך לחזור למקומו. יש לומר שכיון שכל הטעם בטעונים שאין צריך לברך במקום השני הוא משום שאם לא יאכל יצטרך לחזור למקומו הראשון לברך, א"כ כל זה הוא דווקא כשאכל שיעור שחייב בברכה אחרונה, אבל באותם אנשים טעמו מהיין פחות מכשיעור שאינם חייבים לחזור ולברך, ולכן לא שייך לפוטרם מברכה מחמת הדין של דברים הטעונים, וכל הנידון הוא רק מצד הניח מקצת חברים שבזה אף שלא אכל כשיעור מועיל הניח מקצת חברים.

עא. קרבן נתנאל (פ"י סי' ו אות ה), בגדי ישע (סי' קעח ד"ה מג"א), מאמר מרדכי (סי' קעח סק"ד ד"ה אחר), נתיב חיים (הגהה על המג"א).

עב. ובמגן גיבורים (סי' קעח שלטי גיבורים סק"ד) כתב, שלפי מה שכתבו התוספות (קא. ד"ה דאכלו) שלא היו אוכלים ממש בבית הכנסת אלא בחדרים הסמוכים, אין ראיה לדברי המגן אברהם שהרי לא נצטרפו כלל במקום אחד. ובמאמר מרדכי (שם) כתב עוד לדחות שלא תמיד היו

שהרי לשיטות הסוברים שאין הסיבה לשתות ביחד נחשב לקביעות אין אחד מוציא את האחרים ידי חובה בברכה, וכיון שבקידוש נפסק בשו״ע (שם ס״ רעג ס״ד) שמוציא את האחרים ידי חובה, בהכרח שנחשב קביעות, וממילא שייך היתר של הניח מקצת חברים.

מחלוקת האחרונים בשיטת המגן אברהם בדברים הטעונים

כתב הנתיב חיים (הגהה על המג״א), שכל מה שכתב המגן אברהם שהניח מקצת חברים הוא רק בחזר למקומו, היינו רק לשיטת הרמ״א [שפסק כרב חסדא] שבדברים הטעונים ברכה במקומם אין צריך לברך בשינוי מקום, ומה שנצרכים להיתר של הניח הוא רק בדברים שאין טעונים ברכה במקומם. אבל לשיטת הרמב״ם [שפסק כרב ששת] שאף בטעונים צריך לברך, מועיל הניח מקצת חברים [בדברים הטעונים] אף אם אינו חוזר למקומו. וסברתו, שכל מה שמועיל הניח הוא משום שכיון שנשארו מקצתם לא נעקרה קביעותם, ולכן אף שאוכל במקום אחר אינו צריך לברך שגם במקום האחר עדיין הוא בקביעותו [ובדברים שאינם טעונים שלא מועיל הניח, הוא משום שמתחילה אין קביעות לאכילתם, כיון שאינם טעונים ברכה במקומם].

ובדברות משה (פ״י ס״י ג ענף יא ד״ה ולכן) הקשה על הנתיב חיים, שאין לדייק מדברי המגן אברהם כדבריו, שכל מה שכתב המגן אברהם את דבריו רק בדברים שאין טעונים, הוא משום שמדבר לשיטת הרמ״א שסובר שבטעונים אף בלא הניח אין צריך לברך. ולעולם אף לפוסקים כרב ששת שצריך לדין הניח אף בדברים הטעונים, הוא דווקא בחזרו למקומם, והסברא היא שטעם ההיתר של הניח הוא שכיון שעתיד לחזור לא נתבטלה קביעותו, ולכן ההיתר דווקא אם חוזר למקומו.

אם צריך שימשיכו לאכול כשחוזר

המאמר מרדכי (ס״י קעח סק״ד ד״ה עוד) הסתפק בהניח מקצת חברים, אם צריך שכשחוזר ימשיכו לאכול או לא, שורש הספק הוא האם מה שמועיל הניח הוא שכיון שהניח מקצת חברים במקום אכילתו שוב אין שינוי מקומו מורה על גמר אכילתו, וא״כ אף אם כשחוזר כבר פסקו מלאכול אינו צריך לברך, שהרי לא היה מעשה המוכיח על גמר אכילתו. או שגדר ההיתר בהניח הוא שאף שכששינה את מקומו היה כאן עקירה, כשחוזר לחבריו חוזר לקביעותו הראשונה, וזה רק כשאוכלים עדיין. וכתב, שנראה לו שכל זמן שלא ברכו עדיין לא נתבטל קביעותם הראשונה אף שפסקו מלאכול, אבל אם ברכו אף שיושבים במקומם כבר בטלה קביעותם וצריך לברך.

הניח מקצת חברים לענין קידוש במקום סעודה

בהיתר של הניח מקצת חברים נתבאר בגמרא שהוא רק לענין ברכה, אם יצא ממקומו באמצע סעודתו והניח מקצת חברים, שכשהוא חוזר למקומו הראשון אינו צריך לברך, הואיל וחבריו המשיכו בסעודה חוזר הוא לסעודתו הראשונה ואין זו אכילה חדשה.

ויש לומר שלענין קידוש במקום סעודה אם יצא ממקומו בין הקידוש לסעודה וחזר, אף שהניח מקצת חברים אינו מועיל שלא יצטרך לחזור ולקדש, משום שהקידוש והסעודה בעצם הם שני דברים נפרדים, אלא שהצריכו לסמוך אותם אחד לשני, וכיון שיצא ממקומו שוב אין כאן סמיכת קידוש לסעודה כלפי עצמו שהרי הפסיק ביניהם[עג].

אולם בשו״ת רבינו יוסף מסלוצק (סוף ס״י ז) הביא מעשה רב מרבו הגר״ח מוולאזין [בעל נפש החיים] שהיו מסובים אצלו התלמידים בליל יו״ט והוציא אותם בקידוש, ואחר הקידוש יצא אחד מהם לחוץ וחזר מיד, וטענו לו חבריו שצריך לחזור ולקדש, וכדעת המגן אברהם (ס״י רעג סק״ה), ואמר להם שהרי לשיטות הסוברים שאין הסיבה לשתות ביחד נחשב לקביעות אין אחד מוציא את האחרים ידי חובה בברכה, וכיון שבקידוש נפסק בשו״ע (שם ס״ רעג ס״ד) שמוציא את האחרים ידי חובה, בהכרח שנחשב קביעות, וממילא שייך היתר של הניח מקצת חברים.

כתב הנתיב חיים (הגהה על המג״א), שכל מה שכתב המגן אברהם שהניח מקצת חברים הוא רק בחזר למקומו, היינו רק לשיטת הרמ״א [שפסק כרב חסדא] שבדברים הטעונים ברכה במקומם אין צריך לברך בשינוי מקום, ומה שנצרכים להיתר של הניח הוא רק בדברים שאין טעונים ברכה במקומם. אבל לשיטת הרמב״ם [שפסק כרב ששת] שאף בטעונים צריך לברך, מועיל הניח מקצת חברים [בדברים הטעונים] אף אם אינו חוזר למקומו. וסברתו, שכל מה שמועיל הניח הוא משום שכיון שנשארו מקצתם לא נעקרה קביעותם, ולכן אף שאוכל במקום אחר אינו צריך לברך שגם במקום האחר עדיין הוא בקביעותו [ובדברים שאינם טעונים שלא מועיל הניח, הוא משום שמתחילה אין קביעות לאכילתם, כיון שאינם טעונים ברכה במקומם].

ובדברות משה (פ״י ס״י ג ענף יא ד״ה ולכן) הקשה על הנתיב חיים, שאין לדייק מדברי המגן אברהם כדבריו, שכל מה שכתב המגן אברהם את דבריו רק בדברים שאין טעונים, הוא משום שמדבר לשיטת הרמ״א שסובר שבטעונים אף בלא הניח אין צריך לברך. ולעולם אף לפוסקים כרב ששת שצריך לדין הניח אף בדברים הטעונים, הוא דווקא בחזרו למקומם, והסברא היא שטעם ההיתר של הניח הוא שכיון שעתיד לחזור לא נתבטלה קביעותו, ולכן ההיתר דווקא אם חוזר למקומו.

אם צריך שימשיכו לאכול כשחוזר

המאמר מרדכי (ס״י קעח סק״ד ד״ה עוד) הסתפק בהניח מקצת חברים, אם צריך שכשחוזר ימשיכו לאכול או לא, שורש הספק הוא האם מה שמועיל הניח הוא שכיון שהניח מקצת חברים במקום אכילתו שוב אין שינוי מקומו מורה על גמר אכילתו, וא״כ אף אם כשחוזר כבר פסקו מלאכול אינו צריך לברך, שהרי לא היה מעשה המוכיח על גמר אכילתו. או שגדר ההיתר בהניח הוא שאף שכששינה את מקומו היה כאן עקירה, כשחוזר לחבריו חוזר לקביעותו הראשונה, וזה רק כשאוכלים עדיין. וכתב, שנראה לו שכל זמן שלא ברכו עדיין לא נתבטל קביעותם הראשונה אף שפסקו מלאכול, אבל אם ברכו אף שיושבים במקומם כבר בטלה קביעותם וצריך לברך.

הניח מקצת חברים לענין קידוש במקום סעודה

בהיתר של הניח מקצת חברים נתבאר בגמרא שהוא רק לענין ברכה, אם יצא ממקומו באמצע סעודתו והניח מקצת חברים, שכשהוא חוזר למקומו הראשון אינו צריך לברך, הואיל וחבריו המשיכו בסעודה חוזר הוא לסעודתו הראשונה ואין זו אכילה חדשה.

ויש לומר שלענין קידוש במקום סעודה אם יצא ממקומו בין הקידוש לסעודה וחזר, אף שהניח מקצת חברים אינו מועיל שלא יצטרך לחזור ולקדש, משום שהקידוש והסעודה בעצם הם שני דברים נפרדים, אלא שהצריכו לסמוך אותם אחד לשני, וכיון שיצא ממקומו שוב אין כאן סמיכת קידוש לסעודה כלפי עצמו שהרי הפסיק ביניהם[עג].

אולם בשו״ת רבינו יוסף מסלוצק (סוף ס״י ז) הביא מעשה רב מרבו הגר״ח מוולאזין [בעל נפש החיים] שהיו מסובים אצלו התלמידים בליל יו״ט והוציא אותם בקידוש, ואחר הקידוש יצא אחד מהם לחוץ וחזר מיד, וטענו לו חבריו שצריך לחזור ולקדש, וכדעת המגן אברהם (ס״י רעג סק״ה), ואמר להם הגר״ח, שכיון שהניח מקצת חברים שנתחברו יחד לצאת בקידוש וחזר לחבריו, אין צריך לחזור ולקדש[עד].

ה. שינוי מקום בברכת המצוות

יש לדון האם גם בברכת המצוות שייך דין שינוי מקום, ומצינו שנחלקו בזה הפוסקים.

מנהג הרא״ש לברך שוב על הטלית גדול בבית הכנסת

הרא״ש[עה] (הל׳ ציצית ס״י כ) היה מברך בביתו על טלית קטן ואחר כך היה הולך לבית הכנסת ומברך שוב על הטלית גדול. וכתב הבית יוסף (או״ח ס״י ח ד״ה ומ״ש לכן) בטעם הדבר, שההליכה מביתו עד לבית הכנסת נחשבת להפסק. וכן כתב בשולחן ערוך (שם ס״ג).

מחלוקת האחרונים בכוונת השו״ע

נחלקו האחרונים בכוונת השולחן ערוך שההליכה מביתו לבית הכנסת נחשבת להפסק. יש אחרונים[עו] שכתבו, שעצם ההליכה נחשבת להפסק. והקשו האחרונים[עז], שלא מצינו שהליכה נחשבת להפסק במצוות[עח]. ולכן ביארו שמה שהיה הרא״ש מברך בבית הכנסת על הטלית גדול, הוא משום שהיה מניח תפילין בביתו מיד לאחר שהיה מתעטף בטלית קטן, וברכת התפילין היא ההפסק ולא ההליכה.

המגן אברהם (ס״ק יז) כתב, שמה שהיה הרא״ש מצריך לברך שוב על הטלית גדול הוא מדין שינוי מקום, כמו שמצינו לגבי ברכות הנהנין שאם שינה מקומו צריך לחזור ולברך. ולפי זה כתב, שאם הלך מחדר לחדר אינו צריך לחזור ולברך, כמו שמצינו בסימן קע״ח (ס״ה), ואף לשיטת הרמ״א (שם ס״ קעח ס״ב) שדברים הטעונים ברכה אחריהם במקומם אין צריך לברך, בברכת המצוות שכלל אין טעונים ברכה אחריהם צריך לברך בשינוי מקום.

ולפי זה, מה שצריך לחזור ולברך על הטלית גדול, הוא לאו דווקא בהולך לבית הכנסת, אלא אף ביצא מביתו וחזר לביתו ולבש את הטלית גדול צריך לברך, כמו שמצינו בברכת הנהנין שגם בחוזר למקומו צריך לברך.

שיטת המהר״ם מרוטנבורג

התרומת הדשן (שו״ת, ס״י מה) הביא בשם תשובת מהר״ח אור זרוע (ס״י א), שהמהר״ם היה מקפיד לא ללבוש טלית קטן קודם הליכתו לבית הכנסת, אלא היה ממתין מלהתעטף בטלית קטן עד שהיה חוזר לביתו. וביאר, שטעמו הוא משום שלפעמים לא היה שח בין לבישת הטלית קטן לעטיפת טלית גדול, והיה מסתפק אם יכול לברך על הטלית גדול, שמא הברכה שבירך על הטלית קטן בביתו פוטרת אף את הטלית גדול שמתעטף בבית הכנסת[עט].

מחלוקת האחרונים בדעת המהר״ם

הט״ז (שם) הביא ראיה שהליכה אינה הפסק בעשיית המצוה, מכך שהמהר״ם לא היה מתעטף בטלית קטן עד שהיה מגיע לביתו, משום שחשש שאם יתעטף קודם בביתו בטלית קטן לא יוכל לברך שוב על הטלית גדול בבית הכנסת, ואף שהפסיק בהליכה מביתו לבית הכנסת.

אולם במגן אברהם (שם) כתב, שלעולם מודה המהר״ם שיש במצוה דין של שינוי מקום, ומכל מקום כיון שהוא לבוש בציצית בכל משך הליכתו, אף ששינה את מקומו אינו צריך לברך, כיון שלא נסתלק מלעסוק במצוה, ואינו דומה לשינוי מקום באכילה שכשמשנה את מקומו נסתלק מאכילתו הראשונה, ולכן נחשב להפסק וצריך לחזור ולברך על מה שאוכל במקום השני.

מנהג המהר״ם שהובא במהרי״ל

בשו״ת מהרי״ל (ס״י י) הביא את מנהגו של המהר״ם שלא להתעטף בטלית קטן קודם הליכתו לבית הכנסת כדי לא להיכנס לספק ברכה על הטלית גדול. והוסיף, שגם כשחזר לביתו לא היה מתעטף בטלית קטן עד שהיה מפסיק בשיחה. ויש להוכיח מדבריו שאין זה נחשב שינוי מקום ואף שכאשר מהלך בדרך בחזרתו לביתו נסתלק מלעסוק במצוה, שהרי מסתמא היה פושט את הטלית גדול בבית הכנסת, ועדיין לא לבש את הטלית קטן,

---

אורחים, והיו מקדשים מחמת התקנה שתיקנו לקדש בשביל האורחים, אף כשלא היה אורחים.

עג. ומה שלגבי ברכה מועיל חברים הוא משום שעל ידיהם נחשב הכל לסעודה אחת ואין כאן הפסק, אבל בקידוש לא יועילו החברים להחשיבו לסעודה אחת, שהרי קידוש וסעודה שני דברים נפרדים הם.

עד. עיין עוד במערכה בענין 'קידוש במקום סעודה' ביאור ענין זה.

עה. וכן פסק הטור (או״ח ס״י ח), ורבינו ירוחם (נתיב יט סוף ח״ג).

עו. ט״ז (ס״ק יא), ביאור הגר״א (אות כה) [שכך משמע מהבית יוסף].

עז. ט״ז (שם), עולת תמיד (ס״ק יח).

עח. הט״ז הוכיח שאין ההליכה נחשבת להפסק, מדברי התוספות (סוטה לט. ד״ה כל) שכתבו ששיעור התכיפה של נטילת ידים לברכה הוא כדי הילוך כ״ב אמה, ושיעור זה למדו מדברי הגמרא (זבחים לג.) כל הסמיכות שהיו שם [-במקדש] אני קורא בהם תיכף לסמיכה שחיטה, חוץ מזו [סמיכת אשם מצורע] שהיתה בשער ניקנור שאין מצורע יכול להיכנס שם, והמרחק משער ניקנור לבית המטבחיים היה כ״ב אמה, מוכח שיותר מכ״ב אמה אינו נחשב תכיפה. ומוכח מזה שאין ההליכה עצמה נחשבת להפסק אלא השהייה, שאם נאמר שהליכה היא הפסק מה הביאו ראיה משער ניקנור לדין הפסק בשהייה בין נטילה לברכה, אולי ההפסק באשם מצורע היה מצד ההליכה ולא מצד השהייה, אלא ודאי שהליכה אינה הפסק בשום מקום, ומה שהיה הפסק באשם מצורע הוא מצד השהייה, ולכן הביאו תוספות ראיה משם לשיעור שהייה בין ברכה לנטילה. והיד אפרים (בהגהה על הט״ז) דחה את ראיית הט״ז, שלא נאמר דין הפסק בין סמיכה לשחיטה, שהרי אם דיבר בין סמיכה לשחיטה אינו הפסק, אלא רק נאמר שצריך להסמיך את השחיטה לסמיכה, ממילא מובנת ראייתם של תוספות, שכיון שאין דין הפסק בין סמיכה לשחיטה, א״כ אין לומר שההפסק באשם מצורע הוא משום ההליכה, שהרי הנידון בהליכה הוא מצד הפסק, ובהכרח שהנידון היה משום שהייה, ולכן הביאו משם ראיה לשיעור שהייה בין ברכה לנטילה. בעולת תמיד (שם) הוכיח שלא שייך דין הפסק של הליכה או שינוי מקום במצוות, ממה שמצינו בדין קריאת שמע (שו״ע או״ח ס״י פה ס״א) אם היה קורא קריאת שמע ונכנס למבואות המטונפות צריך להפסיק, וכשיצא מן המבואות ימשיך ממקום שהפסיק ואילך, ואין צריך לחזור לראש, משמע שלא ההליכה ולא השינוי מקום הוא הפסק. ובמגן אברהם (ס״ק יז) דחה, שאין להביא ראיה מדין הפסק בקריאת שמע, משום שכל הנידון שהליכה או שינוי מקום יהיה הפסק הוא רק בין שתי מצוות, שכיון שהם שתי מצוות כל שהפסיק ביניהם בהליכה או ששינה מקומו אין הברכה מתייחסת למצוה השניה, מה שאין כן קריאת שמע שהיא מצוה אחת מתייחסת הברכה לכל המצוה אף שהפסיק בהליכה או בשינוי מקום. וכמו שמצינו בתקיעת שופר שהיא מצוה אחת, ואם הפסיק בין התקיעות אינו צריך לחזור ולברך.

עט. וג״כ לא רצה לשוח על מנת להפסיק ביניהם, משום שבכך מחייב את עצמו בברכה שלא

ומוכח שלא כדברי המגן אברהם שסובר שרק אם לא נסתלק מהמצוה אינו צריך לברך.

אכן במגן אברהם (שם) הרגיש בקושיא זו, ודחק להעמיד שהמהר"ם לא היה פושט את הטלית גדול עד שהיה מגיע לביתו, וא"כ לא נסתלק מהמצוה עד שהגיע לביתו, ולכן היה צריך להסיח קודם שילבש את הטלית קטן. ובנשמת אדם (כלל יב סק"א) כתב שמדברי התרומת הדשן שהביא את המהר"ם וכן מהבית יוסף מוכח שהיה פושט את טליתו מיד ביציאתו מבית הכנסת[פ], ואעפ"כ כשהיה מגיע לביתו לא היה מברך על הטלית קטן עד שהיה מסיח, ומשמע שאף שנסתלק כבר מאותה מצוה אינו מברך משום ששינוי מקום אינו הפסק במצוות.

ביאור דעת האחרונים שלא שייך שינוי מקום במצוות

העולה מן הדברים, שנחלקו האחרונים אם שייך שינוי מקום במצוות. שיטת הט"ז (שם) והגר"א (שם אות כה) שאין דין שינוי מקום במצוות אלא באכילה, והמגן אברהם ועוד אחרונים[פא] סברו ששינוי מקום הוי הפסק גם במצוות.

בביאור סברתו של הט"ז כתב הנשמת אדם (כלל יב סק"א), שרק באכילה כיון שלפעמים נמלך אדם בדעתו ומפסיק לאכול נחשב שינוי מקום להיסח הדעת, ואף כשלא הסיח דעתו לא פלוג רבנן. מה שאין כן בשאר מצוות המוטלות על האדם, כגון סוכה וציצית שדעתו להמשיך ולקיימם אין שינוי מקום נחשב להיסח הדעת, אף שהם שתי מצוות, שהרי כל ישיבה בסוכה מצוה בפני עצמה היא, וכן בציצית כל טלית מצויצת מצוה בפני עצמה היא[פב].

מחלוקת האחרונים בדין קידוש

במשנה ברורה (שם ס"ק לד) הביא את דעת החיי אדם שחשש לדעת הסוברים ששינוי מקום לא הוי הפסק במצוות, ולכן החמיר שלא לברך על הטלית גדול אף כששינה מקומו, אם לא שהיה בית הכנסת רחוק מביתו, או שלא היה בדעתו ללובשו, או שהסיח דעתו בינתיים. בביאור הלכה (ד"ה חשיבא הפסק) הביא את דברי הט"ז שסובר ששינוי מקום אינו הפסק במצוות, ושכן כתב הגר"א בביאורו, והבין בדעת הגר"א שמה שאינו צריך לחזור ולברך על הטלית כששינה מקומו הוא משום שסובר שדעתו מועיל אף מבית לבית, והקשה שלפי זה היה צריך להועיל דעתו בקידוש אף מבית לבית, והרי בשולחן ערוך (סי' רעג ס"א) פסק שלא מועיל דעתו מבית לבית בקידוש[פג].

בנשמת אדם (שם) חילק בין קידוש לשאר מצוות, ומדמה קידוש לאכילה, שכמו שבאכילה לפעמים נמלך ולכן כל שמשנה מקומו כאילו הסיח דעתו, כמו כן בקידוש שהנידון הוא האכילה שהולך לאכול ולפעמים מסיח דעתו, לכן כשמשנה מקומו מבית לבית נחשב כמי שמשנה מקומו באמצע אכילה ולא מועיל דעתו. והביאור הלכה (סי' ח ד"ה חשיבא הפסק) הביא את דברי הנשמת אדם, וכתב שחילוק זה מחודש ודחוק[פד].

שינוי מקום באותה מצוה

כתב הבית יוסף (סי' תרלט ד"ה מברכין) בשם המגיד משנה (סוכה פ"ו ה"ב) שאם יצא מהסוכה על דעת לחזור מיד אינו צריך לחזור ולברך. והקשה המגן אברהם (סי' ח ס"ק יח) מדוע בציצית צריך לחזור ולברך על הטלית גדול כשמשנה את מקומו אף כשחוזר מיד.

ותירץ, שמה שאינו צריך לברך בסוכה כשחוזר מיד הוא משום שחוזר לאותה סוכה, וכמו כן בטלית אם חוזר ולובש אותה טלית אף ששינה מקומו בינתיים אינו צריך לחזור ולברך. וכן כתב המגן אברהם בסימן ר"י"ז (סק"ג) שהמריח בשמים ויצא ממקומו ודעתו לחזור אין צריך לחזור ולברך כשחוזר למקומו הראשון, כיון שחוזר ומריח אותם בשמים, ובאכילה שחוזר ומברך הוא משום שמה שאכל אינו קיים ומה שאוכל כעת הוא אוכל אחר.

חידושו של האגרות משה על פי המגן אברהם

באגרות משה (או"ח ח"ב סי' נז) דן באותם שנותנים תמיד בפיהם מיני מתיקה ומברכים בביתם והולכים לעסקיהם במקומות אחרים ואוכלים בדרך וגם במקומות אחרים שהוא שינוי מקום, האם צריך לברך כשמשנה את מקומו.

ודן אם לדמות למה שכתב המגן אברהם (סי' ח ס"ק יז) שכל זמן שהטלית קטן שברך עליו בביתו נמצאת עליו אין בשינוי מקום משום הפסק, שרק באכילה שנסתלק מאכילה ראשונה הוי שינוי מקום הפסק, מה שאין כן במצוה כל שלא נסתלק מהמצוה אין השינוי מקום הפסק, וכמו כן באותם אנשים כיון שאינם מפסיקים מאכילתם נחשב הכל כאכילתם הראשונה. או שיש לחלק שדווקא בטלית קטן שאותה מצוה ממש נמצאת עליו לכן אינו הפסק, מה שאין כן באכילה אף שלא הפסיק לאכול כל אכילה היא דבר בפני עצמו.

שיטת החיי אדם

והביא שהחיי אדם (כלל נט ס"י) כתב, שמי שאוחז אוכל בידו והולך אתו מחדר לחדר, צריך לחזור ולברך כשמשנה מקומו, משום שכל פתיתה ופתיתה היא דבר אחר, מבואר שסובר שאף כשאינו מפסיק לאכול נחשב לאכילה אחרת ושייך בו שינוי מקום.

מסקנת האגרות משה

ומכל מקום נקט האגרות משה, על פי מה שכתב המגן אברהם (שם סי' ריז סק"ג) שכשחוזר לאותו דבר עצמו אף ששינה מקומו אינו צריך לברך, כגון אם היה בחנותו של בשם וברך ויצא ודעתו לחזור כשחוזר אינו צריך לברך, כיון שהם אותם בשמים עצמם, ומדמה ליוצא מהסוכה וחוזר לאותה סוכה שאינו צריך לחזור ולברך, כיון שהיא אותה סוכה. ומטעם זה אף פסק המגן אברהם (סי' ח ס"ק יח) שאם פשט את הטלית וחוזר ולובש אותה טלית אינו צריך לחזור ולברך.

וא"כ אף באוחז פרי בידו וברך עליו, כל שלא היה הפסק באכילה, כיון שברך על פרי זה עצמו אינו צריך לחזור ולברך עליו, ואף שהם שני מעשי אכילה יש לדמותו לטלית שאף שיש שני מעשי לבישה, מכל מקום כיון שנעשה באותה טלית נחשב הכל ללבישה אחת, וכמו כן כשנעשה שני מעשי אכילה באותו פרי נחשב הכל לאכילה אחת. ומה שכתב החיי אדם שכל פתיתה ופתיתה הוא דבר בפני עצמו, צריך לומר שהוא דווקא באופן שהפסיק ביותר מכדי דיבור, אבל בתוך כדי דיבור נחשב לאכילה אחת[פה].

קיום המצוה האם גורם שלא יחשב שינוי מקום

האגרות משה (שם) כתב לבאר את ספיקו של המהר"ם האם יכול לברך על הטלית גדול בבית הכנסת, כיון שלא שינה את מקומו לאחר קיום המצוה, שהרי עדיין היה הטלית קטן עליו כשנכנס לבית הכנסת, אף שכלפי הברכה שינה את מקומו שהברכה היתה בביתו, מכל מקום כיון שהמשיך בקיום המצוה על סמך אותה ברכה אינו נחשב שינוי מקום, ואף שפושט כעת את הטלית כיון שאינו משנה את מקומו אינו צריך לחזור ולברך.

אך מאידך יש לומר, ששינוי מקום אינו תלוי בקיום המצוה שעליה חלה הברכה, אלא תלוי במעשה הברכה, וכיון שהברכה היתה במקום אחר, אף שנמשך קיום המצוה במקום זה נחשב לשינוי מקום וצריך לברך. ולפי זה יש לתלות בזה, גם מי שסיים אכילתו במקום זה על סמך ברכה שברך במקום

לצורך. תרומת הדשן (שם).

פ. בנשמת אדם (שם) הכריח עוד שהיה פושט טליתו ביציאתו מבית הכנסת, משום שאם היה הולך מבית הכנסת לביתו עם הטלית גדול, היה לו לברך מתחילה על הטלית קטן בביתו ולפטור בזה גם את הטלית גדול, אלא ודאי מה שלא היה עושה כן הוא משום שלא רצה ללכת ברחובות הנכרים כשהוא עטוף בטלית, וא"כ גם בחזרתו לביתו לא היה עטוף בטלית, ושלא כדברי המגן אברהם.

פא. אליה רבה, דרך החיים (דיני ברכת הציצית אות י), שו"ע הרב (סכ"ב, קו"א סק"ה), ארצות החיים (סי"ג, המאיר לארץ ס"ק עד-עה).

פב. מדברי הנשמת אדם משמע, שביסוד הדין נחשב שינוי מקום להפסק גם במצוות, ורק מה שמחויב במצוה גורם שלא יהיה היסח הדעת. אולם מדברי הט"ז משמע שכלל לא שייך דין שינוי מקום במצוות, וסברתו שדין שינוי מקום נאמר רק באכילה שאדם קובע לה מקום [ואף בדברים שאין קובעים סעודה עליהם, מכל מקום אין דרכו של אדם לצאת ממקומו באמצע אכילתו] וכשיוצא ממקומו פסק אכילתו הראשונה, מה שאין כן בעשיית מצוה או כשמריח בשמים שאין לזה שייכות למקום שבו הם נעשים, שאין דרך לקבוע מקום מסוים בשעת עשייתם, ולכן אינו נחשב שפסק עשייתו כשיוצא ממקומו.

פג. דברי הביאור הלכה צ"ע, מה הביאו לפרש כן בדעת הגר"א שמה שאינו צריך לברך הוא מצד שדעתו מועילה אף מבית לבית, ויותר משמע מדברי הגר"א שסובר שאין דין שינוי מקום כלל במצוות, ורק באכילה שקובע מקום יש דין שינוי מקום.

פד. וסברתו שכיון שמוטלת עליו חובה לקדש במקום סעודה, א"כ יש לו חובה לאכול לאחר הקידוש, והוי ככל המצוות שמוטלות על האדם, שכיון שחובה הם עליו לא אומרים שמסיח דעתו כשמשנה את מקומו.

פה. וכתב האגרות משה, שאף מה שביאר שכל שלא פסק אכילתו נחשב הכל לאכילה אחת, הוא רק כשברך על דבר מסוים שכלפי אותו דבר אף ששינה את מקומו כל שלא הפסיק מלאכול אינו נחשב שינוי מקום. אבל בנוגע לדבר אחר שלא נתכוין עליו בשעת הברכה, אף שאם היה נשאר במקומו לא היה צריך לחזור ולברך עליו, כגון אם הביאו לו עוד פירות כשעדיין מונחים לפניו מהפירות הראשונים, שנפסק בשולחן ערוך (שם סי' רו ס"ה) כיון שהיה דעתו על מה שיביאו לו אין צריך לברך עליו. מכל מקום כששינה את מקומו כיון שבעצם צריך לברך מדין שינוי מקום, ורק משום שנחשב הכל אכילה אחת אינו צריך לחזור ולברך, לא שייך להחשיב את אותם פירות שיביאו לו לאכילה אחת עם האכילה הקודמת אף שהיה נפטר מלברך אחריהם באותו מקום. וכן מצינו במגן אברהם (סי' ריז סק"ג), שכל הדין שאינו צריך לחזור ולברך כשחוזר לחנות של בשם הוא דווקא במריח אותו מיני בשמים, אבל על בשמים אחרים צריך לחזור ולברך, אף שאם לא היה משנה מקומו והיו מביאים לו בשמים אחרים לא היה צריך לברך. וכתב עוד, שיש לתלות במה שמצינו בדין נטל בידו פרי לאוכלו ונפל מידו ואבד, שנחלקו הפוסקים (סי' רו ס"ו) האם כשהיה בדעתו לאכול את כולם צריך לחזור ולברך או לא, שהסוברים שאינו צריך לחזור ולברך היינו משום שסברו שהברכה חלה על כל מה שהיה בדעתו לאכול ואף מה שלא אחז בידו, וכמו כן לגבי שינוי מקום כל מה שהיה בדעתו לאכול נחשב הכל לאכילה אחת, ואינו צריך לחזור ולברך אם לא הפסיק באכילתו. אבל לדעת הרא"ש [הובא בט"ז (שם סק"ח)] שסובר שאף כשהיה בדעתו לאכול את הכל צריך לחזור ולברך, היינו משום שסבר שהברכה חלה רק על מה שבידו, ושאר הפירות נפטרים ממילא, ולכן בנפל הפרי שברך עליו צריך לחזור ולברך, שהרי הברכה חלה רק עליו, אם כן כלפי דין שינוי מקום אין להחשיב לאותה אכילה רק את מה שאחז ממש בידו בשעת ברכה ולא את מה שהיה בדעתו לאכול.

אחר [כגון שברך על חתיכה מסוימת והמשיך לאוכלה במקום אחר] האם צריך לחזור ולברך כיון ששינה מקומו ממקום הברכה, או כיון שלא שינה מקומו ממקום האכילה שאכל כעת אינו צריך לברך.

שינוי מקום בבדיקת חמץ

בשולחן ערוך (או"ח סי' תלב ס"ב) כתב, שבברכה אחת יכול לבדוק כמה בתים.

וכתב החיי אדם (כלל קיט סכ"א) שאם בודק ביתו וחנותו והחנות בחצר אחרת צריך לחזור ולברך, וכן אם בודק שני בתים בשתי חצירות. וביאר בשער הציון (סק"ה) שטעמו הוא כהפרי חדש (סק"ב) שההליכה לחצר אחרת הוי הפסק, והוכיח דינו מדין ציצית שפסק השולחן ערוך (סי' ח סי"ג) שהלובש טלית קטן ובירך עליו, והלך לבית הכנסת ונתעטף בטלית גדול, צריך לחזור ולברך עליו שההליכה היא הפסק. ובמשנה ברורה (סי' ח ס"ק לג) הביא בשם האחרונים שלא ההליכה היא ההפסק אלא השינוי מקום.

שיטת האחרונים שאין בבדיקת חמץ משום שינוי מקום

והביא במשנה ברורה (סי' תלב סק"ז) שהאחרונים[פו] חולקים וסוברים שאין בבדיקת חמץ דין שינוי מקום, שכיון שהכל מצוה אחת אין חסרון של שינוי מקום, שרק בציצית שכל בגד של ארבע כנפות הוא מצוה מצד עצמו, ולכן כשמשנה מקומו יש כאן היסח הדעת בין הברכה שבירך לציצית שמתעטף במקום השני, כיון שהם שתי מעשה מצוות. מה שאין כן בבדיקת חמץ שיש לו חיוב לבדוק את כל המקומות ששייכים לו ובבדיקת כולם מקיים חיוב זה, א"כ מצוה אחת היא, ואין השינוי מקום הפסק כיון שעסוק באותו מעשה מצוה עד שיגמור לבדוק את כל רשותו[פז].

חילוקו של הפרי מגדים

בפרי מגדים (שם א"א סק"ו) כתב, שאפשר שאף הפרי חדש לא דיבר אלא בשליח ששמע ברכה מבעל הבית והלך לבדוק בית בחצר אחרת, ולכן נחשב להפסק בין הברכה לבדיקה, כיון שאינו מתחיל בבדיקה עד שמגיע לבית בחצר אחרת והרי הוא שינוי מקום. אבל בעל הבית עצמו שבירך בבית יכול לבדוק בתים אחרים בברכה זו, כיון שלא הפסיק בין ברכה לבדיקה.

אתחת 19/06/2018

ו. דעתו לאכול במקום אחר

בשולחן ערוך (סי' קעח ס"א) כתב 'היה אוכל בבית זה ופסק סעודתו והלך לבית אחר, או שהיה אוכל וקראו חבירו לדבר עמו ויצא לו לפתח ביתו וחזר, הואיל ושינה מקומו צריך לברך למפרע על מה שאכל וחוזר ומברך לכתחילה המוציא ואח"כ 'גמור סעודתו'. וכתב הרמ"א 'ועיין לעיל סימן רע"ג אם היה דעתו לאכול במקום אחר לא מיקרי שינוי מקום והוא שיהיו שני המקומות בבית אחד'.

מקור הדין שמועיל דעתו

מקור הדין שמועיל מה שבדעתו לאכול במקום אחר, נתבאר בדין קידוש במקום סעודה. שהתוספות (ק: ד"ה ידי קידוש) והרא"ש (פ"י סי' ה) הביאו את שיטת רבינו ניסים גאון שסובר שאף שאין קידוש אלא במקום סעודה, מכל מקום אם בשעת הקידוש היה דעתו לאכול במקום אחר יצא ידי קידוש.

שיטת הראשונים שרק באותו בית מועיל דעתו

אלא שכתבו התוספות והרא"ש, שמה שמועיל דעתו היינו דווקא מחדר לחדר באותו בית או מאיגרא לארעא, אבל מבית לבית אחר לא מועיל דעתו. וכן פסק השולחן ערוך (סי' רעג ס"א) שמועיל דעתו רק מחדר לחדר באותו בית, והרמ"א השוה דין שינוי מקום לדין קידוש במקום סעודה, ולכן גם בשינוי מקום אם היתה דעתו מתחילה לשנות את מקומו אינו שינוי מקום ואינו צריך לחזור ולברך.

דעת הב"ח שדברי הרמ"א רק לדעת השולחן ערוך

וכתב הב"ח (סי' קעח ד"ה ומ"ש הרב) שמה שכתב הרמ"א שאם היה דעתו לאכול במקום אחר אינו נחשב שינוי מקום ודווקא ששני המקומות באותו בית ולא מבית לבית, היינו דווקא לשיטת הרמב"ם שפסק כרב ששת, שאף בדברים הטעונים ברכה במקומם אם שינה מקומו צריך לברך, ועל זה כתב הרמ"א, שאם היה דעתו לאכול במקום אחר אינו צריך לחזור ולברך אם הוא באותו בית. אבל לרב חסדא שבדברים הטעונים ברכה במקומם אינו צריך לחזור ולברך כלל בשינוי מקום, אף בלא היה דעתו לאכול במקום אחר, אף על פי שלכתחילה אין לו לעקור ממקומו קודם שיברך, מכל מקום אם היה דעתו לאכול במקום אחר יכול אף לכתחילה לשנות את מקומו לאותו מקום ולגמור סעודתו אפילו מבית לבית.

הסברא שמועיל דעתו

והסברא שמועיל דעתו לאכול במקום אחר, לכאורה היא על פי מה שכתבו הרשב"ם ועוד ראשונים (הובאו לעיל אות ב) בביאור הדין שבדברים הטעונים ברכה במקומם אין דין שינוי מקום, שכיון שצריכים ברכה במקומם ולא בירך אחריהם והלך למקום אחר ודאי דעתו על הקביעות הראשונה לברך ברכה אחת על שניהם. והיינו שיש כאן גילוי דעת שלא הגביל את מקום אכילתו למקום הראשון בלבד, אלא הרחיבו לכל המקומות שבדעתו לאכול, ולכן אינו צריך לחזור ולברך, מפני שהברכה חלה על כל האכילה שבדעתו לפטור, וכמו כן לגבי דין שינוי מקום, כשהיתה דעתו במפורש להמשיך לאכול במקום אחר אין הליכתו למקום אחר נחשבת לסיום האכילה אף להפוסקים כרב ששת, אלא חלות הברכה הוא על כל המקומות שבדעתו לאכול, ולכן אינו צריך לחזור ולברך.

הסברא לחלק בדעתו בין אותו בית לבית אחר

ויש להקשות שאם זו הסברא שמועיל דעתו, אם כן אף במשנה מקומו מבית לבית דין הוא שיועיל דעתו, ומדוע כתב הרמ"א שרק בבית אחד מועיל דעתו, והרי בדין דברים הטעונים ברכה במקומם שהוא מקור סברא זו, אף מבית לבית אינו צריך לברך. וכמו כן יש להעיר על דברי חידושי הר"ן (קא. ד"ה ואפילו) הסובר שלא מועיל דעתו לגבי שינוי מקום אפילו מפינה לפינה באותו חדר, מדוע בדברים הטעונים ברכה במקומם לרב חסדא אינו צריך לחזור ולברך, כיון שמגלה בדעתו שלא סיים אכילתו ממה שלא בירך במקומו, ואילו בהיה בדעתו במפורש להמשיך לאכול במקום אחר צריך לחזור ולברך.

וצריך לומר, שאין דעתו של האדם משפיעה על גמר סעודתו לאחר שסיים אכילתו במקומו, ואינו תלוי כלל בדעתו, ולכן סובר הר"ן שאף שבדעתו להמשיך לאכול בפינה אחרת הרי זה שינוי מקום. וכן יש להוכיח ממה שכתבו הפוסקים שכל מה שמועיל דעתו לדעת הרמ"א היינו דווקא שהיתה דעתו בשעת הברכה להמשיך לאכול במקום אחר, אבל אם קבע בדעתו להמשיך לאכול במקום אחר לאחר שהתחיל באכילתו לא מועיל דעתו, ואם נאמר שדעתו משפיעה על גמר סעודתו א"כ היה צריך להועיל דעתו אף אם נמלך לאחר שבירך, שהרי כעת מחליט בדעתו שאינו גומר אכילתו כאן אלא במקום אחר.

ואף הראשונים שפסקו שמועיל דעתו, אינו משום שדעתו משפיעה על גמר סעודתו לאחר שסיים אכילתו, אלא סברתם שכל שגומר בדעתו להמשיך לאכול במקום אחר זה מחשיב את שתי המקומות כמקום אחד, ושוב אין כאן שינוי מקום. וכל זה שייך רק אם שתי המקומות הם בבית אחד, שמשמש כרשות אחת לצורך שימושי בעל הבית, שאף שחלוקים החדרים על ידי מחיצות, מכל מקום כיון שזו רשות אחת, ובשעת הברכה חושב להמשיך לאכול בחדר אחר כהמשך לאותה סעודה, והמקום השני גם הוא עומד כמוכן לצורכו ולסעודתו, לכן נחשב הכל כמקום אחד[פח]. מה שאין כן מבית לבית כיון שהם רשויות חלוקות זו מזו לגמרי, וכל אחת היא לשימוש של בעלים אחר, ואין סעודת בעל הבית הראשון שייכת לבית האחר, בזה לא תועיל דעתו להחשיבם למקום סעודה אחד.

ורק בדברים הטעונים ברכה אחריהם במקומם שמוכח ממעשיו שאינו גומר אכילתו שהרי לא בירך במקומו, מועיל שלא תחשב עקירתו לסיום האכילה, אולם דעתו לא מועילה ולא מורידה רק לענין אם להחשיב את המקומות למקום אחד או לשתי מקומות.

שיטת הט"ז

הט"ז (סי' קעח סק"ט) חולק על הרמ"א, וסובר שאף לדעת רב ששת שמצריך ברכה אף בדברים הטעונים ברכה במקומם, אם היה בדעתו לאכול במקום אחר אינו צריך לחזור ולברך, והשוה לדין הולכי דרכים, שכמו שהולכי דרכים יכולים לאכול דרך הילוכם ואינם צריכים לחזור ולברך כל פעם שמשנים מקומם, כיון שמתחילה קבעו שתהיה אכילתם דרך הילוכם ואין כאן עקירה ממקומם כל פעם שמשנים את מקומם. כמו כן אם בשעת הברכה היה בדעתו להמשיך לאכול במקום אחר, הרי קבע את שתי המקומות למקום אכילתו, ושוב אין נחשב שינוי המקום לעקירה ממקום אכילתו ולכן אינו צריך לברך.

ולדבריו, מה שמשוה השולחן ערוך (שם ס"ד) דין אכל פת במקום אחד שאינו מברך ברכת המזון אלא במקום השני, לדין הולכי דרכים

פו. חק יוסף (סק"ח), מאמר מרדכי (סק"ד), שו"ע הרב (ס"ז).

פז. בשער הציון (סק"ה) הביא בשם החק יעקב (סק"ט) שכתב בשם הבית הלל (יו"ד סי' רפט סק"א) שאין להביא ראיה מציצית לבדיקת חמץ, שהרי בציצית אם סח בין ציצית לציצית חוזר ומברך, ולכן גם שינוי מקום הוי הפסק, אבל בבדיקת חמץ אם סח באמצע הבדיקה אינו חוזר ומברך [וכמו שפסק במשנה ברורה (סק"ו)], וא"כ אף כשמשנה את מקומו אינו הפסק.

פח. ויש להוכיח שלהחשיב את שני המקומות למקום אחד או לא אינו תלוי במחיצות, מדברי הר"ן שסובר שאפילו מפינה לפינה באותו חדר נחשב לשינוי מקום. וכמו כן יש להוכיח ממה שנפסק במגן אברהם (סק"ב) שאם רואה את מקומו הראשון אף שיש מחיצה ביניהם אינו חשוב שינוי מקום, ומבואר שאינו תלוי בהיקף מחיצות אם להחשיבו כמקום אחד או לא, ורק בסתמא שאין בדעתו להמשיך לאכול במקום אחר וכן אינו רואה את מקומו הראשון, יש לומר שנחשב

שאוכלים דרך הילוכם ויושבים ומברכים במקום סיום אכילתם, כוונתו להשוות דיניהם אף לגבי ברכה ראשונה שבהיה דעתו לאכול במקום השני אינו צריך לחזור ולברך קודם אכילתו כמו בהולכי דרכים.

אהח 19/06/2018

שיטת המגן אברהם

אבל המגן אברהם (שם סק"י) כתב, שכל מה שמדמה השו"ע דיניהם הוא רק לענין ברכת המזון, שאם עבר ואכל במקום השני מברך במקום השני, שגם זה נקרא ברכה במקומו. אבל לענין לכתחילה אינו יכול לאכול עד שיברך, שדעתו לא מועילה אלא באותו בית ולא מבית לבית, וכשיטת הרמ"א (ס"א)[פט]. ובזה אינו דומה להולכי דרכים שאינם צריכים לברך דרך הילוכם, כיון שלא קבעו מקום לאכילתם.

ביאור מחלוקת הט"ז והמגן אברהם בדין הולכי דרכים

מבואר שנחלקו הט"ז והמגן אברהם בביאור דין הולכי דרכים שאוכלים דרך הילוכם ואינם צריכים לברך כל פעם שמשנים מקומם. המגן אברהם (ס"ק יא) ביאר, שכיון שמתחילה לא קבעו עצמם לאכול במקום שברכו אלא התכוונו ללכת ולאכול, לכן אינו נחשב שעוקרים ממקום אכילתם ואינו הפסק.

ואילו הט"ז סובר, שההיתר בהולכי דרכים הוא שכיון שמתחילה כוונתם לאכול בדרך הליכתם, א"כ קבעו את דרך הליכתם למקום אכילה, וכשהולכים ממקום למקום אין כאן עקירה, כיון שהכל הוא מקום אכילתם.

שיטת הט"ז לחלק בין אכילת פת לאכילת פירות

ומוסיף הט"ז, שדין זה שמועילה דעתו להמשיך לאכול במקום אחר הוא דווקא באכילת פת ששייך בו קביעות אכילה, ולכן שייך שיקבע את שתי המקומות למקום אכילתו, מה שאין כן באכילת פירות שאין קביעות לאכילתם, אין מה שיחבר את אכילתם לאכילה אחת, והאכילה שבשני המקומות נחשבת לשתי אכילות נפרדות, ולכן אף בדעתו להמשיך לאכול פירות במקום אחר צריך לחזור ולברך[צ].

אוצר החכמה

דברי הט"ז לחלק בין קידוש במקום סעודה לשינוי מקום

ומה שהשוה הרמ"א דין שינוי מקום לדין קידוש במקום סעודה, שכשם שבקידוש במקום סעודה לא מועילה דעתו אלא באותו בית כמו כן בשינוי מקום מועילה דעתו רק באותו בית, כתב הט"ז לחלק, שרק לגבי קידוש שיש דין שהקידוש יהיה במקום סעודה, לכן אף בדעתו לאכול בבית אחר אינו יוצא ידי חובה, שהרי סוף סוף לא היה הקידוש במקום הסעודה [ודעתו לא מועילה להחשיב את שני המקומות למקום אחד]. מה שאין כן לגבי שינוי מקום, אף ששני המקומות אינם נחשבים למקום אחד על ידי דעתו, מכל מקום כיון שמתחילה דעתו היה לאכול בשני מקומות נחשב הכל לאכילה אחת, ואין עקירתו ממקומו נחשבת לסיום אכילה בכדי להצריכו שוב לחזור ולברך[צא].

דעת הט"ז לחלק בין אם אוכל במקומו השני או לא

הט"ז (סק"ט) הקשה על דברי השולחן ערוך (ס"ד) שכתב שאם היה בדעתו לאכול במקום השני אינו צריך לברך שוב, ממה שפסק (ס"ב) 'חברים שהיו יושבים לאכול ויצאו לקראת חתן או כלה וכו' ואם לא הניחו שם אדם כשהם יוצאים צריכים ברכה למפרע וכשהם חוזרים צריכים ברכה לכתחילה'. והרי שכשיצאו לקראת חתן וכלה דעתם היה לחזור לאכילתם, אם כן מדוע בחזרו למקומם הראשון צריכים לחזור ולברך[צב]. ותירץ הט"ז, שדעתו לא מועילה אלא כשממשיך אכילתו במקום אחר ולא כשחוזר למקומו הראשון.

ביאור דברי הט"ז על פי דברי השו"ע הרב

דברי הט"ז מבוארים על פי מה שכתב בשו"ע הרב (שם ס"ד) לבאר את הסברא שמועילה דעתו לאכול במקום אחר, שכיון שכל מה ששינוי מקום מצריך לחזור ולברך כשמשנה את מקומו, הוא מחמת שכשמשנה את מקומו עוקר ומפסיק את אכילתו הראשונה, אבל כשדעתו לאכול במקום השני קובע גם את המקום השני למקום אכילה, ואין כאן עקירה ממקום אכילתו[צג].

ולפי זה מובן חילוקו של הט"ז, שדווקא כשבדעתו להמשיך לאכול במקום אחר, א"כ קובע את המקום השני למקום אכילה ואינו צריך לחזור ולברך, מה שאין כן כשבדעתו לחזור למקומו הראשון ואינו אוכל במקום אחר, הרי לא קבע את המקום השני שעקר אליו למקום אכילה, ולכן נחשבת יציאתו לעקירה, שהרי יצא למקום שאינו מקום אכילתו[צד].

שיטת המאמר מרדכי שגם בחוזר למקומו מהני דעתו

המאמר מרדכי (סק"ג) הביא את דברי הט"ז שדעתו מועילה רק כשאוכל במקום אחר ולא בחוזר למקומו, וכתב, שאדרבה יותר מועיל דעתו כשחוזר למקומו ממה שאוכל במקום אחר. ומה שכתב הרמ"א (ס"א), אם היה דעתו לאכול במקום אחר, הוא לרבותא שאפילו אינו חוזר למקומו אינו צריך לברך אם היה דעתו לכך מתחילה.

ומחלוקתו בדין זה עם הט"ז תלויה במה שנחלקו אם מועיל דעתו מבית לבית. שהט"ז סובר שמועיל דעתו מבית לבית, והיינו משום שההיתר של 'דעתו' הוא שעל ידי דעתו קובע את המקום השני למקום אכילה, ואם כן כל זה הוא רק כשאוכל במקום השני, אבל כשלא אכל במקום השני ולא קבעו למקום אכילה, א"כ הרי זו יציאה למקום אחר שאינו מקום אכילה והוי הפסק ולזה לא מועילה דעתו.

והמאמר מרדכי סבר שלא מועיל דעתו מבית לבית, והיינו משום שההיתר של דעתו הוא שעל ידי דעתו נחשב הכל להמשך אכילה אחת אף ששינה את מקומו, ומבית לבית שהוא יציאה לגמרי ממקומו לא מועילה דעתו להחשיב הכל לאכילה אחת, ולכן יש יותר סברא שבחוזר למקומו נחשב לסעודה אחת ממה שיחשב מה שאוכל במקום אחר להמשך אותה אכילה.

אם צריך לאכול במקום השני כזית פת

כתב הפרי מגדים (שם משב"ז סק"ט) שמה שכתב הט"ז שבדעתו לאכול במקום אחר יכול לעקור ממקומו לכתחילה, היינו דווקא כשאוכל במקום השני כזית פת, אבל אם אוכל פירות ואינו אוכל פת או שאוכל פת פחות מכזית, אין מועיל מה שהיה בדעתו להמשיך לאכול וצריך לחזור ולברך.

ומברתו על פי מה שנתבאר, שכל מה שמועיל דעתו הוא שעל ידי דעתו קובע שגם המקום השני יהיה מקום אכילתו, וכל זה שייך רק בדבר שיש בו קביעות, אבל בפירות או בפחות מכזית שאין אדם קובע אכילתו עליהם לא שייך שיקבעו מקום לאכילתו.

שיטת המגן אברהם שאין צריך כזית

והמגן אברהם (סי' קפד סק"ד) כתב, שאין צריך לאכול במקום השני כזית פת, אלא אף אם אכל פת פחות מכזית מברך לאחריה ברכת המזון ופוטר את אכילתו הראשונה.

לשתי מקומות כיון שבסתם אין דעתו של אדם לאכול בשני חדרים.

פט. וכן כתב המאמר מרדכי (סק"ט).

צ. על פי זה מיישב הט"ז את דברי השולחן ערוך (ס"ג) שכתב שמגן לגן צריך לברך אפילו אם הם סמוכים והיה בדעתו בשעה שבירך תחילה על כל מה שיאכל, ששם מדובר לענין אכילת פירות, שעל זה לא מועיל דעתו כיון שאין קביעות לאכילת פירות.

צא. הט"ז ייסד את דבריו על דברי השולחן ערוך (ס"ד) שכתב 'אם אכל פת במקום אחד וחזר ואכל במקום אחר אינו מברך ברכת המזון אלא במקום השני'. והוקשה לט"ז, איך יכול להמשיך אכילתו במקום אחר אחר ששינה מקומו, והרי השולחן ערוך פסק כרב ששת שאף בדברים הטעונים ברכה במקומם צריך לחזור ולברך כשמשנה מקומו, ותירץ שדברי השולחן ערוך נאמרו באופן שהיה בדעתו להמשיך לאכול במקום אחר, ולכן אינו צריך לחזור ולברך ושלא כדברי הרמ"א. אולם המגן אברהם (סק"י) העמיד את דברי השולחן ערוך באופן שעבר ואכל כבר במקומו השני, אבל לכתחילה אינו יכול לאכול עד שיברך תחילה. והיינו משום שסבר כדעת הרמ"א שלא מועיל דעתו אלא באותו בית ולא מבית לבית. ומפשטות דברי השולחן ערוך משמע כדברי הט"ז, שכתב בטעם הדבר שאינו מברך ברכת המזון אלא במקום השני, שהוא כמו הולכי דרכים שאוכלים דרך הילוכם ומברכים רק בסוף אכילתם, משמע שהטעם שיש בהולכי דרכים הוא הטעם במשנה מקומו, ובהכרח מדובר באופן שהיה דעתו לאכול במקום אחר, שאז יש להשוותו להולכי דרכים שדעתם לאכול בדרך הילוכם. אבל לביאורו של המגן אברהם שמדובר לענין דיעבד שעבר ואכל במקום השני ללא ברכה תחילה, אין הראיה מדין הולכי דרכים לעצם הדין, אלא רק לענין מה שיכול על ידי ברכת המזון לפטור את אכילתו שאכל במקומו הראשון, וכמו שביאר המגן אברהם (ס"ק יא).

צב. יש להעיר על דברי הט"ז, שלכאורה יש ליישב את קושייתו בפשיטות שבסעיף ב' שצריכים לחזור היינו משום שבשעת הברכה לא היה בדעתם לעקור ממקומם על מנת לחזור, ואילו בסעיף ד' מה שמועיל דעתו הוא רק כשהיה בדעתו בשעת הברכה, וכמו שכתבו האחרונים.

צג. ועל פי זה ביאר את דברי המגן אברהם, שהרמ"א (סוף ס"ב) כתב שאף בדברים הטעונים ברכה אחריהם במקומם שאין בהם דין שינוי מקום, מכל מקום לכתחילה לא יעקור ממקומו עד שיברך לאחריו שמא ישכח מלברך. ובמגן אברהם (סק"ח) הביא את דברי תשובות הרמ"א (סי' א) והב"ח שאף במקום שאין חשש שישכח מלברך כגון שקראו חבירו באמצע סעודתו, מכל מקום לכתחילה לא יעקור משום שלכתחילה צריך לברך במקומו. וביאר בשולחן ערוך הרב, שאף שמדובר בדברים הטעונים ברכה במקומם, וא"כ ההליכה באמצע אינה מפסיקה את האכילה, מכל מקום כשם שחשיבותם של דברים אלו מצריכה ברכה במקומם, כמו כן מחייבת שלא יעקרו ממקום קביעותם עד שיברכו אחריהם. ומכל מקום כתב בשו"ע הרב, שאם היה בדעתו לאכול במקום השני יכול לכתחילה ללכת להמשיך במקום השני. ויש להעיר, שהרי כל מה שמועיל דעתו הוא להחשיב המקום השני כהמשך סעודתו, והרי בדברים הטעונים ברכה במקומם בלאו הכי נחשב הכל לסעודה אחת, ואעפ"כ כתבו הפוסקים שלכתחילה לא יעקור, וא"כ מה יוסיף מה שבדעתו להמשיך לאכול במקום השני. אמנם לפי דברי השו"ע הרב מובן הדבר, שמה שדעתו מועילה אינו רק להחשיב את הכל לסעודה אחת, אלא גורם שקביעות סעודתו תהיה גם במקומו השני, ולכן אין סיבה שלא יוכל לעקור לשם לכתחילה, שהרי כל מה שאינו עוקר לכתחילה הוא משום שחשיבותם של הדברים מצריכה ברכה קודם שיעקור, אבל כשיש דעת גם על מקום השני, אין כאן כלל עקירה ממקום אכילה, שהרי גם המקום השני נחשב מקום אכילה.

צד. אף שגם כשדעתו לאכול במקום אחר הרי עובר דרך מקומות שאינם מקום אכילתו, מכל מקום אינו נחשב לעקירה, שהרי הם משמשים לו דרך הליכה למקום האחר שהוא מקום אכילתו, מה שאין כן בחוזר למקומו הראשון ואינו אוכל במקום אחר, אין המקום השני משמש לדרך הליכה למקום אכילתו.

אוצר התורה

מחלוקת האחרונים אם צריך שיהיה דעתו בשעת הברכה

בשיירי כנסת הגדולה (הגה״ט אות א) הביא את הברכת אברהם (ח״ד ס״ קיד) שכתב שאם יצא ממקומו ללכת למקום אחר ושוב חזר למקומו, אם היה דעתו לחזור למקומו כשיצא, אין צריך לחזור ולברך כשחוזר למקומו מיד. ואם לא היה דעתו כשיצא צריך לחזור ולברך אף כשחזר למקומו. מבואר שאין צריך שיהיה דעתו בשעת הברכה דווקא, אלא אף אם דעתו בשעת היציאה אין צריך לחזור ולברך[צה].

והמאמר מרדכי (סק״ג) הביא את דברי הברכת אברהם, והשיג עליו שדבר פשוט הוא שצריך שיהיה דעתו בשעת הברכה, שהרי המקור לדין זה שמועיל דעתו הוא מדין קידוש במקום סעודה שנתבאר בסימן רע״ג, ושם ודאי שצריך שיהיה דעתו בשעת הקידוש[צו].

ז. אימתי טעונים ברכה אחרונה למפרע

מקור ההלכה

בגמרא (קא:) מבואר, שבני חבורה שהיו מסובים ועקרו רגליהם לקראת חתן או לקראת כלה ולא הניחו שם זקן או חולה, כשהם יוצאים טעונים ברכה למפרע, וכשהם חוזרים טעונים ברכה לכתחילה.

והנה מה שטעונים ברכה ראשונה על התחלת האכילה השניה כשהם חוזרים זהו הדין של שינוי מקום שנחשב כהיסח הדעת ופסקה סעודתם, ולכן האכילה השניה טעונה ברכה. אולם צריך ביאור בטעם הדין שטעונים ברכה אחרונה למפרע כשהם יוצאים, ומדוע לא יוכלו לסמוך על הברכה שיברכו לבסוף אחר אכילה השניה, שהרי מי שהסיח דעתו מלאכול[צז] וחזר ונמלך לאכול אף שטעון ברכה ראשונה, מכל מקום אינו צריך לברך ברכה אחרונה על מה שאכל, אלא ברכתו שלבסוף פוטרת כל אכילותיו. ובטעם הדבר מצינו ג׳ שיטות בראשונים.

שיטת הרמב״ם

שיטת הרמב״ם (ברכות פ״ד ה״ה) שהחיוב לברך למפרע על מה שאכל כשמשנה מקומו הוא חיוב גמור מעיקר הדין, שכתב ׳שכל המשנה מקומו הרי פסק אכילתו ולפיכך מברך למפרע על מה שאכל׳, מבואר מדבריו, שחיובו הוא מטעם שגמר סעודתו. ולכן לשיטת הרמב״ם אף אם לא בירך כשיצא, כשחוזר צריך קודם לברך ברכה אחרונה על מה שאכל [קודם שיצא] לפני שממשיך לאכול.

ואף שהמסיח דעתו מלאכול ואחר כך נמלך לאכול אינו טעון ברכה למפרע אלא רק ברכה ראשונה, וכמו שכתב הרמב״ם (שם ה״ז) שמי שגמר בליבו מלאכול ואח״כ נמלך לאכול או לשתות אע״פ שלא שינה מקומו חוזר ומברך. וכתב הכסף משנה (שם), שממה שכתב הרמב״ם רק שחוזר ומברך ולא כתב שמברך למפרע, משמע שבהסיח דעתו אינו מברך רק ברכה ראשונה כשרוצה לאכול ואינו מברך ברכה אחרונה על מה שאכל.

ובטעם החילוק בין הסיח דעתו לשינוי מקום, כתב הלבוש (סי׳ קעח ס״א) וביאר דבריו במשנה ברורה (סי׳ קעח ס״ק יט)[צח], שכל ענין היסח הדעת שמצריך ברכה הוא רק לגבי ברכה ראשונה, שכל שהסיח דעתו מאכילה כבר אין שייכות בין הברכה הראשונה למה שיאכל אחר כך, ולכן אין אכילה זו נפטרת בברכה ראשונה שחלה רק על האכילה קודם שהסיח דעתו ממנה, אבל ברכה אחרונה הבאה לאחר סיום האכילה יכולה לפטור אף את האכילה שכבר הסיח דעתו ממנה, ועדיין לא נתחייב בברכה אחרונה על מה שאכל תחילה, עד שתסתיים סעודתו לגמרי.

אבל לגבי שינוי מקום חייב לברך ברכה אחרונה קודם שממשיך לאכול, כיון שסעודתו הראשונה נסתיימה ומה שאוכל כעת היא סעודה חדשה לגמרי, וקודם שאוכל סעודה חדשה חייב לברך על הסעודה שכבר נסתיימה [ואף שאם ימתין ויברך ברכה אחרונה רק לאחר שיגמור את האכילה השניה הדין שבדיעבד פוטרת כל מה שאכל, מכל מקום חייב לכתחילה לברך מיד, כיון שגמר סעודתו וכבר נתחייב בברכה אחרונה, ואין לו להמתין עם ברכתו][צט].

שיטת התוספות והרא״ש

שיטת התוספות (קא: ד״ה כשהן) והרא״ש (פ״ס״ ו), ששינוי מקום אינו אלא כהיסח הדעת ואינו מחייב ברכה למפרע, אלא רק ברכה לכתחילה. ומה שמבואר בברייתא שכשהם יוצאים טעונים ברכה למפרע, אינו חיוב מעיקר הדין משום שהתחייב בברכת המזון, אלא רק מחמת חשש שמא ישהו מלחזור עד שירעבו ולא יוכלו לברך ברכת המזון. והרא״ש בחולין (פ״ו ס״ ו) הוסיף עוד, שאינו חיוב גמור מחמת חשש זה, אלא עצה טובה קמ״ל שמא ישהו מלחזור עד שירעבו ואז כבר לא יוכלו לברך ברכת המזון, ולדעתם אם לא ברכו בשעת יציאתן, כשחזרו אין צריך לברך למפרע אלא רק ברכה ראשונה, וברכת המזון שיברך בסוף תעלה גם לאכילתו הראשונה.

ביאור המשנה ברורה בדעת תוספות והרא״ש

במשנה ברורה (שם ס״ק כו) כתב בסברת הראשונים שנחלקו על הרמב״ם, שסברו ששינוי מקום נחשב רק כהיסח הדעת ולא כמי שסילק וגמר סעודתו לגמרי, ולכן הברכה שמברך בסוף עולה לשתי האכילות.

ולדבריו לא נחלקו תוספות והרא״ש על הרמב״ם בעיקר הדין שכתב שגמר סעודה מחייב ברכת המזון, שלעולם מודים הם שגמר סעודה אוסר מלאכול עד שיברך ברכת המזון, אלא שסברו ששינוי מקום אינו נחשב לגמר סעודה. ולפי זה במקום שגומר סעודתו במפורש, גם לשיטת התוספות והרא״ש יהיה אסור לאכול עד שיברך ברכת המזון.

דברי הרא״ש בחולין

אולם בדברי הרא״ש בחולין (פ״ו ס״ ה) מבואר, שדעתו שאין דיני הפסק כלל לברכה אחרונה, וגם אם גמר סעודתו אינו חייב לברך ברכת המזון ויכול לכתחילה לאכול עוד סעודה [עם ברכה ראשונה] ולברך ברכת המזון אחת לשתיהם, שרק בין ברכה ראשונה למעשה אכילה או מצוה חששו להפסק, אבל לא בין האכילה לברכה אחרונה, וכל זמן שאינו רעב מאותה אכילה יכול לברך.

וסברתו היא, שברכה ראשונה וברכה אחרונה חלוקות הן בגדר חיובם, שברכה ראשונה נתקנה על המעשה אכילה, ולכן כל שהפסיק בין הברכה לאכילה שוב אין הברכה מתייחסת לאכילה וצריך לחזור ולברך. אבל ברכה אחרונה לא נתקנה על המעשה אכילה, אלא על הנאתו שנהנה מהאכילה, ולכן כל שלא נסתלקה הנאתו יכול לברך, אף שהפסיק בין האכילה לברכה[ק].

ועל פי זה כתב הרא״ש, שמה שאמרו בגמרא (קג:) שאם אמרו הב לן ונבריך אסורים לשתות עד שיברכו, היינו ברכה ראשונה, אבל ברכה אחרונה אין צריך לברך, שאע״פ שהב לן ונבריך הוא גמר סעודה, אין זה מחייב ברכה אחרונה משום שלא נאמרו דיני הפסק לברכה אחרונה.

לפי המתבאר מדברי הרא״ש בחולין יוצא שנחלקו הרמב״ם והרא״ש בעיקר הדין האם נאמרו דיני הפסק בברכה אחרונה או לא. שהרמב״ם נקט שכשם שאסור להפסיק בין ברכה ראשונה לאכילה, כך אסור להפסיק בין האכילה לברכה אחרונה, משום שגם ברכה אחרונה היא על המעשה אכילה, ולכן אף כשחוזר למקומו אסור לאכול עד שיברך ברכה אחרונה כדי שלא יהיה הפסק. ואילו הרא״ש סבר, שאין דיני הפסק בין אכילה לברכה אחרונה, וכמו שביאר דבריו בחולין (שם ס״ ו) שברכה אחרונה אינה ברכה על המעשה אכילה, אלא נתינת הודאה על הנאתו, ולכן אף בהפסיק בין האכילה לברכה אחרונה יכול לברך.

צה. המאמר מרדכי הביא את דברי הברכת אברהם, והשיג עליו כדלהלן. אולם המעיין בדברי הברכת אברהם (הובאו בשיירי כנסת הגדולה) יראה שאין הדברים פשוטים בדעת הברכת אברהם, שבתחילה (ס״א) הביא השיירי כנסת הגדולה את מה שכתב בסימן קי״ד שלכל הראשונים אין דעתו מועילה לאכול במקום אחר, רק אם חוזר למקומו, ושם כתב שאין צריך דעתו בשעת ברכה. ולאחר מכן הביא את דבריו מסימן ק״ח עד סימן קל״ד ששם העלה שלדעת כמה מהראשונים מועילה דעתו אף ממקום למקום, ושם כתב שצריך שתהיה דעתו בשעת ברכה. הרי שכל מה שלא הצריך דעתו בשעת ברכה הוא רק כשנקט שלא מועילה דעתו ממקום למקום, רק אם חוזר למקום הראשון, וא״כ מובן שאין צריך דעתו בשעת ברכה, שדעתו רק גורמת שאין יציאתו הפסק, ולזה לא צריך דווקא דעתו בשעת ברכה. אבל לפי מה שנקט במקום אחר שמועילה דעתו אף ממקום למקום, גם לדבריו צריך שיהיה דעתו בשעת ברכה, שאם לא כן אין מה שיצרף את האכילה הראשונה עם האכילה השניה.

צו. וכן כתב בחיי אדם (ח״א כלל נט ס״ה) כדברי המאמר מרדכי.

צז. באופן שהיסח הדעת הוי הפסק כגון ׳הב לן ונבריך׳, וכמו שנתבאר בשו״ע (סי׳ קעט ס״א).

צח. וכן כתב בשער הציון (שם סק״ג).

צט. וזהו לכאורה הביאור בדברי הרמב״ם (ברכות פ״ד ה״ח) שפסק שאם אמרו ׳הב לן ונבריך׳ אסור להם להמשיך לשתות עד שיברכו ברכת המזון, והביאור שכיון שאמרו הב לן ונבריך גמרו סעודתם [ואינו רק היסח הדעת], וכיון שגמרו סעודתם נתחייבו בברכת המזון, וכל שאינן מברכים ברכת המזון אסור להם להמשיך ולאכול אכילה חדשה. אולם בחידושי הרשב״א (ברכות מב. ד״ה ולית) כתב, שהטעם שבאמירת הב לן ונבריך או נטילת מים אחרונים מתחייב בברכת המזון, הוא משום שהנוטל ידיו לברכה קיבל עליו לברך, וזה גם הטעם [וכל שכן הוא] באומר הב לן ונבריך, שהרי אמר בפירוש שרוצה לברך. וגם בבית יוסף (סי׳ קעט ד״ה ומ״ש רבינו פירש) כתב כעין דברים אלו, שכיון שקיי״ל שתיכף לנטילה ברכה, כיון שנטל ידיו להיות מזומן לברכה הוי כאילו התחיל בברכה ואסור להפסיק באכילה ושתיה. וכן כתב לבאר בדעת הרמב״ם שאוסר לאכול אחר שאמר הב לן ונבריך עד שיברך ברכת המזון. ומבואר מדבריהם, שמה שחייב לברך ברכת המזון קודם שימשיך לאכול, אינו משום שגמר הסעודה מחייבו בברכת המזון, וכמו שכתב הרמב״ם בדין שינוי מקום, אלא הוא דין מסוים שצריך לברך ברכת המזון הואיל וקיבל על עצמו לברך. אלא שברש״י (קג: ד״ה כיון דאמריתו, ברכות מב. ד״ה אסור מלאכול) וכן ברשב״ם (קג: ד״ה אסור לכו למשתיה) מבואר שגמר סעודה שמסיח דעתו עוד מלאכול הוא האוסר עליו לשתות עד שיברך ברכת המזון.

ק. ומשום כך במקום שמצינו בברכת המצוות ברכה אחרונה כגון בקריאת התורה והנביאים,

ספיקו של רעק"א בקטן שהגדיל קודם שנתעכל המזון במעיו

רעק"א (על השו"ע, או"ח סי' קפו) הסתפק בקטן שאכל ביום האחרון של שנת י"ב קודם הלילה ולא הספיק לברך עד שנעשה לילה, ובתחילת הלילה כשנעשה גדול עדיין לא נתעכל המזון במעיו, האם חייב מדאורייתא לברך על מה ששבע במעיו, או שמא מאחר ובשעת האכילה היה קטן אינו חייב לברך מדאורייתא[קא].

ושורש הספק הוא, שכיון שמצינו שיכול אדם לברך ברכת המזון כל זמן שלא נתעכל מזון שבמעיו, ואף שהסיח דעתו מהאכילה עדיין יכול לברך ברכת המזון. האם הוא משום שברכת המזון לא נתקנה על המעשה אכילה, אלא על מה שהקב"ה הספיק לו מזונו, וכל זמן שלא נתעכל המזון והוא מזין אותו ומפרנסו זהו הזמן להודות על המזון, או שהברכה מתייחסת למעשה אכילה אלא שנתנו לו זמן לברך עד שיתעכל המזון במעיו.

אוצר החכמה

החזון איש (או"ח סי' כח סק"ה) כתב, שנראה לו שהברכה מתייחסת למעשה אכילה, אלא שנתנו לו זמן לברך עד שיתעכל המזון. והביא סמך לזה, ממה שחייב לברך דווקא במקום שאכל, ואף אם יצא צריך לחזור למקומו ולברך, ומוכח שהברכה היא על המעשה אכילה, שאם היתה הברכה על מה ששבע, הרי בכל מקום שהולך הנאתו עמו[קב].

ספק החזון איש בגדר שיעור עיכול

עוד כתב החזון איש (שם סק"ד), שעדיין יש להסתפק בשיעור זמן עד שיתעכל המזון, האם שיעור הזמן הראוי לברך ברכת המזון הוא סמוך לאכילה ללא הפסק, וכמו בברכה ראשונה שלפני האכילה, וכן בברכות אחרונות של הקורא בתורה ובנביאים, אלא שכל זמן שלא נתעכל המזון במעיו עדיין שם אכילה עליו ואינו נחשב להפסק. או שלא נאמר כלל דין הפסק בין אכילה לברכה אחרונה, ומה שיכול לברך רק כל שלא נתעכל המזון שבמעיו הוא משום שלאחר מכן כלתה טובתו ואינו ראוי לברך עליו[קג].

ומסקנת החזון איש היא, שאף בברכה אחרונה נאמר דין הפסק, כיון שהוא מתייחס למעשה אכילה, אלא שכל שלא נתעכל המזון נחשב שמעשה האכילה נמשך לענין שהשהייה לא תהיה הפסק[קד]. ובמקום שלא היתה כל שהייה בין האכילה לברכה אין צריך להגיע לשיעור עיכול[קה].

ונראה שבספיקו של החזון איש נחלקו הראשונים שהזכרנו, שהרי לדעת הרא"ש בחולין אין כלל דין הפסק בברכה אחרונה, והזמן של שיעור עיכול הוא רק משום שלאחר מכן כלתה טובתו. ואילו לשיטת הרמב"ם, רש"י, רשב"ם ותוספות שגמר סעודה הוא המחייב ברכה אחרונה, ואינו יכול להתחיל סעודה קודם שיברך ברכת המזון, מבואר שיש דין הפסק בברכה אחרונה. ואם כן מסקנת החזון איש היא רק לדעת השולחן ערוך (או"ח סי' קעח ס"ב) שפסק כהרמב"ם שיש דין הפסק, ולא כדעת הרמ"א שם שפסק כתוספות והרא"ש[קו].

נפק"מ בין שיטות הראשונים

ונפקא מינה בין שיטת הרמב"ם לשיטת התוספות והרא"ש בדין חיוב לברך קודם שיצא [חוץ ממה שנחלקו בפירוש האם כשחוזר צריך לברך למפרע], באופן שיצא לזמן קצר, שלשיטת הרמב"ם שהברכה למפרע היא מעיקר הדין הואיל ופסקה סעודתו, אם כן אפילו יצא לזמן קצר צריך לברך למפרע הואיל ופסקה סעודתו, וכן מבואר בדברי הרמב"ם (שם ה"ג) שכתב 'או שהיה אוכל וקראהו חבירו לדבר עמו ויצא לו לפתח ביתו וחזר הואיל ושינה מקומו צריך לברך למפרע על מה שאכל', משמע שאפילו יציאה לזמן קצר מחייבת ברכה למפרע.

אבל לדעת תוספות והרא"ש שאינו חיוב אלא עצה טובה, כתב המשנה ברורה (ס"ק לד) שהוא רק אם יוצא לזמן ארוך שאז יש לחוש שמא יפליג עד שירעב ולא יוכל לברך ברכת המזון, מה שאין כן ביוצא על מנת לחזור מיד אין חשש שיפליג, וכן משמע מדברי התוספות בביאור התוספתא, שרק בקראו חבירו להפליג צריך לברך שמא ישהה.

ברכה למפרע בדברים שאין טעונים ברכה אחריהם במקומם

עיקר הדין שצריך לברך ברכה אחרונה למפרע כשיוצאים, נאמר בגמרא על בני חבורה שהיו מסובים בסעודה, והיינו כשאוכלים דברים הטעונים ברכה אחריהם במקומם, אולם בדברים שאין טעונים אחריהם ברכה במקומם לא נתבאר הדין.

לשיטת הרמב"ם שחיוב ברכה למפרע הוא מעיקר הדין משום שפסקה אכילתו הראשונה, פשוט הוא שדין זה נאמר גם בדברים שאין טעונים ברכה אחריהם במקומם, וכן מבואר מדבריו (שם ה"ה) שכתב שגם אם היו מסובים בשתיה או לאכול פירות ושינה מקומו טעון הוא ברכה למפרע קודם שימשיך אכילתו, וכן כתב רבי עקיבא איגר (סי' קעח ס"ב)[קז].

אבל לדעת התוספות והרא"ש שברכה למפרע הוא רק עצה טובה שמא ישהה מלברך עד שירעב, יש מקום לומר שלא חששו לזה אלא בדברים הטעונים ברכה במקומם, שיש לחוש שמא ישהה עד שיחזור למקומו [שהרי צריך לברך במקום אכילתו] ובינתיים ירעב ולא יוכל לברך ברכת המזון, מה שאין כן בדברים שאין טעונים אחריהם ברכה במקומם אין לחוש לזה, שהרי יכול לברך בכל מקום שנמצא בו ואין חשש שישהה עד שירעב, וכן משמע קצת לשון תוספות שכתבו 'שמא ישהו מלחזור עד שירעבו' וחשש זה לא קיים באינם טעונים ברכה במקומם.

ששם ודאי הברכה היא על המעשה מצוה, יש דין הפסק כמו בברכה ראשונה.

קא. בהמשך דבריו (שם) הביא רבי עקיבא איגר, שחתנו הראה לו שגם החכמת אדם (כלל קנג ס"א) הסתפק בספק זה לענין מי שאכל כשהיה אונן ונקבר המת קודם שנתעכל המזון במעיו, האם צריך לברך או לא, שלכאורה הוא אותו ספק שנסתפק רבי עקיבא איגר לענין קטן, האם המחייב הוא המעשה אכילה או מה ששבע מהאכילה. אולם כתב רבי עקיבא איגר שיש לחלק בין שני הספיקות, שלגבי אונן אף שבאנינותו פטור הוא מלברך, אין זה משום שהוא גברא שאינו בר חיובא, שבודאי מעשה אכילתו הוא מעשה שמחייב בברכת המזון, אלא שכל זמן שהוא אונן פטור הוא מלברך, אבל כשפקעה אנינותו קודם שיעבור זמן עיכול חייב הוא לברך על המעשה שעשה בזמן שהיה אונן, שחיוב ברכת המזון נמשך מהאכילה עד שיתעכל המזון. מה שאין כן לגבי קטן אם ננקוט שחיוב ברכת המזון הוא על המעשה אכילה, נמצא שבזמן חיוב, הגברא לא היה בר חיובא כלל, ואף כשנעשה בר חיובא אין על מה לחייבו.

קב. ועל פי זה כתב החזון איש (שם סק"ה), שאם אכל כשהיה גוי ובתוך כדי שיעור עיכול נתגייר אין צריך לברך, כיון שהמעשה אכילה היה בגיותו, וכן בקטן שהגדיל קודם שיתעכל המזון אינו חייב בברכה מן התורה, כיון שלא היה בר חיובא בשעת האכילה.

קג. בחזון איש (שם) הביא מהמגן אברהם (סי' רטז סק"א) שכתב בשם הכל בו, שמה שאין מברכים ברכה אחרונה לאחר בשמים, הוא משום שדומה לנתעכל המזון במעיו. ונראה מזה שמה שאינו יכול לברך לאחר שנתעכל המזון שבמעיו אינו משום הפסק, אלא כיון שכלתה הנאתו וטובתו, שאם היה זה משום הפסק מדוע בריח אינו מברך מיד לאחר שמריח. אולם החזון איש הקשה על זה מדברי הגמרא בברכות (מח.) שמשה רבינו תיקן להם ברכת הזן כשירד המן, הרי שהיו מברכים ברכת המזון על המן. ומצינו בגמרא (יומא עה:) שהמן היה נבלע באיברים, ומבואר שם בגמרא שהמן היה משקה ומרוה את האברים ולא דרך עיכול, והוא כעין הבשמים ואיך ברכו עליו ברכת המזון. ומוכיח מזה החזון איש, שכל השיעור של זמן עיכול הוא רק להוריד את החיסרון של הפסק כששוהה, אבל כשאינו שוהה ומברך מיד אינו תלוי בעיכול, ובמן היו מברכים מיד ללא שהייה. ומה שבבשמים לא מברכים ברכה אחרונה מיד, כבר כתב רש"י (נדה נב. ד"ה ריחני) שהטעם הוא משום שהיא הנאה מועטת ואינה חשובה, ולכן לא תיקנו עליה ברכה אחרונה.

קד. מדברי המשנה ברורה (סי' קפד ס"ק יח) משמע כדברי החזון איש, שכל שאינו מפסיק בין האכילה לברכה יכול לברך אף שכלתה טובתו של המזון. שהביא את דברי המגן אברהם (שם סק"ט) שכתב שגם בסעודות גדולות שיושבים כמה וכמה שעות ולפעמים יש שיעור עיכול מאכילת הפת שאכלו בתחילה, אף על פי כן אפשר לברך ברכת המזון לבסוף. וביאר במשנה ברורה, שכיון שבתוך הזמן הזה אוכלים פרפראות וכיסנים ושותים משקים נחשב הכל לסעודה אחת וכאילו לא נתעכל המזון, והיינו אף שכלתה טובתו של הפת, מכל מקום כיון שלא היה הפסק שהכל אכילה אחת יכול לברך. אולם הפרי מגדים (שם א"א סק"ט) ביאר את דברי המגן אברהם באופן אחר, שכל זמן שהוא ממשיך לאכול דברים אחרים והאיצטומכא לא נחה מאכילה עדיין לא נתעכל גם הפת שאכל מקודם. ומשמע שלולי סברא זו היה לא היה יכול לברך לאחר שעבר שיעור עיכול שהוא הזמן הראוי לברכת המזון, וכמו שכתב המגן אברהם בשם הכל בו שלאחר העיכול לעולם אי אפשר לברך ברכת המזון.

קה. ויש להעיר על דברי החזון איש, ממה שכתב השערי תשובה (סי' רח סק"א) בשם הברכי יוסף, שאם אכל פירות כשיעור ברכה אחרונה והקיאם לא יברך ברכה אחרונה שלא גרע מנתעכל המזון. ולפי דרכו של החזון איש נראה, שאם הקיא מיד אחרי אכילתו צריך לברך כיון שלא היה הפסק, ורק במקום שהפסיק בדברים אחרים אינו יכול לברך ברכת המזון אם הקיא קודם שנתעכל המזון.

קו. ועיין במנחת שלמה (סי' יח אות י) שהיה פשוט לו כדברי החזון איש, והפליג עוד לומר שאין איסור לשהות בתוך הסעודה כדי שיעור עיכול, שאם אוכל לבסוף כזית ומברך ברכת המזון נפטר גם מה שאכל בתחילת הסעודה כיון שהכל סעודה אחת, ומה שאמרו שצריך לברך בתוך שיעור עיכול, הוא דווקא אם גמר סעודתו ואין בדעתו לאכול עוד, אבל לא כשהוא באמצע סעודה ודעתו להמשיך לאכול. ועל פי זה כתב לבאר, מה שנוהגים שבליל הסדר מאריכים באמירת ההגדה יותר משעה וחומש אף שכבר עבר שיעור עיכול משתיית הרביעית יין של קידוש ומאכילת הכרפס אף כשאכל ממנו כזית, שכיון שהשולחן ערוך לפניו ובדעתו להמשיך לאכול ולשתות עוד לאחר אמירת ההגדה אין זה נחשב להפסק כלל.

קז. עיין שם מה שכתב על המגן אברהם (סק"ג), שהמגן אברהם הביא את קושיית הכסף משנה (ברכות פ"ד ה"ד) על דברי הרמב"ם שלאחר שכתב עיקר דין שינוי מקום הוסיף 'וכן אם היו מסובים לשתיה או לאכול פירות שכל המשנה מקומו הרי פסק אכילתו ולפיכך מברך למפרע על מה שאכל'. וקשה, שהרי בשתיה ופירות לכו"ע צריך לחזור ולברך, כיון שאינם טעונים ברכה אחריהם, ובזה לא נחלקו רב חסדא ורב ששת, וא"כ מה בא הרמב"ם להשמיענו בזה. ותירץ רעק"א, שלא בא להשמיענו את גוף הדין של שינוי מקום שזה היה פשוט וכמו שהקשה הכסף משנה, אלא בא להשמיענו את הדין של ברכה למפרע, שאף בדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם צריך לברך ברכה למפרע, שהיה מקום לומר שבדברים שאינם טעונים ברכה אחריהם במקומם אם משנה מקומו אינו נידון כגמר סעודה אלא רק כנמלך, וכמו שכתב בחידושי הר"ן (קא: ד"ה לא שנו) שבדברים שאין טעונים ברכה אחריהם במקומם אין שינוי מקום נידון כעקירה, כיון שאין קובעים מקום לאכילתם, לכך הוצרך הרמב"ם לומר שאף בדברים אלו כשמשנה מקומו פסקה אכילתו וצריך לברך למפרע על מה שאכל. וכתב רעק"א, שאפשר שלא היה ניחא למגן אברהם בכך משום שרק לשיטת הר"ן שחיוב ברכה למפרע הוא מדין ברכה במקומו [וכמו שיבואר שיטת הר"ן להלן], יש מקום לחלק בין דברים הטעונים ברכה אחריהם במקומם לאינם טעונים. אבל הרמב"ם והשו"ע שפסקו שאף כשחוזר חייב לברך למפרע, מבואר שחיוב ברכה למפרע הוא משום שפסקה סעודתו, א"כ אין לחלק, ואף בדברים שאין טעונים ברכה אחריהם במקומם צריך לברך למפרע שהרי פסקה שתייתו, מבואר מדבריו שפשוט הוא מסברא שלהרמב"ם אף באינם טעונים צריך ברכה למפרע.

אולם המשנה ברורה כתב בשם כמה**קח** אחרונים**קט**, שגם בשאר דברים חוששים שמא ישהה, וצריך להזהר לכתחילה לא לצאת ממקומו עד שיברך ברכה אחרונה**קי**.

ובבית מאיר (סי' קעח ד"ה בפסחים) הוכיח כן מהגמרא (קב.) שרצו להביא ראיה שלא כרבי יוחנן ממה שמשמע מהברייתא שבדברים שאין טעונים אחריהם ברכה במקומם אפילו לרבנן כשהן יוצאים טעונים ברכה למפרע, וכשהן חוזרים טעונים ברכה לכתחילה, משמע שגם באינם טעונים ברכה במקומם חוששים שמא ישהה וישכח ולא יברך.

היתר הניחו זקן או חולה לגבי ברכה למפרע

נתבאר בגמרא (קא:) שדווקא בלא הניחו זקן או חולה טעונים ברכה למפרע, אבל בהניחו זקן או חולה כשהם יוצאים אין טעונים ברכה למפרע.

לדעת הרמב"ם מובן דין הניחו זקן או חולה בפשיטות, שכיון שכל החיוב לברך למפרע הוא משום שפסקה סעודתו, א"כ כשהניחו זקן או חולה אינו נחשב שפסקה סעודתו, ולכן אינו צריך לברך למפרע. אבל לדעת התוספות והרא"ש שהברכה למפרע היא עצה שמא ישהה, א"כ מה בכך שהניחו זקן או חולה עדיין יש חשש שמא ישהה.

וביאר הביאור הלכה (סי' קעח ד"ה בלא ברכה) לדעת התוספות והרא"ש, שכל מה שאמרו שיברך למפרע לפני שיוצא הוא רק באופן שיציאתו נחשבת להיסח הדעת שמצריכו לברך ברכה ראשונה כשחוזר, שכיון שבלאו הכי צריך לברך כשחוזר אמרו שיברך כבר ברכה אחרונה קודם שיצא שמה ישהה. אבל בהניח זקן או חולה שאז אינו נחשב להיסח הדעת, וכשחוזר אינו צריך לברך ברכה ראשונה, שהרי לא הסיח דעתו, אין לו לברך ברכת המזון כשיוצא משום עצה טובה שמא ישהה, שלא שייך לברך ברכת המזון באמצע סעודה, ואדרבה יש בזה משום חשש ברכה שאינה צריכה, שעל ידי ברכת המזון שיברך עכשיו יצטרך לחזור ולברך ברכה ראשונה כשחוזר**קיא**.

שיטת הרמב"ן והר"ן

שיטה שלישית מצאנו בדין חיוב ברכה למפרע בשיטת הרמב"ן (מלחמות ה', קא:) והר"ן (על הרי"ף, קא: ד"ה מיתיבי), והיא כעין שיטת ממוצעת בין שיטת הרמב"ם ושיטת התוספות והרא"ש, שרק בדברים הטעונים ברכה אחריהם במקומם כשהם יוצאים טעונים ברכה למפרע, ואז הוא חיוב גמור [ולא רק עצה טובה], וגם אם יצא ולא ברך צריך לברך בחזרתו קודם שימשיך לאכול, אבל בדברים שאינם טעונים ברכה אחריהם במקומם אין טעון ברכה למפרע ביציאתו, והרי הוא ככל נמלך שטעון ברכה רק לפניו ולא לאחריו**קיב**.

ביאור שיטת הרמב"ן והר"ן

הרמב"ן והר"ן ביארו שיטתם, שבדברים הטעונים ברכה במקומם כשהוא יוצא ממקומו הרי הוא נעקר ממקום סעודתו, ולכתחילה אסור לו לעקור ממקומו קודם שיברך שם, שחשיבות הברכה מחייבת לברך קודם שיעקור ועשאוהו כחוב גמור, ולכן גם אם עקר וחזר חייב לברך קודם שימשיך אכילתו.

ועוד טעם כתב הרמב"ן, שעיקר החשש בזה הוא שמא ימשך ולא יחזור לברך במקומו ולכן חייבוהו לברך קודם שיוצא, וגם לפי טעם זה אינו רק בתורת עצה טובה אלא עשאוהו חוב גמור, וגם אם יצא וחזר צריך לברך למפרע קודם שיחזור ויאכל.

וכל זה בדברים הטעונים ברכה במקומם, מה שאין כן בדברים שאינם טעונים ברכה במקומם שיכול לעקור ממקומו בלי לברך, שהרי יכול הוא לברך בכל מקום שירצה ואין עליו חובה לברך ביציאתו, לכן גם אם חזר למקומו הראשון ורוצה להמשיך באכילתו אין צריך לברך למפרע, שהרי אין לך סילוק גדול יותר מנמלך שאינו רוצה לאכול עוד, ואף על פי כן קובע ברכה רק לפניו ולא לאחריו, וכל שכן המשנה מקומו שאינו נמלך שאינו מתחייב בברכה אחרונה.

19/06/2018 אהח

מבואר מדבריהם, שבעיקר הדין סוברים הרמב"ן והר"ן כשיטת התוספות והרא"ש שאין גמר סעודה מחייב ברכה למפרע ולא נאמרו דיני הפסק בברכה אחרונה, ורק מחמת הטעמים שכתבו [או שמחמת חשיבות הברכה צריך לברך קודם שיצא ממקומו, או משום החשש של שמא ימשך] בדברים הטעונים ברכה במקומם צריך לברך קודם שיצא, ולכן מחויב הוא בזה גם כשחוזר למקומו הראשון קודם שימשיך לאכול.

אמנם כל זה הוא רק באופן שיציאתו היא גמר הסעודה, ולכן חייב לברך קודם שעוקר ממקומו, אבל באופנים שאין יציאתו נחשבת לגמר סעודה, אינו טעון ברכה קודם שיצא, כיון שהוא באמצע סעודתו ואינו חייב לברך ברכת המזון קודם שיסיים סעודתו.

הערת רבי עקיבא איגר על מקור דברי הרמ"א

לפי זה כתב רבי עקיבא איגר (גליון השו"ע סי' קעח על ציונים לרמ"א אות ז) להעיר על מה שכתב הרמ"א (סי' קעח ס"ב) שאף שפסק כרב חסדא שבדברים הטעונים ברכה במקומם אינו צריך לברך כשמשנה מקומו, מכל מקום לכתחילה לא יעקור ממקומו ללא ברכה שחוששים שמא ישכח מלחזור ולברך. וציין שמקור הדברים הוא בר"ן (על הרי"ף, קא: ד"ה מיתיבי), שכתב שאע"ג ששנינו בברכות (נג:) שמי שאכל ושכח ולא ברך יחזור למקומו ויברך, הני מילי בשוכח, אוצר התכמה אבל לכתחילה קודם שיעקור צריך לברך.

וכתב רעק"א שאין הכרח לדין זה מדברי הר"ן, שהרי הר"ן כתב את דבריו רק לשיטתו שפוסק כמאן דאמר שאף בסעודת פת נחשב שינוי מקום להפסק, וצריך לחזור ולברך אם רוצה להמשיך לאכול, וכיון שנחשב להפסק הצריכו אותו לברך ברכת המזון קודם שיעקור ממקומו, שמא ישכח לחזור למקומו ולברך.

אבל למאן דאמר ששינוי מקום אינו הפסק בסעודת פת, הרי אם משנה את מקומו באמצע הסעודה כלל אינו צריך לברך, והדין הוא שיכול להמשיך את הסעודה במקום השני ולברך שם, אם כן לא שייך שום חשש כשמשנה את מקומו באמצע סעודה.

דברי הביאור הלכה במקור דברי הרמ"א

והביאור הלכה (ד"ה בלא ברכה) גם דחה כדברי רעק"א, וכתב שמקור דברי הרמ"א הוא מתוספות (קא: ד"ה כשהן) והרא"ש (פ"י סי' ו) שכתבו לשיטתם שלעולם אין שינוי מקום מצריך ברכה למפרע על מה שאכל, כיון שאין שינוי מקום נידון אלא כהיסח הדעת, ואפילו הכי כתבו תוספות (שם ובחולין פו: ד"ה אסור) והרא"ש (שם פ"ו סי' ה) שמשום עצה טובה שמא ישהה עד שירעב ויפסיד ברכת המזון צריך לברך במקומו קודם שיצא, ומסתבר שאותו חשש שיש לפי רב ששת שייך גם לפי מי שפוסק כרב חסדא, כיון שגם לרב חסדא יש לחוש שמא ישהה עד שירעב ויפסיד ברכת המזון, ולכן כתב הרמ"א שלכתחילה לא יעקור ממקומו בלא ברכה.

דחיית הביאור הלכה

ומכל מקום דחה הביאור הלכה, שאין לומר שמקור הרמ"א מתוספות, כיון שאף שבאמת יש לחוש שישהה ולא יוכל לברך, מכל מקום לא מסתבר שמשום חשש זה נאמר לו לברך ברכת המזון באמצע סעודה, וכמו שכתב במשנה ברורה (ס"ק ל"ה) שהרי זו ברכה שאינה צריכה. ורק לרב ששת ששינוי מקום נחשב להיסח הדעת יש מקום להצריכו לברך ברכת המזון, כיון שכבר הסיח דעתו מהסעודה**קיג**.

קח. ראה גם בביאור הלכה (ד"ה דחיישינן) שכתב, שלפי הטעם של תוספות והרא"ש שכתבו שצריך לברך למפרע שמא ישהה, כתבו כמה מהאחרונים שדין זה שייך אף בדברים שאין טעונים ברכה במקומם. משמע מלשונו שאין דין זה פשוט ומוסכם על כולם. ולכאורה לשיטת התוספות שטעונים ברכה למפרע הוא משום שמא ישהה, והברייתא נקטה ששייך דין זה גם בפירות, א"כ ודאי שגם בפירות חוששים שמא ישהה. אלא ודאי שכוונתו שכמה מהאחרונים לא פסקו כתוספות, ולכן אין בפירות חשש זה.

קט. בית מאיר (סי' קעח ד"ה בפסחים), פרי מגדים (שם א"א סק"ג), מגן גיבורים (אלף המגן ס"ק יח), חיי אדם (כלל נט אות א).

קי. בשער הציון (סי' קעח ס"ק כו) כתב שהאחרונים נחלקו בדבריהם, החיי אדם כתב שיזהר שתיכף שגמר לאכול או לשתות יברך, ולא יצא ממקומו עד שיברך. מבואר בדבריו, שעיקר הקפידא היא שלא לצאת לאחר שגמר קודם שיברך, אבל אם הוא באמצע אכילתו ונצרך לצאת יתכן לשיטתו שלא יברך ברכה אחרונה, לפי שלברך ברכה אחרונה באמצע אכילה היא ברכה שאינה צריכה. אך משאר האחרונים משמע, שאפילו אם הוא באמצע סעודה לא יצא עד שיברך שמא ישהה עד שירעב ויפסיד ברכתו.

קיא. אולם היה אפשר לדחות, שלעולם גם במקום שלא הסיח דעתו ואינו חייב לברך ברכה ראשונה כשחוזר, מכל מקום מברך ברכה אחרונה כשיוצא משום החשש שמא ישהה, ומה שמועיל הניחו זקן או חולה, הוא משום שכשהניחו זקן או חולה ודאי יחזרו למקום זה ולא ישהו במקום אחר. ומכל מקום כתב הביאור הלכה, שיש להוכיח שאם לא שייך היסח הדעת לא שייך לברך באמצע סעודה, מהברייתא השניה (קב.) שמפורש שם שלתנא קמא באינם טעונים ברכה במקומם, כשיוצאים ממקומם אין צריך לברך, ובהכרח הטעם הוא משום שעומד באמצע סעודה ואין כאן היסח הדעת ואין שייך לחייבו לברך משום שמא ישהה, כיון שלא שייך לברך באמצע סעודה.

קיב. ולשיטתם מה שדקדקו בגמרא (קא:) שהברייתא של בני חבורה שהיו מסובים וכו' מדברת בדברים הטעונים ברכה אחריהם במקומם, הוא ממה שאמרו בברייתא שכשהם יוצאים חייבים לברך למפרע, ואם היו אוכלים דברים שאין טעונים ברכה אחריהם במקומם לא היו צריכים לברך למפרע.

קיג. ואף שלשיטת התוספות גם לרב ששת אין שינוי מקום נחשב לגמר סעודה ואינו חייב לברך ברכת המזון כי אם ברכה ראשונה, מכל מקום כיון שכבר הסיח דעתו מלאכול אם כן

והביא הביאור הלכה ראיה[קיד] לסברתו מדברי הברייתא (קא:) שאמרו שאם הניח זקן או חולה אינו צריך ברכה למפרע כשיוצא ולא ברכה לכתחילה כשחוזר, ומשמע שאף משום עצה טובה אינו צריך לברך כשיוצא [אף שקיים החשש שישהה], ובהכרח הטעם הוא שכיון שהניח שם זקן או חולה נחשב כאילו לא שינה את מקומו, ולא היה כאן היסח הדעת, ולא שייך להצריכו לברך ברכת המזון באמצע סעודתו משום ברכה שאינה צריכה[קטו].

דעת בעל המאור

כתב בעל המאור (קא:) שהדיוק של הגמרא שהברייתא מדברת בדברים הטעונים ברכה אחריהם במקומם, הוא ממה שנקטה הברייתא ההיתר לצאת בלא ברכה כשיצאו לקראת חתן או כלה שהוא דבר מצוה, משמע שלדבר רשות לא היו מניחים אותם לצאת ללא ברכה למפרע במקומו שמא ישכח לחזור ולברך, וכל זה דווקא בדברים הטעונים ברכה אחריהם במקומם, ולכן לא התירו לצאת אלא לדבר מצוה.

מבואר מדברי בעל המאור שהחמיר יותר מכל השיטות, שלשאר הראשונים מבואר מדברי הגמרא שבאופן שיציאתו אינה נחשבת להפסק בסעודה כגון בהניח מקצת חברים, או לחכמים בדברים הטעונים ברכה אחריהם במקומם יכול הוא לצאת בלא ברכה למפרע. מה שאין כן לשיטת בעל המאור אף באופן שאין יציאתו נחשבת הפסק, אסור לו לצאת אלא לדבר מצוה.

ביאור דברי הגמרא לפי בעל המאור

נמצא שלדעת בעל המאור בדברים שאינם טעונים ברכה אחריהם במקומם יכול לצאת אף לדבר הרשות בלי לברך, שהרי רק מכח זה דייקו בגמרא שהברייתא המחייבת ברכה למפרע מדברת בטעונים ברכה במקומם. והקשה בביאור הלכה (ד"ה דחיישינן), שבגמרא (קב.) מבואר שדברים שאין טעונים ברכה אחריהם במקומם אף לרבנן טעונים ברכה למפרע.

ותירץ הביאור הלכה, שמה שאמרו שלרבנן טעונים ברכה למפרע אין הכוונה שחייבים לברך, אלא יש רשות לברך אם רוצה [ואינו נחשב לברכה שאינה צריכה, כיון שבלאו הכי יש לו לברך ברכה ראשונה שוב כשממשיך לאכול]. מה שאין כן בדברים הטעונים ברכה אחריהם במקומם, אינו יכול לברך קודם שיצאו, שכיון שכשיחזור אינו צריך לברך בתחילה [כיון שבטעונים ברכה אינו נחשב להיסח הדעת], א"כ נמצא שבמה שיברך למפרע גורם שיצטרך לברך אחר כך ברכה לכתחילה, והוי ברכה שאינה צריכה.

שיטת המאירי בטעונים ברכה למפרע

שיטה חדשה מצינו למאירי בביאור הדין שצריך ברכה למפרע קודם שיצא ממקומו, שביאר (קא: ד"ה ונאמר) שראיית הגמרא שהברייתא מדברת בטעונים ברכה במקומם הוא ממה שאמרו בברייתא כשהם יוצאים טעונים ברכה למפרע, ורק בטעונים ברכה במקומם צריך לברך למפרע קודם שיצא, אבל באינם טעונים אינו צריך לברך קודם שיצא, שהרי יכול לברך ברכה אחרונה בכל מקום שהולך.

והוסיף לבאר, שאף שחוזר למקומו [ואם כן מדוע צריך לברך קודם שיצא, הרי יכול לברך כשחוזר], מכל מקום צריך לברך קודם שיצא, שכיון שהוא עוקר ממקומו אף שחוזר ומברך במקום אכילתו אינו נחשב שבירך ב'מקומם'. וסברתו, שגדר הדין שצריך לברך במקום האכילה בדברים הטעונים ברכה במקומם, הוא שצריך שהברכה אחרונה תהיה בסוף האכילה ובסמוך לה ושלא תתנתק ממנה, וכל שהפסיק ביניהם בשינוי מקום אינו חשוב כל כך מקום אכילה הראשון. ולכן אף שעתיד לחזור למקומו צריך לברך קודם שיצא, כדי שהברכה תהיה במקום אכילה.

ח. יציאה לזמן קצר

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (ברכות פ"ד ה"ג) כתב 'היה אוכל בבית זה ופסק סעודתו והלך לבית אחר, או שהיה אוכל וקראהו חבירו לדבר עמו ויצא לו לפתח ביתו וחזר, הואיל ושינה מקומו צריך לברך למפרע על מה שאכל וכו'. ובשולחן ערוך (סי' קעח ס"א) כתב כלשון הרמב"ם. ומשמע שכל שיצא חוץ למקומו אף שלא נשתהה שם וחזר מיד הוי שינוי מקום וצריך לברך.

ובכסף משנה כתב, שמקור דברי הרמב"ם הוא מהתוספתא (ברכות פ"ד הי"ח) 'בעל הבית שהיה מיסב וקראו חבירו לדבר עמו אין צריך לברך למפרע, הפליג צריך ברכה למפרע וכשחוזר צריך ברכה לכתחילה'. ופירש הרמב"ם שהפליג היינו שהפליג והתרחק ממקום סעודתו, ולא שהפליג בזמן, ואם כן דין שינוי מקום תלוי רק אם יצא ממקומו או לא, ואינו תלוי בהפלגת זמן[קטז].

סתימת הפוסקים שאף יציאה לזמן קצר הוי שינוי מקום

וכן משמע מסתימת הפוסקים שלא חילקו בשינוי מקום לכמה זמן יצא, וכן מדוקדק מלשון המשנה ברורה (סק"ד) שכתב, אף על פי שלא פסק סעודתו כלל אלא שקראו חבירו לדבר עמו דבור בעלמא, ומשמע אפילו לזמן קצר[קיז]. וסברתו היא שעצם היציאה ממקום אכילתו נחשבת לגמר הסעודה, ולא מה שנגרם הפסק על ידי יציאתו[קיח].

שיטת המור וקציעה

אולם במור וקציעה (סי' קעח) כתב לחלוק על שיטות אלו, וכתב שדבר פשוט הוא שכל מקום שנזכר דין שינוי מקום היינו דווקא שהיה בו כדי היסח הדעת, והיינו שהלך ונתעכב במקום אחר, אבל אם יצא אפילו חוץ למקומו לגמרי וחזר מיד ולא הפליג באותו מקום אין צריך לחזור ולברך ואינו שינוי מקום כלל[קיט], ואף בדברים שאינם טעונים ברכה במקומם אם יצא וחזר למקומו מיד אין צריך לחזור ולברך[קכ].

וסברתו שכל מה שנחשב שינוי מקום להפסק היינו דווקא כשעוקר ממקומו, ועקירה ממקומו נחשב רק כשיוצא לשהות במקום אחר זמן מסוים, אבל כשיוצא באופן עראי לזמן קצר וחוזר מיד, אינו נחשב שעקר ממקומו ועדיין מקומו הוא אף שיצא ממנו[קכא].

עכשיו הוא העת לברך ברכת המזון [אף שאינו חייב בכך], ועל כן אין ברכת המזון נחשבת לברכה שאינה צריכה.

קיד. ראיה זו שמדברי הברייתא מוכח שבמקום שאין שינוי מקום הפסק אינו מברך ברכה אחרונה קודם שיצא, היה יכול הביאור הלכה לומר כבר בתחילת דבריו כשדן אם מקור דברי הרמ"א הוא מהר"ן, וכמו שכתב הרעק"א בקושייתו שמוכח מהברייתא אף לר"ן שבמקום שאין השינוי מקום הפסק אין לברך קודם שיצא. שהרי בין להר"ן ובין להתוספות מקור הדין שצריך ברכה למפרע כשיוצא הוא מדברי הברייתא 'כשהם יוצאים טעונים ברכה במקומם' [ורק נחלקו בטעם הדבר], ועל זה אמרו שם שאם הניח זקן או חולה שכיון שאינו נחשב להיסח הדעת אינו מברך ברכת המזון כשיוצא. אלא שבתחילה העדיף הביאור הלכה להקשות מכח הסברא שאין להביא ראיה מדברי הר"ן שסובר ששינוי מקום הוי גמר סעודה לדידן שאין שינוי מקום נחשב לגמר סעודה. ועל זה כתב, שמדברי התוספות הסוברים שאף לרב ששת אין שינוי מקום נחשב לגמר סעודה יש ראיה שצריך לברך משום שמא ישהה. ועל זה כתב, שעדיין יקשה מדברי הברייתא שכל שאין היסח הדעת אין לברך אף שיש מקום לחוש שמא ישהה [והיינו משום ברכה שאינה צריכה, כיון שנמצא באמצע סעודה], וא"כ לדעת הרמ"א שפוסק כרב חסדא שבסעודת פת אין שינוי מקום חשוב להיסח הדעת אין מקום לברך ברכת המזון כשיוצא.

קטו. ואף שבביאור הלכה כתב שיש לדחות ראיה זו, שאפשר שמה שמועיל הניח זקן או חולה הוא משום שאז לא חיישינן שמא ישהה כל כך כיון שכוונתו לחזור אליהם, ורק כשלא הניח חוששים שמא ישהה הרבה, מכל מקום הביא ראיה לסברתו מהברייתא השניה לגבי חברים שיצאו לבית הכנסת שלתנא קמא אף בלא הניחו חברים אינם צריכים לברך כשיוצאים.

קטז. ובערוך השולחן (סי' קעח ס"א-ב) הביא את דברי הרמב"ם ומה שהשיג עליו הראב"ד שבפתח ביתו אינו עקירה וכ"ש כשרואה מקומו, והקשה מדברי התוספתא (ברכות פ"ד הי"ח) שאמרו 'והפליג' שמשמע שהלך עמו למרחוק. ותירץ שהרמב"ם יפרש שהפליג אין כוונתו על הפלגת מקום אלא הפליג בזמן, ששהה איזה זמן מסוים, ועל זה כתב בהלכותיו שצריך לברך [וכן הוא להמור וקציעה, וכדלהלן], ותמה על ביאור הכסף משנה.

קיז. וכן משמע מלשונו שכתב בהקדמה לסימן קע"ח 'אמרינן שתיכף שעקר ממקומו נתבטל קביעותו', ומשמע שעצם העקירה גורמת לדין שינוי מקום אף ללא שיהוי זמן. וכמו כן משמע מדבריו (ס"ק לד) על מה שפסק שם הרמ"א כשיטות הראשונים שפסקו כרב חסדא שלא נאמר דין שינוי מקום בדברים הטעונים ברכה במקומם, ומכל מקום כתב הרמ"א שלכתחילה לא יעקור ממקומו ללא ברכה שחוששים שמא ישכח מלחזור ולאכול, וכתב המשנה ברורה, שמשמע מלשון התוספות והרא"ש שאין לחשוש שמא ישכח אלא כשיוצא על מנת להפליג, אבל אם יוצא לזמן קצר על מנת לחזור מיד מותר לצאת לכתחילה. מבואר מדבריו, שכל מה שיש לחלק בין זמן קצר לזמן רב הוא רק להפוסקים שאין דין שינוי מקום בדברים הטעונים ברכה במקומם, וכל החשש הוא רק שמא ישכח מלחזור ולברך, אבל לשיטות הפוסקים כרב ששת ששינוי מקום מצריך ברכה מצד עצמו ולא רק משום שמא ישכח, אין חילוק בין הפליג ללא הפליג אלא עצם היציאה מחייבת בברכה. וכן משמע מדבריו (ס"ק כו) שכתב, שאפילו הלך רק לעשות צרכיו לקטנים הוי שינוי מקום.

קיח. ויש להעיר על דברי המשנה ברורה מדברי הריטב"א (סוכה מה: ד"ה והא דאמר ר' יוחנן) שכתב לגבי סוכה שרק אם יוצא יציאה גמורה לזמן רב הוי היסח הדעת וצריך לחזור ולברך, והוסיף שהוא הדין לגבי ברכת הנהנין, וכן כתב המגיד משנה (סוכה פ"ו הי"ב). והמשנה ברורה (סי' תרלט ס"ק מו) הביא את דעת הפוסקים לגבי סוכה שרק ביציאה גמורה הוי הפסק, אבל אם יצא לעשות צרכיו אין צריך לברך שהרי לא הסיח דעתו. ויש ליישב על פי דברי המגן אברהם (סי' ח ס"ק יח) שכתב שאע"פ שגם בברכת המצוות נאמר דין שינוי מקום כמו לגבי אכילה, מכל מקום אם חוזר לאותה מצוה אינו צריך לחזור ולברך, ולכן לגבי סוכה כיון שחוזר לאותה סוכה אינו צריך לחזור ולברך, ורק באכילה כיון שכל אכילה היא דבר בפני עצמו צריך לברך כשמשנה מקומו. וכן כתב המגן אברהם לגבי בשמים (סי' ריז סק"ג) שהמריח בשמים ויצא ממקומו וחזר והריח אותם בשמים אינו צריך לחזור ולברך. וא"כ יש לומר שהמשנה ברורה נקט כחילוקו של המגן אברהם. [ואף שעדיין בריטב"א מבואר שלא כהמשנה ברורה, מכל מקום יש ליישב על פי המג"א כדי שלא יסתור דברי עצמו].

קיט. ולפי זה ביאר שמה ששנינו בתוספתא שאם הפליג צריך לחזור ולברך היינו שהפליג בזמן.

קכ. והביא ראיה לדבריו מדברי המגיד משנה (סוכה פ"ו הי"ב), שכתב על מה שפסק הרמב"ם שכל פעם שנכנס לסוכה מברך עליה, שהיינו דווקא כשיצא יציאה גמורה לעשות ענייניו ושלא לחזור לאלתר, אבל אם לא יצא אלא לדבר עם חבירו או להביא דבר לסוכה אינו מתחייב בברכה כשחוזר. וכן מצינו בריטב"א (סוכה מה: ד"ה והא דאמר ר' יוחנן) שכתב שרק ביציאה גמורה צריך לחזור ולברך, וסיים הריטב"א שהוא הדין לגבי ברכת הנהנין אם עמד בתוך הסעודה על מנת לחזור לאלתר, אינו טעון ברכה לא לפניו ולא לאחריו. ובשו"ת רבינו יוסף מסלוצק (סוף סי' ז) העיר שהפוסקים לא הביאו את דעתו של הריטב"א.

קכא. ועוד אפשר לומר ששינוי מקום אינו הפסק משום שיוצא ממקומו, אלא מה שהולך למקום אחר גורם ששינוי מקום יחשב הפסק, וכל שאינו שוהה במקום אחר לא נחשב שהלך

שיטת השולחן ערוך הרב

בשולחן ערוך הרב (סי׳ קעח ס״ח) כתב כדברי המור וקציעה, שאף הסוברים שיש שינוי מקום בדברים הטעונים ברכה במקומם, מכל מקום אינו שינוי מקום אלא כששהה מחוץ למקומו, אבל אם לא שהה אף שעשה איזה דבר מדברי הרשות כגון שהוצרך לנקביו אינו הפסק בסעודה[קכב].

אלא שחילק, שמה שאינו נחשב הפסק אם לא שהה, היינו דווקא בדברים הטעונים ברכה אחריהם, או אף בדברים שאינם טעונים ברכה במקומם אם קבע עליהם, והם מהדברים שהדרך לקבוע עליהם, כגון יין ושכר ומי דבש שרגילים לקבוע עליהם אף בלא סעודה. וסברתו שאין הפסק עראי חשוב כדי להפסיק סעודת קבע, אבל אם לא קבע סעודה אף אם לא שהה, הוי הפסק בדברים שאינם טעונים ברכה במקומם[קכג].

ועל פי זה כתב בשו״ע הרב, שהלכה זו שיציאת עראי אינה נחשבת הפסק בסעודת קבע, שייכת רק לפי הפוסקים הסוברים כרב ששת שיש שינוי מקום גם בדברים הטעונים ברכה אחריהם. אבל הפוסקים כרב חסדא שבדברים הטעונים ברכה אחריהם אין כלל שינוי מקום, א״כ לא שייכת הלכה זו כלל, שהרי בסעודת פת אין כלל שינוי מקום, ורק באופן שאוכל סעודת פת ועדיין לא אכל ממנה כזית [שעדיין לא התחייב ברכה אחריה], או בדברים שאין טעונים ברכה אחריהם ושייך בהם קביעות כגון שקבע עצמו לשתות יין שייך דין שהייה[קכד].

דברי האגרות משה

ובאגרות משה (שו״ת, או״ח ח״ה סי׳ טז אות י) הביא את דברי השולחן ערוך הרב, וכתב לחלק בין מקום שמוכרח לחזור למקום סעודתו מאיזה סיבה כגון שמש שמשמש בסעודה שיצא להביא איזה דבר שמוכרח לחזור, או בעל הבית שהזמין אורחים לביתו שצריך לחזור לאורחיו, שכיון שמוכרח הוא לחזור למקומו אין יציאתו נחשבת לעקירה ממקומו.

האם תפילה נחשבת להפסק בסעודה

שנינו בברייתא (קב.), חברים שהיו מסובים ועקרו רגליהם לילך לבית הכנסת או לבית המדרש, כשהן יוצאים אין טעונים ברכה למפרע וכשחוזרים אין טעונים ברכה לכתחילה. וכתבו התוספות (ד״ה ועקרו), שיש להוכיח מכאן שאם שכח להתפלל ונזכר באמצע הסעודה והתפלל אין צריך ברכה אפילו לכתחילה.

מקור דברי הראשונים שתפילה הוי הפסק

שנינו במשנה (חולין פו:) שחט חיה ועוף במקום אחד כיסוי אחד לכולם, רבי יהודה אומר שחט חיה יכסנה, ואחר כך ישחוט את העוף. ואמרו בגמרא, אמר רב חנינא מודה רבי יהודה לענין ברכה שאין מברך אלא אחת, והיינו שאף שהכיסוי של דם החיה מפסיק בין שחיטת החיה לשחיטת העוף אינו צריך לחזור ולברך על שחיטת העוף, שהכיסוי אינו הפסק. והקשו בגמרא מהמעשה של תלמידי רב שהיו יושבים בסעודה והיה רב ייבא סבא עומד עליהם, ואמרו הב לן ונבריך ולאחר מכן חזרו ואמרו הב לישתי, ואמר להם רב ייבא סבא בשם רב שכיון שאמרו הב ונבריך נאסרו בשתיה, וכמו כן לענין כיסוי הדם כיון שנתחייב בכיסוי הוי הפסק בשחיטה וכשחוזר לשחוט צריך לחזור ולברך.

ותירצו בגמרא, שדווקא לענין ברכת המזון מכיון שנתנו דעתם לברך ובשעת הברכה אינם יכולים לשתות נחשב הדבר להפסק, מה שאין כן לגבי כיסוי הדם אף שצריך קודם לכסות את הדם, אין הדבר נחשב להפסק, שכיון שיכול לשחוט ביד אחת ולכסות בידו השניה אין הדבר נחשב להפסק בשחיטה, ולכן אינו צריך לחזור ולברך.

והוכיחו מזה הראשונים[קכה], שכשם שלענין ברכת המזון כיון שאינו יכול לשתות בשעה שמברך, נחשב ברכת המזון להפסק וצריך לחזור ולברך [שמזה הטעם גם אם הזמינו עצמם לברך הרי הוא הפסק], כמו כן מי שהתפלל באמצע הסעודה כיון שאינו יכול לאכול בשעה שמתפלל נחשב הדבר להפסק וצריך לחזור ולברך.

שיטת התוספות לחלק בין ברכת המזון לתפילה

ותוספות (קב. ד״ה ועקרו, חולין פז. ד״ה משתה) דחו ראיה זו, שמה שברכת המזון נחשב להפסק אינו משום שאינו יכול לשתות בשעה שמברך, אלא משום שברכת המזון הוא הפסק וגמר הסעודה, ולכן צריך לחזור ולברך [ולכן הוא הדין בהזמינו עצמם לברך כיון שהוא גמר סעודה, אלא שאם היה אפשר לשתות ולברך בהדי הדדי לא היה נחשב הפסק כל זמן שלא נגמר הברכת המזון ואז גם בהזמינו עצמם לברך לא היה נחשב להפסק להצריך ברכה על השתיה, אבל כיון שאינו יכול לשתות בשעה שמברך, ההפסק שעל ידי הברכת המזון הוא מתחילתו, שאז נחשב כבר גמר הסעודה ולכן הוא הדין בהזמנה לברכת המזון], מה שאין כן כשמתפלל באמצע הסעודה אף שאינו יכול לאכול באמצע הסעודה אינו נחשב להפסק, כיון שתפילה אינה הפסק וסיום הסעודה.

והרא״ש (פ״י סי׳ כד) כתב כדברי התוספות, שתפילה אינה הפסק בסעודה, והוסיף עוד שאף אם היה מוכרח להפסיק לתפילה באמצע הסעודה, כגון שאין לו שהות לגמור סעודתו ולהתפלל, מכל מקום אין התפילה נחשבת הפסק.

מחלוקת הרי״ף ובעל המאור אם קריאת ההגדה היא הפסק בין הכוסות

הרי״ף (קט.) כתב לענין דין ד׳ כוסות, שכיון שכל כוס נחשבת למצוה בפני עצמה צריך לברך על כל כוס בורא פרי הגפן, והביא ראיה לדין זה מהגמרא בחולין (פז.) שאמרו לענין ברכת המזון, שכיון שמשתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר הוי הפסק וצריך לחזור ולברך, כמו כן לענין ד׳ כוסות כיון שצריך לקרוא את ההגדה וההלל, וכשקורא אינו יכול לשתות הוי הפסק וצריך לברך על כל כוס בפני עצמה.

והבעל המאור (שם) דחה דבריו, שרק לגבי ברכת המזון שזה סילוק מהאכילה נחשב הדבר להפסק, וכמו כן לגבי כיסוי הדם שהוא גמר השחיטה נחשב הדבר להפסק [אם לא שהיה אפשר לשחוט ביד אחת ולכסות ביד שניה], מה שאין כן לענין קריאת ההגדה שאינו מעשה סילוק מהאכילה, שהרי שולחן ערוך לפניו אין הדבר נחשב להפסק. ועל מה שכתב הרי״ף שאינו יכול לשתות בשעת קריאת ההגדה, אינו כן, שהרי שנינו בין הכוסות הללו אם רוצה לשתות שותה, וכשם שיכול לשתות לפני ההגדה יכול לשתות גם באמצע אמירת ההגדה[קכו].

שיטת הרמב״ן

הרמב״ן (מלחמת ה׳, שם) הקשה על דעת הרי״ף שמברך על כל כוס כיון שאמירת ההגדה מפסקת ביניהם, מדברי הגמרא חברים היו מסובים וכו׳ שמוכח שתפילה אינה הפסק אף שאינו יכול לאכול בשעת התפילה.

ותירץ שיש לחלק בין הפסקת רשות להפסקת חובה, שכל מה שמבואר בגמרא שתפילה אינה הפסק אף שאינו יכול לאכול בשעה שמתפלל, היינו דווקא הפסק שאינו מוכרח מצד הסעודה, כגון תפילה שאין מקומה באמצע הסעודה אלא רק נזדמן לו להתפלל בתוך הסעודה. מה שאין כן לענין ד׳ כוסות נקבע הדבר שאחר הכוס הראשונה יש לקרוא את ההגדה, ולכן משעה שנאסרה עליו השתיה נחשב להפסק, שזמן זה הוא מופקע מהאפשרות לשתות ואינו תלוי בהחלטתו. וכמו כן לענין כיסוי הדם, כיון שמוכרח לכסות את הדם מיד לאחר השחיטה קודם שימשיך לשחוט, נחשב הדבר להפסק, שהזמן שבין שחיטה לכיסוי מופקע משחיטה אחרת עד שיכסה, ואינו רק בגלל החלטתו להתעסק בדבר אחר, ורק משום שיכול לשחוט ולכסות בהדי הדדי אינו נחשב להפסק.

ועל מה שכתב הבעל המאור שקריאת ההגדה אינה הפסק כיון שיכול לשתות בין הכוסות, כתב הרמב״ן, שכל מה שיכול לשתות בין הכוסות היינו רק קודם שמזג כוס שני, אבל לאחר שמזג כוס שני והתחיל בקריאת ההגדה שוב אינו יכול לשתות, וכן כתב בחידושי הר״ן (קט: ד״ה רבינא).

למקום אחר, וממילא אינו הפסק.

קכב. וכן כתב בערוך השולחן (סי׳ קעח ס״ב).

קכג. וכן כתב בסדר ברכת הנהנין (פ״י סי״ח).

קכד. ועל פי זה יש ליישב דברי המשנה ברורה (סי׳ קעח ס״ק כו) שכתב שאף ביציאת עראי הוי שינוי מקום ואפילו יצא לעשות צרכיו, ולגבי קידוש במקום סעודה (סי׳ רעג ס״ק יב) דן ביוצא ממקומו לאחר הקידוש ואחר כך חזר למקומו הראשון אם צריך לחזור ולקדש, והביא בזה מחלוקת הפוסקים, ונקט שלכתחילה יש להזהר בזה מאוד, אבל בדיעבד ובפרט כשהיה צריך לעשות צרכיו נראה שאין להחמיר לקדש שנית, שהרי זה כדברים שהם מצרכי הסעודה, משמע שהסתפק אם יציאת עראי הוי שינוי מקום או לא. ועל פי דברי שו״ע הרב יש לומר, שהמשנה ברורה נקט כשיטת שו״ע הרב שיציאת עראי אינה הפסק רק בסעודת קבע, ולכן לגבי שינוי מקום שסובר המשנה ברורה כהפוסקים שאין שינוי מקום בפת אלא בפירות וכדו׳ שאכילתן ארעי, לכן סתם שאפילו יציאת עראי הוי הפסק, שהרי כל הנידון של שינוי מקום הוא רק בסעודת עראי. מה שאין כן לענין קידוש במקום סעודה, שהקידוש יש בו קביעות שהרי הוא חלק מהסעודה, בזה נוטה המשנה ברורה לומר שאין יציאת עראי לעשות צרכיו או לצרכי סעודה נחשבת להפסק, כיון שקבע עצמו לסעודה ואין יציאת עראי מפסקת בסעודת קבע.

קכה. תוספות בחולין (פז. ד״ה משתה) בשם רבינו יום טוב.

קכו. וכן פסקו הרא״ש (פ״י סי׳ כד), והריטב״א (חולין פז. ד״ה הכי השתא), וכן פסק בשולחן ערוך (סי׳ תעד ס״א) שאינו מברך אלא על כוס ראשון. אבל הרמ״א (שם) פסק שמברך על כל כוס וכוס, וביאר המשנה ברורה (סק״ד) שאף אם נאמר שאין קריאת ההגדה נחשבת הפסק בין הכוסות, מכל מקום כיון שכל כוס הוא מצוה בפני עצמו צריך לברך על כל כוס, וכל מה שנחלקו על הרי״ף הוא רק על ראיותיו מדיני הפסק. אבל הרא״ש סובר שאף אם כל כוס היא מצוה בפני עצמה אין לברך על כל כוס וכוס ופוטרם בברכה אחת, ואכן מהרי״ף שהביא ראיה מהפסק משמע שאף אם כל כוס היא מצוה בפני עצמה, לולא דין הפסק לא היה צריך לברך על כל כוס וכוס.

ועוד כתב הר״ן, שאף אם נאמר שמותר לו לשתות בשעת קריאת ההגדה, מכל מקום נחשב הדבר להפסק, כיון שסוף סוף בשעה שקורא אינו יכול לשתות[קכז]. והרא״ש דחה, שכיון שהכוס לפניו ודעתו לשתותו אינו הפסק.

הבית יוסף (ס״ קעח ד״ה כתב ה״ר יום טוב) הביא את דברי התוספות והרא״ש (פ״י ס״ כד) שתפילה אינה נחשבת להפסק כיון שאינו מעשה סילוק, וכתב, שמהרי״ף נראה שלא נקט כדבריהם, שהרי לענין ד׳ כוסות הצריך ברכה על כל אחד משום הפסק, וה״ה לדבריו שתפילה נחשבת הפסק, ולא נקט את חילוקו של הרמב״ן שחילק בין הפסקת רשות להפסקת חובה[קכח].

ביאור הסברא שאין התפילה נחשבת הפסק

כתב האגרות משה (שו״ת, או״ח ח״ה סי׳ טז אות ט), שאף שצריך אדם לסלק כל מחשבותיו והרהוריו מכל דבר שבעולם בשעת התפילה, מכל מקום אינו נחשב להיסח הדעת מאכילה, כיון שגדר היסח הדעת שנחשב להפסק באכילה הוא דווקא שמסיח דעתו מלאכול עוד בסעודה זו, שאז נחשב הדבר שגמר סעודתו, ושוב אין אכילתו שאוכל לאחר מכן נחשבת לחלק מסעודה זו. מה שאין כן אם מסיח דעתו לזמן קצר בסעודה שדרך אנשים להפסיק זמן זה בסעודתם ודעתו להמשיך לאכול לאחר מכן, אף שבזמן שהפסיק מוכרח להפסיק מאכילה לגמרי ואף אינו יכול לחשוב מענין האכילה כיון שדעתו לחזור ולאכול אינו נחשב להפסק.

אוצר החכמה

מערכה נו

חובת קידוש היום

א. גדר מצות קידוש מן התורה / **ב.** גדר דין קידושא רבה / **ג.** קידוש בסעודה שלישית / **ד.** חובת קידוש ביום טוב / **ה.** קידוש בדברים שבלב / **ו.** הזכרת יציאת מצרים בקידוש

פתיחה **שני** קידושים יש בשבת, קידוש בליל שבת, וקידוש ביום השבת, קידוש בליל שבת חיובו מן התורה, אלא שנחלקו הראשונים מה ענין הקידוש ומה הן גדריו, ואילו הקידוש ביום השבת חיובו מדרבנן, אך גם בגדר חיוב זה נחלקו הראשונים מה גדרו, מלשון הרמב״ם משמע שיש אף חיוב לקדש בסעודה שלישית, אך יש מהראשונים שחלקו על דבריו, ויש שביארו שדין זה אינו כלל מדיני הקידוש, בירור דעות הראשונים והאחרונים הובאו לקמן באריכות.

גם ביום טוב חייב אדם לקדש, והראשונים הביאו לכך כמה מקורות מהפסוקים, ויש חולקים שיו״ט חיובו מדרבנן, במערכה זו הובאו דברי הראשונים והאחרונים בבירור הענין.

19/06/2018 אהח

לגבי מצות מחיית עמלק למדה הגמרא שלא מספיקה זכירה בלב אלא צריך להזכיר בפה. מכך שבמצות זכירת השבת לא הביאה הגמרא פסוקים, הוכיחו האחרונים שאפשר לקיים את הקידוש גם בלב, אולם במערכה זו הובאו דעות הסוברים שלא מועיל לקדש בלב, ודברי האחרונים בענין.

אחד מדיני הקידוש הוא להזכיר בו יציאת מצרים, אולם יש שכתבו שיוצא אדם ידי חובת קידוש בתפילה, מדבריהם מבואר שאף שאין מזכירים יציאת מצרים בתפילה, יוצאים ידי חובת קידוש, אולם בסוף מערכה זו הובאו תירוצים רבים בענין, ומהדברים מתבררים יסודות בדיני הקידוש.

א. גדר מצות קידוש מן התורה

פתיחה **במתן** תורה נצטוו ישראל במצות ׳זכור את יום השבת לקדשו׳ (שמות כ ח), בגמרא (קו.) מבואר שכוונת התורה לזכור את יום השבת בדיבור, על ידי אמירת ׳קידוש׳, ומן התורה די בקידוש השבת פעם אחת, אולם חכמים תיקנו לקדש פעם נוספת ביום, בביאור מהות וגדר המצוה נחלקו הראשונים.

דעת הרמב״ם **הרמב״ם** בספר המצוות (מצות עשה קנה) כתב ׳שצונו לקדש את השבת, ולומר דברים בכניסתו וביציאתו, נזכיר בם יציאת מצרים, וקדוש היום ומעלתו, והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו, והבאים אחריו, והוא אמרו יתברך (שמות כ ח) זכור את יום השבת לקדשו כלומר זכרהו וקדשהו בברכה. ובביאור אמרו (קו.) זכרהו על היין בכניסתו וביציאתו, כלומר הבדלה, שהיא גם כן חלק מזכירת שבת ומתקנת מצותיה׳, וכן בהלכותיו (שבת פכ״ט ה״א) כתב הרמב״ם שקידוש הוא ׳זכירת שבח וקידוש׳[א].

מבואר ששיטת הרמב״ם היא שיסוד דין הקידוש הוא אמירת דברים שיש בהם ׳קדוש היום ומעלתו׳[ב].

דעת הרמב״ן **אולם** הרמב״ן (עה״ת שמות כ ח) כתב ששני דינים ישנן במצות זכור את יום השבת לקדשו: א. ׳שנזכור תמיד בכל יום את השבת׳. ב. ׳עוד בו מדרש, ממלת לקדשו, שנקדש אותו בזכרון, כענין וקדשתם את שנת החמשים שנה׳ (ויקרא כה י), ודימה הרמב״ן את דין קידוש בשבת, לקידוש היובל והחודש על ידי בית דין, שבקידוש בית דין את החודש הם מחילים שם ראש חודש על אותו יום[ג].

ונפקא מינה בין שני הדינים, שדין זכירת יום השבת, אינו דווקא ביום השבת אלא כל ימי השבוע יש מקום לזכור את יום השבת, אך בדין הנוסף הנלמד ממצות ׳זכור את יום השבת לקדשו׳, שיש ׳לקדש את השבת׳, ולהחיל קדושה על יום השבת[ד], על ידי קידוש[ה], בזה כתב הרמב״ן שדווקא קידוש הלילה הוא מן התורה ואילו קידושא רבה שביום אינו מן התורה, ׳לפי שכל הטעונים קידוש מתקדשין בכניסתן פעם אחת, וכגון קידוש החודש וקידוש היובל׳[ו].

ומתבאר מדבריו שעל ידי מעשה הקידוש חל חלות בעצם יום השבת, וכמו בקידוש החודש שאין קביעות החודש חלה אלא כאשר בית דין קידשוהו, כך ישנה חלות קדושה ביום השבת שאינה חלה אלא אם כן קידשה

קכז. והקשה הר״ן על דברי בעל המאור שכתב שרק ברכת המזון שהוא סילוק האכילה או כיסוי הדם שהוא סילוק של השחיטה הוי הפסק, מדברי הגמרא שאמרו שלרבי יהודה השחיטה אינה הפסק, וכמו כן כוונת הגמרא שכיסוי אינו הפסק בין השחיטות, והטעם הוא משום שאפשר לשחוט ולכסות ביחד בשתי ידיו, משמע שאם לא שהיה יכול לכסות בידו אחת ולשחוט בידו השניה היתה השחיטה הפסק בין כיסוי הדם הראשון לשני, אע״פ שאין מעשה השחיטה סילוק לכיסוי, וא״כ מוכח שאף מעשה שאינו סילוק הוי הפסק. ותירץ, שלגבי שחיטה וכיסוי כיון שהם שני עניינים חלוקים הוי השחיטה או הכיסוי הפסק אף שאינו סילוק, מה שאין כן לענין ד׳ כוסות שהם ענין אחד של מצות ד׳ כוסות, כל שאינו מפסיק ביניהם במעשה סילוק אינו הפסק.

קכח. ומה שהיה פשוט להבית יוסף שהרי״ף אינו סובר חילוקם של התוספות והרא״ש [אף שלדברי הרמב״ן אפשר ליישב את חילוקם של התוספות עם דינו של הרי״ף היינו משום שלפי סברתם לחלק לא היה לו לרי״ף להביא ראיה מברכת המזון שהוא מעשה סילוק לד׳ כוסות שאינו מעשה סילוק, וכל מה שיישב הרמב״ן הוא רק ליישב את דינו של הרי״ף מדברי הגמרא, אולם מעצם ראייתו של הרי״ף מוכח שאינו סובר את חילוקם של התוספות.

א. יש שגרסו (הובא בשנויי נוסחאות שבמהדורת פרנקל) ׳זכירת שבת׳, ולפי גירסא זו אין ראיה שגדר הקידוש הוא ׳שבח׳.

ב. ברש״י (קה. ד״ה הודאה) ורשב״ם (קו. ד״ה הא נמי) כתבו שבקידוש ׳צריך לספר בשבח שבת׳, וכן החינוך (מצוה לא) כתב שקידוש הוא ׳דברים שיש בהם זכר גדולת היום ומעלתו, והבדלתו לשבח משאר הימים׳, וכן כתב הרשב״א (שו״ת, ח״ד סי׳ רצה) ׳כעין שבח וקילוס׳, אולם השואל (רבי מרדכי האיזובי) בתשובת הרשב״א (שם) כתב כסברת הרמב״ן (עיין לקמן), שכתב ׳לומר שבת היום, כעין קידוש היובל׳, מבואר שאין חיוב לומר שבח לשבת, אלא רק ׳שבת היום׳, ומבואר שהוא כעין קידוש היובל.

ג. כדברי הרמב״ן מבואר גם בדעת השבלי הלקט שכתב (ענין שבת סי׳ צג) בשם אחיו רבי בנימין, שיסוד דין קידוש הוא, שעל ידי הקידוש מתקדש היום, ולכן לא שייך לחזור ולקדש בסעודה שלישית, אחר שכבר נתקדש היום, ראיה לדבריו הוא הביא מדברי הירושלמי (תענית פ״ג ה״א) שאסור לצום בשבת, אך מי שכבר צם עד חצות היום יכול להשלים את צומו, משום ש׳עבר רובו של יום בקדושה׳, מכך למד השבלי הלקט ׳הא למדת, שאחר שש שעות, כבר נקדש היום מאליו, כל שכן שכבר קידש היום בשחרית, ולמה יקדש עוד, והרי כבר עבר רובו של יום׳, הרי שלאחר חצות היום התקדש היום מאליו, וכבר לא שייך לקיים את מצות הקידוש, משום שיסוד המצוה היא לקדש את השבת, ולכן, אחרי שהשבת התקדשה אי אפשר לחזור ולקדשה.

ד. יתכן שאין ביאור המילה ׳קידוש׳ החלת קדושה, אלא החלת שם של יום חשוב ומיוחד מכל הימים, ולשון ׳קדוש׳ הוא כלשון ׳הרי את מקודשת לי׳ שהוא לשון ׳מיוחדת לי׳ (קדושין ב:), ומכל מקום דעת הרמב״ן היא שקידוש הוא החלת שם על מהות השבת, ולכן הוא כתב שלא מועיל לקדש את השבת יותר מפעם אחת.

ה. לשיטת הרמב״ם הבדלה גם היא ׳קידוש היום׳ משום שבכך הוא מזכיר ׳הבדלו משאר הימים הבאים אחריו׳, אולם לשיטת הרמב״ן שקידוש הוא עשיית חלות קדושה על השבת, לכאורה לפי״ז ההבדלה היא הפקעת הקדושה מהשבת.

ו. אולם השבלי הלקט (ענין שבת סי׳ צג) כתב בשם אחיו רבי בנימין, שאף שיסוד דין הקידוש הוא כסברת הרמב״ן שעל ידי הקידוש מתקדש היום, אך גדר זה הוא גם הביאור בקידושא רבה, ושייך לחזור שוב ולקדש את היום בבוקר, שהרי הוא כתב שלא שייך לקדש בסעודה שלישית, משום שאחרי חצות היום כבר התקדש היום מאליו (ירושלמי תענית פי״ג ה״א), מבואר שיסוד הקידוש הוא החלת קדושה, ואעפ״כ הוא כתב שבקידושא רבה תיקנו חז״ל לחזור ולקדש שוב את היום, ושלא כדברי הרמב״ן שכיון שנתקדש היום בלילה לא שייך לחזור ולקדשו.

האדם[ז], ולכן לא שייך לחייב מן התורה קידוש פעם נוספת ביום השבת[ח], וכן ביאר המהר"ם חלאוה (קו. ד"ה ועוד) שקידוש הלילה הוא 'כדרך שבית דין מקדשין המועדים בתחילת הלילה', מבואר שיסוד דין הקידוש הוא נתינת שם קדושה לשבת.

דעת התוספות

ברשב"ם (קיז: ד"ה דקידושא) ביאר את דברי הגמרא שבקידוש אומרים לשון עבר 'וקידשנו', משום שהוא הודאה על העבר, וכן התוספות (קה. ד"ה קשיא) כתבו שקידוש הוא ברכת ההודאה[ט]. בביאור דברי הרשב"ם והתוספות יש לומר שקידוש הוא שבח השבת וכדעת הרמב"ם, אלא שבכך שאדם מודה לה' על שנתן לנו את השבת, הוא שבח לשבת, ולכן שם הברכה היא ברכת ההודאה, אלא שבמעשה ההודאה יש שבח לשבת.

קבלת השבת

גדר נוסף לחובת קידוש מן התורה נלמד מדברי החתם סופר בביאור דעת רש"י, הגמרא (שבועות יג.) הביאה את דברי הברייתא שלומדת מלשון הפסוק, שיום הכיפורים מכפר גם למי ש'לא קראו מקרא קודש', וביאר רש"י (ד"ה לא קראו) 'לא קיבלו בברכותיו, לומר מקדש ישראל ויום הכיפורים', התוספות (שם ד"ה לא קראו) הקשו על רש"י 'ואין נראה, דלא אשכחן ברכות ביום הכפורים דליהוו דאורייתא', אך החתם סופר (סי' רעא סק"א) הביא את דברי רש"י, וביאר שכוונת רש"י היא ש'קבלו בברכותיו' הוא קידוש, ואף שבכל יום טוב הקידוש אינו מדאורייתא, ביום הכיפורים חובת הקידוש היא מדאורייתא. לפי זה, גדר הקידוש לדעת רש"י הוא קבלת השבת עליו', שכך הוא לשון הרש"י 'קבלו בברכותיו'[י].

סיכום שיטות הראשונים הזכרת שבתא טבא

הרעק"א (גליון שו"ע או"ח סי' רעא סק"ב) כתב על דברי המגן אברהם (שם בפתיחת הסימן) שיוצאים ידי חובת קידוש בתפילה, 'וגם לכאורה לאו דוקא תפילה, אלא דכל שמזכיר שבת, ואומר שבתא טבא, גם כן יוצא, דמכל מקום הזכיר שבת', מבואר שאף שלא אמר שבח לשבת, וגם לא 'קידש את השבת', אלא רק הזכיר את השבת 'יוצא ידי חובת קידוש'[יב]. על דברי הרעק"א תמה הביאור הלכה (שם ד"ה דאיתקש) 'ולפלא, דהרי הרמב"ם (שבת פכ"ט ה"א) כתב שבעינן זכירת שבח וקידוש'.

19/06/2018

מקורות בראשונים שקידוש הוא הזכרת שבת

הקצות השולחן (סי' עט בדי השולחן סק"א) הביא שני מקורות לדברי הרעק"א. מקור אחד הוא על פי הגירסא ברמב"ם שם שקידוש הוא 'זכירת שבת' ולא 'זכירת שבח'[יג], אולם הקצות השלחן כתב 'אבל ברור שהגירסא האמיתי היא שבח'.

מקור נוסף לדברי הרעק"א כתב הקצות השולחן, על פי דברי המחזיק ברכה (סי' רעב סק"א) שהביא מתשובת הרשב"א (בכתב יד), 'דמדאוריתא יוצא ידי חובת קידוש באמירת ויכולו, או ושמרו, או לזכור בפיו שבת, ובזה יוצא ידי חובת זכור את יום השבת לקדשו, והשאר, הכל מדבריהם', מבואר שכלל אין דין הזכרת שבח לשבת, אלא שמדברי הרשב"א (שו"ת, ח"ד סי' רצה) מבואר שדווקא בדברי 'שבח וקילוס' יוצא ידי חובת קידוש מדאורייתא, ולא בכל 'הזכרת שבת'.

שבתא טבא הוא שבח לשבת

ביישוב דברי הרעק"א ביארו האחרונים שהאומר 'שבתא טבא' נחשב כאומר שבח לשבת, בכך שהוא מייחד אותה משאר הימים, שהרי בכל הימים לא מזכירים את היום כשמברך את חבירו, ואם כן בהזכרת השבת יש שבח לשבת, ויוצא בזה ידי חובת קידוש.

ב. גדר דין קידושא רבה

פתיחה

שנינו בברייתא (קו.) 'ת"ר זכור את יום השבת לקדשו, זוכרהו על היין בכניסתו, אין לי אלא בלילה, ביום מנין, תלמוד לומר זכור את יום השבת', מלשון הברייתא משמע שקידוש של יום השבת חיובו מדאורייתא, הנלמד מלשון הפסוק 'יום השבת'.

אולם הגמרא (שם) ביארה ש'עיקר קידושא בלילה' והראשונים[יד] כתבו שרק קידוש הלילה הוא דאורייתא, והחובה לקדש שוב ביום היא מדרבנן, אך בביאור גדר קידוש זה נחלקו הראשונים, ממחלוקת זו בגדר דין קידושא רבה יש כמה נפק"מ לדיני הקידוש, הדברים יבוארו בהרחבה להלן.

דעת הרמב"ם שקידוש הוא ייחוד השבת משאר הימים

הרמב"ם (שבת פכ"ט ה"י) כתב שכמו שבקידוש של ליל שבת אין לאכול לפני שמקדש, כך גם בקידושא רבה אין לאכול עד שיקדש, והראב"ד השיג עליו וכתב שהרמב"ם חידש דין זה מפני שהוא סבר שקידוש היום הוא כמו קידוש הלילה, מדברי הראב"ד מבואר שדעת הרמב"ם היא שאחרי שציותה התורה לקדש בכניסת השבת, חז"ל תיקנו שיש שוב לקדש ביום השבת, וגדר שני הקידושים שוה, ולכן כמו שאסור לאכול לפני קידוש הלילה, כך אסור לאכול לפני קידוש היום.

על פי דברי הראב"ד בדעת הרמב"ם שלקידוש הלילה ולקידוש היום יש את אותו דין קידוש, וכפי שנתבאר לעיל ששיטת הרמב"ם היא, שגדר קידוש הלילה הוא הזכרת דברי שבח על השבת, והבדלו משאר הימים, יש לומר שאף שבקידושא רבה אין מזכירים את שבח השבת, מכל מקום כך הוא גם גדר קידוש היום, שתיקנו חז"ל לעשות מעשה המייחד את השבת מכל הימים[טו], בכך שמברך אדם על היין לפני ברכת הפת[טז].

דעת הראב"ד

אחר שביאר הראב"ד שדעת הרמב"ם היא שיסוד דין קידושא רבה הוא בקידוש הלילה, תמה הראב"ד, 'ואינו כלום, שכבר נתקדש היום בכניסתו'[יז], כלומר, סובר הראב"ד שמאחר וקידש אדם את היום בליל שבת, כבר אינו יכול לחזור ולקדשו[יח], ומתבאר מכך שהוא סובר כדעת הרמב"ן (עה"ת שמות כ ח) דלעיל, שיסוד דין קידוש הלילה הוא עשיית חלות קדושה על השבת, ולכן לא שייך לקדש את השבת שוב, וכמו שכתב שם הרמב"ן.

דעת הר"ן שקידושא רבה הוא 'זכר לקידוש'

הר"ן (חידושים קו: ד"ה אין לי, על הרי"ף ד"ה זוכרהו) הוכיח שאין קידוש זה מן התורה, שהרי אין מברכים בו את ברכת הקידוש אלא רק ברכת 'בורא פרי הגפן', וברכה זו היא רק ברכות הנהנין על שתיית היין, ולא ברכת הקידוש, ובגדר חובת הקידוש ביאר, שאף שמן התורה אין חיוב לקדש אלא בלילה,

---

ז. מכך שהרמב"ן הוכיח מקידוש החודש לקידוש בשבת, מבואר שכל דין הקידוש הוא רק דין של חלות שם על השבת, שהרי אם לא כן אין ראיה מקידוש החודש, שבקידוש החודש לא שייך להחיל שוב שם 'ראש חודש' אחר שחל כבר שם 'ראש חודש', ואילו בקידוש אם ישנו עוד דין 'הא שייך לקדש משום אותו דין.

ח. בסוף דבריו כתב הרמב"ן שדין זכירת השבת כל השבוע נלמד מלשון התורה 'זכור את יום השבת' ודין הקידוש נלמד מהמילה 'לקדשו'.

ט. התוספות ביארו שהגמרא הקשתה מדוע עולא לא חתם בהבדלה, ואף שהבדלה היא ברכת ההודאה, מכל מקום כיון שהיא ברכה ארוכה יש לחתום בה, 'מידי דהוה אקידוש, שחותמין בה, אע"ג דהודאה היא, כיון שיש בה אריכות קצת'.

י. יתכן שביאור זה הוא כדברי הרמב"ן, שביאור הלשון 'קבלת השבת עליו' הוא שאדם מקבל עליו קדושה נוספת מחמת יום השבת.

יא. אולם מדברי רש"י (קה. ד"ה הודאה) שכתב שבקידוש 'צריך לספר בשבח שבת', משמע שגדר הקידוש הוא כדעת הרמב"ם, ועל פי מה שנתבאר צריך לומר שעל ידי שאדם מספר בשבח השבת הוא מקבל את השבת עליו. אולם הרשב"א (שו"ת, ח"ד סי' רצה) כתב דברים הפוכים מדברי רש"י, שכתב שענין הקידוש הוא 'לזכור אותו בכניסתו כעין שבח וקילוס, כענין מאמרם, רבי חנינא שהיה אומר נצא ונקבל פני שבת מלכתא, והיה מקלס ואמר בואי כלה', מבואר שדין הקידוש הוא 'שבח וקילוס', אלא שעל ידי קבלת שבת מתקיים 'קילוס ושבח', וברש"י מבואר שדין הקידוש הוא 'קבלת שבת', ועל ידי הקילוס מתקיים ה'קבלת שבת'.

יב. בשאגת אריה (סי' יג ד"ה אלא שיש לדחות) כתב 'קידוש היום דאורייתא אינו אלא זכירה בעלמא, בלי ברכה', בפשטות מבואר כדברי הרעק"א, אלא שיש לבאר שאין כוונתו ל'הזכרה בעלמא', אלא עיקר כוונתו שאין חיוב לברך מדאוריתא, אלא יכול לקדש אף בלי ברכה, והמזכיר את שבח השבת בלי ברכה יוצא ידי חובת קידוש מדאורייתא.

יג. עיין בשנויי נוסחאות (על הרמב"ם במהדורת פרנקל) שהביאו גירסא זו, אולם מדברי הרמב"ם בספר המצוות (הובאו דבריו לעיל) מבואר שקידוש הוא הזכרת 'קדוש היום ומעלתו, והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו'.

יד. לשון הרמב"ם (ספר המצוות עשה קנה) 'שצונו לקדש את השבת, ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו', מבואר שרק בכניסתו וביציאתו הוא דאורייתא, וכן כתב גם בהלכותיו (שבת פכ"ט ה"א), ואחרי שכתב הרמב"ם את דיני הקידוש בליל שבת, כתב (שם ה"י) 'ומצוה לברך על היין ביום השבת קודם שיסעוד סעודה שניה', מבואר שאין חיובו דאורייתא, וכן כתב בספר השולחן (הלכות סעודה שער שביעי) וברי"ן (חידושים קו: ד"ה אין לי, ועל הרי"ף ד"ה זוכרהו).

טו. עיין לעיל בגדר חובת קידוש דאורייתא, שכן כתבו הראשונים שגדר הקידוש הוא שינוי משאר הימים.

טז. הדברים מדויקים גם מלשון הרמב"ם (שבת פכ"ט ה"י) 'מצוה לברך על היין ביום השבת קודם שיסעד סעודה שניה' מבואר שהוא 'מצוה לברך', ולא מצוה לשתות, ואף שחייב אדם לשתות את כוס הקידוש, אין דין השתיה רק מחמת שהוא בירך על היין ועליו לשתותו, אך אין יסוד דין הקידוש מחמת השתיה, וכן מבואר שיסוד דין הקידוש הוא דין 'קודם שיסעוד סעודה שניה' ולא רק דין קידוש כקידוש של הלילה, שבעצמותו ניתן לקדש גם בלי סעודה, אלא שיש דין ש'אין קידוש אלא במקום סעודה', אך בקידושא רבה כל 'שבח היום' הוא בכך שאדם מברך על יין 'קודם סעודה', שלא כדרך שעושים בחול.

יז. עוד הקשה הראב"ד על הרמב"ם 'ואילו בא לקדש על הפת מי לא מקדש, ותחשב המוציא במקום ברכת היין, ויאכל', ודבריו מוקשים, מה בכך שיכול אדם לקדש על הפת, ומדוע אם הוא יכול לקדש על הפת מותר לו לאכול לפני קידוש. ויש שביארו שהרי אם אדם מקדש על הפת אין שום מעשה שהוא עושה לקידוש זה, אלא הוא רק אוכל את סעודתו, ואם כן לא שייך שיהיה מותר לאכול את סעודתו כהרגלו, ואסור לו לאכול לפני סעודתו דבר אחר, ולפי המבואר שדעת הרמב"ם היא שדין קידושא רבה הוא לעשות מעשה שונה משאר הימים, יש לבאר שקושיית הראב"ד היא היאך יכול לקדש על הפת, הלא אין בזה שום שינוי משאר הימים, ומכך מוכח שגדר קידושא רבה אינו כקידוש דאוריתא, ומותר לאכול לפני הקידוש.

יח. וכן השיג המאירי (קו. ד"ה מצות) על שיטת הרמב"ם.

אך משום שכבוד יום שבת עדיף מכבוד הלילה (קה.), לכן ׳ראו חכמים לעשות ביום זכר לקידוש, והיינו בורא פרי הגפן ותו לא׳[יט].

אוצר החכמה

ורבינו דוד (קו. ד״ה הא) דחה זאת, שהרי מצינו בגמרא (שם) שדין קידושא רבה נלמד מלשון הפסוק ׳זכור את יום השבת לקדשו׳, ואף שאין כוונת הגמרא שהוא דין דאורייתא אלא רק אסמכתא, מכל מקום דרך החכמים להביא אסמכתא רק לדין מחודש, ואין דרכם להביא אסמכתא לתקנה שהם עושים זכר לדין התורה.

שבח ושירה על היין לקדושתו של יום

באופן נוסף ביאר הר״ן את דין הקידוש לפי הכלל שמצינו בגמרא שאין אומרים שירה אלא על היין, נמצא שכאשר מברכים על היין תחילה שלא כדרך שאר סעודות, הרי זה כעין שבח ושירה לקדושתו של יום.

ומצינו כן ברשב״ם (קו. ד״ה א״ר יהודה) שפירש כך את דברי השאילתות (יתרו שאלה נד) וזה לשונו ׳אתאי כסא דחמרא וברוכי ומשתי משום כבוד שבת לחלק בין מדת שבת למדת חול שהוא ענין שיר שאין אומרים שירה אלא על היין והכי מפרש בשאילתות דרב אחאי בפרשת וישמע יתרו׳[כ].

שיטת תוספות שאינו מדין שירה אלא מדין זכירה על היין

אולם התוספות (קו. ד״ה זוכרהו) ביארו שדין קידוש על היין, נלמד מכך שקידוש הוא ׳זכירת השבת׳, שהרי קידוש נלמד מהפסוק (שמות כ ח) ׳זכור את יום השבת לקדשו׳, וזכירה היא על היין שנאמר (הושע יד ח) ׳זכרו כיין לבנון׳ וכן נאמר (שיר השירים א ד) ׳נזכירה דודך מיין׳, ובהעמק שאלה (יתרו שאלה נד) עמד על דבריהם מדוע חלקו על הראשונים שפירשו שהוא מדין שירה על היין, כמשמעות הגמרא (ברכות לה.) והרי כל כוס של ברכה אין בה הזכרה, ומכל מקום היא נאמרת על היין, ומוכח מכך שמדין שירה הוא ולא מדין זכירה.

וביאר, שהתוספות סברו שדין קידוש על היין אינו כדין כוס של ברכה על היין, ואכן התוספות מודים שהטעם שכל כוס של ברכה נאמרת על היין, משום שיש בה שיר, וכדברי רב (קז.) שאמר על יין מבוסם שראוי לומר עליו ׳כל שירות ותשבחות שבעולם׳, אולם לגבי קידוש כתבו התוספות טעם נוסף לדין יין, והוא מדין זכירה, וזה מלבד הדין של ׳שירה על היין׳. והוצרכו התוספות לחדש דין נוסף בקידוש, משום שמצינו שדין קידוש על היין חמור מדין הבדלה על היין, שהרי היתה הוה אמינא בגמרא (קז.) שמבדילים על שיכר ואין מקדשים עליו, ולכן חידשו התוספות שדין יין בקידוש הוא חמור מדין יין בהבדלה [לפי זה הבדלה היא לא מדין זכירה, שאם כן דברי תוספות אינם מבארים מדוע קידוש חמור מהבדלה].

19/06/2018אהח

ולפי״ז צריך לומר שהחולקים על התוספות שלא סברו שדין קידוש על היין שונה מכל כוס של ברכה על היין, ביארו את ההוה אמינא שלא מועיל לקדש על שיכר, ומועיל להבדיל עליו, משום שקידוש יכול אדם לעשותו על הפת, ולכן לא התירו לעשותו על שיכר, מה שאין כן הבדלה שאי אפשר לעשותה על פת, יכול לעשותה על שיכר.

היכר ליום השבת

ומצינו בתוספות רבינו פרץ (קו. ד״ה אמר), שרב יהודה אמר (קו.) שבקידושא רבה מברך רק בורא פרי הגפן, וכתב רבינו פרץ ׳והוי שפיר היכרא שהוא שבת, דמברך על היין קודם ברכת המוציא, דבשאר ימי שבוע אין היין בא עד לאחר ברכת המוציא, ומבואר שגדר חובת קידוש הוא ׳היכר לשבת׳, וההיכר הוא משום שבשאר ימי שבוע אין היין בא עד לאחר ברכת המוציא[כא].

ובעיקר הדבר שהקידוש נעשה בתורת היכר שהוא יום השבת, מבואר כן מדברי המגיד משנה (שבת פכ״ט ה״י) שכתב שאי אפשר לעשות קידוש ביום השבת על פת משום ש׳ביום אין ההיכר אלא כשמברך בורא פרי הגפן קודם סעודה, שלא כדרכו בחול, אם בא לקדש על הפת איזה היכר יש כאן׳, מבואר שאי אפשר לקדש על הפת משום שאין בזה היכר, ומאידך כתב (שם) לגבי קידוש הלילה שמועיל לקדש על הפת, משום שהוא ׳מזכיר קדושת היום, די היכר בכך׳, מבואר שאף בקידוש הלילה כל הטעם שמועיל לקדש על הפת, הוא משום שיש היכר גם כשמקדש על הפת.

האם יש איסור לאכול קודם קידושא רבה

הראב״ד בהשגות (שם על הרמב״ם) ובחידושי רבינו דוד (שם) חידשו לשיטתם שמותר לאכול לפני קידושא רבה, ואף שבקידוש הלילה מצינו שאסור לטעום עד שיקדש, מכל מקום יש חילוק בין קידוש הלילה לקידוש היום, שכל חובת הקידוש היא רק כשבא לאכול סעודה, וזה מחייבו להקדים בה את הקידוש על היין, ומשום שגדר קידוש זה הוא ׳סעודה על היין׳, כלומר שקידוש זה הוא דין מדיני הסעודה שמחויב בה בשבת, שקבעו לעשות בה גם ברכה של בורא פרי הגפן כדי שיהא אדם קובע סעודתו על היין, בשבתות וימים טובים. ולפיכך אם בא לטעום בפחות משיעור סעודה, לא חלה עליו חובת קידוש, ומותר לאכול, ומה שאין כן בחובת קידוש של הלילה שהיא חובה גמורה מצד עצמה, ולא מצד קיום הסעודה של שבת.

האם הקידוש מחובת הסעודה או מצד עצמו

העולה מכך שנחלקו הראשונים האם קידושא רבה הוא כחובת קידוש גמורה, או שהוא מחובת הסעודה של שבת, ולדעת הרמב״ם וסיעתו הוא בגדר חובת קידוש, ולדעת הראב״ד הוא מחובת הסעודה, שחייבוהו לקבוע סעודה על היין.

חילוקי דינים העולים מכך

ושלש נפק״מ כותב רבינו דוד מחידושו, א. לפי דבריו יש לקדש בכל סעודה שאדם עושה בשבת. ב. ברכת הקידוש נחשבת לברכות הנהנין שאם אין המברך חייב בה אינו מוציא אחרים ידי חובתם. ג. אין איסור לאכול לפני קידושא רבה. והמהר״ם חלאוה (קו. ד״ה ביום) הוסיף שנפקא מינה גם אם נשים חייבות בקידוש זה או לא.

קידוש בשאר סעודות

א. לפי ביאורו של רבינו דוד, אף בסעודה נוספת שעושה אדם ביום השבת חייב לקדש לפני הסעודה[כב], שהרי דין הקידוש שיהא אדם קובע סעודתו על היין, ולכן לא שייך לומר שכיון שהוא קידש על סעודה אחת כבר יצא ידי חובת קידוש[כג].

אך רבינו דוד הביא שרבינו יונה (ברכות מט. ד״ה ברכת) חלק על דבריו וסבר שאין קידושא רבה רק פעם אחת ביום, בביאור דעת רבינו יונה כתב רבינו דוד שקידושא רבה הוא מדין ׳קידוש ממש׳, כלומר שכמו שחייבה התורה לקדש בכניסת השבת כך חייבו חכמים לקדש שוב ביום

יט. אף שכתב הר״ן שגדר הדבר הוא רק ׳זכר לקידוש׳ יש בזה גם כבוד היום, שהרי כתב הר״ן שהטעם שתיקנו חכמים קידוש זה משום שכבוד היום עדיף על כבוד הלילה, מבואר שהוא כבוד היום. וצריך לומר שכוונת הר״ן שאחר שרצו חכמים לכבד את היום, תיקנו לעשות ׳זכר לקידוש׳, ובזכר זה מתקיים כבוד היום, אך אין גדר התקנה ׳כבוד היום׳, אלא רק סיבת התקנה.

כ. ובהעמק שאלה (שאילתא נד אות ה) הבין שהרשב״ם גרס כך בדבריו שדין כבוד שבת מתקיים על ידי שמחלק בין מדת שבת למדת חול, שהוא ענין שירה, ותמה על דבריו מה השייכות בין ענין שיר לכבוד שבת׳, ולכן כתב ש׳נוסחא מוטעת נזדמנה לו לערבב הענינים׳. ואף שכתב כן, מכל מקום מצינו שכך הביא גם ההגהות מיימוניות (שבת פכ״ט אות ע) וכן העתיק את דברי הרשב״ם בחידושים מהריטב״א (קו. ד״ה ביום), וביאור דבריהם הוא שעל ידי שאדם משנה את סדר הסעודה, בכך שלפני סעודתו הוא מברך על היין, ולא בתוך סעודתו, זה הוא כבוד שבת, שכוונתו בברכתו לא לצורך שתיית יין כבחול, אלא לצורך ׳שיר על היין׳. ואמנם לכאורה כוונת הרשב״ם היא לפרש כך בכוונת דברי השאילתות [ולא שגרס כך בדבריו בפירוש], שאחר שכתב שדין שתיית היין הוא משום כבוד שבת, כתב שדין קידוש על היין נלמד (ברכות לה.) מדברי רב יונתן שאמר שאין אומרים שירה אלא על היין, ומכך נלמד גם לקידוש שהוא על היין, והרשב״ם נקט שהוא ביאור לכך שכבוד שבת של קידוש על היין הוא מדין שירה. אכן יש מקום לפרש בדבריו שכל ענין שירה על היין אינו שייך כלל לקידושא רבה של יום השבת, אלא השאילתות חוזר לעסוק בעיקר דין קידוש על היין, וגם לגבי דין קידוש הלילה, וכמשמעות המשך דבריו שם שצריך דווקא יין הראוי לנסכים עי״ש.

כא. ולפי זה, מי ששכח לקדש ונזכר באמצע סעודתו, אינו יכול לקדש, שהרי יסוד דין הקידוש הוא ההיכר, ובברכת הגפן באמצע הסעודה אין שום היכר. אכן יש להסתפק בכוונתו, שמא סבר כדרך א׳ שנתבארה בר״ן שהוא כעין קידוש של לילה שמזכיר בו את יום השבת, ואף מה שעושה היכר ליום השבת נחשב כמו שמזכיר שהוא יום שבת, או שמא כוונתו שבכך שעושה היכר לקדושת שבת זהו גופא הקידוש, שעושה דבר מיוחד בסעודת שבת, כעין דרכו הב׳ של הר״ן שהוא בדרך שבח והיכר לקדושת היום.

כב. ראה להלן (אות ג) בדין קידוש בסעודה שלישית.

כג. ממך לדבריו הביא רבינו דוד מלשון הרמב״ם (שבת פ״ל ה״ט) ׳וצריך לקבוע כל סעודה משלושתן על היין׳, וכן כתב הרמב״ם (שם ה״י) ׳ואחר כך יקבע סעודה שלישית על היין׳, אך הוסיף רבינו דוד שבפרק בו הביא הרמב״ם את הלכות הקידוש כתב הרמב״ם (שם פכ״ט ה״י) ׳ומצוה לברך על היין קודם שיסעד סעודה שניה׳, והסתפק רבינו דוד בכוונתו ׳ולא ידענו אם כוונתו למעט את השלישית׳, גם המהר״ם חלאוה (קו. ד״ה ביום) הביא את הסתירה בדברי הרמב״ם, והכריע שדעת הרמב״ם שחיוב הקידוש הוא רק בסעודה שניה, ולא בסעודה שלישית, משום שדין קידוש זה נלמד רק מפסוק אחד ׳זכור את יום השבת לקדשו׳, ואילו דין שלש סעודות בשבת נלמד מכך שכתבה התורה ג׳ פעמים ׳היום׳, ואם היה חיוב ג׳ פעמים לקדש היאך הוא נלמד רק מפסוק אחד [לפי הבנת רבינו דוד אין חיוב קידוש בסעודה שלישית משום שיש חיוב לקדש שלש פעמים, אלא משום שישנו חיוב אחד, והוא לקבוע את סעודות השבת על היין, וגם אם יסעד אדם ארבע סעודות הוא יתחייב לקדש ארבע פעמים, ולכן לא הוצרכה התורה לכתוב ג׳ פעמים את דין הקידוש]. אם דעת הרמב״ם היא שדין קידושא רבה הוא חובת קידוש, יש לומר שמה שכתב שחיוב הקידוש הוא בסעודה שניה כוונתו למעט את שאר הסעודות, אך מכל מקום סבר הרמב״ם שישנו דין נוסף, והוא דין לסעוד את כל סעודות השבת על היין, ואינו כלל מדין קידוש, וביאר המגיד משנה (פ״ל ה״ט) שמקור דינו הוא מדברי הגמרא (ברכות מב:) שהשותה לפני המזון בשבתות וימים טובים פוטר את היין שלאחר המזון, משום ש׳אדם קובע סעודתו על היין׳, ומכאן פסק הרמב״ם שיש דין מדיני הסעודה לקבוע אותה על היין, והוא דין בכל שלשת הסעודות, אך דין הקידוש הוא רק בסעודה שניה, ואינו כלל דין של קביעות הסעודה על היין, אלא שלפי ביאורו של רבינו דוד, שגדר דין קידוש הוא קביעות הסעודה על היין, אין חילוק בין הדין שנלמד מהגמרא בברכות לדין קידוש.

השבת[כד], ועל סברא זו תמה רבינו דוד הרי כל השבת הוא יום אחד, ואם אדם קידש בתחילת היום מדוע שוב חייבוהו חכמים לקדש[כה]. אכן מפשטות דברי רבינו יונה מבואר שגדר קידוש אינו 'סעודה על היין' אלא 'חובת קידוש'.

אולם רבינו דוד לשיטתו ביאר שגדר הקידוש הוא סעודה על היין, ומכל מקום בקידוש אחד פוטר את כל הסעודות, ואף שחייבו חכמים לסעוד את סעודות השבת על היין, תיקנו חכמים שקידוש אחד פוטר את כל היום, ולכן נקרא בגמרא (קו.) קידוש זה 'קידושא רבה'[כו], 'רצונם לעשות אותו כעין קידוש, שיהא קידוש אחד פוטר כל היום'.

ברכת הקידוש היא כברכת הנהנין

ב. על פי הגדר שחידש רבינו דוד בחיוב קידושא רבה, שהוא קביעות סעודה על היין, כתב שם שברכת היין של הקידוש אינה נחשבת לברכת המצוות, אלא לברכות הנהנין, ואין אחד 'יכול להוציא את חבירו אלא אם כן הוא חייב בברכה זו.

אימתי אם יצא מוציא לאחרים

וביאור דבריו הוא שמצינו בגמרא (ר"ה כט.) שכל אדם מישראל חייב ב'ערבות', כלומר כל אדם חייב שחבירו יקיים את כל המצוות, ומחמת חובה זו, אם אדם חייב לקיים מצוה, יכול חבירו לברך ולהוציאו ידי חובה, ואף שהמברך כבר קיים את מצותו, ואינו חייב בברכה זו, מכל מקום מאחר והוא חייב מדין 'ערבות' שאף חבירו 'יקיים את המצוה, מועיל מה שיברך עבור חבירו, להוציא את חבירו ידי חובה, אך כל זה דווקא בברכת המצוות שהאדם מחויב בהן ואינו יכול להפטר מהן, ומה שאין כן בברכות הנהנין, שאין לאדם חיוב לברך אלא כשנהנה, אינו נחשב כמחויב בדבר, ולא נאמרה ערבות לענין זה, ואם המברך אינו חייב בברכה, נחשבת ברכתו לברכה לבטלה, ואין חבירו יכול לצאת בברכתו, ורק אם גם המברך חייב בברכה זו מחמת עצמו, ממילא 'יכול הוא גם להוציא את חבירו בברכתו מדין שומע כעונה. וחידשו בגמרא (שם) שיש ברכת הנהנין שהיא כברכת המצוות שעומדות על האדם בדרך חובה, ולכן יש חיוב 'ערבות' עליהן, ויכול אחד להוציא את חבירו אף שאינו נהנה כעת, וכגון ברכת 'המוציא לחם מן הארץ' על מצה בליל פסח, שכיון שחייב אדם לאכול מצה זו, חייב גם חבירו ב'ערבות' שהוא יאכל, ולכן יכול להוציאו ידי חובתו, וכן בברכת הגפן של קידוש הלילה, מחמת שיש חיוב ערבות 'יכול אדם להוציא את חבירו אף שהמברך לא שותה.

והנה בברכת הגפן של קידושא רבה אם יש 'חיוב קידוש' יש חיוב ערבות על ברכה זו, ויוכל אדם להוציא את חבירו ידי חובתו, אך אם גדר חובת הקידוש הוא רק 'סעודה על היין', ואין חיוב לקדש, ברכה זו היא רק 'ברכת הנהנין' ולא יוכל להוציא את חבירו. וזהו החידוש העולה מדברי רבינו דוד שעל ברכת היין של קידושא רבה חוזר הכלל של ברכת הנהנין שמי שיצא אינו מוציא לאחרים.

איסור אכילה לפני קידושא רבה

ג. נפקא מינה נוספת מחידושו כתב רבינו דוד, שאף שלפני קידוש היום של ליל שבת אסור לאדם לטעום כלום, ומשום שלפני מצות קידוש אסרו חז"ל לאכול או לשתות, אך אין איסור זה רק במצוה שחיובה בפני עצמה, וכגון קידוש הלילה שישנו חיוב לקדש, אך בקידוש היום שאינו אלא צורת הסעודה, שיש לקבוע סעודתו על היין, אין איסור לאכול לפני הקידוש, שהרי אין אדם חייב במצוה של קידוש אלא רק במצוה של סעודה. אמנם דעת הרמב"ם (שבת פכ"ט ה"י) שאסור לאדם לטעום כלום לפני קידושא רבה, ומשום שהרמב"ם לשיטתו שיש חובת קידוש אף ביום, ורבינו דוד לשיטתו שאין חובה זו אלא מדיני הסעודה, השיג על דברי הרמב"ם וכתב 'ואינו כלום'[כז].

חיוב נשים בקידושא רבה

גם המהר"ם חלאוה (קו. ד"ה ביום) כתב כדברי רבינו דוד שגדר חיוב הקידוש הוא 'סעודה על היין' והוסיף נפקא מינה לפי"ז לגבי חובת נשים, שאם חיוב הקידוש הוא בפני עצמו, כלומר שגדר החיוב הוא לקיים שוב את מצות קידוש כקידוש הלילה, כשם שנשים חייבות בקידוש הלילה כך הן חייבות בקידושא רבה[כח], אך אם גדר חיוב קידוש הוא חיוב לקבוע סעודתו על היין, נשים פטורות מדין זה, משום שהוא 'מצות עשה שהזמן גרמא', ולא התחדש במצוה זו שנשים חייבות בה.

דין שתיה לכבוד היום

בשאילתות דרב אחאי גאון (שאילתא נד) הביא את דברי רב יהודה שבקידושא רבה מברכים רק 'בורא פרי הגפן', והוסיף השאילתות 'אתויי כסא דחמרא, וברוכי בורא פרי הגפן, ומשתיא משום כבוד שבת', מדבריו מבואר שבדין קידושא רבה נכלל דין נוסף של שתייה משום כבוד שבת, וכן הביאו התוספות (קיג. ד"ה דמשייר) שקידושא רבה נקרא כבוד היום, מדברי הירושלמי (ברכות סוף פ"ז ה"ה) 'מאי כבוד היום, בורא פרי הגפן'.

האם השתייה היא חיוב נפרד מחובת הברכה

ויש לדון האם כוונתו שהשתייה היא עיקר חובת הקידוש, ואין חיוב בעצם הברכה בתורת קידוש היום, או שמא כוונתו שיש שני דינים בקידושא רבה: א. ברכה שהיא ברכת קידוש היום, כעין קידוש הלילה. ב. שתייה שהיא משום כבוד היום.

ובהעמק שאלה (על השאילתות שם אות ד) נקט שכוונת השאילתות להגדיר את מהות קידוש היום, שכל חיובו כולל רק את השתייה לכבוד היום, ואין לברכה בפני עצמה גדר של קידוש היום כמו קידוש הלילה. והביא ראיה לכך מלשון הגמרא (קה.) 'אם אין לו אלא כוס אחד, אומר עליו קידוש היום, מפני שקידוש היום קודם לכבוד היום'[כט], כלומר, קידוש הלילה נקרא 'קידוש היום' וקידושא רבה נקרא 'כבוד היום', ומכך שלא אמרה הגמרא 'קידוש הלילה קודם לכבוד היום וקידוש היום', מבואר שדין קידושא רבה במהותו הוא רק מדין כבוד היום, ואינו מדין ברכת קידוש כלל.

ונפקא מינה לפי"ז שמעשה המצוה של קידושא רבה אינו במעשה הברכה, אלא במעשה השתייה. עוד נפקא מינה שעצם דין השתייה אינו כדין שאר ברכה על הכוס שכל מה שצריך לשתות היין הוא מדין 'טעימה' שחכמים קבעו שהמברך צריך שיטעום (עירובין מ:), אולם אין זה מעכב שדווקא המברך יטעם מהכוס אלא כל אחד מהשומעים רשאי לטעום ממנה ובכך מתקיים הדין של טעימת כוס של ברכה, ומה שאין כן לגבי קידושא רבה שכל ברכת הקידוש היא משום השתייה יש חובה גמורה על המברך שישתה מכוס היין, ואם לא שתה לא יצא ידי חובתו כלל, מפני שהיא עיקר הקידוש.

שיטת הגאונים שבקידוש המברך צריך שיטעום

והנה שיטת הגאונים (הו"ד בטור סי' רעא, וברי"ץ גיאות שערי שמחה הל' קידוש עמ' ז) שיש חילוק בין כוס של ברכה לקידוש היום, שבכוס של ברכה אף שיש חיוב טעימה, מכל מקום מועיל אף טעימת אחד מהשומעים ואין זה מעכב שדווקא המברך יטעם, אולם בקידוש היום שחיובו על היין הוא חמור יותר, צריך שהמברך דווקא ישתה, ואם לא שתה לא יצאו ידי חובתם אף שאחד השומעים טעם מלוא לוגמיו מהכוס. וכן ביאר רב שרירא גאון בשיטת בעל הלכות גדולות (הבדלה וקידוש סי' ג, הו"ד בטור שם)[ל]. והרא"ש (פ"י סי' יח) הביא התוספות (קיג. ד"ה דמשייר) שקידושא רבה נקרא כבוד היום, מדברי הירושלמי (ברכות סוף פ"ז ה"ה) 'מאי כבוד היום, בורא פרי הגפן'.

כד. וכפי שנתבאר לעיל בדעת הרמב"ם.

כה. ראיה לסברתו שאין טעם לחייב 'חובת קידוש' נוספת ביום השבת היא מכך שאמר רבה (קז.) 'מי שלא קידש כל השבת מקדש והולך כל היום כולו', ואם במשך כל השבת ניתן לקדש, מבואר שלכל השבת ישנה קדושה אחת, וחיוב קידוש דאורייתא הוא על כל יום השבת, ואם כן אין טעם שיחייבו חכמים את מי שקידש בלילה שיחזור ויקדש ביום.

כו. רש"י (קו. ד"ה קידושא) והרשב"ם (שם ד"ה קידושא) ביארו ששם 'קידושא רבה' הוא על ברכת היין, ומאחר שמברכים ברכה זו גם בקידוש היום וגם בקידוש הלילה נקראת ברכה זו 'קידושא רבה'. רבינו דוד (שם) הביא בשם מורו [הרמב"ן] שהוא 'סוד נעלם'. וברמב"ן (עה"ת שמות כ ח) ביאר את סודו, ובהגהה על העמודי שלמה (עשה כט) ביאר ביאור נוסף על פי הסוד. המהר"ם חלאוה (קו. ד"ה ביום) ביאר משום שברכת הגפן היא ראש לכל הברכות. הר"ן (ד"ה זוכרהו) ביאר שקראו חכמים לקידוש זה קידושא רבה מלשון 'סגי נהור' משום שהוא קידוש קצר יותר מקידוש הלילה. והמהרש"ל בביאורו על הסמ"ג (עמודי שלמה, עשה כט) ביאר שכיון שבקידוש זה ניתן לקדש גם על שיכר, זו היא חשיבותו, ולכן קראו לו חז"ל קידושא רבה, 'כמו צומא רבה והושענא רבה'.

כז. גם הראב"ד כתב על חידושו של הרמב"ם 'אם מסברא אמרה, לא סבר מימיו סברא פחותה מזו', אך כפי שנתבאר לעיל שדעת הרמב"ם היא שגדר קידוש הלילה הוא שבח לשבת, אף גדר קידוש היום הוא שבח לשבת, ויסוד דין קידוש היום הוא כקידוש הלילה, ולכן למד הרמב"ם מקידוש הלילה לקידוש היום שאסור לאכול לפני הקידוש.

כח. לדעת המהר"ם חלאוה אם גדר חיוב קידושא רבה הוא כגדר של קידוש הלילה, גם קידושא רבה הוא דאורייתא, ולכן נשים חייבות בו כמו שהן חייבות בקידוש הלילה, אך אם הוא דין של סעודה על היין, פשוט לו שהוא רק מדרבנן, ולכן נשים פטורות ממנו. אך מדברי רבינו דוד משמע שגם אם קידוש זה הוא מדרבנן, אם גדרו הוא כקידוש הלילה, תיקנו חז"ל את דיני קידוש הלילה גם בקידוש זה, אך אם גדר הקידוש הוא שונה במהותו מקידוש הלילה, לא תיקנו חז"ל את אותן גדרים לקידוש זה.

כט. הרשב"ם (קה: ד"ה קידוש) ביאר שכוונת הגמרא למי שיש לו כוס אחת, ועדיף שישתה אותה בקידוש הלילה [והוא הנקרא 'קידוש היום'], ולא בתוך הסעודה [והוא הנקרא 'כבוד היום'], על דין זה הקשתה הגמרא אם מי שלא קידש בליל שבת יכול לקדש ביום, מדוע יש לשתות כוס אחת רק לצורך קידוש היום ולא לכבוד היום, הלא יכול אדם לקדש רק ביום השבת, ובקידוש זה ישנו גם 'קצת כבוד היום, אף על פי שאינה בתוך הסעודה', אולם ההעמק שאלה ביאר שכוונת הגמרא למי שיש כוס אחת שהוא חייב לקדש בלילה ולא ביום, וקידוש הלילה נקרא 'קידוש היום', והקידוש של יום השבת נקרא 'כבוד היום', ומכך הוא הוכיח שקידושא רבה נקרא 'כבוד היום', אך גם מדברי הרשב"ם מוכח שקידושא רבה הוא מדין 'כבוד היום', שהרי כך הקשתה הגמרא, שיכול אדם לקדש רק ביום ובכך הוא מקיים 'קצת כבוד היום'.

ל. וראה באליה רבא (סי' רעא ס"ק כח) שהשיג על הטור שלא היתה זו כוונת הגאונים [והוכיח זאת מכך שהתוספות והראשונים לא הזכירו שכך שיטת הגאונים] ואף הם מודים שמועילה טעימת שאר השומעים, וכל מה שכתבו שלא יועיל טעימה של אחרים היינו דווקא כשטעמו

והטור השיגו עליהם שמדברי כל הראשונים מתבאר שאין חילוק בין קידוש לשאר כוס של ברכה, ולעולם מועילה טעימת כל אחד מהשומעים.

ובהעמק שאלה (שם) כתב שדברי הגאונים והבה"ג הם לשיטתם, שעיקר דין הקידוש הוא בשתיית היין ולא בברכת הגפן, משום שיסוד חובתו הוא משום 'כבוד היום', ולכך אף שבכל כוס של ברכה אין חיוב שדווקא המברך ישתה מלוא לוגמיו, אך בכוס של קידוש יש דין שתיה מלוא לוגמיו, משום שחיוב קידוש הוא משום 'כבוד היום', ודין זה מתקיים רק בשתיית מלוא לוגמיו של המקדש.

ראיה שהשתיה לכבוד היום מדין קידוש

וכן משמע בדברי הרי"ץ גיאות (שערי שמחה הל' קידוש עמ' ז-ח) שהביא בשם רב שרירא גאון שאף שלדעת הגאונים אם לא שתה המקדש צריך לחזור ולקדש, מכל מקום אם לא יצא המקדש ממקומו, אינו חייב לחזור ולקדש, אלא מקיים את דין השתיה בכוס אחרת של יין, אך אם כבר יצא ממקומו, חייב לחזור ולקדש, ומבואר שאם המקדש לא שתה מכוס הקידוש לא יצא כלל ידי חובת קידוש, ולא רק שלא יצא את דין כבוד שבת, ומאידך מוכח מדבריו שאין זה מעכב שישתה דווקא מכוס של הקידוש אלא כל שתיית יין באותו מקום תועיל להשלים את חובת הקידוש.

האם שיטת הגאונים היא גם בקידוש הלילה

אמנם יש לדון בדבריו, שהרי פשטות דברי הבה"ג והגאונים היא שאף בקידוש הלילה הדבר מעכב שהמברך דווקא ישתה מן הכוס, ולא רק בקידושא רבה של יום השבת, וכן הובאו דבריהם בטושו"ע (סי' רעא ס"ד) בפרישה (אות כא) וביאור הגר"א (אות לה)[לא], ואילו לדברי ההעמק שאלה הרי כל יסוד הדין של שתיית המברך הוא רק בקידושא רבה שיסודו הוא מדין כבוד היום, ומה שאין כן קידוש הלילה שיסודו הוא חובת קידוש שהיא ברכה על הכוס, היה צריך להיות שלא תעכב שתיית המקדש דווקא אלא תועיל בו טעימת שאר השומעים, ואילו מדברי הגאונים עולה שאף בקידוש הלילה יש דין מיוחד שהמברך צריך שישתה, ולא כשאר כוס של ברכה, והדבר מעכב בעיקר חובת הקידוש, שאם לא שתה לא יצא ידי חובתו, והרי בקידוש הלילה גדר החובה הוא לקדש בברכה, והטעימה היא דין נוסף כשאר כוס של ברכה, וכן מדין כבוד הלילה שהוא מצד דין עונג שבת וחובת סעודה, אך אין זה מעכב את עיקר חובת הקידוש. ובעל כרחך מוכח שדין השתייה של קידוש לדעת הגאונים מעכב גם כשאינו מדין 'כבוד היום' בלבד, אלא גם בעיקר חובת קידוש על הכוס, קבעו חכמים שטעימת המברך מעכבת מלצאת ידי חובה.

אוצר החכמה

ולייש דבריו הוסיף בהעמק שאלה לחדש, שדין זה של כבוד היום, הוא גם בקידוש של ליל שבת, אלא שבליל שבת ישנם שני דינים גם דין קידוש וגם דין 'כבוד היום', ואילו קידושא רבה הוא רק מדין כבוד היום, ולכן בקידוש הלילה אם לא שתה לא יצא ידי דין כבוד שבת, אף שיצא ידי חובת קידוש, ואף שהביא השו"ע (סי' רעא ס"ד) בשם הגאונים שאם לא שתה המקדש מלוא לוגמיו יין לא יצא, כוונת השו"ע היא, שלא יצא את דין כבוד היום, אבל את דין ברכה על הכוס של קידוש הוא יצא, ולכן אין צריך רק לשתות יין לכבוד היום, ולא לחזור ולקדש. שהרי קידוש זה יש לו שם קידוש, אף שאין יוצאים בו את דין 'כבוד היום', מכל מקום הוא קידוש גמור.

אמנם משמעות דברי הטושו"ע (שם) שאף בקידוש הלילה לא יצא ידי חובתו כלל, ולא חילקו כלל בין קידוש הלילה לקידוש היום, ועולה מכך שדין השתייה של המברך שמעכב לשיטת הגאונים אינו דווקא בקידושא רבה, אלא בכל קידוש[לב].

כיצד שייך שומע כעונה בדין השתיה

אמנם ההעמק שאלה תמה על חידוש זה, שיש בקידוש דין 'כבוד שבת', והקידושא רבה שביום כל מהותו הוא מעשה שתייה ולא מעשה ברכה, שאם כן כיצד אפשר לצאת בקידוש ידי חובה בשמיעה, הלא דין שומע כעונה הוא רק במצוה של דיבור שנחשב השומע כאילו דיבר בעצמו, אך אם חייבו חז"ל לשתות כוס לכבוד היום היאך השומע יוצא ידי חובתו בשמיעה זו.

ותירץ שיש לומר שהגדר שקבעו כיצד לעשות את כבוד השבת, הוא שבעל הבית שותה יין, וכל בני ביתו יוצאים בו, כלומר שאין בני הבית יוצאים בקידוש מדין 'שומע כעונה' אלא רק משום שכך תקנת חכמים, וכמו שבנר חנוכה צורת התקנה היא 'נר איש וביתו' (שבת כא:), ובכך יוצאים ידי חובתם כל בני הבית שבהדלקת בעל הבית מתקיים חיוב כל בני הבית, כך בשתיית בעל הבית מתקיים דין כבוד שבת של כל בני הבית.

ואם כן, מבואר בדעת הגאונים שדין השתיה הוא דין בקידוש, ולכן יכול השומע לצאת ידי חובתו אף אם אינו שותה, משום שדין השתיה הוא חלק מחיוב הקידוש על היין, וכמו שאין השומע חייב שיהיה לפניו כוס יין, משום שהוא שומע את ברכת המשמיע, וכיון שברכה זו נעשתה על היין, כיון שהשומע שמע ברכה על היין, יצא, כך גם לגבי דין השתיה, אף שהשומע לא שותה מכוס הברכה, מכל מקום הוא שומע ברכה על כוס ששתו אותה, ונחשב 'שומע כעונה' על הקידוש עם כל דיניו.

כיצד מתקיים דין שתיה על ידי השומעים

כעין זה כתב הגרש"ז אויערבאך (הליכות שלמה פ"ט דבר הלכה אות ל), שפשוט היה לו שדין הקידוש הוא רק דין שתיה, שהרי אין בזה כלל ברכה מיוחדת, וברכת הגפן היא רק מחמת חיוב ברכות הנהנין. ומכל מקום אף שדין הקידוש הוא דין שתיה, מועיל להוציא אחרים בקידוש, וביאר שדין השתיה הוא מדין כבוד שבת, כלומר שחייבו חכמים לעשות מעשה שתיית יין לכבוד השבת, ולכן שייך לצאת ידי חובה על ידי אחר, משום ש'הוא שלוחו לכבד את השבת, בשתיית הכוס'[לג].

והוסיף שאם שתה יין שלא לשם קידוש, ונזכר שלא קידש, אף שאינו יכול לברך ברכת הגפן משום שכבר בירך על היין, מכל מקום מחויב לשתות יין שנית לשם קידוש היום [בלי ברכת הגפן], ובכך מתקיים דין קידוש היום.

דעת התוספות שקידוש הוא כבוד שבת בברכה

והנה הגמרא (קו.) הביאה שרב אשי הזדמן לעיר מחוזא בשבת, אמרו לו בני העיר שיקדש להם 'קידושא רבה', רב אשי לא ידע אם כוונתם לברך רק ברכת בורא פרי הגפן, או שיש להוסיף גם את ברכת הקידוש, לכן הוא בירך בורא פרי הגפן, והמתין לראות היאך נוהגים בני העיר, וכשראה שאחד הזקנים שותה מכוס היין שלפניו, הבין רב אשי שאינו צריך לברך ברכה נוספת, והקשו התוספות (ד"ה הוה), הרי ישנו דין (ברכות מז.) ש'אין המסובין רשאים לטעום עד שיטעם המברך', ואם כן היאך שתה השומע לפני שרב אשי שתה. ותירצו שבקידוש של שבת אין חיוב על המברך לשתות, ולכן מותר למסובים לשתות גם לפני שהמברך שותה. והוסיף הרא"ש (פ"י סי' טז) שאף שצריך לטעום מכוס של ברכה, די בכך שאחד השומעים טעם אחר הקידוש.

והקשה במרומי שדה (צט: בתוס' ד"ה לא יפחתו) שאם נאמר כמתבאר לעיל בדברי הגאונים שיסוד דין קידוש הוא שתיה לכבוד היום, היאך יתכן שאין חיוב על המברך לשתות, ובמה הוא מקיים את דין כבוד השבת, והוכיח מכך שדעת התוספות והרא"ש היא שלא כמתבאר בשיטת הגאונים, אלא יסוד

אנשים שלא נתכוין המברך להוציאם, אכן מדברי רב שרירא גאון שהובאו בשערי שמחה להרי"ץ גיאות מבואר להדיא שכוונתו לחלק בין קידוש לשאר כוס של ברכה, שלא תועיל טעימת השומעים לחוד.

לא. הפרישה והגר"א (שם) דנו על קידוש שעושים בבית הכנסת, שלדעת שמואל (קא.) קידוש זה הוא כדי להוציא את האורחים ידי חובתם, שאוכלים בבית הכנסת, ואם אדם שאינו אורח מקדש להם, והוא אינו יכול לשתות מכוס הקידוש, משום שהוא אינו במקום סעודה, אם כן כיצד האורחים יוצאים ידי חובתם, ואין לומר שאחד השומעים טעם שהרי לדברי הגאונים לא די בכך אלא צריך שהמקדש דווקא ישתה מן הכוס, וכתב הגר"א שצריך לומר לדעת הגאונים שאחד האורחים היה מקדש, ונמצא שהמקדש היה גם טועם. והפרישה יישב באופן אחר, שהגאונים לשיטתם שדי לנו בשתיית כוס יין על מנת להחשב קידוש במקום סעודה, ולכן מותר לו לשתות את הכוס בתורת שיוצא בקידוש זה. אכן רעק"א (גליון שו"ע סי' רעג ס"ד) ומחצית השקל (סק"ח) כתבו לחדש שאף שלשיטת הגאונים צריך שהמקדש ישתה, כל זה דווקא כשהמקדש בא לצאת ידי חובה, אולם אם מתכוין לקדש רק בשביל להוציא את השומעים, נחשב שהם המקדשים, והם צריכים לשתות כאילו הם בירכו וקדשו בעצמם. אכן הגר"א והפרישה סברו שצריך שהמקדש המברך ישתה ואם לא כן נחשב כאילו אינו קידוש כלל.

לב. ובטעם הדבר שהשתייה מעכבת, מצינו ב' דרכים: א. בשו"ע הרב (סי' קצ ס"ב) כתב שמדין זכירה על היין למדו חז"ל שצריך שהמקדש ישתה את היין, ואין זה כשאר כוס של ברכה שדי לו באמירת שירה באחיזת היין בידו, וצריך ביאור. ב. במאירי (קו. ד"ה מצות) ביאר על קידושא רבה שגדר הקידוש הוא בכך שקובע סעודתו על היין, כלומר ששותה את היין בתחילת הסעודה ועל ידי זה ניכר שהיא סעודת שבת ולא סעודת חול, ומצינו בראשונים [רשב"ם ותוספות (קא. ד"ה אף), ושאר ראשונים שם] לגבי הדין של קדוש במקום סעודה שאף בקידוש הלילה תיקנו לעשות את שתיית היין כחלק מהסעודה, על מנת לעשות היכר לכך שהיא סעודת שבת ולא סעודת חול [וראה בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' סג)] ונמצא שצריך שמהות הקידוש היא בכך ששותה יין ולא רק בברכת הקידוש, ולכן סברו הגאונים שהשתייה מעכבת אצל המקדש.

לג. על פי חידוש זה הוא ביאר גם את דברי התוספות (צט: ד"ה לא, השני), שכתבו בתחילת דבריהם שבני הבית יכולים לצאת ידי חובתם בקידושו של בעל הבית ומשום שסברו התוספות שחיוב הקידוש הוא מדין 'כבוד החג' ובזה מועיל לשלוח את בעל הבית לכבד את החג בשתיית היין, אלא שבסוף דבריהם כתבו תוספות 'ונראה להחמיר ולהצריך ארבע כוסות לכל אחד', וסברתם היא שאין יסוד החיוב שתיה מדין כבוד החג, אלא חיוב מעשה שתיה כמו מצה ומרור, ולכן לא מועיל לצאת ידי חובה מאחר בארבע כוסות.

חיוב קידוש של שבת אף ביום הוא רק הברכה, וסברו התוספות שברכת היין היא כבוד היום ולא השתיה, ולכן יכול המברך לברך ברכת בורא פרי הגפן, ובכך לקיים את דין כבוד השבת, גם בלי לשתות מכוס הברכה.

אכן הקרבן נתנאל (פ"י סי' טז אות ד) כתב שגם לדעת התוספות חייב אדם לשתות מכוס הברכה, אלא שמדובר כאשר המברך כבר קידש, והמסובים אינם יודעים לקדש, ובא להוציאם ידי חובתם, ובאופן זה מועיל אף שהמקדש אינו שותה, משום שכל הברכה היא רק עבור השומעים, אך אם גם המקדש בא לצאת ידי חובתו בקידוש זה, בודאי שחייב לשתות, ומדבריו מבואר שהשתיה בקידוש מעכבת גם לדעת התוספות, אך בהעמק שאלה (שאילתא נד סוף אות ד) כתב שדבריו תמוהים, וביאר כפי שכתב במרומי שדה.

ג. קידוש בסעודה שלישית

פתיחה **נחלקו** הראשונים האם יש חיוב קידוש בסעודה שלישית או לא, יש שסברו שחובת קידושא רבה היא לא רק בסעודה שניה, אלא גם בסעודה שלישית, יש שסברו שאין כלל חיוב קידוש בסעודה זו, ויש שסברו שאף שאין חיוב קידוש מכל מקום יש חיוב 'לקבוע את סעודתו על היין'.

דעת הרמב"ם **כתב** הרמב"ם (שבת פכ"ט ה"י) 'ומצוה לברך על היין ביום השבת קודם שיסעוד סעודה שניה', מלשונו משמע שכל דין קידושא רבה הוא רק 'בסעודה שניה', ולא בסעודה שלישית, אלא שבמקום אחר כתב הרמב"ם (שבת פ"ל ה"ט) 'חייב אדם לאכול שלש סעודות בשבת אחת ערבית ואחת שחרית ואחת במנחה, וכו', וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין'.

בביאור דברי הרמב"ם נחלקו הראשונים, אם כוונתו שיש חיוב קידוש בסעודה שלישית או שהוא חיוב שתיית יין שאינו מדין קידוש.

ביאורי הראשונים בדעת הרמב"ם **תלמידי** רבינו יונה (ברכות מט. ד"ה ברכת) כתבו שדעת הרמב"ם היא שיש חיוב קידוש גם בסעודה שלישית, אך המהר"ם חלאוה (קו. ד"ה ביום) הקשה שדברי הרמב"ם סותרים זה את זה, ורבינו דוד (קו. ד"ה הא) הסתפק מה היא דעת הרמב"ם.

דעת רבינו דוד **ודעת** רבינו דוד[לד] (קו. ד"ה הא) שיסוד דין קידושא רבה בסעודת הבוקר, הוא אינו 'דין קידוש', אלא כל דינו הוא חיוב לקבוע את סעודתו על היין, ולפי סברא זו כתב שם שכשם שבסעודת הבוקר יש לקבעה על היין, כך גם את כל הסעודות יש לקבוע על היין[לה].

שיטת הרמב"ם לדעת רבינו דוד **והביא** רבינו דוד סמך לדבריו מלשון הרמב"ם (שבת פ"ל ה"ט) 'וצריך לקבוע כל סעודה משלושתן על היין', וכן כתב הרמב"ם (שם ה"י) 'ואחר כך יקבע סעודה שלישית על היין', אך הוסיף רבינו דוד שכשכתב הרמב"ם את הלכות הקידוש כתב (שם פכ"ט ה"י) 'ומצוה לברך על היין קודם שיסעד סעודה שניה', והסתפק רבינו דוד בכוונתו 'ולא ידענו אם כוונתו למעט את השלישית'.

אולם ביאור זה בדעת הרמב"ם כתבו רבינו דוד רק לשיטתו בגדר קידושא רבה, שסבר שיסוד דין קידושא רבה הוא קביעת סעודה על הפת, ולכן לא חילק בין דברי הרמב"ם שכתב שיש לקבוע את הסעודה השלישית על הפת, לבין חיוב קידוש, אך לדעת הסוברים שחיוב קידושא רבה הוא חובת קידוש, יש לחלק בין קידושא רבה שחיובו רק בסעודה שניה, לבין קביעת סעודתו על הפת, שחיובו גם בסעודה שלישית[לו].

שיטת רבינו יונה לדעת רבינו דוד **אך** רבינו דוד (קו. ד"ה הא) הביא שרבינו יונה (ברכות מט. ד"ה ברכת) חלק על דבריו וסבר שאין קידושא רבה רק פעם אחת ביום, ובביאור דעת רבינו יונה כתב רבינו דוד שקידושא רבה הוא מדין 'קידוש ממש', כלומר שכמו שחייבה התורה לקדש בכניסת השבת כך חייבו חכמים לקדש שוב ביום השבת, על סברא זו תמה רבינו דוד הרי כל יום השבת הוא יום אחד, ואם אדם קידש בתחילת היום מדוע שוב חייבוהו חכמים לקדש[לז], מפשטות דברי רבינו יונה מבואר שגדר קידוש אינו 'סעודה על היין' אלא 'חיוב קידוש', אולם נדחק רבינו דוד לבאר, שאף שגדר חובת קידושא רבה היא שחייבו חכמים לסעוד את סעודות השבת על היין, מכל מקום תיקנו חכמים שקידוש אחד פוטר את כל היום, כלומר שאחר שאדם קובע סעודה אחת על היין, אמרו חז"ל שכל סעודות היום הן נחשבות כאילו הן גם על היין.

דעת המאירי בשיטת הרמב"ם **המאירי** (קו. ד"ה מצות) כתב בביאור דעת גדולי המחברים [הרמב"ם] בדין קידושא רבה 'וכן צריך בכל סעודה שביום' מבואר שיש חיוב לקדש גם בסעודה שלישית, אך אין זה דין דווקא בסעודה שלישית, אלא 'בכל סעודה שביום', וכדעת רבינו דוד שיש לקבוע כל סעודה על היין.

דעת המהר"ם חלאוה **המהר"ם** חלאוה (קו. ד"ה ביום) הביא את הסתירה בדברי הרמב"ם, והכריע, שחיוב הקידוש הוא רק בסעודה שניה, ולא בסעודה שלישית, משום שדין קידוש זה נלמד רק מפסוק אחד 'זכור את יום השבת לקדשו', ואילו דין שלש סעודות בשבת נלמד מכך שכתבה התורה ג' פעמים 'היום', ואם היה חיוב ג' פעמים לקדש היאך דין זה נלמד רק מפסוק אחד, מדברי המהר"ם חלאוה מבואר שחיוב הקידוש ביום אינו חיוב לקבוע את הסעודות על היין, שהרי אם זה הוא גדר החיוב, גם יש חיוב קידוש בסעודה שלישית, ולא קשה מדוע לא חזרה התורה על חיוב זה ג' פעמים, משום שאין זה ג' חיובים שונים כמו ג' סעודות, אלא הוא דין אחד, לקבוע את כל סעודות השבת על היין, והוא נלמד מלשון הפסוק 'את יום', אלא גדר החיוב הוא 'חובת קידוש' ביום, ולכן מאחר והתורה לא כתבה ג' פעמים חיוב זה, אין חייבים לקדש רק בסעודת הבוקר.

ביאור הבית יוסף בדעת הרמב"ם **אולם** הבית יוסף כתב שאין לשון הרמב"ם מבואר כל כך, ויש להסתפק בכוונת דבריו שצריך לקדש בסעודה שלישית, האם כוונתו שקובע סעודתו על היין ומשום שיש מצוה שישתה יין בסעודתו[לח], ואפשר גם לפרש שצריך לקדש מדין קידוש היום[לט].

אוצר החכמה

במקור הדין של קביעת סעודתו על היין [שלא מדין קידוש] ביאר המגיד משנה (פ"ל ה"ט) שנלמד מדברי הגמרא (ברכות מב:) שהשותה לפני המזון בשבתות וימים טובים פוטר את היין שלאחר המזון, משום ש'אדם קובע סעודתו על היין', ומכאן פסק הרמב"ם שיש דין מדיני הסעודה לקובעה על היין.

דעת הטור בשיטת הרמב"ם **ובטור** (או"ח סי' רצא) הביא את דברי הרמב"ם שגם את סעודה שלישית 'קובע על היין', וכתב שאביו הרא"ש לא היה מברך על היין קודם, משום 'דאיתקש יום ללילה לענין קידוש, מה לילה סגי בחד זימנא אף ביום נמי סגי בחד זימנא'. ומבואר מדבריו שלמד בדעת הרמב"ם שמה שצריך לקבוע ג' סעודות על היין הוא מדין קידוש.

ובכסף משנה (שם) הקשה, שלדבריו סתר הרמב"ם דבריו, שהרי כתב (שבת פכ"ט ה"י) 'מצוה לברך על היין קודם שיסעוד סעודה שניה וזהו הנקרא קידושא רבה וכו', וגם קידוש זה לא יהיה אלא במקום סעודה'. הרי מפורש שלדעת הרמב"ם אין דין קידוש אלא בסעודה שניה ולא שלישית. על כן חולק הכסף משנה, וסובר שמה שכתב הרמב"ם שקובע שלש סעודות על היין, אין כוונתו לדין קידוש, אלא רק שיש דין שישתה יין בסעודה כדי שתקבע סעודתו על היין.

לד. עיין לעיל בגדר קידושא רבה ביאור דעת רבינו דוד באריכות.

לה. ויש להבחין, שלפי דעת רבינו דוד אף מי שסועד סעודה נוספת בשבת, צריך לקובעה על היין, שהרי סברת רבינו דוד היא, שדין זה של סעודה על היין הוא כלל לא דין בסעודה מסוימת, אלא הוא אופן וצורת סעודות השבת.

לו. את מקור דין סעודה על היין, שאינו מדין קידוש ביאר המגיד משנה (פ"ל ה"ט) מדברי הגמרא (ברכות מב:) שהשותה לפני המזון בשבתות וימים טובים פוטר את היין שלאחר המזון, משום ש'אדם קובע סעודתו על היין' ומכאן פסק הרמב"ם שיש דין מדיני הסעודה לקבוע אותה על היין, והוא דין בכל שלשת הסעודות.

לז. עיין לעיל בגדר קידושא רבה, בביאור מחלוקת הראשונים וראיותיהם.

לח. וכן הביא הטור (סי' רצא) שכך נהג אביו הרא"ש.

לט. וכן כתב בספר המכתם (קו. ד"ה זכור) 'ויש אומרים שלא כיון הרב על קידוש, אלא שצריך לקובעה על היין', אך מלשון הבית יוסף מבואר שהוא הסתפק בשיטת הרמב"ם, אמנם בכסף משנה (שם) הוא הביא את דברי הטור, שסבר שדעת הרמב"ם שיש חיוב קידוש בסעודה שלישית, וכתב 'זה אין במשמע דבריו, אלא היינו לומר שישתה יין בסעודה, כי זה פירוש קובע סעודתו על היין', והוכיח שכן דעת הרמב"ם, מכך שבהלכות הקידוש הוא כתב שיש לקדש ב'סעודה השניה', גם בבדק הבית הביא הבית יוסף את דברי הרמב"ם שמשמע שאין צריך לקדש בסעודה שלישית, ובב"ח (סי' רצא ס"ד) הביא את דברי המהר"ם אלשקר (סי' קו) שכתב כדברי הבית יוסף, וכתב ש"יש שתלו בוקי סריקי בדברי הרמב"ם' וכן סבר גם הרדב"ז (שו"ת, ח"ו סי' ב' אלפים קד) בדעת הרמב"ם, אלא שהוא ביאר שהראשונים סברו שלדעת הרמב"ם יש דין קידוש, משום שכתב הרמב"ם (שבת פ"ל ה"ט) 'וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין, ולבצוע על שתי ככרות', מבואר שהקדים את דין היין לשתי הכיכרות, ומכך דייקו הראשונים שיש לברך על היין לפני ברכת הפת, ולכן ביארו שאין זה דין סעודה על היין, אלא דין קידוש.

יישוב דברי הרמב"ם לדעת הטור שיש שני דינים בדין קידוש במקום סעודה

רבינו אחרונים דעת הטור[מ] כתבו האחרונים[מא] שלדעת הרמב"ם יש שני דינים בדין 'קידוש במקום סעודה', ומכך נלמד שישנם שני דינים בעצם חובת הקידוש, דין אחד בחיוב הסעודה, ודין נוסף בחיוב הקידוש, וביאור הדברים הוא, ששני דינים נאמרו בקידוש במקום סעודה: א. מהלכות קידוש, שאין הקידוש מועיל עד שיעשהו במקום סעודה[מב], ועל דין זה נאמר הילפותא שהביא הטור שמקישים את היום ללילה, וכשם שבלילה יש רק קידוש אחד, כמו כן ביום יש רק קידוש אחד, שקידוש המחויב מהלכות קידוש אינו אלא קידוש אחד ביום. ב. דין קידוש במקום סעודה, מתנאי החיוב של הסעודה, שבחובת עונג שבת נאמר שכל סעודה הנעשית בשבת צריך היכר שהיא סעודת שבת ולא סעודת חול, וההיכר הוא בכך שתהיה הסעודה סמוכה לקידוש, וכיון שהוא מהלכות עונג שבת אין לחלק בין סעודה לסעודה, וגם את סעודה שלישית יש לקבוע על היין[מג].

מאחר והתחדש שיש שני דינים ב'קידוש במקום סעודה' א. מדין קידוש. ב. ומדין סעודה. מבואר מכך שיש שתי סיבות לחובת קידוש, סיבה מצד עצמו בתורת חובת קידוש. וסיבה נוספת מצד קיום חובת סעודה. ולפי"ז נמצא שחובת הקידוש שבסעודה שלישית אינה כלל מצד חובת קידוש, אלא מצד חובת הסעודה.

סמך ממקום הבאת הדברים

ויש סמך לדברים אלו ממקום הבאתם ברמב"ם, שבפרק כ"ט ששם כתב הרמב"ם דין קידוש רק בסעודה שניה, עוסק מדיני קידוש וכל שחיוב הקידוש הוא מהלכות קידוש, אין דין קידוש אלא בסעודה ראשונה ושניה. ואילו בפרק ל' שכתב הרמב"ם שיש דין לקבוע על היין בכל שלושת הסעודות, עוסק הרמב"ם בהלכות עונג שבת, ומדין עונג שבת אין חילוק בין כל הסעודות ובכולם צריך קידוש.

מקור שני הדינים

וביארו האחרונים שדבר זה תלוי בטעם הדין של קידוש במקום סעודה, שלפי מה שכתב הרשב"ם (קא. ד"ה אף ידי, בטעם הב') שמה שצריך קידוש במקום סעודה הוא מאחר וצריך קידוש להיות על היין, מסתמא נתקן הדבר על יין חשוב, והוא יין שבסעודה, ולפי"ז 'מקום סעודה' הוא מתנאי הקידוש שזה גורם שהיין יהיה חשוב.

ואילו לפי מה שכתב הר"ן (על הרי"ף, סוכה לח. ד"ה הלכך) שקידוש במקום סעודה 'מקמיה סעודה אתחיל', כלומר, הקידוש הוא מתחיל את סעודת שבת, ומתקן אותה. אם כן הקידוש הוא מדיני הסעודה, שלצורך קיום דין עונג שבת בסעודה, יש דין שיקדש בתחילתה.

והרמב"ם נקט ששני הטעמים אמת ולכן כתב שיש שני דיני קידוש במקום סעודה, אחד מהלכות קידוש (בפרק כט), והשני מהלכות סעודה (בפרק ל) שהוא מדין עונג שבת.

סברת המחזור ויטרי

מנהג המחזור ויטרי (הלכות שבת סי' ט) שלא לקדש בסעודה שלישית, אלא שביאר את יסוד המחלוקת בין הסוברים שיש לקדש בסעודה שלישית לדעת הסוברים שאין לקדש רק בשתי סעודות, שנחלקו בטעם דין קידושא רבה, שהסוברים שאין חיוב לקדש בסעודה שלישית, נקטו שחיוב הקידוש הוא כנגד 'זכור ושמור', ולכן תיקנו לקדש שתי פעמים, אך לדעת הסוברים שחייב לקדש גם בסעודה שלישית ביאר (תפילת מנחה סי' לו) שחובת הקידוש היא דין בסעודות השבת, כלומר שכל סעודה חייבת בקידוש, ולכן אחר שחייב אדם לאכול שלש סעודות, הוא גם חייב לקדש בכל סעודה[מד].

ביאור דעת רבינו יונה

רבינו יונה (ברכות מט. ד"ה ברכת) סבר שאין דין קידוש בסעודה שלישית. ושלשה ביאורים נאמרו בדבריו:

א. בפשוטו נראה מדבריו שנקט בדעת הרמב"ם שחובת היין היא כדי לקבוע היכר לסעודת שבת שהיא חשובה בכך שנקבעת על שתיית יין, שהרי אחר שהביאו תלמידי רבינו יונה את דברי הרמב"ם שיש חיוב קידוש גם בסעודה שלישית הם דחו את דבריו, ש'כיון שקדש ביום, כבר יצא ידי הקידוש מכל היום', ועל דבריהם כתב החידושי אנשי שם 'לא הבנתי איך מוכח מזה שאינו חייב לקדש אלא פעם אחת ביום', וכוונתו שכמו שמדאורייתא חייב אדם לקדש בלילה וגזרו חז"ל לחזור שוב ולקדש ביום, אם כן מדוע לא יתכן שגזרו חז"ל לקדש גם בפעם שלישית, אכן להנתבאר לעיל שרבינו דוד ביאר בדעת רבינו יונה שגם הוא סובר שיש דין לקבוע סעודה זו על היין, אלא שלדעתו כיון שאדם קבע את סעודת הבוקר על היין בקידושא רבה, נחשב שגם הסעודה השלישית קבועה על היין, ולפי זה מבואר שקושיית רבינו יונה שכיון שאדם קבע את סעודת הבוקר על היין, כבר יצא ידי קידוש מכל היום.

משום שחובת הסעודה קלה יותר

ב. הרשב"א (שו"ת, ח"ז סי' שנ) כתב שהמנהג הוא שלא לקדש בסעודה שלישית, ובסברת הדבר ביאר, 'דאפשר שיכול להשלימה במיני תרגימא', מבואר שכיון שאין חיוב פת בסעודה שלישית, סעודה זו היא קלה יותר משאר הסעודות, ולכן אין בה חובת קידוש.

לא שייך להחיל קדושה אחר שכבר קידש בבוקר

ג. סברא נוספת בדעת הסוברים שאין חיוב קידוש כתבו הטור (סי' רצא) בשם הרא"ש, והתשב"ץ (אות יט) והרשב"א (שו"ת המיוחסות סי' רי) בשם מהר"ם 'מה בלילה אינו צריך לברך כי אם פעם אחת, אף ביום אינו צריך לברך כי אם פעם אחת', את סברת הרא"ש הביאו הט"ז (סי' רצא סק"ג) והגר"א (שם אות יא) והמשנה ברורה (שם ס"ק יח).

על סברא זו יש לתמוה, הרי אם יסוד דין קידוש הוא כדעת הרמב"ן (הובא לעיל בגדר חובת קידוש דאורייתא) שהוא חיוב כקידוש החודש, אם כן כבר כתבו הראשונים שאף לא שייך לחייב מדרבנן לקדש שוב ביום, ולכן הם ביארו שחובת קידוש ביום היא דין סעודה על היין, ובדין זה, מדוע אם קבע סעודתו בבוקר על היין, יהיה פטור מלקבוע סעודה שלישית שוב על היין, ואם יסוד חיוב הקידוש מדאורייתא הוא חיוב להזכיר את שבח השבת, וחיוב זה חייבו חכמים שוב ביום, כפי שחזרו חכמים וחייבו פעם שניה ביום, מנין שהם לא חייבו פעם שלישית בסעודה שלישית.

קדושת יום וקדושת לילה

השבלי הלקט (ענין שבת שיבולת צג) ביאר בשם אחיו רבי בנימין, שיסוד דין קידוש הוא כדעת הרמב"ן, שעל ידי הקידוש מתקדש היום, ולכן לא שייך לחזור ולקדש בסעודה שלישית, אחר שכבר נתקדש היום, ראיה לדבריו הביא מדברי הירושלמי (תענית פ"ג ה"א) שאסור לצום בשבת, אך מי שכבר צם עד חצות היום יכול להשלים את צומו, משום ש'עבר רובו של יום בקדושה', מכך למד השבלי הלקט 'הא למדת, שאחר שש שעות, כבר נקדש היום מאליו, כל שכן שכבר קידש היום בשחרית, ולמה יקדש עוד, והרי כבר עבר רובו של יום', אלא שלפי ביאור זה קשה, מדוע חז"ל תיקנו כלל לקדש שוב ביום, הלא אם אדם קידש את השבת בלילה היאך הוא יכול לחזור ולקדשה שוב ביום, הלא היא קדושה ועומדת, על כך תירץ השבלי הלקט שקידוש הלילה נלמד מהפסוק 'זכור את יום השבת לקדשו', וגם קידושא רבה נלמד מלשון התורה 'את יום', אך 'כיון שקידש פעם אחת בשחרית, למה יקדש עוד בצהרים', וביאור דבריו הוא שישנה קדושה נוספת ביום השבת שאינה חלה בליל שבת, ולכן יש שוב לקדש את היום, אך בסעודה שלישית כבר אין שוב סיבה לקדש את היום.

ד. חובת קידוש ביום טוב

דין קידוש ביום טוב

שנינו בברייתא (קה.) 'לילי שבת ולילי יום טוב יש בהן קדושה על הכוס', וכן פסק הרמב"ם (שבת פכ"ט הי"ח) 'כשם שמקדשין בלילי שבת, ומבדילין במוצאי שבת, כך מקדשין בלילי ימים טובים, ומבדילין במוצאיהן, ובמוצאי יום הכפורים, שכולם שבתות ה' הן'.

מחלוקת הראשונים במקור החיוב

במקור חובת קידוש ביום טוב נחלקו הראשונים, המגיד משנה (שם הי"ט) כתב 'ודע, שאין קידוש יום טוב דבר תורה'[מה], אך לא ביאר מנין שאין דין קידוש ביום טוב מדאורייתא[מו].

מ. וכדעתו מבואר ברבינו יונה (ברכות מט.) שלמד בדעת הרמב"ם שיש חיוב קידוש בג' סעודות.

מא. ברכת מרדכי (פסחים סי' לח).

מב. ויעוין ברבינו יונה (ברכות מט. ד"ה ברכת) שכתב שאין דין לאכול פת בסעודה שלישית ויוצא ידי חובה בפירות שכל מה שחייב לאכול פת בסעודת שבת, הוא מדין קידוש במקום סעודה, וכיון שאין דין קידוש אלא בסעודה ראשונה ושניה ולא בסעודה שלישית לכך אין צריך לאכול פת בסעודה שלישית. מבואר בדבריו כדברי הרמב"ם שהחיוב לאכול במקום סעודה הוא מדיני הקידוש, אלא שהפליג יותר מהרמב"ם, שכל החיוב לאכול פת הוא מדיני קידוש, ואילו לרמב"ם רק ה'מקום' סעודה הוא מדין קידוש, אבל עיקר חיוב אכילת פת הוא מדין סעודת שבת.

מג. וראה עוד במערכה בענין 'קידוש במקום סעודה' (אות ב) בהרחבה.

מד. כעין זה משמע גם ברשב"א (שו"ת, ח"ז סי' שנ) שסבר שאין קידוש בסעודה שלישית, וביאר שטעם הדבר משום שיכול אדם לקיים את הסעודה במיני תרגימא, ולכן אין בה דין קידוש, מבואר שאף שהוא חלק על סברת המחזור ויטרי כאן, וסבר שאין דין קידוש בסעודה שלישית, מכל מקום בטעם הדבר הוא כתב כסברתו, שיסוד חיוב הקידוש הוא משום החיוב סעודה, ולכן לדעת המחזור ויטרי זו היא סיבה לחייב בקידוש, ולדעת הרשב"א זו סיבה לפטור, שהרי אין כלל חיוב של פת בסעודה זו, ולפי זה לדעת הרמב"ם שיש חיוב פת בסעודה שלישית, לסברת הרשב"א יש לחייב גם בקידוש.

מה. הרמב"ם (עבודה זרה פי"ב ה"ג) כתב שנשים פטורות מכל מצוות עשה שבתורה, שהזמן גרמא, חוץ מקידוש וכו', ובלחם משנה (שם) הביא שיש שגרסו ברמב"ם 'חוץ מקידוש שבת ויום טוב' אך הוא כתב שאין לגרוס כן, משום שקידוש ביום טוב הוא רק מדרבנן.

מו. את דברי המגיד משנה הביא להלכה המגן אברהם (סי' רעא סוף סק"א). ראיה לדברי המגיד משנה כתב המרכבת המשנה (שם הי"ח) מכך שהרמב"ם לא כתב במנין המצוות הנוהגות ביום טוב [לפני הלכות יום טוב] את המצוה לקדש ביום טוב, וכן מלשון התורה 'זכור את יום השבת',

אך הפרי מגדים[מז] (סי' רצו א"א ס"ק יא) הביא את דברי השיטה מקובצת (ביצה ד: ד"ה והא רב אסי)[מח], שכתב על דברי הגמרא (ביצה שם) שרב אסי היה חושש ששני ימים טובים הם שני קדושות, ולכן היה מבדיל בין יום טוב ראשון לשני, ותמה הריטב"א איך היה רב אסי מברך ברכה לבטלה מספק, ותירץ בתירוץ שני שהבדלה ביום טוב היא מדאורייתא, 'דכל ברכות של תורה אם הוא ספק יכול לברכן על הספק'[מט], וכתב הפרי מגדים שאם הבדלה היא מן התורה, ודאי שקידוש ביום טוב חיובו מן התורה, וסיים 'ופלא הוא'[נ].

דעת השאילתות

בשאילתות דרב אחאי (שאילתא נד) כתב, 'ומחייב לקדושי מדאורייתא, דתניא לילי שבת ולילי יום טוב יש בהן קדושה על הכוס', וכן כתב השאילתות (שם בשאילתא השניה) 'וביום טוב, דכתיב מקרא קודש יהיה לכם, ותניא מקרא קודש זה קידוש היום', וברשב"ם (קיז: ד"ה צריך) כתב שדין הזכרת יציאת מצרים בקידוש נלמד[נא] מגזירה שוה מקידוש של פסח, מבואר שקידוש זה הוא מדאורייתא, אך עיין להלן בחיוב הזכרת יציאת מצרים, שיש שביארו שאין זו גזירה שוה גמורה, ולכן אין להוכיח מדברי הרשב"ם שקידוש ביום טוב הוא מדאורייתא[נא].

דעת הבה"ג

וכן משמע מדברי הבה"ג (ריש סי' ב) שכתב על קידוש ביום טוב 'אין לי אלא שבת, חג המצות מנין, תלמוד לומר 'למען תזכור את יום צאתך', חג שבועות מנין, תלמוד לומר 'וזכרת כי עבד היית במצרים', חג הסוכות מנין תלמוד לומר 'וזכרת כי עבד היית במצרים ויפדך ה' אלהיך'', מפשטות דברי הבה"ג משמע שקידוש ביום טוב הוא דאורייתא, אולם האחרונים ביארו שאין כוונתו לכל יום טוב, או שהפסוק הוא 'אסמכתא בעלמא'.

רק קידוש בראש השנה דרבנן

על פי דברי הבה"ג שקידוש בימים טובים נלמד מפסוקים, כתב האליה רבא (סי' רעא סוף סק"ג) שדעות הסוברים שקידוש ביום טוב הוא רק מדרבנן, אין כוונתם לכל קידוש ביום טוב, אלא רק לקידוש בראש השנה, שעל קידוש זה לא הביא הבה"ג פסוק, אך על ביאור זה כתב הברכי יוסף (סק"ב) 'אינו מחוור', שדוחק לומר שמה שכתבו הראשונים "יום טוב' כוונתם לראש השנה.

ביאור זה של האליה רבא מבאר רק את דברי הבה"ג שם, אולם במקום אחר כתב הבה"ג (ריש סי' טז) 'מיחייבינן לקדושיה ליומא טבא, דכתיב אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש' [מקורו הוא במכילתא (יתרו מס' דבחודש פ"ז)]. מבואר שדין קידוש ביום טוב נלמד מדין 'מקראי קודש', וגם ראש השנה נקרא 'מקראי קודש', והוסיף המשנת יעבץ (או"ח סי' לח אות ב) שלדעת הרמב"ם [עיין לקמן בדעת הרמב"ם] שקידוש ביום טוב נלמד מכך שכל המועדים נקראו 'שבתות ה'', אם כן אף ראש השנה בכלל 'שבתות ה'', וגם בו הקידוש הוא מדאורייתא.

באופן נוסף ביאר האליה רבא, שדעות הסוברים שקידוש ביום טוב הוא מדרבנן סוברים שפסוקים אלו הם 'אסמכתא בעלמא', ולביאור זה הסכים הברכי יוסף (שם).

ביאור נוסף כתב הברכי יוסף שקידוש ביום טוב הוא רק מדרבנן, ויש בדברי הברייתא 'טעות סופר', ובמחזיק ברכה (שם סק"ב) הוסיף שכן כתב רבי אליעזר נחום בשם הרמב"ן [יתכן שכוונתו לדברי הרמב"ן (ויקרא כג ב) שכתב בביאור לשון התורה על המועדים 'מקראי קודש' 'כי מצוה היא על ישראל להקבץ בבית האלוקים ביום מועד, לקדש היום בפרהסיא בתפלה, והלל לאל, בכסות נקיה, ולעשות אותו יום משתה', ומדבריו מבואר שמקיימים את דין מקראי קודש כשמקדשים את היום בתפילה, הלל, כסות נקיה ומשתה, ולא בקידוש כפי שכתב הבה"ג].

ביאור נוסף כתב הברכי יוסף שקידוש ביום טוב הוא רק מדרבנן, ויש בדברי הברייתא 'טעות סופר', ובמחזיק ברכה (שם סק"ב) הוסיף שכן כתב רבי אליעזר נחום בשם הרמב"ן [יתכן שכוונתו לדברי הרמב"ן (ויקרא כג ב) שכתב בביאור לשון התורה על המועדים 'מקראי קודש' 'כי מצוה היא על ישראל להקבץ בבית האלוקים ביום מועד, לקדש היום בפרהסיא בתפלה, והלל לאל, בכסות נקיה, ולעשות אותו יום משתה', ומדבריו מבואר שמקיימים את דין מקראי קודש כשמקדשים את היום בתפילה, הלל, כסות נקיה ומשתה, ולא בקידוש כפי שכתב הבה"ג].

דעת רש"י

הגמרא (שבועות יג.) הביאה את דברי הברייתא שמלשון הפסוק נלמד שיום כיפור מכפר גם למי ש'לא קראו מקרא קודש', וביאר רש"י (ד"ה לא קראו) 'לא קיבלו בברכותיו, לומר מקדש ישראל ויום הכיפורים', על דברי רש"י הקשו התוספות (ד"ה לא קראו) 'ואין נראה, דלא אשכחן ברכות ביום הכיפורים דלהוו דאורייתא', מבואר שנחלקו רש"י ותוספות אם מדאורייתא חייב אדם לקדש ביום הכיפורים, או שחיובו מדרבנן. ומבואר שלדעת רש"י חיוב זה נלמד מלשון התורה 'מקרא קודש', ולא כדברי הבה"ג שקידוש ביום טוב נלמד מלשון זכירה שהוזכר בתורה בשלשת הרגלים[נב].

דעת הרמב"ם

בביאור דעת הרמב"ם נחלקו המפרשים, המגיד משנה כתב כדבר פשוט שקידוש ביום טוב הוא דרבנן, מדבריו נראה שסבר שכך גם דעת הרמב"ם, אולם האחרונים[נג] דייקו מלשון הרמב"ם (שבת פכ"ט הי"ח) 'כשם שמקדשים בלילי שבת ומבדילין, כך מקדשין בלילי יום טוב ומבדילין', משמע שקידוש ביום טוב חמור כמו קידוש בשבת, וכן ממה שכתב הרמב"ם שמקדשין ביום טוב משום 'שכולם שבתות ה' הן' דייק המנחת חינוך (מצוה לא אות טז) ש'אפשר' שקידוש ביום טוב דאורייתא.

קידוש ביום טוב מדין קידוש בשבת

במשנת יעבץ (או"ח סי' לח אות א) הוסיף שדין קידוש זה הוא מדין קידוש בשבת, אלא שכל המועדות נקראו 'שבתות ה'', ולכן כתב הרמב"ם את דין קידוש ביום טוב, וכן את נוסח הקידוש בהלכות שבת ולא בהלכות יום טוב[נד].

קושית העמק ברכה

העמק ברכה (קידוש אות ד) תמה, שאם קידוש ביום טוב מדאורייתא, וחיוב הקידוש לדעת הרמב"ם גם בכניסת היום וגם ביציאתו, מדוע יום טוב שלפני שבת אינו חייב בהבדלה, ומדוע בטלה מצות עשה של 'זכור' במוצאי יום טוב, ואף שלא שייך להבדיל מקדושה קלה של יום טוב לקדושה חמורה של שבת, מכל מקום, מדוע אין חיוב לקיים את מצות 'זכור את יום השבת' באופן אחר.

ותירץ שאפשר שקבלה היתה בידם או שלמדו זאת מדרשא, שמצות זכירה ביציאתו אינו אלא בלשון הבדלה, ולא שייך להבדיל בין קדושה קלה שמתחלפת לקדושה חמורה. ולכן במוצאי יום טוב לשבת, כיון שיוצאים מקדושה קלה לקדושה חמורה, לא שייך בו לשון הבדלה, ואין כאן מצות הבדלה[נה] כדברי העמק ברכה עולה גם מדברי השיטה מקובצת (ביצה ד: ד"ה והא) שכתב שאף שהבדלה במוצאי יום טוב היא דאורייתא, מכל מקום אם יום טוב שני ויום טוב ראשון הם קדושה אחת, אין לקדש אחר יום טוב ראשון, ורק משום שהסתפק רב אסי אם הם שתי קדושות הוא קידש מדין ספק, מכך מבואר שגם אם מצות הזכירה במוצאי יום טוב היא דאורייתא, היא אינה אלא באופן של הבדלה בין קודש לחול, ולכן אם ביום טוב שני ממשיכה קדושת יום טוב ראשון אין כלל מצות 'זכור את יום השבת' ביציאת היום טוב [ואף שקדושת יום טוב שני היא מדרבנן, מכל מקום אחר שהם תיקנו שהיא קדושה אחת עם יום טוב ראשון, אין מצות הבדלה רק בין קודש לחול].

שיטת הטור שקידוש של יום טוב מדרבנן

אמנם הטור (או"ח סי' רעא) לא הביא בהלכות שבת את דיני קידוש ביום טוב, ורק בהלכות יום טוב הביא את הלכות הקידוש, ובדעת הטור כתב המשנת יעבץ (שם) שמאחר ואינו סובר שקידוש זה הוא מדין קידוש בשבת, צריך לומר שאין מקור לקידוש זה מן התורה והוא רק מדרבנן, וכדעת המגיד משנה דלעיל.

רק קידוש ביום הכיפורים מדאורייתא

החתם סופר (בהגהה על דברי המגן אברהם, שם) הביא את דברי רש"י (שבועות יג. ד"ה לא קראו), וביאר שדברי רש"י הם רק לגבי יום כיפור, אך בשאר המועדים אין חיוב קידוש מדאורייתא. בביאור החילוק בין יום טוב ליום כיפור, כתב החתם סופר 'וטעמו נראה לי, דשבת ויום הכיפורים דאין ליחיד בהם שום קום עשה, רק שבות מאכילה ומלאכה, אינו ניכר שהוא לשם מצוה אם אינו זוכרהו בכניסתו, אבל יום טוב, דאיכא לכל יחיד מצות עשה, חגיגה משמע שחיוב הקידוש הוא רק בשבת, אך יעוין לקמן מה שכתבו האחרונים בביאור דעת הסוברים שיש חובת קידוש מן התורה גם בימים טובים.

מז. בהגהות הרעק"א (סי' רעא סק"ג) ציין לדברי הפרי מגדים.

מח. בשיטה מקובצת הובאו הדברים בשם הריטב"א, אך הם אינם בריטב"א שלפנינו, אולם במקום אחר (מו"ק יח: ד"ה ת"ר כותב) כתב הריטב"א שאף שביום טוב לא כתוב 'אות' אין מניחים בהם תפילין, 'אלא דאיתקש לשבת, כדכתיב אלה מועדי ה', שהם גם כן מקודשים, ומברכים עליהם ברכת קידוש כעין זכור דשבת', מבואר שדעת הריטב"א שקידוש ביום טוב דאורייתא.

מט. בביאור דעת הסוברים שאין קידוש ביום טוב מן התורה, כתב הקובץ שיעורים (ביצה סי' יג) שהם יבארו שרב אסי היה מקדש בתוך התפילה, ולכן לא היה חשש שברכתו לבטלה, וכפי שתירץ הריטב"א בתירוצו הראשון.

נ. בהגהות חתם סופר (סי' רעא סק"ב) ביאר שתמיהתו של הפרי מגדים היא על כך שהמגן אברהם כתב בפשטות כדברי המגיד משנה, ושלא כדברי השיטה מקובצת.

נא. גם החרדים (פ"ד מ"ע התלויות בקנה ובזמן, ה"ו) הביא את דעת הסמ"ג וכל הפוסקים, 'דמועדות נקראו שבתות, וצריך לזוכרם בתפילה ועל הכוס, בכניסתם וביציאתם, כמו שבת'.

נב. נפקא מינה ממקור זה כתב החשבונות של מצוה (מצוה לא אות ב) שאם קידוש ביום טוב נלמד מ'מקראי קודש', יש מצוה לקדש במשך כל היום טוב, ולא רק בכניסתו, ואם כן קידוש ביום טוב חמור משל שבת, שהרי בשבת אין חיוב לקדש רק בכניסת השבת.

נג. משנת יעבץ (או"ח סי' לח) ועיקר הדברים מבואר גם במנחת חינוך (מצוה לא אות טז) ועמק ברכה (קידוש אות ד).

נד. לפי דברי המשנת יעבץ נדחית ראיית המרכבת המשנה (שבת פכ"ט הי"ח) שכתב להוכיח שאין חובת קידוש ביום טוב מן התורה, מכך שהרמב"ם לא הזכיר את מצות קידוש במנין המצוות הנוהגות ביום טוב [תחילת הלכות יום טוב], ולפי דברי המשנת יעבץ שאין דין זה מדין יום טוב, אלא רק מדין קידוש בשבת, מיושבת הערת המרכבת המשנה.

נה. וראה בחתם סופר (קב: ד"ה ואמר - הראשון) שכתב כעין סברתו בשם רבי אהרן פולדא מפפד"ם.

ראיה, ושמחה אפילו בחוץ לארץ בזמן הזה, כיון דאיכא קום עשה לכל יחיד, אינו צריך זכירה והזמנה ככל מצות עשה דעלמא.

קושיא מדין אין עושין מצוות חבילות חבילות

החתם סופר (קב: ד"ה ואמר-הראשון) הקשה על דברי המגיד משנה שסבר שקידוש ביום טוב הוא רק מדרבנן, מדברי הגמרא שאמרה שאין עושין מצוות חבילות חבילות, כלומר שאין לצרף שתי מצוות בבת אחת, על דין זה הקשתה הגמרא מדוע במוצאי שבת שחל ביום טוב גם מקדשים וגם מבדילים על כוס אחת, ותמה החתם סופר הרי לפי דעת המגיד משנה הבדלה במוצאי שבת חיובה מדאורייתא, וקידוש של יום טוב הוא רק מדרבנן, והרמב"ם (שבת פכ"ט ה"ג) כתב שאין לברך וְלְהַבְדִּיל על כוס אחת משום ש'שתיהן מצוות של תורה', משמע שכל האיסור לעשות 'מצוות חבילות חבילות' הוא רק כששתי המצוות הן 'של תורה'[נ], ואם כן מה הקשתה הגמרא מקידוש של יום טוב והבדלה של שבת, הלא הבדלה היא מדאורייתא וקידוש ביום טוב הוא מדרבנן.

דין דרבנן הוא חיוב מדאורייתא

ביישוב דעת המגיד משנה כתב החתם סופר שני תירוצים: תירוץ ראשון שגם מצוות דרבנן חמורות כמו דאורייתא, שהרי הטעם שחייב אדם לשמוע לחכמים הוא מדין תורה, וכלשון הרמב"ם (ממרים פ"א ה"ב) 'כל מי שאינו עושה כהוראתן, עובר בלא תעשה, שנאמר (דברים יז יא) 'לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל', ואם כן כל מצוה דרבנן חיוב קיומה הוא מדאורייתא, ולכן אף אין עושין מצוות חבילות חבילות בין מצוה דאורייתא למצוה דרבנן, ומה שכתב הרמב"ם שכל הטעם שאין עושין הבדלה וברכת המזון יחד משום ש'שתיהן של תורה', שמשמע שכוונתו לומר שמצוה דרבנן עם מצוה דאורייתא מותר לעשותה חבילות חבילות, ביאר החתם סופר שכוונת הרמב"ם רק כששתי המצוות הן מדרבנן, ותקנת חז"ל להקל בהם ולהתיר לעשותן חבילות חבילות[נא].

הבדלה בין שבת ליום טוב היא מדרבנן

תירוץ נוסף כתב החתם סופר [בשם רבי אהרן פולדא מפפד"ם], שאף שהבדלה בשבת היא מדאורייתא, כל חיוב הבדלה הוא רק 'בין קודש לחול'[נב], ואף שיש חיוב הבדלה גם בין שבת ליום טוב משום שקדושת יום טוב קלה מקדושת שבת, מכל מקום אין חיוב זה מדאורייתא, משום שמדאורייתא קדושת יום טוב שאחר השבת פוטרת מהבדלה במוצאי שבת, שהרי אין זה 'בין קודש לחול', ולכן הקשתה הגמרא היאך עושים קידוש במוצאי שבת שחל ביום טוב יחד עם הבדלה, הלא הן 'מצוות חבילות חבילות', שהרי גם הבדלה זו וגם קידוש זה שתיהן דרבנן, ובזה יש איסור לעשות 'מצוות חבילות חבילות'[נג].

קידוש ביום טוב תלוי באיסור מחמר

הבית יוסף (סי' תצה ד"ה כתב הכל בו) הביא מחלוקת ראשונים האם ביום טוב נוהג חיוב שביתת בהמתו ואיסור מחמר, ואף שבתורה דינים אלו נאמרו רק בשבת, מכל מקום הם אסורים גם ביום טוב, או שאיסורים שלא נאמרו מפורש ביום טוב הם מותרים ביום טוב. המנחת חינוך (מצוה לא אות טז) כתב שדין קידוש ביום טוב, תלוי במחלוקת זו, לדעת הסוברים שאין איסור מחמר ושביתת בהמתו ביום טוב, אף אין חובת קידוש, שהרי לא חידשה התורה פסוק מיוחד לקידוש ביום טוב[ס], ולדעת הסוברים שאין צריך פסוק מיוחד לחדש איסור מחמר ושביתת בהמתו ביום טוב[סא], אף אין צורך לפסוק כדי לחדש דין קידוש ביום טוב, אלא הוא נלמד מדין קידוש בשבת[סב].

יום טוב לא נקרא שבת לכל העניינים

החשבונות של מצוה (מצוה לא אות ב) דחה את דברי המנחת חינוך, שגם לדעת הכל בו שלגבי איסור מחמר יום טוב נקרא שבת, מכל מקום אין זה לכל ענייני שבת, ולעניינים מסוימים יום טוב אינו נקרא שבת, ולכן לגבי קידוש שישנה סברא שיום טוב אינו בכלל שבת, אין חיוב לקדש ביום טוב מדין 'זכור את יום השבת לקדשו', משום שציווי זה של קידוש בשבת נאמר לישראל במתן תורה, והגמרא (שבת פו:) הוכיחה שמתן תורה היה בשבת מגזירה שוה, שכמו שהפסוק 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים' נאמר לישראל ביום שיצאו ממצרים, כך מצות 'זכור את יום השבת לקדשו' נאמרה ביום השבת עצמו, ומאחר ונצטוו ישראל ציווי זה דווקא ביום השבת עצמו, יש סברא לומר שהוא דין רק ביום השבת ויום טוב אינו נקרא שבת לענין זה.

קידוש ביום טוב תלוי במחלוקת אם הבערה ללאו יצאה

החשבונות של מצוה (שם) תלה את מחלוקת הראשונים אם יש חיוב קידוש ביום טוב במחלוקת התנאים, שנחלקו (שבת ע. סנהדרין סב.) רבי יוסי ורבי נתן מדוע ציותה התורה על מלאכת הבערה בשבת בנפרד (שמות לה ג), ולא כמו כל המלאכות שנלמדו ממלאכות המשכן, לרבי יוסי הוא משום ש'הבערה ללאו יצאה', כלומר שהבערה היא קלה יותר מכל המלאכות ואין בה חיוב מיתה אלא רק לאו, ולרבי נתן 'הבערה לחלק יצאה', כלומר שמכך שהתורה ציותה על מלאכה אחת בפני עצמה אנו למדים שמי שעבר על כמה אבות מלאכות בשבת, נחשב שהוא חילל שבת כמה פעמים, ולא אומרים שהוא ביטל את שביתת השבת, וכל המלאכות הם איסור אחד. לפי מאן דאמר ש'הבערה ללאו יצאה' כתבו התוספות (ה: ד"ה לחלק) 'אומר ריב"א, דלמאן דאמר ללאו יצאתה, לא היה אסור ביום טוב, כיון דאין שם מלאכה עליה', כלומר שהתחדש שהבערה היא אינה מלאכה, ובשבת היא אסורה רק מחמת הפסוק, לפי זה לשון הפסוק 'לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת', הוא ביום השבת דווקא, וביום טוב אין כלל איסור הבערה, אך למאן דאמר 'הבערה לחלק יצאה' אף ביום טוב הבערה אסורה, ואם כן לשון התורה 'ביום השבת' הוא גם ביום טוב, ואם כן נחלקו רבי יוסי ורבי נתן אם לשון התורה 'ביום השבת', בא למעט ימים טובים, או שגם הם נקראים 'שבת', ולפי זה לדברי רבי יוסי אין חיוב מן התורה לקדש ביום טוב, שאינו בכלל שבת, ולרבי נתן יש חיוב לקדש גם ביום טוב, שגם נקרא שבת.

אולם כתב שיש לדחות זאת משום שלפי"ז לדעת המגיד משנה שקידוש ביום טוב הוא מדרבנן, אין ללמוד משבת ליום טוב, ומשום שיום טוב אינו נקרא שבת, והרי מצינו להלכה שיום טוב נלמד משבת, כפי שכתב הרמב"ם (שבת פכ"ד ה"ז) שאין לקיים בשבת עונש בית דין, ודין זה נלמד מהפסוק (שמות לה ג) 'לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת', שאין בית דין מענישים בשריפה בשבת, והוא הדין לכל העונשים, ואף שפסוק זה נאמר בשבת, דין זה נלמד גם ליום טוב, ואם כן מבואר שגם יום טוב נקרא שבת.

קידושא רבה ביום טוב

עד כאן נתבארו שיטות הראשונים ביסוד דין קידוש בליל יום טוב, אולם בחובת קידושא רבה נחלקו הראשונים אם כלל יש חיוב ביום טוב.

כתב הרמב"ם (שבת פכ"ט הכ"א) 'וכן ביום טוב, מקדש קידושא רבא, כדרך שמקדש בשבת'. והמהר"ם חלאווה (קו. ד"ה ביום) הביא את שיטת הרמב"ם, וכתב שיש אומרים שדוקא בשבת מצינו לדין קידושא רבה אבל לא ביום טוב. והביא ראיה שאין כלל קידושא רבה ביום טוב, מדברי התוספתא (ברכות פ"ג ה"ב) 'לילי שבתות ולילי ימים טובים, יש בהם קדושה על הכוס, וכו', וימים טובים וראשי חודשים וחולו של מועד, יש בהם הזכרה בברכת המזון, ואין בהם קדושת היום על הכוס', מדברי הברייתא מבואר שאין ביום טוב קדושת היום על הכוס[סג].

נו. בביאור טעם הדבר שמותר לעשות מצוות חבילות חבילות כשמצוה אחת היא מדרבנן, כתב החתם סופר (שם) שלגבי המצוה דאורייתא אין המצוה דרבנן נחשבת למצוה, ולגבי המצוה דרבנן אין בזה בזיון שמצרפים אותה למצוה דאורייתא החשובה ממנה.

נז. וכפי שחז"ל תיקנו שבפסק של דבריהם יש להקל, אף שקיום דבריהם הוא מדאורייתא, מכל מקום הם עצמם תיקנו שבספק אין לחוש לדבריהם.

נח. ואף שחיוב התורה הוא רק 'זכור את יום השבת לקדשו', וכלל לא נתבאר בתורה שהחיוב הוא דווקא על ידי 'הבדלה בין קודש לחול', ביאר החתם סופר שעיקר הלימוד לחיוב הבדלה הוא מהפסוק 'ולהבדיל בין הקודש ובין החול' (ויקרא י י), וכך הוא גדר מצות 'זכור את יום השבת לקדשו' ביציאתו, על ידי הבדלה [ועיין עוד מה שכתב בזה העמק ברכה (קידוש ד)].

נט. לפי ביאור זה כוונת הרמב"ם שאין עושין מצוות חבילות רק כש'שתיהן של תורה', הפוך ממה שכתב החתם סופר בביאור הראשון, שבביאור הראשון הרמב"ם בא למעט רק כששתי המצוות מדרבנן, ולפי ביאור זה הוא בא למעט רק כשמצוה אחת מדרבנן ואחת מדאורייתא.

ס. וכפי שנתבאר לעיל שהפסוקים שהביאו הגאונים הם 'אסמכתא בעלמא'.

סא. פשטות סברת הראשונים היא לא כפי שהביא המנחת חינוך, שהנה בבית יוסף הביא את לשון הכל בו, שביאר מדוע יש איסור מחמר ביום טוב, 'אחר שנקרא מלאכה, הרי זה ביום טוב בכלל לא תעשה כל מלאכה', מבואר שהטעם שאיסור זה חל גם ביום טוב, משום שהוא בכלל לשון הפסוק 'לא תעשה כל מלאכה', ואף שלגבי שבת מחמר אינו נכלל בל"ט אבות מלאכות, מכל מקום אחר שהתחדש שבשבת מחמר בכלל מלאכה, הוא נכלל באיסור עשיית מלאכה ביום טוב, אולם המנחת חינוך ביאר שגם קידוש, שאין לו מקור מן התורה ביום טוב, יהיה נלמד משבת, לדעת הסוברים שיש איסור מחמר ביום טוב.

סב. לפי דברי המנחת חינוך, שדין קידוש הוא כדין איסור מחמר, לדעת הרמ"א (סי' רמו ס"ג) אין איסור שביתת בהמתו ביום טוב, ואם כן אף אין חובת קידוש מדאורייתא, אך הבית יוסף (סי' תצה ד"ה כתב הכל בו) כתב שעיקר הדין הוא שיש איסור מחמר ביום טוב וכן המג"א (סי' רמו ס"ק יב) הביא את דברי הים של שלמה (ביצה פ"ה סי' ו) והבית יוסף (שם) שיש להחמיר, ואם כן אף קידוש ביום טוב הוא דאורייתא, ולא כמו שכתב המגן אברהם כאן, שחובת הקידוש ביום טוב היא רק מדרבנן.

סג. דחייה לראיה זו כתב המהר"ם חלאוה, ש'שיבוש יש בגירסא' ויש לגרוס 'שבת יום טוב אין בהם קדושה על הכוס', ולפי זה קידושא רבה כלל אינו נקרא קדושה על הכוס, משום שאין מברכים על הכוס ברכת הקידוש, אך מכך שבברייתא הובא גם ראש חודש וחול המועד, שאין בהם כלל קידוש על הכוס, משמע שגם ביום טוב אין כלל קידושא רבה [אמנם, בגירסת

אולם רבינו דוד (קו. ד"ה הא) כתב שדין קידושא רבה הוא 'שיהא אדם קובע סעודתו על היין בשבתות וימים טובים', מדבריו מבואר שיש דין קידושא רבה גם בימים טובים.

השאגת אריה (סוף סי' סב) כתב שבשבת ויום טוב הסמוכים זה לזה, ואין לאדם מספיק יין לשני הקידושים בשבת ושני הקידושים ביום טוב, יקדש בליל שבת, שבו הקידוש הוא מדאורייתא, ואם יש לו עוד כוס אחת של יין 'הרשות בידו לקדש או היום, או להניחו על קידוש של מחר, בין שהוא שבת בין שהוא יום טוב', מבואר שאין כלל מעלה לקידושא רבה בשבת יותר מקידושא רבה ביום טוב.

על דברי השאגת אריה תמה השדי חמד (כללים מערכת הק' כלל ד), שהרי עדיף לקדש בשבת ביום מלקדש ביום טוב ביום, שהרי יש סוברים (מהר"ם חלאוה שם) שכלל אין דין קידושא רבה ביום טוב.

ה. קידוש בדברים שבלב

פתיחה **מדברי** הגמרא (מגילה יח.) מבואר שלשון התורה 'זכור' הוא זכירה בלב, ורק במקום שחידשה התורה שאין יוצאים בזכירה בלב יש לזכור בפה, שלגבי מצות זכירת מחיית עמלק, מבואר בגמרא שאם היה כתוב רק 'זכור את אשר עשה לך עמלק' (דברים כה יט) היתה המצוה לזכור בלב, ורק מאחר שכתבה התורה 'לא תשכח' למדה הגמרא שמצות הזכירה היא בפה דווקא, מפשטות דברי הגמרא משמע שאת מצות 'זכור את יום השבת לקדשו', אפשר לקיים גם בלב, שהרי אין לימוד מיוחד לחדש שמקיימים את המצוה רק בפה, אולם מדברי הראשונים מבואר שיש לקדש דווקא בפה, אך יש מהאחרונים שכתבו שיוצא אדם ידי חובת קידוש גם כשהוא מקדש בלב.

דרשת הספרא **כתוב** בספרא (בחוקותי פ"א) שקיום מצות 'זכור את יום השבת לקדשו', הוא דווקא כשמקדש את השבת בפה, ולא כשמקדשה בלב[סד], משום שזכירה בלב נלמדת מלשון הכתוב 'שמור את יום השבת לקדשו' (דברים ה יב), וכן משמע מלשון הרמב"ם (שבת פכ"ט ה"א) 'מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים' וכן כתב החינוך (מצוה לא)[סה].

ראיה מדין שומע כעונה **השאגת** אריה (סי' יג ד"ה לכאורה) כתב ראיה שלא מועיל קידוש בהרהור, מכך שכתב הבית יוסף (סי' רעא ד"ה ואחד האנשים) בשם הכל בו (סוף סי' לא) שנשים יכולות להוציא אנשים ידי חובת קידוש, משום שגם הנשים חייבות בקידוש מדאורייתא, וכתב השאגת אריה שאם אפשר לקיים את מצות הקידוש בהרהור, מדוע צריך לטעם זה, הלא על ידי שהאנשים שומעים את הנשים הם מהרהרים בקידוש ויוצאים ידי חובתם בעצמם, אף בלא דין 'שומע כעונה'[סו], ומכך שהוצרך הכל בו לטעם זה, מוכח שאין יוצאים ידי חובת קידוש בהרהור.

מקור הדין **ובביאור** המקור לדין זה שמצות קידוש היא דווקא בדברים ולא בלב, כתב השאגת אריה, שלמדים זאת מהמצוה של זכירת מחיית עמלק, ומכך למדו חז"ל שכל מקום שכתבה התורה לשון זה של 'זכור', כוונת התורה לזכירה בפה. אולם כאמור הספרא (בחוקותי פ"א) למד דין זה מהפסוק, ונפקא מינה בין דברי הספרא לדברי השאגת אריה היא בזכירת יציאת מצרים שבכל יום, שלפי הספרא אין מכאן מקור לדין זכירת יציאת מצרים אם היא רק בפה או גם בלב, אך לדברי השאגת אריה כמו שנלמד ממחיית עמלק לקידוש, כן יש ללמוד ממחיית עמלק לזכירת יציאת מצרים.

חילוק בין זכירת מחיית עמלק לזכירת השבת **יש** שכתבו שאין צריך מקור לדין זה, ואף בלי לימוד מפסוק פשוט שזכירת השבת היא רק בדברים ולא בלב, ואף שלגבי מצות זכירת מחיית עמלק צריך פסוק לחדש שאי אפשר לקיים את המצוה בלב, יש לחלק בין זכירת מחיית עמלק לזכירת השבת.

השדי חמד (כללים אות ז כלל יג) הביא את סברת המראה הגדול (דרוש א לשבת זכור) לחלק בין דין זכירת מחיית עמלק לדין זכירת השבת, משום שזכירת מחיית עמלק, הוא דין זכירה כדי למחות את שמו של עמלק, ולכן בזכירה זו, מועיל לזכור בלב, ואם לא היה כתוב 'לא תשכח' מוות הזכירה היתה בלב, שהרי שנאת הלב גורמת לקיים את מצות מחיית עמלק[סז], אך בזכירת השבת אין סברא לומר שעיקרה בלב, אף בלי לימוד מיוחד מפסוק, ולכך ברור שאינו מועיל בזכירה בלב.

דעת הסוברים שמועיל קידוש בלב **אולם** הפרי מגדים (סי' רעא משב"ז סק"ג, וא"א סק"ב) כתב שאפשר לקדש גם בלב, וכן הביא החיד"א (דבש לפי מערכת ז אות כא) בשם מאורי אור (ד ע"ו ע"ב), והטעם לכך כפי הנתבאר מדברי הגמרא (מגילה יח.) שרק מאחר שכתבה התורה 'לא תשכח' למדה הגמרא שמצוות הזכירה היא בפה דווקא, ומכך הוכיח הפרי מגדים שמצות קידוש היא גם בלב, ואין חיוב לאומרה דווקא בפה, ושלא כדברי הספרא.

ו. הזכרת יציאת מצרים בקידוש

דין הגמרא **בגמרא** (קיז:) 'אמר רב אחא בר יעקב וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום, כתיב הכא (דברים טז ג) למען תזכור את יום, וכתיב התם (שמות כ ח) זכור את יום השבת לקדשו', וכן פסקו הרי"ף (שם) והרא"ש (פ"י סי' לא), וכן הרמב"ם[סח] (שבת פכ"ט ה"ב) הביא בסדר הקידוש את הזכרת יציאת מצרים[סט].

קידוש בתפילה **כתב** המגן אברהם (סי' רעא סק"א) שבתפילת ליל שבת, יוצא אדם ידי חובת קידוש מדאורייתא, ואף שאינה על הכוס, אין חיוב מדאורייתא לקדש על הכוס, וכדברי המגן אברהם מצינו בראשונים, שכך כתב גם הרשב"א (שו"ת, ח"ד סי' רצה) שיוצא אדם 'בקריאת פסוקי שבת, או ויכולו או ושמרו בני ישראל את השבת, וכיוצא באלו', וכן כתב התוספות רי"ד בספר המכריע 'והנכון בעיני לומר דנפיק אדם ידי חובה בקידושא דתפילה, שמברך מקדש השבת', וכן כתב בתוספות רי"ד (קיד. ד"ה שהיין, קיז: ד"ה צריך), וכן ביאר ההעמק שאלה (שאילתא נד אות א) בדעת השאילתות[ע].

קושיית האחרונים שאין בתפילה זכירת יציאת מצרים **אולם** האחרונים תמהו על דברי המגן אברהם, שהלא אין בתפילה זו הזכרת יציאת מצרים[עא], ואם כן אין יוצאים ידי חובת קידוש כלל.

ובייושב דבריו נאמרו כמה ביאורים, המבארים את יסוד דין הזכרת יציאת מצרים בקידוש, יש שהוכיחו שדין זה הוא רק מדרבנן, יש שכתבו שכלל לא נפסק כרב אחא להלכה, יש שביארו שיש בתפילה גם הזכרת יציאת מצרים, ויש שכתבו שדין הזכרת יציאת מצרים בקידוש הוא רק בקידוש של ליל פסח, אך בקידוש של שבת אין כלל חיוב הזכרת יציאת מצרים.

הזכרת יציאת מצרים רק מדרבנן **מלשון** התוספות (קיז: ד"ה למען) מבואר שכל דין זה של הזכרת יציאת מצרים בקידוש, הוא רק מדרבנן, ואף שרב אחא למד את דבריו מגזירה שוה, אין זה אלא אסמכתא בעלמא, משום שכתבו התוספות 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים, לכך קבעו זכר ליציאת מצרים', ומשמעות לשון 'קבעו' התוספתא שלפנינו כתוב 'שבת וראש חודש וחולו של מועד ויום טוב, אין להם קדושת היום על הכוס', וביאור הדבר כמו שביאר המהר"ם חלאוה שאין קידושא רבה נחשב ל'קדושת היום על הכוס'].

סד. את דברי הסיפרא הביא הרמב"ן (דברים כד ט), אולם לדעת הרמב"ן (שמות כ ח) יש במצוה זו שני חלקים, אחד נלמד מ'זכור את יום השבת', והוא זכירת השבת כל ימי השבוע, ומצוה נוספת הנלמדת מלשון הפסוק 'לקדשו', והוא מצות קידוש, ולפי זה דברי הספרא שיש לקדש דווקא בפה, הם על קיום מצות 'לקדשו', שאי אפשר לקיים את מצות 'קידוש' בלב אלא רק בדיבור.

סה. הצפנת פענח (שבת פכ"ט ה"א) כתב שגם לדעת הרמב"ם שלא מועיל לקדש בלב, מכל מקום במוצאי שבת מועיל להבדיל בלב, ומשום שישנן כמה קולות בהבדלה יותר מקידוש, והם, א. שמותר לעשות מלאכה גם מי שמבדיל שלא על הכוס, כלומר שבגמרא (שבת קנ:) מבואר שדין הבדלה על הכוס אינו מעכב בעצם ההבדלה, אלא הוא דין נוסף שגם מי שהבדיל שלא על הכוס, חייב להבדיל שוב על הכוס, אך לגבי היתר עשיית מלאכה, גם מי שלא הבדיל על הכוס מותר בעשיית מלאכה. ב. לדעת רב (ק: עיין בתוס' ד"ה כך מפסיקין) אם התחילו לאכול לפני צאת השבת, מותרים להמשיך לאכול, ואין חייבים להפסיק אכילתן כדי להבדיל, ולכן אף יכול אדם להבדיל בלב.

סו. וכן הביא השאגת אריה (שם ד"ה הרי נתבאר) ראיה מדברי הגאונים שהביא הטור (סי' רעג) שמי שיצא ידי חובת קידוש אינו מוציא את אחרים, עיין בשאגת אריה שביאר שהטור הקשה על דבריהם, והוא יישב את קושיית הטור, אולם מכך שסברו הגאונים שאם יצא אינו מוציא, מבואר שאין השומע יוצא ידי חובתו בהרהור [ואף לא את ידי חיוב קידוש דאורייתא].

סז. וכפי שבאיסור 'לא תשנא את אחיך בלבבך' הקפידה התורה על שנאת הלב, משום שהיא 'גורמת רעות גדולות בין בני אדם, להיות תמיד חרב איש באחיו ואיש ברעהו' (לשון החינוך מצוה רלט). אך השדי חמד (כללים מערכת ז כלל יג) תמה על דבריו שנעלם ממנו דברי הספרא, ועל סברתו שהשנאה בלב היא הגורמת ל'חרב איש ברעהו', הקשה השדי חמד 'דלפי הנראה אין זה תלוי לפי מה שתהיה הזכירה בלב', וגם אם יזכור בפיו הוא יבוא לידי שנאה בלב, ובכך הוא ימחה את זכר עמלק.

סח. אף שהרמב"ם הביא את הזכרת יציאת מצרים בנוסח הקידוש, הוא לא הזכיר דין זה בפירוש בהלכותיו, הביאור הלכה (סי' רעא ד"ה מיד) כתב שהוא 'פלא' מדוע הרמב"ם לא הזכיר דין זה, אחר שהזכירו בנוסח הקידוש ובספר המצוות (מצוה קנה), אך בספר המצוות מהדורת פרנקל לא הובא דין הזכרת יציאת מצרים, ועיין שם בציונים.

סט. אולם החינוך (מצוה לא) לא הזכיר דין זה, והמנחת חינוך (שם אות ה) תמה עליו.

ע. אך מאחר והאחרונים דנו בדברי המגן אברהם, הובאה דעה זו בשמו.

עא. ורק ביום טוב שחל להיות בשבת, כתב המנחת חינוך (מצוה לא אות ה) שיוצאים בתפילה ידי חובת קידוש, משום שמזכירים בתפילה את יציאת מצרים.

הוא שחז"ל קבעו דין זה, ולפי זה לא קשים כלל דברי המגן אברהם, משום שהוא כתב שיוצאים בתפילה רק את דין הקידוש מדאורייתא, ומדרבנן אין יוצאים כלל גם לדעת המגן אברהם[עב].

ראיה שהזכרת יציאת מצרים היא רק מדרבנן

ראיה לכך שדין הזכרת יציאת מצרים היא רק מדרבנן, כתב בשו"ת רבינו יוסף מסלוצק[עג] (סי' ז) על פי דברי הגמרא (קה.), שרב נחמן בר יצחק אמר לרבינא שמי שלא קידש בליל שבת, מקדש והולך כל היום כולו, על דבריו הקשתה הגמרא אם אפשר לקדש כל היום, מדוע מי שאין לו אלא כוס אחת מקדש עליה בליל שבת אף שאינו מקיים את דין 'כבוד שבת' בשתיית יין בסעודת היום, הלא הוא יכול לשמור את הכוס לסעודת היום, ולקדש עליה, ובכך לקיים גם את מצות קידוש, וגם את דין 'כבוד שבת' בשתיית יין בסעודת היום, ותירצה הגמרא (שם ע"ב) 'חביבה מצוה בשעתה', כלומר שמחמת חביבות של מצוה בשעתה עדיף לקדש בלילה אף שלא ישאר לו יין לקיום דין 'כבוד שבת', והקשתה הגמרא 'ומי אמרינן חביבה מצוה בשעתה, והא תניא הנכנס לביתו במוצאי שבת, אם אין לו אלא כוס אחת, מניחו עד לאחר המזון ומשלשלן כולן אחריו', כלומר שמי שאין לו כוס גם להבדלה וגם לברכת המזון, הוא מבדיל רק בשעה שהוא מברך ברכת המזון, אף שהוא מבטל בכך את דין 'חביבה מצוה בשעתה', ומדוע לא יקדש אדם בבוקר, ובכך הוא יקיים את דין 'כבוד שבת', אף שהוא מבטל את דין 'חביבה מצוה בשעתה'. מדברי הגמרא מבואר שיש לדמות את הקידוש להבדלה, ואף שודאי שהמבדיל בתפילה כבר יצא ידי חובת הבדלה מדאורייתא, שהרי אין כלל דין הזכרת יציאת מצרים בהבדלה, ומכך מוכח שגם בקידוש אין דין הזכרת יציאת מצרים מדאורייתא, ולכן הקשתה הגמרא מהבדלה לקידוש, ולא דחתה שרק הבדלה יכול אדם לדחותה לברכת המזון, משום שהיא מדרבנן אחרי שהבדיל בתפילה, ואילו קידוש הוא דאורייתא משום שלא הזכיר בתפילה את יציאת מצרים.

אוצר החכמה 19/06/2018

יסוד הדין נלמד מדין הזכרה בקידוש בליל פסח

ראיה נוספת שאין דין הזכרת יציאת מצרים בקידוש מדאורייתא, כתב התהלה לדוד (סי' רעא סק"א) מדברי הרשב"ם (ד"ה צריך), שכתב על דברי רב אחא שיש להזכיר את יציאת מצרים בקידוש, כתב הרשב"ם שדין זה נלמד 'בגזירה שוה דפסח, ובשאר המועדים במה מצינו מפסח', את דבריו ביאר התהלה לדוד שכל הגזירה שוה 'זכור זכור' היא רק לקידוש של ליל פסח, ולשאר המועדים אין גזירה שוה, אלא שדין זה נלמד מבמה מצינו בפסח הוא הדין לשאר המועדים, והקשה התהלה לדוד שהלא מדאורייתא אין כלל חיוב לקדש במועדים, ואם כן היאך יתכן שמדאורייתא כל הגזירה שוה היא רק לקידוש בליל פסח, ומכאן הוכיח שאין זו גזירה שוה ממש, אלא רק 'אסמכתא בעלמא'[עד], ולכן יוצא אדם ידי חובת קידוש דאורייתא בתפילה[עה].

הזכרת יציאת מצרים לא נפסקה להלכה

יש שיישבו[עו] את שיטת המגן אברהם, שדברי רב אחא בר יעקב לא נפסקו להלכה, ולכן, אף שמזכירים יציאת מצרים בקידוש, אין הזכרה זו מעכבת, ולכן מי שהתפלל כבר יצא ידי חובת קידוש מדאורייתא.

ראיה שלא נפסק דין זה להלכה

ראיה שאין הלכה כרב אחא בר יעקב, כתבו האחרונים על פי דברי הרשב"ם (שם ד"ה צריך) שכתב שדין זה של הזכרת יציאת מצרים הוא 'בין בכוס, בין בתפילה', וכוונתו היא, שמאחר וגם בתפילה ישנו חיוב לקדש, וכלשון הגמרא (ברכות לג.) 'ברכות ותפלות קדושות והבדלות, בתחילה קבעוה בתפלה, העשירו קבעוה על הכוס', מבואר שיש בתפילה דין קידוש[עז], ולכן כתב הרשב"ם שיש להזכיר בתפילה יציאת מצרים, ולפי זה, מאחר ובנוסח התפילה שבידינו אין הזכרת יציאת מצרים[עח], מוכח שדברי רב אחא לא נפסקו להלכה.

מקור נוסף לכך שאין הלכה כרב אחא בר יעקב, הביאו האחרונים[עט] מדברי התוספות (קו: סוף ד"ה מקדש) שכתבו שלרבינו תם שסובר שאין מקדשים על הפת, מי שאין לו יין, אינו מקדש כלל, וביאור הדבר שאת חובת קידוש דאורייתא הוא יוצא בתפילה, ולכן אין צריך לחזור ולקדש בביתו אם אין לו יין, מבואר שאף שלא הזכיר בתפילה את יציאת מצרים, איננו חייב להזכיר את יציאת מצרים בקידוש.

טעם מדוע לא נפסק דין זה להלכה

המהר"ם שיק (בביאורו על התרי"ג מצוות מצוה לא) כתב לבאר מדוע לא נפסקו דברי רב אחא להלכה, משום שבמשנה (ברכות יב:) נחלקו רבי אלעזר בן עזריה ורבנן אם 'מזכירין יציאת מצרים בלילות', וכיון שהרי"ף והרא"ש לא פסקו את דינו של רבי אלעזר בן עזריה, ביאר הצל"ח (שם ד"ה שם מזכירין) שאין הלכה כמותו, ואין חיוב להזכיר את יציאת מצרים בלילות[פ], ומאחר ואין חיוב מן התורה להזכיר יציאת מצרים בלילות, לא יתכן שנלמד מגזירה שוה לחייב הזכרת יציאת מצרים בקידוש שהוא בלילה, ולכן כל דברי רב אחא הם רק לדעת רבי אלעזר בן עזריה, אך לדעת רבנן אין חיוב להזכיר את יציאת מצרים בקידוש[פא].

דעת הירושלמי

טעם נוסף שלא נפסק דין זה להלכה כתבו האחרונים[פב], משום שלדעת הירושלמי אין כלל חיוב הזכרת יציאת מצרים בקידוש, שהרי איתא בירושלמי (ברכות פ"א סוף ה"ה, הביאו הרא"ש פ"י סי' יז) 'אמר רבי אסי בר בון, במקום שאין יין שליח ציבור עובר לפני התיבה, ואומר ברכה מעין שבע', מדבריו מבואר שעל ידי ברכת מעין שבע יוצאים הציבור בדין קידוש מדאורייתא, אף שאין בה הזכרת יציאת מצרים.

הזכרת יציאת מצרים גם בתפילה

המהר"ם שיק (שם) תירץ את דברי המגן אברהם באופן מחודש, והוא שישנה בתפילה הזכרת יציאת מצרים, והיא בברכת גאל ישראל, שאומרים 'ויוצא את עמו ישראל מתוכם לחירות עולם', ואף שאחרי ברכה זו יש את ברכת 'השכיבנו', והיא מפסיקה בין יציאת מצרים לבין הקידוש בתפילה, ביאר המהר"ם שיק על פי דברי הגמרא (ברכות ד:) שהשכיבנו נחשבת ל'גאולה אריכתא' והיא המשך של ברכת גאל ישראל, וכיון שבשעת הקידוש בתפילה עדיין עסוקים באותו ענין של 'גאל ישראל' נחשב שנאמרים הדברים יחד[פג], ולכן יוצא אדם ידי חובת קידוש בתפילה, משום שמזכיר בקידוש זה את יציאת מצרים[פד].

עב. וכן כתב בביאור דברי המגן אברהם בשו"ת בנין שלמה (סי' כא) בשם אחיו רבי בצלאל הכהן, אך לא ביאר מנין שהגזירה שוה היא אסמכתא בעלמא, אולם המנחת חינוך הקשה על דברי המגן אברהם 'ופשוט שהוא מן התורה, ובלא הזכיר יציאת מצרים לא יצא כלל כיון שנלמד מגזירה שוה, וגזירה שוה הוי כגופי תורה, אפילו לענין עונש, כמבואר בש"ס, דכמה גופי תורה נלמד בגזירה שוה', אך כאמור, מדברי התוספות משמע שהוא 'אסמכתא בעלמא', ובאגרות משה (שו"ת, או"ח ח"ד סי' סג ענף ב) כתב שלשון רב אחא 'צריך' מורה שהוא רק מדרבנן, משום שאינו מעכב בעצם הקידוש [עיין בשדי חמד (כללים אות צ' כלל ה) שהביא את דברי האחרונים שלשון 'צריך' הוא אינו חיוב גמור]. על פי דרך זו יש שביארו שאף אם דין הזכרת יציאת מצרים הוא מדאורייתא מכל מקום דין זה אינו מעכב בעצם הקידוש אלא הוא דין בפני עצמו, ולכן המקדש ולא הזכיר יציאת מצרים יצא ידי חובת קידוש, אף שלא יצא ידי חיוב הזכרת יציאת מצרים.

עג. כעין ראיה זו כתב המנחה חדשה (מצוה לא אות א) מדברי הגמרא בברכות (לג.).

עד. על דעה זו שהגזירה שוה היא רק אסמכתא הקשה רבי בצלאל הכהן (דבריו הובאו בשו"ת בנין שלמה סי' כא) שהגמרא (שבת פו:) למדה מגזירה שוה הזו שבשבת ניתנה התורה, ולכך שבשבת ניתנה התורה לא שייך לומר שהוא נלמד מאסמכתא, אך בגירסת הגמרא שלפנינו הגזירה שוה לגבי זמן מתן תורה היא מהפסוק (שמות יג ג) 'ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה', ולא מהפסוק (דברים טז ג) 'למען תזכור את יום', שממנו נלמד דין הזכרת יציאת מצרים בקידוש. אולם הביאור הלכה (סי' רעא ד"ה מיד) כתב דברים הפוכים מדברי רבי בצלאל הכהן, שמכך שלמדה הגמרא מגזירה שוה זו לדברים אחרים, מבואר שלימוד זה הוא רק אסמכתא, משום שאי אפשר ללמוד שני דברים מגזירה שוה אחת, ואף שלגבי זמן מתן תורה הביאה הגמרא פסוק אחר ללמוד ממנו לקידוש, מכל מקום, מהמילה 'זכור' שבקידוש אי אפשר ללמוד לגזירה שוה נוספת, אחרי שכבר נלמד ממנה לפסוק אחר.

עה. המנחה חדשה (מצוה לא אות א) הוכיח שגם דעת השו"ע היא שאין חיוב להזכיר את יציאת מצרים בקידוש, מכך שהוא פסק (סי' רעא ס"ב) שנשים מוציאות את האנשים ידי חובת קידוש, הואיל וחייבות מן התורה כמותם, מדברי השו"ע מבואר שאף שנשים פטורות מהזכרת יציאת מצרים כל יום, שהרי אף אם נלמד בגזירה שוה שחייבים להזכיר את יציאת מצרים בקידוש, אין חיוב הזכרה בקידוש יותר מהחיוב של הזכרה כל יום, שהרי הוא נלמד ממנו, ונשים פטורות מחיוב זה, ואם כן היאך פסק השו"ע שנשים יכולות להוציא את האנשים, הלא מי שאינו חייב בדבר, אינו יכול להוציא את מי שחייב, מכאן מוכח שדעת השו"ע [על פי שיטת הכל בן] היא, שאין חיוב הזכרת יציאת מצרים מן התורה, אלא רק מדרבנן, ולכן יוצא אדם ידי חובת קידוש בתפילה.

עו. חידושים מהרב יצחק ליב גראסבערג בסוף שו"ת עונג יום טוב, המהר"ם שיק (בביאורו על התרי"ג מצוות מצוה לא) ורבי יוסף מסלוצק (שו"ת, סי' ז).

עז. וכן מבואר בגמרא (שם ע"ב) שיש לקדש על הכוס 'אע"ג דמקדש בצלותא', מבואר שבתפילה מקיים אדם דין קידוש, אף שאינו מזכיר את יציאת מצרים.

עח. אמנם ההעמק שאלה (שאילתא נד סוף אות א) הביא שיש נוסחאות של תפילה שאומרים 'זכר למעשה בראשית, וליציאת מצרים'.

עט. כך ביאר המגן אברהם (סי' רעא סק"א) את דברי התוספות, והוא הוכיח מדבריהם שאין דין קידוש במקום סעודה רק מדרבנן.

פ. גם בדעת הרמב"ם (קריאת שמע פ"א ה"ג) שכן פסק שיש להזכיר את יציאת מצרים בלילות, ביאר הצל"ח על פי דברי הרשב"א שאין חיוב זה אלא מדרבנן, וגם הרמב"ם אינו פוסק את דברי רבי אלעזר בן עזריה.

פא. דברי המהר"ם שיק הם שלא על פי שיטת הרי"ף שכאן הוא כן פסק את דברי רב אחא, ומבואר שדעת הרי"ף שאף שאין חיוב להזכיר את יציאת מצרים בכל הלילות, מכל מקום יש חיוב להזכיר בליל שבת מדין הקידוש.

פב. רבי יוסף מסלוצק (שו"ת, סי' ז).

פג. יסוד זה ש'עסוקים באותו ענין' נלמד מדברי הגמרא (גיטין יח.) לגבי דברים הנקנים באמירה.

פד. על פי חידוש זה מיישב המהר"ם שיק מדוע אין מזכירים בקידוש את מכת בכורות וקריעת ים סוף, הלא בירושלמי (ברכות פ"א ה"ו) מבואר שיש להזכירם בהזכרת יציאת מצרים, ועל פי דבריו הוא ביאר שמקיימים את דין הזכרת מכת בכורות וקריעת ים סוף בברכת גאל ישראל, ולכן חידש המהר"ם שיק שיש לכוין בהזכרה זו לצאת ידי חובת קידוש, ונשים שאינן מתפללות יוצאות רק בדיעבד ידי חובת הזכרת יציאת מצרים.

הביאור הלכה (סי׳ רעא ד״ה מיד) ביאר כדברי המהר״ם שיק, שהזכרת יציאת מצרים נעשית בברכות קריאת שמע, אלא שהקשה שג׳ ברכות ראשונות שבתפילה מפסיקות בין הזכרת יציאת מצרים, לבין הזכרת השבת שבברכה רביעית, ולכן תירץ שמצות הקידוש לא מתקיימת בהזכרת השבת שבתפילת לחש, אלא בפסוקים שאומרים אחרי ברכת השכיבנו ׳ושמרו בני ישראל את השבת׳ (שמות לא טז), ואף שלא הזכיר רק את ׳שבח השבת׳ ולא את ׳קדושת השבת׳, ומדברי הרמב״ם (שבת פכ״ט ה״א) מבואר שיש להזכיר ׳שבח וקידוש׳, מישב הביאור הלכה שאחר שהתחיל להזכיר את שבח השבת בפסוק ׳ושמרו בני ישראל את השבת׳, אף שהוא מברך ג׳ ברכות ראשונות של תפילת לחש, אין הברכות הפסק משום שהם ׳שבחו של הקב״ה׳, ושבח הקב״ה אינו הפסק בין שבח השבת לקידושו, ולכן יוצא אדם ידי חובת קידוש בתפילה, על ידי שהוא מזכיר יציאת מצרים בברכת גאל ישראל, ושבח השבת בפסוק ׳ושמרו בני ישראל את השבת׳, וקדושת השבת בברכה רביעית של תפילת לחש, וברכת השכיבנו אינה הפסק משום שהיא ׳גאולה אריכתא׳, וג׳ ברכות ראשונות הן אינן הפסק, משום שהוא עוסק בשבחו של מקום[פה].

הזכרה בתוך הקידוש דווקא

על ביאור זה כתב הביאור הלכה, ׳זהו הנראה לי לישב דברי המגן אברהם מפני חומר הקושיא, אבל מכל מקום לדינא צריך עיון, דאולי כוונת הגמרא שיזכיר יציאת מצרים בתוך הקידוש׳, כלומר שלקיום דין הזכרת יציאת מצרים בקידוש, לא די בכך שאין הפסק בין הקידוש להזכרת יציאת מצרים, אלא גדר דינו הוא שתהיה ההזכרה בתוך נוסח הקידוש, ואם כן אין ׳יוצא ידי חובת קידוש בתפילה.

הזכרת יציאת מצרים רק בקידוש בליל פסח

האדר״ת בספרו חשבונות של מצוה (מצוה לא אות ח) ביאר באופן נוסף מדוע יוצא אדם בתפילת ליל שבת ידי חובת קידוש, ומשום שכל דין הזכרת יציאת מצרים בקידוש, הוא רק בקידוש של ליל פסח, ואף שבליל פסח יש חיוב סיפור יציאת מצרים, חידש רב אחא שישנו חיוב נוסף של הזכרת יציאת מצרים בקידוש זה, אך בקידוש של כל שבת אין כלל חיוב הזכרת יציאת מצרים[פו], ולפי ביאור זה, פשוט שבתפילת ליל שבת יוצא אדם ידי חובת קידוש, אף שלא הזכיר יציאת מצרים, וגם בליל פסח שחייבים להזכיר יציאת מצרים, יוצאים בתפילה ידי קידוש, שהרי בכל ליל יום טוב מזכירים יציאת מצרים בתפילה.

דעת הט״ז

כתב הט״ז (סי׳ רעא ס״ק יט) ׳בא לידי במדינות הערין, שעשיתי קידוש על כוס שהייתי סבור שהוא יין, והיה מים׳, בתחילה כתב הט״ז שכיון שאין דין יין כלל מדאורייתא, והוא יצא ידי חובת קידוש, ואף שלא קיים קידוש על הכוס, מכל מקום מאחר שיצא ידי חובת קידוש דאורייתא גם בלא כוס, אינו חייב לחזור ולברך, אך הביא את שיטת התרומת הדשן (ח״ב סי׳ קטו) שכתב שחייב לחזור ולקדש, משום שמדרבנן לא יצא ידי חובת קידוש, הט״ז דוחה את ראיותיו של התרומת הדשן, אך לבסוף הוא מסכים שבדין דרבנן שאין לו תקנה, חייב לחזור ולקדש, וכגון מי שקידש ואין לו סעודה במקום הקידוש, כשהולך למקום הסעודה, חייב לקדש שנית, אף שכל חיובו רק מדרבנן, ומשום שמדרבנן אין קידושו קידוש, אולם מי שקידש על מים, אם יש לפניו יין יכול לשתות מהיין שלפניו, ולקיים בו את דין שתיית היין, ולכן אינו חייב לחזור ולקדש.

ביאור דעת הט״ז

את דברי הט״ז מבאר הפרי מגדים (מ״ז שם) ׳אתה רואה לכאורה, שחולק על המגן אברהם, וסובר בתפילה אין יוצא ידי קידוש דין תורה׳, אך לא ביאר מדוע לדעת הט״ז לא יוצאים ידי חובת קידוש בתפילה.

המנחת חינוך (שם) ביאר, שמאחר ומדאורייתא חייב אדם להזכיר יציאת מצרים בקידוש, אינו מקיים מצות קידוש בתפילה, ׳וצדקו מאוד דברי הט״ז׳, שרק אחר שאמר קידוש על מים יצא ידי חובת קידוש מדאורייתא[פז].

קידוש בתפילה מדין תפילה ולא מדין קידוש

אולם האגרות משה (שו״ת, או״ח ח״ד סי׳ סג ענף ב) כתב שאין צריך לומר שהט״ז חולק על האחרונים, וסובר שהזכרת יציאת מצרים היא מדאורייתא, אלא גם אם היא רק מדרבנן, מכל מקום ישנו טעם אחר מדוע אין יוצאים בתפילה ידי חובת קידוש, ומשום שברכת הקידוש בתפילה, לא נתקנה מחמת ׳חובת קידוש׳, אלא רק משום שבברכות אמצעיות שבחול אדם מבקש על צרכיו, ובשבת מאחר ואסור לאדם לבקש על צרכיו, תיקנו חז״ל ׳להזכיר ענין קדושת השבת, ולהתפלל על עניני השבת, שממילא הוא ענין קידוש בשביל מצות התפילה׳, אך אין מטבע הברכה מדין קידוש, אלא רק מדין תפילה, וכיון שמטבע זו היא לא מדין קידוש, אם אדם ׳יקדש במטבע זו, הוא ׳משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות׳, ולכן אין אדם יוצא ידי חובתו, אף לא את דין קידוש מן התורה בתפילה[פח].

מערכה נז
הבדלה

א. חובת הבדלה מן התורה או מתקנת חכמים / **ב.** הבדלה במוצאי ימים טובים / **ג.** נשים קטנים וסומא בחובת הבדלה / **ד.** תקנות ההבדלה בתפילה ועל הכוס

פתיחה

במוצאי שבת צריך להבדיל בין הקודש לחול, ולשם כך תיקנו חז״ל נוסח הבדלה בשני מקומות, בתפילת שמונה עשרה ועל הכוס.

בשורש חובת ההבדלה ישנם כמה נידונים עיקריים: א. האם חובת ההבדלה היא מן התורה או מדרבנן. ב. מה הם הימים בהם חייבים בהבדלה, ואיזה ימים אינם חייבים בהבדלה. ג. מי הם החייבים בהבדלה ומי פטורים מחובה זו. ד. מה תיקנו חז״ל בנוסח ההבדלה. ה. מה הדין של מי שאינו יכול להבדיל, וכדומה. נידונים אלו ועוד, מבוארים במערכה שלפנינו.

א. חובת הבדלה מן התורה או מתקנת חכמים

יש לדון מהו המקור לחובת הבדלה, והאם חובתה מן התורה, או שאין חובה זו אלא מדרבנן. ונחלקו בכך הראשונים, יש ראשונים שסוברים שחובת

מדברי המהר״ם שיק מבואר שדין הזכרת יציאת מצרים בקידוש אינו רק כשמזכיר את מעלת השבת, שהיא חשובה משום שהיא ׳זכר ליציאת מצרים׳, אלא כל שמזכיר את יציאת מצרים בסדר הקידוש מקיים את דין הזכרת יציאת מצרים, וכן מבואר מדברי המנחת חינוך (מצוה לא אות ה) שכתב שבתפילה של יום טוב שחל בשבת ׳יוצאים ידי חובת הזכרת יציאת מצרים בקידוש, משום שמזכירים את יציאת מצרים בנוסח התפילה, ואף שאין מזכירים את שבח השבת בכך שהיא ׳זכר ליציאת מצרים׳, מכל מקום אין יציאת מצרים דין בשבח השבת.

פה. ובכך מבואר גם מדוע הקדיש אינו הפסק בין שבח השבת שבפסוקים, לבין קדושת השבת שבברכה רביעית, משום שהקדיש שבחו של מקום, ואינו מפסיק בין שבח השבת לקדושה.

פו. ראיה לדבריו הוא הביא, מכך שדברי רב אחא הובאו בתוך דיני ליל הסדר, ולא בדיני קידוש שבמסכת ברכות, ועוד ראיה, מכך שרב אחא למד את דין הזכרת יציאת מצרים בקידוש, בגזירה שוה מהפסוק ׳למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים׳ (דברים טז ג), שהוא הפסוק

המחייב הזכרת יציאת מצרים בליל פסח, ולא מהפסוק ׳זכור את היום הזה אשר יצאתם מארץ מצרים׳ (שמות יב לט) שהוא שייך בכל ימות השנה.

פז. כשיטה זו, שאין יוצאים בתפילה ידי חובת קידוש, משום שאין בה הזכרת יציאת מצרים, כתב גם בשו״ת דברי מלכיאל (ח״א סי׳ טו אות כז).

פח. את דבריו דייק האגרות משה מדברי הרמב״ם, שכתב (שבת פכ״ט ה״א) את דין קידוש מדאורייתא, ואחר כך כתב (שם ה״ב) את נוסח הקידוש, ותמה האגרות משה, הלא לפני שכתב הרמב״ם את דיני קידוש מדרבנן, יוצא אדם גם בנוסח הקידוש שבתפילה, ומדוע הוצרך הרמב״ם להביא את נוסח הקידוש על הכוס, לפני שהוא הביא את הדין שחייב אדם לקדש על הכוס ובמקום סעודה [לפי דעת המנחת חינוך, שמדאורייתא אין יוצאים ידי חובת קידוש בתפילה, כלל לא קשים דברי האגרות משה], ומכך חידש האגרות משה שאין יוצאים ידי חובת קידוש בתפילה, משום שהוא ׳משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות׳.

הבדלה היא מן התורה, הן ההבדלה עצמה והן החובה להבדיל על היין, ובדעה זו נאמרו כמה שיטות מה המקור בתורה לחובת הבדלה. יש ראשונים שסוברים שחובת הבדלה מן התורה, וההבדלה על היין אינה אלא מדרבנן. ויש ראשונים שסוברים שחובת הבדלה עצמה אינה אלא מדרבנן. השיטות ופרטיהן יבוארו להלן.

השיטות שחובת הבדלה מן התורה

המקור להבדלה מן התורה לדעת חלק מהראשונים

שנינו בברייתא (קו.) 'תנו רבנן, 'זכור את יום השבת לקדשו' (שמות כ ח) זוכרהו על היין' וכו'. ומסיקה הגמרא 'הכי קאמר, זכור את יום השבת לקדשו, זוכרהו על היין בכניסתו. אין לי אלא בלילה, ביום מנין, תלמוד לומר זכור את יום השבת'. כלומר בתחילה למדה הברייתא מ'זכור את יום השבת לקדשו' את חובת הזכירה בלילה, משום שמהתיבה 'לקדשו' משמע משעה שמתקדש היום. ואת חובת הזכירה ביום למדה מ'זכור את יום השבת', כלומר מכך שכתוב 'יום'. כך גרסו רוב הראשונים, ולפי גירסא זו לומדים מפסוק זה את חובת קידוש בליל שבת וביום השבת, ואין מקור מפסוק זה לחובת הבדלה.

אך בפירוש המיוחס לרש"י (נזיר ג: ד"ה והרי) גרס בברייתא 'זכור את יום השבת לקדשו, זוכרהו על היין, אין לי אלא בכניסתו, ביציאתו מנין, תלמוד לומר זכור את יום'. ולפי גירסא זו, למדו חז"ל מהפסוק 'זכור את יום' את חובת ההבדלה במוצאי שבת. וכן הביא תוספות רי"ד (תליתאה, קו. ד"ה זוכרהו) שלמדו את חיוב הבדלה מהמילים 'את יום', והביא גירסא זו בברייתא בשם שאילתות דרב אחאי בפרשת כי תבוא[א], וציין שבגמרות לא כתובה גירסא זו[ב].

אוצר החכמה

ומצאנו עוד ראשונים[ג] הסוברים שחובת הבדלה מן התורה, אלא שנחלקו מהו המקור לחיוב ההבדלה מן התורה, וכדלהלן.

המקור לדעת הרמב"ם

כתב הרמב"ם (שבת פכ"ט ה"א) 'מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר 'זכור את יום השבת לקדשו', כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש, וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה'. ובאופן דומה כתב הרמב"ם בספר המצוות (עשה קנה), 'לשון מכילתא, 'זכור את יום השבת לקדשו' קדשהו בברכה. ובביאור אמרו זכרהו על היין. ואמרו גם כן קדשהו בכניסתו וקדשהו ביציאתו[ד], כלומר, ההבדלה שהיא גם כן חלק מזכירת שבת מתוקנת ומצווה'. וכתב המגיד משנה (שם), שמפורש בדברי הרמב"ם שחובת ההבדלה היא מן התורה, כמו חובת קידוש הנלמדת מהפסוק 'זכור את יום השבת לקדשו', וכן כתבו עוד ראשונים[ה].

קושיית המגיד משנה

והקשה המגיד משנה (שם) על דעת הרמב"ם, שבברייתא המובאת בגמרא (קו.)[ו] מבואר שלומדים מפסוק זה רק את חובת קידוש ולא חובת הבדלה. אמנם יש ליישב כפי שמצינו בדברי המאירי (ברכות כז. ד"ה מאחר) על דברי הגמרא שם שאפשר להבדיל אף בשבת מבעוד יום, והקשה כיצד נעשה יום קודש ליום חול, והרי לולא ההבדלה ימשך קדושת השבת ואין בכח האדם להבדיל ולהפסיק את השבת, ואף שאפשר לקדש בערב שבת מבעוד יום היינו משום שהוא תוספת חול על הקודש והקידוש חל, אך ההבדלה בשבת מבעוד יום לא תועיל להפקיע את קדושת השבת. ותירץ, שאכן לא תפקיע ההבדלה את קדושת השבת ואיסור המלאכה, ומכל מקום יש תועלת בהבדלה זו מפני 'שאף ההבדלה קדוש הוא לשבת', כלומר ששייך לעשות הבדלה בשבת מדין קידוש, שמזכיר בה את קדושת השבת לעומת ימות החול, ומתבאר לפי"ז שאף ההבדלה נכללת בחובת זכירת שבת, ומתקיימת בכך.

המקור לדעת המגיד משנה הראבי"ה והר"ש

המגיד משנה כתב שיש ללמוד את חובת הבדלה מן התורה ממקור אחר, ממה שמצינו בגמרא (שבועות יח:) שהמבדיל על היין במוצאי שבתות יהיו לו בנים זכרים, ולמדו זאת מהכתוב (ויקרא י י) 'ולהבדיל בין הקודש ובין החול', והיינו שיש ללמוד מהמילה 'ולהבדיל' שיש חובה להבדיל בין השבת לימי החול על ידי סדר הבדלה[ז]. וכן כתבו גם הראבי"ה (ח"ג סי' תשיז) והר"ש משאנץ בתשובתו לרמ"ה (אגרות הרמ"ה סי' עח).

המקור לדעת המגדל עוז

והמגדל עוז (שם) כתב מקור אחר לדעת הרמב"ם לחובה זו, שבדברות ראשונות נאמר 'זכור' ובדברות אחרונות נאמר 'שמור', ואמרו חז"ל שהזכירה ביום והשמירה בלילה[ח]. והלשון 'זכור' מורה על מצות עשה, וכלומר שעליו לזכור את יום השבת בדברים, והיינו הקידוש. והלשון 'שמור' מורה שיש לשמור על קדושת השבת ולא לנהוג מנהג חול עד שיבדיל, ונמצא שעליו להבדיל בלילה ובכך לשמור על קדושת שבת. ועוד שנינו בברייתא (ר"ה כז.) 'זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו', והיינו שדין אחד להם[ט].

המקור לדעת הסמ"ג

והסמ"ג (עשין כט) הביא את דעת הרמב"ם שחיוב הבדלה מן התורה, ושהמקור לחיוב זה הוא מהפסוק (שמות כ ח) 'זכור את יום השבת'. וכתב שלדעתו יש מקור אחר לחיוב הבדלה מן התורה, לפי שבדברות הראשונות נאמר 'זכור' (שם) ובדברות אחרונות נאמר 'וזכרת' (דברים ה טו), והכפילות באה ללמד זכירה אחת לכניסת השבת, והיינו לחובת קידוש, וזכירה שניה לצאת השבת, והיינו לחובת הבדלה'.

חקירה בטעם חובת הבדלה

כתבו האחרונים[יא] שיש לחקור ביסוד חובת הבדלה, האם החובה להבדיל היא משום כבוד השבת, שחלק מכבוד השבת הוא שמלווים אותה כפי שדרך ללוות אורח חשוב, או שמא ענין ההבדלה הוא להבדיל בין הקודש לחול על ידי מעשה שבו ניכרת ההבדלה.

והנה בגמרא (קג.) המשילו את ההבדלה ללוויה שהעם עושה למלך ביציאתו, וכן מבואר ברש"י (שבת קנ: ד"ה להבדיל). ומתבאר מכך שחובת ההבדלה היא משום כבוד השבת. ויש לומר שהלימוד מ'זכור' את יום השבת' הוא שמצד כבוד השבת וקדושת השבת יש ללוותה על ידי הבדלה, וכמלווה את המלך. ומצד הלימוד מ'להבדיל' אין בהבדלה משום כבוד השבת, אלא הבדלה בין הקודש לחול בלבד[יב].

והעמק ברכה (קידוש והבדלה אות ד) כתב, שגם לסוברים שחובת ההבדלה מן התורה נלמדת מ'זכור', למדו מ'להבדיל' שהנוסח צריך להיות של הבדלה, ולא באופן אחר[יג].

א. ובשאילתות המצוי בידינו לא נמצאת גירסא זו. וראה העמק שאלה (שאילתא קסו) שהעיר שיש גירסא כזו בכתב יד.

ב. אכן דעת התוספות רי"ד עצמו (תנינא, קב: ד"ה ואם) שעיקר חובת הבדלה אינה אלא מדרבנן, דבריו מובאים להלן.

ג. רבינו תם בספר הישר (חידושים סי' סב) ותוספות הרא"ש (ברכות כ: ד"ה נשים) בשם רבי יוסף קרא שאמר בשם רבינו קלונימוס איש רומי. ובאגרות הרמ"ה (סי' עח) נקט הר"ש משאנץ בתשובה לרמ"ה שחובת הבדלה מן התורה, וכתב שכן דעת רבינו תם עצמו, ויעוין שם (סי' עט) שהרמ"ה השיב לר"ש משאנץ שגם לדעתו חובת הבדלה מן התורה, ומעולם לא עלה על לבו לומר שחובת הבדלה מדרבנן. וכן דעת הריטב"א (ביצה ד: ד"ה רב) ושאר הראשונים המובאים להלן.

ד. אחרונים רבים העירו שהמילים 'קדשהו בכניסתו וקדשהו ביציאתו' לא נמצאות במכילתא, ועיין בהעמק שאלה (שם) שדן במקור למאמר זה.

ה. ראה מאירי (ברכות כ: ד"ה נתגלגל) שהביא את דעת הרמב"ם שחיוב ההבדלה מן התורה, וכתב שמקור החיוב הוא במצות ה'זכירה' שיש בשבת, שאף ההבדלה כלולה בזכירה. ועיין במאירי בנזיר (ג: ד"ה ודברים) שהביא, שיש שגרסו בגמרא שם באופן שנראה שלמדו שחובת הבדלה מן התורה [אכן יש להעיר, שהמאירי לעיל (קב: ד"ה למדת) כתב שהבדלה מדברי סופרים, וצ"ע]. וכן מבואר בחינוך (מצוה לא) שכתב 'לדבר דברים ביום שבת בהכנסתו וכן ביציאתו, שיהיה בהם זכר גדולת היום ומעלתו והבדלתו לשבח משאר הימים שלפניו ואחריו, שנאמר 'זכור את יום השבת לקדשו', כלומר זכרהו זכר קדושה וגדולה'. ועיין שם במנחת חינוך (אות א-ב) שנקט שדעת החינוך כדעת הרמב"ם, שלומדים את חובת הבדלה מחובת הזכירה, שאף ההבדלה כלולה בחובת הזכירה. ועיין בחתם סופר (קב: ד"ה ואמר) שהביא ראיה שאכן לדעת הרמב"ם חובת הבדלה מדאורייתא.

ו. כפי הנוסח הכתוב בגמרא.

ז. והפרי מגדים (או"ח א"א הקדמה לסי' רצו) העיר על המגיד משנה שפסוק זה הוא אסמכתא, ואין ללמוד ממנו, ונשאר בצ"ע. והעמק שאלה (שאילתא קסו) הקשה על המגיד משנה, שבגמרא (ברכות כז:) אמרו שאפשר להבדיל על היין מבעוד יום, וכן פסקו להלכה הרמב"ם (שבת פכ"ט ה"א) הטור והשלחן ערוך (או"ח סי' רצג ס"ג) ואם הפסוק 'ולהבדיל' וגו' הוא המקור להבדלה, הרי ההבדלה תתכן רק אחרי שכבר עבר יום השבת והתחיל יום החול, שאז אפשר להבדיל ביניהם, אבל ביום השבת עצמו אי אפשר להבדיל בין הקודש לחול. ולכן נקט שלדעת הרמב"ם הבדלה נלמדת מ'זכור', וכנתבאר לעיל.

ח. הרמב"ן (שמות כ ח) הביא מדרש זה בשם ספר הבהיר לרבי נחוניה בן הקנה.

ט. עיין באמת ליעקב (קמנצקי, קו. ד"ה רמב"ם) שביאר שאין מקום לומר שיש ללמוד מ'שמור' את חובת הקידוש בליל שבת, שאם כן היה לכתוב להקדים את 'שמור' שהוא בלילה, ל'זכור' שהוא רק לאחר מכן ביום. ומכך ש'זכור' הוקדם לפני 'שמור', מוכח ש'שמור' הוא לאחריו והכוונה למוצאי שבת. ועוד, שלגבי חובת קידוש ראויה המילה 'זכור' שמשמעותה פעולה חיובית, ולגבי הבדלה ראויה המלה 'שמור' שמשמעותה שאין לעשות שום פעולה, והיינו שאין לעשות מלאכה עד לאחר הבדלה.

י. וכן כתב בספר הנייר (סי' א), וזה לשונו, 'דמחייבין לקדושי ולאבדולי, דכתיב 'זכור ושמור', זכריהו על היין. אין לי אלא בכניסתו, ביציאתו מנין, ת"ל 'וזכרת', סמכו לקדושיה והבדלה מן התורה'. אמנם יתכן שיש לדקדק ממה שכתב 'סמכו לקדושיה והבדלה מן התורה', שלדעתו אין הקידוש וההבדלה מן התורה, אלא מדרבנן, והפסוק נדרש רק לאסמכתא. ועיין להלן שאכן יש הנוקטים שפסוק זה נדרש רק לאסמכתא, ולכן לדעתם חובת הבדלה הינה רק מדרבנן.

יא. טל לישראל (סי' לה).

יב. ואמנם יתכן שגם לפי הצד שענין ההבדלה הוא להבדיל בין הקודש לחול יש בהבדלה זו משום כבוד השבת, שאין זה מכבודה שמיד אחרי קדושת השבת יתחילו ימות החול ללא הבדל. וכתבו האחרונים, שעל פי זה יש לדון במי שלא הבדיל במוצאי שבת שמבואר בשלחן ערוך (או"ח סי' רצט ס"ו) שיש אומרים שמבדיל עד סוף יום שלישי, ויש אומרים שאינו מבדיל אלא כל יום ראשון, שלפי הצד שהבדלה נועדה לכבוד השבת, יש מקום לומר שביום ראשון כבר אין אפשרות לקיים ענין הזה. ולפי הצד שהבדלה היא כדי להבדיל בין הקודש לחול יש מקום לומר שכל זמן שלא הבדיל צריך עדיין להבדיל.

יג. ועל פי יסוד זה ביאר מדוע לדעות שהבדלה מן התורה אין מבדילים בין יום טוב לשבת, ועיין להלן בענין זה.

הוכחת העמק שאלה שחובת הבדלה מן התורה

והעמק שאלה (שאילתא קסו) הוכיח שחובת הבדלה מן התורה, מכך שמבואר בשבת (סט:) שההולך במדבר ושכח מתי חל יום השבת, וכל יום אצלו הוא ספק שבת, צריך למנות ששה ימים ואחריהם לשבות יום אחד. וכיון שצריך לאכול שלא ימות, מותר לו לעשות כל יום כדי פרנסתו, משום פיקוח נפש. ואף באותו יום שנוהג בו שבת עושה כדי פרנסתו, ואסור לו להכין כדי פרנסתו לאותו יום ששובת מאתמול, שהרי כל יום הוא ספק שבת, ולצורך אותו היום יכול לחלל את השבת, אבל לצורך יום אחר אסור. ומקשה הגמרא, מאחר ועושה בו מלאכה, במה שונה אותו יום משאר הימים, ובמה ניכר שהוא שבת. ומתרצת, שיום זה ניכר על ידי שעושה בו קידוש והבדלה. וצריך ביאור, מדוע הגמרא לא תירצה שיום השבת ניכר על ידי שהוא מתפלל באותו יום תפילות של שבת. וצריך לומר שהגמרא לא רצתה להביא היכר של מצוות דרבנן, שכן נוסח התפילות וכן חילוק הנוסחאות בין חול לשבת, הוא רק מדרבנן. ואם כן מוכח שחובת הבדלה מדאורייתא, ובה יש היכר מדאורייתא.

קושיות הקובץ שיעורים

אבי הקשה הקובץ שעורים (ביצה ד: אות ט) שאם חובת הבדלה מדאורייתא, למה לא יתחייב אותו מהלך במדבר לקדש ולהבדיל בכל יום מספק דאורייתא[ד]. ואמנם משמע בירושלמי (שבת פ"ז ה"א) שהאיסור לעשות מלאכה בכל יום הוא רק מדרבנן, כיון שמן התורה הולכים אחרי הרוב, וכיון שרוב הימים הם חול, אין לאסור עליו מעיקר הדין לעשות מלאכה בכל הימים, ולפי זה פשוט שגם לגבי קידוש והבדלה יש ללכת אחרי הרוב ופטור. אלא שקשה, שלכאורה אין להתיר לו עשיית מלאכה משום רוב, שהרי מבואר בתוספות (זבחים עא. סוד"ה אפילו) שכלל הוא שאין הולכים אחר הרוב במקום סתירה שממה נפשך יעבור על האיסור[ט], ובאופן זה שאינו יודע מתי שבת, אם הולכים אחרי הרוב יוכל לעשות מלאכה כל שבעת הימים, והרי ברור שיום אחד הוא שבת, ולכן אין ללכת אחרי הרוב. וכמו כן יקשה כדלעיל, שיחויב בעשיית הבדלה כל יום, לסוברים שהבדלה מדאורייתא[יז].

הוכחה נוספת שהבדלה מן התורה

עוד הוכיח העמק שאלה (שם) שהבדלה מן התורה, מכך שהרמב"ם (שבת פכ"ט ה"ג) כתב שהכלל ש'אין עושין מצוות חבילות חבילות' נאמר רק בשתי מצוות שחיובן מן התורה. ועם זאת מצינו בגמרא (קב:) שבאו להוכיח שאפשר לעשות מצוות חבילות חבילות, מדברי רב (שם) שאם חל ליל יום טוב ראשון של פסח במוצאי שבת עושים קידוש והבדלה על אותה הכוס. והלא לדעת הרמב"ם אם הבדלה מדרבנן מותר לעשותה יחד עם קידוש, אלא מוכח שחובת הבדלה היא מן התורה.

מדוע לא מזכירים יציאת מצרים בהבדלה

אך הקשה המנחת חינוך (מצוה לא אות ה) לדעת הסוברים שחובת הבדלה מן התורה, הרי מבואר בגמרא (קז:) שצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש מגזירה שוה, שלגבי קידוש נאמר (שמות כ ח) 'זכור את יום השבת לקדשו', וכתוב (דברים טז ג) 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך'. ואין חולק על לימוד זה בגמרא, ובפשטות הנלמד מגזירה שוה הוא חובה מהתורה[יז]. ומאחר ולדעת רוב הנוקטים שחובת הבדלה מן התורה, נלמדים קידוש והבדלה מהכתוב 'זכור את יום השבת לקדשו', יש לחייב להזכיר בהבדלה יציאת מצרים כמו בקידוש, ויש להקשות מדוע לא תיקנו בה להזכיר את יציאת מצרים[יח].

יישוב א'

וכתבו האחרונים כמה יישובים לקושיא זו. יש שביארו[יט] על פי החקירה שהובאה לעיל, האם יסוד חובת הבדלה הוא מצד כבוד השבת, או מצד ההבדלה בין קודש לחול. והיינו שענין הזכרת יציאת מצרים היא מחמת מהות היום שהוא 'זכר ליציאת מצרים', ולכן לפי הצד שמהות ההבדלה היא כבוד שבת, יש מקום להזכיר מענינו של יום בהבדלה, אך לפי הצד שההבדלה היא בין קודש לחול יש לומר שאין מקום להזכיר את יציאת מצרים [שהיא ענינו של יום] בהבדלה שענינה ההבדל בין היום לימים האחרים.

אולם יש לדחות ביאור זה, שהרי כבר נתבאר לעיל שלדעת הרמב"ם לומדים את חובת הבדלה מ'זכור את יום השבת', ומלימוד זה יש ללמוד שחובת הבדלה היא מצד כבוד השבת, ושוב יש מקום להזכיר יציאת מצרים, כפי שלמדו בגמרא מגזירה שוה שבזכירת השבת צריך להזכיר יציאת מצרים.

יישוב ב'

ויש שביארו[כ], שאמנם לדעת הרמב"ם לומדים את חובת קידוש וחובת הבדלה מאותו הפסוק, אולם גם לדעת הרמב"ם יש הבדל בין קידוש להבדלה, שכן קידוש הוא קידושו של יום, שעל ידי אמירת הקידוש מקדשים את היום, ולעומת זאת אי אפשר לומר שעל ידי ההבדלה מקדשים את היום, שהרי היום כבר עבר והסתיים, אלא ודאי שעל ידי ההבדלה רק זוכרים את היום ולא מקדשים אותו. וכיון שאין אדם דן גזירה שוה מעצמו, צריך לומר שחכמים קיבלו את הגזירה שוה של זכירת יציאת מצרים רק לגבי הקידוש ולא לגבי ההבדלה, לפי שכאמור אינם דבר אחד ממש.

יישוב ג'

והרבה אחרונים[כא] כתבו, שכיון שלדעת הרמב"ם הבדלה וקידוש נלמדים מאותו מקור, ובדבריו בספר המצוות כלל אותם כמצוה אחת, ממילא אין ענין להזכיר יציאת מצרים בכל חלק מחלקי המצוה, אלא יוצא ידי חובה במה שמזכיר יציאת מצרים בחלק הראשון של המצוה שהוא הקידוש, ושוב לא צריך להזכיר יציאת מצרים גם בסוף המצוה בהבדלה.

נוסח ההבדלה מדרבנן

עוד כתב המנחת חינוך (שם אות ג), שגם לדעת הנוקטים שמצות הבדלה מן התורה, אמנם נוסח הברכה אינו מן התורה אלא מתקנת אנשי כנסת הגדולה, ומכל מקום אחרי שזהו הנוסח, אם לא אמר כפי הנוסח שתיקנו יתכן שלא יצא ידי חובת מצות התורה[כב].

השיטה שקביעת ההבדלה על היין מדרבנן

דעת הסוברים שהבדלה על היין אינה אלא מדרבנן

ואף שלדעת הרמב"ם (שבת פכ"ט ה"א) חובת ההבדלה מן התורה, מכל מקום כתב הרמב"ם (שם פכ"ט ה"ו) שמדין תורה מועיל להבדיל בתפילה בברכת חונן הדעת, ואילו חובת ההבדלה על היין היא מתקנת חכמים[כג]. וכתב המגיד משנה (שם), שאף שעצם ההבדלה היא מן התורה, מוכח מהגמרא (ברכות לג.) שאמרה 'בתחילה קבעוה בתפילה, העשירו קבעוה על הכוס, הענו חזרו וקבעוה בתפילה', שמעיקר הדין מועיל להבדיל בתפילה, ואין חובה מן התורה להבדיל על יין[כד].

וכן כתבו עוד ראשונים[כה], שאף שמצות הבדלה מן התורה, מכל מקום קביעת ההבדלה על כוס של יין אינה אלא מדרבנן.

קושיא על הסוברים שהבדלה על היין מדרבנן

וקשה לשיטתם, שהרי בגמרא (קו.) דרשו את הפסוק 'זכור את יום השבת לקדשו' שיזכרהו על היין, והתבאר שלדעת הרמב"ם ועוד ראשונים, פסוק זה כולל בין קידוש ובין הבדלה, ומאחר שמפסוק זה דרשו שיש לזכור על היין לגבי קידוש, הוא הדין שיש לזכור על היין לגבי הבדלה, ומדוע חילקו שחובת הבדלה היא מן התורה, אך ההבדלה על היין היא מדברי חכמים.

יישוב האחרונים

והנה תוספות (שם ד"ה זכרהו) דנו שעיקר הקידוש בליל שבת הוא על ידי אמירת 'ויכולו' בתפילה, והדין לקדש על היין אינו אלא מדרבנן, ומה שדרשו בגמרא 'זכרהו על היין' אינו אלא אסמכתא. והאור זרוע (ח"ב סי' כה) דן האם צריך לקדש דווקא על יין או שאפשר לקדש גם על שכר ודבש, והביא ראיות רבות שאפשר לקדש גם על שכר ודבש, והקשה מהלימוד 'זכרהו על היין' שמשמע שמעיקר דין התורה יש לקדש על היין, ותירץ שלימוד זה

יד. וגם לסוברים שהבדלה דרבנן, קשה שיתחייב לקדש, שהכל מודים שקידוש מדאורייתא.

טו. וכגון במקום שהתערבו חייבי מיתות סקילה ושריפה זה בזה, שאפילו שהרוב חייבים שריפה אין ללכת אחר הרוב, כיון שיש מיעוט שחייבים סקילה ולא שריפה.

טז. ובקובץ שיעורים שם לא השיב על תמיהה זו.

יז. ראה בנידון זה באוצר עיונים למסכת כריתות במערכה בענין 'מידת גזירה שוה'.

יח. יעויין במנחת חינוך שכתב שיש אופן ליישב קצת, אולם נשאר בצ"ע.

יט. אבני חן (על המנחת חינוך שם).

כ. חמדה גנוזה (שאלה ט אות יא).

כא. אבני חושן (סי' ז) ועוד אחרונים.

כב. להלן הובאו דברי המנחת חינוך בהרחבה.

כג. וכן כתב הרמב"ם בהלכות נזירות (פ"ז ה"א).

כד. וכתב בשאגת אריה (שו"ת, סי' ס) שזו ראיה שאין עליה תשובה, אמנם ראה בהעמק שאלה (שאילתא קסו) שהשיב על ראיה זו.

כה. כל בו (סי' מא, נח) מאירי (ברכות כ: ד"ה נתגלגל, נזיר ג: ד"ה ומכל מקום) בשם בעלי התוספות, סמ"ג (עשין כט, לאוין רמג-רנ) וריטב"א (שבועות כט. ד"ה ובנשבע). ועיין בהלכות ברכות להריטב"א (פ"ב הכ"ה) שכתב 'הבדלה על הכוס בברכה אינה אלא מדברי סופרים', משמע שמצות הבדלה עצמה היא מן התורה, ורק קביעתה על הכוס בברכה הוא מדרבנן. וכן כתבו התוספות רי"ד (קו. ד"ה קפיד) ושו"ת הרשב"א (ח"ד סי' קט). אמנם התשב"ץ (שו"ת, ח"א סי' פה) כתב שהקילו בהבדלה יותר מבקידוש 'לפי שהקידוש היא מן התורה כדאמרינן זכרהו על היין בכניסתו, וההבדלה אינה אלא מתקנת אנשי כנה"ג, כדאמרינן בפרק אין עומדין (ברכות לג.)'. ויש לדון האם כוונתו שההבדלה עצמה מדרבנן, או שההבדלה על היין מדרבנן, שמלשונו משמע שכל ההבדלה אינה אלא מדרבנן, אבל מתוכן דבריו משמע שעיקר ההבדלה מן התורה וההבדלה על היין מדרבנן, כיון שהביא ראיה לדבריו מהאמור בברכות 'בתחילה קבעוה בתפילה, העשירו קבעוה על הכוס, הענו חזרו וקבעוה בתפילה', ואין בה ראיה אלא לכך שאנשי כנסת הגדולה תיקנו להבדיל על היין, ומשמע שלדעתו הבדלה עצמה מדאורייתא, ורק ההבדלה על היין מדרבנן, שאם היא עצמה דרבנן, היה לו להביא ראיה לכך.

אינו אלא אסמכתא. וכתבו האחרונים[כז], שעל פי המבואר בתוספות והאור זרוע, הלימוד 'זכרהו על היין' לגבי יין לקידוש אינו אלא אסמכתא, כך גם לדעות שלומדים מפסוק זה את חובת הבדלה, החובה להבדיל על היין אינה אלא מדרבנן, והפסוק אינו אלא אסמכתא.

השיטה שגם ההבדלה על היין מן התורה

דעת הסוברים שגם ההבדלה על היין מן התורה

יש ראשונים[כז] הסוברים שגם קביעת ההבדלה על היין היא מן התורה, שגרסו בנזיר (ד.) באופן שעולה שנזיר מותר בשתיית יין של קידוש והבדלה, מאחר והוא מצווה על יין זה מן התורה, ולכן אין נזירותו אוסרת עליו את היין, ומוכח שלדעתם גם קביעת ההבדלה על היין היא מן התורה.

קושיית התוספות רי"ד על הסוברים שהבדלה על יין מן התורה

והקשה התוספות רי"ד (קו. ד"ה זוכרהו) שמבואר בגמרא (ברכות לג.) שאנשי כנסת הגדולה תיקנו את נוסח הברכות והתפילות, ובתחילה קבעו להבדיל בתפילה, לאחר מכן העשירו וקבעו להבדיל רק על הכוס, נמצא שההבדלה על יין אינה אלא מתקנת חכמים ולא מעיקר הדין.

יישוב העמק שאלה

וכתב העמק שאלה (שאילתא קסו) שודאי הכל מודים שאת ההבדלה על היין תיקנו חכמים, כפי שמוכח בגמרא, אלא שכוונת הראשונים היא שכאשר חז"ל תיקנו להבדיל על היין, קבעו בגדר הדין לפי תקנתם, שרק המבדיל על היין יצא ידי חובת הבדלה מן התורה, ואם לא יבדיל על היין, לא יצא אפילו ידי חובת הבדלה מן התורה, אף שמן התורה יכול להבדיל ללא יין, ומשום שהגבילו את מעשה ההבדלה שאינו מועיל אלא כאשר נעשה על הכוס[כח].

והוסיפו האחרונים, שמצינו כעין זה במנחת חינוך (מצוה לא אות ג) שכתב, שגם לדעת הנוקטים שמצות הבדלה מן התורה, נוסח הברכה אינו מן התורה אלא מתקנת אנשי כנסת הגדולה, ומכל מקום אחרי שזהו הנוסח, אם לא אמר כפי הנוסח שתיקנו יתכן שלא יצא ידי חובת מצות התורה. ויתכן שהוא הדין לגבי אמירתה על היין, שאחרי שתיקנו להבדיל על היין אי אפשר לצאת ידי חובה ללא יין.

השיטה שעיקרה מדברי חכמים

הסוברים שעיקר ההבדלה אינה מן התורה

דעת התוספות רי"ד (תנינא, קב: ד"ה ואם) ושבלי הלקט (סי' קל) שעיקר חובת הבדלה אינה מן התורה, והביאו ראיה מהאמור בגמרא (קה.) שהיושב בערב שבת וסועד ותוך כדי הסעודה החשיך היום, חייב להפסיק את הסעודה ולקדש על היין. ולגבי הבדלה נחלקו רב ושמואל, שלדעת רב אם ישב בסעודה בשבת והחשיך היום, אינו צריך להפסיק את הסעודה כדי להבדיל על היין, ולדעת שמואל צריך להפסיק על מנת להבדיל. וטעמו של רב הוא שיש חילוק בין חובת קידוש להבדלה, שקידוש שהוא מדאורייתא קובע הפסקה, ואסור להמשיך בסעודה לפני קידוש, והבדלה שאינה מדאורייתא אינה קובעת הפסקה, ומותר להמשיך בסעודה ולא צריך להפסיק להבדלה. וכיון שהלכה כרב באיסורין[כט], גם בענין זה הלכה כרב שאין צריך להפסיק באמצע הסעודה להבדלה, ומוכח שחובת הבדלה אינה אלא מדרבנן[ל].

שיטת רבינו תם

ומדברי התוספות הרא"ש (ברכות כ: ד"ה נשים) מבואר שרבינו תם (ספר הישר, חידושים סי' סב) נקט שעיקר חובת הבדלה אינה אלא מדרבנן, שהביא שה"ר יוסף קרא היה אומר בשם רבינו קלונימוס איש רומי, מתוך קושיית הגמרא בנזיר (ד.) שמותר לנזיר לשתות יין של קידוש והבדלה משום שהיא מצוה מן התורה. ורבינו תם תמה על דבריו, שאפילו לפי סברתו שנוקט שהדרשה 'זכרהו על היין' היא דרשה גמורה אין זו אלא לקידוש, אבל לא להבדלה כיון שהבדלה מדרבנן. והרי שלדעת רבינו תם עיקר ההבדלה אינו אלא מדרבנן, ולכן לדעתו אין ללמוד את הדרשה 'זכרהו על היין' על חובת הבדלה[לא]. אכן, באגרות הרמ"ה (סי' עח) מובאת תשובתו של הר"ש משאנץ שכתב, שלדעת רבינו תם חובת הבדלה עצמה מדאורייתא, ורק החובה להבדיל על היין אינה אלא מדרבנן.

וכן כתבו עוד ראשונים[לב], שעיקר חובת הבדלה אינו אלא מדרבנן. והרעק"א (שבועות כ: בתוס' ד"ה נשים) הוכיח שדעת תוספות (שם) שחובת הבדלה אינה אלא מדרבנן[לג].

והביא הבית יוסף (או"ח סי' רצו ד"ה כתוב) שהארחות חיים (הבדלה סי' יח) כתב, שנשים אינן מבדילות לעצמן, כיון ש'אין הבדלה תלויה בשמירת שבת אלא רבנן אסמכוה אקרא'. ובשולחן ערוך (שם ס"ז) כתב, שיש אומרים שנשים אינן חייבות בהבדלה, והוסיף הרמ"א (שם) שלכן לא יבדילו הנשים לעצמן, אלא ישמעו מאנשים. וכתב הט"ז (שם סק"ז) שהסוברים שנשים פטורות מהבדלה היא דעת הארחות חיים הנ"ל, ואף על פי שלדעת הרמ"א (שם סי' תקפט ס"ו) נשים יכולות לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, ואפילו שאינן חייבות, מכל מקום לא יברכו על ההבדלה, מפני שיש במצוה זו שתי סיבות לפטור, הן מצד שכל עיקר המצוה אינה אלא מדרבנן, והן מצד שזו מצות עשה שהזמן גרמא. ומבואר מדברי הט"ז, שהארחות חיים והרמ"א נקטו שחובת הבדלה אינה אלא מדרבנן[לד].

תשלומין לקידוש

בספר חשבונות של מצוה (אדר"ת, מצוה לא אות ד) הביא, שלגבי קידוש כתב הרמב"ם (שבת פכ"ט ה"ד) 'עיקר הקידוש בלילה, אם לא קידש בלילה בין בשוגג בין במזיד מקדש והולך כל היום כולו', ויש לחקור, האם הגדר הוא שמי שלא קידש בלילה ביטל את המצוה, משום שהמצוה היא לקדש את השבת בכניסתה, אלא שיש לו זמן להשלים את מה שהחסיר במשך כל יום השבת. או שהגדר הוא שיש מצוה לקדש את השבת, ועיקר המצוה בלילה, אבל מי שלא קידש בלילה יכול לקיים את אותה המצוה גם ביום, שכל היום הוא זמן המצוה.

והביא כמה טעמים והוכחות שמצות הקידוש היא כל יום השבת, ומה שאפשר להשלים את הקידוש כל יום השבת הוא מעיקר הדין.

ומאידך יש לדקדק, שהטור והשולחן ערוך (או"ח סי' רעא ס"ח) כתבו 'יש לו תשלומין למחר כל היום', ומשמע שמצות הקידוש היא רק בלילה, ורק מדין תשלומין יכול להשלים את הקידוש ביום. ואם אכן הקידוש כל היום הוא מדין תשלומין, יש להקשות, שהרמב"ם כתב שגם מי שלא קידש בליל שבת במזיד יכול להשלים כל היום, והרי מבואר בשולחן ערוך (שם סי' קח ס"ז) לגבי תפילה, שאין תשלומין למזיד.

חילוק בין תשלומין במצוה מן התורה למצוה מדבריהם

וכתב שיש לחלק בדין תשלומין בין מצוות שעיקרם מן התורה למצוות שעיקרם מדברי חז"ל, שבמצוות שעיקרם מדין תורה אין לחלק אם בטלן בשוגג או במזיד, שכיון שהתורה היא שחייבה לעשות את המצוה, לפעמים היא נתנה אפשרות להשלים למי שלא קיים, ולא הבדילה התורה בין מי שלא קיים בשוגג למי שלא קיים במזיד. וכמו שמצאנו (חגיגה ט.) בקרבן חגיגה שיש לו תשלומין כל שבעה, ולא מצאנו שחילקו בו בין שוגג למזיד.

כו. מנחת איתן (סי' יב).

כז. מיוחס לרש"י (נזיר ד. ד"ה והרי). וכן למדו בדעתו הרשב"א (שו"ת, ח"ד סי' קט) והתוספות רי"ד (קו. ד"ה זוכרהו, ספר המכריע סי' עא), ויעויין בהעמק שאלה (שאילתא קסו) שציין שזו דעת התוספות רי"ד בספר המכריע, ושיתכן שזו גם דעת השאילתות. וכן הביא בספר הישר (חידושים סי' סב) דעה זו והקשה עליה. וכן כתב תוספות הרא"ש (ברכות כ: ד"ה נשים) בשם ה"ר יוסף קרא שהיה אומר בשם רבינו קלונימוס איש רומי.

כח. עיין בדבריו (שם) שהוכיח מכמה מקומות שדיני תורה תלויים בתפילה, אפילו שאת נוסח התפילות קבעו אנשי כנסת הגדולה, אלא שהתקנה היתה שאפשר לצאת ידי חובת מצות התורה רק על ידי אמירת נוסח זה.

כט. כך מבואר בגמרא (בכורות מט: נדה כד:).

ל. אמנם בתוספות רי"ד (תליתאה, קו. ד"ה זוכרהו) הוכיח מהאמור בברכות (לג.) 'בתחילה קבעוה בתפילה, העשירו קבעוה על הכוס, הענו חזרו וקבעוה בתפילה', הרי שהבדלה על היין אינה מדאורייתא. ולכאורה אין ראיה משם אלא שאין הבדלה על היין מן התורה, ודבריו סותרים לדבריו כאן שעיקר הבדלה אינו מן התורה. אלא שיש לומר, ששם כתב כן להקשות על הסוברים שהבדלה על היין מדאורייתא, ולדבריהם הביא ראיה מברכות לפי שראיה זו היא ראיה גמורה [וכמו שכתב השאגת אריה (שו"ת סי' ס) שזו ראיה שאין עליה תשובה], ולא הקשה עליהם מכך שקידוש קובע הפסקה ואין הבדלה קובעת, וכלומר שעיקר הבדלה מדרבנן, משום שאפשר לדחות שקידוש חמור מהבדלה אף ששניהם מדאורייתא.

לא. וכן מוכח בשו"ת הרא"ש (כלל יא סי' ג).

לב. כך הבין הר"ש משאנץ בדעת הרמ"ה (אגרות הרמ"ה סי' עח), אכן אין זו דעת הרמ"ה, כפי שמבואר שם (סי' עט), והובא לעיל בהערה. וכן הביאו המאירי (ברכות כ: ד"ה נתגלגל) והמגיד משנה (שבת פכ"ט ה"א) בשם יש מפרשים.

לג. ויש להוכיח שכן דעת הסמ"ק שעיקר מצות הבדלה אינה אלא מדרבנן, שאחר שביאר את מצות קידוש (מצוה רפא) כתב 'שלמו העשין דאורייתא', ולאחר מכן (מצוה רפב) פירט את מצוות לא תעשה שיש בשבת, ובסוף המצוה כתב 'שלמו עשין ולאוין דאורייתא, ואלו מצוות דרבנן', ואחר כך מפרט את מצות עירוב, ולאחר מכן (מצוה רפג) כתב את מצות הבדלה, ובסוף מצות הבדלה כתב 'נשלמו מצות עשה ולא תעשה דשבת ויום טוב דאורייתא ודרבנן'. והרי שלדעת הסמ"ק חובת הבדלה אינה אלא מדרבנן.

לד. ויעויין בב"ח (שם ד"ה אבל בשו"ע) שגם למד בדעת הארחות חיים שסובר שכל עיקר חיוב הבדלה אינו אלא מדרבנן, אלא שהקשה מדוע לדעת הרמ"א לא תוכל אשה לברך לעצמה, כשם שיכולה לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, ולא סבר כתירוץ הט"ז. ויעויין עוד להלן בחובת נשים בהבדלה.

מה שאין כן במצוות דרבנן, כיון שחז"ל חייבו את קיום המצוה, חז"ל גם קבעו שיש אפשרות לתשלומין רק למי שחיסר באונס או בשוגג, ומי שחיסר במזיד אינו יכול להשלים, ולכן בתפילה שהיא מדרבנן אמרו שאין תשלומין למי שחיסר במזיד.

וכיון שמצות קידוש היא מן התורה, גם מי שלא קידש בלילה במזיד יכול להשלים. ולפי זה לגבי הבדלה, לדעת הסוברים שהבדלה מדרבנן, אין לה תשלומין במזיד.

הבדלה שלא בזמנה מדאורייתא או מדרבנן

ולדעת הסוברים שהבדלה מדאורייתא, היה נראה שחייב בתשלומיה אף כשביטלה במזיד. אך כתב הרמב"ם (שם) 'ואם לא הבדיל בלילה מבדיל למחר ומבדיל והולך עד סוף יום שלישי'. ויש להקשות, מאחר ולדעת הרמב"ם חובת הבדלה היא מן הפסוק 'זכור את יום השבת', כיצד יתכן שיקיים את זכירת השבת שלושה ימים לאחריה. אלא על כרחך גם לדעת הרמב"ם יש חילוק בין חובת התשלומין של קידוש לחובת התשלומין של הבדלה, שחובת התשלומין של קידוש היא מעיקר דין התורה, שאפשר כתשלומין לקדש כל יום השבת. מה שאין כן בחובת הבדלה שמעיקר דין התורה צריך להבדיל בצאת השבת[לה], ולאחר מכן אין אפשרות לקיים את המצוה, וחכמים תיקנו להבדיל עד שלושה ימים אחר השבת. וכן מצינו בדברי הפרי מגדים (ס"ר רצו משב"ז סוף סק"ז) שתשלומי הבדלה בודאי אינן אלא מדרבנן.

ולפי"ז נמצא שאף לדעת הסוברים שהבדלה מדאורייתא, הבדלה שלא בזמנה היא מדרבנן[לו], ולכן מי שנתחייב רק בהבדלה שלא בזמנה, ולא הבדיל במזיד, לא יוכל להבדיל לאחר זמן, כדין כל מצוה דרבנן שאם ביטלה במזיד אין לה תשלומין.

הבדלה מבעוד יום

עוד כתב האדר"ת (שם), שמבואר בברכות (כז:) שיכול אדם להתפלל ערבית של מוצאי שבת וכן להבדיל על הכוס, בשבת. ויש לחקור מה הדין במי שהבדיל בשבת ולאחר מכן נזכר ששכח לקדש, לדעת הסוברים שחובת הבדלה אינה אלא מדרבנן, האם חובת קידוש שהיא מן התורה תדחה את ההבדלה שהיא רק מדרבנן, ואפילו שכבר עשה הבדלה יוכל לקדש את השבת. ועוד, שאף שחכמים הקילו לעשות את ההבדלה מבעוד יום, אפשר שכיון שהוא עדיין אסור במלאכה עד מוצאי שבת, וכיון שהוא עדיין בעיצומו של יום, יכול לקדש. או שמא אין יכול לקדש, כיון שאם הבדיל נעשה היום כלפיו כחול, כדוגמת מה שנפסק בשולחן ערוך (או"ח ס"ר רסג סט"ו) שמי שלא התפלל מנחה ונכנס לבית הכנסת וראה שכבר אומרים קבלת שבת לא יתפלל שם מנחה, כיון שהם כבר עשוהו קודש.

ואפילו לדעת הסוברים שהבדלה מדאורייתא, יתכן שלא יוכל לקדש, שאפשר שגם על תקנת חכמים שאפשר לעשות הבדלה מבעוד יום נאמר שיש כח ביד חכמים לעקור את מצוות התורה בשב ואל תעשה.

וכתב, שנראה ללמוד מההיקש 'זכור' ו'שמור', שבכל שעה שיש חיוב שמירה יש חיוב זכירה, והיינו שכל שעה שאסור במלאכה יש חובת קידוש, וכיון שהמבדיל מבעוד יום אסור במלאכה עד צאת השבת, אף שכבר הבדיל מכל מקום חייב לקדש[לז].

ב. הבדלה במוצאי ימים טובים

יש לדון מהיכן המקור לחובת הבדלה במוצאי ימים טובים, והאם היא מן התורה או מדברי סופרים, ולהלן יתבאר שנחלקו בכך הראשונים. עוד יש לדון בגדר הבדלה במוצאי יום הכיפורים, ובמוצאי שבת ליום הכיפורים[לח], במוצאי יום טוב לשבת, ובמוצאי שבת ליום טוב, וכן במוצאי יום טוב לחול המועד. כמו כן יש לדון במקומות שנוהג בהם יום טוב שני מספק, האם צריך להבדיל מיום טוב ראשון ליום טוב שני. להלן יתבארו נידונים אלו.

שבת וימים טובים שוים לענין הבדלה

שנינו בברייתא (קד.) 'אומר הבדלות במוצאי שבתות, ובמוצאי ימים טובים ובמוצאי יום הכפורים, ובמוצאי שבת ליום טוב, ובמוצאי יום טוב לחולו של מועד, אבל לא במוצאי יום טוב לשבת'. מבואר שכשם שיש חובה להבדיל במוצאי שבת כך יש גם חובה להבדיל במוצאי ימים טובים ובמוצאי יום הכיפורים. ובטעם הדבר כתבו הרמב"ם (שבת פכ"ט הי"ח) והכל בו (סי' נח) 'שכולם שבתות ה' הן'. והיינו, שכיון שבשבת יש חובת הבדלה, הוא הדין שיש להבדיל בכל יום שנצטוו בו על השביתה ממלאכה, ולכן יש להבדיל אף במוצאי ימים טובים ובמוצאי יום הכיפורים, שגם בהם יש ציווי לשבות ממלאכה[לט].

עוד מבואר שאומרים הבדלה במוצאי שבת ליום טוב, כלומר, באופן שחל יום טוב ביום ראשון, וכן מבואר במשנה בחולין (כו:). וביארו הראשונים[מ], שקדושת שבת היא קדושה חמורה, וקדושת יום טוב היא קדושה קלה[מא], ויש להבדיל גם ביציאה מקדושה חמורה לקדושה קלה. וזו עצמה הסיבה שמבדילים גם מיום טוב לחול המועד, שאם משבת ליום טוב מבדילים כיון שקדושת יום טוב מועטת מקדושת שבת, כל שכן שיש להבדיל מיום טוב לחול המועד, שקדושת חול המועד ודאי מועטת מקדושת יום טוב.

ההבדלה משבת ליום טוב אינה אלא מדין בנין אהח19/06/2018

ויש שהעירו[מב], שכאשר מבדיל בין שבת ליום טוב, יש להזכיר זאת במטבע ההבדלה, ולא כנוסח ההבדלה שבין שבת לחול, וכן הוא הנוסח 'בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת'. וגם לדעת הסוברים שהבדלה במוצאי שבת היא מן התורה, אין הבדלה זו מן התורה אלא מדרבנן, ועיקר חיוב הבדלת השבת יתקיים במוצאי יום טוב[מג].

מדוע אין הבדלה מיום טוב לשבת

ובמוצאי יום טוב לשבת, כלומר שחל יום טוב ביום שישי, אין אומרים הבדלה, וכתב רש"י (שבת קיד: ד"ה ולא, חולין שם ד"ה ולא) שכיון שקדושת שבת חמורה יותר מקדושת יום טוב, אין טעם להבדיל בין הקדושות. וכיון שמכל מקום צריך היכר והבדל בין קדושת יום טוב לקדושת שבת, כתב רש"י (שבת שם) שהקידוש הוא ההבדל וההיכר בין קדושת יום טוב לקדושת שבת, שעל ידי שמקדש בכניסת קדושת שבת החמורה, ממילא יש הבדלה בין קדושת יום טוב הקלה היוצאת לקדושת שבת החמורה הנכנסת. והרשב"ם (קד. ד"ה אבל) הוסיף טעם, שכוונת ההבדלה היא ללוות את הקדושה היוצאת, וכיון שביום טוב שחל להיות בערב שבת יוצאת קדושה קלה ונכנסת קדושה חמורה, אם יאמרו הבדלה יהיה הדבר דומה לשר שיוצא ולמלך שנכנס והלכו כולם ללוות את השר, שאין זה מכבודו של המלך, ולכן אומרים קידוש, ועל ידי זה מבדילים בין קדושת יום טוב לקדושת שבת, וזהו כבודו של המלך שכולם נמשכים אחריו.

הסוברים שהבדלה במוצאי ימים טובים מן התורה

ונחלקו הראשונים האם חיוב הבדלה במוצאי יום טוב הוא מן התורה או מדרבנן. הר"ש משאנץ (מובא באגרות הרמ"ה סי' עח) כתב, שהבדלה במוצאי יום טוב מדאורייתא, כיון שלדעתו המקור לחיוב הבדלה במוצאי שבת הוא ממה שלמדו בשבועות (יח:) שכל המבדיל על היין במוצאי שבתות יהיו לו בנים זכרים, מכך שכתוב (ויקרא י י) 'ולהבדיל בין הקודש ובין החול', וכן יש ללמוד מכך שיש חובה להבדיל בין השבת לימות החול. וכיון שפסוק זה לא נאמר רק על שבת אלא כתוב בו סתם 'בין הקודש ובין החול', יש ללמוד ממנו חובת הבדלה גם במוצאי יום טוב. וכן כתב הריטב"א (ביצה ד: ד"ה רב) שהבדלה במוצאי יום טוב מדאורייתא.

הסוברים שהבדלה במוצאי ימים טובים מדרבנן

הרמב"ם (שבת פכ"ט הי"ח) פסק, שמקדשים ומבדילים בימים טובים כמו בשבתות, וכתב המגיד משנה שקידוש של יום טוב אינו מדאורייתא. וכתב הקובץ שעורים (ביצה ד: אות יא) שכוונת המגיד משנה היא, שכיון שלדעת הרמב"ם לומדים את חובת קידוש והבדלה בשבת מהפסוק (שמות כ ח) 'זכור את יום השבת לקדשו', אין מקור לקידוש והבדלה ביום טוב, שהרי רק שבת נזכרה בפסוק ולא יום טוב. ואין ללמוד את יום טוב משבת,

לה. עיין שם שמסתפק שאולי כל יום ראשון יהיו התשלומין מן התורה, כדוגמת תשלומי קידוש שהם מן התורה בכל יום השבת. ועוד הסתפק שיתכן שעיקר מצות הבדלה הוא מיד בצאת השבת.

לו. עיין שם שתלה ענין זה במחלוקת ראשונים.

לז. והוסיף, שגם לדעת הרמב"ם שחובת קידוש מן התורה, ברור שהאפשרות להבדיל לפני צאת השבת היא מדרבנן, וממילא גם לדעת הרמב"ם יותר פשוט שמי שהבדיל יכול עדיין לקדש.

לח. בזמן שהיו מקדשים על פי הראייה, ויתכן שיחול יום הכיפורים באופן זה.

לט. וגם אין הבדל בין נוסח ההבדלה של מוצאי שבת לנוסח ההבדלה של מוצאי ימים טובים ויום הכיפורים.

מ. רש"י (חולין שם ד"ה חל, שבת קיד: ד"ה מוצאי), פסקי רי"ד (חולין שם ד"ה יום) ומאירי (חולין שם ד"ה אמר).

מא. שהרי ביום טוב מותרים במלאכות הנצרכות לאוכל נפש.

מב. מועדים וזמנים (ח"ז ס"ר קכא).

מג. ולדעתם אפילו הנוקטים שהבדלה במוצאי יום טוב מדרבנן, כפי שיבואר להלן, יודו שהבדלה ביום טוב שחל להיות אחר השבת היא מדאורייתא ולדעת הנוקטים שכל הבדלה

כיון שהכלל הוא שלא לומדים מהחמור לקל כדי להחמיר עליו[מד], וכיון ששבת היא החמורה לא לומדים ממנה ליום טוב הקל כדי להחמיר עליו להצריכו הבדלה. ובהכרח שהבדלה במוצאי יום טוב מדרבנן, וכן הדין לפי כל הראשונים הסוברים שהבדלה נלמדת מפסוק זה[מה].

קושיית העמק ברכה לסוברים שהבדלה ביום טוב מן התורה

והקשה העמק ברכה (קידוש והבדלה אות ד) לדעת הסוברים שהבדלה במוצאי יום טוב מן התורה, מדוע לא מבדילים במוצאי יום טוב שחל להיות בערב שבת, וכיצד התבטלה מצות עשה מן התורה ביום טוב שחל להיות בערב שבת. ותירץ, שיתכן שהיתה קבלה בידי חכמים שאין להבדיל אלא בלשון 'הבדלה', או שלמדו מהפסוק 'ולהבדיל' שנוסח ההבדלה חייב להיות באופן שיכלול את משמעות ההבדלה בין קודש לחול, וכיון שבמוצאי יום טוב החל בערב שבת, אי אפשר לומר לשון הבדלה, משום שבו יוצאת קדושה קלה ונכנסת קדושה חמורה, ממילא בטלה מצות הבדלה ביום טוב שחל להיות בערב שבת, גם לדעת הסוברים שהבדלה במוצאי יום טוב מן התורה.

הבדלה משבת ליום הכיפורים

כעין זה הקשו האחרונים, על מה ששנינו בברייתא (שבת קיד: סוכה נד:) "יום הכפורים שחל להיות ערב שבת לא היו תוקעין, ובמוצאי שבת לא היו מבדילין". והיינו, שבזמן שהיו מקדשים את החודש על פי הראייה היה יכול לחול יום הכיפורים במוצאי שבת, ואז לא היו מבדילים בין שבת ליום הכיפורים[מו]. וביאר רש"י (סוכה שם ד"ה לא היו) שכל עיקר ההבדלה הוא במקום שהיום היוצא חמור והיום הנכנס קל, וכאן הנכנס חמור כמו היוצא, שהרי יום הכיפורים אסור כשבת לענין כל איסורי מלאכה. ומעתה יש להקשות, שכיון שלדעת הרמב"ם (שבת פכ"ט ה"א) המקור להבדלה מן התורה הוא מהפסוק (שמות כ ח) 'זכור את יום השבת לקדשו', הרי יש חובה לזכור את השבת ביציאתה, ואם כן מדוע לא תהיה חובה להבדיל גם במוצאי שבת שחל בה יום הכיפורים, ואף שחל בו קדושת יום הכיפורים ונאסרים במלאכה מחמת יום הכיפורים, אין זה מגרע מהחובה לזכירת השבת.

ומחמת קושיא זו[מז] העלו שגם לדעת הרמב"ם ודאי שעיקר המקור להבדלה הוא מ'ולהבדיל', שעיקר גדר ההבדלה היא ההבדלה בין קודש לחול, אלא שיש בהבדלה לדעת הרמב"ם גם ענין של 'זכירה' וענין זה נלמד מהפסוק 'זכור את יום השבת לקדשו', אבל לעולם עיקר ההבדלה נלמד מ'ולהבדיל'. ואם כן ברור שאין מקום להבדיל במוצאי שבת שחל בה יום הכיפורים, כיון שעיקר ענין ההבדלה, ההבדלה בין קודש לחול, אינה שייכת ביום זה.

ההבדלה מיום טוב לחול המועד מדאורייתא או מדרבנן

הקובץ שעורים (שם אות יב) דן לדעת הסוברים שהבדלה ביום טוב מדאורייתא, האם הבדלת יום טוב ראשון מחול המועד גם היא מדאורייתא, או שהיא רק מדרבנן. שהרי לשיטת הסוברים שהבדלה במוצאי יום טוב מדאורייתא, לומדים זאת מהפסוק 'ולהבדיל בין הקודש ובין החול', ומבואר ברמב"ם (יום טוב פ"ז ה"א) שחול המועד אינו חול, אלא נקרא 'מקרא קודש' (ויקרא כג לז). ולפי זה אין ללמוד שתהיה חובת הבדלה מיום טוב לחול המועד, כיון שאין זו הבדלה בין קודש לחול אלא בין קודש לקודש, ובפסוק נאמר שיש להבדיל רק בין קודש לחול. ומצד שני, בביצה (ד:) מובא שרב אסי היה מבדיל בין שני ימים טובים של גלויות, מספק שמא לא תיקנו חכמים שיהיה היום השני קודש בודאי [אלא למי שאינו יודע בקביעת החדשים], ומבואר בריטב"א (שם ד"ה רב) שסבר הבדלה במוצאי יום טוב מדאורייתא[מח]. ומשמע שסבר שחובה להבדיל בין מוצאי יום טוב לחול המועד, ולכן הבדיל מספק שמא יום טוב שני הוא כחול המועד, ולא תיקנו חכמים שיהיה כיום טוב בודאי.

והנה נחלקו הרמב"ם והמגיד משנה (שם) האם יש איסור מן התורה לעשות מלאכה בחול המועד. לדעת הרמב"ם כל האיסור לעשות מלאכה בחול המועד אינו אלא מדרבנן, ולדעת המגיד משנה הוא איסור תורה[מט]. ומבאר הקובץ שעורים (שם), שאפשר שלדעת הרמב"ם שאין איסור מן התורה לעשות מלאכות בחול המועד, נמצא שימי חול המועד נחשבים כחול גמור, וממילא יש חובה גמורה מן התורה להבדיל בין יום טוב לחול המועד. אך לדעת המגיד משנה שיש איסור מן התורה בעשיית מלאכה בחול המועד, נחשבים ימי חול המועד כ'יום קודש', ואין חובת הבדלה מן התורה בין קודש לקודש, וממילא חיוב הבדלה במוצאי יום טוב לחול המועד אינו אלא מדרבנן. אכן אין הדבר מוכרח, לפי שכאמור גם לדעת הרמב"ם נקרא חול המועד 'מקרא קודש'.

הבדלה בין שני ימים טובים של גלויות

מקור הנידון

תיקנו חז"ל לבני הגולה לשבות יום נוסף לאחר יום טוב, והוא הנקרא "יום טוב שני של גלויות", שמא לא יספיקו שלוחי בית דין לבוא עד בני הגולה לפני החג להודיע להם אם החודש חסר או מלא. ונסתפקו בגמרא (ביצה ד.) האם צורת התקנה היתה שיש עוד יום נוסף של יום טוב שהוא יום נפרד, או שתיקנו ששני הימים הם קדושה אחת ארוכה.

ונפקא מינה לגבי חובת הבדלה, שכן אם התקנה היתה לעשות יום טוב נוסף נפרד מיום טוב הראשון, צריך להבדיל בין היום הראשון ליום השני, כיון שהם שתי קדושות נפרדות. ואם התקנה היתה לעשות יום טוב אחד ארוך מורכב משני ימים, אין מקום להבדיל בין יום טוב לחבירו כיון שהכל קדושה אחת היא[נ].

רב אסי הבדיל בין יום טוב ראשון ליום טוב שני

ומבואר בגמרא (שם ע"ב) שרב אסי היה מבדיל בין יום טוב ראשון לשני, משום שהסתפק בשאלה זו, האם היום השני הוא קדושה בפני עצמה, או כהמשך לקדושת היום הראשון, ולכן החמיר להבדיל בין שני הימים. וביאר רש"י (שם ד"ה ספוקי) שרב אסי הסתפק האם חכמים גזרו על כל הגלויות לדורות לעשות שני ימים טובים כחיוב הקבוע בודאות, ואף אם יתרבו בהם חכמים יודעי עתים, וידעו לעבר את החדשים על פי חשבון, ומפני שגדר התקנה היא ששני הימים הם כיום אחד ארוך, ולכן אין להבדיל מיום טוב לחבירו. או שמא חכמים לא גזרו אלא לנהוג כמי שחושש באיזה יום חל יום קודש, ומחויב לשבות יום נוסף מספק, אך כיון שלפי האמת אחד מהימים הוא יום חול, נמצא שמי שיודע את החשבון, ויודע שרק היום הראשון הוא יום טוב לפי האמת, ובמוצאי יום ראשון חל יום חול, ממילא צריך להבדיל בינו ליום השני[נא].

קושיית הריטב"א כיצד בירך רב אסי מספק

והראשונים דנו בזה בכמה קושיות. הריטב"א (שם ד"ה רב) הקשה, כיצד אמר רב אסי הבדלה על היין מספק, הרי ספק ברכות להקל, משום שיש לחשוש שמא יברך ברכה לבטלה. ותירץ, שרב אסי הבדיל בתפילה ולא בירך ברכה על היין. עוד תירץ, שכיון שעיקר חיוב הבדלה הוא מדאורייתא, ואיסור ברכה לבטלה אינו אלא מדרבנן, יש לברך, וכך מחמיר בספק דאורייתא ומיקל בספק דרבנן.

קושיית הצל"ח על תירוצי הריטב"א

וכתב הצל"ח (שם ד"ה רב) שעדיין קשה כיצד הבדיל רב אסי בליל יום טוב שני, והרי אמירת הבדלה בליל יום טוב שני היא עשיית שני הפכים בנושא אחד, בין אם הבדיל על הכוס ובין אם הבדיל בתפילה, שכן אינו יכול להבדיל על הכוס בלא שיקדש עליה, כיון שאין יכול לטעום כלום קודם קידוש, ובהכרח לצרפם על כוס אחת, כמו שעושים ביום טוב שחל במוצאי שבת, ולהבדיל ולקדש על אותה הכוס, זו עשיית שני דברים הסותרים זה את זה, שהרי עליו לחתום 'מקדש ישראל והזמנים', ואם יבדיל בתפילה שוב זו סתירה במעשה אחד[נב].

ביאור הצל"ח בדעת הריטב"א

ותירץ על פי הנידון בסוכה (מז.) לגבי ישיבה בסוכה בחוץ לארץ ביום השמיני של סוכות שהוא ספק יום שביעי, שיש אומרים שלכל הדעות יש לשבת בסוכה ביום השמיני, ונחלקו האם לברך עליה, יש אומרים שאין לברך

במוצאי שבת היא מדאורייתא], כיון שכאמור ההבדלה במוצאי יום טוב זה היא גם עבור השבת.

מד. ראה שם שהביא כמה ראיות ודוגמאות לכלל זה.

מה. אכן יתכן שגם הרמב"ם יודה ביום טוב לדברי הר"ש משאנץ הלומד את חובת הבדלה מהפסוק 'להבדיל', וכן נראה בדברי הקובץ שיעורים (שם אות יב). אולם אם כן צריך ביאור מדוע לא הזכיר הרמב"ם פסוק זה לגבי יום טוב, וכן מדוע לדעתו אין פסוק זה משמש כמקור להבדלה בשבת.

מו. יעויין ברמב"ם (שבת פ"ה הכ"א) שפסק להלכה דין זה, וכתב שם המגיד משנה שדין זה אינו מצוי בזמנינו, כיון שבזמנינו שאין מקדשין על פי הראייה אין יום הכיפורים חל לעולם לא בערב שבת ולא במוצאי שבת.

מז. וקושיות נוספות, יעויין לעיל בשיטת הרמב"ם.

מח. להלן בענין הבדלה בשני ימים טובים של גלויות הובא נידון זה בהרחבה.

מט. עיי"ש במגיד משנה שלדעת הרמב"ן יש מלאכות האסורות מדאורייתא ויש מלאכות האסורות מדרבנן.

נ. כמו שבראש השנה שהוא קדושה אחת ארוכה, כמבואר בגמרא (ביצה שם) וברש"י (שם ד"ה אסורה) לא מבדילים בין היום הראשון לשני.

נא. ומבואר בגמרא (שם) וברש"י (שם ד"ה דגזרי) שאפילו שכבר קובעים את החדשים מזמן הלל הזקן לפי חשבון ולא לפי ראייה, מכל מקום לא ביטלו את יום טוב השני לגמרי, שמא תגזור המלכות שלא ילמדו תורה, וישתכח סוד העיבור, ויטעו בקביעת זמני המועדים.

נב. אמנם ראה מה שכתב הראבי"ה (סי' תשיז) על כך, 'ולא דמי לתרי חומרי דסתרי אהדדי, דהתם לאו משום ספק הוא, וכיון דקיימא לן ספיקא דאורייתא לחומרא לא הוי ברכה לבטלה, דהוה ליה כאילו הצריכו אותו חכמים לברך ולקדש ולהבדיל', והיינו שאין בזה חשש של ברכה לבטלה, וגם לא חשש שעושה שתי חומרות סותרות, כיון שכך תיקנו חכמים.

ויש אומרים שיש לברך, ולמסקנא נפסק שלא מברכים. וכתב הרא"ש (שם פ"ד סי' ה) שלא מברכים כיון שעל הצד שיום זה הוא שמיני עצרת, אין חייבים בסוכה, והברכה על הסוכה היא סתירה לשמיני עצרת, ואין לעשות שני דברים הסותרים זה את זה. והר"ן (שם ד"ה והלכתא) ביאר, שיש לחוש שאם יברך על הסוכה ביום השמיני יבואו לזלזל ביום טוב של שמיני, שכיון שברכת הסוכה נאמרת עם הקידוש על הכוס יש בזה זלזול ליום טוב. ונמצא שלדעת הסוברים שמברך על הישיבה בסוכה, אין חשש בעשיית דברים הסותרים זה את זה, וכן לא חששו לזלזול ביום טוב, ולפי זה אפשר לתרץ שרב אסי סבר כדעה זו. וכן כתב הריטב"א (שם ד"ה והלכתא) שמסקנת הגמרא שלא מברכים משום חשש זלזול ביום טוב, אינה כדעת רב אסי שלא חשש לזלזול ביום טוב שני.

קושיית החתם סופר על תירוץ הריטב"א

ועל התירוץ השני בריטב"א שכתב שכיון שעיקר חיוב הבדלה הוא מדאורייתא ואיסור ברכה לבטלה אינו אלא מדרבנן יש לברך ולהחמיר בספק דאורייתא, הקשה החתם סופר (ביצה שם ד"ה מבדיל) שלכאורה לא מצינו שיש חובה מן התורה לומר את ההבדלה במטבע של ברכה דווקא, ולא מצינו שלענין ספק אם בירך, נידון כספק של תורה לחומרא, אלא בב' דברים, והם, ברכת המזון[נג] וברכות קריאת שמע[נד].

אכן יש מקום לומר שאף בברכות קריאת שמע מצינו שאף שהן חובה רק מדרבנן, מכל מקום נחשבות כספק של תורה, ונפקא מינה שחייב לברך ברכות קריאת שמע מספק, הרי שכיון שעיקר חובתן מחמת קריאת שמע שהיא מן התורה, וקבעו חכמים שאינו יוצא ידי חובה אלא עם הברכות, ממילא אף חובת הברכות נחשבת כאילו היא ספק של תורה, וכמו כן יש לומר לגבי חובת הבדלה שעיקרה מן התורה. אולם דחה החתם סופר שבברכות קריאת שמע טעם הדבר כפי שביאר המגן אברהם (סי' סז סק"א) שתקנת ברכות אלו היתה שכל זמן שחייב לקרוא קריאת שמע חייב גם לברך את ברכותיה, וכיון שמסופק אם קרא את שמע שהיא מדאורייתא וחייב לקוראה, חייב גם לברך את ברכותיה[נה]. מה שאין כן בהבדלה אין נוסח הברכה מן התורה, שהחיוב מן התורה הוא לומר נוסח הבדלה כל שהוא, ויוצא ידי חובת עיקר ההבדלה באמירת 'אתה חוננתנו' או 'ותודיענו'[נו] בתפילה, אלא שחכמים הוסיפו חובת ברכה על הכוס[נז], ולפי"ז נמצא שבספק אם חייב לברך הוא ספק דרבנן, וכיצד היה מברך רב אסי מספק.

וכתב החתם סופר, שלולא דברי הריטב"א, היה אפשר לבאר באופן אחר, שרב אסי סבר שהבקי בקביעת המולדות, ויודע בוודאות שהיום השני הוא חול, מעיקר הדין חייב להבדיל במוצאי היום הראשון, אלא שנסתפק האם כאשר תיקנו על כל הגלויות חובה גמורה לשבות יום נוסף, הם אסרו לעשות הבדלה אחרי היום הראשון ויש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה. או שחכמים קבעו שמחמת ספק יש לשבות יום נוסף, אך לא אסרו עליו להבדיל, שהרי אף לדבריהם עדיין יש סיבה לחובה זו כמו שהיא מן התורה. ונמצא שגדר הספק הוא שמא עקרו חכמים את חיובו ואסרו להבדיל, ואין זה אלא כספק איסור דרבנן להקל, ולכן הכריע רב אסי שחובה עליו להבדיל[נח].

ביאור החתם סופר בדעת רב אסי

עוד הקשה הצל"ח (שם) שלא מצינו מי שיחלוק בגמרא על רב אסי, ודעתו גם לא נדחתה, ועם זאת לא נהגו לחוש ולהבדיל בין יום טוב ראשון ליום טוב שני, אף שאנו קובעים את החדשים על פי חשבון ולא על פי הראייה, ואם כן יש לדון מדוע לא נהגו לחוש ולהבדיל בין יום טוב ראשון ליום טוב שני[נט]. וביאר, שהראשונים[ס] לא פסקו כרב אסי, משום שיש לחוש שמא יבואו לזלזל ביום טוב, וכמו שהתבאר לעיל בדבריו בדעת הריטב"א, ורב אסי סבר שאין חוששים לכך.

מדוע כיום אין נוהגים כדעת רב אסי

דעת הרא"ה והמנחת חינוך

והנה כתב הרא"ה (ביצה שם ד"ה לימא) שיתכן שרב אסי הבדיל 'בין קודש לקודש', והיינו שהיה קשה לרא"ה כיצד אמר רב אסי הבדלה גמורה, הרי יש בזה זלזול ביום טוב שני, ועל זה תירץ שרב אסי אמר המבדיל בין קודש לקודש. וכן כתב המנחת חינוך (מצוה שא אות ד)[סא] להשיג על דברי הצל"ח, שרב אסי לא היה אומר נוסח של הבדלה ממש בין שני הימים טובים, כאילו הוא יום חול, שזה ודאי אסור משום זלזול ביום טוב, ובעל כרחך שרב אסי היה אומר בנוסח של 'המבדיל בין קודש לקודש'. ולשיטתם חוזרת הקושיא למקומה, מדוע לא נפסקה הלכה כרב אסי, שהרי אם אומר 'בין קודש לקודש' אין לחוש לזלזול.

ביאור המנחת חינוך

ותירץ המנחת חינוך, שהראשונים פסקו שאין הלכה כדעת רב אסי, כיון שבעצם ההבדלה אף שהיא בין קודש לקודש, יש ביטוי לכך שהיום הראשון קדוש יותר והשני קדוש פחות, וכיון שעל אותה הכוס שמבדיל הוא עושה גם קידוש, הרי זו סתירה בדבר אחד, ויש בזה זלזול ביום טוב.

מחלוקת הר"ש משאנץ והרמ"ה בטעם שאין מבדילים מיום טוב לחבירו

אופנים נוספים בביאור הטעם שאין פוסקים כרב אסי, שאין חוששים להבדיל בין יום טוב ראשון לשני, מבוארים בדברי הראשונים דלהלן. שהנה כתב הר"ש משאנץ (אגרות הרמ"ה סי' ס) שאף שיושבים בסוכה ביום השמיני, אין מברכים על ישיבה זו, שכיון שמברך בבת אחת בקידוש על הסוכה ועל יום טוב, הרי אומר שני דברים הסותרים זה את זה, ויש לחוש שייראו דברי חכמים כשחוק. מה שאין כן ביום טוב שני של גלויות של יום ראשון של פסח שמברכים בו על ספירת העומר אף על פי שנוהגים בו כיום טוב, שכיון שלא מברכים על הספירה ועל יום טוב בבת אחת אין לחוש שייראו דברי חכמים כשחוק.

והקשה הרמ"ה (שם סי' עד) על חילוק זה כמה קושיות, ולכן ביאר שיש לחלק בין מצוות דאורייתא למצוות דרבנן, ולכן אין לברך על ישיבת סוכה ביום השמיני של סוכות, משום שהוא יום טוב מדאורייתא, והישיבה בסוכה ביום זה היא רק מדרבנן, שחששו שמא הוא היום השביעי של סוכות, ואין לברך על ספק מדרבנן במקום שהוא סותר את המצוה מדאורייתא. ובספירת העומר הדברים הפוכים, ספירת העומר היא מצוה מן התורה, ויום טוב שני הוא מדרבנן, לכן יש לספור ולברך ולא לחוש לכך שזה סותר את יום טוב שני.

והשיב לו הר"ש (שם סי' עח) שמכיון שמוכח שהבדלה מדאורייתא, יקשה לדבריו, שנהיה חייבים להבדיל במוצאי יום טוב ראשון מכיון שהבדלה מדאורייתא, ויום טוב השני הוא רק מדרבנן, מפני שלפי סברתו, כשתקנה דרבנן סותרת למצוה דאורייתא מברכים על המצוה המחוייבת מן התורה, והלא אין הלכה כן.

על טענה זו השיב הרמ"ה (שם סי' עט) שאפילו אם חובת הבדלה מן התורה אין להבדיל בין יום טוב לחבירו, כיון שאין לעשות את יום טוב שני חול בפירוש, ואם עושה הבדלה הרי הוא אומר שיום טוב שני הוא חול גמור. ועוד, שאפשר לצאת ידי חובה במה שמבדיל במוצאי יום טוב שני, שההבדלה במוצאי יום טוב שני תעלה גם ליום טוב הראשון, ובפרט שלא עושים ממילא מלאכה ביום טוב שני[סב]. ועוד, שאפילו שחובת הבדלה מן התורה אין לחוש למה שמבטלים דבר מן התורה מחמת תקנת יום שני, כיון שזהו ביטול ב'שב ואל תעשה', ומבואר בגמרא (יבמות צ.-צ:) שכל ביטול בשב ואל תעשה קל יותר מביטול בקום ועשה[סג].

נג. כמבואר בשלחן ערוך (או"ח סי' קפד ס"ד).

נד. כמבואר בשלחן ערוך (שם סי' סז ס"א).

נה. ובאמת אם מסופק אם בירך את הברכות, אבל יודע שקרא קריאת שמע, מבואר בשולחן ערוך (שם) שאינו חוזר ומברך, כיון שהברכות מדרבנן.

נו. הוא הנוסח שאומרים בתפילת שמונה עשרה בליל יום טוב כשחל במוצאי שבת.

נז. יעויין לעיל בענין האם חובת הבדלה מן התורה או מתקנת חכמים, שהתבאר שלדעת רוב הראשונים הנוקטים שחובת הבדלה מן התורה, ההבדלה על היין אינה מן התורה.

נח. ובביאורים על החתם סופר (שם ד"ה מבדיל) דן מדוע לא היה יכול רב אסי להבדיל ביום טוב שני עצמו מבעוד יום.

נט. באופן נוסף הקשה האבי עזרי (יום טוב פ"ו ה"א), ששנינו במשנה (ביצה ב.) שביצה שנולדה ביום טוב אסורה באכילה ובטלטול. ובגמרא (שם ד:) נחלקו רב ורב אסי האם ביצה שנולדה ביום טוב ראשון מותרת באכילה ביום טוב שני, לרב הביצה מותרת, ולרב אסי הביצה אסורה. וביארו בגמרא שלרב הביצה מותרת ביום טוב שני, כיון שודאי אחד מהימים הוא חול, ולכן אם היום הראשון הוא חול, הרי הביצה נולדה בחול ואז ודאי שהיא מותרת למחרת ביום טוב, ואם הראשון הוא יום טוב הרי למחרת הוא יום חול ומותרת. ורב אסי שאוסר סובר שחז"ל תיקנו את יום טוב שני באופן ששני הימים הם קדושה אחת ארוכה בוודאות, ולכן אין להתיר. ומקשה הגמרא, הרי רב אסי היה מבדיל מיום טוב לחבירו, ומוכח שלדעתו שני הימים אינם כיום אחד ארוך. ותירצו, שרב אסי הסתפק מה היה גדר התקנה, אם כיום אחד ארוך או כשני ימים מסופקים, ולכן הבדיל מספק. נמצא, שלפי הצד שחז"ל תיקנו ששני הימים הם כיום אחד ארוך, אין מקום להבדיל בין היום הראשון לשני, ולפי הצד ששני הימים נתונים בספק, יש חובה להבדיל בין שני הימים שמא היום הראשון הוא קודש והשני חול. וקשה, שהרי אם רב אסי הבדיל מפני שהסתפק שמא התקנה היא שהם שני ימים מסופקים, אז לפי רב שחלק על רב אסי ולא הסתפק ולדעתו ודאי שהם שני ימים מסופקים, ודאי שיש להבדיל בין שני הימים, ונמצא שלדעת כולם יש להבדיל. ומאחר שלא מצאנו מי שיחלוק על שניהם, מדוע באמת נהגו שלא להבדיל.

ס. רשב"א (ביצה שם ד"ה והשתא), ריטב"א (סוכה מז. ד"ה והלכתא) ומאירי (ביצה שם ד"ה שני).

סא. המנחת חינוך כתב דבר זה מעצמו, ולא עמדו לפניו דברי הרא"ה בסוגיא בביצה.

סב. יעויין בקובץ שעורים (ביצה שם אות י) שהקשה על הרמ"ה מדין הבדלה במוצאי תשעה באב.

סג. וקשה, שאף ביטול מצות ספירת העומר אינה אלא בשב ואל תעשה. וצ"ע.

מתבאר, שלדעת הר"ש משאנץ אין מבדילים בין יום טוב לחבירו, כיון שההבדלה נאמרת על אותה הכוס יחד עם הקידוש, יש לחוש שיבואו לשחוק על דברי חכמים שתיקנו יום טוב שני. ולדעת הרמ"ה, לא נהגו להבדיל בין יום טוב ראשון ליום טוב שני מחמת שלוש סיבות: א. אין לעשות את יום טוב שני חול בפירוש על ידי הבדלה. ב. אפשר לצאת בהבדלה של יום טוב שני. ג. מאחר ומבטל הבדלה בשב ואל תעשה אין לחשוש.

ביאור האבי עזרי מדוע לא מבדילים בין שני ימים טובים

האבי עזרי (יום טוב פ"ו ה"י"א) כתב ליישב, שהנה נחלקו בגמרא (ביצה ד:) בגדר תקנת יום טוב שני לדורות, שרבי זירא מבאר בדעת רב אסי שגם בזמן הזה שקובעים את המולדות לפי חשבון ולא לפי ראייה, יש לעשות שני ימים, כיון שלא בטלה תקנת חכמים אף שבטל הטעם. ואביי מבאר את דעת רב, שאחרי שקובעים את המולדות לפי חשבון היה מקום לבטל את הגזירה, אלא שהמשיכו משום מנהג אבות, ושמא תשתכח תורת העיבור מישראל, ויבואו לכלל טעות. ומעתה, לדעת רב אסי בזמן הזה המשיכו את התקנה הראשונה כפי שהיא, וכיון שהיה לרב אסי צד שאופן התקנה הוא שכל יום הוא ספק, יש להבדיל מיום טוב לחבירו. אבל לדעת רב, אמנם בהתחלה התקנה היתה מכח ספק, ואז היה מקום להבדיל בין יום טוב לחבירו, אבל לאחר מכן שגזרו שוב משום שמא תשתכח תורת העיבור מישראל, גזרו באופן ששני הימים הם קדושה אחת, שהרי שוב לא גזרו מספק, שהרי כבר נודע חשבון העיבור, אלא מחמת החשש הנ"ל. וכיון שלדעתו בזמן הזה שני הימים הם קדושה אחת, אין מקום להבדיל בין יום טוב לחבירו[סד]. ומעתה פשוט שלהלכה לא מבדילים בין יום טוב לחבירו, כיון שהלכה כרב.

ג. נשים קטנים וסומא בחובת הבדלה

יש לדון האם אלו שאינם חייבים במצוות, כגון אשה וקטן, חייבים בהבדלה או לא, ויש מקום לנידון זה הן לדעת הסוברים שחובת הבדלה מן התורה והן לדעת הסוברים שחובת הבדלה מדרבנן. כמו כן יש לדון האם סומא חייב בהבדלה, כיון שפטור מברכת 'בורא מאורי האש'[סה].

וראשית נעסוק בשאלה האם נשים חייבות בהבדלה, ואם חיבות האם חובתן היא מן התורה או מתקנת חכמים[סו], ונחלקו בזה הראשונים כדלהלן.

המקור לחובת נשים בהבדלה מן התורה לדעת הרמב"ם

התבאר לעיל שלדעת הרמב"ם (שבת פכ"ט ה"א) חובת הבדלה היא מן התורה. וכתב המגיד משנה (שם) שכיון שחובת קידוש נלמדת בגמרא (קו.) מהפסוק (שמות כ ח) 'זכור את יום השבת לקדשו', ומבואר בגמרא (ברכות כ: שבועות כ:) שנשים חייבות בקידוש, כיון שנשים חייבות בכל מצוות לא תעשה של שבת הרמוזות בפסוק 'שמור', וחובת קידוש נלמדת מהפסוק 'זכור', ושמור וזכור הוקשו זה לזה לומר שמי שנאסר באיסורי שבת חייב בקידוש. והרי הרמב"ם למד אף את חובת הבדלה מהכתוב 'זכור', ולפיכך יש ללמוד שכשם שנשים חייבות בקידוש מן התורה, כך הן חייבות בהבדלה מן התורה[סז].

המקור לחובת נשים בהבדלה לסוברים שהבדלה מדרבנן

עוד כתב המגיד משנה (שם), שגם לדעת הסוברים שחובת הבדלה אינה אלא מדרבנן, נשים חייבות בהבדלה מדרבנן, כיון שהכל מודים שחובת קידוש מדאורייתא, והכל מודים שנשים חייבות בקידוש מהיקש 'זכור' ל'שמור', וכשתיקנו חכמים את חובת הבדלה תקנוה כעין קידוש, כמבואר בגמרא (ברכות לג:) ולכן גם לדעתם נשים חייבות בהבדלה[סח].

המקור לחובת נשים בהבדלה מן התורה

והראבי"ה (סי' סב) הביא לימוד נוסף בשם הירושלמי (ברכות פ"ג ה"ג)[סט], שרב אדא דרש את הכתוב (שמות כ ט) 'ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך ויום השביעי שבת לה' אלהיך לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך', שנשים חייבות בכל איסורי שבת, והואיל והן אסורות במלאכה בשבת צריכות להבדיל בין הקודש לחול.

הוכחה שנשים חייבות בהבדלה

והריטב"א (נד. ד"ה ומדאמרינן) נקט גם הוא שנשים חייבות בהבדלה, והוכיח מהאמור בגמרא (שם) שלדעת רבי אפשר לברך את ברכות בורא מאורי האש ובורא מיני בשמים בנפרד מברכת ההבדלה, ומכל מקום היה נוהג רבי לסדר את הברכות על הכוס 'כדי להוציא בניו ובני ביתו'. והרי ודאי שאשתו בכלל 'בני ביתו', ונמצא שרבי היה מבדיל על הכוס ומוציא את בני ביתו ואשתו בכלל, ומוכח שנשים חייבות בהבדלה[ע].

הוכחת המהר"ם חלאווה

וכן נקט המהר"ם חלאווה (שו"ת סי' יח) שנשים חייבות בהבדלה, והביא את הלימוד של הרמב"ם מ'שמור' ו'זכור', וכן את הראיה הנזכרת בשם הריטב"א, והוסיף ראיה שלישית מהאמור בשבועות (יח:) 'כל המבדיל על היין במוצאי שבתות בתוך ביתו היין ליה בנים זכרים', ומיד לאחר מכן נאמר 'כל המקדש עצמו בשעת תשמיש היין לו בנים זכרים' ומשמע ששני העניינים שייכים זה לזה, וכמו שאף האשה מחויבת להתקדש בשעת תשמיש, כך חובה עליה להבדיל.

השיטה שנשים פטורות מהבדלה

אבל הארחות חיים (הבדלה סי' יח) כתב בשם הר"ש[עא], שנשים לא מבדילות לעצמן כיון שחובת הבדלה אינה תלויה בחובת שמירת שבת, אלא חובת הבדלה היא מדרבנן, והפסוק הוא אסמכתא בלבד[עב]. וכתב השולחן ערוך (או"ח סי' רצו ס"ח) שיש מחלוקת האם נשים חייבות בהבדלה, יש המחייבים נשים בהבדלה כמו שחייבות בקידוש, ויש חולקים. וכתב הט"ז (שם סק"ז) שהחולקים הם הארחות חיים הנוקט שכיון שכל עיקר חובת הבדלה אינה אלא מדרבנן, נשים פטורות.

נמצא שנחלקו הראשונים בחובת נשים בהבדלה, לדעת הנוקטים שחובת הבדלה מדאורייתא ודאי שנשים חייבות בהבדלה. ולדעת הנוקטים שחובת הבדלה מדרבנן, נחלקו המגיד משנה וסיעתו[עג] והארחות חיים, לדעת המגיד משנה וסיעתו תיקנו חכמים שגם נשים חייבות בהבדלה, ולדעת הארחות חיים לא תיקנו חכמים חובת הבדלה לנשים. והשולחן ערוך (שם) לא הכריע להלכה בין שתי הדעות.

טעם המחלוקת

וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק לד) שהסוברים שנשים חייבות בהבדלה נוקטים, שהבדלה היא חלק מענייני השבת, ובענייני השבת נשים חייבות[עד]. והסוברים שנשים פטורות נוקטים, שכיון שההבדלה נאמרת בחול, היא אינה מענייני שבת אלא היא בכלל שאר מצות שהזמן גרמא שנשים פטורות. וכך משמע מלשון הארחות חיים, שכתב 'נשים אין מבדילות לעצמן, דאין הבדלה תלויה בשמירת שבת אלא רבנן אסמכוה אקרא'[עה].

הכרעת הרמ"א

והרמ"א (שם) הכריע להלכה שנשים לא תבדלנה לעצמן, אלא תשמענה מאנשים. והיינו, שיש לחוש לדעת הארחות חיים הסובר שנשים פטורות מהבדלה, ולכן לא תבדלנה בעצמן, ומצד שני יש לחוש לדעת רוב הראשונים הנוקטים שנשים חייבות בהבדלה, ולכן תצאנה ידי חובה בשמיעה מאנשים.

סד. יעויין עוד שדקדק ביאור זה בדברי הרמב"ם, וכן יישב קושיות נוספות בעניני יום טוב שני.

סה. עיין שלחן ערוך (או"ח סי' רצח סי"ג), וראה משנה ברורה (שם ס"ק לד) בטעם שפטור.

סו. לעיל התבאר שיש הנוקטים שחובת הבדלה אינה אלא מדרבנן, ולשיטתם ודאי שאין נשים חייבות מדאורייתא בהבדלה. והספק הוא לדעת הסוברים שחובת הבדלה מן התורה, האם אף נשים חייבות מן התורה, או שמא אינן חייבות אלא מדרבנן. ולדעת כולם יש להסתפק שמא אין נשים חייבות כלל. ולהלן יתבאר שעיקר הנידון הוא בדעת הסוברים שחובת הבדלה אינה אלא מדרבנן.

סז. וכן כתב המאירי (ברכות כ: ד"ה נתגלגל), וכן דעת החינוך (מצוה לא).

סח. וכן כתב המאירי (שם). ובשו"ע הרב (סי' רצו סי"ט) כתב שדעה זו היא העיקר. וכן מבואר באבודרהם (הל' ברכת המצות ומשפטיהם), אלא שהאבודרהם כתב באופן שונה מעט, שנשים חייבות בהבדלה מדרבנן כיון שחייבות בקידוש, ושהמקור לחיוב זה הוא הפסוק (ויקרא י י) 'ולהבדיל בין הקודש ובין החול', ויעויין לעיל בענין חובת הבדלה, שלדעת המגיד משנה זהו המקור לחובת הבדלה.

סט. חלק זה מדברי הירושלמי אינו מצוי בידנו, ועיין בספר אהבת ציון וירושלים (ראטנר, על הירושלמי שם) שמוכח שיש חלקים מהירושלמי שלא הגיעו לידנו והיו לנגד עיניהם של הקדמונים.

ע. בלשון הריטב"א מפורש שחובת הבדלה היא רק מדרבנן, שכתב 'שמעינן דנשים חייבות בהבדלה, ואפילו תימא הבדלה מצות עשה שהזמן גרמא חייבות בה, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון'. אמנם התבאר לעיל שמוכח מהריטב"א בכמה מקומות שחובת הבדלה מן התורה, וצ"ע.

עא. כוונתו לרש"י.

עב. והבית יוסף (או"ח סי' רצו ד"ה כתוב) הביא את דעתו. ויעויין בברכי יוסף (שם אות ו) שהביא, שתמהו על הבית יוסף שלא כתב בפירוש שלדעת הרמב"ם שחובת הבדלה מדאורייתא, נשים חייבות בהבדלה.

עג. אבודרהם, ריטב"א ומאירי, כאמור לעיל.

עד. וכאמור לעיל, יש הסוברים שחובת הבדלה נלמדת מ'זכור', ונשים חייבות בזכירה. ויש הסוברים שחובת הבדלה מדרבנן וחכמים תקנוה כעין חובת קידוש, וגם לדעתם חובת הבדלה היא חלק מענייני השבת שבהם נשים חייבות.

עה. ומסתבר שיסוד הנידון תלוי בשאלה מהיכן למדו חכמים את חובת הבדלה, ולעיל התבאר שלדעת רוב הראשונים לומדים את חובת הבדלה מ'זכור', ולפי לימוד זה הבדלה היא חלק מענייני השבת. ולדעת הראשונים שלומדים חובת הבדלה מ'ולהבדיל בין הקודש לבין החול', יתכן שהבדלה אינה חלק מענייני שבת. אכן לעיל בסמוך בהערה הובא שהאבודרהם כתב, שנשים חייבות בהבדלה מדרבנן כיון שחייבות בקידוש, ושהמקור לחיוב זה הוא הפסוק 'ולהבדיל בין הקודש ובין החול'. וכך שלדעתו אף לפי דרשה זו, הבדלה נתקנה בדומה לקידוש. אך אפשר שהארחות חיים יחלוק ויסבור שחכמים הסמיכו את ההבדלה על פסוק זה, ולכן אינה נחשבת מענייני שבת. אמנם מדברי הארחות חיים נראה להיפך, שכתב 'נשים אין מבדילות לעצמן, דאין הבדלה תלויה בשמירת שבת אלא רבנן אסמכוה אקרא', וכלומר שאילו היה הפסוק מקור להבדלה, היו נשים חייבות בה, אלא שאין הוא כי אם אסמכתא, ומשמע שהפסוק אכן מורה שהבדלה תלויה בשמירת שבת, אך אין הדבר כן משום שהוא רק אסמכתא.

קושיית הב"ח שאשה יכולה לברך על כל מצוות עשה שהזמן גרמא

והקשה הב"ח (שם), הרי בכל מצוות עשה שהזמן גרמא מותר לאשה לברך על קיום המצוה, מפני שרשאית לנהוג בקיום המצוה כאילו היא מחויבת ומצווה בה, ולכן אשה הנוטלת לולב נוטלתו בברכה, וכן אשה השומעת קול שופר יכולה לברך[עו], וכן כל כיוצא בהם, ומדוע לא תוכל אשה להבדיל לעצמה בברכה, אפילו אם אינה מחויבת בהבדלה, כדין כל מצוות עשה שהזמן גרמא. ומחמת כן נקט הב"ח, שאכן אשה יכולה להבדיל בברכה, ואפילו במקום שיש אנשים שיוציאו אותה ידי חובה אינה חייבת לצאת ידי חובה בשמיעה מהם, אלא רשאית לברך לעצמה, וסיים שכן הוא המנהג.

חילוק הט"ז בין ברכה על מצוה מדאורייתא למצוה מדרבנן

והט"ז (שם סק"ז) יישב את דעת הרמ"א, שכל מה שאמרו בכל מקום שאשה רשאית לקיים מצות עשה שהזמן גרמא כאילו מחויבת, ולברך על קיום המצוה, זהו רק כאשר המצוה עצמה מדאורייתא. אבל הפוטרים נשים מהבדלה סוברים שחובת הבדלה מדרבנן, ורבנן לא גזרו חובה זו על הנשים, וכן יש לפטור נשים מהבדלה משום שזו מצות עשה שהזמן גרמא[עז], ומכיון שיש שני טעמים לפטור אשה מהבדלה, אין היא רשאית לברך על ההבדלה[עח].

ביאור האחרונים בחילוק הט"ז

וביארו האחרונים[עט] את דברי הט"ז, שיש חילוק בין מצוה מן התורה למצוה מדברי סופרים, שבמצוות של תורה יש ב' חלקים: א. שהפעולה נעשית כדי לציית לציווי התורה. ב. שגוף מציאות מעשה המצוה יש בו קיום מצוה, שהוא 'חפצא' של מצוה, ואף מי שלא נצטוה מכל מקום נעשה על ידו החפצא של מצוה. ומה שאין כן במצוות מדברי סופרים שאין בהם 'חפצא' של מצוה, לפי שאין בו דבר הטוב בעצמותו, אלא שיש מצוה לציית להוראת חכמים, ובפעולה זו הוא מקיים מצוה, ששמע בקול חכמים. ונפקא מינה לגבי נשים שאינן מחוייבות בה, שאם היא מצוה מן התורה הן יכולות לברך על קיומה, כיון שעצם קיום המעשה על ידן הוא מצוה, אף שאינן מחוייבות בה, וניתן לברך על קיום מצוה אף ללא שחל עליה חיוב לעשותה. מה שאין במצוות מדרבנן, שהמעשה אינו מעשה מצוה בעצם, אלא רק מצד החובה לשמוע בקול חכמים, אם חכמים לא הטילו חובה זו על הנשים, אין בעשייתן את המעשה משום מצוה, ולכן אינן יכולות לברך.

קושיית הפרי מגדים

אך הקשה הפרי מגדים (שם משב"ז סק"ז) שיש כמה מצוות עשה מדרבנן שהזמן גרמא, ומכל מקום נשים מברכות, כגון על תקיעת שופר ביום השני של ראש השנה, שבזמן הזה שמעברים את החדשים לפי חשבון, היום השני הוא רק מדרבנן. וכן נשים מברכות על נטילת לולב בחול המועד, אפילו שנטילת לולב בימי חול המועד אינה אלא מדרבנן[פ], ואם כן מדוע לא תברכנה הנשים גם על הבדלה, ואפילו לנוקטים שהיא מדרבנן[פא]. ונשאר בצ"ע.

חילוק המגן אברהם בין ברכה על מצוה לברכה שהיא עצמה מצוה

והמגן אברהם (שם ס"ק יא) יישב את דעת הרמ"א, שיש לחלק בין מקום שיש מעשה מצוה וברכה על המעשה, למקום שכל עיקר המצוה אינו אלא הברכה. שבמקום שיש מעשה מצוה והברכה היא על המעשה, כיון שרשאית לעשות את עצם מעשה המצוה, ממילא רשאית גם לברך עליו[פב]. מה שאין כן במקום שכל עיקר המצוה אינו אלא הברכה, אינה רשאית לברך. ולכן אין לה לברך בהבדלה שכל עיקר המצוה היא הברכה[פג].

להלכה

ופסקו האחרונים[פד], שיש לחוש לכתחילה לדעת הנוקטים שאשה פטורה מהבדלה, ולכן לא תבדיל לעצמה. אבל במקום שאין איש שיוציא אותה ידי חובה תבדיל לעצמה, כיון שהעיקר כדעת הנוקטים שנשים חייבות מן התורה בהבדלה.

האם מי שיצא ידי חובה מוציא את האשה

עוד דנו האחרונים, האם מי שיצא כבר ידי חובה יכול להוציא אותה כדין כל מצוה שאם האשה חייבת בהבדלה מן התורה יכול להוציא אותה כדין כל מצוה מן התורה, שהכלל הוא (ר"ה כט.) שאף מי שיצא מוציא. אבל אם פטורה מן התורה אין הוא יכול להוציא אותה אחרי שכבר יצא, שכיון שאינה חייבת תהיה ברכתו לבטלה, מה שאין כן אם היא עצמה מבדילה אין ברכתה לבטלה, כמו שהתבאר למעלה בדברי הב"ח, שיכולה להמשיך על עצמה חובה, ויכולה לברך על חובה זו. דעת הברכי יוסף (שם אות ז) והערוך השולחן (שם ס"ה) שכיון שהעיקר הוא כדעת הסוברים שאשה חייבת מדאורייתא בהבדלה, יכול מי שכבר יצא להוציאה, ואין לחוש לדעת הארחות חיים. אמנם דעת הרבה אחרונים[פה] שאסור למי שכבר יצא להבדיל לאשה, שיש לחוש לברכה לבטלה, אלא תבדיל לעצמה.

האם אשה שמבדילה תשתה מהכוס

עוד כתבו המשנה ברורה (שם ס"ק לה) וערוך השולחן (שם ס"ה) שאף שהמגן אברהם (שם סק"ד) כתב שנשים לא ישתו מכוס של הבדלה, מכל מקום פשוט שאשה המבדילה לעצמה תשתה מן הכוס[פו].

דין קטנים בהבדלה

לראב"ה קטנים חייבים בהבדלה מן התורה

לעיל הובאו דברי הראב"ה (ח"א סי' סב) שהביא את דברי הירושלמי (ברכות פ"ג ה"ג)[פז], שנשים עבדים וקטנים חייבים בהבדלה, כיון שהיא נלמדת מהפסוק (שמות כ ט-י) 'ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך, ויום השביעי שבת לה' אלהיך לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך', והואיל וכל המנויים בפסוק חייבים בשמירת שבת, צריכים הם להבדיל בין קודש לחול[פח].

האם חובת קטנים מן התורה או מדין חינוך

וכתב במשנה ברורה (סי' רצו ס"ק לו) שגדול שכבר יצא ידי חובה לא יוציא אשה ידי חובה, כיון שספק אם חייבת בהבדלה מן התורה, אבל יכול הוא להוציא את הקטן ידי חובה. משמע שהכריע כדעת הראב"ה שיש חובת הבדלה לקטן מן התורה, אך לא מטעמו של הראב"ה, שכן לפי הראב"ה אין לחלק בין נשים לקטנים.

אוצר החכמה

אכן כתבו האחרונים, שמסתימת כל הפוסקים שלא כתבו שקטן חייב בהבדלה מן התורה נראה שקטן פטור מהבדלה כשם שפטור מכל התורה כולה, אלא שיש חיוב על האב לחנכו לשמוע הבדלה כשהגיע לגיל חינוך.

האם אשה יכולה להוציא קטן שהגיע לחינוך

ונחלקו הגרש"ז אויערבאך (טל לישראל סי' לח) והגר"ח קנייבסקי (שבת לישראל עמ' תעז), אם אשה יכולה להוציא קטן שהגיע לגיל חינוך בהבדלה, דעת הגרש"ז אויערבאך שכיון שיש צד שחייבת מן התורה, וכל חיובו של הקטן אינו אלא חינוך מדרבנן, אפשר להקל שיצא ממנה ידי חובה, שספק דרבנן להקל. ודעת הגר"ח קנייבסקי שכיון שספק אם האשה חייבת בהבדלה, אין היא יכולה להוציא קטן שמדין חינוך ודאי חייב.

קטן שהגדיל במוצאי שבת

דנו האחרונים[פט], בקטן שנעשה בר מצוה במוצאי שבת, האם חייב בהבדלה מאחר שבזמן קדושת השבת היה עוד קטן ולא מחויב בשמירתה. וכן יש להסתפק בגר שנתגייר במוצאי שבת, שבשבת עצמה לא היה מחויב בשביתה, ובמוצאי שבת נתחייב.

וכתבו שנידון זה תלוי ביסוד חובת הבדלה, האם הוא חל מחמת הזמן של יום השבת או מחמת הזמן של מוצאי שבת, והנידון תלוי במקור דין הבדלה, שלשיטות שחובת הבדלה נלמדת מ'זכור את יום השבת לקדשו', נמצא שהזמן המחייב הוא יום השבת, לפי"ז יש לומר שרק מי שהיה מצווה בזכירה בשבת מצווה בזכירה גם ביציאתה, וזה שהיה קטן במשך השבת, ולא היה מצווה בזכירת השבת, לא נתחייב בהבדלה ביציאתה. ועוד, שדין 'זכור' שייך רק במי שחייב ב'שמור', וכיון שהיה קטן בשבת ולא היה חייב ב'שמור', יתכן שלא יהיה חייב בהבדלה.

עו. כמבואר בשולחן ערוך וברמ"א (או"ח סי' תקפט ס"ו).

עז. ויעויין בספר הישר (תשובות סי' ע אות ד) שכתב, שאף במצות עשה מדרבנן שהזמן גרמא נשים חייבות.

עח. אבל יכולות הנשים לומר 'אתה חוננתנו' בתפילתן, שאין זו ברכה מיוחדת. ועיין בברכי יוסף (שם אות ז בהגה) שהביא שיש שהקשו על דעת הט"ז, ויעויין שם מה שיישב בדעתו.

עט. טל לישראל (סי' לה), ויסוד הדברים כתוב בקובץ הערות (סי' טז אות ט) שאזהרת לשמוע בקול חכמים היא אזהרה כללית, ואינה על כל מצוה באופן פרטי, מפני שלא היה ענין לחכמים בגוף המצוה אלא רק בכך שיצייתו לדבריהם, ומה שאין כן באיסורי תורה ומצוותיה שיש ציווי מיוחד על כל פרט ופרט.

פ. חוץ מבבית המקדש ששם יש מצוה מן התורה ליטול כל שבעה, כמבואר בסוכה (מד.).

פא. וכן הקשו השלחן ערוך הרב (סי' רצו קו"א הערה ג) והערוך השלחן (שם ס"ה), ונשארו בצ"ע.

פב. עיין במחצית השקל (שם) שביאר שזו כוונת המגן אברהם.

פג. יעויין בברכי יוסף (שם אות ז בהגה) שהביא שיש שדחו את דברי המגן אברהם, ויעויין שם מה שיישב בדעתו. ויעויין בערוך השולחן (שם ס"ה) שדחה את דברי המגן אברהם, שגם בהבדלה יש מעשה, שצריך לשתות את היין, והוסיף שאין סברא לחילוק זה. אמנם יתכן שהערוך השולחן הבין את דברי המגן אברהם כפשוטם, שבהבדלה אין מעשה, ושלא כדעת המחצית השקל.

פד. שלחן ערוך הרב (שם סי"ט), חיי אדם (כלל ח סי"ב), ערוך השולחן (שם ס"ה) ומשנה ברורה (שם ס"ק לה). ועיין בברכי יוסף (שם אות ז) שנקט, שהעיקר כדעת הסוברים שאשה יכולה להבדיל לעצמה לכתחילה.

פה. מגן אברהם (שם ס"ק יא), שולחן ערוך הרב (שם סי"ט), חיי אדם (כלל ח סי"ב) ומשנה ברורה (שם ס"ק לו).

פו. וראה במשנה ברורה (שם) שכתב זאת בלשון שאלה, איך תוכל להבדיל לעצמה לפי המגן אברהם שאין לנשים לשתות מכוס של הבדלה, והסיק שודאי גם לדעת המגן אברהם אם אין לה ממי לצאת צריכה לשתות. והערוך השולחן (שם) כתב, שיש מי שהקשה כן, ותמה על קושיא זו, שהרי מה שאין הנשים שותות אינו אלא מנהג, ופשוט שכאשר צריכה לצאת ידי חובה אין להקפיד על המנהג.

פז. חלק זה מדברי הירושלמי אינו מצוי בידינו.

פח. מלבד גר תושב ובהמה שאינם חייבים במצוות מלבד שמירת שבת.

פט. אשר לשלמה (מועד סי' י) טל לישראל (שם).

אולם לשיטות שחובת הבדלה נלמדת מ'ולהבדיל בין הקודש ובין החול', נמצא שהזמן המחייב להבדיל בין הקודש ובין החול הוא במוצאי שבת ואז הוא כבר גדול, ולפי"ז חייב בהבדלה[צ]. אהח"ת 19/06/2018

האם אשה יכולה להוציא קטן שהגדיל במוצאי שבת

עוד דנו האחרונים[צא], האם אשה יכולה להוציא קטן שנעשה בר מצוה במוצאי שבת. וכתבו שנידון זה תלוי בשורש המחלוקת אם אשה חייבת בהבדלה או לא, שנתבאר לעיל שאם הבדלה היא חלק מענייני השבת, נשים חייבות בהבדלה כשם שמחויבות בשאר ענייני השבת, ואם יסוד ההבדלה הוא להבדיל בין הקודש לחול, נשים פטורות שאז אין ההבדלה חלק מענייני השבת. וכן הוא בנידון כאן, אם ההבדלה היא חלק מענייני השבת, האשה שהיתה מחוייבת בכל ענייני השבת, חייבת בהבדלה, וכיון שהקטן שהגדיל היה עדיין קטן בשבת, וחובתו אינה אלא מדין חינוך, יכול לצאת על ידה[צב]. אבל לפי הצד שחובת הבדלה מצד החיוב להבדיל בין הקודש לחול, האשה פטורה מחיוב זה כדין כל מצות עשה שהזמן גרמא[צג], והקטן שהגדיל בצאת השבת התחייב מיד בחובה זו כדין גדול, ואינו יכול לצאת על ידה[צד].

האם סומא חייב בהבדלה על הכוס

השיטה שסומא פטור מהבדלה על הכוס

נחלקו הראשונים האם סומא חייב בהבדלה[צה], יש ראשונים שכתבו בשם הגאונים שסומא פטור מהבדלה על הכוס, ומספיק שיבדיל בתפילה[צו]. והמגן אברהם (סי' רצח ס"ק יז) כתב שמדברי המרדכי (מגילה רמז תשצט) והטור (שם) משמע שהסומא צריך להבדיל על הכוס. והפרי מגדים (שם א"א ס"ק יז) כתב, שגם הראבי"ה (סי' תקכג, תקפז) נקט שסומא צריך להבדיל על הכוס[צז].

טעם הבית יוסף לפטור סומא

וכתב הבית יוסף (שם ד"ה וסומא) שטעם הסוברים שסומא פטור מ[אוצר החכמה]הבדלה על הכוס הוא, שמתוך שפטור מברכת בורא מאורי האש, פטור מקביעת ההבדלה כולה על הכוס, ומספיק שיבדיל בתפילה.

טעם הערוך השולחן לפטור סומא

אולם צריך ביאור, מדוע ההבדלה תלויה בברכת בורא מאורי האש. וכתב הערוך השולחן (שם ס"ז) שיתכן שהיתה קבלה ביד הגאונים שלא תיקנו הבדלה על הכוס אלא כשיש גם את ברכת האש.

והביאו האחרונים[צח] סמך לסברא זו, שבפרקי דרבי אליעזר (פ"כ) כתוב 'כיצד אדם חייב להבדיל, מקרב ידו לאור הנר ואומר בורא מאורי האש, וכיון שמרחיק ידו מן האש אומר ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם המבדיל בין קודש לחול', משמע שברכת ההבדלה וברכת בורא מאורי האש שייכות זו לזו[צט].

קושיות על הפוטרים סומא מהבדלה על הכוס

ועדיין יש להקשות, הרי אם חל תשעה באב במוצאי שבת מברכים על הנר במוצאי שבת ולא מבדילים על היין עד מוצאי תשעה באב [כמבואר בשולחן ערוך (או"ח סי' תקנו ס"א)]. וכן מי שלא הבדיל במוצאי שבת, מבדיל עד יום שלישי ללא ברכת הנר, שברכת הנר נתקנה רק במוצאי שבת [כמבואר בשולחן ערוך (שם סי' רצט ס"ו)]. וכן מי שאין לו נר, מבדיל ללא נר, ואף אינו צריך לחזר אחריו כמבואר בשולחן ערוך (שם סי' רצח ס"א)], מה שאין כן מי שאין לו יין צריך לחזר אחריו כמבואר בשולחן ערוך הרב (שם סי' רצד ס"ב)]. נמצא שניתן להבדיל ללא ברכת הנר, וקשה מדוע נשתנה סומא ונפטר מברכת הבדלה מאחר שפטור מברכת הנר, כאשר היא אינה מעכבת.

השיטה שסומא חייב בהבדלה על הכוס

ופסק הטור (שם) בשם אבי העזרי, שאין לסומא לברך משום שאין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו, וכן פסק השולחן ערוך (שם סי"ג). וכתב המגן אברהם (שם ס"ק יז) שמדברי המרדכי (מגילה רמז תשצט) והטור (שם) משמע שהסומא צריך להבדיל על הכוס. וביאר במחצית השקל (שם), ערוך משמע שהסומא צריך להבדיל על הכוס. וביאר במחצית השקל (שם),

אפשרות שסומא פטור מהבדלה על הכוס אך יכול לברך

שמכך שהם כתבו שסומא אינו מברך בורא מאורי האש, ולא התייחסו כלל לדין ההבדלה משמע ששאר ההבדלה חייב[ק].

והפרי מגדים (שם א"א ס"ק יז) כתב, שגם הראבי"ה (סי' תקכג, תקפז) המובא בטור בענין הפטור של סומא מברכת בורא מאורי האש סובר שצריך לברך על שאר ההבדלה, מכך שכתב שסומא פטור מבורא מאורי האש, ומשמע שבשאר ההבדלה חייב.

והוסיף הפרי מגדים, שיתכן שגם אותם ראשונים שסתמו ולא פירשו האם סומא חייב בהבדלה, סוברים שסומא פטור מהבדלה מעיקר הדין, אלא שלדעתם אסור לו לברך ברכת מאורי אש, אך ברכת הבדלה על הכוס היא רשות עבורו, כמו נשים במצות עשה שהזמן גרמא. ואם כך יברך לעצמו, אך לא יוציא אחרים.

ההלכה

ולהלכה הכריעו החיי אדם (שבת ומועדים כלל ח סל"ג) והמשנה ברורה (שם ס"ק לד) שסומא צריך להבדיל[קא]. והערוך השולחן (שם סי"ז) נקט שיש לחוש לדעת הגאונים, ולכן לא יעשה הסומא הבדלה בעצמו אלא ישמע מאחר, וכן כתבו עוד אחרונים[קב].

ד. תקנות ההבדלה בתפילה ועל הכוס

שנינו במשנה (ברכות לג.) 'מזכירין וכו' והבדלה בחונן הדעת, רבי עקיבא אומר אומרה ברכה רביעית בפני עצמה, רבי אליעזר אומר בהודאה'. והקשו בגמרא (שם) כיצד יתכן שנחלקו תנאים באיזו ברכה אומרים הבדלה, הרי אנשי כנסת הגדולה תיקנו לישראל את נוסח הברכות והתפילות, ואפשר לבדוק היכן נוהגים כל ישראל לומר הבדלה[קג]. ותירץ רבי יוחנן, שבהתחלה קבעו אנשי כנסת הגדולה להבדיל בתפילה, לאחר מכן העשירו וקבעו להבדיל רק על הכוס, ושוב לאחר זמן חזרו והענו ולא היו יכולים להבדיל על הכוס, וחזרו וקבעו להבדיל בתפילה. וכתב רש"י (שם ד"ה קבעוה) שבזמן שהעשירו וקבעו על הכוס, שכחו כיצד היו אומרים בתפילה, וכשחזרו ותיקנו בתפילה, לא זכרו באיזו ברכה קבעו אנשי כנסת הגדולה את ההבדלה, ולכן נחלקו בה חכמים.

ההבדלה בתפילה ועל הכוס מתקנת חכמים

הרי מבואר בגמרא שתקנת ההבדלה בתפילה או על הכוס היא מזמן אנשי כנסת הגדולה, ומעיקר דין התורה לא צריך להבדיל דווקא בתפילה או בברכה על הכוס[קד]. וכתב המאירי (שם ד"ה אנשי) שאנשי כנסת הגדולה תיקנו את מטבע הברכות וסדרן, והיינו נוסח הברכות וגם את סדרן.

וכתב המנחת חינוך (מצוה לא אות א) שמן התורה אין נוסח של קידוש או הבדלה, אלא המצוה היא לקדש בדברים של כבוד היום, ולהבדיל בדברי הבדלה, כל אחד לפי צחות לשונו, ואנשי כנסת הגדולה תיקנו נוסח וברכה, כמבואר בגמרא (שם). ומצאנו דוגמא לדבר בברכת המזון, שמבואר בברכות (מח:) שברכה ראשונה תיקן משה בשעה שירד המן, שניה תיקן יהושע כשנכנסו לארץ, שלישית תיקנו דוד ושלמה, ורביעית תיקנו חכמים ביבנה. וכתב הבית יוסף (או"ח סי' קפז ד"ה תנו) בשם הראשונים[קה], שמעיקר הדין כל אחד מברך לפי צחות לשונו, עד שקבעו משה והבאים אחריו את נוסח הברכות.

דין מי שהבדיל שלא כפי הנוסח שתיקנו אנשי כנסת הגדולה

ויש לדון, האם מי שאמר הבדלה כפי צחות לשונו, ולא בירך כפי המטבע שתיקנו חכמים, יצא ידי חובה כיון שעשה את המוטל עליו מעיקר הדין, או שאחרי שחכמים קבעו נוסח של ברכה נמנעה האפשרות לומר הבדלה כפי צחות לשונו, ולא יצא ידי חובה כלל.

וכתב המנחת חינוך (שם) שאפשר שלא יצא אף ידי חובת עיקר דין התורה, שכן נחלקו בית שמאי ובית הלל (סוכה כח.) במי שהיה ראשו ורובו

צ. ואמנם גם לפי צד זה יש לדון שאולי יהיה פטור, כיון שהבדלה שייכת רק בין קודש לחול, וכיון שהיה קטן בזמן ה'קודש' יתכן שאין לו אפשרות להבדיל.

צא. אשר לשלמה (מועד סי' י) טל לישראל (שם).

צב. לפי הצד שאשה יכולה להוציא קטן שחייב בהבדלה מדין חינוך, כמו שנתבאר לעיל.

צג. וכמו שהתבאר לעיל מהמשנה ברורה.

צד. לגבי טומטום, אנדרוגינוס ומי שחציו עבד וחציו בן חורין, ראה במנחת חינוך (מצוה לא אות ד).

צה. לדעת רוב הפוסקים שסומא חייב בכל התורה.

צו. וכן מבואר ברי"ץ גיאת (הבדלה עמ' כב), רשב"א (שו"ת, ח"א סי' תשלט, ח"ה סי' ריג), אבודרהם (סדר מוצאי שבת) ובספר האגור (שבת סי' שעה).

צז. להלן תתבאר דעתם.

צח. הלכות שבת בשבת (פרק עו הערה 129).

צט. וראה בגבורת יצחק (סורוצקין, שבת סי' ס) שביאר באופן אחר, שהנה כתב הרשב"א (שו"ת, סי' קנט) שיסוד ברכת בורא מאורי האש במוצאי שבת היא מחמת שהבערת האש אסורה בשבת, וכיון שניתרת במוצאי שבת נחשב הדבר כאילו עתה נבראה האש מחדש, ויש לברך עליה, ולכן מברכים במוצאי יום הכיפורים על האש, שגם ביום הכיפורים הבערת האש אסורה. ולפי"ז יש מקום לומר שברכת בורא מאורי האש היא מעין ברכת הבדלה, שגם עניינה הוא להבדיל בין שבת שבה נאסרה כל מלאכה לבין ימי החול שבהם המלאכות מותרות. ואפשר לומר שמאחר וברכת בורא מאורי האש היא מענין ההבדלה, סומא שאינו יכול לברך על חלק זה מההבדלה, לא יבדיל כלל.

ק. אכן יעוין בשו"ת יוסף אומץ (להחיד"א, סי' כט) שאם הבית יוסף הביא דין ולא כתבו בשולחן ערוך אין הכרח שנטה שלא לפסוק כך, שלפעמים היתה דרכו להשמיט דין מחודש שנזכר רק בפוסקים ולא בשני התלמודים, מחמת כמה סיבות.

קא. וכן הכריעו עוד אחרונים רבים.

קב. יפה ללב (פלאג'י, ח"ב סי' רצח סק"י), 'מי יוסף (שו"ת, מהדו"ב או"ח סי' יא) ולשד השמן (שו"ת, או"ח סי' ו).

קג. יעויין בשיטה מקובצת (שם ד"ה נחזו) שביאר שלא יתכן שתהיה מחלוקת בדבר שרגילים בו בכל יום. ומקורו מן הירושלמי (ברכות פ"ה ה"ב) בו כתובה השאלה כך 'דבר שהוא נוהג ובא חכמים חולקין עליו'.

קד. אכן יש ראשונים הסוברים שמעיקר דין התורה יש להבדיל על הכוס, עיין לעיל בענין זה.

קה. רמב"ן (השגות על ספר המצוות, שורש א אות ט ד"ה והפליאה), רשב"א (שם ד"ה הא) ורא"ש (שם פ"ה סי' כב).

בסוכה ושולחנו בתוך הבית, שבית שמאי פוסלים ובית הלל מכשירים. ואמרו בית הלל לבית שמאי, שהרי היה מעשה שהלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקר את רבי יוחנן בן החורנית ומצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית ולא אמרו לו דבר. והשיבו להם בית שמאי שהם אמרו לו, אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך. וכתבו התוספות (ברכות יא. ד"ה תני, סוכה ג. ד"ה דאמר) שגם לפי בית שמאי מעיקר הדין אפשר לצאת ידי חובה כאשר שולחנו בבית, ורק חכמים גזרו שלא ישב כך שמא יגרר אחר שולחנו. ואף על פי כן אמרו בית שמאי לרבי יוחנן בן החורנית שלא קיים מצות סוכה מימיו, ומשמע שכיון שכך תיקנו חכמים, לא יצא אף ידי חובה מן התורה. והוא הדין בקידוש והבדלה, כיון שתיקנו חכמים נוסח של ברכה, המשנה מנוסח זה לא יצא ידי חובתו כלל.

וכן כתב הפרי מגדים (או"ח פתיחה כוללת ח"ג אות ח) שאם שינה מתקנת חכמים במזיד ודאי לא יצא ידי חובה, ואם שינה באונס יצא.

מהי עיקר תקנת הבדלה בתפילה או על הכוס

ומבואר בגמרא (ברכות לג.) שאחרי שהענו בשנית קבעו את ההבדלה בתפילה, ועוד קבעו שצריך להבדיל גם בתפילה וגם על הכוס. ושאלו בגמרא שם האם מי שהבדיל על הכוס תחילה, צריך להבדיל גם בתפילה, ואמר רב נחמן בר יצחק שצריך להבדיל בתפילה מקל וחומר, שההבדלה בתפילה היא עיקר התקנה, ומכל מקום הדין הוא שהמבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס, וכל שכן שהמבדיל על הכוס, שאינה עיקר התקנה, צריך להבדיל שוב בתפילה.

מבואר, שההבדלה בתפילה היא העיקר, וההבדלה על הכוס היא רק תוספת.

אהח19/06/2018

דעת הרשב"א והריטב"א שהעיקר על הכוס

והקשה הרשב"א (שם ד"ה ומה) שממה שמבואר בגמרא (שם) שכשהעשירו עקרו את ההבדלה מהתפילה וקבעוה על הכוס, ולא חזרו וקבעוה בתפילה אלא כשחזרו והענו, נשמע שעיקר ההבדלה היא על הכוס. וכתב שבאמת עיקר ההבדלה היא על הכוס, אלא שאחרי שראו חכמים שיש זמנים שיש לכלל ישראל ממון כדי להבדיל על הכוס, ויש זמנים שאין לכלל ישראל ממון כדי להבדיל על הכוס, חששו שמצוות הבדלה תהיה נעה ונדה מתפילה לכוס ומכוס לתפילה, בכל דור לפי יכולותיו, ולכן קבעו שלעולם יבדילו בתפילה. ואחרי שקבעו שלעולם יבדילו בתפילה, נמצא שההבדלה בתפילה קבועה יותר מההבדלה על הכוס, שהרי אם אין לו יין אינו צריך להבדיל על הכוס.

וכן מבואר בריטב"א (תענית ג: ד"ה ונראה) שכתב, שהטועה בשאלת טל ומטר צריך לחזור, והטועה ב'אתה חוננתנו' לא צריך לחזור, שכן להבדלה יש תשלומין על הכוס, וההבדלה בתפילה ועל הכוס הם ענין אחד 'שגם הבדלה על הכוס עיקר, אלא שכשקבעו קבעוה בתפלה'.

דקדוק הסמיכת חכמים שעיקר התקנה בתפילה

ובספר סמיכת חכמים (ברכות לג. ד"ה השתא ומה תפלה) ביאר, שבגמרא (שם) אמרו ש'אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות', ויש לדקדק שהתקנות היו לפי סדר זה, קודם ברכות, לאחר מכן תפילות וכו'. ולפי זה אם אנשי כנסת הגדולה לא היו מתקנים תפילות תחילה, לא היו מתקנים כלל הבדלות, שהרי תפילות קודמות להבדלות, אלא שאחרי שתיקנו תפילות תיקנו גם הבדלות, ואחרי שתיקנו הבדלות תיקנו גם שיאמרו את ההבדלות על הכוס. נמצא שההבדלה נתקנה מחמת התפילה, והכוס נתקנה מחמת ההבדלה.

מחלוקת בירושלמי מהי עיקר התקנה

אולם בירושלמי (ברכות פ"ה ה"ב) נאמרו שלש שיטות מהי עיקר התקנה, לדעת רבי יוחנן עיקר התקנה היא על הכוס. לדעת רבי יצחק רובא עיקר התקנה היא בתפילה, ולא תיקנו על הכוס אלא בשביל לזכות את התינוקות שאף הם ישמעו, וזהו הטעם שאם הבדיל על הכוס צריך לחזור ולהבדיל בתפילה, ואינו יוצא ידי חובתו במה שהבדיל על הכוס. ולדעת שמואל עיקר התקנה היתה בשתיהן, הן על הכוס והן בתפילה.

מדוע תיקנו גם בתפילה

ולדעת רבי יצחק רובא שעיקר התקנה היתה בתפילה, מפורש שתיקנו על הכוס בשביל התינוקות, ולדעת שמואל מבואר ששתיהן היו עיקר התקנה. אך לדעת רבי יוחנן, שעיקר ההבדלה על הכוס, כתב רבינו סעיד ן' דוד אלעדני (על הרמב"ם, תפילה פ"ב הכ"ב) שמכל מקום חששו חכמים שמא יתרשל ולא יבדיל על הכוס, ולכך תיקנו שיבדיל גם בתפילה.

צריך לחזר אחרי יין להבדלה

בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' רצד ס"ב) הביא את סברת הרשב"א דלעיל שכדי שלא תטלטל ההבדלה מתפילה ליין ומיין לתפילה, תיקנו שתמיד צריך להבדיל הן בתפילה והן ביין, והוסיף לפי"ז שצריך לחזר אחרי יין להבדלה כדרך שמחזרים על כל המצות שהן חובת הגוף, ורק אם לא מצא יין יוצא ידי חובתו בהבדלה שבתפילה.

דין מי שאין לו יין

ישנן שתי דעות כיצד יעשה מי שאין לו יין, בפרקי דרבי אליעזר (פ"כ) כתב, שמי שאין לו יין מברך בורא מאורי האש, ולאחר מכן מברך המבדיל בין קודש לחול ללא יין, והביאו הטור (או"ח סי' רצח). אולם בסדר רב עמרם גאון (סדר מוצאי שבת) כתב, שאין לברך ברכת 'המבדיל בין קודש לחול' אלא על היין, וגם את דעתו הביא הטור (שם). וכתב הבית יוסף (שם ד"ה ואם) שהעיקר כדעת רב עמרם גאון שאין לברך ללא יין, וכן פסק בשולחן ערוך (שם ס"ב).

מעלת המבדיל על יין

עוד כתב בסדר רב עמרם (שם) בשם רבי צדוק, שכל שאינו מבדיל על היין במוצאי שבתות או אינו שומע מפי המבדילים אינו רואה סימן ברכה לעולם. וכל מי שמבדיל על היין במוצאי שבתות הקדוש ברוך הוא קוראהו קדוש, ועושה אותו מסגולתו, שנאמר (שמות יט ו) 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש', וכן נאמר (שם יט ה) 'והייתם לי סגולה מכל העמים', וכן נאמר (ויקרא כ כו) 'והייתם לי קדושים כי קדוש אני ה' ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי'. ועוד כתב שם בשם רבי יוחנן שאחד מנוחלי העולם הבא הוא המבדיל על היין במוצאי שבתות.

מטבע ההבדלה בתפילה

ונחלקו התנאים (ברכות לג.) במקום הבדלה בתפילה, לדעת חכמים מבדילים בברכת חונן הדעת, לדעת רבי עקיבא אומרים את ההבדלה כברכה רביעית בפני עצמה, ולדעת רבי אליעזר אומרים את נוסח ההבדלה בברכת מודים.

ביאור השיטות שהבדלה בחונן הדעת

ונחלקו בגמרא בטעם חכמים הסוברים שאומרים הבדלה בחונן הדעת, לדעת רב יוסף ההבדלה היא חכמה, ומתוך שהיא חכמה קבעוה בברכת בקשת החכמה. ולדעת רבנן מתוך שההבדלה היא תחילת החול, קבעוה בתחילת הברכות שמברכים בחול.

וביאר רש"י (שם ד"ה מתוך) את דברי רב יוסף שהבדלה היא חכמה, שהחכם יודע להבדיל בין קודש לחול ובין טמא לטהור.

וביר"ש (ברכות פ"ה ה"ב) אמרו, שלחכמים קבעו את ההבדלה בחונן הדעת, משום ש'אם אין דעת הבדלה מנין'.

עוד נאמר בירושלמי (שם) לדעת רבי יודן, אומר מטבע ברכה של 'אתה חונן' ואחר כך מבדיל, שאם אין דעת הבדלה מנין. ולרבי יצחק ב"ר אלעזר אומר, הבדלה ואחר כך אומר את מטבע הברכה, כיון שאסור לתבוע צרכיו קודם שיבדיל.

המחלוקת בביאור דברי הירושלמי

ונחלקו האחרונים בביאור דבריהם, הפני משה (שם ד"ה אומר) ור"א פולדא (שם ד"ה מטבע, בביאור הראשון) כתבו, שנחלקו רבי יודן ורבי יצחק ב"ר אלעזר בדעת רבי עקיבא הסובר שההבדלה היא ברכה בפני עצמה. שלדעת רבי יודן אומר את כל מטבע ברכת חונן הדעת, ורק אחרי סיום הברכה אומר את נוסח ההבדלה, ולדעת רבי יצחק ב"ר אלעזר מיד אחרי שלוש הברכות הראשונות אומר את נוסח ההבדלה, קודם ברכת אתה חונן.

והחרדים (שם ד"ה א"ר) ור"א פולדא (שם ד"ה מבדיל, בביאור השני) ביארו שנחלקו בדעת חכמים הסוברים שאומר את ההבדלה בתוך ברכת חונן הדעת, שלרבי יודן אומר את נוסח ברכת אתה חונן עד סופה, ולפני החתימה מוסיף את נוסח ההבדלה. ולרבי יצחק ב"ר אלעזר אומר קודם את נוסח ההבדלה ואחר כך אומר את כל נוסח ברכת אתה חונן.

ביאור הגר"א במחלוקת ובמנהג המצוי

וכתב הגר"א (או"ח סי' רצד ס"א) שמחלוקת רב יוסף ורבנן בבבלי תלויה במחלוקת רבי יודן ורבי יצחק ב"ר אלעזר בירושלמי, שרב יוסף הנוקט שמתוך שהבדלה היא חכמה קבעוה בברכת בקשת החכמה, סובר כרבי יודן הנוקט שאומר מטבע ברכה של 'אתה חונן' ואחר כך מבדיל, שגם לדעת רבי יודן הקשר של הבדלה לברכת הדעת הוא מפני 'שאם אין דעת הבדלה מנין'. ורבנן הנוקטים שמתוך שההבדלה היא תחילת ימות החול, קבעוה בתחילת ברכת החול, סוברים כרבי יצחק ב"ר אלעזר שאומר הבדלה ואחר כך אומר את מטבע הברכה, כיון שאסור לתבוע צרכיו קודם שיבדיל. ולפי זה ביאר

הגר"א, שהמנהג המצוי לומר את נוסח ההבדלה באמצע ברכת 'אתה חונן', הוא לצאת ידי כל הדעות, שכך אומר כבר הזכרה של 'דעת' לפני הבדלה, ומתוך שיש דעת יש הבדלה, ומצד שני הבקשה על הדעת היא רק אחרי ההבדלה, וכך נמנע האיסור לבקש צרכיו קודם הבדלה.

מתי יאמר השוכח להתפלל ערבית את ההבדלה שבתפילה

ויש לדון במי ששכח להתפלל ערבית במוצאי שבת, שצריך להתפלל שחרית פעמיים, כאשר התפילה הראשונה היא לשחרית והשניה לתשלומין, כמבואר בשולחן ערוך (או"ח סי' קח ס"א). ויש לדון היכן הוא מבדיל, שלכאורה צריך לומר את נוסח ההבדלה בתפילת התשלומין, שהיא התפילה השניה, שכן תפילה זו היא תשלומין לתפילת ערבית שלא התפלל, ובערבית היה צריך להבדיל.

דעת הגר"ח שמבדיל בתפילה הראשונה

אולם הובא בשם הגר"ח (סטנסיל, על הש"ס סי' ב) שצריך להבדיל בתפילה הראשונה אפילו שהיא תפילת שחרית, שכן לא תיקנו לומר את נוסח ההבדלה דווקא בתפילת ערבית, אלא תיקנו לומר את ההבדלה בתפילה הראשונה שמתפלל אחרי שבת, ובדרך כלל התפילה הראשונה היא ערבית, ולכן אומרים את ההבדלה בערבית. אבל אם לא התפלל והתפילה הראשונה שלו היא שחרית, צריך להבדיל בה.

מערכה נח
מלאכה וטעימה קודם קידוש והבדלה

אוצר החכמים 19/06/2018

א. איסור עשיית מלאכה קודם הבדלה / **ב.** מצוות ואיסורים התלויים ביום מה דינם קודם הבדלה / **ג.** איסור אכילה קודם הבדלה / **ד.** אם התחילו אין מפסיקין / **ה.** איסור אכילה לפני קידוש

פתיחה

המערכה שלפנינו תדון באיסורים שאסרו חכמים לפני קידוש והבדלה, והם: א. לעשות מלאכה לפני הבדלה. ב. לאכול לפני הבדלה. ג. לאכול לפני קידוש.

כפי שיתבאר, בכל האיסורים הנ"ל יש לדון על פי המבואר במשנה (שבת ט:) שחכמים אסרו לאכול או לעשות מלאכה לפני קיום מצוה מחשש שימשך באכילתו או במלאכתו וימנע מקיום המצוה.

אמנם יש לדון באיסורים אלו יותר מבכל מצוה, וכפי שיתבאר שאפשר שהאיסור לעשות מלאכה לפני הבדלה הוא גם משום שעדיין קדושת השבת עליו [ומזה יסתעף לדון בשאר מצוות ואיסורים התלויים ביום אם דינם פוקע תיכף משחשיכה או רק לאחר שיבדיל].

וכמו כן האיסורים לאכול לפני קידוש ולפני הבדלה החמירו בהם חכמים יותר מהאיסור לאכול לפני קיום כל מצוה, ויתבררו טעמיהם ופרטיהם בגוף המערכה.

א. איסור עשיית מלאכה קודם הבדלה

איסור עשיית מלאכה קודם שיבדיל על הכוס

שנינו במשנה (שבת קנ.) 'אין מחשיכין על התחום לשכור לו פועלים ולהביא פירות אבל מחשיך הוא לשמור ומביא פירות בידו'. ומבואר במשנה שיכול אדם להחשיך על התחום לשמור פירות, ובמוצאי שבת להביא פירות בידו[א]. דנה הגמרא (קנ:) היאך יכול להביא פירות בידו במוצאי שבת והרי כשנמצא בשדה לא עשה הבדלה והדין הוא שאסור לאדם לעשות חפציו קודם שיבדיל, ואף אם נאמר שאדם זה התפלל ערבית והבדיל בתפילה, הרי דעת שמואל שאסור לאדם לעשות מלאכה קודם שיבדיל על הכוס אף אם הבדיל בתפילה, ולא מצוי בשדה יין להבדיל עליו, ומבארת הגמרא שעל כרחך מדובר באדם שהלך לשמור במקום החביות שמצוי לו יין להבדיל, וכיון שהבדיל על היין מותר בעשיית מלאכה.

דברי רב אבא ורב אשי ומחלוקת הראשונים בביאור דבריהם

עוד מצינו בגמרא שהובאו דברי רב אבא ורב אשי שאמרו שבמקומם נהגו לומר המבדיל בין קדש לחול ולעשות מלאכה, ונחלקו הראשונים בביאור שמועתם של רב אבא ורב אשי. רש"י (ד"ה ועבדינן) פירש שרב אבא ורב אשי סוברים שדי לומר המבדיל בין קדש לחול בשביל להתיר עשיית מלאכה ולא צריך להבדיל על הכוס או להבדיל בתפילה, ונחלקו על שמואל שסבר שאסור לעשות מלאכה קודם שמבדיל על הכוס[ב].

אולם הרי"ף (שבת קנ:) פירש[ג] שרב אבא דיבר בענין אחר, והוא לגבי מה שנחלקו אמוראים במסכתין (קג:) בנוסח ההבדלה, שיש שהצריכו להזכיר המבדיל בין קדש לחול בין אור לחשך בין ישראל לעמים, ויש שסברו שדי להזכיר הבדלה בין קדש לחול, ולזה אמרו רב אבא ורב אשי שבמקומם אמרו רק המבדיל בין קדש לחול ולא הזכירו שאר הבדלות.

וכתב הר"ן (על הרי"ף, שבת שם ד"ה ועבדינן) שלדברי הרי"ף כוונת רב אבא שהיו מברכים בשם ומלכות ועל הכוס, ולא נחלק על שמואל שההיתר לעשות מלאכה הוא רק אחר שהבדיל על הכוס ומימרתו היא לענין נוסח ההבדלה וכפי שנתבאר[ד].

נמצא שלדברי הרי"ף אין מקור להתיר לעשות מלאכה לפני שמבדיל על הכוס, אולם בדעת רש"י מבואר שלדעת רב אבא ורב אשי מותר לעשות מלאכה מיד כשאמר המבדיל בין קדש לחול ואפילו שלא הבדיל על הכוס, וכן פסק הרמב"ם (שבת פכ"ט ה"ו)[ה].

לדעת רש"י אם מועיל הבדלה בתפילה להתיר עשיית מלאכה

נחלקו הראשונים בדעת רש"י. שהרשב"א (שבת קנ: ד"ה אמרינן) כתב שמה שמועיל אמירת ברוך המבדיל בין קדש לחול להתיר לעשות מלאכה זהו רק כאשר כבר הבדיל בתפילה, והיינו שצריך גם הבדלה בתפילה וגם לומר נוסח ברוך המבדיל בין קדש לחול, אך הריטב"א (שם ד"ה אמר) כתב, שכשם שמועיל לומר ברוך המבדיל בין קדש לחול להתיר לעשות מלאכה כך כשמבדיל בתפילה מותר בעשיית מלאכה, ואולם בחידושי הר"ן (שם ד"ה אמרינן) כתב שלא מועיל הבדלה בתפילה להתיר עשיית מלאכה, ודווקא כשאמר ברוך המבדיל בין קדש לחול מותר בעשיית מלאכה, אך אמירת ברוך המבדיל מועילה גם בלא שהבדיל בתפילה.

דעת הרא"ש שצריך ברכה בשם ומלכות להתיר עשיית מלאכה

דעת הרמב"ם (שם) שהבדלה בתפילה לא מועילה להתיר עשיית מלאכה וצריך שיאמר גם ברוך המבדיל בין קדש לחול, וכן דעת הרא"ש (פ"י סי' יא) שלא מועיל הבדלה בתפילה וצריך לומר ברוך המבדיל, והוסיף עוד שברכה זו צריך לאומרה בשם ומלכות[ו].

הטעם שלא מועיל הבדלה בתפילה להתיר עשיית מלאכה

והנה לדעת הרא"ש שהבדלה צריכה שתהיה בשם ומלכות מובן היטב מדוע לא די בהבדלה בתפילה, שכיון שנוסח ההבדלה בתפילה אינו מטבע של ברכה ממילא לא די בזה להתיר עשיית מלאכה[ז], ולכך צריך שיאמר אחר תפילתו נוסח של ברכה, אך לפי השיטות שלא צריך לומר המבדיל בין קדש לחול בנוסח של ברכה לכאורה יש לדון מדוע לא תועיל ההבדלה בתפילה

א. במשנה מבואר שכיון שמלאכת שמירה מותר לעשותה בשבת אם לא שמקום השמירה הוא חוץ לתחום שאי אפשר לילך לשם בשבת וכיון שכן מותר להחשיך על התחום לצורך דבר זה שהוא מותר.

ב. כך בפשטות מהלך הגמרא, אולם הריטב"א (שבת קנ: ד"ה אמר) כתב לחדש שלמסקנת הגמרא לא נחלקו רב אבא ורב אשי עם שמואל ולדעת כולם מותר לעשות מלאכה אף קודם שיבדיל, ומה שאמר שמואל שצריך להבדיל על הכוס זהו לענין להתיר טעימה שאסור לטעום קודם שיבדיל, אך לעשות מלאכה מותר אף קודם שמבדיל על הכוס.

ג. וכן נראה דעת רבינו חננאל.

ד. והדברים מפורשים אף ברי"ף במסכתין (שם), שכתב שעיקר ההלכה היא שדי להבדיל בין קדש לחול ושכן אמר רב אשי שנהגו במקומו, הרי שדברי רב אשי נאמרו לענין מחלוקת האמוראים בנוסח ההבדלה.

ה. כך הוא פשטות לשון הרמב"ם 'שיבדיל ויאמר בין קדש לחול מותר לו לעשות מלאכה אף על פי שלא הבדיל על הכוס', ואולם הר"ן (שם) כתב שהרמב"ם סתם ולא הכריע אם כרש"י או כהרי"ף.

ו. ובדעת רש"י נראה ברור שאין צריך לומר ברכה זו בשם ומלכות, שהרי רש"י (שבת קנ: ד"ה המבדיל) כתב שאמירת ברוך המבדיל היא להיכר ללוות את המלך, ובשביל לעשות היכר די לומר ברכה זו בלא שם ומלכות.

ז. ואפשר להוסיף בזה עוד, שהנה במשנה בברכות (לג.) נחלקו תנאים בדין הבדלה בתפילה, שלדעת חכמים כוללים את נוסח ההבדלה בברכת אתה חונן, ולדעת רבי עקיבא אומרים אותה כברכה בפני עצמה, ואפשר שדווקא לדעת רבי עקיבא ההבדלה היא בנוסח של ברכה ולכך צריך לאומרה כברכה בפני עצמה מה שאין כן לדידן דקיי"ל כחכמים שאומרים אותה בתוך הברכה הרביעית אין ההבדלה נחשבת לברכה, ולכך סבר הרא"ש שלהתיר עשיית מלאכה צריך להבדיל בברכה. [ואפשר עוד שהנה בגמרא שם נחלקו בטעם שתיקנו את ההבדלה בתפילה בברכת אתה חונן, שיש סוברים שההבדלה היא חכמה ולכך קבעוה בברכת הדעת, ויש סוברים

אוצר החכמה

להתיר עשיית מלאכה, ומדוע עדיף לומר ברוך המבדיל על פני הבדלה בתפילה, וצ"ע.

אהח 19/06/2018

העולה מהדברים ב' שיטות עיקריות בדין מלאכה לפני הבדלה. לדעת הרי"ף צריך לעשות הבדלה גמורה על הכוס בשביל להתיר עשיית מלאכה, ולדעת רש"י והרמב"ם וסיעתם די בהבדלה כל דהו להתיר עשיית מלאכה, ונחלקו אם די בהבדלה בתפילה או בברכת המבדיל בלי שם ומלכות.

הוכחת הישועות יעקב שאסור לעשות מלאכה קודם שמבדיל על הכוס

בספר ישועות יעקב (או"ח סי' רצט סק"ד) הביא ראיה לשיטת הרי"ף שאסור לעשות מלאכה עד שיבדיל על הכוס, מדברי הגמרא בברכות (נב.) שלדעת בית שמאי בקידוש של שבת יש להקדים את ברכת הקידוש לברכת היין, והקשו בגמרא מדוע לגבי הבדלה מודים בית שמאי שמברכים קודם את ברכת היין ואחר כך את ברכת ההבדלה, ותירצו, שעדיף לאחר יותר את הוצאת השבת ולכך מברכים רק בסוף את ברכת ההבדלה. בדברי הגמרא מבואר שההבדלה היא שמוציאה את השבת ושלכך יש לאחרה יותר מברכת היין, וממילא שאף אסור לעשות מלאכה עד שיבדיל על הכוס[ח].

ואין לומר שדין זה שהבדלה מוציאה את השבת נאמר במי ששכח ולא הבדיל בתפילה ואף לא אמר ברוך המבדיל, שאצלו זוהי ההבדלה הראשונה, זה אינו, שהרי מי שלא הבדיל כלל והבדלה זו ראשונה היא אצלו, והיא מהתורה לדעת חלק מהפוסקים[ט], מן הדין שיקדים ברכת ההבדלה שהיא מהתורה לברכת היין שהיא מדרבנן, לפי שברכת הבדלה דאורייתא קודמת לברכת היין שהיא דרבנן', ועל כרחך סוגיית הגמרא במי שכבר יצא ידי הבדלה דאורייתא שאצלו הבדלה על הכוס היא מדרבנן, ומבואר שהבדלה על הכוס מדרבנן היא שמוציאה את השבת ועד שיבדיל על הכוס אסור בעשיית מלאכה.

מדברי הישועות יעקב עולה שלדעת הרי"ף האיסור לעשות מלאכה קודם הבדלה נובע מדיני השבת, שכל שלא הבדיל על הכוס החשיבו חכמים כאילו קדושת השבת עליו. ואולם יש שביארו שמצד דיני השבת ודאי אין לאסור לעשות מלאכה, שכיון שהבדיל בתפילה או באמירת ברוך המבדיל כבר פקעה קדושת השבת, והאיסור לעשות מלאכה הוא מטעם אחר וכפי שיבואר.

ביאור הגרי"ז שלדעת הרי"ף איסור עשיית מלאכה יוצא מחיוב ההבדלה

שהנה בחידושי מרן ריי"ז הלוי[יא] (שבת פכ"ט ה"ה) כתב לבאר מחלוקת רש"י והרי"ף, שלדעת הרי"ף הטעם שאסור לעשות מלאכה לפני הבדלה אין זה משום שעדיין קדושת השבת עליו לענין איסור עשיית מלאכה, אלא שהחיוב לעשות הבדלה הוא שאוסרו בעשיית מלאכה, ועל דרך שמצינו בהרבה מצוות שאסור להתחיל בעשיית מלאכה לפני קיום מצוה, ולפי זה ודאי שצריך הבדלה על הכוס להתיר עשיית מלאכה שהרי כשעדיין לא הבדיל על הכוס יש עליו חובת הבדלה ונאסר מחמתה בעשיית מלאכה.

וזהו שהכריח הרי"ף שרב אבא ורב אשי לא באו להקל ולהתיר עשיית מלאכה קודם שהבדיל על הכוס, וכפי שנתבאר שכיון שיש עליו חובת הבדלה על הכוס אסור בעשיית מלאכה, ועל כרחך באו רק להקל שבנוסח ההבדלה די בהבדלה אחת, אך הבדלה זו צריכה שתהיה על הכוס וככל דיני הבדלה.

לדעת הרי"ף לא כל מלאכה אסורה קודם הבדלה

על פי זה כתב הגרי"ז שלכאורה לא כל מלאכה ממלאכות שבת אסורה עד שיבדיל אלא רק מלאכה שיש בה שיהוי וטורח, וזהו לשון הגמרא (שבת קנ:) אסור לעשות חפציו קודם שיבדיל ועל דרך לשון הגמרא בברכות (יד.) אסור לאדם לעשות חפציו קודם שיתפלל, שודאי אין איסור מלאכה קודם התפילה תלוי במלאכות שבת אלא רק מלאכה שיש בה שיהוי וטורח נאסרה, והוא הדין קודם הבדלה נאסרו רק מלאכות שיש בהן שיהוי וטורח[יב].

דעת רבינו ירוחם שרק מלאכה גמורה אסורה

ובאמת שכך היא דעת רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב יב ח"כ), שכל מה שדנו הראשונים מאימתי מותר לעשות מלאכה זהו רק במלאכה גמורה כמו כתיבה[יג] או אריגה, אבל להדליק נר ולהוציא מרשות לרשות לא צריך לכל זה, ובודאי טעמו כנ"ל שהאיסור לעשות מלאכה קודם הבדלה הוא משום חובת הבדלה ולכך רק מלאכות שיש בהם שיהוי וטורח אסורות ולא מלאכות קלות[יד].

דעת הרמב"ם כהרי"ף

הגרי"ז מדקדק עוד שדעת הרמב"ם היא כדעת הרי"ף שטעם האיסור לעשות מלאכה לפני הבדלה הוא משום חובת ההבדלה ולא מדיני השבת, שהרמב"ם (שבת פכ"ט ה"ה) כלל ביחד את האיסור לטעום קודם הבדלה ואת האיסור לעשות מלאכה קודם הבדלה, והדבר פשוט שהאיסור לטעום קודם הבדלה אינו מדיני השבת ועל כרחך שהוא משום חובת ההבדלה.

ביאור דעת הרמב"ם לדעת הגרי"ז

אלא שדברי הגרי"ז תמוהים, שהרי לדבריו צריך להיות שלדעת הרמב"ם איסור עשיית מלאכה קודם הבדלה הוא עד שיבדיל על הכוס ולא די באמירת ברוך המבדיל בין קדש לחול, ולהדיא פסק הרמב"ם (שם ה"ו) 'ומאחר שיבדיל ויאמר בין קדש לחול מותר לו לעשות מלאכה אף על פי שלא הבדיל על הכוס'.

ובהכרח לומר שאף לדעת הרמב"ם לא אסרו עשיית מלאכה אלא עד שיצא חובת הבדלה מהתורה, וכיון שמהתורה לא צריך להבדיל על הכוס הותר בעשיית מלאכה אף קודם שהבדיל על הכוס[טו], ובשונה מהאיסור לאכול שלא הוזכר ברמב"ם להתיר אכילה קודם שיבדיל על הכוס, ושלא כפי שדקדק הגרי"ז בדברי הרמב"ם שכלל יחד איסור מלאכה ואיסור טעימה, ומזה הוכיח שטעמם ועיקרם שוה.

לדעת רש"י איסור עשיית מלאכה הוא משום כבוד השבת

אך כל זה לדעת הרי"ף שאין היתר לעשות מלאכה עד שיבדיל על הכוס, ואולם לדעת רש"י וסיעתו שפירשו שלדעת רב אבא ורב אשי מותר

שתיקנוה בברכה רביעית לפי שמתחיל לבקש צרכיו עליו להבדיל מהשבת לחול, ונראה ברור שלדעה השניה שההבדלה נקבעה בברכה רביעית לפי שבא לבקש צרכיו הרי שאין ההבדלה חלק מגוף הברכה הרביעית, רק היא נוסח הבדלה בעלמא שנקבע מקומו לשם כדי שיוכל לבקש צרכיו, מה שאין כן לדעה הראשונה שהיא בכלל החכמה אפשר שקביעתה בברכה הרביעית מורה שהיא חלק מהברכה ממש, שכאשר מבקשים על הדעת מזכירים הבדלה בין שבת לחול שההבדלה נצרכת לדעת].

ח. יש לדון במה שדקדק הישועות יעקב מלשון הגמרא שיש להעדיף את הוצאת היום באיחור שמזה מוכח שההבדלה היא שמוציאה את היום, שהרי לשון זה נאמר גם בהיפוך על קידוש, שעדיף לומר ברכת הקידוש לפני ברכת היין בכדי להקדים את כניסת השבת, ולענין קידוש ודאי שאיסורי המלאכה אינם תלויים בקידוש ואין תוספת איסור על ידי הקידוש, וממילא גם כאן לענין ההבדלה יש לומר שאין ההבדלה מתירה את איסורי השבת.

ויעויין עוד בישועות יעקב בהלכות חנוכה (או"ח סי' תרפא סק"א), שכתב שלשון הגמרא 'אפוקי יומא' שמזה נראה שהיתר עשיית מלאכה הוא רק אחרי הבדלה על הכוס, יש ליישבו גם לדעת הראשונים שמותר לעשות מלאכה לפני הבדלה, שמכל מקום קדושת השבת נמשכת עד שיבדיל, ועדיף לאחר ההבדלה כדי שלא יראה עליו שבת כמשאוי [ולפי זה דן בהדלקת נר חנוכה קודם הבדלה, שלדעות הראשונים שאסור לעשות מלאכה קודם שיבדיל על הכוס נמצא שכאשר מדליק נרות חנוכה כבר הלכה ממנו קדושת השבת, ואין תועלת לאחר את ההבדלה משום 'אפוקי יומא', אך לדעות הראשונים שמותר לעשות מלאכה קודם הבדלה עדיף להדליק נר חנוכה ואחר כך כשמאחר ההבדלה עדיין יש בכך ענין של 'אפוקי יומא' שלא יראה עליו שבת כמשאוי].

ט. כך היא דעת הרמב"ם (שבת פכ"ט ה"א).

י. דעת הישועות יעקב שברכה דאורייתא קודמת לברכה דרבנן, ולפי זה מי שלא קידש בתפילה או לא הבדיל בתפילה שהקידוש וההבדלה הם מהתורה לדעת כולם מקדים ברכת הקידוש וההבדלה לברכת היין, וכדברי הישועות יעקב כן כתבו הפני יהושע (ברכות נא: ד"ה אלו) והצל"ח (שם ד"ה שהיין). ואולם השאגת אריה (שו"ת סי' כב) כתב להדיא שאין טעם ומקור להקדים ברכה דאורייתא לפני ברכה דרבנן, ואין זה שייך לכלל שהמקודש מחבירו קודם לחבירו לפי שחיוב דרבנן כלפי חיוב דאורייתא הוא כדבר הרשות, וכשם שאין איסור להקדים דבר הרשות לחיוב דאורייתא כך אין איסור להקדים חיוב דרבנן לפני חיוב דאורייתא. ויעויין עוד בגליון רעק"א על השלחן ערוך (או"ח סי' ז סק"א).

יא. וכעין זה מובא בשם הגרי"ז בספר חידושי הגר"ח (סטנסיל אות תכה).

יב. אמנם רבינו חננאל גרס 'אסור לעשות מלאכה קודם הבדלה' וכבר נתבאר שהר"ח מפרש בדעת רב אבא כמו הרי"ף.

יג. בדברי רבינו ירוחם מבואר שכתיבה נחשבת למלאכה גמורה, ולדברי הגרי"ז ששוה איסור עשיית מלאכה קודם התפילה לאיסור עשיית מלאכה קודם שיבדיל, לכאורה תמוה שלא מצינו שיש איסור לכתוב שתי אותיות לפני התפילה שהרי זו מלאכה קלה שאין בה שיהוי וטורח.

יד. אולם הבית יוסף (או"ח סי' רצט ס"י ד"ה וכתב שם הר"ן) מביא את דברי רבינו ירוחם, ותמה עליו מה טעם לחלק בין המלאכות ומנין להתיר מלאכות קלות כשעדיין לא הבדיל כלל, ולדברי הגרי"ז אתי שפיר.

ובעיקר הדברים יעויין בתוספות במסכת מגילה (ד: ד"ה ויעבירנה) שהקשו היאך תוקעים בשופר במוצאי יום הכיפורים קודם הבדלה והרי אסור לעשות מלאכה קודם הבדלה, ועוד שיש לחוש שילך אצל חכם ללמוד ענין התקיעה שהרי מטעם זה ביטלו חכמים תקיעת שופר בשבת. ומדברי תוספות נראה ברור שהאיסור לעשות מלאכה קודם הבדלה הוא מדיני השבת, שהרי אם האיסור לעשות מלאכה הוא מחובת ההבדלה לא מצינו שגזרו על איסור זה שמא ילך אצל חכם ללמוד ענין התקיעה, ועוד שהרי כל החשש הוא שמא יעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים שלדברי רבינו ירוחם נחשבת למלאכה קלה שמותר לעשותה אף קודם הבדלה, ומוכח שתוספות סברו שהאיסור הוא מדיני השבת שכל דיני השבת נמשכים עד שיבדיל.

טו. הנה זה לשון הרמב"ם שם 'ואף על פי שהבדיל בתפלה צריך להבדיל על כוס, ומאחר שיבדיל ויאמר בין קדש לחול מותר לו לעשות מלאכה אף על פי שלא הבדיל על הכוס', ומפשטות לשון הרמב"ם נראה שאף אחר שהבדיל בתפילה לא די בזה להתיר מלאכה עד שיאמר ברוך המבדיל בין קדש לחול [ואפילו בלי כוס], ולכאורה לביאור הגרי"ז דברי הרמב"ם תמוהים היאך יתכן שלא די בהבדלה בתפילה עד שיאמר ברוך המבדיל, ובשלמא אם חכמים קבעו שעד שלא הבדיל עדיין איסורי שבת עליו ניחא, שאפשר שמאיזה טעם קבעו חכמים שנוסח ההבדלה להתיר מלאכה הוא באמירת ברוך המבדיל ולא די בתפילה, אך לפי מה שביאר הגרי"ז בדעת הרמב"ם שאיסור המלאכה נובע מחיוב ההבדלה אם כן כיצד יתכן שרק באמירת ברוך המבדיל הותר בעשיית מלאכה, וכי קבעו חכמים נוסח להתירו במלאכה, והלא כשאין חיוב להבדיל אין גם איסור מלאכה.

ולחומר הדברים צריך לומר שאין כוונת הרמב"ם שלא די בהבדלה בתפילה וצריך גם הבדלה על הכוס, אלא ביאור דבריו שנאמרו בזה שתי הלכות נפרדות, האחת, שהמבדיל בתפילה צריך להבדיל על הכוס. ועוד, שבאמירת נוסח הבדלה בלא כוס בין בתפילה ובין שלא בתפילה מותר בעשיית מלאכה כיון שיצא ידי חובת הבדלה מהתורה.

לעשות מלאכה אף קודם שמבדיל על הכוס על כרחך שהטעם שאסור לעשות מלאכה קודם הבדלה הוא דין מדיני שבת, שקודם שהבדיל לא הותר במלאכות האסורות בשבת, ולכך סברו רב אבא ורב אשי שדי בהבדלה כל דהו להתיר עשיית מלאכה, ושוב אחר כך יבדיל על הכוס לצאת ידי חובת מצוה דרבנן של הבדלה על הכוס.

ביאור הגמרא שהעושה מלאכה במוצאי שבת אינו רואה סימן ברכה

הגרי"ז מוסיף בביאור דעת רש"י שמדיני השבת אין לעשות מלאכה קודם הבדלה, שהוא על פי סוגיית הגמרא במסכתין (נ:) שמבואר שם שהעושה מלאכה בערב שבת ובמוצאי שבת אינו רואה סימן ברכה לעולם, וביאר שם רש"י (ד"ה במוצאי) שמוצאי שבת הוא משום כבוד שבת שמוסיפים מחול על הקדש, וביאר הגרי"ז שודאי אין כוונת רש"י לזמן שהוא תוספת מחול על הקדש שהרי בזה כל דיני השבת עליו מעיקר הדין ואין זה שייך למה שאינו רואה סימן ברכה, ועל כרחך כוונתו לזמן שהוא ודאי חול אלא שעדיין לא הבדיל, ומכבוד השבת שלא יעשה מלאכה תיכף ביציאתו עד שיאמר ברוך המבדיל וילווה את המלך ביציאתו.

דברי המשנה ברורה שקדושת השבת נמשכת למי שלא הבדיל

דברי הגרי"ז בזה הם שלא כפי שכתב המשנה ברורה (סי' רצט ס"ק לג), שהטעם שאסור לעשות מלאכה לפני הבדלה הוא משום שכיון שלא הבדיל עדיין קדושת השבת עליו, וכתב על זה הגרי"ז (חידושי הגר"ח סטנסיל אות תכה) שהוא דבר תמוה.

מחלוקת האחרונים בזה

ומצינו לגדולי האחרונים שנחלקו בענין זה אם קדושת השבת נמשכת למי שלא הבדיל. שהט"ז (או"ח סי' רסג סק"ג) הביא מהלבוש שמי שלא הוציא את השבת אסור לו לומר לחבירו לעשות מלאכה בשבילו לפי שעדיין קדושת השבת עליו לכל ענין[יז], ובט"ז חלק עליו וכתב שדבר זה אינו מתקבל על הדעת שקדושת השבת נמשכת עד שיבדיל, ומביא לזה מהגמרא (שבת קנ:) שמבואר שאסור לאדם לעשות חפציו קודם שיבדיל, ומשמע שהוא איסור בעלמא ולא שהשבת נמשכת עד שיבדיל, ומשמע גם שדווקא לאדם עצמו אסור אך אין לו איסור לומר לאחר שהבדיל לעשות בשבילו.

עוד מביא הט"ז ממה שנחלקו הראשונים[יז], במי שהתחיל סעודתו בשבת ונמשכה לאחר השבת אם יאמר 'רצה' בברכת המזון, וטעם הסוברים שיאמר רצה הוא משום שברכת המזון מתייחסת על הסעודה שהתחילה בשבת, ומשמע שמצד זה שעדיין לא הבדיל אין זו סיבה לומר רצה, לפי שהשבת כבר יצאה, והרי מי שהתחיל סעודתו [באיסור] לאחר שיצאה שבת לדעת כולם אינו אומר רצה, הרי שקדושת השבת אינה ממשיכה לאחר שיצאה[יח].

דין טעה בזו ובזו

על פי דרכו של הגרי"ז בביאור מחלוקת הראשונים יש לפרש גם מה שנחלקו הראשונים בענין אחר. שהנה בגמרא בברכות (לג) מבואר שמי ששכח להבדיל בתפילה אינו צריך לחזור ולהתפלל כיון שאחר כך יבדיל על הכוס, ואולם 'טעה בזו ובזו', פירוש, אם טעה שתי פעמים היינו שגם שכח להבדיל בתפילה ושוב שכח ואכל לפני שהבדיל על הכוס, שאכילה לפני הבדלה אסורה, בזה אמרו חכמים שעליו לחזור ולהתפלל. ויבוארו הדברים לקמן (אות ג) בהרחבה.

מחלוקת הראשונים בטעה ועשה מלאכה קודם הבדלה

והנה נחלקו הראשונים במי שטעה ועשה מלאכה לפני הבדלה, האם אף טעות זו מצטרפת לטעות ששכח להבדיל בתפילה ועליו לחזור ולהתפלל או לא, דעת הרשב"א (ברכות שם ד"ה טעה) שהוא הדין מי שעשה מלאכה שחוזר ומתפלל[יט], אולם שאר הראשונים לא הזכירו דין זה אלא לענין אכילה ולא לענין עשיית מלאכה.

ביאור מחלוקתם לדרכו של הגרי"ז

וביארו האחרונים ששורש מחלוקתם הוא שהרשב"א סבר שהאיסור לעשות מלאכה לפני הבדלה הוא מדיני ההבדלה, ולכך הטועה ועושה מלאכה קודם הבדלה ניתן לצרף את טעותו למה שטעה ולא הבדיל בתפילה לפי ששתי הטעויות הם בענין אחד, מה שאין כן שאר הראשונים סברו שהאיסור לעשות מלאכה קודם הבדלה הוא מדיני השבת שכאשר עדיין לא הבדיל לא יצאה אצלו השבת, ולפיכך פשוט שאין לצרף טעות זו למה שטעה בזה שלא הבדיל בתפילה שהרי הטעויות הם בענין שונה[כ].

עוד ביאור בדעת הרשב"א

עוד יש לבאר דעת הרשב"א על פי שיטתו (שבת קנ: ד"ה אמרינן) שנתבארה לעיל, שסובר שלהתיר מלאכה לא די באמירת ברוך המבדיל אלא צריך דווקא להבדיל בתפילה כדי להתיר עשיית מלאכה, ולפי זה יש לצרף את מה שטעה בתפילה למה שטעה ועשה מלאכה לפני שהבדיל על הכוס שהרי רק בשני אופנים אלו אפשר להתיר עשיית מלאכה ולכך זה שטעה בשני האופנים נחשב שטעה בענין אחד, וצריך לחזור ולהתפלל.

נפקא מינה בעשה מלאכה ביום טוב שחל במוצאי שבת

הנפקא מינה בין שני הפירושים בדעת הרשב"א, הוא על פי מה שדן הפרי מגדים (סי' רצד אשל אברהם סק"ג) במי שטעה במוצאי שבת שחל בו יום טוב ולא הבדיל בתפילה, ושוב טעה ועשה מלאכה שאסור לעשותה אף ביום טוב[כא], שנראה שאם נפרש את דעת הרשב"א כדברי הגרי"ז שאיסור עשיית המלאכה הוא מחמת ההבדלה הרי אף מלאכה זו אסורה מחמת ההבדלה והרי זה טעה בזו ובזו.

אך אם נפרש בדעת הרשב"א שהטועה ועושה מלאכה צריך לחזור מחמת שלא הותר במלאכה כיון שלא הבדיל, לפי זה במלאכה זו שאסורה אף ביום טוב ולא היתה ניתרת בהבדלה אין הטועה בה נחשב לטועה בדין מדיני ההבדלה, ואין זה שייך לדין טעה בזו ובזו.

איסור לבקש צרכיו קודם שהבדיל ושלא כדעת הגרי"ז

ובעיקר יסוד הגרי"ז בדעת הרי"ף, שאיסור מלאכה קודם הבדלה נובע ממה שיש עליו חובת הבדלה ואינו בא להתיר עשיית מלאכה מדיני השבת, לכאורה יש להוכיח שלא כדבריו מהמבואר בירושלמי (ברכות פ"ה ה"ב) שכשם שאסור לאדם לעשות חפציו קודם שיבדיל כך אסור לתבוע צרכיו קודם הבדלה, היינו לבקש בתפילה על צרכיו[כב], ולכאורה אם האיסור לעשות מלאכה לפני הבדלה הוא משום חובת ההבדלה מה ענין זה לבקשת צרכיו, וכי אסור לבקש צרכיו קודם שמקיים מצוה המוטלת לפניו, ועל כרחך שהאיסור הוא משום שקודם ההבדלה עדיין דיני השבת עליו ואסור לבקש צרכיו בשבת.

הבדלה משבת ליום כיפור

עוד יש להוכיח שהנה בירושלמי (שבת פט"ו ה"ג) מובא שביום הכיפורים שחל להיות במוצאי שבת לא תיקנו להבדיל משבת ליום הכיפורים, ובירושלמי דן לדעת מי נאמרה הלכה זו, שהנה במשנה (קיג.) נחלקו תנאים שלדעת רבי עקיבא חלבי שבת אין להקריבם ביום הכיפורים, לפי שקדושת יום הכיפורים שוה לקדושת השבת ואין לעסוק ביום הכיפורים בחלבי השבת, אך לדעת רבי ישמעאל קדושת יום הכיפורים פחותה משל שבת ומותר להקריב ביום הכיפורים את חלבי השבת.

ומעתה דן הירושלמי שאפשר שמה שאין מבדילים משבת ליום הכיפורים, הוא רק לדעת רבי עקיבא שקדושתם שוה ולכך אין מקום להבדיל באותו חומר של קדושה, מה שאין כן לדעת רבי ישמעאל כיון שקדושת יום הכיפורים פחותה משל שבת יש מקום להבדיל מקדושת שבת החמורה לקדושת יום טוב הקלה.

טז. כיוצא בזה כתב גם הפרי מגדים (סי' רצו אשל אברהם סק"א) ששם שבת ממשיך גם אחרי שיוצאת השבת, אלא שהפרי מגדים סובר שתיכף כאשר עושה מלאכה בזה גופא יוצאת השבת.

יז. הובאו בבית יוסף (או"ח סי' קפח ד"ה אם התחיל). דעת הרא"ש (שו"ת כלל כב סי' ו) שאין לומר רצה, אולם הגהות מיימוניות (מגילה פ"ב הי"ד אות א) ומהרי"ל (שו"ת סי' נו) סברו שיש לומר רצה לפי שהולכים אחר שעת סעודתו בשבת.

יח. מה שכתב הט"ז שאמירת רצה במי שהתחיל סעודתו בשבת אינה ענין לזה שקדושת השבת נמשכת, לכאורה הדבר תלוי במחלוקת אחרונים, שהשלחן ערוך (או"ח סי' קפח ס"י) פסק שגם בחנוכה וראש חודש מי שהתחיל סעודתו כשעוד חנוכה וראש חודש ונמשכה סעודתו עד הלילה אומר בברכת המזון את הזכרות חנוכה וראש חודש, ובמגן אברהם (שם ס"ק יח) מביא מהשל"ה שדווקא בשבת יש לומר רצה בלילה לפי שיש מצוה בתוספת שבת והרי השבת ממשיכה גם בצאתה, מה שאין כן בחנוכה וראש חודש שאינם ממשיכים לאחר שחשיכה. ובדברי השל"ה נראה שטעם אמירת רצה הוא משום שקדושת השבת נמשכת ושלא כפי שכתב הט"ז. ויעויין עוד בביאור הגר"א (או"ח סי' תרצה ס"ג) שנראה מלשונו שהטעם שאומרים רצה בסעודה שנמשכה עד הלילה הוא משום שעדיין קדושת השבת נמשכת.

יט. וכן כתב הפרי מגדים (או"ח סי' רצד משבצות זהב סק"ב).

כ. אלא שלכאורה בדעת הרשב"א לא שייך לומר שסבר כדעת הרי"ף, שהרשב"א (שבת קנ: ד"ה אמרינן) הביא את דעת הרי"ף וחלק עליו שלא צריך הבדלה על הכוס בשביל להתיר מלאכה, ולכאורה מוכח מזה שאיסור מלאכה אינו מחמת החיוב להבדיל. אמנם יש מקום לומר שהרשב"א סבר בזה כמו הרמב"ם, וכפי שנתבאר שהרמב"ם סבר שדי בהבדלה של תורה כדי להתיר מלאכה, ומכל מקום ביאר הגרי"ז בדעתו שאיסור המלאכה לפני הבדלה של תורה הוא משום חובת ההבדלה, והוכיח זאת ממה שהרמב"ם כלל יחד איסור אכילה ואיסור מלאכה, ואפשר שאף הרשב"א שחולק על הרי"ף זהו רק לענין שלא צריך הבדלה על הכוס אך צריך הבדלה של תורה להתיר מלאכה ומטעמו של הרמב"ם.

כא. והניח דבריו בצריך עיון.

כב. ואפשר שזהו ביאור דברי הגמרא בברכות (לג) שהטעם שקבעו את ההבדלה בתפילה בברכה רביעית, לפי שהיא ברכה של חול קבעו בה את ההבדלה מקודש לחול, והיינו כדברי הירושלמי שאם לא היה מבדיל תיכף בברכה רביעית שהיא ראשונה של חול לא היה מותר לתבוע צרכיו, אמנם הרא"ה שם (ד"ה והבדלה) מבאר, שמה שתיקנוה דווקא בברכה ראשונה של חול משום זריזין מקדימין, ומשמע שאין זה מעיקר הדין שבלא זה לא היה אפשר לתבוע צרכיו, אלא שיכלו לקובעה בכל אחד מברכות החול ומשום זריזין מקדימין הקדימוה לברכה ראשונה של חול. אמנם בביאור הגר"א (או"ח סי' רצד אות א) כתב שטעם הבבלי כטעם הירושלמי.

הטעם שאין מבדילים משבת ליום הכיפורים

וירושלמי דוחה שאף לדעת רבי ישמעאל אין מקום להבדיל משבת ליום הכיפורים, וטעמו שהרי את החלבים הקריבים ביום הכיפורים מותר להקריבם גם בשבת עצמה, ומעתה מה מקום להבדיל משבת ליום הכיפורים אחר שהדבר שבו קדושת יום הכיפורים פחותה מקדושת השבת הוא בהקרבת החלבים והקרבת החלבים עצמה מותרת גם בשבת[כג].

בדברי הירושלמי מבואר שמטרת ההבדלה היא להתיר את המלאכות האסורות בשבת, ושלכך אין להבדיל משבת ליום הכיפורים אחר שאין שום מלאכה שאסורה בשבת ומותרת ביום הכיפורים, ושלא כדברי הגרי"ז שמדיני השבת מותרים במלאכה אף קודם הבדלה וכל איסור המלאכה הוא משום מצות הבדלה[כד].

מחלוקת ראשונים בטעם שלא מבדילים מיום טוב לשבת

ונראה שענין זה תלוי במחלוקת ראשונים. שרש"י במסכת סוכה (נד: ד"ה לא) מפרש, שהטעם שלא מבדילים מיום כיפור לשבת הוא לפי שקדושת יום הכיפורים חמורה כשבת לענין כל איסורי המלאכה, ועל דרך זה כתב רש"י בחולין (כו: ד"ה ולא), שהטעם שלא מבדילים ביום טוב שחל בערב שבת מיום טוב לשבת לפי שהשבת הנכנסת חמורה מהיום טוב היוצא.

דברי רש"י תואמים לדברי הירושלמי שהבדלה שייכת כשהיום הנכנס קל יותר ומותר בעשיית איזה מלאכות שהיו אסורות ביום היוצא, וממילא לא שייך להבדיל מיום טוב לשבת או משבת ליום הכיפורים.

ואולם הרשב"ם (קד. ד"ה אבל) מבאר באופן אחר מה שלא מבדילים מיום טוב לשבת, והוא על פי דברי הגמרא (קג.) שביום טוב שחל במוצאי שבת צריך קודם להבדיל משבת ליום טוב ואחר כך לקדש את היום טוב, והמשילו משל לזה למלך שיוצא ואפרכוס [שר] נכנס, שרגילות קודם ללוות את המלך ואחר כך לקבל פני האפרכוס ולא להיפך, לפי שאין כבודו של המלך להמתין שיקבלו פני האפרכוס, ולכך יש ללוות את השבת שקדושתה חמורה משל יום טוב ואחר כך לקבל פני יום טוב.

על פי זה כתב הרשב"ם שזהו הטעם שלא מבדילים מיום טוב לשבת, לפי שאין דרך ללוות את האפרכוס כשהמלך נכנס לפי שהכל נמשכים אחר המלך, ומשמע בדברי הרשב"ם שמעיקר הדין יש מקום להבדיל מיום טוב

אוצר החכמה 19:06:2018

לשבת ואפילו שאין מלאכה האסורה ביום טוב ומותרת בשבת, ורק משום שאין זה מכבוד השבת ללוות את היום טוב, לכן אין מבדילין.

דברי הגרי"ז שרבינו ירוחם הולך בדעת הרי"ף

עוד יש לדון בדברי הגרי"ז שהביא את דברי רבינו ירוחם, שהאיסור לעשות מלאכה קודם הבדלה הוא רק במלאכה גמורה ככותב ואורג ולא במלאכה קלה כהדלקת הנר והוצאה מרשות לרשות שזה מותר גם קודם הבדלה, וביאר הגרי"ז שרבינו ירוחם הולך בדרכו של הרי"ף, שהאיסור לעשות מלאכה הוא משום חובת הבדלה ולכך רק מלאכות שיש בהם שיהוי וטורח נאסרו ולא מלאכות קלות.

דברי המגן אברהם שרבינו ירוחם הולך בדעת הרמב"ם

ואולם בדברי האחרונים נראה שלא פירשו כן בטעמו של רבינו ירוחם ולא העמידו את דבריו לדעת הרי"ף. שהנה המגן אברהם (סי' רצט ס"ק יז) כתב שאפשר שדברי רבינו ירוחם נאמרו בדעת הרמב"ם, שפסק שאף מי שהבדיל בתפילה לא הותר לו לעשות מלאכה, ועל זה סבר רבינו ירוחם שכיון שהבדיל בתפילה הותרו לו מלאכות קלות, אך מי שלא הבדיל כלל אסור בכל מלאכה[כה], ומבואר שרבינו ירוחם לא התיר מלאכה קלה קודם שהבדיל אלא רק כאשר כבר הבדיל בתפילה[כו].

הוכחה מהגר"א שרבינו ירוחם הולך גם בדעת רש"י

עוד יש להוכיח ממה שכתב בביאור הגר"א (שם ס"י), להביא מקור וראיה לדעת רבינו ירוחם מזה שהתירו ביום טוב שני של גלויות לכחול את העין, ולכאורה אף שמדיני יום טוב שני יש להקל בזה מכל מקום יש לאסור משום שעדיין לא הבדיל ונשאר עליו האיסורים של יום טוב ראשון[כז], ומכאן מוכיח הגר"א שמלאכות קלות מותר לעשותם קודם הבדלה, וכחילת העין היא מלאכה קלה המותרת אף קודם שהבדיל מיום טוב ראשון[כח].

ולדברי הגרי"ז אין להוכיח כלל מההיתרים שיש ביום טוב שני של גלויות, שהרי כל מה שאסור לעשות מלאכה הוא משום חובת ההבדלה, ובמוצאי יום טוב ראשון שחכמים לא תיקנו הבדלה מיום טוב ראשון לשני אין מקום כלל לאסור מלאכות שהיו אסורות ביום טוב ראשון.

הוכחה מהגר"א שהטעם שאסור לעשות מלאכה קודם הבדלה משום שקדושת השבת נמשכת

ואף מה שביאר הגרי"ז בדעת רש"י שמשום כבוד השבת אמרו חכמים שלא לעשות מלאכה עד שיבדיל, לכאורה כל זה שייך בזמן שתיקנו חכמים לעשות הבדלה וללוות את המלך, אך מיום טוב ראשון ליום טוב שני שלא תיקנו חכמים הבדלה לא שייך שמשום כבוד המלך אין לעשות מלאכה עד

הט"ז בזה.

כג. וירושלמי מבואר שמלאכה המותרת בשבת לא צריכה הבדלה להתירה למוצאי שבת, ויש לדון על פי הדברים האלו בשני אופנים של מלאכות המותרות בשבת, אם מותרים לאחר השבת בלי הבדלה: א. בתינוק שזמנו למול בשבת ומאיזה טעם לא נימול בשבת אם יהיה מותר למולו ביום ראשון בלי הבדלה כיון שמילת תינוק זה היתה מותרת בשבת. ב. תינוק שזמנו למול ביום ראשון האם מותר למולו בלי הבדלה כיון שמילה בזמנה דוחה שבת ואם היה זמנו בשבת יכולים היו למולו בשבת.

כד. ומאידך יש מקום לדקדק מדברי רבינו חננאל כדעת הגרי"ז שהבדלה אינה מתירה מאיסור מלאכה, שהנה בגמרא (שבת קיד:) דנו כשחל יום הכיפורים במוצאי שבת מדוע לא יתקעו בכניסת יום הכיפורים כדי להודיע לכהנים שמותר להקריב חלבי שבת ביום הכיפורים, ותירצה הגמרא כהנים זריזים הם ובקיאים בדינים ויודעים שמותר להקריב חלבי שבת ביום הכיפורים, וברבינו חננאל מביא שיש שגרסו בקושיית הגמרא מדוע לא מבדילים בכניסת יום הכיפורים כדי שידעו הכהנים שמותר להקריב חלבי שבת ביום הכיפורים, ולזה תירצו שכהנים זריזים הם ויודעים ההלכה. ומבואר לפי זה שלא היה צד לגמרא להבדיל בשביל להתיר בעשיית מלאכה שלזה לא נצרך הבדלה וכפי שנתבאר בדברי הגרי"ז שאין ההבדלה מתירה עשיית מלאכה, ורק בכדי שידעו הכהנים על כניסת יום הכיפורים ושמותר להקריב חלבי שבת ביום הכיפורים על זה דנה הגמרא שיבדילו בכניסת יום הכיפורים.

כה. מקורו של המגן אברהם הוא בדברי רבינו ירוחם עצמו, שהסמיך את דבריו לדעת הרמב"ם שלא די בהבדלה בתפילה להתיר עשיית מלאכה, ועל זה כתב שרק מלאכה גמורה אסורה קודם הבדלה ולא מלאכה קלה, וסבר המגן אברהם שדבריו מוסבים על הרמב"ם שמי שהבדיל בתפילה אף שאסור במלאכה היינו דווקא במלאכה גמורה. ואלא שדברי המגן אברהם בדעת רבינו ירוחם צריכים ביאור מדוע בלא שום הבדלה אסור בכל מלאכה וכשהבדיל בתפילה הותר במלאכה קלה ועדיין צריך הבדלה על הכוס או באמירת ברוך המבדיל להתירו בשאר מלאכות.

ואמנם היה מקום לבאר שלדעת המגן אברהם יש שני טעמים לאיסור מלאכה קודם הבדלה, והיינו גם מדיני השבת שלא לעשות מלאכה עד שמוציא את השבת וגם משום חובת הבדלה, ואלא שלהוציא את השבת די בהבדלה בתפילה אך אין זה מתיר מלאכה גמורה כיון שיש עליו עדיין חובת הבדלה על הכוס, אך זה אינו שהרי אם נפרש שדברי רבינו ירוחם נאמרו בדעת הרמב"ם, הרי לדעת הרמב"ם די באמירת ברוך המבדיל להתיר לעשות כל מלאכה ולא צריך להבדיל על היין, וממילא לא יתכן לומר שהאיסור לעשות מלאכה גמורה הוא משום חובת הבדלה.

ואף בלא זה לכאורה אין מקור בגמרא לחילוק זה, שהרי לדברי שמואל אסור בכל מלאכה עד שיבדיל על הכוס, ולדברי רב אבא אם נפרש כדעת הרי"ף הרי גם לשיטתו צריך להבדיל על הכוס להתיר עשיית מלאכה, ואם נפרש כרש"י הרי מבואר בדברי רב אבא שכאשר אמרו ברוך המבדיל היו הולכים לחטוב עצים שהיא מלאכה גמורה שיש בה טורח, ומבואר שהותרו בה אף בלא הבדלה על הכוס, ולכאורה מוכח מזה כדברי הגרי"ז שדעת רבינו ירוחם נסמכת על דעת הרי"ף שרב אבא מתיר עשיית מלאכה רק כאשר הבדיל על הכוס. ויעויין בהערה בסמוך בדברי שיבדילו בכניסת יום הכיפורים.

כה. מקורו של המגן אברהם הוא בדברי רבינו ירוחם עצמו, שהסמיך את דבריו לדעת הרמב"ם שלא די בהבדלה בתפילה להתיר עשיית מלאכה, ועל זה כתב שרק מלאכה גמורה אסורה קודם הבדלה ולא מלאכה קלה, וסבר המגן אברהם שדבריו מוסבים על הרמב"ם שמי שהבדיל בתפילה אף שאסור במלאכה היינו דווקא במלאכה גמורה. ואלא שדברי המגן אברהם בדעת רבינו ירוחם צריכים ביאור מדוע בלא שום הבדלה אסור בכל מלאכה וכשהבדיל בתפילה הותר במלאכה קלה ועדיין צריך הבדלה על הכוס או באמירת ברוך המבדיל להתירו בשאר מלאכות.

ואמנם היה מקום לבאר שלדעת המגן אברהם יש שני טעמים לאיסור מלאכה קודם הבדלה, והיינו גם מדיני השבת שלא לעשות מלאכה עד שמוציא את השבת וגם משום חובת הבדלה, ואלא שלהוציא את השבת די בהבדלה בתפילה אך אין זה מתיר מלאכה גמורה כיון שיש עליו עדיין חובת הבדלה על הכוס, אך זה אינו שהרי אם נפרש שדברי רבינו ירוחם נאמרו בדעת הרמב"ם, הרי לדעת הרמב"ם די באמירת ברוך המבדיל להתיר לעשות כל מלאכה ולא צריך להבדיל על היין, וממילא לא יתכן לומר שהאיסור לעשות מלאכה גמורה הוא משום חובת הבדלה.

ואף בלא זה לכאורה אין מקור בגמרא לחילוק זה, שהרי לדברי שמואל אסור בכל מלאכה עד שיבדיל על הכוס, ולדברי רב אבא אם נפרש כדעת הרי"ף הרי גם לשיטתו צריך להבדיל על הכוס להתיר עשיית מלאכה, ואם נפרש כרש"י הרי מבואר בדברי רב אבא שכאשר אמרו ברוך המבדיל היו הולכים לחטוב עצים שהיא מלאכה גמורה שיש בה טורח, ומבואר שהותרו בה אף בלא הבדלה על הכוס, ולכאורה מוכח מזה כדברי הגרי"ז שדעת רבינו ירוחם נסמכת על דעת הרי"ף שרב אבא מתיר עשיית מלאכה רק כאשר הבדיל על הכוס. ויעויין בהערה בסמוך בדברי הט"ז בזה.

כו. אמנם הט"ז (או"ח סי' רצט סק"ט) פירש שרבינו ירוחם התיר לעשות מלאכה קלה גם כשלא הבדיל כלל ואפילו בתפילה, ומפרש שכיון שכל האיסור לעשות מלאכה לפני הבדלה הוא מדרבנן לא החמירו אלא במלאכות הדורשות אומן ולא במלאכות קלות, ומוכיח לזה מדברי רב אשי (קנ:) שאמר שבמקומינו היו אומרים ברוך המבדיל בין קדש לחול וחוטבים עצים, ומזה שנקט רב אשי מלאכת חטיבת עצים ולא הדלקת הנר שהיא מלאכה מצויה יותר, משמע שדווקא חטיבת עצים הצריכה אומן היא אסורה בעשייה עד שיאמר ברוך המבדיל אבל מלאכות קלות מותרות מיד ואף בלא שאמר ברוך המבדיל, [וכמו כן יש להוכיח מדברי רש"י בתחילת סוגיית הגמרא (שם ד"ה ואע"ג), שהקשתה הגמרא היאך מחשיך ומביא פירות בידו והרי לא הבדיל, ופירש רש"י שקושיית הגמרא היא משום מלאכת הקצירה שתולש את הפירות, ומזה שלא פירש רש"י שיש איסור במה שהולך חוץ לתחום קודם הבדלה משמע שמלאכה זו נחשבת למלאכה קלה שמותרת גם קודם הבדלה].

כז. בדברי הגר"א מבואר שההבדלה שעושים ביום טוב שני חלה גם על היום טוב הראשון שהרי לאחר הבדלת יום טוב שני פשיטא שהותרו כל איסורי יום טוב ראשון. ויעוין בספר אגרות הרמ"ה בסופו שנשאל הרמ"ה למה לא מבדילין מיום טוב ראשון ליום טוב שני, ותירץ שהבדלה שבמוצאי יום טוב שני עולה גם ליום טוב ראשון, אך יעויין בהגהות רעק"א על השלחן ערוך (או"ח סי' רצט ס"ו) שכתב שהבדלה במוצאי יום טוב אין לה תשלומין שלשה ימים כמו הבדלה אחר השבת, אלא יכול להבדיל רק ביום הסמוך ליום טוב, ולכאורה לפי זה לא יתכן לומר שההבדלה במוצאי יום טוב שני עולה גם להבדלת יום טוב ראשון שהרי כבר עבר זמן ההבדלה של יום טוב ראשון.

כח. ובעיקר דברי הגר"א יש לדקדק מדוע הקשה מזה שמתירים לכחול את העין ביום טוב שני, ולא הקשה מזה שמבשלים ביום טוב שני לצורך אוכל נפש, ואף שביום טוב ראשון אסור לבשל לצורך יום טוב שני שהרי הוא ספק חול והיאך הותרה מלאכה זו בלי הבדלה, וקושיא זו היא אף לדעת רבינו ירוחם שהרי בישול נחשב למלאכה גמורה שיש בה שיהוי וטורח ואף לדעת רבינו ירוחם אין לעשות מלאכה זו קודם הבדלה.

ואפשר ליישב שאפשר שמה שהתירה התורה מלאכת אוכל נפש אין זה מחמת צורך יום טוב אלא מחמת צורך היום, שכל שעושה מלאכת אוכל נפש ליומו מותר, וביותר על פי דברי הרמב"ן (עה"ת, ויקרא כג ז) שמבאר שמלאכת אוכל נפש אין זה בכלל מה שאסרה התורה 'מלאכת עבודה' אלא הרי זה מלאכת הנאה, ומבואר במגיד משנה (יום טוב פ"א ה"ה) שכאשר עושה מלאכה לצורך יום אחר הרי זה בכלל מלאכת עבודה לפי שהיא מלאכה שרגיל העבד לעשות לאדונו לימים רבים, ולפי זה כשמבשל ביום טוב שני לצורך היום אף שלא הבדיל אין בזה שום איסור שהרי מותר לבשל ביום טוב לצורך היום [ולפי זה אף לבני ארץ ישראל מותר לבשל במוצאי יום טוב אפילו שלא הבדיל, ואפילו שאסור לבשל מיום טוב לחול מכל מקום כיון שמבשל ליומו אין זה מלאכת בישול שאסרה תורה. ויעויין בזה בספר שמירת שבת כהלכתה (סי' סב הערה ו)].

שיבדיל, ואם כן אין מקום למה שדן הגר״א היאך מותר לעשות מלאכות ביום טוב שני קודם שהבדיל מיום טוב ראשון.

ועל כרחך דברי הגר״א שייכים רק לפי הטעם המבואר במשנה ברורה שהאיסור לעשות מלאכה קודם הבדלה הוא משום שחכמים אמרו שקדושת השבת ממשיכה עד שיבדיל, שלפי זה יש לאסור לעשות מלאכה ביום טוב שני כמו ביום טוב ראשון מחמת שעדיין קדושת יום טוב ראשון עליו, וזהו שהוכיח הגר״א מזה שהתירו מלאכות קלות מיום טוב ראשון לשני על כרחך שרק מלאכה גמורה נכללה בגזירת חכמים ולא מלאכה קלה.

ב. מצוות ואיסורים התלויים ביום מה דינם קודם הבדלה

פתיחה **על** דרך שאסור לעשות מלאכה קודם הבדלה כך יש לדון לגבי שאר איסורים ומצוות התלויים במועד, האם מחשיבים את סיום היום רק על ידי שהבדיל, או שרק לענין להתיר מלאכות נתחדש שצריך להבדיל ולא לשאר עניינים וכפי שיבואר.

ספיקו של המגן אברהם בדין חמץ לפני הבדלה **המגן** אברהם בהלכות פסח (סי׳ תצא סק״א) דן במי שהתחיל לאכול סעודה ביום טוב אחרון של פסח ונמשכה סעודתו אל תוך הלילה, האם יכול לאכול חמץ בלילה לפני שהבדיל או לא, ונוטה דעתו של המגן אברהם להתיר אכילת חמץ בלילה לפני שהבדיל, ובפרט משום שאיסור אכילת חמץ הוא גם בחול המועד ואינו מדיני היום טוב, וממילא אין משמעות להבדלה של היום טוב לענין החמץ ותיכף כשחשיכה ויצא הפסח מותר לאכול חמץ[כט].

אוצר החכמה

וכדברי המגן אברהם פסק גם בחק יעקב (שם סק״א), והוכיח זאת ממה שיש כמה דברים שמקילים בהם ביום טוב אחרון של פסח [היינו יום שמיני של פסח לבני חוץ לארץ] הואיל והוא ספיקא דיומא, ולא שמענו לאסור מחמת שעדיין לא הבדיל מיום טוב שביעי של פסח ואיסורי יום טוב שביעי עליו, ומוכח שההבדלה אינה שייכת לאיסור חמץ ומותר לאכול חמץ גם קודם שהבדיל[ל].

19/06/2018 אהח

דברי המגן אברהם לענין עינויי יום הכיפורים לפני הבדלה **אך** יש להקשות שבהלכות יום הכיפורים כתב המגן אברהם (ריש סי׳ תרכד) בפשיטות שעינויי יום הכיפורים מותרים תיכף כשחשיכה ואף לפני הבדלה[לא]. ודברי המגן אברהם בזה סותרים לדבריו בהלכות פסח, שהרי בהלכות פסח כתב להסתפק בזה ונוטה דעתו להתיר רק משום שאיסורי החמץ שייכים גם בחול המועד, ואילו לגבי יום הכיפורים פשוט לו שעינויי יום הכיפורים מותרים אף קודם הבדלה ואפילו שעינויי יום הכיפורים תלויים ביום.

יישוב המחצית השקל **ובמחצית** השקל (שם) כתב ליישב שאפשר שרק עינויי יום הכיפורים כסיכה ורחיצה הותרו קודם הבדלה אך אכילה ושתיה בין במוצאי יום הכיפורים ובין במוצאי פסח לא הותרו שהרי בכל מוצאי שבת אסור לאכול ולשתות קודם שמבדיל. אך דברי המחצית השקל סתומים שהרי המגן אברהם בהלכות פסח דיבר במי שעומד בתוך סעודתו שאין לו איסור לאכול לפני הבדלה, ומדוע יאסר עליו לאכול חמץ משום שהוא קודם הבדלה.

יישוב הישועות יעקב **ואפשר** לבאר דברי המחצית השקל על פי מה שכתב הישועות יעקב (או״ח סי׳ תצא סק״א), שספיקו של המגן אברהם בהלכות פסח הוא משום שכיון שכל ההיתר לאכול לפני הבדלה כשהוא בתוך הסעודה הוא משום שאכילת הלילה היא המשך לאכילת היום, ולפי זה אכילת חמץ אינה נחשבת המשך אכילת היום כיון שביום טוב לא היה יכול לאכול חמץ, ולגבי זה הרי זה כהתחלת אכילה שנאסרה לפני הבדלה[לב].

ספירת העומר לפני הבדלה **נידון** נוסף השייך לענין זה הוא לגבי ספירת העומר, שהשלחן ערוך (או״ח סי׳ תפט ס״ט) פסק שסופרים ספירת העומר במוצאי שבת לפני הבדלה, ובמגן אברהם (שם סק״ז) הביא מספר חנוכת הבית להקשות איך אפשר לספור לפני הבדלה כשעדיין שבת שהרי אסור במלאכה עד שיבדיל, ותירץ המגן אברהם שתיכף משחשיכה כבר יצאה השבת אלא שאסרו במלאכה עד שיבדיל, אך לשאר דברים הרי הוא כחול ואפשר לספור את ספירת היום שלמחרת.

דברי הגרי״ז בענין שתיית מים לפני הבדלה **ובחידושי** מרן רי״ז הלוי (יומא עמ׳ כג:) כתב מעצמו להסתפק אם מותר לשתות מים קודם הבדלה במוצאי יום כיפור, ונוטה דעתו להתיר, ועל פי שיטתו בדעת הרמב״ם (שבת פכ״ט ה״ה) שהאיסור לעשות מלאכה קודם הבדלה הוא משום חובת ההבדלה, דהיינו שהשבת יצאה תיכף משחשיכה ורק חובת ההבדלה אוסרת לעשות מלאכות, ולפי זה אף לענין יום הכיפורים כן, שאיסורי יום הכיפורים הותרו תיכף משחשיכה, ואף שחייב בהבדלה אין זה אוסרו אלא באכילה גמורה ככל מוצאי שבת ולא בשתיית מים.

וכבר נתבאר לעיל (אות א) שדברי הגרי״ז נסמכים על דעת רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב יב ח״כ) שהתיר לעשות מלאכה קלה לפני הבדלה ואסר רק מלאכה גמורה, ועל זה ביאר הגרי״ז שכיון שהאיסור לעשת מלאכה לפני הבדלה הוא רק משום חובת ההבדלה, ממילא אין זה שייך לדיני מלאכות שבת ולכן מלאכה קלה מותרת אף קודם הבדלה.

חילוק בין קודם שהבדיל לאחר הבדלה בתפילה **וכבר** הובא לעיל (אות א) שדעת המגן אברהם (סי׳ רצט ס״ק יז) שכל מה שהתיר רבינו ירוחם מלאכה קלה קודם הבדלה היינו רק אחר שהבדיל בתפילה ואף שעדיין לא הבדיל על הכוס, אך כשלא הבדיל אפילו בתפילה עדיין קדושת השבת עליו ואסור בכל מלאכה.

ולפי זה יש ליישב את סתירת דברי המגן אברהם מהלכות פסח להלכות יום הכיפורים. שבהלכות פסח מדובר באדם שלא הבדיל ואפילו בתפילה, שהרי מדובר במי שעומד בסעודתו ועדיין לא התפלל, ולכך כל דיני היום טוב עליו, וכל מה שיש להתירו באכילת חמץ הוא רק משום שאיסור חמץ שייך גם בחול המועד ואין זה מדיני היום טוב, מה שאין כן לגבי יום הכיפורים אפשר שדברי המגן אברהם נאמרו במי שהבדיל כבר בתפילה אלא שעדיין לא הבדיל על הכוס[לג], ובזה שכל איסורו לעשות מלאכה הוא משום חובת ההבדלה פשיטא שאיסורי יום הכיפורים פקעו ממנו.

ואולם בשואל ומשיב (שו״ת תליתאה ח״א סי׳ קכט) העלה על פי דברי המגן אברהם הנ״ל להתיר לשתות במוצאי יום כיפור אף למי שלא הבדיל בתפילה ולא הבדיל על הכוס, וטעמו מבואר שכיון שתיכף כשחשיכה יצא היום מותר בכל עינויי יום הכיפורים, ואסור רק באכילה משום האיסור לאכול לפני הבדלה.

ג. איסור אכילה קודם הבדלה

מקור האיסור **אסרו** חכמים לאכול או לטעום קודם שהבדיל על הכוס. מקור איסור זה בגמרא במסכתין (קז.) שאמימר נקלע למקום שלא היה לו יין להבדיל ולפיכך הלך לישון כשהוא בתענית עד למחרת שהביאו לו יין והבדיל על הכוס ואכל, ומהנהגתו של אמימר למדו החכמים שאסור לטעום ולאכול לפני שמבדיל על הכוס[לד].

טעם האיסור **טעם** האיסור לאכול לפני הבדלה בפשוטו הוא משום החשש שמא ימשך באכילתו וישכח מלהבדיל, וכתב המגן אברהם (סי׳ רלה סק״ד) שאף שלפני כל עשיית מצוה לא אסרו באכילה אלא כשקובע סעודה ולא טעימה בעלמא, מכל מקום לפני הבדלה אסור אף טעימה בעלמא, כיון שעיקר זמן ההבדלה הוא תיכף כשיוצאת השבת אסרו אף טעימה.

כט. ובספר קבא דקשייתא (קושיא פו) הביא ראיה לסברת המגן אברהם שכיון שאיסור חמץ שייך גם בחול המועד ממילא שאינו שייך להבדלה של מוצאי יום טוב, שהנה תוספות בכתובות (מז. ד״ה דמסר) כתבו שאפילו שאסור לישא אשה במועד מכל מקום בתוספת יום טוב מותר לישא אשה, ובודאי טעמו שכיון שהאיסור לישא אשה שהוא משום אין מערבין שמחה בשמחה שייך אף בחול המועד ממילא שבתוספת יום טוב שהוא תוספת רק על ה׳יום טוב׳ לגבי איסור מלאכה ולא לגבי מצות שמחה, אין איסור לישא אשה, וגם כאן בתוספת שבמוצאי פסח אינו אלא על היום טוב ולא על איסור חמץ שישנו גם בחול המועד.

ובספר אהל משה (הורוויץ, ח״ב סי׳ קלז אות ב) מדקדק בפסוקים, מהנאמר (שמות יב טו-טז) ׳שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם כי כל אכל חמץ ונכרתה הנפש ההוא מישראל מיום הראשון עד יום השבעי. וביום הראשון מקרא קדש וביום השביעי מקרא קדש יהיה לכם׳, שלגבי איסור חמץ כתוב ׳ראשון׳ ו׳שבעי׳ חסר, ולגבי איסור מלאכה ביום טוב כתיב ׳ראשון׳ ו׳שביעי׳ מלא, ומדקדק מזה שבאה התורה לרמז שתוספת יום טוב נוהגת רק לענין איסור מלאכה ולא לענין איסור אכילת חמץ.

ל. הישועות יעקב (או״ח סי׳ תצא סק״א) דחה ראיה זו, שהרי מה שמקילים באחרון של פסח זהו בחמץ שאיסורו מדרבנן שהקילו חכמים ביום טוב אחרון מחמת הספק, ולפי זה אפשר שהקילו לאכלו אף לפני הבדלה שהרי האיסור לאכול לפני הבדלה הוא מדרבנן, אבל בחמץ דאורייתא אפשר שלא הקילו לאכלו לפני הבדלה.

לא. ובקבא דקשייתא (קושיא פו) הקשה על דברי המגן אברהם מדברי התוספות ביומא (פז: ד״ה מתפלל) המפרשים את השיטות הסוברות שבמעריב של מוצאי יום כיפור יש להתפלל כמו בשבת ויום טוב שתפילת העמידה של שבע ברכות ולא של י״ח ברכות, לפי שעדיין הוא בתענית נחשב אצלו כיום הכיפורים ומתפלל כתפילת יום טוב ושבת, ומבואר שעינויי יום הכפורים אינם נגמרים תיכף כשחשיכה.

לב. ויש להוסיף בזה על פי דברי הרשב״ם (קה. ד״ה הבדלה) שמבאר את ההיתר להמשיך בסעודה קודם הבדלה ׳דכיון שהתחיל בסעודת שבת מבעוד יום זהו כבוד שבת שיהא גומר סעודתו אף לאחר שהחשיך ולאחר שגמר סעודתו יבדיל׳, ולפי זה ודאי שאכילת חמץ במוצאי פסח אין זה שייך לכבוד היום טוב שהרי אכילה זו הייתה אסורה בפסח עצמו.

לג. וכך הביא המשנה ברורה (סי׳ תרכד סק״ג) את דברי המגן אברהם יעויין שם.

לד. עוד יש להביא מקור לדין זה, ממה שכתב הריטב״א (שבת קנ: ד״ה אמר) שלמסקנת הסוגיא דברי שמואל שאמר ׳המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס׳ נאמרו לגבי איסור אכילה, שאפילו שהבדיל בתפילה אסור לאכול עד שיבדיל על הכוס.

שתיית מים

אמנם לגבי שתיית מים מבואר בגמרא (קה.) שהקילו החכמים לשתות מים קודם הבדלה, חוץ מרב הונא שסבר שאף שתיית מים בכלל האיסור לטעום קודם הבדלה[לה].

ובסמוך יתבאר שבאכילה לפני הבדלה נגרם חסרון לעיקר ההבדלה, ומשום כך יש הסוברים שמי שטעם שוב אינו יכול להבדיל, וביארו בזה תלמידי רבינו יונה (ברכות נב. ד"ה ויש) שזמן ההבדלה הוא קודם האכילה וכיון שאכל לפני הבדלה עבר זמן ההבדלה.

הבדיל על הכוס ולא הבדיל בתפילה

בפשוטו מבואר שהאיסור לאכול קודם הבדלה הוא לפני שהבדיל על הכוס, אך כשהבדיל על הכוס ואפילו אם לא הבדיל בתפילה מותר לאכול, ואולם בלשונו של המשנה ברורה (סי' רצט ס"ק לה) מבואר שלכתחילה אין לאכול אף קודם שהבדיל בתפילה, ולכך מי שהבדיל על הכוס ועדיין לא התפלל אין לו לאכול קודם שיבדיל בתפילה.

ובשער הציון שם (אות מו) מציין למקור הדין 'אחרונים', ולא נתבאר באיזה אחרונים נמצא דין זה[לו]. ואף יש בזה סתירה שהביאור הלכה (שם ד"ה צריך) כתב [ומקורו ברמב"ם (שבת פכ"ט ה"ב)] שמי שיושב ושותה מבעוד יום וחשכה לו צריך להפסיק משתייתו ולהבדיל ואז חוזר לשתייתו, ומשמע שאף בלא שהתפלל יכול לחזור ולשתות, וצ"ע.

מי שיש לו רק כוס אחת לברכת המזון ולהבדלה

והנה בברייתא (קב:) מובא שמי שבמוצאי שבת אין לו אלא כוס יין אחת, ורוצה לאכול ויזדקק לכוס של ברכת המזון ולכוס של הבדלה, יכול לאכול ולברך על כוס אחת גם ברכת המזון וגם את ברכת ההבדלה [ואין בזה חשש של אין עושים מצוות חבילות חבילות כמבואר שם].

אהח 19/06/2018 אוצר החכמה

והקשו התוספות (ד"ה מניחו), היאך יכול לאכול לפני שמבדיל והרי אסור לאכול קודם הבדלה וכפי שנהג אמימר שלא אכל קודם שהבדיל, ובתחילה תירצו תוספות שמדובר במי שהתחיל לאכול מבעוד יום ורוצה עתה לברך ואין לו אלא כוס אחת, אך תוספות דוחים שמשמעות הברייתא היא שמתחיל לאכול במוצאי שבת ואם כן יקשה היאך יכול לאכול קודם הבדלה.

מותר לאכול לפני הבדלה לקיים ברכת המזון על הכוס

ומסקנת תוספות שודאי לכתחילה אין לאכול קודם הבדלה, אבל באופן זה שאין לו אלא כוס אחת עדיף שיאכל קודם הבדלה וירויח ברכת המזון על הכוס, מאשר שיבדיל קודם אכילתו ולאחר מכן כשיאכל לא יהיה לו כוס לברכת המזון.

מי שאין לו כוס אם צריך להתענות עד שיבדיל

והתוספות (ברכות נב. ד"ה מניחו) תירצו עוד שאמימר שהלך לישון מעונה אין זה אלא חומרא בעלמא, משום שמעיקר הדין מותר לאכול קודם הבדלה למי שאין לו כוס להבדיל, עוד תירצו שאמימר ידע שלמחרת יהיה לו כוס ומשום כך המתין מלאכול עד שיבדיל על הכוס, אך מי שאינו יודע שיהיה לו כוס מיוחדת להבדלה יכול לאכול לפני הבדלה ולברך ברכת המזון ולהבדיל על אותו כוס, וזהו ביאור הברייתא העוסקת באדם שלא סבור שיהיה לו כוס גם למחרת.

יישוב התוספות רי"ד

ובתוספות רי"ד (קב: ד"ה ואם) כתב לתרץ הקושיא, שאמימר שנמנע מלאכול זהו משום שלא ידע שיהיה לו כוס, מה שאין כן זה שיודע שיש לו כוס מותר לו לאכול לפני הבדלה כיון שלבסוף יבדיל על הכוס.

יישוב נוסף לקושיית תוספות

והנה, הובא בשלחן ערוך (או"ח סי' רצט ס"ו) דעת הבה"ג (הלכות קידוש), שמי שאכל לפני הבדלה בלילה יכול להבדיל, אך מי שלא הבדיל בליל מוצאי שבת ורוצה להבדיל ביום, בזה הדין שאם אכל ביום קודם הבדלה שוב אינו מבדיל, וכתב בביאור הגר"א שהבה"ג בא ליישב קושיית תוספות הנ"ל.

ונראה כוונתו שבשעת הדחק אפשר לאכול קודם הבדלה, וכיון שאמימר נמנע מלאכול בלילה לכך לא היה יכול לאכול ביום קודם הבדלה משום שאם היה אוכל היה מפסיד מלעשות הבדלה על הכוס.

לענין הלכה

ולענין הלכה, השלחן ערוך (או"ח סי' רצו ס"ג) מביא בזה שתי דעות, יש אומרים שמי שאין לו יין להבדיל מותר לו לאכול, ולפי זה מה שאמימר לא אכל עד שהבדיל זו חומרא בעלמא, ויש אומרים שאם מצפה שיהיה לו למחר יין לא יאכל עד שיבדיל למחרת, ומי שיש לו כוס אחת ורוצה לאכול יכול לאכול ואחר כך לברך ברכת המזון ולהבדיל על אותה כוס.

והשלחן ערוך הוסיף שכל זה רק לפי השיטות שברכת המזון טעונה כוס, שאז כשיש לו כוס אחת ואם יבדיל עליה ואחר כך יאכל לא יהיה לו כוס לברכת המזון לפיכך התירו לו לאכול ואחר כך להבדיל ולברך על הכוס, אך לפי השיטות שברכת המזון אינה טעונה כוס לא יאכל עד שיבדיל ואחר כך יאכל ויברך בלא כוס[לי].

ובזה יש ליישב את דברי הרמב"ם שלא הזכיר כלל הדין של מי שאין לו אלא כוס אחת היאך יעשה בהבדלה וברכת המזון, והיינו כנ"ל שהרמב"ם לשיטתו (ברכות פ"ז הט"ו) שברכת המזון אינה טעונה כוס, ולכך לא הותר לו לאכול לפני הבדלה אלא יבדיל ואחר כך יאכל ויברך בלי כוס[לח].

כוס של ברכת המזון קודם הבדלה

ולענין מי שבירך ברכת המזון של סעודה שלישית אם מותר לו לשתות מהכוס, כתב המגן אברהם (סי' רצט סק"ז) שהדבר תלוי שאם אותו אדם מחמיר תמיד לברך על כוס מותר לו לשתות מהכוס, אך אם אינו נזהר תמיד בכוס לא ישתה מהכוס, וביאור הדבר כתב במחצית השקל, שמי שמחמיר וסובר שברכת המזון טעונה כוס נעשית הכוס חלק מהסעודה ועדיין לא חל עליו האיסור לאכול לפני הבדלה, מה שאין כן מי שאינו נזהר בכוס של ברכת המזון אין הכוס חלק מהסעודה ואסור בה לפני הבדלה[לט].

מי שעבר ואכל לפני הבדלה

מצינו שתי הלכות מחודשות בדין זה שאסור לטעום לפני הבדלה: א. בגמרא במסכתין (קו:) נחלקו אמוראים במי שעבר וטעם לפני הבדלה אם יכול להבדיל על הכוס או לא, שיש הסוברים שמי שטעם אינו מבדיל, ויש הסוברים שאפילו שטעם יכול להבדיל.

מי שלא הבדיל בתפילה ואכל לפני הבדלה

ב. מצינו עוד בענין זה בגמרא בברכות (לג.) 'טעה בזו ובזו חוזר לראש', פירוש מי שטעה שתי פעמים, היינו שלא הבדיל בתפילה ושוב טעה ואכל לפני שהבדיל על הכוס צריך לחזור ולהתפלל, ואף שמי ששכח להבדיל בתפילה אינו חוזר לפי שיכול להבדיל על הכוס מכל מקום כשגם טעה ואכל לפני הבדלה עליו לחזור ולהבדיל בתפילה[מ].

למאן דאמר טעם מבדיל היאך הדין בטעה בזו ובזו

נחלקו הראשונים בשייכות שני הדינים האחד לשני. הרא"ה (ברכות לג:) והרא"ש (ברכות פ"ה סי' יד) פירשו שסוגיית הגמרא בברכות היא אף לפי השיטה שאם טעם מבדיל, דהיינו שאף שהאכילה לפני הבדלה אינה חסרון בהבדלה מכל מקום כששכח שתי פעמים שגם לא הבדיל בתפילה וגם אכל קודם, צריך לחזור ולהתפלל. והרא"ה הוסיף שהרי לכולי עלמא לכתחילה אין לאכול קודם הבדלה ונמצא שהאוכל קודם הבדלה יש בזה חסרון בקיום ההבדלה על הכוס.

לה. ובספר נגיד ומצוה (ח"ב) כתב על פי קבלה, שאין לשתות מים קודם הבדלה.

לו. יעויין במאמר מרדכי (או"ח סי' רצט סק"ה) שכתב 'מנהג פשוט' שמתפללים ערבית לפני הבדלה ואפשר שהמשנה ברורה נסמך בזה על דעתו.

עוד אפשר שמקורו מדברי המגן אברהם (סי' רצט סק"ב) שהביא שהמהרש"א כשאכל בסעודת נישואין וחשכה הלך לבית הכנסת והבדיל וחזר לאכול, ומשמע שהוצרך לילך לבית הכנסת להתפלל ולהבדיל בתפילה ורק בזה הותר שוב באכילה. ויעויין עוד בשו"ת ציץ אליעזר (חט"ז סי' יז) ובשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' סג) שפירשו דברי המשנה ברורה באופן אחר.

לז. היינו אפילו שלכל הדעות מצוה מן המובחר לברך על כוס מכל מקום כיון שאין זה מעיקר הדין לא התירו לו לאכול קודם הבדלה כדי שיוכל לברך על הכוס. ויעויין בהערה בסמוך.

לח. המקור לדברי הרמב"ם שברכת המזון אינה טעונה כוס, הוא מזה שנתבאר בגמרא (קיז:) שכיון שחכמים תיקנו לשתות ארבע כוסות בליל פסח דרך חירות לכך תיקנו לשתות הכוס על ברכת המזון, ומשמע שבלא תקנת ארבע כוסות לא צריך לברך ברכת המזון דווקא על הכוס, אלא שיקשה על הרמב"ם מהברייתא (שם קב:) הדנה במי שאין לו אלא כוס אחד היאך יעשה עם ברכת המזון, שמזה משמע שברכת המזון טעונה כוס, וכתב בביאור הגר"א (או"ח סי' קפב ס"א) ליישב שהרמב"ם סבר שברייתא זו אינה להלכה, ועוד תירץ שהרמב"ם סבר שברייתא זו המצריכה כוס היא רק למצוה מן המובחר. ויש להקשות שלביאור השני של הגר"א משמע שאף משום מצוה מן המובחר התירו לאכול קודם הבדלה, שהרי ברייתא זו שסברה שמצוה מן המובחר לברך על הכוס מתירה לאכול קודם הבדלה, ואילו בשלחן ערוך (או"ח סי' רצו ס"ג) משמע שלפי השיטות שברכת המזון אינה חייבת בכוס לא התירו משום מצוה מן המובחר לאכול לפני הבדלה.

והנה בשלחן ערוך (או"ח סי' תעג ס"א) נפסק, שכאשר חל פסח במוצאי שבת ושכח לברך ברכת הבדלה בכוס הראשונה, והתחיל כבר באמירת ההגדה, ישלים ההגדה עד גאל ישראל ואחר כך יבדיל. ובביאור הלכה (שם ד"ה עד) הביא משו"ע הרב שאף אם נזכר קודם שאכל הכרפס יכול לאכול הכרפס אף שלא הבדיל, ולא יבדיל בין כוס ראשון לשני לפי שאין להוסיף על ארבע כוסות שתיקנו חכמים, ואולם כתב הביאור הלכה שעדיף להבדיל קודם אכילת הכרפס ולא לאכול הכרפס לפני הבדלה, לפי שאכילה לפני הבדלה הוא איסור גמור מדינא דגמרא ואילו האיסור להוסיף על הכוסות בין שתי הכוסות הראשונות מקורו רק בדעת הראשונים ויש חולקים בזה. ולכאורה נראה שהשו"ע הרב סבר שכיון שמצוה מן המובחר שלא להוסיף בין הכוסות באופן זה לא אמרו חכמים שלא לאכול לפני הבדלה, ועדיף שיאכל הכרפס קודם ואחר כך יבדיל, אך הביאור הלכה סבר שכיון שהאיסור להוסיף על הכוסות אין מקורו ברור אין לאכול בשביל כך לפני הבדלה.

לט. ולפי טעם זה בכוס של שבע ברכות כיון שברכות השבע ברכות טעונות כוס מן הדין שמותר לשתות הכוס לפני הבדלה שהרי זה כחלק מהסעודה וכפי שנתבאר [וביותר שברכת בורא פרי הגפן היא חלק מהשבע ברכות ובכדי שיוכל לברך ברכה זו יצטרך לטעום מן היין]. אולם החכמת שלמה (או"ח סי' רצט ס"ד) כתב שכיון שכוס זה הוא גם כוס ברכת המזון ראוי שלא לשתותו קודם הבדלה שלא יבואו לזלזל ולשתות כוס של ברכת המזון קודם הבדלה.

מ. בדין זה מבואר שיש מעלה ועדיפות בהבדלה בתפילה שאין בהבדלה על הכוס ושלכך לא הניחו לו לצאת ידי חובת הבדלה בכוס אלא בתפילה. ומקור הדברים בגמרא בברכות (שם) שמבואר שמעיקרא תיקנו להבדיל בתפילה וכשהעשירו והיה להם אפשרות לקנות יין קבעו להבדיל על הכוס וכשחזרו להיות עניים חזרו לקובעה בתפילה. וכתב הרשב"א (ברכות לג. ד"ה ומה)

ואולם המאירי (שם לג. ד"ה טעה) הביא שיש שפירשו, שכיון שלהלכה נפסק שמי שטעם יכול להבדיל נמצא שהטעימה לפני הבדלה אינה חסרון בהבדלה, וממילא אף מי שטעה שתי פעמים ולא הבדיל בתפילה ואכל לפני הבדלה יכול להבדיל על הכוס [ומשום כך מפרש המאירי את סוגיית הגמרא שם באופן אחר].

דעת הרמב"ם

וכן נראה דעת הרמב"ם, שהרמב"ם השמיט את הדין שמי שטעה שתי פעמים חוזר ומתפלל, וטעמו שכיון שפסק (שבת פכ"ט ה"ה) שמי שטעם יכול להבדיל נמצא שאין מקום לדין זה שכיון שטעה שתי פעמים חוזר ומתפלל שהרי אכילה לפני הבדלה אינה חסרון בהבדלה[מא].

טעם הדין משום קנס או מעיקר הדין

בטעם הדין מבואר בתלמידי רבינו יונה (ברכות שם ד"ה טעה) שכיון שטעה שתי פעמים קנסו אותו חכמים והצריכוהו לחזור ולהבדיל בתפילה, ואולם הרשב"א (שם) פירש שכיון שטעה גם בהבדלה על הכוס היינו בזה שאכל לפני שהבדיל על הכוס, עליו לחזור לעיקר דין ההבדלה שנתקן גם בתפילה וגם על הכוס[מב].

דעת תוספות

ואפשר שדעת תוספות שדין זה שאם אכל צריך לחזור ולהתפלל אינו משום קנס אלא מעיקר הדין, שהנה הובא לעיל הברייתא (קב:) שמי שאין לו אלא כוס אחת יכול לאכול ולברך על אותה כוס ברכת המזון וברכת ההבדלה, והקשו תוספות (ד"ה מניחו) היאך יכול לאכול קודם הבדלה, ותירצו בתחילה שמדובר כשאכל מבעוד יום בהיתר, אך תוספות הקשו על תירוץ זה שהרי הגמרא (קה.) מוכיחה מברייתא זו שמי שטעם לפני הבדלה יכול להבדיל ואינו צריך להמתין למחרת ולהבדיל קודם האכילה, ואם נפרש את הברייתא שמדובר שאכל מבעוד יום איך אפשר להוכיח מזה לדין שמי שטעם לפני הבדלה אינו מבדיל.

ומשום כך מפרשים תוספות שבאופן זה התירו חכמים לאכול קודם הבדלה כדי שירויח הענין של ברכת המזון על הכוס. והקשה המהרש"א (קב: בתוס' שם) מה הועילו תוספות בתירוצם הלא גם על זה יקשה היאך הוכיחה הגמרא מברייתא זו לדין טעם מבדיל, והרי בזה התירו לו חכמים לאכול וכשאכל בהיתר אין מקום להפסידו שלא יוכל להבדיל.

דין טעם מבדיל כשאכל בהיתר

בדברי המהרש"א מבואר שסבר שהטעם שמי שאכל אינו יכול להבדיל הוא משום קנס, ולכך הקשה על תוספות שכיון שאכל בהיתר לא קנסוהו חכמים שלא יוכל להבדיל, אך בדברי תוספות מבואר שסברו שדין זה שמי שטעם אינו יכול להבדיל אינו קנס מחמת שעשה איסור, אלא הוא מעיקר הדין שאי אפשר להבדיל אלא לפני שאכל, ולכך אף זה שאכל בהיתר היה מן הדין שלא יוכל להבדיל, ומזה שמבואר שמבדיל הוכיחה הגמרא שאף מי שטעם יכול להבדיל.

ולפי זה אף בסוגיא בברכות שמבואר שאף שלמסקנא מי שטעם יכול להבדיל, מכל מקום כאשר גם לא הבדיל בתפילה צריך לחזור ולהתפלל, אפשר שהוא מעיקר הדין שכיון שאכל לפני שעשה שום הבדלה אינו יכול להבדיל על הכוס בלי שיחזור לעיקר דין ההבדלה בתפילה ועל הכוס.

מחלוקות הראשונים תלויות זו בזו

ונראה שמחלוקת הראשונים בדין מי שטעה שתי פעמים שחוזר ומתפלל אם הוא קנס או מעיקר הדין, תלוי במחלוקת לעיל אם דין זה הוא אף למאן דאמר טעם מבדיל, והיינו שהראשונים הסוברים שדין טעה בזו ובזו הוא משום קנס יכולים לומר שאף שמי שרק טעה ואכל יכול להבדיל ואין האכילה חסרון בהבדלה מכל מקום כאשר טעה שתי פעמים ראו חכמים לקנסו, אך מי שסובר שדין טעה בזו ובזו הוא אינו משום קנס אלא מעיקר הדין, בודאי לא יכול לפרש את הדין למאן דאמר טעם מבדיל שהרי כיון שאכילה אינה חסרון במעשה ההבדלה מה מוסיף עוד שטעה גם בתפילה, ועל כרחך דינו הוא למאן דאמר טעם אינו מבדיל וכאשר טעה עוד ולא הבדיל בתפילה צריך לחזור ולהתפלל.

שכח ולא הבדיל בתפילה ואין לו כוס להבדיל עליו

והנה נפסק בשלחן ערוך (או"ח סי' רצד ס"ב) שמי ששכח להבדיל בתפילה ויודע שאין לו כוס להבדיל עליו, ויודע גם שאף למחר לא יהיה לו כוס, עליו לחזור ולהתפלל. והקשה רעק"א (גליון שו"ע שם) ממה שפסק השלחן ערוך (או"ח סי' רצט ס"ו) שמי שלא הבדיל במוצאי שבת יכול להבדיל עד יום שלישי, ואם כן מדוע זה שלא יהיה לו כוס למחר צריך לחזור ולהתפלל ומשמע שאף שיודע שיהיה לו כוס ביום שני או ביום שלישי מכל מקום צריך לחזור, ותמוה שהרי כשיהיה לו כוס ביום שני או שלישי יוכל לקיים מצות הבדלה כתיקונה ולמה יחזור ויתפלל.

גדר הבדלה לאחר יום ראשון

ומיישב הרעק"א קושיא זו בשני אופנים, בסימן רצ"ט (ס"ו) כתב ליישב שאף שאפשר להבדיל עד יום שלישי זהו רק בתורת תשלומים, אך עיקר זמן ההבדלה הוא עד סוף יום ראשון[מג], ולכך מי ששכח להזכיר הבדלה בתפילה יכול לתקן זאת על ידי שיבדיל כעיקר הדין ביום ראשון, אך כשמבדיל ביום שני או ביום שלישי בתורת תשלומים אין זה מתקן את מה שלא הבדיל בתפילה ולכך צריך לחזור ולהתפלל[מד].

כיון שודאי יאכל לכך חוזר להתפלל

ובסימן רצ"ד (ס"ב) כתב רעק"א ליישב שאמנם מעיקר הדין אפשר לתקן את מה שלא הבדיל בתפילה אף כשמבדיל ביום שלישי, אלא שכיון שנפסק (או"ח סי' רצו ס"ג) שמי שיודע שיהיה לו כוס למחר לא יאכל עד שיבדיל, ואילו מי שיודע שיהיה לו כוס רק ביום שני או שלישי יכול לאכול אף קודם שהבדיל, נמצא שאדם זה שלא הבדיל בתפילה ויודע שיהיה לו כוס רק ביום שני הרי דרכו לאכול, וכבר נתבאר שמי שלא הבדיל בתפילה וגם אכל קודם שהבדיל צריך לחזור ולהתפלל, ומטעם זה פסק השלחן ערוך שמי שלא יהיה לו כוס למחר צריך לחזור ולהתפלל.

דין אכל בהיתר אם הוא בכלל טעה בזו ובזו

ואמנם בסימן רצ"ט דוחה הרעק"א תירוץ זה, וסובר שזה שיודע שלא יהיה לו כוס עד יום שני ואוכל לפני הבדלה כיון שאכילתו בהיתר אינו שייך לדין טעה בזו ובזו חוזר לראש, ואינו בכלל הדין המבואר בברכות (לג.) שמי שלא הבדיל בתפילה וגם אכל לפני הבדלה חוזר להתפלל, ולכך אין לפרש את דברי השלחן ערוך משום דין טעה בזו ובזו.

שעתה גם אם יחזרו ויעשירו שוב לא יקבעוה על הכוס לפי שעיקרה בתפילה, ואדרבה אין עיקרה על הכוס שהרי עקרוה מהכוס כשחזרו להיות עניים.

מא. עוד אפשר ליישב את דעת הרמב"ם באופן אחר, והוא שנידון הגמרא שטעה בזו ובזו חוזר להתפלל מובא בגמרא בסמיכות לשיטה הסוברת שמי שהבדיל בתפילה אינו צריך להבדיל על הכוס, והיינו שתקנת הבדלה על הכוס נתקנה רק למי ששכח ולא הבדיל בתפילה, ויש מקום לומר שרק לפי שיטה זו שתיקנו לכל אחד להבדיל רק פעם אחת שייך לומר שמי שטעה ולא הבדיל בתפילה שעתה דינו להבדיל על הכוס ושוב טעה ואכל קודם הבדלה נחשב לו לשתי טעויות בענין אחד, שכיון שתיקנו הבדלה פעם אחת וטעה שתי פעמים הרי זה טעה בזו ובזו וצריך לחזור ולהתפלל, אבל לדידן שהדין הוא שאף מי שהבדיל בתפילה צריך להבדיל על הכוס, נמצא שיש שתי תקנות בהבדלה, היינו גם בתפילה וגם על הכוס, מעתה זה שטעה ולא הבדיל בתפילה וטעה שוב ואכל לפני הבדלה על הכוס אין זה נחשב לטעה שתי פעמים באותו ענין, שהרי מה שלא הבדיל בתפילה זו טעות בדין הבדלה שבתפילה, ומה שאכל לפני הבדלה על הכוס זו טעות בדין הבדלה על הכוס, ולכך הרמב"ם שפסק שאף מי שהבדיל בתפילה מבדיל על הכוס אינו סובר שטעה בזו ובזו נחשב לשתי טעויות באותו ענין ואינו חוזר להתפלל ולכך השמיט דין זה.

והנה מבואר בגמרא בברכות (כט.), שמי שלא הזכיר בקשת טל ומטר בברכת השנים יכול לאומרה בברכת שומע תפילה, וכתבו תוספות שם (כט: ד"ה הא) שאם שכח גם בשומע תפילה חוזר לברכת שומע תפילה ומזכירה שם, ומקורם מדברי הירושלמי, אולם הרא"ש (ברכות פ"ד ס"י יד) מביא מהבה"ג שחולק וסובר שכאשר שכח גם בשומע תפילה חוזר לברכת השנים, ומפרש הרא"ש שהבבלי חולק בזה על הירושלמי, ומקורו של הבה"ג מהסוגיא (ברכות לג.) שמי ששכח להבדיל בתפילה וטעם, צריך לחזור ולהתפלל כיון שטעה שתי פעמים, והכא נמי כשטעה שתי פעמים בהזכרת טל ומטר היינו שלא הזכיר בברכת השנים ואף לא הזכיר בשומע תפילה עליו לחזור לעיקר הדין ולהזכירה בברכת השנים.

והנה, הרמב"ם (תפילה פ"י ה"ט) פסק שמי שלא הזכיר טל ומטר בברכת השנים ובשומע תפילה חוזר לברכת השנים, וכתב הכסף משנה (שם) שמקורו של הרמב"ם מדין טעה בזו ובזו שחוזר להתפלל, ובמעשה רקח (שם ה"ד) תמה על הכסף משנה שהרי הרמב"ם לא הזכיר דין של טעה בזו ובזו ואינו סובר דין זה ואין מביא מקור לדין הזכרת שומע תפילה מדין טעה בזו ובזו.

ולפי שני הביאורים בדעת הרמב"ם יש ליישב בפשיטות, שלפי הנתבאר שהרמב"ם לא הזכיר דין טעה בזו ובזו הוא משום שסבר טעם מבדיל, והיינו שסבר שאכילה לפני הבדלה אינה חסרון לגבי הבדלה ואין זה נחשב לשתי טעויות שיש להחזירו לעיקר הדין, אך אף לדעת הרמב"ם אם היה הדין שטעם אינו מבדיל והיינו שאכילה לפני הבדלה נחשבת לחסרון לגבי הבדלה היה הדין שמי שטעה שתי פעמים חוזר לעיקר הדין, ולפי זה ודאי שמי שטעה שתי פעמים בהזכרת טל ומטר חוזר לעיקר דינו לברכת השנים.

וכמו כן לפי הנתבאר שמה שהרמב"ם לא הזכיר דין זה משום שסבר שהמבדיל בתפילה צריך להבדיל על הכוס, והיינו שתיקנו שתי תקנות בהבדלה אחד בתפילה ואחד על הכוס, וכבר נתבאר שאף הרמב"ם יודה שמי שטעה שתי פעמים בתקנה אחת חוזר לעיקר התקנה, וזה מקורו שמי שטעה שתי פעמים בהזכרת טל ומטר חוזר לעיקר דינו לברכת השנים.

מב. והביא לזה מה שאמרו בבבא בתרא (צד.) 'אם בא לנפות מנפה את כולו', והיינו שאף שהמוכר לחבירו סאה חיטים יכול שיהיה בזה מעט טינופת, מכל מקום כאשר חושב הלוקח שיש בזה הרבה טינופת ומנפה את החיטים ומצא הרבה טינופת, על המוכר להחזיר ללוקח כנגד כל הטינופת, ולא יכול לומר לו שלגבי למעט טינופת מותר שיהיה בחיטים ומחל עליהם, [ויעויין שם בגמרא שנחלקו אם דין זה שצריך להחזיר כנגד כל הטינופת הוא מעיקר הדין או שקנסוהו חכמים כיון שעירב יותר טינופת, ואם נפרש שהוא משום קנס אפשר שאף לענין הבדלה כוונת הרשב"א שחכמים קנסוהו לחזור ולהתפלל וכדברי רבינו יונה אלא שנתן טעם לזה].

מג. כן הוא דעת הרעק"א, ואולם החתם סופר (שו"ת ח"א סי' יז) כתב, שעיקר זמן ההבדלה הוא תיכף כשיוצאת שבת ואחר כך אין זה אלא כתשלומים לזמן של יציאת השבת.

מד. ואפשר שזהו עיקר הדין שטעה בזו ובזו חוזר לראש, והיינו שכיון שאכילה לפני הבדלה מגרעת מקיום ההבדלה [וכפי שהדגיש הרא"ה שאף למאן דאמר טעם מבדיל, מכל מקום לכתחילה אין לאכול קודם הבדלה והיינו שלפי כולם אכילה קודם הבדלה הוא חסרון בהבדלה],

וכפי שנתבאר נראה שענין זה של אכל בהיתר אם הוא בדין טעה בזו ובזו תלוי במחלוקת ראשונים, ולדעת תוספות אף מי שאכל בהיתר צריך לחזור ולהתפלל כיון שהאכילה בעצמותה מגרעת מההבדלה שאחריה, ואף האוכל בהיתר אינו יכול להבדיל ולצאת ידי הבדלה, ואמנם הראשונים שביארו דין טעה בזו ובזו שהוא משום קנס לשיטתם נראה שמי שאכל בהיתר אין מקום לקנסו וכדברי הרעק״א.

מי שלא הבדיל בתפילה בתשעה באב שחל במוצאי שבת

ובעיקר תירוצי הרעק״א יש לדון ממה שנפסק בשלחן ערוך (או״ח סי׳ רצד ס״ג) שכאשר חל תשעה באב במוצאי שבת ושכח ולא הבדיל בתפילה אינו חוזר ומתפלל וסומך על מה שיבדיל על הכוס במוצאי תשעה באב. ולכאורה לפי מה שתירץ רעק״א בסימן רצ״ד לא קשה, שבתשעה באב כיון שיודע שלא יאכל עד מוצאי יום ראשון יכול לסמוך על ההבדלה על הכוס ואינו אוצר החכמה ומתפלל.

אך לפי מה שתירץ רעק״א בסימן רצ״ט שרק הבדלה ביום ראשון שהוא עיקר הזמן מתקן את מה שלא הבדיל בתפילה, מעתה בתשעה באב כיון שלא יבדיל עד ליל יום שני שאין זה הבדלה מעיקר הדין אלא בתורת תשלומים לא תועיל הבדלה זו לתקן את מה שלא הבדיל בתפילה.

במוצאי שבת שהוא תשעה באב עיקר זמן ההבדלה במוצאי יום ראשון

ואפשר שבמוצאי תשעה באב תיקנו חכמים שעיקר זמן ההבדלה הוא במוצאי תשעה באב אף שהוא כבר ליל יום שני. וכעין זה כתב בביאור הגר״א (או״ח סי׳ רצט ס״ו) שלדעות הראשונים שאפשר להבדיל רק ביום ראשון ולא יותר, אפשר שבתשעה באב תיקנו שזמן ההבדלה הוא במוצאי יום ראשון.

ד. אם התחילו אין מפסיקין

פתיחה

בדין זה שאסור לאכול לפני הבדלה נתחדשה הלכה שכאשר התחיל לאכול בהיתר אינו צריך להפסיק אף כשהגיע זמן הבדלה, דין זה מבואר בגמרא (קה.) בשם רב שהבדלה אינה קובעת, פירוש שכאשר מגיע זמן הבדלה לא נאסר באכילה משום האיסור לאכול לפני הבדלה.

ומבואר בגמרא (שם) שדין זה הוא רק במי שהתחיל סעודה מבעוד יום, אך מי שהתחיל בשתיה מבעוד יום אינו יכול להמשיך בשתייתו לאחר שחשכה, ובטעם הדבר כתב הרשב״ם (ד״ה והני) ששתיה אינו דבר חשוב, ובתוספות (ד״ה אבל) כתבו ששתיה אינו נחשב לקביעות, והיינו שאין לדון את השתיה שבלילה כהמשך לשתיית היום אלא הוא כשתיה חדשה שאסורה לפני הבדלה[מה].

טעם הדין ככל המצוות

בטעם הדין שאם התחיל בהיתר אינו מפסיק, בפשוטו הוא כפי שהדין בכל המצוות שאם התחיל בהיתר אינו מפסיק, והיינו שבמשנה (שבת ט:) מבואר שאסרו חכמים לעשות פעולות שיש בהם שיהוי לפני שהתפלל מנחה, ומכל מקום מבואר שאם התחיל בהיתר לפני שהגיע זמן מנחה אינו צריך להפסיק כשהגיע זמן מנחה, והוא הדין בהבדלה אינו צריך להפסיק לאכול כשהתחיל בהיתר.

דעת הרשב״ם שטעם הדין משום כבוד שבת

ואולם הרשב״ם (שם ד״ה הבדלה) מפרש, שהטעם שמי שהתחיל בהיתר אינו פוסק הוא משום שזהו כבוד השבת שימשיך בסעודה אפילו כשחשיכה[מו]. ומבואר בדבריו שהדין שאם התחילו אין מפסיקין אינו היתר בעלמא להמשיך בסעודה, אלא אדרבה יש בזה גם מעלה וכבוד שבת שממשיך הסעודה כשחשיכה.

הוכחה מתוספות שדין הבדלה ככל המצוות

והנה תוספות (קו: ד״ה מקדש) כתבו שמזה שיש חילוק בין קידוש להבדלה, שלענין הבדלה לא צריך להפסיק מלאכול כשהגיע זמן הבדלה, ואילו לענין קידוש צריך להפסיק לאכול כשהגיע זמן קידוש, מוכח שקידוש חמור מהבדלה. וכתב הרא״ש (פ״י סי׳ יז) שאין להוכיח מזה שקידוש חמור, אלא שהטעם שמפסיקים לקידוש לפי שזהו כבוד שבת שלא להמשיך לאכול עד שיקדש, והטעם שמפסיקים להבדלה זהו גם מכבוד שבת שלא להפסיק באכילת סעודת שבת.

דעת הרא״ש

דברי הרא״ש תואמים לדברי הרשב״ם שהטעם שלא מפסיקים בהבדלה הוא משום כבוד שבת, אך תוספות שהוכיחו מזה שקידוש חמור מהבדלה, על כרחך סברו שהטעם שאין מפסיקין להבדלה הוא ככל המצוות, ומזה שבקידוש החמירו להפסיק מוכח שקידוש חמור מהבדלה.

קושיית רעק״א שכיון שאסור אפילו טעימה אין זה שייך לכל המצוות

ונראה שמה שהוצרכו הרשב״ם והרא״ש לטעם נוסף שלא מפסיקים באכילה ולא ביארו מהטעם שיש בכל המצוות שאם התחיל לאכול בהיתר אינו מפסיק, שהוא לפי מה שהקשה רעק״א (או״ח סי׳ רעא ס״ד) שדין אם התחילו אין מפסיקין אינו שייך באכילה לפני קידוש והבדלה, שהרי לפני קידוש והבדלה אסור אפילו לטעום, ואילו לפני כל מצוה אין איסור אלא להתחיל בסעודה, ומזה מוכח שאיסור אכילה לפני קידוש והבדלה הוא איסור על האכילה בעצמותה ולא רק מחשש שמא ימשך באכילתו, שהרי בטעימה בעלמא אין חשש שמא ימשך, ובאכילה האסורה בעצמותה לא שייך לומר שאם התחיל אינו מפסיק, שהרי אף אכילת ההמשך אסורה בעצמותה, וזהו שהוצרכו הרשב״ם והרא״ש לטעם הנ״ל שאין זה כבוד שבת להפסיק באמצע הסעודה.

אכילה לפני מנחה

ובדרך זה יש לבאר עוד, שהנה במשנה (שבת ט:) מבואר שאסור להתחיל לאכול סמוך לזמן מנחה ואם התחיל לאכול אינו צריך להפסיק, והקשתה הגמרא מזה על דעת רבי יהושע בן לוי שסבר שכאשר הגיע זמן המנחה אסור אפילו לטעום כלום, ופירשו תוספות (ד״ה לימא) שקושיית הגמרא היא שאם אסור אפילו טעימה בזמן מנחה הוא הדין שצריך להפסיק מסעודתו כשהגיע זמן מנחה.

אך הקשו תוספות, שהרי לגבי הבדלה מצינו שאפילו שאסור לטעום לפני שהבדיל מכל מקום מי שהתחיל לאכול בהיתר אינו פוסק, הרי שאין הכרח מזה שאסור לטעום לזה שאם התחיל בהיתר אינו פוסק, ומה מקשה מזה הגמרא על רבי יהושע בן לוי, ומשום כך ביארו תוספות שמפשטות המשנה נראה שאף מי שהתחיל לאכול באיסור לפני מנחה אינו פוסק, ולזה קשה שהרי אסור אפילו לטעום ואם כן מי שהתחיל באיסור ודאי צריך להפסיק.

ונראה ברור שתוספות לשיטתם שנתבאר בדבריהם שהטעם שבהבדלה אם התחיל לאכול אינו מפסיק הוא כמו בכל המצוות, לזה הוקשה להם מה מקשה הגמרא מהמשנה על רבי יהושע בן לוי אחר שלענין הבדלה מבואר שאף שאסור לטעום מכל מקום אם התחיל אינו פוסק.

אך לדברי הרשב״ם והרא״ש שביארו שבהבדלה יש טעם מיוחד שאם התחיל אינו מפסיק, והיינו משום כבוד שבת, אך אין זה שייך לכל המצוות וכפי שנתבאר שכיון שיש איסור אפילו על טעימה מוכח שהאכילה אסורה בעצמותה ומן הדין שאם התחיל יפסיק, לפי זה אתי שפיר מה שהקשתה הגמרא על רבי יהושע בן לוי, שכיון שהוא סובר שאסור אפילו לטעום קודם מנחה מוכח שהאכילה אסורה בעצמותה ואם כן למה שנינו במשנה שאם התחיל אינו מפסיק.

אם יש בזה מחלוקת רב ושמואל

ובעיקר הדין שמי שהתחיל לאכול בהיתר אינו צריך להפסיק, מצינו בזה מחלוקת ראשונים. שהנה שמואל סבר (ק.) כשם שמפסיקין לקידוש כך מפסיקין להבדלה, וכתבו תוספות (ק: ד״ה כך) ששמואל חלק על רב וסבר שכשהגיע זמן הבדלה והיה עומד בסעודתו עליו להפסיק ולהבדיל, וכן משמע דעת הרי״ף (שם), שכתב שאין הלכה כשמואל שסבר שצריך להפסיק להבדלה.

דעת בעל העיטור שבודאי חשיכה צריך להפסיק

ואולם הרא״ש (פ״י סי׳ יב) הביא את דעת בעל העיטור (ח״ג עשרת הדברות, מצה ומרור סדר ד׳ כוסות) המפרש שאין בזה מחלוקת בין רב לשמואל, ורב שאמר שלא צריך להפסיק זהו כאשר הגיע זמן בין השמשות שהוא ספק חשיכה ובזה אין מפסיקין, אבל כשהגיע הלילה מודה רב לשמואל שצריך להפסיק ולהבדיל[מז].

מקורו של בעל העיטור

ומקורו של בעל העיטור שרב דיבר בספק חשיכה הוא מזה שהובא בהמשך דברי הגמרא את דינו של רב שאמר שכשם שכאשר הגיע בין השמשות של שבת אסור לאכול אפילו אכילת עראי מדבר שלא הופרש ממנו מעשרות כך אסור לאכול בלי קידוש, ועל זה אמר רב שדווקא בקידוש צריך להפסיק ולא בהבדלה, ומפרש בעל העיטור שדברי רב נאמרו רק בספק חשיכה שאין צריך להפסיק ולא בודאי חשיכה שצריך להפסיק גם להבדלה[מח].

ממילא אין הבדלה גרועה כזו יכולה לתקן את מה שלא הבדיל בתפילה.

מה. ויש לדון לפי טעמי הראשונים הנ״ל במי שהתחיל מבעוד יום לאכול מיני מזונות או פירות וכדומה, אם אפשר לצרף את האכילה של שבת לאכילת חול ויותר לו להמשיך ולאכול. ובערוך השלחן (או״ח סי׳ רצט ס״ה) כתב שאכילת מזונות אינה קביעות ורק אכילת פת נחשבת לקביעות לענין שאכילת הלילה היא המשך לאכילת היום.

מו. וכעין זה הביא במגן אברהם (סי׳ רצט סק״ב) מספר שלחן ארבע לרבינו בחיי שכתב שאם היה מפסיק מסעודתו נראה כמגרש את המלך.

מז. יעויין בסמ״ג (עשין כט) שכתב שדעת הרי״ף כדעת בעל העיטור, וצריך עיון שהרי כפי שנתבאר סבר הרי״ף שאין הלכה כשמואל, ומשמע שנחלקו בזה רב ושמואל ולא ששמואל דיבר כשחשיכה ורב דיבר בבין השמשות, וכן מבואר להדיא בבעל העיטור שאחר שהביא דעת הרי״ף ועוד ראשונים שרב ושמואל נחלקו בזה, כתב שמסתבר שאין בזה מחלוקת ורב דיבר על זמן שהוא ספק חשיכה ושמואל דיבר על ודאי חשיכה, ויעויין עוד בביאור הגר״א (או״ח סי׳ רצט ס״א) שכתב שאין הכרע מלשונו של הרי״ף שסבר כבעל העיטור.

מח. וכן נראה דעת רבינו חננאל שאף הוא פירש שאין צריך להפסיק בזמן שהוא ספק חשיכה,

ואולם הרא"ש (שם) חולק על בעל העיטור, ומפרש שרב אמר את דינו לענין קידוש גם בספק חשיכה וגם בודאי חשיכה[מט], ומזה שלא הזכיר בפירוש את דינו בספק חשיכה בודאי כוונתו גם על ודאי חשיכה, ואם כן אף לענין הבדלה אין צריך להפסיק אף בודאי חשיכה.

מחלוקת אחרונים בתחילת אכילה בבין השמשות

נחלקו אחרונים אם מותר להתחיל לאכול סעודה בבין השמשות של מוצאי שבת, שהמגן אברהם (ס"י רצט סק"א) שהאיסור לאכול לפני הבדלה מתחיל מזמן בין השמשות שבזמן זה אסור להתחיל בסעודה[נ].

ואולם הט"ז (שם סק"א) כתב שענין זה תלוי במחלוקת הראשונים לעיל, שלדעת בעל העיטור שדינו של רב שמי שהתחיל אינו מפסיק נאמר רק בספק חשיכה ולא בודאי חשיכה, ממילא מבואר שרק לא צריך להפסיק בין השמשות אך אין להתחיל סעודה בין השמשות, ואולם אם נפרש את סוגיית הגמרא שרב שאמר שלא צריך להפסיק כוונתו גם על זמן שהוא ודאי חשיכה, לפי זה אף האיסור להתחיל סעודה הוא רק בודאי חשיכה, אבל בבין השמשות מותר גם להתחיל בסעודה.

ועל פי זה פסק הט"ז שכיון שהרמ"א פסק הלכה כתוספות מותר מן הדין להתחיל בסעודה בבין השמשות, וטעם הדבר שכיון שבבין השמשות אין זה זמן הבדלה ממילא אין איסור לאכול שהרי עדיין לא התחייב במצוות הבדלה.

אה"ח 19/06/2018

מחלוקת האחרונים תלויה בביאור הגמרא

ויש מחלוקת האחרונים הוא בביאור סוגיית הגמרא (קה.) שתלמידי רב הסבו לסעודה בערב שבת, וכשחשיכה סברו החכמים להפסיק מסעודתם ולהתחיל בסעודה אחרת כדי שתעלה להם הסעודה השניה לסעודת שבת, ואמר להם רב המנונא בשם רב שאינם צריכים להפסיק מסעודתם אלא מאליה יהיה המשך הסעודה לסעודת שבת.

דין שבת קובעת למעשר

רב המנונא הוכיח להם זאת מדברי רב, שאמר שכשם שמי שהתחיל לאכול אכילת עראי בערב שבת מדבר שלא הופרש ממנו מעשר צריך להפסיק מאכילתו כשנכנס שבת, משום שברגע שנכנס שבת נעשית אכילתו אכילת קבע, כך מי שהתחיל לאכול לפני שבת צריך להפסיק מאכילתו ולקדש, ומזה הוכיח רב המנונא שתיכף שנכנסת שבת נחשבת האכילה לאכילה של שבת ואינה המשך לאכילת חול.

הגמרא תולה דין התחלה בהבדלה בדין הפסקה בקידוש

ובהמשך דברי הגמרא, סברו החכמים שכשם שמי שהתחיל לאכול בערב שבת ונכנסה השבת צריך להפסיק ולקדש כך מי שהתחיל לאכול בשבת ויצאה שבת צריך להפסיק ולהבדיל, ואמר להם רב עמרם שדברי רב נאמרו רק לענין קידוש ולא לענין הבדלה, ומי שהתחיל לאכול בשבת יכול להמשיך בסעודתו ואינו צריך להפסיק ולהבדיל, אמנם זהו רק להמשיך בסעודה אך אין להתחיל בסעודה לפני שהבדיל.

ולכאורה ברור שמאותו זמן שאסור לאכול בשבת לפני קידוש זהו הזמן שעליו סברו תלמידי רב שאסור להתחיל לאכול לפני הבדלה, ועל זה פסקה הגמרא שבזמן זה מותר להמשיך בסעודה ואסור רק להתחיל בסעודה.

ביאור הרי"ף שתלמידי רב חששו שהגיע הלילה

ולפי זה לכאורה יש להביא מקור לדעת הט"ז מדברי הרי"ף, שהרי"ף כתב שחששם של תלמידי רב התעורר כאשר חשך יום השישי והגיע הזמן שהוא ודאי לילה, ולגבי זמן זה אמרה הגמרא שבהגיע זמן זה צריך להפסיק לאכול עד שיקדש, ולא צריך להפסיק בזמן זה עד שיבדיל ומכל מקום אין להתחיל סעודה בזמן זה עד שיבדיל, אך לענין זמן שהוא ספק חשיכה על זה לא דיברה הגמרא כלל אם מותר לאכול לפני הבדלה, ומוכח שבבין השמשות אפשר גם להתחיל לאכול, וזהו מקורו של הט"ז.

מסקנת הרי"ף שצריך להפסיק לאכול משהקיעה החמה

אלא שיש לדחות הראיה מהרי"ף מהמשך הסוגיא שדימתה הגמרא שכשם שהשבת קובעת למעשר כך קובעת לקידוש, והיינו שמאותו זמן שאסור לאכול אכילת עראי אסור גם לאכול לפני קידוש, ולענין אכילת עראי כתב הרי"ף להדיא שכבר מזמן שהוא ספק חשיכה אסור לאכול אכילת עראי[נא], וממילא הוא הדין שאסור לאכול לפני קידוש מזמן בין השמשות, ולפי זה המשך הסוגיא לענין הבדלה מדבר גם בזמן שהוא בין השמשות שאסור להתחיל בסעודה בבין השמשות קודם הבדלה[נב].

וביותר שהרי אף בבין השמשות של מוצאי שבת אין מעשרין את הודאי, וממילא שאסור לאכול בזמן זה אכילת עראי מדבר שלא עישרו אותו, ובזמן שאסור לאכול מדבר שלא עישרו נחשב אכילה בזמן זה לאכילת שבת ופשוט שאין להפסיק בזמן זה מלאכול, ועל כרחך שמה שחידש רב שאין מפסיקין להבדלה כוונתו על זמן שהוא ודאי חשיכה ולא על בין השמשות.

ביאור הבעל המאור בסוגיא

ואלא שיש להוכיח כדעת הט"ז מדברי הבעל המאור, שהבעל המאור שם מפרש הסוגיא להיפך מדעת הרי"ף, והוא שבתחילה חששו תלמידי רב להפסיק ולקדש כבר מזמן בין השמשות, ועל זה אמר להם רב המנונא שרב דימה דין אכילת עראי בשבת לאכילה לפני קידוש, וממילא כשם שלענין אכילת עראי לא נאסר אלא בודאי חשיכה, כך לענין קידוש אין לאסור אלא כשודאי חשיכה[נג].

הוכחה מבעל המאור לדעת הט"ז

ולפי זה מה שדימתה הגמרא הבדלה לקידוש הוא לענין אותו זמן, שכשם שאסור לאכול בודאי חשיכה לפני קידוש כך לענין הבדלה אסור להתחיל בסעודה כשודאי חשיכה, אבל בבין השמשות שהוא ספק חשיכה מותר אף להתחיל בסעודה, ומכאן מקורו של הט"ז שאפשר להקל ולהתחיל בסעודה בזמן בין השמשות של מוצאי שבת.

סיכום השיטות

נמצא ג' שיטות בביאור סוגיית הגמרא במסכתין: א. דעת בעל העיטור שכל הסוגיא עוסקת בספק חשיכה, ולפי זה פסק שבודאי חשיכה לא נאמר ההיתר להמשיך בסעודה, ואף רב מודה שצריך להפסיק. ב. דעת הרי"ף והרא"ש והמאירי שסוגיית הגמרא דנה גם בספק חשיכה וגם בודאי חשיכה, ולפי זה ההיתר להמשיך בסעודה הוא גם בודאי חשיכה, ואילו האיסור להתחיל בסעודה הוא גם בספק חשיכה ושלא כדעת הט"ז. ג. דעת בעל המאור שכל הנידון בסוגיא הוא בודאי חשיכה ולא בספק חשיכה, ולפי זה בספק חשיכה מותר גם להתחיל בסעודה וזהו מקורו של הט"ז.

דברי הביאור הלכה ששיטת הט"ז היא יחידאה

על פי זה כתב הביאור הלכה (ס"י רצט ד"ה משתחשך) שלכתחילה אין לסמוך על דעת הט"ז, לפי שדעתו נסמכת על דעת יחיד שהיא דעת בעל המאור, אך שאר הראשונים פירשו שיש איסור להתחיל בסעודה אף בזמן בין השמשות.

אלא שאפשר להוכיח שדעת עוד ראשונים כפי שפסק הט"ז שמותר להתחיל בסעודה בזמן בין השמשות, וכפי שיבואר.

הוכחה מהרמב"ם לשיטת הט"ז

הערוך השלחן (או"ח ס"י רצט ס"ב) מוכיח כדעת הט"ז מדברי הרמב"ם, שפסק (שבת פכ"ט ה"ה) 'וכן משיצא היום אסור לו להתחיל לאכול ולשתות ולעשות מלאכה או לטעום כלום עד שיבדיל', ומלשונו של הרמב"ם שרק משיצא היום היינו משעה שודאי לילה אסור לאכול ולא קודם בזמן בין השמשות, וכן מזה שדימה איסור אכילה לאיסור עשיית מלאכה, ואיסור עשיית מלאכה לפני הבדלה מתחיל רק משחשיכה, הוא הדין שאיסור אכילה מתחיל משחשיכה ולא בספק חשיכה.

אך לענין התחלה אסור להתחיל עם חשיכה עד שיצא היום ויבדיל.

מט. וכן נראה דעת רבינו ניסים שהובא בתוספות (קב: ד"ה מניחו), שהקשה היאך אפשר להמשיך לאכול כשחשכה והרי דעת שמואל שמפסיקים להבדלה, ומשמע שרק דעת שמואל היא ואילו לדעת רב אפשר להמשיך לאכול אף כשחשכה.

נ. וכן נראה דעת המאירי (קה. ד"ה כבר) שכתב 'אבל מכל מקום משהקיעה חמה אין לו לקבוע סעודה עד שיבדיל'.

נא. הרי"ף מוכיח שאיסור אכילת עראי הוא מזמן בין השמשות, מהמבואר במשנה (שבת לד.) שבספק חשיכה אין מעשרין את הודאי, ומזה שאסור לעשר כבר בספק חשיכה מוכח שאסור לאכול, שהרי הטעם שאסור לעשר הוא מפני שמתקן הדבר, ואם היה אפשרות לאכלו עראי אין זה נחשב כל כך תיקון לדבר שיאסר לעשותו, ועל כרחך שהאיסור מתחיל כבר בין השמשות. אך הרא"ש (פ"י ס"י יא) הקשה על הוכחה זו שאם כן לא היה לרב המנונא להביא את הוכחתו מדין ששבת קובעת למעשר אלא מקור הלכה זו, והיינו מהמשנה שבספק חשיכה אין מעשרין, שהרי דין שבת קובעת למעשר אינה לא משנה ולא ברייתא.

נב. וכבר נתבאר שדעת בעל העיטור שכל סוגיית הגמרא המתירה להמשיך בסעודה במוצאי שבת זהו רק בספק חשיכה ולא בודאי חשיכה, ומקורו כנ"ל שכיון שהאיסור לאכול אכילת עראי מתחיל מבין השמשות נמצא שכל סוגיית הגמרא עוסקת רק בספק חשיכה ואף ההיתר להמשיך בסעודה במוצאי שבת אינו אלא בספק חשיכה.

נג. מקורו של הבעל המאור שאין לאסור אכילת עראי אלא בודאי חשיכה ולא בספק חשיכה הוא מהברייתא במסכת ביצה (לה.) הדנה בדין אכילת עראי, ומבואר שם שכאשר חשכה אסור עוד לאכול, ומשמע שרק כאשר חשכה ולא קודם בבין השמשות. אולם בחידושי הר"ן (קה. ד"ה פוק) דוחה את ראיית הבעל המאור וסובר שהלשון חשכה אינו מוכיח שמדובר בודאי לילה, ומביא מכמה מקומות שמובא לשון חשכה והכוונה לשקיעת החמה דהיינו זמן בין השמשות.

דברי הרמב"ם שרק כשאמרו בואו ונקדש נאסרו באכילה

עוד יש להביא שדעת הרמב"ם שמותר להתחיל בסעודה בבין השמשות של מוצאי שבת, שהנה הרמב"ם בהלכות ברכות (פ"ד ה"ח) כתב שאנשים שישבו לשתות והגיע זמן קידוש ואמרו בואו ונקדש נאסרו לשתות עד שיקדשו, ובראב"ד השיג עליו שדין זה שאסור לשתות קודם קידוש אינו רק כאשר אמרו בואו ונקדש אלא אף בסתמא אסור לשתות ולאכול לפני קידוש.

ביאור הכסף משנה ברמב"ם

ובכסף משנה כתב שמקורו של הרמב"ם מהסוגיא במסכתין (קה.), וסבר הרמב"ם שמה שאמרו ששבת קובעת לקידוש ואסור לאכול קודם שיקדש זהו רק כאשר אמרו בואו ונקדש, אלא שהקשה הכסף משנה שהרי הרמב"ם בהלכות שבת (פכ"ט ה"ה) פסק בסתמא שאסור לאכול קודם שיקדש ולא רק כשאמרו בואו ונקדש, ותירץ הכסף משנה שעל כרחך מה שכתב הרמב"ם שאסור לאכול זהו בודאי חשיכה, ומה שכתב שרק כאשר אמרו בואו ונקדש זהו בספק חשיכה שבסתמא אין איסור לאכול לפני קידוש בספק חשיכה אלא אם אמרו בואו ונקדש.

בדברי הכסף משנה מבואר שלדעת הרמב"ם האיסור לאכול לפני קידוש אינו אלא בודאי חשיכה ולא בספק חשיכה, ולפי זה אף האיסור להתחיל לאכול לפני הבדלה אינו אלא בודאי חשיכה, אך בבין השמשות אין איסור להתחיל בסעודה וכדעת הט"ז[נד].

ביאור המגן אברהם בדעת הרמב"ם

ובאמת המגן אברהם (ס"ק רעא סק"ו) הביא את דברי הכסף משנה, והקשה עליו שהרי פסק בשו"ע (ס"ק רצט ס"א) שאסור להתחיל בסעודה לפני הבדלה מזמן בין השמשות ולא רק כשאמר בואו ונקדש[נה]. קושיית המגן אברהם היא לשיטתו שביאר בדעת השלחן ערוך שאסור לאכול כבר מזמן בין השמשות אולם לדעת הט"ז דברי הכסף משנה ברורים שרק בודאי חשיכה אסור ולא בספק חשיכה.

מקור לדעת הט"ז מהריא"ז

עוד יש להביא מקור לדברי הט"ז מדברי השלטי הגבורים (קה. אות ג) בשם ריא"ז, שכתב להדיא 'ונראה בעיני שלא אסרו לשתות אלא אחר חשיכה אבל בין השמשות מותר לשתות לפי שמוסיפין מחול על הקדש, וסעודת בין השמשות הרי הוא כסעודת שבת בין בכניסתו ובין ביציאתו', דברי הריא"ז הם על שתיית יין שדינו כמו אכילה, ומבואר שמותר להתחיל לאכול בבין השמשות.

דין מי שהתחיל לאכול באיסור

נתבאר עד עתה שדינו של מי שהתחיל לאכול בהיתר לפני שהחשיך שאינו צריך להפסיק בסעודתו ולהבדיל ולפנינו יתבאר מה דינו של מי שהתחיל לאכול באיסור לאחר שהחשיך אם צריך להפסיק לאכול סעודתו או לא[נו].

דעת המגן אברהם שתלוי אם הבדלה דאורייתא או דרבנן

ברמ"א (או"ח ס"ק רעא ס"ה) נפסק שמי שטעה ובירך ברכת המוציא לפני הבדלה יאכל תחילה ואחר כך יבדיל, וכתב המגן אברהם (שם ס"ק יב) שכוונת הרמ"א שיאכל מעט פת כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה ואחר כך יפסיק מאכילתו ויבדיל, ובמקום אחר כתב המגן אברהם (ס"ק רצט סק"ב) שכל מה שצריך להפסיק מאכילתו זהו רק לפי השיטות הסוברות שחיוב הבדלה הוא מהתורה, אך לפי השיטות שחיוב הבדלה הוא מדרבנן אינו צריך להפסיק אלא יגמור אכילתו ואחר כך יבדיל[נז].

המגן אברהם מוכיח את דינו ממה שפסק הרמ"א (או"ח ס"ק רלה ס"ב) לענין תפילת ערבית, שמי שהתחיל לאכול באיסור לפני שהתפלל ערבית אינו צריך להפסיק את אכילתו, ורק מי שהתחיל לאכול לפני קריאת שמע צריך להפסיק מאכילתו, ומבואר שלפני מצוה דאורייתא צריך להפסיק ואילו לפני מצוה דרבנן לא צריך להפסיק, ועל כרחך מה שפסק הרמ"א שצריך להפסיק לפני הבדלה זהו משום שסבר שהבדלה דאורייתא[נח], אך לפי השיטות שהבדלה דרבנן אינו צריך להפסיק[נט].

דעת רעק"א שספק דרבנן לקולא

אמנם רעק"א (או"ח ס"ק רעא ס"ו) כתב שבדברי הרמ"א לא מבואר כלל שצריך לאכול רק מעט ולהפסיק, ואדרבה יש לומר שלדעת הרמ"א יכול לגמור סעודתו, וטעם הדבר שכיון שיש מחלוקת אם הבדלה דאורייתא או דרבנן ואנו מסופקים בהכרעת ההלכה[ס], לכך פסק הרמ"א להקל ולגמור סעודתו שהרי איסור אכילה לפני הבדלה הוא מדרבנן וספק דרבנן לקולא[סא].

דעת הנהר שלום שלדעת כולם המתחיל לאכול באיסור צריך להפסיק

העולה מדברי המגן אברהם ורעק"א שדין זה אם התחיל באיסור צריך להפסיק או לא, תלוי אם הבדלה דאורייתא או דרבנן, ואולם השער הציון (ס"ק רצט סק"ו) מביא מספר נהר שלום שלדעת כולם מי שהתחיל באיסור צריך להפסיק, ואין זה שייך אם הבדלה דאורייתא או דרבנן, לפי שהחילוק בדין התחיל באיסור בין דאורייתא לדרבנן אינו אלא באיסור אכילה מחשש שמא ישכח לקיים המצוה, אבל האיסור לאכול לפני הבדלה שהוא איסור בעצם האכילה בזה לא מועיל מה שהתחיל, כיון שכל אכילה שלו היא באיסור ועליו להפסיק מאכילתו.

ה. איסור אכילה לפני קידוש

פתיחה

כדרך שאסרו חכמים לאכול ביציאת השבת לפני הבדלה כך אסרו לאכול בכניסת השבת לפני שיקדש, מקור האיסור בגמרא (קה.) שתלמידי רב הסבו בערב שבת לסעודה, ובכניסת השבת הפסיקו מסעודתם וקידשו, ועל פי דברי רב שאמר שכשם שהשבת קובעת למעשר, היינו שהאוכל בערב שבת אכילת עראי מדבר שלא הופרש ממנו מעשר ונכנסה שבת אסור לו להמשיך באכילתו לפי שמיד שנכנסה שבת נעשית אכילתו אכילת קבע המחייבת במעשר, כך שבת קובעת לקידוש, היינו שהעומד בסעודה ונכנסה השבת נעשית אכילתו לאכילת שבת, ואפילו אכילת עראי נחשבת קבע כמו לענין מעשר, ועליו להפסיק ולקדש לפי שאסור לאכול לפני קידוש[סב].

מחלוקת ראשונים מאיזה זמן אסור לאכול לפני קידוש

כבר נתבאר לעיל (אות ד) בהרחבה מחלוקת הראשונים באיזה זמן נהגו תלמידי רב להפסיק מאכילתם ולקדש, האם מזמן בין השמשות או רק משתחשך היינו בצאת הכוכבים.

שהרא"ש (פ"י סי' יב) הביא את דעת בעל העיטור שפירש כל הסוגיא על זמן בין השמשות, שמזמן זה חששו תלמידי רב שלא לאכול לפני קידוש, וכן פירש הרי"ף (קה.) שהוראת רב כשם ששבת קובעת למעשר כך קובעת לקידוש היא שאסור לאכול לפני קידוש מזמן בין השמשות, וכדרך שאסור לאכול אכילת עראי בלי מעשר מזמן בין השמשות.

דעת בעל המאור שבבין השמשות מותר לאכול לפני קידוש

ואולם הבעל המאור פירש כל הסוגיא על זמן חשיכה, ואיסור אכילת עראי מדבר שלא הופרש ממנו מעשר הוא רק משחשיכה [וכן האיסור להתחיל בסעודה לפני הבדלה הוא רק משחשיכה], ולכאורה לפי שיטתו אף האיסור לאכול לפני קידוש הוא רק משחשיכה ולא מזמן בין השמשות.

קושיית הרמב"ן על בעל המאור

והקשה עליו הרמב"ן (מלחמת ה' שם) מהמבואר בברייתא (קב.) 'בני חבורה שהיו מסובין וקדש עליהן היום מביאין לו כוס של יין ואומר עליו קדושת היום', ולשון קדש עליהם היום משמע שהיה זה זמן בין השמשות וכבר מבין השמשות הוצרכו להפסיק מהסעודה.

ביאור הפרי מגדים בדעת בעל המאור

ובפרי מגדים (סי' רצט משבצות זהב סק"א) כתב לבאר בדעת הרז"ה, שאף הוא מודה שמיד בבין השמשות אסור לאכול לפני שיקדש, ואלא שתלמידי רב שהסתפקו אם כבר הגיע הלילה זהו לענין חובת קידוש, שרצו לדעת אם חייבים כבר לקדש או לא, אך לענין הפסקת אכילה ודאי הפסיקו מאכילתם כבר מזמן בין השמשות.

אלא שלכאורה דברי הפרי מגדים לא יישבו את הברייתא שהביא הרמב"ן, שהרי בברייתא מבואר שכאשר קדש היום והיינו בבין השמשות

נד. אך יתכן שכאשר אמר בואו ונבדיל דינו כקידוש שנאסר עליו לאכול עד שיבדיל.

נה. ומשום כך כתב המגן אברהם לבאר, שכוונת הרמב"ם במי שהיסב מבעוד יום לפני השקיעה ורצה לקבל עליו שבת מוקדם ואמר בואו ונברך שהוא נאסר בשתיה עד שיקדש, ובזמן זה ודאי לא נאסר עד שיאמר בואו ונברך. וכך פסק המשנה ברורה (סי' רעא ס"ק יט) שמי שאמר מבעוד יום בואו ונקדש נאסר באכילה עד שיקדש, ואילו משקעה החמה נאסר באכילה אף קודם שאמר בואו ונקדש.

נו. יעויין עוד לעיל מה שנחלקו אמוראים אם מי שאכל לפני שהבדיל יכול להבדיל.

נז. המחלוקת אם הבדלה דאורייתא או דרבנן מובאת במשנה ברורה (סי' רצו סק"א) שהרמב"ם פסק שהבדלה דאורייתא ויש ראשונים החולקים וסוברים שהבדלה דרבנן.

נח. ומזה מוכח שהתוספות (שבת ט: ד"ה לימא) שכתבו שמי שהתחיל לאכול באיסור לפני הבדלה צריך להפסיק על כרחך סוברים כדעת הרמב"ם שהבדלה דאורייתא.

נט. ופשוט שכל זה אם כבר קרא קריאת שמע של ערבית, שהרי אם עדיין לא קרא קריאת שמע הרי הוא לפני מצוה דאורייתא שדינו להפסיק.

ס. הרעק"א מביא מהרמ"א (או"ח ס"ק רצו ס"ח) שפסק שנשים לא יבדילו לעצמם אלא ישמעו הבדלה מאנשים, לפי שיש ספק אם נשים חייבות בהבדלה או לא, שאם הבדלה דאורייתא ומדיני השבת הרי נשים חייבות בכל דיני השבת, אך אם הבדלה היא דרבנן הרי זה כשאר מצוות עשה שהזמן גרמא שנשים פטורות.

סא. אלא שרעק"א סותר משנתו בזה, שבסימן תפ"ט (ס"ט) כתב להדיא שמדברי הרמ"א הנ"ל מוכח שסבר שהבדלה דאורייתא וכדברי המגן אברהם, והוסיף עוד שמה שכתב הרמ"א שנשים לא יבדילו בעצמם אין זה אלא משום שאפשר בקל לחשוש לשיטות שהבדלה דרבנן ונשים פטורות מהבדלה, אך עיקר ההלכה שהבדלה דאורייתא.

סב. ומטעם זה אסורה אפילו אכילת עראי, לפי שבשבת כל אכילה היא אכילת קבע וכדרך

צריך להפסיק ולקדש ולא מוזכר כלל הענין של הפסקת אכילה, הרי שכבר בין השמשות יש חובת קידוש ומחמת חובת הקידוש צריך להפסיק מאכילתו[סג].

דעת המנחת אלעזר

ובשו"ת מנחת אלעזר (ח"א ס' לג) נוטה דעתו להתיר לאכול בבין השמשות של כניסת השבת קודם קידוש וכפשטות דברי הבעל המאור, וכבר נתבאר לעיל (אות ד) שכך פירש הכסף משנה בדעת הרמב"ם, שרק כאשר אמרו בואו ונקדש התחייבו בקידוש ונאסרו באכילה עד שיקדשו, אבל בסתמא בספק חשיכה אינם צריכים להפסיק מאכילתם.

הוכחת המנחת אלעזר שמותר לאכול בבין השמשות

המנחת אלעזר מוכיח את דינו מסוגיית הגמרא בסוכה (מו:), שמבואר שם שאתרוג לא נחשב למוקצה ביום השמיני של סוכות ואילו הסוכה מוקצה אף ביום השמיני של סוכות, ובטעם הדבר מבואר בגמרא שאתרוג שאינו ראוי למצוה בבין השמשות של כניסת היום השמיני לאחר שיצא בו כבר ידי חובה לכך אינו מוקצה לכל היום השמיני, מה שאין כן הסוכה שאם ירצה לאכול בבין השמשות של כניסת היום השמיני צריך לישב בסוכה, הרי הסוכה מוקצה למצותה וכיון שהוקצתה בבין השמשות הוקצתה לכל היום.

ואם נאמר שיש איסור לאכול בבין השמשות של כניסת שבת או יום טוב לפני שיקדש, היאך יתכן שאדם ירצה לאכול בסוכה בבין השמשות של כניסת יום השמיני והרי בשעה זו אסור באכילה מחמת שלא קידש, ואם בזמן זה אין היתר לאכול אין הסוכה מוקצה למצוותה בכניסת היום השמיני ודינה צריך להיות כאתרוג שאינו מוקצה לכל יום השמיני.

ומובח מזה שמותר לאכול בבין השמשות קודם שיקדש ולכך יכול שיאכל אדם בבין השמשות של כניסת היום השמיני ותיאסר הסוכה מדין מוקצה לכל היום השמיני[סד].

שתיית מים לפני קידוש

איסור זה שאסרו חכמים לאכול לפני קידוש החמירו בו חכמים יותר מהאיסור לאכול לפני הבדלה, שלפני הבדלה הותר לשתות מים ואילו לפני קידוש אסור אף שתיית מים.

דין זה מוכח בסוגיית הגמרא (קה.) שהנהגת תלמידי רב היתה שחששו לאכול לפני קידוש, ומוסיפה הגמרא שכשם שאסור לאכול לפני קידוש כך אין להתחיל בסעודה לפני הבדלה, אמנם שתיית מים מותרת, ומזה שהביאה הגמרא את ההיתר של שתיית מים רק בדיני הבדלה ולא בדיני קידוש, הרי מוכח שהיתר זה אינו שייך לפני קידוש שאסרו חכמים אף שתיית מים קודם קידוש.

דין זה נפסק בשלחן ערוך (או"ח ס' רעא ס"ד), ומקורו בתשובות הרשב"א (ח"ג ס' רסד) שהביא מהירושלמי (פ"י ה"א) שנשאל רב מנא אם מותר לשתות לפני קידוש ואסר השתיה, ומשמע שלא חילק ואסר אף מים, וכן הוא בתשובות הרא"ש (כלל כה אות ב).

דעת הרמב"ם ששתיית מים מותרת לפני קידוש

ואולם הרמב"ם (שבת פכ"ט ה"ה) כתב 'אסור לאדם לאכול או לשתות יין משקדש היום עד שיקדש', מלשונו של הרמב"ם נראה שרק שתיית יין אסורה ולא שתיית מים, אמנם המגיד משנה מביא שיש גירסא ברמב"ם 'לאכול או לשתות משקדש היום', שמזה משמע שכל שתייה אסורה, ומכל מקום נוטה דעת המגיד משנה שלדעת הרמב"ם מותרת שתיית מים קודם קידוש.

איסור אכילה לפני קידוש של יום

נחלקו ראשונים אם דין זה שאסור לטעום לפני קידוש שייך גם לפני קידוש של יום[סה], שהרמב"ם (שבת פכ"ט ה"י) פסק שאסור לטעום אף לפני קידוש של יום[סו], אך הראב"ד השיג עליו וסבר שקידוש של יום אינו נחשב לקידוש שהרי השבת נתקדשה כבר בלילה בקידוש של לילה, והלשון קידוש אינו אלא לשון מושאל, ורק קבעו חכמים שיקבע האדם סעודתו ביום על היין, אך אין זה שייך לקידוש ואין איסור לטעום לפני קידוש של יום[סז].

ביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בגדר קידוש של יום

הכסף משנה כתב שמקורו של הרמב"ם שקידוש של יום נחשב קידוש לכל דבר הוא מהגמרא (קו.) שדרשו מהפסוק (שמות כ ח) 'זכור את יום השבת לקדשו' זוכרהו על היין בכניסתו, אין לי אלא בלילה ביום מנין תלמוד לומר 'זכור את יום השבת', הרי להדיא שקידוש של יום שוה לקידוש של לילה, ואף שקידוש של יום הוא מדרבנן והפסוק אינו אלא אסמכתא מכל מקום השוו חכמים קידוש של יום לקידוש של לילה, ומשמע שלכל הדינים יש להשוותם ולאסור אכילה אף לפני קידוש של יום.

דעת רבינו דוד

ואולם בחידושי רבינו דוד (קו. ד"ה הא) כתב שקידוש של יום אינו נחשב לקידוש שהרי אין בו אלא ברכת בורא פרי הגפן, וכל עיקרו אינו אלא לקבוע סעודתו על היין[סח], ולפי זה פשוט שאין איסור לאכול לפני שמקדש קידוש של יום, ומוסיף שלפי טעם זה היה מן הדין לקדש גם בסעודה שלישית[סט].

נפקא מינה בדין יצא מוציא

ומוסיף רבינו דוד שיש נפקא מינה אם ברכת הגפן של קידוש נחשב לקידוש או לא לענין אם מי שיצא ידי חובה יכול להוציא בזה אחרים, שהכלל הוא שבברכת הנהנין מי שיצא כבר אינו מוציא אחרים, ואילו בברכת המצוות אף מי שיצא מוציא, ומעתה אם ברכת הגפן של יום היא קידוש גמור הרי זה ברכת המצוות ואף אם יצא מוציא, אך אם עניינה בא רק לקבוע סעודה על היין הרי זה כברכת הנהנין שאם יצא אינו מוציא[ע].

התחיל לאכול לפני קידוש אם צריך להפסיק

מצינו חומרא נוספת בדין זה שאסור לאכול לפני קידוש יותר מהאיסור לאכול לפני הבדלה, שלענין הבדלה נתבאר לעיל (אות ד) שמי שהתחיל לאכול בהיתר אינו צריך להפסיק מאכילתו כשהגיע זמן הבדלה, ואילו לגבי קידוש הדין שונה וכפי שיבואר.

שאמרו לענין מעשר. ויש שדנו לפי זה אף לענין איסורי אכילה אחרים, כגון האיסור לאכול לפני התפילה, מן הדין שבשבת תיאסר אף אכילת עראי ואף שתיית מים, שהרי בשבת אף שתיית מים נחשבת לאכילה חשובה שאסורה לפני התפילה. ויעויין בזה בדברות משה (פ"י ס' ב ענף ד).

סג. ואף מסברא קשה לומר שיש חובה להפסיק מאכילתו עוד לפני שיש עליו חובה לקדש שהרי כל האיסור לאכול הוא משום חובת הקידוש.

סד. המנחת אלעזר מוסיף שענין זה תלוי במחלוקת אחרונים, שלדעת מהרש"ל שהובא בט"ז (או"ח ס' תרסח סק"א) שאסור לקדש ביום טוב של שמיני עצרת מבעוד יום כיון שמבעוד יום עדיין צריך לישב בסוכה וצריך לברך ברכת לישב בסוכה, והרי זה תרתי דסתרי שיקדש יום שמיני עצרת ויברך על הסוכה ולכך אין לקדש מבעוד יום, ונמצא שאכילה של בין השמשות של כניסת היום השמיני על כרחך היא לפני קידוש, ואולם הט"ז חולק וסובר שאפשר לקדש מבעוד יום ואוכל בסוכה ואינו מברך לישב בסוכה, ונמצא שלשיטתו יכול שיאכל בבין השמשות בסוכה לאחר קידוש ואין ראיה לדין אכילה לפני קידוש, [אמנם לבסוף מסיק שאף לדעת הט"ז יש להוכיח דין זה יעויין שם].

סה. ראה בנדון זה בהרחבה במערכה בענין 'חובת קידוש' (אות ב).

סו. ובך נפסק גם בשלחן ערוך (או"ח ס' רפט ס"א). ולענין לשתות מים לפני התפילה נחלקו בזה ראשונים שהטור (או"ח ס' פט) מביא בשם אבי העזרי שלא שתה מים קודם התפילה בשבת ומשום חובת קידוש, אך הרא"ש נהג לשתות מים לפני התפילה, וטעמו שקודם שהתפלל עדיין אין עליו חובת קידוש, אך לפי זה מי שמאיזה טעם לא קידש בלילה שעדיין חובת הקידוש עליו אסור אפילו בשתיית מים קודם התפילה שעדיין לא קידש קידוש של לילה, וכן פסק בהאלף לך שלמה (שו"ת או"ח ס' קכא), ובכף החיים (או"ח ס' רפט ס"א).

ובעיקר דברי הטור שלפני התפילה לא חל חובת קידוש, בפשוטו הוא משום שכיון שאסור לאכול בזמן זה אין זה זמן הסעודה ואין הקידוש אלא במקום סעודה, ולפי זה כתב הביאור הלכה (ס' רפט ד"ה חובת) שאדם חלוש שהותר לו לאכול לפני התפילה חייב לקדש שהרי יכול לעשות בזמן זה קידוש במקום סעודה [ואפשר שאדם חלוש שאוכל לפני התפילה יאסר עליו אף לשתות מים בלא קידוש שהרי זמן זה ראוי אצלו לקידוש וסעודה].

סז. ובלשונו של המאירי (קו. ד"ה מצות) יש בזה מבוכה, שבתחילה כתב שאין ברכת הגפן של יום נחשבת לקידוש שהרי השבת נתקדשה כבר מהלילה, אך הוסיף שחכמים קבעו ברכה זו לחובה וממילא היא כקידוש, אלא שלענין אכילה אין איסור לאכול לפניה ושלא כדעת הרמב"ם.

סח. הרבינו דוד מביא דעת רבינו יונה שיש חובה לקדש פעם אחת בלילה ופעם אחת ביום, ומדבריו נראה שאף קידוש של יום נחשב לקידוש ואולם רבינו דוד דוחה את דבריו שאם משום קידוש די בפעם אחת בלילה שהרי השבת כבר נתקדשה.

ויש להביא טעם למה שצריך לקדש עוד ביום, על פי מה שכתב החתם סופר (שו"ת או"ח ס' יז) שקדושת השבת מוסיף והולך, ומן הדין היה לקדש ביום על התוספת קדושה שיש מהלילה, ואלא שמהתורה כיון שקידש בכניסת השבת די בזה לחול על כל השבת, ומדרבנן תיקנו לקדש ביום על התוספת קדושה שיש ביום.

סט. ומביא רבינו דוד להסתפק בזה בדעת הרמב"ם, שבמקום אחד (שבת פ"ל ה"ט) כתב 'חייב אדם לאכול שלש סעודות בשבת אחת ערבית ואחת שחרית ואחת במנחה וכו', וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין', הרי שגם בסעודה שלישית יש ענין לקבוע על היין, ואילו במקום אחר (שם פכ"ט ה"י) כתב 'ומצוה לברך על היין ביום השבת קודם שיסעוד סעודה שניה', שנראה שרק בסעודה שניה צריך לקבעו על היין ולא בסעודה שלישית.

ויש לבאר בזה בפשיטות, שהרמב"ם לשיטתו שאסור לאכול קודם קידוש של יום, ומבואר שסבר שקידוש של יום נחשב קידוש גמור, אולם לענין סעודה שלישית שודאי אין איסור לאכול לפני שמברך על היין על כרחך אין זה קידוש אלא שתיקנו חכמים לקבוע סעודה שלישית על היין.

ע. ומטין בי מדרשא בשם הגרי"ז שבקידוש של יום צריכים כל המסובים לשתות מהיין ולא די במה ששותה המקדש, וטעמו כנ"ל שאם קידוש של יום אינו אלא כברכת הנהנין הרי צריך כל אחד לשתות שיחשב לו שבירך ברכת הנהנין על היין.

מחלוקת תנאים אם מפסיקין לקידוש

מצינו בגמרא (ק.) שנחלקו התנאים בדין מי שהתחיל לאכול בהיתר בערב שבת וקדש היום, שלדעת רבי יהודה עליו להפסיק את סעודתו ולקדש, ולדעת רבי יוסי אינו צריך לקדש. הובא בגמרא ששמואל פסק להלכה שאף שלא צריך לגמור סעודתו מכל מקום צריך לקדש תיכף כשנכנסה שבת ואינו רשאי להמשיך באכילתו לפני קידוש[א].

החילוק בין קידוש לשאר מצוות לענין הפסקה

והנה המשנה (שבת ט:) דנה בכל מקום שאסרו חכמים להתחיל במלאכה או באכילה לפני קיום מצוה היאך הדין אם התחיל האם צריך להפסיק או לא, וכתב הר"ן (על הרי"ף, שבת ט: ד"ה ומיהו) שכל הנידון הוא רק במי שהתחיל במלאכה או באכילה באיסור, אך מי שהתחיל בהיתר והיינו קודם שהגיע זמן החיוב אינו צריך להפסיק ממלאכתו או מאכילתו.

אלא שהר"ן מקשה מהמבואר בסוגין שאף מי שהתחיל לאכול בהיתר צריך להפסיק מאכילתו ולקדש, מה שלא מצינו בשאר מצוות שמי שהתחיל בהיתר צריך להפסיק, וכתב הר"ן לבאר שלענין קידוש כיון שנתקן על הסעודה ונתקן לעשותו לפני הסעודה לכך צריך להפסיק מאכילתו ולקדש[ב].

תמיהת רעק"א על הר"ן

הרעק"א (או"ח סי' רעא ס"ד) תמה על הר"ן על מה שדימה קידוש לשאר מצוות ומתוך כך הוקשה לו למה בשאר מצוות לא צריך להפסיק מאכילתו ואילו בקידוש צריך להפסיק, ולכאורה החילוק בזה ברור, שבכל המצוות האיסור לאכול הוא רק מחשש שמא ימשך באכילתו וימנע מקיום המצוה, מה שאין כן בקידוש האכילה אסורה בעצמותה, וכאשר האכילה אסורה מצד עצמה מן הדין נזהר מן ההתחיל בהיתר צריך להפסיק[ג].

ויש ליישב קושיית רעק"א, שאף שיש איסור לאכול לפני קידוש מכל מקום זהו רק כשאוכל סעודת שבת לפני קידוש, וזהו שסבר הר"ן בקושייתו שכאשר ממשיך אכילתו מערב שבת הרי אכילתו אכילת חול, ואין לאסור בזה אלא מהדין שבכל המצוות שאסור לאכול לפני קיום מצוה, ולכך הוקשה לו למה בכל המצוות אם התחיל אינו מפסיק ואילו בקידוש צריך להפסיק.

וזהו שתירץ הר"ן שבתקנת חכמים לעשות קידוש במקום סעודה תיקנו להקדים הקידוש לפני כל אכילה בשבת, ומטעם זה צריך תיכף להפסיק ולאכול. ובזה מבואר היטב דברי רב (קה.) 'כשם שהשבת קובעת למעשר כך קובעת לקידוש', והיינו שכשם שהאוכל אכילת עראי מערב שבת מדבר שלא הופרש מעשר ונכנסה עליו שבת אינו רשאי להמשיך באכילתו, כיון שתיכף שנכנסה שבת נעשית אכילתו אכילה של שבת שהיא אכילת קבע, כך לענין קידוש אף מי שממשיך אכילתו מערב שבת צריך להפסיק כיון שתיכף בכניסת שבת נעשית אכילתו אכילה של שבת שאסור לאכלה לפני קידוש.

ביאור דעת רבי יוסי

כאמור דעת רבי יוסי שלא צריך להפסיק לקידוש, וטעמו משום שדין קידוש שוה לשאר מצוות שאם התחיל בהיתר אינו מפסיק, וכפי שביאר הר"ן שכל הנידון אם צריך להפסיק זהו רק כשהתחיל באיסור.

וזהו ששנינו בסוכה (לח.) שמי שלא נטל לולב והתחיל לאכול עליו להפסיק מאכילתו וליטול לולב, ומבואר שם בגמרא שנטילת לולב חמורה מתפילת מנחה, שלענין מנחה שנינו (שבת ט:) שאם התחיל אינו מפסיק, ואילו לגבי לולב צריך להפסיק וטעם הדבר ביאר רבא שלולב הוא דאורייתא ואילו תפילת מנחה חיובה מדרבנן, ואלא שלפי זה לענין קידוש שהוא דאורייתא היה מן הדין להפסיק, וביאר הר"ן (סוכה שם ד"ה הלכך) שאף מה שהחמירו במצוה דאורייתא זהו רק במי שהתחיל באיסור ולא במי שהתחיל בהיתר.

דעת התוספות והר"ן שההיתר של רבי יוסי הוא רק למי שהתחיל בהיתר

כפי שנתבאר שכל מחלוקתם של רבי יהודה ורבי יוסי היא רק במי שהתחיל לאכול בהיתר אולם מי שהתחיל לאכול באיסור, דעת התוספות (ק. ד"ה אין) שאף לדעת רבי יוסי צריך להפסיק. ומקור הדברים במשנה (סוכה שם) שמי שהתחיל לאכול לאחר שהגיע זמן לולב עליו להפסיק באמצע אכילתו וליטול הלולב, כיון שלולב חיובו מהתורה, והמתחיל באיסור צריך להפסיק.

בדעת הרמב"ם יש לפרש שאף מי שהתחיל באיסור אינו פוסק

ואולם בביאור הגר"א (או"ח סי' ע ס"ק ו) משמע שמפרש בדעת הרמב"ם את דברי רבי יוסי אף בהתחילו באיסור. דבריו מוסבים על דברי הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב ה"ו) שמי שהיה עוסק באכילה והגיע זמן קריאת שמע גומר אכילתו ואחר כך קורא קריאת שמע, והראב"ד משיג עליו שבאופן זה חייב להפסיק מאכילתו כיון שקריאת שמע היא מהתורה.

ופירש הגר"א שהראב"ד נסמך על סוגיית הגמרא בסוכה הנ"ל, שמבואר שלמצוה דאורייתא צריך להפסיק, אך הרמב"ם סובר שסוגיות אלו נדחו שהרי דעתו של רבי יוסי שלקידוש שהוא דאורייתא לא צריך להפסיק, ומפרש הגר"א שהרמב"ם דיבר במי שהתחיל באיסור ואף רבי יוסי דיבר בהתחיל באיסור[ד], ומכאן מקורו של הרמב"ם שאף מי שהתחיל באיסור אינו פוסק[ה].

דעת בעל הלכות גדולות

ואף בדברי בעל הלכות גדולות (הלכות קידוש והבדלה) מבואר שהעמיד מחלוקתם במי שהתחיל לאכול באיסור, שכתב 'וכיון דקבעו סעודתייהו מתשע שעות ולמעלה וקדיש להו יומא ועדיין יתבי בסעודתא פליגי בהא מילתא רבי יהודה ורבי יוסי', ומבואר בדבריו שאף כשהתחיל לאכול לאחר תשע שעות באיסור נחלקו בזה רבי יהודה ורבי יוסי ולדעת רבי יוסי אינו פוסק.

הוכחה מתוספות בסוכה שאף מי שהתחיל באיסור יכול להמשיך

עוד יש מקום להוכיח מדברי התוספות בסוכה (לח. ד"ה מאי) שדינו של רבי יוסי שאין מפסיקין הוא אף במי שהתחיל באיסור, שהתוספות שם הקשו למה לגבי לולב צריך להפסיק באמצע סעודתו וכפי שמבואר שם בגמרא שהוא משום שלולב דאורייתא, ואילו לגבי קידוש שהוא גם דאורייתא דעת רבי יוסי שאין מפסיקין. ומזה שלא חילקו תוספות שלענין קידוש מדובר שהתחיל בהיתר ואילו לגבי לולב מדובר שהתחיל באיסור, מוכיח השפת אמת בסוכה (בתוס' שם) שתוספות סברו שלדעת רבי יוסי אף לענין קידוש כשהתחיל באיסור, אינו מפסיק[ו].

חילוקי התוספות בין קידוש ללולב

ובעיקר קושיית תוספות מאי שנא קידוש מלולב, כתבו התוספות לתרץ שלענין קידוש כיון שיכול לקדש כל הלילה וכל היום לא חששו חכמים שמא ישכח לקדש ולכך התירו לו להמשיך בסעודתו. עוד כתבו תוספות ליישב שכיון שאותו אדם עוסק באכילת סעודת שבת אין לחשוש שישכח גם לקדש קידוש של שבת[ז].

תירוץ הערוך לנר לחלק בין קידוש ללולב

עוד כתב הערוך לנר (סוכה לח. בתוס' ד"ה מאי, בא"ד שיכול) לחלק בין קידוש ללולב שהלא מה שקידוש הוא דאורייתא זה רק למי שלא התפלל, לפי שמהתורה די להזכיר שבת בלא כוס, ולכך אף זה שעדיין לא התפלל מכל מקום אין לחשוש שמא ישכח גם להתפלל שהרי לא חוששים שישכח שני דברים, ונמצא שאיסור האכילה לפני קידוש שוה לאיסור אכילה לפני מצוה דרבנן שלא צריך להפסיק מחמתו.

א. ויש לידע שמה שאמרו לענין קידוש שהתחיל לאכול בהיתר היינו כאשר התחיל לאכול לפני זמן מנחה קטנה של ערב שבת, לפי שאחר זמן זה אסור להתחיל בסעודה, אמנם מה שלדעת רבי יהודה צריך להפסיק זהו רק כשחשיכה, ולא בהגיע כבר זמן מנחה קטנה, וכמבואר בתוספות (ד"ה רבי יוסי).

ב. וכבר הובא לעיל שעל פי סברא זו ביאר המגן אברהם (סי' רלה סק"ד) מה שאסרו לפני קידוש והבדלה אפילו טעימה בעלמא, מה שלא מצינו בשאר מצוות שלא אסרו לפניהם אלא אכילה ממש, והוא שכיון שעיקר זמן קידוש והבדלה נתקן בכניסת וביציאת השבת לכך אסרו בזה אפילו טעימה.

ג. ובספר משאת משה (חברוני, פסחים סי' קמה) כתב לבאר שאף כוונת הר"ן הוא לענין זה שכיון שאסור לאכול לפני קידוש צריך להפסיק מאכילתו, ומבאר שמה שאסור לאכול לפני קידוש יש בזה שני עניינים, גם מצד שהוא לפני קיום מצוה וכמו בכל המצוות שאסור לאכול לפניהם, ואלא שאם רק מצד זה היה מן הדין שאם התחיל אינו מפסיק, וזהו שכתב הר"ן שבאיסור אכילה לפני קידוש יש ענין נוסף שחכמים קבעו שאכילת השבת תהיה רק לאחר קידוש, ומטעם זה אף כשהתחיל בהיתר צריך להפסיק.

ד. ואולם הכסף משנה (קריאת שמע שם) בפירושו השני מפרש שהרמב"ם דיבר במי שהתחיל בהיתר, ומדייק כן מלשון הרמב"ם בהלכה הקודמת שכתב 'היה עוסק בתלמוד תורה והגיע זמן קריאת שמע' ומשמע שאף ההלכה שאחריה 'היה עוסק באכילה' מדובר כשהתחיל בהיתר והגיע זמן קריאת שמע, ולפירוש זה צריך לומר שהראב"ד שחולק על הרמב"ם סובר שאף מי שהתחיל בהיתר צריך להפסיק מפני מצוה דאורייתא.

ובפירוש ראשון פירש הכסף משנה שהרמב"ם נסמך על ביאור אחר בסוגיא בסוכה, שיש חילוק בין אם יש שהות ביום לגמור או לא, וכוונת הרמב"ם שאם יש שהות לגמור סעודתו ולקרוא קריאת שמע אינו צריך להפסיק.

ה. ואולם הכפות תמרים (סוכה לח:) הקשה סתירה בדברי הרמב"ם, שלענין קידוש פסק (שבת פכ"ט ה"ב) שצריך להפסיק, ולענין קריאת שמע (קריאת שמע פ"ב ה"ו) לדעתו לא צריך להפסיק, והאריך הכפות תמרים ליישב דעת הרמב"ם בהלכות קידוש, שמאיזה טעם פסק שצריך להפסיק, אך מבואר על כל פנים שלא כדברי הגר"א שדימה קריאת שמע לקידוש ופירש שהרמב"ם פסק כרבי יוסי, אלא לענין קידוש פסק הרמב"ם שצריך להפסיק.

ו. אמנם יש מקום לומר שתוספות סברו שאף מה שאמרו לענין לולב ולענין כל שאר מצוות דאורייתא שצריך להפסיק זהו אף בהתחילו בהיתר, וזהו שהקשו תוספות מקידוש ללולב, שבלולב מבואר שצריך להפסיק אף שהתחיל בהיתר, ובקידוש דעת רבי יוסי שהמתחיל בהיתר אינו צריך להפסיק.

ז. ויעויין בריטב"א בסוכה שם שכרך את שני הטעמים לחילוק בין לולב לקידוש, היינו גם כדברי הר"ן שהחילוק בין התחיל באיסור להתחיל בהיתר, ועוד שכאשר עוסק בסעודת שבת אין חשש שישכח לקדש. ובערוך לנר שם (ד"ה קידוש) תמה עליו למה הוצרך לטעם נוסף אם יש חילוק בין התחיל באיסור להתחיל בהיתר.

ובעיקר חילוקי תוספות בין קידוש ללולב יש לדון שכל החילוקים יבארו רק מה שאין צורך להפסיק לפני קידוש מהדין שבכל המצוות שאם התחיל צריך להפסיק, אך עדיין יקשה [כפי שדן הרעק"א שהובא לעיל] מצד האיסור העצמי לאכול לפני קידוש מדוע מצד זה לא יצטרך להפסיק, ובזה לא יועילו דברי תוספות שאין לחשוש שמא ישכח, אחר שיש איסור בעצם לאכול לפני קידוש.

ח. עוד כתב הערוך לנר (סוכה לח. בתוס' ד"ה מאי, בא"ד שיכול) לחלק בין קידוש ללולב שהלא מה שקידוש הוא דאורייתא זה רק למי שלא התפלל, לפי שמהתורה די להזכיר שבת בלא כוס, ולכך אף זה שעדיין לא התפלל מכל מקום אין לחשוש שמא ישכח גם להתפלל שהרי לא חוששים שישכח שני דברים, ונמצא שאיסור האכילה לפני קידוש שוה לאיסור אכילה לפני מצוה דרבנן שלא צריך להפסיק מחמתו.

מערכה נט

מצות הסיבה

א. מקור ההלכה / **ב.** צורת ההסיבה / **ג.** בשתיית ארבע כוסות / **ד.** באכילת כזית מצה / **ה.** אוכל ושותה ללא הסיבה / **ו.** שיטת הראבי"ה שבזמן הזה אין צורך להסב / **ז.** באכילת אפיקומן / **ח.** במקומות נוספים / **ט.** נשים / **י.** תלמיד בפני רבו / **יא.** המיסב במקום שפטור מהסיבה

פתיחה **שנינו** במשנה (צט:) 'ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך, אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב', ומפורש הדין שהאכילה בלילי פסחים צריכה להיעשות בהסיבה, וצריך לברר מהו המקור לחיוב זה, מהם הדברים שצריכים להיעשות בהסיבה, האם חיוב ההסיבה מעכב גם בדיעבד או שזו רק דרך לעשות את המצוה לכתחילה, ואם לא יוצאים ידי חובה יש לעיין מדוע ע"י דין דרבנן לא יוצאים את עיקר הדין מדאורייתא. מה היא הצורה שבה מסבים, האם יש חילוק במקומות או בזמן הזה, האם נשים גם צריכות להסב, מה דין תלמיד לפני רבו, מה הם המקומות שבהם צריך להסב, והאם שייכת הסיבה בדרך רשות באופנים שפטור מלהסב.

א. מקור ההלכה

כתבו רש"י והרשב"ם (קח. ד"ה ואפילו) שבלילי פסחים לא יאכל עד שיסב כדרך בני חורין, זכר לחירות, במטה ועל השלחן. ומבואר שהסיבה היא דרך חירות, וחיוב זה מוטל אפילו על עני שבישראל, וכתבו התוספות (שם ד"ה ואפילו) שהיה מקום לומר שעני אינו חייב בהסיבה משום שאין לו על מה להסב ואין זו דרך חירות, וחידשה המשנה שאף על פי כן חייב להסב[א]. ובמאירי (שם ד"ה ואפילו) כתב שההסיבה היא רמז לחירות וגאולה, ועל ידה יתעורר לשבח מי שגמלנו טובה בגאולה וחירות משעבוד קשה ומגונה.

הרמב"ם גורס במשנה 'להראות' **שנינו** במשנה (קטז:) 'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים', ובגמרא (שם) אמר רבא שצריך לומר את הפסוק (דברים ו כג) 'ואותנו הוציא משם', ופירש הרשב"ם (שם ד"ה צריך שיאמר) שהטעם לאמירה זו הוא 'שצריך להראות את עצמו כאילו יצא משם שאף אותנו גאל הקדוש ברוך הוא', ומבואר בדבריו שרבא פירש שדין המשנה שחייב לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים מתקיים ע"י שאומר 'ואותנו הוציא משם', שבזה מראה שיצא ממצרים, אך אין הוא צריך להסב כדי להראות לאחרים שהוא בן חורין.

אמנם הרמב"ם פסק (חמץ ומצה פ"ז ה"ו-ז) 'בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר (דברים ו כג) 'ואותנו הוציא משם' וגו', ועל דבר זה צוה הקדוש ברוך הוא בתורה (שם ה טו) 'וזכרת כי עבד היית', כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית. והביא המגיד משנה (שם) שהמקור לדבריו הוא מהמשנה (קטז:) 'בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים'. לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות, וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין, אין פוחתין מהם, ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה לא יפחתו לו מארבעה כוסות'. ומבואר שלדעתו החיוב הוא שיראה האדם שהוא בן חורין לא רק בדיבור כמו שמפרש הרשב"ם, אלא שיעשה פעולות המדגישות מציאות זו של יציאה לחירות, והעיקרית שבהם היא לאכול ולשתות בהסיבה דרך חירות[ב], ומדברי המגיד משנה נראה לכאורה שהרמב"ם גרס במשנה שחייב 'להראות את עצמו' ולא גרס לראות את עצמו, ונראה שמשום כך פירש שהצורה שבה מראה את עצמו כבן חורין היא בזה שאוכל בהסיבה.

מקור דין ההסיבה **כתב** האבודרהם (סדר ההגדה ופירושה ד"ה ושתיית) שאת דין הסיבה למדו חכמים מהמדרש (שמו"ר כ יח) שדרש את הפסוק (שמות יג יח) 'ויסב אלהים את העם' 'מכאן אמרו רבותינו אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, שכך עשה להם הקב"ה שנאמר ויסב אלהים', ובספר המנהיג (הל' פסח ד"ה וד') הביא שמקור לדין הסיבה מן התורה הוא פסוק זה, אך שם דרשו 'מלמד שהושיבן בהסיבה כבני מלכים', ובירושלמי (פ"י ה"א) אמרו 'אמר רב לוי ולפי שדרך עבדים להיות אוכלים מעומד וכאן להיות אוכלים מסובין להודיע שיצאו מעבדות לחירות'.

חיוב ההסיבה הוא מדרבנן **אע"פ** שכאמור הסמיכו חכמים את חיוב ההסיבה על פסוק, מבואר בדברי חלק מהפוסקים שחיובה הוא רק מדרבנן:

א. בגמרא (קח.) נאמרו שתי לשונות האם צריך להסב בשתי הכוסות הראשונות או האחרונות, והסיקו שכיון שלא נפסקה הלכה כאחת מהן צריך להסב בכל ארבע הכוסות. והקשה הר"ן (על הרי"ף שם ד"ה והשתא) מדוע לא נקל בזה ככל ספיקא דרבנן לקולא, ותירץ שאין בזה טורח, וגם שע"י זה תתבטל ההסיבה לגמרי[ג], ומכל מקום מבואר בדבריו שחיוב ההסיבה הוא מדרבנן[ד].

ב. הפרי מגדים (סי' תעב משבצות זהב סק"ד) דן בבן הנמצא אצל אביו והאב אינו רוצה שיסב, וכתב שנראה לו שאינו מיסב, שהרי בשתה את שתי הכוסות האחרונות שלא בהסיבה פסק הרמ"א (שם ס"ז) שלא יחזור ויסב, משום חשש איסור שנראה כמוסיף על הכוסות, וא"כ כשהאב אינו מסכים שיסב הבן יש כאן ספק איסור כיבוד אב ואם שהוא ספק תורה ולחומרא, והסיבה היא רק ספק דרבנן ולקולא. ומבואר שנקט שחיוב ההסיבה מדרבנן.

ג. עוד כתב הפרי מגדים (סי' תפה אשל אברהם סק"א) שאם נשבע שלא להסב במצה, גם לדעת הסוברים (סי' תעב ס"ז) שלא יצא ידי חובתו באכילה ללא הסיבה חלה השבועה, ואע"פ שבזה לא קיים את חיובו מדאורייתא[ה], כיון שמכל מקום חיוב זה הוא רק מדרבנן אינו מושבע על זה מהר סיני, וכמו חצי שיעור שנפסק בשולחן ערוך (יו"ד סי' רלח ס"ד) שחלה השבועה אע"פ שאסור מדרבנן.

ד. בהעמק שאלה (שאילתא עז בהגהה לאות ו) ביאר על הספק בגמרא (קח.) האם תלמיד בפני רבו צריך הסיבה או לא, ששורש הספק הוא אם עשה של כבוד התורה שהוא מדאורייתא דוחה את חיוב הסיבה שהוא מדרבנן[ו].

ה. המהרש"ם (שו"ת ח"ו סי' לח) הביא שנשאל ע"י האדר"ת, מדוע נפסק בשו"ע (או"ח סי' תעב ס"ז) שכל דבר שצריך לאכול בהסיבה אם אכלו בלא הסיבה צריך לחזור ולאכול בהסיבה, הרי הטעם שלא יוצאים בכזית של כורך את חיוב האכילה של המצה הוא משום שטעם המרור שבזמן הזה הוא דרבנן מבטל את טעם המצה שחיובה מדאורייתא כמבואר בגמרא (קטו.), וכיון שחיוב הסיבה הוא רק מדרבנן, נמצא שכשאכל כזית אחד בלא הסיבה כבר יצא ידי חיוב מדאורייתא של אכילת מצה, ושפיר יכול לצאת בכזית כורך את חיוב ההסיבה, שבאופן זה שני החיובים הם רק מדרבנן וטעם המרור אינו מבטל את טעם המצה. והשיב לו המהרש"ם שיש להסתפק האם הלכה כחכמים החולקים (שם) על הלל וסוברים שאין כלל חיוב בכריכה אפילו לא מדרבנן, ונמצא שאכילה זו היא רשות ומבטלת את חיוב ההסיבה שהוא דרבנן. ומדברי שניהם מבואר שחיוב הסיבה הוא דרבנן[ז].

ב. צורת ההסיבה

מקור ההלכה **יש** לברר מה היא צורת ההסיבה, ובגמרא (קח.) אמרו שהסיבת ימין אינה הסיבה, וכן שפרקדן אינה הסיבה, ומבואר שצריך להסב על צד שמאל,

א. ויש לדון בדבריהם האם הכוונה שאע"פ שאין זו דרך חירות מכל מקום חייב להסב, משום שזו צורת התקנה, או שהחידוש הוא שגם על גבי ספסל נחשב לדרך חירות. ובריטב"א (שם ד"ה ואפילו) כתב שבעני מפני שמסב רק על גבי ספסל היה מקום לומר ש'לא הוי דרך חירות ולא צריך הסיבה קמ"ל'. וגם בדבריו יש להסתפק כן.

ב. ואע"פ שמצינו גם בדברי הרמב"ם (חמץ ומצה שם, והובא לעיל) לשונות שמשמע מהם שחיוב ההסיבה הוא הדרך לקיים את חיוב התורה 'וזכרת כי עבד היית', כתב הגרש"ז אויערבך (הו"ד בקובץ 'ישורון שנת תשס"ב עמ' קלב אות ב) שברור שאין כוונתו שגדרה הוא חיוב דאורייתא, שהרי הרמב"ם מדבר שם גם על חיוב הסיבה בארבע כוסות, שכל חיובם הוא רק מדרבנן, וכן לא יתכן שתלמיד בפני רבו פטור מחיוב דאורייתא של הסיבה משום כבוד רבו. אלא כוונתו שכיון שחייב אדם להראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים לכן קבעו חכמים צורת חירות זו באופן שמסב ואוכל, אך מדאורייתא יכול שפיר לראות ולהראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים גם ללא שמסב ואוכל. וראה להלן בסמוך.

ג. וראה בזה באריכות להלן (אות ג).

ד. וכך מבואר גם בדברי רעק"א (קח. ד"ה ולענין).

ה. כמו שביאר שם על פי דברי התוספות (סוכה ג. ד"ה דאמר) שיש דברים שכאשר תיקנו חכמים שכך יהיה קיום המצוה מדאורייתא, אם עבר על דבריהם לא יצא גם את החיוב מדאורייתא, כמו שאמרו במי שישב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית שלא קיים מצות סוכה מדאורייתא אף שאיסור זה הוא רק דרבנן.

ו. ועיי"ש במה שכתב מדוע יש צד לומר שתדחה מצות הסיבה מדרבנן את חיוב כבוד רבו שמדאורייתא.

ז. וכך מתבאר גם מתוך דברי אחרונים רבים, ובהם, הבית הלוי (ח"ג סי' א אות ד), שביתת יום טוב (מגילה פ"א הי"א), מענה אליהו (שו"ת סי' נח), אגרות משה (שו"ת או"ח ח"ה סי' כ) ועוד.

וכן כתבו רש"י והרשב"ם (שם ד"ה עד)[ח]. ויש לדון האם הצורה היא לשבת על כסא כשהוא מוטה לצד שמאל, או שצורת הסיבה היא בשכיבה על מטה מוטה על צידו השמאלי. כמו כן יש לדון מה היא צורת הפרקדן שאינה נחשבת להסיבה, והאם איטר מיסב על שמאלו ככל אדם, או על ימינו שהיא בעצם שמאל של כל אדם.

הסיבה בשכיבה או בישיבה

כתב רש"י (ברכות מו: ד"ה בזמן) 'רגילין היו לאכול בהסיבה על צדו השמאלית, מוטה ורגליו לארץ, איש איש על מטה אחת'. ובמסכת סוכה (ב: ד"ה ראשו) כתב 'דרך סעודתן בהסיבה היתה על מטות, ומסובין על צד שמאלם', ומכך שנעשית האכילה על מטה נראה שצורת ההסיבה היתה בשכיבה, וכך כתב במפורש בהכתב והקבלה (ויקרא יד מז) שדרך אכילת הקדמונים היתה דרך שכיבה והסיבה[ט]. אמנם בשולחן ערוך פסק (סי' תעב ס"ב) 'יסדר שלחנו יפה בכלים נאים כפי כחו, ויכין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות'. וכתב המשנה ברורה (שם סק"ז) 'רוצה לומר ראשו מוטה לצד שמאל על המטה או על הספסל וכרים תחת ראשו אצל השולחן', ומפירוש זה נראה שההסיבה נעשית בצורה של ישיבה רגילה על כסא, אלא שמוטה על צד שמאל ולכן מניח כרים תחת ראשו'.

היסב מבלי להשען

בתשובות והנהגות (שו"ת חי"ה סי' קלט אות א) הוכיח שאם היסב ולא נשען כלל אינה הסיבה ולא יצא בה ידי חובתו, שבגמרא (כתובות קיא.) אמרו שישיבה בלי סמיכה עמידה נוחה הימנה, וכיון שבעמידה ודאי אין מקיימים מצות הסיבה, הוא הדין שבישב ולא נשען כלל אינו יוצא ידי חובה אפילו אם מצודד את עצמו לצד שמאל. והוסיף שצריך שגם גופו וגם ראשו ישענו על הכסא, ומועילה סמיכה גם על ברכי חבירו כמבואר במגן אברהם (סי' תעב סק"ג), אך על ברכי עצמו לא יצא משום שנראה כדואג.

היסב על ימינו

בגמרא (קח.) אמרו שפרקדן אינה הסיבה, הסיבת ימין לא שמה הסיבה, ולא עוד אלא שמא יקדים קנה לושט ויבא לידי סכנה. ופירש רש"י (שם ד"ה שמא) שהחשש שמא יקדים קנה לושט נאמר על המיסב פרקדן דהיינו על גבו, שכיון שצוארו שוחה לאחריו נפתח שיפוי כובע הסותם את פי הקנה כלפי למעלה, ובאופן כזה עלול המאכל להיכנס לתוכו ונחנק[י]. אמנם הרשב"ם (שם ד"ה הסיבת, ד"ה שמא) דחה את פירוש רש"י, שא"כ מדוע אמרו בגמרא את הטעם של שמא יקדים קנה לושט לאחר שאמרו את הדין שהסיבת ימין אינה הסיבה, ולא מיד לאחר הדין שפרקדן אינו הסיבה. ולכן פירש בשם רבותיו שגם בהסיבה על צד ימין יש חשש סכנה, שבצורת הסיבה כזו נפתח הכובע שעל פי הקנה מאליו כשהוא מוטה כלפי ימין, ועלול להיכנס המאכל לתוכו. ומלבד זאת הסיבת ימין אינה הסיבה משום שצריך להשתמש בידו הימנית כדי לאכול[יב]. ולהלכה פסקו הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ח) והטור (סי' תעב) שלא יטה בהסיבה לא על גבו ולא על פניו, וכתב הב"ח (שם ס"ג) שפסקו לחומרא כשני הפירושים.

אוצר החכמה

בדיעבד

ולכאורה ישנה נפקא מינה לדינא בין שני הפירושים באופן שכבר היסב ואכל על צד ימין. שאם הסיבת ימין אינה צורת הסיבה מצד עצמה, גם בדיעבד אם אכל כשהוא מיסב על ימינו צריך לחזור ולאכול בהסיבת שמאל, שהרי לא היסב כלל, אך אם הטעם הוא רק שמא יקדים קנה לושט או משום שצריך לאכול ביד ימין, א"כ בדיעבד אם כבר היסב כך יצא ידי חובה, שאלו רק סיבות כדי להימנע מכך לכתחילה אך אין זה מפקיע את שם הסיבה ממעשיו, ומה שהיה היה אף שבפועל אולי הסתכן.

וכתב הב"ח (סי' תעב ס"ג) בשם המהרש"ל (בביאורו לטור) שאף שהטור מכריע להלכה כפירוש הרשב"ם שהמילים 'ולא עוד אלא שמא יקדים קנה לושט' נאמרו גם על הסיבת ימין, וא"כ משמע שבדיעבד נחשבת הסיבה גם בימין, אך מכל מקום יש לסמוך על דברי הגמרא בתחילת הענין 'הסיבת ימין לא שמה הסיבה', ולכן אפילו בדיעבד אינה הסיבה וצריך לחזור ולאכול בהסיבת שמאל[יג].

הסיבה באיטר יד

לשיטת הרשב"ם (קח. ד"ה הסיבת) שהסיבת ימין אינה הסיבה משום שהוא צריך לאכול בימינו, כתב הרא"ש (פ"י סי' כ) שלפי"ז איטר יד ימינו צריך להסב על צד ימין, שהרי ביד שמאלו הוא משתמש לאכילה. אך לפירוש השני שכתב הרשב"ם (שם ד"ה שמא) שהטעם שהסיבה בשמאל משום חשש שמא יקדים קנה לושט אין חילוק בין איטר לאחריד. ופסק הבית יוסף (סי' תעב ד"ה וכתב) שגם איטר צריך להסב על צד שמאל, שהרי חשש הסכנה קיים גם אצלו, ולכן אע"פ שבדינים רבים נחשב צד שמאלו כימין של כל אדם אינו מסב על צד ימין אלא על שמאלו ככל אדם, הגם שלפי הטעם השני שצריך את יד שמאלו כדי לאכול היה צריך להסב על צד ימין.

איטר צריך להסב בימינו

וכתב המור וקציעה (שם ד"ה ע"ג) שיש לפקפק בדבריו, שא"כ בכל השנה כולה היה צריך לאסור על איטר יד להסב על צד ימין, ומדוע חששו דווקא בליל פסח לסכנה שיקדים קנה לושט אם יסב על צד ימין. ולכן כתב שאם מפרשים את דברי הגמרא כפירוש רש"י (קח. ד"ה שמא) שחשש סכנה שיקדים קנה לושט נאמר בהסיבת פרקדן מובן, שכיון שזהו דבר שאינו שכיח ואין צורך לומר שלא לעשותה, ורק בפסח שהוצרכו לומר שיש מצוה להסב אמרו בדרך אגב שגם אין להסב פרקדן משום סכנה.

איטר צריך להסב בשמאלו

וכתב המור וקציעה (שם) שחשש הסכנה קיים רק כשמיסב בצד של ידו שמשתמש בה לאכילה, שמפני טרדת שימושו ביד שמסב בה יכול לבוא לידי סכנה זו, אך כשקיים רק חסרון אחד אין חשש סכנה, ולפי"ז איטר שכל שימושו הוא ביד שמאל של כל אדם מסתכן בהסבת שמאל שהרי אינו יכול לסייע בידו השמאלית, וגם בהסיבה על שמאל אינו מקיים את המצוה שבכל התורה באיטר הולכים אחר שמאל וימין שלו.

איטר צריך להסב בשמאלו

אמנם ברדב"ז (שו"ת ח"ג סי' תקפד) הביא שהתרומת הדשן (שו"ת סי' קלו) פסק שיסב בשמאלו כשאר כל אדם משום ש'חמירא סכנתא מאיסורא' (חולין י.) והקשה, מדוע מתבטל דין הסיבה על ימין מחמת חשש שמא יקדים קנה לושט, הרי קי"ל (ח:) ש'שלוחי מצוה אינם ניזוקין', ובגמרא אמרו (שם) שזה ששנינו שפלימו פוטר מלבדוק חור שבין ישראל לחבירו מחמת הסכנה, ואינו מתחשב בסברא זו, זהו דווקא משום ש'שכיח היזיקא', וא"כ בשלמא לשיטת רש"י (קח. ד"ה שמא) שזהו טעם מדוע אין להסב פרקדן מובן שבאופן זה שכיח היזיקא ולא סומכים על כך שמקיים מצוה, אך לפי הרשב"ם שזהו טעם מדוע לא מסבים על צד ימין, הרי באופן זה לא שכיח היזיקא כלל ולא

ח. ובאור זרוע (ח"ב הל' פסחים סי' רנו) כתב בשם רב האי גאון שהסיבת ימין אינה הסיבה כי אין זה דרך חירות אפילו שלא בשעת אכילה, ואפילו בבית הכנסת כשנופלים על פניהם נופלים רק על צד שמאל שנראים כך יותר בני חורין, וכן כתב במחזור ויטרי (סי' צג) שנופלים על צד שמאל משום שבאותו צד שהוא נראה כבן חורין צריך להיות נכנע. והובא גם בבית יוסף (או"ח סי' קלא ד"ה ומ"ש רבינו), ומבואר שהסיבה על צד ימין אינה מבטאת כלל דרך חירות. וכן כתב בסידור רש"י (סי' שפב) 'ושותין בהסיבת שמאל דרך חירות'.

ט. וכן נראה מלשון המדרש (במ"ר א ב) שדרשו מהפסוק (שמות יג יח) 'ויסב אלהים את העם דרך המדבר', מהו 'ויסב' שהרביצם כדרכי המלכים רבוצין על מטותיהם.

י. ובספר תורת המועדים (סי' תעב אות ז) הביא בשם הגרי"ש אלישיב שניתן לקיים את מצות הסיבה גם בישיבה וגם בשכיבה, ומי שנח לו יותר בישיבה על צד שמאל יעשה כך, ומי שנח לו בשכיבה על צד שמאל יעשה כך, ובלבד שנראה כנח ולא באופן חריג. ואת ההסיבה אפשר לעשות באחת מג' דרכים: א. שמניח כרים לצידו על המיטה ונשען עליהם לצד שמאל. ב. שיושב על כסא ובו משענת ליד ומניח עליה כר ולנטות קצת על שמאלו. ג. שיניח כסא נוסף לשמאלו ועליו יניח כרים או כסתות וישען עליהם כך שגופו נתמך בהם ע"י הכתף או הזרוע, או על הכסא של היושב לצידו. וכתב שהמגביה זרועו ומניחו על סטנדר או על שולחן אין זו הסיבה, וכן פסק שם שאם מסובב את הכסא שעליו יושב לצד שמאל, וכיון שאין מקום ליד מוציאה מחוץ למשענת ונוטה על גופו אין זו הסיבה. ובאור לציון (שו"ת ח"ג הערות פט"ו דיני ליל הסדר) כתב שבזמן התלמוד היו אוכלים בהסיבה על גבי מיטות כשגופם קרוב לשכיבה והראש מורם מעט, אך נראה שגם מי שיושב ומטה עצמו לזוית שהיא בין ישיבה זקופה למצב שכיבה דהיינו בזוית של ארבעים וחמש מעלות נחשב מיסב, אך בפחות מכך הוא ספק אם נחשב להסיבה, וכתב שיש טועים שכמעט ואינם מטים עצמם, ורק מדמים עצמם כמטים, ויש להזהירם שיטו גופם ממש. ואף מי שקשה לו להטות, יתאמץ ויטה עצמו, ולכן אין להמנע מהסיבה אף כשקשה לו.

יא. וכן פירש הר"ן (על הרי"ף שם ד"ה הסיבת).

יב. ומדברי הרשב"ם נראה שהטעם שצריך לאכול ביד ימין וכן שמא יקדים קנה לושט, הם הסבר מדוע הסיבת ימין אינה הסיבה, וכן מבואר במרדכי (רמז תריא) ובמאירי (קח. ד"ה הסיבה). אך בסדר פסח לחד מקמאי (הו"ד בכתב עת זכור לאברהם שנת תשס"ב תשס"ג עמ' כ אות לד) פסק, שהסיבת ימין אינה הסיבה, ועוד שמא יקדים קנה לושט, ועוד שצריך לאכול בימינו, ומשמע שהסיבה על צד ימין אינה צורת הסיבה מצד עצמה, ולא משום הסיבות הללו, אלא שהם תוספות סיבה לכך שלא יסב על צד ימין.

יג. אמנם למעשה פסק הב"ח (שם) שכיון שלהלכה נוקטים כדעת הראבי"ה שבזמן הזה לא צריך להסב כלל, א"כ גם בהיסב על צד ימין אינו צריך לחזור ולאכול בהסיבה. ויתכן שהב"ח פסק כך לשיטתו שלהלכה פסק כראבי"ה, אך לדעות ששיטת הראבי"ה לא נפסקה להלכה יתכן שיצטרך לחזור ולאכול בהסיבה. וראה בזה להלן (אות ו). ובפרי חדש (שם ס"ג) דחה שגם לטעם של שמא יקדים קנה לושט יש לומר שאם הסב על צד ימין צריך לחזור ולאכול ולשתות בהסיבה, משום שהטעמים בגמרא הם רק הסבר מדוע תיקנו חכמים שיסבו על צד שמאל ולא פרקדן או על ימינו, אך לאחר שכבר נתקן שצורת ההסיבה היא על צד שמאל כל שלא עשה כך לא קיים את מצות הסיבה כתקנת חכמים.

יד. ובמאירי (קח. ד"ה הסיבה) תלה נידון זה במחלוקת הראשונים (הובאה לעיל) האם הטעם של שמא יקדים קנה לושט נאמר על שכיבה פרקדן או בהסיבה על צד ימין, שאם נאמר על פרקדן, איטר יסב על ימינו, ואם נאמר על הסיבה בימין גם איטר יסב על שמאלו. ומסקנתו שנאמר על שתי צורות אלו ולכן איטר יסב בשמאל. וכן מבואר ברשב"ץ (מאמר חמץ אות קיט).

צריך לחשוש, ואפילו אם נודה לדעת הרשב"ם שהושט נמצא בימין, מכל מקום ראינו כמה בני אדם מסובים לצד ימין ולא הוזקו. ועוד הקשה, שהרי הסיבה נתקנה זכר לחירות, וכשמסב על ימינו ואוכל בשמאלו מצטער ואין זה דרך חירות.

ולכן הכריע הרדב"ז כשיטת רש"י שהטעם של שמא יקדים קנה לושט נאמר רק כהסבר למנוע הסיבה באופן של פרקדן, ולכן איטר יסב בימינו, כדי שיאכל במנוחה וכמו שמניח תפילין על ימינו[ט]. ולהלכה פסק הב"ח (סי' תעב ס"ג) כתרומת הדשן שאיטר יד ימינו יסב בשמאל כל אדם, משום ש'חמירא סכנתא מאיסורא', ובמחלוקת הפוסקים אומרים שספק נפשות להקל.

ג. בשתיית ארבע כוסות

מקור ההלכה

בגמרא (קח.) דנו בדין הסיבה בשתיית ארבע כוסות, ונאמר בשם רב נחמן גם שצריך בהן הסיבה וגם שאין צריך, ואמרו שאין מחלוקת ביניהם אלא שיש חילוק בין שתי הכוסות הראשונות לשתי הכוסות האחרונות, ונאמרו בזה שתי לשונות: לדעת לשון ראשון, דווקא בשתי הכוסות הראשונות צריך להסב משום שבהן עוסקים בזכר לחירות, אך באחרונות אין צורך להסב משום ש'מאי דהוה הוה'. לדעת לשון שני, דווקא בשתי כוסות האחרונות צריך להסב משום שרק בהם אנחנו כבר מתנהגים כבני חורין, אך בשתי כוסות הראשונות אין צורך להסב משום שבהגדה עדיין עוסקים בסיפור על העבדות. והסיקה הגמרא שכיון שאין הכרעה בדבר, צריך להסב בכל הכוסות.

מדוע לא נאמר ספק דרבנן לקולא

והקשה הר"ן (על הרי"ף קח. ד"ה והשתא) מדוע הסיקה הגמרא שכיון שנאמר שצריך הסיבה בשתי כוסות הראשונות וגם נאמרה לשון שחייבים להסב בשתי כוסות אחרונות צריך הסיבה בכולם, הרי תמיד הדין הוא ש'ספקא דרבנן לקולא', וכיון שחיוב ההסיבה הוא רק מדרבנן צריך להקל שלא יסבו בכולם. ותירץ בשני אופנים:

א. כיון שאין טירחא גדולה בהסיבה עושים אותה בכל ארבעת הכוסות, כדי להדר ולצאת ידי הדעות שהן זקוקות להסיבה[טז]. והיינו משום שכל הטעם שמקילים בספק דרבנן הוא משום שחכמים לא רצו להטריח את האדם יותר מדאי, אך כאשר אינה טירחה גדולה, יש טעם להדר ולחשוש לכל השיטות.

ב. עוד תירץ, שאם נלך לקולא נמצא שלא יסב באף אחת מהכוסות, שהרי אין סיבה להחמיר בשתים הראשונות יותר מהשתים האחרונות או להיפך, וכל אחת מהן היא רק ספק דרבנן, ואם לא יסב בכולן תתבטל לגמרי מצות הסיבה, וממה נפשך נהג בודאי שלא כדין, שהרי אין לפנינו צד שאינו צריך להסב כלל, ואי אפשר להקל אף בדרבנן כשאין לסמוך על אחד מהצדדים[יז].

ובפוסקים מצינו עוד שני תירוצים על קושיא זו:

כאשר הספק בגוף התקנה

ג. בשלטי גיבורים (על המרדכי ע"ז פ"ד רמז תתמה אות א) כתב שהכלל שספק דרבנן לקולא נאמר רק במקום שנחלקו התנאים בפרטי הדין אך עיקר הקבלה והתקנה ידועה להם, ויש פרט שלא נתגלה להם מה דינו, מה שאין כן כשהספק הוא על גוף הקבלה מה קבעו חכמים, בזה לא נאמר שהולכים לקולא, ולכן בהסיבה שהמחלוקת בין שתי הלשונות היא באילו מהכוסות אמר רב נחמן שצריך להסב, הולכים לחומרא גם בדברי חכמים ולכן צריך להסב בכל ארבעת הכוסות[יח].

בכל לשון יש גם חומרא וגם קולא

ד. בבית הלוי (ח"ג סי' א ענף ט אות ב) ביאר שלפי השיטות שגם בדיעבד צריך לחזור ולשתות, לא שייך להקל בזה כבכל ספק דרבנן אלא מחמירים כשתי הלשונות, כיון שבכל אחת יש חומרא לגבי השתים שצריך לשתותם דווקא בהסיבה, וקולא לגבי השתים שאין צריך להסב בהן, וממילא אי אפשר לומר שבכל ספק יש צד אחד להקל, מפני שכל צד יש בו קולא וחומרא[יט].

קושיות האחרונים על הר"ן

אמנם האחרונים הקשו על דברי הר"ן כמה קושיות:

קושיית רעק"א ממנודה

א. ברעק"א (קח. ד"ה כתב) הקשה שבגמרא (מו"ק טו:) הסתפקו האם מנודה אסור ברחיצה ובנעילת הסנדל כמו אבל או לא, והביאו שבברייתא נאמר 'כשאמרו אסור ברחיצה לא אמרו אלא כל גופו אבל פניו ידיו ורגליו מותר, וכן אתה מוצא במנודה ובאבל', והבינו שהכוונה לכל מה שנאמר בברייתא והיינו שאסור ברחיצה ודחו שרק על השאר, ואח"כ הובאה ברייתא כזו לגבי השאלה האם מנודה מותר בנעילת הסנדל והביאו ברייתא 'כשאמרו אסור בנעילת הסנדל, לא אמרו אלא בעיר אבל בדרך מותר, הא כיצד, יצא לדרך נועל ונכנס לעיר חולץ, וכן אתה מוצא במנודה ובאבל, מאי לאו אכולהו לא אשארא', ולא נפשט הספק, ופסק הרי"ף (שם) שכיון שזהו דין דרבנן הולכים בו לקולא ומותר ברחיצה ובנעילת הסנדל, והרי הברייתא אמרה על אחד מהדינים שבאבל רחיצה או נעילת הסנדל שאסורים במנודה כמו באבל, ואע"פ כן פסק הרי"ף ששניהם מותרים, וכן פסק הבית יוסף (יו"ד סי' שלד ד"ה ובנעילת) משום שלא נפשטה הבעיה והולכים בה לקולא[כ]. ולפי תירוץ הר"ן אדרבה אם ע"י שנפשוט נקל לגמרי צריך להחמיר בשניהם.

קושיית המשנה למלך מעיירות המסופקות

ב. המשנה למלך (מגילה פ"א ה"א) הקשה שיש סתירה בדברי הר"ן, שבמגילה (ג: ד"ה ולענין) פסק הר"ן שבעיירות שיש ספק אם הן מוקפות חומה מימות יהושע בן נון או לא, הולכים בהן אחר רוב עיירות שרובן אינן מוקפות חומה וקוראים בהם את המגילה בי"ד, והוסיף שאפילו אם נאמר שזהו ספק שקול, הרי זה ספק מדרבנן שהולכים בו לקולא, ואם יהיה כך, נמצא שנפטר מקריאה בשני הימים ותתבטל ממנו לחלוטין מצות מקרא מגילה, ולכן קורא בי"ד שהוא היום הראשון של הספק ופטור בשני. ולסברת הר"ן כאן היה צריך לקרוא גם בי"ד וגם בט"ו, שהרי זהו ספק שאם נלך לקולא לשני הצדדים תתבטל הקריאה לגמרי.

אכן מצינו כמה חילוקים בין החיוב להחמיר בהסיבה בכל ארבעת הכוסות לקריאת המגילה:

יש לחוש שמא תתבטל התקנה לגמרי

א. המשנה למלך עצמו (שם) תירץ, שכאשר הספק הוא בתקנת חכמים הכללית כמו בהסיבה מחמירים את שני הצדדים, משום שאם יסבו רק בשתי הכוסות הראשונות, וכלפי שמיא גליא שהתקנה היתה להסב בשתים האחרונות, נמצא שהתבטלה התקנה מכל וכל, וכן להיפך, וחכמים לא הניחו להקל בספיקות של דרבנן כאשר יש חשש שמתבטלת התקנה לגמרי. ומה שאין כן במגילה שתקנת חכמים מתקיימת בכך שיקראו בי"ד בשאר העיירות הודאיות, אלא שיש מעט עיירות שמסופקות באיזה יום תיקנו לקרוא בהן את המגילה, לכן אף שהכלל של ספק דרבנן לקולא אינו פוטר אותם לגמרי, מכל מקום כשכבר נהגו צד אחד מהספק וקראו בהם בי"ד מועיל טעם זה לפוטרו מקריאה בט"ו, משום שסומכין להקל על הצד שכבר נתקיימה התקנה[כא].

טו. ואת קושיית הרשב"ם שא"כ מדוע לא אמרה הגמרא טעם זה מיד לאחר שאמרה שפרקדן אינה הסיבה, אלא רק לאחר שאמרה שהסיבת 'ימין אינה הסיבה דחה הרדב"ז, שכך היא דרך התלמוד שאומרים את הכלל ואח"כ את הטעם אע"פ שאינו מתאים לכל הכלל, וגם כאן אמרו אח"כ את הטעם הפרטי לפרקדן ולא להסיבת ימין.

טז. וכן תירץ הרשב"ץ (מאמר חמץ אות קיט) ועל פי זה פסק שכיון שזהו הטעם, א"כ אם שתה רק את שתי הכוסות הראשונות או רק את שתי הכוסות האחרונות ללא הסיבה היה נראה שאין צריך לחזור ולשתותן בהסיבה, שהרי ממה נפשך קיים את החיוב כולו לאחת מהלשונות, ורק אם שתה את כולן או אחת מהראשונות ואחת מהאחרונות ללא הסיבה צריך לחזור ולשתותן בהסיבה, שבזה מכל מקום לא קיים את חיובו. וראה להלן בזה.

יז. והביא רעק"א (קח. ד"ה כתב) שכך כתבו גם התוספות (ביצה יד. ד"ה איכא) שבמקום שיש שתי לשונות ולכל אחת יש קולא וחומרא, כיון שאי אפשר להקל בשתיהן שהרי ודאי עושים שלא כהוגן מחמירים בשתיהם. ועיין בגבורת ארי (תענית יב: ד"ה אוכלין) במה שביאר בסוגיא שם על פי יסוד זה.

יח. ובפרי האדמה (חמץ ומצה פ"ז ה"ח) הוסיף וביאר שעל פי דבריו מדויק היטב לשון הגמרא (קח.) 'והשתא דאתמר הכי ואתמר הכי', שמשמע שהטעם שצריך להסב בכולן נובע מכך שיש לנו ספק מה אמר רב נחמן שיש שאמרו בראשונות ויש שאמרו באחרונות, ולכן צריך להחמיר, אך כשהספק אינו מה אמרו חכמים אלא כמו בעיירות המסופקות שיש ספק האם היתה מוקפת חומה בזמן יהושע, בזה שפיר נוהג הכלל שספק דרבנן לקולא, ומה שמקילים בט"ו שבו לא קוראים הוא משום שהקריאה בי"ד היא המצוה שבאה לידו בראשונה.

יט. והביא שכעין זה כתבו התוספות (ביצה יד: ד"ה איכא) לענין דיכת תבלין, שבגמרא (שם) אמרו שני טעמים מדוע מותר לדוך תבלין ביום טוב ללא שינוי: א. שלא יכול היה לדוך מערב יום טוב משום שלא כל הקדירות צריכות תבלין. ב. כיון שתבלין מפיג טעמו אי אפשר לדוכו מערב יום טוב, ואמרו שהנפקא מינה בין הטעמים קיימת במקום שיודע שהקדירה צריכה תבלין כך שהיה יכול לדוכו מערב יום טוב, שלטעם הראשון צריך שינוי ולטעם השני לא, וכן בתבלין מוריקא שהוא כרכום שאינו מפיג טעמו, שלטעם הראשון אין צורך בשינוי שהרי אינו יודע אם תצטרך הקדירה תבלין זה, ולטעם השני צריך שינוי שיכול לדוכו מערב יום טוב. וכתבו התוספות שלהלכה צריך שינוי הן במוריקא והן כשיודע, משום שבכל טעם יש גם קולא וגם חומרא ולכן לא שייך לומר בזה ספיקא דרבנן לקולא אע"פ שלא שייכת סברת הר"ן שתעקר התקנה.

כ. ואמנם הרא"ש (שם פ"ג סי' ד) נחלק באמת מטעם זה על הרי"ף, וכתב שכיון שעל אחד מהדברים מלאכה או רחיצה או נעילת הסנדל אמרה הברייתא שאסורים במנודה אי אפשר להתיר בכולם, ולכן מטילים את האיסור על נעילת הסנדל שיותר חמורה, אך כאמור הבית יוסף (סי' שלד ד"ה ובנעילת) הכריע לקולא כדעת הרי"ף.

כא. ובחתם סופר (שו"ת ח"א או"ח סי' קסא) ביאר שמדברי הר"ן מבואר שדין ספיקא דרבנן לא נאמר במקום שיעבור בודאי על דין דרבנן, וכמו שבעיירות ספק מוקפות חומה אע"פ שכלפי כל יום יש ספק דרבנן אם צריך לקרוא בו ויש להקל, אך מכל מקום כיון שאם לא יקרא בשני הימים יעבור בודאי על דין דרבנן, לא שייך כאן הכלל שספיקא דרבנן לקולא ולכן מחויב לקרוא

בכל שתי כוסות יש צד שלא קיים מאומה

ב. בספר אותיות אליעזר (לבעל החזון נחום, הודפס בקובץ צפונות חוברת יא עמ' כ) ביאר על דרך זו, שבארבע כוסות אם יסב רק בשתי הכוסות הראשונות כיון שלדעה אחת עדיין אנחנו עבדים נמצא שלא עשה מאומה, שהסיבה במקום עבדות אינה מועילה כלל, וכן אם היסב רק באחרונות יתכן שלא עשה מאומה שהרי מה שהיה כבר היה, ומה שאין כן בעיירות המסופקות אם קרא בהן את המגילה בי"ד הרי הגיע זמן החיוב לעיירות שאינן מוקפות בודאי וא"כ זהו זמן קריאה וחייב לקרוא בו, וממילא כשהגיע יום ט"ו שוב אינו מחויב לקרוא מדין ספיקא דרבנן לקולא[כב].

בארבעת הכוסות נשארה חזקת חיוב

ג. בהגהות ברוך טעם לטורי אבן (מגילה ה: אות כו) חילק שבארבע כוסות יש על האדם חזקת חיוב לשתות את הכוסות הצריכות לכך בהסיבה, ואם שתה כוסות הצריכות בהסיבה ללא הסיבה לא יצא ידי חובתו וכאילו לא שתאן כלל, ולכן מוכרח הוא לשתות את כל ארבעת הכוסות בהסיבה, שבשתיית שתים בלבד לא נפקעה ממנו חזקת החיוב לשתות בהסיבה, אך בקריאת המגילה החיוב הוא לקרוא ביום אחד, ולכן גם בעיירות המסופקות כשקרא את המגילה ביום י"ד נפקע חיובו, ובט"ו נשאר עליו רק ספק השקול האם חייב ביום זה או לא אך אין עליו כבר חזקת חיוב, ולכן פטור מקריאה ביום זה[כג].

בארבעת הכוסות לא היה ספק לחכמים בדין

ד. בשרשי הי"ם (מעשר שני ונטע רבעי פ"א ה"ה ד"ה ודע) תירץ, שבעיירות המסופקות יתכן שהיה ספק זה למתקני התקנה בעצמם, שלא ידעו בעיירה מסוימת האם היתה מוקפת חומה בזמן יהושע בן נון או לא, ולא יתכן שלא היתה שום עיירה שאינה מסופקת להם, ואפילו אם כן, הרי ברור היה להם שבמשך השנים יפלו ספיקות בענין זה, וא"כ אילו היתה דעתם שמספק צריך לקרוא בעיירות אלו בשני הימים היו צריכים לתקן זאת במפורש, שכמו שבמוקפים קוראים בט"ו ושאינם מוקפים בי"ד, כך היו צריכים לתקן שהמקומות המסופקים קוראים בשני הימים, ומכך שלא תיקנו זאת מוכח שהתקנה המקורית היתה שגם עיירות אלו נכללו בתקנה המקורית שיקראו רק ביום אחד ולא בשני הימים, אך בארבע כוסות הרי הספק מה אמרו חכמים נפל אצלנו, ומעיקר התקנה לא היה אמור להיות ספק זה, ולכן מספק צריך להחמיר להסב בכולן, שעל מצב כזה לא תיקנו שדי בהסיבה בשתים בלבד.

אוצר החכמה

בכוסות יש הכרעה מידית גם על השתים האחרות

ה. בספר תורתך שעשועי (אלטר, עניני פסח עמ' סג) תירץ על פי דברי הגר"א (או"ח סי' תרפח ס"ה) שפסק בשם הירושלמי (מגילה פ"ב ה"ג) שפרוז [בן עיר] העוקר דירתו למוקף [כרך] בליל ט"ו צריך לקרוא שוב בט"ו, ומבואר מכך שהטעם שפרוז אינו קורא בט"ו אינו משום שכבר קרא אתמול, שא"כ גם העוקר דירתו לא יתחייב שוב בקריאה שהרי קרא כבר ביום י"ד, אלא הפטור הוא משום שעכשיו בט"ו הוא פרוז, ואילו יהיה ביום זה מוקף באמת יתחייב לדעת הירושלמי בקריאה נוספת. וא"כ יש לומר שזהו הביאור גם בדברי הר"ן שבארבע כוסות חייב בכולן בהסיבה, משום שמיד בשעת שתיית הכוסות הראשונות כבר ישנה הכרעה גם כלפי הכוסות האחרונות, שהרי אין אפשרות שיתחייב גם בשתים הראשונות וגם בשתים האחרונות, ונמצא שאם נחייבו בהסיבה בשתים הראשונות בזה גופא הכרענו שפטור הוא מהסיבה באחרונות, וכיון שאין להחמיר בשתים הראשונות יותר מהאחרונות אי אפשר לדון כאן את הכלל שספיקא דרבנן לקולא ולכן צריך להחמיר ולהסב בכולן, אך בעיירות המסופקות כשאנו דנים ביום י"ד האם חייב בקריאה או לא, אין כאן הכרעת פטור שאינו חייב לקרוא בט"ו, שהרי אם יהיה באותו הזמן מוקף יתחייב בקריאה גם בט"ו וכמבואר בירושלמי, וא"כ הנידון הוא אך ורק כלפי יום י"ד. ומכיון שאי אפשר ללכת בזה לקולא שאם בשני לא יקרא הרי ודאי עשה שלא כדין, לכן מחויב הוא לקרוא בי"ד, וממילא כשהגיע יום ט"ו נולד בו הספק רק אם היום יש עליו תורת מוקף, ובזה דנים אותו לקולא ככל ספק דרבנן כיון שכבר קרא אתמול ולא ברור שאם לא יקרא יעשה שלא כדין, ואין כאן תרתי דסתרי.

שני טעמי הר"ן אינם שייכים בדיעבד

בבית הלוי (שם אות א) הוכיח מדברי הר"ן שאם אכל ושתה כוס אחת או שתים מהראשונות או האחרונות ללא הסיבה אינו חייב לאכול ולשתות, שלטעם הראשון שצריך להסב משום שאין בזה טירחא ברור שההסיבה נעשית בכל הכוסות רק לרווחא דמילתא, ופשוט שאין לחייב בדיעבד לחזור ולשתות שזהו גדר של חיוב מעיקר הדין. וגם הטעם השני שאם לא כן תיעקר התקנה, שייך רק במקום שבאים לקבוע את ההלכה, שבזה אומרים שאין לקבוע כמו אחת מהן וגם לא לבטל לגמרי את ההסיבה, אך במקום שבמקרה בלבד התחדש ליחיד שלא הסב בודאי לא שייך שתעקר התקנה ע"י שהסב רק בשתי כוסות ולא בכולן, וא"כ חוזר הכלל שספק דרבנן לקולא.

עיקר תקנת הסיבה הוא רק לכתחילה

והוסיף הבית הלוי שמדברי הר"ן מוכח שהתקנה של שתיית ארבע כוסות היא רק לכתחילה ואינה מעכבת בדיעבד, שבתירוצו השני כתב שאי אפשר ללכת לקולא בספק זה שא"כ תיעקר התקנה לגמרי שלא יסב כלל, ואילו היה הדין שהשותה ללא הסיבה צריך לחזור ולשתות אין מקום לדבריו שתיעקר התקנה, שהאפשרות להקל קיימת רק בשתי הכוסות הראשונות, שלאחר שבהן לא היסב הרי אינו יכול להקל ולא להסב גם בשתי הכוסות האחרות ממה נפשך, אם התקנה היתה שבהן יסבו בודאי צריך להסב, וגם אם בשתי הכוסות הראשונות צריך להסב, הרי כיון שכעת שתה אותן ללא הסיבה צריך לחזור ולשתות את שתי הכוסות האחרונות בהסיבה במקום הראשונות, ומוכח שלדעת הר"ן הסיבה אינה מעכבת בשתיית ארבע הכוסות. וא"כ כל הפוסקים הסוברים שצריך לחזור ולשתות בהסיבה חולקים על שיטת הר"ן, ולדעתם הפסק בגמרא שצריך להסב בכל ארבעת הכוסות אינו לרווחא דמילתא אלא הוא דין גמור, שכיון שזהו ספק בהלכה צריך להחמיר בשניהם גם בדרבנן וגם כשלא שייכת סברת הר"ן שתעקר התקנה[כד].

ד. באכילת כזית מצה

מקור ההלכה

הקשו התוספות (קח. ד"ה מאי) לפי לשון א' שבשתי כוסות האחרונות אין להסב משום 'מאי דהוה הוה', מדוע מצה צריכה הסיבה ולא אומרים ד'מאי דהוה הוה', שהרי היא נאכלת אחר שכבר בירך על גאולתנו ועל פדות נפשנו.

ותירצו, שיש חילוק בין שתיית הכוסות לכזית מצה, משום שמצה היא עיקר סעודה יותר מיין, ובכל זמן שנאכלת צריך להראות בה דרך חירות. ובאופן נוסף כתבו שביין כבר היסב בשתי כוסות הראשונות, ועוד אמרו שבמצה כתוב במפורש בתורה שהיא זכר לחירות שלא הספיק בצקם להחמיץ עד שנגאלו, ואע"פ שהיא לחם עוני יש לאוכלה בדרך חירות, וכתבו שמה שצריך הסיבה במצה זה כשמברכים על אכילת מצה ובאפיקומן.

האם זה מעכב בדיעבד

ונסתפקו התוספות כיצד דינו של האוכל מצה בלא הסיבה, האם צריך לחזור ולאכול בהסיבה, או שמא יצא ידי חובת השתיה והאכילה אף בלא שהיסב. וצריך ביאור בשורש הספק בזה.

והרא"ש (פ"י ס"י כ) כתב שמצה צריכה הסיבה בכזית ראשון וכזית של אפיקומן, ואם אכל בלא הסיבה לא יצא, והוכיח מדברי רבי יהושע בן לוי שהשמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, ומשמע שרק כשהוא מיסב יצא ואם לא היסב לא יצא ויחזור ויאכל בהסיבה[כה]. וכן פסקו הטור והשולחן ערוך (סי' תעב ס"ז). אמנם הב"ח (שם ס"ב) חולק, ופסק בשם האגודה (פ"י אות צב) שאם אכל מצה בלא הסיבה אין צריך לחזור ולאכול בהסיבה, אך מכל מקום מצוה מן המובחר לחזור ולאכול בהסיבה[כו].

ביום הראשון שיגיע אליו, וממילא ביום השני יפטר משום שהוא ספיקא דרבנן לקולא בלי שעובר בודאי על דין דרבנן. ולפי ביאור זה שפיר היה יכול להיפטר בשתיית רק שתי הכוסות הראשונות בהסיבה כמו בעיירות המסופקות, אלא שכיון שזהו ספק שנוגע לכלל ישראל, ואם קמי שמיא גליא שהתקנה שיסבו היתה בשתי הכוסות האחרונות נמצא שנעקרה תקנת חז"ל בהסיבה לגמרי, וא"כ שוב לא אומרים ספיקא דרבנן לקולא כדי לעקור לגמרי, ואינו דומה לעיירות המסופקות שגם אם כל העיירות הללו הקיימות בעולם יקראו בי"ד עדיין תתקיים התקנה לקרוא בט"ו בעיירות שודאי מוקפות, ונמצא שהספק הוא רק באנשים המסופקים, וכיון שלא נעקרת התקנה חוזר הכלל שהוזכר קודם שצריך לקרוא בי"ד שבו פוגעים תחילה ופטורים בט"ו. ונראה שזו כוונת המשנה למלך. אמנם בפרי האדמה (חמץ ומצה שם) הקשה על תירוץ המשנה למלך, שהרי תושבי העיירות המסופקות צריכים לקיים בעצמם את תקנת חכמים של קריאת המגילה, ואם לא קראו אותה כתקנה הרי ביטלו את תקנת חז"ל, ומה יועיל זה שבמקומות אחרים קיימו את התקנה.

כב. וכעין זה כתב בפרי האדמה (חמץ ומצה שם).

כג. אך כתב שהר"ן עצמו לא נחית לחילוק זה, וראה להלן בדברי הבית הלוי (ח"ג סי' א ענף ט אות א) שהר"ן נחלק על עיקר הדין שצריך לחזור ולשתות בהסיבה כששתה ללא הסיבה.

כד. וראה לעיל שהובאו דברי הבית הלוי מדוע לשיטות הפוסקים שצריך לחזור ולשתות בהסיבה לא מקילים בהסיבה כדין ספיקא דרבנן לקולא. ובפסח מעובין (לכנסת הגדולה, אות קסה) כתב, שדעת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ח) שצריך להסב בזמן אכילת מצה, ובהגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ"ז ה"ח) כתב שצריך להסב גם באכילת כזית מצה ואפיקומן.

כה. אמנם בחידושי מרן ר"ז הלוי (חמץ ומצה פ"ז ה"ז) דחה שאין משם ראיה, שיתכן שרבי יהושע בן לוי דן רק על מצות הסיבה, ובזה פסק שאם אכל כזית בלבד בהסיבה כבר קיים מצוה זו אע"פ שלא אכל את כל אכילתו בהסיבה, אך לא דיבר מאומה מדין חיוב אכילת מצה ויתכן שבזה יצא גם כשלא אכל בהסיבה וכדעת הרמב"ם.

כו. ובתרומת הדשן (פסקים סי' קנב) כתב שהרמב"ם והסמ"ג כתבו אימתי צריך הסיבה בשעת אכילת כזית מצה, והרא"ש והמרדכי והגהות מיימוניות כתבו שצריך הסיבה כשאוכל בתחילה

חקירת הגרי"ז אם הסיבה מצוה בפני עצמה

ובחדושי מרן רי"ז הלוי (שם) כתב לבאר את שורש הנדון בזה, שיש לחקור בגדר חובת הסיבה, האם היא מצוה בפני עצמה, וקבעו חכמים שיש לקיימה עם מעשה האכילה של מצה ושתית ארבע כוסות, או שמא אין זו מצוה בפני עצמה, אלא חכמים קבעו שכך הוא אופן קיום המצוה של שתית ארבע כוסות ואכילת מצה, שיעשם בהסיבה דרך חירות, ואם לא היסב הרי זה מגרע ומעכב בגוף קיום מצות מצה וארבע כוסות.

[19/06/2018 ארה"ח]

נפקא מינה אם יצא ידי חובה ללא הסיבה

וכתב הגרי"ז שנפקא מינה לפי"ז שאם אכל מצה ושתה ארבע כוסות ללא הסיבה אינו מחויב לחזור ולאכול ולשתות בהסיבה, משום שאת עיקר מצוות אלו האדם מקיים גם כשעשאם ללא הסיבה, רק שלא קיים את המצוה הנפרדת של הסיבה שמוטל עליו לעשותה בשעת קיום מצוות אלו, אולם אין כל תועלת בשתיה ואכילה נוספת בהסיבה, מפני שאין זו אכילה המחויבת, ולא עליה נתקנה מצות הסיבה.

מדברי הראשונים שצריך לחזור מוכח שהסיבה מעכבת בגוף המצוה

אולם מדברי התוספות (קח. ד"ה מאי) והרא"ש (פ"י ס"י כ) שכתבו שיתכן שצריך לחזור ולשתות אם לא היסב, מוכח שדעתם להיפך, שמצות הסיבה היא דין באופן קיום מצות אכילת מצה ושתיית הכוסות, שחכמים קבעו חובה לעשותם בדרך חירות והדבר מעכב בהן, ולכן לא יצא ידי חובה, ולפי"ז יש תועלת באכילה ושתיה נוספת בהסיבה, משום שעדיין זו אכילה המחויבת שהרי לא יצא ידי חובתו באכילה ושתיה ללא הסיבה.

דעת הנתיב מאיר שלרמב"ם לא יצא ידי חובה

והנה כתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ח) 'ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבעה כוסות האלו, ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח ואם לאו אינו צריך'. ונחלקו האחרונים בביאור דעתו.

בחדושי מרן רי"ז הלוי (שם) הוכיח שדעת הרמב"ם שמצות הסיבה היא מצוה בפני עצמה שיאכל וישתה בהסיבה, אלא שחכמים קבעו שמצוה זו תתקיים בשעת אכילת המצה ושתיית ארבעת הכוסות, שהרי הרמב"ם סיים שאם היסב בשאר אכילתו ושתייתו הרי זה משובח, ואילו היתה ההסיבה צורת קיום מצות מצה וארבע כוסות אין כל מקום לשבחו, שהרי בשאר הסעודה אין שום קיום מצוה בהסיבה. ומוכח שדעת הרמב"ם שההסיבה היא מצוה בפני עצמה ולכן שייכת בכל הסעודה, אלא שחכמים חילקו את גדר החיוב בזה וקבעו שמצוה זו נוהגת כחיוב גמור בשעת אכילת מצה ושתיית ארבע כוסות, ומלבד זאת יש קיום מצוה בכל אכילה בפני עצמה, אולם אינה נוהגת כחובה גמורה אלא בדרך רשות.

ולפי"ז דקדק את משמעות לשון הרמב"ם שלא כתב שאם לא היסב 'יחזור ויאכל, שאכן אינו צריך לחזור ולאכול או לשתות, לפי שאין מצוה ההסיבה מעכבת בגוף מצות האכילה והשתייה, אלא היא מצוה בפני עצמה, ואין כל תועלת לחזור ולאכול בהסיבה לפי שאינה אכילה המחויבת.

אכן בנתיב מאיר (על הרמב"ם שם) דייק מלשון הרמב"ם שכתב 'ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת מצה ובשתיית ארבעה כוסות', והיינו שמדמה את דין מצה לדין הכוסות, ואח"כ כתב 'ושאר אכילתו ושתייתו אם הסב הרי זה משובח ואם לאו אינו צריך', ומשמע שרק בשאר אכילתו דיעבד אינו מעכב, אך במצה וארבע כוסות גם בדיעבד לא יצא ידי חובה בלא הסיבה[כז].

הרמ"א פסק כשיטת הרמב"ם וכשיטת הראשונים

ובעיקר הוכחת הגרי"ז, יש שהקשו[כח] שהשולחן ערוך פסק (סי' תעב ס"ז) 'כל מי שצריך הסיבה אם אכל או שתה בלא הסיבה לא יצא, וצריך לחזור לאכול ולשתות בהסיבה', והוסיף הרמ"א בשו"ע (שם) שלכתחילה צריך לאכול את כל הסעודה בהסיבה, ולדברי הגרי"ז הן הלכות סותרות, שמדברי השולחן ערוך שהאוכל ללא הסיבה צריך לחזור ולאכול בהסיבה מוכח שפסק כדעת הראשונים שסברו שמצות הסיבה היא דין המעכב באכילת המצה ושתיית הכוסות, וזה סותר לכך שצריך לאכול את כל הסעודה בהסיבה, שהרי זה שייך דווקא לשיטת הרמב"ם שהסיבה היא מצוה נפרדת, ולדעתו אין צריך לחזור ולאכול בהסיבה.

עוד העירו בזה שלכאורה הגרי"ז היה יכול לדייק שדעת הרמב"ם שהסיבה היא מצוה נפרדת גם מתחילת דבריו, שפסק (שם ה"ז) 'לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות', ומבואר שגם את שאר האכילה צריך לאכול בהסיבה, ומדוע לא הוכיח מכאן הגרי"ז שדעת הרמב"ם שהסיבה היא מצוה נפרדת מכך ששייכת גם בשאר האכילה, והוכיח רק מסוף דבריו (שם ה"ח) שאם היסב בשאר אכילתו הרי זה משובח.

האם חיוב ההסיבה באכילת המצה הוא דין ב'גברא'

וכתבו[ט] לבאר שאין סתירה בין הדברים, והיינו שיש לחקור האם חיוב ההסיבה באכילת המצה ושתיית הכוסות הוא דין ב'חפצא', והיינו שגוף קיום המצוה מחייב לעשותה בהסיבה, מפני שצריך שהמצה תאכל בדרך חירות, או שמא אין זה מוגדר כתנאי ב'חפצא' אלא די לנו בסתם אכילה כדי לקיים אכילת מצה אלא שהדין המעכב בהסיבה הוא דין ב'גברא', והיינו שבלילה זה מחויב הגברא שיראה עצמו כמנהג בני חורין שאוכלים בהסיבה, ועיקר מצותו היא בכל הלילה שיש חיוב על הגברא להראות כך. וכמבואר בלשון הרמב"ם (שם ה"ו-ז) 'בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים וכו' לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות'. אולם חכמים קבעו בזה דין נוסף, שבשעת האכילה המחויבת של מצה וארבע כוסות, חובת ההסיבה מעכבת את קיום המצוה, ומפני שהפקיעו את קיום המצוה בגלל שלא קיים את חובת הגברא לאכול בהסיבה, וזה כעין מה שמצינו בעוד מקומות[ל] שחכמים אסרו לקיים את המצוה באופן מסוים, והפקיעו את קיום המצוה בדיעבד ונדון כאילו לא יצא ידי חובתו.

ולפי"ז יש לומר שאמנם בדעת הרמב"ם נקט הגרי"ז שיש מקום לומר שההסיבה אינה מעכבת בדיעבד את גוף קיום המצוה, מפני שסבר שכיון שאינו דין בחפצא של אכילת מצה ושתיית הכוסות ממילא אין זה מעכב, ויצא ידי חובתו, אולם הרמ"א בשו"ע החמיר בזה מפני שיש לומר כדעת הרמב"ם שחייב להסב בכל הסעודה, וכפי שהוכיח הגרי"ז מכך שהסיבה אינה חלק ממצות אכילת מצה ושתיית הכוסות, ומכל מקום אם לא אכל ושתה בהסיבה לא יצא ידי חובתו, כיון שאף שאת החפצא של מצות האכילה והשתיה קיים גם כשאוכל ושותה ללא הסיבה, אך את חובת ה'גברא' שלו לא קיים, שלא הראה באכילה ובשתיה את היותו בן חורין. ולפי"ז העלה הרמ"א שהאוכל ושותה ללא הסיבה אינו יוצא ידי חובה.

מדברי הרמב"ם מבואר שחסרון חירות אינו מונע קיום המצוה

ובמקראי קודש (פרנק, פסח ס"י לא) הוכיח שחסרון בדרך חירות אינו מעכב את קיום מצות ארבע כוסות, שמצינו בגמרא (קח:) 'ארבעה כוסות הללו וכו' שתאן חי יצא, אמר רבא ידי יין יצא ידי חירות לא יצא', ופסק הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ט) 'ארבעה כוסות האלו צריך למזוג אותן כדי שתהיה שתיה עריבה וכו', שתה ארבעה כוסות אלו מיין שאינו מזוג, יצא ידי ארבעה כוסות ולא יצא ידי חירות', ומשמעות דבריו שאת מעשה השתיה של ארבע הכוסות קיים בשלימות, והחסרון הוא רק בצורת החירות[לא], ומוכח מכך שבשתיית ארבע כוסות גם שלא בדרך חירות יוצא ידי חובה בדיעבד[לב]. ולפי"ז יש לומר שגם אם שתה ארבע כוסות בלא הסיבה, שהחסרון בזה רק מצד שלא הראה בשתייתו דרך חירות, מכל מקום יצא ידי חובת מעשה השתיה של ארבע כוסות אף שלא קיים את הדרך חירות[לג].

[אוצר החכמה]

דרך נוספת בביאור השיטות שאם לא היסב חוזר ואוכל

ולפי"ז כתב המקראי קודש (שם) שגם לדברי הראשונים שלא יצא ידי חובה באכל מצה ללא הסיבה יש לומר שאין זה אלא מצד דין הדרך חירות שאותו לא קיים, אך את עיקר חיוב אכילת המצה קיים גם באכילה ללא הסיבה. אלא שיקשה לפי"ז כקושיית הגרי"ז מדוע חייבוהו הראשונים לחזור ולאכול בהסיבה, והרי כבר נעשתה האכילה המחויבת באכילה הראשונה אף

כזית מצה וכן כזית אפיקומן, 'ונראה לענ"ד דעתי מדברי כולם משמע דכזית ראשון של המוציא לא בעי הסיבה'. וכן העתיק בחק יעקב (סי' תעב ס"ק טו), וביאר בערוך השלחן (שם ס"ט) שכוונתו למבואר בדיני אכילת המצה (סי' תעה ס"א) שצריך לאכול בהמוציא שני כזיתים, וא"כ אין צורך להסב באכילת הכזית הראשון, משום שאכילתו היא רק כדי לקיים את דין אכילת יום טוב ולא כדי לצאת את חיוב המצה בלילה הראשון. אך כתב שלא נראה לפסוק כך, ומה כשכתבו הראשונים שצריך להסב בכזית מצה אין כוונתם שבכזית של המוציא לא צריך להסב, אלא שמעיקר הדין צריך לאכול רק כזית אחד, ובו באמת צריכים להסב.

כז. וכתב שלפי"ז דעת הרמב"ם שהסיבה היא חלק מדין אכילת המצה ושתיית הכוסות, ונפשט ספקם של התוספות לפי ביאורו שהובא לעיל. וראה להלן שכך גם דעת הררי קודש (על המקראי קדש שם הערה 8) שאף לרמב"ם ההסיבה מעכבת בדיעבד וצריך לחזור ולאכול, אך מטעם אחר, כפי שיובא להלן.

כח. רבי משה שמואל שפירא (הו"ד בספר זכרון יהודה לקדשו עמ' נה).

כט. רבי משה שמואל שפירא (שם, בדרך השניה).

ל. כגון היושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית (סוכה ג.) וכמבואר בתוספות (שם ד"ה דאמר).

לא. וכך מפורש בדברי הר"ן (על הרי"ף שם ד"ה ידי) שרק לא קיים מצוה מן המובחר, אך אינו צריך לחזור ולשתות ארבעה כוסות.

לב. אמנם הרשב"ם פירש (שם ד"ה ידי חירות) שהכוונה שאין זו מצוה שלימה, משום שאין חשיבות אלא ביין מזוג, והעיר בהררי קודש (על המקראי קדש שם הערה 7) שיתכן שכוונתו שגם את מצות ארבע כוסות עצמן לא קיים בשלימות, ולא כמו שמשמע מדברי הרמב"ם שאת חיוב ארבע כוסות קיים בשלימות.

לג. ולפי הבנה זו ברור שמצות הסיבה היא מצוה נפרדת לגמרי, ואפשר לקיים את מצות שתיית ארבע כוסות ללא הסיבה, משום שדרך חירות הוא דין נוסף שאינו מעכב בעיקר קיום מצות השתיה.

שהיתה ללא הסיבה, ומה התועלת בכך שיחזור ויאכל אכילה בדרך רשות. ותירץ, שיש לומר שמצות הסיבה היא מצוה נפרדת ועומדת בפני עצמה, ואמנם לכתחילה תיקנו לעשותה באכילת מצה המחויבת שהיא חשובה יותר, אך בדיעבד אפשר לקיימה גם באכילה השניה אף שאינה האכילה המחויבת, אולם מכל מקום היא אכילה הראויה לקיום המצוה מצד עצמה, לולא שכבר יצא ידי חובתו, ודי בכך לקיום מצות הסיבה.

בהערות הררי קודש (על המקראי קדש שם הערה 8) הוסיף, שלפי דברי המקראי קודש יש לומר באופן אחר מדברי הגרי"ז דלעיל, שאין כל מחלוקת בדין בין הרמב"ם לשאר הראשונים, משום שגם אם מצות הסיבה היא מצוה בפני עצמה ולא דין בצורת קיום מצות האכילה והשתיה, יש לומר שמקיימים אותה גם ללא שמקיימים בה מצוה אחרת, שהנה פסק הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ו) 'בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים', וכך פירש הרמב"ם (שם פ"י מ"א) 'וחייבוהו לאכול כשהוא מיסב כדרך שאוכלין המלכים והגדולים. כדי שיהיה דרך חרות', וכן פירש המאירי (צט: ד"ה ואפילו) שהאכילה בהסיבה היא דרך חירות כדי שירמוז בה סימן לחירות וגאולה, וזוהי צורת האכילה בהסיבה, וא"כ יש לומר שמצות ההסיבה היא מצוה נפרדת שאינה תלויה בהכרח בקיום חיוב אכילת מצה ושתיית ארבע הכוסות, ושפיר יכול לקיים באכילה נוספת מצוה זו, אע"פ שכבר יצא ידי חיוב מצה באכילתו הראשונה[לד].

אכן הגרי"ז דקדק מלשון הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ח) 'ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבעה כוסות האלו', שמשמעותו שעיקר חובת ההסיבה היא על אכילת כזית מצה דווקא, שהיא האכילה המחויבת, ולא באכילה אחרת.

ברכה על אכילה נוספת

הרמ"א בשו"ע (שם ס"ז) כתב שבשתי כוסות הראשונות 'יחזור וישתה בלא ברכה, וכן באכילת מצה. וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק כב) שכוונתו שיחזור ויאכל את כזית המצה אך בלא ברכה. אמנם בביאור הלכה (שם ד"ה לא) תלה זאת במחלוקת השולחן ערוך והרמ"א, שלדעת השולחן ערוך שכתב בפשיטות (שם) שלא יצא, א"כ באופן שסיים את כל הסעודה ובירך ברכת המזון ואח"כ נזכר שלא אכל בהסיבה צריך לחזור ולברך המוציא ועל אכילת מצה, ולדעת הרמ"א בשם היש אומרים אין צריך לחזור ולברך על אכילת מצה.

אכילת המצה ללא הסיבה נחשבת לתחילת המצוה

והקשה השואל במנחת יצחק (שו"ת ח"ט סי' מו) מדוע אינו צריך לברך שוב, הרי אכילת המצה הראשונה בלא הסיבה היא הפסק בין הברכה לאכילה השניה שאותה אוכל בהסיבה, וא"כ יצטרך שוב לברך. וכתב השואל שאכילת המצה הראשונה בלא הסיבה נחשבת להתחלת קיום המצוה משום שיצא בה ידי חובתו מדאורייתא, אלא שאינה נשלמת כתיקונה עד אחר שיאכל בהסיבה, ולכן יש לומר שדעתו בברכה על כל אכילת מצה[לה].

ה. אוכל ושותה ללא הסיבה

מקור ההלכה

בגמרא (קח.) אמרו שצריך להסב באכילת המצה ולמסקנא בשתיית כל ארבע הכוסות, אך לא אמרו מה דינו של האוכל ללא הסיבה, האם בדיעבד יצא גם ללא הסיבה, או שהסיבה מעכבת בעיקר קיום המצוה וצריך לחזור ולאכול ולשתות בהסיבה. וכן יש לדון האם הדין שוה בכל ארבעת הכוסות או שיש חילוק ביניהם.

השותה ארבע כוסות בלא הסיבה

הסתפקו התוספות (שם ד"ה כולהו) בשכח ולא הסב בשתיית ארבע הכוסות אם מחויב לחזור ולשתות בהסיבה, והוסיפו שבכוס שלישי הספק הוא האם מותר לו לחזור ולשתות בהסיבה, שהרי שנינו במשנה (קיז:) שבין כוס שלישי לרביעי לא ישתה. והניחו בצ"ע[לו].

אמנם הרא"ש (פ"י סי' כ) הכריע שבכוס ראשון ושני אם לא שתה בהסיבה יחזור וישתה בהסיבה, שהרי אין איסור לשתות ביניהן, אך בכוס שלישי או רביעי נשאר גם הוא בספק אם ישתה עוד שנראה כמוסיף על הכוסות, ומאידך יש לומר שכיון ששתה שלא כתיקנן התברר ששתה שלא ממנין הכוסות, ומה שישתה כעת הוא כוס של חובה[לז]. ובטור ובשולחן ערוך (סי' תעב ס"ז) פסקו שכל מי שצריך הסיבה, אם אכל ושתה בלא הסיבה לא יצא, ולא חילקו בין הכוסות.

מדוע אינו נראה כמוסיף על הכוסות

ובפרי חדש (שם ס"ז) הוכיח שאם שתה ללא הסיבה אין חסרון מצד שנראה כמוסיף על הכוסות בשתיה נוספת בהסיבה, מדברי הגמרא (קח:) שאם שתה את כל ארבע הכוסות בבת אחת לא יצא ידי חובת ארבע כוסות וצריך לחזור ולשתותן כסדרן, וכך נפסק להלכה (שם ס"ח), ולכאורה מדוע מותר לו לחזור ולשתות על הסדר הרי נראה כמוסיף על הכוסות, ומוכח שכיון שמקודם שתאן שלא כתקנת חכמים אינו נראה כמוסיף על הכוסות, ולכן גם כששתה ללא הסיבה לא קיים את מצות חכמים, וכשחוזר ושותה בהסיבה אינו נראה כמוסיף על הכוסות[לח].

דעת החולקים שאין צריך לחזור ולשתות

גם המרדכי (פ"י רמז תריא) הסתפק בשתה בלא הסיבה אם צריך לחזור ולשתות, וכתב שלכאורה יש לדייק מלשון הגמרא במסקנא לגבי ארבע כוסות (קח.) 'כולהו צריכי הסיבה', שמשמע שרק לכתחילה צריך להסב אך בדיעבד אם לא היסב יצא, והוסיף שגם מסברא כך נראה שבכוסות אינו יכול לתקן את המעוות, שאמנם כשאכל מצה בלא הסיבה יכול לתקן שיחזור ויאכל בהסיבה, אבל כששתה בלא הסיבה אם יחזור וישתה ויסב יהיה נראה כמוסיף על ארבע הכוסות, ומאידך יתכן שכשלא היסב בשתיית הכוסות הראשונות הרי הוא כאילו לא שתה כלל, ואינו מוסיף על הכוסות. ולא הכריע. ובאגודה (פ"י סי' צב) פסק שבזמן הזה לא יחזור וישתה, שבדיעבד אפשר לסמוך על הראבי"ה שפסק שבזמן הזה שאין דרך שרים להסב אין חיוב להסב, ולא חילק בין הכוסות ומשמע שבאף אחת מהן לא יחזור וישתה[לט].

יש חילוק בין הכוסות

ובדרכי משה (סי' תעב אות ד) הכריע להלכה שבין הכוסות הראשונות כיון שיכול לשתות ביניהם כרצונו יכול לחזור ולשתות בהסיבה, אבל בין כוס שלישי לרביעי שאסור לשתות ביניהם לא יחזור, ויסמוך על דעת ראבי"ה שבזמן הזה אין צריך להסב. וכך הביא הרמ"א בשולחן ערוך (שם ס"ז) שיש אומרים שבזמן הזה לא יחזור וישתה, אך להלכה חילק שאם לא שתה כוס שלישי או רביעי בהסיבה, אין לחזור ולשתות בהסיבה דיש בו חשש שנראה כמוסיף על הכוסות, אבל בשתי כוסות ראשונות יחזור וישתה בלא ברכה[מ].

לד. וכתב ההררי קודש (שם) שלפי"ז מובן שדין השולחן ערוך (סי' תעב ס"ז) שחייב לחזור ולאכול בהסיבה, נאמר גם לדעת הרמב"ם, ולא רק לדעת התוספות והרא"ש כמו שמבין הגרי"ז.

לה. והביא המנחת יצחק בריית הובאה בריית 'הסופגנין והדובשנין והאיסקריטין אדם ממלא כריסו מהן ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה', והקשו 'באחרונה אין בראשונה לא', והסיקו 'לא מיבעיא בראשונה דקאכיל לתיאבון אבל באחרונה דילמא אתי למיכל אכילה גסה אימא לא, קמ"ל'. וכתבו התוספות (קכ. ד"ה באחרונה) שעיקר המצוה היא המצה הראשונה שהיא באה לתיאבון, וגם יהיה לבסוף טעם מצה בפיו בכזית אחרון, והוסיפו שאפילו אם עיקר המצוה באחרונה מובן שמברכים על הראשונה, שאין לברך על האחרונה לאחר שכבר מילא כריסו בראשונה, אך יכול לברך על הראשונה ותיפטר האחרונה שהיא עיקר המצוה. ומבואר שאכילת המצה הראשונה אינה נחשבת להפסקה משום שהיא תחילת קיום המצוה אע"פ שאינה העיקרית.

לו. בנתיב מאיר (רמב"ם שביתת עשור פ"ג ה"ו) ביאר את ספק התוספות האם צריך לחזור ולשתות כששתה שלא בהסיבה, שיש לחקור מהו דין ההסיבה בכוסות, האם זהו דין בפני עצמו, והיינו שיש שני דינים שונים: א. לשתות ארבע כוסות. ב. להסב בזמן שתיית היין, או שהסיבה היא הצורה שבה צריך לקיים את חיוב שתיית הארבע כוסות, והיינו שצריך לשתות את ארבעת הכוסות בצורת הסיבה [וראה לעיל (אות ד) מה שנתבאר בזה בשם חדושי מרן ריי"ז הלוי (חמץ ומצה פ"ז ה"ז)]. וכתב שזהו שורש ספק התוספות האם כשלא שתה בהסיבה צריך לחזור ולשתות, שאם שתיה בהסיבה הם שני דינים שונים פשוט שאינו צריך לחזור ולשתות כשלא שתה בהסיבה, שהרי קיים את דין שתיית הכוסות, ואמנם חיסר את דין השתיה בהסיבה אך זהו כבר בבחינת 'מעוות לא יוכל לתקון', שאין טעם לשתות פעם נוספת מאחר שכבר קיים את דין השתיה, וממילא אינו יכול לשתות עוד שהרי הוא מוסיף על הכוסות, אך אם גדר החיוב הוא לשתות את הכוס בהסיבה, א"כ כששתה בלא הסיבה לא קיים את עיקר דין שתיית ארבעת הכוסות וצריך לחזור ולשתות.

לז. ובפסקיו לא הכריע, אך בהלכות פסח בקצרה פסק הרא"ש שאם שתה כוס רביעי בלא הסיבה יחזור וישתה. ומשמע שבאחרות לא יחזור. ויתכן שבהלכות פסח אין כוונתו בדווקא לרביעית והוא הדין בשלישית, אלא כוונתו שרק ברביעית אם שתה וצריך לחזור ולשתות חייב לברך שוב. ובשו"ת פסק הרא"ש (כלל יד סי' ה) שבכל ארבעת הכוסות אם שתה בלא הסיבה יחזור ויסב וישתה. וצ"ב.

לח. ואילולי דבריו היה מקום לחלק, שרש"י (קח: ד"ה בבת) פירש שבבת אחת הכוונה שעירה את כל הארבע כוסות לתוך כוס אחת ושתאן בבת אחת, ובאופן זה לא קיים גם את הצורה ה'חיצונית' של התקנה, שהרי לא שתה ארבע כוסות אלא רק כמות של ארבע כוסות, וממילא פשוט שלא שייך כאן נראה כמוסיף על הכוסות שכאמור לא היו כאן כלל, אך כששתה ארבע כוסות שלא בהסיבה הרי שתה מכל מקום ארבע כוסות, ומה שאינן כתיקון חכמים אינו משנה את המציאות ששתה ארבע כוסות, וכעת כששותה שוב, נראה כמוסיף עליהן. אמנם חילוק זה אינו קיים לדעת הרשב"ם (שם ד"ה בבת) שנחלק על רש"י ופירש ששתאן רצופין שלא על הסדר, ובזה קיים את הצורה החיצונית של שתיית ארבע הכוסות, ונראה שהפרי חדש פירש כמותו, ומכל מקום נראה שאינו מתחשב בדעת הראבי"ה כלל, וכמבואר בהמשך דבריו.

לט. וכן פסקו מהר"י ווייל (שו"ת סי' קצג), הב"ח (סי' תעב ס"ב, סי' תעט ס"א), החק יעקב (סי' תעב ס"ק יד) והערוך השולחן (שם ס"י), אלא שנחלקו בטעם הדבר, שמהב"ח נראה שיסוד הפסק מסתמך על כך שהמרדכי הסתפק ולא פשט, וגם יש לסמוך על הראבי"ה, ובערוך השלחן כתב שכיון שבגמרא (קח.) הסתפקו באיזו מהכוסות צריך להסב ורק מספק צריך להסב בכולן, א"כ בכל כוס וכוס זהו ספיקא דרבנן ולקולא. וכתב שעיקר פסק הרמ"א שבשתי הכוסות האחרונות אינו צריך לחזור ולהסב נובע מטעם זה שחיוב ההסיבה בכוסות הוא רק מספק, ולא משום שסמך על הראבי"ה שהוא דעת יחיד, וגם לא משום שחשש שנראה כמוסיף על הכוסות, אלא שלדעתו כיון שאין שום חסרון לחזור ולשתות בהסיבה בשתי הכוסות הראשונות לא אכפת לנו שמוסיף, וממילא בזמנינו שאין נהוג לשתות, גם בין הכוסות הראשונות, גם בהם אין לחזור ולשתות.

מ. וכן פסקו הלבוש (שם ס"ז) והשו"ע הרב (שם סט"ו). ובט"ז (שם סק"ה) הביא שכבר הרא"ש

למנהגנו גם בכוס הראשונה לא יחזור וישתה

ובמגן אברהם (סי' תעב סק"ז) פירש את חילוק הרמ"א שבין הכוסות הראשונות לאחרונות, שבין הכוסות השלישית והרביעית אסור לשתות עוד, ונמצא שמתחילה בשעת הברכה על כוסות אלו לא היתה דעתו לשתות עוד, וא"כ כשירצה לחזור ולשתות בהסיבה יצטרך לחזור לברך על מה ששותה 'בורא פרי הגפן', ולכן נראה כמוסיף על הכוסות, אך בכוסות הראשונות כיון שמותר לשתות ביניהם, א"כ היתה דעתו גם על מה שישתה עוד, וכשחוזר ושותה בהסיבה אינו צריך לברך שוב ולכן אינו נראה כמוסיף על הכוסות.

וכתב שלפי"ז בזמנינו שגם בין הכוסות הראשונות אין דרך לשתות עוד, נמצא שאם רוצה לשתות נחשב הוא כנמלך וצריך לברך, וא"כ גם בהן אם יחזור וישתה נראה כמוסיף על הכוסות. ולכן פוסק להלכה שגם בכוס הראשונה לא יחזור וישתה בהסיבה אלא יסמוך על הראבי"ה שכיום אין צריך להסב כלל. אך בכוס השניה יחזור וישתה, שהרי אפילו אם שותה יין בתוך הסעודה אינו צריך לברך משום שברכת הכוס השניה פוטרתו אלא אם כן לא היתה דעתו לשתות בתוך הסעודה, וכיון שאינו צריך לברך שוב אינו נראה כמוסיף על הכוסות[מא].

ללא דעת הראבי"ה לא היו חוששים למוסיף על הכוסות

וכתב המחצית השקל (או"ח הקדמה לסי' קעה) שמלשון הטור שפסק בפשיטות שלהלכה כל ארבעת הכוסות צריכות הסיבה ואם שתאן שלא בהסיבה צריך לחזור ולשתות, מבואר שלא חשש לסברת הרא"ש שנראה כמוסיף על הכוסות, והיינו משום שחיוב ההסיבה הוא מעיקר דין הגמרא, אין חוששים לזה. ודייק שכך נראה גם מדברי הרמ"א שפסק (סי' תעב ס"ז) שבשתי הכוסות האחרונות לא יחזור וישתה משום שבדיעבד יש לסמוך על דעת הראבי"ה שבזמן הזה אין דרך להסב, ומבואר שלולי סברת הראבי"ה היה מודה הרמ"א שצריך לשתות בהסיבה ולא חוששים לכך שנראה כמוסיף על הכוסות.

האם באכילה ללא הסיבה יצא ידי חובת אכילת מצה מדאורייתא

בעיקר ההלכה שצריך לחזור ולאכול או לשתות בהסיבה, יש לדון האם כשלא חזר ואכל בהסיבה קיים את עיקר המצוה מדאורייתא של אכילת מצה, או שכיון שלא אכלה כתקנת חכמים בהסיבה לא יצא ידי חובתו מדאורייתא.

דעת הפרי מגדים שלא קיים את חיובו מדאורייתא

וכתב הפרי מגדים (סי' תפה אשל אברהם סק"א) שלדעת השולחן ערוך (שם) שבאכילה ללא הסיבה לא יצא ידי חובה, אדם שנשבע שלא להסב באכילת המצה חלה עליו השבועה, משום ששבועה חלה על חיובים מדרבנן[מב], ואע"פ שעל ידי זה נגרם שלא יצא מן התורה חלה השבועה משום שמכל מקום אין מושבע על זה מהר סיני. ומבואר בדבריו שגם את החיוב מדאורייתא לא קיים ללא הסיבה[מג].

האם יכול לקיים את חיוב ההסיבה בכורך

בגמרא (קטו.) אמרו בשם הלל[מד] שבזמן הזה אסור לכרוך ביחד את המצה והמרור ולאוכלם ביחד, משום שמצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן, וטעם המרור שמדרבנן מבטל את טעם המצה שהוא דאורייתא, וגם למאן דאמר מצוות אינן מבטלות זו את זו זהו רק כששתי המצוות שוות, כגון ששתיהן דאורייתא או שתיהן דרבנן, אך כשאחת דאורייתא ואחת מדרבנן מבטל הטעם של האכילה המחויבת מדרבנן את האכילה המחויבת מדאורייתא.

האדר"ת (הו"ד בשו"ת מהרש"ם ח"ו סי' לח) הקשה לפי"ז על דברי השולחן ערוך (סי' תעב ס"ז) שאם אכל בלא הסיבה צריך לחזור ולאכול בהסיבה, שהרי יכול לצאת ידי חובתו במצה שאוכל בכורך, שבגמרא מבואר שהטעם שאין יוצאים את עיקר חיוב אכילת המצה בכורך היא, שהמרור שהוא דרבנן מבטל את המצה דאורייתא, וכיון שכל חיוב ההסיבה הוא רק מדרבנן, נמצא שאם אכל כזית אחד בלא הסיבה כבר קיים את חובתו מהתורה, ונשאר עליו רק חיוב דרבנן של אכילת מצה בהסיבה, וכששני החיובים מדרבנן אינם מבטלים זה את זה כמבואר בגמרא. וכתב שיתכן שהחיוב מדרבנן להסב אינו שוה לחיוב אכילת המרור שמדרבנן, וכשאינם שוים מבטלים זה את זה אע"פ ששניהם מדרבנן[מה].

אכילת הכורך היא רשות ומבטלת את אכילת החיוב

והמהרש"ם תירץ, שעיקר דין כורך הוא מספק האם הלכה כחכמים ואין צורך כלל לאכול כורך או שהלכה כהלל וצריך, וא"כ יתכן שאכילת המרור שבכורך נחשבת כ'רשות' בלבד וכנגדה חיוב אכילת המצה שיחד עמו בהסיבה הוא מדרבנן[מו] ואכילת הרשות מבטלת את אכילת החיוב מדרבנן, כמו שאמרו בגמרא שאכילה בחיוב דרבנן מבטלת אכילה שחיובה מדאורייתא[מז].

ו. שיטת הראבי"ה שבזמן הזה אין צורך להסב

מקור ההלכה

בסדר ליל הפסח פסק הראבי"ה (ח"ב פסחים סי' תקכה) שחוזר לביתו ויושב בהסיבה. ובזמן הזה שאין רגילות בארצינו להסב שאין רגילות בני חורין להסב ישב כדרכו[מז]. ויש לדון האם להלכה נפסק כדעת הראבי"ה ורק שלכתחילה מסיבים כדי לצאת גם ידי דעת החולקים עליו, או שדעתו היא דעת יחיד ואינה נשארת להלכה, ורק בשעת הדחק ניתן לסמוך עליו.

עוד יש לדון האם לדעתו יצא המיסב ידי חובה אע"פ שאינה דרך חירות, או שכיון שאין זו דרך חירות כלל לא יצא ידי חובתו. עוד יש לעיין שהרמ"א בשו"ע פסק (סי' תעב ס"ד) שנשים אינן מסיבות בזמן הזה משום שסמכו על שיטת הראבי"ה שבזמן הזה אין להסב, וצריך ביאור מדוע דווקא נשים רשאיות לסמוך על שיטת הראבי"ה ולא אנשים.

לדעת ראבי"ה אין להסב

כתב במנהגי המהרי"ל (סדר ההגדה) בשם מהר"ש שמצא כתוב בגליון אלפסי שהניח לו אביו רבי זעקיל, ששמע מפי רבו רבי יודא שדווקא בימיהם שהיו רגילים בהסיבה בשאר ימות השנה מחויבים בה בפסח, אבל אנחנו שבשאר ימות השנה לא נוהגים בהסיבה אין לנו לעשותה בלילי פסח, דמה חירות שייך בזה אדרבה דומה לחולה, וכך כתב הראבי"ה. ומבואר בדבריו

הסתפק בספק זה, שבשתי הכוסות הראשונות שיש רשות לשתות ביניהם אינו נחשב כמוסיף על הכוסות, מה שאין כן בכוס הרביעית כיון שהסיח דעתו מלשתות עוד הרי יצטרך לברך בורא פרי הגפן כשישתה פעם נוספת בהסיבה ונראה כמוסיף על הכוסות, ומאידך יתכן שכיון ששתה שלא כתיקנן התברר שהכוס הקודמת אינה ממנין הכוסות. וכתב שא"כ יקשה על פירוש הרמ"א ממה נפשך, אם סובר שהוברר שהכוס ששתה שלא בהסיבה אינה מהמנין, א"כ אינו נראה כמוסיף ומדוע לא יחזור וישתה גם בכוס רביעית, ואם חולק על סברא זו מוכרחים לומר שסובר שבדיעבד יצא ידי חובה משום שאפשר לסמוך על הראבי"ה שאין צריך להסב בזמן הזה, וא"כ מדוע הוצרך לומר את הטעם שנראה כמוסיף על הכוסות שהוא טעם שאינו מוכרח [נראה שכוונתו שלא מצינו איסור בזה ש'נראה' כמוסיף], הרי גם ללא טעם זה יכול היה לומר שלא ישתה מספק כדי שלא ישתכר, כמו שפסק בסימן תע"ט (ס"א) שלא ישתה בין כוס שלישי לרביעי, והטעם הוא שלא ישתכר כמבואר בירושלמי (פ"י ה"א, הו"ד בפוסקים שם). והניח בקושיא. ועיין בפרי מגדים (משבצות זהב שם סק"ו) ובנהר שלום (שם ס"ז סק"ב) במה שתירצו.

מא. וכתב המגן אברהם עצה טובה לזה, שבתחילת הסדר תהיה דעתו לחזור ולשתות בין הכוסות, ובאופן זה גם אם ישכח ולא יסב יוכל לשתות פעם נוספת ללא ברכה, שבזה אינו נראה כמוסיף על הכוסות. וכן פסק בשולחן ערוך הרב (שם סט"ו).

מב. שהנשבע לבטל את המצוה מדאורייתא לא חלה השבועה עליו כמו ששנינו במשנה (שבועות כז.) אך בנשבע לבטל מצוה דרבנן חלה עליו השבועה, כמו שנפסק להלכה (יו"ד סי' רלט ס"ו).

מג. וציין הפרי מגדים (שם) לדברי התוספות (סוכה ג. ד"ה דאמר) שכתבו שלאחר שגזרו חכמים שלא יאכל אדם כשיושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית שמא ימשך אחר שולחנו, אם עשה כך לא קיים את מצות סוכה מדאורייתא, וכמו שאמרו בית שמאי לבית הלל (סוכה כח.) שאמרו לרבי יוחנן החורני שישב כך 'אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך', והיינו שאפילו את החיוב מדאורייתא לא קיים, וכך נפסק בשולחן ערוך (או"ח סי' תרלד ס"ד) שכאילו לא אכל בסוכה. ונראה שכוונתו שגם כאן כיון שתיקנו חכמים שזו הצורה של קיום המצוה מדאורייתא, אם אכל ללא הסיבה לא קיים גם את חיובו מדאורייתא. וכן כתב האמרי בינה (או"ח סי' יד ד"ה ראיתי) שאדם שיכול היה לקיים מצות עשה מדאורייתא באופן שקבעו אותה חכמים ולא עשה כן, לא קיים אף את חיובו מדאורייתא ואין לו שכר כלל. אמנם במקראי קדש (פסח סי' לא) הקשה שהפרי מגדים סותר את דברי עצמו, שבהלכות ברכת המזון פסק הט"ז (או"ח סי' קפד סק"א) שאם אכל במקום אחד והלך למקום אחר, אפילו אם גם ההליכה למקום אחר וגם הברכה שבירך שלא במקומו היו במזיד בדיעבד יצא ידי חובה, משום שכיון שיש בדבר מחלוקת בין הפוסקים מקילים כדין ספק ברכות להקל. וכתב הפרי מגדים (אשל אברהם שם סק"ח) שהרי ברכת המזון היא דאורייתא, וא"כ בספק היה מקום להחמיר ככל ספיקא דאורייתא לחומרא, ואם גם בזה פסק הט"ז להקל נמצא שסובר שגם במקום שחכמים תיקנו לקיים את דין התורה בצורה מסוימת ולא עשה כדבריהם, אע"פ שלא יצא את החיוב מדרבנן, אך מכל מקום את חיובו מהתורה קיים. וזהו שלא כדברי התוספות (סוכה שם, הובאו לעיל) שגם את החיוב מדאורייתא לא יצא. ונמצא שסותר הפרי מגדים את דברי עצמו.

מד. וכתב הר"ן (על הרי"ף שם ד"ה הכי) שהלל זה היה אמורא, ופשוט הוא, שאם לא כן סותר את דבריו (שם) שכורכים מצה ומרור ואוכלים יחד לקיים 'על מצות ומרורים יאכלוהו'.

מה. ותירוץ זה דחה המהרש"ם (שם), שבתוספות (קטו. ד"ה אלא מברך) ובראי"ש (פ"י סי' כז) מבואר שאם היתה נפסקת הלכה כהלל היה המרור מדרבנן ולא היו מבטלים זה את זה, ומבואר שאין חילוק בין החיובים דרבנן, ובכל אופן שבו שניהם מדרבנן אינם מבטלים האחד את חבירו. ובמקראי קדש (פסח סי' לא אות ב) ביאר את דברי האדר"ת על פי דבריו (שם, הובאו לעיל) שכוונת הראשונים שהאוכל ללא הסיבה לא יצא רק ידי חובת מצות הסיבה אך יצא ידי חובת אכילת מצה, וא"כ ברור שהחיובים אינם שוים, שחיובו כעת לאכול מצה בהסיבה הוא רק כדי לקיים את מצות חירות, ואינו שוה לחיוב אכילת מרור שהוא כדי לקיים את עיקר חובת האכילה. וברור שהאדר"ת נקט בקושייתו שאת החיוב מדאורייתא קיים אע"פ שלא אכל בהסיבה, אך לפי דברי התוספות (סוכה ג. ד"ה דאמר) שהביא הפרי מגדים (סי' תפה אשל אברהם סק"א, הובא לעיל) שגם את חיובו מדאורייתא לא קיים כשלא עשה זאת באופן שתיקנו חכמים, אין מקום כלל לקושייתו. שכיון שחיוב אכילת המצה כעת הוא מדאורייתא והמרור שבכריכה הוא לכל היותר מדרבנן, בא טעם המרור שמדרבנן ומבטל את טעם המצה שמדאורייתא.

מו. והוסיף המהרש"ם (שם) שאמנם יכול לפתור את הבעיה כשלא יאכל כלל מרור לפני הכורך, ובאופן זה שוים החיובים, שגם המרור שבכורך הוא חיוב מדרבנן, וגם אכילת המצה שבו חיובה מדרבנן משום שלא היסב באכילה הראשונה, אך ברור שאין לו לעבור בידים שלא לאכול את המרור בפני עצמו כתקנת חכמים כדי להינצל מאכילה נוספת בהסיבה, וכיון שיאכל מרור בפני עצמו קודם, נמצא שכעת החיוב במרור שבכורך הוא רק רשות, ומבטל את אכילת המצה שעמו שהיא מדרבנן. ולכן צריך לחזור ולאכול פעם נוספת בהסיבה מדרבנן.

מז. וכן פסק הראב"ן (עמ' קסד: ד"ה ואינו יוצא) 'אבל אנו שאין אנו רגילין בכך יוצאין אנו כדרך

שלמנהגינו אסור להסב שדומה בזה לחולה, וגם לכתחילה צריך לאכול כדרכו בכל השנה. והרי כתב שכך היא דעת הראבי"ה[מח].

הסיבה אינה מגרעת

וכתב הב"ח (סי' תעב ס"ב) שמדברי הראבי"ה משמע שהסיבה אינה מגרעת, אלא שכיון שהסיבה לפעמים היא דרך חולים, לכן ישיבה רגילה היא תמיד דרך חירות ובה יוצא ידי חובתו ואין צריך להסב, אך אם רצה להסב יוצא ידי חובה מפני שגם הסיבה נחשבת לדרך חירות וחשיבות, ולכן לכתחילה נהגו להסב מאחר שרבים חולקים על הראבי"ה וסוברים שגם בארצנו צריך הסיבה, ומכל מקום להלכה אנו תופסים את שיטת הראבי"ה לעיקרית, ולכן אם אכל מצה בלא הסיבה, בדיעבד אין צריך לחזור ולאכול מעיקר הדין, ורק למצוה מן המובחר יחזור ויאכל בהסיבה, ומה שאין כן בארבעת הכוסות כששתה שלא בהסיבה לא יחזור וישתה בהסיבה משום שנראה כמוסיף על הכוסות.

ולפי"ז כיון שלהלכה העיקר כראבי"ה, פוסק הב"ח שאבל תוך שנים עשר חודש לפטירת אביו או אמו לא יסב, ואע"פ שנחלקו בזה, מנוגעים באוצר החכמה שישיבה כדרכו גם נחשבת לדרך חירות כדעת הראבי"ה שכאמור היא העיקרית לדינא[מט].

לדעת הבית יוסף הראבי"ה יחיד ואין לסמוך עליו

הבית יוסף (שם ד"ה וכתב אבי) כתב שהפרי חדש כתב בהמשך דבריו (ד"ה מש"כ ויש) שהראבי"ה בזה הוא דעת יחיד ואין לחוש לסברתו כלל. וכן פסק בשולחן ערוך (שם ס"ז) בפשיטות שהאוכל ושותה ללא הסיבה צריך לחזור ולאכול ולשתות בהסיבה, וכן בדין אשה פסק (שם ס"ד) שאשה אינה צריכה הסיבה מלבד כאשר היא אשה חשובה, ולא הסתמך כלל על שיטת הראבי"ה כמו שהביא שם הרמ"א.

אנו תופסים לעיקר את שיטת הראבי"ה

ודעת הב"ח (שם ס"ג) שהעיקר לדינא הוא כשיטת הראבי"ה. וכן מפורש בדבריו שנשאל (שו"ת החדשות סי' ה) האם אבל יכול לאכול סעודתו בהסיבה בשבת משום שזוהי צורה המביאה לידי שמחה, וכן האם בליל הסדר צריך לאכול בהסיבה משום שהיא מצוה ואבל חייב בכל המצוות גם כשמביאות לידי שמחה. וכתב שלכאורה יש לדון בארצנו שאין רגילות להסב א"כ אין בהסיבה מצוה וכדעת הראבי"ה, ואין לומר שהוא דעת יחיד ולא פוסקים כמותו כמו שכתב ההגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ"ז ה"ז), שהרי אנו פוסקים כאגודה (פ"י אות צב) שבדיעבד אם שתה בלא הסיבה יצא משום שסומכים על הראבי"ה בדיעבד, ומוכח שלהלכה אנו אוחזים שדעת הראבי"ה עיקרית, ומה שאנו אוכלים ושותים לכתחילה בהסיבה אין זה סותר לראבי"ה, שגם לדעתו הסיבה היא דרך חשיבות ותענוג ודרך חירות ושמחה גם כיום שאין מנהגנו להסב בדרך כלל, אלא שאין צריך להסב משום שגם ישיבה כדרכו היא דרך חירות. ואנו מחמירים כדעת החולקים על הראבי"ה שגם כיום צריך להסב[נ].

ז. באכילת אפיקומן

מקור ההלכה

את מצות אכילת מצה מקיימים בכזית הראשון שאוכלים בליל פסח, והמצה שנאכלת בסוף הלילה כאפיקומן היא זכר לאכילת קרבן הפסח (סי' תעז ס"א), ויש לדון האם חייבים גם אותו לאכול בהסיבה, ואם כן האם כשאכלוהו ללא הסיבה צריך לחזור ולאוכלו בהסיבה.

דעת רוב הראשונים שגם באפיקומן צריך להסב

רוב הראשונים פסקו שגם באכילת האפיקומן צריך להסב[נא], בתוספות (קח. ד"ה מאי) ובאגודה (פ"י אות צב) בשמם כתבו 'ומה שצריך הסיבה במצה היינו כשמברכין על אכילת מצה ובאפיקומן', ונראה שכוונתם על עיקר האכילה, שהרי אין ברכה מיוחדת על אכילת האפיקומן. וכך פסקו להלכה הטור והשולחן ערוך (סי' תעז ס"א).

דעת הרמב"ם שאין צריך להסב באפיקומן

אמנם הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ח) פסק 'ואימתי צריכין הסיבה, בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבעה כוסות האלו', ומכך שלא הזכיר דין הסיבה בכורך ובאכילת אפיקומן נראה שאין חיוב להסב באכילתם, וכן כתב הפרי חדש (סי' תעב ס"א) בדעת הבית יוסף (שם ד"ה וכל), והוכיח הפרי חדש כדבריו שבירושלמי (פ"י ה"א) אמר רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי 'כזית שאדם יוצא בו בפסח צריך לאוכלו מיסב', ומשמע שרק את הכזית הראשון צריך לאכול בהסיבה, וממילא ברור שאת האפיקומן אין צורך לאכול בהסיבה[נב].

סתירת דברי המשנה ברורה באכל אפיקומן ללא הסיבה

ודנו האחרונים האם כשאכל אפיקומן שלא בהסיבה צריך לחזור ולאוכלו בהסיבה. והקשו שלכאורה יש בזה סתירה בדברי המשנה ברורה, שבעיקר דין הסיבה פסק הרמ"א (סי' תעב ס"ז) שאם אכל בלא הסיבה את המצה צריך לחזור ולאכול בהסיבה, וכתב המשנה ברורה (שם סק"ד) שדין זה נאמר רק במצות הראשונות ולא באפיקומן, שבו גם אם שכח לאוכלו בהסיבה לא יחזור ויאכלנו, משום שאסור לאכול אפיקומן ב' פעמים. ולפי טעם זה גם אם רוצה להחמיר ולאכול שוב אפיקומן בהסיבה, לא יאכל[נג]. ומאידך בדין האפיקומן פסק (סי' תעז סק"ד) שאם שכח ואכל אפיקומן בלא הסיבה אין צורך לחזור ולאכול אם קשה עליו האכילה, והוסיף המשנה ברורה בשער הציון (שם סק"ד) שמדעת רש"י ורשב"ם (קיט: ד"ה אין) משמע שבאפיקומן יוצאים את עיקר מצות אכילת מצה, אלא שתיקנו לברך בתחילת הסעודה, וצריך באמת לכוין בברכה לפטור גם את האפיקומן, ולדעתם בודאי צריך לחזור ולאכול בהסיבה. ונאמרו כמה דרכים ביישוב הסתירה.

כשהסיח דעתו מלאכול אסור לאכול שוב

באגרות משה (שו"ת או"ח ח"ג סי' סז) תירץ, שבסימן תע"ז דן המשנה ברורה כשעדיין לא בירך את ברכת המזון, ואפילו לא נטל את ידיו במים אחרונים ולא אמר 'הב לן ונברך', וכיון שלא הסיח דעתו מלאכול עוד, רשאי לאכול אפילו הרבה כזיתים לאפיקומן, ולכן באופן זה יש להחמיר ולאכול שוב אפיקומן כדי לצאת את דעת רש"י והרשב"ם שבאפיקומן מקיימים את עיקר המצוה, ובזה פטור רק כשקשה עליו האכילה משום שאפשר לסמוך על שיטת הרמב"ם שבאפיקומן אין צריך הסיבה[נד]. ובסימן תע"ב דן המשנה ברורה לאחר שכבר בירך ברכת המזון, ואפילו אם נזכר קודם שבירך בורא פרי הגפן על הכוס השלישית אסור לו לגרום ברכה נוספת שלא לצורך, ואפילו כשעדיין לא בירך אלא שכבר נטל ידיו ואמר 'הב לן ונברך', ובאופן זה כבר הסיח דעתו מלאכול ואסור לו לאכול עוד, ולכן חוששים שכבר יצא ידי חובתו באפיקומן הראשון שאכל ללא הסיבה, וא"כ אסור לו לאכול אפיקומן נוסף אע"פ שרוצה להחמיר ולא קשה עליו האכילה[נה].

הסיבתינו ואין לנטות ימין ושמאל'.

מח. ויתכן שכך גם דעת האגודה שפסק (פ"י אות צב) שבזמן הזה אם שכח ושתה בלא הסיבה לא יחזור ויאכל בהסיבה, 'כי כדאי הוא הראבי"ה לסמוך עליו שכתב דעתה אין להסב דאין דרך שרים עתה לעשות כן', ומשמע שמבין שדעת הראבי"ה שכיום אסור להסב, ולא רק שאין צורך לעשות זאת.

מט. וכן פסק המבאר בשו"ת מהרש"ל (סי' פח) שאף שפסק הראבי"ה שכיום אין דרך חירות בהסיבה אלא דרך חולים, אין כוונתו שהמיסב בזמן הזה לא יצא ידי חובה, משום שהמיסב בזמן הזה הוא רמז לחירות שהיתה בימים ההם. ולכן אומר המהרש"ל בחידתו 'חירות ירמז' שענין ההסיבה הוא רק רמז לחירות, ולכן בדיעבד אם אכל ללא הסיבה יצא ואינו צריך לחזור ולאכול ולשתות [והמהרש"ל כתב שם את כל דיני ליל הסדר בחידת סתרים, והמגיה שם מפרש כל פיסקא מחידתו. וזוהי כוונתו שהמהרש"ל כתב שההסיבה היא רק רמז לחירות שהיתה אז, ולכן בדיעבד אינה מעכבת].

נ. ומטעם זה פסק הב"ח שאין לאבל לאכול בהסיבה בפסח, משום שא"כ יהיו אלו שתי קולות הסותרות זו לזו, שאם מתירים לו לאכול בהסיבה אע"פ שמביאה לידי שמחה, זה משום שמכריעים שהסיבה מצוה גם בזמן הזה, וא"כ בדיעבד אם לא אכל ושתה בהסיבה היה צריך לחזור ולאכול ולשתות בהסיבה, ואם אנו מכריעים שבדיעבד אינו צריך לחזור א"כ הכרענו כשיטת הראבי"ה שהסיבה כיום אינה מצוה, וא"כ אין להתיר לאבל לאכול בהסיבה כיון שיש בה שמחה. ולכן הכריע שאין לאבל להסב משום שהעיקר כדעת הראבי"ה ואין בזה מצוה. ובחק יעקב (שם סק"ה) הביא בשם ספר פסח מעובין (סי' קטז) שהט"ז הולך בזה לפי שיטתו שהלכה כראבי"ה שאין צריך להסב בזמן הזה, אך להלכה שאנו פוסקים כדעת החולקים על הראבי"ה שמעיקר הדין צריך להסב, א"כ גם אבל לאחר שבעת ימי האבילות חייב בהסיבה. וכתב הפרי חדש (שם סק"ה) שאע"פ שאנו פוסקים שאין צריך להסב בזמן הזה אך אבל חייב בהסיבה, משום שמנין לנו להחמיר באבילות ולבטל ממצות הסיבה בדבר שלא הוזכר בפוסקים. ואם משום שנראה דרך חירות ושררה אין זה כל איסור כיון שהוא זכר לנס, ויתכן שזוהי גם אבילות בפרהסיא שאסורה ביום טוב, ולכן אין לבטל את מצות הסיבה, ומכל מקום אם יכול לשנות קצת, ישנה.

נא. וכך פסקו הרוקח (סי' רפג), אור זרוע (סי' רנו) בשם הר"ש מפלייש, מרדכי (רמז תריא), ראי"ש (פ"י סי' כ) רבינו ירוחם (אדם וחוה, נתיב ה ח"ד), ההגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ"ז אות ה) ולבוש (סי' תפו ס"א). והרשב"ץ (מאמר חמץ אות קלב) כתב שטוב לאוכלו בהסיבה.

נב. ובתשובות והנהגות (שו"ת ח"ה סי' קלט) דייק כך גם מלשון הרמב"ם בהמשך ההלכה 'ושאר אכילתו ושתייתו, אם היסב הרי זה משובח ואם לאו אינו צריך', ומשמע שאפילו בכורך ואפיקומן אינו צריך להסב. וביאר, שדעת הרמב"ם היא שאכילת הכורך והאפיקומן הן המשך קיום מצות אכילת המצה הראשונה ואינן מצוות בפני עצמן, וכמו שמשמע מלשונו (פ"ח ה"ט) 'ובאחרונה וכו' ובזמן הזה אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום כדי שיהיה הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו, שאכילתן היא המצוה', וא"כ מטעם זה אינו צריך להסב באכילת הכורך והאפיקומן שכבר יצא ידי חובת הסיבה באכילת הכזית הראשון.

נג. וכמו שבין הכוסות השלישי והרביעי לא יחזור לשתות בהסיבה משום שנראה כמוסיף על הכוסות.

נד. ולא משום שסומכים על הראבי"ה שבזמן הזה לא צריך להסב, משום שכאמור בבית יוסף (שם) הוא דעת יחיד ואין לסמוך עליו.

נה. ולכן כאן הזכיר השער הציון את דברי הראבי"ה, משום שבמקום חשש איסור סומכים גם על הראבי"ה אע"פ שהוא דעת יחיד, וכמו שכתב הרמ"א שאין חוזרים ושותים את שתי הכוסות האחרונות.

אה 19/06/2018

החילוק בין שתיה לאכילה שלא בהסיבה

אמנם בצמח יהודה (שו"ת ח"ג ס' קכט אות א) הקשה השואל עוד, שבביאור הלכה (ס' תעב ד"ה לא) פסק שאם בירך ונזכר שלא הסב יטול ידיו וברך המוציא, ומדוע לא אסר לאכול עוד משום שיש איסור לאכול לאחר האפיקומן, וכמו שכשלא היסב בכוס השלישי פטרוהו משתיה פעם נוספת משום שנראה כמוסיף על הכוסות אע"פ שלא הוזכר איסור זה בגמרא, וסומכים על הראבי"ה שבזמן הזה אין צריך להסב. וחילק הצמח יהודה שבכוסות יש עוד סיבה להקל, משום שבגמרא (קח.) הרי הסתפקו באילו מהכוסות צריך להסב, ופסק הר"ן (שם ד"ה והשתא) שבספק 'כזה' יש להחמיר, ולכן בשכח ולא היסב מצורפת דעת הראבי"ה להקל, מה שאין כן באפיקומן שלרוב הפוסקים בלי הסיבה אינו יוצא ידי חובה, צריך מעיקר הדין לחזור ולאכול בהסיבה ולא די בצירוף הראבי"ה להקל.

ח. במקומות נוספים

הסיבה באכילת קרבן פסח

הטור (ס' תעה) הביא שאחיו רבי יחיאל הסתפק האם צריך להסב בזמן אכילת הכורך או שכיון שבאכילת המרור אין צריך הסיבה, גם כשאוכלים אותו בכורך אין צורך להסב[נ], והביא שדעת המנהיג שצריך בכורך משום שאוכלים עמו מצה שנאכלת זכר לחירות ובה צריכים להסב[נ]. וכתב הב"ח (שם ס"ז) שהעיקר כדברי המנהיג שצריך להסב באכילת הכורך, והוכיח שהרי בזמן שבית המקדש היה קיים, היה צריך להסב בזמן אכילת הפסח שהוא זכר לחירות כמו שנאמר בפסוק (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים יאכלוהו', נמצא שעיקר האכילה היא קרבן הפסח ואכילת המצה והמרור היא הטפלה לו, וא"כ גם בזמן הזה כיון שאכילת הכורך נעשית כזכר לאכילת הפסח צריך להסב באכילתו אע"פ שאוכל בו גם מרור. ומבואר בדבריו שנקט בפשיטות שקרבן הפסח עצמו היה נאכל בהסיבה[נ]. אמנם הפרי מגדים (אשל אברהם ס' תעז סק"א) הסתפק בזה, וכתב שברמב"ם לא מצא שצריך לאכול את קרבן פסח בהסיבה, ואדרבה מכך שפסק (חמץ ומצה פ"ח ה"ו) 'ואחר כך כורך מצה ומרור כאחד ומטבל בחרוסת', ולא כתב שכורך פסח עמהם נראה שהפסח אינו צריך הסיבה. וכתב שלפי"ז לדעה שאפיקומן הוא זכר לפסח יתכן שגם אותו אין צורך לאכול בהסיבה.

הסיבה באכילת הכרפס

ברכי יוסף (ס' תעג אות יד) עמד על כך שלא פירשו הפוסקים האם צריך הסיבה באכילת הכרפס או לא, וכתב שלפי טעם הכלבו (ס' נ) שאותיות 'כרפס' הן 'ס' לפרך', שיש בו אותיות פרך, וס' רומז לסבלות והיינו שהשתעבדו סבלות בפרך, ויש שרמזו בו ששים רבוא השתעבדו בפרך, א"כ דומה למרור ואינו צריך להסב באכילתו כמו במרור. אמנם הביא מהבית דוד שפסק (שו"ת ס' רנ) שברור שרק בדברי אכילה ושתיה צריך להסב בלילה הזה ולא בשעת ברכה, ולכן את כל הברכות כמו ברכת אכילת כרפס וקריאת הגדה וברכת המוציא על אכילת מצה צריך לומר בלא הסיבה, ומוכיח מדבריו שרק את הברכה צריך לומר ללא הסיבה, אך את אכילת הכרפס עצמה צריך לעשות בהסיבה. וסיים הברכי יוסף שלפי דרך האמת זמן אכילתו אינה זמן ההסיבה[נט].

צריך להחמיר כדעת הראשונים שכרפס נאכל בהסיבה

וכתב המור ואהלות (או"ח ס' ג) שלכאורה יש לדייק מכך שהשולחן ערוך פסק (ס' תעה ס"א) רק במרור שאינו צריכה הסיבה, משמע ששאר הדברים הנאכלים בליל הסדר וביניהם גם כרפס צריכים הסיבה. וכיון שנחלקו בזה הפוסקים שדעת שבלי הלקט (סדר פסח ס' ריח) שאינו צריך הסיבה, והאבודרהם (סדר ההגדה ד"ה ולאחר) כתב שצריך הסיבה, יש להחמיר בזה, וכשם שבגמרא (קח.) אמרו לגבי הסבה בשתיית הכוסות, שנחלקו שתי הלשונות בגמרא אם צריך להסב בשתי הכוסות הראשונות או האחרונות, ולמעשה צריך להסב בכולן לחומרא, מפני שאם מחויב להסב ולא הסב לא יצא ידי חובה, א"כ גם במחלוקת זו צריך להחמיר ולהסב גם בכרפס שמא הלכה כדעת הפוסקים שצריך להסב ובלעדיה לא יצא ידי חובה. ולכן הסיק שאע"פ שבברכי יוסף משמע שדעתו כשבלי הלקט שאין צריך הסיבה בכרפס, אין הלכה כדבריו.

אין להסתמך על הקבלה נגד הפשט

ובמה שהביא הברכי יוסף שעל דרך האמת אין להסב באכילת הכרפס, כתב המור ואהלות שלכאורה אין לסמוך על כך נגד הפשט, וכמו שכתב הרדב"ז (שו"ת ח"ד ס' לו) שבכל מקום שיש מחלוקת בין ספרי הקבלה לפסק הגמרא נקבעת ההלכה לפי הגמרא והפוסקים, ורק כשאין מחלוקת סומכים על הקבלה, אך מאידך כתב הרדב"ז עצמו (שם) שבמקום שיש מחלוקת בין הפוסקים קובעים דברי הקבלה, וא"כ כיון שכאן יש מחלוקת בין השבלי הלקט לאבודרהם, נמצא שדברי הקבלה אינם סותרים לדברי הפשט, וא"כ קיים כאן הכלל של 'שב ואל תעשה' ואינו צריך הסיבה. אך דוחה שהרדב"ז שם מדבר על הנחת תפילין בחול המועד, שחכמי האמת מקפידים שלא להניח תפילין בימים אלו בזה כיון שאינם סותרים לדברי הפשט אלא רק מכריעים במחלוקת יש לנהוג כמותם, אך כאן שהנוהג כקבלה ואינו מיסב יתכן שלא יצא ידי חובה, וגם לפי דעת חכמי האמת אין קפידא כל כך גם אם יסב, ולכן יש להסב שלא כמותם, ורק הנוהג בכל דרכיו כאריז"ל צריך לנהוג גם בזה כמותו שלא להסב, מה שאין כן סתם אנשים ודאי שחייבים להסב.

מהירושלמי משמע שאין צריך להסב

אמנם בהגהה (מור ואהלות שם) הביא שבירושלמי משמע שאין צריך להסב באכילת הכרפס, שאמרו (פ"י ה"ג) שנחלקו האמוראים, לדעת רבי יוחנן צריך לטבל בחזרת שתי פעמים ולדעת ריש לקיש אין צריך, ואמרו שמהברייתא רואים שלא כרבי יוחנן, שאמרו שיוצאים במצה בין שכיון בין שלא כיון, וכאן כיון שהסב חזקה שכיון. ופירש הקרבן העדה (שם ד"ה צריך) שהטעם שצריך לטבל בחזרת שתי פעמים [לכרפס ולמרור] הוא משום שמצוות צריכות כוונה, ויתכן שבאכילת הכרפס לא כיון לשם מרור שהרי בירך עליו רק בורא פרי האדמה כשאר ירקות, שעדיין אינו מחויב באכילת מרור עד לאחר אכילת המצה, ואת תירוץ הירושלמי שאין ראיה משום שכאן הרי היסב מבאר הקרבן העדה (שם ד"ה ומשני) שכיון שאכילת מצה נעשית בהסיבה, יש חזקה שכיון לאכול אלא שכעת בשעת אכילת המרור שכח שכיון, ומה שאין כן בירק שאוכלו בלא הסיבה יש חשש שלא כיון, ומבואר בדבריו שאכילת הכרפס נעשית ללא הסיבה.

יאכל מעט בהסיבה ומעט שלא בהסיבה

ובאור לציון (ח"ג פט"ו, דיני ליל הסדר אות ט ובהערה שם) הביא שגם דעת הבן איש חי (פרשת צו אות לב) שאין צריך להסב, ולכן כדי לצאת מהספק פסק שיאכל מעט בלא הסיבה ומעט בהסיבה.

הסיבה במרור

בגמרא (קח.) אמרו שמצה צריכה הסיבה ומרור אינו צריך הסיבה, ופירש הרשב"ם (שם ד"ה מרור) שהטעם במרור הוא משום שאינו נאכל זכר לחירות. ויש לעיין האם דין זה נאמר רק ביחס למצה והיינו שבאכילתה חייבים להסב, ומה שאין כן במרור אין חיוב הסיבה, אך אם רוצה להסב באכילתו רשאי, או שיש איסור בהסיבה באכילתו ואם כן האם כשאכלו בהסיבה לא יצא ידי חובתו. וכמו כן שנינו בברייתא (קטו.) 'אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן, שנאמר (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים יאכלהו', והיינו שגם את המרור היה אוכל יחד עם המצה בהסיבה, והשאלה אם גם כשאוכל את המרור לבדו אוכלנו בהסיבה, או שרק בכורך משום שאכלו ביחד עם המצה היסב מחמתה ואגבה היסב גם במרור. ונחלקו בזה הפוסקים.

דעת הראשונים שמרור אינו צריך הסיבה

רבים מהראשונים פסקו שמרור אינו צריך הסיבה[ס], ובערוך השולחן (ס' תעה ס"ו) הוסיף שכיון שהוא זכר לעינוי לא שייך בו הסיבה כבני חורין. וכן פסק השולחן ערוך (או"ח ס' תעה ס"א). ופסק המגן אברהם (שם סק"ו) שמשמע בגמרא שאע"פ שאינו צריך הסיבה אם אכלו בהסיבה יצא[סא].

אם רוצה יכול להסב במרור

אמנם במנהגי מהרי"ל (סדר ההגדה) כתב שיש שהסבו באכילתו כמו במצה, משום שאין איסור בהסיבה ורק שלא צריך, וסמכו על הראבי"ה שאין

נו. בענין זה יורחב להלן.

נז. ובדברי יציב (שו"ת או"ח ס' ר') כתב, שהנה בפסוק נאמר (דברים טז ג) 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני', ופירש רש"י (שם) שנקראת המצה לחם עוני משום שהיא 'לחם שמזכיר את העוני שנתענו במצרים', וכן פירש הרמב"ן (שם טז ב) שהיא מזכירה שהיו במצרים בלחם צר ובמים לחץ, וגם בספודנו (שם טז ג) פירש שזהו לחם שהיו אוכלים בעוני ושלא היה להם פנאי להשהות עיסתם עד שתחמץ מפני הנוגשים, ומבואר שהמצה היא זכר לשעבוד. וביאר הדברי יציב שזוהי סברת רבינו יחיאל, שבזמן המקדש שאכלו פסח מצה ומרור ביחד היו צריכים הסיבה משום פסח שהוא ודאי זכר לחירות, ולכן גם המצה היתה זכר לזה שלא הספיק בצקם להחמיץ וא"כ מזכירה חירות, ולכן היתה הסיבה גם במרור משום שבטל לגביהם, אך בזמן הזה שאין פסח, היה מקום לומר שגם המצה וגם המרור הם זכר ללחם עוני שהתענו במצרים ובשניהם אין צריך הסיבה. ובספר המנהיג (ס' פג הו"ד בטור ס' תעה) חידש שהמצה תמיד באה זכר לחירות אפילו כשאין עימה פסח, ולכן גם בזמן הזה צריך להסב באכילתה.

נח. ועוד מבואר בדברי הב"ח שהכריכה נעשית בפסח מצה ומרור, ולא רק במצה ומרור.

נט. ועיין שם במגיה (אות ח) במה שהביא משער הכוונות מדוע אין זה זמנו.

ס. כך פסקו הרוקח (ס' רפג), מנהגי טירנא (ליל הסדר ד"ה נוטל), עיטור (ח"ב ס' הל' מצה ומרור קלה.), אבודרהם (סדר ההגדה ופירושה ד"ה וכתב), רא"ש (פ"י ס' כ) ועוד.

סא. ובמחצית השקל (ס' תעה סק"ו) הוכיח שיצא ידי חובה, שבגמרא אמרו (קטו.) שהלל כרך פסח מצה ומרור יחד, ופסח ומצה הרי צריכים הסיבה, ואע"פ כן אכל עמהם המרור בהסיבה,

צורך להסב. וכן פסק הבית יוסף (ס״ תעה ד״ה ומה שכתב שיאכלנו) שאם רצה לאכלו בהסיבה רשאי[סב]. וכן פסק המשנה ברורה (שם ס״ק יד)[סג].

מותר להסב באכילת המרור כמו שמסב בכל ארבעת הכוסות

בפרי חדש (שם ס״ תעה ס״א) כתב שלכאורה היה ראוי לאכול את המרור ללא הסיבה שהרי הוא זכר לעבדות וא״כ זהו תרתי דסתרי, ואין לדייק מלשון הגמרא [וכך דייק בלקט יושר (ח״א או״ח עמ׳ צד ענין א)] ׳מרור אין צריך הסיבה׳ שמשמע שאם רוצה להסב יכול, משום שיתכן שכיון שבדין מצה שהוזכר קודם נאמר שצריך להסב בה, נקטו לגבי מרור לשון שאין צריך אע״פ שאסור לאוכלו בהסיבה. וגם שלשון ׳אין צריך׳ יכול לכלול בתוכו איסור, וכמו שאמר רב יוסף (קח.) שתלמיד בפני רבו אין צריך הסיבה, ואין כוונתו רק שאין צריך אלא שהמסב בפני רבו עובר על איסור זלזול במורא רבו. ומכל מקום פסק הפרי חדש כדעת הבית יוסף שמותר להסב, כמו שמצינו בארבע כוסות שאע״פ שמעיקר הדין צריך להסב רק בשתי כוסות (קח.), ולדעה השניה צריך להסב רק בשתי הכוסות האחרונות, ובראשונות לא צריך הסיבה משום ׳דאכתי עבדים היינו׳, ומשמע שאע״פ כן אם רוצה להסב יכול, שהרי מסקנת הסוגיא היא שצריך להסב בכולן, ומוכח שגם בדבר ששייכת בו עבדות יכול להסב אם רוצה, וא״כ גם במרור כוונת הגמרא רק שאינו חייב להסב באכילתו, אך אם רוצה להסב יכול. ומה שכתבו הראשונים שהמרור הוא זכר לעבדות אינו סיבה שאסור יהיה להסב בו, כמו שבמצה אע״פ שהיא לחם עוני אנו אוכלים אותה דרך חירות, אלא שמטעם זה אין חיוב לאכול את המרור דרך חירות מה שאין כן במצה שהיא זכר לגאולה, ועוד שהיא עיקר סעודה[סד].

מרור בעצמו הוא זכר לעבדות ויתכן שאין להסב בו

אמנם בברכי יוסף (שם ס״ תעה אות ג) דחה את דברי הפרי חדש, שגם ללשון השניה שחיוב ההסיבה הוא בשתי הכוסות האחרונות ולא בראשונות משום שבהם עדיין אומרים ׳עבדים היינו׳, רשאי להסב בכוסות הראשונות, משום שהכוסות עצמן אינן זכר לעבדות, אלא אדרבה כל ארבעת הכוסות הן זכר לארבע לשונות של גאולה, אך במרור שבעצמו הוא זכר לעבדות יתכן שאינו רשאי להסב בו. וכן אין להוכיח מכך שמצה שהיא לחם עוני ואוכלים אותה בהסיבה, שהרי גם היא נאכלת זכר לגאולה על שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ ולכן צריכה הסיבה, אך המרור כולו אינו אלא זכר לעבדות, ובו יתכן שאינו רשאי להסב. ומכל מקום להלכה פסק הברכי יוסף כדעת הבית יוסף שרשאי להסב.

הסיבה בניוד

כאמור דעת כל הפוסקים שאין לאכול את המרור בהסיבה, וכתב הטור (או״ח ס״ תעה) בשם אחיו רבי יחיאל שיש להסתפק האם בכורך שבו כורכים מצה ומרור ביחד צריך להסב או לא, ובדרשות מהר״ח אור זרוע (ס״ כא) ביאר שהספק הוא האם צריך הסיבה אגב מצה או אין צריך אגב מרור.

ונחלקו בזה הראשונים. המנהיג (הל׳ פסח ס״ עח עמ׳ תפט, הו״ד בטור שם) פסק שצריך להסב משום שהמצה באה זכר לחירות, ואגב המצה צריך להסב גם במרור. ומאידך הרוקח (הלכות פסח ס״ רפג ד״ה מרור) והשבלי הלקט (סדר פסח ס״ ריח ד״ה לאחר) פסקו שאין לאכול את הכורך בהסיבה, ובשבלי הלקט ביאר זאת משום שיש בכריכה גם מרור, ועוד שכבר יצאו ידי חובה באכילת המצה. ובמנהגי המהרי״ל (סדר ההגדה אות לו) הביא שיש שנהגו להסב ויש שלא. ולהלכה פסק השולחן ערוך (או״ח ס״ תעה ס״א) שצריך לאכול בהסיבה. ובבית יוסף (שם ד״ה כתב אחי) נימק את פסקו, שהרי הלל היה כורך את המצה והמרור כאחד, ובזה היה יוצא ידי חובת אכילת המצה [ולא כבזמנינו שכבר יצאו ידי חובת המצה קודם] והרי במצה ודאי צריך להסב וא״כ ברור שהיה מסב באכילת כריכה זו אע״פ שהיה בה גם מרור, ומוכח שאפילו באכילת מרור לבדו יוצאים ידי חובה בהסיבה, וכיון שמצה צריכה הסיבה ומעכבת בה, ומרור אין איסור לאוכלו בהסיבה, ברור שגם את המצה והמרור שבכריכה צריך לאכול בהסיבה.

אפילו לכתחילה אין צורך להסב בכורך

אך כתב הפרי חדש (שם ס״א) שבדיעבד אם אכל את הכורך ללא הסיבה יצא, ויתכן שאפילו לכתחילה אין צריך להסב בו, שהרי נפסק ברמב״ם (חמץ ומצה פ״ו ה״א) שמצה דאורייתא ומרור דרבנן, ובגמרא אמרו (קטו.) שבעירוב של דאורייתא ודרבנן מבטלת המצוה דרבנן את המצוה דאורייתא, וא״כ קודם הכריכה חייבים לאכול מצה בנפרד, וכיון שבה הסיבו יצאו ידי חובה, ואין צורך להסב בכורך. וכתב שזהו הטעם שלא הזכיר הרמב״ם (שם פ״ז ה״ח) בין דברים שצריך להסב בהם את הכורך. אך מכל מקום להלכה פסק כדברי השולחן ערוך שצריך להסב, שכיון שהכורך הוא זכר למקדש כהלל והוא בודאי היה מסב באכילת הכורך, גם הזכר שנעשה בכורך צריך להיות כמותו.

הסיבה בסעודה

פסק הרמב״ם (שם פ״ז ה״ח) [אוצר החכמה] ׳ואימתי׳ צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבעה כוסות האלו, ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח ואם לאו אינו צריך׳, וכך פסק הרמ״א (דרכי משה ס״ תעב אות א, שו״ע שם ס״ז) שלכתחילה יסב כל הסעודה[סה]. וכתב הגר״א (שם אות טו) שני מקורות לדין זה: א. בגמרא אמרו (קח.) שהשמש שאכל כזית כשהוא מסב יצא, משמע שרק בדיעבד יצא אך לכתחילה צריך להסב בכל הסעודה[סו]. ב. שנינו במשנה (צט.) ׳אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב׳, ומכך שלא אמרו ׳לא יאכל עד שיסב באכילת מצה׳ משמע שבכל הסעודה צריך להסב.

ובקרית מלך (ברמב״ם שם) הוכיח זאת מדברי הירושלמי (פ״ו ה״ג) שכתב ׳כיון שהיסב חזקה כיון׳ לצאת ידי חובה. ומשמע בדברי הירושלמי שבכל הסעודה צריך להסב[סז].

רק באכילת המצה בסעודה צריך להסב

אמנם במהר״ל (גבורות ה׳ פמ״ח, הו״ד בב״ח סי׳ תעב ס״ה) כתב שהכוונה רק באכילת המצה, ודייק זאת מדברי הגמרא (קח.) ׳השמש שאכל כזית מצה כשהוא מסב יצא׳ משמע שרק בדיעבד, אך כל אדם יסב לכתחילה בכל פעם שאוכל מצה, וביאר שכל אכילת המצה אפילו כשאוכל הרבה נחשב הכל למצוה אחת, ועדיף שתהיה כל אכילתו במצוה. וכך הבין בדברי הרמב״ם (שם) שכל אדם לכתחילה יסב בכל הזמן שאוכל מצה[סח].

אין חילוק בין השמש לאחרים

והקשה הט״ז (שם סק״ו) שבגמרא (קח.) אמרו ׳השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא׳, משמע שרק לשמש שעסוק בשעת הסעודה הותר להסב רק בשעת אכילת המצה, אך שאר האנשים צריכים מעיקר הדין להסב כל הסעודה ואין זה רק דין לכתחילה. ועל דברי הרמב״ם הקשה שאם לכל האנשים אין חיוב להסב אלא שהמסב הריהו משובח, א״כ אין שום חילוק בין השמש לשאר המסובים. ואין לומר שלשמש אין אפילו חיוב לקיים את המצוה מהמובחר, משום שא״כ לא היו צריכים לומר שהשמש ״יצא׳ ידי חובה, אלא לומר ש׳השמש אינו צריך אלא לכזית׳. ותירץ הט״ז שאין חילוק בין השמש לאחרים, אלא החידוש בגמרא הוא שגם השמש חייב בהסיבה, אלא שקשה שכיון שצריך להלך ממקום למקום א״כ אינו יכול לקיים חיובו, ולכן תירצו שגם לשאר אנשים עיקר החיוב הוא רק בכזית מצה ולא יותר, וחיוב זה שפיר יכול השמש לקיים[סט].

ומוכח שבדיעבד יצא ידי חובה במרור גם בהסיבה, וכיון שאצל הלל לא היתה אפשרות אחרת נידון מצב זה כדיעבד. וכך הוכיח גם בביאור הגר״א (שם ס״א ד״ה בהסיבה).

סב. ובאכילת הכורך בהסיבה כתב הבית יוסף (שם ד״ה כתב אחי) בתוך דבריו, שאע״פ שמרור אינו צריך הסיבה אם רצה לאוכלו בהסיבה רשאי, ודייק זאת מדברי הרמב״ם שפסק (חמץ ומצה פ״ז ה״ח) ׳אימתי צריכין הסיבה, בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבע כוסות, ושאר אכילתו ושתייתו אם הסב הרי זה משובח ואם לאו אינו צריך׳, ומכך שלא כתב ׳אבל מרור אינו אוכלו בהסיבה׳ משמע שאם רצה לאוכלו בהסיבה רשאי. ולכן בכורך כיון שצריך הסיבה משום המצה, אין אכילת המרור שעימה מעכבת את ההסיבה כיון שכאמור אין איסור לאכול המרור בהסיבה. ויתכן שמכח דיוק זה פסק גם במרור לבד שרשאי לאוכלו בהסיבה.

סג. ובשער הציון (שם ס״ק יד) כתב שהמקור לדין זה הוא המגן אברהם (סק״ו) שהובא לעיל בסמוך, והיינו שהבין המשנה ברורה שאם יצא ידי חובתו ברור שגם רשאי לאוכלו לכתחילה בהסיבה.

סד. וכתב הפרי חדש (שם) שכך נראה גם מדברי הכלבו (סי׳ נ עמ׳ יא טור ג) שכתב ׳אבל באכילת המרור אינו צריך להסב, לפי שאכילת המרור זכר לשעבוד ואין לחוש לאכלו דרך חירות׳, ומשמע שאם רוצה יכול לאוכלו בהסיבה. ואמנם עיקר ראייתו מהכלבו צריכה ביאור, שמיד אח״כ כתב (שם) ׳ובשאר אכילתו ההסיבה רשות ואם הסב הרי זה משובח׳, ואילו היה רשאי להסב באכילת מרור היה יכול הכלבו לכתוב שבמרור ובשאר האכילה ההסיבה רשות, ויתכן שחילקם כיון שרצה לסיים שהמסב הרי זה משובח, ודין זה נכון רק בשאר הסעודה ולא באכילת המרור.

סה. אמנם בפרי מגדים (סי׳ תעב משבצות זהב סק״ו) ובערוך השלחן (ס״ט) הבינו בדברי הרמב״ם שגם לכתחילה אין צריך להסב, אלא שאם הסב הרי זה משובח. ואולי זה הטעם שהרמ״א לא הביא את הרמב״ם כמקור לדבריו אלא את המהר״י ברונא.

סו. וכן הוכיח בנהר שלום (סי׳ תעב סק״ג).

סז. אך מדברי הירושלמי מוכח רק שבזמן אכילת המצה יש להסב ולא בשאר חלקי הסעודה. וראה להלן.

סח. ומבואר בדבריו שגם כוונת הרמב״ם אינה לכל הסעודה אלא רק לאכילת המצה, וגם שהרמב״ם מחייב לכתחילה את כולם להסב ולא כהבנת הפרי מגדים והערוך השלחן [והובאו בהערה לעיל בסמוך] שרק שאם עשה כך משובח.

סט. ובאליה רבה (סי׳ תעב ס״ק יא) חילק שהשמש חייב להסב רק באכילת הכזית הראשון ולא בארבע הכוסות ובאפיקומן.

הסיבה בשעת הברכות

בבית דוד (שו"ת או"ח סי' רנ) כתב שחיוב ההסיבה הוא רק באכילה ושתיה, אך בברכות אכילת מצה והמוציא וכן בקריאת ההגדה אסור להסב. אמנם בלב מבין (חמץ ומצה פ"ז ה"ח) הביא שבגמרא (ברכות נא:) דנו בצורת ברכת המזון, שהאוכל ומהלך מברך מעומד, וכשאוכל מעומד מברך מיושב, וכשמסב ואוכל יושב ומברך, והסיקו שלהלכה בכל האופנים יושב ומברך. וכתבו התוספות (שם ד"ה והלכתא) שכיון שברכת המזון היא דאורייתא לכן החמירו בה שיהיה יושב ומברך, מה שאין כן בשאר ברכות, וא"כ גם באמירת ההגדה שאינה יותר משאר ברכות יכול להסב. ודחוק לחלק בדבריהם שרק בהליכה או בעמידה מותר לברך ולא בהסיבה שבה יש יותר ביזיון, שהרי כרכו את כל שלושת הדברים כאחד, ועל כולם הכריעו שרק בברכת המזון החמירו שצריך לברך מיושב ולא בשאר הברכות.

הסיבה בשעת אמירת ההגדה

כתב המאירי (קח. ד"ה זה) שחיוב ההסיבה אינו רק בשעה שאוכל מזונו, אלא בכל עשיית הדברים שהם זכר לאותם העניינים, אך לא בכולם, שמצה צריכה הסיבה ומרור אינו צריך, וארבע כוסות כולם צריכים הסיבה הן שתייתם הן הדברים שהם מסודרים עליהם, שהם הקידוש וקריאת ההגדה וקריאת ההלל וברכת המזון, ומבואר בדבריו שגם את ההגדה צריך לומר בהסיבה. אמנם השל"ה כתב (פסחים פרק נר מצוה אות מו) שאע"פ שמצות הלל לאומרו מעומד, בליל הסדר אומרים אותו בישיבה משום שחולקים אותו, ועוד שהרי יושב ליד השולחן וכוס בידו ועלול להתבלבל ותיפול הכוס מידו. והביא עוד טעם בשם רבי מאיר שכיון שבליל פסח נוהגים דרך הסיבה וחירות, לא הטריחוהו לעמוד. אך הוסיף שאע"פ שיושב, ישב באימה וביראה ולא מוטה, ויאמר הלל בכוונה וביראה. וכתב הפרי מגדים (סי' תפו משבצות זהב ד"ה בטור) שלכתחילה יאכל את כל הסעודה בהסיבה, מלבד הלל והגדה וברכת המזון שבהם יושב באימה ויראה[ע].

צריך לומר את ההגדה בהסיבה

בשיח יצחק (שו"ת סי' רטז) הביא שבהגדת מעשי ידי יוצר (רבי שלמה קלוגר) הוכיח מהפיסקא בהגדה 'מעשה ברבי אליעזר וכו' שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרים ביציאת מצרים' וכו', שצריך לומר את ההגדה בהסיבה, שהרי פשוט שבעל ההגדה אינו בא לספר כאן שהיו מסובים בשעת אכילת המצה אלא רק להראות שקיימו את סיפור יציאת מצרים כל הלילה, ומכך שכתב שבזמן זה היו מסובין מוכח שצריך להיות בהסיבה אף בסיפור יציאת מצרים, ושלא כדעת השל"ה.

הגדה גדרה כתפילה

אמנם כתב השיח יצחק, שטעמו של השל"ה שגדר ההגדה היא כתפילה, וכמו שכתב הדרכי משה (סי' תעג אות יב) שבהגדה מספרים את כבוד הא-ל ושבחיו[עא], וא"כ אין ראיה מהתנאים הקדושים הדומים למלאכי השרת, שהם ירונו בגאון ה' ומלאים אימה ופחד גם כשהם מסובים, ואין ראיה שגם אנו שאיננו מלאים ביראת ה' יכולים לומר את ההגדה בהסיבה.

ט. נשים

מקור ההלכה

איתא בגמרא (קח.) 'אשה אצל בעלה לא בעיא הסיבה, ואם אשה חשובה היא צריכה הסיבה', וכך פסקו הרי"ף (שם) והטור והשולחן ערוך (סי' תעב ס"ז), וכתב הרמ"א (שם ס"ז) שנשים שלנו נקראות חשובות, אך לא נהגו להסב משום שסמכו על דעת הראבי"ה שבזמן הזה אין צורך להסב. ויש לדון בכמה פרטים בסוגיא.

מדוע באמת אשה אינה צריכה הסיבה, האם דין זה נוהג רק בפני בעלה או גם שלא בפניו, מדוע אשה חשובה צריכה הסיבה, מה היא הגדרת אשה חשובה, האם בעלה יכול או צריך למחול על כבודו כדי שתוכל להסב, והאם כשרוצה יכולה להסב או לא.

בטעם הדבר שנשים אינן צריכות להסב נאמרו כמה טעמים:

אימת בעלה עליה

א. הרשב"ם כתב (קח. ד"ה אשה) שאשה אינה צריכה הסיבה מפני שאימת בעלה עליה שכפופה לו. וכן נראה מדברי המאירי שכתב (שם) שאשה אינה צריכה הסיבה משום שאין חירות לאשה אצל בעלה, ולפי"ז ביאר המאירי שהטעם שאשה חשובה צריכה הסיבה הוא משום שבאופן זה אין שפחות באישות שלה, וכיון שזהו הטעם שפטורה א"כ שלא במקום בעלה נראה שצריכה הסיבה[עב].

אין דרך נשים להסב

ב. בשאילתות (שאילתא עז) כתב שאין דרך הנשים להסב. וכתב הפרי חדש (סי' תעב ס"ד) שלדבריו כל אשה אינה צריכה להסב אפילו שלא בפני בעלה. ובהעמק שאלה כתב (שם אות ה) שהשאילתות גרס בגמרא (קח.) 'אשה אינה צריכה הסיבה' כמו שגרס הרי"ף (שם), ולא כגירסא שלפנינו שאשה 'אצל בעלה' אינה צריכה הסיבה וכמו שנראה ברשב"ם, שהרי לדברי השאילתות אין חילוק בין אם היא בפני בעלה או שלא בפניו[עג]. והוסיף שכך מוכח מהמשך דברי הגמרא שאמרו שאשה חשובה צריכה הסיבה, ואילו היה הטעם שאשה פטורה משום שכפופה לבעלה החילוק אינו מובן, דאטו אשה חשובה אינה צריכה להיות כפופה לבעלה, וכמו שאמרו (תנא דבי אליהו פרשה יב ד"ה ומה) 'אין לך אשה כשירה אלא שעושה רצון בעלה'[עד].

אשה משמשת לבעלה

ג. בר"ן (קח. ד"ה אשה) כתב שהטעם הוא משום שמשמשת לבעלה. וכן נראה מדברי רבינו מנוח (חמץ ומצה פ"ז ה"ח) שאשה חשובה היא כזו שיש לה עבדים ושפחות שאינה צריכה להתעסק בתיקון המאכל ועניני הבית, ומשמע כדברי הר"ן שיסוד הפטור באשה הוא משום שמשמשת לבעלה[עה].

בירושלמי מבואר שנשים צריכות להסב

איתא בירושלמי (פ"י ה"א) 'רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי אותו כזית שאדם יוצא בו בפסח צריך לאוכלו מיסב. רבי יוסי בעא קומי רבי סימון אפילו עבד לפני רבו אפילו אשה לפני בעלה [והיינו האם חייבים בהסיבה. קרבן העדה (שם ד"ה אפילו)] אמר לו בריבי, עד כאן שמעתי. ופירש

ע. וכך הביאו האליה רבה (סי' תעג ס"ק לד) והמשנה ברורה (שם תעג ס"ק עא) בשם השל"ה, אע"פ שבדבריו הוזכר רק שאת ההלל יאמר באימה ויראה ולא בהסיבה, ולא דיבר על אופן אמירת ההגדה.

עא. ומטעם זה ביאר הדרכי משה (שם) שצריך נטילה לאחר הקידוש לפני הטיבול הראשון בלא ברכה.

עב. ובמשכנות הרועים (אות ה סי' צח - הרשאה) כתב שמדברי הרשב"ם שאשה אינה צריכה הסיבה משום שאימת בעלה עליה נראה שאם היא נשואה לאדם שאינו מקפיד עליה מוגדרת כחשובה, והוסיף שכן נראה מדברי הרוקח (הל' פסח סי' רפג), שאשה חשובה היא שאין בעלה מקפיד עליה, וכוונתו שמפני חשיבותה כלפיו אין אימתו מוטלת עליה ולכן אינו מקפיד עליה. וכן כתב הרשב"ץ (מאמר חמץ), וכתב שלפי"ז אלמנה וגרושה שאין עליהן אימת בעל צריכות הסיבה. והב"ח (שם ס"ד) הקשה על פירוש הרשב"ם שגם אשה חשובה צריכה שתהיה אימת בעלה עליה, ועוד שאימת בעלה ודאי אינה כאימת האב על הבן ואע"פ כן חייב בהסיבה, ובפרי חדש (סי' תעב ס"ד) הקשה על הרשב"ם שלפי"ז לא היתה הגמרא צריכה לסתום שאשה אינה צריכה הסיבה, והיה לה לחלק שאלמנה וגרושה חייבות בהסיבה. וכן אשה אע"פ שחשובה צריכה להיות כפופה לבעלה כמו שאמרו (מגילה יב:) 'קרחה בביתיה פרדשכא הוי' [גם אדם פשוט בביתו הוא פקיד ונגיד], וכן שוליא דנגרי מבואר בגמרא (קח.) שחייב בהסיבה אע"פ שמסתמא כפוף הוא לרבו. ולכן פסק הפרי חדש כטעמו של השאילתות, שיובא להלן בסמוך. ובאגרות משה (שו"ת או"ח ח"ה סי' כ) תמה על תמיהה זו, וכי זו מצוה ורצון החכמים שתהיה אימת בעלה בדברים בעלמא שאינם נוגעים לו, ובודאי שבביטול מצוה אינה צריכה להיות כפופה לו, וגם שזהו דבר לא טוב שהבעל יקפיד על אשתו, וכך מצינו בדברי רבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב ה חלק ד. הו"ד בבית יוסף סי' תעב ד"ה אשה, השני) בשם התוספות שכל הנשים שלנו חשובות הן וצריכות הסיבה והיינו משום שהבעלים אינם מקפידים על כך, שלא שייך לפרש שכל הנשים נעשו חשובות ממש שהבעל צריך לכבדן גם מצד דרך העולם.

עג. וכתב הרשב"ץ (מאמר חמץ) שלפי טעם זה אין חילוק בין פנויה לנשואה, וראה בסמוך. ובאגרות משה (שו"ת או"ח ח"ה סי' כ) כתב שיש חילוק נוסף לדינא בין הטעמים בבעל שאינו מקפיד, שלטעם הרשב"ם צריכה להסב שהרי כאן אין אימת בעלה עליה [וכך פסק הרוקח (סי' רפג)] אך לטעם השאילתות [להלן] רק אשה חשובה שדרכה בהסיבה צריכה להסב, ואם אינה חשובה אינה חייבת בהסיבה אע"פ שבעלה אינו מקפיד עליה.

עד. והביא בהעמק שאלה (שם) שכמה נשים היו חשובות ואעפ"כ היו כפופות לבעליהן, כדבורה אשת לפידות ויעל אשת חבר הקיני, שאמרו בתנא דבי אליהו שבאה תשועה גדולה לישראל על ידן משום שעשו רצון בעליהן, ולפי הרשב"ם צריך לומר שדברי הגמרא שאשה חשובה צריכה להסב נאמרו רק במקום שאין לה בעל, וא"כ נחלק על הירושלמי שאשה צריכה להסב תמיד. ולכן מפרש ההעמק שאלה שמשום מרות הבעל בלבד אין לפטור מהסיבה, שבסמוך מבאר השאילתות שהספק האם תלמיד לפני רבו צריך להסב או לא הוא איזו מצוה עדיפה על חברתה, מצות הסיבה או כבוד רבו [ואינו מפרש שהספק הוא האם הכפיפות לרבו מבטלת את החיוב להסב], ואילו היתה כפיפות מבטלת את חובת ההסיבה לא היה מקום לספק זה שהרי הוא כפוף לרבו ופטור מהסיבה, ולכן גם באשה אע"פ שכפופה לבעלה אין זה סיבה לפוטרה מהסיבה.

עה. אמנם הפרי חדש (סי' תעב ס"ד) הקשה על דברי הר"ן שלדבריו גם אשה חשובה לא תצטרך להסב, ששנינו במשנה (כתובות נט:) שאשה שהכניסה לבעלה ארבע שפחות אינה צריכה לעשות לו שום מלאכה מהמלאכות המנויות שם שאשה חייבת לעשות לבעלה אלא יושבת בקתדרא, ובגמרא אמרו (שם סא.) 'אע"פ שאמרו יושבת בקתדרא אבל מוזגת לו כוס ומצעת לו את המטה ומרחצת לו פניו ידיו ורגליו', ומבואר שכל אשה צריכה לשמש את בעלה. ועוד הקשה, שבגמרא (קח.) אמרו שהשמש חייב בהסיבה, ואם לא היסב לא יצא ידי חובתו אע"פ שמשמש את המסובים, וא"כ גם אשה אינה צריכה להיפטר מהסיבה מטעם זה. אמנם בדברי יציב (שו"ת או"ח סי' ה) דחה שמזיגת הכוס שחייבת האשה לעשות לבעלה אינה משום שחייבת להיות כפופה לו אלא משום חיבה, וכמבואר בדברי רש"י (כתובות סא. ד"ה אבל) שזוהי רק עצה טובה שנתנו חכמים לבעל שאע"פ שהכניסה לו שפחות תעשה לו מלאכות אלו כדי להתחבב עליו, וא"כ אין משם ראיה שגם אשה כזו נשארת בגדר שפחה במלאכות מסוימות. ובזה ביאר את דברי המאירי (קח. ד"ה אשה) שאשה חשובה צריכה הסיבה משום 'שאין שפחות באישות שלה', שאע"פ שמוזגת לו את הכוס אין זו מלאכה הנובעת מהגדרתה כשפחה, ומשום פעם אחת שתקיים מצות הסיבה לא חששו לביטול החיבה.

הפרי חדש (סי׳ תעב ס״ו) שכוונתו להשיב שבאמת גם אלו צריכים הסיבה, וא״כ נחלק על הבבלי שאשה אינה צריכה הסיבה. ומחמת הבנה זו בדברי ירושלמי אלו נחלק הפרי חדש (שם) על פסק הבית יוסף (שם ד״ה ומש״כ אלא) שעבד לפני אדונו אינו צריך הסיבה, והכריע שצריך הסיבה כדברי הירושלמי, ודימה אותו לשמש שבו נאמר בגמרא (קח.) שצריך הסיבה. וכך הכריע שגם בשבויות ישראליות או שפחות שקונה ואחר כך מתגיירות יש להן דין שמש וצריכות הסיבה[עו].

מדוע נשים שלנו אינן מסיבות

כאמור פסק הרמ״א שנשים שלנו אע״פ שנקראות חשובות לא נהגו להסב משום שסמכו על דעת הראבי״ה שבזמן הזה אין צורך להסב. והקשה הערוך השולחן (שם ס״ו) שא״כ מדוע רק נשים סומכות על הראבי״ה ולא אנשים, ועוד שהראבי״ה הוא דעת יחיד ואין לסמוך על שיטתו, ולכן מפרש שהנשים סמכו על גירסת השאילתות (שאילתא צז) והרי״ף (קח.) שאשה תמיד אינה צריכה הסיבה ולא רק בפני בעלה, ואשה חשובה פירושה גדולה בנוי ועושר וזה לא שכיח, ואפילו אם היא חשובה אינה מחזיקה את עצמה בכך[עז].

הסיבה באשה חשובה

כאמור הוזכר בגמרא (קח.) שאע״פ שאשה אינה צריכה הסיבה אך אשה חשובה צריכה הסיבה. ונאמרו כמה ביאורים מהו גדר אשה חשובה.

רבינו מנוח (חמץ ומצה פ״ז ה״ח) כתב כמה הגדרות לאשה חשובה:

א. אשה שאין לה בעל והיא גברת הבית.

ב. חשובה בפרי ידיה, וכנראה שמעשי ידיה יקרים[עח].

ג. היא בת גדולי הדור אשת חיל יראת ה׳.

ד. יש אהח 19/06/2018 ים ושפחות שאינה צריכה להתעסק בתיקון המאכל וענייני הבית[עט].

והרוקח (הל׳ פסח סי׳ רפג) כתב שאשה חשובה שאין הבעל מקפיד עליה צריכה הסיבה[פ].

לדעת הב״ח אין חילוק בין בפני הבעל לשלא בפניו

והקשה הב״ח (סי׳ תעב ס״ד) דבשלמא לפירוש השאילתות שהטעם שאשה אינה צריכה הסיבה הוא משום שאשה אין דרכה להסב, מובן שאשה חשובה חייבת בהסיבה משום שאצלה הדרך להסב, אך לפירוש הרשב״ם שאשה אינה צריכה להסב משום שאימת בעלה עליה מדוע אשה חשובה אינה צריכה להסב הרי גם עליה צריכה להיות אימת בעלה. ועוד הקשה שהרי ודאי אימת בעלה פחותה מאימת הבן מאביו, ואע״פ כן חייב להסב, ולכן פוסק הב״ח שהטעם הוא כדברי השאילתות, וממילא אין חילוק בין בפני הבעל לשלא בפניו, והגירסא הנמצאת לפנינו בגמרא ׳אשה אצל בעלה לא בעיא הסיבה׳ היא טעות סופר.

האם אשה רשאית להסב

בכף החיים (סי׳ תעב ס״ק כח) פסק שאע״פ שאשה פטורה מהסיבה אך אם אעפ״כ מסיבה תבוא עליה הברכה. אמנם בדברי יציב (שו״ת או״ח סי׳ ה ד״ה ועיין) כתב שיש לדון בדבר, שהרי הרשב״ם פירש (קח. ד״ה אשה) שאשה אינה צריכה הסיבה משום שאימת בעלה עליה, וא״כ אם מסיבה בפניו הרי היא מראה שררה נגד בעלה, וכמו שתלמיד אסור להסב בפני רבו יתכן שגם לאשה יש איסור להסב בפני בעלה, וא״כ אם מחמירה להסב ואינה סומכת על דברי הרמ״א בשם הראבי״ה (שם ס״ד) זוהי חומרא המביאה לידי קולא.

י. תלמיד בפני רבו

מקור הלכה

בגמרא (קח.) הסתפקו האם תלמיד אצל רבו צריך הסיבה או לא, ואומר אביי שלפני שהגיע לרב יוסף היו מסבים אחד על ברכי חבירו, וכשהגיע לרב יוסף אמר שאין צריכים להסב משום שמורא רבך כמורא שמים. ופירש הרשב״ם (שם ד״ה כמורא) שדין זה למדו בגמרא (כב:) מהפסוק (דברים ו יג) ׳את ה׳ אלהיך תירא׳ ודרשו ׳את׳ לרבות תלמידי חכמים, ובזה לומדים שהשוה מורא רבו למורא שמים, והעמידו את הברייתא שגם תלמיד אצל רבו צריך להסב בשוליא דנגרי שאינו חייב בכבודו.

הספק בגמרא הוא איזו מצוה עדיפא

כאמור הסתפקו בגמרא (קח.) האם תלמיד לפני רבו צריך להסב או לא, וביאר בשאילתות (שם) שכבוד רבו זוהי מצוה ומאידך גם הסיבה היא מצוה, והסתפקו בגמרא איזו מצוה עדיפה, כבוד רבו או הסיבה, והסיקו שמצות כבוד רבו עדיפה, והברייתא שמסב עם רבו מדברת בשוליא דנגרי שאע״פ שבכל ימות השנה מכבדו ואינו מסב בפניו, אין זה נחשב כאין דרכו להסב ובפסח חייב בהסיבה. ובהעמק שאלה (שם הגהה לאות ו) ביאר שהספק הוא כפשוטו, האם מצות הסיבה שהיא מדרבנן דוחה את מצות כבוד רבו שהיא מדאורייתא, ואע״פ שבכל מקום פשוט שדרבנן אינו דוחה דין דאורייתא, כאן יש מקום לומר שמצות הסיבה היא בכלל פירסומי ניסא, ויכולה לדחות חיוב מדאורייתא כמו שמצינו (שבת כג:) שנר חנוכה דוחה את קידוש היום [כשאין לו כסף לשניהם] משום שפירסומי ניסא עדיף. וכן יתכן שהסיבה נידונית כמצוה של רבים ולכן דוחה מצות עשה מדאורייתא כמו שמצינו (ברכות מז:) שהותר לעבור על עשה של שחרור העבד כדי להתפלל במנין, מטעם זה[פא].

דעת הרמב״ם שתלמיד אסור להסב

כתב הרמב״ם (חמץ ומצה פ״ז ה״ח) ׳אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, אשה אינה צריכה הסיבה, ואם אשה חשובה היא צריכה הסיבה, ובן אצל אביו והשמש בפני רבו צריכין הסיבה, אבל תלמיד בפני רבו אינו מיסב אלא אם כן נתן לו רבו רשות׳. וכן פסקו הטור והשולחן ערוך (סי׳ תעב ס״ה).

וכתב הפרי חדש (או״ח סי׳ תעב ס״ה) שאף שרב יוסף נקט לשון שאינם צריכים להסב, כוונתו שאסור להסב משום שמורא רבך כמורא שמים. והביא שמצינו שלשון ׳אין צריך׳ מתפרש כאיסור, שבגמרא (ברכות יג:) ראה רבי חייא בר אבא שרבי ירמיה מאריך ב׳אחד׳ של קריאת שמע, ואמר לו שכיון שהמלך את הקב״ה למעלה ולמטה ובארבע רוחות השמים ׳תו לא צריכת׳, ומכל מקום כתב השולחן ערוך (סי׳ סא ס״ו) שאסור להאריך יותר משיעור זה.

וכתב שגם מלשון הרמב״ם יש לדקדק כך, שכתב ׳תלמיד בפני רבו אינו מיסב אלא אם כן נתן לו רבו רשות׳, ומשמע שללא רשות אסור לו להסב. וצריך לומר לפי״ז שרבה לא מחה בתלמידיו שהסיבו בפניו זהו משום שכיון ששתק נחשב כאילו נתן להם רשות, וכמו שכתב הבית יוסף (שם ד״ה ומ״ש אא״כ][פב].

ויש לעיין בכמה נקודות בסוגיא זו. האם התלמיד רק אינו צריך להסב וכלשונו של רב יוסף אך אם רוצה להסב הרשות בידו, או שיש בזה גם איסור משום שמזלזל במורא רבו, וא״כ, מדוע לא נאמר כאן הכלל שבמקום שיש חילול ה׳ אין חולקים כבוד לרב. והאם מדובר רק ברבו מובהק או גם בפני רבו שאינו מובהק אסור להסב. והאם תלמיד חכם מופלג נחשב כרבו אע״פ שלא למד ממנו כלום, או שזהו דין הנוהג רק ברבו שלימדו חכמה. והאם רב יכול לתת רשות לתלמיד להסב, או שהסיבה נחשבת לזלזול ברב שעליה אינו יכול למחול. ויבואר להלן.

עו. אמנם מפרשי הירושלמי נחלקו על פירוש הפרי חדש. הקרבן העדה (שם ד״ה אמר) פירש שהשיב לו שדין זה לא שמע מרבו, וא״כ אין הכרעה שצריכה להסב, והפני משה (שם ד״ה עד) פירש שרק כעת שמעתי ממך שיש בזה ספק, אך לי היה פשוט שאין צריכים הסיבה.

עז. וכן מבואר בדברי השו״ע הרב (שם ס״ו). אמנם דברי הערוך השולחן שהנשים אינן מחזיקות עצמן כחשובות ולכן אינן מסיבות אינם מובנים, שאם חייבות הן על פי דין להסב מה בכך שאינן מחזיקות עצמן כחשובות. וצ״ע.

עח. ובערוך השולחן (שם ס״ו) פירש כעין זה שגדולה בנוי או בעושר, וכמו שאמרו (ע״ז כה:) שלאשה חשובה מותר להתייחד עם נכרי משום שמפחד ממנה, ופירש רש״י (שם ד״ה באשה) שהכוונה לאשה יפה וקרובה למלכות, וגם כאן הכוונה לגדולה בנוי.

עט. ומה ששמש צריך להסב אע״פ שהוא משמש את בעל הבית, תירץ רבינו מנוח שהקונה עבד עברי כקונה אדון, ואף שהשמש אינו עבד עברי, אך נראה שכוונתו שהיותו שמש אינה מחשיבה אותו כאדם שאינו בן חורין בפני אדונו.

פ. והיינו שנקט להלכה כטעם הרשב״ם (קח. ד״ה אשה) שאשה פטורה מהסיבה בדרך כלל משום שאימת בעלה עליה, ולכן כשהיא חשובה ואינו מקפיד עליה מאיזה טעם שיהיה כבר חייבת בהסיבה.

פא. בתחילה ביאר העמק שאלה (שם אות ו) בדברי השאילתות, שקודם לכן פסקו שבן אצל אביו צריך הסיבה משום שמסתמא אינו מקפיד עליו, ולכאורה יקשה שכיון שדימהו לשוליא דנגרי שמכבדו ואינו מסב בפניו, א״כ גם בבן מדובר באופן שהאב מקפיד עליו ובכל השנה אינו מסב בפניו, וא״כ מדוע הכריע שמסתמא אינו מקפיד עליו הרי אדרבה, מכך שבכל יום אינו מסב מוכח שמקפיד ומקפיד. וביאר בהעמק שאלה שהנה פסק בעל השאילתות (שאילתא סא) שאע״פ שאב שמחל על כבודו כבודו מחול (קידושין לב.) אך על הכאתו וקללתו אינו יכול למחול, ומשום שזהו ביזיון ועל בזיונו אינו יכול למחול, והוא הדין ברב (שאילתא קיט אות ט), וא״כ גם כאן ביאור הדברים הוא שבאב כיון שאין דרכו להקפיד על בנו שמסב בפניו, לכן אפילו אב שמקפיד בכל השנה שבנו לא יסב בפניו יכול להרשות לבנו להסב בפסח בפניו משום שאין זה ביזיון, וממילא אע״פ שלא מחל לו יכול הבן להסב משום שבטלה דעת האב בכל כרחו, אך תלמיד שאינו מסב בפני רבו כל השנה והדרך להקפיד על כך, נמצא שהרב אינו יכול למחול ולהרשות להסב משום שזהו ביזיון שכאמור עליו הרב אינו יכול למחול. ובזה הסתפקו איזו מצוה עדיפה, האם כבוד רבו או הסיבה, ופשטו שמורא הרב עדיף ששקול כמורא שמים. אמנם בהגהה (שם) חזר בו ההעמק שאלה, וכתב שדבריו סותרים לדברי הרמב״ם (חמץ ומצה פ״ז ה״ח) והשולחן ערוך (סי׳ תעב ס״ה) שהרב יכול להרשות לתלמידו להסב בפניו, ולכן ביאר כמו שהובא בפנים.

פב. ויתכן שיש לדייק כדבריו גם מעיקר לשון הרמב״ם, שבאשה פסק שאינה צריכה הסיבה, ואילו בתלמיד כתב אינו מיסב ולא כתב אינו צריך להסב. וכן פסק הב״ח (שם ס״ד) שהלשון ׳אינו צריך הסיבה׳ בתלמיד הוא לאו דווקא אלא שאסור להסב. וכן הכריעו האליה רבה (שם

האם חייב להסב אחר שמחל על כבודו

באופן נוסף ביאר שרב יוסף השתמש בלשון 'לא צריכיתו' כדי לרמוז שגם לאחר שנתן להם רשות להסב אינם מחויבים לעשות זאת, משום שעדיף להם לקבל מורא רבם ולא להסב בפניו. אך הפרי חדש כתב שיש להוכיח מדין בן אצל אביו שמחויב בהסיבה, שכמו כן אם מחל הרב על כבודו חייב התלמיד להסב[פג].

דעת רבינו שמחה שהלכה כרבה שתלמיד חייב בהסיבה בפני רבו

אמנם רבינו שמחה [הו"ד במנהגי מהרי"ל (סדר ההגדה אות יט), הגהות מיימוניות (חמץ ומצה שם)] פסק שכיון שזוהי מחלוקת רבה ורב יוסף הלכה כרבה, ככל מקום שבו נחלקו אמוראים אלו, וא"כ תלמיד חייב בהסיבה בפני רבו גם כשלא נתן לו רשות. אמנם לפי מה שכתב הבית יוסף (לעיל) שרבה נחלק על רב יוסף רק בזה שאין צורך בנתינת רשות מפורשת אלא די בזה שרואה ושותק, יתכן שאם הרב מגלה דעתו שמקפיד בכך, פטור התלמיד מהסיבה. וצ"ב. ובמהרי"ל סיים שמטעם זה טוב שרבו יתן לו רשות ואז יסב לכולי עלמא.

19/06/2018 אהח

הרמב"ם פסק כרבה הסובר שנתינת רשות מועילה

וכתב הבני שמואל (חמץ ומצה שם) שלכאורה נראה שהרמב"ם פסק כרב יוסף שתלמיד אינו מיסב, אך הקשה שבכל מקום הלכה כרבה[פד], וא"כ צריך לפסוק כדעת רבינו שמחה שתלמיד חייב בהסיבה. ועוד הקשה מהו מקורו של הרמב"ם שנתינת רשות מועילה, ואם אכן מועילה מדוע הוצרכו (קח.) להעמיד את הברייתא שתלמיד מיסב עם רבו בשוליא דנגרי, הרי יכולים היו לומר שמדובר כשנתן לו רשות[פה]. ולכן ביאר הבני שמואל שהרמב"ם פסק כרבה ולא כרב יוסף, אלא שסובר הרמב"ם שנחלקו רבה ורב יוסף אם נתן הרב רשות לתלמיד האם יכול להסב, שרבה סובר שנתינת רשות מועילה, וזוהי הכוונה בדברי אביי שכשהיינו אצל רבה היינו מסיבים כל אחד על ברכי חבירו משום שנתן לנו רבה רשות, ומוכרח שכך היה, שהרי לא עברו על משנה מפורשת (אבות פ"ד מי"ב) ש'מורא רבך כמורא שמים', ולכן היו מסיבים אצלו, אך רב יוסף נחלק עליו וסובר שגם כשנתן הרב רשות לתלמיד אסור לו להסב, ולפי"ז הקושיא בגמרא מהברייתא שתלמיד מיסב עם רבו היתה רק לדעת רב יוסף, שלרבה אין משם כל קושיא שאפשר להעמיד שמדובר כשנתן לו הרב רשות, אך לרב יוסף שנתינת רשות אינה מועילה אין לתרץ כך, ולכן הוצרכו להעמיד את הברייתא בשוליא דנגרי[פו].

מדוע לא נדחית מצות כבוד רבו מפני כבוד שמים

ובקובץ הערות (סי' יז אות ב) הקשה, שבכל המצוות שבתורה אפילו שהן מדרבנן אינן נדחות מפני כיבוד אב וכיבוד רבו, וכמו שאמרו (יבמות ה:) שאם אמר לו אביו לחלל שבת לא ישמע לו, מהפסוק (ויקרא יט ג) 'איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו' כולכם חייבים בכבודי', וא"כ גם מצות כבוד רבו צריכה להידחות מפני מצות הסיבה שהיא כבוד שמים. ואם נאמר שהסיבה אינה רק חוסר כבוד אלא קלון לאביו ולרבו וזה לא הותר אפילו לצורך מצוה, א"כ מדוע אם מוחל האב או הרב מועילה המחילה, כמו שפסק הריב"ש (שו"ת סי' רכ) בשם הראב"ד שרק כיבוד אב ניתן למחילה ולא בזיונו[פז].

דעת הרא"ש שגם בפני רבו שאינו מובהק אינו מסב

כאמור בגמרא נאמר שתלמיד אצל רבו אינו צריך להסב משום שמורא רבך כמורא שמים, ופסק הרא"ש (פ"י סי' כ) שגם בפני רבו שאינו מובהק אינו מסב בפניו, והוכיח שבגמרא (קח.) הוצרכו להעמיד הברייתא שאפילו

19/06/2018 אהח

בפני רבו שאינו מובהק חייב להסב

ובמהר"ל (גבורות ה' פמ"ח ד"ה אשה) הקשה לדברי הרא"ש מדוע לדעת המקשה אין חילוק בין רבו מובהק לשאינו מובהק, הרי מצינו חילוק זה לענין קימה בפני רבו (קידושין לג.) שבפני רבו שאינו מובהק צריך לקום רק קימה שיש בה הידור שהיא ארבע אמות, אך ברבו המובהק צריך לקום מלא עיניו. ועוד הקשה שהטעם שמחמתו פטרו בגמרא תלמיד מהסיבה הוא משום ש'מורא רבך כמורא שמים', ודין זה נאמר רק ברבו מובהק, שאילו גם מרבו שאינו מובהק היה הדין שמוראו הוא כמורא שמים היה צריך לקום גם מפניו מלא עיניו, שהרי מוראו כמורא שמים, וכמו ברבו מובהק. ולכן אומר המהר"ל שצ"ע, ויתכן שבפני רבו שאינו מובהק חייב התלמיד להסב, וכדי לצאת מהספק צריך להחמיר ברבו שאינו מובהק שיתן לו רבו רשות ואז חייב בהסיבה לכל הדעות[פט].

דעת הפרי חדש שגם ברבו שאינו מובהק אינו מסב

כתב הפרי חדש (סי' תעב ס"ה) שמכך שבגמרא אמרו בסתם שתלמיד אינו צריך הסיבה ולא חילקו בין רבו מובהק לרבו שאינו מובהק, משמע שגם בפני רבו שאינו מובהק אינו צריך להסב, וכן הטעם של מורא רבך כמורא שמים שייך גם ברבו שאינו מובהק[צ], ועוד שסתם 'רבו' הוא רבו שאינו מובהק, כמו שמצינו בגמרא (סוטה מו:) שתלמיד צריך ללוות את רבו עד פרסה, אך זהו רק ברבו שאינו מובהק אך ברבו מובהק צריך ללוותו שלוש פרסאות, ומוכח שסתם רבו הוא שאינו מובהק[צא], והדגישו שלענין ליווי יש חילוק ביניהם. ועוד הוכיח מעיקר דברי הגמרא, שמיד כשבאו לפני רב יוסף אמר להם שאינם צריכים להסב אע"פ שבאותה שעה רק באו לפניו ועדיין לא היה רבם המובהק. אע"פ שיש לדחות שאין הכוונה שבאותו זמן באו לפניו אלא שסיפרו לו בפסח שכך עשו אצל רבה. ומכל מקום קיימת הוכחת הרא"ש (פ"י סי' כ) מכך שהוצרכו להעמיד את הברייתא של תלמיד בשוליא דנגרי, ולא העמידו ברבו שאינו מובהק[צב].

בשעה שלומד לפניו אסור בהסיבה אע"פ שאינו רבו מובהק

ובדברי מלכיאל (שו"ת ח"ב סי' עד אות ו) הוכיח שגם כשאינו רבו מובהק אינו צריך להסב, שכאמור בגמרא אביי לא הסב כשהיה אצל רב יוסף, משום שמורא רבך כמורא שמים, והרי רבו המובהק של אביי היה רבה ולא רב יוסף, וכן כתב בסדר הדורות (ח"ב אות אלף) שאביי היה תלמיד חבר של רב יוסף, והוכיח זאת שבכמה מקומות אמר אביי לרב יוסף 'את אמרת לן'[צג] ולא השתמש בנוסח הנאמר לרב כמו 'מר אמרה לן', ומוכח שבשעה שלומד לפניו צריך לנהוג בו כבוד אף שאינו רבו מובהק. ואף שהרא"ש (פ"י סי' כ) והמרדכי (רמז תריא) הוכיחו ממעשה זה שגם אצל רב שאינו מובהק אינו צריך להסב, מכך שהעמידו הברייתא שמסב בשוליא דנגרי ולא ברבו שאינו מובהק, ומדוע לא הוכיחו זאת מכך שרב יוסף פטר את אביי מלהסב אע"פ שהיה רבו שאינו מובהק, ומוכח שבזמן שלומד לפניו צריך לנהוג בו כבוד כמו ברבו

סק"ו) והמשנה ברורה (שם ס"ק טו).

פג. וראה בזה עוד להלן. ונראה שכוונת הפרי חדש להקשות שהתוספות כתבו (קח. ד"ה בפני) שאע"פ שסתם אב מלמד את בנו תורה מכל מקום צריך הסיבה, וביארו הלבוש (שם ס"ה) שמסתמא אב נותן רשות לבנו להסב, ומבואר שנתינת רשות יוצרת חיוב על התלמיד להסב ולא רק שרשאי לעשות זאת.

פד. וכמו שאמרו (ב"ב קמג:) שהלכה כרב יוסף לגבי רבה רק ב'שדה ענין ומחצה'.

פה. ועיין בבית יוסף (הובא לעיל) שלפי דבריו אין מקום לקושיות הבני שמואל.

פו. וכתב הבני שמואל (שם) שלפי"ז מובן גם מדוע השמיט הרמב"ם את הדין ששוליא דנגרי מיסב בפני רבו, שלפי ביאורו חילוק זה נאמר רק כתירוץ לשיטת רב יוסף שנתינת רשות אינה מועילה, אך כיון שהרמב"ם פסק כרבה אין מקום לחלק בין שוליא דנגרי לרבו שמלמדו תורה, והחילוק בשניהם הוא רק אם נתן לו רשות מותר ואם לאו אסור. וכן מובנים היטב לפי"ז דברי הכסף משנה, שעל דברי הרמב"ם שתלמיד בפני רבו אינו מסב כתב הכסף משנה (שם) שהוא הדין לשוליא דנגרי, והקשו עליו שבסוגיא מבואר להיפך ששוליא דנגרי מיסב בפני רבו. ולפי מה שנתבאר מובן שבגמרא אמרו זאת רק לדעת רב יוסף, אך לדעת רבה שכמותו פסק הרמב"ם, שוליא דנגרי אינו מסב אא"כ קיבל רשות. וכן כתב בדעת הרמב"ם בלשון ערומים (שם).

פז. ויש שתירצו שגדר הענין שתלמיד בפני רבו אינו צריך להסב אינו נובע מכך שמצות הסיבה נדחית מפני כבוד רבו, אלא שכיון שאין דרך תלמיד להסב בפני רבו שפיר מתקיימת דרך חירות גם ללא הסיבה, וכמו שנשים אינן חייבות בהסיבה, ושמש שהסתפקו האם חייב בהסיבה או לא, שכיון שאין דרכו להסב מתקיימת דרך חירות גם בלי הסיבה. אמנם ברי"ץ גיאות (הו"ד בשער הציון סי' תעב סק"כ) מבואר שתירוץ זה אינו נכון, שכתב שאע"פ שהסיבה מצוה מכל מקום כבוד רבו הוא גם מצוה, ומצוה של כבוד התורה עדיפה. ועיין בתחילת הדברים במה שהובא בשם העמק שאלה שדן להיפך, מדוע יש צד שתידחה מצות כבוד רבו מפני מצות הסיבה דרבנן.

פח. הט"ז (סי' תעב סק"ד) הקשה על הוכחת הרא"ש, שגם לדבריו שברבו שאינו מובהק אינו מסב הרי נתינת רשות מועילה, וא"כ יכולים היו להעמיד את הברייתא באופן שנתן לו הרב רשות. ותירץ שלשון הברייתא משמע שמדובר על חיוב הסיבה ובנטילת רשות אין שום חיוב על התלמיד. והוכיח מזה הט"ז שאין חיוב על הרב לתת רשות לתלמיד להסב, שאילו היתה חובה לרב להרשות היו יכולים להעמיד שנתן רשות שהרי זו חובתו. ומוכח שרק יש רשות לרב לתת רשות להסב, ואינו חייב בכך. ובאליה רבה (שם אות ח) ביאר את דבריו, שלכאורה בגמרא עצמה מוכח שאין חיוב לרב ליתן רשות, שהרי רב יוסף אמר לתלמידיו שאינם צריכים להסב משום שמורא רבך כמורא שמים, ומכך שלא הרשה להם להסב מוכח שאינו חיוב. ותירץ שהיה מקום לחלק שרבו שאינו מובהק מחויב לתת רשות, והוכחת הט"ז היא מכך שלא העמידו ברבו שאינו מובהק ושנתן רשות שאפילו ברבו שאינו מובהק אין חובה לתת רשות. ובאופן נוסף ביאר האליה רבה שבאמת רב יוסף נתן רשות לתלמידיו להסב, אלא שאעפ"כ אמר להם שאינם צריכים להסב, שגם לאחר נתינת הרשות אין עליהם חובה להסב.

פט. וכן פסק הב"ח (שם ס"ד).

צ. וראה בזה בגבורות ה' (הובא בסמוך) שנחלק עליו, וכתב בפשיטות שחיוב זה נוהג רק ברבו מובהק.

צא. והביא הפרי חדש (שם) שבכמה מקומות הוזכר רבו והכוונה שאינו מובהק.

צב. אמנם בספר בן ידיד על הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ה ה"א) דחה את דברי הפרי חדש, שמיד כשבאו לפני רב יוסף והוקבעו לפניו בישיבה [שהרי רב יוסף היה ראש הישיבה] נחשב לרבם המובהק מאחר שקיבלוהו לרב. וביותר שמצינו בגמרא (קידושין לג.) שאביי מיד כשראה את אוזן חמורו של רב יוסף כבר היה קם מפניו, ומוכח שנהג ברב יוסף כדין רבו מובהק, וא"כ שפיר יתכן שדבריו האלו עם רב יוסף היו כבר לאחר שלמד ממנו, ומדוע להניח שהגיע בערב פסח ולא הספיק ללמוד וזהו סיפור דברים בעלמא.

צג. נוסח זה אמר אביי לרב יוסף בעירובין (י. מא. סו: פט:), מכות (ד.) ונדה (לט.).

מובהק, ולכן אין ראיה מכך שאביי היה פטור מהסיבה בפני רב יוסף משום שבאותו זמן למד בפניו כמבואר בגמרא. ובזה תירץ הדברי מלכיאל, שלכאורה יקשה לדעת המהר"ל מפראג (שם) שברב שאינו מובהק צריך להסב, א"כ מדוע לא הסב אביי בפני רב יוסף הרי כאמור לא היה רבו מובהק, ולפי יסוד זה שבעודו לומד בפניו צריך לנהוג בו כבוד כרבו מובהק מובן, שכיון שבשעה זו למ[אוצר החכמה]ו היה אסור להסב.

יש חילוק בצורת ההסיבה של התלמיד

בתשובות והנהגות (שו"ת ח"ד סי' קא) חידש שהיום מותר לתלמיד להסב במקום רבו, שרק בצורת ההסיבה שהיתה נהוגה בזמן חז"ל והיינו שהמיסב שוכב ראשו ורובו במטה, ובזה הוא פחיתות כבוד לרב כשמיסב בצורה כזו בפניו, אך ההסיבה שאנו עושים שהיא רק הטיה על צידו אין זו פחיתות כבוד לרב. והוסיף שאף אם חידוש זה אינו נכון ואסור להסב כך בפני הרב, זהו רק כשהסבתו היא כהסיבת הרב, אבל אם הרב מיסב על מטה והתלמיד רק מטה על צידו מותר, משום שבזה אינו פוגם בכבודו. אמנם כתב שגם בצורה זו נהגו שלא להסב בפני הרב, וכמו שמשמע בגמרא, שאמר אביי שבפני רבה הסבו בצורה של 'זגינן אברכי דאהדדי', דהיינו, שמסבים האחד על ברכי חבירו ולא שוכבים ממש על המיטה, ומשום שסברו שבצורה כזו מותר להסב גם בפני הרב שכאמור אין זו פגיעה בכבודו, וגם בזה אמר להם רב יוסף שאין להסב משום 'מורא רבך כמורא שמים'.

כל תלמיד חכם מופלג בדורו נידון כרבו

פסק התרומת הדשן (שו"ת ח"א סי' קלח) שבעל הבית הסועד בליל הפסח אצל תלמיד חכם מופלג בדורו, אף על פי שלא למד כלום לפניו חשוב כרבו ואינו צריך הסיבה, משום שתלמיד פטור מהסיבה מחמת שמורא רבו כמורא שמים, ופירש הרשב"ם (שם ד"ה כמורא) שדין זה נלמד (כב:) מהפסוק (דברים ו יג) 'את ה' אלהיך תירא' שממנו דרשו 'לרבות תלמידי חכמים' שהשוה מורא רבו למורא שמים, וא"כ כל תלמידי חכמים בכלל. והביא התרומת הדשן ראיה לדבריו, שהתוספות כתבו (ב"ק מא: ד"ה לרבות) שתלמיד חכם מופלג נכלל בכלל זה אע"פ שאינו רבו. וכל שכן אם התלמיד חכם נחשב לגדול הדור, נחשב לכל דבר כרבו אפילו שלא למד ממנו כלום. וכך מצינו בגמרא (ברכות לא:) שעלי אמר לשמואל הנביא שחייב מיתה משום שהורה הלכה בפניו, והקשו התוספות (שם ד"ה מורה) מדוע התחייב מיתה הרי עדיין לא למד כלום לפניו, ותרצו שעלי היה גדול הדור וגם בא ללמוד לפניו. ומבאר התרומת הדשן שהם שני תירוצים שונים שהרי אינם שייכים אחד לשני, ומוכח שגדול הדור נחשב כרבו מובהק מכך שהיה חייב מיתה על הוראתו בפניו[צד].

רק בפני רבו מובהק או בפני רב העיר פטור מהסיבה

אמנם המהר"ל מפראג (שם) הקשה על פסק זה, שבגמרא פטרו את התלמיד מהסיבה משום שמורא רבך כמורא שמים, וטעם זה שייך רק ברבו מובהק ולא בתלמיד חכם מופלג. אך כתב שאם סועד אצל רב שהוא מנהיג בעיר, כיון שכל העיר נוהגת על פיו נקרא רבו אע"פ שהוא לא למד בפניו, משום שהעיר כולה נחשבת לתלמידיו וגם הוא שנמצא בעיר.

גם מופלג בחכמה שאינו גדול הדור אין מסיבים בפניו

כאמור פסק השולחן ערוך (סי' תעב ס"ה) 'ותלמיד חכם מופלג בדורו, אע"פ שלא למד ממנו כלום, חשוב כרבו ואינו צריך הסיבה'. וכתב הברכי יוסף (שם סק"ו) שכוונת השו"ע לחילוק התרומת הדשן, ובמילים 'מופלג בדורו' כוונתו לומר שהוא גדול הדור, וכן מה שכתב 'חשוב כרבו' סתם פירושו שנחשב כרבו מובהק. וזוהי גם כוונת הדרכי משה (שם אות ג) שכל שכן שאם התלמיד חכם נחשב לגדול הדור פשוט שאינו צריך הסיבה שהרי הוא כרבו לכל דבר. וכוונתו לדברי התרומת הדשן. אמנם הקשה הברכי יוסף, שהשו"ע פסק (יו"ד סי' רמד ס"ק) 'מי שהוא מופלג בחכמה אפילו אינו רבו דינו כרבו מובהק', וכתב הרמ"א 'מי שהוא גדול הדור ומפורסם בדורו בכך נקרא מופלג בחכמה', ונראה שמפרש את דברי השו"ע שרבו מובהק נקרא רק מי שהוא גם גדול הדור וגם מופלג בחכמה, וא"כ אם פוסק השו"ע כדברי התרומת הדשן היה צריך להדגיש שמופלג בחכמה אפילו כשאינו גדול הדור אין מסיבים בפניו, שהרי המקור לדין התרומת הדשן אלו דברי התוספות שכל תלמיד חכם נכלל באזהרה 'את ה' אלהיך תירא'. ולכן מפרש הברכי יוסף שהשו"ע לא התכוין שרק בפני גדול הדור אין מסיבים, אלא כל שהוא מופלג בחכמה אין מסיבים בפניו, וגם צריך לקום בפניו מלא עיניו.

שכח להסב ונמצא אצל רבו

בתשובות והנהגות (שו"ת ח"ד סי' קא אות ב) הסתפק באדם שהיה עושה את הסדר בביתו עד אפיקומן, ואח"כ הולך לבית רבו לאכול שם אפיקומן ולסיים אצלו את הסדר, וכשהגיע לבית רבו נזכר שאת שתי הכוסות הראשונות שתה בלא הסיבה, והסתפק האם צריך לחזור לביתו ויאמר את ההגדה שוב וישתה את שתי הכוסות בהסיבה, שהרי קודם לכן כבר התחייב בהסיבה בשתייתן ולא יפטר מחיובו זה כעת כשהוא בפני רבו ושותה אותן בלא הסיבה[צה], או שכיון שכעת הוא בפני רבו אינו חייב לעזוב את ביתו, כמו שלא מצינו שאסור לתלמיד להיות אצל רבו כדי שיוכל להסב, וגם בזה יש להסתפק האם כעת מחויב לחזור ולשתות את שתי הכוסות בלא הסיבה, כיון שלא יצא ידי חובתו בשתייתן מקודם, ואע"פ שכעת אינו יכול להסב בהן שכאמור הוא בפני רבו, אך מכל מקום צריך לקיים את חיוב השתיה, ויצא בהן בלא הסיבה, או שפטור לגמרי, מכיון שאין הוא יכול לשתות כעת בהסיבה אין תועלת בכך שישתה בלי הסיבה, שאת זה כבר עשה קודם ששתה בלא הסיבה, והכריע שפטור לגמרי, שכאמור בגמרא (קח.) הסתפקו האם צריך הסיבה בכוסות ראשונות או בכוסות אחרונות, ולא נפשט, ולכן מספק צריך להחמיר להסב בכולן, אך כיון שמכל מקום זהו רק ספק אין צריך לחזור, וכן כשאין אפשרות באופן אחר סומכים על שיטת הראבי"ה שאין להסב כיום[צו]. אמנם הובא[צז] בשם רבי חיים קנייבסקי שאם שכח לאכול בהסיבה ובא רבו לביתו יחזור ויאכל ללא הסיבה.

נתינת רשות לתלמיד

פסק הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ח) 'אבל תלמיד בפני רבו אינו מיסב אלא אם כן נתן לו רבו רשות', ומבואר שנתינת רשות לתלמיד מועילה, ויש לדון מהו מקורו של הרמב"ם, האם יש חולקים עליו בזה וא"כ מדוע, האם מחויב הרב לתת רשות או שרשות בידו שלא להרשות, האם הרשות מחייבת את התלמיד בהסיבה או שרק מונעת ממנו איסור אם מיסב, אך אינו חייב בה.

המקור לנתינת רשות מכך שרבה לא מיחה בהם

כתב הבית יוסף (סי' תעב ד"ה ומש"כ אלא) שהמקור לפסק הרמב"ם הם דברי אביי (קח.) שכאשר למדו לפני רבה היו מסיבים כל אחד על ברכי חבירו, וכשבאו לפני רב יוסף אמר להם שאינם צריכים משום ש'מורא רבך כמורא שמים' (אבות פ"ד מי"ב), ולכאורה תמוה מדוע רבה הניח להם להסב ולא מיחה בהם, ומוכרחים לומר שנתינת רשות ע"י הרב מועילה, וכיון שראה רבה שמסיבים תלמידיו בפניו ולא מחה בהם הרי זה כנתינת רשות. והוכחה נוספת לפסק הרמב"ם הביא הבית יוסף מדברי רב יוסף שאמר להם רק שאינם צריכים להסב בפניו ולא שאסורים בהסיבה[צח]. וכן פסק השולחן ערוך (שם ס"ה) שתלמיד לא יסב אא"כ נתן לו רבו רשות.

מחלוקת האם נתינת רשות אינה מחייבת בהסיבה

אמנם המהר"ל מפראג (שם) פסק, שתלמיד שנתן לו רבו המובהק רשות להסב אינו חייב להסב שהרי אומר שירא להסב, ומה שפסק הרמב"ם שאם נתן הרב רשות לתלמיד להסב הרי זה מסב, אין כוונתו לומר ש'חייב' להסב אלא ש'רשאי' להסב, מה שאין כן כשלא נתן לו רשות. והוכיח המהר"ל כדבריו שבגמרא אמרו (קח.) 'תלמיד עם רבו אין צריך הסיבה', ולכאורה תמוה מדוע לא אמרו שאסור לו להסב, ומוכרחים לומר שמדובר כשנתן לו רשות, ואע"פ כן פסקו שאינו צריך להסב, אלא רק שרשאי[צט].

מחלוקת רבה ורב יוסף היא האם נתינת רשות יוצרת חיוב להסב או רק רשות

כאמור פסק הרמב"ם, שתלמיד בפני רבו אינו מיסב, וכתב הכסף משנה (שם) על דבריו שהוא הדין בשוליא דנגרי. והביא הלשון ערומים (שם) שהקשו עליו שבסוגיא (קח.) מבואר ששוליא דנגרי חייב להסב, ותירץ, שמלשונו של רב יוסף שאינם צריכים להסב מוכח שנטלו ממנו רשות, שאם לא כן היה צריך לומר להם שאסור להם להסב מטעם מורא רבך כמורא שמים [וזוהי הסיבה שרבה לא אמר להם זאת וכמו שכתב הבית יוסף (סי' תעב ד"ה ומש"כ אלא)] ולכן אמר להם רב יוסף שאפילו שנטלו רשות אינם צריכים להסב משום שכיון שמורא הרב כל כך חמור, אע"פ שנטלו רשות אינם חייבים בהסיבה, וא"כ צריך לומר שהספק בגמרא האם תלמיד אצל רבו צריך הסיבה,

---

צד. וכך פסקו בשמו גם הבית יוסף (סי' תעב ד"ה ומש"כ אלא) והדרכי משה (שם אות ג), וראה להלן בדברי הברכי יוסף את החילוקים שביניהם. אמנם המהרי"ק (שו"ת סי' קסט) נחלק על התרומת הדשן ופסק ששני החלקים אחד הם, וכדי שיתחייב מיתה על הוראתו צריך שגם יהיה גדול הדור וגם שיבוא ללמוד בפניו. ובפרי חדש (שם סק"ה) הקשה מדוע הוזקק התרומת הדשן להוכיח את דינו, הרי הרא"ש פסק (פ"י סי' כ) שגם תלמיד לפני רבו שאינו מובהק אינו צריך הסיבה, וא"כ בגדול הדור לפחות נחשב כתלמיד שאינו מובהק, ואם נחלק עליהם בזה התרומת הדשן, ודעתו שרק ברבו מובהק פטור מהסיבה, היה צריך להדגיש זאת. והניח בצ"ע.

צה. ומה שפטור בפני רבו זהו רק כשמתחילה לא חל עליו חיוב להסב שהרי שתאן בפני רבו, אך כאן שבשעת חיוב הכוסות היה בביתו והתחייב בהסיבה בהן שוב לא יפטר בשתיה שלא בהסיבה.

צו. ויש לדון הרבה בהכרעתו. וכן יתכן שיש חילוק בין שתיית ארבע כוסות לאכילת אפיקומן, שבמצה אין את הספק שהובא בגמרא בשתיית ארבע הכוסות. ואכמ"ל.

צז. פסקי שמועות (ענייני חג הפסח עמ' קכב).

צח. ונראה שכוונתו שהטעם שנתינת רשות אינה מועילה היא שהסיבה נחשבת לזלזול ברב, ובזלזול לא מועילה נתינת רשות, ומכך שלא אסר להם הסיבה בפניו מוכח שהסיבה בפני הרב אינה זלזול ושפיר מועילה בזה נתינת רשות.

צט. וכן פסקו הב"ח (סי' תעב ס"ד), הפרי חדש (שם ס"ה) והערוך השולחן (שם ס"ז).

נאמר במקום שנוטל רשות ולכן נפשט מהמעשה של רב יוסף, ועוד שאם כשנטלו רשות חייבים להסב היו יכולים להעמיד את הברייתא שתלמיד אצל רבו מסב כשנטל רשות, ומוכח שהספק היה גם כשנטל רשות. וא"כ יש לומר שאביי פשט את הספק לא מדברי רב יוסף שאינם צריכים להסב, אלא מכך שרבה שלא אמר להם כלום מוכח שאם נטלו רשות חייבים להסב, ועל זה נחלק רב יוסף ואמר להם שאע"פ שנטלו רשות אינם חייבים להסב. וזוהי הסיבה שהביאו את דברי רב יוסף אע"פ שהלכה כרבה כשנחלק עמו מלבד שלושה מקומות, משום שלולי דברי רב יוסף היה מקום להבין שאמנם בנטילת רשות יכול להסב אך אינו חייב, ולכן הובאו דברי רב יוסף כדי ללמד מכך שרב יוסף אמר שאינם צריכים ורבה לא אמר זאת, שלדעת רבה בנטלו רשות חייבים להסב ולא רק רשאים. ולפי"ז הקושיא מהברייתא שתלמיד אצל רבו מסב היתה רק לרב יוסף, שרבה יכול שפיר להעמידה בנטל רשות ולכן חייב להסב, אך לדעת רב יוסף אין לתרץ, כך שהרי לדעתו אפילו כשנטל רשות אינו חייב להסב, ולכן הוצרך להעמיד בשוליא דנגרי. וא"כ תירוץ זה נאמר רק לדעת רב יוסף שאין הלכה כמותו, ולרבה אין צורך בתירוץ זה, ולכן כתב הכסף משנה שגם שוליא דנגרי אינו צריך להסב. וכתב שלפי"ז לשון הבית יוסף (שם) 'רשאי' ו'שרי' אינם בדווקא שמותר להסב ואין איסור, אלא חיוב גמור להסב.

ובלשון ערומים דחה שאין ללמוד מהלשון 'לא צריכת' שנאמר לענין קריאת שמע [הובא לעיל] לכאן, משום ששם כיון שאין צורך בהמלכה יותר מהדרוש הרי זה הפסק ולכן אסור, ומה שאין כן כאן כיון שנתן לו רשות מסתבר שמותר, שאילו היה בזה איסור היה צריך לומר זאת בפירוש.

נתינת רשות אינה מחייבת את התלמיד להסב

ובפנים מאירות (שו"ת ח"א סי' צג) הוכיח שנתינת רשות אינה מחייבת את התלמיד להסב, שהנה המקור לכך שנתינת רשות מועילה היא מדברי אביי (קח.) שלפני רבה היו מסיבים האחד על ברכי חבירו, ומדוע לא חשש רבה למחות בהם משום שמורא רבך כמורא שמים, ומוכח שנתינת רשות מועילה, ומכך שראה ושתק רואים שמחל. ולכאורה יש להקשות להיפך, מדוע רב יוסף אמר לתלמידיו שאינם צריכים להסב, וכי לא היתה בו מדת הענוה שהקפיד על כבודו, אלא ברור שהתכוין להורות בזה הלכה, שהתלמידים חשבו שבזה שמסיבים מקיימים מצוה, ורב יוסף אמר להם שגם לאחר מחילת הרב אע"פ שמותר לכם להסב מכל מקום אינכם מקיימים בהסיבה זו מצוה, ולכן גם אם אתם אוכלים ללא הסיבה אכילתכם נעשית כדין, שהרי 'מורא רבך כמורא שמים'. וזהו הביאור בדברי הט"ז (סי' תעב סק"ד) שאין חיוב על הרב לתת לתלמיד רשות[ק].

בן אצל אביו

כאמור בגמרא (קח.) בן אצל אביו צריך הסיבה, ונחלקו בטעם הדבר.

הרשב"ם (שם ד"ה בן) כתב שזהו משום שאינו כפוף לו כל כך, ואמנם השאילתות (שאילתא עז) והכלבו (סי' נ עמ' יא טור ג) בשם האבודרהם (סדר ההגדה ופירושה ד"ה ושתיית) כתבו שהטעם הוא שמסתמא האב מוחל לבנו. וכתב החק יעקב (סי' תעב סק"ט) שלפי טעם זה במקום שהאב אומר במפורש שאינו מוחל אין להסב, אך כתב שיתכן שבזה בטלה דעתו אצל כל אדם, והביא בשם הב"ח (שם ס"ד) שלמעשה ראוי להחמיר שלא יסב הבן אלא א"כ נתן לו האב רשות, שהרי לפי דברי התוספות (קח. ד"ה בפני) שלא גרע מרבו סתם, יש בזה גם איסור משום ש'מורא רבך כמורא שמים'.

בן בפני אביו שהוא רבו

כאמור פסקו הרא"ש (פ"י סי' כ) והשולחן ערוך (סי' תעב ס"ה) שבן חייב להסב בפני אביו אע"פ שהוא רבו המובהק, וכתב הפנים מאירות (שו"ת ח"א סי' צג) שהמקור לפסק זה הם התוספות שכתבו (קח. ד"ה בפני) שסתם אב מלמד לבנו תורה כמו שאמרו בקידושין (ל.) ואע"פ כן צריך להסב בפניו, משום שבן צריך להסב אפילו אם אביו רבו. אמנם כתב לדחות, שהגמרא בקידושין עוסקת באב שבו דיברה התורה, שכיון שהצטוה כל אב ללמד לבנו תורה בפסוק (דברים יא יט) 'ולמדתם את בניכם' מסתבר שמקיים חיוב זה, אך האב שבו דיברו חכמים בכל מקום מסתמא אינו מלמדו תורה, וכמבואר במשנה (ב"מ לג.) 'אבידתו ואבידת רבו של רבו קודמת, ואם היה אביו חכם אבידת אביו קודמת', ומבואר שסתם אב אינו רבו. וביותר קשה על הפוסקים שאפילו כשהאב הוא רבו מובהק צריך להסב בפניו[קא], והקשה שיתכן שרבו מובהק חמור יותר, שהרי אפילו לדעת הרא"ש שסתם אב מלמד את בנו תורה, אך אין הוכחה שהוא רבו המובהק, שהרי בגמרא (קידושין שם) אמרו שהחיוב ללמד את הבן תורה הוא כזבולון בן דן [תלמיד שהיה בימיהם סבו לימדו תורה] אך לא ממש כמותו, שהוא לימד את בן בנו מקרא משנה וגמרא, אך מעיקר הדין החיוב ללמדו הוא מקרא בלבד, ובזה אינו נעשה רבו מובהק. ואת הוכחת הרא"ש מכך שלא העמידו את הברייתא שתלמיד מיסב עם רבו בתלמיד שאינו מובהק דחה הפנים מאירות שסתם תלמיד שבכל הש"ס הוא תלמיד מובהק. ולכן פוסק להלכה שבן במקום אביו שהוא רבו מובהק אינו צריך הסיבה שיש כאן גם את מורא האב וגם את מורא רבו. והרי"ף והרמב"ם השמיטו דין זה משום שסמכו על כך שזהו דבר פשוט[קב].

יא. המיסב במקום שפטור מהסיבה

מקור ההלכה

בכמה מקומות מצינו שאדם הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט, וכגון בסוכות, כשירדו גשמים שאינו חייב לשבת בסוכה, שבזה פסק הרמ"א (או"ח סי' תרלט ס"ז) שהפטור מהסוכה ואינו יוצא ממנה אינו מקבל עליו שכר ואינו אלא הדיוטות, וכמו שאמרו בירושלמי (שבת פ"א ה"ב) 'תני חזקיה כל מי שהוא פטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט'. ומאידך מצינו מקומות רבים מצינו שאע"פ שאין חיוב גמור לעשותם מעיקר הדין אין איסור לעשותם, וכגון מצות עשה שהזמן גרמן שנשים פטורות מהם אך יש מצוות שקיבלו עליהן לעשותם, וכגון תקיעת שופר ונטילת לולב וישיבת סוכה, שלדעת רבינו תם (חולין קי: תוספות ד"ה טלית) 'יכולות לברך על קיום מצוות אלו. ויש לדון בכל המקומות או האנשים שפטורים מהסיבה, האם יש להם רק פטור מהסיבה ואם רוצים להסב הרשות בידם ואדרבה מקיימים בזה מצוה, או שהסבתם מוגדרת כפטור מהדבר ועושהו שנקרא הדיוט ואסור להם להסב.

דעת המהרש"ל שאסור להסב

כתב הט"ז (סי' תעב סק"י) שבכל מקום שנפסק להלכה שאין צריך להסב אסור להסב, וכמו שאמרו לענין סוכה שהפטור הדבר ועושהו נקרא הדיוט, והביא שכך מצא בשם המהרש"ל. ובערוך השולחן (שם ס"ח) כתב שאע"פ שמצינו כמה חומרות שאדם יכול להחמיר על עצמו, כאן אין לו להחמיר, משום שהמקום היחידי שבו פטור מהסיבה ויכול להחמיר הוא בתלמיד שנתן לו רבו רשות, ולכן נקרא הדיוט משום שאין לו לעשות דבר שהוא נגד כבוד רבו אע"פ שנתן לו רשות. וכן לדעות שאבל פטור מהסיבה אין לו להחמיר משום שזהו גנאי למת[קג].

דעת המגן אברהם שמותר להסב

אמנם המגן אברהם (שם סק"ו) כתב שצריך להתיישב בדבר, שהרי כמה פעמים מצינו שמחמירים בדבר שאנו פטורים ממנו. ובחק יעקב (שם סק"י) כתב שאין להוכיח מסוכה שהיושב בה בזמן שיורדים גשמים הרי הוא הדיוט, משום ששם הוא מצער את גופו ולכן אין להחמיר זה, אך בשאר דברים שאינו מצטער כגון הסיבה שפיר יכול להסב אע"פ שאינו מחויב. ולמעשה הניח בצ"ע. ובפרי מגדים (אשל אברהם שם סק"ו) חילק שאם יש דעות בין הפוסקים והוא מחמיר כדעות המחמירות מותר, ורק אם אין שום דעה המחייבת לעשות זאת נקרא הדיוט כשעושהו. ולמעשה גם הוא הניח בצ"ע[קד].

ק. והיינו שלכאורה יקשה על דברי הט"ז, מדוע לא יהיה חייב הרב לתת לתלמיד רשות כדי שיוכל לקיים את המצוה בשלימות כשיאכל בהסיבה, אך לפי מה שנתבאר שאין התלמיד מקיים בזה מצוה מובן, שאין כל צורך בהסיבה וממילא הרב אינו מחויב להרשות לתלמידו להסב בפניו.

קא. כך פסקו האבודרהם (סדר ההגדה ד"ה ושתיית) והמהרי"ל (סדר ההגדה אות יט), וכך הכריעו גם השולחן ערוך (סי' תעב ס"ה) הש"ך (יו"ד סי' רמב סק"א) והערוך השלחן (סי' תעב ס"ז). וכתב הפנים מאירות שנראה שכך היא גם דעת הרא"ש, שאינו מחלק בין רבו מובהק לשאינו מובהק ותמיד פוטרו מהסיבה, וא"כ גם בן אצל אביו שחייב בהסיבה שלדעתו חייב גם כשהוא רבו, אין חילוק בין אם הוא רבו מובהק לרבו שאינו מובהק.

קב. אמנם בברכי יוסף (סי' תעב אות ה) דחה את דברי הפנים מאירות, משום שרבים מהראשונים [התוספות (קח. ד"ה בפני), הרא"ש (פ"י סי' כ), רבינו ירוחם (אדם וחוה, נתיב ה חלק ד) הטור (סי' תעב), הצידה לדרך (מאמר ד כלל ג פי"א) והרשב"ץ (מאמר חמץ אות קיט)] פסקו שבן אצל רבו צריך להסב. ועיי"ש במה שהוכיח שגם באביו חיוב המורא שוה למורא הרב.

קג. ומבואר בדבריו שנתינת רשות לא רק שאינה מחייבת את התלמיד להסב אלא אדרבה נקרא בזה הדיוט. ועיין לעיל (אות ץ).

קד. והביא המגן אברהם את דברי הבאר שבע (שו"ת סי' כא) שצריך להתיישב בדבר, שהרי דינים רבים אנו מקיימים אע"פ שאיננו חייבים בהם מעיקר הדין. ובתחילה חילק הבאר שבע שרק בדבר שאינו יכול לבוא בו לידי איסור שלא שייך בו חומרא או פרישות בזה נאמר שאם פטור ועושהו נקרא הדיוט. אך דחה שחילוק זה אינו נכון, שבירושלמי הובא (שבת פ"א ה"ב) שרבי מיישא ורבי שמואל בר רב יצחק ישבו ואכלו בבית כנסת אחד, וכשהגיע זמן התפילה נעמד רבי שמואל בר רב יצחק להתפלל, ואמר לו רבי מיישא שהרי למדנו רבינו שאם התחילו בסעודה אין מפסיקים, וחיזק את דבריו שתני חזקיה 'כל מי שהוא פטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט', והשיבו מדין המשנה (ברכות טז:) שחתן אע"פ שפטור מקריאת שמע בלילה הראשון מכל מקום אם רוצה לקרות קורא, ודחה לו שמשנה זו היא כרבן גמליאל (שם ע"א) שאינו רוצה לבטל ממנו עול מלכות שמים שעה אחת, ומבואר שגם על דבר שיכול לבוא בו לידי איסור [שהרי עלול להימנע מתפילה לגמרי אם לא יתפלל כשהגיע זמן התפילה] נאמר הכלל שהפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט. וכתב שיתכן שבכלל של 'קדש עצמך במותר לך' (יבמות כ:) נאמר רק שלא ילך אחר מותרות, אך לא יאסור על עצמו לגמרי דבר שהתירה התורה. והניח שעדיין הדבר צ"ע.

הטעמים שמותר להסב אע"פ שפטור

אמנם כתבו המפרשים כמה טעמים מדוע הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט, וחלקם אינו שייך בהסיבה במקום שפטור:

א. בשיטה מקובצת (ב"ק פז. ד"ה במדרשות) הובא בשם המאירי שדין זה נאמר רק בדבר שכל מי שעושה דבר כמותו פטור, ולא יוצא מדבר זה ענין שכלי או מוסרי או סלסול או הכנעת לב, אלא שהוא עושה ממנו מצוה על דעת עצמו. ולפי"ז יתכן שבהסיבה שכמותה יש מצוה בשאר הדברים והאנשים לא נאמר שהפטור ממנה ועושה אותה נקרא הדיוט.

ב. רק בחומרא המביאה לידי קולא נאמר הכלל שהפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט, אך בהסיבה במקום שפטור אין שום אפשרות לבוא לידי קולא ולכן אינו נקרא הדיוט.

ג. בחק יעקב (סי' תעב סק"י) חילק, שבירדו גשמים ואינו יוצא מסוכתו נקרא הדיוט, משום שהטעם שפטור הוא שלא רצתה התורה שיצטער גופו משום ש'דרכיה דרכי נועם' (משלי ג יז), ולכן אסור לו להחמיר ולצער את גופו, אך בשאר דברים שאינו מצער עצמו מותר להחמיר כשאין בדבר צד איסור[קה].

מערכה ס

מצות מרור וכורך

א. מצות מרור, ברכתו, והסיבה באכילתו / **ב.** שיעור אכילתו / **ג.** אופן קיום מצות מרור לדעת הלל / **ד.** אופן קיום מצות מרור לדעת חכמים / **ה.** אופן קיום מצות מרור להלכה

א. מצות מרור, ברכתו, והסיבה באכילתו

מקור המצוה

מצות אכילת מרור נאמרה בתורה בשני מקומות: א. בפסח מצרים (שמות יב ח) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלהו'. ב. עוד נאמר (במדבר ט יא) [במצות פסח שני] 'בחדש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אותו על מצות ומרורים יאכלהו'.

בטעם המצוה פירש רבן גמליאל (קטז:) שהוא על שם שמררו המצרים את חיי אבותינו במצרים, שנאמר (שמות א יד) 'וימררו את חייהם' וגו'.

טעם וגדר המצוה מדרבנן בזמן הזה

מבואר בגמרא (לקמן קכ.) שבזמן הזה שאין לנו קרבן פסח, מצות מרור אינה נוהגת מן התורה, והוא רק מתקנת חכמים. ולמדו כן מהפסוק הנאמר באכילת הפסח 'על מצות ומרורים יאכלהו' ודרשו בזמן שיש פסח יש מרור, ובזמן שאין פסח אין מרור.

אוצר החכמה

טעם המצוה מדרבנן לאכילת מרור בזמן הזה, בפשוטו הוא כהטעם שיש חובה לאכול מרור בזמן המקדש זכר ל'וימררו את חייהם', אלא שהתורה חייבה לאכול מרור רק כאשר נאכל יחד עם הפסח, וחכמים הוסיפו לחייב באכילת המרור גם בזמן שנאכל בפני עצמו, ולפי"ז גדר מעשה המצוה הוא לעשות זכרון לקושי השעבוד.

אולם בדברי כמה מהראשונים והאחרונים מצינו שפירשו שהתקנה דרבנן לאכול מרור בזמן הזה הוא לעשות זכר למרור הנאכל בזמן המקדש. שהר"י מלוניל (שם ד"ה והלכתא) כתב שאכילת מרור בזמן הזה היא זכר למקדש, וכן נראה בראבי"ה (שו"ת סי' תתקצז). וכן כתב רבינו דוד (שם ד"ה ומברך אמרור)[א].

ובשבלי הלקט (סי' ריח) הביא להקשות בשם אחיו ר' בנימין נר"ו למה עושים מצה לאפיקומן ולא עושים מרור לאפיקומן, והרי שניהם כתובים בפסוק אחד 'על מצות ומרורים יאכלוהו'. ותירץ כיון שמצה בזמן הזה מן התורה, ומרור מדרבנן, לכן עושים את המצה לאפיקומן זכר לפסח שהיא מן התורה, ולא עושים את המרור לאפיקומן זכר לפסח, שהרי מרור אפילו עיקר אכילתו שאנו אוכלים אותו בזמן הזה אינו אלא זכר למה שהיו אוכלין אותו בזמן הפסח מן התורה, ועכשיו אוכלים אותו מדרבנן, וכיון שהוא זכר לעצמו אינו עושה זכר לאחרים[ב].

וכן כתב בשולחן ערוך הרב (סי' תעה סט"ו) שמצות מרור מן התורה אינה אלא בזמן שהפסח נאכל שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו, אבל בזמן הזה אינו אלא מדברי סופרים שתיקנו זכר למקדש. וכן כתב בחזון איש (או"ח סי' קכד לדף קטו. ד"ה שם אמרו)[ג] שעיקר מרור בזמן הזה הוא משום זכר למקדש.

דרך מחודשת בזה כתב רבי שלמה איגר (שו"ת או"ח סי' כ)[ד], שגדר מצות מרור בזמן הזה תלוי במחלוקת הלל וחכמים (יובא להלן אות ג), וכלומר שודאי שבפשוטו אכילת מרור אינה זכר למקדש אלא חכמים חייבו לאכול זכר לוימררו את חייהם, וכן הוא לדעת חכמים, אבל לדעת הלל שחייבים לאכול מרור בכריכה וחיוב זה הוא זכר למקדש, אם כן לא הוצרכו כלל חכמים לתקן לאכול מרור זכר ל'וימררו את חייהם', ומשום שבין כך הוא יאכל מרור זכר למקדש.

טמא או מי שהיה בדרך רחוקה

מבואר בגמרא (כח:) שטמא או מי שהיה בדרך רחוקה אפילו שאינם מקריבים פסח בראשון אלא הם נדחים לפסח שני, מכל מקום הם חייבים בפסח ראשון במצה ובמרור. וכן ישראל ערל אפילו שאין שוחטים את הפסח עליו, מכל מקום הוא חייב במצה ומרור. ובמאירי (שם ד"ה טמא) הביא בשם יש מי שפירש שאלו שאינם עושים פסח הוא הדין שאינם חייבים במרור, ומשום שאין חיוב מרור מדאורייתא אלא כשנאכל יחד עם הפסח, וכמו שבזמן הזה שאין פסח, החיוב במרור הוא רק מדרבנן. ורק במצה הם חייבים, ומה שאמרו בגמרא מצה ומרור הוא משום שיגרת הלשון שהגמרא רגילה להזכיר בכל מקום מרור ומצה יחד[ה] [וראה עוד בבנין ציון (שו"ת החדשות סי' לח) שהוסיף שהגמרא נקטה מרור משום שעל כל פנים מדרבנן הוא חייב במרור].

ובבנין ציון (שם) ביאר את הצד לחייב מדאורייתא במרור, לערל טמא או מי שהיה בדרך רחוקה, אפילו שבזמן הזה חובת מרור היא רק מדרבנן, שדווקא בזמן הזה שאין כלל קרבן פסח אין בו חיוב מרור, אבל בזמן המקדש שהיה חיוב על כל ישראל לאכול פסח מצה ומרור, מי שנאנס מלאכול פסח מוטל עליו החיוב לאכול מצה ומרור. וכצד זה נקט השואל במעשה נסים (לר"א בן הרמב"ם, שו"ת סי' ו) שרק בזמן שאינו ראוי לפסח אין חיוב מרור דאורייתא, אבל בזמן הראוי לפסח יש לחייב במרור מן התורה אפילו מי שלא אוכל פסח, ועי"ש שהארין בזה.

האם יוצאים בכל ירק מר

ונחלקו הפוסקים באיזה מין ירק מקיימים מצות מרור, הרמ"א (סי' תעג ס"ה) פסק להלכה על פי דברי האגור שכל עשב מר הוא בכלל מרור. אבל המגן אברהם (שם ס"ק טו) חולק עליו בפירוש דברי האגור, והביא מהש"ך[ז] שדעתו שאין יוצאים ידי חובה אלא רק באלו השנויים במשנה (לט.) [והיינו בחזרת, תמכא, חרחבינא, עולשין ומרור], וכן פסק המגן אברהם להלכה שאין לברך על שאר ירקות מרים.

ובענין זה מצינו מחלוקת בין הראשונים[ח], ויסוד הנדון הוא היאך לפרש את דברי במשנה שיוצאים במרור, האם זהו ירק מסוים, או שכוונת המשנה שיוצאים בכל ירק מר.

לכתחילה

שנינו בגמרא (שם) אמר רבי אושעיא מצוה בחזרת. ובטעם הדבר פירש רבא כיון שחזרת נקראת חסא, לזכר שהקב"ה חס עלינו. ורבי שמואל בר נחמני בשם רבי יונתן פירש שמצרים נמשלו למרור, לומר לך מה מרור זה שתחילתו רך וסופו שהקלח שלו מתקשה כעץ, אף המצריים תחילתן רכה

קה. ואמנם עיין לעיל (אות י) בשם הערוך השולחן (סי' תעב ס"ח) שבהסבת תלמיד בפני רבו כיון שההסיבה סותרת לכבוד רבו אינו מקיים בה מצוה כלל.

א. וז"ל 'שאף הוא [המרור] אינו מן התורה בזמן הזה, אלא מדרבנן דאית ליה למעבד זכר למקדש'.

ב. וצ"ע מהמובא לקמן (אות ה) מהשבלי הלקט שהביא דוגמא שאנו עושים מעשה זכר למקדש מאכילת כורך, ולא הביא מאכילת מרור בזמן הזה, ומבואר לכאורה שאכילה זו אינה זכר למקדש וצ"ע.

וכדבריו אלו מבואר לדעת הראשונים המובאים לקמן (אות ה) שלא מברכים על הכורך בגלל שהוא זכר בעלמא, אבל על המרור כן מברכים, והיינו שאכילת המרור אינה זכר למקדש.

ג. הובאו דבריו לקמן (אות ה).

ד. הובאו דבריו לקמן (אות ה), ובהערה שם.

ה. וכן כתב הרש"ש (קטו. בגמרא ד"ה א"ע על הלל), והוסיף שכן מצינו בכמה מקומות גרושה וחלוצה.

ו. וראה לעיל הדעות שחיוב מרור בזמן הזה הוא זכר למקדש, ולפי"ז בזמן המקדש לא מצינו תקנה לחייב מרור בלא פסח וצ"ע.

ז. הובאו דבריו במגן אברהם (סי' תעג ס"ק טו).

ח. בפשטות דברי רש"י על התורה (שמות יב ח) מבואר שיוצאים בכל ירק מר [אולם המגן אברהם (סי' תעג ס"ק טו) כתב שאין הוכחה מרש"י שסובר כהמתירים, שיש לפרש דבריו שכל אלו המוזכרים במשנה הם בכלל מרור כיון שהם מרים]. וכן כתב רבינו דוד (לט. ד"ה לומר לך), ויעויין עוד בריטב"א (שם ד"ה הא דתנן) בשם הרא"ה שהביא ב' פירושים בכוונת המשנה שיוצאים

[שבתחילה נשתעבדו להם על ידי שכר שהיו שוכרין אותם], וסופן קשה. וכן פסקו הטור והשולחן ערוך (סי' תעג ס"ה)ט.

ונחלקו האחרונים מה היא החזרת, המגן אברהם (שם סק"ט) הביא בשם הלבוש שבלשון פולין הוא נקרא זערז"ך. אבל המגן אברהם פירש שהוא לאטו"ך [וכן באליהו זוטא (שם סק"ו) ובאליהו רבא (שם ס"ק יז) השיג על הלבוש, ודעתו כהמגן אברהם]'.

והחכם צבי (שו"ת סי' קיט) כתב שלכתחילה ראוי לאכול מה שאנו קוראים חסה [והיינו הנקרא בפולין שאלאטין. (אשל אברהם שם סק"י)], ומשום שיש לו את כל הסימנים המבוארים בגמרא. ובחתם סופר (שו"ת או"ח סי' קלב) כתב 'אמת נכון הדבר מה שכתב החכם צבי, וכן נהגו כל רבותי זצ"ל, ואנו נוהגים אחריהם'.

אבל הרידב"ז [על הירושלמי] (ברכות פ"ו ה"א ד"ה אין תימר) השיג עליו שאין בו שום טעם מרירות, והרי אפילו מרור כשנתבטל טעם מרירות לא יצא בו ידי חובה'יא.

והחזון איש (סי' קכד ד"ה לט.) האריך להוכיח שעיקר המצוה הוא להטעים מרירות'יב, וכתב שלפי"ז נראה שהאוכלים חסה צריכים להיזהר שלא לצאת בו אלא עד שתפול בה מרירות'יג.

ברכת המצוות על מרור

בנוסח ברכת המצוות של המרור'יד נחלקו הראשונים, דעת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ה ה"ח) שמברך על אכילת מרור, ופירש המגיד משנה (שם ה"ב) שטעמו מפני שבברכה זו מוציא עצמו ואחרים עמו השומעין אותו.

אולם המגיד משנה הביא שדעת הרבה מהראשונים שנוסח הברכה הוא לאכול מרור, וכן פסק להלכהטו. וכתבו בבית יוסף (סי' תעה ד"ה ומ"ש רבינו שיברך) וב"ח (ד"ה ומ"ש ויברך) שהעולם נהגו לברך על אכילת מרור כדעת הרמב"ם. אכן הדרכי משה (שם אות ב) הביא את דברי הר"ן (קיד: ד"ה היכא דליכא) שמברך לאכול מרורטז.

ברכת הנהנין על מרור

מצינו בגמרא (קיד:) שאין מברכים ברכת הנהנין קודם אכילת מרור, ובטעם הדבר נחלקו הראשונים, דעת רש"י (שם ד"ה פשיטא) והרבה מהראשוניםיז שהוא משום שברכת בורא פרי האדמה על אכילת הכרפס פוטרת גם את אכילת המרור. אבל התוספות (שם) חולקים וסוברים שהברכה על אכילת הכרפס לא יכולה לפטור את אכילת המרור, כיון שאמירת ההגדה זה הפסק.

אוצר החכמה

ולכן פירשו התוספותיח שהמרור הוא מהדברים הבאים מחמת הסעודה שאין צריך לברך עליהם. וכעין זה פירשו התוספות (ברכות מב. ד"ה אי הכי) והרא"ש (פ"י סי' כו) שאף שמרור מצד עצמו אינו נדון כדברים הבאים מחמת הסעודה, מכל מקום כיון שהתורה קבעה אותו לחובה, לכן הוא נחשב בליל הסדר כדברים הבאים מחמת הסעודה'יט.

ולענין ברכה אחרונה לאחר אכילת המרור דינו תלוי בדברי הראשונים הנ"ל, והיינו שלדעת הראשונים שהטעם שאין מברכים עליו ברכת בורא פרי האדמה הוא משום שנפטר בכרפס, כתב הרשב"א (שם) שאחרי אכילת המרור יש לברך בורא נפשות על אכילת הכרפס, אך לדעת הראשונים שהטעם שאין מברכים על אכילת המרור הוא משום שנחשב כדבר הבא מחמת הסעודה, כמו כן אין צריך לברך עליו בורא נפשות, משום שנפטר בברכת המזון.

הדעות שאפשר להסב במרור

אמרו בגמרא (קח.) מרור אין צריך הסיבה, ופירש רש"י (ד"ה מרור) מפני שהוא זכר לעבדות. וכתב הבית יוסף (סי' תעה ד"ה ומ"ש ויאכלנו) 'נראה לי שאם רצה לאכלו בהסיבה רשאי'. והסכים עמו הב"ח (שם). וכן כתב הגר"א בביאורו (שם ס"א ד"ה בהסיבה), ודקדק כן הגר"א מלשון הגמרא מרור אינו צריך הסיבה, משמע שאינו צריך אבל הרשות בידו. וכן דעת המהר"ל מפראג (גבורות ה' סי' סג), וכן כתב במגן אברהם (סי' תעה סק"ו).

וכתב הבית יוסף להוכיח כן מדברי הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ח) שכתב 'אימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתית ארבע כוסות, ושאר אכילתו ושתייתו אם הסב הרי זה משובח, ואם לאו אינו צריך'. ומכך שלא כתב שמרור אינו אוכלו בהסיבה, משמע שאם רצה לאוכלו בהסיבה אין בכך כלום.

וכתב הבית יוסף שאפילו שאפשר לדחות ולדייק להיפך, שהרי כתב הרמב"ם אכילתו ושתיתו שמשמעו אכילה ושתיה שאינה של מצוה, בזה אף שאינו צריך אם הסב הרי זה משובח, אבל באכילת מרור אין להסב כלל, מכל מקום יש לומר שכתב אכילתו ושתיתו שמשמעו של מצוה בכדי שלא נטעה שהאוכל מרור בהסיבה אף שאינו צריך הרי זה משובח, לכן כתב הרמב"ם שרק המיסב באכילה ושתיה של רשות הרי זה משובח, ולעולם באכילת מרור אם רוצה יסב.

הדעות שאין להסב במרור

אבל הפרי חדש (שם ס"א ד"ה ומ"ש ויאכלנו) כתב לפקפק בזה, כיון שמרור הוא זכר לעבדות, ראוי שלא יאכל אותו בהסיבה, ואם אוכלו בהסיבה הוא עושה שני דברים הסותרים זה את זהכ. והוסיף שאין לדייק מלשון הגמרא מרור אין צריך הסיבה שאם רוצה מיסב, משום שיש לפרש שאגב מה שאמרו בתחילה מצה צריך הסיבה נקטו במרור שאינו צריך הסיבה, ואף שבמרור יש גם איסור להסב. ועוד כתב שהלשון אין צריך יכול להתפרש גם כאיסורכא.

אולם במחצית השקל (מגן אברהם סי' תעה סק"ו) נקט בדברי המגן אברהם שאם הסב יצא, היינו רק בדיעבד, אבל לכתחילה אין להסב באכילת

במרור, וראה עוד במאירי (שם ד"ה ובמרור) ובחינוך (מצוה שפא) שדעתם שיוצאים בכל ירק מר.

ט. ובדעת הרמב"ם שהשמיט את דברי הגמרא, ראה להלן בהערה בשם הבית יוסף.

י. וראה עוד בכל זה באורך בחק יעקב (שם ס"ק יח) ובמחצית השקל (על המ"א שם).

יא. וכתב, שאולי בהאמבורג ובערי אשכנז שהזכיר החכם צבי יש בו טעם מרור.

יב. והוכיח כן ממה שאמרו בגמרא (לעיל לט.) 'מאי דעתיך דמרירין טפי', וכן מהמבואר (שם) שאין יוצאים בכבוש, וכן ממה שאמרו בגמרא (קטו:) בלע מרור לא יצא, וכן ממה שאמרו (שם) שאסור לשקעו הרבה בחרוסת כדי שלא יתבטל טעם מרור. והקשה החזון איש על דברי הירושלמי (פ"ב ה"ה) שאמרו שיוצאים בחזרת אפילו שהוא מתוק כיון שסופה להיות מר אם נשתהה בקרקע, שאם כן במרור זה שבין כך אינו מר הדין נותן שיוצא בו ידי חובה גם אם הוא כבוש, וכן הבולעו יצא, וכן מותר להשהותו בחרוסת. ומסקנתו שבודאי אין יוצאין עד שיהא מר גם לדעת הירושלמי, ראה שם מה שכתב לפרש את דברי הירושלמי על פי זה, שנתקשה הירושלמי שכיון שגם אחרי שנגמר הפרי עדיין אינו מר אלא אם כן שוהה עוד בקרקע, אם כן אינו בכלל מרור ואין יוצאים בו אלא אם כן הוא דבר מר מתחילתו ועד סופו [וזה מרמז יותר על מרירות השעבוד], ועל זה תירץ הירושלמי שאדרבה במה שתחילתו מתוק וסופו מר נזכר יותר בשעבוד מצרים [תחילתו רך וסופו מר], ולעולם יוצאים בו רק לאחר שתפול בו מרירות, וכן נקט לדעת החכם צבי שחסה היינו סאלאט, שכוונתו שיהא מר, רק שלא יהא מר ביותר שאז חסר במעלתו.

יג. ובענין אכילת קריי"ן טחון ומפורר, ראה ברבי יעקב מליסא (שו"ת או"ח סי' יג) שדעתו שאין יוצאים בזה ידי חובה, כיון שנשתנה ממרירתו, ואף שעדיין יש בו טעם מרירות. וראה עוד באשל אברהם (בוטשאש, סי' תעג ס"ה) מה שכתב עוד בזה.

יד. נדון זה קיים גם לגבי ברכת המצוות של המצה.

טו. וראה עוד ברבינו דוד (לעיל ז: ד"ה והלכתא וכו' ועכשיו וכו').

טז. וראה עוד באבני נזר (שו"ת או"ח סי' שפא) מה שכתב בזה.

יז. רשב"ם (שם), הראבי"ה (סי' תקכה), תוספות (קטו. ד"ה והדר) בשם ה"ר יוסף טוב עלם, והרשב"א (שו"ת ח"א סי' עב, סי' רמא, מיוחסות סי' רא - רב).

יח. וכן פירשו רבינו דוד, והתשב"ץ קטן (סי' צט).

יט. וראה בלבוש (סי' תעה ס"א) שהביא את ב' הטעמים.

כ. וכתב שכעין זה הקשה המנהיג (הל' פסח ד"ה ונפלאתי) על דעת הרמב"ם שצריך להטביל את הכזית מצה בחרוסת, שהיאך יתחברו זה עם זה, והרי מצה היא זכר לחירות וחרוסת היא זכר לטיט.

כא. וראה מה שכתב עוד הפרי חדש (סי' תעב ס"ה) בזה.

ומה שהקשה החזון איש שאם חזרת אין בה טעם מרירות למה לא יצא אם בלעה, כן הקשה בערוך השלחן (סי' תעה סט"ז), ותירץ על פי מה שביאר (סי' תעג סט"ז) ששם מרור כולל שני דברים: א. מרירות הטעם, ב. קישוי שסופו להקשות. ועבודת פרך שבמצרים היתה תחילתה רך וסופה קשה, וחזרת היא משום שתחילתה רך וסופה קשה, לכך היא עיקר של מרור. ונמצא שבחזרת חל שם מרור מפני הקושי וצריך שיטעום בה טעם חזרת, אבל בשארי מינים שם מרור הוא מפני המרירות. ולכן אם אינו טועם טעם מרירות לא יצא עיי"ש.

ומה שהוכיח החזון איש ממה שאמרו בגמרא מאי דעתיך דמרירן טפי, יעויין בשפת אמת (שם ד"ה א"ל) שפירש שבמסקנת הגמרא חזרו מעיקר המעלה של יותר מר, ואדרבה יש לנו להדר על מה שאינו מר כל כך, כדי לרמוז שהקב"ה חס עלינו, וגם על זה שהעבודה במצרים היתה תחילתה רך עיי"ש.

ראה שם מה שכתב לפרש את דברי הירושלמי על פי זה, שנתקשה

מרור משום שהוא זכר לעבדות, ורק בדיעבד יצא ידי חובתו[כב]. אבל המשנה ברורה (שם ס"ק יד) נקט שגם לדעת המגן אברהם אפשר להסב אם הוא רוצה אף לכתחילה.

הוכחות הפרי חדש כהבית יוסף

אכן הפרי חדש (שם) נקט למעשה כדעת הבית יוסף שאין איסור להסב במרור, והוכיח שאין סברא לאסור את ההסיבה מחמת שהוא זכר לעבדות, ממה שמצינו בגמרא (קח.) שיש דעה הסוברת שצריך להסב רק בשתי כוסות ראשונות, ויש דעה הסוברת שצריך להסב רק בשתי כוסות אחרונות, ומשום שבכוסות ראשונות עדיין אומרים עבדים היינו, ומכל מקום משמע שאף על פי כן אם הוא רוצה להסב בכוסות ראשונות אין בזה איסור, שהרי הגמרא שם נקטה למסקנה שבשביל להוציא עצמינו מהמחלוקת יש להסב הן בכוסות ראשונות והן בכוסות אחרונות. ואם כן הוא הדין במרור אין איסור להסב אפילו שהוא זכר לעבדות.

ועוד הוכיח כן מחובת הסיבה במצה, שאף שהיא לחם עוני שהוא זכר לשעבוד, מכל מקום נאכלת בדרך חירות. ומבואר שאין חסרון להסב בדבר שהוא זכר לשעבוד, ואם כן גם במרור אפשר להסב [ורק לגבי חובת ההסיבה חלוק דין מצה ממרור, שבמרור לא חייבו להסב ולאוכלו דרך חירות כיון שאין במרור אלא זכר לשעבוד, מה שאין כן במצה שהיא גם זכר לחירות שלא הספיק בצקם להחמיץ עד שנגאלו, חייבו לאוכלה בהסיבה[כג]].

וכן דקדק מדברי הכל בו שכתב לגבי מרור שאין לחוש לאוכלו דרך חירות, ומשמע שאם הוא רוצה הוא יכול לאוכלו בהסיבה.

אחת18/06/2018

ב. שיעור אכילתו

דברי הראשונים ששיעור מרור בכזית משום שכתוב בו אכילה

כתבו היראים (סי' צד), ספר הפרדס וההגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ"ח אות ד), ששיעור מרור הוא בכזית[כד], כיון שכתוב בו אכילה, ואין אכילה פחותה מכזית[כה].

דברי הרא"ש שמשום הברכה צריך כזית אבל יאכלוהו נאמר רק על הפסח

אבל הרא"ש (סי' כה) כתב משום שמברך על אכילת מרור צריך שיאכל כזית, שאין אכילה בפחות מכזית [ומה שאין כן בכרפס, שרק מברך עליהם בורא פרי האדמה ולא מזכיר עליהם אכילה, אין צריך לאכול מהם כזית] ולא כתב את הטעם שכתוב אכילה במרור.

ופירשו התרומת הדשן (פסקים וכתבים סי' רמה) והלקט יושר (ח"א עמ' צג ענין א) בדעת הרא"ש שאף על פי שבפסוק כתוב לשון אכילה במרור, והיינו (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים יאכלוהו', סובר הרא"ש שיאכלוהו נאמר רק על הפסח לבדו, אבל לא על המצה ומרור שעמה. וכן פירשו השאגת אריה (שו"ת סי' ק) ורבי יעקב מליסא (שו"ת או"ח סי' יד)[כו].

האם כוונת הרא"ש לטעם השיעור או להוכחה לשיעור

ובביאור דברי הרא"ש נחלקו המפרשים, שבתרומת הדשן (שם) ובלקט יושר (שם) מבואר שפירשו את כוונתו שכיון שלא כתוב בתורה במצות מרור לשון אכילה, מצד עיקר הדין מספיק לאכול מרור כל שהוא, ורק מפני שמזכיר בברכה לשון אכילה ואכילה היא בכזית, צריך לאכול ממנו כזית[כז]. וכן פירש השאגת אריה (שם).

אבל החתם סופר (שו"ת או"ח סי' קמ אות א) והאבני נזר (או"ח סי' שפג אות ה) פירשו שאין כוונת הרא"ש לומר את הטעם למה צריך לאכול שיעור כזית, אלא כוונתו רק להוכיח שהדין הוא שצריך לאכול כזית, כיון שמבואר בגמרא שברכת המרור היא בלשון אכילה, ובהכרח שהיה פשוט לחכמים שצריך לאכול כזית.

והטעם שצריך כזית לדעת הרא"ש, ביאר החתם סופר (שם) שהוא משום שהוקש למצה ופסח [ראה להלן בקושיות השאגת אריה], אבל האבני נזר (שם) פירש שהוא מתקנת חכמים שיש לאכול כזית.

הוכחה מרש"י שאין יוצא ידי חובה בפחות מכזית

ובשאגת אריה (שם) הוכיח[כח] בדעת רש"י שלא כדעת הרא"ש, והיינו שרש"י (לט. ד"ה ומצטרפין לכזית) פירש על מה ששנינו במשנה 'אלו ירקות שאדם יוצא ידי חובתו בפסח כו' ומצטרפים זה עם זה', שאם אין לו מאחד מהם כזית, אם יש לו מזה חצי זית ומזה חצי זית מצטרפים זה עם זה כדי לצאת ידי חובתו. ומבואר ברש"י שצריך כזית בכדי לצאת ידי חובתו, והיינו שבפחות מכזית לא יצא ידי חובתו. אבל לדברי הרא"ש צריך לפרש את כוונת המשנה שמצטרפים לענין הברכה, ומשום שלענין לצאת ידי חובה מספיק כל שהוא מרור[כט].

כוונת המשנה שמרור כבוש מצטרף להשלים כזית

דרך נוספת בביאור המשנה מצטרפין לכזית כתב השפת אמת (שם ד"ה במשנה ומצטרפין) שזה נאמר כלפי מה ששנינו שם במשנה שאין יוצאים ידי חובה במרור כבוש שלוק ומבושל, ומכל מקום הם מצטרפים להשלים לשיעור כזית.

ובטעם הדבר פירש שבאמת במרור עצמו לא כתוב אכילה שמחמת זה נצריך כזית, והלשון אכילה שנאמר בפסוק על מצות ומרורים יאכלוהו הוא מדבר על הפסח, אלא שמכל מקום הוא צריך כזית משום שלומדים מהיקש לפסח או למצה, וכדלהלן מדברי השאגת אריה, וכיון שכן יש לומר שמה שצריך שירגיש טעם מרור לזה מספיק אפילו פחות מכזית, וכלומר שמה ששנינו בגמרא (קטו:) שבלע מרור לא יצא היינו כשבלע את כל הכזית, אבל אם לעס מקצתו והשאר בלע יצא ידי חובתו, ומשום שבדין להרגיש טעם מרור לא נאמר שיעור כזית סגי, אלא זהו דין בפני עצמו שצריך שיהיה כזית במרור, ובדין זה לא צריך להרגיש טעם מרור, ולפי זה הוא הדין שאפשר להשלים את הכזית במרור כבוש מבושל או שלוק, וזוהי כוונת המשנה 'ומצטרפים לכזית'. אולם כתב השפת אמת שלא נמצא בשום פוסק חידוש זה. ועוד כתב לפקפק בחידוש זה שכיון שהוא שלוק אין בגוף המרור טעם מרירות ויצא מתורת מרור לגמרי, ואינו ראוי אפילו להצטרף, שהרי במצה גם כן אם היא מבושלת אי אפשר לצאת בה ידי חובה.

קושיות השאגת אריה על טעמו של הרא"ש

דעת התרומת הדשן והלקט יושר והשאגת אריה בדברי הרא"ש שמרור אינו צריך כזית רק מפני הברכה בלבד, והיינו מפני שמברכים עליו בלשון אכילה, והקשה השאגת אריה שאם כן היה להם לחכמים לתקן נוסח אחר בברכה זו ולא לשון אכילה, כיון שלא שייך כן לגביו. ודוחק לומר שלא רצו חכמים לשנות את נוסח הברכה משאר ברכות שבאכילת מצוה.

ועוד הקשה השאגת אריה שלדברי הרא"ש נמצא שברכה זו נראית כשקר, ומשום שהוא מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מרור, והרי לא נצטווינו על אכילת מרור, אלא נצטווינו על כל שהוא מרור.

ובחידושי רבי שמואל (אות קמו) כתב ליישב שכוונת הרא"ש שמשום נוסח הברכה, שוב תיקנו חכמים לאכול כזית, ואין כאן נוסח שקר באומרו וצונו על אכילת מרור.

הוכחה ממה שמצה בכזית בלא הפסוק 'בערב תאכלו מצות'

ובמה שנתבאר לעיל שדעת הרא"ש שמה שכתוב בתורה 'יאכלוהו' זה מדובר על הפסח, ולא על המרור, הקשה על זה השאגת אריה שאם כן נמצא שכמו שעל מרור לא נאמר בתורה לשון אכילה, הוא הדין שעל מצה לא נאמר לשון אכילה, ומצד הפסוק על מצות ומרורים יאכלוהו אין מקור להצריך כזית מדינא לקיום מצות מצה. אלא שלכאורה מהפסוק (שמות יב יח) בערב תאכלו מצות, שנאמר בו לשון אכילה על מצה, יש ללמוד שמצות מצה היא בכזית.

כב. **וראה** עוד בערוך השולחן (שם ס"ו).

כג. **וראה** שם שהוסיף עוד על פי דברי התוספות (לעיל קח. ד"ה מאי דהוה הוה) שהמצה היא עיקר הסעודה.

כד. **ויעויין** עוד במרדכי (רמז תריא, הסדר בקצרה, ד"ה ומסלקין) שכתב ששיעור מרור הוא בכזית, משום שכל אכילה המחויבת ברכה לפניה ולאחריה, צריכה שיעור כזית, וצ"ב.

כה. **וראה** בגליוני הש"ס (ד"ה והדר אכיל) מה שנסתפק בכוונתם.

כו. **וראה** בלקט יושר (שם) שתמה מזה על המרדכי והגהות מיימוניות שמחייבים בכזית מחמת שאכילה היא בכזית, ותמה שהרי האכילה לא נאמרה על המרור.

כז. **וראה** שם בתרומת הדשן שמטעם זה כתב שאפשר לאכול מרור שהוא בריה אפילו פחות מכזית, והיינו שאם לגבי ברכה אחרונה שנינו שצריך לברך אחרי בריה, אפילו שאין בה שיעור ואף שלענין ברכה כתוב בתורה אכילה, כל שכן במרור שלא כתוב בו אכילה כלל, ורק משום שמברכים עליו על אכילת מרור ואין אכילה פחות מכזית צריך שיהיה בו שיעור, ודאי שלא יהיה לשון ברכה יותר ממה שכתוב בתורה לשון אכילה.

[וראה עוד בפרי מגדים (סי' תעה אשל אברהם סק"ה) שתמה על התרומת הדשן מהיכי תיתי שיוצא בבריה, והרי מצינו כן דווקא בברכה אחרונה שרק מדרבנן קבעו שצריך בה כזית, ובכולן מועיל גם בריה שהיא דבר חשוב, אבל מרור בזמן המקדש שמן התורה צריך שיהיה בו כזית פשוט שבריה לא מועיל בזה. אכן הדברים מבוארים בתרומת הדשן שגם שיעור כזית במרור הוא רק בשביל הברכה, ואינו מן התורה. וכן כתב באמרי נועם (שו"ת סי' ג).

כח. **לפי** הבנתו בראי"ש שאין צורך בכזית אלא משום הברכה, אבל מצד דיני אכילת מרור יצא בכל שהוא.

כט. **וראה** בהגדה של פסח משאת המלך (בענין שיעור אכילת מרור) שתמה שכלפי הברכה מה החידוש שמצטרפים, ועוד הקשה שלענין ברכה לא צריך להגיע לצירוף כלל, כיון שמצות מרור מתקיימת בכל שהוא מכל מין בפני עצמו, ושם אכילה יש על ידי שאוכל כזית ירק, ולמה צריך לזה צירוף.

ואם כן קשה מסוגיית הגמרא (לקמן קכ.) שהקשו למה התורה כתבה את הפסוק בערב תאכלו מצות, כיון שיש ללמוד מצות מצה מהפסוק על מצות ומרורים יאכלוהו, והרי לפי מה שכתב הרא"ש שהפסוק 'על מצות ומרורים יאכלהו' נאמר רק על הפסח, צריך לכתוב 'בערב תאכלו מצות' ללמדנו שקיום מצות מצה הוא בכזית. ומוכח מדברי הגמרא שגם בלא הפסוק 'בערב תאכלו מצות', היינו יודעים שאכילת מצה היא בכזית מעיקר הדין.

אוצר התכנה

ובטעם הדבר שמצות מצה היא בכזית כתב השאגת אריה בב' אופנים:

א. שזה נלמד מהפסוק על מצות ומרורים יאכלוהו שלא כדעת הרא"ש, ומשום ש'יאכלוהו' לא נאמר רק על הפסח אלא גם על המצה, ולכן צריך בו כזית. ב. שאפילו אם נאמר שהפסוק 'יאכלוהו' נאמר רק על הפסח, מכל מקום יש להצריך כזית במצה, ומשום שהוקשה מצה לפסח בפסוק על מצות ומרורים, כמבואר בגמרא לקמן (קכ:). ולכן הקשו בגמרא שהפסוק 'בערב תאכלו מצות' מיותר.

בין כך ובין כך נמצא שמאותה הסיבה שהיה פשוט לגמרא להצריך כזית במצות מצה, הוא הדין שמטעם זה יש להצריך כזית גם במצות מרור, והיינו או משום שתיבת 'יאכלוהו' נאמר גם על המרור, או משום שמרור הוקש לפסח שנאמר בו אכילה.

תירוץ האבני נזר שאכילה במצה נלמדת מהפסוק 'על מצות ומרורים יאכלוהו'

ובאבני נזר (שו"ת או"ח סי' שפג אות ב) תמה על קושיית השאגת אריה ממצה, שאמנם בפסוק בפרשת בהעלותך בפסח שני נאמר (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים יאכלוהו', ובפסוק זה לא כתוב אכילה לא במרור ולא במצה, אבל בפסח ראשון בפרשת בא כתוב (שמות יב ח) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות, על מרורים יאכלהו', אם כן בפסוק זה נאמרה אכילה על פסח ומצה[ל], ומפסוק זה יש ללמוד ששיעור אכילת מצה הוא בכזית, ולכן דנו בגמרא למה הוצרך הפסוק 'בערב תאכלו מצות'. ורק במרור כתב הרא"ש שלא נאמרה בו אכילה לכן אינו צריך כזית מדינא. וכן כתב הרש"ש (קטו. ד"ה א"ע על הלל).

מצינו שמרור הוקש לפסח ולמצה

עוד הקשה השאגת אריה על הרא"ש שמצינו בכמה מקומות לגבי כמה דינים שמרור הוקש לפסח[לא], וכן שמרור הוקש למצה[לב], ואם כן הוא הדין שיש ללמוד מהיקש זה לענין שיעור אכילת מרור, שכמו שפסח ומצה שיעורו בכזית, כך במרור שיעורו בכזית.

לא לומדים בהיקש מה שגילתה תורה להיפך

ובאבני נזר (שו"ת שם אות ד) כתב ליישב שכיון שבפסוק שכתוב בפסח מצרים נאמר (שמות יב ח) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו', והלשון אכילה נאמרה על מצות ועל פסח, ולא על מרור, ומזה שהתורה שינתה בין מצה למרור, זה בא ללמדנו שהם חלוקים לענין שיעור אכילתם, שמצה צריכה כזית אבל מרור אינו צריך כזית, ושוב ממילא לא שייך ללמוד בהיקש להצריך כזית.

אהח 19/06/2018

וכעין זה מצינו לגבי חובת מרור בזמן הזה, שחובת מרור בזמן הזה מדרבנן וחובת מצה מדאורייתא, וקשה למה לא מקישים מרור למצה שיהיה דינם שוה בזמן הזה וגם חובת מרור תהיה דאורייתא. אלא ודאי שבדבר שגילתה תורה בפירוש שחלוקים הן לא משוים אותם על ידי היקש.

קושיית הגר"ח שכל דין אכילה הוא בכזית

בחידושי הגר"ח (סטנסיל סי' מב) הקשה עוד בעיקר דברי הרא"ש שכיון שלא נאמרה אכילה במרור יוצא בכל שהוא, שמצינו שאפילו בדברים שלא כתוב בהם אכילה מכל מקום שיעורם בכזית, וכגון באיסור אכילת בשר בחלב ובאיסור אכילת כלאי הכרם, אף שלא כתוב בהם לשון אכילה מכל מקום שיעור איסור אכילתם הוא בכזית[לג]. ובהכרח שההלכה ששיעור אכילה הוא בכזית לא נאמרה דווקא אם נאמר האיסור בלשון אכילה, אלא ההלכה נאמרה כלפי דין אכילה, שכל איסור אכילה הוא בכזית, והוא הדין בחובת אכילה, אפילו שלא נאמרה בה לשון אכילה מכל מקום שיעורה הוא בכזית, ומטעם זה יש להצריך באכילת מרור כזית.

תירוץ הגר"ח שחיוב מרור הוא משום הפסח

ותירץ הגר"ח על פי המבואר ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ז הי"ב, ספר המצות עשה נו) שמה שכתוב בתורה על מצות ומרורים יאכלוהו אין אכילת מצה ומרור מצוה בפני עצמה, אלא הוא תנאי במצוה של אכילת פסח[לד], אלא שבמצה יש חובה נוספת שהיא מצוה בפני עצמה, הנלמדת מהפסוק בערב תאכלו מצות[לה].

ומבאר הגר"ח שמחמת עצם חובת האכילה של מרור לא צריך כזית כאיסור בשר וחלב וכאיסור כלאי הכרם, משום שכל החובה באכילת מרור אינו חיוב בפני עצמו, אלא הוא רק מצד מצות האכילה של הפסח, ובזה לא שייכת ההלכה שבדין אכילה צריך כזית, כיון שאין דין אכילתו מצוה מצד עצמה[לו].

ובזה מיישב הגר"ח גם את קושיית השאגת אריה שהרי מרור הוקש למצה, שמה שמרור הוקש למצה היינו לחובת מצה שנאמרה כתנאי לקיום מצות הפסח, אם כן מצד חיוב זה גם מצה לא צריך כזית, וכל מה שצריך במצה כזית הוא רק מהחיוב הנלמד מהפסוק בערב תאכלו מצות[לז], ולזה לא הוקש מרור. והוכיח כדבריו ממה שמרור בזמן הזה מדרבנן ומצה דאורייתא, ולא מקישים מרור למצה. אלא ודאי שהיקש המרור למצה הוא רק במצה שחיובה מצד הפסח, וזה באמת אינו נוהג בזמן הזה, ומה שמצה נוהגת בזמן הזה הוא מהפסוק בערב תאכלו מצות, ולזה לא הוקש המרור וכנ"ל.

כשנאכל עם הפסח לא צריך כזית

ועל דרך זו מצינו באבני נזר (או"ח סי' שפג אות ה) שפירש בדעת הרא"ש [לפי דרכו שמדרבנן צריך שיהיה כזית] שבמרור הנאכל עם הפסח כיון שאינו אלא טפל לפסח אינו צריך שיעור אכילה, ומספיק שיש שיעור אכילה בפסח. ולפי"ז כתב שבזמן הזה שתיקנו חכמים לאכול מרור בפני עצמו ולברך עליו, ואפילו אם אין לו מצה חייב לאכול מרור, כיון שהוא מצוה בפני עצמו, ממילא פשוט שהצריכו שיהיה בו שיעור כזית מצד שמצות אכילה היא בכזית.

והוסיף האבני נזר (שם אות ו) שאף בזמן המקדש יש אופן שחייב לאכול כזית מרור מצד עצם חובת מרור, והיינו בטמא או שהיה בדרך רחוקה כמבואר בגמרא (קכ.) שחייב במצה ומרור, ובאופן זה שיעור המרור הוא

ל. ובאמת קושייתו תלויה בב' הפירושים שפירש הרמב"ן שם את הפסוק, שבפירוש הראשון פירש שכוונת הפסוק 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש', ואכילה זו מדברת רק על הפסח, וכן סוף הפסוק 'ומצות על מרורים יאכלוהו' היינו שיאכלו את הפסח עם מצה ומרור. ולפירוש זה נמצא שלא נאמר בפסוק לשון אכילה לא על מצה ולא על מרור. אבל בפירוש השני פירש הרמב"ן שתיבת 'ואכלו' מדברת על הבשר והמצות, ולפי"ז נאמר לשון אכילה גם במצה, וכמו שכתב הרמב"ן שצוה באכילת הבשר ובאכילת המצות, ולא צוה באכילת המרורים, רק אמר שיאכלו לבשר עם מרורים, ירמוז שאין במרורים מצוה רק לאכול הבשר עמהם, ובזמן שאין בשר אין במרורים מצוה. וגם אינם מעכבים הבשר, ואם אכל פסח ולא אכל מרורים ידי פסח יצא, כי המצוה בפסח כמו המצוה במצה, כל אחת צוואה בפני עצמה. ועי"ש ברמב"ן שפירוש זה הוא הנכון.

לא. וכמו ששנינו לקמן (קכ:) אמר רבא אכל מצה אחר חצות לרבי אלעזר בן עזריה לא יצא, כיון שמרור הוקש לפסח.

לב. וכמו ששנינו בברייתא (קיד:) אכל מרור של דמאי יצא, ומבואר שאם אכל מרור טבל ודאי לא יצא, ופירשו התוספות (שם ד"ה אכלן דמאי) הטעם משום שהוקש מרור למצה, ובמצה של טבל לא יצא כיון שרק בדבר שאילו היה חמץ אזהרתו הוא משום לא תאכל עליו חמץ יוצא ידי חובת מצה, אבל טבל שאם היה חמץ אזהרתו גם משום בל תאכל טבל אין יוצאים בו ידי חובת מצה, ומה שאין כן במצה של דמאי שיצא, ולכן הוא הדין במרור.

עוד הביא השאגת אריה מה ששנינו (צא:) 'נשים חייבות באכילת מרור', ומבואר ברש"י (שם ד"ה לית ליה לר"ש) שהוא משום שכתוב מצה ומרור ביחד, 'על מצות ומרורים', וכשם שנשים באכילת מצה חובה כיון שהוקשה מצה לחמץ בפסוק 'לא תאכל עליו חמץ', הוא הדין שחייבות במרור [וכעין זה כתב השאגת אריה שם שכוונת הגמרא משום שמרור הוקש למצה. וכן כתב הראבי"ה (סי' תפט). וראה ברש"ש ובשפת אמת (ברש"י שם) שתמהו שהרי מצינו שבזמן שאין פסח נוהג, יש חובת מצה מן התורה, אבל חובת מרור היא רק מדרבנן, ואם כן יש לומר שגם נשים כן לר"ש שאינם חייבות בפסח אינן חייבות במרור כמו אנשים בזמן הזה שאין פסח. וראה עוד להלן מדברי האבני נזר והגר"ח בזה. ויעויין עוד בטור (סי' תעב) שכתב 'אחד אנשים ואחד נשים חייבים בכל מצות הנוהגות באותה לילה, כגון מצה ומרור'. ופירש הבית יוסף על פי מה שאמרו בגמרא (קח.) נשים חייבות בד' כוסות שאף הן היו באותו הנס, ומטעם זה צריך לומר שהן חייבות בכל מצות הנוהגות באותו הלילה].

עוד הביא השאגת אריה ממה שדנו בגמרא (לט:) בעי רמי בר חנא מהו שיצא אדם ידי חובתו במרור של מעשר שני בירושלים, האם דווקא במצה דאורייתא לא יוצא ידי חובה במעשר שני, אבל במרור דרבנן יוצא, או שמא תיקנו חכמים כעין של תורה. ורבא נקט שמסתבר שמצה כמרור, ואינו יוצא ידי חובה במעשר שני בירושלים. והיינו משום שהוקש מרור למצה, וגם רמי בר חמא מודה לזה, אלא שנסתפק שמרור בזמן הזה שהוא רק מדרבנן שמא לא מקישים למצה [ועיין שם עוד בשאגת אריה מה שכתב בביאור סוגיית הגמרא (שם)].

לג. ובעיקר הדבר האם כלאי הכרם ובשר בחלב איסורם בכזית, ראה ברבי עקיבא איגר (שו"ת ח"א סי' קנד) ובבנין ציון (שו"ת חדשות ח"ב סי' פג) מה שכתבו בזה.

לד. וכן כתב הרמב"ן על התורה (שמות יב ח). אבל היראים (סי' צד) מנה את אכילת מרור למצוה בפני עצמה.

לה. וראה עוד להלן מהאבני נזר. ובעיקר החילוק בין מצות מצה הנוהגת בזמן הזה, למצות מצה הנוהגת עם הפסח, הקשה בחידושי רבי שמואל (אות קמז) מהמבואר בגמרא (קכ:) אמר רבא אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לרבי אלעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו, כיון שהוקש לפסח. וקשה שהרי הוקש רק חובת מצה הנאכלת מחמת הפסח, אבל בחיובה מצד עצמה אולי אפשר לקיים גם אחרי חצות.

לו. עוד הוסיף הגר"ח שכיון שאין בה דין אכילה בעצמותה אלא מצד הפסח, אף השיעור כזית מתקיים במצה ומרור ביחד, שהם דברים הנאכלים עם הפסח, והיינו שאם יאכל פסח ויאכל עמו חצי זית מצה וחצי זית מרור, הוא קיים בזה מצות אכילת פסח כדינה, שהדין אכילה של המצה ומרור הוא דין אכילה אחד על שניהם, ויכול לצרף כזית מבין שניהם [והיינו שמלבד הדין אכילה שיש על הפסח בפני עצמו, יש דין אכילה נוסף על הדברים הנאכלים על הפסח, ואפשר לצרף מביניהם כזית].

לז. ולדבריו אין לתרץ את קושיית השאגת אריה מהסוגיא לקמן, כהאבני נזר שלומדים מהפסוק ואכלו את הבשר צלי אש ומצות וכדלעיל, שהרי זה מחיובי הפסח, ובזה לא צריך כזית.

בכזית[לח], וממילא הוא הדין בזמן הזה שתיקנו חכמים זכר לזמן המקדש, שהרי בזמן המקדש אם היה צריך לאכול מרור בפני עצמו בלא פסח ומצה היה שיעורו בכזית[לט].

לפי הרא"ש הפסיק באכילתו למה צריך לחזור ולאכול

עוד הקשה השאגת אריה על דעת הרא"ש ממה ששנינו בברייתא (קיד:) 'אכלן לחצאין יצא, ובלבד שלא ישהה בין אכילה לחבירתה יותר מכדי אכילת פרס', ומהלשון אכלן משמע שרק בדיעבד יצא, ועל זה אמר התנא ובלבד שלא ישהה יותר מכדי אכילת פרס, וכלומר שאם הוא שהה יותר מכדי אכילת פרס אפילו בדיעבד לא יצא, וצריך לחזור ולאכול. ולדעת הרא"ש יש להקשות למה צריך לחזור ולאכול, והרי אף על פי שהוא שהה יותר מכדי אכילת פרס מכל מקום כבר יצא ידי חובתו במשהו שאכל מתחילה, ואין לומר שעל ידי שיחזור ויאכל כזית יתקן את השיעור כזית שנתחייב מצד הברכה, שהרי לא בירך עליה אלא על אכילה ראשונה ולא חלה הברכה על אכילה שניה[מ], ואם תאמר שיברך שוב הרי כיון שהוא כבר יצא ידי חובתו אינו יכול לחזור ולברך. אלא ודאי שמרור צריך כזית, וכיון שהוא שהה יותר מכדי אכילת פרס אינו מצטרף לכזית וצריך לחזור ולברך ולאכול כזית.

הוכחת השאגת אריה כהרא"ש

ומאידך כתב השאגת אריה שלכאורה יש להוכיח כדברי הרא"ש מסוגיית הגמרא (קיד:) שדנו באדם שאין לו כרפס אלא רק מרור, היאך יקיים אכילת כרפס ואכילת מרור, ונחלקו בזה אמוראים, שלדעת רב הונא שאוכל מהמרור לכרפס ומברך בורא פרי האדמה, וכשמגיע למקום אכילת מרור מברך רק על אכילת מרור, ולדעת רב חסדא כשמגיע לכרפס מברך בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור, וכשמגיע למקום אכילת מרור חוזר ואוכל ממנו בלא ברכה, אוצר החכמה עי"ש שם. ואם כדעת החולקים על הרא"ש שקיום מצות מרור היא רק בכזית, מדוע יברך בשעת הכרפס גם ברכת המצות, הרי יכול לאכול מהמרור פחות מכזית, אבל ידי חובת כרפס הוא יוצא שהרי אינו צריך כזית, וכיון שאינו יוצא ידי חובת מרור בפחות מכזית אינו מברך עליו ברכת המצות, וכשיגיע למקום אכילת מרור יברך ברכת המצות ויאכל כזית. אלא מכאן ראיה לדעת הרא"ש שידי חובת מרור יוצא בכל שהוא.

וכתב שאכן מכח קושיא זו למד הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ב) שלכרפס גם צריך כזית, וכיון שהוא אוכל מהמרור כזית בשביל הכרפס, נמצא שאכל שיעור מרור ויצא ידי חובתו, ולכן דנו בגמרא היאך יקיים אחר כך מצות מרור. אבל לדעות החולקים על הרמב"ם וסוברים שכיון שכרפס הוא משום היכר לתינוקות לא צריך כזית, צריך ביאור למה לא יקח מתחילה פחות מכזית שמועיל לכרפס ולא מועיל למרור, ובמקום אכילת מרור יאכל כזית.

מצוה פחות מכזית בלא ברכת המצוות

ותיריץ השאגת אריה שהיה פשוט לגמרא שאפילו פחות מכשיעור אין ראוי לאכול בלי ברכת המצוה, ובטעם הדבר פירש שכמו שלענין איסורין דעת רבי יוחנן (יומא עג:) שחצי שיעור אסור מן התורה משום שחצי שיעור ראוי להצטרף ונמצא שאכל איסור, הוא הדין שאין ראוי לאכול פחות מכשיעור מהמצוות בלא ברכה, כיון שהוא ראוי להצטרף, שהרי אם ישלים לשיעור נמצא שכולו יהיה נחשב למצוה. ולכן אין ראוי לאכול פחות מכשיעור מהמרור במקום אכילת כרפס, ואף שאינו משלים את השיעור בכדי אכילת פרס וצריך לחזור לאכול כזית שלם במקום אכילת מרור, מכל מקום אין הדבר נכון לאכול פחות מכשיעור בלי ברכת המצוות[מא].

האם דווקא כשהשלים את הכזית בכדי אכילת פרס

והוסיף השאגת אריה שהרי פשיטא שבכל המצוות חייב לברך קודם המצוה, וכגון באכילת מצה חייב לברך קודם שיתחיל לאכול, ואינו יכול לברך באמצע לפני שיגמור לשיעור כזית, ומוכח שאין ראוי לאכול פחות מכשיעור בלא ברכה. אכן כתב השאגת אריה שיש לחלק בין הדברים, שבמצה הוא גומר את אכילת הכזית בכדי אכילת פרס, ונמצא שהמשהו הראשון שאכל נעשה למפרע חלק ממעשה המצוה כיון שהוא מצטרף לכשיעור כזית, מה שאין כן בין אכילת הכרפס לאכילת המרור שיש בין זה לזה יותר מאכילת פרס, יתכן שהוא יכול לכתחילה לאכול משהו מרור במקום הכרפס בלא ברכת המצוות, ובמקום אכילת המרור יאכל כזית.

וכתב השאגת אריה שבנדון זה נחלקו הרמב"ם והראשונים האם יש להוכיח מזה שאכילת כרפס צריכה כזית וכנ"ל, או שמא גם כשאינו גומר את הכזית בכדי אכילת פרס, כיון שאכילה זו היתה ראויה להיות חלק מגמר המצוה אין ראוי לאוכלה בלא ברכה.

מסקנת השאגת אריה

ומסקנת השאגת אריה היא שלאחר שנתברר בראיות ברורות שגם במרור צריך לאכול כזית דווקא, אף שחלק מהראיות אינם מכריחות שצריך לאכול כזית מן התורה ואפשר לפרש שצריך כזית רק מדרבנן, מכל מקום חלק מהראיות מכריחות שמן התורה [ובזמן הזה מדרבנן] מצות מרור היא בכזית.

סיכום הדעות והטעמים

נמצא שיש ג' שיטות בשיעור אכילת מרור: א. דעת היראים וההגהות מיימוניות שהשיעור כזית הוא מדאורייתא, ומשום שכתוב בו לשון אכילה. וכן דעת הרא"ש לפירוש החתם סופר שהוא מדאורייתא, אלא שהוא פירש שהמקור לזה הוא משום שהוקש למצה. וכן דעת השאגת אריה [לא בפירוש דברי הרא"ש] וכדלהלן. ב. דעת הרא"ש לפירוש התרומת הדשן וסייעתו ששיעור מרור הוא בכל שהוא, ורק מחמת הברכה צריך לאכול כזית. ג. דעת הרא"ש לפירוש האבני נזר ששיעור מרור מדרבנן הוא בכזית [ונתבאר מחידושי רבי שמואל שגם לדעת התרומת הדשן מדרבנן צריך כזית].

ולפי זה מי שיש לו מרור פחות מכזית, לדעת היראים וסייעתו הוא תלוי בנדון האחרונים אם יש קיום של חצי שיעור במצוות[מב], לפירוש התרומת הדשן וסייעתו בדברי הרא"ש חייב לאכלו, אלא שלא יברך[מג], ולדעת השאגת אריה עצמו אינו חייב כלל לאכלו.

לח. ראה בסוגיא לקמן (קכ.) שדעת רבא שאף על פי שמרור בזמן הזה מדרבנן, ומשום שכתוב 'על מצות ומרורים', ודורשים בזמן שיש פסח יש מרור ובזמן שאין פסח אין מרור, מכל מקום מצה בזמן הזה נוהגת מן התורה, ולמד כן מהפסוק 'בערב תאכלו מצות', אבל רבי אחא בן יעקב חולק וסובר שמצה בזמן הזה מדרבנן כמו מרור, והפסוק בערב תאכלו מצות בא ללמדנו שטמא או מי שהיה בדרך רחוקה חייב במצה. ודעת רבא היא שלא צריך פסוק לחייבו, כיון שלמדנו מהפסוק הנאמר בערל 'ובן נכר לא יאכל בו', ודורשים 'בו' אינו אוכל אבל אוכל הוא במצה ומרור.

ומבואר בלשון הגמרא שלרבא טמא ומי שהיה בדרך רחוקה אוכל מצה ומרור מן התורה אף על פי שאין לו פסח, משום שעל כל פנים הוא זמן פסח, והוא הדין שאפילו אם לא תהיה לו גם מצה, מכל מקום הוא אוכל מרור, כיון שהוא זמן מצה. וכמו שאין הפסח מעכב את המרור כמו כן אין המצה מעכבת אותו. ונמצא שבאופן זה יש מצוה באכילת מרור בפני עצמו, ואם כן בודאי שהוא צריך כזית למרור, ורק בפסח שני שאין מצוה נפרדת למצה ומרור וחיובם רק מדין אכילת הפסח, יש לומר שאם אין פסח פטורים ממצה ומרור ואם יש פסח מספיק כזית לשניהם.

והוסיף לחדש (אות ז) שכמו בפסח שני שדין מצה ומרור מדיני אכילת הפסח ומספיק כזית אחד מבין שניהם, כך גם בפסח ראשון שגם יש דין לאוכלו עם הפסח, אם אין לו מרור או מצה אלא פחות מכזית חייב לאכלם עם הפסח, כיון שגם אם אינו יכול לקיים מצות אכילת מצה ומרור כדינם חייב לאוכלם עם הפסח, וכמו בפסח שני שאין מצוה במצה ומרור בפני עצמו, ומכל מקום מצוה לאכלם עם הפסח ואפילו פחות מכזית כיון ששם לא כתוב אכילה במצה ומרור אלא מדין אכילת הפסח, הוא הדין בפסח ראשון, שאמנם אינו מקיים מצות מצה ומרור בפני עצמם, מכל מקום מצד חיוב אכילתם מדין אכילת הפסח מתקיימת מצוה זו גם בפחות מכזית כמו בפסח שני.

לט. ונראה מדבריו שנקט שחיוב טמא וכו' במרור הוא מדאורייתא [וראה לעיל (אות א) הדעות בזה], ושיעורו בכזית הוא גם כן מדאורייתא, והיינו [כעין מה שנתבאר לעיל בהערה בשם הגר"ח בנדון 'כשנאכל עם הפסח לא צריך כזית'] שגם במרור יש שיעור כזית אלא שזה מתקיים בשיעור של הפסח, אבל בלא פסח צריך שיעור כזית מהמרור. ונמצא שדעת האבני נזר שיש חובת מרור הנלמדת מטמא ומי שהיה בדרך רחוקה, ומצוה זו היא אכילת מרור בפני עצמה [בזמן שנוהג פסח] וטעונה כזית, ויש חובת מרור נוספת שענינה הוא משום הפסח שצריכה להיאכל עמו, וחובה זו אינה צריכה כזית, כיון שזה מתקיים עם הפסח [ובפסח שני יש רק חיוב הזה]. אכן בדעת הרא"ש מבואר שגם במרור בזמן הזה [שחייבים אותו בלא פסח] גם כן אינו צריך כזית מדינא [אולם דעת הגר"ח שרק במצה יש שני חיובים שונים, אבל מרור כל חיובו הוא רק מחמת הפסח].

מ. אולם יעויין במשמרות כהונה (קטו. ד"ה השתא דלא איתמר הילכתא) שמה שנקט השאגת אריה בפשיטות שאם יאכל עכשיו אינו מתקן כלום לברכה כיון שהפסיק ביניהם, מדברי התוספות (שם ד"ה מתקיף) יש להוכיח שבאופן זה אינו נדון כהפסקה בין הברכה לאכילה.

מא. והוסיף השאגת אריה שאין זה דומה למה שמבואר בסוגיא שם שלדעת הסובר שמצוות צריכות כוונה, יכול לאכול בלא ברכת המצוות מהמרור במקום הכרפס כשאינו מתכוין לקיום מצות מרור, ששם הטעם שכיון שמצוות צריכות כוונה כל שאכלם בלא כוונה אין כאן מצוה כלל, מה שאין כן בפחות מכזית כיון שהוא ראוי להצטרף אין נכון לאוכלו בלא ברכה. ועוד שלדעת התוספות בסוגיא שם מבואר שדעת רב חסדא שאפילו שמצוות צריכות כוונה, מכל מקום אינו נכון לאכול בלי ברכה מרור במקום הכרפס אפילו שאינו מכוין לקיום מצוה, ולדעתם ודאי שיש לומר שפחות מכשיעור גם אין ראוי לאוכלו בלא ברכה.

מב. ראה ברבי יעקב מליסא (שו"ת או"ח סי' יד), אבני נזר (שו"ת סי' שפג אות ט) ובאמרי נועם (שו"ת סי' ג). וראה עוד בשערי תשובה (סי' תעה סק"ב) שהביא מחלוקת האחרונים בזה. וראה עוד בחוג הארץ (אלגאזי, ענייני פורים אות טו) שכתב בפשיטות שאין חצי שיעור במצוות, ובתוספות דרבנן (מערכת ח אות קלז).

מג. וראה עוד באבני נזר שכתב לענין הברכה (אות יא) לרווחא דמילתא בעת שיצטרך לאכול המרור, מחמת הברכה ילמוד קודם האכילה הדין ברמב"ם, ויאמר בפיו כשאוכל מרור יברך ברוך אתה וכו' בשם ומלכות על אכילת מרור ותיכף יאכל. וראה עוד בענין זה במהרש"א (חידושי אגדות ברכות ו. ד"ה שאפילו אחד, סנהדרין קד: ד"ה אוכלי עמי).

וראה בשו"ת רבי יעקב מליסא (או"ח סי' יד) שכתב אלולא דמסתפינא הייתי אומר שמברך ולא יזכיר בברכה לשון אכילה, והיינו שיברך על מצות מרור. אלא שכתב שמשום ספק ברכה לבטלה,

שיעור אכילת מרור בכורך

ולענין שיעור אכילת מרור בכורך כתבו הפוסקים[מד] שצריך כזית, וכן פסק הטור (סי' תפו). אבל השאגת אריה כתב שלדעת הרא"ש שיעורו במשהו, שהרי כל מה שבמרור צריך כזית הוא משום נוסח הברכה וכדלעיל, ואם כן במרור שלא מברכים עליו שיעורו במשהו. וכן כתב בשו"ת רבי יעקב מליסא (או"ח סי' יד) ומסקנת השאגת אריה שלא כדעת הרא"ש, וגם במרור צריך כזית מצד עיקר המצוה, ולא רק מצד הברכה, ולכן פסק שגם בכורך צריך כזית.

ובאבני נזר (שו"ת סי' שפג אות ו) מתחילה צידד שבזמן הזה כיון שמתחילה אכל מרור בפני עצמו, ועכשיו חוזר ואוכל רק זכר למקדש שאכלו מרור עם הפסח והמצה, ובשעתו לא היה צריך כזית כיון שאינו מצוה בפני עצמה, הוא הדין שמרור שבכורך אינו צריך כזית. וכן כתב בחידושי רבי שמואל (אות קמח) לדעת הגר"ח.

אלא שבעיקר נדון זה הקשה בחידושי רבי שמואל (שם) שמסוגיית הגמרא שדנו בכורך מצוות מבטלות זו את זו, משמע שצריך כזית, ומשום שאם אין שיעור למרור לא שייך בו חסרון של מצוות מבטלות זו את זו[מה].

צירוף כזית ממרור וכורך

האשל אברהם (בוטשאש, סי' תעג ס"ה) כתב לחדש שלפי דעת הרא"ש שהטעם שצריך לאכול כזית במרור הוא משום נוסח הברכה, אפשר לצרף את אכילת המרור עם אכילת הכורך, שאם מבין שניהם יש כזית נתקיים לשון הברכה. ודקדק כן בדברי החכם צבי (שו"ת סי' קיט) שכתב שהתמכא שאין אוכלים גם בחצי זית ומבטלים המצוה, ויש לדקדק מהו שכתב שאין אוכלים גם חצי זית, ופירש האשל אברהם שאם היו אוכלים חצי זית במרור היה אפשר לצרפו עם עוד חצי זית של הכורך, ולזה כתב שגם חצי זית אין אוכלים[מו].

ג. אופן קיום מצות מרור לדעת הלל

מקור דברי הלל שהמצוה בכריכה

באופן קיום מצות מרור שנינו בברייתא (קטו.) 'הלל היה כורך את המרור ואוכלו, שנאמר (במדבר ט יא) על מצות ומרורים יאכלהו'. ובביאור הדרשה הביא הנצי"ב (שו"ת משיב דבר ח"א סי' לב) שדעת החשק שלמה שהלימוד הוא ממה שכתוב "יאכלהו' שהכוונה לשני אלו, מצה ומרור, וגבי פסח מצרים שכתוב (שמות יב ח) 'צלי אש ומצות על מרורים יאכלהו' פירושו שעל מרורים יאכלו שני צלי של פסח ומצה, והוכיח כפירושו מדברי החתם סופר (שו"ת או"ח סי' קמ). אבל הנצי"ב (שם) השיג עליו ודעתו שעיקר ההוכחה ממה שכתוב 'על' מצות ומרורים משמע שהם טפלים לו, לכך היה כורך ביחד. ועי"ש שאדרבה הוכיח כפירושו מדברי החתם סופר הנ"ל[מז].

וראה עוד בגליון הש"ס (ד"ה שהיה כורכן) שתיבת על פירושו עם, ועי"ש מה שמדמה לזה[מח].

היאך בולע יותר מב' זיתים

במרדכי (רמז תריא, סדר של פסח) הקשה היאך הלל אכל מרור בכריכה, והרי אין בית הבליעה מחזיק כל כך, וכמו ששנינו בכריתות (יד.) ששיערו חכמים שאין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים והיינו כביצה, והיאך אכל הלל יותר מב' זיתים בבת אחת[מט]. ותירץ המרדכי שמה שאמרו שבית הבליעה אינו מחזיק יותר משני זיתים היינו דווקא כשהאוכל שלם, אבל כשהאוכל מרוסק הוא מחזיק יותר משני זיתים, וכאן שהאוכל מגיע לבית הבליעה הוא מרוסק, לכן הוא יכול להחזיק יותר מב' זיתים.

ויעויין עוד במאירי (שם ד"ה בזמן שבית המקדש) שפירש שלדברי הלל צריך שיהא הכל בבליעה אחת.

הוכחת התרומת הדשן שלכתחילה צריך לבלוע בבת אחת

ובתרומת הדשן (שו"ת סי' קלט) תמה על קושיית המרדכי, שאף על פי שאי אפשר להכניס לבית הבליעה כל כך, מכל מקום הרי לפיו יכול להכניס יותר משני זיתים, וא"כ יוכל אחר כך לכוס אותם ביחד, והבליעה תהא ביחד מעט מעט.

והוכיח מזה התרומת הדשן שאין לבלוע את הכזית של מצה ושל מרור מעט מעט, אלא מצוה לבלוע אותם בבת אחת, ולכן הוקשה למרדכי היאך יבלע את כל הכורך ביחד, שהוא יותר מב' זיתים.

ומכח זה פסק התרומת הדשן להלכה[נ], שאף כזית המצה וכזית המרור שנאכלים בפני עצמם, צריך לכתחילה לבלוע את כל הכזית בבת אחת. אולם במגן אברהם (שם) הביא שדעת המהרי"ל (סדר ההגדה אות לג) שיכול לכתחילה לאכול מעט מעט, ובלבד שלא ישהה באכילתו יותר מכדי אכילת פרס. ולהלכה פסק המגן אברהם שבמרור אם קשה עליו לבלוע ביחד יכול לסמוך על מהרי"ל[נא].

דחיית הבית מאיר לתרומת הדשן

ובבית מאיר (שם ס"א) כתב לדחות את דברי התרומת הדשן שלעולם אין מצוה לבלוע את כל הכזית בבת אחת, והטעם שהמרדכי לא תירץ כן הוא משום שדעתו שגם באופן זה שמכניס כולו לפיו ובולע מעט מעט, אי אפשר, וכל זה בכלל מה שאמרו חז"ל שאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים, ובעל כרחך שכאן בית הבליעה מחזיק יותר הוא משום הריסוק.

ביאור הבית מאיר בהוכחת התרומת הדשן

ועל פירוש התרומת הדשן במרדכי תמה הבית מאיר (שם), שלדבריו שאפשר להכניס כולו לפיו ולבלוע מעט מעט, על כל פנים המרדכי היה צריך לתרץ כקושיית התרומת הדשן עליו, שכיון שהתורה אמרה לאכול בכריכה, והרי אי אפשר לבולעם כאחד, בהכרח שכוונת התורה שיכניס אותם ביחד ובליעת הכריכה תהיה מעט מעט, כיון שאי אפשר בענין אחר [וכיוצא בזה מצינו בברייתא (קיד:) לגבי מרור שבלעו לחצאין יצא]. ומנין למרדכי לחדש שבית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים מרוסקים, אם אפשר לפרש שכאן לא צריך לבלוע בבת אחת.

וכתב הבית מאיר ליישב את דברי התרומת הדשן, שמה שתירץ המרדכי שבמרוסק מחזיק בית הבליעה יותר משני זיתים, אין זה חידוש שחידש המרדכי מפני דוחק הקושיא על הלל, אלא דבר זה ידע המרדכי מסברא שבמרוסק בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים, ולכן תירץ על שאלתו שכאן כיון שזה מרוסק מחזיק בית הבליעה הרבה. וכמו כן דברי התרומת הדשן שעל ידי בליעה מעט מעט אפשר לאכול אפילו יותר משני זיתים, אין כוונתו לחדש כן מכח קושיית המרדכי על הלל, אלא היה פשוט כן לתרומת הדשן מסברא, ומזה שהמרדכי לא תירץ כן, מוכרח שהמרדכי בא לחדש את האמת שאפשר לבלוע בבת אחת מפני שעל ידי ריסוק מחזיק בית הבליעה יותר מב' זיתים, ומסתמא הלל עשה מצוה מן המובחר לבלוע הכל יחד. ומבוארת היטב הוכחת התרומת הדשן שלכתחילה צריך לבלוע בבת אחת את כל הכזית.

תירוץ הגר"ז על קושיית התרומת הדשן

ועל הוכחת התרומת הדשן מהמרדכי שכל כזית שחיובו בפני עצמו יש לאכול בבת אחת, הובא מהגר"ז (כת"י, קובץ שולחן מלכים - פסח, לזכר הגר"א פלצ"ינסקי, ח"א עמ' שמח) להקשות שלעולם לענין שיעור של כזית שמצטרף בכדי אכילת פרס מהלכה למשה מסיני לא צריך אפילו לכתחילה לאוכלו בבת אחת, אבל לדעת הלל שלמד מהפסוק "יאכלוהו' שצריך לאכול מצה ומרור

וגם משום שינוי ממטבע שטבעו חכמים, אי אפשר לברך כך.

וראה עוד באמרי נועם (שו"ת סי' ג) שפסק שבאופן זה הוא גם צריך לברך על אכילת מרור. שהנה בכל מצוות דרבנן שיש בהם שיעור, אם יש לו פחות מכשיעור אין לו לקיים את המצוה כלל, ומכל מקום במרור כיון שבזמן המקדש ודאי שאם היה לו פחות מכשיעור היה צריך לאוכלו, שהרי נתבאר שאין בו כלל שיעור מן התורה, הוא הדין במרור בזמן הזה שתיקנוהו זכר למקדש, כל שבמזמן המקדש היתה לו מצוה לאוכלו, אף בזמן הזה יש לו מצוה לאוכלו. וממילא בזמן הבית ודאי שהיה מברך, שהרי הוא מקיים את המצוה כתיקונה, ואם משום שהברכה היא בלשון אכילה, אם כן קשה מדוע לא תיקנו נוסח מטבע הברכה למי שאוכל פחות מכשיעור, אלא ודאי שהיה מברך ולא שינו חכמים את נוסח הברכה בשביל דבר שאינו מצוי כל כך. וכמו שמצינו לענין מילה שאם האב מל בעצמו אף על פי שהיה צריך לברך בלשון למול, מכל מקום הוא מברך בלשון על, ומשום שאין לחלק בברכות בשביל דבר הפחות מצוי. ועי"ש עוד מה שכתב בזה. ובסוף דבריו הביא שכן היה נוהג הרב הצדיק מרופשין. אכן בספר תיקון עולם [למהרש"ק] (הוספות) כתב שיברך על מצות מרור, אבל לא יברך בלשון אכילה [אבל האמרי נועם שם כתב שלא מצינו שתיקנו מטבע נוספת לברכת המרור].

מד. בעל המאור (קטו: ד"ה כתב הרי"ף ז"ל אמר ר' יוחנן), ר"ן (קכ. ד"ה והיכא דלית ליה), אבודרהם (סדר ההגדה ופירושה), רוקח (סי' רפג) והרשב"ץ (מאמר חמץ).

מה. וראה להלן (אות ג) בביאור ענין מצוות מבטלות זו את זו, ויש לדון בראיתו לפי כל הביאורים.

מו. וראה להלן האם ברכת על אכילת מרור נאמרת גם על הכורך.

מז. וראה עוד להלן בביאור הדרשה לדעת הרמב"ם, שסובר שהלל כרך רק את המצה עם המרור.

מח. וכדבריו כתב הרמב"ן על התורה (שמות יב ח) בביאור הפסוק, והוסיף שהסיבה שהתורה לא אמרה עם, הוא ללמד שאינו חובה שיהא כורכן בבת אחת ואוכלן. ולכאורה בפרט פירוש הרמב"ן הוא שלא כהלל וצ"ע.

מט. וראה להלן בהערה דעות האחרונים האם כוונתו שיש יותר מב' זיתים משום החרוסת שעם הכזית מצה וכזית מרור, או משום הפסח שעמהם.

נ. והובאו דבריו במגן אברהם (סי' תעה סק"ד).

נא. וראה עוד לקמן (אות ה) לענין אכילת כורך בבת אחת.

באכילה אחת והיינו בכריכה[נב], על זה לא שייכת ההלכה של בכדי אכילת פרס שיאכל את המצה ואת המרור בסמיכות בתוך כדי אכילת פרס, אלא צריך שהמצה והמרור יאכלו כאחד ממש. וזהו שהקשה המרדכי שאם כן ממילא מוכרח לאכול את הכל בבת אחת. והיינו שאף על פי שהמצה מצד עצמה יכול לקיימה בזה אחר זה תוך כדי אכילת פרס, מכל מקום בשביל המרור שמצותו היא לאכול עם מצה היינו עם כל הכזית מצה שזהו קיום מצות מצה, ואין הצטרפות בין המרור שאוכל עכשיו למצה שיאכל תוך כדי אכילת פרס וכנ"ל, מוכרח הוא לאכול עם כל משהו מרור כזית שלם של מצה, והוא הדין כלפי אכילת המצה שצריך לאכול כל משהו ממנו עם כזית מרור, ולכן הוא מוכרח לאכול את כל הזיתים בבת אחת, ולכן הקשה המרדכי שאין בית הבליעה מחזיק. אבל אין ללמוד מכאן למצה או מרור הנאכלים בפני עצמם שיצטרכו לאוכלם בבת אחת[נג].

האם הלל כרך גם פסח עם המצה והמרור

ונחלקו הראשונים מה היה בכריכה של הלל, שדעת הרבה מהראשונים[נד] שהלל כרך את הפסח עם מצה ומרור, אבל דעת הרמב"ם (חמץ ומצה שם)[נה] שהלל כרך את המצה עם המרור[נו], ואחר כך אכל פסח בפני עצמו. וכן נראה בדברי רבינו חננאל בסוגיין, ומדברי הערוך (ערך זכר)[נז]. ובחק יעקב (סי' תעה ס"ק יג) הוכיח שהעיקר כדעת הרמב"ם, והיינו מלשון הפסוק (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים יאכלוהו', כלומר שעל המצה והמרור [בכריכה] יאכלו את הפסח [בלא כריכה]. וכן בסוגיא אמרו כן לגבי המצה ומרור שאכלו ביחד, ולא הזכירו פסח.

וראה במשיב דבר (שו"ת ח"א סי' לב) שביאר את דעת הרמב"ם[נח] שהלימוד הוא ממה שכתוב 'על' מצות ומרורים, ומפרש את הלשון על שיהא במעלה על שניהם, והטפלות ניכרת במה שהמצוה לאכול פסח בפני עצמו ומצה ומרור ביחד[נט].

האם יש להזכיר פסח בנוסח האמירה

בט"ז (שם סק"ט) כתב שבנוסח זכר למקדש כהלל שאומרים קודם אכילת כורך יש לומר היה כורך פסח מצה ומרור, והיינו כדעת הראשונים שהלל כרך גם את הפסח עם המצה והמרור, אבל החק יעקב (סי' תעה ס"ק יג) כתב ליישב הנוסחאות שאומרים רק מצה ומרור[ס], שזהו כדעת הרמב"ם שהלל כרך רק מצה ומרור. וכן העיר הפרי מגדים (משבצות זהב שם).

והוסיף החק יעקב שגם לדעת הראשונים שהלל כרך גם את הפסח, מכל מקום יש לומר שכיון שאנחנו אומרים כן עשה הלל, והרי עכשיו אין לנו פסח, ראוי שלא להזכיר פסח, משום שזה כאומר שקר. וגם יבואו לטעות כיון שיזכיר הפסח ואומר כן עשה, שיבואו לאכול גם כן את הצלי עמו, ויהיה נראה כאוכל קדשים בחוץ. ועי"ש שבנוסח הספרדים [בספר פסח מעובין] אינו מזכיר כלום, רק הנוסח הוא כהלל שהיה כורכן ואוכלן בבת אחת.

סדר אכילת המרור להלל בזמן המקדש

בסדר אכילת המרור לדעת הלל נחלקו הראשונים, שהתוספות (קכ. ד"ה באחרונה) כתבו שהיה אוכלו בסוף הסעודה, ביחד עם הפסח שנאכל על השובע, וכן כתבו הר"ן (קטו. ד"ה מאן שמעת ליה) והמרדכי (רמז תריא, הסדר בקצרה)[סא] שבזמן המקדש היו עושים את כל הסדר אחרי הסעודה. אלא שיש חילוק בין השיטות, שלדעת תוספות היה אוכל מצה גם בתחילה, ומכל מקום את מצות המצה מן התורה היה מקיים במצה שאכל לבסוף, אבל הר"ן והמרדכי כתבו שלא אכלו כלל מצה בתחילה, אלא ממלא כריסו מקמח ובצקות ושאר מאכלים[סב], ולבסוף אכל פסח מצה ומרור.

אולם דעת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ו) שבתחילת הסעודה היה הלל אוכל את הכורך. והיינו משום שלדעתו לא כרך עמו את הפסח, ואם כן אין סיבה שלא לאוכלו בתחילה כיון שאין צריך לאוכלו על השובע, ורק לדעת התוספות שאכלו עם הפסח, ופסח הרי נאכל על השובע יש לאוכלו בסוף הסעודה[סג].

למה הלל לא הביא את הפסוק בפרשת בא

האחרונים נתקשו בטעם שהלל למד את דין הכריכה מהפסוק (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים יאכלוהו' שנאמר בפרשת בהעלותך לגבי פסח שני, ולא הביא את הפסוק (שמות יב ח) 'ומצות על מרורים יאכלוהו' הנאמר בפרשת בא לגבי פסח מצרים [ובאמת במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי על הפסוק 'ומצות על מרורים יאכלוהו' (שמות שם) כתב על מצות ומרורים יאכלוהו, מצוה לאכול כולן כאחת, הלל הזקן היה כורכן זה בזה ואוכלן].

וראה באבני נזר (שו"ת או"ח סי' שפג אות ח) שהוסיף שאי אפשר לשבש את הספרים ולגרוס ומצות על מרורים יאכלהו, שהרי כל ישראל אומרים כן בליל פסח.

בפסח מצרים לא כרכו את המצה עם המרור

בנצי"ב (העמק דבר שמות יב ח) כתב ליישב שבפסח דורות שכתוב על מצות ומרורים יאכלהו, משמעו שהפסח הוא עיקר המצוה, והמצה והמרור טפלים לו, ולכן צריכים לכרוך אותם עם הפסח, אבל בפסח מצרים שכתוב צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו, משמעו שהפסח והמצה שוים במצוה,

---

נב. וראה לעיל מהחשק שלמה והנצי"ב בביאור הדרשה.

נג. ולכאורה כל דברי הגרי"ז הם רק אם נפרש שגדר מצות כורך הוא הלכה בגוף המצוה, אבל אם נפרש שזו צורה במעשה אכילה יש לומר שמספיק מה שיש עם המצה משהו מרור וכו'.

נד. רש"י (שם ד"ה שהיה, זבחים עט. ד"ה הלל), רשב"ם (פסחים שם ד"ה כורכן), תוספות (לקמן קכ. ד"ה באחרונה, זבחים עט. ד"ה אמרו עליו, מנחות כב: ד"ה מכאן), הרא"ש (סדר פסח בקצרה) [וראה לקמן (אות ה) מהפרי מגדים שהוכיח בדעת התוספות (ד"ה אלא מברך) שדעתו כהרמב"ם וצ"ע], וכן כתבו המרדכי (רמז תריא, הסדר בקצרה) והטור (סי' תעה). ועיין עוד בלחם משנה (חמץ ומצה פ"ח ה"ו) שביאר כן בדעת הראב"ד.

נה. כן הם פשטות דברי הרמב"ם. ובקרן אורה (זבחים עט. בגמרא ד"ה ופליגא) הביא מקור מהירושלמי (חלה פ"א ה"א) שהלל הזקן היה כורך שלשתם כאחת ואוכלם, אמר רבי יוחנן חלוקין על הלל. והקשה הירושלמי שרבי יוחנן עצמו כרך מצה ומרור, ותירצו שמה שרבי יוחנן אמר שחלוקים עליו חבריו על הלל היינו בזמן המקדש שיש שלשה מינים, אבל שלא בזמן המקדש שיש רק שני מינים מודים חכמים שצריך לכורכם. והוסיף עוד הירושלמי שהוא הדין בזמן המקדש דעת רבי יוחנן שאין לכרוך שלשה מינים, אלא יש לכרוך רק מצה ומרור. וביאור הדברים ששני מינים הם רבים כנגד המין האחד ומבטלין אותו, אבל מצה ומרור לחוד יכול לכרוך, כיון שבשני מינים לא שייך ביטול. וכך היה עושה רבי יוחנן אפילו בזמן הזה שחובת מרור היא מדרבנן, כיון שבשני מינים אין ביטול. וכתב הקרן אורה שזהו מקור דברי הרמב"ם שמצה ומרור כורכים גם לחכמים, אבל עם פסח אין לכרוך וכדעת חכמים שחולקים על הלל, ועי"ש עוד מה שכתב בזה.

נו. ועיין שם ברמב"ם שמברך 'אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מצות ומרורים'.

נז. ובדעת המרדכי נחלקו הפוסקים, והיינו ממה שכתב (רמז תריא, סדר של פסח, הו"ד לעיל) שהלל היה נוטל כזית מצה וכזית מרור וכזית חרוסת ואוכלן, והקשה שהרי אין מחזיק בית הבליעה כל כך וכו'. והוכיח מזה האליה רבה (שם סק"ו) שפסח לא אכל עמהם, שאם לא כן היה לו להקשות ביותר שיש כאן ד' זיתים. אכן יעוין שם בהגהות בגדי ישע (אות יט) שתמה מהיכי תיתי שיש ליקח כזית חרוסת, ועי"ש מה שכתב בזה [וראה עוד בפרי מגדים (סי' תעה משב"ז סק"ז) שהוסיף שאפילו לדעת ר' אלעזר ברבי צדוק [שפסק הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז הי"א) כדעתו] שחרוסת מצוה, מכל מקום לא צריך כזית כיון שלא מברכים עליו, משום שטפל הוא למרור. וראה עוד ברמב"ם בפירוש המשנה (פ"י מ"ג) שכתב שלרבי אליעזר ברבי צדוק יש לברך על החרוסת, אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת חרוסת. ושם כתב שאין הלכה כמותו]. והביא הבגדי ישע שהמהרש"ל מחק במרדכי תיבות 'וכזית חרוסת', ובמקום תיבת 'חרוסת', צריך לגרוס 'פסח'. וכן כתב הבית מאיר (סי' תעה ס"א), ולפי"ז נמצא להיפך, שדעתו כהראשונים שכרך עמהם גם את הפסח.

וכן ציידד הפרי מגדים שם, והעיר שבתרומת הדשן העתיק הגירסא כזית חרוסת. וכתב עוד הפרי מגדים שאם נגרוס בדבריו פסח [ונפרש שמחרוסת לא הקשה, כיון שצריך לנערה], יתכן שמקור דברי הרמב"ם שלא כורכים את הפסח הוא מכח קושיית המרדכי, שאין בית הבליעה מחזיק כל כך.

נח. ובפשוטו הלימוד הוא ממה שכתוב מצות ומרורים ביחד, ששניהם ענין אחד ובאים למטרה אחת להיות טפלים לפסח, אבל אין בהם כדי לגרע חשיבות הפסח.

נט. ואף שדעת הלל היא שמצוות אינן מבטלות זו את זו וכדלהלן, מכל מקום יותר טוב שלא לאכול שני דברים בבת אחת, אלא ימלא פיהו כל המצוה בפני עצמה, ודווקא כאן המצוה לעשות את הפסח לעיקר המצוה ואת המצה ומרור לטפלים אליו, לכן אוכלים את המצה ומרור כאחת.

ס. וראה במשנה ברורה (שם ס"ק כא, שער הציון ס"ק יט) שהביא את הדעות.

סא. והוסיף המרדכי שמן הדין אף בזמן הזה היה ראוי לעשות את הכריכה בסוף הסעודה, אלא הואיל והתחיל במצות מצה ומרור בתחילת הסעודה הולך וגומר כל מצותו. וכן הביא שם עוד מרבינו מאיר שהטעם שאנו לא נוהגים כן הוא משום שכל סעודתנו ממצת מצוה, כיון שאנו מתחילין בהלכותיה אנו עושין מצותיה זו אחר זו בלא הפסקה, וזכר לפסח אוכלים אפיקומן בסוף הסעודה [וראה שם בחידושי אנשי שם (אות ב) שפירש שכוונתו שהטעם שאנחנו עושים סעודתנו ממצת מצוה, הוא לפי שהם היו נזהרים בסעודתם שלא יאכלו את המצה שבסוף באכילה גסה, אבל אנו לא נוכל להיזהר בזה ולכן תחילה מקיימים מצות מצה. וטעם זה שייך רק לדעת המרדכי שהם לא היו אוכלים כלל מצה תחילה, וזהו שפירש שאנו אוכלים מצה בתחילה ולכן אי אפשר להיזהר. אבל לדעת התוספות שגם בזמן המקדש היו אוכלים מצה תחילה, מהיכי תיתי שבזמן הזה יש לחוש יותר שלא יזהר. ולכאורה יש לבאר עוד בדברי המרדכי שלדעת הלל עצמו שהיה אוכל רק כורך, כיון שהפסח צריך לאכול על השובע והמצה ומרור נאכלים עמו, לכן אכל הכל בסוף הסעודה על השובע, אבל אנחנו שאוכלים גם מצה ומרור בפני עצמם וכדלהלן (אות ה), אנו מסמיכים לזה גם את אכילת הכורך].

ובעיקר דבריו שנקט שבזמן הזה קיום אכילת מצה מן התורה הוא במצה הנאכלת בתחילה, יעויין להלן (אות ג בהערה), שדעת רש"י (מ. ד"ה באחרונה, קיט: ד"ה אין מפטירין) והרשב"ם (קיט: שם) שגם בזמן הזה יוצאים ידי חובת המצה מן התורה באכילת אפיקומן, זכר למצה שנאכלת עם הפסח בכריכה זו.

סב. וכן כתב עוד המרדכי (רמז תריא סדר של פסח) שבזמן הגמרא היו אוכלים מצה עשירה בסעודתם, ולבסוף אוכלים כזית מצה כדי לצאת ידי חובתן, ואז היו מברכים עליה.

סג. ואכן מצינו מחלוקת בראשונים אף לענין אכילת הפסח עצמה, שדעת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ז ט) שמתחילה אוכל מבשר חגיגת ארבעה עשר, ואח"כ אוכל מגופו של פסח, ואחר כך נמשך בסעודה ואוכל כל מה שהוא רוצה לאכול ושותה כל מה שהוא רוצה לשתות, ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית ואינו טועם אחריו כלל. וכעין זה כתב הכל בו (פי' ההגדה) שאכלו כזית מתחילה וכזית לבסוף, אלא שהוא כתב שתחילה אוכל מהפסח ואח"כ החגיגה ושוב פסח על השובע. אולם דעת הרשב"ם (קיט:) והתוספות (קטז: ד"ה ונאמר, קכ. ד"ה מפטירין) שמקדימים אכילת חגיגה לגמרי, ואחריו פסח על שובע של חגיגה, והיינו בסוף הסעודה בלבד.

ורק המרור טפל להם, ולכן לא היו כורכים את הפסח עם המצה. ומיושב היטב שהלל הביא את הפסוק הנאמר בפסח שני, ומשום שרק שם נאמר שצריך לכרוך את המצה עם המרור והפסח, אבל לא יכל להביא את הפסוק הנאמר בפסח מצרים, שלא נאמר שם לכרוך את המצה עם הפסח.

והוסיף הנצי״ב לחדש שבאמת בפסח מצרים גם לדעת הלל היתה מצוה לאכול פסח בלא מצה, וכן לאכול מצה בפני עצמה בלא פסח, ורק הפסח היתה מצותו לאכול בכריכה עם מרור. וכל דברי הלל שצריך לכרוך את המצה עם המרור והפסח נשנו רק בפסח הנוהג לדורות[סד].

ביאור האחרונים שהיינו סבורים שאת המצה לא כורכים

וראה עוד באבני נזר (שו״ת או״ח ס״ שפג אות ח) וברש״ש (שם ד״ה א״ע על הלל) שכתבו הטעם שהלל לא הביא מהפסוק בפרשת בא הוא משום שבפסוק זה היה אפשר לפרש שלא כורכים גם את המצה וכמו שנוקט הנצי״ב, והיינו משום שלא כתוב על מצות, ויאכלהו מתפרש על הפסח[סה], ואם כן ממילא אין ראיה שחייב לאכול את הפסח עם המצה, אבל אחרי הפסוק בפסח שני לומדים גם לפסוק בפרשת בא שכורכים גם את המצה שלא כדעת הנצי״ב, והיינו משום שאפשר ללמוד מפסח שני לפסח ראשון עיין שם[סו].

19/06/2018 אהח

ביאור החתם סופר שבהעלותך התחדש שב׳ טפלים גם לא מבטלין

דרך נוספת בביאור הטעם שהלל הביא את הפסוק הנאמר בפרשת בהעלותך בפסח שני, ולא את הפסוק הנאמר בפרשת בא בפסח מצרים כתב החתם סופר (שו״ת או״ח ס״ קמ) לבאר על פי ביאור שינוי לשונות הפסוקים הנ״ל, שבפסח ראשון יש מצות עשה בפני עצמה על אכילת הפסח, ומצות עשה בפני עצמה על אכילת המצה, אבל מרור אינו מצות עשה בפני עצמה אלא הוא טפל למצות הפסח, ולכן כתוב מצות עשה של אכילה על פסח ומצה, ושניהם על מרורים יאכלו אותם, שהאכילה נאמרה על פסח ועל מצה, ולא על המרור. מה שאין כן בפסח שני שאין מצות עשה בפני עצמה על אכילת מצה, שהרי מי שאינו אוכל פסח שני אינו אוכל מצה, לכן כתוב על מצות ומרורים יאכלוהו והיינו הפסח, ולא נאמרה אכילה אלא רק על הפסח ולא על המצה והמרור, שהרי גם המצה טפלה למצות הפסח[סז] [והחתם סופר נקט שאין חילוק להלכה ביניהם, ובשני הפרשיות המצוה היא לכרוך פסח מצה ומרור, ומכל מקום יש חילוק בגדר הדברים, ואין החילוק בין פסח מצרים לפסח דורות, אלא בין פסח ראשון לפסח שני וכדלהלן].

ובזה פירש החתם סופר מה שהלל הביא את הפסוק מפרשת בהעלותך, והיינו משום שבא ללמדנו שאפילו שני דברים טפלים [המצה והמרור] גם כן אינם מבטלין את הכזית של פסח שהוא עיקר יותר, ומשום שסוף סוף כולם מצוות, ואינם מבטלין זה את זה.

בענין מצוות מבטלות זו את זו להלל

דעת הלל שמצוות אין מבטלות זו את זו

מבואר בגמרא (קטו.) שמדברי הלל שאכל את המרור בכריכה מוכח שאין מצוות מבטלות זו את זו[סח], והיינו משום שאם לא כן תבטל אכילת אחד את האחר[סט]. עוד מבואר בגמרא שכל זה הוא רק משום ששניהם מצוות שוות, אבל אם אחת מצוה מן התורה ואחת מצוה מדרבנן, מבטלת המצוה דרבנן את המצוה דאורייתא, ומשום שהיא נדונית כרשות לגבי מצוה[ע].

ביאור דברי הראשונים שהביטול הוא על הטעם

ופירש רש״י (זבחים עט. ד״ה הלל) שנדון הגמרא הוא שהמרור[עא] יבטל את טעם המצה[עב]. וכן כתבו רש״י ורשב״ם בסוגין (ד״ה ומבטל לה) שמרור מבטל את טעם המצה[עג]. והקשה הרדב״ז (שו״ת ח״ג ס״ תקפב) ממה ששנינו בגמרא (לקמן קטו:) בלע מצה יצא, ופירשו רש״י (שם ד״ה בלע מצה ומרור) והרשב״ם (שם ד״ה בלע מצה) שהוא משום שלא צריך טעם מצה, אלא כל שאכל מצה יצא. ואם כן גם כאן כיון שהמצה נגעה בפיו יצא. ותירץ הרדב״ז שמכל מקום צריך שהמצה תהא ראויה לטעימת מצה בפיו, וכיון שהוא אוכל המצה עם מרור לא יצא ידי חובה, שכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, וכל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו. וכן כתב הבית אפרים (שו״ת או״ח ס״ ה).

ביטול על החפצא

ובחידושי הגרי״ז (זבחים עט. בגמרא ד״ה כשם) כתב לפרש שאין כוונת רש״י שהביטול הוא רק על הטעם, אלא ודאי שעיקר הביטול האמור כאן הוא על החפצא של המצה, אלא כוונת רש״י להוסיף שלא רק ממשות המצה מתבטלת, אלא יש ביטול גם על הטעם. והיינו משום שאם הטעם לא היה מתבטל, היה אפשר לצאת ידי חובה בטעם לחוד, משום טעם כעיקר.

ביאור הרמב״ן

ברבינו דוד ובמהר״ם חלאווה (שם) הביאו ביאור אחר במצוות מבטלות זו את זה בשם הרמב״ן, שאין כוונת הגמרא משום ביטול טעם מצה, אלא שאכילת המצה שהיא מצוה עליו הרי היא בטלה ממנו כשאוכלה עם דבר של רשות, ובמהר״ם חלאווה הוסיף שהוא משום מעלת המצות, שתיקנו לעשות כל מצוה בפני עצמה[עד].

ביאור רבינו דוד

ורבינו דוד (שם) כתב על פירוש הרמב״ן שאין דבריו נראין, ולכן כתב לפרש שמצוות מבטלות זו את זו הוא משום ביטול האכילה, שהמרור שהוא רשות יש לחשוש שמא יפסיק באכילת המצה ויפסול אותה, כמו ששנינו בגמרא (קטו:) כרכן בסיב[עה] לא יצא.

מצוות מבטלות זו את זו שייך רק באכל כזית מצומצם

בתוספות (זבחים עח. ד״ה אלא מין בשאינו מינו) חידשו שהלכה זו נאמרה רק כשאוכל כזית מצה מצומצם, שעל ידי שהמרור מבטל את הטעם של מקצת המצה, נמצא שאין כאן אכילת כזית מצה, אבל אם אכל הרבה מצה אין את החסרון שמצוות מבטלות זו את זו. ומטעם זה הקשו (שם עט. ד״ה אמרו) על הוכחת הגמרא מדברי הלל שמצוות אינן מבטלות זו את זו, והרי יתכן שהוא היה לוקח הרבה מכל אחד ואחד, שבאופן זה לא שייך מצוות מבטלות זו את זו.

ביטול שייך רק במרור מחמת חוזק מרירותו

עוד צידדו התוספות (שם עח.) שהלכה זו שהמרור מבטל את המצה נאמר דווקא במרור שחוזק המרירות מבטל טעם המצה, אבל לא בשאר דברים. ורבי עקיבא איגר (גליון הש״ס שם) הקשה מזה על מה שפירשו התוספות בסוגין (ד״ה אלא מברך) שהטעם שאנו אוכלים מרור בפני עצמו, הוא משום שאם יאכלנו מיד בכריכה הרי טעם המרור יבטל את טעם המצה, ואם יאכל את המצה קודם [שלא תתבטל על ידי הכריכה] כשיכרוך עם המרור את המצה שהיא רשות תבטל את המרור דרבנן, ולדברי התוספות שדווקא מרור מחמת

פרס דאורייתא, והיינו שמה שאכל יחד עם דבר זה עוד דברים אחרים אין זה מבטל אותו. ותירץ שדווקא שם זה מועיל לענין אסורין, אבל לקיום מצוה משמע כאן שלא מועיל באכילת פרס. וציין לעיין בתוספות בזבחים (עח. ד״ה אלא) [והיה אפשר לדון עוד שכל דברי הגמרא שם הם דווקא במין במינו, אבל במין בשאינו מינו כן יתבטל].

סד. וראה שם שהאריך בביאור החילוק בין פסח מצרים לפסח דורות בדרך אגדה.

סה. וכן כתב בחידושי הגרי״מ (ס״ ו), והוסיף שזה תלוי בשני פירושי הרמב״ן בפסוק זה, וכלומר שכל דבריהם הוא לפי הפירוש השני שפירש הרמב״ן שכוונת הפסוק שיש לאכול את הבשר והמצות, וחזר וצוה שיאכל את הפסח עם מרור. אבל בפירוש הראשון פירש הרמב״ן שכוונת הפסוק שיש לאכול את המצה, ומצות על מרורים יאכלו אותו, והיינו שצריך לכרוך את הפסח עם המצה והמרור.

סו. וברש״ש הוסיף, שהטעם שבאמת התורה שינתה את הלשונות בפסוקים, הוא מטעם החתם סופר דלהלן.

סז. ונמצא שבעצם ביאור המקראות הוא מפרש כדברי הנצי״ב הנ״ל, שבפרשת בא רק המרור טפל לפסח, אבל בפרשת בהעלותך גם המצה טפלה לפסח, אלא שהנצי״ב נקט שזו חלוקה להלכה בין פסח מצרים לפסח דורות, והחתם סופר נקט שזו חלוקה בגדר הדברים בין פסח ראשון לפסח שני.

סח. וראה להלן (אות ד) בדעת חכמים בזה.

סט. כן הם פשטות דברי הגמרא, וכמו שפירשו הראשונים. אכן דעת הר״י מלוניל (שם ד״ה ואפילו למאן דאמר) שאין להוכיח מהלל שמצוות אין מבטלות זו את זו, כיון שלדעתו עיקר מצות מצה ומרור הוא בכריכה, ורק באופן זה הוא יוצא ידי חובתו, ולכן אינן מבטלות זו את זו, ורק לדעת חכמים שסוברים שיוצא ידי מצות מרור הן אם אוכלו בכריכה והן אם אוכלו בבת אחת, יש להוכיח מדבריהם שמצוות אינן מבטלות זו את זו [ומה שאמרו בגמרא מאן תנא דשמעת ליה מצוות אין מבטלות זו את זו הלל היא דתניא אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן וכו׳, אין כוונת הגמרא לענין מצות מבטלות זו את זו בעלמא, אלא כוונת הגמרא לענין מצה ומרור, שלהלל אינן מבטלות זו את זו, וכן דעת חכמים בברייתא, אבל יש דעת חכמים נוספת שהיתה לרבי יוחנן בקבלה שגם במצה ומרור אינם יוצאים ידי חובה, כמבואר כל זה להלן].

ע. בחזון איש (סי׳ קכד לדף קטו. ד״ה אתי) הקשה ממה ששנינו (לעיל מד.) שכזית בכדי אכילת

עא. והטעם שלא פירש שמצה תבטל את טעם המרור, יתכן על פי מה שכתבו התוספות (זבחים שם ד״ה אלא) שדווקא במרור חוזק המרירות מבטל טעם המצה, עיי״ש.

עב. וראה בחידושי הגרי״ז (שם ד״ה גמרא כשם) שתמה למה פירש דווקא שיבטל את טעם המצה ולא פירש שיבטל את טעם הפסח. ובשלמא להדעות [ראה לעיל] שכורך רק מצה ומרור ניחא, אבל הרי דעת רש״י שכורך פסח מצה ומרור וצ״ע.

עג. ובגוף דברי רש״י הקשו רבינו דוד (ד״ה ואפילו וכו׳ ואיפשר וכו׳) והמהר״ם חלאווה (ד״ה ואתי מרור) שכיון שהם ב׳ מינים שונים אם כן לא מתבטל הטעם, ותירצו שכיון שהטעם של המרור רב מהטעם של המצה הוא מבטל אותו. וראה עוד להלן מדברי התוספות בזבחים, שדווקא מרור מבטל את טעם המצה.

עד. וראה עוד ברמב״ן (שבת כא. ד״ה הא דאמרינן) שכתב שעד כאן לא התירו אלא להדליק מנר לנר משום ששניהם מצוה אחת, כלומר מצות נר חנוכה, ומין במינו אינו בטל, אבל שאר מצוות נראות כמבטלות זו את זו. וראה בגליוני הש״ס (קטו. ד״ה מצוות) שנסתפק האם זה שייך לדין מצוות מבטלות זו את זו האמור בסוגין.

עה. וראה עוד במגיד משנה (חמץ ומצה פ״ו ה״ב) שפירש מה שכתב הרמב״ם (שם) שהטעם שבבלע מצה ומרור כאחד יצה ידי חובת מצה ואין המרור מפסיק בין מצה לפיו, כיון שהמרור טפל למצה אינו נחשב להפסק, אבל כשכרך בסיב, הסיב מפסיק ונחשב להפסק. ובלחם משנה (שם) תמה עליו מה הטעם לחלק בין סיב למרור, והרי משמע שגם אם כרך את המצה במרור כמו סיב יצא ידי חובתו. ותירץ הלחם משנה שכיון שנעשית מצוה במרור מותר לכורכו, וכיון שהוא ראוי למצוה אפילו שלא יצא ידי חובה מכל מקום אין זה הפסק, כיון שמעין המצוה הוא. מה שאין כן בכרכן בסיב שאין הסיב ענין למצוה כלל ודאי שהוא הפסק.

מרירותו מבטל את טעם המצה, אבל המצה לא מבטלת את טעם המרור, אם כן אחרי אכילת המצה יכול לאכול את הכורך ולקיים בו מצות מרור. וכן הקשה הקרן אורה (שם)[עו].

מחלוקת תוספות והרמב"ן האם יש לומר שזו גזרת הכתוב

ובעיקר דברי הגמרא שלמדו מהלל שמצוות אינן מבטלות זו את זו הקשו בתוספות בסוגין (ד"ה אלא אמר רב אשי) איך אפשר ללמוד כן מדברי הלל, והרי להלל יש כאן גזרת הכתוב שצריך לאכול את הפסח המצה והמרור בבת אחת, ואיך אפשר ללמוד מזה לכל מקום שמצוות לא מבטלות זה את זה.

ופירשו התוספות שכיון שהלל לא אמר שיכול לאכול רק בכריכה אלא שיש דין לכתחילה דווקא בכריכה, מוכרח שבעלמא מצוות אינן מבטלות זו את זו, שאם בכל מקום מצוות מבטלות זו את זו אם כן צריך כאן את הפסוק להתיר כריכה ולומר שכאן לא מבטלין [וכרבנן שאם כורכן יצא], ומנין להלל שיש מצוה לכתחילה לאכול דווקא בכריכה. אלא ודאי שדעת הלל שמסברא מצוות לא מבטלות זו את זו, והפסוק לא היה צריך לבא להתיר לאכול בכריכה, ולכן פירש שהפסוק בא ללמד שיש מצוה לאכול בכריכה.

אבל בדברי הרמב"ן (מלחמת ה' שם) מבואר שלא הוקשתה לו כלל קושיית התוספות, שהרי נקט במסקנת הגמרא שלרבנן שאין כלל מצוה לכתחילה בכריכה, ומכל מקום יש להוכיח מדעתם שמצוות אינן מבטלות זו את זו כיון שאם כורכן יצא [אבל לדעת הלל נשאר כפי שסברו בתחילה שאינו יוצא אלא בכריכה, וכל השקלא וטריא אינה אלא לדעת רבנן, האם סוברים שמבטלות זו את זו, וזה בפני עצמו וזה בפני עצמו דווקא, או שמודים רבנן שאין מבטלות זו את זו ואם כורכן יצא, אבל לדעת הלל נשאר שדווקא בכריכה יצא], ולא נתקשה הרמב"ן שאולי כאן גזרת הכתוב היא. ובפשוטו דעת הרמב"ן שכיון שכאן התחדש שמצוות אין מבטלות זו את זו, שוב אפשר ללמוד מזה לכל מקום בבמה מצינו, ומהיכי תיתי לומר שזו גזרת הכתוב במרור[עז].

וכן כתב ברבינו דוד (שם) 'אלא אית לן למימר דינא דאין מבטלות זו את זו, שמן התורה למדנו כן שמצוות חלוקות, צוה לאכול כאחד'. מבואר שלא כדברי התוספות, שמדין כריכה של הלל מוכח שאין מצוות מבטלות זו את זו, אלא שלשיטת הלל מכאן למדים שמן התורה מצוות אין מבטלות זו את זו.

ולפי"ז נמצא שלתוספות זה שלהלל אין מצוות מבטלות זו את זו הוא מסברא [והוכיחו כן בגמרא ממה שלמד מהפסוק שמצוה בכריכה, אבל הלל גופיה ידע כן מסברא], אבל לדעת הרמב"ן הוא נלמד מהפסוק שצריך לכרוך מצה ומרור[עח].

תירוצי השפת אמת על קושיית התוספות

ובעיקר קושיית התוספות מנין שמצוות אין מבטלות זו את זו, והרי כאן יש גזרת הכתוב שאפשר לאוכלם יחד, בשפת אמת (זבחים עט. ד"ה מאן שמעת ליה) כתב ליישב שמשמע בדברי הלל שהוא לא אכל מצה נוספת מלבד הכורך[עט], ואם דעתו בעלמא שמצוות מבטלות זו את זו, ודווקא כאן דינו בכריכה מגזרת הכתוב, קשה מדוע לא אכל גם מצה נוספת בפני עצמה שהרי מצות מצה נוהגת גם בלא מרור ופסח שנאמר 'בערב תאכלו מצות', ולכן בזמן הזה שאין פסח ומרור נוהג מן התורה, מכל מקום יש חובת מצה מן התורה, וכלפי מצוה זו אין את הגזרת הכתוב לאוכלה בכריכה, ולמה מחמתה אינו צריך לחזור ולאכול כזית מצה נוסף בפני עצמו. אלא ודאי שדעת הלל שאין מצוות מבטלות זו את זו, ולכן יצא גם ידי חובת מצות מצה הנ"ל באכילת הכורך.

עוד כתב השפת אמת ליישב שבאמת מצינו 'על' שפירושו בסמוך, ואם כן מצד הגזרת הכתוב היה אפשר לקיימה באכילה בזה אחר זה בלי הפסק, והיה מתקיים בזה הפסוק 'על מצות ומרורים'[פ], ולמה היה כורכם ביחד ממש. אלא ודאי שדעתו שאין מצוות מבטלות זו את זה, ולכן יכול לכורכם יחד.

הטעם שהוצרכו התוספות להוסיף שהדין לכרוך הוא רק לכתחילה

והנה כשפירשו התוספות את הוכחת הגמרא, הוסיפו שהדין לכרוך את המצה עם המרור הוא רק לכתחילה, והקשה המהרש"א (בתוספות שם ד"ה אלא אמר רב אשי) מי הכריח אותם לומר שלהלל נתחדש בפסוק רק שלכתחילה יש לכרוך את הפסח המצה והמרור, ומנין להם שהלכה זו אינה מעכבת, והרי פירושם בהוכחת הגמרא מדברי הלל יתפרש גם אם להלל התחדש בפסוק שכריכה מעכבת[פא].

ובבית מאיר (סי' תעה ס"א ד"ה ואח"כ) כתב שהתוספות למדו כן מלשון הברייתא אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבית אחת, ואם דעתו היתה שזה גם מעכב בדיעבד, היה לברייתא לומר הלל אומר לא יצא אדם ידי חובתו אלא אם כן כורך בבת אחת. ומזה הוכיחו התוספות שכל דברי הלל שצריך כריכה היינו רק לכתחילה, אבל אין זה מעכב בדיעבד. אלא שמכל מקום הקשה הבית מאיר מה השייכות בין פרט זה שלהלל אינו מעכב, לפירוש התוספות בהוכחת הגמרא מדברי הלל.

פירוש הבית מאיר

והבית מאיר כתב לפרש את דברי התוספות שהן אם הפסוק בא ללמד שצריך דווקא לאכול בכריכה ובלא כריכה לא יצא, והן אם הפסוק בא ללמד שאפשר לאכול או כל אחד בפני עצמו או שניהם בכריכה, אין ללמוד מהפסוק שאין מצוות מבטלות זו את זו, ומשום שאף אם בשאר מקומות מבטלין זו את זו, מכל מקום בכריכה יש גזרת הכתוב שלא יבטלו זו את זו. ורק אם לומדים מהפסוק שהמצוה לכתחילה בכריכה ובדיעבד יוצא אם אכל כל אחד בפני עצמו, בזה ודאי אין לומר שבעלמא מצוות מבטלות זו את זו וכאן משום המצוה לכתחילה אינן מבטלות זו את זו, ומשום שאין סברא לומר שבשביל המצוה לכתחילה בכריכה אינן מבטלות, שהרי מפסיד את האכילה הראויה לצורך מעלה של לכתחילה בלבד. וכמו שמצינו בעלמא לענין דחיית עשה ללא תעשה, שבכל מקום שיכול לקיים שניהם אין עשה דוחה לא תעשה, הוא הדין כאן אם בכל מקום מצוות מבטלות, נמצא שחסר באופן זה את הרגשת טעם האכילה הראויה, ובדיעבד נתקיימה המצוה אף באכל כל אחד בפני עצמו, ואם כן אין סיבה לומר שמשום המצוה לכתחילה לא יבטלו המצוות זו את זו. ויותר מסתבר לדרוש שמה שירצה יעשה, ומשום שאף שלא לצורך קיום המצוה, אינן מבטלות זו את זו.

ולפי"ז דברי התוספות מבוארים היטב, שאם כוונת הלל לדרוש שכורך מעכב, אם כן אי אפשר ללמוד מכאן שמצוות אינן מבטלות זו את זו, כיון שאף אם בעלמא מבטלות, מכל מקום כאן מצותו בכך ולכן אין מבטלות זו את זו, ובעל כרחך שהגמרא דייקה מלשון הברייתא בדברי הלל שהוא הצריך כריכה רק לכתחילה, ולכן יש ללמוד מדבריו שבעלמא מצוות אינן מבטלות זו את זו, שאם מבטלות יותר מסתבר לדרוש מהפסוק להתיר כריכה ומשום שמצוות אלו אינן מבטלות, ומהיכי תיתי לדרוש שיש מצוה לכתחילה בכריכה, שמשמעות הדברים שבלא המצוה לכתחילה בכריכה, מצד עצם מצות מרור ומצה היו מבטלות זו את זו, ורק משום מצות הכריכה לכתחילה אמרה התורה שלא יבטלו זו את זו. וכיון שאין בזה סברא, הוכיחו בגמרא שהלל סובר שמסברא מצוות אינן מבטלות זו את זו, ומהפסוק למד שמצוה לכתחילה בכריכה.

פירוש החתם סופר

דרך נוספת ביישוב קושיית המהרש"א כתב החתם סופר (קטו. ד"ה אלא אר"א) לבאר שהתוספות סוברים שאם להלל אינו יוצא אפילו בדיעבד אלא בכריכה, א"כ אין להוכיח מדבריו שמצוות אינן מבטלות זה את זה, ומשום שיתכן שמצוות מבטלות זו את זו, אבל כאן שכתוב בתורה 'על' מצות ומרורים שצריך לאוכלם בבת אחת, בעל כרחך שאין מצוה כלל באכילת דבר אחד

אבל ברבינו דוד מבואר שגם במרור באופן שהוא אכילת רשות, יש בו חסרון של כרכו בסיב.

עו. וראה במנחת חינוך (מצוה ו אות א) מה שכתב בזה.

עז. עוד יש לדון בדעת הרמב"ן שסובר כמו שכתב השפת אמת על קושיית התוספות. עוד י"ל שסובר שלולי סבר הלל שמצוות אינן מבטלות זו את זו, לא היה ניתן ללמוד ממשמעות הפסוק שדין אכילתם בכריכה.

עח. ולדעת הרמב"ן מה שלפי הלל המצוה היא בכריכה ולא מפרשים שהפסוק רק בא להתיר לכרוך, היינו משום שמשמעות הפסוק היא שצריך לכרוך, ולא מסתבר שהפסוק בא רק להתיר כריכה. ורק לחכמים שדרשו מיאכלוהו שאפשר לקיים את המצוה גם בלא כריכה, בהכרח שהכריכה שנאמרה בפסוק היינו רק היתר בכריכה.

עט. וראה להלן מהאבני נזר מה שכתב בזה.

פ. לא נתפרש בדבריו האם כוונתו שבאמת להלל אפשר גם לאכול מצה ומרור בזה אחר זה וגם בזה מתקיים על, או שכוונתו שאילו לא היה סובר בעלמא מצוות אין מבטלות זו את זו, הוא לא היה דורש את הפסוק על לאכול בכריכה אחת אלא בסמוך, אבל לפי האמת שהלל סובר מצוות אין מבטלות זו את זו, מתפרש הפסוק בכריכה דווקא. וצ"ע.

פא. ובשלמי תודה (על התוספות שם) הביא מנר דוד ליישב את קושיית המהרש"א שהתוספות סמכו על מה שביארו להלן (ד"ה אלא מברך) בדברי הגמרא שלדעת הלל בזמן הזה צריך לאכול כזית מצה לחוד ואחר כך כורך מצה ומרור, ולכאורה קשה כיון שצריך לאכול את המצה דווקא בכורך, נמצא שבמצה שאכל תחילה לא יצא ידי חובתו, ואם כן היאך כורך מצה ומרור והרי הטעם של המרור שהוא רק מדרבנן בזמן הזה יבטל את הטעם של המצה שהיא מהתורה גם בזמן הזה. אלא ודאי שגם להלל יוצאים בדיעבד בלי כריכה, וכבר יצא ידי חובת מצה, ולכן יכול אחר כך לאכול מצה ומרור ביחד. אולם השלמי תודה תמה על דברי הנר לדוד שכיון שבזמן הזה חיוב מצה הוא מהתורה וחיוב מרור הוא רק מדרבנן, ממילא את חיוב מצה מהתורה בזמן הזה דאורייתא ודאי שיוצא בלא מרור, אבל בזמן שמרור מן התורה מנין לתוספות שיוצא ידי חובת מרור בלא כריכת מצה.

בלא חבירו, ואינם שתי מצוות שונות ששייך לומר בהם מצוות מבטלות זו את זו.

אהח 19/06/2018

ומזה שבגמרא הוכיחו מדברי הלל שמצוות אינן מבטלות זו את זו, מבואר שהיה פשוט לגמרא שגם להלל אפשר בדיעבד לקיים את המצוה באכילת כל אחד בפני עצמו, והיינו שיש מצוה בפני עצמה בכל אחד, ומכל מקום אמר הלל שנאכלים בכריכה, ובעל כרחך שדעת הלל שמצוות אינן מבטלות זו את זה[פב].

דעת הר"י מלוניל שלהלל מצוות מבטלות זו את זו

הר"י מלוניל (קטו. ד"ה והלכתא) כתב שהלל סובר ששלשתן, פסח מצה ומרור, מצוה אחת הן לגמרי. ולא שייך שיבטלו זה את זה. ולפי זה אין ראיה מהלל שהוא סובר כמאן דאמר אין מצוות מבטלות זו את זו.

ולכן כתב (שם ד"ה ואפילו למאן דאמר) שהוכחת הגמרא שמצוות אינן מבטלות זו את זו נאמרה לרבנן הסוברים שמצותן זה בפני עצמו וזה בפני עצמו, ואעפ"כ אם אכלן בכריכה אחת יצא, ולא לדעת הלל שאינו יוצא ידי חובה אלא אם כן אכלן בכריכה אחת.

ואין להוכיח שסובר הלל שמצוות אין מבטלות זו את זו מזה שלא אכל מצה נוספת בפני עצמה לשם מצוה, ובהכרח שיצא ידי חובת מצה בכריכה, משום שהר"י מלוניל (שם ד"ה והלכתא) הוכיח שהלל סובר כרב אחא בר יעקב (קכ.) מעמיד את הפסוק 'בערב תאכלו מצות' שממנו למדו שיש מצוה נפרדת לאכול מצה בטמא ושהיה בדרך רחוקה, אבל בזמן הזה אין כלל חובה מן התורה לאכול מצה, ולכן להלל לא צריך כלל לאכול מצה בלא כריכה אף בזמן הזה.

מנין לגמרא שאין טעמו של הלל שמצה ומרור הם מצוה אחת

לפי האמור יש להקשות לדעת שאר הראשונים שמפרשים את הוכחת הגמרא מהלל שמצוות אין מבטלות זו את זו, והרי יש לומר שלדעת הלל צורת המצוה של מרור היא לאוכלו בכריכה, והיינו שזה מצוה אחת לאכול מרור עם פסח ומצה, ולכן לא שייך בזה מצוות מבטלות זו את זו, והיאך הוכיחו מדבריו שכשיש שתי מצוות שונות גם כן אינם מבטלות זו את זו, וכעין זה הקשה באבני נזר (ח"א סי' תקלד אות ח)[פג].

אוצר החכמה

הוכחה שמצה ומרור הן ב' מצוות מכך שמצה נוהגת גם בזמן שמרור אינו נוהג

במאירי (שם ד"ה בזמן) כתב כדעת הראשונים שבזמן שאין המקדש קיים אף שמרור אינו אלא דרבנן כו' במצה חזר הכתוב וקבעו חובה, ונמצא שבזמן הזה חובת מצה היא דאורייתא, ולכן בזמן הזה אין לצאת ידי חובה על ידי כריכת מצה ומרור כיון שמצוה דרבנן מבטלת מצוה דאורייתא. והוסיף לבאר שגם להלל שבזמן המקדש דינם בכריכה, בדיעבד אם אכלן כל אחד בפני עצמו יצא, נמצא שכל אחד מצוה בפני עצמה אלא שדינם להאכל בכריכה אחת, והוכחת הגמרא מהלל שמצוות אינן מבטלות זו את זו היא, שאם אע"פ שהן שתי מצוות, עיקר המצוה לכורכן בהכרח שמצוות אין מבטלות זו את זו, ועל זה הוסיף להוכיח שבהכרח צריך לומר להלל שאין מצוות מבטלות זו את זו, וז"ל 'שהרי מצה ומרור שתי מצות הם, והראיה, שהרי הוקבעה חובת מצה בלא זכר אכילת מרור ואעפ"כ מצוה לכורכן', וכוונתו להוכיח שאינה מצוה אחת לגמרי כדברי הר"י מלוניל, ושממילא לא שייך להוכיח שמצוות אינן מבטלות זו את זו, וכן שבדיעבד לא יצא אם קיים כל אחת מהן בנפרד בלא כריכה, והיינו שהרי מצה נוהגת לדורות מן התורה ומרור אינו נוהג לדורות מן התורה ומחויב בזמן הזה לאכול מצת מצוה גם בלא שיקיים את הזכר למקדש על ידי כריכה עם המרור, ואם כן גם בזמן המקדש מצה היא מצוה לעצמה, ובהכרח שהן שתי מצוות חלוקות ואעפ"כ מצוה לכורכן, ושפיר הוכיחה מזה הגמרא שמצוות אינן מבטלות זו את זו.

וכן כתבו רבינו דוד (שם ד"ה מתקיף וכו' לפיכך וכו') ובחידושי הר"ן (שם ד"ה מאן שמעת ליה) שהלל מודה שמצה בזמן הזה מדאורייתא, וכיון שכן מוכרח שאינה תלויה בפסח, ואפילו בזמן פסח אם אכלה בפני עצמה יצא ידי מצה, ואעפ"כ צותה תורה לאכלן כאחת, ויש ללמוד מזה שמצוות אינן מבטלות זו את זו.

דעת הר"י מלוניל שלהלל מצה בזמן הזה מדרבנן

אכן דעת הר"י מלוניל (שם ד"ה והלכתא) שדעת הלל שמצה בזמן הזה מדרבנן[פד], וכמו שאינו דורש כחכמים את הפסוק "יאכלוהו' [ולא כתוב יאכלו], הוא הדין שלא דורש 'בערב תאכלו מצות' לחייב במצה בזמן הזה מן התורה. ולדעתו פסח מצה ומרור הוא מצוה אחת, וזה בלא זה אינו מועיל כלום. ואם הלל היה סובר שמצה בזמן הזה הוא מן התורה, היה מחייב גם כן במרור בזמן הזה מן התורה, שהרי כיון שמצה ומרור הם מצוה אחת, אם נתרבה לחייב מצה בזמן הזה, הוא הדין יש ללמוד מזה לחייב גם במרור. והוסיף עוד שלדעת הלל בהכרח אין ללמוד מהפסוק 'בערב תאכלו מצות' לחייב במצה בזמן הזה מדאורייתא, כיון שיש לפרש את הריבוי לזמן שבית המקדש קיים שאם אכל מצה ומרור בזה אחר זה יצא, אלא ודאי שלדעת הלל מצה בזמן הזה מדרבנן, והפסוק 'בערב תאכלו מצות' נאמר בטמא ובשהיה בדרך רחוקה.

דחיית האבני נזר שיש שני חיובים במצה

ויעויין עוד באבני נזר (שו"ת או"ח סי' תקלד אות ח) שכתב שאין לפרש שהוכחת הגמרא שבעל כרחך מצה היא מצוה בפני עצמה שהרי היא נוהגת אפילו בזמן הזה, ולכן דנו שהפסח והמרור יבטלו את המצה ולא יקיים את מצות בערב תאכלו מצות, ובהכרח שמצוות אינן מבטלות זו את זו ולכן יצא ידי חובת מצה, ומשום שמנלן לגמרא שהלל לא אכל מצה נוספת לקיום מצות בערב תאכלו מצות[פה].

והוסיף האבני נזר שכן מבואר בתוספות (קכ. ד"ה באחרונה) שבתחילת הסעודה היה מברך הלל על המצה, ובסוף הסעודה היה אוכל מצה עם פסח ומרור, וא"כ מנין לגמרא שהוא לא יצא ידי חובת בערב תאכלו מצות במצה שאכל מתחילה, וכלפי החיוב לאכול מצה עם מרור ופסח יש לומר שמצוה אחת היא, ולא שייך בזה חסרון של מצוות מבטלות זו את זו.

מזה שכתוב לשון אכילה נפרד מוכח שאין זו מצוה אחת

ולכן כתב האבני נזר ליישב שכיון שכתוב בפסוק 'ואכלו וגו' על מרורים יאכלוהו', אפילו שיאכלוהו נאמר על הפסח, מכל מקום כבר כתוב 'ואכלו את הבשר' וחזרה תורה וכתבה לשון זו משום המרור, ונלמד מזה שפסח ומרור הם מצוות נפרדות. ומזה הוכיחה הגמרא שדעת הלל שמצוות אינן מבטלות זו את זו.

מזה שיצא ידי חובה גם בלא כריכה מוכח שאין זו מצוה אחת

דרך נוספת בביאור הוכחת הגמרא מהלל, פירש החתם סופר (קטו. ד"ה אלא אר"א) על פי דעת התוספות שכתבו שגם להלל אפשר בדיעבד לקיים את המצוה באכילת כל אחד בפני עצמו, ובעל כרחך הוא משום שיש מצוה בפני עצמה בכל אחד, וכיון שאמר הלל שנאכלים בכריכה, ובעל כרחך שדעת הלל שמצוות אינן מבטלות זו את זה[פו]. וכן צידד רבינו דוד (ד"ה מתקיף וכו' לפיכך וכו') [וגם בזה הר"י מלוניל חולק וכדלעיל, ודעתו שלפי הלל כריכה מעכבת].

אכילה יותר משיעור אינה מבטלת את המצוה השניה

הקשה המגן האלף (סי' תעה סק"א ד"ה ודע) כיון שמבואר בגמרא שגם הלל סובר שאכילת רשות מבטלת מצוה, הרי כיון שאי אפשר לצמצם שתהיה מצה כשיעור כזית[פז], ממילא מה שיותר מכזית הוא רשות, ואם כן שיבטל חלק הרשות של המצה את המרור, וכן להיפך. ויותר מזה הקשה שבאכילת מצה עצמה אם אוכל יותר מכזית תבטל האכילת רשות את האכילת חובה[פח].

ותירץ המגן האלף שכיון שבדאורייתא אין ברירה כל אכילתו היא מצוה אחת, ואפילו אם יש ברירה אפשר להקל בזה.

ובבית יצחק (יו"ד סוף ח"א, תשובה השייך להי' פסח, אות א) כתב שאם מוסיף על שיעור האכילה המחויב, הכל נכלל במצוה, ולא נחשב לרשות,

פב. וראה עוד להלן באורך בענין קושיית החתם סופר.

פג. ואין זה שייך לקושיית התוספות (שם) מנין לגמרא שלהלל מצוות אינן מבטלות זו את זו והרי במרור יש פסוק לאכלו בכריכה, ומשום שאין כוונתם שמרור ומצה הם מצוה אחת לאכלם ביחד, אלא כוונתם שאפילו שזה שתי מצוות מכל מקום יש גזרת הכתוב שאינן מבטלות זו את זו.

פד. וכדעת רב אחא בר יעקב (לקמן קכ.).

פה. וראה לעיל מהשפת אמת (זבחים עט. ד"ה מאן שמעת ליה) שכתב שבפשטות דברי הלל משמע שיצא ידי חובתו רק במצה שאכל בכריכה, ולא אכל מצה נוספת.

פו. וראה להלן בהערה מה שכתב לפי"ז ליישב את קושיית המהרש"א על התוספות.

פז. וראה עוד בתוספות (קדושין לח. ד"ה אקרוב) שהביאו מהירושלמי שאין לאכול מצה מחדש על ידי שעשה את הנאמר במצה 'בערב תאכלו מצות' ידחה לא תעשה של איסור חדש, כיון שגזרו כזית ראשון אטו כזית שני, ולא תירץ משום שאי אפשר לצמצם.

פח. והיינו שנקט שאפילו אם הוא אותו טעם מכל מקום כיון שמקצתו חובה ומקצתו רשות, שייך ביטול מאכילת הרשות לאכילת החובה. אכן ראה להלן מדברי הגור אריה יהודה והאמרי נועם שנקטו שבאותו המאכל גופיה אין חסרון של ביטול אם מקצתו רשות. ובעיקר קושייתו יש לדון לפי מה שנתבאר לעיל בהערה [בנדון כשנאכל עם הפסח אינו צריך כזית] שכשמצוות מבטלות זו את זו מכל מקום מבין שניהם הוא מקיים מצוה, ואם כן לא שייך לדון שמחמת ריבוי השיעור שבמצה יש כאן מצוות מבטלות, שמכל מקום הוא ייצא ידי חובתו במבטל.

ומיישב בזה דעת הרא"ש[פט] שקיום מצות מרור הוא בכל שהוא, שהקשו הגור אריה יהודה (ס"י פ) והאמרי נועם (תשובה ג) שלדעת הרא"ש כשאוכל יותר מכל שהוא נמצא שיש בזה אכילת רשות, והיאך אפשר לכרוך מצה עם מרור [בזמן המקדש] והרי המרור הנוסף על כל שהוא היא אכילת רשות ומבטלת טעם המצה. על זה תירץ הבית יצחק שכל מה שמוסיף באותה אכילה הוא נדון כהמצה, ולכן אין המרור שיותר מכשיעור מבטל המצה שעמו[צ]. אלא שכתב שכל זה רק אם בולע בבת אחת, אבל כשאינו בולע בבת אחת נגמרה אכילת המצה כשאכל השיעור, והשאר הוא רשות.

סיכום לדעת הלל האם כריכה מעכבת

מתבאר שנחלקו הראשונים בגוף דברי הלל שהצריך לאכול את המרור בכריכה האם זה מעכב את המצה או לא, דעת התוספות (שם ד"ה אלא אמר רב אשי) שהלכה זו היא רק לכתחילה [מדאורייתא], אבל בדיעבד יצא אפילו בלא כריכה. וכן דעת המאירי (שם ד"ה בזמן שבית המקדש) שעיקר המצוה היא בכריכה, ובדיעבד יצא גם בזה בפני עצמו ובזה בפני עצמו [וראה בחשק שלמה (הובא להלן אות ה) שכתב שכל זה דווקא אם אכל את המצה בסמוך למרור תוך כדי אכילת פרס, אבל אם הפסיק ביניהם יותר מכדי אכילת פרס, לא יצא ידי חובתו אפילו בדיעבד. וראה שם עוד מהחזון איש שדעתו שגם לשיטת התוספות שבדיעבד יצא בלא כריכה, מכל מקום ידי מצות מצה ומרור הנאכלים עם הפסח לא יצא בדיעבד. עיין שם].

אולם דעת הראבי"ה (שו"ת סי' תתקצז), והר"י מלוניל (ד"ה חלוקין) והרמב"ן במלחמות ה' [והובאו דבריו גם במהר"ם חלאווה (שם ד"ה אמר רבי יוחנן)] והר"ן (שם ד"ה אלא א"ר אשי) שלדעת הלל לא יצא ידי חובתו אלא אם כן אכלן בכריכה. וכן מבואר בפרי חדש (סי' תעה ס"א ד"ה ומ"ש כורכה), וכן כתבו בשולחן ערוך הרב (שם סי"ז) ובנצי"ב (העמק דבר, שמות יב ח)[צא].

ד. אופן קיום מצות מרור לדעת חכמים

האם לדעת חכמים יצא ידי חובה בכריכה

שנינו בברייתא (שם) "יכול יהא כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן, תלמוד לומר (במדבר ט יא)[צב] 'על מצות ומרורים יאכלהו'[צג], אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו'. ונחלקו בגמרא בביאור דברי הברייתא. יש המפרשים[צד] שכוונת הברייתא ללמוד מהפסוק שאין יוצאין ידי חובה בכריכה, אלא צריך לאוכלן דווקא זה בפני עצמו וזה בפני עצמו. ועל זה בא רב אשי להשיג מהלשון 'אפילו' זה בפני עצמו וזה בפני עצמו, שמשמעותו שגם לחכמים החולקים על הלל אפשר לקיים את המצוה בכריכה, אלא שלדעתם אפשר לכתחילה לקיימה גם שלא בכריכה[צה].

לרב אשי האם לחכמים מצוה לכתחילה שלא בכריכה

ובדעת הברייתא לפירושו של רב אשי נחלקו בראשונים האם יוצא לכתחילה בין בפני עצמן בין בכריכה, או שלכתחילה צריך לאכלם בפני עצמן אלא שאם כרכן יצא, דעת רשב"ם (שם ד"ה והשתא) והר"ן (שם ד"ה אלא א"ר אשי) שלחכמים יוצא לכתחילה בין בכריכה ובין שלא בכריכה שאכל כל אחד בפני עצמו.

אולם מלשון התוספות (שם ד"ה אלא אמר רב אשי) מבואר שלחכמים יצא רק בדיעבד אם אכלם בכריכה, וכן כתב המהרש"א (על התוספות שם) שלחכמים עדיף ליקח כל אחד בפני עצמו[צו]. [אולם הבית מאיר (שם סק"א ד"ה ואולם) פירש דברי התוספות באופן אחר[צז], ולפירושו דעתם כרשב"ם שיוצא לכתחילה בין בכריכה ובין באכילת כל אחד בפני עצמו].

דעת הבעל המאור שהברייתא כהלל

וכל זה הוא לדעת הראשונים שמפרשים שלרב אשי דעת הברייתא שלא כהלל, אלא זוהי דעת חכמים שסוברים שלא צריך כריכה, ונחלקו הראשונים האם לכתחילה צריך לאכול שלא בכריכה, או שמה שירצה יעשה.

אולם דעת בעל המאור (שם ד"ה כתב הרי"ף) שלפירושו של רב אשי דברי הברייתא נשנו לדעת הלל[צח], וכלומר שהלל דרש מהפסוק שאף על פי שצריך לאכול בכריכה, מכל מקום יכול לאכול גם שלא בכריכה[צט], אבל קבלה היתה בידו של רבי יוחנן שחכמים חולקים על הלל, ולדעתם יוצא ידי חובתו דווקא באכל זה בפני עצמו וזה בפני עצמו, ואם אכל בכריכה לא יצא ידי חובתו כלל.

הדעות שאף לחכמים מצוה בכריכה

בראבי"ה (שו"ת סי' תתקצז) [וכן נקט הנצי"ב (העמק דבר, שמות יב ח)] מבואר שיש ג' שיטות בגמרא: א. להלל אם אכל בלא כריכה לא יצא ידי חובתו, ב. לרבי יוחנן רבנן דעת החולקים על הלל לא היו כורכים כלל[ק], ג. ולפירושו של רב אשי בברייתא זוהי דעת תנא נוסף שמודה להלל שמצוה בכריכה, וחולק עליו לגבי בדיעבד, וסובר שאם עבר ואכל בלא כריכה יצא ידי חובתו[קא].

סיכום

עלה בידינו ארבע דעות בשיטת חכמים בברייתא: א. דעת רשב"ם שיוצא לכתחילה בין בכריכה ובין שלא בכריכה. ב. ופשטות דעת התוספות שלכתחילה שלא בכריכה ובדיעבד יצא אף בכריכה. ג. דעת הראבי"ה והנצי"ב שלחכמים [בברייתא] לכתחילה בכריכה, ובדיעבד שלא בכריכה. ד. ודעת בעל המאור שאם אכל בכריכה לא יצא ידי חובתו.

אהח 19/06/2018

פט. ראה לעיל (אות ב) באורך.

צ. יסודו כבר מבואר בב"ח (ס' תעב ד"ה השמש) שהביא מהמהר"ל שכל האכילה של המצה אפילו אוכל הרבה הכל הוא מצוה אחת. ומטעם זה כתב שצריך להסב בכל אכילת מצה, שיותר טוב שתהיה כל אכילתו במצוה.

צא. וראה עוד במהרש"א (בתוספות שם) שנראה מדבריו לדקדק כן מסתימת דברי המרדכי (סדר של פסח רמז תריא).

צב. כן היא הגירסא שלפנינו. אולם ראה בהגהות הר"ב רנשבורג (אות ב) ובנצי"ב (העמק דבר שמות יב ח) שלפי מה שפירש הרשב"ם (ד"ה יאכלוהו) שהדרשה היא מזה שלא כתוב "אכלו' והיינו יודעים שזה הולך על הפסח, שהרי כתוב לעיל 'ואכלו את הבשר', מבואר שגירסת הרשב"ם היא 'תלמוד לומר (שמות שם) ומצות על מרורים יאכלוהו', שהוא המשך של הפסוק 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש' [וראה ברש"ש (שם בגמרא ד"ה יכול יהא כורכן) שלפי גירסתנו דברי הרשב"ם שכתב 'דכתיב לעיל ואכלו' הם תמוהים]. וראה עוד באבני נזר (שו"ת או"ח סי' שפג אות ג).

וראה שם עוד בנצי"ב שבעיקר הדרשה בגמרא שאפשר לאוכלו בלא כריכה יש לפרש באופן אחר, והיינו שכלפי הדרשה של הלל שצריך בכריכה מהפסוק על מצות ומרורים יאכלהו שביאורו שהפסח הוא עיקר המצוה והמצה והמרור טפלים לו, [ובתשובותיו (משיב דבר ח"א ס' לב) הוסיף שמשמעות 'על' היא שגבוה מהם במעלה, וראה שם שהאריך בזה, וראה עוד ברש"ש (שם בגמרא ד"ה יכול יהא כורכן)], ולכן צריך לכורכם ביחד. על זה למדו מהפסוק שכתוב צלי אש ומצות על מרורים, מבואר שהפסח והמצה שניהם שוים במצוה, וממילא כשר בדיעבד גם בלי כריכה.

צג. בגליוני הש"ס (ד"ה תלמוד לומר) הביא מבה"ג (הל' פסח פרק כל שעה) שכשהביא את מסקנת הגמרא שצריך לאכול מצה ומרור בפני עצמו ומצה ומרור בכריכה וכדלהלן, פירש הטעם משום שכתוב 'תאכלו מצות', וכתוב 'על מצות ומרורים יאכלוהו'. וביאר הגר"י ענגיל שמהפסוק בערב תאכלו מצות למדו חכמים שלא צריך כריכה, והיינו ממה שלא נאמר שם גם מרור [ומהפסוק 'על מצות' וגו' למד הלל שצריך כריכה]. ומבואר לדבריו שיש מקור אחר לחכמים שלא צריך לאכול בכריכה. [ולולא דבריו יש לפרש את כוונת הבה"ג שמהפסוק בערב תאכלו מצות לומדים את המצוה בפני עצמה לאכול מצה, ומהפסוק 'על מצות ומרורים יאכלוהו' נלמד המצוה לאכול מצה מחמת הפסח].

צד. לפירוש רשב"ם (ד"ה והשתא) זוהי דעת רבי יוחנן, ולפירוש התוספות (ד"ה אלא אמר רב אשי) זוהי דעת בני הישיבה.

צה. ולדעת החולקים, מה שאמרו חכמים 'אפילו' זה בפני עצמו וזה בפני עצמו, פירש הר"ן (שם ד"ה אלא א"ר חלוקין) שכוונתם יכול יהא כורכן שתהא מצותן בכך ולא יצא ידי חובתו אלא בכריכה וכמו שכתוב 'על מצות ומרורים יאכלוהו', תלמוד לומר "יאכלוהו', אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו, ואחרי שלא מתפרש הפסוק בכריכה דווקא אלא משמע אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו, שוב יש לומר שאסור לכורכן, שמצוות מבטלות זו את זו, וכיון שאין הכריכה מעכבת אסור לכורכן. וכעין זה כתב החזון איש (או"ח סי' קכד לדף קט"ו א' ד"ה שם א"ה מא') שמה שאמרו 'אפילו' כוונתם שהפסוק על מצות ומרורים יכול להתפרש כן, וכיון שאפשר לפרש כן את הפסוק, שוב מסתבר שכוונת הפסוק דווקא זה בפני עצמו וזה בפני עצמו, והיינו ממה שכתוב "יאכלוהו' משמעותו לשון יחיד. אבל רב אשי חולק ולא מסתבר לו לפרש כן את הברייתא, ופירש שדעת חכמים שאפשר לאכול הן בכריכה והן בפני עצמו.

צו. וכן ביאר הפרי מגדים בדעת התוספות (סי' תעה משבצות זהב סק"ז), והביא שכן כתב העטרת צבי (אות ז).

צז. ראה להלן בהערה.

צח. וראה עוד ברמב"ן וברן (שם) שהביא שיש שגרסו כן בגמרא 'אלא אמר רב אשי האי תנא דהלל היא'.

צט. וברמב"ן במלחמות ה' (שם) מבואר שנקט שלדעת הבעל המאור לכתחילה צריך לאוכלו בכריכה, והברייתא למדה מהפסוק שבדיעבד יוצא גם שלא בכריכה. וכן כתב הר"ן (שם ד"ה אלא א"ר אשי) לגירסא זו, ועי"ש שהוכיח כן מזה שודאי הלל חולק על רבנן. ומטעם זה הקשו מלשון הברייתא שמשמע שלכתחילה יכול לאכול שלא בכריכה, שאם רק בדיעבד יצא היה צריך התנא לשנות כך בברייתא, יכול אם אכלו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו לא יצא בהן ידי חובתו תלמוד לומר וכו', לכן נקטו ברב אשי שברייתא זו כרבנן כגירסת הספרים שלפנינו.

ק. הראבי"ה למד כן [לרבי יוחנן] ממה שהובא בברייתא שהוצרכו לומר ולהעיד על הלל הגדול שהיה כורכן בזמן הבית, ומשמע שחכמים שבדורו לא היו כורכים כלל אפילו בזמן הבית. ומשמע מהמשך דבריו שלדעה זו אין יוצא בכריכה כלל, וכן משמע בנצי"ב אלא למד כן ממה ששנינו לעיל (צו.) מה בין פסח מצרים לפסח דורות וכו', ולא כתב שפסח דורות מצותו בכריכת מצה ומרור [להלל בדיעבד, ולחכמים לכתחילה] ופסח מצרים מצותו לכתחילה מצה בפני עצמה וכדלעיל. אלא ודאי שהתנא של המשנה סובר שגם לדורות אין כלל מצוה בכריכה, ואין יוצא בה כלל.

קא. ומצינו גם כן בר"י מלוניל (ד"ה והלכתא) שנקט שיש שתי דעות בשיטת חכמים, אלא שפירש שדעת חכמים של הברייתא שיוצא בכריכה והיינו משום שאין מצוות מבטלות זו את זו וכדלעיל, אבל יש דעת חכמים נוספת שהיתה בקבלה לרבי יוחנן שסוברים שמצוות מבטלות זו את זו, ולשיטתם אם אכל בכריכה לא יצא כלל ידי חובתו.

האם לחכמים מצוות מבטלות זו את זו

ונחלקו הראשונים האם למסקנא[קב] [כרב אשי] לדעת חכמים מצוות מבטלות זו את זו[קג], שלדעת הבעל המאור שאינו יוצא אלא אם כן אכל כל אחד בפני עצמו, הטעם משום שדעתם של חכמים שמצוות מבטלות זו את זו.

והתוספות פירשו שאף על פי שדעת חכמים שאם כרכן ואכלן יוצא ידי חובתו, מכל מקום בעלמא דעתם שמצוות מבטלות זו את זו, אלא שבמצה ומרור יש גזרת הכתוב שיכול לאכלן ביחד ואינם מבטלות זו את זו[קד].

אבל שיטת הרמב"ן שגם לדעת רב אשי שלחכמים יכול לכורכן ולאכלם, מצוות אינן מבטלות זו את זו ואין אומרים גזרת הכתוב היא, ונמצא שכולם מודים [הלל ורבנן] שאין מצוות מבטלות זו את זו.

[ולדעת הראבי"ה הר"י מלוניל והנצי"ב לחכמים הסוברים שבדיעבד יצא ידי חובתו בכריכה היינו משום שמצוות אינן מבטלין זו את זו, אבל לדעת חכמים הסוברים שגם בדיעבד לא יצא בכריכה, דעתם שמצוות מבטלין זו את זו[קה]].

לחכמים מצוה לאוכלם בזה אחר זה בסמוך

כתבו הבית יוסף והב"ח (סי' תעז ד"ה ומ"ש ויש אומרים) [ופירשו כן בדברי הרא"ש (פ"י סי' לד)[קו]] שגם לחכמים יש מצוה לאכול את המצה עם המרור בזה אחר זה בסמוך[קז]. ובטעם הדבר פירש הבית מאיר (סי' תעה ס"א ד"ה ולולא) שהם דורשים 'על' מצות ומרורים, בסמוך לפסח, ולא כהלל שדרש עמו ממש[קח].

קב. וראה באבני נזר (שו"ת סי' שעט) שהקשו לו על עיקר הנדון בגמרא להוכיח מכך שלחכמים צריך לאכול כל אחד בפני עצמו, שמצוות מבטלות זו את זו, הרי יש לפרש שהטעם הוא משום שצריך לאכול מצה ואחר כך מרור וכמבואר בגמרא (שם קיד:), ולכן אינו יכול לאוכלם בבת אחת. וכעין מה שמצינו בגמרא (ר"ה לד:) ששמע בבת אחת תקיעה תרועה תקיעה משלשה בני אדם לא יצא, משום שאין כאן פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה [וראה שם בתוספות (ד"ה מתשעה)], והוא הדין במצה שצריך לאוכלה לפני מרור, אם אוכלם בבת אחת אין כאן מצה ואחר כך מרור. וראה שם באבני נזר מה שכתב לפלפל בזה.

קג. וראה לעיל (אות ג) בדעת הלל בזה.

קד. ובזה פירשו התוספות את הברייתא הנ"ל שלחכמים אפשר לצאת ידי חובת מצה ומרור בכריכה, ואף על פי שדעתם שמצוות מבטלות זו את זו, ופירשו התוספות שכאן יש גזרת הכתוב שאפשר בכריכה ואינם מבטלות זו את זו.

וראה עוד במרדכי (רמז תריא, סדר של פסח) שהוסיף לבאר שמזה שהוצרכה התורה לכתוב תיבת 'על' שמותר לאכול את המצה והמרור בבת אחת, ובלי הדרשה היה צריך לאכול דווקא כל אחד בפני עצמו ולא בבת אחת, יש ללמוד שבעלמא מצוות מבטלות זו את זו, ולכן הוצרך ללמדנו שכאן אין מבטלות זו את זו, ומותר לאוכלן בבת אחת. וכן כתב שם עוד בתחילת דבריו שהדרשה מ'על' היא להתיר לאוכלם אפילו בבת אחת, ובלא הפסוק היינו אומרים שצריך לאכול מצה ומרור כל אחד דווקא בפני עצמו, וכמשמעות הפסוק "יאכלוהו", ולכן צריך ללמוד מ'על' שמותר לאוכלן אפילו בבת אחת.

ובבית מאיר (סי' תעה ס"א ד"ה ואח"כ נוטל) תמה על דבריו שהרי בברייתא אמרו יכול לא יצא אדם ידי חובתו אלא אם כן כורכן ואוכלם כדרך שהלל אוכל, תלמוד לומר על וכו', והרי לדברי המרדכי נמצא שבלא הדרשה הייתי אומר שאסור לאוכלם בבת אחת, משום שמבטלין זה את זה, והיה לברייתא לומר יכול לא יהא רשאי לאוכלם בבת אחת תלמוד לומר על.

עוד תמה הבית מאיר (שם ד"ה ואולם) על מה שכתבו התוספות שלחכמים המפרשים את הפסוק להתיר בדיעבד כשאכל בכריכה, אפשר ללמוד שבעלמא מצוות מבטלות זו את זו, ורק כאן יש גזרת הכתוב, מה הטעם שהוסיפו התוספות שחכמים מפרשים את הפסוק של אכילה בכריכה לגבי בדיעבד [וראה לעיל (אות ג) בהערה שהאחרונים פירשו שכוונתם שמה שהתירה תורה לאכול את המצה והמרור בכריכה היינו רק בדיעבד, והבית מאיר מיאן בזה, משום שמנין לתוספות דבר זה, ועוד מה השייכות של פרט זה לפירושם כאן].

וכתב הבית מאיר לפרש שמה שכתבו התוספות שחכמים מפרשים את הפסוק בדיעבד כוונתם למה שאמרו חכמים שיש לדרוש מ'על' להצריך כריכה ושהוא מעכב בדיעבד, וכמו ששנינו בדבריהם יכול לא יצא ידי חובתו, והיינו שמה שלמדו מהפסוק של 'על' להצריך כריכה, משמעותו שמעכב אפילו בדיעבד, ורק מהפסוק יאכלוהו למדו [וכמו שפירש רשב"ם (ד"ה והשתא)] שמצותו בלא כריכה [אבל בדעת הלל נקטו התוספות שמצד הפסוק 'על' אין להצריך כריכה אלא לכתחילה, וכדלעיל (אות ג) ובהערה (שם)]. ומזה הוכחת הגמרא שדעת חכמים שמצוות מבטלות זו את זו. וכלומר שהיה קשה לגמרא מנין לחכמים ללמוד מ'על' שכריכה מעכבת, יותר ממה שהלל עצמו למד מפסוק זה, אלא ודאי שדעתם שבעלמא מצוות מבטלות זו את זו, וכאן אמרה תורה בפסוק 'על' לכרוך מצה עם מרור היינו משום שמצותו בכך, ואם כן זה מעכב. ולזה הוצרכו חכמים ללמוד מדרשה מ"יאכלוהו" שעיקר מצותו בלא כריכה וממילא שאין ללמוד מ'על' אף למצוה בלבד. ומכל מקום למדים מעל שאם כרך יצא. שאם בלא כריכה הוא לעכב, לא היה צריך על זה שום פסוק כיון שמצוות מבטלות זו את זו. ומזה למדנו שאין כלל מצוה בכריכה, אלא מה שירצה יעשה.

[אלא שהקשה הבית מאיר לדבריו, שאם כן התוספות יכלו לפרש כן את הוכחת הגמרא מחכמים, וכלומר שמזה שהתורה היתה צריכה לכתוב 'על' להצריך כריכה, ו"יאכלוהו" לומר שאינה מעכבת, בעל כרחך שמצוות מבטלות זו את זו, ולכן בלא פסוקים כלל, אי אפשר היה לאוכלם בכריכה. מה שאין כן אם דעת חכמים שמצוות אינן מבטלות זו את זו, קשה שהתורה לא תכתוב 'על' ולא תכתוב "יאכלוהו" וממילא היינו יודעים שמה שירצה יעשה. וראה שם בבית מאיר מה שכתב ליישב].

ובעיקר קושייתם ראה בקרן אורה (זבחים עח. בתוספות ד"ה אלא מין) שכתב ליישב שהטעם שלחכמים אם כרך מצה ומרור יוצא ידי חובתו אפילו שמצוות מבטלות זו את זו, היינו משום שכיון שמצה ומרור זה שני מינים שונים אין האחד מבטל את טעמו של השני, אלא שני הטעמים השונים ניכרים. אלא שלדעת הלל שלכתחילה צריך לכרוך מוכרח שמצוות אינן מבטלות זו את זו, שאם מצוות מבטלות זו את זו, אף שהם מינים שונים ויוצא ידי חובת מצוה, מכל מקום היאך אמרה תורה שעיקר המצוה הוא על ידי כריכה, שבאופן זה אינו אוכל את המצוה בעצמה אלא טעמה ונראה כמצוה לכתחילה לנהוג בדיעבד. אלא ודאי שמצוות אינן מבטלות זו את זו, ולכן מותר לכתחילה לאכול כמה מצוות ביחד אפילו מין במינו, וקיום המצוה בעצם אכילתם ולא רק בטעם, ויכול לכתחילה לאכול אותם בבת אחת. אבל לדעת חכמים שעיקר המצוה באכילת כל אחד לבדו, יש לומר שדעתם שמצוות מבטלות זו את זה, ואם זה יהיה מין במינו [כגון בשר חטאת ובשר שלמים ואחד מהם רוב] לא יקיים מצות אכילת המיעוט, אבל מין בשאינו מינו כמצה ומרור הוא יוצא ידי חובתו בדיעבד, משום שסוף סוף הוא חש את הטעם של שניהם.

[וראה שם שלפי"ז נדחק שמה שאמרו בגמרא שבזמן הזה אין לכרוך את המצה עם המרור משום שהמרור שחיובו מדרבנן יבטל את המצה שחיובה מדאורייתא, היינו רק לכתחילה, אבל בדיעבד יוצא גם ע"י כריכה].

תירוץ נוסף על קושיית התוספות כתב האבני נזר (שו"ת או"ח סי' תקלד) שכיון שחכמים לומדים מיאכלוהו שמותר לאכלן אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו, א"כ אפילו שמותר גם לאכלן ביחד מכל מקום לדבריהם יש לומר שהם נחשבים למצוה אחת. והיינו על פי מה שנתבאר לעיל מדבריו, שרק להלל שתיבת יאכלוהו מיותרת לומר שהם נחשבים למצוות נפרדות ולכן בדיעבד יוצא בלא כריכה יש ראיה שמצוות אינן מבטלות זו את זו, אבל לחכמים שבא הפסוק לשלול אכילה בכריכה אף למצוה, יש לומר שזו מצוה אחת אף כשאוכלן בזה אחר זה וממילא כל שכן בכריכה, ואם כן לא שייך בהם הכלל שמצוות מבטלות זו את זו.

קה. ויש ראיה לדבריהם ממה שאמרו בתחילת הסוגיא, שבזמן הזה אין לכרוך מצה ומרור ביחד, משום שהמרור יבטל את טעם המצה, ואפילו לדעת הסובר שאין מצוות מבטלות זו את זו, מכל מקום במרור שחיובו הוא רק מדרבנן ודאי מבטל את המצה שחיובה מן התורה. ומבואר בגמרא שלדעת הסובר שמצוות מבטלות זו את זו יש למרור לבטל את המצה אפילו בלא זה שהמרור הוא רק מדרבנן, והקשה החזון איש (סי' קכד לדף קטו. ד"ה שם בגמרא אפי') שהרי מסקנת הגמרא שכולם מודים שמצה ומרור לא מבטלין זה את זה ומותר לכורכם בבת אחת. ועיין שם בחזון איש שדחק שהגמרא שם סוברת כמו ההוה אמינא של הגמרא בהמשך שחכמים שחולקים על הלל סוברים שאסור לכרוך מצה ומרור בבת אחת. על כל פנים לדעות הנ"ל שגם למסקנא יש ב' שיטות בחכמים, ויש הסוברים כפשטות דברי רבי יוחנן שאין לכרוך את המצה עם המרור מיושב היטב.

קו. שכתב [הובאו דבריו להלן (אות ה)] שלדעת רש"י ורשב"ם (קיט: ד"ה אין מפטירין) שמצה הנאכלת באחרונה היא זכר למצה הנאכלת עם הפסח, צריך לכרוך עמה מרור כמו בזמן המקדש שהיו אוכלין הכל ביחד הלל וסייעתו, ואף לרבנן מצוה לאכלן ביחד. ופירשו שכוונת הרא"ש זה אחר זה בסמוך. וכדבריהם לכאורה יש להוכיח מעצם דברי רש"י ורשב"ם שפירשו כן בדין אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן שזה משום המצה הנאכלת עם הפסח, ואטו הלכה זו היא רק להלל, וכן פירש רש"י (מ. ד"ה באחרונה) בביאור המשנה שם. וגם כן קשה, האם משנה זו היא רק להלל. אלא ודאי שגם לחכמים צריך לאכול מצה עם הפסח, ומחלוקת הלל וחכמים היא האם יש לאוכלה בבת אחת ממש, או שאפשר גם לאוכלה בזה אחר זה בסמוך.

ובגוף דברי רש"י, רשב"ם והרא"ש, לולי דברי הפוסקים היה אפשר לפרש על פי דעת הראבי"ה והנצי"ב שגם חכמים מודים שלכתחילה צריך לאכול בכריכה, ומה שכתב הרא"ש בדעתם מצוה לאכלן ביחד כוונתו בכריכה.

קז. ולא נתברר האם כוונתם שלחכמים צריך לאוכלם עכ"פ בלא הפסק של כדי אכילת פרס וצ"ע.

קח. וראה עוד במשיב דבר (ח"א סי' לב) שגם כתב לפרש בדעת חכמים החולקים על הלל שהוא משום שהם מפרשים על בסמוך.

קט. ויש להקשות עוד מנין לחכמים שהדין לאוכלו בסמוך הנלמד מ'על' אינו מעכב בדיעבד.

קי. ראה בתוספות (שם ד"ה אלא) ובבעל המאור (שם ד"ה כתב הרי"ף).

קיא. כמבואר לקמן (קכ.).

ה. אופן קיום מצות מרור להלכה

סוגיית הגמרא

להלכה אמרו בגמרא שכיון שלא נאמר האם הלכה כהלל או כחכמים, יש לקחת מצה בפני עצמה ולברך עליה על אכילת מצה ויאכלנה, ואחר כך יקח מרור ויברך עליו על אכילת מרור ואוכלו, ואחר כך יכרוך מצה ומרור ביחד ויאכלם בלא ברכה זכר למקדש כהלל.

והנה הטעם שאינו כורך מתחילה מצה ומרור ואוכלם פירשו הראשונים[קי] שבאופן זה הוא לא ייצא ידי חובת מצה אפילו לדעת הלל, וכמו שאמרו בגמרא (לעיל שם) שכיון שחובת אכילת מרור בזמן הזה היא רק מדרבנן אבל חובת אכילת מצה היא מן התורה[קיא], נמצא שטעם המרור הוא רשות כלפי המצה, ויבטל טעם המרור את טעם המצה.

הטעם שאינו אוכל מצה ואח"כ כורך

והטעם שאינו אוכל תחילה כזית מצה בפני עצמה, ואחר כך יכרוך מצה ומרור ויאכלם, נאמרו בזה ב' דרכים בראשונים:

א. התוספות (שם ד"ה אלא) והבעל המאור (שם ד"ה כתב הרי"ף) פירשו שכיון שאכל מצה בתחילה ויצא בה ידי חובה [לדעת חכמים החולקים על

והקשה בבית מאיר כיון שלדעת חכמים מצוות מבטלות זו את זו, אלא שכאן יש גזרת הכתוב להתיר לאכול בכריכה [כמבואר לעיל לדעת התוספות וסייעתו], מנין להם שלכתחילה יש לאוכלו בזה אחר זה בסמוך, עיין שם עוד מה שכתב בזה[קט].

הלל], שוב נמצא שאכילת מצה עכשיו היא רשות, ואם כן כשחוזר ואוכל מצה עם מרור טעם המצה שהוא רשות מבטל את טעם המרור שחייב לאוכלו מדרבנן.

אוצר התוכחה

ב. הרמב"ן כתב (שם) שאם יאכל את הכריכה אחרי המצה, הוא יצטרך לברך על המרור ולא על המצה שעמו [שהרי כבר בירך מתחילה על המצה לבדה], וכיון שמצותן לכתחילה אפילו בלא כריכה, לא נראה לחכמים לעשות מצה טפילה למרור, שמא ינהגו כן בזמן הבית במהרה יבנה. אלא עושים זכר למקדש באופן שיהיו שוין כיון שאפשר לעשות כן.

אכילת מצה ואחר כך כורך לדעת הלל

וכתבו התוספות (שם) והבעל המאור (שם) שלדעת הלל היה אפשר לקיים את המצוה באופן זה שיאכל קודם מצה לצאת ידי הדאורייתא ואחר כך יכרוך את המצה עם המרור ויאכל, ששניהם דרבנן זכר למקדש, אלא שכיון שלא נפסק הלכה כהלל, והרי לדעת חכמים נתבאר שבאופן זה לא יקיים מצות מרור, מחמת שטעם המצה יבטל אותו, לכן יש להקדים לאכילת הכריכה גם אכילת מרור בפני עצמו, ורק אחר כך יאכל מצה עם מרור.

האם להלל בכריכה אחרי מצה יקיים גם מצוה

ובטעם הדבר שלהלל יכול לאכול כורך אחרי המצה, פירשו התוספות שבמצה שאכל תחילה הוא לא קיים את חובת מצה מדרבנן, שהרי צריך לאוכלו בכריכה, ונמצא שחובת אכילת מצה וחובת המרור שיש עליו היא מדרבנן, וכורכם ואוכלם כאחת, ואין חסרון של מצוות מבטלות זו את זו ויוצא ידי חובת שניהם. וכן כתב הרמב"ן (מלחמת ה' שם).

אולם ההשלמה (שם ד"ה והא דאמרינן), והמכתם (שם ד"ה והשתא דלא איתמר) בשם הבעל המאור (קטו. ד"ה כתב הרי"ף) כתבו, שלהלל אם יאכל מצה ואחר כך כורך ייצא בכורך ידי חובת מרור בלבד, ואף על פי שלא ייצא ידי חובת מצה כיון שהוא יתבטל על ידי המרור[קיג], מכל מקום את קיום חובת מצה הרי הוא כבר קיים באכילת מצה לבדה[קיג]. וכן כתב המאירי (שם ד"ה ולענין פסק).

אכל כורך לפני המרור

ויעויין בפרי מגדים (שם אשל אברהם סק"ח) שכתב שמי שהקדים ואכל כורך מיד אחר אכילת המצה [ובירך על המרור שבכורך], צריך לחזור ולאכול מרור בפני עצמו, ולא יצא ידי חובת מרור שאכל בכריכה, כיון שהמרור דרבנן שאכל נתבטל על ידי מצת רשות שעמו. ומכל מקום אינו צריך לחזור ולברך על המרור, כיון שאכילת הכורך אינה הפסק.

אכל כורך מתחילה

עוד כתב הפרי מגדים (שם) שמי שהקדים ואכל מצה ומרור בכריכה, והמרור שחיובו הוא רק מדרבנן ביטל את המצה שחיובה מדאורייתא, מבואר בגמרא שצריך לחזור ולאכול מצה בפני עצמה, מכל מקום אינו צריך לחזור ולאכול מרור בפני עצמו, כיון שכבר יצא ידי חובת מרור בכורך שאכל מתחילה, והמצה דאורייתא שעמה לא מבטלת את המרור שחיובו דרבנן[קיד].

למה לא מקדימים את אכילת הכורך למצה ומרור בפני עצמם

והטעם שאין אוכלים תחילה מהכריכה, ואחר כך יאכל מצה לבדה, פירש הפרי מגדים (שם משבצות זהב סק"ז) שבאופן זה לא יוכל לברך במצה זו על אכילת מצה, שהרי באכילת מצה שבכריכה אינו מקיים את מצות המצה מן התורה, כיון שהמרור מבטל לטעמו[קטו]. ולכן מוכרחים לקיים מתחילה את חובת המצה מן התורה ומברך עליה, ואחר כך מקיימים את המרור מדרבנן והיינו בכריכה.

הדעות שהכורך נאכל עם האפיקומן

רש"י (מ. ד"ה באחרונה, קיט: ד"ה אין מפטירין) ורשב"ם (קיט: ד"ה אין מפטירין) כתבו שהמצה שבצעו אותה שאנו אוכלין באחרונה לשם חובה, היא זכר למצה הנאכלת עם הפסח בכריכה.

וכתב על זה הרא"ש (פ"י ס"י לד) שלפי דבריהם היה נראה שצריך לאכול עמה מרור וחרוסת, כיון שהיא זכר למצה הנאכלת עם הפסח בכריכה, וא"כ צריך לעשות כמו בזמן המקדש שהיו אוכלין הכל ביחד להלל וסייעתו, ואף לרבנן[קטז] מצוה לאוכלו ביחד[קיז].

הטעם שצריך לחזור ולאכול עוד מצה

וכן כתב הטור (סי' תעז) בשם יש אומרים שצריך לכרוך את האפיקומן במרור ולטובלו בחרוסת, והוסיף הטור שצריך לאכול אחריו כזית מצה לבדה. ופירש הב"ח (שם) שהטעם שצריך לכרוך את האפיקומן במרור ולטובלו בחרוסת הוא משום זכר למקדש כהלל, והטעם שצריך לאכול אחריו כזית מצה לבדה הוא משום זכר למקדש כחכמים. ומשום שלדעתם אין לסמוך על המצה שאכל קודם לכן בכריכה לקיים בזה מצות מצה, שכיון שאכלה עם מרור ביטל את המרור שכל חיובו הוא רק מדרבנן, את המצה שחיובה הוא מדאורייתא, ולכן הוא צריך לחזור ולאכול את המצה לבדה. אבל מרור לבדו אינו צריך לחזור ולאכול, כיון שחיוב מרור הוא רק מדרבנן, ויצא במה שאכל מרור עם המצה[קיח].

דעת הדרישה שאין לאכול עוד מצה

אולם הדרישה (שם אות א) תמה על מה שהוסיף הטור שיאכל גם כזית מצה אחריו, שהרי לא הוזכר ברש"י וברשב"ם, וגם הרא"ש לא הזכיר בשיטתם לאכול כזית מצה באחרונה. ואדרבה מסתבר שכיון שכזית מצה זו באה במקום מצה הנאכלת עם הפסח, אם כן אסור לאכול אחריו שום דבר, כמו שלא היו אוכלים אחרי פסח להלל שום דבר [אלא שלהלל אכלו עם הפסח מצה ומרור, ולחכמים אכלו מרור בלבד אחרי הפסח עי"ש] והניח בצ"ע.

ספק כהלל או כחכמים

ובעיקר ההלכה, פשטות דברי הגמרא שיש ספק גמור האם הלכה כהלל או כחכמים, ולהלל קיום מצות מרור הוא בכורך, ולחכמים קיום מצות מרור הוא באכילת מרור בפני עצמו, ולכן אנחנו אוכלים את שניהם. והיינו משום הצד שהלכה כהלל צריך לקיים את המצוה לגמרי כהלל. אלא שבאמת אין הדברים מוסכמים כלל, והיינו גם בנדון האם להלל יוצאים ידי חובת מרור רק בכריכה שאוכלים, וגם האם להלכה באמת זה ספק אם כהלל או כחכמים וכדלהלן.

הפסקה בדיבור קודם אכילת כורך

כתב האגור (סי' תתיא) בשם אחיו הר"ר יחיאל[קיט] הרוצה לקיים מצוה מן המובחר לא ישיח עד שיעשה הכריכה כהלל, כדי שתעלה לו ברכת מצה[קכ] ומרור בכריכת הלל. שכיון שלא נפסקה הלכה לא כהלל ולא כחכמים עושים לחומרא כשניהם, צריך שהברכה תעלה לשניהם. וכן פסק השו"ע (סי' תעה ס"א).

ופירש הט"ז (שם סק"ז) שלדעת הלל עיקר מצות מצה ומרור הוא באכילת הכורך, ולכן צריך שלא להפסיק בין הברכה למצוה. והוסיף שלכאורה

קיב. והטעם שלא פירשו כתוספות וסייעתו שעדיין מחויב במצה של כריכה מדרבנן ולא יהיה בזה ביטול כיון ששניהם דרבנן, יש לומר שדעתם שבזמן הזה לא תיקנו חכמים לאכול מצה בכריכה, שהרי בין כך חייבים לאוכלה מן התורה בפני עצמה, ולא הוסיפו חיוב נוסף לאוכלה בכריכה [ובפרט לפי מה שצידד הפרי חדש שהובא להלן שחובת מרור בכריכה אין זו חובה בפני עצמה, אלא כך תיקנו חכמים את עיקר חיוב מרור בזמן הזה, ואם כן במצה שיש חיוב לאוכלה בפני עצמה, יתכן שאין בה כלל מצות כורך]. וראה להלן בסוף המערכה, שהובא מהמהרש"ם שכתב לדון בדברי התוספות ששני מיני חיובים שונים מבטלין זה את זה.

קיג. ומה שהמצה שהיא רשות אינה מבטלת את המרור, יתכן שדעתם שרק מרור שטעמו חריף מבטל את המצה, אבל אין המצה מבטלת את המרור [ראה לעיל (אות ג) מהתוספות בזבחים, וראה שם עוד בהערה מרבינו דוד והמהר"ם חלאווה]. עוד יתכן שדעתם שכל אכילת מצה של הלילה יש בה קיום מצוה, ולכן אינה מבטלת את המרור, וראה לעיל (שם) מה שנתבאר בזה.

קיד. ודבריו מחודשים, ומשום שסוף סוף לא קיים באכילת המצה מצוה, ואם כן יש לדונה כאכילת רשות שתבטל את הקיום מצוה מהמרור. וצריך לומר שלא שייך ששניהם יבטלו זה את זה, ומשום שכל מה שמצוות מבטלות זו את זו היינו שאחד מבטל את חבירו, אבל מבין שניהם ודאי שיצא באחד מהם.

ובעיקר הדבר האם באכילה שבפועל לא יצא ידי חובה היא נדונית כאכילת רשות, או שכיון שאכלה בשביל לצאת בה ידי חובה אלא שבפועל לא יצא דינה כאכילת מצוה, לכאורה נחלקו הראשונים. והיינו במה שאמרו בגמרא (שם) בבלע מצה ומרור יצא ידי חובת מצה, אבל חובת מרור לא יצא, הקשו הראשונים מהמבואר בסוגיין שאפילו לדעת הסובר שמצוות אינן מבטלות זו את זו מכל מקום דרבנן מבטל דאורייתא וכל שכן שרשות גמור מבטל, ואם כן כיון שלא יצא ידי חובת מרור נמצא שהוא רשות גמור ולמה אינו מבטל את המצה. ותירצו התוספות (שם ד"ה ידי מצה) ובחידושי הר"ן (שם) שמה שאמרו שמבטל זהו דווקא כשנכנס במעיו וטעם אחר מעורב בו וזהו רק על ידי אכילה, אבל כשבלע אותם אין הטעמים מתערבין, והמצה עומדת לחוד ולכן הוא יצא. אבל רבינו דוד (שם ד"ה ואפילו למאן דאמר) כתב שהסיבה שבלע מצה ומרור יצא ידי חובת מצה, הוא כיון שאכל מצה ומרור שחייב בהם מדאורייתא, ולכן אין מצוות מבטלות זו את זו. ומבואר שדעתו שאפילו שבאופן שאכל את המרור בבליעה לא יצא, מכל מקום אינו נדון כמרור רשות שיבטל את המצה דאורייתא. אבל דעת התוספות והר"ן שכיון שבאופן זה לא יצא באכילת המרור ידי חובה דינה כאכילת רשות, וצריכה לבטל את המצה.

קטו. אבל את מצות המרור יקיים, וכמו שכתב הפרי מגדים (שם אשל אברהם סק"ח) הובאו דבריו לעיל.

קטז. ראה בקרבן נתנאל (שם אות ט) שני ביאורים.

קיז. אכן הרא"ש עצמו השיג עליו, שאם כן למה עושים כריכה בתחילה, ולא מספיק הכריכה האחרונה זכר למקדש. ומכח זה הוכיח הרא"ש שהמצה הנאכלת לבסוף אינה לשם חובה, אלא אוכלים אותה זכר לפסח שהיה נאכל על השובע באחרונה.

קיח. ויש ללמוד מדבריהם כדעת הפרי מגדים הנ"ל, שאם אוכל את המצה דאורייתא עם המרור אף על פי שלא יצא ידי חובת המצה, מכל מקום אין אכילת המצה נידונית כאכילת רשות שתחזור ותבטל את המרור, אלא הוא יצא ידי חובת המרור. ולכן לדעת חכמים צריך לחזור ולאכול רק מצה בפני עצמה, אבל אינו צריך לחזור ולאכול מרור.

קיט. הו"ד בבית יוסף (סי' תעה ד"ה וכתב עוד הרוצה) וראה שם שכתב שהאגור כתב כן בשם בעל המאור.

אוצר החכמה

היה נראה שאם הפסיק בין הברכה לאכילת הכורך שצריך לחזור ולברך[קכא] על אכילת מצה [והוא הדין לכאורה שצריך לחזור ולברך על אכילת מרור] בשביל הכריכה, כיון שצריך לצאת ידי הלל, שהרי לא נפסק הלכה אם כהלל או כחכמים. אלא שמלשון הטור דקדק הט"ז שבדיעבד אין לחוש לחזור ולברך. וכן כתב בביאור הגר"א (שם ד"ה ומשבירך כו'). וראה עוד בבית מאיר (שם ס"א ד"ה ואח"כ) שכתב שפשיטא שאפילו לדרך זו, מכל מקום אין לחזור ולברך, משום שלחכמים יצא ידי חובה, וא"כ זה ספק ברכה לבטלה.

פירוש הט"ז והפרי חדש שלא מונים ג' טיבולים כיון שזה ספק

עוד מצינו כן בדברי הט"ז שבזמן הזה להלל יוצא ידי חובה בכריכה, שהנה נחלקו הראשונים האם צריך להטביל את הכורך בחרוסת, שדעת הראבי"ה (סי' תקכה)[קכב] שלא טובלים את הכורך בחרוסת, וכן כתב הרמ"א (שם ס"א). אבל דעת רש"י[קכג] והרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ח) שצריך לטובלו בחרוסת[קכד].

והראבי"ה כתב להוכיח כדבריו ממה שלא מצינו אלא שני טיבולים אפילו בזמן הזה[קכה] שרגילים כהלל, ולא שלש טיבולין[קכו].

וכתב הט"ז (סק"ו) ליישב את דעת הסוברים שיש לטבול הכורך בחרוסת, ששני הטיבולים של מרור וכורך בחרוסת הם נמנים לאחד, ומשום שהסיבה שעושים את שניהם אין זה אלא מספק, שהרי לחכמים צריך רק את הטיבול של המרור, ולהלל צריך רק את הטיבול של הכורך.

אולם לדעות שגם להלל יוצאים בזמן הזה ידי חובת מצה ומרור באכילת המרור בפני עצמו, ואעפ"כ שוב אוכלים כורך זכר למקדש, נמצא שאינו מספק כיון שכך יש לנהוג לפי הלל. והוכחת הראבי"ה במקומה עומדת לשיטתם.

אבל הב"ח (שם) כתב [בביאור דברי הטור] שגם לדעת הלל הכורך שאנו עושים בזמן הזה אינו מעיקר הדין, כיון שאת החיוב מדרבנן לאכול מרור גם בזמן שאין פסח, אנו מקיימים באכילת מרור לבדה גם להלל, שהרי מצות כורך להלל היא פסח מצה ומרור, ובזמן הזה שאין פסח לא שייך כלל מצות כריכה, ורק לזכר בעלמא אוכלים כורך, ולכן יש לעשות ממש כהלל ולטבול את הכורך בחרוסת כמו שעשה בזמן המקדש, כלומר שאין כאן טיבול שלישי אלא דין לכרוך זכר למקדש, ומדין זה עושים טיבול בחרוסת לעשות ממש כמו שהלל עשה בזמן המקדש[קכז]. וכן כתב הלבוש (שם ס"ב).

דעת הב"ח שבזמן הזה שאין פסח הכריכה היא זכר בעלמא

וראה עוד בביאור הגרי"פ פערלא על ספר המצוות לרס"ג (עשין, עשה נא) שהוסיף שגם לדעות הסוברים שהלל כרך רק מצה ומרור בלבד ולא כרך פסח עמהם, מכל מקום פסוק זה שלמד ממנו הלל שצריך לאכול את המצה והמרור בכריכה, מדבר על אכילת מצה ומרור שעם אכילת הפסח, והוא מדיני הפסח לאוכלו על מצות ומרורים, ובאכילה צריך שיהיו המצה והמרור בכריכה שיהיו נאכלים בבת אחת, וכלומר שאף על פי שאינו נאכל עם הפסח מכל מקום יסוד חיובו הוא מחמת הפסח, ולכן כשאינו אוכל פסח, וכגון ערל וטמא ומי שהוא בדרך רחוקה, אפילו בזמן הבית, לדעות הסוברים[קכח] שיש לו מצוה מן התורה לאכול מרור, מכל מקום אינו אוכל בכריכה. ואם כן הוא הדין בזמן הזה אפילו לדעת הרמב"ם אין מצוה בכריכה אפילו להלל.

וכן דקדק שם מרש"י ורשב"ם (שם ד"ה זכר למקדש) שכתבו זכר למקדש כהלל, כמו שהיה עושה הלל בזמן שבית המקדש קיים שהיו אוכלים פסחים, והיינו שגם להלל המצוה בכריכה היא רק במצה ומרור הנאכלים עם הפסח, ובזמן הזה שאין לנו פסח אין לנו מצות כריכה אפילו להלל, ורק משום זכר למקדש בלבד אנו אוכלים כורך.

דרך נוספת בביאור הדבר שגם להלל יוצא ידי חובה באכילת המרור בפני עצמו ולא בכורך, פירש הבית מאיר על פי מה שכתבו התוספות שגם בזמן הבית הכריכה לדעת הלל היא רק לכתחילה, אבל בדיעבד יצא באכילת כל אחד בפני עצמו, וכיון שלהלכה יש ספק אם כהלל או כחכמים ומכח זה אנחנו צריכים להקדים לאכול מצה ומרור בפני עצמם, שוב ממילא גם להלל כבר קיים בזה חובת מצה ומרור[קכט].

דעת הבית מאיר שבזמן הזה שאוכלים מרור בפני עצמו, הכריכה היא זכר בעלמא

ואף שכתבו התוספות שלדעת הלל היה אפשר לאכול את המרור רק בכריכה, והמצה אינה מבטלת אותו כיון שמדרבנן צריך לאוכלם בכריכה, היינו לפי הלל עצמו, אבל להלכה שיש ספק האם הלכה כהלל או כחכמים ואנחנו צריכים לאכול מתחילה גם מרור בפני עצמו, שוב ממילא הוא יצא בדיעבד, ולא עושים את הכריכה אלא לזכר בעלמא[קל].

דעת החזון איש

ובעיקר סברת הבית מאיר שלפי דעת התוספות להלל יצא בדיעבד אם אכל מרור בפני עצמו, ולכן מאחר שאנחנו מוכרחים לאכול מרור בפני עצמו, שוב אין מקום להצריך מדינא לאכול כורך, מצינו בזה כמה דרכים באחרונים.

החזון איש (או"ח סי' קכד לדף קטו. ד"ה שם אמרו) כתב שאין לפרש שאף על פי שמן התורה יצא ידי חובתו באכילת מצה בלא כריכה, מכל מקום מדרבנן סובר הלל שצריך לחזור ולאכול בכריכה, שהרי לא מצינו תקנת חכמים בזה.

ולכן כתב לחדש שכל דברי התוספות שיצא ידי חובה בדיעבד היינו רק על המצה שנלמדת מהפסוק בערב תאכלו מצות, והיינו שהמצוה הנוהגת מן התורה אפילו בזמן הזה שאין קרבן פסח, אין בה חובת כריכה, ולכן יצא ידי חובה אם אכל בלא כריכה. אבל מצות מצה הנלמדת מהפסוק על מצות ומרורים יאכלוהו שענינה מחובת הפסח שצריך לאוכלו עם מצה, ומטעם זה אפילו בפסח שני חייבים לאכול עמו מצה, כמבואר לעיל (צה.), וכן אמרו בגמרא (לעיל צ.) שמצה היא הכשרו דפסח, ונדונית כגוף הפסח, אינו מתקיים אלא בכריכה, ואפילו אם אכל מצה בפני עצמה חייב לחזור ולאכול מצה בכריכה. ובזמן הזה אף שאין לנו אלא מצות בערב תאכלו מצות, ואף בזמן המקדש טמא ושהיה בדרך רחוקה אוכל מצה ומרור בלא כריכה כיון שיש לו רק מצות בערב תאכלו מצות, מכל מקום כיון שעיקר המרור בזמן הזה הוא זכר למקדש, ממילא להלל צריך גם לאכול בכריכה כמו בזמן המקדש[קלא],

---

קכ. הנה בעיקר דברי הפוסקים שלא לדבר בין ברכת על אכילת מצה לאכילת הכורך, יעויין בפרי חדש (שם ס"א ד"ה ומ"ש כדי שתעלה) שהקשה כיון שפירשו הראשונים שגם לדעת הלל הכורך את הכזית מצה דאורייתא בהכרח שמקיימים את הדאורייתא במצה שאוכל תחילה בפני עצמה, ואם כן גם אם הוא יפסיק בין כזית אכילת מצה לאכילת הכורך אין בכך כלום. ובשלמא במה שכתבו שלא להפסיק בין ברכת אכילת מרור לאכילת הכורך ניחא, שכיון שלדעת הלל המרור שאכל הוא רשות, אם יפסיק בין אכילת מרור לכריכה נמצא שהברכה שבירך היא ברכה לבטלה, ועוד שבאכילת המרור שבכורך שבו מקיים מצות מרור, נמצא שאוכל אותו בלא ברכת המצוות. אבל למה אסור להפסיק בין ברכת על אכילת מצה לאכילת הכורך.

ואולי יש לפרש ביישוב דברי האגור והפוסקים, שהאיסור שיחה הוא בכדי שהברכה תהא גם על אכילת מצה שבכורך, וכלומר שבאמת אם הוא יפסיק לא תהא ברכתו לבטלה, כיון שהיה צריך לברך בשביל אכילת המצה דאורייתא, אבל מכל מקום אכילת המצה שבכורך היא בלא ברכה לכן הדין שלא יפסיק בין מצה לכורך. וביותר י"ל לפי המבואר להלן מהפרי חדש שנסתפק שמא תקנת חכמים היתה לקיים את מצות המרור בכריכה, ואין זה כמצוה בפני עצמה, ועל דרך זה י"ל שגם אופן קיום מצות מצה דאורייתא הוא דווקא בכריכה. ובדעת הפרי חדש צריך לומר שכיון שכבר חלה הברכה על המצה דאורייתא, ממילא מועילה הברכה גם על המצה שבכורך.

קכא. ועיין שם בט"ז שכתב שגם צריך לחזור ולברך המוציא, וצ"ב.

קכב. הובאו דבריו בטור (שם) ובאגור (סי' תת').

קכג. הובאו דבריו בראשונים הנ"ל.

קכד. וכן דעת הרא"ש (פ"י סי' כז), המנהיג (סי' פג), והארחות חיים (סדר ליל הפסח סי' כז) בשם הראב"ד, וראה עוד במהרי"ל (סדר ההגדה אות לו, שו"ת נח) שהביא את הדעות בזה.

קכה. ופירש הב"ח שכוונתו למה שמבואר בגמרא (קטו:) לגבי רב חסדא שהיו מטבילים שני טיבולים, ואף על פי שרב חסדא היה בזמן הזה והיו רגילים לעשות כהלל, ואעפ"כ לא מצינו שהזכיר בדבריו כי אם שני טיבולים אבל שלשה לא מצינו.

קכו. ועיין בהגהות מהר"א אזולאי על הלבוש (אות ו) שיטבול בחרוסת את המרור הנאכל בפני עצמו ביחד עם המרור הנאכל בכורך.

קכז. וראה לעיל (אות ג) שהובאו הדעות אם מצות כריכה הוא מצה ומרור בלבד, או גם פסח עמהם. וראה בפרי מגדים (שם משבצות זהב סק"ז) שדברי הב"ח נאמרו רק לדעת הסוברים שבזמן המקדש כרכו פסח מצה ומרור. ויעויין עוד בפרי מגדים (שם משבצות זהב סק"ט).

קכח. ראה לעיל (אות א).

קכט. והטעם שבאמת לא תיקנו לאכול כורך מיד אחרי אכילת המצה, ולהלל יקיימו בזה מצות מרור כתיקונה, ולחכמים יקיים במה שיאכל אחר כך מרור בפני עצמו, צריך לומר שבאופן זה לחכמים תהיה אכילת הכורך הפסק לאכילת המרור, ונמצא ברכתו לבטלה, וכן אכילת המרור תהיה בלא ברכת המצוות. וראה להלן מה שהובא מהפרי חדש בזה.

קל. ואין להקשות לדבריו שאף להלל כיון שיצא ידי חובתו במצה שאכל תחילה, שוב המצה שאח"כ היא רשות, ותבטל את המרור. שכבר נתבאר לעיל בנדון 'אכל כורך מתחילה' שהובא בהערה מחלוקת רבינו דוד והר"ן האם מה שכבר קיים בזה את המצוה, זה סיבה להחשיבו כרשות לענין מצוות מבטלות זו את זו.

ועוד יש לומר שדעתו שחייב מדרבנן לחזור ולאכול מצה בשביל הכריכה, ולכן בשניהם יש מצוה דרבנן ואינם מבטלים זה את זה.

קלא. וראה לעיל (אות א) את הדעות האם אכילת מרור בזמן הזה היא זכר למקדש.

וממילא המצה הנאכלת בכריכה בזמן הזה אינה מדין בערב תאכלו מצות, אלא מחמת דין המרור הנאכל בכריכה.

ואם כן ניחא שבזמן הזה אף על פי שאכל מתחילה מרור בפני עצמו, מכל מקום זכר למקדש צריך לחזור ולאכול מרור בכריכה, כיון שעדיין לא קיים את מצות מצה הנאמרה בפסוק על מצות ומרורים יאכלוהו.

סברת הבנין שלמה שצריך בכדי אכילת פרס

דרך נוספת בזה יעויין בהגהות בנין שלמה על הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ו)[קלב] שהקשה כן, מדוע בזמן הזה שיצא לדעת התוספות באכילת מצה לפני הכורך צריך שוב לאכול בכריכה הרי כבר יצא ידי מצה בדיעבד, ותירץ שמה שכתבו התוספות שכריכה אינה מעכבת בדיעבד כוונתם רק אם אכלן בתוך כדי אכילת פרס, שבזה נחשב כאילו אכלן ביחד, אבל ביותר מכדי אכילת פרס לא יצא ידי חובה להלל אפילו בדיעבד. וכיון שיש לחוש שיפסיק בין המצה למרור יותר מכדי אכילת פרס, לכן תיקנו חכמים בזמן הזה לחזור ולאכול מצה עם מרור ביחד.

דעת הב"ח שאיסור שיחה הוא משום זכר למקדש

כתב הב"ח (שם) שבודאי אם הוא שח בין מרור לכורך אין זה מעכב, כיון שאכילה זו אינה אלא זכר למקדש, וגם להלל עצמו בזמן הזה שאין פסח אין צריך לאכול מצה ומרור ביחד, ויוצא ידי חובתו במה שמברך על מצה בפני עצמה ואוכל, וכן במה שמברך על המרור בפני עצמו ואוכל, אלא שמכל מקום כיון שלא הוכרעה ההלכה מבין הלל וחכמים, ולכן בזמן שבית המקדש היה קיים היו עושים לחומרא כשניהם, לכן גם בזמן הזה צריך לנהוג כאילו היה בית המקדש קיים, ולכן אוכלים גם כורך, וממילא גם לענין ברכה צריך לנהוג כאילו היה בית המקדש קיים, והיינו שלא ידבר עד שיעשה את הכריכה כהלל, כדי שתעלה לו ברכת מצה ומרור לכריכה. ולכן אף על פי שאכילת כורך אינה טעונה ברכה, מכל מקום בשביל לעשות זכר למקדש ממש נכון להזהר בכך ומקיים מצוה מן המובחר[קלג].

ולפי דבריו פשיטא שאם הוא שח אינו חוזר ומברך, וכן כתב הפרי מגדים (שם משבצות זהב סק"ז) בדעת הב"ח[קלד].

דעת הב"ח שאכילת מרור כשאוכלו בפני עצמו צריך כזית[קלה]. שאם משום עצם חובת מרור צריך לאכול כזית, הוא הדין שבמרור שבכורך צריך לאכול כזית, כיון שאוכלים אותו זכר למקדש כהלל, אבל אם עצם אכילת מרור אינה טעונה כזית, אלא שמחמת נוסח הברכה 'על אכילת מרור' ולשון אכילה הוא בכזית, אם כן המרור שאוכל בכריכה שאינו מברך עליו אינו צריך כזית.

ומבואר מדבריו שבזמן הזה הברכה על אכילת מרור לא נאמרת על הכורך אפילו מספק, ולכן יתכן שאפשר לקיים אותו בפחות מכזית, ואין כאן את הסיבה שמשום נוסח הברכה צריך לאכול כזית.

דעת הב"ח שלא מונים ג' טיבולים כיון שזה זכר למקדש

כבר נתבאר שהב"ח (שם) בא ליישב את קושיית הראבי"ה הנ"ל על הדעות שצריך לטבול את הכורך בחרוסת, שאם כן למה אמרו בגמרא שמטבילים רק שני טיבולים והרי יש שלשה טיבולים, וכתב עליו שאין דבריו מכריחים כל עיקר, ונראית דעת האומרים שטובלין בחרוסת, שמאחר שאנו עושים זכר למקדש כהלל, והלל היה מטבל בחרוסת, שהרי זו היתה אכילת מרור שלו, א"כ יש לנו לעשות כאשר עשה הוא. והיינו שכיון שכל ענין אכילה וטיבול של הכורך אינו לקיום מצות מרור, אלא לזכר צורת קיום מצות מרור בזמן המקדש, לכן אין זה נמנה כטיבול נוסף[קלו]. אבל הט"ז לשיטתו שלדעת הלל באכילת הכורך מקיימים מצות מרור, לא יכל לתרץ כתירוץ הב"ח, ולכן תירץ שהכל טיבול אחד[קלז].

הוכחה מהשבולי הלקט שאינו אלא זכר בעלמא

וכדעת הב"ח מבואר בשבלי הלקט (סי' ריח) שהקשה על מה שאומרים בהגדה כל דצריך ייתי ויפסח, והיינו שיתמנה לקרבן פסח, והרי צריך לאומרו קודם שחיטת הפסח, שרק אז אפשר להתמנות. ופירש שקבעו לאומרו בהגדה לזכר בעלמא. והוסיף ואל תתמה, שהרי שנינו 'רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו פסח מצה ומרור' כו', וכי יש לנו פסח עתה, אלא אינו נעשה אלא רק לזכר בעלמא. עוד כתב שם 'וגדולה מזאת, שהרי אנו עושין מעשה זכר לפסח כהלל שהיה כורכן ואוכלן יחד על שם הכתוב על מצות ומרורים יאכלוהו'[קלח]. ומבואר שחובת הכריכה אינה אלא לזכר בעלמא[קלט].

דברי השאגת אריה שלא צריך כזית בכורך

עוד יש להוכיח שכורך אינו טעון ברכה מדברי השאגת אריה (סי' ק) שכתב לדון האם בכריכה שאנו עושים זכר למקדש כהלל, צריך לאכול כזית מרור עם המצה או שמא מספיק כל שהוא מרור. וכתב השאגת אריה לתלות אוצר החכמה

דעות הראשונים שאין כלל ברכה על כורך

ובעיקר נדון הפוסקים הנ"ל בהפסק בדיבור בין ברכת המרור לאכילת הכורך, מצינו שיטה נוספת בדברי הראשונים שהכורך כלל אינו טעון ברכה, והיינו שכתב הערוך (ערך זכר)[קמ] שהטעם שלא מברכים על אכילת הכורך הוא כיוצא בזה מצינו בבית יוסף (סי' תעה) שהביא מהאגור (סי' תתד) שכתב בשם מהר"י מולין (מהרי"ל סדר ההגדה סי' לג, סי' לו, שו"ת סי' נח) שהכריכה שעושים זכר למקדש כהלל יש לטבל את החזרת בחרוסת ולאכול 'עם' החרוסת, אבל באכילת מרור 'יטבול את החזרת בחרוסת וינענע את החזרת מהחרוסת שלא יבטל טעמו. ובטעם החילוק בין מרור לכריכה פירש הפרי מגדים (שם אשל אברהם סק"ז) על פי דברי הב"ח הנ"ל שכריכה בזמן הזה איננה מצוה כלל אפילו להלל, אלא רק זכר למקדש, ולכן לא צריך לנענעו מהחרוסת. אלא שמכל מקום הקשה הפרי מגדים שסוף סוף כיון שאנו אוכלים זכר למקדש, למה שלא להקפיד גם על זה. על כל פנים מבואר שבדבר שנתקן רק לזכר בעלמא, לא הקפידו חכמים על כל פרטי הדברים כמו שהיה במקדש.

עוד נחלקו הראשונים האם אכילת כורך טעונה הסיבה, שהטור הביא שה"ר יחיאל היה מסופק בזה, ודעת המנהיג (סי' פג) שצריך לאכול בהסיבה משום המצה שעמו, וכן כתב האגור (סי' תתיא) בשם הבעל המאור, וכן כתב הארחות חיים (סדר ליל הפסח סי' כז) בשם הראב"ד.

והבית יוסף (סי' תעה ד"ה כתב אחי) כתב שפשוט שצריך הסיבה, שהרי הלל כשהיה כורך, ודאי שבהסיבה היה אוכל משום שבאכילת המצה שבכריכה היה מקיים מצות אכילת מצה הטעונה הסיבה, וכן כתב בביאור הגר"א (שם ס"א ד"ה בהסיבה), וראה עוד במהרי"ל (סדר ההגדה אות לו), מהרש"ל (שו"ת סי' פח), מהר"ל מפראג (גבורות ה' סי' סג) ובב"ח (שם) שכתבו כן, והוסיפו שאף אנו שעושים כן זכר למקדש כהלל צריכים להסב כמותו, וצריך לומר שאינו דומה לטיבול בחרוסת, שאין הטיבול חלק מהמצוה אלא כדי להוריד את חריפות המרור, ולכן יש סוברים שאין צריך טיבול.

ונראה שהדעות הסוברים שאין צריך הסיבה יתיישבו גם לדעת הט"ז, ומשום שכל הנדון הוא רק כלפי קיום מצות מרור בזמן הזה להלל, האם מקיימים אותו באכילת המרור בפני עצמו, או באכילת המרור שבכריכה, אבל קיום מצות מצה ודאי שהוא באכילת המצה בפני עצמה, וכמבואר לעיל, שאי אפשר לקיים את חובת המצה מן התורה במצה הנאכלת בכריכה, משום שבזמן הזה טעם המרור שהוא רשות כלפי המצה שחיובה מן התורה יבטל את מצות המצה, ולכן יתכן שאין לחייבו לאכול את הכריכה בהסיבה, כיון שהוא כבר קיים את מצות מצה מן התורה.

קלב. הובאו דבריו בספר הליקוטים על הרמב"ם (שם ד"ה ואם אכל).

קלג. וראה בבית מאיר (שם ס"א ד"ה ואח"כ) שכתב לדקדק כן בדברי הגמרא, שאמרו והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה וכו', ומהו הלשון בלא ברכה, והלא לדעת הט"ז הברכה של המצה והמרור מתייחסת גם על הכורך, אלא הכוונה שכורך מצד עצמו לא תקנו על זה ברכה. וכן הוכיח בחידושי הגר"ח (סטנסיל, אות מא). וראה עוד להלן דעת הראשונים שלא תיקנו ברכה על אכילת הכורך.

קלד. והנה המשנה ברורה (שם ס"א ביאור הלכה ד"ה ואומר זכר למקדש) הקשה על מה שכתב השו"ע (שם) 'וכורכה עם המרור וכו' ואומר זכר למקדש כהלל, ואוכלן ביחד', וקשה שאמירה זו היא הפסק בין ברכת על אכילת מרור לאכילת הכורך, והרי השו"ע בעצמו כתב שאין להסיח עד אחרי אכילת הכורך משום ברכת על אכילת מרור. וכתב שדוחק לומר שגם אמירה זו היא מענין הסעודה כמו טול בריך או טול כרוך. והמשנה ברורה (שם) כתב שלא מצא בשום פוסק כלשון השולחן ערוך, אלא רק כתבו שכריכה זו היא זכר למקדש, אבל לא כתבו שיאמר זכר למקדש. וכתב שאולי דברי השו"ע שנראה ממנו שקודם שמתחיל לאכול אומר זכר למקדש כהלל אינם בדווקא, אלא כוונתו שקודם יתחיל לאכול ואח"כ יאמר זכר למקדש כהלל. עוד צידד הביאור הלכה שיש טעות סופר בשולחן ערוך, וצריך לומר וטובלה בחרוסת זכר למקדש כהלל.

אכן יעויין בדרכי משה (שם אות ג) שכתב בשם המנהגים שלנו (מהר"א טירנא) וכו' ונוהגים לומר זכר למקדש וכו', וכן כתבו הלבוש (שם ס"א) והמהרש"ל (סי' פח).

ולדעת הב"ח שמעיקר הדין אין איסור כלל להפסיק, כיון שכבר יצא ידי חובת מרור באכילת המרור בפני עצמה, אלא שמשום זכר למקדש הצריכו לאכול בלא לשוח בינתיים, יש לומר שדיבור זה זכר למקדש כהלל וכו' אינו מגרע בזכר למקדש.

קלה. ראה לעיל (אות ב) באורך את הדעות בזה.

קלו. ועיין עוד מהרי"ל (סדר ההגדה אות לז, הו"ד ברמ"א סי' תעו ס"ב) שיש נוהגים שלא לאכול שום טיבול נוסף בליל הסדר, מלבד שני הטיבולים שעושים בסדר.

קלז. ובעיקר הנדון האם צריך להטביל את הכורך בחרוסת מצינו עוד בראשונים, שהרא"ש (שם), ההגהות מיימוניות (שם אות ז) והמנהיג (שם) כתבו שצריך טיבול, כיון שהלל עצמו פשיטא שהיה מטביל את המרור שבכורך בחרוסת, ומשום שלדבריו זהו קיום מצות מרור, ואם כן הוא הדין בזמן הזה שאנחנו עושים זכר למקדש, צריכים גם כן להטביל כמותו.

ובייישוב דעת הראשונים הסוברים שלא צריך להטביל את הכורך בחרוסת, כתב המהר"ל מפראג (גבורות ה' פרק סג) שכיון שהכריכה אינה רק זכר למקדש בלבד, אין צריך לטבול בחרוסת, ומשום שכל כך אין צריך, ודי כשיעשה את הכריכה בלבד למצה ולמרור. ונראה שדבריו הם רק לדעת הב"ח שגם להלל עצמו בזמן הזה קיום מצות מרור הוא במרור הנאכל לבדו, ומרור הנאכל בכריכה הוא לזכר בעלמא, ולכן יש צד לומר שלא צריך לקיים בו את כל פרטי הדין, אבל לדעת הט"ז שאכילה זו היא קיום מצות מרור לדעת הלל ודאי שאף צריך לטובלו בחרוסת.

קלח. ועיין שם עוד שהביא מאפיקומן שאנו אוכלין במקום פסח, וכן ממה ששמים בקערה שני מיני בשר אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה. וסיים א"כ ראוי והגון לאומרו לידע לזכר מה אנו עושין כל זה.

קלט. ואין לומר שכוונתו שעיקר חובת מרור בזמן הזה אינה אלא זכר למקדש [ראה לעיל (אות א) הדעות בזה] שאם כן היה לו להביא מאכילת מרור לבדה בזמן הזה, ולמה הביא דווקא מאכילת כורך. אלא ודאי שחובת מרור אינה זכר למקדש, והביא דווקא מכורך כיון שגם להלל חובת מרור מקיימים באכילת המרור בפני עצמו, ומכל מקום חוזרים ואוכלים כורך לזכר בעלמא.

קמ. הובאו דבריו בחק יעקב (סי' תעה ס"ק יב).

משום שאכילה זו היא לזכרון בעלמא[קמא]. וכן כתבו רבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב ה)[קמב] והמהרי"ל (סדר ההגדה אות לו)[קמג]. וראה עוד בשבלי הלקט (סדר פסח, סי' ריח) שכתב שאכילת כורך היא בלא ברכה, לפי שכבר בירך על שניהם. ומכל דברי ראשונים אלו מבואר שאין באכילת הכורך ספק קיום מצות מרור, וקיום מצות מרור הוא רק באכילת המרור בפני עצמו[קמד].

לדעת התוספות גם בזמן הזה להלל מרור הוא הכורך

בפרי מגדים (שם) הוכיח מדברי התוספות (שם ד"ה אלא מברך) שחולקים על מה שכתב הב"ח בדעת הטור שעיקר המרור במה שאכל בפני עצמו[קמה], ודעתם שקיום מצות מרור בזמן הזה להלל הוא בכריכה, וכמו שהיה בזמן המקדש מן התורה[קמו]. ופירש הפרי מגדים שדעתם כדעת הרמב"ם שגם במקדש היו כורכים רק את המרור עם המצה, אבל הפסח לא היה בכריכה[קמז], ולכן שייך לקיים מצות מרור בכריכה גם בזמן הזה.

הטעם שאומרים על הכורך זכר למקדש

וראה עוד בפרי מגדים (שם) שהקשה בשלמא לדעת הב"ח ניחא הטעם שאומרים 'זכר למקדש כהלל', והיינו משום שאין זו צורת הכורך של התורה, אלא זכר בעלמא. אבל לפי הדעות שלהלל קיום מצות מרור הוא בכורך, למה אנו אומרים על הכורך שהוא זכר למקדש, והרי יש בו חיוב גמור מדרבנן, ואם הכוונה בזכר למקדש שהוא באמת חיוב גמור משום זכר למקדש[קמח], אם כן גם בשעת אכילת המרור לבדו צריך לומר שהוא מדרבנן זכר למקדש. וכן הקשה הבית מאיר (שם ס"א ד"ה ואח"כ).

וכתב הפרי מגדים שיתכן שהטעם שאומרים זכר למקדש בכריכה, הוא להודיע שבזמן הזה אי אפשר לקיים את מצות מצה ומרור בכורך לבדו [ומשום שהמרור שחיובו הוא רק מדרבנן יבטל את טעם המצה מדאורייתא], ומשום זכר למקדש ששם היה אפשר לקיים את מצות המצה ומרור בכורך לבדו [כיון שחיוב של שניהם הוא מן התורה] חוזר ואוכל מצה בכריכה. אבל ודאי שיש קיום מצוה מדרבנן, של מצה ושל מרור, לאוכלם דווקא בכריכה.

אהח 19/06/2018

דעת הראשונים שאפשר לקיים כורך ממצה שאינה שמורה

הרי"ף (קכ.) כתב שאדם שאין לו אלא כזית מצה שמורה, אוכל תחילה ממצה שאינה שמורה, ובסוף הסעודה אוכל מהמצה השמורה ואוכל מרור וכורך. ופירש הר"ן (ד"ה והיכא, בדרך הא') וכן נקט הרא"ש (פ"י סי' לה) בפשיטות, שמדובר שהיתה לו רק כזית אחת שמורה, וכוונת הרי"ף שהוא אוכל את הכורך ממצה שאינה שמורה.

ובטעם הדבר פירש הר"ן שכיון שכריכה אינה אלא משום זכר למקדש בעלמא, אפשר לקיימה אפילו ממצה שאינה שמורה. ומשמע כדעת הב"ח שאכילת כורך בזמן הזה איננה קיום מצוה דרבנן של אכילת מרור, ולכן שייך לומר שלא הצריכו בו מצה שמורה, אבל לדעת הט"ז, כמו שהקיום מצות מרור להלל הוא באכילת הכורך הוא הדין שיש בזה קיום של מצות מצה מדרבנן בכריכה, ומהיכי תיתי שלא יצטרכו בזה מצה שמורה, ובדברי ראשונים אלו מבואר שאין כלל קיום מצוה בכריכה, אלא הוא לזכר בעלמא.

דעת הרא"ש שעדיף לבטל כורך מלאכול אחרי אפיקומן

בבית מאיר (שם ס"א ד"ה ואח"כ נוטל) הוכיח מדברי הרא"ש (שם) שהסכים עם הר"ן שאפשר לקיים כורך במצה שאינה שמורה, אלא שהקשה על הרי"ף שכיון שאוכל אחרי אפיקומן מצה שאינה שמורה נמצא שהוא מבטל טעם מצה שמורה. ומטעם זה חולק הרא"ש על הר"ן, וכתב שיותר מסתבר שלא לאכול כלל כורך כיון שאינו אלא זכר בעלמא, ממה שיבטל טעם של מצה. וגם מזה מבואר שאכילת הכורך אינה משום ספק של עיקר חיוב מרור, אלא הוא לזכר בעלמא, ולכן מהסיבות הנ"ל מבטלין את אכילתו.

הוכחת הגר"ח מהרי"ף כהב"ח

וכן הוכיח בחידושי הגר"ח (סטנסיל, אות מא) מדברי הראשונים וכדלהלן. הרי"ף העתיק את מסקנת הגמרא שלא נפסק הלכה אם כהלל או כחכמים, וכתב וז"ל 'והשתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן, ואנן בעינן למיעבד זכר למקדש, ובעינן נמי דליכול כל חד וחד מינייהו בפני עצמו כי היכי דלא ליתי מרור דרבנן וליבטיל מצה דאורייתא, מברך אמצה לחודיה ואכיל ומברך אמרור לחודיה ואכיל, והדר כריך מצה ומרור בהדי הדדי ואכיל ליה בלא ברכה זכר למקדש כהלל'. ומבואר מדבריו שמה שאוכלים מרור בפני עצמו אין זה מספק, אלא זה צריך לעשות בודאי מעיקר הדין, ורק מה שחוזרים ואוכלים כורך על זה פירש הרי"ף שזה זכר למקדש כהלל, והיינו משום שגם להלל קיום מצות מרור הוא באכילתו לחוד וכנ"ל.

אגר החכמים

הוכחת הגר"ח מהרמב"ם כהב"ח

עוד הוכיח בחידושי הגר"ח שגם להלל יש חיוב לאכול מרור בפני עצמו מדברי הרמב"ם, שאף על פי שהוא פסק (חמץ ומצה פ"ח ה"ו) כדעת הלל שבמקדש היו כורכים פסח מצה ומרור [וכמו שנקט הראב"ד בדעתו], מכל מקום פסק (שם ה"ח) שיש חיוב לאכול מרור לחוד, ולא מספיק שיאכל מרור באכילת כורך.

הוכחת הגר"ח מהבה"ג כהב"ח

עוד הוכיח ממה שכתב ההלכות גדולות (הל' פסח פרק כל שעה) 'והני תרין לילואתא מיחייבינן למיכל מצה לחודה בברכה, והדר מרור לחודיה בברכה, והדר מצה ומרור בלא ברכה, מאי טעמא, דכתיב תאכלו מצות וכתב על מצות ומרורים יאכלוהו'. ומשמע מדבריו שהמרור שאוכל מתחילה בפני עצמו אין זה ספק, אלא יש חיוב ודאי מדרבנן לאכול מרור בפני עצמו, וא"כ החיוב לאכול כורך הוא לזכר בעלמא.

סיכום השיטות

ונמצא דעת התוספות, הבעל המאור, וכן נקטו הט"ז, הפרי חדש, והגר"א[קמט] שאכילת כורך בזמן הזה היא מספק, וכלומר שלדעת הלל קיום מצות מרור היא באכילת הכורך. אבל דעת הבה"ג, הרמב"ם, הרי"ף, הרא"ש, רבינו

כורך ממצה שאינה שמורה

קמא. כן העתיק החק יעקב (שם), וראה בביאור הגרי"פ פערלא על ספר המצות לרס"ג (עשין, עשה נא) שהעיר עליו שבלשון הערוך עצמו כתוב 'וכיון דכבר ברכנו, וזו אכילה לזכרון בעלמא', לא מברכינן עלה. ועי"ש שתמה למה הוצרך לב' סברות: א. שכבר ברכנו. ב. שלא מברכים על אכילה שהיא לזכרון בעלמא.

וכתב הגרי"פ פערלא לבאר שכוונת הערוך שעצם מצות מצה ומרור יצאנו כבר באכילת מצה בפני עצמו ומרור בפני עצמו, וזהו שכתב שכבר ברכנו, ועדיין הוקשה לו שמכל מקום משום מצות כורך שהיא מצוה בפני עצמה יש לברך עליה [והיינו כדעת הב"ח וסייעתו שגם להלל יוצאים ידי חובה במרור, ומכל מקום אוכלים כורך זכר למקדש]. ועל זה פירש הערוך שמשום זכרון בעלמא לא תיקנו ברכה.

קמב. ועיין שם שביאר במצות ספירת העומר בזמן הזה, שספירת השבועות היא רק מדרבנן משום שכתוב (דברים טז ט) 'שבעה שבועות תספור לך' וגו', וכן כתוב (ויקרא כג טו) 'מיום הביאכם את עומר וגו' שבע שבתות תמימות', נמצא שלא נכתבה ספירת שבועות כי אם לגבי העומר, אבל ספירת הימים גם בזמן שאין עומר נוהג הוא מן התורה. וכתב שבזמן הזה אנו סופרים שבועות זכר למקדש, ובדבר שהוא זכר למקדש לבד אין מברכין עליו.

קמג. ונראה מדבריהם שבלא זה היה צריך לברך על הכורך, ואף שלא הוכרעה ההלכה אם כהלל או כחכמים, ואם כן היאך יברך מספק. וראה לעיל שהבאנו מהט"ז שגם כן דן לברך מספק. וצריך לומר שכוונתם שלא נאמר שיש בכורך בעצמו מצוה בפני עצמה, ואם כן יש לו לברך, ועל זה כתבו שאין זה אלא לזכר בעלמא ואינו צריך ברכה.

קמד. וראה לעיל (אות ב) חילוק לדינא בנדון זה, לענין מה שכתב האשל אברהם (בוטשאטש) שאפשר לצרף שיעור כזית למרור מאכילת הכורך, שבזה נתקיים לשון אכילה שנאמר בברכה.

קמה. והיינו ממה שפירשו שהטעם שאנו אוכלים מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו, ואחר כך מצה ומרור בכריכה, הוא משום שאם יאכל שניהם ביחד, המרור שבזמן הזה שחיובו הוא רק מדרבנן יבטל את המצה שחיובה הוא מדאורייתא, ואם יאכל תחילה מצה ואח"כ כורך תבטל המצה שהיא רשות את המרור שהוא מצוה דרבנן. עוד כתבו שלהלל אפשר לאכול מצה ואחר כך כורך, וביאור דבריהם שלהלל שבזמן המקדש צריך לאכול מצה ומרור בכריכה, הוא הדין שעכשיו מדרבנן צריך לאכלם כן, אלא שבזמן הזה אי אפשר לכרוך אפילו להלל כיון שהמרור שהוא מדרבנן יבטל את המצה שהיא מדאורייתא, ולכן צריך עתה מתחילה מצה בפני עצמה ואח"כ שניהם יחד מדרבנן כמו בשל תורה, והמצה שהיא מחויבת מדרבנן מדין כריכה לא תבטל את המרור שגם הוא חיוב מדרבנן.

וכוונת הפרי מגדים שאילו לדעת הב"ח שקיום מצות מרור אינו מתקיים בכריכה, אם כן גם להלל אם יאכל מצה בתחילה ואחר כך כורך לא ייצא ידי חובתו במרור, משום שהמצה שהיא רשות תבטל את טעם המרור שהוא חובה מדרבנן, ומה שצריך לאכול מצה בכריכה לזכר בעלמא לכורך, אין זה סיבה שהיא לא תבטל את המרור שיש עליו חיוב גמור מדרבנן. אלא ודאי שדעת התוספות שעיקר קיום מצות מרור מדרבנן הוא בכריכה, כמו שהיה בזמן הבית כשהיה המרור מדאורייתא [ובשלמא לדעת הבית מאיר כוונת הגמרא היא שאם היתה ההלכה בודאי כהלל היו אוכלים מצה בפני עצמו וכורך, אבל לפירוש הב"ח כיון שאין היום פסח לא שייך לקיים מרור בכריכה, אלא קיום מצות מרור הוא רק באכילת מרור בפני עצמו, ועיקר תקנת חכמים לקיום מצות מרור בזמן הזה הוא במרור בפני עצמו [והכורך הוא לזכר בעלמא], ואם כן אף להלל עצמו צריך לאכול מתחילה מרור [ואם יאכלו עם מצה, כיון שהמצה רשות שכבר קיים מצות מצה כשאכל מצה בפני עצמו, היא תבטל את טעם המרור] ואם כן למה אמרו בגמרא שרק משום שלא הוכרעה ההלכה בין הלל לחכמים צריך לאכול גם מרור בפני עצמו וגם כורך].

ובדברי הגמרא עצמם היה אפשר לדחוק שעיקר כוונת הגמרא הוא להיפך, שאם היתה ההלכה בודאי כחכמים לא היינו אוכלים כלל כורך, וכיון שאנחנו חוששים להלל לכן אוכלים גם מרור בפני עצמו וגם כורך, וכדעת הלל. אבל אין כוונת הגמרא שלהלל היו אוכלים רק כורך [ובזה היתה מיושבת דעת הב"ח], אבל מדברי התוספות צ"ע.

קמו. יש להעיר שכתוב בתוספות (ק. ד"ה רבי יוסי) שמי שגמר סעודתו [עיין שם האופן], חוזר ואוכל מרור, אבל אינו אוכל כורך. ואם להלכה יש ספק גמור אם יוצאים במרור או בכורך, היאך אוכל מרור בלא כורך, ולמה לא נחייבו לאכול עוד מצה לקיום מצות מרור בכריכה.

קמז. וראה לעיל (אות ג בנדון 'האם הלל כרך גם פסח עם המצה והמרור') בהערה, שהובאו דברי התוספות בג' מקומות שכתבו כהראשונים שהלל כרך גם את הפסח וצ"ע.

קמח. וראה לעיל בנדון 'דעת הב"ח שאיסור שיחה הוא משום זכר למקדש' בהערה שהובאו הדעות האם אכילת מרור מדרבנן בזמן הזה הוא זכר למקדש, או זכר ליומררו את חייהם'.

קמט. וראה בהגדת ענפיה ארזי א-ל (פ"ה סי' ב ענף א) שביאר את הטעם שבקערת הגר"א יש רק מרור אחד, ובקערת האר"י יש מרור וחזרת, אחד למרור ואחד לכורך. וביאר שדעת הגר"א שלחכמים יוצאים במרור ולהלל מקיימים את המרור באכילת הכורך בלבד, וא"כ אין סיבה לשים את שניהם כיון שהקיום הוא רק באחד מהם, לחכמים במרור, ולהלל בכורך, אלא שמספק אנחנו אוכלים את שניהם, ולכן אין זה טעם להניח את שניהם. אבל דעת האר"י שלדעת הלל

ירוחם, הר״ן, הערוך, שבלי הלקט, המהרי״ל, וכדבריהם נקטו המהר״ל, הב״ח, והשאגת אריה, שאכילת כורך בזמן הזה אינו מחמת ספק מדינא, אלא לזכר בעלמא. והיינו משום שאף להלל את החיוב דרבנן מקיימים במה שאוכלים מרור לחודיה, ואכילת הכורך היא לא בשביל החיוב דרבנן של מצות מרור, אלא לזכר בעלמא.

האם צריך לאכול את הכורך בבת אחת

עוד חילוק להלכה מצינו בגדר של כורך, שהנה כתב המגן אברהם (שם סק״ח) שלדברי התרומת הדשן[קנ] שצריך לאכול את הכזית מצה ואת הכזית מרור בבת אחת, הוא הדין שבכורך צריך לבלוע את השני זיתים של המצה והמרור ביחד [אא״כ קשה עליו]. אבל הבית מאיר (שם ד״ה ומשבירך) השיג עליו, ודעתו שלא צריך לבלוע את השני זיתים ביחד[קנא].

ובטעם הדבר פירש הבית מאיר כיון שאכילה זו אינה אלא לזכר בעלמא, ואם כן מן הדין לא צריך אפילו שיעורים למצה ולמרור אלו [וכמו שלכרפס לא צריך כזית, כיון שלא מברכים עליו לאכול, וגם אינה אלא כדי שישאלו התינוקות, ואף על פי שיש בזה מצוה דרבנן בתורת ודאי, כל שכן בכורך שכל עיקר המצוה אינה אלא מספק, והיא לזכר בעלמא, בודאי שאינה צריכה שיעור], אלא שהטור חידש שצריך לאכול הימנה כזית, וטעמו מחמת שגם השיעור הוא משום זכר למקדש, ולכן צריך שיהיה בה שיעור כמו במקדש, וכיון שגם בזמן המקדש לא היה זה אלא לכתחילה [שהרי הדין לאכול בבת אחת הוא רק לכתחילה], אין צריך להחמיר בזה בדבר שאוכלים זכר למקדש.

ספק הפרי חדש בגדר תקנה דרבנן של מרור וכורך

לדעות הסוברים שלהלל בזמן הזה קיום מצות מרור הוא באכילת הכורך, נסתפק הפרי חדש (סק״א ד״ה ומ״ש וכורכה) בגדר הדבר, האם לדעת הלל יש שתי תקנות חכמים נפרדים: א. שצריך לאכול מרור בזמן הזה אפילו שאין פסח, ב. לאכול מרור בכריכה עם המצה [ומכל מקום כתבו התוספות שלהלל יכול לאכול מצה ואחר כך כריכה, והיינו משום שמצות כריכה במצה היא רק מדרבנן וכן מצות מרור היא מדרבנן וא״כ נמצא ששניהם מדרבנן ולכן אינם מבטלין זה את זה]. ולדרך זו נמצא שמה שאנחנו אוכלים קודם את המרור ואחר כך את הכריכה, היינו שאפילו שהוא כבר יצא ידי חובת מרור במה שאכל מתחילה, מכל מקום הוא חוזר ואוכל עוד מרור לקיים מצות מרור בכריכה. או שמא לדעת הלל היתה תקנה אחת, שגם בזמן שאין פסח צריך לאכול מרור בכריכה, וכמו שהמרור בזמן שהיה פסח היה נאכל בכריכה, ממילא במרור בזמן הזה גם צריך לעשות כן, ומה שאנו אוכלים מרור בתחילה, לדעת הלל לא קיים בזה מצוה כלל והוא מרור של רשות.

ונפקא מינה לדינא יעויין בבית מאיר (שם ס״א ד״ה ואח״כ נוטל) [ודקדק כן מסדר דברי הפרי חדש] שלפי התירוץ הראשון אם מפסיק בין ברכת המרור לאכילת הכורך אין ברכתו לבטלה, כיון שהברכה עלתה על המרור שאכל בפני עצמו, אבל לפי התירוץ השני שמרור שאכל בפני עצמו נדון כמרור של רשות, על זה הקשה הפרי חדש למה לא חוששים בזה להפסק[קנב].

דעת הפרי מגדים שעיקר ההלכה כהלל

ובעיקר מה שנקטו חלק מהפוסקים כפשטות דברי הגמרא שלהלכה יש ספק האם הלכה כחכמים או כהלל, מצינו בזה מחלוקת באחרונים, שהנה הפרי מגדים (סי׳ תעה משבצות זהב סק״ז) הקשה למה אמרו בגמרא שמספק אם כהלל או כחכמים אוכלים גם מצה ומרור בפני עצמם, וגם כורך, והרי כל עיקר חובת מרור בזמן הזה היא מדרבנן, וכל שכן הכריכה, ואם כן למה לא נדון בזה את הכלל שספק דרבנן לקולא, ויאכלו רק מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו.

ומתחילה כתב הפרי מגדים ליישב על פי מה שכתב המשנה למלך (מגילה פ״א ה״א) שבאופן שעל ידי שנדון ספק דרבנן לקולא תיעקר לגמרי התקנת חכמים, לא אומרים בזה ספק דרבנן לקולא, ולכן גם כאן, כמו שלדעת חכמים לא צריך לאכול מרור בכריכה, הוא הדין לדעת הלל לא צריך לאכול מרור בפני עצמו אלא מספיק לאכול בכריכה, ואם כן מדין ספק דרבנן לקולא לא היה אוכל כלל מרור, ולכן יש לאכול גם מרור בפני עצמו וגם מרור בכריכה.

ועדיין הקשה הפרי מגדים כיון שדעת התוספות שגם להלל אם אכל שלא בכריכה בדיעבד יצא ידי חובתו, אם כן נמצא שהתקנה דרבנן לאכול מרור לא תיעקר, כיון שלדבריו יקיים מצות מרור באכילתו בפני עצמו. ואם כן עדיין קשה למה לא נדון בזה ספק דרבנן לקולא.

ומכח זה נקט הפרי מגדים שעיקר ההלכה היא כהלל לאכול בכריכה, ורק לחומרא עושים גם כרבנן לאכול המרור תחילה בפני עצמו.

עיקר ההלכה כרבנן ומחמירים לגבי אכילה

אולם מצינו בפרי חדש (סי׳ תעה סק״א ד״ה ומ״ש כדי שתעלה) שצידד להיפך, שהקשה על סוגיית הגמרא שמשום הספק האם הלכה כהלל או כחכמים מחמירים כשניהם, שהרי קודם אכילת המרור בפני עצמו מברכים על אכילת המרור, ואכילה זו היא הפסק בין הברכה לאכילת המרור שבכורך כיון שלהלל זו אכילת רשות שעיקר המצוה בכורך, ואם כן נמצא שלהלל הוא מברך ברכה לבטלה, ועוד שהוא אוכל את הכורך בלא ברכה.

וכתב הפרי חדש שהיה אפשר לומר שבאמת יותר נוטה לגמרא שהלכה כחכמים משום שהם רבים, ולכן לענין ברכה שמוכרחים לנקוט או כהלל או כחכמים נוקטים לעיקר כחכמים, ורק לענין אכילה שאין הפסד אם נחשוש גם לדעת הלל, לכן להוציא עצמנו מהמחלוקת אמרו בגמרא שזה ספק שמא הלכה כהלל.

אכילת מרור אינה הפסק בין הברכה לכריכה

אלא שעדיין הקשה הפרי חדש על מה שכתבו הפוסקים שלא להפסיק בשיחה בין ברכת על אכילת מרור לאכילת הכורך, בכדי שהברכה תעלה גם על אכילת הכורך, ומבואר שנקטו שלמעשה ברכת המרור מועילה על אכילת הכורך, וקשה למה אכילת המרור אינה הפסק בין הברכה לאכילת המרור שבכורך, ועוד שאם כן מה בכך שהוא מפסיק גם בדברים כיון שכבר הפסיק באכילה.

ולכן תירץ הפרי חדש שכיון שבשעה שהוא מברך על המרור הנאכל בפני עצמו דעתו לפטור גם את המרור שיאכל בכריכה, לכן אפילו שאוכל באמצע מרור שהוא רשות, מכל מקום אין זה נדון כהפסק, וכמו שאכילת הכזית של המוציא אינה מפסיקה בין ברכת אכילת מצה לאכילתו.

אכל מצה בלא הסיבה יצא ידי חובה במצה שבכריכה

הקשה האדר״ת[קנג] כיון שכל הטעם שאנו אוכלים גם מצה בפני עצמה מלבד המצה בכורך, הוא בכדי שטעם המרור שהוא מדרבנן לא יבטל את טעם המצה שהיא מן התורה וכדלעיל, אם כן למה פסק השו״ע (סי׳ תעב ס״ז) שמי שאכל מצה בלא הסיבה צריך לחזור ולאכול בהסיבה, והרי באופן זה כל חיובו לחזור ולאכול את המצה בהסיבה הוא רק מתקנת חכמים [כיון שמן התורה אין הסיבה מעכבת], ואם כן יוכל לקיים אכילה זו בכריכה עם המרור, כיון ששניהם דרבנן, ולא יבטלו זה את זה. וסתימת דברי הפסוקים נראה שצריך לחזור ולאכול מצה בפני עצמה, ולא יוצא במצה שיאכל בכורך[קנד].

אין חיובי חכמים שוים

וכתב האדר״ת שאולי אין חיוב דרבנן של הסיבה שוה כמו התקנת חכמים לאכול מרור בזמן הזה, ולכן הם מבטלין זה את זה. והמהרש״ם (שו״ת ח״ו סי׳ לח) השיג על תירוצו מדברי התוספות (ד״ה אלא מברך) והרא״ש (סי׳ כז) שכתבו שלדעת הלל אחרי שאכל מצה בפני עצמה יכול לחזור ולאכול מצה ומרור בכריכה ואינם מבטלין זה את זה. והיינו שאף על פי שחובת המצה הוא משום המצוה לאוכלה בכריכה, וחובת המרור הוא משום תקנת מרור בזמן שאין פסח, ואם כן אינם שוים, מכל מקום אינם מבטלין זה את זה[קנה].

וראה עוד במקראי קודש (סי׳ לא אות ב, ובהערה 9) שכוונת האדר״ת דווקא לחיוב דרבנן של הסיבה שאינו דומה לחובת עצם אכילת מרור. ועיי״ש עוד מה שכתב ליישב את קושיית האדר״ת.

צריך בודאי לאכול את שניהם, ולכן יש להניח אותם על הקערה כשני סימנים נפרדים.

קנ. הובאו דבריו לעיל (אות א).

קנא. והוכיח כדבריו, שהרי ידוע שהתרומת הדשן בעצמו הוא השואל והוא המשיב, ואם כן היה לו לחדש יותר ולכתוב חומרא זו שצריך לאכול את כל הכזית בבת אחת.

קנב. ולכאורה יש עוד נפקא מינה לדינא בין צדדי הפרי חדש, באדם שאין לו מצה לכורך, האם לדעת הלל הוא צריך לאכול מרור לבדו, והיינו שלהצד הראשון של הפרי חדש שהדין לאכול את המרור בכריכה הוא תקנה בפני עצמו, ודאי שצריך לקיים על כל פנים את המרור בפני עצמו, אבל להצד שזה האופן לקיים את החיוב דרבנן של מרור גם בזמן הזה, נמצא שאם אין לו מצה ואינו יכול לאכול את המרור בכריכה אין לו אפשרות כלל לקיים את המצוה, ואין לו לאכול מרור בפני עצמו, וצ״ע.

קנג. הובאו דבריו במהרש״ם (שו״ת ח״ו סי׳ לח).

קנד. אכן לדעות הסוברים שהובאו לעיל (אות ד) שיש צד להלכה שמא מצוות מבטלות זו את זו גם במצה ומרור, אם כן יש לחוש שבאופן זה יבטלו המצה והמרור זה את זה, ולכן צריך לחזור ולאכול מצה בפני עצמה, ושוב לחזור לאכול מרור בפני עצמו.

קנה. וראה לעיל ספק הפרי חדש האם להלל יש חיוב דרבנן בפני עצמו לאכול מרור בלא פסח, ועוד תקנה נפרדת שקיום מצות מרור יהיה בכריכה כמו מצה בזמן הזה, שאף שהוא חיוב דאורייתא יש חיוב נוסף מדרבנן לאוכלו בכריכה, או שזו תקנה אחת, לאכול מרור ובכריכה. ולהצד שזו תקנה אחת, מובן שזהו ממש אותו החיוב כמו של מצה, ולכן אין מבטלין זה את

האם חיוב לזכר מבטל חיוב דרבנן

רבי שלמה איגר (שו"ת אוצר החכמה סי' כ) הביא את קושיית בנו על התוספות הנזכר שכתבו שלדעת הלל שאין המצה מבטלת את טעם המרור, והרי חובת המצה בכריכה היא רק זכר למקדש, אבל חובת המרור הוא חיוב גמור מדרבנן, ולמה לא תיחשב המצה לרשות כלפי המרור ותבטל אותו. ובנו הוכיח מזה שגם מה שהוא זכר אינו מבטל דבר שהוא חיוב גמור מדרבנן**קנו**.

אולם רבי שלמה איגר הקשה עליו שגם לדבריו יש לתמוה על דברי התוספות שאם יש שני דברים שבאחד מהם יש קיום מצוה אחת, ובשניה יש קיום שתי מצוות, בודאי שהדבר שיש בו מצוה אחת הוא נדון כרשות ויבטל את הדבר שיש בו שני מצוות, ואם כן קשה שבמצה יש רק מצוה אחת של זכר לפסח [כיון שכבר קיים מצות אכילת מצה], אבל במרור יש עליו שני מצוות, והיינו מצות מרור בעצם, ומצות כריכה. ומכיון שכל הפחות מחבירו מבטל לחבירו, ודאי שהמצה תבטל את טעם המרור.

ולכן כתב לבאר שלדעת הלל כיון שהוצרכו לתקן לאכול מרור בכריכה זכר למקדש, ממילא לא הוצרכו לתקן את עצם חובת מרור, ומשום שחכמים לא תיקנו תקנות בחינם. ולכן שפיר כתבו התוספות שהמרור אינו מבטל את הכריכה, כיון ששניהם אינם אלא לזכר**קנז**.

לכתחילה ראוי לאכול שלא בכריכה

והמהרש"ם (שם) כתב לתרץ את קושיית האדר"ת שלפי הצד שהלכה כחכמים ולא צריך לאכול מרור בכריכה, נמצא שכיון שכבר אכל מרור בפני עצמו, עכשיו אכילת המרור בכורך היא אכילת רשות, ואם כן זה יבטל את המצה שחייב לאכול מדרבנן בהסיבה.

אלא שמכל מקום קשה שגם מרור לא צריך לאכול בפני עצמו, אלא יאכל את המרור רק בכריכה [שהרי מה שבעלמא צריך לאכול מרור בפני עצמו ולא מספיק המרור שבכריכה, הוא משום שלחכמים המצה שבכריכה היא רשות ותבטל את המרור שחיובו מדרבנן, אבל כשאכל את המצה בלא כריכה וכעת חיובה מדרבנן שוב לא תבטל את המרור שגם חיובו מדרבנן].

ועל זה כתב המהרש"ם לתרץ לפי דעת התוספות [ראה לעיל (אות ג)] שלדעת חכמים צריך לאכול כל אחד בפני עצמו ולא בכריכה, ורק בדיעבד אם אכל בכריכה יצא, ולכן אין לו לעבור בידים על הדין לאכול את המרור בפני עצמו ולאכול אותו בכריכה כדי לתקן את מה שאכל בלא הסבה, ולכן פסקו הפוסקים שצריך לחזור ולאכול בהסיבה**קנח**.

מערכה סא

אכילת מצה

א. לחם עוני שנאכל כפרוסה ודין לחם משנה / **ב.** ברכת 'מוציא' 'מצה' על העליונה או האמצעית / **ג.** 'יחץ' במצה של מצוה / **ד.** הגדרת לחם עני כדרכו של עני שהוא מסיק ואשתו אופה / **ה.** לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה / **ו.** כפאוהו ואכל / **ז.** כוונה באכילתה / **ח.** שיעור כזית באכילתה / **ט.** אכילה יותר מכזית / **י.** איסור אכילת מצה בערב הפסח / **יא.** אכילתה כל שבעה

א. לחם עוני שנאכל כפרוסה ודין לחם משנה

פתיחה **בברייתא** שנינו (קטו:) שדרשו את הפסוק (דברים טז ג) 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני', ומה עני דרכו בפרוסה, אף כאן בפרוסה**א**. והיינו שצורת קיום המצוה באכילת מצה היא בכך שדומה לאכילת עני.

האם יש עדיפות לברך על פת שלימה

עוד מצינו בגמרא (ברכות לט:) 'אמר רב פפא הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלמה ובוצע מאי טעמא לחם עני כתיב'. ושורש הנדון שם הוא במה שנחלקו רב הונא ורבי יוחנן כאשר הביאו לפניו פתיתים ושלמים על מי מהם ראוי לברך ולפטור את חבירו, [ופירש רש"י (ד"ה פתיתין) שהנדון הוא כשהם גדולים והשלמים קטנים, שלפתיתים יש חשיבות מצד גודלן והשלמים מצד שלימותן] רב הונא אמר שמברך על הפתיתים ופוטר את השלמים, ורבי יוחנן אמר מצוה מן המובחר לברך על שלימה. אמר רב נחמן בר יצחק וירא שמים יוצא ידי שניהן, ומנו מר בריה דרבינא שהיה מניח פרוסה בתוך השלמה ובוצע. ופירש רש"י (ד"ה מניח) שעל ידי זה נמצאו הפרוסה והשלימה בידו, ובוצע או משתיהן או מן השלימה. ועל זה הוסיף רב פפא ואמר שלגבי פסח הכל מודים שמניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע, והטעם הוא משום שבכך הוא מקיים את הכתוב 'לחם עני'.

עוד הובא בגמרא (שם) אמר רבי אבא ובשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות, והטעם בזה הוא משום שכתוב (שמות טז כב) 'לחם משנה'. אמר רב אשי חזינא ליה לרב כהנא דנקיט תרתי ובצע חדא, והיינו שאחז בידו בשעת הברכה את שתי הלחמים, ובאכילה בצע אחד מהם.

הנדונים העולים מסוגיא זו

יש לדון בדרשה של 'לחם עני' מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה, האם דין פרוסה הוא פרט במצות אכילת מצה, שגילו לנו חז"ל בכך באיזה אופן מקיים מצות אכילת מצה, שהיא דווקא בפרוסה ולא בשלימה, או שיש כאן דין נוסף שמלבד החיוב לאכול מצה בלילה הזה, יש דין לאכול פרוסה כדרכו של עני, אך אינו חייב לקיים בה מצות אכילת מצה.

עוד יש לדון האם בליל פסח נאמרה ההלכה לברך ולבצוע על לחם משנה כמו בשבת, והאם מתקיים דין לחם משנה גם בפרוסה או שצריך לכך מצה שלימה נוספת, על מנת שתהיינה שתי מצות שלמות.

השיטות שצריך ב' מצות בליל הפסח משום לחם משנה

דעת הרמב"ם (ברכות פ"ז ה"ד) שבשבתות ובימים טובים חייב לבצוע על שתי ככרות, נוטל שתיהן בידו ובוצע אחת מהן. וכן כתבו הריטב"א (שבת

זה, מה שאין כן בחובת מצה שאכלה בלא הסיבה, אין לה שייכות לחיוב אכילת מרור בכריכה.

קנו. ומזה כתב לדינא שאדם שאין לו אלא כזית מרור, או שאינו יכול לאכול מחמת בריאותו אלא כזית מרור, שיאכל אותו בכריכה עם האפיקומן, ואין כאן מצוות מבטלות זו את זו כיון שיש באכילת המצה של אפיקומן [אפילו אחרי שאכל מצת מצוה] מצוה זכר לפסח, ולכן אינו מבטל את המרור אפילו שהמרור הוא חיוב גמור מדרבנן [והטעם שלא תיקנו כן חכמים שלעולם יאכל את המרור בכריכה עם האפיקומן, פירש שהוא משום שאסור לאכול קודם מצוה. וראה שם מה שהשיג עליו אביו בזה באורך].

וגם בזה השיב לו כמבואר בפנים, שבמצה של האיפקומן יש רק מצוה אחת של זכר לפסח אבל במרור יש עליו שתי מצוות, והיינו מצות מרור בעצם, ומצות כריכה. ומכיון שכל הפחות מחבירו מבטל לחבירו, ודאי שהמצה תבטל את טעם המרור.

קנז. וכל זה הוא רק לדעת הלל, אבל לדעת חכמים ודאי שיש חובה מדרבנן באכילת המרור, ואם כאן יאכל את המרור בכריכה עם האפיקומן, יבטל האפיקומן שהוא רק רשות את המרור שהוא מדרבנן.

קנח. ולכאורה לא היה צריך המהרש"ם את ההקדמה שהקושיא היא גם שאת המרור לא יאכל בכריכה, אלא אף על הקושיא ממצה יש לתרץ כן, שכיון שמחויב מדרבנן לחזור ולאכול מצה בהסיבה, צריך לכתחילה לאוכלה בפני עצמה, ולא בכריכה.

א. בביאור אופן הדרשה כתב בשולחן ערוך הרב (סי' תעג סל"ו, סי' תעה ס"ג) שבנוסף למה שדרשו חכמים 'לחם עני' שעונין עליו דברים הרבה, יש לדרוש מתוך שנאמר 'לחם עני' חסר וא"ו, 'לחם עני' מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה. ובטעמו של דבר שדרכו של עני בפרוסה, כתב רבינו יונה (ברכות לט: ד"ה הכל מודים) וי"ל כמו שדרך העני שכל השנה אין לו פת שלימה והוא צריך לבצוע בפרוסות, אף כאן בפסח אין לו לבצוע אלא בפרוסה. ובהגדה של פסח להרשב"ץ פירש מה דרכו של עני בפרוסה, שכך היא בלתי חמץ, כי כן דרכו של עני

קיז: ד"ה חייב) **והמאירי** (ד"ה זה שהוצרכנו) וכך פסק בשולחן ערוך (סי' תקכט ס"א) שחייב אדם לבצוע על שתי ככרות ביום טוב[ב].

והרי"ף (קטו:) הביא את הדרשה של עני בפרוסה והדרשה של לחם משנה, שגם ביום טוב צריך לחם משנה כמו בשבת, ולכן בכל יום טוב בוצע על ב' שלימות, ובליל פסח צריך לברך על אחת שלימה ופרוסה, וכדברי רב פפא (ברכות לט:) 'מניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע'. וביאר שבשאר ימים טובים יש חיוב גם כן לבצוע על שתי לחמים שלמים כמו בשבת, שעיקר החיוב בשבת הוא משום שהמן לא היה יורד בשבת, אלא בערב שבת היה יורד מן בשיעור כפול, ובימים טובים גם כן לא היה המן יורד, ובערב יום טוב היה יורד פי שנים, ומשום כך צריך לבצוע ביום טוב כמו בשבת, והדרשה 'לחם עוני' באה וגרעה מהנהוג בכל יום טוב, ללמדנו שהלחם האחד [מתוך השתים] יהיה חצוי ופרוס, והיינו שאין מברכים על שתי לחמים שלמים אלא על אחד ומחצה, וכשבוצע מניח את הפרוסה בתוך השלימה וכך בוצע, וכדברי רב פפא שהכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע. וכן כתב הריטב"א (שבת קיז: ד"ה חייב) שבגמרא (ברכות שם) מבואר שההלכה של פרוסה באה לגרוע מלחם משנה, והיינו שצריך לברך על מצה ומחצה. מבואר שאין צורך אלא בב' מצות אחת שלימה ואחת פרוסה, ומברך על שתיהם.

וכן דעת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ו) שכתב שלוקח שני רקיקין, חולק אחד מהן ומניח פרוס לתוך שלם ומברך המוציא לחם מן הארץ, ומפני מה אינו מברך על שתי ככרות כשאר ימים טובים, משום שנאמר (דברים שם) 'לחם עני' מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה. מבואר בדבריו שסבר גם כן שמקיים גם בפרוסה דין לחם משנה ואין צריך שלימה נוספת ללחם משנה.

והטור (סי' תעה) כתב שלדעת רב אלפס אין צריך אלא ב' מצות, אחת פורסה לשנים ומברך על חציה המוציא ועל אכילת מצה, ואת חציה הב' מניח לאפיקומן, והשלימה לכריכה. מבואר שלמד בדעת הרי"ף שמצות אכילת מצה מקיים רק בפרוסה, ואין השלימה באה אלא עבור לחם משנה.

וכעין דבריו כתבו בתוספות (קטז: ד"ה מה דרכו, ברכות שם ד"ה הכל) שרבינו מנחם מווינ"א היה רגיל לעשות הכל [היינו ברכת המוציא וברכת על אכילת מצה, והאכילה של מצוה] על הפרוסה, ואינו אוחז את השלימה, כי אם עבור קיום דין לחם משנה ביום טוב.

הרא"ש (פ"י סי' ל) הביא את השיטה הסוברת כהרי"ף, והוסיף שיש שמביאים ראיה לכך מהמשנה (קיד.) שכתוב שהביאו לפניו 'מצה' בלשון יחיד, ולא כתוב הביאו לפניו 'מצות' הרי זה ראיה שאין לו אלא מצה אחת שלימה.

הוכחה הרא"ש והגר"א לשיטה זו שצריך ב' ככרות

ובביאור הגר"א (סי' תעג אות יא) הוסיף להוכיח מסברא כשיטה זו, שאם נאמר שאינו מקיים דין לחם משנה בפרוסה, נמצא שבליל הפסח הוא נוהג בעשירות יותר מכל יום טוב, שבשאר ימים טובים אין בהם אלא ב' ככרות בברכת המוציא, ואילו בליל הפסח יש ב' ככרות ומחצה[ג], אלא מוכח שהלימוד מהדרשה לפרוסה לא בא להוסיף על הלחם משנה, אלא מתחילה לוקח רק שתי מצות שאחת מהם היא פרוסה ויניחנה בתוך השלימה, ומקיים בכך את ב' הדינים, דין לחם משנה ודין פרוסה, וכך נהג הגר"א למעשה, כמובא במעשה רב (אות קצא).

דחיית הראשונים מדיוק לשון המשנה

ועל הוכחת הראשונים מלשון המשנה שהוא בלשון יחיד שמשמעותו 'מצה אחת', הקשה הרא"ש מה שונה פסח לענין לחם משנה משאר כל הימים טובים, וכשם שבימים טובים יש דין שיבצע על שתי ככרות שלימים, כך הדין גם בפסח.

במרדכי (סדר של פסח על דף קיד. הו"ד בב"ח סי' תעה) גם כתב שיש לדחות ראיה זו, כיון שבמשנה מדובר בזמן שהיו עושים את הסדר אחר הסעודה, ולכך לא היו צריכים אלא מצה אחת שלימה, כיון שאת הדין של לחם משנה קיימו כבר בברכת המוציא בתחילת הסעודה, אבל אנו בזמן הזה שעושים כבר בתחילה את כל הסדר, צריך שיהיה לו שלוש מצות אחת לפרוסה ושתים ללחם משנה.

דעת הסוברים שצריך ג' מצות ב' ללחם משנה והאחת לקיום דין פרוסה

וכן היא דעת התוספות (שם) שצריך עוד ב' ככרות שלימות מלבד הפרוסה, והוכיחו כדבריהם שלאחר שהביאו בגמרא את דברי רב פפא שלענין פסח כולם סוברים שאינו מברך על השלימה אלא על הפרוסה [משום מה דרכו של עני וכו'], ולכן מניח אותה יחד עם השלימה כדי שיהא נראה שבצע על השלימה, הוסיפו להביא את דברי רבי חייא בר אבא שחייב אדם לבצוע על שתי ככרות שנאמר לקטו לחם משנה, ואפילו שעיקר דבריו נאמרו בסוגיא של לחם משנה (שבת קיז:), מכל מקום הביאה הגמרא כאן את דבריו, ללמד שצריך להוסיף מצה שלישית משום לחם משנה, והיינו שיהיו ב' ככרות שלימות בנוסף לפרוסה.

הרא"ש (שם) כתב שהדרשה 'לחם עני' מה עני בפרוסה כו', באה ללמדנו שאותו לחם שיוצא בו ידי חובת אכילת מצה, צריך שלא יהיה שלם אלא פרוס, אבל ברכת המוציא פשוט שצריך שלימים דווקא כשאר ימים טובים, וכן לומדים שאת הדין של 'פרוסה' צריך לקיים במצה שאוכל, שבה מקיים את מצות אכילת מצה.

ומשום כך כתב שאם אין לו מלחם עוני אלא רק כזית אחד של מצה, הדין הוא שיאכל אותה באחרונה לאפיקומן, ואילו בתחילת הסעודה מברך המוציא על מצה עשירה, ופשוט שאז צריך לברך המוציא על שתי שלימות, והוא הדין אם יש לו לחם עוני מספיק ויכול לאוכלו בתחילה ולקיים אז את הדין של פרוסה, מכל מקום למה לא יברך המוציא על השלימה מלבד הפרוסה, לפיכך הביא שנהגו העם לעשות שלש מצות, ומאותן שלש מצות יבצע את השניה לשנים וישמור את חציה לאפיקומן, ויניח את חציה השני בין שתי השלימות, ועל הראשונה יברך המוציא ועל הפרוסה יברך על אכילת מצה ואוכלם ביחד מכל אחת כזית, ומן השלישית יעשה כריכה כהלל, [וכפי שיבואר להלן].

שיטה שלישית שיש לחלק במנין המצות בין שבת לימות החול

הטור (שם) הביא שיש מן הראשונים[ד] שהלכו בנדון זה בדרך ממוצעת, והיינו שאם חל ליל פסח בליל שבת יקח ג' מצות, ב' ללחם משנה ואחת לקיום דין הפרוסה, אבל כשחל יום טוב של פסח בימות החול נוטל שתי ככרות ובאחת מהם מקיים את הדין פרוסה.

ביאור שיטות הראשונים ביסוד החיוב של פרוסה בליל הפסח

נמצא שעיקר מה שנחלקו הראשונים אם צריך ג' מצות או די בב' ואחת מהם תהיה פרוסה, תלוי בביאור הלימוד שדרשו מ'לחם עני' האם דין הפרוסה הוא דווקא במה שאוכלים לשם מצות מצה שצריך שהיא תאכל בצורה של פרוסה, או שאין קשר דווקא בין הפרוסה למצות מצה והעיקר שיאכל בליל הפסח מצה גם כדרכו של עני.

והראשונים שסברו שצריך ג' מצות, סברו שהדרשה של פרוסה אינה באה לגלות שצריך לאכול את המצה של מצוה דווקא באופן של פרוסה, אלא יש כאן דין נפרד וצדדי שיאכל האדם פרוסת מצה בליל הפסח, וכיון שכך אין סיבה לגרוע מהחיוב שיש ביום טוב לבצוע ולאכול לחם משנה, ולפיכך צריך ב' מצות ללחם משנה מלבד הפרוסה, אבל הראשונים שסברו שדי בב' מצות ואחת מהם פרוסה, דרשו שהפרוסה באה ללמד שאת המצה שאוכל בלילה לשם מצוה יאכלנה כשהיא פרוסה, וכיון שאת המצוה הוא מקיים במצה של הלחם משנה, לכך צריך שהפרוסה תהיה באחת מהם.

ולפי"ז ביאור דעת היש אומרים שבטור שיש לחלק בין חל פסח בשבת לחל ליל הפסח בימות החול, היא שאמנם גם ביום טוב יש דין של לחם משנה, אך כיון שיש בו גם דין של אכילת פרוסה, כך נתקנו דין הפרוסה והלחם משנה של הפסח שיהיו קשורים זה בזה ומתקיימים ב' הדינים באותם המצות, שבאה הדרשה 'לחם עני' וגרעה מהדין לחם משנה שיש מחמת יום טוב, אבל כשחל בשבת, כיון שהדין של לחם משנה הוא בפני עצמו ונפרד מהדין של פרוסה, אין לומר שההלכה של פרוסה באה לגרוע מאלו ב' המצות, וכיון שאי אפשר לקיימם באותם המצות לפיכך צריך לקחת שלוש מצות.

למהר לאפות ולהשביע רעבונו בטרם תחמיץ העסה.

ב. וכן הוכיחו התוספות (ביצה ב: ד"ה והיה) מהגמרא. אך בתירוץ השני ביארו באופן אחר וכמו שהקשו במסכתין (קטז: ד"ה מה), ולפי"ז אין דין לחם משנה ביום טוב.

ג. באגרות משה (שו"ת או"ח ח"ה סי' טז אות ד) כתב מכח סברא זו שלהלכה ודאי לא נכון לעשות הוספה על מנין המצות [שצריך לדעת כמה מהראשונים יותר משתי מצות, ולדעת החולקים לא יותר מג' מצות] שהרי בלילה אדרבה צריך לגרוע משאר יום טוב כמה שיותר משום 'לחם עני' ולא להוסיף עליהם. ולכן כתב שעדיף שיהיה לכל אחד מהמסובים שלוש מצות לעצמו, ולא שבעל הבית יוסיף מצות על ג' המצות שלו, עבור המסובים.

ד. ספר הלכות גדולות (סי' יא הלכות פסח פ"ב עמוד קפ).

שיטה נוספת בדין 'לחם משנה' בליל הפסח

ובספר המנהגות (לר' אשר מלוניל דף כו. ד"ה ונהגו) כתב שיש אומרים שהמנהג שנהגו להביא שלשה מצות הוא משום פסח שחל בשבת, שצריך בה לחם משנה, ולא פלוג רבנן בין חל ליל הפסח ביום ראשון בשבת לחל בשאר ימות החול.

ויש לומר בביאור שיטה זו שודאי גם ביום טוב חייבים לבצוע על לחם משנה, ולכך למעשה פסק שצריך להביא שלוש מצות כדעת התוספות והרא"ש וכפי שהובא בטור, אבל טעם שיטתו אינו כדבריהם לגמרי, אלא כדעת ההלכות גדולות (הו"ד כנ"ל בטור) וסובר שמעיקר הדין יש לחלק בין חל ליל הפסח בשבת שאז צריך שלוש מצות כדי לקיים את הדין של לחם משנה בנפרד מהדין פרוסה, לחל בימות החול שצריך רק שתי מצות, ובאותם המצות מקיים את ב' הדינים, אלא שהוסיף עליהם שיש להצריך תמיד שלוש מצות גם בימות החול כמו כשחל בשבת, כדי שלא לחלק ביניהם.

כיצד יוצאים בפרוסות ידי חובת לחם משנה

במשיב דבר (להנצי"ב, שו"ת ח"א סי' כא) כתב אודות המנהג שהיה בבית חותנו שבהתאחר אחד מהמסובים לסעודת בשבת או יום טוב, נותנים לו שתי חתיכות שאינם שלימות ללחם משנה[ה]. והקשו החברים שזה לא נחשב לחם משנה כיון שאינן שלימות, והביאו ראיה משיטת הראשונים הנ"ל שהצריכו בליל הפסח שתי ככרות שלימות מלבד הפרוסה, ואם היה אפשר לצאת ידי חובת לחם משנה גם במצה שאינה שלימה, מפני מה צריך ב' ככרות מלבד הפרוסה.

ודחה בנו שמה שהראשונים כתבו שצריך ב' שלמים, אינו אלא משום שיש מצוה מן המובחר לברך על השלם, וכמו שבימות חול שמברך על ככר אחד המצוה שיברך על השלם, הוא הדין בשבת שמברך על לחם משנה יברך על ב' ככרות שלימות שכך היא מצוה מן המובחר, וממילא גם בליל הפסח שיש דין פרוסה, מצוה מן המובחר שיברך על ב' ככרות שלימות מלבד הפרוסה, ומשום כך אין להוכיח מדבריהם שאם מברך על ב' פרוסות, אינו מקיים בדיעבד דין לחם משנה[ו].

הוכחת הנצי"ב לנדון על פי ב' שיטות הראשונים שפרוסות נחשבות ללחם משנה

גם הנצי"ב הביא ראיה מדעת הרי"ף הנ"ל כדברי בנו שבפרוסות אפשר לקיים דין לחם משנה, שלדעתו די בב' מצות ואת אחת מהם הוא חוצה, ולוקח את הפרוסה האחת ללחם משנה, ואם נאמר שרק בשלימות יוצאים ידי חובת לחם משנה, איך מתקיימים ב' הדינים יחד בשתי מצות והרי האחת הלא היא פרוסה. ואפילו שלשון הרי"ף היא שבאה הדרשה של 'לחם עני' לגרוע מככר אחד שאינו צריך להיות שלם, ולכך מברכים ובוצעים על אחת ומחצה, שכך היתה ההלכה של פרוסה כעני, ומשמע שאם לא היה מקור בפסוק לדין של פרוסה היה צריך ללחם משנה שלמים דווקא, ואם כן בעלמא צריך דווקא שלימות ללחם משנה. אין זו קושיא, משום שהפסוק לא בא ללמד שאפשר לקחת פרוסה שהרי דין זה ידענו גם בלא פסוק שגם בפרוסה מתקיים לחם משנה, אלא שהדין לחם עני בא ללמדנו שצריך דווקא פרוסה ולא שלם, ואדרבה לאחר לימוד זה, יש להוכיח מפסח על כל השנה שפרוסה נחשבת לחם בדיעבד, ואפשר לקיים לחם משנה בב' פרוסות.

ואם כן גם מדברי הרא"ש יש להוכיח שבפרוסה יוצאים בדיעבד משום לחם משנה, שהרי ודאי מודה הרא"ש שאם אין לו אלא שתי מצות, הדין שיבצע האחת ויברך על האחת ומחצה, ואם נאמר שהרא"ש סבור שזה לא נחשב ללחם משנה, אם כן למה יקח ב' מצות ויחצה את האחת ויברך על האחת ומחצה, אלא ודאי מודה הרא"ש שבדיעבד גם פרוסות נחשבות ללחם משנה, ורק שסובר שיש לקיים את המצוה כראוי על שתי שלימות לכתחילה, אבל כשאין לו אלא שתי מצות, מחויב לבצוע על שתיהם משום לחם משנה, ומקיים בפרוסה דין לחם משנה.

במשנה הלכות (שו"ת ח"א סי' רכח) הביא את דברי המשיב דבר הנ"ל שלדעת הרא"ש גם כן יוצאים בפרוסות ידי חובת לחם משנה, שהרא"ש גם מודה שאם אין לו אלא ב' מצות יביאם ולא יסתפק רק במצה אחת, ופירש שהטעם בזה הוא שגם להרא"ש בדיעבד הם נחשבות ללחם משנה. וכתב שיש לדחות שבמקום שמתחילה לא היו לו אלא פרוסות, לא מתקיים בזה כלל דין לחם משנה כיון שפרוסות אינן נחשבות ללחם, מה שאין כן במצות אם היו לו רק שתי מצות יביאים ויחצה האחת ויברך על אחת ומחצה, כיון שמתחילה היו כאן לפניו ב' מצות שלימות, נחשב הדבר שבצע ובירך על לחם משנה.

ב. ברכת 'מוציא' 'מצה' על העליונה או האמצעית

אופן קיום דין פרוסה

שנינו בברייתא (קטו:) שדרשו מהפסוק 'לחם עני' מה עני דרכו בפרוסה, אף כאן בפרוסה. ונחלקו הראשונים באיזה אופן ובאיזו מצה מתקיים דין זה, וכן איזו ברכה מברכים על המצה הפרוסה. ונתבאר לעיל (אות א) שיש דין לחם משנה בליל הפסח, והיינו שמלבד המצה השלימה שהיא מחמת דין לחם משנה, יש עוד מצה פרוסה שהיא משום דרכו של עני, ואותה מניח תחת המצה השלימה.

דעת רש"י שברכת המוציא על השלימה ואכילת מצה על הפרוסה

רש"י והרשב"ם (ד"ה אף כאן) פירשו שעל הפרוסה מברך על אכילת מצה, וברכת המוציא על השלימה[ז].

וכן כתבו התוספות (ברכות שם ד"ה הכל), ובתחילה הוסיפו בזה טעם שאם יברך על הפרוסה גם המוציא וגם על אכילת מצה הרי זה עושה מצוות חבילות חבילות, לכך יברך המוציא על השלימה ואכילת מצה על הפרוסה.

וכעין זה כתבו התוס' בדעת ר"י שלפעמים היה עושה כן, שרצה להוציא את עצמו ממחלוקת ולא היה רוצה לשנות את המנהג, והיה מברך על השלימה תחלה המוציא והיה בוצע קצת, ולא היה מפרידה עד שיברך על הפרוסה על אכילת מצה ובוצע משתיהם יחד.

דעת התוספות שברכת המוציא ואכילת מצה על שתי המצות

אולם התוספות דחו טעם זה, וכתבו שכאן לא שייך החסרון של מצוות חבילות חבילות, כיון שברכת המוציא היא ברכת הנהנין, וברכת על אכילת מצה היא ברכת המצוות, וכשם שמברכים על כוס של קידוש ב' ברכות, בורא פרי הגפן וקדושת היום, ואין בזה את החסרון של חבילות חבילות כיון שהם ב' מיני ברכות, כך גם המוציא ואכילת מצה הם ב' מיני ברכות.

דעת התוספות (שם) היא שצריך לברך גם את ברכת המוציא על הפרוסה, וכמו שנתבאר שאין כאן את החסרון של מצוות חבילות. והביאו שכך היו נוהגים רבינו מנחם מווינ"א והר"ר יום טוב לעשות את כל הברכות על הפרוסה, ולא על השלימה שהיא באה רק כדי להשלים ללחם משנה[ח].

וכן הביא בהגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ"ח ה"ז) שיש גאונים [שאין עושין אלא שתי מצות] ועל הפרוסה מברך המוציא ועליה גם מברך על אכילת מצה, וכן הוא בפירוש בירושלמי בפרק הרואה[ט], מצה בלילי פסח, כשהוא בוצע מברך המוציא, בא לאוכלה מברך על אכילת מצה.

מנהגו של ר"י המובא בתוספות

עוד הביאו התוספות שר"י היה רגיל לברך תחלה ברכת המוציא על שתי המצות קודם שיבצע, ואחר כך מברך על אכילת מצה ובוצע משתיהם אחר כך, ואין בזה משום חבילות חבילות מאחר שהיה עושה על שתיהם.

דעת הראב"ה שברכת אכילת מצה על השלימה ושלא כדעת כל הראשונים הנ"ל

הראב"ה (ח"ב פסחים סי' תקכה) בתחילה כתב שנוטל את המצה האמצעית ובוצע לשנים ונותן חציה לאפיקומן, ואת חציה השני בין שתי המצות, ואז כשיטול לבצוע את המצה בוצע ומברך המוציא על המצה העליונה, ועל הפרוסה שהיא האמצעית מברך על אכילת מצה ואוכלם ביחד [וזהו כדעת רש"י].

אולם הביא שם שרבינו זקיני כתב שעל הפרוסה בוצע ומברך המוציא, ועל השלימה מברך על אכילת מצה. וטעמו הוא משום שהדין לאכול מצה

ה. החתם סופר (שו"ת או"ח ח"א סי' מו) כבר האריך בנדון זה, והביא שבתשובות שבסוף ספר מנחת יעקב (סי' שכ) כתוב שמה שצריך ב' ככרות שלימים בלחם משנה, אינו מדין תורה אלא אסמכתא, שהרי מצד לשון הפסוק (שמות טז כג) 'לקטו לחם משנה' אפשר לומר שאף שנים שאינם שלמים נחשבים לחם משנה, וכן מצינו במגן אברהם (סי' תריח סק"י) שכתב שכל דין לחם משנה אינו אלא תקנת חכמים, והמחצית השקל שם ציין לדברי המגן אברהם (סי' רנד ס"ק כג) ש'אינה חובה כל כך' שתהיינה ככרות שלמות.

ו. והוסיף שם במה ששאל עוד, שלפי זה מי שיש לו אפשרות לברך על ככר אחד שלם או על ב' פרוסות, מן הראוי שיבצע על שתי פרוסות, כדי לקיים דין לחם משנה, כל זה הוא שלא כפי המתבאר בדברי הרמ"א בשו"ע (סי' רצא) שכתב שלפחות לא יהיה לו בסעודה שלישית פחות מככר אחד שלם. והיינו שככר אחד שלם עדיף מלחם משנה על ידי פרוסות שאינן שלימות.

ז. הב"ח (סי' תעה ס"ב) ביאר שהטעם שהטור שם כתב שיניח את המצה השלימה למעלה וכו'. הוא מפני שהרי עליה הוא מברך תחילה ברכת המוציא, ואחר כן על הפרוסה על אכילת מצה, ומשום שאין מעבירים על המצוות כמבואר בגמרא (יומא לג.), לכן יניח את המצה השלימה למעלה שהיא הראשונה, כדי שיברך עליה המוציא שהיא המצוה הראשונה. ומוכח בדבריו שפירש שדעת הטור כרש"י שעל הפרוסה מברך על אכילת מצה. ובטעם הדבר שמברכים המוציא תחילה ואחר כן על אכילת מצה, כתב הפרי חדש (שם) משום שהיא ברכה תדירה יותר מעל אכילת מצה שהיא נוהגת כל ימות השנה, ותדיר ושאינו תדיר תדיר קודם.

ח. בבגדי ישע (על המרדכי פסחים פ"י סדר של פסח אות ג) הביא שיש אומרים שאפילו להסוברים כשיטות הראשונים הנ"ל שמביא שלש מצות, אחת לפרוסה וב' ללחם משנה, מכל מקום מברך את שתי הברכות על הפרוסה, ואין השלימות באות אלא להיכר בלבד לשם לחם משנה.

ט. בהערת דבר הלכה (המגיה על רי"ץ גיאת הלכות פסחים עמוד שכח) הביא שהקשו שבכל הירושלמי

אוצר התורה

בליל הפסח כדרכו של עני, היינו המצה של כל השנה, שאוכלה משום שרוצה לשבוע ולא מחמת המצוה. וכן פירשו רבינו חננאל ושאר גאונים'.

דברי הטור והשולחן ערוך בעיקר הדין, ומי שרוצה לצאת ידי שמים

הטור (סי' תעה) כתב שיברך על השלימה המוציא ויבצע, ולא יאכל עד שיברך על הפרוסה על אכילת מצה ויאכל משנים ביחד, כזית מכל א', ואם אינו יכול לאכול כשני זיתים ביחד, יאכל של המוציא תחלה ואח"כ של אכילת מצה, ומפני שיש מי שאומר שמברך על הפרוסה המוציא, ועל השלימה על אכילת מצה, לכך הרוצה לצאת ידי שניהם יאחוז שתיהם בידו, ויברך המוציא ועל אכילת מצה מיד זה אחר זה, ואחר כן יבצע משתיהם ויאכל מהם ביחד בהסיבה. וכן הוא בב"ח (שם ס"ד) בשם רבינו ירוחם (אדם וחוה, נתיב ה ח"ד).

וכעין זה כתב השולחן ערוך (שם ס"א) שיקח את המצות כסדר שהניחם שהפרוסה בין שתי השלימות, ויאחזם בידו ויברך המוציא ועל אכילת מצה, ואחר כך יבצע מהשלימה העליונה ומהפרוסה משתיהם ביחד, ויאכלם בהסיבה ביחד כזית מכל אחד, ואם אינו יכול לאכול כשני זיתים ביחד, יאכל של המוציא תחילה.

ביאור דברי השו"ע שהטעם שיאכל כזית בכל מצה הוא מחמת ב' השיטות הנ"ל

והנה שיטת הרא"ש (פ"י סי' ל, הו"ד לעיל) שצריך לקחת שלוש מצות, ועל הראשונה יברך המוציא ועל הפרוסה יברך על אכילת מצה, ואוכלן ביחד, מכל אחת כזית. והרוצה לצאת ידי חובת שניהם יברך המוציא ועל אכילת מצה, ויבצע מן השלימה ומן הפרוסה כאחד.

והקשה הפרי חדש (שם סק"א) מה הטעם במה שכתב הרא"ש שצריך לאכול מכל מצה [מהפרוסה ומהשלימה] כזית, הרי הטעם שצריך לאכול כזית מהמצה האמצעית שבירך עליה על אכילת מצה, הוא מכיון שלא מצאנו בכל התורה שיש אכילה בפחות מכזית, וכיון שהלשון של התורה ושל הברכה הוא אכילה של מצוה, צריך לאכול בפועל כשיעור אכילה שהוא כזית, אבל המצה העליונה שמברך עליה המוציא, כיון שברכת המוציא מברכים אפילו על פחות מכזית, וכמבואר בשולחן ערוך (סי' רי ס"א) משום שאסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה, א"כ למה צריך לאכול דווקא כזית ממצה זו[יא].

וכעין זה הקשה (שם, הו"ד במשנה ברורה סק"ט, ביאור הלכה שם ד"ה ויברך) על מה שכתב השולחן ערוך שיש לאכול ב' כזיתים מב' המצות, העליונה והאמצעית, מאיזה טעם יש לאכול כזית מכל מצה, ואמנם מהמצה שבירך עליה על אכילת מצה צריך לאכול כזית, כיון שרק לזה יש שם אכילה בכל התורה, אבל המצה שבירך עליה המוציא, כיון שברכת המוציא מברכים אפילו על פחות מכזית, אם כן די במה שיאכל כזית אחת מהמצה שבירך על אכילת מצה, ועוד קצת מהמצה שבירך המוציא.

וכתב הפרי חדש שהביאור בדברי השולחן ערוך הוא כמבואר בטור, משום שיש פוסקים [הובאו דבריהם בראבי"ה הנ"ל] שסוברים שברכת המוציא היא על הפרוסה וברכת על אכילת מצה על השלימה, לפיכך כדי לצאת ידי כל השיטות צריך שיאכל מכל אחת כזית, שמא על האמצעית בירך על אכילת מצה [כדעת רוב הראשונים] וצריך לאכול ממנה את הכזית, ושמא על העליונה בירך על אכילת מצה, ולכך צריך לאכול כזית מהמצה העליונה, וכזית מהמצה האמצעית.

ביאור הפרי חדש שכוונת הרא"ש שלכתחילה גם בברכת המוציא צריך כזית

והוסיף שם שתירוץ זה אפשר לומר רק בדעת השולחן ערוך שפסק כן משום שיש בזה ב' שיטות בראשונים [וכפי שנתבאר], וכדי לצאת מן הספק ולקיים את ב' השיטות פסק שיש לאכול כזית מכל מצה, אבל בדעת הרא"ש אי אפשר לומר כן, שבתחילה כתב בסתם שמברך על העליונה המוציא ועל האמצעית על אכילת מצה [וכדעת רש"י והרשב"ם], וכתב שיאכל כזית מכל מצה, ואחר כך הביא שהרוצה לצאת ידי ב' השיטות יברך המוציא ועל אכילת משתי המצות. מבואר בדבריו שגם לשיטה הראשונה צריך לאכול כזית מכל מצה ומצה, וצריך ביאור מאחר והוא בירך על העליונה המוציא למה יתחייב באכילת כזית, והרי בברכת המוציא מתחייב גם על פחות מכזית.

ותירץ הפרי חדש שמה שמצינו שגם על פחות מכזית חייבים בברכת המוציא, כל זה דווקא באופן שאין לו אלא שיעור מועט זה, אבל אם יש לו יותר ויש בו שיעור כזית חייב לאוכלו כולו, ומשום כך כתב הרא"ש שיאכל כזית גם מהמצה העליונה, כיון שיש לפניו מצה שלימה ויש לו בה יותר מכזית, לכך לא די במה שיאכל ממנה מעט שאין בו מכזית.

עיקר ההלכה היא כדעת הסוברים שברכת המוציא על העליונה, והנפקא מינה בזה

נתבאר שכיון שיש מחלוקת ראשונים על איזה מצה בירך המוציא ועל איזה על אכילת מצה, לכן כתב השולחן ערוך (שם ס"א) שמשום כך כדי לצאת את כל השיטות יש לאכול כזית מכל מצה ומצה, אך כל זה הוא רק אם יכול לאכול ב' כזיתים, אך אם אינו יכול לאכול כשני זיתים ביחד, כתב השולחן ערוך שם שיאכל של המוציא תחלה, ואחר כך של אכילת מצה[יב].

וביאר במשנה ברורה (שם סק"י) בשם הגר"ז, שיאכל מהעליונה תחילה, משום שעיקר הכרעת ההלכה היא כדעת הראשונים שסוברים [כרש"י והרשב"ם] שעליה מברך המוציא, ועל האמצעית מברך על אכילת מצה, ואינו נחשב הפסק בין ברכת על אכילת וכו' לאכילה עצמה, כיון שגם אכילת הכזית של המצה שבירך עליה על אכילת מצה, צריכה את ברכת המוציא שבירך על העליונה.

וכן הביא המשנה ברורה (סי' תפב סק"ט) בשם הגר"ז שמי שאין לו אלא ב' מצות, יברך המוציא על העליונה ואחר כך יפרוס את האמצעית לקיים בה אכילה כדרכו של עני שהיא בפרוסה, ויברך עליה על אכילת מצה, והיינו שנקט שיברך על העליונה המוציא, ולא שיברך המוציא על ב' המצות.

וכמו כן מבואר בדבריו (סי' תעג ס"ק נז) על מה שכתב השולחן ערוך (שם ס"ו) לגבי יחץ שיקח את המצה האמצעית ויבצענה לשתים, שהטעם שמקיים יחץ במצה האמצעית ולא בעליונה הוא משום שברכת 'על אכילת מצה' היתה עליה ולא על העליונה, שעל העליונה המונחת לפניו בירך תחילה ברכת המוציא.

קיום דין לחם משנה אצל המסובים לפי הכרעת השולחן ערוך

בהליכות שלמה (שם ס"מ ובהערות שם) כתב שכל מה שמובא שצריך לאכול ב' כזיתים, וכפי שביאר הפרי חדש [כאמור לעיל] משום שיש ספק על איזה מצה יברך המוציא ועל איזה על אכילת מצה, כל זה רק לבעל הבית שיש לו ג' מצות לפניו, ויש לו את האפשרות לאכול מכל מצה כזית, אבל המסובים והאורחים שאין להם קערה לעצמם והם סמוכים על קערתו של בעל הבית, והוא נותן להם כזית מצה ממקום אחר, הואיל והמצה שהם אוכלים בין כך אינה באה ממה שבעל הבית בירך עליו את הברכות, לפיכך אין טעם שהם יאכלו יותר מכזית אחת.

אולם מאחר והמסובים אין להם קערה עם מצות לפניהם, והם יוצאים ידי חובת לחם משנה על ידי בעל הבית, לכן צריך שיתן להם מעט מהמצה השלימה שהיא באה ללחם משנה, ובכך יחשב הדבר שהם קיימו גם כן את הדין של לחם משנה[יג]. וכמו שכתב המשנה ברורה (סי' קסז ס"ק פג) שאם אין לפני כל אחד מהמסובים לחם משנה, הרי הם זקוקים לסמוך על הבוצע שיש לפניו לחם משנה ולטעום מאותו לחם, ולפיכך אינם רשאים לטעום מהפת שלפניהם לפני שהוא אוכל, כיון שהם יוצאים ממנו בברכת המוציא [מה שאין כן אם יש לכל אחד לחם משנה[יד], שאז הם רשאים לטעום לפניו כיון שהם מקיימים לחם משנה לעצמם ולא על של בעל הבית, ורק אם אין לכל אחד לחם משנה צריך שיאכלו משלו מעט שיחשב שיש להם לחם משנה] ולכך הוא הדין גם כאן בליל הפסח שמלבד הכזית שהם אוכלים צריך שיאכלו מעט מהלחם משנה שהוא בירך עליו, ובכך מתקיים בהם לחם משנה.

דעת האגרות משה שהאורחים והמסובים גם כן מחויבים באכילת ב' זיתים

באגרות משה (שו"ת או"ח ח"ה סי' טז אות ד) כתב שכיון שרוב העולם נוהגין כבר יותר ממאה שנים, שעושים מצות דקות שאף אם הם מצות גדולות לא תספיק מצה אחת לכדי כזית, אלא לשני אנשים ולא יותר, שכפי המנהג [המבואר בראשונים] גם את האפיקומן אוכלים מאלו המצות שהיו בקערה, שהרי עושים 'יחץ', וחצי האחת מניחים לאפיקומן, ובודאי לא יספיק

שלפנינו אין דין זה 'שמברך המוציא על הפרוסה'.

י. וכן הביא הראב"ן (קטז. ד"ה בחלוקת) שמצא כך בשם רבינו חננאל וגאונים אחרים, שמברכים על הפרוסה המוציא, ועל השלימה על אכילת מצה. וכן כתב הב"ח (סי' תעה ס"ד ד"ה ובמקצת).

יא. המגן אברהם (סי' קסז סק"ז) הביא שהבית יוסף (ד"ה ושיעור הפרוסה) כתב בשם הרוקח שאין צריך לאכול דווקא כזית, אולם בשו"ע (שם) משמע שלכל אחד מהמסובים צריך כזית, והביא שכך גם משמע בדבריו (סי' תעה ס"א) שצריך לאכול ב' זיתים. וסיים את דבריו שמכל מקום יש להחמיר לכתחילה לאכול כזית גם ממה שבירכו עליו המוציא.

יב. בהליכות שלמה (פסח פ"ט אות מא) כתב שבזמנינו שהמצות עשויות רקיקים דקים וקשים, וקשה לאכול מהם ב' כזיתים בשיעור של כדי אכילת פרס, יותר נכון לאוכלם בזה אחר זה.

ובהערות דבר הלכה (שם אות פג) נסתפק אם אכילת ב' כזיתים במצות שלנו היא כדרך אכילה, או כיון שקשה לאוכלם כך אין זו דרך אכילה, ויהיה נדון זה תלוי בספיקו של המשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח) אם באכילה של מצוה 'יוצאים ידי חובה באכילה שלא כדרך.

יג. וכמו כן צריך שבכורך יתן להם מעט מהמצה השלישית שלו, וכמו שכתבו התוספות והרא"ש שמהמצה התחתונה יקח לכורך, וכל זה כשיש לכל אחד קערה עם ג' מצות, אבל אם אין לכם והוא נותן להם לכורך ממצה שלא היתה בקערה, צריך שיתן להם משלו וכמו בכזית ראשון.

יד. כמו שכתב שם השולחן ערוך (סי' קסז סט"ו) שצריך שיהיה לפני המסובים לחם משנה חוץ ממה שיש לפני הבוצע.

לכולם[טי], ונמצא שלא שייך ענין ג׳ המצות אלא לבעל הבית ואשתו, ואם ירצה לתת גם לכל המסובים מבניו ובנותיו, אפילו אם רק לחייבים במצוות, הרי יצטרך להוסיף על ג׳ המצות, ובודאי לא נכון לעשות כן, שהרי אדרבה היה צריך לגרוע בליל הפסח משום לחם עוני ולא להוסיף.

ולכן כתב שעדיף שיסדרו לכל אחד מהזכרים לחם משנה מיוחד, ואם נתברך גם בבנות, תהיה מצורפת לאחד מן הבנים, ואם כולן בנות יתן גם כן לכל שתי בנות [שהן יותר מי״ב שנה] ג׳ מצות בפני עצמן, ולקטנים שהם כבר יכולים לאכול את כל הזיתים צריך לתת מצות מיוחדות, ובזה האופן שתהיה קערה לפני כל אחד בודאי שכולם יוצאים ידי חובתם.

מבואר מתוך דבריו שמעיקר הדין גם כל אחד מהמסובים צריך לאכול ב׳ כזיתים בתחילה, וכפשטות דברי השולחן ערוך, ולא נראה לו לחלק בין בעל הבית לשאר המסובים, ומשום כך כתב שכל אחד יכין קערה בנפרד. ואמנם בתוך הזכיר שיש שיקילו ולא יאכלו אלא כזית בתחילה, שלכאורה מבואר שאין מעכב ממש שיהיה לכל אחד ב׳ כזיתים, זה אינו, שאין כוונתו בזה שרק האורחים יקלו ולא בעל הבית, אלא אם יש מקום להקל ולצאת בכזית אחד בלבד, זה על כולם וגם בעל הבית.

מחלוקת ראשונים אם אכילת מצה מהפרוסה בליל הפסח מעיקר הדין או דיעבד

עוד נחלקו הראשונים (אוצר החכמה) בעיקר הדין שדרשו מהפסוק ׳לחם עני׳ שיש מצוה באכילת מצה הדומה למאכלו של עני. האם דין זה הוא לכתחילה או דיעבד. וכאמור עד כה הרבה מן הראשונים דנו באיזה מצה הוא פורס ומקיים בה את הדין ׳כדרכו של עני׳ האם העליונה או האמצעית, והיינו שדין זה הוא מעיקר דיני הלילה שיאכל ממצה פרוסה [ועיין מה שנתבאר להלן אות ד׳ בענין ״יחץ׳ שכתבו הראשונים שהוא כחלק מסדר ליל הפסח].

אולם יש מן הראשונים[טז] שהביאו שדעת רב האי גאון היא שאם היה לפניו מתחילה מצות שלימות אסור לו לפרוס אחת מהם כדי לקיים את הדין שיהיה כדרכו של עני בפרוסה, ואדרבה בכל מקום מצינו שברכה על שלם היא מצוה מן המובחר, ולכן אסור לבטל בידים דין זה [וכל זה הוא גם בלא חידושו של רב פפא, ויבואר להלן אות ד׳ בענין ה׳יחץ׳] וכל מה שבא רב פפא בדבריו לחדש הוא על מה שדנה הגמרא (ברכות שם) קודם לכן שאם יש לו פרוסה ושלם, שנחלקו בזה שלדעת רב הונא מברך על הפרוסה ופוטר את השלימה, ולרבי יוחנן מצוה מן המובחר לברך על השלימה, שכל זה הוא דווקא בכל ימות השנה, אבל בליל הפסח לכל הדעות הרשות בידו לברך על הפרוסה, משום שבלילה זה יש דרשה לעשות כדרכו של עני.

וכן הביא המאירי (פסחים קטו: ד״ה ומתוך) שיש בענין זה כמה שיטות, שיש שמברכים על השלימה המוציא ועל הפרוסה על אכילת מצה, שהרי לחם עוני נאמר על מצה זו. ויש מהם שהיו מברכים את שתי הברכות כאחת, שמאחר שנעשית בה מצוה אחת נקיים בה גם את המצוה האחרת, וכמו שאמרו בפת של עירוב הואיל ואתעבידא בה חדא מצוה נעביד בה אחריתי, ויש מביאין ראיה לזו ממה שאמרו בברכות (שם) בענין הביאו לפניו פתיתין ושלמין, וירא שמים יוצא ידי שתיהם ומניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע. ועל זה הביא שגאוני הראשונים פירשו את דברי רב פפא שהכל מודים בפסח וכו׳, שאם ירצה מברך על הפרוסה ולא על השלימה, אבל אין זה חיוב, וממילא אין לו לפרוס בשביל כך מצה שלימה, ואדרבה אם יש לו שלימות עדיף ומהודר יותר שיברך עליהם, ולא נאמר בברייתא ׳אף כאן בפרוסה כדרכו של עני׳ אלא שיש לו רשות לעשות כן.

והוביחו הראשונים כשיטה זו שאין הביאור בדברי רב פפא שיש חיוב לאכול פרוסה בליל הפסח, ממה שאמר מר בר רב אשי (ברכות לח.) ׳האי כובא דארעא נהמא הוא׳, שעושין גומא בכירה ונותנים בה קמח ומים ונאפה שם, והחידוש שגם זה נקרא לחם, ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח משום שזה בכלל לחם עוני. ובודאי שפת זו אמנם היא לחם עוני, אבל אין חובה לאוכלה בליל הפסח, כך גם פרוסה שהיא לחם עוני רק בתורת רשות נאמרה הדרשה״.

ג. ׳יחץ׳ במצה של מצוה

מקור ה״יחץ׳ במשנה וביאור ענינו משום קיום דרכו של עני בפת

בענין ה״יחץ׳ שהנהיגו הראשונים[יח] בליל הסדר, שנינו במשנה (פ״י מ״ג) הביאו לפניו מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת. וכתב שם התוס׳ יום טוב (ד״ה לפרפרת) שהגירסא הנכונה במשנה היא ׳הגיע לפרפר׳, וכפירוש רש״י (איוב טז יב ושאר מפרשים שם) שהוא לשון שבירה ופירורים.

וכן פירש בתפארת ישראל (יכין שם אות טז) שהוא טרם וסמוך שהגיע לפרפר את הפת, והיינו קודם שרוצה לשבר את הפת, כמו שנוהגים לשבר את המצה האמצעית שנקראת ׳לחם עוני׳ ודרכו של עני בפרוסה.

וכן הביא הבית יוסף (סי׳ תעג ד״ה כתב הכל בו) בשם הכל בו (הל׳ פסח) שהמנהג לחלקה קודם שיקרא את ההגדה כדי שיאמר עליה ׳הא לחמא עניא וכו׳, כפי שדרשו חז״ל מה לעני בפרוסה אף כאן בפרוסה.

וכעין זה כתב בשולחן ערוך הרב (סי׳ תעג סל״ו) שאת החצי השני צריך להחזיר לקערה, וליתן אותו בתוך שתי מצות השלימות, כדי לומר עליו את ההגדה, לפי שצריך לומר את ההגדה על מצה הראויה לצאת בה ידי חובתו, שנאמר תאכל עליו מצות לחם עוני, ודרשו חכמים (שם) שעונין עליו דברים הרבה, ומתוך שנאמר ׳לחם עני׳ חסר וא״ו דרשו חכמים ׳לחם עני׳, מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה, שהמצה שיוצא בה ידי חובתו לא תהיה שלימה אלא פרוסה, ועליה יאמר את ההגדה. והיינו שכדי לקיים את ב׳ הדרשות יחד יש לחצות את המצה לפני אמירת ההגדה, שהפת תהיה כדרכו של עני כבר בעת שאומרים עליה דברים הרבה והיינו כל סדר המגיד שבהגדה של פסח[יט].

טעם נוסף לחציית המצה וביאור החילוק בין שני הטעמים

אולם במאירי (קטו: ד״ה ויש) כתב שהמנהג לפרוס ומנהג בעלמא הוא, אלא שנראה שנהגו בפריסה זו כדי שישתמשו ממנה להצנעת חציה תחת המפה, עד שמתוך כך נותנין לב יותר לאכול כזית מצה באחרונה זכר לפסח [היינו האפיקומן. ומבואר שלא פירש שהטעם הוא כדי שתהיה מצה שאינו מצניע כדרכו של עני.

וכמו כן באור זרוע (ח״ב הל׳ פסחים סי׳ רנו) כתב שכאשר אוכל יחצה, שלוקח מצה אמצעית ובוצע ויניח אותה תחת המפה לאפיקומן והחצי יניח בקערה אשר בה שתי מצות, והטעם שמצניע אותה לפי שלא תהיה מצויה לפניו לאוכלה קודם זמנה תוך הסעודה, לפי שהוא זכר לפסח הנאכל על השובע.

מבואר א״כ באור זרוע שני דברים: א. שחוצה את המצה כשהוא אוכל, ולא כמו שפירשו המפרשים שחוצה אותה לפני שאומר את ההגדה. ב. מבואר בדבריו [כדברי המאירי] גם בטעם הדבר, שהראשונים פירשו שענין היחץ הוא כדי לקיים את הדין כדרכו של עני, ולא הזכיר טעם זה כלל, אלא כדי לשמרו לאכילת האפיקומן.

וביאור הנדון בזה הוא כמו שהובא לעיל, שנחלקו הראשונים בעיקר הפירוש בדברי רב פפא שאמר שהכל מודים שבפסח מניח הפרוסה תחת השלימה ומברך על הפרוסה, שיש שפירשו [רב האי גאון] שביאורו הוא משום שכך היא דרכו של עני, ואין כאן מצוה מן המובחר לברך על הפרוסה שלא ככל ימות השנה. ושאר ראשונים פירשו שנאמר בדברי רב פפא שיש דין איך צריך לאכול את המצה, ולא רק רשות אם יש לו פרוסה ושלימה, והיינו שנחלקו אם כשיש לו מצות שלימות אם צריך לחצות אחת מהם לקיים את

טו. שהרי לכתחילה צריך שיעור של חמישה זיתים לאחד, והיינו שיעור שני זיתים בשעת הברכה [מכל מצה], ושיעור כזית אחד מצה לכורך, ושיעור שני זיתים לאפיקומן, ואף אם יקלו מלאכול כזית שני בברכת המוציא, ויקלו גם באכילת אפיקומן לאכול רק כזית אחד, הרי גם כן צריך לאכול שלשה חתיכות בשיעור כזית לכל אחד.

טז. ריטב״א (ר״ה כט. ד״ה ושמעינן), רשב״א (ברכות שם ד״ה מניח) ור״ן (על הרי״ף, קטו: ד״ה הכל מודים).

יז. והביאו הראשונים (ר״ן על הרי״ף קטו: ד״ה הכל מודים) שכתב רב האי גאון שעכשיו נהגו לברך על הפרוסה, אלא שמקדים לפורסה קודם הגדה כדי שבשעת המוציא ימצאנה כשהיא פרוסה. והיינו שמאחר ואם כאשר בא לברך המוציא יש לו רק מצות שלימות, אסור לו לפרוס אפילו אחת מהם, לכן אם רוצה לפרוס את אחת מן המצות [כדי לקיים את ענין ה״יחץ׳ וכמו שיתבאר להלן בפנים בשם הכלבו המובא בבית יוסף ושולחן ערוך הרב] יקדים לפורסה הרבה לפני שבא לברך עליה, שאם ימתין עד שעת הברכה יהיה אסור לו לחצותה.

יח. מחזור ויטרי אבודרהם וכלבו (סדר ליל הפסח) וחלוקים הם בשמותיהם.

יט. מה שכתב השו״ע הרב שיש לחצות את המצה לפני אמירת ההגדה כדי שתהיה לו מצה כדרכו של עני בעת אמירת סיפור יציאת מצרים, לכאורה יש עוד כמה ביאורים לדרשת חז״ל כדרכו של עני, כפי שהובא מהגמרא (שם) שדרכו של עני שהוא מסיק ואשתו אופה. ונתבאר בזה במקומו בב׳ דרכים: **א.** שהוא אופה בזריזות את פתו, וכך גם במצה יזדרז באפייתה (רשב״ם). **ב.** כשם שהעני מתעסק בעצמו באפיה, כך גם במצה יתעסק האדם עצמו באפית המצות. ואם כן יוצא לפי ביאור השו״ע הרב שאם נפרש שהיחץ אינו משום שדרכו של עני בפרוסה, אין צורך לחצותה דווקא קודם ׳מגיד׳.

הדין פרוסה או לא, שלדעת רב האי גאון אין דין זה אלא בדיעבד איך ינהג אם יש לו מצה שהיא פרוסה.

ולפי"ז מובן היטב מה טעם שנקטו הראשונים ב' ביאורים ב'יחץ', שאלו שפירשו שטעם היחץ הוא משום דרכו של עני, סברו כמו אלו שפירשו שאם יש לו מצה שלימה חייב לפרוס אותה, ולכן גם חוצה אותה קודם זמן אכילתו [מהטעם המוזכר ברב האי גאון שאם יש לפניו ב' שלימות אינו ראוי לפרוס אחד מהן קודם שיברך], אולם האור זרוע סבר שהביאור בדברי רב פפא הוא רק אם נזדמנה לו מצה שלימה ופרוסה, ואם אין לו פרוסה אין צורך לחצות שלימה עבור זה, לכך ביאר שענין היחץ הוא רק לשמור חצי מצה לאכילת אפיקומן, וגם זמן חציית המצה הוא בסמוך לאכילה ממש כדי להשאיר ממנה לאחר כך, ולא משום שיש דין שתהיה לפניו פרוסה מהמצה מחמת שכך היא דרכו של עני[כ].

האם אפשר לכתחילה להביא מצה פרוסה או צריך דווקא שיביא שלימה ויחצנה

יש לדון לפי עיקר הדין של פרוסה כדרכו של עני, האם אפשר לכתחילה להביא לקערה של ליל הפסח רק ב' מצות שלימות ועוד חצי מצה, ואין דין של שלימה במצה האמצעית, וכן הוא לפי רב האי גאון שאין דין פרוסה כלל אלא אם כן אין לו שלימה, אבל אין לפרוס מצה שלימה כדי לקיים דין פרוסה, וכן לדידן אם הביא מצה חצויה יכול לברך עליה, שדין החיוב כדרכו של עני הוא רק דין שלא תהיה המצה שלימה לכן אמרו לחצות אחת מהן, אבל אם הביא בתחילה מצה חצויה גם מתקיים בזה הדין של כדרכו של עני.

וכמו כן לפי המאירי והאור זרוע שסוברים שענין ה'יחץ' הוא כדי להשאיר מצה שממנה יאכלו את האפיקומן, בודאי שאין דין שהמצה האמצעית תהיה שלימה בתחילה, כיון שגם ממצה שאינה שלימה אפשר שיחצו אותה ויניחו את חציה לסוף הסעודה לאכילת האפיקומן.

וכמו כן יש לתלות נדון זה בטעם הדבר שצריך להניח ג' מצות בקערה, שאם נפרש שהטעם הוא רק מחמת הפרוסה מלבד הלחם משנה, אם כן אין דין שתהיה בתחילה שלימה, אלא העיקר הוא שיהיו לו ב' מצות שלימות ועוד מצה חצויה, אבל לפי הטעם הנוסף שהוא זכר ללחמי תודה, מסתבר שיש דין ג' מצות שלימות, וכמו שמצינו (מנחות עו.) שלחמי תודה באות משלימות דווקא ולא מפרוסות, כך שלושת המצות שהם באות זכר לזה, צריך לכתחילה דווקא שלימות ולא פרוסות.

שיטת כמה מן ראשונים שבוצע את המצה העליונה

הבית יוסף (סי' תעג ד"ה ויקח) הביא שיש מהראשונים[כא] שהוא לוקח את המצה האמצעית ובוצע אותה לשנים, ונותן חציה לאחד מן המסובים לשומרה לאפיקומן.

אולם הרוקח (הל' פסח סי' רפג) והסמ"ג (עשין מא) פירשו שהוא לוקח את הראשונה לבצוע אותה.

אין מעבירים על המצות בחציית המצה האמצעית ולא העליונה

הראשונים[כב] הביאו מהראבי"ה שבוצע את האמצעית ושומר חציה לאפיקומן [ולא כדברי הרוקח]. והוקשה לו שלכאורה איך הוא בוצע את האמצעית ולא את העליונה, והרי אין מעבירין על המצות. ותירץ שאין מצוה בשבירת המצה לשנים, ולפיכך לא שייך כאן הכלל שאין מעבירים על המצות.

מבואר בדבריו שאין מצוה בעצם חציית המצה, אלא העיקר שהיא תהיה חצויה ולא שלימה, ואם היא באה לפנינו כשהיא חצויה אין בזה שום חסרון, ומשום כך אפשר להעביר על המצה העליונה ולחצות את האמצעית כיון שאין זה מעשה מצוה.

וכבר זו כתב בספר המנהגים (טירנא, ליל הסדר ד"ה נוטל ידיו) שיבצע את המצה השניה לשנים [כיון שאם יבצע את הראשונה יהיה צריך לעבור אל הראשונה ולברך המוציא על השניה שהיא שלימה, ואסור משום שאין מעבירין על המצוות] ואין מצוה בשבירת המצה אחת לשנים, ולכן יכול לעבור על הראשונה ולא לחצותה.

והביאור בנדון הראשונים איזה מצה יש לבצוע, יסודו הוא אם הבציעה היא מצוה שיש לעשותה בפועל או רק שהעיקר הוא קיומה שתהיה מצה פרוסה, אבל אינו תלוי בנדון הנ"ל שיש אומרים שאין צריך כלל שתהיה מצה פרוסה.

ד. הגדרת לחם עני כדרכו של עני שהוא מסיק ואשתו אופה

ביאור דרשת הברייתא בדמיון בין אפיית העני לאפיית מצה

בגמרא (קטז.) הובאה ברייתא שדורשים מהפסוק 'לחם עוני', מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה, אף כאן הוא מסיק ואשתו אופה.

ובטעם הדבר שכך הוא מנהגו של העני, כתב הרשב"ם (ד"ה דרכו) שהעני אינו מתעסק לבדו באפיית הפת כיון שאין לו הרבה עצים, וחושש שאם יסיק את התנור וילך להתעסק בבצק יצטנן התנור, ולכך הוא מסיק את התנור, ובשעה זו אשתו מכינה את הבצק שמיד יהיה ראוי לאפיה בתנור חם. אף כאן הוא מס'אוצר החכמה'תו אופה שלא יחמיץ.

והר"ן (על הרי"ף, ד"ה מה דרכו) פירש באופן אחר שהטעם שדרכו של עני שהוא מסיק ואשתו אופה, כדי למהר מתוך שהם תאבים למאכל צריכים למהר את אפיית הפת. אף כאן הוא מסיק ואשתו אופה למהר מלאכתן שלא יחמיץ.

מדברי שניהם למדנו שהוא ענין של זריזות, וגילתה כאן תורה שצורת אפייתה כדרכו של עני, וכשם שהוא מהיר באפייתו כך גם צריך להיות אופן אפיית המצה, שהאדם יסיק את התנור בו בזמן שהיא אופה ומכינה את הבצק, ושלא יהיה הוא לש ומכין את הבצק ולאחר מכן הוא מסיק את התנור, כיון שבזמן הזה שאינו מתעסק בעיסה היא עלולה להחמיץ, לכן צריך ששני בני אדם יתעסקו באפייתם.

ביאור הרא"ש מה נלמד מדרכו של עני

פירוש נוסף עולה מדברי הרא"ש (פ"ב סי' כו) שכתב וז"ל, 'ולשון ואופין בעצמן כההיא דאמרינן מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה' עכ"ל, ומתבאר שהדרשה באה לרמז דרך עוני גם באפיית המצה, וכמו הרמז המובא שם בברייתא מה דרכו של עני בפרוסה וכו', כך גם לא 'יאפה האדם את המצות על ידי אחרים אלא עצמו יתעסק בהם, כמו העני שאינו מעסיק פועלים תחתיו. וכמו כן הביאו המהר"ם חלאוה (שם) והטור (סי' תס) בשם רב האי גאון המפרש שהדרשה באה ללמד שיהיה האדם עצמו עוסק באפיית המצות.

בשולחן ערוך (שם ס"ב), הביא מנהג זה שהרא"ש היה משתדל במצת מצוה ועומד על עשייתה ומזרז את העוסקים בהם ומסייע בעריכתן, וכן ראוי לכל אדם לעשות להטפל הוא בעצמו במצוה. והיינו כדרכו של עני שאמנם אשתו אופה עבורו מכל מקום הוא מתעסק גם כן באפיית המצות.

מנהג הפרי חדש להתעסק בכל המצות של פסח

המגן אברהם (שם סק"א, הו"ד במשנה ברורה סק"ה) כתב שטעם מנהגו של הרא"ש הוא משום מה שאמרו (קידושין מא.) 'מצוה בו יותר מבשלוחו', ולכך כשהוא עומד בעצמו ומתעסק במצות שכרו מרובה[כג].

והפרי חדש (סי' תס ס"ב) הוסיף על מנהג הרא"ש[כד] שהוא נוהג להקפיד להתעסק בעסק כל המצות של פסח [לא רק מצות המצוה של ליל הפסח] כיון שבזמן הזה רוב המצות הנעשות בידי הקהל אינם נעשות כדין. מבואר בדבריו שפירש שהרא"ש עסק במצה של מצוה משום שחשש שלא

כ. עוד נפקא מינה יש לומר שהנה מצאנו בראשונים כמה טעמים לקחת ג' מצות בקערה בליל הסדר, הרבה מן הראשונים (הובאו דבריהם לעיל) כתבו שאין בעצם דין בשלוש מצות, אלא שתים כדי לקיים בהם את הדין של לחם משנה ביום טוב, ועוד אחת שיהיה פרוסה כדרכו של עני. והטור (סי' תעה ס"ז) כתב בשם הרא"ש (שם פ"י סי' ל) שנוהגים באשכנז וצרפת לעשות ג' מצות [כדעת הרא"ש] ועושים אותם מעשרון, זכר ללחמי תודה, שהיוצא מבית האסורים מביא תודה, ותודה היה בה ג' מינין של מצה. חלות, רקיקין, ורבוכה, וכל מין היו בו ג' עשרונים, ושליש מכל מין היו עושין י' חלות, הרי שהגיע לכל ג' חלות עשרון אחד, ועל כן עושין את שלושת המצות מעשרון [והמשנה ברורה (סי' תעה ס"ק מו) הביא שבספר בית מאיר מפקפק על המנהג, ובכמה מקומות כהיום נשתקע המנהג]. וכתב בספר סדר הערוך שממה שהביא הרא"ש את מנהגם לעשות את כל ג' המצות מעשרון, דווקא על הסוברים שצריך ג' מצות, ולכאורה גם לשיטות שדי בב' מצות היתה אפשרות לעשותם כלחמי תודה ע"י שיביא ב' מצות שכל אחת מב' שלישי עשרון כמו שהיה בלחמי תודה, אלא מבואר כאן טעם נוסף שצריך ג' מצות, כעין ג' מינים של מצה שהיו בלחמי תודה, שמלבד מה שמבואר בראש שצריך שיהיו המצות מעשרון, יש ללמוד ממנהגם גם שיהיו ג' מינים.

וכאמור לעיל ביאור מחלוקת זו היא אם הפרוסה היא מעיקר הדין שכאשר יש לו מצה שלימה יש לו לחצותה, כדי שתהיה לו פרוסה כדרכו של עני, וכך סברו הראשונים שביארו שהטעם שצריך ג' מצות הוא משום שב' הם ל'לחם משנה' והג' לפרוסה, אבל הבה"ג סבר שהפרוסה אינה חיוב, אלא שאם יש לו יטלנה, אבל אינו צריך לחצות עבור זה לכן צריך ג' מצות, ואם כן בהכרח יש בזה טעם נוסף והוא זכר ללחמי תודה.

כא. רא"ש (פ"י סי' ל), מרדכי (סדר של פסח רמז תריא) וכן כתב בהגהות מיימון (דפוס קושטא פ"ח ה"ו).

כב. תשב"ץ קטן (סי' צט) ומרדכי (סדר של פסח רמז תריא).

כג. ולפי"ז צריך לפרש שהלימוד מעני הוא רק בתורת 'גילוי' שיש סיבה מסוימת מדוע צריך לאפות בגופו, שכשם שהעני טורח בגופו, כך במצות האפייה צריך לטרוח בגופו.

כד. המשנה ברורה (שם סק"ו) הביא את דבריו, והוסיף שהמהרי"ל גם כתב שיש להתעסק בעצמו ולא לסמוך על אחרים מחמת המכשלה שיש בכל פרטי הדינים.

יעשוה כדין תורה[כה], וזה מה שהוסיף לחוש גם בשאר המצות, והיינו שלא פירש שהטעם הוא משום הדרשה של לחם עוני, וגם לא מסתבר שנתחדש בדרשה זו לחשוש שאחרים לא יעשוה כדין[כו].

דעת התוס' רי"ד שהוא ענין לכתחילה

התוספות רי"ד פירש כרש"י והרשב"ם, שהדמיון לעני הוא שיש למהר בעסק המצות שלא תחמין, אלא שכתב שמה שנתבאר כאן שהוא מסיק ואשתו אופה, אינו מעיקר הדין, וכפי שהוכיח לעיל (מח:) שהאשה יכולה לשהות כדי ללוש קבא מגלינאה [שהוא שיעור עיסה גדולה של מ"ג ביצים וחומש, כשיעור חלה] ולערוך ולהסיק ולאפות, ובענין זה אינו בא לידי חימוץ, אף על פי כן מצוה מן המובחר שיסיק בעלה את התנור בעוד שהיא עורכת ואופה.

והיינו שדרשה זו שהאפיה תהיה כדרכו של עני, אינה אלא לכתחילה.

דברי רבא בדין העסק עם העיסה

והנה בגמרא (מב.) דרש רבא אשה לא תלוש בחמה ולא בחמי חמה וכו' ולא תגביה ידה מן התנור עד שתגמור את כל הפת. ופירש רש"י (ד"ה ואל תגביה) שלא תגביה ידה, כלומר שתהיה עוסקת בבצק כל שעה, ולא תתעסק עם דבר אחר מלבד הבצק. וכך פירש הרי"ף (שם), וכן מבואר בדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ג מ"ד) בדעת חכמים החולקים על רבן גמליאל שסובר ששלש נשים גומרות ללוש בציקן בעת אחת ואופות אחת אחר השניה, ואע"פ שישאר הבצק של שלישית עד שיוחם התנור שלש פעמים, ויאפו בו ב' פעמים ואח"כ תאפה היא ואינו בא לידי חמוץ בזמן זה, אבל חכמים אומרים שרק כשתתחיל הראשונה לאפות תתחיל השניה לערוך את הבצק והשלישית תתחיל ללוש את הקמח, וכשתגמור הראשונה לאפות תגמור השניה לערוך והשלישית ללוש, ותתחיל השניה לאפות והשלישית לערוך ותתחיל הראשונה ללוש פעם שניה, וכל זה כדי שלא ישהה הבצק כלל ולא תסור ממנו היד.

פירוש הר"ן בדברי רבא שהאיסור הוא רק על עסק בדברים אחרים ממש

הר"ן הקשה על פרושו של רש"י שאם כן היה לרבא לומר שלא תגביה ידה 'מן העיסה' ולא שלא תגביה 'מן התנור'.

לכך פירש שחכמים אסרו עליה שלא תעסוק בדברים אחרים כלל מלבד העיסה כדי שלא תימשך אחריהם זמן רב, ולא תדקדק בשיעור של שהיית העיסה, אבל לא אסרו עליה לעסוק בענין התנור בינתיים, ואפילו שהיא מנחת את העיסה, מפני שהוא צרכו של פת ומשום כך אין בזה חשש שמא תימשך להתעסק בדברים אחרים, ובלבד שלא תשהה יותר מכשיעור, ולפיכך נקט רבא שלא תגביה ידה שמן התנור, כלומר שאינה רשאית לעסוק בדברים אחרים לגמרי, אלא במה שנוגע בעסק של העיסה או התנור מותר.

הכרעת הפרי חדש בדברי הראשונים

הפרי חדש (סי' תנט ס"ב) הביא את דבריהם, וכתב שאמנם לשון הגמרא נוחה יותר לפי פירוש הר"ן, שאין כוונת רבא לאסור להתעסק עם התנור ושלא להגביה את הידים מן העיסה אלא רק שלא להתעסק בדברים אחרים לגמרי. אבל מסתבר כדעת רש"י שלכתחילה אין להניח את העיסה בלא עסק אפילו רגע אחד, גם אם העסק הוא במה שקשור לאפיה. וביאר שזה הוא מה שדרשה הברייתא 'לחם עוני' מה עני הוא מסיק ואשתו אופה, אף כאן הוא מסיק ואשתו אופה. וכפי שפירש רש"י הנ"ל כדי שלא תחמיץ העיסה, שהיא רק אופה, והוא מסיק את התנור ולא היא כדי שלא תצטרך להניח את הבצק אפילו רגע אחד שלא יחמיץ, שאילו לפירוש הר"ן אינו מעיקר הדין שהוא יהיה מסיק והיא אופה, שהרי גם מי שאופה יכול להיות המסיק של התנור, שכיון שכל עיסקו הוא בעיסה ובאפיה ולא בדברים אחרים, אין לחשוש שמחמת כן יהיו כאן שהיות מרובות.

דברי הפוסקים בנדון הראשונים והסתירה בדבריהם

בטור (סי' תנט) כתב שלא תגביה ידה מן הפת להתעסק בעסק אחר עד שתגמור את כל הפת, שלכתחילה צריך שלא יניחוה בלא עסק אפילו רגע אחד, וכל זמן שמתעסקים בו אפילו כל היום אינו מחמיץ, ואם הניחוהו בלא עסק שיעור מיל הוי חמץ. והיינו שבתחילה כתב שלא להתעסק עם דברים אחרים, ומשמע שפירש את דינו של רבא כפירוש הר"ן, ואחרי זה כתב שלא יניחו את הבצק אפילו רגע אחד שמשמעות דין זה היא כדברי רש"י.

וכמו כן הרשב"א (שו"ת ח"א סי' קכ"ד) כתב וז"ל 'כלומר שלא תגביה ידיה מן הבצק ותתעסק בדברים אחרים' וכו'. התחיל בלשון רש"י, וסיים שהחשש שתתעסק בדברים אחרים.

כה. וביאור הדבר הוא שהלימוד מעני הוא רק 'היקש', אולם יסוד הדין הוא כדי שיעשה זאת בעצמו כדי להרחיק מחימוץ. וסמך לזה מצאנו בדברי השבולי הלקט (סדר פסח סי' ריח ד"ה הא לחמא) שהביא את הדרשה, 'שדרך העני שאין לו לעני שפחות ועבדים לעבדו, ולכן הוא בעצמו מסיק, ואשתו אופה, אף כאן הוא מסיק ואשתו אופה אפילו העשיר, שלא יבא לידי חימוץ'. והיינו שאנו לומדים מדרשה זו שיהיה הוא עצמו מסיק אפילו הוא עשיר, ומכל מקום סיים את דבריו שלא יבוא לידי חימוץ, כלומר שדין זה נלמד ונתחדש מפסוק זה, שמחמת חשש זה ראוי לו לאדם להשגיח ולפקח בעצמו על אפיית המצות.

כו. בהעמק דבר (שמות יב יז) כתב טעם נוסף שיתעסק בעצמו באפיית המצות, כשם שבמצרים טרחו בני ישראל ד' ימים בביקור הקרבן פסח לפני שחיטתו, כדי להרבות את זכויותיהם לצאת ממצרים [כמו שהביא רש"י (שם יב ו) שבזכות דם פסח ומילה יצאו מגלות מצרים], כך ציונו

ה. לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה

טעם ההלכה

מובא בגמרא (לו. קטו:) שדרשו את הפסוק (דברים טז ג) 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני', ש'לחם עוני' הכוונה שעונין עליו דברים הרבה. ופירש רש"י (לו. ד"ה שעונין) שגומרים עליו את ההלל, ואומרים עליו את ההגדה.

ובביאור הדבר כתב החתם סופר (שם) שעונים עליו דברים היינו דברי חירות, שכן עונה בכל מקום הוא לשון הרמת קול שמחה. ויש במצה ב' טעמים: **א.** זכר לעניות שכך היו אוכלים במצרים כדרך העבדים, **ב.** זכר לחירות שלא הספיק בציקם להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים וגאלם, והעניה על המצות יש בזה דרך חירות.

אימתי עונים עליו

ויש לדון האם צריך שהמצה תהיה מונחת לפניו בכל שעת אמירת ההגדה, וכן יש לדון על שעת אמירת ההלל. עוד יש לדון כיצד יעשה מי שאין לו מצה לפניו, האם רשאי לומר את ההגדה בלא מצה לפניו.

האם צריך שתהיה לפניו בכל אמירת ההגדה

הטור (סי' תעג) כתב שמחזיר את הקערה שבה המצות כדי שתהא לפניו כשאומר את ההגדה, כמבואר בגמרא (לו.) שדרשו לחם עוני שעונין עליו דברים, וגם שתהא לפניו כשיאמר 'מצה זו וכו', 'מרור זה וכו'. וכתב הב"ח שכן כתוב בסמ"ק (סי' קמד עמ' צו הגהות הר"פ אות ג) שמחזירין את הקערה כשיאמר עבדים היינו משום שכתוב 'לחם שעונים עליו דברים'.

ובב"ח דחה את דברי הסמ"ק שמדברי הגמרא 'לחם שעונים עליו דברים' אין ראיה ש'עליו' פירושו 'עליו ממש' כשהוא נמצא על השולחן, ומשום שהדבר מעכב שיהיו לפניו בשעת ההגדה, אלא פירושו שעל ענין הלחם 'עונין דברים הרבה', שעיקר ההגדה הוא על ענין מצות מצה שרומז לחירות, וגם ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ד) מבואר שאין מחזירים את הקערה אלא כשאומר 'מצה זו' ולא באמירת עבדים היינו וכו'.

והוסיף הב"ח שגם מדברי הטור גופיה נראה שלא הסתמך לגמרי על דרשה זו להורות שתהיה הקערה לפניו בשעת ההגדה, שהרי גם כתב שתהא לפניו כשיאמר 'מצה זו', אלא כוונתו שתהיה לפניו כשיאמר מצה זו וכו', ומאחר שצריך שהיא תהיה לפניו כשיאמר מצה זו וכו', ושמא ישכח מלהביאה לפניו באמצע קריאת ההגדה, לכך טוב שיחזיר את הקערה לפניו קודם שיתחיל את ההגדה. מבואר בדברי הב"ח שאין צריך שתהיה המצה לפניו בפועל בשעת ההגדה, וכל הטעם שיש להביא מצה לפניו הוא כדי שיאמר מצה זו כשהיא לפניו, אבל לא מדין אמירת הדברים עליה.

השיטות שהגדה תלויה במצה לפניו

אמנם מצינו שהגרי"פ פערלא (ספר המצות להרס"ג עשה לג ד"ה אמנם זה) כתב בדעת בעל הלכות גדולות שהדרשה היא כמשמעותה, שדווקא אם המצה והמרור מונחים לפניו יש מצוה לספר, שכתב (הלכות גדולות הל' פסח פרק כל שעה סי' יא) שמי שאין לו יין בלילי פסחים ולא בשר, חייב לומר הלכות הפסח והללויה. ועמד הגרי"פ פערלא בביאור דבריו למה לא כתוב מה הדין במי שאין לו מצה ומרור, מדוע נקט רק את הדין של מי שאין לו יין ובשר,

דרך הב"ח בביאור דברי הראשונים בביאור דברי רבא

הב"ח (שם ס"ג) ביאר את דברי הטור והרשב"א ואת הב' המשמעויות הסותרות שבדבריהם, וכתב שלדעתו אין מחלוקת בין רש"י ושאר ראשונים עם הר"ן, וגם לדעת רש"י כוונת רבא היא לומר שתהיה עוסקת בבצק כל שעה, והיינו בבצק ובכל צרכיו, ובכלל זה לעסוק בענין התנור בינתיים, ורבא בא לומר שלא להתעסק בדברים אחרים שאינם מצרכי הבצק, וגם הטור שכתב ולא תגביה ידיה מן הפת, כולל גם כן את עסקי התנור שהוא בכלל צרכי הפת שבהם מותר להתעסק.

נמצא שהב"ח והפרי חדש נחלקו בביאור דברי רבא, שלדברי הפרי חדש נחלקו הראשונים בדברי רבא, ורש"י פירש על פי הברייתא את הדרשה מ'לחם עוני' שהוא מסיק והיא אופה, והר"ן סובר שאין צורך למהר כל כך באפיית המצה, ואפשר לעשות את הסקת התנור על ידי מי שאופה את הבצק. ואילו לדעת הב"ח כולם סוברים שמותר לאדם אחד להתעסק בכל הנוגע לאפיה, ורק להתעסק בדברים אחרים אסור, וכמו שכתב הר"ן.

אוצר החכמה 19/09/2018

אלא בהכרח שהטעם הוא משום שעיקר חיובם של אכילת בשר ויין בלילה ההוא אינו אלא מדרבנן, לכן אם אין לו יין ובשר, אינם מעכבים את חיוב סיפור יציאת מצרים, אבל מצה שהיא חיוב גמור מן התורה, וכמו כן מרור שעיקר חיובו בזמן הבית הוא מן התורה, לכן אם אין לו מצה ומרור אינו חייב בסיפור 'יציאת מצרים, וטעמו הוא מהדרשה 'בשעה שמונחים לפניו', שמצות הסיפור הוא על מצות ומרורים כשמונחים לפניו ומוכנים לאכילה, שמראה עליהם באצבעו 'בעבור זה'. והביא שכך גם דרשו בגמרא מ'לחם עוני' שעונין עליו דברים הרבה, ואין אפשרות לדרוש 'עליו' מי שאין לו מצה על השולחן, אלא רק אם יש לו מצה הוא חייב בעניית דברים אלו.

והוסיף שכך היא דעת רב נטרונאי (הו"ד בהלכות פסוקות להגאונים סי' קס"ה, ובקצרה טור סי' תעג) שכתב שאם אין לו יין לד' כוסות, אומר את סדר הלל והגדה על הפת ומה נשתנה וחותם ומברך המוציא ולאכול מצה וגומר סעודתו. ומשמע מדבריו שאם אין לו מצה אינו אומר כלל.

ומשום כך לא מנה הרס"ג במנין המצוות שלו את מצות 'והגדת לבנך' בנפרד, כיון שהיא נכללת ותלויה במצות אכילת מצה ואינה באה כמצוה בפני עצמה[כז].

מהו שורש החיוב שיענה את ההגדה על המצה

והנה יש לחקור בשורש החיוב האם הוא דין במצה או דין בסיפור יציאת מצרים. כלומר האם הוא מחמת מצות המצה, שכאשר אומר את טעם המצוה, ומספר את אשר אירע לאבותינו, ושהמצה זכר לדבר זה, יש כאן שלימות במצות אכילת מצה, או שיסוד החיוב הוא משום מצות סיפור יציאת מצרים, שמראה כיצד אכלו אבותינו ומזכיר את החירות שיצאנו מהשיעבוד, ושמצה זו יש בה זכר ליציאה שלא הספיק בצקם להחמיץ. ולכאורה זהו שורש מחלוקת הפוסקים דלעיל, שהב"ח סבר שאין הדבר מעכב את אמירת ההגדה משום שזה חיוב מצד המצה ולא מצד סיפור יציאת מצרים, והגרי"פ פערלא טבד שהוא גדר בחיוב סיפור יציאת מצרים שיספרנו באופן כזה שמראה את המצה שלפניו ועליה הוא מספר את ההגדה, ולפיכך הדבר מעכב את אמירת ההגדה.

מחלוקת הראשונים באמירת הלל על המצה

בפירוש הדרשה 'שעונים עליו דברים הרבה' כתב רש"י (לו. ד"ה שעונים) שגומרים עליו את ההלל, ואומרים עליו הגדה. וכעין זה פירש המאירי (קטו: ד"ה זה) שמה שקראה תורה ללחם זה 'לחם עוני' בא לרמז על דברים הרבה, כמו שאמרו 'לחם עוני' שעונין עליו דברים הרבה. והיינו הגדה והתחלת הלל.

אולם רבינו חננאל (לו. קטו:) פירש שאומרים 'דברים הרבה' היינו ההגדה שאומרים בה מצה על שום שלא הספיק בצקם להחמיץ וכו'. ולא הזכיר את אמירת ההלל על המצה.

וכן מבואר בתוספות (קיד. ד"ה הביאו לפניו מצה) שכתבו שמביאים לפניו מצה, מפני שקודם לכן עקרו אותו מלפני מי שאומר הגדה ועושה הסדר ואחר כך מחזירים אותו לפניו, והכל כדי שישאל הבן ואביו יענה לו, וכן מעשה הטיבול שני הוא כדי שהבן ישאל למה אנו מטבילין שתי פעמים, ומיד כשעוקרין מחזירין הקערה לפניו והמצה והמרור עליו, שהרי צריך לומר בהגדה 'מצה זו, מרור זה' וכו', וכמבואר בגמרא (לו. קטו:) 'לחם עוני' שעונין עליו דברים הרבה. מבואר בדברי התוספת שקיום אמירת דברים הרבה שעל המצה, הכוונה היא למצה זו שאנו אוכלים על שום מה וכו', ולפיכך לא הזכירו שאמירת ההלל היתה לפני סילוק השולחן.

וכתבו האחרונים[כח] בביאור הנדון, שיש לדון האם צריך לומר גם את ההלל על המצה או רק את ההגדה, על פי דברי המהר"ל (גבורות ה' פ"א) שמהות הסיפור בליל חמשה עשר אינו רק לספר גדולת ה' ולשבחו על נפלאותיו, אלא סיפור המביא הלל והודאה על חרותינו ופדות נפשינו שהיה ביציאת מצרים. ולפיכך סברו רש"י והמאירי שכשם שהסיפור צריך להיות על המצה, כך התוצאה שאמורה להיות מהסיפור היא על המצה כיון שהיא תכלית כל הסיפור.

דעת המאירי בחלוקת פרקי ההלל

בלבוש (סי' תפ ס"א) כתב הטעם בחלוקת ההלל, לומר חלקו לפני אכילת המצה ורובו אחר ברכת המזון, מפני שחצי הלל שקודם הסעודה מדבר ביציאת מצרים ושייך לכל ההגדה שענינה יציאת מצרים ונאמרת לפני הסעודה, אבל חצי הלל האחרון וגם רוב סיפורי ההגדה שאחר הסעודה מדברים בשאר הגאולות ובגאולה העתידה, לכך קבעו אותם יחד אחר הסעודה.

וביאר במשנת יעבץ (או"ח סי' יח) על פי מה שנתבאר שאמירת הלל היא חלק בלתי נפרד ממצות סיפור יציאת מצרים, אם כן דברי הלבוש הם כדעת המאירי הסובר שרק תחילת ההלל נכלל במה שעונים על ה'לחם עוני', והטעם הוא משום שרק זה הוא חלק מהסיפור שמודה ומהלל על היציאה, אבל שאר חלקי ההלל הם מדין הלל ככל הימים שאומרים בהם הלל[כט].

זמן ואופן אמירת ההלל

בשולחן ערוך (סי' תכב ס"ז) כתב שמצות קריאת הלל מעומד. והקשה הט"ז (סק"ד) אם כן איך בליל פסח קוראים אותו מיושב[ל].

וכתב במשנת יעבץ (שם) שלפי הנתבאר שאין דין זה ככל הלל של ימות השנה, אלא הוא חלק ממצות סיפור יציאת מצרים, יש לבאר שמה שכתב השו"ע שצריך לומר הלל בעמידה דווקא, הוא על הלל של שאר הימים, אבל הלל של ליל הסדר אומרים אותו גם בישיבה.

ולפי"ז גם יש לבאר שזה הטעם בשיטות הראשונים שהביא בבית יוסף (סי' תעז ד"ה ומה שכתב רבינו), וכמו שכתב הרמ"א (שם) שיש להקדים ולקרוא את ההלל לפני חצות, כיון שהוא חלק ממצות סיפור יציאת מצרים שמצותו מדין לחם שעונים עליו דברי הרבה [ולא כדעת התוס' (מגילה שם, הובאו דבריו בחק יעקב שם סק"ג) שאין דין לאומרו לפני חצות כיון שהוא רק מדרבנן].

ובכף החיים (שם ס"ד) כתב טעם אחר לאמירת הלל קודם חצות, משום שקרבן פסח טעון הלל באכילתו, לכן כמו שאת אכילת האפיקומן שיש בו זכר לקרבן פסח צריך לאוכלו קודם חצות, כך אמירת ההלל כיון שהיתה נאמרת בקרבן פסח צריך לאומרה לפני חצות.

טעם נוסף כתוב בביאור הגר"א (שם אות ו) שהוא מדין הד' כוסות. ובדמשק אליעזר על ביאור הגר"א כתב שהם זכר לפסח, וכיון שהפסח היה לפני חצות כך גם הם צריכים להיות לפני חצות[לא].

בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך האם הוא דין שיהיו לפניו או גילוי על זמן ההגדה

מצינו בהגדה של פסח, שדרשו חז"ל את הפסוק (שמות ח יג) 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים', בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, ואין חיוב סיפור יציאת מצרים מבעוד יום, אלא בלילה בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך[לב].

ובמשנת יעבץ (שו"ת או"ח סי' יח) כתב לדון בביאור דרשה זו, האם היא באה להורות שקיום המצוה היא רק כשיש בפועל לפנינו מצה ומרור, שאז יכולים לקיים את מצות 'והגדת לבנך', או שיש כאן גילוי באיזה זמן הכוונה לקיים את המצוה, שאינה מבעוד יום כיון שאינה שעה של מצה ומרור, ולפי"ז אין צריך שבפועל תהיה המצה לפנינו.

מחלוקת הראשונים עד מתי זמן אכילת מצה

בגמרא (קכ: ברכות ט.) הובאה מחלוקת תנאים מתי הוא זמן אכילת הפסח, לדעת חכמים כל הלילה, ולדעת רבי אלעזר בן עזריה עד חצות. ולגבי אכילת מצה שהיא נאכלת יחד עם הפסח, כתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"א) שזמן המצוה היא כל הלילה. ודעת התוספות (קכ: ד"ה אמר, מגילה כא. ד"ה לאתויי) וכן פסקו הטור והשולחן ערוך (סי' תעז ס"א) שיהיה זהיר לגמור את אכילת אפיקומן לפני חצות הלילה[לג]. ויסוד המחלוקת תלוי באכילת הפסח, שהוקשה אכילת המצה לאכילת הפסח, ולפיכך גם זמן אכילתה תלוי בזמן אכילת הפסח.

ה' לדורות לטפל ולהתעסק באפיית המצה, כדי שנהיה ראויים לגאולה להינצל מכל רע.

כז. אמנם יש מן הראשונים (רמב"ם ספר מצות קנז, חינוך מצוה כא) שמנו מצוה זו של סיפור יציאת מצרים כמצוה בפני עצמה.

כח. משנת יעבץ (שם) והליכות שלמה (פסח פ"ט הערה סד).

כט. ובדעת רש"י הסובר ש'דברים הרבה' שעל המצה הוא גם על הלל, ולא חילק בין תחילתו לכולו, ביארו בשם הגרי"ש אלישיב שכיון שהתחילו בעוד המצות על השולחן, משום כך מה שממשיכים ואומרים את כל ההלל, הוא כהמשך לתחילתו שאמרוהו על המצות.

ל. הט"ז (שם, הו"ד במשנה ברורה ס"ק כח בשם שבלי לקט) תירץ שמתוך שחולקים את אמירתו, אין מטריחין אותו לעמוד ב' פעמים, ועוד שדרך הסיבה וחירות היא שישב באמירתו. והנפקא מינה האם גם לכתחילה יאמרנו בישיבה, או רק שלא הטרחוהו, אבל אם רוצה אומר את ההלל בעמידה אף לכתחילה.

לא. בדברי הרמ"א הוזכר רק את אמירת הלל שיקדים אותה לפני חצות, והגר"א בביאורו הוסיף גם את כוס הרביעי שלאחר הלל יש לשתות לפני חצות.

לב. והמפרשים הביאו שהלשון 'זה' מורה על ההוראה באצבע על אותו הדבר, וכמו שמובא בגמרא (תענית לא.) שהקב"ה עושה מחול לצדיקים וכל אחד מראה באצבע שנאמר 'ואמר ביום ההוא הנה אלהינו זה'. וכן מצינו בסוטה (יא:) שכל אחד מישראל הכיר את הקב"ה על הים ואמרו 'זה אלי'. וזה המקור לכך שכאשר כתוב 'בעבור זה' ראוי להראות באצבע על מצה ומרור, וממילא צריך שהגדתו תהיה בשעה ששייכת ההוראה והיינו בליל פסח. וכן מצינו בשולחן ערוך (סי' תעג ס"ו) שכשיגיע למצה זו צריך להגביה ולהראותה להמסובין.

לג. וכמו כן מצינו בדרכי משה (סי' תרלט אות ו, בשם מהרי"ל) לגבי חיוב האכילה בסוכה בליל חמשה עשר בתשרי, שיש לאוכלו קודם חצות הלילה, כיון שהוקש לאכילת מצה בליל הפסח. וכן כתב במשנה ברורה (סי' תרלט ס"ק לה, שער הציון ס"ק סו) שאם ירדו גשמים בלילה ראשון

אוצר החכמה

זמן סיפור יציאת מצרים תלוי במחלוקת הראשונים

וכתב המנחת חינוך (מצוה כא אות ב) שכוונת הדרשה היא על זמן המצוה, שזמן הראוי למצה ומרור הוא הזמן לקיום המצוה של סיפור יציאת מצרים, ואין הכוונה שתלוי בפועל שאם יש לפניו מצה ומרור יכול לקיים מצות סיפור יציאת מצרים ואם לאו אינו יכול לספר, ולכן כיון שדורשים שזמן סיפור יציאת מצרים הוא בשעה שיש מצה ומרור לפניך, והיינו בזמן שראוי לקיים את מצות אכילתם, אם כן לדעת הרמב"ם שכל הלילה הוא זמן אכילתם, הוא הדין שמצות סיפור יציאת מצרים היא כל הלילה, אבל לפי השיטות שזמן אכילתם היא עד חצות, כמו כן גם זמן הסיפור הוא רק עד חצות[לד].

בתרומת הדשן (שו"ת סי' קלז) דן אם מותר לקדש על הכוס ולהתחיל הסדר מבעוד יום, וכתב שהראשונים (תוספות צט: ד"ה עד) הביאו בשם הר"י דאורלינ"ש שאין מצות מצה ומרור אלא בלילה ממש. ואם כן אף שעד שיסיים את אמירת ההגדה ויגיע לאכול מצה ומרור יהיה כבר לילה ממש, מכל מקום כוס של קידוש שהיא אחת מד' כוסות, וכן אכילת שאר ירקות ושינוים נוספים שעושים כדי שישאלו התינוקות, צריך שיהיו בשעה שראוי לאכול מצה ומרור, שכל אלו הדברים שייכים למצות מצה ומרור, ודרשו חז"ל 'והגדת לבנך בעבור זה', לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך. והיינו בשעה שראוי לאכול מצה ומרור, ואי אפשר לקיים מצות אכילת מצה ביום, ואמנם היה אפשר להניחם לפניו מבעוד יום ויאמר אז את ההגדה, אלא שדרשו מהפסוק שקודם הלילה אין לומר את ההגדה.

מבואר בדבריו שהדרשה היא גילוי על מועד קיום מצות 'והגדת' שהוא בשעה שראוי לקיים את מצות אכילתם, ולא על הנחתם בפועל, ומשום כך לא שייך לקיים את מצות הסיפור ביום, אף שיכול להניחם לפניו.

ו. כפאוהו ואכל

סוגיית הגמרא בדין אכל מצה בכפיה

מצינו בגמרא (ר"ה כח.) ששלחו לאבוה דשמואל כפאו ואכל מצה יצא, ואמר רב אשי שמדובר באופן שכפאוהו פרסיים[לה]. אמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר יצא, ומבארת הגמרא שהוסיף רבא וחידש שלא נאמר שדווקא במצה יוצא ידי חובה כשאכל על ידי כפיה, כיון שקיים את מה שאמרה תורה אכול מצה, אבל אם תקע שלא בכוונה לצאת ידי חובה אלא לשיר, כיון שכתוב (ויקרא כג מ) 'זכרון תרועה' והתוקע לשיר הוא נחשב כמתעסק לשיר ולא יצא ידי תקיעה, וקא משמע לן שגם בזה יוצא. ומזה מוכיחה הגמרא שרבא סובר שמצוות אינן צריכות כוונה, ולפיכך גם כשתקע לשיר ולא לשם חובת המצוה, יצא את המצוה, כמו האוכל מצה בלא כוונה.

ביאור החילוק בין אכילה לתקיעה בשופר שלא בכוונה

וביאור דברי הגמרא [שהיה מקום לומר שאמנם מצוות צריכות כוונה ומשום כך התוקע לשיר לא יצא, ואילו האוכל מצה אף שכפאו יצא] נחלקו הראשונים.

רש"י (שם ד"ה מהו דתימא) פירש שלגבי מצה כיון שאמרה תורה לאכול מצה והוא אכל ונהנה באכילתו, ממילא אינו נחשב מתעסק אלא הוא כעושה מעשה ממש, שהרי אף לענין חיוב חטאת אמרו בגמרא (כריתות יט:) 'המתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה'. והיינו שמעשה שנהנה ממנו אין בו חסרון של כוונה, לחייבו חטאת, והוא הדין גם להחשיבו כמקיים מצוה, כיון שסוף סוף נהנה באכילת המצה, נחשב הדבר שקיים את ציווי התורה לאכול מצה.

רבינו חננאל (ד"ה פשיטא) ביאר באופן אחר את מה שהגמרא חילקה בין מצה לשופר, שבמצה אמרה תורה לאכול והוא אכל, מה שאין כן בתקיעה צריך את כוונת הלב, ובתוקע לשיר כיון שאין כוונת הלב אלא לשיר, לא יצא, וזה בא רבא לחדש שיוצא. מבואר בדבריו שהטעם שיוצא במצה אינו מחמת שנהנה ממנה ומחמת כן יחשב הדבר כאילו כיון, אלא די במה שעשה מעשה ואכל, ואילו בשופר לא די בתקיעה בלא כוונת לב.

הר"ן (על הרי"ף, ר"ה כח. ד"ה לפיכך) כתב כדברי רש"י בביאור חילוק זה בין מצה לשופר, וכתב ליישב בזה את פסקי הרמב"ם, שבהלכות חמץ ומצה (פ"ו ה"ג) פסק שאם אכל מצה בלא כוונה כגון שאנסוהו עכו"ם או לסטים לאכול, יצא ידי חובתו. וכדברי אבוה דשמואל וכמסקנת הגמרא. אולם בהלכות שופר (פ"ב ה"ד) פסק הרמב"ם שמצוות צריכות כוונה, שכתב שהמתעסק בתקיעת שופר להתלמד לא יצא ידי חובתו. וכתב הר"ן (על הרי"ף, שם) שהרמב"ם נקט להלכה כפי החילוק שהעלתה בגמרא בתחילה, ששונה מצה שכן נהנה באכילתה, ומשום הכי יוצא ידי חובה גם בכפיה, אבל בשופר הוא מתעסק לגמרי בלא הנאה כלל, ולכך אם לא כיון לשם מצוה לא יצא ידי מצות תקיעת שופר.

והמגיד משנה (שופר שם) כתב שהרמב"ם סובר שיש לחלק בין מצה לשופר, שבמצה שעושה מעשה יצא בלא כוונה, מה שאין כן בתקיעת שופר שעיקר המצוה הוא השמיעה לא יצא בלא כוונה.

ועל שני תירוצים אלו יש להקשות, שהרי הגמרא דחתה סברא זו שיש לחלק בין מצה לשופר, ואמרה דקא משמע לן רבא ששניהם שוים ואין לחלק ביניהם, ואם כן מפני מה הרמב"ם חילק ביניהם שלא כמסקנת הגמרא.

מהות הכוונה בעשיית מצוה

וביארו האחרונים[לו] שהכוונה הנצרכת בקיום המצוה למאן דאמר מצוות צריכות כוונה, אינה דבר נוסף שמלבד מעשה המצוה שמקיים בידיו, צריך שתהיה גם מחשבתו ורצונו לקיום המצוה, אלא הכוונה באה לתת שם 'מעשה מצוה' לפעולתו, ובלעדיה אין כאן מעשה מצוה כלל, אלא כמתעסק בצרכיו. ולכן מועיל מה שהוא נהנה, שאנו נחשיב פעולה זו למעשה מצוה ולא יחשב כמתעסק, שאם הפירוש מצוות צריכות כוונה שיש עוד דין, שבנוסף למעשה שעושה באברי גופו צריך גם שיעשה את המצוה ע"י שיכוין בלבו ומחשבתו לשם מצוה, אם כן גם אם הוא נהנה מהמעשה איך יוצא בזה, והרי לא כיון כלל, ורק אם הביאור הוא שהכוונה קובעת שם בפעולה להחשיבה ל'מעשה מצוה' מובן שההנאה גם כן קובעת שם מעשה לפעולה, ועל ידי זה מתקיים ציווי התורה שיעשה כך וכך [ובהמשך יבואר בהרחבה מה מועילה ההנאה].

מה נתחדש בדברי אבוה דשמואל ולמה דווקא כפאו פרסיים

ביום תרועה (ר"ה כח.) הקשה מה הוצרך אבוה דשמואל לחדש שהעושה מצוה מחמת כפיה יוצא ידי חובה, והרי ברייתא היא (כתובות פו.) שבמצות עשה כגון שאומרים לו עשה סוכה והוא אינו עושה, או טול לולב ואינו נוטל, מכין אותו עד שתצא נפשו. הרי מבואר כבר שמועיל להיחשב מעשה מצוה גם כשעושה אותה מחמת שכופין אותו עליה, ואף שלא אמר רוצה אני. וכמו כן יש להקשות על רבא שהוכיח מאבוה דשמואל שהתוקע לשיר יצא משום שמצוות אינן צריכות כוונה, למה לא הוכיח מהברייתא שם שגם בלא כוונה ורצון יוצא ידי חובה. עוד הקשה מדוע נקט רב אשי שמדובר שכפאו פרסיים דווקא, ולא כפאו סתם הן ישראל והן פרסיים.

והריטב"א (שם ד"ה שלחו ליה) הקשה מדוע לא נקטו שכפאוהו בית דין לקיים מצוות שיוצא ידי חובתו, ותירץ שאם הכפיה היתה בבית דין של ישראל, ודאי שיצא בזה ונחשב שגמר בדעתו לאכול לשם מצוה, וכמבואר בגמרא (קידושין נ.) שמצוה לשמוע דברי חכמים ונתרצה לציית לדבריהם, וזה מועיל אף לגבי מה שכפו אותו לאכול מצה כמצותה, ונכלל בזה שתהיה הכוונה לשם אכילת מצה[לז].

תירוץ היום תרועה שמועילים מעשיו בצירוף כוונת הכופה

ביום תרועה תירץ שאם כפאוהו ישראל פשוט שיוצא באכילה זו ידי חובה, ואפילו שאין לו כוונה לשם מצוה, מכל מקום מועילה לו כוונת הכופה אותו שיהיה כאן מעשה מצוה עם כוונה, וכמו שמצינו (חולין לא.) שאשה שאנסה את חברתה ודחפה אותה ומחמת כן טבלה, הרי היא טהורה כיון שמועילה לה כוונת חברתה הדוחפת, ומשום כך נקט כאן דווקא כפאוהו פרסיים ולא כפאוהו יהודים, לחדש שגם באופן זה שלא היתה כוונה של הכופה יצא ידי חובה.

ומיושב בזה שלא הוכיח מהברייתא שבית דין יכולים לכפות על המצוות, כיון ששם מועילה כוונת הבית דין להחשיב את הפעולה למצוה. וכמו כן גם מיושב מה שרבא לא הוכיח מהברייתא שמצוות אינן צריכות כוונה,

---

של חג, ראוי להמתין עד חצות הלילה שמא יעבור הגשם, ואז יכנס לסוכה ויברך ברכת 'לישב בסוכה' ויאכל, ויוצא בזה ידי חובת מצות עשה של אכילה בסוכה, אבל לאחר חצות אינו צריך להמתין, כיון שזמן אכילת סעודה ראשונה, הוא לכתחילה עד חצות.

לד. ובמשנה ברורה (סי' תעז ס"א ביאור הלכה ד"ה ויהא) האריך בנדון זה בשיטות הראשונים כמי הכרעת ההלכה בזמן אכילת הפסח, ותלוי בזה גם זמן קיום מצות אכילת מצה.

לה. ובהכרח כך היה, שאם מדובר שכפאו שד ומחמת זה הוא לפעמים שוטה ולפעמים פיקח, אם כן תלוי באיזה מצב היה בזמן האכילה, שאם הוא היה בר דעת הרי הוא כפקח לכל דבריו, ופשוט שיוצא במצב זה ידי חובה, ואם כשהוא שוטה הרי הוא כשוטה לכל דבריו, לכן אין להעמיד אלא שכפאו פרסיים.

לו. ברכת שמואל (גיטין סי' י), אבי עזרי (קריאת שמע פ"ב ה"א) וקהלות יעקב (שבת סי' לה).

לז. ויש לבאר בדבריו שמאחר ונתרצה להוראת הבית דין, הוא בגופו עושה כרצונם וכוונתו שמעשיו אלו יהיו על דעת הבית דין [ואין זה דומה לדברי היום תרועה (שיתבאר להלן) שכתב שכוונת הכופה מועילה עבורו, שלדברי הריטב"א יש בזה את כוונתו של האוכל ומועיל מה שנתן לבית הדין את התוקף להחשיב את אכילתו לשם מצוה, ואילו לדברי היום תרועה האדם

ששם יש כוונה של הבית דין ולכן הוכיח דווקא מאבוה דשמואל, שהכפיה היתה על ידי עכו"ם שאין כוונתם מועילה לעושה המצוה[לח].

ובמשנה ברורה (שם ס"ק לה) כתב על דברי השולחן ערוך (שם ס"ד) שכפאו פרסיים ואכל מצה יצא ידי חובה. שכל שכן שאם כפאו ישראל שיאכל שיוצא ידי חובתו. ובשער הציון (ס"ק לה) ציין את דברי היום תרועה שכוונת הכופה מצטרפת למעשה שלו, ולכך ודאי שיוצא בזה כיון שהיה כאן מעשה גמור של העושה, וכוונה מושלמת של הכופה.

הטעם שכוונת הכופה מועילה

בערוך לנר (ד"ה שכפאוהו פרסיים) תמה על דברי היום תרועה איך שייך שאדם אחר יכוין בשבילו והוא יוצא, וכי נאמר שאם אחר יעשה מעשה מצוה בשבילו הוא יוצא ידי חובה, ומה חילוק יש בין כוונה למעשה, וכשם שאי אפשר לעשות מצוה עבור חבירו כך גם לא שייך לכוין בשבילו, ומה שהביא ראיה מאנסה חברתה וטבלה, אין ראיה לזה, משום ששם הכוונה היא שנודע שטבלה כראוי, שאם לא כיוונה לטבילה חוששים שמא לא שמרה על כל דיני חציצה וכדומה, ומשום כך מעילה כוונת האשה המטבילה, אבל כאן שצריך כוונה לקיום המצוה, מה מועיל כוונה של אחר לעושה המצוה[לט].

ולפי מה שנתבאר בדברי האחרונים שהכוונה היא נותנת תוקף למעשה שיהיה מעשה מצוה, ואינה כוונה בלבד שצריך לכוין בשעת המצוה, יש מקום ליישב שגם כוונה של אחר מצטרפת לתת לפעולה שם של מעשה מצוה, שאם דין הכוונה הוא רק דין שעושה המצוה יחשוב בשעת העשייה, א"כ מבוארים היטב דברי הערוך לנר כשם שלא מועיל מעשה של אחר, כך לא תועיל מחשבה של אחר, ורק אם נפרש שהכוונה מצטרפת לאיכות המעשה תועיל מחשבה וכוונה של אחר.

ביאור הדין שהנהנה במתעסק חייב

והנה בעיקר מה שמצינו שבחלבים ועריות הנהנה חייב גם כשהוא מתעסק, מצינו באחרונים ב' דרכים:

א. יש שביארו[מ] שיש איסורים שאסרה תורה את תוצאת האיסור ולא רק את העשיה בפועל, ובמתעסק בכל מקום אינו נחשב למעשה של האדם כדי לחייבו, כמבואר בגמרא (כריתות יט.) שדורשים מ'בה' פרט למתעסק, שכיון שלא נעשה מדעתו וכוונתו נחשב כנעשתה מאליה, וכל זה בשאר האיסורים שאין חיוב על מתעסק כיון שאינו נחשב כמעשה של האדם, אבל בעבירות שיש בהן הנאה כחלבים ועריות, הדבר מצד עצמו גם בלא שיחשב למעשה של אדם יש בו איסור כיון שמגיעה לאדם הנאה מחמת האכילה, ואפילו אם האכילה היתה נעשית מאליה עוברים עליה כיון שנהנה, לכן לא שייך להכלילו בפטור של 'בה', ויש לחייבו גם על מה שנחשב שהאיסור נעשה בלא מעשה האדם.

ב. בקהלות יעקב (שבת סי' לה ד"ה ואמנם) כתב לבאר באופן אחר, שבחלבים ועריות אין הביאור כדברי האחרונים שאסרה תורה רק את ההנאה, שההנאה היא החטא, אלא שההנאה מחשיבתו למעשה, שכיון שההנאה היא האיסור, יש לומר שהתורה החשיבה את ההנאה כמעשה, וממילא לא נחשבת כנעשתה מאליה.

דרך נוספת בביאור הדין שמתעסק חייב כשנהנה

אולם הקהלות יעקב (שבת סי' לה) הקשה על ביאור זה, שבתוספות (סנהדרין סב: ד"ה להגביה, בתירוץ הראשון) כתבו שבאיסורי שבת שיש פטור של מתעסק, כל זה הוא רק אם אינו נהנה מהמלאכה, אבל אם היתה לו הנאה ממעשיו חייב גם במתעסק, והרי באיסורי שבת ודאי שלא שייך לומר שאסרה תורה את ההנאה שבאה כתוצאה מעשיית המלאכה, שהרי לא בהכרח שתהיה הנאה בכל מלאכה, ואף על פי כן אסרתה תורה. ומתוך כך מוכיח (שם) שאין הביאור כדברי האחרונים שההנאה היא האיסור, ואפילו שלא היה מעשה המחייב [כיון שהיה מתעסק] יש לחייבו על התוצאה שנפעלה כאן.

ולכן כתב שבהכרח גם מתעסק לא חסר במעשה ולא נחשב כנעשתה מאליה אלא שחסר בכוונת העושה, ואם כן הביאור בטעם הדין שבנהנה חייב גם כשהיה מתעסק, אינו משום שכאילו נעשתה כאן תוצאה מושלמת של האיסור על ידי שנהנה מהאיסור [וכדברי האחרונים], אלא שההנאה נחשבת ככוונה ופועלת במעשה כמו שיש בכח הכוונה לפעול במעשה שיהיה כאן מעשה עם תוכן, שעיקר הטעם שצריך כוונה במצוה או בעבירה אינו דין נוסף למעשה, אלא הוא כדי לקשר את העושה למעשה, שלא יחשב רק כמעשה שנעשתה על ידי גופו, והיינו שעל ידי זה שהוא מתכוין למעשה שעושה, אין כאן רק מעשה שנעשה על ידי גופו אלא נקשר המעשה לעושהו, ונחשב על ידי כך שהאדם עשוהו ולא רק שנעשתה על ידו, ועל ידי זה כבר אינו נחשב כמתעסק בדבר, וממילא הוא הדין גם כשאינו מתכוין למעשה אבל הוא נהנה, הרגשת ההנאה פועלת ככוונה וגורמת שהמעשה שנעשה על ידי גופו לא יחשב כמעשה שעל ידי גופו בלבד בלא נפש האדם, אלא מקשרת את האדם למעשה גופו, שההנאה שבאה לו מהמעשה משתפת אותו למעשה גופו כמו אצל כוונה.

ולפי"ז דברי התוספות (שם) מבוארים שגם באיסורי שבת חייב המתעסק אם הוא נהנה, לא מפני שההנאה חלק מהאיסור מלאכה שהרי כאן אין האיסור ליהנות, אלא ההנאה משלימה את ענין הכוונה, שהנאתו נחשבת ככוונה לענין זה שאין זה מעשה גופו בלבד אלא האדם נקשר על ידי ההנאה לגוף המעשה.

הנאה במצוות להשלמת החסרון של מתעסק

והקשו האחרונים[מא] על דברי הראשונים [רש"י והר"ן] דלעיל, שבמצוה ההנאה בקיומה אפילו כשהיה מתעסק ולא התכוין לשם מצוה, מחשיבה למצוה ויוצא ידי חובה, הרי לפי הדרך הראשונה שמתעסק נחשב כנעשתה מאליה וההנאה פועלת להוריד את החסרון של נעשתה מאליה, ולא חסר במעשה כלום כיון שתוצאת העבירה נעשתה, כל זה שייך רק בעבירה משום שיש לבאר שהתורה אסרה את ההנאה מהעבירה, ולכן החשיבה התורה את 'הנאה כמעשה', אבל במצוה ודאי שאין התכלית שיהנה האדם מהמצוה שמצוות לאו ליהנות ניתנו, ואם כן באכילת מצה כיון שהאכילה היתה באופן של מתעסק ולא היה לזה תוקף של מעשה מצוה, מה יועיל מה שהיתה כאן הנאה. וגם לפי הביאור השני ש'ההנאה ככוונה', שאמנם במתעסק לא חסר במעשה אלא בכוונה, וההנאה מקשרת מעשה הגוף לאדם העושהו ופועלת כפעולת הכוונה, כל זה דווקא בעבירה שנחשב שלא רק גופו פעל בעבירה זו אלא האדם עצמו, אבל במצוה הכוונה לא באה לשם כך, אלא כדי לצאת ידי חובת המצוה, ובמתעסק חסר בכוונה לצאת, ואפילו אם הוא נהנה, אבל חסר בזה שהוא לא חשב לצאת ידי חובת המצוה.

אולם לפי מה שנתבאר בשם האחרונים שמהות הכוונה במצוות היא להגדיר את פעולתו למעשה מצוה, שבלי כוונה הרי הוא נחשב מתעסק אצל המצוה, ואינו תנאי נוסף לקיום המצוה שיכוין לשם מצוה, יש לומר שעל ידי מה שהוא נהנה, גם הוא קובע שאינו עושה מעשה בגופו בלבד, אלא גם נתרצה למעשה מצוה זו, וממילא ע"י זה יצא מכלל מתעסק אצל מצוות ונכנס בכלל מתכוין למעשה מצוה.

חיוב ברכה באנוס באכילתו ודין הברכה לאוכל ביום הכיפורים והחילוק ביניהם

כתב הרמ"א בשו"ע (או"ח סי' רד ס"ח) 'אם אנסוהו לאכול או לשתות, אף על גב שהחיך נהנה ממנו אינו מברך עליו, הואיל ונאנס על כך'. והמגן אברהם (שם סק"כ) הביא שדעת הרשב"א (שו"ת ח"א סי' תשצד) בשם אחד מהאחרונים שחולה שאכל ביום הכיפורים אינו מברך, כיון שאינו אוכל מרצונו, ואפילו שלבסוף הוא נהנה מהמאכל, מכל מקום אינו מברך כדין אשה שתחילתה באונס וסופה ברצון שנחשב הדבר לאונס, וכתב המגן אברהם שהרא"ה חולק על הרשב"א וסובר שצריך לברך, וכך דעת השו"ע (סי' תריח ס"י) שהאוכל ביום הכיפורים חייב לברך אע"פ שהוא באונס. וקשה לפי זה מדוע לענין ברכת הנהנין (סי' רד) פסק הרמ"א שאכילה באונס לא שמה אכילה ולכך באנסוהו פטור מברכה, וכתב שאפשר שיש חילוק אם אנסוהו אחרים, או שאנסוהו מן השמים שיאכל.

ובחתם סופר (שו"ת ח"א או"ח סי' רב) ביאר את החילוק שהאוכל מרצונו משום פיקוח נפשו וכגון חולה ביום הכיפורים, הרי מברך את ה' שברא פרי

אינו מכוין כלל, ומכל מקום מועילה המחשבה והכוונה של מי שכופה אותו בלבד בלא שהוא יתכוין מאומה].

לח. בחלקת יואב (סי' לג) הקשה מהמבואר בגמרא (ר"ה כח.) שבתקיעת שופר צריך כוונת שומע ומשמיע, ואם מועילה כוונת הכופה שתעלה ותיחשב כוונה עבור עושה המצוה, הוא הדין שהיה מועיל גם כוונת המשמיע שהוא התוקע בלבד, ולא היה צריך כוונת שומע לצאת.

לט. ולייישב את קושיית היום תרועה מה טעם לא למדנו דין זה מהברייתא שבית דין כופים על האדם עשה סוכה וכו', כתב הערוך לנר (שם) שיש לומר שהכפיה היא רק בערב סוכות לעשות סוכה ולולב, והיינו שמי שאינו רוצה לבנות לו סוכה בערב החג, ולהכין לו לולב ליטלו, בית דין כופים אותו, שכך היא משמעות הלשון שם 'אומרים לו עשה סוכה כו', ולא כתוב שכופים אותו 'שב בסוכה ואינו יושב', וכמו כן על מצות לולב לא אמר 'טול לולב' אלא אמר סתם 'לולב' שמשמע כהמשך על ה'עשה' שבתחילה עשה סוכה ועשה לולב [ואפילו שמסיים 'ואינו נוטל' בהכרח הפירוש הוא שמגלה שאינו רוצה לטלן]. וכיון שהנדון שם הוא על העשיה המכשרת את קיום המצוה שהיא ההכנה לסוכה ולולב, ועשיה זו ודאי אינה צריכה כוונה, ולכן לא שמענו משם את הדין שמצוות אינן צריכות כוונה.

מ. קובץ שיעורים (ח"ב סי' כג אות ו) ואתוון דאורייתא (כלל כד).

מא. אתוון דאורייתא (שם) וקהלות יעקב (שם ד"ה והנה הר"ן, ובהכרח).

זה או לחם זה, שהרי אפילו לא היה המאכל אלא רק להשביע רעבון היה חייב לברך עליו, כל שכן שיברך ויודה שהזמין לו דבר להצילו ממות, וגם שבחסדו ה' ויתר לו תורתו ומצותו למען חיותו ואיך לא יברך, מה שאין כן מי שכפאו לאכול על כרחו שלא לרצונו, מה יברך שנברא פרי זו, והלואי ולא היה ולא נברא, שהרי על אפו ועל חמתו הוא אוכל.

אכילת אונס

אולם לגבי אכילת מצה באונס כתב השולחן ערוך (סי' תעה ס"ד) שיצא ידי חובה, ובבית יוסף כתב (שם ד"ה והרמב"ם) בשם הר"ן שהטעם הוא משום שהמתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה, והקשה המגן אברהם מה החילוק בין ברכה ראשונה שלא נחשבת האכילה באונס לנהנה ולכן אינו צריך לברך, לאכילת מצה שיוצא ידי חובה באכילה זו, משום שנח[אוצר החכמה]כילה זו להנאה ולא לאונס. ואמנם על שיטת השולחן ערוך אין להקשות, כיון שהוא סובר כדעת הר"ן שנחשב להנאה גם כשנעשה בכפיה, ומשום כך השמיט את הדין שבאנסוהו לאכול פטור מלברך, אבל בדעת הרמ"א צריך ביאור מה החילוק ביניהם.

באליה רבה (שם ס"ק יג, הובאו דבריו במשנה ברורה שם שער הציון ס"ק לח) כתב לחלק, שאי אפשר לברך ברכה על אכילת אונס, מה שאין כן מצוה שעשאה באונס יצא, כיון שבפועל קיים את המצוה ונהנה ממנה.

עוד כתב המשנה ברורה (שם) שיש מתרצים שבמצוה יצא ידי חובה כיון שלאחר שאנסוהו ואכל בודאי נתרצה לקיום המצוה, לפיכך אינו חייב לחזור ולאכול שנית, וכדברי הרמב"ם (גירושין פ"ב ה"כ), אבל חיוב ברכה הוא רק כשנהנה מהמאכל, וכיון שאין לו מצוה באכילתו מסתמא גם בסוף לא התרצה לכפיה.

וכתב נפקא מינה בין ב' התירוצים לענין ברכה אחרונה, שלפי התירוץ הראשון שאין להודות על דבר שבא מחמת כפיה, אם כן הוא הדין שאין חיוב ברכת המזון על מזון שבא מחמת כפיה, אבל לתירוץ השני, כמו שלגבי מצוה יש לומר שבדיעבד נתרצה גם כאן לגבי ברכת המזון יש לומר שהוא מתרצה לאכילה בדיעבד, וחייב לברך.

ובהליכות שלמה (מועדים פסח פ"ט אות מה) כתב נפקא מינה בין ב' התירוצים לגבי חיוב ברכת 'על אכילת מצה', שלפי התירוץ הראשון לא שייך לחייב הודאה על מצוה שקיומה בא לו שלא מרצון אלא ע"י כפיה, אבל לפי התירוץ השני שבכפיה של קיום מצוה ודאי נתרצה, ממילא כאן כיון שיש מצוה באכילת מצה, אמנם הקיום בא לו על ידי כפיה, אך כיון שלאחר מכן הוא מתרצה, ממילא יש חיוב של ברכת המצות.

ז. כוונה באכילתה

נדון הגמרא האם מצות אכילת מצה צריכה כוונה

מצינו בגמרא (ר"ה כח.) ששלחו לאבוה דשמואל כפאו ואכל מצה יצא, ורב אשי מעמיד שמדובר באופן שכפאוהו פרסיים. אמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר יצא, ומבארת הגמרא שהחידוש בדברי רבא הוא שלא נפרש שדווקא באכילת מצה יוצא ידי חובה אף בלא כוונה, וכגון כשאכל מחמת שכפאוהו, ומשום שקיים את מה שאמרה תורה אכול מצה, אבל בתקע שלא בכוונה לצאת ידי חובה אלא לשיר, שלא זו בלבד שלא נתכוין למצוה אלא נתכוין לשיר, בזה היתה הוה אמינא שלא יצא ידי תקיעה, כיון שכתוב (ויקרא כג מ) 'זכרון תרועה', והתוקע לשיר הוא נחשב כמתעסק לשיר, וחידש רבא שגם בזה יוצא. ומדין זה מוכיחה הגמרא שמצוות אינן צריכות כוונה, ולפיכך גם כשתקע לשיר ולא לשם חובת המצוה, יצא ידי חובת המצוה כמו האוכל מצה בלא כוונה, ודנה הגמרא בשאר המצוות אם צריכות כוונה או לא.

בסוף הסוגיא מובא בגמרא שרבי זירא אמר למשמשו שיכוין ויתקע לו. ופירש רש"י (כט. ד"ה איכוון) שאמר שיתכוין לתקוע בשמו ולהוציאו ידי חובה. מבואר לכאורה שהוא סובר שמצוות צריכות כוונה, ואם לא היה התוקע מתכוין לא היה יוצא רבי זירא ידי חובתו.

והראשונים עמדו בביאור הסוגיא בב' נידונים:

א. האם דעת רבא שמצוות אינן צריכות כוונה, ודעת רבי זירא שמצוות צריכות כוונה.

ב. מה היא הכרעת ההלכה בנדון הכוונה בכל המצוות, ובאכילת מצה. ויובאו דבריהם בקצרה.

ב' דרכים בדעת הרי"ף האם רבי זירא חולק וסובר שמצוות צריכות כוונה

הרי"ף (ר"ה שם) הביא את מה שאמר רבי זירא לשמשו שיתכוין ויתקע לו, והיינו שהוא סבר שהמשמיע גם צריך כוונה, כלומר אף על פי שמתכוין להוציא את עצמו ידי חובתו, מכל מקום אין חבירו השומע תקיעתו יוצא ידי חובתו עד שיתכוין התוקע להשמיעו.

ובביאור שיטתו נחלקו הראשונים. הרשב"א (שם ד"ה אמר ליה) פירש שהרי"ף כתב בהלכותיו את דברי רבי זירא, אף שההלכה כרבה ורבא [וכמו ששלחו לאבוה דשמואל וכרב אשי] שמצוות אינן צריכות כוונה, משום שרבי זירא אינו חולק על כל אמוראים אלו, ולכן לא אמר לשמשו שיתכוין לשם מצוה של תקיעת שופר, אלא שיתכוין להשמיע קול שופר בעלמא[מב].

והרא"ש (שם פ"ג סי' יא) כתב שהטעם שהביא הרי"ף רק את דברי רבי זירא ולא הביא את דברי רבה [לפנינו הגירסא רבא] הוא משום שסבר שכך היא ההלכה, ואפילו שכל האמורים בסוגיא סברו שמצוות אינן צריכות כוונה, מכל מקום כיון שכבר נחלקו בזה תנאים לגבי אכל מרור שלא בכוונה לשם מצוה (קיד:) שדעת חכמים היא שבאכל בלא מתכוין יצא, ובברייתא (שם) שנינו שרבי יוסי סובר שאע"פ שטבל בחזרת, מצוה להביא לפניו שנית חזרת וחרוסת, והטעם משום שלא יצא ידי חובה בתחילה כיון שלא התכוין לשם מרור, מוכח שהוא סובר שמצוות צריכות כוונה. וכך גם מוכח בסוגיא בראש השנה (שם) שרבי יוסי סובר שיחיד לא יצא עד שיתכוין שומע ומשמיע. והלכה כרבי יוסי כיון שנימוקו עמו, וכמבואר בכמה מקומות שמשום כך ההלכה כמותו[מג].

שיטת הבעל המאור שההלכה היא שמצוות אינן צריכות כוונה

רש"י (ר"ה כט. ד"ה איכוון) פירש שהכוונה שציוה רבי זירא את תלמידו שיתכוין לתקוע בשמו, להוציאו ידי חובתו. מפני שרבי זירא חולק על רבא והוא סובר שצריך כוונה לשם מצוה. והיינו שביאר רש"י את דברי רב זירא שלא כביאור הרשב"א בדעת הרי"ף.

וכן דייק הבעל המאור (שם) משמו של רש"י, והוסיף שכך גם מסתבר, שאם נפרש שרבי זירא לא מצריך כלל כוונה לשם מצוה, מדוע צוה על שמשו שיכוין בתקיעותיו להשמיע ולהוציאו, וכי חמורה כוונה זו משאר כוונות לשם מצוה, אלא מוכח שסבר שיש דין כוונה במצוות, ומשום כך צוה גם שתהיה כוונת משמיע.

עוד כתב שם שהגמרא מעמידה שרבי זירא סובר כרבי יוסי, ובמסכתין (שם) מבואר שהוא סובר שמצוות צריכות כוונה, ורבנן חולקים עליו, והלכה כחכמים שמצוות אינן צריכות כוונה, ולא כרבי יוסי ולא כרבי זירא.

דברי הרמב"ן שההלכה שמצוות צריכות כוונה

הרמב"ן (מלחמות ה' שם, הובאו דבריו בר"ן ד"ה לפיכך) סובר כדעת הראשונים שלרבי זירא מצוות צריכות כוונה, וחולק עליהם בהכרעת ההלכה, וסובר שכך היא גם ההלכה, ואין להקשות מה טעם לא נפסוק כרבא, משום שגם רבא עצמו לא סובר שמצוות אינן צריכות כוונה, והוא רק אמר שלפי שיטת הסוברים שבכפאו לאכול מצה יצא, שהוא הדין שהתוקע לשיר גם יצא ידי חובה, אבל הוא עצמו סובר שצריכות כוונה.

ועוד כתב שרבי זירא היה לאחר רבא[מד], ובכל מקום ההלכה היא כבתראה, היינו כדורות המאוחרים [וכמבואר ביד מלאכי (כללי התלמוד כלל קסז)], ועוד טעם שכך ההלכה כיון שעדיף להחמיר, ולהצריך כוונה במצוות.

וכן היא דעת הרמב"ם (שופר פ"ב ה"ד) שהמתעסק בתקיעת שופר להתלמד לא יצא ידי חובתו, וכו'. וטעמו הוא משום שמצוות צריכות כוונה, וכיון שלא כיון לשם מצות תקיעת שופר לא יצא.

דעת הטור בשיטת הרא"ש שמצוות צריכות כוונה

הטור (סי' ס) לגבי קריאת שמע הביא שבעל ההלכות גדולות ואביו הרא"ש פסקו שמצוות צריכות כוונה, ולפיכך צריך שיכוין לצאת ידי חובה. וכמן כן לגבי אכילת מצה כתב (סי' תעה) שדעת אביו הרא"ש שאם אכל מצה בלא כוונה לא יצא.

וכן לגבי תקיעת שופר כתב הטור (סי' תקפט) שצריך שיכוין התוקע להוציא את השומע, שאם תקע ולא כיון להוציא לא יצא, וכדברי רבי זירא, וכך

מב. הר"ן (על הרי"ף, ר"ה כח.) הביא שיש סוברים לומר כך בדעת הרי"ף, ולכאורה הכוונה היא לדברי הרשב"א שפירש כך בדברי הרי"ף.

מג. כפי שמצינו בגמרא (עירובין יד: נא. ושאר מקומות).

מד. בר"ן שם מבואר שרבא היה לאחר רבי זירא, ומחמת הכלל שההלכה כבתראי מן הראוי היה לפסוק כמותו, אלא שרבא לא בא לבאר את שיטתו, אלא אמר את דבריו על פי הדין ששלחו לאבוה דשמואל, וכמו שכתב הרמב"ן בטעם הקודם מדוע לדעתו ההלכה שמצוות אינן

פסק הרא"ש. והביא שהרי"ץ גיאת פסק כרבא שמצוות אינן צריכות כוונה, והתוקע לשיר יצא, ודווקא מתעסק לא יצא כיון שלא נתכון לשמוע תקיעה של מצוה אלא לתקיעה בעלמא.

הב"ח (סי' תעה ס"ח) כתב בדעת הרא"ש שלא הוכרע הדבר, לכן לגבי דין תורה ההלכה היא שמצוות צריכות כוונה, ולגבי דינים שהם מדרבנן הכלל הוא שמצוות אינן צריכות כוונה.

הסתירה בדעת הרמב"ם

כתב הרמב"ם (שופר פ"ב ה"ד) שהמתעסק בתקיעת שופר להתלמד לא יצא ידי חובתו, וכו'. כלומר שנקט שמצוות צריכות כוונה, וכיון שלא כיון לשם מצות תקיעת שופר, אלא להתעסק בשופר בלבד לא יצא.

ואילו לגבי אכילת מצה כתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) שאם אכל מצה בלא כוונה, כגון שאנסוהו גוים או לסטים לאכול יצא ידי חובתו. ולכאורה מבואר בזה שיוצא אף שלא היתה כאן כוונה, ומשום שמצוות אינן צריכות כוונה, ולא כפי שפסק בתוקע שלא בכוונה לשם מצוה שאינו יוצא ידי חובתו.

ב' דרכים ביישוב משנתו

הר"ן (ר"ה שם) כתב שאין סתירה בדבריו, שהטעם שפסק לגבי תקיעת שופר שבלא כוונה אינו יוצא, הוא משום שבגמרא מוכח כך שרבי זירא אמר לשמשו שיתכוין ויתקע לו, ולכך נקט הרמב"ם בזה שצריך כוונה, אבל באופן שכפאוהו ואכל מצה, כיון שלא מצאנו בגמרא מי שחולק בבירור על דין זה ממילא לא דוחים אותו להלכה, כלומר שמעיקר הדין ההכרעה היא שמצוות צריכות כוונה, ולפיכך מן הראוי היה שלא יצא ידי חובת אכילה כשכפואו ואכל, ומכל מקום יוצא ידי חובת מצה גם בלא כוונה שכן הוא נהנה באכילת המצה, וכמו שמצינו במתעסק בחלבים וכו' שחייב מחמת שנהנה, וכיון שבגמרא יש סברא לומר שמצה עדיפה משופר, ויוצא בה אפילו בלא כוונה, לכן אף שלמסקנת הגמרא שם נדחתה סברא זו, מכל מקום לגבי מצה הסברא נשארה שיש קיום מצוה גם במתעסק, ורק לגבי שופר נדחתה הסברא שיוצאים אפילו בלא כוונה.

והמגיד משנה (שופר שם) כתב שאולי הרמב"ם סבר שיש לחלק בין מצה לשופר, שבמצה שהוא עושה מעשה יצא, אף בלא כוונה, מה שאין כן בתקיעת שופר שאין האדם השומע עושה מעשה כדי לשמוע, כיון שעיקר המצוה הוא השמיעה, לכן לא יצא בלא כוונה.

דעת השולחן ערוך בשופר ובאכילת מצה

השולחן ערוך (סי' ס ס"ד) הביא שיש אומרים שאין מצוות צריכות כוונה, ויש אומרים שצריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצוה, וכן הלכה. ובמגן אברהם (שם סק"ג) כתב שדווקא במצוות דאורייתא ההלכה שצריכות כוונה, אבל מצוות דרבנן אין צריכות כוונה. ובמשנה ברורה (שם סק"י) כתב שמדברי השולחן ערוך בכמה מקומות מוכח שאין חילוק בין מצוות דאורייתא למצוות דרבנן[מה].

ולגבי אכילת מצה כתב השולחן ערוך (סי' תעה ס"ג) שאם אכל מצה בלא כוונה, כגון שאנסוהו גוים או לסטים לאכול יצא ידי חובתו. ובמשנה ברורה (ס"ק לד) ביאר את דבריו כביאור הר"ן בדעת הרמב"ם שאף שבכל מקום מצוות צריכות כוונה, מכל מקום בדבר של אכילה שנהנה גרונו וגופו מהמצה הרי זה דומה למתכוין למצוה.

הכרעת ההלכה בזה

הפרי חדש שם חולק על השולחן ערוך, וכתב שכיון שבסוגיא מבואר שמצוות צריכות כוונה, לכך אין לחלק בין המצוות אם הם מן התורה או מדרבנן. וכמו כן אין לחלק אם הן מצוות שקיומם הוא על ידי אכילה שיש הנאה לגוף בקיום המצוה, לשאר מצוות שהם מעשים בלא הנאה, וכל מקום שלא נתכוין באכילה לצאת ידי חובת המצוה לא יצא, וצריך לחזור ולאכול שנית לשם מצוה. וכן כתב במגן האלף (שם סק"ג) שמאחר וסברא זו לחלק בין אכילה שנהנה ממנה לשאר מצוות אינה מוכרחת, לכן יש להחמיר ולאכול שנית מצה עם כוונה לשם מצוה.

ולמעשה ודאי שלמצוה מן המובחר צריך לכוין לשם מצוה[מו], והוכיח כן במשנה ברורה (סי' ס סק"ז), וכפי שדרש רבי אלעזר בן צדוק בגמרא (נדרים סב.) עשה דברים לשם פועלם. ופירש הר"ן (ד"ה לפעלם) שלשמם היינו לשם הקדוש ברוך הוא שפעלם, וצוה עליהם[מז]. והביא שכן פירש הגר"א את דברי השולחן ערוך (סי' ח ס"ח) שיכוין בהתעטפו שצונו הקב"ה להתעטף בו, כדי שנזכור כל מצוותיו לעשותם. וציין על זה את הגמרא בנדרים (שם) ואת דברי הר"ן הנ"ל.

אנסוהו ולא ידע כלל את תוכן המעשה שאפשר לקיים בו מצוה

עוד כתב הר"ן (על הרי"ף, ר"ה שם) בשם הרא"ה שמה שנתבאר בגמרא שבכפאו ואכל מצה יצא, היינו דווקא באופן שיודע שעכשיו הוא פסח וזו מצה, אלא שאינו מתכוין לצאת בה עתה, אבל אם הוא סבור שהיום הוא חול ואכל מצה, או שסבור שזו חתיכת בשר ואכלה, ולבסוף נתברר לו שפסח היום או שזו מצה היא, ודאי לא יצא ידי חובה באכילה זו, שאם נאמר שגם באופן זה יוצא ידי חובה, יהיה קשה למה נקטה הגמרא דווקא באופן שכפאוהו פרסיים, ולא נקטה אופן שלא ידע כלל שזה מצה או שלא ידע שפסח היום שיש בזה חידוש שאף על פי כן יצא ידי חובה, אלא ראיה שבאופנים אלו לא יוצא ידי חובה כלל.

אי-18/06/2018

וכן כתב השולחן ערוך (סי' תעה ס"ד) שבכפאו ואכל יצא רק אם ידע שפסח היום וזו מצה, אלא שהוא רצה לקיים את המצוה באופן ובזמן אחר, אבל אם לא ידע כלל מענין המצוה לא יצא. ובמשנה ברורה (שם ביאור הלכה ד"ה אבל אם סבור) הביא שנחלקו הפוסקים אם להסוברים שמצוות אינן צריכות כוונה, יוצא אף אם לא ידע שזה מעשה מצוה, או שיצא ידי חובה דווקא אם ידע שאפשר לקיים במעשה זה מצוה ורק שהוא לא כיון עתה לקיים מצוה. והוסיף שכל זה אינו נפקא מינה להלכה למעשה מאחר שאנו פוסקים שמצוות צריכות כוונה.

ח. שיעור כזית באכילתה

דין אכילה אחת במצות מצה והאופן שב' אכילות מצטרפות

שנינו בברייתא (קיד:) 'אכלם לחצאים יצא, ובלבד שלא ישהה בין אכילה לחבירתה יותר מכדי אכילת פרס'. מבואר כאן שמלבד הדין שצריך לאכול מצה בשיעור של כזית, יש גם אופן וצורה לאכילה, שתהיה אכילה אחת, לכל האכילה של מצוה שיש במצה[מח].

והנה יש שני אופנים בהם מתחלקת האכילה לשתים: **א.** אם משך זמן האכילה מתחילתה ועד סופה היה שהות של יותר משיעור זמן של אכילת פרס, לא יצא אפילו אם אכל בלא הפסק[מט]. **ב.** אופן נוסף המחלק את האכילה על ידי שאכל חצי זית והפסיק, וחזר ואכל חצי שני בתוך שיעור הזמן של אכילת פרס.

ובברייתא מבואר שבאופן השני שחילק את האכילה לשתים יצא ידי חובה. וכן פסקו הטור והשולחן ערוך (שם ס"ו) שאם אכל כחצי זית, וחזר ואכל כחצי זית יצא, ובלבד שלא ישהה בין אכילה לחברתה יותר מכדי אכילת פרס [היינו שיעור אכילת ד' ביצים]. וכתבו הפוסקים[נ] שהמקור לדין זה הוא בברייתא הנ"ל, שאם אכלם לחצאים יצא.

אולם יש להעיר שבברייתא זו הנדון הוא על אכילת מרור ולא על מצה, כמבואר בכל הסוגיא שם, וכמו שכתבו רש"י (ד"ה אכלן) והרשב"ם (ד"ה אכלן). והביאור בדברי האחרונים שהביאו שהמקור הוא מברייתא זו, משום שהם סברו שאין לחלק בין כל האכילות של מצוה, וכמו שבמרור מפורש שמועיל הצירוף של כדי אכילת פרס, כך כל אכילות של מצוה ואכילת מצה בכללם.

צריכות כוונה, ולפי"ז אין זה טעם נוסף אלא כתוספת על הטעם ההוא.

מה. וכן כתב המשנה ברורה (סי' תפט שער הציון ס"ק כו) על מה שכתב השולחן ערוך (שם ס"ד) במי ששאלו חבירו בין השמשות כמה ימי הספירה בזה הלילה, ואמר לו היום כך וכך, שאינו יכול לחזור ולמנות בברכה. וביאר המשנה ברורה (ס"ק כב) שאינו יכול לחזור ולברך, משום שלענין הברכה אנו חוששים לשיטה שמצוות אינן צריכות כוונה, וכבר יצא ידי חובה אפילו שלא התכוין לצאת בזה ידי ספירה. וכתב השער הציון שזה דווקא לדעת המגן אברהם (הו"ד שם במשנ"ב ס"ק יז) שמחלק בין דאורייתא לדרבנן, אבל לשיטת הפרי חדש והגר"א שכל המצוות צריכות כוונה, ואין חילוק בין מצוות מן התורה למצוות דרבנן, א"כ יוכל לברך גם כן.

מו. המשנה ברורה (סי' ס שם) כתב שהכוונה במצוות היא בב' דברים: א. כוונת הלב בשעת עשיית המצוה. ב. קודם שמתחיל את המצוה שיכוין שרוצה לצאת בזה ידי חובה.

מז. בקרן אורה (שם) כתב שיש לפרש את דבריו 'עשה דברים לשם פעלן' וכו'. שכוונתו היא שיכוין בעשיית המצוות לשם פעלם, שיפעלו פעולתם בנפשך, כי בשביל זה נבראו וניתנו. אבל אם תשמש בהם דבר אחר הלא אין פעולתם לזה, והוא כמשתמש תשמיש חול בכלי קודש.

מח. ולהלן כתב השולחן ערוך (סי' תנו ס"א, משנה ברורה סק"ג) לגבי גודל העיסה של המצות, כיצד משערים את גודל העיסה, לא על ידי המשקל אלא את נפח המצה.

מט. כן כתב המשנה ברורה (שם סק"מ, שער הציון סק"מ) שכך משמע מדברי הפוסקים, ובדברי רש"י (יומא פ: ד"ה כזית) שכך מבואר בגמרא (כריתות יב:) בכל אותן איסורים ששיעורם בכזית, שאם שהה בין תחילת אכילת השיעור לגמר אכילתו יותר מכדי אכילת פרס, אינו מצטרף, עד שיאכל את כל השיעור בתוך כדי שהיית סעודה, והיא אכילת חצי ככר ששיערו בו את העירוב, וכו'.

נ. ב"ח (שם סק"ט), באר הגולה (אות צ) וביאור הגר"א (אות ט).

ביאור דין 'כדי אכילת פרס'

ויש לדון במה שנתבאר שאם אכל את המצה בב' אכילות, אך בתוך שיעור הזמן של אכילת פרס, יצא ידי חובה, האם הוא גם לכתחילה כך שאין צריך שתהיה אכילה אחת ממש, שהעיקר הוא שהכל יהיה בתוך שיעור של אכילת פרס, או שאין זה אלא בדיעבד, אבל לכתחילה צריך שיאכל הכל בתוך כדי אכילת פרס בפעם אחת בלא שום הפסק.

בשולחן ערוך (סי' תריב ס"ד) הביא ששיעור אכילת פרס, יש אומרים שהוא ד' ביצים, ויש אומרים ג' ביצים. ובמשנה ברורה (סק"ח) כתב שבמה שנוגע שיעור כדי אכילת פרס לדין תורה הלך אחר המחמיר שהוא בשיעור של ג ביצים[נא]. ועל פי זה כתבו הפוסקים שאמנם נתבאר בדברי הראשונים (רא"ש פ"י סי' ל) ובטושו"ע (סי' תעה ס"א) שיש לאכול לב' כזיתים אחד מהמצה העליונה ואחד מהאמצעית. אך כל זה הוא רק מדרבנן, שהרי מהתורה יוצא גם בכזית אחד, ולכך השיעור של הכזית השני יכול לאכול גם הוא כשיעור המיקל, כיון שבנוגע לדיני דרבנן אין צריך להחמיר כשיעור הגדול.

עוד כתב המשנה ברורה (סי' רעא ס"ג ביאור הלכה ד"ה של רביעית) בשם הצל"ח (קט.) שטרח ומדד שיעור קמח לחיוב חלה והסיק שבהכרח הביצים נתק[אוצר החכמה]מחצית ממה שהיו בימים הקדמונים, ולפי"ז כל שיעורינו בשתית רביעית שאנו משערים ביצה ומחצה, ובשיעור הפרשת חלה שהוא מעיסה של מ"ג ביצים, וכמו כן לגבי אכילת כזית של מצה ומרור, שאנו משערים כחצי ביצה, הכל הוא טעות וצריך להיות בכפל. והביא המשנה ברורה שאמנם קושייתו היא קושיא גדולה וחמורה, אבל לנגד שיטתו יש גם כן קושיא חמורה, שבסוגיא (יומא פ.) מוכח ששיעור 'כמלא לוגמיו' משני הצדדים של אדם בינוני, הוא יותר מרביעית. ואם נפרש ששיעור רביעית בזמננו הוא כפלים, דהיינו שיעור ג' ביצים שלנו, א"כ כמלא לוגמיו באדם בינוני משני הצדדים הוא יותר מג' ביצים, ולכך העלה למעשה שלענין דאורייתא כגון כזית מצה בליל פסח, בודאי יש להחמיר כדברי הצל"ח, וכן לענין קידוש של לילה, כיון שעיקרו הוא דאורייתא.

השיטות שאכילת כזית איננה בבת אחת

המהרי"ל (סדר ההגדה עמוד קי, הו"ד במגן אברהם שם סק"ד) כתב שיכול לאכול מעט מעט, ובלבד שלא ישהה באכילתו יותר מאכילת פרס, והיינו שאפשר לאכול ב' חצאי זית תוך כדי אכילת פרס, אפילו כשהוא מפסיק ושוהה בין אכילה לאכילה, ובתנאי שהכל יהיה בתוך זמן שמצרף את האכילות.

באליה רבה (שם סק"ב) הביא את דברי המהרי"ל, וכתב שכך נוהגים[נב]. [ושם (סק"ו) הביא את קושיית המגן אברהם על המהרי"ל, וכתב שיש לדחות את קושייתו]. ובמגן האלף (שם סק"א) כתב שמי שקשה לו יכול לסמוך על דברי המהרי"ל.

דברי התרומת הדשן וראיתו שאכילה של כזית היא בבת אחת

בתרומת הדשן (שו"ת סי' קלט, הו"ד במגן אברהם שם) כתב שנראה שמצוה מן המובחר לבלוע את כל הכזית [כשהוא מרוסק] בבת אחת.

והוכיח מדברי המרדכי (סדר ליל פסח רמז תריא) שכתב על הגמרא (קטו.) שהביאה בברייתא שאמרו עליו על הלל שהיה כורכם בבת אחת ואוכלם, שנאמר (במדבר ט יא) 'על מצות ומררים יאכלהו'. והלל שהיה כורכם בבת אחת, שהיה נוטל כזית מצה וכזית מרור וכזית חרוסת. והקשה על זה איך מחזיק בית הבליעה ג' כזיתים, של מצה של מרור ושל חרוסת, ותירץ שמה שמצינו (יומא פ.) שאין בית הבליעה מחזיק יותר מביצת תרנגולת שהיא ב' זיתים, הוא דווקא כשהמאכל שלם, אבל כשהמאכל מרוסק הבית הבליעה מחזיק יותר, ולכך שייך לאכול את כל הכורך בבת אחת. מדברי מרדכי אלו מוכיח התרומת הדשן שאין לבלוע את הכזית של מצה מעט מעט, אלא צריך לבלוע הכל בבת אחת, ולפיכך הוקשה לו על הלל איך אפשר להכניס את כל כריכת המצה ומרור וכו', והוא הדין גם באכילת זית אחד של מצה או של מרור, מצוה לבלוע את כולו בבת אחת ולא מעט מעט.

ואמנם דעת רש"י (חולין קג: ד"ה חלקו) שאי אפשר לבלוע כזית כולו כאחת, אלא אם מחלקו קודם שמכניסו לפיו. אלא שהתוס' (שם ד"ה חלקו) סתרו את דבריו בהוכחות גמורות, ולאור זה סובר התרומת הדשן [כדעת התוס'] שאפשר לאכול כזית אחד במצה שלימה, וכמה כזיתים במאכל מרוסק.

דעת השולחן ערוך שלכתחילה יאכל הכל בבת אחת

עוד כתבו בביאור הגר"א ובמגן אברהם (סק"ד) שמשמע מדברי השולחן ערוך להלן (ס"ו) שכתב שאם אכל כחצי זית וחזר ואכל כחצי זית נוסף יצא, ובלבד שלא ישהה בין אכילה לחברתה יותר מכדי אכילת פרס. וממה שכתב השולחן ערוך הלשון "יצא' משמע שדווקא בדיעבד יצא, אבל לכתחילה צריך לאכול את כל הכזית ביחד.

וכן משמע מדברי השולחן ערוך (שם ס"א) שכתב שיקח את המצות כסדר שהניחם שהפרוסה בין שתי השלימות, ויאחזם בידו ויברך המוציא ועל אכילת מצה, ויאכל משתיהן ביחד. וביאר בערוך השולחן (ס"ד) שמדברי השולחן ערוך עולה שיש הידור מצוה לבלוע את כל השני זיתים ביחד, ולכל הפחות הכזית בפעם אחת, ואפילו שודאי מדובר כאן שהאכילה מצטרפת בתוך כדי שיעור אכילת פרס, מכל מקום עיקר המצוה הוא שיאכל הכל בבת אחת.

הנדון בחצי שיעור באכילת מצה

הנה מצאנו בכמה מקומות (ברכות מט:) שאין אכילה פחות מכזית, ומשום כך בכל איסורי אכילה שבתורה שיעור האיסור הוא בכזית, אבל בפחות מכזית אין חיוב מלקות, ובגמרא (יומא עד.) נחלקו אמוראים באוכל חצי משיעור האיסור אם הוא אסור מהתורה או רק מדרבנן, ונחלקו אם דורשים מהפסוק (ויקרא ז כו) 'כל חלב' וכל דם לא תאכלו וגו', שיש לאסור גם חצי שיעור, ועוד נחלקו בסברא שרבי יוחנן סובר שהוא אסור מן התורה, שכיון שחצי שיעור הוא, 'חזי לאצטרופי' על ידי שאם יאכל עוד חצי שיעור יצטרפו שניהם יחד לשיעור שלם, ריש לקיש אמר מותר מן התורה, שלא אסרה תורה אלא אכילה, ואכילת חצי שיעור אינה אכילה, שבכל התורה אין אכילה אלא בכזית. ומודה ריש לקיש שאיסור מדרבנן יש בזה.

והאחרונים[נג] דנו שכל זה הוא לגבי איסורי אכילה, אולם לגבי מצות עשה של אכילה, ששיעור המצוה הוא בכזית [שהרי בפחות מכזית אינו נחשב אכילה], האם גם בזה נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש אם חצי שיעור בכלל המצוה, או שבזה גם לרבי יוחנן אינו בכלל הציווי ולא מקיים בזה שום מצוה.

דעת הסוברים שאין מצוה כלל וראיה מהנשבע שלא לאכול שאסור אפילו בפחות מכזית מצה

ומצינו נפקא מינה במי שאין לו אלא חצי כזית של מצה, האם צריך לאוכלו או שאין בזה שום מצוה. ובדברי המשנה למלך (פ"א ה"ז) מבואר שמי שיש לו רק פחות מכזית ואכלן, לא עשה כלום ואין טעם לאכול פחות מכשיעור[נד].

וכן כתב השבות יעקב (שו"ת ח"ב סי' יח) במי שאין לו אלא פחות מכזית מצה, שנראה לו שאין מצוה כלל באכילתו, כיון שהתורה אמרה אכילה, וכל אכילה שבתורה בכזית משמע.

והוכיח כך מדברי השולחן ערוך (סי' תפה ס"א) שכתב שהאומר שבועה שלא אוכל מצה, סתם, אסור לאכול מצה בליל פסח. אבל אמר שבועה שלא אוכל מצה בליל פסח, לוקה ואוכל מצה בליל פסח. ולגבי מי שנשבע סתם 'שבועה שלא אוכל' איסורו הוא בכזית, ואם אכל פחות מכזית אינו עובר

נא. במנחת חינוך (מצוה שיג) הביא שכל מאכל ומאכל שיעור זמן אכילת כזית ממנו הוא כמשך זמן 'אכילת פרס' של מינו בעצמו, ואין משערים שיעור אכילת פרס ממאכל זה למאכל אחר.

נב. בשם החזון איש מובא (אורחות רבינו הקהלות יעקב ח"ב עמוד סו, דינים והנהגות להחזון איש) שיוצאים כך גם לכתחילה, ובלבד שיהיה בתוך כדי אכילת פרס, וכך גם נהג הוא עצמו.

נג. מהרי"ט אלגאזי (הלכות חלה סוף אות כב ב ד"ה והנה הפוסקים, קהלות יעקב ח"א תוספת דרבנן מערכת ח' בעניני חצי שיעור אסור מן התורה אות קלז) והחיד"א (ברכי יוסף סי' תעה, מחזיק ברכה שם).

נד. במשנה למלך (שם) הביא את דברי הרא"ם (בתוספותיו על הסמ"ג) שכתב שהאוכל חמץ בפסח כל שהוא הרי זה אסור מן התורה שנאמר 'לא יאכל חמץ' וסתם אכילה משמע כל שהוא, וביאר שאף על גב שכרת או קרבן אינו חייב אלא בכזית, יש לחלק שלגבי זה יש הלכה שהוציאה את הדבר ממשמעות הפסוק, אבל האיסור קיים כפי משמעות הפסוק בכל אכילה שהיא ואפילו פחות מכזית.

עוד הביא המשנה למלך שהסמ"ג (מצות לא תעשה סי' סט) כתב שהטעם של רבי יוחנן הוא משום דחזי לאיצטרופי וכו', כמבואר בגמרא, וסיים וכתב לפיכך האוכל או השותה חצי שיעור מכין אותו מכת מרדות. וכתב הרא"ם בתוספותיו (שם) וזה לשונו 'שאף על גב שטעמו של רבי יוחנן אינו אלא משום שאכילה משמע כל שהוא [וכפי שמשמע בדברי הסמ"ג בהלכות חמץ הנזכר לעיל], והיינו שההלכה בשיעורים אינו אלא לעונשים, ולא לענין האיסור, מכל מקום הוצרך לומר טעם זה להודיענו למה לא נאמר שהלכה היא אף לענין האיסור שלא יהיה נוהג אלא בכזית.

ותמה על סברת הרא"ם שסבר שסתם אכילה היא בכל שהוא, אלא שבאה ההלכה והוציאה את הפסוק ממשמעותו, שאין עונש כי אם בכזית, ורק לגבי איסור נשאר הפסוק כמשמעותו, שיש איסור גם בכל שהוא, כל זה מובן במצות לא תעשה שההלכה לא עקרה את הפסוק מהמשמעות לגמרי, שלגבי האיסור נשאר הפסוק שיש איסור גם בכל שהוא, אבל במצות עשה, אם נאמר שסתם אכילה אפילו כל שהוא משמע, אם כן נמצא שההלכה שנתחדשה שצריך דווקא כזית עקרה את הפסוק מכל וכל, שהרי האוכל פחות מכשיעור לא עשה ולא כלום.

בכך על שבועתו[נה]. ואם נאמר שיש מצוה באכילת מצה אפילו שאין בה כזית, אם כן יש להקשות מדוע הנשבע שלא יאכל מצה סתם, אסור לו לגמרי לאכול מצה בפסח, והרי אם הוא יאכל פחות מכזית לא יעבור בכך על שבועתו, וקצת קיום מצוה יהיה לו בזה, ואמנם את המצוה בשלימות אינו יכול לקיים כיון שאסור לו לאכול כזית, אך למה לא נחייבו לכל הפחות שיאכל חצי זית, אלא ראיה שאין כל מצוה באכילה של פחות מכזית.

החיד"א (מחזיק ברכה סי' תעה ס"א) הביא את דברי השבות יעקב ואת ראייתו מהנשבע שלא יאכל שאסור לו לאכול מצה ואפילו פחות מכזית, ותמה עליו מה ראיה היא זו, שהרי ודאי מה שמבואר שהנשבע שלא יאכל אינו חייב אלא בכזית, פירושו שאינו חייב קרבן שבועה, אבל איסור יש לו גם בכל שהוא, מטעם חצי שעור שהוא אסור מן התורה בכל מקום, וכדברי השולחן ערוך (יו"ד סי' רלח ס"א) ואם כן אין מכאן נדנוד ראיה. שאין שום מצוה באכילת פחות מכזית, שיתכן שיש מצוה אבל אינה דוחה את האיסור של חצי שיעור מהשבועה, אולם הביא שיש הרבה מן הראשונים שסוברים שבשבועה אין איסור של חצי שיעור.

הוכחה מדברי התוספות שאין מצוה כלל

והביא ראיה מדברי התוספות (קידושין לח. ד"ה אקרוב) שכתבו בשם הירושלמי שהקשה שהעשה 'בערב תאכלו מצות' ידחה לא תעשה של איסור חדש, ויוכלו לאכל מצה גם מתבואה חדשה, ותירץ בירושלמי שאין עשה שלפני הדיבור דוחה לא תעשה שלאחר הדיבור. עוד כתבו התוספות לתרץ שיש גזירה על כזית ראשון אטו כזית שני, שאם נתיר את אכילת כזית שני מחמת שהעשה שלו ידחה את איסור חדש, יש חשש שיאכלו גם כזית שני, ולפיכך לא התירו את הכזית הראשון[נו]. מבואר בדבריהם שלא אכלו כלל מצה באותה שנה, וגם לא פחות מכזית. שאם כן קשה לפי ריש לקיש שסובר שחצי שיעור אסור רק מדרבנן, למה לא אכלו מצה פחות מכזית מהחדש [שהרי גם זה כלול במצות מצה], ואמנם לפי מה שתירצו התוספות שעיקר הטעם שלא אכלו מצה הוא משום גזירה דרבנן, מובן היטב שלדעת ריש לקיש שחצי שיעור אסור מדרבנן, יש מקום לגזור אטו כזית שני, מה שאין כן לפי תירוץ הירושלמי עדיין קשה, אלא ודאי שבפחות מכשיעור אינו מצוה כלל.

ידון אם יש לדמות חצי בן חורין שמקיים מצוה בחצי גופו החייב לחצי שיאוצר החכמה במצות עשה

הרב פעלים (שו"ת ח"ג או"ח סי' לב) דן במי שאסרו עליו הרופאים לאכול מצה בשיעור כזית, והוכיח שיש מצוה גם בחצי שיעור, שבטור ושולחן ערוך (סי' תקפט ס"ה) כתבו שמי שהוא חציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא אפילו את עצמו בתקיעת שופר, משום דלא אתי צד עבדות ומפיק לצד חירות, אבל אחר בן חורין תוקע ומוציאו ידי חובה. והרי אדם זה שהוא חצי עבד אינו חייב במצוה מושלמת כיון שרק על חצי בן חורין שלו יש חיוב, ועם כל זאת הוא מחויב לצאת ידי חובת מצות תקיעת שופר על ידי שישמע מאחרים, ואם נאמר שחצי שיעור במצות עשה אינו כלום, למה אדם זה מחויב לשמוע קול שופר, והרי הוא יקיים בזה רק חצי מצוה, שאין כאן שיעור שלם של חיוב בצד חירות שלו, אלא ודאי יש חצי שיעור במצות עשה.

ולאחר מכן הביא שיש לחלק ולומר שאם האדם הוא חציו עבד וחציו בן חורין, כיון שכל אבר מאבריו יש בו צד חירות לא נחשב שקיום המצוה שיעשה שהיא רק חצי שיעור, שהרי לא מצינו בתורה שיעור מסויים לאבריו של האדם העושה את המצוה לא בכמותם ולא בגודלם, ולא נמצא שיעור אלא במספר השנים של האדם, שעל פי רוב אינו בר דעת, ולכן חציו עבד וחציו בן חורין שהוא גדול בשנים, אפילו שכל אבר שבו חציו עבד, כיון שיש בכל אבר ואבר צד חירות, הרי יש לדונו כבן חורין גמור שאבריו הם קטנים, ולכן החלק של חירות שיש בכל אבר ואבר מאבריו, חייב מן התורה לגמרי בתקיעת שופר, ורק הוא עצמו אינו מוציא את עצמו, משום שהתקיעה יוצאת גם מהצד העבדות שיש באבריו, ואין מחלקים את התקיעה לשתים [כגון בתוקע חצי תקיעה בתוך הבור, ואת החצי השני למעלה בשפת הבור שאינו יוצא, או המתעסק בחצי תקיעה וחצי בחיוב, אפילו שיש שיעור תקיעה בחיוב, לא יצא משום שאין חולקים תקיעה לשתים], ולכן כאן גם כן כיון שיוצאת התקיעה במשך אחד מצד העבדות ומצד החירות, אינה מועלת להוציא את חלק החירות המחויב, אלא צריך לשמוע מאחר שהוא בן חורין.

ט. אכילה יותר מכזית

חקירה בדין כזית מצה

האחרונים[נז] דנו במי שיאכל מצה יותר משיעור כזית, האם מקיים בזה מצוה, והתוספת שהיא יותר מכזית הרי היא בכלל מצות עשה 'בערב תאכלו מצות', או שאין בזה שום תוספת מצוה מאחר ובתורה מצינו שיעור אכילה שהיא בכזית, וכיון שאכל וקיים כבר את המצוה, שוב אין מה להוסיף עליה.

הנצי"ב (הקדמה להגדה של פסח עם פירוש אמרי שפר) דן בזה, וציין לדבריו בהעמק שאלה (פרשת יתרו שאילתא נג אות ד), שהביא כמה מקומות שרואים בהם שאמנם היה שייך לקיים את המצוה באופן מסוים ולצאת בזה ידי חובה, אך כיון שהתורה לא קבעה מה הוא השיעור ושיהיה אסור להוסיף עליו, לפיכך אם חפץ האדם להוסיף על המצוה, יחשב הכל כחלק בלתי נפרד מקיום המצוה[נח]. ולפי"ז הוא הדין כשאוכל יותר מכזית מצה בליל הפסח, הרי הוא מקיים מצוה בכל תוספת שהיא, וכיון שבתורה נאמר 'בערב תאכלו מצות' ולא הוזכר כמה צריך לאכול, לכן כל תוספת של אכילה היא חלק מהמצוה.

אך כל זה רק באופן שכשהתחיל את המצוה כבר גמר בדעתו בכמה יקיים את המצוה, כגון בנידונינו לגבי מצות אכילת מצה, שהיה בדעתו לאכול כמה כזיתים של מצה, אבל אם רק לאחר שגמר את אכילתו הוא מוסיף ואוכל עוד מצה, אי"ז כלל קיום המצוה של אכילת מצה כיון שכבר קיים את המצוה במה שאכל בתחילה.

הוכחת האחרונים ממעשה שהיה רבא שותה לגרור את אכילת המצה

וכתבו האחרונים[נט] שהיה מקום להוכיח מדברי הגמרא (ברכות לה: פסחים קז:) שרבא היה שותה יין כל ערב פסח כי היכי דנגרריה לליביה דניכול מצה טפי לאורתא, שעל ידי שתית היין ביום הוא גורר את לבו לאכול יותר בערב. ולכאורה תמוה איזו תועלת יוצא מזה שיאכל בערב יותר, מכיון ששיעור אכילת מצה הוא בכזית, אם כן למה יהדר לאכול מצה יותר, אלא משמע מכאן שכאשר הוא אוכל יותר מכזית, גם התוספות על שיעור הכזית, נכנסת בכלל הקיום מצות עשה של אכילת מצה, ולא רק כזית ראשון שאוכל, אלא כל אכילתו יש בה מצוה, ולפיכך יש מעלה בשתית יין מבעוד יום כדי לגרור את תאבון האכילה שיאכל בלילה הרבה מצה.

דחיית הראיה

אולם בהר צבי (שם) כתב שלאחר העיון יש לפקפק בהוכחה זו, כיון שלא נתכוין רבא לאכול הרבה מצה בנוסף לכזית הראשון, אלא רצה לקיים את מצות אכילת הכזית בהידור, ועל ידי שיהיה תאב למצה יש בזה הידור [וכמו שפירשו רש"י ורשב"ם (צט: ד"ה לא יאכל) שהטעם שאסור לאכול בערבי פסחים סמוך למנחה הוא כדי שיאכל מצה של מצוה לתיאבון משום הידור מצוה. והיינו שכאשר אוכל את המצה בתיאבון יש בזה הידור מצות האכילה]. ולפי"ז מדויק לשון הגמרא 'כי היכי דנגרריה לליביה דניכול מצה טפי', כלומר לא אמר ששתה יין כדי שיאכל יותר, אלא דנגרריה לליביה שיגרור יותר את הרצון לאכילה, ויאכל את הכזית בתיאבון. ובברכות (שם) יש קצת שינוי לשון והגירסה היא 'וניכול מצה טפי', ומשמע שרצה שיאכל יותר מצה, ויש מזה משמעות שאכילה יותר מכשיעור כזית נעשה חלק מגוף המצוה.

ויש להוכיח מדברי ההגהות מימוניות כדברי ההר צבי שדחה את הראיה מדברי רבא, שברמב"ם (פ"ו הי"ב) כתב שאסרו חכמים לאכול מצה בערב הפסח כדי שיהיה היכר לאכילתה בערב, וכן אסור לאכול ערב הפסח מקודם המנחה כמעט, כדי שיכנס לאכילת מצה בתאוה, וחכמים הראשונים היו מרעיבים עצמם ערב הפסח, כדי לאכול מצה בתאוה, ויהיו מצוות חביבות עליו.

נה. כדברי רבא שהובאו בגמרא (שבועות כז:), וכן פסק הרמב"ם (שבועות פ"ד ה"ט).
נו. וראה עוד בביאור דברי התוס' בהרחבה (פסחים כרך ב) במערכה בענין מצת מצוה.
נז. אבני נזר (שו"ת סי' תמח אות ז), הר צבי (או"ח ח"א סי' ב), מקראי קודש (פסח ח"ב סי' מח) וקהלות יעקב (קידושין סי' לד).
נח. בגמרא הובאה מחלוקת תנאים האם החיוב מן התורה במצות קריאת שמע הוא רק בפסוק ראשון או בכל פרשה ראשונה וכו'. וכתב הנצי"ב בהעמק שאלה (שם) שגם לדעה שרק פסוק ראשון מהתורה, מכל מקום אם מתחילה היה בדעתו לקרוא את ב' הפרשיות, הכל נחשב קיום של מצות קריאת שמע. וכמו שכתב הר"ן (על הרי"ף, סוכה ז: ד"ה ואמר רבא) שאף שמעיקר הדין סוכה כשירה גם אם יש לה רק שתי דפנות שלימות ועוד טפח בדופן השלישית, מכל מקום אם עשה לה ד' דפנות שלמות, הכל נחשב דפנות הסוכה וחל על כל הדפנות איסור הנאה מהם, ולא אומרים שיחול איסור הנאה רק על ב' דפנות ועל טפח מהדופן השלישית, והטעם שמאחר והוא עשה לה ד' דפנות, ממילא כולן נחשבות ומקבלות דין של דופני הסוכה. וכמו כן מצינו לגבי קרבן חגיגה שחייב אדם להביא לכבוד הרגל בהמה אחת לקרבן חגיגה, ומבואר בגמרא (חגיגה ח:) שאם הביא עשר בהמות לחגיגה כולן קדושות וחייב להביאם בתורת חגיגה, והטעם הוא כנ"ל שאם לא קבעה תורה שיעור, יכול האדם להוסיף ולהכליל כמה שרוצה בקיום המצוה. ולפי"ז הוא הדין כשאוכל יותר מכזית מצה, מאחר ולא הוזכרה בתורה אכילת כזית דווקא, אלא לשון אכילה סתם, ואין אכילה פחותה מכזית אבל יותר גם כן נחשבת כאכילה אחת, ממילא כל מה שיאכל הוא מקיים בזה את המצוה של בערב תאכלו מצות. מה שאין כן אם הגבילה התורה את שיעור המצוה, וכגון בקרבן התמיד שבפירוש נאמר בו את הכבש 'האחד' תעשה וגו', א"כ אם יביא עוד קרבן הרי הוא עובר בבל תוסיף.
נט. אבני נזר (שם), הר צבי (שם) ובמקראי קודש (שם).

ובהגהות מימוניות (אות כ) כתב שהמקור לדברי הרמב"ם שיש ענין לאכול את המצה בתיאבון, הוא מדברי הגמרא שרבא היה שותה יין שיאכל מצה יותר. מבואר בדבריו שפירש שרבא היה נוהג כך בשביל שיאכל בתיאבון, כדי שתהיה מצות האכילה באיכות גדולה ובהידור רב, ולא פירש ששתה יין בשביל שיאכל הרבה מצה יותר מכזית, שלא מצינו שיש מצוה באכילת מצה יותר מכזית.

דברי המהר"ל שיש להסב גם בשאר אכילות מצה שבלילה זה

והדברים מבוארים בדברי המהר"ל (גבורות ה' פמ"ח ד"ה שמש, הו"ד בב"ח ס"ס תעב ס"ה) שהביא את נדון הגמרא האם השמש חייב בהסיבה, והוכיחו מדברי רבי יהושע שאמר שהשמש שאכל כזית מצה כשהוא מסב יצא. והיינו שלכל הפחות באכילת כזית אחד הוא חייב בהסיבה. ודייק המהר"ל (שם) משמע בדברי רבי יהושע שדין זה שאמר 'שהשמש יצא' הוא דווקא בשמש שעומד ומשמש את בני הסעודה, ואי אפשר לו להסב, לפיכך יוצא באכילת כזית אחד בהסיבה, אבל שאר כל אדם יסב לכתחילה כל פעם שאוכל מצה. והטעם בחיוב זה הוא כמו שנתבאר שכל אכילה ואכילה של המצה היא מצוה, ואפילו אוכל הרבה הכל היא מצוה אחת, ויותר טוב שתהיה כל אכילתו במצוה כראוי, והיינו שיסב כל האכילה.

וכן מבואר בדברי הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ח), וז"ל 'ואימתי צריך הסיבה, בשעת אכילת כזית מצה, ובשתיית ארבע כוסות האלו, ושאר אכילתו ושתייתו אם הסב הרי זה משובח, ואם לאו אינו צריך'. והיינו שהב"ח ביאר שמה שכתב הרמב"ם 'שאר אכילתו', הכוונה שאם אוכל עוד מצה בנוסף לכזית הראשון שאכל.

אוצר החכמים

הוכחת המנחת יצחק שדעת התוס' שאין מצוה בכל אכילה אלא בכזית אחד בלבד

במנחת יצחק (שו"ת ח"ז ס"י לב) הביא את דברי הגמרא (קטו.) שהלל סובר שלא יכרוך אדם מצה ומרור ביחד ויאכל, משום שסובר שחיוב מצה בזמן הזה [שאין קרבן פסח] דאורייתא אבל מרור חיובו רק מדרבנן, והמרור מבטל את טעם המצה או את ממשות המצה שהיא מהתורה, ואפילו הסובר שמצוות אינן מבטלות זו את זו, הוא רק אם שניהם דאורייתא או שניהם דרבנן, אבל אם אחד דאורייתא ואחד דרבנן המצוה דרבנן מבטלת את המצוה שמדאורייתא, והלל הוא הסובר שאינן מבטלות, וכפי ששנינו בברייתא שאמרו עליו על הלל שהיה כורך פסח מצה ומרור ואוכלם בבת אחת, ואמר רבי יוחנן חולקים עליו חביריו וסוברים שצריך לאכול את זה בפני עצמו ואת זה בפני עצמו, שלא תתבטל טעם מצה, ומסקנת הגמרא שמאחר ולא הוכרעה ההלכה לא כהלל ולא כרבנן, מברך על אכילת מצה ואוכל אותה, ואחר כך מברך על אכילת מרור ואוכל, ואחר כך אוכל מצה ומרור ביחד בלא ברכה, זכר למקדש כהלל.

והנה התוס' (ד"ה אלא) ביארו למסקנת הגמרא אוכל מצה ואחר כן מרור ורק אחר שניהם אוכל את הכורך, למה לא יאכל מצה תחילה, ואחר כן בכורך יאכל מרור ומצה יחד [ובאופן זה אין לחשוש שהמרור יבטל את המצה], אלא הטעם לכך מפני שאם יאכל את המצה בתחילה לבד ואחר כן יכרוך אותה יחד עם המרור, המצה שהיא רשות תבטל את מצות מרור שהיא מדרבנן, ולכך הסיקה הגמרא שיאכל קודם מצה לחוד ואחר כן מרור לחוד ולאחר שניהם יאכל את כורך.

וכתב המנחת יצחק שמדברי התוס' מוכח שלא כדעת המהר"ל שבאכילה שבליל הפסח אם אוכל יותר מכזית מקיים גם כן מצוה, שאם נאמר שכל תוספת על האכילה הראשונה היא חלק בלתי נפרד מהמצוה, קשה למה החשיבו התוס' את המצה לאכילה של רשות ולא של מצוה, ועוד קשה שעדיין המרור שהוא מדרבנן מבטל את הטעם של המצה שהיא מהתורה, ואמנם הוא כבר אכל כזית ויצא ידי חובה, אך התוספת יש לה גם כן מצוה מהתורה והיא תתבטל מחמת המרור, ומדוע כתבו התוס' רק שהמצה רשות והמרור מדרבנן, אלא ראיה שהם סברו שאין שום מצוה בתוספת אכילה על כזית ראשון שאכל בתחילה.

דעת התוס' בנדוננו

התוספות (ר"ה כח: ד"ה ומנא, והו"ד ברשב"א שם טז. ד"ה ולמה) הקשו שבגמרא (שם טז:) מובא למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין, כדי לערבב את השטן. וקשה איך אפשר להוסיף על התקיעות המחויבות והרי הוא עובר בכך משום בל תוסיף, ועוד שאפילו אם זה לא זמן המצוה, כיון שהוא מתכוין לשם מצוה יעבור על זה באיסור בל תוסיף, וכדברי רבא (כח:) שלא בזמנו אם יש כוונה עוברים בבל תוסיף, ותירצו התוספות שלא שייך בל תוסיף בעשיית המצוה שתי פעמים, וברכת כהנים גם כן אפילו אם מברך כמה פעמים לצבור אחד, אין זה בל תוסיף אלא אם כן מוסיף ברכה אחת כגון הפסוק (דברים א יא) 'יוסף עליכם ככם', אבל אם נטל לולב כמה פעמים ביום, או אוכל בפסח כמה זיתים של מצה אין זה בל תוסיף.

וכתב בהעמק שאלה שם שמבואר בדבריהם שסברו שאם אכל ב' כזיתים של מצה אין בזה איסור בל תוסיף, כיון שרק במקום שמוסיף על מעשה המצוה עובר, ולא באופן שעושה את המצוה כצורתה פעם שניה כפי שעשה את הראשונה. ואם נפרש שהתוס' סוברים שכשאוכל יותר משיעור כזית מהמצה הכל נכנס בקיום המצוה, מה שייך לדון בזה שעובר משום בל תוסיף, ורק אם נאמר שהתוס' סוברים שכל אכילה הנוספת על כזית ראשון אין בו מצוה, ניתן לדון אם יש בה איסור בל תוסיף או לא[ס].

אולם דחה זאת שם שאפשר לומר שכוונת התוס' היא באופן שלא שייך להכליל את האכילה הנוספת שתהיה חלק מהאכילה הראשונה, על פי מה שנתבאר, והובא מדברי הנצי"ב שאם גמר בדעתו לקיים את המצוה רק עם השיעור הראשון, ואחר כך נמלך ורוצה להוסיף עוד אכילה מהמצה, ודאי שהאכילה השניה אינה נכנסת בכלל האכילה של מצוה, ורק אם כבר מתחילה היה בדעתו לאכול כמה כזיתים הכל נחשב לקיום המצוה, ואם כן התוס' שהקשו מאיסור בל תוסיף באכילת כמה כזיתים, יש לבאר שדיברו באופן שמתחילה לא היה בדעתו לאכול אלא כזית אחד, ועל זה שייך לדון משום בל תוסיף, ובתירוצם באו התוס' ויסדו שאין בל תוסיף כעושה אותו מעשה ב' פעמים, אבל אם היה בדעתו כבר בתחילה לאכול יותר מכזית, פשוט שאינו עובר על בל תוסיף, שהרי הוא מקיים את המצוה בהרחבה של כמה כזיתים.

הוכחה מדברי המאירי שסובר שיש מצוה באכילת מצה יותר מכזית

הנה מצינו בגמרא (ר"ה כח:) שהישן בסוכה ביום השמיני לוקה משום 'בל תוסיף' כשמתכוין לשם מצוה, וא"כ נאמר שגם האוכל מצה לשם מצוה בשאר ימי החג עובר משום 'בל תוסיף'.

והנה המאירי (שם) כתב שכשם שצריך להזהר שלא לגרוע מן המצוה כך צריך להזהר שלא להוסיף על המצוה שנאמר (דברים ד ב) 'לא תוסיפו על הדבר', ואם הוסיף עליה עובר בבל תוסיף. וכשם שהמקיים את המצוה בלא כוונה נקרא מקיים, כך המוסיף בלא כוונה עבר בבל תוסיף. ודווקא בזמן הראוי לקיום המצוה, אבל שלא בזמנו אינו עובר בבל תוסיף אלא בכוונה. וכיצד הוא דבר זה, הרי ששבת שמונת ימי החג כדינו והוסיף ושבת ביום תשיעי שהוא ודאי חול, אין זה נקרא מוסיף שהרי דרכו של אדם לשבות אף בחול, וכן אם אכל מצה שבעת ימי הפסח כדינו, והוסיף ואכל מצה ביום שמיני אין זה מוסיף במצוה, שהרי דרכו של אדם לאכול מצה אף בשאר ימות השנה, ואם נתכוון לעשות דבר זה דרך קיום מצוה עובר בבל תוסיף, וזה שאמרו לעבור שלא בזמנו בעי כוונה, עכ"ל.

מבואר בדברי המאירי שהאוכל מצה בשמיני אינו נקרא מוסיף על המצוה אם אכל בדרך מקרה, אבל אם נתכוין לקיים מצוה עובר בבל תוסיף.

ולכאורה יש להעיר, מדוע נקט המאירי לענין אכילת מצה שההוספה היא במה שאכל בשמיני, והרי גם האוכל בלילה הראשון של פסח, צריך להזהר שלא לאכול יותר מכזית לשם מצוה. שהרי מן התורה יש מצוה לאכול כזית בלבד, ואם מוסיף לאכול עוד לשם מצוה עובר ב'בל תוסיף', והיינו שסבר שעל האכילה הנוספת בלילה ראשון אין לאסור משום בל תוסיף, ואדרבה הוא עוסק בזה במצות אכילת מצה.

נדון הירושלמי אם הוספה על מצוה כמצוה עצמה

במשנה (סוכה מא:) שנינו 'רבי יוסי אומר יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת ושכח והוציא את הלולב לרשות הרבים פטור מפני שהוציאו ברשות'. ובטעם הדבר שהוא פטור מבואר בגמרא (שם מב.) משום שהוא נחשב טעה בדבר מצוה, וסבר רבי יוסי שמשום כך הוא פטור.

ובירושלמי (סוכה פ"ג ה"א) על משנה זו מובא 'הדא אמרה אף בסכין של מילה כן, אף במצה כן'. וביארו המפרשים שם שהנדון הוא בטעה ויצא עם החפץ של המצוה לרשות הרבים, האם נחשב טעה בדבר מצוה ויהיה פטור או לא, ומסקנת הירושלמי שגם באלו המצוות הטועה ויוצא עם החפץ של המצוה לרשות הרבים פטור.

ובריד"ז ביאר שהנדון בירושלמי הוא אם כמו שמצינו שבלולב שכבר קיים את עיקר המצוה פעם אחת ביום, יש מצוה בעלמא בנטילתו כל היום, כמו כן יהיה הדין במצה שאמנם יצא כבר באכילת כזית ראשון בתחילת הלילה, אך כל מה שיאכל אחר כן יש בזה מצוה, וכמו כן במילה שיש לו

ס. **בדעת** התוס' היה אפשר לדחות שדיברו על מי שאוכל בשאר ימי החג ולא בליל הפסח, ומשום אין הוכחה מה דעתם לגבי האוכל יותר מכזית מצה, אבל הרשב"א שהביא את דבריהם, מפורש בדבריו שאכל בלילה בנוסף על הכזית הראשון, ולא שאכל סתם בשאר ימי החג.

עדיין ציצים שאינם מעכבים את המילה ואינו חייב לחזור עליהם, אך כיון שאם יחזור למולם תהיה לו מצוה לכן אם טעה ויצא עם הסכין, הרי זה טעה בדבר מצוה ופטור. ומסיק הירושלמי שזה גם כן נחשב לטעה בדבר מצוה.

שיטת הרידב"ז אימתי ניתן להוסיף על המצוה וראיותיו לחילוקו

ומבואר ברידב"ז שיש חילוק אם הוא הפסיק באמצע עשייתו לאם הוא ממשיך ועושה, שאם הוא ממשיך כל הזמן ועושה את המעשה הראשון והיינו שבתוך כדי האכילה של הכזית ראשון הוא ממשיך ואוכל עוד הרבה כזיתי מצה, בזה יכול להוסיף על האכילה הראשונה, אבל אם פסק מהאכילה הראשונה אינו יכול להוסיף במצוה ההיא, כיון שהיא הושלמה כבר, ואם יוסיף ויאכל יש בזה מצוה בעלמא, אבל את המצוה של בערב תאכלו מצות כבר קיים וסיים.

והוכיח כדבריו מדין הפרשת תרומה, שמעיקר הדין (קידושין נח:) חיטה אחת פוטרת את הכרי, וחכמים נתנו שיעור של עין יפה רעה ובינונית, שיפריש א' מארבעים או משישים או מחמישים, וכשהפריש כפי השיעור שנתנו חכמים ודאי שחל על הכל שם תרומה לכל דיניה, ואף על פי כן אם הפריש חיטה אחת מן הכרי, ולאחר זמן הפריש כשיעור שנתנו חכמים אינה תרומה, וחייבת במעשר מחמת עצמה. וביאור החילוק הוא כך שבדבר שלא נתנה תורה שיעור והוא הוסיף מדעתו ככל אשר יחפוץ, חל על הכל שם תרומה מן התורה, שגם זה בכלל הציווי של הפרשת תרומה מהתורה[סא], שאם יפריש הרבה יחול הכל, ורק אם הפסיק לאחר הפרשת החיטה אין זו תוספת על ההפרשה הראשונה, וכך הוא הדין באכילת מצה שכיון שלא נתנה תורה שיעור למעלה כמה אפשר לאכול יותר מכזית והוא אכל כמה כזיתים ולא הפסיק באכילתם, ממילא הם נכללו בקיום של המצוה של 'תאכלו מצות', אבל אם הפסיק, כיון שכבר השלים את קיום הציווי של האכילה שוב אינו יכול להוסיף על המצוה כלום.

וכך יש לבאר מה שמצינו (חגיגה ח:) שאם הביא עשר בהמות לקרבן חגיגה כולם קדושות, שכל זה הוא רק אם הביא את כולם בבת אחת וחל עליהם שם קרבן חגיגה, אבל אם הביא אחת ואחר כך הקדיש עוד בהמות לא יחול עליהם שם חגיגה.

ב' דרכים באחרונים מתי התוספת נחשבת חלק מהמצוה

נמצא שדעת הרבה מן הראשונים והאחרונים שאפשר להרבות ולהוסיף על השיעור המועט של קיום המצוה, והכל נחשב חלק בלתי נפרד מן המצוה, לגבי כל הדינים, אלא שנחלקו הנצי"ב והרידב"ז אם גם באופן שגמר כבר את קיום המצוה יכול להוסיף או לא, שלדעת הרידב"ז אם הפסיק לאחר שעשה את המצוה בשיעור המועט שאפשר לקיימה, שוב אינו יכול להוסיף עליה והרי זה רק כמעשה מצוה בעלמא, אבל לדעת הנצי"ב בהעמק שאלה גם לאחר שהפסיק את המצוה יכול להוסיף, ובלבד שהיה בדעתו קודם לכן שיקיים את המצוה עם כל השיעור הגדול.

וההוכחה שכך סובר הנצי"ב היא שמדמה את נדון זה למה שהוסיפו הגאונים תקיעות על מה שמבואר בגמרא, ולכאורה לתקוע ביום טוב יש בו איסור שבות שלא לצורך מצוה [וכדברי הרא"ש בראש השנה (פ"ד סי' א)] אלא הביאור הוא משום שבדעתו היה לתקוע את כל אלו התקיעות, לכן הכל נחשב לחיוב תקיעות מהתורה גם התקיעות הנוספות שתיקנו הגאונים, כיון שבדעתו של התוקע היה שלא להסתפק בתקיעות הראשונות, ורוצה לקיים את המצוה בכל התקיעות[סב].

י. איסור אכילת מצה בערב הפסח

דין האוכל מצה בערב הפסח

שנינו בתלמוד ירושלמי (פ"י ה"א) 'אמר רבי לוי האוכל מצה בערב הפסח כבא על ארוסתו בבית חמיו, והבא על ארוסתו בבית חמיו לוקה'.

וכתבו הראשונים[סג] שביאור הדמיון בדברי הירושלמי בין בועל ארוסתו בבית חמיו לאוכל מצה בערב פסח, שכשם שכלה אינה מותרת לבעלה אלא בשבעה ברכות, כפי שמצינו (מסכת כלה פ"א) שכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה, אף מצה אינה מותרת באכילה אלא בשבע ברכות, ואלו הן ברכת היין, קדוש היום, שהחיינו, בורא פרי האדמה, ברכת היין שאומר כשמסיים ההגדה, המוציא ואשר קדשנו במצוותיו וצונו לאכול מצה, הרי שבע ברכות. ויש מהראשונים שהביאו את מנין שבע הברכות שקודם אכילת המצה באופן שונה[סד].

אם האיסור מהתורה או אינו אלא מדרבנן

ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ב) כתב אסרו חכמים לאכול מצה בערב הפסח כדי שיהיה היכר לאכילתה בערב, ומי שאכל מצה בערב הפסח מכין אותו מכת מרדות עד שתצא נפשו, וכן אסור לאכול ערב הפסח מקודם המנחה[סה]. מבואר שאין האיסור אלא מדרבנן.

אכילת מצה עשירה בערב פסח

התוספות (צט: ד"ה לא יאכל אדם) הביאו את דברי הירושלמי, וכתבו שדברים אלו הם רק על מצה הראויה לצאת בה חובתו בליל חמשה עשר, והוא אוכלה קודם זמנה אז הוא כבועל ארוסתו וכו', אבל מצה עשירה מותר לאכול בו ביום כיון שלא יוצאים בה ידי חובה בלילה. והוכיחו דבריהם מכך ששנינו (שם) שלא יאכל אדם ערב פסח וכו', ובמה מדובר, אם במצה הרי אפילו קודם שעה עשירית כבר אסור לאוכלה, כמבואר בירושלמי הנזכר, ואם האיסור הוא על מיני תרגימא, הלא לקמן בגמרא (קז:) כתוב שמותר לטבל במיני תרגימא, ותירצו שדין המשנה בא לאסור אכילת מצה עשירה משעה עשירית, שמצד האיסור לאכול מצה בערב פסח, לא אסר הירושלמי אלא במצה הראויה לצאת בה חובתו, אבל מצה עשירה מותרת ביום י"ד, ובא התנא במשנה זו להורות שלא יאכל אדם ערב פסח סמוך למנחה מצה עשירה.

מצה שאין יוצאים בה ידי חובה ואסורה באכילה בערב פסח

והעיר המהרש"א שאם טעם האיסור באכילה בערב פסח משום מצה הראויה לצאת בה ידי חובה, לכאורה היה אפשר לתוספות להעמיד את המשנה האוסרת אכילת מצה משעה עשירית, בפת שנאפתה מבצק של נכרים שלא יוצאים בה ידי חובה בלילה, ומשום כך מותר לאוכלה ביום עד שעה עשירית. ויש בזה חידוש יותר מאשר במצה עשירה, כיון שיש בה טעם מצה ומכל מקום כיון שאין יוצאים בה ידי חובה אין האיסור אלא משעה עשירית.

אך העלה המהרש"א שיש לבאר שבדווקא נקטו התוספות שהאיסור במשנה הוא במצה עשירה שמצד עצמה היא מותרת באכילה כל היום, ורק כדי שלא ימלא את כריסו אסרו חכמים באכילתה משעה עשירית, מה שאין כן בבצק של נכרים, סברו התוספות שבצק של נכרים אסור באכילה בכל ערב פסח אף שלא יוצאים בו ידי חובה בלילה, כיון שטעמו ממש טעם מצה הראויה לצאת בה ידי חובה, ואינו דומה למצה עשירה שאין בה טעם מצה כלל, לכך יש להתיר לאוכלה בערב פסח עד שעה עשירית.

הטעם שאין מביאים תודה בערב פסח שממעט באכילת לחמי החמץ ולא מחמת החלות מצה

הצל"ח (יג: ברש"י ד"ה אין) הביא את המובא בברייתא שאין מביאים תודה בחג המצות. ומקשה הגמרא שדין זה פשוט שאי אפשר להביא קרבן תודה בפסח כיון שעשרה [מתוך ארבעים חלות התודה שהוא מביא] מהן חמץ, ומחמת קושיא זו מבארת הגמרא שכוונת הברייתא שאין מביאים תודה בחג המצות היא ליום י"ד ניסן, והחידוש בברייתא הוא שאין מביאים בי"ד תודה,

---

סא. אלא שמאחר והתורה לא קבעה שיעור זה, והיה אפשר להיפטר אפילו בהפרשת חיטה אחת, קבעו חכמים את השיעורים של עין יפה ובינונית וכו', אבל הם לא חידשו שום דבר נוסף על הדין של התורה בציווי של הפרשת תרומה, ורק קבעו חובה את השיעור שגם קודם לכן היה אפשר לקיימו בהפרשה גמורה, והם קבועהו לחובה.

סב. ובהרחבה בנדון זה, ראה מה שכתב הנצי"ב בתשובותיו משיב דבר (ח"א או"ח סי' לז).

סג. אבודרהם (סדר ההגדה ופירושה ד"ה הא לחמא עניא), ובהמשך בביאור הנדון מאימתי חל איסור זה, יבואר היטב הדמיון שיש בין בועל ארוסתו לאוכל מצה בערב פסח.

סד. ובשבולי הלקט (סדר פסח סי' רח) הביא את מנין ז' הברכות כך, כוס ראשון מברך עליו ג' ברכות. יין, קידוש וזמן, אכילת ירקות שמברך בורא פרי האדמה, לאחר קידוש הרי ארבע, כוס שני שמברך עליו לאחר ההגדה, [ויש לדון אם כוונתו כהאבודרהם לברכת הגפן או כשאר ראשונים שפירשו שהיא ברכת אשר גאלנו] הרי חמישה, והיא טעונה המוציא, ועל אכילת מצה, הרי שבע ברכות [וברכת 'על נטילת ידים' אינה נמנית כיון שאי אפשר שלא יטול ידיו באכילתה, ואינה מכח סיבה נפרדת]. אמנם הלבוש (סי' תעא ס"ב) הביא את דברי הירושלמי שהאוכל מצה בערב פסח כבועל ארוסתו בבית חמיו, ופירש שכמו שהבועל ארוסתו בעודה בבית חמיו לוקה עליה מכת מרדות מדרבנן על שמראה גודל תאותו, ושהוא להוט ושטוף בזימה, ולא יוכל להתאפק עד שמכניסה לחופה שמברכין עליה ז' ברכות, כך האוכל מצה בערב פסח מראה תאותו ורעבתנותו, שאינו יכול להתאפק להמתין עד הלילה שיברך ז' ברכות קודם שיאכל המצה, ואלו הן: ברכות יין, קידוש, זמן, נטילת ידים, בורא פרי האדמה על הכרפס, ברכת המוציא וברכת על אכילת מצה. ומתבאר שמנה את נטילת ידים במקום הברכה שבסיום אמירת ההגדה. ומהר"י וייל (שו"ת סי' קצג, הו"ד בפרי מגדים סי' תעא משבצות זהב סק"א) מנה את ז' הברכות באופן שונה במקצת ממנין האבודרהם, שהוסיף ברכת אשר גאלנו, והשמיט את ברכת שהחיינו, ונתן טעם לדבריו שהרי ברכת שהחיינו שיכול לאומרה אפילו בשוק אם נזכר כמבואר בגמרא (עירובין מ:), ואם כן איננה בהכרח מסדר הברכות המתירות את אכילת המצה, ולפיכך אינה נמנית בז' הברכות.

סה. ביד המלך על הרמב"ם (שם) הביא שרבים תמהו על מה שכתב הרמב"ם שמכין אותו עד שתצא נפשו. שאם כן נמצא שדברי סופרים חמור הרבה יותר מדברי תורה, שהעובר על דבר תורה אינו לוקה אלא שלושים ותשע מלקות, והאוכל מצה בערב פסח ילקה יותר מכך. ומשום כך הם גורסים ברמב"ם רק שמלקים אותו מכת מרדות ולא גורסים 'עד שתצא נפשו'. וכמו שכתב הרמ"ה (הו"ד בר"ן על הרי"ף כתובות מו. ד"ה והמוציא) שמכת מרדות ניתנים לפי אומד ובאו להקל ממלקות של תורה.

משום שהוא ממעט בזמן אכילתה, שהתורה קבעה זמן לקרבן תודה, שזמן אכילתו הוא יום ולילה, ונמצא שהמביא תודה בערב פסח מביא את הלחמים הבאים עם התודה לידי איסור נותר, שהרי בארבעה עשר חמץ אינו נאכל אלא עד שש שעות.

וביאר הצל"ח שהוצרכה הגמרא לפרש כך שהאיסור להביא קרבן תודה הוא מפני שמביא קדשים לבית הפסול מחמת החלות תודה שהם חמץ, לפי שהיה מקום לומר שאין מביאין תודה בי"ד ניסן, מפני החלות מצה שמביא עמהם, שהרי אסור לאכול מצה בערב פסח, וממילא הוא גם ממעט באכילת חלות מצה ביום י"ד עד הלילה שאסורה באכילה ובאה לידי נותר, ובזה התחדש שדווקא מפני חמץ שבה יש איסור ולא מפני המצה שבאה עמה, ובטעם הדבר [שלא העמידה הגמרא שהאיסור הוא מחמת החלות מצות הבאות עם התודה שאסור לאוכלם בערב פסח, ונמצא שהוא ממעט באכילתם] יש לומר שמאחר ואיסור אכילת מצה בערב פסח הוא רק מדבריהם, לא העמידו חכמים את דבריהם במה שאסרו לאכול מצה בערב פסח, במקום מצות עשה של אכילת קדשים.

דין לחם הפנים בערב פסח ואם יש לדמותו למצה עשירה

במרחשת (שו"ת סי' יא ענף ג אות ד) הקשה[סי] איך חילקו את לחם הפנים בשבת שחל להיות בערב פסח, שמאחר והוא עשוי מצה ואסור לאוכלו בערב פסח, ממילא הוא באיסור מוקצה כיון שאינן ראוי לאכילה, וידחו את החלוקה עד הלילה, וכשם שיום הכיפורים שחל בשבת מבואר במשנה (מנחות צט:) שדוחים את החלוקה לערב, כדי שלא לטרוח בשבת ויום הכיפורים לצורך חול, שרק אז יהיו מותרים באכילה, כך צריך להיות הדין כשחל ערב פסח בשבת, שתידחה חלוקת לחם הפנים לליל חמשה עשר שאז הם מותרים באכילה[סז].

ותירץ על פי דברי התוספות דלעיל שכתבו שהאיסור הוא רק במצה שראוי לצאת בה את חובתו בלילה, אבל מצה עשירה כיון שלא יוצאים בה ידי חובה בלילה, כמבואר בגמרא (לו.) מותר לאוכלה כל היום, ולחם הפנים ולחמי תודה נבללים בשמן, ונעשים על ידי זה כמצה עשירה שאין איסור כלל לאוכלם, ולכך ערב פסח אינו נחשב שממעט באכילתם, והוא הדין שהם ראויים לחלוקה בערב פסח שחל בשבת.

אה"ח 19/06/2018

וכתב שיש לדון בתירוץ זה, האם אכן יש לדמות את לחם הפנים ואת חלות תודה למצה עשירה, שהיה אפשר לומר שמה שכתבו התוס' שמותר לאכול מצה עשירה בערב הוא דווקא משום שאין טעמה שוה לטעם מצה, אבל לחם הפנים וחלות תודה שטעמם שוה למצה, שכך היה דינם שיאפו מצה, יתכן שגם לדעת התוספות יהיה אסור לאוכלם בערב פסח.

אלא שבלשון התוספות והרא"ש שכתבו בדברי הירושלמי שהאיסור תלוי אם יוצאים בה ידי חובה בלילה או לא, נראה שאין לחלק בין יש טעם מצה לאין טעם מצה אלא כל שיוצאים בו ידי חובת מצה יש לאסור וכל שאין יוצאים בו בלילה יש להתיר אף אם יש בו טעם מצה[סח].

דעת הראשונים שזמן האיסור מחצות

הבעל המאור (מט. ד"ה י"ד שחל) כתב שערב פסח שחל להיות בשבת, ישרוף את החמץ בערב שבת י"ג בניסן, ובשבת שהיא ערב פסח מותר לאכול מצה, ואף על גב שמבואר בירושלמי שאסור לאכול מצה בערב פסח והאוכל הרי הוא כבא על ארוסתו בבית חמיו, איסור זה נאמר דווקא משש שעות ומעלה, ולא קודם לכן, ועד שעה שישית יכול לאכול מצה, וכך מדויק בדברי הירושלמי שמדמה את האיסור לבועל ארוסתו. וכן כתב הרא"ש (פ"ג סי' ז) שמדברי הירושלמי נראה שדווקא מזמן איסור חמץ ואילך אסור לאכול מצה.

ובביאור שיטה זו כתב המהר"ל (גבורות ה' פמ"ח) שכשם שארוסה נאסרת על כל העולם ע"י הארוסין שהיא מקודשת בזה לכל דבר, אך עדיין היא אסורה על בעלה עד שיכניסנה לחופה, כך גם ערב פסח יש איסור חמץ ועדיין יש איסור לאכול מצה עד הלילה, ומוכח מזה שאין איסור אכילת מצה מתחיל אלא מהשעה שנאסר אכילת חמץ מן התורה, שהוא משעה שישית והלאה.

הרמב"ן (מלחמות ה' שם) השיג על דברי הרז"ה משום שבירושלמי מובא שרבי היה איסטניס והיה צם בערב פסח כל היום כדי שיוכל לאכול בלילה את המצה, והוא סבר כרבי יהודה בן בתירא שזמן הקרבת הפסח הוא מהבוקר, ולכן האיסור חמץ הוא גם כן מיד, וגם מצה אסור לאכול משום בועל ארוסתו. משמע מדבריו שאסור לאכול מצה כל היום ולא כדברי בעל המאור שכתב שהאיסור הוא רק מחצות היום.

הר"ן (על הרי"ף, מט. ד"ה גמ' ירושלמי) הביא את דבריהם, וכתב שהדבר ידוע שחכמים חולקים על רבי יהודה בן בתירא ולא חוששים לשיטתו, ואמנם לרבי יהודה בן בתירא שאסור לאכול חמץ כל היום כולו [מחמת שהוא זמן הקרבת קרבן פסח] הוא הדין שאסור לאכול מצה כל היום, אבל אנו [שסוברים שהקרבת הפסח שחרית פסולה] לא אוסרים אכילת חמץ אלא מחצות ולמעלה מדאורייתא, או מסוף שעה רביעית מדרבנן, אפשר שאכילת מצה לא תיאסר אלא משעה זו ואילך.

דברי האגרות משה בביאור האיסור אכילת מצה בערב פסח

באגרות משה (שו"ת או"ח ח"א סי' קנה) כתב ליישב בדעת הרמב"ן, שאמנם לדידן אין החמץ אסור אלא מחצות, ומחלוקת הראשונים היא האם איסור מצה הוא כל היום או רק מזמן איסור חמץ, כלומר האם יש לתלות את איסור אכילת מצה באיסור אכילת חמץ, או ששייך איסור אכילת מצה גם בזמן שמותר עדיין לאכול חמץ, שדעת הבעל המאור והרא"ש שהאיסור לאכול מצה הוא רק מזמן האיסור של אכילת חמץ, והרמב"ן סובר שהוא אסור בכל היום אע"פ שחמץ ודאי אינו אסור מתחילת היום.

ודעת הרמב"ן שגם בזה נחלקו בירושלמי רבי לוי ורבי יהודה בן בתירא, שלפי רבי יהודה בן בתירא תלוי באיסור אכילת חמץ, ולפיכך רבנן שסוברים (זבחים יא:) שפסח ששחטו בשחרית הוא פסול, ומשום כך גם לא נאסר חמץ אלא מחצות היום, ממילא גם מצה לא נאסרה אלא מחצות. אבל רבי לוי סובר שאיסור אכילת מצה אינו תלוי כלל באיסור אכילת חמץ, ולכך אף לרבנן שאיסור חמץ הוא מחצות, גם כן יש לאסור במצה כל היום, שאין האיסור במצה תלוי באיסור אכילת חמץ. אלא שצריך להבין לדעת הרמב"ן מהו הדמיון לארוסה, הרי קודם חצות אינו אסור בכלום.

ביאור המחלוקת תלוי בביאור האיסור של ארוסה בלא ברכה

וכתב באגרות משה (שם) שיסוד המחלוקת הוא בטעם הדבר שאסרו את הארוסה על מי שקידשה, האם הוא משום שעדיין אינה קנויה לו לגמרי, ולכך החשיבו אותה אליו כאילו היתה קודם קידושין, שהיה אסור בה ככל פנויה שגזרו עליה רבנן, או שכיון שבאירוסין אין עליו עדיין חיוב עונה ורק אחר הנישואין חל עליו חיוב עונה, לכך אסרו רבנן להתחיל בביאת רשות, ואף שאחר הנישואין התירו גם שלא בזמן עונה שהוא רשות [כפי שמשמע לעיל (עב:) שאין ביאה באשתו שאינה מצוה], מכל מקום אסרו להתחיל בביאה שאינה של מצוה.

איבר התמונה

וברש"י (כתובות ז: ד"ה ואסר) כתב שהאיסור בארוסות הוא מדרבנן שגזרו על היחוד של פנויה ואף ארוסה לא התירו עד שתיכנס לחופה. משמע בדבריו שהאיסור בארוסה הוא מצד שהשאירוה באיסור שהיה בעודה פנויה קודם הקידושין, וכמו שנתבאר משום שעדיין אינה קנויה לגמרי וכטעם הראשון בטעם האיסור בארוסה. וכתב שכן משמע בטור (אהע"ז סי' נה) שכתב שאשה משנתארסה אע"פ שהיא כאשת איש לחייב את הבא עליה, אינה חשובה כאשתו שהרי אסור לו לבוא עליה. מבואר שנקט שאין הקנין מועיל בה כל כך שתהיה כאשתו לגמרי, אלא אף לאחר האירוסין חסר עוד קנין בה שהוא נעשה רק על ידי הנישואין.

אולם לדעת הרא"ש (כתובות פ"א סי' יב, הו"ד בבית שמואל שם סי' כו סק"ב) שאין איסור בפילגש המיוחדת לו, ואף לא איסור מדרבנן, אי אפשר לפרש בטעם האיסור של ארוסה שהוא מחמת החסרון שאינו קנין גמור, שהרי אין לך מיוחדת לו יותר מאשר ארוסתו, ומכל מקום אסרוה רבנן, ובהכרח יש כאן

סו. וכמו כן הוסיף והביא את קושיית הצל"ח הנ"ל מחלות תודה, שהוא ממעט באכילתם מחמת האיסור של ערב פסח.

סז. ובתחילה רצה לתרץ שלדעת הרז"ה שהאיסור הוא רק משש שעות ומעלה, א"כ חלוקת לחם הפנים היתה קודם לכן וראויה לאכילה עד זמן זה, ועיין שם שדחה תירוץ זה. ולבסוף כתב שם שקושייתו מלחם הפנים מתורצת לפי מה שכתב הצל"ח לתרץ בלחמי תודה שאיסור אכילת מצה הוא רק מדרבנן ולא אסרו מחמת זה באכילת קדשים, כך בלחם הפנים כיון שיש מצוה באכילתם לא אסרו רבנן.

סח. בהגהות הררי קודש (על מקראי קודש פסח ח"ב סי' כה) העיר שביאור זה בתוספות [בנדון זה האם דווקא מצה עשירה התירו התוס' משום שטעמה שונה מטעם מצת מצוה, או שכל מצה שאין יוצאים בה ידי חובה בלילה מותרת באכילה] כבר מצינו במהרש"א (צט: בתוס' ד"ה לא יאכל, הו"ד לעיל), שכתב לדייק מדברי התוספות שנקטו מצה עשירה ולא בצק של נכרים, שבצק של נכרים כיון שיש לו טעם מצה הרי הוא בכלל האיסור, אף שאין יוצאים בו ידי חובה.

איסור חדש שנאמר דווקא בארוסה, ולא שייך כלל לומר שהוא מדין פנויה, שהרי בפנויה אין איסור כלל, ולכן מוכרחים לומר כהצד שטעם האיסור באשה שנושאה בקנין שיהיה לו בה חיוב מצות עונה, שאסרו לו לבוא עליה כשעדיין לא חל עליו החיוב של עונה, כדי שלא יתחיל בביאה שאינה של מצוה.

על פי זה תבואר מחלוקת הראשונים אם האיסור מחצות או כל היום

והנה לפי הטעם הראשון שנתבאר בדברי הראשונים, שהאיסור הוא מצד שחסר עדיין בשלימות הקנין ולכן הרי היא עדיין באיסור פנויה, לא שייך כלל לדמות מצה בערב פסח לאיסור ארוסה בבית חמיו, שהרי בכל השנה אין כלל איסור לאכול מצה, ובהכרח נצטרך לפרש שאין כוונת הירושלמי לדמותן, אלא שכך הוא במציאות שהם שוים במצב שלהם, שאף שכבר חלו מקצת מדיני הפסח, שהרי כבר חל איסור חמץ, מכל מקום אסור במצה עד שיחול פסח לגמרי, וכמו כן בארוסה שאף שכבר יש עליה מקצת דיני אישות לאוסרה לכל העולם ולייחדה לנישואין, מכל מקום אסורה לבעלה עד שתחול האישות לגמרי. ואף שבטעם הדבר הם הפוכים זה מזה לגמרי, שבארוסה טעם האיסור הוא משום שעדיין אינה קנויה לגמרי, ולכן היא עדיין באיסורה הראשון כפי שהיה קודם האירוסין, ואילו במצה בערב פסח אדרבה מה שכבר יש עליו קצת מהעתיד והיינו חלק מדיני הפסח, הוא הגורם לאיסור אכילת מצה. ולכן הדמיון שמצה בערב פסח כבא על ארוסתו הוא רק מצד המציאות, ומשום שהם שוים לענין מציאות זו שהם מקורבים כבר, זה לאישות וזה לדיני פסח, ומכל מקום הם אסורים.

והנה כל זה אינו שייך אלא לאחר חצות, שכבר יש עליו במקצת מדיני פסח, מצד מה שנאסר בחמץ, ומה שאין כן קודם חצות שאין עדיין שום דין מדיני פסח [שדין בדיקת חמץ וההשבתה, אינו דומה לארוסה שנאסרה לכל העולם שהוא תחילת דין אישות ממש, שאינו אלא כהכנה על מנת שלא יהיה לו חמץ בפסח] ורק מה שנאסר בחמץ שהוא דין שקיים בתוך ימי הפסח ממש, וזה אינו אלא מחצות, וזו היא שיטת בעל המאור שכתב שהדמיון לארוסה אינו שייך רק משש שעות ולמעלה שנאסר בחמץ.

אבל לטעם השני גם ארוסה אסורה מחמת העתיד כמו במצה, שהרי האיסור בארוסה הוא דווקא מחמת שכבר קנויה לו, וכדי שלא יתחיל לבעול אלא בעילת מצוה מדין מצות עונה, והוא ממש כאיסור מצה בערב פסח שאיסורו גם כדי שיתחיל בקיום מצות אכילת מצה, ולפי"ז הדמיון של מצה לארוסה הוא בזה שגם במצה אסרו עליו להתחיל באכילה של רשות קודם הלילה שאז חל עליו חיוב מצות אכילת מצה, וכיון שאיסור אכילת מצה אינו תלוי בזמן איסור חמץ, אלא כדי שלא יתחיל באכילת רשות קודם הלילה, אם כן אפשר לאסור גם קודם חצות, שאמנם עדיין לא חל דין מדיני פסח ממש, מכל מקום כיון שהוא כבר זמן ההכנה לפסח שייך לאסור בו גם אכילה של רשות[סט].

הטור (סי' תנא) נקט כשיטת בעל המאור והרא"ש שהאיסור של אכילת המצה תלוי באיסור חמץ, וכשם שאסור לאכול חמץ מתחילת שעה חמישית והלאה כך גם מצה לא יאכל משעה זו.

הכרעת ההלכה מאימתי האיסור אכילת מצה בערב פסח

אולם הרמ"א בשו"ע (שם ס"ב) נקט כדעת הרמב"ן, וכתב שמצה שיוצאין בה בלילה, אסורים לאכול כל יום ארבעה עשר. וכתב המשנה ברורה (ס"ק יא) שהאיסור מתחיל מזמן עלות השחר.

וכתב באגרות משה (שם) שלפי כללי ההוראה שכתב הרמ"א (חו"מ סי' כה ס"ב) היה לנו להורות כדעת המקילים, כיון שאיסור אכילת מצה בערב פסח הוא רק מדרבנן, ודין הוא שיהיה איסורו רק מזמן איסור חמץ ואילך, והיינו מחצות היום, מכל מקום כיון שנתבאר שמשמעות הירושלמי היא כפירוש הרמב"ן שאסור כל היום, לכן יש להחמיר כדבריו וכעוד ראשונים שאסרו כל היום, וכמו שאנו נוהגים במדינותינו.

אכילת מצה ליל ארבעה עשר

כתב החק יעקב (שם סק"ב) שלדעת הרמ"א שהאיסור אינו רק מחצות היום אלא כל היום, מכל מקום אינו נוהג אלא מעלות השחר. והביא דבריו המשנה ברורה (כאמור לעיל), אבל בליל ארבעה עשר אינו נוהג איסור זה. ולא כמו שכתב המגן אברהם (שם סק"ו) שביום שלושה עשר מותרים לאכול מצה.

ומשמע שסובר שרק אז מותרים, אבל מאז והלאה והיינו מליל ארבעה עשר, כבר אסורים באכילתה.

יא. אכילתה כל שבעה

אכילת מצה בימי החג רשות ולא מצוה

הגמרא (קכ.) מביאה את דרשת המכילתא (שמות פרשת בא פרק ח) על הפסוק (דברים טז ג) 'ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלהיך', מה שביעי רשות [שלא כתבה תורה שצריך לאכול בו מצה] אף ששת ימים רשות, ומבארת הגמרא שהלימוד הוא משום שכל דבר שהיה בכלל [שהרי כתוב (כג טו, לד יח) 'שבעת ימים תאכל מצות'] ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, ואם ששת הימים הוא רשות אולי גם הלילה הראשון יהיה רשות, תלמוד לומר (במדבר ט יא) 'על מצת ומררים יאכלהו', אין לי אלא בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מנין, תלמוד לומר (שמות יב יח) 'בערב תאכלו מצות' הכתוב קבעו חובה. בפשוטו מבואר בגמרא שלומדים מפסוקים אלו שאכילת מצה כל שבעת ימי החג אינם אלא רשות, וכיון שלא הוזכר ביום השביעי דין אכילת מצה שהרי נאמר רק 'ששת ימים תאכל מצות' הרי זה בא ללמד על כל ימי החג שאין חובה לאכול מצה אלא רשות.

וכן כתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"א) 'מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר וכו' אבל בשאר הרגל אכילת מצה רשות, רצה אוכל מצה רצה אוכל אורז או דוחן או קליות או פירות, אבל בליל חמשה עשר בלבד חובה', ומשאכל כזית יצא'. והיינו שבשאר ימי החג אם אינו רוצה לאכול פת אינו חייב לאכול מצה.

וכן מבואר בדברי המאירי (בית הבחירה, צא: ד"ה זה שביארנו) שכתב וז"ל 'וכבר ידעת שהמצה אין חיובה כל שבעה אלא לילה הראשון בלבד, הא שאר הימים כל שאינו אוכל חמץ אוכל מה שירצה'.

הוכחה מחג הסוכות שבשאר ימות החג הוא רשות

במשנה (סוכה כז.) נחלקו רבי אליעזר ורבנן כמה סעודות צריך לאכול בסוכה, שרבי אליעזר אומר ארבע עשרה סעודות אחת ביום ואחת בלילה, וחכמים אומרים אין לדבר קצבה חוץ מלילי יום טוב ראשון של חג בלבד. ובגמרא מבואר שהטעם של רבי אליעזר שדורשים 'תשבו כעין תדורו' מה דירה אחת ביום ואחת בלילה, אף סוכה אחת ביום ואחת בלילה, ורבנן סוברים שהדרשה היא שתהיה אכילתו כדירה, מה דירה אם רוצה אוכל ואם אינו רוצה לא אוכל, כך גם בסוכה אם רצה אוכל, ואם אינו רוצה לא אוכל, ובאכילת ליל יום טוב ראשון אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן 'יהוצדק שלומדים מפסח שנאמר בו 'חמשה עשר', וכמו כן נאמר 'חמשה עשר' בחג הסוכות, מה ט"ו הנאמר בפסח לילה הראשון חובה ושאר כל הימים רשות, הוא הדין ט"ו הנאמר בחג לילה הראשון חובה ושאר כל הימים רשות. והמקור שלילה ראשון חובה הוא מהפסוק 'בערב תאכלו מצות' שהכתוב קבעו חובה.

ובתוספות (שם ד"ה אי בעי אכיל) כתבו שמה שאמרו (ברכות מט:) שבשבת ויו"ט אם טעה בברכת המזון חוזר, משום שהוא חייב לאכול בו פת, הכוונה היא לליל שבת וליל יום טוב ראשון של חג ושל פסח, שלומדים מחמשה עשר שיש בו דין אכילת מצה.

ובשואל ומשיב (שו"ת מהדורה ד ח"ג סי' יא ד"ה והנה ראיתי) כתב שמוכח מדבריהם שהם סברו שאין כלל דין אכילת מצה בשאר ימי חג הפסח, ומשום כך לומדים מפסח רק ללילה הראשון של חג. וכמו כן הדין שאם טעה בברכת המזון חוזר אינו אלא בלילה הראשון של חג.

שיטת הגר"א שיש מצוה גם בכל שבעת ימי החג

דעת הגר"א[עא] (מעשה רב אות קפה) שיש מצוה בכל ימי החג באכילת מצה, ואמנם אין חובה אבל קיום מצוה יש בזה, ואינו כמו אכילת שאר מיני מאכלים שאין בהם קיום מצוה כלל.

והנצי"ב (שו"ת משיב דבר ח"ב סי' עז בתשובה לשדי חמד) כתב שלא נתבאר מאין למד רבינו הגר"א דבר זה. וכתב שהיה נראה להוכיח כדבריו מהגמרא (מ.) שאמו של מר בריה דרבינא היתה שומרת לו חיטים שמורה בקערות כדי שתהיה לו 'מצה שמורה'. ואם השמירה שלה עבורה היתה רק משום ליל יום טוב ראשון בלבד, למה היתה שומרת כל כך הרבה, אלא משום שהיה מהדר שתהיה המצה בכל ימי הפסח שמורה.

סט. ובעצם היה שייך לאסור לפי טעם זה, כבר משלושים יום קודם הפסח, משעה שמתחילים לדרוש בהלכות הפסח, שאז עליו להזהר בצרכי הפסח כמו שמבואר בגמרא (ו. רש"י ד"ה קודם) אך לא רצו לאסור כל כך, אבל ודאי שאין האיסור של אכילת מצה תלוי באיסור החמץ, שחלים ע"י זה דיני הפסח, אלא שכשמתחיל בענייני המצוות של פסח שלא 'יעשם אלא בחובה ולא ברשות, ובזה נחלקו הראשונים.

ע. עיין מקראי קודש (ח"ב) בביארו מה היא הכפילות בלשון הרמב"ם בחיוב שיש בליל חמשה עשר.

עא. והובאו דבריו בהרבה מן האחרונים, המשנה ברורה (סי' תעה ס"ק מה) הביא את דברי השו"ע (שם ס"ז) שאין חיוב אכילת מצה אלא בלילה הראשון בלבד. וכתב על זה שבשם הגר"א כתבו שעל כל פנים יש מצוה לאכול מצה כל שבעה, אלא שאינו חיוב. וכתב לגבי הברכה על

אולם דחה זאת וכתב שאין להוכיח מגמרא זו אלא שאם רוצה לאכול מצה בימי הפסח, מצוה עליו לאוכלה כשהיא 'שמורה' דווקא, אבל אין ראיה שמצוה לאכול מצה.

דברי החזקוני כשיטת הגר"א

ובפירוש החזקוני (שמות יב יח) מצינו שכתב כדברי הגר"א, וזה לשונו 'שבעת ימים מצות תאכלו' כתיב, כלומר אם אכל מצה כל שבעת הימים קיים הפסוק זה של 'שבעת ימים מצות תאכלו'. והיינו שדורש את הפסוק כפשוטו שיש קיום מצוה כשאוכל מצה בכל ימי הפסח ולא רק בליל חמשה עשר[עב]. ואמנם בחמשה עשר יש עוד ציווים על אכילת מצה של 'בערב תאכלו מצות' ו'על מצות ומרורים יאכלוהו', אך מהפסוק של שבעת ימים נצטווינו לאכל מצה כל שבעת הימים.

אוצר החכמה

דברי התוספות שאין מניחים תפילין בכל ימי הפסח מטעם אכילת המצה

והנה לגבי הנחת תפילין בחול המועד כתב השולחן ערוך (סי' לא ס"ב) שאסור להניחם כמו בשבת ויום טוב, שימי חול המועד גם הם אות. והרמ"א כתב שיש אומרים שחול המועד זמן תפילין. ובמגן אברהם (סק"ג) ביאר את מחלוקתם שדעת השולחן ערוך שבחול המועד של חג הסוכות האות הוא ישיבת הסוכה, וכמו כן בחול המועד פסח אכילת המצה היא אות, ובדעת החולקים ביאר הרמ"א שהם סוברים שמאחר ואין איסור מלאכה בחול המועד אין זה נחשב אות.

ומקור דבריו הם בתוספות (מו"ק יט. ד"ה רבי יוסי) שבחול המועד של פסח הואיל ואוכל מצה ובחג יושב בסוכה, אין צריך אות אחר, וכתבו הטעם שכן מניחים תפילין הוא כיון שמן התורה מותר במלאכה ואין כאן אות.

ובמקום אחר כתבו התוספות (מנחות לו: ד"ה יצאו) את טעם האוסרים להניח תפילין אף שעשיית מלאכה מותרת בחול המועד, כי יש אות בפסח, מחמת שהוא אסור באכילת חמץ[עג].

וביאר בדברי יציב (שו"ת או"ח סי' י) שהתוספות במועד קטן סברו שמשום שהמניעה מחמץ היא בשב ואל תעשה שרק יושב אינו אוכל חמץ, דבר זה לא נחשב לאות. ואילו במנחות סברו התוספות שאם המניעה ממלאכה מן התורה נחשב לאות, הוא הדין המניעה מאכילת חמץ נחשבת אות.

ביאור ההוכחה מדברי התוספות

וביאר שם שלדעת התוספות (מועד קטן שם) שאיסור אכילת חמץ לא נחשב אות כיון שאינו בקום ועשה, ולפיכך דווקא אכילת מצה היא אות, כיון שהיא בקום ועשה, יש לפרש שיש הוכחה מדבריהם לשיטת החזקוני והגר"א שיש באכילת מצה מצוה כל שבעת הימים, ולכך אין מניחים תפילין כל ימי החג, אבל אם ננקוט כפשטות לשון הדרשה הנ"ל במכילתא, וכפי המבואר ברמב"ם ובמאירי שאין קיום מצוה כלל אלא בלילה הראשון, אינו מובן מפני מה אין מניחים תפילין בכל ימות החג, ומה מוסיף מה שיאכל מצה בחול המועד אם אין שום מצוה באכילתה.

וכעין זה כתב בחלקת יואב (או"ח סי' כא בהגה) שמדברי התוספות (מנחות שם) שכתבו שהאות בחול המועד הוא איסור אכילת חמץ ולכך לא מניחים תפילין, ולא כתבו שהאות היא מה שאוכלים בימים אלו מצה, מוכח שאין שום מצוה באכילת מצה בימים אלו.

עוד הביא בחלקת יואב (שם) שבגמרא לעיל מבואר שלולא ההיקש אשה לאיש לאסור נשים באכילת חמץ בפסח היה מקום להתירן משום שנקיש אותן לחיוב אכילת מצה, שהיא מצות עשה שהזמן גרמא והן פטורות מהם, ואם נאמר כהשיטות שיש קיום מצוה באכילת מצה כל ימי הפסח, היו נשים חייבות באכילת מצה שכל מה שהן פטורות ממצוות שהזמן גרמא הוא רק במצוה חיובית כתפילין וכיוצא בזה, אבל מצוה קיומית גם הן בכלל החיוב,

ואם כהחזקוני והגר"א היו הנשים אסורות בחמץ בלא היקש אשה לאיש מטעם ההיקש למצה.

והביא שם את דברי הריב"ש (שו"ת סי' קנט) באופן שנשבע הגדול שבאחים שבועה חמורה, שלא ייבם ולא יחלוץ, והשני אומר עליך המצוה כי אתה הגדול, האם כופין את הגדול לייבם או לחלוץ, אף שהוא נשבע, וכתב ששבועה זו שנשבע הגדול שלא לייבם ושלא לחלוץ לא חלה עליו, ואין כאן שבועת בטוי, שכיון שמצוה מן התורה לייבם או לחלוץ, הרי זה נשבע לבטל את המצוה, והוא כנשבע שלא לאכול מצה בלילי פסח, שלוקה משום שבועת שוא ואוכל מצה בלילי הפסח כמבואר בגמרא (שבועות כז.), אבל אם נשבע שלא לאכול מצה כלל, אסור לאכול מצה בלילי הפסח, מפני שכלל בשבועתו גם את אכילת שאר הימים, וחלה עליו השבועה אף בלילי הפסח. שכיון שכלל בשבועתו מה שהוא רשות גמורה, ואין בו מצוה כלל, והיינו אכילת מצה בשאר הימים, לכן חלה שבועתו, כמו בכל מקום שנשבע לאסור על עצמו דבר שאסור כבר שלא חלה השבועה אלא אם כן כולל בשבועתו גם דברים המותרים.

וכתב בחלקת יואב שמבואר בדבריו שאין כלל מצוה באכילת מצה בשאר ימים, ולכן נחשב שחלה השבועה על דבר המותר והיינו אכילת שאר הימים, ומתוך כך היא חלה גם על ליל חמשה עשר, ואם היה מצוה כל שהיא באכילת מצה בשאר ימי החג, לא היתה חלה השבועה שגם היא כנשבע לבטל מצוה מהתורה.

ביאור ההיקש חמץ ממצה בכל ימי החג אף שאינו חיוב גמור כלילה הראשון

כתב הפני יהושע (כח: ד"ה בשעה) שלדעת רבי שמעון שחמץ לפני הפסח אין עליו איסור, מבואר בגמרא (שם) שהטעם הוא משום שיש היקש בפסוק 'לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות', לומר ש'לא תאכל עליו חמץ שבשעה שישנו ב'קום אכול מצה' 'ישנו בבל תאכל חמץ' ובשעה שאינו בקום אכול מצה אינו בבל תאכל חמץ. ויש להקשות על היקש זה מה הכוונה שכל שעה שאינו בקום אכול מצה אינו בבל תאכל חמץ, והרי בכל שבעת ימים אינו בקום אכול מצה, חוץ מאשר בלילה הראשון שהאכילה בו היא חובה, אבל בשאר הימים אינו בקום אכול מצה ואעפ"כ הוא בלא תאכל חמץ.

19/06/2018 אהח

אלא בהכרח צריך לומר שאמנם אין מצוה באכילת מצה, אלא רשות, אף על פי כן שייך הלשון שהוא 'שנו בקום אכול מצה בכל שבעת ימים, כיון שבפשוטו של מקרא כתוב 'שבעת ימים תאכל עליו מצות'[עד].

ועוד כתב שאפשר לומר בביאור ההיקש לדעת רבי שמעון, שבכל שבעת ימים אכילת מצה היא מצוה, כפשוטו של מקרא, ורק מחמת הדרשה הנ"ל שיש כעין סתירה בין משמעות המקראות, העלו חז"ל שאין מצות אכילת מצה אלא בלילה ראשונה, שכתוב אחד אומר 'שבעת ימים תאכל עליו מצות' וכתוב אחד אומר 'ששת ימים תאכל עליו מצות', ואם כן יתכן שרבי שמעון לא סובר את הדרשה הזו, נמצא שלכן הוא סובר שלאחר זמנו אחר החג אינו בקום אכול מצה, אבל בתוך ימי החג יש קיום מצוה באכילת מצה וממילא דורשים גם ש'ישנו בלא תאכל חמץ'.

והיינו שבתירוץ השני סבר הפני יהושע שלדעת רבי שמעון כל שבעת הימים יש חובה גמורה לאכול מצה, כמו בלילה הראשון וכפי המשמעות של פסוק זה, ובביאור דבריו בתירוץ הראשון יש לומר שכוונתו היא שאפילו שבשאר הימים אין חובה לקום ולאכול מצה אלא רשות, מכל מקום שייך לומר בהם את הלשון כל שישנו ב'קום אכול מצה', כיון שכך הוא לשון הפסוק, ואכתי צריך ביאור מה הכוונה בזה, כיון שסוף סוף אין כאן מצוה. אולם לשיטת הסוברים שאמנם אכילת מצה כל שבעת הימים אינה חובה גמורה, בכל זאת קיום מצוה יש בזה, יש לומר שניתן להחשיבו כישנו בקום אכול מצה לענין שמחמת זה יהיה בו איסורי חמץ.

הטעם שאין מברכים על אכילת מצה כל שבעת ימי החג

והנה בבעל המאור (קכ. ד"ה כתב הרי"ף) הביא שיש ששואלים[עה] באכילת מצה מה טעם אין אנו מברכים עליה כל שבעה כמו שמברכים על הסוכה כל שבעה, והרי לומדים זה מזה לומר שלילה הראשון חובה מכאן ואילך

הישיבה בסוכה (סי' תרלט ס"ק כד) שכך ידוע בשם הגר"א.

עב. באבן עזרא (שמות יב טו) בפירושו על הפסוק 'שבעת ימים מצות תאכלו' כתב 'זכר לאכילתם בצאתכם ממצרים, כי לא צוה שיאכלו מצות רק על הנאכלים עם הפסח לפני חצות לילה. אלא צוה לאכול מצות שבעת ימים, להיות זכר לאשר קרה לכם בצאתכם ממצרים, כי שם כתוב 'כי לא חמץ'. וכך כתוב (דברים שם) שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני'. וכך כתב גם (שם כג טו) שהחיוב של אכילת מצה בכל שבעת הימים הוא דומה לחיוב הישיבה בסוכה בשאר ימי החג. והחתם סופר (שו"ת יו"ד ח"ב סי' קצא) הביא את שיטת החזקוני על התורה שיש מצוה באכילת מצה כל שבעת ימי החג, אפילו שהיא רשות שאם היה רוצה לא היה אוכל כלל. וביאר שמשום כך אין מברכים בשאר הימים על אכילת מצה, שאין חיוב אכילת מצה אלא רשות [ולהלן יבואר הנדון של ברכת המצוות של אכילת מצה בשאר ימי החג]. והוסיף שבליל יום טוב שני של גלויות אמנם אין לברך על המצה מעיקר הדין כיון שאין חיוב מן התורה באכילתה [וכדברי החזקוני] אך משום מנהג יש לברך, כמו כל הברכות וההזכרות שאומרים ביום טוב שני, וכמו הברכה על קריאת הלל בראש חודש שאינו אלא משום מנהג.

עג. בביאור הגר"א בהלכות תפילין (שם) הביא שבהלכות גדולות (הלכות תפילין) כתב שהאות היא מצה. וכן כתב בספר העיתים (הו"ד בראש"ש הלכות קטנות תפילין סי' טז).

עד. לכאורה מבואר בדבריו שאינו מתכוין למצוה הקיומית שיש באכילת המצה שייחשב הדבר מחמת זה שישנו בקום אכול מצה, שזה נתחדש רק בתירוצו השני של הפני יהושע, וכאן אינו מפרש אלא רק משום שבפסוק יש לשון כזו, כבר יש להגדיר את הזמן ההוא כ'ישנו בקום אכול מצה'.

עה. כן הקשו המאירי (קכ. ד"ה מצה) ובמכתם ובספר ההשלמה (שם).

רשות[ע], הן במצה הן בסוכה כמבואר בגמרא (סוכה כז.) ויש להשיב, לפי שאדם יכול בשאר ימים לעמוד בלא אכילת מצה ויהיה ניזון באורז ודוחן וכל מיני פירות, מה שאין כן בסוכה שאין האדם יכול לעמוד בלא שינה ג׳ ימים והוא חייב לישון בסוכה׳ וכו׳, עכ״ל.

ובביאור דבריו מצינו ב׳ דרכים:

א. במהר״ם חאלאוה ובאחרונים[ע] פירשו שהיא סברא בברכת המצוות שכיון שאין הכרח שיבוא האדם לידי קיום המצוה, אם כן לא שייך לומר וצונו על מעשה זה, שהרי כשם שמי שלא יעשה זאת לא יבטל מצוה, כך מי שעשה אינו יכול לומר שנצטוה על כך, ואמנם מי שיקיים את המצוה יקבל שכר כעושה מצוה, אבל ברכה על דבר זה אינו יכול לומר, ומשום כך ישיבה ושינה בסוכה כיון שאי אפשר ללא שינה שבעה ימים, א״כ כשאמרה תורה בסוכות תשבו שבעת ימים, מכח המציאות עולה שמי ישן חוץ לסוכה בימים אלו הוא מבטל את המצוה, וממילא מי שישן בסוכה עושה את מה שצותה עליו התורה, וגם יכול לברך ולומר שנצטוה על כך, שכל זה כלול בציווי התורה תשבו שבעת ימים וממילא בהכרח גם תישנו בה, אבל אכילת מצה כיון שיש מאכלים אחרים, ויכול האדם לעבור את שבעת ימי החג בלא אכילת מצות, לכן גם מי שאוכל מצות אינו יכול לומר שצותה תורה לאכול מצות, ולפי״ז עולה שבעצם קיום המצוה אין חילוק בין סוכה לאכילת מצה ובשניהם יש מצוה בשוה, והחילוק הוא רק בחיוב הברכה.

ב. אולם באורחות חיים (הל׳ סוכה סי׳ לו) הביא את דברי הבעל המאור והוסיף שנמצא שחיוב סוכה נמשך שבעה ימים יותר ממצה שאפשר בפירות. והיינו שאמנם יש מצוה באכילת מצה אבל איננה מצוה כאכילת ושינה בסוכה, ולפיכך אין ברכה על מצוה זו.

העולה מדבריו בביאור דברי הרז״ה שהוא סובר כהשיטות שיש לכל הפחות קיום מצוה באכילת מצה כל שבעה רק שאין חיוב, שאם נאמר שאין כלל מצוה באכילת מצה כל שבעה, לא היה צריך להגיע לחילוק שכתב שבסוכה אי אפשר בלא שינה, ואילו בפסח אפשר לאכול אורז ודוחן, אלא היה לו לומר שאין שום מצוה לאכול מצה.

עוד תירוץ הביאו הראשונים[עא] בשם הר״ר שמואל בטעם החילוק בין מצה לסוכה, שהמצה כשאוכלה כל שבעה אינו אוכל ממנה אלא מפני שאי אפשר לו לאכול חמץ, והרי הוא דומה לאוכל בהמה טהורה מפני שאי אפשר לו בטמאה שהיא נאסרה עליו, אבל ישיבת סוכה אינו אלא לקיים את המצוה, שהרי אי אפשר לו בלא ישיבה ושינה וחיובם בסוכה, והלכך מברך עליה כל שבעה. וביאור דבריהם שבסוכה האכילה בה אינה בכדי שלא לאכול מחוצה לה, אלא אדרבה יש חובה ומצוה לאכול בסוכה ומה שאין כן באכילת מצה כל הענין בזה הוא שעל ידי שאוכל מצה מראה בעצמו שחפץ באכילת פת ואינו אוכל חמץ אלא מצה, וזוהי המצוה שיש באכילת מצה בשבעת הימים, והוא הטעם שאין ברכה על זה, שהברכה באה על דבר חיוב שהוא מעשה טוב של מצוה, אבל במעשה שהוא היפך עבירה אין ברכה, כיון שאין מעלה במעשה זה מצד עצמו, וכפי שהוכיחו הראשונים שאין ברכה על אכילת בהמה טהורה כיון שאין מעשה מצוה באכילתה אף על פי שכשאוכלה מראה שהיה חפץ באכילת בשר ואינו אוכל בשר האסור, מכל מקום מצוה ניתן להגדיר רק דבר שהוא בעצמו מעשה טוב ומצוה.

נמצא שלפי שיטה זו אין מצוה באכילת מצה בשאר ימי הפסח, אלא רק במה שהוא נמנע מאכילת חמץ כאשר רוצה לאכול פת ואוכל אותה של מצה ולא של חמץ, בזה הוא מקיים את רצון התורה.

הוכחה שגדר המצוה במה שאוכל מצה בכך שנמנע מאכילת חמץ

וכן מצינו בספר העיטור (עשרת הדברות הלכות מצה ומרור דף קלה.) שהביא ששאלו מה טעם אין מברכים על אכילת מצה כל שבעה כדרך שמברכים על הסוכה, וכתב שמסתבר שבסוכה כיון שאם רצה לאכול חייב, יש עליו מצות עשה של ׳בסוכות תשבו׳, אבל לגבי מצה גם כאשר רוצה לאכול אין עליו מצוה של אכילת מצה, אלא חל עליו איסור של בל תאכל חמץ ואין מברכין על לאו[עט].

וכן מבואר ברשב״א (שו״ת ח״ג סי׳ רפז) שמצות אכילת מצה אינה אלא בלילה הראשון, שלא חייבתו תורה אלא לאכול כזית מצה, ואחר כך בין יאכל מצה משומרת בין יאכל מצה שאינה משומרת, אבל בסוכה, כל שאוכל פת וכל שהוא ישן מחויב לאכול ולישון בסוכה, משום שתשבו כעין תדורו אמרה תורה, וכיון שחייבתו תורה להיות בסוכה לכך מברך בשאר הימים כמו בלילה הראשון.

ולפי מה שנתבאר נחלקו בזה הר״ר שמואל ובעל העיטור על דעת הסוברים שיש מצוה באכילת מצה בשבעת הימים, שודאי אין לפרש בדבריהם שכוונתם היא שהמצוה היא במה שאינו אוכל חמץ כשרוצה לאכול פת, שהרי נתבאר בדבריהם שהטעם במצוה זו היא משום שמשמעות הלשון בפסוק היא שיש מצוה באכילת מצה, ואי אפשר לבאר את פירוש הפסוק שזו המצוה, שלא מצינו כדוגמתה במקום אחר שיש מצוה במעשה המוכיח על שנמנע ממעשה עבירה.

דיד נוספת בהגדרת המצוה לאכול מצה כל שבעת ימי החג

מערכה סב

סיפור יציאת מצרים

א. מקור המצוה / **ב.** גדר ושיעור המצוה והחילוק ממצות הזכירה שבכל ימות השנה / **ג.** והגדת לבנך / **ד.** זמן הסיפור ושיעורו / **ה.** סיפור בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך / **ו.** דברי רבן גמליאל באמירת טעמי המצוות / **ז.** חובת נשים בסיפור יציאת מצרים / **ח.** דין סומא בהגדה / **ט.** הטעם שאין מברכים ברכת המצוות על סיפור יציאת מצרים / **י.** אם מועיל שומע כעונה

א. מקור המצוה

דברי הרמב״ם והחינוך במקור המצוה

כתב הרמב״ם (חמץ ומצה פ״ז ה״א) ׳מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל ט״ו בניסן שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר זכור את יום השבת׳. עכ״ל, מבואר שדעת הרמב״ם היא שהפסוק ׳זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים׳ נאמר על מצות הסיפור בליל ט״ו, והוא המקור למצוה זו.

אולם בחינוך (מצוה כא) כתב ׳לספר בענין יציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן כל אחד כפי צחות לשונו וכו׳ שנאמר והגדת לבנך וגו׳, וכבר הכתוב שיקיים מצות סוכה כל שבעת הימים. מה שאין כן בפסח שאין הוכחה לזה, שהרי יכול לחיות ז׳ ימים בלא מצה, לכן גם להיחידים היוצאים מן הכלל ואוכלים מצה לא נתקנו ברכות לפי עניניהם. טעם נוסף ביארו המפרשים בזה, שבמצה הציווי לבד שלא לאכול חמץ, וכמו שכתב רש״י (בפ׳ ראה) על פי הספרי, וממילא כשאוכל מצה בשאר ימי הפסח אינו מקיים מצוה כלל, אבל בסוכה המצוה אינה בשלילה שלא יאכל חוץ לסוכה, אלא חיוב לישב בסוכה, שבכל זמן שאוכל בסוכה מקיים מצוה, ולכן אף שהוא פטור מלאכול, מכל מקום כיון שבשעה שאוכל מקיים מצוה, לפיכך צריך לברך, אבל במצה בשעה שאוכל אינו מקיים מצוה, שהרי הציווי לא היה רק בשלילה שלא לאכול חמץ.

עא. מקור שיטה זו הוא בספר המכתם (סוכה כז, נדפס בקובץ שיטות קמאי) בשם החכם הגדול מו״ר ר׳ שמואל בר׳ שלמה זצ״ל ובספר ההשלמה שם, ובאורחות חיים (לר״א מלוניל הלכות ליל פסח סי׳ כט, הלכות סוכה סי׳ לו), ובמאירי (סוכה כז. ד״ה ועוד אמר) בשם יש מפרשים. ובאבי עזרי (סוכה פ״ו ה״ה) הביא את דברי הבעל המאור שחילק בין סוכה לאכילת מצה, וכתב שאפשר לחלק ביניהם באופן נוסף, והיינו כדברי הר״ר שמואל שהובא בשם הראשונים.

עב. אבני נזר (שו״ת חלק או״ח סי׳ שעז אות ד) ובנין ציון (החדשות סי׳ מו). והשיב בזה לשואל שהקשה שא״כ מי שאינו יכול לישן בסוכה, לא יברך גם על האכילה בה, ועל זה כתב לו שקביעת הברכה היא לפי עיקר המצוה, והיינו שודאי המצוה לישב בסוכה היינו לאכול ולישון, וניתנה המצוה למי שיכול לקיים אותה, וכיון שלא יכול להיות ג׳ ימים בלא שינה, בהכרח שכוונת

עג. בספר החיים (סי׳ תרלט) תירץ שעיקר הברכה בסוכה אינה על האכילה משום שהמצוה בסוכה היא הישיבה בסוכה כעין דירה, ובדירה הדרך היא לאכול, אבל באכילת ליל חמשה עשר בניסן המצוה היא אכילה של מצה, ולגבי שאר הימים אין דמיון בין מצה לישיבת סוכה ולכך גם יש חילוק בדין הברכה ביניהם. וכעין זה כתב המאירי (סוכה כז. ד״ה ועוד אמר) שאין לדמות מצה לסוכה, שהמצה אין בה אלא אכילה ואין חיוב אכילתה אלא לילה הראשון, והרי אפשר לו [בשאר ימי הפסח] בדברים אחרים, אבל סוכה מצותה אף בישיבה ושינה כמו שביארנו. ויש לבאר שכוונתו היא שהמצוה בסוכה היא לא רק אכילה אלא ישיבה, ולכן יש ברכה על כל ישיבה, אבל בפסח המצוה היא רק אכילה בלילה של חמשה עשר.

במשנה ברורה (שם ס״ק כד) הסתפק לפי מה שידוע דעת הגר״א שמצוה לאכול מצה כל שבעת ימי פסח, כפשטות משמעות הפסוק ׳שבעת ימים תאכלו מצות׳ והיא אמנם רק מצוה בעלמא, האם כך יהיה מצוה לכתחילה לאכול פת כל ז׳ ימים ולברך לישב בסוכה.

עד. אבני נזר (שו״ת חלק או״ח סי׳ שעז אות ד) ובנין ציון (החדשות סי׳ מו). והשיב בזה לשואל שהקשה שא״כ מי שאינו יכול לישן בסוכה, לא יברך גם על האכילה בה, ועל זה כתב לו שקביעת הברכה היא לפי עיקר המצוה, והיינו שודאי המצוה לישב בסוכה היינו לאכול ולישון, וניתנה המצוה למי שיכול לקיים אותה, וכיון שלא יכול להיות ג׳ ימים בלא שינה, בהכרח שכוונת

פירשו חכמים שמצות הגדה זו היא בליל חמשה עשר בניסן בשעת אכילת מצה׳. ומבואר שהמקור למצוה זו הוא מהפסוק (שמות יג ח) ׳והגדת לבנך ביום ההוא׳.

קושיות המהר״ל על הרמב״ם

ובמהר״ל (גבורות ה׳ פ״ב) תמה על דברי הרמב״ם שהרי בפסוק ׳זכור את היום אשר יצאתם׳ לא כתוב שצריך לספר את הניסים והנפלאות שאירעו לאבותינו במצרים, אלא רק לזכור את עצם היציאה ממצרים, ואם כן אין מקור מהפסוק לדברי הרמב״ם שהמצוה היא לספר את הניסים והנפלאות.

ועוד הקשה, מנין שהמצוה היא לספר בליל ט״ו בניסן, הרי בפסוק זה לא כתוב אלא לזכור את יום צאתך מארץ מצרים, ושמא הפסוק בא לחייב את מצות הזכירה בכל יום ויום, ואמנם כתב הרמב״ם (שם) שזמן הסיפור הוא בליל ט״ו מדכתיב ׳והגדת לבנך ביום ההוא׳, אבל דבריו תמוהים, שאם כן נלמד מפסוק זה את עיקר החיוב לספר ביציאת מצרים, ולמה נצרך הפסוק ׳זכור את היום אשר יצאתם׳, אלא על כרחך מבואר בשיטת הרמב״ם שמהפסוק ׳והגדת לבנך׳ אין ללמוד את החיוב לספר בעצמו, כיון שהפסוק מדבר על חיוב ההגדה לבן, ואם כן קשה מהו המקור שחייבים לספר ביציאת מצרים בליל ט״ו, הרי בפסוק ׳זכור את היום׳ לא כתוב שהזמן הוא בליל ט״ו, ומהפסוק ׳והגדת לבנך ביום ההוא׳ אי אפשר ללמוד אלא על חיוב ההגדה לבן.

עוד הקשה, שבמכילתא (מסכתא דפסחא פרשה טז) מפורש שהפסוק ׳זכור את היום אשר יצאתם׳ מדבר במצות הזכירה שבכל יום ויום, ולא במצות הסיפור שבליל ט״ו בניסן, שכך נאמר שם ׳ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים׳ וגו׳ אין לי אלא שמזכירים יציאת מצרים בימים, בלילות מנין, שנאמר ׳למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך׳. וכן כתב בפירוש רש״י על התורה (שם).

ולכן כתב המהר״ל שמקור המצוה לספר בליל ט״ו, הוא מהפסוק (דברים ו כ) ׳כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה ה׳ אלהינו אתכם׳, ודרשו במכילתא בפרשת בא (מסכתא דפסחא פרשה יח) ׳מה העדות והחוקים רבי אליעזר אומר מנין אתה אומר שאם היתה חבורה של חכמים או של תלמידים שצריכים לעסוק בהלכות פסח עד חצות, לכך נאמר מה העדות׳[א].

ביאור הדמיון לזכירת השבת

והנה הרמב״ם (שם) הוסיף ׳כמו שנאמר זכור את יום השבת לקדשו׳[ב]. וצריך ביאור מה מוסיף לנו הדמיון לזכור את יום השבת לקדשו. ומה מקורו של הרמב״ם לכך.

ובכסף משנה ובמגדל עוז (שם) כתבו שדברי הרמב״ם מבוארים בגמרא (קטז:) ובמכילתא פרשת בא[ג]. אבל כבר תמהו[ד] על דבריהם שהרי בגמרא שם לא נזכר כלל לדמות את עצם מצות זכירת יציאת מצרים לזכירת השבת, אלא הגמרא (קיז:) הביאה גזירה שוה ללמוד שבת מיציאת מצרים לענין שצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש היום.

וכתבו האחרונים[ה] שמקור דברי הרמב״ם הוא ממדרש רבה סוף פרשת בא (פרשה יט) וז״ל ׳אמר הקדוש ברוך הוא למשה, הזהר לישראל כשם שבראתי את העולם ואמרתי להם לישראל לזכור את יום השבת זכר למעשה בראשית שנאמר ׳זכור את יום השבת׳, כך היו זוכרים הניסים שעשיתי לכם במצרים, וזכרו ליום שיצאתם משם שנאמר ׳זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים׳, ע״כ. הרי שמדמים את זכירת יציאת מצרים לזכירת השבת. אלא שעדיין צריך ביאור מה אנו למדים מדמיון זה.

ובנחל איתן (שם) כתב, שאנו למדים מכך, שאף נשים חייבות במצות סיפור יציאת מצרים כמו שהם חייבות בזכירת השבת.

והמהר״ל (גבורות ה׳ פ״ב) פירש את דברי הרמב״ם שלומדים מזכירת השבת לזכירת יציאת מצרים, שכמו שבזכירת השבת המצוה לקדשו מיד כשהשבת נכנסת, כך בפסח מצוה לזכור את היום בסיפור מיד בכניסת החג, וכלשון הרמב״ם בספר המצות (מצוה קנז) ׳שצונו לספר ביציאת מצרים בליל ט״ו בניסן בתחילת הלילה׳[ו].

ובשם הגר״ח (הו״ד בספר הזכרון ׳אש תמיד׳ עמ׳ קצז) כתבו שמהדמיון לזכירת השבת אנו לומדים שצריך גם להזכיר שהיום הוא זמן היציאה ממצרים, ולא רק לספר על מאורע היציאה, וכמו שבזכירת השבת כתוב זכור את יום השבת לקדשו וצריך לזכור שהיום הוא שבת, כך בזכירת יציאת מצרים צריך לזכור בט״ו בניסן שביום זה יצאנו ממצרים.

ובאור שמח (שם) כתב שכמו שמן התורה מצות זכירת השבת היא לזכור בדברים, ומדברי סופרים חייבו לזכרו על היין, ואם אין לו יין זוכרו על הפת, כך הוא במצות סיפור יציאת מצרים שמן התורה חייב לזכור את הנסים ולספר אותם, ורבנן תיקנו לספר ולומר הגדה על היין, ואם אין לו יין אומר את ההגדה על הפת.

ויש שכתבו[ז] שמהדמיון לזכירת יום השבת אנו לומדים שצריך להזכיר בפה, ולא די לזכור בלב, ועל פי המבואר בתורת כהנים (בחוקותי פרשה א פיסקא ג) ׳וכן הוא אומר ׳זכור את יום השבת לקדשו׳, יכול בלבך, כשהוא אומר ׳שמור׳, הרי שמירת לב אמורה, הא מה אני מקיים ׳זכור׳, שתהיה שונה בפיך׳. הרי שזכירה מתקיימת גם בלב, אלא שיש דרשה מיוחדת שזכירת השבת היא בפה, ואם כן בסיפר יציאת מצרים שלא כתוב אלא ׳זכור את היום׳ היה אפשר לומר שדי לזכור בלב, ולכן הוצרכו ללמוד זכירת יציאת מצרים מזכירת השבת, שגם זכירה זו היא בפה ולא בלב.

ב׳ הלכות בסיפור יציאת מצרים

ויש שכתבו[ח] שנאמרו ב׳ הלכות במצות סיפור יציאת מצרים: א. בעצם הסיפור עצמו, שמצוה לספר ביציאת מצרים כמו שנאמר ׳זכור את היום אשר יצאתם׳ ונאמר ׳והגדת לבנך׳. ב. דין במצות המצה והמרור שצריך לספר עליהם, וזה חלק מקיום מצות המצה והמרור, ועל זה אמרו בגמרא (לו.) ׳לחם עוני, שאומרים עליו דברים הרבה׳.

אוצר החכמה

דעת הראשונים שמן התורה אין חיוב לספר אלא אם בנו שואלו

והנה בדברי הרמב״ם והחינוך (הנ״ל) מבואר שמצוה מהתורה לספר ביציאת מצרים, וכן דעת רוב הראשונים, אולם הגרי״פ פערלא הביא שדעת הרא״ש בתשובה (כלל כד סי׳ ב) שאין מצוה מן התורה לספר ביציאת מצרים, אלא שאם בנו שואלו הוא צריך להגיד לו, כמו שנאמר ׳והיה כי ישאלך בנך׳[ט]. ומה שמבואר במשניות ובגמרא שאם אין לו בן הוא שואל את עצמו ומספר ביציאת מצרים אף בינו לבין עצמו, הוא רק מדרבנן׳. והוכיח שכך סברו הרס״ג והבה״ג והר״ש בן גבירול ז״ל שלא מנו את מצות סיפור יציאת מצרים במנין העשין, שהוא דבר תמוה מדוע לא מנו מצות עשה המפורשת בפסוק שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא וגו׳. אלא על כרחך צריך לומר שדעתם היא כדעת הרא״ש בתשובה שאין מצוה מן התורה לספר אלא שאם הבן שואל צריך להגיד לו.

ב. גדר ושיעור המצוה והחילוק ממצות הזכירה שבכל ימות השנה

והקשו האחרונים מה נתחדש במצות סיפור יציאת מצרים יותר ממצות הזכירה שבכל לילות השנה.

ובהקדמה להגדת מעשה ניסים (לבעל נתיבות המשפט וחוות דעת) כתב שהחידוש במצות סיפור יציאת מצרים בליל פסח הוא שצריך להאריך בסיפור דרך שאלה ותשובה, ולא די בהזכרה בלבד.

א. וראה במהר״ל שם שביאר באריכות את תוכן הדרשה, ואיך למדו חז״ל מפסוק זה שחיוב הסיפור הוא בליל ט״ו.

ב. ובספר המצוות (מצוה קנז) אחרי שהביא את הלימוד מהפסוק זכור את היום אשר יצאתם ממצרים, הוסיף הרמב״ם ׳כלומר שהוא צוה לזכרו כמו אמרו (מצוה קנה) זכור את יום השבת לקדשו׳.

ג. לא מצינו את דברי הרמב״ם במכילתא, אולם בספר המצוות (מצוה קנז) הביא הרמב״ם בעצמו כן בשם המכילתא וז״ל ׳ולשון מכילתא, מכלל שנאמר ׳כי ישאלך בנך׳, יכול אם ישאלך אתה מגיד לו ואם לאו אין אתה מגיד לו, תלמוד לומר ׳והגדת לבנך׳, אף על פי שאינו שואלך, אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין עצמו בינו לבין אחרים מנין, תלמוד לומר ׳ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים׳.

ד. נחל איתן (לרבי אברהם משכיל לאיתן בעל הגהות יד אברהם לשו״ע) על הרמב״ם (שם).

ה. נחל איתן (שם).

ו. אולם המהר״ל הקשה כמה קושיות על עיקר דברי הרמב״ם שמקור המצוה הוא מהפסוק ׳זכור את היום׳, כמובא לעיל.

ז. מאורי המועדים (עמ׳ לא).

ח. ראה בספר כנסת אברהם (מועדים סי׳ כג).

ט. וז״ל הרא״ש ׳וששאלת למה אין מברכין על סיפור ההגדה, תשובה, הרבה דברים צוה הקדוש ברוך הוא לעשות זכר ליציאת מצרים ואין אנו מברכים עליהם וכו׳ אלא שצוה הכתוב לעשות המעשה ומתוך כך אנו זוכרין יציאת מצרים. ולאו דווקא הגדה בפה אלא אם ישאל מפרשין לו, וזהו ההגדה לצד שזוכרין יציאת מצרים, עכ״ל. ומבואר מדבריו שאין מצוה בסיפור יציאת מצרים אלא על פי שאלת הבן, כדכתיב ׳והיה כי ישאלך בנך׳ וגו׳.

י. ומה שאמרו במכילתא (בא פרשה יח) ובירושלמי (פסחים פ״י ה״ד) ובסדר הגדה ׳כנגד ארבעה בנים דברה תורה וכו׳ שאינו יודע לשאול את פתח לו שנאמר והגדת לבנך, אין זה אלא אסמכתא בעלמא ומדרבנן.

ובחיי אדם (כלל קל) כתב 'כל אחד מישראל מחויב מן התורה לספר יציאת מצרים, והיא מצוה נוספת על כל שאר לילות, שהרי בכל לילה חייב להזכיר יציאת מצרים, אבל בלילה זה חייב לספר המעשה, וכמו שנסדר בהגדה. ולכן אמר רבן גמליאל כל שלא אמר ג' דברים אלו, רצה לומר הטעם של ג' דברים אלו שהם פסח מצה ומרור, לא יצא'.

דברי הגר"ח שיש ג' חילוקים בין סיפור לזכירה

דעת הגר"ח (הו"ד בעמק ברכה דיני הגדה אות א, ובחידושי הגר"ח סטנסיל אות מ), שיש שלשה חילוקים בין מצות סיפור יציאת מצרים בליל פסח למצות זכירת יציאת מצרים שבכל השנה: א. שהסיפור בליל פסח צריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח, ואילו בכל השנה די בזכירת עצם היציאה. ב. שהסיפור בליל פסח מצותו דרך שאלה ותשובה, כמבואר בגמרא (קטז.) שאפילו אין לו בן הוא שואל את עצמו, מה שאין כן בזכירה שבכל השנה. ג. שבסיפור נכלל גם אמירת טעמי המצוות, כמו שאמר רבן גמליאל שכל שלא אמר שלשה דברים הללו בפסח לא יצא ידי חובתו פסח על שום מה וכו'.

ויש שתבו"א עוד חילוק, שבכל לילה המצוה היא רק להזכיר רק את היציאה עצמה, אולם בליל פסח המצוה היא לספר גם שנכנסנו להיות עם ה' ושנעשינו לעבדי ה'[יב].

בליל פסח המצוה היא גם להודות

ויש שכתבו"ג עוד חילוק, שמבואר בלשון הרמב"ם בספר המצות (מצוה קנז) 'שצונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן וכו' ויארך הדברים בהגדלת מה שעשה לנו השם, ומה שעשו עמנו המצרים מעול וחמס, ואיך לקח השם נקמתנו מהם ובהודות לו יתברך על מה שגמלנו מחסדיו יהיה יותר טוב', עכ"ל, ומבואר שבסיפור יציאת מצרים בליל פסח צריך גם להודות על הנס, וכן מבואר בספר החינוך (מצוה כא) שכתב וז"ל 'לספר בענין יציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן כל אחד כפי צחות לשונו, ולהלל ולשבח השם יתברך על כל הנסים שעשה לנו שם', עכ"ל, אולם במצות הזכירה בכל השנה אין צריך אלא להזכיר את היציאה ולא צריך להודות עליה[יד].

דברי הראשונים שיוצא בזכירת יציאת מצרים שבקידוש

אלא שבדברי כמה מהראשונים מצינו שאף בליל פסח די בהזכרת יציאת מצרים בלבד, שהנה הקשו הראשונים למה אין מברכים על מצות סיפור יציאת מצרים. ובאבודרהם (סדר ההגדה ופירושה ד"ה מתחיל) כתב שרבינו פרץ תירץ שאין מברכים כיון שכבר יצא ידי חובתו כשאמר בקידוש זכר ליציאת מצרים', וכן כתבו רבינו ירוחם (אדם וחוה, נתיב ה ח"ד) והפרי חדש (סי' תעג סק"ו), ומבואר שיוצאים ידי חובת מצות הסיפור על ידי זכירת יציאת מצרים בלבד אף בלא שאלה ותשובה[טו].

דברי הגר"ח שצריך להזכיר את יום היציאה

ובספר אש תמיד הובא בשם הגר"ח, שבמצות הסיפור בליל פסח צריך לזכור את ליל ט"ו ולהזכיר שהוא הלילה שבו יצאנו ממצרים, אבל בכל השנה אין חיוב להזכיר אלא שיצאנו ממצרים. ואמר הגר"ח שבזה שאנו אומרים בקידוש 'זמן חירותנו' אנו מקיימים את המצוה לזכור שהיום יצאנו ממצרים[טז].

ולפי זה יש לומר שכך כוונת הראשונים הנ"ל שכתבו שיוצאים ידי חובה בזכירת יציאת מצרים שמזכירים בקידוש.

דברי הראשונים שיוצא בדיבור אחד בלבד

אולם עדיין יש להקשות על דברי הרשב"א שהביא שם האבודרהם, וז"ל 'והרשב"א כתב טעם אחר שאין לברך על קריאתה מפני שהיא מצוה שאין לה קצבה ידועה, ואפילו בדבור בעלמא שידבר בענין יציאת מצרים יצא, אלא כל המרבה הרי זה משובח', עכ"ל. ומבואר שיוצא בדיבור בעלמא. ואם כן שוב חוזרת התמיהה מה הוסיפה המצוה המיוחדת של ליל פסח יותר משאר לילות השנה, הרי גם בלא המצוה של ליל פסח צריך להזכיר מצד שאר לילות השנה וממילא יוצא בה גם ידי חובת ליל פסח, ואם כן לא נתחדש כלום במצוה של ליל פסח.

ואכן הגאון מליסא ז"ל בהגדתו מעשה ניסים (שם) הקשה על דברי הראשונים, שאם יוצאים ידי חובה בזכירת יציאת מצרים בלבד, מה נתחדש במצות הסיפור בליל פסח יותר ממצות הזכירה שבכל השנה"[יז].

חילוקים נוספים בין ליל פסח לכל השנה

אולם בפרי מגדים (בפתיחה להל' ק"ש אות ד) נקט בפשיטות שגם בליל פסח יוצא ידי חובה מדאורייתא בהזכרת יציאת מצרים בלבד"[יח], ורק חז"ל תיקנו לספר ולומר את ההגדה. והחידוש בליל פסח הוא שצריך להזכיר בפה, מה שאין כן בכל לילות השנה שמועיל הזכרה בלב. אלא שהשאגת אריה (סי' יג) הוכיח שגם בכל לילות השנה צריך להזכיר בפה ולא מועיל הזכרה בלב, ומבואר כן בחינוך (מצוה של), ואם כן עדיין קשה מה נתחדש בליל פסח יותר משאר לילות השנה.

ובדרך פיקודיך (מצוה כא) כתב שבכל לילות השנה אינו צריך להבין את פירוש המילות, אבל בליל פסח צריך להבין את פירוש המילות כיון שסיפור והגדה נחשב רק אם מבין את הדברים.

ויש אחרונים שכתבו"ט שבליל פסח נתחדש חיוב לספר על המצה והמרור, שנאמר 'בעבור זה', 'לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך', ואם מזכיר יציאת מצרים שלא על המצה והמרור אינו יוצא ידי חובה[כ].

ובחתם סופר (או"ח שער קריאת שמע סי' יא-יג) כתב שבכל לילות השנה מקיים את המצוה גם על ידי זכירת קריעת ים סוף, כמבואר במגן אברהם (סי' סז סק"א), אבל בליל פסח המצוה היא להזכיר את הנס שהיה בעצם היציאה ממצרים בליל ט"ו שנאמר 'בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים'.

יש שכתבו[כא] על פי דברי הקרית ספר (חמץ ומצה פ"ז) שמה שאמרו חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא ממצרים, זה חלק ממצות סיפור יציאת מצרים, וחיוב זה נתחדש רק בליל פסח, ולא בכל לילות השנה.

מצות הזכירה והסיפור היא מצוה אחת

יש מהאחרונים[כב] שכתבו שמצות הזכירה שבכל יום ומצות הסיפור שבליל פסח, היא מצוה אחת, שהנה הקשה התשב"ץ (זוהר הרקע אות כו) על הרמב"ם וכל הראשונים מוני המצוות שהשמיטו ממנין המצוות את מצות זכירת יצאת מצרים שבכל יום. ובצל"ח (ברכות יב:) כתב שעיקר המצוה היא לספר בליל פסח ועל ידי כך לזכור כל השנה, שנאמר 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך', ולא כתוב לשון ציווי לזכור בכל יום, ורק במצוה לספר בליל פסח כתוב לשון ציווי 'זכור את היום אשר יצאתם'. וכן משמע לשון הרמב"ם, שלגבי המצוה בליל פסח כתב (חמץ ומצה פ"ז ה"א) 'מצות עשה של תורה', ואילו לגבי המצוה לזכור בכל יום הוסיף עוד חילוק שבליל פסח צריך להזכיר את יום היציאה.

יז. עוד כתב שהלשון 'והגדת' לבנך, מורה על המשכת הדיבור והסיפור, ואם כן צריך להרחיב את הדיבור ולספר דרך שאלה ותשובה, ולומר את טעמי המצוות. עוד כתב שיש ללמוד קל וחומר ממה שמצות קריאת המגילה על נס פורים, שאף שלא חיבו להזכיר כל לילה את נס פורים, מכל מקום ביום שנעשה בו הנס נתחייבנו לספר את כל המאורעות שנעשו לצורך הנס מתחילה ועד סוף, קל וחומר בנס של יציאת מצרים שגדול ערכו בעיני הבורא שצוה אותנו להזכירו בכל יום, ודאי שביום שנעשה בו הנס אנו מחויבים לספר את כל המאורעות שנעשו לצורך הנס, ולא די בדבור אחד בלבד. והגר"ש קלוגר (הגדת מעשה ידי יוצר לפני תחילת ההגדה) כתב שאין זה קל וחומר כלל, כי דווקא בנס פורים שללא סיפור כל השתלשלות המאורעות לא ניכר הנס אלא נראה כדבר טבעי, אבל ביציאת מצרים, עצם הדבר שיצאנו מעבדות לחרות הוא נס גמור, ודי בהזכרת דבר זה.

יח. ויש להקשות שהפרי מגדים סותר את דבריו, שכתב בהלכות שבת (סי' רעה משבצות זהב סק"ח, הו"ד במשנה ברורה שם ס"ק יז), שמותר לקרוא את ההגדה לאור הנר ביו"ט שחל בשבת, כיון שהיא מצות עשה, וקשה, שהרי לדבריו כבר יצא בדיבור אחד שאמר בתחילה, ויותר אינו חייב מדאורייתא, ולמה מותר לו להמשיך ולקרוא את ההגדה לאור הנר.

יט. אגודת אזוב (דרוש שני לשבת הגדול), יד רמה (ס' טז סק"ג) ומעשה ידי יוצר (על הגדה של פסח, לגר"ש קלוגר).

כ. ראה לקמן (אות ה) בביאור ההלכה לספר על המצה והמרור.

כא. מאורי המועדים (עמ' ל).

כב. עיניים למשפט (ברכות יב:), וכעין זה מצינו בקרן אורה (ברכות ה.) ובנצי"ב (הגדת אמרי שפר

יא. ראה בהגדה של פסח שי לתורה (עמ' סט) בשם הגרמ"ד סולוייצ'יק, וראה גם בספר מאורי המועדים (עמ' כט).

יב. וראיה לכך, ממה שמצינו בגמרא (קטז.) 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח, מאי בגנות, רב אמר מתחילה עובדי עבודת גלולים היו אבותינו ושמואל אמר עבדים היינו'. ומבואר שלדעת רב תחילת הסיפור הוא מזמן שהיו אבותינו עובדי עבודה זרה, והיינו משום שהסיפור הוא שנעשינו עם ה' ביציאת מצרים, ולפיכך מתחילים לספר את המצב של עם ישראל שבתחילה היו עובדי עבודה זרה עד הסוף שנעשו עם ה' ביציאת מצרים. וכעין זה הובא בחידושי הגרי"ז (סטנסיל עה"ת סי' רטו).

יג. רנת יצחק (הגדה של פסח עמ' רפה), וראה ברכת אברהם (קטז.).

יד. וכן מצינו באבודרהם (סדר ההגדה ופירושה ד"ה מתחיל) וז"ל 'ונקראה הגדה על שם והגדת לבנך, ויש מפרשים, הגדה לשון הודאה ושבח להקב"ה על שהוציאנו מארץ מצרים, כמו שמתרגם בירושלמי 'והגדתי היום לה' אלהיך' (דברים כו ג) שבחית יומא דין'. והגרי"א ויינטרוב הוכיח כן ממה שתיקנו לומר הגדה על הכוס [מלבד עצם שתיית ד' כוסות] שהוא בבחינת אין אומרים שירה אלא על היין, הרי שאמירת ההגדה היא שירה והודאה.

טו. ולעיל (אות א) הובאו דברי המהר"ל (גבורות ה' פ"ב) שלפי דברי הרמב"ם שמצות סיפור יציאת מצרים נלמדת מהפסוק 'זכור את היום אשר יצאתם', אין לנו מקור שצריך לספר את כל הניסים אלא רק להזכיר שהיום יצאנו ממצרים, ודי בכך שאומר בקידוש 'זמן חירותנו'. אלא שהמהר"ל הקשה שלא נראה שבזה בלבד יוצאים ידי חובה.

טז. אולם בספר מאורי המועדים (עמ' לב) כתב שהגרמ"ד סולוויצ'יק אמר שאינו יודע מקור לדברים אלו, וניכר שאין זה מדברי הגר"ח, שהרי הגר"ח אמר את ג' החילוקים הנ"ל, ולא

כתב (קריאת שמע פ"א ה"ג) רק 'מצוה לזכור', ולא כתב 'מצות עשה של תורה'.

ובספר עיניים למשפט (ברכות יב: ד"ה ואולם כל זה) כתב שהזכירה בכל יום אינה מצוה מיוחדת בפני עצמה, אלא היא המשך למצות הסיפור בליל פסח, שעל ידי הסיפור באכילת הפסח והמצה בליל זה מועלת זכירתו בכל יום[כג]. ולכן לא מנה הרמב"ם את מצות הזכירה בכל יום כמצוה בפני עצמה, שהרי עיקר מצותה הוא הסיפור בליל פסח.

וכעין זה מצינו בקרן אורה (ברכות יא. ד"ה ועפ"ז נראה ליישב) שכתב שנשים פטורות מזכירת יציאת מצרים בכל יום אף שאין זו מצוה שהזמן גרמא[כד], משום שעיקר המצוה היא בליל פסח ומזה נמשך לשאר הימים, וכיון שמצות הסיפור בליל פסח היא מצוה שהזמן גרמא ונשים פטורות, ממילא הם פטורות גם ממצות הזכירה בכל יום.

ובספר מקראי קודש (פסח ס"י מד) כתב בשם סולת למנחה, שקטן שנעשה בר מצוה בלילה שאחר ט"ו ניסן, אינו מחויב כל השנה במצות זכירת יציאת מצרים, כיון שעיקר החיוב הוא בליל פסח וממנה נמשך ונטפל החיוב בכל השנה. וכיון שלא נתחייב בעיקר המצוה אינו חייב בטפל אליה. אולם המקראי קודש שם פקפק בחידוש זה.

ויש מהאחרונים [אור שמח (קריאת שמע פ"א ה"ג), שאלת דוד (ס"י א)] שחידשו שדעת הרמב"ם שמצות הזכירה בכל יום היא רק מדרבנן, אולם כל הפוסקים נקטו שהמצוה היא מהתורה.

טעם השמטת הרמב"ם למצות הזכירה שבכל יום

והגר"ח (הו"ד בהגדה מבית לוי עמ' קיט) ביאר שהרמב"ם השמיט את מצות הזכירה לפי שאינה נוהגת לימות המשיח, כמבואר בברכות (יב:) שנחלקו בן זומא ורבנן האם מזכירים יציאת מצרים בלילות, ובן זומא דרש מ'כל' לרבות לילות, וחכמים דרשו מ'כל' לרבות ימות המשיח, ונמצא שלדעת בן זומא שדורש לרבות לילות אין מקור לרבות ימות המשיח. וכיון שהרמב"ם פסק כבן זומא שמזכירים יציאת מצרים בלילות ממילא אין מצוה זו נוהגת לימות המשיח, והכלל הידוע ברמב"ם שלא מנה מצוות שאינן נוהגות לימות המשיח, ולכן השמיט את מצות זכירת יצאת מצרים ולא מנה אותה בפני עצמה.

ובפחד יצחק (פסח מאמר כד)[כה] הקשה שלפי זה מבואר שמצות סיפור יציאת מצרים שבליל פסח נוהגת אף לימות המשיח, שהרי הרמב"ם מנה אותה במנין המצוות, וקשה, מה החילוק בין מצות הזכירה שבכל יום ממצות הסיפור שבליל פסח, שזו אינה נוהגת בימות המשיח וזו נוהגת, הרי בגמרא בברכות (יב:) מבואר שטעמו של בן זומא שאין מזכירים לימות המשיח הוא מכיון שבימות המשיח יהיו ניסי יציאת מצרים טפלים ובלתי נזכרים לעומת הגאולה העתידה ושעבוד מלכויות שבה, שנאמר 'לא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה מארץ צפון וגו', ואם כן מטעם זה גם מצות הסיפור בליל ט"ו לא תהא נוהגת בימות המשיח. ובשם הגר"ד סולוויציק כתבו[כו] שמצות הזכרת יציאת מצרים שבכל יום היא להזכיר את הניסים, ולכן לעתיד לבוא שיהיו יותר ניסים לא יהיה בזה ענין. אולם מצות הסיפור שבליל ט"ו היא לספר את עצם הדבר שנכנסנו להיות עם ה' ושנעשינו לעבדי ה' והיינו עצם היצירה של כלל ישראל כעם של הקב"ה, וזה שייך גם לימות המשיח, כיון שהכל יהיה מיוסד על היצירה שביציאת מצרים.

ביאור דברי רבן גמליאל שאינו יוצא בלא אמירת טעמי המצוות

על עיקר דברי הראשונים שיוצאים ידי חובת הסיפור במה שמזכירים יציאת מצרים בקידוש, או בדיבור אחד בעלמא, יש להקשות שהרי שנינו במשנה (פ"י מ"ה) 'רבן גמליאל אומר כל שלא אמר ג' דברים הללו לא יצא ידי חובתו, ואלו הן פסח מצה ומרור' וכו'. ומבואר שלא די בזכירת יציאת מצרים בלבד.

אלא שמצינו בראשונים ב' פירושים בדברי רבן גמליאל: א. הר"ן (על הרי"ף קטז: ד"ה כל, הו"ד בדרכי משה ס"י תעג אות י"ט) פירש שלא יצא ידי חובת המצוה מן המובחר, אבל אין זה מעכב בעיקר המצוה. ב. ויש שפירשו[כז] שלא יצא ידי חובה כלל. ויש לומר שהראשונים שכתבו שיוצא בקידוש, יפרשו כדברי הר"ן ששלשה דברים הללו אינם מעכבים ורק לא יצא ידי חובת מצוה מן המובחר.

ובמשנה ברורה (ס"י תעג ס"ק סד) כתב 'החיוב גם על המשרתת שתשב אצל השולחן ותשמע כל ההגדה, ואם צריכות לצאת לחוץ לבשל על כל פנים מחויבת לשמוע הקידוש, וכשיגיע לרבן גמליאל אומר כל שלא אמר וכו' תכנוס ותשמע עד לאחר שתיית כוס שני, שהרי מי שלא אמר שלשה דברים הללו לא יצא' עכ"ל. ומשמע שקיי"ל כפשטות דברי רבן גמליאל שלא יצא כלל[כח].

אלא שיש שפירשו[כט] שחובת אמירת דברים אלו אינה מדין סיפור יציאת מצרים, אלא מדין מצות המצה והמרור צריך לומר דברים אלו כדי לפרש את טעמיהם, וכוונת המשנה 'לא יצא ידי חובתו' היינו שלא יצא ידי חובת פסח מצה ומרור.

קושיא על דברי הראשונים שיוצאים בדיבור אחד

והגר"ש קלוגר (הגדת מעשה ידי יוצר לפני תחילת ההגדה) הקשה על דברי הראשונים שיוצאים ידי חובה בדיבור אחד בלבד, מדברי שמואל (לו.) 'לחם עוני, לחם שעונין עליו דברים', משמע שמדאורייתא עונים עליו דברים הרבה והיינו כל ההגדה, ולא די בדיבור אחד בלבד.

אולם יש לפרש שאכן מדיני המצה ומרור צריך לומר עליהם דברים הרבה, ועל זה אמרו לחם עוני שאומרים עליו דברים הרבה, וגם הראשונים מודים שמדין זה צריך להרבות בדברים, אלא שעל אמירת דברים אלו פשוט שאין לברך כיון שזה חלק ממצות מצה ומרור, ולא הקשו הראשונים אלא על המצוה הנוספת לספר ביציאת מצרים, ותירצו שיוצא ידי חובת מצוה זו בדיבור אחד בלבד.

אם מצות הסיפור מתקיימת גם בלימוד הלכות הפסח

בלשון הטור ושולחן ערוך (ס"י תפא ס"ב) מבואר שמצות סיפור יציאת מצרים מתקיימת גם בלימוד הלכות הפסח[ל], וז"ל, 'חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים ולספר בנסים ונפלאות שעשה הקדוש ברוך הוא לאבותינו עד שתחטפנו שינה', ומקור הדברים הוא בתוספתא (פ"י ה"י-א-ב) 'חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה וכו', מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין בבית ביתוס בן זונין בלוד והיו עסוקין בהלכות הפסח כל הלילה עד קרות הגבר'. וכן מצינו במכילתא (פרשתא דפסחא פרשה יח) 'רבי אליעזר אומר מנין אתה אומר שאם היתה חבורה של חכמים או של תלמידים שצריכים לעסוק בהלכות פסח עד חצות, לכך נאמר מה העדות'.

וכן מבואר בברייתא שהובאה בגמרא (קטז.) 'ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות הפסח שואלין זה לזה', ומכך שלא נאמר ואפילו שני תלמידי חכמים היודעין סיפור יציאת מצרים, משמע שבעסק בהלכות פסח יוצאים ידי חובת סיפור יציאת מצרים.

וכן מצינו בחידושי תלמיד הרשב"א (שם) על דברי המשנה 'ולפי דעתו של הבן אביו מלמדו', שכתב וז"ל 'שאם הוא פיקח מלמדו הלכות הפסח, ואם לאו מלמדו דברים הפשוטים' עכ"ל.

אולם מלשון הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"א) 'מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן', משמע שאין יוצאים ידי חובה אלא בסיפור ניסים ונפלאות, ולא בלימוד הלכות הפסח.

ובמהר"ל (גבורות ה' פ"ב) כתב שהלכות הפסח שהוזכרו בתוספתא ובגמרא שיוצאים בהם ידי חובת יצאת מצרים הם 'פסח זה על שום מה וכו' מצה ומרור על שום מה' וכו', שיש בהם הזכרת יציאת מצרים, אבל שאר הלכות הפסח אינם בכלל סיפור יציאת מצרים.

ד"ה 'מצה זו'), והובאו דבריהם להלן.

כג. וכעין זה מצינו בדברי הנצי"ב (הגדה של פסח אמרי שפר ד"ה 'מצה זו') וז"ל 'דעיקר תכלית סיפור יציאת מצרים בליל פסח וזכירת יציאת מצרים בכל יום הוא ענין אחד, והרי זה כמו שאדם מספר לבנו מעשה שתכליתה מביאה לידי מוסר, והרי זה יבלה בכל יום זמן גדול לספר בכל יום המעשה בשלימות, על כן לאחר שסיפר בטוב טעם פעם אחד, אחר כך בכל יום מזכיר רק קוטב הענין אשר יורה עליו מטרת כוונתו, אכן בזמן שנה שלימה חוזר ומספר המעשה למען יחדש בלבבו התפעלות הקוטב, כך צוה הקב"ה לספר בליל פסח ולהגיע לקוטב הענין אשר עליו מטרת הרצון, ואחר כך די לנו לזכור בכל יום יציאת מצרים.

כד. ובדבר זה נחלקו המגן אברהם והשאגת אריה. שדעת המגן אברהם (ס"י ע סק"א) שאין זו מצוה שהזמן גרמא כיון שחיובה ביום ובלילה, ודעת השאגת אריה (ס"י יב) שהיא מצוה שהזמן גרמא כיון שחיוב זכירת יצירת מצרים בלילה הוא חיוב נפרד מחיוב הזכירה ביום.

כה. וכן הקשה הגרמ"ד סולוויצ'יק (הו"ד בשי לתורה על הגדה של פסח עמ' סט, ובמאורי המועדים עמ' כט).

כו. ראה בהגדה של פסח שי לתורה (עמ' סט).

כז. ערוך לנר (סוכה כח. ד"ה במתניתין) בדעת התוספות (שם ג. ד"ה דאמר).

כח. ובהליכות שלמה (מועדים פ"ט הערה 217) כתב שיש לומר שדווקא המשרתת שיכולה לשמוע שלשה דברים אלו חייבת בזה, אבל מי שדחוק בזמן כגון רופא המטפל בחולים, אינו חייב לשהות עד אמירת שלשה דברים אלו.

כט. ראה להלן (אות ו) שהובאו בהרחבה דברי הראשונים והאחרונים בביאור חובת אמירת שלשה דברים אלו, ויש שפירשו שחובת אמירתם היא מדיני המצוות עצמם שצריך לפרש טעמיהם, ולא מדין סיפור יציאת מצרים.

ל. והובא כן בהגדה של פסח מבית לוי (עמ' קיז) בשם הגרי"ז.

והגר"א בהגהותיו על התוספתא (שם) גרס 'חייב אדם לספר ביציאת מצרים כל הלילה', ולא גרס 'בהלכות הפסח', וכן בהמשך דברי התוספתא על 'מעשה ברבן גמליאל וזקנים', כתב הגר"א 'שהיו מספרים ביציאת מצרים' ולא 'בהלכות הפסח' כמובא בגירסא שלנו. ומשמע שדעת הגר"א היא שאין מקיימים את המצוה בהלכות הפסח.

אוצר החכמה

אולם בביאורו לשו"ע (סי' תפא ס"א) על דברי השו"ע שחייב לספר ביציאת מצרים ובהלכות הפסח, כתב שכן מבואר בתוספתא. הרי שהגר"א הביא את התוספתא כמקור לדברי השו"ע שהחיוב הוא לספר גם בהלכות הפסח, וצ"ע[לא].

ובלשון הרמב"ם (שם) 'מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן', משמע שלא די להזכיר את עצם היציאה ממצרים, אלא חייבים לספר את הניסים והנפלאות שנעשו במצרים.

19:06/2018/מרחי

ג. והגדת לבנך

מבואר בגמרא (קטז.) ובפוסקים [רמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"א), שו"ע (סי' תעג ס"ז)] שצריך האב לספר לבנו ביציאת מצרים שנאמר 'והגדת לבנך' וגו'. ויש לברר האם דין זה הוא דין נוסף מלבד עיקר המצוה לספר ביציאת מצרים, או שהוא רק פרט במצות הסיפור עצמו. עוד יש לברר האם החיוב לספר הוא רק לבנו קטן שאינו יודע, או גם לבנו גדול. עוד יש לברר האם המצוה רק לבנו או גם לבתו והאם יש מצוה לספר גם לבן בנו, והאם עיקר דין זה הוא חובה גמורה או רק מצוה.

האם והגדת לבנך הוא דין נוסף ממצות הסיפור

כתב הרמב"ם (שם) 'מצות עשה של תורה לספר וכו' בליל ט"ו בניסן שנאמר זכור את היום הזה אשר 'יצאתם ממצרים וכו' ואף על פי שאין לו בן אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים וכו'. וכתב עוד (שם ה"ב) 'מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר 'והגדת לבנך', לפי דעתו של בן אביו מלמדו, כיצד אם היה קטן או טיפש אומר לו בני וכו', עכ"ל.

מבואר מדברי הרמב"ם שנאמרו ב' הלכות ומקורם מב' פסוקים נפרדים:
א. מצוה לספר ביציאת מצרים שנאמר 'זכור את היום אשר יצאתם'.
ב. מצוה להודיע לבנים שנאמר 'והגדת לבנך'. ומפשטות דבריו נראה שיש חובה להודיע ולספר לבנו את יציאת מצרים, מלבד המצוה לספר בעצמו.

ובספר המצות (מ"ע קנז) הביא הרמב"ם מקור לזה ממכילתא דרשב"י שאמרו שם 'והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר, יכול אם ישאלך אתה מגיד לו ואם לאו אי אתה מגיד לו, תלמוד לומר 'והגדת לבנך', אע"פ שאינו שואלך, אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין עצמו בינו לבין אחרים מנין, תלמוד לומר ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים'.

אולם בספר החינוך (מצוה כא) משמע שהכל נלמד מהפסוק 'והגדת לבנך' ואין הלכה מיוחדת לספר לבנו מלבד המצוה לספר בעצמו, וז"ל 'לספר בענין יציאת מצרים בליל ט"ו בניסן כל אחד כפי צחות לשונו, ולהלל ולשבח השם יתברך על כל הנסים שעשה לנו שם שנאמר 'והגדת לבנך' וגו', ומה שאמר הכתוב לבנך, דלאו דוקא בנו, אלא אפילו עם כל בריה', עכ"ל, ומבואר בדבריו שאין הלכה מיוחדת להודיע ולספר לבנו, ולא נאמר במצות הסיפור אלא הלכה אחת והיא לספר ביציאת מצרים בצורה של אמירה לחבירו דרך שאלה ותשובה, ומה שכתוב 'והגדת לבנך' הוא רק היכי תמצי לקיים את צורת הסיפור בינו לבין אחרים ודיבר הכתוב בהוה.

ובמהר"ל (גבורות ה' פ"ב) כתב שהמצוה להודיע לבן הוא משום פרסום הנס, אבל אין חיוב דווקא לבן כדברי החינוך.

אם צריך להגיד גם לבן גדול

ומלשון הרמב"ם 'ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים', משמע שגם לבן גדול חייב לספר.

ויש שכתבו[לב] שמצות והגדת לבנך היא לחדש לבן דברים שאינו יודע, אבל אם הבן בקי בכל הפרטים ואין לאב מה לחדש לו, אין האב מקיים בו מצות והגדת לבנך, ומה שכתב הרמב"ם 'בן גדול וחכם' הכוונה שהוא כבן י"ג וחכם ומבין, אך עדיין יש לו חסרון ידיעה כדרך סתם בני אדם בגיל כזה שחסר להם ידיעה בכל פרטי הסיפור.

ובספר להורות נתן (שו"ת חת"א או"ח סי' ח) הוסיף שמשמעות הלשון 'והגדת' הוא להודיע דבר חדש לשומע, כמו שנאמר (בראשית ג יא) 'מי הגיד לך כי עירום אתה', ופירש רש"י 'מאין לך לדעת מה בושת יש בעומד ערום. הרי שהגדה היינו הודעת דבר חדש לשומע, וכן נאמר (אסתר ב כ) 'אין אסתר מגדת מולדתה ואת עמה', שלא הודיעה ולא גילתה את מולדתה ועמה, וכן נאמר (ויקרא ה יא) 'אם לא יגיד ונשא עוונו' שהפירוש הוא להגיד בעדות לבית דין, והיינו להגיד דבר חדש שבית דין אינם יודעים אלא על ידי הגדתו. ואם כן גם 'והגדת לבנך' היינו להגיד לבנו דברים חדשים שאינו יודע.

וכן דקדקו מלשון הרמב"ם שכתב 'מצוה להודיע לבנים, ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים', משמע שהמצוה היא 'להודיע' ולא בעצם הסיפור, ואם כן רק כשחסר לבן ידיעה מסוימת יש קיום למצוה זו.

אם החיוב תלוי באב או בבן

יש לדון לגבי בן חוץ לארץ שנמצא בארץ ישראל והוא חייב לספר ביציאת מצרים גם ביום טוב שני, אבל בניו הם בני ארץ ישראל ואינם חייבים ביום טוב שני, האם חייב האב במצות והגדת לבנך ביום טוב שני מכיון שהוא עצמו חייב ביום זה, או שאינו חייב להגיד לבניו כיון שהם אינם חייבים ביום זה.

ובספר מאורי המועדים (עמ' לב) כתב[לג] בשם הגרמ"ד סולוויצ'יק שמצות והגדת לבנך היא קיום דין של האב שצריך לספר ולומר לבנו, ואין זה קיום דין של הבן, אלא הבן הוא רק כחפצא של מצוה של האב, לכן פשוט שהוא חייב להגיד לבניו גם אם הם פטורים.

וראיה לזה מכך שבמשנה בקידושין (כט:) לא מנו את מצות והגדת לבנך בכלל המצוות שהאב חייב לעשות לבנו, והיינו משום שאין זו מצוה על הבן המוטלת על האב, כמו שאר המצוות המנויות שם, אלא המצוה היא של האב גופו, שצריך לספר ולהגיד לבנו.

אם שייכת שליחות על 'והגדת לבנך'

אולם יש[לד] שנקטו שאין המצוה על גופו של האב והבן רק כחפצא של מצוה כלפיו, אלא המצוה היא שהבן ישמע את הסיפור, ומוטל על האב לדאוג למצותו של הבן, ולכן כתבו שאם האב מעמיד אדם אחר בשליחותו להגיד לבן, יצא ידי חובתו, כמו שיכול לעשות שליח למול ולפדות את בנו.

ובהליכות שלמה (סדר ליל פסח, מגיד אות לא) כתב שאף אין צריך שליחות, אלא עיקר המצוה היא לדאוג שבניו ישמעו את הסיפור, ואם הם שומעים מאחרים מתקיימת המצוה ויוצא ידי חובתו.

שיטת אחרונים ש'והגדת לבנך' אינו חובה

והאדר"ת כתב (הו"ד בספר 'הודה לקדשו עמ' כ) שמלשון חז"ל ומלשון הרמב"ם משמע שאין חיוב לספר דווקא לבנו ודיבר הכתוב בהוה, והסיפור לבן הוא רק הידור מצוה.

אם חייב להגיד גם לבתו

ויש לברר אם חייב לספר גם לבתו או רק לבנו. ובמגן אברהם (סי' תעא סק"ז) מבואר שחייב לספר גם לבתו, שכתב שם שאסור להאכיל מצה לבנו בערב פסח, משום שדרשו חז"ל 'בעבור זה' לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, ואם מילא הבן כבר כריסו במצה לא שייך לומר בעבור זה שאינו חידוש לקטן'. והוסיף המגן אברהם שגם לבת קטנה אסור מטעם זה. ומבואר שחייב אדם לומר הגדה גם לבתו, ואין חילוק בין בן לבת.

ובמחצית השקל (על המגן אברהם שם) כתב שהמקור שחייב לומר הגדה גם לבת הוא משום שגם נשים חייבות.

ומצינו במהרי"ל (מנהגים סדר ההגדה) שכתב 'העיד מהר"י סג"ל על חמיו מהר"ר משה כ"ץ, פעם אחת שאלתו בתו אבא למה הגבהת הקערה,

---

לא. ויש שפירשו (הלכות חג בחג פסח פ"כ הערה 3) שהגר"א רק הוסיף בגירסתו בתוספתא את התיבות 'לספר ביציאת מצרים', אך לא מחק את התיבות 'בהלכות הפסח'. ועוד יש לפרש, שהגר"א הגיה בדברי התוספתא לפי שיטת הרמב"ם שאין מקיימים את המצוה אלא בסיפור הניסים, כמבואר בלשונו (שם), אבל לפי השו"ע שכתב שמקיימים את המצוה בהלכות הפסח, גרס בתוספתא שחייבים לספר בהלכות הפסח.

לב. שי לתורה על הגדה של פסח (ד"ה והגדת) בשם הגרמ"ד סולוויצ'יק. להורות נתן (שו"ת ח"ט או"ח סי' ח). תשובות והנהגות (שו"ת ח"ה סי' קכ אות ד).

לג. וכן כתב בשמו בספר שי לתורה על הגדה של פסח (ד"ה והגדת).

לד. תשובות והנהגות (שו"ת ח"ב סי' קלו, ח"ה סי' קב) ובספר בצל החכמה (שו"ת ח"ו סי' סז).

והתחיל עבדים היינו ולא אמר מה נשתנה', עכ"ל. ומבואר שמצוה לספר גם לבתו.

בפנים יפות (שמות פ"י, יג) חידש שיש מצוה על האב להזהיר לבנו שהוא יספר גם כן לבנו אחריו, שנאמר 'והגדת לבנך לאמר' ולכאורה 'לאמר' מיותר, אלא לפי שאמר הכתוב 'למען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים', וכדי לספר 'באזני בן בנך' צריך להזהיר לבנו שהוא גם כן יספר לבנו, והיינו שהמצוה היא שכל אדם יאמר לבנו לקבל עליו חובת ההגדה לבנו, וזהו שאמר הכתוב והגדת לבנך 'לאמר', שיאמר גם הוא לבנו, והיינו דאמר דוד המלך עליו השלום (תהלים עח ו) 'למען ידעו דור אחרון בנים יולדו 'יקומו ויספרו לבניהם', דהיינו שהם יספרו לבניהם.

בחיי אדם (ח"ב כלל קל ס"ט) כתב 'מוזגין כוס שני כדי שישאל התינוק מה נשתנה, אם אין שם תינוק, ישאל בנו או חברו או אפילו אשתו', עכ"ל, משמע שיש עדיפות לספר לתינוק, שהרי כתב שאם אין שם תינוק ישאל בנו.

ד. זמן הסיפור ושיעורו

תחילת זמן הסיפור

תניא במכילתא (דר"י מסכתא דפסחא פרשה יז) 'והגדת לבנך, שומע אני מראש חדש תלמוד לומר 'ביום ההוא', אי ביום ההוא יכול מבעוד יום, תלמוד לומר 'בעבור זה', בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך'. ודברי חז"ל אלו הובאו על ידי בעל ההגדה בתוך סדר ההגדה הנאמרת בליל פסח.

וכן פסק הרמב"ם 'ומנין שבליל חמשה עשר, תלמוד לומר 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה', בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך'.

וצריך לבאר מה היתה ההוה אמינא שיספרו ביציאת מצרים מבעוד יום, הרי כתי' 'ביום ההוא'.

וביארו הראשונים[לה] שכיון ששוחטין את הפסח מבעוד יום הייתי אומר שבשעה זו יספרו ביציאת מצרים, קמ"ל שזמן הסיפור הוא רק בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך.

סיפור בזמן תוספת יום טוב

והמאיר לעולם (ח"א סי' כה) והגרי"ז (הו"ד בחדושי הגר"ח סטנסיל אות לו, ובהגדה מבית לוי עמ' קיז) פירשו שהיה צד שיוכל לספר מבעוד יום באופן שקיבל עליו תוספת יום טוב, שכיון שמזמן התוספת חלה קדושת יום טוב, הרי זה נחשב 'ביום ההוא', ולכן כתיב 'בעבור זה' שאינו יכול לספר אלא בלילה שהיא שעת אכילת מצה ומרור, ולא בזמן התוספת שאינו שעת אכילת מצה ומרור כמבואר בתוספות (צט: ד"ה עד) שאין יוצאים ידי חובת מצה ומרור אלא בלילה ממש כיון שהוקשו לאכילת קרבן פסח שזמנו בלילה שנאמר 'ואכלו את הבשר בלילה'[לו].

כעין זה מצינו בתרומת הדשן (שו"ת ס' קלז) וז"ל 'שאלה, בערב פסח כשיוצאים מבית הכנסת בערבית עדיין יום הוא, שרי לקדש על הכוס ולהתחיל הסדר מבעוד יום או לאו, תשובה, יראה דלא שרי למיעבד הכי, דהתוספות והמרדכי ריש ערבי פסחים כתבו בשם הר"י דאורלינ"ש, דאין מצות מצה ומרור אלא בלילה ממש. ואם כן אף על גב דקודם שיסיים ההגדה ויגיע לאכול מצה ומרור יהיה לילה ממש, מכל מקום כוס של קידוש שהוא אחד מד' כוסות וכו', וכל שכן ההגדה עצמה בעי נמי דליהוי בשעת שראוי לאכול מצה ומרור, דכל הני אמצות מצה ומרור שייכי, וגמרינן ודרשינן והגדת לבנך כו' בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. רוצה לומר בשעה שראוי לאכול מצה ומרור, דהא מבעוד יום נמי היה יכול להניח לפניו. ואם כן על כרחך אין לומר ההגדה קודם הלילה ממש', עכ"ל.

והנה מדרשה זו אנו לומדים שתחילת זמן הסיפור הוא משעה שמצה ומרור מונחים לפניך, ויש לברר האם גם סוף זמן הסיפור הוא רק בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, וכיון שזמן אכילת מצה ומרור הוא רק עד חצות לפי שיטת רבי אלעזר בן עזריה, ועד עלות השחר לפי שיטת רבי עקיבא, כמו כן זמן הסיפור הוא רק עד חצות או עלות השחר, או שמדרשה זו אנו לומדים רק שתחילת זמן הסיפור מתחיל בלילה שהיא שעת אכילה המצה והמרור, אבל סוף זמן הסיפור אינו תלוי במצה ומרור, אלא כל הלילה הוא זמנו.

סוף זמן הסיפור עד חצות או עד עלות השחר

ובמשכנות יעקב (ס" קלט) הביא שבמכילתא (פרשתא דפסחא פרשה יח ד"ה והי"ה) נאמר 'רבי אליעזר אומר מנין אתה אומר שאם היתה חבורה של חכמים או של תלמידים שצריכים לעסוק בהלכות פסח עד חצות, לכך נאמר מה העדות'. ומבואר שזמן הסיפור הוא עד חצות. אולם בתוספתא (פסחים פ"י הי"א-יב) מצינו 'חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה וכו' מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין בבית ביתוס בן זונין בלוד והיו עסוקין בהלכות הפסח כל הלילה עד קרות הגבר'. ומבואר שזמן הסיפור הוא כל הלילה שלא כדברי המכילתא שהזמן הוא רק עד חצות. ועל כרחך שדברי המכילתא נאמרו בשיטת רבי אליעזר שסובר שאכילת המצה היא עד חצות, ולכן גם סיפור יציאת מצרים הוא עד חצות. והתוספתא נאמרה בשיטת רבי עקיבא שזמן אכילת המצה הוא עד עלות השחר, ולכן גם זמן הסיפור הוא עד עלות השחר, וכן כתב הריטב"א (בפירושו להגדה של פסח ד"ה מעשה).

קשה מכך שרבי אלעזר סיפר אחר חצות

אולם הקשה המשכנות יעקב מהמעשה שהובא בהגדה של פסח שרבי אלעזר ורבי עקיבא היו יושבים ומספרים עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם הגיע זמן קריאת שמע של שחרית, והרי רבי אלעזר סובר שזמן מצה הוא עד חצות, ואם זמן הסיפור הוא גם עד חצות, מדוע ישב רבי אלעזר וסיפר ביציאת מצרים כל הלילה, הרי לשיטתו המצוה היא רק עד חצות.

אמנם מצינו בפירוש ר"י בן יקר (על סדר ההגדה) שכתב וז"ל 'מעשה ברבי אלעזר עצמו שאמר עד חצות, והיה עם רבי יהושע וכו' וסיפרו ביציאת מצרים כל הלילה, ולפי טרדתו היה סבור שלא עבר חצות', עכ"ל.

ובספר עמק יהושע (להר"י מקוטנא דרוש יא) כתב, שסיפור יציאת מצרים היא מצוה בפני עצמה ואינה תלוי בזמן אכילת מצה, ולכן סוף זמן הסיפור אינו תלוי בסוף זמן אכילת המצה, ולפי דבריו יש לומר שדרשת חז"ל 'בעבור זה' בשעה שמצה ומרור מונחם לפניך, באה ללמדנו רק שתחילת זמן הסיפור הוא בשעת תחילת מצות אכילת המצה, אבל סוף זמן סיפור יציאת מצרים הוא עד עלות השחר ואינו תלוי בסוף זמן אכילת המצה[לז].

ובדגול מרבבה (או"ח סי' תעז ס"א) כתב שאם נאנס ולא הספיק להתחיל את הסדר עד סמוך לחצות, יקדש וישתה כוס ראשון, ויטול ידיו ויברך המוציא ועל אכילת מצה ויאכל, וגם יברך על המרור ויאכל תיכף קודם חצות, ואחר כך יאמר הגדה לאחר חצות.

והקשה העמק ברכה (סדר ליל פסח אות ד) על דבריו, הרי כמו שצריך למהר את אכילת המצה קודם חצות, כך צריך למהר ולספר ביציאת מצרים קודם חצות, ואם כן למה יעדיף את אכילת המרור קודם חצות מאמירת ההגדה, הרי מרור בזמן הזה דרבנן, וסיפור יציאת מצרים דאורייתא[לח].

אולם לפי מה שכתב העמק יהושע שסוף זמן הסיפור אינו תלוי בזמן אכילת המצה, וגם אחר חצות יכול לקיים את מצות הסיפור, מיושבים דברי הדגול מרבבה.

אלא שבדברי המכילתא ובראשונים הנ"ל מבואר שזמן הסיפור לדעת רבי אלעזר הוא עד חצות. ולכן כתב המשכנות יעקב שם, שרבי אלעזר סיפר אחר חצות אף שמצות הסיפור בליל פסח אינה נוהגת אחר חצות, משום שלשיטתו הרי נוהגת מצות זכירת יציאת מצרים בכל לילה, וזמנה היא כל הלילה, וכדי לקיים מצוה זו ישב עם החכמים וסיפר כל הלילה. ולפי זה ביאר מה שהביא בעל ההגדה בהמשך את דברי רבי אלעזר שמצות הזכירה נוהגת בכל לילה, והיינו כדי לבאר שמטעם זה המשיך רבי אלעזר וסיפר אחר חצות אף שמצות הסיפור בליל פסח היא רק עד חצות.

אך בקהלות יעקב (ברכות סי' ד) הקשה על דבריו, שרק במצות הסיפור המיוחדת בליל פסח מצינו שיש מעלה ושבח להאריך ולהרבות בסיפור

לה. רש"י, ריטב"א, כל בו ואברבנאל, בפירושם להגדה על הקטע 'יכול מראש חודש'.

לו. ויש שביארו (ברכת אברהם קונטרס על הגדה של פסח ד"ה יכול מר"ח) כן בכוונת דברי הרמב"ם בספר המצוות (מצות עשה קנז) שכתב וז"ל 'שצונו לספר ביציאת מצרים בליל ט"ו מניסן בתחילת הלילה וכו' כלומר מתחילת הלילה אתה מספר', וצריך ביאור מה כוונת הרמב"ם 'בתחילת הלילה'. אלא יש לומר שהרמב"ם בא למעט שרק מתחילת הלילה יכול לספר ולא מבעוד יום בזמן התוספת.

לז. וכן כתב בהתעוררות תשובה (שו"ת ח"א סי' רעא).

לח. ויש ליישב שהדגול מרבבה סבר כדעת הראשונים (הובאו לעיל אות ב) שיוצא ידי חובה מדאורייתא במה שהזכיר יציאת מצרים בקידוש, וכמו שכתבו הפרי חדש (סי' תעג סק"ו) והפרי מגדים (פתיחה להל' ק"ש אות ד).

הנס, אבל במצות הזכירה שבכל יום לא מצינו ענין להאריך ולספר, ומדוע ישב רבי אלעזר והאריך לספר עם החכמים.

יש מצוה מדרבנן להוסף בסיפור גם אחרי חצות

ולכן כתב בקהלות יעקב (שם) שאמנם עיקר המצוה מדאורייתא לספר ביציאת מצרים נוהגת רק עד חצות, כמפורש במכילתא הנ״ל, אלא שרבנן תיקנו מצוה מחודשת להרבות בסיפור יציאת מצרים, ותיקנו כן לכל מי שמתחיל לספר ביציאת מצרים שירבה ויאריך כמה שאפשר, וגם אחר שעבר זמן אכילת המצה יש מצוה מדרבנן להרבות בסיפור, ולכן רבי אלעזר המשיך וסיפר ביציאת מצרים עד שבאו התלמידים ואמרו שהגיע זמן קריאת שמע של שחרית[לט].

ובעמק ברכה (סדר ליל פסח אות ג) כתב שהתנאים שישבו כל הלילה, לא עסקו בסיפור הניסים אלא עסקו בהלכות פסח, ומשום שמלבד מצות סיפור יציאת מצרים נאמר עוד חיוב לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה, כמבואר בתוספתא (פ״י הי״א) חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה[מ].

ולפי זה ביאר במשאת המלך (מועדים סי׳ סה) על פי דברי הגרי״ז שבהלכות הפסח מקיימים מצות סיפור יציאת מצרים, ויש לומר שמה שאמרו שמצות סיפור יציאת מצרים אינה אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, זהו דווקא בסיפור הניסים לפי שהמצה והמרור הם חלק מסיפור הנס, אבל העסק בהלכות הפסח אינו תלוי במצה ומרור, אלא זמנו כל הלילה, ולכן רבי אלעזר בן עזריה היה מספר כל הלילה אף שלדעתו זמן אכילת הפסח והמצה עד חצות, והוא משום שעסקו בהלכות הפסח שזמנו כל הלילה. אך הקשה על כך שבמכילתא מפורש שאף לגבי העסק בהלכות הפסח סובר רבי אלעזר שהמצוה היא רק עד חצות.

ובספר כנסת אברהם (מועדים סי׳ כג) כתב לחדש, שנאמרו ב׳ הלכות במצות סיפור יציאת מצרים: א. עצם הסיפור עצמו, שמצוה לספר ביציאת מצרים כמו שנאמר זכור את היום אשר יצאתם ונאמר והגדת לבנך, והלכה שניה היא דין במצות המצה והמרור שצריך לספר עליהם, וזה חלק מקיום מצות המצה והמרור, ועל זה אמרו בגמרא (לו.) ׳אמר שמואל לחם עוני, שאומרים עליו דברים הרבה׳, ולפי זה כתב שרק לגבי ההלכה השניה נאמרה דרשת חז״ל ׳לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך׳, והיינו שבשביל לקיים את מצות המצה ומרור צריך לספר בשעת אכילתם, אבל ההלכה הראשונה שנאמרה לספר ביציאת מצרים, אינה תלויה מצה ומרור, ונמצא שצריך לספר קודם חצות רק כדי לקיים את מצות המצה והמרור, ולכן אמרו בתוספתא שחייב לספר עד חצות, אבל עיקר מצות הסיפור מתקיימת גם אחרי חצות, ולכן סיפר רבי אלעזר ביציאת מצרים אחר חצות.

ועל עיקר הקושיא איך רבי אלעזר סיפר אחרי חצות, כתב בקהילות יעקב (שם) ליישב באופן נוסף, שכיון שהתנאים ישבו בבני ברק שהיא עירו של רבי עקיבא, כמובא בגמרא (סנהדרין לב:), וקי״ל שהבא ממקום למקום נותנים עליו חומרי אותו מקום שבא לשם, לכן נהג רבי אלעזר כדעת רבי עקיבא שכך היו נוהגים בעירו.

אם חיוב הסיפור הוא כל הלילה או עד שתחטפנו שינה

והנה בשו״ע (סי׳ תפא ס״ב) כתב ׳חייב לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים ולספר בניסים ובנפלאות שעשה לאבותינו עד שתחטפנו שינה׳, עכ״ל, ומשמע שכיון שחטפתו שינה נפטר מחובת הסיפור, ואף אם נתעורר אחר כך הוא פטור מלספר[מא].

וקשה, שהרי בתוספתא (פ״י ה״ח) שנינו ׳חייב לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה׳, ומבואר שהחיוב הוא כל הלילה, ואיך כתב השו״ע עד שתחטפנו שינה.

אלא שמקור דברי השולחן ערוך הוא מדברי הרא״ש (פ״י סי׳ לג) שכתב כן, אך דברי הרא״ש עצמו סותרים זה את זה, שכתב וז״ל ׳שחייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות פסח וביציאת מצרים לספר בנסים ובנפלאות שעשה לנו הקדוש ברוך הוא ולאבותינו עד שתחטפנו שינה וכו׳ והכי אמרינן בתוספתא (פ״י) חייב אדם לעסוק בהלכות פסח וביציאת מצרים כל הלילה׳, עכ״ל. הרי שבתחילה כתב הרא״ש עד שתחטפנו שינה ומיד אחר כך הביא דברי התוספתא שחייב לספר כל הלילה.

ובחסדי דוד (בתוספתא שם) כתב שאין הכוונה כל הלילה ממש אלא עד שתחטפנו שינה, ולפי זה ביאר מה שהתוספתא שם הביאה מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מספרים ביציאת מצרים כל הלילה, והרי כל אדם מחויב לספר כל הלילה, ומה החידוש שכך נהגו רבן גמליאל וזקנים, אלא על כרחך שאין חיוב כל הלילה ממש אלא הכוונה עד שתחטפנו שינה, והוסיפה התוספתא שרבן גמליאל וזקנים התגברו על שינתם וישבו וסיפרו כל הלילה, אף שהיו פטורים.

המקור לחיוב לספר כל הלילה

ויש שביארו[מב] על פי מה שמצינו באבן עזרא (שמות יב מב) שמקור החיוב לספר כל הלילה הוא מהפסוק ׳ליל שמורים הוא לה״, שהוא מלשון שומרי החומות שלא ישנו, אלא רק יודו ויספרו גבורת השם בצאתם ממצרים[מג]. שלפי זה אופן הקיום הוא רק כשמשתדל שלא לישון ולספר כל הלילה, ובכך מתקיים ׳ליל שימורים׳, אך אם חטפתו שינה ונרדם ושוב נתעורר כבר לא מתקיים בכך ׳ליל שימורים׳, ולכן אין לו אפשרות לקיום המצוה וממילא פטור מלספר. ואם כן אין סתירה בדברי הרא״ש, שבאמת החיוב הוא להיות ער כל הלילה ולספר, אלא שאם נאנס וחטפתו שינה אינו חייב לשוב ולספר אפילו אם נתעורר, כיון שכבר לא מתקיים בכך ׳ליל שימורים׳.

ויש שכתבו[מד] שודאי אין חיוב מעיקר הדין לספר כל הלילה, שהרי בראשונים (הו״ד לעיל אות ב) כתבו שיוצא ידי חובה במה שמזכיר יציאת מצרים בקידוש, וגם ברמב״ם לא מצינו חיוב לספר כל הלילה, אלא מה שכתוב בתוספתא שחייב לספר כל הלילה הכוונה רק דין הידור וכמו שכתוב בהגדה ׳הרי זה משובח׳, ומצינו לשון חיוב גם במקום שאין זה חיוב ממש כמבואר בר״ן (קטז: ד״ה כל, סוכה כח: ד״ה אמרו) על דברי רבן גמליאל שכל שלא אמר ג׳ דברים הללו לא יצא ידי חובתו, שהכוונה היא שלא יצא ידי חובתו כראוי, וכמו כן החיוב לספר כל הלילה הוא כדי להדר את המצוה כראוי. ונפקא מינה לפי״ז שבדין הידור מצינו שאינו מתקיים אלא דווקא כשממשיך ומוסיף על הסיפור בלא הפסק[מה], כמבואר בבית הלוי (ח״ב ס׳ מז) שלא שייך הידור מצוה אלא בשעה שעדיין עוסק בגוף מעשה המצוה ולא הניחו מידיו, אבל אחרי שגמר להתעסק במעשה המצוה, אינו יכול להוסיף אחר כך ולהדר את המצוה, ולפי״ז ביאר את טעם ההלכה שאינו חייב לספר אלא עד שתחטפנו שינה, משום שאם חטפתו שינה והפסיק לספר, אין לו אפשרות לקיים את ההידור, ופטור מלספר, ולכן כתבו הרא״ש והשולחן ערוך שחייב לספר רק עד שתחטפנו שינה.

אינר החכמה

גדר החובה להרבות לספר

והנה בעיקר הדין של המרבה לספר הרי זה משובח, יש לדון מהו גדר החיוב בריבוי הסיפור, והרי קיים כבר את הסיפור כשיעור חובתו, ואף אם לא הרבה לספר, יצא ידי חובתו, ואם כן קשה מדוע יש קיום מצוה בכך שמרבה לספר, והרי זה כחוזר ואוכל בשנית את המצה המחויבת, או כנוטל שנית את הלולב, שאין בריבוי הפעמים שום קיום מצוה מיוחדת.

השיטה שהוא רק הידור מצוה

והאחרונים[מו] כתבו שאף שקיים את המצוה כשיעור חובתו, מכל מקום יש הידור מצוה בכך שמרבה לספר, שבאופן כזה מתקיים הסיפור באופן טוב יותר, שהרי מפרסם את הניסים והנפלאות של יציאת מצרים, יותר ממה שהיה מקצר בכך, ויש ענין במה שיוסיף באיכות הסיפור, בתורת הידור מצוה.

לט. ויש שכתבו (הלכות חג בחג פסח פ״כ הערה 8) שכל שמרבה ומוסיף על הסיפור מקיים בזה מצוה דאורייתא אף אחר חצות, ולא נאמר שהמצוה היא עד חצות אלא שאין לחייבו יותר מכך, אבל יכול להמשיך ולהוסיף על הסיפור בתורת מצוה קיומית.

מ. והביא בעמק ברכה את דברי השבלי הלקט (סי׳ ריח) שכתב שהחכמים לא היו נמנעים מלהמשיך לספר אף כשהגיע זמן קריאת שמע של שחרית, אלא משום שקריאת שמע היא מצוה עוברת וחייבים להפסיק בשבילה, והרי כשהגיע זמן קריאת שמע לכולי עלמא לא שייך מצות סיפור, אלא משום שהיו עסוקים בהלכות הפסח לא היו נמנעים להפסיק אם לא היתה מוטלת עליהם מצות קריאת שמע.

מא. וכן כתבו החיד״א (מחזיק ברכה ס׳ תפא), חק יעקב (סי׳ תפב סק״א) והתעוררות תשובה (שו״ת ח״א סי׳ רעא).

מב. רנת יצחק (על סדר ההגדה עמ׳ רעז).

מג. וכן כתב בחזקוני (שם), וכעין זה מצינו ברשב״ץ (סדר ההגדה על ׳היו מספרים ביציאת מצרים כל הלילה׳) שכתב ׳כי המרבה לספר הרי זה משובח כמו שנאמר (שמות יב מב) ׳הוא הלילה הזה שימורים לכל בני ישראל לדורותם׳.

מד. ברכת אברהם (קית.).

מה. וכן מלשון הרמב״ם (חמץ ומצה פ״ז ה״ד) ׳וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח׳, משמע שההידור הוא להאריך בגוף הסיפור בלא הפסק.

מו. ברכת אברהם (שם) ורנת יצחק (הגדה של פסח עמ׳ מח).

השיטה שהוא מגוף המצוה

ובשם הגרב"ד ליבוביץ [בעל הברכת שמואל] כתבו[מז] שכל ריבוי ותוספת בסיפור הוא קיום נוסף כחלק מגוף המצוה, לפי שאין לו שיעור למעלה, וכל מה שמוסיף בסיפור הוא מגוף המצוה, וכמו שמצינו בתלמוד תורה שהוא מהדברים שאין להם גבול ושיעור, ואף שיש לו שיעור למטה שאם קרא פרשה אחת בבוקר ובערב קיים את מצות והגית בו יומם ולילה (יהושע א ח), מכל מקום אין לו שיעור למעלה וכל מה שמוסיף הוא מגוף המצוה ואין זה רק 'הידור מצוה', וכן למצות הסיפור אין גבול ושיעור וכל מה שמוסיף לספר הוא חלק מגוף המצוה.

הנצי"ב (על סדר ההגדה 'אמרי שפר') כתב שאין סתירה בין דברי בעל ההגדה שכל המרבה לספר הרי זה משובח, לדברי התוספתא שחייב לספר כל הלילה, כיון שודאי אין חיוב לספר כל הלילה ממש בלא הפסק, שהרי יכול לאכול מצה ומרור ושולחן עורך, ורק שבזמן שאינו עוסק באכילה ובשאר צרכיו חייב לספר כל הלילה, ואם כן יש לומר שכוונת בעל ההגדה היא שכל מי שמזדרז באכילתו ובשאר צרכיו ומרבה לספר הרי זה זריז ומשובח.

ויש שכתבו[מח] שהחיוב לספר כל הלילה הוא מדרבנן, אבל מדאורייתא יש רק הידור מצוה להרבות ועל זה כתב בעל ההגדה שהמרבה לספר הרי זה משובח, וכל שמרבה ומאריך נחשב מצוה מן המובחר מדאורייתא.

ויש שכתבו[מט] שמצות סיפור יציאת מצרים מתקיימת גם על ידי לימוד הלכות פסח וגם על ידי סיפור הניסים שאירעו, כמבואר בלשון השולחן ערוך (שם) 'חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים ולספר בניסים ובנפלאות שעשה הקדוש ברוך הוא לאבותינו', אלא שיותר משובח הוא לספר בניסים שהיו, וזו כוונת בעל ההגדה שכל המספר בצאת מצרים הרי זה משובח יותר מלעסוק הלכות הפסח.

ובשם הגרש"ז אויערבך מובא[נ] ש'כל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח' אין פירושו באורך זמן הסיפור אלא הכוונה בכך על איכות הסיפור, שמגדיל את רושם הסיפור בכך שמתאר את פרטי כל הניסים באופן שמתפעלים יותר בשמיעת הסיפור, מאשר אילו היה מספר באופן פשוט את הסיפור כהוויתו.

ה. סיפור בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך

מקור הדין

דרשו חז"ל במכילתא (פרשת בא, פרשתא דפסחא פרשה יז) 'והגדת לבנך וכו' יכול מבעוד יום תלמוד לומר 'בעבור זה', לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך'.

ויש לדון[נא] האם בדרשה זו נאמר רק 'קביעת זמן' שזמן הסיפור הוא בט"ו בלילה [ולא ביום] בשעה שיש חובה לאכול מצה ומרור וזה נחשב שמצה ומרור מונחים לפניך, אולם אין זה מעכב את קיום מצות הסיפור בכך שאין המצה מונחת לפניו כל זמן הסיפור, או שנאמר בזה גדר ב'צורת הסיפור' שיהיה על המצה והמרור שמונחים לפניו, ונפקא מינה שהדבר מעכב את קיום המצוה, ובשעה שאין מצה לפניך חסר בעיקר הסיפור מפני שצריך לעשותו 'על המצה'.

השיטה שהיא קביעת זמן בלבד

ובמנחת חינוך (מצוה כא אות ב) כתב שפשוט שמצה ומרור אינם מעכבים את מצות הסיפור, והתורה לא תלתה את קיום המצוה בכך שיונחו לפניו, אלא שהתורה קבעה זמן לקיום המצוה. ומצינו כעין זה במגן אברהם (סי' תפה סק"א) שאם לא אמר הגדה בליל פסח, אין לו תשלומין, כיון שאחר לילי פסח אינו זמן של מצה ומרור. ובפתחי תשובה (סי' תעז ס"א) הסתפק אם מברך 'אשר גאלנו' אחר חצות, כיון שזמן זה אינו ראוי למצה ומרור. וכן משמע בקרית ספר (למבי"ט, חמץ ומצה פ"ז מצוה מ).

והב"ח (סי' תס) הביא ממנהגי מהר"א קלויזנר (סי' צט אות א) 'מעשה באדם שהיה תפוס בבית האסורים בערב פסח ולא היה לו מצה ומרור, ואמר פסוקים מיציאת מצרים ויצא ידי חובתו'. ונראה מדבריו שאף בלא מצה מקיים מצות סיפור יציאת מצרים.

וכן מדוקדק בלשון התרומת הדשן (שו"ת סי' קלז) שההגדה צריכה להיות בשעה שראוי לאכול מצה ומרור, ולא שיש צורך להניח ממש את המצה לפניו.

השיטה שהוא דין בעיקר צורת הסיפור

והגרי"ז נקט שצורת הסיפור היא על המצה והמרור, שהנחתם לפניו מעכבת בצורת הסיפור, והוכיח זאת מדברי הגמרא (לו.) 'לחם עוני', שעונים עליו דברים הרבה', והיינו 'עליו ממש', שצריך שיספר ויאמר עליו דברים הרבה[נב]. והוסיף, שמצינו דין זה לענין 'כוס של ברכה' שצריך שהיין 'היה לפניו בשעת הברכה והקידוש, ואם בירך כשהיין אינו לפניו, הרי זה מעכב את הברכה והקידוש ולא יצא ידי חובתו[נג], אף אם הביא לבסוף יין ושתה ממנו. וכשם שגדר הדין של ברכה על הכוס, מעכב את קיום הברכה שאינו מועיל כשאין יין מונח לפניו, כך גדר הדין של סיפור על מצות ומרורים מעכב את קיום הסיפור, שאם אמר את ההגדה כשאין מצה לפניו, לא יצא ידי חובתו.

ובשם הגר"ח הובא שכל אחד מהמסובים צריך שיהיה לפניו את המצה שעתיד לאכול ממנה ולקיים בה מצות אכילת כזית מצה, ולא די בכך שמצה של אחרים תהיה מונחת על השלחן.

מקורות מדברי הראשונים

ואכן מלשונות הראשונים מבואר שאין זה רק קביעות זמן, אלא נתחדש כאן שצורת הסיפור צריכה להיות על המצה, וז"ל הריטב"א (בפירושו להגדה של פסח) 'תלמוד לומר 'בעבור זה', לא אמרתי לך לספר אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך על השולחן שתוכל להראות אותם באצבע שאתה אומר מצה זו מרור זה', עכ"ל, וכן באבודרהם (סדר ההגדה) כתב וז"ל 'לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך שתוכל לומר עליהם בעבור זה'[נד].

וכן משמע מלשון הדרשה שהובאה במכילתא (שם) 'בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך על שולחנך'. ומשמע שצריך לספר על המצה המונחת על השולחן[נה].

ובחסד לאברהם (שו"ת מהדו"ת או"ח סי' נד) כתב שאם אין לו מצה אינו מחויב לספר ביציאת מצרים, שהרי אין סיפור אלא על המצה.

והגרי"פ פערלא (עשה לג ד"ה אמנם) כתב כן בדעת הבה"ג שלא הזכיר כלל את מצות סיפור יציאת מצרים, שהדבר תמוה, למה השמיט מצוה זו, אלא טעמו הוא משום שאם אין לו מצה ומרור אינו חייב בסיפור יציאת מצרים, ופירש את דברי המכילתא 'לא אמרתי לך אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך על שולחנך' כפשוטם של דברים, שאינו חייב בסיפור יציאת מצרים אלא כשמונחים המצות והמרורים לפניו על שולחנו מוכנים לאכילתו, שכן משמעות לשון הפסוק 'בעבור זה' שמראה עליהם באצבע, וכיון שמצות סיפור יציאת מצרים תלויה במצה, הרי היא טפילה למצות מצה ואינה נמנית כמצוה בפני עצמה.

וכן ביאר בדעת הרמב"ן (מנין העשין שהוסיף בספר המצות לרמב"ם מצוה טו) שכתב שמצות ברכת התורה נמנית כמצוה בפני עצמה אף שהברכה אינה באה אלא בשביל הקריאה, וכן מצות סיפור יציאת מצרים נמנית כמצוה בפני עצמה אף שאינה באה אלא בשביל אכילת הפסח. וצריך לבאר שכוונתו שסיפור

מז. ברכת אברהם (שם).
מח. רנת יצחק (הגדה של פסח עמ' מח).
מט. מעגלי צדק (פסח, ביאורים על סדר ההגדה אות י).
נ. קובץ קול התורה (כרך סא תשס"ו, עמ' לב).
נא. הגרי"ז מבריסק, הובאו דבריו בהגדת מבית לוי (דיני מגיד אות ג, ובעמ' קכה) ובספר מאורי המועדים (עמ' מא).
נב. ובהגדת אמרי שפר (לנצי"ב, ד"ה מצה זו) הקשה מה נתחדש ב'לחם עוני, שעונין עליו דברים הרבה', תיפוק ליה מדכתיב 'בעבור זה', בשעה שיש מצה וכו'. ולפי דברי הגרי"ז יש לומר שבלחם עוני נתחדש שצריך לספר על המצה שעומדת לפניו.
נג. כפי שכתב בשו"ע הרב (או"ח סי' קצ ס"ג) וזה לשונו 'וצריך גם כן שיהיה היין בשעת האמירה אצלו על השלחן או על גבי דבר אחר באותו חדר מוכן לשתיה, וזהו גם כן מעכב אפילו בדיעבד, שאם אין היין לפניו בשעת האמירה גם כן אינו נקרא אומר שירה על היין, מה שאין כן אחיזת הכוס בידו אינו אלא מי' דברים שנאמרו בכוס למצוה ולא לעכב'.
נד. וכן כתב במאמר חמץ לרשב"ץ וז"ל 'בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, ואמרו כי נקראת המצה לחם עוני שעונים עליה דברים, פירוש שעל המצה קורין ההגדה'. ובלקט יושר (ח"א או"ח עמ' צ ענין ב) מפורש שהסיפור צריך להיות על המצה המונחת לפניו, וז"ל 'משום דדרשו חכמים לחם עוני לחם שעונין עליו דברים, ואם כן צריך שיהיו לפניו מצה בשעת ההגדה, וגם בשביל שיהיו לפניו להגביהו בשעה שאומר בהגדה מצה זו ומרור זה, וכן יראה דהא דרשו חכמים בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, משמע שצריכים להיות לפניו שיודה עליהם בעבור זה' עכ"ל. ובמהר"ל (גבורות ה' פנ"א) כתב שתיקנו חכמים לומר בתחילת ההגדה 'הא לחמא עניא' כיון שקבעו לסדר את ההגדה על המצה שקרויה לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה, ועל ידי שבתחילת ההגדה קורא 'הא לחמא עניא' מפרסם בזה שכל מה שיאמר בהגדה יהא על המצה.
נה. כן דקדק הגרי"פ פערלא בביאורו לרס"ג (עשה לג ד"ה אמנם), והוסיף שאף שיש ספרים שלא כתוב בהם 'על שולחנך', וגם בהגדה של פסח לא כתוב 'על שולחנך' אלא רק 'מונחים לפניך' בלבד, מכל מקום הגירסא הקדמונית היא 'על שולחנך'. וכן היתה הגירסא לפני הרשב"ץ וז"ל כמבואר במאמר חמץ שלו. ועוד הוסיף שאף שודאי צריך שיהיו מונחים לפניו בזמן החיוב, ואם יניח לפניו לפני ליל ט"ו פשוט שאינו כלום, מכל מקום צריך גם שיהיו מונחים לפניו וגם שיתחייב בהם, כי אם לא כן אין זה נחשב מצה ומרור אלא פת וירק בעלמא.

יציאת מצרים באה בשביל המצה, ולמד כן מדברי המכילתא שצריך לספר על המצה, ולמד הרמב"ן שהטעם הוא משום שסיפור יציאת מצרים בא בשביל המצה, כמו שברכת התורה באה בשביל הקריאה, ואם אין מצה לפניו אינו מחויב בסיפור.

אולם מסתימת הפוסקים[נ] מבואר שגם אם אין לו מצה הוא מחויב לספר ביציאת מצרים. ואין כוונת חז"ל שצריך לספר על המצה ממש, כמתבאר לעיל.

לאחר שכבר אכל מצה ומרור

עוד הביא בספר מאורי המועדים (עמ' מא) שהגרי"ז דן באופן שכבר קיים המצוה ואכל כזית מצה וכזית מרור האם שייך עדיין לספר על המצה והמרור, לפי שיש לומר שכל עיקר הדין הוא לספר על המצה של המצוה, וכשכבר קיים את מצות אכילת המצה והמרור אין זה נקרא מעתה מונחים לפניך.

והביא הגרי"ז את דברי התוספתא (פ"י הי"ב) 'מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין בבית ביתוס בן זונין בלוד והיו עסוקין בהלכות הפסח כל הלילה עד קרות הגבר, הגביהו מלפניהן ונועדו והלכו להן לבית המדרש'. ולכאורה תמוה מדוע הגביהו את המצות מלפניהן[נא], אלא הביאור הוא, שעד עתה השאירו את המצות על השולחן כדי לקיים את סיפור יציאת מצרים על המצות, וכיון שעלה עמוד השחר וסיימו לספר הגביהו את המצות מלפניהן כיון שמעתה אין צורך להשאירם על השולחן. ולפי זה מוכח שמקיימים את מצות סיפור על המצה גם אחרי שכבר קיימו את מצות אכילת מצה[נח].

ובכתב סופר (הקדמה להגדה של פסח) כתב שגם אחרי שאכל מצה ומרור נחשב סיפור על המצה והמרור, והוכיח מכך שהשולחן ערוך כתב (סי' תעב) את מצות סיפור יציאת מצרים אחרי שהביא את דיני הסדר, שמבואר בזה שגם אחרי שאכל מצה ומרור מקיים את המצוה לספר ביציאת מצרים.

והנצי"ב (בביאורו למכילתא שם) כתב שאחרי שאנו דורשים מהכתוב 'בעבור זה' בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, לא הוצרכה התורה לכתוב 'ביום ההוא' אלא כדי לומר שהזמן של אכילת מצה גורם, ואף אם כבר אכל את המצה והמרור מקיים את המצוה לספר ביציאת מצרים.

טעם מצה שבפיו נחשב כמצה לפניו

ומצינו בכמה מהראשונים שמצות הסיפור נמשכת כל הלילה כיון שיש טעם מצה או פסח בפיו, וז"ל הכל בו (סי' נ) 'שאנו אוכלין כזית מהמצה באחרונה כדי שיהיה הטעם בפיו וכו', ותלמיד אחד מרש"י ז"ל פירש כדי שיהיה טעם מצה בפיו מפני שחייבין אנו לספר ביציאת מצרים כל הלילה, על כן צריך שטעם מצה יהיה בפיו'. וכן כתב באורחות חיים (סדר ליל פסח אות כח) 'לפי שחייבים אנו לספר ביציאת מצרים כל הלילה על כן צריך שישאר טעם מצה בפיו', עכ"ל.

ויש לדון האם בשעה שהמצות מכוסות[נט] או כאשר מסלקים את הקערה מהשולחן כדי לעשות שינוי שיגרום לתינוקות לשאול, אם יש בכך חסרון שאין הסיפור 'על המצה ומרור'.

ומצינו בדברי הרא"ש (שו"ת כלל יד סי' ה) שכתב שמחזירין את הקערה לשולחן רק אחר אמירת כל ההגדה, וצריך ביאור כיצד מתקיימת אמירה 'על המצה' בשעה שהם אינם לפניו. ויש שהוכיחו מדבריו שסבר שאין אמירה על המצה מעכבת בעיקר צורת הסיפור, אלא כל הדין הוא רק כקביעות זמן, שצריך לומר את ההגדה בלילה שהיא שעת חיוב מצה ומרור.

ובשם הגר"ח מבריסק הובא שיש לדחות ראיה זו, שאף כשהוציאו את הקערה והניחוה בצד או בחדר הסמוך, נחשב 'על המצה' מפני שכבר ייחד מצות הללו לשם האכילה, ומחשב עליהן בשעת ההגדה. אוצר החכמה

מצות הסיפור בזמן הזה

בגמרא (קטז:) מבואר שלמאן דאמר מצה בזמן הזה דרבנן, גם סיפור יציאת מצרים בזמן הזה דרבנן.

ויש שביארו (שו"ת בשמים ראש סי' קעג) שהמקור הוא מהכתוב 'והגדת לבנך וגו' בעבור זה עשה ה' לי' וגו', ודרשו חז"ל 'בעבור זה, לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך', ולמדנו מכאן שסיפור יציאת מצרים תלוי באכילת מצה, ובזמן שאין חיוב מדאורייתא לאכול מצה, אין חיוב לספר ביציאת מצרים.

אך הקשו[ס], שאם כן אף למאן דאמר מצה בזמן הזה דאורייתא, הרי מרור בזמן הזה אינו מדאורייתא כמבואר בגמרא (קטו.), וכיון שדרשו חז"ל 'בעבור זה, לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך', אם כן מצות סיפור תלויה גם במרור ולא רק במצה, וכיון שמרור בזמן הזה הוא דרבנן, גם מצות הסיפור תהא רק מדרבנן אף למאן דאמר שאכלת מצה בזמן הזה דאורייתא.

ולכן כתבו שהמקור הוא מהכתוב 'לחם עוני' ודרשו חז"ל 'לחם שעונים עליו דברים הרבה' כמבואר בגמרא (לו.), ופירש רש"י (ד"ה שעונין) 'שגומרים עליו את ההלל ואומרים עליו הגדה', למדנו מכאן שהגדה נאמרת על המצה, ולכן היא תלויה במצה, ולכן למאן דאמר שמצה בזמן הזה מדרבנן, גם הגדה מדרבנן. 19/06/2018אהח

אולם לפי מה שנקט הגרי"ז הנ"ל שבדרשת חז"ל 'בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך' נאמר דין בעצם הסיפור שצריך להיות על המצה, והרי באותה דרשה נאמר שהסיפור צריך להיות גם על המרור, ואם כן קשה איך מתקיימת בזמן הזה מצות הסיפור מדאורייתא, הרי מרור בזמן הזה הוא רק מדרבנן. והרי בגמרא (שם) מבואר שמצות הסיפור בזמן הזה היא דאורייתא למאן דאמר מצה בזמן הזה דאורייתא.

וברנת יצחק (הגדה של פסח עמ' רצג) כתב שיש לומר שההלכה שצריך לספר על המצה ומרור אינה מעכבת במצות הסיפור, והוכיח כן מדברי השבלי הלקט (סי' ריח) שכתב שבזמן שבית המקדש היה קיים היו אומרים בדרשה זו 'בשעה שמצה ומרור ופסח מונחים לפניך', ואם כן הסיפור צריך להיות גם על הפסח ולא רק על המצה ומרור, והרי בזמן הזה לכולי עלמא אין קיום של מצות אכילת הפסח, ואין מצות הסיפור מתקיימת מדאורייתא, אלא על כרחך שהסיפור על המצה והמרור והפסח הוא רק מצוה מן המובחר ואין זה מעכב את עיקר המצוה.

עוד כתב שאפילו אם נאמר שהלכה זו מעכבת במצות הסיפור, מכל מקום אין צריך לספר גם על פסח וגם על מצה וגם על מרור, אלא רק על אחד מהם.

ו. דברי רבן גמליאל באמירת טעמי המצוות

מקור ההלכה

שנינו במשנה (פ"י מ"ה) 'רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן פסח מצה ומרור, פסח על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים, מצה על שום שנגאלו אבותינו במצרים, מרור על שום שמררו המצריים את חיי אבותינו במצרים', עכ"ל.

חקירה בטעם ההלכה

וברמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ה) הביא את כל דברי רבן גמליאל, וסיים 'ודברים האלו כולן הן הנקראין הגדה'. ודקדק הגר"ח מדבריו (הו"ד בעמק הלל שקודם הסעודה מדבר ביציאת מצרים ושייך להגדה שקודם הסעודה שמדבר על הסיפור, אבל חצי הלל האחרון והפיוטים שאומרים אחר כך מדברים בשאר הגאולות ובגאולה העתידה.

עוד הביא בספר מאורי המועדים את לשון האורחות חיים (בפירושו להגדה על 'כל המרבה') והכל בו (סי' נא ד"ה עבדים) שכתבו 'אך כל המספר ביציאת מצרים אחר אכילתו הרי זה משובח', והיינו שאף שכבר אכל ולא מתקיים עיקר המצוה, מכל מקום יש מצוה לספר בגדר כל המרבה הרי זה משובח. וכן ביאר בדברי הרמב"ם בספר המצוות (עשין קנז) וז"ל 'הוא שצונו לספר ביציאת מצרים בליל ט"ו מניסן בתחילת הלילה וכו' כלומר מתחילת הלילה אתה מספר', שצריך ביאור מה כוונת הרמב"ם 'בתחילת הלילה'. אלא יש לבאר שכוונתו שצריך לספר בתחילה קודם שאוכל את המצה והמרור, כדי שתתקיים המצוה לספר על המצה והמרור, שאילו לאחר שיאכל כבר לא מתקיים עיקר המצוה. וזהו שכתב 'בתחילת הלילה' כי זו היא המצוה הראשונה ובה צריכים להתחיל את מצות הלילה.

נו. ראה פרי מגדים (סי' תפה משבצות זהב סק"א) שכתב להדיא שחייב לספר אף אם אין לו מצה ומרור. וכן כתבו במנחת חינוך (מצוה כא אות ב) ובעונג יום טוב (שו"ת אהע"ז סי' קעג בהגה"ה).

נז. הגרי"ז פירש ש'הגביהו מלפנייהן' היינו שהגביהו את המצות מלפניהן, אבל במנחת ביכורים ובחזון יחזקאל שם פירשו שהגביהו את החלון והתריסים.

נח. וראה עוד בספר מאורי המועדים (שם) שהביא להוכיח ששייך לקיים את ההלל וההגדה על המצה גם אחרי שאוכלים את המצה, מרש"י (לו. ד"ה שעונין) שכתב 'לחם עוני שעונין עליו דברים, שגומרים עליו את ההלל ואומרים עליו הגדה', והלא גמר אמירת ההלל היא אחרי אכילת המצה, ומכל מקום נחשב שאומרים עליו את ההלל וההגדה. אולם מדברי המאירי (קטו: ד"ה זה) יש להוכיח להפך, שכתב וז"ל 'זה שקראה תורה לחם זה לחם עוני, רמז יש בו להרבה דברים, הוא שאמרו לחם עוני, שעונין עליו דברים הרבה, רוצה לומר הגדה והתחלת הלל', עכ"ל, ומכך שכתב 'התחלת הלל' אף שבליל פסח גומרים את ההלל, מבואר שלחם עוני שאומרים עליו הגדה והלל, היינו דווקא קודם אכילת המצה, ולכן רק בהתחלת ההלל שאומרים לפני אכילת המצה מתקיים דין לחם עוני. אמנם במשנת יעבץ (סי' יח) כתב שסובר המאירי שרק הפרק 'בצאת ישראל ממצרים' נכלל באמירת סיפור יציאת מצרים שצריכה להאמר על המצה, ולכן כתב רק התחלת ההלל. וכן מצינו בלבוש (סי' תפ) שכתב שהטעם שמחלקים את ההלל ואומרים חציו לפני אכילה, הוא משום שחצי

נט. כמבואר בסדר ההגדה, שכאשר אומרים את 'והיא שעמדה' ו'לפיכך' וברכת 'אשר גאלנו' מגביהים את הכוס, ומכסים את המצות, שלא תראה הפת בושתה בכך שאומרים שירה על היין, ויש לדון אם באותה שעה אינו נחשב ש'עונין עליו'.

ס. ראה רנת יצחק על הגדה של פסח (עמ' רצב).

ברכה דיני הגדה אות א) שאמירת שלשה דברים אלו היא מדין ההגדה כדי לקיים את מצות סיפור יציאת מצרים.

וכן מבואר בדברי המאירי (קטז. ד"ה ר"ג) שכתב 'כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, רוצה לומר שלא הפליג בסיפור זה בכדי הראוי'. וכן כתב בשיבולי הלקט (סי' ריח).

אולם ברש"י (בפירושו על סדר ההגדה שם) וברמב"ן (מלחמות ה' ברכות ב:) ועוד ראשונים[סא], מבואר שאמירת שלשה דברים אלו היא כדי לקיים את מצות פסח מצה ומרור כהלכתו, וכוונת רבן גמליאל שכל שלא אמר שלשה דברים אלו לא יצא ידי חובת[סב] מצות פסח מצה ומרור[סג].

וכן כתב בבנין ציון (סי' ל) בדעת התוספות (קטז. ד"ה ואמרתם) שכתבו שמקור ההלכה לומר שלשה דברים אלו, הוא מהכתוב 'ואמרתם זבח פסח', שצריך לומר 'פסח זו שאנו אוכלין', ואף במצה ומרור צריך לומר כן כיון שהוקשו לפסח. ומבואר שאמירה זו היא חלק מקיום ג' מצוות אלו.

נידונים התלויים במחלוקת זו

ומצינו כמה נפק"מ אם אמירה זו היא מדין סיפור יציאת מצרים, או מדין מצות פסח מצה ומרור.

בבנין ציון (סי' ל) כתב שאם אמירה זו היא מדין מצות פסח מצה ומרור, גם בפסח שני צריך לומר כן, כיון שמחויבים בו במצוות אלו, אבל אוצר החכמה אם דין האמירה הוא מדין סיפור יציאת מצרים אינו נוהג אלא בפסח ראשון[סד].

יש שכתבו[סה] שאם דין האמירה הוא מדין סיפור יציאת מצרים צריך לומר כן לבנו כדי לקיים 'והגדת לבנך', אבל אם הוא מדין מצות פסח מצה ומרור אינו צריך לומר כן לבנו, ודי שיאמר לעצמו.

עוד כתבו[סו] נפקא מינה באופן שאין לו פסח מצה ומרור, שאם האמירה היא כדי לקיים ג' מצוות אלו, אינו צריך לומר אלא אם יש לו את המצוות ומקיים אותם, אבל אם האמירה היא מדין הסיפור צריך לומר גם באופן שאין לו פסח מצה ומרור.

האם לא יצא כלל

ומצינו מחלוקת בראשונים בפירוש דברי רבן גמליאל 'לא יצא ידי חובתו', האם לא יצא כלל, או שרק לא יצא כראוי.

הרמב"ן (מלחמות ה', ברכות ב: ד"ה אמר), הר"ן (פסחים קטז: ד"ה כל, סוכה כח: ד"ה אמרו, הו"ד בדרכי משה סי' תעג אות יט) ועוד ראשונים[סז] כתבו שאין כוונתו שלא יצא כלל, אלא לא יצא ידי חובתו כראוי.

אולם הערוך לנר (סוכה כח. ד"ה במתניתין דאמר) כתב, שכמו שבתוספות (שם ג. ד"ה מבואר שהפירוש שאם כן לא קיימת מצות סוכה הוא שלא יצא די חובה כלל, כך בדברי רבן גמליאל שלא יצא ידי חובתו אם לא אמר פסח מצה ומרור הכוונה שלא יצא כלל. שהתוספות לשיטתם (קטז. ד"ה ואמרתם) שלמדו את דינו של רבן גמליאל מהפסוק 'ואמרתם זבח פסח', והיינו שה'זבח פסח' נעשה על ידי אמירה, ואם כן האמירה מעכבת את קיום המצוה[סח].

עוד נחלקו האם כוונת רבן גמליאל שלא יצא ידי חובתו מדאורייתא, או שרק מדרבנן לא יצא ידי חובתו.

ז. חובת נשים בסיפור יציאת מצרים

דברי החינוך שנשים חייבות בסיפור

בספר החינוך (מצוה כא) כתב שמצות סיפור יציאת מצרים נוהגת בזכרים ונקבות. והקשה המנחת חינוך הרי מצוה זו היא מצות עשה שהזמן גרמא, ונשים פטורות מכל מצוות עשה שהזמן גרמא, ומה הטעם שחייבות במצוה זו.

והוסיף המנחת חינוך, שאמנם היה אפשר לומר שנשים חייבות בזה מטעם שאף הם היו באותו הנס, כמו שחייבים בד' כוסות מטעם זה כמבואר בגמרא (קח:), אבל אין לומר כן, מפני שכבר הוכיחו התוספות (שם, מגילה ד. ד"ה אף) שטעם זה אינו אלא מדרבנן[ע], ואילו בספר החינוך משמע שנקבות חייבות מדאורייתא כמו זכרים.

דעת הרמב"ם

ומסתימת דברי הרמב"ם (עבודה זרה פי"ב ה"ג) שמנה שם את כל מצוות עשה שהזמן גרמא שנשים חייבות, ולא כלל בהם גם מצות סיפור יציאת מצרים, הוכיח המנחת חינוך (שם) שסובר הרמב"ם שנשים פטורות במצוה זו[עא].

דעת האחרונים שאין נשים חייבות

וכן מצינו שיש מהאחרונים שסוברים שאין הנשים חייבות במצוה זו, שכן דעת הבית דוד (הו"ד בברכי יוסף סי' תעג אות טו) וכן נקט הקרן אורה (ברכות יא. ד"ה ועפ"ז נראה ליישב).

ויש ראיה לדבריהם מלשון המהרי"ל (מנהגים, סדר ההגדה) 'אמו זקנתו של ר' שלמה היתה בבית אחד לבדה, והורה מהר"ש לר' שלמה לילך אצלה וליתן לה הירקות והד' כוסות הכל כסדר ולשתות שם, ושלא היה צריך לומר לפניה ההגדה, ואחר כך יחזור לביתו', עכ"ל, ומבואר שאינו צריך לומר לפניה הגדה, משום שהיא פטורה לגמרי, והיינו משום שזו מצוה שהזמן גרמא, וכל מצוות שהזמן גרמא נשים פטורות, ואף רבנן לא חייבו אותן.

דעת הפוסקים שנשים חייבות

אולם בחיי אדם (כלל קג ס"ב) כתב שבשו"ע (סי' תעב ס"ד) משמע שנשים חייבות, שכתב וז"ל 'גם הנשים חייבות בארבע כוסות ובכל מצוות הנוהגות באותו לילה', משמע שחייבות גם בסיפור יציאת מצרים[עב]. אולם מלשון הטור (שם) משמע שפטורות, שכתב 'נשים חייבות בד' כוסות ובכל המצוות הנוהגות בלילה זה כגון מצה ומרור', משמע דווקא באלו, ולמעט הגדה. וצריך לבאר למה אינן פטורות ממצוה זו כשאר מצוות עשה שהזמן גרמא.

הטעם שנשים חייבות אף שהזמן גרמא

וכתב החיי אדם שכיון שהם מחויבות בד' כוסות, וקיימא לן שאם שתאן שלא על הסדר לא יצא, כמבואר בגמרא (קח:) ובשו"ע (סי' תעב ס"ח), אם כן על כרחך הן חייבות בהגדה כדי שישתו על הסדר, והביא החיי אדם שכן מתבאר מדברי התוספות בסוכה (לח. ד"ה מי). אמנם לפי דברי התוספות אין נשים חייבות אלא מדרבנן, ואכן בדברי השולחן ערוך לא מפורש שנשים חייבות מדאורייתא.

סא. ר"ן (על הרי"ף קטז: ד"ה כל, סוכה כח: ד"ה אמרו), **רשב"ם** (בפירושו להגדה) **ואבודרהם** (על סדר ההגדה). וכן כתב השל"ה (מסכת פסחים מצה עשירה דרוש ב).

סב. ראה להלן אם הכוונה שלא יצא כלל או שלא קיים מצוה מן המובחר.

סג. וכן כתבו הקרית ספר (חמץ ומצה פ"ז), **אברבנאל** (בפירושו להגדה), **רמ"א** (דרכי משה סי' תעג אות יט), **פרי מגדים** (סי' תעב אשל אברהם סק"ב, סי' תפה סק"א) **וחיי אדם** (כלל קכט סי"א).

סד. אמנם מצינו בשפת אמת (צה. ד"ה במשנה הראשון) שדן אם מצות סיפור יציאת מצרים נוהגת בפסח שני, וכתב שלדברי הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"א) שמקור המצוה הוא הפסוק 'זכור את היום אשר יצאתם' אין חיוב בפסח שני, אבל לפי מה שכתב המהר"ל (גבורות ה' פ"ב) שפסוק זה אינו נאמר על מצות הסיפור אלא מקור המצוה הוא מהפסוק 'מה העדות והחוקים' וגו', יש לומר שגם בפסח שני חייב לספר ביציאת מצרים, ולפי זה מדוקדקת לשון המשנה בפסחים (שם) 'מה בין פסח הראשון לשני, הראשון אסור בבל יראה ובל ימצא והשני חמץ ומצה עמו בבית, הראשון טעון הלל באכילתו והשני אינו טעון הלל באכילתו, זה וזה טעון הלל בעשייתן ונאכלין צלי על מצה ומרורים', ולא כתוב שהראשון טעון סיפור יציאת מצרים והשני לא.

סה. ויגד משה (שם), וכן כתב בהגדת מועדים וזמנים (שם).

סו. ויגד משה (שם).

סז. ריטב"א (בפירושו להגדה, יומא לז: ד"ה הקורא, סוכה כח. ד"ה הא דתנן), שיטה מקובצת (ברכות מד. ד"ה ובירושלמי).

סח. יש להקשות על כך מדברי הגמרא בראש השנה (כח.) 'שלחו ליה לאבוה דשמואל כפאו ואכל מצה יצא, כפאו מאן, אילימא כפאו שד וכו' אמר רב אשי שכפאוהו פרסיים' וכו'. ומבואר בגמרא שם שיצא ידי חובה כיון שמצוות אינן צריכות כוונה. וקשה הרי רבן גמליאל אמר שאם לא אמר 'מצה זו' וכו' לא יצא ידי חובתו, ולפי דברי התוספות שהכוונה לא יצא ידי חובת מצות מצה, קשה איך אמר שמואל שאם כפוהו ואכל מצה יצא הרי לא אמר 'מצה זו' וכו', שהרי מדובר שכפו אותו ולא נתכוין למצוה.

סט. וכן כתב בסימן נ"ח (פתיחה כוללת להלכות קראת שמע), אך בסימן תע"ט (אשל אברהם סק"ב) נסתפק בזה.

ע. התוספות שם הוכיחו שמדאורייתא אין נשים חייבות משום שהיו באותו הנס, שהרי אם לא כן יקשה למה נשים פטורות ממצות סוכה הרי היו באותו הנס, ולמה צריך פסוק לחייב נשים באכילת מצה, הרי היו באותו הנס. אולם כתבו אחרונים (פרי מגדים אשל אברהם סי' תעט סק"ב, קובץ שיעורים פסחים אות ריג) שבתירוץ השני בתוספות במגילה (שם, בשם רבי יוסף איש ירושלים) מבואר שסובר שהטעם שהם היו באותו הנס מחייב אף מדאורייתא, וחולק על התירוץ הראשון שם, ולפי זה מתיישבת שיטת החינוך שהנשים חייבות מדאורייתא בסיפור יציאת מצרים משום שאף היו באותו הנס. ועיין להלן מה שכתב בזה.

עא. אולם העירו על כך שבספר המצוות לרמב"ם סוף מנין העשין משמע שנשים חייבות.

עב. כן ביאר במשנה ברורה (שם ס"ק מה) בדברי השולחן ערוך שנשים חייבות גם במצות הגדה.

ובמשנה ברורה (שם ס"ק מד)[עג] כתב שהן חייבות מדרבנן בסיפור יציאת מצרים מטעם שהיו באותו הנס, ולפי המבואר בתוספות במגילה (ד. ד"ה אף) בתירוץ הראשון שנשים חייבות מדרבנן מטעם שהיו באותו הנס הוא אף במצוות שחיובם באנשים מדאורייתא, אם כן גם במצות סיפור יציאת מצרים נשים חייבות מדרבנן משום שהיו באותו הנס[עד]. וכן משמע בביאור הגר"א (שם)[עה].

אוצר החכמה אה"ח 19.06.2018

ובפרי מגדים (סי' תעט אשל אברהם סק"ב) כתב שאכן לפי המבואר בתוספות (שם) בתירוץ הראשון נשים אינן חייבות מטעם שהיו באותו הנס אלא מדרבנן, אבל בתירוץ השני בתוספות שם מתבאר שאף מדאורייתא הן חייבות משום שהיו באותו הנס, ולפי זה גם בסיפור יציאת מצרים הן חייבות מדאורייתא, ומתיישבת שיטת החינוך.

והוסיף הפרי מגדים שיש נפקא מינה בין ב' התירוצים בתוספות אם אשה יכולה להוציא איש בסיפור יציאת מצרים, שאם היא חייבת רק מדרבנן אינה יכולה להוציא איש שחייב מדאורייתא, אבל אם היא חייבת מדאורייתא היא יכולה להוציא איש כיון שהיא חייבת כמוהו.

אמנם בתוספות בסוגייתנו (קח: ד"ה שאף) כתבו שבמצוות מדאורייתא אין נשים חייבות כלל, וגם רבנן לא חייבו אותם במצוה זו אף שהיו באותו הנס, כיון שרק במצוה דרבנן יש טעם לחייב את מי שהיו באותו הנס[עו]. ולפי זה גם רבנן לא חייבו נשים בסיפור יציאת מצרים משום שהיו באותו הנס, כיון שהיא מצוה דאורייתא. וכן מבואר בשו"ת בית דוד המובא בברכי יוסף (שם) ובקרן אורה (שם) שנשים פטורות לגמרי, ואף מדרבנן אינן חייבות בסיפור יציאת מצרים. אולם בשולחן ערוך ובמשנה ברורה מבואר שנשים חייבות לכל הפחות מדרבנן.

טעמים נוספים שנשים חייבות בסיפור

ומצינו באחרונים עוד דרכים לבאר שנשים חייבות מדאורייתא בסיפור יציאת מצרים אף שהיא מצוה שהזמן גרמא, כדלהלן:

א. בקובץ שיעורים (פסחים אות ריג) ובקהלות יעקב (ח"י סי' נה) כתבו שסיפור יציאת מצרים הוקש למצות מצה, כמבואר בגמרא (קטז:) שאם מצות מצה בזמן הזה היא מדאורייתא גם אמירת הגדה היא דאורייתא, וכיון שנשים חייבות במצה ממילא חייבות בהגדה ובסיפור יציאת מצרים.

ב המהר"ם שיק בחיבורו על תרי"ג מצוות (סי' כא) כתב, לפי שנאמר (דברים טז ג) 'לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני', ודרשו חז"ל (לו.) לחם עוני, שעונים עליו דברים הרבה, והיינו שחייבים לומר עליו את ההגדה. ומההיקש של פסוק זה למדו חז"ל (מג:) שנשים חייבות באכילת מצה, אף שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, משום שכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, והוא הדין לענין סיפור יציאת מצרים יש ללמוד שנשים חייבות מהכתוב 'לחם עוני', שעונים עליו דברים הרבה, והיינו הגדה.

ג. כעין זה כתבו בחשק שלמה (קטז:) ובדגל ראובן (שו"ת ח"א סי' ו), שנשים חייבות משום שהוקש סוף הפסוק 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים' לתחילתו, ומי שישנו ברישא ב'לא תאכל עליו חמץ', ישנו בסיפא לזכור יום צאתך מארץ מצרים שהוא סיפור יציאת מצרים בליל פסח. וכעין זה כתב גם באגרות משה (שו"ת ח"ה סי' כ אות לג).

ד. בקובץ תשובות להגריש"א (ח"א סי' נב) כתב שנשים חייבות בהגדה מכיון שבפסח מצרים היו חייבות, שהרי לפני שניתנה תורה לא היה חילוק בין נשים לאנשים, ורק בקבלת התורה חילקה תורה בין נשים לאנשים, ולא ניתנו לנשים המצוות שהזמן גרמא, אבל לא נפטרו ממה שכבר נתחייבו קודם קבלת התורה. וכיון שהיו חייבים בפסח מצרים ובאמירת הגדה, ממילא נשאר עליהם חיוב זה.

ה. יש שביארו[עז] שנשים חייבות לפי המבואר בריטב"א (קידושין כט. ד"ה ואיהי) שהפטור של מצוות עשה שהזמן גרמא הוא רק במצוות שבגופו, כישיבת סוכה והנחת תפילין, אבל מצוות שהאשה חייבת לעשות לאחרים, כמו מילה שהחיוב למול את בנה, אף שהיא מצות עשה שהזמן גרמא היא חייבת, ואם כן יש לומר שגם מצות סיפור יציאת מצרים אשה חייבת, כיון שיסוד המצוה הוא לספר לאחרים כמבואר בחינוך שם שמקור המצוה הוא מהכתוב והגדת לבנך.

ראיה מסוגיית הגמרא שנשים חייבות בסיפור

ובספר בית יצחק (חמץ ומצה פ"ז ה"א) הביא ראיה שנשים חייבות מסוגיית הגמרא (קטז:) בענין סומא פטור מהגדה, שהקשו שם 'והאמר מרימר שאלתינהו לרבנן דבי רב יוסף מאן דאמר אגדתא בי רב יוסף אמרו רב יוסף, מאן דאמר אגדתא בי רב ששת אמרו רב ששת', והיינו, שהגמרא מקשה שאם סומא פטור מהגדה איך רב יוסף ורב ששת הוציאו את בני ביתם בהגדה, הרי קי"ל שמי שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתן. והנה מלשון הקושיא 'מאן אמר אגדתא בי רב יוסף, ובי רב ששת', מוכח שהכוונה היא להקשות מי אמר הגדה בשביל להוציא את נשותיהם, שהרי בשביל להוציא בנים קטנים אינו צריך לומר הגדה, כי הם פטורים, ולא מסתבר שהקושיא היתה מי אמר הגדה בשביל להוציא בנים גדולים, שהרי בנים גדולם יודעים לומר בעצמם, ובודאי אביהם לימד אותם ומה שייך להקשות מי אמר הגדה להוציאם, וגם לא מסתבר שהקושיא היתה מי הוציא אנשם זרים שהיו בביתם, כי מנין לו שהיו אנשים זרים בביתם, עד שהוא שואל מי אמר הגדה להוציאם, אלא ודאי מסתבר שהקושיא היתה מי הוציא את נשותיהם שהן אינן לומדות ואינן יודעות לומר הגדה. ואם כן מוכח שנשים חייבות בהגדה מדאורייתא, שהרי אם הם פטורות מדאורייתא, לא קשה איך הוציאו רב יוסף ורב ששת את נשותיהן, שאף שהיו סומין ופטורים מדאורייתא, מכל מקום הרי הם חייבים מדרבנן, אלא מוכח שנשים חייבות מדאורייתא.

נפקא מינה אם עבדים חייבים בסיפור

לשיטת הסוברים שאשה חייבת בסיפור יציאת מצרים, הנפקא מינה בין הטעמים אם הוא מטעם שחייבות במצה או משום שהיו באותו הנס היא לגבי עבדים אם חייבים בסיפור יציאת מצרים. שאם נשים חייבות משום שחייבות במצה, גם עבדים חייבים בסיפור כמו שחייבים במצה. וכן כתב בספר כובע ישועה בבבא קמא (פרק החובל עמ' מח) שעבדים חייבים בסיפור יציאת מצרים, מטעם זה שנשים חייבות בסיפור יציאת מצרים משום שהוקש למצה, ולכן גם עבדים שחייבים במצה חייבים בסיפור יציאת מצרים מטעם זה. אולם אם נשים חייבות בסיפור יציאת מצרים מטעם שהיו באותו הנס, אין עבדים חייבים בסיפור יציאת מצרים לפי דברי הלחם משנה בדעת הרמב"ם (מגילה פ"א ה"א) שהטעם שהיו באותו הנס שייך רק בנשים שעל ידן נעשה הנס ולא בעבדים, ולכן אין עבדים חייבים במגילה, שכמו כן אף שעבדים היו באותו הנס שניצלו לא נעשה הנס על ידם[עח].

ח. דין סומא בהגדה

בגמרא (קטז:) נחלקו האם סומא חייב בהגדה, דעת רב אחא בן יעקב שסומא פטור מלומר הגדה, שנאמר 'בעבור זה' פרט לסומא שאינו רואה, כמו שדורשים בגמרא (סנהדרין עא.) לגבי בן סורר ומורה, שאם האב או האם סומין אין הבן נעשה בן סורר ומורה, כיון שכתוב 'בננו זה' פרט לסומין. ודעת רב ששת ורב יוסף שאין לדרוש כן לענין הגדה, שכן רק בבן סורר ומורה יש

עג. והיינו, ממה שכתב שם המשנה ברורה (ס"ק מד) על דברי השולחן ערוך שהנשים חייבות בכל מצוות הלילה, שהוא משום שהיו באותו הנס, ואחר כך (ס"ק מה) כתב שהמצוות הנוהגות בלילה שנשים חייבות הם מצה ומרור ואמירת הגדה, אם כן מבואר שגם באמירת הגדה הן חייבות מטעם שהיו באותו הנס.

עד. כן כתב בקובץ שיעורים (אות ריג) בדעת השולחן ערוך.

עה. הגר"א כתב על דברי השו"ע שנשים חייבות בכל מצות הנוהגות באותו הלילה, בזה"ל 'ובכל וכו', מאותו הטעם של כוסות, עכ"ל, ומבואר שחיוב הנשים במצוות הלילה הוא משום שהיו באותו הנס שזה הטעם בד' כוסות. וקשה שהרי המצוות הנוהגות בלילה מלבד ד' כוסות הם מצה מרור וסיפור יציאת מצרים, ובמצה ומרור הן חייבות מדאורייתא משום שהוקשו לאיסור אכילת חמץ, ולא מטעם שהיו באותו הנס, ואם כן על כרחך כוונת הגר"א למצות סיפור יציאת מצרים שעל זה כתב שחייבות מאותו טעם של ד' כוסות, והיינו משום שהיו באותו הנס.

עו. וביאר הרב מפוניבז' (הו"ד בקונטרס דברי הרב) שרק במצוות דרבנן טעם המצוה קובע בדיני המצוה משום שעל יסוד זה תיקנו את המצוה, וממילא אם הטעם הוא הנס ממילא ברור שכל מי שהיה בכלל הנס מחויב במצוה זו, אבל במצוות דאורייתא אפילו אם התורה הודיעה לנו טעם, אין הטעם הסיבה של המצוה שהיא רצון העליון שאין לנו מושג שלם בזה, ומצוות התורה הם ענינים עצמיים מחמת פעולתם בעצמותם, והטעם שנכתב הוא רק תועלת לנו להבין כדי לצרף בהן את הבריות. ולכן אם התורה פטרה נשים ממצוה פלונית הרי זו היא רצון התורה ואין לנו רשות לעשות סברות מעצמנו על פי הטעם שנכתב. וכעין זה כתב בספר גליוני הש"ס (מגילה ד. בתוספות שם ד"ה אף).

עז. חק המלך (פסחים סי' יז).

עח. היינו לפי פירוש הרשב"ם ועוד ראשונים (קח: ד"ה שאף) שהיו באותו הנס היינו שהנס נעשה על ידן, לכן ודאי שאין עבדים חייבים, אך יש לצדד שגם לפי פירוש התוספות (שם) שהיו אותו הנס היינו שהם נשתעבדו במצרים והיו בכלל הנס, כתב השפת אמת (מגילה ד. ד"ה שאף) שעבדים פטורים כיון שאף שעבדים שהיו אז לבני ישראל היו בכלל השיעבוד, מכל מקום עבדים שבזמנינו שאבותיהם היו נכרים לא שייך להם הנס, מה שאין כן נשים שבאו מזרע ישראל. אמנם בבית יוסף (או"ח סי' תרפט ד"ה ואיכא למידק) כתב שלפי פירוש תוספות גם עבדים חייבים כיון שהיו באותו הנס.

למעט סומא מפני שהלשון 'זה' מיותר, שהיה ראוי לכתוב 'בננו הוא', אבל בהגדה צריך לכתוב 'זה', שבעבור מצוות אלו הוציאנו ה' ממצרים.

אם סומא חייב בהגדה גם לדעת רבי יהודה

והנה לענין כל מצוות התורה מצינו בגמרא (ב"ק פז.) שנחלקו רבי יהודה וחכמים אם סומא חייב או פטור. דעת חכמים שסומא חייב, ודעת רבי יהודה שהוא פטור. וכתב המרדכי (מגילה פ"ב רמז תשצח) שמסוגיית הגמרא (קטז:) מבואר שלהלכה סומא חייב בכל מצוות התורה, שאף רב אחא בר יעקב לא פטר סומא מהגדה אלא משום שנאמר 'בעבור זה', אבל לולא זאת היה סומא חייב, ועל כרחך משום שקיי"ל כחכמים[עט]. וכן נהגו רב יוסף ורב ששת שהוציאו ידי חובה את בני ביתם משום שסומא חייב בכל המצוות, ולשיטתם אף בהגדה הוא חייב. וכתבו הפוסקים[פ] שהלכה כרב יוסף ורב ששת.

אולם בתורת חסד (או"ח סי' ח אות ב) כתב שאף לרבי יהודה סומא חייב בהגדה, משום שהוא מוזהר בלא תעשה, ואסור באכילת חמץ[פא], וממילא חייב גם במצה ובהגדה, שהרי הוקשו זה לזה[פב].

ויש שכתבו[פג] שסומא חייב בהגדה גם לרבי יהודה כיון שהיו באותו הנס.

דברי רבינו ירוחם שקיי"ל שסומא חייב מדרבנן

והנה ברבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב ה ח"ד דף מב טור ד) כתב 'סומא פטור מלומר ההגדה כמו שפטור מכל המצוות, ומכל מקום חייב בכל מדרבנן[פד], ולהוציא הרבים יכול להוציא למאן דאמר מצה בזמן הזה דרבנן דאתי דרבנן, והוציא דרבנן כך מוכח בפסחים', עכ"ל, ותמה עליו הבית יוסף (סי' תעג) שהרי אין הלכה כרבי יהודה.

ובשאילת יעבץ (ח"ב סי' סז) תירץ שכוונת רבינו ירוחם שבמצות הגדה חוששין יותר לרבי יהודה, מפני שיטת רב אחא בר עקב שסומא פטור מהגדה אף לחכמים כיון שכתוב 'בעבור זה', וזהו כספק ספיקא שמא אין הלכה כחכמים ואף אם הלכה כמותם שמא סומא פטור מהגדה כרב אחא בר יעקב.

אך הברכי יוסף (סי' תעג ס"ק טז) דחה שבדברי רבנו ירוחם מפורש שפסק כרבי יהודה בכל המצוות.

סוגיית הגמרא בענין סומא בהגדה הסותרת לרבינו ירוחם

ועוד תמהו הפוסקים[פה] על מה שכתב רבינו ירוחם שסומא יכול להוציא אחרים בהגדה כמו שמוכח בגמרא בפסחים, שהרי בסוגיא מוכח להיפך, שהנה הגמרא הביאה את דברי רב אחא בר יעקב שסבר שסומא פטור שנאמר 'בעבור זה', והקשתה שאם כן איך רב יוסף ורב ששת שהיו סומין הוציאו אחרים ידי חובתן באמירת ההגדה, הרי מי שאינו בר חיוב אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתן, ותירצה הגמרא שהם סברו שחיוב הגדה בזמן הזה הוא רק מדרבנן, ואם כן סומא חייב כשאר כל אדם מדרבנן, וחזרה הגמרא והקשתה על רב אחא בר יעקב שהרי גם הוא סובר שהגדה בזמן הזה הוא רק מדרבנן ואם כן למה אמר שסומא פטור יותר מאחרים, ותירצה הגמרא שרב אחא סובר שכל שתיקנו רבנן כעין דאורייתא תקון, וכשם שמדאורייתא אין הסומא חייב כשאר כל אדם, כך גם בדרבנן אין דינו כשאר כל אדם, ושוב חזרה הגמרא והקשתה על רב יוסף ורב ששת הרי 'כל דתקון דרבנן כעין דאורייתא תקון', ואם כן אין סומא חייב כשאר כל אדם ואינו יכול להוציא אחרים ידי חובתן, ולכן נוקטת הגמרא שרב יוסף ורב ששת סוברים שגם מדאורייתא סומא חייב כשאר כל אדם ולא דורשים 'בעבור זה' למעט סומא מהגדה, ולכן סומא יכול להוציא אחרים ידי חובתן.

ומבואר במסקנת הגמרא, שסומא חייב בהגדה מדאורייתא, ואם כן קשה איך כתב רבינו ירוחם שבגמרא בפסחים מוכח שסומא חייב רק מדרבנן, ועוד קשה, שהרי מבואר בגמרא שאם סומא אינו חייב מדאורייתא, אינו יכול להוציא אחרים אפילו למאן דאמר שחיוב מצה והגדה בזמן הזה הוא דרבנן, כיון שחכמים תיקנו חיוב מצה והגדה כעין דאורייתא, ואיך כתב רבינו ירוחם שחיובו מדרבנן ויכול להוציא אחרים כמבואר בגמרא בפסחים, הרי בגמרא מבואר להיפך, שאינו יכול להוציא אם חיובו רק מדרבנן.

ובשער אפרים (שו"ת או"ח סי' כז) כתב שרבינו ירוחם לא נתכוין להוכיח מהגמרא בפסחים שהלכה כרבי יהודה, אלא רק הוכיח מהגמרא בפסחים שסומא שחיובו מדרבנן יכול להוציא אחרים כיון שמצה והגדה בזמן הזה הוא רק מדרבנן, וכמו שהגמרא סברה בתחילה שהטעם של רב ששת ורב יוסף שהוציאו אחרים הוא משום שמצה והגדה בזמן הזה דרבנן. אלא שדברי השער אפרים תמוהים[פו], שהרי הגמרא חזרה ואמרה שכיון ש'כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון', אין סומא יכול להוציא אחרים אף אם חיובם במצה והגדה הוא רק מדרבנן, ועדיין דברי רבינו ירוחם צ"ע.

ביאורי הראשונים בסוגיית הגמרא

וביארו[פז] בזה, שהנה בביאור טענת הגמרא 'כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון' מצינו ב' דרכים בראשונים, ברשב"ם (ד"ה כעין) כתב וז"ל 'וכשם שבזמן שבית המקדש קיים פטור השתא נמי פטור ואינו מוציא אחרים ידי חובתן', עכ"ל, והיינו שרבנן לא חייבו סומא אף בזמן הזה, כיון שגם בזמן הבית שהחיוב היה מדאורייתא לא היה סומא חייב בהגדה. ולפי זה פירוש המשא ומתן בגמרא הוא כך, שבתחילה תירצה הגמרא שגם רב יוסף ורב ששת סברו שסומא נתמעט מהפסוק 'בעבור זה', אלא שבזמן הזה שאין חיוב מצה והגדה מדאורייתא אלא מדרבנן כללו גם סומא בחיוב זה, ואין חילוק בינו לשאר כל אדם. והמשיכה הגמרא והקשתה, שאם כן מכך שרב אחא בר יעקב פטר סומא מהגדה מוכח שדעתו היא שמצה והגדה בזמן הזה הם דאורייתא, ולכן סומא פטור מהגדה, וקשה שהרי רב אחא בר יעקב סבר שמצה בזמן הזה דרבנן, ותירצה הגמרא 'כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון', והיינו שבאמת חיוב מצה והגדה בזמן הזה הוא דרבנן, אלא שרבנן לא חייבו את הסומא בתקנתם כיון שכעין דאורייתא תקון, ושוב הקשתה הגמרא שאם כן גם רב יוסף ורב ששת הרי מודים שכעין דאורייתא תקון, ואם כן כיון שסומא אינו חייב מדאורייתא, גם רבנן לא חייבו אותו, ואיך הם הוציאו אחרים ידי חובתן, הרי היו סומין ופטורים גם מדרבנן. וחזרה הגמרא ואמרה שבאמת רב יוסף ורב ששת סוברים שסומא חייב בהגדה גם מדאורייתא. כך ביאור דברי הגמרא לפי פרושו של הרשב"ם.

אולם מדברי הריטב"א והר"ן בקידושין (לא. ד"ה כתבו בתוספות) מבואר שאינם מפרשים כרשב"ם ש'כל דתקון רבנן כעין דאורייתא' הכוונה לפטור סומא גם בדרבנן[פח], אלא הכוונה היא שהחיוב דרבנן בשאר אדם הוא כעין דאורייתא, ולכן אין סומא יכול להוציאם ידי חובה, ולפי דבריהם ביאור המשא ומתן בגמרא הוא, שבתחילה תירצה הגמרא שכיון שחיובם של אחרים הוא רק מדרבנן, יכול סומא להוציא אותם ידי חובה כיון שגם הוא חייב מדרבנן, אך חזרה הגמרא והוכיחה ש'כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון', והיינו שכשם שאין סומא יכול להוציא אחרים בחיוב דאורייתא שהיה בזמן הבית, כך גם אינו יכול להוציא אותם בזמן הזה אף שחיובם רק מדרבנן כיון שרבנן תיקנו חיוב גמור כעין דאורייתא, ואף שסומא גם חייב מדרבנן מכל מקום אינו יכול להוציאם כיון שחיובו קלוש שאין עיקרו דאורייתא.

ביאור דברי רבינו ירוחם

ומעתה יבוארו דברי רבינו ירוחם, על פי ביאורו של הרשב"ם בדברי הגמרא ש'כל דתקון רבנן כעין דאוריתא תקון' הוא שגם רבנן לא חייבו בזמן הזה את הסומא בהגדה כיון שאינו חייב מדאורייתא, וסבר רבינו ירוחם שדברי גמרא אלו נאמרו רק בשיטת חכמים שסומא חייב בכל מצוות התורה מלבד בהגדה שפטור משום שנאמר 'בעבור זה', שכיון שיש פטור מסוים בסומא לא חייבו אותו רבנן משום שכעין דאורייתא תקון, אבל לשיטת רבי יהודה שפסק רבינו ירוחם כמותו, שסומא פטור מכל המצוות, ולא נאמר פטור מסוים בסומא אף מלאון.

איך כתב רבינו ירוחם שבגמרא בפסחים מוכח שסומא חייב רק מדרבנן, ועוד קשה, שהרי מבואר בגמרא שאם סומא אינו חייב מדאורייתא, אינו יכול להוציא אחרים אפילו למאן דאמר שחיוב מצה והגדה בזמן הזה הוא

עט. וכן פסקו הרמב"ם (תפילה פ"ח הי"ב), טור ושולחן ערוך (סי' נג סי"ד).

פ. פרי חדש (סי' תעג ס"ז), חק יעקב (סי' תעג ס"ק לט) ואליהו רבה (סי' תעג ס"ק לד).

פא. כדברי התורת חסד שסומא מוזהר על לא תעשה אף לרבי יהודה, מבואר גם בפרי מגדים (פתיחה כוללת אות כט) ורעק"א (לשו"ע הל' שחיטה ס' א), וכן מצינו בספר המכריע (סי' עח) וז"ל 'פליאה נשגבה לא אוכל לה, דהיכי תיסק אדעתין דמאן דאמר סומא פטור מכל המצוה שיהא פטור אפילו מכל לאוין שבתורה כקטן ולא יענש בעבודה זרה וגילוי עריות וכו' מפני היותו סומא והוא איש ישראל בן דעת אין הדעת סובלתו דבר זה, ולא עלה על לבו דההוא מאן דאמר כלל מעולם זולתו לפוטרו מכל מצוות עשה', עכ"ל, אולם דעת המקנה בקידושין (לא. בתוס' ד"ה דלא) והנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת או"ח סי' קיב) שסומא פטור אף מלאוין. וכן מוכח בדברי המרדכי (מגילה פ"ב רמז תשצח) שהקשה איך סומא מוציא את בני ביתו בקידוש לרבי יהודה שסומא פטור מן המצוות מן התורה. ואם סומא מוזהר על לאוין הרי הוא חייב גם בקידוש, כיון שהוקש זכור לשמור ומאן דאיתיה בשמירה ישנו בזכירה כמו לגבי נשים שחייבות בקידוש היום כיון דאיתנהו בשמירה איתנייהו בזכירה. וכן כתב רעק"א שם שסומא חייב בקידוש כיון שחייב בלאוין והוקש זכירה לשמירה, אלא מוכח מדברי המרדכי שסומא פטור לרבי יהודה אף מלאוין.

פב. וכן כתב בחשק שלמה (קטז:).

פג. משמרות כהונה (בגמרא שם), אולם בדבר שמואל (אבוהב, שו"ת ס' יב) כתב שאין סומא מחויב משום שהיה באותו הנס לפי המבואר בתוספות (קח: ד"ה אף) שבמצוות דאורייתא אין מחייבים את מי שהיה באתו הנס. ובבשמים ראש (שו"ת כסא דהרסנא סי' עג) כתב שלא שייך טעם זה לגבי סומא כיון שהוא פטור מכל המצוות ואף ממצות הודאה על נס שנעשה לו. וראה עוד בהר צבי (שו"ת או"ח ח"ב סי' סו) מה שדן בענין זה.

פד. כך מבואר גם בתוספות בבבא קמא (פז. ד"ה וכן), אולם בשיטה מקובצת (שם) כתב בשם הרשב"א שלרבי יהודה סומא פטור מכל המצוות גם מדרבנן.

פה. ראה פרי חדש (סי' נג ס"ק יד) וחק יעקב (סי' תעג ס"ק לט).

פו. כן הקשו אחרונים [ראה בספר בית יצחק (חמץ ומצה פ"ה הט"ז)].

פז. בית יצחק (שם).

פח. הר"ן הביא שם גם את פירוש הרשב"ם בשם אחרים שפירשו.

מהגדה, אם כן כשם שבכל המצוות ראו חז״ל צורך לחייב את הסומא[פט] כך גם במצות הגדה חייבוהו, וממילא יכול הוא להוציא את האחרים למאן דאמר מצה והגדה בזמן הזה מדרבנן, ומה שהוכיח רבינו ירוחם מהגמרא בפסחים הוא שאם סומא חייב מדרבנן יכול הוא להוציא אחרים למאן דאמר מצה והגדה בזמן הזה דרבנן, שזה מוכח מתחילת דברי הגמרא שסברה שרב יוסף ורב ששת הוציאו אחרים ידי חובתם כיון שמצה והגדה בזמן הזה הם דרבנן וגם הם חייבים מדרבנן.

קושיית הטורי אבן על הרשב״ם

והנה על ביאורו של הרשב״ם הקשה הטורי אבן (מגילה כד. ד״ה אינו פורס) מה ההוה אמינא של הגמרא שרק בחיוב דאורייתא סומא פטור, ואילו בחיוב דרבנן סומא חייב, הרי החיוב דאורייתא הוא חמור יותר, ואם בחיוב זה פטרו את הסומא אפילו מדרבנן, מדוע שבחיוב דרבנן הקל לא יפטרו את הסומא.

ביאור דברי הרשב״ם

וביארו[צ] בזה, שהנדון בגמרא היה אם רבנן המשיכו בזמן הזה את המצוה דאורייתא לספר ביציאת מצרים, או שרבנן חידשו תקנה בפני עצמה לספר ביציאת מצרים אף בזמן הזה, ובתחילה סברה הגמרא שרבנן חידשו תקנה בפני עצמה ובזה לא נתמעט סומא, ושוב חזרה הגמרא והוכיחה ש׳כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון׳ והיינו שרבנן לא חידשו תקנה בפני עצמה אלא המשיכו את המצוה דאורייתא, וכיון שבמצוה דאורייתא נתמעט סומא, כך גם במצוה דרבנן.

19/06/2018

דברי התוספות במגילה לגבי סומא בהגדה

ובתוספות במגילה (יט: ד״ה ורבי) הקשו על יסודם שאין תרי דרבנן מוציא חד דרבנן מתחילת דברי הגמרא שרב יוסף ורב ששת הוציאו אחרים ידי חובתם, כיון שמצה והגדה בזמן הזה דרבנן וגם סומא חייב מדרבנן, והרי קי״ל שקטן אינו יכול להוציא גדול גם במצוות דרבנן אף שהקטן מחויב מדרבנן, כיון שחיובו של הקטן הוא תרי דרבנן ואינו יכול להוציא חד דרבנן. ואם כן אף אם חיוב הגדה הוא רק מדרבנן אין סומא יכול להוציא אחרים בהגדה, שהרי הסומא הוא תרי דרבנן. ותירצו שסומא עדיף מקטן.

ומבואר בתוספות שביארו שכוונת דברי הגמרא בתחילה שלמאן דאמר הגדה בזמן הזה דרבנן סומא יכול להוציא אחרים, משום שגם הוא חייב מדרבנן, והיינו שגם בזמן הבית רבנן חייבו אותו, וממילא בזמן הזה שכולם חייבים רק מדרבנן יכול סומא להוציאם, ואף שחיוב הסומא בזמן הזה הוא רק תרי דרבנן מכל מקום הוא יכול להוציא אחרים החייבים בדרגת ׳חד דרבנן׳. ולפי זה צריך לבאר שהגמרא המשיכה והקשתה על רב אחא שמכך שאמר שסומא נתמעט מחיוב הגדה דאורייתא, על כרחך שסבר שמצה בזמן הזה דאורייתא, שאם הוא סובר שמצה בזמן הזה מדרבנן, אין נפקא מינה בכך שסומא נתמעט מחיוב הגדה דאורייתא, שהרי בזמן הזה כל אדם אינו חייב אלא מדרבנן, וממילא אין חילוק בין סומא לשאר כל אדם כיון שגם סומא חייב בהגדה מדרבנן והוא יכול להוציאם ידי חובה, ומה הוצרך רב אחא לומר שסומא פטור, אלא על כרחך שרב אחא סובר שמצה בזמן הזה מדאורייתא, וסומא פטור מדאורייתא וחייב רק מדרבנן, והנפקא מינה בזה היא שאינו יכול אחרים ידי חובתן[צא].

אך הקשה המלא הרועים (אות ס סומא) מנין לנו שרב אחא סובר שאם חיוב הגדה בזמן הזה הוא רק דרבנן, סומא יכול להוציא אחרים, הרי יש לומר שסומא שחיובו בזמן הזה הוא בדרגת ׳תרי דרבנן׳ אינו יכול להוציא אחרים שחייבים בדרגת ׳חד דרבנן׳, כמו שכתבו התוספות שם לגבי קטן שאינו מוציא את הגדול משום שחיובו הוא ׳תרי דרבנן׳, ואף שבדעת רב יוסף ורב ששת צריך לומר שסומא יכול להוציא אחרים אף שהוא ׳תרי דרבנן׳, מכל מקום יתכן שרב אחא חולק על כך, ואיך הוכיחה הגמרא שרב אחא סובר שמצה והגדה בזמן הזה הם דאורייתא.

דברי השפת אמת שסומא בהגדה לא נחשב תרי דרבנן

ובשפת אמת (בתוס׳ שם) כתב שיש ליישב את קושיית התוספות מסומא בהגדה, שסומא לא נחשב תרי דרבנן בחיוב הגדה, כיון שסיבת הפטור של סומא שייכת רק בחיוב ההגדה דאורייתא, שעליה נאמר ׳בעבור זה׳, שנאמר בזה שצריך לומר את ההגדה על המצה, וסומא אינו יכול לראות את המצה ופטור, אבל בתקנת חז״ל לומר הגדה בזמן הזה אף שאין חיוב מצה בזמן הזה, נתחדש חיוב חדש לומר הגדה בלא מצה, ובחיוב זה שייך גם סומא ואין חילוק בינו לשאר בני אדם, שהרי לא נתמעט סומא אלא משום שאינו רואה את המצה וזה שייך רק במצוה דאורייתא שהיא לומר הגדה על המצה, וכיון שבחיוב הגדה דרבנן אין חילוק בין סומא לשאר בני אדם, לכן סומא יכול להוציאם ידי חובה, ואין זה דומה לקטן שאינו יכול להוציא גדול אף במצוות שחיובם מדרבנן, מפני שחיובו של קטן הוא חיוב קלוש גם במצוות דרבנן, מה שאין כן בחיוב הגדה דרבנן שאין חיובו של סומא קלוש מחיובם של שאר בני אדם[צב].

ולפי זה מבואר היטב פירוש הרשב״ם הנ״ל שהגמרא סברה בתחילה שבחיוב דרבנן בזמן הזה גם סומא חייב, והיינו, שדווקא בחיוב דאורייתא בזמן הבית שהוא על המצה והמרור נתמעט סומא שאינו רואה את המצות, אבל בחיוב דרבנן בזמן הזה שאינו על המצה והמרור יש לחייב גם סומא כיון שההגדה אינה תלויה בראיית המצה, וזו כוונת הגמרא שרב יוסף ורב ששת הוציאו את בני ביתם כיון שמצה בזמן הזה דרבנן וסומין חייבים, אלא שהקשתה הגמרא שאם כן מדברי רב אחא שפטר סומא מוכח שסובר שמצה בזמן הזה דאורייתא, והרי שיטתו היא שמצה בזמן הזה דרבנן, אלא מוכח שאף אם מצה בזמן הזה היא דרבנן, כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון ולא חייבו סומא גם בחיוב הגדה דרבנן.

דברי התוספות בעירובין ותמיהת הטורי אבן על דבריהם

והנה התוספות בעירובין (צו. ד״ה דילמא, ר״ה לג. ד״ה הא) דנו אם למאן דאמר סומא פטור מכל המצוות, רבנן חייבוהו, או לא, והביאו ראיה שרבנן חייבוהו, ממה שהגמרא ביארה בתחילה שרב ששת ורב יוסף הוציאו אחרים ידי חובתן אף שהיו סומין ופטורים מן התורה מהגדה, כיון שהגדה בזמן הזה דרבנן, ומבואר שרבנן חייבו את הסומין בכל המצוות, ולכן הם יכולים להוציא אחרים שחייבים רק מדרבנן. ודחו התוספות שיש לומר שאף אם סומין אינם חייבים כלל, הם יכולים להוציא אחרים, כיון שלא צריך להיות בר חיובא כדי להוציא אדם שחייב רק מדרבנן אלא גם רשות מוציא חיוב דרבנן, וזו כוונת הגמרא שכיון שחיוב הגדה הוא רק דרבנן יכלו רב ששת ורב יוסף להוציא את בני ביתם בהגדה אף שהם רשות. והתוספות שם הוכיחו מסוגיות נוספות שגם מי שאינו בר חיוב כלל יכול להוציא את מי שחייב רק מדרבנן.

ותמה הטורי אבן (מגילה כד. ד״ה אינו פורס) על דבריהם, שממסקנת הגמרא מוכח להיפך, שהרי הגמרא המשיכה והקשתה על כך ׳והא כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון׳, ולפי דברי התוספות שרשות מוציא חיוב דרבנן, בהכרח הפירוש הוא שכשם שאין סומא מוציא מי שחייב מדאורייתא משום שכשם שבזמן הבית סומא לא היה יכול להוציא אחרים ידי חובה, כך גם בזמן הזה אינו מוציא אחרים ידי חובה.

אלא שלפי זה הקשו (ראה באמרי שפר סי׳ פג) על דברי התוספות, הרי לפי מסקנת הגמרא ש׳כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון׳, אין הסומא יכול להוציא אחרים שחיובם מדרבנן שהוא כעין דאורייתא, ואם כן נמצא ש׳חד דרבנן׳ אינו מוציא ׳תרי דרבנן׳, ואיך כתבו התוספות שמסוגייתנו מוכח שחד דרבנן מוציא תרי דרבנן. אולם ביארו (אמרי שפר שם) את כוונת התוספות בפשיטות, שדחיית הגמרא היא רק לגבי חיוב שעיקרו דאורייתא כמו חיוב הגדה, אבל התוספות שם דיברו על חיוב מגילה שאין עיקרו דאורייתא, ולא שייך לומר שכעין דאורייתא תקון, ומכל מקום אין קטן מוציא את הגדול אף שחיובו רק מדרבנן, ועל כך הקשו שבגמרא בפסחים מוכח שלולא הטעם שתיקנו כעין דאורייתא יכול סומא להוציא אחרים שחייבים מדרבנן ומדוע אין הקטן מוציא את הגדול.

ובמלוא הרועים (אות ס סומא) הקשה על עיקר דברי התוספות שחיובו של סומא הוא בדרגת תרי דרבנן, שהרי הסוגיא כאן סוברת כשיטת חכמים שסומא חייב בכל המצוות, ולשיטתם לא מצינו שחכמים חייבו את הסומא במצוות שהוא פטור מהם. ומהיכי תיתי לומר שרבנן חייבוהו במצות הגדה, הרי אין טעם מיוחד לחייבו במצות הגדה. ואין לומר שסומא חייב מדרבנן בזמן הזה משום שעיקר החיוב בזמן הזה שייך גם בסומא, שאם כן הרי הוא נחשב ׳חד דרבנן׳ כשאר כל אדם, ואיך כתבו התוספות שחיובו הוא בדרגת ׳תרי דרבנן׳.

צב. אמנם התוספות (שם) נקטו בקושייתם שגם בזמן הזה חיובו של סומא קלוש מחיובם של שאר בני אדם והוא בדרגת ׳תרי דרבנן׳.

פט. כמבואר בתוספות (עירובין צו: ד״ה דילמא, ר״ה לג. ד״ה הא, מגילה כד. ד״ה מי, ב״ק פז. ד״ה וכן) שחייבו חכמים את הסומא כדי שלא יראה כנכרי.

צ. רנת יצחק (הגדה של פסח עמ׳ רעח).

צא. ותירצה הגמרא ׳כל דתקון רבנן כעין דאוריתא תקון׳, והיינו שכשם שבזמן שהיה חיוב הגדה מדאורייתא לא היה סומא מוציא אחרים כיון שהוא חייב רק מדרבנן והם חייבים מדאורייתא, כך בזמן הזה שחיוב הגדה הוא דרבנן אין סומא יכול להוציא אחרים ידי חובתם, כיון שתיקנו חיוב הגדה כעין דאורייתא. והנה הובא לעיל שהרשב״ם פירש שכוונת הגמרא ׳כל דתקון רבנן כעין דאורייתא׳ היא שסומא פטור מהגדה אף מדרבנן, כשם שהיה פטור בזמן הבית אף מדרבנן. אולם בדעת התוספות במגילה שם אין לפרש כן, שהרי לפי דבריהם מוכח שהגמרא סברה שסומא חייב מדרבנן גם בזמן הבית, ולכן סברה הגמרא בתחילה שסומא יכול להוציא אחרים בזמן הזה, שכן אם נפרש בדעת התוספות שבתחילה סברה הגמרא שסומא יכול להוציא אחרים בזמן הזה משום שסומא חייב בתקנה החדשה שחייבו רבנן בזמן הזה, אם כן אין חיובו נחשב ׳תרי דרבנן׳ כלל, שהרי עיקר החיוב חל עליו, אלא על כרחך שהתוספות פירשו שהגמרא סברה שחיוב סומא בהגדה הוא דין בפני עצמו ואין זה תלוי בחיוב הגדה בזמן הזה, אלא אף בזמן הבית חייבו רבנן סומא בהגדה, ולכן חיובו הוא ׳תרי דרבנן׳ כיון שגם עיקר החיוב הוא דרבנן וגם עצם חיובו של סומא הוא דין נוסף מדרבנן לחייבו במצות הגדה כשאר מצוות. ומעתה נמצא שאי אפשר לפרש בדעת התוספות שטענת הגמרא ׳כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון׳ היא שסומא פטור גם מדרבנן כמו שהיה פטור בזמן הבית, שהרי באמת גם בזמן הבית היה סומא חייב מדרבנן. אלא צריך לפרש בדעת התוספות שטענת הגמרא היא

שאינו בר חיובא, כך אינו מוציא מי שחייב מדרבנן כיון שכעין דאורייתא תקון, ומחמת קושיא זו הגמרא נקטה שבאמת רב ששת ורב יוסף סוברים שסומא חייב בהגדה מן התורה. ואם כן מוכח שגם כדי להוציא מי שחייב מדרבנן צריך להיות בר חיוב, ואיך התוספות כתבו שאינו צריך להיות בר חיוב, והוכיחו כן מכמה סוגיות.

עוד הקשה הטורי אבן שלפי דברי התוספות בעירובין לא מובן איך הגמרא סברה בתחילה שמדברי רב אחא בר יעקב מוכח שסבר שמצה והגדה בזמן הזה דאורייתא, הרי רב אחא בר יעקב לא אמר שסומא אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתן, ורק אמר שסומא פטור, ואם כן יתכן שסבר שמצה בזמן הזה דרבנן, וסומא יכול להוציא אחרים כיון שגם מי שאינו חייב יכול להוציא מי שחייב מדרבנן[צג].

וקושיא זו יש לתרץ[צד] על פי גירסתו של רבינו חננאל 'אמר רב אחא בר יעקב סומא פסול לומר הגדה', ומבואר שרב אחא אמר שסומא 'פסול' והיינו שאינו מוציא אחרים ידי חובה, ומכך הוכיחה הגמרא שסבר שמצה והגדה בזמן הזה הם דאורייתא ולכן סומא אינו יכול להוציא אחרים. אך עדיין צריך ליישב את הקושיא הראשונה על דברי התוספות.

ביאור דברי התוספות בעירובין ושיטתם בסוגיית הגמרא

וברנת יצחק (על הגדה של פסח עמ' רעט) ביאר שהתוספות פירשו באופן אחר את סוגיית הגמרא, שהנה במרדכי (מגילה פ"ב רמז תשצח) כתב שמסוגייתנו מוכח שקי"ל כחכמים שסומא חייב בכל המצוות, שהרי לא פטר רב אחא סומא בהגדה אלא משום שנאמר 'בעבור זה'. אך הוסיף המרדכי וכתב 'מיהו שאני התם דמדרבנן נמי פטור אף על פי דאית ליה מצה בזמן הזה דרבנן'. ומשמע שכוונתו לדחות, שיש לומר שקי"ל כרבי יהודה שסומא פטור מכל המצוות, והוצרך רב אחא למעט סומא מ'בעבור זה' כדי לפוטרו ממצות הגדה אף מדרבנן, שאילו בכל המצוות הוא חייב מדרבנן. והדברים צריכים ביאור שהרי לא שייך לומר שהפסוק בא למעט חיוב דרבנן.

לכן ביאר שבכל המצוות סומא אינו מחויב, אבל אם הוא עושה את המצוה נחשב כמעשה מצוה ומקבל שכר כאינו מצווה ועושה, אבל בהגדה נתמעט סומא מ'בעבור זה' והוא שאין הגדתו נחשבת כמעשה מצוה כלל, ונפקא מינה שאינו מקבל שכר כאינו מצווה ועושה, ומחמת כן גם רבנן לא חייבוהו בהגדה, אף שבשאר מצוות רבנן חייבוהו. וזו כוונת המרדכי שרב אחא פטר אותו גם מדרבנן מחמת שנתמעט לגמרי ממעשה המצוה.

ולפי זה ביאר בדברי התוספות, שמה שכתבו שסומא יכול להוציא אחרים שחייבים מדרבנן אף שהוא פטור לגמרי, היינו רק אם אינו מופקע לגמרי ממעשה המצוה, אבל אם הוא מופקע לגמרי ועשייתו אינה מעשה מצוה, אין הוא יכול להוציא אחרים, ומעתה יש לבאר שבתחילה סברה הגמרא שחיוב הגדה דרבנן בזמן הזה הוא חיוב חדש ותקנה בפני עצמה, ובזה לא נתמעט סומא, ורק בחיוב הגדה דאורייתא שנאמרת על המצה נתמעט סומא לגמרי ואין להגדתו תורת מעשה מצוה כלל, אבל החיוב דרבנן לומר הגדה בזמן הזה שייך גם בסומא, אלא שהוא פטור משום שקי"ל כרבי יהודה שסומא פטור בכל המצוות, וכיון שהוא רק פטור ואינו מצווה, אך לא מופקע לגמרי ממעשה המצוה יכול הוא להוציא אחרים ידי חובתן, וזו כוונת הגמרא, שכיון שמצה והגדה בזמן הזה דרבנן יכול סומא להוציא אחרים, ועל כך הקשתה הגמרא שהרי רב אחא אמר שסומא פטור שנאמר 'בעבור זה', ועל כרחך כוונתו שסומא מופקע ממעשה מצוה של הגדה, שאם כוונתו שהוא רק פטור הרי קי"ל כרבי יהודה שהוא פטור בכל המצוות ולא רק בהגדה ואין צריך מיעוט לפוטרו, ואם כן מוכרח שרב אחא סובר שמצה והגדה בזמן הזה דאורייתא, שהרי אם בזמן הזה החיוב הוא מדרבנן אין סומא מופקע מכך, ואינו כן, שהרי רב אחא גם כן סובר שמצה בזמן הזה דרבנן, ותירצה הגמרא 'כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון' וגם בחיוב דרבנן סומא מופקע לגמרי כמו בחיוב דאורייתא, ושוב חזרה הגמרא והקשתה שאם כן איך רב יוסף ורב ששת הוציאו אחרים ידי חובתם, הרי סומא מופקע גם בחיוב דרבנן שתיקנוהו כעין דאורייתא. ונמצא שבשאר המצוות יכול סומא להוציא אחרים גם למסקנת הגמרא, ורק במצות הגדה שנתמעט סומא מעיקר מעשה המצוה אין הוא יכול להוציא אחרים. ומיושבת היטב קושיית הטורי אבן על דברי התוספות[צה].

ט. הטעם שאין מברכים ברכת המצוות על סיפור יציאת מצרים

הראשונים הקשו למה אין מברכין על סיפור יציאת מצרים[צו], ונאמרו בראשונים ובאחרונים תירוצים על קושיא זו.

דברי הראשונים בטעם שאין מברכים

באבודרהם (סדר ההגדה ופירושה ד"ה ומתחיל) כתב שרבינו פרץ תירץ שאין מברכין על ההגדה כיון שכבר יצא כשאומר בתחילה בקידוש זכר ליציאת מצרים, וכן כתב רבינו ירוחם (אדם וחוה, נתיב ה ח"ד).

ויש מהאחרונים[צז] שהבינו בכוונת הראשונים, שיוצאים ידי חובת ברכה על ידי ברכת הקידוש. והקשו מדוע לא תיקנו ברכה בפני עצמה, ועוד, שהרי משמעות ברכת הקידוש היא ברכה על הרגל ולא על מצות הסיפור.

אולם בפרי חדש (ס' תעג סק"ו) כתב באופן אחר קצת, שאין לברך ברכת המצוות על הסיפור כיון שכבר נתקיימה עיקר המצוה בשעת הקידוש כשהזכיר יציאת מצרים.

ובשם הרשב"א כתב האבודרהם (שם) טעם אחר, שאין לברך על סיפורה מפני שהיא מצוה שאין לה קצבה ידועה ואפילו בדיבור בעלמא שידבר בענין יציאת מצרים יצא[צח], אלא כל המרבה הרי זה משובח[צט].

והקשו על דבריו, הרי אמר רבן גמליאל כל שלא אמר שלשה דברים הללו לא יצא ידי חובתו פסח וכו'. ומצינו גם בתוספתא (פ"י ה"א) שחייב אדם לספר ביציאת מצרים כל הלילה, ובשולחן ערוך (סי' תפא ס"א) נפסק שחייב לספר עד שתחטפנו שינה. ואם כן מבואר שאינו יוצא ידי חובה בדבור בעלמא.

ובספר אגודת אזוב (דרוש לשבת הגדול) ביאר שודאי גם הרשב"א מודה שמדרבנן הרחיבו את המצוה ואינו יוצא ידי חובה עד שלא אמר שלשה דברים הללו, אלא כיון שאין ברכה על עיקר המצוה מדאורייתא משום שאין לה קצבה, גם על מה שהוסיפו רבנן לא תיקנו ברכה, שהולכים אחר עיקר המצוה ואין לה קצבה.

טעם המעשה ניסים לכך שאין מברכים

אולם הגאון מליסא בעל 'חוות דעת' בפתיחה להגדה מעשה נסים (ד"ה ולפענ"ד) הוכיח שמדאורייתא אין יוצאים ידי חובה בזכירת יציאת מצרים בלבד[ק], אלא כל סיפור ההגדה הוא בכלל החיוב, ותירץ באופן אחר שהטעם שאין מברכין הוא שכל מצוה שיש בתוכה ברכה לא תיקנו לברך עליה בתחילה, כי אינו בדין לתקן ברכה על ברכה, וכמו בברכת המזון שהיא מצות עשה דאורייתא, אין מברכים לפניה, משום שלא תיקנו ברכה על ברכה, כך בסיפור יציאת מצרים לא תיקנו ברכה לפניה כיון שיש בתוכה ברכת אשר גאלנו.

אך הגר"ש קלוגר (הגדת מעשה ידי יוצר) סתר את דבריו וכתב שדווקא כשעיקר המצוה היא ברכה, לא תיקנו לברך עליה, אבל סיפור יציאת מצרים אין עיקר קיומה על ידי ברכה, ורק הוסיפו לה ברכה בסופה, כמו שהוסיפו ברכה אחרי קריאת שמע והלל, ומדוע לא תיקנו לה ברכה לפניה.

צג. ובשלמא לפי פירוש הרשב"ם שהגמרא סברה בתחילה שאם מצה בזמן הזה דרבנן גם סומא חייב כמו שאר כל אדם, מבוארת כוונת הגמרא שמזה שרב אחא פטר סומא מבואר שאין דינו כשאר כל אדם, ועל כרחך משום שמצה והגדה בזמן הזה דאורייתא. וכן לפי המבואר בדברי התוספות במגילה (שם) שאם הגדה בזמן הזה דרבנן יכול סומא להוציא אחרים כיון שתרי דרבנן יכול להוציא חד דרבנן, מבוארת כוונת הגמרא שעל כרחך רב אחא סובר שמצה והגדה בזמן הזה דאורייתא, כי אם הגדה בזמן הזה דרבנן, מה נפקא מינה שסומא פטור, הרי מדרבנן גם סומא חייב, ואף יכול להוציא אחרים שאינם חייבים בזמן הזה אלא מדרבנן. אבל בתוספות בעירובין מוכח שסומא פטור לגמרי, ומכל מקום יכול להוציא אחרים שחייבים רק מדרבנן, ואם כן מה ההכרח שרב אחא סבר שהגדה בזמן הזה דאורייתא, הרי רב אחא רק אמר את עצם הדין שסומא פטור לגמרי וגם מדרבנן אינו חייב, וכיון שרב אחא לא אמר שסומא אינו יכול להוציא אחרים, אפשר שהוא סובר שמצה והגדה בזמן הזה דרבנן.

צד. ראה באמרי שפר (סי' פג) וברנת יצחק (על הגדה של פסח עמ' רעט) שכתבו כעין זה.

צה. ולפי זה צריך לומר, שקטן לא נחשב מופקע ממעשה המצוה אלא רק אינו מחויב בה, ולכן כתבו התוספות שם שקטן יכול להוציא גדול בחיוב דרבנן.

צו. אמנם במאירי בברכות (יב: ד"ה והזכרת) הביא שיש שהיו נוהגים לברך על סיפור יציאת מצרים.

צז. שבח פסח (קדש אות ב).

צח. וכן כתב באורחות חיים (סי' יח).

צט. ובמהר"ל (גבורות ה' פס"ב) הקשה על סברת הרשב"א, מדוע אם יוצא בדיבור אחד אין חיוב ברכה, ויש שביארו (חידושי הלכות לרבי שמואל אביגדור תוספאה מקרלין, שאלה ו) שכיון שבשעת הברכה מזכיר את המצוה וממילא יוצא ידי חובה, נמצא שאין הברכה קודמת למצוה, וכל הברכות אין מברכין עליהם אלא עובר לעשייתן.

ק. שבח פסח (קדש אות ב), אגודת אזוב (דרוש לשבת הגדול) ומעשה ידי יוצר (על הגדה של פסח לגר"ש קלוגר).

קא. וכן הוכיח הגר"ש קלוגר (הגדת מעשה ידי יוצר לפני תחילת ההגדה) מדברי שמואל (לו.) 'לחם עוני, לחם שעונין עליו דברים הרבה', משמע שמדאורייתא עונים עליו דברים הרבה והיינו כל

ובמנחת שלמה (קטז:) כתב שגם הראשונים הנ"ל מודים שחייב מדאורייתא להוסיף ולספר ולא די במה שמזכיר בקידוש, אלא שכוונתם שמצות הסיפור היא להוסיף על הזכירה שבכל יום, וכשמזכיר יציאת מצרים בקידוש ומקיים בכך את הזכירה המחויבת בכל יום כבר התחיל גם את המצוה של ליל פסח, כיון שהמצוה היא להמשיך את הזכירה ולהוסיף בה, וכיון שכבר התחיל את המצוה אינו מברך.

אהח 19/06/2018

ובכלי בו (סי' נ) כתב 'ואינו מברך על ההגדה לפי שאינה אלא סיפור דברים'. וצריך ביאור בכוונתו.

ובשבלי הלקט (סדר פסח סי' ריח) כתב 'מה שאומרים בסוף אשר גאלנו היא ברכת ההגדה שהרי יש בה הזכרת מצה ומרור ופסח וכו' ולמה קבעוה בסוף ההגדה, לפי שרוצים לדרוש כמה דרשות בענין ההגדה ואם היה מברך תחילה אשר גאלנו לא היה חוזר למפרע ודורש אל השעבוד', עכ"ל.

אוצר החכמה

דברי הרא"ש בתשובה בטעם שאין מברכים

הרא"ש (שו"ת כלל כד סי' ב) כתב וז"ל 'ושאלת, למה אין מברכין על סיפור ההגדה. הרבה דברים צוה הקדוש ברוך הוא לעשות זכר ליציאת מצרים ואין אנו מברכין עליהן, כגון הפרשת בכורות וכל המועדים, שאין צריך להזכיר בהפרשת בכורות שאנו עושין אותו זכר ליציאת מצרים, אלא שצוה הקדוש ברוך הוא לעשות המעשה ומתוך כך אנו זוכרין יציאת מצרים, ולאו דווקא הגדה בפה, אלא אם ישאל מפרשין לו, וזהו ההגדה לצד שזוכרין יציאת מצרים', עכ"ל. ומשמע מדבריו שאין חיוב לספר בפה ביציאת מצרים אלא רק לעשות את מצות הלילה ולכוין זכר ליציאת מצרים, ולכן אין מברכין על הזכירה עצמה כשם שאין מברכים על הזכירה שיש בשאר המצוות והמועדים שהם זכר ליציאת מצרים, ומה שנצטוינו בסיפור ההגדה הוא רק אם הבן שואל על המעשים, שצריך לספר ולבאר לו, ועל כך אין מברכין.

אך בשבח פסח (קדש אות ב) כתב שהדברים תמוהים, שהרי ברור שמצות סיפור יציאת מצרים היא מצוה בפני עצמה, וחייב לספר בפיו שנאמר 'והגדת לבנך', ואף אם אינו חייב לספר אלא אם בנו שואלו הרי היא מצוה גמורה, ולמה לא יברך על מצות ההגדה לבנו.

וכתב שאפשר לבאר על פי דברי הרשב"א (שו"ת ח"א סי' יח) שאין מברכים על מצות צדקה כיון שהיא תלויה באדם אחר שאם לא ירצה העני לא יקבל ממנו ונמצא שאינו מקיים את המצוה, וכמו כן מצות סיפור יציאת מצרים תלויה באחרים, שהרי צריך להגיד לבנו שישמע אותו, ולכן אין מברכים עליה. אך הקשה שהרי שנינו בברייתא (קטז.) שאם אין לו בן הוא שואל את עצמו, ואם כן המצוה מתקיימת גם אם אין בנו שואלו, ואין המצוה תלויה באחרים, ומדוע אין מברכים עליה.

וכתב, שצריך לומר בדעת הרא"ש שמדאורייתא אין חיוב לספר אלא אם בנו שואלו, וחז"ל תיקנו שאם אין לו בן הוא שואל את עצמו, וכיון שעיקר המצוה מדאורייתא אינה ראויה לברכה, גם על מה שהוסיפו חז"ל לא תיקנו ברכה.

ובחתן סופר (שו"ת סי' עט) כתב שדברי הרא"ש 'אם שואל מפרשים לו', כוונתו בזה שעיקר מצות סיפור יציאת מצרים הוא בכל השנה במחשבה בעלמא כמו שנצטוינו למען תזכור את יום צאתך, וגם בליל פסח המצוה על זה האופן, אלא שנתוסף בו מצות והגדת לבנך, ובאה המצוה ההיא לפרש לו הענין באר היטב יותר מכל השנה, וכיון שאין זו מצוה בפני עצמה אלא מצות זכירת יציאת מצרים שבכל השנה בדרך סיפור, אין מברכים עליה.

הבשמים ראש (שו"ת סי' קצו) כתב שאין לברך כיון שההגדה כולה קילוסין ותשבחות, ואין מברכים על קילוסין ותשבחות. אך הקשו שלפי דבריו למה מברכים על הלל הרי כולו קילוסין ותשבחות.

ביאורי האחרונים בטעם שאין מברכים

וכעין זה כתב החיד"א (שמחת הרגל על 'כל המרבה') שהטעם שמברכים ברכת המצוות הוא כדי להודיע ולהראות שעושה את מעשה המצוות לשם שמים, ואם כן במצות הגדה שכולה קילוסים תשבחות והודאות לקב"ה, אין צורך להודיע שעושה את המצוה לשם שמים.

ובמהר"ל (גבורות ה' פס"ב) תירץ, שעיקר מצות סיפור יציאת מצרים היא במחשבת הלב, ולא תיקנו ברכה אלא על מצוה שעיקרה במעשה, כגון בקריאת מגילה והלל וקריאת התורה שעיקר המצוה היא בעצם הקריאה, ואף אם אינו מבין מה שאומר מקיים את המצוה, אבל בסיפור יציאת מצרים אינו יוצא ידי חובה אלא אם מבין מה שאומר כיון שעיקרה היא בכוונת הלב, ועל מצוה כזו לא תיקנו ברכה.

ובפרי מגדים (סי' תעד משבצות זהב סק"א) תירץ שכיון שיוצאים ידי חובת הגדה על ידי הרהור בלבד למאן דאמר הרהור כדיבור, לכן אין מברכים עליה, לפי שאן מברכים על מצוה שנעשית על ידי הרהור בלבד, כמבואר בבית יוסף (סי' תלב ד"ה ומה שכתב רבינו) שמטעם זה אין מברכים על ביטול חמץ.

אולם הגר"ש קלוגר (שו"ת האלף לך שלמה השמטות או"ח סי' מ) כתב שפשוט שאין יוצאים ידי חובת סיפור על ידי הרהור בלבד, כיון שכתוב בתורה 'והגדת', והגדה היא רק באופן שנשמע לאחרים, כלשון הגמרא (קטז.) 'הוא שואל לעצמו'.

ובשבח פסח (קדש אות ב) תירץ, שכיון שמצות הסיפור נמשכת עד שתחטפנו שינה, כמבואר בשולחן ערוך (סי' תפא ס"א), וצריך להפסיק באמצע הסיפור כדי לאכול סעודה ולקיים מצוות נוספות, ואינו עושה את מצות הסיפור בבת אחת, לכן אין מברכים עליה, שאין מברכין על מצוה שאינה נעשית בבת אחת[קב].

ובשפת אמת (פסח תר"מ) תירץ שכיון שגם בלא הציווי המיוחד לספר ביציאת מצרים היה מוטל עלינו לקיימו, כמו שאמרו חז"ל (קטז.) 'עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא, מאי בעי למימר ליה, אמר ליה בעי לאודויי ולשבוחי', ולכן אין מברכים על הסיפור, שלא שייך לומר 'וצונו' על מצוה שהיינו מקיימים גם בלא הציווי.

והגרא"ל צינץ (הגדת ברכת השיר עמ' י סוף ד"ה ונמשך) תירץ שכיון שמצות סיפור בליל ט"ו היא רק תוספת על מצות הזכירה שבכל לילות השנה, לא תיקנו לברך עליה[קג]. והטעם שבכל לילות השנה אין מברכים לפניה, הוא משום שמיד אחרי הזכרת היציאה שבסוף פרשת קריאת שמע מברכים על הגאולה כדי לסמוך גאולה לתפילה ובאותה ברכה מזכירים יציאת מצרים, וכיון שיציאת מצרים עצמה נזכרת במטבע ברכה אין צריך להקדים עוד ברכה לזכירת היציאה שבסוף קריאת שמע.

והגר"ש קלוגר (בהגדת מעשי ידי יוצר לפני תחילת ההגדה) תירץ שמצות סיפור יציאת מצרים היא טפילה למצות מצה ומרור, ואם אין לו מצה ומרור אינו חייב לספר, כמו שנאמר 'בעבור זה, לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך', וכיון שמברך על המצה והמרור אינו מברך על הסיפור, והרי זה כמו ד' מינים שבלולב, שאינו מברך על כל מין ומין כיון שהם טפילים ללולב[קד].

עוד תירץ שכיון שמתחיל את ההגדה בגנותם של ישראל שהיו עבדים ומושפלים אצל פרעה, אין ראוי לברך בשעה זו, כמו שמצינו במדרש (רבה פרשת ראה פרשה ד) שאין מפסיקים בקללות לברך ברכת התורה, כיון שנאמר (תהלים צא טו) 'עמו אנכי בצרה', 'ואין שורת הדין שיהיו בני מתקללין ואני מתברך'.

הגרי"ש כהנמן תירץ (הו"ד בדברי הרב ח"ג עמ' לט) שסיפור יציאת מצרים הוא בכלל תלמוד תורה, שהרי גם העוסק בהלכות הפסח מקיים מצות סיפור יציאת מצרים, ולכן אין מברכים על הסיפור כיון שכבר נפטרו בברכת התורה[קה].

י. אם מועיל שומע כעונה

דברי הרא"ם שמועיל שומע כעונה

רבי אליהו מזרחי (שו"ת סי' מא ד"ה ראה) כתב שאם שמע סיפור יציאת מצרים יצא ידי חובה אף שלא סיפר בעצמו, כיון שקיי"ל בכל התורה ששומע כעונה. והביאו הכנסת הגדולה (סי' תעא הגב"י שיטה יב).

אולם המהר"ם אלאשקר (שם סי' מב ד"ה עוד, שו"ת סי' י ד"ה ואין) נחלק עליו וכתב שאינו יוצא בשמיעה בלבד, כיון שכתוב 'והגדת לבנך' משמע שכל אחד צריך לומר.

דברי האחרונים שדנו שלא מועיל שומע כעונה

ובספר שבח פסח (דיני מגיד, אות ב) כתב שיש לומר שגם רבי אליהו מזרחי לא אמר שיוצאים בשמיעה אלא במצות זכירת יציאת מצרים שבכל יום, אבל במצות סיפור יציאת מצרים לא מועיל שומע כעונה, כיון שנאמר 'והגדת לבנך' והחיוב הוא להגיד בעצמו לאחרים, ואף שאם יושב לבדו הוא

ההגדה, ולא די בדיבור אחד בלבד.

קב. כמבואר בכל בו (סי' מט) וברוקח (הלכות פסח מא ע"ב) שאין מברכים על הלל וד' כוסות מפני שאינם נאמרים ברציפות.

קג. כעין זה הובא לעיל בשם החתן סופר (סי' עט).

קד. וכן כתב בחסד לאברהם (שו"ת מהדו"ת סי' נד).

קה. וראה על ענין זה ברבבות אפרים (שו"ת ח"ב סי' קכט).

שואל את עצמו, מכל מקום המצוה היא 'להגיד' והיינו להוציא הדברים בפיו כדרך שאומר לאחרים, ולא מועיל בזה שומע כעונה.

הוכחה מהגמרא שמועיל שומע כעונה

ובספר ישרי לב (או"ח אות ש שומע כעונה) הביא בשם אביו הגאון בעל חקרי לב שהקשה על דבריו שבגמרא (קטז:) מבואר שיש בזה דין שומע כעונה, שאמרו שם שסומא פטור מלומר הגדה, והקשו 'והאמר מרימר שאלתינהו לרבנן דבי רב יוסף מאן דאמר אגדתא בי רב יוסף, אמרו רב יוסף, מאן דאמר אגדתא בי רב ששת, אמרו רב ששת', והיינו, שהגמרא מקשה שאם סומא פטור מהגדה איך רב יוסף ורב ששת הוציאו את בני ביתם בהגדה, הרי קי"ל שמי שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתן. ומבואר שמי שמחויב בדבר יכול לומר הגדה ולהוציא אחרים ידי חובתן מדין שומע כעונה.

ואבן החתם סופר (שו"ת או"ח סי' טו) והמנחת חינוך (מצוה כא) כתבו כדבר פשוט שגם בסיפור יציאת מצרים אפשר להוציא אחרים מדין שומע כעונה. ובמנחת חינוך (שם) הוכיח כן מהגמרא שם.

וכן דקדק העולת שבת (סי' תעג סק"ה) מדברי הרמ"א (שם ס"ו) שיאמר את ההגדה בלשון שמבינים הנשים והקטנים, ומשמע שהנשים יוצאות בשמיעה ואינן צריכות לומר בפה.

איך מועיל שומע כעונה הרי צריך אמירה בקול רם

אלא שיש שהקשו[קי] לפי דברי הבית הלוי (על התורה סוף ח"א) שבברכת כהנים לא מועיל שומע כעונה, כיון שצריך שיברכו הכהנים בקול רם, כמבואר בסוטה (לח.), ולענין זה לא מועיל שומע כעונה, כיון שהשומע נחשב כמדבר אבל אין זה דיבור בקול רם, והרי כתב הריטב"א (סדר הגדה של פסח), שחייב אדם לומר את ההגדה בנעימה וקול רם בכל כחו, אם כן, קשה איך מועיל שומע כעונה, הרי במקום שצריך לומר בקול רם לא מועיל שומע כעונה.

ועוד הקשו שהרי המצוה היא 'לספר' וצורת הסיפור היא על ידי מספר ושומע, ואיך מועיל שומע כעונה, אלא על כרחך שמדין שומע כעונה מתי"חס אליו הסיפור באופן שסיפרו המדבר, וכאילו הוא עצמו סיפר, ואם כן גם במקום שצריך קול רם 'ועיל שומע כעונה, וקשה על דברי הבית הלוי.

סיפור מועיל בשמיעה גם בלא דין שומע כעונה

ותירצו שבמצות סיפור יציאת מצרים מועיל שומע כעונה כיון שזו צורת מצותה שיהא מספר ושומע, והשומע 'וצא על ידי שמיעתו בלבד, ולא מדין שומע כעונה, אלא שצריך שיהא המספר בר חיובא, כמו שמצינו בתקיעת שופר שקי"ל שהמצוה בשמיעה לבד ולא צריך לדין שומע כעונה, [כמבואר בשו"ע (או"ח סי' תקפה ס"ב)] ומכל מקום צריך לשמוע קול תקיעת שופר של בר חיובא, כמבואר בגמרא בראש השנה (כט.).

ומצינו באחרונים שצריך לכתחילה לקיים את המצוה על ידי בעל הבית אומר את ההגדה ומוציא את כל בני ביתו, וז"ל המהרש"ל (סי' פח) 'ובודאי הגדול הוא המגיד, שהרי כתוב והגדת לבנך'. ובמעשה רב (מנהגי הגר"א) כתב שהוא היה אומר את ההגדה וכולם שומעים. ובשולחן ערוך הרב (סי' תעג סכ"ד) כתב שבני הבית 'וצאין בשמיעה מבעל הבית, שכן נכון לעשות משום ברוב עם הדרת מלך[קז].

ובמשנה (קיד.) מבואר שמביאים את המצה והמרור וחרוסת ושני תבשילים קודם ההגדה, ובגמרא (קטו:) פירש רב הונא שמביאים רק לפני מי שאומר את ההגדה ולא לפני כל המסובים. משמע שרק אחד אומר את ההגדה. וכן אמרו בגמרא (שם) שאין נוהגים לעקור את השולחן קודם אכילה כדי שישאלו התינוקות אלא לפני מי שאומר את ההגדה. ופירש רש"י (שם ד"ה ואין) שהגדול שבהם עושה את הסדר ואומר את ההגדה. וכן כתב הר"ן (שם ד"ה כולהו) שדרכם היה שאחד אומר את ההגדה וכולם שומעים.

קו. מגדנות אליהו (שו"ת ח"א סי' לז). **קז. ובספר** המנהיג (סי' סה) כתב שהגדול שבבית מקדש ומברך ועושה כל הסדר.

אהח19/06/2018

אליבא דהלכתא

סעיפי הלכה
לפי סדר ה"עין משפט",
ערוכים ומנוסחים ע"פ
דברי הרמב"ם והשו"ע
ונושאי כליהם

פניני הלכה

נושאים והלכות
בסוגיות הגמרא
מתוך ספרי הפוסקים והשו"ת

תוכן העניינים

אליבא דהלכתא פסחים

זמן בדיקת חמץ ..... א
מקומות שאין צריכים בדיקה ..... א
בדיקה במרתף של יין ..... א
להיכנס בכי טוב ולצאת בכי טוב ..... א
הכוכבים משבחים את הקב"ה ..... א
הנודר מן האור ..... א
גנב הבא במחתרת ..... ב
הבא במחתרת ביום ..... ב
עשיית מלאכה בערב פסח קודם חצות .... ב
אכילה ושתיה בלילה הקודם לתענית ..... ב
כהן שקידש ידיו ורגליו בלילה ..... ב
מתי היולדת מביאה קרבנה ..... ב
הפילה בליל יום השמונים ואחד ללידתה ..... ג
דין אכילת קדשים קלים ..... ג
בקרבן שלמים ..... ג
בקרבן תודה ..... ג
זמן שריפת הנותר ..... ג
מצות הוידוי ביום הכפורים ..... ג
תפילות יום הכפורים ..... ג
חמש תפילות היום ..... ג
תפילת ערבית בצאת יום הכפורים ..... ג
לשון נקיה ..... ג
דיבור בלשון קצרה ..... ג
מוהל היוצא מהזיתים אינו מכשיר עד גמר מלאכה ..... ג
אין בודקים מן המזבח ומעלה ..... ג
אמר שהיה גוי ונתגייר בבית דין ..... ד
איסור אכילה בקרבן פסח ..... ד
עכו"ם ..... ד
גר תושב ושכיר ..... ד
בערל ..... ד
חלק האליה שבקרבן קרב לגבוה ..... ד
מים שאובים שבשכונת המת ..... ד
האם צריך להודיע לאדם על פטירת קרוביו ..... ד
להתאבל על פי עד אחד ..... ד
מנהגי אבלות בשומע שמועה רחוקה .... ד
דיו בחליצת מנעליו ..... ד
אם אין לו מנעלים ברגליו ..... ה
דיו לנהוג שעה אחת אבלות ..... ה
אם היה עוסק בעסק מסוים ..... ה
נעילת הסנדל באבלות ..... ה
זריזים מקדימים למצוות ..... ה
בבדיקת חמץ ביום ..... ה
במצות מילה ..... ה
במצות לולב ..... ה
אור הנר יפה לבדיקה ..... ה
דברים האסורים לפני בדיקת חמץ ..... ה
מלאכות שונות ולימוד תורה ..... ה
להתחיל ללמוד חצי שעה קודם הבדיקה .... ה
הלומדים בבית המדרש אחר התפילה ..... ה
תפילת ערבית בליל בדיקת חמץ ..... ה
מזוזה חובת הדר היא ..... ה
מי מחויב בבדיקת חמץ בשכירות ..... ה
מסר המפתח אין צריך לומר 'לך חזק וקני' ..... ו
השוכר בית ביום י"ד בניסן ..... ו
האם צריך לעשות בדיקת חמץ ..... ו
אמר לו המשכיר שבדק ..... ו
השוחט במקום שאין מכירים אותו ..... ו
יבדוק הציצית קודם הברכה ..... ו
מקוה שלא הוחזק שמימיו מתמעטים .... ו
תלמיד חכם שמת והניח פירות ..... ו
השוכר בית ביום י"ד בניסן ..... ו
האם חזקתו בדוק ..... ו
נאמנות אשה עבד וקטן בבדיקת חמץ ..... ו
השכיר בית לחבירו בחזקת בדוק ..... ו
שכר בית בחזקת שיש לו מזוזה ..... ו
להשתמש בתשמישי קדושה או מצוה של חבירו ..... ו
בטלית ובתפילין ..... ו
בספרי קודש ..... ז
בלולב ..... ז
עד מתי החמץ מותר בהנאה ..... ז
חמץ ביום ארבעה עשר ..... ז
באכילה ובהנאה ..... ז
כרת ובל יראה ..... ז
להשבית החמץ בי"ד ..... ז
כיצד מקיימים מצות ביעור חמץ ..... ח
שגג ועשה בשבת כמה מלאכות חייב חטאת על כל מלאכה ..... ח
הבערה ביו"ט שלא לצורך ..... ח
שריפת חמץ ביו"ט ..... ח
בל יראה ובל ימצא ..... ח
בחמצו ..... ח
בחמץ של יהודי אחר ..... ח
בחמץ הקדש ..... ח
עשיית מחיצה בפניו ..... ח
ביעור חמץ של גוי ..... ט
כשהתחייב באחריותו ..... ט
כשלא התחייב באחריותו ..... ט
מכירת חמצו לגוי בשעה חמישית ..... ט
בכור ..... ט
מצותו ..... ט
בהמת השותפים ושותפות הגוי ..... ט
בהמת ארנונה ..... ט
חלה ..... ט
מצותה ..... ט
עיסת גוי ..... ט
עיסת שותפים ..... י
שותפות גוי ..... י
עיסת ארנונה ..... י
חמץ גוי בבית יהודי ..... י
ביד הגוי ..... י
מונח בבית ..... י
השכרת בית לגוי ..... י
דינו ..... י
בזמן הזה ..... י
המוצא חמץ בביתו ..... י
עשיית מחיצה לחמץ גוי ..... י
היוצא מביתו ..... י
תוך שלשים יום לפסח ..... י
קודם שלשים יום ..... י
העושה ביתו אוצר ..... י
דעתו לחזור בפסח ..... י
לימוד הלכות פסח ..... יא
אמירת נוסח ביטול חמץ ..... יא
בליל י"ד אחר בדיקת חמץ ..... יא
ביום י"ד אחר שריפת חמצו ..... יא
יאמרו בלשון שמבין ..... יא
עם הארץ שאמר הביטול בלשון הקודש .... יא
אם אין האיש בביתו ..... יא
באלמנה ..... יא
שליחות בבדיקת וביטול חמץ ..... יא
אמירת הביטול ע"י שליח ..... יא
בקטן ..... יא
ציוה את השליח רק שיבדוק ..... יא
הנוסע מביתו ומינה שליח שיבדוק ..... יא
באפוטרופוס של יתומים ..... יא
פטור הפקר ממעשר ..... יב
דברים שחייב עליהם אפילו שאינם ברשותו ..... יב
החופר בור ברשות הרבים ..... יב
המשהה חמצו בערב פסח משש שעות ומעלה ..... יב
ביטול פירורי בצק קודם חימוצם ..... יב
המקדש אשה באיסורי הנאה ..... יב
באיסור דרבנן שאין לו עיקר מן התורה .... יב
באיסור דרבנן שיש לו עיקר מן התורה ..... יב
באיסור דאורייתא ..... יב
בשבת ערב פסח מבטל את החמץ בשבת ..... יב
הכין עיסה ועדיין לא החמיצה ..... יב
מצא מעות בזמן בית המקדש ..... יב
לפני סוחרי בהמה בירושלים ..... יב
בהר הבית ..... יג
מצא פת בפסח בתוך ביתו ..... יג
כשראוי למאכל ..... יג
כשמעופש הרבה ..... יג
אם מצא בגומא או בחור ..... יג
תיבה שמשמשת למעות ..... יג
חולין ומעשר שני ..... יג
חולין והקדש ..... יג
שיטת הרמב"ם בנוסח הברכות ..... יג
כללו ..... יג
הברכות שמברכים עליהם בלמ"ד ..... יג
הברכות שמברכים עליהם ב'על' ..... יד
ברכות שמברך עליהם לאחר עשייתם ..... יד
ברכות הרשות ..... יד
נוסח ברכת המילה ..... יד
נוסח ברכת פדיון הבן ..... יד
למול בלא רשות האב ..... יד
נוסח ברכת השחיטה ..... יד
ברכת השוחט פסח וחגיגה ..... יד
ברכות מצות לולב ..... יד
בשעת אגידתו למצוה ..... יד
בשעת נטילתו למצוה ..... יד
סדר הנענועים בלולב ..... יד
ברכות מצות סוכה ..... יד
בסיום עשיית הסוכה ..... יד
סדר ברכות הקידוש בליל יו"ט ..... יד
האם צריך לעמוד כשמברך על הסוכה ..... יד
לא אכל בלילה הראשון בסוכה ..... יד
אם לא בירך שהחיינו בלילה הראשון ..... יד
ברכת בדיקת חמץ ..... יד
צריך לברכה קודם שיתחיל לבדוק ..... יד
התחיל לבדוק ושכח לברך ..... יד
סיים לבדוק ושכח לברך ..... יד
ברכות שמברכים עליהם עובר לעשייתה ..... יד
בתפילין ..... יד
בשופר ..... יד
בסוכה ובארבעה מינים ..... יד
בכיסוי הדם ..... יד
ברכת הנהנין ..... יד
ברכת הריח ..... טו
נרות חנוכה ..... טו
ברכות הטבילה ונטילת ידים ..... טו
טבילת הגר ..... טו
טבילה ..... טו
בנטילת ידים ..... טו
ברכה על הדלקת נרות בשבת ויו"ט .... טו
בשבת ..... טו
ביו"ט ..... טו
לאיזה אור אפשר לבדוק את החמץ .... טו
לאור הנר ..... טו
לאור הלבנה ..... טו
לאור החמה ..... טו
לאור האבוקה ..... טו
בדק ביום י"ג ..... טו
בדק בליל י"ג ..... טו
לבדוק לכתחילה בליל י"ג ..... טו
להשליך החמץ לחצירו או לרחוב ..... טו
במקום שעורבים מצויים ..... טו
כשלא אכלוהו העורבים ..... טו
בדיקה במקום שעורבים מצויים ..... טז
בספק חמץ ..... טז
בודאי חמץ ..... טז
בחצר שלו אסור, ובחצר של הפקר מותר ... טז
מקומות שמותר לבודקם לאור החמה ... טז
אכסדרה ..... טז
ארובה שבחדר ..... טז
כנגד החלון שבכותל ..... טז
הבדיקה ביום י"ג ..... טז
בדיקה לאור אבוקה ..... טז
דינו ..... טז
גדר אבוקה ..... טז
באיזה נר בודקים ..... טז
לכתחילה ..... טז
בדיעבד ..... טז
כשאין לו נר של שעוה ..... טז
במוצאי שבת יברך על אבוקה ..... טז
בדיקה בחורים שבבית ..... טז
האמצעיים ..... טז
הגבוהים והנמוכים ..... טז
חורים שעל גבי התנורים ..... טז
הקטנים ..... טז
חורים שבקרקע ..... טז
חמץ שבסדקי הקרקע ..... טז
חור עמוק ..... יז
בדיקת גגות ..... יז
משופעים ..... יז
שוים ..... יז
גגות הבתים ..... יז
בדיקה ברפת של בקר ..... יז
בדיקה בלול של תרנגולים ..... יז
קרקע הבית שמצויים שם תרנגולים ..... יז
לבדוק תחת הספסלים והשולחנות ..... יז
במקום שאכלו חמץ, ומצויים שם תרנגולים ..... יז
בדיקה בחור שבין יהודי לחבירו ..... יז
מיטה שמחלקת את הבית לשנים ..... יז
בדיקה באוצרות יין ובית התבן ..... יז
כשאינו מסתפק מהם באמצע הסעודה ..... יז
כשמסתפק מהם בשעת הסעודה ..... יז
בדיקה באוצרות של שמן ..... יז
חדרים שמונחים שם מיני אוכל ..... יז
בית העצים ונרות ..... יז
בית הדגים, בית המלח, ובית השעוה ... יז
בדיקה בכותל שנפל ונעשה גל ..... יז
כשיש שם ספק חמץ ..... יז
כשיש שם ודאי חמץ ..... יז
כשלא ביטלו ..... יז
כשנפל עליו גל גדול ..... יז
הנותן צדקה בשביל שיחיה בנו ..... יז
כשעשה תנאי שאם לא יחיה בנו לא יתן .... יז
עוסק במצוה ומכוין גם להנאתו ..... יח
בדיקה בחור שבין יהודי לגוי ..... יח
חיוב ראייה למי שאין לו קרקע ..... יח
לכוין במצוות שיהיו לשמה ..... יח
בדיקה בחדרי הבית שאין אוכלים שם חמץ ..... יח
בדיקה בחדרי המשכונות ..... יח
בדיקה בבית הכנסת ..... יח
בליל י"ד ..... יח
עבר ולא בדק יבדוק ביום ..... יח
צריך לכבד הבית קודם הבדיקה ..... יח
צריך לחזור ולבדוק בלילה ..... יח
בשעת הבדיקה יקח נוצה ..... יח
צריך לבדוק כיסי הבגדים ..... יט
בדיקת מרתף של יין ..... יט
אין חוששים שמא גירדה חולדה ..... יט
מדורות העכו"ם ..... יט
טומאת מדורות העכו"ם ..... יט

תוכן העניינים

תרומה וקדשים שנטמאו שם ..... יט
כמה ישהו שם העכו"ם ..... יט
מי עושה מדור עכו"ם ..... יט
אם היה שומר ..... יט
איך מטהרים המדור ..... יט
חבר שמת והניח פירות ..... יט
מערים אדם על תבואתו ..... יט
קבורת נפלים ביו"ט ..... כ
המאהיל על בור שהטילו שם נפל ..... כ
הצנעת החמץ אחר הבדיקה ..... כ
האופן שצריך לחזור ולבדוק ..... כ
בדק ולא מצא ..... כ
עכבר שהעביר חמץ ממקום למקום ..... כ
נטל עכבר ממקום הקביעות ..... כ
נטל ככר קטן ..... כ
דין 'קבוע' באיסורים ..... כ
דין 'פירש' בחמץ ..... כ
דין 'פירש' באיסורים ..... כ
נמצא הבשר אחר שפירש ..... כ
פירש בפנינו ..... כ
'תליה לקולא באיסור דרבנן' בחמץ ..... כ
שני צבורין אחד של חמץ ואחד של מצה ... כ
באו לישאל בבת אחת ..... כא
'תליה במקולקל באיסור דרבנן' בתרומה ..... כא
'תליה במקולקל באיסור דרבנן' באיסורים ..... כא
שתי חתיכות לשתי קדירות ..... כא
שתי חתיכות לקדירה אחת ..... כא
חתיכה אחת לשתי קדירות ..... כא
באיסור דאורייתא ..... כא
דין התרומה בזמן הזה ..... כא
שני בתים בדוקים וצבור אחד של חמץ ..... כא
שני שבילים אחד טמא ואחד טהור .... כא
באו שנים בבת אחת ..... כא
באו בזה אחר זה ..... כא
חתיכה של איסור שנתבטלה בשנים אחרים לא יאכל שלשתם ..... כא
שנים הנשבעים שבועה סותרת לא ישבעו בבת אחת ..... כא
ספק נכנס למקום הטומאה ..... כב
ספק אם נכנס העכבר לבית ..... כב
אבד לו מקום טומאה ובדק ומצא ..... כב
נכנס עכבר עם חמץ ובדק ולא מצא ... כב
בדק ומצא ..... כב
הניח בבית תשעה ככרות ומצא עשרה .. כב
הניח בבית עשרה ככרות ומצא תשעה .. כב
שדה שנאבד בה קבר ..... כב
הניח מנה של מעשר, ומצא מאתיים .... כב
הניח מאתיים של מעשר, ומצא מנה ..... כב
קרדום שאבד בבית או שמצאו בזוית אחרת ..... כב
הניח חמץ בזוית זו ומצאו בזוית אחרת ..... כב
עכבר נכנס וככר בפיו ומצא פירורים ... כב
תינוק נכנס לבית וככר בידו ומצא פירורים ..... כב
עכבר שנכנס ויוצא ..... כב
גוי שנכנס ויוצא ..... כג
כזית חמץ למעלה על הקורה ..... כג
היה חמץ בבור ..... כג
לא בדק את החמץ בזמנו ..... כג
לא בדק בלילה ..... כג
דיני הבדיקה ..... כג
דין הביטול ביום י"ד ..... כג
נזכר ביום טוב ..... כג
נזכר בחול המועד ..... כג
ברכה על בדיקה בתוך פסח ..... כג
נזכר לאחר הפסח ..... כג
הנחת פתיתי חמץ בשעת הבדיקה ..... כג
מה שמשייר יניחנו בצנעה ..... כג
אם לא נזהר ..... כג
מתי חייב לחזור ולבדוק ..... כג
קצירת בית השלחים קודם הבאת העומר ..... כג
איסור נגיעה בחמץ בפסח ..... כג
לפרר או לשבור מצות בערב פסח ..... כג
ליגע באוכל ביום כפור ..... כג
להניח כלי מלא שמן מעל הנר ..... כד
קשירת דלי לבאר ..... כד
לקשור חבל בעניבה ..... כד
בכור שאחזו דם ..... כה
להסיר זבובים מבהמה ביו"ט ..... כה
זמן איסור חמץ באכילה והנאה בערב פסח ..... כה
זמן שריפת חמץ ..... כה
עדים שמעידים ומכחישים זה את זה ביום אחד בחודש ..... כה
עדים שמכחישים זה את זה בשני ימים בחודש ..... כה
עדים שמכחישים זה את זה בשתי שעות ביום ..... כה
עדים שמכחישים זה את זה בשלש שעות ביום ..... כה
חקירת ובדיקת העדים ..... כה
מצות עשה לדרוש ולחקור את העדים ..... כה
עדי ממונות אין צריכים דרישה וחקירה .... כה
עדי קנסות ושאר דברים שאין מצויים ..... כה
אם נראה לדיין שהדין שבא לפניו מרומה .. כה
עדי קידושין ..... כה
עדים שמעידים על מיתת הבעל ..... כה
עדות לאסור אשה לבעלה ..... כה
צריך לחקור את העדים בזמן ומקום המעשה ובגוף המעשה ..... כה
שבע חקירות בזמן ומקום המעשה ..... כה
חקירות העדים בגוף המעשה ..... כו
כל המרבה בבדיקות העדים הרי זה משובח ..... כו
החילוק בין חקירות ודרישות לבדיקות .. כו
בחקירות אם אמר אחד מהם איני יודע עדותן בטלה ..... כו
בבדיקות אפילו אם שניהם אומרים אין אנו יודעים עדותם קיימת ..... כו
עדים המכחישים זה את זה ..... כו
החקירות הם בדברים של עיקר העדות .. כו
זמן איסור חמץ באכילה והנאה בערב פסח ..... כו
זמן איסור אכילה והנאה מן התורה ..... כו
זמן איסור אכילה מדרבנן ..... כו
אין שורפים תרומה וקדשים בשעה חמישית עד שעה שישית ..... כו
זמן איסור הנאה מדרבנן ..... כו
חמץ נוקשה או בתערובות ..... כו
כיצד מקיימים מצות ביעור חמץ ..... כו
מן הדין יכול לבערו בכל דבר ..... כו
המנהג לקיים ביעור חמץ בשריפה ..... כז
זמן שריפת החמץ ..... כז
זמן ביעור חמץ ..... כז
היאך מחשבים את שעות היום לגבי איסור חמץ ..... כז
שעות זמניות שכל שעה אחת משתים עשרה ..... כז
זמן תחילת היום וסופו ..... כז
שעות בינוניות שכל שעה אחת מעשרים וארבעה ..... כז
חישוב שעות היום לגבי מכירת חמץ ..... כז
זמן אכילת סעודת שחרית בכל יום ..... כז
עדים שמעידים ומכחישים זה את זה בנץ החמה או בשקיעתה ..... כז
סדר ביעור חמץ בערב פסח שחל בשבת ..... כז
מבערים את החמץ בערב שבת ומשיירים מזון שתי סעודות לשבת ..... כז
זמן ביעור החמץ בערב שבת ..... כז
ביעור התרומות בערב שבת ..... כז
להזכיר אליהו הנביא במוצאי שבת ..... כז
ישראל שיש ברשותו חמץ שהפקיד אצלו חבירו ..... כח
אין למכרו לנכרי רק כשהגיע זמן איסורו ... כח
אם חושש שלא ימצא קונים בזמן איסורו .. כח
אוצר החכמה
צריך למכור בשומה על פי בית דין ..... כח
אם יכול ימכור במנהג מכירת חמץ שלנו ... כח
אם לא מכרו והגיע זמן הביעור ..... כח
מי שיש בידו פקדון ויודע שעתיד להיפסד ..... כח
המוכר פקדון על פי בית דין אין מוכר לעצמו ..... כח
גבאי צדקה הצריכים לפרוט מעות או למכור מהתמחוי ..... כח
אין הגבאים צריכים לתת דין וחשבון ..... כח
גבאים שאינם כשרים צריכים לתת דין וחשבון ..... כח
אם חושדים אותם בדבר שראוי להסתפק בעיני הדיין ..... כח
אם רוצים למנות גבאים אחרים אין בזה חשד ..... כח
מי שיש בידו פקדון של חבירו ומתמעט והולך ..... כח
הר הבית היה מוקף אצטבאות היקף בתוך היקף ..... כט
לחמי תודה באים עשר חלות חמץ ושלשים חלות מצות ..... כט
זמן אכילת קרבן תודה יום ולילה ..... כט
אין מביאים קרבן תודה בערב פסח .... כט
אמירת מזמור לתודה בערב פסח ובערב יום כיפור ..... כט
הפריש תודה ולחמה ואבד אחד מהם .. כט
זמן חלות קדושת דמים וקדושת הגוף על לחמי תודה ..... כט
חלות קדושת הלחם על ידי שחיטה וזריקה ..... כט
גט שנכתב על איסורי הנאה הטעונים שריפה ..... כט
זבחים שנשחטו שלא לשמן כשרים ..... כט
דין קרבנות שנפסלו ..... כט
שריפת קדשים בדרגות טומאה שונות ביחד ..... כט
שלישי לטומאה עם ראשון לטומאה ..... כט
שלישי לטומאה עם אב הטומאה ..... כט
אסור לשרוף תרומה תלויה עם טמאה או עם טהורה ..... ל
דרגות הטומאה ..... ל
משקים מקבלים טומאה בכל שהוא ..... ל
מן התורה אין אוכל מטמא אוכל ..... ל
טבול יום הוא שני לטומאה ..... ל
חרב הרי הוא כחלל ..... ל
אם מותר לכהנים ליטמא לחרב ..... ל
כל הפוסל את התרומה מטמא משקה להיות ראשון לטומאה ..... ל
טבול יום פוסל ולא מטמא ..... ל
שמירה על תרומה שספק אם נטמאה ... לא
לטמא תרומה שהולכת להישפך לתוך חולין ..... לא
הכשרת פירות לפני המירוח ..... לא
לשרוף תרומה תלויה עם טמאה ..... לא
שריפת פיגול נותר וטמא ביחד ..... לא
שריפת תרומה טהורה עם טמאה בשעה השביעית ..... לא
טומאת פיגול ונותר ..... לא
חמץ שנפסל מאכילת אדם ומאכילת כלב ..... לא
עד מתי אוכל מטמא טומאת אוכלין ... לא
טומאת משקים ..... לא
ספק בטומאת משקים ..... לב
ספק אם המשקים הטמאים טימאו אחרים ... לב
ספק אם המשקים נטמאו מאחרים ..... לב
דין רביעי בקודש ..... לב
דין משקה בית המטבחיים שבעזרה .... לב
דם תמצית לענין הכשר ..... לב
הציץ מרצה על טומאות ..... לב
רביעי טמא בקדשים ..... לג
משקים שנטמאו ונכנסו לעזרה או יצאו ממנה ..... לג
חילוק בין טומאת מים לשאר משקים... לג
שיעור משקה לקבל טומאה ..... לג
שיעור נטילת ידים לסעודה, ובמה נוטלים ..... לד
מקוה שכולו שאוב פסול ..... לד
טבילה בכלים ..... לד
כלים שנטמאו במשקים ..... לד
משקה לעולם אינו שני לטומאה ..... לד
פרה ששתתה מי חטאת ..... לד
משקה סרוח אינו מטמא ..... לה
אין טומאת שלישי בחולין ..... לה
אין טומאה עושה כיוצא בה ..... לה
טבול יום ומחוסר כפורים בקדשים ..... לה
רביעי לטומאה בתרומה וקדשים ..... לה
שלישי ורביעי בקודש טמאים ..... לה
טבול יום שנגע בסולת לבונה קטורת או גחלים ..... לה
צירוף כלי לקודש ..... לו
מחט שנמצאה בבשר של זבחי שלמים ..... לו
טומאת ידים במקדש ..... לו
אוכל אינו מטמא כלי ..... לו
ספק רוק בירושלים ..... לו
ספק טומאת כלים בירושלים ..... לו
ספק טומאה ברשות הרבים ..... לו
דין עזרה כרשות הרבים ..... לו
דבר שאין בו דעת לישאל ..... לו
ספק טומאה הבאה בידי אדם ..... לו
דם קדשים טהור ואינם מכשיר ..... לז
הכשר של חיבת הקודש ..... לז
פרת קדשים שנשחטה ונמצאה בה מחט טמאה ..... לז
נמצאה המחט בבשר ..... לז
נמצאה המחט בפרש ..... לז
קבלת טומאה מצד חיבת הקודש ..... לז
דרגות הטומאה בחולין ..... לז
טומאת אויר כלי חרס ..... לז
כלי חרס מטמא מאוירו ..... לז
טומאת כלים באויר כלי חרס ..... לח
שריפת תרומת חמץ טהורה ביחד עם טמאה ..... לח
לטמא תרומה שנשפכת לתוך חולין .... לח
כשהחולין טמאים ..... לח
כשהחולין טהורים ..... לח
כשאין הפסד מרובה ..... לח
השהיית שמן תרומה טמאה ..... לח
אסור להשהות שמן שנותר מנרות חנוכה ..... לח
זילוף יין נסך ..... לח

תוכן העניינים

פניני הלכה פסחים

אם זמן בדיקת חמץ בתחילת הלילה דווקא ודיעבד הגלויים בכך ..... א
לימוד הלכות בדיקת חמץ משהגיע זמן הבדיקה ..... א
ברכת 'בורא מאורי האש' על אור הכוכבים ..... א
הליכת כל אדם יחידי בלילה ..... ב
רחמי האם על בנה ..... ב
אם לקצר ולדבר בלשון מגונה כשמדבר עם האשה ..... ב
כתיבת רב תוארי כבוד על עצמו ..... ג
אם חייב אדם להשתדל להתחייב במצוה ... ג
מנהגים בדרך ההודעה על מיתה ..... ד
נאמנות נשים על בדיקת חמץ ..... ד
נאמנות נשים בשאר איסורים שיש בהם טורח ..... ה
אם נוח לאדם שיעשו מצוה בממונו במקום הפסד ..... ו
אם נוח לאדם שיעשו מצוה דרבנן בממונו ..... ז
טעם אמירת 'שפוך חמתך' בליל הסדר .... ז
זמן אפיית מצות מצוה בערב פסח ..... ח
שכירות בעירובין משר העיר שתפיסת ידו בבתים היא דרך אלימות ..... ח
אם שואלים ודורשים בהלכות הפסח ביום הפורים עצמו ..... ט
דיני שואלים ודורשים בהלכות החג בשאר ימים טובים ..... י
בדיקת וביעור פירורי חמץ ..... יא
הטמנת עשרה פתיתים ואם יש חשש ברכה לבטלה כשאין מוצא חמץ ..... יב
הנחת פתיתים בזמנינו, ואם יכול הבודק להניחם ..... יג
ברכה על עשיית מצוה כשיש חשש שמא תתקלקל, וברכה על מצות צדקה ..... יג
בדיקת חמץ לאור פנס ..... טו
הידור לבדוק בגר ולא בפנס, ודין מקומות הנדלקים ..... טז
אם מצוות שבין אדם לחבירו צריכות כוונה ..... יח
מעלת אכילת פירות משובחים של ארץ ישראל ..... יח
חשש מיתה באדם שעמד בקשרי המלחמה ..... יט
חזקה על חבר שבירך כהלכה ..... יט
קבורת נפלים ..... כ
המנהג לקבור נפלים ..... כ
שימור נפל כדי ללמוד ממנו דדכי הרפואה ..... כ
אם יש חיוב מן התורה לחזר אחר המצוות לקיימן ..... כא
מנין הפתיתים שמצניעים לבדיקת חמץ ... כא
חמץ שנפל בין החלקים של כסאות מוברגים, ותחת הכיריים של הגז ..... כב
ביעור חמץ בלחם שכתוב עליו שם הוי"ה ..... כב
מכירת חדש בחרץ לארץ ..... כג
מצא חמץ בביתו בפסח אחר שמכר כל חמצו לגוי ..... כד
לימוד פרק במה מדליקין והלכות שבת לאור הנר ..... כד
לימוד לפני התפילה ..... כד
מקור חלוקת היום לשעות ..... כה
הסתמכות על אומדנא של כל אדם באיסורי כרת ..... כה
סוף זמן קריאת שמע ואכילת חמץ ..... כו
אופן קיום סעודה שלישית בערב פסח שחל בשבת ..... כז
קיום סעודה שלישית זו בדברי תורה ..... כח
אמירת מזמור לתודה בערב פסח וחול המועד פסח ..... כח
אמירת 'מזמור לתודה' בערב יום הכפורים ..... כט
לא תתגודדו במנהגים ..... כט
לא תתגודדו בירושלים ..... כט
הדלקת נרות המנורה בשמן קרוש ..... ל
הדלקת נרות חנוכה בשמן קרוש ..... ל
הצלת ממון על ידי עשיה בידים של איסור קטן שנכפה עליו ..... לא
נאמנות אליהו בבירור המציאות ..... לא
צירוף הפסדם של אנשים רבים לדין הפסד מרובה ..... לא
מלח לימון הנעשה משמרי סתם יינם .... לב
'לא תעמוד על דם רעך' בדם שאין בו סכנה ..... לב
הקרבת קרבנות בזמן הזה שאין ציץ ..... לג
כהן עם הארץ האוכל בתרומה ..... לג
מעלת הטמא שנטהר יותר ממי שלא נטמא ..... לג
הכשר מקוה על ידי קרח שהופשר ..... לג
שיעור המשכה להכשר מקוה ..... לד
קורקבן העוף שנמלח עם הפרש שבתוכו ..... לד
בהמה שנתפטמה במאכלות אסורות וחיטה שנמצאה במעי תרנגולת בפסח ..... לה
אמירת קל וחומר בביקור חולים ..... לה
צירוף כלי לחלה ודין צירוף חדר ..... לה
מחיקת דיו המחבר שם קודש בספר תורה עם תיבה אחרת ..... לו
טומאה וקבורת מתים בירושלים ..... לו
השקאת הבהמה לפני השחיטה ..... לז
משמוש בסירכות ..... לז
הפסד מרובה בכמות גדולה של מין זול ... לז
זילוף יין ואיסור בל תשחית ..... לח
צירוף טעמים שונים לפסק אחד ..... לח

פרק ראשון
ב.

זמן בדיקת חמץ

בתחילת ליל ארבעה עשר בניסן[א], בודקים את החמץ לאור הנר[ב], בחורים ובסדקים, ובכל המקומות שדרך להכניס[ג] שם חמץ[ד].

[א] **פירוש**, תיכף אחר צאת הכוכבים כשיש עדיין קצת מאור היום, ראוי להתחיל ולבדוק כדי שלא יתרשל או שלא ישכח. משנ"ב (סי' תל"ו סק"ל). [ב] **מפני** שצריך לבדוק בחורים ובסדקים, ואור היום לא יועיל לזה, וכיון שצריך שתהיה הבדיקה לאור הנר, קבעו חכמים לעשותה בלילה, מפני שאז אורו של הנר מבהיק יותר מביום, ואפילו במקום האפל, וגם היא שעה שבני אדם מצויים בבתיהם. משנ"ב (שם סק"נ). [ג] **לאו** דווקא אלא אפילו שאין דרך להכניס שם חמץ, אלא שמשתמשים שם לעתים קרובות בחמץ, גם במקום כזה חוששים שמא הכניס שם חמץ, ושכחו שם ולא היה בדעתו. משנ"ב (סק"ד). [ד] **שו"ע** (שם ס"ו), וכעין זה ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ג). ולאחר הבדיקה צריך גם לבטל אז את החמץ, כמבואר בשו"ע (שם סי' תל"ד ס"ג). ומן התורה מספיק לעשות רק אחד מהן, שכשמבטלו בלבו ומפקירו, שוב אינו שלו ואינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, וכל שכן כשבודק ומחפש אחריו ומבערו מן העולם, אלא שחז"ל החמירו שאין מספיק לעשות רק אחד מהן, אלא צריך לעשות את שניהם דווקא, לפי שחששו שיכול לבוא לידי תקלה, שהרי הביטול תלוי במחשבתם של בני אדם ובדעותיהם, ואולי ירע בעיני האדם שיש לו חמץ ששוה כמה אלפים להפקירו, ואף שבפיו יאמר שיהיה בטל והפקר וחשיב כעפרא דארעא, מכל מקום בלבו לא יחשוב כן ולא יבטלנו בלב שלם, והרי הוא עובר בכל רגע ורגע בבל יראה, שהרי לא הוציאו מביתו. ועוד חששו שמא מתוך שרגילים בחמץ כל השנה, אם יהיה בביתו וברשותו חמץ, שמא ישכח ויבוא לאכלו בפסח, ולכן תיקנו חז"ל שאע"פ שמבטל

מקומות שאין צריכים בדיקה

ראה להלן (מ ע"ב ועי"ג).

בדיקה במרתף של יין

ראה להלן (מ:).

להיכנס בכי טוב ולצאת בכי טוב

לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב, פירוש כשיכנס ערבית לבית המלון, יכנס בעוד החמה זורחת, ולמחר ימתין עד הנץ החמה ויצא ואז טוב לו, כמו שנאמר (בראשית ו ז) 'וירא אלהים את האור כי טוב'[ה].

הכוכבים משבחים את הקב"ה

כל הכוכבים והגלגלים כולם בעלי נפש ודעה והשכל הם, והם חיים ועומדים ומכירים את מי שאמר והיה העולם, כל אחד ואחד לפי גדלו ולפי מעלתו, משבחים ומפארים ליוצרם כמו המלאכים[ו].

הנודר מן האור

ראה הערה[ז].

פניני הלכה

פרק ראשון

ב.

אם זמן בדיקת חמץ בתחילת הלילה דווקא ודינים התלויים בכך

במשנה אור לארבעה עשר בודקים את החמץ לאור הנר. ובגמרא (להלן ג.) מבואר שנקט התנא לשון 'אור' ולא אמר 'ליל ארבעה עשר', כיון שהוא לשון מעולה יותר. ודנו הראשונים בטעם הדבר שדווקא כאן הקפיד התנא בלשון זה, ושאר התנאים לא הקפידו שלא להזכיר לשון לילה. בעל המאור (להלן ג:) כתב שכיון שהתנא פתח בדבריו בהלכות בדיקת חמץ, תפס לשון אור, כמו שנאמר (תהלים קיט קה) 'פתח דבריך יאיר'. והראב"ד בכתוב שם (שם) חלק על טעם זה, וכתב שהטעם הברור הוא, שבכל המקומות שצריך להקדים לתחילת הלילה, כגון בדיקת החמץ ומשיאין משואות (ר"ה כג:), שנה לשון 'אור', מפני שעדיין יש אור היום ואינו חושך, והחושך הוא הקרוי לילה כמו שנאמר (בראשית א ה) 'ולחשך קרא לילה'. וכן פסקו הב"ח (סי' תל"ו ס"ד) והמג"א (שם סק"ל) שצריך להקדים הבדיקה לתחילת הלילה בשעה שיש עדין קצת מאור היום.

והנה נחלקו האחרונים בגדר זמן בדיקת חמץ, אם עיקר זמן הבדיקה הוא בתחילת הלילה, או שמא מצוותה כל הלילה, אלא שצריך להקדימה משום זריזים מקדימים למצוות. ודעת הט"ז (שם סק"ל-ג) והפר"ח (שם ס"ג) שעיקר זמן הבדיקה הוא בתחילת הלילה, וכן כתב בשו"ע הרב (שם קו"ל סק"ל) באריכות. וכתב שבודאי כן הוא לדעת הראב"ד הסובר שמצות הבדיקה היא בתחילת הלילה, והיינו שלא הצריכו חכמים רק להזדרז בבדיקה ולהקדימה כל מה שאפשר, אלא שקבעו המצוה לתחילת הזמן. וביאר שכיון שלא היו יכולים חכמים לקבוע זמן לבדיקת חמץ על פי סופה, שהרי עד סוף הפסח חייב לבדוק, נמצא שאם לא היו קובעים לה זמן בתחילתה לא היה לה זמן קבוע כלל, והיו באים להתרשל ולפשוע ולא לקיימה בזמנה, ולכן הוצרכו חכמים לקבוע לה זמן בתחילתה, ואמרו שמצותה בתחילת הלילה ואם לא בדק בתחילת הלילה ביטל עיקר מצותה, אף שעדיין מוטל עליו לבדוק כל הלילה ועד אחר הפסח. ובביאור הלכה (שם ס"ק ד"ה ולפ יפלכל) מסיק אף הוא כדעה זו.

אמנם הטור (שם) הביא שיש סוברים שאם התחיל ללמוד מבעוד יום אינו צריך להפסיק. וכן פסק השו"ע (שם ס"ג), אך הרמ"א (שם) פסק שצריך להפסיק. ומדברי המשנ"ב (שם סק"י-יא) נראה שסברת השו"ע, משום שלדעתו אין מבטל את עיקר זמן הבדיקה במה שאינו בודק בתחילת הלילה, ויכול לקיים הבדיקה כמצוותה גם בהמשך הלילה. ובסברא זו גופה חלק עליו הרמ"א שכתב שצריך להפסיק, משום שסובר שאין בדיקת חמץ ככל שאר המצוות שאם התחיל ללמוד אינו מפסיק, שהרי כאן אם לא יפסיק יבטל את עיקר זמן המצוה, ולכן פסק הרמ"א שצריך להפסיק גם אם התחיל בהיתר. ויש מהאחרונים שנקטו שדעת המגן אברהם כדעת השו"ע, שפסק (שם סק"ה) שאותם הלומדים שיעור הלכה בבית הכנסת מותרים ללמוד גם בליל בדיקת חמץ, שבהלכה אין חשש שמא ימשך בלימודו וישכח אח"כ מלבדוק, וכתב בשער הציון (שם ס"ו) שמשמע מדבריו שאף בהגיע הזמן מותר ללמוד, הרי שנקט שמה שצריך לבדוק מיד הוא רק מפני החשש שמא ישכח, ובמקום שאין חשש סובר שאפשר ללמוד, ובמחצית השקל כתב שהטו"ז שסובר שזמן הבדיקה הוא בתחילת הלילה יחלוק על הדין הזה, וכן כתבו במקור חיים (שם ניקודים סק"ג) ובשער הציון (שם) [ובאמת בפרי חדש חולק על הדין הזה מטעם זה שזמן הבדיקה הוא בתחילת הלילה ויעבור זמנה]. אך בתהלה לדוד (הלכות פסח סי' ו) כתב שנראה שאף המגן אברהם מודה שהבדיקה היא מצוה עוברת, ולכן כשאין אחר שיבדוק סובר המג"א שהבדיקה קודמת לקריאת שמע ותפילה אף על פי שלדעתו אסור ללמוד משהגיע זמן תפילה, ועל כרחך שמודה הוא שעיקר זמן הבדיקה הוא בתחילת הלילה ולכן חמורה היא מלימוד, ומה שהתיר אמירת שיעור הלכה בבית הכנסת הוא משום שגם שיעור הלכה הוא מצוה עוברת. וכן מוכח בשו"ע הרב (שם ס"ק-טו).

ולפי מה שנתבאר נמצאו שני חילוקי דינים להלכה בין שיטות הפוסקים לענין אמירת שיעור הלכה בבית הכנסת. עוד כתב במקור חיים (שם) שבמחלוקת זו תלוי דין אכילת ארעי, כגון אכילת הרבה פירות, שלדעת הסוברים שזמנה מעיקר הדין הוא כל הלילה, מותר לאכול עראי אף אחר צאת הכוכבים, כשם שלפני קריאת שמע ותפילה לא אסרו אלא סעודה קבועה שאפשר שהימשך וישכח לגמרי, אבל אכילת פירות עראי מותרת (רמ"א מסנ"ג סי' רלה ס"ק טז). אך לדעת הסוברים שקבעו לה חכמים זמן בתחילת הלילה, אסור לאכול אפילו אכילת עראי, וכן פסק במשנ"ב (סי' תל"ו סק"ו) ובביאור הלכה (שם ס"ג ד"ה ולפ יפלכל) שאסור לאכול אכילת עראי, כיון שקבעו חכמים הזמן לכתחילה תיכף בתחילת הלילה.

לימוד הלכות בדיקת חמץ משהגיע זמן הבדיקה

כתב בהגדת אגודת אזוב (פפפפ, עמ' כג סוף ד), שמותר ללמוד הלכות בדיקת חמץ גם משהגיע הזמן, ואין חוששים שמא ישכח לבדוק, כיון שעוסק בהלכות אלו, ובלבד שילמד הלכות בלבד בלא פלפול. ויסודו על פי המבואר בשו"ע (או"ח סי' ערה ס"ו) שמותר לקרוא לאור הנר בשבת פרק במה מדליקין ואין חוששים שמא יטה כיון שעוסק בעניינים אלו, ואף כאן, כיון שעוסק בהלכות אלו אין לחשוש שישכח לבדוק, וכמו שדימה בבאר היטב (סק"ה) הלכות אלו לענין אם מבקש מחבירו שיזכירו שלא ישכח ויטה הנר. אבל בפלפול מסתבר שגם זה אסור כמו לענין פרק במה מדליקין בשבת. וכעין זה כתב בתורת המועדים (סק"ו) בשם בעל דרך אמונה שמותר ללמוד הלכות בדיקת חמץ אפילו אחר שהגיע הזמן אם יש צורך בזה [ועיי"ש שאם אין צורך בזה אסור].

אך בנטעי גבריאל (פי"ח הערה יח) ובאוצר ההלכות (עמ' נג הערה לד) כתבו שיש לפקפק בזה, שלפי מה שכתב במשנ"ב שהאיסור ללמוד קודם זמן הבדיקה אינו מחמת שחוששים שימשך וישכח חובת הבדיקה, אלא טעם האיסור כדי שיזהר לבדוק מיד בתחילת הלילה ולא יאחר, וכמו שנתבאר מדברי הראב"ד והפוסקים, א"כ לא יועיל מה שלומד הלכות בדיקת חמץ, שהרי מכל מקום יתאחר מלבדוק. אבל בחצי שעה שקודם הזמן שאינו מתאחר לבדוק, רק שחוששים שיתאחר לבדוק, יועיל מה שילמוד הלכות אלו.

ומכל מקום כתב בנטעי גבריאל, שגם אם נתיר ללמוד הלכות בדיקת חמץ, היינו דווקא הלכות זמן וחיוב בדיקת חמץ, אבל שאר הלכות בדיקה שאינם נוגעים לקיום מצות בדיקה, כגון דין מי שבדק ולא מצא מספר ככרות שהניח (שו"ע או"ח סי' תלט) אין ללמוד, משום שבקריאה לאור הנר לא הותר לקרות אלא פרק במה מדליקין, אבל שאר הלכות שבת אסור, ואף כאן ההלכות שאינם נוגעים לבדיקה עצמה אין להתיר. אך לא החליט הדבר, והסתפק שמא כל הלכות בדיקת חמץ מותר ללמוד לדעה זו, ואינם דומים להלכות שבת שאסור לקרוא לאור הנר, כי אינם שייכים להדלקת וכיבוי הנר, משא"כ הלכות בדיקת חמץ שכולם שייכים לבדיקה.

ברכת 'בורא מאורי האש' על אור הכוכבים

כתב הטור (או"ח סי' רלו), שמי שהיה בדרך במוצאי שבת ואין עמו נר לברך עליו 'בורא מאורי האש', פושט את ידו לאור הכוכבים שהן מן האש ומברך בורא מאורי האש. ומקורו בפרקי דרבי אליעזר (פ"כ) והובא גם ברוקח (סי' שנו).

וכתב בבאר משה (או"ח, ח"ו קונטרס עלקטריק סי' סב סוף יט), שתנא דפרקי דרבי אליעזר הוא התנא של הברייתא שבסוגייתנו, שהנודר מן האור אסור באור הכוכבים לפי שאף הם נקראו אור שנאמר (תהלים קמח ג) 'הללוהו כל כוכבי אור', ולדעת תנא זה כיון שאורם נקרא אור יכולים גם לברך עליו 'בורא מאורי האש', אך להלכה לא נפסק כתנא זה, ולכן לא העתיק בשו"ע דין זה שיכולים לברך ברכת 'בורא מאורי האש' על אור הכוכבים, וכן לא העתיקו הפוסקים הדין שהנודר מן האור אסור באור הכוכבים.

ובחדשים גם ישנים (פטיש"ק, גרוסס מידושים על הרי"ף דף לט. עמ' שיב) כתב, שאין להקשות מפני מה לא אמרו בסוגייתנו נפקא מינה במה שנקרא אור הכוכבים בשם אור אלא לענין הנודר מן האור, ולא אמרו נפקא מינה לענין ברכת 'בורא מאורי האש' על אור הכוכבים וכדברי הטור, שכן יש לומר שזה היה להם לדבר פשוט שמברכים על אור הכוכבים, ואין צריך גילוי לכך מהפסוק 'הללוהו כל כוכבי אור', שהרי כתוב בתורה שאורות השמים נקראים בשם 'אור' (בראשית א טז-יז), ואדרבה על אור שבמעשה בראשית הוא שנאמר לשון הבדלה, 'ויבדל אלהים בין האור ובין החושך' (שם שם ד), ואם כן פשוט שמברכים 'בורא מאורי האש' על אור הכוכבים. וחידשו בגמרא שגם לענין נדרים נקרא אור הכוכבים בשם אור, אף שבנדרים הולכים בלשון בני אדם, משום שאף בלשון בני אדם נקראים הכוכבים בשם 'אור'.

ובטעם מה שלהלכה אין לברך 'בורא מאורי האש' על אור הכוכבים, כמבואר מכך שהשמיטו השו"ע והפוסקים דין זה, כתב באבני שהם (רוביניפטיין, סי' י סוף ה) שאפשר שהוא תלוי בדעות הקדמונים במהות עצם הכוכבים, יש מהם שאמרו שהם של אש ויש שאמרו שהם חומר חמישי שאינו לא אש ולא מים לא רוח ולא עפר [ראה אמונות ודעות לרס"ג (מאמר ג פ"ג), שער השמים (מאמר יג), ומהרש"א (מדרש מ: מ"ג ד"ה מילגא)]. ולכן אין לברך עליהם 'בורא מאורי האש' שמא הם מחומר חמישי שאינו אש. אך תמה למה לא נסמוך על פרקי דרבי אליעזר שפסק לברך עליהם, ומכאן נוכיח שהם של אש ולא חומר חמישי.

ובמור וקציעה (סי' רלו ד"ה דף קכט) כתב גם כן שלכאורה יש להביא ראיה לדברי הטור מסוגייתנו שאור הכוכבים נקרא אור ואם כן יכולים לברך עליו 'בורא מאורי האש', אך כתב שבאמת אין ראיה מסוגייתנו, שיש לומר שאף שאור הכוכבים נקרא אור מכל מקום אינו נקרא 'מאור האש' ואין יכולים לברך עליו 'מאורי האש', הן משום שאינו אש [וכעין ביהודה (שו"ת מהדורא תנייניא, יו"ד סי' קמד) נשאל, למה השמיטו הפוסקים ההלכה המבוארת בסוגייתנו שהנודר מן האור אסור באורן של כוכבים. ובתחילה השיב הנודע ביהודה, שהלכה זו לא נזכרה במשנה, וגם חיפש בתוספתא ולא מצאה, וצריך לומר שיש טעות סופר בסוגייתנו, ואינה משנה ולא ברייתא, רק היא מימרא של הגמרא. וסיים שלכן לא הביאו זאת הפוסקים, שכל דברי הגמרא הם לפי ההוה אמינא שרב הונא סובר שאור הוא יום, ולכן 'כוכבי אור' היינו כוכבים המאירים, אבל לפי מסקנת הגמרא שגם רב הונא מודה שאור הוא לילה, אם כן הפסוק הוא כפשוטו, וכאילו נכתב 'הללוהו כל כוכבי לילה', שוב אמרינן בנדרים הלך אחר לשון בני אדם, ואין מקום להביא דין זה בפוסקים כלל, עיי"ש, ובצל"ח (ד"ה נפקא מינה).

אתרוג 19/05/2018

ב:

גנב הבא במחתרת

הבא במחתרת לגנוב, מותר להורגו, שנאמר (שמות כב ב) 'אם במחתרת ימצא הגנב והוכה ומת אין לו דמים'[ח]. ואין להורגו אלא כשידוע בודאי שאם יעמוד בעל הממון להציל ממונו, יקום זה החותר ויהרגהו. וכל אדם החותר הוא בחזקה זו, אלא א"כ ידוע הוא שהחותר הוא אוהב לבעל הממון, שאף אם יעמוד כנגדו להציל ממונו, לא יהרגהו, וכן אם האב חותר על בנו, אין להורגו, שבדרך כלל רחמי האב על בנו, ואף אם יעמוד בנו כנגדו להציל ממונו, לא יהרגנו[ט].

הבא במחתרת ביום

הבא במחתרת בין ביום בין בלילה אין [ח] **והטעם** שמותר להורגו, כיון שידוע שגם על עסקי נפשות הוא בא, שהרי הדבר ידוע שאין אדם מוותר בקלות על ממונו ומניח לאחרים ליטלנו ממנו, ויודע זה החותר שבעל הבית יעמוד על ממונו להצילו, וא"כ ודאי שזה החותר הסכים בדעתו שאם בעל הבית יקום כנגדו, יעמוד עליו ויהרגהו, לכן אמרה התורה שמותר להורגו להציל את בעל הממון. לבוש (חו"מ סי' תכה ס"ק ס"ק ס"ק). [ט] **לבוש** (שם), וכעין זה כתב הרמ"א (שם ס"ק ס"ק) בקיצור. והטעם שאסור להורגו כשאינו בא על עסקי נפשות, מבואר ממה שנאמר (שמות כב ב) 'אם זרחה עליו השמש דמים לו', והקשתה הגמרא (סנהדרין עב.), וכי השמש עליו בלבד זרחה כשזרחה, והלא על כל העולם זרחה, ותירצה הגמרא, שאין זה אלא כמו משל וכך פירושו, אם ברור לך הדבר על גנב זה כמו השמש שהיא שלום בעולם, שאינו בא להרוג אפילו אם יעמוד בעל הממון כנגדו, וכגון אב החותר על בנו לגנוב ממון הבן, שהרי ידוע שרחמי האב על הבן ואינו בא על עסקי נפשות, אז 'דמים לו', פירוש הרי האב כאדם חי ומי שיהרגהו

אוצר החכמה

לו דמים, ואם הרגו בעל הבית או שאר אדם פטורים, ורשות יש לכל להרגו[י]. ויש אומרים שהבא במחתרת ביום אינו רשאי להרגו, ואף על פי שדרשו חכמים 'אם זרחה עליו השמש' (שמות כב ב) דרך משל שאם ברור לך הדבר כשמש שלא בא על עסקי נפשות אסור להורגו, אף על פי כן אין מקרא יוצא מידי פשוטו, שאם בא ביום אינו רשאי להורגו, שאין גנב בא ביום אלא להשמטה שומט ובורח מיד, ואינו מתעכב לגנוב ממון גדול ולעמוד על בעליו להרגו, אלא גנב בלילה מפני שגנב לילה יודע שבעל הבית בבית, או בא להרוג או ליהרג, אבל גנב יום אין בעל הבית מצוי בביתו ושמוטה בעלמא[יא].

עשיית מלאכה בערב פסח קודם חצות

ערב פסח קודם חצות היום, מקום חשוב רוצח, אלא א"כ ידוע שאב זה שונא את בנו, ואם יעמוד הבן כנגדו להציל ממונו יהרגנו, אז אין דינו כאדם חי ומותר להורגו [וכעין זה פירש רש"י (ד"ה הכי קאמר)]. לבוש (שם). [י] **רמב"ם** (גניבה פ"ט ה"ז - מ). [יא] **ראב"ד** (שם). **ויש** לזה קצת ראיה מסוגייתנו, שהגמרא מביאה את הפסוק (משלי כד יז) 'לאור יקום רוצח יקטל עני ואביון, ובלילה יהי כגנב'. ובהוה אמינא הוכיחה הגמרא, שאור זה יום, שהיפוך יום הוא לילה, והפסוק מביא דבר והיפוכו, וכיון שכתוב בלילה, הרי שאור זה יום. שאם הפסוק עוסק על פעולת האור, היה צריך לכתוב 'ובחושך יהי כגנב'. ואם כן גם למסקנת הגמרא שהפסוק בא לומר שאם פשוט לך הדבר כאור שהוא בא על עסקי נפשות, עדיין היה צריך להיות כתוב 'ובחושך', דהיינו שהדבר מסופק כחושך, ולפי דברי הראב"ד הדבר מובן, שכל ההיתר להרוג את הבא במחתרת כדי להינצל, אינו רק כאשר בא בלילה. וכך הוא פשט הפסוק, אם ברור לך הדבר כאור שהוא בא על עסקי נפשות הרי זה רוצח, ואם זה מסופק לך, אז שנהגו לעשות מלאכה, עושים אפילו בשכר[יב], מקום שנהגו שלא לעשות[יג], אין עושים[יד]. והמנהג במדינות אשכנז כמקום שנהגו שלא לעשות מלאכה[טו], ודווקא מלאכות גמורות, אבל שאר מלאכות מותר[טז].

אכילה ושתיה בלילה הקודם לתענית

כל תענית שאוכלים בו בלילה, בין ציבור בין יחיד, הרי זה אוכל ושותה עד שיעלה עמוד השחר[יז], והוא שלא ישן שינת קבע[יח], אבל אם ישן שינת קבע[יט], אינו חוזר ואוכל ולא שותה, אלא א"כ התנה קודם השינה שיוכל לאכול או לשתות אחר שיקום[כ]. ויש אומרים שבשתיה אין צריך תנאי, שמן הסתם דעתו של אדם לשתות אחר השינה[כא], ולכן נחשב כאילו התנה[כב].

אפילו בלילה שאז מותר להורגו, מכל מקום דינו רק כגנב. אור שמח. [יב] **משנ"ב** (סי' תקמ ס"ק). [יג] **היינו** מהנץ החמה ולמעלה [וכל הלילה שלפניו מותר]. ואפילו בניהם אחריהם עד סוף כל הדורות, אינם רשאים לעשות מלאכה, משום 'אל תטוש תורת אמך', ואפילו התרה אין מועיל בזה. משנ"ב (ס"ק יט). [יד] **שו"ע** (שם ס"ג), וכעין זה ברמב"ם (יו"ט פ"ח ה"ח). [טו] **והאחרונים** כתבו שאין דין זה מוסכם, כי יש הרבה מקומות גם במדינות אלו שנוהגים לעשות מלאכה עד חצות, ועל כן תלוי כל אחד לפי מנהג מקומו. משנ"ב (ס"ק יב). [טז] **רמ"א** (שם). [יז] **היינו** אפילו אם גמר סעודתו מכבר, ורוצה קודם שיאור היום לחזור ולאכול רשאי. משנ"ב (סי' תקמ ס"ק ס"ק). [יח] **אבל** מתנמנם, דהיינו נים ולא נים תיר ולא תיר, לא נחשב לשינה. משנ"ב (שם ס"ק). [יט] **אפילו** שלא על מיטתו. והנה השו"ע סתם דבריו, ומשמע שהוא סובר שאפילו אם ישן בתוך הסעודה ג"כ אסור לו שוב לאכול ולגמור סעודתו כשניעור משנתו, וכמו שמסיק בבית יוסף. אבל כמה אחרונים הסכימו

כהן שקידש ידיו ורגליו בלילה

מצות עשה לכהן העובד בבית המקדש, לקדש ידיו ורגליו ואח"כ יעבוד, שנאמר (שמות ל יט) 'ורחצו אהרן ובניו ממנו את ידיהם ואת רגליהם'[כג]. קידש ידיו ורגליו בלילה והקטיר החלבים כל הלילה, צריך לחזור ולקדש ביום לעבודת היום[כד].

ג.

מתי היולדת מביאה קרבנה

היולדת מביאה קרבנה ביום הארבעים ללידתה לזכר, או ביום השמונים ללידתה לנקבה, אלא מערבת שמשה ומביאה קרבנה למחר, שהוא יום הארבעים ואחד לזכר ויום השמונים ואחד לנקבה, והוא היום שנאמר בו (ויקרא יב ו) 'ובמלאת

אהת 19/06/2018

ימי טהרה לבן או לבת תביא'[כה].

שאם ישן בתוך הסעודה, מותר לו לגמרה אח"כ, כיון שמתחילה היה בדעתו להמשיך ולאכול עוד, ומכל מקום המחמיר על עצמו בזה, קדוש יאמר לו. משנ"ב (סק"ג). ואפילו אם השינה לא היתה בתוך הסעודה אלא קודם האכילה [כמו שמצוי שאדם ישן בתחילת הלילה ואחר כך קם לאכול], מכל מקום מותר לו לאכול אחר כך, כיון שדרכו לאכול אחר השינה, לא סילק את עצמו על ידי השינה מהאכילה. שער הציון (סק"ג). [כ] **שו"ע** (שם ס"ג), וכעין זה ברמב"ם (תעניות פ"ה ה"ח). וכשמתנה קודם השינה, אז מותר אפילו גמר סעודתו קודם השינה, וגם ישן אח"כ שינת קבע, מפני שעדיין לא קיבל עליו את התענית. משנ"ב (סק"ד). [כא] **משום** שדרך האדם להיות צמא לאחר שנתו. משנ"ב (סק"ה). [כב] **רמ"א** (שם). וכתבו האחרונים, שלכתחילה ראוי להחמיר ולהתנות קודם השינה אף לשתיה כדעת השו"ע, אמנם אם רגיל לשתות אחר השינה, אינו צריך להתנות. משנ"ב (סק"ו). [כג] **רמב"ם** (ביאת מקדש פ"ה ה"ג). [כד] **רמב"ם** (שם ה"ח). [כה] **רמב"ם** (ממוסרי כפרה פ"ה ה"ה).

פניני הלכה

דברי האבני שהם הנזכרים], והן משום שאין בו ריבוי גוונים, שמה שאנו מברכים 'מאורי האש' בלשון רבים כדעת בית הלל (ברכות נג:) הוא משום שהרבה גוונים יש באש (שם נב:), מה שאין כן באור הכוכבים שאע"פ שגם הכוכבים חלוקים בגווניהם מכל מקום לכל אחד מהם אין אלא גוון אחד בלבד. ועוד שהטעם שאנו מברכים על האור במוצאי שבת הוא מכיון שאנו נוקטים שאז נברא האור על ידי אדם הראשון, משא"כ אור הכוכבים שנברא ביום רביעי, [ב' סברות אלו כתב גם הרד"ל בביאורו לפרקי דרבי אליעזר שם]. ולכן מסיק שאין לסמוך על אותה אגדה ואין לברך במוצאי שבת על אור כוכבים.

ב:

הליכת כל אדם יחידי בלילה

בגמרא הובאו דברי רב יהודה בשם רב, לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב. והקשו התוספות (ד"ה יכנס) שהרי רב יהודה עצמו דרש דרשה זו עצמה (נ"ק ס.) מפסוק אחר, שנאמר (שמות יג כב) 'ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר', והביאו שתירץ הרשב"א [משאנץ] ששני הפסוקים מלמדים שני דינים, מהפסוק שבסוגייתנו (ברכות מד ג) 'הבקר אור והאנשים שולחו' למדנו שאין לצאת בלילה לעיר אחרת ואפילו במקום שאין לחשוש למזיקים, כגון אחי יוסף שהיו אחד עשר בני אדם ואין המזיקים שולטים ברבים, והטעם שאין לצאת בלילה הוא מפני הפחתים שאינם מכירים אותם בעיר אחרת. ומהפסוק 'ואתם לא תצאו' למדו שאף בתוך עירו שאין חשש פחתים לא יצא בלילה לבדו מפני המזיקין.

והתוספות בחולין (נה. ד"ה מכלן) כתבו בשם רבינו תם, שהאיסור לצאת בלילה לא נאמר אלא לתלמידי חכמים, כיון שהמזיקים מתקנאים בהם, כמו שאמרו (ברכות מ:) שלשה צריכים שימור, מלך, ותלמיד חכם, וחתן. ומה שאמרו בסוגייתנו שלעולם יכנס אדם בכי טוב וכו', שמשמע שכל אדם יש לו להיכנס ולצאת מהעיר ביום, שהרי לא נקטו 'תלמיד חכם', הוא משום שבסוגייתנו מדובר בהולך ובא למקום רחוק מן העיר, והחשש אינו מפני המזיקים אלא מפני המכשולות והליסטים, וחשש זה שייך בכל אדם. אך חשש מזיקים בהולך ביחיד אינו אלא בתלמיד חכם. והמהרש"א (חולין שם ס"ק ד"ה מכלן) כתב שלפי דברי התוספות בסוגייתנו גם כל אדם לא ילך יחידי בלילה מפני המזיקים, ושלא כדברי רבינו תם.

והרמ"א (יו"ד סי' קטז ס"ה) פסק שאסור לילך בכל מקום סכנה כמו תחת קיר נטוי או יחידי בלילה, ולא חילק בזה בין תלמיד חכם לשאר כל אדם. ובשו"ע הרב (הלכות שמירת גוף ונפש ס"ו) כתב במוסגר שלא יצא יחידי בלילה, וכתב בקו"א (שם) שצריך עיון שבברכות (מג:) לא אסרו אלא לתלמיד חכם, והטעם משום גנאי וחשד, וביומא (כא.) שאסרו לכל אדם לא אסרו אלא לצאת לדרך. ותירץ על פי המבואר להלן (קיג:) שבתחילה היו המזיקים מצויים בכל הלילות, עד שגזר עליהם רבי חנינא בן דוסא שלא יעברו בישוב אלא בלילי רביעי ובלילי שבת, ואחר כך גזר עליהם אביי שלא יעברו בישוב לעולם, אך עדיין מצוי שסוסיהם בורחים לפעמים למקום הישוב ועל ידי כך הם עוברים לפעמים בישוב. ולפי זה יש לומר שהברייתות דיברו בין גזירת רבי חנינא בן דוסא לגזירת אביי, ובאותה עת לא היו המזיקים מצויים כלל בשאר הלילות כיון שנשאר להם ריוח ללכת בלילי רביעי ולילי שבת, ולכן בשאר הלילות היו יכולים ללכת, ורק לתלמידי חכמים היה אסור, וכמו כן היה אסור לצאת יחידי לדרך רחוק ממקום הישוב כיון ששם היו מצויים בכל הלילות. ודברי הרמ"א הם אחרי גזירת אביי, וחשש למציאותם מחמת בריחת סוסיהם, וחשש זה קיים עכשיו בכל הלילות, ולכן פסק הרמ"א שבכל הלילות לא יצא כל אדם יחידי.

ובטורי אבן (מגילה ג: ד"ה מיהו) האריך בסברות אלו, ולדעתו אחרי שגזר עליהם אביי שלא יעברו בישוב, אין צריך לחשוש להליכה בלילה במקום הישוב. ועל פי זה כתב שבזמן הזה אין ההליכה יחידי בלילה נחשבת מסימני השוטה אלא כשהולך מחוץ למקום הישוב, אבל כשהולך במקום הישוב הרי זו מידת כל אדם ואינו סימן מסימני השוטה.

ב:

רחמי האם על בנה

בגמרא מבואר שדין בא במחתרת שמותר להורגו הוא דווקא בסתם אדם, שהדבר ברור שאם יעמוד בעל הבית להציל את ממונו יעמוד עליו הגנב ויהרגנו, אבל אם אין הדבר ברור כשמש שיהרגנו אסור להרגו. וכתב רש"י (ד"ה הכי קאמר) שדין זה הוא באב שבא במחתרת על בנו, שמכיר בו שהוא אוהבו מאוד.

וכתב המבי"ט (שו"ת, ח"ב סי' שלט), שמשמע שדין זה הוא דווקא באב הבא במחתרת על בנו, ולא באם הבאה במחתרת על בנה. ובתחילה כתב שנקטו אב, כיון שבסתמא אין אם באה במחתרת. אך בסוף דבריו מסיק שהתורה ירדה לסוף דעת האב ולסוף דעת האם, ויותר אוהב האב את בנו ממה שהאם אוהבת את בנה בעניינים התלויים בממון, כיון שהאיש דרכו בעשיית מלאכה, ולא איכפת לו בחסרון ממון שיחסר משלו ויתן לבנו, כיון שיוכל להשלים חסרון זה במלאכה שיעשה בעצמו. אבל האשה כיון שאין לה חכמה אלא בפלך, ומטעם זה הרי הבעל חייב במזונות אשתו, אינה יכולה להשלים חסרון ממונה במלאכה שתעשה בעצמה, ולכן איכפת לה בחסרון ממון שתחסר לטובת בנה. וזכר לדבר שנאמר (מלכים ב ד כו) 'כרחם אב על בנים' ולא אמרו כרחם אם על בנים, וכן אמרו (מיכה ד י) 'ידי נשים רחמניות בשלו ילדיהן'.

אך בקב הישר (פרק פח) ביאר באופן אחר ענין מה שהאב מרחם על בנו יותר מהאם על בניה, שעל כן נאמר 'כרחם אב על בנים' ולא 'כרחם האם על בנים', כי טבע הזכר אשר הוא אוהב את בנו הוא מייסרהו, כמו שנאמר (משלי יג מ) 'חושך שבטו שונא בנו ואוהבו שחרו מוסר', כי כל מי שמייסר את בנו הרי הוא אוהב אותו. אבל האשה היא רכת לב, ואינה רוצה שהאב יכה את בנו או המלמד, ובעוד שתינוק קטן אמו נותנת לו כל חפצו וכל משאלות ליבו, ואחר כך כשיגדל הנער הוא מבקש את מה שהורגל בו והרי הוא יוצא לתרבות רעה, והכל בגרמת האשה. והביא מעשה נוראה ברמב"ן, עיי"ש, ומסיק שעל כן צריכה כל אשה לראות להדריך את בניה בדרך טובים ולא לחוס על בניה כשהמלמד או בעלה מכים אותם, וכל אשה צריכה ליקח ראיה מבת שבע אשת דוד המלך אמו של שלמה המלך שהיתה בעצמה מכה את שלמה המלך בנה כשהיה ישן פעם אחת ג' שעות ביום והיו מפתחות של בית המקדש נתונים תחת מראשותיו, כמאמר הכתוב (משלי לא א) 'דברי למואל אשר יסרתו אמו' [ראה סנהדרין (ע:)], ואשרי האיש והאשה אשר מדריכים את בניהם בדרך הישר והטוב, ואז יראו ישרים וישמחו בעה"ז ובעוה"ב.

ג.

אם לקצר ולדבר בלשון מגונה כשמדבר עם האשה

תניא דבי רבי ישמעאל, לעולם יספר אדם בלשון נקיה. וכן אמר רבי יהושע בן לוי, לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו. וכתב הבן איש חי בבניהו (ד"ה לעולם אל יוציא) בשם בנו, שתיבת 'לעולם' באה ללמד שאפילו המשיח עם האשה שצריך לקצר כמבואר בעירובין (נג:) שברוריא הוכיחה את ר' יוסי הגלילי שאמר באיזה דרך נלך ללוד ולא קיצר לומר באיזה ללוד, משום שאמרו חז"ל אל תרבה שיחה עם האשה, מכל מקום אם צריך לומר לשון מגונה יאריך בלשונו באופן שלא יצטרך להוציא דבר מגונה מפיו.

הפילה בליל יום השמונים ואחד ללידתה

אחת היולדת ואחת המפלת ולד אחד או ולדות הרבה, הרי זו מביאה קרבן אחד לכולן, והוא שתלד כולן בתוך 'ימי מלאת', אבל אם הפילה היולדת נפל ביום השמונים ואחד, והוא הדין אם הפילה בליל יום השמונים ואחד[כז], או מיום השמונים ואחד והלאה, אם הוא נפל שמביאים עליו קרבן, הרי זו מביאה עליו בפני עצמו[כח].

דין אכילת קדשים קלים

בקרבן שלמים

השלמים נאכלים ביום הזביחה, וכל הלילה, וכל יום המחרת עד שתשקע החמה, שנאמר (ויקרא ז ט) 'ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי' וגו', נמצאת למד שהם נאכלים לשני ימים ולילה אחד, בין חלק הכהנים בין חלק הבעלים[כט].

בקרבן תודה

התודה אע"פ שהיא קדשים קלים, אינה נאכלת אלא ביום הזביחה עם הלילה, שנאמר (ויקרא ז טו) 'ביום קרבנו יאכל לא יניח ממנו עד בקר', וכן איל נזיר והלחם הבא עמהם וכיוצא בהם, בין חלק הכהנים בין חלק הבעלים[ל].

זמן שריפת הנותר

אין שורפים את הנותר אלא ביום, שנאמר (ויקרא ז יז) 'והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף'[לא].

מצות הוידוי ביום הכפורים

יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים והוא קץ מחילה וסליחה לישראל, לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתוודות ביום הכפורים. ומצות וידוי יום הכפורים, שיתחיל מערב היום קודם שיאכל, שמא יחנק בסעודה קודם שיתוודה, ואע"פ שהתוודה קודם שיאכל, חוזר ומתוודה בליל יום הכפורים בתפילת ערבית, וחוזר ומתוודה בשחרית ובמוסף ובמנחה ובנעילה[לא].

תפילות יום הכפורים

חמש תפילות היום

ביום הכפורים מתפלל בכל תפילה מחמש התפילות שבע ברכות, שלש ראשונות ושלש אחרונות ואמצעיות מעין היום, וחותם בכל אחת מהן, מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הכפורים[לב].

תפילת ערבית בצאת יום הכפורים

במוצאי יום הכפורים מתפללים תפילת ערבית של חול[לג], ואומר הבדלה בחונן הדעת[לד].

לשון נקיה

אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו[לה].

ג:

דיבור בלשון קצרה

לעולם ירבה אדם בשתיקה ולא ידבר אלא או בדבר חכמה או בדברים שצריך להם לחיי גופו, וזו היא שיחת רוב כל אדם. וכן בדברי תורה ובדברי חכמה, יהיו דברי האדם מעטים ועניניהם מרובים, והוא שציוו חכמים ואמרו, 'לעולם ישנה אדם לתלמידיו דרך קצרה'[לו].

מוהל היוצא מהזיתים אינו מכשיר עד גמר מלאכה

המוסק זיתיו לדרוך בבית הבד, לא הוכשרו עד שתיגמר מלאכתם, שאין המוהל היוצא מהם מכשיר, מפני שאינו רוצה בקיומו[לז].

אין בודקים מן המזבח ומעלה

איזה הוא כהן מיוחס, כל שהעידו שני עדים שהוא כהן בן פלוני הכהן, ופלוני בן פלוני הכהן, עד איש שאינו צריך בדיקה, והוא הכהן ששימש על גבי המזבח, שאילו לא בדקו בית דין הגדול אחריו, לא היו מניחים אותו לעבוד בבית המקדש, לפיכך אין בודקים מן המזבח

[כה] **לחם** משנה (שם ה"ח). וביאר טעמו, משום שהלכה כבית הלל החולקים על בית שמאי כאן בסוגייתנו. [כז] **רמב"ם** (שם ה"ח). [כח] **רמב"ם** (מעשה הקרבנות פ"י ה"ו). [כט] **רמב"ם** (שם ה"ז). [ל] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ד). [לא] **רמב"ם** (מעשה פ"ב ה"ז). [לב] **רמב"ם** (תפילה פ"ג ה"ז). [לג] **הטור** (או"ח סי' תרכד) כתב, שאין תפילת נעילה פוטרת אותה, וכוונתו לומר שלא פוסקים בזה כרב (יומא פז: ועי"ש ברש"י ד"ה וכיון) שאמר, שאם התפלל תפילת נעילה בלילה, ממילא פוטרת את תפילת ערבית שהיא בלילה. ואע"ג שהטור (שם סי' תרכג) פסק כרב והוא מדברי הרי"ף (יומא שם), יש לומר שהרי"ף עצמו כתב שהיום נהגו להתפלל ערבית לאחר תפילת נעילה, וצריך לומר בכוונתו שאנו פוסקים כרב שאפשר להתפלל נעילה בלילה, אבל לא שהנעילה פוטרת את תפילת ערבית במוצאי יום כפור. ט"ז (סק"ב). [לד] **שו"ע** (שם ס"ב), וכעין זה ברמב"ם (שם הי"ב). [לה] **מג"א** (סי' קט סק"ב) והביאו המשנ"ב (סק"ד). וכתב המג"א בשם הים של שלמה (נ"ק פ"ד סי' י"ב) שלכן לא יאמר בתלמוד ביצים אלא בעים. [לו] **רמב"ם** (דעות פ"ג ה"ד). [לז] **רמב"ם** (טומאת מוכלין פי"ח ה"ו). וכמבואר בסוגייתנו שאין מוסקים בטהרה, [ופירש רש"י (ד"ה ומין מוסקין) שאין צריך למוסקם בטהרה, משום שמוהל היוצא מהם אינו חשוב להכשיר]. כסף משנה.

פניני הלכה

והחתם סופר (הפטרת נשא ד"ה ואל תאכלי כל טומאה) הקשה, למה אמר מלאך ה' לאשת מנוח 'ואל תאכלי כל טומאה' (שופטים יג ד), והרי בנח נאמר (בראשית ז ח) 'ומן הבהמה אשר איננה טהורה היא', ומכאן למד רבי יהושע בן לוי בסוגייתנו שעיקם הכתוב שמונה אותיות שלא להוציא דבר מגונה, ואם כן קשה למה נקט המלאך לשון טומאה על היוצא מגפן היין, והיה לו לומר 'וכל אשר לא טהור'. וביאר שהוא משום אל תרבה שיחה עם האשה, ולכן קיצר דבריו ואמר 'כל טומאה'.

ובזה ביאר המשך הדברים שאמר מנוח (שם יג-יג) 'האתה האיש אשר דברת אל האשה וגו' עתה יבוא דבריך מה יהיה משפט הנער ומעשהו', שביקש לבחון אם גם בדבריו עם מנוח יאמר לשון קצרה שאינה נקיה או יאמר לשון נקיה וארוכה, ובכלל בחינה זו רצה גם להוכיח את המלאך, שנראה שקיצר בלשונו משום שלא רצה להרבות שיחה עם האשה, בגודל חסידותו, והרי אם כן היה לו לבוא תחילה אל מנוח ולדבר עמו, ולא לדבר עם האשה כלל. וזה פירוש הכתוב, 'האתה' החסיד 'אשר דברת אל האשה' ולא עם בעלה ואינך נזהר משיחת הנשים, אם כן 'יבוא דבריך', פירוש, נשמע אם גם לנו תאמר בלשון קצרה טומאה או תאמר לא טהורה, כי נזהרת מלהרבות שיחה והרי כל שיחתך עם הנשים.

ומה שבאמת גם למנוח אמר המלאך 'וכל טומאה' (שם יג), ביאר החתם סופר שכוונתו היתה שתאכל חולין בטהרה, כי מנוח עם הארץ היה (נדרים סה.), ובגדיו מדרס לפרושים, ולכן הוצרך המלאך לרבות ולומר שלא תאכל כל טומאה ואף מטומאת מדרסו של מנוח.

ומדברי החתם סופר נמצא שהמשיח עם האשה צריך לקצר אף כשעל ידי כך יצטרך לדבר בלשון מגונה, ושלא כדברי הבן איש חי בשם בנו.

ג:

כתיבת רב תוארי כבוד על עצמו

בסוגייתנו הובא מעשה בגוי שהיה עולה לירושלים ומשים עצמו כישראל ואוכל מקרבן הפסח, ואמר לו רבי יהודה בן בתירא בנציבין שיבקש לאכול מהאליה המשובחת, עשה כן, ותמהו על כך בירושלים שהרי אין האליה נאכלת, ושאלוהו מי אמר לו לבקש מהאליה, אמר להם שכן אמר לו רבי יהודה בן בתירא, תמהו על הדבר וחקרוהו וגילו שגוי הוא והרגוהו, ושלחו לרבי יהודה בן בתירא, שלום לך רבי יהודה בן בתירא, שאתה בנציבין ומצודתך פרוסה בירושלים.

בחתם סופר (שו"ת, ח"ו סי' נט ד"ה עוד, ד"ה ומ"מ) נשאל על ידי חכם אחד שהתאונן על לשונו של רב אחד שהיה כותב 'מצודתו פרוסה', וכתב החתם סופר שבדבריו אלו פגע השואל בכבוד צדיקי עולם שרגילים בכך, אף שבאמת תמוה מדוע בחרו הרבנים בלשון זו, שהרי לשון זו נלמדת ממה ששלחו לרבי יהודה בן בתירא 'שלם לך רבי יהודה בן בתירא דאת בנציבין ומצודתך פרוסה בירושלים' כמבואר בסוגייתנו, ושם הכוונה שמצודתו פרוסה לצוד רשעי ארץ, כאותו ארמאי שעלה לירושלים והשים עצמו כיהודי, וא"כ תמוה שחכם יכתוב על עצמו כך, ויותר היה ראוי לכתוב 'ודגלו פרוסה' או 'אברתו סכוכה'. וכתב החתם סופר שמכל מקום לא ראה לאחד מרבותיו שכתבו לא כן ולא כן, וגם לא היו כותבים 'חונה פה ק"ק הנ"ל', אף על פי שלשון זה יצא להם לרבנים ממשה רבינו ע"ה שכתבה עליו התורה 'אל המדבר אשר הוא חונה שם הר האלהים' (שמות יט ה), ונהגו החכמים סלסול בעצמם לכתוב כן על עצמם שאינם אלא חונים. ומכל מקום רבותיו היו נמנעים מזה, ואולי לא רצו לתלות עצמם במקומם, כי אמרו חז"ל (תענית כא:) לא המקום מכבד את האדם אלא האדם מכבד את מקומו.

אמנם המאירי (להלן פו: ד"ה כל שהוא) כתב, שכל שהוא תלמיד חכם מפורסם ובעל שם, שהוא ניכר לרוב מקומות מהלכו לשמע אוזן, כששואלים אותו באיזה מקום שנכנס שם מה שמו, אין יוהרא אצלו להזכיר את שמו במילת רב או רבי. ובזה פירש המעשה המבואר בגמרא (שם) ברב הונא בנו של רבי נתן שהזדמן לבית רב נחמן בר יצחק, אמרו לו מה שמך, אמר להם רב הונא וכו', אמרו לו מה הטעם שקראת לעצמך 'רב הונא', אמר להם בעל השם אני. ופירש רש"י (ד"ה נעל השם) שמקטנותו כך היו קוראים לו 'רב הונא', והיינו שנעשה אצלו תואר זה כשמו העצמי כיון שקראו לו כך עוד לפני שנסמך לרבנות. אך מדברי המאירי מבואר שפירש תשובת רב הונא 'בעל השם אני' לא כפירושו של רש"י שזה היה שמו, אלא שהיה מפורסם ולכן מותר לו לקרוא לעצמו 'רב'.

והעיר בעלי תמר (נדרכות פ"ו ה"ו) שבהוצאה הראשונה של שו"ת שאגת אריה (בפד"ת תקט"ז) כתוב על השער 'חברתי אני אריה ליב בן הגאון רבי אשר זצ"ל, הנקרא רבי ליב ראש ישיבה', ואכן בשם זה היה מפורסם ושגור בפי כל, כמו שכתב בשם הגדולים (מערכת ספרים מום ס ערך שאגת אריה) 'שאגת אריה ח"א מהגאון מופת דורנו מ' ליב ראש ישיבה', ובאופן זה אין זו יוהרא וכמו שכתב המאירי.

אם חייב אדם להשתדל להתחייב במצוה

בסוגייתנו מובא מעשה ברבי יהודה בן בתירא שהיה בנציבין ולא עלה לירושלים להקריב קרבן פסח. וכתבו התוספות (ד"ה מפליה), שהטעם שרבי יהודה בן בתירה לא עלה לרגל, הוא מפני שלא היה לו קרקע, וכמבואר להלן (פ:) שמי שאין לו קרקע אינו חייב בעליה לרגל. עוד כתבו, שנציבין בחוץ לארץ היא, ולכן לא עלה ר' יהודה בן בתירא לרגל.

ובמשנה למלך (קרבן פסח פ"ו ה"ו) תמה על דבריהם, שמה תירצו בכך שנציבין חוץ לארץ היא, מ"מ היה עליו לעלות לארץ ישראל ולקיים מצות קרבן פסח, ואם כתבו התוספות כן בכדי לפוטרו מפסח ראשון, הרי כל שהיה רחוק ט"ו מיל פטור, ואם כוונתם שמי שדר בחו"ל פטור לגמרי אף מפסח שני, זאת מנין להם, ואף ממצות ראייה לא שמענו שיפטרו הדר בחו"ל, וכעין זה הקשה על תירוץ התוספות הראשון, שאף שפטור מראייה מנין שפטור מהקרבת הפסח. ובצל"ח (בתוס' שם) תירץ שמשום הקרבת הפסח לא היה קשה לתוספות כלל, שזו אינה קושיא, שבודאי היה בדרך רחוקה ופטור, ולא מצאנו שיהיה מחויב לעלות ולהתקרב קודם זמן הפסח, וביו"ד כשמגיע הזמן הרי הוא בדרך רחוקה, אבל הוקשה להם למה לא עלה לרגל, שזה מצוה על כל ישראל לעלות איש ממקומו לירושלים להגיע שם ברגל, ועל זה תירצו שלא היה לו קרקע או שהיה בחוץ לארץ והיה פטור מלעלות לרגל, ולא היה עליו לטרוח לעלות לארץ ישראל כדי להתחייב במצוה.

אך במנחת חינוך (מצוה ה אות יג) כתב שדברי הצל"ח תמוהים, שבודאי מצות עשה על כל ישראל לעשות הפסח ככל מצוות עשה שבעולם, ומחויב ללכת מקצה הארץ לקרב עצמו כדי לקיים מצות עשה. ולדברי הצל"ח כל ישראל פטורים מללכת ולעשות הפסח, שהרי אפילו הגרים בארץ ישראל כל שהם רחוקים ט"ו מיל מירושלים שזו דרך רחוקה הרי הם פטורים מלהתקרב לירושלים קודם הפסח, וביו"ד הרי הם בדרך רחוקה ופטורים מלעשות פסח ראשון, ואם יעשו כן רוב הציבור, גם פסח שני לא יהיו מקריבים, כיון שדין הוא שאם רוב הציבור לא עשו פסח ראשון אינם עושים פסח שני, ואם כן יהיו פטורים ממצות הפסח. ואין סברא כלל שלא יהיו ישראל הדרים בכל ארץ ישראל חייבים בפסח ראשון, ובודאי מצוה עליהם להתקרב ולבוא לירושלים, וקשה לשמוע שלא יהיו הרחוקים מצווים לבוא לעשות מצות עשה. ודומה הדבר למי שאין בידו שופר, שמחויב לקנות שופר כדי שיוכל לתקוע, ואינו יכול לומר אין לי שופר ואינני מחויב, שאז הוא מבטל מצות עשה. וכמו כן במצות לולב וכל כיוצא בזה.

והנה בחיי אדם (מ"מ כלל סח פ"ע) הסתפק בדינו של אדם שצריך לקיים מצוה עוברת, ואינו יכול לקיימה בעיר זו אלא רק אם יעקור מביתו וילך לעיר אחרת, אם טורח העקירה הוא בכלל מה שחייבתו התורה כדי לקיים את המצוה, וכממון שצריך לבזבז עד חומש, או שמא טורח זה הוא כבזבוז יותר מחומש שלא חייבתו התורה בכך. והעלה בצ"ע. ובנשמת אדם (סק"ג) כתב, שמסברא נראה שאין אדם חייב לעקור מביתו וללכת לעיר אחרת לקיים המצוה, אפילו במצוה דאורייתא ואפילו כשהיא עוברת כגון תקיעת שופר ונטילת לולב. אך שוב צידד בנשמת אדם, שאם העיר שבה יכול לקיים את המצוה אינה רחוקה מאוד, ויכול ללכת אליה ולשוב לעירו באותו יום, חייב הוא ללכת אליה. והביא מדברי המגן אברהם (סי' קסג סק"ט) שכתב שמדברי הירושלמי (נדרים פ"ו ה"ב) משמע שהיושב בביתו וצריך ליטול ידיו לסעודה ואין לו מים, חייב לילך עד ד' מיל כדי למצוא מים ולקיים תקנת חכמים שתיקנו נטילת ידים.

ומעלה, ולא מן הסנהדרין ומעלה, משום שאין ממנים בסנהדרין אלא כהנים לויים וישראלים המיוחסים[לח].

אמר שהיה גוי ונתגייר בבית דין

מי שבא ואמר שהיה גוי ונתגייר בבית דין, נאמן, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. במה דברים אמורים, בארץ ישראל באותם הימים, שחזקת הכל שהם ישראל, אבל בחוץ לארץ צריך להביא ראיה ואח"כ ישא ישראלית[לט], משום שמעלה עשו ביוחסין[מ].

איסור אכילה בקרבן פסח

עכו"ם המאכיל כזית מן הפסח למומר לעבודה זרה, הרי זה עובר בלא תעשה, שנאמר (שמות יב מג) 'כל בן נכר לא יאכל בו', ובן נכר האמור בתורה, זה העובד אל נכר. ואינו לוקה על לאו זה, אבל מכים אותו מכת מרדות[מא].

גר תושב ושכיר

ואין מאכילים ממנו לנכרי אפילו גר תושב או שכיר, שנאמר (שם שם מה) 'תושב ושכיר לא יאכל בו'[מב].

בערל

ערל שאכל כזית מבשר קרבן הפסח לוקה, שנאמר (שם יב מח) 'וכל ערל לא יאכל בו'[מג].

חלק האליה שבקרבן קרב לגבוה

האיברים ששורפים אותם על גבי המזבח החיצון מן החטאות הנאכלות, ומן האשמות, ומן השלמים, הם הנקראים אימורים. ואלו הם האימורים של שור או מדין מיגו, שיכול היה לטעון 'ישראל אני', וכן כתב הש"ך (קס"ב), וכן הזכירו סברא זו התוספות (ד"ה ופנק). [מא] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ט ה"ז). [מב] **רמב"ם** (שם). והסמ"ג (לאוין סי' שנד) כתב, שהזהירה התורה שלא יאכל תושב ושכיר מקרבן פסח, שנאמר 'תושב ושכיר לא יאכל בו', ושנינו במכילתא (בא מסכתא דפסחא פט"ו) 'תושב' זה גר תושב, 'ושכיר' זה הגוי, ואמר שם רבי יצחק, למה ריבתה התורה 'תושב ושכיר', והלא נאמר (שם שם מה) 'וכל ערל לא יאכל בו', ועוד נאמר (שם שם מג) 'וכל בן נכר לא יאכל בו'. אלא שאם הוא ערבי מהול או גבעוני מהול, שאינו ערל וגם שומר שבע מצוות שקיבלו עליהם בני נח ולכן גם נחשב שאינו 'בן נכר', יכול יאכל בקרבן פסח, תלמוד לומר 'תושב ושכיר לא יאכל בו', ע"כ. ומשמע מדבריו שהוא סובר שהאיסור הוא על הגוי שלא לאכול מקרבן פסח, ולא כמו שכתב הרמב"ם שהאיסור הוא על הישראל שלא להאכילו לגוי. ועיין בכסף משנה (שם) שהביא את דברי המכילתא ומה שביאר בדעת הרמב"ם. [מג] **רמב"ם** (מעשה הקרבנות פ"ח ה"ח).

[לח] **רמב"ם** (תשובות פיאה פ"כ ה"כ). [לט] **ואמנם** היום נוהגים להקל להאמינו אף להשיאו ישראלית. ואפשר שאף הרמב"ם מודה באורחים שבאים והם בחזקת ישראלים, שנאמנים אף עכשיו שרובם גוים אף להשיאו ישראלית, שכל המשפחות בחזקת כשרות הם, וכמו שנתבאר באבן העזר (סי' ג), ולא דיבר הרמב"ם אלא במי שאין לו חזקת ישראל, וגם לא היכרנוהו כשהיה גוי, ואין יודעים אם נתגייר, ואמר נתגיירתי בבית דין פלוני, שנאמן מדין מיגו, ודווקא בדין זה הוא שהחמיר הרמב"ם בחוץ לארץ, שאפילו הכי מעלה עשו ביוחסין שאין משיאים אותו ישראלית מדין מיגו, עד שיביא ראיה. ש"ך (יו"ד סי' רסח ס"ק כח) בשם הב"ח (שם ד"ה ומ"ש ומה שנהרין). [מ] **רמב"ם** (תשובות פיאה פי"ג ה"י). שו"ע (שם ס"י). המגיד משנה (שם) כתב, שהטעם לדין זה הוא משום שבודאי שכל אדם שאומר 'ישראל אני', אין בודקים אחריו, וכן מוכח מהמעשה שמובא בסוגייתנו באותו ארמי שהיה עולה לירושלים ואכל מהפסחים בחזקת ישראל והאמינוהו, וכיון שכן גם בדין זה נאמן

אהח 19/06/2018

מים שאובים שבשכונת המת

נוהגים לשפוך כל המים[מה] השאובים שבשכונת[מו] המת[מז].

ד.

האם צריך להודיע לאדם על פטירת קרוביו

מי שמת לו מת ולא נודע לו, אין זו חובה שיאמרו לו[מח] ואפילו על אביו או על אמו, ועל זה נאמר (משלי י יח) 'ומוציא דבה הוא כסיל, ומותר אף להזמינו לסעודת אירוסין ונישואין וכל שמחה, כיון שאינו יודע. אמנם אם שואל עליו, אין לו לשקר ולומר, חי הוא[מט], שנאמר (שמות כג ז) 'מדבר שקר תרחק'[נ]. ומכל מקום בבנים זכרים, נהגו להודיעם כדי שיאמרו קדיש[נא], אבל בבנות, אין מנהג כלל להודיעם[נב].

להתאבל על פי עד אחד

מתאבלים על פי עד אחד, ועל פי עד מפי עד[נג]. זה הכלל, כל עדות שמשיאים האשה על פיה, הקרובים מתאבלים[נד].

מנהגי אבלות בשומע שמועה רחוקה

דיו בחליצת מנעליו

השומע שמועה רחוקה שמת לו מת[נה], שמשתמעת לשני פנים, דהיינו שאין מבאר בפירוש בדבריו שהוא מת, אלא לשון שסובלת גם חיים וגם מיתה. והראיה מסוגייתנו ברבי חייא ששאל לרב, אבא קיים, וענה לו רב, אימא קיימת, ופירשו התוספות (ד"ה אבא) שבלשון תמיהה ענה לו, עד שאתה שואלני על אבי שאלני על אמי, ומתוך זה הבין רבי חייא שנפטר אביו, שמע מינה שלא אמר רב בפירוש שנפטר אביו. ט"ז (סק"ח). [נ] **שו"ע** (שם ס"ג). [נא] **ובחול** המועד שצריך לנהוג דברים של אבלות שבצנעא, אסור להודיע, משום מניעת שמחת יו"ט, וכן ג"כ ביום פורים אין להגיד לו עד אחר הפורים. פתחי תשובה (סק"ג) בשם פנים מאירות (שו"ת, מ"ב סי' ק, קלח). [נב] **רמ"א** (שם). [נג] **שו"ע** (יו"ד סי' שצו ס"ח). וראיה לכך מהמבואר בסוגייתנו שרבי חייא התאבל על פטירת אחיו ואחותו, לאחר ששמע מרב על פטירתם, אף שרב הוא עד אחד. ביאור הגר"א (שם ח). [נד] **ש"ך** (סק"ח). [נה] **דהיינו** שעברו שלשים יום מיום המיתה ולא מיום הקבורה. ש"ך (יו"ד סי' מג סק"ה).

[מה] **ומים** קפואים אין צריך לשפוך, ודווקא אם היו קפואים גם בעת שמת, אבל אם קפאו אח"כ, צריך לשפכם. פתחי תשובה (יו"ד סי' שצט סק"ה). [מו] **ושכונה** היינו שלשה בתים עם הבית שמת בו המת. ט"ז (סק"ד). פתחי תשובה (סק"י). [מז] **שו"ע** (שם ס"ה). וכתב הבית יוסף (ד"ה עוד כתב הכל בו) בשם הכל בו (סי' קיד ד"ה ומצטלין), שטעם המנהג הוא לסימן שידעו הכל שיש בשכונה מקרה מוות, ולא יהיה אומר בפיו כדי שלא יהיה מוציא דיבה, כמבואר בסוגייתנו מהמעשה של רבי יהושע שנמנע מלבשר בפיו על פטירת רב כהנא, אלא רק ע"י רמזים במעשיו שיבינו הרואים לבד. ויש אומרים שהטעם לפי שמלאך המוות מפיל במים טיפת דם המוות, וכ"כ הש"ך (סק"ט). [מח] **אחד** בא אצל אחיו בתוך השלשים למיתת אחותם, ולא היה רוצה שיתוודע לאחיו על מות אחותם. נראה שמותר לו ללבוש בגדי שבת, בכדי שלא יצטרך להגיד לו. פתחי תשובה (יו"ד סי' מג סק"ח). [מט] **נראה** שיש לומר בלשון משום מוציא דיבה הוא כסיל, ומותר אף להזמינו לסעודת אירוסין ונישואין וכל שמחה, כיון שאינו יודע. אמנם אם שואל עליו, אין לו לשקר ולומר, חי הוא[מט], שנאמר (שמות כג ז) 'מדבר שקר תרחק'[נ]. ומכל מקום בבנים זכרים, נהגו להודיעם כדי שיאמרו קדיש[נא], אבל בבנות, אין מנהג כלל להודיעם[נב].

פניני הלכה

ומכל מקום כתב בנשמת אדם, שמי שיש לו אשה או בנים בודאי אינו צריך לעקור מביתו ביום טוב וללכת לעיר אחרת לקיים מצוה עוברת, שהרי מצות שמחה ביום טוב היא גם כן מצות עשה מן התורה, ואשה בעלה משמחה (קידושין לד: רמב"ם מגילה פ"ב ה"ג). עוד כתב בנשמת אדם, שמטעם אחר נראה שאינו צריך ללכת מביתו אם העיר שבה יוכל לקיים את המצוה היא מחוץ לתחום עירו, שהרי ביום טוב עצמו ודאי אין לחייבו ללכת לעיר האחרת שהרי אסור ללכת מחוץ לתחום, ולפני יום טוב אי אפשר לחייבו ללכת לעיר האחרת כדי שיוכל לקיים את המצוה למחר, שהרי לפני יום טוב לא חלה עליו כלל המצוה, ואינו חייב לדאוג בערב יום טוב שיוכל לקיים את המצוה למחר. והעלה דין זה בצ"ע.

ובדבר יהושע (שו"ת, מ"ב סי' ג) כתב, שהדבר שנוי במחלוקת הצל"ח והמנחת חינוך הנזכרת, לדעת הצל"ח אין חיוב להשתדל בעשיית המצוה קודם שהגיע זמן חיובה, ולדעת המנחת חינוך הרי הוא חייב בכך. ועיי"ש שהאריך עוד בזה. ועיין עוד במהרש"ם (שו"ת, מ"ב סי' רט) שהביא ראיות לפשוט ספק החיי אדם, אם חייב ללכת לעיר אחרת כדי לקיים מצות עשה, ודעתו שאין חיוב בזה, מלבד מצוות השלום שבה נאמר (תהלים לד טו) 'בקש שלום ורדפהו', ללמד שחייב לרדוף אחריה.

מנהגים בדרך ההודעה על מיתה

בגמרא מובא מעשה ברב כהנא שחלה, ושלחו החכמים את רבי יהושע בנו של רב אידי, ואמרו לו לך בדוק מה מצבו, בא וראה שנפטר, קרע את בגדיו מחמת אבלות, והחזיר הקרע לאחוריו שלא יהיה נראה, ובכה ובא. אמרו לו, נחה נפשו, אמר להם, אני אינני אומר לכם, משום שנאמר (משלי י יח) 'ומוציא דבה הוא כסיל', ובכלל 'מוציא דיבה' שכל שמועה שאינה טובה כסילות היא לספרה, כמבואר בגמרא.

וכתב הכל בו (סי' קיד) וארחות חיים (מנהג סי' יח) שהמנהג לשפוך כל המים השאובים שבשכונת המת, ונתן כמה טעמים למנהג זה, ואחד מהם הוא שיהיה לסימן שידעו הכל שיש שם מקרה מות, ומה שאין מודיעים בפה הוא כדי שלא להיות בכלל 'מוציא דיבה הוא כסיל'. וכן מבואר גם בשבלי הלקט (סי' רי"ח) בשם רבינו יצחק הזקן, וכן כתבו בפירוש בעלי התוספות (נזיר כ ח). ובספר קושיות (סי' רנט) הביא גם כן טעם זה, והוסיף לבאר הטעם שמרמזים דווקא במים, כיון שהמיתה הוקשה לשפיכת המים, שנאמר (שמואל ב' יד יד) 'כי מות נמות וכמים הנגרים ארצה אשר לא יאספו'.

ומצאנו עוד מנהגים בדרכי ההודעה על מיתת המת, שלא להכריז על כך בפה. בספר מטעמים (מערכת נר מצוה אות י) ובספר מנהגי מטרדסדוף (נדפס בסוף ספר בית יעקב מ"ח אות ו) כתבו, שלפני תפילת שחרית היה השמש דופק על דלתות הבתים ג' דפיקות, וכשנפטר אחד מחשובי העיר לא היה דופק אלא ב' דפיקות. עוד כתב (שם הערה קיח) שבק"ק פאפא כשנפטר אדם היה מודיע על כך השמש ע"י תליית קופסא גדולה על ליבו, והיה מחזר על הבתים וקורא 'צדקה תציל ממות'.

ובפלא יועץ (ערך נפטר) כתב, שאם אדם מוכרח להגיד לחבירו איזו בשורה רעה משום איזה צורך שעה לא יגיד לו אלא ברמז באופן שיבין מעצמו, או על ידי גוי, ולא ישלח ישראל אחר שיודיע לו שהרי אמרו (שבת נג.) 'דעלך סני לחברך לא תעביד', אלא אם כן חושש שהדבר יוודע לחבירו פתאום שאז צריך חכם לב שיגיד הדבר בסדר נכון.

והנה בזמנינו נהגו להודיע על המיתה במודעה בעיתון, ובמודעות ברחובות, ועל ידי הכרזה. ובשלמת חיים (שו"ת, יו"ד סי' תמ) כתב שבהודעה על פטירה בעיתון, כנראה אין חשש בכך שיש בזה כתב שאין איסור בזה כיון שאין זו אלא כתיבה, והיינו כדרך רמז שבזה אין חשש.

ובשו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר (מ"ח יו"ד סי' רסג) כתב השואל בעל שו"ת משיב דברים, על הערה שהעירו למו"ל מדוע מודיע בכתב עתו שפלוני ופלוני מצדיקי עמינו שבקו חיים לכל חי, והלא אסור להוציא דיבה כמבואר בסוגייתנו, וכן נפסק להלכה בשו"ע (יו"ד סי' תנ סי"ג). והביא שיש מי שרצה לבאר שדבר זה מותר מפני שמקור דין זה נאמר בגמרא בהמשך סוגייתנו לגבי קרובים, כמבואר במעשה רב ורבי חייא, וא"כ לכאורה אפשר לומר שרק כשמודיע לקרוב שקרובו נפטר הוא מוציא דיבה, אך אם מודיע זאת לסתם אדם אין זה בכלל מוציא דיבה. אך כתב שם לדחות היתר זה שהרי הכל קרוביו של תלמיד חכם, ולפי"ז אסור לכתוב בעיתון ממיתת ת"ח וצדיקי עמינו, שהרי זה בכלל מוציא דיבה. וכן כתב להוכיח ממה שאמרו (כתובות קד.) 'אמר להו אתון קאמריתו ואנא לא קאמינא', שכיון שהמדובר היה בתלמיד חכם, לא רצה לומר, אך כתב שיש לדחות ראיה זו.

אולם למעשה נקט שאין שום מוציא דיבה בכתב [וכדברי השלמת יוסף], שהרי הוא לא אמר רק ממילא נשמע, ולשון דיבה הוא אמירה משורש דבב. וראיה לזה ממה שפסק בשו"ע (יו"ד סי' רמ ס"ג, סי' רמג סט"ז) שאסור לקרוא לאביו ורבו בשמם, ומצינו כמה גדולים שהיו כותבים שם אביהם ושם רבם, וכן העדים כותבים שם אביהם בחתימתם בגט, ומוכח שבכתב אין איסור שייך איסור זה, וה"ה לענין איסור הוצאת דיבה. ע"כ דברי המשיב דברים.

והשיב רבי עזריאל הילדסהיימר, שכל שמודיע בדרך הספד מותר, כיון שהספד הוא כבודם של החיים (סנהדרין מו:) והוא ענף מחיוב כבוד הבריות, וגדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה (נזיר יט:), והרי הוא דוחה איסור הוצאת דיבה. ועל ההיתר שכתב להוציא דיבה בכתב הקשה, שאם כן בכמה מקומות בש"ס שמבואר שעשו חכמים כמה תחבולות כדי שלא יצטרכו להוציא דיבה [וכגון בסוגיין], קשה למה היה להם להצטער בכל זה, והרי היו יכולים להעלות הדברים על הכתב. ומוכח שגם בכתב יש איסור.

ובהלכה ורפואה (מ"ג עמ' שמח) תמה בעל הדברי סופרים, שגם לדעת המתירים לכתוב מודעות כיון שסוברים שבכתב אין חשש 'מוציא דיבה', כל זה עדיין אינו מיישב איך מכריזים בחוצות על פטירת אנשים. [וראה מה שהביא בוישב יוסף (שו"ת, יו"ד סי' מד) מכמה מחכמי זמנינו שיישבו המנהג בכמה אופנים].

ד.

נאמנות נשים על בדיקת חמץ

בסוגייתנו הובאה ברייתא שהכל נאמנים על בדיקת חמץ ואפילו נשים. ומבואר בגמרא הטעם, כיון שבדיקת חמץ מדרבנן היא שהרי מדאורייתא די בביטול בעלמא, האמינו להם רבנן בחיוב שהוא רק מדרבנן. והביא הרא"ש (סי' ג) שבירושלמי יש מחלוקת בדבר, ויש אומרים שאין לגרוס בברייתא 'נשים', לפי שהן עצלניות ובודקות כלשהו ואינן בודקות כמו שצריך. והרמב"ם (ממרים ומלה פ"ג ה"ז) והטור (או"ח סי' תלו) השמיטו דין זה, וכתבו בסתם שהאשה נאמנת. וכתב הבית יוסף (שם ס"ד ד"ה ומה שכתב הרמב"ם) שכיון שבבבלי לא נזכר דין זה לא חששו לו, ועוד, שכיון שבדיקת חמץ אינה אלא מדרבנן, נוקטים בזה להלכה כדברי המיקל לסמוך על הנשים. ועל פי זה פסק בשו"ע (שם) שבית שהוחזק שלא בדקו המשכיר, ואמרו אשה או עבד או קטן אנו בדקנוהו, הרי אלו נאמנים. אך במשנ"ב (שם ס"ק יח) כתב שמשתמעת לשני פנים, דהיינו שאין מבאר בפירוש בדבריו שהוא מת, אלא לשון שסובלת גם חיים וגם מיתה. והראיה מסוגייתנו ברבי חייא ששאל לרב, אבא קיים, וענה לו רב, אימא קיימת, ופירשו התוספות (ד"ה אבא) שבלשון תמיהה ענה לו, עד שאתה שואלני על אבי שאלני על אמי, ומתוך זה הבין רבי חייא שנפטר אביו, שמע מינה שלא אמר רב בפירוש שנפטר אביו. ט"ז (סק"ח). [נ] **שו"ע** (שם ס"ג). [נא] **ובחול** המועד שצריך לנהוג דברים של אבלות שבצנעא, אסור להודיע, משום מניעת שמחת יו"ט, וכן ג"כ ביום פורים אין להגיד לו עד אחר הפורים. פתחי תשובה (סק"ג) בשם פנים מאירות (שו"ת, מ"ב סי' ק, קלח). [נב] **רמ"א** (שם). [נג] **שו"ע** (יו"ד סי' שצו ס"ח). וראיה לכך מהמבואר בסוגייתנו שרבי חייא התאבל על פטירת אחיו ואחותו, לאחר ששמע מרב על פטירתם, אף שרב הוא עד אחד. ביאור הגר"א (שם ח). [נד] **ש"ך** (סק"ח). [נה] **דהיינו** שעברו שלשים יום מיום המיתה ולא מיום הקבורה. ש"ך (יו"ד סי' מג סק"ה).

בחליצת מנעליו, ואין צריך לא עטיפה ולא כפיית המיטה, ומותר במלאכה, רחיצה, וסיכה, ותשמיש המיטה, ובתלמוד תורה[נו].

אם אין לו מנעלים ברגליו

אם אין לו מנעלים ברגליו, צריך שיכפה מיטתו או שיעטוף ראשו, מפני שצריך שיעשה מעשה שניכר בו שעושה אותו משום אבלות[נז].

דיו לנהוג שעה אחת אבלות

מי שבאה לו שמועה שמת לו קרוב, אם שמע מיום השלשים ואילך[נח], אין צריך לנהוג אלא שעה אחת אבלות, ואין הבדל בין אם שמע ביום או אם שמע בלילה, שגם אם שמע בלילה ונהג מקצת אבלות בלילה שעה אחת, עולה לו, ואפילו שמע על אביו ואמו[נט].

אם היה עוסק בעסק מסוים

אם היה עוסק בתורה או במלאכה, או שהיה רוחץ וסך, ובאה לו השמועה, מפסיק שעה אחת משום אבלות, וחוזר למה שבידו[ס].

[נו] **שו״ע** (סס ס״ג). [נז] **שו״ע** (סס). [נח] **ואם** שמע ביום השלשים דינה כשמועה קרובה, שחייב בשבעת ימי אבלות מיום השמועה. שו״ע (סס ס״ח). [נט] **שו״ע** (סס), **ובעיז זה ברמב״ם** (סס פ״ז ה״ח). [ס] **שו״ע** (סס ס״ג). [סא] **שו״ע** (סס סי׳ שפב ס״ח), וכעין זה ברמב״ם (פלג פ״ה ה״ח). [סב] **מגן אברהם** (סי׳ קנו סק״ג). כמבואר בסוגייתנו שהגמרא מקשה למה בודקים בליל י״ד, והלא משום זריזים מקדימים, די שיבדוק בבוקר. ופירש רש״י (ד״ה נבדוק) כמו שמצינו שאברהם הקדים בבוקר, שנאמר (בראשית כב ג) ׳וישכם אברהם בבקר׳, שלא המתין עד הנץ החמה, ומכל מקום בלילה לא הקדים. וכתב בפמ״ג (מ״ז שם) שמכל מקום לגבי מילה לכתחילה לא ימול קודם הנץ החמה, כמו שכתב הט״ז (יו״ד סי׳ רסב סק״ח) שאז יצא ודאי מספק לילה. [סג] **משנ״ב** (סי׳ תלג סק״ה). וכמו שמצינו בסוגייתנו שזריזים מקדימים למצוות. ברכי יוסף (סי׳ תלה סק״ח). [סד] **שו״ע** (סס סי׳ רפג ס״ח), וכעין זה ברמב״ם (הלכות מילה פ״ב ה״ח). ולכן יש למחות בחזנים שמאריכים בשבת ויו״ט כשיש מילה בבית הכנסת, ומתארכת התפילה עד אחר חצות היום, והם מבטלים

נעילת הסנדל באבלות

אבל אסור בנעילת הסנדל, ודווקא במנעל של עור, אבל באנפליא של בגד, או של גמי, או של שיער, או של עץ, מותר, שאין מנעל אלא של עור. ואם הוא של עץ ומחופה עור, אסור[סא].

זריזים מקדימים למצוות

זריזים מקדימים למצוות, ואין צריך להקדים קודם הבוקר[סב].

בבדיקת חמץ ביום

שלא בדק בלילה ובודק ביום, יבדוק בבוקר, משום שזריזים מקדימים למצות, ולא יאכל קודם שיבדוק[סג].

במצות מילה

כל היום כשר למילה, אלא שזריזים מקדימים למצוות, ומלים מיד בבוקר[סד].

במצות לולב

מצות לולב ביום ולא בלילה[סה], וכל היום כשר לנטילת לולב, שאם לא נטל שחרית, יטלנו אח״כ[סו], ומכל מקום זריזים מקדימים למצוות, ונוטלים אותו בבוקר[סז].

את בעלי הברית ממצות זריזים מקדימים. פתחי תשובה (סק״ג) בשם שבות יעקב (שו״ת, מ״ח סי׳ ג). [סה] **שנאמר** (ויקרא כג מ) ׳ולקחתם לכם ביום׳, ולא בלילה. משנ״ב (סי׳ תרנג סק״ח). [סו] **ואם** לא נטלו עד זמן בין השמשות ביום הראשון שחיובו בו מן התורה, מחויב גם אז ליטלו משום ספק דאורייתא, ובלי ברכה [שהרי הברכות הם רק מדרבנן], והאחרונים הסכימו שבשאר ימי החג אף שהחיוב בהם הוא רק מדרבנן, ג״כ נכון ליטלו שהרי אין בו טירחה, ורק יזהר שלא יברך אז על הנטילה. משנ״ב (סק״ג). [סז] **שו״ע** (סס ס״ח), וכעין זה ברמב״ם (שופר פ״ג ה״י). וכתב הבית יוסף (ד״ה ומ״ש שסס לח) שהמקור למ״ש בשו״ע שיש ענין של זריזים מקדימים למצוות גם במצות לולב, הוא מסוגייתנו במה שלמדה הגמרא כן בענין מילה, והוא הדין גם במצות נטילת לולב שצריך להקדימה לבוקר דווקא. [סח] **וטעימה** מועטת מותר, והיינו פת כביצה ולא יותר, או פירות אפילו הרבה. ופירות הרבה אינו מותר רק בחצי שעה שקודם הבדיקה, אבל משהגיע זמן הבדיקה, גם ע״י אכילת פירות אין נכון להשהות את הבדיקה הרבה.

אור הנר יפה לבדיקה

ראה להלן (ו:).

דברים האסורים לפני בדיקת חמץ

מלאכות שונות ולימוד תורה

יזהר כל אדם שלא יתחיל בשום מלאכה ולא יאכל[סח], עד שיבדוק בדיקת חמץ[סט]. ואפילו אם יש לו עת קבוע ללמוד, לא ילמד עד שיבדוק. ואם התחיל ללמוד או לעשות שאר מלאכות[ע] מבעוד יום בזמן ההיתר, אין צריך להפסיק[עא]. ויש אומרים שצריך להפסיק אף בהתחיל בהיתר[עב], וכן נראה עיקר[עג].

להתחיל ללמוד חצי שעה קודם הבדיקה

יש אוסרים להתחיל ללמוד בביתו אף בחצי שעה קודם הבדיקה, שמא ימשך אחר לימודו הרבה[עד]. ויש מתירים ללמוד קודם זמן הבדיקה, ורק כשהגיע זמן הבדיקה שהוא בזמן צאת הכוכבים, אסור להמשיך ללמוד[עה].

הלומדים בבית המדרש אחר התפילה

אמנם הלומדים שיעור הלכה בבית המדרש אחר התפילה, מותר להם להמשיך וללמוד[עו]. ומכל מקום אף זה אינו מותר אלא בלומדים בלא פלפול, אבל הלומדים בפלפול חוששים בזה בכל אופן שמא ימשכו אחר לימודם, ולכן אסורים להתחיל ללמוד[עז].

תפילת ערבית בליל בדיקת חמץ

אותם המתפללים ערבית בזמנה בציבור, יתפללו קודם בדיקת חמץ[עח]. והמתפלל ערבית בביתו, יתן לאחר לבדוק לו, והוא יתפלל[עט]. ואם אין לו אחר, יתפלל תחילה ואח״כ יבדוק. אמנם אם הוא רגיל להתפלל תמיד ביחיד, יבדוק תחילה ואח״כ יתפלל[פ]. ויש אומרים[פא], שלעולם יתפלל תחילה משום שתדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם[פב].

מזוזה חובת הדר היא

השוכר בית מחבירו, השוכר חייב לקבוע בו מזוזה ולתקן מקום קביעותה[פג].

מי מחויב בבדיקת חמץ בשכירות

המשכיר בית לחבירו לצורך יום ארבעה עשר בניסן וממנו ואילך[פד], וקנהו באחת

משנ״ב (סי׳ תלח סק״ו). [סט] **ואפילו** חצי שעה קודם תחילת הזמן אסור להתחיל, שיש חשש שמא ימשך אחר מלאכתו או אכילתו וישכח מלבדוק. והוא הדין שאסור להיכנס למרחץ ולהתחיל בכל הדברים הנזכרים בשו״ע (או״ח סי׳ רלט ס״ג). ומי ששכח לבדוק בלילה, אסור ביום בכל הדברים עד שיבדוק. משנ״ב (סק״ה). [ע] **משנ״ב** (סק״ט). [עא] **שו״ע** (סס ס״ג), וכעין זה ברמב״ם (חמץ ומצה פ״ג ה״ג). שהרי אפילו בקריאת שמע שהיא מן התורה, נפסק שאם התחיל בהיתר, אינו מפסיק. ואם התחיל בזמן האיסור לכל הדעות פוסק, שהרי בדיקת חמץ חיובה מן התורה, כל זמן שלא ביטל את החמץ, והרי פסק השו״ע (או״ח סי׳ רלט ס״ג) שבדבר שחיובו מן התורה, פוסק אם התחיל באיסור, עיי״ש. משנ״ב (סק״י). ואף שמן התורה החיוב לבדוק ולבער הוא דווקא סמוך לחצות היום שממחרת, כיון שעיקר חיובו הוא מן התורה אלא שחכמים הקדימו לשעה שבני אדם מצויים בבתיהם, נחשב הזמן הזה של צאת הכוכבים כחיובו מן התורה. שער הציון (סק״ק יג). [עב] **וטעמם** שעיקר זמן המצוה לכתחילה הוא בתחילת הלילה, ועל כן צריך להפסיק מכל עסק שהוא, כדי לקיים את המצוה כתיקונה. משנ״ב (סק״כ יט). [עג] **רמ״א** (סס). ומכל מקום גם לשיטת הרמ״א שמחמיר, נראה שאין צריך להפסיק אלא כשיגיע הזמן של צאת הכוכבים. משנ״ב (סק״כ יג). [עד] **אא״כ** ביקש לאחד שיזכירנו כשיבוא הזמן. משנ״ב (סק״ז). [עה] **משנ״ב** (סס). [עו] **שהרי** יהיו מוכרחים בודאי לשוב כל אחד ואחד לביתו. משנ״ב (סס). [עז] **משנ״ב** (סס). [עח] **משום** שיש טורח לקבצם אח״כ אם יבדקו קודם התפילה, וגם אין לחוש כל כך שישכחו מלבדוק, שהרי תפילת ערבית היא דבר קבוע וזמנה קצוב, ולא שייך לומר בה, שמא ימשך. משנ״ב (סק״ח). [עט] **משום** שע״י זה יקיים גם את התפילה וגם את הבדיקה בזמנם. משנ״ב (סס). [פ] **שכיון** שרגיל בכך, לא חוששים כל כך שמא ישכח ולא יתפלל. משנ״ב (סס). [פא] **חק** יעקב (סק״ז). [פב] **משנ״ב** (סס). [פג] **שו״ע** (יו״ד סי׳ רפ״ה ס״ג), וכעין זה ברמב״ם (תפילין ומזוזה וס״ת פ״ה ה״ט), שכירות פ״ו ה״ג). [פד] **היינו** שהשכיר לו יום או כמה ימים לפני כן, לצורך יום ארבעה עשר בניסן. משנ״ב (סי׳ תלו סק״ח).

פניני הלכה

שלכתחילה אין נכון לצוות לאלו לבדוק כיון שהבדיקה יש בה טורח גדול ויש לחוש שמא יתעצלו.

וכתב בערוך השולחן (סס ס״ז), שבזמנינו יכולות הנשים לבדוק החמץ לכתחילה, לפי שנשים שלנו בודקות יותר בטוב ומחטטות אחר משהו חמץ ורוחצות ומנקות כל המקומות ומדקדקות יותר מאנשים. ובשדי חמד (מערכת חמץ ומצה סי׳ ה אות ח) הביא מה שכתב בבגדי ישע, שאם שכח לבטל והגיע זמן איסורו של החמץ אין נשים נאמנות, כיון שאז חייב לבדוק מדאורייתא שלא יעבור על בל יראה ובל ימצא, ובדיקת חמץ הוא טורח גדול והנשים עצלניות. וכתב בשדי חמד בשם מהר״א ענתאבי בקונטרס דרך חוקיך שבסוף ספר חכמה ומוסר (אות יח) שכיון שבזמן הזה עינינו הרואות שאיסור חמץ חמור מאוד בעיני נשותינו אפילו במשהו, ואף יותר מהאנשים, ויגעות הרבה לבער כל דבר שיש בו נדנוד חמץ, לכן היה ראוי לומר שאף שבשאר איסורי תורה שיש בהם טורח אינן נאמנות [ראה להלן], באיסור חמץ החמור בעיניהן כל כך, הרי הן נאמנות, אך הסתפק שמא לא חילקו חכמים, ובכל איסור דאורייתא לא סמכו על הנשים. ועיי״ש במה שדן בדבריו.

וכן כתב בתשובות והנהגות (שו״ת, פ״ג סי׳ ריד), שבזמנינו נשתנה המצב, וישראל קדושים הם ונשים צדקניות גוררות מהכתלים ומנקות היטב לפני הבדיקה וטורחות במצוה זו הרבה יותר מכפי החיוב מהדין, והיום אין הבדיקה של האיש אלא לקיום המצוה, והכל כבר נבדק קודם, ואם כן בנשים שלנו אפשר למנותן להיות שליחות לבדיקת חמץ. אך בתורת המועדים (סי׳ תלג סק״י) הביא בשם בעל דרך אמונה, שמכל מקום לא נהגו למסור להן הבדיקה כי לא כל הנשים שוות. אכן כשמתגוררות לבדן דנו הפוסקים שמא עדיף שתבדוקנה בעצמן ולא תצטרכנה למנות איש שיהיה שלוחן לבדוק, שמצוה בו יותר מבשלוחו. ואכן כן הביא בקול התורה (סס עמ׳ נ) בשם הגרי״ש אלישיב והגר״נ קרליץ, שבאופן זה תבדוקנה בעצמן ולא תעשינה איש לשליח לבדוק עבורן. אך בשם הגרח״פ שיינברג וספר הליכות ביתה (סי׳ יח ס״ד), הביא שגם באופן זה עדיף שתעשינה שליח שיבדוק עבורן.

נאמנות נשים בשאר איסורים שיש בהם טורח

בים של שלמה (חולין פ״ח סי׳ ג) הביא, שנשאל אם הנשים נאמנות לברור דגים קטנים כשידוע שיש בין הדגים גם דגים האסורים באכילה והם דומים להם. והביא שהורה חכם וזקן אחד מהר״א מפראג ז״ל, שאין הנשים נאמנות בדבר שיש בו טירחא, מפני שהן עצלניות, ובבדיקה ההיא יש טורח ועיון גדול. וכתב המהרש״ל, שלפי דברי הסמ״ג (עשין נט) עולה שהנשים נאמנות באיסורים הידועים לכל, שכתב שאף שהנשים נאמנות בניקור ומליחה, בבדיקת חמץ אינן נאמנות, כיון שבניקור ומליחה יודעות הנשים שיש ודאי איסור, אבל בבדיקת חמץ סוברות שאין חמץ בחורים ובסדקים, ונמנעות לבדוק מפני עצלותן, ולכן לא היו נאמנות בבדיקת חמץ אם לא הייתה מצוה דרבנן. ולדבריו נמצא שבאיסורי דגים שאיסורם ידוע לכל, גם הנשים נאמנות. אך כתב המהרש״ל שיש לומר שאף לסמ״ג אין לסמוך עליהן בבדיקת הדגים, שיש לחשוש שכשימצאו כמה דגים אסורים, או אחר שיבדקו את רוב הדגים ולא ימצאו ביניהם דגים אסורים, יסברו מתוך אומד דעתן שלא ימצאו עוד, ויפסיקו מלבדוק מפני עצלותן. ועוד, שהתוספות בסוגייתנו (להלן ע״ג ד״ה היממוהו) לא כתבו כדעת הסמ״ג, אלא תלו הכל בטירחא, וכתבו שכל דבר שיש בו טורח אינן נאמנות באיסורים דאורייתא וכמבואר בירושלמי, ואפשר שאף הסמ״ג לא בא להקל ולומר שנאמנות הן באיסורים ידועים אף כשיש בהם טירחא, אלא להחמיר בא, שאפילו בדבר שאין בו טירחא כל כך אינן נאמנות אם אין האיסור ידוע, מפני עצלותן. וכן כתב המהרש״ל בעוד מקומות [ים של שלמה (סס פ״ג סי׳ ק), ומכונות ועטרת שלמה (סי׳ מו אות ג)].

אך הרמ״א בתורת חטאת (כללי מו דין ט) חלק עליו, וכתב שאין המנהג כדבריו, אלא הנשים בודקות הקטניות והפירות וסומכים עליהן. וכתב הש״ך (יו״ד סי׳ פד ס״ק לה), שאע״ג שהרמ״א בעצמו (סס סי׳ קמ ס״ג) כתב שבברירת דגים קטנים אין אשה נאמנת. מכל מקום בקטניות ופירות נאמנת כיון שלא הוחזק בהם איסור, וגם כי יש הרבה צדדים להקל, ולכך אף על גב שאסורים בלא ברירה, מכל מקום סומכים על הנשים.

במשנה הלכות (שו״ת, תט״ו סי׳ כג) דן אם אשה כשירה להיות משגיחה על כשרות. והביא מחלוקת הראשונים והפוסקים לענין נאמנות אשה, שלדעת התוספות בסוגייתנו אין נאמנות באיסורים דאורייתא אלא כשבידן לתקן האיסור ואין בכך טורח גדול. והראב״ד בכתוב שם השיג על בעל המאור (ד״ה הפ) שכתב שבבדיקת חמץ אשה נאמנת רק מפני שהוא מדרבנן, וכתב שאפילו באיסורים דאורייתא אנו סומכים על הנשים, והטעם בזה הוא, שהכל חברים אצל המצוות שהם עוסקים בהם, עד שיחשדו כמו שנחשדו עמי הארץ על המעשרות (פוטה מח.), שאם לא כן איך אדם סומך על אשתו בניקור הבשר ובירקות שהוחזקו בתולעים, אמנם לגבי עדות להעיד על איסור שתיקנו אחרים, אין סומכים על עדותן במקום שהוחזק איסור דאורייתא. והמאירי (ד״ה ולפי דרכך, ומ״ל) האריך הרבה בדבר, והביא כמה שיטות בנאמנות אשה. והביא המשנה הלכות דברי הרמ״א (יו״ד סס) והש״ך (סס סק״ל) שכתבו שבאיסור דאורייתא שהוחזק האיסור אינן נאמנות, וכמו שנתבאר שבזה אף לדעת הרמ״א בתורת חטאת אינן נאמנות.

ומסיק במשנה הלכות, שכיון שרבו הדברים שאין הנשים נאמנות בהם, אין נכון שתהיה אשה משגיחת כשרות. והוסיף שעיקר תפקידו של משגיח כשרות הוא לשמור ממעשי פשע ורשע שעושים הבעלי בתים במקומות הסגורים שאין אנשים מצויים שם, ודבר זה אינו ביד אשה להיכנס ולבדוק שם שהרי יש שם איסור יחוד, ואם תשמור עצמה שלא להתייחד עמו, יעשה כל מעשיו הפסולים במקומות שלא תוכל להיכנס שם. ואם כן במציאות אי אפשר לה להיות משגיחה כיון שיש מקומות שאינה יכולה להשגיח ולהיכנס שם. וכתב שמעולם לא שמענו ולא ראינו לא באירופה לפני המלחמה ולא לאחר המלחמה בארצינו הקדושה שתהיה אשה משגיחת כשרות.

מהדרכים ששכירות קרקע נקנית בו[פה], אם עד שלא מסר לשוכר את המפתח חל יום ארבעה עשר[פו], על המשכיר לבדוק[פז], ואם לאחר שמסר לשוכר את המפתח חל יום ארבעה עשר[פח], על השוכר לבדוק[פט].

מסר המפתח אין צריך לומר 'לך חזק וקני'

קרקע נקנית בחזקה, כיצד, מכר או נתן לו בית או שדה, כיון שנעל או גדר או פרץ כל שהוא והועיל במעשיו, הרי זה קנה. במה דברים אמורים, כשהחזיק בפני המוכר או הנותן, אבל אם החזיק שלא בפניו לא קנה, אלא אם כן אמר לו המוכר או הנותן 'לך חזק וקני'. ואם מסר לו המפתח, הוי כאומר לו 'לך חזק וקני'[צ].

השוכר בית ביום י"ד בניסן האם צריך לעשות בדיקת חמץ

השוכר בית מחבירו ביום י"ד בניסן[צא], ואינו יודע אם הוא בדוק. אם המשכיר בעיר[צב], שואלו אם בדקו[צג], ואם אינו בעיר, חזקתו בדוק ומבטלו בלבו ודי[צד].

אמר לו המשכיר שבדק

אם אמר לו המשכיר שבדק, לכתחילה צריך גם לשאלו אם ביטל את החמץ בלבו, פן לא ביטל כדין[צה], ומכל מקום בדיעבד אם לא שאלו על הביטול, ואינו נמצא בעיר לשאלו, נראה שיכול לסמוך ולומר שמסתמא ביטלו[צו].

השוחט במקום שאין מכירים אותו

כל אדם, אפילו אין מכירים אותו, ואין יודעים בו שהוא מומחה ויודע הלכות שחיטה, מותר לאכול משחיטתו, שרוב הרגילים לשחוט הם בחזקת מומחים ומוחזקים. במה דברים אמורים, כשאינו לפנינו, אז מותר לאכול משחיטתו וסומכים על החזקה. אבל אם הוא לפנינו, צריך לבדקו אם הוא מומחה ויודע הלכות שחיטה[צז].

יבדוק הציצית קודם הברכה

קודם שיברך על הציצית, יעיין בחוטי הציצית אם הם כשרים, כדי שלא יברך לבטלה[צח].

מקוה שלא הוחזק שמימיו מתמעטים

מקוה שלא הוחזק להיות מימיו מתמעטים כל כך שיעמדו על פחות מארבעים סאה, אף על פי שפעמים שמימיו עולים ופעמים מתמעטים, אינה צריכה לחזור ולטבול, ומכל מקום כשר הדבר לעיין קודם טבילה אם יש בו ארבעים סאה[צט].

ד:

תלמיד חכם שמת והניח פירות

כל תלמיד חכם, לעולם נאמן על המעשרות ואינו צריך בדיקה אחריו, ובניו ובני ביתו ועבדיו ואשתו הרי הם כמוהו, ולכן תלמיד חכם שמת והניח פירות, אפילו כנסם באותו היום, הרי הן בחזקת מתוקנים[ק].

השוכר בית ביום י"ד בניסן האם חזקתו בדוק

ראה לעיל (ע"b).

נאמנות אשה עבד וקטן בבדיקת חמץ

בית שהוחזק שלא בדקו המשכיר[קא], ואפילו היה שם ודאי חמץ[קב], ואמרו אשה, או עבד, או קטן, אנו בדקנוהו וביערנוהו[קג], הרי אלו נאמנים[קד], והוא שיהיה קטן שיש בו דעת לבדוק[קה]. ואין להקל בזה אלא קודם שהגיע שעה שישית של יום י"ד בניסן, מפני שיכול השוכר עדיין לבטל את החמץ, אבל לאחר שהגיעה שעה שישית, שאז אין בידו לבטל, שוב אין לסמוך על אלו וצריך לבדוק[קו].

השכיר בית לחבירו בחזקת בדוק

המשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק[קז], ונמצא שאינו בדוק, על השוכר לבדוק ואינו מקח טעות[קח], ואפילו במקום שבודקים בשכר, שהרי מצוה הוא עושה[קט]. ויש אומרים שצריך להחזיר לו המשכיר שכר הבדיקה[קי], הואיל והתנה עמו שיהיה בדוק[קיא].

שכר בית בחזקת שיש לו מזוזה

השוכר בית מחבירו בחזקת שיש לו מזוזה, ונמצא שאין לו מזוזה, לא הוי מקח טעות[קיב].

להשתמש בתשמישי קדושה או מצוה של חבירו

בטלית ובתפילין

מותר ליטול טלית חבירו ולברך עליה[קיג], ובלבד שיקפל אותה[קיד] אם מצאה מקופלת[קטו]. והוא הדין בתפילין[קטז].

[פה] היינו בכסף, או בשטר, או בחזקה, או בקנין סודר, אבל כשעדיין לא קנאו באחד מהקנינים הנ"ל, אע"פ שהמפתח ביד השוכר אינו צריך לבדוק את הבית, משום שנחשב המשכיר כמי שהפקיד את מפתחות ביתו ביד אחר, שאין הנפקד צריך לבדוק את החמץ, אלא חיוב הבדיקה הוא על המשכיר. ודע שהשו"ע סתם דבריו כדעת הפוסקים שלא מחייבים את השוכר לבדוק, אא"כ יש בו תרתי לטיבותא, דהיינו שקנאו באחד מהקנינים הנ"ל, וגם מסירת המפתח היתה קודם התחלת יום י"ד בניסן, אולם יש פוסקים שסוברים שבמסירת מפתח בלבד קודם התחלת יום י"ד בניסן, חלה חובת הבדיקה על השוכר, משום שאין המשכיר יכול להיכנס לאותו הבית שהרי אין המפתח בידו, ולכן הטילו את החיוב בדיקה על השוכר. ויש מהאחרונים שכתבו שנכון להחמיר כשניהם, ולשיטתם חיוב הבדיקה בזה הוא גם על השוכר וגם על המשכיר. והפרי חדש כתב שהעיקר כדעת השו"ע וסיעתו, ואמנם לכל הדעות יכול האחד לעשות את חבירו לשליח, ויוצא בזה לכו"ע. משנ"ב (פק"נ). [פו] היינו שאם בתחילת ליל יום י"ד בניסן שהוא זמן חיוב הבדיקה, היה הבית סגור והמפתח היה ביד המשכיר, חלה עליו חובת הבדיקה, כיון שהחמץ שלו והבית עדיין מעוכב אצלו, ואפילו אם השוכר יכנס לדור בו באותו הלילה. וכל זה דווקא בשוכר ומשכיר שגוף הבית עדיין של המשכיר, ולכן אם גם המפתח עדיין בידו, עליו מוטלת חובת הבדיקה, משא"כ בלוקח ומוכר והחזיק כבר הלוקח בבית, כיון שאין למוכר שום זכיה בקרקע, אף שהמפתח עדיין בידו, אינו נחשב אלא כמופקד אצל אחר, וחיוב הבדיקה מוטל על הלוקח. משנ"ב (פק"נ). [פז] ואם הבית אין לו מנעול, על השוכר לבדוק, כיון שהחזיק בו באחד מדרכי הקנין והוא פתוח לפניו להיכנס בו. משנ"ב (פק"ל). והוא הדין אם אין המשכיר בעיר, על השוכר לבדוק. ביאור הלכה. [פח] היינו שמסר לו ביום י"ג בניסן. ואם חזר והפקידו שוב אצל המשכיר, על המשכיר לבדוק, כיון שעכ"פ בתחילת ליל י"ד היה המפתח בידו. והפרי חדש כתב, שגם באופן כזה על השוכר לבדוק, כיון שהמשכיר כבר מסר לו את המפתח, ובידו של השוכר לחזור וליטלו מידו. משנ"ב (פק"ה). [פט] שו"ע (סס ס"ח), וכעין זה ברמב"ם (ממץ ומ"מ פ"ג ה"י"ח). במ"ש השו"ע שכאשר מסר המשכיר לשוכר את המפתח ביום י"ג בניסן, על השוכר לבדוק, היינו אפילו שאין דעתו להיכנס ולדור שם אלא רק אחר הפסח. וכתבו האחרונים שצריך השוכר ג"כ לבטל את החמץ שבאותו הבית בלבו, שהרי המשכיר הפקיר חמצו כשיצא מן הבית, וזכה בו השוכר, ומכל מקום גם המשכיר יבטל חמצו שבאותו הבית. משנ"ב (פק"ו). [צ] שו"ע (סוי"מ סי' קנ"ג ס"ק ב - ג). וכמבואר בתוספות (ד"ה סס) שאין מסירת המפתח עושה קנין, ושלא כדברי רש"י (ד"ה מפתח) שמסירת המפתח קונה בשכירות קרקע, ושלא כדברי הרשב"ם (ב"ב נג. ד"ה והמפ) שכתב שבסוגייתנו מבואר שמסירת המפתח קונה בקרקע. [צא] או בתוך ליל י"ד, לאחר שכבר עבר הזמן שהיה יכול המשכיר לבדוק ביתו באותו זמן. משנ"ב (פק"ן). [צב] והוא הדין אם אשתו ובני ביתו של המשכיר בעיר, יכול לשאול אותם, שהרי הם נאמנים לומר שעשו בדיקת חמץ אפילו בבית שהוחזק שלא בדקו המשכיר, כמבואר בשו"ע (סס ס"ד). משנ"ב (פק"ס). [צג] ואע"פ שדרך הכשרים לבדוק בתחילת ליל י"ד כתקנת חכמים, וכל אחד מישראל בחזקת כשר הוא ומן הסתם בדק כבר, אעפ"כ צריך לשאלו, לפי שכל השנה היה הבית בחזקת שיש בו חמץ, ובחזקה זו שמן הסתם בדקו, אתה בא להוציאו מחזקת שיש בו חמץ, החמירו חכמים שאין אנו סומכים על חזקה זו לכתחילה במקום שאפשר לברר. משנ"ב (פק"ט). [צד] שו"ע (סס ס"ג), וכעין זה ברמב"ם (סס ה"י"ז). מה שהצריך השו"ע את השוכר לבטל את החמץ אע"פ שהחמץ אינו שלו, כי מסתמא הפקירו המשכיר כשיצא מהבית וזכה בו השוכר, וכמ"ש בהערה לעיל בסמוך. משנ"ב (פק"י). ובמ"ש השו"ע שמספיק לבטל את החמץ בלבו ולא צריך לבטלו בפיו, הנה ידוע שיש בזה מחלוקת אם מספיק ביטול בלב או שצריך דווקא לאמרו בפיו, ועיין בביאור הגר"א שהסכים להלכה כלשון השו"ע שמספיק ביטול בלב. ביאור הלכה (ד"ה נלענ"ד). והטעם לדין זה שאם המשכיר אינו בעיר צריך גם ביטול בלב ולא סומכים על החזקה שחזקתו בדוק, משום שבסוגייתנו הגמרא במסקנא לא פשטה את הספק בנידון זה, ולכן כתב הרא"ש (פ' כ) שיבטל בלבו, כדי שיצא ידי חובת בדיקת חמץ מן התורה, ואז חובת הבדיקה היא רק מדרבנן, וסומכים להקל בספק דרבנן. ביאור הלכה (ד"ה ומנטלו). [צה] וכמו שצריך לשאלו על הבדיקה, אף שחזקתו בדוק מן הדין. ביאור הלכה (ד"ה שומלו סס). [צו] ביאור הלכה (סס). והטעם שיכול לסמוך ולומר שמסתמא ביטלו, שכיון שהמשכיר כבר בדק, החיוב של הביטול בלב הוא רק מדרבנן, ולכן יש לסמוך ולהקל. ביאור הלכה (סס). [צז] שו"ע (יו"ד סי' פ"ו ס"ג). וכמבואר בסוגייתנו שאפילו בית שחזקתו בדוק, מקשה הגמרא, שאם המשכיר לפנינו נשאלנו אם בדק, ואין סומכים על החזקה, והטעם שאין סומכים על החזקה, משום שהוא מיעוט המצוי טובא. ביאור הגר"א (סוס ד). אמנם עיי"ש שדעת הרמ"א שלכתחילה אין נותנים לו לשחוט, ואין סומכים על החזקה, ובדיעבד אם שחט, אפילו הוא לפנינו אין צריך לבדקו. וסיים שם הרמ"א שנוהגים שאין אדם שוחט אלא אם כן נטל קבלה לפני חכם. [צח] שו"ע (סוי"מ סי' ח ס"ט). ואף שיש חזקה שהציצית הם כשרים, מכל מקום אין סומכים על החזקה במקום שאפשר לברר. כמבואר בסוגייתנו. ביאור הגר"א. ועיי"ש במשנ"ב (ס"ק נב) עוד טעמים למה צריך לבדקם. [צט] שו"ע (יו"ד סי' רמ ס"ה). ומקור הדברים הוא מהר"ן (שו"ת, סי' קס הו"ד בנ"י סס ד"ה כתב הר"ן) וכתב, שלכן צריך לכתחילה צריך לבדקו ואין סומכים על החזקה, משום שמבואר בסוגייתנו שאין סומכים על החזקה במקום שאפשר לברר. [ק] רמב"ם (מעשר פ"י ה"ג). [קא] ומדובר שהשכירו לאחר שכבר נכנס יום י"ד בניסן, שהחיוב היה על המשכיר לבדוק, אלא שידוע לנו שלא בדק, וכגון שהלך לדרכו ואינו בעיר, ואמר אחד מבני ביתו כגון עבד, או אשה, או קטן, שהוא בדק, נאמן ואין צריך השוכר שוב לבדוק. והטעם משום שבדיקת חמץ היא מדרבנן, שהרי מן התורה די בביטול בלב, ועל כן האמינו חכמים גם לאלו. משנ"ב (פ"ק טז). [קב] משנ"ב (פ"ק יז). [קג] משנ"ב (סס). [קד] ואף שבדיעבד אם אמרו שבדקו, אין צריך לחזור ולבדוק, מכל מקום לכתחילה אין נכון לצוות לאלו לבדוק, משום שהבדיקה יש בה טורח גדול, ויש לחוש שמא יתעצלו ולא יבדקו יפה. משנ"ב (פ"ק יח). [קה] שו"ע (סס ס"ד), וכעין זה ברמב"ם (ממץ ומ"מ פ"ג ה"י"ח). וקטן שנאמן על הבדיקה, היינו שהגיע לגיל חינוך. משנ"ב (פ"ק יט). [קו] משנ"ב (פ"ק טז). [קז] היינו ביום י"ד בניסן שמסתמא הבית בחזקת בדוק, וכמבואר לעיל (ד). והוא הדין כשאמר לו המשכיר בפירוש שהבית בדוק. משנ"ב (פ"ק יפ). [קח] אף שבודאי ביום י"ד החיוב הוא על המשכיר לבדוק, מכל מקום אם אינו נמצא בעיר, מוטל על השוכר לבדוק. ולא אומרים בזה שהוא מקח טעות בגלל ששכר את הבית בחזקת בדוק, משום שידוע הוא שנוח לו לאדם לעשות מצוה בגופו ובממונו, ואפילו אם היה יודע שאין הבית בדוק, ודרך אנשי המקום לשכור אדם שיבדוק להם, אפילו הכי אומרים שהיה שוכר את הבית, ומה שהוא מצווח ומתרעם עתה, הוא מחמת דבר אחר, שמצא בית יותר טוב ויפה מזה, וכיוצ"ב. משנ"ב (פ"ק יג). ואמנם אם המשכיר נמצא בעיר, ואומר שאינו רוצה לעשות את מצות הבדיקה בבית שהשכיר, כופים אותו הבית דין של אותו המקום על זה. שער הציון (פ"ק יד). [קט] שו"ע (סס ס"ג), וכעין זה ברמב"ם (סס ה"י"ח). ולדעת השו"ע אין צריך המשכיר להחזיר לשוכר את סכום הכסף שהוציא בעד הבדיקה, שהרי לא ההנהו למשכיר כלל, משום שמה שהתחייב השוכר לעשות בגלל מה שהמשכיר לא עשה, היה רק חיוב במצות בדיקת חמץ בלבד, ולא חל על השוכר שום חיוב ממוני עקב כך שהמשכיר לא בדק. משנ"ב (פ"ק יג). [קי] היינו במקום שבודקים בשכר, והוציא השוכר מעות על זה. אמנם גם לדעה זו לא נחשב למקח טעות, אפילו כשהתנה במפורש שיהיה הבית בדוק ונמצא שאינו בדוק, אלא שהרמ"א סובר שאף שהיה בדעתו של השוכר שאפילו אם ימצא שהמשכיר לא בדק, לא יתבטל המקח, מכל מקום לא היה בדעתו למחול על המעות שיוציא כדי לשלם על הבדיקה. משנ"ב (פ"ק יד). [קיא] רמ"א (סס). ולדעת הרמ"א אם שכר הבית בסתמא, אף אם שכרו ביום י"ד בניסן שחזקתו בדוק, אינו צריך לשלם לו על הבדיקה. ולדינא פסקו האחרונים כדעת השו"ע, שבכל אופן אינו צריך לשלם לו, מפני שיכול המשכיר לומר לו, קים לי כדעה זו, והמוציא מחבירו עליו הראיה. משנ"ב (פ"ק טו). וכתב הפרי חדש (סס) שגם השו"ע וגם הרמ"א לא דיברו כי אם בסתמא, או שאמר המשכיר שהוא בדוק, והשוכר שתק, אבל אם התנה השוכר עם המשכיר במפורש שהוא שוכר את הבית על מנת שיהיה בדוק, ונמצא שהוא לא בדוק, נחשב הדבר למקח טעות, ויכול השוכר לבטל את המקח לכל הדעות. וצריך לומר לפי דבריו, שמה שכתב הרמ"א 'הואיל והתנה עמו שיהיה בדוק', לאו דווקא הוא, אלא כוונתו שהמשכיר אמר שהוא בדוק, ומסתמא גם דעת השוכר היתה לשכור באופן כזה. אמנם דעת הריטב"א שגם באופן כזה שהתנה השוכר במפורש עם המשכיר, לא נחשב הדבר למקח טעות, ועל כן צ"ע לדינא. ביאור הלכה (ד"ה ויש מפרשים שלמיה). [קיב] רמ"א (יו"ד סי' רנה ס"ג). ומקור הדברים הוא מהבית יוסף (ד"ה השוכר בית) בשם רבינו מנוח, והביא ראיה מסוגייתנו, שנוח לו לאדם לעשות מצוה בין בגופו ובין בממונו. [קיג] אפילו שלא מדעתו, דניחא ליה לאיניש דליעבד מצוה בממוניה. וכל זה דווקא באקראי אבל בקביעות אסור, ואפילו באקראי דווקא באותו מקום, אבל להוציא הטלית מבית חבירו לבית הכנסת או להיפך אסור, שאפשר שמקפיד חבירו שתהיה הטלית מונחת תמיד במקום שהשאירה שם, ולכן נחשב לגזל. ובכל אופן ראוי להיזהר כשבעליה שם שישאלנה, ואין סומכים על החזקה במקום שאפשר לברר בקל, וכל שכן אם יודע שחבירו מקפיד על טליתו. ולענין הברכה כתבו האחרונים שיותר טוב שיכוין שלא לקנות את הטלית ולכן לא יברך. משנ"ב (סי' יד ס"ק יג - יד). בן עיר שהגיע לבקר את חבירו בכפר, וראה שאין לחבירו שבכפר טלית של מצוה, ונפשו בשאלתו האם מחויב הוא להשאיל את הטלית שלו לחבירו שגר בכפר, והוא יצטרך לשאול טלית מאחרים בעירו, פסק בבית יעקב (שו"ת, סי' קיד) שאינו חייב להשאיל את טליתו לחבירו שבכפר, והוא יצטרך לברך על טלית שאולה בעירו, עיי"ש טעמו. ביאור הלכה (ד"ה מוסר ליטול). [קיד] כקיפולה הראשון. ובשבת יקפל אותה ולא כקיפולה הראשון, והמג"א (סק"ט) מיקל בשבת שלא לקפל את הטלית כלל. משנ"ב (סק"ט טו). [קטו] שו"ע (סס ס"ד). וכתב הבית יוסף (ד"ה וליטול טלית) שרבינו ירוחם (מסס ומהם, ני"ט מ"ג) הביא מקור לדין זה מדברי הגמרא בסוגייתנו, שנוח לאדם לקיים מצוה בין בגופו ובין בממונו. [קטז] רמ"א (סס).

פניני הלכה

ד:

אם נוח לאדם שיעשו מצוה בממונו במקום הפסד

בגמרא אמר אביי, המשכיר בית לחבירו בחזקת שהוא בדוק ומצא השוכר שאינו בדוק, אינו מקח טעות, ואין צריך לומר שבמקום שאין נוהגים לשלם שכר לאדם אחר שיבדוק את הבית אלא כל אחד בודק ביתו בעצמו, שאז בודאי שהשכירות אינה בטלה שהרי נוח לאדם לקיים מצוה בגופו, ולכן נוקטים שגם אם היה יודע שלא בדקו את החמץ היה שוכר את הבית ומקיים בעצמו את מצות הבדיקה, אלא אפילו במקום שרגילים לשכור אנשים אחרים לבדוק את הבית, אין השכירות בטלה, כיון שאנו אומרים שנוח לו לאדם לקיים מצוה בממונו, ונוקטים שגם אם היה יודע שלא בדקו את החמץ בבית זה היה שוכר את הבית ומוציא הוצאות מממונו בכדי לקיים מצות בדיקה. ופירש רש"י (ד"ה שומלו סס), שאף שהשוכר אומר שאינו רוצה את הבית, אנו אומרים שהטעם לחזרתו מהשכירות אינו משום שרוצה בית בדוק, אלא בית אחר מצא נאה ממנו ומחפש עילה לבטל השכירות. על פי סוגייתנו דנו הפוסקים בכמה נידונים בהם נוגעת שאלה זו, אם נוח לאדם לעשות מצוה בממונו.

כתב בשו"ע (סוי"מ סי' יד ס"ק) שמותר ליטול טלית חבירו ולברך עליה, ובלבד שיקפל אותה אם מצאה מקופלת. וכתב הרמ"א שהוא הדין בתפילין, אבל אסור ללמוד מספרים של

בספרי קודש

אסור ללמוד בספרים של חבירו בלא דעתו[קיז], שחוששים שמא יקרע אותם בלימודו[קיח].

בלולב

מותר ליטול לולב של חבירו בלא דעת חבירו, בשאר ימים[קיט], דניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממונו[קכ], והוי כשאול[קכא]. ודווקא פעם אחת מותר ליטלו ולנענע בו כהלכה, אבל לכל שבעת הימים אפשר שמקפיד חבירו ואסור[קכב].

[קיז] **אפילו** באקראי בעלמא, שחוששים שמא יקרא בהם הרבה עד שיקרעו מרוב המשמוש. והעולם נוהגים כשמוצאים סידור תפילה או מחזור של חבירו בבית הכנסת, שלוקחים אותו כדי להתפלל בו, ואין להם על מה שיסמכו שהרי אין הבדל בין סידור לספרים של חבירו שאסר הרמ"א. משנ"ב (ס"ק טז). [קיח] **רמ"א** (סס). [קיט] **משום** שביום הראשון של החג לא מועיל הטעם שהזכיר הרמ"א, דניחא ליה וכו', שהרי נאמר (ויקרא כג מ) 'ולקחתם לכם ביום הראשון', ודרשו חכמים (סוכה מא:) מהמילה 'לכם' שיהא שלו ממש, ולא עדיף מלולב שאול שלא יוצא בו ביום הראשון. משנ"ב (סי' תרמט ס"ק נג). וגם אין אומרים שנוח לו לבעל הלולב שיטול חבירו במתנה על מנת להחזיר. שער הציון (ס"ק כט). [קכ] **כיון** שאין חשש שיתקלקל הלולב כמה שנוטלו ומנענע בו, על כן זה אינו דומה ללומד מספר של חבירו שלא מדעתו שאסור, מפני שחושש בעל הספר שלא יקלקלנו חבירו. ועיין במ"ש בהערה לעיל בענין שימוש בטלית של חבירו והוא הדין ללולב, שבכל אופן ראוי להיזהר כשבעליו עמו, שישאלנו לפני שמשתמש בלולב, משום שאין סומכים על החזקה במקום שיכולים לבררו בקל, וכל שכן אם יודע שבעל הלולב מקפיד, שאסור מעיקר הדין ליטול את הלולב שלא מדעתו. ואפילו כשאין בעליו עמו, דווקא ליטול באותו מקום, אבל להוציאו מביתו של בעל הלולב לבית הכנסת או להיפך, אסור. משנ"ב (ס"ק לז). [קכא] **רמ"א** (סס ס"ה). והמקור לדין זה, כתב הבית יוסף (ד"ה כתוב בכתבי) שהוא מדברי תרומת הדשן בפסקיו (סי' קנט) שהביא ראיה מסוגייתנו ממה שאמרה הגמרא, דניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה, כיון שהוא לא מחסר לממון חבירו. [קכב] **משנ"ב** (סס). ומטעם זה הוא הדין שלא יתן הלוקח הראשון לחבירו האחר בעצמו שגם יטול לולב וינענע בו, משום שאולי בעל הלולב מקפיד על זה. משנ"ב (סס). ואין להביא ראיה להתיר להעביר לחבירו ממה שמבואר בשו"ע (סס סי' תרמח ס"ה) בנותן את לולבו לאחר במתנה על מנת להחזיר כדי לצאת בו, ששם אפילו לכתחילה מותר לתת את הלולב לחבירו, וחבירו לחבירו עד שהאחרון מחזירו שוב לבעלים, כמבואר בגמרא (סוכה מא:) במעשה של הלולב של רבן גמליאל, ששם הדין שונה משום שבעל הלולב נתנו לראשון במתנה וברשותו הוא לכל דבר שיחפוץ, רק שיקיים את התנאי להחזירו לבעלים, מה שאין כן כאן בדין של נוטל את לולבו של חבירו בלא ידיעתו, שרק משום שאנו תולים שניחא ליה וכו', יכול לצאת בו ידי חובתו, אבל באופן זה שיעבור מחבירו לחבירו, וחבירו לחבירו, אין לדבר סוף ובודאי מצוי שיתקלקל על ידי זה הלולב והאתרוג, והוא דומה ללומד בספר של חבירו שאסור אפילו מעט, מאותו הטעם שאין לדבר סוף. שער הציון (סק"ל). [קכג] **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"ח). [קכד] **ראב"ד** (סס). וטעמו שלהלן (מ:) נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון, אם חמץ אסור מן התורה רק בזמנו, או גם קודם זמנו ולאחר זמנו, ולהלכה נפסק כרבי שמעון, שחמץ שעבר עליו הפסח אינו אסור מן התורה, וכיון שהלכה כרבי שמעון בלאחר זמנו, הוא הדין קודם זמנו אינו אסור מן התורה, אך לאוכלו אסור, כמבואר בסוגייתנו, או משום דכתיב 'ביום הראשון תשביתו', ודרשו חז"ל שביום הראשון היינו י"ד, או משום דכתיב (שמות לד כה) 'לא תשחט על חמץ'. ודעת הרמב"ם שהלכה כרבי שמעון רק לאחר זמנו, אבל קודם זמנו, הלכה כרבי יהודה, וכמבואר בסוגייתנו, 'ודכו"ע חמץ משש שעות ולמעלה אסור, מנלן'. והגמרא האריכה להביא ראיה מהתורה שחמץ אסור, משמע שהלכה כרבי יהודה. מגיד משנה. [קכה] **משנ"ב** (סי' תמג סק"ל).

עד מתי החמץ מותר בהנאה

ראה להלן (יפ:).

אתחא 19/08/2018

ה.

חמץ ביום ארבעה עשר באכילה ובהנאה

אסור לאכול חמץ ביום ארבעה עשר בניסן מחצות היום ולמעלה, שהוא מתחילת שעה שביעית ביום. וכל האוכל בזמן הזה לוקה מן התורה, שנאמר (דברים טז ג) 'לא תאכל עליו חמץ', כלומר על קרבן הפסח, כך למדו מפי השמועה בפירוש דבר זה, לא תאכל חמץ מהשעה שראויה לשחיטת הפסח, שהוא בין הערביים והוא חצי היום[קכג]. ויש אומרים שביום י"ד מחצות עד פסח, אסור מן התורה לאוכלו, ואם אכלו אינו לוקה, ומותר בהנאה[קכד].

כרת ובל יראה

אין חיוב כרת על אכילת חמץ בי"ד מחצות עד הלילה, וכן לענין בל יראה ובל ימצא, אינו עובר במה שמשהה החמץ משש שעות ומעלה, כל זמן שלא הגיעו ימי הפסח גופא, דכתיב (שמות יג יט) 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם', וכתיב (שם יג ו - ז) 'ולא יראה לך שאור בכל גבולך שבעת ימים', ומכל מקום אף שאינו עובר בבל יראה, עובר בכל רגע ורגע שמשהה החמץ בביתו על מצות עשה של 'תשביתו שאור מבתיכם' (שם יג טו) דקאי על ערב פסח משש שעות ולמעלה[קכה].

להשבית החמץ בי"ד

מצות עשה מן התורה להשבית החמץ וינענע בו, משום שאולי בעל הלולב מקפיד על זה. משנ"ב (שם). ואין להביא ראיה להתיר להעביר לחבירו ממה שמבואר בשו"ע (שם סי' תרמח ס"ה) בנותן את לולבו לאחר במתנה על מנת להחזיר כדי לצאת בו, ששם אפילו לכתחילה מותר לתת את הלולב לחבירו, וחבירו לחבירו עד שהאחרון מחזירו שוב לבעלים, כמבואר בגמרא (סוכה מא:) במעשה של הלולב של רבן גמליאל, ששם הדין שונה משום שבעל הלולב נתנו לראשון במתנה וברשותו הוא לכל דבר שיחפוץ, רק שיקיים את התנאי להחזירו לבעלים, מה שאין כן כאן בדין של נוטל את לולבו של חבירו בלא ידיעתו, שרק משום שאנו תולים שניחא ליה וכו', יכול לצאת בו ידי חובתו, אבל באופן זה שיעבור מחבירו לחבירו, וחבירו לחבירו, אין לדבר סוף ובודאי מצוי שיתקלקל על ידי זה הלולב והאתרוג, והוא דומה ללומד בספר של חבירו שאסור אפילו מעט, מאותו הטעם שאין לדבר סוף. שער הציון (סק"ל). [קכג] **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"ח). [קכד] **ראב"ד** (סס). וטעמו שלהלן (מ:) נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון, אם חמץ אסור מן התורה רק בזמנו, או גם קודם זמנו ולאחר זמנו, ולהלכה נפסק כרבי שמעון, שחמץ שעבר עליו הפסח אינו אסור מן התורה, וכיון שהלכה כרבי שמעון בלאחר זמנו, הוא הדין קודם זמנו אינו אסור מן התורה, אך לאוכלו אסור, כמבואר בסוגייתנו, או משום דכתיב 'ביום הראשון תשביתו', ודרשו חז"ל שביום הראשון היינו י"ד, או משום דכתיב (שמות לד כה) 'לא תשחט על חמץ'. ודעת הרמב"ם שהלכה כרבי שמעון רק לאחר זמנו, אבל קודם זמנו, הלכה כרבי יהודה, וכמבואר בסוגייתנו, 'ודכו"ע חמץ משש שעות ולמעלה אסור, מנלן'. והגמרא האריכה להביא ראיה מהתורה שחמץ אסור, משמע שהלכה כרבי יהודה. מגיד משנה. [קכה] **משנ"ב** (סי' תמג סק"ל).

פניני הלכה

חבירו בלא דעתו, לפי שחוששים שמא יקרע אותם בלימודו. ומקור הדברים בר"ש (חולין פ"ו סי' כו), שכתב שנהגו להתעטף בטליתו של חבירו אפילו בלא ידיעתו ולברך עליה, וסמכו על המבואר בסוגייתנו שנוח לאדם שיעשו מצוה בממונו, אלא שאם מצאה מקופלת יחזור ויקפלנה כבראשונה, שאם לא כן אין נוח לבעליה בכך. ובתרומת הדשן (סי' ק, פסקים סי' קנט) דן במי שאין לו לולב ואתרוג, ובא לבית המדרש ומצא ד' מינים של חבירו, אם יכול ליטלם ולברך עליהם. אם דינם כספרים שחששו בהם מפני ההפסד ולא התירו ללמוד בהם בלי רשות חבירו, או דינם כטלית שמותר לקחתה בלי רשות חבירו ובלבד שיקפלנה אחר כך, וכתב שנראים הדברים שכל שאינו מחסר ממונו של חבירו בהשתמשותו בחפץ אנו אומרים שאינו מקפיד ויכולים להשתמש בזה למצוה שלא מדעתו, ורק בספרים שעשויים להתקלקל ומפסיד ממון ע"י השתמשותו אומרים שלא ניחא לו שחבירו ילמד בספריו. וכן פסק הרמ"א (או"ח סי' תרמט ס"ה), שמותר ליטול לולב של חבירו בלי דעת חבירו בימי החג, חוץ מהיום הראשון [שלולב שאול פסול בו], כיון שנוח לו לאדם שיעשו מצוה בממונו, והרי הוא כשאול.

ובהגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ"ג הי"ח אות נ) ובמרדכי (ב"מ פ"ג רמז רסג) הקשו, שבסוגייתנו מבואר שנוח לאדם לעשות מצוה בממונו, ובבבא מציעא (פט:) מסקנת הגמרא שאין נוח לאדם להוציא מממונו למצוה, ומטעם זה אמרו שם שהשואל ספר תורה אינו רשאי להשאילו לאחרים משום שהוא ממהר להתקלקל בטשטוש וקריעה. ותירצו שאין אדם חפץ שיעשו מצוה בממונו שלא מדעתו, אבל מדעתו נוח לו להוציא ממון, וכיון שבסוגייתנו יודע השוכר שעומד להוציא ממון על בדיקת החמץ, נוח לו בכך, אבל בהשאלת ספר תורה שלא מידיעתו אין נוח לו. והוא כדברי הפוסקים הנזכרים, שבלי ידיעת האדם אין אדם חפץ להפסיד מממונו בכך שיעשו בו מצוה, ורק בלי הפסד ממון נוח לו, ורק כשיודע מקיום המצוה נוח לו לעשותה אף בהפסד ממון.

אכן במגן אברהם (סי' יד סק"י) הקשה מסוגייתנו על הראשונים, למה אמרו שאסור ללמוד בספריו של חבירו מפני שמפסידם, ולענין בדיקת חמץ אמרו בסוגייתנו שנוח לשוכר לשכור שליח לבדוק החמץ בביתו כיון שנוח לאדם לעשות מצוה בממונו, והרי יש בזה הפסד ממון. ותירץ שבבדיקת חמץ על ידי שליח יש הפסד דבר מועט, ובהפסד מועט נוח לאדם לעשות מצוה בממונו. וכן כתב הפרי חדש (או"ח סי' תלו ס"ג ד"ה ומ"ש קצ"ח), שההפסד שבמעשר בהמה [ראה להלן] ובבדיקת חמץ הוא הפסד מועט, ומסתבר שנוח לאדם להפסידו לשם מצוה, אבל בספרים יש הפסד גדול כיון שנוחים להתקלקל בטשטוש וקריעה, ולכן אומרים שאין נוח לאדם בהפסד זה. ולדעתם אין החילוק בין עושה המצוה מדעתו לבין אחרים העושים בממונו שלא מדעתו, אלא בין הפסד מרובה להפסד מועט.

וכן כתב בתוספות יום טוב (שקלים פ"ג מ"ד ד"ה והן גרעות, הו"ד בממפיק השקל סי' תלו סק"ו) שבמקום הפסד מועט נוח לאדם לעשות מצוה בממונו, והוכיח כן מהמבואר בבכורות (נא.) שאומדים דעת בני אדם שאין מוכרים בהמות קודם שיפרישו עליהם מעשר בהמה אף שמותר למכור, שנוח להם להפריש מעשר בהמה. וקשה שהרי יש חסרון ממון בדבר, שמחסר את האימורים הקרבים למזבח במעשר בהמה, והרי במקום הפסד ממון אין נוח לאדם שיעשו מצוה בממונו. ופירש בתוספות יו"ט שהפסד האימורים למזבח הוא הפסד מועט, ונוח להם להפסידם כדי לקיים המצוה.

אכן גם כשאין מפסיד את חבירו ממון, כתב במשנ"ב (סי' תרמט ס"ק לד) בשם הפרי מגדים שראוי להיזהר כשבעליו עמו שישאלנו אם מסכים שיעשה המצוה בממונו, כיון שאין סומכים על החזקה במקום שיכולים לברר את הדבר בקלות. וכל שכן שאם יודע שחבירו מקפיד, שאסור מדינא ליטול שלא מדעתו.

אם נוח לאדם שיעשו מצוה דרבנן בממונו

בבית יעקב (נוימרק, שו"ת, סי' ג ד"ה וכדין) חידש, שלא אמרו שנוח לאדם שיעשו מצוה בממונו אלא כשהמצוה היא מצוה דאורייתא, אבל במצוה דרבנן לא. ולפי זה כתב, שמה שאמרו בסוגייתנו שנוח לשוכר לבדוק את החמץ בממונו, אין זה מדובר אלא כשלא ביטל את החמץ, שאז חיוב הבדיקה הוא מדאורייתא שלא לעבור בבל יראה ובל ימצא, אבל אחרי שהשוכר ביטל את החמץ ואין עליו מצות בדיקה אלא מדרבנן, אין אומרים שנוח לו שיעשו מצוה בממונו.

וכתב במהרש"ם (שו"ת, ח"ו סי' כט ד"ה ובגוף) בביאור דעתו, שאף על פי שיכול האדם לבטל החמץ ולהיפטר מחיוב בדיקה מדאורייתא, ואז לא תהיה שייכת הסברא שנוח לו לאדם להוציא ממון בשביל לבדוק החמץ שהוא רק חיוב דרבנן, אף על פי כן אנו אומרים שחפץ הוא לקיים מצוה מדאורייתא בממונו ולא להיפטר ממנה על ידי ביטול. ומכל מקום כתב שאין הלכה כדבריו, שהרי פסק הרמ"א (או"ח סי' תרמט ס"ה) שמותר ליטול לולב של חבירו בלא דעת חבירו, ואף שביום הראשון אין ליטלו בלי שיקנה לו אותו במתנה או במתנה על מנת להחזיר משום שביום הראשון צריך שיהיה הלולב 'לכם' ואם לא קנאו מבעליו אינו שלו, מכל מקום בשאר ימים שאין צריך 'לכם' יכול ליטלו בלי ידיעת הבעלים, משום שנוח לאדם לעשות מצוה בממונו, והרי זה כשאול. ומקור הדין בתרומת הדשן (סי' ק, פסקים סי' קנט), שלמד כן מדברי הרא"ש הנזכרים לענין טלית, שלמד כן מסוגייתנו. והרי בשאר ימי החג אין מצות נטילת המינים אלא מדרבנן, ומוכח שאף במצוה דרבנן נוח לאדם שיעשו מצוה בממונו.

ה.

טעם אמירת 'שפוך חמתך' בליל הסדר

כתב הרמ"א (או"ח סי' תפ ס"ג), שיש לומר 'שפוך חמתך' וכו' קודם 'לא לנו' בליל הסדר, ולפתוח הפתח, כדי לזכור שהוא ליל שימורים, ובזכות אמונה זו יבוא משיח וישפוך חמתו על העכו"ם.

בדברי הרמ"א מבואר שטעם המנהג הוא משום שליל הסדר הוא ליל שימורים, ונתבארו הדברים ביתר אריכות בחיבורו דרכי משה (שם אות ג), שהביא בשם מהר"י ברין שנוהגים לפתוח הדלת כשאומרים שפוך חמתך, על פי מה שכתב באור זרוע (סי' רלד) בשם רב ניסים גאון זצ"ל בשם אלוף אביו, שלא לנעול דלתות הבתים בלילי הפסח כיון שהוא ליל שימורים, וזו אמונה בהקב"ה ובהבטחתו לגאול את ישראל, ובזכות אמונה זו אנו נגאלים. וכתב שלכן פותחים את הפתח ב'שפוך חמתך', כלומר שעל ידי זה ראוי משיח לבוא.

ובעטרת ישועה (זו"קוב, מועדים, סדר הגדה לפסח ד"ה שפוך חמתך, נ:) כתב, שמנהג זרע ישורון בכל מקומות מושבותיהם לפתוח דלתי הבית קודם אמירת שפוך חמתך ולומר תיבות אלו 'ליל שימורים', כי בכל משך השנה השומר והמגין להצילנו מכף כל אויב ומשטין הוא המזוזה הקבועה על מזוזת הפתח, ובהגיע ליל הפסח אין אנו צריכים את שמירת המזוזה, כי במצות אכילת מצה וד' כוסות ואמירת הלל נטמן כח ועוז משמות המזוזה, וביאר ענין השמירה שבליל הסדר על פי הסוד, עיי"ש, ולכן פותחים הפתח, למען תת אות כי גם בחוצות ברחובות קריה אשר אין שם מזוזה קבועה, בל יחתו זרע יעקב מן צר ואויב, כי מצות מצה וכו' מגינים עליהם.

והחתם סופר בהגהותיו לשו"ע (או"ח שם) ובדרשותיו (מ"ג דרוש: ד"ה ביום) כתב טעם אחר לפתיחת הדלת, כדי להורות שהלילה הוא משומר מן המזיקין, שהרי בגמרא (להלן קט:) הקשו איך תיקנו חכמים ארבע כוסות שהן זוגות שבאים על ידן לידי סכנת מזיקין, ותירץ רב נחמן שלילה זה הוא ליל שימורים, ליל המשומר ובא מן המזיקין. והנה כשמוזגים את הכוס הרביעית קשה למסובין שהרי זוגות הן, על כן פותחים את הדלת להורות שהוא ליל שימורים, ואין חוששים לזוגות, וכתירוצו של רב נחמן שליל זה הוא משומר ובא מן המזיקים. וכעין זה כתב בבית הלוי (שמות יג מג), שעל הטעם שכתב הרמ"א לפתוח הדלת כדי להראות שהוא ליל שימורים ועתיד הקב"ה לגאלנו, קשה, שסימן זה לכאורה היה נכון יותר לעשותו בתחילת הסדר. רק הענין שבא להראות לתינוק דבר חכמה, שכשמוזגים כוס רביעי הרי יקשה למסובים שהוא זוגות, ולכן פותחים הדלת להראות שהוא ליל שימורים, וכתירוץ רב נחמן בגמרא.

ובהגדה של פסח פדיון שבויים (קירכנריס, על מצמר שפוך חמתך, ח.) כתב, שהטעם שאומרים שפוך חמתך אחר ההסיבה, יש לבאר על פי דברי תנא דבי רבי ישמעאל בסוגייתנו שבשכר שמקיימים ישראל שלשה מצוות שנאמר בהם 'ראשון', פסח סוכות וארבעת המינים, זוכים לשלשה דברים שנאמר בהם 'ראשון', להכרית זרעו של עשיו ולבנין בית המקדש ולשמו של משיח. ומבואר שבזכות אכילת מצה והשבתת שאור זוכים להכרית זרעו של עשיו

קודם זמן איסור אכילתו, שנאמר (שמות יג טו) 'ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם', ומפי השמועה למדו שראשון זה הוא יום ארבעה עשר, וראיה לדבר זה מה שכתוב בתורה (שמות לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', כלומר לא תשחט הפסח ועדיין החמץ קיים, ושחיטת הפסח הוא יום ארבעה עשר אחר חצות[קכו].

ה:

כיצד מכיימים מצות ביעור חמץ

ראה להלן (יג:).

שגג ועשה בשבת כמה מלאכות חייב חטאת על כל מלאכה

כל היודע שהיום שבת, ושגג במלאכות ולא ידע שמלאכות אלו אסורות, חייב חטאת על כל אב מלאכה ומלאכה, אפילו עשה הארבעים חסר אחת בהעלם אחת, מביא שלשים ותשע חטאות[קכז].

הבערה ביו"ט שלא לצורך

כל מלאכה שחייבים עליה בשבת אם עשה אותה ביום טוב שלא לצורך אכילה לוקה, חוץ מן ההוצאה מרשות לרשות וההבערה, שמותר להבעיר ביו"ט אף על פי שאינו לצורך אכילה[קכח].

שריפת חמץ ביו"ט

המוצא חמץ בביתו ביום טוב, יכפה עליו כלי עד הלילה ואז יבערנו[קכט], לפי שלא יוכל לטלטלו ביום טוב, וגם לשרפו תשחט' אנו למדים, שהאיסור הוא מחצות. ועיי"ש שפירש גם למה הרמב"ם היה צריך לפרש מפי השמועה, ולא למדו מהפסוק 'לא תשחט'. [קכז] **רמב"ם** (סנגוה פ"ז ה"ג). והטעם מבואר בסוגייתנו, שהבערה לחלק יצאת, ופירש רש"י (ד"ה ושמע מינה) שלא תאמר העושה ארבעה או חמישה אבות מלאכות בשוגג בשבת, אינו חייב אלא חטאת אחת, כי בכל המלאכות יש רק לאו אחד, לכן פרט הבערה בפני עצמה, להקיש אליה, מה היא מיוחדת שהיא אב מלאכה וחייבים עליה לעצמה, אף כל המלאכות חייבים על כל אחד ואחד. [קכח] **רמב"ם** (יום טוב פ"ג ה"ד). משנ"ב (סי' תקיח סק"ח). וראה במגיד משנה ובמג"א (סס נהקדמה) ובמחצית השקל, ביאור דברי הרמב"ם בארוכה, וכן מה שכתב במג"א לבאר לפי זה את דברי הגמרא בסוגייתנו, שלרבי עקיבא לא אמרינן 'מתוך' בהבערה. [קכט] **שו"ע** (או"ח סי' תמו ס"ח).

[קכו] **רמב"ם** (סס פ"ג ה"ח). וביאר הכסף משנה, שלכאורה דברי הרמב"ם מוקשים, שאם מפי השמועה למדו שהראשון זה הוא יום י"ד, למה צריך את הפסוק 'לא תשחט'. ואם למדנו מהפסוק 'לא תשחט', שאסור להשהות חמץ בשעת זמן שחיטת הפסח, למה צריך ללמדו גם מהפסוק 'ביום הראשון' וללמוד מפי השמועה שיום הראשון היינו בי"ד. ותירץ שלכן צריך את הפסוק 'אך ביום הראשון' שבמקום שהתורה ציותה על השבתת חמץ, גילתה לנו התורה, שהיינו ביום י"ד, אך כיון שעדיין אין אנו יודעים באיזה שעה ביום, לכך גילתה לנו התורה 'לא תשחט על חמץ', שהכוונה היא בחצות היום. וכך הוא פירוש דברי הרמב"ם, מצות עשה להשבית החמץ קודם זמן איסור אכילתו, שנאמר 'אך ביום הראשון', כלומר במקום שציותה התורה על השבתתו, פירשה שצריך שתהיה קודם זמן איסור אכילתו, ומהפסוק 'לא

[קכז] **רמ"א** (סס). ואף שבסוגייתנו משמע שלכן אסור לשרוף חמץ ביו"ט, משם שלא אמרינן מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה שלא לצורך, אבל להלכה שאנו פוסקים מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה גם שלא לצורך, היה צריך להיות מותר לשורפו ביו"ט, זה אינו, שבסוגייתנו היינו רק לפי ההוה אמינא, שזמן שריפת חמץ הוא ביו"ט, אבל למסקנא שזמן שריפת חמץ הוא בערב יו"ט, הרי זה כדבר שאפשר לעשותו בערב יו"ט שלא הותר לעשותו ביו"ט. ביאור הגר"א. [קלא] **משנ"ב** (סק"ו). כיון שיש בזה צורך היום קצת, ולהלכה ובפרטי הדינים בזה, ראה להלן (ו:). [קלב] **כדי שלא יראנו.** רש"י (ד"ה יכול). [קלג] **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ד ה"ח). וביאר המגיד משנה על פי המבואר בברייתא בסוגייתנו, שיהודי חייב לבער חמץ של גויים המופקד בידו וחייב באחריותו, וקל וחומר שחייב לבער חמצו המופקד ביד גויים. [קלד] **אפילו היה** במקומו אסור[קלה]. ויש אומרים שאם לא ביטלו בערב יו"ט מותר לשרפו ביו"ט, שמתוך שהותרה הבערה ביו"ט לצורך, הותרה גם שלא לצורך[קלו].

בל יראה ובל ימצא

בחמצו

כתוב בתורה (שמות יג ז) 'ולא יראה לך חמץ'. יכול הטמינו ברשותו[קלז], או הפקידו ביד גויים אינו עובר עליו, לכך נאמר (סס יג יט) 'שאור לא ימצא בבתיכם'. ללמד, שחייב עליו אפילו הטמינו, או הפקידו[קלח]. יכול לא יהא עובר אלא אם כן החמץ בביתו, לכך נאמר (סס יג ז) 'ולא יראה לך שאור בכל גבולך'. כלומר, בכל רשותך[קלט].

בחמץ של יהודי אחר

חמצו של יהודי אחר המונח ברשותו, אפילו טמון, ואפילו בעיר אחרת, ואפילו המופקד ביד גויים, עובר עליו משום לא יראה ולא ימצא[קמ].

בחמץ הקדש

יכול יהא חייב לבער מרשותו חמץ של גוי או של הקדש, לכך נאמר (סס) 'ולא יראה לך', שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה[קמא].

עשיית מחיצה בפניו

וצריך לעשות לפני חמץ הגוי מחיצה גבוהה עשרה טפחים, כדי שלא ישכח ויאכלנו[קמב]. ואין די במחיצת בד, כיון רחוק מביתו, בשדה, או בעיר אחרת, מקומות שהם רשותו. רמב"ם (סס). [קלה] **רמב"ם** (סס ה"ג). [קלו] **רמב"ם** (סס). **שו"ע** (או"ח סי' תמ ס"ג). [קלז] **שו"ע** (סס), וכעין זה כתב הרמב"ם (סס). ומסתימת הפוסקים משמע שדין זה [של מחיצה], אינו רק בפת שאפשר לאכלה מיד כמו שהיא, אלא אפילו במיני חמץ שאי אפשר לאכלם עד אחר אפיה או בישול, גם חוששים שמא ישכח ויקחם ויבשלם, וצריך לעשות מחיצה בפניהם. ובאשל אברהם (בוטשאטש, סס) כתב להקל באופן זה אם הקמחים אינם ודאי חמץ, רק חשש חמץ, כאשר יש עוד סיבות להקל. ואפילו במקום שנוהגים איסור בפת גויים צריכים מחיצה [לפני פת הגוי], ואין אומרים שגם בלא המחיצה אין אוכלים אותו. שאין היתר זה, אלא בפת הקדש שיש בה מעילה, וכולם נזהרים מלאכלה גם בלא חמץ, ולא בפת גוי שהוא חומרא בלבד. ביאור הלכה (ד"ה מדי).

פניני הלכה

שנאמר בו (ברכות כה ב) 'ויצא הראשון אדמוני'. ולכן לאחר שזכינו זה עתה לקיים את מצות אכילת מצה כדינה, אנו מתפללים מיד שנזכה לראות במפלת זרעו של עשיו אשר לא ידעו את ה'.

זמן אפיית מצות מצוה בערב פסח

בגמרא אמר רבא, שהמקור לכך שזמן השבתת חמץ הוא ביום ארבעה עשר בשעה שישית, הוא ממה שנאמר (שמות לד כה) 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', ופירושו שלא לשחוט את הפסח כשעדיין החמץ קיים. וכיון שזמן שחיטת הפסח הוא מחצות היום ואילך, צריך להשבית את החמץ עד חצות. וכתבו התוספות (ד"ה לא תשחט) שהקשה רשב"א, איך למדו מזמן שחיטת הפסח שהחמץ אסור משעה שישית ולמעלה, והרי זמן שחיטת הפסח הוא אחר הקרבת התמיד של בין הערביים, ותמיד ששחטו לפני חצות פסול, ואם כן זמן השחיטה אינו מיד אחר חצות אלא רק אחר כדי שהיית הקרבת התמיד. ותירצו שכיון שבדיעבד אם שחט הפסח קודם תמיד, כשר, חשוב זמן השחיטה מחצות ואילך. על פי דברים אלו דנו הפוסקים לענין זמן אפיית המצות לנוהגים לאפותם בערב פסח, וכמו שיבואר.

כתב בשו"ע (או"ח סי' תנח ס"ג), נוהגים שלא ללוש מצת מצוה בערב פסח עד אחר שש שעות שהוא זמן הקרבת קרבן פסח. ובטעם המנהג הביא במשנ"ב (סס סק"ל) בשם הטור והבית יוסף שהוא נסמך על מה שהוקשה אכילת מצה להקרבת קרבן פסח, שנאמר (דברים טז ג-ג) 'וזבחת פסח לה' אלהיך וגו' שבעת ימים תאכל עליו מצות' וגו', וכשם ששחיטת הפסח היתה אחר שעה שישית, כך עשיית מצות של מצוה היא אחר שש שעות.

וכתב הב"ח (סס ס"ל) שאין הכוונה לשעה שישית, שהרי זמן הקרבת הפסח הוא בשש שעות ומחצה ולא בתחילת שש, ואם כן גם זמן אפיית מצות מצוה בערב פסח היא רק בשעה שישית ומחצה. אך המגן אברהם (סס סק"ל) כתב, שאף על פי שזמן הקרבת הפסח הוא בשעה שישית ומחצה, מכל מקום עיקר זמנו הוא מחצות, וכמו שכתבו התוספות בסוגייתנו, שהרי מכך למד רבא שזמן השבתת החמץ הוא בחצות והיינו בתחילת שעה שישית, ומוכח מכאן שאף על פי שבפועל לא היו מקריבים את הפסח בתחילת שעה שישית כיון שהיו מקדימים את הקרבת התמיד [וכן מחמת נטיית הכתלים, עיין מחצית השקל שם], מכל מקום לענין דברים שהוקשו להקרבת הפסח כגון זמן השבתת החמץ, הולכים אחר עיקר זמנו של הפסח שהוא בתחילת שעה שישית. ואם כן הוא הדין לענין אפיית המצות שהסמיכוה על ההיקש שהוקשו המצות להקרבת הפסח, דנים על פי עיקר זמן הקרבת הפסח, שהוא בתחילת שעה שישית.

אך בחק יעקב (סק"ל) הצדיק את דברי הב"ח שזמן האפיה הוא בשעה שישית ומחצה, ודחה ראיית המגן אברהם מדברי התוספות בסוגייתנו, שכן דבריהם אינם אמורים אלא לחומרא, שלא להקל ולאחר זמן השבתת החמץ עד שעה שישית ומחצה, אלא להחמיר כעיקר זמן הקרבת הפסח ולהשבית החמץ בתחילת שעה שישית. אבל לקולא אין לומר כן, ואין נקרא 'בין הערביים' אלא משעה שינטו צללי ערב, שהוא משעה שישית ומחצה, וזהו זמן הקרבת הפסח לעניינים הנוגעים לחומרא, ואין להקדים אפיית המצות קודם לכן.

ובסוף דבריו הביא שיטה שלישית בשם שבלי הלקט (סי' ריג), שכתב שזמן אפיית המצות הוא משעה שביעית ומחצה. וכן הביא בברכי יוסף (סס סק"ג, הו"ד בשערי תשובה סק"ל) בשם הרוקח (מעשה רוקח הלכות פסח סוף לו) שאין מתחילים לאפות מצות אלא משבע שעות ומחצה כהקרבת הפסח בזמן הפסח לאחר שבע שעות ומחצה כמו שמשמע בפסחים (נח.). וכתב בברכי יוסף שנכון להמתין עד שעה זו.

[ולמעשה הביא במשנ"ב (סס סק"ג) שמנהג רוב ישראל שלא להקפיד בכך, והביא טעם למנהגם, ואכמ"ל בדברי הפוסקים ובמנהגים השונים בזה].

ה:

שכירות בעירובין משר העיר שתפיסת ידו בבתים היא דרך אלימות

בגמרא מבואר שרבא הורה לבני מחוזא לפני פסח שצריכים לבער מבתיהם את חמצם של בני חיל הנכרים, שכיון שאם יגנב או יאבד החמץ מבתיהם, ברשותם הוא ויתבעו לשלמו, הרי הוא נידון כחמץ שלהם ואסור להחזיקו בפסח.

ודנו הראשונים אם החיוב שהיו בני החיל מחייבים את הישראל לשלם עבור החמץ כשנגנב או נאבד, היה חיוב מצד הדין, שהיה זה מחוק המלכות לטרוח במאכלם של בני החיל השומרים על העיר ולשמרו באחריות, או שמא היה החיוב על ידי כפיה ואלימות בלבד, דהיינו שבני החיל כפו עליהם לשלם עבור החמץ, ומצד חק המלכות היו פטורים מלשלם עליו אם נגנב או נאבד, ואף על פי כן כיון שהנכרים היו עונשים אותם לשלם להם עבור החמץ, הרי זה נחשב חיוב אחריות לענין שיהיו עוברים על החמץ בבל יראה ובל ימצא. הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ד ה"ל) פירש סוגייתנו בחיוב על ידי אונס ואלימות, כפירוש רבינו חננאל (ד"ה רבנן), ועל כן כתב שאם גוי אנס הפקיד חמצו אצל ישראל, ויודע הישראלי שאם יאבד או יגנב יחייבו הגוי לשלמו, אף על פי שלא קיבל אחריות, הרי זה חייב לבערו, שהרי זה נחשב כאילו הוא שלו מפני שמחייבו האנס באחריותו. וכתב הראב"ד בהשגותיו שלמד הרמב"ם כן מסוגייתנו, ופירש שהאחריות שהיתה על הישראלים על כרחם היתה. אך הראב"ד הוכיח ופירש בסוגייתנו שלא היה אונס בדבר כלל, אלא היה זה מצד חק המלכות, ואמר להם רבא להוציא את החמץ לפני פסח מבתיהם ולהניחו ברשות הגוי בפסח כדי שלא יתחייבו בביעורו [שיכולים היו הישראלים להחזירו לשמירת העכו"ם כשירצו, שלא היו מכריחים אותם להחזיק את החמץ ברשותם אלא רק שיספקו להם את מזונותיהם], ולכן פסק שתשלומין שהם על ידי אונס אינם כדין אחריות. וכן כתב המאירי (ד"ה קנסו מחריות) שלדעתו לא היה בסוגייתנו שום אונס אלא בדין היה עליהם, ומחוקי המלוכה לפרנס את בני החיל בזמנים ידועים, ונמצא שהפת שהכינו להם, אם נגנב או אבד אחריותו עליהם מן הדין, ובחזקת הישראלים הוא, וכתב שמ"מ אף בקבלת אחריותו אין צורך לבערו, אלא שיוציאוהו מביתם ויחזירוהו להם לאחר הפסח. והובאו ב' הדעות בשו"ע (או"ח סי' תמ ס"ג), ועל פי מחלוקת זו דנו הפוסקים לשאר אחריות שעל ידי אונס ואלימות אם נחשבת כבעלות.

בשו"ע (או"ח סי' שלג ס"ב) מבואר, שעיר שיש בה חצרות של ישראלים ושל גויים, אין יכולים לעשות בה עירוב ולטלטל מבית לבית דרך המבואות ומבתים למבואות, אלא אם כן ישכרו את רשותם של הגויים שיוכלו להניח שם כלים, ואין די במה שישכרו משר העיר את בתי כל הגויים, אלא צריך לשכור מכל גוי וגוי. וביאר במשנה ברורה (ס"ק יח), שאף כשהבתים הם של השר והוא מסר אותם לאנשי העיר על מנת שישלמו לו מס מן הבתים כנהוג בימיהם, גם כן אי אפשר לשכור ממנו את רשותם, כיון שאינו יכול לסלקם מבתיהם כל זמן שהם משלמים לו את המס. ואפילו אם הוא ממונה גם על משפטיהם אי אפשר לשכור ממנו, כיון שאין לו רשות בבתיהם.

ומכל מקום כתב בשו"ע, שאין הדברים אמורים אלא בשר שאין הבתים שלו עכשיו, וגם אין לו רשות להשתמש בבתי בני העיר כלל אפילו בשעת מלחמה, אבל במקום שכל צרכי העיר אינם נעשים אלא על פי השר או הממונה שלו, ודאי שמועלת שכירות מהשר ההוא, שהרי יש לו רשות להושיב אנשיו וכלי מלחמתו בבתי בני העיר בשעת מלחמה שלא מדעתם. וכתב בביאור הלכה (סס ד"ה שכרי יש) בשם האליה רבה (סס סק"ה) בשם הריב"ש (שו"ת, סי' תמז), שזכות זו להושיב אנשי חיל בשעת מלחמה אינה מועלת במקום שעושה כן על ידי הכרח שמאלצם השר להושיב כלי מלחמתו בבתיהם, ומועילה רק אם זה מחוק המלכים שבשעת מלחמה מושיבים אנשיהם בבתים.

שעוברים תחתיה[קלח]. ולפני חמץ הקדש אין צריך לעשות מחיצה, מפני שפורשים ממנו כל השנה, שלא יבואו לידי מעילה[קלט].

ביעור חמץ של גוי

כשהתחייב באחריותו

גוי שהתחייב (אוצר החכמה) חמצו אצל יהודי, אם התחייב באחריותו מגניבה ואבידה[קמ], בין שהוא בביתו, בין שהוא בכל מקום ברשותו[קמא], חייב לבערו[קמב]. ואפילו חזר היהודי והפקידו ביד גוי אחר[קמג]. ויש אומרים, שאפילו אינו עליו אלא שומר חינם, שחייב בפשיעה, חייב לבערו. ואפילו אם אינו חייב באחריותו בדין, אלא שיודע שהגוי אלים, ויכפהו לשלם אם יאבד, חייב לבערו. ויש חולקים[קמד].

כשלא התחייב באחריותו

ואם לא התחייב באחריותו, אינו חייב

[קלח] **משנה** ברורה (ס"ק יג). ואם קשורה למטה באופן שאינה נעה, מועילה כמחיצה. שער הציון (ס"ק טו). [קלט] **רמב"ם** (שם). [קמ] **מהפסוק** (שמות יג יט) 'שאור לא ימצא בבתיכם', משמע שאפילו אם השאור אינו שלו לגמרי גם כן אסור מן התורה. והיינו כשקיבלו עליו באחריות, והחשיבו הכתוב כשלו משום כך. שהרי סתם פיקדון ללא אחריות אין איסור להשהותו, מהפסוק (שם יג, ז) 'לא יראה לך' ודרשה הגמרא בסוגייתנו 'שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים'. משנה ברורה (סק"ח). ומדובר באופן שקיבל על עצמו אחריות החמץ בפירוש, וקנו מידו. שאם לא כן, אין דין שומרים לגויים, כמבואר בשו"ע (סו"ס שנ ס"ק ד). ואם דין המלכות מחייבו באחריות משעה שנעשה שומר אף בלא קנין, גם באופן זה נחשב החמץ ברשות היהודי, ואפילו לא התנה עמו שיתחייב באחריות גניבתו. משנה ברורה (סק"ג). [קמא] **ואפילו** השכיר או השאיל לגוי מקום בפני עצמו לחמצו בביתו או בחצרו, אינו מועיל אם קיבל עליו אחריות, שכיון ששכירות אינה קונה לא נקנה מקום החמץ לגוי, והחמץ מונח בבית היהודי וחייב לבערו. משנה ברורה (סק"ג). ועיין שם כיצד יש לנהוג בדיעבד, אם השהה החמץ אצלו עד אחר הפסח. [קמב] **שו"ע** (שם ס"ח), וכעין זה כתב הרמב"ם (שם ה"ג). וכשמגיע זמן הביעור חייב לבערו, אם הגוי אינו מצוי שיחזירנו לו. משנה ברורה (סק"ד). ובמשנה ברורה (שם) הביא מחלוקת אחרונים אם יועילו בזה ביטול או מכירה כבחמץ שלו. ולפי המגן אברהם (סק"ח) יש תקנה, שיחזור היהודי ויפקיד החמץ ביד גוי אחר, או שימכור הבית שהחמץ מונח בו לגוי, והגוי יקבל על עצמו אחריות אם יגנב החמץ או יאבד. והנכון שיעשה שניהם, גם מכירת הבית וגם מכירת החמץ. ואם לא ביערו ועבר עליו הפסח, דעת המגן אברהם (שם), ועוד פוסקים שאסור באכילה ובהנאה כחמץ שעבר עליו הפסח. ואם אחר הפסח בא הגוי שהפקידו אצלו, כתב המגן אברהם (שם) שרשאי להחזיר לו החמץ, והנאתו שפורע חובו בחמץ זה אינה מגרעת. ואם קיים חשש שיחזור הגוי וימכרנו ליהודי אחר, ויכשל היהודי הקונה באיסור חמץ שעבר עליו הפסח, יש לומר שאסור להחזיר לגוי. משנה ברורה (סק"ה). ויש מקילים בעיקר דין זה, ולדעתם לא גזרו חכמים בחמץ שעבר עליו הפסח אלא בחמצו של יהודי, ולא בחמצו של גוי המופקד בידי יהודי. משנה ברורה (שם). [קמג] **רמ"א** (שם). והטעם, שכיון שקיבל עליו אחריות נחשב כשלו, [קמד] **שו"ע** (שם ס"ח), וכעין זה כתב הרמב"ם (שם ה"ג). וכשמגיע זמן הביעור חייב לבערו, אם הגוי אינו מצוי שיחזירנו לו. משנה ברורה (סק"ד). ובמשנה ברורה (שם) הביא מחלוקת אחרונים אם יועילו בזה ביטול או מכירה כבחמץ שלו. ולפי המגן אברהם (סק"ח) יש תקנה, שיחזור היהודי ויפקיד החמץ ביד גוי אחר, או שימכור הבית שהחמץ מונח בו לגוי, והגוי יקבל על עצמו אחריות אם יגנב החמץ או יאבד. והנכון שיעשה שניהם, גם מכירת הבית וגם מכירת החמץ. ואם לא ביערו ועבר עליו הפסח, דעת המגן אברהם (שם), ועוד פוסקים שאסור באכילה ובהנאה כחמץ שעבר עליו הפסח. ואם אחר הפסח בא הגוי שהפקידו אצלו, כתב המגן אברהם (שם) שרשאי להחזיר לו החמץ, והנאתו שפורע חובו בחמץ זה אינה מגרעת. ואם קיים חשש שיחזור הגוי וימכרנו ליהודי אחר, ויכשל היהודי הקונה באיסור חמץ שעבר עליו הפסח, יש לומר שאסור להחזיר לגוי. משנה ברורה (סק"ה). ויש מקילים בעיקר דין זה, ולדעתם לא גזרו חכמים בחמץ שעבר עליו הפסח אלא בחמצו של יהודי, ולא בחמצו של גוי המופקד בידי יהודי. משנה ברורה (שם). [קמג] **רמ"א** (שם). והטעם, שכיון שקיבל עליו אחריות נחשב כשלו,

מכירת חמצו לגוי בשעה חמישית

חמץ ביום י"ד בניסן משעה שישית אסור בהנאה מן התורה[קמח], וחכמים אסרוהו מתחילת שעה חמישית באכילה, ורשאי למכרו לגוי אפילו הרבה ביחד שודאי לא יאכלנו קודם פסח[קמט].

ו.

בכור

מצותו

מצות עשה להפריש כל פטר רחם הזכרים בין באדם בין בבהמה טהורה בין במין החמור בין שהיו שלמים בין שהיו טרפות שנאמר (שמות יג ג) 'קדש לי כל בכור פטר רחם בבני ישראל באדם ובבהמה',

[קמה] **בהמת השותפים חייבת בבכורה**[קנב]. לא נאמר (דברים טו יט) 'בקרך וצאנך' אלא למעט שותפות הגוי, שאם היה שותף בפרה או בעובר, אפילו חלק אחד מאלף בהם, פטורים מהבכורה[קנג].

[קמו] **בהמת ארנונה** עדר שהמלך נוטל ממנו מעשר[קנד], כיון שעישור המלך בתוכו[קנה], נחשב כיד גוי באמצע ופטור מהבכורה[קנו]. ואפילו יכול להיפטר ממנו על ידי ממון, נחשב כיד גוי באמצע, כיון שעיקר שעבוד המלך על הבהמות[קנז]. אבל אם התנו מתחילה שיתנו

[קמז] **שו"ע** (שם ס"ג), וכעין זה כתב הרמב"ם (שם ה"ג). [קמח] **משנה** ברורה (סק"ט). ולמדוהו מהפסוק (דברים טז ג) 'לא תאכל עליו חמץ', כלומר על קרבן פסח משעה שראוי לשחטו. משנה ברורה (שם). [קמט] **שו"ע** (שם ס"ח). ונלמד דין זה מסוגייתנו 'אבל אתה רואה של אחרים'. [קנ] **רמב"ם** (נכסורים פ"ח ה"ח). [קנא] **רמב"ם** (שם ה"ג). [קנב] **רמב"ם** (שם פ"ד ה"ח). **שו"ע** (יו"ד סי' שכ ס"ג). [קנג] **רמב"ם** (שם). ואם יש לגוי שותפות רק באיבר אחד כגון יד ורגל, אם כשיחתך אותו איבר יהיה בעל מום, פטור מבכורה. ואם לאו, חייב. רמב"ם (שם). [קנד] **המלך** נוטל עישור מן הבהמה ומן התבואה. רש"י (ד"ה מרעונך). [קנה] **בתשובת** מהר"ם זיסקינד (סי' נב) כתב, מקום שנוהג המלך לקחת הבהמה העשירית הנולדת, וקודם שנולדו לו עשר בהמות הרשות בידו למכרם, ואינו מחויב לתת למלך כלום. אם ביכרה בהמתו וילדה בכור, פשוט שאין נחשב בענין זה יד גוי באמצע וחייב בבכורה. פתחי תשובה (סק"ח). [קנו] **שו"ע** (שם ס"ה). [קנז] **רמ"א** (שם). [קנח] **רמ"א** (שם). [קנט] **רמב"ם** (נכסורים פ"ה ה"ח). שו"ע (יו"ד סי' שכ ס"ח). [קס] **רמב"ם** (שם ה"ג). והנחתום העושה למכור בשוק מפריש אחד מארבעים ושמונה, שכיון שעיסתו מרובה יש בשיעור זה כדי מתנה. רמב"ם (שם). שו"ע (שם). [קסא] **שו"ע** (שם סי' שלג ס"ח), וכעין זה כתב הרמב"ם (שם פ"ו ה"ח). ואם נתנה הגוי לישראל קודם שגלגל העיסה [דהיינו שעירב הקמח במים], חייבת בחלה. ואם נתנה לו אחר שגלגלה, פטורה. שו"ע (שם).

וכולם לכהנים[קנ]. בכור אדם ובכור חמור נפדים ופדיונם לכהן, ובכור בהמה טהורה נשחט בעזרה כשאר קדשים קלים, זורקים דמו ומקטירים אמוריו, ואת שאר הבשר אוכלים הכהנים[קנא].

בהמת השותפים ושותפות הגוי

בהמת השותפים חייבת בבכורה[קנב]. לא נאמר (דברים טו יט) 'בקרך וצאנך' אלא למעט שותפות הגוי, שאם היה שותף בפרה או בעובר, אפילו חלק אחד מאלף בהם, פטורים מהבכורה[קנג].

בהמת ארנונה

עדר שהמלך נוטל ממנו מעשר[קנד], כיון שעישור המלך בתוכו[קנה], נחשב כיד גוי באמצע ופטור מהבכורה[קנו]. ואפילו יכול להיפטר ממנו על ידי ממון, נחשב כיד גוי באמצע, כיון שעיקר שעבוד המלך על הבהמות[קנז]. אבל אם התנו מתחילה שיתנו

[קמז] **שו"ע** (שם ס"ג), וכעין זה כתב הרמב"ם (שם ה"ג). [קמח] **משנה** ברורה (סק"ט). ולמדוהו מהפסוק (דברים טז ג) 'לא תאכל עליו חמץ', כלומר על קרבן פסח משעה שראוי לשחטו. משנה ברורה (שם). [קמט] **שו"ע** (שם ס"ח). ונלמד דין זה מסוגייתנו 'אבל אתה רואה של אחרים'. [קנ] **רמב"ם** (נכסורים פ"ח ה"ח). [קנא] **רמב"ם** (שם ה"ג). [קנב] **רמב"ם** (שם פ"ד ה"ח). **שו"ע** (יו"ד סי' שכ ס"ג). [קנג] **רמב"ם** (שם). ואם יש לגוי שותפות רק באיבר אחד כגון יד ורגל, אם כשיחתך אותו איבר יהיה בעל מום, פטור מבכורה. ואם לאו, חייב. רמב"ם (שם). [קנד] **המלך** נוטל עישור מן הבהמה ומן התבואה. רש"י (ד"ה מרעונך). [קנה] **בתשובת** מהר"ם זיסקינד (סי' נב) כתב, מקום שנוהג המלך לקחת הבהמה העשירית הנולדת, וקודם שנולדו לו עשר בהמות הרשות בידו למכרם, ואינו מחויב לתת למלך כלום. אם ביכרה בהמתו וילדה בכור, פשוט שאין נחשב בענין זה יד גוי באמצע וחייב בבכורה. פתחי תשובה (סק"ח). [קנו] **שו"ע** (שם ס"ה). [קנז] **רמ"א** (שם). [קנח] **רמ"א** (שם). [קנט] **רמב"ם** (נכסורים פ"ה ה"ח). שו"ע (יו"ד סי' שכ ס"ח). [קס] **רמב"ם** (שם ה"ג). והנחתום העושה למכור בשוק מפריש אחד מארבעים ושמונה, שכיון שעיסתו מרובה יש בשיעור זה כדי מתנה. רמב"ם (שם). שו"ע (שם). [קסא] **שו"ע** (שם סי' שלג ס"ח), וכעין זה כתב הרמב"ם (שם פ"ו ה"ח). ואם נתנה הגוי לישראל קודם שגלגל העיסה [דהיינו שעירב הקמח במים], חייבת בחלה. ואם נתנה לו אחר שגלגלה, פטורה. שו"ע (שם).

חלה

מצותה

מצות עשה להפריש תרומה מן העיסה לכהן שנאמר (במדבר טו כ) 'ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה'. ראשית זו אין לה שיעור מן התורה, אפילו הפריש כשעורה פטר את העיסה. והעושה כל עיסתו חלה לא עשה כלום עד שישייר מקצת[קנט]. ומדברי סופרים שמפרישים אחד מעשרים וארבעה מן העיסה, כדי שיהיה בה כדי מתנה לכהן, שנאמר (דברים יח ד) 'תתן לו', תן לו דבר הראוי ליתנו מתנה[קס].

עיסת גוי

עיסת גוי פטורה מחלה, אפילו לשה יהודי. ושל יהודי חייבת אפילו לשה לו

[קנז] **בכור** אדם ובכור חמור נפדים ופדיונם לכהן, ובכור בהמה טהורה נשחט בעזרה כשאר קדשים קלים, זורקים דמו ומקטירים אמוריו, ואת שאר הבשר אוכלים הכהנים. [קנח] **בהמת השותפים חייבת בבכורה**. לא נאמר 'בקרך וצאנך' אלא למעט שותפות הגוי, שאם היה שותף בפרה או בעובר, אפילו חלק אחד מאלף בהם, פטורים מהבכורה. [קנט] **בהמת ארנונה** עדר שהמלך נוטל ממנו מעשר, כיון שעישור המלך בתוכו, נחשב כיד גוי באמצע ופטור מהבכורה. ואפילו יכול להיפטר ממנו על ידי ממון, נחשב כיד גוי באמצע, כיון שעיקר שעבוד המלך על הבהמות. אבל אם התנו מתחילה שיתנו

[קס] **עיסת** גוי פטורה מחלה, אפילו לשה יהודי. ושל יהודי חייבת אפילו לשה לו דמים בעד הולדות, חייב בבכורה.

חלה

מצותה

מצות עשה להפריש תרומה מן העיסה לכהן שנאמר (במדבר טו כ) 'ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה'. ראשית זו אין לה שיעור מן התורה, אפילו הפריש כשעורה פטר את העיסה. והעושה כל עיסתו חלה לא עשה כלום עד שישייר מקצת. ומדברי סופרים שמפרישים אחד מעשרים וארבעה מן העיסה, כדי שיהיה בה כדי מתנה לכהן, שנאמר (דברים יח ד) 'תתן לו', תן לו דבר הראוי ליתנו מתנה.

עיסת גוי

עיסת גוי פטורה מחלה, אפילו לשה

פניני הלכה

אך בשואל ומשיב (שו"ת מהדורא תליתאה, ח"ב סי' רג) חולק, וסובר שיכולים לשכור גם משר שיכול להכניס דברים לבתים בכח ובאלימות. וכמו שאמרו בסוגייתנו שצריך לבער את חמצם של בני החיל הגויים הנמצא ברשות ישראל, כיון שאם נאבד או נגנב צריכים לשלם להם מחמת אלימותם, וכדעת הרמב"ם, ומוכח שכל שהגוי נוטל מחמת אלימות הרי הוא כשלו. וכתב השואל ומשיב שמכאן יש ללמוד גם לענין עירובין, שאם השר משתמש בבתי התושבים על ידי אלימות, הרי הם כשלו ויכולים לשכור ממנו את רשותם. ואף על פי שהט"ז (סי' תמ סק"ח) האריך לחלוק על שיטת הרמב"ם, מכל מקום במקום אחר האריך להוכיח שהעיקר כדעת הרמב"ם. וכן כתב בצמח צדק (הקדמון, שו"ת, סי' סק-סג) לענין שותפות גוי בבהמה המבכרת הפוטרת מן הבכורה, שכל שיד גוי באמצע אף באלימות ובכח, נחשב הדבר שיד גוי באמצע ופטורה מבכורה, וכ"ש שלענין עירוב די בכך כדי להיחשב רשותו, ויועיל לשכור ממנו, והלכה כדברי המיקל בעירוב.

ו.

אם שואלים ודורשים בהלכות הפסח ביום הפורים עצמו

בסוגייתנו הובאה ברייתא, שלדעת חכמים שואלים ודורשים בהלכות הפסח שלשים יום קודם הפסח, ולדעת רשב"ג שתי שבתות. והקשה בבית יוסף (סו"ס תכט סי' ס"ק ד"ה מגילה), שהרי אמרו (מגילה לב.) שמשה תיקן להם לישראל שיהיו שואלים ודורשים בהלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג, ומשמע שאין צריך לשאול ולדרוש קודם. ותירץ שלשה תירוצים: א. שמה ששנו בסוגייתנו ששואלים ודורשים קודם הפסח שלשים יום אין הכוונה בזה שאנו מחויבים לשאול ולדרוש בהלכות הפסח, אלא הנידון הוא בדבר שני תלמידים השואלים שתי שאלות, שהדין הוא (מושפמפ סנהדרין פ"ו ה"ה) שאם אחד שואל כענין ואחד שלא כענין נזקקים לענות תחילה לזה ששואל כענין, ועל כך אמרו שכל ששואל בהלכות הפסח שלשים יום קודם לפסח חשוב שואל כענין, וכן פירש הר"ן (על הרי"ף, מגילה ג: ד"ה פורים, פסחים ג: סד"ה הטוסה). ב. שדיני פסח צריך להודיעם לעם קודם לפסח שלשים יום, כדי שיהיה להם זמן רב להתעסק בטחינת החיטים ואפיית המצה והגעלת הכלים וביעור חמץ, שאם לא יכשירו כל הכלים כדינם לפני הפסח ולא יבערו החמץ לא יוכלו לתקן הדברים בפסח עצמו. מה שאין כן בשאר מועדים, שבעצרת אין דינים מיוחדים יותר מבשאר יום טוב, ובסוכות אף שיש מצוות מיוחדות, סוכה ולולב, מכל מקום אין צריך ללמוד בהם דינים רבים כל כך, שהרי אפילו סוכת גנב"ך ורקב"ש כשירה (סוכה ח:) ואין צריך שתהיה הסוכה עשויה לשם חג, ובדפנות די בשתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח (שם ו:), ולולבים ואתרוגים רובם כשרים, ועוד שאין טירחת סוכה ולולב מרובה, ודי בכך שיתעסקו בהם ובהלכותיהם בערב החג, ולכן אין צריך לשאול ולדרוש בהלכות סוכות זמן רב כל כך קודם. ג. על פי מה שאמרו בעבודה זרה (ה:) שהטעם שצריך לשאול ולדרוש קודם לפסח שלשים יום הוא מפני הקרבן, כדי שתהיה שהות לכל ישראל ליקח להם קרבנות לפסח בדוקים ממומים. ואף על גב שעכשיו בעוונותינו אין לנו קרבן, כיון שבזמן שהיה קרבן תיקנו שיהיו דורשים שלשים יום קודם הפסח, לא זזה התקנה ממקומה.

וכתב בפרי חדש (שם ד"ה יש) לדרכו של הבית יוסף בתירוצו הראשון, שהנידון הוא מי חשוב שואל כענין, שיש משתבשים לומר שאף ביום הפורים עצמו אם בא תלמיד ושואל בהלכות בפסח חשוב הוא שואל כענין, שהרי שלשים יום קודם לחג אמרו, ואין עולים שלשים ימים בלא יום פורים עצמו. ודחה הפרי חדש דבריהם וכתב שפשוט שהשואל ביום הפורים בהלכות הפסח חשוב שואל שלא כענין, ומה שנקטו בגמרא מנין שלשים יום הוא כיון שכן דרך חז"ל לנקוט בכל מקום חשבון שלם, ובמקום כ"ט נקטו שלשים. ועוד, שבזמן שהיו מקדשים החדשים על פי הראייה ולא על פי הלוח הקבוע, יתכן שיהיה חודש אדר מלא, ויהיו שלשים יום קודם הפסח ממחרת יום הפורים, ואז באמת השואל בהלכות פסח חשוב שואל כענין.

אך בחק יעקב (שם סק"ד) הביא שבתוספות (נכסורים מו: ד"ה נפרוס הפסח) מפורש שביום הפורים עצמו כבר מתחילים לשאול ולדרוש בהלכות הפסח. וכן הוכיח גם ביד אהרן (שם הגב"י ד"ה ולמיתי להכי), וכן פסק בשו"ע הרב (שם ס"ח).

ובטורי אבן (מגילה ג. ד"ה רב) ובאבני נזר (שו"ת, שו"ת סי' שכנב) כתבו שמנין שלשים הימים לחכמים ושבועיים לרשב"ג אינו כולל את יום המעשה עצמו, היינו יום ראשון של פסח, אלא שלשים יום ושבועיים חוץ ממנו, באופן ששואלים בהלכות הפסח ביום הפורים עצמו. והוכיחו כן מהמבואר במגילה (כט:) שלדעת רשב"ג שסובר ששואלים בהלכות הפסח שתי שבתות, משמיעים על השקלים באחד באדר, כיון שבחמישה עשר בו שולחנות יושבים לקבל השקלים, וטעמו של רשב"ג שהרי משה עומד בר"ח ומזהיר על הפסח כמבואר בסוגייתנו. ואם יום המעשה עצמו מן המנין, הרי די שישמיעו על השקלים בב' אדר, שהוא י"ד יום קודם לשולחנות יחד עם יום המעשה, ומוכח שיום המעשה אינו מן המנין. אך בשקלים שזמנם מהלילה (טורי אבן שם) או מהבוקר מיד (מגני מר שם) אין יום המעשה עולה למנין.

והוסיף באבני נזר (שם אות ה) שמה שנראה מדברי רש"י (ר"ה ו. ד"ה אמי) שהיו דורשים בפורים בהלכות הפסח, כוונתו שדרשו בהלכות בדיקה וביעור חמץ, שדיניהם מתחילים בתחילת יום י"ד, ולכן אין יום י"ד עולה למנין, והיו צריכים להתחיל לדרוש ביום פורים דפרזים, בי"ד אדר. ומה שמבואר בבכורות (נח.) שמערב ר"ח ניסן ישנם ט"ו יום לדרוש בהלכות פסח, הכוונה לשאר ההלכות שלגביהם יום י"ד עולה למנין כיון שזמן הפסח רק מחצות, ולכן מתחילים לדרוש בהם מט"ו. [ועיי"ש שמסיק ששואלים חודש ימים קודם לחג, בין בחודש מלא ובין בחודש חסר].

גם החיד"א בברכי יוסף (סי' תכט סק"ג) ובכסא דוד (דרוש ז לשבת הגדול) האריך וחלק על הפרי חדש, ומסיק ששואלים ודורשים בהלכות הפסח בפורים עצמו. גם בתשובה מאהבה (שו"ת, ח"ו סי' קנ) כתב בתוך דבריו בפשיטות, 'הנה בחפשי יום אתמול על המכתבים הנוגעים בענייני הלכות פסח כי יום פורים עצמו הוא משלשים יום דשואלין בהלכות פסח קודם לפסח'.

עיסת שותפים

עיסת השותפים חייבת בחלה[קסב].

שותפות גוי

יהודי השותף עם הגוי, אם אין בחלק עיסת היהודי כשיעור, פטורה. ואם יש בה כשיעור, חייבת, ויכול להפריש מהעיסה עצמה[קסג].

עיסת ארנונה

עיסת ארנונא, דהיינו שהמלך נוטל מס עשירית מן התבואה, חייבת בחלה, ואף על גב שאינו יכול לסלקו במעות, משום שאין לזה קול שלגוי יש בה חלק[קסד] ואף אוצר החכמה על פי שאינה חייבת בחלה אלא משום הרואים, חייב לברך עליה[קסה]. ואפילו אין שיעור חלה בחלק היהודי[קסו].

חמץ גוי בבית יהודי

ביד הגוי

גוי שנכנס לבית יהודי וחמצו בידו אינו צריך להוציאו, ואף על פי שרואה חמץ הגוי, אין בכך כלום[קסז]. אבל אסור להעלותו עמו על השולחן[קסח], ואפילו בהפסק מפה[קסט].

מונח בבית

חמץ גוי הנמצא בבית יהודי, ואפילו היהודי עמו בבית מותר, מפני שאינו שלו[קע].

השכרת בית לגוי

דינו

אין מוכרים להם בתים ושדות בארץ ישראל, אבל משכירים להם בתים ולא שדות, ובסוריה מוכרים בתים ומשכירים שדות, ובחוץ לארץ מוכרים אלו ואלו[קעא]. ואף ההשכרה שהתירו אין זה אלא לשימוש אוצר וכיוצא בו אבל לא לדירה[קעב], מפני שמכניס לתוכה אלילים בקביעות[קעג].

בזמן הזה

בימינו, יש אומרים שנוהגים להשכיר אף לדירה, כיון שאין נוהגים להכניס עבודת כוכבים לבתיהם[קעד].

המוצא חמץ בביתו

המוצא חמץ בביתו[קעה], בחול המועד, יוציאנו[קעו] ויבערנו מיד. וביום טוב[קעז], יכפה עליו כלי עד הלילה[קעח], שמא יבוא לאכלו[קעט], ואז יבערנו[קפ].

עשיית מחיצה לחמץ גוי

ראה לעיל (ה:).

היוצא מביתו

תוך שלשים יום לפסח

המפרש מהיבשה לים או יוצא לדרך, תוך שלשים יום קודם הפסח[קפא], ואינו מניח בביתו שליח שיבדוק החמץ[קפב], צריך לבדוק[קפג], ואחר כך יצא, ולא יברך אז על ביעור חמץ[קפד].

קודם שלשים יום

ואם הוא יתר על שלשים יום קודם הפסח, אינו צריך לבדוק[קפה], וכשמגיע פסח יבטלנו[קפו]. ואם דעתו לחזור קודם הפסח, וכל שכן אם דעתו לחזור בתוך הפסח[קפז], צריך לבדוק ואחר כך יצא[קפח], שמא יחזור ערב פסח בין השמשות[קפט], ולא יהיה לו פנאי לבער[קצ].

העושה ביתו אוצר

וכן העושה ביתו אוצר[קצא], אם הוא תוך שלשים יום קודם הפסח[קצב], או אפילו קודם שלשים יום אך דעתו לפנותו קודם הפסח, צריך לבדוק תחילה[קצג], ואחר כך יכניס אוצרו לתוכו. קודם שלשים יום ואין דעתו לפנותו קודם הפסח, אינו צריך לבדוק[קצד].

דעתו לחזור בפסח

יש אומרים[קצה], שהיוצא מביתו קודם שלשים יום לפסח, רק אם דעתו לחזור בפסח, צריך לבדוק קודם שיוצא, מביתו, ואפילו מראש השנה, אבל אם דעתו לחזור קודם הפסח אינו צריך לבדוק[קצו].

[קסב] **שו"ע** (סס ס"ג), וכעין זה כתב הרמב"ם (סס ה"ו). [קסג] **שו"ע** (סס ס"ג), וכעין זה כתב הרמב"ם (סס ה"ט). והטעם, כיון שיש בילה בדבר לח [דהיינו בעיסה], אי אפשר שבשיעור החלה שיפריש, לא יהיה מחלק היהודי, ומן התורה אין שיעור לחלה. ט"ז (סק"ג). [קסד] **בית יוסף** (ד"ה ישראל) **בשם הרי"ף** (נ: והרא"ש (סי' ה). והוסיף שבירושלמי (חלה פ"ג ה"ד) הקשו מה בינה לבין עיסת שלשה ישראל שפטורה, ותירצו, שעיסת ארנונא עומדת ברשות ישראל, שמא ימלך המלך ולא יטלנה, אבל עיסת נכרי היא ברשותו שהרי ודאי יטלנה. [קסה] **דרכי משה** (סס אות ו) בשם הרשב"א (שו"ת, ח"א תקכה). ובאומר השכחה תמה למה לא הביאו הטור והשו"ע והרמ"א הלכה זו. [קסו] **בית יוסף** (סס) בשם הרא"ש (סס). ש"ך (סק"ה). [קסז] **שהדין הוא** 'שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים' (לעיל ה:). ואין לחשוש שמא יבוא לאכלו [כמו שחששו בחמץ המופקד בידו, והצריכוהו משום כך במופקד לעשות מחיצה], שהרי החמץ ביד הגוי והוא משמרו. משנה ברורה (סי' תמ ס"ק טז). ודווקא שאין גוי זה עבדו, שאם היה עבדו שמזונותיו עליו, אין להניחו להכניס אפילו חמצו ולאכול בביתו משום מראית עין, ומבואר איסורו בשו"ע (סי' תג ס"י). שער הציון (סק"נ). [קסח] **כלומר**, לא יאכלו יחדיו על השולחן, שמא יתערב חמץ במאכלו של היהודי. משנה ברורה (סק"ק יז). [קסט] **שו"ע** (סס ס"ג), וכעין זה כתב הרמב"ם (ממן ומלה פ"ד ה"ג). ואף על פי שכאשר אחד אוכל בשר ואחד אוכל חלב על שולחן אחד מותר על ידי הפסק מפה, בחמץ החמירו משום שאיסורו במשהו, וכמעט לא יתכן שלא יתערב פירור אחד של הגוי במאכל היהודי. ואפילו אינו מכיר את הגוי, שאין חשש שישכח ויאכל מחמצו, גם אסור מחשש שמא יתערב משהו חמץ במאכל היהודי. ואם הגוי אינו אוכל בזמן אחד עם היהודי, מותר לו לאכול על שולחנו, רק יזהר היהודי לנקות השולחן ולהדיחו יפה אחר אכילת הגוי, וכשילך הגוי מביתו יטול עמו כל חמצו שלא ישאר ממנו כלום. משנה ברורה (סק"ק יח). [קע] **רמב"ם** (ממן ומלה פ"ד ה"ג). ומדובר כשלא קיבל עליו היהודי אחריות החמץ, אלא אמר 'הרי הבית לפניך הנח באחת מן הזויות', ואינו צריך לבער. רש"י (ד"ה יחד). [קעא] **שו"ע** (יו"ד סי' קנו סי"ח), וכעין זה ברמב"ם (סס ה"ג). [קעב] **ומכירה** שהתירו, נראה שאפילו לצורך דירה התירו. שכיון שקנאה הגוי, ואין ליהודי זכות בה, אף על פי שהגוי מכניס בה אלילים אין בזה איסור ליהודי. ש"ך (סק"ט). [קעג] **שו"ע** (סס ס"י), וכעין זה כתב הרמב"ם (סס ה"ז). [קעד] **רמ"א** (סס). וקשה להבין פסק הרמ"א, שהרי רואים אנו גויים המכניסים לביתם אלילים בקביעות. ודחוק לפרש, שבימינו שאינם עובדי כוכבים, אליליהם אינם נחשבים אלילים. ויתכן לומר, שבתקופת הרמ"א לא נהגו הגויים להכניס עבודת כוכבים בבתיהם בקביעות, וכביאור התוספות (ע"ז נה. ד"ה לף), שבאופן זה מותר אף למכור לבית דירה. וכן כתב הרא"ש (סס פ"ק סי' כב) שבימיו לא היו מכניסים אלילים לבתיהם אלא בזמן חולי, וכיון שאינו בקביעות, מותר. וכן כתב הטור (יו"ד סס) [על תקופתו], שנוהגים להשכיר אף לדירה, כיון שאין דרכם להכניס עבודה זרה בבתיהם. אבל נראה לפרש על פי תירוצו הנוסף של הרא"ש (סס), שאף על פי שבדיננו שכירות אינה קונה [ונחשב הבית של המשכיר], בזמן שיד האומות שולטת, כיון שבדיניהם שכירות נחשבת כמכר, ואף אם בית המשכיר נפל, אינו יכול להוציא את השוכר, נחשב כמכר [ואם יכניס אלילים לא יחשב שמכניסם לבית היהודי]. ועוד יש לומר כמו שכתב הראב"ן שכיון שהיהודים נותנים מס קרקעות לעובדי כוכבים, הבית אינו מיוחד ליהודי. ש"ך (סק"ק יח). [קעה] **ואם** מצא חמץ ברשות הרבים אסור להגביהו, שמשעה שמגביהו קונהו ועובר עליו בבל יראה. ואפילו אין דעתו לזכות בו, אלא מגביהו כדי לסלקו ממקום שרבים עוברים עליו כדי שלא יכשלו בו, אסור. ביאור הלכה (סי' תמו ס"ק ד"ה נמיתו). [קעו] מיד, כדי שלא יכשלו הוא או בני ביתו באכילתו קודם ביעורו. משנה ברורה (סק"ח). המגן אברהם כתב שירברך 'על ביעור חמץ'. אמנם, בסימן תל"ה (סק"ח) פסק המשנה ברורה (סק"ה) להקל שלא יברך 'על ביעור חמץ' אם כבר בדק וביטל כדין וקיים תקנת חכמים, שיתכן וברכתו קודם הפסח פוטרת גם את כל מה שימצא בפסח. וספק ברכות להקל. [קעז] **וביום טוב שני**, יש אומרים שדינו כחול המועד. שו"ע (סס ס"ג). ולדעה זו, אם מצא ביום טוב שני אינו כופה עליו כלי אלא מוציאו ומבערו מיד, ואם מצאו ביום טוב ראשון שדינו לכפות עליו כלי, ישאירנו כך עד הלילה, וכשיגיע יום טוב שני יבערנו. ולהלכה, אם כבר ביטל חמצו, דינו של יום טוב שני כיום טוב ראשון וכופה עליו כלי. אבל אם לא ביטל חמצו, או חמץ שנתחמץ בפסח שאינו בכלל ביטולו מערב פסח, ויש בו שיעור כזית ועובר על בל יראה לכל הדעות, יש לסמוך על הדעה שדין יום טוב שני כחול המועד, ויטלטל החמץ להשליכו לים או לבית הכסא, כיון שלדעת רוב הראשונים מותר באופן זה גם ביום טוב ראשון. משנה ברורה (סק"מ). [קעח] **מלשון השו"ע** שלא חילק בין ביטלו ללא ביטלו משמע שדין כפיית הכלי הוא אפילו בחמץ שלא ביטלו, כגון שנתחמץ ביום טוב שאינו יכול לבטלו ועובר על איסור בל יראה בכל אופן אין לו תקנה אלא בכפיית הכלי. אבל לדעת רש"י (ד"ה כופה עליו), ועוד פוסקים רבים [בעל העיטור, ריא"ז, אור זרוע, סמ"ג, רשב"א, רבינו יחיאל, ר"ן, ריב"ש, סמ"ק, אגודה, וכל בו. שער הציון (סק"ו)] רק לחמץ שביטלו קודם יום טוב, שאינו עובר על 'בל יראה', רק חכמים הצריכו ביעור כדי שלא יבוא לאכלו, מועילה כפיית הכלי. אבל בחמץ שלא ביטל, דוחה איסור בל יראה את איסור טלטול דרבנן, ומותר לטלטלו ולהשליכו לנהר או לבית הכסא, או לפררו ולזרוק לרוח. ויש פוסקים [סמ"ג, אור זרוע, רשב"א, רבינו יחיאל, ר"ן, ריב"ש, סמ"ק, ואגודה. שער הציון (סק"ע)] המתירים אפילו לשרוף, שמתוך שהותרה הבערה לצורך, הותרה גם שלא לצורך, ובאופן זה הוא קצת צורך היום. משנה ברורה (סק"ו). והמגן אברהם (סק"נ) כתב שהמנהג כדעה ראשונה לכפות כלי ביום טוב ולא לטלטל, והביאו המשנה ברורה (סס), וכתב שבמקום שנוהגים כדעה שניה לבער החמץ ביום טוב לא יבטלו מנהגם בחמץ גמור משום בל יראה ובל ימצא, אבל בתבשיל שנאסר משום חיטה שנמצאה בו וכדומה, אין לבערו ביום טוב אפילו לדעה השניה בשו"ע, אלא יכפה עליו כלי וישהנו עד חול המועד. ואפילו נמצאה החיטה בתבשיל בשביעי של פסח, שאם ישהנו עד כניסת יום טוב אחרון של פסח יהיה מותר להשהותו כמבואר בשו"ע (סי' תמז ס"י), ונראה כמשהה החמץ על מנת לקיימו, אף על פי כן אין לבערו בפסח ואפילו על ידי גוי, אלא כופה עליו כלי ואחר הפסח שורף החיטה ואוכל התבשיל. משנה ברורה (סס). [קעט] **משנה** ברורה (סק"נ). [קפ] **שו"ע** (סס ס"ח), וכעין זה כתב הרמב"ם (ממן ומלה פ"ג ה"ח). [קפא] **ואף** על פי שאין דעתו לחזור כלל עד אחר הפסח ולא יראה החמץ שבביתו, כיון שמאז והלאה חלה עליו חובת הבדיקה. משנה ברורה (סי' תלו סק"נ). כמבואר בסוגייתנו, ששואלים בהלכות פסח קודם לפסח שלשים יום. שער הציון (סק"נ). [קפב] **ואם** מינה שליח, אינו צריך לבדוק בעצמו, ששלוחו של אדם כמותו. משנה ברורה (סק"ח). ומעיקר הדין יכול לסמוך בבדיקה אפילו על אשה ועבד וקטן, אבל כיון שיש טורח גדול בבדיקה כהלכתה, וקיים חשש שמא יתעצלו ולא יבדקו יפה, לכתחילה לא יסמוך אלא על אנשים בני חורין שהגיעו לכלל מצוות, כלומר מגיל שלש עשרה שנה ואילך. משנה ברורה (סי' תלג סק"מ). [קפג] **בליל** יציאתו לאור הנר, וצריך גם לבטל אז החמץ שלא ראה, כמו בליל י"ד ניסן, ואם שכח לבדוק בלילה יבדוק ביום. ואם משאיר בנים קטנים בביתו, וצריך להניח חמץ למאכלם ואין לו אדם למנות לבדוק, יוציאם מביתו לבית אדם אחר ושם יניח חמץ עבורם. ואת ביתו הבדוק יסגור, שלא יכניסו שם עוד חמץ, שאם לא כן מה הועילה בדיקתו. ואם הנשארים בביתו הם אשתו ובני ביתו הגדולים שיש בהם דעת ויכולים לבדוק, אינו צריך לבדוק קודם יציאתו, אלא יצוה לאחד מהם שיבדוק ויבטל החמץ כשיגיע הזמן. משנה ברורה (סק"נ). [קפד] **שו"ע** (סי' תלו ס"ח), וכעין זה כתב הרמב"ם (סס פ"ג ה"ט). והטעם שאינו מברך אז, שעל בדיקת ליל י"ד ניסן תיקנו לברך 'על ביעור חמץ', כיון שאת החמץ שמוצא בבדיקתו מצניע לבער למחרת, נמצאת הבדיקה תחילת הביעור. אבל כאן תכלית בדיקת החמץ היא רק פינויו מהבית, וימשיך להשתמש בו כשאר הימים ולא יבערנו, לכן לא יברך. משנה ברורה (סק"ל). [קפה] **שו"ע** (סס ס"ח), וכעין זה כתב הרמב"ם (סס). [קפו] **טור** (סס). ויבטל במקומו, שאף על פי שאינו רואה את החמץ עובר על בל יטמין, שהרי לא ביטלו מלכתחילה. משנה ברורה (סק"י). [קפז] **משנה** ברורה (סק"ו). [קפח] **ואפילו יצא** מתחילת השנה צריך לבדוק, ואפילו ביטל כבר, בכל אופן צריך לבדוק שמא יחזור וימצא ויאכלנו. משנה ברורה (סק"ח). [קפט] **ודווקא** מפרש לים או יוצא לדרך רחוקה, אפילו היתה דעתו לחזור זמן רב קודם הפסח הצריכוהו לבדוק מחשש שמא יתעכב בדרך, אבל יוצא לדרך קרובה, אפילו בתוך שלשים יום לפסח אין חוששים. ומכל מקום, גם בדרך קרובה אם זמן חזרתו קרוב מאד לזמן הבדיקה, יש לחשוש שמא יתעכב בדרך, וצריך לבדוק קודם צאתו. ויש מקילים בזה, ולמעשה יש לדון על פי קרבת המקום אליו הולך. משנה ברורה (סק"ט). [קצ] **רמב"ם** (סס), שו"ע (סס). ומאחר שלא יהיה לו פנאי לבער קודם יום טוב, וביום טוב לא יוכל לבערו, מפני שאין מבערים החמץ ביום טוב, נמצא מקיים החמץ בביתו. משנה ברורה (סק"י). [קצא] **ואפילו** אין שם חמץ ידוע, אלא שהוא מקום שהשתמש שם חמץ, ועתה רוצה להניח שם תבואה או עצים לזמן מסוים. משנה ברורה (סק"כ). [קצב] **ואפילו** אין דעתו לפנותו עד אחר הפסח, שלא יראה החמץ בפסח, אף על פי כן חל עליו חיוב הבדיקה קודם הכנסת האוצר לשם, כיון שהוא תוך שלשים. ואם לא בדק קודם, צריך לפנות האוצר ולבדוק. משנה ברורה (סק"כ). והמאמר מרדכי (סק"ח) מפקפק בזה, כיון שמרש"י (ד"ה מון שנשתיירו) משמע שבדיעבד אוצר הרי הוא כמפולת ונחשב החמץ כמבוער ודי בביטול. אולם למעשה כתב גם המאמר מרדכי, שאם לא בדק צריך לפנות ולבדוק. וגם משום שיש סוברים שמן התורה חמץ שנפלה עליו מפולת אינו נחשב למבוער. שער הציון (סק"ק טז). [קצג] **כיון** שחששו חכמים שמא יתחיל לפנותו קודם ליל י"ד בניסן ולא יגמור את פינויו, אלא ישאר ממנו פחות מגובה שלשה טפחים מכוסה על החמץ, ואינו נחשב מבוער באופן זה, וכשיגיע ליל י"ד ישכח חמץ זה כיון שמכוסה מן העין ויעבור עליו בבל יראה. משנה ברורה (סק"ק יג). [קצד] **שו"ע** (סס), וכעין זה כתב הרמב"ם (סס). והטעם, שקודם שלשים לפסח לא חלה עליו חובת בדיקה, ואחר שנעשה האוצר נחשב למבוער כחמץ שנפלה עליו מפולת, ודי בביטול כשיגיע פסח. משנה ברורה (סק"ק טו). ואם יש חמץ ידוע, צריך לבערו מתחילה, ויש מקילים אפילו בחמץ ידוע. משנה ברורה (סס). [קצה] **כוונת** דעה זו להקל, שקודם שלשים יום אינו צריך לבדוק הוא אף כשדעתו לחזור קודם הפסח, אם אין דעתו לחזור בימי הפסח עצמם, ואין חוששים שמא יבוא ערב פסח בין השמשות. משנה ברורה (סק"כ). [קצו] **שו"ע** (סס ס"ג).

פניני הלכה

דיני שואלים ודורשים בהלכות החג בשאר ימים טובים

לעיל הובאו דברי הבית יוסף בתירוצו השני, שכתב שרק בחג הפסח צריך לשאול ולדרוש שלשים יום קודם בהלכותיו, כיון שהלכותיו מרובות וצריך לקיימן כולן קודם החג, אבל בשאר ימים טובים אין הלכות מרובות כל כך שצריך לקיימן קודם יום טוב.

אך בפני יהושע (מגילה ד. בתוס' ד"ה מפי) תמה על שנעלמו מהבית יוסף דברי התוספות (סס), שביארו קושיית הגמרא שם, שלא רק בפורים שאין דורשים שלשים יום לפניו צריך לדרוש בהלכותיו בו ביום, אלא גם ביום טוב ששואלים ודורשים שלשים יום קודם, צריך גם כן לדרוש בהלכותיו ביום טוב עצמו. ונראה מדבריהם שאף בחג ובעצרת שואלים ודורשים שלשים יום, שכתבו שהחילוק בין פורים שאין דורשים בו לימים אחרים שדורשים בהם הוא, שפורים אינו יום טוב, ומשמע שבכל יום טוב דורשים שלשים יום קודם. וכן הוכיח בפרי חדש (או"ח סי' תכט ס"ק ד"ה מיהו) מדברי התוספות. אך בכרם שלמה (הפמ, סס) כתב שגם כוונת התוספות אינה אלא ליום טוב של פסח ולא לכל יום טוב, ודייק כן מלשון התוספות שכתבו 'ביו"ט' ולא 'יו"ט', ומשמע שדיברו ביו"ט הידוע והוא יו"ט של פסח שמבואר בגמרא ששואלים ודורשים בהלכותיו ל' יום קודם. וראה עוד בזכרון יצחק (שו"ת, סי' לה) שהביא ראיות לשיטת הבית יוסף שרק בפסח שואלים ודורשים ל' יום קודם. ולמעשה הביא במשנה ברורה (סס סק"ס) ב' הדעות.

ומכל מקום לענין פורים מבואר בדברי התוספות שאין שואלים ודורשים בהלכותיו שלשים יום קודם, והכל מודים בכך. ובספר יבין דעת בחסדי אבות שבסוף הספר (סי' י פוס ס) כתב שלדעת התוספות כל שכן שבחנוכה שאינו מדברי קבלה ואינו נקרא יו"ט ולא נקבעה לו מסכת כפורים, אין חובה לדרוש בהלכותיו שלשים יום.

לימוד הלכות פסח

שואלים בהלכות הפסח קודם לפסח[קצז] שלשים יום[קצח].

ו:

אמירת נוסח ביטול חמץ בליל י״ד אחר בדיקת חמץ

מיד אחר הבדיקה בלילה יבטלנו[קצט], ויאמר ׳כל חמירא דאיתיה ברשותי, דלא חזיתיה ודלא ביערתיה[ר], ליבטל וליהוי כעפרא דארעא׳[רא].

ביום י״ד אחר שריפת חמצו

טוב לחזור ולבטל את החמץ פעם אחרת ביום י״ד[רב], עד סוף שעה חמישית, קודם שתגיע שעה שישית, שהרי משתגיע השעה השישית, נאסר החמץ ואין בידו לבטלו[רג]. ואין לבטל את החמץ ביום אלא לאחר ששרף את החמץ[רד], כדי לקיים את מצות השריפה בחמץ שלו[רה]. ובנוסח של ביטול החמץ ביום, יוסיף ויאמר ׳כל חמירא וכו׳ דחזיתיה ודלא חזיתיה, דביערתיה ודלא ביערתיה[רו] וכו׳ כעפרא דארעא׳[רז].

יאמרו בלשון שמבין

יאמר הביטול בלשון שמבין[רח]. ואם אמרו בלשון הקודש[רט], ׳כל חמירא׳ כולל חמץ ושאור, אבל בשאר לשונות, צריך להזכיר כל אחד בפני עצמו[ר].

עם הארץ שאמר הביטול בלשון הקודש

אם אמר עם הארץ את נוסח הביטול חמץ בלשון הקודש, אם יודע לפחות את ענין הביטול שיודע שמפקיר חמצו, יצא בדיעבד, אבל אם אינו מבין כלל מהו אומר, וסובר שאומר איזו תחינה, לא יצא אפילו בדיעבד[רא].

אם אין האיש בביתו

אם אין האיש בביתו, ולא מינה שליח לבטלו[רב], יבטל במקום שהוא, ואם אינו עושה כן[רג], טוב שתבטל אשתו[רד], ולהלכה, כיון שהרשב״א והר״ן יחידים הם נגד שאר הראשונים בפירוש הלכה זו, [ולפי שלא הזכיר דעת הרמב״ם, משמע שיש לפרשו כדעת הבית יוסף המובא בתחילת ההערה] מצוה על כל אחד להתחיל ללמוד הלכות פסח מפורים. ועל כל פנים בבית המדרש בחבורות, יש חיוב ללמוד שלשים יום קודם פסח. ביאור הלכה (שם). **[קצט] הטעם** הוא, שאע״ג שמן התורה הבדיקה לבד מספיקה, שהרי מן התורה מספיק אם עשה אחד מהם, או שבדק וביער את החמץ או שביטלו בליבו, שגם אפילו אם ישאר שם חמץ בבית, אינו עובר עליו כל זמן שלא נודע לו, כיון שבדק היטב ועשה כל מה שמוטל עליו, מכל מקום מבואר בסוגייתנו שחששו חכמים שמא ימצא כיכר לחם יפה שאינה מתבטלת מעצמה [משא״כ פירורים שפחותים מכזית שבטלים מעצמם], ובגלל שחשובה היא בעיניו, חס עליה מלשרפה, וישהה מעט זמן קודם שישרפנה, ויעבור עליה באיסור בל יראה ובל ימצא, אבל אם יבטלנה, בכל אופן אינו עובר על איסור בל יראה, משום שאותה כיכר כבר נחשבת להפקר ואינה שלו כלל. משנ״ב (שם). **[ר] אבל** את החמץ שראה וביער, אינו מבטל עכשיו, שהרי רוצה לאכול עוד מה שמשייר, וגם כדי לקיים את מצות השריפה בחמץ שלו למחר, ולכך אינו מבטל את כל החמץ עד למחר אחר אכילתו ולאחר ששרף את החמץ, ואז מבטלו שוב וכולל בביטול גם את החמץ שראה [כמבואר להלן בסמוך]. משנ״ב (סק״ז). **[רא] שו״ע** (שם ס״ג), וכעין זה ברמב״ם (חמץ ומצה פ״ג ה״ז). מ״ש השו״ע בנוסח הביטול, ׳לבטיל וליהוי כעפרא דארעא׳, נכון שיאמר ׳וליהוי הפקר כעפרא דארעא׳. ולכל הדעות מועיל לומר לשון זה של הפקר בנוסח הביטול, אפילו אם אמר לשון זה בינו לבין עצמו, ולא בפני אנשים. משנ״ב (סק״ח). **[רב] הטעם** לדין זה, לפי שרגילים לקנות פת ביום י״ד למאכל, וגם בפת ששייר בלילה למאכלו, לא נתכוין לבטלו [ואף אם התכוין לבטלו, הלא חוזר וזוכה בו כשרוצה לאכלו], ויש לחוש שמא ישאר ממנו כזית ויעבור עליו באיסור בל יראה, לכך חוזר ומבטלו שוב ביום. ומכל מקום אין לסמוך על ביטול היום בלבד, ושלא יבטל בלילה כלל, משום שיש לחוש שמא ישכח לבטל את החמץ עד תחילת השעה השישית, ויעבור על איסור בל יראה, וגם אם ירצה אז לבטלו לא יוכל, שהרי מהשעה השישית ומעלה כבר לא מועיל ביטול בלב. משנ״ב (סק״ז). ואף שלקראת סוף השעה החמישית הוא זמן שריפת חמץ לפי המנהג, ואם כן ממילא יזכור גם לבטלו אז, מכל מקום כיון שמעיקר הדין כל אחד יכול לשרוף את חמצו מתי שירצה ואפילו כמה שעות לפני סוף הזמן, לכן לא נחשב הזמן הזה לזמן מסוים של שריפת חמץ, כדי שיזכור גם לבטל את החמץ באותו הזמן. ט״ז (סק״ה). שער הציון (ס״ק יט). [רג] **שו״ע** (שם). **[רד] וא״כ** צריך לשרוף את החמץ קודם השעה השישית, ואח״כ יבטלנו תיכף, קודם שתתחיל השעה השישית. משנ״ב (ס״ק יג). [רה] **רמ״א** (שם). **[רו] מה** שהוסיפו חכמים בנוסח הביטול ביום, את המילים ׳דחזיתיה׳ ו׳דביערתיה׳, מפני שאמירת הביטול ביום, אינה אלא משום חמץ הנשאר שראה או שמצא רק ששכח ממנו, כמבואר בהערה לעיל. משנ״ב (ס״ק יג). **[רז] שו״ע** (שם ס״ג). **[רח] שהרי** הביטול הוא מתורת הפקר, ואם אינו יודע ולא מבין מהו אומר, איך יועיל הביטול. ועל כן טוב ללמד לנשים ולעמי הארץ שאינם מבינים לשון הקודש, שכאשר הם רוצים לומר את נוסח הביטול, שיאמרו בלשון שמבינים. משנ״ב (סק״ט). **[רט] לאו** דווקא בלשון הקודש, וכוונת השו״ע כשאומר את נוסח הביטול בלשון ארמית, כמו שאנו נוהגים לומר היום. משנ״ב (סק״י). [ר] **רמ״א** (שם). ולפי מ״ש הרמ״א שבשאר לשונות צריך להזכיר כל אחד בפני עצמו, הוא הדין אם אומר את נוסח הביטול בלשון הקודש ממש, צריך לפרט ולהזכיר גם ׳חמץ׳ וגם ׳שאור׳, שהרי שני דברים שונים הם [ורק בלשון ארמית, פירוש המילה ׳חמירא׳ כולל את שניהם]. ובביאור הגר״א מפקפק על כל זה, משום שבירושלמי (פסחים פ״ג ה״ג) אמר רב בנוסח הביטול, שצריך שיאמר ׳כל חמץ שיש לי בתוך ביתי ואיני יודע בו יבטל׳, ומוכח שגם אם אומר את הביטול בלשון הקודש, אם אומר ׳כל חמץ׳ נכלל בזה גם שאור, מזה שלא הצריך רב לפרט ולומר גם ׳שאור׳ בנוסח הביטול. ביאור הלכה (שם ד״ה אפילו כמה). [ריא] **משנ״ב** (סק״ט). [ריב] **משנ״ב** (ס״ק יז). ושליח מועיל בביטול חמץ כמבואר להלן בענין ׳אמירת הביטול ע״י שליח׳. ולפי מה שהובא בהערה שם, שיש מחמירים שבכל אופן לא מועיל שהשליח יבטל את החמץ של המשלח, נכון שיבטל ג״כ הוא בעצמו במקום שנמצא שם, אפילו אם עשה שליח לבדיקה ולביטול. משנ״ב (שם). וגם לפי מה שנוקטים להלכה שבחשש איסור תורה, לא סומכים על החזקה ששליח עושה שליחותו (עירובין נג:), בודאי צריך להיזהר ולבטל את חמצו במקום שנמצא שם, שאוצר החכמה אינו בביתו ואינו יכול לקיים את הבדיקה והביטול, יש עליו חיוב מצות עשה של ׳תשביתו שאור מבתיכם׳ (שמות יב טו), ולכן יבטל במקומו שמא לא יעשה השליח שליחותו כראוי. שער הציון (ס״ק טו). [ריג] **לכאורה** קצת קשה, מנין לאשה לדעת שאין בעלה מבטל במקומו, אלא כוונת השו״ע שאין הבעל רגיל לעשות כן, וא״כ יש חשש שמא ישכח, לכן טוב שתבטל אשתו אף שלא ציוה לה לבטל, כי אשתו כגופו ומסתמא יש לומר שהאשה דומה למי שנתן לו הבעל רשות לבטל, וראוי להזהירה על זה. ויכולה האשה ג״כ לעשות שליח שיבדוק ויבטל, ומכל מקום לכתחילה טוב יותר שתבטל היא בעצמה בלשון שמבינה. ועכ״פ אין כדאי לבעל לסמוך לכתחילה על ביטול אשתו, כיון שמכל מקום החמץ אינו שלה, ולכן יבטל גם הבעל במקום שנמצא שם. משנ״ב (ס״ק יח), ביאור הלכה (ד״ה שתבטל שמה). **[ריד] שו״ע** (שם). **[ריה] משנ״ב** (ס״ק יט). ואם אינה מבינה לשון הקודש, תאמר בלשון שמבינה [כמבואר לעיל בענין ׳יאמרו בלשון שמבין׳]. משנ״ב (שם). **[ריו] משנ״ב** (שם). **[ריז] היינו** כשציוה לשליח לבטל את חמצו. משנ״ב (ס״ק יד). **[ריח] שו״ע** (שם ס״ד). ואע״ג שהטעם לתקנת אמירת נוסח הביטול הוא מטעם הפקר, והאומר לחבירו לך והפקר נכסי, אין בכך כלום עד שיפקירם הוא בעצמו, כאן לענין חמץ יש להקל, שהרי החמץ בשעה שעובר עליו בבל יראה ובבל ימצא, אינו שלו שהרי הוא אסור בהנאה, אלא שהתורה חידשה והעמידתו ברשותו לענין שיעבור עליו, לפיכך הקילו חכמים שמספיק גילוי דעת בלבד, שהוא מגלה בדעתו אפילו ע״י שליח שאין רצונו כלל לזכות בחמץ שברשותו, כדי שלא יתחייב עליו. ויש מחמירים בזה שלא לומר את הביטול ע״י שליח, ובשעת הדחק יש להקל, מפני שרוב הפוסקים הסכימו לדעת השו״ע. משנ״ב (ס״ק טו). **[ריט] רמ״א** (שם). וכוונתו בזה, שלא יאמר השליח ׳דאיכא בביתא הדין׳, שיש לחוש שמא יש למשלח חמץ במקום אחר. וכתבו האחרונים, שיאמר ביום ׳כל חמירא דאיכא ברשותיה דפלוני, דידע ביה ודלא ידע ביה, ליבטיל וליהוי כעפרא דארעא׳, ובלילה לאחר שבדק יאמר ׳כל חמירא דאיכא ברשותיה דפלוני, דלא ידע ביה, ליבטיל וליהוי כעפרא דארעא׳. משנ״ב (ס״ק טז). **[רכ] משנ״ב** (שם). ואפילו באופן שזכות היא לחבירו, כגון שהוא בדרך ושכח לבטל את חמצו, אעפ״כ אינו יכול לבטל את חמצו, אם לא מינהו חבירו במפורש. משנ״ב (שם). **[רכא] פמ״ג** (א״א סק״ט), והביאו הביאור הלכה (ד״ה שלומו). **[רכב] משנ״ב** (ס״ק יד). ביאור הלכה (ד״ה יהא בטל). **[רכג] מג״א** (סק״ט) ועוד אחרונים, ע״פ הביאור הלכה (שם). **[רכד] שמא** סמך המשלח עליו, או ששכח המשלח לבטל בעצמו, שאז יועיל הביטול של השליח בדיעבד, מדין זכין לאדם שלא בפניו. מגן האלף (סק״ט). **[רכה] מגן האלף** (שם). שו״ע הגר״ז (שם סי׳ תלו קונ״א סק״ד), והובאו דבריהם בביאור הלכה (שם).

ציוה את השליח רק שיבדוק

אם המשלח נמצא בתוך ביתו, וציוה לשליח רק שיבדוק את ביתו, לכולי עלמא אינו יכול לסמוך על השליח, אלא צריך לבטלו בעצמו, אא״כ אמר לשליח במפורש שגם יאמר את הביטול בשבילו לאחר שיסיים לבדוק[רכג].

הנוסע מביתו ומינה שליח שיבדוק

אם רוצה לצאת לדרך כמה ימים קודם ליל י״ד בניסן, וממנה שליח קודם נסיעתו שיבדוק את חמצו. יש אומרים שגם באופן כזה אין השליח יכול לבטל את חמצו של המשלח[רכג]. ויש אומרים שעל השליח לבטל[רכד], וגם המשלח יבטל את חמצו[רכה].

באפוטרופוס של יתומים

אפוטרופוס של יתומים, חייב לבדוק ולבער ולבטל בשבילם. ובמקום שנותנים שכר על הבדיקה, נותן שכר. ואם עבר ולא ביער ולא ביטל את החמץ, ועבר עליו

בקטן

אין למנות קטן לשליח שיבדוק את החמץ, מפני שאינו ראוי לשליחות[רכא].

פניני הלכה

ו:

בדיקת וביעור פירורי חמץ

בגמרא מבואר שאין חשיבות בפירורים, ולכן אין צריך לבטלם כיון שמאליהם הם בטלים, שהביטול הוא רק מחשש שמא ימצא גלוסקא נאה שדעתו עליה. וכן פסק במג״א (סי׳ תלד סק״ה). ודנו הפוסקים בדין פירורים אלו, אם כמו שאין צריך לבטלם כך אין צריך לבערם, או שמא רק לבטלם אין צריך, אבל צריך להוציאם מהבית או לבערם, וכמו שיבואר.

בשו״ע הרב (סי׳ תמג סכ״ח) כתב, שאף על פי שמן התורה אין חיוב ביעור אלא בחמץ שיש בו כזית, שנאמר (דברים טז ג-ד) ׳לא תאכל עליו חמץ׳ וגו׳ ׳ולא יראה לך שאור׳ וגו׳, הוקשה אכילת חמץ לאיסור בל יראה, לומר לך מה אכילה בכזית אף ראייה בכזית, מכל מקום מדברי סופרים אפילו פחות מכזית חמץ שהוא עומד בעינו ואינו מודבק לדבר אחר חייב לבערו, גזירה משום כזית. והאריך להוכיח בקונטרס אחרון (סק״ח) שאיסור זה אינו אלא מדרבנן. וכעין זה כתב בחיי אדם (כלל קיט סי״ו) שהצריכו חכמים לבדוק בחורים ובסדקים, אף על גב שבחורים וסדקים אין לחוש אלא לחמץ כל שהוא כגון פירורים, ופירורים ממילא בטלים כמבואר בסוגייתנו, ואינו עובר עליהם בבל יראה ובל ימצא, מכל מקום מחשש שמא יבוא לאכלו, צריך לבער אפילו כל שהוא [וכן מבואר בשו״ע הרב (שם סק״ח ס״ק טז בהגה״ה הרמ״ע מיוחס)], שהטעם שהצריכו חכמים ביעור לפחות מכזית הוא מחשש שמא יבוא לאכלו]. אכן כתב החיי אדם (שם סכ״ו) שמכל מקום לא יברך על ביעור חמץ בפחות מכזית, כיון שיש אומרים שאינו צריך ביעור.

וכן דעת החזון איש (או״ח סי׳ קטז ס״ק יח) שצריך לבדוק הספרים משום חשש פירורים אף שאין בהם כזית, שאף שאין בהם חיוב ביטול מכל מקום הרי הם כחמץ של נכרי שצריך לעשות לו מחיצה שלא יבוא לאכלו, ואם אינו עושה מחיצה צריך לבדקם.

ובמעשה רב (פוסק קעמ) כתב שהגר״א היה בודק החמץ אפילו בספרים שהשתמש בהם בשעת הסעודה. והביא במקורות וביאורים (נגדמ״ת, פוסק ז) שיש שהוכיחו ממה שהיה הגר״א בודק את הספרים, שסובר שיש דין בדיקה גם על פירורים הפחותים מכזית, וכדברי השו״ע הרב והחיי אדם, ומה שאמרו בסוגייתנו שפירורים בטלים מאליהם, היינו רק לענין איסורי בל יראה ובל ימצא, שמחמתם מבטל את החמץ, ועל כך אמרו שאין צריך לבטל את הפירורים שמאליהם הם בטלים, אבל חיוב בדיקה וביעור יש גם בפירורים, שחוששים שמא יבוא לאכלם. אכן באמת יש לומר, שהגר״א היה בודק רק את הספרים שהשתמש

הפסח ונאסר החמץ בהנאה, אין לחייבו על הפסד החמץ של היתומים, כיון שאינו חייב אלא בפשיעה[רכו].

פטור הפקר ממעשר

ההפקר פטור מן התרומה ומן המעשרות[רכז]. המשמר ענבים בשדהו, ובא אדם ואסף את התאנים הנשארות שם, או שהיה משמר את המקשאות והמדלעות[רכח], ובא אדם ואסף את הענבים שנשארו מפוזרות בשדה. בזמן שבעל השדה מקפיד עליהם אסורים משום גזל ולפיכך חייבים במעשרות ובתרומה כשאספן בהע"ב. ואם אין בעל הבית מקפיד עליהם מותרים משום גזל ופטורים מן המעשר[רכט].

דברים שחייב עליהם אפילו שאינם ברשותו

החופר בור ברשות הרבים, הרי זה חייב בנזקיו[רל].

[רכו] **משנ"ב** (ס"ק טז) בשם החיי אדם (כלל קיט סכ"ח). ומה שלא מכר האפוטרופוס את החמץ לגוי קודם הפסח, לא נחשב לפשיעה אלא לגרמא בנזיקין. חיי אדם (שם). אמנם אם הוא יתום קטן שאין לו אפוטרופוס, ועבר על חמצו של אותו קטן הפסח, אפשר שאין לאסור את החמץ שלו, שהרי אין לנו את מי לקנוס. משנ"ב (שם). [רכז] **רמב"ם** (מכירה פ"ג ה"ח). [רכח] **קשואין** ודלועין הם שם הפרי עצמו. מקשאות ומדלעות קרויים כל הנטיעות. רש"י (ד"ה ומשמר שדהו). [רכט] **רמב"ם** (מעשר פ"ו ה"ב). [רל] **שו"ע** (או"ח סי' תי ס"ו), **וכעין זה ברמב"ם** (מזה ממון פי"ב ה"ח). [רלא] **שהרי נאמר** (שמות יג יט) 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם', וכן נאמר (דברים טז ד) 'ולא יראה לך שאור בכל גבולך שבעת ימים', ומוכח מפשט הפסוקים שהאיסור הוא דווקא בימי הפסח בלבד ולא לפניהם. משנ"ב (סי' תמג סק"ח). [רלב] **משנ"ב** (שם). שנאמר (שמות יג טו) 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם', וכוונת הפסוק על ערב פסח משש שעות ולמעלה, כמבואר בגמרא לעיל (ד:). משנ"ב (שם). ומבואר בסוגייתנו שאע"ג שמשש שעות ומעלה כבר אין החמץ ברשותו שהרי אינו יכול לבטלו, עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו להתחייב עליו. [רלג] **שהרי** קודם זמן האיסור, אפילו היה ביום י"ד בניסן שכבר בדק את החמץ, מכל מקום אינו צריך לומר כן בשעת הלישה ודי לו שיבטל סמוך לזמן איסור חמץ, ובלאו הכי הרי יאמר בזמן שריפת החמץ בנוסח הביטול 'כל חמירא' וכו' וגם פירורים אלו בכלל. אבל לאחר זמן איסור חמץ, משיעשה חמץ אינו ברשותו לבטלו, ויש לחוש שמא לא יבערם מן העולם מיד, ויעבור על בל יראה ובל ימצא ועל כן צריך לבטל קודם שיחמיצו, ואף אם אינו עומד שם יכול לבטלם בביתו. משנ"ב (סי' תמ סק"ח). [רלד] **ומכל מקום** אחר האפיה ינקה ויטאטא הבית מן הפירורים, וכן את השולחן שערכו עליו המצות אע"פ שביטלו כבר, ומה שימצא מן העיסה ישרפנו. ויש שכתבו שמטעם זה טוב שידרוס את הפירורים ברגליו בעפר, תיכף משנפלו קודם שיבואו לידי חימוץ, שאם יבואו לידי חימוץ צריך לשרפם, שהרי כל חמץ אע"ג שביטלו צריך ביעור, וקיימא לן שלכתחילה צריך לשרפו, כמבואר בשו"ע (או"ח סי' תמה ס"ח). משנ"ב (סק"ט), שער הציון (ס"ק יד). ואף שמבואר במשנ"ב (סי' תלד סק"ו) שפירורים אינם צריכים ביטול, משום שממילא הם בטלים, היינו דווקא פירורי לחם קטנים שכל פירור הוא בפני עצמו, מה שאין כן בפירורי בצק שאפשר שעל ידי כיבוד הבית, יתקבצו יחד לכשיעור כזית, ושיעור כזה אינו מתבטל מאליו. שער הציון (ס"ק טו). [רלה] **ואם** נשאר בסוף הלישה בצק שדבוק בכלים, צריך לגרדו מעליהם אח"כ ולהדיחם אע"פ שביטלו, שהרי כל הטעם לדין זה הוא לקידושין, ומשמע, שאינם רק ספק קידושין. והר"ן, אם קידשה בחמץ דרבנן ובשעות דרבנן לביתו ולבער את החמץ. משנ"ב (ס"ק לז).

המשהה חמצו בערב פסח משש שעות ומעלה

המשהה חמצו בערב פסח משש שעות ומעלה, אין עובר על איסור בל יראה ובל ימצא, כל זמן שלא הגיעו ימי הפסח עצמם[רלא]. ומכל מקום אף שאינו עובר בבל יראה, עובר בכל רגע ורגע שמשהה את החמץ בביתו על חיוב מצות עשה של השבתת שאור וחמץ מביתו[רלב].

ז.

ביטול פירורי בצק קודם חימוצם

הלש בצק בערב פסח אחר זמן איסור חמץ[רלג], יאמר בשעת לישה[רלד], 'כל פירורים שיפלו בשעת הלישה והעריכה, וכן בצק הנדבק בכלים[רלה], אני מבטל אותם'[רלו], כדי שנמצא שמבטלם קודם חימוצם[רלז].

המקדש אשה באיסורי הנאה באיסור דרבנן שאין לו עיקר מן התורה

המקדש אשה באיסורי הנאה שאיסורם שאנו חוששים שמא ישהה קצת ויעבור עליו בבל יראה, אבל ודאי שלכתחילה צריך לנקות את הכלים מהבצק כמה שיותר מהר אף שביטלו. משנ"ב (סק"י). [רלו] או 'אני מפקיר אותם', אבל לא יאמר 'פירורים הפקר' משום שאינו לשון מבורר שהוא עצמו מפקירם, שאפשר לטעות ולומר במשמעות הלשון שמעצמם הם נעשים הפקר, ואינו כן. וכתבו האחרונים שלשונות של ביטול והפקר, צריך לומר דווקא בלשון שמבין. משנ"ב (ס"ק יח). [רלז] **שו"ע** (שם ס"ג). **והטעם** שצריך לבטלם קודם שיחמיצו, משום שלאחר זמן איסור חמץ הוא כבר אינו ברשותו לבטלו כמבואר בסוגייתנו. בית יוסף (ד"ה ויכול מהם). ולכן אם ביטלם קודם שהחמיצו, ממילא אף שיחמיצו אח"כ, אינו עובר עליהם בבל יראה משום שאינם שלו. משנ"ב (ס"ק יג). [רלח] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פי"ב ה"ח). כפי פירוש המגיד משנה. טור (מהגר"ז סי' כח). דין זה מקורו מדבריו של רב גידל בסוגייתנו שאמר, המקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדניתא, אין חוששים לקידושין. ומה שאמר 'חיטי קורדניתא' היינו חמץ נוקשה שאינו אסור אלא מדרבנן [ראה בתוספות (לעיל ו: ד"ה מששה)]. וחולקים רש"י (ד"ה מששה) ותוספות (שם) בפירוש דברי רב גידל, רש"י פירש שרב גידל מדבר בתחילת שעה שישית, ולכן יש כאן שני צדדים שהם מדרבנן, היינו גם שעות דרבנן וגם חמץ דרבנן, ומכל מקום אינה מקודשת. והתוספות בשם רבינו תם חולקים וסוברים שבשני צדדים מדרבנן מקודשת, ומה שרב גידל דיבר הוא רק באופן של צד אחד מדרבנן, והיינו סוף שעה שישית ותחילת שעה שביעית שבזמן הזה החמץ אסור מן התורה, והחמץ שקידש בו הוא חמץ שאסור מדרבנן, ובאופן כזה אמר רב גידל שאינה מקודשת. ומזה גם לומדים להיפך לשעות דרבנן וחמץ דאורייתא, שאינה מקודשת משום שנחשב ג"כ לצד אחד דרבנן. ופירש המגיד משנה בדעת הרמב"ם כדברי רש"י. [רלט] **ראש** (קידושין פ"ג סוף סי' נח). ר"ן (על הרי"ף, ד"ה ולפי זה). **ובבית יוסף** (מהגהות סמ"ק ד"ה נראה מדבריו) כתב שכן הוא דעת הרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ב ה"ח) שהוא מפרש את דברי רב גידל בסוגייתנו כפירוש רבינו תם שסובר שרב גידל דיבר בחמץ דרבנן ושעות דאורייתא שאינה מקודשת, אבל אם קידש בחמץ דרבנן ובשעות דרבנן, חוששים לקידושין, ולא כדעת הטור (שם) **והמגיד משנה** (שם) **שסוברים** שהרמב"ם חולק על הרא"ש, ומפרש את הסוגיא כפירוש רש"י (ד"ה מששה) שרב גידל דיבר בקידש אשה בחמץ דרבנן ושעות דרבנן, ואפילו הכי אינה מקודשת, עיי"ש בבית יוסף שהאריך בזה. [רמ] **שו"ע** (שם סכ"ח). ובחלקת מחוקק (ס"ק לז) הקשה למה כתב השו"ע שהיא מקודשת, ולא כתב כדברי הרא"ש שחוששים שמא ישהה קצת ויעבור עליו בבל יראה, אבל ודאי שלכתחילה צריך לנקות את הכלים מהבצק כמה שיותר מהר אף שביטלו. משנ"ב (ס"ק יג). [רמא] **לבוש** (מהגר"ז שם). [רמב] **ראש** (פ"ג סי' ג, קידושין פ"ג סוף סי' נח). וכתב, שדין זה נלמד מדברי רב גידל בסוגייתנו שדיבר על חמץ דרבנן ובשעות דאורייתא, אבל בחמץ דרבנן ושעות דרבנן, חוששים לקידושין, וכפירוש רבינו תם. [וכן הוא דעת הר"ן]. וכתב הרא"ש (שם), שאע"ג שמרבים מהפסוק שיתחייב על חמץ נוקשה מן התורה [ראה להלן (מג.)], וא"כ החיטים שדיבר בהם רב גידל היינו חמץ דאורייתא. מכל מקום היינו דווקא בתוך זמן איסורו, אבל לפני זמנו, אינו אסור אלא מדרבנן. וחמץ דרבנן ושעות דרבנן, נחשבים כדברים שאין להם עיקר מן התורה. ביאור הגר"א (מהגר"ז סי' כח אות מ). [רמג] **שו"ע** (שם סכ"ח), וביאר החלקת מחוקק (ס"ק לח) שאע"פ שמבואר בבית יוסף (שם) שהוא סובר כדעת הרמב"ם לפי פירוש הר"ן, וכדעת רבינו תם כמבואר לעיל. וא"כ לכאורה היה צריך לפסוק בשו"ע שבחמץ דאורייתא ושעות דרבנן או חמץ דרבנן ושעות דאורייתא, אינה מקודשת. מכל מקום פסק בשו"ע שחמץ דאורייתא ושעות דרבנן הוא ספק קידושין, כדי לחוש לדעת הרמב"ן (מלחמות ה', ד"ה והוי יודע) הסובר שבחמץ דרבנן ושעות דאורייתא אכן אינה מקודשת, אבל אם קידש בחמץ דאורייתא ושעות דרבנן [היינו בשעה שישית עצמה], יש לומר שחוששים לקידושין, שאם נאמר שאינה מקודשת, יש חשש שיבואו לטעות ולומר שגם אם יקדש בשעה רביעית וחמישית אינה מקודשת, ויתירו אשת איש. אבל על מה שפסק השו"ע באופן של חמץ דרבנן ושעות דאורייתא הקשה החלקת מחוקק שהוא ממש הדין של רב גידל שפסק שאין חוששים לקידושין, וא"כ למה פסק השו"ע שחוששים לקידושין. ותירץ הבית שמואל (שם) שהשו"ע חשש לדעת בעל המאור (ד"ה והפ) הסובר שאין הלכה כדברי רב גידל אמר רב וכו', [כי רב שפסק שאינה מקודשת, הוא לשיטתו שסובר כרבי יהודה (להלן כח.) שיש איסור לאו באכילת חמץ מהשעה השביעית של יום י"ד עד הלילה של ט"ו בניסן, אבל לרבי שמעון (שם) שחולק על רבי יהודה וסובר שגם עד הלילה אין איסור לאו באכילת חמץ, וכן גם נפסק להלכה כדעת רבי שמעון, א"כ לשיטתו גם אם קידש עד הלילה חוששים לקידושין]. ולכן פסק השו"ע שיש כאן ספק קידושין. [רמד] **לבוש** (שם). סיכום השיטות: לדעת רש"י וכן הוא דעת הרמב"ם [לשיטת המגיד משנה] והטור, המקדש אשה בחמץ לעולם אינה מקודשת, ואפילו כשהחמץ דרבנן, וגם השעות דרבנן. לדעת בעל המאור המקדש אשה בחמץ בערב פסח גם בחמץ האסור מדאורייתא בפסח הרי היא מקודשת, שאין הלכה כרב גידל. ולדעת ר"ת וכן הוא דעת הרמב"ם [לשיטת הבית יוסף] והרא"ש והר"ן, אם קידשה בחמץ דרבנן ובשעות דרבנן חוששים לקידושין, ומשמע, שאינם רק ספק קידושין. [ראה בתוספות (לעיל ו: ד"ה מששה) ותוספות (שם) בפירוש דברי רב גידל, רש"י פירש שרב גידל מדבר בתחילת שעה שישית, ולכן יש כאן שני צדדים שהם מדרבנן, היינו גם שעות דרבנן וגם חמץ דרבנן, ומכל מקום אינה מקודשת. והתוספות בשם רבינו תם חולקים וסוברים שבשני צדדים מדרבנן מקודשת, ומה שרב גידל דיבר הוא רק באופן של צד אחד מדרבנן, והיינו סוף שעה שישית ותחילת שעה שביעית שבזמן הזה החמץ אסור מן התורה, והחמץ שקידש בו הוא חמץ שאסור מדרבנן, ובאופן כזה אמר רב גידל שאינה מקודשת. ומזה גם לומדים להיפך לשעות דרבנן וחמץ דאורייתא, שאינה מקודשת משום שנחשב ג"כ לצד אחד דרבנן. ופירש המגיד משנה בדעת הרמב"ם כדברי רש"י. [רלט] **ראש** (קידושין פ"ג סוף סי' נח). ר"ן (על הרי"ף, ד"ה ולפי זה). **ובבית יוסף** (מהגר"ז שם סכ"ח ד"ה נראה מדבריו) כתב שכן הוא דעת הרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ב ה"ח) שהוא מפרש את דברי רב גידל בסוגייתנו כפירוש רבינו תם שסובר שרב גידל דיבר בחמץ דרבנן ושעות דאורייתא שאינה מקודשת, אבל אם קידש בחמץ דרבנן ובשעות דרבנן, חוששים לקידושין, ולא כדעת הטור (שם) **והמגיד משנה** (שם) **שסוברים** שהרמב"ם חולק על הרא"ש, ומפרש את הסוגיא כפירוש רש"י (ד"ה מששה) שרב גידל דיבר בקידש אשה בחמץ דרבנן ושעות דרבנן, ואפילו הכי אינה מקודשת, עיי"ש בבית יוסף שהאריך בזה. [רמ] **שו"ע** (שם סכ"ח). ובחלקת מחוקק (ס"ק לז) הקשה למה כתב השו"ע שהיא מקודשת, ולא כתב כדברי הרא"ש שחוששים שמא ישהה קצת ויעבור עליו בבל יראה, אבל ודאי שלכתחילה צריך לנקות את הכלים מהבצק כמה שיותר מהר אף שביטלו. משנ"ב (ס"ק יג). [רמא] **לבוש** (מהגר"ז שם). [רמב] **ראש** (פ"ג סי' ג, קידושין פ"ג סוף סי' נח). וכתב, שדין זה נלמד מדברי רב גידל בסוגייתנו שדיבר על חמץ דרבנן ובשעות דאורייתא, אבל בחמץ דרבנן ושעות דרבנן, חוששים לקידושין, וכפירוש רבינו תם. [וכן הוא דעת הר"ן]. וכתב הרא"ש (שם), שאע"ג שמרבים מהפסוק שיתחייב על חמץ נוקשה מן התורה [ראה להלן (מג.)], וא"כ החיטים שדיבר בהם רב גידל היינו חמץ דאורייתא. מכל מקום היינו דווקא בתוך זמן איסורו, אבל לפני זמנו, אינו אסור אלא מדרבנן. וחמץ דרבנן ושעות דרבנן, נחשבים כדברים שאין להם עיקר מן התורה. ביאור הגר"א (מהגר"ז סי' כח אות מ). [רמג] **שו"ע** (שם סכ"ח), וביאר החלקת מחוקק (ס"ק לח) שאע"פ שמבואר בבית יוסף (שם) שהוא סובר כדעת הרמב"ם לפי פירוש הר"ן, וכדעת רבינו תם כמבואר לעיל. וא"כ לכאורה היה צריך לפסוק בשו"ע שבחמץ דאורייתא ושעות דרבנן או חמץ דרבנן ושעות דאורייתא, אינה מקודשת. מכל מקום פסק בשו"ע שחמץ דאורייתא ושעות דרבנן הוא ספק קידושין, כדי לחוש לדעת הרמב"ן (מלחמות ה', ד"ה והוי יודע) הסובר שבחמץ דרבנן ושעות דאורייתא אכן אינה מקודשת, אבל אם קידש בחמץ דאורייתא ושעות דרבנן [היינו בשעה שישית עצמה], יש לומר שחוששים לקידושין, שאם נאמר שאינה מקודשת, יש חשש שיבואו לטעות ולומר שגם אם יקדש בשעה רביעית וחמישית אינה מקודשת, ויתירו אשת איש. אבל על מה שפסק השו"ע באופן של חמץ דרבנן ושעות דאורייתא הקשה החלקת מחוקק שהוא ממש הדין של רב גידל שפסק שאין חוששים לקידושין, וא"כ למה פסק השו"ע שחוששים לקידושין. ותירץ הבית שמואל (שם) שהשו"ע חשש לדעת בעל המאור (ד"ה והפ) הסובר שאין הלכה כדברי רב גידל אמר רב וכו', [כי רב שפסק שאינה מקודשת, הוא לשיטתו שסובר כרבי יהודה (להלן כח.) שיש איסור לאו באכילת חמץ מהשעה השביעית של יום י"ד עד הלילה של ט"ו בניסן, אבל לרבי שמעון (שם) שחולק על רבי יהודה וסובר שגם עד הלילה אין איסור לאו באכילת חמץ, וכן גם נפסק להלכה כדעת רבי שמעון, א"כ לשיטתו גם אם קידש עד הלילה חוששים לקידושין]. ולכן פסק השו"ע שיש כאן ספק קידושין. [רמד] **לבוש** (שם). סיכום השיטות: לדעת רש"י וכן הוא דעת הרמב"ם [לשיטת המגיד משנה] והטור, המקדש אשה בחמץ לעולם אינה מקודשת, ואפילו כשהחמץ דרבנן, וגם השעות דרבנן. לדעת בעל המאור המקדש אשה בחמץ בערב פסח גם בחמץ האסור מדאורייתא בפסח הרי היא מקודשת, שאין הלכה כרב גידל. ולדעת ר"ת וכן הוא דעת הרמב"ם [לשיטת הבית יוסף] והרא"ש והר"ן, אם קידשה בחמץ דרבנן ובשעות דרבנן לקידושין, ומשמע, שאינם רק ספק קידושין.

באיסור דאורייתא

ואם קידשה באיסורי דאורייתא לגמרי, כגון חמץ דאורייתא בשעות דאורייתא, אינה מקודשת[רמה].

בשבת ערב פסח מבטל את החמץ בשבת

ערב פסח שחל להיות בשבת, יבטל את החמץ בשבת[רמו].

הכין עיסה ועדיין לא החמיצה

היתה לו עיסה בביתו[רמז], ואין לו מקום לאפותה[רמח], או שהוא טרוד במקום אחר וירא שמא תחמיץ[רמט], מבטלה בלבו קודם שתחמיץ, אבל אם החמיצה אין הביטול מועיל[רנ], אם הוא אחר זמן איסורו[רנא].

מצא מעות בזמן בית המקדש לפני סוחרי בהמה בירושלים

מעות הנמצאות לפני סוחרי בהמה בירושלים, לעולם מעשר, שחזקת רוב העם חוששים לקידושין. [ובשו"ע פסק שהיא מקודשת]. ואם קידשה בחמץ דרבנן ובשעות דאורייתא, או בחמץ דאורייתא, ובשעות דרבנן אינה מקודשת, [ובשו"ע פסק שחוששים לקידושין]. ולדעת הרמב"ן יש לחלק, שאם קידשה בחמץ דרבנן ושעות דאורייתא אינה מקודשת, אבל אם קידש בחמץ דאורייתא ושעות דרבנן [היינו בשעה שישית עצמה] חוששים לקידושין. [רמה] **שו"ע** (שם). והקשה בחלקת מחוקק (שם) שאם השו"ע לדברי בעל המאור (הנ"ל) הסובר שאין הלכה כרב גידל, אם כן היה לו לפסוק שגם אם קידשה בחמץ דאורייתא, בערב פסח חוששים לקידושין, וראה בבית שמואל (שם) מה שתירץ בזה באורוכה. [רמו] **רמ"א** (או"ח סי' תמד ס"ג). כמבואר בסוגייתנו, היה יושב בבית המדרש ונזכר שיש חמץ בתוך ביתו, מבטלו בלבו אחד שבת ואחד יום טוב, ובשבת היינו כגון שחל ארבעה עשר להיות בשבת. ביאור הגר"א. ואינו צריך לבטלו בערב שבת בשעת ביעורו, שסוף סוף יהיה צריך לבטל בשבת, שהרי חוזר וזוכה בפת שמשייר לצורך השבת, ויש לחוש שמא ישאר מהם מעט. משנ"ב (סק"י). [רמז] **פירוש**, אפילו אחר זמן איסור חמץ, די בביטול כיון שבאותה שעה עדיין לא החמיצה העיסה, דין העיסה כמו קודם זמן איסור חמץ. משנ"ב (סי' תמד ס"ק נד). [רמח] **ביאור** הלכה (ד"ה והוא טרוד). [רמט] **היינו** שמחמת שהוא טרוד, אי אפשר לו לבוא לביתו מיד לאפותה, וירא שמא תחמיץ קודם שיגיע לביתו, שאל"כ בודאי אין נכון להניח לעיסה שתחמיץ על סמך שיבטלנה קודם שתחמיץ. ולכאורה קשה איך התירו לעשות כן בטרוד, שהרי מבואר בשו"ע (שם ס"ו) שאם יצא לדבר הרשות, חוזר מיד לבער ואינו יכול לפטור בביטולו, ומסוגייתנו אין ראיה לטרוד שהרי מדובר בתלמיד היושב לפני רבו, וכמו שמפרש רש"י (ד"ה עיסה) שמפני אימת רבו אינו יכול לקום ולילך לביתו, אבל השולחן ערוך שלא הזכיר זה, משמע שבכל אופן הדין כן. ועל כרחך צריך לומר שכאן הקילו משום שמבטלה קודם שתחמיץ, ואם כן לא חלה עליו כלל תקנת חכמים של ביעור חמץ, ומכל מקום נראה שתיכף שפסק מטרדתו, צריך ללכת לביתו ולבער את החמץ, שעל כל פנים יש חשש שמא ישכח ויבוא לאכלו, שדין זה שייך אפילו בחמץ שאינו שלו כמבואר בשו"ע (שם סי' תמו ס"ג) ובמשנ"ב (שם סק"ט). משנ"ב (סי' תמד ס"ק לה), שער הציון (ס"ק לח). [רנ] **ואם** השהה את העיסה כדי שיעור זמן של הליכת מיל, בודאי החמיצה ולא מועיל ביטול. משנ"ב (ס"ק לז). [רנא] **שו"ע** (שם ס"ח), וכעין זה ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"י). ואם לא הספיק לבטל קודם שהחמיצה העיסה, עובר בכל שעה על איסור בל יראה, וצריך ללכת תיכף לביתו ולבער את החמץ. משנ"ב (ס"ק לז).

פניני הלכה

בהם בשעת סעודה, והיה חושש שיש בהם חמץ בשיעור כזית, ולא רק פירורים בעלמא. ובחזון איש (שם ס"ק יג) משמע שמפרש בדעת הגר"א שסובר שאין צריך בדיקה לפירורים שאין בהם כזית.

ז.

המנת עשרה פתיתים ואם יש חשש ברכה לבטלה כשאין מוצא חמץ

בגמרא אמר רב יהודה, הבודק חמץ צריך שיברך. והקשה הצל"ח (ד"ה חמר רב יהודה), מה חידש רב יהודה בזה, כלום עד עתה לא ידענו שמברכים ברכת המצוות, ואם חידושו הוא שמברכים על מצוה דרבנן, הרי גם זה מבואר בשבת (כג.) לענין נר חנוכה, ורב יהודה עצמו אמר שם שביום ראשון הרואה מברך וכו' והמדליק מברך וכו'. ותירץ שחידש רב יהודה שלא נאמר שכיון שהבדיקה אינה אלא על הספק שמא יש חמץ, הרי זה דומה לדמאי שאין מברכים על הפרשת תרומות ומעשרות ממנו כדכן לענין ברכת המפיל', שמבואר בשו"ע (או"ח סי' רלט ס"ח) שההולך לישון מברך המפיל. ואף שספק אם הוא מדרבנן ואין לו עיקר מן התורה, כגון בחמץ שאסור מדרבנן בשעה השישית בערב פסח, שאין כאן שום איסור תורה לא בחמץ ולא בזמן, יש אומרים שאינה מקודשת[רלח], ויש אומרים שחוששים לקידושין[רלט]. ויש אומרים שהיא מקודשת[רמ]. ואע"ג שחכמים אסרו את החמץ בהנאה בשעה זו, כיון שאין בזה שום איסור מן התורה, לא רצו להקל באיסור אשת איש לבטל הקידושין[רמא].

באיסור דרבנן שיש לו עיקר מן התורה

אם קידש באיסורי דרבנן שיש בהם עיקר מן התורה, כגון שקידש בחמץ שאסור מדרבנן בשעות שהחמץ אסור מן התורה, דהיינו בערב פסח לאחר שש שעות, או שקידש בחמץ שאסור מן התורה בשעות שהחמץ אסור מדרבנן, דהיינו בשעה שישית, יש אומרים שאינה מקודשת[רמב], ויש אומרים שחוששים לקידושין[רמג], וצריכה גט[רמד].

שמביאים מעות מעשר, וקונים בהם בהמות[רנב].

בהר הבית

מעות הנמצאות בהר הבית, לעולם חולין, שחזקתם מתרומת הלשכה שחיללום הגזברים על בהמה[רנג].

מצא פת בפסח בתוך ביתו

כשראוי למאכל

מצא פת בפסח בביתו ואינו יודע אם היא חמץ או מצה[רנד], מותרת אפילו באכילה, שתולים שזו הפת הוא מה שאפה לאחרונה[רנה]. ויש אומרים שאין להקל בזה בתוך הפסח[רנו].

כשמעופש הרבה

ואם הוא מעופש הרבה, שאי אפשר לו להתעפש כל כך משנכנס הפסח, אז ודאי

[רנב] **רמב"ם** (מעשר שני ונטע רבעי פ"י ה"ו). [רנג] **רמב"ם** (סס). [רנד] **דין** זה הוא לפי מנהג זמנם, שהיו אופים מצות עבות קצת, ולא היו שונות בתארם מככרות של חמץ. משנ"ב (סי' תמו ס"ק יג). [רנה] **שו"ע** (סס ס"ד). הטעם לדין זה, שהרי משתמשים כעת רק במצה בכל הבית, ועוד שהרי בדק את כל הבית כדין קודם הפסח ולא נשאר מהחמץ כלום, ולכן תולים שבודאי היא פת ממצה שבה השתמשו באחרונה. משנ"ב (ס"ק יג). [רנו] **ביאור הלכה** (ד"ה מופלו) וביאר טעמו וכתב, שהרי"ף והרא"ש השמיטו דין זה של המוצא פת בפסח בתוך ביתו לגמרי, ועיין באחרונים שנדחקו בזה. והנה בפירוש רבינו חננאל כתב בדין זה של סוגייתנו, שכל עיקר דין זה הוא רק לגבי לאכלו לאחר הפסח, עיי"ש, ומובן טעמו שהרי בתוך הפסח שיש איסור כרת, לא מסתבר

הוא חמץ[רנז]. ואם עברו ימים הרבה מימי הפסח[רנח], שנוכל לתלות שנתעפש משנכנס הפסח עד עתה, אם אנו נוהגים לאפות בפסח פת חמה בכל יום, תולים להקל אפילו אם הוא מעופש הרבה, שאנו תולים לומר שבכל יום אפה פת חמה ונתנה עליו, ולפיכך הרבה להתעפש[רנט].

אם מצא בגומא או בחור

אפילו אם מצא פת בגומא או בחור, אין חוששים שמא לא ראה אותה בשעת הבדיקה, שמן הסתם בדק כדינו בחורים ובסדקים. וכל זה דווקא כשהגומא מגולה, אבל אם מצא פת בגומא שאינה נראית לכל, כגון שמצאה בחריץ עמוק, או בשולי התיבה ומכוסה בקרשי שולי התיבה, ואינה נראית לכל, יש לחוש שמא פת זו היא חמץ, וחייב לבערה מידו[ש].

שהיו מקילים חכמים כל כך לאכול דבר שהוא חשש חמץ גמור, אלא רק לאחר הפסח שהוא ספק דרבנן, ואפילו למי שסובר שגם לאחר הפסח הוא אסור באכילה מן התורה, עכ"פ לכל הדעות לאחר הפסח אין בו צד של איסור כרת, ואפשר שמשום טעם זה השמיטוהו הראשונים, כיון שלא היה ברור להם דין זה. ולכן למעשה בודאי שאין להקל בתוך הפסח כנגד דעת רבינו חננאל שמחמיר, שהרי כל דבריו הם דברי קבלה. [רנז] **משמע** שאם הוא מעופש מעט, תולים להקל, שמסתבר שנתעפש ביום או יומיים מימי הפסח. ביאור הלכה (ד"ה ופס הוס"ף). [רנח] **ביאור הלכה** (סס). [רנט] **שו"ע** (סס). [ר] **משנ"ב** (סס). [רא] **רמב"ם** (מעשר שני ונטע רבעי פ"י ה"י"ח). [רב] **רמ"א** (יו"ד סי' רנו ס"ו). וכוונתו, שדווקא באופן כזה שמצאן בגומא שאין דרכו לבדוק בה, שיש

תיבה שמשמשת למעות

חולין ומעשר שני

תיבה שנשתמש בה חולין ומעשר שני, ונמצאו בתוכה מעות, אם רוב תשמישה מעשר, הרי המעות מעשר, ואם רוב תשמישה חולין, הרי המעות חולין[רא].

חולין והקדש

השתמש בתיבה מעות הקדש וחולין זה אחר זה, ומצא אחר כך מעות, תולים שמעות אלו הם מהמעות שהשתמש בהם בתיבה לאחרונה. ואם השתמש בבת אחת בשתיהם, הולכים אחר רוב המעות שהשתמש בהם בתיבה. ואם מצאם בגומא[רב], יש לומר שהיו מונחים שם זמן ארוך ולא ראה, ואפילו אם השתמש בתיבה בזה אחר זה, הולכים אחר הרוב[רג].

אוצר החכמה

לומר שבשעה שנפלו המעות לא ראה, ולכן הולכים בזה אחר הרוב. ביאור הגר"א (שם יט). ואם היתה גומא שדרכו לבדוק בה תמיד, ומצא בגומא מעות, תולים שמעות אלו הם מהמעות שהשתמש בהם בתיבה לאחרונה, כמו שמוכח בסוגייתנו גבי שוקי ירושלים שעשויים להתכבד בכל יום, ולכן מה שנמצא בהם הוא ודאי מה שהשתמשו בהם באחרונה. בית יוסף (ד"ה כתוב עוד סס). [רסג] **רמ"א** (סס). כתב הבית יוסף (סס) שהמקור לדין זה הוא מהמבואר בסוגייתנו בענין תיבה שהשתמשו בה מעות חולין ומעות מעשר. [רסד] **רמב"ם** (מכירה פי"ח ה"י"ח). הרמב"ם בא לתת טעם למה קצת מצוות אנו מברכין עליהן ב'על', וקצתן אנו מברכין עליהן ב'למ"ד', וכלל דבריו שכדי שיברך בלמ"ד צריך שלשה תנאים: א. שיעשה אותה לעצמו. ב שתהיה הברכה קודם עשיית

ז:

שיטת הרמב"ם בנוסח הברכות כללו

כל העושה מצוה, בין שהיתה חובה עליו בין שאינה חובה עליו, אם עשה אותה לעצמו מברך לעשות, עשה אותה לאחרים מברך על העשייה[רסה].

הברכות שמברכים עליהם בלמ"ד

כיצד לבש תפילין מברך להניח תפילין, נתעטף בציצית מברך להתעטף, ישב בסוכה מברך לישב בסוכה, וכן הוא מברך להדליק נר של שבת ולגמור את ההלל, וכן אם קבע מזוזה לביתו מברך לקבוע מזוזה, עשה מעקה לגגו מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות מעקה, הפריש תרומה לעצמו מברך להפריש, מל

המצוה. ג. שהמצוה תהיה חובה, אבל אם מברך אחר עשייתה כביעור החמץ, שאחר שגמר בליבו לבטל נעשית המצוה, וכן לולב שמיד שהגביהו יצא, וכן אם סח בין תפילין של יד לשל ראש, מברך על מצות תפילין מפני שכבר נעשית מצות תפילין של יד, וכן על ספירת העומר מפני שכבר קרב העומר ואנו מונים ממנו ולא מונים לו תקנוה בעל, וכן ברכת על דברי תורה לפי שבכל יום ובכל שעה אנו מצווים ללמוד, ואם כן קודם שעה זו נצטוו ללמוד תקנוה בעל. אבל בברכות של מצוות שאינן חובה כנטילת ידים שלא יאכל ולא יטול ידיו, וכן הברכה על השחיטה שלא יאכל ולא ישחוט, אינו מברך בלמ"ד להורות שאינה חובה. אך קשה ממקרא מגילה, ואכילת מצה ומרור, ובשר הפסח שהוא מברך עליהם בעל. כסף משנה.

פניני הלכה

ירדם, מכל מקום מברך, ואף על הבדיקה יכול לברך ואין הברכה לבטלה אף אם לא ימצא פתיתים. [ומכל מקום כתב בביאור הלכה (סס ד"ה ממוך למטתו), שאם כשהולך לישון מרגיש ספק אם הוא ירדם, לכתחילה לא יברך ברכת המפיל, ורק כשנראה לו שירדם יברך בשם ומלכות].

ואכן בהגדה של פסח מועדים וזמנים (לייב פרידמן שם ו) כתב שדעת הגר"א שאין צריך להניח פתיתים. ותלמיד הגר"א הרב שמואל קליין בהגדש"פ [שהדפיס בשנת תקע"ג] העיד על רבו שלא הניחו לו פתיתים, וביאר שלדעתו ברכת בדיקת חמץ היא כברכת המפיל שמברך על דעת שישן וגם אם לא נרדם אין ברכתו ברכה לבטלה, וגם בבדיקה כן, ועל זה סומכים הנוהגים כהגר"א שלא להניח פתיתים. וכ"כ בארחות רבינו (ח"ג עמ' ג אות ה) שהחזו"א לא נהג להניח פתיתים. ואף בברית כהונה (מערכת בדיקת חמץ אות ט) ערער על מנהג הנחת פתיתי חמץ בבדיקת חמץ, מפני שכמה פעמים אחר שנתפזרו הפתיתים בכל פינות הבית נאבדו כמה מהם ולא נמצאו, ועוד שהמון העם חושבים שכל הבדיקה היא כדי למצוא הפתיתים ואחר שמוצאים אותם אינם מחפשים עוד, וכתב שכן נהגו בבית אביו בעל המחבר ברית שלום שלא להניח פתיתים, ועל כל פנים לא ידרשו להמון ברבים שצריך להניחם. וכתב שרק הבאים בסוד ה' או היודעים בעצמם שהם נזהרים ועושים בדיקה כהלכתה אין לנו למנעם אם באים להתחסד. ועיין עוד בדבריו בשואל ונשאל (סוי"ת, ח"ג סי' קיט). [ובאיש מצליח (סוי"ת, ח"ח סי' לז) הביא דבריו וחלק עליו בארוכה, ובפרט במקומות שאם לא יצוו לבדוק אחר הפתיתים לא יבדקו ההמון כלל, עיי"ש].

הנחת פתיתים בזמנינו, ואם יכול הבודק להניחם

כתב בשער הציון (סי' תלג אות יג), שבפתחי תשובה (סס) הביא בשם עמק הלכה (מזיטו, סוי"ת, סי' קכח) שכתב, שכיון שהיום המנהג לכבד ולנקות הבית מכל חמץ קודם הבדיקה, יש למנהג הנחת הפתיתים יסוד מעיקר הדין. ובגוף דברי העמק הלכה מבואר שכיון שהנשים נאמנות לומר שבדקו את הבית, והרי ניקו את כולו ובדקוהו, אם כן נפטר כבר מהבדיקה והברכה לבטלה, ולא יועיל לזה מה שכתב הרמ"א שדעת האדם לבער אם ימצא את החמץ, שהרי אחר שכבר נבדק הבית על ידי הנשים אין שייך לברך על הבדיקה. ואף אם נאמר שלא חילקו חכמים בדבר והצריכו בדיקה בליל י"ד, אין להתיר מחמת כך לברך ברכה לבטלה, מאחר שכבר נבדק הבית. ולכן צריך להניח פתיתים, ולא יניחם הבודק אלא אדם אחר, ולגבי הבודק שאינו יודע היכן הפתיתים יש חיוב בבדיקה [ואף על פי שהמניחם יודע היכן הם והוא אינו חייב בבדיקה], ועל ידי כך יוכל הבודק לברך ולא תהיה ברכתו ברכה לבטלה.

ובתשובות והנהגות (סוי"ת, ח"ג סי' קטו ד"ה ממנס) כתב, שאף מה שנהג הגר"א שלא להניח פתיתים, לא נהג כן אלא משום שבזמנם לא כיבדו הבית יפה קודם הבדיקה רק בליל בדיקת חמץ, ומסתמא היו מוצאים אז חמץ. וגם אצל החזו"א עיקר הכיבוד היה עם הבדיקה, וע"כ אף שלא הניחו פתיתים היה מקום לברך, אבל כהיום שהדירות גדולות וא"א לכבד הבית בשעת הבדיקה וע"כ מכבדים הבית קודם הבדיקה, צריכים להניח פתיתים. והביא שכ"כ בדמשק אליעזר (סס אות ט ד"ה ובמ"ש) בדעת הגר"א.

ומדברי העמק הלכה נמצא שצריך לדקדק שלא הבודק עצמו יניח את הפתיתים אלא אחרים יניחו לו, שאם הוא עצמו מניחם כיון שיודע היכן הם נמצאת ברכתו לבטלה. ובחק יעקב (סס ס"ק יז) כתב שהטעם שצריך להניח הוא כדי שלא יתרשל הבודק, וגם לדבריו נמצא שאחרים צריכים להניח ושהוא לא ידע באיזה מקום מונחים. ובתשובות והנהגות (סס ד"ה מיכו) כתב שאפשר שאפילו אם הוא אינו יודע מקום הנחת הפתיתים אבל אשתו יודעת באיזה מקום מונחים, וגם הוא יודע שהיא יודעת, אין לו מצוה לבדוק את הבית אלא עליו לשאול אותה למקומם, וכדי לקיים המנהג צריך להניחם איזה זמן קודם באופן שאפשר שבינתיים הזיזו את הפתיתים ממקומם. אך לבסוף כתב שאפשר שגם אם יכול לשאול אותה, אם לא שאל ובדק קיים בזה את המצוה.

אך בטעם ודעת (פרשת מקץ) הובא שהגאון מטשיבין נהג להניח בעצמו הפתיתים, ולדעתו גם כשיודע היכן נמצאים הפתיתים חשוב חיפוש, שהרי בגמרא (נזיר נ"ב) למדו דין הבדיקה לאור הנר ומציאה בחמץ ממציאת הגביע באמתחת בנימין, ושם הניחו המחפש עצמו, ומוכח שגם כשהמחפש הניחו חשוב חיפוש ומציאה, וכמו כן בחמץ יכול הבודק להניח את החמץ. ובשבות יצחק (פ"ו) כתב בשם הגרי"ש אלישיב שלפי מה שכתב רבינו מנוח שביעור חמץ הוא פינוי הבית מן החמץ, אף שהבודק עצמו מניחם מתקיימת מצות ביעור במה שמפנה אותם מהבית. ובספר אור לפארו (סי' תלג ס"ב) כתב שלכתחילה יניחם הבודק עצמו. וכן כתבו בהגדה של פסח דברי יואל (שם קמ) ובקובץ פרי תמרים (פ"כ סי' תכמ).

ז:

ברכה על עשיית מצוה כשיש חשש שמא תתקלקל, וברכה על מצות צדקה

בגמרא דנו מה הטעם שאין מברכים על תקיעת שופר לפני התקיעה, וביארו שבעל כרחך אין הטעם משום שחוששים שמא תתקלקל התקיעה ולא יצא בה ידי חובת המצוה ותהיה הברכה לבטלה, שהרי אם נחשוש לכך, אף בשחיטה ומילה לא נברך לפני עשייתם, שמא תיפגם המצוה ולא תתקיים כראוי ותהיה הברכה לבטלה, ומוכח שאין חוששים שמא תתקלקל המצוה שעוסקים בה, ולמסקנא חוזרת בה הגמרא ואומרת שאכן יש לברך על תקיעת שופר לפני התקיעה.

דין זה הפשוט לבבלי בסוגייתנו, שמברכים על השחיטה לפניה ואין חוששים שתתקלקל, מחלוקת הוא בירושלמי (נדרים פ"ט ה"ג), דעת רבי יוחנן כדעת הבבלי בסוגייתנו שמברכים קודם השחיטה וככל המצוות שמברכים קודם עשייתם, ודעת יוסי בן נהוראי שמברכים לאחר השחיטה מחשש שמא תתנבל השחיטה. ופסקו הרמב"ם (ממיטה פ"ו ה"ג) והשו"ע (יו"ד סי' יט ס"ו) כדעת רבי יוחנן והבבלי שמברכים קודם השחיטה, ואין חוששים שמא תתקלקל השחיטה, משום שהשוחט יודע לשחוט ואין טעם לומר שבכוונה יקלקל השחיטה, וכתב הכף החיים (יו"ד סס סי"ק יט) שאכן מי ששוחט בפעם הראשונה שעדיין אינו מורגל בשחיטה אין לו לברך, אלא ישמע הברכה מאחרים השוחטים משום שאצלו באמת יש לחוש שמא תתקלקל השחיטה.

אכן לענין ברכת אירוסין נחלקו הפוסקים, דעת הרמב"ם (אישות פ"ג הכ"ג) שצריך לברך קודם הקידושין וכדרך שמברכים על כל המצוות קודם לעשייתם, ואם בירך אחרי הקידושין הרי זו ברכה לבטלה, אך הראב"ד (סס) כתב שיש לקדש ואחר כך לברך, ואינו דומה לשחיטה, שבשחיטה הוא תלוי בדעת עצמו והוא יודע על עצמו שהוא מומחה בשחיטה ולא תצא תחת ידו נבילה, מה שאין כן בקידושין שהוא תלוי בדעת אחרים שאם תתחרט האשה ולא תרצה לקבל הקידושין תהיה הברכה לבטלה, לכך אין לברך אלא לאחר הקידושין, ובשו"ע (אהע"ז סי' לה ס"ח) פסק שלכתחילה יש לברך קודם הקידושין וכדעת הרמב"ם, אולם כתב החלקת מחוקק (סס סק"ג) שבדיעבד אם שכח ולא בירך קודם הקידושין יכול לברך לאחריהם.

הרשב"א (שו"ת, ח"ח סי' יח, מיוחסות סי' קפט) נשאל מדוע אין מברכים על מצות צדקה, והשיב שכיון שאין המצוה כולה תלויה ביד העושה ואם העני לא יתרצה לקבל לא יוכל לקיים את המצוה לכך אין מברכים, וכמו כן מטעם זה אין מברכים על מצות הלוואה. ובאורים ותומים (סי' נו תומים סק"ח) הבין בדבריו שהוא כעין דברי הראב"ד הנ"ל שכל דבר שהוא תלוי בדעת אחרים אינו יכול לברך קודם המצוה מחשש שמא יתחרט חבירו ולא ירצה לקבלם, ועל פי זה כתב שהרא"ש (פסחים פ"ח סי' יב) חולק על דברי הרשב"א שלא כתב לגבי קידושין שמטעם זה לא תיקנו לברך 'על מצות קידושין' אלא כתב טעם אחר [ונראה מדברי הרא"ש שמטעם שיתכן והאשה תתחרט ניתן עכ"פ לברך אחר המצוה וכמו שכתב הראב"ד].

והחידושי הרי"ם (סוי"ת סס סק"ח) כתב לבאר שאין טעם הרשב"א משום שיש ספק אם תקויים המצוה, שלזה אין לחוש ואפילו שהדבר תלוי ביד אחרים וכדעת הרמב"ם, אלא

אהחפ 19/06/2018

את בנו מברך למול את הבן, שחט פסחו וחגיגתו מברך לשחוט[רסה].

הברכות שמברכים עליהם ב'על'

אבל אם קבע מזוזה לאחרים מברך על קביעת מזוזה, עשה להם מעקה מברך על עשיית מעקה, הפריש להם תרומה מברך על הפרשת תרומה, מל את בן חבירו מברך על המילה וכן כל כיוצא באלו[רסו].

ברכות שמברך עליהם לאחר עשייתם

נטל את הלולב מברך על נטילת לולב שכיון שהגביהו יצא ידי חובתו, אבל אם בירך קודם שיטול, מברך ליטול לולב, כמו לישב בסוכה, מכאן אתה למד שהמברך אחר שעשה מברך על העשייה, וכך הוא מברך על ביעור חמץ, בין שבדק לעצמו בין שבדק לאחרים, שמשעה שגמר בליבו לבטל, נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק[רסז].

ברכות הרשות

אבל נטילת ידים ושחיטה הואיל וכדברי הרשות הן, אפילו שחט לעצמו מברך על השחיטה, ועל כיסוי הדם, ועל נטילת ידים[רסח].

נוסח ברכת המילה

המל את ישראל[רסט], מברך קודם שימול 'אשר קידשנו במצוותיו וציוונו על המילה'[רע]. ואם אבי הבן הוא מוהל בעצמו, מברך 'למול את הבן', לדעת הרמב"ם[רעא]. ויש חולקים, וכן נוהגים שלא לחלק, ואמנם אם בירך 'למול את הבן', או שבירך ברכת 'להכניסו בבריתו של אברהם אבינו' בלבד, יצא[רעב].

נוסח ברכת פדיון הבן

בשעה שנותן הפדיון לכהן מברך, 'על פדיון הבן', ואם פודה עצמו, מברך, 'לפדות הבכור'[רעג]. ויש אומרים שגם הפודה עצמו מברך, 'על פדיון הבכור', וכן נוהגים[רעד].

למול בלא רשות האב

אין מלים בנו של אדם שלא מדעתו[רעה], אלא אם כן עבר האב ולא מלו בית דין מלים אותו בעל כרחו[רעו].

נוסח ברכת השחיטה

השוחט צריך שיברך קודם ששוחט, 'אשר קידשנו במצוותיו וציוונו על השחיטה'[רעז].

ברכת השוחט פסח וחגיגה

שחט פסחו וחגיגתו מברך לשחוט[רעח].

ברכות מצות לולב

בשעת אגידתו למצוה

בשעת עשיית הלולב מברך שהחיינו, שכל מצוה שהיא באה מזמן לזמן, מברך עליה בשעת עשייתה שהחיינו, ואם לא בירך בשעת עשייתו מברך עליו שהחיינו בשעה שיוצא בו ידי חובתו[רעט]. ויש אומרים שאע"ג שמן הדין היה ראוי לברך שהחיינו תיכף בשעת עשיית הלולב, מכל מקום נוהגים להניח את הברכה לכתחילה עד שעת הנטילה למצותו[רפ].

בשעת נטילתו למצוה

יברך 'על נטילת לולב', ושהחיינו, קודם שיטול האתרוג[רפא], כדי שיברך עובר לעשייתו, או יהפוך את האתרוג[רפב] עד שיברך[רפג].

סדר הנענועים בלולב

כשמנענע את הלולב ינענע מזרח, דרום, מערב, צפון[רפד]. ויש אומרים שינענע מזרח, דרום, צפון, מעלה, ומטה, מערב[רפה]. וכל הנענועים אינן מעכבים, ובאיזה דרך שנענע יצא בדיעבד[רפו]. וגם אם לא נענע כלל אלא הגביה את הארבעה מינים יצא, נקרא עובר לעשייתן, משום שמעכבים זה את זה, דהיינו שאם חסר לו אחד מן הארבעה מינים, לכל הדעות לא יצא, הלכך נקרא עובר לעשייתן, שע"י נטילת האתרוג יחד עם הלולב מקיים את המצוה. משנ"ב (סק"ק כד). [רפב] **היינו** העוקץ למעלה שאינו יוצא בזה, שהרי צריך שנטילתו למצוה תהיה דרך גדילתו, ולאחר הברכה יהפוך את העוקץ למטה כדרך גדילתו ויוצא בזה. ועיין בבית יוסף שיש עוד עצה שיהיה קודם לעשייתן, דהיינו שיכוין שלא לצאת ידי המצוה עד שיטול את כולם בידו [ואף למאן דאמר שמצוות אין צריכות כוונה, מכל מקום אם כיוון שלא לצאת, אינו יוצא], ועיין בביאור הגר"א שכתב שזו העצה היא היותר מובחרת שבכולם. משנ"ב (ס"ק לה), שער הציון (ס"ק סט). [רפג] **שו"ע** (סס ס"ה), וכעין זה ברמב"ם (סוכה וולולב פ"ז ה"י). ואם שכח לברך קודם הלקיחה, מברך אחר כך שהרי גם הנענוע הוא חלק מן המצוה. משנ"ב (ס"ק סו). [רפד] **שו"ע** (סס ס"י). [רפה] **מג"א** (ס"ק כח) בשם הכתבים. [רפו] **רמ"א** (סס ס"ח). כמבואר בסוגייתנו, שכיון שהגביהו יצא. ביאור הגר"א. [רפז] **משנ"ב** (ס"ק סט). כלומר, שאף שמעיקר הדין אין צריך כלל לנענע, כמבואר בסוגייתנו שכיון שהגביהו יצא, מכל מקום טוב לחזור וליטלם ולנענע. אך אם נענע שלא כסדר, אין צריך לחזור ולנענע. [רפח] **שאין** עשייתה גמר המצוה, שהרי צריך עדיין לישב בה. משנ"ב (סי' תרמח סק"ח). [רפט] **וברמב"ם** (הלכות פי"ח ה"ט) כתב שמברך עליה בשעת עשייתה, כמו בלולב. [רצ] **והוא** הדין אם היתה הסוכה עשויה מכבר בחלקה, והוא מחדש בה דבר, דהיינו שהיו בה רק שני דפנות והוא השלימה עכשיו, או שחידש בסכך. ודווקא דבר שעושים אותו משנה לשנה, אבל שופר ומגילה שעושים אותם להרבה שנים, אינו מברך שהחיינו על עשייתן, והוא הדין גם לנר חנוכה משום שאינו ניכר שעושים אותו לשם מצוה. משנ"ב (סק"ג - ג). וחיוב ברכת שהחיינו על עשיית הסוכה, הוא דווקא כשעשה אותה תוך שלשים יום לחג, אבל אם עשאה קודם שלשים, אע"פ שכשירה כשעשה אותה לשם החג, כמבואר בשו"ע (סס סי' תרלו ס"ח), מכל מקום לא נחשב שעת עשייה לברך עליה ברכת שהחיינו. ביאור הלכה (ד"ה כשעושה סוכה). [רצא] **שו"ע** (סס ס"ח), **ובברכת** שהחיינו שבקידוש יכוין לפטור גם את מצות עשיית הסוכה וגם את מצות החג. משנ"ב (סק"ד). ממה שכתב השו"ע 'אבל ברכת שהחיינו היה ראוי לברך כשעושה אותה לעצמו' משמע שכשעושה את הסוכה לאחרים, אינו יכול לברך שהחיינו, ורק בעל הסוכה בעצמו יברך שהחיינו, וכמ"ש המג"א (סק"ח). ואמנם אם בעל הסוכה עומד פה ומבקשו שיכוין להוציאו בברכת שהחיינו, מותר לו לברך בשביל חבירו, אלא שכבר העלו האחרונים שאם יכול בעל הסוכה לברך בעצמו, אין כדאי שאחר יוציאו בברכת שהחיינו. ביאור הלכה (סס ד"ה לעצמו). [רצב] **כי** אי אפשר לברך על הסוכה קודם שיברך על קידוש היום, שהרי מתחילה נתקדש היום ואח"כ התחייב לישב בסוכה. משנ"ב (סי' תרמג סק"ח). [רצג] **ואין** הבדל אם הסוכה היתה עשויה ועומדת עם הסכך מכבר, או שעשאה קודם חג הסוכות, כיון שלא בירך עליה אז בשעת עשייתה, א"כ מוטל עליו עכשיו לברך ברכת שהחיינו על קיום המצוה. משנ"ב (סק"כ). [רצד] **שו"ע** (סס ס"ח), וכעין זה ברמב"ם (סוכה וולולב פ"ו ה"ט). ומכל מקום בדיעבד אם עבר ובירך שהחיינו ואח"כ על הסוכה, אינו חוזר לברך שוב שהחיינו, משום שאנו אומרים שברכת שהחיינו שבירך מתייחסת גם לברכת הסוכה שאחריה. משנ"ב (סק"ג). [רצה] **מפני** שלדעתו הישיבה היא תחילת עשיית המצוה, ויש לו לברך עובר לעשייתן, היינו קודם עשיית תחילת המצוה, ויש לו לנהוג כן כל שבעת הימים. והרא"ש [היא דעת הרמ"א להלן] סובר שיש לסמוך את הברכה על עיקר המצוה שהיא בשעת האכילה, וכמ"ש השו"ע (סס סי' תרלט ס"ח) שנוהגים שאין מברכים על הסוכה אלא בשעת האכילה. משנ"ב (סק"ד). [רצו] **היינו**, שלא יברך ברכת שהחיינו קודם שישב, ואף שברכת שהחיינו בכל אופן רשאי לאמרה בעמידה לכל הדעות, מכל מקום כאן בקידוש הלילה בסוכה אין נכון לעשות כן מטעם אחר, כיון שצריך להסמיך את עשיית המצוה לברכה, וכיון שבירך 'לישב בסוכה' צריך לשבת תיכף. וראוי לומר ברכת הסוכה בקול, במשיכה, ובניגון, כשאר ברכות הקידוש, והוא הדין בכל שאר הברכות יתרגל לאמרם בקול רם, כי הקול מעורר את הכוונה. משנ"ב (סק"כ). [רצז] **שו"ע** (סס ס"ח), והרמב"ם שהזכיר השו"ע הוא הרמב"ם הנזכר לעיל בהערה בסמוך. [רצח] **רמ"א** (סס). בביאור הגר"א מצדד כדעת הרמב"ם, ועיין במור וקציעה שדעתו, שאם עושה קידוש באופן שהוא מוציא בזה גם אחרים ידי חובתם, בודאי יש לנהוג לקדש מיושב כרמ"א. ביאור הלכה (ד"ה להרמב"ם). [רצט] **משנ"ב** (סי' תרמג סק"ה). [ש] **שהרי** ברכת שהחיינו שבירך אתמול בלילה בביתו, היתה רק בשביל החג. משנ"ב (סק"ו). [שא] **רמ"א** (סס ס"ח). **ואם** בירך שהחיינו בשעת העשייה, מסתפק הפמ"ג (א"א סק"ב) אם שוב יברך שהחיינו בשעת הקידוש על החג, וכן הסתפק בזה בברכי יוסף (סס סק"ח), והביא שיש מחלוקת ראשונים בנידון זה, שיש סיעת ראשונים שסוברים שלא יברך, ויש סיעת ראשונים אחרים שסוברים שיכול לברך, ולמסקנא להלכה כתב שכיון שספק הוא, לא יברך, שספק ברכות להקל. ביאור הלכה (ד"ה אלא). [שב] **משנ"ב** (סי' תרמג סק"ב). [שג] **כדי** שתהיה הברכה עובר לעשייתן, ויש אומרים שטוב שיטול ידיו קודם שמברך, והוא רק משום נקיות. משנ"ב (סי' תלב סק"ח - ט). [שד] **שו"ע** (סס ס"ח), וכעין זה ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ו). ואע"ג שאינו מבער את החמץ עד למחר בזמן שריפת חמץ, מכל מקום כיון שבדיקה זו היא לצורך הביעור, לכן נחשבת גם הבדיקה בלילה למעין הביעור. ואין מברכים 'על בדיקת חמץ' שהרי עדיין אין זה סוף מצותו, וגם אין מברכים 'על ביטול חמץ' כיון שעיקר הביטול תלוי בלב, ואין מברכים על דברים שבלב. משנ"ב (סק"נ). [שה] **משנ"ב** (סס). [שו] **רמ"א** (סס ס"ח). שכל זמן שעוסק עדיין בבדיקת חמץ, נחשב הדבר עובר לעשייתו. משנ"ב (סק"ד). [שז] **שהרי** מברכים 'על ביעור חמץ'. ואע"פ שביטלו כבר אתמול בשעת הבדיקה, מכל מקום חייב לשרפו מתקנת חכמים. ועוד טעם להתיר לברך, שהרי בביטול של הלילה אמר 'כל חמירא דלא חזיתיה', והחמץ שראה בלילה עדיין לא ביטל. משנ"ב (סס). [שח] **משנ"ב** (סס). [שט] **פירוש** המילים 'עובר לעשייתן', היינו קודם עשייתם, כמו שנאמר (שמות כ' יח כג) 'ויעבר את הכושי', פירושו רץ והקדים לפניו. דברי המפרש על השו"ע. [שי] **שקודם** ההנחה על הקיבורת, לכתחילה אין ראוי לברך עדיין, משום שנחשב 'קודם דקודם', וצריך לקרב את הברכה כל כמה שאפשר לעשיית המצוה. משנ"ב (סי' כה ס"ק כה). [שיא] **ובדיעבד** אם לא בירך קודם קשירתם, יכול לברך אפילו אח"כ כל עוד התפילין מונחים עליו כראוי, משום שמצוה שיש לה משך זמן היא, שמצוותה היא כל היום, ולכן יכול עדיין לברך עליה גם לאחר הקשירה. משנ"ב (סי"ק כו). [שיב] **רמב"ם** (תפילין פ"ד ה"ו). שו"ע (סס ס"ח). [שיג] **בא** השו"ע לשלול שלא יאמר 'לתקוע בשופר', שהרי מצוה זו אינה תלויה דווקא במעשה התקיעה אלא בשמיעת קול השופר, שהרי התוקע ולא שמע קול שופר, לא יצא, כמבואר בשו"ע (סס סי' תקפו ס"ח), עי"ש. משנ"ב (סי' תקפה סק"ד). [שיד] **שו"ע** (סס ס"ב), וכעין זה ברמב"ם (סוכה פ"ג ה"י). [שטו] **שו"ע** (יו"ד סי' כח ס"ב). [שטז] **משנ"ב** (סי' קסז ס"ק מח).

על ביעור חמץ'[שו], ואם בירך 'אשר קידשנו במצוותיו וציוונו לבער חמץ', יצא בדיעבד[שה].

התחיל לבדוק ושכח לברך

אם התחיל לבדוק בלא ברכה, יברך כל זמן שלא סיים בדיקתו[שו].

סיים לבדוק ושכח לברך

אם סיים את הבדיקה ולא בירך, לא יברך לאחר שסיים, אלא יברך למחרת בשעת שריפת החמץ[שז]. ויש אומרים שלא תיקנו חכמים ברכה זו כי אם בשעת הבדיקה בלבד, ולכן יברך בשעת שריפת החמץ ברכה זו בלא שם ומלכות. ונראה שהרוצה לסמוך ולברך בשם ומלכות, אין מוחים בידו, שיש לו על מי לסמוך[שח].

ברכות שמברכים עליהם עובר לעשייתה

בתפילין

כל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתן[שט]. לפיכך צריך לברך על התפילין של יד אחר ההנחה על הקיבורת[שי], קודם קשירתן[שיא], שקשירתן זו היא עשייתן[שיב].

בשופר

קודם שיתקע, יברך 'לשמוע קול שופר'[שיג], ויברך גם שהחיינו[שיד].

בסוכה ובארבעה מינים

ראה לעיל.

בכיסוי הדם

חייב לברך קודם שיכסה הדם, 'אשר קדשנו במצותיו וצונו על כיסוי דם בעפר'[שטו].

ברכת הנהנין

ברכת הנהנין הוא כשאר ברכת המצוות, **קודם** שיתחיל לבדוק[שיז], יברך 'ברוך אתה וכו' אשר קידשנו במצוותיו וציוונו ואין מברכים עליהם אלא עובר לעשייתן ולא אחר כך[שטז].

ברכת הריח

קודם שיריח הבשמים יברך, ולא אחר כך, שצריך לברך עובר לעשייתן, כמו באכילה ובשאר מצוות[שיז].

נרות חנוכה

המדליק נרות חנוכה, מברך 'להדליק', ו'שעשה נסים', ובלילה הראשון, מברך גם 'שהחיינו'[שיח], ויברך כל הברכות קודם שיתחיל להדליק[שיט]. שצריך לברך עובר לעשייתן[שכ].

ברכות הטבילה ונטילת ידים

טבילת הגר

אין לך מצוה שמברכים אחר עשייתה אלא טבילת הגר בלבד, שאינו יכול לומר 'אשר קידשנו במצותיו וציוונו' שהרי עדיין לא נתקדש ולא נצטווה עד שיטבול, לפיכך אחר שיטבול מברך 'על הטבילה' מפני שהיה דחוי מעיקרו ולא היה ראוי לברך[שכא]. ולכן גוי שבא להתגייר, מלים אותו מיד[שכב] וממתינים לו עד שיתרפא רפואה שלימה[שכג], ואח"כ מטבילים אותו טבילה הוגנת בלא חציצה[שכד]. ויברך 'אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על הטבילה' אחר שיעלה מן המים[שכה].

טבילה

כשפושטת מלבושיה ועומדת בחלוקה, תברך, 'אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה', ואם לא ברכה אז, תברך לאחר שתכנס עד צוארה במים, ואם הם צלולים, עוכרתן ברגליה ומברכת[שכו]. ויש אומרים שלא תברך עד אחר הטבילה, וכן נוהגים שלאחר הטבילה, בעודה עומדת תוך

[שיז] **משנ"ב** (סי' רעז סק"נ). [שיח] **שו"ע** (או"ח סי' תרעו ס"ג - ג). [שיט] **רמ"א** (שם). [שכ] **משנ"ב** (סק"ל). [שכא] **רמב"ם** (נערכות פי"ח ה"ו). [שכב] **הקשה הרמב"ן**, למה משהים את מצות הטבילה ולא מטבילים אותו קודם מצות המילה. ותירץ שכיון שהמילה קשה עליו, מלים אותו תחילה, שאם ירצה לפרוש, יפרוש, ואמנם אם טבל תחילה לפני המילה הרי זה גר. ט"ז (יו"ד סי' רסח סק"ד). [שכג] **משום** שהמים מקלקלים את המכה שבמקום המילה, קודם שנתרפאת כראוי. ט"ז (סק"ה). [שכד] **שו"ע** (שם ס"ג). וכל דבר שחוצץ בטבילת נדה, חוצץ בטבילת גר, וכן צריך מקוה הכשר לטבילת נדה, וכן כתב הרמב"ם (מיקורי ביאה פי"ג ה"ג), 'ובמקוה הכשר לטבילת נדה שם מטבילין את הגרים וכו', וכל דבר שחוצץ בנדה, חוצץ בגרים' וכו'. ש"ך (סק"ו). [שכה] **ויברך** אז גם ברכת שהחיינו, מפני שבאותה שעה נגמרה גירותו. פתחי תשובה (סק"ל) בשם הרדב"ז (שו"ת המדפיס, סי' תלב). [שכו] **שו"ע** (יו"ד סי' ר ס"ל). [שכז] **רמ"א** (שם). וטעמו, שכיון שבטבילת גר אין שייך שיברך קודם הטבילה, שהוא עדיין עכו"ם, לא חילקו חכמים בין הטבילות, ולעולם מברכים לאחר הטבילה. ט"ז (סק"ג). [שכח] **שו"ע** (או"ח סי' קנח ס"ג). מלשון השו"ע משמע

המים, מכסה עצמה בבגדה או בחלוקה ומברכת[שכז].

בנטילת ידים

הנוטל ידיו לפת, מברך קודם נטילה, שכל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתן, ונהגו שלא לברך עד אחר נטילה, משום שפעמים שאין ידיו נקיות, ומפני כך מברכים עליהם אחר ששפשף ידיו, שכבר ידיו נקיות קודם שיטול עליהם מים שניים[שכח]. גם יכול לברך עליהם קודם ניגוב, שגם הניגוב מן המצוה[שכט], ומקרי עובר לעשייתן[של], וכן נהגו העולם[שלא].

ברכה על הדלקת נרות בשבת ויו"ט

בשבת

יש מי שאומר שמברכים קודם הדלקת נרות שבת[שלב], ויש מי שאומר שמברכים אחר ההדלקה, וכדי שיהא עובר לעשייתו לא יהנה מהם עד לאחר הברכה, ומשימים היד לפני הנר אחר הדלקה ומברכים, ואח"כ מסלקים היד וזה מקרי עובר לעשייה[שלג], וכן המנהג[שלד].

ביו"ט

יש אומרים שביום טוב תברך ואחר כך תדליק[שלה], ויש אומרים שגם ביו"ט תדליק ואחר כך תברך[שלו].

לאיזה אור אפשר לבדוק את החמץ לאור הנר

תיקנו חכמים לבדוק החמץ לאור הנר בתחילת ליל ארבעה עשר[שלז], מפני שבלילה כל העם מצויים בבתיהם, ואור הנר יפה לבדיקה[שלח], אבל ביום אין אור

שמי שרוצה לברך קודם הנטילה, אם ידיו נקיות יוכל לברך, וכן הוא דעת הרמב"ם שכתב (ממץ ומלה פ"ח ה"ט) מברך על נטילת ידים ואחר כך נוטל ידיו, ולכן אין למחות ביד מי שירצה לברך קודם הנטילה, אם יודע שידיו נקיות, ויזהר שיהא המקום נקי שראוי לברך שם. ביאור הלכה (ד"ה מנהג). [שכט] **היינו** שיש עוד טעם למה מאחרים הברכה, משום שגם אחר הנטילה נחשב עדיין עובר לעשייתן, שגמר הנטילה הוא הניגוב. משנ"ב (ס"ק מג). [של] **רמ"א** (שם). ואף כשנוטל ידיו ברביעית בבת אחת שאין צריך לנגב ידיו, מכל מקום לא פלוג. משנ"ב (ס"ק מג). [שלא] **משנ"ב** (ס"ק מח). [שלב] **כשאר** כל המצות שמברכים עליהן עובר לעשייתן. משנ"ב (ס"ק כו). [שלג] **ואשה** שמתנית שאינה מקבלת שבת בהדלקה, או איש המדליק נרות שבת, שאינו מקבל שבת בהדלקה, יש אומרים שאפילו הכי, ידליקו ואחר כך יברכו, ויש אומרים שבזה יברכו ואח"כ ידליקו. ביאור הלכה (ד"ה מאי ההדלקה). [שלד] **רמ"א** (או"ח סי' רסג ס"ה). שהם סוברים שאם תברך האשה על ההדלקה, הרי זה כאילו קיבלה שבת בפירוש, ושוב אסורה להדליק. משנ"ב (ס"ק מ). [שלה] **משנ"ב** (שם). וכן הוא דעת הרבה אחרונים.

[שלו] **משנ"ב** (שם). בשם המג"א (ס"ק יג) משום לא פלוג. [שלז] **שו"ע** (או"ח סי' תלו ס"ג, סי' תלג ס"ב). [שלח] **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג ה"ג). [שלט] **משנ"ב** (סי' תלג סק"ח). [שמ] **טור** (סי' תלו). ומי שאין לו נר, או שבודק במקומות שאי אפשר לבדוק לאור הנר, דעת בעל האגרות משה, ובעל המנחת שלמה, ובעל הקובץ תשובות (שבות יצחק פ"ד סוס ג) שיכול לבדוק לאור פנס חשמלי דק שמאיר היטב בחורים ובסדקים ואינו מסנוור. ובבאר משה (שו"ת, מ"ו קונ' אלקטריק סי' סג) כתב שיכול גם לברך על בדיקה זו. ובהליכות אבן ישראל (להגרי"י פינסטין, מועדים בחקת ממן), כתב שאף לכתחילה אפשר לבדוק לאור הפנס ולברך על הבדיקה, אלא שיותר טוב לברך לאור הנר ואח"כ להמשיך הבדיקה לאור הפנס. [שמא] **רמב"ם** (שם ה"ד). שו"ע (סי' תלג ס"ב). [שמב] **משנ"ב** (שם). [שמג] **אבל** לכתחילה אסור לדחות הבדיקה ליום י"ד. משנ"ב (סק"כ). [שמד] **שו"ע** (שם). רמב"ם (שם). [שמה] **משנ"ב** (סק"ג). [שמו] **משנ"ב** (סק"ב). [שמז] **שו"ע** הרב (ס"ו). [שמח] **משנ"ב** (שם). [שמט] **שולחן ערוך הרב** (שם ס"ו). [שנ] **שו"ע הרב** (שם). משנ"ב (שם). **ובשער** הציון (סק"ו) ציין לעיין במשנ"ב סימן תל"ב (סק"ד) ששם הביא מחלוקת האחרונים,

הנר מנהיר כבלילה[שלט]. ומצאו חכמים סמך מן הפסוק שבדיקה זו תהיה לאור הנר, דכתיב (צפניה א יב) 'אחפש ירושלים בנרות'[שמ].

לאור הלבנה

אין בודקים לאור הלבנה אלא לאור הנר[שמא], שעל ידי זה יוכל לבדוק גם בחורים וסדקים[שמב].

לאור החמה

אם עבר ולא בדק ליל י"ד[שמג], כשבודק ביום י"ד, לא יבדוק לאור החמה אלא לאור הנר[שמד]. כדי שיוכל לחפש היטב במחבואות בחורים ובסדקים[שמה].

לאור האבוקה

ראה להלן (ח.).

בדק ביום י"ג

אם הקדים ובדק ביום י"ג לאור הנר, צריך לחזור ולבדוק בליל י"ד כתקנת חכמים[שמו], לפי שאין אור הנר מבהיק יפה ביום, ואפילו אם בדק חדר אפל ביום י"ג לאור הנר, שהחושך בתוכו שוה ביום ובלילה, אף על פי כן צריך לחזור ולבודקו בליל י"ד, לפי שאין הבהקת הנר ביום אפילו בחדר אפל, דומה להבהקתו בלילה[שמז]. ומכל מקום לא יברך בלילה על הבדיקה, שיש פוסקים שבדיעבד יצא בבדיקה ראשונה[שמח].

בדק בליל י"ג

אם בדק בליל י"ג לאור הנר, שבלילה אור הנר יפה לבדיקה, ונזהר היטב שלא להכניס חמץ למקומות הבדוקים, יש

כאשר לא בירך בשעת הבדיקה אם יכול לברך בשעת השריפה, ומסקנתו, שיברך בלא שם ומלכות, והמברך בשם ומלכות, אין מוחים בידו, כי יש לו על מי לסמוך. [שנא] **כן** כתב בשו"ע הרב (ס"ו) שגם בשאר לילות השנה, יכול לבדוק, ובלבד שיזהר שלא יכניס שם חמץ. [שנב] **שער** הציון (שם סק"ה). בשם רוב האחרונים. [שנג] **שער** הציון (שם). בשם החק יוסף (ס"ק כו) שכן כתב הרמ"א (סי' תלו ס"ב) שהבודק קודם הזמן אינו יכול לברך. [שנד] **שו"ע** הרב (שם). [שנה] **שו"ע** (שם סי' תמה ס"ג). [שנו] **משנ"ב** (ס"ק יז). ראה להלן, שכן מבואר באחרונים, כדי לתרץ הסתירה בדברי השו"ע שכתב (סי' תלג ס"ו) שבודאי חמץ צריך לבדוק גם במקום שעורבים המצויים. [שנז] **שו"ע** (שם ס"ג). [שנח] **משנ"ב** (ס"ק יח). וכתב שיתכן שכן גם דעת השו"ע, והוסיף בשם שו"ע הרב (שם ס"ג) שאפילו הניחו במקום המופקר לכל, צריך שיפקירנו לגמרי בפיו ובלבו, שלא יהיה בדעתו בשעת הפקר לחזור ולזכות בו לאחר הפסח אם לא יקדמנו אחר, שאם יש בדעתו כן, אינו הפקר גמור והרי הוא כשלו ממש, כל זמן שלא זכה בו אחר, כיון שהוא יושב ומצפה שמא לא יזכה אחר ויזכה בו הוא.

אומרים שצריך לחזור ולבדוק פעם אחרת לפחות חדר אחד בליל י"ד, כיון שבלילה זה חל חיוב הבדיקה על כל ישראל שלא בדקו עדיין, חל החיוב גם על זה שבדק כבר, שלא לחלק בינו ובין כל ישראל[שמט]. ויש אומרים שאין צריך לחזור ולבדוק, והרוצה להחמיר על עצמו לחזור ולבדוק, לא יברך על הבדיקה השניה[שנ].

לבדוק לכתחילה בליל י"ג

יש אומרים שאפילו לכתחילה יכול לבדוק בליל י"ג או בשאר לילות השנה[שנא] לאור הנר, אם מתכוין לשם בדיקה[שנב], ויש אומרים שאף שמצד הבדיקה אין קפידא בזה, מכל מקום יש להימנע מזה, שיפסיד אז הברכה[שנג], לפיכך נכון הדבר שישייר חדר אחד לבודקו בליל י"ד, ולברך על בדיקתו שלא להפסיד ברכה בידים[שנד].

ח.

להשליך החמץ לחצירו או לרחוב במקום שעורבים מצויים

קודם זמן איסורו יכול להשליך למקום שהעורבים מצויים שם[שנה]. ויש אומרים שאינו יכול להשליכו אלא לרחוב שהוא מקום הפקר, אבל לא לחצירו[שנו].

כשלא אכלוהו העורבים

אם מצאו אחר זמן איסורו, שלא אכלוהו העורבים, אף על פי שהמקום הפקר לא יניחנו שם אלא יבערנו[שנז]. ויש חולקים, וסוברים שאם הפקירו וזרקו למקום הפקר קודם זמן איסורו, שוב אין עליו חובת ביעור[שנח].

פניני הלכה

שבצדקה אם לא ירצה המקבל ליקח לא תהיה כאן מצוה כלל, ולכך כיון שיש אפשרות שהמצוה תתבטל הרי המצוה כאילו מבוטלת וכמובא בכתובות (מ. וכפירוש הרשב"ם בחמשה ספ) שאם אפשר לעקור דבר, נחשב כבר מעכשיו לעקור, וממילא לא ניתן לברך על מצוה שניתן לעוקרה כצדקה וכדומה. ואינו דומה לקידושין שקידושין אפילו אם האשה לא תרצה להתקדש עדיין המצוה על הבעל לא תתבטל וישאר חיוב על הבעל לישא אשה אחרת, לכך יש מקום לברך ואין לחשוש לברכה לבטלה שמא המצוה לא תתקיים במעשה זה.

ח.

בדיקת חמץ לאור פנס

בברייתא שבסוגייתנו (ז:) מבואר, שאין בודקים את החמץ, לא לאור החמה ולא לאור הלבנה ולא לאור האבוקה, אלא לאור הנר, מפני שאור הנר יפה לבדיקה. ונתבארו בסוגייתנו ד' טעמים שאין בודקים את החמץ לאור האבוקה, רב נחמן בר יצחק ביאר שהטעם הוא משום שנר יכול הבודק להכניסו לחורים ולסדקים, אבל אבוקה גדולה היא ואינה נכנסת בחורים ובסדקים, ולא יוכל לבדקם אם יש בהם חמץ. ורב זביד ביאר שהנר מאיר יפה לפניו והאבוקה מאירה יפה לאחוריה, ואין רואים עמה בבירור מה שלפניה. ורב פפא ביאר שמחזיק האבוקה נבהל שלא תדליק את ביתו, אך מחזיק הנר אינו בהול כיון שהשלהבת קטנה ואינה נאחזת בכלי הבית. ורבינא אמר שאור הנר נמשך ועולה יפה, ואור האבוקה מקפץ ואין הבדיקה לאורה עולה יפה.

על פי טעמים אלו דנו האחרונים אם יכול לקיים מצות בדיקת חמץ כשבודק לאור נר חשמלי ולא לאור הנר. בבאר משה (שו"ת, מ"ו קונטרס עלקטריק סי' סג) כתב שכל ארבעת הטעמים שנתבארו בסוגייתנו לפסול אבוקה אינם שייכים בנר חשמלי, שכן נורה חשמלית קטנה שמיטלטלת, יכול להכניסה לחורים ולסדקים, ואין שייך טעמו של רב נחמן בר יצחק. וכמו כן אור החשמל מאיר יפה לפניו וראוי לבדיקה ואין שייך טעמו של רב זביד. וכמו כן במנורת חשמל אינו נבהל שלא תדליק את ביתו, ואין שייך טעמו של רב פפא. וכמו כן אור החשמל יפה עוד יותר מאור הנר, ואין שייך טעמו של רבינא. ולכן אפשר לבדוק את החמץ לאור פנס.

וכן כתב ביסודי ישורון (מ"ו מערכת בדיקת חמץ עמ' שלח-ט), שכל החששות שחששו באבוקה אינם שייכים בנר חשמל, וגדר אבוקה הוא ששתי הפתילות מופרדות והאש מחברתן יחד, משא"כ כשהפתילות מכורכות יחד. ולענין החשש שמא יכווה כתב שזה לא ניתן להאמר היום עם התפתחות הטכניקה, ובפרט שכל החוטים מכוסים ומשתמשים בהם יום יום בכל מיני עבודות בבית אפל ומכניסים אותם לכל מקום צר, והרופאים מכניסים נרות אלה לחדרי הבטן ובכל מקומות הסתרים ואין פוצה פה לומר שיש סכנה לדבר. וכן כתב בשערים מצויינים בהלכה (מ"ג סי' קיח סק"ד), וכתב שאין לחשוש גם למה שהדלקת האור על ידי לחיצת הכפתור אינה בגדר הדלקה, כיון שאין דין להדליק את הנר אלא לבדוק לאור נר דלוק.

ולפי זה כתב חכ"א בהמאור (שמיה פ מוגרת פ עמ' 8), לענין ערב פסח שחל בשבת ושכח לבדוק בערב שבת, שאע"פ שכתבו בספרי המשיבים שלא יבדוק בליל שבת ע"י אמירה לנכרי כיון שלומר לנכרי להדליק הוא איסור דאורייתא ובזה לא התירו אמירה לנכרי אף

בדיקה במקום שעורכים מצויים

בספק חמץ

אמצעה של חצר וצדדי החצר[שנט] אינם צריכים בדיקה, שאם היה שם חמץ העורבים ושאר עופות המצויים שם יאכלוהו[שפ]. אבל חורים שבצדדי החצר צריכים בדיקה[שפא]. שהעורבים אינם מצויים בחורים[שפב].

בודאי חמץ

ודווקא כשיש שם ספק חמץ, אבל אם יש שם ודאי חמץ צריך לבדוק[שפג]. ויש אומרים שכיון שמותר להשליך לכתחילה חמץ במקום שהעופות מצויים[שפד], כל שכן שאין צריך לבער משם אפילו חמץ ודאי, עד לאחר זמן איסורו[שפה].

בחצר שלו אסור, ובחצר של הפקר מותר

ויש אומרים שלחצר שלו או לחצר של שותפים אסור לזרוק חמץ על סמך שיאכלוהו עורבים ועופות, וגם בדיעבד אם זרק שם צריך לבדוק ולבער, אבל למקום מופקר לרבים כגון רחוב מותר להשליך שם חמצו ולהפקירו קודם זמן איסורו, ואם לא אכלוהו העורבים ונשאר עד אחר זמן איסורו לא איכפת לנו, כיון שכבר יצא מרשותו, והרי זה כמוכר לעכו"ם קודם זמן איסורו[שפו].

מקומות שמותר לבודקם לאור החמה

אכסדרה

אכסדרה, הוא חדר שיש לו ג' דפנות, ומכיון שהדופן הרביעית פתוחה לגמרי אורה רב, אפילו שהוא מקורה, לכתחילה יש לבודקו בליל י"ד לאור הנר כתקנת חכמים, ואם עבר ולא בדקו בליל י"ד, יכול לבודקו לכתחילה ביום י"ד לאור החמה[שפז], ואין צריך לבודקו לאור הנר, אפילו ביום המעונן[שפח].

ארובה שבחדר

חדר שיש לו ד' מחיצות, אם לא בדקו בליל י"ד, אם יש שם ארובה בגגו, וארובה זו היא פתוחה לגמרי שאין בה מחיצה של זכוכית, מותר לבדוק בקרקעית החדר שכנגד הארובה ביום י"ד בלא אור הנר, אפילו הוא יום המעונן, אבל שאר קרקעית החדר שאינה כנגד הארובה ממש, צריך לבדוק לאור הנר[שפט].

כנגד החלון שבכותל

וכן חלון שבכותל אם אין בו מחיצה של זכוכית, אם לא בדקו בליל י"ד ובודק ביום י"ד, כל מה שמכוון כנגדו ממש אין צריך בדיקה לאור הנר, אפילו הוא יום המעונן. אבל בצדדי החלון אף שיש שם גם כן אור אינו דומה לאכסדרה, וצריך לבודקו לאור הנר, וכן כנגד החלון ממש, אם יש בו זכוכית דינו כמו בצדדים[שע].

הבדיקה ביום י"ג

מקומות אלו שמותר לבודקם לאור החמה, לכתחילה אסור לבדקם ביום י"ג לאורה, אלא צריך להמתין על ליל י"ד, ולבודקם לאור הנר, כדי שלא יבטל תקנת חכמים שתיקנו לבדוק בלילה בשעה שבני אדם מצויים בבתיהם. ובדיעבד אם בדקם ביום י"ג, או בשאר ימות השנה ונזהר שלא להכניס שם עוד חמץ, אין צריך לבדוק שנית[שעא], ומכל מקום יחזור ויבדוק על כל פנים חדר אחד בלילה[שעב].

בדיקה לאור אבוקה

דינו

אין בודקים לאור האבוקה אלא לאור הנר[שעג], שאבוקה אין יכולים להכניסה לחורים ולסדקים, וגם שהוא מתיירא שמא ישרוף הבית, ויהא לבו טרוד ביראה זו, ולא יבדוק יפה[שעד]. ובדיעבד אם בדק לאור האבוקה, אין חלה הבדיקה, וצריך לחזור ולבדוק לאור נר יחידי[שעה]. ויש מי שאומר שאין צריך לחזור ולבדוק[שעו], ויש לחוש לדבריו שלא לברך כשחוזר ובודק[שעז].

גדר אבוקה

אם הדליק שני נרות של שעוה ביחד, אפילו אם דיבקם ביחד, ואפילו אם קלעם יחד, דינם כאבוקה[שעח]. וכן אם אוחז בידו שני נרות ואין מפרידם זה מזה נחשב כאבוקה, ונר שיש לו שתי פתילות כשיש הפרש בין פתילה לפתילה נחשב לאבוקה[שעט]. אבל אם הניח שתי פתילות ביחד, והטבילן בחלב הרי זו פתילה גסה, ויכול לבדוק בה[שפ].

באיזה נר בודקים

לכתחילה

לכתחילה יש להיזהר שלא לבדוק כי אם בנר של שעוה, אבל לא בנר של חלב, לפי שהוא מתיירא שלא יטיף ממנו על כלים כשרים ויפסידם[שפא], ולא בנר של שומן לפי שמתיירא שלא יטיף ממנו על כלי חלב, ולא בנר של שמן, לפי שמתיירא שלא יטיף ממנו על הבגדים ויטנפם, וגם אינו יכול להכניסו יפה לחורים ולסדקים, שמתיירא שמא ישפך השמן[שפב].

בדיעבד

בדיעבד אם בדק בנרות של חלב או של שומן יצא, ואין צריך לחזור ולבדוק בנר של שעוה, ואם בדק בנר של שמן נחלקו הפוסקים אם צריך לחזור ולבדוק[שפג].

כשאין לו נר של שעוה

אם הוא שעת הדחק שאין לו נר של שעוה, הרי זה כדיעבד, ויבדוק לכתחילה באותם הנרות שיוצא בהם בדיעבד[שפד], ומכל מקום אם אפשר לו בנר של שומן, לא יבדוק בשל חלב, שכשהוא בודק בשל שומן אינו מתיירא רק שלא יטיף על כלי חלב, אבל לא על כלי בשר, מה שאין כן בשל חלב, ואם אין לו של שומן ויש לו של חלב יבדוק בו, ולא יבדוק בשל שמן שאינו יכול להכניסו יפה לחורים ולסדקים כמו של חלב[שפה].

במוצאי שבת יברך על אבוקה

במוצאי שבת, מצוה מן המובחר לברך 'בורא מאורי האש' על אבוקה[שפו], שאורה רב, וטוב להדר שיהיה של שעוה[שפז].

בדיקה בחורים שבבית האמצעיים

חורי הבית וזיזים הבולטים מהכתלים, שאינם גבוהים הרבה ולא נמוכים הרבה, צריכים בדיקה[שפח], לפי שהדרך להשתמש בהם, ויש לחוש שמא נשאר שם מעט חמץ[שפט].

הגבוהים והנמוכים

אבל הגבוהים שאין יד האדם מגעת שם, והנמוכים פחות משלשה טפחים, אינם צריכים בדיקה[שצ]. שמן הסתם לא נשתמשו שם, אבל אם ידוע לו שנשתמש בהם חמץ באותה שנה אפילו פעם אחת הרי הם צריכים בדיקה. ובבית שהתינוקות מצויים בו גם החורים הנמוכים צריכים בדיקה, שמא הניחו שם התינוקות מעט חמץ[שצא].

חורים שעל גבי התנורים

מקומות שעל גבי התנורים שרגילים להשתמש שם חמץ, צריכים בדיקה, ופשוט שגם בכל החורים שסביבותיהם צריך בדיקה[שצב].

הקטנים

חורים קטנים מאד, וכן הסדקים הקטנים שבכתלים, שאינם ראויים לשום תשמיש, אינם צריכים בדיקה[שצג].

חורים שבקרקע

וכל זה בחורים שבכתלים, אבל החורים וסדקים שבקרקעית הבית צריכים בדיקה, אף על פי שאין תינוקות מצויים שם, שיש לחוש שמא נפל ונתגלגל לשם מעט חמץ[שצד].

חמץ שבסדקי הקרקע

ואם קרקעית הבית מרוצפת בנסרים, ויש ביניהם חורים קטנים עמוקים, ואין יכול להכניס את ידו לתוך החור לבדוק, אין צריך לקעקע את הנסרים לבדוק תחתיהם, ואפילו אם ראה שנפל חמץ לחור זה הקטן, ואם לא יוציאנו משם

[שנט] **משנ"ב** (סי' תלג ס"ק כה). [שס] **שו"ע** (שם ס"ו). **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג ה"ד). בארחות רבינו (ח"ב עמ' ה) הביא בשם הקהילות יעקב, שמרפסת פתוחה, מעיקר הדין אינה צריכה בדיקה [ומביא שאמר לו זאת על מרפסת בקומת הקרקע], שדינה כחצר שמצויים בה עורבים. אמנם בקנין תורה (ש"ת, ח"ג סי' פג) כתב שמרפסות הבתים אף הפתוחות בלא גג, צריכות בדיקה, כיון שאוכלים שם חמץ כל השנה. [שסא] **משנ"ב** (שם). [שסב] **שו"ע הרב** (שם סכ"ט). [שסג] **שו"ע** (שם ס"י). ואין סומכים על העורבים שאין ספק מוציא מידי ודאי. וכל שכן במקום שמעמידים אווזים בלול שלהם ומניחים לפניהם בחוץ כלי עם שבולת שועל ושעורים, שע"י אכילתם נופלים הגרעינים בחוץ, ואי אפשר להם לאכול משם, שבודאי צריך בדיקה שהרי זה חמץ גמור ששורים הגרעינים במים. משנ"ב (ס"ק סו). [שסד] **כלומר** שהקשה הרמ"א (ס"ק יג). [שסה] **פרי מגדים** (פ"ק סק"ו). [שסו] **וכתב** בדעת תורה (יו"ד סי' קד ס"ק ד"ה ומכאן) [שסז] **ומבואר** מדברי הרמ"א בדיקה (שם ס"ו). [שסח] **רמ"א** (שם). [שסט] **משנ"ב** (ס"ק כח). וראה להלן, בתירוץ האחרונים ביישוב סתירה זו. [שע] **משנ"ב** (ס"ק כח). שכן יישבו האחרונים את הסתירה הנ"ל בהערה שהקשה הרמ"א בדברי השו"ע. [שעא] **ומכל** מקום יחזור ויבדוק על כל פנים חדר אחד בלילה[שעב].

[שעג] **רמב"ם** (שם). שו"ע (שם ס"ג). [שעד] **שו"ע הרב** (שם ס"מ). משנ"ב (סק"מ). וכמבואר בסוגייתנו שני טעמים אלו, ומבואר שם עוד שני טעמים: א. שאבוקה אורה לאחריו, ואור הנר אורו לפניו והוא צריך לבדוק לפניו. ב. שאבוקה אורה נפסק וקופץ תמיד, ואור הנר נמשך ומאריך במקומו, ואינו דולק בקפיצות אלא נח במקום אחד. [שעה] **משנ"ב** (סק"י). [שעו] **ט"ז** (סק"ג). [שעז] **שו"ע הרב** (שם ס"ט). [שעח] **רמ"א** (שם). משנ"ב (סק"י). [שעט] **משנ"ב** (שם). [שפ] **פרי מגדים** (פ"ק סק"ו). [שפא] **וכתב** בדעת תורה (יו"ד סי' קד ס"ק ד"ה ומכאן) שבזמן הזה, חקר מבקיאים ואין חלב בכל הנרות, כי החלב יקר יותר מנפט, וגם הנרות אינם ראוים לאכילת כלב. ובארחות רבינו (ח"ב עמ' ד) הביא שבעל הקהילות יעקב נהג לבדוק חמץ, עם נר רגיל שאינו של שעוה, שבו היו מדליקים נרות שבת. [שפב] **שו"ע** (שם ס"ג). שו"ע הרב (שם ס"מ). משנ"ב (ס"ק ט - י). [שפג] **משנ"ב** (סק"י). ובשו"ע הרב (שם) כתב שיצא ידי חובת בדיקה גם בנר של שמן. [שפד] **שו"ע הרב** (שם). משנ"ב (ס"ק יח). [שפה] **שו"ע הרב** (שם). [שפו] **שו"ע** (שם סי' תלג ס"ג). [שפז] **משנ"ב** (סק"ה). [שפח] **שו"ע** (שם סי' תלג ס"ד). **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג ה"ו). [שפט] **משנ"ב** (ס"ק יח). [שצ] **שו"ע** (שם). **רמב"ם** (שם). [שצא] **משנ"ב** (ס"ק יט). [שצב] **משנ"ב** (סק"כ). [שצג] **שו"ע הרב** (שם סי"ו). [שצד] **שו"ע הרב** (שם סי"מ).

פניני הלכה

לצורך מצוה, ולומר לנכרי לטלטל נר דלוק אף שאינו אלא איסור דרבנן מכל מקום יש לחשוש שהישראל לא יבדוק יפה מחשש שמא ישרוף הנכרי את ביתו בנר דלוק זה, אמנם באור החשמל שאין בו חשש זה שישרף הבית, יש להתיר אמירה לנכרי לטלטלו בליל שבת, והישראל יבדוק לאורו. ועיי"ש (שנה ג מוכרת ו עמ' 1) בדברי חכם אחר שחלק ונקט שמאחר שיש איסור בדבר שוב אין לחלק בין נר לנר.

ובהלכות חג בחג (פ"ה הערה 12) הביא בשם גדול אחד, שהורה שנר חשמלי פסול לבדיקה כיון שמתיירא שיכווה בזרם החשמל וגם ירא להכניסו לחורים וסדקים. וכתב שדבריו אינם במציאות של ימינו שמצויים פנסים קטנים ונוחים לאחיזה ולהארה בחורים וסדקים, וגם אין בזה סכנה שיכווה.

הידור לבדוק בנר ולא בפנס, ודין מקומות הנדלקים

אך כתב בבאר משה (שם), שבמקום שאפשר יבדוק ע"י נר של שעוה דווקא, שנכון לחשוש לפשט דברי המג"א (סי' תלג סק"ד) והאחרונים הבאים אחריו שסוברים שהזכוכית שמסובבת את האור עצמו מפסקת בין האור לבין הבדיקה, וכתב המג"א שלכן אין לבדוק ביום לאור החמה אם יש זכוכית מפסקת, ואף בפנס הגם שלא שייך הטעם שהמחיצה של זכוכית מפריעה לראות היטב, מכל מקום לכתחילה יש לחשוש לכך [אך בדעת תורה למהרש"ם (סי' תלג ס"ק, יו"ד סי' יח סק"ג) אחר שהביא דברי המג"א כתב בשם הגה"ק מבוטשאטש שדברי המג"א הם רק בזכוכית של הדורות הקודמים שלא היתה צלולה וזכה כל כך, אבל בזכוכית של זמנינו שהיא צלולה וזכה מאוד יש להקל גם לענין בדיקת חמץ. ועיין עוד במשנ"ב (סי' רמ ס"ק לז) וביאור הלכה (שם ד"ה או נמוך)]. ועוד, שלכתחילה אין לשנות ממנהג ישראל מאז ועד עתה. וכ"כ בשערים המצוינים בהלכה (שם), שאף על פי שאין שום טעם וסברא לאסור בדיקת חמץ ע"י אור החשמל, אף על פי כן ישראל קדושים הם, ומצוה הבאה פעם אחת בשנה מהדרין עליה לעשותה כמנהג אבותינו, לבדוק בנר של שעוה דווקא, והגר"א קוטלר כשראה דברים אלו אמר שהצדק והלכה כן [ועיין עוד בהמאור (פנה ט מוכרת ו עמ' 26) במכתב הגר"א קוטלר בזה].

ומכל מקום כתב בסידור פסח כהלכתו (פי"ג ה"י), שבמכונית או בחדרי חשמל או מתחת למיטה וכל שאר מקומות שיש בהם דברים העלולים להידלק מהרה, ויש לחשוש שלא יבדוק יפה לאור הנר, צריך לבדוק לכתחילה בפנס כיס וכדומה. וביאר (הערה 37) שהרי לטעמו של רב פפא בסוגייתנו תיקנו שלא לבדוק באבוקה כיון שנבהל שמא תדליק את ביתו, ואם כן מטעם זה נכון שלא יבדוק בנר במקומות העלולים להידלק מהרה, כיון שנבהל שמא ידלקו. ואף אם נאמר ששלוחי מצוה אינן ניזוקין אבל למעשה יש אנשים שחוששים ואינם בודקים יפה. ועיין בבאר משה (שם) שביותר שייך זה בזמנינו שהמיטות

יהיה מונח שם כל ימי הפסח, אף על פי כן אין מטריחים אותו להוציאו משם, אלא מבטלו ודיו, שהרי עיקר תקנת בדיקת החמץ אחר שביטלו אינה אלא משום גזירה שמא יבוא לאוכלו בפסח, וזה החמץ שהוא מונח במקום שאינו יכול להכניס ידו לתוכו בודאי לא יאכלנו בפסח[שצה].

חור עמוק

וכן הדין בחור שהוא רחב ויכול להכניס ידיו לתוכו, אלא שהוא עמוק מאוד, ואין יד אדם מגעת לבדוק בכולו, בין שהחור הוא בכותלי הבית, בין שהוא בקרקעיתו, הרי הוא בודק בתוכו עד מקום שידו מגעת, והשאר די לו בביטול, אפילו יש שם ודאי חמץ[שצו].

בדיקת גגות

משופעים

גג היציע[שצז] והמגדל [ארון], שגגיהם משופעים ומפני כך אין גגיהם ראויים לשום תשמיש, אינם צריכים בדיקה, אפילו הם בתוך הבית[שצח].

שוים

אבל גגות שלנו שהם שוים, והדרך להשתמש שם, צריכים בדיקה, וכל שכן תוך המגדל [הארון] אם משתמש בהם חמץ לפעמים, או שיש שם דברים שהדרך ליטלם בתוך הסעודה, בודאי צריך בדיקה[שצט].

גגות הבתים

גגי הבתים כשהם שוים ורגיל להשתמש עליהם צריכים בדיקה. אבל אם הגגות משופעים, אין צריכים בדיקה, והתקרות הישרות שתחת הגג המשופע, אם דרך להשתמש שם צריך בדיקה, שפעמים הולך שם באמצע סעודתו ופתו בידו, ובאשר שהיא טרחה מרובה לבדקם, יש להקל על ידי שימכור לנכרי אותו המקום עם החמץ שיש שם[ת].

בדיקה ברפת של בקר

רפת של בקר אינה צריך בדיקה, שאם היה שם חמץ הבהמות יאכלוהו[תא]. והרי יש כאן ספק ספיקא, שמא לא היה שם חמץ מעולם, ואם תמצא לומר היה שם, שמא אכלוהו הבהמות, וספק אכילת הבהמות מוציא מידי ספק חמץ[תב].

בדיקה בלול של תרנגולים

לול של תרנגולים אינו צריך בדיקה, מפני שאם היה שם חמץ התרנגולים יאכלוהו[תג].

קרקע הבית שמצויים שם תרנגולים

וכן קרקע הבית שהתרנגולים מצויים שם אין צריכה בדיקה, ומכל מקום צריך לכבד תחת המיטות, כי לפעמים נגרר שם על ידי התרנגולים חתיכה גדולה של חמץ שאי אפשר להם לאכלה או לסיבה אחרת[תד].

לבדוק תחת הספסלים והשולחנות

במקום שאוכלים כל השנה, ואין שם תרנגולים צריך לבדוק תחת הספסלים והשולחנות, שמצוי ליפול שם חמץ[תה].

במקום שאכלו חמץ, ומצויים שם תרנגולים

יש אומרים שאף כשיש תרנגולים בבית, כל שאכלו שם חמץ סמוך לפסח הוי כמו חמץ ודאי, שאי אפשר שלא יפול חמץ על הקרקע, ואין ספק אכילת תרנגולים, מוציא מידי ודאי חמץ, וצריך בדיקה כדין[תו]. ויש אומרים שאין צריך בדיקה, משום שלא נחשב לודאי שיש שם חמץ, שאף אם נאמר שאי אפשר שלא יפלו שם חמץ מהשולחן, אולי נפלו שם רק פירורים שבטלים ממילא, וגם אולי כבר כיבדו אותו ואינו שם עתה[תז].

בדיקה בחור שבין יהודי לחבירו

כותל עב מאד, שהוא מחיצה בין שני בתים של שני יהודים, ויש בכותל חור מעבר אל עבר, כל אחד בודק עד מקום שידו מגעת, ושאר אורך החור שבאמצע הכותל, שיש לחוש שמא נתגלגל לתוכו חמץ, שניהם חייבים לבטל כל חמץ שיש בו ודין[תח]. ואפילו אם היה שם בודאי חמץ מועיל הביטול[תט].

מיטה שמחלקת את הבית לשנים

מיטה החולקת כל הבית מכותל לכותל, יש אומרים שאם יש תחתיה עצים ואבנים, אין צריך לבדוק אלא צידה החיצון שכלפי החוץ, ואם אין תחתיה עצים ואבנים, אם המיטה גבוהה בודק אף צידה הפנימי שיכול לעבור תחתיה, ואם היא נמוכה אין צריך לבדוק צידה הפנימי שאינו יכול לעבור תחתיה[י]. ויש אומרים שלעולם אינו בודק אלא צד החיצון[יא]. ויש אומרים שלעולם צריך לבדוק גם הצד הפנימי[יב].

בדיקה באוצרות יין ובית התבן

כשאינו מסתפק מהם באמצע הסעודה

אוצרות יין שאין מסתפק מהם, וכן בית התבן וכיוצא בו, אינם צריכים בדיקה[יג]. שמסתמא אין מכניסים בהם חמץ, אלא אם כן יודע שהכניס בהם חמץ[יד].

כשמסתפק מהם בשעת הסעודה

אוצרות יין שמסתפק מהם בשעת הסעודה צריכים בדיקה, שפעמים אדם נכנס בתוך הסעודה ופיתו בידו להביא עוד יין לסעודתו, וכן אוצרות של שאר משקים במקום שרגילים בשתייתם צריכים בדיקה[טו]. ואוצר שמסתפק ממנו, ויש לו קבע, דהיינו שנוטל בפעם אחת מה שצריך לסעודה, אין צריך בדיקה כיון שאין רגילים להיכנס שם באמצע הסעודה[טז].

בדיקה באוצרות של שמן

אוצרות של שמן אין צריכים בדיקה, משום שהוא דבר שיש לו קבע[יז], ויש מחמירים בזה[יח].

חדרים שמונחים שם מיני אוכל

חדרים שמונחים שם מלח או גבינות או מיני כבושים, הרי הם צריכים בדיקה, שלפעמים הם כלים באמצע הסעודה, והולך השמש להביא מהם ופתו בידו[יט].

בית העצים ונרות

בית העצים והנרות צריכים בדיקה, שדרך השמש להיכנס שם בתוך הסעודה כדי לקחת נרות להאיר, ועצים לצורך התבשילים[כ].

בית הדגים, בית המלח, ובית השעוה

בית דגים גדולים, אינו צריכים בדיקה, אלא אם כן הכניס בו חמץ. ובית המלח, ובית השעוה, ובית דגים קטנים, ובית המורייס, וכיוצא באלו צריכים בדיקה, שסתמם שמכניסים להם חמץ, ואם ידע בודאי שלא הכניס שם חמץ אינו צריך בדיקה[כא].

בדיקה בכותל שנפל ונעשה גל

כשיש שם ספק חמץ

כותל שנשתמש בו חמץ בחורים[כב], ונפל ונעשה גל, אפילו אינו גבוה ג' טפחים כדי חפישת הכלב[כג], אין צריך לבדוק תחתיו, שכיון שיש בו סכנת עקרב שמצויים בגלים[כד], חוששים שמא אחר שישלים בדיקתו שאינו עוסק במצוה[כה], יחפש אחר מחט שנאבד לו ויבוא לידי סכנה[כו]. ומכל מקום צריך לבטלו בלבו, שמא יש שם חמץ ויעבור עליו, ואם לא ביטל עד לאחר זמן איסורו, יש אומרים שצריך לחפש שם במרא וחצינא[כז].

כשיש שם ודאי חמץ

והני מילי בסתם, אבל בידוע שיש תחתיו חמץ, אם אין עליו גובה שלשה טפחים, צריך להוציאו משם במרא וחצינא בענין שאין בו סכנה[כח], ואם יש עליו גובה שלשה טפחים, מבטלו בלבו ודיו[כט]. ואם לאחר הפסח נתפקח הגל, ונתגלה החמץ הרי הוא מותר גם באכילה[ל].

כשלא ביטלו

חמץ שנפלה עליו מפולת של ג' טפחים, ולא ביטלו קודם שעה שישית, חייב מן התורה לפקח את הגל להוציא החמץ משם ולבערו, ואם יש חשש סכנה לפקח בגל בידים כגון שהוא מקום שמצוים שם עקרבים, הרי הוא חייב לשכור פועלים שיפקחו את הגל, על ידי מרא וקרדום, בענין שאין בו חשש סכנה עד שיוציאו את החמץ משם[לא].

כשנפל עליו גל גדול

אם נפל על החמץ גל גדול שאי אפשר לפקחו אפילו על ידי מרא וקרדום, והרי זה החמץ אבוד מבעליו ומשאר כל אדם, הרי זה כמבוער מן העולם לגמרי, ואפילו לכתחילה אינו צריך לבטלו כלל, שהרי אמרה תורה (שמות יג ז) 'ולא יראה לך חמץ', שלך אי אתה רואה, וחמץ זה אינו נקרא שלך, שכיון שאינו יכול להוציאו מן הגל, הרי אין לו שום זכות בו[לב].

הנותן צדקה בשביל שיחיה בנו

האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני, או שאהיה בן עולם הבא, הרי זה צדיק גמור אף על פי שמכוין גם להנאתו[לג]. ולא אמרינן שלא לשמה הוא עושה, אלא קיים מצות בוראו שציווהו לעשות צדקה, ומתכוין בה אף להנאת עצמו שיחיה בנו או שיהיה בן עולם הבא[לד].

כשעשה תנאי שאם לא יחיה בנו לא יתן

מי שנדר ואמר, אם יחיה פלוני החולה אתן כך וכך לצדקה, אם מת אותו פלוני, פטור מנדרו, שהרי התנה בפירוש ואין צריך תנאי כפול בנדרים, וכל שכן האומר אתן סלע לצדקה כדי שיחיה בני, ואם לא

[שצה] **שו"ע** הרב (סס ס"ט). [שצו] **שו"ע** הרב (סס ס"כ). [שצז] **בנין נמוך.** **משנ"ב** (ס"ק כח). [שצח] **שו"ע** (סס ס"ה). [שצט] **משנ"ב** (ס"ק כב). [ת] **משנ"ב** (ס"ק נג). [תא] **שו"ע** (סס ס"ו). **רמב"ם** (ממץ ומלה פ"ע ה"ו). [תב] **שו"ע** הרב (סס סכ"ד). [תג] **שו"ע** (סס). [תד] **משנ"ב** (ס"ק כד). [תה] **משנ"ב** (סס). [תו] **משנ"ב** (סס). **שו"ע** הרב (סס סכ"ה). והוסיף שם, שאם סמוך לפסח, דהיינו שלשים יום לפני הפסח לא נזהר מלאכול בתוכו חמץ, קרקעיתו צריכה בדיקה כדינה בלילה לאור הנר. אבל חמץ שנפל שם זמן רב קודם פסח דהיינו קודם שלשים יום, יש בו ב' ספיקות להקל שמא אכלוהו, ושמא לא הכניסו לשם חמץ, ואם תמצא לומר שלא אכלוהו התרנגולים, שמא נתעפש באורך הזמן, או נמאס עד שנפסל מאכילת כלב ואין צריך לבערו כלל. ואף על פי שחייב אדם לבדוק בכל החדרים שיש לחוש בהם שמא הכניסו שם חמץ פעם אחת, אף שיש כמה ספיקות להקל, שמא לא הכניסו שם חמץ מעולם, ואם תמצא לומר הכניסו שמא חזרו ונטלוהו כולו משם ולא נשתייר ממנו שם כלום, ואם תמצא לומר נשתייר ממנו מעט, שמא היה זמן רב קודם הפסח, ונתעפש באורך הזמן, או נמאס עד שנפסל מאכילת כלב, היינו לפי שעיקר תקנת חכמים שתיקנו לבדוק ולחפש אחר החמץ אינה אלא על הספק שמא יש שם חמץ, ומן התורה אין לחוש כלל לספק כזה, אלא שמחמת חומר איסור החמץ, החמירו חכמים לחוש אף לספק כזה, ולכן התקינו מצות הבדיקה, ואם כן מה לי ספק אחד ומה לי כמה ספיקות. מכל מקום בלול של תרנגולים הקילו, כיון

[תז] **שער** הציון (ס"ק נג). והוסיף, שעיקר דין זה שבמקום שאוכלים כל השנה חשוב אחר כך כודאי חמץ, הוא על פי דברי הב"ח (ס"ק). אבל מסתימת לשון הרשב"א (הו"ד בדרכי יהושפט) ורבינו ירוחם (מלכ ומוה, נתיב ה ס"ב), שכתבו שבבית שהתרנגולים מצויים אין צריך בדיקה, משמע בפשיטות שהוא אף במקום שאוכלים, שהרי בית שדרים בו בודאי אוכלים שם גם כן. [תח] **שו"ע** (סס ס"ו). **שו"ע** הרב (סס סכ"ח). **משנ"ב** (ס"ק כט). [תט] **משנ"ב** (סס). והוסיף שאין זה כמטמין בבור שאין מועיל שם ביטול, כמבואר במשנה ברורה סימן תל"ח (ס"ק טו) שכאן בחמץ הנמצא בחור, לא עשה מעשה בידים. [תי] **טור** (בי' מ"ג). ופסק כרבן שמעון בן גמליאל בסוגייתנו, כפי פירוש התוספות (ד"ה מטה) בפירוש הראשון, שמיטה החולקת, היינו שהיא מגיעה מכותל לכותל, וחולקת את הבית לשנים, ואם אינו יכול לעבור בקל לצד השני, אינו צריך לבדוק בצידה הפנימי. [יא] **טור** (סס) לדעת הרי"ף והרא"ש, שלכן לא הביאו להלכה את הדין של מיטה החולקת, שסוברים שרבנן חולקים על רשב"ג, ולשיטתם לעולם שהרגילות היא שהתרנגולים וכיוצא בהם אוכלים כל מה שמוצאים והוא קרוב לודאי, אלא שספק זה בלבד אינו יכול להוציאו מידי ודאי גמור, דהיינו חזקת חמץ שהיה שם, שודאי גמור עדיף מקרוב לודאי, אבל אם יש להסתפק עוד ספק אחר, דהיינו שמא נפסל מאכילת כלב באורך הזמן, אם כן אין כאן ודאי גמור שיש שם חמץ, ואינו אלא כקרוב לודאי שיש כאן חמץ, וא"כ ספק אכילת תרנגולים שהוא קרוב לודאי יכול להוציא מידי קרוב לודאי שיש שם חמץ. [יב] **שער** הציון (ס"ק נג). והוסיף, שעיקר דין זה שבמקום שאוכלים כל השנה חשוב אחר כך כודאי חמץ, הוא על פי דברי הב"ח (ס"ק). אבל מסתימת לשון הרשב"א (הו"ד בדרכי יהושפט) ורבינו ירוחם (מלכ ומוה, נתיב ה ס"ב), שכתבו שבבית שהתרנגולים מצויים אין צריך בדיקה, משמע בפשיטות שהוא אף במקום שאוכלים, שהרי בית שדרים בו בודאי אוכלים שם גם כן. [יג] **ביאור** הגר"א (ס"ג סוס ו), שלכן הרי"ף והרא"ש לא הביאו זאת להלכה, שסוברים שלרבנן לעולם צריך לבדוק גם בצד הפנימי, ושלא כהטור שפסק להלכה כרשב"ג. [יג] **שו"ע** (סס ס"ג). [יד] **משנ"ב** (ס"ק יז). [טו] **משנ"ב** (ס"ק טו). [טז] **משנ"ב** (ס"ק טז). [יז] **ראב"ד** (ממץ ומלה פ"ע ה"ו). שער הציון (ס"ק כה). שכן משמע בסוגייתנו, שלאוצרות של שמן יש קבע. [יח] **רמב"ם** (סס). שאוצרות שמן שוים לאוצרות של יין, שער הציון (סס) בשם הב"ח (ס"ה). וכן דעת עוד ראשונים, שהיה להם גירסא בגמרא, שאוצרות שמן שוים לאוצרות של יין. ולכן סיים הב"ח, שלענין הלכה אף שבגבולנו אין נוהגים להדליק בשמן, אפילו הכי יש להחמיר ולבדוק כשמסתפק מהם. ובשו"ע הרב (סס"ז) כתב שבמקום שרגילים להדליק בנרות של שמן, צריך בדיקה אם דרכו להסתפק ממנו לנרות. [יט] **שו"ע** הרב (סס סס"ו). **משנ"ב** (ס"ק יד). [כ] **משנ"ב** (סס). [כא] **רמב"ם** (סס). [כב] **היינו** שרגיל להשתמש שם בחמץ, אבל אין ידוע שיש שם עכשיו חמץ. **משנ"ב** (ס"ק נג). [כג] **שעדיין** הכלב מריח הריח עד ג' טפחים, והיה לנו לחוש שמא הכלב יחפש אחריו תוך הפסח ויגלהו, אפילו הכי אינו צריך לבדוק שם. **משנ"ב** (ס"ק נג). [כד] **ודווקא** במקום שמצויים עקרבים. ואפשר שבמקום שמצויים נחשים צריך לבדוק שהסכנה אינה שכיחה כל כך, ובמקום שהנחשים ממיתים, דינם כמו עקרבים. **משנ"ב** (ס"ק נה). [כה] **אבל** בשעת בדיקה אפילו מחפש גם אחר מחט, הרי הוא בכלל שלוחי מצוה שאין ניזוקים. **משנ"ב** (ס"ק לו). [כו] **שו"ע** (סס ס"ח). [כז] **משנ"ב** (ס"ק לז). והוסיף שבבית מאיר כתב שכל זה לדעת רש"י והר"ן (לעיל ג. ד"ה נודקין), [שהבדיקה היא כדי שלא יעבור בבל יראה ובל ימצא]. אך לדעת התוספות (לעיל שם ד"ה סוכ) [שחכמים תיקנו בדיקה כדי שלא יבוא לאכלו] יש להסתפק, עיי"ש. [כח] **ואם** לא בדק ועבר עליו הפסח, הרי זה אסור ככל חמץ שעבר עליו הפסח אף על פי שביטלו. **משנ"ב** (ס"ק לז). [כט] **שו"ע** (סס). **שעה"צ** (ס"ק מח). [ל] **משנ"ב** (ס"ק לט). והטעם שחמץ שעבר עליו הפסח, אינו אסור אלא משום קנס, שקנסוהו חכמים משום שעבר על בל יראה ובל ימצא מן התורה, או מדרבנן, וכאן שלא עבר עליו כלום, אין ראוי לקונסו. [לא] **שו"ע** הרב (ס"ק לז). [לב] **שו"ע** הרב (סס). **שעה"צ** (ס"ק מח). [לג] **משנ"ב** (ס"ק לז). [לד] **שו"ע** הרב (סס סכ"ב).

יחיה לא אתן, אף על גב שעובד על מנת לקבל פרס מכל מקום פטור אם לא יחיה[תלה].

עוסק במצוה ומכוין גם להנאתו

העוסק במצוה ומכוין גם להשתכר, יש אומרים שאם עיקר כוונתו למצוה, הרי זה נחשב עוסק במצוה, ואם עיקר כוונתו כדי להשתכר אינו נחשב לעוסק במצוה[תלו], ואם כוונתו לשניהם בשוה מיקרי עוסק במצוה. ויש אומרים שאם עוסק בגוף המצוה כגון הכותב סת"ם, הוא תמיד בכלל עוסק במצוה, ואפילו אם אנו יודעים שעיקר התחלתו לכתוב היה רק בשביל שכר. אבל המוכר תפילין שלא נזכר בשום מקום שהיא מצוה, ואפילו אם נאמר שמה שהוא מוכר לאיזה אדם הצריך תפילין הוא בכלל עוסק במצוה, על כל פנים בשעה שהוא קונה התפילין מהסופר כדי לסחור בהם שאין שם פעולת מצוה, אזי תלוי הדבר במחשבתו, שאם מחשב לשם מצוה נחשב לעוסק במצוה[תלז].

ח:

בדיקה בחור שבין יהודי לגוי

חור שבין יהודי לאינו יהודי אינו צריך בדיקה כלל, שמא יאמר כשפים הוא עושה לי[תלח], ונמצא בא לידי סכנה[תלט]. ומכל מקום למחר ביום ארבעה עשר יבדוק לאור היום, שבזה לא יבוא האינו יהודי לחשדו[תמ].

חיוב ראייה למי שאין לו קרקע

יש אומרים שמי שאין לו קרקע פטור ממצות ראייה[תמא], ויש אומרים שחייב[תמב]. ויש שכתבו שאין לו חיוב אך מותר לו לקיים את המצוה[תמג].

לכוין במצוות שיהיו לשמה

לעולם יכוין אדם במצוות שיהא מקיים אותן לשמן, ולא יכוין בהם בשום צד להנאת עצמו, דרך הערה אמרו, מפני מה אין פירות גינוסר בירושלים, כדי שלא יהיו עולי רגלים אומרים אלמלא לא עלינו אלא בשביל פירות גינוסר דיינו, ונמצאת עלייה שלא לשמה משתתפת עם עליה לשמה[תמד].

בדיקה בחדרי הבית שאין אוכלים שם חמץ

כל המקומות שמשתמשים בהם חמץ צריכים בדיקה, ואפילו מקום שאין רגיל להשתמש בו חמץ כל השנה, רק שיש לחוש שמא הכניס שם חמץ באקראי גם האחרונים שגם בודאי חמץ אינו צריך בדיקה בלילה, אלא ביום לאור היום, ומכל מקום בודאי שצריך לבטלו. משנ"ב (ס"ק לג). [תמ] **משנ"ב** (שם ס"ק נ). [תמא] **תוספות** (ע"ז ג: ד"ה מפליה). וראה במשנה למלך (תניגה פ"ג ה"ח) שתמה למה השמיט הרמב"ם דין זה. [תמב] **מאירי** (ד"ה כל מדם), וכן הוכיח בצל"ח (ד"ה מדכ' תמי) ובנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק, או"ח סי' נד) מזה שהרמב"ם לא הזכיר דין זה. [תמג] **שאילת יעב"ץ** (שו"ת, מ"ח סי' קמ), ועי"ש שהאריך בענין זה. [תמד] **מאירי** (ד"ה לעולם). [תמה] **משנ"ב** (ס"ק יג). [תמו] **שו"ע** (שם ס"ג). [תמז] **משנ"ב** (ס"ק יד). [תמח] **שו"ע** (שם ס"י). [תמט] **ערוך השולחן** (סי"ג). [תנ] **ובערוך השולחן** (שם) כתב שלשיטת התוספות (ע"ז ג, ד"ה מלוכ) שהבדיקה הוא כדי שלא יעבור על בל יראה, אין צריך ברכה לבדיקת בית הכנסת ובית המדרש, שהרי אין להם בעלים מיוחדים שיעברו בבל יראה, והרי זה לענין זה כבית של הפקר. ולכן כתב שהשמש לא יברך, אלא יבדוק בלא ברכה, וגם לא יבטל, כי החמץ הזה אין צריך ביטול, וגם הביטול לא יועיל, כיון שהחמץ אינו שלו. וכן כתב בדעת תורה (ד"ה ועי' מק יעקב) שיש לבדוק, שמא ימצא אחד את החמץ ויבוא לאכלו, אבל לא יברך, כיון שהחמץ הוא הפקר ואינו שייך לשום אדם. ולכן כתב שהוא מזהיר לשמשים שיברכו בביתם, ויכוונו להוציא גם בדיקת בית הכנסת, ואחר כך יבדקו בבית הכנסת. [תנא] **משנ"ב** (ס"ק מג). והוסיף, שהשמשים אינם נזהרים לבדוק בלילה, אלא מכבדים היטב ביום, ולא יפה הם עושים וצריך להזהירם על כך שיקיימו מצות חכמים כתיקונה. [תנב] **משנ"ב** (שם). והוסיף שאם יש זכוכית בחלונות שוב אינו יכול לבדוק, אפילו כנגד החלון, ולכן כשבודק ביום לאור החמה יפתח החלונות. [וראה לעיל, שבדעת תורה כתב, שבזמננו שהזכוכיות הן דקות, אפשר לבדוק לאור היום, גם כשיש זכוכית]. [תנג] **שער הציון** (ס"ק נד). [תנד] **רמ"א** (שם ס"ח). [תנה] **שו"ע הרב** (שם ס"ח). [תנו] **משנ"ב** (שם). [תנז] **שו"ע** (שם). והטעם שהכיבוד אינו בדיקה גמורה, שמא נשתייר חמץ באיזה גומא, ואפילו אם כן צריך בדיקה[תמה], ולכן יש לבדוק בכל המקומות שיש לחוש שמא הכניסו בהם חמץ, דהיינו בכל חדרי הבית והעליות, שפעמים אדם נכנס בהם ופתו בידו[תמו].

בדיקה בחדרי המשכונות

חדרים שמחזיקים בהם משכונות צריכים בדיקה, שלפעמים נכנס לתוכם באמצע הסעודה להחזיר המשכון לבעליו, ויש לחוש שמא שכח שם פיתו[תמז].

בדיקה בבית הכנסת

בליל י"ד

בתי כנסיות ובתי מדרשות צריכים בדיקה בליל י"ד לאור הנר, מפני שהתינוקות מכניסים בהם חמץ[תמח]. ויבדוק כל המחבואים ובכל התיבות והשטענדער"ס [סטנדר][תמט], ויכולים לברך על בדיקה זו[תנ], אבל אין צריך לבטל אחר הבדיקה, לפי שאינם יכולים לבטל ולהפקיר חמץ שאינו שלהם[תנא].

עבר ולא בדק יבדוק ביום

אם עבר ולא בדק הבתי כנסיות ובתי מדרשות בליל י"ד יכול לבודקם לכתחילה ביום י"ד לאור היום, ואין צריך לבדוק לאור הנר, לפי שדרך להרבות בהם חלונות, ויש בהם אורה גדולה, ודינם כדין אכסדרה[תנב]. ובחורים ובסדקים צריך לבדוק לאור הנר[תנג].

צריך לכבד הבית קודם הבדיקה

כל אדם צריך לכבד חדריו קודם הבדיקה[תנד], לפי שקודם הכיבוד יש עפרורית הרבה ואינו יכול לבדוק יפה, ויזהיר כל אדם את בני ביתו שיכבדו גם תחת המיטות, שמא נתגלגל לשם מעט חמץ[תנה], והמנהג לכבד כל הבית והחדרים ביום י"ג, כדי שיוכל לעשות הבדיקה כדין בתחילת ליל י"ד[תנו].

צריך לחזור ולבדוק בלילה

המכבד חדרו בי"ג בניסן, ומכוין לבדוק החמץ ולבערו, ונזהר שלא להכניס שם עוד חמץ, אף על פי כן צריך לבדוק בליל י"ד[תנז]. ואפילו תחת המיטות צריך לבדוק לאור הנר אחר הכיבוד[תנח].

בשעת הבדיקה יקח נוצה

בשעת בדיקה, המנהג ליטול נוצות ולכבד היטב במקום החורים והסדקים לגרור משם החמץ עם הנוצה[תנט].

פניני הלכה

נמוכות מאוד ולא כמו שהיה בדורות שלפנינו שרגלי המיטות היו גבוהות, וברור שאם אי אפשר להכניס נר תחת המיטה נר צריך לבדוק שם עם פנס.

ח:

אם מצוות שבין אדם לחבירו צריכות כוונה

בסוגייתנו הובאה ברייתא, שהאומר הריני נותן סלע זה לצדקה בשביל שיחיה בני או שאהיה בן העולם הבא, הרי זה צדיק גמור, וכתב רש"י (ד"ה הרי זה) שאין אומרים שלא לשמה הוא עושה, אלא קיים מצות בוראו שציוהו לעשות צדקה, ומתכוין אף להנאת עצמו שיזכה בה לעולם הבא או שיחיו בניו. ומבואר בזה שהעושה מצוה ומתכוין גם להנאת עצמו נחשב לעושה מצוה.

באהבת ציון (דרוש י ד"ה ומימר נפ"ק דנ"ג) הביא בשם אביו הנודע ביהודה שלמד מכאן, שאף שבשאר מצוות דאורייתא הדין הוא שצריך כוונה לצאת ידי המצוה, ואם לא כיון לא יצא ידי חובתו וכמבואר בשו"ע (או"ח סי' ס ס"ד), מכל מקום במצות צדקה יוצא אפילו אם לא כיון לשם מצוה כלל. והביא בשמו טעם החילוק בין צדקה לשאר מצוות, שבשאר מצוות שבין אדם למקום אין תועלת בעצם המצוה ועיקר תכליתה הוא בעצם עשייתה שעושה רצון ה', ולכן אם לא כיון ולא עשה לשם עשיית רצונו ית' לא עשה כלום, מה שאין כן בצדקה אף שלא חשב מחשבת מצוה יש תועלת ופעולה בעשייתה, שהרי העני נהנה, ואין חילוק לעני אם מקבל אותה לשמה או לא.

כעין יסוד זה שעיקר תכלית המצוות שבין אדם לחבירו הוא שיהנה את חבירו ולא לשם קיום מצות המלך, כבר כתב כן המהר"ל בגור אריה פרשת יתרו (שמות כ כג), שנותן טעם בדברי הפסוקים הכתובים בלשון רשות אע"פ שהם חובה, כיון שמצוות אלו אם יקיים אותן רק מפני מצות המלך אין הדבר לרצון לפני הקב"ה, אלא צריך שיעשה מרצונו. ואחד הפסוקים הוא 'אם כסף תלוה' (שמות כב כד) שנאמר בלשון רשות אף על פי שחובה להלוות, וביאר המהר"ל, שאם הלוה כסף כאילו מקיים גזירת המלך אין זה מצוה, כי צריך שיהיה מצות הלוואה מרצונו בלב טוב, כמו שנאמר בנתינה (דברים טו י) 'ולא ירע לבבך'.

ובתורי זהב (משלחן, פרשת רפה ד"ה ומימר נתן תתן לו) כתב, 'שמעתי אומרים מאיש אלוהי מו"ה ישראל בעל שם טוב נ"ע, שכל המצוות שאדם עושה עם פניות, מוטב היה שלא לעשותו כלל, אבל צדקה, אף שאינה מהמובחר כעושה לשמה, מכל מקום עושה מצוה, שמחיה נפש האביון'. וכן כתב בתשואות חן (תרומה ד"ה ויקחו לי), 'שמעתי מפי מוה"ר שמואל קאמינקר ז"ל שאמר לפני הבעל שם טוב ז"ל, על פי הקדמתו שקיבל ממנו שנתינת הצדקה עולה יפה אפילו כשאין נותנים לשם שמים, כיון שמכל מקום ניזון העני, ומחיה את נפשו בצדקה, וביאר שזהו מה שפירש רש"י (שמות כה ג) על הפסוק (שם) 'ויקחו לי תרומה', 'לי לשמי', שרק לענין לקיחת התרומה והצדקה שייך להצריך שיהיה 'לשמי', לשם שמים, שיראה המקבל צדקה לקבל אותה לשם שמים, שלא לקבל הצדקה לשם מותרות חס ושלום, רק לאשר מצטרך להחיות נפשו ונפשות ביתו כל אחד לפי אשר יאות ונכון לו, אך נתינת הצדקה יכולה להיות אפילו שלא לשם שמים'.

אכן החפץ חיים בספרו אהבת חסד (פ"ג פכ"ג מות ג) האריך וכתב שאף במצות צדקה וכדומה לו צריך כוונה, ואף ששנינו שהאומר הריני נותן סלע זה לצדקה בשביל שיחיה בני או שאהיה בן העולם הבא, הרי זה צדיק גמור, שם הוא מכוין גם לשם מצוה, אבל אם באמת אינו עושה אלא בשביל שיחיה בנו, לא קיים המצוה [אם מצוות צריכים כוונה, ראה בשו"ע (או"ח סי' ס ס"ד) ובמשנ"ב (שם סק"י)].

מעלת אכילת פירות משובחים של א"י

בגמרא אמר רבי אבין בר רב אדא אמר רבי יצחק, מפני מה אין פירות גינוסר המשובחים גדלים בירושלים, כדי שלא יהיו עולי רגלים אומרים, אלמלא לא עלינו לירושלים אלא כדי לאכול פירות גינוסר בירושלים דיינו, ונמצא שעלו לירושלים שלא לשמה.

ובברכות (מד.) הובאו כמה מעשים ברבי יוחנן וריש לקיש ושאר אמוראים שהפליגו באכילת פירות גינוסר. ובספר תולדות מלחמות היהודים עם הרומאים (ספר ג פ"י מות ז-ח) כתב יוסף בן מתתיהו, שאורך ארץ זו שלשים ריס לאורך ים גינוסר [כינרת], ורחבה עשרים ריס, והיא נפלאה בתכונתה וביופיה. אדמתה שמנה, ולכן לא יחסר בה כל צמח האדמה, ויושביה נטעו בה כל מיני מטעים, כי מזג האויר הטוב נוח לצמחים שונים זה מזה. ופה צומחים לאין מספר אגוזים הצריכים ליותר קרה מכל המטעים, ועל ידם עולים תמרים היונקים את להט השמש. ובקרבת אלה ואלה גדלים עצי תאנים ועצי זית, אשר יפה להם האויר הממוזג וכו'. ואדמת הארץ מצמיחה את הפירות השונים האלה למיניהם בדרך נפלאה, ויתר על כך, היא שומרת עליהם כל השנה. מלכי כל עצי הפרי הגפן והתאנה, מניבים פריים תשעה חדשים רצופים בשנה, ויתר פרי העץ הולך ובשל איתם, בזה אחר זה, כל ימות השנה.

ובתורה לשמה (שו"ת, סי' מיח) דן בדבר אדם שזכה וקבע דירתו בארץ הקדושה, בצפת תוב"ב, ורחוק מן העיר מרחק כמה שעות יש מקום אחד אשר גם הוא מארץ ישראל שיש בו פרדסים, ונמצאים שם פירות חשובים טובים ומתוקים ומשובחים במאוד מאוד, אשר גם בשאר ארצות המגדלות פירות טובים יש לפירות אלו שבח ויתרון, ושאל השואל, אם לילך בזמן גידול הפירות למקום ההוא לשבת שם ימים אחדים כדי לאכול מהפירות הטובים שבו, אם יש בזה איזה פקפוק ממידת חסידות ללכת ממקום למקום מהלך כמה בדק לאור הנר בחורים ובסדקים, גם כן צריך לחזור ולבדוק בלילה ככל ישראל שלא לחלק בין בדיקה לבדיקה, ובלא טעם זה אין לסמוך על בדיקת היום אפילו היה לאור הנר, שהנר אין מאיר ביום כל כך כמו בלילה. משנ"ב (ס"ק מה). [תנח] **שו"ע הרב** (ס"ק מ). ולכן מקילים המוני עם לבדוק דרך העברה בלי חיפוש היטב בחורים ובסדקים, לפי שתחילה מכבדים ורוחצים ומנקרים הכל היטב. ואפילו אם רוחצים ומנקרים ע"י עכו"ם מסתבר שהם נאמנים, שעל נקיות הם מקפידים. שערי תשובה (סק"כ). ובהליכות שלמה (פסח פ"ה ה"ח) כתב, שבזמננו שמכבדים את הבית היטב ביום י"ג, אף על פי שחיוב הבדיקה עומד במקומו, אך הבדיקה היא רק שידקדק ויבחון היטב אם כבר ניקו כל מקום ופינה מהחמץ. והוסיף שם (הערה ח) שהמקומות ששוטפים אותם היטב במים וחומרי ניקוי, נפטרים מבדיקה, והרי זה כחצר שיש בה עורבים שהחצר פטורה מבדיקה, ובפרט שעל ידי החומרי ניקוי החמץ נפסל מאכילה. [תנט] **משנ"ב** (ס"ק מו).

צריך לבדוק כיסי הבגדים

הכיסים או בתי יד של בגדים שלו ושל התינוקות שבבית, שנותנים בהם לפעמים חמץ, צריכים בדיקה[תס]. ואפילו יודע שבודאי לא ניתן בהם חמץ צריך לבדקם[תסא], דמילתא דלא רמיא עליה הוא ולאו אדעתיה, והעולם נוהגים רק לנער הכיסים בשעת הביעור, ונכון לבדוק אותם בשעת הבדיקה, ומכל מקום צריך לחזור ולנערם בשעת הביעור, שמא חזר והכניס בהם מחמץ שאכל אחר הבדיקה[תסב].

בדיקת מרתף של יין

מרתף של יין שמסדרים בו שורות של חביות זו אצל זו עד שמתמלא כולו, וחוזרים ומסדרים שורות אחרות על התחתונות עד הקורה, אין צריך לבדוק אלא שורה העליונה ואחרת למטה ממנה, דהיינו שורה על פני רוחב המרתף, ולא על כל שטח המרתף אלא העליונה הרואה

[תס] **רמ"א** (סס). **משנ"ב** (ס"ק מח). [תסא] **וכתב** בשבט הלוי (סו"ת, מ"ח סי' קלו) שקשה לבודקם לאור הנר, ולכן צריך לבודקם לאור חשמל באופן שיועיל לבדיקה. וכתב בארחות רבינו (מ"ג עמ' ה) שהחזו"א אמר לבעל הקהילות יעקב, שכל הבגדים שכיבסו אותם קודם הפסח, ולאחר הכיבוס נזהרו עליהם מחמץ, הרי זה כמקום שאין מכניסים בו חמץ. [תסב] **משנ"ב** (ס"ק מז). **ובשו"ע הרב** (סס ממ"ג) כתב, את הקורה ואת הפתח, ואחרת למטה ממנה[תסג]. כלומר, שאין צריך לבדוק כל החביות העליונות הרואות את התקרה באורך ורוחב של כל המרתף, רק שורה אחת האחרונה שהיא נגד הפתח והיא רואה גם את התקרה, ועוד שורת חביות אחת למטה הימנה שהיא רואה רק את הפתח לבד[תסד]. ויש אומרים שצריך לבדוק את השורה העליונה הרואה את הפתח ואת הקורה, והשניה שלפנים הימנה הרואה את התקרה לבד[תסה].

אוצר החכמה

ט.

אין חוששים שמא גירדה חולדה

ראה להלן (ט:).

מדורות העכו"ם

טומאת מדורות העכו"ם

מקום ששכנו בו עכו"ם בארץ ישראל שצריך רק לנערם בשעת הביעור. עוד כתב (סס ממ"ג) שמי שלעולם אין דרכו להכניס חמץ לכיסו, אין צריך בדיקה כלל לא בליל י"ד ולא בשעת הביעור, ומכל מקום המחמיר תבוא עליו ברכה. [תסג] **שו"ע** (סס ס"ע). **רמב"ם** (ממן ומלה פ"ג ה"ו). **ודווקא** מרתף שמסתפק ממנו לצורך סעודה, שפעמים הולך השמש באמצע סעודה ופיתו בידו להביא עוד יין לשולחן ושוכח שם את פיתו. **משנ"ב** (סק"מ). **ודווקא** שתי שורות אלו, שרגיל השמש להניח פיתו שם בשעה שמוזג יין מן החביות. **שו"ע** הרב (סס סל"ה). [תסד] **משנ"ב** (ס"ק מח). **ודעה** זו, פסקה כרב בסוגייתנו. ביאור הלכה (ד"ה ס"ל לנגדוק). [תסה] **ביאור הלכה** (סס). **ודעה** זו פסקה כשמואל בסוגייתנו, ואף שהשו"ע פסק בפשיטות כרב, מכל מקום הרבה ראשונים פסקו כשמואל, וקשה לדחות דעתם. [תסו] **כמבואר** ברמב"ם (טומאת מת פי"ח ה"ח) **שגזרו** הרי זה מטמא כארץ העכו"ם[תסז], עד שיבדק שמא קברו בו נפלים[תסח].

תרומה וקדשים שנטמאו שם

תרומה וקדשים שנטמאו מחמת מדור העכו"ם, תולים לא אוכלים ולא שורפים[תסט].

כמה ישהו שם העכו"ם

וכמה ישהו העכו"ם במקום אחד ויהיה צריך בדיקה, ארבעים יום, כדי שתתעבר אשה ותפיל נפל שמטמא[תע].

מי עושה מדור עכו"ם

אפילו איש שאין עמו אשה, אם שהה ארבעים יום מדורו טמא עד שיבדק, גזירה משום מדור שתהיה בו אשה, ואפילו עבד וסריס או אשה או קטן בן תשע שנים ויום אחד עושה מדור העכו"ם[תעא].

אם היה שומר

מדור עכו"ם שהיה בו עבד ישראל או אשה או קטן בן תשע מישראל משמרים אותו שלא יקברו שם נפל, אינו צריך בדיקה[תעא].

איך מטהרים המדור

מה הם בודקים, את הביבים העמוקים ואת המים הסרוחים, וכל מקום שחזיר וחולדה יכולים להוליך משם את הנפל אינו צריך בדיקה, מפני שהם גוררים אותם משם. מדור העכו"ם שחרב הרי הוא בטומאתו עד שיבדק[תעב].

חבר שמת והניח פירות

תלמיד חכם שמת והניח פירות, אפילו כנסם באותו היום הרי הן בחזקת מתוקנים[תעג].

מעירים אדם על תבואתו

אהח 19/06/2018

מותר להעירים על התבואה להכניסה במוץ, כדי שתהיה בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר[תעד]. ואחר שהכניס לבית זורה טומאה על ארץ העמים. [תסז] **רמב"ם** (טומאת מת פי"ח ה"ז). [תסח] **רמב"ם** (סס ה"ח). [תסט] **רמב"ם** (סס). [תע] **רמב"ם** (סס). [תעא] **רמב"ם** (סס ה"ט). [תעב] **רמב"ם** (סס). [תעג] **רמב"ם** (מעשר פ"י ה"ג). **ובגמרא** נתבאר הטעם, משום שחזקה על חבר שאין מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן. [תעד] **שהרי** לפני מירוח אין ראיית הבית קובעת למעשר. ש"ך (יו"ד סי' שלג ס"ק קיד).

פניני הלכה

שעות בשביל אכילה והנאה של מותרות הגוף, כי כל אכילה זו נחשבת בכלל מותרות, או שמא מותר גם לפי מידת חסידים משום חיבוב ארץ ישראל, כי פירות של ארץ ישראל הם, ויש מצוה בהליכה לשם לאכול מפירות החשובים של ארץ ישראל.

וכתב שגם לפי מידת חסידים אין בזה פקפוק וחשש, שהרי רבי יוחנן ומאה מתלמידיו היו הולכים ממקום למקום כדי לאכול פירות מתוקים וטובים, וכל הליכתם היתה בשביל זה, כמו שמוכח מלשון הגמרא, ובודאי היו מכוונים בזה בשביל חיבוב ארץ ישראל לאכול מפירות המתוקים וחשובים שלה, וכוונתם היתה לשם שמים. והנה ודאי כולם היו חסידים וקדושים, ואם כן מוכח שגם חסידים נוהגים בכך ואין בזה חשש פקפוק. ולכן אם כוונתו של האוכל לשם שמים בשביל חיבוב ארץ ישראל, ולהודות לה' על הארץ ופירותיה הטובים, ילך לאכול בשמחה, והכל הולך אחר כוונת הלב.

ובספר טבור הארץ (פ"ח אות ה) כתב שמה שהרבו האמוראים כל כך באכילת פירות גינוסר, הוא כיון שהטעם שמרגישים בפרי הוא מחלק הרוחני שבו, מניצוצות הקדושה, ופירות ארץ ישראל מעולים מפירות שאר כל הארצות בכך שקדושת הארץ שורה בפירות וגדל כוחם הרוחני, ופירות גינוסר היו המשובחים שבכל פירות ארץ ישראל, כיון שגדלו בסמוך לים כנרת שהוא קדוש מאוד, ולכן היה חלקם הרוחני גדול מאוד. ולכן הרבו האמוראים באכילתם, לא לשם תאוה חלילה, אלא מחמת קדושתם. ובזה ביאר מה ששאלו בסוגייתנו מפני מה אין פירות גינוסר בירושלים, ולכאורה קשה וכי כל דבר שישנו בארץ ישראל צריך להיות בירושלים, אמנם לפי האמור מבואר היטב, שכיון שפירות גינוסר היו מקודשים יותר מכל פירות ארץ ישראל, מן הראוי היה שיהיו גדלים בירושלים שקדושתה גדולה מכל ארץ ישראל.

אכן במנחת יצחק (על המורה, דרושים עמ' ממז) כתב בביאור דברי רבי יוחנן (נ"ב עה:) **לא** כירושלים של עולם הזה ירושלים של עולם הבא, על פי המבואר בסוגייתנו שאילו היו פירות גינוסר בירושלים היתה העליה אליה מצוה שלא לשמה, ומבואר בזה שיש עולים לירושלים לשמה ויש עולים אליה שלא לשמה, וכן יש עולים לארץ ישראל לשמה וזו בחינת ירושלים של עולם הבא, שעולים כדי להיטהר ולהתקדש בקדושתה ולקיים מצוות התלויות בארץ, ויש עולים לשם פניה כלשהי, כגון פירות גינוסר, וזו בחינת ירושלים של עולם הזה. ואין הדרגות שוות, ובודאי מעלה גדולה היא לעולים לירושלים לשמה.

ט.

חשש מיתה באדם שעמד בקשרי המלחמה

בסוגייתנו ביאר רבא הטעם שמקומות הדירה של נכרים במקום שיש חולדה או חזיר טהורים, ואין חוששים לנפלים שדרכם לקברם בבתיהם, אלא סומכים על כך שחולדה וחזיר המגיעים לשם נטלוהו וגררוהו, משום שספק ספיקא הוא. ספק אחד שמא לא היה שם נפל כלל, ואף אם היה שם נפל, שמא כבר אכלה אותו החולדה, כיון שחולדות מצויות שם. וכתבו התוספות (ד"ה ופס ממלח), שאף על פי שדירות הגויים הם רשות היחיד, ושנינו (טהרות פ"ו מ"ד) שספק טומאה ברשות היחיד טמא ואפילו כשיש ספק ספיקא, כאן הקילו, לפי שקרוב לודאי שהחולדה אכלה את כל הנפל, כיון שרגילות היא שהחולדות אוכלות את כל הנפל, ובאופן זה לא נאמר שספק טומאה ברשות היחיד טמא. על פי יסוד זה, שבספק שהרגילות היא כאחד מצדדיו אין דנים כדיני הספיקות, דנו הפוסקים לכמה עניינים בהם הספק דומה לכאן, ואחד מהם הוא אדם שהיה בעורכי המלחמה וספק אם מת שם או נשאר חי, וכמו שיבואר.

בשו"ע (מהע"ז סי' יז סל"ו) נפסק להלכה, שאם היה אדם בעיר שצרו עליה אויבים, וספינה המטורפת בים, והיוצא לידון, הרי הוא בחזקת חי. לפיכך אף שידוע שהיה שם, אין מעידים עליו שמת, ואין מתירים את אשתו להינשא. ואפילו מי שהוא בעיר שכבשוה אויבים שצרו עליה וספינה שטבעה בים והיוצא ליהרג, אין מעידים עליו שמת בודאי, שהם בספק חיים, ונותנים עליהם חומרי מתים וחומרי חיים, וגם אם שלח גט לאשתו [על ידי שליח להולכה] אין יכולה להתגרש בו בחזקת שהוא חי, שמא הוא מת.

ודנו הפוסקים אם העומד במלחמה הוא בחזקת חי, כנמצא בעיר שצרו עליה אויבים וספינה המטורפת בים, או שמא נותנים עליו חומרי חיים וחומרי מתים, כנמצא בעיר שנכבשה על ידי אויבים ובספינה שטבעה בים, ואיבד את חזקת החיים שלו. בכתר כהונה (סו"ת, סי' סנ) דן בדבר איש שנלקח לצבא ושלח גט לאשתו, וכתב שכיון שנלקח להיות מיוצאי מלחמה דומה לעיר שנכבשה על ידי אויבים, שהוא ספק חי ספק מת, ונותנים לו חומרי חיים וחומרי מתים. אך בפנים מאירות (סו"ת, מ"ג סי' סמ) כתב שיכולים לתת את הגט בחזקת שהוא קיים, כדין הנמצא בעיר שהקיפוה אויבים, ולא כנמצא בעיר שנכבשה על ידי מצור.

ובבת עיני (סי' ג) חילק בנידון זה בין סתם יורד למלחמה לבין מי שידענו שהיה בחזית ועמל במערכת המלחמה, וטעם הדבר, כיון שבמלחמה זורקים אבני בליסטראות וחיצים, ודבר הרגיל והשכיח הוא ליהרג בה, הרי זה דומה לספק שחולדה גוררת הנפל שכתבו התוספות בסוגייתנו שכיון שהרגילות בכך הרי זה ספק עדיף משאר ספיקות, ולכן נותנים עליו חומרי חיים וחומרי מתים, ואין אשתו מתגרשת בגט ששלח.

אכן כתב שדין זה הוא דווקא כשיודעים שבודאי עמד שם בקשרי המלחמה על פני השדה, במקום שנערכים מערכה מול מערכה וזורקים חיצים ובליסטראות, אבל במקום שאין ידוע שעמד שם, הרי דבר זה עצמו בספק, כי ידוע שאין כל החיל הגדול עומדים במלחמה אחת, אלא נחלקים לשתי מחנות ורחוקים זה מזה כמה פרסאות, ויש גם אנשי חיל שאינם אלא שומרי הכלים או שתפקידם לרוץ בשליחות למקומות אחרים, גם יש להסתפק שמא ברח והלך למקום אחר וכדומה, אם כן יש כאן ספק אם היה כלל בתוך קשרי המלחמה, וכיון שכן יצא מגדר ספק הרגיל, וחזר להיות בכלל כל שאר ספיקות, שהוא בחזקת חי. ועיי"ש עוד, ובמה שהביאו בזה באוצר הפוסקים (מהע"ז שם ס"ק סג אות ג).

חזקה על חבר שבירך כהלכה

בגמרא מבואר שחזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, ולכן חבר הנאמן על המעשרות שמת והניח מגורה מלאה פירות, אפילו אם ניכר עליהם שרק באותו יום באו לכלל חיוב תרומות ומעשרות, הרי הם בחזקת מתוקנים ונוקטים שהחבר הפריש עליהם תרומות ומעשרות.

בחכם צבי (סו"ת, הוספות סי' ט) דן בדבר אדם אחד שאכל דבר שברכתו אחרונה מעין שלש וגם שתה דבר שברכתו בורא נפשות רבות, וכמעט רגע הסתפק האיש אם בירך בורא נפשות רבות, אבל ברי לו שלא בירך מעין שלש, והוא רגיל להיזהר שכאשר הוא מחויב לברך מעין שלש ובורא נפשות רבות לברך תחילה מעין שלש כי היא קודמת מכמה מעלות, ויש לדון אם מכח כך יש להוכיח שלא בירך גם ברכת בורא נפשות, שהרי אינו מקדים לברך אותה קודם ברכת מעין שלש.

וכתב החכם צבי שאף שההלכה היא שספק ברכות להקל (רמב"ם נרכות פ"ד ה"ב, פ"ח ה"ב, סו"ע או"ח סי' קסז ס"ט, סי' רט ס"ג), מכל מקום בנידון זה החזקה מכריעה את הספק, שכיון שחזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, בודאי לא בירך בורא נפשות קודם מעין שלש, ולכן מן הסתם לא בירך כלל, ומברך גם בורא נפשות. ואין צריך לומר אם חזקה זו שאין חבר מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן היא מדאורייתא ומועילה גם בספק דאורייתא, אלא אפילו אם אינה אלא מדרבנן, מ"מ רבו הסוברים שאיסור ברכה שאינה צריכה אינו אלא מדרבנן, ואף שהסמיכוהו חכמים (נרכות לג.) על הפסוק (שמות כ ז) 'לא תשא', אין זו אלא אסמכתא (תוס' ר"ה לג. ד"ה הא, רע"ב קידושין פ"ו סי' מט נשם ר"ת, ורמה נמלוכה נשד"ח נלל"ס מערכת ב כלל קטו), ולכן יש ללכת בספק זה אחרי חזקה זו גם אם אינה מועילה אלא מדרבנן.

וכתב שלפי זה פשוט שהוא הדין להיפך, שאם בטוח הוא שבירך בורא נפשות וספק אם בירך מעין שלש, פטור לברך מעין שלש, שחזקה שבירך מעין שלש קודם בורא נפשות, וגם ספק חיוב בברכת בורא נפשות אינו אלא מדרבנן, שאין חייבים מן התורה אלא בברכת המזון בלבד. אך בתורת חיים (סוף סי' רט) העיר עליו, שלדעת הסוברים שחיוב ברכת מעין שלש הוא מדרבנן, בלא זה אין צריך לחזור ולברך מספק כמבואר בשו"ע (סס ס"ג),

מעט מעט, ופטור לעולם מן התרומה ומן המעשרות, שהרי אינו מתחיל על מנת לגמור הכל[תעה]. ודווקא להאכיל לבהמתו עראי לא גזרו, ואפילו מאכיל כמה פעמים, אך להאכיל לאדם אסור[תעו].

ט:

קבורת נפלים ביו"ט

אסור לקבור נפל ביו"ט שני, אלא מניחו עד למחר[תעז]. ויש אומרים שצריך לקבור נפלים ביו"ט[תעח].

המאהיל על בור שהטילו שם נפל

בור שמטילים לתוכו נפלים, המאהיל עליו טמא מן התורה. ואף על פי שחולדה וברדלס מצויים שם, ויש להסתפק שמא אכלוהו, לפי שאין ספק מוציא מידי ודאי. אבל אם הפילה שם אשה נפל, ואין ידוע אם הפילה דבר המטמא או לא הפילה, הואיל וחולדה וברדלס מצויים שם, הרי ספיקו טהור[תעט].

הצנעת החמץ אחר הבדיקה

אחר הבדיקה יזהר בחמץ שמשייר להצניע, כדי שלא יצטרך בדיקה אחרת[תפ].

וכן בשעת הבדיקה, יצניע החמץ שרוצה לאכול[תפא]. וכן יזהר בחמץ שמוצא בבדיקתו ומניחו כדי לבער למחר[תפב].

האופן שצריך לחזור ולבדוק

אם נטל עכבר בפניו, או אם חסר לחמו כגון שהניח עשר ככרות ומצא תשע[תפג], צריך לחזור ולבדוק[תפד]. אך אין צריך לברך שנית על בדיקה זו[תפה]. וכן אם אינו נזהר בחמץ אחר הבדיקה ומוליכו אנה ואנה, שוב אין שם בדיקה כלל, אחרי שלא השגיח שיהיה החמץ משומר במקום אחד, וצריך לחזור ולבדוק[תפו].

בדק ולא מצא

אם בדק ולא מצא מה שנחסר מהחמץ, צריך לבטל פעם אחרת, שהרי החמץ שגרר העכבר אחר הבדיקה לא היה בכלל הביטול, שהרי שייר אותו למאכלו או כדי לבערו למחר[תפז].

עכבר שהעביר חמץ ממקום למקום

נטל עכבר ממקום הקביעות

תשעה צבורין של מצה ואחד של חמץ, ובא עכבר בפנינו ונטל[תפח], ולא ידענו אם נטל חמץ או נטל מצה, ונכנס לבית בדוק, צריך לחזור ולבדקו, ואפילו כבר ביטל החמץ[תפט], שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי[תצ].

נטל ככר קטן

ואם נטל העכבר ככר קטן, שיכול העכבר לאכלו, תולים להקל שאכלו ואין צריך לבדוק[תצא]. ולכתחילה נכון לבטל החמץ[תצב].

דין 'קבוע' באיסורים

תשע חנויות מוכרות בשר שחוטה, ואחת מוכרת בשר נבילה. ולקח מאחת מהן ואין ידוע מאיזה מהן לקח, הרי זה אסור שכל קבוע הוא כמחצה על מחצה[תצג].

דין 'פירש' בחמץ

פירש הכיכר ממקום קביעתו, שלא בפנינו, ונטלו העכבר משם, אם נטלו העכבר שלא בפנינו[תצד] אין צריך לחזור ולבדוק, דכל דפריש מרובא פריש[תצה]. וכן אם נתערבו הצבורים זה בזה אין צריך לחזור ולבדוק, שאינו נקרא קבוע כשאין החמץ עומד בפני עצמו[תצו].

דין 'פירש' באיסורים

נמצא הבשר אחר שפירש

בשר הנמצא בשוק או ביד עובד כוכבים, מותר. שכיון שרוב החנויות מוכרות בשר שחוטה, כל דפריש מרובא פריש. וזהו מדין תורה, אבל חכמים אסרוהו אף על פי שכל השוחטים וכל המוכרים ישראל[תצז]. ויש אומרים שאף מדרבנן מותר[תצח].

פירש בפנינו

מה שאמרו כל דפריש מרובא פריש, היינו כשלא פירש לפנינו, אבל אם פירש לפנינו או שרואה כשהגוי לוקחו, הוי כאילו לקחו משם בידו[תצט].

'תליה לקולא באיסור דרבנן' בחמץ

שני צבורין אחד של חמץ ואחד של מצה

שני צבורין אחד של חמץ ואחד של מצה, ושני בתים אחד בדוק ואחד שאינו בדוק. ובאו שני עכברים זה נטל חמץ וזה נטל מצה, ואין ידוע לאיזה בית נכנס זה שנטל החמץ, אינם צריכים לחזור ולבדוק[תק], אם ביטלו החמץ, שאינו אלא ספק דרבנן[תקא].

[תעה] **שו"ע** (סס ספ"ד). וכוונת השו"ע לחלק שאינו דומה למה שכתב (סס ספ"ג) התחיל לגמור מלאכתן אחר שנכנסו לבית, חייב לעשר הכל, לפי ששם מדובר באופן שמתחיל על מנת לגמור הכל, משא"כ כאן רוצה עתה לגמור רק מעט. ביאור הגר"א (פוס קמו). [תעו] **ש"ך** (פ"ק קיד). [תעז] **שו"ע** (סו"ס סי' תקכו ס"י). ובביאור הגר"א (סס ד"ה ויפסוק) דייק כן מסוגייתנו שהיו מטילים הנפלים לבור, ומוכח שאין מצוה לקוברם. [תעח] **במשנ"ב** (ס"ק מט) הביא שיש אחרונים שחולקים על זה וסוברים שקבורת נפלים מצוה. ובמגן אברהם (פקי"כ) יישב הסוגיא לשיטתם, שעצם נתינתו בבור היינו קבורתו, ועוד אפשר שכאן מדובר בנפל שהוא שפיר, שאינו חייב קבורה. [תעט] **רמב"ם** (טומאת מת פ"ט ה"י"ח). [תפ] **שו"ע** (סו"ס סי' תלד ס"ב). רמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ו). [תפא] **לפי שיש לחוש** שלאחר שהשלים לבדוק זוית אחת וילך לבדוק זוית אחרת, יטול עכבר חמץ לפנינו ויגררנו לזוית שכבר בדק. משנ"ב (פקי"ח). [תפב] **משנ"ב** (פקי"ג). [תפג] **שו"ע** (סס). רמב"ם (סס). [תפד] **וכל** זה בודאי, אבל בסתם, שאינו יודע אם חסר ממנו אם לאו, אין צריך בדיקה אחרת. שו"ע (סס). רמב"ם (סס). [תפה] **משנ"ב** (פקי"ג). [תפו] **משנ"ב** (פקי"ג). שער הציון (פקי"ד). [תפז] **משנ"ב** (פקי"ג). והוסיף שאנו נוהגים בלאו הכי לבטל שנית בשעת השריפה. [תפח] **משנ"ב** (סי' תלט פקי"ח). [תפט] **משנ"ב** (פקי"ג). ודייק מסתימת המחבר שלא חילק בין ביטל ללא ביטל, וכתב, שאף ע"פ שכשביטל, הבדיקה היא רק מדרבנן, לא אמרו בזה שפק דרבנן לקולא, והטעם משום שתחילת תקנתם היתה בבדיקה על הספק, לכן החמירו בספק יותר משאר ספיקות של דבריהם. [תצ] **שו"ע** (סס פ"ג). רמב"ם (סס ה"י). [תצא] **רמ"א** (סס). וכתב המשנ"ב (פקי"ג), שטעם הרמ"א משום שהוא ספק ספיקא, שמא נטל מהמצה, ואף אם נטל חמץ שמא אכלו, ולדבריו אין צריך לחזור ולבדוק הבית אפילו אם עדיין לא ביטל. ויש דעות באחרונים אם גם השו"ע מודה לזה או לא, וכתב המשנ"ב שלדינא יש לסמוך על הכרעת הרמ"א, ובפרט אם ביטל החמץ. [תצב] **משנ"ב** (פקי"ג). [תצג] **שו"ע** (יו"ד סי' קי ס"ג). רמב"ם (מאכלות אסורות פ"ח ה"י"ג). [תצד] **משנ"ב** (פקי"ה). [תצה] **שו"ע** (סו"ס סי' תלט ס"ג). רמב"ם (סס). ואין לסמוך על זה רק לענין שאין צריך לחזור ולבדוק הבית אפילו לא ביטל. אבל לא שיהא מותר מחמת זה לאכלו בפסח, שהרי לענין אכילה בחמץ אין לסמוך על רוב. משנ"ב (פקי"ו). [תצו] **משנ"ב** (פקי"ד). [תצז] **שו"ע** (יו"ד סי' קי ס"ג, סי' קג ס"ג). רמב"ם (מאכלות אסורות פ"מ ה"י"ג - יג). והטעם משום בשר שנתעלם מן העין. ש"ך (סי' קי פקי"כ). [תצח] **רמ"א** (סס). וציין למה שכתב בסימן ס"ג (ס"ק) שהמנהג כהמתירים בשר שנתעלם מן העין, במקום שכל או רוב המוכרים הם ישראלים המוכרים בשר כשר. [תצט] **רמ"א** (סס). [תק] **שו"ע** (סו"ס סי' תלט ס"ג). רמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ו). [תקא] **משנ"ב** (פקי"ח).

פניני הלכה

ולדעת הסוברים שהוא מן התורה (נה"ג הל' נדרים פ"ז עמ' פד ד"ה והיכא דמכל, רמ"מ נדרים פ"ו סי' טז, טור סו"ס קו) ודנים בו דין ספק דאורייתא לחומרא (רמה משנ"ב סס פקי"ו), אם כן לא תועיל בו חזקה זו אם אינה מועילה אלא בספק דרבנן כמו שכתב החכם צבי שם.

ט:

קבורת נפלים

בגמרא, מעשה בשפחתו של מציק אחד ברימון שהטילה נפל לבור. מכאן הוכיח בהגהות מיימוניות (הלכות מילה פ"ח פוס י) שאין מצוה לקבור את הנפלים, שהרי מבואר שהיו נוהגים להשליך הנפלים לבור, ועל פי זה כתב שאף על פי שיו"ט שני של גלויות נדחה מפני מצות קבורת ישראל, אינו נדחה מפני קבורת נפלים, שאין בה מצוה. וכך פסק הרמ"א (סו"ס סי' תקכו ס"י, יו"ד סי' רסג ס"ה) שאין קוברים נפלים ביו"ט, והיינו משום שאין בהם מצות קבורה ולא משום 'לא תלין'.

אמנם המגן אברהם (סי' תקכו פקי"כ) חלק על פסק ההגהות מיימוניות והרמ"א, והוכיח מכמה מקומות שיש חיוב קבורה מדינא בנפלים, ועובר עליהם משום 'לא תלין' אם השהה את קבורתם. ודחה הראיה ממה שמוזכר בסוגייתנו שהיו מטילים את הנפלים לבור, שאפשר שגם בהשלכה לבור מתקיימת מצות קבורה, כמו שכתב הר"ש (אהלות פט"ו מ"ה) שאם התקין את הבור לקבר יש לעפרו דין עפר הקבר, או אפשר שמדובר בשפיר, שאינו נפל.

ובחזון איש (יו"ד סי' רמ סקי"ט) חלק על תירוצים אלו, שהרי כיון שאינו משתמר בבור כמו שאמרו בסוגייתנו שהחולדה והברדלס מצויים שם, אין זו קבורה, ומצות קבורה מתקיימת רק בסתימת הגולל שעל ידי זה המת משתמר, ואף על פי שיש לעפרו של הבור דין עפר הקבר כדברי הר"ש, אין מתקיימת בהטלה זו מצות קבורה. ומה שכתב שמדובר בשפיר עדיין יאסר מספק שמא הוא נפל וחייב בקבורה. ועוד שלפי תירוץ אחד בסוגייתנו מדובר בנפל ודאי. ומסיק שם שנראה עיקר כדעת מגן אברהם שיש מצות קבורה בנפלים, ואותו בור שהיו מטילים בו הנפלים לא נעשה ברצון חכמים, אלא נשים שזנו שהיו בושות בדבר הטילוהו שם.

בחתם סופר (סו"ס, סו"ס סי' קמד) האריך בענין זה, וכתב שהנה בגמרא (סנהדרין מו:) מבואר שיש שני טעמים לקבורת מת, משום כפרה, ומשום בזיונא, וכתב בבינה לעתים (יו"ט סוף פ"ח הכ"ג) שבנפל לא שייך הטעם של כפרה לא לו שלא חטא, וגם אין לומר שקבורתו מכפרת על עוון אבותיו, שהרי אין ליבם דוה עליו, אולם מ"מ עדיין ישנו הטעם משום בזיונא. וכתב החתם סופר שלכן אין צריך דווקא לקברו בקבר אלא יכולים להשליכו לבור, כמו שהיו נוהגים בזמן חז"ל להשליך את הנפלים לבורות. ומה שהקשה הבינה לעתים [וקדם לקושיית החזו"א הנ"ל] שכיון שחולדה וברדלס מצויים שם ואין המת משתמר אין זו קבורה, והכתוב צווח ואומר (מלכים עט ג) 'בשר חסידיך לחיתו ארץ', תירץ החתם סופר, שבודאי מי שצריך כפרה וחיבוט הקבר והעמדה בדין, אין זו קבורה כשאינו משתמר, ומכ"ש שישנם צדיקים שאין גופם נעשה עפר [ראה שבת (קנג:)], והנפש מתלבשת בגוף ביום מועד כידוע, ואיך יושלכו ח"ו לחיתו ארץ. אבל בנפל שאין לו לא נפש ולא רוח רק משום בזיונם של החיים, הגם שצריך קבורה מגזירת הכתוב משום הבזיון [וא"א לשרוף אותו וכיוצ"ב], אבל אם משליכים אותו לבור זוהי קבורתו, ואם אח"כ יבואו חולדה וברדלס ויגררו אותו, מה איכפת לנו.

וכתב שבודאי אם נפל אסור בהנאה, כמו שנקט בבינה לעתים, א"כ אסור להשליכו לפני חיה ואפילו לפני כלבי הפקר, אבל עכ"פ מותר להשליכו לבור, ואם יבואו אח"כ חיות הפקר וגוררים אין לנו בזה, וכמו שכתב המג"א (סי' תמה סק"ג) לענין חמץ. ומה גם שיש לומר שנפל אינו אסור בהנאה [וכמו שצידד גם בבנין ציון המובא להלן], ועיי"ש שדן בארוכה אם נפל אסור בהנאה.

אמנם בשואל ומשיב (סו"ס מהדורא תליתאה, ס"ס סי' טו) נקט להלכה כדעת המג"א שצריך לקבור את הנפלים ויש מצוה בקבורתם, וגם אם ההוצאה מרובה, אין מרחמים בדין, וכל המרחם על הבריות מרחמים עליו מן השמים, שגם נפל על כל פנים בריה הוא. וכן הביא בשמו במשמרת שלום (אהלות פוס הק' סי' יג), שנפל בן ה' חדשים ולמעלה אם הוא שלם באיבריו צריך קבורה, והביא בשם הדעת קדושים (סי' שמד סק"ג) שיזהירו את הקברנים שתהיה הקבורה באופן המשומר מכלבים ולא ימעיטו מג' טפחים עפר כדי שיעור חפישת הכלב. וכן כתב במנחת אלעזר (סו"ס, ס"ס סי' נג) באריכות וחיזק דברי המגן אברהם שנפל צריך קבורה. ובארץ חיים (סמהון, יו"ד סי' שמו ס"ק) הביא מכתב יד להרב מהרי"ש עבדאלא, שמעשה היה שלא רצו לקבור נפל בירושלים, והורו גדולי ישראל שצריך לקברו.

אוצר החכמה

המנהג לקבור נפלים

באבני צדק (סו"ס, יו"ד סי' קמה) כתב, שמה שנחלקו הפוסקים אם נפלים צריכים קבורה היינו מעיקר הדין, והמקילים סוברים שקבורה היא משום בזיון, ובנפל לא חששה התורה לבזיון שלו או של משפחתו, שכיון שכל הנפלים אינם נקברים אין כאן בזיון. אבל עכשיו שהכל נהגו לקבור הנפלים, וגם נזהרים שלא לקבור שני נפלים יחד, קיבלו עליהם את הדבר כחובה, והרי זה כתפילת ערבית שעכשיו קיבלוה עליהם לחובה, ובפרט שבקבורה אם משנה מהמנהג יש בזיון גדול למת ולמשפחתו, ויש לחשוש לזה גם בנפל שלא יאמרו שהיה פסול או פגום ולכן לא קברוהו כהוגן. וכיון שבזמן הזה שייך הטעם של בזיון גם בנפל, הרי הוא חייב בקבורה מעיקר הדין. ורק ביו"ט שני אין קוברים את הנפלים, לפי שאין מנהג בזה, שמכבר הימים נהגו כדברי הרמ"א שלא לקבור נפלים ביו"ט שני, וכיון שביו"ט שני אין מנהג, גם אין חשש בזיון ואין בו חיוב.

ובכל בו על אבלות (מ"ס פ"ג סי' ג) הביא דבריו, והוסיף עוד טעם לקבור את הנפלים, כי הרי הנפלים יקומו אף הם לתחיה בתחיית המתים, כמבואר בסוף מסכת כתובות (קיא.), ובודאי שתחיית המתים היא דווקא באלו שנקברו.

שימור נפל כדי ללמוד ממנו דרכי הרפואה

בבנין ציון (סו"ס, סי' קיט) נשאל בדבר אשה ישראלית שהפילה נפל שכבר נגמר באבריו, ורצה רופא ישראל להשהותו ולהשימו בצלוחית וביין שרף למען יעמוד ימים רבים, להתלמד בו חכמת הטבע כמנהג הרופאים, אם מותר לעשות כן.

והשיב, שאע"פ שאין חיוב קבורה בנפלים כמו שפסק הרמ"א, והוכיח בתשובה אחרת (סי' קיג) כדעתו ולא כדעת המג"א שחלק עליו, ואף לענין האיסור להשהותו משום תקלה

באו לישאל בבת אחת

דין זה שאין צריך לחזור ולבדוק, הוא אף אם באו שניהם לשאול בבת אחת, שמעמידים כל אחד על חזקתו שהיה בדוק[תקכב]. וי"א שדווקא כשבאו לשאול בזה אחר זה ולא כשבאו בבת אחת, שכיון שבודאי נכנס החמץ לבית אחד מהם, א"א להתירם בבת אחת, ואפילו ביטול לא מועיל באופן זה, אלא צריך לחזור ולבדוק[תקכג]. ואם הככר קטן שיכול העכבר לאכלו אין צריך בדיקה[תקכד].

'תליה במקולקל באיסור דרבנן' בתרומה

שתי קופות אחת של חולין ואחת של תרומה, ולפניהם שתי סאין אחת של חולין ואחת של תרומה, ונפלו אלו לתוך אלו מותרים[תקכה], שאני אומר חולין לתוך חולין נפלו, ותרומה לתוך התרומה, ואף על פי שלא רבו חולין על התרומה[תקכו], במה דברים אמורים בתרומה בזמן הזה שהיא מדבריהם, אבל בתרומה של תורה עד שירבו חולין על התרומה[תקכז].

'תליה במקולקל באיסור דרבנן' באיסורים

שתי חתיכות לשתי קדירות

שתי קדירות אחת של היתר ואחת של איסור, ולפניהם שתי חתיכות אחת של היתר ואחת של איסור, אם החתיכה היא מאיסור דרבנן, כגון שומנו של גיד, ונפלו אלו לתוך אלו, מותרים. שאנו תולים לומר האיסור נפל לתוך האיסור וההיתר לתוך ההיתר. ואפילו אם אין רוב בהיתר שבקדירה נגד האיסור הנופל[תקכח].

שתי חתיכות לקדירה אחת

וכן הדין אם לא היתה כאן אלא קדירה אחת של בשר שחוטה, ונפל בה אחת מאלו השתי החתיכות[תקכט], ואין ידוע איזו היא, אנו תולים שחתיכה של היתר נפלה, אפילו אין בהיתר רוב נגד האיסור[תקל].

חתיכה אחת לשתי קדירות

וכן אם לא היה כאן אלא חתיכה אחת מאיסור דרבנן, ויש שתי קדירות, אחת של היתר ואחת של איסור, ואין ידוע לאיזו נפלה, גם בזו תולים להקל, שנפלה החתיכה לתוך האיסור[תקלא].

י.

באיסור דאורייתא

היה האיסור של תורה, אין תולים להקל לומר לתוך האיסור נפל, עד שיהא ההיתר רבה על האיסור, כדי שיתבטל בתוכו מדברי תורה[תקלב].

דין התרומה בזמן הזה

התרומה בזמן הזה, ואפילו במקום שהחזיקו עולי בבל ואפילו בימי עזרא, אינה מן התורה אלא מדבריהם, שאין לך תרומה של תורה אלא בארץ ישראל בלבד, ובזמן שכל ישראל שם, שנאמר[תקלג] 'כי תבואו' ביאת כולכם כשהיו בירושה ראשונה, וכמו שהם עתידים לחזור בירושה שלישית, לא כשהיו בירושה שניה שהיתה בימי עזרא שהיתה ביאת מקצתם ולפיכך לא חייבה אותן מן התורה[תקלד], וכן יראה לי שהוא הדין במעשרות שאין חייבים בזמן הזה אלא מדבריהם כתרומה[תקלה]. ויש חולקים, וסבירא להו שחייבים עכשיו בארץ ישראל בתרומות ומעשרות מדאורייתא[תקלו], אך לא נהגו כן[תקלז].

שני בתים בדוקים וצבור אחד של חמץ

שני בתים בדוקים וצבור אחד של חמץ לפניהם, ובא עכבר ונטל מהחמץ ואין ידוע לאיזה בית נכנס, וכן אם ידוע שנכנס לבית אחד משני בתים ונכנס אחריו ובדק ולא מצא כלום אינו צריך לחזור ולבדוק[תקלח].

שני שבילים אחד טמא ואחד טהור

באו שנים בבת אחת

באו שניהם כאחד או שבא האחד ושאל עליו ועל חבירו ואמר שנים היינו ובשני השבילים הלכנו ושתי טהרות עשינו. הרי שניהם טמאים, וטהרות שעשו נשרפות[תקלט].

באו בזה אחר זה

שני שבילים אחד טמא ואחד טהור. הלך באחד מהם ועשה טהרות, ובא חבירו והלך בשני ועשה טהרות. אם באו ונשאלו זה אחר זה, מורים לכל אחד מהם בפני עצמו שהוא טהור[תקמ].

חתיכה של איסור שנתבטלה בשנים אחרים לא יאכל שלשתם

חתיכה שאינה ראויה להתכבד של איסור, שנתערבה באחרות המותרות מין במינו יבש ביבש, ואינו מכירו, חד בתרי בטיל, ומותר לאכלן, כל אחת בפני עצמה. אבל לא יאכל שלשתם יחד[תקמא]. ויש מי שאוסר לאכלם אדם אחד, אפילו זה אחר זה[תקמב]. וכן יש לנהוג לכתחילה[תקמג].

שנים הנשבעים שבועה סותרת לא ישבעו בבת אחת

שנים הנשבעים שבועה סותרת, כגון בעל הבית שאמר לחנוני, תן לפועלים סלע, והחנוני אומר כבר נתתי להם, והפועלים אומרים לא קבלנו ממנו כלום,

---

[תקכב] **משנ"ב** (סס) לדעת השו"ע. [תקכג] **משנ"ב** (סס) בכוונת הרמ"א שכתב שיש חולקים. [תקכד] **שער הציון** (סק"ט). [תקכה] **באופן** שאי אפשר לברר על ידי מדידה, כגון שאין ידוע כמה היו שם, שאם אפשר לברר צריך לברר. דרך אמונה (תרומות פי"ג ס"ק קטו). [תקכו] **ודווקא** כשהתרומה לא רבתה על החולין אלא הוא מחצה על מחצה, אבל אם רבתה התרומה על החולין אסור, שכיון שודאי נפלה כאן תרומה, לא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא. דרך אמונה (סס"ק קח). [תקכז] **רמב"ם** (תרומות פי"ג ה"ד, פ"י ה"ד). [תקכח] **שו"ע** (יו"ד סי' קי"ז ס"ב). רמב"ם (תרומות פי"ג ה"ד). [תקכט] **בש"ך** (סק"ד) כתב, שכאן מדובר ששתי החתיכות היו ניכרות בפני עצמן קודם נפילתן, איזה מהן של היתר ואיזה מהן של איסור, אך אם נתערבו מתחילה זה בזה א"כ כיון שאיתחזק איסור בב' חתיכות כל אחד ואחד דנים אותו כגופו של איסור, ואז אין אומרים ספק דרבנן לקולא. [תקל] **שו"ע** (סס). [תקלא] **שו"ע** (סס). [תקלב] **שו"ע** (סס ס"ג). וכמבואר בסוגייתנו 'בחמץ מדאורייתא מי אמרינן'. ביאור הגר"א (לוח ז). [תקלג] **צריך** לומר 'בבואכם' (כמדבר טו יח). ודרשו חכמים (כתובות כה.) בביאת כולכם ולא בביאת מקצתכם, ואף על גב שפסוק זה נאמר לגבי

[תקלד] **רמב"ם** (תרומות פ"ב ה"ב). [תקלה] **רמב"ם** (תרומות פ"ב ה"ג). רש"י (ד"ה כתרומה) בסוגייתנו. [תקלו] **רמב"ם** (תרומות פ"ב הכ"ו). שו"ע (יו"ד סי' שלג ס"ג). [תקלז] **דעת הראב"ד** (סס). כיון שפסוק זה לא נאמר אלא בחלה ולא בתרומות ומעשרות. [תקלח] **רמ"א** (סס). שכן הסכימו רוב הראשונים שתרומה בזמן הזה דרבנן משום שהם סוברים שקדושת עזרא בטלה אחר החורבן, אף שיש קצת ראשונים שפסקו שתרומה בזמן הזה דאורייתא, וכן כתב בחזו"א (שביעית סי' ט ס"ק יח) שאנו סומכים על הפוסקים שבזמן הזה תרומות ומעשרות מדרבנן. חלה, דעת הרמב"ם שתרומה הוקש לחלה. דרך אמונה (תרומות פ"ב ס"ק רכמ). [תקלט] **וכן** הוא דעת רמב"ם (תרומות פ"ב ה"ב) בסוגייתנו. [תקמ] **שו"ע** (יו"ד סי' שלג ס"ג). [תקמא] **דעת הראב"ד** (סס). כיון שפסוק זה לא נאמר אלא בחלה ולא בתרומות ומעשרות. [תקמב] **רמ"א** (סס). שכן הסכימו רוב הראשונים שתרומה בזמן הזה דרבנן משום שהם סוברים שקדושת עזרא בטלה אחר החורבן, אף שיש קצת ראשונים שפסקו שתרומה בזמן הזה דאורייתא, וכן כתב בחזו"א (שביעית סי' ט ס"ק יח) שאנו סומכים על הפוסקים שבזמן הזה תרומות ומעשרות מדרבנן. דרך אמונה (סס"ק לא). [תקמג] **שו"ע** (יו"ד סי' מט ס"ב). רמב"ם (ממרים ומלה פ"ג ה"ח). והחידוש בזה, שאינו שצריך לחפש כמה פעמים שמא ימצאנו. ודין זה הוא אפילו אם לא ביטל, שאנו תולים שהעכבר אכלו. משנ"ב (סק"ט). [תקמד] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פי"ט ה"ג). [תקמה] **רמב"ם** (סס). [תקמו] **והטעם** כמבואר בסוגייתנו לגבי שני שבילין, שאם באו לשאול בבת אחת שניהם טמאים. ביאור הגר"א (יו"ד סי' קט סק"ה) בטעם השני. [תקמז] **שו"ע** (סס ס"ו). והיא חומרא דרבנן, ומהתורה אפילו אדם אחד יכול לאכול שלושתם. כרתי (סס סק"ו). [תקמח] **רמ"א** (סס).

פניני הלכה

שמא יהנה בו, כיון שמת אסור בהנאה, צידד הבנין ציון שכשם שאין בו מצות קבורה כך אינו אסור בהנאה, ורק מת שיש בו מצות קבורה כמרים אסור בהנאה (ע"ז כט:). אמנם מטעם אחר כתב שיש איסור גמור בדבר, שבמשנה (שקלים פ"ח מ"ח) שנינו ומציינין את הקברות, ובמו"ק (ה:) אמרו שמציינים על כל דבר המטמא באוהל ואפילו על כזית מן המת כשאינו מצומצם, ובטעם ציון הקברות מבואר בגמרא (סס) שהוא משום טומאה, דהיינו כדי שידעו שאותו המקום טמא ויפרשו ממנו הכהנים. ולפי"ז שפיר יש לאסור לשהות נפל בבית, שקרוב לודאי הוא שיבואו שם כהנים ברבות הימים, ויטמאו באהל, כיון שגם נפל מטמא באוהל אפילו אם לא נתקשרו אבריו בגידים, ולכן אסור להשהות בביתו נפל שמטמא באוהל וליתן מכשול לטומאת כהנים. ועיי"ש שהאריך בזה.

י.

אם יש חיוב מן התורה לחזר אחר המצות לקיימן

במקור חיים (דיני נדיקה וניטול שלפני סי' תלג, ס"ק ו) הביא מחלוקת הפוסקים, אם יש על מי שלא ביטל חמצו, חיוב בדיקה מדאורייתא, דעת הטור (סי' תלג, ממו) ועוד ראשונים שמי שלא ביטל את חמצו מחויב מן התורה לבדוק את ביתו, משום שיש לדמות דין זה לדין פירות שדרכם להתליע בעודן מחוברים, שחייבים מדאורייתא לבודקם, כיון שהוא דבר המצוי (יו"ד סי' פד ס"ק), וכמו כן לענין בדיקת חמץ, כיון שדבר המצוי הוא שיהיה חמץ בבית שמשתמשים בו כל השנה, יש חיוב מן התורה לבדקו, ולדעתם כשיש חמץ בבית עובר באיסור 'בל יראה' אף כשלא ידע בו, וכמו שכתב הרא"ש (סי' ט) וכן כתב המגן אברהם (סי' תלד סק"ה) ש'לא יראה' משמעותו לא יהיה במקום הראוי לראות, וכיון שמצוי שיש חמץ בבית, חייב לבדוק כדי שלא יעשה איסור בשוגג. אבל שיטת התוספות (להלן כח. ד"ה ומי) שאם אינו יודע היכן החמץ אינו עובר עליו כלל, ולפי שיטתם אין חיוב מן התורה לבדוק את החמץ אף אם לא ביטלו, שכיון שאינו יודע היכן החמץ עומד, אינו עובר ב'בל יראה'.

ובסוגייתנו מבואר שבדיקת חמץ אינה אלא מדרבנן, ומדאורייתא די בביטול בעלמא. וכתב במקור חיים שלכאורה משמע שאם לא ביטל יש לו חיוב מן התורה לבדוק, ויש מכאן ראיה לשיטת הטור וסיעתו, וקשה לשיטת התוספות. ותירץ, שהתוספות יפרשו כוונת הגמרא, שאם פירוש מצות 'תשביתו' (שמות יב טו) הוא בשריפה דווקא, היתה הבדיקה חיוב מן התורה כדי שימצא חמץ שיהיה לו מה לשרוף ויוכל לקיים את המצוה, וכעין שאמרו (חולין קלט:) לענין שילוח הקן, 'יכול יחזור בהרים וגבעות כדי שימצא קן, תלמוד לומר כי יקרא (דברים כב ו), במאורע לפניך', ומוכח שבסתם מצות עשה, מחויב לחזור אחריה כדי לקיימה. אך כיון שביאור 'תשביתו' אינו לשרוף דווקא אלא ביטול, כמו שכתב הר"ן (על הרי"ף, ב ד"ה אלמא) שדי בגילוי דעת שאינו נוח לו במה שהעמידה התורה את החמץ ברשותו באומרה 'לא ימצא', נמצא שמצות תשביתו אינה אלא תיקון לאיסור בל יראה ובל ימצא, ולכן במקום שאין איסור בל יראה ובל ימצא, כיון שאינו יודע היכן החמץ עומד, אינו מחויב כלל מן התורה לא לבודקו ולא לבטלו.

ומדבריו מבואר שיש חיוב דאורייתא לאדם לחזר אחר קיום מצות עשה גם כאשר אינה חובת הגוף, ורק במצות שילוח הקן פטרה התורה מחיוב זה. אמנם בויואל משה (ממר יסוד פ"י אות ע) כתב שדבריו תמוהים, שהנה מבואר במנחות (מג.) שמה שמענישים בעידן ריתחא על מה שאין מקיימים מצוות עשה, כגון מי שאינו לובש ציצית, אין זה אלא בדיני שמים ולא בדיני אדם, וגם בדיני שמים רק בזמן ריתחא מענישים, ומדברי המהרש"א (מנחות שם מ"ה ד"ה נעידן) נראה שגם בזמן ריתחא אין מענישים אלא את הצדיקים לפי שהיה להם להגן על דורם בתפילתם ובמצוותם בעידן ריתחא, ולהרבות במצוות כדי לזכות את דורם בכך, ולא לפטור עצמם ממצוות, ועל כן ראוי להם להיענש על כך. אבל שאר בני אדם אין נענשים על כך, ומוכח שאין חיוב מן התורה לחזר אחר מצוות עשה ולקיימן.

וכתב (שם אות עח), שנראה שהמקור חיים לא כתב כן אלא ליישב סוגייתנו לדעת התוספות, אבל לשיטת הרא"ש והטור והמג"א וסיעתם הסוברים שעובר גם על חמץ שאינו ידוע, וכן דעת רש"י (לעיל ג. ד"ה נהקין), אין צריך לדחוק בזה, ויש לפרש שבכל המצוות אין חיוב מן התורה לחזר אחריהם כדי לקיימם, וגם בשיטת התוספות נראה שיש תירוצים אחרים על קושיית המקור חיים. [וראה במנחת יצחק (שו"ת, מ"ו סי' נ) מה שתירץ].

מנין הפתיתים שמצניעים לבדיקת חמץ

מנהג רוב תפוצות ישראל להצניע פתיתי חמץ קודם בדיקת חמץ, ולעיל (ו.) נתבאר טעם המנהג, ודעות הפוסקים אם יש צורך בדבר. ולהלן יבוארו המנהגים במנין הפתיתים, על פי סוגייתנו.

בסוגייתנו דנה הגמרא במניח עשר פרוסות של חמץ ומצא תשע כמה עליו לחפש, והגמרא מעמידה זאת במחלוקת רבי ורבנן אם צריך לחפש כל העשר או רק אחד, וכן לעיל (ט:) הובאו דברי רב מרי שביאר טעם המשנה שהצריכה להצניע את החמץ שמשייר אחר הבדיקה, גזירה שמא יניח עשר פרוסות של חמץ וימצא אחר כך רק תשע, ואז יצטרך לחשוש שמא נטלה חולדה את החתיכה החסרה והסתירתה בבית ויצטרך לחזור ולבדוק את כל הבית.

וכתב בשער הכולל (לחוט, פמ"ח ס"ג), שמה שכתב בסידור הרב שעל פי הקבלה יש להניח עשרה פתיתים, כוונתו שכן יש לנהוג על פי מקובלים ראשונים, והביא שבספר ברית הלוי מהר"ש אלקבץ כתב שמרומז כן בגמרא בסוגייתנו, הניח עשר ומצא תשע, וכמו כן לעיל (סס).

ובספר ברית הלוי (פט"ו, מ.) לא הביא כן מסוגייתנו, אך כתב, 'וכתוב באור זרוע כי חסידים הראשונים היו מצווים לשים עשר פרוסות של חמץ בעשר מקומות קודם הביעור, למצוא אותם ולשרוף אותם למחרתו, וזה מנהג ותיקין. כי גם זה לעומת זה עשה האלהים, וכמו שיש עשר ציבורים של מצה שהוא מידת הרחמים, כן יש עשר ציבורים של חמץ ברשות הקליפות, ולכן חובה עלינו לבערם ולמחרתו לשורפם, כי קוצים כסוחים באש יצתו. וזהו אליבא דרבי יהודה דקאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה, אמנם חכמים אומרים אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים, וכוונת רבי יהודה וכו', והלכה כחכמים, אמנם מנהג המקובלים כרבי יהודה'.

וכדברי הברית הלוי במנין הפתיתים, כתב בבאר היטב (סי' תלג סק"ח), וכתב שהוא על פי סוד גדול. אך בלקוטי מהרי"ח (סדר נדיקת חמץ ד"ה ועיין בגרמ"ח) הביא שבמעבר יבק מנחת אהרן

החנוני נשבע לבעל בית שנתן, והפועלים נשבעים לבעל הבית שלא קבלו, ונוטלים מבעל הבית סלע, וכיון שהיא שבועה סותרת, שאחד מהם ודאי נשבע לשקר, אין נשבעים ביחד, אלא בזה אחר זה[תקכד].

ספק נכנס למקום הטומאה

בקעה בימות הגשמים שיש בה שדות הרבה, ובה שדה אחת טמאה ואחת טהורה, ואמר נכנסתי לבקעה זו ואיני יודע אם נכנסתי לאותה שדה או לא נכנסתי, ספיקו טמא. שספק טומאה ברשות היחיד אפילו ספק ביאה, טמא[תקכה].

ספק אם נכנס העכבר לבית

בא עכבר ונטל את החמץ וספק נכנס לבית זה ספק לא נכנס, יש אומרים שחייב לחזור ולבדוק מספק[תקכו], ויש אומרים שזה דווקא אם לא ביטל את החמץ שאז חיוב הבדיקה הוא מדאורייתא, אבל אם ביטל את החמץ שאז הבדיקה היא מדרבנן אינו צריך לחזור ולבדוק[תקכז].

אבד לו מקום טומאה ובדק ומצא

גל של אבנים טמא שנתערב בשני גלים טהורים, בדק אחד מהם ומצאו טהור, הוא טהור והשנים טמאים. בדק שנים ונמצאו טהורים, הם טהורים והשלישי בחזקת טמא. בדק שלשתם ומצאם טהורים, כולם בחזקת טומאה, עד שיבדוק שלשתם עד שיגיע לסלע או לבתולה ויהיו שלשתם טהורים[תקכח].

נכנס עכבר עם חמץ ובדק ולא מצא

נכנס עכבר עם חמץ לבית, ובדק אחריו שאם יש צד שלא נכנס לבקעה כלל טהור, כיון שעדיין הוא ספק ברשות הרבים. שאף על פי שאמרו שברשות היחיד כל מה שאתה יכול לרבות ספיקות וספקי ספיקות טמא, מכל מקום צריך שנדע שנכנס למבוי או לבקעה שיש בהם הספק, אבל אם לא ידע אם נכנס בהם כלל אם לא נכנס, טהור. [תקכו] **רמב"ם** (ממץ ומלה פ"ג ה"ג). [תקכז] **ראב"ד** (סס ה"ג). [תקכח] **רמב"ם** (טוממ מת פ"ט ה"י). [תקכט] **שו"ע** (סי' תלט ס"ג). [תקל] **שו"ע** (סס ס"ג). **רמב"ם** (ממץ ומלה פ"ג ה"ח). ואין אומרים שזה הוא ככר אחר וצריך לבדוק כל הבית. ודעה זו אינה מחלקת בין ביטל ללא ביטל, אלא בכל אופן תולים להקל. משנ"ב (סק"י). [תקלא] **משנ"ב** (סס) בדעת הרמ"א. [תקלב] **משנ"ב** (סק"ו). ואף לדעת הרמ"א שמחמיר אם לא ביטל, גם כן אין צריך לחזור ולבדוק. והמשנ"ב (סס) כתב לדינא כהרמ"א. [תקלג] **שו"ע** (סס ס"ג) ע"פ דברי המשנ"ב (סק"י יג). דעת בעל המאור, ולא מצא חמץ, אפילו אם לא ביטל את החמץ אין צריך לחזור ולבדוק[תקלד].

בדק ומצא

הכניס עכבר ככר לבית, ובדק קצת מהבית ומצא ככר, אינו צריך לחזור ולבדוק[תקלה]. ויש חולקים שפטור רק אם ביטל החמץ, שכיון שביטל אינו אלא ספק דרבנן, אבל אם לא ביטל צריך לבדוק כל הבית[תקלא]. ואם היה הככר קטן שיכול העכבר לאכלו, אין צריך לחזור ולבדוק[תקלב].

הניח בבית תשעה ככרות ומצא עשרה

בדק ביתו והניח אחר הבדיקה תשעה ככרות ואחר כך מצא עשרה ככרות, ואינו מכיר אם התשעה מהם הם אלו שהניח או שהם ככרות אחרות, אפילו אם ביטל את החמץ צריך לבדוק אחר כל התשעה שהניח, כיון שחוששים שמא עשרה ככרות אלו איש אחר הביאם והתשעה שהוא הניח שמא גררה אותם חולדה למקום אחר בבית[תקלג].

הניח בבית עשרה ככרות ומצא תשעה

בדק ביתו והניח אחר הבדיקה עשרה ככרות, ואחר כך מצא תשעה ככרות, ואינו מכיר אם התשעה הם אלו שהניח או שהם ככרות אחרות, אפילו אם ביטל את החמץ צריך לבדוק אחר כל העשרה שהניח, כיון שחוששים שמא תשעה ככרות אלו איש אחר הביאם והעשרה שהוא הניח גררה אותם חולדה למקום אחר בבית[תקלד]. ויש אומרים שזה דווקא כשהניח אותם קשורים ומצאם מפוזרים שבזה יש לחשוש שמא אלו אחרים הם, אבל אם הניחם מפוזרים אין צריך לבדוק את כל הבית אלא רק לחפש אחר האחד שחסר[תקלה].

שדה שנאבד בה קבר

שדה שאבד קבר בתוכה, עפרה מטמא במגע ובמשא כבית הפרס, שמא נידוש הקבר בה, ויהיו עצמות כשעורה בתוך עפרה, וכל השדה כולה המאהיל עליה נטמא, ואם העמיד בתוכה אהל, נטמא כל מה שיש באהל, שמא האהל שהעמיד באותה שדה על הקבר הוא מאהיל[תקלו].

הניח מנה של מעשר, ומצא מאתיים

הניח מנה של כסף מעשר ומצא מאתיים, יש לו לתלות ולומר שאין זה אלו שהניח אלא מעות אחרות וכולם חולין[תקלז].

הניח מאתיים של מעשר, ומצא מנה

וכן אם הניח מאתיים של מעשר שני ומצא שם מנה, יש לתלות ולומר שהמאתיים נלקחו ואלו הם מעות אחרות של חולין[תקלח].

י:

קרדום שאבד בבית או שמצאו בזוית אחרת

קרדום שאבד בבית או שהניחו בזוית זו ומצאו בזוית אחרת, כל כלי הבית טמאים, משום שכיון שאין הקרדום על מקומו שהניח, אני אומר אדם טמא נכנס לשם ומשמש בכלים וטימאם[תקלט].

הניח חמץ בזוית זו ומצאו בזוית אחרת

הניח חמץ בזוית זו ומצאו בזוית אחרת, יש שכתבו שאפילו אם ביטל את החמץ צריך לחזור ולבדוק משום שחוששים שמא נטלו עכבר או תינוק וזה שנמצא אחר הוא[תקמ]. ויש שחילקו, שאם ביטל את החמץ אינו צריך לחזור ולבדוק, ואם לא ביטל את החמץ צריך לחזור ולבדוק[תקמא].

עכבר נכנס וככר בפיו ומצא פירורים

בדק ביתו ואח"כ ראה שנכנס עכבר לבית וככר בפיו ונכנס אחריו ומצא פירורים אפילו כדי כל הככר, אפילו אם ביטל את החמץ או שהיה הככר קטן שיוכל העכבר לאכלו[תקמב] צריך לחזור לבדוק את החדר שנכנס אליו העכבר[תקמג], לפי שאין דרכו של עכבר לפרר והני פירורין מעלמא אתו ולא מאותו ככר[תקמד]. אבל אם נכנס אחריו ומצא ככר שלם, אם ביטל אינו צריך לחזור ולבדוק, ואם לא ביטל צריך לחזור ולבדוק[תקמה].

תינוק נכנס לבית וככר בידו ומצא פירורים

אבל אם תינוק נכנס לבית וככר בידו ונכנס אחריו ומצא פירורים, אינו צריך לחזור ולבדוק, שכיון שדרכו לפרר בשעת אכילתו חזקתו שאכלו ואלו הפירורים נפלו ממנו בשעת אכילה[תקמו]. ויש אומרים שאם אין בפירורים כדי כל הככר, צריך לחזור ולבדוק[תקמז].

עכבר שנכנס ויוצא

אם עכבר נכנס וככר בפיו ועכבר יוצא וככר בפיו, או עכבר לבן נכנס וככר בפיו ושחור יוצא וככר בפיו, או עכבר נכנס וככר בפיו וחולדה יוצאה וככר בפיה, או

[תקכד] **רמ"א** (תו"מ ס' לא ס"ק). וכמבואר בסוגייתנו לגבי שני שבילין. ביאור הגר"א (סק"ו). [תקכה] **רמב"ם** (סס פ"ב ה"ט). אבל הראב"ד שם חולק, ולדעתו הכלל הוא שאם יש צד שלא נכנס לבקעה כלל טהור, כיון שעדיין הוא ספק ברשות הרבים. שאף על פי שאמרו שברשות היחיד כל מה שאתה יכול לרבות ספיקות וספקי ספיקות טמא, מכל מקום צריך שנדע שנכנס למבוי או לבקעה שיש בהם הספק, אבל אם לא ידע אם נכנס בהם כלל אם לא נכנס, טהור. [תקכו] **רמב"ם** (ממץ ומלה פ"ג ה"ט). [תקכז] **ראב"ד** (סס ה"ג). [תקכח] **רמב"ם** (טוממ מת פ"ט ה"י). [תקכט] **שו"ע** (סי' תלט ס"ג). [תקל] **שו"ע** (סס ס"ג). **רמב"ם** (ממץ ומלה פ"ג ה"ח). ואין אומרים שזה הוא ככר אחר וצריך לבדוק כל הבית. ודעה זו אינה מחלקת בין ביטל ללא ביטל, אלא בכל אופן תולים להקל. משנ"ב (סק"י). [תקלא] **משנ"ב** (סס) בדעת הרמ"א. [תקלב] **משנ"ב** (סק"ו). ואף לדעת הרמ"א שמחמיר אם לא ביטל, גם כן אין צריך לחזור ולבדוק. והמשנ"ב (סס) כתב לדינא כהרמ"א. [תקלג] **שו"ע** (סס ס"ג) ע"פ דברי המשנ"ב (סק"י יג). דעת בעל המאור, והביאו בשער הציון (ס"ק טו), שזהו דווקא אם לא ביטל, שחיוב בדיקה הוא מדאורייתא, אבל אם ביטל אינו צריך לחזור ולבדוק את הבית אך להלכה הביא הרבה מהפוסקים שחלקו עליו, ולכך פסק שאפילו אם ביטל צריך לחזור ולבדוק. [תקלה] **דעה** שניה בשו"ע בשם יש אומרים. ולהלכה כתב המשנ"ב (ס"ק יז) שאין להקל בזה אלא אם כן ביטל שאז הבדיקה היא מדרבנן, אבל אם לא ביטל, אפילו אם הניחם מפוזרים צריך לחזור ולבדוק את הבית. [תקלו] **רמב"ם** (טוממ מת פ"ח ה"י). [תקלז] **רמב"ם** (מעשר שני פ"י ה"ג, ממץ ומלה פ"ג ה"ב), הטעם שתולים לקולא אף על פי שהוא ספק דאורייתא, משום שאין דרך להניח מעות חולין אצל מעשר ויש לומר שודאי לקח אלו משם ושכח ואח"כ הניח אלו שם. ועוד כיון שודאי נשתנו הולכים אחר רוב העולם ורוב מעות חולין הן. אכן יש מהראשונים הסובר שאין מקילים בזה אלא במעשר שני דרבנן ולא במעשר שני דאורייתא. דרך אמונה (ס"ק נב). [תקלח] **רמב"ם** (סס). הדרך אמונה (מעשר שני סס ביאור ההלכה ד"ה ס"ל) נקט בדעת הרמב"ם שסובר כדעת הירושלמי (מעשר שני פ"ד ה"ו) שיש חילוק בין הניח אביו ומצא בנו לבין הניח הוא ומצא הוא, אמנם זהו דווקא בהניח ר' ומצא ק' אבל בהניח ק' ומצא ר' בזה אין מקום לחלק בין אביו להוא שכיון שודאי ניטל מהמעשר מסתמא ניטל הכל וניתן אחר במקומו והוא חולין. [תקלט] **רמב"ם** (מאכל ומוכס פי"ג הט"ז). [תקמ] **דעת הרמב"ם** (ממץ ומלה פ"ג ה"ג) ע"פ דברי המשנה למלך שם. [תקמא] **משנ"ב** (סי' תלט ס"ק יח). ועיי"ש בשער הציון (ס"ק יט) שהביא דעת הטור שזה דווקא בככר גדול, אבל בככר קטן שיכול העכבר לאוכלו יש להקל כיון שהוא ספק ספיקא, שמא זה שנמצא זהו שהניח, ואפילו אם הוא אחר שמא מה שהניח כבר אכלו עכבר. [תקמב] **משנ"ב** (סי' תלח סק"ח). [תקמג] **אבל** שאר חדרים הפתוחים לאותו חדר, תלינן להקל ואינו צריך לבודקם אם ביטל החמץ או שהיה הככר קטן. משנ"ב (סק"ס). וראה לעיל לגבי שני בתים שאינו יודע לאיזה מהם נכנס. [תקמד] **שו"ע** (סס ס"ג). [תקמה] **משנ"ב** (סק"ג). [תקמו] **דעה** ראשונה בשו"ע שם. [תקמז] **דעה** שניה בשו"ע שם. ופסק המשנ"ב (ס"ק יח) שאם ביטל את החמץ אפשר להקל כדעה ראשונה, ואם לא ביטל יש להחמיר לחזור ולבדוק. כן הוא לגירסת רוב הראשונים אבל בדרכי משה הביא בשם המהרי"ל שיש גורסים להיפך, שדרכו של עכבר לפרר ואין דרכו של תינוק לפרר, ולכן יש להחמיר לבדוק אף בתינוק כדי לחוש לאותה גירסא, והמחבר כאן לא חלק לפי שכל גדולי הפוסקים עד למהרי"ל התירו בתינוק ואסרו בעכבר. פרי מגדים (משבצ"ז סק"ח).

פניני הלכה

כתב שיניח תשעה פתיתים דווקא על פי הסוד, וכתב בליקוטי מהרי"ח שמנהג העולם להניח עשרה פתיתים כדברי הבאר היטב.

ובקיצור הכוונות לרמח"ל (פסמ ד"ה וגלגל י"ד) כתב, בליל ארבעה עשר בודקים את החמץ כמו שציוו חז"ל, ומניחים קודם הבדיקה עשר פתיתי חמץ כנגד עשר בחינות של הקליפה. ויש מניחים י"א פתיתים כנגד י"א הארורים, ובשעה שמבערם יכוין לבער הקליפה מן העולם, ויאמר התפילה המיוחדת לזה והיא בספר קיצור של"ה (הלכות פסח).

י:

חמץ שנפל בין החלקים של כסאות מוברגים, ותחת הכיריים של הגז

בסוגייתנו הסתפק רבא בדין ככר המונח בבור, אם צריך בעליו לרדת בסולם כדי להעלותו ולבערו או לאו, אם אומרים שכיון שאין הככר עשוי לעלות מאליו מהבור אין צריך לחשוש שימצאוהו בפסח ויאכלוהו, ולכן יבטלנו בליבו ודיו (רמב"ם חמץ ומצה פ"ג ה"ד), או שחוששים שמא ירד האדם לבור לעשות צרכיו ויבוא לאכלו, וצריך לרדת בסולם ולהעלותו ולבערו. ועלתה האיבעיא בתיקו. ופסק בשו"ע (או"ח סי' תלח ס"ב) שאין מחייבים אותו להעלותו אלא מבטלו בליבו ודיו.

וכתב בספר בדיקת חמץ וביעורו (פ"ב ס"י), שמדין זה נלמד לענין כסאות המורכבים מחלקים מוברגים, ובמשך השנה נופל חמץ בין החלקים באופן שאי אפשר להוציאו מבלי לפתוח הברגים, וכן לענין חמץ הנופל לתוך מתקני הסקה [רדיאטורים] בעומק שאין יד אדם מגעת שם, או תחת משטח כירי גז מוברג, או תחת משטח פריז'ר מוברג, וכן צינורות של כיורי מים שנופל לתוכם חמץ, וכן כל כיוצא בזה, שאין צריך לפתוח הברגים ולבער החמץ שנפל שם מאליו, אלא סומך על מה שיבטל כל חמצו בערב הפסח ודיו בכך. כשם שחמץ שנפל לבור דיו בביטול ולא חייבו חכמים להעלותו ולבערו כיון שטורח הוא להגיע אל החמץ, וגם חשש האכילה רחוק הוא, וכמבואר בסוגייתנו.

וכתב עוד (סס הערה כט), שאפשר שאופנים אלו קלים יותר מחמץ שבבור, ודומים לחמץ שנפלה עליו מפולת שלדעת רוב הראשונים חשוב מן התורה כמבוער ואין צריך ביטול אלא מדרבנן (להלן ל"ג:). ולכן בדיעבד אם שכח לבטל אפשר שאין צריך לבער.

ומכל מקום כתב שטוב לשפוך על החמץ שבמקומות הללו חומרים הפוסלים אותו מאכילת כלב, כמו שכתב בשו"ע (או"ח סי' תמג ס"ו) לענין סדקים שבכתלים ובכסאות, שאם יש חמץ בסדק שאינו יכול לחטט אחריו יטיח עליו מעט טיט. וכתב הט"ז (סס סק"ג) שדין זה הוא לחומרא בעלמא, שמעיקר הדין כיון שאין יכול לחטט אחריו דינו כחמץ שנפלה עליו מפולת שדינו כמבוער, ומכל מקום לחומרא יטיח עליו טיט. ויש ללמוד מכאן שבכל אופן שקשה להגיע אל החמץ ופוטרים מלבער, לחומרא יש לטוח בטיט. וכל שכן שיכולים לשפוך עליו חומרים הפוגמים ופוסלים מאכילת כלב, שמועיל שלא יבוא לידי אכילה כלל.

והוסיף עוד שמקררי 'נופרוסט' שבתא הפריז'ר שלהם יש מאוורר, טוב לפתוח את משטח הפריז'ר המוברג כדי לבער את הפירורים שנפלו במשך השנה לתוך החורים שיש בו, כיון שעלולים הם להתעופף כלפי מעלה בחלל הפריז'ר ע"י המאוורר על המצרכים שבו בפסח.

אך בקובץ דרכי הוראה (ניסן המשפ"ו קונט ז עמ' כג) העיר על דבריו, שהמנהג שנהגו ישראל לטוח את הסדקים של הכסאות בטיט הוא משום שהם מקומות שאוכלים שם, ויש חשש שבתוך הפסח יפלו משם פירורים ודומה לככר בשמי קורה, אבל בחריצים של הגז וכדומה, וכל שכן בבור, אין מנהג לשפוך לתוכם דברים הפוסלים מאכילת כלב, וכסתימת המחבר לגבי חמץ בבור שלא הזכיר לפסול את החמץ מאכילה.

ביעור חמץ בלחם שכתוב עליו שם הוי"ה

בסוגייתנו נתבאר דין חמץ הנמצא בתוך הבור, והובא לעיל שהכרעת השו"ע שאם ביטלו בליבו דיו, ואם לא ביטלו צריך לבערו. וכתב במשנה ברורה (סי' תלח ס"ק טו), שדין זה

שחולדה יוצאה ועכבר וגם הככר בפיה, יש ספק בדבר האם צריך לבדוק, רבו הדעות בדבר והמחוור שבכולם שאם לא ביטל צריך לחזור ולבדוק לפי שהוא ספק דאורייתא ואם ביטל הוא ספק דרבנן ואין צריך לבדוק[תקמח].

גוי שנכנס ויוצא

עכו"ם נכנס וככר בפיו ועכו"ם יוצא וככר בפיו, יש אומרים[תקמט], שיש לחוש שמא השאיר את החמץ בבית, וצריך לחזור ולבדוק. ויש אומרים, שעכו"ם אין דרכו להשאיר, אלא או שהוא אוכלו או שלוקחו לביתו ואין צריך לחזור ולבדוק[תקנ].

כזית חמץ למעלה על הקורה

כזית חמץ למעלה על הקורה[תקנא], מחייבים אותו[תקנב] להביא סולם להורידו מפני שפעמים יפול מהקורה[תקנג].

היה חמץ בבור

אם היה חמץ בבור, אפילו אין בו מים[תקנד], אין מחייבים אותו להעלותו אלא מבטלו בלבו ודיו[תקנה], ואם נודע לו אחר זמן איסורו, שאז לא מועיל ביטול צריך להוציאו ולבערו[תקנו]. ודווקא שנפל שם מאליו שאז נחשב כחמץ שנפל עליו מפולת, אבל להטמין בידים על דעת שישאר שם עד אחר הפסח אסור, ואפילו ביטול לא יועיל אלא צריך להוציא ולבערו בי"ד[תקנז].

לא בדק את החמץ בזמנו

לא בדק בלילה

לא בדק את החמץ בליל י"ד יבדוק ביום י"ד[תקנח], ויבדוק בכל שעה שנזכר[תקנט], ואפילו אם נזכר לאחר שכבר הגיעה שעה שישית ונאסר בהנאה חייב לבדוק, ולא [תקמה] טור (סס). בשו"ע לא הזכיר את הדינים של עכבר נכנס ויוצא, וכתב הרמ"א (סס) שלא הזכירם משום שאינם שכיחים. [תקמט] ט"ז (סק"ג). [תקנ] מקור חיים (גיסורים סק"ג). [תקנא] מלשון השו"ע משמע שבפחות מכזית אין צריך סולם להורידו, ודי בביטול [והיינו לפי ששיעור אכילה בכזית], אך יש מפקפקים בזה, שהרי חצי שיעור אסור מן התורה. משנ"ב (ס"ק יב). [תקנב] אפילו נודע לו קודם זמן האיסור שאז מועיל ביטול שלא יעבור באיסור בל יראה, מכל מקום הצריכוהו חכמים להורידו ולבערו שמא יפול בתוך הפסח מן הקורה ויבוא לאכלו, וכל שכן אם נודע לו לאחר זמן איסורו ולא ביטל מקודם ואז שוב לא מועיל ביטול שבודאי צריך להורידו ולבערו. משנ"ב (ס"ק יג). [תקנג] שו"ע (סס ס"ג). רמב"ם (סס ה"ג). [תקנד] משנ"ב (ס"ק יד). [תקנה] שו"ע (סס). רמב"ם (סס), ואם דרכו להשתמש שם כל השנה מחויב להעלותו ולבערו. משנ"ב (סס). [תקנו] משנ"ב (ס"ק טז). [תקנז] משנ"ב (ס"ק טז). והיינו לפי שאסור להפיל מפולת על החמץ בידים, וכפי שפסק המשנ"ב בסימן תל"ג (ס"ק מח). [תקנח] שו"ע (סס סי' תלה ס"ב). רמב"ם (סס פ"ג ה"ה). [תקנט] שו"ע (סס). [תקס] שער הציון (סק"ג). וכדעת חכמים. [תקסא] משנ"ב (סק"ג). ובברכי יוסף (סק"ב) כתב על פי הגמרא (ד.) שהטעם לזה משום זריזים מקדימים למצוות. [תקסב] וכשבודק ביום יכול לבדוק לאור החמה אם היא אכסדרה שאורה רב, או כנגד ארובה שבחדר. שו"ע (סס סי' תלג ס"ב). רמב"ם (סס פ"ג ה"ד). [תקסג] משנ"ב (סק"ד).

גזרו שלא לבדוק שמא יבוא לאכול החמץ כשימצאנו, שכיון שמחזר לבדוק אחריו ולבערו, יזכור שלא לאכלו[תקס]. וחייב לבדוק מיד כשנזכר שמא ישכח עוד פעם[תקסא].

דיני הבדיקה

צריך לבדוק בנר[תקסב], ובחורים ובסדקים, אפילו כשבודק ביום[תקסג]. ומברך על הבדיקה[תקסד].

דין הביטול ביום י"ד

אחר הבדיקה, אם עדיין לא הגיעה שעה שישית יבטל, אבל אם הגיעה שעה שישית אין בידו לבטלו, כיון שכבר נאסר בהנאה[תקסה].

נזכר ביום טוב

לא בדק כל יום י"ד ונזכר ביום טוב, יש אומרים שבודק מיד, אף אם ביטל בערב פסח[תקסו], ויש אומרים שלא יבדוק ביו"ט רק ימתין לחול המועד[תקסז]. ויש אומרים שאם לא ביטל חמצו קודם הפסח בודק ביום טוב, ואם ביטל חמצו בערב החג לא יבדוק בחג וימתין לחול המועד[תקסח].

נזכר בחול המועד

נזכר בחול המועד, יבדוק כשנזכר[תקסט], לאור הנר ובחורים וסדקים[תקע]. ואפילו אם כבר ביטל חמצו בערב פסח[תקעא]. שאף שאם ביטל אינו עובר בבל יראה אפילו אם יש חמץ בביתו, מכל מקום גזרו שיבערו, שמא יבוא לאוכלו כשיראהו באקראי[תקעב].

ברכה על בדיקה בתוך פסח

אם לא בדק קודם הפסח ובודק בתוך הפסח, מברך קודם שיתחיל לבדוק[תקעג], [תקסד] רמב"ם (סס ה"ו). וכן משמע בשו"ע (סס ס"ו) שרק כשבודק אחר הפסח לא יברך. [תקסה] משנ"ב (סס סק"ו) וכמבואר בשו"ע (סי' תלג ס"ב), ורמב"ם (סס ה"ז). [תקסו] וטעמם שאף שאם ביטל אינו עובר בבל יראה אפילו אם יש חמץ בביתו, מכל מקום גזרו שיבערו, שמא יבוא לאוכלו כשיראהו באקראי. שער הציון (סק"ג). ואף על פי שאינו יכול לשרפו ביום טוב, הרי יכול לכפות עליו כלי עד מוצאי יום טוב. שער הציון (סק"ו). [תקסז] כן כתב השער הציון למעשה (סק"ע). וטעמו משום שספק אם מותר להדליק נר ביו"ט לצורך זה, ובאופן שביטלו בודאי אין להדליק נר. ולכן הכריע שטוב יותר לדחות הבדיקה לחול המועד. [תקסח] משנ"ב (סק"ג). ובשער הציון (סק"ו), ביאר שתלוי דין זה במחלוקת הפוסקים שהובאו במשנ"ב (סס סי' תמו סק"ו), אם מה שאמרו המוצא חמץ ביום טוב כופה עליו כלי ולא יטלטלנו, הוא רק באופן שביטלו, שאין עובר עליו מדאורייתא, אבל בלא ביטלו יכול לטלטלו ולבערו, או גם כשלא שביטלו הדין כן. שלשיטת המתירים לשרוף באופן שלא ביטל, אם לא ביטל יבדוק אפילו ביום טוב. ולהפוסקים שאפילו בלא ביטלו לא יטלטלנו, לא יבדוק ביו"ט. [תקסט] שו"ע (סס ס"ו). רמב"ם (סס ה"ה). [תקע] משנ"ב (סק"ד). [תקעא] משנ"ב (סק"ג). [תקעב] שער הציון (סק"ג). [תקעג] רמב"ם (סס ה"ו). [תקעד] משנ"ב (סק"ה). יש דעות בזה באחרונים אם צריך לברך. וטעם המקילים, שיש לומר כיון שכבר בדק וביטל כדינו וקיים תקנת חכמים, הברכה ראשונה שבירך אז מועילה על כל ואף על פי שביטל קודם הפסח, וכל שכן אם נתחמץ לו חמץ גמור בפסח, מברך בשעת הביעור, שהרי זה לא היה כלל בכלל הביטול, אבל על דבר שאינו חמץ גמור, כגון שנמצאה חיטה בתבשיל וכיוצא בו, אינו מברך. וכן אם בדק וביטל קודם פסח ומצא חמץ בפסח, לא יברך[תקעה].

נזכר לאחר הפסח

לא בדק בתוך הפסח יבדוק לאחר הפסח, כדי שלא יכשל בחמץ שעבר עליו הפסח, שהוא אסור בהנאה. ולא יברך על הבדיקה של אחר הפסח[תקעו]. ויבדוק בנר ובחורים ובסדקים, אפילו כשבודק ביום[תקעז].

הנחת פתיתי חמץ בשעת הבדיקה

נוהגים להניח פתיתי חמץ במקום שימצאם הבודק, כדי שלא יהא ברכתו לבטלה. ומיהו אם לא נתן לא עיכב, שדעת כל אדם עם הברכה לבער אם נמצא[תקעז].

מה שמשייר יניחנו בצנעה

אחר הבדיקה, וכן בשעת הבדיקה, יזהר להצניע החמץ שמשייר לאכילתו[תקעח], וכן יצניע החמץ שמוצא בבדיקתו ומניחו כדי לבער[תקעט], כדי שלא יצטרך בדיקה אחרת[תקפ].

אם לא נזהר

אם לא נזהר בחמץ שמשייר לאכילתו אחר הבדיקה צריך לבדוק שוב, אך אין צריך לברך שנית על בדיקה זו. ואם בדק ולא מצאו צריך לבטל פעם אחרת, שהרי החמץ שגרר העכבר אחר הבדיקה לא היה בכלל הביטול שהרי שייר אותו למאכלו או כדי לבערו למחר. ומיהו אנו נוהגים בלאו הכי לבטל שנית בשעת השריפה[תקפא].

מתי חייב לחזור ולבדוק

אימתי אמרו שצריך לחזור ולבדוק, כגון שנטל עכבר בפניו, או נחסר הלחם, כגון שהניח עשר ככרות ומצא תשע, אבל בסתם שאינו יודע אם נחסר ממנו אם לא, אינו חוזר ובודק[תקפב]. ויש לכפות עליו כלי רחב[תקפג], או לתלותו באויר, או להניחו בתיבה, באופן שאין עכבר יכול לבוא לשם[תקפד]. ואם כפה עליו כלי ולא מצאו אינו צריך לבדוק, שודאי אדם נטלו[תקפה].

יא.

קצירת בית השלחים קודם הבאת העומר

אסור לקצור בארץ ישראל מין מחמשת מיני תבואה קודם לקצירת העומר[תקפו], שנאמר (ויקרא כג י) 'ראשית קצירכם', שיהיה תחילה לכל הנקצרים, אבל בית השלחין שבעמקים הואיל ואינו ראוי להביא ממנו, קוצרים אותו מלפני העומר, אבל לא יגדוש[תקפז].

איסור נגיעה בחמץ בפסח

גגו של אינו יהודי שהיה סמוך לגגו של ישראל, ונתגלגל החמץ מגגו של אינו יהודי לגגו של ישראל, דוחפו בקנה[תקפח].

לפרר או לשבור מצות בערב פסח

מצה שיוצאים בה בלילה, אסורים לאכול כל יום ארבעה עשר, ולכן יש מחמירים שלא לפרר או לשבור המצות בערב פסח, שלא לבוא לאכול מהם[תקפט], ואין לחוש לזה[תקצ].

ליגע באוכל ביום כפור

מותר ליגע ביום כפור באוכלין ומשקים וליתן לקטנים, ולא חוששים שיאכל או ישתה אם יגע[תקצא].

פניני הלכה

הוא דווקא כשנפל החמץ לבור מאליו, שבכך דינו כחמץ שנפלה עליו מפולת, אבל אסור להטמין חמץ בבור בידים על מנת שישאר שם עד אחר הפסח, ואם הטמין לא יועיל לכך אפילו ביטול, אלא צריך להוציא ולבערו בי"ד בניסן.

בחשוקי חמד בסוגייתנו (עמ' קמ) דן על פי זה בדבר מי שכתב שם הוי"ה על לחם, והגיע ערב פסח, מה יעשה בו כאשר אין לו נכרי למכרו לו, אם ישרפנו יעבור על מחיקת ה', ואם ישאירו בביתו יעבור על בל יראה, ואף אם יבטלנו יעבור על איסור דרבנן.

וכתב שנראה שאין לשרוף לחם זה, והדרך המובחרת ביותר הוא לשפוך על הלחם אקנומיקה, ויפסלו מאכילת כלב, ואם אין לו אקונומיקה, יבטלנו וישימנו בבור, ואף על פי שכתב המשנ"ב שאם מטמין את החמץ בבור בכוונה אין מועילה ההטמנה וחייב לבערו, נראה שזהו דווקא כשמטמינו על דעת לאוכלו, אבל אם מטמינו כדי שלא יכשל באיסור מחיקת השם, אף המשנ"ב מודה שאינו עובר עליו, מאחר והוא אנוס ומה יכול לעשות עוד, ומסיק בצ"ע.

יא.

מכירת חדש בחוץ לארץ

בסוגייתנו אמר אביי, שבחדש, והוא התבואה החדשה שגדלה קודם הקרבת העומר, לא גזרו חכמים לדעת רבי יהודה שמא יבוא ליטול ממנו ולאכול, כיון שאדם בודל מאיסור זה כל השנה, ולכן התיר רבי יהודה לקצור את התבואה החדשה קודם הקרבת העומר. אבל חמץ אין בדלים ממנו כל השנה, ולכן גזר רבי יהודה שמא יאכל ממנו בפסח, ואסר לבדוק אחריו אחר שעת הביעור. על פי סברא זו, שאדם בודל מן החדש כיון שכל ימות השנה אסור הוא עליו, דנו האחרונים לענין איסור סחורה והתעסקות בתבואת חדש בחוץ לארץ, וכמו שיבואר.

במשנה (שביעית פ"ז מ"ג) מבואר שאין עושים סחורה בפירות שביעית ולא בבכורות ולא בתרומות ולא בנבילות ולא בטריפות ולא בשקצים ולא ברמשים. הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ח) שיתן החמץ בכלי ויכסה, מפני שדרך השרצים לגלות הכיסוי, אבל כשכופה עליו כלי רחב אין השרצים יכולים מכל דבר של אכילה ושתיה. ועוד שאימת יום הדין עליו לכך אין לחוש שישכח.

להניח כלי מלא שמן מעל הנר

אין נותנים כלי מנוקב מלא שמן על פי הנר, כדי שיהיה השמן נוטף לתוך הנר, גזירה שמא יסתפק מהשמן[תקצב], ויעבור משום מכבה[תקצג]. ואם חיברו לנר בסיד או בחרסית, מותר. שכיון שהוא כלי אחד בודל ממנו, משום איסור שבת[תקצד].

קשירת דלי לבאר

קושרים דלי לבאר[תקצה] במשיחה או באבנט וכיוצא בהם[תקצו], אבל לא בחבל. ודווקא דליים הקבועים בבור, אבל דליים שלנו שאינם קבועים בבור, ועתיד לחזור וליטול את הדלי[תקצז] מותר אף בחבל, שאינו קשר של קיימא[תקצח].

לקשור חבל בעניבה

לקשור החבל בקשר עניבה מותר, שאין דינה כקשר[תקצט]. ואפילו אם עשה קשר אחד תחת העניבה, נוהגים בו היתר[תר], אם עשוי להתיר בו ביום[תרא].

[תקצב] **שכיון** שאין השמן בכלי שהנר בתוכו, אינו בודל ממנו, ואחר שהקצה שמן זה להדלקה, המסתפק ממנו חייב משום מכבה. משנ"ב (סי' רסה סק"ח). [תקצג] **בשו"ע** (או"ח סי' שלד סכ"ז) ובט"ז (סס ס"ק כח), מבואר שנחלקו הראשונים בדין מלאכה שא"צ לגופה, להרמב"ם חייב כר"ש, ולהטור פטור כחכמים, וא"כ להרמב"ם חייב בכל מכבה מדאורייתא, ופשיטא שיש לגזור שמא יכבה. ואפילו להטור שסובר שרק המכבה מפני שצריך לפחמים חייב חטאת, ועל סתם כיבוי פטור, גזרו רבנן בזה. משנ"ב (סק"נ). [תקצד] **שו"ע** (סס ס"ח). רמב"ם (סנה פ"י ה"ג). [תקצה] **היינו** חבל הקשור לדלי שקושרו לבאר כדי שיוכל לשאוב בו מים, וכן הדין כשמחובר החבל לבאר ונפסק מהדלי, ורוצה לקשרו לדלי. משנ"ב (סי' שח ס"ק כו). [תקצו] **מפני** שהם חשובים ואינו מבטלם שם, ולכן הקשר אינו של קיימא. אבל בחבל שאינו חשוב אסור, שדרכו לבטלו שם, וא"כ הוא קשר של קיימא. ואפילו בחבל של גרדי שהוא חשוב ולא ישאירו שם, ג"כ אסור. שגזרו בכל חבל אטו חבל סתם שאינו חשוב. משנ"ב (ס"ק מז). [תקצז] **משנ"ב** (ס"ק כח). ובביה"ל (ד"ה שפיכה) כתב, שבראשונים מוכח שאף אם נשאר שם יותר מיום אחד, עדיין אינו נחשב קשר של קיימא, ומותר. ולדעת הכל בו (הו"ד שם ס"ק) קשר ליותר מיום אחד נקרא קצת של קיימא ואסור לעשותו כתחילה, וא"כ גם בבאר אסור. [תקצח] **שו"ע** (סס ס"ד). רמב"ם (סנה פ"י ה"ג). [תקצט] **שו"ע** (סס ס"ה). רמב"ם (סס ה"ה). ומותר אפילו אם מהדקה יפה, ודעתו שיתקיים כן תמיד. ביה"ל (ד"ה עניבה). [תר] **רמ"א** (סס ס"ה). [תרא] **משנ"ב** (ס"ק כט) בשם האחרונים. ופירש הטעם, שהרי מה שנוהגים להתיר בקשר אחד למטה, משום שעניבה ע"ג קשר עדיין אינו נקרא מעשה אומן, אבל אם עשוי לקיום אסור אף בלא מעשה אומן. ולכן בלולב וכיוצא בו שעשוי לקיום, אסור לעשות עניבה

אוצר החכמה

פניני הלכה

(סס ה"ז) פסק שכל דבר שאסור באכילה אע"פ שמותר בהנאה אסור לעשות בו סחורה, וכתב שהכלל הוא, שכל שאיסורו מן התורה אסור לעשות בו סחורה, וכל שאיסורו מדבריהם מותר לעשות בו סחורה. וכן פסק השו"ע (יו"ד סי' קי ס"ח). והט"ז (סס סק"ח) הביא שלדעת הרשב"א (שו"ת, מ"ג סי' רכג) טעם האיסור בסחורה הוא משום חשש שמא יבוא לאכול מהן, וצידד בתחילה שהרשב"א סובר שאיסור סחורה הוא דאורייתא אלא שנתן טעם לאיסור התורה שהוא משום שמא יבוא לידי אכילה, אך במסקנתו נקט בדעת הרשב"א שאיסור סחורה הוא מדרבנן, וכמו שכתב בתרומת הדשן (סי' ו) בשם גליון תוספות, שהדרשה שדרשו בגמרא (נהנ כג.) לאיסור סחורה בשרצים, ממה שנאמר (ויקרא יא יח) 'יהיו' בהוויתן יהיו, אינה אלא אסמכתא. אך במשנה למלך (מלכ"מ פ"ח הי"ח) מסיק שאיסור סחורה הוא מן התורה, ולמדים משרצים לכל שאר איסורים. וכתב שהחילוק לדינא בין הדעות הוא בספק איסור, שלדעת הסוברים שאיסור סחורה הוא מן התורה, גם ספק איסור יש בו איסור סחורה, אבל לדעת הסוברים שאיסור סחורה הוא מדרבנן, יש להקל במקום ספק, שספק דרבנן הולכים בו לקולא.

גם בבינת אדם (כלל סט אות סד (פג)) כתב, שאף לדעת הרשב"א איסור הסחורה הוא מן התורה, והכריח שבודאי אין כוונת הרשב"א לומר שגזרו על הסחורה במאכלות אסורות שמא יבואו לאכול מהם, שהרי מבואר בסוגייתנו לענין איתור חדש, שכיון שבדלים ממנו בכל ימות השנה, לא אסרו חכמים להתעסק בו, ואם כן גם בכל שאר האיסורים שאיסורם נוהג בכל ימות השנה, לא היה לחכמים לגזור ולאסור סחורה בהם. ואין לומר שסחורה חמורה משאר התעסקות, כיון שהיא תמידית וקבועה, ואסרוה חכמים אף בדברים שבדלים מהם בכל ימות השנה, שהרי בסוגייתנו התירו גם מסחר בחדש, שכן מובא שהשוק היה מלא בקמח וקלי והיינו משא ומתן, והטעם כיון שבדלים ממנו בכל ימות השנה, ועוד שהרי מעשים בכל יום שמוכרים חדש, ולא אסרו משא ומתן בפירות חדש. ועל כן כתב שאיסור סחורה הוא מדאורייתא אף לדעת הרשב"א, אלא שמסרו הכתוב לחכמים, וחכמים ראו לאסור סחורה בדברים העומדים לאכילה ולהתירה בדברים שאינם עומדים לאכילה.

ובדברי הבינת אדם מבואר שבחדש אין איסור סחורה, ולא זו בלבד שלא אסרו בו שמא יבוא לאכול, שעל כך מבואר בסוגייתנו הטעם, משום שבדלים ממנו בכל ימות השנה, אלא גם אינו בכלל איסור סחורה במאכלות אסורות. וכתב בשם חדש על היראים (סי' קפט) שטעם ההיתר בזה יסודו בירושלמי (רפ"ג ערלה ופ"ג פסחים) שלדעת רבי אבהו אין איסור הנאה בחדש לפי שהוא איסור התלוי בזמן, והיינו שיש היתר לאיסורו, וא"כ יש מקום לומר לפי"ז שלא החמירו לאסור בו גם סחורה ואין לומדים חדש משרצים, שכיון שאיסורו תלוי בזמן אין בו איסור סחורה.

ובשבט הלוי (שו"ת, מ"ג סי' קפג) כתב שלכאורה היה מקום להוכיח מנזיר שהוא איסור התלוי בזמן ויש לו היתר, ובאמת לא אסרו בו איסור סחורה (ספרי נשא פיסקא כג), אך דחה שנזיר שונה כיון שהוא איסור יחיד, שמותר לאחרים ואינו אסור אלא לנזיר בלבד לפיכך לא גזרו בו.

והביא שבבית דוד (קן, יו"ד סי' קיז אות כח) צידד להתיר סחורה בחדש בחוץ לארץ, מפני שיש מתירים חדש בחוץ לארץ, ואף על פי שנוהגים לאסור, מכל מקום כבר כתב בפרי חדש (יו"ד סי' פג אות כו) לענין דג 'ברבוטא' שכיון שיש מתירים אותו באכילה, הרי הוא מותר בסחורה גם לדעת האוסרים אותו באכילה. והוסיף שבזמן שהיו דרים בארץ ישראל היה לכל אחד בביתו הרבה תבואה מן החדש, ואין דרכי נועם לומר שאסרה התורה לסחור בהם, מה שאין כן בשרצים שאין דרך האדם להחזיקם בביתו ואיסור סחורה בהם אינו היפך דרכי נועם. אמנם בשבט הלוי כתב שאין מקור להיתר כלל, וסברת דרכי נועם היא סברא מחודשת לומר כן במקום שלא פירשו חז"ל. ומסיק שיש לאסור איסור סחורה בחדש לכל הפחות מדרבנן.

וכתב שאין להתיר מחמת הטעם שיש היתר לאיסורו שעל כן אינו דומה לשרצים, שהרי גם לענין נבילות וטרפות כתבו האחרונים [חות יאיר (שו"ת, סי' קמב) ורעק"א (שו"ת, סי' עד)] שהיה מקום לומר שאין בהם איסור סחורה מן התורה [לכל הדעות] כיון שהיתה להם שעת הכושר, ואף על פי כן מדרבנן ודאי יש בהם איסור סחורה, והוא הדין לחדש שיש בו איסור סחורה על כל פנים מדרבנן. וכתב שהרוצה לסמוך על הבית דוד אין מזניחים אותו, אך לכאורה אין דבריו מוכרחים. אך שוב דן בזה בח"ו (סי' קיד אות ג) ושם נשאר בזה בצ"ע אם יש לאסור למכור חדש בכדי להמציא לקונים לאחר זמן היתרו.

מצא חמץ בביתו בפסח אחר שמכר כל חמצו לגוי

בגמרא ביאר רבא דעת חכמים הסוברים שאסור להתעסק בדבר האסור באכילה שהוא מחשש שמא יבוא לאכול ממנו, ולכן אסרו לעסוק בתבואת 'חדש' האסורה באכילה, ומכל מקום התירו לבדוק חמץ בפסח אם שכח לבדוק קודם המועד, ולא חששו שמא מתוך עיסוקו בחמץ יבוא לאכול ממנו, שכיון שהוא עצמו מחזר עליו למצאו ולשורפו, לא יבוא לאכול ממנו.

הריב"ש (שו"ת, סי' תפ) דן על פי זה בדבר חמץ שהתגלגל בפסח מגגו של נכרי לגגו של ישראל, והביא בשם הרי"ץ גיאת בהלכותיו [הלכות כלולות, לא באו לידינו בשלמות] שכתב, גג של גוי שהיה סמוך לגגו של ישראל, ונתגלגל חמץ מגגו של הגוי לגגו של ישראל, הרי זה דוחפו בקנה. ואם היה בשבת או ביום טוב כופה עליו כלי משום איסור טלטול מוקצה [ומקורו בירושלמי (נהנן פ"ג ה"ג), והובא גם ברבינו חננאל (נהנן פט:)]. ולמד הריב"ש מדבריו שאסור להוציא את החמץ בידים מביתו בפסח שמא יבוא לאכלו, ואפילו חמצו של נכרי אסור לטלטלו מטעם זה, הן ביום טוב של פסח והן בחול המועד, ורק להזיזו בקנה מותר [בחוה"מ], אלא אם כן מטלטלו כדי לבערו, שבזה לא חששו שמא יבוא לאכלו, וכמבואר בסוגייתנו. והובאו דבריו להלכה בשו"ע (או"ח סי' תמו ס"ג).

ודן בשבט הלוי (שו"ת, מ"ע סי' קנח) בדבר מי שמוצא חמץ בביתו בחול המועד של פסח אחר שמכר כל חמצו לגוי, ואינו יכול לבנות שם מחיצה, אם ישרפנו או יכניסו לרשות הנכרי. וכתב שיכול להגביהנו ולהכניסו לרשות שמכר לנכרי, ואין לגזור שמא יבוא לאוכלו בזמן שיעבירו לרשות זו, שכיון שהוא עצמו מחזר עליו להוציאו מרשותו כדי שלא יכשל בו לא יבוא לאוכלו. ואינו דומה לנידון הריב"ש שאסר וחשש שיבוא לאוכלו, מפני שכאן הוא מחזר לבערו. ועיין עוד שם (סי' נג) שביאר דעתו בהרחבה, וכתב שמותר אף להגביהו כדי להניחו ברשות הגוי, ובלבד שיכוין בפירוש שלא לזכות, ואם אפשר ע"י גוי עדיף.

ומכל מקום כתב (סס) שיש לצדד שרשאי גם לשרוף את החמץ ואינו נחשב למזיק ממונו של הגוי, כיון שאין דעת הגוי ליהנות מהחמץ אלא דעתו לקנותו כהלכה, ומוכן הוא לחזור ולמכרו כהלכה לישראל אחר הפסח. ואף אם נתן הגוי לישראל כסף על מנת שיקבלו חזרה כשיקנה הישראל את החמץ, מ"מ שריפת חתיכת חמץ וכיו"ב שמצא הישראל בפסח לא תגרע מאומה מהמקח, שהרי יקבל אותו סכום כסף, ולכן אין הגוי מקפיד על שריפת חתיכת החמץ. ועיי"ש עוד, ובמה שצידד להתיר לשרוף בתשובות והנהגות (שו"ת, מ"ג סי' לכט).

לימוד פרק במה מדליקין והלכות שבת לאור הנר

כתב בשו"ע (או"ח סי' ערה ס"ז), שאף על פי שאסרו חכמים לקרוא בשבת לאור הנר, גזירה שמא יטה, מותר לקרוא פרק במה מדליקין לאור הנר, שהרי הוא מזכיר איסור שבת ואיך ישכח. וכתב בביאור הגר"א (סס אות ה) שמקורו בדברי רבא בסוגייתנו, שהתירו חכמים לבער חמץ בפסח, ולא חששו שמא יבוא לאכלו, כיון שהוא עצמו עסוק בביעורו ואיך יבוא לאכלו, והוא הדין בזה, שכיון שהוא עצמו עוסק באיסורי שבת אין לחשוש שיבוא להטות.

ודנו האחרונים אם התירו לקרות לאור הנר גם שאר פרקים ממסכת שבת, או שמא לא התירו אלא פרק במה מדליקין, העוסק בנרות שבת. במשנה ברורה (סס ס"ק טז) כתב שמדברי השו"ע משמע שדווקא במה מדליקין התירו, כיון ששם נזכרו ענייני איסור הדלקה, ואיך ישכח וידליק, אבל שאר הלכות שבת לא התירו לקרוא לאור הנר. ובהגהות פעולת שכיר על מעשה רב (סי' קיד) הביא מההגהות מיימוניות (שבת פ"ה אות ס), שכתב 'ולקרות פרק במה מדליקין לאור הנר נראה דשרי, שהרי נזכר ושונה בו דיני נרות שבת, ואיך ישכח'. ומוכח מדבריו שבשאר הלכות שבת אין להתיר, וכתב שמלשונו המפורשת נלמד לשאר לשונות הראשונים הסתומים, שאין להתיר אלא בפרק במה מדליקין, שמזכיר בו איסורי שבת השייכים לאיסור הטיית הנר, אבל אם לומד שאר הלכות שבת שאין להם שייכות לאיסור הטיית הנר, אין בכך זכרון שלא להטות, ואין להתירו מכח סברת רבא בסוגייתנו.

ובארחות חיים (הלכות שבת אות קטז) מפורשים ב' דעות בזה, וזה לשונו, 'ומכל מקום לומר במה מדליקין במחזור נראה שמותר לאור הנר, שהרי הוא מזכיר איסור שבת ואיך ישכח, ויש אומרים שהוא הדין בכל ענין שמזכיר בו איסור שבת שמותר'.

וכן בבית מנוחה (שכנה, דיני דברים האסורים בעשות בלאור הנר בשבת סעי"ג, עט:) הסתפק בנידון זה, אם ההיתר הוא דווקא בפרק במה מדליקין לפי שפרק זה מדבר באיסור הטיית הנר בשבת, שמטעם זה אוסרים בפרק זה כל השמנים שאינם נמשכים אחר הפתילה, וכן מדבר משאר דיני איסור הדלקת הנר, ולכן לא ישכח ויבוא להטות, אבל שאר פרקי שבת שאינם מדברים בענין איסור זה של הדלקת הנר והטייתו אסור לקרותם לאור הנר, אף שמזכיר גם בהם איסורי שבת, כיון שאין מזכיר בהם איסור זה של הדלקת הנר והטייתו, או שמא כיון שמזכיר בהם איסורי שבת, אף שהם משאר איסורי מלאכות, לא יבוא לשכוח גם מאיסור זה של הטיית הנר. וממה שהזכירו הטור והשו"ע רק פרק במה מדליקין, דייק שאין להתיר שאר פרקים [כמו שדייק במשנה ברורה], אך ממה שסיימו שההיתר משום שהוא מזכיר איסור שבת, דייק שמותר ללמוד כל פרק העוסק בכל איסורי שבת. וכתב שכן נראה עיקר, ומה שנקטו פרק במה מדליקין הוא משום שפרק זה נקבע לאמרו בתפילת ערבית, מה שאין כן שאר פרקי שבת, אבל באמת הוא הדין שמותר ללמוד שאר פרקי שבת וכיוצא בהם, כל דבר שנזכרו בו איסורי שבת.

אך בפתח הדביר (סי' ערה, קנ:) נקט שכוונת הטור והשו"ע לסתום כדעה הראשונה שבארחות חיים, שלא התירו אלא בפרק במה מדליקין שנזכרו בו איסורי הטיית הנר בשבת, ועל פי זה כתב עוד, שלא התירו אלא לתלמיד חכם המבין מה שלומד, אבל עם הארץ הלומד פרק זה אסור לו לקרותו לאור הנר, ואף על פי שיודע שמוזכרים בו ענייני שבת אין די בכך, אלא צריך להבין ענייני איסור הטיית הנר בשבת המבוארים בו.

לימוד לפני התפילה

כתב בשו"ע (או"ח סי' פט ס"ו), שאין ללמוד קודם התפילה משהאיר היום והגיע זמן התפילה, שמא יטרד בגירסתו ויעבור זמן התפילה.

וכתב בארץ צבי (מ"ב ליקוטים מורה ד"ה אימתי), שהעולם אין נזהרים בזה, ונראה ללמד זכות עליהם, שכן מבואר בזוהר (מקץ רנ:) שלימוד תורה קודם התפילה הוא סגולה שתהיה תפילתו זכה בלי מחשבות זרות, והלומד תורה ומכוין לכך, אין חשש שישכח מלהתפלל, שהרי אדרבה עיקר כוונתו להכין עצמו להתפלל. והרי זה דומה למבואר בסוגייתנו שלא חששו שמא יבוא לאכול את החמץ כשמחזר עליו לבערו בחג הפסח, שכיון שהוא עצמו

בכור שאחזו דם

בכור שאחזו דם, יקיז. ובלבד שלא יתכוין לעשות מום. ואם נעשה בו מום בהקזה זו, הרי זה נשחט עליו[תרכ]. וי״א שאין שוחטים על מום זה[תרכא].

יא:

להסיר זבובים מבהמה ביו״ט

מסירים זבובים הנתלים בבהמה ביו״ט, אף על פי שהן עושים חבורה[תרכב].

זמן איסור חמץ באכילה והנאה בערב פסח

ראה להלן (יב:).

זמן שריפת חמץ

ראה להלן (יב:).

עדים שמעידים ומכחישים זה את זה ביום אחד בחודש

עד אחד אומר ברביעי בשבת בשנים לחודש, ועד השני אומר ברביעי בשבת בשלשה לחודש, עדותן קיימת, שאנו אומרים זה יודע בעיבורו של חודש, וזה אינו יודע בעיבורו של חודש[תרכג]. במה דברים אמורים עד חצות החודש, אבל אחר חצות החודש, כגון שאמר האחד בששה עשר בחודש, והשני אומר בשבעה עשר בחודש, אף על פי שכיוונו שניהם יום אחד מימי השבת, עדותם בטלה, שהעד שמאחר יום החודש ידע בחסרונו של חודש שעבר, והעד שמקדים יום החודש לא ידע שחודש שעבר חסר היה. תוספות (סס). ואין בית דין צריכים לשאול לעדים אם ידעו שניהם בהעיבור, ואף על גב שאם היה נתוודע לנו שידעו היתה עדותם בטלה, מ״מ כיון שכיוונו היום מהשבוע ברור הוא שאחד מהם טעה בעיבור העבר, שרוב האנשים טועים בזה כמבואר בתוספות (סס). ערוך השולחן (סכ״ג). כתב התומים (ס״ק יג), שאפילו בשני עדים אנו אומרים שטועים בעיבור החודש, כגון שאמרו בשנים לחודש, והוזמו בעמנו הייתם, מכל מקום העדות כשירה, שאומרים שטעו שניהם בעיבור החודש. [תרו] **רמב״ם** (סס). כן מבואר בגמרא (סנהדרין מג:). [תרז] **רמב״ם** (סס ה״ה). שו״ע (סס). וראה ש״ך (ס״ק טו). ולא אמרינן דטועים בשני עיבורים, שכיון שעבר כל החודש ודאי שמעו שהיה מעובר. רדב״ז. [תרח] **רמב״ם** (סס). כשיטת רבי מאיר בסוגייתנו. ומה שכתב שטועים שעה אחת, קשה מהמבואר בסוגייתנו שאדם טועה בשתי שעות חסר משהו, וצריך לפרש שמה שכתב שעה אחת, היינו בין השעה השניה לשלישית, שדרך אדם לטעות כשעומדים בשעה שלישית קוראים אותה שניה, וטועים מתחילת השניה עד סוף השלישית, ומפני שאין הטעות אלא בשעה אחת, שהשניה קורא שלישית, או השלישית שניה, מפני זה קורא אותה טעות בשעה אחת. ואפילו כשהראשון יאמר שעה שניה וכוונתו היתה על תחילת שעה שניה והשני אמר שעה שלישית וכוונתו לסוף שלישית אפילו הכי עדותם קיימת, שטעו בשעה אחת, ואפילו בכל הכמות של השתי שעות. כסף משנה. [תרט] **רדב״ז** (סס). כמבואר בגמרא אף שבשש חמה ג״כ עדיין במזרח ובשבע חמה במערב, מ״מ בשש החמה באמצע הרקיע, קרובה לנטות למזרח וקרובה לנטות למערב ואין עומדים עליה וטועים בזה. רדב״ז. [תרי] **רמב״ם** (סס). [תריא] **רמב״ם** (סס פ״ח ה״ד). [תריב] **רמב״ם** (סס פ״ג ה״ח). שו״ע (סס ס״ח). [תריג] **רמב״ם** (סס ה״ג). [תריד] **שו״ע** (סס). [תרטו] **סמ״ע** (סק״ח). ודברים אלו נתבארו בשו״ע (סס ס״ו). [תרטז] **רמב״ם** (סס). [תריז] **שו״ע** (סס ס״ו ס״ג, ס״ו ס״ח). [תריח] **כמבואר** להלן שכן הדין בחקירות. [תריט] **רמ״א** (סס ס״ו טו ס״ג). [תרכ] **קצות החושן** (ס״ו סק״ח) בשם פוסקים. [תרכא] **רמ״א** (סהע״ז ס״ו מג ס״ד). אע״פ שלאסור על בעלה בעינן דרישה וחקירה כמבואר להלן, היינו דווקא במקום עיגון או משום חשש דין מרומה שהרי האשה מכחשת, וכן בעדי קידושין כשהיא מכחשת בעינן דרישה וחקירה. בית שמואל (ס״ק יד). [תרכב] **שו״ע** (סס ס״ו ס״ח סכ״ח). וכעי״ז ברמב״ם (גירושין פי״ג הכ״ט). וכתב הרמב״ם (סס), ׳ואל יקשה בעיניך שהתירו חכמים הערוה החמורה בעדות אשה או עבד או שפחה או גוי המסיח לפי תומו, ועד מפי עד ומפי הכתב ובלא דרישה וחקירה, שלא הקפידה תורה על העדת שני עדים ושאר משפטי העדות אלא בדבר שאין אתה יכול לעמוד על בוריו אלא מפי העדים ובעדותן כגון שהעידו שזה הרג את זה או הלוה את זה. אבל דבר שאפשר לעמוד על בוריו שלא מפי העד הזה ואין העד יכול להשמט אם אין הדבר אמת כגון זה שהעיד שמת פלוני, לא הקפידה תורה עליו, שדבר רחוק הוא שיעיד בו העד בשקר, לפיכך הקלו חכמים בדבר זה והאמינו בו עד אחד מפי שפחה ומן הכתב ובלא דרישה וחקירה כדי שלא ישארו בנות ישראל עגונות׳. [תרכג] **רמ״א** (סס). [תרכד] **שו״ע** (סס ס״ו ס״ח). כיון שבאו לאוסרה על בעלה וכמבואר לעיל. [תרכה] **רמב״ם** (עדות פ״ח ה״ד).

עדים שמכחישים זה את זה בשני ימים בחודש

אמר האחד בשלשה לחודש, והשני אומר בחמשה לחודש עדותם בטלה[תרי].

יב.

עדים שמכחישים זה את זה בשתי שעות ביום

אמר עד אחד בשתי שעות ביום, והשני אומר בשלש שעות, הרי עדותם קיימת, שדרך העם לטעות בשעה אחת[תרי], וכן אם אחד אומר בשש שעות, והשני אומר בשבע שעות, עדותם קיימת[תרט].

עדים שמכחישים זה את זה בשלש שעות ביום

אבל אם אמר האחד בשלש שעות, והשני אומר בחמש שעות, עדותן בטלה[תרי].

חקירת ובדיקת העדים

מצות עשה לדרוש ולחקור את העדים

מצות עשה לדרוש את העדים ולחקרן ולהרבות בשאלתן, ומדקדקים עליהם ומסיעים אותם מענין לענין בעת השאלה כדי שישתקו, או יחזרו בהם אם יש בעדותם דופי, שנאמר (דברים יג טו) ׳ודרשת וחקרת ושאלת היטב׳. וצריכים הדיינים להיזהר בעת חקירת העדים שמא מתוכה ילמדו לשקר[תריא].

עדי ממונות אין צריכים דרישה וחקירה

מן התורה אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות צריכים דרישה וחקירה, שנאמר (ויקרא כד כב) ׳משפט אחד יהיה לכם׳, אבל אמרו חכמים כדי שלא תנעול דלת בפני לוין, אין עדי ממון צריכים דרישה וחקירה. כיצד, אמרו העדים בפנינו הלוה זה את זה מנה בשנה פלונית, אף על פי שלא כיוונו את החודש, ולא את המקום שהלוה בו, ולא את המנה אם היה ממטבע פלוני או ממטבע פלוני, עדותן קיימת[תריב].

עדי קנסות ושאר דברים שאין מצויים

במה דברים אמורים, בהודאות והלוואות ומתנות ומכירות וכיוצא בהן, אבל בדיני קנסות צריכים דרישה וחקירה, ואין צריך לומר במלקות ובגלות[תריג]. וכן עדי חבלות[תריד], ושאר הדברים שאין מצויים צריכים דרישה וחקירה[תרטו].

אם נראה לדיין שהדין שבא לפניו מרומה

אפילו בדיני ממונות, אם ראה הדיין שהדין מרומה וחשש לו, צריך דרישה וחקירה[תרטז] להוציא הדין לאמיתו[תריז]. ומכל מקום אין דינו כדיני נפשות, שאם אמר באחד מן החקירות שאינו יודע, מתבטלת העדות[תריח], אלא שצריך לחקור בדין מרומה כל מה שאפשר[תריט]. וי״א שדין מרומה בדיני ממונות הרי הוא כדיני נפשות ממש, וכל שלא נעשה בדרישה וחקירה היטב עדותם בטילה[תרכ].

עדי קידושין

עדי קידושין אינם צריכים דרישה וחקירה, אם לא בדבר שנראה שיש בו רמאות[תרכא].

עדים שמעידים על מיתת הבעל

אין בודקים עדים שמעידים על מיתת הבעל, בדרישה וחקירה, ואפילו אם הוכחשו בבדיקה כשרים[תרכב]. ואסור לדרוש ולחקור הרבה, אם לא במקום שיש לחוש לערמה אז צריך דרישה וחקירה[תרכג].

עדות לאסור אשה לבעלה

יש אומרים שאם באו עדים שאשת איש זינתה, צריכים דרישה וחקירה[תרכד].

צריך לחקור את העדים בזמן ומקום המעשה ובגוף המעשה

שבע חקירות בזמן ומקום המעשה

בשבע חקירות בודקים את העדים, באיזה שבוע, באיזו שנה, באיזה חודש, בכמה בחודש, באיזה יום מימי השבת, ובכמה שעות ביום, ובאיזה מקום. ואפילו אמר היום הרגו או אמש הרגו שואלים להם באיזה שבוע באיזו שנה באיזה חודש בכמה בחודש באיזה יום באיזו שעה[תרכה].

פניני הלכה

עוסק בביעורו, ודאי לא יבוא לאכלו. ואף בזה, כיון שהוא עצמו עוסק בהכנה לתפילה, בודאי לא ישכח להתפלל.

יב.

מקור חלוקת היום לשעות

בסוגייתנו הובאה המשנה בה נתבארו שבע חקירות ששואלים את העדים המעידים על מעשה שראו, באיזה שבוע היה, באיזה שנה, באיזה חודש, בכמה בחודש, באיזה יום, באיזה שעה, באיזה מקום. והביא רש״י (ד״ה נשנע מקילות) שבסנהדרין (מג.) למדו מפסוקים שצריך לחקור את העדים בשבע חקירות אלו. וכתב באורים ותומים (סי׳ ל תומיס ס״ק יג), שלכאורה יש כאן קושיא גדולה, שהרי מה שהיום נחלק לי״ב שעות או חלקים אינו מבואר בשום פסוק בתורה ולא נתקבל מסיני ולא יחייבו אותו הטבע והחקירה, ואינה אלא הסכמה בעלמא שהסכימו התוכנים לחלק את היום בזמנים מתחלקים שקל לחלקם ולהכפילם, ולכן חילקו אותו לי״ב חלקים וקראו להם שעות. ואם כן בהכרח לפרש מה שחוקרים את העדים מן התורה באיזה שעה היה המעשה, שאין כוונת התורה לחקור באיזה חלק מי״ב חלקי היום היה, כי מי גזר זאת, וכי י״ב שעות דאורייתא, רק כוונת התורה לשעה מוחשת ומורגשת והיינו לחצות היום שאז השמש מחלקת את היום לשני חלקים, שנחקור אם המעשה היה קודם חצות היום או אחריו. אלא שמאחר שהסכימו התוכנים לחלק את היום לי״ב חלקים, הסכימו החכמים להרבות בחקירה שכל המרבה לחקור בדקדוק יותר מצומצם הרי זה משובח. וביאר קושיית הגמרא (סנהדרין מ:) שנשאל אותם גם בכמה בשעה היה המעשה, שקודם נשאל באיזה שעה טבעית היה המעשה, דהיינו אם קודם חצות או אחר חצות, ורק אחר כך נשאל על השעה שהסכימו התוכנים לחלק את השעות של חצי יום לששה, באיזו שעה מתוך הששה שעות היה המעשה, כדי לצמצם את הטעות, שכפי קטנות הענין והשאלות יתמעט הטעות, ועי״ש שביאר שכמו שלא שואלים מיד על כל השבוע באיזה שעה מהקס״ח שעות שיש בשבוע היה המעשה, הוא הדין כאן עדיף לחלק את השאלה לשאלת התורה, ואח״כ למה שהוסיפו חכמים. ובאור שמח (עדות פ״ח ה״ד) הביא דבריו וכתב שהוא דבר נפלא ואמיתי.

אמנם בחזון איש (יו״ד סי׳ פה ס״ק עד) הוכיח מדין וסת השעות (נדה סג:) שיש ענין י״ב שעות בדאורייתא, והוא מכלל כוונת התורה. ובנידון זה אם חלוקת היום לי״ב שעות היא מן התורה או מדרבנן, תלוי זמן סוף קריאת שמע של שחרית לדעת המגן אברהם, וכמו שיבואר להלן (ע״ג).

הסתמכות על אומדנא של כל אדם באיסורי כרת

בחוט המשולש (סו״ס, סי׳ ו) דן הגר״ח מוולוז׳ין בדבר אדם שראוהו טובע במים, ויש אומדנות שיצאה נשמתו, אם אפשר לסמוך על אומדנות אלו ולהתיר האשה להינשא. וכתב (לוח ד) שנראה ברור שאומדנות המוכיחות למהר יציאת נפשו במים יש לסמוך עליהן ולומר שמת אף במים שיש להם סוף שבהם חששו חכמים שניצל, והוכיח כן, שהרי אמרו [במים שיש להם סוף] שאם שהה כדי שתצא נפשו ולא עלה מן המים מעידים עליו שמת (יבמות קכא. רמב״ם גירושין פי״ג הט״ז, שו״ע אהע״ז סי׳ יז סל״ג), ולא נמסר בשום מקום שיעור קבוע לזמן זה שבו יוצאת נפשו, ואם היה שיעור קבוע בודאי היו חכמים מוסרים אותו, ומתוך כך שהיה נמסר שיעור זמן קבוע גם לא היו מחלקים בין אדם חלוש ומוכה לבריא וחזק כמו בכל מידות חכמים, אך כיון שלא מסרו חכמים שיעור מפורש, משמע שאין שיעור קבוע בדבר, אלא הולכים בכל מקום אחר האומדנא, התלויה בכל אדם לפי בריאותו.

וכתב שאין לתמוה על כך, איך מתירים איסור כרת של אשה לשוק על ידי אומדנות בעלמא, שהרי כן הוא בכל האיסורים, כגון במוצאי שבת ביום המעונן שאין רואים ששקעה החמה, אם יצא הספק מליבו מותר לו לעשות מלאכה, ומה יפה כוחו של איסור כרת של אשה לשוק משאר איסורי כרת ומיתות בית דין שהולכים בהם אחר אומדנא. אכן כתב שצריך להתיישב היטב בזה, ובנידונו כתב עוד צירופים להוציא מאיסור תורה.

אך בקונטרס ענף עץ אבות (מנחת מיס מ״ס, סי׳ ה) כתב אל הגר״ח מוולוז׳ין שאין ראיה ממוצאי שבת, שכן מה שמותר לעשות מלאכה במוצאי שבת ביום המעונן, אינו משום אומדנא, אלא משום שאמרו בסוגייתנו שאין אנשים טועים בין יום ללילה, ולכן אף שיתכן עדים יטעו שתי שעות לדעת רבי מאיר, אין מקדימים לתת להם שעה אחת קודם היום, כיון שבודאי לא טעו בין יום ללילה. ועוד, שענייני הטעות בשעות שוים בכל אדם, בשיעורים המבוארים בסוגייתנו, ואין אדם יכול לטעות יותר מכפי השיעורים הללו, לכל

חקירות העדים בגוף המעשה

מכלל החקירות יתר על השבע השוות בכל, שאם העידו עליו שעבד עבודה זרה, שואלים להם את מה עבד ובאיזו עבודה עבד, העידו שחילל את השבת, שואלים אותם איזו מלאכה עשה והיאך עשה, העידו שאכל ביום הכפורים, שואלים אותם איזה מאכל אכל וכמה אכל, העידו שהרג את הנפש, שואלים אותם במה הרגו, וכן כל כיוצא בזה, הרי הוא מכלל החקירות[תרכז]. וי"א ששאלות אלו מכלל הבדיקות[תרכז].

כל המרבה בבדיקות העדים הרי זה משובח

ועוד מרבים לבדוק העדים בדברים שאינם עיקר בעדות ואינה תלויה בהם, והם הנקראים בדיקות, וכל המרבה בבדיקות הרי זה משובח. כיצד הם הבדיקות, הרי שהעידו עליו שהרג ונחקרו בשבע חקירות שמנינו, שהם כוונת הזמן וכוונת המקום, ונדרשו בכוונת המעשה, וכוונו המעשה וכוונו הכלי שהרגו בו, בודקים אותם עוד, ואומרים להם מה היה לבוש הנהרג או ההורג, בגדים לבנים או שחורים, עפר הארץ שנהרג עליו לבן או אדום, אלו וכיוצא בהם הם הבדיקות, מעשה שאמרו העדים הרגו במקום פלוני תחת התאנה ובדקו העדים ואמרו להם תאנים שלה שחורות היו או לבנות, ובחקירות אלו הרי לא שייך טעם זה, וא"כ לכאורה אינם מכלל החקירות, ונראה לתרץ, שחקירות בגוף המעשה כיצד היה, עדיפים מחקירות הזמן והמקום שהם חוץ מהמעשה והם חיצוניות, מפני שחקירות של גוף המעשה הם נוגעים לגוף המעשה עצמו, ולכן דין הוא שאם אמר איני יודע בהן עדותן בטלה על אף שעדיין אפשר להזים את העדות, אבל החקירות החיצוניות, בהם צריך את הטעם ששייך בהם הזמה. לחם משנה. [תרכז] **ערוך השולחן** (סו"מ סי' נ סק"ח). זהו דעת רש"י (ד"ה ותנן), שדווקא השבע הנזכרות במשנה בזמן ומקום הם חקירות וכל השאר הם בדיקות, וכן כתב הראב"ד (סס פ"נ ה"ח). [תרכח] **רמב"ם** (סס פ"ח ה"ו). [תרכט] **רמב"ם** (סס פ"נ ה"ח). כמבואר לעיל דעת הרמב"ם שגם השאלות עוקצים של אותם התאנים ארוכות היו או קצרות. וכל המרבה בבדיקות וכיוצא בהם, הרי זה משובח[תרכח].

החילוק בין חקירות ודרישות לבדיקות בחקירות אם אמר אחד מהם איני יודע עדותן בטלה

מה בין חקירות ודרישות לבדיקות, בחקירות ודרישות אם כיון האחד את עדותו והשני אומר איני יודע עדותם בטלה, כיצד העידו שהרג זה את זה, ואמר האחד כשנחקר בשבוע פלוני, בשנה פלונית, בחודש פלוני, בכך וכך בחודש, ברביעי בשבת, בשש שעות ביום, במקום פלוני הרגו, וכן כשדרשו במה הרגו אמר הרגו בסייף, וכן העד השני כיון עדותו בכל חוץ מן השעות שאמר איני יודע בכמה שעות היה ביום, או שכיון את השעות, ואמר איני יודע במה הרגו ולא הבנתי בכלי שהיה בידו הרי עדותם בטלה[תרכט]. וי"א שכשאינם יודעים במה הרגו עדותם קיימת, ששאלות אלו הרי הם בדיקות[תרל].

בבדיקות אפילו אם שניהם אומרים אין אנו יודעים עדותם קיימת

אבל בבדיקות, אפילו שניהם אומרים אין אנו יודעין עדותם קיימת[תרלא], כגון שכיוונו הכל, ואמרו להם הדיינים כליו היו שחורים או לבנים, ואמרו אין אנו יודעים ולא שמנו לבנו לדברים אלו שאין להן ממש, הרי עדותם קיימת[תרלב].

עדים המכחישים זה את זה

בזמן שהעדים מכחישים זה את זה, אפילו בבדיקות עדותם בטלה[תרלג].

החקירות הם בדברים של עיקר העדות

החקירות והדרישות הם הדברים שהם עיקר העדות ובהם יתחייב או יפטר, והם כוונת המעשה שעשה וכיוון הזמן וכיוון המקום שבהן יזומו העדים או לא יזומו, שאין אנו יכולים להזים העדים עד שיכוונו הזמן והמקום[תרלד].

יב:

זמן איסור חמץ באכילה והנאה בערב פסח

זמן איסור אכילה והנאה מן התורה

אסור לאכול חמץ ביום ארבעה עשר מחצות היום ולמעלה, שהוא מתחילת שעה שביעית[תרלה]. וכן אהנאה[19/06/2018] נאה[תרלו], ואפילו חמצו של נכרי אסור ליהנות ממנו[תרלו].

זמן איסור אכילה מדרבנן

ואסרו חכמים לאכול חמץ שתי שעות קודם, דהיינו מתחילת שעה חמישית[תרלח]. ומ"מ כל שעה חמישית מותר בהנאה[תרלט]. ורשאי למוכרו לנכרי, אפילו הרבה ביחד שודאי לא יאכלנו קודם פסח[תרמ], ויכול להאכילו לבהמה חיה ועוף, ובלבד שיעמוד עליהם לראות שלא יצניעו ממנו, ויבער מה ששיירו ממנו[תרמא].

אין שורפים תרומה וקדשים בשעה חמישית עד שעה שישית

במשך השעה החמישית תולים בה תרומה ולחם תודה, וכיוצא בהם מחמץ שהוא קודש, לא אוכלים ולא שורפים עד שתגיע שעה שישית ושורפים הכל[תרמב].

זמן איסור הנאה מדרבנן

מתחילת שעה שישית ולמעלה, אסרוהו חכמים גם בהנאה[תרמג], ואסור אז למוכרו לנכרי, ולא ליתן לו במתנה, ולא להאכילו לבהמה חיה ועוף[תרמד].

חמץ נוקשה או בתערובות

אפילו חמץ נוקשה שהוא חמץ דרבנן, גם כן אסור באלו השתי שעות, וכל שכן חמץ על ידי תערובות[תרמה]. ויש מקילים באכילת נוקשה בשעה חמישית[תרמו].

כיצד מקיימים מצות ביעור חמץ מן הדין יכול לבערו בכל דבר

כיצד ביעור חמץ, שורפו או פוררו וזורה לרוח או זורקו לים. ואם היה החמץ קשה ואין הים מחתכו במהרה, הרי זה מפררו ואחר כך זורקו לים[תרמז].

[תרכו] **רמב"ם** (סס). דעת הרמב"ם, שמלבד החקירות של זמן ומקום, יש עוד חקירות בגוף המעשה, כגון בחילול שבת איזו מלאכה עשה ובע"ז את מה עבד. ומה שלא מנו במשנה אלא שבע חקירות, מפני שאלו הן שוות בכל העבירות, וכל השאר הם פרטיות לכל עבירה. ולכאורה קשה ע"ז שהרי שאמרו בגמרא, שבחקירות אם אמר איני יודע עדותן בטלה, מפני שהם דברים שהעדים ניזומים בהם והרי זו עדות שאי אתה יכול להזימה, ובחקירות אלו הרי לא שייך טעם זה, וא"כ לכאורה אינם מכלל החקירות, ונראה לתרץ, שחקירות בגוף המעשה כיצד היה, עדיפים מחקירות הזמן והמקום שהם חוץ מהמעשה והם חיצוניות, מפני שחקירות של גוף המעשה הם נוגעים לגוף המעשה עצמו, ולכן דין הוא שאם אמר איני יודע בהן עדותן בטלה על אף שעדיין אפשר להזים את העדות, אבל החקירות החיצוניות, בהם צריך את הטעם ששייך בהם הזמה. לחם משנה. [תרכז] **ערוך השולחן** (סו"מ סי' נ סק"ח). זהו דעת רש"י (ד"ה ותנן), שדווקא השבע הנזכרות במשנה בזמן ומקום הם חקירות וכל השאר הם בדיקות, וכן כתב הראב"ד (סס פ"נ ה"ח). [תרכח] **רמב"ם** (סס פ"ח ה"ו). [תרכט] **רמב"ם** (סס פ"נ ה"ח). כמבואר לעיל דעת הרמב"ם שגם השאלות בגוף המעשה הרי הם חקירות, וא"כ עדותן בטלה. והראב"ד השיג עליו שטעה בזה כי בבדיקות אם אמר איני יודע אין עדותם בטלה. משום שסובר כרש"י (סס) שכל השאלות חוץ מהשבע חקירות הרי הם בכלל הבדיקות שאין עדותם בטלה. [תרל] **ערוך השולחן** (סס). כן דעת רש"י והראב"ד כמבואר. [תרלא] **רמב"ם** (סס). [תרלב] **רמב"ם** (סס). [תרלג] **רמב"ם** (סס). [תרלד] **רמב"ם** (סס פ"ח ה"ט). [תרלה] **רמב"ם** (ממן ומלה פ"ח ה"ח). [תרלו] **שו"ע** (סו"ס סי' תמג ס"ח). שלמדים מהפסוק (דברים טז ג) 'לא תאכל עליו חמץ' כלומר על קרבן הפסח. וקיבלו חז"ל דהיינו לא תאכל חמץ משעה שראויה לשחיטת הפסח, דהיינו מחצות היום ואילך שהוא בין הערביים. ומשעה שאסור באכילה אסור בהנאה. משנ"ב (סק"ס). [תרלז] **רמ"א** (סס). עיקר דין זה הובא בפוסקים לענין פסח, והרמ"א העתיקו כאן להשמיענו שה"ה שאסור גם משש שעות ולמעלה. משנ"ב (סק"נ). [תרלח] **כשיטת רבי יהודה** בסוגייתנו. וכמבואר בגמרא משום שחמץ לכל מסור, וגזירה משום יום המעונן שאדם עשוי לטעות אז שתי שעות, כיון שאין השמש זורחת. בית יוסף (סס ד"ה וכדי). הרמב"ם (סס ה"ט) כתב, שהגזירה היא שמא יטעה בין חמישית לשישית, וכתב בכסף משנה בשם הרא"ם שאין הגירסא 'בין חמישית לשישית' אלא 'בין חמישית ושישית', שהרי מבואר בגמרא שטעות ביום המעונן בין חמישית לשביעית היא, אלא כוונתו בין חמישית ושישית לשביעית, ולא הוצרך להזכיר לשביעית משום דעל זה קאי, שכבר כתב למעלה שמתחילת שעה שביעית אסור מן התורה. ועוד הביא שהרמב"ם בעצמו נשאל על כך והשיב (שו"ת הרמב"ם, ממן ומלה פ"ח), שהאמת היא כמבואר בגמרא, בין חמישית לשביעית, אלא שבחיבורו כיוון לקרב הדברים אל המצוי יותר. [תרלט] **כמבואר** בסוגייתנו שתולים כל חמש, ופירש רש"י (ד"ה מולין), שאינו צריך לשרוף שעדיין מותר בהנאה. בית יוסף (ד"ה ומ"ש ומיהו). ומה שמותר בהנאה בשעה חמישית אף על פי שאסור באכילה, כיון שטעם איסור האכילה בשעה חמישית אינו אלא להרחקה יתירה שלא יטעה ביום המעונן, שביום שאינו מעונן לא טועים בין חמישית לשביעית שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב כמבואר בגמרא, הלכך לא ראו לאסור כי אם באכילה לבד. אבל בשעה שישית שאפילו בלא יום מעונן טועים בינה לשביעית, דינה כמו שביעית לגמרי ואסרו אותה בהנאה כעין של תורה. ב"ח (ס"נ). [תרמ] **ואפילו** דבר שנקרא שם בעליו עליו, כגון שמכר אוצר של יין שרף, לא גוזרים שיחשדוהו שמכר לו הישראל בפסח, כשיראו שהעכו"ם מחזיק בו בפסח, כיון שמכר לו עכ"פ בשעה המותרת למכור. משנ"ב (סק"ד). [תרמא] **שו"ע** (סס). וכעי"ז ברמב"ם (סס ה"י). [תרמב] **רמב"ם** (סס ה"ט). [תרמג] **שו"ע** (סס). וכעי"ז ברמב"ם (סס ה"י). גזירה אטו שעה שביעית שאסור מן התורה בהנאה. משנ"ב (סק"ו). [תרמד] **משנ"ב** (סס). [תרמה] **משנ"ב** (סק"ג). [תרמו] **משנ"ב** (סס) בשם הנודע ביהודה (סו"ת, סי' כא). [תרמז] **רמב"ם** (סס פ"ג ה"ו). שו"ע (סס סי' תמה ס"ח). שהלכה כחכמים שחולקים על רבי יהודה וסוברים שהשבתתו בכל דבר, וכן פסקו הגאונים. מגיד משנה. והתוספות (להלן מ: ד"ה מן מיעוט) פסקו שהלכה כרבי יהודה. וכן כתב רש"י (סס ד"ה שאם). ומבואר בגמרא ששלא בשעת ביעורו מודה רבי יהודה שביעורו בכל דבר. ורש"י (ד"ה שלא) פירש, דהיינו בשעה שישית שעדיין אין איסורו מן התורה. אבל התוספות (ד"ה מימי) כתבו, ששלא בשעת ביעורו היינו בשעה שישית שאז רגילים העולם לבערו. וכתב הרא"ש (פ"נ סי' ג) שלפי"ז אין חילוק בפסק זה כל כך, מפני שרוב העולם מבערים קודם סוף שש ואז אפילו לרבי יהודה השבתתו בכל דבר.

פניני הלכה

דעה כפי מה שהיא, ולכן אם ממתין במוצאי שבת כפי השיעור שיכול לטעות בודאי הוא לילה ורשאי להבדיל ולעשות מלאכה. משא"כ בשאר איסורים שאין אומדנא של כל אדם שוה, לא שמענו בשום איסור דאורייתא להתיר על פי אומדנא, וליתן תורה לכל אחד בידו.

יב:

סוף זמן קריאת שמע ואכילת חמץ

בסוגייתנו נתבארו דיני סוף זמן אכילת חמץ וזמן שריפת חמץ. וכתב המג"א (סי' תמג סק"ג) בשם הב"ח (סי' תנט ס"ק סוד"ה נמצ ניח יוסף), ששעות אלו נמנות מעלות השחר עד צאת הכוכבים, והביא שדעת הלבוש (סי' רלג ס"ק) שחושבים אותם מהנץ החמה ועד השקיעה. ובמשנה ברורה (סס סק"ח) הביא ב' הדעות, וכתב שגם דעת הגר"א כדעת הלבוש שחושבים מהזריחה עד השקיעה, ומכל מקום לכתחילה טוב להחמיר כדעת הב"ח והאחרונים שעמו הסוברים שחושבים את השעות מעלות השחר עד צאת הכוכבים, ולפי זה מקדים סוף זמן האכילה וסוף זמן הביעור.

במחלוקת זו נחלקו הפוסקים גם לענין סוף זמן קריאת שמע ותפילה, שהמג"א (סי' נח סק"ח) כתב ששעות אלו מונים אותם מעלות השחר. ובמשנה ברורה (סס סק"ד) הביא דעתו, וכתב שדעת הגר"א שמונים השעות מהנץ החמה, ולפי זה סוף זמן קריאת שמע מאוחר יותר.

ודנו האחרונים בדעת הב"ח שסובר שהשעות נמנים מעלות השחר, איזה שעות מונים, אם מונים שעות זמניות לפי חלוקת היום מעלות השחר ועד צאת הכוכבים לי"ב, וכל חלק ממנו הוא שעה זמנית, או שמא מודה המגן אברהם שלענין חלוקת השעות אין מונים אלא מהנץ החמה עד השקיעה ומחלקים לי"ב, ושעות אלו קטנות יותר, ושלש שעות כאלו אחר עלות השחר כבר הוא סוף זמן קריאת שמע.

בספר שלום יהודה (סי' ה, נדפס מחילה בהגמחן מסי"ח) כתב הגר"א פלצ'ינסקי, שגם לדעת המגן אברהם ששלש שעות אחר עלות השחר הוא סוף זמן קריאת שמע, שיעור השעה הוא על פי חלוקת היום מהנץ ועד השקיעה. ששיעור השעות בכל מקום הוא שעות קצרות, מהנץ עד השקיעה, ואי אפשר להוציא משנה אחת מהכלל ולומר שהשעות המוזכרות לענין סוף זמן קריאת שמע הן שעות ארוכות יותר. ולפי זה ביום בינוני ששעות היום הם בדיוק י"ב שעות, והנץ החמה הוא בשעה שש וגם השקיעה היא בשעה שש, ועלות השחר הוא בשעה ארבע וחצי, יהיה סוף זמן קריאת שמע בשעה שבע וחצי, שהם שלש שעות קצרות אחר עלות השחר, ולא כמו שנדפס בלוחות שמחשבים גם את השעות מעלות השחר עד צאת הכוכבים, והשעות ארוכות יותר, וסוף זמן קריאת שמע הוא בשמונה ורבע.

ויסוד סברתו בזה היא, לפי שהיום מתחלק לשעות לכמה מדיני התורה, וכיון שביום הבינוני שמידת היום והלילה שוים אם מחלקים את היום לי"ב חלקים עולה כל חלק כמו חלק אחד מכ"ד מהמעת לעת, לכן קבעו תמיד לחלק את היום ואת הלילה לי"ב שעות, ואלו הם השעות הזמניות שבהם השתמשו חכמים בכל מקום. וכיון שהשעות שמשתמשים בהם בדיני התורה הם שעות זמניות מהנץ ועד השקיעה, אין שום סברא שלענין קריאת שמע ישתמשו בשעות אחרות מהשעות הזמניות הנהוגות בכל שאר העניינים.

והחזון איש (או"ח סי' יג מכתב ג, שנעוס יהודה סס) חלק עליו וקיים מנהג הלוחות, וכתב שמה שקבעו חכמים שעות בהקרבת תמיד וכיוצא בזה, אין ענין השעה קובעת כלום ולא נקבעו שיעורי התורה על פיה, ואינה אלא השקפה כללית על משך היום, וענייני העבודה שצריכים להיעשות בו מחייבים לחלק את היום לחלקים מסוימים, והתורה חילקה את היום השלם המזווג מיום וליל לכ"ד חלקים ואנו קוראים לכל חלק בשם שעה, וזה ניתן בסוד העיבור שנמסר מסיני לחלק את היום השלם לכ"ד שעות. אבל החלוקה לי"ב שעות אינה דין מדיני התורה, אלא אופן של חלוקת היום לחלקים.

ולפי שאין ממידת החכמה לסדר את פרקי העבודה על פי שעות זמניות מהנץ ועד השקיעה ולמנות את השעות מעלות השחר, למה יעקפו עלינו הדרך בזמן שאפשר ליישר המסילה ולחשוב שעות זמניות מעלות השחר ועד צאת הכוכבים, אם כן בודאי אם כוונת

המנהג לקיים ביעור חמץ בשריפה

המנהג לשרוף את החמץ[תרמח]. ומנהג זה, הוא אפילו אם שורפו בזמן הראוי דהיינו בסוף שעה חמישית כמנהגינו, או בכל שעה שישית, וכל שכן כשמצא חמץ לאחר שש או בפסח, בודאי לכתחילה יש לבערו על ידי שריפה דווקא[תרמט].

זמן שריפת החמץ

טוב לשרוף החמץ ביום, כמו נותר שהיה נשרף ביום, אך אם רוצה לשורפו מיד אחר הבדיקה כדי שלא תגררנו חולדה, הרשות בידו[תרנ].

זמן ביעור חמץ

שעת הביעור מעיקר הדין היא בתחילת שעה שישית. והנה צריך לבטל את החמץ בלילה אחר בדיקת חמץ, ומעיקר הדין בזה הוא יוצא ידי חובתו ואין צריך לחזור ולבטל פעם שנית ביום. ולפי שיש לחוש שמא נתגלגל כזית חמץ ממה שמשייר למאכלו, לפיכך נכון הדבר שבשעה שהוא מבער את החמץ יחזור ויבטל פעם שנית כל חמץ שיש ברשותו. וכיון שכן, צריך לבער את החמץ קודם שעה שישית שמתחילת שעה שישית ואילך אין בידו לבטלו[תרנא].

היאך מחשבים את שעות היום לגבי איסור חמץ

שעות זמניות שכל שעה אחת משתים עשרה

לעולם מחשבים היום לשתים עשרה שעות, וממילא בימים הארוכים משערים בשעות גדולות[תרנב]. ולפיכך בשנת העיבור שהיום ארוך, ומותר לאכול חמץ עד שליש היום[תרנג], אע"פ שהיום ארוך יותר משתים עשרה שעות שלנו, כגון שמגיע לשליש היום חמש שעות[תרנד]. וה"ה במדינות שהימים שלפני הפסח קצרים, מחלקים השתים עשרה שעות לשעות קטנות, ואינו רשאי לאכול רק עד שליש אותו היום[תרנה].

זמן תחילת היום וסופו

ומחשבים את היום מעלות השחר עד צאת הכוכבים[תרנו]. וי"א שמחשבים מהנץ החמה עד שקיעת החמה, ועד שליש מזה השיעור מותר לאכול חמץ[תרנז]. ולכתחילה טוב להחמיר כדעה הראשונה[תרנח].

שעות בינוניות שכל שעה אחת מעשרים וארבעה

י"א שמותר לאכול עד שתי שעות קודם חצות[תרנט], שהם סוברים שמחשבים את הארבע שעות בשעות בינוניות, היינו שכל שעה היא אחת מעשרים וארבע במעת לעת[תרס]. ולכן אפילו אם היום ארוך מותר לאכול יותר משליש היום, והיינו עד סוף שעה עשירית מחצות הלילה. והעיקר כדעה הראשונה ואין לאכול כי אם עד שליש היום[תרסא].

חישוב שעות היום לגבי מכירת חמץ

וכן הדין לענין מכירת החמץ שעדיין מותר בשעה החמישית, לדעה ראשונה מחשבים שעה חמישית לפי שעות זמניות, ולדעת הי"א מותר למכור עד שעה בינונית קודם חצות. ובדיעבד אם לא מכר עדיין וההפסד מרובה יש לסמוך על זה[תרסב].

זמן אכילת סעודת שחרית בכל יום

כשיגיע שעה רביעית יקבע כל אדם סעודתו[תרסג]. ופועלים, זמן סעודתם הוא בשעה חמישית[תרסד]. ואם הוא תלמיד חכם ועוסק בלימודו, ימתין עד תחילת[תרסה] שעה שישית ולא יאחר יותר, שאז הוא כזורק אבן לחמת[תרסו]. ודווקא אם לא טעם כלום בבוקר[תרסז], אבל אם טעם משהו, אינו כזורק אבן לחמת. ומ"מ לכתחילה נכון לקבוע סעודה בשישית, אף אם טעם משהו בבוקר[תרסח]. ומחשבים שעות אלו בשעות זמניות[תרסט].

עדים שמעידים ומכחישים זה את זה בנץ החמה או בשקיעתה

אם אמר עד אחד, קודם הנץ החמה היה המעשה, ועד אחד אומר שהיה בהנץ החמה, עדותן בטלה, אע"פ שהיא שעה אחת שהדבר ניכר לכל. וכן אם נחלקו בשקיעתה[תרע].

יג.

סדר ביעור חמץ בערב פסח שחל בשבת

מבערים את החמץ בערב שבת ומשיירים מזון שתי סעודות לשבת

ארבעה עשר בניסן שחל להיות בשבת, בודקים את החמץ ערב שבת שהוא ליל שלשה עשר[תרעא]. ומבערים את הכל לפני השבת[תרעב]. ומשיירים במקום מוצנע[תרעג] מזון שתי סעודות לצורך השבת, אבל סעודה שלישית זמנה אחר המנחה, ואז אינו יכול לעשותה לא במצה ולא בחמץ אלא במצה עשירה[תרעד].

זמן ביעור החמץ בערב שבת

מעיקר הדין אינו מחויב לבער החמץ עד סמוך לשבת, ובאופן כזה, אינו מניח בשעת הביעור רק שתי סעודות לצורך השבת[תרעה]. וטוב לבער החמץ בערב שבת קודם חצות[תרעו], כדי שלא יבואו לטעות בשאר שנים לבער אחר חצות[תרעז]. ובאופן כזה יכול להניח יותר משתי סעודות אם רוצה לאכול עוד קודם הלילה[תרעח].

ביעור התרומות בערב שבת

היו לו ככרות רבות של תרומה צריך לשורפם בערב שבת, ולא יערב טהורה עם הטמאה וישרוף, אלא שורף טהורה לעצמה, וטמאה לעצמה, ותלויה לעצמה. ומניח מן הטהורה כדי לאכול עד ארבע שעות ביום השבת בלבד[תרעט].

להזכיר אליהו הנביא במוצאי שבת

רגילים להזכיר אליהו הנביא במוצאי שבת, לפי שהוא עתיד לבשר הגאולה, וכיון שמובטח להם לישראל שאין אליהו בא לא בערבי שבתות ולא בערבי יו"ט[תרפ], לכן אנו מתפללים שכיון שעבר השבת ויכול לבוא, שיבא ויבשרנו[תרפא].

[תרמח] **רמ"א** (סס). [תרמט] **משנ"ב** (סס). טעם מנהג זה, הוא לחוש לדעת הפוסקים כרבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה, שנלמד מנותר שהוא בשריפה. משנ"ב (סק"ו). ואף שלדעת התוספות רבי יהודה מודה שבשעה שישית השבתתו בכל דבר, מ"מ חוששים לדעת רש"י, שלרבי יהודה בשעה שישית השבתתו בשריפה דווקא. וזהו רק חומרא, שלדינא הסכימו כל הפוסקים כתוספות. ביאור הגר"א (תוס ד). [תרנ] **רמ"א** (סס), רמב"ם (סס ה"ג). כמבואר בסוגייתנו שיכול לבערו שלא בשעת ביעורו. קרית מלך. ואפילו בזה מתקיים מצות תשביתו בזמנו, שמשלשים יום ואילך קודם הפסח חל עליו חובת ביעור. משנ"ב (סק"מ). ומהרי"ל כתב לשרוף דווקא ביום כדי שיזכור לבטל. מג"א (סק"ג). [תרנא] **שו"ע** הרב (סס סי' תלב סי"ב, יג). משנ"ב (סי' תמה סק"ו). כמבואר בגמרא (ז.) שכיון דאסור מדרבנן בהנאה, כדאורייתא דמי, ואינו ברשותו ואינו יכול לבטלו. [תרנב] **משנ"ב** (סי' תמג סק"ו). [תרנג] **רמ"א** (סס ס"ק). [תרנד] **משנ"ב** (סס). [תרנה] **משנ"ב** (סס). וכ"כ הרמב"ם בפירוש המשניות (נגלות פ"ק מ"ג), שכל השעות שנזכרו בכל המשנה אינן אלא שעות זמניות, ופירוש זמניות, השעות אשר שתים עשרה מהן ביום וכן בלילה, בין בתקופת תמוז בין בתקופת טבת, ועל דרך זו תדון בכולן. [תרנו] **משנ"ב** (סק"מ). כ"כ הב"ח (סי' תלב ס"ק) להחמיר שחושבים היום מעלות השחר עד צאת הכוכבים. וכן כתב המג"א (סק"ג). [תרנז] **משנ"ב** (סס). והוא קולא בענינינו. וזהו דעת הלבוש (סוס"מ סי' רמז ס"ג), שכן משמעות הגמרא בכל מקום שהוזכר שעות כגון ארבע שעות דחמץ וארבע שעות דרבי יהודה בתפילת השחר, שכולם מעת הזריחה. וכתב שכן הלכה למעשה בכל הדינים שתלו אותם בשעות היום. [תרנח] **משנ"ב** (סס). [תרנט] **רמ"א** (סס). [תרס] **כ"כ** בתרומת הדשן (סי' קכ). והטעם שמבואר בגמרא שהסיבה שמותר לאכול עד שעה חמישית הוא לפי שאין אדם טועה יותר משתי שעות, ואלו השעות מסתמא הם שעות בינוניות. וכתב בביאור הלכה (ד"ה וי"ב), שלכאורה לדעה זו יצוייר לפעמים גם חומרא, כגון במדינות שהימים שקודם פסח הם קצרים משלנו, לא יהיה מותר באכילה שתי שעות קודם חצות, ולדעה ראשונה שמחשבים בשעות זמניות, בודאי מותר אפילו בתוך שתי השעות, כל זמן שהוא עדיין במשך שליש היום. ואפשר שבאופן כזה גם התרומת הדשן מודה להקל, שהרי יש עוד תירוץ בגמרא שהטעם שמותר לאכול עד שעה חמישית הוא משום ששעה רביעית זמן סעודה לכל היא ואין אדם טועה בה, וא"כ אין לאוסרו באכילה בתוך שתי שעות מחשש שיטעו לאכול גם אחר חצות, שהלא עד שליש היום זמן סעודה לכל היא, שמסתמא במדינות שהיום קצר ג"כ זמן סעודה עד שליש היום, אף שנמשך בתוך השתי שעות שקודם חצי היום וא"כ אין אדם טועה בה. ביאור הלכה (ד"ה וי"ב). [תרסא] **משנ"ב** (סק"ט). [תרסב] **משנ"ב** (סס). [תרסג] **שו"ע** (סס סי' קמ ס"ק). [תרסד] **משנ"ב** (סק"ט). [תרסה] **משנ"ב** (סק"ג). ולא יאחר יותר עכ"פ מסוף שעה שישית. משנ"ב (סס). [תרסו] **פירוש** כמו חמת יין שחסר וע"י זה נפגם, וזורק לתוכו אבן שיתמלא וזה לא מעלה ולא מוריד, דהיין לא נתרבה ע"י זה, וטוב היה שימלאהו יין, כך בזו האכילה לא יתווסף לו כח ע"י זה. משנ"ב (סק"ד). [תרסז] **שו"ע** (סס). טוב שישים אכילתו ביום קלה מבלילה. ויאכל שתי פעמים ביום אם חלש לבו. ואל ימלא כריסו בפעם אחת. ויתנהג על פי מה שכתוב בענין המן (שמות טז ח) 'בערב בשר לאכול ולחם בבקר לשבוע'. איתא בזוהר (בשלח סג.), לא יבשל אדם מזון ביום זה ליום אחר, וכן לא ישאיר מזון מיום זה ליום אחר, והטעם כדי שיבקש בכל יום על מזונותיו, ויהיה על ידו ברכה בכל יום. וטוב שיפנה קודם סעודתו. משנ"ב (סס). [תרסח] **שהרי** דרכם היתה לטעום בשחרית כמבואר בגמרא (סוכה כו.) 'כד טעם בר בי רב ועייל לכלה'. ואפילו הכי משמע בגמרא (שבת י.) שזמן סעודה הוא עד שעה שישית, הרי שאפילו טעם צריך לאכול עד שעה שישית. משנ"ב (סק"ה). [תרסט] **משנ"ב** (סק"ג). כתב המג"א (סק"ו), שמשמע בסוגייתנו, שמחשבים מעלות השחר בשעות זמניות, שהרי מבואר בגמרא שבשעה רביעית מותר לאכול חמץ מפני שהוא זמן סעודה, ושעה רביעית לענין פסח היינו שעה רביעית מעלות השחר, אמנם בגמרא (תענית כה:) משמע, שמחשבים השעות משעה שקם ממיטתו, וא"כ צריך לפרש שמה שמשמע מסוגייתנו שמחשבים משעה שעלה עמוד השחר, היינו משום שרוב העולם עומדים בעמוד השחר, אכן אם קם ממיטתו אחר עלות השחר מחשבים שעה רביעית מעת שקם ממיטתו. [תרע] **רמב"ם** (עדות פ"ג ה"ה). הוא הדין בשקיעה שטעם אחד הוא. רדב"ז. [תרעא] **רמב"ם** (ממץ ומצה פ"ג ה"ג). שו"ע (סס סי' תמד ס"ק). [תרעב] **כשיטת** רבי אלעזר איש ברתותא בסוגייתנו, שאמר שמבערים את הכל מלפני השבת, וכוונתו גם על חולין, ומשיירים מהם מזון שתי סעודות, כמו שמשיירים מתרומות טהורות. בית יוסף (ד"ה ומיהו עכו). ודעת הראב"ד בהשגות, שרבי אלעזר איש ברתותא לא אמר בחולין אלא בתרומה, ואף על גב שאמר 'הכל', אפשר לומר שמשום ששנה תרומות תלויות, טמאות, וטהורות אמר 'הכל'. אבל חולין אין צריך לבער לפני השבת, ויכול לשייר הכל ובשבת יבער מה שנשאר, כמבואר להלן (מט.) שכן שיטת רבנן ורבי אליעזר ב"ר צדוק. מגיד משנה. וראה בבית יוסף (סס ד"ה והרי"ף), שכן הבין הר"ן בסוגיין (על הרי"ף, ד"ה ותקפ) בדעת הרי"ף. והבית יוסף עליו שדבריו תמוהים, שלדבריו הרי"ף לא בא לפסוק הלכה בחולין אלא בתרומה, שאינה מצויה בזמן הזה, ואין דרכו לכתוב אלא דברים הנוהגים בזמן הזה. [תרעג] **משנ"ב** (סק"ג). [תרעד] **שו"ע** (סס), וכעי"ז ברמב"ם (סס). ומ"מ בשחרית יפסיק סעודתו לשנים, שי"א שיוצא בזה סעודה שלישית. מגן אברהם (סק"ח). ואם נשאר מן החמץ ביום השבת אחר ארבע שעות מבטלו, וכופה עליו כלי עד מוצאי יום טוב הראשון ומבערו. רמב"ם (סס). [תרעה] **ביאור** הלכה (ד"ה מפיירין). [תרעו] **היינו** בתחילת שעה שישית כמו בשאר שנים. משנ"ב (סק"ע). והנה לעיל הובא מש"כ המשנ"ב (סי' תמה סק"ו), שלמנהגינו שמבטלים שנית החמץ קודם הביעור, צריך לבער בסוף חמישית, וכאן כתב בתחילת שעה שישית, ודייק מזה במקראי קודש (מ"ס סי' מו), שבערב שבת, שאז אינו מבטל בשעת הביעור אלא למחרת בשבת, יכול לבער אף בתחילת שעה שישית, שאז זמן הביעור מעיקר הדין. והחיי אדם (סי' קכט ס"ע) כתב, שקודם חצות הכוונה עד סוף שעה החמישית כמו בכל שנה. [תרעז] **שו"ע** (סס ס"ג). [תרעח] **ביאור** הלכה (סס). [תרעט] **רמב"ם** (סס ה"ל). [תרפ] **כמבואר** בסוגייתנו. [תרפא] **טור** (סוס"מ סי' רלה). רמ"א (סס ס"ק).

פניני הלכה

חכמים להתחיל מנין השעות שהזכירו מעלות השחר, גם השעה היא אחד מי"ב ממשך היום מעלות השחר עד צאת הכוכבים. ומה שנאמר כאן שיעור שלש שעות אין זה משום שיש הלכה בשעות, אלא סימן בעלמא הוא, ולא נמצא שום דין מדיני התורה שיהא צורך בו לדעת מה נקרא שעה בתורה.

ולעיל (ע"ח) הובא מדברי התומים והחזון איש שדנו אם ענין השעות נמסר בתורה. ולפי המבואר כאן נמצא חילוק להלכה מנידון זה, שאם השעות נמסרו בתורה, והשעות הן שעות זמניות מהנץ החמה ועד השקיעה, אם כן גם לדעת המגן אברהם מונים שלש שעות קצרות מעלות השחר. אבל אם לא נמסרו שעות בתורה, אין ענין סוף זמן קריאת שמע תלוי בשעות אלא ברבע היום, וכיון שהיום מתחיל בעלות השחר ומסתיים בצאת הכוכבים, ג' השעות הם חלק א' מי"ב מעלות השחר ועד צאת הכוכבים, שג' שעות כאלו הם רביע היום מעלות השחר ועד צאת הכוכבים.

יג.

אופן קיום סעודה שלישית בערב פסח שחל בשבת

בסוגייתנו הובאה ברייתא בדין י"ד בניסן שחל להיות בשבת, ובה מבואר שמבערים את כל החמץ לפני השבת, ומשיירים מזון שתי סעודות כדי לאכול אותם בשבת עד ארבע

ישראל שיש ברשותו חמץ שהפקיד אצלו חבירו

אין למכרו לנכרי רק כשהגיע זמן איסורו

ישראל שהיה בידו חמצו של ישראל אחר בפקדון, יעכבנו עד תחילת[תרפב] שעה חמישית[תרפג], ולא ימכרנו מקודם שמא יבוא בעליו ויקחנו[תרפד]. ואם עברה שעה חמישית ולא בא בעליו, ימכרנו לנכרי[תרפה], משום השבת אבידה לבעלים[תרפו].

אם חושש שלא ימצא קונים בזמן איסורו

אם הוא מסתפק שבשעה חמישית אפשר שלא ימצא קונים כלל, מותר למכרו מקודם[תרפז].

צריך למכור בשומה על פי בית דין

צריך למכור על פי שומת בית דין, ואף על פי שזמנו בהול[תרפח].

אם יכול ימכור במנהג מכירת חמץ שלנו

במקום שיכול למוכרו לנכרי ויחזיר לו הנכרי אחר פסח, כמנהג מכירת חמץ שלנו, אסור למוכרו מכירה חלוטה[תרפט].

אם לא מכרו והגיע זמן הביעור

ואם לא מכרו, חייב לבערו בזמן איסורו, אפילו אם אינו חייב באחריותו[תרצ]. ואפילו אם לא קיבל עליו שמירה כלל[תרצא].

מי שיש בידו פקדון ויודע שעתיד להיפסד

וכן הדין לשאר הפקדונות, אע"פ שהוא יודע בודאי שיזולו בזמן פלוני, או יאנוס אותם המלך, לא יגע בהם, שמא יבואו בעליהם מקודם ויטלו ממונם[תרצב]. אבל כשהגיע זמן הזול או האונס, ימהר למכור ולהציל ממון חבירו[תרצג].

המוכר פקדון על פי בית דין אין מוכר לעצמו

כל המוכר פקדון על פי בית דין, הרי זה מוכר לאחרים ואינו מוכר לעצמו, מפני החשד, והדמים יהיו מונחים אצלו. ויש לו רשות להשתמש בהם, לפיכך הרי הוא עליהם שומר שכר, אע"פ שעדיין לא נשתמש בהם[תרצד].

גבאי צדקה הצריכים לפרוט מעות או למכור מהתמחוי

גבאי צדקה שגבו הרבה פרוטות לחלקם לעניים, ועתה אין להם עניים לחלק, וא"א להשהות הפרוטות מפני שמחלידים ויתקלקלו, וצריך לפורטם על מטבעות כסף וזהב, פורטים לאחרים אבל לא לעצמם מפני החשד. וכן גבאי תמחוי שאין להם עניים לחלק, וצריכים למכור מה שגבו מהתמחוי, ימכרו לאחרים אבל לא לעצמם, מפני החשד[תרצה]. ואם ידוע שאין בקופה של צדקה רק דבר מועט מותר, שבדבר מועט אין חשד[תרצו].

אין הגבאים צריכים לתת דין וחשבון

ואין מחשבים בצדקה עם גבאי צדקה, ולא בהקדש עם הגזברים, שנאמר (מלכים ב' יב טז) 'ולא יחשבו את האנשים אשר יתנו את הכסף על ידם לתת לעושי המלאכה, כי באמונה הם עושים'[תרצז]. ומ"מ כדי שיהיו נקיים מה' ומישראל, טוב להם ליתן חשבון[תרצח].

גבאים שאינם כשרים צריכים לתת דין וחשבון

וכל זה בגבאים הכשרים, אבל מי שאינו כשר, או שנתמנה באלמות וחזקה, צריך ליתן חשבון. וה"ה בכל ממונים על הצבור[תרצט].

אם חושדים אותם בדבר שראוי להסתפק בעיני הדיין

אפילו נתמנה מדעת הציבור, אם קוראים עליו תגר שלא נהג כשורה, וחושדים אותו בדבר שראוי להסתפק בעיני הדיין, צריך לתת חשבון. והחשבון לא יעשה לפני כל מערער עליו, שידוע שכמה דברים צריכים להוציא ממעות ציבור שאין לגלות אלא לצנועים[תש].

אם רוצים למנות גבאים אחרים אין בזה חשד

כשרוצים הציבור יכולים לסלק הגבאי ולמנות אחר, ואין כאן משום חשד. וה"ה שאר ממונים[תשא], והיינו במקום שנהגו למנות אנשים ידועים לזמן ובהגיע זמנם יצאו אלו ונכנסים אחרים תחתיהם, שכיון שנהגו בכך אין כאן משום חשד, אבל בתוך הזמן אין הציבור יכולים לסלקו משום חשד[תשב].

יג:

מי שיש בידו פקדון של חבירו ומתמעט והולך

המפקיד פירות אצל חבירו הרי זה לא יגע בהן, ואע"פ שהן מתחסרים ומתמעטים והולכים[תשג], במה דברים אמורים, כשחסרו חסרון הראוי להן בכל שנה, אבל אם חסרו יותר מכדי חסרונן, אם בעל הפקדון בעיר, יודיענו, ואם אינו בעיר, מוכרן בבית דין מפני שהוא משיב אבידה לבעלים[תשד]. וכן המפקיד פירות אצל חבירו והרקיבו, דבש ונפסד, יין והחמיץ, עושה תקנה לבעל הפקדון אם אינו בעיר, ומוכרם בבית דין. ואע"פ

[תרפב] **משנ"ב** (סי' תמג סק"י). [תרפג] **שו"ע** (סס ס"ב, סו"מ סי' לג סי"ז). רמב"ם (מלכה ופקדון פ"ז ה"ג). [תרפד] **משנ"ב** (סק"י). [תרפה] **שו"ע** (סס). רמב"ם (סס). [תרפו] **שו"ע** (סו"מ סס). רמב"ם (סס). שהרי אח"כ יאסר בהנאה, ויגרם הפסד לבעליו, ויש חיוב על כל אדם למנוע הפסד ממון לחבירו מדין השבת אבידה. [תרפז] **משנ"ב** (ס"ק יג). [תרפח] **ערוך השולחן** (סו"מ סס סנ"ג). כן מבואר בתוספות (ד"ה מלי). [תרפט] **משנ"ב** (סס). [תרצ] **שו"ע** (סו"מ סס ס"ג). ואע"ג שאפשר שהמפקיד מכרו לעכו"ם בענין שלא יעבור עליו, מ"מ אין ספק מוציא מידי ודאי. משנ"ב (ס"ק יג). אם היה לו שהות למכור ונתעצל ולא מכרו והוצרך לבערו, דעת המג"א (סק"ה), שחייב לשלם אח"כ דמיו למפקיד, אף שהוא שומר חינם משום שפשיעה היא, שהיה לו למוכרו קודם זמן איסורו. ובחק יעקב מחלק בזה בין שומר חינם לשומר שכר. ורוב האחרונים הסכימו שבין שומר חינם ובין שומר שכר פטור, שזה לא נכנס בכלל שמירה, שלא קיבל עליו אלא לשמור את החפץ שיהא ברשות בעליו ושיחזירנו לו בשלימות, אבל לא קיבל עליו למוכרו, שהרי אדרבה במכירה זו מוציאו מרשות בעליו, ואינו צריך למוכרו אלא מטעם מצות השבת אבידה, ולא מצינו שמחויב לשלם מי שאינו משיב אבידה. אבל אם החמץ הוא ממושכן אצלו, ועבר שעה חמישית ולא מכרו, ואח"כ כשהגיע זמן איסורו הוכרח לשורפו, בזה מסתבר שהפסיד חובו עכ"פ, שודאי דעת כל ממשכן שכל זמן שלא יחזיר לו המלוה משכונו לא יוכל לתבוע ממנו חובו, אא"כ יהיה המלוה אנוס באבידת המשכון, אבל כאן שעצלותו גרמה הפסד המשכון אין זה אונס. ופשוט שאם מכרו בערב פסח, אע"פ שמכרו בזול אין עליו כלום וההפסד הוא על הלוה. ואם המשכון הוא בעין כגון שלא ביערו המלוה לאחר זמן הביעור, והשהה אותו עד לאחר הפסח, אפשר שיכול לומר לו הרי שלך לפניך, אע"פ שאינו שוה עכשיו כלום, שחסרון שאין ניכר הוא ולא הפסיד חובו. משנ"ב (ס"ק יג). [תרצא] **משנ"ב** (ס"ק יד). ואע"ג שהוא אינו עובר עליו מ"מ יבערנו, שלא יעבור עליו המפקיד שכל ישראל ערבים זה לזה. ודעת הגר"א שיש עליו חיוב מן התורה לבער אף שהחמץ אינו שלו, כיון שהחמץ בביתו והוא של ישראל. משנ"ב (סס). [תרצב] **רמב"ם** (סס). שו"ע (סס ס"ח). דין זה למד הרמב"ם מחמץ שכל שכן הוא, שהרי בחמץ ההפסד ברור, ואע"פ כן אמרינן שלא יגע בו. מגיד משנה. [תרצג] **סמ"ע** (סס סק"מ). [תרצד] **רמב"ם** (סס ה"ה). שו"ע (סס ס"ט). [תרצה] **ערוך השולחן** (יו"ד סי' רמ ס"י). וכעי"ז **ברמב"ם** (מתנות עניים פ"ט ה"ט) ובשו"ע (סס ס"ג). [תרצו] **פתחי תשובה** (סק"ט). [תרצז] **רמב"ם** (סס). שו"ע (סס). פירוש שלא היו האמרכלים באים לחשבון, עם האנשים הגזברים אשר יתנו האמרכלים את הכסף תמיד על ידם לתתו לעשי המלאכה, לפי שלא היו חשודים בעיניהם, כי באמונה הם עושים. רש"י (סס). [תרצח] **רמ"א** (סס). [תרצט] **רמ"א** (סס). [תש] **ש"ך** (סק"ג). פתחי תשובה (סק"ג). [תשא] **רמ"א** (סס). [תשב] **ש"ך** (סק"ד). [תשג] **רמב"ם** (מלכה ופקדון פ"ז ה"ט). שו"ע (סו"מ סי' לג סט"ו). [תשד] **שו"ע** (סס), וכעי"ז ברמב"ם (סס). וכשהוא מוכרם ימכור לכהנים בדמי תרומה, שמא עשו אותם הבעלים תרומה או תרומת מעשר על פירות אחרות. רמב"ם (סס).

פניני הלכה

ולמעלה. והרמ"א (סס) כתב שבמדינות אשכנז שאין נוהגים לאכול מצה עשירה, יקיים סעודה שלישית במיני פירות או בשר ודגים. והמשנה ברורה (סס סק"ח) הביא דברי האחרונים שכתבו שטוב גם כן לחלק סעודת שחרית של פת לשנים, כיון שיש אומרים שיוצא בזה ידי סעודה שלישית, וכן דעת ביאור הגר"א (סס סו"מ ז) שנכון לעשות כן, ובלבד שיברך באמצע ברכת המזון ויפסיק איזה שהות, כדי שלא יהיה בכלל ברכה שאינה צריכה. ומכל מקום צריך גם לאכול אחר חצי היום פירות או בשר ודגים, לצאת חובת סעודה שלישית לדעת הסוברים שאין יוצאים אותה בחלוקת סעודת שחרית לשתים. והביא במשנה ברורה (סס ס"ק יז) שבכמה מקומות במדינתו נהגו שאחר התפילה אוכלים מאכלים קרים של חמץ, ואחר חצי היום אוכלים תבשילים חמים שעמדו בתנור ושנתבשלו בכלים של פסח, ויוצאים בזה ידי חובת סעודה שלישית.

אך בדברי נחמיה (סו"מ, סי' יט) כתב שלא לחלק סעודת שחרית לשתים, אלא לאחר מנחה אוכלים בשר ודגים בלא פת ויוצאים בזה חובת סעודה שלישית, ונימוקו משום שבשו"ע הרב לא נזכרה כלל עצה זו, ומלבד זה דעת כמה ראשונים בסוגייתנו, והם המאירי הנ"ל ועוד ראשונ[19/06/2018 אהח] צריך כלל לאכול סעודה שלישית בשבת זו שאין זה מועיל, כי זמן סעודה שלישית הוא דווקא לאחר חצות, ואם מחלק הסעודה יש בזה משום ברכה שאינה צריכה. וכ"כ בדברי יציב (סו"מ, סו"מ סי' קפט) שכן נהג הדברי חיים שלא לחלק הסעודה [ועיי"ש בסוף התשובה שהביא בשם ספר דרכי חיים (סו"מ נ) שהדברי חיים נהג לעצמו לחלק הסעודה עם עשרה אנשים, ושאר העולם לא חילקו, וכתב עליו שאפשר שקרה הדבר פעם אחת, אבל בשאר פעמים לא נהג כן], וכן מנהג הרבה קהילות חסידים. ובמנחת יצחק (סו"מ, מ"מ סי' לט סו"מ ג) הביא חבל פוסקים שדעתם שאין צריך לחלק סעודת שחרית לשנים, וכתב שמכל מקום הכל כפי המנהג שיש שנהגו ויש שלא נהגו. ובהליכות שלמה (פ"ח סקט"ו) כתב שבעל המנחת שלמה נהג שאם לא התפלל כותיקין לא היה מחלק את הסעודה לשנים, כיון שלא היה ניחא ליה בהפסק מועט ובטיול, אמנם כשהתפלל ותיקין חילק הסעודה לשנים.

קיום סעודה שלישית זו בדברי תורה

במגן אברהם (סס סק"ג) הביא בשם השל"ה (מסכת שבת תורה אור ד"ה פוד ג) שכתב בשם הזוהר (חמור נה.), שבערב פסח שחל בשבת שאין לאכול פת לסעודה שלישית אחרי חצות, היה רשב"י עוסק בתורה במקום סעודה שלישית.

וכתב בביאור הגר"א (סס סו"מ ז) שדעתו שאין סעודה שלישית מתקיימת אלא בפת, וכיון שאין יכול לקיים בפת נדחה חיוב סעודה שלישית מכל וכל, והוא כדברי המאירי הנזכרים בסוגייתנו. וכן כתב בערוך השולחן (סס ס"ו), שנראה ברור שכל העצות שנתנו הפוסקים, לאכול פירות ומיני תרגימא ולחצות סעודת היום ולאכול מצה עשירה, הם דברים יתרים, שהרי בשבת זו בעל כרחך לא נצטוינו כלל על אכילת שלש סעודות כיון שאי אפשר לאכול הסעודה השלישית, והרי זה כיום הכפורים שחל בשבת שאין ציווי באכילת סעודות ביום זה, והוא הדין לשבת ערב פסח לענין סעודה שלישית, שאפילו אם נאמר שאיסור אכילת מצה בערב פסח הוא מדרבנן, מכל מקום הרי מצאנו שגם מצוות עשה גמורות נדחו בשב ואל תעשה מפני גזירות דרבנן, כמו שופר ולולב בשבת, וכל שכן שנדחית מצות סעודה שלישית. וכיון שכן בטלה לה בשבת זו מצות סעודה שלישית, וכיון שסעודה גמורה אי אפשר לאכול, ממילא אין שייך למלאותה בתפילות או בבשר ודגים, שאין צורך כלל בזה. ועוד שבודאי גם מן התורה מצוה לאכול הכזית מצה לתיאבון, ולכן אין לאכול סעודה שלישית [וכדברי רש"י בסוגייתנו (ד"ה מזון, הוסף לעיל)]. וזהו טעמו של רשב"י שעסק בתורה, מפני שאין מצוה כלל בשבת זו לאכול סעודה שלישית.

אך בהגהות נזירות שמשון (על המג"א סס) כתב שמדברי הזוהר (הנ"ל) משמע שדווקא אם עוסק במעשה מרכבה יוצא חובת סעודה שלישית בשבת זו, ובמטה אפרים (סי' תקלז ס"ד ונלקמ למטה סס סק"ג) ובכף החיים (סי' תמד ס"ק יח) כתבו שאין לנהוג כן למעשה, אך תלמיד חכם יצא ידי שניהם, ויאכל גם פירות ומיני תרגימא וכדומה, וגם יעסוק בתורה. וכן העלה ברביד הזהב (סו"מ, סי' לט) בשם טור ברקת שיקפיד לאכול סעודה שלישית כיון שגם על פי הסוד יש חיוב באכילתה, עיי"ש.

יג:

אמירת מזמור לתודה בערב פסח וחול המועד פסח

בברייתא שהובאה בסוגייתנו מבואר, שאין מביאים תודה בחג המצות מפני חמץ שבה. וביאר רב אדא בר אהבה שגם בערב פסח בשחרית אין מביאים, אף על פי שהחמץ מותר באכילה עד שעה חמישית, משום שאין מביאים קדשים לבית הפסול, ואם מביאים את התודה בערב פסח עלולות חלות החמץ הבאות עימה לבוא לידי נותר ולהיפסל, כיון שאין לו שהות לאכלם אלא עד שעה חמישית.

ומכאן למד בספר המנהגים (לר"י טירנא מנהגי ערב פסח הוצאת ברמ"ל סי' נח ס"ט, סי' תכט ס"ג), שבפסוקי דזמרה בערב פסח ובימי הפסח אין אומרים מזמור לתודה, כיון שבימים אלו לא הקריבו קרבן תודה. ובפרי מגדים (סי' תנ"ל סוף ס"ק יח) הוסיף, שבערב פסח וחול המועד פסח לא יאמר בקרבנות סדר קרבן תודה. ובליקוטי מהרי"ח (סדר הקרבנות והנהגות ערב"פ) הביא שלא יאמר את ה'יהי רצון' שאחר הקרבן תודה.

אולם בשו"ע לא הביא מנהג זה, ונראה שסובר שאין קפידא שלא לאמרו. והנה בטור (סי' רפח) כתב שבאשכנז אין אומרים מזמור לתודה בשבת לפי שאין קרבן תודה קרבה בשבת, וסיים, שאינו טעם של עיקר. ופירש הבית יוסף (סס ד"ה ומ"ש רבינו שמשון), שאין אומרים מזמור לתודה לשם קרבן תודה אלא לשם הודאה, ולכן יכולים לאמרו גם בזמן שאין מקריבים קרבן תודה. וכתב הפרישה (סס סו"מ ג), שלפי"ז אפשר שדעת הטור שגם בערב פסח יאמרוהו אף שלחמי תודה הן של חמץ. וכן כתבו עוד מגדולי ספרד [וראה עוד מה שכתבו בפרי חדש (סו"ס תכט) בכנסת הגדולה ובשיירי כנסת הגדולה (סו"ס נח) ובכף החיים (סי' תכט ס"ק לט)].

שעמדו בהפסדן ואין ההפסד פושה בהם, הרי הסלים והקנקנים מוסיפים הפסד[תשה].

הר הבית היה מוקף אצטבאות היקף בתוך היקף

הר הבית והוא הר המוריה, היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה, והיה מוקף חומה, וכיפין על גבי כיפין היו בנויות מתחתיו, מפני אוהל הטומאה, וכולו היה מקורה סטיו לפנים מסטיו[תשו].

לחמי תודה באים עשר חלות חמץ ושלשים חלות מצות

כיצד הוא הלחם שמביא עם התודה, לוקח עשרים עשרון סולת, ועושה מהם עשרה עשרונים חמץ ועשרה מצה, העשרה של חמץ עושה אותם עשר חלות[תשז], והעשרה עשרונים של מצה עושה מהן שלשים חלות שוות, עשר חלות מכל מין, עשר חלות מאפה תנור, ועשר חלות רקיקים, ועשר חלות מורבכת[תשח].

זמן אכילת קרבן תודה יום ולילה

התודה אע"פ שהיא קדשים קלים, אינה נאכלת אלא ביום הזביחה עם הלילה, שנאמר בה (ויקרא ז טו) 'ביום קרבנו יאכל לא יניח ממנו עד בקר'[תשט].

אין מביאים קרבן תודה בערב פסח

לא יביא אדם תודה ביום ארבעה עשר מפני החמץ שבה, שאין מביאים קדשים לבית הפסול[תשי].

אמירת מזמור לתודה בערב פסח ובערב יום כיפור

אין אומרים מזמור לתודה, לא בערב פסח[תשיא], ולא בערב יום כיפור[תשיב]. וכן אין אומרים בערב יום כיפור גם שאר פרשיות הקרבנות, אבל פרשת עולה מותר, כיון שאינו נאכל[תשיג].

הפריש תודה ולחמה ואבד אחד מהם

האומר הרי זו תודה והרי זה לחמה, אבד הלחם מביא לחם אחר, אבדה התודה אינו מביא תודה אחרת, מפני שהלחם בא בגלל התודה ואין התודה באה בגלל הלחם[תשיד]. ואם נמצאת התודה חוזר הלחם לכשרותו, שהרי אין בו חסרון בעצמו, אלא שאין לו את התודה וכיון שנמצאת התודה גם הוא כשר[תשטו].

זמן חלות קדושת דמים וקדושת הגוף על לחמי תודה

תודה ששחטה ונפסלה בשחיטתה במחשבת זמן או במחשבת מקום קידש הלחם, נמצאת בעלת מום או טריפה או ששחטה שלא לשמה, לא קידש הלחם[תשטז].

חלות קדושת הלחם על ידי שחיטה וזריקה

שני כבשי עצרת אין מקדשים את הלחם אלא בשחיטה, כיצד שחטם וזרק דמם במחשבת שינוי השם לא קידש הלחם, שחטם לשמן וזרק דמם שלא לשמן הלחם קדוש ואינו קדוש[תשיז], שחטם שלא לשמן אף על פי שזרק לשמן לא קידש הלחם[תשיח].

גט שנכתב על איסורי הנאה המעונים שריפה

גט שכתבו על איסורי הנאה, בדברים שצריכים ביעור מן העולם, וטעונים שריפה, הגט בטל[תשיט].

זבחים שנשחטו שלא לשמן כשרים

שני כבשי עצרת ששחטן שלא לשמן, או ששחטן בין לפני זמנן בין לאחר זמנן, הדם יזרק והבשר יאכל אף על פי שלא עלו לציבור לשם חובה[תשכ].

דין קרבנות שנפסלו

כל קרבן שפיסולו בגופו ישרף מיד, בדם או בבעלים תעובר צורתו[תשכא], ואחר כך ישרף[תשכב].

יד.

שריפת קדשים בדרגות טומאה שונות ביחד

שלישי לטומאה עם ראשון לטומאה

מימיהם של כהנים לא נמנעו מלשרוף את הבשר שנטמא באב הטומאה, שהרי הוא ראשון לטומאה, עם הבשר שנטמא בולד הטומאה, שהרי הוא שלישי, אף על פי שמוסיפים לו טומאה על טומאתו, שהשלישי שנגע בראשון הרי הוא שני[תשכג].

שלישי לטומאה עם אב הטומאה

ולא עוד אלא אפילו שמן שנפסל בטבול יום שהוא שלישי, מותר להדליקו בנר של מתכת שנגע בו טמא מת, שהנר אב הטומאה, אף על פי שזה השמן נעשה

ועכשיו שאין נוהגים תרומות ומעשרות מוכרם למי שירצה. השגת הראב"ד. [תשה] **רמב"ם** (פס ה"ג). שו"ע (פס הט"ו). [תשו] **רמב"ם** (פיה המשניות פ"ה מ"ו). [תשז] **רמב"ם** (מעשה הקרבנות פ"ט ה"ו). [תשח] **רמב"ם** (פס ה"ח). [תשט] **רמב"ם** (פס פ"י ה"ז). [תשי] **רמב"ם** (מגילה פ"ג ה"ג). שאם יביאום בארבעה עשר, הרי אינן נאכלות של חמץ אלא עד שש שעות ובאים לידי נותר. רש"י (ד"ה אין). [תשיא] **רמ"א** (או"ח סי' תכט ס"ג) והטעם שלחמי תודה היו חמץ, ואסור להקריבה בערב פסח, כמבואר בסוגייתנו, שלא יבואו לידי נותר, משנ"ב (פס ס"ק יג). [תשיב] **רמ"א** (או"ח סי' תרד ס"ג). שבזמן הבית היה אסור להקריב בערב יום כיפור קרבן הנאכל, משום שממעט זמן אכילתו, שהרי על כל פנים כל הקרבנות נאכלין ליום ולילה שלאחריו, וביום הכיפורים אי אפשר לאכלו ונמצא מביאו לידי פסול. משנ"ב (פס סק"ד). וכמבואר בסוגייתנו שאין מקריבין קרבן תודה בערב פסח, שאין מביאין קדשים לידי פסול. ביאור הגר"א. [תשיג] **שער הציון** (פס ס"ק יג). [תשיד] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פי"ב ה"ח). ודעת רש"י (ד"ה אין), שפודים אותו ויוצא לחולין, ובדמים יקח תודה, או לחם תודה אחר. ודעת התוספות (ד"ה אין), שאין מביאים בדמים תודה אחרת שדין הדמים כקרבן עצמו, וקושיית הגמרא הוא שנפדה הלחם שמא תמצא תודה שאבדה, או שיפדו בשוה פרוטה שיכול לחלל שוה מנה על פרוטה כשאין הפסד להקדש. [תשטו] **ערוך השולחן העתיד** (קדשים סי' קמה ס"ח). כ"כ התוספות (פס כנ"ל. [תשטז] **רמב"ם** (פס ה"ח). מבואר בגמרא (מנחות עח:) שנאמר (ויקרא ז יג) 'יקריב קרבנו על זבח' מלמד שאין הלחם קדוש אלא בשחיטת הזבח. וכתב רש"י (יג: ד"ה כשיעור), דהיינו קדושת הגוף, אבל קדושת דמים יש להם משעה שהפרישם לתודה ואמר הרי אלו לתודתי, אבל אין קדושים ליפסל בלינה ובטבול יום, ואם נטמאו נפדים ויוצאים לחולין עד שישחט הזבח עליהם. [תשיז] **רמב"ם** (פס פי"ז ה"ח). קדוש ליפסל ביוצא, ושלא יפדה עוד, ואינו קדוש שאינו ניתר באכילה. רש"י (ד"ה קדוש). וכדעת רבי בברייתא שהובאה בסוגייתנו. [תשיח] **רמב"ם** (פס). וכ"כ תוספות (ד"ה שמען). ובסוגייתנו מבואר דין זה בלחמי התודה שהיו נותנים בהר הבית, שכיון שנשחט הקרבן ונשפך הדם קדושים שאין נפדים ואסורים באכילה. [תשיט] **רמ"א** (מפה"ע סי' קמ ס"ח) ומקור הדברים הוא מהר"ן (גיטין י: ד"ה שלחו) וטעמו, שכל העומד לישרף כשרוף דמי, ואם כן הגט כמי שאינו. בית יוסף (ד"ה על פי). והקשה בחלקת מחוקק (סק"ח) שכל זה אינו אלא לשיטות הסוברות שכל העומד להזרק כזרוק דמי, כמבואר בסוגייתנו, אבל לדעת הרמב"ם שפסק שכל העומד להזרק לאו כזרוק דמי, שכתב (פסולי המוקדשין פ"ד ה"ט) לגבי אשם תלוי שאם נודע לו שחטא אחר שנזרק הדם הבשר יאכל לכהנים, ולשיטות הסוברים שכל העומד ליזרק כזרוק דמי, אפילו כשנודע לו כשהדם בכוס גם יאכל, ולפי זה גם לגבי גט לשיטת הרמב"ם הגט כשר. ותירץ בבית שמואל (סק"ג) שהרמב"ם פסק שכל העומד להזרק כזרוק דמי, וראיה לכך, שכתב (פס פ"ג ה"ט) שכלי שרת מקדש דם הפסול להקרב, ודווקא לגבי אשם תלוי פסק הרמב"ם שאם הדם בכוס לא יאכל, שכיון שנודע לו שחטא, נתברר שהאשם הוא חולין. [תשכ] **רמב"ם** (פס פט"ו ה"ט). כתב רש"י (ד"ה ומינו), שאע"פ שמותר לאכול את הכבשים עצמם, דווקא הכבשים מותרים שנאכלים כשלמים בעלמא, אבל לא הלחם, שכיון שהכבשים אין שמם עליהם, שהרי לא עלו לשם חובה אלא לשם שלמי נדבה אין להם במה להיות ניתרים לאכילה. [תשכא] **עיבור צורה היינו פסול לינה**, כיון שאין פסולו חמור שאינו בגוף הקרבן, אין שורפים קדשים בבזיון, עד שיהיה פסולו בגופו. רש"י (פסחים עג: ד"ה מעונבי). [תשכב] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ד ה"ג). ובהלכות פסולי המוקדשין (פי"ט פ"ב) קיצר הרמב"ם, וכתב הלחם משנה שסמך על מה שכתב בהלכות קרבן פסח. [תשכג] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ו). והטעם מבואר בהמשך הדברים, שמאחר ויש עליה שם של טומאה, אין מקפידים על תוספת טומאה.

פניני הלכה

וכתב בנזירות שמשון (סי' נז ס"ט), שאם טעה והתחיל לאמרו [בשבת ויו"ט] יסיים ואין צריך להפסיק, משום שלא נזכר שם תודה אלא בתחילתו. ועוד, שאומרו דרך שבח.

אמירת 'מזמור לתודה' בערב יום הכפורים

איצר החכמה

כתב הרמ"א (או"ח סי' תרד ס"ג), שאין אומרים 'מזמור לתודה' בערב יום הכפורים. ובטעם הדבר הביא במשנ"ב (סס סק"ד) בשם החיי אדם (כלל קמד ס"ג), שהוא כיון שבזמן הבית היה אסור להקריב בערב יום הכפורים שום קרבן שצריך לאכלו, כיון שכל הקרבנות נאכלים ליום ולילה או לשני ימים ולילה אחד, ואם יקריבו את הקרבנות בערב יום הכפורים לא יוכלו לאכלם אלא ביום זה ולא בלילה שאחריו, ונמצא שהמקריב בערב יום הכפורים ממעט את זמן אכילת הקרבנות, ומביאם לידי פסול, ואסור להביא קדשים לבית הפסול, וכמבואר בסוגייתנו לענין הקרבת קרבן תודה בערב פסח. והביא בשער הציון (סס ס"ק יג), שמטעם זה גם לא יאמר קודם התפילה את פרשיות הקרבנות בערב יום כפור, ורק פרשת עולה מותר לומר, כיון שהעולה אינה נאכלת ואין בהקרבתה בערב יום הכפורים משום הבאת קדשים לבית הפסול.

והקשה בנפש חיה (מרגליות, סס), שבמקור הדין בסוגייתנו אין מדובר על ערב יום הכפורים אלא על ערב פסח, שלא היו מקריבים בו קרבן תודה שמביאים עמו לחמי חמץ כיון שממעט בזמן אכילת הלחם שאין יכול לאכול הלחם אחר חצות של ערב פסח, אבל ערב יום הכפורים לא נזכר בגמרא. ובאמת מסברא היה נראה שאין חשש בערב יום הכפורים, כיון שיכולים להאכיל את הקדשים לקטנים בליל יום הכפורים, שהרי קטנים מותרים לאכול בו ואין איסור אפילו להאכילם בידים (עיין שו"ע או"ח סי' תרטז ס"ג), [משא"כ חמץ אסור להאכיל לקטן בער"פ אחר חצות], ולא יבוא הקרבן לידי פסול, וכמו שכתב הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"י ה"ז) שמותר להאכיל לקטן קדשי קדשים. ולכן יכולים להקריב כל הקרבנות בערב יום הכפורים, שהרי אין ממעטים בזמן אכילתם, ואם כן אף אנו יש לנו לומר 'מזמור לתודה' ושאר פרשיות הקרבנות בערב יום הכפורים.

והביא שתירץ לו הגאון ר"מ אריק, שאף כשיכולים להאכיל את הקרבנות לקטנים יש בזה משום הבאת קדשים לבית הפסול, כיון שאם מקריבים אותם ביום אחר יכולים גם אחרים לאכלם, ועכשיו שמקריבים אותם בערב יום הכפורים יכולים רק הקטנים לאכלם בלילה, וכתבו התוספות (יומא כט: ד"ה שגם) שגם גרימת מיעוט הראויים לאכול הקרבן, נחשב להבאתו לבית הפסול.

יד.

לא תתגודדו במנהגים

בברייתא שבסוגייתנו אמר אבא שאול, שתי פרות היו חורשות בי"ד ניסן בהר המשחה ומהם היו יודעים זמן איסורי חמץ, כל זמן ששתיהן חורשות היו כל העם אוכלים חמץ, משניטלה אחת מהן לא היו אוכלים ולא שורפים, ומשניטלו שתיהן התחילו כל העם לשרוף את החמץ. וכתבו התוספות (ד"ה שמי פרות) בשם הירושלמי (ה"ה), שאין לפרש שהיו חורשות ממש, שהרי ירושלים דינה כמקום שנהגו שלא לעשות בו מלאכה בערב פסח, כיון שמתקבצים שם אף ממקומות שנהגו שלא לעשות בהם מלאכה, אלא נראות היו כחורשות ולא חורשות ממש.

וכתב בארץ חיים (מימהון, או"ח סי' תמח ס"ה) בשם נחפה בכסף (שו"ת, מ"ח ניתוחים למוספי הרמ"ס דף קמד:), שכן נוהגים בירושלים עד זמנינו שלא לעשות מלאכה בערב פסח מטעם דברי התוספות בשם הירושלמי, ומכל מקום שלש אומניות, חייטים, ספרים, וכובסים, עושים מלאכתם אף בירושלים קודם חצות, וסומכים על דעת הרמ"א (או"ח סס) שהיקל בזה, ולא קיבלו בזה הוראת השו"ע שפסק כהרמב"ם שאף אומנויות אלו אין עושים מלאכתם בערב פסח במקומות שנהגו באיסור מלאכה, ונראה בודאי שהוא מנהג קדום להתפשטות קבלת הוראות הבית יוסף ולכן לא קיבלו דבריו בזה. 19/06/2018 אהח

והנה כתב הרמ"א (או"ח סי' תנג ס"ג) בדבר חילוקי המנהגים שיש שנוהגים איסור תספורת בימי ספירת העומר מאחר פסח עד ל"ג בעומר, ויש נוהגים מראש חודש אייר עד עצרת [ועיין משנ"ב (סס ס"ק טו) לענין המנהג בזמנינו], שלא ינהגו בעיר אחת מקצת מנהג זה ומקצת מנהג זה, משום איסור 'לא תתגודדו' (דברים יד ו), ומבואר בדבריו ששייך איסור לא תתגודדו גם במנהגים ולא רק בדינים שנחלקו בהם מעיקר הדין. וכתב המג"א (סס סק"ו) שמוכח כן מדברי הירושלמי שהובאו בתוספות בסוגייתנו, שבירושלים היו נוהגים שלא לעשות מלאכה בערב פסח כיון שמתקבצים שם אף ממקומות שנהגו בהן איסור. ונקט המג"א שטעם הדבר הוא משום איסור לא תתגודדו, והוכיח מזה ששייך איסור לא תתגודדו גם במנהג, וגם אם מתקבצים בני ב' עיירות במקום אחד צריכים הם לנהוג מנהג אחד. וכן דעת התומת ישרים (סי' קע) והחתם סופר (או"ח סי' פו, ליקוטי הלכות להגן) ועוד, ועיין בשדי חמד (כללים מערכת הלמד כלל עט).

לא תתגודדו בירושלים

דעת הפרי חדש (או"ח סי' תסח ס"ג ד"ה בירושלים) שאף בזמנינו נוהג איסור זה בירושלים ואין לעשות בה מלאכה בערב פסח גם קודם חצות, כיון שהיא מקום קיבוץ לאנשים מהרבה מקומות. וכתב עוד (סי' תלו קונטרס כללי המנהגים כלל נב), שכן הוא בכל המנהגים, שצריך לנהוג בירושלים לעולם כחומרי המנהגות, שירושלים היא עיר של מתלקטים מכל העולם, ואפשר שהרוב הם ממקומות שנהגו חומרא בדבר הנידון, ואפילו בזמן הזה שאין חיוב בעליה לרגל. ופירש בספר עיר הקודש והמקדש (מ"ג עמ' שלח), שאין כוונתו לומר שבירושלים נקבע מנהג המקום על פי המתקבצים בה מכל העולם, שאם כן היו צריכים לספור בכל מנהג מי הם הרוב, הבאים ממקומות הקולא או ממקומות החומרא. אלא כוונתו שלכתחילה כך קבעו את מנהג העיר שיהיו יושביה נגררים לעולם אחרי המחמירים. והוסיף (סס עמ' שפט), שהדין לנהוג כמנהג המחמירים חל אף על פרברי ירושלים והשכונות הסמוכות לה, וככל מה שמתפשט ישוב העיר הולכים ומתפשטים מנהגיה, ודווקא בדיני

ראשון כשיגע בנר. הואיל ויש שם שום טומאה, אין מקפידים על תוספתה, ואין נזהרים אלא מן הטהור שלא יפסל[תשכד].

אסור לשרוף תרומה תלויה עם טמאה או עם טהורה

חל ארבעה עשר בניסן להיות בשבת[תשכה], והיו לו ככרות רבות של תרומה, וצרך לשורפם ערב שבת, לא יערב טהורה עם הטמאה וישרוף, אלא שורף טהורה לעצמה, וטמאה לעצמה, ותלויה לעצמה, ומניח מן הטהורה כדי לאכול עד ארבע שעות ביום השבת בלבד[תשכו].

דרגות הטומאה

כל הנוגע באב הטומאה הוא הנקרא ראשון, והנוגע בראשון נקרא שני, והנוגע בשני נקרא שלישי, והנוגע בשלישי נקרא רביעי, והראשון ושלמטה ממנו כולן נקראין ולד הטומאה[תשכז].

משקים מקבלים טומאה בכל שהוא

ראה להלן (יז:)[תשכח].

מן התורה אין אוכל מטמא אוכל

דבר מפורש בתורה שהאוכלין והמשקים מתטמאים, שנאמר (ויקרא יא לד) 'מכל האוכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מים יטמא, וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא', ואין האוכל שנטמא מטמא אוכל אחר מן התורה, אבל מדברי סופרים גזרו על האוכל הטמא שאם נגע באוכל אחר טימאהו[תשכט].

טבול יום הוא שני לטומאה

כל המתטמא באב מאבות הטומאות, בין אדם בין כלים הרי הוא ראשון לטומאה עד שיטבול, טבל, הרי הוא כשני לטומאה, עד שיעריב שמשו, שנאמר 'במים יובא וטמא עד הערב וטהר' הכתוב קרא לטבול יום טמא[תשל].

חרב הרי הוא כחלל

כלים שנטמאו במת בין במגע בין באהל הרי הם לנוגע בהם כנוגע במת עצמו, מה המת מטמא הנוגע בו בין אדם בין כלים טומאת שבעה אף כלים שנטמאו במת הם והכלים או האדם שיגע בהם טמאים טומאת שבעה, שנאמר (במדבר יט יח) 'בחלל חרב או במת', מפי השמועה למדו שהחרב כמת והוא הדין לשאר כלים, בין כלי מתכות בין כלי שטף ובגדים, הרי הוא אומר (במדבר לא יט) 'כל הורג נפש וכל נוגע בחלל' וכי תעלה על דעתך שזה שירה חץ והרג או זרק אבן והרג נטמא שבעת ימים, אלא הורג נפש בחרב וכיוצא בה שנטמא בנגיעתו בכלי שהרג בו שהרי נגע הכלי במת[תשלא]. ויש אומרים שרק כלי מתכות שנגעו במת מטמאים אדם טומאת שבעה, ולא שאר הכלים[תשלב].

אם מותר לכהנים ליטמא לחרב

יש אומרים שכהנים אסורים ליטמא לחרב שנטמא במת, ויש מקילין, וכן נהגו להקל, ואין נזהרין מזה[תשלג].

יד:

כל הפוסל את התרומה מטמא משקה להיות ראשון לטומאה

אוכלין ומשקים שנגעו באב מאבות הטומאות הרי הם ראשון לטומאה, וכן אם נגע אוכל באדם או בכלי שנטמא באב הרי אותו האוכל שני לטומאה, ואוכל שנגע בזה השני נקרא שלישי לטומאה, ואם נגע השלישי באוכל רביעי, הרי זה נקרא רביעי לטומאה, במה דברים אמורים באוכלין, אבל המשקים, אחד משקה שנגע באב הטומאה או שנגע בראשון או שנגע בשני הרי אותו המשקה תחילה לטומאה ומטמא את חבירו וחבירו את חבירו אפילו הם מאה שאין מונים במשקים, כיצד יין שנגע באב הטומאה או בראשון או בשני הרי יין זה כראשון לטומאה, וכן אם נגע יין זה בשמן ושמן בחלב וחלב בדבש ודבש במים ומים ביין אחר וכן עד לעולם כולם ראשון לטומאה וכאילו כל אחד מהם נטמא באב תחילה וכולם מטמאים את הכלים[תשלד].

טבול יום פוסל ולא מטמא

טבול יום פוסל אוכלי תרומה ומשקה תרומה, ואוכלי הקדש ומשקה הקדש, כיצד טבול יום שנגע באוכלין של תרומה עשאם שלישי לטומאה מפני שהוא שני, וכן אם נגע במשקים של תרומה טמאים והרי הם שלישי לטומאה, נגע טבול יום במשקים של קודש טימאם, והרי הם רביעי לטומאה וכן אם נגע באוכלי הקדש עשאם רביעי. אבל אם נגע באוכלין חולין ומשקה חולין הרי הם טהורים, ודין מחוסר כפורים וטבול יום בנגיעת הקודש אחד הוא, הרי נתבאר לך מכל אלו הדברים שאין שם משקים שניות לעולם, אלא המשקים תחילה לעולם חוץ ממשקים שנגע בהם טבול יום שהם שלישי אם היו תרומה או רביעי אם היו קודש[תשלה].

[תשכד] **רמב"ם** (מסכ). [תשכה] **רמב"ם** (מחמץ ומצה פ"ג ה"ג). [תשכו] **רמב"ם** (מס ה"ד). ובכסף משנה הקשה שמדברי הרמב"ם משמע שאם חל פסח בשאר הימים מותר לשרוף אף טהורה עם טמאה, ואילו בגמרא דיברו בסתם ולא חילקו, והניח בצ"ע. ובלחם משנה העיר שהגמרא להלן (טו:) חילקה בין אם שורף חמץ בשעה השישית או בשעה השביעית וברמב"ם לא חילק. ובליקוטי הלכות (סוגיית הכהנים עין משפט מות ט) כתב שיתכן לתרץ שהרמב"ם פסק כשיטת ר' יוחנן המובא להלן (טו:) שבערב פסח לאחר חצות, שחמץ אסור מן התורה, מותר לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה. וכן כתב במרכבת המשנה, וכעין זה כתב הפני יהושע (יח. ד"ה ומתוך מה). [תשכז] **רמב"ם** (טומאת מת פ"ה ה"ח). [תשכח] **משקים** מקבלים טומאה בכל שהוא, ואמנם בסוגייתנו אין זה מוזכר במפורש אבל התוספות (ד"ה דאיכא) דייקו כן מדברי הגמרא 'דאיכא משקין בהדי בשר', ולהלן (יז:) יבואר עוד מקור לדין זה. [תשכט] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פ"ז ה"ח). [תשל] **רמב"ם** (מס פ"י ה"ח). [תשלא] **רמב"ם** (טומאת מת פ"ה ה"ג).

והסביר המשנה למלך, שלפי דברי הרמב"ם צריך לומר שמה שהגמרא בסוגייתנו העמידה את דינו של רבי עקיבא בנר של מתכת, הכוונה היא שדווקא מתכת ולא נר של חרס, שחרס לא מטמא טומאת שבעה לעולם, אבל באמת אף שאר כלים אם נגעו במת הם מטמאים אדם שיגע בהם טומאת שבעה. [תשלב] **ראב"ד** (מס). וכן מבואר ברש"י בסוגייתנו (להלן ע"ג ד"ה כמגע). ובביאור הגר"א (יו"ד סי' שפט ס"ק מות ג) ציין שהרמ"א סובר כשיטה זו, וציין לכמה ראשונים שסוברים כמו שיטת הרמב"ם. [תשלג] **רמ"א** (מס).

[תשלד] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פ"ז ה"ה). וחזר על יסוד זה (מס פ"י ה"י) וז"ל 'המשקין יהיו אב טומאה מדברי תורה, כגון מי חטאת ורוק הזב ומימי רגליו, ויהיו ראשון לטומאה מדברי תורה כגון שנגעו באב מאבות הטומאות, וכן אם נגעו המשקין בולד הטומאה בין אדם בין כלים נטמאו מדברי תורה והרי הן כראשון לטומאה לטמא אחרים מדבריהן, וכן אם נגעו בשני בין אדם בין כלים בין באוכלין נעשו ראשון לטמא אחרים מדבריהם כמו שביארנו'. [תשלה] **רמב"ם** (מס פ"י ה"ג).

פניני הלכה

פורים ומגילה הקפידו על הסמוך לחומת העיר העתיקה, שמפורש נתנו בזה גבול ותלו במוקף חומה מימות יהושע בן נון, אבל לכל שאר המנהגים, כל שטח המתחבר לירושלים מתחבר למנהגיה.

אך החתם סופר (שו"ת, מ"ו סי' ו ד"ה הנה, סי' פו ד"ה ומכל הנ"ל) כתב, שמסוגייתנו אי אפשר להביא ראיה שיש דין לא תגודדו במנהג, שיתכן שדווקא בירושלים שכל ישראל מתקבצים בה ברגל, ואמר רבי יהושע בן לוי (תגיגה כו. ירושלמי נ"ק פ"ז ה"ז) שהכתוב עשאן כאחד חברים, דהיינו שאסור שיהיה שום שינוי ביניהם, לכן היה אסור שחלק מהעם ינהגו כך, וחלק ינהגו אחרת, אבל לא משום איסור לא תתגודדו. ולדעתו קיבוץ זה שבירושלים עשאם כולם חברים, ולא היה ככל קיבוץ, ולכן נוהג בו דין לא תתגודדו. ואף שמסקנת החתם סופר שנוהג 'לא תתגודדו' במנהג, היינו דווקא בקבועים במקומם, אבל לעולם אין איסור לא תתגודדו בבני שתי עיירות המתקבצים בעראי למקום אחד, ולדבריו גם אין מקום להחמיר בירושלים כחומרי המנהגות בזמן הזה כשאין מתגוררים בה בקביעות, שאין חיוב עליה לרגל [וראה בעיר הקודש והמקדש (שם) שדן בדבריו ונקט שאין הלכה כמותו משום שהמג"א והפר"ח חולקים עליו].

יד:

הדלקת נרות המנורה בשמן קרוש

בסוגייתנו מבואר שאם מדליקים את השמן בנר שהוא ראשון או שני לטומאה, נעשה ראשון לטומאה מדרבנן, כיון שחכמים גזרו על כל המשקין שנגעו בראשון או שני לטומאה שיהיו תחילה, ואף שמן בכלל גזירה זו. וכתבו התוספות (ד"ה תפילו) שמכאן מוכח ששמן יש לו דין משקה. והקשו על כך מהמשנה (טהרות פ"ג מ"ב) בה נחלקו רבי מאיר ורבי שמעון שזורי בדין זה, לדעת רבי מאיר דין השמן כמשקה ואם נגע בשני לטומאה נעשה ראשון, ולדעת רבי שמעון שזורי רק היין נידון כמשקה אבל שמן [וכן דבש] אינם משקה, והלכה כמותו. והביאו תירוץ רבינו תם, שמחלוקת התנאים שם היא בשמן שנקרש וחזר ונימוח, אבל אם לא נקרש כלל, דינו כמשקה לכל הדעות, ולכן דנו את השמן בסוגייתנו כמשקה. ומבואר בזה ששמן שנקרש אינו משקה, וכן פסק הרמב"ם (טומאת מאכלין פ"ח הי"ט) שהשמן הקרוש אינו משקה [ולדעתו גם אינו אוכל, וראה בזה להלן].

על פי יסוד זה שהשמן שנקרש אינו משקה, הביא בתשובה מאהבה (שו"ת, מ"ב סי' רפה [סי' תרנ] שבילדותו שמע מפי הרב מהר"ל קסוויץ להקשות, שלדעת רב הסובר (להלן טז.) שהמשקים שבבית המקדש טהורים הם ואין מקבלים טומאה, אם כן למה היו צריכים לנס חנוכה, הלא כל השמן שבבית המקדש לא קיבל טומאה, והשיב לו שאפשר שקיבל טומאה בעוד שהיה קרוש, וכמבואר בתוספות בסוגייתנו שבעודו קרוש דינו כאוכל ולא כמשקה, ואם כן הרי הוא מקבל טומאה.

ובדעת תורה (שו"ת סי' תרנ ס"ק) תירץ על פי זה קושיא נוספת, שהרי כל השמן שהיה בעזרה נטמא מספק שהרי לא ראו שנטמא, ואף אם נאמר שלעזרה יש דין של רשות היחיד הרי ספק טומאה דרבנן ברשות היחיד טהור, ורק ספק טומאה דאורייתא ברשות היחיד טמא, ולדעת הסוברים שטומאת משקין אינה אלא מדרבנן, הרי השמן טהור, אולם לפי מה שכתב בתשובה מאהבה שהשמן שהיה שם נקרש, אם כן יש לו דין אוכל שטומאתו מדאורייתא, וכיון שכשנולד הספק היה ספק בדאורייתא אף שנתגלגל אח"כ לדרבנן, הולכים בזה לחומרא.

אכן בקובץ תל תלפיות (שם סי' י) העיר בעל אום אני חומה, שכל תירוץ התשובה מאהבה אינו אלא לדעת הרמב"ם (טומאת מאכלין פ"ט ה"ח) שכתב שהשמן או הדבש שנטמאו ואחר כך קרשו ואחר כך נימוחו הרי הן ראשון לטומאה לעולם, מפני שהן כמשקין, ואף על פי שקפאו אחר שנטמאו. ולדעתו יש לומר שנס חנוכה היה בשמן קרוש, שחזר ונימוח והרי הוא כשר להדלקת המנורה. אבל לדעת התוספות בסוגייתנו הסוברים שהלכה כרבי שמעון שזורי, ובדעתו פירשו ששמן שנקרש אינו חשוב משקה אף אחר שנימוח, וכן כתב במגן אברהם (סי' קנח סק"ז) שמשמע בכסף משנה (טומאת מאכלין פ"ח הי"ט) ששמן ודם וחלב שקרשו אינן משקים אפילו חזרו ונימוחו זולת היין [ובאליה רבה (שם סק"ה) העיר שאינו כדעת הרמב"ם הנזכרת], אם כן לדעתם לכאורה אין השמן הזה כשר למנורה שבבית המקדש.

וצידד לומר, שאף אם נאמר שאחר שנימוח אינו משקה, אין זה אלא לגבי דיני טומאה, ולא לשאר הלכות התורה, ואם כן כשר הוא להדלקה גם במנורה שבמקדש, וציין למה שדן בקהילות יעקב (שבועות סי' י) לענין דם שקרש אם בטל ממנו שם משקה לכל דיני התורה או רק לענין טומאה.

אכן בשבט הלוי (שו"ת, מ"ט סי' קמג) כתב שנראה שאף לדעת הרמב"ם שמן קרוש פסול להדלקת נרות מנורת בית המקדש, שכיון שבשעה שנקרש בטלה מהות השמן, אי אפשר לקדשו, שכן מבואר בגמרא (מנחות פח:) שהיו בבית המקדש שבע מידות בלח, ואחד מהם היה כלי שהכיל שיעור חצי לוג שבו השתמשו לקדש את השמן המיועד למנורה, ואם כן לכאורה מוכח מכאן שבשעת נתינתו למנורה צריך השמן להיות לח כדי שהכלי יקדש אותו. אך אם נקרש אחרי ששמוהו במנורה לפני ההדלקה, יש להסתפק בזה, שכיון שע"י ההדלקה הוא שוב נימוח והרי הוא שמן רגיל ודולק השיעור כהלכה, יש לומר שהוא כשר.

הדלקת נרות חנוכה בשמן קרוש

בתל תלפיות (שם) דן על פי דברים אלו בדבר מה שמוכרים שמן זית קרוש כעין צורת נרות שעוה לנרות חנוכה, אם יש חשש ופקפוק בדבר, על פי המובא בראשונים שיש הידור בנרות חנוכה שיהיו בדוגמת השמן שבמקדש, שאפשר שלדעת התוספות אין להדליק נרות חנוכה בשמן שהיה קרוש ונימוח, והרי לדעת המג"א (שם) והמשנ"ב (ס"ק יז) הלכה כדעת התוספות, ואם כן יש להדר שלא להדליק בנרות אלו. ולפי מה שצידד שכשרים אף למנורה שבמקדש, בודאי מהודרים הם גם לנר חנוכה.

וכתב עוד שמלבד זאת אפשר שיש לחלק, שדברי התוספות אינם אלא בשמן שנקרש ע"י בישול או צינה, שבכך חשוב שינוי במהותו של השמן, אבל שמן זית קרוש שנתחדש לעשותו כעין צורת נרות שעוה לנרות חנוכה, ונקרש על ידי חומר מסוים המקרישו, אולי גם בזמן קרישתו לא בטל ממנו שם משקה, ועל כל פנים כשחוזר ונימוח חזר להיות שמן כבתחילה.

ובשבט הלוי (שם) כתב לענין שמן זה, שאין בידינו לדחותו אפילו מהידור, כיון שסוף סוף השמן נימוח והולך על ידי האש והשמן הנוזל הוא הדולק, וכיון שיש לו טבע השמן ואיכותו, הוא עדיף משאר שמנים ושעוה, שהאור שלו צלול יותר (שבת פג.), ואם משום שאינו דומה לגמרי לבית המקדש, לפי מה שכתב בכל בו (סי' מד הו"ד בדלקי מקה מו"מ סי' תרעג מות

טו.

שמירה על תרומה שספק אם נטמאה

חבית של תרומה[תשלו], שנולד לה ספק טומאה[תשלו], הרי זה לא יחדש בה דבר, לא יזיזנה ממקומה ולא יגלנה[תשלח], אלא יניחנה, עד שתיטמא ודאי ותשרף[תשלט], ואין חוששים שמא תאכל[תשמ].

לטמא תרומה שהולכת להישפך לתוך חולין

ראה להלן (כ:).

הכשרת פירות לפני המירוח

תרומה גדולה, בזמן הזה שהיא עומדת לשריפה מפני הטומאה, שיעורה כל תרומה. דרך אמונה (תרומות פי"ג ס"ק נג). [תשלז] **כאן** מדובר בטומאת ספק שנותנת לתרומה דין של תרומה תלויה, אבל ישנם ספיקות שמספק צריך לשרוף את התרומה. דרך אמונה (ס"ק מד), על פי דברי התוספות בסוגייתנו (ד"ה תניא). [תשלח] **כלומר** לא יניחנה במקום שיכולה להיטמאות, וכן אם היתה מכוסה לא יגלנה, ואם היתה מונחת במקום מוצנע לא יניחנה במקום תורפה ומגולה שיכולה לבוא לידי הפסד וטומאה, שמא יבוא אליהו ויטהרנה, ואסור לגרום טומאה והפסד לתרומה טהורה. אבל מצד שני אינו מחויב בשמירתה, כיון שעתה התרומה אינה ראויה לאכילה, ולכן אם היתה מונחת במקום תורפה, אינו חייב להניחה במקום מוצנע, ואם היתה מגולה אינו חייב לכסותה, מכיון שאיסור גרימת טומאה והפסד לתרומה אינו אלא איסור דרבנן, ולא אסרו דבר זה בספק תרומה אלא כשעושה שהוא[תשמא]. וטוב להכשיר אותם [פירות שצריך להפריש מהם תרומות] קודם מירוח, כדי שתקבל טומאה, ויהא מותר לשרפה[תשמב]. אבל אחר מירוח שכבר נתחייב בתרומה אסור להכשירה לקבל טומאה שאסור לגרום טומאה לתרומה טהורה[תשמג].

לשרוף תרומה תלויה עם טמאה

ראה לעיל (יז.).

טו:

שריפת פיגול נותר וטמא ביחד

מותר לשרוף טמא ונותר ופיגול כאחד[תשמד].

מעשה בידים, מפני שלאכילה היא אינה ראויה, וגם להאכילה לבהמה או להסיקה תחת תבשילו אסור כיון שהיא ספק טהורה ספק טמאה. דרך אמונה (ס"ק כו). [תשלט] **כלומר** אם מדובר בתרומת אוכלין, כשהיא תיטמא היא נשרפת, ובמשקים יקברו כמבואר ברמב"ם (פט הי"ג), ואם מדובר בדבר שראוי להסיקו תחת תבשילו או להדליק בו, כגון שמן, מותר לעשות כן אחרי שתיטמא טומאה ודאית. דרך אמונה (ס"ק מ). [תשמ] **רמב"ם** (תרומות פי"ג ה"ג). הרמב"ם פסק כשיטת רבן גמליאל שנחלק על רבי אליעזר ורבי יהושע שהובאו בסוגייתנו, והוא במשנה בתרומות (פ"ח מ"ח). ופסק הרמב"ם כר"ג, משום שהוא נשיא. רדב"ז (שם), וראה שם עוד טעם. [תשמא] **שו"ע** (יו"ד סי' שלח סי"ט). וביאר הש"ך (סק"ל) לפי שתרומה גדולה מן התורה אין לה שיעור, וחיטה אחת פוטרת את כל הכרי, וחכמים נתנו בו שיעור עין יפה אחד מארבעים, ועין רעה אחד משישים ובינונית אחד מחמישים, וכל זה נוהג דווקא בתרומה שהיתה נאכלת לכהנים אבל לא בתרומה טמאה. ולכן בזמן הזה שכל התרומה טמאה ואינה עומדת אלא לשריפה, שיעורה בכל שהוא. [תשמב] **רמ"א** (שם). [תשמג] **ש"ך** (ס"ק לה). ובביאור הגר"א (אות נ) ציין המקור מסוגייתנו שאפילו תלויה וטמאה אסור לשורפם כאחת בערב פסח, ומוכח שאפילו שהתרומה בכל אופן הולכת לאיבוד, אסור לטמאה. אלא שציין שיש מסתפקים הואיל ותרומה בזמן הזה היא רק מדרבנן, יתכן שאפילו אח"כ מותר להכשירה לקבל טומאה, משום תקלה שלא יכשלו בה. [תשמד] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ה), כב"ה. [תשמה] **שם** נתבאר בשם הליקוטי הלכות (סוגיית דר"ס פגן הכהנים עין משפט אות ט) שיתכן שהרמב"ם כתב את הדין של שריפת תרומה טהורה עם טמאה ששורפים זו לעצמה וזו לעצמה, רק בערב פסח שחל בשבת, כדי

שריפת תרומה טהורה עם טמאה בשעה השביעית

ראה לעיל (יז.)[תשמה].

טומאת פיגול ונותר

הפיגול והנותר הרי הם כראשון לטומאה, לפיכך מטמאים את הידים בכביצה, ואין הפיגול והנותר מצטרפים אף על פי ששיעורם שוה בכביצה הואיל וטומאת הידים מדבריהם[תשמו].

חמץ שנפסל מאכילת אדם ומאכילת כלב

פת שנתעפש[תשמז], ונפסל מלאכול הכלב, אינו חייב לבערו[תשמח]. אבל אם לא נפסל מאכילת כלב אף שלאדם נתקלקל ואינו ראוי מ"מ עדיין חייב לבער כחמץ גמור[תשמט].

עד מתי אוכל מטמא טומאת אוכלין

כל אוכל שנטמא, ואחר שנטמא נפסל ונסרח, אם נפסל מלאכול הכלב הרי זה טהור, ואם נפסל מלאכול אדם ועדיין הוא ראוי לכלב, הרי זה טמא כשהיה[תשנ]. ויש אומרים שאם ראוי לאכילת כלב הוא מקבל טומאה[תשנא].

טומאת משקים

דבר מפורש בתורה שהאוכלין והמשקים מתטמאים, שנאמר (ויקרא יא לד) 'מכל האוכל

לרמוז שפסק כשיטת ר' יוחנן בסוגייתנו שבערב פסח לאחר חצות, שחמץ אסור מן התורה, מותר לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה. [תשמו] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פי"ג ה"ג). [תשמז] **דווקא** שנתעפש קודם זמן איסורו, אבל אם נתעפש אחר זמן איסורו, אף שנתעפש כל כך עד שאינו ראוי לכלב, מכל מקום חייב לבער, כיון שנתחייב בו קודם שנתעפש. משנ"ב (סק"ט). [תשמח] **שו"ע** (או"ח סי' תמב ס"ב). וכן הוא ברמב"ם (ממרים פ"ד ה"ו). וכעין זה עוד בשו"ע (שם ס"ט). [תשמט] **משנ"ב** (סק"י). וביאר שם את הטעם מפני שראוי לחמע בה עיסות אחרות. [תשנ] **רמב"ם** (טומאת מאכלין פ"י ה"ח). ומשמע מדבריו שאם נפסל מאכילת אדם ועדיין ראוי לאכילת כלב, הוא לא מקבל טומאה מכאן ולהבא, ורק אם כבר נטמא הטומאה נשארת בו, וכן מפורש בדבריו (שם ה"ד), ועל דין זה חולק הראב"ד. [תשנא] **ראב"ד** (שם ה"ד).

פניני הלכה

ו) שיש לקחת שמן זית הדומה למנורת המקדש, נראה שאפילו לדבריו פשוט שאין עושים דמיון שלם ממש בין שמן חנוכה לשמן המקדש [אך לא דן על פי דעת התוספות בסוגייתנו הסוברים ששמן שנקרש ונימוח אינו משקה, אלא רק על פי דעת הרמב"ם שבשעה שהוא קרוש אינו משקה, ולדעתו אין החסרון אלא בקידושו בכלי הלח, וכמו שהובא לעיל].

טו.

הצלת ממון על ידי עשיה בידים של איסור קטן שנכפה עליו

בסוגייתנו הובאה משנה (תרומות פ"ח מ"ט) בדין חבית יין של תרומה שנשברה בבית הקיבול העליון של הגת שבו דורכים הענבים, ובבית הקיבול התחתון של הגת היה יין של חולין טמא, ואם ישפך יין התרומה למטה יטמא ויאסר כל היין שבבור משום התרומה הטמאה המעורבת בו, ואינו מוצא כלי טהור לקבל היין מהגת העליונה לתוכו אלא רק כלים טמאים, לדעת רבי אליעזר יניח את התרומה לירד ותיטמא מאליה ואל יטמאה ביד בכך שיקבלה בכלים טמאים, שאסור לגרום טומאה לתרומה, ואף שבלאו הכי עומדת להיטמא ברדתה לגת התחתונה, אסור לטמאה בידים. אך רבי יהושע סובר שמותר לטמאה בידים על ידי קבלתה בכלים טמאים, שכיון שסופה ללכת לאיבוד מותר לטמאה בידים, ובכך להציל את יין החולין שלמטה.

במהרש"ם (שו"ת, מ"ז סי' לו) למד מסוגייתנו היתר לענין יהודי ששכר חזקה בכפר, והתחייב על פי דיני המלוכה לתת סכום כסף עצום לצורך בית תפלתם, ולא רצה לתת, ובא הדבר לפני הערכאות, ויודעים שעתידים תובעיו לזכות בדין ולהוציא ממנו על כרחו ב' אלפים, ושאל אם מותר לו להתפשר עמהם, ולתת להם מרצונו סכום פחות מכך, והנידון הוא אם אסור לתת להם מרצונו מאומה, או שמא עדיף להתפשר ולתת להם מעט מרצונו כדי שלא יקחו על כרחו יותר.

וכתב שיש לפשוט דין זה מסוגייתנו, שלדעת רבי אליעזר אסור לטמא בידים את התרומה אף שבודאי הולכת לאיבוד, ולדעת רבי יהושע מותר לטמאה בידים כיון שהולכת לאיבוד בלאו הכי, ובכך יציל את החולין שלו. והלכה כרבי יהושע. ואף כאן, כיון שיודע שיזכו בדינם וימשכנוהו בסך יותר גדול, מותר לו להתפשר בפחות ולהציל את עצמו מידם שלא יתן יותר מזה.

והביא שמצאנו חידוש גדול מזה בדברי הרמב"ן (שבת עד: ד"ה הא, הל' נטורות פ"ג יח.), שכתב שמותר לתלוש נוצה מצואר העוף ביום טוב כדי לשחוט, שכיון שאין חילוק להלכה באיסור תלישה בין התולש מחיים לבין התולש לאחר מיתה, ואחר שחיטת העוף הרי יהיה מותר לתלוש את הנוצות משום שבכך מכשיר את העוף לאכילה וצורך אוכל נפש הוא, נמצא שניתן יום טוב להידחות אצל מלאכה זו, ולכן אף מחיים מותר לתלוש הנוצות. ומבואר בדבריו שמלאכה העתידה בלאו הכי להיעשות, מותר להקדים ולעשותה בידים אף לפני זמן ההיתר. אכן להלכה לא נפסק כדברי הרמב"ן, כמו שפסק בשו"ע (או"ח סי' תנא ס"ג) שהשוחט את העוף לא ימרוט את הנוצה כדי לעשות מקום לסכין. אך יש לומר שמה שלא נפסק כהרמב"ן הוא משום שלדעתו מותר להקדים ולעשות המלאכה אף אם בהקדמתה לא ימעט מהאיסור כלום, שאינו תולש פחות נוצות בכך שתולשם קודם השחיטה, ולא התירו להקדים המלאכה כשאין מתמעט האיסור בכך. אבל בנידון שלפנינו, שבכך שיתפשר עם תובעיו יוכל היהודי להמעיט את סכום הממון שישלם לבית התפלה, יכול להתפשר עמהם אף לדעת החולקים על הרמב"ן.

ומכל מקום כתב שיש לו למכור את שכירותו בכפר לגוי בשטר מכירה, כמו שעושים לצורך שבת ויום טוב (רמ"א או"ח סי' רמג ס"ב) וחמץ בפסח, והקונה יתן את המעות לבית התפלה ולא הוא, ואף שהמכירה היא בהערמה יש להתיר, ואחר כך יחזור ויקנהו מהגוי, וכן יזהר שלא יתנו להם המעות בידים אלא יניחו לפניהם המעות והם יטלוהו, וכעין המובא במשנה (תרומות פ"ח מ"ב) לענין נכרי המבקש לטמא תרומה.

נאמנות אליהו בבירור המציאות

בסוגייתנו הובא שרבי מאיר הקשה לרבי יוסי, איך נשרוף בערב פסח תרומת חמץ שהיא ספק טמאה יחד עם הטמאה בודאי, והרי צריך לחשוש שמא יבוא אליהו ויאמר שבאמת היתה טהורה, ויתברר למפרע שטימאו תרומה טהורה בידים. והאחרונים האריכו לדון בשאלת נאמנות אליהו בבירור המציאות, והביאו ראיה מסוגייתנו שנאמן הוא על כך, שהרי משמע שאם יבוא ויברר שהיתה התרומה טהורה, יהיה נאמן על כך, וכדלהלן.

כתב הרמב"ם (יסודי התורה פ"ט ה"ד), שנביא שאמר בדין מדיני תורה שה' ציוה לו שהדין כך הוא והלכה כדברי פלוני, הרי זה נביא שקר ויחנק, אע"פ שעשה אות, שהרי בא להכחיש התורה שאמרה (דברים יג ב) 'לא בשמים היא'. וכן כתב רש"י (שמות קח. ד"ה מפי חכם), שאיסור והיתר אינם תלויים באליהו, כיון שלא בשמים היא.

וכתב במשנה למלך (מלכים פ"ט ה"ו), שסומכים על אליהו הנביא בספק בידיעת המציאות שעל זה לא נאמר תורה לא בשמים היא, וכן כתב בהגהות מהר"צ חיות (נדרים שמות שם), והאריך בזה בספרו תורת נביאים (ממלכי נירות אליהו). ובתורה לשמה (שו"ת, סי' תנה) כתב גם כן שדווקא בספק דין אין הולכים אחר דברי נביא, אבל בספק מציאות הולכים אחר דברי הנבואה, והביא כמה ראיות לכך, ואחת מהן ממה שאמרו בסוגייתנו, שיכול אליהו לברר ולומר שהתרומה שהסתפקו אם היא טמאה, באמת היתה טהורה.

אך החיד"א בשם הגדולים (מלכי גדולים מערכת י אות רמד) הביא דעת מהר"ם בן חביב בספרו תוספת יום הכפורים (עה. ד"ה תניא אידך) שכתב שאין הולכים אחר הנביא אפילו בספק מציאות כגון אם הוא בן ז' לראשון או בן ט' לאחרון, והחיד"א חלק עליו והוכיח מכמה וכמה ראיות שבספק מציאות שומעים לנביא וכמו שהאריך בכל זה בברכי יוסף (או"ח סי' נ סק"ד), ועוד. והאריך בזה בקונטרס קול מבשר (הגר' עם כפות תמרים) והוכיח שכן דעת מהר"ם בן חביב בכמה מקומות, והביא מה שכתב ברמתיים צופים (על תמצ"ת, ס"ז הרי"ס מגור אות יז) במעשה שהיה שבא לפני הרה"ק החוזה מלובלין שאלה באשת איש שנסתרה עם אחר בלא קינוי, שמן הדין אינה אסורה על בעלה אבל לבעל נפש ראוי להחמיר על עצמו לצאת ידי שמים, וראה הרה"ק ברוח קדשו שלא נטמאה, ואמר שבכגון זה שאין נפקא מינה לדינא אלא רק לחומרא בעלמא יכולים לסמוך על רוח הקודש בבירור המציאות.

וביד אליהו (יגולה, שו"ת, סי' מג) הסתפק על מעשה ששמע שאיש חסיד גדול מפורסם התיר עוף טריפה שנתערבה בין כשירות, שסמך על הכרה ברוח הקודש, וכתב שאין להביא ראיה ממה שאין סומכים על בת קול, שיש לומר שרק במקום שהיתה מחלוקת של היחיד נגד המרובים אין שייך שיכריעו מן השמים נגד הרוב, משא"כ בבירור המציאות, יתכן שאפשר לברר, והאריך בזה.

אכן בחתם סופר (שו"ת, מ"ו סי' נא ד"ה מצא) כתב שאין אליהו הנביא כשאר נביאים שדבריהם בכלל 'לא בשמים היא', כיון שמעולם לא עלה אליהו בגופו למעלה מיו"ד טפחים, אך נפרדה נשמתו מגופו שם והנשמה עולה ומשמשת למעלה בין מלאכי השרת, וגופו נזדכך ושורה בגן עדן התחתון בעוה"ז. וביום הבשורה במהרה בימינו תתלבש נשמתו בגוף הקדוש הלז ואז הוא ככל אדם מחכמי ונביאי ישראל והוא מוסמך מרבו אחיה השילוני או ממשה רבינו ע"ה אם הוא פנחס, והוא יסמוך את חכמי ישראל ואז יש לו דין ככל בני ישראל, וכן בכל פעם שמתגלה ומתראה בעוה"ז מלובש בגופו הזך. אך כשמתגלה בנשמתו כמו ביום המילה אז איננו מחויב במצוות, וכשמתגלה באופן זה הרי הוא מלאך ואעפ"י שלומד תורה ומגלה דינים אין לקבוע הלכה עפ"י דבריו, שדבריו הם רק כמו חלום ורוח נבואה ואין משגיחים בבת קול. אך כשמתגלה בלבוש גופו הרי הוא מגדולי חכמי ישראל ותשבי יתרץ קושיות ואיבעיות כי מי כמוהו מורה. ולדבריו אין ראיה מסוגייתנו שגם על ידי נבואת שאר נביאים יכולים לברר ספק במציאות.

טו:

צירוף הפסדם של אנשים רבים לדין הפסד מרובה

בסוגייתנו אמר זקן אחד לרב ירמיה, שאף על פי שהתיר רבי יהושע לטמא בידים תרומה שסופה ללכת לאיבוד, כדי שלא תאסור את החולין, משום שיש בכך הפסד מרובה, מכל מקום לא התירו לשרוף את התרומה הטהורה עם הטמאה, אף שלשם כך יצטרכו

אשר יאכל אשר יבוא עליו מים יטמא, וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא', ואין האוכל שנטמא מטמא אוכל אחר מן התורה, ולא המשקים שנטמאו מטמאים דבר אחר מן התורה, אבל מדברי סופרים גזרו על המשקים הטמאים, שיטמאו אוכלין או משקים או כלים שנגעו בהם[תשנב].

טז.

ספק בטומאת משקים

ספק אם המשקים הטמאים טימאו אחרים

ספק משקים לטמא אחרים, אוצר החכמה לטומאת עצמם, טמא. כיצד היה מקל בידו

[תשנב] **רמב"ם** (הלכות הטומאות פ"ז ה"ב). וכן מבואר שם שמדברי סופרים גזרו על האוכל הטמא שאם נגע באוכל אחר טימאהו, וכן אם נגע אוכל טמא במשקין טמאים, וכבר נתבאר לעיל (יז.). [תשנד] **רמב"ם** (שם פי"ד ה"ז). [תשנה] **רמב"ם** (שם). [תשנו] **רמב"ם** (הלכות הטומאת פ"י ה"ה). [תשנו] **כתב** בליקוטי הלכות (קונטרס דרי"ף סנהדרין הכחש ג) שאע"פ שבסוגייתנו משמע שרק דם לא מכשיר, אבל שאר משקים כן מכשירים, מכל מקום הרמב"ם סמך על הסוגיא בחולין (לו:) שדייקה את הלשון 'משקי' שהוא לשון רבים, שלא רק דם אינו מכשיר אלא גם מים. [תשנז] **רמב"ם** (טומאת מאכלין פי"י הט"ו). [תשנח] **ליקוטי הלכות** (שם ג:) על פי הגמרא להלן (יז.) ובעין משפט (פק"י) כתב שכן משמע גם מסתימת

ובראשו משקים טמאים וזרקם לתוך ככרות טהורות, ספק נגעו המשקים בככרות ספק לא נגעו טהורות, וכן אם נסתפק לו אם נגעו משקים טמאים בכלי זה או לא נגעו, הרי הכלי טהור, וכן אם נסתפק לו אם נגעו משקים אלו הטמאים במשקים אחרים או לא נגעו, הרי המשקים האחרים טהורים[תשנג].

ספק אם המשקים נטמאו מאחרים

אבל טמא שפשט ידו או רגלו לבין משקים טהורים, או שזרק ככר טמא לבין משקים טהורים, ספק נגע במשקים ספק לא נגע, הרי אלו טמאים בספק, וכן כל כיוצא בזה[תשנז].

דברי הרמב"ם. [תשנט] **רמב"ם** (שם). ובלחם משנה (פסולי המוקדשין פ"ג הל"י) כתב שנראה מדברי הרמב"ם שפסק כשיטת רב פפא המובא להלן (ח:) שאע"פ שמשקים מקבלים טומאה מן התורה, בכל זאת הלכה למשה מסיני שהמשקים של בית המטבחיים טהורים, והקשה הלחם משנה על כך הרי הגמרא להלן נשארה בקושיא על דברי רב פפא. וביאר הלחם משנה, שהרמב"ם פסק שטומאת משקים מדאורייתא, מפני שכל התנאים חוץ מרבי אליעזר סוברים כן, ומצד שני יש לנו כלל שהלכתא כרב באיסורי, ולכן פסק כמו רב שמשקים של בית המטבחיים טהורים לגמרי, וכדי ליישב את הפסקים הוא פסק כרב פפא, שאע"ג שטומאת משקים היא דאורייתא, מכל מקום משקים של בית מטבחיא

דין רביעי בקודש

אין רביעי שבקדש מטמא משקה אחר או אוכל אחר, ואין צריך לומר שאין מטמאין כלים[תשנה].

דין משקה בית המטבחיים שבעזרה

משקה בית מטבחיים שבעזרה, והוא דם הקדשים והמים שמשתמשים בהם שם[תשני], טהורים לעולם ואינם מתטמאים ולא מכשירים[תשנא], בין כשהמים בכלים, ובין כשהם מחוברים לקרקע[תשנח]. ודבר זה הלכה מפי הקבלה. לפיכך כל דמי הזבחים אינם מקבל טומאה ואינם מכשירים[תשנט]. ויש אומרים שהמשקים מקבלים טומאה, אבל לא מטמאים אחרים[תשס].

טהורים לגמרי מהלכה למשה מסיני. ואפשר לפסוק כן מפני שהגמרא נשארה על דברי רב פפא בקשיא ולא בתיובתא. ויש לציין שבעין משפט (פולמוס קטן) ציין לדברי הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ג הל"י), וכתב בלקוטי הלכות (שם) שהוא טעות, כי הגמרא מדברת על הכשר טומאה, ולא על טומאת דם קדשים, והרמב"ם (שם) פוסק שדם קדשים לא מקבל טומאה, ומקורו בזבחים (מו:). [תשס] **ליקוטי הלכות** (שם) לפי שיטת רש"י להלן (ח:) שאף רב פפא חזר בו, אם כן חייבים לומר שאם יש טומאה למשקים מן התורה, אז גם משקה בית המטבחיים מקבלים טומאה, אלא שאינם מטמאים. [תשסא] **כלומר** הדם שמתמצה בשעת שחיטה מעט מעט אחר שיצא הדם הנובע. ספר החינוך (מצוה קמח).

טז:

דם תמצית לענין הכשר

דם התמצית[תשסא] אינו מכשיר. מפני שנאמר בתורה (דברים יב כג) 'רק חזק לבלתי אכול הדם כי הדם הוא הנפש', דם שהנפש יוצאה בו קרוי דם[תשסב], דם שאין הנפש יוצאה בו אינו קרוי דם[תשסג].

הציץ מרצה על טומאות

כל הזבחים של יחיד, בין שנטמא בשר והחלב קיים בין שנטמא חלב והבשר קיים, זורק את הדם, נטמאו שניהם לא יזרוק, ואם זרק הורצה, שהציץ מרצה על הטומאה, וכן אימורים או איברי עולה

[תשסב] **ופירש** רש"י (ד"ה קינלה), שהקרוי דם קרוי משקה, שנאמר (במדבר כג מד) 'ודם חללים ישתה' ומכשיר, כדכתיב (ויקרא יא לד) 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא' והגמרא לעיל (טז.) ביארה שהכוונה היא להכשר, ואם אינו קרוי דם, אינו קרוי משקה, ואינו מכשיר. [תשסג] **כן** מבואר בסוגייתנו, וכתב בליקוטי הלכות (שם עין משפט פק"מ) שדין זה נפסק להלכה ברמב"ם (טומאת מאכלין פי"י ה"ג), וז"ל הרמב"ם, 'הדם המנוי מן המשקין, הוא הדם השותת בשעת שחיטה מן הבהמה והחיה והעופות הטהורין, אבל דם הקילוח אינו מכשיר, שעדיין חיים הן והרי הוא דומה לדם מכה או לדם הקזה'. והנה הרמב"ם ציין רק שהדם שיוצא בקילוח בזמן שהבהמה בחיים אינו מכשיר, ולא כתב במפורש

פניני הלכה

להפסיד עצים ולעשות מדורה בפני עצמה לתרומה הטהורה, כיון שהפסד העצים אינו אלא הפסד מועט.

בכמה מקומות מצאנו שהקילו חכמים באיסורים דרבנן משום הפסד מרובה, וכגון במקום ספק, כמו שכתב במהרש"ל (שו"ת, סי' מו, הובא בנתן מתנה שהרכים סי' רסה סק"ו) שבבין השמשות של ערב שבת מותר לעשות דבר האסור משום שבות במקום הפסד מרובה, וכן במקום שיש מחלוקת בדין, אפשר לסמוך על דעת היחיד נגד דעת הרבים משום הפסד מרובה, כמו שכתב ברשב"א (שו"ת, ח"ג סי' רנג). וטעם מה שהקילו יותר במקום הפסד מרובה, ביאר הרשב"ץ בזוהר הרקיע (קונטרס ו) שהוא משום שהתורה חסה על ממונם של ישראל. [ושיעור הפסד מרובה כתב הנחלת שבעה (שו"ת, סי' יב), שכל שההפסד יותר משתות מהקרן הרי זה חשוב הפסד מרובה, ובפתחי תשובה (יו"ד סי' קי סק"ג) הביא שיש חולקים בזה].

ודנו הפוסקים אם קולא זו היא דווקא כשההפסד המרובה הוא לאדם אחד בבת אחת, או שמא יכולים לצרף הפסדים רבים של אנשים רבים, שבין כולם עולים להפסד מרובה, אף שלכל אחד מהם בפני עצמו אין אלא הפסד מועט, והביאו ראיה לכך מסוגייתנו וכמו שיבואר.

בפנים מאירות (שו"ת, מ"ג סי' קיג) דן בדבר יין שעשו רבים מבני הקהילה והיתה בו שאלה של סתם יינם, בנידון שיש פוסקים המקילים בו ורוב הפוסקים אוסרים, וצידד להתיר משום שיש בכך הפסד מרובה, ובמקום הפסד מרובה סומכים על דעת יחיד באיסור דרבנן וכאמור. וכתב שהיה מקום לומר שאין להקל בנידונו משום הפסד מרובה, כיון שהיין המרובה נעשה לכמה בעלי בתים, ולכל אחד בפני עצמו לא היה הפסד מרובה, ובאופן זה אינו חשוב להפסד מרובה. וראיה לדבר ממה שאמרו בסוגייתנו שהפסד העצים בשריפת התרומה הטמאה בפני עצמה אינו חשוב הפסד מרובה אלא הפסד מועט, והרי אם יצטרפו כל שורפי תרומה הטמאה יצטרף סך כל העצים להפסד מרובה, ומכל מקום כיון שלגבי כל אחד ואחד אינו הפסד מרובה, אינו בכלל ההיתר שבהפסד מרובה, ולכאורה אף בנידון היין כך הוא. אך כתב שיש לדחות, שבסוגייתנו אין מחשיבים את הפסד העצים של כל בעלי התרומה הטמאה יחד, כיון שאין תרומה טמאה שכיחה, והרי זה מיעוט שבמיעוט, ולכן אין דנים אותו אלא להפסד מועט. אבל בנידון השאלה שרוב בני הקהילה עשו יין כזה, הרי זה הפסד מרובה אף שאינו עולה לסך גדול אלא בהצטרפות כולם, שהרי הטעם שהקילו בהפסד מרובה הוא משום שהתורה חסה על ממונם של ישראל [וכאמור בשם התשב"ץ], וסוף סוף יש כאן ממון רב של ישראל והתורה חסה עליו.

אך בפתחי תשובה (שם) הוכיח מדברי רעק"א (שו"ת, מ"ק סוף סי' מג) שאין מצרפים הפסדים של אנשים רבים להפסד מרובה, וכתב שאפשר שאפילו אם היתה בהמה אחת של כמה שותפים, והתעוררה בה שאלת כשרות, ולכל אחד מהשותפים יהיה רק הפסד מועט, אפשר שאין זה חשוב הפסד מרובה, אף שהנידון הוא על כשרותה של בהמה אחת והפסד שבה הוא מרובה. ובדרכי תשובה (יו"ד שם ס"ק יא ד"ה ומ"ש הפתה"ש נשם) הביא מדברי הפוסקים שנחלקו בזה, יש שכתבו כדברי הפנים מאירות שמצרפים הפסדים של אנשים רבים להפסד מרובה, ויש שנקטו כדעת רעק"א שאין מצרפים, עיי"ש.

מלח לימון הנעשה משמרי סתם יינם

כתב בחוות דעת (סי' קג סק"ח), שב' דינים יש באיסורי הנאה שאינם ראויים למאכל אלא טעמם פגום, ואין שייכות בין ב' הדינים. דין אחד הוא שהמאכל פגום בעצם כגון נבילה שהסריחה, ודין זה נלמד ממה שנאמר בתורה לענין נבילה (דברים יד כא) 'לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה', ומכאן למדו חכמים שאין איסור נבילה אלא בדבר טוב למאכל שהגר נאות ורוצה לקבלו ולאכלו, ונבילה שאינה ראויה לגר אינה בכלל נבילה כלל ומותרת לגמרי. ודין שני הוא שלא אסרה תורה באוכל איסור שלא כדרך הנאתו, והיינו כגון מאכל שנפגם לאכילה על ידי שעירב בו דבר מר, או כשאכלו חי אם דרכו לאכול מבושל, או שאכלו אכילה גסה, ואין איסור אכילה באופנים אלו באיסורים שפרטה בהם התורה לשון 'לא יאכל' באיסורים, כיון שאכילה שלא כדרכה אינה אכילה, ובאמת באיסורים שלא כתבה בהם התורה לשון אכילה כגון בשר בחלב וע"ז, חייב אף באכל שלא כדרך אכילה. משא"כ אם נפגם טעמו בעצם מותר אף באיסורים שאסורים אף שלא כדרך הנאה [וחלק על הפלתי (סי' פז ס"ק טו) שכתב לאסור בבשר בחלב אף אם הוא נותן טעם לפגם, כיון שהוא לוקה אף שלא כדרך אכילה].

וחידש בחוות דעת שיש חילוק בין הדינים לענין מאכל שנפגם וחזרו ותיקנוהו, שמאכל פגום שחידשה בו התורה שאינו אסור כיון שאינו ראוי לגר, אזי ההיתר הוא בעצם המאכל, ונעשה כעפר בעלמא, ופקע שם האיסור ממנו מכל וכל, וגם אם יחזור ויתקנו לאכילה בדברים המתבלים לא יחזור עליו האיסור [אלא אם כן מלכתחילה לא נפגם לגמרי אלא בפגם כלשהו ולא יצא האיסור מאיסורו, רק שאין אוסר התערובת כיון שאינו רוצה בטעם זה]. אבל בדבר שלא נפגם לאכילה אלא שעירב בו דבר מר, ולכן פטור על אכילתו מפני שהיא אכילה שלא כדרכה, גוף האיסור לא הותר, ואם חזר ותיקן את האיסור כגון שבישלו או שנטל הדבר מר מתוכו או שמיתקו בדבר הממתק, חזר לאיסורו, שלא נתבטל שם האיסור מהדבר האסור במה שאכילתו היא שלא כדרך, ורק כשאוכלו כך בלא תיקון אינו לוקה משום שהאוכל אכלו שלא כדרך הנאתו.

וכתב החוות דעת, שאף על פי שפת שעיפשה אסורה משום חמץ וחייבים לבערה אף על פי שנפסלה מאכילת אדם, כמו שמצינו בסוגייתנו ולהלן (מה:), היינו מטעם שכתב הר"ן (על הרי"ף, להלן מה: ד"ה ומשרפת, מיהושפ ד"ה פח), שאף עכשיו כשהיא סרוחה ראויה היא לחמץ עיסות אחרות. וביאר החוות דעת, שכל שעדיין ראוי לאכלו או לתקן בו אוכלין אחרים, ועומד לכך, אסור מדאורייתא. וזהו הטעם ששמרי סתם יינם שחימצו עיסה אוסרים את העיסה, אף ששמרים אינם ראויים לאכילת אדם, שמכיון שעומדים לכך הרי הם חשובים אוכל.

על פי דברי החוות דעת דן באחיעזר (שו"ת, מ"ג יו"ד סי' יח) בדינו של מלח לימון [ציטרון זאלץ] הנעשה משמרים של סתם יינם, והטעם להתירו הוא כיון שהשמרים נפסלים לגמרי מאכילת אדם, ובפרט כשמערבים אותם בסיד השרוף שפוגם את כל טעם היין הבלוע בהן. אלא שדן (שם ה) אם יש לאסור על פי דברי החוות דעת לענין הפת שעיפשה ושמרים, שכל שעומד להעמדת מאכל אחר חשוב מאכל, אף שאינו ראוי לאכילה בפני עצמו, ואם כן שמא יש לומר שכיון שהשמרים עומדים לעשות מהם מלח לימון שאפשר לאכלו, לא פקע מהם שם מאכל אדם ואינם מותרים באכילה.

אך כתב (שם ו), שאף לדעת החוות דעת ששמרים הראויים להעמדה לא פקע מהם שם אוכל ועדיין באיסורם הם עומדים, זהו דווקא לפי שעומדים לכך, אבל במקום שאינם עומדים לכך, אף שבקל יכול לתקנם לאכילה, פקע איסורם מדין תורה. והביא ראיה לדבר מהברייתא שהובאה בסוגייתנו, שהפת שעיפשה ונפסלה על ידי כך מאכילת אדם, והכלב יכול לאכלה, מטמאה טומאת אוכלין בכביצה כשיעור כל שאר אוכלין, ולא פקע ממנה שם מאכל. אך מותר לשרוף אותה עם פת טמאה בערב פסח, אפילו אם היא תרומה טהורה. ופירש רש"י (ד"ה ומשרפת), שכיון שאינה ראויה לאדם מותר לטמאה בידים. וקשה שהרי יכולים לחמץ בה כמה עיסות, והרי היא נחשבת על ידי כך ראויה לאכילת אדם, ומטעם זה הרי לא פקע ממנה איסור חמץ, וקשה למה מותר לטמאה בידים. וצריך לומר, שכיון שנפסלה מאכילת כלב והיא כעפר בעלמא פקע ממנה שם אוכל אף אם אפשר לתקנה ולהעמיד בה אוכל, והחילוק בינה לשאור הוא, ששאור עומד לחמץ בו ולכן אסור, אבל פת שעיפשה אינה עומדת לכך ולכן מותר לטמא אותה, ורק לגבי דין חמץ כיון שאסרה התורה אכילת שאור אף על פי שאינו ראוי לאכילה ואין עליו שם אוכל כלל, אף שבכל דיני התורה האוכלו פטור [ורק המתחמץ ממנו נאסר], למדים מכך שגם פת שעיפשה אסורה אע"פ שאינה ראויה לאכילה כיון שהיא יכולה להחמיץ עיסות אחרות, אבל לשאר דיני התורה אין לה דין אוכל וכן המתחמץ ממנה מותר כיון שאינה עומדת לזה. ולכן גם בשמרים הנפסלים מאכילת כלב אינם חשובים אוכל אלא אם עומדים ומיוחדים להעמיד העיסה, אבל כשאינם עומדים לכך הרי הם מותרים, אעפ"י שאפשר לתקנם. ולכן מלח לימון הנעשה על ידי חומרים עזים הפוסלים את השמרים מאכילת כלב, אף שראויים ע"י התיקון לתת טעם משובח, מכל מקום כשאינם עומדים לכך מתחילה נפקע איסורם. ואחר שהאריך מסיק (שם ח) לחלק בין אינו ראוי למאכל אדם לאינו ראוי למאכל כלב, וכתב שבאינו ראוי למאכל כלב אפילו ביעור חמץ אין צריך.

טז:

'לא תעמוד על דם רעך' בדם שאין בו סכנה

בגמרא הובא שרב שמואל בר אמי קיבל מרבי זירא טעמו של הדין שדם התמצית השותת מהבהמה בשעת שחיטה לפני דם הנפש המקלח בכח ואחריו, אינו מכשיר לקבלת

שנטמאו והקטירם, הציץ מרצה, וכל קרבנות הציבור שנטמא הבשר והחלב כולו הרי זה זורק את הדם[תשסד].

יז.

רביעי טמא בקדשים

הראשון והשני והשלישי בקודש טמאים ומטמאים, הרביעי פסול ואינו מטמא ואין רביעי עושה חמישי לעולם, ומנין לשלישי

שגם דם התמצית שיוצא אחר המיתה אינו מכשיר, אך כאמור בליקוטי הלכות כתב שמקור הרמב"ם הוא סוגייתנו, וכן מדויק בלשונו שכתב במפורש שרק הדם היוצא בשעת השחיטה מכשיר. [תשסד] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פ"ח ה"ד). והנה ברש"י (ד"ה לא טומאת קמצין) ביאר שכשהגמרא ביארה שהציץ מרצה על טומאת קמצים, היא יכלה לתרץ גם שהציץ מרצה על טומאת בשר וחלב ואליבא דר' יהושע שסובר שאם הבשר נטמא לא

בקודש שהוא טמא, שנאמר (ויקרא ז יט) 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל' וכבר קרא הכתוב לשני טמא שנאמר (שם יח ג) 'כל אשר בתוכו יטמא', הא למדת שבשר הקודש שנגע בשני נטמא וישרף, ומנין לרביעי בקודש שהוא פסול, מק"ו ומה מחוסר כפורים שהוא מותר בתרומה אסור בקודש עד שיביא כפרתו השלישי שהוא פסול בתרומה אינו דין שיעשה רביעי בקודש, אבל החמישי טהור[תשסה].

זורקים דם. וכן נפסק ברמב"ם, שבאופן זה צריך ריצוי של הציץ. [תשסה] **רמב"ם** (מחנה הטומאה פי"ח ה"ד). עצם הדין שיש רביעי בקודש ולא חמישי, מבואר בסוגייתנו, ומקור הדין מבואר להלן (יח:). [תשסו] ליקוטי הלכות (שם) על פי הגמרא בסוגייתנו. והוסיף בעין משפט (סק"ד) שהרמב"ם לא כתב דין זה מפני שהוא פשוט. [תשסז] **רמב"ם** (טומאת מוכלין פט"ו ה"ה). כלומר מבואר

משקים שנטמאו ונכנסו לעזרה או יצאו ממנה

אם נטמאו משקים מחוץ לעזרה, הם טמאים אף שנכנסו לעזרה. וכן אם נטמאו בפנים, טהורים אף שיצאו משם[תשסו].

יז:

חילוק בין טומאת מים לשאר משקים

שמן, ושאר המשקים חוץ מן המים,

ומטמאים אחרים בין לרצון ובין שלא לרצון, ומים שבקרקע מטמאים ומקבלים טומאה רק לרצון, ועל כך כתב שחילוק זה הוא רק במים ולא בשאר משקים, ובקרית מלך ציין מקור לרמב"ם מהגמרא בסוגייתנו 'אמר רב פפא הא דאמרת בקרקע טהורין לא שנו אלא מים אבל דם לא'. ובראב"ד (שם) כתב על דברי הרמב"ם שמים מחוברים לקרקע לא מקבלים טומאה לרצון רק

הרי הם בקרקע כמות שהם בכלים דין אחד הוא[תשסז].

שיעור משקה לקבל טומאה

המשקים מתטמאים בכל שהוא ומטמאים בכל שהוא, אפילו טיפת משקים טמאים כחרדל שנגעה באוכלין או בכלים או במשקים אחרים נטמאו, ואף על פי כן אין השותה משקים טמאים נפסל עד שישתה רביעית[תשסח].

הוא בסוגייתנו 'לא אמרן אלא דהוי רביעית דחזי להטביל ביה מחטין וצינורות אבל לא הוי רביעית טמאין'. [תשסה] **רמב"ם** (טומאת מוכלין פ"ד ה"ג), וכתב הכסף משנה שאחד המקורות לדין זה הוא מסוגייתנו, וציין שכן משמע מהגמרא לעיל (יח.) 'הכא במאי עסקינן דאיכא משקים בהדי בשר', וכתבו התוספות (שם ד"ה דאיכא) 'מכאן מדקדק ריב"א דמשקים מטמאים בפחות

וחלב ואליבא דר' יהושע שסובר שאם הבשר נטמא לא

אוצר החכמה

ברמב"ם (שם ה"ח) שמים שבכלים מקבלים טומאה כשיש בהם רביעית, ובספר שהם וישפה כתב שמקורו מרביעית, דסתם משקין דבהדי בשר לית בהו רביעית'.

פניני הלכה

טומאה, לפי שנאמר (דברים יב כג) 'רק חזק לבלתי אכול הדם כי הדם הוא הנפש', ומפסוק זה למדו חכמים שרק דם שהנפש יוצאת בו קרוי דם, אבל דם שאין הנפש יוצאת בו, שהוא דם התמצית, אינו קרוי דם. וכיון שאינו קרוי דם אינו חשוב משקה ואינו מכשיר.

וכתב הרש"ש (ד"ה דם שהנפש), שמשמע שלימוד כללי הוא שכל מקום שנאמר דם, אינו אלא דם הנפש. ולפי זה הקשה למה הוצרכה הגמרא (להלן שם.) ללמוד מהפסוק (ויקרא ז יא) 'כי הדם הוא בנפש יכפר' שדם התמצית אינו מכפר, ולכן אם זרק על המזבח מדם התמצית של הקרבן לא כיפר הקרבן, והרי מפסוק זה שבסוגייתנו יש ללמוד שדם התמצית אינו קרוי דם, וממילא גם אינו מכפר.

וכתב בחשוקי חמד (נפסוגייתנו ד"ה דם שהנפש), שלכאורה לפי דברי הרש"ש, שמהפסוק בסוגייתנו למדנו לכל התורה שדם התמצית אינו קרוי דם, אם כן יש מקום לומר שהרואה שחבירו נפצע ומאבד דם אך אינו בסכנה, ויכול להצילו ואינו מציל, אינו עובר על הלאו של 'לא תעמוד על דם רעך' (ויקרא יט טז), משום שאין יוצא ממנו דם הנפש אלא דם התמצית, ודם התמצית אינו קרוי דם לכל דיני התורה.

אך כתב שמדברי הרמב"ם בספר המצוות (עשין רפז) מבואר שגם אם אין פיקוח נפש עובר על 'לא תעמוד על דם רעך', שכתב על פי התורת כהנים, 'הזהירנו מהתרשל בהצלת נפש אחד מישראל, כשנראהו בסכנת המות או ההפסד ויהיה לנו היכולת להצילו כמו שיהיה טובע במים, ובאה האזהרה מהנמנע מלהצילו באמרו יתעלה 'לא תעמוד על דם רעך', וכבר אמרו שמי שיכבוש עדות תכללהו גם כן האזהרה, כי הוא רואה ממון חבירו אובד, והוא יכול להחזירו אליו'. ומבואר שגם על הפסד ממון נאמר לאו הזה, ואם כן הוא הדין כשחבירו ניזוק עובר בלאו זה, גם אם אינו בסכנת יציאת נפש.

אך הביא שבמשך חכמה (ויקרא יט טז) פירש דברי התורת כהנים רק לגבי עדות נפשות, וכמבואר בסנהדרין (עג.) שבדיני נפשות צריך לטרוח ולהוציא ממון כדי להעיד, אבל בדיני ממונות הוא רק כשתבעו בעל דין להעיד, ועליו נאמר (שם ה ו) 'אם לא יגיד ונשא עונו'. וכתב שדברי הרמב"ם בספר המצוות אינם מדוקדקים, עיין שם. ומבואר בדברי המשך חכמה שהלאו 'לא תעמוד על דם רעך' נאמר רק בסכנת נפשות, והדברים מתאימים לדברי הרש"ש על פי סוגייתנו.

הקרבת קרבנות בזמן הזה שאין ציץ

בסוגייתנו דנה הגמרא על איזה פסול בקרבן נאמר בתורה (שמות כח לח) שהציץ מכשירו, והוכיחו שאין פסול בקרבנות שיכול הציץ לרצות עליו אלא פסול טומאה, לפי שמצאנו שהתורה הקילה בו, שהטומאה הותרה מכללה אצל ציבור, ולכן מסתבר שאף ביחיד שלא הותר מכללו, הרי הציץ מרצה עליו להכשירו. וכתב רש"י (ד"ה שהטומאה), שכיון שבציבור התירה התורה את הטומאה, ואף בלא ציץ אין איסור להקריב קרבן ציבור בטומאה, לכן מסתבר שביחיד ירצה הציץ. ולפי זה נמצא שבקרבן ציבור אין צריך ריצוי ציץ כלל. ומבואר ברש"י (יומא ז. ד"ה אין בציבור) שאף לסוברים שטומאה דחויה בציבור, מכל מקום אם נטמאו הכהנים [ולא הקרבן] אין צריך לריצוי ציץ.

אך דעת הרמב"ם (גירסת מקדש פ"ד ה"ז, טו) שאף בקרבן ציבור שנידחת הטומאה, צריך ריצוי ציץ אם נטמאו הכהנים. ולדעתו קשה מה הוכחת הגמרא בסוגייתנו שריצוי הציץ הוא בטומאה, שהרי לדעתו לא מצאנו בשום מקום קולא והיתר גמור אף בלי ריצוי ציץ, שנוכל לומר שכיון שהקילה בו התורה במקום זה הקילה בו גם בשאר מקומות שירצה הציץ על כל פנים. וכתב בנזר הקודש (ויקין, זבחים כג. ד"ה מ"ם ובפ"ח), שגם לדעת הרמב"ם, במקרה ששחטו בטומאה ונשבר הציץ נדחית הטומאה אפילו כשאין ציץ, וכדעת התוספות (יומא ז: ד"ה מכלל), ועל אופן זה שבו יש הכשר גם בלי ציץ, הוא שאמרה הגמרא שמצאנו קולא בטומאה, והכשר לקרבן ציבור גם בלי ציץ.

על פי מחלוקת זו בין רש"י לרמב"ם דן החתן סופר (סו"ע סו"ח, שער הקרבנות והכפרה סי' ח סוס ה-ו) לענין הקרבת קרבנות בזמן הזה, אשר בשנת תר"כ לערך דנו רבים מהפוסקים בכמה נידונים הקשורים לאפשרות הקרבת קרבנות בזמן הזה, כגון קדושת המקדש בזמן הזה, יחוסי הכהונה בזמנינו, מציאות תכלת ארגמן ותולעת שני לבגדי כהונה, הקרבה בטומאת מת בזמן הזה שאין לנו אפר פרה אדומה, בירור מקומו של המזבח בזמנינו, התרמת שקלים לצורך קרבנות ציבור בזמן הזה, ועוד. ועיין בחתם סופר (סו"ח, יו"ד סי' רלו), שדעתו שאי אפשר להקריב בזמן הזה אלא קרבן פסח, כיון שאי אפשר לגבות שקלים מכל ישראל בזמן הזה, וכמו שכתב בשאילת יעב"ץ (סו"ח, ח"ח סי' פט), ולכן אי אפשר להקריב קרבנות ציבור הבאים מן השקלים, וקרבנות יחיד אי אפשר להקריב בטומאה, וקרבן פסח הוא לבדו הקרבן שהוא גם קרבן ציבור ודוחה את הטומאה, וגם אינו בא מן השקלים, וגם אינו צריך לכהן גדול ובגדיו, ורק אותו שייך להקריב בזמן הזה.

וכתב החתן סופר, שאף שקרבן ציבור קרב בטומאה, מכל מקום הרי אין לנו בזמן הזה ציץ לרצות, כיון שאין לנו חושן ואפוד לפי שצריכים לחקוק בהם את השמות על ידי השמיר (סוטה מח:) ובזמן הזה אין לנו שמיר, ואף שבגדי כהונה אינם מעכבים את הקרבן, מכל מקום כשאין אפוד וחושן בטלו כל שמונת בגדים של כהן גדול וגם ציץ אין שייך בו, וכיון שאין שייך בו ציץ אין ריצוי על הטומאה. ובשלמא לשיטת רש"י הסובר שקרבן ציבור אין צריך כלל ריצוי ציץ, הרי אפשר להקריב קרבנות ציבור בטומאה אף על פי שאין שמונה בגדים ולא ציץ. אבל לדעת הרמב"ם שאין להקריב לכתחילה קרבנות ציבור בטומאה בלא ציץ, הרי אין שייך להקריב בזמנינו שום קרבן.

אכן בהתעוררות תשובה (סו"ת, סי' רפג) כתב, שאף שצריך לחקוק את האותיות בחושן ובאפוד על ידי השמיר, אין זה מעכב, ואם חקקו האותיות שלא על ידי שמיר יכולים לעבוד עבודה בהם. ובאופן זה יכולים להקריב בזמן הזה על ידי לבישת שמונה בגדים, וציץ בכללם, וירצה הציץ על הטומאה, ויוכלו להקריב אף לדעת הרמב"ם, וכדברי החתם סופר [אלא שעדיין יש לדון בשאר עניינים הנזכרים המעכבים בקרבנות, ואכמ"ל].

יז.

כהן עם הארץ האוכל בתרומה

במדרש (שמו"ר לו ג) דרשו, שעשה הקדוש ברוך הוא כבוד לאהרן שהלבישו כמלאכי השרת, שנאמר (מלאכי ב ז) 'כי מלאך ה' צבאות הוא', אמר רבי יהודה מכאן אמרו כל כהן שהוא אוכל בתרומה ואינו בן תורה אינו כהן לעתיד לבוא, אלא נמאס מג' דברים, שנאמר (הושע ד ו) 'כי אתה הדעת מאסת ואמאסאך מכהן לי', שכן ג' אלפין יש בו [בתיבת 'ואמאסאך'], שנמאס מן הכהונה ומן המקדש ומן הלויה. אבל אם היה בן תורה הוא כמלאך, שנאמר (מלאכי שם) 'כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא', ואם לאו ראה מה כתיב (מיכה י כג) 'ארץ עיפתה כמו אופל', זה גיהנם שהרשעים פורחים כעוף.

וכתב בבגדי אהרן (רפאים, מערכת כ סוס נב) שצריך להבין מה שאמרו שאם אינו בן תורה ואוכל תרומה יורש גיהנם על כך, והרי כהן הוא ומותר לאכול בתרומה, ולמה יענש על כך.

וביאר הענין על פי מה שביארו בסוגייתנו הפסוק (חגי ב יד) 'ויען חגי ויאמר כן העם הזה וכן הגוי הזה לפני נאם ה' וכן כל מעשה ידיהם ואשר יקריבו שם טמא הוא', וקשה לפי דברי שמואל בסוגייתנו שהכהנים היו בקיאים בדיני טומאה ולא טעו בכלום מדוע טמא הוא, ותירץ מר זוטרא ויש אומרים רב אשי, שמתוך שקלקלו את מעשיהם מעלה עליהם הכתוב כאילו הקריבו בטומאה, אף שלא נכשלו בטומאה ממש. ועל פי זה יש לבאר דברי המדרש, שעמי הארץ מעשיהם מקולקלים כיון שאינם יודעים להיזהר מאיסורים, וכיון שמעשיהם מקולקלים מעלה עליהם הכתוב כאילו עושים מעשיהם בטומאה, כמבואר בסוגייתנו, וכשאוכלים בתרומה הרי זה ככהן האוכל תרומה בטומאת הגוף, וחייב מיתה. לכן יש איסור לכהן עם הארץ לאכול תרומה.

מעלת הטמא שנטהר יותר ממי שלא נטמא

כתב הרמב"ם בפירוש המשניות (פרה פ"ג מ"ג), שאין הבדל בין האדם שלא נטמא כלל במת או שנטמא כל ימיו וטבל והוזה עליו שלישי ושביעי, ולא עוד אלא שזה שהוזה עליו יש לו מעלה יתרה בטהרה, לפי שהכתוב כבר גזר עליו שהוא טהור.

וכתב הגר"י ענגיל בבן פורת (סו"ת, מ"נ סי' ג ד"ה והנה סוגה) שיש להביא סמך לדבריו מסוגייתנו, שאמרו שהחטא דומה לטומאה, ופירשו את הפסוק (חגי ב יד) 'ויען חגי ויאמר כן העם הזה וכן הגוי הזה לפני נאם ה' וכן כל מעשה ידיהם ואשר יקריבו שם טמא הוא', שמתוך שקלקלו את מעשיהם מעלה עליהם הכתוב כאילו הקריבו בטומאה, והרי בחטא מצאנו (נדרים לב:) שבמקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד, שעל ידי שחטא ושב בתשובה עומד במדריגה עליונה יותר, וכן הטמא שטיהר עצמו בטבילה עומד במדרגה עליונה יותר. ובזה ביאר שם הטעם שהיו מטמאים את הכהן השורף את הפרה מפני הצדוקים שהיו אומרים במעורבי שמש היתה נעשית (פרה פ"ג מ"ז), והוא דבר זר לכאורה שאחר כל מעלות הטהרה שעשו בפרה אדומה, היו מטמאים את הכהן בשביל הצדוקים, ואיך הקילו במעלת פרה להוציא מליבם של המכחישים בכל תורה שבעל פה, אך לדברי הרמב"ם יש באמת תוספת מעלת טהרה במי שנטמא ונטהר, יותר ממי שלא נטמא כלל ולכן טימאו את הכהן, אלא שבשביל מעלות הטהרה היה ראוי שימתינו עד הערב בכדי שהכהן יהיה טהור לגמרי, וזה לא עשו כי זה היה מחזיק את סברת הצדוקים לגמרי, ועל כן בשביל להוציא מליבם של צדוקים לא המתינו לערב, אבל מה שטימאו את הכהן לא היה בשביל הצדוקים כלל רק משום מעלת הפרה עצמה, כדי שתהיה במדרגת טהרה גדולה. וביאר הדברים, שמי שלא נטמא אין לו מהות הטהרה בחיוב, אלא רק אין לו טומאה בשלילה, ומי שנטמא ונטהר יש בו מהות הטהרה בחיוב. ועיי"ש שביאר ביסוד זה עוד כמה סוגיות ומדרשים.

יז:

הכשר מקוה על ידי קרח שהופשר

בגמרא הובאה דעת רבי שמעון הסובר שדין משקי בית המטבחים שהם טהורים אינו אלא כשהם מחוברים לקרקע. ואמר רב פפא, שמה שאמר רבי שמעון שמשקי בית

שיעור נטילת ידים לסעודה, ובמה נוטלים

צריך שיהא במים של נטילת ידים לסעודה, רביעית[תשסט]. ויש מי שאומר שאין נטילת מים ראשונים, אלא במים בלבד[תשע].

מקוה שכולו שאוב פסול

ארבעים סאה שאמרו להכשיר מקוה, צריך שלא יהיו שאובים, שאם הם שאובים, פסולים[תשעא]. ויש אומרים שאם כל המקוה הוא שאובים, פסול מן התורה, וספיקא לחומרא, ואם רוב המקוה כשר והמיעוט הוא שאובים, אינו אלא מדרבנן וספיקא לקולא[תשעב]. ויש אומרים שאפילו אם כולו מים שאובים, הוא פסול רק מדרבנן[תשעג].

טבילה בכלים

אין טובלים בכלים[תשעד].

כלים שנטמאו במשקים

כל הכלים שיש להן בית קיבול[תשעה], שנטמאו אחוריהם במשקים[תשעו], לא נטמא תוכם לתרומה[תשעז], ולא אוגניהם ולא אזניהם ולא מקום אצבע השוקע בשפת הכלי, נטמא תוך הכלי נטמאו כולם[תשעח]. אבל אם נטמאו משרץ, אפילו אם נטמא מאחריו, כולו טמא[תשעט].

משקה לעולם אינו שני לטומאה

משקים שנגעו בשני בין אדם בין כלים בין באוכלין נעשו ראשון לטמא אחרים מדבריהם, ויהיו המשקים שלישי ורביעי מדבריהם, כיצד אם נגע טבול יום במשקה תרומה, עשאהו שלישי ואם נגע במשקה קודש, עשאהו רביעי, ואין אתה מוצא משקים שניים לעולם[תשפ], ולא משקה שאינו תחילה, חוץ ממשקה טבול יום, או מחוסר כפורים בקודש, שהוא פוסל מדבריהם ואינו מטמא[תשפא].

יח.

פרה ששתתה מי חטאת

פרה ששתתה מי חטאת[תשפב], אף על פי שנשחטה בתוך כ"ד שעות, בשרה טהור, שנאמר (נמדבר יט ט) 'למשמרת למי נדה', בזמן שהם שמורים אינם בטלים, אבל

[תשסט] **שו"ע** (או"ח סי' קס סי"ג). וביאר באליה רבה (ס"ק כא) הטעם מפני שרביעית הרי הוא מקוה לטהר בו מחטים וצינורות מהלכה למשה מסיני, אלא שביטלוהו כמבואר בסוגייתנו, וכיון שעשו לידים כטמאות תיקנו להם ברביעית שהוא כמקוה קטן. [תשע] **שו"ע** (סס סי"ב). ומבואר בשו"ע שם עוד שתי שיטות בדין זה, יש אומרים שיין כשר לנטילת ידים, אלא שאסור לעשות כן לכתחילה, כדי שלא יהא כמזלזל בדבר חשוב שנשתנה לשבח. ויש מי שאומר שכל מי פירות ראויים לנטילת ידים בשעת הדחק. ואחד המקורות של השיטה הראשונה, מבואר בפרי מגדים (סס משב"ז סק"י) שהוא על פי הגמרא בסוגייתנו שנטילת ידים הוא ברביעית כמקוה

[תשעא] **שו"ע** (יו"ד סי' קכ סי"ג). וביאר בש"ך (סק"ל) שהטעם הוא מפני שנטילת ידים היא כמקוה. [תשעב] **רמ"א** (סס). [תשעג] **כן** היא דעת התוספות בסוגייתנו (ד"ה אלא), והוכיחו כן מסוגייתנו שהרי כשנאמר בגמרא משקין בית מטבחיא שהן דכן, על כרחך מדובר שהם שאובים, מזה שהגמרא מחלקת בין דם למים ולא מחלקת בין שאובים למחוברים, והגמרא אומרת שמים אלו ראויים להטביל בהם מחטין וצינורות. ובביאור הגר"א (סס) ציין לעוד כמה שיטות בראשונים שסוברים כן. [תשעד] **שו"ע** (יו"ד סי' קכא סי"ב). וכמבואר בסוגייתנו רבי שמעון אומר בכלים טמאים, והוסיפו התוספות (ד"ה אלא) שלכן גזרו שלא לטבול במים שאובים, [אף שלשיטת התוספות מים שאובים כשרים מדאורייתא לטבילה]. שמא יטבול במים שאובים בתוך כלי, שבזה ודאי שאסור לטבול מדאורייתא. ביאור הגר"א (אות כט). [תשעה] **והוסיף** הרמב"ם (כלים פכ"ח ה"ג) שדין זה נאמר בכל הכלים בין בכלי שק כגון שקים ומרצופין, בין בכלי העור כגון הכרים והכסתות, ובין בכלי עץ. [תשעו] **כתב הכסף משנה** (סס ה"ח) שהרמב"ם הדגיש שמדובר כאן שנטמאו אחוריהם במשקים, על פי המבואר בסוגייתנו שדין זה אמור דווקא בטומאת משקים שהיא דרבנן, אבל בטומאת שרץ מאחר שהיא דאורייתא, נטמא תוכו נטמא גבו. [תשעז] **ביאר הכסף משנה** (סס ה"ח) שהרמב"ם כתב

'לתרומה', מפני שדווקא בתרומה יש חילוקים אלו, אבל לקודש מבואר במשנה בחגיגה (כ:) שבכלי קודש אין אחוריים ותוך ואין להם בית הצביטה, ואם נטמא במקום אחד נטמא כולו. [תשעח] **רמב"ם** (סס ה"ח, וטומאת הטומאה פ"ו ה"ג). [תשעט] **כסף משנה** (סס). [תשפ] **ולכן** חזר והרמב"ם וכתב כן, כדי להוציא ממה שנכתב בקצת נוסחאות בסוגייתנו, 'הכא בבשר שנטמא במשקים שניות שנטמאו מחמת שרץ', וסובר הרמב"ם שהוא טעות סופר כמו שכתב בהקדמתו לסדר טהרות, שלעולם אין משקה נעשה שני. כסף משנה. [תשפא] **רמב"ם** (טומאת הטומאה פ"י ה"י). [תשפב] **ומי חטאת** מטמאים אפילו אדם וכלים. רש"י (לעיל יח: ד"ה בשהיה).

19/06/2018 אהה

פניני הלכה

המטבחים המונחים בקרקע טהורים, לא אמר כן אלא במים, הואיל ויש להם דין מקוה כשהם מחוברים לקרקע, ומן התורה אינם מקבלים טומאה גם מחוץ לבית המטבחים אלא מדרבנן, ובבית המטבחים לא גזרו עליהם חכמים טומאה. אבל דם המונח בקרקע, או מים שאין בהם רביעית, טמאים אפילו כשהם מחוברים לקרקע, כיון שמן התורה אין להם דין מקוה, והם מקבלים טומאה מן התורה אף במחובר, ולכן טמאים הם אף בבית המטבחים. מסוגייתנו למדו הפוסקים הלכות להכשר מקוואות שלא יהיו מים שאובים, וכמו שיבואר, ואחד מהם הוא דין הכשרת מקוה שמימיו הופשרו מקרח.

התוספות (ד"ה אלא) כתבו שר"י הוכיח מסוגייתנו שמקוה שכולו מים שאובים כשר מן התורה, שהרי הגמרא חילקה בין דם שבקרקע שאינו ראוי למקוה, לבין מים שבקרקע הראויים למקוה, ולא חילקו במים עצמם בין מים שאובים למים שנתאספו מאליהם על ידי הגשמים. ועוד הוכיח כן ר"י (הו"ד נמוק"י ג"ג סו: ד"ה מכלל) ממה שהגמרא חילקה בין מים שבכלים למים שבקרקע, והרי מים שבכלים על כרחך שאובים הם, ואף על פי כן לא פסלום למקוה אלא משום שעודם בכלי, ולא משום שהם שאובים. והביאו התוספות (נ"ג סס) בשם הרשב"א, שחולק על ר"י וסובר שמים שאובים פסולים למקוה מן התורה, ופירש בסוגייתנו, שאין כוונת רב פפא למים הנמצאים עתה בכלי, אלא למים שהיו פעם בכלי, ועל ידי כך נפסלו מהכשר מקוה כיון ששאובים הם, אף אם יחזרו וישפכום לקרקע.

והצל"ח (ד"ה וכל זה בטומאה) הקשה לדעת הסוברים שמים שאובים אינם פסולים מן התורה, ממה שהקשה רבינא בסוגייתנו על רב פפא המפרש בדעת רבי שמעון שהלכה למשה מסיני היא שמשקי בית המטבחים טהורים, למה חילק רבי שמעון בין משקים שבכלים למשקים שבקרקע, והרי אם הלכה למשה מסיני היא, בכל אופן צריך להכשיר, וגם כשהם מונחים בכלי. והקשה הצל"ח, שהרי יש לומר שההלכה למשה מסיני מלמדת שאין המים נטמאים כשהם בפנים, בבית המטבחים, אבל אם נטמאו בחוץ והוכנסו למקדש יש חילוק בין כלי לקרקע, לפי שבקרקע ראויים למקוה ובכלי אינם ראויים למקוה, וכמו שחילקה הגמרא בהמשך. וצריך לומר שלא העמידה הגמרא בכך, כיון שאם הובאו המים מבחוץ הרי הם שאובים, ופסולים למקוה. ומוכח מכאן שמים שאובים פסולים למקוה.

וכתב הצל"ח (ד"ה ומומר מני) שיש לדחות הראיה, וחידש שאף לדעת המכשירים מים שאובים מן התורה, היינו דווקא במים טהורים, אבל מים שנטמאו יש בהם פסול מים שאובים לכל הדעות, כיון שהווייתן בטומאה ממש. ולכן לא יכלה הגמרא להעמיד את דברי רבי שמעון במים שנטמאו בחוץ והוכנסו, כיון שבאופן זה אינם כשרים למקוה, כיון ששאובים וטמאים הם.

על פי חידוש זה של הצל"ח כתב באמרי יושר (שו"ת, ח"ב סי' קמח) שאי אפשר לעשות מקוה ממי קרח שהופשרו, אף שפסק בשולחן ערוך (יו"ד סי' רח סל"ח) שמים שאובים שהוקפאו וחזרו והופשרו אין בהם פסול מים שאובים, שכן לדברי הצל"ח אין הדברים אמורים אלא במים טהורים, אבל בזמן הזה שכולנו טמאי מתים, הרי המים טמאים, ובהם אין הכשר למים שאובים. ובסוף תשובתו נראה שאין טעם זה ברור לו, והוא פוסל מחמתו רק לכתחילה, כשאפשר לעשות מקוה ממים שאינם שאובים. וכעין זה כתב בגלות עליות (מקוואות פ"ו מ"ח) שאין ההקפאה מועלת אלא לבטל פסול שאובים, ולא את הטומאה, והיא תחזור למים לכשיופשרו.

אך בשבט הלוי (שו"ת, ח"ו סי' רד) חלק על הצל"ח והאמרי יושר, וכתב שדעה זו לא נתקבלה אצל כל הפוסקים, הראשונים והאחרונים, שדנו אימתי מים שאובים כשרים ואימתי פסולים, ואין נראה מדבריהם שדיברו רק במקום שהמים לא נטמאו. לכן פשוט שחידוש זה לא נתקבל בפוסקים, ובדיעבד ובשעת הדחק אין בידינו לפסול לאחרים, ובתנאי שיעשו המקוה באופנים שנתבארו בפוסקים, שיביאו את הקרח בכלים נקובים, ויתנו את הקרח בריחוק ג' טפחים מהמקוה, ויפשיר מעצמו.

שיעור המשכה להכשר מקוה

לעיל הובאה ראיית ר"י מסוגייתנו שמים שאובים אינם פסולים מן התורה, ודברי הרשב"א בדחיית ראיה זו. באופן אחר דחו הר"ש (מקוואות פ"ג מ"ג) והר"מ מפונטייזא (הו"ד נמוקיוסף ג"ג סס) ראיה זו, שלעולם יש לומר שמים שאובים פסולים למקוה מן התורה, והטעם שרביעית מים שבקרקע העזרה כשירה להטביל בה מחטין וצנורות, הוא משום שאי אפשר לרביעית מים שנשפכו בעזרה שלא יהיו נמשכים בקרקע אילך ואילך, ושאובה שהמשיכוה כולה בקרקע טהורה ונעשית כמי גשמים. מתירוץ זה מוכח ששיעור ההמשכה המכשיר מים שאובים הוא מועט מאוד, שהרי רביעית מים הנשפכת בעזרה אינה נמשכת הרבה.

אכן בתשב"ץ (שו"ת, ח"ו סי' מט) דן בדבר מנהגם של בני קוסטינא, שהגיע לעירם הרב יצחק בונאשתרוק בימות הקיץ וראה שהמקוה חסר משיעור ארבעים סאה, ושאל אותם למה אין מכשירים אותו על ידי המשכה. וחכם אחד אמר לו שחששו שמא יבואו להתיר על ידי המשכה גם כשאין רוב מי גשמים במקוה [כמו שכתב הרי"ף (הלכות נדה עמ' יג) שהמשכה מועלת גם כשאין במקוה רוב מי גשמים, אך כל הראשונים פסקו כדעת השאילתות (פרשת שמיני מות שאילתא נו) שפסק שאין המשכה מועלת אלא כשיש 'רביה', דהיינו שרוב המקוה הם ממי גשמים], ולכן החמירו על עצמם שלא לעשות המשכה כלל, ובימות הקיץ שהמקוה חסירה ואין מי גשמים ממלאים אותה, הולכים לטבול בנהרות ומים חמים שמחוץ לעיר, במקום שאין עוברים ושבים.

והתשב"ץ כתב שאין נראה שזה היה טעם חכמי העיר ההיא להחמיר בהמשכה, לפי שאין לחשוש שמא יבוא אדם וימלא את המקוה בפסול ויבואו להכשירה, שאין לחשוש שבני אדם יתירו דברים שיודעים שהם אסורים, ואין עושים גדר ותקנה בדבר שאין התינוקות טועים בו. ואחר שנשא ונתן בדבר מסיק התשב"ץ שנראה שטעמם של חכמי העיר שהחמירו, הוא משום שהסתפקו בשיעור ההמשכה, והיה נראה להם שהמים צריכים להימשך על הקרקע שיעור ארוך כיון שלשון 'המשכה' בכל מקום הוא משך ארוך, כמו שאמרו (הוריות יג, ב"מ ה:) שאין מושחים את המלכים אלא על המעיין כדי שתימשך מלכותם, והיינו שתימשך לזמן ארוך. וכן אמרו (סנהדרין קה:) שבלעם רצה לקלל את ישראל שלא תימשך מלכותם, אך לבסוף בירכם ואמר (נמדבר כד ו) 'כנחלים נטיו'. ומשמע שלשון המשכה בנחלים הוא למקום רחוק. וכיון שבמשנה ובתוספתא ובגמרא לא ניתן שיעור להמשכה זו, וגם הרמב"ם שנהגו כמותו באותה עיר לא הזכיר שיעור ההמשכה בחיבורו, לכן חששו חכמי העיר שאין המקוה נכשרת על ידי המשכה אלא כשהמשיכו את המים שיעור ארוך, וכיון שאין ידוע השיעור גדרו גדר שלא להכשיר כלל על ידי המשכה. וכן הביא בשם ספר המנהגות שכתב ששיעור ההמשכה צריך להיות ממקום רחוק, כדי שיכלה כח ההמשכה קודם שיגיעו אוצר התכונה למקוה.

אך מעיקר הדין כתב התשב"ץ שאין צריך שיעור גדול כל כך, אלא מסברא היה נראה לומר שמספיק המשכה בשיעור מועט, והיינו השיעור שדרך מי הגשמים להימשך מעצמם כשהם יורדים למקוה, ורבינו פרץ (הגהות הסמ"ק סי' רלד) הביא בשם ר"י בעל התוספות ששיעור המשכה הוא ג' טפחים, וטעמו לפי שבזה יצא מתורת לבוד [וכן פסק בשו"ע (יו"ד סי' רח סמ"ה)], ובזה די מעיקר הדין, אבל מקום שנהגו לחשוש לשיעורים גדולים יותר אינו מנהג טעות, וצריכים להחזיק במנהגם.

יח.

קורקבן העוף שנמלח עם הפרש שבתוכו

בסוגייתנו ביאר רב אשי דברי רבי יהודה שאמר שפרה ששתתה מי חטאת בטלו המים במעיה, ואף אם שחטוה והוציאו את המים ממעיה טהורים הם, שכוונתו לומר שאין בהם כלל טומאה, אפילו טומאה קלה, משום שהוא משקה סרוח שאינו מטמא כלל. מדין זה דנו הפוסקים לביטול שאר מאכלים שבמעי בעלי חיים, וכמו שיבואר.

כתב במנחת יעקב (כללי ט סק"ט) בשם חותנו זקנו מוהר"ר שמעון אב"ד ור"מ פראג, שהורה שאם מלחו את קורקבן העוף יחד עם הפרש שבתוכו, ולא חתכו אותו ובישלו אותו, אוסר את כל התערובת עד שיהיה בה שישים כנגד הפרש, משום שהפרש בולע דם כיון שאין לו דבר להפליט. וכתב המנחת יעקב שהיה נראה להקל בזה, כיון שהפרש שבתוך הקורקבן פירשא בעלמא הוא ואינו נותן טעם, אך כבר הורה זקן. וכתב שאינו דומה לקיבה שנמלחה עם החלב שבתוכה, שהגבינות שהועמדו בתוכה מותרות, ואין חוששים לטעם הבשר שנבלע בחלב ע"י המליחה, משום ששם נבלע בחלב רק טעם בשר בלבד, אך כאן נבלע בפרש דם שהוא ממשו של איסור. וגם כתב שיש קצת להחמיר מחמת בליעת הדם שבקורקבן עצמו, כיון שיש לדונו כמי שלא נמלח אלא מצידו האחד, ומצד פנים לא נמלח כיון שהפסיק שם הפרש.

והחכמת אדם (נתיב מלח שער מיסוך והימר כלל ל אות נג (מז)) כתב שנראה שיש להתיר, לפי מה שכתב בשו"ע (יו"ד סי' סט ס"ד) שאם נתנו אפר במים חמים שביורה קודם שהניחו הקדירות בתוכה להגעילן, אף על פי שהשומן דבוק בהן, מותר, שעל ידי האפר הוא נותן טעם לפגם. והרי שם יש ממשו של השומן האסור, ואף על פי כן מותר כיון שטעמו פגום, ובודאי הפרש שבקורקבן גרע יותר ויותר מאפר, ופשוט שהוא נותן טעם לפגם. ואף שהט"ז (סס ס"ק טו) והש"ך (סס ס"ק כח) הניחו דברי השו"ע בצריך עיון, יש לומר שלא הקשו על השו"ע

בזמן ששתאתן פרה, בטלו, שהרי אינם שמורים[תשפג]. ויש אומרים שדווקא כשהמים הגיעו למעי הפרה הם בטלו ונטהרו[תשפד].

משקה סרוח אינו מטמא

משקה שנסרח ונפסד ואינו ראוי לשתיית אדם, אינו מקבל טומאה כדרך שאינו מכשיר, שנאמר (ויקרא יא לח) 'אשר ישתה'[תשפה]. ויש אומרים שאם המשקים היו ראויים מתחילה לאדם, הם מקבלים טומאה עד שיפסלו מאכילת כלב[תשפו].

אין טומאת שלישי בחולין

הראשון שבחולין טמא ומטמא, השני פסול ולא מטמא, ואין שני עושה שלישי בחולין. ומנין לאוכל שני שהוא פסול בחולין, שנאמר (ויקרא יא לג) 'וכל כלי חרש אשר יפול מהם אל תוכו כל אשר בתוכו יטמא', נמצא השרץ אב, וכלי חרס שנפל השרץ לאוירו, ראשון, והאוכל שבכלי שני והרי הוא אומר יטמא[תשפז].

[תשפג] **רמב"ם** (פרה מדומה פט"ו ה"ז), וביאר הכסף משנה שהרמב"ם פסק כרבי יהודה שאין המשקים מטמאים אפילו טומאה קלה כרבי יהודה, מפני שמבואר בספרי (פרשת חקת פיסקא קכד) ששלשים ושמונה זקנים ורבי יוסי הגלילי ורבי טרפון כולם סוברים כרבי יהודה. והנה טעם זה של הרמב"ם שהמים אינם מטמאים מפני שנאמר למשמרת, מקורו בספרי (שם) ובתוספתא (מקוואות פ"ו ה"ג) שמובאת גם בתוספות (ד"ה נטלו), וכתב הר"ש במסכת פרה (פ"ט מ"ג) שטעם זה מוסיף על הטעם שכתבה הגמרא בסוגייתנו מפני שהוא משקה סרוח, שהדרשה של למשמרת מלמדת שלא יטמא טומאה חמורה, והטעם של משקה סרוח, בא ללמד שלא יטמא טומאה קלה. ובתפארת ישראל (ממורה פ"ו נזיעה אות ה) כתב טעם נוסף שהטעם של משקה סרוח מלמד שלא יטמא שם בפרק א' (ה"ג) מבואר שמשקה סרוח אינו מכשיר. [תשפה] **רמב"ם** (שם פי"ב ה"ח). וראה עוד לעיל (יח.).

[תשפו] **ראב"ד** (שם). [תשפז] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פי"ח ה"ג). וביאר הכסף משנה הטעם שהרמב"ם פסק שאין שלישי בחולין, אף שיש אומרים שיש שלישי בחולין כמבואר בסוגייתנו, מפני שמבואר בסוטה (ג.) ובעוד סוגיות שדעת רבי מאיר ורבי יוסי ורבי יהושע ורבי אלעזר ורבי אליעזר שאין שני עושה שלישי בחולין.

אין טומאה עושה ביוצא בה

ראה לעיל (יז.).

יח:

טבול יום ומחוסר כפורים בקדשים

ראה לעיל (יז:).

רביעי לטומאה בתרומה וקדשים

הרביעי בקודש פסול אבל בתרומה טהור, וכן שלישי בתרומה אם נגע במשקה בעודם במעיה, והטעם של למשמרת מלמד שלא יטמאו אפילו כשחזרה והקיאתן, שאז אין שם משקה סרוח עליהם. [תשפד] כן מבואר בתוספות בסוגייתנו (ד"ה נטלו) שדייקו את לשון הגמרא 'בטלו במעיה' שדווקא במעיים המים בטלו, אבל בעודם בפיה לא בטלו. [תשפה] **רמב"ם** (טומאת אוכלין פ"ב ה"ד) ובר"מב"ם (שם בפרק א' ה"ב) מבואר שמשקה סרוח אינו מכשיר. [תשפח] **רמב"ם** (שם פי"ב ה"ח). וראה עוד לעיל (יח.).

קודש הרי זה נטמא, והשלישי שבתרומה או שבקודש אם נגע במשקה תרומה לא פסלו[תשפח].

יט.

שלישי ורביעי בקודש טמאים

ראה לעיל (יח.).

טבול יום שנגע בסולת לבונה קטורת או גחלים

הסולת של מנחות, והלבונה והקטורת

פניני הלכה

אוצר החכמה

אלא על שהתיר גם באפר, לפי שאין כל הדברים שוים, ולדעת הט"ז והש"ך אפר אינו נותן טעם לפגם. אבל בדבר שבודאי נותן טעם לפגם הכל מודים שאינו אוסר, שהרי מפורש ברמב"ם (יסודי התורה פ"ה ה"ח), שמה שאין מתרפאים בכל האיסורים אלא במקום סכנה, אינו אלא בזמן שהן דרך הנאתם, כגון שמאכילים את החולה שקצים ורמשים או חמץ בפסח או שמאכילים אותו ביוה"כ, אבל שלא דרך הנאתם כגון שעושים לו רטיה או מלוגמא מחמץ או מערלה, או שמשקים אותו משקין שיש בהן דבר מר מעורב עם איסורי מאכל שאין בהם הנאה לחיך, הרי זה מותר ואפילו שלא במקום סכנה, חוץ מכלאי הכרם ובשר בחלב שהם אסורים אפילו שלא כדרך הנאתם, לפיכך אין מתרפאים מהם אפילו שלא דרך הנאתם אלא במקום סכנה. אך איסורי אכילה שלא כדרך הנאתם מותרים אפילו שלא לצורך רפואה, כמבואר בש"ך עצמו (יו"ד סי' קנה ס"ק יג). ועל כרחך סברת הט"ז והש"ך היא שאפשר שאפר אינו נותן טעם לפגם, אבל פרש בקורקבן גרע יותר ממרה ובודאי אינו אוסר.

וכתב שיש קצת ראיה לזה מסוגייתנו, שלדברי רב אשי פרה ששותה מי חטאת טהרו המים אף אם טומאת משקין מדאורייתא, כיון שהם משקה סרוח ואינם נקראים עוד משקה. והוא הדין לכל אוכל שנסרח בקורקבן שבטל ממנו שם אוכל ופקע איסורו. אמנם כתב שכל זה שייך באוכל שבקורקבן, אבל באוכל שבזפק ששם עוד לא נתעכל המאכל, אינו סרוח ואינו נקרא פרש ולא בטל ממנו שם אוכל. [אך ראה בדיבור הבא שאין מוסכם בפוסקים לפסוק כרב אשי בסוגייתנו].

בהמה שנתפטמה במאכלות אסורות וחיטה שנמצאה במעי תרנגולת בפסח

כתב הרמ"א (יו"ד סי' ס ס"ק), שבהמה שנתפטמה בדברים אסורים מותרת, אך אם לא נתפטמה כל ימיה רק בדברים אסורים, אסורה. והש"ך (שם סק"ה) הביא מה שכתב הרמ"א בתורת חטאת (כלל שם ס"ק) בשם איסור והיתר, שלכתחילה אסור לקנות מן הגוי בהמה שינקה מחלב טמאה, ומשמע מדבריו שאפילו אם לא ינקה כל ימיה אסור לקנות לכתחילה. והש"ך חלק עליו וכתב שיש להתיר באכילה אף בשר בהמה שנתפטמה כל ימיה ממאכלות אסורות, כיון שעיכולו מפקיע ממנו את איסורו, שהמעוכל הרי הוא כשרוף. ורק אם נתפטמה מאיסורי הנאה אין לאכלה כיון שהאוכלה נמצא נהנה מהאוכל שאכלה הבהמה והרי אסור ליהנות ממנו. ולמעשה הכריע הפמ"ג (שם שפ"ד סק"ה) שאם נתפטמה כל ימיה באיסורי אכילה בדיעבד מותר לאכלה, אבל לכתחילה אם הדבר ידוע אסור לקנות מצד מראית עין, וכן אסור להאכיל בעצמו לעוף דברים האסורים, אבל לפעמים מותר גם לכתחילה להאכילה איזה מאכל של איסור. אכן אם נתפטמה כל ימיה באיסור הנאה אסור אף בדיעבד, אבל אם אכלה רק פעם אחת מותר לקנותה אפילו לכתחילה ואין צריך להמתין מעת לעת, ואם נתפטמה כל ימיה בדברים האסורים בהנאה עם דברים המותרים, הרי זה תלוי במחלוקת הפוסקים.

והנה בפרי מגדים (שם) הביא בשם הכנסת הגדולה (שם הגמ"י אות י) שהאריך בדין עופות הנקראים פאט"ה, שכל מאכלם הוא טחולי טריפות האסורים לישראל, וכתב שאחר ששהו ביד ישראל מעת לעת הרי הם מותרים, והביא מפירוש המשניות להרמב"ם שפירש כן דברי רבי חנינא בן אנטיגנוס (תמורה פ"ו מ"ה) שאף לגבוה מותר להקריב בהמה כשירה שינקה מן הטריפה אחרי ששהתה מעת לעת. וכתב שהראשונים שהתירו אכילת בהמה שאכלה מאכלות אסורות, דיברו רק אחרי מעת לעת. וכעין זה הביא בבאר היטב (שם סק"ג) בשם בית יעקב (סי' ו) שבהמה שאכלה דבר איסור אסור לשחטה לכתחילה עד שתשהה מעת לעת.

ובפרי מגדים תמה על הכנסת הגדולה, שאם נתפטמה כל ימיה ממאכלות אסורות לא יועיל מה שתשהה מעת לעת, שהרי כל גופה ובשרה הוא ממאכלות אסורות. [ואם נאמר שיש לחלק בין איסורי אכילה לאיסורי הנאה, הרי הכנסת הגדולה אינו סובר כן יעו"ש (ד"ה וכל)]. ומה שביאר הרמב"ם בדברי רבי חנינא בן אנטיגנוס שמותר לאחר מעת לעת הוא רק בבהמה שינקה יום אחד בלבד, שבאופן זה אין בה איסור אכילה להדיוט כלל, אלא שלגבוה אסורה היא משום גנאי, ובזה מועיל מה שתשהה מעת לעת, שזה השיעור שיכולה היא לעמוד מאותה אכילה. אבל לענין בהמה שנתפטמה כל ימיה ממאכלות אסורות אין שהיית מעת לעת מועילה כלום.

והקשה בדובב מישרים (סו"ס, ח"ג סי' ג ד"ה נשוב המכתב), איך חששו האיסור והיתר והרמ"א לאיסור אכילה בבהמה כשירה שינקה מהטריפה, והרי מבואר בדברי רב אשי בסוגייתנו שמי חטאת שנמצאו במעי פרה טהורים כיון שמשקה סרוח הם, ובודאי כמו שפקעה הטומאה במשקים שנסרחו, כך במשקים של איסור פקע האיסור מהם. ואם כן קשה למה אסורה כשירה שינקה מן הטריפה, הלא החלב טריפה שבא במעיה של הכשירה נסרח ובטל במעיה כמסקנת הגמרא בסוגייתנו, וא"כ פקע האיסור טריפה במעיה תיכף, וא"כ חיותה של היונקת מהיתר, מחלב שנפקע האיסור ממנו.

וכתב שיש ליישב דבריהם על פי המבואר בירושלמי (תרומות פי"ח ה"ג) שנחלקו בדבר זה רבי אליעזר ורבי יהושע, ולדעת רבי יהושע משקים שנסרחו לא פקעה טומאתן, והרמב"ם (טומאת אוכלין פ"ב הכ"ח) פסק כרבי יהושע, וא"כ ממילא גם האיסור לא נתקע אף שנסרחו כיון שראויים לשתיית כלב. ואף שהרמב"ם (פרה פט"ו ה"ז) פסק כרבי יהודה בסוגייתנו, שפרה ששתתה מי חטאת בשרה טהור, אין זה מטעמו של רב אשי שהמים הם משקה סרוח, אלא משום שנאמר (במדבר יט ט) 'למשמרת', והואיל ושתתה מהם הפרה הרי לא שמרו עליהם ונפסלו מלהיות מי חטאת [וכטעם זה הביאו התוספות (ד"ה נטלו) בשם התוספתא]. ומבואר שסובר שלא בטל מהם שם משקה ורק מגזירת הכתוב בטל מהם שם מי חטאת. ואם כן במשקה של איסור לא פקע האיסור ממנו כששתתה אותו פרה, ולכן כשירה שינקה מן הטריפה אסורה.

[וראה בשו"ע (יו"ד סי' תמז סעי"ז) לענין חיטה שנמצאה במעי העוף לאחר שהבהבו אותו, שהעוף מותר והחיטה והשעורה צריך לשורפם, שאינם חשובים כמעוכלים. וכתב בבית יוסף (שם ד"ה יש מהירין) שכן משמע מרוב הראשונים [סמ"ג (לאוין עז-עח ד"ה ופומן, עמ' שמב), תוספות חולין (לז. ד"ה אמר) בשם רבינו תם, ר"ן (על הרי"ף, להגן מ. ד"ה ומטה) ועוד] שסוברים שיש חילוק בין טומאה לאיסור, ולענין איסור אין מחשיבים את הבלוע כמעוכל. אמנם בביאור הגר"א (שם אות נג) מצדד שהעיקר כדעת הסוברים שאין חילוק בין איסור לטומאה ואפילו חיטים שלמים חשובים כמעוכלים ואינם מחמיצים, והו"ד במשנ"ב (שם ס"ק פח)].

יח:

אמירת קל וחומר בביקור חולים

בגמרא מבואר שאף דבר שיכולים ללמדו בקל וחומר, לפעמים טורח הכתוב וכותבו בפירוש. וכתב בשדה צופים (ד"ה מילתא דלמיגז) בשם ספר אחד, שקשה לכאורה למה נקטה הגמרא לשון טירחה, ומה טורח יש לכתוב הדברים בפירוש. ופירש הכוונה על פי מה שכתבו המקובלים שי"ג מידות שהתורה נדרשת בהם הם כנגד י"ג מידות של רחמים, ומידת קל וחומר היא כנגד מידת 'אל', והביאו [אור תורה (פרשת נהעלותך ד"ה ומניה), ערבי נחל (פרשת ויצא ד"ה ויצא), קדושת לוי (פרשת כי תשא ד"ה שלש עשרה מידות), ברית כהונת עולם (מאמר פלוגתא של יתרו פל"ח), ועוד] בשם המגיד ממעזריטש שביאר הטעם שהשתמש משה במידת קל וחומר בתפילתו לרפואת מרים, ואמר (במדבר יב יג) 'ואביה ירק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים תסגר שבעת ימים מחוץ למחנה ואחר תאסף', ואמרו (נ"ק קה.) שמכאן לקל וחומר מן התורה, שהטעם הוא כדי לעורר על ידה שם 'אל' ולהמשיך רפואה לעולם. ונמצא לפי זה שכאשר החכמים דורשים מידת קל וחומר הם מעוררים רפואה בעולם, וכאשר הכתוב מפרש בפירוש הקל וחומר, נחסר כח הרפואה, ולכן נאמר על כך לשון טירחה, שעל ידי שפירש הכתוב את הקל וחומר נחסר איזה כח רפואה בעולם.

יסוד זה מבואר גם בבן יהוידע (עירובין כא: ד"ה ומה נגיעת), שכשהיה רבי עקיבא בבית האסורים אמרו עליו החכמים קל וחומר כפול, כמבואר בסוגיא שם, והוא כדי להיות לו לעזר בצרתו, כמו שכתבו המקובלים שעל ידי מידת קל וחומר מעוררים שם 'אל' מי"ג מידות של רחמים, ולכן התפלל משה רבינו על מרים במידת קל וחומר, ולכן אמרו המבקר את החולה יאמר לפניו דרשה של קל וחומר, לעורר לו השפע משם אל להגן לו בעת צרה, ולכן גם החכמים כשראו את רבי עקיבא בצרה גדולה הרבו במידת קל וחומר להרבות בשפע מידת אל.

ובספר שיר ידידות (רמלטה, פרשת ויחי עמ' עג) הביא שמספרים על הרה"ק רמ"מ מרימנוב, שהיה חולה וציוה לקרוא לרופא, והרופא בא וכתב לו רפואה כנהוג, ולא רצה ליקח את הרפואה שכתב לו, וכן עשה כמה פעמים. ושאלו אותו שאם אין בדעתו ליקח הרפואות למה לו לקרוא לרופא, ואמר להם שעושה כן כדי לעורר על ידו על ידי מידת קל וחומר את שם 'אל' שהוא השם של רפואה, והקל וחומר הוא, לפי שעל הרוב הרופא אינו עובד את ה', ואף על פי כן הוא בריא וחזק, ואם כן אני שרצוני ומאוויי וכוונתי לעבוד את בוראי, על אחת כמה וכמה שאצטרך להיות בריא וחזק.

יט.

צירוף כלי לחלה ודין צירוף חדר

כלל הוא בהלכות הפרשת חלה, שהאופה כמה עיסות שכל אחת ואחת מהן אין בה שיעור החייב בחלה, ואחר כך צירף את כולן יחד ויש בין כולן שיעור החייב בחלה, צריך להפריש עליהן חלה כדין. ומדיני צירוף העיסות לחלה הוא, שאפילו אם לא נדבקו העיסות זו לזו אלא נצטרפו בכלי אחד, אפילו אחר האפיה, הרי הן חייבות בחלה (שו"ע יו"ד סי' שכה ס"ו). ויש אומרים שאין כלי אחד מצרף לחלה אלא כשהעיסות או הככרות נוגעות זו בזו, ויש להחמיר כדבריהם (משנ"ב סי' תמו סק"ז).

ומקור דין זה שהסל מצרף העיסות לחלה, כתב בתניא רבתי (הלכות פסח, ענין שימור מלה ושיעורה) בשם רש"י, שנלמד מהפסוק (במדבר ז יד) 'כף אחת', שממנו למדו בסוגייתנו דין צירוף כלי לענין קודש, שאם היה כלי ארוך ובשני קצותיו מזה ומזה היו חתיכות קודש שלא נגעו זו בזו, ונגע טמא באוכל שבקצה האחד, הכלי מצרף את החתיכות להיחשב כחתיכה אחת, ונטמאה גם החתיכה השניה שבקצה האחר של הכלי. ומפסוק זה נלמד גם שהכלי

והגחלים, שנגע טבול יום במקצתן פסל את כולו[תשפט].

צירוף כלי לקודש

הכלי מצרף מה שבתוכו לקודש אבל לא לתרומה, כיצד כלי שהוא מלא פירות נפרדים זה מזה, כגון צימוקים וגרוגרות, ונגעה טומאה באחד מהם, נטמא כל מה שבכלי לקודש אבל לא לתרומה. וכל המעלות של דבריהם הם, ורמז יש למעלה זו בתורה[תשצ], 'כף אחת עשרה זהב מלאה קטרת', אמרו חכמים כל מה שבכף הרי הוא כגוף אחד, אפילו שאין לו תוך מצרף מה שעליו לקודש, כגון שהיו צבורים על גבי הלוח או על גבי העור, אף על פי שאין הפירות נוגעים זה בזה[תשצא].

מחט שנמצאה בבשר של זבחי שלמים

ראה להלן (כ.).

[תשפט] **רמב"ם** (טומאת אוכלין פ"ח ה"ט). וראה שם ברמב"ם ובראב"ד אלו גחלים מקבלים טומאה. [תשצ] **במדבר** (ז יז). [תשצא] **רמב"ם** (שם ה"ז). וביאר הכסף משנה שהרמב"ם פסק כר' יוחנן המובא בסוגייתנו שצירוף כלי הוא רק מדרבנן, ומכל מקום הביא את הדרשה של רב חנין לרמז בעלמא. [תשצב] **רמב"ם** (שם פ"ח ה"ו). ובחזו"א (יו"ד אהח 19/06/2018 אוצר החכמה) כתב שלכאורה היה נראה הכוונה שאין טומאת ידים במקדש, שאם נטמאו ידיו במקדש הם טהורות אפילו

טומאת ידים במקדש

אין טומאת ידים במקדש, שבשעה שגזרו טומאה על הידים, לא גזרו במקדש, אלא הנוגע באוכלין טמאים וכיוצא בהם, בין שנגע במקדש, בין שנגע חוץ למקדש ונגע בקדשים במקדש, לא טימאם, ואם נגע חוץ למקדש, הרי זה מטמא את הקודש ופוסל את התרומה[תשצב].

יט:

אוכל אינו מטמא כלי

אין אוכל מטמא כלי שנגע בו לעולם, ואפילו מדבריהם[תשצג].

ספק רוק בירושלים

כל הרוקים הנמצאים בירושלים באמצע הדרך גזרו עליהם טומאה כשאר הרוקים הנמצאים בכל מקום, וכל הרוקים הנמצאים בצדדים בירושלים טהורים, אם יצאו, ואם נטמאו בחוץ ונכנסו הם טמאים, אולם ברמב"ם מפורש להדיא לא כך, אלא אפילו אם נטמאו בחוץ ונכנסו הם טהורות, ואפילו נטמאו בפנים ויצאו הם טמאות, ותמה החזו"א מהו מקורו של הרמב"ם לחידוש זה, ונשאר בצ"ע. [תשצד] **רמב"ם** (שם פ"ו ה"ח). [תשצה] **רמב"ם** (שם פ"ג ה"ב). במשנה בשקלים (פ"ח מ"ח) מובאת מחלוקת תנאים בדין זה, ובסוגייתנו מובאת שיטת רבי מאיר שלא גזרו על ספק רוקים בירושלים, אבל הרמב"ם פסק כשיטת רבי יוסי במשנה הנ"ל. [תשצה] **רמב"ם** (שם ה"ח). והוסיף הכסף משנה שמה שלא כתב הרמב"ם שכלים המיוחדים לקברות טמאים, הוא מפני שזה דבר פשוט שהם טמאים. [תשצו] **כלומר**, ברמב"ם (שם פי"ד ה"ח) מבואר שישנם י"ב ספיקות בטומאה שחכמים טיהרו, ואחד מהם הוא ספק טומאה ברשות הרבים, ובהלכה זו הרמב"ם מבאר דין זה. [תשצז] **רמב"ם** (שם פט"ו ה"ח). [תשצח] **רמב"ם** (שם פ"כ ה"ג). ובחזון יחזקאל (על המופלא, יומא פ"ח ה"ג) דייק את לשון הגמרא בסוגייתנו ולשון הרמב"ם 'כל העזרה', שבאו לחדש שאפילו צידי העזרה שלא כנגד הפתחים, גם שם דינם כרשות הרבים. [תשצט] **רמב"ם** (שם פט"ז ה"ג). ומבואר ברמב"ם (שם ה"ח - ג) שדין זה של ספק טומאה ברשות היחיד ספיקו טמא, נלמד מסוטה, שהתורה טימאה אותה בספק, ולכן אם אינו דומה לסוטה, ששם יש בה דעת להישאל, ספיקו טהור. [תת] **כלומר** שאדם היה עסוק בה. רש"י (ד"ה הנח"ה).

דין עזרה כרשות הרבים

כל העזרה כרשות הרבים לטומאה[תשצח].

דבר שאין בו דעת לישאל

במה דברים אמורים [שספק טומאה ברשות הרבים טהור] כשזה שנטמא בספק, יש בו דעת להישאל ולדרוש ממנו מה אירע לו, אבל אם היה חרש או שוטה או קטן שאינו יודע להשיב על הענין כששואלים אותו, הרי ספיקו טהור, כיצד חרש או שוטה או קטן שאין בו דעת להישאל שנמצאו בחצר או במבוי שיש שם טומאה, וספק נגעו וספק לא נגעו הרי אלו טהורים, וכן כל שאין בו דעת להישאל אף על פי שנולד לו הספק ברשות היחיד ספיקו טהור[תשצט].

ספק טומאה הבאה בידי אדם

ספק טומאה הבאה בידי אדם[תת],

פניני הלכה

מצרף שתי עיסות להתחייב בחלה אף אם אין בכל אחת מהן חיוב חלה. ובשבלי הלקט (סי' ריג) משמע שגרס כן בגמרא (להלן מח:), ובירושלמי (סי' קמח) כתב, שכיון שפסוק זה נאמר לגבי קודש, לומדים ממנו רק לחומרא, שהכלי מצרף לחייב מדרבנן עיסות הפטורות, אבל אם יש שתי עיסות שחייבות בחלה, אף אם צירפם בכלי אחד, אינו יכול להפריש מאחת על האחרת.

אבל הרי"ף (להלן מח:), הרמב"ם (גירושין פ"ו הט"ו), והרא"ש (להלן פ"ג סי' ו) כתבו, שמקור הדין שהכלי מצרף לחלה הוא מהפסוק (במדבר טו יט) 'והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לה'', מלמד שהוא מפריש מן האפוי, והיינו מפת שנתחייבה בחלה אחר האפיה, ועל כרחך היינו על ידי צירוף. ומדרשה זו למדים שהכלי מצרף גם לקולא, ויכול להפריש מאחת על האחרת.

במנחת משה (ילקוט משקי, שו"ת, מו"ח סי' יג) נשאל בדבר מה שנוהגים בכמה מקומות שקודם הפסח ממלאים חדר אחד עד התקרה במצות שנאספו לצורך אנשי חיל ועניים, אם החדר עצמו מצרפם לענין חלה. וצידד השואל שמא מה שנקטו הפוסקים בכל מקום רק צירוף סל, הוא משום שמסתמא יש בסל כל תנאי הצירוף, שכיון שמיוחד לתשמיש זה מסתמא נוגעים זה בזה, ואין מקפיד על תערובתם, מה שאין כן בבית ותנור שאינם מיוחדים לתשמיש זה. ואם כן בבית שיחד חדר אחד להניח בו כל המצות, ומלא על כל גדותיו וכולם נוגעים זה בזה, אולי אף הוא מועיל לצירוף לחלה אם יש בו כל התנאים הנצרכים לצירוף. אך העיר השואל מדברי הקרבן העדה (פסחים פ"ג ה"ב ד"ה אין הביאו) שכתב שדווקא כלי מצרף, שכן מצינו לענין קדשים שעושה כל מה שבכף אחת, אבל בית לא. ותמה השואל על הקרבן העדה, מנין לו לעשות זאת לגזירת הכתוב ולומר שצריך דווקא כלי תלוש כמו בצירוף לקדשים, ולמה לא נאמר שכל שיחדו הבית לתשמיש זה הרי הוא מצרף לחלה.

והשיב שהחדש אסור מן התורה בכל מקום ואין לנו להתחכם על דברי הפוסקים שסתמו שצריך צירוף סל, והדרשה שכתב הקרבן העדה לא מליבו בדאה אלא יסודה בסוגיות הש"ס לענין קדשים [ולא הביא שכן מפורש בראשונים שמפסוק זה למדו לענין צירוף סל בחלה, וכמו שהובא], ולכן צריך צירוף סל דווקא, והיינו כלי שאינו מחובר לקרקע ויש לו תוך, אבל חדר ואויר הבית אינם מצרפים לחלה.

והביא שחידוש גדול יותר כתב בספר החינוך (מצוה שפה), 'שמעתי מפי מורי יש אומרים שדווקא כשנתן את הפת מן התנור לכלי שיש לו בית קיבול דווקא, אבל אם הניח אותו כשהוציאו מן התנור על גבי לוח או על הקרקע ובכל מקום שאין לו תוך, אף על פי שנתנו אחר כן בסל כבר נפטר מחלה, ורבים ונכבדים חולקים שאין קפידא להוצאתו מהתנור לסל' [ובמנחת חינוך (מוס יג) כתב שלא מצא דעה זו בשום מקום לא ברא"ש ולא בטור ובשו"ע. אחרי זה הראה לו חכם אחד שכן מבואר באור זרוע (הלכות חלה סי' רכו) בשם הריצב"א שהסל מצרף אם כשרדה מן התנור נתנן לסל בעודן חמים ולא פיזרן בקרקע, אבל פיזרן בקרקע הסל אינו מצרף אותם, וכתב האור זרוע שאין זה בר סמכא, שמה ששנינו הרודה ונותן לסל משמע רודה ואחר שעה נותן לסל, שהרי לא נאמר הרודה לתוך הסל. וכן כתב בחידושי רבינו דוד (להלן מח: ד"ה ר' יהושע) שגם לרבי אליעזר (להלן מח:) הסובר שהסל מצרף לחלה, אין הסל מצרפן אלא כשנותנים את הפת בסל בשעת יציאתו מן התנור, שהסל גומר במלאכת הפת, שעל ידי חיבורם בסל הן משביחות. וכן כתב בחידושי מהר"ם חלוואה (סס ד"ה תניא), וכן הביאו שיטה זו בריטב"א (סס ד"ה תניא) ובמאירי (סס ד"ה זה שניתנו) בשם יש מפרשים. וראה ברב פעלים (שו"ת, מ"ד יו"ד סי' לו) שנשאל אם יש לחשוש להלכה לדעת ראשונים אלו, לצרף את החלה מיד כשהיא עדיין חמה, ואם לא נהג כן אלא צירף את הפת כשהיא כבר צוננת אם יכול לברך כיון שספק ברכות להקל]. ומבואר בדברי ראשונים אלו גם כן שדווקא כלי שיש לו בית קיבול מצרף לחלה.

מחיקת דיו המחבר שם קודש בספר תורה עם תיבה אחרת

בהרי בשמים (שו"ת, מ"ב סי' קנ) נשאל בדבר ספר תורה שנתחברו בו אות ה"א הראשונה משם הוי"ה ב"ה עם האות וא"ו שאחריו, על ידי שנפל עליו רוק מפי הקורא ונתלחלח הדיו ונמשך ממנו קו מאות לאות, ודן אם יכולים לתקן ספר תורה זה על ידי מחיקת הקו המחבר בין האותיות. שהנה דעת הנודע ביהודה (שו"ת מהדורא תנייתא, יו"ד סי' קסט) היא שאם בשעת כתיבת הספר תורה נכתב השם כתיקונו, ורק אחר כך נתקלקל על ידי חיבור האותיות זה לזה עד שאין כל אות מוקפת גויל לעצמה, אסור לתקן את הספר תורה, כיון שהבית יוסף (או"ח סי' נג סט"ז ד"ה ומ"ש והיכי מכשירינן) דן, שיתכן לומר שאין פסול זה של חסרון היקף גויל פוסל אלא אם כן משעת כתיבה לא היה מוקף גויל, אבל אם בשעת כתיבה נכתב כתיקונו ורק אחר כך נתחברו האותיות לא נפסל הספר תורה. ואף שאין מקילים כסברא זו להכשיר ספר תורה שנדבקו אותיותיו אחר הכתיבה, מכל מקום יש לחוש להחמיר כסברא זו, ולכן אם נדבקו אותיות של שם שאסור למחקם שלא לצורך, אין יכולים לתקן את הספר, כיון שאם הספר תורה כשר הרי מחיקת האותיות אינה תיקון ויש בה איסור של מחיקת השם, ונמצא שאין תיקון לספר תורה זה.

ובהרי בשמים כתב שיש להתבונן מה איסור מחיקה יש בזה, שהרי אינו מוחק גוף השם אלא רק תוספת שנוספה אליו. ובפרי מגדים (סס מ"ק סי"ק מו) כתב באמת שמותר למחוק אפילו קצת מהאות עצמה כל שנשאר במותר צורת אות, ולדעתו כל שכן שמותר למחוק את הנגיעה שנוספה שאינה מגוף האות. אך דעת הנודע ביהודה שכל מה שמגוף האות יש איסור דרבנן במחיקתו אף שאין בזה איסור דאורייתא, ולדעתו גם הנטפל לשם שאינו מגוף האות גם כן יש בו קדושה ואסור למחקו.

ובנודע ביהודה במקום אחר (שו"ת מהדורא קמא, יו"ד סי' עו) הובאו דברי מוהר"ר טיאה ווייל שלמד דין זה שגם הנטפל לשם יש בו קדושה, מהמבואר בסוגייתנו, דעת רבי חנין שהכלי מצרף כל מה שבתוכו לקודש מדאורייתא שנאמר (במדבר ז יז) 'כף אחת' כל מה שבכף אחת היא, וחלקו עליו שאר תנאים בסוגייתנו וסוברים שדין צירוף בקודש אינו אלא מדרבנן, וכן כתב הרמב"ם (מגוש הטומאה פי"ג ה"ז). ולמד מדין צירוף כלי לקודש שהוא הדין גם לנטפל לשם שמצטרף אליו ויש בו קדושה [מדרבנן] כצירוף כלי בקודש. וכתב בנודע ביהודה, שאם איסור מחיקת הנטפלים לשם הוא מטעם צירוף, אם כן אפילו הנטפלים לפניהם ג"כ יש עליהם קדושת השם.

ולפי זה כתב בהרי בשמים, שיש לחלק בין דיבוק שנעשה על ידי דיו שהיה מהאות של השם לבין דיבוק שנעשה על ידי דיו אחר, כיון שכל שאין הדיבוק נצרך לאותיות אין לדון בו דין צירוף מדאורייתא. אלא שאם דיו זה היה קודם מהאות והיתה בו קדושה, ועל ידי רוק נמרח וחיבר האותיות, יש בו צירוף מדרבנן אף שאינו נצרך לאות, אך אם לא היה הדיו מהאות ולא היתה בו קדושה מעולם, כיון שאינו נצרך לאות אינו מצטרף אליה ואין בו קדושה ויכולים למחקו [עיי"ש שלמד כן מדיני צירוף בקדשים].

אך למעשה מסיק שיש לסמוך על דעת החולקים על הנודע ביהודה וסוברים שמה שאינו מגוף האות יכולים למחקו, בצירוף עוד כמה סברות היתר, עיי"ש.

יט:

טומאה וקבורת מתים בירושלים

בסוגייתנו הובאה משנה שאף כשגזרו חכמים טומאה על סתם כלים הנמצאים ואין ידוע שהם טהורים, לא גזרו על הכלים הנמצאים בירושלים. וכתב המאירי (חגיגה פ"ב מ"ב) בטעם הדבר, לפי שהיא מקום המוחזק בטהרה.

ואכן כמה הלכות נאמרו על ירושלים שעניינם כדי למעט בה את הטומאה, ואחד מהם אחד מהדינים שנאמרו בירושלים הוא שאין מלינים בה את המת (נ"ק פג:), ואין קוברים בה מתים (תוספתא נגעים פ"ו ה"ג), וכמו שפסק הרמב"ם (בית הבחירה פ"ז ה"ז). ונחלקו האחרונים אם דינים אלו נוהגים בזמן הזה. בכפתור ופרח (פ"ו) הביא להלכה בזמן הזה דין זה שאין מלינים בה את המת, וכן שאר הדינים שנאמרו על ירושלים, וכן כתב בפאת השלחן (סי' ג ס"ק ט). ובספר עיר הקודש והמקדש (מ"ג פי"ג אות ג) כתב שהטעם שאין קוברים מתים בירושלים הוא משום קדושתה ולא רק משום טומאה, וכתב שכן אנו רואים שנזהרים בזה מימים ימימה מלקבור מת בתוך ירושלים.

נשאלים עליה אפילו בכלי המונח על גבי קרקע, והרי הוא כמי שיש בו דעת לישאל, ואם היו ברשות הרבים ספיקו טהור, ואם אי אפשר שלא יגע ספיקו טמא[תתא].

כ.

דם קדשים מזהר ואינם מכשיר

ראה לעיל (סו.).

הכשר של חיבת הקודש

הפיגול והנותר וצריד של מנחות[תתב], הרי הן כראשון לטומאה, ומונים בהם ראשון ושני[תתג]. ויש חולקים וסוברים שצריד של מנחות אינו מטמא אחרים[תתד].

[תתא] **רמב"ם** (פס ה"ו). [תתב] **יבש של מנחות**, מקום שלא נגע לשם שמן, ולא הוכשר במשקה. רש"י (ד"ה צריך). [תתג] **רמב"ם** (פס פ"ח ה"ג). והקשה הראב"ד על הרמב"ם שתי קושיות על דין זה: א. הרי דין זה אם חיבת הקודש מכשירה או לא, הוא ספק בגמרא ולא הוכרע, ולכן מספק צריך להקל. ב. מה הקשר בין צריד של מנחות לבין פיגול ונותר, הרי פיגול ונותר טמאים מצד עצמם, ואילו צריד הוא רק מוכשר לקבל טומאה, ואינו טמא אלא אם כן יגע בדבר טמא. ועל השאלה הראשונה תירץ הכסף משנה על פי הגמרא במנחות (קנ:) שכל הספק של הגמרא הוא לענין טומאה מדאורייתא, אבל היה פשוט לגמרא שחיבת הקודש מכשירה מדרבנן. ולגבי השאלה השניה תירץ בקרית

פרת קדשים שנשחטה ונמצאה בה מחט טמאה

נמצאה המחט בבשר

פרת קדשים שהעבירה בנהר ושחטה[תתה], ועדיין משקה טופח עליה, הרי זו מוכשרת, לפיכך אם נמצאת מחט טמאה[תתו] בבשרה, הרי הבשר טמא. וכן אם היתה הפרה חסומה מחוץ לירושלים, אף על פי שאין המחט ידועה, הרי הבשר טמא, מפני שנגע בכלים הנמצאים מחוץ לירושלים[תתז].

נמצאה המחט בפרש

נמצאת המחט בפרש, הבשר טהור[תתח], מלך על פי דברי הר"ח בסוגייתנו, שפירש 'צריד של מנחות' פסולת הסולת כגון המורסן, ונראה שדרכו להיות נותר, ומכל מקום לולי הדין של חיבת הקדש לא היה מטמא שלא היה שייך בו טומאה. הרי שסתם צריד של מנחות הוא נותר, ולכן הרמב"ם הביא דין זה ביחד עם הדין של פיגול ונותר. [תתד] **ראב"ד** (על הרמב"ם, שם). [תתה] **זהו** לשון הרמב"ם, והוא שינה מלשון הגמרא בסוגייתנו שכתבה פרה של זבחי שלמים, ועמד על כך באור הישר (על הרמב"ם), וציין לרש"י בסוגייתנו שכתב שהגמרא כתבה שלמים, כי רק בו העור שייך לבעלים, ולכן הרגילות היא להוליכה בנהר שתהיה נוחה להפשיט, ובקצות החושן (פי' תו סק"ם) כתב שדין זה הוא רק בשלמים, מפני שהמים מכשירים רק אם זה לרצון הבעלים, ורק בשלמים יש בעלים, כי שאר קדשים הוא ממון גבוה. וכתב באור הישר שמלשון הרמב"ם משמע שלא כדבריו, אלא שדין זה הוא בכל הקדשים. [תתו] **כלומר** שהכירו את המחט שהיא טמאה, שאם לא כן ספק כלים בירושלים טהורים, כמבואר בסוגייתנו לעיל (יט:). והנה בגמרא כתוב שהמחט היתה טמאה בטומאת טמא מת, והרמב"ם כתב שהמחט היתה טמאה, וביאר בליקוטי הלכות (סוף פרוגיו דר"ח קנן הכהנים עין משפט פ"ק ס) שהגמרא כתבה טמא מת כדי להשמיע חידוש שגם באופן זה הסכין טהורה, כי ספק טומאה ברשות הרבים ספיקו טהור. [תתז] **רמב"ם** (טומאת מוכלין פ"י ה"ו). ומה שנקט הרמב"ם עוד דוגמא שהמחט טמאה, שהפרה הגיעה ובין כך ובין כך הידים טהורות, שאין טומאת ידים במקדש[תתט].

קבלת טומאה מצד חיבת הקודש

במה דברים אמורים [שרק אם יש מים על הבשר הוא נטמא] להיות הבשר טמא בדין תורה, אבל להתטמא מדבריהם[תתי], אין הקודש צריך הכשר, אלא חיבת הקודש מכשרת הבשר, ואם נגע בו טומאה בין קלה בין חמורה נפסל אף על פי שלא הוכשר במשקה[תתיא]. ויש אומרים שחיבת הקודש מכשרת אף לקבל טומאה מן התורה, אמנם צריך הכשר משקים כדי שהוא יטמא אחרים[תתיב].

דרגות הטומאה בחולין

ראה לעיל (יח.).

כ:

טומאת אויר כלי חרס

כלי חרס מטמא מאוירו

כשם שכלי חרס מתטמא[תתיג] מאוירו, כך מטמא אוכלין ומשקים מאוירו. כיצד כלי חרס שנטמא, ונכנסו אוכלין ומשקים לאוירו, אף על פי שלא נגעו בו הרי אלו טמאים, שנאמר (ויקרא יא לג) 'כל אשר בתוכו יטמא', אבל שאר הכלים הטמאים, אינם מטמאים אוכלין ומשקים עד שיגעו בהם[תתיד].

[תתב] **יבש** של מנחות, מקום שלא נגע לשם שמן, ולא הוכשר במשקה. רש"י (ד"ה צריך). [תתג] **רמב"ם** (שם פ"ח ה"ג). והקשה הראב"ד על הרמב"ם שתי קושיות על דין זה: א. הרי דין זה אם חיבת הקודש מכשירה או לא, הוא ספק בגמרא ולא הוכרע, ולכן מספק צריך להקל. ב. מה הקשר בין צריד של מנחות לבין פיגול ונותר, הרי פיגול ונותר טמאים מצד עצמם, ואילו צריד הוא רק מוכשר לקבל טומאה, ואינו טמא אלא אם כן יגע בדבר טמא. ועל השאלה הראשונה תירץ הכסף משנה על פי הגמרא במנחות (קנ:) שכל הספק של הגמרא הוא לענין טומאה מדאורייתא, אבל היה פשוט לגמרא שחיבת הקודש מכשירה מדרבנן. ולגבי השאלה השניה תירץ בקרית

[תתה] **זהו** לשון הרמב"ם, והוא שינה מלשון הגמרא בסוגייתנו שכתבה פרה של זבחי שלמים, ועמד על כך באור הישר (על הרמב"ם), וציין לרש"י בסוגייתנו שכתב שהגמרא כתבה שלמים, כי רק בו העור שייך לבעלים, ולכן הרגילות היא להוליכה בנהר שתהיה נוחה להפשיט, ובקצות החושן (פי' תו סק"ם) כתב שדין זה הוא רק בשלמים, מפני שהמים מכשירים רק אם זה לרצון הבעלים, ורק בשלמים יש בעלים, כי שאר קדשים הוא ממון גבוה. וכתב באור הישר שמלשון הרמב"ם משמע שלא כדבריו, אלא שדין זה הוא בכל הקדשים. [תתו] **כלומר** שהכירו את המחט שהיא טמאה, שאם לא כן ספק כלים בירושלים טהורים, כמבואר בסוגייתנו לעיל (יט:). והנה בגמרא כתוב שהמחט היתה טמאה בטומאת טמא מת, והרמב"ם כתב שהמחט היתה טמאה, וביאר בליקוטי הלכות (סוף פרוגיו דר"ח קנן הכהנים עין משפט פ"ק ס) שהגמרא כתבה טמא מת כדי להשמיע חידוש שגם באופן זה הסכין טהורה, כי ספק טומאה ברשות הרבים ספיקו טהור. [תתז] **רמב"ם** (טומאת מוכלין פ"י ה"ו). ומה שנקט הרמב"ם עוד דוגמא שהמחט טמאה, שהפרה הגיעה

[תתח] **בגמרא** בסוגייתנו ביארה שאם המחט נמצאה בפרש הכל טהור, או שמדובר בפרש עבה, או מפני שפרש דינו כמשקה סרוח שלא מטמא. וכתב בליקוטי הלכות (שם עין משפט פק"ח) שמסתימת דברי הרמב"ם משמע שפסק שבכל אופן הבשר טהור מפני שהפרש נחשב למשקה סרוח שלא מטמא ולא מכשיר. וכן פסק הרמב"ם (שם פ"ו ה"ג) להדיא שמשקה סרוח אינו מכשיר. [תתט] **רמב"ם** (שם פ"י ה"ו). [תתי] **כלומר** מדרבנן. [תתיא] **רמב"ם** (שם). [תתיב] **ראב"ד** (שם). ואם לא קיבל הכשר, מבואר בראב"ד שיש ספק אם הוא מטמא אחרים או לא. [תתיג] **כלומר** מקבל טומאה.

[תתיד] **רמב"ם** (כלים פי"ג ה"ג).

פניני הלכה

אמנם ברדב"ז (שו"ת, ח"ג סי' תלג) כתב שטעמם של שני דינים אלו הוא משום טומאה, שכיון שהיו אוכלים קדשים וטהרות בירושלים בזמן הבית, רצו חכמים למעט את הטומאה בכל מה שאפשר, ולכן בזמן הזה שאין אכילת קדשים וטהרות בירושלים אין נוהגים דינים אלו. [וראה רש"י (נ"ק שם ד"ה גמרא) שכתב שמסורת היא בידינו ואין טעם לדבר, ובמסורת הש"ס מציין לזוהר פרשת נשא (קמד.) שכתב לענין אדם מישראל שיצא ממנו נשמתו ומת, שאין להלינו במקום קדוש, בארץ שצדק ילין בה. ומשמע שהוא משום קדושתה].

כ.

השקאת הבהמה לפני השחיטה

בגמרא הובאו דברי רב יהודה בשם שמואל שביאר האופן שבו הוכשר בשר הקודש לקבלת טומאה, כגון שהיתה פרה מוקדשת לזבחי שלמים, והעבירה בעליה בנהר בדרך לבית המקדש, ושחטה ועדיין משקה טופח עליה, ומים אלו נפלו על הבשר אחר השחיטה והכשירוהו לקבלת טומאה. בטעם הדבר שהעביר את הפרה בנהר כתב רש"י (ד"ה צריך) שהוא כדי שתהיה נוחה להפשיט ממנה את עורה אחר השחיטה. אך הרי"ף (נידה מ.) כתב שמשקים את הבהמה לפני השחיטה כדי שאם תהיה בה סירכא היא תישמט. והרמב"ם בפירוש המשניות (נידה פ"ו מ"ו) כתב שתי התועלות, וז"ל, 'שההשקאה לפני השחיטה מקילה את הפשטתה, ואם היתה שם סירכה קלה היא נתקת' [כן הוא במהדו"ב של הרמב"ם (הוצאת מקבילות המשניות הממ"ח), ובמהדו"ק כתב רק הטעם השני, ובמסכת תמיד (פ"ג מ"ד) כתב רק הטעם הראשון, וטרחו האחרונים (נידה שו"ת עין יצחק מ"ח יו"ד סי' ט) ליישב הסתירה בדבריו בכמה אופנים].

וכתב הצל"ח בסוגייתנו (ד"ה להפי נקט), שמסוגייתנו יש ראיה לפירוש רש"י וקושיא לפירוש הרי"ף, שהרי בסוגייתנו העמיד שמואל דין המשנה בבשר קודש שהוכשר לקבל טומאה, בפרה שהיתה מוקדשת לזבחי שלמים, וקשה למה העמיד בפרת שלמים דווקא ולא בשאר כל הקרבנות. ובשלמא לרש"י מיושב, כמו שפירש רש"י כאן (ד"ה צריך) שכיון שהעור והבשר לבעלים, לכן מתעסק עמה הבעלים לייפות העור והבשר, ומעבירה בנהר סמוך לשחיטה, כדי שתהא נוחה להפשיט, ויהיו העור והבשר נאים. אך לפירוש הרי"ף שההשקאה היא כדי לנתק הסירכות הקלות, קשה למה לא דיברו גם בשאר בהמות קדשים.

ובעין יצחק (שו"ת, ח"ד סי' ט ענף ג) הביא מכאן ראיה לשיטת הרמב"ם (מיסודי מזבח פ"ג ה"י) הסובר שטריפה פסולה למזבח רק מדרבנן, משום 'הקריבהו נא לפחתך' (מלאכי א ח), ולכן בסירכא שאין אלא ספק טריפה, אין הקרבן פסול, ולכן לא היו משקים את הבהמה לפני השחיטה כדי לברר ספיקות טריפותיה. ורק בבהמת שלמים שלבעלים יש חלק בבשר, ואם יש סירכא הבשר אסור באכילה משום ספק טריפה, היו רגילים הבעלים להשקותה לפני השחיטה כדי לברר ספיקות טריפותיה.

להלכה פסק בשו"ע (יו"ד סי' לט סי"ג) שטוב להשקות הבהמה סמוך לשחיטה. וכתב הש"ך (שם ס"ק לג) שמקורו בכל בו (סי' קמ), שכתב שכן קבלה מרבותיו ומאת זובחי הזבח הבקיאים, שבהמה שלא הושקתה מים קודם לשחיטה כולה מלאה סירכות דקות וקשות. והביא הש"ך בשם אביו, שיצא להם דין זה ממה שאמרו בביצה (מ.) שמשקים את הבהמה לפני השחיטה, והביא שרש"י פירש שהוא כדי שיהיה נוח להפשיט העור, אך הרי"ף פירש שהוא משום שהסירכות מתנתקות מחמת ההשקאה, וכנ"ל.

אבן כתב התוספות יום טוב (נידה פ"ה מ"ז), שהסירכות המתנתקות על ידי ההשקאה במים אינן סירכות המטריפות. וכן כתב בתשובה מאהבה (שו"ת, מ"ג סי' שיט על שו"ע יו"ד שם). והב"ח (או"ח סי' תנח ס"ג, הגהות על הרי"ף נידה מ.) הביא שברי"ף ישן כתובה הגהה וז"ל, 'ואני שמואל תמה על זה הפירוש, שנראה שעל סרכי הריאה הוא אומר כך, וח"ו לא תהא כזאת בישראל להכשיר את הטריפה בהערמה. ואנו מפרשים על סירכת העור' וכו' [כרש"י]. וכתב הב"ח שאין זה קשה כלל, שבודאי אותן הסירכות הבאות מחמת נקב או שסופו לינקב, אינן מתנתקות על ידי השקאה כלל, אלא דווקא אותן הסירכות הבאות מחמת זיעה.

משמוש בסירכות

בסירכות הריאה יש סירכות רבות שאינן מטריפות אותה, ונחלקו הפוסקים אם יכולים למעך בהן ולבדוק אם סירכות הן. דעת השולחן ערוך (יו"ד סי' לט ס"י) שבכל מקום שאסרו סרוכת הריאה אין הפרש בין שתהא הסירכא דקה כחוט השערה בין שתהא עבה וחזקה ורחבה כגודל, ולא כאותם שממעכים ביד ואם נתמעכה תולים להקל, וכל הנוהג כן כאילו מאכיל טריפות לישראל. אך הרמ"א (שם ס"ג) כתב שיש מתירים למשמש בסירכות ולמעך בהם, ואומרים שסירכא אם ימעך אדם בה כל היום לא תינתק ולכן כל מקום שיתמעך תולים להקל, ואומרים שאינו סירכא אלא ריר בעלמא, שאם היתה זו סירכא אמיתית לא היתה מתמעכת, ואף על פי שהיא קולא גדולה, כבר נהגו בה כל בני מדינות אלו ואין למחות בידם מאחר שיש להם על מה שיסמוכו.

וביאר עוד במקור מים חיים (פאדווא, יו"ד שם ס"ד, הוצאת נקלעה נדרכי משוכה שם ס"ק תלד), שאף על פי שרבים כתבו נגד מנהג המיעוך בסירכות, שאין לו מקור בש"ס, מכל מקום מנהגם של ישראל תורה הוא ויש ללמד עליהם זכות שלא יהיה הדבר חמור כל כך, וכתב בטעמם של הגאונים המקילים במיעוך, שכיון שאנו רואים שלרוב הבהמות יש סירכות, ובגמרא מבואר שרוב הבהמות כשירות הן, אם כן על כרחך צריך לומר באחת משתי דרכים, או שטבען של הבהמות השתנה והיום נעשה טבען בכך שיש להן סירכות, ואם כן אינן נטרפות בכך כיון שכל דבר הנמצא ברוב ככל הבהמות אינו טריפה, וקלקלתם היא תקנתם, או שבגמרא דיברו בסירכות גמורות, אבל הסירכות העוברות על ידי מיעוך ומשמוש אינן סירכות כלל אלא ריר בלבד. ואם כן סירכות העוברות על ידי מיעוך מותרות ממה נפשך, וזהו טעם הקולא למעך בסירכות.

וכתב הראש יוסף (נידה מ. ד"ה משום) שלכאורה היה אפשר להביא ראיה לדעת המתירים למשמש בסירכות, מסוגייתנו והסוגיא בביצה לפירוש הרי"ף, שהיו משקים את הבהמה במים כדי שיתנתקו הסירכות הקלושות, ומה בין השקאה במים לבין משמוש. ואכן הגר"א בביאורו (יו"ד שם סוף כה) הביא ראיה זו לדעת המתירים למשמש בסירכות. וכן כתב במקור מים חיים (שם). אך בראש יוסף כתב שאינה ראיה, שבודאי סירכא הבאה לפנינו יש לומר שטריפה היא מספק ולכן אין למשמש אותה, אע"פ שרכה היא מאוד, שמא באה על ידי נקב או סופה לינתק וטריפה היא, אך אם לא ראינו את הסירכא ולא נולד שום ספק טריפה, מותר להשקות את הבהמה כדי שינתקו מאליהן אותן סירכות.

ולמעשה כתבו הפמ"ג (שם שפ"ד פ"ק ס) והתבואות שור (סוף פנ"ח) שראוי להחמיר בזה למי שהוא בעל תורה. וכן כתב במעשה רב (סי' נח) שלא לאכול בהמה שיש בה סירכא. וכתב בכף החיים (שם פ"ק ריכ), שמטעם זה מנהג האשכנזים בירושלים שעושים שני מיני בשר, והניתר במיעוך ומשמוש כותבים עליו 'כשר', וכשתצא ריאה נקיה בלי סירכות כותבים עליו 'גלאט', היינו חלק בלי סירכות, כדי שיקנו ממנו החסידים והיראים המחמירים כדעת השו"ע.

כ:

הפסד מרובה בכמות גדולה של מין זול

לעיל (טו:) הובא מה שכתב בפתחי תשובה (יו"ד סי' לח פק"ג) שאין מצרפים הפסדים של אנשים רבים להפסד מרובה, וכתב שאפשר שאפילו אם היתה בהמה אחת של כמה שותפים, והתעוררה בה שאלת כשרות, ולכל אחד מהשותפים יהיה רק הפסד מועט, אפשר שאין זה חשוב הפסד מרובה, אף שהנידון הוא על כשרותה של בהמה אחת וההפסד שבה הוא מרובה. וכעין זה כתב רעק"א (שו"ת, מ"ב סי' מג ד"ה משום, ומילק), שאם יש לאדם כלים רבים, ובכל כלי אין הפסד מרובה, אף שבצירוף הכלים כולם הרי זה הפסד מרובה, אין להקל בו בקולות שהקילו בהפסד מרובה [עיי"ש שחילק שאם הקילו בו מחמת ספק אז יתכן שיש להקל, מפני שעל הצד שספק זה מותר כל הכלים כשרים, ועל הצד שספק זה אסור, כולם אסורים, נמצא שהם תלויים בדבר אחד ומצטרפים, אבל בדבר שכך דינו, כגון כלי שאינו בן יומו שאמרו חז"ל שאסור להשתמש בו לכתחילה ומותר המאכל בדיעבד, אין להקל להשתמש בו לכתחילה אפילו הוא כלי שאינו ניתר בהגעלה ואפילו לאחר י"ב חודש [שיש צד להגיד שכלה כל הבלוע], ואף שיש לו הרבה כלים כאלו, אין מצטרפים להחשיב את ההפסד כהפסד מרובה שידונו אותם כבדיעבד].

ובבית שלמה (שו"ת, יו"ד ח"ו סי' קפו) כתב שלכאורה דבריו הם כהלכה בלא טעם, אך יש להביא ראיה ברורה לזה מסוגייתנו, שהוכיחו שאין חוששים להפסד מועט אלא להפסד מרובה, ממה ששנו בברייתא, חבית של שמן תרומה שנשברה בבית הקיבול העליון של

טומאת כלים באויר כלי חרס

אין כלי חרס מטמא כלים מאוירו, בין כלי חרס בין שאר כלים, כיצד כלי חרס גדול שהיו בתוכו כלים ונכנסה טומאה באוירו הוא טמא וכל הכלים שבתוכו טהורים. היו משקים בכלים שבתוכו, נטמאו המשקים מאוירו[תתטו], וחוזרים ומטמאים את הכלים[תתטז], והרי זה אומר מטמאיך לא טמאוני ואתה טמאתני[תתיז].

שריפת תרומת חמץ טהורה ביחד עם טמאה

ראה לעיל (יז.).

לטמא תרומה שנשפכת לתוך חולין כשהחולין טמאים

חבית[תתיח] **של יין של תרומה**[תתיט], [תתטו] **כמו** שנתבאר בהלכה הקודמת. [תתטז] **והוא** מגזירת י"ח דבר, שמשקה מטמא כלים, וכמו שמבואר לעיל בסוגייתנו (יט:). [תתיז] **רמב"ם** (פס ה"ג). ולשון הרמב"ם מטמאיך לא טמאוני ואתה טמאתני, כלומר מי שטימא את המשקה [הכלי חרס] לא יכול לטמא את הכלי, והמשקה שנטמא ממנו יכול לטמא את הכלי, הוא מהמשנה במסכת כלים (פ"ח מ"ד), ובמסכת פרה (פ"ח מ"ו) גם הובא דין זה. ודין זה שכלי חרס אינו מטמא כלים אחרים, נפסק גם ברמב"ם (טומאת מת פ"ה ה"ו) וז"ל 'כלי חרש שנגע במת, או שהיה עמו באהל טמא, ואינו מטמא לא לאדם, ולא כלי חרש אחר ולא שאר כלים, שאין כלי חרש נעשה אב הטומאה לעולם לא במת ולא בשאר טומאות'. [תתיח] **רמב"ם** (מרומות פי"ב ה"ד). [תתיט] **דרך אמונה** (פ"ק כט) **על פי המבואר בסוגייתנו.** [תתכ] **שהוא** המקום שעוצרים שם את הענבים. רע"ב (תרומות פ"ח מ"ט). ומדובר כאן שהגת העליונה טהורה, שאם גם היא טמאה, פשיטא שיציל, שאין איסור לטמא את הטמא. דרך אמונה (פ"ק נ"ח). [תתכא] **זהו** הבור על פני הגת שהיין יורד לתוכו. רע"ב (שם). [תתכב] **כלומר** יש שם יין של חולין טמאים, שראויים לו בימי טומאתו, או למי שאין אוכל חולין בטהרה, ואם תיפול התרומה הטמאה לתוכו, ואין שם מאה ואחד חולין שיכולים לבטל את התרומה, החולין יהיו מדומעים טמאים, וממילא הם לא יהיו ראויים לישראל מפני התרומה, ולא ראויים למכור לכהן, מכיון שתרומה טמאה אסורה באכילה, וגם להדלקה אינה ראויה, מפני שיין לא ראוי להדלקה ונמצא שיופסדו גם החולין וגם התרומה. דרך

אוצר החכמה 19-06-2018

שנשברה בגת העליונה[תתכ], והתחתונה[תתכא] טמאה[תתכב], אם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה[תתכג], יציל[תתכד], ואם לאו[תתכה], יציל בידיו בלא נטילת ידים[תתכו], ואף על פי שהוא מטמאה[תתכז]. ויש אומרים שמכיון שהתרומה הולכת לאיבוד, מותר לטמאה אפילו בטומאה דאורייתא[תתכח], כדי להציל את החולין[תתכט].

כשהחולין טהורים

אם הגת התחתונה טהורה, אף על פי שידמע את כל הבור אין מתירים לו לטמאות אפילו דבר מועט, שהרי התרומה ראויה לכהנים[תתל].

כשאין הפסד מרובה

במה דברים אמורים, בחבית של יין, אמונה (פ"ק נ"ט). [תתכג] **כלומר**, אם יכול לחזר אחר כלים טהורים ולקבל התרומה, קודם שתרד כולה לתוך החולין הטמאים, ויקבל ממנה רביעית הלוג, שהוא דבר חשוב בטהרה, יחזר אחריהם, וכל שכן אם יכול להציל יותר מרביעית יעשה כן, ולא יקבל את התרומה בכלים טמאים כדי להציל את החולין שלא יתערב ממנה ויאסרו, ואף על פי שבינתיים ישפך הרבה מהתרומה לתוך החולין ויפסידו אותם, בכל זאת אסור לטמא תרומה משום הצלת חולין. דרך אמונה (פ"ק נ"ט - ס"ה). [תתכד] **כלומר** הוא מחויב לחזר אחר כלים טהורים ולהציל, ואפילו בכלי שתוכו טהור וגבו טמא יציל ואין לחוש שמא יגע בגבו, אמנם אם יש לו כלי שכולו טהור, לא יציל בכלי כזה שתוכו טהור וגבו טמא, שמא יגע בגבו ויטמא דבר מועט. דרך אמונה (פ"ק ס"ו). [תתכה] **כלומר**, שלא ימצא כלי טהור, ובכל מקרה התרומה תיטמא, ואף שיכול להציל פחות מרביעית, כמות כזו אינה חשובה. דרך אמונה (פ"ק נ"ז). [תתכו] **שסתם** ידים טמאות, ומטמא את התרומה בטומאה דרבנן, ומשמע מדברי הרמב"ם שאסור לטמא את התרומה בטומאה דאורייתא. דרך אמונה (פ"ק נ"ח). [תתכז] **רמב"ם** (שם). וביאר בדרך אמונה (פ"ק סד) שדווקא בשביל להציל מותר לטמא את התרומה, אבל שלא להציל אסור אפילו לסייע שירד לתוך הבור ויטמא. [תתכח] **כגון** לקולטה בכלים טמאים. דרך אמונה (פ"ק נ"ט). [תתכט] **דרך אמונה** (שם) **בשם הרבה ראשונים.** והוסיף לבאר שאע"פ שבאופן רגיל אסור לטמא תרומה בידים, אפילו כשהולך לאיבוד, אבל כאן משום הפסד החולין התירו. [תתל] **דרך אמונה** (פ"ק נ"ט) **בשם הירושלמי בתרומות** (פ"ק ה"ד). והוסיף הדרך אמונה על פי הירושלמי שאם החולין טמאים אפילו בטומאה דרבנן, מותר לו לטמאם בידים שהם גם כן רק טומאה מדרבנן. [תתלא] **כלומר**, מאה חביות של חולין כמו זו של תרומה. דרך אמונה (פ"ק מנ). [תתלב] **כן** מבואר **גם ברמב"ם** (שם פי"ג ה"ט) שתרומה בטלה באחד ומאה, וממילא אין כאן הפסד גדול, כי התרומה בטלה בחולין, ותהיה ראויה לאכילה בימי טומאה אפילו לזרים, ואף על גב ששם תרומה יתבטל מהיין, לא התירו חכמים לטמא את התרומה כדי למנוע דבר זה. דרך אמונה (פ"ק מד). [תתלג] **כלומר** שמן תרומה טהורה שנפל לתוך בור של שמן חולין טמא. והוא הדין אם נשפך שמן טהור לתוך בור של יין, שהרי שמן צף למעלה, ואפשר יהיה להסירו, ממילא אין זה הפסד מרובה. דרך אמונה (פ"ק מה). [תתלד] **שהרי** שמן של תרומה טמאה מותר בהדלקה. דרך אמונה (פ"ק מו), והוא על פי המבואר ברמב"ם (שם פ"ע ה"ד). [תתלה] **רמב"ם** (שם ה"ה). ועוד מבואר ברמב"ם שאם יש חבית של שמן תרומה שנשברה, והיא הולכת להישפך על הקרקע, ויהיה הפסד מרובה, דינו כמו יין של תרומה שמותר לטמא אותו כדי למנוע הפסד מרובה. [תתלו] **אבל** יין חדש אין ראוי לזילוף, ואף להשהותו אסור שמא יבוא לידי תקלה, ואי אפשר לשים אותו בכלי מאוס, כי אז לא יהיה ראוי לזילוף, כמבואר בסוגייתנו וברמב"ם (שם ה"ג). דרך אמונה (פ"ק מז). [תתלז] **דרך אמונה** (שם) בשם השנות אליהו (תרומות פרק פ"ח), וכפשטות סוגייתנו. והוסיף שם בשם הכסף משנה שהרמב"ם חולק על

השהיית שמן תרומה טמאה

שמן של תרומה שנטמא, נותנו בכלי מאוס עד שידליק[תתלח], כדי שלא יהיה תקלה לאחרים[תתלט] ויאכלוהו[תתמ]. ויש אומרים שבזמנינו שאין שום תרומה נאכלת, לא חוששים לתקלה, ואין צריך להניחו בכלי מאוס[תתמא], רק שייחד לו מקום בפני עצמו שלא יבוא זר לאוכלו[תתמב]. ויש מפקפקים בזה[תתמג].

אסור להשהות שמן שנותר מנרות חנוכה

הנותר ביום השמיני מן השמן [שהדליקו בו נרות חנוכה] הצריך לשיעור הדלקה, עושה לו מדורה ושורפו בפני עצמו שהרי הוקצה למצותו[תתמד]. ואסור להניחו בכלי מאוס לשהותו לשנה הבאה, שחוששים לתקלה[תתמה].

זילוף יין נסך

אסור לזלף יין נסך שאסור בהנאה[תתמו]. אבל מותר לזלף סתם יינם, שהוא מותר בהנאה[תתנ]. **כתב** שהרמב"ם סובר שבתירוץ הגמרא שאתי לידי תקלה, הגמרא חזרה בה וסוברת שגם בישן שייך תקלה, ולא כמו שפירש רש"י בסוגייתנו. [תתלח] **כלומר**, אם רוצה להדליקו מיד מותר, אבל אם רוצה להדליקו מעט מעט, צריך ליתנו בכלי מאוס שיזכור ולא יאכלנו. דרך אמונה (פ"ק קה). [תתלט] **כתב בדרך אמונה** (פ"ק קו) בשם הרמב"ם (פירוש המשניות תמורה פ"ז מ"ה) והר"י קורקוס, שהחשש לתקלה הוא רק לאחרים, אבל לעצמו לא חששו שמסתמא יזכור. אבל מרש"י בסוגייתנו (ד"ה אמי) משמע שגם לעצמו חששו שמא ישכח. [תתמ] **רמב"ם** (שם הי"ג). [תתמא] **טור** (יו"ד סי' קנ"ג). רמ"א (שם סי"ט). [תתמב] **טור** (שם). [תתמג] **דרך אמונה** (שם ס"ק קה) **בשם ביאור** הגר"א (יו"ד שם סוף מנ). [תתמד] **שו"ע** (שו"ת שם סי' תרעז ס"ד). [תתמה] **מג"א** (ס"ק יח). ובפרי מגדים ציין מקור לדינו של המג"א מסוגייתנו שבשמן להדלקה, לא מהני כלי מאוס. ואינו דומה ליין לזילוף, שמועיל להניחו בכלי מאוס. [תתמו] **רמ"א** (יו"ד סי' קה ס"ה). וכתב בביאור הגר"א (סוף נ"ג) שמקור השו"ע שזילוף נחשב להנאה הוא מסוגייתנו 'שותין מלוג בסלע, ומזלפין מלוג בשתים'. ופירש רש"י (ד"ה שותין) נוח לקנות לוג בשתי סלעים לזילוף, מלקנותו לשתיה, ומי שאינו עשיר יקנה יין בזול לשתייתו לוג בסלע, ויין ביוקר לזילוף. [תתמז] **רמ"א** (שם) וביאר הגר"א (סוף נ"ד) שזילוף נחשב רק להנאה ולא לשתיה, ולכן נאסר רק ביין נסך שאסור בהנאה, ולא בסתם יינם שאסור רק בשתיה.

פניני הלכה

הגת, ובתחתונה היה שמן של חולין טמאים, מודה רבי יהושע שאסור לטמא את התרומה בידים כדי למנוע שפיכתה לבור, אף על פי שביין סובר שמותר לטמא את היין שבעליונה בידים כדי למנוע הפסד החולין. ומבארת הגמרא טעם החילוק בין יין לשמן, שביין ההפסד מרובה ולכן התירו לטמאו בידים, אך בשמן לא יפסדו החולין לגמרי כשיתערב בהם שמן של תרומה טמאה ויטמאם, כיון שעדיין יהיה השמן ראוי לכהן להדליק בו את הנר, ואינו אלא הפסד מועט ולא חששו לו.

וכתב בבית שלמה, שלכאורה קשה שהרי לפעמים אין בבור התחתון אלא מעט יין שהפסדו מועט, ולפעמים יש בבור התחתון שמן רב שהפסידו מרובה, ואיך פסק רבי יהושע שבכל אופן ביין מותר לטמא ולהציל ובשמן אסור. ומוכח כדברי רעק"א, שאין הולכים אחר שיעור ההפסד בפועל, אלא אחר איכות המין, אם הוא מין יקר הרי זה חשוב הפסד מרובה גם אם הכמות קטנה, ואם הוא מין זול אין זה הפסד מרובה, אף אם כמותו גדולה ועל ידי כך מתקבץ להפסד גדול.

זילוף יין ואיסור בל תשחית

בגמרא מבואר שזילוף יין דבר חשוב הוא, והובאו דברי שמואל בשם רבי חייא שאמר, שלשתיית יין די ביין זול הנמכר לוג בסלע, אך לזילוף יין מוטב לקנות יין יקר, שלוג ממנו נמכר בשני סלעים.

וכתב המגן אברהם (רי"ס קנח) שמסוגייתנו ועוד מקומות מוכח שמותר לזלף הקרקע ביין, וטעם הדבר כמו שכתב הרמב"ם (נזקות פ"ז ה"ט) שאין מפסידים אוכלין ומשקים דרך ביזוי ובעיטה. ודבר שהוא צורך האדם אינו דרך ביזוי ובעיטה, ולכן אין בו איסור. ועוד משמע בשבת (נ:) שהטעם משום הפסד אוכלין, ולכן כל שעושה לצרכו אין זה חשוב הפסד. וכתב שזהו הטעם שנוטלים לידים במשקים אם אין מים ליטול בהם, כמו שכתב בשו"ע (או"ח סי' קס ס"ג), והיינו משום שהוא לצורך האדם, ואינו דרך ביזוי ובעיטה, ואין בו משום הפסד אוכלין.

והקשה בפתח הדביר (מ"ד סי' רלו סק"ג ד"ה אלא דלכאו') למה אסרו (שו"ע או"ח סי' קנח ס"ד) להמשיך יין לפני חתן וכלה לשמחה אלא אם כן מקבלים את היין בכלי בפי הצינור, ולא התירו לשפוך את היין שילך לאיבוד, והרי כיון שיש הנאה רבה משפיכת היין, שהחתן והכלה שמחים בזה ועיקר שמחתם בכך, יש להתיר להמשיך היין אף שנשפך בקרקע, שאין לך צורך גדול מזה, דבר בעתו זמן חדוה, ומה בין שפיכת היין לזילופו.

ותירץ שיש חילוק בין שמחה לבין תענוג, שזילוף יין הוא הנאת הגוף כשתיה ויותר ממנה, שהרי מוכח בסוגייתנו שמשלמים על יין לזילוף יותר ממה שמשלמים על יין לשתיה, וכיון שהוא תענוג הגוף ממש אין זה הפסד אוכלין, כי לכך נברא היין ליהנות בו בני אדם, זה לשתות וזה לזלף, ודרך הנאתו היא. ואף נטילת ידים במשקה צורך הגוף ממש היא. מה שאין כן המשכת יין לפני חתן וכלה שאין בה אלא שמחה בלבד, והיא מחוץ לגוף, ואין בה תענוג לגופו, אין מתירים לשם כך איבוד אוכלין.

כא.

צירוף טעמים שונים לפסק אחד

כתב המהרי"ק (שו"ת, שורש נד), שאם יש מחלוקת בין הפוסקים, ושנים סוברים כצד אחד וחולקים על היחיד, הלכה כרבים נגד היחיד, אף שכל אחד מהם סובר כן מטעם אחר. ועל פי דבריו פסק הרמ"א (או"ח סי' כה ס"ג) להלכה, שאם יש מחלוקת בהוראת איסור והיתר הולכים אחר הרבים, אפילו אם אין הרבים מסכימים מטעם אחד, אלא כל אחד יש לו טעם בפני עצמו, הואיל והם מסכימים לענין הדין נקראו רבים והולכים אחריהם.

ובמהר"ם שיק (שו"ת, או"ח סי' ד ד"ה אלא שקשה ס"ק) הקשה עליו מסוגייתנו, שדנו בענייני הכרעת הלכה על פי תנא אחד המכריע במחלוקת שני תנאים, ופירש רש"י (ב"ק קטו. ד"ה אין, חולין קלו. ד"ה והתמר) שהטעם שתמיד ההלכה כדברי המכריע הוא משום שהלכה כרבים נגד היחיד. ומבואר בסוגייתנו שהכרעה שלישית אינה מכרעת, ופירש רש"י בסוגייתנו (ד"ה אין), דהיינו שטעמו של המכריע אינו טעמם של התנאים הראשונים שחלקו בזה. ומשמע שבאופן זה אין חשובים רבים נגד יחיד, כיון שטעמו של המכריע אינו אותו טעם של התנא הראשון שפסק כמותו, אף ששוים הם לענין הדין. ומוכח שאין מצרפים שתי דעות לרבים במקום שאין טעמם שוה, ושלא כדברי מהרי"ק.

ובדברי נחמיה (שו"ת, מהנ"ז קונטרס כללים ופפיקות סוף יפ-יג) כתב גם כן שלפירוש רש"י ועוד ראשונים רבים שפירשו שהטעם שהכרעה שלישית אינה מכרעת הוא משום שאינם שוים בטעמם, מוכח שלא כדברי מהרי"ק, אך כתב שלפירוש רבינו חננאל (הו"ד נמוסי' ד"ה אין הכרעה) שפירש שהכרעה שלישית היינו דור שלישי להחולקים, שדומה לתלמיד שאינו חשוב להכריע, ואין הכרעת תלמיד הכרעה, אבל שני חכמים שחולקים ובא בן זוגם ששקול כמותם והכריע, הלכה כדברי המכריע, יש לומר שהלכה כמותו אף שאינו שוה להם בטעמם, וכדברי מהרי"ק.

ובהשיב משה (שו"ת, או"מ סי' פח סוף יד) הקשה גם כן מדברי רש"י על מהרי"ק, ותירץ, שהכרעה אינה מדין הלכה כרבים, שהרי ב"ה הם רבים גם אם יצטרף ר' ישמעאל כנגדם, אלא הכרעה היא מצד שהמכריע ראה את דברי שניהם והכריע כאחד מהם. ולכן, כיון שב"ש אמרו דבריהם מטעם אחר, אין הלכה כהכרעת ר' ישמעאל, ומדין הלכה כרבים גם לא יכלו לפסוק כמותו.

מפתחות פניני הלכה

א

אומדנא
הסתמכות על אומדנא של כל אדם באיסורי כרת . . . . . יב. (ב)

אליהו הנביא
נאמנותו בבירור המציאות . . . . טו. (ב)

אם
רחמי האם על בנה . . . . . ב:

ארץ ישראל
מעלת אכילת פירותיה . . . . . ח: (ב)

אשה
אם יש לקצר ולדבר בלשון מגונה כשמשוחח עמה . . . . . ג.
נאמנות נשים על בדיקת חמץ . . ד. (א)
נאמנות נשים בשאר איסורים שיש בהם טורח . . . . . ד. (ב)

ב

בדיקת חמץ
אם זמנה בתחילת הלילה דווקא . . . ב. (א)
התחיל ללמוד מבעוד יום, אם חייב להפסיק . . . . . ב. (א)
אמירת שיעור לפני בדיקת חמץ . ב. (א)
לימוד הלכות בדיקת חמץ משהגיע זמן הבדיקה . . . . . ב. (ב)
נאמנות נשים על בדיקת חמץ . . ד. (א)
בדיקת וביעור פירורי חמץ . . . . . ו:
הטמנת עשרה פתיתים . . . . . ז. (א)
אם יש חשש ברכה לבטלה כשאין מוצא חמץ . . . . . ז. (א)
חיוב הנחת פתיתים בזמננו שמנקים הבית ביותר . . . . . ז. (ב)
אם הבודק את החמץ יכול להניח הפתיתים . . . . . ז. (ב)
לאור פנס . . . . . ח. (א)
הידור לבדוק בנר דווקא . . . . . ח. (ב)
אופן הבדיקה במקומות דליקים . ח. (ב)
מנין הפתיתים שמצניעים לבדיקה . . . . . י. (ב)
חיוב הבדיקה במקומות המכוסים בברגים . . . . . י: (א)

בהמה
אכילת בשרה כשנתפטמה במאכלות אסורות . . . . . יח. (ב)

ביעור חמץ
בלחם שכתוב עליו שם הוי"ה . . י: (ב)

בית עבודה זרה
התפשרות לתת מעט כסף מרצון ולא הרבה בכפיה . . . . . טו. (א)

בל תשחית
זילוף יין ושפיכתו לפני חתן . . . כ: (ב)

ברכת הנהנין
חזקה על חבר שבירך כהלכה . . . ט. (ב)

ברכת המצוות
אם יכולים לברך כשיש חשש שתתקלקל המצוה . . . . . ז:

ג

גט
חשש מיתה באדם שעמד בקשרי המלחמה . . . . . ט. (א)

ד

דרבנן
אם נוח לאדם שיעשו מצוה דרבנן בממונו . . . . . ד: (ב)

ה

הבדלה
ברכת 'בורא מאורי האש' על אור הכוכבים . . . . . ב. (ג)

הוראה
צירוף טעמים שונים לפסק אחד . . . . . כא.

הפסד מרובה
צירוף הפסדם של אנשים רבים לדין הפסד מרובה . . . . . טו: (א)
בכמות גדולה של מין זול . . . . . כ: (א)

הצלה
'לא תעמוד על דם רעך' בדם שאין בו סכנה . . . . . טז: (א)

השגחת כשרות
על ידי אשה . . . . . ד. (ב)

ז

זמני היום בהלכה
סוף זמן קריאת שמע ואכילת חמץ . . . . . יב:

ח

חבר
חזקה על חבר שבירך כהלכה . . . ט. (ב)

חדש
איסור מכירתו בחוץ לארץ . . . . יא. (א)

חולה
אמירת קל וחומר בביקור חולים . . . . . יח:

חייל
חשש מיתה באדם שעמד בקשרי המלחמה . . . . . ט. (א)

חלה
צירוף כלי וצירוף חדר לחלה . . יט. (א)

חמץ
סוף זמן אכילתו . . . . . יב:
חיטה שנמצאה במעי תרנגולת . יח. (ב)
ע"ע בדיקת חמץ, ביעור חמץ, ומכירת חמץ

חנוכה
הדלקת הנרות בשמן קרוש . . . . יד: (ב)

ט

טהרה
מעלת הטמא שנטהר יותר ממי שלא נטמא . . . . . יז. (ב)

טלית
התעטפות בטלית חבירו שלא מדעתו . . . . . ד: (א)

י

יין
זילופו ושפיכתו לפני חתן . . . . . כ: (ב)

יין נסך
במלח לימון הנעשה משמרי יין טו: (ב)

ירושלים
מנהגיה כחומרי כל המקומות . . יד. (ב)
שמירה מטומאה וקבורת מתים בה . . . . . יט:

כ

כבוד
כתיבת רב תוארי כבוד על עצמו ג: (א)

כהן
עונש כהן עם הארץ האוכל בתרומה . . . . . יז. (א)

כוכבים
ברכת 'בורא מאורי האש' על אורם . . . . . ב. (ג)

ל

לא תתגודדו
במנהגים . . . . . יד. (א)
בירושלים . . . . . יד. (ב)

לילה
הליכת כל אדם יחידי בלילה . . . ב. (ד)

מ

מזמור לתודה
אמירתו בערב פסח ובפסח . . . . יג: (א)
אמירתו בערב יום הכפורים . . . . יג: (ב)

מכירת חמץ
מצא חמץ בביתו בפסח אחר שמכר כל חמצו לגוי . . . . . יא. (ב)

מלח לימון
הנעשה משמרי יין נסך . . . . . טו: (ב)

מליחה
קורקבן העוף שנמלח עם הפרש שבתוכו . . . . . יח. (א)

מנהגים
ע"ע לא תתגודדו

מנורה
הדלקת נרותיה בשמן קרוש . . . יד: (א)

מקוה
הכשר מקוה על ידי קרח שהופשר יז: (א)
שיעור המשכה להכשר מקוה . . יז: (ב)

מת
מנהגים בדרך ההודעה על מיתה . ג: (ג)

מצוה
אם חייב אדם להשתדל להתחייב במצוה . . . . . ג: (ב)
עשייתה בממון חבירו שלא מדעתו . . . . . ד: (א)
אם נוח לאדם שיעשו מצוה דרבנן בממונו . . . . . ד: (ב)
כוונה במצוות שבין אדם לחבירו ח: (א)
אם יש חיוב מהתורה לחזר אחר המצוות לקיימן . . . . . י. (א)

מצות מצוה
זמן אפייתן בערב פסח . . . . . ה. (ב)

נ

נפל
בדין החיוב לקברו . . . . . ט: (א)
המנהג לקברו . . . . . ט: (ב)
שימור נפל כדי ללמוד ממנו דרכי הרפואה . . . . . ט: (ג)

ס

סחורה
איסור סחורה במאכלות אסורות . . . . . יא. (א)

סירכות
השקאת הבהמה לפני השחיטה . כ. (א)
משמוש בסירכות . . . . . כ. (ב)

סעודה שלישית
קיומה בדברי תורה . . . . . יג. (א - ב)

ספר תורה
מחיקת דיו המחבר שם הקודש עם תיבה אחרת . . . . . יט. (ב)

ספרים
לימוד בספרי חבירו שלא מדעתו . . . . . ד: (א)

ע

עגונה
התרתה על פי אומדנא שמת בעלה . . . . . יב. (ב)

עדים
חקירתם ..... יב. (א)

עירובין
שכירות רשות משר העיר שתפיסת ידו באלימות ..... ה:

ערב פסח
אופן קיום סעודה שלישית כשחל בשבת ..... יג. (א)
קיום סעודה שלישית בדברי תורה ..... יג. (ב)
אמירת מזמור לתודה ..... יג: (א)

פ

פירורים
בדיקת וביעור פירורי חמץ ..... ו:

פסח
מאימתי שואלים ודורשים בהלכותיו ..... ו. (א)

צ

צדקה
הטעם שאין מברכים על נתינתה ... ז:

ק

קורקבן
קורקבן העוף שנמלח עם הפרש שבתוכו ..... יח. (א)

קידושין
אם מברכים לפני הקידושין או אחריהם ..... ז:

קרבנות
הקרבת קרבנות בזמן הזה שאין ציץ ..... טז: (ב)

קרח
הכשר מקוה על ידי קרח שהופשר יז: (א)

קריאת שמע
סוף זמנה ..... יב:

ר

רב
כתיבת רב תוארי כבוד על עצמו ג: (א)
מאימתי שואלים ודורשים בהלכות הפסח ..... ו. (א)
שאלה ודרישה בהלכות שאר המועדים ..... ו. (ב)

רפואה
שימור נפל כדי ללמוד ממנו דרכי הרפואה ..... ט: (ג)

ש

שבת
לימוד פרק במה מדליקין והלכות שבת לאור הנר ..... יא. (ג)

שופר
אם צריך לנסוע לעיד אחרת לשמוע תקיעות ..... ג: (ב)

שחיטה
ברכת המצוות עליה ..... ז:
השקאת הבהמה לפניה ..... כ. (א)

שיחה
אם לקצר ולדבר בלשון מגונה כשמשוחח עם אשה ..... ג.

שמן קרוש
הדלקת נרות המנורה בו ..... יד: (א)
הדלקת נרות חנוכה בו ..... יד: (ב)

שעות
מקור חלוקת היום לשעות .... יב. (א)

שפוך חמתך
טעמי אמירתו בליל הסדר ..... ה. (א)

ת

תודה
אמירת שיעור לפני בדיקת חמץ . ב. (א)
לימוד הלכות בדיקת חמץ כשהגיע זמן הבדיקה ..... ב. (ב)
לימוד פרק במה מדליקין והלכות שבת לאור הנר ..... יא. (ג)
לימוד לפני התפילה ..... יא. (ד)

תפילה
לימוד לפני התפילה ..... יא. (ד)

תרנגולת
חיטה שנמצאה במעי תרנגולת בפסח ..... יח. (ב)

אהח19/06/2018

תוכן העניינים

אליבא דהלכתא פסחים

הנאה מחמץ בשעה חמישית ..... א
הנאה מחמץ בשעה ששית ..... א
כיצד מבערים החמץ ..... א
הביעור בזריקתו למים ..... א
בחטים קשים ..... א
זריקתו לבית הכסא ..... א
זריקתו לאקווריום של דגים ..... א
זמן שריפת חמץ של תרומה ... אהח19/06/2018 א
המנהג לשרוף החמץ ..... א
להאכיל חמץ לבהמה חיה ועוף ..... א
מכירת חמץ בשעה חמישית ..... א
להשאיר כזית חמץ כדי לקיים מצות תשביתו ..... ב
לתת החמץ לעבדו ושפחתו הנכרים ..... ב
חמץ מתחילת שעה ששית ..... ב
בדיעבד כשמכר לנכרי בשעה ששית ..... ב
הנאה מהפחמין כששורפו בשעה חמישית ... ב
לאכול הפחמים בפסח ..... ב
שרף החמץ לאחר זמן האיסור ..... ב
אפה או בישל באש של שריפת החמץ ..... ב
פת שנאפתה בשריפת החמץ ונתערבה באחרות ... ב
לייהנות מאפר החמץ ..... ב
נתערבו פחמין של היתר ואיסור ..... ב
לייהנות מהשלהבת ..... ב
המקדש אשה בחמץ בשעה ששית ..... ב
מנין שחמץ אסור בהנאה ..... ג
דברים האסורים באכילה, או גם בהנאה ..... ג
ליתן מתנת חנם לעכו״ם ..... ג
נתינת מתנה לגר תושב ..... ג
נוהגים בדרך ארץ עם גרי תושב ..... ג
לרפאות נכרי או גר תושב ..... ג
חולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה ..... ג
עונש השוחט חולין בעזרה ..... ג
הנאה מגיד הנשה ..... ג
לשלוח יד שלימה לנכרי כשגיד הנשה בתוכה ..... ג
לשלוח מתנה לנכרי שאינו מכירו ..... ג
גיד הנשה אין בו טעם ..... ג
כשנתבשל עם בשר ..... ג
גיד הנשה של בהמה וחיה טמאים ..... ג
דם הקרבנות מתערב ויוצא לנחל קדרון ..... ג
מעילה בדם קדשים ..... ג
מעילה במים שמנסכים בחג הסוכות ..... ד
דם אינו מקבל טומאה ..... ד
דם קדשים אינו מכשיר ..... ד
הנאה מאבר מן החי ..... ד
להושיט כוס יין לנזיר, ואבר מן החי לבני נח ..... ד
כשאינו יכול להגיע לאיסור ..... ד
כשיכול להגיע לאיסור בעצמו ..... ד
להושיט או לסייע למומר ..... ד
לסייע לגוי לעבור איסור ..... ד
הדם שחייבים עליו כרת ..... ד
הנאה משור שנגמר דינו להסקל ..... ד
עורו של שור הנסקל אסור בהנאה ..... ד
לקום מפני רבו כמה פעמים ביום ..... ה
ערלה אסורה באכילה ובהנאה ..... ה
הנוטע לצורך רבים חייב בערלה ..... ה
בארץ ישראל או בחו״ל ..... ה
הנאה לישראל מתרומה ..... ה
עירוב ושיתוף לנזיר ביין ולישראל בתרומה ..... ה
שער נזיר ..... ה
בנזיר טמא ..... ה
בנזיר טהור ..... ה
לקצור תבואה קודם העומר להאכיל לבהמה ..... ה
איסור סחורה בדברים האסורים באכילה .... ה
דברים העומדים למאכל ..... ה
דברים העומדים לסחורה ..... ו
דברים העומדים לאכילה, ומגדלם למשוח בהם ... ו
חזיר ..... ו
עופות המדברים או מזמרים ..... ו
מאכל מתולע ..... ו
בדם או באבר מן החי ..... ו
להתעסק במכירת מינים טמאים ..... ו
צייד ..... ו
למכור הטמאים לבד ..... ו
שאר כל אדם שצדו ..... ו
נפלו לו בירושה, או שקיבל מתנה ..... ו
נזדמן לו נכילה וטריפה ..... ו
למכור הבשר של תיישים שנחר ..... ו
לבשל לנכרי דברים האסורים עבור שכר ..... ו
בדבר שאיסורו מדרבנן ..... ו
ביעור חמץ של גוי או של הקדש ..... ו
להחזיק בביתו חמץ של גוי, של הקדש, או של גר תושב ..... ו
המניח חמץ ברשותו עובר בשני לאוין ..... ו
מותר לעשות סחורה בחֵלֶב ..... ו
הנאה מגיד הנשה ..... ז
חולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה ..... ז
מצות שריפה לפסולי המוקדשין ..... ז
מתי ישרפו ..... ז
מקום שריפתם ..... ז
האוכל מקרבן פסול לוקה ..... ז
אזהרת האוכל נותר ופיגול ..... ז
לאו שבכללות ..... ז
האוכל מעשר שני בטומאה לוקה ..... ז
האוכל כזית שרץ לוקה ..... ז
שרץ המים ..... ז
שרץ הארץ ..... ז
שרץ העוף ..... ז
אכל בריה שלימה ..... ז
אכל שרץ הכולל מינים שונים ..... ז
דעת הראשונים שעל שרץ אחד לוקה כמה מלקיות ..... ח
עצים ולבונה שנטמאו ..... ח
טמא שאכל קדשים ..... ח
טהור שאכל קדשים טמאים ..... ח
אכילת איסור שלא כדרך הנאתו ..... ח
בכל האיסורים חוץ מבשר בחלב וכלאי הכרם .... ח
מתי נחשב שלא כדרך הנאתו ..... ח
נותן טעם לפגם בבשר בחלב ..... ח
כשהמאכל הוא טוב, ואוכלו בלא הנאה ..... ח
הנהנה ממאכל האסור בהנאה ..... ח
להתרפאות מאיסורי הנאה שלא כדרך הנאתן ..... ח
בשלש עבירות החמורות ..... ח
בשאר האיסורים [חוץ מכלאי הכרם ובשר בחלב] ..... ח
לאכול שרץ שרוף לצורך רפואה ..... ט
משקים היוצאים מערלה ..... ט
שכר העשוי משעורים של חדש ..... ט
בשר בחלב אסור באכילה ובהנאה ..... ט
כלאי הכרם ובשר בחלב שלא כדרך הנאתן ..... ט
מתי כלאי הכרם נאסרים ..... ט
זרע תבואה כשהענבים עדיין לא הגיעו לכפול ..... ט
דין התבואה ..... ט
דין הענבים ..... ט
זרע תבואה סמוך לכרם ועקרם קודם שהשרישו ..... ט
המעביר עציץ נקוב בכרם ..... י
כיצד משערין שיעור מאתים ..... י
להתרפאות בשלש עבירות החמורות ..... י
במקום סכנה ..... י
הטעם שאין מתרפאים בשלש עבירות אלו ..... י
רופא גוי שאמר לישראל קח מים אלו של עבודה זרה ..... י
להתרפאות ביין נסך ..... י
הריגת הרודף ..... י
כשרודף אחר חבירו להרגו ..... י
כשרודף אחר נערה המאורסה ..... יא
גוים שאונסים יהודי לעבור עבירה ..... יא
כרוב האיסורים ..... יא
בשלש עבירות החמורות ..... יא
בשלש עבירות החמורות בלי לעשות מעשה .... יא
בשלש עבירות החמורות על דבר שיש רק לאו ... יא
עבר ולא נהרג ..... יא
כשאונסים אותו לעבור עבירה ולכפור בתורה ... יא
הנאה מאיסורים לצורך רפואה ..... יא
שלא כדרך הנאתן ..... יא
שלא לצורך רפואה ..... יא
לאכול את האיסור לצורך רפואה ..... יא
בדברים האסורים מדרבנן ..... יא
צריך שהרפואה תהיה בדוקה ..... יא
כשאפשר לעשותו בהיתר ..... יא
הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו ..... יא
אופן המותר והאסור ..... יא
כשהוא פסיק רישא ..... יא
הנאה משמיעה מראה וריח של עבודה זרה ..... יא
כשאינו מתכוין ..... יא
כשמתכוין ..... יא
להריח בשמים של איסורי הנאה ..... יא
ליהנות מצל של הקדש ..... יב
בונין בית המקדש מהחולין ..... יב
ליהנות מצל עבודה זרה ..... יב
אופן הכניסה לתקן ההיכל ..... יב
מעילה בהקדש ..... יב
בנהנה מקדשי השם ..... יב
בקול מראה וריח ..... יב
איסור לעשות קטורת ..... יב
כשעשה להריח בה ..... יב
כשעשה להתלמד ..... יב
הריחה ..... יב
מצות תרומת הדשן ..... יב
מעילה בתרומת הדשן ..... יב
מעילה באפר מהמזבח ..... יב
איסור הנאה בבגדי כהונה ..... יג
איסור הנאה בעגלה ערופה ..... יג
מלאכה הפוסלת בפרה אדומה ..... יג
מלאכה הפוסלת בעגלה ערופה ..... יג
פרה שנעשית בה מלאכה מאליה ..... יג
כשנעשית לרצונו ..... יג
כשאינה נעשית לרצונו ..... יג
חיוב טיפול באבידה ..... יג
לשמרה שלא תיפסד ..... יג
אופן הטיפול בה ..... יג
לבישת כלאים כשאינו מתכוון ..... יג
מוכרי כסות ..... יג
מנהג הצנועים ..... יג
לגנוב המכס ..... יג
ליהנות בשעת שריפת כלאי הכרם ..... יג
לאפות בעצים של איסור הנאה ..... יד
כשגרף את האש ..... יד
כשאפה בגחלים ..... יד
לאפות באיסורי אכילה ..... יד
איסור והיתר שאין בכל אחד לחמץ ..... יד
נתן מלח בשבת בכלי ראשון ..... יד
אפה פת בעצי אשירה ..... יד
דעת המתירים ..... יד
אם לא צננו ואפה בו ..... יד
בגחלים ..... יד
דעת האוסרים ..... יד
להוליך הנאה לים המלח ..... יד
כשהתערבה פת האסורה באחרות ..... יד
כשהאיסור בעין ..... יד
הנאה מחמץ לאחר שעה ששית ..... יד
כשאפה פת בחמץ ..... יד
בגחלים שלהם ..... יד
בחום העצים ..... יד
עם עצי היתר ..... יד
אם נתערבה באחרות ..... יד
למוכרה לגוי ..... טו
כלים שגמר עשייתם בעצי איסור ..... טו
בישל בעצי איסור ועצי היתר ..... טו
כשהניח קודם עצי איסור ..... טו
כשהניחם ביחד ..... טו
שיעור ביטול ערלה ..... טו
שיעור ביטול הקדש ..... טו
מעילה בהקדש ..... טו
אכילת שרץ שרוף לרפואה ..... טו
הנאה מאפר עבודה זרה ..... טו
הנאה מאפר הקודש ..... טו
הוצאת אפר מהמזבח מחוץ לעיר ..... טו
דין חטאת העוף הבאה על הספק ..... טז
מצות ביעור חמץ ..... טז
אופן ביעורו ..... טז
דבר שאינו מתפורר ..... טז
מיני חמץ קשה ..... טז
המנהג לשרוף החמץ ..... טז
לשפוך נפט על החמץ ..... טז
זמן הביעור ..... טז
ביעור עבודה זרה ..... טז
ביעור מעשר שני ..... טז
ביעור נטע רבעי ..... טז
חמץ של עכו״ם או של ישראל שעבר עליו הפסח ..... יז
איסור חמץ מערב פסח בחצות ..... יז
באכילה ..... יז
בהנאה ..... יז
כרת ובל יראה ..... יז
חמץ שעבר עליו הפסח ..... יז
נתחמץ על ידי דבר אחר ..... יז
ערל שאכל קרבן פסח ..... יז
ערל אוכל מצה ומרור ..... יז
חמץ של גוי ושל הקדש ..... יז
ביעורו ..... יז
עשיית מחיצה בפניו ..... יח
חמץ של עכו״ם שעבר עליו הפסח ..... יח
חמץ של אינו יהודי ..... יח
גר שמת והניח חמץ ..... יח
ישראל שיש לו שותפות עם נכרי ..... יח
חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח ..... יח
דינו ..... יח
ישראל אחר ..... יח
מכרו או נתנו לאינו יהודי ..... יח
הקניינים שהעכו״ם קונה בהם ..... יח
כשאי אפשר למשוך החמץ כולו ..... יח
הקנאה על ידי שליח ..... יט
כשאינו יכול להוציא החמץ מביתו ..... יט
להניח מפתח על החדר שיש בו חמץ שמכרו לנכרי ..... יט
מכירת חמץ למומר ..... יט
מתנה לעכו״ם על מנת להחזיר ..... יט
קניית החמץ מן העכו״ם אחר הפסח ..... יט
ישראל הקונה מעכו״ם חמץ של חבירו ..... יט
חמץ שנמצא לאחר הפסח ..... יט
כשביטלו או הפקירו ..... יט
כשבדק החמץ ..... יט
המוצא חמץ של הקדש בפסח ..... יט
פדיית קדשים להאכיל לכלבים ..... יט
נטרפה או מתה ..... יט
כשרה שנפדתה ..... כ

תוכן העניינים

דבר הגורם לממון אינו כממון ..... כ
השורף חמצו של חבירו המותר בשהייה ..... כ
איסור שנתערב בהיתר מין באינו מינו ..... כ
טעימת גוי ..... כ
מסיח לפי תומו ..... כ
כשאין שם גוי ..... כ
טעימה בזמננו ..... כ
טעימת איסור בלשונו ..... כ
תערובת איסור מין במינו ..... כ
חמץ בזמנו בתערובת ..... כ
דינו ..... כ
שריפתו ..... כא
הכלים שנתבשל בהם ..... כא
שיעורו ..... כא
כשנגע ככר מצה בככר חמץ ..... כא
ריחא מילתא ..... כא
תערובת חמץ בערב פסח ..... כא
דינו ..... כא
כשנתערב במינו ..... כא
כשערבו במזיד ..... כא
חמץ נוקשה ..... כב
תערובת חמץ ביום טוב אחרון ..... כב
דין חמץ שנתערב קודם הפסח בפסח ..... כב
דינו ..... כב
המנהג בתערובת לח בלח ..... כב
המנהג בתערובת יבש ביבש ..... כב
באופן שיש לחוש לתערובת ..... כב
כשנותן טעם לפגם ..... כב
חמץ שלא בזמנו בתערובת ..... כב
כשיש ששים כנגדו ..... כב
כשאין ששים כנגדו ..... כב
כשנתערב מין במינו ..... כב
כשנתערב יבש ביבש ..... כב
חמץ המעמיד ..... כב
עירוב חמץ לכתחילה קודם הפסח ..... כב
תיקון יין על ידי חמץ כשיש ששים ..... כב
חמץ נוקשה שלא בזמנו ..... כב
חמץ של עכו"ם שעבר עליו הפסח ..... כב
אף הנזהר מפת עכו"ם מותר לחמץ בו עיסה ..... כג
שהיית כלי חמץ בפסח ..... כג
נשתמשו בהם בכלי ראשון או שני ..... כג
נשתמשו בהם חמץ תוך הפסח ..... כג
הצנעתם ..... כג
סידור כלים במקום שאין ידו מגעת ..... כג
בישול בקדירה שאינה בת יומה ..... כג
יישון כלים שנים עשר חדשים ..... כג
לישת עיסה בבשר או בחלב ..... כג
דינו ..... כג
פת מועט או משונה ..... כג
אופנים שאין מועיל שינוי ..... כג
מדוכה שדכו בה שום עם מרק אווז ..... כג
אפיית פת בתנור שטחו בו אליה ..... כג
דינו ..... כג
כשאין התנור משופע ..... כג
כשהתנור משופע או שראינו שזב ..... כג
תיקון התנור ..... כד
הגעלת כלי חמץ ..... כד
הסקתן באש ..... כד
החזרתן לכבשן ..... כד
להלכה ..... כד
כשאין לו כלים אחרים ..... כד
השתמשות בכלי הצריך ליבון ..... כד
כלים חדשים הנקנים מן הנכרי ..... כד
אופנים שאין צריך להגעילן ..... כד
תיקון כלי שאפו בו חמץ ..... כד
כלי חרס ..... כד
כלי מתכת ..... כד
תיקון לבנים ..... כד
הגעלת סכינים ..... כד
הגעלה בכלי ראשון ..... כד
העברת החלודה ..... כד
קניית סכינים חדשים לפסח ..... כה
הגעלת כלי שפיו צר ..... כה
קילוף מקום הצריך הגעלה ..... כה
ליבון כלים שמשתמשים בהם על ידי האור ..... כה
גדר ליבון ..... כה
המנהג כשליבונו מן הדין ..... כה
המנהג כשאין ליבונו מן הדין ..... כה
כלי שאין ניצוצות ניתזין בעת השימוש בו ..... כה
ליבון חצובה ..... כה
כשלא צלו עליו חמץ ..... כה
הכשר כלים שתשמישן בחמין ..... כה
תשמישן בכלי ראשון או שני ..... כה
תשמישן בעירוי מכלי ראשון ..... כה
כלים שיש בהם סדקים וכדומה ..... כה
כיסוי כלים המחובר על ידי צירים ..... כה
הכשר שיניים תותבות ..... כה
כלי שרוב תשמישו באופן אחד ולפעמים באופן אחר ..... כה
דינו ..... כה
כשהשתמשו בו בתוך מעת לעת ..... כה
הגעלת כלי שתיה ..... כה
הגעלה על ידי אבנים ..... כה
הגעלה על ידי אבנים בבן יומו מכלי ראשון ..... כה
הגעלת כלי חרס המצופין ..... כו
כלי חרס ישנים ..... כו
כלי חרס חדשים ..... כו
קדירות ברזל המצופים ..... כו
הכשר כלי חרס המצופים שהשתמשו בהן יין נסך ..... כו
כשהשתמשו בהן צונן ..... כו
כשהשתמשו בהן חמין ..... כו
יישון כלי חרס לאחר שנים עשר חודש ..... כו
הגעלת כלי עץ המחופין ..... כו
כלים ישנים ..... כו
כלים חדשים ..... כו
הכשר כלי שתיה ..... כו
הכשר כלי זכוכית ..... כו
דינם ..... כו
כשהדרך להשהות בו מעת לעת ..... כו
כשאין בנמצא כלי זכוכית ..... כו
כלי כסף שיש בתוכן התוך זכוכית ..... כו
הגעלת כלי פורצלאן ..... כו
השתמשות בכלי חרס שנשתמש בהם בצונן ..... כו
בלא הגעלה ..... כו
על ידי הגעלה ..... כו
חומר בית שאור ..... כז
המנהג בזמננו ..... כז
תנור של בית החורף ..... כז
כשמניח על התנור עם הפסק מתחתיו ..... כז
יורה של יין שרף ..... כז
הגעלת כלי לישה ..... כז
כשלשים בה כל השנה ..... כז
השתמשות על ידי מפה ..... כז
כשלשים בה לפרקים ..... כז
כלי מתכות ..... כז
נכרי שהלוה את ישראל על חמצו ..... כז
ישראל שהלוה את הנכרי על חמצו ..... כז
הקדיש נכסיו והיו עליו שטרי חוב ..... כז
שיעבוד נכסי יתומים לחוב האב ..... כח
שיעבוד קרקעות ומטלטלים ..... כח
כפיית יתומים לפרוע ממטלטלים ..... כח
לקח שדה מהאב ופרע את חובו ..... כח
טריפת קרקע עבור החוב שפרע ..... כח
תקנת הגאונים לגביית מטלטלי יתומים ..... כח
כתיבת תנאי בשטר ..... כח
מטלטלין שקנה לאחר ההלואה ..... כח
כשרוצים להגבות קרקע ולא מטלטלין ..... כח
כשלא ירשו כלום ..... כח
פריעת חוב האב ממלוה שביד אחרים ..... כח
שיעבוד חוב למי שהלוה למלוה ..... כח
הדין ..... כח
כשמודה המלוה ששטר אמנה הוא ..... כט
פדיית משכונו מהגוי בקרן ורבית ..... כט
כשיש למלוה נכסים ..... כט
המלוה את חבירו על המשכון ..... כט
אבד או נגנב ..... כט
נאנס המשכון ..... כט
כשמשכנו שלא ברשות ..... כט
אינו יהודי שהלוה לישראל על חמצו ..... כט
כשאמר לו 'מעכשיו' ..... כט
כשלא אמר לו 'מעכשיו' ..... כט
פדיית החמץ לאחר הפסח ..... ל
כשהקנה את החמץ בקנין ..... ל
פדיית החמץ קודם הפסח ..... ל
ישראל שהלוה לנכרי על חמצו ..... ל
כשאמר לו 'מעכשיו' ..... ל
ביעור קודם הפסח ..... ל
כשלא אמר לו מעכשיו ..... ל
כשכלה זמנו קודם הפסח ..... ל
ישראל הממשכן ביד ישראל חבירו ..... ל
נמצא חמץ בחנות ..... ל
חנות של ישראל ופועלים נכריים ..... ל
חנות של נכרי ופועלים ישראל ..... ל
חמץ שנמצא אחר הפסח ..... ל
נמצא מיד אחר הפסח ..... ל
נמצא זמן מופלג אחר הפסח ..... ל
אכילת פת עכו"ם ..... ל
פת מנחתום עכו"ם ..... ל
פת של בעלי בתים ..... ל
כותל שמשתמש בו חמץ שנפל ונעשה גל ..... לא
כשאין ידוע שיש שם חמץ ..... לא
ביטול בלבו ..... לא
כשידוע שיש תחתיו חמץ ..... לא
כשיש עליו שלשה טפחים ..... לא
נתפקח הגל לאחר הפסח ..... לא
שמירת כספים ..... לא
מקום הטמנתם ..... לא
שומר שכר ..... לא
בזמננו ..... לא
זר האוכל תרומה ..... לא
האוכל בשוגג ..... לא
אכילה שתיה וסיכה ..... לא
תרומה טהורה וטמאה ..... לא
השיעור לחיוב ..... לא
כל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה ..... לא
זר שאכל תרומת חמץ בפסח ..... לב
חיוב על הקרן ..... לב
האוכל תרומה משלם חולין טהורים ..... לב
האוכל תרומה טהורה במזיד ..... לב
האוכל תרומה טמאה במזיד ..... לב
האוכל תרומה משלם לפי דמים או לפי מדה ..... לב
מזיק בתרומה ..... לג
שאר פרטי דין תרומה ..... לג
אין מעילה אלא בשוה פרוטה ..... לג
תרומה שהקדישה לבדק הבית ..... לג
דין מעילה ..... לג
במזיד ..... לג
בשוגג ..... לג
האוכל תרומת חמץ בפסח ..... לג
הפרשה מהטמא בטהור ..... לג
בזמן הזה ..... לד
המרבה בתרומה ..... לד
זיתים וענבים שנטמאו ..... לד
הכשר המשקים לתרומה ונסכים ..... לד
טמא שסחט ..... לד
כיצד נוהג בתרומה שנטמאה ..... לד
השהיית תרומה שנטמאת בזמן הזה ..... לד
תרומה שזרעה ..... לד
גידולי תרומה טמאה ..... לד
גידולי גידולים ..... לד
גידולים שניים ..... לה
תרומה טהורה ..... לה
זרע טבל ..... לה
ספק נותר ..... לה
חלון המזבח ..... לו
קרבן שנטמא או נפסל ..... לו
בפסח ..... לו
בשאר קרבנות ..... לו
מי החג שנטמאו ..... לו
אין זריעה מטהרת קודש ..... לו
ענבים שנטמאו ..... לו
טבילה למעשר ..... לו
הערב שמש לתרומה ..... לו
עצים ולבונה שנטמאו ..... לו
מיני דגן הכשרים לעשיית מצה ..... לו
מינים האסורים משום חמץ ..... לו
מיני קטניות ..... לז
מי פירות אינם מחמיצים ..... לז
לצאת ידי חובת מצה במצה עשירה ..... לז
האוכל חמץ בפסח חייב כרת, גם כשהמחהו ..... לז
האוכל מצה שנימוחה ..... לז
מאכילים את העניים דמאי ..... לז
מעשר ראשון שהקדימו בשבלים ..... לז
הקדים מעשר ראשון לתרומה גדולה ..... לז
עובר בלאו ..... לז
חומש אינו מעכב ..... לז
בהקדש ..... לז
במעשר שני ..... לז
לצאת ידי חובה במצה של תרומה ..... לז
חיוב תרומה בעציץ שאינו נקוב ..... לז
פדיון מעשר שני באסימון ..... לז
פדיון הקדש בקרקע ..... לח
לצאת ידי חובה במצה של טבל ..... לח
אין איסור חל על איסור ..... לח
האוכל נבילה ביום הכיפורים ..... לח
לצאת ידי חובה במצה של מעשר שני בירושלים ..... לח
עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש ..... לח
מי פירות אינם מחמיצים ..... לח
מי פירות עם מים ממהרים להחמיץ ..... לח
לישה ביין ..... לח
לישה ביין צימוקים ..... לט
מי ביצים ושאר משקים ..... לט
דם, חָלָב, חֵלֶב, ושומן ..... לט
המנהג בזמן הזה ..... לט
המצה תהיה מגולה בשעת אמירת ההגדה ..... לט
לקטף עיסה במי פירות בכזית ראשון ..... לט
לקטף עיסה במי פירות בשאר ימי הפסח ..... לט
אין לשין את המצות בפושרין ..... לט
אין לשין עיסה בחלב ..... לט
כששינה צורת הפת ..... לט
כל המנחות נילושות בפושרים ..... לט
אין לותתים חטים של מנחות ..... לט
יציקה ובלילה של מנחות כשר בזר ..... לט
כל המנחות לישתן ועריכתן בפנים ..... לט
לותתים את החטים של מנחת העומר ..... מ
לצאת ידי חובה במצה של ביכורים בירושלים ..... מ
מעשר שני שנטמא בירושלים ..... מ
ביכורים אסורים לאונן ..... מ
מעשר שני אסור לאונן ..... מ
אין קורין פרשת ביכורים אלא בשעת שמחה ..... מ
מצה חלוטה ..... מ
לצאת ידי חובת מצה בפת הרדאה ..... מ
לצאת ידי חובת מצה בפת מסולת נקיה ..... מ
פת עבה בפסח ..... מ

תוכן העניינים

אפיית פת מרובה ביום טוב ..... מ
יוצאין בפת נקיה ובהדראה ..... מא
אין עושים סריקין המצויירים ..... מא
חיוב חלה בסופגנים, דובשנין ואיסקריטין .. מא
אפייה המחייבת בחלה ..... מא
שיעור אפיית המצה ..... מא
מצה העשויה באילפס ..... מא
לחמי תודה שלא קרמו פניהם ..... מב
אין מפרישים לחמי תודה כשהם פרוסים ... מב
עיסה שנילושה ברותחין ..... מב
חיוב חלה בעיסה של מעשר שני ..... מב
לצאת ידי חובה במצה של מעשר שני בירושלים ..... מב
לצאת ידי חובה באתרוג של מעשר שני .... מב
לצאת ידי חובה במצה גזולה ..... מב
פירות הנלקחות מכסף מעשר שני שנטמאו ..... מב
מצה צריכה שמירה לשמה ..... מג
לצאת ידי חובה בחלות תודה או רקיקי נזיר ..... מג
לאפות מצות מצוה בערב פסח ..... מג
שלשים חלות מצות של קרבן תודה ..... מג
כמות השמן ..... מג
הירקות שיוצאים בהם ידי חובת מרור בפסח ..... מד
מצוה מן המובחר לצאת בחזרת ..... מד
מיני ירקות שאינם כלאים זה בזה ..... מד
חמשה מיני ירקות נזרעים בערוגה אחת .... מה
אין זורעים בערוגה אחת כמה מיני זרעים ... מה
יוצאים ידי חובת מרור בין בעלים בין בקלחים ..... מה
מרור כבוש, מבושל או שלוק ..... מה
שריית מורסן וסובין במים בפסח ..... מה
איסור שריית מורסן ..... מה
האופנים שיש מתירים לשרות מורסן ..... מה
להאכיל את התרנגולים בתבואה יבשה ובמקום יבש ..... מה
לא יתן להם מים לשתות בעוד התבואה לפניהם ..... מה
חליטת מורסן בפסח ..... מה
עיקר הדין ..... מה
המנהג בזמן הזה ..... מה
בדיעבד ..... מה
חליטה לצורך חולה ..... מו
על ידי נכרי לחולה ..... מו
חליטה במי פירות לחולה ..... מו
חליטה לאנשי החיילות שעוברין בפסח ..... מו
שיפת הגוף במורסן ..... מו
אסור בשרוי ומותר ביבש ..... מו
בזמן הזה ..... מו
בדיעבד ..... מו
זיעה אינו מחמיץ אפילו עם מים ..... מו
זיעת אדם ..... מו
זיעת חומה וכותל עץ ..... מו
לעיסת חטים כדי ליתנם על מכה ..... מו
להניחם על מכה ..... מו
חטים של גוי שלעסן הגוי ..... מו
מכה שיש בה סכנה ..... מו
תרופות של חמץ לחולה שיש בו סכנה ..... מו
הנותן שעורים לבהמתו בפסח ..... מו
כשיש רוק ..... מו
כשאין רוק ..... מו
בשור ופרה ..... מו
אין מבשלין חטים במים ..... מו
קמח ודגן שירדו עליהם טיפות מים רצופות ..... מו
קמח שנילוש במי פירות ..... מו
תבשיל העשוי מקמח ושמן ומלח ..... מו
יש בו מעט מלח ..... מו
יש בו הרבה מלח ..... מו
צריך להוציא החטים מהמלח קודם פסח ..... מו
נמצא חטים יבשים במלח ..... מו
נמצא חטים רכים במלח ..... מו
מלח שחופרין מן הקרקע ..... מו
לבשל קמח שעשוי מדגן שמהבהבין אותו באש ..... מו
אין מבשלין קמח מדגן שנקלה ..... מו
בדיעבד אם נתן הקמח בתבשיל ..... מו
בישול קמח שנקלה באש ..... מז
מצה אפויה שנמצא קמח בתוכה ..... מז
חליטת שתי חטים ..... מז
הגעלת שני כלים יחד ..... מז
הגעלה על ידי צבת ..... מז
לחרוך שני שבלים ביחד בפסח ..... מז
להעמיד בפסח כד של דגן לחים בתוך התנור ..... מז
לשטוף את השעורים במים בפסח ..... מז
אסור לשטוף השעורים ..... מז
בדיעבד אם בללן ..... מז
דין שטיפת החטים במים בפסח ..... מז
לשטוף החטים במים ..... מז
בזמן הזה ..... מז
בדיעבד אם עבר ושטפן במים ..... מז
דגן ששרו הרבה במים קודם כתישה ..... מז
תבשיל שנתבשל ונמצאו בו מיני דגן ..... מז
כשנתבקעו ממש ..... מז
כשלא נתבקעו ממש ..... מח
כשלא נתרככו ..... מח
יוצאין בפת נקיה והדראה ..... מח
הקמחים והסלתות שבשווקים בחזקת מוכשרים לקבל טומאה ..... מח
שימור החטים של מצת מצוה לשמה ..... מח
צריך לקחת חטים שמורות לפחות משעת טחינה ..... מח
חטים מן השוק למצת מצוה ..... מח
אם נתייבשו בקרקע ואין צריכים לקרקע ..... מח
שליחת קמח ברכבת בלי שומר ישראל ..... מח
בשעת הדחק כשאין לו קמח שמורה ..... מח
במקום שהמנהג לכבס ולהשהות החטים במים ..... מח
במקום שטוחנים החטים ברחיים שטוחנין חמץ ..... מח
מצות שאוכלים שאר הימים בפסח ..... מח
נהגו לעשות שימור לשם מצה בכל המצות של פסח ..... מח
למכור בגד שיש בו כלאים ..... מח
כשאין ניכר בבגד ..... מח
כשניכר בבגד ..... מח
בגד שיש בו כלאים לעשותו תכריכין למת ..... מט
דגן שנטבע בנהר ..... מט
אסור באכילה אפילו לא נתבקע ..... מט
להזהר שלא יבואו מים על החטים ..... מט
דווקא כששהו שיעור מיל ..... מט
למכור לישראל ..... מט
למכור לנכרי ..... מט
למכור בשעה חמישית ..... מט
למכור כשניכר החמץ שבו ..... מט
למכור דבר איסור לנכרי ..... מט
פת עכו"ם ..... מט
שאר איסורים שאין ניכרים ..... מט
נתינת תבלין לתוך תבשיל רותח בשבת ..... מט
בכלי ראשון או בכלי שני ..... מט
תבשיל שיש בו חומץ ..... מט
לתת בפסח לתוך התבשיל קמח מדגן שנקלה באש ..... מט
מי תשמישו של נכרי ..... מט
נתינת קמח לתוך החרדל ושאר מיני טיבול ..... מט
נתינת קמח לתוך חרדל ..... מט
המנהג ..... מט
מצות עשה לאכול קרבן פסח ..... נ
אכילת קרבן פסח נא או מבושל ..... נ
לוקה ..... נ
מבושל ..... נ
איסור נא ..... נ
אופני בישול ..... נ
צלהו עד שנתחרך ..... נ
אכלו חי ..... נ
סיכתו וטיבולו במשקים ..... נ
לצאת ידי חובה במצה שרויה במים שלא נימוחה ..... נ
כל אדם ..... נ
זקן וחולה ..... נ
נתלבנו המים מחמת השרייה ..... נ
מנהג אנשי מעשה ..... נ
לצאת במצה השרויה בשאר משקים ..... נ
זקן וחולה ..... נ
כל אדם ..... נ
להטביל בשאר משקים ..... נ
לצאת ידי חובה במצה מבושלת ..... נ
אפילו בדיעבד אין יוצאין בו בכל אופן ..... נ
נשרה במים שהיד סולדת בהן ..... נ
בכלי שני ..... נ
לבשל בשבת דבר אפוי וצלוי ..... נא
בישול בשבת בחמי טבריה ..... נא
הגעלה בחמי טבריה ..... נא
בישול קרבן פסח בחמי טבריה ..... נא
האוכל קרבן פסח נא ומבושל כאחת לוקה רק אחת ..... נא
נזיר שאכל כזית מכמה מאכלים האסורים עליו לוקה על כל אחד ואחד ..... נא
אכל קרבן פסח נא או מבושל מבעוד יום אינו לוקה ..... נא
אכל מקרבן פסח כזית צלי מבעוד יום ..... נא
להקדיש בהמות תמימין לבדק הבית ..... נא
מים שהשתמשו בהם בשעת לישה ..... נא
שפיכת המים במקום משופע ..... נא
למהר לשופכם ..... נא
לשופכם על רצפת אבנים ..... נא
שפיכת המים ברשות הרבים ..... נא
שפיכת המים קודם זמן איסורו ..... נא
לשין העיסה של המצות במים שלנו ..... נא
מים צוננים ..... נא
מי בורות נהרות ומעיינות ..... נא
זמן שאיבת המים ..... נא
לכתחילה לשאוב בין השמשות ..... נב
בדיעבד ..... נב
זמן שאיבת המים כשחל פסח באחד בשבת ..... נב
שכח לשאוב בליל חמישי ..... נב
אין לשין עד שיעבור כל הלילה ..... נב
לשאוב לכמה ימים ..... נב
הנחת המים במקום קר ..... נב
עמדו המים בחוץ ..... נב
לכסות המים כשמוליכם תחת אויר הרקיע ..... נב
מים המכונסים בבאר הבנוי סביבותיו ..... נב
אם המים נובעים מתחת רצפת הבאר ..... נב
מי גשמים אין צריכים לינה ..... נב
שאיבת המים על ידי ישראל ..... נב
שאיבת המים בכלי חרס ובכלי עץ ואבן ..... נב
כשהשתמשו בהם במי פירות ..... נב
שאיבה בכלי נחושת וברזל ..... נב
אין צריך לשפוך מהמים בעת המת או התקופה ... נג
למצות של שאר הימים יקח מים אחרים ..... נג
אם לש במים שלא לנו ..... נג
בשעת הדחק כשאין לו מים שלנו ..... נג
לישת המצות במקום השמש ..... נג
קרוב אל השמש ..... נג
בתוך הבית כנגד השמש ..... נג
ביום המעונן ..... נג
הולכת המים והקמח ..... נג
להזהר לא ללוש המצות אצל פי התנור ..... נג
בתנור שכל החדר מתחמם ממנו ..... נג
להזהר לא לשהות עם המצות אצל פי התנור ..... נג
להחליף המקלות שמשימים עליהם המצות ..... נג
בדיעבד אם לש תחת השמש ..... נג
לישת המצות במים חמים ..... נג
במים שהתחממו מהאש או מהשמש ..... נג
מים פושרין שהיו בדוד ..... נג
מים שנצטננו ..... נג
בדיעבד אם לש במים חמים ופושרים ..... נג
דין אכילה ..... נג
דין הנאה ..... נג
שיהוי העיסה לאחר לישה ..... נג
בשעה שמתעסק בבצק ..... נג
כשעוסק בצרכי התנור ..... נג
שהה שיעור מיל בלא עסק ..... נג
כמה הוא שיעור מיל ..... נד
שיהוי אחר שהתעסקו בבצק ..... נד
לשבר ולחזור להתעסק עמה ..... נד
טוב להזהר בזה לכתחילה ..... נד
צירוף השהיות ..... נד
למהר בעשיית המצות ..... נד
קיטוף הידים במים בעסק המצות ..... נד
לצנן את הידים במים ..... נד
אם מרגשת שנתחממו ידיה ..... נד
לטוח המצות במים ..... נד
בדיעבד ..... נד
המנהג ..... נד
אין לותתין את השעורים בפסח ..... נד

אוצר החכמה
19/06/2018

אהחח19/06/2018

תוכן העניינים

פניני הלכה פסחים

מכירת בהמות ומאכלם במכירת חמץ ..... א
השתלשלות מכירת החמץ לגוי קודם הפסח ..... א
קיום מצוה בשריפת חמץ דווקא, וההנהגה בחלה משולחנו של צדיק ..... א
צירוף חלה שנשרפה בקצה ללחם משנה .... ב
צער בעלי חיים בנכרי ..... ג
סחורה בגיד הנשה והנאה מגיד הנשה של אדם ..... ג
איסור לפני עיור בבני נח ..... ד
לברך את בעל הבית בברכת המזון ..... ד
אם יכולים קברנים ליטול שכר ..... ה
איסור סחורה בנבילות וטריפות ..... ה
אם יש מצוה בהשלכת טריפה לכלב ..... ז
גודל הזהירות מאכילת תולעים, ובדיקת החסה ..... ז
תרופה ממאכלות אסורות אם צריך לכרכה בתוך טבלית ..... ח
אכילת מצה שלא [אַחַר חֲצוֹת] ..... ט
רופא שמרפא על ידי ענייני עבודה זרה ..... ט
גילוי עריות לצורך הצלת נפשות ..... י
הריגת אחד מתאומים סיאמיים כדי להציל את השני ..... יא
אם חייב באטימת אוזניים כששומע לשון הרע או קול עבודה זרה ..... יב
ראיית השעה בשעון הקבוע בצריח בית עבודה זרה ..... יב
ענייני עין הרע ..... יג
הכשר והגעלת כלי פורצלן ..... יג
נסיעה ברכב הנוסע על בנזין מעורב בספירט של חמץ ..... יד
שתיית חלב בהמות שאכלו חמץ בפסח ..... טו
הנאה מחמץ אחר שנשרף ..... טו
שריפת חמץ בקש וגבבא דווקא או גם בשאר דברים השורפים ..... טז
אם צריך לשחוק מטבע אסורה לפני השלכתה לים המלח ..... טז
אם יש מצוה באכילת מצה כל שבעת ימי הפסח ..... יז
הנחת תפילין בחול המועד ..... יז
הנאה מחמץ שנקנה ממי שהשהה אותו ברשותו בפסח ..... יז
שתיית יי״ש שעבר עליו הפסח ברשות ישראל ..... יח
הזהירות ממשהו חמץ ..... יט
חמץ הנמצא בבארות ומעיינות ..... כ
אם חמץ אוסר במשהו במחובר ..... כא
הכשר תנורי אפיה הפועלים ע״י חשמל או גז ..... כג
גביית חוב על ידי חברת גביה ..... כז
קיבל בערב פסח התחייבות מנכרי לפרוע לו בחמץ ..... כח
שיעור עומק חפירת קברים ..... כט
זמן ביעור חמץ לנמצא במקום שהשעות שונות ממקום חמצו ..... לא
ביעור חמץ בגרמא, והידור לשרוף ביד ימין ..... לב
מצות צדקה בפחות משוה פרוטה ..... לב
חימוץ במחובר והקדמת קצירת החיטים למצת מצוה ..... לג
חשש חימוץ בגשמים שאינם מרובים ..... לג
הפרשת תרומה שאין לה שעת כושר לכהנים, והפרשה על יין שביקבים ..... לג
חילול מעשר שני על סוכר ..... לד
הסיחה דעתה מספירת שבעה נקיים ..... לד
קלקול צורת המאכלים בלילה ..... לה
אכילת בשר ישן בערב תשעה באב ..... לה
הלכה כבבלי נגד הירושלמי ומעלת התלמוד הבבלי ..... לו
הדחת קערות של מצה עשירה במים או ביין ..... לו
קניית מצות מצוה ממעות צדקה ..... לז
ברכת פרי שגדל בעציץ שאינו נקוב ..... לז
נתן לכהן תקיעת כף שיפדה את בנו אצלו ופדה אצל כהן אחר ..... לז
אכילת מצה עשירה ושרויה בימי הפסח .... לח
מי שאין לו אלא מצה עשירה ..... לח
אמירת הלל בעת אפיית המצות ..... לט
הידור במצות מקמח מלא או נקי ..... מ
אם נכון לשפשף המצות כדי שלא יחמיצו ... מ
אפיה באילפס [תבנית] שבתנור לענין חיוב חלה ..... מא
אפיית מצות בתנור גז ..... מא
חשש חימוץ אחר שקרמו פני המצה, וחומרת ׳שרויה׳ ..... מב
פרעון התשלום על המצות לפני פסח ..... מב
הקנאת מצת המצוה לאורח ..... מג
תנאי בקריאת שמע אם יעבור זמנה ..... מג
תנאי בקידוש אם לא יהיה לו יין ..... מג
סדרי קדימה במיני המרור וכלי השחיטה ... מד
חסה למצות מרור ..... מד
אם יש הידור בחסה מרה ..... מד
הכנסת מלח במצות ומלח שנמצא עם החיטים למצות ..... מה
דין לשמה במצות מכונה ..... מז
חשש חימוץ בקטניות ומנהג בני אשכנז שלא לאכלם בפסח ..... מח
בישול אחר צליה שאחר בישול והוספת מים לטשולנט ..... נ
אם דין טרמוס ככלי ראשון ..... נ
הגעלת כלים במים שהוחמו בחשמל ..... נ
לישת מצה במים שהתקררו ולא לנו ..... נב

פרק שני

כא.

אוצר החכמה

הנאה מחמץ בשעה חמישית

ראה להלן.

הנאה מחמץ בשעה ששית

ראה להלן (כפ:).

כיצד מבערים החמץ

כיצד ביעור חמץ, שורפו עד שנעשה פחמים[א], או פוררו לפירורים דקים[ב] ונזרה לרוח, או זורקו לים או לנהר[ג]. ואם היה החמץ קשה[ד], ואין הים מחתכו במהרה, הרי זה מפררו ואחר כך זורקו לים[ה].

[א] **ע"פ המשנ"ב** (סי' תמה סק"ח). [ב] **ע"פ המשנ"ב** (סס סק"ב). וביאר שלכן צריך לפוררו לפירורים דקים, כדי שלא ימצאנו מי שהוא ויהנה ממנו. [ג] **ע"פ המשנ"ב** (סס סק"ג). וביאר שהטעם בכל זה, משום דכתיב (שמות יג טו) 'ושבתיתו שאור מבתיכם', בכל דבר שאתה יכול להשביתו. [ד] **כגון** פת יבש קשה. **משנ"ב** (סס סק"ד). [ה] **רמב"ם** (ממץ ומצה פ"ג ה"ח), **שו"ע** (או"ח סי' תמה ס"ח). [ו] **משנ"ב** (סס). **והחזו"א** (או"ח סי' קיח סק"ג) כתב שאין ההשלכה לבית הכסא מבערתו מן העולם, שעדיין ראוי להסקה, וראוי גם לכלב על ידי נקיון, ולכן דווקא קודם

הביעור בזריקתו למים

בחטים קשים

ראה להלן (מ:).

זריקתו לבית הכסא

חמץ שמשליכים לבית הכסא הרי הוא כמבוער מן העולם לגמרי, כיון ששום אדם לא יוכל ליהנות ממנו, ולכל השיטות אין צריך לפררו קודם שמשליכו לשם, אפילו הוא פת קשה, ובלבד שלא ישליכנו שם לפני חזיר, שאסור להאכיל לבהמה אפילו היא של עכו"ם והפקר, אבל כשאינו משליכו שם לפני חזיר, אף על פי שסופו לבוא לשם אין לחוש לזה[ו].

זריקתו לאקווריום של דגים

מי שיש לו מים מכונסים ובהם דגים, זמן ביעורו יכול להשליכו לשם ודיו, אבל לאחר זמן ביעורו לא. ועוד הוסיף (סי' קטז ס"ק טז), שהרי קיי"ל שנתחמצה ואח"כ נסרחה מאכילת כלב עדיין חייב לבער. אמנם אם אי אפשר לקיים מצות ביעור מן העולם באופן אחר, יש להטיל לבית הכסא וינצל מבל יראה. ובתי כסאות שבזמנינו, שהחמץ המושלך לשם יורד לימים ולתהומות, לא גרע מזריקה לים ועדיף ממנו (קנין תורה פ"ג סי' פו). [ז] **משנ"ב** (סס). [ח] **רמב"ם** (ממץ ומצה פ"ג ה"ט). [ט] **רמ"א** (סס). **שחוששין** לדעת הפוסקים [שהם: רש"י (פירוש סי' שנט), **תוספות** (פ: ד"ה אין), **סמ"ג** (עשין

זמן שריפת חמץ של תרומה

שעה חמישית אין אוכלין בה חמץ גזירה משום יום המעונן שמא יטעה בין חמישית לששית, ואינו אסור בהנאה בשעה חמישית, לפיכך תולין בה תרומה ולחם תודה וכיוצא בהן מחמץ שהוא קודש, לא אוכלין ולא שורפין עד שתגיע שעה ששית ושורפין הכל[ח].

המנהג לשרוף החמץ

המנהג לשרוף החמץ, וטוב לשרפו ביום דומיא דנותר שהיה נשרף ביום[ט], ומנהג זה הוא אפילו אם שורפו בזמן הראוי, דהיינו בסוף שעה חמישית, או בכל

לא ישליך לשם החמץ שצריך לבערו, אפילו מפררו קודם שמשליכו, שהרי הוא נהנה במה שהדגים יאכלוהו[יז].

זמן שריפת חמץ של תרומה

שעה חמישית אין אוכלין בה חמץ גזירה משום יום המעונן שמא יטעה בין חמישית לששית, ואינו אסור בהנאה בשעה חמישית, לפיכך תולין בה תרומה ולחם תודה וכיוצא בהן מחמץ שהוא קודש, לא אוכלין ולא שורפין עד שתגיע שעה ששית ושורפין הכל[יח].

המנהג לשרוף החמץ

המנהג לשרוף החמץ, וטוב לשרפו ביום דומיא דנותר שהיה נשרף ביום[יט], ומנהג זה הוא אפילו אם שורפו בזמן

(טו) ור"י הנשיא אלברצלוני (הובא בגליון ש"ס פ"ג ס"ב). וטעמם משום שהמשנה בתמורה (יג:) סתמה כרבי יהודה, וסברת החולקים כיון שאין סדר למשנה יתכן שהמשנה בפסחים נשנית לאחר תמורה, וחזר הדין שיחיד ורבים הלכה כרבים] שפסקו כרבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא בשריפה, ולמדים זאת מנותר שהוא בשריפה. ומהרי"ל כתב טעם אחר שצריך לשרוף החמץ דווקא ביום, כדי שהשורפו כדינו בשעה חמישית, יזכור לבטל ביטול שני שמבטלים ביום. **משנ"ב** (סס סק"ו - ז). [י] **משנ"ב** (סס). וביאורו, שלדעת רוב הראשונים גם

שעה ששית, וכל שכן במצא חמץ לאחר שש, או בפסח עצמו, שבודאי יש לנהוג לכתחילה לבערו על ידי שריפה דווקא[יז]. אך אם רוצה לשורפו מיד אחר הבדיקה כדי שלא יגררנו חולדה, הרשות בידו[יא].

להאכיל חמץ לבהמה חיה ועוף

בשעה חמישית יכול להאכילו לבהמה חיה ועוף, ובלבד שיעמוד עליהם לראות שלא יצניעו ממנו, ויבער מה שיירו ממנו[יב]. ודין זה לאו דווקא בשעה החמישית, אלא מליל י"ד ואילך שמחויב בבדיקת החמץ, מחויב להזהר בזה[יג].

מכירת חמץ בשעה חמישית

כל שעה חמישית מותר בהנאה, ורשאי למוכרו לאינו יהודי, אפילו הרבה ביחד

שודאי לא יאכלנו קודם פסח[יד]. ואפילו

לרבי יהודה הסובר שאין ביעור חמץ אלא שריפה, היינו דווקא כששורפו לאחר שש, אבל כששורפו בזמנו דהיינו קודם שעה ששית שנאסר בהנאה, גם לרבי יהודה השבתתו בכל דבר. ורק דעת רש"י (יג: ד"ה שבתו) היא להיפך, שקודם שעה ששית לרבי יהודה הוא בשריפה דווקא, ולאחר שש השבתתו בכל דבר. שער הציון (ס"ק יז). [יא] **רמ"א** (סס). וגם כששורפו מבערב מקיים מצות תשביתו, שמשלשים יום ואילך קודם הפסח חלה עליו חובת ביעור. **משנ"ב** (סס סק"ח). [יב] **שו"ע** (או"ח סי' תמג ס"ב). [יג] **משנ"ב** (סס סק"ט). [יד] **שו"ע** (סס).

פניני הלכה

פרק שני

כא.

מכירת בהמות ומאכלם במכירת חמץ

במשנה מבואר שכל זמן שמותר לאכול חמץ מותר גם להאכילו לבהמה לחיה ולעופות, אך משעבר זמן אכילת חמץ, אסור בהנאה ואסור להאכילו לבהמה לחיה ולעופות. וכתב רש"י (מנחות קח: ד"ה מה להלן), שכאשר כלבו אוכל הנאתו היא, כיון שמחשבתו עליו. ועל פי זה דנו הפוסקים אם יש עצה להאכיל בהמותיו חמץ בפסח על ידי שימכור אותם לגוי, כדרך שמוכרים את החמץ לגוי ב'מכירת חמץ', וכמו שיבואר.

בבכור שור בסוגייתנו (ד"ה ומאכיל) כתב, שבזמנו חידשו קצת סופרים להתיר למכור לגוי קודם פסח את הבהמות וגם את החמץ שדרכם לאכול בכל ימות השנה, כדרך מכירת חמץ, והבהמות אוכלות חמץ כל ימי הפסח, ואחר הפסח חוזר ולוקח אותם מהגוי. וכתב שמימיו לא ראה שהתירו כך, ובפרט בעירו שרוב משאם ומתנם של ישראל היה בעשיית חמץ יי"ש ושיכר, ומהפסולת היו מפטמים את הבהמות מהם לחלב ומהם לשחיטה, ובהגיע ימי הפסח, אף שכולם היו מוכרים חמצם לנכרי כנהוג, מכל מקום לא נמצא אחד שימכור גם הבהמות להאכילם חמץ, והיו הבהמות מתקלקלות מאוד ורק כמה שבועות אחר פסח חזרו לאיתנם. ובודאי גם הראשונים ידעו לדמות מכירה זו למכירת חמץ, ואף על פי כן סברו שיש חילוק ביניהם, ולא התירו אלא מכירת חמץ ולא מכירת בהמות, והדבר צריך טעם.

וכתב, שבאמת יש לעיין במכירת חמץ הנהוגה, שהרי הדברים מוכיחים שהיא הערמה גדולה, שהמוכר אין דרכו מעולם למכור כך והקונה אין דרכו לקנות כך, ולרוב הקונה הוא עני וקונה בדבר מועט הרבה חמץ, וכהנה וכהנה יש הוכחות רבות שאין זו אלא הערמה. אלא צריך לומר שכיון שהאיסור אינו אלא מדרבנן, שמדאורייתא די בביטול בלבד, וכל אחד מבטל את חמצו בלב שלם שהרי כל אחד יתן כל ממונו כדי שלא לעבור על איסור דאורייתא, וכל שכן באיסור חמור כזה, ולא נשאר בזה אלא איסור דרבנן שצריך לבערו מן העולם, וכיון שאינו אלא מדרבנן, הם אמרו והם אמרו שתועיל לו גם מכירה בדרך הערמה, כמבואר בתוספתא (פ"ג ה"ו, ולפי נדיוני הנפ). ועל פי זה כתב הבכור שור, שאין להתיר במכירה זו אלא איסור דרבנן, ומחמת הדחק שיהיה הפסד גדול ורב אם כולם יבערו את חמצם, ולכן התירו למכור את החמץ, וכיון שהתירו למכור לא חילקו בין רב למעט, וגם מי שאין לו חמץ רב ואין הפסדו גדול יכול גם כן למכור, אבל מי שיש לו בהמות ורוצה למכרן עם החמץ כדי שיאכלו חמץ בפסח שיש בזה איסור דאורייתא שהרי אינו מבטל החמץ, אין מועלת לזה מכירה.

בשו"ת רבינו משולם איגרא (או"ח סי' לט ס"כ) הסכים עם הבכור שור שמכירת חמץ הערמה היא ומועלת רק משום שהחמץ בטל ואין בו איסור דאורייתא, ועל פי זה כתב שאסור להכין חמץ להניחו לאחר הפסח אפילו על ידי שטר מכירה.

אך דעת רוב האחרונים שהחמץ הנמכר אינו בכלל ביטול והפקר, מאחר שכשהוא מוכרו דעתו עליו לחזור ולזכות בו, והמכירה מועילה לעצם דין דאורייתא שלא יעבור בבל יראה, וכמו שכתבו בשו"ע הרב (סדר מכירת חמץ ד"ה ומי שעולה) ובנשמת אדם (או"ח, סי' ח) ובעונג יום טוב (או"ח, סי' כח). וכן מוכח בחתם סופר (או"ח, סי' סג ד"ה והנה גרמא, סי' קיג). ובדין מכירת הבהמות לנכרי שיאכילן חמץ, כתב המשנ"ב (סי' תמה ס"ק נג) שהמנהג להקל שלא כדעת הבכור שור, אלא ימכור הרפת והחמץ לנכרי והנכרי יאכילם.

ובשבט הלוי (או"ח, ח"ד סי' מט) כתב, שאף על פי שחומרא זו שאין מועלת מכירת חמץ בפסח רק בצירוף דין ביטול יצאה מבית מדרשו של הבכור שור שהוא יחיד בדורו, מכל מקום גדולי הפוסקים לא עשו מעשה כדבריו, ומשמעות כל דברי רבותינו בספריהם שאין שני הדברים תלויים זה בזה, ועל עצם המכירה אנו סומכים, וכן פשטות דברי המג"א (סס סק"ד) שלא צירף לענין מכירת חמץ לומר שדי בקנין כלשהו רק את הסברא ששני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הם ברשותו, ולכן כתב המג"א שדי בגילוי דעת עיי"ש. ולדברי הבכור שור הרי אין הנידון על האיסור דאורייתא כלל, שהרי אין כאן חשש דאורייתא כיון שבביטול בעלמא די, וכן סתימת הטור ושו"ע וכל הפוסקים שלא הציבו תנאי של ביטול להיתר מכירה, ומבואר שעל עצם המכירה אנו דנים. וכן בבית שלמה (או"ח, ח"ח סי' עג) דעתו נוטה שלא כבכור שור וכהרבה אחרונים.

השתלשלות מכירת החמץ לגוי קודם הפסח

במשנה מבואר שקודם זמן איסורו של החמץ יכולים למכרו לנכרי. ומשנתינו אינה עוסקת במכירת חמץ לנכרי על מנת שיחזור וימכרנו לישראל אחר הפסח כמכירת חמץ הנהוגה, ומקורה של מכירה זו הוא בתוספתא (פ"ג ה"ו), 'ישראל ונכרי שהיו באין בספינה, וחמץ ביד ישראל, הרי זה מוכרו לנכרי, ונותנו במתנה, וחוזר ולוקח ממנו לאחר הפסח, ובלבד שיתנו לו במתנה גמורה'. ומבואר שמותר למכור החמץ לנכרי אף על פי שדעתו לחזור ולקנותו ממנו אחר הפסח. וכן נפסק להלכה ברמב"ם (ממץ ומצה פ"ד ה"ו) ובשו"ע (או"ח סי' תמח ס"ג).

והנה דעת רב עמרם גאון (הו"ד בתלמיד הרמב"ן ובמאירי ויומוקי יוסף לעיל ו:) שלא הותרה מכירה לגוי אלא דרך אקראי בעלמא. והריטב"א בסוגייתנו (ד"ה ומוכר לנכרי) כתב גם כן שכל שזכו בו הגוים קודם זמן איסורו ודאי מותר הוא לאחר הפסח כחמץ של נכרי, והביא התוספתא הנזכרת, והביא שמבואר בתוספתא (סס ה"ו) שרשאי ישראל שיאמר לנכרי עד שאתה לוקח במנה קח במאתיים שמא אצטרך ואבוא ואקח ממך אחר הפסח. וכתב הריטב"א שבלבד שלא יערים, ואם הערים והוא רגיל לעשות כן בכל השנים למכור לגוי קודם הפסח וליטול לאחר הפסח, קונסים אותו והחמץ אסור לו ולכל ישראל לאחר הפסח, שעשאוהו כאילו הוא חמץ של ישראל המופקד ברשות גוי שהוא אסור לאחר הפסח, ואף זה לפקדון נתכוין אלא שהערים. ובשם עולם (שו"ת, סי' ג) כתב שלכאורה משמע כן אף מלשון התוספתא, שדיברה במי שהיה בא בספינה, להורות שדווקא בשעת דוחק גדול כמו הבא בספינה שאם יטיל לים את חמצו יתכן שיחסר לו למחייתו, ומפני כן התירו מכירה על ידי הערמה, אבל כשאינו כן אפשר שאסור.

אך להלכה נפסק כדעת הראשונים שהתירו מכירת חמץ גם בקביעות בכל שנה, כמו שכתב בתרומת הדשן (שו"ת, סי' קכ), שמי שיש בידו ענייני חמץ סמוך לפסח וקשה עליו לבערם, ורוצה לתיתם לנכרי חוץ לבית במתנה גמורה, ואותו נכרי הישראל מכירו ויודע בו שלא יגע בהם כלל, אלא ישמרם לו עד לאחר הפסח ויחזור ויתנם לו, מותר למכור לו, רק שיתנם לו במתנה גמורה או שימכרם לו מכירה גמורה בדבר מועט. ודבריו הובאו להלכה בשו"ע (סס) [בגדרה של מכירה בדבר מועט, ובתקנת שו"ע הרב (סדר מכירת חמץ בפסח הספר) למכור בערב קבלן, ראה מה שנתבאר בפניני הלכה עירובין (פפ:)].

ובזמנו של התרומת הדשן היה נהוג שהחמץ היה נלקח לרשות הנכרי לכל ימי הפסח ככל מכירה, ואחר הפסח היה מחזירו לרשות הישראל. אך בזמן הב"ח נתקן שיהיה החמץ נשאר בביתו של הישראל, וימכרו או ישכירו לגוי גם את הרשות שבה מונח החמץ, כמו שכתב הב"ח (סס ס"ג), שבמדינה זו שרוב משא ומתן הוא ביין שרף, ואי אפשר להם למכרו לגוי מחוץ לבית, בפרט למחזיקים באורנד"א, יש להתיר בענין זה שימכור לגוי כל החמץ שבחדר, וגם החדר עצמו ימכור לו, וביאר אופני הקנין וכתיבת השטר. ועדיין היה כל אחד מוכר חמצו לנכרי במכירה פרטית.

ובזמן המהרש"ק בשנת ת"ר בערך התעוררו דברי ריבות בקהילת יאס, באשר הג"ר יוסף אב"ד יאס תיקן שכל הישראלים ימכרו את החמץ לישראל אחד בקנין המועיל, והוא ימכור את החמץ של כולם לנכרי, כדי שתהיה המכירה בכל פרטי הדינים שאינם ידועים לכל אחד, והג"ר משה טויביס אב"ד יאס ערער על הדבר ואסרו. ונשאל המהרש"ק בדבר, ובתשובתו (נדפסה בסוף ספר נאות דשא) כתב שהוא מנהג כשר וישר וכן נוהגים בכמה מקומות במדינת רוסיא, וגם במדינתו [גאליציי"א] כבר נהגו כן בכמה עיירות, וזה ערך ששה שנים הנהיג כן הוא עצמו בעירו, והביא כמה קלקולים שאירעו בשטרי מכירה פרטיים, שלכן נכון שימכר כלל החמץ על ידי תלמיד חכם הבקי במכירה.

קיום מצוה בשריפת חמץ דווקא, וההנהגה בחלה משולחנו של צדיק

במשנתינו נחלקו רבי יהודה וחכמים באופן ביעור החמץ, לדעת רבי יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה, ולדעת חכמים יכול לבערו בכל דרך שהיא. והשו"ע (או"ח סי' תמה ס"ח)

דבר שנקרא שם בעליו עליו, כגון שמכר אוצר של יין שרף, לא גזרינן שיחשדוהו שמכר לו הישראל בפסח כשיראו שהעכו"ם מחזיק בהן בפסח, כיון שמכר לו בשעה המותרת למכור[טז].

להשאיר כזית חמץ כדי לקיים מצות תשביתו

אם נתן החמץ לאינו יהודי קודם שעה ששית, אינו צריך לבערו[יז]. ומכל מקום נכון לנהוג, שלא לתת כל החמץ לאינו יהודי קודם הפסח, ולקיים מצות השבתה בשעה ששית בפירורים שמניח לשורפם, שהפירורים נשבתים ועומדים, ואפילו מניחם אינו עובר בבל יראה, אלא יניח מחמצו לכל הפחות כזית כדי לקיים מצות תשביתו כתיקונה[יח].

לתת החמץ לעבדו ושפחתו הנכרים

יש אומרים שאסור ליתן הרבה חמץ לעבדו ולשפחתו הנכרים שמזונותן עליו, כשאי אפשר שיאכלו אותם קודם זמן האיסור, ויש מתירים[יט], רק שלא יאמר לו בפירוש שיחזיק החמץ כל ימי הפסח, שאם כן הרי זה רוצה בקיומו של חמץ שאסור, אלא יתן לו בסתם, ויאמר לו הילך חמץ זה בחובך, ושוב לא יהיה לך מזונות עלי כל ימי הפסח. אך יש לו ליזהר שלא יאכל העבד החמץ בביתו, שלא יחשדו אותו שפורע חובו בחמץ[כ].

כא:

חמץ מתחילת שעה ששית

מתחילת שעה ששית ולמעלה, אסרו חכמים את החמץ גם בהנאה[כא]. וגזרו אטו שעה שביעית שאסור מן התורה בהנאה, ולכן אסור אז למוכרו לעכו"ם, ולא ליתן לו במתנה, ולא להאכילו לבהמה חיה ועוף[כב].

בדיעבד כשמכר לנכרי בשעה ששית

בדיעבד אם מכר את החמץ לנכרי בשעה ששית, אפשר שמותר לאחר הפסח, ואינו נחשב לחמץ שעבר עליו הפסח, ויש מהאחרונים שמצדדין עוד, שאפילו אם בדיעבד מכרו אחר שעה ששית, אינו נחשב לחמץ שעבר עליו הפסח, מאחר שלכמה פוסקים אינו עובר על בל יראה עד הלילה[כג].

הנאה מהפחמין כששורפו בשעה חמישית

אם שרפו קודם שעה ששית, הרי זה מותר ליהנות בפחמין שלו בתוך הפסח[כד], שהרי החמץ עדיין לא נאסר בהנאה, וכששורף את החמץ בשעה חמישית מותר לבשל בו, ולעשות בו שאר מיני הנאות, אכן המנהג לעשות לו מדורה בפני עצמו אפילו בשעה חמישית, כדי שלא יבואו להקל גם בשעה ששית, ונוהגין לשרוף אותו בחצר ולא בכירה[כה].

לאכול הפחמים בפסח

חמץ ששרפו באש קודם זמנו[כו], ונחרך עד שאינו ראוי לכלבו[כז], מותר לקיימו בפסח[כח]. ומותר גם בהנאה, אבל באכילה אסור מדרבנן עד אחר הפסח, ואף על גב שהיא אכילה שאינה ראויה, מכל מקום כיון שהוא רוצה לאכלו אסור, דהא

[טו] **משנ"ב** (סס סק"ד). [טז] **שו"ע** (או"ח סי' תמה ס"ב), רמב"ם (ממן ומלה פ"ג ה"ח). [יז] **משנ"ב** (סס סק"י). וראה במנחת חינוך (מצוה ט סוס ו) שדן במי שאין לו חמץ, אם צריך לחזר אחר חמץ כדי שיוכל לקיים בו מצות תשביתו, או שאם אין לו חמץ, המצוה מתקיימת בשב ואל תעשה. [יח] **כיון** שאינו פורע לו את החמץ בזמן האיסור, אלא קודם הפסח פורע לו מה שמחויב לו, וכשיבוא הפסח אינו מחויב עוד במזונותיו, שהרי כבר פרעו קודם. משנ"ב (סס סק"ט). [יט] **משנ"ב** (סס). [כ] **שו"ע** (או"ח סי' תמג ס"ח), רמב"ם (ממן ומלה פ"ו ה"ט). [כא] **משנ"ב** (סס סק"ו). [כב] **ביאור הלכה** (ד"ה ואסור), רמב"ם (ממן ומלה פ"ג ה"ט). [כג] **שו"ע** (או"ח סי' תמה ס"ג), רמב"ם (ממן ומלה פ"ג ה"ח). [כד] **משנ"ב** (סס ס"ק יח). [כה] **תיבות** קודם זמנו היא הוספת הרמ"א, והיינו שאם שורפו לאחר זמנו, לא נפקע ממנו האיסור עד ששורפו לגמרי. משנ"ב (סס סק"מ). [כו] **ואף** על גב שבשאר איסורים כל שאינו ראוי לאכילת אדם מותר, חמץ שאני, כיון שגם אם אינו ראוי לאכילת אדם, ראוי לחמץ בו עיסות אחרות. ביאור הלכה (ד"ה עד שמינו). [כז] **שו"ע** (או"ח סי' תמג ס"ק מג). ובחזו"א (או"ח סי' קטז סק"ו) כתב שגם אם החמץ נפסל רק מאכילת אדם, ונפל לתוך תבשיל ונמוח, שאין ראוי לחמץ בו עיסה אחרת, הרי זה בטל ברוב. [כח] **ואף** על גב דזה וזה גורם הוא, שהתנור הוא של היתר, והעצים [דהיינו החמץ] הם של איסור, וקיי"ל בעלמא שזה וזה גורם מותר, שאני הכא שהעצים של איסור שבהן הפת נאפית ניכרים יותר, ושבחן נראה לעינים, ונחשב כמו גורם אחד, ואפילו אם בשעה שנתן הפת לתוך התנור כבר נהפך החמץ לגחלים, או אפילו לאפר חם ונאפה על ידם אחשביה. ואם נפל חמץ זה שנפסל מאכילת כלב ממילא לתוך המאכל, שלא אחשביה למאכל בטל ברוב, שהרי חמץ זה הוא כעפרא בעלמא[כט].

שרף החמץ לאחר זמן האיסור

אפה או בישל באש של שריפת החמץ

אבל אם שרפו משעה ששית ולמעלה, הואיל והוא אסור בהנאה, הרי זה לא יסיק בו תנור וכיריים ולא יבשל, ואם בישל או אפה, אותה הפת ואותו התבשיל אסורים בהנאה[ל], וכן הפחמין שלו אסורים בהנאה, הואיל ושרפו אחר שנאסר בהנאה[לא].

פת שנאפתה בשריפת החמץ ונתערבה באחרות

אם נתערבה הפת בככרות אחרות ואינה ניכרת, כולן אסורות בהנאה, ואין לו תקנה להתיר פת או תבשיל זה על ידי פדיון דמי הנאת החמץ שישליך הדמים לאיבוד, אך יש לו תקנה למכרם לעכו"ם חוץ מדמי איסור שבו, דהיינו שינכה דמי הנאת החמץ שהסיק בו התנור מדמי הפת או התבשיל שנוטל מהעכו"ם, ונמצא שאינו נהנה כלל מהחמץ שהסיק בו[לב]. ואפילו בלא נתערב פת או תבשיל זה באחרים גם כן יש תקנה זו דמכירה, ויש מי שאוסר אם לא נתערבה, ובמקום הפסד מרובה או שעת הדחק יש לסמוך להקל[לג].

ליהנות מאפר החמץ

כמו שהפחמין של החמץ אסורין, כך גם אסור ליהנות מאפרן, ולכן אסור להתחמם אצל הפחמין, או ליהנות לאורן, וכן אסור לכבס בגדים באפרן וכדומה, ומכל מקום מותר לכסות באפר דם שחיטה, דמצוות לאו ליהנות ניתנו[לד].

נתערבו פחמין של היתר ואיסור

ואם נתערבו פחמין של חמץ עם פחמין של עצים ששרפו בו את החמץ, אסור ליהנות מכולם, ואינם בטלין אפילו באלף, שהרי יש להם היתר הנאה בלא ביטול, דהיינו להשהותן עד אחר הפסח, ודבר שיש לו מתירין לא בטיל[לה].

ליהנות מהשלהבת

אם שרף חמץ לאחר זמן איסורו, אסור להתחמם כנגד השלהבת, או להדליק נר ממנה וכדומה שאר הנאות, שכל זמן שהיא קשורה בגחלת הרי היא כגחלת, ואפילו אינה קשורה בגחלת, יש להחמיר גזירה שיבוא להשתמש בגחלת[לו].

המקדש אשה בחמץ בשעה ששית

המקדש אשה באיסור הנאה מדבריהם, כגון חמץ בשעה ששית ביום ארבעה עשר, אינה מקודשת[לז]. יש אומרים שאפילו אם קידשה בחמץ האסור מדרבנן, ובשעות שהחמץ אסור מדרבנן אינה מקודשת[לח], ויש אומרים שאם קידשה בחמץ האסור מדרבנן, ובשעות האסורות רק מדרבנן מקודשת[לט], ואם קידשה בחמץ דאורייתא ושעות דרבנן, או בחמץ דרבנן ושעות דאורייתא, הרי היא ספק מקודשת. ואם קידשה באיסורי דאורייתא לגמרי, כגון חמץ דאורייתא בשעות דאורייתא, אינה מקודשת[מ].

גם אסור, שהרי בחמץ גם גחלים ואפרן אסור, וכיון שהפת נאפה מחומם ניכר שבחם בפת כמו כשאפה בעצים. ואפילו אם גרף האפר והגחלים ואפה ובישל נגד חומו לבד, ג"כ אוסרים כמה אחרונים הפת והתבשיל. ויש שסוברים שלא בכל אופן הפת אסורה, אלא אם אפה את הפת על גבי הגחלים ממש או שאפאה נגד האש של החמץ, שאז התנור אינו נחשב לגורם, הפת אסורה, אבל אם אפאה בתנור עם גחלים של חמץ, הפת מותרת, שגם התנור גורם לפת לאפות, והרי שניהם [הגחלים והתנור] גורמים לה לפת להאפות, והיא מותרת. וכל שכן כשגרף כל הגחלים והאפר מתוכו ואחר כך אפה את הפת בתנור, בודאי אין להחמיר בדיעבד. ולמעשה קשה להקל בכל זה, מאחר שכל האחרונים סתמו להחמיר, אכן אם הסיק התנור בחמץ וגם בעצים ביחד, ואחר כך אפה שם פת, דהוי ממש זה וזה גורם, אף שיש מחמירים גם בזה, מכל מקום כמה אחרונים והגר"א סתמו להקל בזה, ולכן בשעת הדחק שאין לו מה לאכול, או במקום הפסד יש לסמוך להקל. משנ"ב (סי' תמה ס"ק יג). ביאור הלכה (ד"ה מפורש בהגמ"ה). [ל] **שו"ע** (או"ח סי' תמה ס"ג). רמב"ם (ממן ומלה פ"ג ה"ח). [לא] **במקום** שנוהגים היתר בפת עכו"ם יזהר לפרר הפת קודם שימכרנו להעכו"ם, שאם לא יפרר יש לחוש שיחזור וימכרנו לישראל. משנ"ב (סס ס"ק יג). [לב] **משנ"ב** (סס). [לג] **משנ"ב** (סס ס"ק יז). [לד] **משנ"ב** (סס ס"ק טו). [לה] **ביאור הלכה** (ד"ה וכן הפחמין). [לו] **רמב"ם** (מאכלות פ"ה ה"ח). [לז] **מגיד משנה**. טור (מהע"ז סי' כח). [לח] **שו"ע** (סס סכ"ח). **ובכסף** משנה כתב שלדעת הרמב"ם חוששין לקידושיו. [לט] **שו"ע** (סס). וראה לעיל (ז) שביארנו השיטות בארוכה.

פניני הלכה

פסק כחכמים שהשבתת החמץ היא בכל דבר, והרמ"א כתב שהמנהג לשרפו דווקא כדי לחשוש לדעת הפוסקים כרבי יהודה.

וכתב בהגדת אגודת אזוב (עמ' כה סוס ט), בנידון מי שיש לו חלה אחת מי"ב חלות של שולחן קודש מצדיק אחד, וחס עליה לשורפה כיון שמחזיקה לסגולה, שבערוגת הבושם (סוי"ת, סוי"ח סי' קיב) הביא בשם הפרי חדש (סוי"ח סי' תמז ס"ט ד"ה ונסלמ"ה) שנשאל לענין גרעין חיטה אחת שלתתוהו במים וכתבו עליו פסוקים, ובעל החיטה הניחו קודם הפסח במקום המשומר בשוק שלא ימצאנו שום אדם, והפקירו, ואחר הפסח הולך לאותו קרן זוית וחוזר וזוכה בו, ואסר הפרי חדש לעשות כן מכמה טעמים, אמנם ליתן הגרעין לנכרי שהוא מכירו ויודע שלא יגע בו, מותר אע"פ שדעתו לזכות בו, לפי שכבר נכנס לרשות אחרים והרי הוא חמצו של נכרי. ולפי דעת הפרי חדש נמצא שגם בנידון זה של חלה של צדיק יכול למכרה לנכרי.

אך בערוגת הבושם חלק על הפרי חדש, וכתב שאסור למכרה לנכרי במכירת חמץ כדי לחזור ולקנותה ממנו, כיון שחשוב 'רוצה בקיומו' של החמץ, וכל שהוא רוצה בקיומו של החמץ אסור למכרו לנכרי [ראה מג"א (סי' תנ ס"ק יח) ומשנ"ב (סס ס"ק כד)]. וכתב בערוגת הבושם שאף לפי הפוסקים שאין לאסור מכירת חמץ כשהוא רוצה בקיומו, מכל מקום כיון שחביבה אצלו חלה זו שהיתה מונחת על שולחן הצדיק, נכון לקיים בה מצות שריפת חמץ, שכיון שנעשתה בה מצוה אחת אצל הצדיק, יעשה בה מצוה אחרת וישרפנה בשריפת חמץ, כמבואר בברכות (לט:) שרב אמי ורב אסי כשהיה מזדמן לידם פת שקיימו בה מצות עירוב, היו מברכים עליה המוציא לחם מן הארץ, שאמרו הואיל ונעשתה בה מצוה אחת, נעשה בה מצוה אחרת. והמצוה בשריפה היא לדעת רבי יהודה שביעור חמץ הוא בשריפה דווקא, ואם אין לו חמץ צריך להדר אחר חמץ לקיים בו מצות ביעור, והמצוה מתקיימת בחפצא של החמץ.

והרה"צ מהרש"א מראצפערט סיפר בשם אביו הדברי חיים מצאנז, שבאה לפניו שאלה כזו, וציוה לשרוף את החלה קודם זמן איסורו, ואת האפר יטמין למשמרת, שבאופן זה ששורפים את החמץ קודם זמן ביעורו הרי אינו נאסר בהנאה.

אך באבני זכרון (סוי"ת, מ"ג סי' נה) כתב, שטוב יותר לאכול את החלה בזמן היתר אכילה מלבערה בשריפת חמץ, ואין להעדיף השריפה משום שהואיל ונעשתה בה מצוה אחת תיעשה בה מצוה אחרת, כיון שאין מצוה בשריפה עצמה אלא במה שלא יהיה לו חמץ, וברכת 'על ביעור חמץ' אינה על השריפה אלא על הבדיקה, [וכדעת חכמים שמצות ביעורו בכל דבר, וכביאור הגר"ח המובא להלן (מ:)], ואם כן עדיף לאכול את החלה ולקיים בה מצות ברכת המוציא וברכת המזון שהיא דאורייתא, ובכך יקיים הענין בעשיית מצוה אחרת בדבר שנעשתה בו מצוה.

כא:

צירוף חלה שנשרפה בקצה ללחם משנה

בגמרא מבואר שחמץ שחרכו באש קודם שעה שישית שהיא זמן איסורו, הרי הוא מותר בהנאה אפילו אחר זמן איסורו. על פי דין זה דנו הפוסקים לענין צירוף חלה שנשרפה בקצה, ללחם משנה, וכמו שיבואר.

בשער אפרים (סוי"ת, סי' ח) דן בדבר חלה שנחרכה בקצה עד שהקצה אינו ראוי לאכילה, אם החלה עדיין נחשבת לשלימה ומצטרפת ללחם משנה, או שמא כיון שהקצה אינו ראוי לאכילה הרי זה נחשב כחתוך והחלה אינה שלימה. והאריך לדון בדיני חיבור בחתיכה העומדת להיחתך. ומסיק שאין דינו כחתוך, ונקרא לחם שלם לענין לחם משנה.

ובמקום שמואל (סוי"ת, סי' מד) כתב, שגם לחם החרוך בקצהו נחשב לשלם, כיון שיש בני אדם שאוכלים גם לחם חרוך, והביא ראיה לכך מהמבואר בסוגייתנו שחמץ שחרכו בערב פסח קודם זמן האיסור מותר בהנאה, וכתבו התוספות (ד"ה מרכו) והרא"ש (סי' ח) שמדובר כשחרכו כל כך שהוא פסלו מאכילת כלב, [ושלא כרש"י (ד"ה לח נרימח) שכתב שחרכו באור יפה שבטל טעמו ומראיתו, וכתב בשפת אמת (ד"ה דממר רבח) שמשמע מלשון רש"י שאפילו עודנו ראוי למאכל כלב מותר], ולכן יש שרוצים לומר שמה שאמרו בסוגייתנו שהוא מותר בהנאה אחר זמנו, לאו דווקא הנאה, והוא הדין שמותר באכילה כיון שאינו אלא עפר בעלמא [כן דעת בעל המאור (ד"ה הח דממר') ועוד ראשונים רבים]. וכתב הרא"ש שאין מסתבר כן, שאע"פ שבטלה דעת האוכל אצל כל אדם, מכל מקום כיון שהוא אוכל את החמץ החרוך הרי זה אסור. ומוכח מהרא"ש שיש שאוכלים לחם חרוך, וכיון שיש שאוכלים אותו אינו נידון כעומד להיחתך בודאי. עוד טעם אחר כתב, שמבואר ברא"ש שאפשר לעשות מהפת החרוכה מאכל שנקרא אלמר"י שמשימים בו לחם קלוי, ואיך אפשר

מנין שחמץ אסור בהנאה

החמץ בפסח **אסור** בהנאה, שנאמר (שמות יג ג) 'לא יֵאָכֵל חמץ', לא יהא בו התר אכילה[מ].

דברים האסורים באכילה, או גם בהנאה

כל מקום שנאמר בתורה 'לא תאכל' 'לא תאכלו' 'לא יאכלו' 'לא יאכל', אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, עד שיפרוט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבילה, שנאמר (דברים יד כא) 'לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה', וכחלב שנאמר בו (ויקרא ז כד) 'יעשה לכל מלאכה', או עד שיתפרש בתורה שבעל פה שהוא מותר בהנאה, כגון שקצים ורמשים, ודם, ואבר מן החי, וגיד הנשה, שכל אלו מותרין בהנאה מפי הקבלה, אף על פי שהן אסורין באכילה[מא].

ליתן מתנת חנם לעכו"ם

אסור לישראל ליתן לעכו"ם מתנת חנם, שנאמר (דברים יד כא) 'או מכור לנכרי', במכירה ולא במתנה[מב].

נתינת מתנה לגר תושב

אבל נותן הוא מתנה לגר תושב, שנאמר (שם) 'לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה', בין במכירה בין בנתינה[מג], מפני שאתה מצווה להחיותו, שנאמר (ויקרא כה לה) 'גר ותושב וחי עמך'[מד].

נוהגים בדרך ארץ עם גרי תושב

נוהגין עם גרי תושב בדרך ארץ וגמילות חסדים כישראל, שהרי אנו מצווין להחיותן, שנאמר (דברים יד כא) 'לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה'[מה].

לרפאות נכרי או גר תושב

אסור לרפאות עכו"ם אפילו בשכר, ואם היה מתיירא מהן או שהיה חושש משום איבה, מרפא בשכר אבל בחנם אסור, וגר תושב הואיל ואתה מצווה להחיותו מרפאים אותו בחנם[מו].

כב.

חולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה

השוחט חולין בעזרה, אותו הבשר טהור, ואסור בהנאה כבשר בחלב וכיוצא בו, וקוברים אותו ואפרו אסור[מז].

עונש השוחט חולין בעזרה

השוחט חולין בעזרה, או אוכל כזית בשר מחולין שנשחטו בעזרה, מכים אותו מכת מרדות[מח].

הנאה מגיד הנשה

גיד הנשה מותר בהנאה[מט]. ויש אוסרים[נ], אבל מותר למכור הירך לעובד כוכבים, שאינו מקבל דמים יותר בשביל הגיד, וגם אין לו טובת הנאה מהעובד כוכבים בשביל הגיד. ושומנו של גיד לכל השיטות מותר בהנאה[נא].

לשלוח ירך שלימה לנכרי כשגיד הנשה בתוכה

מותר לאדם לשלוח לעכו"ם ירך שגיד הנשה בתוכה, ונותן לו הירך שלימה בפני ישראל, ואין חוששין שמא יאכל ממנה ישראל זה קודם שינטל הגיד, שהרי מקומו ניכר[נב].

לשלוח מתנה לנכרי שאינו מכירו

אסור ליתן מתנת חנם[נג] לעובד כוכבים שאינו מכירו[נד].

גיד הנשה אין בו טעם

גופו של גיד אינו אלא כעץ שאין בו טעם, ואף על פי כן אסרתו תורה, לפיכך אינו אוסר תערובתו בפליטתו[נה].

כשנתבשל עם בשר

גיד הנשה שנתבשל עם בשר, אין צריך ששים כנגדו, שאין טעמו אוסר, דאין בגידים בנותן טעם, אבל שמנו אוסר, וצריך ששים כנגדו להתיר הרוטב. לפיכך ירך שנתבשל עם גידו, אם מכירו זורקו, וכל השאר מותר, אם יש בו ששים כנגד שמנו[נו].

גיד הנשה של בהמה וחיה טמאים

האוכל גיד הנשה מבהמה וחיה הטמאים פטור, לפי שאינו נוהג בטמאה, אלא בבהמה שכולה מותרת, ואינו כאוכל משאר גופה, שאין הגידים מכלל הבשר, ואם אכל מחלב שעל הגיד הרי זה כאוכל מבשרה[נז].

דם הקרבנות מתערב ויוצא לנחל קדרון

בקרן מערבית דרומית [של יסוד המזבח] היו שני נקבים כמין שני חוטמין דקין, והן הנקראין שיתין שהדמים יורדין בהן, ומתערבין באותה הקרן באמה, ויוצאין לנחל קדרון[נח].

מעילה בדם קדשים

כל דמי שחיטת הקדשים, אין מועלין בו בין לפני כפרה בין לאחר כפרה, עד שיצא לנחל קדרון, יצא לנחל קדרון מועלין בו, מפני שהיה נמכר לגנות ודמיו שנו[נט]. והמעילה אינה אלא מדרבנן[ס].

[מ] **רמב"ם** (ממרים ומזכה פ"ו ה"ג). שכיון דכתיב 'לא יֵאָכֵל' עם צירי תחת הכף, משמע לא יהא בו היתר המביא לידי שום אכילה, וסתם הנאות לידי אכילה הם באות, שלוקח בדמים דבר מאכל. רש"י (ד"ה לא יאכל). והיינו כחזקיה בסוגייתנו, ואף שהרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ו הט"ו) פסק כרבי אבהו, מכל מקום כתב כאן טעמו של חזקיה, שהיא הדרשה הפשוטה יותר. וכן הרי"ף (ה:) הביא דרשה זו, וכתב הר"ן (ד"ה שנאמר) מפני שהוא פשוט יותר. כלומר ורבי אבהו לא חלק עליו, אלא שמוסיף עליו שאפילו לא תאכלו משמע איסור הנאה. לחם משנה (שם). [מא] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פ"ו הט"ו). [מב] **רמב"ם** (עבודה זרה פ"ג ה"ז). [מג] **רמב"ם** (שם). [מד] **רמב"ם** (זכיה ומתנה פ"ג ה"ח). [מה] **רמב"ם** (מלכים פ"י ה"ג). [מו] **רמב"ם** (עבודה זרה פ"י ה"ג). [מז] **רמב"ם** (שגגות פ"ג ה"ב). [מח] **רמב"ם** (שם ה"ג). ופסק כהשיטות שחולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא אלא מדרבנן, והפסוקים הם אסמכתא בעלמא. מגיד משנה. והקשה בכסף משנה, שהרי הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ב ה"ז) פסק שהמקדש באיסורי הנאה אינה מקודשת, ולא חילק בין שאר איסורי הנאה לחולין שנשחטו בעזרה, ומאחר שסובר שחולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה, אם כן אם קידש בהם אינה מקודשת, ואם אינם אסורים אלא מדרבנן, היתה צריכה להיות מקודשת. ותירץ שהרמב"ם סובר שחולין שנשחטו בעזרה מדאורייתא, ומה שכתב שאינו ענוש אלא מכת מרדות, הוא מפני שלא נאמר בהם לאו [אמנם בלחם משנה (מאכלות אסורות פ"ו הט"ו) האריך להוכיח שהרמב"ם סובר שחולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה מדרבנן, וכן מבואר ברמב"ם (שם פט"ז ה"ו, גזילה פ"ב ה"ח)]. [מט] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פ"ח ה"ז), **שו"ע** (יו"ד סי' סה ס"י). **שנחלקו** בזה בסוגייתנו רבי יהודה ורבי שמעון, רבי יהודה מתיר בהנאה, ורבי שמעון אוסר, וידוע (עירובין מו.) **שבמחלוקת** רבי יהודה ורבי שמעון, הלכה כרבי יהודה. מגיד משנה. [נ] **תוספות** (חולין נט: ד"ה והלכתא), וכן דעת רבינו יונה (הובא בנימ"ש שם פ"ו סי' יז), וכן דעת חכמי לוניל (הובאו בנימ"ש שם). והקשו על הרמב"ם (שם) איך התיר בהנאה גיד הנשה, וגם פסק כרבי אבהו, והרי מבואר בסוגייתנו שרבי אבהו סובר כרבי שמעון שגיד הנשה אסור בהנאה. ותירץ במגיד משנה, שצריך לומר שדעת הרמב"ם כמו שכתב הרמב"ן (שו"ת, סי' קלט) שכל זה הוא בהוה אמינא של הגמרא, אבל למסקנת הסוגיא (כג:) גיד הנשה מותר בהנאה, שנלמד בק"ו מחלב שאע"פ שענוש כרת מותר בהנאה, כל שכן גיד הנשה שאינו ענוש כרת שמותר בהנאה. וכן תירץ בביאור הגר"א (יו"ד סי' סה אות כז). ודעת הרא"ש (שם) שלכן גיד הנשה מותר בהנאה, כיון שהלכה כחזקיה, כי חזקיה היה רבו של רבי יוחנן, והלכה בכל מקום כחזקיה כנגד רבי יוחנן, וכל שכן כנגד רבי אבהו תלמידו של רבי יוחנן, והוסיף הרא"ש, שגם הרי"ף לא הביא רק דברי חזקיה, וכן ראה באשכנז שמוכרים גיד הנשה לגוים, ובשאר ארצות ראה שנזהרו אף שלא להאכילו לחתול, ונראה שמותר בהנאה. והרשב"א (שו"ת, ח"א סי' רי) כתב, יש מרבותי שאמרו שהגיד אסור בהנאה, ויש מרבותי מתירין אותו, וכן נראה, וכן נהגו. ובבית יוסף (שם ד"ה ויש מפרשין) לאחר שהביא השיטות והסיק שגיד הנשה מותר בהנאה, כתב, ומיהו בספר הזוהר (ח"ב ויצא עח.) נראה שהגיד אסור בהנאה, ולכן טוב ליזהר. והקשה בדרכי משה (אות יב) ואיני מבין דבריו, כי שמעתי כי בעל ספר הזוהר הוא סתם רבי שמעון המוזכר בתלמוד, שהוא רבי שמעון בן יוחאי, והרי רבי שמעון לשיטתו שהוא אוסרו בהנאה, ואם כן אין ראיה מספר הזוהר לענין הלכה. [נא] **כרתי** (פ"ק יח) בשם הפרי חדש (פ"ק טו). [נב] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם סי"ח). [נג] ראה לעיל (כג:) דברי הרמב"ם בזה. [נד] **שו"ע** (יו"ד סי' קנו סי"ח, תו"מ סי' רמט ס"ק). אבל אם מכירו מותר, ובזה תירצו התוספות (ד"ה ורבי) איך מבואר בסוגייתנו ששולח ירך לנכרי, והרי אסור לתת להם מתנת חינם, ותירצו שאם היה שכינו מותר שהוא כמוכרו לו, ועל פי זה כתב בשו"ע שאם מכירו מותר. ביאור הגר"א (יו"ד שם אות יט, תו"מ שם אות ג). [נה] **שו"ע** (שם ס"ט), **רמב"ם** (שם פ"ח ה"ה, פ"ד ה"ח), **רמב"ם** (שם הל"ב). [נו] **שו"ע** (יו"ד סי' ק ס"ג), **רמב"ם** (מעילה פ"ב ה"ח). [נז] **רמב"ם** (שם). [נח] **רמב"ד** (שם). ובמהר"י קורקוס כתב שמעילה זו היא דאורייתא, והטעם שמותר למכור לגננים, י"ל שהיו מחללים ופודים אותם, כדין כל קדשי בדק הבית שאין ראויים לגופם, או שכך היו בית דין מתנין שכשימכרו אותם לא יהיה הקדש, אלא הדמים, ועל דעת כן מקדישים אותם.

פניני הלכה

להחשיבו לחתוך כיון שראוי לעשות ממנו מאכל. אולם בשערי תשובה (סי' רעד סק"ח) העיר על זה, וכתב שכיון שאין דרכו לאכול פת חרוך כל צרכו, נחשב הדבר שעומד לחתכו מן הלחם הזה שהוא עומד לאכילה.

ובבנין עולם (שו"ת, סי' ט) כתב, שאם הלחם החרוך נאכל בדוחק, או אפילו שאינו נאכל על ידי הדחק, אבל הוא נאכל ביחד עם לחם שאינו חרוך, אזי נחשב הוא לשלם, ואפשר לצרפו ללחם משנה גם לעשירים שאינם רגילים לאוכלו כלל, אבל אם אינו נאכל כלל הרי זה נחשב לחתוך, ואי אפשר לצרפו ללחם משנה.

להלכה כתב המשנ"ב (שם סק"ג) שלחם שנשרף קצת ועדיין לא נחתך מהלחם, יש אומרים שיוצאים בו לחם משנה.

כב.

צער בעלי חיים בנכרי

בסוגייתנו נתבארו דרשות שונות שדרשו התנאים מהכתוב (שמות כג ה) 'ובשר בשדה טרפה לא תאכלו לכלב תשליכון אותו', ומקור הדרשות הם מתיבת 'אותו' שהיא מיותרת. וכתב רש"י (ד"ה אותו) שגוף הפסוק בלא תיבת 'אותו' אינו מיותר ואין ללמוד מעצם הפסוק ממה שהיתה צריכה התורה להתיר להשליך טריפה לכלב, כיון שבא הכתוב ללמד שאין הקדוש ברוך הוא מקפח שכר כל בריה, שלפי שנאמר במצרים (שמות יא ז) 'לא יחרץ כלב לשונו' הקפידה תורה ליתן שכרו, ונכבד הכלב מן הנכרי, שהנבילה ימכור לנכרי וטריפה לכלב. וכן כתב רש"י גם בפירושו לתורה (שמות שם) ונדפס רק בדפוס ראשון, ללמדך שהכלב נכבד מן הגוי, שהנבילה לגוי והטריפה לכלב [בספר הזיקוק למומר דומיניקו ירושלמי, בו פורטו כל השינויים שהיה על הצנזור לשנות בכתבי הקודש, (מדפס נפפר מיטליה כרך יח עמ' קי) נכתב שעל הצנזורים ל'הגיה' בפסוק זה ברש"י ולכתוב 'למדך שהכלב נכבד ממנו', כפי שאכן הוא בהרבה דפוסים].

וכתב בקובץ שיעורים בסוגייתנו (אות נב), שעל פי דברי רש"י יש לחקור אם יש איסור צער בעל חיים בנכרי כמו בבהמה, שאין ללומדו מבהמה כיון שנכבד הכלב מהנכרי. אך במנחת שלמה (נפסוגייתנו) כתב, שאין ראיה מדין הקדמת הכלב בטריפה לדין צער בעלי חיים, שאפשר שדווקא לענין טריפה אמרה התורה להעדיף כלב על נכרי כדי להשריש בקרבנו המידה שלא להיות כפוי טובה, ולענין זה נכבד הכלב מהנכרי כיון שהכלבים ראויים להכרת הטוב על שלא חרצו לשונם במצרים. ועוד, שהרי רק כלב מצינו שנכבד מנכרי ולא שאר בעלי חיים, ואילו איסור צער בעלי חיים הרי נוהג גם בשאר בעלי חיים שהם אינם נכבדים מנכרי, והרי גר תושב ודאי עדיף מכלב שהרי נאמר בו (ויקרא כה לה) 'וחי עמך', ואף על פי כן אין נותנים לו הטריפה אלא נבילות. אמנם כתב שיש לומר שנכרי בר דעת יש עליו תביעה שיקיים ז' מצוות, ולכן אין משום צער בעלי חיים בגוי באופן שאינו מקיים ז' מצוות.

ובבצל החכמה (שו"ת, ח"ד סי' קכה אות יג) כתב שנראה שנחלקו בזה הראשונים, שלשון רבינו יונה בספר היראה (מהד' מכון ירושלים, עמ' יט) הוא, 'השמר מלצער בעלי חיים הן בהמה הן עוף, וכל שכן שלא לצער אדם שהוא עשוי בצלם המקום' וכו'. ומשמע שכל אדם שנברא בצלם בכלל, ואף נכרי. אך לשון ספר חסידים (סי' תד) הוא, שהגורם צער לחבירו נענש עליו. ומשמע שאין האיסור אלא בחבירו ישראל ולא בנכרי. וכן משמע מלשון הרשב"א (שו"ת, ח"ו סי' רעג, רמז) שכתב שמצות טעינה היא גם באדם וכל שכן פריקה משום צער ישראל, והוא ק"ו מבהמה, ומשמע שאין קפידא אלא בצערו של ישראל ולא בצערו של נכרי.

ובספר הערות להגרי"ש אלישיב (ג"מ נג:) צידד, שלכאורה אין איסור צער בעלי חיים דאורייתא בגוי, וכתב שלכן פריקה וטעינה האמורה באדם אינה נוהגת בגוי, וכתב שאין לדון בזה אלא משום איבה.

סחורה בגיד הנשה והנאה מגיד הנשה של אדם

בגמרא מבואר שלדעת רבי אבהו, התנאים הסוברים שיש בגידים טעם בשר, סוברים שכשהתירה התורה נבילה בהנאה התירה גם את הגידים, שאף הם בכלל הנבילה שהרי יש בהם טעם, ולכן גיד הנשה מותר בהנאה. אך לרבי שמעון הסובר שאין בגידים טעם בשר, גיד הנשה אסור בהנאה, כיון שאינו בכלל הנבילה שהתירה אותה התורה בהנאה. להלכה דעת הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ח הי"ד) ורוב הראשונים שגיד הנשה מותר בהנאה. וכתב במגיד משנה (שם), שאף על פי שלהלכה אין בגידים בנותן טעם והרי בסוגייתנו מתבאר שאם אין בגידים בנותן טעם גיד הנשה אסור בהנאה, כבר תירץ הרמב"ן שסוגייתנו באה לתרץ באופן מרווח יותר, אבל למסקנא גיד הנשה מותר בהנאה אפילו אם נאמר שאין בגידים בנותן טעם מפני שאין תלוי זה בזה, וכן דעת הרמב"ם. אך רבינו יונה (הו"ד נמ"ש חולין פ"ו סי' יז) פסק להלכה כרבי שמעון שגיד הנשה אסור בהנאה, וכתב שיש לו ראיה מסוגייתנו, ולא פירש הראיה, ופירש הרא"ש (שם) בדעתו, שסובר כרבי אבהו שדין איסור הנאה תלוי אם יש בגידים טעם בשר, וכיון שלהלכה אין בגידים טעם בשר, אין גיד הנשה מותר בהנאה. והרא"ש חלק עליו וכתב שהלכה כחזקיה, וכתב שהמנהג באשכנז למוכרו לגוי, אך ראה שבשאר ארצות נזהרו אף להאכילו לחתול. והרשב"א (שו"ת, ח"ו סי' רי) כתב, שמותר בהנאה, וכן נראה, וכן נהגו. ובבית יוסף (שם ד"ה ויש מפרשין) לאחר שהביא השיטות והסיק שגיד הנשה מותר בהנאה, כתב, ומיהו בספר הזוהר (ח"ב ויצא עח.) נראה שהגיד אסור בהנאה, ולכן טוב ליזהר. והקשה בדרכי משה (אות יב) ואיני מבין דבריו, כי שמעתי כי בעל ספר הזוהר הוא סתם רבי שמעון המוזכר בתלמוד, שהוא רבי שמעון בן יוחאי, והרי רבי שמעון לשיטתו שהוא אוסרו בהנאה, ואם כן אין ראיה מספר הזוהר לענין הלכה. [נא] **כרתי** (פ"ק יח) בשם הפרי חדש (פ"ק טו). [נב] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם סי"ח). [נג] ראה לעיל (כג:) דברי הרמב"ם בזה. [נד] **שו"ע** (יו"ד סי' קנו סי"ח, תו"מ סי' רמט ס"ק). אבל אם מכירו מותר, ובזה תירצו התוספות (ד"ה ורבי) איך מבואר בסוגייתנו ששולח ירך לנכרי, והרי אסור לתת להם מתנת חינם, ותירצו שאם היה שכינו מותר שהוא כמוכרו לו, ועל פי זה כתב בשו"ע שאם מכירו מותר. ביאור הגר"א (יו"ד שם אות יט, תו"מ שם אות ג). [נה] **שו"ע** (שם ס"ט), **רמב"ם** (שם פ"ח ה"ה, פ"ד ה"ח), **רמב"ם** (שם הל"ב). [נו] **שו"ע** (יו"ד סי' ק ס"ג), **רמב"ם** (מעילה פ"ב ה"ח). [נז] **רמב"ם** (שם). [נח] **רמב"ד** (שם). ובמהר"י קורקוס כתב שמעילה זו היא דאורייתא, והטעם שמותר למכור לגננים, י"ל שהיו מחללים ופודים אותם, כדין כל קדשי בדק הבית שאין ראויים לגופם, או שכך היו בית דין מתנין שכשימכרו אותם לא יהיה הקדש, אלא הדמים, ועל דעת כן מקדישים אותם.

מעילה במים שמנסכים בחג הסוכות

מים שמנסכים בחג הסוכות, כל זמן שהן בכד של זהב אין נהנין בהן, והנהנה לא מעל, נתנו אותן בצלוחית מועלין בכולן[סא], שהרי הן מכלל הנסכים[סב].

כב:

דם אינו מקבל טומאה

דם הקדשים אינו מקבל טומאה כלל, שנאמר בדם (דברים יב כז) 'על הארץ תשפכנו כמים', דם שנשפך כמים הוא הנחשב כמים ומקבל טומאה, אבל דם קדשים שאינו נשפך כמים אינו מקבל טומאה[סג].

דם קדשים אינו מכשיר

משקה בית מטבחיים שבעזרה, והוא דם הקדשים והמים שמשתמשין בהן שם, טהורין לעולם ואינן מתטמאין ולא מכשירין, ודבר זה הלכה מפי הקבלה. לפיכך כל דמי הזבחים אינו מקבל טומאה ואינו מכשיר[סד].

[סא] **פירוש**, שנחלקו ריש לקיש ורבי יוחנן (מעילה יג:) אם מועלים בכל המים, או שמועלים רק בג' לוגין, ופסק הרמב"ם כרבי יוחנן שמועלים בכל המים. כסף משנה. [סב] **רמב"ם** (מעילה פ"ג ה"ט). [סג] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פ"ג הי"ז). והיינו כיון שמבואר בסוגייתנו שאינו מכשיר, גם אינו מקבל טומאה. לחם משנה. והקשה שהרמב"ם סתר עצמו, שהרי כתב [ראה להלן] שדם אינו מכשיר הוא הלכה מפי הקבלה, וכאן כתב שזה נלמד מהפסוק על הארץ תשפכנו כמים, שדם אינו מקבל טומאה.

הנאה מאבר מן החי

ראה לעיל (כח:).

להושיט כום יין לנזיר, ואבר מן החי לבני נח

כשאינו יכול להגיע לאיסור

לא יושיט אדם כוס של יין לנזיר, ואבר מן החי לבני נח[סה], שנאמר (ויקרא יט יד) 'לפני עיור לא תתן מכשול', ודווקא כשעומד בצד השני של הנהר שאינו יכול ליקחנה אם לא יושיטנה לו[סו].

כשיכול להגיע לאיסור בעצמו

המושיט דבר איסור לישראל באופן כזה שהוא יכול להגיע אל האיסור בעצמו, אין המושיט עובר על לפני עיור, אבל עובר על איסור דרבנן, כיון שמסייע לישראל לעבור על איסור[סז]. ודווקא באופן שאינו יכול למנעו מאיסור, אז יש עליו רק איסור דרבנן של מסייע לדבר עבירה, אבל באופן שיכול למנעו מאיסור, מחויב למחות בידו מן התורה כדי להפרישו מאיסור[סח].

ועיי"ש מה שתירץ בזה, וראה לעיל (עז.) דבריו בארוכה. [סד] **רמב"ם** (טומאת מולין פ"י הט"ו). [סה] **בתיבת גמא** (פרי שמות) נסתפק אם מותר להושיט לבן נח מסוכן אבר מן החי לרפואתו, שיתכן שמה שנאמר (ויקרא יח ה) 'וחי בהם' נאמר רק לישראל ולא לבן נח. פתחי תשובה (יו"ד סי' קנה סק"ד). [סו] **סמ"ג** (לאוין קפח). ביד המלך (עבודה זרה פ"ט ה"ו) כתב, שיש לעורר הערה עצומה שבכל יד החזקה לא מצינו שהרמב"ם יביא דין זה, שלא יושיט כוס יין לנזיר ואבר מן החי לבני נח, אף שהיא הלכה פסוקה להושיט או לסייע למומר

למומר לעבודת כוכבים אסור להושיט גם כן דבר איסור כמו לשאר ישראל[סט]. אבל אם יכול להגיע לאיסור בעצמו אין איסור מסייע, כיון שאין מצווין להפרישו[ע].

לסייע לגוי לעבור איסור

יש אומרים שלעובד כוכבים אסור לתת אבר מן החי, רק כשאינו יכול להגיע לאיסור בעצמו, ששם שייך איסור לפני עור, אבל אם יש לו אבר מן החי משלו, או שיכול לקנות במקום אחר אין איסור מסייע[עא]. ויש אומרים שגם כשיכול לקנות במקום אחר גם כן אסור להושיט לו[עב].

הדם שחייבים עליו כרת

אין חייבין כרת אלא על דם היוצא בשעת שחיטה ונחירה, או התזת הראש כל זמן שיש בו אדמומית, ועל הדם הכנוס בתוך הלב, ועל דם הקזה כל זמן שהוא מקלח ויוצא, אבל הדם השותת בתחילת הקזה קודם שיתחיל לקלח, ודם השותת ואין בזה חולק. וכן העיר באומר השכחה, שלא מצינו הלכה זו בטור ובשו"ע. [סז] **משנ"ב** (סי' שמז סק"ו). [סח] **שער הציון** (שם סק"ח). וכן מוכח בגמרא (נדרים יט.) שהרואה את חבירו לבוש בכלאים מחויב לפשטו אפילו בשוק. [סט] **משנ"ב** (שם). [ע] **ש"ך** (יו"ד סי' קנו סק"ו). [עא] **משנ"ב** (שם) בשם המג"א (סק"ז). [עב] **משנ"ב** (שם) בשם הגר"א (יו"ד סי' קנו שו"ת ח), פתחי תשובה (שם סק"ג) בשם האמונת שמואל (סי' יד). [עג] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פ"ו ה"ג). [עד] **וכתב** באור שמח, שמזה נלמד שגם חלב בסוף הקזה כשיתחיל הדם לפסוק אין חייבין עליו, והרי הוא כדם האיברים, שדם הקילוח הוא הדם שהנפש יוצאה בו[עה].

הנאה משור שנגמר דינו להסקל

נאמר בשור הנסקל (שמות כא כח) 'ולא יאכל את בשרו', והיאך היה אפשר לאכלו אחר שנסקל והרי הוא נבילה, אלא לא בא הכתוב אלא להודיעך שכיון שנגמר דינו לסקילה, נאסר ונעשה כבהמה טמאה[עו], ואם קדם ושחטו שחיטה כשירה, הרי זה אסור בהנאה, ואם אכל מבשרו כזית לוקה, וכן כשיסקל לא ימכר, ולא יתננו לכלבים ולא לעכו"ם, לכך נאמר 'לא יאכל את בשרו'[עז].

עורו של שור הנסקל אסור בהנאה

המקדש אשה בעורו של שור הנסקל, אינה מקודשת, דגם העור אסרה תורה בהנאה[עח]. אבל המקדש בפרש שור הנסקל הרי זו מקודשת, אף על פי ששור הנסקל אסור בהנאה, פירשו אינו אסור בהנאה, שאינו דבר חשוב לגבי השור[עט].

הפרה או ביצת התרנגולת אסורה. [עה] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פ"ד הכ"ב). [עו] **ערוך השולחן** (יו"ד סי' כח סי"ה). ובים של שלמה (ב"ק פ"ד סי' כד) תמה למה הרמב"ם השמיט הלכה זו, שעורו אסור בהנאה, והרי אין חולקים בזה. ותירץ, שכיון שכתב (שם) שהפרש שלו מותר, משמע שעורו אסור. וכתב בפמ"ג (או"ח סי' לג מש"ז ס"ק כו) שאם כתב עליהם פרשיות של תפילין, או עשה מהם בתים, כשרים, שמצוות לאו ליהנות ניתנו. [עז] **רמב"ם** (איסורי ביאה פ"ה ה"ב).

פניני הלכה

גיד הנשה אם מותר בהנאה אם לאו, מחלוקת גדולה היא בין רבותי ז"ל, והדבר תלוי בדקדוקי הלכות מרובות יארך סיפורם, ואף על פי שאין דעתי מכרעת, נראה לי כדברי המתירים, ובמקומנו נוהגים בו איסור, ומקצתם נוהגים בו היתר.

ובבית יוסף (יו"ד סי' סה ס"ק ד"ה ויש פוסקין) כתב, שכיון שבספר הזוהר (ויקהל עח.) נראה שהגיד אסור בהנאה, לכן טוב ליזהר. אך בדרכי משה (שם אות יב) כתב שאינו מבין דבריו, כי שמע כי בעל ספר הזוהר הוא סתם רבי שמעון המוזכר בתלמוד שהוא רבי שמעון בר יוחאי, והרי רבי יהודה חולק עליו בסוגייתנו ומתיר את הגיד בהנאה, והכלל הוא שבכל מקום שנחלקו רבי יהודה ורבי שמעון הלכה כרבי יהודה, ואם כן אין ראיה מספר הזוהר לענין הלכה. ואף בשו"ע עצמו (שם) פסק שגיד הנשה מותר בהנאה.

אכן לענין גיד הנשה של אדם, דנו הראשונים אם יש בו איסור גיד הנשה, דעת הרשב"א (שו"ת, מ"מ סי' שמד) שאיסור גיד הנשה נוהג באדם, אך בשער המלך (מאכלות אסורות פ"י ה"מ) במנחת חינוך (מצוה ג אות ג) ובערוך השולחן (יו"ד שם סט"ז) כתבו, שאיסור גיד הנשה באדם תלוי במחלוקת הראשונים אם בשר אדם מותר באכילה, והרשב"א לשיטתו (הו"ד נמוקי מאכלות אסורות פ"י ה"ג) שבשר אדם אין בו איסור דאורייתא, ואיסורו רק מדרבנן, ולכן סובר שאיסור גיד הנשה נוהג בו ככל בהמה שבשרה מותר וגיד הנשה אסור בה. אבל לדעת הראשונים שבשר אדם אסור באכילה מן התורה (רמב"ם מאכלות אסורות שם), אם כן דינו לענין גיד הנשה כבהמה טמאה, שלדעת חכמים (חולין ק:) אין נוהג בה גיד הנשה כיון שאינו נוהג אלא במי שבשרו מותר ולא במי שגם בשרו אסור.

וכתב בדרכי תשובה (שם ס"ק מה), שלדעת הרשב"א הסובר שגיד הנשה של אדם אסור מן התורה, הרי הוא אסור אף בהנאה, אף על פי שגיד הנשה של בהמה מותר בהנאה להלכה. שדווקא בבהמה למדו בסוגייתנו היתר הנאה משום שכשהתירה התורה את הנבילה בהנאה, שנאמר (דברים יד כא) 'לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה' וגו', היא וגידה הותרו, שיש בגידים טעם בשר ואף הגיד הוא בכלל נבילה. אבל באדם לא מצאנו היתר הנאה, וכיון שנאסר הגיד באכילה וכדברי הרשב"א, הרי הוא אסור גם בהנאה.

כב:

איסור לפני עיור בבני נח

בברייתא שבסוגייתנו מובא, רבי נתן אומר, מנין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר ואבר מן החי לבני נח, תלמוד לומר (ויקרא יט יד) 'ולפני עור לא תתן מכשול'. והקשה בבכור שור בסוגייתנו (ד"ה ותניא) למה הוצרך רבי נתן לשנות שני האיסורים, שלא יושיט כוס יין לנזיר ואבר מן החי לבן נח. ותירץ, שאם היה שונה רק איסור הושטת כוס יין לנזיר, היה מקום לומר שדווקא כשמכשיל ישראל עובר בלפני עיור, שכל אותם פסוקים עוסקים בישראל חבירו, ועליו חסה התורה, אבל על גוי נאמר 'הלעיטהו לרשע וימות', ואם רוצה לעבור מושיטים לו אבר מן החי, לכן הוצרך רבי נתן להשמיע שאף לגוי אסור להכשיל באיסור.

ובאמת נחלקו הפוסקים באיסור לפני עיור בגויים אם הוא מדאורייתא. בפני יהושע (שו"ת, יו"ד סי' ג) דן בדבר מכירת תרנגולים לגוי כשהמוכר הישראל יודע שהגוי מסרסם, שנחלקו הפוסקים אם יש במכירה משום סירוס בעלי חיים, והובאו ב' הדעות ברמ"א (שו"ע סי' ה סי"ד). וחידש הפני יהושע להתיר את המכירה מטעם חדש, על פי מה שהוכיח שאיסור 'לפני עיור' אינו שייך מן התורה אלא בישראל, ובבני נח אינו אלא מדרבנן אחר מתן תורה. ובטעם הדבר שאין איסור 'לפני עור' מן התורה בבני נח, ביאר בפני יהושע על פי מה שכתב רש"י (ע"ז ו. ד"ה ולפני), שאף על פי שאמרו (שם ג:) שכשראה הקב"ה שבני נח אינם מקיימים שבע מצוות שנצטוו בהן עמד והתירם להם. מכל מקום אל יעברו על ידיך, שהרי עתידים הם ליתן את הדין על שאין מקיימים אותם ואע"פ שאין להם שכר בקיומם, ולכן עובר עליהם ישראל משום 'ולפני עיור לא תתן מכשול'.

ונראה מדברי רש"י שבאמת אין שייך בהם 'לפני עיור' מן התורה כיון שמותרים הם בהם ואין להם שכר בקיומם, והאיסור להכשילם אינו אלא 'לפני עיור' מדרבנן, משום שמכל מקום עתידים הם ליתן את הדין על שאינם מקיימים את המצוות.

אך בחתם סופר (שו"ת, או"מ סי' קפה) תמה על הפני יהושע, ונקט שרק לענין קבלת שכר אמרו שאינם מקבלים כמצווה ועושה, אך מאחר שבני נח נענשים כשעוברים על שבע מצוותיהם, הרי מוכח שמוזהרים עליהם, וכיון שמוזהרים הם עליהם פשוט שיש בהם משום 'לפני עיור' מן התורה, ואף מצוה להורותם המצוות, וכמו שכתב הרמב"ם (מלכים פ"י ה"ו) אחר שמנה וביאר את החיובים המוטלים על בני נח, שחייבים בית דין של ישראל לעשות שופטים לאלו הגרים התושבים, לדון להם על פי משפטים אלו, כדי שלא ישחת העולם. וכעין זה חזר ונשאל הפני יהושע עצמו על ידי מחותנו בשו"ת פני יהושע (מ"ג סי' מג), ובתשובתו חזר על דעתו שאף לענין עונשים אינם חשובים כמצווים ועושים, וביאר שמה שנענשים על חטאיהם הוא על מה שהיו מצווים בתחילה, וגרמו על ידי חטאיהם להיות כאינם מצווים, וכיון שחשובים כאינם מצווים אין בהם 'לפני עיור' מן התורה.

ובבית שערים (שו"ת, יו"ד סי' רמ) דן בכמה חששות איסור שיש בעשיית שידוך בין נכרי ונכרית, ואחד מהם הוא חשש 'לפני עיור' כיון שהנכרים פרוצים בעריות, ולכשתינשא ותהיה לאיש תהיה אשת איש שגם גוי מוזהר עליה, כמו שכתב הרמב"ם (מלכים פ"ט ה"ה), ואם כן בזה שגרם להשיאה הרי הוא מכשיל את הנכרים באיסור אשת איש ועובר משום 'לפני עיור'. והרב השואל [בנו הג"ר בן ציון] צידד לדחות חשש זה על פי דברי הפני יהושע הנ"ל, שאיסור 'לפני עיור' בבני נח הוא רק מדרבנן, וכיון שכאן אינו אלא ספק, הרי זה ספק דרבנן והולכים בו לקולא. אך הבית שערים חלק על הפני יהושע ודחה סברא זו, ונקט [כדברי החתם סופר הנ"ל] שרק לענין קבלת שכר נחשבים בני נח כאינם מצווים ועושים, אבל לענין עונשין הרי הם כמצווים ואינם עושים, ולכן יש בהם משום לפני עיור מן התורה, והביא שכן כתב הריטב"א (ע"ז ו. ד"ה מתניתין) בפירוש שלפני עיור בגוי הוא איסור תורה, ועוד כתב הריטב"א (שם ו: ד"ה תלמוד לומר) שבמכירה לנכרי או להשאיל ולתת לו דבר שהוא עושה בו עבירה או תקרובת לעבודה זרה, יש בכך משום לפני עיור דבר תורה.

ובעל להורות נתן (מוריה גליון שמח - שמג עמ' קיט אות ט) הקשה על הפני יהושע מהברייתא בסוגייתנו, שנקט רבי נתן איסור הושטת כוס יין לנזיר ואיסור הושטת אבר מן החי לנכרי יחד, ומשמע שכשם שהושטת כוס יין לנזיר איסור גמור היא משום 'לפני עיור', כך גם איסור הושטת אבר מן החי לנכרי איסור דאורייתא היא, ולא אסמכתא בעלמא.

לברך את בעל הבית בברכת המזון

בסוגייתנו מובא ששמעון העמסוני ויש אומרים נחמיה העמסוני היה דורש את כל ה'אתים' הכתובים בתורה, מה באו לרבות, אך כיון שהגיע לפסוק (דברים י יג) 'את ה' אלהיך תירא' פירש, שהיה ירא לרבות שום דבר ולהשוותו למורא המקום. עד שבא רבי עקיבא ודרש, 'את ה' אלהיך תירא' לרבות תלמידי חכמים. ומבואר בזה שגם תיבת 'את' הסמוכה לשם שמים באה לרבות אנשים, ומכאן למדו הראשונים גם לברכת בעל הבית בברכת המזון, וכמו שיבואר.

במסכת ברכות (מו.) מובא, אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, בעל הבית בוצע ואורח מברך, בעל הבית בוצע כדי שיבצע בעין יפה, ואורח מברך כדי שיברך את בעל הבית, מה מברך, יהי רצון שלא יבוש בעל הבית בעולם הזה ולא יכלם לעולם הבא, ורבי מוסיף בה דברים, ויצלח מאד בכל נכסיו ויהיו נכסיו ונכסינו מוצלחים וקרובים לעיר, ואל ישלוט שטן לא במעשי ידיו ולא במעשי ידינו, ואל יזדקר לא לפניו ולא לפנינו שום דבר הרהור חטא ועבירה ועון מעתה ועד עולם.

אה"ח 19/06/2018

לקום מפני רבו כמה פעמים ביום

יש אומרים שאין התלמיד חייב לעמוד לפני רבו רק שחרית וערבית, שלא יהא כבודו מרובה מכבוד המקום, שאין מקבלין עול מלכות שמים בקריאת שמע רק שחרית וערבית[עח], ודווקא בבית הרב, אבל בפני אחרים או שבאו פנים חדשות, שאין יודעין שעמד לפניו היום, חייב לעמוד כדי שלא יחשדוהו[עט]. ויש אומרים כיון שהשווה מוראו למורא שמים, דכתיב (דברים ו יג) 'את ה' אלהיך תירא', לרבות תלמידי חכמים, חייב לעמוד מפניו אפילו מאה פעמים ביום, דאטו אם אדם רואה פני שכינה כמה פעמים ביום, אינו חייב לעמוד ולהיות באימה ובמורא, הכי נמי הכא[פ].

אוצר החכמה

ערלה אסורה באכילה ובהנאה

הנוטע אילן מאכל, כל פירות שעושה אותו אילן שלש שנים משנטע, הרי הן אסורין באכילה ובהנאה, שנאמר (ויקרא יט כג) 'שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל', וכל האוכל מהם כזית לוקה מן התורה[פא].

כג.

הנוטע לצורך רבים חייב בערלה

הנוטע אילן בתוך שלו לצורך רבים[פב], חייב בערלה[פג]. שנאמר (ויקרא יט כג) 'ונטעתם' אפילו לרבים[פד]. אבל אם נוטע לרבים בתוך של רבים פטור מערלה[פה], ויש מחייבים[פו].

בארץ ישראל או בחו"ל

במה דברים אמורים שהנוטע לרבים חייב בערלה, בארץ ישראל, אבל בחוצה לארץ פטור[פז]. ויש אומרים שגם בחוצה לארץ חייב[פח].

[עח] **רמב"ם** (תלמוד תורה פ"ו ה"ח). [עט] **רמ"א** (יו"ד סי' רמב סעי"ז). [פ] **לבוש** (יו"ד סי' רמב סעי"ז). והוא דעת הרי"ף (קידושין לג.), וכתב הרא"ש (קידושין פ"ק סי' נו) שטעמו משום שבסוגייתנו השוה רבי עקיבא מורא החכם למורא המקום, וכן פסק הרשב"א (שו"ת, ח"ו סי' קמד). [פא] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פ"י ה"ט). **וכעי"ז** בשו"ע (יו"ד סי' רלד ס"ח). [פב] **היינו** שאמר שנותנו לרבים, ואינו כהפקר, שהפקר יכול כל אחד לזכות בו, אבל דבר שהוא של רבים הוא מיוחד לרבים, כמו בית הכנסת של רבים, והרבים קונים אותו באמירה שזה בכלל צדקה. חזו"א (דרעים, ערלה סי' ו ס"ק טו). דרך אמונה (שם פ"ק לה). [פג] **שו"ע** (יו"ד סי' רלד סכ"ה). ופסק כחכמים שמחייבים. ובירושלמי (ערלה פ"ג ה"ג) נאמר, שנחלקו רבי יהודה וחכמים בנוטע ברשות היחיד והוא של הרבה בני אדם כגון בירושלים. בית יוסף (שם ד"ה הנוטע נתון). [פד] **רמב"ם** (מעשר שני פ"י ה"ד). אף על פי שבסוגייתנו אמרו, שלרבנן ונטעתם ליחיד משמע, כתב רחמנא 'לכם' להביא הנוטע לרבים, לא חשש הרמב"ם לזה, כיון שלענין דינא אין נפקא מינה בזה, ותפס הרמב"ם הלשון שקרוב יותר בלשון רבים. כסף משנה, ר"י קורקוס. [פה] **חזו"א** (שם פ"ק טז), דרך אמונה (שם פ"ק לה). וכתב שלכן סובר הרמב"ם שפטור, משום שעומד ליעקר, כיון שזה מקלקל את רשות הרבים, ואין הרבים רוצים בזה. [פו] **רש"י** (ד"ה לנטיעה) (מנחות רמו סוף ה) שכן דעת החינוך, וכן הוא דעת הגר"א (יו"ד סי' רלד סוף סק"ו) וגם בחזו"א (שם) סתם כדברי האוסרים, ואת דעת הרמב"ם הביא בשם יש אומרים, דרך אמונה (עיין ההלכה פ"ק טו). [פז] **רמב"ם** (שם). שכיון שיש בזה מחלוקת, קיי"ל שכל המקיל בארץ הלכה כמותו בחו"ל. חזו"א (שם פ"ק יט). [פח] **טור** (שם) בשם הרא"ש, וכן פסק בשו"ע (שם) וטעמם שלא אמרו כל המקיל בארץ הלכה כמותו בחו"ל, אלא במינים ולא בשאר דברים. דרך אמונה (עיין ההלכה שם פ"ק סג). [פט] **רמ"א** (יו"ד סי' שלט סי"ט). וכמבואר בסוגייתנו שמותר לזר ליהנות בתרומה, שהרי

הנאה לישראל מתרומה

כהן השורף תרומה טמאה יכול ליהנות ממנה בשעת שריפתה, אבל זר אסור ליהנות ממנה בשעת שריפתה, אם לא שכהן נהנה עמו. אבל שאר הנאות שאינן מכלות אותה, מותרות אפילו לזרים[צ].

עירוב ושיתוף לנזיר ביין ולישראל בתרומה

אוכל שהוא מותר באכילה, אף על פי שהוא אסור לזה המערב, הרי זה מערב בו[צא] ומשתתף בו, כיצד משתתף הוא הנזיר ביין, וישראל בתרומה[צב]. ועכשיו שכולנו טמאי מתים, אין תרומה טהורה ראויה לשום אדם, ואין לערב בה[צג].

שער נזיר בנזיר טמא

כשמגלח הנזיר תגלחת טומאה, שערו אסור בהנאה, וטעון קבורה ואפרו אסור כאפר כל הנקברים[צד].

בנזיר טהור

לאחר שנזיר טהור מגלח, משליך שערו תחת הדוד שמבשל בו השלמים[צה].

לקצור תבואה קודם העומר להאכיל לבהמה

אסור לקצור בארץ ישראל מין מחמשת מיני תבואה קודם לקצירת העומר, שנאמר (ויקרא כג י) 'ראשית קצירכם', שיהיה תחלה לכל הנקצרים[צו], אבל תבואה שלא הביאה שליש, מותר לקצור ממנה להאכיל לבהמה[צז].

איסור סחורה בדברים האסורים באכילה דברים העומדים למאכל

כל דבר שאסור מן התורה, אף על פי שמותר בהנאה, אם הוא דבר המיוחד מערבין לישראל בתרומה. ביאור הגר"א (שם מו). [צ] **היינו** עירובי תחומין, אבל עירובי חצירות אין מערבין אלא בפת, משנ"ב (סי' שפו ס"ק מו). [צא] **רמב"ם** (פירוש פ"ק ה"ד), **שו"ע** (שם ס"ח). [צב] **משנ"ב** (שם ס"ק מז). [צג] **רמב"ם** (מזרעים פ"ו ה"ד). **ששער נזיר טמא הוא** מהדברים הנקברים. רמב"ם (פפלוי המוקדשין פי"ט ה"ח). [צד] **רמב"ם** (מזרעים שם ה"ג - ג). **ששער נזיר טהור הוא** מהדברים הנשרפים. רמב"ם (פפלוי המוקדשין שם ה"י). וכמבואר בסוגייתנו 'גידולו קדוש'. [צה] **רמב"ם** (ממרדין ומוסרין פ"ו ה"ג). [צו] **רמב"ם** (שם הט"ו). אולם מותר לתלוש בידים חטים גמורים, כדי להאכיל לבהמה. רש"י (ד"ה ומאכיל).

פניני הלכה

וכתב בספר הרוקח (הקדמה להלכות נרכות), מה שנהגו לברך לבעל הבית בברכת המזון, למדוה בתוספתא ממה שנאמר (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך', 'את' לרבות בעל הבית, כמו שדרשו בסוגייתנו 'את ה' אלהיך תירא' לרבות תלמידי חכמים. וכן הביא דרשה זו בספר המנהיג (הלכות קעודה עמ' רכג) בשם תוספתא, ובסמ"ג (עשין נג) כתב ששמע כי יש בברייתא כן בירושלמי. ובכל בו (סוף סי' כה) כתב שכן דרשו רז"ל, ובנוסח הברכה כתב הכל בו, שיאמר 'הרחמן הוא יברך בעל הבית הזה, אותו ואת ביתו ואת כל אשר לו כמו שנתברכו אבותינו אברהם יצחק ויעקב בכל מכל כל כן יתברך ונתברך כולנו יחד בברכה שלימה ונאמר אמן, יהי רצון מלפני אלהי השמים, שלא יבוש מורי בעל הבית הזה בעולם הזה ואל יכלם לעולם הבא, ויהיו נכסיו מוצלחים וקרובים לעיר, ואל יזדקק לפניו שום דבר חטא והרהור ועבירה ועון, ואל ישלוט שטן במעשי ידיו, ממרום ילמדו עליו זכות שתהא משומרת לשלום, ישא ברכה מאת ה' וצדקה מאלהי ישעו, וימצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם'.

דין ברכת האורח נפסק להלכה בשו"ע (או"ח סי' רלו ס"ו), ונוסח הברכה הוא, 'יהי רצון שלא יבוש בעל הבית בעולם הזה ולא יכלם לעולם הבא, ויצלח מאד בכל נכסיו, ויהיו נכסיו ונכסינו מוצלחים וקרובים לעיר, ואל ישלוט שטן לא במעשי ידיו ולא במעשי ידינו, ואל יזדקר לא לפניו ולא לפנינו שום דבר הרהור חטא ועבירה ועון מעתה ועד עולם'.

ובמשנה ברורה (שם סק"ה) **הביא בשם הלחם חמודות** (נרכות פ"ז דנרי חמודות סוף נג) שתמה למה אנו משנים נוסח ברכה זו ממה שאמרו בש"ס [ומשמע שכוונתו שמברכים היום רק 'הרחמן הוא יברך את בעל הבית הזה']. גם בסידור היעב"ץ (כפף שן נרכת עונד עמ' תלד) תמה שהאשכנזים מקילים לגמרי בברכה זו ואין אומרים אותה, ודקדק בביאורה והראה שאין בה תיבה לבטלה, ויש בה גם דברים על פי הסוד, ועל כן כתב שיש לומר דווקא בנוסח זה המוזכר בגמרא. אך בשולחן הטהור (שם סק"ג) לימד זכות על שאין מברכים ברכת האורח בזמן הזה, כי סומכים על שאומרים 'הרחמן הוא יברך את בעה"ב כמו שנתברכו אבותינו', וכל הברכות בכלל זה, ובזמן הגמרא לא היו אומרים כלל אלו הרחמן שאומרים בזמנינו, ולכן תיקנו ברכה מיוחדת לאורח. ולדעתו אין צריך לומר דווקא בנוסח שבגמרא.

ובערוך השולחן (שם ס"ג) כתב, שפשוט הוא שעכשיו שכל אחד מברך ברכת המזון, מחויב כל אורח לברך ברכה זו, אף שלא כיבדו בעל הבית בברכת הזימון. וכן כתב בשולחן הטהור (שם ס"ק) [וכן משמע בשעה"צ (שם סק"ק יד)]. ובהגדה של פסח מבית לוי (פ"ח עמ' ריח ס"ק) כתב, שאף בזמן הזה נשאר הדין כמו שהיה בזמן חז"ל, ורק האורח המזמן מברך את ברכת האורח, שעל אופן זה נתקנה התקנה. ובתורת חיים (סופר, שם סק"ג) כתב, שדווקא בזמן הגמרא שהיו מכבדים את האורח לברך ולהוציא את כולם ידי חובתם, היה צריך לברך את בעל הבית בברכה מיוחדת בעד הזימון שנתנו לו, אבל בזמן הזה שכל אחד מברך לעצמו, בטלה תקנת ברכה זו, וזהו הטעם שנוהגים שלא לאמרה אלא אומרים רק 'הרחמן הוא יברך את בעל הבית'.

ובספר זה השלחן (פ"ח סי' רח ס"ק) כתב, שמאד צריך להיזהר לומר הברכה בנוסח שבגמרא, כי הוא חיוב מדין הגמרא, וראוי לכל אחד ללמדה בעל פה כדי שתהיה שגורה על פיו.

כג.

אם יכולים קברנים ליטול שכר

בחתם סופר (שו"ת, או"ח סי' קכח) הביא, שרעק"א הקשה לבעל החוות דעת איך הותר לקברנים ליטול שכר על מלאכת קבורת המתים, והרי המתים אסורים בהנאה, ודינם כשוכר פועל לעשות עמו ביין נסך ששכרו אסור (ע"ז סג.). ותירץ לו החוות דעת שהנשכר לקבורת המת דומה לנשכר לשבור חביות של יין נסך, שכיון שבשבירתו ממעט התיפלה [הבל, דהיינו העבודה זרה], התיר רב נחמן (שם סג:) לשבור ותבוא עליו ברכה, וכך גם הנשכר לקבור את המתים, ממעט המתים שאינם קבורים ומותר להשתכר לשם כך.

והנה בסוגייתנו הקשו על רבי אבהו הסובר שבכל מקום שנאמר בתורה 'לא יאכל' גם איסור הנאה בכלל. שהרי באיסור חדש נאמר גם כן לשון זה, 'ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה' (ויקרא כג יד), ואין לומר שהחדש אסור בהנאה, שהרי שנינו (מנחות עא.) שמותר להאכיל לבהמה מהתבואה החדשה, הרי שמותר ליהנות ממנו הנאה של האכלה לבהמה, וקשה על רבי אבהו.

והקשה השואל לחתם סופר, שעל פי דבריהם נמצא שדבר שאסור בהנאה אסור אף ליטול שכר על מלאכה שנעשית בו אע"פ שאינו נהנה ממש מגופו, [והחוו"ד התיר רק אם נוטל שכר לאבדו], ואם כן יקשה על סוגייתנו למה הוצרכה להוכיח שהחדש מותר בהנאה מהמשנה שהתירה להאכיל חדש לבהמתו, והרי יכולים לדחות הראיה ממשנה זו, ולפרש שאין מאכיל לבהמתו אלא קשים שלא התמלאו בתבואה חדשה, ועדיף להוכיח שהחדש מותר בהנאה מהמשנה בשקלים (פ"ד מ"ח), שמבואר בה ששומרי ספיחים בשביעית נטלו שכרם מתרומת הלשכה, [ופירשו הרמב"ם והרע"ב (שם ד"ה ספיחים) שספיחים היינו תבואה העולה מאליה ממה שנשר בקציר, שהרי בשביעית אין זורעים תבואה חדשה, ונותנים שכר לשומרים שלא ילקטום עניים בשביעית, ומביאים מהם עומר בפסח ושתי הלחם בעצרת שאינם באים אלא מן החדש ומן הארץ, ולפיכך אנו צריכים לשכור שומרים לשמור מקצת הספיחים, שלא ינהגו בהם בני אדם הפקר בשנת השמיטה ולא נמצא ממה להביא העומר ושתי הלחם], ולדברי רעק"א והחוו"ד כל שאסור בהנאה אסור ליטול שכר על ההתעסקות בו שהרי הוא כנהנה ממנו, ואיך נטלו שכר על שמירת תבואה חדשה, אם כן מוכח ממשנה זו שהחדש מותר בהנאה.

והשיבו החתם סופר, שאין שכר העוסק באיסורי הנאה אסור, אלא האיסור הוא משום שהנשכר בכך רוצה בקיומו של האיסור, ודווקא בכגון עבודה זרה חמץ וכלאים יש איסור להיות רוצה בקיומו כיון שציותה התורה למהר ולאבדם, ורעק"א שהקשה מקבורת מת הוא משום שלדעתו גם במת יש איסור להיות רוצה בקיומו, כיון שהמדחה מתו וממהר להוציא את מיטתו למקום הקבורה בלי להשהותה, הרי זה משובח (מו"ק כג.), ולכן יש איסור להיות רוצה בקיומו. אבל באיסור חדש אפילו יהיה אסור בהנאה בודאי אין איסור להיות רוצה בקיומו, ואדרבה הקדוש ברוך הוא רוצה בקיומו עד יום הנף ואז יאכלו ענוים וישבעו, ולכן פשוט ששכרו מותר. וכתב החתם סופר, שבסברא זו יש ליישב גם קושיית רעק"א, ולומר שדווקא באיסורים שהטעם שרוצה בקיומו אסור בהם הוא משום חומר האיסור ההוא, אז שכרו אסור, שהרי הפועל רוצה בקיומו אם לא שהוא למעוטי תיפלה, אבל מת אין איסור הנאתו הגורם של איסור קיומו, אלא איסור קיומו הוא משום בזיונו או כפרה, ואילו לא היה צריך כפרה ולא היה שייך בזיון, לא היה מצוה לקוברו אע"פ שאסור בהנאה, והיה מותר לקיימו, ולכן אין שייך לאסור שכר המתעסק בקבורתו מטעם זה.

אך באחיעזר (שו"ת, מ"ב יו"ד סי' יט) כתב שאין תירוצו של החתם סופר מוסכם לכל הדעות, ויש סוברים שאיסור רוצה בקיומו הוא בכל איסורי הנאה, ולדעתם קשה למה אין איסור ליטול שכר על הקבורה. וגם על תירוץ החוות דעת הקשה שאין שייך מיעוט תיפלה במת, שאין דין לאבדו אלא לקברו. ותירץ הקושיא באופן אחר, שכיון שיש חיוב לקבור את המת, והקברן מתבטל ממלאכתו לצורך הקבורה, יכול הוא ליטול שכר בטלה. ומכל מקום לריוח הדבר כתב האחיעזר שעדיף שיקבל הקברן דמי קבורה מקופת העיר, שהוא שכר משמש בקודש שאינו עוסק בשום מלאכה אחרת, ובזה ירוויחו שאין מקבל שכר קבורה, וגם ירוויחו שלא למרר את האבלים ולהטיל כל אחד על מרי נפש.

איסור סחורה בנבילות וטריפות

בסוגייתנו הובאה המשנה (שביעית פ"ו מ"ד), שציידי חיה ועופות ודגים שנזדמנו להם שלא בכוונה מינים טמאים, מותרים למכור אותם לנכרים. וביארו בגמרא שאין איסור הנאה בחיה ועופות ודגים טמאים, שנאמר (ויקרא יא יא) 'ושקץ יהיו לכם', ותיבת 'לכם' מלמדת

למאכל, אסור לעשות בו סחורה[צז], או להלוות עליו[צח], ואפילו לקנותו להאכילו לפועליו[צט], ואפילו לקנותו להאכילו לפועליו[ק]. ויש מתירים כיון שאין סוחר בתולעים אלא באוכל[קי].

דברים העומדים לסחורה

ודווקא בדבר המיוחד למאכל אסור לסחור, אבל סוסים וחמורים וגמלים שסתמן עומדים למלאכה מותר לסחור בהם[קא].

דברים העומדים לאכילה, ומגדלם למשוח בהם

יש אומרים שהוא הדין שמותר לסחור בדברים טמאים שעומדין לאכילה, אם מגדלן למשוח עורות בשומנן, או למוכרן לישראל שימשח בהן, או שידליק בהם[קב]. ויש אומרים שדבר טמא המיוחד למאכל ודרך בני אדם לגדלן כדי לאכלן, אף על פי שאינו סוחר בדברים אלו למכרן לצורך אכילה אסור[קג].

חזיר

אבל חזיר אסור לגדל, אפילו כדי למשוח בהם עורות משום מעשה שהיה[קד], ואין צריך לומר לסחורה[קה].

עופות המדברים או מזמרים

מותר לגדל עופות המדברים[קו], ומותר גם להשתכר בהם[קז], וכן מותר לגדל ציפורים טמאים המנגנים[קח].

מאכל מתולע

יש אומרים שמאכל מתולע שאסור לאכלו מן התורה, אסור לקנותו כדי למכרו לעכו"ם[קט]. ויש מתירים כיון שאין סוחר בתולעים אלא באוכל[קי].

בדם או באבר מן החי

מותר לסחור בדם כיון דאיתקש למים[קיא], וכן מותר לסחור באבר מן החי שהוקש לדם[קיב].

להתעסק במכירת מינים טמאים

צייד

הצייד שנזדמנו לו חיה או עוף ודג טמאים וצדן, או שניצודו לו טמאים וטהורים, מותר למוכרן, אבל לא יכוין מלאכתו לטמאים[קיג]. וצריך למכרה מיד, ולא ימתין עד שתהא שמינה אצלו, וכן מותר לגבות דברים טמאים בחובו מן העובדי כוכבים, דהוי כמציל מידם[קיד].

למכור הטמאים לבד

יש אומרים שצייד שצד מינים טהורים וטמאים, לא ימכור הטמאים לבד והטהורים לבד, אלא ימכרם ביחד הטמא והטהור, שכיון שהוא צייד יאמרו שכיון מלאכתו להם[קטו]. אבל אם לא עלו בידו אלא טמאים בלבד, התירו לו למכור שאם לא נתיר לו יפסיד כל טרחו[קטז]. ויש מתירים גם למכור הטמאים לבד[קיז].

שאר כל אדם שצדו

ודווקא לצייד שאומנתו בכך התירו למכור מינים טמאים, אבל שאר כל אדם אף על פי שנזדמנו לו בצידה לא התירו לו למכרם[קיח], ויש אומרים שאפילו צייד שאינו קבוע וכל אדם שנזדמן לו מותר למכרם, אבל דרך מקח וממכר לקנות מינים טמאים כדי למכרם אפילו בהזדמן ואקראי בעלמא אסור, אלא שאם עבר ולקח לא קנסוהו רבנן שיהא אסור בהנאה[קיט].

נפלו לו בירושה, או שקיבל מתנה

אם נפלו לו בירושה מינים טמאים נחשב כנזדמנו לו ומותר למכרם[קכ]. וכן אם עובד כוכבים מביא לו מתנה דבר טמא, מותר לקבל ממנו ולמכרו דהוי כמו נזדמן[קכא]. אבל אסור לקנות דברים האסורים כדי ליתנו לגוי[קכב].

נזדמן לו נבילה וטריפה

מי שנזדמנה לו נבילה וטריפה בביתו, מותר למכרם ובלבד שלא יתכוין לכך[קכג]. יש אומרים שדווקא אותו שנזדמנו לו נבילה וטריפה יכול למכרו לעובד כוכבים מפני הפסד ממונו, אבל ישראל אחר אסור לקנות מחבירו הנבילה והטריפה כדי להרויח בה למכרה ביוקר לעובד כוכבים דהיינו נמי סחורה[קכד]. ויש מתירים, שכיון שהתורה התירה למכרו לעכו"ם מותר גם למכרו על ידי אחר, ששלוחו של אדם כמותו[קכה].

למכור הבשר של תיישים שנחר

הצריך לעורות התיישים, אסור לנחרם וימכור אחר כך הבשר לעובד כוכבים, דמקרי מכוין מלאכתו בדבר האיסור[קכו].

לבשל לנכרי דברים האסורים עבור שכר

אסור לבשל לנכרי דברים האסורים כשנוטל שכר טרחתו, שגם זה נקרא סחורה[קכז].

בדבר שאיסורו מדרבנן

כל דבר שאין איסורו אלא מדבריהם, מותר לעשות בו סחורה[קכח]. אבל דברים שיש בהם ספק איסור תורה, אסור לסחור בהם[קכט].

ביעור חמץ של גוי או של הקדש

יכול יהא חייב לבער מרשותו חמץ של גוי או של הקדש, תלמוד לומר (שמות יג ז) 'לא יראה לך', שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה[קל].

להחזיק בביתו חמץ של גוי, של הקדש, או של גר תושב

הא למדת שחמץ של הקדש או של גוי שהיה אצל ישראל, אפילו היה עמו בבית, הרי זה מותר מפני שאינו שלו, ואפילו היה החמץ של גר תושב שיד ישראל שולטת עליו[קלא], אין כופין אותו להוציא החמץ מרשותו בפסח, אבל צריך לעשות מחיצה גבוהה עשרה טפחים בפני חמצו של גוי שמא יבוא להסתפק ממנו, אבל של הקדש אינו צריך מפני שהכל פורשין מן ההקדש, כדי שלא יבואו לידי מעילה[קלב].

המניח חמץ ברשותו עובר בשני לאוין

המניח חמץ ברשותו בפסח אף על פי שלא אכלו עובר בשני לאוין, שנאמר (שמות יג ז) 'ולא יראה לך שאור בכל גבולך' ונאמר (שם יג יט) 'שאור לא ימצא בבתיכם', ואיסור החמץ ואיסור השאור שבו מחמצין עיסות אחרות, אחד הוא[קלג].

מותר לעשות סחורה בחֵלֶב

כל דבר שאסור מן התורה, אף על פי

[צז] שו"ע (יו"ד סי' קי ס"ב). ונחלקו הראשונים אם איסור זה הוא מדאורייתא, או מדרבנן, דעת התוספות (ד"ה שהוא מדאורייתא [ובמשנה למלך (מאכלות אסורות פ"ו יח)] כתב שכן היא דעת הרמב"ם]. והרשב"א (שו"ת ח"ג סי' רכג) כתב שהאיסור הוא שמא יבוא לאכול מהם, והקשה הט"ז (סק"ב), שלכאורה מדבריו משמע שהאיסור הוא דרבנן, והרי בסוגייתנו משמע שהאיסור הוא מן התורה, שהרי אמרו שלכן מותר לציידים למוכרם, דכתיב 'לכם' שלכם יהא, ומקשה הגמרא אי הכי אפילו לכתחילה יהיה מותר לסחור בהם, ומתרצת אמר קרא 'יהיו' בהוייתן יהיו. ותירץ הט"ז שהאיסור הוא מן התורה, אלא כיון שמצינו שהתורה התירה בפסוק 'לכם', והתורה אסרה בפסוק 'יהיו', הרי שהתורה מסרה דבר זה לחכמים שיבחרו מה יהיה אסור ומה יהיה מותר, והם אמרו שכל דבר שהוא עומד למאכל יש לאוסרו שמא יבוא לאוכלו, אבל דבר המיוחד למלאכה מותר. אולם בתרומת הדשן (סי' ו) כתב בשם גליון תוספות דהך דרשה הוה אסמכתא. [צח] **בתרומת הדשן** (שם) מסיק שמכוער הדבר להלוות על כותלי חזיר. ולהרשב"א (שם) שכתב שלכן אסור לעשות סחורה בדברים האסורים, כיון שיש לחוש שיבוא לאוכלו, יש איסור גמור גם בהלואה. ט"ז (סק"ג). [צט] **רמ"א** (שם). [ק] **ש"ך** (סק"ג). [קא] **תוספות** (ד"ה ממר קרפ). **ש"ך** (סק"ב). ואם יש מקומות שהוא עומד לאכילה, ויש מקומות שהוא עומד למלאכה, אינו אסור אלא במקום שהוא עומד לאכילה. והטעם שאיסור עשיית סחורה הוא שמא יבוא לאכול מהן, ודווקא כשמוכר לצורך אכילה יש לגזור שמא יבוא לאכול מהן כיון שהוא מוכר לאכילה, או שמא יבוא לטעום כדרך המוכרים לאכילה, אבל כשאינו מתעסק בו לצורך אכילה לא שייך לגזור. אי נמי אין לחוש שמא יבוא לאכול, כיון שאין אנו עוסקים ברשעים שאינם נזהרים שלא לאכול דברים אסורים, אלא הטעם הוא משום שהרואה שסוחר בדבר האסור לצורך אכילה, יחשוב שכשם שסוחר לצורך אכילה כך הוא אוכל מהם, ולכך מותר לסחור כשאינו מוכרם לאכילה, אף על פי שהוא דבר שדרך בני אדם לגדלם לאכלם. ש"ך (סק"ג). [קב] **ש"ך** (סק"ב) בשם התוספות (כ"ק פט: ד"ה לפ יגדל, וכן כתבו התוספות בסוגייתנו ד"ה ממר קרפ בתירוץ השני). והטעם שאיסור עשיית סחורה הוא שמא יבוא לאכול מהן, ודווקא כשמוכר לצורך אכילה יש לגזור שמא יבוא לאכול מהן כיון שהוא מוכר לאכילה, או שמא יבוא לטעום כדרך המוכרים לאכילה, אבל כשאינו מתעסק בו לצורך אכילה לא שייך לגזור. אי נמי אין לחוש שמא יבוא לאכול, כיון שאין אנו עוסקים ברשעים שאינם נזהרים שלא לאכול דברים אסורים, אלא הטעם הוא משום שהרואה שסוחר בדבר האסור לצורך אכילה, יחשוב שכשם שסוחר לצורך אכילה כך הוא אוכל מהם, ולכך מותר לסחור כשאינו מוכרם לאכילה, אף על פי שהוא דבר שדרך בני אדם לגדלם לאכלם. ש"ך (סק"ג). [קג] **ש"ך** (שם) בשם הרשב"א (שו"ת, ח"ג סי' רכג). וכתב שלכאורה כן משמע מהשו"ע שכתב אסור לעשות סחורה בדבר המיוחד למאכל, ויש לומר שכוונת השו"ע, אם הוא דבר המיוחד לעולם לאכילה, לאפוקי אם יחדו שלא לצורך אכילה. [קד] **ש"ך** (סק"ב). כמבואר בסוטה (מט:) כשצרו מלכי בית חשמונאי זה על זה, היה הורקנוס מבחוץ, ואריסטובלוס מבפנים, בכל יום ויום היו משלשלים דינרים בקופה ומעלים להם תמידים, היה שם זקן אחד, שאמר להם כל זמן שעוסקים בעבודה אין נמסרין בידכם, למחר שלשלו להם דינרים בקופה והעלו להם חזיר, כיון שהגיע לחצי חומה נעץ צפרניו, נזדעזעה ארץ ישראל ארבע מאות פרסה, אותה שעה אמרו ארור אדם שיגדל חזירים. [קה] **שו"ע** (שו"ת סי' מט ס"ג). [קו] **בית יוסף** (ויו"ד שם ד"ה כל הנכרים) **בשם הארחות חיים** (מאכלות אסורות פרק מה ד"ה ומסרו). [קז] **בית יוסף** (שם) שדינם כסוסים וחמורים, כיון שאינם עומדים למאכל, ודלא כארחות חיים שאסר. [קח] **שיורי ברכה** (סק"ג). וכן מותר לגדל תולעי משי שנותנים להם לאכול עלי תותים, ומותר גם לעשות סחורה במשי שמוציאים התולעים, וזה עדיף מחמור וגמל, שיש ערביים שאוכלים אותם, משא"כ אותם התולעים אין מי שיאכל אותם. דרכי תשובה (סק"י). [קט] **פתחי תשובה** (סק"ג) בשם הבית הלל (ויו"ד סי' פד סק"ג). וכן כתב בפמ"ג (שם שפ"ד ס"ק יח). [קי] **פתחי תשובה** (שם) בשם הפר"ח (שם סי' פד). ובפמ"ג (שם) ביאר בטעם האיסור, שכיון שאסור לסחור בדברים האסורים שמא יבוא לאכלן, גם בזה יש לחוש שמא יבוא לאכלן. אמנם בדרכי תשובה (סק"י) הביא שרוב הפוסקים הקילו בזה, והביא שכן נהגו לקנות ולמכור זיתים מתולעים ואין פוצה פה, שסומכים על הפר"ח. [קיא] **פתחי תשובה** (סק"ב) בשם הפרי תואר (סק"ד). [קיב] **פתחי תשובה** (שם) בשם החת"ס (סי' קו). [קיג] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פרק יז הי"ב). [קיד] **רמ"א** (יו"ד סי' קי ס"ב). וצריך למכרם מיד, ואסור להשהותם כדי להשתכר בהן, אבל לדמיו מותר להשהותן אפילו חזירים. **ש"ך** (סק"ק יח). [קטו] **בית יוסף** (ד"ה כל הנכרים) **בשם הארחות חיים** (מאכלות אסורות פרק מה ד"ה הנייד). וכן **פסק הש"ך** (סק"ט). [קטז] **ש"ך** (שם). [קיז] **בית יוסף** (שם), מכיון שהרמב"ם והטור לא חילקו בזה. [קיח] **ש"ך** (שם סק"ו) **בשם הבית יוסף** (שם). [קיט] **ש"ך** (שם סק"ו) **בשם שו"ת מנחם עזריה** (סי' כט). [קכ] **ש"ך** (שם סק"ה) **בשם התוספות** (ד"ה ממר קרפ), וכן משמע **בשו"ת מנחם עזריה** (שם). [קכא] **רע"א** (גליון הש"ע) **בשם שי למורא** (שו"ת, סי' יז). [קכב] **בית יוסף** (שם) **בשם הגהות מיימוניות** (מאכלות אסורות פ"ו אות ח). וביאר הבית יוסף בטעמו, משום דמתנה הוא כמו מכר (ב"מ פח.) שאם לא היה מקבל ממנו איזו הנאה, לא היה נותן לו מתנה. [קכג] **רמ"א** (שם). [קכד] **ב"ח** (אות ג), **ש"ך** (סק"ח). [קכה] **ט"ז** (סק"ג). [קכו] **ש"ך** (סק"ח) **בשם משאת בנימין** (סי' נה). [קכז] **רע"א** (גליון הש"ע) נשאר בזה בצ"ע וציין לשו"ת קול אליהו (סי' ס) ששם מסיק לאיסור. [קכח] **רמ"א** (שם). [קכט] **רע"א** (שם). [קל] **רמב"ם** (ממן ומלה פ"ד ה"ב). וכעי"ז **בשו"ע** (שו"ת סי' תמ ס"ב). [קלא] **ומפרש הרמב"ם** נכרי שכיבשתו היינו גר תושב. מגיד משנה. [קלב] **רמב"ם** (ממן ומלה פ"ד ה"ג). וכעי"ז **בשו"ע** (שם ס"ג). [קלג] **רמב"ם** (שם פ"ח ה"ג).

פניני הלכה

שלכם יהיו לכל הנאות, ומה שאסור למכרם לנכרי אלא בדיעבד כשנזדמנו לו לצייד ואסור לסחור בהם לכתחילה, הוא כיון שנאמר (שם) 'יהיו', לומר שבהוייתם יהיו האיסורים. וביאר בתוספות יום טוב (שם מ"ג), שלשון 'יהיו' משמע שבא לרבות איסורים, ולשון 'לכם' בא למעט, וכיון שריבה הכתוב ומיעט, מסרו הכתוב לחכמים, והם אמרו שלכתחילה אסור לסחור בהם, ואם נזדמנו לו באקראי מותרים.

להלכה פסק הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ו הט"ו) שכל דבר שאסור באכילה, אע"פ שמותר בהנאה אסור לעשות בו סחורה. עוד כתב (שם ה"י) 'זה הכלל כל שאיסורו מן התורה אסור לעשות בו סחורה, וכל שאיסורו מדבריהם מותר לעשות בו סחורה'. וכן פסק השו"ע (יו"ד סי' קי ס"ב). והט"ז (שם סק"ב) הביא דעת הרשב"א (שו"ת, ח"ג סי' רכג) שטעם האיסור בסחורה הוא משום חשש שמא יבוא לאכול מהם, וצידד בתחילה שהרשב"א סובר שהאיסור הוא מדאורייתא אלא שנתן טעם למה שאסרה התורה, וכעין דברי התוספות יום טוב הנזכרים, שכיון שריבה הכתוב ומיעט מסרו הכתוב לחכמים, והם אמרו שדבר האסור באכילה ראוי להיות אסור בסחורה שמא יבוא לאכלו, [אבל דבר המיוחד למלאכה מותר, עיי"ש]. אך במסקנתו נקט הט"ז בדעת הרשב"א שאיסור סחורה הוא מדרבנן, וכמו שכתב בתרומת הדשן (שו"ת, סי' ו) בשם גליון תוספות, שהדרשה שבסוגייתנו מ'יהיו' אינה אלא אסמכתא. ובמשנה למלך (מאכלות אסורות פ"ו הי"ח) צידד לבאר גם בדעת הרמב"ם שאפשר שאיסור סחורה אינו מן התורה, ומסיק שאיסור סחורה הוא מן התורה, וכתב שהחילוק לדינא בין הדעות הוא בספק איסור, שלדעת הסוברים שאיסור סחורה הוא מן התורה, גם ספק איסור יש לסחור בהם לכתחילה, הוא כיון שנאמר (שם) 'יהיו', לומר שבהוייתם יהיו האיסורים. וביאר בתוספות יום טוב (שם מ"ג), שלשון 'יהיו' משמע שבא לרבות איסורים, ולשון 'לכם' בא למעט, וכיון שריבה הכתוב ומיעט, מסרו הכתוב לחכמים, והם אמרו שלכתחילה אסור לסחור בהם, ואם נזדמנו לו באקראי מותרים.

להלכה פסק הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ו הט"ו) שכל דבר שאסור באכילה, אע"פ שמותר בהנאה אסור לעשות בו סחורה. עוד כתב (שם ה"י) 'זה הכלל כל שאיסורו מן התורה אסור לעשות בו סחורה, וכל שאיסורו מדבריהם מותר לעשות בו סחורה'. וכן פסק השו"ע (יו"ד סי' קי ס"ב). והט"ז (שם סק"ב) הביא דעת הרשב"א (שו"ת, ח"ג סי' רכג) שטעם האיסור בסחורה הוא משום חשש שמא יבוא לאכול מהם, וצידד בתחילה שהרשב"א סובר שהאיסור הוא מדאורייתא אלא שנתן טעם למה שאסרה התורה, וכעין דברי התוספות יום טוב הנזכרים, שכיון שריבה הכתוב ומיעט מסרו הכתוב לחכמים, והם אמרו שדבר האסור באכילה ראוי להיות אסור בסחורה שמא יבוא לאכלו, [אבל דבר המיוחד למלאכה מותר, עיי"ש]. אך במסקנתו נקט הט"ז בדעת הרשב"א שאיסור סחורה הוא מדרבנן, וכמו שכתב בתרומת הדשן (שו"ת, סי' ו) בשם גליון תוספות, שהדרשה שבסוגייתנו מ'יהיו' אינה אלא אסמכתא. ובמשנה למלך (מאכלות אסורות פ"ו הי"ח) צידד לבאר גם בדעת הרמב"ם שאפשר שאיסור סחורה אינו מן התורה, ומסיק שאיסור סחורה הוא מן התורה, וכתב שהחילוק לדינא בין הדעות הוא בספק איסור, שלדעת הסוברים שאיסור סחורה הוא מן התורה, גם ספק איסור יש לסחור בהם לכתחילה, הוא כיון שנאמר (שם) 'יהיו', לומר שבהוייתם יהיו האיסורים. וביאר בתוספות יום טוב (שם מ"ג), שלשון 'יהיו' משמע שבא לרבות איסורים, ולשון 'לכם' בא למעט, וכיון שריבה הכתוב ומיעט, מסרו הכתוב לחכמים, והם אמרו שלכתחילה אסור לסחור בהם, ואם נזדמנו לו באקראי מותרים.

להלכה פסק הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ו הט"ו) שכל דבר שאסור באכילה, אע"פ שמותר בהנאה אסור לעשות בו סחורה. עוד כתב (שם ה"י) 'זה הכלל כל שאיסורו מן התורה אסור לעשות בו סחורה, וכל שאיסורו מדבריהם מותר לעשות בו סחורה'. וכן פסק השו"ע (יו"ד סי' קי ס"ב). והט"ז (שם סק"ב) הביא דעת הרשב"א (שו"ת, ח"ג סי' רכג) שטעם האיסור בסחורה הוא משום חשש שמא יבוא לאכול מהם, וצידד בתחילה שהרשב"א סובר שהאיסור הוא מדאורייתא אלא שנתן טעם למה שאסרה התורה, וכעין דברי התוספות יום טוב הנזכרים, שכיון שריבה הכתוב ומיעט מסרו הכתוב לחכמים, והם אמרו שדבר האסור באכילה ראוי להיות אסור בסחורה שמא יבוא לאכלו, [אבל דבר המיוחד למלאכה מותר, עיי"ש]. אך במסקנתו נקט הט"ז בדעת הרשב"א שאיסור סחורה הוא מדרבנן, וכמו שכתב בתרומת הדשן (שו"ת, סי' ו) בשם גליון תוספות, שהדרשה שבסוגייתנו מ'יהיו' אינה אלא אסמכתא. ובמשנה למלך (מאכלות אסורות פ"ו הי"ח) צידד לבאר גם בדעת הרמב"ם שאפשר שאיסור סחורה אינו מן התורה, ומסיק שאיסור סחורה הוא מן התורה, וכתב שהחילוק לדינא בין הדעות הוא בספק איסור, שלדעת הסוברים שאיסור סחורה הוא מן התורה, גם ספק איסור יש

וכתב בשו"ע (שם) שאם נזדמנו לצייד חיה ועוף ודגים טמאים מותר לו למכרם לנכרי, וכתב הרמ"א שהוא הדין לכל אדם שנזדמנו לו נבילה וטריפה בתוך ביתו. וכתב הש"ך (שם סק"ח) בשם הב"ח, שדווקא אותו אדם שנזדמנו לו יכול למכרם לנכרי מפני הפסד ממונו, אבל ישראל אחר אסור לו לקנות מחבירו הנבילה והטריפה כדי להרויח בהם למכרם ביוקר לגוי, שגם זה בכלל איסור סחורה. והש"ך הביא ראיות לדברי הב"ח והסכים עמו. אבל הט"ז (שם סק"ג) חלק על חותנו הב"ח, ונקט שמותר גם לישראל אחר לקנות את הנבילה ולמכרה ולהרויח ממכירתה כסרסור.

ובכתב סופר (שו"ת, יו"ד סי' עד) נשאל מתלמידו שעבר לגור בעירו של חמיו, וראה שחמיו ושאר בעלי בתים שבאותה העיר מבשלים בשר למכור לנכרים הבאים לשתות בבית המשתה שלהם, ועל ידי זה שותים אצלם בחנותם, ולפעמים כשאינם מוצאים בשר כשר לקנות, קונים בשר טריפה הנמכר לנכרים, ועיניו כן ראו גם תמהו שעושים איסור, שאסור לעשות סחורה בטריפות, ולבו עליו דוי אם אמור יאמר, או לא ומוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים, שקרוב הדבר שלא ישמעו ולא יאזינו כי כבר הורגלו בכך, ואם יצטרכו להימנע מכך יבואו לידי הפסד, כיון שכמה פעמים לא נמצא בשר כשר כי העיר קטנה. ודן הכתב סופר במחלוקת הב"ח והש"ך עם הט"ז אם מותר לישראל אחד לקנות בשר נבילה שנזדמן לישראל אחר כדי למכרו לנכרים, שהרי בנידון זה היו בעלי הבתים קונים ספק, שספק דרבנן הולכים בו לקולא.

שמותר בהנאה, אם הוא דבר המיוחד למאכל, אסור לעשות בו סחורה, חוץ מן החלב, שהרי נאמר בו (ויקרא ז כד) 'יעשה לכל מלאכה'[וקלד]. ודווקא חלב של בהמה טהורה, אבל חלב של בהמה טמאה אסור לעשות בו סחורה[וקלה].

כג:

הנאה מגיד הנשה

ראה לעיל (כא.)[וקלו].

חולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה

ראה לעיל (כב.).

כד.

מצות שריפה לפסולי המוקדשין

מצות עשה לשרוף כל הקדשים שנטמאו, שנאמר (ויקרא ז יט) 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף', וכן הנותר מצות עשה לשורפו, שנאמר (שם ז יז) 'והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף', ובכלל הנותר, הפיגול וכל פסולי המוקדשין הכל נשרפין[וקלז].

מתי ישרפו

קרבן שנתפגל או נפסל ישרף במקדש מיד, וכל שפיסולו מספק תעובר צורתו ואחר כך ישרף במקדש[וקלח].

[קלד] **שו"ע** (יו"ד סי' קי סי"ט). [קלה] **ש"ך** (שם סק"ד). והטעם שבפסוק לא נזכר אלא חלב גבילה וטרפה, והוסיף, שמה שאסור לעשות סחורה עם חלב של טמאים, דווקא בחלב העומד לאכילה, אבל חלב העומד למשוח עורות מותר למוכרו. ודלא כארחות חיים (שם ד"ה כל) שהתיר לעשות סחורה בחלב חזיר, כיון שלא חילק הכתוב בין חלב טהורה לטמאה. [קלו] **שם** הובאו דעות הראשונים בזה, וראה שם בהערה, שיש פוסקים שכתבו שלכן התירו הרמב"ם בהנאה, כיון שלמד זאת מסוגייתנו, בק"ו מחלב שאע"פ שהאוכלו ענוש כרת מכל מקום הותר בהנאה, כל שכן גיד הנשה שאין האוכלו ענוש כרת, שמותר בהנאה. [קלז] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ט). [קלח] **רמב"ם** (שם ה"ג). [קלט] **רמב"ם** (מעשה הקרבנות פ"ו ה"ג). [קמ] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פי"ח ה"ג - ד). [קמא] **רמב"ם** (שם ה"י). [קמב] **רמב"ם** (מנחלין פי"ח ה"ג). [קמג] **רמב"ם** (מעשר שני ונטע רבעי פ"ג ה"ט). וברש"י (ד"ה היקפם) כתב שהפסוק 'לא בערתי ממנו בטמא', הוא וידוי בעלמא ואינו לאו, והאוכל מעשר שני בטומאה לוקה, מהלאו של (דברים יג יט) 'לא תוכל לאכול בשעריך', עיי"ש. וכן כתב הרמב"ן (השגות לספר המצוות שורש ח). [קמד] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פ"כ ה"ג). [קמה] **רמב"ם** (שם ה"ו). [קמו] **רמב"ם** (שם ה"ה). [קמז] **רמב"ם** (שם הכ"ט). וכמבואר בסוגייתנו אכל נמלה לוקה חמש. הגהות מיימוניות (אות ז).

מקום שריפתם

פסולי המוקדשין, ואימורים קדשים קלים שנפסלו, ופרים ושעירים של חטאות הנשרפות, אם אירע בהם פסול בין לפני זריקה בין לאחר זריקה, כגון שנטמאו או שיצאו חוץ לעזרה עד שלא הגיע זמנן לצאת, או שלן הבשר או לנו האימורין שלהן, שורפין אותם בתוך העזרה[קלט].

האוכל מקרבן פסול לוקה

כל קרבן שנאמר שהוא פסול, בין שנפסל במחשבה בין במעשה, בין שאירע בו דבר שפסלו, כל האוכל ממנו כזית במזיד לוקה, שנאמר (דברים יד ג) 'לא תאכל כל תועבה'. מפי השמועה למדו שאין הכתוב מזהיר אלא על פסולי המוקדשין[קמ].

אזהרת האוכל נותר ופיגול

האוכל כזית מבשר קדשים שנותר, במזיד חייב כרת, בשוגג מביא חטאת קבועה. והיכן הזהיר הכתוב על הפגול ועל הנותר, במלואים, שהרי נאמר שם (שמות כט לג) 'לא יאכל כי קדש הוא' להזהיר על כל שפסולו בקודש שהוא בלא תעשה על אכילתו[קמא].

לאו שבכללות

על לאו שבכללות אין לוקין[קמב].

האוכל מעשר שני בטומאה לוקה

האוכל מעשר שני בטומאה לוקה, שנאמר (דברים כו יד) 'ולא בערתי ממנו בטמא', בין שהמעשר טמא והאוכל טהור, בין שהמעשר טהור והאוכל טמא, והוא שיאכלנו בירושלים קודם שיפדה, שאינו לוקה על אכילתו בטומאה אלא במקום אכילתו, אבל אם אכלו בטומאה חוץ לירושלים מכין אותו מכת מרדות[קמג].

האוכל כזית שרץ לוקה

שרץ המים

האוכל כזית משרץ המים לוקה מן התורה, שנאמר (ויקרא יא מג) 'אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ ולא תטמאו בהם', הרי כלל בלאו זה שרץ הארץ ושרץ העוף ושרץ המים, אי זהו שרץ המים אלו הבריות הקטנות כמו התולעים והעלוקה שבמים והבריות הגדולות ביתר שהן חיות הים, כללו של דבר כל שאינו בצורת הדגים לא דג טמא ולא דג טהור כגון כלב המים והדלפון והצפרדע וכיוצא בהן[קמד].

שרץ הארץ

האוכל כזית משרץ הארץ לוקה, שנאמר (שם יא מא) 'וכל השרץ השורץ על הארץ שקץ הוא לא יאכל', ואי זהו שרץ הארץ כגון נחשים ועקרבים וחפשית ונדל וכיוצא בהן[קמה].

שרץ העוף

האוכל כזית משרץ העוף לוקה, שנאמר (דברים יד יט) 'וכל שרץ העוף טמא הוא לכם לא יאכלו', ואי זהו שרץ העוף, כגון זבוב או יתוש וצרעה ודבורה וכיוצא בהן[קמו].

אכל בריה שלימה

זה שאמרנו שאינו לוקה עד שיאכל כזית, היינו כשאכל כזית מבריה גדולה, או שצרף מעט מבריה זו ומעט מבריה זו שבמינה עד שיאכל כזית, אבל האוכל בריה טמאה בפני עצמה כולה, הרי זה לוקה מן התורה, ואפילו היתה פחותה מן החרדל, בין שאכלה מתה בין שאכלה חיה, ואפילו סרחה הבריה ונשתנית צורתה, הואיל ואכלה כולה לוקה[קמז].

אכל שרץ הכולל מינים שונים

הרי שהיתה הבריה משרץ העוף ומשרץ המים ומשרץ הארץ, כגון שהיו לה כנפים והיא מהלכת על הארץ כשאר שרצים והיתה רבה במים ואכלה, לוקה שלש מלקיות. ואם היתה יתר על זה מן המינין שנבראו בפירות לוקה עליה ארבע מלקיות. ואם היתה מן המינין שפרין ורבין לוקה חמש. ואם היתה מכלל עוף טמא יתר על היותה משרץ העוף לוקה עליה שש מלקיות. משום עוף טמא, ומשום שרץ העוף, ומשום שרץ הארץ, ומשום שרץ

פניני הלכה

בשר נבילות מבתי המטבחיים כדי למכרו לנכרים, וביאר סברת הב"ח והש"ך בארוכה, ונקט שגם הט"ז לא הקיל בזה אלא משום שסובר שלהלכה אין איסור סחורה בנבילות מן התורה אלא מדרבנן וכדעת הרשב"א, ומכל מקום בצירוף כמה סברות היתר כתב שהסומך על הט"ז במקום הפסד לא הפסיד, ובנידון זה שיש חשש קרוב שלא ישמעו ויאזינו, הנח להם ומוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים.

כג:

אם יש מצוה בהשלכת טריפה לכלב

כתב הראב"ע ביסוד מורא (פיקקפ יד), שיש שהכניסו במנין המצוות דברים שאינם אלא רשות, כגון 'לגר אשר בשעריך וגו' או מכור לנכרי' (דברים יד כא), וכן 'לכלב תשליכון אותו' (שמות כב ל). ובאמת אין חובה בדבר, אלא שאסרה התורה לאכול הנבילה והטריפה מהטעם שפירשה בתחילת הפסוק 'ואנשי קודש תהיון לי', ולא אסרה גם הנאה אלא רק אכילה, ולכן התירה לתת לגר ולמכור לנכרי ולהשליך לכלב. ודייק כן ממה שתיבת 'לכלב' נכתבה בפת"ח תחת הלמ"ד, והיינו לכלב הידוע, והוא הכלב שמזונותיו עליו, ואם כן אין כוונת הכתוב לצוות לתת טריפה לכלב, אלא להתיר להאכיל את כלבו בטריפותיו [וראה עוד בפירושו הארוך לשמות (שם) שביאר ראיה זו].

כעין דעה זו שהביא ראב"ע, המונה מצוה זו במנין המצוות, היא דעת ר"ש אבן גבירול שמנה באזהרותיו (מות עו) 'ותת נבילה לגר'. והרשב"ץ בזוהר הרקיע (שם) חלק על ר"ש אבן גבירול, וכתב שאין בזה מצוה כלל, אלא רק להקדים נתינה לגר למכירה לנכרי [כמו שמנה הסמ"ק (מצוה רמ) מצוה לתת נבילה לגר תושב, שנאמר 'לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה', ואמרו חכמים להקדים נתינה לגר למכירה לנכרי]. והגרי"פ פערלא (מצות לביאורו לספ"מ לרס"ג סי' ו) דן בזה, והביא שדעת הבה"ג כדעת הר"ש אבן גבירול למנות נתינת הנבילה לגר במנין המצוות, וכתב שכן משמע מהמכילתא ומרש"י, ומכל מקום כתב הגרי"פ שמדברי כל שאר הראשונים ז"ל נראה מבואר שסוברים שאינו אלא רשות, ולזאת לא מנאוה במנין המצוות.

ובמנחת חינוך (מצוה עג אות ו) הקשה, למה לא מנו [שאר] מוני המצוות נתינה לגר והשלכה לכלב במנין המצוות. וכתב בויען יוסף (סו"ס, יו"ד סי' ח), שכמו כן יש להקשות גם על המנהג, שלא שמענו מי שידקדק ליתן טריפה לכלב, אלא מוכרים אותה לנכרי. וכתב בויען יוסף שלכאורה נידון זה אם יש מצוה בנתינת הטריפה לכלב, תלוי במחלוקת חזקיה ורבי אבהו בה דנה הגמרא בסוגיות אלו, אם בכל מקום שנאמר בתורה 'לא יאכל' או 'לא תאכל' גם איסור הנאה בכלל. לרבי אבהו הסובר שגם איסור הנאה במשמע, עד שיפרט לך הכתוב היתר הנאה, הוצרך הכתוב 'לכלב תשליכון' להתיר טריפה בהנאה, ואם כן אין ללמוד מפסוק זה מצוה להשליך לכלב, אלא הוא רשות. אך לחזקיה הסובר שגם לולא פסוק זה לא היה במשמע 'לא תאכל' לאסור הנאה, לא הוצרך הכתוב להתירה, ועל כרחך פירוש הכתוב 'לכלב תשליכון' הוא למצוה, שצריך ליתנו לכלב מטעם שכתב רש"י בשם המכילתא שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה.

אך הקשה (שם אות ג) על חילוק זה, ממה שדנו בסוגייתנו מה חילוק להלכה יש בין חזקיה לרבי אבהו, וביארו שיש חילוק להלכה בדין חולין שנשחטו בעזרה, וקשה למה לא אמרו בגמרא שיש ביניהם גם חילוק זה, שלחזקיה יש מצוה בנתינת טריפה לכלב, ולרבי אבהו אין מצוה אלא רשות [וכתב שדוחק לומר שביקשו בגמרא לומר חילוק להלכה בעיקר מחלוקתם שחלקו בדרשת הכתוב לכלב תשליכון 'אותו']. ותירץ, שתליה זו במחלוקת חזקיה ורבי אבהו תלויה במחלוקת אחרת, שבמכילתא (פרשת משפטים מסכתא דנזיקין פ"כ) דרשו דרשה אחרת להיתר הנאה בטריפה, בקל וחומר מנבילה. ולפי דרשה זו גם לרבי אבהו יש מקום לדרוש 'לכלב תשליכון אותו' למצוה, כיון שאין פסוק זה נצרך להתיר הטריפה בהנאה. ולכן לא הוזכרה הגמרא חילוק זה בין חזקיה לרבי אבהו, כיון שהוא תלוי במחלוקת. אכן לפי הבבלי שלא דרש הקל וחומר שבמכילתא, נמצא שלרבי אבהו אין מצוה בהשלכת הטריפה לכלב, אלא רשות, וכיון שלהרמב"ם (מאכלות אסורות פ"י הט"ו) פסק להלכה כרבי אבהו, מיושב מנהגינו שאין מדקדקים להשליך טריפה לכלב דווקא.

כד.

גודל הזהירות מאכילת תולעים, ובדיקת החסה

בסוגייתנו מבואר שהאוכל נמלה לוקה חמש מלקיות, והוא הדין לכל שרץ הארץ, שתי מלקיות שנאמרו בכל השרצים, ועוד שלש שנאמרו בשרץ הארץ.

על פי זה כתב בבן איש חי (שנה ראשונה פרשת צו סכ"ז), 'יזהרו הנשים בבדיקת החזרת והכרפס, שכל תולע יש בו חיוב חמש מלקיות. והדבר הזה תלוי בצוואר האשה בעלת הבית, שכל בני הבית סומכים עליה בזה, ואם מקילה בבדיקה, אפשר שיהיה תלוי בצווארה חיוב מלקות יותר משערות ראשה, בפרט בהיות בני הבית מרובים, וביותר במקומות שהתולעים קטנים מצויים הרבה בירקות. מעשה בחכם אחד שנכנס בערב פסח לחצר אחת, וראה את האשה בעלת הבית, לפניה שני סלים גדולים מלאים חזרת, והיא רוחצת העלים של החזרת, ורואה אותם במהירות כלאחר יד, ומנחת בסל לפניה, ויאמר לה החכם, כמה שערות יש בראשך, אמרה לו לא מניתי אותם, ולפי דעתי אי אפשר למנותם, אמר לה שערות ראשך אפשר למנות, אך חיוב המלקיות אשר בצווארך אי אפשר למנות. אמרה לו מה אעשה, בני הבית מרובים ורוצים לאכול חזרת הרבה, כי ערב להם, אמר לה תשובה זו לא תצילך ביום הדין, על כן שמעי לעצתי, ותשליכי העלים כיון שהם צריכים בדיקה מרובה, ותיקחי הקלחים דווקא. ולכרפס תבדקי שיעור מועט לצאת ידי חובה דווקא. על כן בית שהאנשים האוכלים בו מרובים, והבודקים מועטים, יעשו כן, שלא לאכול הרבה כרפס, וליטול למרור רק מהקלחים ולא מהעלים'.

מקור הדברים שעדיף ליטול למרור מהקלח ולא מעלי החזרת הוא בדברי הכנסת הגדולה (יו"ד סי' פד הגב"י אות סג), שכתב שבמקומות אלו מצויים תולעים הרבה בחזרת, וצריך בדיקה יפה, מפני שהתולעים הם דקים וקטנים מאד, ומראיהם כמראה הירק עצמו, וכתב, מקודם הייתי אוכל מהחזרת על ידי בדיקה יפה, ועתה מקרוב משכתי ידי מכל וכל שלא לאכול חזרת אלא רק מהקלח שלה על ידי בדיקה.

וכן כתב בכרתי ופלתי (שם כללי ס"ק יט), שבירקות חיים כגון סלא"ט [חסה] וכדומה יש ספק תורה, ולפעמים צריך לבדוק פעמיים ושלש עד שמוצאים את התולע, וקשה להאמין לנשים או לאנשים מהירים במלאכתם שיאמרו שבדקום, וכתב שכך נהג בעצמו מיום עמדו על דעתו, שלא לאכול ירקות חיים כגון סלא"ט וכדומה על סמך בדיקת נשים או אנשים מהירים במלאכתם, וכן נכון לכל בעל תורה כי המכשול גדול בזה.

ובמנהגי החתם סופר (פ"י פ"ח) כתב, שכמה בחורים היו מופקדים על בדיקת החסה על ידי כלי ראיה שקורין 'שפעקטיף' [מיקראסקאפ]. וכתב עוד (פ"ז פ"ד) שזולת הירקות שאוכלים

המים, ומשום רומש על הארץ, ומשום תולעת הפירות, בין שאכלה כולה בין שאכל ממנה כזית, לפיכך האוכל נמלה הפורחת הגדילה במים לוקה חמש מלקיות[קמח].

אוצר החכמה

דעת הראשונים שעל שרץ אחד לוקה כמה מלקיות

ויש אומרים שאם אכל פוטיתא שהוא דג טמא קטן, לוקה עליו ארבע[קמט]. נמלה לוקה חמש[קנ], צרעה לוקה שש[קנא].

כד:

עצים ולבונה שנטמאו

מעלה יתירה עשו חכמים בקדשים, שהעצים והלבונה, אף על פי שאינן אוכלין, הרי הן מתטמאין כאוכל לענין הקרבנות, ויפסלו העצים והלבונה בטומאה זו למזבח ואין מקריבין אותן[קנב].

טמא שאכל קדשים

טמא שאכל אימורין חייב כרת[קנג].

טהור שאכל קדשים טמאים

אדם טהור שאכל כזית מקדשים שנטמאו לוקה, שנאמר (ויקרא ז יט) 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל', והוא הדין לשאר הקרבנות שאם אכל כזית מלבונת המנחה שנטמאה אחר שנתקדשה בכלי לוקה, אחד קדשים שנטמאו לפני כפרה או לאחר כפרה, בין שנטמאו באב הטומאה או בולד הטומאה של דברי תורה, אבל אם נטמאו בטומאות של דבריהם אינו לוקה על אכילתן, אבל מכין אותו מכת מרדות[קנד].

אכילת איסור שלא כדרך הנאתו בכל האיסורים חוץ מבשר בחלב וכלאי הכרם

כל האוכלין האסורין אינו חייב עליהם עד שיאכל אותן דרך הנאה, חוץ מבשר בחלב וכלאי הכרם לפי שלא נאמר בהן אכילה, אלא הוציא איסור אכילתן בלשון אחרת בלשון בישול, ובלשון הקדש, לאסור אותן ואפילו שלא כדרך הנאה[קנה].

מתי נחשב שלא כדרך הנאתו

כיצד, הרי שהמחה את החלב וגמעו כשהוא חם עד שנכוה גרונו ממנו, או שאכל חלב חי, או שעירב דברים מרים כגון ראש ולענה לתוך יין נסך, או לתוך קדרה של נבילה ואכלן כשהן מרין, או שאכל אוכל האסור אחר שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם הרי זה פטור, ואם עירב דבר מר בתוך קדרה של בשר בחלב, או ביין כלאי הכרם ואכלו חייב[קנו]. וכן אם אכל הבשר בחלב אחר שהסריח ונתבטל מאוכל אדם חייב[קנז].

נותן טעם לפגם בבשר בחלב

יש אומרים שאף שבכל האיסורים אם נתערב דבר איסור פגום במאכל של היתר אינו אוסר, כיון שהוא נותן טעם לפגם[קנח], מכל מקום בבשר בחלב שחייבים עליו גם שלא כדרך הנאתו, גם נותן טעם לפגם אוסר[קנט]. ויש אומרים שגם בבשר בחלב ובכלאי הכרם, נותן טעם לפגם מותר[קס].

כשהמאכל הוא טוב, ואוכלו בלא הנאה

אם המאכל מצד עצמו הוא טוב, אלא שהוא אוכל אכילה גסה, יש להסתפק אם נחשב לשלא כדרך הנאתו, אבל בליעת האיסור, אינו נחשב שלא כדרך הנאתו, ולכן אסור לבלוע דבר האסור לצורך רפואה במקום שאין סכנה[קסא].

הנהנה ממאכל האסור בהנאה

כל מאכל שהוא אסור בהנאה, אם נהנה ולא אכל, כגון שמכר או נתן לעכו"ם או לכלבים, אינו לוקה ומכין אותו מכת מרדות[קסב].

להתרפאות מאיסורי הנאה שלא כדרך הנאתן

בשלש עבירות החמורות ראה להלן (כה.).

בשאר האיסורים [חוץ מכלאי הכרם ובשר בחלב]

חולה שיש בו סכנה מותר להתרפאות באיסורי הנאה, שהתורה אמרה (ויקרא יח ה) 'וחי בהם' ולא שימות בהם. ושלא במקום סכנה, בדרך הנאתו אסור, ושלא כדרך הנאתו כגון מניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו שאין דרך הנאתו אלא באכילה, וכן בשאר איסורין מותר, שכל האיסורין שאסרה תורה לא אסרה אלא כדרך הנאתן, משום שכתוב בהם לשון אכילה דהיינו דרך הנאתן, ורבנן הוא שאסרום בהנאה אפילו שלא כדרך הנאתן, ובמקום צער אף על פי שאין בו סכנה לא גזרו[קסג].

[קמח] **רמב"ם** (פס פ"ג מכ"ג). דבר זה תלוי במחלוקת הראשונים, דלדעת רש"י בסוגייתנו האוכל שרץ לוקה כפי מספר הלאוים שנאמרו באותו שרץ. לעומת זאת דעת הרמב"ם (ספר המצוות שורש המצויני) שאין לוקין על דבר אחד שנאסר בכמה אזהרות אלא פעם אחת, לפי שריבוי האזהרות על דבר אחד אינם באים אלא לחזק את האיסור, ולא להרבות במלקות, ועל פי שיטתו מפרש הרמב"ם שפוטיתא הוא מין שרץ שיש לו תכונות גם של שרץ הארץ גם של שרץ העוף וגם של שרץ המים, ולפיכך יש כאן שמות של איסורים שונים, ומשום כך לוקים על אכילתו כמה מלקיות. אולם בהשגות הרמב"ן (שם) מוכיח מסוגייתנו שפוטיתא אינו אלא שרץ המים, עיי"ש. והראב"ד השיג על הרמב"ם שלא שמענו מימינו נמלה הגדלה במים ולא שרץ העוף הגדל במים, ואילו מצאו חכמים מין זה לא היו משנים מפוטיתא לנמלה ומנמלה לצרעה. [קמט] **שנים** משום הלאוים שכתובים בשרץ, שנאמר (ויקרא יא מג) 'אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ, ולא תטמאו בהם ונטמתם בם'. שהדגים הטמאים הם גם כן קרויין שרץ, ושני לאוים משום הלאוים שכתובים בדגים טמאים, אחד בויקרא (יא י-יא) 'וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת בימים ובנחלים מכל שרץ המים ומכל נפש החיה אשר במים שקץ הם לכם. ושקץ יהיו לכם מבשרם לא תאכלו ואת נבלתם תשקצו'. והשני בדברים (יד י) 'וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת לא תאכלו טמא הוא לכם'. [קנ] **שנים** משום הלאוים שכתובים בשרץ שהם כוללים כל השרצים, והנמלה גם היא שרץ הארץ, ואחד מ'וכל השרץ השורץ על הארץ שקץ הוא לא יאכל' (ויקרא יא מא), ואחד מ'כל הולך על גחון לכל השרץ השורץ על הארץ לא תאכלום' (שם יא מב), ואחד מ'לא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ הרומש על הארץ' (שם יא מד). [קנא] **חמש** של שרצים, ואידך (דברים יד יט) 'כל שרץ העוף' לפי שהיא מעופפת. מגיד משנה. והוא כפירוש רש"י בסוגייתנו וכדעת הרמב"ן בהשגות. וביאר המגיד משנה, שלכן הזכירו מינים אלו בסוגייתנו לרבותא, שאף על פי שהם קטנים ביותר לוקין עליהם כל אלו המלקיות. וכתב בערוך השולחן (יו"ד סי' פד ס"ד), ואין כגון ראש ולענה לתוך יין נסך, או לתוך קדרה של נבילה ואכלן כשהן מרין, או שאכל אוכל האסור אחר שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם הרי זה פטור, ואם עירב דבר מר בתוך קדרה של בשר בחלב, או ביין כלאי הכרם ואכלו חייב[קנז]. וכן אם אכל הבשר בחלב אחר שהסריח ונתבטל מאוכל אדם חייב[קנז].

נותן טעם לפגם בבשר בחלב

יש אומרים שאף שבכל האיסורים אם נתערב דבר איסור פגום במאכל של היתר אינו אוסר, כיון שהוא נותן טעם לפגם[קנח], מכל מקום בבשר בחלב שחייבים עליו גם שלא כדרך הנאתו, גם נותן טעם לפגם אוסר[קנט]. ויש אומרים שגם בבשר בחלב ובכלאי הכרם, נותן טעם לפגם מותר[קס].

כשהמאכל הוא טוב, ואוכלו בלא הנאה

אם המאכל מצד עצמו הוא טוב, אלא שהוא אוכל אכילה גסה, יש להסתפק אם נחשב לשלא כדרך הנאתו, אבל בליעת האיסור, אינו נחשב שלא כדרך הנאתו, ולכן אסור לבלוע דבר האסור לצורך רפואה במקום שאין סכנה[קסא].

לשאול שאם אתה מחייבו על לאו דמשנה תורה בפני עצמו, אם כן גם האוכל בהמה טמאה או עוף טמא לחייב שתים, שהרי גם הם נשנו במשנה תורה, אמנם הטעם הוא דוודאי כל לאו שנשנה במשנה תורה ומחדש דבר בענין מצוה זו אין מחשיבים אותו בפני עצמו, שנכתב בשביל החידוש, ולכן בבהמות ועופות יש חידושי דינים במשנה תורה, אבל שרץ המים שבמשנה תורה לא לבד שלא הוסיפה דבר, אלא גם נכתבה בקיצור מאד, א"כ בא להוסיף לאו. [קנב] **רמב"ם** (ליקוטי מזמח פ"ו ה"ח). [קנג] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פי"ח ה"ח). [קנד] **רמב"ם** (שם ה"ג). [קנה] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פי"ד ה"י). ופסק כרבי יוחנן בסוגייתנו, וכלישנא בתרא. כסף משנה. וראה עוד במשנה למלך (פסולי המוקדש פי"ב ה"ח) אריכות דברים בזה. [קנו] **רמב"ם** (שם ה"ח). [קנז] **ערוך השולחן** (יו"ד סי' פו ס"ג). וכן משמע מהרמב"ם אלא שלא חש להאריך בזה. [קנח] **כמבואר** בשו"ע (יו"ד סי' קג ס"ח). [קנט] **פלתי** (סי' פו ס"ק טו). וכמבואר ברמב"ם (שם) שאם עירב דבר מר בתוך קדירה של בשר וחלב או ביין של כלאי הכרם ואכלו חייב. [קס] **חוות דעת** (סי' קג ס"ק), וראייתו שבשו"ע (שם) לא חילק, וכתב 'כל דבר שטעמו פגום אינו אוסר', ומה שכתב הרמב"ם שאם עירב דבר מר בבשר בחלב, הרי זה אסור, היינו דווקא כשגוף האיסור לא נסרח, אלא שהוא חי או שעירב בו דבר מר, ואין זה מחמת שנפקע עצם האיסור, שהרי כשיבשל החֵלֶב או יוציא הדבר המר יתחייב, וכשאוכלו באופן זה נחשב לשלא כדרך הנאה, וחייב רק בבשר בחלב ובכלאי הכרם, אבל כשהדבר בעצמו נסרח, שהחסרון הוא לא באכילה אלא בגוף האיסור, באופן זה נפקע ממנו שם האיסור לגמרי, ואפילו אם יחזור ויתקנו בדברים המתבלים לא יחזור לאיסורו, ובזה פטור גם בבשר בחלב ובכלאי הכרם. [קסא] **פתחי תשובה** (יו"ד סי' קנה סק"ו). [קסב] **רמב"ם** (שם פ"ח הט"ז). כמבואר בסוגייתנו, שכל איסורין שבתורה אין לוקין עליהם אלא דרך הנאתן, וכל דבר הראוי לאכילה, אין דרך הנאתו אלא דרך אכילה כתיקנו. [קסג] **לבוש** (יו"ד סי' קנה ס"ג). וראה עוד מגיד משנה.

פניני הלכה

בראש השנה לסימנא טבא, והחסה למרור בליל פסח, לא בא שום עלה ירק כל השנה על שולחנו של החתם סופר, מחמת חשש תולעים.

כד:

תרופה ממאכלות אסורות אם צריך לכרכה בתוך טבלית

בגמרא אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן, כל איסורים שבתורה אינו לוקה עליהם אלא אם כן אכלם כדרך הנאתם. וכן פסק הרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ד ה"י - יא), 'כל האוכלים האסורים אינו חייב עליהם עד שיאכל אותן דרך הנאה, חוץ מבשר בחלב וכלאי הכרם לפי שלא נאמר בהן אכילה, אלא הוציא איסור אכילתן בלשון אחרת בלשון בישול ובלשון הקדש, לאסור אותן ואפילו שלא כדרך הנאה. כיצד, הרי שהמחה את החלב וגמעו כשהוא חם עד שנכוה גרונו ממנו, או שאכל חלב חי, או שעירב דברים מרים כגון ראש ולענה לתוך יין נסך או לתוך קדרה של נבילה ואכלן כשהן מרין, או שאכל אוכל האסור אחר שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם, הרי זה פטור, ואם עירב דבר מר בתוך קדרה של בשר בחלב או ביין כלאי הכרם ואכלו, חייב'. ומבואר מדבריו שכל אופני אכילה אלו חשובים אכילה שלא כדרך, ובשאר איסורים מלבד בשר בחלב וכלאי הכרם פטור אם נכוה גרונו מחום המאכל, או שעירב בו דברים מרים, או שאכלם אחר שהסריחו והבאישו.

ופסק בשו"ע (יו"ד סי' קנה ס"ג), שאין מתרפאים בשאר איסורים כדרך הנאתם שלא במקום סכנה, אבל שלא כדרך הנאתם, מותר, חוץ מכלאי הכרם ובשר בחלב שאסורים אפילו שלא כדרך הנאתם ואין מותרים אלא במקום סכנה.

על פי זה כתב מהרי"א הלוי (שו"ת, מ"מ סי' נג) בדבר מה שנשאל אודות הרה"ק מסקווירא שחלה על רגליו, ופקודת הרופאים חזקה עליו ליקח לרפואה שומן דגים העשוי מדגים טמאים, בכדורים, ונשאל אם יש מקום להתירם כיון שלא היתה סכנה בחולי. והשיב שיש להתיר, כיון שאכילתם כרוכים בכדורים אינה כדרך אכילה, וחולה שאין בו סכנה מותר להתרפאות באיסורי תורה שלא כדרך אכילתו וכאמור.

והנה במשנה למלך (מאכלות אסורות פי"ד ה"ג) הסתפק במה שנפסק להלכה (שו"ע או"ח סי' תעה ס"ג) שמצה שכרכה בסיב ובלעה לא יצא בה ידי חובתו, שאף על פי שאין צריך שיטעם טעם מצה, מ"מ אין דרך אכילה בכך, וכמבואר להלן (קטו: ורמ"א רפ"ב ר"ה כרכן). אם נאמר כן גם באיסורים, שאם כרך דבר איסור בסיב וכיוצא בזה הרי הוא פטור, שכשם שבמצות עשה שציותה התורה לאכול הדין הוא שאם כרכו בסיב לא יצא כיון שלא נגע בגרונו, אף באיסורים שאמרה התורה שלא לאכול, אם כרכם בסיב, שלא נגעה אכילת האיסור בגרונו לא עבר על ציווי המלך. וחילק בין כרכו בחזרת שהוא מין מאכל ואינו חוצץ והרי זו דרך אכילה, לבין כרכו בסיב שחוצץ. והוכיח כן מדברי הרמב"ם (מאכלות הטומאה פ"ג ה"ה) שכתב שהכורך כזית מבשר נבילת העוף הטהור בחזרת וכיוצא בה ובלעו, אף על פי שלא נגע בגרונו הרי זה טמא, ואם כרכו בסיב ובלעו הרי זה טהור [אמנם בחידושי הגר"ח הלוי (על הרמב"ם, שם) כתב שטומאת נבילת עוף אינה טומאת אכילה אלא טומאת מקום, ועיין מנחת חינוך (מצוה קפח), וראיית המשנה למלך מדברי הרמב"ם תלויה במחלוקת זו].

וכתב מהרי"א הלוי שלא זכה להבין דברי המשנה למלך, שהמשנה למלך סבר שגזירת הכתוב היא שצריך שתיגע המצה בגרונו, ולכן הסתפק אם אומרים כן גם באיסורים. אבל בשו"ע מבואר שהטעם שאין יוצאים ידי חובת אכילת מצה במצה הכרוכה בסיב אינו משום שצריך שתיגע בגרונו, אלא מפני שאין דרך אכילה בכך, ואם כן פשוט שגם לענין איסורים נחשבת אכילה הכרוכה בסיב כאכילה שלא כדרכה ופטורים עליה, ככל אכילה שלא כדרך וכמבואר בסוגייתנו. ומסיק בצירוף עוד צדדי היתר שאין שום חשש איסור באותה רפואה, עיי"ש.

ובמנחת יצחק (שו"ת, מ"ט סי' עט) דן בדבר וויטאמינים שהרופאים נותנים לצורך חיזוק הגוף, ועושים אותם מכבד ובשר של נבילות וטריפות, ויש מהם טובים לחיך ויש מהם מרים. וכתב שיש מקומות שהרופאים נותנים וויטאמין בטבליות, והמה מצמחים ולא מנבילות וטריפות, וכשיכולים להשתמש בהם אין להשתמש בחששות איסור. אך אם אי אפשר בענין אחר אלא באותם שעשויים מנבילות וטריפות, אם החולה בא לכלל חולה שיש בו סכנה מותר לו להתרפא בכל איסור ואפילו באלו הטובים לחיך, ובלבד שהרפואה היא רפואה בדוקה ואי אפשר במרים. ואם אינו אלא חולה שאין בו סכנה, מותר לו ליטול רק רפואות מרים. וכתב שאולי יש עצה גם בטובים לחיך לבקש הרוקח להשים בהם דבר מר שלא יקלקל רק את טעמם, ויהיה גם לזה דין מר, ואז יש לעשות כן גם לחולה שיש בו סכנה, והביא במנחת יצחק מהמהרש"ם (שו"ת, מ"ד סי' קנג, מ"ה סי' י ובמפתחות שם) שכתב להתיר לחולה חסר דם [בלוטארס] לשתות אייזען וויין מר על ידי שפופרת, כיון שהוא שלא כדרך אכילתו. והיינו בצירוף שני צדדי ההיתר, שהוא שלא כדרך אכילתו בעצם, וגם שאוכלים אותו על ידי שפופרת, ולכן יש לעשות כן גם בנידון זה.

וכעין זה כתב בלהורות נתן (שו"ת, מ"מ יו"ד סי' פו) לענין תרופה שיש בה תערובת חמץ וצריך ליטלה בפסח, שאם כרכה בנייר או קאפסול אין זה דרך אכילה ואין בזה איסור, וכמו שהעלו במשנה למלך הנ"ל ובחתם סופר (שו"ת, או"ח סי' נ), והוא הדין בתרופה של חמץ שטעמה מר אם יכרכנה בנייר לא יהיה איסור בדבר, ועיי"ש שהאריך בזה.

אך במנחת שלמה (שו"ת, מהדו"ת סי' קה, מ"ג סי' קג) הביא דברי בעל הדברי הלל (פוסק) שכתב שכיון שדרכם של רפואות להתקבל ע"י אלו האובלאטין [קפסולות], הרי דרכם בכך ואין זו חציצה, ותקנתם קלקלתם שאם לא היה כורך את אבקת התרופה באובלאטין היה נחשב שלא כדרך אכילה, ועי"ז שכורכים את הסמים בתוך האובלאטין גרע משום שבכך החשיבו לאוכל. וחלק המנחת שלמה על סברא זו וכתב שאינה נכונה כלל, שהרי מכל מקום גם עכשיו אינו אוכל את הרפואה בדרך אוכל והנאה, אלא נוטלה לצורך רפואה

אהח 19/06/2018

לאכול שרץ שרוף לצורך רפואה

מותר לשרוף שרץ או שאר דבר איסור ולאכלו לרפואה, אפילו חולה שאין בו סכנה[קסד], חוץ מבעצי עבודת כוכבים[קסה] ובשר בחלב[קסו].

משקים היוצאים מערלה

משקין היוצאין מפירות ערלה אסורים כמותן, ואין לוקין עליהן, חוץ מיין ושמן של ערלה, ויין של כלאי הכרם, שלוקין עליהן כדרך שלוקין על הזיתים ועל הענבים שלהן[קסז].

שכר העשוי משעורים של חדש

יש אומרים שאפילו לפוסקים שחדש אסור בחו"ל מדאורייתא, מותר לשתות שכר העשוי משעורים של חדש, וטעמם שמשקים היוצאים הם זיעה בעלמא, ואין בזה רק איסור דרבנן, ובאיסור דרבנן יש להקל בחדש בחו"ל[קסח], ויש אוסרים[קסט]. והמיקל יש לו על מי לסמוך[קע].

בשר בחלב אסור באכילה ובהנאה

בשר בחלב אסור לאכלו מן התורה, ואסור בהנאה וקוברין אותו, ואפרו אסור כאפר כל הנקברין, והאוכל כזית משניהם מהבשר והחלב שנתבשלו כאחד לוקה, ואף על פי שלא בישל[קעא].

כלאי הכרם ובשר בחלב שלא כדרך הנאתן

כלאי הכרם ובשר בחלב איסורן מן התורה אפילו שלא כדרך הנאתן, שבשנים אלו לא כתוב לשון אכילה, דגבי כלאי כרם כתיב (דברים כב ט) 'פן תקדש', וכל הנאות במשמע. וגבי בשר בחלב נאמר שלש פעמים לא תבשל, ואחד מהם ואמר שלכן אין לוקים עליהם משום שהם זיעה בעלמא, ופירוש דברי אביי, שודאי זה נקרא דרך הנאתו, שהרי להוציא משקין מתבואה ופירות אין לך דרך הנאתו יותר מזה, ומעשים בכל יום יוכיח, אלא משום שהם זיעה בעלמא, כלומר שנשתנו מעיקר הפרי ואין זה הפרי שאסרה תורה, והתורה חייבה רק על שמן ויין, אבל בשאר כל הפירות והתבואות שכשעשה מהם משקין נשתנו לגמרי והוה כזיעה בעלמא נגד עצם המאכל, ולכן אין בזה מלקות, אבל איסור תורה יש בזה. וכן כתב הרמב"ם (שם) שמשקים היוצאים מהם אסורים כמותם. [קע] **ביאור** הלכה (פ' משפט ד"ה לף מזמן).

[קעא] **רמב"ם** (שם פ"ט ה"ח). בסוגייתנו דנה הגמרא מנין למדנו שבשר בחלב אסור באכילה ובהנאה, ולמדנו שיטת איסי בן יהודה, ובחולין (קטו:) מביאה בזה הגמרא מחלוקת תנאים. אולם לכל השיטות בשר בחלב אסור באכילה ובהנאה. מגיד משנה. [קעב] **לבוש** (שם), וכעי"ז ברמב"ם (שם פי"ד ה"י). וכעי"ז בשו"ע (שם ס"ג). [קעג] **הקדמה** לדינים אלו, בסוגייתנו אמר רבא תרי קראי כתיבי, כתיב (דברים כב ט) 'פן תקדש המלאה' [משמע מילוי ותוספתו אסור, אבל עיקר הזרע שהיה מקודם לא נאסר] וכתיב (שם) 'הזרע' [דמשמע זריעה עצמה דהיינו גם הזרע הראשון נאסר], הא כיצד זרוע מעיקרא [שזרע מתחלה באיסור נאסר מיד גם הזרע הראשון] בהשרשה. אבל זרוע ובא [שכבר היה זרוע מקודם לכן בהיתר כגון המעביר עציץ נקוב בכרם] הוסיף מאתים אין לא הוסיף מאתים לא [שאין עיקרן נאסר אלא התוספת ולכן צריך שיוסיף אחד ממאתים כדי שלא יתבטל בהיתר, דכלאי הכרם בטלים במאתים ואחד]. ובפירוש הגמרא נחלקו הרמב"ם והר"ש (בלשון פ"ז מ"ז). דעת הרמב"ם שלעולם אין כלאי הכרם אוסרים, ואינם נאסרים, עד שיהיו ענבים כפול, שזו תבואת הכרם שבתורה, והתבואה אוסרת ונאסרת משתשריש. וכן אם קדם וזרע מין אחד בהיתר, ואח"כ זרע לידו מין שני באיסור, אין המין הנזרע בהיתר נאסר אלא אם כן הוסיף מאתים [והזריעה נחשבת לאיסור הנאה, לפיכך אין מתרפאין מהן אפילו שלא כדרך הנאתן אלא במקום סכנה משום וחי בהם, ושלא במקום סכנה אסורין אפילו שלא כדרך הנאתן[קעב].

כה.

מתי כלאי הכרם נאסרים

מאימתי תבואה או ירק מתקדשין משישרישו[קעג], ענבים משיעשו כפול הלבן[קעד], שנאמר (דברים כב ט) 'המלאה הזרע אשר תזרע', ותבואת הכרם עד שיזרע זה, ויהיה זה תבואה[קעה].

זרע תבואה כשהענבים עדיין לא הגיעו לכפול

דין התבואה כרם שלא הגיעו ענביו להיות כפול הלבן אלא עדיין הן בוסר, וזרע בתוכו ירק לצורך זה, בענבים כשיגיעו לפול, אז נחשבת כזריעה, ובתבואה משתשריש], ולכן אם התבואה קדמה, אינה נאסרת אלא אם כן הוסיפה מאתים, אבל הנזרע באיסור נאסר בהשרשה [שבענבים היינו כשיגיע לפול], ולכן אם הכרם קדם נאסרת התבואה בהשרשה, אבל הכרם אינו נאסר עד שיהיה כפול, אף שהכרם קדם ולא הוסיף מאתים, שכיון שאינו נחשב תבואת הכרם קודם שיגיע לכפול נאסר מיד, שאז נחשב כהשרשה בתבואה. גם דעת הרמב"ם שאם נאסר מיד, כגון תבואה שנשרשה בכרם שהגיעו ענביו לכפול שנאסרה התבואה בהשרשה, נאסר גם הקש של התבואה, וכן כרם שהגיעו ענביו לכפול בשעה שכבר זרוע כלאים, שנאסרו הגפנים בבישולם כפול, נאסר העץ של הגפן שכיון שנאסר ההיתר נאסר גם העץ. אבל היכא שאין ההיתר נאסר, כגון זורע בכרם שהגיעו ענביו לכפול, ואנו אוסרים הענבים כשהוסיפו מאתים אז העץ מותר, ואם לא הגיעו הענבים לכפול בשעה שהתבואה זרועה ואנו אוסרין את התבואה בהוספת מאתים הקש מותר, וכן כשבגפן נאסר רק התוספות העצים מותרים, אף אם הוסיפו הרבה. אבל דעת הר"ש שהנזרע באיסור נאסר בהשרשה אף בכרם, ואין צריך שיגיעו ענבים כפול, אבל אם הכרם קדם וזרע בהיתר, אינו נאסר אלא אם כן הביא כפול. וגם בתבואה יש דין זה, שאם התבואה קדמה אינה נאסרת אלא אם כן הביאה שליש, ואף על גב שהענבים הגיעו לכפול, נמצא שתבואה שלא הביאה שליש שקדמה מקדשת ואינה מתקדשת, וכן כרם שקדם ולא הגיעו ענביו לכפול מקדש ואינו נתקדש, וכשם שכרם המגיע לכפול נאסר אף שלא הוסיף מאתים כמו כן תבואה שהביאה שליש נאסרת אף שלא הוסיפה מאתים. נמצא שיש כאן ארבע מחלוקות בין הרמב"ם לר"ש בעיקר הדברים, א. מה נחשב בסוגייתנו 'זרוע מעיקרו', ומה נחשב ל'זרוע ובא', לרמב"ם זרוע מעיקרו היינו כשהם היו כלאים כשענבים הגיעו לכפול, ולר"ש 'זרוע מעיקרו' היינו כאשר זרעו לכתחילה באיסור. ב. לרמב"ם לעולם אין ענבים אוסרים ונאסרים עד שיגיעו לכפול. ולר"ש תלוי אם נזרע באיסור אוסר ונאסר מיד, ואם נזרע בהיתר אינו נאסר עד שיגיעו לכפול. ג. לרמב"ם תבואה לעולם נאסרת בהשרשה, ולר"ש אם התבואה נזרעה בהיתר, התבואה נאסרת רק כשתביא שליש. ד. לרמב"ם ענבים אוסרים את התבואה רק כשיביאו שליש, אלא שמשום קנס אסרו את התבואה, גם קודם שיגיעו לכפול, ולר"ש מה שנאמר השיעורים בענבים כפול, ובתבואה כשליש, היינו שהוא עצמו יאסר, אבל לגבי לאסור את המין השני, אוסר גם קודם שיעור זה. וכל זה הוא על פי הדרך אמונה (כלאים פ"ה ה"ק נד) וראה שם שהאריך להביא מסקנות היוצאות לדינא לפי כללים אלו. [קעד] ואין אנו בקיאים בשיעור פול הלבן שיש כמה מינים גדולים וקטנים, ושיעורו מוקדם לשיעור עונת המעשרות בענבים. דרך אמונה (שם ס"ק עז). [קעה] **רמב"ם** (כלאים פ"ה ה"ג). וכן הוא בשו"ע (יו"ד סי' רצו ס"ט). ואין נקרא תבואת הכרם עד שיהא כפול הלבן שאז ראוי לאכילה קצת. דרך אמונה (ס"ק עטו). [קעו] **רמב"ם** (שם ה"ד). [קעז] **דעת הר"ש** (שם), שענבים קודם שיגיעו לכפול, אוסרים ואינם נאסרים. [קעח] **חזו"א** (כלאים סי' ג ס"ק כה, דיני הכרם אות לו סק"ט). וטעמו כיון שיש אומרים שאין מין אחד בכרם נאסר כלל, אלא אם זרע עוד ב' מינים נוסף על הכרם, וגם אם זרע ב' מינים יש להקל, כיון שאינם במפולת יד שאין איסורן אלא מדרבנן לדעת הרבה פוסקים, ולדעת ר"י אף איסור דרבנן אין בזה. דרך אמונה (ס"ק עו). [קעט] **רמב"ם** (שם). שכיון שנטעו בהיתר לא גזרו עליו. דרך אמונה (ס"ק פח). [קפ] **ראב"ד** (שם). ודעת הגר"א שגם הרמב"ם מודה לזה, שהם אסורים באכילה מדרבנן. דרך אמונה (שם). [קפא] **רמב"ם** (שם). [קפב] **רמב"ם** (שם הט"ו). [קפג] **ראב"ד** (שם). וכתב בכסף משנה שאין הכרע בדבר. ודעת החזו"א (שם ס"ק נג) שגם הרמב"ם מודה לזה, שכיון שלא השרישו, הרי הם כאילו מונחים בכד, ובזה לא קנסו כלל. [קפד] **רמב"ם** (שם).

דין הענבים

אבל הבוסר מותר[קעט], ויש אומרים שמותרים רק בהנאה ולא באכילה[קפ]. ואם עקר הזרע קודם שיעשו הענבים כפול הלבן, הרי זה מותר בהנאה[קפא].

זרע תבואה סמוך לכרם ועקרם קודם שהשרישו

ענבים שנעשו כפול הלבן, וזרע בצדן תבואה או מיני ירקות, ולקט הזרע קודם שישריש, הרי זה מותר בהנאה[קפב], ויש אומרים שמותר גם באכילה[קפג]. ואם השרישו אסור בהנאה ובאכילה[קפד].

או תבואה והשרישו, הרי זה לא קדש, ואף על פי כן קונסין אותו ואוסרין הזרע[קעז], ויש אומרים שהזרע אסור מעיקר הדין[קעז], והמיקל לא הפסיד[קעח].

פניני הלכה

בלבד, וגם פשוט שלא שייך כלל הטעם שהחשיבו לאוכל, משום שהוא עפר בעלמא. אך להלכה כתב שהצדק עם הדברי הלל שאין שום עדיפות בכריכה זו, שהסברא נותנת שעכ"פ כיון שדרך לקיחת הסמים היא בכריכת האובלאטין, אינם חוצצים כלל, והרי זה כשותה את הסמים עצמם במינם. ולכן כתב שאם הסמים מרים ואין החיך נהנה מהם, הרי זה שלא כדרך אכילה שמותר בחולה שאין בו סכנה, ואין הכריכה בקאפסולה מעלה ולא מורדת.

אכילת מצה שלא כדרך אכילה

כתב במשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ב ד"ה ים למקור), שכשם שהאוכל דבר איסור שלא כדרך אכילתו והנאתו אינו חייב עליו מן התורה כמבואר בסוגייתנו, כמו כן באכילת מצוה כגון פסח ומצה, אם אכלם שלא כדרך אכילה, כגון שעירב בהם דבר מר וכדומה, לא יצא ידי חובתו. והעלה בצ"ע, ומסיק שלא מצא דבר זה מפורש בפוסקים.

בכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' נו אות ג, ועי"ע יו"ד סי' יח) האריך בענין זה, והוכיח כמו שצידד במשנה למלך שבכל המצוות התלויות באכילה אינו יוצא עד שיאכלם כדרך הנאתם. אולם לענין מרור כתב שיש להסתפק אם יוצא שלא כדרך הנאתו, כיון שיש אומרים שלא נאמר בתורה לשון אכילה במצות מרור [עיין שאגת אריה (שו"ת, סי' ק) ושאר אחרונים בדעת הרא"ש, שמעיקר הדין מדאורייתא וכן מדרבנן בזמן הזה אין צריך לאכול כזית מרור ודי בכל שהוא, כיון שהתורה לא כתבה לשון 'אכילה' על מצות המרור], ולכן יוצאים ידי חובת אכילתה גם כשאכל באכילה שלא כדרכה, עיי"ש. וכן האריך להוכיח בזכרון יצחק (שו"ת, סי' נח - ס). ובמהרי"א הלוי (שו"ת, מ"ח סי' נב) ובחסד לאברהם (שו"ת מהדו"ת, סי' נה) הוכיחו כן מדברי השו"ע (או"ח סי' תעה ס"ג) שכתב שמי שכרך המצה בסיב ואכלה, לא יצא ידי חובתו כיון שאין דרך אכילה בכך, ומבואר שאם אכל מצה שלא כדרך אכילה לא יצא. אבל במחזה אברהם (שו"ת, מ"ח סי' קכט) כתב, שאם כרכן בסיב גרע יותר ממי שאכלן שלא כדרך אכילה, משום שבטלה דעתו אצל כל אדם. ועיין מה שכתב בזה בברכי יוסף (שם קק"ד). וראה במה שהובא בדיבור הקודם בענין אכילה שלא כדרכה בכרכן בסיב.

אך בתורת חיים (חולין קכ. ד"ה למס) כתב, שבמצוות עשה יוצא ידי חובתו גם באכילה שלא כדרך הנאתו, והטעם משום שאכילה שלא כדרך הנאתה חשובה אכילה, אלא שלא חייבה התורה על אכילה שאין בה הנאה, ורק באיסורים פטרה התורה מאכילה כזו, אבל מצוות לאו ליהנות ניתנו, ולכן גם כשאכל שלא כדרך ההנאה ולא נהנה, קיים מצותו, וכמו שבבלע מצה יצא. וכן העלה גם בשער המלך (מאכלות אסורות פ"ח ה"ו ד"ה ודע דנפרק), שרק לענין איסורים שבתורה אין אכילה שלא כדרך הנאה חשובה אכילה לחייב עליה, אבל במצות עשה לא אמרה התורה אלא קום אכול, וכיון שאכל יצא ידי חובתו גם אם לא אכל כדרך ההנאה, ובזה פשט את ספיקו של המשנה למלך (הנ"ל) אם נאמר במצות עשה כגון מצה וקרבן פסח שאם אכלו שלא כדרך הנאה שאינו יוצא בו ידי חובתו, וכתב המשנה למלך שמסתבר שכמו שבמצות לא תעשה לא חשובה אכילה להתחייב עליה, כמו"כ במצות עשה לא חשובה אכילה לצאת בה ידי חובתו. ולפי האמור כתב בשער המלך שיש לחלק בין מצות עשה ללא תעשה וכמבואר. גם בפמ"ג (או"ח סי' תעה פ"ק יח) כתב שנראה ששיטת הרשב"ם שהאוכל מצה ומרור שלא כדרך אכילה יצא. ובמנחת אלעזר (שו"ת, ח"ד סי' יז) דחה ראייתו מדברי הרשב"ם, והסתפק בדעת המשנה למלך אם עירב במצה דבר מר כרוש ולענה, והוא בטבעו אוהב לאוכלה כך, אם חשוב כאוכל שלא כדרך אכילתו כיון שלרוב העולם הוא שלא כדרך אכילה, והעלה שאין דעתו בטלה אצל כל אדם ויוצא באופן זה ידי מצות מצה.

כה.

רופא שמרפא על ידי ענייני עבודה זרה

בגמרא אמר רבין אמר רבי יוחנן, בכל האיסורים מתרפאים, חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים. ונתבאר בגמרא שהמקור לכך שאין מתרפאים בעבודה זרה, הוא ממה שנאמר (דברים ו ה) 'ואהבת את ה' אלהיך וגו' ובכל נפשך' וגו', ומכאן שחייבים למסור את הנפש כדי שלא לעבוד עבודה זרה.

בשבט הלוי (שו"ת, מ"ג סי' קו) נשאל בדבר רופא שהוא גלח, ועושה ניתוחים בלי סכין ניתוח, ונתבררה אמיתת הענין שעושה הכל ע"י שמעביר אצבעו על מקום החתך כמה פעמים, אם מותר ללכת אצלו ולהתרפא, כיון שיש חשש שמרפא בלחש ע"ז אשר איסורו מפורש בשו"ע (יו"ד סי' קנה ס"ח), וכמבואר בסוגייתנו שאין מתרפאים בעבודה זרה.

המעביר עציץ נקוב בכרם

אסור לעבור בעציץ נקוב שזרוע בו ירק בתוך הכרם[קפה], ואם הניחו[קפו] תחת הגפן[קפז], ונשתהה שם בארץ כדי להוסיף אחד ממאתים[קפח], הרי זה קידש[קפט].

כיצד משערין שיעור מאתים

אהח 19/06/2018

כיצד משערין שיעור אם הוסיף מאתים, רואין ירק זה, או מין תבואה זה, או גפן זה[קצ], אילו היו נחתכין, לכמה זמן היו זקוקין כדי להתייבש עד שלא תשאר בהם לחות כל שהיא, ואם היו צריכין מאה שעות, אם כן כשנשתהה בארץ חצי שעה הרי זה הוסיף מאתים ואסור. ובפחות מכן מותר[קצא]. ויש אומרים שגם בחצי שעה יכול לשער, כגון שעוקר ירק אחד ושוקלו בשעת עקירה, ולאחר חצי שעה יחזור וישקלנה, דאם פחתה מידתו עכשיו ממתי שעקרו באחד מתוך עשרים מדות, ידע דבחצי שעה מוסיף אחד מעשרים מידה[קצב].

להתרפאות בשלש עבירות החמורות במקום סכנה

מי שחלה ונטה למות ואמרו הרופאים שרפואתו בדבר פלוני מאיסורין שבתורה עושין, ומתרפאין בכל איסורין שבתורה במקום סכנה, חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכת דמים שאפילו במקום סכנה אין מתרפאין בהן, ואם עבר ונתרפא, עונשין אותו בית דין עונש הראוי לו[קצג].

הטעם שאין מתרפאים בשלש עבירות אלו

ומנין שאפילו במקום סכנת נפשות אין עוברין על אחת משלש עבירות אלו, שנאמר (דברים ו ה) 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך', אפילו הוא נוטל את נפשך, והריגת נפש מישראל לרפאות נפש אחרת או להציל אדם מיד אנס, דבר שהדעת נוטה לו הוא שאין מאבדין נפש מפני נפש, ועריות הוקשו לנפשות שנאמר (שם כב כו) 'כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה'[קצד].

רופא גוי שאמר לישראל קח מים אלו של עבודה זרה

עובד כוכבים שבא לרפאות את ישראל, ואמר לו, קח ממים אלו או מאילן פלוני שהם של עבודת כוכבים, אסור[קצה]. אבל אם אמר לו קח ממים אלו או מאילן זה, ולא הזכיר לו שם עבודת כוכבים, אף על פי שאין מאותן מים ואותו אילן מצויים אלא של עבודת כוכבים מותר, כיון שלא שנתבאר לעיל בהקדמה. [קפט] **רמב"ם** (שם הכ"ג). וכן הוא בשו"ע (יו"ד סי' קנ"ו). [קצ] **חזו"א** (כלאים סי' ד סק"כ) הביא שכן משמע מהירושלמי. [קצא] **רמב"ם** (שם הכ"ג). [קצב] **ראב"ד** (שם הכ"ח), מאירי (ד"ה מלמד). ראה בחזו"א (כלאים סי' ד ס"ק יט) הנפקא מינה למעשה בין שני סוגי המדידות. [קצג] **רמב"ם** (יסודי התורה פ"ה ה"ו). [קצד] **רמב"ם** (שם ה"ז). [קצה] **וכמבואר** בסוגייתנו, שאסור להתרפאות בעצי אשירה. ביאור הגר"א (משנה יח). [קצו] **כתב** הט"ז (סק"ג) שבשביל לאסור צריך שני תנאים, א. שיזכיר לו שם האליל. ב. שיאמר לו אין לך רפואה אלא ממים אלו. אבל בהזכרת שם אליל לבד אין איסור, שיש לתלות שאמר לו זאת רק לסימן היכן נמצאים אותם המים, וגם כאשר אמר לו אין לך רפואה אלא ממים אלו, ולא הזכיר לו שם אליל, גם כן אין איסור. אולם דעת הדרישה (משנה ג) שאם ניכר מדבריו שמכוין לשם אליל אסור, אף על גב שאינו מזכיר שם אליל, וגם אינו אומר שאין לו רפואה אלא מאלו, כגון שיש מים ועצים אחרים, והוא אומר לו קח תלה הרפואה במה שהן עבודות כוכבים[קצז]. ויש אוסרים גם בזה, אפילו באומר לו הבא עלים סתם, והביא לו מעצי אשרה[קצח]. והסכמת הפוסקים כסברא ראשונה[קצט].

להתרפאות ביין נסך

יין נסך בזמן הזה, מותר להתרפאות בו ולעשות ממנו מרחץ אף על פי שהוא כדרך הנאתן, ובלבד שלא יאכל וישתה האיסור, הואיל והוא חולה שאין בו סכנה[קצט]. אבל לחולה שיש בו סכנה מותר לשתותם[ר].

כה:

הרינת הרודף כשרודף אחר חבירו להרגו

הרודף אחר חבירו להרגו, אפילו היה קטן, שהוא בן ט' שנים ויום אחד, ואפילו הוא שוגג, שאינו יודע שהנרדף הוא חבירו, ואפילו הוא אנוס, כגון שהוא רץ אחריו ואינו יכול לחזור, הרי זה נהרג עליו ואין מוחלין לו על דמו[קצי]. ואפילו הוא קטן, שהוא בן ט' שנים ויום אחד, ואפילו הוא שוגג, שאינו יודע שהנרדף הוא חבירו, ואפילו הוא אנוס, כגון שהוא רץ אחריו ואינו יכול לחזור, הרי זה נהרג עליו ואין מוחלין לו על דמו[קצי]. ואפילו הוא קטן, שהוא בן ט' שנים ויום אחד, ואפילו הוא שוגג, שאינו יודע שהנרדף הוא חבירו, ואפילו הוא אנוס, כגון שהוא רץ אחריו ואינו יכול לחזור, הרי זה נהרג עליו ואין מוחלין לו על דמו[קצי].

פניני הלכה

והשיב, שבסתם גוי הבא לרפא בלחש אין חוששים לאיסור ואין אנו מחזיקים שהוא לחש בשם ע"ז, ורק מין האדוק כגלח והוא מרפא בלחש, מחזיקים שהוא לחש ע"ז ואסור להתרפאות אפילו במקום סכנה. ומ"מ אין האיסור משום אביזרייהו דע"ז עצמם, שא"כ גם כשאינו אדוק לע"ז שאינו אלא ספק, היה לנו לאסור ולהחמיר בספק אביזרייהו דע"ז, אלא האיסור הוא שמא יבוא להימשך אחריהם ולומר שיש ח"ו ממש בעבודה זרה, ולכן לא אסרו אלא כשידוע שמזכיר לחש, והיינו שידוע לנו שמרפא בלחש אלא שספק אם מזכיר בלחש שם ע"ז, שבסתם גוי הולכים לקולא, ובמין הולכים לחומרא. ולפי זה היה מקום להקל במקום שאין רגליים לדבר שמזכיר לחש בכלל, לפי שיש בזה כעין ספק ספיקא, ספק אם מרפא ע"י לחש או שאינו מרפא כלל על ידי לחש, וגם אם מרפא על ידי לחש יש ספק אם מזכיר שם ע"ז, וכיון שעיקר האיסור אינו אלא משום שיבוא להימשך אחריהם, באופן זה לא שייך לאסור, כיון שאין לתלות בשם ע"ז.

ומ"מ כתב שבנידון השאלה הוא חמור קצת מכל לחש, שאילו היה מרפא וחותך כדרך הרופאים אלא שהיה מזכיר איזה לחש, או שהיה עושה עוד בידיו ומצליח הרבה, היה מקום לצדד להתיר על מה שכתב בהג"ה במרדכי (ע"ז סי' תמטו) שאם הם עושים רפואה כדרכה עם תחבושת וסמים, אלא שלוחשים על המכה, גם אם מזכירים שם ע"ז אין חשש, כי פעולת הרפואה גורמת את הריפוי ולא הלחש, והביאור כנ"ל, שכיון שכן לא יבואו להימשך אחריהם ויתלו את הרפואה בסממנים ולא בעבודה זרה. אבל ברופא זה שכל גישתו לחולה היא בלתי טבעית, אף על פי שאין ידוע שמזכיר לחש בכלל, מ"מ ידוע שאינו עושה פעולות רפואה הרגילות, א"כ יש דברים בגו שעובד עם כוחות על טבעיים, וכיון שהוא מין גלח יש לחשוש לכוחות ע"ז ושמות הטומאה, ושיבואו להימשך אחריו.

אצר החכמה

ובסוף דבריו כתב שטוב לחקור אחריו אם מזכיר לחש, ואולי עושה כן קודם שנכנס לרפא את החולה או בעודו בביתו, שאז הדבר מפורש בפוסקים להחמיר. אולם אם נתברר שאינו מזכיר לחש כלל, אולי הוא מין ממיני הכישוף או אחיזת עינים, ובזה אינו פוסק לא איסור ולא היתר, ובכל אופן טוב שלא ללכת אחרי דברים כאלה.

גם במנחת יצחק (שו"ת, מ"ו סי' פ) נשאל בדבר רופא זה, וכתב שיש לדון בו משום שלשה איסורים: א. משום דרכי האמורי. ב. משום כישוף. ג. משום מזכיר שם ע"ז. ובכל אלו יש אריכות דברים, ולהלכה יש לחשוש בכומר שכל לחשיו הם על ידי עבודה זרה, ואסור להתרפא אצלו בכל רפואה שאינה על פי דרך הטבע בסממנים ותחבושות אפילו בסכנת נפשות, ובסתם גוי צריך עוד עיון גדול למעשה מכל אשר האריך שם, ויש להתיישב הרבה בהגיע לתור הלכה למעשה, והרופא חולים ישמור אותנו שלא יצטרכו ח"ו לכל זה. והביא מדברי האחרונים שהזהירו שלא להתרפא מן הגויים כלל בדברים שאינם טבעיים, ובסוף דבריו כתב שאחרי כן נשאל בשאלה זו גם מאת הרה"ג מאיר כ"ץ [והוא השואל בשו"ת שבט הלוי הנ"ל], והוא הוסיף לצרף מכתב מהכומר הרופא הנ"ל, והכותרת של המכתב 'Spiritual Church of science' [הכנסיה הרוחנית של מדע], וכותב במכתבו 'שהוא אך אמצעי של האדון ורואים בו הכח של האדון' על ידו, ושחלק מהרפואה היא מהאמונה שבליבם אל 'האדון', וכשהדבר נוגע לסכנה ופיקוח נפש, רפואתו הוא על ריפוי הסדר רוחני, דהיינו שצריך ליתן להם חלקי עצות האיך לנהוג ברפואה הנ"ל. והגם שאינו מפרש כ"כ אל מי כיון בזה 'האדון', אבל ברור שכיון לאותו האיש ימ"ש, ושראה השואל בScience Encyclopedia [אנציקלופדיא של המדע] בענייני faith healing' [ריפוי ע"י אמונה], ושם כתוב שזה ענין של מדע נוצרי, ובעיונו בעניינים אלו כתוב שם בארוכות הענין של 'מדע נוצרי' זה שהוא ענין של אמונה באותו האיש ימ"ש. ואמר המנחת יצחק בזה, כמה גדולים דברי החכמים שאסור להתרפאות מכומר בשלא כדרך הטבע אפילו בפיקוח נפש, שכל מעשיהם לע"ז כנ"ל.

ועיין עוד מה שכתב בענין רופא זה בבצל החכמה (שו"ת, מ"ג סי' לט), ודן בענין הזכרת לחש שאין בו שם ע"ז, ובירור כוונת הנוצרים בזמנינו באלהות, עיי"ש, וראה עוד מה שכתב בזה גאב"ד מאקווא בקובץ בשבילי הרפואה (ח עמ' מ).

גילוי עריות לצורך הצלת נפשות

בשבות יעקב (שו"ת, מ"ג סי' קיז) נשאל, בדבר מעשה שהיה בקבוצה של בני אדם שהלכו בדרך ואחד מהם אשתו עמו, ויהי לעת ערב והלכו למלון אחד סמוך ליער, ומצאו שם אנשי בליעל רוצחים שהמה מועדים להרוג נפשות על עסקי ממון, וכאשר ראו שצרתם צרה שעמדו עליהם להרוג אותם, ולא שמעו בהתחננו עליהם על נפשותם, הפקירה האשה עצמה ברצון בעלה ישראל, וע"י כן הצילה אותם, ועכשיו בא בעלה לשאול אם אשתו מותרת לו כיון שמצד אונס רציחה חטאה ברצונה ואשת ישראל שנאנסה מותרת לבעלה, או יקבל שכר על הפרישה, וכיצד יתנהג עמה. וכתב שדין זה פשוט וערוך לפנינו בתשובת מהרי"ק (שורש קסו) שכתב שאפילו שאין כאן נדנוד עבירה בבעילתה כדי להציל כל ישראל, כמו יעל אשת חבר הקיני ואסתר שהמציאה את עצמה לאחשורוש בשעה שלא היה תובעה, כדי שיתאווה לה ויהא נוח להתפתות לעשות לה בקשתה, מכל מקום נאסרה על מרדכי בעלה.

ובמהרי"ק (שם) הרחיב בביאור הענין וכתב, ותדע שכן הוא שאסתר עשתה כהוגן, שהרי בבואה לפני המלך שרתה עליה רוח הקודש, כמו שדרשו (מגילה טו.) מ'ותלבש אסתר מלכות' (אסתר ה ו), והוכיחו מפסוק זה (שם יד:) שאסתר היתה משבעה נביאות שעמדו להם לישראל, והרי היה זה באותה שעה אשר הלכה לפני המלך, אשר מכח זה נאסרה על מרדכי, וחלילה וחס לומר שתשרה רוח הקודש מכח מעשה של גנאי, לא תהא כזאת בישראל. אלא אדרבה פשוט ופשוט שעשתה מצוה רבה מאוד, ובפרט שקרקע עולם היתה, וכן מצינו ביעל אשת חבר הקיני ששיבחה הכתוב במעשה של סיסרא, שנאמר (שופטים ה כד) 'תבורך מנשים יעל אשת חבר הקיני מנשים באהל תבורך', ושקל אותו מעשה כביאות האמהות עם האבות כמבואר בנזיר (כג:). ומותר לעשות עבירה זו לשמה אפילו היא אשת איש כדי להציל כל ישראל. ומבואר מדברי השבות יעקב שהתיר גילוי עריות לצורך הצלת רבים.

אולם בנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת, יו"ד סי' קפח) השיג עליו, ולדעתו אין להתיר גילוי עריות אף לצורך הצלת נפשות של רבים, והוכיח כן מדברי רבי יוחנן בסוגייתנו, שבכל מתרפאים חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים, וכשם שאין מתרפאים בשלש עבירות הללו כך אין מצילים בהם נפשות. ומה שהתירה התורה אונס באשה שקרקע עולם היא, היינו כשהיא אנוסה על גוף הביאה, אבל במקום שאינה אנוסה על גוף הביאה, ואדרבה היא משתדלת לזה כדי להציל נפשות, אינה חשובה כקרקע עולם שאינה עושה מעשה, ואשה ואיש שוים, ותהרג ואל תעבור. ואסתר שמסרה עצמה לאחשורוש היה דינה שונה, כיון שעשתה כן להצלת כלל ישראל מהודו ועד כוש, ואין למדים הצלת יחידים מהצלת כלל ישראל מנער ועד זקן מהודו ועד כוש, ושם היה בהוראת מרדכי ובית דינו ואולי ברוח הקודש. וראה במה שדן בדבריהם בדברי יואל (שו"ת, מהנ"ז סי' קיט משנה יג - יח), ובין דבריו כתב עוד טעמים לחלק מאסתר, על פי מה שאמרו בירושלמי (מגילה פ"ק ה"ה) שהמגילה נאמרה ברוח הקודש, ואם כן ידע מרדכי שעתידה לבוא ההצלה בדרך זו ושהיא מותרת. ועוד

הרודף קטן, הרי כל ישראל מצווין להציל מיד הרודף ואפילו בנפשו של רודף[ק]. כיצד, אם הזהירוהו והרי הוא רודף אחריו, אף על פי שלא קיבל עליו התראה, כיון שעדיין הוא רודף הרי זה נהרג[קא].

כשרודף אחר נערה המאורסה

אחד הרודף אחר חבירו להרגו, או רודף אחר נערה מאורסה לאונסה, שנאמר (דברים כב כו) 'כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה', והרי הוא אומר (שם כב כז) 'צעקה הנערה המאורסה ואין מושיע לה', הא יש לה מושיע, מושיעה בכל דבר שיכול להושיעה, ואפילו בהריגת הרודף[קב].

גוים שאונסים יהודי לעבור עבירה ברוב האיסורים

כל העבירות שבתורה, חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים, אם אומרים לו לאדם שיעבור עליהם או יהרג, אם הוא בצנעה יעבור ואל יהרג. ואם הוא בפרהסיא, דהיינו בפני עשרה מישראל, חייב ליהרג ולא יעבור אם העובד כוכבים מכוין להעבירו על דת, אבל אם אינו מכוין אלא להנאתו, יעבור ולא יהרג[קג].

בשלש עבירות החמורות

ובעבודת כוכבים, גילוי עריות ושפיכות דמים אפילו בצנעה ושלא בשעת הגזרה, ואפילו אין העובד כוכבים מכוין אלא להנאתו, יהרג ואל יעבור[קד].

בשלש עבירות החמורות בלי לעשות מעשה

ודווקא כשאומרים לו לעשות מעשה, כגון שאומרים לאיש לגלות ערוה או שיהרג, אבל אם אונסים לאשה לבוא עליה, או שרוצים להשליכו על התינוק להרגו, או שהוא כבר מוקשה ורוצים לתקוע אותו בערוה[קה], או שכפפו קומתו

עבודת כוכבים, ואין אסור אלא משום בנותיהם והרי זה כשאר איסורים שמותר לחולה שיש בו סכנה. [רא] **רמב"ם** (הלכות יסודי התורה פ"ה ה"ו). [רב] **רמב"ם** (שם ה"ז). [רג] **רמב"ם** (שם ה"ח). [רד] **שו"ע** (יו"ד סי' קנו סי"ב). [רה] **שו"ע** (שם). וראיה לזה מסוגייתנו, שאסור גם להתרפאות משלש עבירות אלו. ביאור הגר"א (תוספות יום טוב יג). [רו] **רמ"א** (שם). [רז] **ש"ך** (סק"ח). [רח] **רמ"א** (שם). שהרי איסור אשירה אינו אלא לאו, ומבואר בסוגייתנו שאין מתרפאים מהם. ביאור הגר"א (תוספות יום טוב יד). [רט] **רמ"א** (שם). [ריא] **פתחי תשובה** (סק"י) בשם הרדב"ז (שו"ת, ח"ד סי' נג). [ריא] **דכתיב** במצוות (ויקרא יח ה) 'וחי בהם' ולא שימות בהם. ואם החולה אומר שאינו רוצה לעבור איסור, כתב הרדב"ז (שו"ת, ח"ד סי' סו) שאין בזה שום חסידות אלא הוא מתחייב בנפשו, ומלעיטים אותו על כרחו, או כופין אותו לעשות מה שאמדוהו. פתחי תשובה (יו"ד סי' קנה סק"ד). [ריב] **רמב"ם** (יסודי התורה פ"ה ה"ו). [ריג] **רמב"ם** (שם ה"ח). וכעי"ז בשו"ע (שם ס"ג). וראיה לכך מהנאמר בסוגייתנו, שמר בר רב אשי ראה את רבינא שמשח את בתו בגוהרקי דערלה [בוסר של זיתים קטנים], שאלו מר בר רב אשי, שרבנן לא התירו להתרפאות באיסורים רק בשעת הסכנה, השיבו שאישתא צמירתא הוא כשעת סכנה, ואיכא דאמרי שהשיבו כיון שאינו כדרך הנאה, אינו אסור מן התורה, ופוסק הרמב"ם כשתי הלשונות, ובאיסורין דרבנן, יש אומרים שמותר להתרפאות אפילו דרך הנאתן, ויש אומרים שאיסור תורה שלא כדרך הנאתו, קל יותר מאיסור דרבנן כדרך הנאתו. כסף משנה [ראה להלן שהרמ"א התיר באיסור דרבנן]. וראה עוד במשנה למלך אריכות דברים בזה. [ריד] **ש"ך** (סק"ק יג). [רטו] **לחולה** שאין בו סכנה. [רטז] **ש"ך** (סק"ק יד). [ריז] **רמ"א** (שם). [ריח] **רמ"א** (שם). [ריט] **רמ"א** (שם). [רכ] **הרמב"ם** מפרש את סוגייתנו בכל איסורים שבתורה, וחולק על רש"י (ד"ה מפקר) שמפרש את סוגייתנו באיסורי

כשאונסים אותו לעבור עבירה ולכפור בתורה

אם אונסים אותו לעבור על אחת מכל מצוות התורה באמרם שאין תורת משה אמת, או שאנחנו החלפנו אותה כאשר הם אומרים, ושלא ציוה הקדוש ברוך הוא על ככה, או שהציווי היתה רק לזמן מה וכבר נתבטלה. חייב למסור את נפשו עליה, אפילו כאשר מתכוין רק להנאת עצמו ובצנעה, ושלא בשעת הגזירה[ריי].

הנאה מאיסורים לצורך רפואה שלא כדרך הנאתן

מתרפאין בכל איסורין שבתורה במקום סכנה[ריא] [חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכת דמים, שאפילו במקום סכנה אין מתרפאין בהן][ריב]. במה דברים אמורים, בזמן שהן דרך הנאתן, כגון שמאכילין את החולה שקצים ורמשים, או חמץ בפסח או שמאכילין אותו ביום הכיפורים, אבל שלא דרך הנאתן כגון שעושין לו רטיה או מלוגמא מחמץ או

הנאה, כגון ריח של עבודה זרה. כסף משנה. [רכא] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פי"ד ה"ג). והטעם, משום שדבר שאינו מתכוין מותר וכדעת רבי שמעון. ואף שאפשר לו שלא ליהנות מהדבר, כיון שלא עשה את מעשה האיסור, אלא שהגיע אליו בדרכו בעל כרחו, מכיון שהלכה כרבי שמעון, אם כן הכל תלוי רק בכוונה, ומותר, וכלשון האחרון בסוגייתנו. רדב"ז. [רכב] **שיטת הר"ן** (חולין נג: ד"ה אביי), שדווקא בהנאת מאכל ובאיסור שבת, מודה רבי שמעון שפסיק רישא אסור, אבל בשאר הנאות, מותר אף בפסיק רישא. ובחידושי הגר"ח הלוי על הרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ז ה"ז) דייק ממה שלא חילק הרמב"ם בין פסיק רישא ללא פסיק רישא משמע שאף הוא סובר כן. [רכג] **תוספות** (ד"ה לא מפקר) ובתוספות (יומא לד: ד"ה הני מילי) הביא שיטת הערוך שבאופן שאינו ניחא ליה, מותר אף בפסיק רישא. [רכד] **פירוש**, באלילים עצמם שנעבדו, אסור להסתכל בהן לראות נויין, אבל צורות

מערלה, או שמשקין אותו דברים שיש בהן מר מעורב עם איסורי מאכל שאין בהן הנאה לחיך, הרי זה מותר, ואפילו שלא במקום סכנה[ריג].

שלא לצורך רפואה

ודווקא לצורך רפואה, אבל שלא לצורך רפואה, אסור ליהנות מאיסורי הנאה אפילו שלא כדרך הנאתן, אבל בדברים האסורים באכילה מותר[ריי].

לאכול את האיסור לצורך רפואה

אסור לאכול ולשתות את האיסור אפילו לצורך רפואה[רטו], ודווקא כשאוכלן בדרך אכילתן, אבל שלא כדרך אכילתן מותר, ולכן מותר לאכול חלב חי לצורך רפואה, אבל אדם בריא צריך להזהר שלא לאוכלן[רטז].

בדברים האסורים מדרבנן

יש אומרים שכל הדברים האסורים בהנאה מדרבנן, מותר להתרפאות בהן אפילו לחולה שאין בו סכנה. ובלבד שלא יאכל וישתה האיסור, הואיל ואין בו סכנה[ריז].

צריך שהרפואה תהיה בדוקה

כל חולה שמאכילין לו דבר איסור, צריך שהרפואה תהיה ידועה או על פי מומחה[ריח].

כשאפשר לעשותו בהיתר

אין מתירין שום דבר איסור לחולה, אם אפשר לעשות את הרפואה בהיתר, אף על פי שצריך לשהות קצת קודם שימצא ההיתר, מאחר שאין סכנה בדבר[ריט].

הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו ואופן המותר והאסור

הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו, בכל

האיסורים שבתורה[רכה], אם מתכוין ליהנות מהאיסור אסור, ואם אינו מתכוין ליהנות ממנה מותר[רכו].

כשהוא פסיק רישא

ובאופן שהוא פסיק רישא שודאי יגיע לידו הנאת האיסור, יש אומרים שגם באופן זה מותר[רכז], ויש אומרים שבאופן זה שהוא פסיק רישא, אסור[רכח].

הנאה משמיעה מראה וריח של עבודה זרה

אסור לשמוע כלי שיר של עבודת כוכבים, או להסתכל בנוי עבודת כוכבים[רכט], כיון שנהנה בראייה[רל]. וכן אסור להריח בריח של אלילים[רלא].

כשאינו מתכוין

מיהו דבר שאין מתכוין מותר[רלב]. ואפילו אפשר לו לילך למקום אחר מותר, כשאינו מתכוין. ודווקא בענין שיכול לאטום אזניו, ולעצום עיניו, ולסתום נחיריו שלא יהנה מן הקול והמראה והריח, מותר כשאינו מתכוין להנאתם דלא הוי פסיק רישיה, הא לאו הכי אסור אפילו כשאינו מתכוין[רלג].

כשמתכוין

אבל כשמתכוין אפילו אי אפשר לו לילך למקום אחר אסור[רלד].

להריח בשמים של איסורי הנאה

בשמים של עבודת כוכבים וכלאי הכרם וערלה, אסור להריח בהם[רלה]. יש אומרים שדווקא בדבר העשוי להריח, כגון ורד והדס, אבל בדבר שאינו עשוי להריח, מותר להריח[רלו]. ויש אומרים שגם בדבר שאינו עשוי להריח אסור, ועל כל פנים בעבודת כוכבים אין להקל בזה[רלז].

שנעשו לנוי ולא לעבוד מותר להסתכל בהם. ש"ך (יו"ד סי' קמג ס"ק נג). [רכה] **שו"ע** (יו"ד סי' קמג סט"ו). [רכו] **ש"ך** (ס"ק נג). וכמבואר בסוגייתנו. [רכז] **רמ"א** (שם). והביא שמקור הדברים הוא מהגהות ריא"ז, וצריך ביאור שהרי גמרא ערוכה היא בסוגייתנו, ופסקוה הרמב"ם (שם), הרי"ף, הרא"ש (סי' ג) והר"ן. ואולי יש לומר שלכן כתב רק בשם הריא"ז משום שאפשר לפרש שהגמרא בסוגייתנו עוסקת בשאר איסורים ולא בעבודת כוכבים, אבל פשטן של דברים, שהגמרא עוסקת גם בע"ז, וכן פירש רש"י את סוגייתנו. [רכח] **ש"ך** (ס"ק לד). [רכט] **ש"ך** (שם). כמבואר כל זה בסוגייתנו. [רל] **שו"ע** (יו"ד סי' קמ ס"ו). [רלא] **בית יוסף** (שם ד"ה וכתב עוד) בשם הרשב"א (שו"ת, ח"ג סי' רלד) שהמחלוקת של אביי ורבא בסוגייתנו, היינו דווקא בורד והדס העומדים לריח. וכן כתבו בארחות חיים (הלכות יין נסך סי' לח) ובמרדכי (רמז תקמז). [רלב] **ש"ך** (סק"ס).

פניני הלכה

כה:

הריגת אחד מתאומים סיאמיים כדי להציל את השני

בספר בניהו (עירובין יח. ד"ה נשלמח) הביא מספר מעשה טוביה בשם הרופא אבן סינא, שבארץ ישמעאל ילדה אשה תאומות שגופם נפרד בראש ידים ורגלים, ורק מחוברות במותניהם מן הצד, וכשהגדילו ביקשה אחת להינשא ואחותה לא רצתה, ובאו לשופט והושיבן לפניו, וקרא לאותה שעיכבה את אחותה מלהינשא ואמר לה קומי על רגליך את לבדך, ולא היה בכוחה להתנועע ממקומה ולעמוד לפני השופט, אך כשאמר לשניה לקום קמה בזריזות והניעה את אחותה עמה, והתירה השופט להינשא, לפי שנתברר שהיא העיקר והכח אצלה ואחותה טפילה לה ויונקת כח ממנה, ולאחר שנישאה מתה השניה המעכבת מחמת בושתה וכעסה, ולימים מועטים מתה גם אחותה שנישאת מחמת סרחון הנבילה הדבוקה בבשרה. וממעשה זה נראה שהם חשובים שתים, שהרי אין חיותן תלויה זה בזה, שאחת מתה ואחותה נשארה בחיים, ורק אחר כמה ימים מתה השניה מחמת סרחון הנבילה. עי"ש שהאריך בזה ולא הכריע. וראה עוד בספרו בן איש חיל (פ"ג דרוש ו אות ז וזוכר).

ודנו הפוסקים אם מותר לכתחילה להרוג אחד מתאומי הסיאם הטפל לשני, כדי להציל חיי חבירו. שהנה בסוגייתנו מבואר שהטעם שאסור לאדם לרצוח את חבירו כדי להציל את עצמו, אלא חייב אדם ליהרג ולא לעבור על איסור רציחה, הוא כיון שאומרים לו 'מאי חזית דדמא דידך סומק טפי מדמא דחברך', והיינו שאומרים לו שאין שום עדיפות בחייו שלו על פני חיי חבירו, וכיון ששקולים הם אסור לו לרצוח את חבירו. ועל פי זה יש לדון באופן שאין הרוצח והנרצח שקולים, אלא יש לאחד עדיפות על חבירו ואי אפשר לומר סברא זו של מאי חזית, אם יש באופן זה איסור רציחה.

והנה בדין רודף אחר חבירו להרגו שמותר להציל את הנרדף על ידי הריגת הרודף, ביאר הגרי"ז (רומ פ"ח ה"ג) שיש בו ב' דינים. דין אחד, עונש על הרודף על שרצה להרוג את חבירו, ועל ידי כך הוא מחויב מיתה. והדין השני הוא דין הצלת הנרדף, שכיון שכאן אין לומר מאי חזית שדמו של הנרדף עדיף מדמו של הרודף, שמכיון שהרודף הוא זה שיצר את המצב שאחד משניהם עומד למות, הרי דמו אינו חשוב כבר כדמו של הנרדף, ולכן צריך להציל את הנרדף בנפשו של הרודף. וסברא זו שכשאינם שקולים מותר להרוג את האחד ולהציל את השני, כתב גם בחזון איש (על הרמב"ם, שם ה"ט) בטעם שמותר להרוג עובר ולהציל את אמו אף שאין לו דין רודף. [אמנם הרמב"ם שם כתב בזה שהוא מדין רודף, וראה רע"א (מהלכות פ"ז מ"ד) וחידושי הגר"ח הלוי (על הרמב"ם, שם)].

ועל פי זה דנו הפוסקים לענין תאומים סיאמיים, ומעשה שהיה במדינת ארה"ב בשנת תשל"ז, שנולדו תאומות מחוברות זו לזו בבית החזה, והיה החיבור בליבותן, לאחת היה לב שלם ובו ארבעה חדרים, ולשניה היה לב פגום ובו רק שני חדרים, ובדרך הטבע לא היה להן אפשרות להישאר בחיים באופן זה כלל, ואמרו הרופאים שיש תקוה להצלת זו שליבה שלם על ידי חיתוך אחותה בעלת חצי הלב. ובעל האגרות משה פסק, שמאחר שאין שתיהן שקולות שאחת מהן בריאה עם לב שלם והשניה לא, לא שייך בזה לומר 'מאי חזית דדמא דידך סומק טפי', ויכולים להרוג את בעלת הלב הפגום כדי להציל את השניה. פסק ההלכה התפרסם בכתבי העת באותו זמן [וכן ביאר טעמו הרב שבתאי

הביא מה שכתב בזוהר (מ מגלה רעו.) שלא נגע אותו הרשע באסתר אלא הוחלפה שידה במקומה, ואם כן לא היה שם כלל גילוי עריות.

כו.

ליהנות מצל של הקדש

הדר במערת הקדש או בצל אילן[ורלג] או בשובך של הקדש, אף על פי שנהנה לא מעל, ואפילו בתלוש ובסוף חיברו[ורלד].

בונין בית המקדש מהחולין

כשבונין במקדש אין לוקחין עצים ואבנים מן ההקדש, ולא בונין את הבנין על דעת שהוא קודש, אלא בונין הכל מן החול, גזירה שמא יהנה בצל הבנין[ורלה], או ישען על אבן או קורה בשעת מלאכה[ורלו].

ליהנות מצל עבודה זרה

צל בית עבודת כוכבים, תוכו ונגד פתחו תוך ארבע אמות, אסור לשבת בצילו, אבל לשבת בצל שלאחוריו מותר[ורלז].

[ורלג] **ולדעת** התוספות (ד"ה שמני), באילן אסור, מכיון שעשוי לצל. [ורלד] **רמב"ם** (מעילה פ"ה ה"ח), משנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח). והוסיף המשנה למלך שהטעם שמותר, משום שהוא שלא כדרך הנאתו, וכמבואר בסוגייתנו על רבן יוחנן בן זכאי שהיה יושב בצילו של היכל, וביאר רבא הטעם משום שהיכל לתוכו עשוי, ופירש רש"י (ד"ה לתוכו) שכיון ולא עשוי לתוכו, הרי הוא נהנה שלא כדרך הנאתו, ואין בו מעילה. [ורלה] **וכמבואר** בסוגייתנו שאסור ליהנות מצל של הקדש. הר המוריה (מעילה פ"ח ה"ד).

אופן הכניסה לתקן ההיכל

כל הנכנסים לתקן את ההיכל, יכנסו בתיבות דרך הארובות שהיו בגג ההיכל[ורלח], ואם אין להם תיבות, או שאי אפשר להם ליכנס בתיבות, יכנסו דרך פתחים[ורלט].

מעילה בהקדש

בנהנה מקדשי השם

אסור להדיוט ליהנות מקדשי השם, בין מדברים הקרבין על גבי המזבח, בין מקדשי בדק הבית, וכל הנהנה בשוה פרוטה מקדשי השם מעל[ורמ].

בקול מראה וריח

קול ומראה וריח של הקדש, אין נהנים ממנו, ואם נהנה אין בהם מעילה. ומה שאין מועלים בריח, הוא דווקא אחרי שעלה עשנו, אבל קודם שעלה עשנו, מועלים בו[רמא].

[ורלח] **רמב"ם** (מעילה פ"ה ה"ב). [ורלט] **שו"ע** (יו"ד סי' קמג ס"י). והטעם, מפני שאינו עשוי לצל. ש"ך (ס"ק נב). והוא מדברי התוספות בסוגייתנו (ד"ה שמני) שמקשה מאשירה של עבודה זרה שאסור ליהנות מצילה, ותירץ שדווקא אשירה שעשוי לצל אסור, משום שזה דרך הנאה, מה שאין כן בצילו של היכל שאין זה דרך הנאתו, והוא הדין כאן שמותר כשאין זה דרך הנאתה. ביה יוסף (ד"ה וכמבואר). [ורמ] **וכמבואר** בסוגייתנו, לולין היו פתוחים בעלייה לבית קודש הקדשים, שבהם היו משלשלין את האומנים בתיבות.

איסור לעשות קטורת כשעשה להריח בה

העושה קטורת מאחד עשר סממנים שעשו במקדש, ולפי משקלות שעשו במקדש, כדי להריח בה, אף על פי שלא הריח, אם עשאה במזיד, חייב כרת על עשייתה, ובשוגג מביא חטאת קבועה, ואפילו אם לא עשה המשקל כולו אלא חציו או שלישו, הואיל ועשה לפי משקלות אלו, חייב כרת, שנאמר (שמות ל לו-לח) 'במתכונתה לא תעשו לכם איש אשר יעשה כמוה להריח בה ונכרת מעמיו'[ורמב].

כשעשה להתלמד

עשאה להתלמד בה, או למוסרה לציבור, פטור[ורמג].

כסף משנה. והטעם שלא היו נכנסים דרך הפתח, כתב בשפת אמת (ד"ה לולין) שכדי לא לעבור על איסור ביאה למקדש, היו נכנסים דרך הגג שאין זה דרך ביאתן, ואין בזה איסור תורה. [ורלט] **רמב"ם** (בית הבחירה פ"ז הכ"ג). כדי שלא יהנו עיניהם מזיו ההיכל. כסף משנה. וכדעת רבא בסוגייתנו, שאף שקול ומראה וריח אין בהם משום מעילה, מכל מקום אסור, ומשמע שאף בהיכל אסור. משנה למלך. ובכסף משנה תמה על הרמב"ם, מנין לו שגם בהיכל נכנסים בתיבות, שהרי דין זה מבואר רק לגבי קודש הקדשים. [רמ] **רמב"ם** (מעילה פ"ח ה"ב). [רמא] **רמב"ם** (מעילה פ"ה הט"ז). והטעם בקול ומראה היא מכיון שאין בהם ממש, וריח משום שנעשה מצותו. וכתב בפרי מגדים (מ"מ סי' רז סק"ז) שמשמע שריח לפני שמעלה עשנו, מועלים בו מדאורייתא. [רמב] **רמב"ם** (כלי המקדש פ"ב ה"ט). [רמג] **רמב"ם** (שם ה"י). [רמד] **רמב"ם** (שם). וכמבואר בסוגייתנו שמה שאמרו שריח אין מועלים בו, הוא בנעשה מצותו. [רמה] **רמב"ם** (תמידין ומוספין פ"ב ה"י). [רמו] **רמב"ם** (מעילה פ"ב ה"ד).

הריחה

ואם לא עשאה, אלא שהריח בה, אינו חייב כרת, אלא דינו כדין כל הנהנה מן ההקדש, ולא חייבה תורה כרת אלא לעושה במתכונתה להריח בה[רמד].

מצות תרומת הדשן

מצות עשה להרים מן הדשן מעל המזבח בכל יום, שנאמר (ויקרא ו ג) 'והרים את הדשן', והיא אחת מעבודות הכהונה[רמה].

מעילה בתרומת הדשן

דשן המזבח החיצון, בין קודם הרמת הדשן, בין אחר הרמה, מועלין בו[רמו].

מעילה באפר מהמזבח

הדשן שהורידו מעל גבי המזבח, לא יפזרנו, שנאמר (ויקרא ו ג) 'ושמו' שיניחנו

פניני הלכה

רפפורט, שהוא משום שאין שניהם שקולים, ועיין עוד במה שהאריך בבירור טעמו באור המזרח (מה, עמ' 75 והלאה)]. אך בבד קודש (פונרפקץ, ח"ד סי' נג) כתב שאין להתיר להרגה משום רודף, כיון שמשמים נעשה כן ואין האחת רודפת את האחרת [ולא דן מצד מה שאין לומר בזה מאי חזית דדמא דידך סומק טפי]. אלא שכתב טעם אחר להתיר את הריגת התאום החולה, שכיון שנולד באופן שאינו יכול לחיות ולהיות בר קיימא על ידי איבריו שלו אלא רק על סמך ליבו של השני, הרי הוא כבן שמונה שאינו כחי ואין בו איסור רציחה, ולכן מותר להרוג אותו כדי להציל את הבריא.

כו.

אם חייב באטימת אוזניים כששומע לשון הרע או קול עבודה זרה

בסוגייתנו הובאה מחלוקת בדין הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו, והיינו שהוא עוסק בפעולה מותרת, ובעל כרחו באה לו הנאה אסורה, ומסקנת הגמרא [ללישנא בתרא שהלכה כמותם], שבלא אפשר ולא קא מיכוין, דהיינו שאי אפשר לו להימנע מאותה הנאה וגם אינו מתכוין ליהנות ממנה, לדברי הכל היא מותרת. ואם אפשר לו להימנע ממנה אך אינו מתכוין ליהנות, לרבי שמעון מותר ולרבי יהודה אסור. ואם אי אפשר לו להימנע מההנאה אך מתכוין ליהנות, לאביי מותר, ולרבא אסור, והלכה כרבא. ומהראיות שהובאו בסוגייתנו מוכח שדין זה אינו דווקא בעבודה זרה, אלא בכל הנאות שבתורה.

וכתב בחפץ חיים (כלל ו נאר מיס מ"ק יז), שלפי זה נמצא לענין שמיעת לשון הרע, שמי שישב בחברת בני אדם ולא בא לשם כדי לשמוע לשון הרע אלא לצורך ענין אחר, והתחילו לדבר לשון הרע והוא אינו חפץ בדיבורים אלו, אינו עובר על איסור השמיעה אף על גב שאינו אוטם אזניו בשעת השמיעה. ואף שבהכרח ישמע הדיבורים האסורים, אין לחייבו לאטום אזניו כמו בשאר איסורים שכתב הרא"ש (שבת פי"ד סי' ט) שאם הוא 'פסיק רישא' דהיינו שבודאי יעשה איסור, הרי זה איסור דאורייתא אף באינו מכוין ואינו רוצה בכך, משום שבשאר איסורים עושה מעשה אך אינו מכוין, ולכן כיון שהוא פסיק רישא אסור אף אם לא ניחא לו, אבל בשמיעת הלשון הרע אינו עושה מעשה אלא מאליו הוא שומע, ולכן אף אם הוא פסיק רישא, כל שאינו מכוין מותר. אך אם נהנה מהשמיעה, דינו כלא אפשר ומכוין ליהנות, שלפי מה שנפסק כרבא, הרי זה אסור.

והביא [בהגה"ה] מה שכתב בחכמת אדם (שער מיסור והיתר כלל פד סט"ז), שאסור לשמוע כלי שיר של עבודה זרה ולהריח בריחה ולהסתכל בנוייה, ואם צריך לילך דרך שם, יאטום אזניו ויעצום עיניו ויסתום נחיריו שלא יהנה, ואף על גב שאינו מתכוין, אסור כיון שבהכרח יהנה ופסיק רישא הוא, ובמתכוין אסור אפילו כשאין לו דרך אחרת.

ותמה עליו החפץ חיים, שהרי פסק בשו"ע (יו"ד סי' קמג סט"ו) שאסור לשמוע כלי שיר של עבודה זרה או להסתכל בנוי עבודה זרה, כיון שנהנה בראייה. וכתב הרמ"א ומכל מקום דבר שאין מתכוין מותר. וכתב הש"ך (שם ס"ק לה) שמבואר בש"ס ופוסקים בסוגייתנו שאפילו אם אפשר לו לילך למקום אחר מותר כשאינו מתכוין, ומבואר בתוספות ובראש"ש ורבינו ירוחם שמדובר באופן שיכול לאטום אזניו ולעצום עיניו ולסתום נחיריו שלא יהנה מן הקול והמראה והריח, ומותר כשאינו מתכוין להנאה שאז אין זה פסיק רישא שיהנה, אבל אם אינו יכול לאטום אזניו ורבי אמור ומלשון הש"ך מוכח, שאם אינו מתכוין ליהנות מותר אפילו כשאינו אוטם אזניו או עוצם עיניו וסותם נחיריו, שאינו חשוב פסיק רישא כיון שאינו מתכוין להנאה. ומה שכתב הש"ך שאינו פסיק רישא כיון שיכול לאטום אזניו ולעצום עיניו ולסתום נחיריו, אין כוונתו שעכשיו צריך לעשות כן, ואם לא יעשה כן יהיה חייב כאילו היה מתכוין, אלא באמת מותר גם אם אינו אוטם אזניו וכו' ונהנה, כיון שאינו עושה מעשה אלא מאליו הוא שומע ורואה ומריח, וכאמור לענין היושב בחברת מספרי לשון הרע. ועוד שהרי הש"ך מפרש את דברי הרמ"א, וברמ"א מפורש שכל שאינו מתכוין מותר אפילו לשמוע ולהסתכל. אלא שהוקשה לש"ך שהרי מתחילה עשה מעשה בכך שהלך בדרך זו שבה יהנה מהעבודה זרה, ועל מעשה זה יש לחייבו כיון שעל כרחו יהנה בהליכה זו, ובמעשה זה הוא פסיק רישא ודינו כמתכוין. ועל כך תירץ הש"ך, שכיון שיכול לאטום אזניו ולעצום עיניו ולסתום נחיריו, נמצא שהליכתו בדרך זו אינה פסיק רישא, שהרי אין הכרח שיבוא על ידה להנאה מהע"ז, ולכן לא נוכל לצרף את הליכתו לראייה ונמצא שהוא פסיק רישא, כיון שלא מוכרח שיהנה ע"י הליכתו. וכיון שעיקר הליכתו אינה בגדר פסיק רישא, שוב מותר לו לילך בדרך זו ולא לאטום אזניו וכו', כיון שההנאה באותה שעה אין בה מעשה, וכל שאין בו מעשה אין לאסרו משום פסיק רישא, וכיון שאינו נהנה מותר.

אכן בספר קושיות לאחד הראשונים (פוס ב) כתב, שהעובר לפני בית תועבה, ושמע קול גלחים שמנבחים לעבודה זרה בקול חשוך [כינוי גנאי לזמר עבודה זרה], יסתום אוזניו באצבעותיו ולא ישמע. ומשמע כדברי החכמת אדם שיש חיוב לסתום אזניו באצבעותיו שלא ישמע.

ראיית השעה בשעון הקבוע בצריח בית עבודה זרה

כתב הבית יוסף (יו"ד סי' קמג סט"ו ד"ה כתב רבינו ירוחם) בשם רבינו ירוחם (ני"ז מ"ה, קנט.), שאסור לשמוע קול כלי שיר של עבודה זרה או להסתכל בנוי עבודה זרה, כיון שנהנה בראייה, ולמד כן מדברי רבי שמעון בן פזי בסוגייתנו לענין קול ומראה וריח של הקדש, שאף על פי שאין בהם משום מעילה, מכל מקום איסור יש ליהנות מהם, והוא הדין להבדיל בשל עבודה זרה, שיש איסור ליהנות מקול מראה וריח של עבודה זרה.

לפי זה דן במנחת אלעזר (שו"ת, מ"ב סי' עג) מנין ההיתר להסתכל על השעון העומד על בית תפלתם של גויים, וביאר במנחת אלעזר שלנוצרים שבזמנינו יש דין עובדי עבודה זרה שעבודתם היא בשיתוף ושילוש, ובית תפלתם דין בית עבודה זרה לו, ואסור ליהנות ממראה עבודה זרה. והרי נהגו העולם היתר בדבר, ולא שמענו מהמדקדקים שידקדקו להיזהר שלא להסתכל בשעון העיר העומד על בית תפלתם, אף שלכאורה הוא נוי לעבודה זרה לבית תפלתם, והרי הוא כנהנה מנוי עבודה זרה ומשמשיה.

וכתב שיש לבאר ההיתר על פי מה שכתב הרמ"א (יו"ד סי' קנ ס"ג) ומקורו בתרומת הדשן (שו"ת, סי' קכ), ששרים או כמרים שיש להם צלם או שתי וערב בבגדיהם, או שנושאים צורת שתי וערב לפניהם כדרך הגמונים, אסור להשתחוות להם או להסיר הכובע לפניהם, כי אם בדרך שאינו נראה שמשתחוה להם, אלא כמי שנתפזרו מעותיו, או שיקום לפניהם קודם בואם, וכן יסיר הכובע וישתחוה קודם בואם. והביא הרמ"א דעת רבינו יצחק מאופנהיים שהובאה בתרומת הדשן, שהתיר להשתחוות ולהסיר הכובע, כיון שידוע שגם הנכרים אינם מסירים הכובע או משתחווים לצורת השתי וערב, אלא רק לשר, והיינו שעיקר הכבוד אינו לצלם אלא לאדם הלובש אותו. ואם כן יש לומר גם לענין השען, שידוע שאינו מעניינה של העבודה זרה שלהם כלל, אלא שביקשו לתלותו במקום הגבוה ביותר של העיר, ולפעמים תולים אותו בבית המשפט או בבית המועצה וכיוצא בהם, ורק כמה פעמים תולים אותו על בית תפלתם, וכיון שאינו מחמת עבודתם אלא מחמת הבית שהוא גבוה והוא בית קיבוץ לרבים מיושבי העיר או הכפר, הרי זה כמשתחוה לכומר או לשר שלא מחמת הצלם התלוי עליו אלא מחמת חשיבות האדם, לכן אף שכבוד הוא לו מותר לראות במורה שעות לדעת המקילים בכמרים כנ"ל. אך כיון שהרמ"א מסיק שטוב להחמיר כסברא הראשונה האוסרת להשתחוות לפני הכמרים והשרים ולהסיר הכובע לפניהם, כמו כן גם בענין מורה השעות, טוב להחמיר שלא ליהנות מהסתכלות בו.

במנחת יצחק (שו"ת, ח"ד סי' פז) הביא תמצית דבריו, והוסיף עוד סניפים להיתר, וכתב שעיקר השעון שם נעשה לטובת העולם לידע את השעה, רק ממילא הוא להם לנוי, ולפי שכל איסור ההסתכלות להנאה אינו אלא איסור בעלמא, ומקורו בדברי רבינו ירוחם הנזכרים שלמד כן מסוגייתנו לענין הקדש, והרי בהקדש אין בזה משום מעילה אלא איסור בעלמא, אף בעבודה זרה אינו אלא איסור בעלמא, ולכן יש להקל באופן זה. עוד צירף סברא להקל, כיון שהשעונים אינם נוי לעבודה זרה עצמה אלא לבית שאינו אלא תשמישי עבודה זרה, שהרי אין עובדים את הבית עצמו, ולהלכה, בית שלא נעבד אסור רק משום איסור תשמישים, והנוי שעושים להם הוא תשמיש דתשמיש לעבודת כוכבים שלא נאסר,

אוצר החכמה
אהח19/06/2018

בנחת, ואסור ליהנות בו[רמה]. ויש אומרים שדווקא בדשן שהורם כתרומה, הדין שמועלים בו, אך בשאר הדשן, אין בו מעילה ואף לא איסור הנאה[רמו].

איסור הנאה בבגדי כהונה

בגדי לבן של כהן גדול שלובש ביום הכיפורים, אסורים בהנאה, ומועלים בהם[רמז].

איסור הנאה בעגלה ערופה

עגלה ערופה אסורה בהנאה, ונקברת במקום עריפתה, ומשתרד לנחל נאסרת בהנאה אף על פי שעדיין לא נערפה, ואם מתה או נשחטה אחר ירידתה הרי זו אסורה בהנאה ותקבר[רמח].

כו:

מלאכה הפוסלת בפרה אדומה

פרה שנעשתה בה עבודה, פסולה לפרה אדומה, וכן אם עלה עליה עול פוסל בה, אלא שהעול פוסל בין בשעת עבודה בין שלא בשעת עבודה, ושאר עבודות אין פוסלות אלא בשעת עבודה, כיצד, קשר עליה העול, אף על פי שלא חרש בה פסולה, הכניסה לדוש בה, אינה נפסלת עד שידוש בה, וכן כל כיוצא בזה[רנא].

מלאכה הפוסלת בעגלה ערופה

כל העבודות פוסלות את העגלה, כמו שפוסלים בפרה אדומה[רנב].

פרה שנעשית בה מלאכה מאליה כשנעשית לרצונו

פרה שנעשית בה מלאכה מאליה, או שעלה עליה עול מאליו[רנג], אם המלאכה נעשית לרצונו פסולה[רנד], שנאמר (דברים כא ג) 'אשר לא עובד בה', שאם עובד בה לרצונו, הרי זה כמו שעבד בה, לפיכך אם עלה עליה זכר[רנה], או שהכניסה את הפרה כדי שתינק ותדוש פסולה, ואין צריך לומר שהמעוברת פסולה[רנו].

כשאינה נעשית לרצונו

אבל אם שכן עליה עוף, או שהכניסה לרבקה ודשה מאליה, כשירה[רנז]. ויש אומרים דווקא כשעלה עליה בעל כרחה של הפרה, כשירה[רנח].

חיוב טיפול באבידה לשמרה שלא תיפסד

מצא אבידה, כל זמן שהאבידה אצלו, חייב לטפל בה כדי שלא תיפסד, וכן צריך להשביח אותו, כגון לגזוז הצאן, ואפילו גיזת זנב השור, שמשביחו רק בדבר מועט, חייב לטפל בו[רנט].

אופן הטיפול בה

וצריך לבקרה ולבדקה כדי שלא תפסד, כיצד, מצא כסות של צמר, מנערה אחת לשלשים יום ולא יותר[רס], ולא ינערה במקל, ולא בשני בני אדם[רסא], ושוטחה על גבי מיטה לצורך האבידה בלבד, אבל אסור לשטחה אף לצורך האבידה, כשמתכוין גם לצורכו[רסב], ואם נזדמנו לו אורחים, לא ישטחנה בפניהם ואפילו לצורכה, שמא תגנב[רסג].

לבישת כלאים כשאינו מתכוון מזכרי כסות

מוכרי כסות, אף על פי שיש בהם כלאים, מותרים לשאת אותם על כתפם כדרכם, ובלבד שלא יתכוונו בימות החמה בשביל להגן מפני החמה, ובימות הגשמים להגן מפני הגשמים[רסד]. ויש מתירים אפילו ללבוש את הבגדים כדי להראות מידתם, כל שאינו מתכוין להנאתו[רסה].

מנהג הצנועים

ומכל מקום הצנועים[רסו] לא היו מעלים אותם עליהם כלל, אלא מפשילים אותם לאחוריהם במקל, כדי לא ללבוש כלל את הכלאים[רסז].

לגנוב המכס

לא ילבש אדם כלאים עראי, אפילו לגנוב את המכס[רסח]. ויש מתירים ללבשם כדי לגנוב את המכס הגובה מעות שלא כדין[רסט].

ליהנות בשעת שריפת כלאי הכרם

אסור לזרוע ירקות או תבואה בצד הגפנים, או ליטע גפן בצד הירק או התבואה. ואם עשה כן, אף על פי שאינו לוקה, הרי זה קידש ונאסרו שניהם בהנאה, הירק או התבואה והגפנים, ושורפין את שניהם, שנאמר (דברים כג ט) 'פן

[רמז] **רמב"ם** (ממירין ומוספין פ"ג הט"ו). [רמח] **ראב"ד** (שם). דעתו שהפסוק 'ושמו' כתוב רק בתרומת הדשן ולא בהוצאת הדשן. כסף משנה. וכעי"ז כתב הרמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ג) שכל הנשרפין של הקדש אפרם מותר, חוץ מדשן המזבח החיצון, והפנימי, ודישון המנורה. והשיג הראב"ד, שאין איסור אלא בהרמת הדשן. [רמט] **רמב"ם** (כלי המקדש פ"ח ה"ח). [רנ] **רמב"ם** (רוצח ושמירת הנפש פ"י ה"ו). נלמד מהפסוק (דברים כא ד) 'וערפו שם את העגלה', משמע שם תהא קבורתה. רש"י (ד"ה עגלה). [רנא] **רמב"ם** (פרה אדומה פ"ח ה"ז). כתוב בתורה (במדבר יט ג) 'ויקחו אליך פרה אדומה וגו' אשר לא עלה עליה עול', וכתוב בעגלה ערופה (דברים כא ג) 'אשר לא עובד בה אשר לא משכה בעול' ודרשו חז"ל, כמו שבעגלה ערופה, דימה הפסוק שאר עבודות לעול, אף עול הכתוב בפרה, פסול בה שאר עבודות כעול. רמב"ם (שם). [רנב] **רמב"ם** (רוצח ושמירת הנפש פ"י ה"ג). [רנג] **ולא** כפירוש ר"ש (פרה פ"ג מ"ג) שכתב מפני ששני בני אדם מותחים אותה, ועל ידי זה שדווקא בשאר עבודות בעינן שיהיה ניחא ליה, אבל בעלה עליה עול, לא צריך שיהיה דניחא ליה. [רנד] **ובמנחת** חינוך (מצוה שנז אות ו) מסתפק בדעת הרמב"ם אם צריך רצון הבעלים או רצון מי שעושה את המלאכה. ובתוספות (ב"מ ג. ד"ה אף עובד) כתב שצריכים את הרצון של עושה המלאכה, ולא של בעל הפרה. [רנה] **שהרי** רצונו שתהיה מעוברת. מאירי (ד"ה גמ'). [רנו] **רמב"ם** (פרה אדומה פ"ח ה"י). ומעוברת פסולה מכל שכן מעלה עליה זכר, ומכל מקום כתבו הרמב"ם, לאפוקי מדעת רבי אליעזר (פרה פ"ג מ"ח) שסובר שמעוברת כשרה. כסף משנה. [רנז] **רמב"ם** (שם). [רנח] **ראב"ד** (שם). משום שלרצונו, נחשב לצורכה ולא נחשב מלאכה, ורק בעל כורחה לא נחשב לצורכה, כיון שהוא למשא עבורה. [רנט] **שו"ע** (חו"מ סי' רסו סי"ז), וכעין זה ברמב"ם (גזלה ואבדה פי"ג ה"י). [רס] **סמ"ע** (ס"ק יט), שאם ינערה יותר מדאי תתקלקל. תיקרע. סמ"ע (סק"כ). [רסב] **הטעם**, שחוששים שמא ישהה על גבי המטה לצרכו לבד. סמ"ע (ס"ק כח), נתיבות המשפט (סק"י). [רסג] **רמב"ם** (שם הי"ח), **שו"ע** (שם סי"ח). בסוגייתנו מבוארים שני טעמים, או משום עינא בישא או שמא תיגנב, והרמב"ם כתב כטעם השני. ביאור הגר"א (סוף סק"ט). ועל כן פסק שאף ששוטחה רק לצורכה גם כן אסור, שחשש של גנבים שייך גם באופן הזה. לחם משנה. [רסד] **שו"ע** (יו"ד סי' שפ ס"ו). מפני שהוא דבר שאין מתכוין. ודעתם שללבוש הבגד אסור, וכמו שמצינו שאסור ללבשו כדי להבריח המכס, ואף שאינו מתכוין, מכל מקום כיון שלובשו עובר על לא תלבש שעטנז. בית יוסף (ד"ה ומ"ש וכן), כסף משנה (הי"ח), ורמב"ם (כלאים פי"ט הט"ז) כתב, בחמה לינצל מהשמש, ובגשמים כדי להתחמם, ולא כתב כמו בשמש להינצל מהלכלוך של הגשם, ודייק הפרישה (סוף י), שאם לובשו כדי להינצל מלכלוך, מותר אפילו במתכוין, לפי שאינו נחשב דרך לבישה. והט"ז (סק"ח) חולק עליו, וכתב שודאי אסור אף באופן הזה. [רסה] **רמ"א** (שם), והט"ז (סק"ז) והש"ך (סק"ח) כתבו, שאף מי שאוסר ללבוש את הבגדים כדי להעביר את המכס, [ראה להלן] אף שאינו מתכוין ליהנות מהלבישה, מכל מקום כאן יוכל להתיר, כיון ששם נהנה מעצם הלבישה שעל ידי שלובשו פוטרו מהמכס, אם כן הרי נהנה מהלבישה, מה שאין כן כאן, שכוונתו רק שיראו הקונים את הבגדים, והיה אפשר למכור גם מבלי ללובשו. [רסו] **צנועים** הם אנשים פרושים, שמתרחקים מן הכיעור ומן הדומה לו. רש"י (ד"ה והצנועים). [רסז] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם). [רסח] **שו"ע** (שם סי"ח). [רסט] **רמ"א** (שם סי"ט). ובט"ז (סק"ו) דימה אותו למוכרי כסות המבואר בסוגייתנו, שהתירו להם ללבוש כלאים, ודווקא כשהם גובים שלא כדין, כגון במוכס שעבד מאליו, או שאין לו קצבה, אבל במוכס העומד מטעם המלך אסור לגוזלו, שדינא דמלכותא דינא.

פניני הלכה

ועוד הביא ראיה להיתר מדברי הריטב"א (ע"ז מד: ד"ה וכי) שאיסור נוי אינו אלא בעומד בצד ע"ז, ואף שלהלכה יש משום איסור נוי אף אם אינו עומד בצד ע"ז, מ"מ אם כפי הענין נראה שאינו לנוי של ע"ז ממש כנידון השעון, וביותר להנאת ראייה בעלמא, יש לומר שאין בזה איסור. עוד כתב שיש לצרף בדרך צירוף בעלמא, מה שכתב במהר"ח אור זרוע (סוי"ת, סי' עמ), שבזמן הזה יש להקל בשעת הדחק בתשמישי עבודה זרה, כיון שאינם אסורים בהזמנה בלבד אלא משעבדו אותם, ונכרים שבזמנינו אינם עובדי עבודה זרה אלא מנהג אבותיהם בידיהם. ואף שלהלכה אין לסמוך על דעה זו, אך יש לצרפה עם שאר הסברות הנזכרות להקל, ולהורות שאין איסור להסתכל בשעון הנזכר, אבל יש מקום לבעל נפש להחמיר.

כו:

ענייני עין הרע

בגמרא מבואר שהמוצא טלית לא ישטחנה על גבי מיטה ולא על גבי יתד לצורכו, כדי לפאר את ביתו לפני האורחים, והטעם משום ששטיחת הכסות שורפת אותה, אם משום עין הרע ואם משום גנבים.

וכתב הרשב"ץ במגן אבות (פ"ג מי"ח), על דברי רבי יהושע (מצות עשה) שעין הרע היא בין הדברים המוציאים את האדם מן העולם, שמסוגייתנו ומעוד מקומות בש"ס מוכח שעין הרע יש בה כח מזיק, ולא כדברי הרמב"ם (פירוש המשניות שם) שפירש ענין עין הרע שמוציא את האדם מן העולם שהכוונה לקמצנות, שמתוך שהוא חרוץ לאסוף ממון יכניס עצמו לסכנות. וכפירושו של הרמב"ם כתב במדרש דוד (המיוסד לנכדו רבי דוד הנגיד, מצות עשה מט"ז) שבעל עין רעה אינו מסתפק בשום דבר ומתאווה למה שיש בידי אחרים, והיא מוציאה את האדם מן העולם מחמת רוב התאוה למאכל ולמשתה, ומריבוי תאוה זו ומצרות עינו, יאכל יותר מצרכו ותתקלקל קיבתו ולא תוכל לעכל מאכלו, ויהיה לו מריבוי אותו מאכל אכילה גסה המזקת עד מות, ותוליד חלאים בגוף, ותחסיר כוחו ותביאו למוות ואבדון והכליון. וכמו כן התאוה להרויח ממון, או שהוא ייגע וירוץ מרחק גדול בחום החזק והשמש הלוהטת ויחלה במחלה שהרופאים קוראים לה מכת שמש ויאבד בה, ה' יצילנו, או שיסכן עצמו ויעבור בדרכים מסוכנות מלסטים וגנבים, ויקחו את ממונו ויהרגו אותו בסיבת הממון שיש עמו.

וכתב הרשב"ץ, שעין 'הרע' אינה עין 'רעה', שעין רעה היא מה שפירש הרמב"ם, ובזה פירש הרשב"ץ (שם מ"ט) את דברי רבי אליעזר שאמר איזוהי דרך רעה שיתרחק ממנה האדם, עין רעה. ופירש שהיא מידת הכילות, והיא מידה רעה שצריך שיתרחק ממנה האדם, כי היא גורמת כל רע. אבל עין הרע הוא המפורסם בתלמוד, שהוא עין הרואה את חבירו או את נכסיו דרך קנאה ושנאה, והוא מזיק אותו ונכסיו. וכתב שאין לתמוה על כך שיצאו ניצוצות מזיקים מהעין, שהרי אמרו חכמי הטבע כי האשה בתחילת נדותה כשתסתכל במראה זכה של זכוכית יראו בה טיפי דם, וכן יש בני אדם זכי החוש מתפעלים מעין הרע, ועל זה אמר כי מי שיש לו עין הרע על חבירו יצא מהעולם מהרה, כי כמו שמוציא הבל מעיניו לשרוף את חבירו ונכסיו, כל שכן שהוא נשרף באותו הבל ותשלוט בו הקנאה וירקבו עצמותיו.

ובפחד יצחק (ממפרשי הלכה, ערך לידה, סי' ה) כתב בשם מוהרד"ב ממנטובה, שכתב שאין לשנות הדינים המיוסדים על קבלת קדמונינו בשביל חקירת חכמי אומות העולם, הלא תראה שהרבה מן החוקרים מכחישים בראיות דבר עין הרע, והרמב"ן כתב שדי לסתור דבריהם במה שאמרו בגמרא (ב"מ קז.) להלכה שאסור לעמוד על שדה חבירו בשעה שעומדת בקמותיה. ואין המאמין צריך לבקש ראיות וטענות ממקום אחר אף על פי שישנן רבות ועצומות, כי תספיק קבלת רבותינו, שעל אדני הדבר הזה הטביעו ויסדו דין ומשפט גמור.

ואף להלכה נפסקו בשו"ע כמה הלכות המיוסדות על ענין עין הרע, כגון שאין קוראים לתורה לאב ובנו או שני אחים זה אחר זה משום עין הרע (שו"ע או"ח סי' קמו ס"ו), ואין מברכים ברכת חתנים לשני חתנים יחד משום עין הרע (רמ"א מהע"ז סי' סה ס"ג), ועוד הלכות.

הכשר והגעלת כלי פורצלן

הרדב"ז (שו"ת, ח"ג סי' תמ) נשאל בדבר כלים הצינים [היינו כלי פורצלן, חרסינה, ונקראים כן משום שבאים מארץ ציז - סין], שקצת משפילי עמינו אוכלים בהם בשר וגבינה בפסח, ולוקחים אותם מן הישמעאלים ואוכלים בהם, באמרם שאינם בולעים כלל, לפי שאמרו שהם עשויים מקליפת שרץ המים נקראת בוד"ה ובלשון לעז קראקול"ס, וכותשים אותם יפה ועושים חומר ביד היוצר, ועושים מהם כלים נאים גדולי הערך, ויש משפילי העם שמשתמשים בהם בלא הגעלה כלל. והשואל כתב להצריך להגעילם כשאר כלי מתכות וכלי אבנים.

וכתב הרדב"ז שצריך להחמיר בהם ולהשוותם לשאר כלי חרס [שאין מועלת בהם הגעלה כלל] מחמת כמה טעמים, האחד שמי יאמר לנו שהם עשויים מקליפת השרץ, שמא משאר עפר וטיט חזק הם עשויים [כפי שנתברר שכן האמת]. ועוד שמי יאמר לנו שאין מערבים עמו עפר אחר. ועוד, שבשלמא הכלים הדקים מאוד והשקופים מעט שהאור נראה מהם, יש לומר שאינם כחרס, אבל הכלים הגסים הדומים לשאר כלי חרס למה יהיו מותרים. ועוד, שמא בארצות אחרות עושים כלים מחרס ודומים לכלי חרסינה וקוראים להם כלי ציני. וכתב שכל טעמים אלו צריכים רק לפי מה שידוע שהחומר הציני בעצמו אינו בולע, אבל אחר הנסיון שעשה בעצמו נראה שהוא בולע, אך אין בליעתו גדולה כשאר כלי חרס. וכך עשה הנסיון, לקח ממנו חתיכה והכניס אותה באש, ויצאה ממנה שלהבת כדרך הכלים הבלועים. ועוד הלבינה יפה ובדק משקלה בדקדוק, והשליכה לתוך קדירה של תבשיל עד חצי שעה, ורחץ אותה וניגבה יפה וחזר לשקול אותה בדקדוק, והוסיפה על משקלה הראשון משהו, וזה ודאי מורה שהוא בולע. ולכן אין ראוי לחלק ביניהם לכלי חרס.

וכבר כתב כן הרמב"ם (פירוש המשניות כלים פ"ג מ"ח) לענין טומאה, שאין חילוק בין החרס [אלפכאר] או האמאדי [חרסינה גסה] או הציני [חרסינה דקה], הכל נקרא כלי חרס לענין הטומאה.

תקדש המלאה הזרע׳. ואפילו הקש של תבואה והעצים[ריט] של גפנים האלו אסורים בהנאה, ושורפים אותם, ולא יסיק בהם תנור וכיריים, ולא יבשל בהם בעת שריפתן[ריא].

לאפות בעצים של איסור הנאה

תנור שהסיקו בקליפי ערלה או בכלאי הכרם[ריב], בין אם התנור חדש ובין אם הוא ישן, יצנן את התנור ואחר כך יכול לאפות בו על ידי עצי היתר[ריג], ואם לא ציננו, ואפה בו את הפת בעוד שהאבוקה כנגדו[ריד], הפת אסורה בהנאה, דיש שבח עצי איסור בפת[רטו].

כשגרף את האש

ואם גרף[אוצר החכמה] כל האש, ואחר כך בישל או אפה בחומו של תנור, מותר שהרי עצי האיסור הלכו להם[ריו]. יש אומרים שמותר אף בתנור חדש[ריז]. ויש אומרים שדווקא בתנור ישן[ריח].

כשאפה בגחלים

פת שבישלה על גבי גחלים שנוצרו על ידי עצי איסור מותרת, ואפילו אם הם בוערות, כיון שנעשו גחלים הלך איסורם[ריט]. ויש אוסרים בגחלים של עבודת כוכבים[רי].

לאפות באיסורי אכילה

אהח 19/06/2018

ומה שאוסרים מפני שיש שבח עצים בפת, הוא רק בדבר שאסור בהנאה, אבל אם אפה או בישל אצל דבר שאסור באכילה, אפילו אבוקה כנגדו, מותר[ריא].

איסור והיתר שאין בכל אחד לחמץ

שאור של כלאי הכרם ושל תרומה שנפלו לתוך העיסה ואין בזה כדי לחמץ, ולא בזה כדי לחמץ, ורק כשיצטרפו יחד יש בהם כדי לחמץ, אותה עיסה אסורה לישראל ומותרת לכהנים, וכן תבלין של תרומה ושל כלאי הכרם שנפלו לתוך הקדרה, ולא באחד מהן כדי לתבל, ובשניהם כדי לתבל, אותה קדרה אסורה לישראל, שהרי דבר האסור להם תבלה, ומותרת לכהנים[ריב].

נתן מלח בשבת בכלי ראשון

אם עבר ונתן בשבת מלח[ריג] בתבשיל שנמלח קצת מערב שבת, ואין במלח שנותן עכשיו בכדי לתת טעם בתבשיל[ריד], אפילו אם התבשיל על האש, מותר לאכלו בשבת, מפני שהמלח בטל במאכל[רטו]. ויש אוסרים המאכל כדין מאכל שנתבשל בשבת[רטז].

אפה פת בעצי אשירה

דעת המתירים

אם הסיק את התנור בעצים מעבודה זרה, יש אומרים שבין תנור חדש בין ישן יוצן, ואחר כך יחם אותו בעצי היתר[ריז].

כז.

להוליך הנאה לים המלח

כשהתערבה פת האסורה באחרות

אם התערבה פת שנאפתה בעצי אשירה באחרות, יוליך דמי אותה הפת לים המלח, ושאר כל הככרות מותרים אף באכילה[ריז]. ויש אומרים שמותרים רק בהנאה[ריח].

כשהאיסור בעין

יש אומרים שגם אם מוליך דמי הנאה לים המלח, מכל מקום אין מועיל להתיר הפת עצמה כשלא התערבה[ריט], ויש אומרים שאם מוליך הנאה לים המלח, מותר ליהנות

אם לא צננו ואפה בו

ואם לא צננו ואפה בו בעוד שהאבוקה כנגדו[רפ], הרי זה אסור בהנאה[רפא].

בגחלים

פת שבשלה על גבי גחלים של עצי עבודה זרה, יש אומרים שמותרים כיון שנעשו גחלים הלך איסורם, ואף על פי שהם בוערות[ריא].

דעת האוסרים

ויש אומרים שבעבודה זרה זה וזה גורם אסור, ועל כן בתנור חדש ישבר, ובישן אם אפה בו קודם שהתקרר אסור[ריב], ויש אומרים שבחדש מותר אם ציננו[ריג]. ואף אם אפה בגחלים גם כן אסור[ריד].

הנאה מחמץ לאחר שעה ששית

כשאפה פת בחמץ

אם אפה פת או בישל תבשיל באש של שריפת החמץ, לאחר שעה ששית שאז כבר אסור החמץ בהנאה, הפת והתבשיל אסורים בהנאה[ריח].

בגחלים שלהם

אם בישל בגחלים שלו או באפרן, יש אומרים שגם כן אסורים[ריט]. ויש אומרים שאם אופה בתנור מותר, ואינו אסור אלא אם אפה נגד האש של גוף החמץ עצמו[ש].

בחום העצים

יש אומרים שגם כשאופה הפת בתנור אחרי שהוציאו ממנה את הגחלים הרי זה אסור[שא].

עם עצי היתר

אם הסיק את התנור בחמץ וגם בעצים ביחד, ואפה שם פת, יש אוסרים גם בזה[שב]. ויש מתירים[שג], ובשעת הדחק שאין לו מה לאכול, או במקום הפסד, יש לסמוך להקל[שד].

אם נתערבה באחרות

ואם נתערבה אותה פת בככרות אחרות, כולם אסורים, ואינו מועיל לזרוק דמי הפת האסורה לים המלח[שה].

ממנה אפילו אם לא נתערבה באחרות[ריח].

[רע] **וכן כתבו התוספות** (כה. ד״ה עיקרן) שהעצים שגדלו לאחר שזרען כלאים אסורים, אמנם דעת הגר״א (יו״ד סי׳ רלו סוס״ק י) שהעצים מותרים. ובחזו״א (כלאים סי׳ ג ס״ק מ) נשאר בצ״ע על הכרח הגר״א בזה, והוכיח מכמה מקומות שגם העצים שגדלו באיסור נאסרים. [רעא] **רמב״ם** (כלאים פ״ב ה״ו), שו״ע (יו״ד סי׳ רלו ס״ג). [רעב] **רמב״ם** (מאכלות אסורות פט״ו הכ״ג). וראה להלן בדין עצי עבודה זרה. [רעג] **והטעם**, משום שפוסקים כרבנן שזה וזה גורם מותר, וכאן אף שהתנור של איסור, כיון שאופה על ידי עצי היתר הוי זה וזה גורם, ומותר. ואף שבתנור ישן הוא גם כן זה וזה גורם אף בעצי איסור, שהרי התנור של היתר, מכל מקום לכתחילה גם זה וזה גורם אסור, ומה שמתירים בתנור חדש אפילו שהוא זה וזה גורם, ביארו התוספות (ד״ה כיון - הרמ״ה) כיון שאם נאסור אותה, יאסר התנור ויפסיד אותה, ועל כן זה נחשב כבדיעבד. כסף משנה. [רעד] **הגה** בשו״ע, בשם בית יוסף. ועיין מה שכתבנו להלן בדין אפה על גבי גחלים. [רעה] **רמב״ם** (שם), וכיון שיש שבח עצים בפת וכדעת רבי, אף שבישן הוא זה וזה גורם, ובכל מקום זה וזה גורם מותר, מכל מקום כאן שהאיסור ניכר יותר, חמור יותר ואסור. כסף משנה. [רעו] **רמב״ם** (שם). [רעז] **בית יוסף** (יו״ד סי׳ קמג ד״ה ומכל). ואף שבחדש אין כאן זה וזה גורם, מכל מקום מותר, שכיון שהתנור אינו אסור בפני עצמו, רק שנגמר בעצי איסור, על כן עכשיו שכבר אין כאן את עצי האיסור, אין כאן איסור בכלל, ועדיף מזה וזה גורם. ט״ז (שם סק״ו). [רעח] **ט״ז** (סק״ו). ומוכיח שכמו בכוסות וצלוחיות שגמר עשייתן בעצי איסור, מבואר להלן שאסור להשתמש בהם, אף שאין את האיסור בפועל, הוא הדין גם בתנור שהוסק בעצים של איסור, אף שאין כאן את האיסור בעין, אסור להשתמש בו, וכל דברי הרמב״ם הוא רק בישן, ואף על פי

שהרמב״ם לא חילק בזה, היינו משום שסמך עצמו על מה שכתב שכוסות אסורים. [רעט] **רמב״ם** (שם הכ״ד) בדין של ערלה, שו״ע (שם ס״ו) בדין עצי עבודת כוכבים. ופוסק כמאן דאמר אפילו לוחשות גם כן מותרים, כיון שאין האיסור בעין, חשוב כאפר, וכל הנשרפין אפרן מותר. רדב״ז, בית יוסף (ד״ה ועוד). [רפ] **ט״ז** (סק״ג, סק״ח), ש״ך (סק״י). [רפא] **רמ״א** (שם ס״ד). והוא מדברי התוספות (ד״ה מדקם). [רפב] **רמב״ם** (מאכלות אסורות פט״ו הי״ג). וכדעת חכמים המובאים בסוגייתנו. [רפג] **ובמלח** שנתבשל כבר, אין לאסור בדיעבד בכלל. משנ״ב (סי׳ שיח ס״ק עג). ודווקא מלח שאינו מתבשל מיד, על כן מתבטל המלח לפני שהגיע האיסור, שהיינו הבישול [וכשהאיסור אינו ניכר, בטל אף בדבר שיש לו מתירים], אבל בתבלין אפשר שמתבשל מיד לפני שנתערב, ואסור משום שהוא דבר שיש לו מתירים שאינו בטל, וצריך עיון. ביאור הלכה (ד״ה ואם). [רפד] **משנ״ב** (שם), אבל אם המלח שנותן עכשיו, יש בו כדי לתבל, אסור ליהנות מהתבשיל עד מוצאי שבת. [רפה] **רמ״א** (סי׳ שיח ס״ט). ואף שמלח עשוי לתת טעם, ודבר העשוי לתת טעם אינו בטל, מכל מקום כאן מותר משום שהוא זה וזה גורם, שהרי אין במלח לבד לתת טעם במאכל. משנ״ב (שם). ובביאור הגר״א (שם ס״ק לד) מביא ראיה מהמבואר בסוגייתנו ששאור שנפל לעיסה אומרים זה וזה גורם, ושאור הוא גם דבר שעשוי לתת טעם. [רפו] **ט״ז** (ס״ק טו). וכתב שזה וזה גורם שמותר, הוא דווקא כששני הגורמים באים בבת אחת, מה שאין כן כאן, הגורם הראשון היה כבר מאתמול, ועכשיו במעשה שנותן מלח במאכל, יש רק גורם אחד. [רפז] **שו״ע** (יו״ד סי׳ קמג ס״ד) בדעת הרמב״ם (מאכלות אסורות פט״ו הי״ג). ומשווה דין עבודה זרה לעצי איסור, שזה וזה גורם מותר. בית יוסף (ד״ה והלחם). ולהלן מבואר דעת החולקים. [רפח] **דעת** השו״ע שרק

כשאבוקה כנגדו אסור משום שיש שבח עצים בפת, אבל כשאין אבוקה כנגדו, מותר משום שזה וזה גורם מותר אף בעבודה זרה. בית יוסף (ד״ה ומ״ש ומעתה), וציין לו בהגה בשו״ע. [רפט] **שו״ע** (שם). [רצ] **שו״ע** (שם ס״ו). וכתב הט״ז (שם סק״ח) שהשו״ע לשיטתו שמשווה דין עבודה זרה לערלה, ובעבודה זרה אסור רק לכתחילה. אבל דעת הט״ז והש״ך שאסור אפילו בעוממות, וכמבואר להלן. [רצא] **ט״ז** (סק״ד) בשיטת הרא״ש והטור, ש״ך (סק״י). ודווקא במקום שנגמר הדבר על ידי איסור, אבל במקום שרק משביח הדבר על ידי איסור, גם בעבודה זרה זה וזה גורם מותר. ט״ז (שם). [רצב] **ט״ז** (סק״ה) בשיטת הרמב״ם, וטעמו, שלא שייך לומר שנגמר הדבר באיסור, רק בדבר שאין צורך בשום תיקון בשביל שיהא ראוי ליהנות ממנו, אבל תנור חדש שנגמר בעצי איסור, הרי צריך עוד מעשה דהיינו להסיק את התנור בעצי היתר, כדי שיוכל ליהנות ממנו, ועל כן לא נחשב נגמר באיסור, ומותר. [רצג] **ט״ז** (סק״ד), ש״ך (סק״י). ומבאר הש״ך שכן שיטת הרמ״ה והרא״ש, וכן נראה דעת הרמב״ם (מעשה הקרבנות פי״ג ה״ג), שלא כתב את כל הדינים שכתב לגבי עצי ערלה, מפני שבזה סובר שגם בגחלים אסור, ואף אם גרף את העצים מן התנור, לפי ששבח עצים בפת שייך אף בגחלים, באיסורים שדינם בקבורה שאפרם אסור, ורק לגבי ערלה שדינם בשריפה, אומרים שגחלים מותרים כיון שאפרן מותר. [רצד] **רמב״ם** (מעשה הקרבנות פי״ג ה״ג), שו״ע (שם ס״ד). ובביאור הגר״א (שם ס) הביא שיטת הר״ן, שצריך להשליך דמי העצים, ולא דמי כל הפת. ודייקו הש״ך (סק״י) והביאור הגר״א מלשון השו״ע שמותר לגמרי אפילו באכילה, וכן היא דעת הרא״ש (מעשה זרה פ״ג ס״ט). [רצה] **דעת** הרז״ה, הובא בהגהות מיימוניות ובביאור הגר״א (שם ט). [רצו] **כן** דייק הש״ך (סק״י) מלשון המחבר. [רצז] **ש״ך** (שם סק״ח),

ומותר באופן זה אפילו בעבודה זרה, אם שוברו שלא יוכל למוכרו אחר כך לישראל. [רצח] **שו״ע** (סי׳ תמה ס״ג). ואף שזה וזה גורם מותר, והתנור של היתר ורק העצים, דהיינו החמץ, של איסור, מכל מקום כאן כיון שגורם העצים של איסור, שהפת נאפית בהם, ניכר יותר שבחן לעינים, נחשב כגורם אחד, ואסור. משנ״ב (שם ס״ק יג). [רצט] **משנ״ב** (שם), מפני שבחמץ הדין שאפרן אסור בהנאה. והוא תלוי במחלוקת המבוארת לעיל לגבי עצי אשירה, שדינו גם כן שאפרן אסור, שלשיטות הסוברים שגם בעבודה זרה אם אפה בגחלים שלהם מותר, הוא הדין בחמץ שמותר, ולדעת האוסרים שם, גם כאן אסור. מגן אברהם (סק״ה). [ש] **ש״ך** (יו״ד סי׳ קמג סק״י). והטעם, משום שרק כשאופה באש ממש נחשב חד גורם, אבל כשאופה בתנור על גבי גחלים, נחשב זה וזה גורם ומותר, ואינו דומה לאופה בגוף החמץ שאסור אף בתנור, משום שחמץ עצמו חשוב משא״כ על גבי גחלים. ביאור הלכה (ד״ה מקורים). [שא] **משנ״ב** (שם ס״ק יט), שכן דעת כמה אחרונים. וזה חמור יותר מאפה על גבי גחלים, שיש מתירים כשאופה בתנור, מפני שכאן חומם התנור על ידי בגוף החמץ. ש״ך (שם). [שב] **ט״ז** (יו״ד סי׳ קמג סק״ד), שסובר שזה וזה גורם אסור בעבודה זרה, והוא הדין בחמץ שאפרן אסור. וכן דעת המגן אברהם (סק״ה) במסקנתו. ביאור הלכה (שם). [שג] **דעת** הש״ך (שם). [שד] **ביאור** הלכה (שם). [שה] **משנ״ב** (שם ס״ק יג). מפני שדווקא לגבי עבודה זרה שמועיל פדיון, מועיל מה שזורק דמי הנאתו לים המלח, מה שאין כן בחמץ שלא מועיל פדיון, לא מועיל הולכת הנאה לים המלח. ש״ך (יו״ד סי׳ קי סק״כ). ולאחר הפסח מותר על ידי הולכת הנאה לים המלח, וכמבואר בשו״ע (סי׳ תמז סי״ח), ואפשר שבזה יש לסמוך להקל אפילו בלא תערובות. שער הציון (ס״ק כד).

פניני הלכה

וכתב הפרי חדש (סי׳ תמז סק״ו), שיש להחמיר כדעת הרדב״ז, וכתב שכיון שעכשיו מערבים מינים אחרים, וכל הכלים המצויים אינם הפרפיר״י [פורצלן] האמיתי, יש לאסור הכלים אף בדיעבד כשכבר הגעילום. ובמשנ״ב (שם ס״ק קמג) כתב גם כן שכלי פרפור״י שקורין פרצעלאיי [פורצלן] דין כלי חרס להם ולא כלי זכוכית.

אכן בישועות יעקב (שם סק״ח) הביא בשם הרב אבד״ק ראווא, שצידד להתיר להשתמש בכלי פורצלן שבלעו איסור אף בלי הגעלה כשאינם בני יומם, כיון שכלים יקרים הם ושוויים עולה הרבה, וכיון שאין להם תקנה בהגעלה וכדברי הרדב״ז, אם כן מותר להשתמש בהם גם בלי הגעלה, כמו בדיעבד. והביא ראיה לדבר מהברייתא שבסוגייתנו לענין תנור שהסיקוהו באיסורי הנאה, שבין אם חדש הוא ונגמר והתחזק והתקיים על ידי האיסור, ובין אם ישן הוא ולא השתבח התנור על ידי היסק זה, יצננו את התנור ואחר כך יכולים לאפות בו היתר, כיון שלא רק האיסור גרם לקיום התנור, אלא גם ההיתר, וזה וזה גורם מותר. והקשו התוספות (ד״ה נין מדם - הרמ״ה) שהרי לא הותר זה וזה גורם אלא בדיעבד ולא לכתחילה, ואיך נתיר לצנן את התנור ולאפות בו לכתחילה. ותירצו שכיון שאם לא יוכל לצנן את התנור ולאפות בו יצטרך לנתצו ויגרם לו הפסד מרובה, הרי זה נידון כדיעבד. ומבואר בזה שכל הפסד ממון מרובה חשוב כדיעבד. ואם כן אף לענין כלי הפורצלן, כיון שאם לא יוכלו להשתמש בהם בלי הגעלה לא יהיה להם הכשר ויצטרך לאבדם ולהפסיד הפסד מרובה, הרי זה חשוב כדיעבד, ובדיעבד לא אסרו נותן טעם לפגם, דהיינו בליעת איסור אחר שעבר מעת לעת ונפגם הטעם הבלוע בכלי.

אך הישועות יעקב כתב על כך, שאף שכן דעת התוספות בסוגייתנו ויש מהאחרונים שסמכו עליהם, מכל מקום מדברי הקדמונים נראה שלא נקטו כן להלכה, ואין לסמוך על קולא זו, עיי״ש.

כז.

נסיעה ברכב הנוסע על בנזין מעורב בספירט של חמץ

בסוגייתנו נתבארו דיני זה וזה גורם, דהיינו דבר שיש לו שני גורמים לקיומו, אחד של היתר ואחד של איסור. אחד האופנים שנתבארו בסוגייתנו הוא תנור שהסיקו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם, ונחלקו בו תנאים, יש סוברים שאם התנור חדש יותץ, כיון שזה וזה גורם אסור, וכיון שעל ידי היסק זה של איסורי הנאה נגמר התנור והתקיים כולו, נמצא שהפת הנאפית בו בהיסק אחר של עצי היתר נגמרת על ידי איסור והיתר, עצי איסור שגמרו את התנור ועצי היתר שגמרו את הפת, ואסורה היא. ויש סוברים שאף אם התנור חדש אין צריך לנתצו [אלא יוצן דהיינו שלא לאפות בו בהיסק זה], שזה וזה גורם

למזכרה לגוי

אם נתערבה הפת שנאפתה בחמץ בככרות אחרות, יכול למוכרה לגוי, וינכה מהמחיר דמי איסור שבה[שו]. **ויש** אומרים שמותר למוכרה אף אם לא נתערבה, ויש לסמוך להקל במקום שיש הפסד מרובה או בשעת הדחק[שז].

כלים שנמר עשייתם בעצי איסור

קערות וכוסות וקדירות[שח] וצלוחיות שבישלם היוצר בקליפי ערלה, הרי הם אסורים בהנאה[שט]. ובקדרות שיודע שלא ישתמש בהם לפני שישים עצי היתר לבשל בהם, מותרים בהנאה[ש].

בישל בעצי איסור ועצי היתר כשהניח קודם עצי איסור

קדירה שבישל בתחילתה בעצי איסור[שיא] ואחר שהתחיל להתבשל בעצי איסור הניח עצי היתר, וגמר בישולו[שיב], התבשיל אסור, ואפילו שהוא זה וזה גורם, מכל מקום כיון שבשעה שנתבשלה מחמת עצי איסור עדיין לא באו עצי ההיתר, על כן אסור[שיג].

כשהניחם ביחד

ויש אומרים שאפילו אם הניח יחד עצי איסור והיתר אסור, שחוששים שמא נתבשל קודם על ידי עצי האיסור ואחר כך על ידי עצי היתר[שיד]. ויש סוברים שלא חוששים לזה[שטו].

כז:

שיעור ביטול ערלה

הערלה וכלאי הכרם בטלים באחד ומאתים, ומצטרפים לבטל זה עם זה, כיצד, רביעית של יין ערלה או כלאי הכרם שנפלה לתוך מאתים רביעיות של יין, הכל מותר ואינו צריך לזרוק כלום, נפלה והטעם, כיון שבקערות וכוסות משתמשים בהם ללא גורם היתר, ואינו כתנור שאין משתמש בו רק על ידי זה וזה גורם, ובאלו משתמש ללא גורם אחר. ואם ברור לו שלא השתמש בה עד שהניחו על האש, מותר, ולכתחילה אסור בכל ענין. ש"ך (סס). [שי] **ש"ך** (סס), שבזה הוא ממש שוה לתנור שאין משתמשים בו רק בזה וזה גורם. [שיא] **הרמב"ם** כתב דין זה בערלה וכלאי הכרם, אבל בעבודת כוכבים לא זכר כלל דין זה, והשו"ע כתב דין זה לגבי עבודה זרה, ועיין מה שכתבנו לעיל שיש חולקים על השו"ע וסוברים שזה וזה גורם אסור בעבודה זרה, אם כן בעבודה זרה אין כאן שום חידוש. [שיב] **כפירוש** הראשון בכסף משנה, וכתב הש"ך (ס"ק יג) שפירוש זה אמת. [שיג] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פט"ז הכ"ג), **שו"ע** (יו"ד סי' קמב ס"ז). **הרמב"ם** למד דין זה מהלשון האחרון בסוגייתנו שהקדירה אסורה, כיון שמניח את התבשיל קודם שמניח את עצי האיסור, וסובר שבזה שמבשל קודם בעצי איסור, גם ללשון הראשון יודו שאסור. ואף שהקדירה מותרת, מכל מקום לא נחשב זה וזה גורם, משום שיש שבח עצים בפת, והעיקר חשוב העצים ולא הקדירה. ט"ז (סק"ט). [שיד] **לבוש** (ס"ז) הובא בט"ז (סס). וזה כפירוש השני בכסף משנה, שכוונת הרמב"ם היא שהניחם ביחד. [שטו] **ט"ז** (סס). [שטז] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פט"ו הי"ד). [שיז] **רמב"ם** (סס ה"י). הקדש יש לו מתירים על ידי פדיון, ומעשר שני יש לו היתר לאכלו בירושלים. רדב"ז. דבר שיש לו מתירים אינו בטל, כיון שיכול לאוכלו בהיתר, לא התירו לאכולו באיסור.

שיעור ביטול הקדש

הקדש או מעשר שני, אפילו אם נפל לאלף או יותר, אינו בטל, משום שהוא דבר שיש לו מתירים[שיז].

מעילה בהקדש

המועל בקדשי בדק הבית, אם מעל בשוגג, הרי הקודש מתחלל ויוצא לחולין, אבל אם מעל במזיד אין ההקדש יוצא לחולין[שיח].

אכילת שרץ שרוף לרפואה

שרץ שרוף, מותר לאוכלו משום רפואה, דעפרא בעלמא הוא[שיט].

הנאה מאפר עבודה זרה

כשם שהעבודות כוכבים אסורים בהנאה, כך כל הנאות הבאות ממנה אסורות, ואפילו אם שרפה[שכ] אסור ליהנות מגחלתה ומאפרה[שכא]. ובדיעבד אם נהנה, יש אומרים שמותרים[שכב], ויש אומרים שנאסר[שכג].

הנאה מאפר הקודש

חפצי הקדש הטעונים שריפה, מותר ליהנות מאפרם, חוץ מאפר דשן המזבח החיצוני והפנימי, ואפר דישון המנורה שאפרם אסורים בהנאה[שכד]. ויש אומרים שרק דשן שהיה מרים הכהן בכל יום ממזבח העולה, אסור[שכה].

הוצאת אפר מהמזבח מחוץ לעיר

כהן שמוציא חוץ לעיר את האפר שהורידו מן המזבח, יניחו במקום שאין הרוח מנשבת בו בחזקה כדי שלא יתפזר, ויניחו בנחת ולא יפזרנו[שכו]. ויש אומרים שדין זה אינו אלא בתרומת הדשן, שמוריד האפר מן המזבח ומניחו ליד המזבח, אבל כשמוציאים אותו אל חוץ לעיר, לא[שכז].

[שו] **משנ"ב** (סס), שאז אינו נהנה כלל מהחמץ (אליבא דהלכתא 2018 אג'ק 19). בו, ובמקום שנוהגים היתר בפת עכו"ם, יזהר לפרר הפת קודם שימכרנו לגוי, שאם לא יפרר חוששים שיחזור וימכרנו לישראל. [שז] **שו"ע** הרב (פ"ט), משנ"ב (סס). [שח] **כתב** הט"ז (סק"ז), שאין כוונת הרמב"ם לקדרות שמבשלים בהם אלא קדרות קטנות ששותין מהם, ולכן כתבו יחד עם כוסות וצלוחיות שמשתמשים בהם ללא גורם אחר, אבל קדרות שמבשלין בהם מותרים אחרי שיצננם ודינם כתנור. והש"ך (ס"ק יח) כתב שגם בקדירות שלנו הדין כן, שהלכה כלשון האחרון, שבקדירה אסור כיון ששמים את התבשיל לפני ששמים את העצים, ונהנה מהקדירה ללא גורם אחר של היתר, ולכן גם זה אסור. [שט] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פט"ו הכ"ג), **שו"ע** (יו"ד סס ס"ה).

[שיא] **משנ"ב** (סס), **שו"ע** (יו"ד סי' קמב ס"ז). **הרמב"ם** למד דין זה מהלשון האחרון בסוגייתנו שהקדירה אסורה, כיון שמניח את התבשיל קודם שמניח את עצי האיסור, וסובר שבזה שמבשל קודם בעצי איסור, גם ללשון הראשון יודו שאסור. ואף שהקדירה מותרת, מכל מקום לא נחשב זה וזה גורם, משום שיש שבח עצים בפת, והעיקר חשוב העצים ולא הקדירה. ט"ז (סק"ט). [שיב] **לבוש** (ס"ז) הובא בט"ז (סס). וזה כפירוש השני בכסף משנה, שכוונת הרמב"ם היא שהניחם ביחד. [שיג] **ט"ז** (סס). [שיד] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פט"ו הי"ד). הקדש יש לו מתירים על ידי פדיון, ומעשר שני יש לו היתר לאכלו בירושלים. רדב"ז. דבר שיש לו מתירים אינו בטל, כיון שיכול לאוכלו בהיתר, לא התירו לאכולו באיסור. [שטו] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פט"ו הכ"ג). [שטז] **רמב"ם** (סס ה"י). [שיז] **רמב"ם** (סס ה"י). [שיח] **רמב"ם** (מעילה פ"ו ה"ג). [שיט] **שו"ע** (יו"ד סי' פד ס"ז). וכמבואר בסוגייתנו שכל הנשרפים עפרם מותר, ביאור הגר"א (תוס' מח). ובפרטי דין זה ראה לעיל (כד:). [שכ] **דוקא** אם שרפה ישראל או שנשרפה לבד, אבל אם שרפה גוי מותרת בהנאה. ט"ז (סק"ג), ש"ך (סק"ג). [שכא] **רמב"ם** (עבודת כוכבים פ"ז ה"י), **שו"ע** (יו"ד סי' קמב ס"ג). [שכב] **בית יוסף** (סס ס"ו ד"ה ומה שכתב בשם). [שכג] **ט"ז** (סק"ג). [שכד] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פי"ט הי"ג). [שכה] **ראב"ד**, כסף משנה. [שכו] **רמב"ם** (תמידין ומוספין פ"ג הט"ו), נלמד מהפסוק 'ושמו אצל המזבח' (ויקרא ו ג), משמע שיניחנו בנחת. [שכז] **ראב"ד** (סס), דעתו שהפסוק 'ושמו' כתוב רק על מצות תרומת הדשן, ולא על הוצאת האפר מחוץ לעיר.

פניני הלכה

מותר. ועל פי זה דן בפני יהושע (סו"ס, סי' יח) לענין מצות שאפו בערב פסח אחר חצות בעצים וחמץ יחד, ודן שם מטעם זה וזה גורם, שהחום יוצא מבין שניהם, העצים והחמץ.

אך בשואל ומשיב (סו"ס מהדו"ק, סי' קמח) דן בדבר העושים נר למאור על ידי שנותנים מחצה ספירט העשוי מחמשת מיני דגן, ומחצה דבר אחר, אם מותר להדליק בו בפסח, והעלה שבתערובת כזו אסור להדליק בפסח, שאף שהחמץ פגום ואי אפשר לשתותו, מכל מקום אין בכך כדי להתיר אלא דבר שרוצה לאוכלו ולשתותו, וכאן שאינו רוצה אלא להדליק בו מה בכך שהטעם פגום, וגם משום זה וזה גורם אין להתיר, כיון שעל כל פנים נהנה גם מחלק החמץ שיש בתערובת, וגם כל התערובת נעשית מצירוף החמץ, ועוד שסוף סוף נהנה מהמאור, וכלום מי שעושה פתילה של איסור ושמן של היתר יהיה מותר משום זה וזה גורם, זה ודאי אינו.

ובושאל שאול (סו"ס, סי' סו) הקשה על השואל ומשיב, מדברי הפני יהושע הנזכרים, שדימה דין מצה שנאפתה בחום העצים והחמץ לדין זה וזה גורם, ולא אסר משום שסוף סוף נהנה גם מחלק האיסור. ועל פי זה דן לענין חוק שנקבע במדינתו שצריכים לערב בבנזין חלק חמישית ספירט [אלכוהול חמץ], ואם כן יש להסתפק אם מותר לנסוע עם אויטומובילע [אוטובוס] או מאטאר צוגע [קטנוע] הנוסעים ע"י בנזין וספירט. וכתב שמה שיש לדון להתיר הוא רק משום זה וזה גורם, ואף שלדברי השואל ומשיב אין שייך בזה זה וזה גורם, כיון שנהנה מהספירט, מכל מקום נראה להלכה שהוא בכלל זה וזה גורם וכהפני יהושע. אך בפסח עצמו דעת המגן אברהם שאסור ליהנות מחמץ אף בזה וזה גורם [כמו שמובא להלן (ע"ג)], ואין להקל שלא כהמגן אברהם, אבל יש להתיר למכור הכל לנכרי קודם הפסח ולצרף דעת המתירים זה וזה גורם גם בחמץ בפסח. ומכל מקום מסיק שטוב יותר להשתדל אצל הממשלה שיתנו רשות להשתמש בפסח בבנזין לבד בלי ספירט.

כז:

שתיית חלב בהמות שאכלו חמץ בפסח

בסוגייתנו דנו בדיני זה וזה גורם, ושאל רמי בר חמא את רב חסדא אם גם בהקדש זה וזה גורם מותר, כמו בערלה, והשיבו שבהקדש גם אם זה וזה גורם הרי זה אסור, כיון שערלה יש לה ביטול במאתים, והקדש אינו בטל אפילו באלף. בביאור סברא זו לדמות דיני ביטול לדיני זה וזה גורם נחלקו הראשונים. דעת התוספות (ד"ה הקדש, ליתור הפנ מילואים נסו"ס סי' ז) שכשם שחמור איסורו לענין ביטול, כך חמור האיסור לענין זה וזה גורם. ודעת הר"ן (ע"ז כח. ד"ה והנראין) שכל זה וזה גורם מדין ביטול נגעו בו, והקילו בו שאף שהאיסור וההיתר שקולים גם כן בטל האיסור בהיתר, ולפי דבריו כתב באבני מילואים (סס) שמבואר בפשיטות טעמו של רב חסדא בסוגייתנו שאין זה וזה גורם מותר בהקדש כיון שאינו בטל, שהרי אף התירו של זה וזה גורם אינו אלא מדין ביטול.

וכתב המגן אברהם (סי' תמה סק"ה), שכיון שחמץ בפסח אוסר במשהו ואין לו ביטול, אף בחמץ אין זה וזה גורם מותר. ולכן אפילו הפת נאפית בהיסק חמץ והצטרפות עצים, אסורה.

על פי זה דנו האחרונים בדין בהמה של גוי האוכלת חמץ בפסח, אם מותר לשתות את חלבה בפסח. בדברי יוסף (ס"ג השמטה לסי' תיט) כתב שאסור לשתות את החלב, שכיון שחמץ בפסח אסור בהנאה ואיסורו במשהו שאינו מתבטל, אומרים בו זה וזה גורם אסור, כדברי המגן אברהם, וא"כ אף אם מאכלה גם מדברים המותרים, כיון שהחמץ שאכלה ג"כ גורם החלב, החלב אסור. והאריך בזה הרבה.

אך באבני מילואים (סס) כתב לצדד להתיר זה וזה גורם בפסח, מפני שכל גורם איסורו הוא רק משום חומרא של איסור כרת שיש בו], ולכן זה וזה גורם מותר בו. ובתורת חסד (סו"ס, סי' כה) האריך הרבה בנידון זה, וכתב בתחילה להתיר מפני שיש סוברים שחמץ במשהו אוסר רק באכילה ולא בהנאה, וכן זה וזה גורם מותר בהנאה מחמץ בפסח, ועוד משום שזו הנאה מן החמץ שלא כדרך הנאתו, ובאיסורי הנאה שלא כדרך הנאה שבאופן זה איסורם רק מדרבנן, זה וזה גורם מותר אף לכתחילה. ועיי"ש מה שדן בזה באריכות.

ולמעשה כתב במשנה ברורה (סי' תמח ס"ק נג), 'לענין חלב של בהמה שאוכלת חמץ, אפילו היא של נכרי נחלקו אחרונים בזה, ודעת הפמ"ג (סס סי"ח סק"י) להתיר החלב שחלבו אחר מעת לעת שאכלה חמץ, ויש מקילין (יסודות יעקב סס סוף הספ') אפילו בו ביום אם אוכלת שחרית וערבית מדברים המותרים'.

וכתב באגרות משה (סו"ס, סו"ח סי' קמו), שמכל מקום אדם היודע על בהמת ישראל שאכלה חמץ בפסח, אף שמעיקר הדין מותר, מ"מ בעל נפש יחמיר על עצמו, אבל בסתמא אין לחשוש שמא אכלה הבהמה חמץ, ומותר אף לבעל נפש. וכל זה בבהמת ישראל, אבל בבהמת גוי מתיר באגרות משה אף לבעלי נפש. אמנם בבית יצחק (סו"ס, יו"ד סי"ב קו"ס סי' י) כתב שאין לסמוך לכתחילה להתיר לשתות החלב.

הנאה מחמץ אחר שנשרף

הטור (סו"ס סי' תמה) הביא מחלוקת הראשונים אם הלכה כרבי יהודה בסוגייתנו שאין ביעור חמץ אלא בשריפה, או כחכמים שהשבתתו בכל דבר. וכתב שאם בא ליהנות באפרו אחר ששרפו, דינו תלוי במחלוקת חכמים ורבי יהודה, לרבי יהודה שהוא בשריפה מותר ליהנות מאפרו, שהרי כל הנשרפים אפרם מותר וכמובא בסוגייתנו, [והטעם מבואר בתוספות (תמורה לג: ד"ה הנשרפין), שכיון שציותה התורה לשרפם נעשית מצוותם בשריפה, וכל שנעשית מצותו הרי הוא מותר בהנאה], וכיון שמצות ביעור החמץ לדעתו היא בשריפה דווקא, אם שרף קיים מצותו והרי הוא מותר בהנאה. אבל לחכמים שביעורו בכל דבר, אין מצותו בשריפה והרי הוא כנקברים שאפרן אסור.

אך במקור חיים (סס סק"ח) ובחתם סופר (סו"ס, יו"ד סי' נח) ובאבני מילואים (סו"ס, מ"ב סי' יט) כתבו, שלפי מה שכתבו התוספות הנ"ל שהטעם שהדברים שמצותם בשריפה אפרם מותר הוא מפני שנעשית מצותם, אם כן חמץ בפסח אפילו לדעת חכמים שסוברים שהשבתתו בכל דבר מכל מקום נעשית מצותו גם אם שרפו אותו, ואם כן אפרו מותר. ואינו דומה לשאר איסורי הנאה שאין מצותם בשריפה אלא בקבורה שאפרם אסור, שבהם לא ציותה התורה לבערם, ואין ביעורם אלא משום תקלה, ואין מתקיימת מצוה בשריפתם ולכן אפרם אסור. אבל חמץ בפסח, אף על פי שהשבתתו בכל דבר, מכל מקום מצוה מן התורה להשביתו מן העולם, וגם בשריפה הוא מקיים מצוה זו, אם כן סוף סוף הרי נעשית מצותו.

בחידושי ר' חיים הלוי (חמץ ומצה פ"ג ה"ג) ביאר דעת הטור, שאף על פי שגם לחכמים מתקיימת מצות הביעור בשריפה כשם שהיא מתקיימת בכל דבר, מכל מקום אין מצות ההשבתה בשריפה לרבי יהודה דומה למצות ההשבתה בשריפה לחכמים, שלחכמים שמצות 'תשביתו' מתקיימת גם בשאר השבתות, עיקר המצוה היא שלא יהיה ברשותו חמץ, משא"כ אם מצותו בשריפה המצוה היא בחפצא של החמץ, וחל בו דין שריפה. וההיתר בדבר שנעשית מצותו הוא דווקא כשנעשית מצותו בחפצא, שאז ניתר החפץ, ולא כשהבעלים קיימו מצוה המוטלת עליהם. ולכן רק לרבי יהודה שהשבתת החמץ היא בשריפה דווקא מותר האפר בהנאה.

כח.

דין חטאת העוף הבאה על הספק

חטאת העוף הבאה על הספק, נעשית כמצותה, ואינה נאכלת, אלא תישרף ככל פסולי המוקדשין[שכח].

מצות ביעור חמץ

אופן ביעורו

מצות ביעור חמץ, שיבער את החמץ בכל דרך שיכול לבערו מן העולם[שכט], כגון שורפו[של] עד שנעשה פחמים[שלא], או מפרר את החמץ לפירורים דקים[שלב] וזורקו לרוח, או שזורקו לים או לנהר[שלג].

דבר שאינו מתפורר

ואם החמץ קשה ואין הים מחתכו במהרה, צריך לפררו קודם ואחר כך זורקו לים[שלד]. ואם משליך את החמץ למקום מאוס כגון לבית הכסא, אין צריך לפררו מקודם על אף שהחמץ קשה[שלה].

מיני חמץ קשה

חמץ קשה הוא כגון כגון פת יבש וקשה, או חטים יבשים שנתחמצו[שלו]. ויש אומרים שכל פת אפילו אם אינו יבש, הוא גם כן בכלל חמץ קשה[שלז], ועל כן יש שהחמירו לפרר כל דבר[שלח]. יש אומרים שחטים אין צריך לחתכם או לטחנם מקודם[שלט].

המנהג לשרוף החמץ

והמנהג לשורפו דווקא[שמ], ואף אם שורפו בזמנו, דהיינו לפני שעה ששית[שמא].

לשפוך נפט על החמץ

יש אומרים שאין לשפוך נפט וכדומה על החמץ, מפני שעל ידי זה נפסל החמץ מאכילת כלב, ושוב לא יקיים ביעור על ידי שריפה, ולפחות ישאיר כזית שלא ורב יוסף, האם צריך גם לפרר וגם לזרוק לים או די לזרקו לים כשהוא שלם, ופסק הרא"ש (פ"נ ס"ג). כדעת רבה שפוררו וזרקו לים, והרמב"ם כתב שדווקא כשהוא קשה צריך לפררו, וכתב בבית יוסף (ד"ה ולפי) שאף הרמב"ם סובר כרבה ומכל מקום רק בחמץ קשה צריך לפררו. **[שלה] משנ"ב** (סס סק"ה), כיון שהחמץ נמאס, ולא יוכל שום אדם ליהנות ממנו עוד.

[שלו] משנ"ב (סס סק"ד). **[שלז] משנ"ב** (סס סק"ה), וכן פסק הפרי חדש. שער הציון (ס"ק יח). **[שלח] משנ"ב** (סס סק"ה). **[שלט] משנ"ב** (סס). וכתב שבשעת הדחק, כגון שיש לו הרבה חטים ויקח לו הרבה זמן לפרם או לטוחנם, יכול לסמוך על דעת הסוברים שדי בפיזור לבד. **[שמ] רמ"א** (סס). והטעם, כדי לחשוש לדעת הפוסקים שפסקו כרבי יהודה שסובר אין ביעור חמץ אלא שריפה, מפני שלומד מנותר שהוא בשריפה. ולפי זה כתב הרש"ש (שנת סג. ד"ה כוונת) שיש לשורפו דווקא על גבי עצים, כמו בנותר, ובמנחת יצחק (סו"ת, מ"ג סי' נג) האריך להוכיח שמותר לשרוף בכל דבר, ולא דווקא בעצים. **[שמא] משנ"ב** (סס סק"ו), והוא בסוף שעה חמישית, או בכל שעה ששית. ואף שדעת הרא"ש (סי' ג) היא, שגם לפוסקים שביעור חמץ הוא בשריפה, מכל מקום מודים שבשעה חמישית השבתתו לכתחילה בכל דבר, מכל מקום נהגו על פי דעת הטור שחולק על הרא"ש בזה, והוכיח שכל הפוסקים ישפוך עליו[שמב]. ויש אומרים שאפשר להקל בזה[שמג].

זמן הביעור

וטוב לשורפו ביום, כמו בנותר שהיה נשרף ביום, אך אם רוצה לשורפו מיד אחר הבדיקה כדי שלא תגררנו חולדה, הרשות בידו[שמד]. ושורפים בשעה חמישית, שהרי צריך לבטל אחר כך, ובשעה ששית כבר אינו ברשותו, שיוכל לבטלו[שמה].

ביעור עבודה זרה

מצוה על כל המוצא עבודה זרה שיבערנה ויאבדנה[שמו]. וכיצד מבערה, שוחקה וזורה לרוח, או שוחקה[שמז] ומטילה לים[שמח], ואם מטילה לים המלח אינו צריך לשוחקה מקודם[שמט].

ביעור מעשר שני

בזמן הזה, אם רצה לפדות מעשר שני שפסקו שביעור חמץ הוא בשרפה, אפילו שלשים יום קודם פסח, גם המצוה בשריפה דווקא. שער הציון (ס"ק טז). ואם מצא חמץ לאחר שש, או בפסח עצמו, ודאי יש לנהוג לכתחילה לבערו על ידי שריפה דווקא. משנ"ב (סס). **[שמב] הליכות שלמה** (פ"ו ס"י), באר משה (סו"ת, מ"ה סי' קכג). ומבאר בהליכות שלמה שאף לדעת רבנן שאפשר לבער בכל דבר, גם יש ליזהר בזה, מכיון שהנפט אינו מבערו, אלא רק מפקיע מעצמו חיוב ביעור, על ידי שפוסלו מאכילת כלב. **[שמג] חוט שני** (פ"ז הערה ג) וטעמו, שהרי לאחר זמן הנפט מתנדף, והוא דבר שאפשר להפרידו, ואינו נחשב לחמץ שאינו ראוי לאכילת כלב, ועדיין עובר עליו משום בל יראה. **[שמד] רמ"א** (סס). וגם באופן הזה, מקיים מצות תשביתו בזמנו, שמשלשים יום ואילך קודם הפסח, חלה עליו חובת ביעור. משנ"ב (סס סק"מ). **[שמה] משנ"ב** (סס סק"ו). **[שמו] רמב"ם** (עבודת כוכבים פ"ו ה"ט), **שו"ע** (יו"ד סי' קמו סי"ד). **[שמז] ט"ז** (ס"ק יח), **ש"ך** (ס"ק יג). **[שמח] שו"ע** (סס), וכעין זה ברמב"ם (עבודת כוכבים פ"מ ה"ו). **[שמט] ש"ך** (סס), **ומביא** דעת הב"ח שסובר שגם במטיל לים המלח צריך לשוחקה. וברמב"ם (סס) כתב 'שורף ומטיל לים המלח', ותמה עליו הכסף משנה, שאם הוא סובר שצריך לשוחקה מקודם, למה כתב שריפה במקום שחיקה, ואם סובר הרמב"ם שאינו צריך לשוחקה, מה שוה מנה בפרוטה, לכתחלה, פודה ומשליך הפרוטה לים הגדול[שנ]. אבל לשאר נהרות צריך לשחקה תחלה[שנא]. ולכן יקצצנה לשנים או לשלשה חתיכות, וישליך החתיכות לנהר, או ישליכנה לבור עמוק שילך לאיבוד, או ישחוק ויזרהו לרוח[שנב].

ביעור נטע רבעי

פירות רבעי יש להם דין מעשר שני לכל דבר, ובזמן הבית היו צריכין להעלותן לירושלים לאכלם שם, או לפדותם ולהעלות הפדיון שם, והאידנא, שאין יכולין להעלותם לירושלים, פודים אותם אחר שיגמרו ויתלשו. ויכול לפדות את כולם בשוה פרוטה, אפילו הם רבים, וישליך הפרוטה לים הגדול, או ישחקנה ויפזרנה לרוח, או ישליכנה בנהר אחר שחיקה[שנג].

אוצר החכמה

פניני הלכה

שריפת חמץ בקש וגבבא דווקא או גם בשאר דברים השורפים

כתב הרש"ש (שבת סו. נמוס' ד"ה כוונת), שלדעת הפוסקים כרבי יהודה הסובר בסוגייתנו שאין ביעור חמץ אלא שריפה, ולמד דין זה מנותר שטעון שריפה דווקא, אין לבער את החמץ אלא בעצים דווקא. משום שלענין חטאות הנשרפות כתב הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ו ה"ה) שכל העצים כשרים לשריפתם, אפילו בקש ובגבבא, שנאמר (ויקרא ד יב) 'על עצים באש', אש מכל מקום. ומבואר בזה שאין ביעור נותר אלא בעצים, אלא שאף אש של קש וגבבא חשובה כאש של עצים לענין זה, וכן דרשו בתורת כהנים (ויקרא דבורא דמטעמים פרק ה ה"ו) שמתיבת 'עצים' למדנו לרבות קש תבן וגבבה, אך ממה שנאמר 'באש' למדנו למעט סיד ורמץ. ואם כן אף לענין שריפת חמץ אין כשר לשרוף אלא עצים [והסתפק שם לענין קש אם להלכה שורפים בו או רק לדעת רבי יהודה הסובר שעץ הדעת שאכל ממנו אדם הראשון חיטה היה, ולדעתו חיטה בכלל עץ היא], אבל בשאר דברים אין שורפים. והביאו הגר"מ אריק במנחת פתים (סו"ע סו"ס סי' תמה ס"ק).

וכן העיר במועדים וזמנים (סו"ת, מ"ג סי' קלו הערה ח), שלפי מה שנוהגים לבער באש דווקא וכדעת רבי יהודה, לכאורה צריך לדקדק לשרוף דווקא בעצים, כמו בנותר, ולא נהגו להחמיר כן. וצידד לומר ששריפה קודם זמן איסורו קלה יותר ואינה כנותר, אך הביא שבביאור הגר"א (סי' תמה ס"ק ד"ה וטוב לשורפו) ביאר שגם מה ששורפים קודם זמן איסורו הוא בדוגמת נותר, ושעל כן אין שורפים אלא ביום, ואם כן היה נכון לכאורה להצריך לשרוף בעצים דווקא.

אך במנחת יצחק (סו"ת, מ"נ סי' נג) כתב על פי דברי החתם סופר (סו"ת, סו"ס סי' קד), שעיקר ענין השריפה בחמץ ובנותר אינו אלא לבערם ולמקמקם ולכלותם מן העולם לגמרי, ואין המצוה במעשה השריפה אלא בכך שלא יהיה מהם אלא אפר, ואם כן גם סיד וגפסיס וכל תולדות האור כשרים לשריפת נותר וחמץ, וכן פחמי אבנים וגז ונייר, ורק לענין פרים הנשרפים שמצוותם במעשה השריפה דווקא, הקפידה התורה לשרפם בעצים ולא בכל שאר תולדות האור. ותמה על המנחת פתים שהעתיק דברי הרש"ש להלכה ולא התעורר בזה [ולענין קש כתב שבודאי בכלל עץ הוא, וכן האריך בזה עוד בתשובה אחרת (סי' קנ סו"ס ד)]. אכן כתב (סי' סס) שלפי המנהג שנותנים את החמץ בכף של עץ, יש גם עצים בשריפה, ומקיימים גם חומרת הרש"ש.

כח.

אם צריך לשחוק מטבע אסורה לפני השלכתה לים המלח

בסוגייתנו נחלקו רבה ורב יוסף בדין אופן איבוד חמץ ועבודה זרה המושלכים לים. לדעת רבה עבודה זרה שמוליכים אותה לים המלח כדי לאבדה, אין צריך לשחוק אותה לפני שמשליכים אותה לים ויכולים להשליכה כמות שהיא, אבל חמץ שמשליכים אותו לשאר נהרות, צריך לפררו לפני שמשליכים אותו, כדי שלא יאכלוהו יהודים מבין הולכי הספינות בשוגג. ולדעת רב יוסף עבודה זרה העשויה מתכת וכדומה שאינם נמסה במים, צריך לפררה, אך חמץ הנמס במים אין צריך לפררו. ופירש רש"י (ד"ה ים המלח), שמעלתו של ים המלח היא בכך שאין ספינות עוברות בו, ולכן אין חשש שיהנו עוברי ספינות במה שהושלך שם, ולכן אין צריך פירור.

אכן הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"י ה"ו) כתב לענין מעות של פדיון נטע רבעי שמשליכים לים המלח, ולענין פדיון מעשר שני כתב (מעשר שני פ"ג ה"ג) להשליך הפרוטה לים הגדול, ולענין ביעור שביעית כתב (שמיטה ויובל פ"ו ה"ג, להרמה גרסאות שם וכן העתיקו הרמשונים שמו) להשליך לים סתם. והוכיח בדרך אמונה (שמיטה ויובל פ"ו ה"ח ס"ק לו, נה"ל ד"ה או ישליכם) בדעת הרמב"ם, שבכל המקומות שדיבר לענין איבוד מאכלים וכיוצא בזה כתב שמשליכם לים סתם, ומשמע שאין צריך להשליכם לים המלח דווקא, וכל מקום שמדובר באיבוד מתכת או מטבעות דקדק וכתב שישליכם לים המלח, כיון ששם אפשר להשליך את המטבעות אפילו כשהן שלמות, מפני שמליחותו שוחקת את המתכת, וכמו שהסיקו התוספות בסוגייתנו (ד"ה ע"ז הלמ) שאף רב יוסף מודה שאם משליך לים המלח יכול להשליך אף מטבעות של מתכת ולא לפררם, ואין חילוק להלכה בין רבה לרב יוסף אלא בדין חמץ בשאר נהרות, שלדעת רבה צריך לפררו ולדעת רב יוסף אין צריך, אבל בעבודה זרה בים המלח לדברי הכל אין צריך פירור [אלא שלדעת רב יוסף סתם ים שדיברו בו לענין עבודה זרה אינו ים המלח]. והרמב"ם סובר שגם הים הגדול מלוח הוא ודינו כים המלח.

אך דעת הטור (יו"ד סי' קמו לגירסת הב"י שם סי"ד ד"ה וכתב) שכאשר משליך מטבעות בשאר ימים ואפילו בים הגדול, צריך לשחוק אותם תחילה כיון שהספינות הולכות שם, ורק המשליך לים המלח אינו צריך לשחוק את המטבעות כיון שאין ספינות הולכות שם, וכמו שכתב הט"ז (סס ס"ק יח), וכשיטת רש"י בסוגייתנו שמעלתו של ים המלח אינה אלא בכך שאין הספינות עוברות שם [והים הגדול אינו נידון כים המלח לפי דעתם, שהרי הספינות עוברות בו]. והביא בדרך אמונה שכשהיה ביעור מעשרות ביקש החזון איש לשחוק את המטבע של חילול מעשר שני או לשבור אותו לפני שיטילו לים הגדול, לחשוש לדעת הטור שהצריך שחיקה במטבעות כשאין מטילים אותם בים המלח, אבל כשאמרו לו שהוא טורח גדול, הסכים להטילו לים כמות שהוא ולסמוך על דעת הרמב"ם, אך כמדומה שאמר שיזרקוהו קצת רחוק ולא בתחילת הים במקום שאפשר למצוא אותו.

ובשבט הקהתי (סו"ת, מ"ו סי' שג) הסתפק מה דינו של המוצא זהב או כסף בים המלח, אם יש לחשוש שהם מעבודה זרה או מהקדש שהטילו אותם שם כדינם, ואם כשמצא מטבעות יש לחשוש שהם פדיון מעשר שני שחיללו על המעות [לפי דעת הטור שרק כשמטילים אותם בים המלח אין צריך לשחוק אותם].

וכתב שלשיטת הב"ח (יו"ד סס ד"ה ומיהו) שגם כשמוליך לים המלח צריך קודם לשחוק, אם כן כשמצא חפץ שלם שאינו נשחק אין לחשוש שהוא דבר האסור, אך לדעת הש"ך (סס ס"ק יג) [והט"ז שם] שסובר שכשמוליך לים המלח אין צריך שחיקה, אם כן לכאורה כשמצא שם חפצים יש לחוש שמא הם מאיסורי הנאה מזמן שהיו זורקים שם, שהולכים אחר הרוב ורוב המעות הנמצאים שם הם מאיסורי הנאה.

חמץ של עכו"ם או של ישראל שעבר עליו הפסח

ראה להלן (כט.).

כח:

איסור חמץ מערב פסח בחצות באכילה

כל האוכל חמץ ביום ארבעה עשר בניסן מחצות היום ולמעלה, שהוא מתחילת שעה שביעית ביום, לוקה מן התורה שנאמר (דברים טז ג) 'לא תאכל עליו חמץ', כלומר על קרבן הפסח, כך למדו מפי השמועה בפירוש דבר זה, לא תאכל חמץ משעה שראויה לשחיטת הפסח, שהוא בין הערביים, והוא חצי היום[שנד]. ויש אומרים שאינו לוקה[שנה].

[שנד] **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"ח). והיינו כדעת רבי יהודה (לעיל ע"ב) הסובר שהאוכל חמץ משש שעות ולמעלה עובר בלא תעשה, שנאמר 'לא תאכל עליו חמץ', וכן דעתו בלאחר זמנו כמבואר בגמרא, ורבי שמעון חולק בזה ואומר שחמץ בין לפני זמנו בין לאחר זמנו אינו עובר עליו, והלכה כרבי שמעון בלאחר זמנו כמבואר להלן. ודעת הרמב"ם שאין הלכה כמותו אלא דווקא לאחר זמנו שהמשנה (שם) סתמה כדבריו, אבל לפני זמנו פוסקים ככלל האומר שרבי יהודה ורבי שמעון הלכה כרבי יהודה, ששתי מחלוקות הן, ולמדים אותם משני פסוקים, לרבי יהודה פסוק אחד מלמדנו לפני זמנו ופסוק אחד לאחר זמנו, הלכך הלכה כרבי שמעון בלימוד אחד דהיינו בלאחר זמנו, וכרבי יהודה בלפני זמנו. מגיד משנה (שם). [שנה] **השגות הראב"ד** (שם). והוא סובר שהלכה כרבי שמעון בכל דבריו, ומחצות ואילך אין בו מן התורה אלא איסור עשה, דהיינו שמצוה לבערו משום 'אך ביום הראשון תשביתו' (שמות יב טו) כמבואר בגמרא (לעיל ה.), אבל מלקות ואיסור הנאה מן התורה אין. מגיד משנה (שם). [שנו] **משנ"ב** (סי' תמג סק"ח) בביאור דברי השו"ע (שם ס"ח) שסובר כהרמב"ם שפסק כרבי יהודה בסוגייתנו, שקודם זמנו אסור בהנאה מדאורייתא. [שנז] **ראב"ד** (שם). [שנח] **שער הציון** (סק"ח), לדעת הראב"ד והמלחמות והסמ"ג. [שנט] **משנ"ב** (שם). [שס] **בספר אומר** השכחה תמה למה השמיטו הפוסקים דין זה שנתחמץ על ידי דבר אחר חייב כרת, וראה בנודע ביהודה (שו"ת, מהדו"ת סי' סח) מה שהשיב על זה בארוכה. וראה עוד במרכבת המשנה (העלמת, חמץ ומצה פ"ח ה"ו) מה שכתב בזה. [שסא] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ט ה"ח). [שסב] **מנחת חינוך** (מלוה יז תוס' ח), מסתימת הרמב"ם, וכן היא שיטת רש"י (יבמות ע. ד"ה הערל) ותוספות (שם ד"ה הערל).

כרת ובל יראה

אין חיוב כרת על אכילת חמץ בי"ד מחצות עד הלילה, וכן לענין בל יראה ובל ימצא, אינו עובר במה שמשהה החמץ משש שעות ומעלה, כל זמן שלא הגיעו ימי הפסח גופא, שנאמר (שמות יג יט) 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם', ונאמר (שם יג ו-ז) 'ולא יראה לך שאור בכל גבולך שבעת ימים', ומכל מקום אף שאינו עובר בבל יראה, עובר בכל רגע ורגע שמשהה החמץ בביתו על מצות עשה של 'תשביתו' (שמות יב טו) כמבואר בגמרא (לעיל ה.), אבל מלקות ואיסור הנאה מן התורה אין. מגיד משנה (שם). [שנו] **משנ"ב** (סי' תמג סק"ח) בביאור דברי השו"ע (שם ס"ח) שסובר כהרמב"ם שפסק כרבי יהודה בסוגייתנו, שקודם זמנו אסור בהנאה מדאורייתא. [שנז] **ראב"ד** (שם). [שנח] **שער הציון** (סק"ח), לדעת הראב"ד והמלחמות והסמ"ג. [שנט] **משנ"ב** (שם). [שס] **בספר אומר** השכחה תמה למה השמיטו הפוסקים דין זה שנתחמץ על ידי דבר אחר חייב כרת, וראה בנודע ביהודה (שו"ת, מהדו"ת סי' סח) מה שהשיב על זה בארוכה. וראה עוד במרכבת המשנה (העלמת, חמץ ומצה פ"ח ה"ו) מה שכתב בזה. [שסא] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ט ה"ח). [שסב] **מנחת חינוך** (מלוה יז תוס' ח), מסתימת הרמב"ם, וכן היא שיטת רש"י (יבמות ע. ד"ה הערל) ותוספות (שם ד"ה הערל).

בהנאה

משעה שאסור באכילה, אסור גם בהנאה מדאורייתא[שנז]. ויש אומרים שביום י"ד מחצות עד פסח, מותר בהנאה[שנז], ואין בזמן הזה כי אם עשה דתשביתו[שנח].

חמץ שעבר עליו הפסח

ראה להלן (כט. ג.).

נתחמץ על ידי דבר אחר

ראה הערה[שס].

ערל שאכל קרבן פסח

ערל שאכל כזית מבשר הפסח לוקה, שנאמר (שמות יב מח) 'וכל ערל לא יאכל בו'[שסא]. ויש אומרים שאף אם מתו אחיו מחמת מילה ואין צריך למול, וכן בכל אופן שיש סכנה למול, מכל מקום עובר בלאו[שסב], ויש אומרים שדווקא אם הוא מתיירא למול עובר בלאו, אבל במתו אחיו מחמת מילה שאינו רשאי למול, או באיזה שאור מבתיכם' (שם יג טו), דקאי על ערב פסח משש שעות ולמעלה[שנט].

חמץ שעבר עליו הפסח

ראה להלן (כט. ג.).

נתחמץ על ידי דבר אחר

ראה הערה[שס].

ערל שאכל קרבן פסח

ערל שאכל כזית מבשר הפסח לוקה, שנאמר (שמות יב מח) 'וכל ערל לא יאכל בו'[שסא]. ויש אומרים שאף אם מתו אחיו מחמת מילה ואין צריך למול, וכן בכל אופן שיש סכנה למול, מכל מקום עובר בלאו[שסב], ויש אומרים שדווקא אם הוא מתיירא למול עובר בלאו, אבל במתו אחיו מחמת מילה שאינו רשאי למול, או באיזה סכנה, רשאי לאכול קרבן פסח, ואין לו דין ערל[שסג]. ואם היתה שעה שראוי למולו ואחרי זה חלה לכל הדעות אינו אוכל[שסד].

[שסג] **מנחת חינוך** (שם) בשם ר"ת בתוספות (שם). [שסד] **מנחת חינוך** (שם). וראה שם ראייתו. [שסה] **רמב"ם** (שם). ודקדק הרמב"ם בלשונו וכתב שערל חייב לאכול מצה ומרור, שישראל הוא, אבל גר תושב ושכיר שגוים הם מותר להאכילם. מנחת חינוך (שם סוף סו). ומקשה המנחת חינוך, שזה מובן שהערל חייב באכילת מצה, שאף על פי שאינו אוכל הפסח, מכל מקום מצות מצה אינה תלויה במצות קרבן פסח, שמצה בזמן הזה אף על פי שאין פסח, מכל מקום היא מדאורייתא, שהלכה כרבא בגמרא (להלן קכ.), אבל מרור שמבואר שם בגמרא שהיא בזמן הזה דרבנן, וכן פסק הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ג) שאכילת מרור אינה מצוה מן התורה בפני עצמה אלא תלויה היא באכילת הפסח, שמצות עשה לאכול בשר הפסח על מצה ומרורים, והיינו שהוא רק דין מצוה של פסח, אם כן לפי זה כל שאינו אוכל הפסח כגון ערל, כיון שאינו אוכל הפסח אין עליו מצוה כלל מן התורה לאכול מרור. והמנחת חינוך מאריך בזה, ומסיים שאפשר לומר שמה שכתב הרמב"ם שבן נכר וערל אוכלים מצה ומרור, היינו שרשאים לאכול. וכיון שהתורה התירה, שוב חייבים הם לאכול ככל ישראל, אך דווקא במצה חייבים הם, ולא במרור, כיון שמצות אכילת מרור תלויה באכילת הפסח, והם אינם אוכלים הפסח. וכן כתב באבני נזר (או"ח סי' תקלד סוף ד) שמשמעות דברי הרמב"ם היא שערל ובן נכר מותרים לאכול, ולא כתוספות (שם) שכתבו שאם באה התורה להתיר, לא היתה התורה צריכה לכתוב זאת, שאין זה חידוש כלל, ורק אם באה התורה לחייבם, מובן למה נכתב פסוק מיוחד לכך. ובחסד לאברהם (קרבן פסח פ"ח ס"ג) תמה למה השמיט הרמב"ם הדין שטמא ומי שהיה בדרך רחוקה שחייב במצה ומרור.

ערל אוכל מצה ומרור

ערל אוכל מצה ומרור, וכן מותר להאכיל מצה ומרור לגר תושב ולשכיר[שסה].

כט.

חמץ של גוי ושל הקדש ביעורו

כתוב בתורה (שמות יג ז) 'לא יראה לך חמץ', יכול יהא חייב לבער מרשותו חמץ של גוי או של הקדש, תלמוד לומר 'לא יראה לך', שלך אי אתה רואה, אבל אתה

פניני הלכה

כח:

אם יש מצוה באכילת מצה כל שבעת ימי הפסח

בסוגייתנו הובאה דרשת רבי שמעון שהקיש הכתוב אכילת מצה לביעור חמץ, לומר לך, שכל שישנו בקום אכול מצה ישנו בבל תאכל חמץ, וכל שאינו בקום אכול מצה אינו בבל תאכל חמץ, ומכאן למד שאין איסור מן התורה באכילת חמץ בערב פסח משעה שישית ולמעלה, כיון שאינו שייך עדיין בקיום אכילת מצה. והקשה בפני יהושע (ד"ה נשמע) שהרי אין אוכר החכמה באכילת מצה אלא בליל ראשון, ואיסור אכילת חמץ הוא כל שבעה, ואיך אמר רבי שמעון שרק בשעה שמצווה בקום אכול מצה הרי הוא מוזהר בבל תאכל חמץ. וכתב שצריך לומר שאף על פי שאין מצוה בכך אלא רשות, אף על פי כן שייך הלשון 'ישנו בקום אכול מצה' בכל שבעת ימים, כיון שכתוב בפירוש בתורה (דברים טז ג) 'שבעת ימים תאכל עליו מצות'. ועוד תירץ, שרבי שמעון שדרש דרשה זו בסוגייתנו, סובר שיש מצוה באכילת מצה כל שבעת ימי החג, שכן המקור לכך שאין מצוה באכילת מצה אלא בליל ראשון היא מסתירת הכתובים, כתוב אחד אומר 'שבעת ימים תאכל עליו מצות' (דברים שם) וכתוב אחד אומר (שם שם ח) 'ששת ימים תאכל מצות', ואמרו (להלן קכ.) מה שביעי רשות אף ששת ימים רשות, אבל בספרי (רמה פיסקא פח) דרש רבי שמעון דרשה אחרת בסתירה זו, ואם כן לדעת רבי שמעון אין מקור לכך ששאר ימים רשות, ויש לומר לדעתו שיש מצוה באכילת מצה כל שבעת ימי הפסח.

להלכה כתב בשו"ע (או"ח סי' תפח ס"ו) שאין חיוב אכילת מצה בפסח אלא בלילה הראשון בלבד. אך במשנ"ב (שם ס"ק מה) הביא שבשם הגר"א כתבו (מעשה רב סוף קפה) שיש על כל פנים מצוה באכילת מצה כל שבעה, אלא שאינו חיוב. וכן הביא החתם סופר (או"ח, יו"ד סי' קנח) בשם החזקוני (שמות יג יח), שאף על פי שאין חיוב לאכול מצה כל שבעה, מכל מקום אם אכל קיים מצוה, ולמד כן מהפסוק (שם שם טו) 'שבעת ימים מצות תאכלו', כלומר אם אכל מצה כל שבעת הימים קיים הפסוק הזה של 'שבעת ימים מצות תאכלו'. וכן באבני נזר (או"ח, יו"ד סי' שנט) העלה, שאף שאין חיוב אכילת מצה כל שבעה, מכל מקום האוכל מצה כל שבעה עשה מצוה. וכתב שלדעת המהר"ל (גבורות ה' פמ"ח) אם אוכל דבר הבא לידי חימוץ צריך שיהיה מצה, אבל אם אוכל עיסה שנילושה בלא מים הרי הוא כאוכל דבר שאינו מחמשת המינים, שאף שאין עבירה בדבר, מכל מקום מצוה גם כן לא עשה, עיי"ש. ובשדי חמד (אסיפת מערכת ממץ ומצה סי' יד תוס' י) הקשה לדעת החזקוני, שא"כ היה לנו לברך על אכילת מצה כל הימים כשם שאנו מברכים על השחיטה אע"פ שאם רוצה אינו אוכל בשר כלל, וכבר עמדו בזה הרז"ה (לעיל כו: ד"ה ויש שמולין) והרשב"א (או"ח, ח"ג סי' רפז), וכתבו שבשאר הימים אינו חייב לאכול פת אלא יכול לאכול שאר דברים, משא"כ בלילה הראשון חייב לאכול מצה. עיי"ש באריכות.

וביפה ללב (מ"ב או"ח סי' תעה סק"ו) הביא דברי האבן עזרא (שמות יג טו) שלמד מפשט דברי הכתוב 'שבעת ימים מצות תאכלו' שהוא חיוב לאכול מצה כל שבעת הימים, וכתב, שבעת ימים צוה לאכול מצות להיות זכר לאשר קרה לכם בצאתכם ממצרים, כי שם כתוב (שם שם לט) 'כי לא חמץ', ואילו היו מניחים המצריים שיתמהמהו מעט היו מחמיצים עיסתם, והשבעת ימים בצאתם מצות אכלו עד שטבע פרעה ביום השביעי. והקשה עליו שלכאורה דבריו הם היפך המבואר בגמרא (להלן קכ.) שמצות אכילת מצה היא רק ביום הראשון. וחידש בביאור דבריו, שמלבד עיקר המצוה שבאכילת מצה בלילה הראשון, יש עוד מצוה וחיוב באכילת מצה כל שבעת הימים, מפני שהיא האות של הפסח [כמבואר במגן אברהם (סי' תפח סק"ג) וראה להלן], כשם שהתפילין הן אות של כל יום והסוכה היא האות בחג הסוכות, ומטעם זה יש מקום גם לדעת הסוברים שמברכים על אכילת מצה כל שבעה, עיי"ש.

והביא (מ"ו סי' תעה סק"ג) בשם ספר ארצות החיים לאחד מרבני אשכנז בחידושיו לפסחים, שכתב וז"ל 'הנוהגים שלא לאכול כל ימי הפסח רק כזית מצה ראשונה בליל ט"ו של פסח בלבד, יש מהם שנוכל לדרוש עליהם לשבח ומהם לגנאי, ומצוה בכוונה תליא מילתא. הנוהגים להבדיל בין אכילת מצה המחויבת ובין אכילת הרשות להוציא מדעת הקראים שאומרים שמחויבים לאכול מצות כל ז' הימים מהפסוק 'שבעת ימים תאכלו מצות', אותם האנשים הגם שביטלו עונג יו"ט, בכל זאת יפה הם עושים, וכוונתם במנהגם עולה יותר שכרם מהפסדם. אבל האנשים שכוונתם רק מפני חששא יתירה מחשש חימוץ, יש עליהם לדרוש לגנאי ויצא שכרם בהפסדם, וכלל זה אצלנו, לא ניתנה תורה למלאכי השרת (נדרים פה:), וזה האיש בחששיו יבטל כמה מצוות, עונג יו"ט ולחם משנה וכדומה, ולסוף, העיקר המצוה אכילת כזית מצה ראשונה יאכל ברתת ובחלחלה מחששא של חמץ, ולא ניתנו מצות לישראל לפחד פן יעשה עבירה בעשייתם, ו'פקודי ה' ישרים משמחי לב' (תהלים יט ט), ועליהם נאמר (הושע יד י) 'ישרים דרכי ה' צדיקים ילכו בם' וכו'. וכתב ביפה ללב, שמה שייחס לקראים דעה זו שיש מצוה וחיוב באכילת מצה כל שבעה, אינו כהוגן, שהרי כן גם דעת האבן עזרא [ולדברי הפני יהושע זו דעת רבי שמעון] וכמו שנתבאר.

הנחת תפילין בחול המועד

והנה בשו"ע (או"ח סי' לא ס"ג) כתב שבחול המועד אסור להניח תפילין, משום שימי חול המועד גם הם אות, ואם מניח תפילין שהוא אות אחר, הרי זה זלזול באות של חול המועד. וכתב בביאור הגר"א (שם סוף ג), שהאות היא במצה וסוכה. [וכן כתב המג"א (שם סק"ג)]. והרמ"א כתב שיש אומרים שחול המועד חייב בתפילין, ושכן נוהגים בכל גלילות אלו להניחם במועד ולברך עליהם, אלא שאין מברכים עליהם בקול רם בבית הכנסת כמו שאר ימות השנה.

וכתב בספר חיי נפש (למעוינין, רביעאה עמ' תלח), שלפי מה שכתב הגר"א שהאות של חול המועד הוא במצה, נראה שלכאורה האומרים שחול המועד פסח אינו זמן תפילין, סוברים בהכרח שיש מצוה באכילת מצה כל שבעת ימי הפסח, שהרי אם לא כן אין כאן אות, אלא רק רשות באכילת מצה. וכתב שלפי זה מבואר היטב מה שאמר רבי שמעון בר יוחאי בזוהר שלא להניח תפילין בחול המועד, וכמו שכתב בבית יוסף (שם ד"ה ומולו של מועד) שבתחילה היו נוהגים בספרד להניח תפילין בחול המועד עד שמצאו שכתב רבי שמעון בר יוחאי במאמר אחד שאסור להניחם בחול המועד ועל כן נמנעו מלהניחם בחול המועד, והביא שכן כתב דודו הה"ר יצחק קארו ז"ל בתשובה, והמאמר ההוא נמצא במדרש הנעלם לשיר השירים (זוהר חדש דפוס מונקאטש שה"ש ח.). על הפסוק (שיר השירים א ג) 'לריח שמניך טובים'. ולדברי הפני יהושע מבואר שדברי רבי שמעון בן יוחאי הם לשיטתו, שהוא סובר בסוגייתנו ובספרי שיש מצוה באכילת מצה בכל שבעת ימי החג, ולכן יש בכולם אות מצה וכדברי הגר"א הנזכרים, ולכן אין להניח תפילין בחול המועד. אך הרמ"א שכתב שנהגו להניח תפילין, הוא משום שלהלכה לא נפסק כרבי שמעון בזה, ואין מצוה באכילת מצה כל שבעה, ולכן אין כאן אות ורשאים להניח תפילין [ולא דן לענין חול המועד סוכות, ואכמ"ל בדברי האחרונים אם יש מצוה באכילה בסוכה בכל הימים או שמא אינו אלא איסור לאכול מחוץ לסוכה].

כט.

הנאה מחמץ שנקנה ממי שהשהה אותו ברשותו בפסח

בגמרא מבואר שחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור בהנאה משום קנס שקנסוהו משום שעבר על בל יראה ובל ימצא.

וכתב מהרי"ט אלגאזי (הלכות פסח סוף סוף סג סק"ו) שיש לדון אם לא אסרו משום קנס אלא למי שעבר על בל יראה ובל ימצא אבל לאחרים מותר, וכן אם מת בעל החמץ בנו מותר בהנאה כיון שהוא לא עבר, כמו בצורם אוזן בכור, שמבואר בבכורות (לד:) שלא קנסו אלא אותו ולא את בנו אחריו. וכתב שבודאי אין לומר שאין לדמות תקנות חז"ל וגזירותיהם אלו לאלו, ולומר שבצורם אוזן בכור לא קנסו כל כך ובחמץ קנסו יותר ואסרו אפילו

רואה של אחרים ושל גבוה[שסו]. הרי לך שחמץ של הקדש או של גוי שהיה אצל ישראל, אפילו היה עמו בבית, הרי זה מותר מפני שאינו שלו[שסז].

עשיית מחיצה בפניו

אבל צריך לעשות מחיצה גבוהה עשרה טפחים בפני חמצו של גוי, שמא יבוא להסתפק ממנו[שסח]. אבל של הקדש אינו צריך, מפני שהכל פורשין מן ההקדש כדי שלא יבואו לידי מעילה[שסט]. ויש אומרים שאם לא קיבל עליו אחריות אין צריך לעשות מחיצה, אלא מפנהו לכל מקום כדי שלא יכשל בו[שע].

חמץ של עכו"ם שעבר עליו הפסח

חמץ של אינו יהודי

חמץ של אינו יהודי[שעא] **שעבר עליו הפסח מותר אפילו באכילה**[שעב].

[שסו] **רמב"ם** (ממץ ומצה פ"ד ה"ח). [שסז] **רמב"ם** (שם ה"ג). [שסח] **והטעם** שלא די בכפיית כלי, כמו גבי מצא חמץ ביום טוב, שכאן מן הסתם יש בו פת הרבה, שאין דרך להפקיד דבר מועט, ולכן לא די בכפיית כלי. עוד יש לחלק, שהמוצא חמץ ביום טוב כפיית הכלי אינה אלא לפי שעה, דהיינו ליום טוב, ומיד כשיצא יום טוב בליל חולו של מועד יוציאנו מביתו, אבל חמצו של גוי שיעמידנו ברשותו כל המועד, אם יכפה עליו את הכלי יש לחשוש שמא יאכל ממנו, שהרי הכלי ניטל לצורך, ואין אנשים מבטלים כלי למשך שבעה ימים. רבינו מנוח (שם). [שסט] **רמב"ם** (שם). וכוונת הרמב"ם היא שאפילו לא קיבל אחריות על חמצו של נכרי, מכל מקום צריך לעשות מחיצה. מגיד משנה (שם). על פי הטעם למה בחמץ של הקדש אין צריך מחיצה, יש אומרים שגם במקום שנהגו שלא לאכול פת של גוים, אין צריך לעשות מחיצה עשרה לחמצו של גוי, כיון שבדלין ממנו, ואין דבר זה מובן, שאינו דומה איסור שהוא מן המנהג לאיסור שהוא מן התורה. רבינו מנוח (שם). [שע] **בעל העיטור** (דף קכט ע"ג) ועוד ראשונים, מגיד משנה (שם). [שעא] **היינו** אם הוא בצק או אפילו פת במקום שנוהגין היתר בפת של עכו"ם. משנ"ב (סי' תמח סק"ח). [שעב] **שו"ע** (שם ס"ח), וכן מבואר גם מדברי הרמב"ם (שם ה"ח-ט). וראה עוד להלן (ג.) בדינים אלו. [שעג] **משנ"ב** (שם סק"ט). **שכשמת** נעשה החמץ הפקר ואין מי שזכה בו לעבור עליו. משנ"ב (שם). [שעד] **משנ"ב** (שם). **שבדרבנן** אנו אומרים שיש ברירה והוברר הדבר למפרע שהוא של עכו"ם. ובמקור חיים (ני' סק"ח ד"ה מכן) מצדד שדווקא כשהחמץ עמד בבית נכרי, ואפשר שבזה אפילו באכילה מותר. משנ"ב (שם). [שעה] **ואם** היה רובו של עכו"ם יש מצדדים שבטל חלק ישראל ברובו. שער הציון (סק"ד). [שעו] **משנ"ב** (שם). [שעז] **רמב"ם** (שם פ"ו ה"ד). [שעח] **שלא** ידע מאותו חמץ. משנ"ב (שם סק"ח). [שעט] **שו"ע** (שם ס"ג). דהיינו שידע, אלא שהיה אנוס שלא היה יכול לבערו, ואף על פי שבזה לא עבר על בל יראה, מכל מקום קונסין על היתר שלא יבוא לידי איסור, שאם נתיר לו לאוכלו באופן זה, יבוא להשהותו לכתחילה ויעבור עליו. משנ"ב (שם סק"ט). וכתב בביאור הלכה (ד"ה אפילו הגיחו), שהשו"ע סתם ולא פירש אם הוא מדבר באופן שמחמת שוגג או אונס לא ביער וגם לא ביטל, ולכן אסר, אבל אם ביטל, אף שלא בדק מחמת אונס מותר, כיון שעל כל פנים קיים עיקר הדין מדאורייתא, או אפילו בביטל והניחו מלבער מחמת אונס גם כן אסור. וראה להלן באופן שמצא בביתו אחר הפסח חמץ שביטלו, מה שנתבאר לענין זה. [שפ] **רמב"ם** (שם). וראה ביאור הלכה (ד"ה ממץ בש"ע ס"ק ל"ה) לענין גזל חמץ ועבר עליו הפסח, אם מותר החמץ לנגזל, וכן **אם** גזל עכו"ם חמץ של ישראל ועבר עליו הפסח. והביא המשנ"ב (שם) שבשו"ת בית הלל (יו"ד סי' קל"ג) כתב, שנשאל על ישראל שהיה לו קודם פסח בריחיים של נכרי דגן לטחון, ונתעכב הדגן בריחיים עד חול המועד של פסח, וכאשר הגיע יום שביעי של פסח הלך הנכרי וטחן הדגן של ישראל, ועשה מן הקמח לחם ואפה הפת והביא הפת לישראל תיכף אחר הפסח, והשיב שמותר ליקח הדמים בעד הפת ההוא מן הנכרי, והנכרי ההוא יאכלנו או ימכרנו לנכרי. והחק יעקב (סק"ד) הסכים שמותר אף באכילה, מטעם שמא החליף העכו"ם הדגן והרי זה רק ספק חמץ שעבר עליו הפסח, ובבית מאיר (ס"ג) מצדד להתיר באכילה מטעם אחר, שאף על פי שפסק השו"ע שבין בשוגג ובין באונס אסור בהנאה, מכל מקום לא כל האונסין שוים, ובאונס כזה שלא היה יכול כלל להעלות בדעתו שיאפה העכו"ם מקמחו חמץ, בודאי לא קנסוהו חכמים. עוד כתב המשנ"ב (שם) שאם הניח ישראל חטים בריחיים, ובא עכו"ם ואמר לישראל שלתתו וטחנו, מבואר בחק יעקב (שם) שיש כאן הרבה ספיקות להקל, ובפמ"ג (משב"ז סק"ו) מפקפק היכן שדרך אנשי המקום ללתות החטים קודם הטחינה, ומצדד שיחליפנו העכו"ם בחטים אחרים. ובשער הציון (ס"ק יג) כתב שאפילו לדברי הפמ"ג יש כאן עדיין ספק ספיקא שמא לא לתתו עד שנתחמץ, ושמא הלתיתה היתה אחר הפסח. עוד כתב שם שיש לצדד על פי שכתב הבית מאיר שבאונס שלא היה לו להעלות בדעתו אין להחמיר, ואפשר שגם כאן לא העלה בדעתו, ועל כן נראה שבמקום שאין העכו"ם רוצין להחליף, מותר הקמח עצמו. [שפא] **רבינו** מנוח (שם) בשם הרמב"ם בשם הרי"ף. [שפב] **ר"ן** (ד"ה והמריקן), רבינו מנוח (שם), כסף משנה (שם). ובראייתם היא ממה שמבואר בגמרא (חולין ה.) שחמצן של עוברי עבירה אחר הפסח מותר מיד מפני שהן מחליפין, ואם נאמר שלישראל אחר מותר, למה אמרו הטעם מפני שהן מחליפין, אלא על כרחך שאפילו לישראל אחר אסור. [שפג] **ואין** קפידא בעכו"ם עצמו אם הוא דר בביתו או לא, אלא עיקר הקפידא שיוציא העכו"ם החמץ מבית ישראל, אבל עכו"ם עצמו אפילו הוא משרת לישראל ודר בביתו לא איכפת לנו [אם לא שהוא קנוי לו לצמיתות, שאז ידו כיד רבו, ואין מועיל שימכור לו שלא יצא הדבר מרשותו בזה], ומה שהצריכו כאן להוציא החמץ מרשותו אף על פי שמכרו כבר, והוא אצלו בתורת פקדון ובלא אחריות, ובכל כיוצא בזה לא היינו מצריכים אלא מחיצה סתם, כתב החק יעקב (ס"ק יד) שגם כאן הדין כן, אלא שהצריכוהו להוציאו מרשותו כדי שיקנה העכו"ם החמץ במשיכה, ובאמת אם כבר הוציא העכו"ם החמץ וקנהו במשיכה לביתו או לסימטא כדין, מותר לו אחר כך להכניס החמץ לביתו של ישראל, ודי במחיצה עשרה טפחים בלבד. אבל כמה אחרונים כתבו שכאן גרוע יותר, כיון שעיקר החמץ יודע העכו"ם שהוא של ישראל, ולא יגע בו אף על פי שקנהו, ונראה כחמצו של ישראל אם היה בביתו, וגם יש לחוש שמא יבוא הישראל לאכלו, שכיון שמתחילה היה החמץ שלו אינו בודל ממנו. ולסברא זאת מבואר במטה יהודה (סק"ה) ורדב"ז (סו"ס, מ"ל סי' רמ) אפילו אם ייחד לו בביתו זוית בפני עצמו, או שעשה מחיצה עשרה גם כן אינו מועיל [אלא שכל זה אינו אלא לכתחילה, אבל בדיעבד פשוט שאין לאסור כלל, ואפילו לא ייחד לו מקום, גם כן בדיעבד מותר כל שהיתה המכירה כדין]. משנ"ב (שם) ושער הציון (סק"כ). ולא כט"ז (סק"ד) המיקל באופן שייחד לו זוית. שער הציון (שם). וראה שם עוד פוסקים החולקים על הט"ז. [שפד] **ואם** הנכרי אינו רוצה להחזיר לו, אסור לתבוע אותו בדיניהם, או לכוף אותו בשאר כפיות. ואם נתן לו רק מקצת דמים והשאר זקף עליו במלוה, ואינו רוצה לשלם לו המותר, בודאי מותר לתבוע אותו בדיניהם שישלם לו המגיע, או שיתן לו החמץ בתורת תשלומין על חובו. משנ"ב (שם ס"ק יג). [שפה] **כעי"ז** ברמב"ם (שם). וקנין מתנה הוא על ידי הגבהה, או משיכה דבר שאי אפשר להגביה. משנ"ב (שם ס"ק טו). [שפו] **שיש** לחשוש שמא יעבור הנכרי על התנאי ותתבטל המתנה למפרע ועבר על 'בל יראה'. משנ"ב (שם ס"ק טז). [שפז] **אם** ישראל מניח חמצו בחדר של חבירו המוכר את חמצו, צריך להודיע לישראל המוכר ויעשהו שליח למכור, ואם הניח שלא מדעתו, אסור לאחר הפסח, מאחר שישראל לא ידע להקנותו והנכרי לא ידע לקנותו. משנ"ב (שם ס"ק יח). ואפילו אם חצר קונה לעכו"ם, הוא דווקא מדעתו. שער הציון (ס"ק מח). ומותר לאדם לומר לנכרי 'הא לך חמץ זה ותתן לי לאחר פסח חמץ אחר'. משנ"ב (שם). [שפח] **שו"ע** (שם). וכשמוכר לו בדבר מועט אין לחוש לביטול מקח, שהרי יודע בעצמו ששוה יותר, ומתרצה להקנות לו כדי שלא ישאר ברשותו ויהא אסור בהנאה. ועדיף לו יותר שמוכרו למכיריו, שבזה מן הסתם יחזור הנכרי ויתננו לו לאחר הפסח. משנ"ב (שם ס"ק יט). ובחק יעקב (ס"ק טז) כתב שבודאי גמר ומקנהו שלא יעבור ב'בל יראה'. שער הציון (ס"ק מט). וכהיום מנהג כל ישראל שאין מוכרין בדבר מועט, אלא במקח הסמוך לשויו של חמץ, ומקבלין מן הנכרי איזה זהובים (שקורין ט"ר ג"ש) לתחילת פרעון והשאר זוקפין עליו במלוה, וכפי מדברי סופרים מפני שעבר על 'בל יראה ובל ימצא' אסרוהו[שעז], אפילו הניחו שוגג[שעח] או אנוס[שעט], כדי שלא יניח אדם חמץ ברשותו בפסח כדי שיהנה בו אחר הפסח[שפ].

ישראל אחר

יש אומרים שישראל אחר מותר ליהנות מהחמץ[שפא], ויש אומרים שאסור אף לישראל אחר[שפב].

מכרו או נתנו לאינו יהודי

ואם מכרו או נתנו לאינו יהודי שמחוץ לבית[שפג] קודם הפסח, אף על פי שהישראל מכירו לאינו יהודי, ויודע בו שלא יגע בו כלל אלא ישמרנו עד לאחר הפסח ויחזור ויתננו לו[שפד], מותר, ובלבד שיתננו לו מתנה גמורה[שפה] בלי שום תנאי[שפו], או שימכרנו לו מכירה גמורה[שפז] בדבר מועט[שפח].

גר שמת והניח חמץ

גר שמת והניח חמץ ועבר עליו פסח, כל הקודם אחר פסח וזכה בו, מותר לו אף באכילה[שעג].

ישראל שיש לו שותפות עם נכרי

ישראל שיש לו שותפות עם הנכרי בחמץ ועבר עליו הפסח, וחלק עצמו עם הנכרי אחר הפסח, חלקו של הנכרי אחר הפסח מותר בהנאה[שעד], וחלקו של ישראל אסור בהנאה[שעה]. והוא הדין שני ישראלים שיש להם שותפות, ומכר אחד מהם חלקו לעכו"ם, מותר החלק שנפל לאותו ישראל שמכר חלקו, וחלק של ישראל אסור[שעו].

חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור בהנאה לעולם, ודבר זה קנס הוא

הקניינים שהעכו"ם קונה בהם

ויש דעות בין הפוסקים באיזה קניינים קונה העכו"ם[שפט], ובודאי לכתחילה צריך להקנות בקנין גמור ומוסכם לכל הדעות, דהיינו בכסף ובמשיכה ביחד[שצ], ועל כל פנים במשיכה בלבד[שצא], אבל בדיעבד, אף אם לא מכר אלא בכסף בלבד או שמכר באחד משארי קניינים שהזכרנו ועבר עליו הפסח, מותר[שצב], וכן אם נזכר לאחר שהגיעה שעה ששית, שאז אינו יכול להקנותו לעכו"ם, אינו צריך לפדותו מן העכו"ם ולבערו מן העולם[שצג].

כשאי אפשר למשוך החמץ כולו

ומכל מקום אם החמץ מרובה ואי אפשר למשוך החמץ כולו[שצד], וכן אם אין החמץ כאן שיכול העכו"ם למושכו אלא הוא בעיר אחרת או בדרך, יש לו להקנותו לנכרי בשאר קניינים, כגון על ידי המבואר בשו"ע (סו"ס סי' קל ס"י) שזהו מועיל. וכתבו האחרונים שטוב ליזהר שלא יעלה על המקח הרבה יותר משויו בסך רב, שיש לומר שהוא ביטול מקח. ומשמע בפמ"ג (משב"ז סק"ו) שלכן בדיעבד אינו מעכב, משום שבדיניהם אינו יכול לחזור, ומשמע מזה שאם מנהג אותו המקום לחזור משום ביטול מקח, הרי זה מעכב, וצריך עיון בזה. ביאור הלכה (ד"ה נדבר מועט). [שפט] **לרש"י** (קידושין יד: ד"ה הוסיפו) וסיעתו קנינו של עכו"ם הוא בכסף דווקא, לרבינו תם (נ"ס מת. תוד"ה נמצה) ושארי פוסקים אין העכו"ם קונה אלא במשיכה לרשותו או בהגבהה דבר שאפשר להגביה. ויש שכתבו עוד שגם שארי קניינים נוהגין בעכו"ם, כגון קניית מטלטלין אגב קרקע, וקנין חצר, וקנין חליפין דהיינו קנין סודר [אלא שצריך ליזהר בזה שיהא הסודר של עכו"ם, ולא די שעדי הקנין יתנו סודרם כמו בישראל, שזה אינו אלא מטעם זכייה שמזכין להמקנה, ולגבי עכו"ם אין דין זכייה]. ויש מפקפקים בקניינים אלו ואומרים שלא מצינו קניינים אלו רק בישראל. משנ"ב (שם ס"ק ח). וראה שער הציון (ס"ק לח-מג). [שצ] **ישראל** שקנה חמץ מהעכו"ם ונתן כסף ולא משך עדיין, אף על פי שלכתחילה בודאי יש לו למכור קודם הפסח, שהרי לפי דעת כמה פוסקים כסף קונה בין ישראל לנכרי, מכל מקום אם לא מכר ועבר עליו הפסח, מותר, שהרי לרוב הפוסקים אינו קונה אלא במשיכה. אבל כשמשך, אפילו אם לא נתן כסף ועבר עליו הפסח, יש לאסור [ראה שער הציון (ס"ק טו)]. אכן אם לפי מנהג הסוחרים לקנות בכסף, מצדד הפמ"ג (משב"ז סק"ד) להחמיר גם בדין הראשון. משנ"ב (שם ס"ק יט). [שצא] **שיוצא** בזה גם כן על כל פנים לרוב הפוסקים. משנ"ב (שם). וראה עוד בדיני הקניינים בביאור הלכה (ד"ה נדבר מועט). [שצב] **משנ"ב** (שם). מאחר שחמץ לאחר הפסח אינו אסור אלא מקנס דרבנן. ועוד, כיון שחמץ לאחר זמן איסורו בלא זה אינו ברשותו אלא שעשה הכתוב כאילו היה ברשותו לעבור עליו, די באיזה קנין שיהיה, שעל כל פנים מגלה דעתו שאינו נוח לו והוציאו מרשותו. משנ"ב (שם). [שצג] **שער** הציון (ס"ק מז) בשם שו"ע הרב (ס"ח). [שצד] **כמה** אחרונים כתבו מנהגי הסוחרים לקנין גמור אף לכתחילה, אכן באליה רבה (סק"ז) ופמ"ג (משב"ז סק"ד) נזכר קנין זה רק לענין דיעבד, ועיין בנחלת שבעה (סי' לח) שחולק על עיקר קנין זה, ואף שלא חששו האחרונים לדבריו [עיין בחק יעקב (ס"ק יז)], על כל פנים במקום שאפשר בקניינים אחרים יותר מוסכמים בודאי טוב יותר, לכן כתבנו את שאר הקניינים רק באופן שאי אפשר לו במשיכה. שער הציון (ס"ק נג).

פניני הלכה

שתיית יי"ש שעבר עליו הפסח ברשות ישראל

במשנה הלכות (שו"ת, ח"ג סי' נד) נשאל איזה היתר מצאו להם אלה מאחינו בית ישראל המהדרים להביא לפני האורחים בסעודת שמחה יי"ש של חמש שש ושבע שנים, וכל המיושן הרי זה משובח, ואינם שמים על לב שרבים ממשקאות אלו נעשו בבתי חרושת יהודים ונמכרו בבתי מסחר של יהודים והם ברוב המקרים חמץ שעבר עליו הפסח כמה פעמים.

וכתב בדרך לימוד זכות על מי שאינם נזהרים בזה, על פי דעת כמה אחרונים שסוברים שחמץ של ישראל מומר אינו נאסר בהנאה אחר הפסח [ושלא כפסק המשנ"ב (סי' תמח ס"ק יח)], וכמו שכתב במגן האלף (שם סק"ו ד"ה עוד ראיתי) שכיון שקשה להיזהר בזה במקומות שמוכרי יי"ש ושכר הם מומרים, לימד בזה קצת קולא, שעיקר מה שאסרו חכמים חמץ שעבר עליו הפסח הוא עבור סתם אנשים שאינם חשודים לעבור על איסור בידים אלא רק להשהות את החמץ ולא לבערו, ובזה שיאמרו להם שהחמץ אסור אין לחשדם שיבואו לאכלו בידים, ולכן תועיל להם גזירה זו שלא יבואו להשהות את החמץ, אבל במי שחשוד לעבור על איסור בידים אין שייכת תקנה זו, כיון שמה שהחמץ אסור בהנאה אחר הפסח לא ימנע ממנו מלהשהות את החמץ כיון שחשוד הוא גם לאכול את החמץ אחר הפסח באיסור. ולפי זה אין שייך הקנס אלא במי שהוא בכלל ישראל שנוכל לומר שקנס האיסור יגרום לו מניעת השהיה, אבל מי שיצא מן הכלל לגמרי שהוא כנכרי לכל דבריו לביטול לאחרים, שזה אינו, שהרי בבכורות (שם) הביאו ראיה לקנס הצורם אוזן בכור מדין שדה שנטייבה בשביעית, ואם אין לדמות קנסות חז"ל אלו לאלו מה הוכיחו משם כיון שתקנה אחרת היא, ועל כרחך כל התקנות נתקנו באותה מידה, וא"כ יש ללמוד חמץ שעבר עליו הפסח מדין צורם אוזן בבכור שלא קנסו אלא לו ולא לאחרים.

אך הביא מה שכתב הר"ן (על הרי"ף, ד"ה והמריקן קנסם), שהקנס שקנסו חכמים ואסרו חמץ שעבר עליו הפסח, לא קנסו בו רק את העבריין עצמו שהשהה את החמץ ברשותו, אלא על כל העולם אסרוהו, והוכיח כן מחולין (ה.). ומהרי"ט אלגאזי דחה ראייתו משם, ותמה (ד"ה ולדידי) מה החילוק לדעת הר"ן שמחמתו בבכור לא אסרו לאחרים ובחמץ בפסח אסרו גם לאחרים. והניח דברי הר"ן בצ"ע.

ובספר נחמד למראה (משכנות שניעים פ"ב ד"ה ולי ההדיוט, קיח:) כתב שיש חילוק גדול בין צורם אוזן בכור למשהה חמץ בפסח, שבצורם אוזן בכור לא נולד שם איסור על הבכור, שהרי אם יוולד בו מום אחר יהיה מותר גם לו עצמו לשחטו [להלכה כדברי חכמים], וכן המכוין מלאכתו לעשותה במועד לא נקרא שם האיסור על המלאכה שהרי אחרי המועד מותר לעשותה, וכן במוכר עבדו לגוי אין חל שם איסור על שום דבר אלא שחכמים חייבו את המוכר לפדותו, ולכן בכל אלו לא קנסו אלא אותו ולא את בנו. אבל בחמץ אחר הפסח כיון שאסרו חכמים את החמץ חל שם איסור על החמץ, וכיון שחל שם איסור על החמץ אינו חוזר להיות מותר כשהגיע ליד יורשיו.

רושם[שצה], או על ידי תקיעת כף[שצו], או על ידי נתינת פרוטה[שצז], או על ידי מסירת המפתח[שצח], וכן כל כיוצא בו כל מקום ומקום כפי מנהג הסוחרים, נחשב הדבר כקנין על פי דין תורה, ואפשר להקנות גם החמץ בקנין כזה. או יש למכור החמץ על ידי אגב[שצט].

הקנאה על ידי שליח

ויכול להקנות החמץ לנכרי אפילו על ידי שלוחו או אשתו, אבל לא על ידי עכו"ם[ת], וכן אין יכול להקנות לשלוחו של עכו"ם, ואפילו היה השליח גם כן עכו"ם[תא]. ויש אומרים שגוי לגוי נעשה שליח[תב].

כשאינו יכול להוציא החמץ מביתו

אם יש לו חמץ הרבה ואי אפשר לו להוציאו מביתו, ימכור לו גם החדר[תג] והרי זה כמו שמכר לו חוץ לביתו, וקנין החדר הוא בכסף עם שטר, וצריך למסור לו המפתח מחדר שמונח בו החמץ, כדי שיוכל לכנוס בשעה שירצה וליטול את חמצו שנמכר או ניתן לו, או שעל כל פנים יאמר לו הישראל בכל עת שתרצה תוכל ליקח המפתח מהחדר וליכנס בו ליטול את חמצך[תד].

[שצה] **שנהגו** בקצת מקומות שהלוקח רושם על דבר הנקנה כדי שיהיה לו סימן ידוע ועל ידי זה קנוי לו הדבר. משנ"ב (סס). [שצו] **שקורין** צו שלאג, דהיינו שמכין כפיהם זה על זה. משנ"ב (סס). [שצז] **היינו** במקומות שנהגו שכשהלוקח נותן פרוטה למוכר נגמר המקח. משנ"ב (סס). וזה אינו בכלל קנין כסף, שקנין כסף הוא שנותן לו פרוטה לשם התחלת פרעון והשאר זקוף עליו במלוה, וכאן הוא בתורת השתעבדות, שעל ידי פרוטה זו משתעבדים זה לזה, זה לקנות וזה למכור, כמו קנין שטר וחזקה וקנין סודר. שער הציון (ס"ק נח). [שצח] **היינו** במקום שנהגו שמסירת המפתח היא גמר המקח [אמנם על כל פנים צריך שיאמר הריני מוכר לך חמץ פלוני ופלוני בעד סך כך וכך, ולא כמו שאומרים ההמון הריני מוכר לך המפתח, שזה אינו נחשב לכלום]. משנ"ב (סס). [שצט] **היינו** שימכור לנכרי קרקע או חדר או ישכיר לו, ועל גבן יאמר לו 'קנה החמץ שיש לי במקום הקרקע או בכל מקום שהוא', שבקנין אגב קונה אפילו אינן צבורין כאן, והקרקע נקנית לנכרי בכסף עם שטר [וראה שער הציון (ס"ק נג)]. ובשכירות די בכסף בלבד, ואפילו אם אין הנכרי נותן לו כל הכסף רק איזה זהובים [שקורין אוי"ף גא"ב] די, ויתנה עמו הישראל שיקנה בזה האוי"ף גא"ב החדר והחמץ, ושאר הכסף יזקוף עליו במלוה. אם הבית שהחמץ שם אינו שלו אלא ששכורה בידו, אז לא תועיל מכירתו, שאיך ימכור דבר שאינו שלו, אלא ישכיר לנכרי אותו החדר, וישכיר לו סתם להשכיר לו כליו ומטלטליו [שאין לו רשות להשכיר לו לדור אם היא שכורה לו מישראל. שער הציון (ס"ק נה)], ולא יאמר לו בפירוש שמשכירו להניח בתוכו חמץ כמבואר בסימן ת"נ (ס"ק יג). משנ"ב (סס). [ת] **שאין** שליחות לעכו"ם ואין מכירתו כלום. משנ"ב (סס ס"ק יד). [תא] **מג"א** (סק"ד) ושאר אחרונים, משנ"ב (סס). שאין שליחות לעכו"ם בין מעכו"ם לישראל ובין מעכו"ם לעכו"ם. מג"א (סס), משנ"ב (סס) וביאור הלכה (ד"ה ונלענד). [תב] **משאת** בנימין (סי' נו), ש"ך (סו"ס סי' רמג סק"ה), ביאור הלכה (סס). וכתב עוד הביאור הלכה שבמטה יהודה (סק"ה) האריך בזה, וכתב שעל כל פנים באופן שכבר הובא החמץ לבית העכו"ם המשלח, בודאי המכירה קיימת, שהרי מדעת המוכר הובא החמץ לבית העכו"ם הלוקח, והעכו"ם מדעתו קיבלם בביתו, ומעשה השליח לא מגרע שהרי הוא כקוף, ומסיים המטה יהודה שאפילו היה השליח ישראל, שאז לכל הדעות אנו אומרים בזה שאין שליחות לעכו"ם, מכל מקום מועיל מטעם האמור. וכתב על זה הביאור הלכה שפשוט הוא שדבריו לא שייכים רק אם הוליך החמץ לבית הלוקח ממש, אבל לפי מנהגנו שמזכים את החמץ ביחד עם הבית לעכו"ם אין שייך זה, שהרי אם אין שליחות לעכו"ם, אם כן גם הבית אינו קנוי לו. וראה עוד שם בביאור הלכה. [תג] **ואם** ירא לתת לו שטר שמא יעלה בדעתו להחזיק בחמץ, ויש הפסד מרובה, יש לו להתנות עמו שיקנה בכסף בלבד בלי שטר, ומועיל בזה תנאי לכמה פוסקים ויש לסמוך להקל בכגון זה. משנ"ב (סס). וראה שער הציון (ס"ק נג). [תד] **משנ"ב** (סס). [תה] **משנ"ב** (סס). שמוכח מזה שכל המכירה לא היתה רק הערמה סתם. משנ"ב (סס). ובזה מודים אפילו החולקים על הט"ז לעיל. שער הציון (ס"ק נו). [תו] **משנ"ב** (סס). שלא סמך עכו"ם דעתו על כגון זה. משנ"ב (סס). והנודע ביהודה (סו"ס מהדו"ק או"ח סי' יח) ותלמידו בעל שו"ת תשובה מאהבה (סי"ג או"ח סי' רמז) מפקפקים בדין זה, שמה איכפת לנו מה שהמוכר מכוין ברמאות כיון שהקונה קנה בקנין גמור. שער הציון (ס"ק מ). וכתב שם השער הציון על דבריהם שאין בזה כדי תפיסה וכמבואר בפנים שלא סמכה דעת הקונה על כגון זה, ובפרט במכירת חמץ שהעכו"ם מבין שאינו אלא תחבולה סתם משום איסור ולא כמקח וממכר. ומציין שאף הנודע ביהודה ותלמידו עצמם אינם חולקים על דין זה בהחלט, אלא על מה שכתב הט"ז (סס) שהישראל עובר ב'בל יראה'. [תז] **כמבואר** בחק יעקב (ס"ק יד) ועוד פוסקים. [תח] **משנ"ב** (סס). ובחיי אדם (כלל קמד ס"ב) כתב בשם חק יעקב שלאחר כן מותר אפילו לכתחילה אם ירא שמא יגנוב העכו"ם, ובאמת אין כתוב כן בחק יעקב (סס), אלא כתב שאף על פי שיש לגעור בהעושים כן מכל מקום לא נאסר בדיעבד. וגדולה מזו כתב השו"ע הרב (סי"ד) שלפעמים אפילו בדיעבד אסור בחותם על החדר, כגון במכירתנו שמוכרין במעט מעות והשאר זוקפין עליו במלוה, וכשיתן חותם על החדר ולא יכול העכו"ם לכנוס שם הרי נפטר העכו"ם מן האחריות, ואם יגנב החמץ לא יצטרך העכו"ם לשלם לו חובו שחייב לו בעד החמץ, וכל חמץ שיגיע ממנו הפסד לישראל אם יגנב הרי הוא כבאחריות ישראל שעובר עליו ב'בל יראה'. וכן הוא דעת עוד פוסקים. שער הציון (ס"ק כח). אמנם בביאור הלכה (ד"ה ופס מכהו) הביא שהפמ"ג (מ"ז פק"ד) מצדד שבמכירות שלנו, שאנו עושין שטר כראוי כל מדה פלונית בסך כך וכך, וזוקף עליו יתר המעות במלוה, והחמץ הוא שלו מעתה והעכו"ם אם רוצה פותח החותם ועושה מה שרוצה והחותם הוא רק למדידה, בדיעבד בודאי מותר, ואפשר אף לכתחילה. וכל שכן אם אין העכו"ם יודע שמונח עליה חותם, שאז אין שייך הטעם שאינו סומך דעתו על המכירה. וכתב על זה הביאור הלכה שלכאורה אין סברא זו שייכת אלא במניח חותם על החמץ, ולא במניח מסגרת על החדר. ומביא עוד הביאור הלכה שכתב הפמ"ג לגבי מעשה באחד שמכר חמץ לעכו"ם כראוי וזקף הדמים במלוה, ובתוך הפסח הפסיד העכו"ם הרבה מהחמץ, אם יקח העכו"ם אוהבו של ישראל המפתח מיד העכו"ם, אין חשש בזה, ואפשר שרשאי הישראל לקבול לפני השר שיקח המפתח מיד העכו"ם שלא יפסיד לגמרי כי הוא עני. ומסתפק הפמ"ג אם יקח הישראל בעצמו המפתח מיד העכו"ם. [תט] **שער** הציון (ס"ק יד). ואפילו אביו נכרי, שולדה כמוה. שער הציון (סס). [תי] **משנ"ב** (סס ס"ק יח), וכל זה משום שטעה הישראל וסבר שמומר דינו כעכו"ם. [תיא] **ביאור** הלכה (ד"ה ממנה). [תיב] **משנ"ב** (סס סק"כ). [תיג] **שו"ע** (סס). ואף על פי שבכל התורה מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, אם נתקיים התנאי, מכל מקום כאן הצריכו חכמים מתנה גמורה, משום חומר איסור חמץ. משנ"ב (סס ס"ק כח) ושער הציון (ס"ק נט). [תיד] **משנ"ב** (סס) ושער הציון (ס"ק נט) בשם האליה רבה (ס"ק יח), המחנה אפרים (סס) והשו"ע הרב (סכ"ג). [תטו] **משנ"ב** (סס) ושער הציון (סס) בשם המטה יהודה (סק"ו), הבית מאיר והמקור חיים (סי' ס"ק יח). וכתב השער הציון שלשון השו"ע מסיים, שאפשר שמשום חומר איסור חמץ, וגם שהכניס עצמו בספק ד'בל יראה' החמירו חכמים אפילו בדיעבד, ושכעין זה כתב ביד אפרים. [תטז] **שער** הציון (ס"ק נח). שהרי הוא פקדון ביד עכו"ם. ואין לומר שאם אין מחזירו הרי הוא גזל ביד העכו"ם למפרע ולא יעבור הישראל, כמו בסתם גזל חמץ שאין הנגזל עובר, אינו כן, שאפילו אם לא יחזיר אין הדבר בגזילה ביד העכו"ם עד אחר הפסח, שיגיע הזמן שעליו להחזיר ולא החזיר, משעה זו ואילך הוא בגזילה תחת ידו, אבל כל ימי הפסח אין להחשיבו בגזילה, שהרי מדעתו נתן לו. ובפרי חדש הדברים מגומגמים בזה. שער הציון (סס). וראה בביאור הלכה (ד"ה ופס מכהו) אריכות דברים בגוף הדין דמתנה על מנת להחזיר. [תיז] **וכמו** שכתבו הפוסקים לענין מתנה על מנת להחזיר. בגדי ישע (סו"ס, סי' ג סוף ד), ביאור הלכה (ד"ה מכירה). [תיח] **שו"ת** בגדי ישע (סס), ביאור הלכה (סס). וביארו בזה, שאף שישראל מנכרי אינו קונה קרקע בכסף לחוד, כי אם בשטר, רק שם הדין כן משום שאין דעת הישראל סומכת על זה, מה שאין כן כאן שמחזיר לו השטר. [תיט] **משנ"ב** (סס ס"ק יג). ונראה שאינו מן הדין אלא תקנת גדולים, ובאמת אין זה גרוע מעני המהפך בחברה (קידושין נט.) שאסור לאחר ליטול ממנו, וכל שכן כאן שסמך על זה דעתו מתחילתו. שער הציון (ס"ק נח). [תכ] **שער** הציון (סס) בשם מקור חיים (ני' ס"ק ה). [תכא] **משנ"ב** (סס ס"ק כה). [תכב] **שו"ע** (ס"ה). ואף על פי שכשביטלו אינו עובר ב'בל יראה', מכל מקום חששו חכמים שאם נתירו כשביטלו, יש לחוש שיניח כל אדם חמצו בשביל לאחר הפסח ויאמר שהפקירו קודם הפסח כדי שנתיר לו. משנ"ב (סס). [תכג] **משנ"ב** (סס). [תכד] **שהדבר** מוכיח למפרע שביטולו ותנאו טעות היה, ונמצא שאין ביטולו ביטול ועובר עליו משום 'בל יראה ובל ימצא'. רבינו מנוח (סס ה"ד). [תכה] **רבינו** מנוח (סס), שהרי לא עבר עליו משום 'בל יראה ובל ימצא' כיון שלא ידע ממנו, שהרי נפסק להלכה כרבי שמעון שלא קנס אלא באופן שעבר עליו בלבד. [תכו] **משנ"ב** (סס) ושער הציון (ס"ק קמ) בשם האליה רבה (ס"ק יג) ועוד אחרונים. [תכז] **משנ"ב** (סס) ושער הציון (ס"ק קט) בשם חק יעקב (סק"כ) ועוד אחרונים. שמה היה עליו לעשות הרי עשה הכל כדין. משנ"ב (סס). וראה עוד בביאור הלכה בסעיף ג' (ד"ה ופילו). [תכח] **משנ"ב** (סס). [תכט] **רמב"ם** (סס פ"ג ה"ח). והיינו לדעה הסוברת שהאוכל חמץ של הקדש במועד מעל. משנה למלך (סס ובהגה"ה). [תל] **רמב"ם** (ממורה פ"ד ה"ח), שאף קדשי בדק הבית אינן נפדין להאכילן לכלבים, שהרי בסוגייתנו מדובר בחמץ של הקדש. [תלא] **כן** דייק המנחת חינוך (מצוה תמצ סוף ס). מדברי הרמב"ם שכתב ירעו עד שימותו ויקברו, מבואר שטעון קבורה, ואסורה בשום הנאה.

כט:

פריית קדשים להאכיל לכלבים נטרפה או מתה

אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, אלא ירעו עד שימותו ויקברו[תלא]. ויש אומרים שאף לצורך שאר הנאות אסור לפדותן[תלא], ויש אומרים שלשאר הנאות, כגון להסיקו תחת תבשילו מותר[תלב].

להניח מפתח על החדר שיש בו חמץ שמכרו לנכרי

איסור גמור הוא להניח שום חותם או מסגר על החדר או על החמץ כדי שלא יוכל הנכרי ליטול את החמץ[תה], ואם עשה כן מתחילה בשעה שמכר, אפילו בדיעבד אסור החמץ[תו], ומכל מקום אם בתחילה מכר כדין ואחר כך נתן מסגר על החדר או חותם על החמץ, אף שאסור לעשות כן[תז], מכל מקום אין החמץ נאסר בשביל מה שעשה שלא כהוגן אחר המכירה[תח].

מכירת חמץ למומר

ואסור למכור לישראל מומר או בן מומרת[תט], שדינם כישראלים לכל דבר, ועובר עוד משום 'לפני עור', והחמץ אסור לאחר הפסח בהנאה. ובדיעבד אם מכר לישראל מומר בדבר מועט מפני שהוא מכירו ויודע בו שיחזיר לו אחר הפסח, יש להתיר לו במקום הפסד מרובה לאמר למומר שיחליף החמץ עם עכו"ם על חמץ אחר, או שימכרנו ויהיו אותם החליפין או הדמים מותרים[תי].

מתנה לעכו"ם על מנת להחזיר

אבל מתנה או מכירה[תיא] לעכו"ם על מנת להחזיר לאחר הפסח[תיב] אינה

חמץ שנמצא לאחר הפסח כשביטלו או הפקירו

חמץ שנמצא בבית ישראל אחר הפסח,

מועילה[תיג]. ויש אומרים שבדיעבד אם נתקיים התנאי שהחזירו שלא עבר על 'בל יראה' והחמץ מותר[תיד], ויש אומרים שאסור[תטו], ואם לא החזירו, פשוט הוא שעובר ב'בל יראה'[תטז].

קניית החמץ מן העכו"ם אחר הפסח

כיון שמכירת החמץ לעכו"ם צריכה להיות מכירה גמורה בלי הערמה, לכן אחר הפסח כשיחזיר הנכרי החמץ לישראל, צריך לקנותו באחד מדרכי הקנאה, ולא לקבל ממנו בחזרה סתם[תיז]. ודי במה שיקנה מהנכרי החמץ והחדרים בכסף לחוד, והנכרי יחזיר השטר מכירה שקיבל[תיח].

ישראל הקונה מעכו"ם חמץ של חבירו

אסור לישראל אחר לקנות החמץ מן העכו"ם אחר הפסח, ואם קנה צריך להחזיר לבעלים הראשונים, ואם שילם לעכו"ם יותר מן הראוי לתת באופן כזה, אינו צריך להחזיר אלא בשיעור שראוי לתת[תיט]. ויש אומרים שאין הקונה צריך להחזיר לבעלים הראשונים[תכ].

חמץ שנמצא לאחר הפסח כשביטלו או הפקירו

חמץ שנמצא בבית ישראל אחר הפסח,

אסור בין באכילה ובין בהנאה[תכא], אף על פי שביטלו[תכב] או הפקירו[תכג]. ויש אומרים שכל זה דווקא באופן שלא ביטל, או שבאופן שביטל ומצאו תוך המועד ועיכבו אצלו[תכד], אבל אם לא מצאו אלא אחר המועד ודאי מותר[תכה].

כשבדק החמץ

ויש אומרים שאפילו בדק גם כן כמנהגינו ומצא חמץ לאחר הפסח, גם כן אסור בהנאה, שלא חילקו בדבר[תכו], ויש אומרים שאם בדק וביטל ונמצא אחר כך, מותר בהנאה[תכז], ובמקום הפסד מרובה יש לסמוך עליהם[תכח].

המוצא חמץ של הקדש בפסח

מצא ביום טוב חמץ של הקדש, אין צריך לכפות עליו כלי, שהכל פורשין ממנו[תכט].

כט:

הזהירות ממשהו חמץ

בסוגייתנו נתבאר שלדעת רב כל איסורים שבתורה שהתערבו בהיתר אינם אוסרים את התערובת כשיש בה שישים כנגד האיסור, אלא כשהתערב מין במינו, אבל התערב מין בשאינו מינו ויש בהיתר שישים כנגד האיסור, כל התערובת מותרת. אבל בחמץ בפסח

פניני הלכה

רשות א"כ לא שייך בו הקנס, שהרי בודאי לא יחליט מלהשהות בשביל הקנס [והמגן האלף כתב שלא לסמוך על סברא זו בפני עצמה, אך אפשר לצרפה לסניף עם סברות היתר אחרות. ובעל שארית ישראל (מינץנערג, בתשובה שנדפסה בקונטרס פירות שביעית שנכפסו בפרי הפרק, בהגיה, סי' ט) צירף סברא זו לענין שביעית].

וכ"כ בשואל ומשיב (סו"ס מהדורא תנייתא, ח"ד סי' י) שלא שייך לקנוס לכל העולם בעבור המומר, כיון שלמומר בעצמו לא שייך לקנוס, שבודאי לא ישמע לנו וימכור החמץ לנכרים ולא יגיע לו הפסד מזה, ולמה נקנוס לישראל בחינם, עיי"ש. והביא בשם המקום שמואל (סו"ס סי' יז) שחולק על הט"ז (סי' תמח סק"ד) שפסק שאסור למכור לישראל מומר את חמצו, ופסק שאם עבר הישראל ומכר לו חמצו הרי ממכרו קיים, ונחשב כחמץ של נכרי שעבר עליו הפסח ומותר אחר הפסח אפילו באכילה, ומה שאמרו שמומר אע"פ שחטא ישראל הוא לא אמרו אלא לענין שאסור להכשילו באיסור, אבל ישראל מומר לגביו עצמו הרי הוא חשוב כנכרי גמור. וכתב שאף בתשובה אחת בחיבורו כתב לדחות את דברי המקום שמואל, אמנם לענין זה שנקנוס לכל העולם בעבורו בודאי אין קונסים, והביא דבריו בשדי חמד (מע"ד מערכת מו"ם סי' ט סוף ס). אמנם כתב במשנה הלכות שהירא לדבר ה' ודאי אין לו להיכנס בפירצה דחוקה ולקנות דברים בכלל מהני ברירוני ואפילו שאר מאכלים, כי אינם נאמנים לשום דבר וגרועים הם מגויים לענין נאמנות בכשרות.

כט:

הזהירות ממשהו חמץ

בסוגייתנו נתבאר שלדעת רב כל איסורים שבתורה שהתערבו בהיתר אינם אוסרים את התערובת כשיש בה שישים כנגד האיסור, אלא כשהתערב מין במינו, אבל התערב מין בשאינו מינו ויש בהיתר שישים כנגד האיסור, כל התערובת מותרת. אבל בחמץ בפסח

כשרה שנפדתה

וכל זה דווקא בנטרפה או מתה, שאינה ראויה לישראל אלא לנכרים וכלבים, אבל בכשרה שנפדתה ושחטה, מותר להאכילה לנכרים ולכלבים[תלג]. וכן פסולי המוקדשין שנתערבו בטרפה של חולין, מותר לפדותן ולהאכילן לכלבים[תלד].

דבר הגורם לממון אינו כממון

יש אומרים שדבר הגורם לממון אינו כממון[תלה], ויש אומרים שדינו כממון[תלו], והלכה כדעה ראשונה[תלז].

השורף חמצו של חבירו המותר בשהייה

השורף חמצו של חבירו בפסח, בענין שמותר להשהותו עד אחר הפסח, כגון חמץ נוקשה דרבנן, לדעה הסוברת שדבר הגורם לממון אינו כממון, פטור[תלח], ולדעה הסוברת שדינו כממון, חייב[תלט].

איסור שנתערב בהיתר מין באינו מינו

טעימת גוי

איסור שנתערב בהיתר מין בשאינו מינו, כגון חלב[תמ] שנתערב בבשר, יטעמנו עובד כוכבים[תמא], אם אומר שאין בו טעם חלב, או שאומר שיש בו טעם אלא שהוא פגום, מותר[תמב] והוא שלא יהא סופו להשביח.

מסיח לפי תומו

וצריך שלא ידע שסומכין עליו[תמג], ויש אומרים שאף אם יודע שסומכין עליו, אלא שאינו יודע שסומכין עליו לענין איסור והיתר, הרי הוא גם כן נאמן[תמד]. ואם הוא נחתום אומן סומכין עליו אפילו אינו מסיח לפי תומו[תמה], ויש אומרים שרק נחתום אומן המסיח לפי תומו נאמן[תמו].

כשאין שם גוי

ואם אין שם עובד כוכבים לטועמו[תמז], כמבואר בבית יוסף (ד"ה כתב הרשב"א) בשם הרשב"א בתורת הבית הארוך (ג"ד ס"ק). וראה שם שלענין הלכה כבר פסק השו"ע שאין מסיח לפי תומו נאמן בשום מקום שיש איסור דאורייתא. וראה מה שהאריך הש"ך (סק"ג), ומסיים שם שאין גוי מסיח לפי תומו נאמן באיסור תורה, אבל במין באינו מינו כיון שאפשר לעמוד על הדבר, ע"י שיטעימו לנחתום אומן, סומכין על גוי המסיח לפי תומו. **[תמב] כעי"ז** ברמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו ה"ו). **[תמג] שו"ע** (סס ס"ק). **[תמד] ט"ז** (סס) בדעת הרא"ש (חולין פ"ז סי' כה). **[תמה] רשב"א** בתורת הבית (סס), ש"ך (סס). וכך פסק הבית יוסף (ד"ה הרמב"ם) שצריך אחד משניהם, או נחתום אומן, או מסיח לפי תומו. **[תמו] רא"ש** (סס), ש"ך (סס). היינו שלא די באחד מהם, אלא צריך גם נחתום אומן, וגם שהוא מסיח לפי תומו. **[תמז] ומשמע** מדברי השו"ע שדעתו היא, שכשיש שם גוי לטועמו, אין מתירין אלא על ידי גוי, ואם אמר שיש בו טעם איסור, אסור אפילו אם יש יותר מששים כנגדו בתערובת, ואם אמר שאין בו טעם, מותר אפילו בפחות מששים, ואין משערים בששים אלא באופן שאי אפשר לעמוד על טעמו, כגון שאין שם גוי, או שנתערב מין במינו. ש"ך (סק"ד). ואמנם יש בזה ארבע שיטות בראשונים, א. דעת רש"י (חולין נא. ד"ה נפשך), שצריך שיהיה ששים בתערובת וגם יטעמנו גוי. ב. דעת הרמב"ן (סס ד"ה כל איסורין), שאין סומכין על גוי, אלא די אם יש ששים בתערובת, אמנם אם אינו יודע כמה היה האיסור, סומכין על גוי לחוד. ג. דעת ר"י (תוס' סס ד"ה כל, נא. ד"ה אלא), שצריך או טעימת גוי, או ששים כנגד האיסור, ואפילו כשהאיסור בעין. ד. דעת הרמב"ם, שאם יש שם גוי, צריך ליתן לו לטעום, ואין צריך ששים. כך משמע מדבריו (מאכלות אסורות פט"ו הכ"ב) שכתב לגבי מין במינו ודבר אחר משערים בששים, ואם אין שם ששים הוא אסור מן התורה[תמח], ויש אומרים שמדאורייתא הוא בטל ברוב, ורק מדרבנן צריך ששים[תמט].

טעימה בזמננו

ואין נוהגים עכשיו לסמוך על גוי, ומשערים הכל בששים[תנ]. ויש אומרים שעל טעימת ישראל סומכים[תנא], כגון באופן שנפל תרומה לחולין, שטועמו הכהן, וכן באופן שאחד הדיר עצמו מן היין ונפל יין לתבשיל, שיכול אחר לטועמו, ואפילו אינו אומן[תנב], ויש אומרים שאף על טעימת ישראל אין סומכין כלל[תנג].

טעימת איסור בלשונו

יש אומרים שכשקונים בשר מן הקצב, ואין ידוע אם הוא מלוח או לא, אסור שנתערבו 'אם היה אחד מששים מותר, שהרי אי אפשר כאן לעמוד על הטעם', שמשמע שבא לומר שאף על פי שבאופן שאפשר לעמוד על הטעם, אסור, בלי טעימת גוי, מכל מקום כאן מותר אם יש ששים כנגדו, כיון שאי אפשר לעמוד על הטעם. שאם לא כן, היה צריך לומר 'צריך ששים, שאי אפשר לעמוד על הטעם'. וכך היא דעת השו"ע כאמור. פמ"ג (סס"ד סק"ד). **[תמח] ר"ת** (תוס' סס ד"ה רבנן) ועוד ראשונים, ט"ז (סס סק"ג). וכתב הט"ז שהמסקנא בפוסקים שהוא מן התורה, על כן במקום ספק הולכים לחומרא. **[תמט] רש"י** (סס ד"ה לטעם כעיקר), רמב"ם (סס הלכות ג-ג) ועוד ראשונים, ש"ך (סס סק"ג). **[תנ] רמ"א** (סס). ובחידושי רעק"א (סק"ס) מתקשה בטעם הדבר. וראה מה שכתב הב"ח (ס"ג). **[תנא] ש"ך** (סק"ה). ממשמעות דברי הרמ"א, שכתב 'ואין נוהגין עכשיו לסמוך על גוי', משמע שעל ישראל סומכין. **[תנב] ב"ח** (סס), ש"ך (סס). שודאי ישראל לא משקר. ובספר בכור שור (חולין נז) מפקפק בזה, ודעתו שאין להקל, משום שהרמ"א כתב (סס סי' מב ס"ג) שאף עכשיו יש לסמוך על טעימת הכבד, ובדרכי משה ביאר הטעם, שרבו המכשירים בחסרה המרה, הרי שבמקום אחר אין לסמוך על טעימה אפילו של ישראל. ובפמ"ג (סס מ"ז סק"ג) מחלק, שבטעימה על ידי לחיכה בלשונו בלחוד אין בקי כי אם מומחה, ועל זה כתב הרמ"א שם שיש לסמוך הואיל ורבו מכשירים, אבל לענין טעימת מאכל, בזה כל העולם בקיאין ואין צריך אומן, ולכן ישראל מהימן. פתחי תשובה (סס סי' נא סק"ג). **[תנג] לבוש** (ס"ס), ש"ך (סס). **[תנד] דרישה** (תוס' סס ס"ג), ט"ז (סק"ג). והיינו ממה שאסרו לישראל לטעום, והתירו רק לעכו"ם. **[תנה] שהרי** כתב השו"ע (סס סי' מב ס"ג) שמותר לטעום הבשר בלשונו, לדעת אם ניטלה המרה או לא. ומה שלא התירו כאן לישראל לטעום, היינו משום שכאן צריך לטעום על ידי אכילה ממש, כדי להרגיש אם יש שם טעם, ועל כן צריך שיטעמנו עובד כוכבים. ט"ז (סס). **[תנו] שו"ע** (סס), וכעי"ז ברמב"ם (סס). מין במינו מן התורה בטל ברוב שנאמר (שמות כג ב) 'אחרי רבים להטות', ואין האיסור אלא מדרבנן, ט"ז (סס).

[א] שו"ע (או"ח סי' תמו ס"ק), וכעי"ז ברמב"ם (ממרים ומלה פ"ה ה"ה, מאכלות אסורות פט"ו ה"ט). וכתב המגיד משנה (ממרים ומלה סס), שהרמב"ם (מאכלות אסורות סס) כתב הטעם לפי שאין התערובת אסורה לעולם, שהרי לאחר הפסח תהיה כל התערובת מותרת. וכתב על זה הכסף משנה (ממרים ומלה סס) שהר"ן (ד"ה ומני מוכח) השיג על טעם זה, וכתב שמה שאנו אומרים שדבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטל הוא רק מדרבנן, וכיון שכן איך מחמירין לגזור באופן שנתערב באינו מינו משום נתערב במינו, והרי שייך לגזור רק משום דאורייתא. ומתרץ הכסף משנה את דברי הרמב"ם, שהוא עצמו כתב (מאכלות אסורות סס פי"ב) יראה לי שאפילו דבר שיש לו מתירין אם נתערב בשאינו מינו ולא נתן טעם מותר, ואל תתמה על חמץ בפסח, שהתורה אסרה כל מחמצת לפיכך החמירו כמו שביארנו, עד כאן דברי הרמב"ם, הרי שחמץ בפסח שלא במינו במשהו חומרא היא ולא מן הדין, והטעם שהחמירו בו מבשאר איסורים, משום שנאמר (שמות יג כ) 'כל מחמצת לא תאכלו'. וכן כתב המשנ"ב (סי' תמו סק"ס) שמדאורייתא דין חמץ כדין שאר איסורים שנתערבו, שאינן אוסרין תערובתן אלא כדי ליתן טעם בתערובת, דהיינו עד ששים, אלא שחכמים החמירו בו כיון שיש בו כרת ואין בדלים ממנו כל השנה, ויש אומרים שהוא משום שהוא דבר שיש לו מתירין לאחר הפסח. **[ב] משנ"ב** (סס סק"ג). שאז סומכין על השאילתות (לו שאילתא פ) הסובר שחמץ בפסח שוה לשאר איסורים הבטלים בששים. משנ"ב (סס).

לטעום בלשונו[תנז], ויש אומרים שבטעימה בלשון אין בו חשש איסור במקום ספק, אם נקי שם מדם, רק לטעום על ידי אכילה ממש, או על ידי נתינה לתוך פיו אסור[תנה].

תערובת איסור מין במינו

ואם הוא מין במינו, כיון שאי אפשר לעמוד על טעמו, משערים בששים, ולכל הדעות הוא רק מדרבנן[תנו].

ל.

חמץ בזמנו בתערובת

דינו

חמץ בזמנו אוסר תערובתו בין במינו, בין שלא במינו, במשהו אפילו בהנאה[א], ובאופן שיש עוד הרבה צדדים להקל, די אם יש בתערובת ששים כנגדו[ב].

פניני הלכה

גזר רב ואסר אף כשהתערב מין בשאינו מינו, שיהיה אוסר במשהו, גזירה משום תערובת מין במינו. וכתב רש"י (ד"ה שלא נמינו), שהטעם שהחמיר רב בחמץ יותר משאר איסורים הוא משום שיש בו כרת, ואף שבאיסורי חלב ודם לא החמיר אף שגם בהם יש כרת, היינו משום שאיסורים אלו בדלים מהם, שהרי אסורים הם בכל ימות השנה, אבל חמץ כיון שמותר בכל ימות השנה ואין בדלים ממנו, גזרו בתערובת מין בשאינו מינו משום תערובת מין במינו. וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' תמו ס"ק), שחמץ בפסח אוסר תערובתו בין במינו בין שלא במינו, במשהו, אפילו בהנאה. והביא במשנ"ב (סס סק"ק) טעמו של רש"י, משום שיש בו כרת ואין בדלים ממנו בכל ימות השנה.

עוד הביא במשנ"ב טעם אחר, והוא מה שכתב הרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו ה"ט), שחמץ בפסח אוסר בכל שהוא בין במינו בין שלא במינו, לפי שאין התערובת אסורה לעולם, שהרי לאחר הפסח תהיה כל התערובת מותרת, ודבר שיש לו מתירים אינו בטל. וכתב הרדב"ז (שו"ת, מ"ג סי' תקמו), שאף על פי שזה החמץ שהוא מבער אי אפשר שיהיה לו היתר אלא א"כ יעבור בבל יראה ובל ימצא, סוף סוף הרי יש חמץ שיהיה מותר לו, דהיינו אותו שלא עבר עליו.

והקשה הרדב"ז על הטעם השני, שיש בכך טעם לכך שאינו בטל אפילו באלף, כדבר שיש לו מתירים שאינו בטל אפילו באלף, אבל עדיין אין בכך טעם למה צריך לחפש אחרי החמץ ולשרפו ולשרשו ולהוציא מרשותו. וגם על טעמו של רש"י הקשה במה עדיף החמץ מעבודה זרה שאמרה עליה התורה (דברים יג יח) 'ולא ידבק בידך מאומה מן החרם', וכל המודה בה ככופר בכל התורה כולה (ספרי ריפקפ ג), ולא מצינו שהצריכה תורה בה בדיקה וביטול, ובחו"ל אף אין מצווים לרדוף אחריה כי אם לאבדה בכל מקום שנכבוש (רמב"ם עבודה זרה פ"ו ה"ח), ולמה החמירה התורה בחמץ יותר מעבודה זרה. וכתב הרדב"ז שנראה לסמוך בטעם הדבר על מה שאמרו חז"ל במדרשות, כי חמץ בפסח רמז ליצר הרע, והוא שאור שבעיסה, ולכן צריך לגרשו ולאבדו מעליו, ולחפש אחריו בכל מחבואות מחשבותיו, וזהו הטעם שאפילו כל שהוא אינו בטל, וטעם זה אמת ונכון.

וכתב בבאר היטב (או"ח סי' תמו סק"ח) שהאר"י ז"ל כתב שהנזהר ממשהו חמץ בפסח מובטח לו שלא יחטא כל השנה. וכתב בכף החיים (סס סק"ג) שבכתבי האר"י שבידינו לא נמצא כזאת, רק בספר משנת חסידים (מסכת ניסן פ"ג מ"ד), ושם כתוב הלשון שהשומר פסח מחמץ כהלכתו ויחמיר בו בכל החומרות שמחמירים המחמירים, יועיל לנפשו מאד כל השנה. גם באמרי פנחס (שער ד ס"ק רנג, מהדו"ת פסח מוס קעג), הביא בשם הכתבים הלשון 'יועיל', ותמה על הבאה"ט שהעתיק הלשון 'מובטח'. ובטעם הדבר שהזהירות בחמץ מועילה שלא יחטא, ציין בכף החיים (סס) לדברי הזוה"ק (מי תלח רפב:) שכתב שמי שנזהר מחמץ ומשאור הרי הוא שמור מיצר הרע למטה, ונשמתו למעלה, ונאמר בו (תהלים ה ה) 'לא יגורך רע', שהרי נעשה גופו קודש ונשמתו קודש קדשים, ונאמר ביצר הרע (ויקרא כב י) 'וכל זר לא יאכל קודש והזר הקרב יומת'. וכעין זה מבואר עוד בזוה"ק (תלוח קפב.), הביאו בדעת תורה (סי' תמו ס"ק), והוא כדברי הרדב"ז הנזכרים שהזהירות מחמץ כרוכה בזהירות מיצר הרע.

וכתב בדברי תורה (מוקפעם, מ"ב מוס קלה), שכוונת האריז"ל ב'נזהר במשהו חמץ' אינה למי שאינו נכשל באכילת חמץ, אלא שגם אינו נכשל במשהו בבל יראה, כגון פירורי חמץ שמדינא בטלים, ורק אז מובטח לו שלא יחטא. ותירץ בזה איך מצאנו שנכשלים במשך השנה, אף שנזהרים ממשהו חמץ. וכתב שכן מצינו בגדולי הדורות שהקפידו בבדיקת חמץ לשכב בפישוט ידים ורגלים, לדקדק ולבער כל פירור חמץ שמצאו.

ל.

חמץ הנמצא בבארות ומעיינות

בסוגייתנו פסק רבא שחמץ שנתערב בפסח אוסר התערובת במשהו. על פי זה דנו הפוסקים לענין חמץ הנמצא בבורות ובמעיינות, אם אוסר כל המים, אף על פי שרבים הם מאוד שהרי החמץ אוסר הכל במשהו, או שמא יש צדדים להתירם.

כתב המשנה ברורה (סי' תסו ס"ק סו), שכתבו האחרונים שאם נמצאו גרעיני תבואה בבאר מים בפסח, ראוי להיזהר בכל מה שאפשר שלא להשתמש באותם מים בפסח, שמא נכבש החמץ בתוך המים מעת לעת והרי הוא כבוש שדינו כמבושל שאוסר כל המים, אפילו לדעת המתירים בתערובת צונן בפסח. ומכל מקום אם אין לו מים אחרים כיון שחייו תלוים בהם, יש להתירם מטעם ספק ספיקא, שמא עכשיו נפל החמץ למים ועוד לא עבר עליו מעת לעת, ואף אם נאמר שנפל קודם מעת לעת, שמא לא נתבקע ונתרכך עד תוך מעת לעת, ולא נעשה כבוש משעה שנעשה חמץ, וסומכים על הפוסקים שצונן אינו אוסר בלי כבישה.

בשערי דעה (ליטווין, שו"ת, סי' כח) נשאל בדבר נהר שהיו נשפכים אליו שיירי חמץ ממפעלים המייצרים יי"ש, אם מותר לשתות ממימיו בפסח. וכתב שאין הדעת סובלת לאסור כל מימי הנהר גם בעיירות הסמוכות שאליהם הולך הנהר, ונראה שאף שאסרו חכמים תערובת חמץ בפסח אפילו במשהו, מכל מקום לא אסרוהו אלא במקום שהמשהו יש לו

שריפתו

וצריך לשרוף הכל, ולא די בפדיון דמי החמץ ולמכור השאר[נג]. ויש אומרים שדי במה שישליך דמי החמץ המעורב בו לים, ואחר כך מותר למכור או ליתן לגוי הכל[נד], ואין פוסקים כן[נה], ויש אומרים שבמקום הפסד מרובה מאד, המקל לסמוך על היתר זה לא הפסיד[נו]. ובמקום הפסד גדול מאד, אין צריך לשרוף הכל, אלא ימכור כולו לנכרי חוץ מדמי איסור שבו[נז], וכן באופן שיש עוד צד להקל, מותר למכור לנכרי[נח].

הכלים שנתבשל בהם

אבל הכלים שנתבשל בהם מותרים לאחר הפסח, ואין צריכין שבירה או הגעלה[נט], ואפילו בישלו בהם בפסח עצמו חמץ של ישראל הרבה ונבלעו בהם, מותרים אחר הפסח[ס], ורק כשמשהה אותם צריך לשפשף היטב החמץ בעין שלא יהיה ניכר בהם, ומשום הבלוע אינו עובר ב'בל יראה' במה שמשהה אותם[סא].

שיעורו

ודין תערובתו כדין שאר התערובות, אלא שמה שאוסר בשאר תערובות פחות מששים אוסר בחמץ במשהו, אבל אם בשאר תערובות לא היה צריך ששים אלא קליפה או נטילת מקום, אף בחמץ כן, שחם בחם בלא רוטב די בנטילה[סב] כשאר איסורים[סג].

כשנגע ככר מצה בככר חמץ

ולכן[סד] אם נגע ככר חמץ בככר מצה ושניהם חמין באופן שהיד סולדת בהן[סה], ואין שם דבר המפעפען, לא אסר אלא מקום מגעו בלבד, לפי שאינו מבליע יותר[סו], ויש אומרים שכל הככר אסור במשהו[סז], ובמקום הפסד יש לסמוך להקל בזה[סח]. אבל אם יש שם דבר המפעפען, כגון פשטי"ד מצה שיש בה שומן שנגעה בחמץ, לכל הדעות נאסרה כולה[סט]. ואם נגעו מצות אחרות בזו שנאסרה, יש להתירם על ידי קליפה, או שימכרם לנכרי[ע].

ריחא מילתא

ובדין 'ריחא מילתא'[עא] לענין אם יש בתנור צלי שמן[עב] וככר של חמץ[עג], יש מקילין במקום שהיה מותר בשאר איסורים[עד], אמנם במקום שהיה אסור בשאר איסורים, אסור[עה], ואפילו כשהתנור גדול ופתוח[עו]. ויש מחמירין אף במקום שהיה מותר בשאר איסורים, ואפילו בדיעבד[עז], שעדיין יש משהו חמץ, ודווקא במקום ששייך בו ריח[עח], אלא שבשאר איסורים נפסק להלכה שאין בריח ממשות[עט]. ולענין הלכה, במקום הפסד מרובה יש לסמוך על דעה ראשונה שגם בחמץ אנו אומרים שאין בריח ממשות[פ].

תערובת חמץ בערב פסח דינו

חמץ שנתערב משש שעות ולמעלה[פא] עד הלילה, אינו אוסר במשהו, אלא דינו כשאר איסורין[פב], ועל כן אם נתערב לח בלח מתבטל בששים, ואם נתערב יבש ביבש מתבטל אחד בשנים[פג], אך צריך לאוכלו קודם הפסח, שבפסח הרי הוא חוזר וניעור[פד]. ונותן טעם לפגם גם כן מותר[פה], וכן ריח אין בו ממשות[פו]. ויש אומרים שאף משש שעות ולמעלה אוסר במשהו[פז].

כשנתערב במינו

יש אומרים שחמץ שנתערב בערב פסח לח בלח במינו גם כן בטל בששים[פח], ויש אומרים שרק אם נתערב בשאינו מינו, אבל אם נתערב במינו, הרי הוא אוסר במשהו[פט].

כשערבו במזיד

ואם ערבו במזיד[צ], כגון שצריך הדבר לעשותו ולתקנו עם חמץ, כגון מורייס [שומן דגים] שמשימין בו לחם קלוי, אף על פי שיש בו ששים כנגד הלחם אסור, וחייב לבערו מדברי סופרים קודם הפסח, ואם לא ביערו ועבר עליו הפסח, יש אומרים שאסור בהנאה אלא אם כן מוכר לנכרי חוץ מדמי איסור שבו[צא].

[ג] **רמ"א** (שם). [ד] **משנ"ב** (שם סק"ג) בשם הפוסקים. [ה] **שדעה** זו בא הרמ"א לשלול. **משנ"ב** (שם). [ו] **חק יעקב** (סק"ג), **שער הציון** (סק"ח). אך משאר אחרונים לא משמע כן. **שער הציון** (שם). [ז] **משנ"ב** (שם). שכן משמע ממטה יהודה (סק"ח) **ובית מאיר והשו"ע הרב** (ס"ג), וכן הקל הפרי חדש בפשיטות. **שער הציון** (סק"ג). שכיון שאינו לוקח דמים בעד האיסור המעורב בו, אם כן אין נהנה ממנו. **והוא** כדעת השו"ע (שם ס"ו ופמ"ו ס"ו) שתרנגולת מבושלת שנמצא בה בפסח חטה מבוקעת, מותר למכרה לגוי אף שאינה נמכרת יותר ביוקר בשביל החטה שנמצאת בתוכה [אמנם הרמ"א כתב שם שבמדינות אלו נוהגין לשרוף הכל]. **משנ"ב** (שם). [ח] **ביאור הלכה** (ד"ה נמצאו). [ט] **רמ"א** (שם). [י] **שאז** כבר אינם בני יומן, ואין שייך לגזור כאן שמא יבשל בבני יומן, שאז הכל מותר. **משנ"ב** (שם סק"ד). [יא] **משנ"ב** (שם). [יב] **משנ"ב** (שם סק"ו). [יג] **שו"ע** (שם). שאם היה החמץ עם רוטב, שבשאר איסורים צריך ששים כנגדו, כאן לענין חמץ הוא אוסר במשהו. **משנ"ב** (שם סק"ב). [יד] **ביאור הלכה** (ד"ה וכן שם). שהגירסא בשו"ע 'וכן אם נגע', ולכאורה אין לו שום ביאור, שהוא הוא מה שנכתב קודם, ולכן נראה שצריך לומר 'ולכן'. **ובספר** מטה יהודה (סק"ח) נדחק בזה וכתב שמה שכתב השו"ע קודם היינו חום של צליה, ומה שכתב 'וכן אם נגע' היינו חום של אפיה. **ביאור הלכה** (שם). [טו] **משנ"ב** (שם סק"ו). [טז] **שו"ע** (שם). שאפוי דינו כצלי. **מג"א** (סק"ב), **ביאור הלכה** (ד"ה ואין שם). [יז] **ביאור הלכה** (שם). שהרי בסימן תס"ז (ס"ד) **כתב** הרמ"א לגבי חטה מבוקעת שנמצאה בתוך תרנגולת אחר מליחתה, שיש לאסור אותה חתיכה כולה שנמצא החטה עליה, אם כן גם כאן הדין כן, שעל כל פנים לא עדיף צלי ממליחה, וכן כתב הפמ"ג (מ"ז סק"ב) שאף על פי שהרמ"א סתם כאן ולא הגיה כלום על דברי השו"ע, לא הודה לו להשו"ע אלא סמך עצמו על מה שכתב שם בסימן תס"ד, וכן היא דעת הב"ח (סי' תפז סק"ח). אמנם למעשה יש לעיין, שהפרי חדש (שם סי' תפז סק"ה), השו"ע הרב (שם סי' תמז ס"ה) והמאמר מרדכי (שם סי' תפז סק"ח) כולם דעתם להקל כפסק השו"ע, וצריך לומר שטעמם הוא שדווקא שם במליחה שנמצאת החטה על הבשר, ששייך בה לפעמים שמנונית [וגם שאין אנו יודעים באיזה מקום היתה הנגיעה, לכך מחמירים על אותה חתיכה], מה שאין כן בענייננו בשתי ככרות שלא שייך בהם שם שמנונית כלל אין להחמיר. אמנם דעת האליה רבה (שם ס"ק יג) כהב"ח, וכן מצאתי עוד איזה אחרונים שהעתיקו דברי הב"ח, וכל זה הוא רק משום חומרא דחמץ נוהגין להחמיר. ביאור הלכה (שם). [יח] **ביאור הלכה** (שם). אחר כך מצאתי בפמ"ג (יו"ד סי' קה שפ"ד ס"ק לח) שמצדד גם כן להקל במקום הפסד באיסור כחוש כזה שאין בו שמנונית כלל. ביאור הלכה (שם). [יט] **משנ"ב** (שם סק"ח). שהולך שמנונית של היתר שבמקום מגעו, ומפטם את טעם משהו חמץ הנפלט, ועל ידי כן מפעפע טעם משהו זה ומתפשט בכל ההיתר, כמו שהוא דרך כל דבר שמן לפעפע ולהתפשט בעת שהוא חם. **משנ"ב** (שם). [כ] **משנ"ב** (שם). [כא] **היינו** אם יש בו ממשות לאסור את תערובתו. [כב] **משנ"ב** (שם סק"ט), **שער הציון** (סק"ה). [כג] **שהולך** צלי שמן זה ומפטם לככר, וחוזר ככר זה ונותן ריח של חמץ בצלי. **משנ"ב** (שם סק"ט). [כד] **שאף** שחמץ בפסח במשהו, היינו בנבלע ממשות האיסור ולא ריח סתם, שלענין זה אין חמץ חמור משאר איסורים. **משנ"ב** (שם סק"י). וכוונת הרמ"א כאן לומר שבדבר שאנו פוסקים בדיעבד שאין בריח ממשות, הוא הדין לענין חמץ, שאינו חמור ממנו. **משנ"ב** (שם ס"ק יח). [כה] **היינו** שבדבר שבשאר איסורים אנו מחמירים בו, כגון באופן שההיתר היה דבר חריף ששואב האיסור בקרבו, כל שכן כאן לענין פסח. **משנ"ב** (שם). **והרמ"א** (יו"ד סי' קה ס"ג) פסק שהוא הדין אם האיסור היה דבר חריף, וכן העתיקו האליה רבה (סק"ו) **והשו"ע** הרב (סי"ג) **ודעת** החק יעקב (סק"י) וכן המקור חיים (מ' סק"י) שדווקא באופן שההיתר הוא דבר חריף. **ודבר** חריף נקרא כשרוב התבשיל הוא חריף. בארש"ט נקרא דבר חריף. שער הציון (סק"י). [כו] **שער הציון** (סק"ו). [כז] **משנ"ב** (שם ס"ק יג). [כח] **היינו** שהיה התנור קטן וסתום והחמץ והמצה שניהם מגולים בתוך התנור, שבכגון זה נפסק בשאר איסורים בדיעבד שאין בריח ממשות, ולכתחילה אסור לעשות כן וכמבואר בשו"ע (יו"ד שם), ולכן בחמץ שחמור יותר סוברת הדעה השניה שיש לאסור אפילו בדיעבד, שלגבי חמץ אנו אומרים שיש בריח ממשות, אבל בדבר שאין שייך בו שם ריח ואפילו לכתחילה מותר בשאר איסורים, כגון שהיה התנור גדול ופתוח לגמרי ככירה, או שאחד מהם היה מכוסה, בזה גם בחמץ אין להחמיר. **משנ"ב** (שם ס"ק יג) ושער הציון (סק"ח). ויש אומרים שאין להחמיר אלא בדבר שלא שכיח כלל, דהיינו למשל אילו נאפה פת חמץ בפסח עם בשר שמן, בזה יש להחמיר, משום שאף על פי שאין ממשות בריח, מכל מקום יש שם משהו, אבל בדבר ששכיח כמו באופן שנמצא חטה באחד מתבשילין בתנור, אין שום סברא להחמיר אפילו בתנור סתום ששייך בו ריח. ביאור הלכה (ד"ה ויש מחמירין). וראה שם סברתו. [כט] **רמ"א** (יו"ד שם). [ל] **רמ"א** (שם). וכתב המג"א (תו"ח שם סק"ד), שזהו דווקא באופן שהיה התנור קטן על כל פנים פתוח קצת במקום שהעשן יוצא, אבל באופן שהוא סתום לגמרי, אין מקילין בחמץ אפילו במקום הפסד, וכתב עוד שחמין הטמונין לשבת (שקורין טשולנ"ט) אף על פי שמבשלין אותם בקדירה, כיון ששוהין שם זמן רב והתנור סתום מכל צדדיו, ריחן חזק ודינן כצלי, וממילא אף בהפסד מרובה אסור החמץ לדעתו. אבל רוב האחרונים [חק יעקב (סק"י), כרתי ופלתי (יו"ד שם פלתי סק"ו), מקור חיים (תו"ח שם סי' סק"י) ועוד אחרונים. **שער הציון** (סק"ט)] הסכימו שבהפסד מרובה או בשעת הדחק, כגון לצורך שמחת יום טוב, יש להקל בדיעבד בצלי, אפילו בקטן וסתום לגמרי וכמו בשאר איסורים, וכל שכן בחמין הטמונין לשבת, שיש להקל במקום הפסד מרובה, וכאמור. והדף שסותמין בו התנור, לכתחילה יש ליקח חדשה, ובדיעבד אם סתמו התנור בישנה אפילו לא הדיחו אותה אינה אוסרת. **משנ"ב** (שם). [לא] **רמ"א** (שם ס"ג). [לב] **שו"ע** (שם). אף על פי שלוקין עליו בזמן ההוא על אכילתו, וגם אסור בהנאה מן התורה, מכל מקום כיון שאין חיוב כרת על הזמן ההוא לא החמירו בו חכמים לאסור במשהו, וכן בחומרא של נותן טעם לפגם. **משנ"ב** (שם ס"ק טו). [לג] **וכן** ביאר הכסף משנה (שם) בדעת הרמב"ם (שם) ועוד ראשונים, שמשש שעות ולמעלה אינו אוסר במשהו, שרק תוך הפסח אוסר במשהו כיון שאיסורו בכרת ועובר על בל יראה, אבל משש שעות ולמעלה כיון שאינו בכרת אינו אוסר במשהו אלא בששים. והם סוברים שרבא לא בא לפרש אלא איסור החמץ בתוך הפסח והיתרו לאחר הפסח, אבל ענין איסורו משש שעות ולמעלה לא חש להזכירו, ששיעורו הוא כבכל האיסורים, שאם בא להשמיענו שגם משש שעות ולמעלה הוא אסור במשהו, לא היה לו לסתום דבריו, והיה לו לומר שחמץ משש שעות ולמעלה אסור. כסף משנה (שם). [לד] **משנ"ב** (שם ס"ק טז). [לה] **רמ"א** (שם). והיינו אפילו לדעת המחמירין (רמ"א שם ס"י) בפסח, מכל מקום בערב פסח בודאי אין להחמיר ואפילו בפחות מששים. **משנ"ב** (שם ס"ק יז). [לו] **ביאור הלכה** (ד"ה ונותן טעם). [לז] **ר"ן** (שם ד"ה אמר רבא), כסף משנה (ממן ומלה פ"ו ה"ה). שרבא בא לפרש ענין איסור החמץ בכל הזמנים, ואם כן אם לא תכניסהו בכלל זמנו, על כרחך נכנס בכלל שלא בזמנו, וזה אי אפשר. **והמגיד** משנה (שם) כתב שלפי טעם הרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו ה"ט) שחמץ אוסר במשהו משום שהוא דבר שיש לו מתירין, הוא הדין משש שעות ולמעלה. **והוסיף** המגיד משנה, שמדברי הרמב"ם (ממן ומלה פ"ד ה"ג) משמע שאפילו נתערב מתחילת השנה אסור לאוכלו בפסח וכדלהלן. **וכתב** הכסף משנה על דברי המגיד משנה, שודאי סובר הרמב"ם שחמץ שנתערב אפילו מתחילת השנה, אסור לאוכלו בפסח, כיון שהוא חוזר וניעור, אבל לאוכלו לפני הפסח, משש שעות ולמעלה אינו אוסר אלא בששים. [לח] **כן** משמע מסתימת השו"ע, ואין החמץ נקרא דבר שיש לו מתירין מטעם שלשנה הבאה חוזר ונאסר, וכדעה הראשונה ברמ"א (יו"ד סי' קנ ס"ד), וכן פסקו בתורת חטאת (כלל עד ס"ט) **ובספר** אפי רברבי (שער ו פות יח). אליה רבה (ס"ז סק"ה), ביאור הגר"א (יו"ד שם פות כ) **וביאור** הלכה (ד"ה ממן שנתערב). וכן סתם הלבוש כאן כאן ומג"א (סק"מ). ביאור הלכה (שם). [לט] **ש"ך** (יו"ד שם ס"ק יג) בדעת השו"ע כאן, ביאור הלכה (שם). וכך כתב הכסף משנה (ממן ומלה פ"ו ה"ה) על מה שרצה המגיד משנה (שם) לומר בדעת הרמב"ם שחמץ משש שעות ולמעלה אוסר במשהו כיון שהוא דבר שיש לו מתירין, שרק בנתערב במינו אפשר לומר כן אבל לא בנתערב בשאינו מינו [אבל הוא עצמו אינו סובר כן בדעת הרמב"ם, אלא שאינו אוסר אלא בששים]. [מ] **ואפילו** קודם ערב פסח. **שער הציון** (סק"י). [מא] **משנ"ב** (שם ס"ק יד).

פניני הלכה

חשיבות קצת לתת טעם במקומו, משא"כ כשהמים זורמים ומתחלפים בכל פעם ואינו נותן טעם אפילו במקומו מסתבר שאינו נחשב אפילו משהו, וזהו מן המושכלות הראשונות. אך כתב שאין לשאוב מהנהר במקום שנשתנה מראהו מחמת שיירי החמץ הנשפכים אליו, וראוי לעשות הרחקה מאיסור חמץ ולשאוב במקום רחוק קצת ממקום שינוי מראה המים.

כסברא זו שאין חמץ אוסר במשהו בנהר שמימיו מתחלפים, הובא גם בשו"ת ספר יהושע (סי' ט ד"ה ומה שכמב מעכ"ת) בשם השואל החוות דעת, שבנחל שוטף אין בו אפילו טעם משהו. וכ"כ מסברת עצמו הגר"נ קרליץ (הלכתא מפי דינא עניני פסח עמ' י). אך בשו"ת ספר יהושע כתב שאם החמץ יורד ונשפך לנהר בקביעות, אין מועיל מה שמימי הנהר מתחלפים, כיון שלכל מים המתחלפים נכנס חמץ חדש, אך הוא כתב להתיר מטעם אחר, שכל שלא יבוא לידי נתינת טעם לא גזרו חז"ל איסור משהו, ובטוב טעם ודעת (למהרש"ק, שו"ת מהדו"ג, סי' רי"ד) כתב שנהרות ומעיינות המושכים כל הזמן מים חדשים אינם עושים את החמץ לכבוש, וכן כתב בדעת תורה (סי' תמז ס"י) וכ"כ עוד פוסקים. ועיין עוד בשדי חמד (מערכת תו"מ סי' ד תות טו) ובדרכי תשובה (יו"ד סי' קט ס"ק רנו) שהאריכו בשיטות הפוסקים בענין זה.

ובאור לציון (שו"ת, מ"ג פ"ח ס"ט) האריך בצירוף כמה צדדי היתר במים הנשאבים בארץ ישראל מהכינרת שמשליכים בה חמץ, והוסיף לצרף דעת המתירים בשני משהו כדעת הט"ז (יו"ד סי' צג ס"ק טז) ושלא כהש"ך (נקודות הכסף שם), וכדעת האליה רבה (סי' תמז סק"ח) שהתיר בזה אף בלח בלח ושלא כהשער הציון (סי' תמז ס"ק סו). ועוד צידד להתיר משום קמא קמא בטיל [ראה שו"ע (יו"ד סי' קלד ס"ח)], ויש מקום לומר שאף בפסח קמא קמא בטיל [ראה בשערי דעה (שם) ובאבני מילואים (שו"ת נקוד הכסף שם)], וא"כ בנידון זה כיון שהמים נשאבים על ידי צינורות למאגרים ובמאגרים המים נשפכים מעט מעט ע"י כדור צף, הרי שביחס לכמות המים המרובה שם יש לומר קמא קמא בטיל.

אך עם כל זה כתב שלכתחילה מן הראוי לא לסמוך על היתרים אלו, שאינם מרווחים דיים ויש לדון בהם. ועל כן ראוי להכין מים לפני הפסח לשתיה ובישול, וכן הנוסע בפסח ממקום שאין בו ממימי הכנרת למקום שמימי הכנרת מגיעים אליו, יקח עמו מים, אמנם כיון שזה דבר הקשה לרבים, יש לסמוך בשעת הדחק לצרף את כל הצדדים שנתבארו ולהקל בזה.

אם חמץ אוסר במשהו במחובר

עוד טעם היתר כתבו באבני נזר (שו"ת, תו"ח סי' שנד) ובשו"ת מהרש"ג (מ"ב סי' קכט), על פי מה שכתב הריטב"א (ע"ז מז. ד"ה לפ נ"ל) לענין עבודה זרה האוסרת גם כן את תערובתה במשהו, שאין התערובת נאסרת במשהו אלא כשהיא בתלוש, אבל במחובר אינה נאסרת. וכתב הריטב"א שכן הורה רבו הלכה למעשה כשזרק הכומר מים המאררים לבאר של ישראל, ופסק שאינם נאסרים, לפי שאין התערובת נאסרת במחובר. ועל פי זה כתבו שאף לענין חמץ בפסח יהיה כן הדין, שכיון שהמים מחוברים אינם נאסרים בתערובת במשהו, וכתב המהרש"ג שאף שמסתימת השו"ע והאחרונים לא משמע כן, י"ל שלא ראו דברי הריטב"א הנ"ל, שכתב ג"כ שכן הורה רבו הלכה למעשה. אך בחלקת יואב (שו"ת, מ"ח סי' ים) הקשה כמה קושיות על הריטב"א ועל ראייתו, וכתב שאין לסמוך על היתר זה.

חמץ נוקשה

חמץ נוקשה תוך הפסח, יש מחמירין לאסרו במשהו[מב], ויש אומרים שבטל בששים[מג], ויש לסמוך עליהם בשעת הדחק[מד].

תערובת חמץ ביום טוב אחרון

יום טוב האחרון, אף שהוא גם כן מדרבנן, מכל מקום כיון שנתקן משום ספק יום טוב, אסור באכילה על ידי תערובות משהו כמו בפסח[מה].

דין חמץ שנתערב קודם הפסח בפסח דינו

אם נתערב החמץ בדבר לח[מו] קודם הפסח, אפילו אחר ששו[מז], ונתבטל בששים, וכן יבש שנתערב, ואפילו אם נתבטל רק אחד בשנים[מח], אינו חוזר וניעור בפסח לאסור במשהו[מט], ויש חולקים[נ].

המנהג בתערובת לח בלח

ונוהגין כסברא הראשונה בכל תערובת שהיא לח בלח[נא], והוא הדין אם רק החמץ היה לח[נב], ומותר אפילו חזר וחממו בפסח[נג]. ואפילו לא נודע התערובת עד הפסח גם כן אומרים אנו שכבר נתבטל[נד].

המנהג בתערובת יבש ביבש

אבל בדבר יבש שנתערב[נה] קודם פסח, בין שנתערב חמץ במצה אחד בשנים, או שנתערב בששים ויותר, אנו אומרים שחוזר וניעור בפסח, משום שהחמץ בעין, ועל כן צריך לאוכלו קודם פסח[נו]. ויש אומרים שאף יבש ביבש אינו חוזר וניעור אלא אם כן יאפה או יבשל אותם בפסח[נז], אבל לאכול כך מותר[נח].

באופן שיש לחוש לתערובת

וכן באופן שיש לחוש לתערובת, כגון פת שנפל ליין, אף על פי שנטלו משם קודם הפסח[נט], אסור לשהות בפסח[ס], שאנו חוששין שמא נשארו בו פירורין[סא], ונותנין טעם בפסח[סב]. אבל מותר בהנאה, ומכל שכן שמותר להשהותו[סג]. ואף בשתיה אין מחמירים אלא כשלא סננו קודם הפסח[סד], אבל אם סננו מותר, אף שנשרה מעת לעת, אם יש ששים ביין נגד כל הפת[סה].

כשנותן טעם לפגם

להדעה הסוברת לעיל שחמץ שנתערב קודם הפסח בששים, אינו חוזר וניעור בפסח, הוא הדין חמץ שנתערב בפחות משששים, והוא נותן טעם לפגם, אינו חוזר וניעור בפסח לאסור[סו].

חמץ שלא בזמנו בתערובת

כשיש ששים כנגדו

יש אומרים שחמץ שנתערב בפסח, אם יש בו כזית בכדי אכילת פרס, אסור אף לאחר הפסח, אבל אם נתערב לאחר הפסח, מותר לאוכלו[סז]. ויש אומרים שבין חמץ שנתערב קודם פסח ועבר עליו הפסח, בין שנתערב בפסח בשוגג[סח] ועבר עליו כל הפסח[סט], ואפילו שהה במזיד[ע], בין שעבר הפסח על החמץ ונתערב בשוגג[עא] לאחר הפסח[עב], בטל בששים[עג]. ויש אומרים שאם נתערב לאחר הפסח בין במינו בין שלא במינו בטל ברוב, ובמקום הפסד מרובה או בשעת הדחק יש לסמוך להקל[עד].

כשאין ששים כנגדו

ואם נתערב בפחות משששים[19/06/2018 אהח] די לו בהשלכת הנאת האיסור לים המלח[עה], ואז מותר בהנאה[עו], ויש אומרים שאף באכילה[עז], ובאופן האחרון שנתערב רק לאחר הפסח, לכל הדעות מותר אף באכילה[עח].

כשנתערב מין במינו

וכל האמור הוא דווקא אם נתערב מין בשאינו מינו, אבל אם נתערב במין במינו שמן התורה בטל ברוב, אפילו אם נתערב אחד בשנים ועבר עליו הפסח מותר בהנאה, ויש אומרים שמותר אף באכילה[עט], ויש אומרים שאסור באכילה[פ].

כשנתערב יבש ביבש

ואפילו אם נתערב מין בשאינו מינו, דווקא אם נתערב לח בלח או יבש בלח, ששיעורו בכל האיסורים בנותן טעם, אבל אם נתערב יבש ביבש בכל האופנים האמורים, אפילו אחד בשנים בטל ומותר לאחר הפסח באכילה[פא].

חמץ המעמיד

עיסה שנתחמצה בשמרי שכר שעבר עליו הפסח, אף על פי שיש בה ששים נגד השמרים, אסורה אפילו בהנאה, ששמרים הוא דבר המעמיד ואינו בטל אפילו באלף, והרי זה כאילו כל העיסה איסור, ומכל מקום במקום הפסד מרובה יש להתירה בהנאה על ידי שישליך הנאת האיסור לים המלח, וכן יכול למוכרה לנכרי ולא יקבל ממנו רק כשיעור עיסה בלא השמרים[פב].

עירוב חמץ לכתחילה קודם הפסח

אסור לערב חמץ לכתחילה קודם הפסח בששים כדי לאוכלו בפסח[פג], אבל מותר לערב בששים כדי להשהותו עד אחר פסח[פד], ובדיעבד אם עירבו כדי לאכלו בפסח מותר לאחר הפסח[פה].

תיקון יין על ידי חמץ כשיש ששים

מותר ליתן לתוך היין חלב חטה או חלב בהמה כשיש ששים כנגדו לתקנו שיהיה צלול, ואין חוששין שמא יאכל עם בשר או בפסח[פו], ויש אוסרים[פז].

חמץ נוקשה שלא בזמנו

חמץ נוקשה, אפילו בעין אינו אסור בהנאה אחר הפסח[פח]. ויש אומרים שמותר אפילו באכילה[פט], ויש אומרים שאסור באכילה[צ].

חמץ של עכו"ם שעבר עליו הפסח

ראה לעיל (כט.)[צא].

[מב] **תרומת הדשן** (ס"ב סי' קפו), ט"ז (ס"ק יט), פרי חדש (ס"ק), משנ"ב (שם ס"ק טו) ושער הציון (ס"ק יג). משום 'לא פלוג'. שער הציון (שם). [מג] **מג"א** (סק"ה) ועוד הרבה אחרונים, משנ"ב (שם). כיון שאין בו כרת לכל הדעות, ולדעת הרבה פוסקים אין בו רק איסור דרבנן. משנ"ב (שם). [מד] **משנ"ב** (שם). [מה] **משנ"ב** (שם). כמו שמוכח בשו"ע (שם סי' תמז ס"ק י). [מו] **ביאור הלכה** (ד"ה ומבטל) (שם). [מז] **משנ"ב** (שם ס"ק כח). [מח] **ביאור הלכה** (שם). [מט] מעשה שנמצאת חלה אחת של בצק בתוך הסל שהיו נותנין המצות אפויות ביציאתן מן התנור, והריקו הסל ולא נודע באיזה מצות נגע הבצק, ופסקו הפוסקים שבטל ברוב כיון שהיה התערובת קודם פסח, ומותר לחמם המצות בפסח כיון שאין כאן אלא טעם בלבד, ומיהו כל המצות שידוע שנגעו בבצק צריכין קליפה, לפי שאין ביטול לאיסור הידוע. משנ"ב (שם ס"ק כט). [נ] **שו"ע** (או"ח סי' תמז ס"ד), וכן ביאר המגיד משנה (תמץ ומצה פ"ו ה"ה, פ"ד ה"י"ב) בדעת הרמב"ם (שם). ולשיטתם מה שנתבאר לעיל שחמץ שנתערב משש שעות ולמעלה בטל בששים, צריך לאוכלו קודם הפסח, או שמדובר שלא היה בו אלא טעם בלבד. משנ"ב (שם סק"ל). [נא] **רמ"א** (שם). וכגון שכר שנתערב ביין וכדומה. וקמח בקמח גם כן נקרא לח בלח. משנ"ב (שם ס"ק לג). [נב] **ביאור הלכה** (ד"ה נלמ). [נג] **משנ"ב** (שם ס"ק לה). [נד] **משנ"ב** (שם ס"ק לג). [נה] **רמ"א** (שם). [נו] **משנ"ב** (שם ס"ק לג). אמנם רק אם נתערב אחד בשנים אסור להשהותו בפסח, כמבואר בתורת הבית להרשב"א (בית ד שער ו), אבל אם היה ששים יכול לבשלו קודם פסח עד שיהא נימוח ויהיה נחשב כלח, ואז מותר אף לאוכלו בפסח. ולהרא"ש (תוליך פ"ו סי' ג) בכל אופן מותר להשהותו, ובמקום הפסד סומכין עליו. אמנם כל זה הוא רק מדרבנן, אבל מן התורה מותר לאכלם ביחד אף לדעת הרשב"א. מג"א (ס"ק יא), משנ"ב (שם ס"ק לג). [נז] **שאז** חוזר החמץ ונותן טעם בשאר. משנ"ב (שם ס"ק לג). [נח] **משנ"ב** (שם). [נט] **משנ"ב** (שם ס"ק לד). [ס] **משנ"ב** (שם ס"ק לה). [סא] **אף** על פי שהוא ספק משהו, מכל מקום החמירו בו, משום שספק זה הוא קרוב לודאי, שמן הסתם נשארו בו פירורין. ונראה פשוט שדין זה שכתב הרמ"א, הוא אפילו אם נסבור שחמץ אינו חוזר וניעור. ביאור הלכה (ד"ה שמא) (שם). [סב] **רמ"א** (שם). דהיינו שמשום הטעם שיש בהיין על ידי הפת שנשרה בתוכו לא היו אוסרין, שהטעם כבר נתבטל בששים קודם הפסח ואינו חוזר וניעור, רק שאנו חוששין שמא נשארו אז פירורין בעת הנטילה. משנ"ב (שם ס"ק לו). שאף שבצונן הרבה מתירים בשו"ע (שם סי' תפז ס"ב), כאן לכל הדעות אסור, שמדובר שעבר מעת לעת מנפילת הפת עד עכשיו. מג"א (ס"ק יד), משנ"ב (שם ס"ק לח). ולפי מה שמבואר במשנ"ב (סי' תפז ס"ק סב) בשם האחרונים שאם נפלה פרוסת לחם לתוך מים בפסח לכל הדעות אסור, משום שדרכו להתפרר ולהיות נמס בתוך המים, ואפילו סינון המים אינו מועיל, אף כאן אפילו אם אין מעת לעת מעת שנפל הפת לתוך היין גם כן אסור, אם לא שסננו קודם הפסח, שאז מה שנמס בטל בששים. משנ"ב (שם). ואפילו לקח קודם הפסח מאותו חבית יין לאחר שהוציא הפת ממנו וערבו בחבית אחרת של יין, גם כן נאסרה כולה, שאנו חוששין שמא נפלו הפירורין גם לשם. משנ"ב (שם ס"ק לז). [סג] **משנ"ב** (שם ס"ק לח). כיון שהוא רק חשש בלבד. משנ"ב (שם). [סד] **ואף** שבפסח סיננו אינו מועיל, שכבר נאסר על ידי הפירורין תיכף בתחילת הפסח שנתנו טעם בהיין. משנ"ב (שם ס"ק לז). ויש לצדד שאפילו אם לא נמצאו שום פירורין על המסננת גם כן אסור, שאפשר שהיו פירורין ונימוחו בתוך המים בפסח. שער הציון (ס"ק לח). [סה] **משנ"ב** (שם). וכמו שבכל האיסורים משערים בכולו. שער הציון (ס"ק לה). והיתר כשסיננו קודם הפסח הוא דווקא ביין שהוא צלול ומסתנן על ידי מסננת שנקביה דקין מאד, שאי אפשר לפירורי פת לעבור דרך שם, אבל אם נפלה הפת במי דבש שלפעמים הם עבים ואינו עובר אלא במסננת שנקביה אינם דקין כל כך, אנו חוששין שמא יעברו גם הפירורין דרך שם. משנ"ב (שם). אם שאב הזוהמא של מי דבש בנפה שנפו בה קמח, מותר לשתותו בפסח, שבטל בששים שהרי הוא לח בלח. משנ"ב (שם ס"ק לח). [סו] **ביאור** הלכה (ד"ה ומבטל). ויש לעיין אולי בזה אף החולקים לעיל וסוברים שחמץ חוזר וניעור, אולי באופן זה אף הם מודים, כי הרמ"א (שם ס"י) חשש לדעה זו רק לחומרא. ביאור הלכה (שם). [סז] **כן** ביאר המגיד משנה (תמץ ומצה פ"ד ה"י"ב) בדעת הרמב"ם, שרק אם נתערב קודם הפסח ויש בו כזית בכדי אכילת פרס אסור אף לאחר הפסח, כיון שעבר עליו בבל יראה, אבל אם נתערב לאחר הפסח, הרי הוא מותר, כיון שבתערובת זו לא נעשה איסור. [סח] **משנ"ב** (שם ס"ק קג). אבל אם עירב במזיד דינו כמבטל איסור לכתחילה המבואר בשו"ע (יו"ד סי' צט ס"ה). משנ"ב (שם). [סט] **הכלל** בזה, שחמץ שעבר עליו ב'בל יראה' מן התורה ושהה אותו, אף אחר הפסח אסור באכילה ובהנאה, ואפילו אם לא שהה אותו בעין רק על ידי תערובות, כגון שנתערב בפסח או אפילו קודם פסח בשיעור מועט שאין מתבטל ועדיין יש חיוב לבערו מן התורה, אסורה אותה התערובת לאחר הפסח באכילה ובהנאה, אבל אם נתערב בשיעור שהוא מתבטל מדאורייתא, אף שמדרבנן אסור להשהותו, אם עבר ושהה מותר בדיעבד אף באכילה. משנ"ב (שם ס"ק קנ). [ע] **משנ"ב** (שם ס"ק קנ). שאף שקודם התערובות עבר על החמץ ב'בל יראה', אבל אחר שנתערב כבר נתבטל ולא עבר מן התורה ב'בל יראה'. משנ"ב (שם) ושער הציון (ס"ק קנב). ואף שעשה איסור, שהרי חמץ בפסח אפילו במשהו אסור לשהותו, מכל מקום לא עשה מעשה בידים. שער הציון (ס"ק קנא). [עא] **משנ"ב** (שם ס"ק קנ). אבל אם ערב במזיד הרי ביטל איסור בידים ודינו כמבואר בשו"ע (יו"ד שם ס"י). [עב] **והיינו** שאפילו אם שהה חמץ בעין ועבר עליו הפסח שאסור באכילה ובהנאה, זהו דווקא כמו שהוא בעין, אבל אם נתערב לאחר הפסח בדברים אחרים מותר באכילה. משנ"ב (שם). ומה שכתב השו"ע שצריך ששים אף בציור זה, כן היא דעת הרא"ה (הובא בחידושי הריטב"א ד"ה וכי) והטור. מג"א (ס"ק מד) ושער הציון (ס"ק קנה). [עג] **פירוש** אם נתערב קודם פסח בששים, מותר לאחר הפסח [היינו אף לדעת החולקים בשו"ע (שם ס"ד) וסוברים שבפסח אסור משום שהוא חוזר וניעור, מכל מקום אם נתעכב עד לאחר הפסח מותר לכל הדעות אף באכילה], ואם נתערב בפחות מששים ועבר עליו הפסח אסור, והשו"ע הולך לשיטתו שסתם (שם סי' תמג ס"ק ח) שעובר על תערובת חמץ כזית ב'בל יראה', אף שאין בו כזית בכדי אכילת פרס כל שאין בו ששים לבטלו. משנ"ב (שם ס"ק קנ). ויש אומרים שכמו כן אם נתערב פחות מכזית בפחות מששים שלא עבר על בל יראה, מכל מקום לענין אכילה אסור אחר הפסח, שטועם טעם חמץ, ואסור בלא פדיון. מג"א (ס"ק מנ) בשם הב"ח (ס"ו), ביאור הלכה (ד"ה בין ממנו). וראה עוד מה שכתב שם הביאור הלכה בזה. [עד] **משנ"ב** (שם ס"ק קנ). [עה] **שו"ע** (שם ס"י). [עו] **מג"א** (ס"ק מה), חק יעקב (סי' תמג סק"ח), אליה רבה (ס"ק מה) ועוד אחרונים. משנ"ב (שם ס"ק קו) ושער הציון (ס"ק קעמ). [עז] **כן** משמע מהט"ז (ס"ק ים). שער הציון (שם). וכתב השער הציון שמכל מקום לא רצה לסתום כדבריו, משום שהרבה אחרונים הנ"ל הסכימו כהמג"א, וראה עוד שם בשער הציון. [עח] **משנ"ב** (שם). והחילוק בין הציורים הוא, שבשני האופנים הראשונים עבר על התערובות ב'בל יראה', לכן אינו מותר אחר הפסח על ידי פדיון אלא בהנאה ולא באכילה, שהוא טועם טעם חמץ. משנ"ב (שם). [עט] **מג"א** (ס"ק מנ), משנ"ב (שם ס"ק קנ). [פ] **אליה רבה** (ס"ק מו), משנ"ב (שם). [פא] **משנ"ב** (שם ס"ק קה). [פב] **משנ"ב** (שם ס"ק קו). [פג] **אף** שעתה קודם פסח הוא זמן היתר, מכל מקום כיון שמיחד בכיוון כדי להתירו בפסח נראה כמבטל איסור. שער הציון (ס"ק קסז). [פד] **משנ"ב** (שם ס"ק קנ). ופשוט שהוא באופן שאחר שנתערב מותר באכילה בפסח, אבל מין במינו ברוב אף שמן התורה בטל, מכל מקום כיון שמדרבנן אסור לאוכלו, אסור לשהותו שמא יבוא לאוכלו, ואפשר שאף ביבש שנתבטל לדעה הסוברת לעיל שחוזר וניעור בפסח, וצריך עיון. שער הציון (ס"ק קסט). [פה] **שער** הציון (ס"ק קמז). כיון שהט"ז (סק"ה) והמג"א (שם) ועוד אחרונים מקילין לערבו לכתחילה אפילו כדי לאכלו בפסח. שער הציון (שם) ומשנ"ב (סי' תנג סק"כ). [פו] **מג"א** (ס"ק מה) ועוד אחרונים, משנ"ב (שם ס"ק קו). שאף אם ישכח ויאכל, אין איסור כיון שכבר נתבטל, ואין כאן משום מבטל איסור לכתחילה כיון שאין כוונתו לבטל רק לתקן היין. משנ"ב (שם). [פז] **צמח** צדק (סי' פ), חק יעקב (ס"ק לז), שער הציון (ס"ק קפג). [פח] **שו"ע** (שם סי"ב). מפני שלא עבר על איסור של תורה לא קנסוהו חכמים. משנ"ב (שם ס"ק קו). [פט] **מג"א** (ס"ק מו), משנ"ב (שם). ומבארים שמה שהשו"ע נקט הנאה הוא מפני שנוקשה אינו ראוי לאכילה. [צ] **חק** יעקב (ס"ק נג) ורוב אחרונים, משנ"ב (שם) ושער הציון (ס"ק קפג). ונימוקם הוא שמכל מקום יש עליו שם חמץ שעבר עליו הפסח. [צא] **ראה** שם שכתב השו"ע (או"ח סי' תמח ס"ק ח) שמותר גם באכילה, ובביאור הגר"א (אות ח) ציין לזה מקור בסוגייתנו, שאמר רב נחמן לתלמידיו שילכו לקנות שאור של נכרים שעבר עליו הפסח.

פניני הלכה

עוד דנו הפוסקים אם יש להתיר משום שהחמץ הוא של הפקר או של נכרי, ודנו אם חמץ של הפקר אינו אוסר במשהו. ובבית יצחק (או"ח, יו"ד ח"ג קו"ח הלכות פסח סי' י) דן בדבר באר שנמצאו בה פירורים בפסח, ומורה אחד התיר את המים משום שבודאי החמץ הוא של נכרי, שהרי אין שכיח חמץ של ישראל בפסח, וחמץ של נכרי אינו אוסר התערובת במשהו. וכתב הבית יצחק שאף על פי שסברא זו נמצאת בגור אריה יהודה (או"ח, סי' מט) והובאה בשערי תשובה (סי' תמז סק"ל), וגם מהרש"ק פסק כן בשנות חיים (סי' ג), מכל מקום לא התירו הפוסקים בכל אופן, שכן בגור אריה יהודה לא התיר אלא את התבשילים שהתבשלו במים אלו, אבל את המים עצמם לא התיר לכתחילה, והמהרש"ק לא התיר אלא במקום שמשתמשים בנהרות ההולכים כמה פרסאות ורק במקום אחד עוברים המים דרך מקום של נכרי, שבודאי אין לאסור מחמת כן את כל הנהר, אבל אם נמצא החמץ בבאר, שיכול להיות שהישראל שאב מהמים שיש בהם פירורים, אף שמסנן המים אין מועיל, שכבר קיבלו המים טעם מהפירורים, ואסור לכתחילה לשאוב מהם.

אף הנזהר מפת עכו"ם מותר לחמץ בו עיסה

אף הנזהר מפת עכו"ם[צב], מותר לו ליקח שאור של גוים ולחמץ בו את העיסה[צג].

שחרית כלי חמץ בפסח

נשתמשו בהם בכלי ראשון או שני

קדרות של חרס[צד], והוא הדין קערות שתשמישן על ידי עירוי, וכלי שני[צה], שנשתמש בהם חמץ כל השנה, אפילו שאותם שעושים בהם דיסא ומיני קמחים[צו], משפשפן היטב בענין שלא יהא חמץ ניכר בהם, ואם לא שפשפן קודם פסח, משפשפן תוך הפסח או לאחר פסח[צז], ומותר להשהותן לאחר הפסח להשתמש בהם בין במינו בין שלא במינו[צח].

נשתמשו בהם חמץ תוך הפסח

והוא הדין אפילו נשתמש בהם חמץ תוך הפסח, די בדיעבד בשפשוף היטב, דמותר להשהותן עד אחר הפסח[צט].

הצנעתם

ובכל האופנים האמורים מצניען אחר כך בפסח במקום צנוע שאינו רגיל לילך שם, כדי שלא יבוא להשתמש בהם הפסח, וטוב לסגרם בחדר ולהצניע המפתח[ק].

סידור כלים במקום שאין ידו מגעת

יש נוהגים לסדר כלי בדיל של חמץ בתוך הבית בגובה הכותל במקום שאין יד אדם מגעת לשם, והם סדורין כל ימי הפסח לנוי, ואין למחות בידם[קא]. ומכל שכן באותן שרוב תשמישן בכלי שני או בצונן כגון קנקנים, אין לחוש, ומכל מקום המחמיר בזה תבוא עליו ברכה[קב].

בישול בקדירה שאינה בת יומה

קדירה שאינה בת יומה, דהיינו ששהתה מעת לעת משנתבשל בה האיסור, הרי היא נותן טעם לפגם. ומכל מקום אסרו חכמים לבשל בה לכתחילה, גזירה שמא יבשל בקדירה שהיא בת יומה. והיינו בין שבלועה מאיסור ובא לבשל בה היתר, ובין שבלועה מחלב ובא לבשל בה בשר או להיפך[קג].

יישון כלים שנים עשר חדשים

יש אומרים שקדירה שעברו שנים עשר חדשים מעת שבישלו בה, אם בישלו בה בפסח, בדיעבד מותר התבשיל[קד]. ויש אוסרים[קה]. ולענין הלכה, בכלי חרס שהוחם בו אפילו איסור דרבנן, אין להקל ביישון, ועל ידי כבישה המקיל בהפסד מרובה וצורך גדול אין גוערין בו, ואפילו באיסור תורה ודבר חריף[קו].

לישת עיסה בבשר או בחלב דינו

אין לשין עיסה בחלב, שמא יבוא לאכלה עם בשר, ואם לש, כל הפת אסורה אפילו לאכלה לבדה, מפני הרגל עבירה שמא יאכל בה בשר[קז], ודווקא באופן שיש חשש שיאכלה עם בשר ביחד, אבל באופן שאין לחשוש, כמו אותם הממולאים במיני מתיקה שאין דרך לאכלן עם בשר מותר ללוש אותן עם חלב[קח], כמו כן באופן שיש לחוש רק שיאכלם אחר בשר, אין לחוש[קט].

פת מועט או משונה

אם היה דבר מועט כדי אכילה בבת אחת, או ששינה צורת הפת שתהא ניכרת שלא יאכל בה בשר מותר[קי]. ולכן נוהגין ללוש פת עם חלב בחג השבועות, גם בשומן לכבוד שבת, כי כל זה נחשב כדבר מועט, גם כי צורתן משונה משאר פת, וכל שכן פלאד"ן או פשטיד"א שמותרים[קיא].

אופנים שאין מועיל שינוי

ואין מועיל שינוי רק בביתו, אבל לעשות הפת מרובה למכור בשוק אסור, שאורחים לא יכירו בשינוי, ואף על סמך ההודעה אסור, שאנו חוששין שמא ישכח מלהודיע[קיב]. וגם אין מועיל שינוי רק כששינה בשעת אפיה, שלא היה עליו איסור כלל, אבל לעשות שינוי אחר שכבר נאסר אינו מועיל, וכן לחלקו להרבה בני אדם שיגיע לכל אחד דבר מועט אסור, כיון שכבר נאסר ונעשה נבילה[קיג], ויש מתירים באופן זה[קיד].

מדוכה שדכו בה שום עם מרק אווז

מדוכה שדוכין בה בשמים, ומשתמשין בהשמים הן עם בשר והן עם חלב, ופעם אחת דכו שם שום עם מרק של שומן אווז, ואחר כך מחזירין אותו הרוטב על האווז, אותה מדוכה אסורה לדוך בה עוד בשמים אפילו לאכול בבשר, שמא יבוא לאכול בחלב, וצריכה הכשר דווקא, ואפילו בדיעבד אסור בלא הכשר[קטו].

ל:

אפיית פת בתנור שטחו בו אליה דינו

אין אופין פת בתנור שטחו באליה, ואם אפאו דינו כעיסה שנילושה בחלב[קטז].

כשאין התנור משופע

ולכתחילה אין לאפות שום פת עם פלאד"ן או פשטיד"א בתנור, אפילו רחב ואינו משופע, שאנו חוששין שמא יזוב מן השומן אל הפת[קיז], אבל בדיעבד אם אין התנור משופע, או שהפת למעלה מן הפשטי"ד, מותר[קיח].

כשהתנור משופע או שראינו שזב

ואם התנור משופע, או שראינו שזב מן הפשטי"ד לחוץ, אפילו אינו זב תחת הפת עצמו, אלא הפת רחוק מן הפשטי"ד, דינו כאילו נילוש עמו והוא אסור אף בדיעבד[קיט], ויש אומרים שדווקא אם זב תחת הפת עצמו אסור[קכ], ונוהגין לשום הטפילה[קכא] בפי התנור, ואפילו הוא במחבת נוהגין להחמיר לכתחילה[קכב].

[צב] **ראה** בפרטי דינים אלו להלן (לא:). [צג] **בית יוסף** (יו"ד סי' קיג ד"ה פא). והבית יוסף הביא לזה ראיה מהמבואר בסוגייתנו, שהורה רב נחמן לתלמידיו לאחר הפסח שיצאו לקנות שאור של נכרים, ומשמע שלא היו נוהגין במקומו של רב נחמן היתר בפת של גוים, שאם כן היה דבר זה מובא בגמרא (ע"ז (ה:), אלא ודאי שהיה מנהגם ליקח עיסה מן הגוים ולערוך אותה, או שהיו לוקחין מהם שאור ומחמצים בו את עיסתם. והטעם שהתירו כי לא גזרו חכמים על טעם כעיקר בפת עכו"ם. ט"ז (סס קס"י). [צד] **והוא** הדין שאר כלים שאינם של חרס, אם אינו רוצה להגעילן או ללבנן, גם כן אפשר בתקנה זו לשפשפם ולקיימם עד אחר פסח, אלא שדיבר בהוה, שבשאר כלים כיון שיש להם תקנה אינו עושה כן רק מגעילן או מלבנן. משנ"ב (סי' תנג סק"ג). [צה] **משנ"ב** (סס קס"ח). והיינו שצריך לשפשפם ולהצניעם, ונקט השו"ע קדרות, שהם גם כן מותר להשהותן. שער הציון (קס"ח). [צו] **כלומר** שאז הם בלועים הרבה חמץ, ואם יבשל בהם אחר הפסח בודאי לא יהיה ששים נגדם, מכל מקום מותר. והטעם, שאנו פוסקים שחמץ לאחר הפסח מן התורה מותר, ואינו אסור אלא משום קנס שקנסו חכמים על מה שהשהה החמץ, ולא קנסו אלא על החמץ שהוא בעין, אבל על מה שבלוע בכלי לא קנסו, ולפיכך מותר אפילו לכתחילה לבשל בהם אחר כך. משנ"ב (סס קס"ח). [צז] **משנ"ב** (סס קס"ו). והיינו שאם עבר ולא שפשפן בתוך הפסח, מחויב על כל פנים לאחר הפסח, שהמשהו שיש בעין חל עליו איסור חמץ שעבר עליו הפסח. שער הציון (קס"ו). [צח] **שו"ע** (סס ס"ג) וכן מבואר ברמב"ם (ממלכות מאכלות אסורות פ"ו ה"ב) שאין משתמשין בהן במצה, אלא מניחן לאחר הפסח ומבשל בהן. [צט] **משנ"ב** (סס קס"ז). כמבואר לעיל בדין חמץ בזמנו בתערובת. ובפמ"ג (א"א סק"ו) מפקפק אם בישל בהם בשביעי של פסח בארץ ישראל, או בשמיני של פסח בחוץ לארץ, בעוד שהכלי בן יומו, שלא להשתמש בו, עיין שם. משנ"ב (סס). [ק] **שו"ע** (סס) רצונו לומר, שאם יבוא לחפש אחר המפתח יזכור שהוא פסח. משנ"ב (סס קס"ח). [קא] **מג"א** (סק"ג) ועוד אחרונים. ולא כב"ח (ס"ק). שער הציון (סק"ז). ואף על פי שכל דבר שגזרו עליו חכמים מחמת חשש שמא ישכח וישתמש בו, לא חילקו בגזירתם ואסרו אפילו הגביה אותו הדבר עשר קומות, מכל מקום כיון שאינן בני יומן מבליעת החמץ בשעה שמסדרין אותן, אין לחוש. משנ"ב (סס סק"ז). [קב] **משנ"ב** (סס). [קג] **שו"ע** (יו"ד סי' קכב ס"ג). וציין בביאור הגר"א (אות ו) לדברי הגמרא קדירות בפסח ישברו, שמא יבשל בהן במינן. [קד] **חכם צבי** (שו"ת, סי' עה, סי' פ), פמ"ג (סס סי' קג אפ"ד ס"ק ח אות ג). וראייתם ממה שמבואר בשו"ע (סס סי' קלה סט"ז) שכל הכלים שנשתמשו בהם יין נסך שיישנן שנים עשר חודש, מותרים, שודאי כלה כל לחלוחית יין שבהם. ומבאר החכם צבי, שאין לומר שדווקא בצונן הדין כן, שהרי מבואר בשו"ע (סס סי' קכג ס"ד) שחרצנים וזגים של עכו"ם לאחר שנים עשר חדשים מותרים אפילו באכילה, והרי החרצנים והזגין בעין, ומכל מקום מועיל להם יישון, כל שכן בליעת חמין. [קה] **פנים** מאירות (שו"ת, ח"ם סי' כג), פמ"ג (סס). שסובר הפנים מאירות, שזגין יותר מתייבשים בשנים עשר חדשים, ששולט בהם האויר, מה שאין כן בכלי שמור הטעם לעולם, ומה שמועיל יישון ביין נסך, היינו מפני שהוא צונן. ומביא ראיה ממה שמבואר בסוגייתנו, שהורה רב שקדירות בפסח ישברו, ואם מועיל יישון בכלים, למה ישברו, ואין לומר שיש לחשוש שמא יבוא בהם לידי תקלה, שהרי זה שייך רק בגוף האיסור, לא בכלים, שהרי ביין נסך מיישנן. וכתב הפמ"ג שברשב"א (שו"ת, ח"ם סי' תקעה) גם כן מבואר לאיסור, ומטעם שיש חילוק ביין נסך שכלה הלחלוחית מה שאין כן בשאר איסורים. עוד כתב הפמ"ג, שברשב"א (סס) מבואר שאף בכלים יש לחשוש שמא יבוא בהם לידי תקלה, ולא כמו שכתב בפנים מאירות. [קו] **פמ"ג** (סס). ומסיים שם, שאינו מכניס חס ושלום להכריע כלל וכלל אלא רק כנושא ונותן בלבד, ועדיין צריך עיון, וכתב עוד שלגבי כלי מתכות יש לעיין בזה. [קז] **רמב"ם** (ממלכות מאכלות אסורות פ"ט הכ"ג), **שו"ע** (סס סי' צו ס"ג). [קח] **שו"ת מהרי"ט** (ח"ג סי' יח), פתחי תשובה (סק"ג). [קט] **חידושי רע"ק** (סק"ג). [קי] **שו"ע** (סס), וכעי"ז ברמב"ם (סס). ואם שינה צורת הפת אשר לש בחלב מצורת הפת אשר טש באליה, וכל אחד עבד בפני עצמו, מותר לאכול באותו אשר צורתו חלב חלב, ואותו אשר צורתו צורת בשר אוכל בו בשר, ואין חוששין שמא יטעה בין סימן לסימן. רדב"ז (סס). [קיא] **רמ"א** (סס). [קיב] **שו"ת מהרי"ט** (סס), פתחי תשובה (סס). [קיג] **חוות דעת** (סי' סק"ה, כי' סק"ג), פמ"ג (אפ"ד סק"ג ד"ה ומסס), פתחי תשובה (סס). [קיד] **כרתי ופלתי** (פלתי סק"ג, כרתי סק"ג), פתחי תשובה (סס). [קטו] **ט"ז** (סק"ג), ואין זה דומה למה שמבואר בשו"ע (סס סי' צו ס"ג) שתבלין שנידוכו במדוכה של בשר אסור בחלב, אבל עם בשר מותר, ששם מדובר באופן שהמדוכה מיוחדת לבשר דווקא, ואין לטעות שם. [קטז] **שו"ע** (יו"ד סי' צו ס"ו), וכעי"ז ברמב"ם (ממלכות מאכלות אסורות פ"ט הכ"ב). [קיז] **רמ"א** (סס). [קיח] **ש"ך** (סק"ב). [קיט] **ט"ז** (סק"ב), ש"ך (סס). שאנו מסופקים אם בישול מפעפע בכל הכלי או לא, והלכך באופן שלא ראינו שזב מן הפשטי"ד, יש ספק ספיקא, ספק זב או לא זב, ואם תמצא לומר שזב שמא לא פעפע בכולו, אבל כשהתנור משופע, מן הסתם זב תחת הפת עצמו, וכן כשראינו שזב אין כאן אלא ספק אחד. ש"ך (סס). [קכ] **פתחי תשובה** (סק"ה) בשם כמה פוסקים. שאם לא זב תחת הפת ממש, הרי זה נ"ט בר נ"ט. אמנם החוות דעת (כי' סק"ה) כתב שאין זו קושיא, כיון שאין אומרים נ"ט בר נ"ט אלא כשטעם האחר הוא בלוע, אבל בשעת בישול לא שייך זה. פתחי תשובה (סס). [קכא] **נגזר** מלשון הגמרא (להלן עד:) טפל ליה בר גוזלא לרב, ופירש בערוך (ערך טפל), פירוש, הדביק הגוזל בין שתי בציקות. וברש"י פירש (סס ד"ה טפליה) טפליה בעיסה שקורין פשטיד"א. [קכב] **רמ"א** (סס). כתב הט"ז (סק"ג), נשאלתי באשה שאפתה פלאדי"ן של גבינה בתנור על קרקע שלו בלא כלי, ואחר כך שמה שם קדירה של בשר רותחת על אותו המקום שהיה הפלאדי"ן. והשבתי שאין כאן איסור, שחרסי התנור שבלעו מן החלב אינם גרועים מקדירה שמבשלין בתוכה חלב ונגעה בקדירה של בשר, שאין שם איסור, כמו שכתבו הפוסקים בשתי קדירות שנוגעות זו בזו, והרמ"א מביאו בסימן צ"ב (ס"ח), וכאן שהחמיר במחבת היינו לכתחילה דווקא. וכתב על זה הנקודות הכסף, שלו צריך עיון בזה, שאין זה דומה לשתי קדירות, ששם האיסור הוא בלוע בקדירה, אבל כאן האיסור מבחוץ על התנור.

פניני הלכה

ובאבני נזר (סס) דחה כל עיקר שיטה זו, לפי מה שהעלה שעיקר הטעם שחמץ אוסר במשהו הוא משום שיש חיוב כרת באכילתו, ואם כן הוא הדין כשהוא של הפקר ושל נכרי.

ל:

הכשר תנורי אפיה הפועלים ע"י חשמל או גז

בגמרא נתבאר דין הכשר התנורים שהיו בזמן חז"ל, ונתבאר שתנור של מתכת אפשר להכשירו ולהפליט את בליעת האיסור על ידי הסקה, אבל בשל חרס יש הבדל בין תנור לבין קדירה, תנור מסיקים אותו מבפנים ולכן אפשר להפליט הטעם הבלוע בו על ידי הסקתו, אבל כלים מסיקים אותם מבחוץ, ואין נפלט הטעם שנבלע בהם מבפנים. ואין לומר שיעשה להם היסק מבפנים, כיון שחס עליהם שמא יפקעו, ואינו מסיקם כמו שצריך.

ודנו הפוסקים לענין הכשר תנורי אפיה וגריל הפועלים על גז או חשמל המצויים כיום. מעיקר הדין הכשרם הוא על ידי 'ליבון חמור', שהוא חימום בחום גדול עד שיהיו ניצוצות מנתזים ממנו מרוב החום, אולם ברוב התנורים כיום יש חשש שחימומם בדרגת חום כזו יביא לקלקולם, וכתב המחצית השקל (סי' תנג סק"ד) לענין רע"ר [צינור] שגם אם הוא של מתכת אין להכשירו במילוי גחלים, כיון שהדרך לעשותו מדבר דק הנקרא בלא"ך [פח], ועל ידי הגחלים מתקלקל הרבה, ואם כן אפשר שגם בזה חוששים שמא יחוס עליו, כמו שאמרו בסוגייתנו לענין קדירות של חרס, ולכך אין להכשירם באופן זה. וכתב בספר הגעלת כלים (פי"ג הערה תסד) שלכן מוטב להימנע מלהשתמש בהם בפסח.

ובמנחת יצחק (שו"ת, ח"ג סי' סו) כתב, שבשעת הדחק שהתנור נחוץ לו מאוד ואין לו תנור אחר, יש לסמוך על דעת המג"א (סי' תנג ס"ק מד) שליבון מועיל משום שכבולעו כך פולטו וכמו בהגעלה, ולפי דבריו, אין צריך ליבון חמור בגחלים אלא מועיל אם ילבן בחום שוה לחום שבו נבלע החמץ, למשך זמן רב כשעה ושעתיים. וביאר שלדעת הפמ"ג (סס ס"ק ל) שכתב שטעם ליבון הוא משום ששורף החמץ, צריך תמיד ללבן עד שיהיו ניצוצות ניתזים ממנו, אך בשעת הדחק אפשר להקל כדעת המגן אברהם שטעם הליבון הוא משום שכבולעו כך פולטו, ואין צריך ליבון חמור אלא כשיעור החום שבלע. וכן כתב בערוגת הבושם (שו"ת, או"ח סי' קיט), והוסיף שבפרט בתנור שאופים בו רק בתבניות, הרי כתב המג"א (סס ס"ק מד) שאין האיסור מפעפע מדופן לדופן, ואם כן אין התנור עצמו בולע מהאיסור. ואף על פי שלפעמים אופים בתנור בלי תבניות, מכל מקום הרי פסק בשו"ע (סי' תנג ס"ו) שהולכים אחר רוב תשמיש הכלי, ואף הרמ"א החולק עליו, יש לומר שמודה בזה כיון שא"א ללבנו בענין אחר. ואע"פ שעולים אדים מהחמץ הנאפה לגג התנור, מ"מ זה ודאי אינו נחשב לבליעה ע"י האור ודי לו בליבון קל, ועכ"פ מועיל בו ליבון בחום שבלע בו

תיקון התנור

תנור שטחו באליה אין אופין בו פת עד שיסיקנו מבפנים עד שיתלבן[קכג], ואפילו אם הוא של בוכיא[קכד] אין לו היתר על ידי היסק מבחוץ[קכה]. ויש אומרים שאפילו אם הטיחה היא פחות מכדי נותן טעם אסור בלא היסק[קכו], ויש אומרים שאם יש ששים מותר, רק שצריך נטילה באותו מקום[קכז].

הגעלת כלי חמץ

הסקתן באש

אין מועיל להסיק באש כלי חרס שנשתמש בהם חמין[קכח], אפילו שלא על ידי האור אלא שערה לתוכה רותחין[קכט], ויש אוסרים אפילו בכלי שני[קל], ואפילו אם ימלאום גחלים[קלא] אסור לעשות כן, שאנו חוששים שמא יחוס עליהם שמא יתבקעו[קלב], ולא יעשה להם הסקה מעולה[קלג].

החזרתן לכבשן

ומכל מקום אם החזירן לכבשן שמצרפין בו כלי חרס חדשים, מותר, שכיון שמכניסן להיסק גדול כזה, ודאי אינו חס עליהם שמא יתבקעו, אבל לתנורים שלנו לא[קלד].

להלכה

להלכה בודאי יש להחמיר כדעה השניה שאין להתיר אף כשידוע שלא נשתמש בו חמץ רק בכלי שני, ולכן בכלי מתכות צריך הגעלה, ובכלי חרס שאין מועיל להם הגעלה והיסק אי אפשר להשתמש בהם בפסח. אמנם בדיעבד אם נשתמש בלא הגעלה בכלי שאין משתמשין בו רק בכלי שני[קלה], יש להקל אף בכלי חרס במקום הפסד מרובה ומניעת שמחת יום טוב, אם הוא אינו בן יומו שהוא נותן טעם לפגם, שכמה פוסקים מקילין בו גבי חמץ[קלו].

כשאין לו כלים אחרים

ואם אין לו לאדם כלי אחר, רק כלים אלו שרוב תשמישן בכלי שני, הן מותרין, אבל ראוי לעשות להן הגעלה שלש פעמים[קלז], והיינו להחליף המים בין הגעלה להגעלה[קלח], ואם אי אפשר להגעיל שלש פעמים, אפשר שאין צריך להגעיל כלל[קלט].

השתמשות בכלי הצריך ליבון

כל כלי הצריך ליבון או הגעלה, אסור להשתמש בו אפילו צונן[קמ] בלא הכשר[קמא], ודרך עראי מותר להשתמש בו אם הדיחו ושפשפו תחילה[קמב].

כלים חדשים הנקנים מן הנכרי

כלים חדשים שקונים מהשוק, אפילו כלי חרס, אין צריך לספק בהם שמא נשתמשו בו, שאין דרך להשתמש בכלים חדשים, ואין צריך אלא טבילה בכלי מתכות. אבל כאשר נקנים מן הנכרי בביתו, ואינו מכיר בהן ודאי שהם חדשים, אם הם כלי מתכות צריך מספק להגעילן או ללבנן כפי תשמישן[קמג], ואם הם כלי חרס צריך שבירה מספק[קמד].

אופנים שאין צריך להגעילן

ואם הנכרי מסיח לפי תומו שלא נשתמש בו עדיין, או שהוא לוקח כלי אחד מתוך הרבה כלים, אין צריך לחשוש. וכלים צלולים אפילו אין הנכרי מסיח לפי תומו, ואינו לוקח כלי מתוך הכלים, יש להתיר, שכיון שהם צלולים בודאי לא נשתמש בהם עדיין[קמה].

תיקון כלי שאפו בו חמץ

כלי חרס

כוביא, שהוא כלי שעושין מלבנים ועפר ואופים ומטגנין בו, וכן תנור קטן שקורין פידלי"א, הסיקו מבחוץ ואסור לאפות בו בפסח[קמו], שאין חמץ שבו נפלט בכך, ואם מלאו גחלים מבפנים, מותר[קמז].

כלי מתכת

יש אומרים שאף כלי מתכת הבולעים על ידי האור ממש, דינם כמו כוביא[קמח], ויש מצדדים שדווקא בכלי חרס הדין כן, אבל בכלי מתכת די בליבון מבחוץ, ואחרי שיעשו הליבון כמו שאפשר, טוב להגעילו בהכשר אבן מלובן[קמט].

תיקון לבנים

לבנים הנשרפין בכבשן, יש עליהם דין כלי חרס, ואם נשפך עליהם דבר רותח של חמץ אין להם תקנה אלא בליבון כדינו[קנ]. אבל לבנים שנתייבשו רק בחמה, יש להם דין כלי אדמה ומועילה להם הגעלה, ואם נאפה ונצלה עליהם, הרי תשמישן על ידי האור וצריכין ליבון[קנא].

הגעלת סכינים

הגעלה בכלי ראשון

סכינים, בין גדולים בין קטנים, אף אם נשתמש בהם חמץ בחמין כל השנה, מגעילן בכלי ראשון ומותרין בפסח[קנב]. וכלי ראשון נקרא שהרתיחו בו מים על האש, אפילו אינו עתה על האש רק שעודנו רותח[קנג], ויהיו המים מעלין רתיחה, ותהיה ההגעלה על ידי שיתחוב בו הסכין[קנד].

העברת החלודה

וקודם ההגעלה צריך לשופם יפה במשחזת או ברחים, והוא הדין בדבר אחר שמסיר החלודה[קנה], להעביר כל חלודה שבהם קודם הכשרם[קנו]. הלכך אם יש בו גומות ואינו יכול לנקותו יפה, אין מועיל לו הגעלה[קנז] לבד, וצריך ליבון במקום הגומות[קנח] קודם הגעלה, ואם לא עשה כן מקודם, יעשה זה אחר כך[קנט]. והנדן של סכינים אין לה תקנה בהגעלה[קס], ואסור להכניס בה הסכין בפסח[קסא].

[קכג] שו"ע (סס ס"ג). וכעי"ז ברמב"ם (סס). ומה שלא די בקינוח, מפני שאי אפשר לתנור להתקנח יפה, והרי השמנונית בעין עד שיוסק. תוספות (מולין קיג: ד"ה הלכתא), ר"ן (ד"ה ואם טעם, מולין קיג: ד"ה ואין מלנו), ט"ז (סס סק"ד). [קכד] פירוש, הוא חלל כמין שפיתות קדירה ואופין בו בפנים. ט"ז (סס סק"ה). [קכה] שו"ע (סס). [קכו] מהרי"ט (סי' מג אות ט). [קכז] שו"ע (סס). [קכח] שהיסק שהוא רק מבחוץ אינו מועיל להפליט את הבליעה. משנ"ב (סי' תנג סק"ט). [קכט] כגון קערות, שדרך לשפוך עליהם מהקדירות. משנ"ב (סס סק"י). [קל] רמ"א (סס). פירוש, אפילו לא עירה מהקדירה לתוכה רק לכלי אחר, ואחר כך הניח כלי זה בתוכה. משנ"ב (סס ס"ק יח). [קלא] שזהו כהיסק מבפנים ויפליט הבליעה. משנ"ב (סס ס"ק יג). [קלב] הגה"ה בשו"ע. והיינו כיון שאין דרכן להסיק בפנים אלא בחוץ, מה שאין כן תנורים אפילו של כלי חרס [אפילו אותן שמטלטלין אותן] שדרכן תמיד להסיק בפנים, אין חוששין שמא יתבקעו, ומועיל היסק, אך צריך ליזהר שיסיקנו יפה עד שיתלבן. משנ"ב (סס ס"ק יג). [קלג] שו"ע (סס). [קלד] שו"ע (סס). שאנו חוששין שמא יחוס עליו, ולא ישהה שם הרבה ויוציאן מן התנור קודם שיתלבנו, מה שאין כן בכבשן מתלבן אפילו בשעה מועטת. משנ"ב (סס ס"ק יד). [קלה] כגון טעלע"ר וכפות. משנ"ב (סס ס"ק יח). [קלו] משנ"ב (סס ס"ק יב). ומסתפק בשער הציון (סק"י) אם צריך שני תנאים, א. שיהיה כלי שני, ב. שיהיה אינו בן יומו, או די בתנאי אחד מהם. אבל זה ודאי שבכלי שלישי מקילין אפילו הוא בן יומו. [קלז] שמה שאפשר להחמיר ראוי להחמיר. חזו"א (או"ח סי' קכב אות ג). [קלח] וראיתי בדרישה (יו"ד סי' קכא) שכתב גם כן שצריך להחליף המים שלש פעמים, אבל כתב הטעם כדי לפרסם שבשאר איסורים אין הגעלה לכלי חרס. אבל הדבר תמוה שהרי אם אינו מחליף את המים, אין על זה שם שלש פעמים. חזו"א (סס). [קלט] חזו"א (סס). [קמ] היינו אפילו הדיחו ושפשפו היטב, שאנו חוששין שמא יבוא להשתמש בו בחמין, וכיון שכן הדין אפילו בשאר איסורים, יש להחמיר בענייננו אפילו בערב פסח אחר חצות. משנ"ב (סס ס"ק טו). [קמא] רמ"א (סס). [קמב] משנ"ב (סס ס"ק טו). [קמג] מלבד מה שצריך לטבלן. משנ"ב (סס סק"ג). [קמד] משנ"ב (סס). לפי שיש לחוש שמא עשאו הנכרי לצורך עצמו, וכבר נשתמש בו פעם אחת, ואחר כך נמלך למוכרו לישראל הבא אליו. שו"ע הרב (ס"ה). [קמה] שו"ע הרב (סס). [קמו] והיינו שמחמת שהסיקו מבחוץ, אין מועיל ההיסק להוציא הבלוע. משנ"ב (סס ס"ק יז). [קמז] שו"ע (סס ס"ג), וכעי"ז ברמב"ם (סס הכ"ג). הטעם, שסתם בוכיא אין דרכה להתבקע, ועל כן אין לחוש שמא יחוס עליה ולא ילבנה יפה. משנ"ב (סס ס"ק יח). [קמח] פמ"ג (סס מ"ז סק"י). וכתב שם שבדיעבד אם לבנו בחוץ ולא בפנים, ושימש בו, צריך עיון אם ניצוצות ניתזין בפנים אם לאסור התבשיל. [קמט] אבני נזר (או"ח, סו"ס סי' שפח). יעויין שם דבריו באריכות, ועיקר יסודו הוא כי הברזל כשהוא מתחמם, הרי הוא בעצמו אש שורף. [קנ] ומכל מקום הליבון מועיל להם אפילו תוך תנורים שלנו, שאינו חס עליהם כמו בקדירות. משנ"ב (סס). וליבון מועיל אפילו נשתמש עליהם חמץ כל השנה על ידי צליה ואפיה. שו"ע הרב (סי"ג), שער הציון (סק"ק טו). [קנא] משנ"ב (סס). [קנב] שו"ע (סס ס"ג) ומשנ"ב (סס ס"ק יט), וכעי"ז ברמב"ם (סס הכ"ג). וכן פסקו כל הגאונים, ולא כהרשב"ם שפסק שצריך הגעלה וליבון. הגהות מיימוניות (סס תוס ג). ואף על פי שבסכינים הבלועים משאר איסורים פסק השו"ע (יו"ד סי' קמג ס"ו) שצריך ללבנם באור כדי להשתמש בהם בחמין, כאן כיון שיש אומרים שאפילו כלים הבלועים מחמץ על ידי אור בלבד גם כן אין צריך הגעלה [שהם סוברים שכלי הבלוע מחמץ נקרא שבלע היתר. שער הציון (סק"ק כג)], וגם כמה פוסקים סוברים שסכינים אין להם דין כלים הבלועים על ידי האור [שאף אם השתמש בו על ידי האור, כגון שתחב בו חתיכת פשטיד"א על האש, מכל מקום רוב תשמישו הוא שלא על ידי האש, והולכים אחר הרוב, וכמבואר בשו"ע (או"ח סס ס"ו)], לפיכך התיר לכתחילה על ידי הגעלה בלבד. וכתבו החק יעקב (ס"ק יז) ומקור חיים (סי' סק"י), שסכינים הבלועים משאר איסורים, אף שלכתחילה צריך ללבנם, מכל מקום בדיעבד אם הגעיל והשתמש בהם בחמין, אינו אסור. משנ"ב (סס) ושער הציון (ס"ק כב). והפרי חדש (יו"ד סס ס"ק יט) מתיר אפילו לכתחילה בהגעלה. ובדברי הגר"א משמע שהוא מחלק בין סכין קטן לגדול, שקטן מותר לכתחילה בהגעלה, והליבון הוא רק לחומרא, ואילו בסכין גדול של עכו"ם צריך ליבון מן הדין. שער הציון (סס). וסכינים הבלועים מבשר לחלב, די בהגעלה לכל הדעות, אך העולם נהגו איסור בזה. וכתב בחתם סופר (או"ח, מ"ג סי' קי) שכשהגעיל לצורך פסח, הוא נוהג להתיר להחליף מבשר לחלב או להיפך, כיון שלא היתה כוונת ההכשר לצורך זה. משנ"ב (סס). [קנג] שו"ע (סס). [קנד] משנ"ב (סס סק"כ). אבל לא שיהיה על ידי שיתן אבן מלובן על הסכין ויתן עליו רותחין, כמו שמבואר ברמ"א (סס ס"ו) לגבי קערות גדולות, לפי שבכלי האבן מונח בתוכו יפה, מה שאין כן על הסכין. משנ"ב (סס). וראה בשבט הלוי (או"ח סי' טו) לענין שאר כלים אם די בהגעלה האמורה לגבי סכינים, וסוף דבר הוא מחמיר שלא להסתפק בזה. [קנה] משנ"ב (סס ס"ק כח). [קנו] שכתוב בפרשת הגעלת כלי מדין (במדבר לא כג) 'אך את הזהב' וגו', כלומר, רק את הזהב, דהיינו כשאין שם חלודה רק זהב בלבד מועלת הגעלה להפליט הבלוע, אבל כשיש שם חלודה יש לחוש שמא יש שם משהו מן החמץ והחלודה מכסהו, ולזה אין מועיל הגעלה, כי אין הגעלה למה שהוא בעין. וכל זה בחלודה שיש בה קצת ממשות [שקורין ראס"ט], שכשגוררין אותה משם יש שם כמה עפרורית, שאז יש לחוש שמא יש תחתיה משהו ממשות האיסור בעין והחלודה מכסהו, אבל אם אין בחלודה ממשות כלל רק מראה בלבד, כמו שנמצא לפעמים שיש שחרות או אדמימות בצד הפנימי של הכלי שאנו קורין [פלעקי"ן], אין קפידא. וכן הדין באותן כתמים הנעשים בכלי בדיל [שקורין ערד פלעקי"ן], שאין מעכבין את ההגעלה כיון שאין בהם ממשות רק מראה בלבד. משנ"ב (סס ס"ק כג). [קנז] פירוש, הפלטה שהכלים פולטים האיסור שבהם, והוא מלשון 'שורו עבר ולא יגעיל' (מויב כפ י). הגה"ה בשו"ע. [קנח] שו"ע (סס). דהיינו שיניח גחלים בוערות על המקום ההוא, ובליבון אין צריך להעביר החלודה, כי האש יבעיר הכל. משנ"ב (סס ס"ק מז). ומטעם זה הסכימו האחרונים, שהסכין שידו מחובר במסמרים קטנים אין מועיל לו הגעלה, כי יש גומות הרבה במקום המסמרים. ואין צריך לומר אם גוף היד נעשה משני חלקים מדובקין ויש רוח מעט ביניהם להכניס לשם הסכין, שעל פי הרוב אי אפשר לנקר שם היטב. וכן לפעמים יש פגם בין להב ליד, ואי אפשר לנקות היטב זה המקום אם לא שיסיר היד מהלהב. וכן אם יד הסכין דבוק בבית יד על ידי דבק, אין מועיל הגעלה, שכיון שהדבק מתקלקל במים רותחין, יש לחוש שמא יחוס על הדבק ולא ירתיח המים יפה. וכן אם הבית יד עשוי מקרן, גם כן אין הגעלה מועלת, שהקרן מתקלקל במים רותחין ויש לחוש שמא יחוס עליו. משנ"ב (סס ס"ק כג). והנה לפי מה שביארנו שאם יד הסכין דבוק בבית יד על ידי דבק אין מועיל הגעלה, לכאורה לפי זה לא יצוייר הגעלה בסכין עם היד בבת אחת, רק אם היד ממין הסכין, דהיינו אם הוא של מתכות. ויש להקשות על זה ממה שמוכח בגמרא שאפילו אם היד הוא ממין אחר דהיינו של עץ, מכל מקום מועיל אם יכניסו את היד ברותחין. אבל באמת אין קשה, שבגמרא מדובר בסכינים שמכניסים אותם לידים שהם עשויים ממין אחר, אבל מחתיכה אחת ולא משתי חתיכות, ואין שם מסמרים כלל, ולא היה היד דבוק בדבק, אלא שהברזל החד הנכנס שם תחוב בחוזק. שער הציון (ס"ק כו). [קנט] משנ"ב (סס ס"ק כה). [קס] לפי שאי אפשר לנקרו היטב מבפנים אם לא שיפתח התפירות וינקר היטב, ואז אפילו הגעלה אין צריך. משנ"ב (סס ס"ק כו). [קסא] רמ"א (סס).

פניני הלכה

וכבולעו כך פולטו. ובספר הגעלת כלים (סס הערה מג) הביא עוד סברות להקל כאן בליבון קל, כיון שאין בתנורים אלו אש ממש, וכן יש סוברים שחמץ נחשב להתירא בלע שבזה מועיל מעיקר הדין ליבון קל. וכל זה מועיל רק לאחר ניקוי התנור מכל חמץ הנמצא בו, ע"י חומר כימי הפוגם את החמץ [כגון אקונומיקה וכדומה], וימתין לאחר מכן עשרים וארבע שעות, ויפעיל התנור כנ"ל למשך שעה או שעתיים וזהו ליבונו.

אך בשערים המצויינים בהלכה (סי' קטז הערה ג) החמיר שלא להסתפק בליבון כזה, לפי שלדעתו צריך לחשוש לשיטת הפמ"ג (מ"מ סק"י) שסובר שאין מועיל ליבון מבחוץ לתנור שהסיקו מבחוץ, והרי בתנורים שלנו גוף החימום נמצא מחוץ לחלל התנור, ולכן אין לסמוך על ליבון זה. ואין עצה אלא להכשירם על ידי ליבון בלפיד אש של גז [טארטש], ולהחזיק את הלפיד על כל מקום ומקום בתנור עד שמתלבן היטב, ויש לנקות קודם את התנור בחומר כימי חזק קודם הליבון כנ"ל כדי שיכלה את כל החמץ הקיים בעין בתנור, ואחר כך לא ישתמש בתנור אלא על ידי תבניות הכשירות לפסח. ואף על פי שכתב המחצית השקל שכלי מתכת דקים מתקלקלים ע"י הליבון ולכן אין מועיל להם הליבון שחוששים שמא יחוס עליהם, וכאמור, מכל מקום בעיננו ראינו שאין התנורים מתקלקלים בליבון זה, ויש לסמוך על הט"ז (יו"ד סי' צ סק"ד) והחתם סופר (או"ח, יו"ד סי' מה) שכתבו שאין לחוש לדבר כאשר רואים אנו בעינינו, הן להקל והן להחמיר, והוא הדין כאן שרואים שאינו מתקלקל, ועוד יש לסמוך על מה שמנקים את התנור היטב בחומר כימי שמכלה כל הממשות, וממילא אין כאן רק בליעות, וע"י שמשתמשים רק בתבניות הרי זה דומה לדין שתי קדירות הנוגעות זו בזו המבואר בשו"ע (יו"ד סי' צ ס"ח) שבדיעבד מותר, ודין זה אמור גם אם אחת מהקדירות היא דבר איסור, כמבואר ביד שאול (סי' צב) ובמהרש"ם (או"ח, מ"מ סי' רטז) וא"כ ה"ה לגבי חמץ, וכיון שבדיעבד מותר כדין ב' קדירות, א"כ לאחר שיעשה ליבון כזה ע"י לפיד הגז יש להקל אף לכתחילה.

וכתב בקובץ מבית לוי (קובץ בענייני פסקי תוספת יום טוב עמ' לו) בשם בעל שבט הלוי, שכל זה בשעת הדחק, אך למעשה נהגו שלא לסמוך על היתר הליבון הנזכר בין בתנור חשמל ובין בתנור

קניית סכינים חדשים לפסח

מי שאפשר לו, מצוה מן המובחר שיקנה סכינים חדשים לפסח[קסב].

הגעלת כלי שפיו צר

כלי שפיו צר ויש שם חלודה שאי אפשר להסירה, אין מועיל לו הגעלה[קסג].

קילוף מקום הצריך הגעלה

כל מקום שצריך הגעלה אין מועיל לקלפו בכלי אומנות, כי הבלוע יוצא מדופן לדופן, וכלי אומנות אינו מועיל רק במקום שצריך קליפה[קסד].

ליבון כלים שמשתמשים בהם על ידי האור

גדר ליבון

כלים שמשתמשים בהם על ידי האור מים[קסה], כגון שפודים ואסכלאות וכיוצא בהם[קסו], צריכים ליבון[קסז], והליבון הוא עד שיהיו ניצוצות ניתזין מהם[קסח], או עד שתסור קליפתו העליונה[קסט], ויש מקילין אם נתלבן כל כך שקש נשרף עליו מבחוץ[קע].

המנהג כשליבונו מן הדין

ונוהגין כסברא ראשונה בכל דבר שדינו בליבון[קעא], ואפילו בדיעבד יש לאסור אם נשתמשו בו בפסח בעוד שלא ליבנו אותו כל כך, או על ידי הגעלה. אכן במקום הפסד מרובה או מניעת שמחת יום טוב, והוא אינו בן יומו מעת שנשתמשו בו החמץ, יש להתיר בדיעבד ודי במה שהכשירו בהגעלה או בליבון קל[קעב].

המנהג כשאין ליבונו מן הדין

אבל דבר שדינו בהגעלה, רק שיש בו סדקים[קעג] או שמחמירין ללבנו, די בליבון קל כזה[קעד].

כלי שאין ניצוצות ניתזין בעת השימוש בו

יש אומרים שאף אם השימוש בכלי אינו באופן שניצוצות ניתזין ממנו, מכל מקום צריך ללבנו באופן שניצוצות ניתזין ממנו[קעה], ויש אומרים שבאופן זה אין צריך ליבון כזה[קעו].

ליבון חצובה

חצובה[קעז] צריכה ליבון[קעח] לכתחילה משום חומר איסור חמץ[קעט], ודי לזה בליבון קל, ובדיעבד אף אם נשתמש עליה בלי ליבון כלל גם כן אין לאסור[קפ].

כשלא צלו עליו חמץ

אם ידוע לו שלא צלו על הכלי חמץ, רק שצלו עליו בשר עם מלח שלא נבדק מחמץ, בזה די בהגעלה ואפילו לכתחילה[קפא], ואם אינו ידוע לו רק מן הסתם, אף שלכתחילה בודאי יש ללבנו מחמת ספק, מכל מקום בדיעבד אם הגעילו ונשתמש בו אפשר שאין להחמיר, ובפרט כשהוא אינו בן יומו בודאי יש להקל בדיעבד[קפב].

הכשר כלים שתשמישן בחמין

תשמישן בכלי ראשון או שני

כלים שנשתמש בהם בחמין, כפי תשמישן הכשרן[קפג]. אם תשמישן בכלי ראשון, כגון כף שמגיסין בו בקדירה, צריך להכשירן בכלי ראשון[קפד], והיינו כלי ראשון ממש, ולא בעירוי מכלי ראשון[קפה]. ואם תשמישן בכלי שני[קפו], הכשרן בכלי שני[קפז].

תשמישן בעירוי מכלי ראשון

כלי שמשתמשין בו בעירוי שמערה מכלי ראשון[קפח], לא די לו בהכשר של כלי שני[קפט] אפילו בדיעבד[קצ], וצריך ליזהר לערות עליו מכלי ראשון[קצא], וצריך ליזהר שלא יפסיק הקילוח[קצב].

כלים שיש בהם סדקים וכדומה

כל הכלים שיש בהן סדקים או גומות או חלודה, והוא בתוך הכלי[קצג], ולא יוכל לנקרן ולנקותן, אין להגעילן[קצד], וצריכין ליבון במקום הסדק והחלודה[קצה]. ואם שואבים בכלי מיורה גדולה ודרך להתדבק גם מבחוץ חמץ, אז יש קפידא אף מבחוץ, שלחמץ בעין אין מי הגעלה פולטין[קצו].

כיסוי כלים המחובר על ידי צירים

והוא הדין כיסוי כלים המחובר על ידי צירים שאי אפשר לנקות, או קערות עם אזנים כעין צירים, אף מבחוץ החמץ נכנס שם כידוע ואי אפשר לנקות, אין להגעילם כלל[קצז].

הכשר שיניים תותבות

יש אומרים ששיניים תותבות יש להגעילן[קצח], ויש אומרים שאין צריך יותר מהגעלה בכלי שני[קצט]. ויש אומרים שמן הדין אין צריכים שיניים תותבות כלל הגעלה בחמין, אלא די בניקויים מהפירורים הדבוקים בהם[ר].

כלי שרוב תשמישו באופן אחד ולפעמים באופן אחר דינו

כל כלי הולכין בו אחר רוב תשמישו. הילכך קערות אף על פי שלפעמים משתמשין בהם בכלי ראשון על האש, כיון שרוב תשמישן הוא בעירוי שמערה עליהן מכלי ראשון, כך הוא הכשרן[רא]. והוא הדין כלים שמשתמשין בהם בצונן די להם בשטיפה, אף על פי שלפעמים השתמש בהן בחמין[רב]. ויש מחמירין להגעיל הקערות בכלי ראשון, וכן הוא המנהג. וכן בכל דבר שיש לחוש שמא נשתמש בו בכלי ראשון, כגון כפות וכדומה[רג]. והוא הדין אם יש לחוש שנשתמש בו לפעמים על ידי האור, צריך ליבון קל[רד]. ומכל מקום בדיעבד סומכין על הדעה הראשונה[רה].

כשהשתמשו בו בתוך מעת לעת

ואם ידוע שתוך מעת לעת השתמשו בו חמץ בכלי ראשון ממש, אף על פי שעיקר תשמיש שלו תמיד הוא על ידי עירוי או בכלי שני, צריך הגעלה בכלי ראשון דווקא לכל הדעות, ואם על ידי אור צריך ליבון[רו].

הגעלת כלי שתיה

ויש מחמירין להגעיל כל כלי שתיה אף על פי שמשתמשין בצונן, משום שלפעמים משתמשין בהם בחמין[רז], וכן הוא המנהג להגעילן, ובדיעבד די להם בשטיפה[רח].

הגעלה על ידי אבנים

וקערות גדולות שלא יוכל להכניס תוך כלי ראשון, יתן עליהם אבן מלובן ויערה עליהם רותחין מכלי ראשון והרי זה ככלי ראשון[רט], וכן כל כיוצא בזה[ש], ויעביר האבן על כל הכלי שאז מגעיל כולו[שא]. וקערות שיש להם אוגנים ובליטות כעין כפתורים ופרחים, נכון להחמיר שלא להגעיל על ידי אבנים[שב], כי אם יכניסם ליורה[שג]. וכהיתר האמור נוהגין לענין הכשר השולחנות והספסלין, וינגב השולחן תחילה כדי שלא יצטננו המים הרותחין ששופך[שד].

הגעלה על ידי אבנים בבן יומו מכלי ראשון

יש אומרים שעל כל פנים אין מועיל הגעלה על ידי אבנים אלא בקערה וכיוצא בזה, שרוב תשמישן הוא רק על ידי עירוי מכלי ראשון, אבל בדבר שרוב תשמישו הוא בכלי ראשון, אינו מועיל להגעיל באופן זה, שאין זה ככלי ראשון ממש[שה]. ויש אומרים שאפילו בקערה וכיוצא בזה

[קסב] **משנ"ב** (ס"ק יט). [קסג] **משנ"ב** (סס ס"ק כו). [קסד] **משנ"ב** (סס). [קסה] **משנ"ב** (סס ס"ק כו). [קסו] **שצולין** עליהם מולייתא של חמץ [ואף על פי שאסכלא כשצולין על גבה, טשין אותה באליה או מושחין פניה בשומן, אין רטיבות מעט זו מצילה מלהיות האש שולט בה לגמרי], ולפי שגוף החמץ נוגע בהן בשעת צלייתו, ואין ביניהם שום משקה שיוליך טעם החמץ לתוך השפוד והאסכלה, אלא על ידי חום האש בלבד נבלע בהן טעם החמץ, לפיכך אינו נפלט מהן גם כן על ידי הגעלה במים רותחין אלא על ידי חום האש, שכבולעו כך פולטו. **משנ"ב** (סס). [קסז] **כתב המשנ"ב** (סס ס"ק כח), אקדים הקדמה קצרה ויצטרך בכמה מקומות. דע שמבואר בגמרא, שדווקא דבר איסור הנבלע בכלי על ידי אור, צריך ליבון, אבל דבר היתר הנבלע בכלי על ידי אור, אף שאחר כך נאסר, כגון בשר קדשים שצלהו בשפוד על גבי האור, אף שלבסוף נעשה הבליעה בשפוד נותר, מכל מקום הכשרו של שפוד זה די בהגעלה. ונחלקו הפוסקים לענין חמץ הבלוע בכלי, יש אומרים שזה גם כן נקרא 'בלע היתר', שבאמצע השנה כשנבלע החמץ של המולייתא בשפוד היה היתר, ועל כן די בהגעלה, ולשיטתם כל כלים שתשמישן על ידי אור לענין פסח די בהגעלה, ויש אומרים שדווקא נותר, שבעת הבליעה לא היה שם נותר על הבשר כלל, לכן נקרא דבר זה בשם 'בלע היתר', אבל חמץ, שבעת השתמשות השפוד בחמץ היה שם חמץ על הבליעה, ועכשיו גם כן שמו חמץ, אלא שעתה נתעורר האיסור למפרע על שם חמץ, זה אינו נקרא 'בלע היתר', שחמץ בלע לתוכו וגם עכשיו הוא חמץ, והוא בכלל 'בלע איסור' וצריכין ליבון, ולזה הסכימו רוב הפוסקים, ועל כן פסק השו"ע כמותם. ומכל מקום אין ללמוד מדין זה למקומות אחרים, שלפעמים באופן שיש עוד צדדים להקל מצרפים גם כן לזה דעת הפוסקים הסוברים שחמץ נקרא 'בלע היתר'. [קסח] **שו"ע** (סס ס"ד). [קסט] **משנ"ב** (סס ס"ק כט). [קע] **רמ"א** (סס). והיינו, שאם ישימו עליו קש מצד חוץ, ישרף הקש מכח הליבון. משנ"ב (סס ס"ק לח). והם סוברים שליבון זה אף שהוא גרוע מליבון הראשון, מכל מקום מועיל על כל פנים חמימותו לפלוט הבליעה כמו הגעלה בודאי, ודעה זו סוברת שחמץ נקרא 'בלע היתר', ועל כן מקילין בליבון כזה. משנ"ב (סס ס"ק ל). [קעא] **רמ"א** (סס). שלהלכה עיקר כדעת השו"ע, היינו דעה ראשונה, שחמץ נקרא 'בלע איסור', ועל כן צריך ליבון טוב שיהו ניצוצות ניתזין ממנו. משנ"ב (סס ס"ק לג). [קעב] **משנ"ב** (סס). שבדיעבד יש לסמוך על הפוסקים הסוברים שבחמץ נקרא 'בלע היתר'. משנ"ב (סס). וראה שער הציון (ס"ק לז). [קעג] **דהיינו** שמבואר לעיל שצריך ליבון באותו המקום, דהיינו שישים שם גחלים בוערות, די שישהה אותם שם עד שקש נשרף עליו מבחוץ, שבזה השיעור בודאי נשרף כל ממשות האיסור שימצא בעומק הסדקים והגומות. משנ"ב (סס ס"ק לג). [קעד] **רמ"א** (סס). [קעה] **אגרות משה** (או"ח, ח"ג סי' ס"ו ס"ק ס). ומבאר שם שלא נמצא הדין שכדרך תשמישן שבלעו כך פולטין, אלא בהגעלה, ולא באופן שנשתמש על ידי האור שצריך ליבון, שבזה לא הוזכר שיהיה הליבון כדרך התשמיש, אלא סתם שהליבון הוא עד שיהיו ניצוצות ניתזין, משמע בכל תשמיש שהיה בלא מים צריך ליבון כזה דווקא, והוא משום שליבון אינו פולט אלא שורף. ולשון המשנ"ב (סס ס"ק מ) שכתב לפיכך אינו נפלט מהם גם כן על ידי הגעלה במים רותחין, אלא על ידי חום האש, שכבולעו כך פולטו, ונחלקו הפוסקים מדויק, וכוונתו היא רק שלכן אינו נפלט ברותחין, משום שעל ידי המים אינו כבליעתו, אבל מה שנכשר על ידי אש אינו מצד שפולט משום שהוא כבליעתו, שאש אינו פולט, אלא משום שנשרף הבלוע, והוא רק כשהניצוצות ניתזין. [קעו] **מנחת יצחק** (או"ח, ח"ג סי' סו) בשם כמה פוסקים. שלדעתם גם בליבון נאמר כלל זה שכבולעו כך פולטו, שהאש פולטת את האיסור. [קעז] **הוא** כלי שיש לה שלשה רגלים, ומעמידין עליה קדירה או מחבת בתנור על האור כל השנה. משנ"ב (סס ס"ק לד). [קעח] **רמ"א** (סס). היינו אם רוצה להשתמש בה בפסח צריך ללבנה באור, לפי שלפעמים נשפך עליה עיסה ונבלע בה טעם חמץ על ידי האור. משנ"ב (סס). [קעט] **שבאמת** שתי קדירות הנוגעות זו בזו אין יוצאת הבליעה מזו לזו כמבואר בשו"ע (יו"ד סי' צ"ג ס"ו), וגם יש לתלות שאף אם נשפך כבר נשרף והלך לו, כיון שבכל שעה היא על האש, ועל כן בודאי די לזה בליבון וכדלהלן. משנ"ב (סס). [קפ] **משנ"ב** (סס ס"ק לד). [קפא] **משנ"ב** (סס ס"ק מ). [קפב] **שער** הציון (ס"ק נב). [קפג] **שכבולעו** כך פולטו. משנ"ב (סס ס"ק לה). [קפד] **ולדעת** היש אומרים המובא בטור (יו"ד סי' קכ"ג) שדבר שתשמישו בכלי ראשון על האש, הכשרו גם כן בכלי ראשון העומד אצל האש דווקא, והכף הזה שמגיסין בו הקדירה בעודו על האש, צריך להגעיל גם כן באופן זה. משנ"ב (סס ס"ק נו). [קפה] **משנ"ב** (סס ס"ק מח). שעירוי אינו מבליע ומפליט אלא כדי קליפה. [קפו] **כגון** כפות קטנות שתשמישן רק בקערות. משנ"ב (סס ס"ק נז). [קפז] **וכבר** נתבאר לעיל שבדיעבד אם לא הכשירן כלל ונשתמש בהם, יש להקל במקום הפסד מרובה ומניעת שמחת יום טוב, אם הוא אינו בן יומו. משנ"ב (סס). [קפח] **ואפילו** כלי חדש שלא נשתמשו בו מעולם, רק פעם אחת נשפך עליו עירוי של חמץ מכלי ראשון. משנ"ב (סס ס"ק נט). [קפט] **דהיינו** לשפוך מים רותחין בתוך כלי ואחר כך יכניסם. והטעם, שבלוע שנתהוה על ידי עירוי החמין מכלי ראשון, אינו נפלט מן הכלי כי אם על ידי עירוי גם כן. משנ"ב (סס ס"ק"מ). [קצ] **משנ"ב** (סס). שעירוי מבשל כדי קליפה. שער הציון (ס"ק מט). [קצא] **שו"ע** (סס ס"ה). [קצב] **משנ"ב** (סס ס"ק מט). [קצג] **שמבחוץ** לכלי אין צריך להחזיק שיש שם חמץ בעין בהגומות. משנ"ב (סס ס"ק מג). כן משמע מהשו"ע הרב (סי"ן), ואף שלכאורה ממה שמצריך המג"א (ס"ק טו) לעיין בדבריו (סס) בסעיף כ"ו, והיינו בהטעם שכתב שם (סק"נ), שבמצויירין אינו מצוי להשתמש בו ברותחין, ואם כן בשאר כלים יש לחוש שילך הבליעה מבחוץ לפנים כשמשתמש ברותחין, צריך לומר שסברת הרמ"א כאן שאין אנו חוששין כלל שנכנס חמץ בעין מבחוץ בהגומות, כיון שאין עיקר התשמיש שם, ולזה כיון השו"ע הרב. וכל האחרונים העתיקו דברי הרמ"א להלכה. שער הציון (ס"ק מה). [קצד] **משום** חשש חמץ בעין שאין מועיל לו הגעלה, כמבואר לעיל. משנ"ב (סס ס"ק מג). [קצה] **רמ"א** (סס). [קצו] **משנ"ב** (סס ס"ק מג). [קצח] **שבט** הלוי (שו"ת, ח"ג סי' קמח) בשם האדמו"ר הגה"צ ר' יחזקאל שרגא ליפשיץ הלברשטאם מסטרופקוב זצ"ל. ומבאר שם שדווקא שיניים של זהב וכסף מועיל להגעיל, אבל של קושטוק וניילון אינו מועיל להם כלל להגעילן, ומדמה שיניי קושטוק וניילון לכלים של קרן, שמבואר בשו"ע (סס ס"ז) שיש אומרים שאין להם תקנה בהגעלה, שכיון שמתקלקלין במים חמין, אנו חוששים שמא יחוס עליהם. [קצט] **שבט** הלוי (סס). ומבאר שם, א. שעיקר אכילת אדם ושתייתו מכלי שני שנפסק הקילוח, שדינו ככלי שלישי, וזה אם היתה היד סולדת באכילה ושתיה, מכל שכן שעל פי רוב אין היד סולדת במה שהוא אוכל ושותה. ב. מה שהדעה הראשונה חוששת שמא אכל האדם פת שנצלה על האש או קוגע"ל חם, ודינו ככלי ראשון לפי דעת הט"ז (יו"ד סי' צ"ד ס"ק יז) להחמיר בדבר גוש, הנה בחתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' נ"ה) כתב שקיבל מרבותיו להקל בדבר גוש לעת הצורך. וכאן כיון שיש עוד הרבה ספקות וגם הוא בודאי אחרי מעת לעת לפני הפסח אין להחמיר יותר מהגעלה בכלי שני. ואף בשיניים של קושטוק וניילון הדין כן, שכיון שיש רק ספק חיוב הגעלה בכלי שני, כיון שאולי לא היתה היד סולדת כלל, על כן באופן כזה גם בכלי קרן אפשר להקל, וצריכים להעמיד הדין על בוריו בדבר שאין רוב הציבור יכולים לעמוד בו. ובהגהות אבן ישראל (עמ' המצ"ב) כתב **שצריך** להכשירן ע"י עירוי מים רותחין, ובפלטת שיניים שאי אפשר להוציאו מהפה ישתה מים רותחין הכי חזק שיכול לשתות. הליכות אבן ישראל (מועדים פסח"ת). [ר] **שו"ת** בית יצחק (שמעלקים, יו"ד ח"ב סי' מג אות יג). ומבאר שם, שכיון שאינן בולעים ברותחין די בהדחת הפה. ומוסיף שמכל מקום אם אין טורח הרבה ואפשר להסירם, יסירם וידחם במים רותחים. [רא] **שו"ע** (סס ס"ו). [רב] **משנ"ב** (סס ס"ק מה). [רג] **רמ"א** (סס). [רד] **משנ"ב** (סס ס"ק מח). וכתב הפמ"ג (משב"ז ס"ק יט), שלפי זה קערות של בדיל שאופין בו לפעמים עוגות על תנור גרוף מן הגחלים, אין לו תקנה, שהלא צריך תחילה ללבנו ויהיה ניתך על ידי הליבון. ובספר בית מאיר (סי"ן) מצאתי, שמכל מקום בקערות אלו, אם ידוע שאינן בני יומן מתשמיש זה של אפיית עוגות, נוכל לסמוך על דעה ראשונה ודי בהגעלה לכתחילה, וכתב שכן ראוי להורות. שער הציון (ס"ק נח). [רה] **אליה** רבה (ס"ק יח) ועוד אחרונים, משנ"ב (סס ס"ק מו). ועין בפמ"ג (סס) שמפקפק גם לענין דיעבד, אבל פשוט שבאינו בן יומו נוכל לסמוך על כל אלו הפוסקים להקל. שער הציון (סק"נ). [רו] **משנ"ב** (סס ס"ק מו). [רז] **רמ"א** (סס). [רח] **דהיינו** ששפשפו תחילה היטב במים כדי להסיר כל הדבוק עליו, ואחר כך שטפו במים. משנ"ב (סס ס"ק מט). [רט] **דהיינו**, שאף על פי שאין זה אלא עירוי, מכל מקום כיון שהוא על ידי אבן מלובן אין מניח המים להצטנן, והרי זה כאילו נתנן בכלי ראשון. משנ"ב (סס ס"ק נח). [ר] **כגון** דפי מוליתות של בשר או גבינה, שלפעמים נותנין עליהם חמין. משנ"ב (סס ס"ק נב). [ריא] **רמ"א** (סס). ואף על פי שבאיזה מקום אינו נוגע האבן, מי הרתיחה העולים מן האבן נוגעים שם ומותר. משנ"ב (סס ס"ק נג). [ריב] **שבקערות** אלו אי אפשר להעביר האבן על פני כל הקערה, ואפשר שגם מי הרתיחה לא יגיעו תיכף שם. משנ"ב (סס ס"ק נג). [ריג] **משנ"ב** (סס). וראה שער הציון (ס"ק נו). [ריד] **משנ"ב** (סס סק"נ). [ריו] **אליה** רבה (ס"ק יט), **משנ"ב** (סס ס"ק נח).

אין להקל לכתחילה להגעיל על ידי אבנים, אלא בידוע שהוא אינו בן יומו מתשמיש כלי ראשון[רטז].

הגעלת כלי חרס המצופין

כלי חרס ישנים

כלי חרס המצופין מכל צד[ריי] בהתוך זכוכית, או עופרת או בדיל[ריי], דינם ככלי חרס[ריי], ואז אם תשמישן בחמין אין מועיל להם הגעלה[ריג], ואין חילוק בין אם היה הכלי מקרקע ירוקה או לבנה ושחורה, ואפילו אם היה חלק בלא בקעים, מכל מקום הוא בולע על ידי חמין. אבל אם דרך תשמישו בצונן, יש חילוק, אם הכלי נעשה מקרקע ירוקה, אין לו תקנה, שדרכו לבלוע. ואם מלבנה ושחורה, ניתרים בהגעלה או בעירוי, אפילו אם יש בו בקעים. ואם אין בו בקעים, אין צריך הגעלה אלא די בשכשוך לחוד[ריא].

כלי חרס חדשים

יש מקומות שנהגו שלא להשתמש בכלי חרס גליזאר"ט, אפילו חדשים[ריב] שלא נשתמש בהן חמץ מעולם[ריג], ואפילו הציפוי מעט מבחוץ, גם כן אינו כדאי, ואותן כלים שנוטף עליהם לפעמים טפים מהתכה מכלים אחרים, אין להקפיד[ריד]. ואין להחמיר בכל האמור רק במקום המנהג[ריה], ואפילו באותן מקומות, אם ידוע שכלי חרס זה לא ערב האומן סובין בציפויו, יש להקל[ריו].

קדירות ברזל המצופים

קדרות ברזל המצופים בהתוך [גישמעלצט] לבן ושוע, יש אומרים שאין מועיל להם הגעלה[ריז], ויש שנהגו להחמיר רק לענין איסור חמץ, אבל בכל השנה הקלו להגעילם אחר מעת לעת, שהוא רק נותן טעם לפגם ומשהו מהטיח[ריח].

הכשר כלי חרם המצופים שהשתמשו בהן יין נסך

כשהשתמשו בהן צונן

כלי חרס המצופים באבר או ברתוכי זכוכית[ריט], אם הם ירוקים דינם ככלי נתר[רי], מפני שיש בו קרקע מחפירת צריף, אבל לבנים או שחורים, אם הם חלקים שאין בהם בקעים, דינם ככלי מתכות[רא], ואם יש בהם בקעים דינם כשאר כלי חרס שאינם שועים[רב].

כשהשתמשו בהן חמין

ומה שמועיל עירוי לכלי חרס, היינו באופן שלא השתמשו בו יין נסך רק בצונן, אבל אם השתמשו בו בחמין, כלי חרס אין לו תקנה, ובשאר כלים צריכים הגעלה כמו בשאר איסורים[רג].

יישון כלי חרם לאחר שנים עשר חודש

ראה לעיל (ג.).

הגעלת כלי עץ המחופין

כלים ישנים

כלי עץ המצופים בסמנים שקורים ברני"ס, דינם ככלי חרס[רלי], שאין הגעלה מועלת להם אם נשתמש בהם חמץ בחמין[רלה].

כלים חדשים

יש מקומות שמחמירים שלא להשתמש בכלים צבועים בכרכום וכדומה[רלו] אפילו הן חדשים[רלו], וכן המחופין בבדיל אפילו הם חדשים[רלה], ואין להחמיר בזה אלא במקום שנהגו איסור[רלט].

הכשר כלי שתיה

כל כלי השתיה בין צלוחיות בין כוסות, מותרים בשטיפה[רמ], בין שהם של זכוכית[רמא], בין שהם של ע"ו), וכעי"ז ברמב"ם (מאכלות אסורות פי"ט ה"ט). ודין כלי חרס שאינם שועים נתבאר בשו"ע (סס ס"ק ד), שאם נשתמש בהם העובד כוכבים פעם ראשונה ושניה, צריך מילוי ועירוי אפילו אינם זפותין. [רלג] **רמ"א** (סס ס"ו). [רלד] **שו"ע** (סו"ס סי' תנ סק"ד). [רלה] **משנ"ב** (סס ס"ק קמג). שהסמנים מעכבין על מי הגעלה שלא יפליטו מה שבולע בתוך העץ. משנ"ב (סס). אבל אם נשתמשו בהם בצונן, אין להחמיר רק במקום שנהגו להחמיר בחדשים. שער הציון (ס"ק קפט). [רלו] **משנ"ב** (סס ס"ק קמג). [רלז] **שחוששים** שמא היה על ידי סובין, או שחפה כלים ישנים. משנ"ב (סס ס"ק קמד). [רלח] **משנ"ב** (סס ס"ק קמה). והיינו גם כן מטעם האמור. משנ"ב (סס). ובפרי מגדים (פ"א ס"ק מח) מצדד שאפילו על ידי הגעלה אין כדאי, ובחמד משה (ס"ק יז) מקל על ידי הגעלה. שער הציון (ס"ק קנח). ואמנם כלים ישנים שתשמישן בכלי ראשון שחיפן בבדיל, מעיקר הדין היה אפשר להתירן בלא הגעלה, לפי שדרך הוא שמחממין בכלי כל כך באש מבחוץ עד שהעופרת יותך מבפנים, וזה עצמו במקום הגעלה הוא כמבואר לעיל, אלא לפי שהאומנים לפעמים עושין במהירות ציפוי זה, ואינו עולה בכל הכלי לפי שלא הרתיחו אותו יפה מתחילה, לכן יש להחמיר תמיד ולהצריכם הגעלה, ומכל מקום בדיעבד אם נשתמש בהם בלא הגעלה, אין לאסור התבשיל, ובפרט כשהכלי אינו בן יומו. משנ"ב (סס ס"ק עו). [רלט] **רמ"א** (סס). [רמ] **כבר** נתבאר לעיל דהיינו ששפשפו תחילה היטב במים כדי להסיר כל הדבוק עליו, ואחר כך שטפו במים. משנ"ב (סס ס"ק מט, ס"ק קמו). [רמא] **השו"ע** נקט זה אפילו לדעת המחמירין בזכוכית כשנשתמש בהן בחמין או במכניסו לקיום, מכל מקום כאן כשנשתמש בהן בצונן, לכל הדעות אינם בולעים ודי בשטיפה, ומותר אחר כך להשתמש בהן אפילו בחמין. משנ"ב (סס ס"ק קמז). [רמב] **שו"ע** (סס סכ"ה). וכבר נתבאר לעיל. [רמג] **משנ"ב** (סס ס"ק קמט). [רמד] **משנ"ב** (סס ס"ק קנ). ואף שיש כאן חשש חמין ובחמין אינו מועיל עירוי, מכל מקום יש להקל בזה, משום שרוב תשמישו הלא הוא רק בצונן ואף שלא על ידי כבישה, וגם מדובר באינו בן יומו. שער הציון (ס"ק קנג). [רמה] **רמ"א** (סס). [רמו] **משנ"ב** (סס). [רמז] **היינו** שהכניס חמץ לתוכן שיתקיים שם. משנ"ב (סס ס"ק קנה). [רמח] **משנ"ב** (סס ס"ק קנג). [רמט] **לפי** שחלקים וקשים הם. משנ"ב (סס ס"ק קנג). [רנ] **שו"ע** (סס סכ"ו). [רנא] **שהם** סוברים שכלי זכוכית הואיל ותחילת ברייתו מן החול, הרי הוא ככלי חרס שאינו יוצא מידי דפיו לעולם, ואפילו על ידי הגעלה. ואף על פי שתשמישו בצונן, מכל מקום לפעמים משתמשין בהם בחמין, וכמבואר לעיל שחוששין אף לתשמיש שאינו קבוע. משנ"ב (סס ס"ק קנד). [רנב] **רמ"א** (סס). וכתבו מהר"ם מבריסק (הו"ד ניהומא פליטה פי' כ) ובמנחת יצחק (שו"ת, ח"ג סי' פו), שלדעת הרמ"א כלי דורלקס ופיירקס מועילה להם הגעלה, שיש לומר שחומרת הרמ"א שלא להגעיל כלי זכוכית היא משום דברי הריטב"א (ד"ה ליעבד) שהובאו בשער הציון (ס"ק קנ), שהגעלה אינה מועילה לכלי זכוכית משום שהאדם חושש עליהם שמא יפקעו, ואם כן בכלים אלו שמבשלים בהם על האש אין שייך חשש זה, ולכן מותר. אמנם סיים במנחת יצחק שזהו רק לענין אם נבלעו בהם שאר איסורים, אבל לפסח מותר להגעילם רק בשעת הדחק, כיון שלא מובא בפוסקים שום רמז מדברי הריטב"א, ולכן אין לזוז מן המנהג שאין מגעילין כלי זכוכית, ורק בשעת הדחק אפשר להקל. [רנג] **משנ"ב** (סס ס"ק קנה). [רנד] **מג"א** (ס"ק מט), משנ"ב (סס). ואף **שבט"ז** (סק"ל) משמע לכאורה שמקל לגמרי בדיעבד, והפרי חדש דעתו לפסוק לגמרי כהשו"ע, מכל מקום קשה להקל, אחרי שהאליה רבה (ס"ק נד) ושאר אחרונים העתיקו דברי המג"א להלכה. שער הציון (ס"ק קנ). ואף אם לא היה חמין רק שנכבש בתוכו מעת לעת, יש להחמיר, כן כתב השו"ע הרב (סע"ג), ובמקום הפסד מרובה מקל הפמ"ג (מש"ז סק"ל). שער הציון (ס"ק קנ). [רנה] **אם** היה תשמישו בחמין. שער הציון (ס"ק קנ). [רנו] **אם** היה תשמישו על ידי כבישה מעת לעת. שער הציון (ס"ק קנט). [רנז] **משנ"ב** (סס). ועיין בפמ"ג (סס) שמסתפק להקל אף בתוך מעת לעת, משום דעת הפרי חדש, במקום הפסד מרובה, ועל כל פנים יש לסמוך על זה לאחר מעת לעת, שרוב פוסקים מתירים נותן טעם לפגם בפסח. שער הציון (סק"כ). [רנח] **משנ"ב** (סס ס"ק קנו). [רנט] **כדין** כלי זכוכית שנתבאר לעיל. משנ"ב (סס ס"ק קנו). [רס] **משנ"ב** (סס ס"ק קנז). [רסא] **רמ"א** (סס). שאין משתמשין בכלים חשובין כאלו ברותחין אצל האש, שיש לחשוש שעל ידי זה נבלע חמץ בכל הכלי, ועל ידי עירוי שערו לתוכו רותחין, הרי אינו מבליע רק כדי קליפה ולא נכנס בליעת החמץ לתוך הזכוכית כלל, ולכן מועילה הגעלה כשאר כלי מתכות. משנ"ב (סס ס"ק קנט). [רסב] **פמ"ג** (פ"א ס"ק נג), משנ"ב (סס ס"ק קסג). [רסג] **דהיינו** שהשתמש בהם בחמץ יבש, או אפילו בדבר לח אך שלא שהה שם מעת לעת ולא היה דבר חריף, שאם שהה בתוכו מעת לעת הרי נעשה כבוש בתוכו, ואפילו בשאר כלים, וצריך הגעלה או עירוי. משנ"ב (סס ס"ק קמד). ובשער הציון (ס"ק קסג) מקשה על זה, שאם כן מה שמסיים השו"ע שבית שאור ובית מלמעלה והשמרים נדבקין בתחתיתן, ואין יכול להכניס ידיו לתוכן לנקותן יפה, וכן כל כלי שאי אפשר להכניס ידו לתוכו, אין להם תקנה להכשירן. ואפילו בכוסות, במקום שנמצא לקנות חדשים, אין לשנות המנהג שנהגו שלא להשתמש בהן[רנח].

כלי כסף שיש בתוכן התוך זכוכית

וכן כלי כסף שיש בתוכן התוך זכוכית שקורין גישמעלצ"ט, אין להגעילו[רנט], אבל מבחוץ, בין שהיה על גוף הכלי מבחוץ, או שהיה מלמעלה על כיסויו או על ידו[רס], אינו מזיק[רסא].

הגעלת כלי פורצלאן

כלי פרפור"י שקורין פרצעלאי"ן, דין כלי חרס יש להם ולא כלי זכוכית[רסב].

השתמשות בכלי חרם שנשתמש בהם בצונן

בלא הגעלה

יש אומרים שכל כלי חרס, שנשתמש בהם חמץ בצונן[רסג], מותר להשתמש בהן מצה בצונן[רסד], חוץ מכלי שמניחין בו את השאור[רסה] וכלי שמניחין בו חרוסת[רסו], מפני שחימוצן קשה[רסז], ויש אומרים שמותר להשתמש בכלי חרס מצה אפילו בחמין[רסח], חוץ מבית שאור ובית חרוסת, שאף על פי שלא נשתמש בהם חמץ אלא בצונן אסור להשתמש בהם מצה בחמין, אבל בצונן להניח בהם מצה אפויה צוננת[רסט] מותר[רע], אבל אסור ללוש בהם[רעא].

על ידי הגעלה

וכל זה בלא הגעלה, אבל על ידי הגעלה, אפילו בית שאור וחרוסת מותרים בהם בחמין, וכמבואר לעיל שחוששין אף לתשמיש מלמעלה, אבל בוטעלקע"ס שפיהן צר אם אינם של חרס[רעב], אבל לשל חרס אין חרוסת אסורים, על כרחך מדובר גם כן באופן שלא שהה שם שיעור מעת לעת, ובאופן זה מותר להשתמש בהם בצונן בלא הגעלה, והיה לו להשו"ע לבאר זאת. [רסד] **ונראה** טעמו שבשאר כלים אם נשתמש בהן חמץ בצונן מותר להשתמש בהן מצה אפילו בחמין, לפי שאף אם נשתמש בהן חמץ בחמין מותרין על ידי הכשר, אבל כלי חרס כיון שאילו נשתמש בהן חמץ בחמין אין להם תקנה, אף כשנשתמש בהן חמץ בצונן החמירו שלא להשתמש בהן מצה בחמין. ויש אומרים שאף הרמב"ם לא כתב 'מצה בצונן' להוציא 'מצה בחמין', שכיון שתשמיש החמץ היה בצונן מותרין הם במצה אף בחמין, אלא להוציא שאם נשתמש בהן חמץ בחמין אסור להשתמש בהן מצה אפילו בצונן, גזירה שמא יבוא להשתמש בהן בחמין, ודווקא בכלי חרס גזרו, אבל בשאר כלים כיון שאם בא להשתמש בהן בחמין יש להם הכשר, אף הוא משתמש בהן בצונן בלא הכשר, וכן הדין בשאר איסורין. מגיד משנה (ממן ומלה פ"ה הכ"ח). ונראה שאפילו נשתמש בהן חמין, לא נאסרה המצה, שאם נשתמש בו חמץ בחמין והמצה בצונן לא בלעה כלום הואיל והוא צונן. ואם נשתמש בו חמץ צונן ומצה חמין מצונן בלע קצת, ואפשר שלא בלע כלל, הילכך מספק כזה שהוא קרוב ללא בלע אין אוסרין אותו, ודווקא דיעבד, אבל לכתחילה לא ישתמש בהן חמין אפילו לא נשתמש בהן אלא חמץ בצונן. רבינו מנוח (סס). [רסה] **היינו** שהאשה שורה שם את השאור ליתנו בעיסה, ופעמים שהשאור שוהה הרבה באותו כלי, ומחמת שחימוצו קשה נבלע טעמו באותו כלי אפילו בצונן. משנ"ב (סס ס"ק קכו). [רסו] **היינו** שנותנין בו דברים חריפים עם חמץ, ואפילו אינם של חרס. משנ"ב (סס ס"ק קמ). [רסז] **רמב"ם** (סס הכ"ח). [רסח] **שכיון** שלא נשתמשו בהם אלא בצונן לא בלעו כלום, ודי להם בהדחה להעביר מה שדבוק בעין לדפני הכלי. משנ"ב (סס ס"ק קכה). [רסט] **משנ"ב** (סס ס"ק קכמ). והוא הדין שאר דבר צונן אפילו לח, אם הדיחו תחילה. ודווקא דרך עראי ולא בקבע. משנ"ב (סס). [רע] **שהצונן**, אפילו אם הוא לח, אינו מפליט מה שבלוע הכלי, אלא אם כן שוהה בתוכו מעת לעת. משנ"ב (סס ס"ק קכט). ולהלן יתבאר אם מדובר כאן אפילו בחרס או רק בשאר מינים. [רעא] **שו"ע** (סס סכ"ג). שריח החימוץ הבלוע בכלי גורם למהר החימוץ להעיסה הגילושה בתוכו. משנ"ב (סס ס"ק קכו). [רעב] **בין** ללוש בהם ובין להשתמש בהם בחמין. משנ"ב (סס ס"ק קכז). כן משמע מלשון הטור ושו"ע שכתבו 'וכל זה' וכו'. ואף שהרב רבינו יהודא ברבינו יום טוב שהובא בראש סובר שללוש אסור בבית שאור אפילו על ידי

מועיל הגעלה[רעג], ואפילו לא נשתמש בהם חמץ אלא בצונן לא ישתמש בהם מצה אפילו[רעד] בצונן[רעה].

חומר בית שאור אוצר החכמה

וכל זה מעצם הדין, אבל יש להחמיר שלא להשתמש בבית שאור אפילו על ידי הגעלה[רעו], ואם היא של מתכות, נוהגין לכתחילה ללבנה[רעז].

המנהג בזמננו

ובזמננו נהגו העולם שלא להשתמש בפסח בכלי חרס ישנים[רעח], אפילו בצונן, ואפילו בשאר כלים שאינם בית שאור ונשתמש בהם חמץ רק בצונן[רעט].

תנור של בית החורף

תנור של בית החורף[רפ] דינו ככלי חרס[רפא], ואסור להניח שום דבר על התנור בפסח[רפב]. והיינו כשהתנור חם, אסור אף אם המצה צוננת, וכן להיפך כשהמצה חמה, אף אם התנור צונן. ובשניהם צוננין, בדרך קבע אסור, ובדרך עראי אין איסור אם כיבד וניקה גבי התנור שלא נמצא שם חמץ בעין. ולענין דיעבד, אם הניח עליה מצה כשהתנור חם או כשהמצה חמה או שניהם חמים, אוסר תחתוניות המצה כדי קליפה[רפג].

כשמניח על התנור עם הפסק מתחתיו

וכל זה **בשהניח** המצה **בלי** הפסק מתחתיה, אבל אם הניח קדירות עם תבשיל, אפילו אם שניהם חמים אין אוסר בדיעבד[רפד]. ולכתחילה, גם קדירות אסור להניח שם בכל אופן[רפה]. וכשמניח דבר מפסיק כמו ברזל וכדומה מתחתיו, או שהטיח בטיט כעובי אצבע, מותר להשתמש הכל מלמעלה[רפו].

יורה של יין שרף

יורות ששורפין בהן יין שרף, אשרי מי שיכול לעשות חדשים, ועל כל פנים טרם הגעלתם יש לבשל בהיורה והקנים והכובע מי אפר שקורין לוי"ג, גם אפר הרבה, שיהיו חזקים מאד והם מפגימים הטעם, וצריך השגחה גדולה לנקות היורה בתחתיתו, ולהסיר מהם הקנים על ידי אומן, או להניח עליהם על מקום הטלאי גחלים,

ושומר נפשו ירחק משתיית יין שרף בפסח, אבל אין לאסור אחר תיקונים אלו[רפז].

הגעלת כלי לישה

כשלשים בה כל השנה

הדף שעורכים עליו כל השנה, וכן עריבה שלשין בה כל השנה[רפח], צריכים הגעלה[רפט], שמניחים את החמץ שם עד שיחמיץ, והרי הן כבית שאור[רצ]. ואם גדולים הם שאין יכול להכניסן בתוך כלי, ילבן אבנים וישימם עליהם, ויתן עליהם רותחין ויעביר האבן על פני כולם[רצא]. ואין מועיל בהם קילוף בכלי אומנות, וכן כל דבר שצריך הגעלה אין מועיל לו קליפה. והמנהג שלא להשתמש בפסח בעריבות ודפין שלשין עליהן כל השנה, אפילו על ידי הגעלה, וכן עיקר[רצב].

השתמשות על ידי מפה

אם לאחר הגעלה משים סדין או מפה להפסיק ביניהם, מותר להניח שם אפילו מצות חמות. וצוננת, מותר אף בלא הגעלה על ידי הפסק מפה[רצג]. אבל ללוש עליהם, אף שהוא צונן אסור[רצד]. ויש אומרים שראוי לנהוג שלא להשתמש בכלי לישה על ידי הפסק מפה אפילו בצונן[רצה].

כשלשים בה לפרקים

אם משתמשים בדף או בעריבה רק לפרקים, מצד הדין די להם ההכשר בעירוי רותחין, אבל המנהג להחמיר בכל אופן ולהגעילם[רצו].

כלי מתכות

אם הדף או העריבה הם כלי מתכות שאפשר לנקותם יפה, מותרים על ידי הגעלה אפילו לפי המנהג[רצז], ובאופן שלא תתקלקל העריבה על ידי ליבון, נכון וטוב לכתחילה להחמיר וללבנה[רצח].

נכרי שהלוה את ישראל על חמצו

ראה להלן (לג:).

ישראל שהלוה את הנכרי על חמצו

ראה להלן (סה).

לא.

הקדיש נכסיו והיו עליו שטרי חוב המקדיש כל נכסיו והיתה עליו כתובת

הגעלה, כמבואר דעתו בסמ"ג (לאוין עג, עמ) בפירוש, מכל מקום מחידושי הריטב"א (ד"ה ממר רב נחמן) ועוד ראשונים משמע שאפילו ללוש בהם מותר על ידי הגעלה. שער הציון (ס"ק קמז). [רעג] **בביאור** הגר"א כתב שזהו רק לדעת רב האי המובא בטור, שדעתו שאין הגעלה מועילה לחרס אפילו לא נשתמש בו אלא בצונן, אבל לפי מה שפסק השו"ע (סה סכ"ח) שהגעלה מועילה, הוא הדין כאן, וצריך עיון בדעת שארי פוסקים, שלכאורה משמע מדעתם שכאן גרוע משם. ביאור הלכה (ד"ה אפילו בצונן). [רעד] **הב"ח** (סי"ז) והפרי חדש אינם גורסים 'אפילו בצונן', אלא 'אלא בצונן'. משנ"ב (סה ס"ק קלג). וכן משמע בלבוש, וכן היא גם כן דעת המאמר מרדכי (סק"ל) ובגדי ישע, וכן ראיתי בספר השו"ע שהדפיס המחבר ז"ל בחייו שזיכני השם יתברך להשיגו. שער הציון (ס"ק קמט). ולפי זה מה שכתב השו"ע בתחילת הסעיף שמותר להניח בבית שאור שהשתמשו בצונן מצה אפויה צוננת, היינו אף בבית שאור של חרס. אבל להגירסא שלפנינו, שגורסין 'אפילו בצונן', מה שכתב השו"ע בתחילת הסעיף, היינו דווקא בשאר כלים ולא בכלי חרס. משנ"ב (סה). וגירסא זו היתה בכמה ספרי שו"ע לפני האחרונים, וכן מצאתי בכתב יד הגהות שבת (סק"כ) ובאר הגולה, והגר"א גם כן מצדד כן. שער הציון (ס"ק קנ). [רעה] **שו"ע** (סה). [רעו] **לפי** מה שנתבאר לעיל שהמנהג שלא להשתמש בכלי לישה, משום שאי אפשר לנקר. משנ"ב (סה ס"ק קלח). והנה אם הבית שאור עשוי מכמה נסרים, בודאי יש להחמיר, משום שאי אפשר לנקות, ואפילו אם נעשה מנסר אחד, דווקא להשהות מותר אחר שנקרוה היטב, אבל ללוש אסור לכתחילה אפילו לאחר הגעלה. שער הציון (ס"ק קסח). [רעז] **משנ"ב** (סה). [רעח] **שו"ע** (סה). [רעט] **משנ"ב** (סה ס"ק קלג). [רפ] **היינו** תנור העשוי מקאכלי"ן שמחממין בו בית החורף. משנ"ב (סה ס"ק קלד) וביאור הלכה (ד"ה תנור). [רפא] **דהיינו**, שכלי חרס אינו יוצא הבליעה מתוך דפנו לעולם כי אם על ידי היסק [במקום שאין חשש שמא יפקעו], וכאן אין מועיל ההיסק שמסיקין אותו מבפנים [אפילו אם יכשירו כדין] להוציא הבליעה שנבלע מלמעלה, ודומה למה שנתבאר לעיל שדבר שהסיקו מבחוץ אין מועיל לו היסק להוציא הבלוע שנבלע מצד השני. מג"א (ס"ק מד), משנ"ב (סה ס"ק קלה) וביאור הלכה (סה). אבל לענין פנים התנור משמע בפשיטות שמועיל ההיסק כבשאר תנורים. ויש מהאחרונים שמיאנו בהיסק תנור בית החורף לגמרי להכשירו [עיין אליה רבה (ס"ק מו) וחק יעקב (ס"ק סג)]. והחיי אדם (כלל קכה ס"ק כ) כתב וזה לשונו, ונראה לי מה שהחמירו האחרונים בתנור בית החורף שאין מועיל ליבון, היינו כמו שעושין בפולין גדול, שהתנור נעשה רק מקאכלי"ן, ואם כן הרי הוא כלי חרס ממש, אבל במדינה זו שידוע שבונין סביב הקאכלי"ן מחיצה של לבנים, ואם כן דינו ממש כתנור שאופין בו, שבזה אין לחוש שמא יפקעו, ולכן נראה לי שכל הדעות מודים שמועיל ליבון או טוח בטיט, והוא הדין לתנורים שקורין במדינתנו שוועצק"ע אויבע"ן שיש עליו כיסוי, מועיל ליבון, ולכן נראה לי שבמקום שאין לו לבשל בכירה, יש להתיר ללבן תנורי בית החורף במדינת ליטא וכיוצא בו שעושין התנורין כן, עד כאן לשונו. ובעיקר הדין, אף לעשויה מקאכלי"ן לבד, הסכימו האחרונים שמועיל ליבון, שכיון שהסיקו מבפנים, אינו חושש שמא יפקעו, וגם הלבוש כתב על זה שהיא חומרא יתירה. ועל כל פנים בתנורים שלנו בודאי אין להחמיר, כמו שכתב החיי אדם. ומה שכתב החיי אדם תנורים שבמדינתנו וכו' שיש עליו כיסוי, לא ידעתי מנין לו להצריך דווקא שיש עליו כיסוי, שהרי בדין כובא המבואר לעיל אם מילא גחלים מבפנים מועיל אף שאין עליו כיסוי, וכן לענין קדירות בש"ס היה מותר במילוי גחלים, אלא משום שחושש שמא יפקעו אף שאין עליו כיסוי, ואם כן אף כאן כן, שאין חילוק בזה. ביאור הלכה (סה). [רפב] **רמ"א** (סה). שרגילים להשים על גבו פשטיד"א ושאר חמץ כל ימות השנה, ונבלע שם טעם חמץ על ידי חום האור בשעה שהתנור מתחמם, ואינו יוצא מידי דפיו לעולם אפילו על ידי היסק שמסיקין בתוך התנור. והוא הדין הקאכלי"ן העשויין בתוך התנורים, שרגילין להשים בהן תבשילי חמץ וחתיכת פת. משנ"ב (סה ס"ק קלה). [רפג] **משנ"ב** (סה ס"ק קלו). [רפד] **שאין** איסור הבלוע יוצא מדופן התנור לדופן הקדירה. משנ"ב (סה). [רפה] **אם** לא ששניהם צוננים. משנ"ב (סה). [רפו] **משנ"ב** (סה). וכל אלו הדינים שייך גם בקאכלי"ן העשויין בתנורים מן הצד, אלא ששם אין מועיל הפסק ברזל או טיח טיט למטה לבד, אלא אם כן הטיח בטיט גם מן הצדדים וגם מלמעלה, משום הזיעה של חמץ שעלה למעלה מהבל הקדירות רותחות שהניח בכל השנה, ונבלע בגגו של הקאכלי"ן, ועתה חוזר ונופל בתוך הקדירות כשמתחמם. אכן טיח שלמעלה אינו מעכב בדיעבד. וכשמשים כיסוי על הקדירות שמניח שם, מותר לכתחילה אף כשאין שם טיח מלמעלה. משנ"ב (סה) ושער הציון (ס"ק קסט). ומה שביארנו שטיח מלמעלה אינו מעכב, כן היא מסקנת המג"א (ס"ק מד) והבית מאיר (סי' תסג ס"ק ח), ואף שיש לפקפק על דבריהם, מכל מקום יש לסמוך עליהם להקל בדיעבד, מטעם שהוא נותן טעם לפגם גם כן. שער הציון (ס"ק קפ). ועתה נבאר לענין תוך התנור, אם לא הכשירו מקודם, אם הניח מצה בתוכו דינו כעל התנור, וכאמור. ולענין אפיית המצות שם, דינו כמו שנתבאר בשו"ע (סה סי' תסג ס"ק ח). ולענין בישול בתוכו, אף שלכתחילה צריך להכשירו גם לזה כמו לאפיה [או שיטיח בטיט כעובי אצבע את קרקעיתו], מכל מקום בדיעבד אין לאסור התבשיל אף אם לא הכשירו. משנ"ב (סה). ואם כיבד התנור מתחילה מחמץ בעין, אף הקדירה מותרת. שער הציון (ס"ק קפח). [רפז] **חתם** סופר (שו"ת, או"ח סי' קכ), ביאור הלכה (ד"ה ניתז שלוכ). [רפח] **משנ"ב** (סה ס"ק נג). [רפט] **שו"ע** (סה ס"ו). הנה השו"ע כתב (סה סי' תמג ס"ח) שאין לסמוך על מה שמנקין אותן ורוחצין אותן בחמין, ואם כן צריך ביאור מה שכתב כאן שמגעילים אותם, ומבארים הב"ח (סה סעי"ו) והמאמר מרדכי (ס"ק נב) שמה שכתב כאן היינו מעיקר הדין, ומה שכתב שם היינו מצד הישר והטוב. ומוסיף המאמר מרדכי שמה שכתב כאן הרמ"א שהמנהג שלא להשתמש בפסח בעריבות שלשין בהן כל השנה, גם כן כוונתו כדברי השו"ע שם. ואילו המג"א (סה ס"ק טז) חילק ששם מדובר כשהעריבה עשויה מנסרים הרבה, ומשום שאי אפשר לנקות שם בין הסדקים, ואילו כאן מדובר בשנעשה מחתיכה אחת, ולכן מותר בהגעלה. והאליה רבה (סה ס"ק יט) הסכים כדברי המג"א להלכה, שבנעשה מחתיכה אחת מותר להשהות אחר שנקרו אותו היטב, ומכל מקום לענין להשתמש בו בפסח החמיר לכתחילה אפילו לאחר שהגעילו, ולדעתו דברי הרמ"א כאן הם אפילו בשנעשה מחתיכה אחת. וכן להמג"א (ס"ק נג) שכתב שטעם המנהג הוא משום שנוהגין כהדעה הסוברת שלבית שאור אין מועילה הגעלה, פשוט שכן הוא אפילו נעשה מחתיכה אחת, שהגם שאפשר לנקרה יפה, על כל פנים הבליעה אינה יוצאת על ידי הגעלה. ביאור הלכה (ד"ה נתיז בסעי' הגעלה). [רצ] **רמב"ם** (סה). [רצא] **משנ"ב** (סה). [רצב] **רמ"א** (סה). והטעם, לפי שאי אפשר לגרדן ולנקותן יפה יפה שלא ישאר משהו חמץ באיזה סדק שאינו נראה לעין. ומזה הטעם נזהרין שלא להגעיל לפסח חביות שהיו מחזיקים בהם משקה שעושים במדינת רוסיא ממי סובין [שקורין בארש"ט], שמא נשאר בו חמץ בעין מן הסובין, אלא אם כן החזיקו בו מים איזה זמן מתחילה, מותר להגעילו, שהמים ששהו בתוכו הדיחו והעבירו כל החמץ הדבוק בו, ומכל מקום צריך לחזור ולנקות היטב קודם הגעלה. וכן כלים שמחזיקין בהן קמח כל השנה, גם כן נוהגין שלא להגעילו מטעם האמור [ובשער הציון (ס"ק קיג) דן בדין זה ומכריע שאם ישרה מקודם פסח כמה ימים ואחר כך יגעיל, יש להקל]. ועיין בחיי אדם שכתב שזה דווקא בכלי שנעשה מחתיכה אחת, אבל העשויים מנסרים הרבה ככלים שלנו, שידוע שנכנס הזוהמא בין נסר לנסר, לאלו אין מועיל הגעלה אפילו לאחר ששרה במים כמה ימים. משנ"ב (סה ס"ק נז) ובביאור הלכה (ד"ה והמהגו) דן אם מותר על ידי קילוף בכלי אומנות והגעלה, ומכריע שאם היא מחתיכה אחת ואין בה סדקים, יש להתיר על ידי קילוף והגעלה, ואם היא נעשית מכמה חתיכות, אין להתיר אפילו על ידי קילוף. [רצג] **שו"ע** הרב (סמ"ח), משנ"ב (סה ס"ק נז). [רצד] **שכוח** החימוץ שיש בכלי לישה הולך דרך הסדין ומחמיץ העיסה שעליה, ואפילו אם כבר הגעילם, גם כן אין נכון להיש מחמירים שכתב הרמ"א (סה סעי"ז). משנ"ב (סה). [רצה] **אליה** רבה (ס"ק נד), משנ"ב (סה). [רצו] **משנ"ב** (סה ס"ק נג, ס"ק נה) ושער הציון (ס"ק קמ). [רצז] **חק** יעקב (סק"נ) ועוד אחרונים, משנ"ב (סה ס"ק נז) וביאור הלכה (ד"ה נתפקח). שכבר נתבאר שטעם המנהג שלא להשתמש אפילו על ידי הגעלה, הוא משום שאי אפשר לנקות. משנ"ב (סה). [רצח] **ביאור** הלכה (סה), שהרי יש לחוש להיש מחמירין שכתב הרמ"א (סה סעי"ז) שנוהגין לכתחילה ללבנה, וצריך לומר שמה שהתירו החק יעקב ושאר האחרונים באופן זה, היינו משום שעריבה של מתכות שהיא רחבה ודקה קשה ללבנה שמצוי להתקלקל, לכן מקילין בהגעלה כמו שמקל הרמ"א (סה) בכלי עץ, משום שאי אפשר ללבנה, אבל באופן שלא תתקלקל נכון וטוב להחמיר, וכן משמע בט"ז (ס"ק יז), ועיין בפמ"ג (פ"ח ס"ק נג) שכתב גם כן שלדעת המג"א יש להחמיר אפילו במתכות.

פניני הלכה

גז, כי יתכן שיש בו בליעה של חמץ ממש ואינה יוצאת אלא ע"י ליבון חמור עד שניצוצות ניתזים ממנו, וזה לא שייך בהפעלת התנור לחום גבוה ביותר, וגם קשה לנקותו היטב ומצוי שיש חמץ בעין בדלת התנור. ולכן צריך למכור את התנור לנכרי במכירת חמץ.

לא.

גביית חוב על ידי חברת גביה

בברייתא שבסוגייתנו, רבי נתן אומר, מנין לנושה בחבירו מנה וחבירו בחבירו, שמוציאים מהבעל חוב האחרון ונותנים למלוה הראשון, תלמוד לומר (במדבר ה ז) 'ונתן לאשר אשם לו', היינו למי שהקרן שלו. ופירש רש"י (ד"ה לאשר אשם לו) ש'אשם' פירושו גם קרן, ודרשו כתוב זה לומר שגזלן שנשבע לשקר שלא גזל והודה, צריך לשלם את הקרן למי שהוא שלו, ואם הנגזל חייב כסף לבעל חוב אחר יחזיר הגזלן את הכסף לבעל חובו של הנגזל, ומכאן למדו לכל אדם שחייב ממון לחבירו וחבירו לחבירו, שהחייב האחרון משועבד למלוה הראשון.

על פי דין זה יש עצה לגבות חוב על ידי חברת גביה מלווה החייב לאנשים רבים, ואין לו ממון לשלם לכולם. שמצד הדין אין יכול לבוא אדם אחד שאינו מהנושים של

אשה או שטרי בעלי חובות, אין האשה יכולה לגבות כתובתה מן ההקדש, ולא בעל חוב את חובו, שההקדש מפקיע השיעבוד שקדם[רצט]. אבל כשימכור ההקדש הקרקע שלו ותצא השדה לחולין, יש לבעל חוב ולאשה לגבות מן הפודה שהרי שעבודה עומד על קרקע זו.

וכיצד פודין קרקע זה האיש, משביעין את האשה או בעל חוב תחילה, כדרך כל הבא ליפרע מנכסים משועבדים. ואחר כך מכריזין עליה ששים יום בבוקר ובערב, ואומדין כמה אדם רוצה ליתן בשדה זו על מנת ליתן לאשה כתובתה ולבעל חוב את חובו.

ואחר שפודין אותה ולוקח אותה הלוקח, אפילו בדינר, כדי שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון, חוזר הפודה ומגבה לאשה כתובתה או לבעל חוב את חובו, ואפילו היה החוב מאה והשדה שוה תשעים, על מנת כך פודה אותה הרוצה לפדותה[ש].

שיעבוד נכסי יתומים לחוב האב

שיעבוד קרקעות ומטלטלים

מצוה על היורשין לפרוע חוב אביהם, וכופים אותם בכך כמו שכופים את אביהם[שא]. במה דברים אמורים, בשהניח קרקעות, אבל אם לא הניח אלא מטלטלים, אין כופין אותם לפרוע חוב אביהם מהם[שב], אבל מצוה עליהם לפרוע חוב אביהם מהם[שג].

כפיית יתומים לפרוע ממטלטלים

יש אומרים שאף אם רוצים בית דין, אינם יכולים לכוף את היורשים לפרוע חובות אביהם ממטלטלים[שד], ויש אומרים שאם ברצונם לכופם, הרשות בידם[שה].

לקח שדה מהאב ופרע את חובו

ראובן שמכר שדה לשמעון באחריות, וזקף שמעון דמי השדה עליו מלוה לראובן, ומת ראובן, ובא בעל חוב של ראובן לטרוף משמעון השדה, ופייסו שמעון במעות והלך לו, הדין נותן שיבואו יורשי ראובן ויתבעו שמעון במלוה שזקף עליו, שהרי אינה משתעבדת לבעל חוב של ראובן[שו].

טריפת קרקע עבור החוב שפרע

לפיכך אם היה שמעון פיקח, נותן להן הקרקע שלקח מראובן במלוה שזקף על עצמו[שז], וחוזר וטורף אותה מהן מפני המעות שנתן לבעל חובו של ראובן, כדי שלא יטרוף אותה ממנו, שהרי באחריות לקחה מראובן[שח].

תקנת הגאונים לגביית מטלטלי יתומים

כבר תקנו גאונים האחרונים כולם שיהיה בעל חוב גובה מטלטלין מן היורשים, וכן דנין ישראל בכל בית דין שבעולם[שט], הילכך בזמננו כופים אותם לפרוע חובת אביהם, אפילו היא מלוה על פה[ש].

כתיבת תנאי בשטר

אבל במערב היו כותבין בשטרי חובות, שיש לו לגבות מן הקרקע ומן המטלטלין, בין בחייו בין אחר מותו, ונמצא גובה על תנאי זה יתר מן התקנה[שא]. וסייג גדול עשו בדבר, שמא לא ידע הלוה בתקנה זו ונמצא ממון יתומים יוצא שלא כדין, שאין כח בתקנת אחרונים לחייב בה יתומים[שב]. ואמנם אף אם לא כתבו יש לדון כתקנת הגאונים[שג].

מטלטלין שקנה לאחר ההלואה

יש אומרים שלפי תקנה זו, כופים אותם לפרוע אף מהמטלטלים שקנה אביהם אחר שלוה, ולא כתב 'דאיקני'[שד], שיורש עומד במקום אביו[שה], ויש אומרים שדווקא במטלטלין שהיו לו בשעה שלוה, אבל במטלטלין שקנה לאחר מכן לא[שו].

כשרוצים להגבות קרקע ולא מטלטלין

ואם ירשו קרקע ומטלטלים, ואין מפורש בשטר שיגבה ממטלטלים בין בחייו בין במותו, והיורשים רוצים להגבות לבעל חוב קרקע, והוא רוצה לגבות מטלטלים, הדין עם היורשים[שז]. ואפילו תפס מטלטלים, אין מועיל, כשרוצים ליתן לו קרקע[שח].

כשלא ירשו כלום

אבל אם לא ירשו כלום מאביהם, אין חייבים לפרוע חוב אביהם, ואפילו מצוה אין עליהם[שט]. ואם ירשו קצת נכסים אין צריכים לפרוע רק מה שירשו[שי].

פריעת חוב האב ממלוה שביד אחרים

חייבים היורשים לפרוע חוב אביהם ממלוה שהיתה לאביהם ביד אחרים, בין גבו קרקע בין גבו מעות[שיא]. והוא הדין אם לא גבו היורשים החוב אלא הניח שטרי חוב על לווין שלו, הבעל חוב מוציא מיד היורשים שטרי החוב וגובה בהן[שיב].

שיעבוד חוב למי שהלוה למלוה הדין

ראובן שנושה מנה בשמעון, ושמעון בלוי, מוציאים מלוי ונותנים לראובן[שיג], בין אם נתחייב לו כבר לשמעון בשעה שלוה מראובן, בין אם נתחייב לו אחר כך[שיד]. ואין חילוק בזה בין מלוה בשטר למלוה על פה, כיון ששני הלווים מודים כל אחד למלוה שלו, מוציאים מלוי ונותנים לראובן בכל דרך שיתחייב לוי

[רצט] **שדעת** הרמב"ם שכל הקדש, אפילו קדושת דמים מפקיע מידי שיעבוד, ואפילו הקדש קרקע, ומה שאמר רבי אבהו (ערכין כג:) שמוסיף עוד דינר ופודה את הנכסים כדי שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון, פירושו, לפיכך אמרו חכמים שאפילו קדושת דמים מפקעת מידי שיעבוד, אף על פי שסופו לגבות מן הפודה, וההקדש משתכר במעט, כדי שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון, אם היה נוטלו הלה בחובו בלא פדיון כלל, היו מזלזלים בשאר הקדש ויאמרו שהן יוצאין בלא פדיון. ולדעת הרמב"ם כל הקדש מפקיע מידי שיעבוד, ואם הוא קדושת הגוף ההפקעה עולמית, ואם הוא קדושת דמים נפקע עד שיפדה. מגיד משנה (מלוה ולוה פי"ח ה"ז). ויש אומרים שאין הקדש מפקיע מיד השיעבוד, שהרי הפדיון אינו אלא כל שהו, משום דברי רבי אבהו שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון. השגות הראב"ד (ערכים ומחרמים פ"ז ה"ד). וכל המפרשים חלוקים על הרמב"ם, ולדברי כולם אין קדושת קרקע מפקיע מידי שיעבוד, ופירשו שדין המשנה בערכין אינו מפני הפקעת שיעבוד, אלא אף על פי שאינו מפקיע אינו טורף מן ההקדש, כדי שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון. מגיד משנה (מלוה ולוה שם). וראה עוד כסף משנה (ערכים ומחרמים שם). **[ש] רמב"ם** (ערכים ומחרמים שם הלכות יד - טו, וכעי"ז נמלוה ולוה שם). **[שא] הטעם**, שהיורשים עומדים במקום אביהם כמבואר להלן. וזהו דווקא בשיעבד קרקעות, שעיקר סמיכת דעתו של המלוה עליהן. ואפילו לוה ואחר כך קנה קרקע, שלא סמכה דעת המלוה על קרקע זו שקנה, ואם היה הלוה מוכרה לאחר לא היה המלוה טורפה מיד הלוקח, כשלא כתב למלוה 'דאקני', מכל מקום מן היורשים גובין אף מדין תורה, מהטעם האמור, שאינם נחשבים כאחרים אלא כהלוה עצמו בדבר של קיימא כגון קרקע. סמ"ע (סו"מ סי' קז סק"ב). **[שב] שמטלטלים** אינם דבר של קיימא, שהרי יכול הלוה להבריחם ולהעלימם מעין של מלוה, ולכן אינם משועבדים למלוה מדין תורה לכפות ליורשים שיפרעו מהן חובות אביהן. סמ"ע (שם). [שג] שו"ע (סו"מ סי' קז ס"ב). היינו שיש בו משום מצות עשה של כיבוד אב, שגנאי הוא לאביהן שיהא בכלל לוה רשע ולא ישלם, והן יירשו את ממונו ויאכלוהו וישמחו, אלא יכבדו את אביהן וישלמו חובו ממה שהניח. סמ"ע (שם). **[שד] סמ"ע** (סק"ג). והטעם שאין כופין אותן על זה, שמצות כיבוד היא מצות עשה שמתן שכרה בצידה, וכל מצות עשה ששכרה בצידה אין בית דין של מטה מוזהרין עליה. ובתשובות המיוחסות להרמב"ן (סי' פח) כתב על זה, שמכל מקום אם הבית דין רוצים לכוף הרשות בידם. והביאו הרמ"א בסימן צ"ז (סעי"ז) לגבי דין מצות השבת העבוט. וכאן שסתם הרמ"א, אפשר שסמך על מה שכתב שם, או שכיון שמטלטלין של יתומים מן הדין אינן משועבדין לבעל חוב, הרי הם ברשות היורשים ואין כופין אותם שיוציאו וישלמו. סמ"ע (שם). והקצוה"ח (סק"ג) כתב שדבריו נכונים, וכתב שגם דברי הרמב"ם שלהלן מוכיחין שלא כרמב"ן, שבמערב כותבין בשטרי חובות וכו' וסייג גדול הוא בדבר וכו'. שאם נאמר שאם רצו בית דין כופין לפרוע ממטלטלין, אם כן למה לא יהא כח בתקנת אחרונים לתקן על בתי דינין שיהיה בכך, כיון שאם רצו כופין. **[שה] ש"ך** (סק"ג), וכתב על דברי הסמ"ע (שם), שחיפש בכל המקומות בראש"ש ולא מצא שחלוק על הרמב"ן, וגם התוספות (ב"ב ח: ד"ה מפני) כתבו בשם ריצב"א כרמב"ן, וכן מבואר בעוד ראשונים, ונראה שזאת היא דעת הרמ"א, שנראה לו שדברי הרמב"ן פשוטים בזה, ועל כן לא הוצרך להזכירו, וסמך עצמו על מה שכתב בסימן צ"ז. **[שו] רמב"ם** (מלוה ולוה פי"ח ה"י). **[שז] והוא הדין** אם הגבה אותן קרקע אחר, שהוא חוזר וטורפה מהן, מדין יתומים שגבו קרקע בחוב אביהן, שבעל חוב חוזר וגובה אותו מהן. ואל יקשה בעיניך היאך יכול להגבותן קרקע כל זמן שיש לו מעות או מטלטלין, שלא תיקנו להגבות מטלטלין כל זמן שמגיע לו הפסד בזה שיאכלו היתומים אותם, ולא יוכל לגבות מהן. מגיד משנה (שם). **[שח] רמב"ם** (שם). **[שט] רמב"ם** (שם הי"ח). **[שי] שו"ע** (שם). **[שיא] שכל** תנאי שבממון קיים. ופירוש, אם היו כותבין מטלטלין אגב מקרקעין היו גובין אפילו מן הלקוחות, אבל הם לא היו כותבין אגב, ואף על פי כן גובין מן היתומים מן הדין, אף על פי שלא יגבו מן הלקוחות לפי שאין להם קול. ועוד הועילו בזה שנהגו לכתוב שאפילו יש שם קרקע, גובה ממטלטלין של יתומים. מגיד משנה (שם). **[שיב] רמב"ם** (שם). וראה בסמ"ע (שם סק"ג) שהטור כתב בשם הרא"ש שבדורות הללו מטלטלים הרי הם כקרקעות לכל מיני שיעבוד מצד הדין, ואם כן אין חשש זה של הרמב"ם, ולכן אין צריך לכתוב כן בשטר. **[שיג] שו"ת הריב"ש** (סי' שנג), כסף משנה (שם). שהרי כבר כתב הרמב"ם בסמוך, שכן דנים ישראל בכל בית דין שבעולם, אבל רוצה לומר שבמערב כדי שלא יהיו צריכין לתקנת הגאונים במה שאפשר, הנהיגו לכתוב בשטרות שיעבוד מטלטלין בין בחייו בין לאחר מותו, ועשו כן כי חששו אולי לא ידע הלוה בתקנה זו, ואין דעתו לשעבד עצמו כי אם בדין התלמוד, ונמצא שנתאנה הלוה, ותהיה תקנה זו נזק היתומים שלא כדין, ועוד שבתנאי זה הוא גובה יותר מן התקנה, לפי שבתנאי זה אף אם הניח קרקע ומטלטלין, גובה מן המטלטלין אף מן היתומים מן הדין, שתנאי שבממון הוא, ומן התקנה לא היה גובה מן המטלטלין, מאחר שיש שם קרקע ואין הפסד ללוה, מעמידין אותו על דין התלמוד, לזה כיון הרמב"ם בדבריו אלו. שו"ת הריב"ש (שם), כסף משנה (שם). ומדברי הריב"ש (שם) נראה שכוונת הרמב"ם היא, שגובה יותר משום שמן התקנה אינו גובה אלא כשאין שם קרקע, כמו שכתב המגיד משנה בשם קצת מפרשים. אבל מלשון המגיד משנה שכתב אחר 'והן הן דברי רבינו', 'ועוד הועילו בזה' וכו', משמע שסובר שאין כוונת הרמב"ם במה שכתב 'ונמצא גובה על תנאי זה יותר מן התקנה', מה שכתבו המפרשים, שאם כן היה לו לומר גם כן כאן שהם דברי הרמב"ם, אלא לפי דבריו הפירוש הוא שנמצא גובה על פי זה התנאי, נוסף על התקנה, כלומר משני צדדים יכול לגבות, אם מצד התנאי, ואם מצד התקנה, ואם תאמר כיון שישנה תקנה, תנאי זה למה לי, על זה תירץ 'וסייג גדול' וכו'. לחם משנה (שם). **[שיד]** היינו שלא כתב הלוה כשלוה בשטר שהוא משעבד למלוה אגב הקרקע בין את נכסיו שיש לו כבר ובין אותם שעתיד הוא לקנות. רש"י (ב"ב מד: ד"ה ומיפוק). **[שטו] שו"ע** (שם). **[שטז] שו"ת הריב"ש** (שם). **[שיז] שו"ע** (שם). ומבאר שם שלא עדיף מטלטלין מקרקעות. **[שיח] שו"ע** (שם). והטעם, כיון שמן הדין אין מטלטלין של יורשים משועבדים להן כלל, כאמור. סמ"ע (סק"ו). ותקנת הגאונים אינה אלא כשאין שם קרקע, אבל כשיש שם קרקע אחר, שאין מלוה מפסיד, מעמידין אותו על דין התלמוד. מגיד משנה (שם). שלא תיקנו אלא משום נעילת דלת, מה שאין כן כאן. ביאור הגר"א (חו"מ ס"ט). **[שיט] ש"ך** (סק"ד). כן מוכח בבעל התרומות (שער סם מ"ח פ"ז) ובטור, ולא כמו שכתב הב"ח (סי' קה ס"ד). ש"ך (שם). **[שכ] רמ"א** (שם). **[שכא] שו"ע** (שם), וכעי"ז ברמב"ם (שם הי"ט). ומה שכתב השו"ע בין קרקע בין מעות, מבואר בסמ"ע (סק"ה) ובביאור הגר"א (סו"מ ס) שאמנם מצד הדין הוא דווקא אם גבו קרקע, וכן כתב הרמב"ם, אלא שמצד תקנת הגאונים הוא הדין אם גבו מעות. **[שכב] סמ"ע** (שם). ומבאר הטעם, ששטרות נחשבין כמטלטלין וגובה מהן. **[שכג] כעי"ז** ברמב"ם (שם פ"ג ה"ו). **[שכד] ולא** כדעת ר"י אור זרוע במרדכי (ב"ק רמז קמ, ובמור וכאגור ח"ב סי' קנו). ש"ך (שם סי' פו סק"ח). שכך למד רבי נתן בברייתא מהפסוק (במדבר ה ז) 'והשיב את אשמו בראשו וחמישיתו יוסף עליו ונתן לאשר אשם לו', ודרש 'לאשר גזלו או הלוהו' לא נאמר, אלא 'לאשר אשם לו', 'ואשם' פירושו 'קרן', למי שהקרן שלו. לפיכך לא רק זאת שאם הלוה ראובן לשמעון ואחר כך שמעון ללוי, שמוציאין מיד לוי ונותנין לראובן, ששייך לומר בו 'למי שגוף הקרן שלו' דהיינו ראובן, שהרי קרנו של ראובן שביד שמעון, הלוהו ללוי, אלא אפילו הלוה שמעון ללוי קודם שהלוה ראובן לשמעון, מכל מקום נקרא מה שביד לוי קרנו של ראובן, כיון שאחר שיוציאו שמעון מיד לוי יחזור ראובן עליו להגבותו מיד שמעון וישאר ביד ראובן. ויש גם כן סברא הפוכה, שלא רק זאת שאם הלוה שמעון ללוי תחילה, שאז כשהלוה אחר כך ראובן לשמעון, חל שיעבודו של ראובן על כל נכסי שמעון וכל מה שנשתעבד לו בשעת הלוואה, ובכללם הוא גם כן נכסי לוי, אלא אפילו הלוה

פניני הלכה

לגבות את ההמחאה מראובן ושמעון, וראובן אמר לו שצריך לעכב אצלו את נכסי לוי, כדי שיוכל לעכב אצל עצמו את הנכסים שכנגד החוב שלוי חייב לו. ודן המהרש"ך אם יכול יהודה לומר לראובן, כיון שעיקר תביעתי עליך על ידי ההמחאה, ונכסי לוי בידי הם בפקדון כל זמן שאוכל לגבות ממך, ואיני יכול לתפוס כי אם לזכות החוב שלוי חייב לך, איני יכול לתפוס, כי אני חב לאחרים.

וכתב מהרש"ך, שכיון שלא נסתלק יהודה מעל לוי סילוק גמור על ידי ההמחאה ונשאר לוי בעל חוב שלו, ובהמחאה נפלו ספיקות, והמציאות היא שיכול לעכב אצלו מנכסי לוי לחשבונו, ראוי לו ומחויב הוא להציל עשוק מיד עושקו, ויתפוס אותם הנכסים לחשבונו ויעזוב מה שביד ראובן. ואפילו אם נאמר שכל תביעתו על ראובן ושותפו, כיון שיודע שלוי חייב לראובן, יכול לעכב הנכסים שבאו לידו מלוי לחשבון ראובן, ואינו חשוב תופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים, ואינו אלא תופס לעצמו, כיון שראובן חייב לו על ידי ההמחאה ולוי חייב לראובן, ויש כאן שעבודא דרבי נתן. ואף על גב שאין גובים שעבודו של רבי נתן אלא כשאי אפשר לגבות את החוב מהלווה עצמו, בנידון זה כיון שיש כמה ספיקות ובלבולים, חשוב כאילו אין ראובן יכול לגבות מלוי, ועושים כל התחבולות שאפשר כדי להציל עשוק מיד עושקו.

וכתב בפתחי חושן (דיני הלוואה פ"ו הערה כה) שמוכח מדברי מהרש"ך שבמקום שעבודו של רבי נתן אין חשוב תופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים. ולפי זה יש תקנה לחברת גביה, שהמלוה ילווה מעות מחברת הגביה כשיעור החוב שצריך לגבות [וכך יקדים לקבל מהם את החוב עוד לפני שיגבוהו מהחייב], ועל ידי זה יהיה לחברת הגביה שעבודו של רבי נתן על החייב, ויוכלו לגבות ממנו החוב גם אם חייב מעות לנושים רבים ואין לו לשלם לכולם.

קיבל בערב פסח התחייבות מנכרי לפרוע לו בחמץ

בברייתא שבסוגייתנו מבואר שאם נכרי הלוה לישראל ונתן לו חמץ במשכון, אסור ליהנות מהחמץ אחר הפסח לדברי הכל. וביארה הגמרא שמדובר שהישראל הלווה משכון את החמץ ברשות הנכרי המלווה, והטעם שהחמץ נאסר, משום שנכרי אינו קונה משכונו

לשמעון, בין דרך הלואה שהלוה לו, בין דרך מקח וממכר, בין דרך שכירות[שכה].

כשמודה המלוה ששטר אמנה הוא

לפיכך אם אין לראובן נכסים, והיה לו שטר חוב על לוי, ואמר לוי שטר אמנה הוא, פרוע הוא, והודה לו ראובן, אין משגיחין על הודאתו, שמא קנוניא הם עושין לאבד זכותו של שמעון, אלא ישבע שמעון ויטול מלוי, כדין כל טורף שאינו נפרע אלא בשבועה[שכו].

פדיית משכונו מהגוי בקרן זרבית

ראובן שיש לו משכון מן הגוי, והגוי חייב לשמעון, יש אומרים שיכול שמעון לפדות המשכון מראובן, ונותן לו קרן ורבית שעלה עליו[שכז], וגובה חובו מן המותר[שכח], ודווקא באופן שאין לחוש שיבוא לראובן היזק מזה[שכט]. וכן נראה לי, מאחר שאין לגוי לפרוע בענין אחר, שמעון יש לו כל זכות הגוי, ואף על פי שיש מי שחולק בזה נראה לדון כמו שכתבתי[של].

כשיש למלוה נכסים

במה דברים אמורים, בשאין לשמעון נכסים ליפרע ממנו, שסידרו לו בית דין והשביעוהו ולא מצאו לו אלא חוב זה, אף על פי שיש לו נכסים במדינה אחרת[שלא], אבל אם יש לו במדינה זו נכסים, אין בית דין נזקקים להוציא מזה ולתת לזה[שלב], אף שהגיע זמן פרעון החוב[שלג].

לא:

המלוה את חבירו על המשכון אבד או נגנב

המלוה את חבירו על המשכון, בין שהלוהו מעות, בין שהלוהו פירות, בין שמשכנו בשעת הלואתו, בין שמשכנו אחר שהלוהו[שלד], הרי זה שומר שכר[שלה]. לפיכך אם אבד המשכון או נגנב, חייב בדמיו[שלו].

נאנס המשכון

ואם נאנס המשכון, כגון שנלקח בליסטים מזויין וכיוצא בו משאר אונסים, ישבע המלוה שנאנס, וישלם לו בעל המשכון את חובו עד פרוטה אחרונה[שלז], והוא הדין אם נגנב חלק מהמשכון ובמה שנשאר יש כדי כל החוב, אין המלוה מפסיד כלום באותה גניבה[שלח]. ויש אומרים שאם משכנו אחר הלואתו, הרי הוא קונה אותו לאונסין[שלט].

כשמשכנו שלא ברשות

כל האמור הוא רק במשכנו שלא בשעת הלואתו ברשות על פי בית דין, או מדעת הלוה, אבל משכנו שלא ברשות, חייב באונסים לכל הדעות, ואפילו המשכון שוה יותר מחובו[שמ].

זה דומה לדין שאין גובין מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין, אך אם אינה הלואה אלא פקדון, מוציאין ממנו אף אם יש לשמעון נכסים. **[שלג] הסמ"ע** (סק"ה) כתב שכן מוכח דעת הר"ן (כתובות יט. ד"ה נפלוס דקאמר), ושהבית יוסף (ס"ק) ודרכי משה (אות ג) חולקים עליו. אך הש"ך (סק"ו) האריך להוכיח שאף הם סוברים כן, ומה שכתבו שמדובר בשלא הגיע זמן הפרעון, הוא הדין כשלוי אינו רוצה לשלם מחמת שרוצה עדיין המעות לאיזה זמן בהסכמת שמעון. **[שלד] כן הוא דעת רוב הפוסקים** [ביניהם התוספות (ד"ה שקונה)] שאף שלא בשעת הלואתו אינו אלא שומר שכר, לבד מרש"י (ד"ה קונה) שסובר שחייב באונסים. ש"ך (סי' ענ סק"ט) בשם הבית יוסף (ס"ק). **[שלה] כן היא דעת** הגאונים, ומטעם שהמלוה על המשכון מקיים מצוה, שאילו מזדמן לו עני בשעת ההלואה, הרי הוא פטור מליתן לו צדקה, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ומשום אותה פרוטה שנהנה בשעה שהלוה מעות על המשכון, נעשה שומר שכר עליו כל זמן היותו ברשותו, ככל שומר שכר שבשכרו שמקבל בתחילה או בסוף נעשה עליו שומר שכר לעולם. סמ"ע (סי' ענ סק"ט), ש"ך (סק סק"י) בשם הרשב"א (שו"ת, מ"ק סי' שלב ט, מ"ג סי' נב) ובפירות פשוט יותר שהמלוה נהנה בהלואה זו, שבביתו היו הפירות נרקבים, ועכשיו מחויב הלוה להחזיר לו פירות טובים בכלות זמן הלוואה. סמ"ע (סק"ו). **[שלו] רמב"ם** (שכירות פ"י ה"ט), **שו"ע** (סס סי' ענ ס"ב). **[שלז] רמב"ם** (סס). **שו"ע** (סס). ששומר שכר פטור מן האונסין, ואף על פי שפירש ואמר בשעת הלואה שמקבל זה למשכון בעד כל חובו, מן הסתם לא היתה דעתו כי אם על גניבה ואבידה השכיחים, ולא על אונסין שאינם שכיחים. סמ"ע (ס"ק יב). **[שלח] ש"ך** (סק"כ), שהרי מה שנגנב הוא היתר על החוב, וכבר נשארו בידו כנגד כל החוב. **[שלט] השגות** הראב"ד (סס). וכתב הש"ך (סק"ט) שכן היא דעת רש"י (סס), וראיות ברורות יתנו עדיהן ויצדקו: א. שלשון הגמרא 'וכדרבי יצחק, דאמר רבי יצחק בעל חוב קונה משכון', משמע שקונה המשכון ויש לו בו קנין גמור, ואם אינו אלא שומר שכר לא שייך לומר בו שקונה המשכון. ב. שהרי רבי יצחק לומד את דינו מהפסוק 'ולך תהיה צדקה' (דברים כד יג), אם אינו קונה משכון צדקה מנין, ואם רבי יצחק לא אמר אלא שיהיה כשומר שכר, אם כן עדיין יש ללוה זכייה בגופו של משכון, אם כן חזרה קושיית רבי יצחק למקומה, צדקה מנין, שהרי הוא של לוה ואין המלוה אלא שומר עליו, וכי שומר שיחזיק הפקדון לבעליו צדקה יהיה לו, מה צדקה שייך בזה. ומאריך הש"ך בבירור שיטות הראשונים בזה, ומיישב קושיות הראשונים על רש"י בכמה דרכים. וכתב עוד אחר כל דבריו, שמכל זה נתבאר בהכרח שהעיקר כרש"י, שבמשכנו שלא בשעת הלואתו קנה אותו לגמרי אף לענין אונסין, ואם כן היה נראה להורות כן בפשיטות, אך שרבו הפוסקים מאד הסוברים שלא קנה אותו לאונסין כמו שנתבאר, אבל זה נראה ברור שאם עדיין לא שילם הלוה, הרשות בידו לומר 'קים לי כרש"י', וכן אם חזר ותפס אחר ששילם, אפילו בעדים, שבמחלוקת רבותינו מועילה תפיסה בעדים, ובפרט שישנם גם כן הרבה גדולים הסוברים כרש"י. עוד כתב, שאפשר שכל הפוסקים מודים להלכה למה שכתב שמשכנו שלא בשעת הלואתו על פי בית דין מחמת שאין לו לשלם, קונה אותו אף לאונסים, ומה שכתבו שאין חילוק בין אם משכנו בשעת הלואתו לבין אם משכנו שלא בשעת הלואתו, כוונתם באופן שיש לו לשלם, אלא שפשט דבריהם משמע שאין לחלק בכך, שסתמו הדברים ולא חילקו. והביא עוד הש"ך שנחלקו הראשונים האם רבי יצחק פסק את פסוקו אף כשמשכנו בשעת הלואתו, שהתוספות (ד"ה נדלכי) סוברים שכיון שכשמשכנו שלא בשעת הלואה הרי המלוה קונה את המשכון לגמרי, אם כן לענין חמץ יש לנו לחושבו כאילו הוא שלו לעבור בבל ימצא אף כשממשכנו בשעת ההלואה. ויצא להם זה, ממה שרצו בגמרא להעמיד את מחלוקת התנאים בברייתא בדין ישראל שהלוה לנכרי על חמצו, שהם חולקים בדינו של רבי יצחק שבעל חוב קונה משכון, והרי 'נכרי שהלוה את ישראל על חמצו' משמע שמשכנו בשעת הלואתו, ומשמע שאף בזה חידש רבי יצחק את חידושו. ואילו בספר ראב"ן (שטועות סי' מ) ביאר שאין כוונת הגמרא לומר שרבי יצחק סובר שאף כשמשכנו בשעת הלואתו קונה המלוה את המשכון, אלא רבי יצחק סובר כן רק כשמשכנו שלא בשעת הלואתו, אלא שהתנאים החולקים בברייתא חולקים עליו בזה, וסוברים כן אף בשעת הלואתו, ואמנם אנו פוסקים בזה כרבי יצחק. ואילו הש"ך עצמו מבאר שמה שאמרו בברייתא שהלוה הישראל לנכרי על חמצו, אין הכוונה שמשכנו בשעת הלואתו, אלא ששעבדו לו בשעת הלואתו, ורק לאחר מכן משכנו. **[שמא] ש"ך** (סס). **[שמא] דהיינו** שאמר לו קנה לך מעכשיו אם וכו', ולא רק בתורת שיעבוד למשכון. משנ"ב (סי' תמח סק"ח). ואפילו אם היה האחריות של גניבה ואבידה על ישראל. שער הציון (סק"נ). **[שמב] והטעם** שכיון שהגיע הזמן ולא פרעו, נקנה לו למפרע, והרי זה חמצו של עכו"ם שעבר עליו הפסח, ומותר אפילו באכילה, ולכן צריך שיאמר לו 'מעכשיו', וגם שיהיה החמץ תחת ידו. שאם לא אמר לו 'מעכשיו', הרי היה בפסח החמץ של ישראל, אלא שאחר כך משהגיע הזמן ואילך נקנה להעכו"ם, ואסור אפילו בהנאה לכל ישראל. וכן אם לא היה החמץ תחת ידו, לא נקנה לו החמץ כלל אפילו על ידי 'מעכשיו', שבמה קנה והרי לא משך אצלו. משנ"ב (סס סק"נ). **[שמג] משנ"ב** (סס סק"נ). **[שמד] משנ"ב** (סס סק"נ). **[שמה] רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ד ה"ה). **[שמו] דהיינו**, אף שבתוך הפסח הדבר היה בספק שמא יפדהו, מכל מקום אין לאסור מחמת זה אחר הפסח, וכמו שמסיים שכשהגיע וכו'. משנ"ב (סס סק"ד). **[שמז] משנ"ב** (סס סק"ו). משום שאמר 'מעכשיו' וכאמור. **[שמח] שו"ע** (סס ס"ה), וכעי"ז בראב"ד (סס). וכתבו האחרונים שמה שאמירת 'מעכשיו' מועילה, היינו דווקא כמו בנידוננו, שהלוהו מעות והחמץ היה בתורת משכון, ובזה אנו אומרים ש'מעכשיו' מועיל [שבודאי נתרצה להקנות לו באמת שהרי עשה לו טובה והלוהו], אבל בלי הלואה רק בתנאי לחוד, כגון שמסר לו חמצו ואמר לו אם לא אעשה לך דבר פלוני קודם פסח יהא החמץ שלך ולא קיים התנאי, אף על פי שאמר לו 'מעכשיו' גם כן הרי הוא אסמכתא להרבה פוסקים [אלא אם כן הקנה בבית דין חשוב, וכפי המבואר ברמ"א (חו"מ סס סי"ד)], והחמץ עדיין של ישראל הוא, וצריך לתת את החמץ לעכו"ם במתנה גמורה קודם הפסח. אמנם מכל מקום בדיעבד אם עבר עליו הפסח נראה שאין להחמיר לאסור החמץ. משנ"ב (סס סק"ה). אף שמדברי המג"א (סוף סק"ג) מוכח שמחמיר בזה אפילו בעבר עליו הפסח, אנו לא סתמנו כן, משום שהוא הולך לשיטתו שדחה דעת הראב"ד מהלכה, אבל לפי מה שקיימנו לעיל דעת הראב"ד פשוט שאין להחמיר בזה בדיעבד כשעבר עליו הפסח, ובפרט שדעת השו"ע (חו"מ סס) ש'מעכשיו' מסלק אסמכתא בכל מקום. וכבר כתבו האחרונים בסימן תמ"ח שבכל מקום שיש מחלוקת מקילין בלאחר הפסח. שער הציון (סק"ו יט). **[שמט] רמב"ם** (סס). וכתבו המג"א (סק"נ) והגר"א שכן משמע מדעת השו"ע שכתב 'אפילו לא הגיע הזמן' וכו', שהוא הדין אם הגיע הזמן קודם הפסח ולא פדה, גם כן אין מותר

אינו יהודי שהלוה לישראל על חמצו כשאמר לו 'מעכשיו'

אינו יהודי שהלוה לישראל על חמצו ומשכנו בידו, ואמר לו מעכשיו יהא שלך אם לא אפרע לך לזמן פלוני[שמא], והגיע הזמן ולא פרעו, מותר[שמב] להסתפק ממנו[שמג], ואפילו באכילה[שמד]. ויש אומרים שצריך שיהיה אותו זמן שקבע לו קודם הפסח[שמה], ויש אומרים שאפילו לא הגיע הזמן שקבע עד אחר הפסח[שמו], שכשהגיע הזמן ולא פרעו, נקנה לו למפרע קודם הפסח[שמז], והרי זה חמצו של אינו יהודי[שמח].

כשלא אמר לו 'מעכשיו'

אהח 19/06/2018

ואם לא אמר לו קנה מעכשיו, נמצא אותו החמץ כאילו הוא פקדון אצל הגוי ואסור בהנייה לאחר הפסח[שמט]. ויש אומרים שזהו דווקא אם לא הגיע זמנו קודם הפסח, אבל אם הגיע זמנו קודם

פניני הלכה

של ישראל ונמצא שהחמץ נשאר בבעלותו של הישראל בכל ימי הפסח, והרי הוא אסור בהנאה.

וכתב בביאור הגר"א (שו"ת סי' תמ ס"ד ד"ה ישראל שהפקיד), שמכאן המקור למה שכתב בשו"ע (סס) שישראל שהפקיד חמצו אצל ישראל חבירו או אצל הנכרי, אף על פי שקיבל עליו הנפקד אחריות, עובר עליו המפקיד, שמכל מקום גוף הממון הוא שלו. שהרי בסוגייתנו שהישראל משכן את החמץ ברשות הגוי, קיבל עליו הגוי אחריות על המשכון, שאם יאבד ינכו לו ממעות ההלוואה, ואף על פי כן נאסר החמץ, ומכאן שהמפקיד חמץ ביד גוי, אסור בהנאה אפילו אם קיבל עליו הגוי אחריות על החמץ. אך באמת נחלקו בדבר הראשונים, והרא"ש (פ"ב סי' ד) הביא שכן דעת רבינו יונה שאין המפקיד נפטר מחיוב הביעור ועדיין ברשותו הוא, והחמץ נאסר אם לא ביערו, אך הביא בשם קצת גאונים שכתבו שאפילו אם הפקיד אצל ישראל אחר אין המפקיד עובר עליו, והביאו ראיה ממה ששנו במכילתא (בא פרשה י), 'בבתיכם' (שמות יג יט) למה נאמר, לפי שנאמר (סס יג ז) 'בכל גבולך' שומע אני כפשוטו, תלמוד לומר 'בבתיכם', מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך, יצא חמצו של ישראל ברשות הגוי שהוא שלו ואינו ברשותו.

בפנים מאירות (שו"ת, ח"ב סי' מו) כתב שיש לתלות במחלוקת זו דין מעשה שהיה בערב פסח לאחר שעה שישית, שמכר יהודי לנכרי חתיכה של פשתן, ולא הצליח להשתוות בדמי המקח עם הנכרי, עד שפסק לו הגוי עבור הפשתן ששה זהובים ועוד יוסיף ויתן לו יין שרף של חמץ, ושכח היהודי שהיה ערב פסח, ונגמר המקח ומשך הגוי הפשתן לביתו, ואח"כ נזכר הישראל שהוא ערב פסח, והסתפק אם מותר לו לקבל היי"ש אחר הפסח מהגוי, שאפשר שכיון שמשך הגוי הפשתן נקנה ממילא היי"ש ליהודי, ונאסר משום חמץ שעבר עליו הפסח, וצריך ליקח מן הגוי מיד ולבער. וכתב שהנידון תלוי במחלוקת זו, שלדעת קצת הגאונים הסוברים שישראל שהפקיד חמץ אצל גוי וקיבל עליו הנפקד אחריות אין המפקיד עובר עליו, אף בנידון זה לא עבר הישראל, אף אם קנה הישראל את החמץ, כיון שהגוי חייב באחריותו עד שיגיע ליד ישראל [וראה נתיבות המשפט (סי' קנח סק"ה) וצ"ע]. אבל לדעת הרא"ש שהמפקיד עובר עליו, ה"ה בנידון זה שהמפקיד עובר עליו. והביא גם כן ראיה מסוגייתנו לדעת הרא"ש, ממה שמשמע בגמרא שאם בעל חוב גובה למפרע אם הלווה ישראל לנכרי על חמצו ונשאר החמץ בביתו של הגוי, נאסר החמץ בהנאה כיון שהתברר למפרע שהיה של הישראל, אף שבפסח היה מופקד ברשותו של הנכרי ובאחריותו. ודחה ראיה זו על פי דברי התוספות (לקמן ע"ג ד"ה שקונה משכון), ואחר שהאריך במחלוקת זו, מסיק שאם קנה הישראל את היי"ש עובר עליו הישראל אף על פי שהוא באחריות הגוי וברשותו, אך כתב שביד הישראל לבטל את המקח כיון שהוא מקח טעות, ואז לא יעבור עליו.

לא:

שיעור עומק חפירת קברים

במשנה ביאר רבן שמעון בן גמליאל שחמץ שנפלה עליו מפולת פטור מביעור, ובלבד שהיה בגובה המפולת שיעור שלא יוכל כלב למצוא את החמץ שתחתיו. ובברייתא שבגמרא שנינו, כמה שיעור הכיסוי שאין הכלב מחפש תחתיו, שלשה טפחים. וביארו

הפסח, אפילו לא אמר מעכשיו, קנאו, שאין דין אסמכתא לגוי[שנ], ויש לסמוך עליהם בשעת הדחק[שנא].

אתח19/06/2018

פדיית החמץ לאחר הפסח

ובאופן שלא אמר לו 'מעכשיו', אף על פי שאסור החמץ לעולם, מכל מקום אינו מחויב לפדותו מן העכו"ם לאחר הפסח ולבערו[שנב], אמנם בחמץ ביד ישראל ושעבדו לנכרי ועבר עליו הפסח, שאסור בהנאה, בזה פשוט שאסור ליתנו להעכו"ם[שנג].

כשהקנה את החמץ בקנין

יש אומרים שאם הקנה לגוי את החמץ בקנין[שנד], ואמר לו 'מעכשיו אם לא יפרע לזמן פלוני', אפילו נשאר המשכון תחת יד ישראל מותר, אם התנה ישראל שאין מקבל עליו אחריותו של המשכון[שנה]. ויש מחמירים אף בזה[שנו]. ומכל מקום נראה שבמקום הדחק יש להקל[שנז].

פדיית החמץ קודם הפסח

ובכל אופן ראוי להחמיר ולפדותו קודם פסח[שנח], וכל שכן כשמכוין בשעת הלואה לפדות אחר הפסח בודאי אסור[שנט], ואם אמר בשעת ביעור להעכו"ם שלא יפדהו עוד, שוב אין איסור[שס].

אלא אם אמר לו בשעה שמשכן החמץ בידו שיהא שלו מעכשיו אם לא יפדהו, והטעם, שבלא 'מעכשיו' לא קנה הנכרי את משכונו, אפילו הגיע הזמן שקבעו ולא פדה, משום שהוא רק אסמכתא, וממילא החמץ של ישראל הוא ואסור אפילו לאחר הפסח משום חמץ שעבר עליו הפסח. משנ"ב (סס פק"ד) ושער הציון (פק"ו). [שנ] **ראב"ד** (סס). וכן מקילין הלבוש ועולת שבת (פק"ח), והסכים האליה רבה (פק"ד) גם כן לדבריהם. שער הציון (פק"ו). ודין אסמכתא מבואר בשו"ע (סו"מ סי' ח סי"ג) שכל תנאים שמתנים בני אדם ביניהם, אף על פי שהם בעדים ובשטר, אם יהיה כך וכך או אם תעשה כך וכך, אתן לך מנה, ואם לא יהיה או לא תעשה, לא אתן לך, אף על פי שעשה או שהיה הדבר, לא קנה, שכל האומר אם יהיה או לא יהיה, לא גמר והקנה, שהרי דעתו עדיין סומכת שמא יהיה או שמא לא יהיה. וראה שם ברמ"א מה שכתב על זה. [שנא] **משנ"ב** (סס), וכל זה הוא רק לענין לאסור החמץ אם כבר עליו הפסח, אבל אם הוא עדיין קודם פסח שהוא חשש דאורייתא, בודאי יש לחוש לדעת המחמירים שהוא רק אסמכתא, ועל כן יראה להחליטו להעכו"ם בשעה שהגיע זמן של הביעור. [שנב] **בית** מאיר ובספר מקור חיים (בי' פק"ג), משנ"ב (סס פק"ו). ונימוקם הוא שהרי אינו פורע חובו בידים רק הוא נשאר ביד העכו"ם מאליו, ומה שאין העכו"ם תובעו בשביל זה, הנאה הבאה מאליה היא ואין אנו מקפידין על כך. משנ"ב (סס). ולדעתי, בלא זאת הרי הפקעת הלואתו ידוע שהיא מותרת, ובפרט באופן כגון זה שאינו תובעו, ולכן אין זה בכלל פורע חובו. שער הציון (פ"ק יג). אמנם המג"א (פק"ג) מסתפק בזה שהרי הוא נהנה ממנו, שפורע חובו להעכו"ם באיסורי הנאה. [שנג] **משנ"ב** (סס), שזה הנאה ממש היא. [שנד] **ובלבד** שיקנה בסודר של עכו"ם עצמו, ולא בסודר של עדים. שער הציון (פק"ד). [שנה] חק יעקב (פק"ג), אליה רבה (פק"ח), משנ"ב (סס פק"ג) ושער הציון (סס). [שנו] **פמ"ג** (א"א פק"ח) לפי דעת הרמ"א (סו"מ סי' ח סי"ד), משנ"ב (סס פק"ג) ושער הציון (פק"ה). [שנז] **שער הציון** (סס), שהרי חשש זה הוא רק לענין אחר הפסח שהוא דרבנן ושומעין להקל, ובפרט שרבו המקילין בזה. [שנח] **שנסתפקו** הפוסקים אם מותר לישראל ללוות לכתחילה באופן זה, אפילו אם בלבו שלא לפדותו, שכיון שבידו לפדותו בפסח, אם כן אפשר שאף על פי כן עובר עליו. משנ"ב (סס פק"ג). [שנט] **שהרי** הוא כמטמין בידו. ט"ז (פק"ג), משנ"ב (סס). [שס] **חק יעקב** (פק"ח), משנ"ב (סס). [שסא] **שאם** לא משכנו בידו לא נקנה לו המשכון, שהרי לא משך, אם לא שהקנהו לישראל בקנין המועיל ומעכשיו, וכאמור לעיל. משנ"ב (סס פק"ז). [שסב] **שו"ע** (סס פ"ג). שהרי זה חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, שאסור בהנאה משום שעבר עליו ב'בל יראה'. משנ"ב (סס פק"ח). [שסג] **משנ"ב** (סס), שיש לחשוש שמא לא יפדה העכו"ם כשיגיע הזמן כשקבעו ונמצא למפרע שהחמץ היה שלו ועבר עליו ב'בל יראה'. [שסד] **מג"א** (פק"ד), ביאור הלכה (ד"ה ממכור). ובמקור חיים (מ' פק"ג) ובעוד אחרונים כתבו לקיים דברי המג"א, ותוכן דבריהם הוא כמעט אחד, שאין צריך לבער ולהפסיד המשכון בידים ולהפסיד חובו, ומוטב לו להמתין עד שיגיע הזמן שקבע לו העכו"ם ושמא ישלם לו חובו ויפדה משכונו, ואם יראה אז שבעוד מעט יכלה הזמן והוא אינו פודה, יכול אז למחול לו חובו ולומר הריני כאילו התקבלתי והרי זה כמו שפרע העכו"ם, ונתגלה הדבר למפרע שהמשכון היה של עכו"ם ולא עבר עליו ב'בל יראה'. אך אפשר שיש לחשוש שמא ישכח לעשות תקנה זו קודם שהגיע הזמן ויבוא לידי 'בל יראה', אלא שבאמת יש לעשות תקנה זו בערב פסח [דהיינו שימחול את החוב בפני בית דין או בפני עדים, שלא בפני העכו"ם, והרי היא גם כן מחילה, וממילא אין המשכון שלו, ואם כן אף כשיגיע הזמן ולא פדאו לא עבר עליו על בל יראה, והמשכון ישאר תחת ידו], ובאופן זה יהיה גם החמץ מותר לו לאחר הפסח, אלא שאפשר שהערמה היא. ביאור הלכה (סס). [שסה] **משנ"ב** (סס). [שסו] **שו"ע** (סס). שאנו פוסקים שישראל מנכרי ונכרי מישראל אין קונים משכון, ונמצא שלא היה ברשותו עד לאחר הפסח. משנ"ב (סס פק"ט). [שסז] **משנ"ב** (סס פ"ק יח). [שסח] **משנ"ב** (סס פק"ט). ממשמעות דברי השו"ע, שכתב 'אפילו הגיע הזמן אחר הפסח', משמע שהוא הדין קודם פסח. שער הציון (פ"ק טז). וכן מוכח זה לפי דעת המגיד משנה (סס) בדעת הרמב"ם, שהמשנה לעיל (ב:) וכל הסוגיא מדוברת בקודם הפסח, ואם כן כשמעמידים המשנה באופן שאמר לו 'מעכשיו', הרי זה מוסב גם על הסיפא בדין עכו"ם שלוה מישראל, וגם שם דווקא באופן שאמר 'מעכשיו', ואם לא כן אין הישראל קונה. וכן מוכח עוד מהברייתא המבארת שעכו"ם שמשכן אצל הישראל פת גדולה האפויה בתנור גדול, אין הישראל עובר, ואם אמר לו הנכרי 'הגעתיך' עובר, ומעמידין לפי זה הדין שבתחילת המשנה (סס) באופן שלא אמר לו 'מעכשיו'. ולהרמב"ם בודאי מוסב דין זה על לפני פסח, לפי דברי המגיד משנה, הרי שגם בזה אם לא אמר לו עכו"ם 'מעכשיו' לא קנה הישראל, משום שהיא אסמכתא, ואינו סובר כסברת הראב"ד שאין אסמכתא לעכו"ם. ביאור הלכה (ד"ה ממכור). וראה שם בביאור הלכה שהשו"ע הרב ביאר המחלוקת להיפך. [שסט] **השגות** הראב"ד (סס), ר"ן (ד"ה מתניתין), רא"ש (פ"ב סי' י), **ריטב"א** (לעיל ב: ד"ה מתניתין). שער הציון (פ"ק יח). [שע] **משנ"ב** (סס). שרבים עומדים בשיטה זו, כאמור. משנ"ב (סס) ושער הציון (סס). [שעא] **משנ"ב** (סס). וכדעת המג"א (פק"ד) ושארי אחרונים שהסכימו לעיל לדעת השו"ע. וכתבו בלשון אפשר שאין זה ברור דיו, משום סברת השו"ע הרב (פ"ד). שער הציון (פ"ק יח). [שעב] **משנ"ב** (סס פ"ק יח). משום שישראל מישראל קונה משכון. משנ"ב (סס). [שעג] **משנ"ב** (סס). כמבואר בשו"ע (סס סי' תמ ס"ד). [שעד] **ודווקא** כשהיה הסחורה פת ויין וכדומה. משנ"ב (סי' תמט פק"ח). אבל אם לא היה פת ויין, רק סחורות סתם, בודאי תולין שהחמץ הזה מפועלים הוא שנפל. שער הציון (פק"ח). [שעה] **משנ"ב** (סס פק"ג). [שעו] **שו"ע** (סס פ"ח) בשם רש"י (ד"ה ממכור) ורבינו האי. שאנו תולים שחמץ זה של החנות הוא, ולא מפועלים אף שהם רגילים שם, משום שהחמץ שבחנות הוא קבוע שם ותדיר, ויותר יש לתלות שנשאר שם מחמץ שלו שלא מצא בעת הבדיקה. ופשוט שמדובר שמצא תיכף אחר הפסח, בענין שאין לתלות שהחמץ של עכשיו. משנ"ב (סס פק"ג). [שעז] **שו"ע** בשם רבינו חננאל (ד"ה מ"ר). שהוא סובר שתולים יותר בהפועלים שמצויים שם תמיד, בין להקל בין להחמיר. משנ"ב (סס פק"ה). והב"ח (פ"ח) ועוד אחרונים מצדדים שלא נחלקו הראשונים בזה כלל, ואין דעה שניה סוברת כן אלא בכגון שלא היה בחנות מיני מזון רק שאר סחורות, אבל אם היה בחנות מיני מזון, גם לדעה זו הולכים אחר החנות, שהחמץ שם קבוע ותדיר. משנ"ב (סס). וכן מבואר בספר מהר"ם חלאווה (ד"ה מצו רבינו) שהיה תלמיד הרשב"א, עיין שם. שער הציון (פק"ו). [שעח] **ט"ז** (פק"ח) ועוד אחרונים, משנ"ב (סס) ושער הציון (פק"ו). [שעט] **שו"ע** (סס) **בשם רש"י** (סס) ורבינו האי. והיינו, אפילו אם היתה החנות סגורה כל ימי הפסח, שאין לתלות שהנכרי בעל החנות הכניס שם חמץ זה בפסח, ובודאי חמץ זה מקודם הפסח הוא, והיה מקום לחשוש ולתלות החמץ הנמצא שם שהוא מהפועלים ישראלים המצויים שם תמיד, שהם שכחוהו שם קודם הפסח, על כן בא השו"ע להשמיענו שאין חוששין כן. משנ"ב (סס פק"ד). [שפ] **שו"ע** (סס) בשם רבינו חננאל (ד"ה מ"ר). וטעמו כמו שנתבאר לעיל, וראה עוד לעיל שיש חולקים בביאור הדעה השניה. וכתב מהר"ם חלאווה (ד"ה מצו רבינו) שעל כרחך אף לדעה השניה אין הולכים אחר פועלים ישראלים, אלא בשכל העוסקים באותו חנות הם ישראלים, אבל במקום שנכנסין בו ישראלים ועכו"ם איש לעסקו, והחנות של עכו"ם, בכגון זה אינם חולקים. שער הציון (פק"ו). [שפא] **וכמו** שנתבאר לעיל. [שפב] **ב"ח** (סס) ועוד אחרונים. משנ"ב (סס פק"ה) ושער הציון (פק"ח). [שפג] **חק יעקב** (פק"ח) ועוד אחרונים, משנ"ב (סס) ושער הציון (פק"ט). [שפד] **משנ"ב** (סס), שודאי מישראל נפל. [שפה] **משנ"ב** (סס). שכן מוכח מסוף דברי המג"א (פק"ג). שער הציון (פק"י). שיותר יש לתלות שמאחר הפסח הוא, משנתלה לומר שמישראל נפל קודם הפסח, שזמן מרובה כזה לא היה מונח בדרך. משנ"ב (סס). [שפו] **רמב"ם** (מלכות מאכלות אסורות פי"ו ה"ג), **שו"ע** (יו"ד סי' קיב ס"ג). לפי שגזירת הפת לא נתפשטה בכל המקומות בשעה שגזרו עליה בימי התנאים. ט"ז (סס פק"ד), ש"ך (סס פק"ח). [שפז] **רמ"א** (סס).

חמץ שנמצא אחר הפסח

נמצא מיד אחר הפסח

חמץ שנמצא אחר הפסח, ואיננו יודעים אם הוא של עכו"ם או של ישראל, יש שכתבו שמותר בהנאה ואסור באכילה[שפב], ויש מקילים ואומרים שגם באכילה מותר כשאר ספק דרבנן שפוסקים להקל[שפג]. ואם באותו מקום רוב ישראל מצויים, אסור בהנאה לכל הדעות[שפד].

נמצא זמן מופלג אחר הפסח

וכל זה כשנמצא מיד אחר הפסח, או שהפת ישן, שאי אפשר לומר שנאפה אחר הפסח, אבל אם אפשר לתלות שנפל אחר הפסח, מותר אפילו באכילה בכל ענין[שפה].

אכילת פת עכו"ם

פת מנחתום עכו"ם

יש מקומות שמקילין ולוקחים פת מנחתום עובד כוכבים במקום שאין שם נחתום ישראל, מפני שהיא שעת הדחק[שפו]. ויש אומרים שאפילו במקום שפת ישראל מצוי, מותר[שפז].

פת של בעלי בתים

אבל פת של בעלי בתים אין מי שמורה בה להקל, שעיקר הגזירה משום חתנות,

פניני הלכה

בגמרא שעד שיעור זה מריח הכלב את החמץ ומחטט אחריו להוציאו, וביותר משיעור זה אינו מריח את החמץ.

באגרות משה (סו"ס, יו"ד ח"ם סי' לג) נשאל כמה צריך להיות שיעור עומק הקבר, וכתב שבודאי צריך שיהיה עמוק לכל הפחות ג' טפחים, כיון שבפחות מכך אין המת נשמר מהכלבים, ששיעור חיפוש הכלב הוא שלשה טפחים כמבואר בסוגייתנו, ובשיעור זה הוא מריח את החמץ שתחת המפולת ומחטט אחריו, וכל שכן במת שהוא בשר שמריח יותר. ופשוט שאין ראוי לסמוך על הגדר שיעשו מרחוק ואפילו אם יעשו גדר סביב לקברו, ואף אם יעשו גדר שאין כלב יכול ליכנס אין סומכים עליה, שאפשר שהגדר תפחת. ומטעם זה צריך גם לכסות שלשה טפחים עפר בעומק הקרקע, ואין די במה שיכסו מלמעלה בגל עפר על גבי הקרקע בגובה שלשה טפחים, משום שמה שעל הקרקע עלול להיפחת במשך הזמן כידוע, וא"כ צריך מחמת חיפוש הכלב כיסוי ג' טפחים עפר. ואף אם מכסים את המת בקרשים או מניחים אותו בארון, עדיין יש ממנו ריח יותר ממה שיש בחמץ, ויש לחשוש לחיפוש הכלב. ואף אם לא יוכל הכלב לקחת את המת מהקבר מחמת הארון והקרשים, מכל מקום יגלהו מכיסוי העפר שצריך להיות עליו מדיני קבורה. ורק בעצמות יבשות שכבר אין להם ריח לא יצטרך דווקא ג' טפחים מצד דין כיסוי, אלא יהיה די בכלשהו עפר [ועיי"ש שלדעת הרבה ראשונים צריך ג' טפחים מכל מקום מצד דין כיסוי ועצם דין הקבורה].

והוסיף באגרות משה, שגם אם חופרים בעומק הרבה יותר מג' טפחים שהוא שיעור חיפוש הכלב, הכל בכלל צורך למת, כי אף ששיעור חיפוש הכלב לגבי חמץ הוא שלשה טפחים, יש לומר שבמת שהוא בשר שמריח יותר אולי מריח גם ביותר משלשה טפחים, וכן יש לחשוש לחיות היכולות להריח יותר מכלב. ואם כן הכל מכלל צורך המת. ומכל מקום כתב שאין ראיה שצריך יותר משלשה טפחים, ולכן אין בידינו להחמיר ולחייב שיהיה יותר מג' טפחים, ובפרט שהקרשים שמכסים את המת והריוח שבין המת לביניהם יש בו טפח בערך, ונמצא שבצירוף שלשה טפחים עפר יש קרוב לד' טפחים, ובשיעור זה אין לחשוש לחיפוש הכלב אף במת שהוא בשר, וכן אין לחשוש לחיות שמריחות יותר מכלב.

וכעין זה כתב במנחת יצחק (סו"ס, ח"ז סי' קד), שצריך להעמיק הקבר לכל הפחות ג' טפחים, וכמו שכתב בגשר החיים (פט"ז סי' ה סוס נ) לענין נפל שאין מעמיקים כל כך את קברו, אבל מכל מקום מעמיקים כך שיהיו ממעל לו יותר מג' טפחים, והגשר החיים לא כתב מקור לזה. וכתב המנחת יצחק שיש ליתן מקור לזה על פי סוגייתנו, ששיעור חיפוש הכלב הוא

ואם יאכל פת בעלי בתים יבוא לסעוד אצלם[שפח]. ואין נקרא פת בעל הבית אלא אם עשאו לבני ביתו, אבל עשאו למכור נקרא פלטר, אף על פי שאין דרכו בכך, וכן פלטר שעשאו לעצמו נקרא בעל הבית[שפט]. ויש מי שאומר שבמקום שאין פלטר מצוי כלל, מותר אפילו של בעלי הבתים[שצ], ואין צריך להמתין כלל על פת כשר, וכן נוהגין[שצא].

כותל שמשתמש בו חמץ שנפל ונעשה גל

כשאין ידוע שיש שם חמץ

כותל שנשתמש בו חמץ בחורין[שצב], ונפל ונעשה גל, אפילו אינו גבוה שלשה טפחים כדי חפישת הכלב[שצג], אין צריך לבדוק תחתיו, שכיון שיש בו סכנת עקרב בגלים[שצד], אנו חוששים שמא אחר שישלים בדיקתו, שאינו עוסק במצוה, יחפש אחר מחט שנאבד לו ויבוא לידי סכנה[שצה].

אוצר החכמה 19/06/2018 אהח

ביטול בלבו

ומכל מקום צריך לבטל בלבו, שיש לחשוש שמא יש שם חמץ ויעבור עליו[שצו], ואם לא ביטל עד לאחר זמן איסורו אפשר שצריך לחפש אחריו במרא וחצינא[שצז].

כשידוע שיש תחתיו חמץ

וכל זה בסתם, אבל בידוע שיש תחתיו חמץ, אם אין עליו גובה שלשה טפחים צריך להוציאו משם במרא וחצינא בענין שאין בו סכנה[שצח], ואם לא עשה כן ועבר עליו הפסח, אסור אף על פי שבטלו, ככל חמץ שעבר עליו הפסח[שצט].

כשיש עליו שלשה טפחים

ואם יש עליו גובה שלשה טפחים מבטלו בלבו ודיו[ת]. והיינו מדרבנן, אבל מדאורייתא אינו עובר כלל[תא], ויש אומרים שמדאורייתא מחויב לבטלו[תב], ולדעה זו אם לא ביטלו עד לאחר זמן איסורו חייב לפקח הגל לבערו במרא וחצינא במקום שמצויים נחשים ועקרבים[תג], כיון שאינו ברשותו לבטלו[תד], אכן אם נפל עליו גל גדול שאי אפשר לפקח והוא אבוד ממנו ומכל אדם, לכל הדעות מותר[תה].

נתפקח הגל לאחר הפסח

ואם לאחר הפסח נתפקח הגל ונתגלה החמץ, הרי הוא מותר אף באכילה[תו].

שמירת כספים

מקום הטמנתם

מטבע של[תז] כספים ודינרי זהב[תח] ולשונות של זהב ושל כסף[תט] ואבנים טובות, אין להם שמירה אלא בקרקע, ויתן

[שפח] **רמב"ם** (שם), שו"ע (שם). [שפט] **רמ"א** (שם). [שצ] **שו"ע** (שם ס"ח). וכן מוכח מסוגייתנו שהתירו לאכול חמץ שנמצא בחנות של נכרי ומלאי של נכרי, ולא חילקו בין פלטר לבעל הבית. [שצא] **רמ"א** (שם). [שצב] **דהיינו שרגיל להשתמש, ואינו ידוע שיש שם עכשיו חמץ.** משנ"ב (סי' תנג ס"ק נג). [שצג] **דהיינו שהוא עודנו בכדי חפישת הכלב, שמריח הריח עד שלשה טפחים, והיה לנו לחשוש שמא הכלב יחפש אחריו תוך הפסח ויגלהו, מכל מקום אין צריך לבדוק תחתיו.** משנ"ב (שם ס"ק נג). [שצד] **ודווקא במקום שמצויים עקרבים. ואפשר שבמקום שמצויים נחשים צריך לבדוק, שאין הסכנה מצויה כל כך, ובמקום שהנחשים ממיתים דינם כמו עקרבים.** משנ"ב (שם ס"ק נה). [שצה] **שו"ע** (שם ס"ח). **שבשעת בדיקה, אפילו מחפש אחר מחט גם כן הינו בכלל שלוחי מצוה שאינן ניזוקין, וכמו האומר זו לצדקה בשביל שיחיה בני, שהוא צדיק גמור אף על פי שהוא מכוין גם להנאתו.** משנ"ב (שם ס"ק נו). [שצו] **ט"ז** (סק"ח), **חמד משה** (ס"י) **ועוד אחרונים,** משנ"ב (שם ס"ק נז). **ולא כמו שכתב החק יעקב** (ס"ק מח) **שיש בזה ספק ספיקא שמא אין כאן חמץ ושמא לא יפקח הגל, שכיון שהוא פחות משלשה טפחים הרי הוא כמו שנפקח הגל ואין כאן אלא ספק אחד. ועיין בחמד משה** (שם) **שמצדד שאפילו אם הוא גבוה שלשה טפחים והיה ספק חמץ, גם כן צריך לבטל לדעת הסמ"ק** (מלוה נמ), **וראה מה שמבואר במשנ"ב** (שם ס"ק מד) **ששארי פוסקים חולקים על הסמ"ק. שער הציון** (ס"ק מג). [שצז] **משנ"ב** (שם). **ודעת העולת שבת** (סק"ו) **שבאופן זה צריך לחפש במרא וחצינא. ועיין בבית מאיר שכתב שלדעת רש"י ור"ן** (לעיל ג. ד"ה נתקין) **הדין עמו, אך לדעת התוספות** (שם ד"ה חור) **יש להסתפק.** משנ"ב (שם). [שצח] **שו"ע** (שם). [שצט] **משנ"ב** (שם ס"ק נז). [ת] **שו"ע** (שם). **ודין זה שאם יש עליו שלשה טפחים מבטלו בלבו ודיו, מבואר גם כן ברמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג ה"ח). [תא] **רש"י** (ד"ה אין נזירין), **ר"ן** (ד"ה אמר). **ועיין בנהר שלום** (סק"ו) **שכתב שכן דעת רוב גדולי הפוסקים. ועיין בפרי חדש שכתב להלכה כדעה זו,** משנ"ב (שם ס"ק נח) **ושער הציון** (ס"ק מד). **שדווקא להטמין בידים אסור מדאורייתא, אבל כאן כיון שממילא נפל עליו הגל אינו עובר.** משנ"ב (שם). [תב] **סמ"ק** (שם), **וכן דייקו האחרונים מלשון המגיד משנה** (שם פ"ג ה"ד) **שהוא סובר כמותו.** משנ"ב (שם) **ושער הציון** (ס"ק מה). [תג] **שער הציון** (ס"ק מז). [תד] **כן כתב המג"א** (ס"ק ח). **ואף שבחק יעקב** (ס"ק יט) **כתב שלכל הדעות הדין כן, והביא ראיה על זה, עיין בבית מאיר שדחה ראייתו בפשיטות. ויש לעיין לדעת רש"י ור"ן אם כדאי להחמיר לפקח הגל, שעתה כשמכוסה היא כמבוער מדאורייתא, וכשיגלהו אפשר שעובר ב'בל יראה' טרם שיבער.** משנ"ב (שם) **ושער הציון** (ס"ק מו). [תה] **מג"א** (שם) **ושאר אחרונים. וכוונתו שלכל הדעות אינו מחויב לשכור פועלים לפקח הגל. ועיין בשו"ע הרב** (ס"ג) **שכתב שבכגון זה אינו צריך לבטלו אפילו לכתחילה.** משנ"ב (שם) **ושער הציון** (ס"ק מח). [תו] **שלטי הגבורים** (חומ' ה) **בשם ריא"ז** (פרק ג ה"ג חומ' ד), **רשב"א** (סוי"ט, מ"ק סי' ע) **שכן מוכח מירושלמי** (פ"ג ה"ג), **וכן כתב בכסף משנה** (שם פ"ג ה"ח) **בשם הרבינו מנוח** (שם), **ואף שהביא שרב האי אוסר, הסכים הפרי חדש בסימן תמ"ח** (ס"ה) **להקל כהירושלמי, וכן כתבו באליה רבה** (ס"ק יד) **ובשו"ע הרב** (סל"ד) **שדברי סופרים הוא, וצריך לילך אחר המקל. ותמיה על המקור חיים** (סי' ס"ק יג) **שהביא בשם חק יעקב** (סק"כ) **להחמיר, ונהפוך הוא שהקל בעצמו בסוף.** משנ"ב (שם ס"ק נט) **ושער הציון** (ס"ק מט). **וראה עוד ביאור הלכה** (ד"ה ואם יש). **והטעם שהיא תרומה ושהוא מוזהר עליה, אלא שלא ידע אם חייב עליה מיתה בידי שמים**[תיט] **או לא, הרי זו שגגה ומשלם קרן וחומש**[תכ].

אכילה שתיה וסיכה

אחד האוכל דבר שדרכו לאכול[תכא], ואחד השותה דבר שדרכו לשתות, ואחד הסך דבר שדרכו לסוך[תכב], בשוגג משלם קרן וחומש, שנאמר (ויקרא כב טו) 'ולא יחללו את קדשי בני ישראל' לרבות את הסך[תכג].

לב.

תרומה טהורה וטמאה

אחד האוכל תרומה טהורה, או טמאה בשגגה[תכד], משלם קרן וחומש[תכה].

השיעור לחיוב

אינו חייב בחומש עד שיאכל כזית[תכו], שנאמר (ויקרא כב יד) 'כי יאכל קודש בשגגה', ואין אכילה פחותה מכזית. אבל הקרן משלם אפילו שהוא פחות מכזית[תכז]. וכשם שאכילת תרומה בכזית, כך שתייתה בכזית[תכח]. וכן הסך שיעורו בכזית[תכט]. ויש אומרים ששתיה שיעורה ברביעית[תל].

כל הגולנים משלמים כשעת הגזילה

גזילה שהתייאשו הבעלים ממנה ולא נשתנית, קנה הגזלן כל השבח שהשביח

עליהם טפח עפר, או יטמינם בכותל בטפח התחתון הסמוך לקרקע, או בטפח הסמוך לקורה[תי]. אפילו לא יתנם באמצע עובי הכותל רק שיכנס טפח בתוכו[תיא], אבל לא באמצע הכותל, שמא יחפרו הגנבים ויגנבו. אפילו נעל עליהם כראוי בתיבה, או החביא אותם במקום שאין אדם מכירו ולא מרגיש בו, הרי זה פושע וחייב לשלם[תיב].

שומר שכר

ואף על פי שהניחן במקום המשתמר ונגנבו אינו נפטר בהן אלא שומר חנם, אבל שומר שכר ודאי אינו נפטר בכל זה עד שיהא יושב ומשמר. ואם ארעו אונס לשומר שכר, כגון שקפץ עליו חולי, או באו ליסטים, ואינו יכול לישב ומשמר, יש מי שכתב שהוא חייב, כיון שלא אירע האונס בגוף הפקדון[תיג].

בזמננו

וכל האמור היינו דווקא בזמנם שהיו להם בתים רעועים, אבל בזמננו אין צריך שמירה בקרקע[תיד].

זר האוכל תרומה

האוכל בשוגג

זר[תטו] שאכל תרומה[תטז] בשגגה[תיה], משלם קרן וחומש[תיו], ואפילו אם ידע

הוא שחמץ שעבר עליו הפסח, אינו אסור אלא משום קנס שקנסוהו חכמים משום שעבר על 'בל יראה ובל ימצא' מן התורה או מדברי סופרים, וכאן בענייננו לא עבר כלום ואין ראוי לקונסו. משנ"ב (שם). [תז] **סמ"ע** (סוי"מ סי' רלג ס"ק טו). [תח] **סמ"ע** (שם). [תט] **היינו חתיכות ארוכות ורחבות כסף או זהב שעשויין כמין לשון.** סמ"ע (שם). [תי] **פירוש, במקום שמצויים רמאין הבקיאים לחפש ולבדוק בקרקע, אזי לא יניחם בקרקע אלא בכותל בטפח התחתון או הסמוך לקורה, אבל לא באמצע גובה הכותל בזמן שישנם גנבים ורמאים המחפשים תחת הקרקע ובאמצע גובה הכותל יותר מטפח, אבל אם אין מצויין רמאין אלו, טוב יותר להטמינם בקרקע.** סמ"ע (שם). [תיא] **פירוש, לא הטריחוהו ליתנם באמצע הכותל, אבל אם הניחם תחת הקרקע או בעובי הכותל עדיף יותר. ולא כמו שכתב בעיר שושן שלא יקברם עמוק בקרקע, משום שיש רמאין שמגששין בקרקע ומכירין אם יש חלל תחתיו, ולכך לא יתן עליהן אלא עובי טפח עפר שאין החלל ניכר שם.** סמ"ע (שם). **וראה שם ראייתו.** [תיב] **שו"ע** (סוי"מ סי' רלג סעי"ו), **וכעי"ז ברמב"ם** (שלוה ופקדון פ"ד ה"ד). [תיג] **מגיד משנה** (שם). [תיד] **ר"ת** (הובא בתוס' ד"ה ורמז רפ), **בית יוסף** (ס"ב ד"ה והמדקדק), **סמ"ע** (ס"ק טו הג"ה). [תטו] **דווקא זר גמור, אבל בת כהן שנשאת לישראל ואכלה תרומה אין משלמת אלא קרן, וכל שכן כהן שאכל תרומת חבירו אין משלם אלא קרן כדין גזלן.** דרך אמונה (סק"ח). [תטז] **אפילו אם הקיאן אחר כך ולא נהנה במעיו, חייב, ואפילו תחב לו חבירו לתוך בית הבליעה בעל כרחו, חייב משום הנאת הבליעה, והוא הדין אם סך, אבל על שאר הנאות של כילוי, אפילו לסוברים שהוא אסור מן התורה, מכל מקום אין חייבים על זה חומש. דרך אמונה** (סק"ג). [תיז] **בין שהיא תרומה טהורה, בין שנתחלף לו תרומה בחולין ואכלה כסבור שהוא חולין, אבל במזיד אין משלם אלא קרן. דרך אמונה** (סק"ד). [תיח] **הקרן לבעלים שהתרומה שלו, והחומש יכול לשלם לכל כהן שירצה, ואם התרומה לא היתה שייכת לכהן מסוים, משלם לכהן שירצה. דרך אמונה** (סק"ה). [תיט] **הוספת הדרך אמונה** (סק"ח). **והוסיף שם שמלשון הרמב"ם משמע דאפילו היה מסופק אם חייבין עליה מיתה אם לאו, נקרא שגגה כיון שלא ידע בוודאות שחייבין עליה מיתה.** [תכ] **רמב"ם** (תרומות פ"י ה"ח). **ואם התרו בו לוקה גם כן משום שעבר על לאו. דרך אמונה** (סק"י). [תכא] **אבל אם אכל דבר שאין דרכו לאכול הוי כמזיק ואינו משלם אלא קרן כדין גזלן, כמבואר ברמב"ם** (שם ה"ח). **דרך אמונה** (סק"י). [תכב] **כלומר זר שסך עצמו בשמן של תרומה חייב קרן וחומש. דרך אמונה** (סק"י). [תכג] **רמב"ם** (שם ה"ג). **כתב הר"י קורקוס וכן כתב במנחת חינוך** (מצוה רעט אות ז) **שמהרמב"ם משמע שסיכה בשמן של תרומה היא איסור תורה, אמנם דעת ר"ת** (הו"ד בתוס' נזה לב. ד"ה וכשמן) **שאינו אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא, ורבנן חייבוהו קרן וחומש, וכן דעת רוב הפוסקים. דרך אמונה** (סק"י). **ובקרית ספר כתב שכן גם דעת הרמב"ם.** [תכד] **ומיירי ששוה פרוטה להסיקה תחת תבשילו, שאם לא כן אינו משלם, שהרי דעת הרמב"ם שאינו משלם אלא לפי שווי הדמים, כמבואר להלן** (ע"ג). **דרך אמונה** (סק"י). [תכה] **רמב"ם** (שם). [תכו] **רמב"ם** (שם). [תכז] **רדב"ז.** [תכח] **רמב"ם** (שם). **ומכל מקום אין אכילה ושתיה מצטרפין לכזית. דרך אמונה** (סק"ח). [תכט] **רדב"ז.** **וכן כתב במנחת חינוך** (מצוה רעט אות יג), **שהרי ריבתה התורה שסיכה היא כשתיה.** [תל] **גר"א בתוספתא** (תרומות פ"ו ה"ג).

פניני הלכה

שלשה טפחים, ובסנהדרין (פג.) מבואר שזקנו של ר' פרידא מצא גולגולת מושלכת בשערי ירושלים ואמר שמא גולגולתו של יהויקים היא שנאמר בו (ירמיה כב יט) 'קבורת חמור יקבר' משמע שקבורה במקצת יש לו לחמור, והיינו שמשום טומאת נבילות או משום סרחון אין משליכים אותם ברחובות, אלא שאין מקפידים להעמיק קבורתם, והכלבים סוחבים אותם מקבריהם. ומבואר ששיעור שהכלבים מחפשים אחריו הוא שיעור קבורת חמור, וכיון ששיעור חיפוש הכלב הוא שלשה טפחים כמבואר בסוגייתנו, לכן כדי להוציא מקבורת חמור צריך כיסוי של שלשה טפחים לכל הפחות.

לב.

זמן ביעור חמץ לנמצא במקום שהשעות שונות ממקום חמצו

דנו האחרונים בדבר הגר בארץ ישראל ונסע לחג הפסח לחו"ל, והשאיר חמץ בביתו שבארץ ישראל, וכשיגיע זמן איסור חמץ בארץ ישראל עדיין אינו אסור בחו"ל, אם הולכים אחר מקום הימצאותו של החמץ, וצריך למכור החמץ ולבערו ע"י שליח וכדומה קודם שעה שישית בארץ ישראל, או שמא הולכים אחר המקום בו נמצאים הבעלים.

בעונג יום טוב (סוי"ת, סי' לו) כתב שיש להביא ראיה מסוגייתנו שהולכים אחר המקום שבו נמצא החמץ, שהסתפקה הגמרא כשהוא משלם תשלומי התרומה לכהן, אם משלם לפי דמים, היינו פירות השוים כשווי התרומה שאכל, או לפי מידה, היינו כמות הפירות שאכל בלי שייכות לדמי שווים. והביאו ראיה ממשנתינו שמשלם לפי הכמות ולא לפי השווי, שהרי שנינו שהאוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש, והרי לחמץ בפסח אין שווי ודמים, שהרי אסור בהנאה, ואין שייכים בו אלא תשלומים לפי הכמות. והקשה בעונג יום טוב, למה אין לחמץ שווי בפסח, והרי אם הולכים בחמץ אחר המקום שבו נמצאים הבעלים, אפשר להעמיד דין המשנה במי שאכל תרומת חמץ בשביעי של פסח בסוף היום, והבעלים עומדים במקום שכבר כלה היום, וחמץ זה שוה לבעליו שהרי יכולים למוכרו במקום שהם ולהביאם אצלם, שכיון שביטלו ולא היה יכול לבער שהיה בריחוק מקום אין החמץ נאסר אחר הפסח משום קנס. וממה שלא תירצו כן בגמרא, אלא דחקו להעמיד המשנה כדעת רבי יוסי הגלילי הסובר שחמץ בפסח מותר בהנאה, שאין הלכה כמותו, מוכח שלדעת חכמים אין שום אופן שבו יהיה חמץ בפסח בר דמים, ומוכח שהולכים בחמץ אחר המקום שהחמץ מונח בו, וכיון שבמקום שהחמץ מונח עדיין הוא זמן איסורו, אין בו שווי לבעליו, ואסורים ליהנות ממנו ולמוכרו אף שהם במקום שהוא לילה. וכן כתב בפסקי תשובה (סי' רנג הערה).

אך בחסד לאברהם (סוי"ת, מעמ"ס סי' לה) כתב שפשוט שהולכים אחר מקום עמידת בעל החמץ, שהרי האיסור על ראשו מוטל והתורה אמרה לא יראה לך חמץ בזמן איסורו, וכל שבמקומו לא הגיע זמן איסורו לא עבר על בל יראה, ואין חילוק באיזה מקום נמצא החמץ. וכן כתב בחלק לוי (סוי"ת, סי' קמו).

וכתב באגרות משה (סוי"ת, או"ח ח"ד סי' נד), שאפשר שאין בזה מחלוקת כלל, שהסוברים שהולכים אחר מקום החמץ אמרו דבריהם לענין איסור הנאה מהחמץ, שכיון שהחמץ בעצמותו אסור בהנאה נאסר הוא כפי מקום הימצאותו, והסוברים שהולכים אחר מקום

אחר יאוש, ואינו משלם אלא כשעת הגזילה[תלא]. וכשמחזיר לו הגזילה שמין לו השבח ונוטל מן הנגזל. ודבר זה מדרבנן, מפני תקנת השבים[תלב]. ויש אומרים שקנה את השבח, אף אם לא נתייאשו הבעלים[תלג].

זר שאכל תרומת חמץ בפסח חיוב על הקרן

האוכל תרומת חמץ בפסח, או בערב פסח אחר שעה ששית[תלד], בין בזדון בין בשגגה בין טמאה בין טהורה פטור מן התשלומים, ואפילו הפרישה מצה והחמיצה פטור, ואפילו דמי עצים אינו משלם שהרי אינה ראויה להסקה, שמפני

[תלא] **שו"ע** (סוס"מ סי' שסב ס"ב), **רמב"ם** (גזילה פ"ב ה"ב). [תלב] **שו"ע** (סס), **רמב"ם** (סס). [תלג] **רמ"א** (סס ס"מ) על פי ביאור הסמ"ע (סק"ג). [תלד] **הוספת** דרך אמונה (פ"ק מ), עפ"י מש"כ הרמב"ם (ממץ ומצה פ"ו ה"ט) שגם אחר שעה ששית אסור בהנאה. ובתוך שעה ששית כתב בהגהות לרמב"ם מבעל מנחת חינוך, שזה תלוי במחלוקת הפוסקים (שו"ע אהע"ז סי' מח סכ"ו וכנו"כ שם) כשקידש אשה אם היא מקודשת. ראה בזה לעיל (כפ:). [תלה] **רמב"ם** (תרומות פ"י ה"ו). ופירש הרדב"ז, שלרמב"ם אף ע"פ שאמרו במשנה חייב קרן וחומש, זה רק כשיטת רבי יוסי הגלילי, שחמץ בפסח מותר בהנאה. ולא קי"ל כוותיה. [תלו] **אמנם** כשאכל במזיד, מבואר ברש"י (ד"ה מינעיל) שלכל השיטות משלם לפי דמים, ואם כן כשאכל בפסח פטור. דרך אמונה (פ"ק נו). [תלז] **הראב"ד** (סס). וביאר שיטתו, שהרי סתם התנא במשנה שמשלם קרן וחומש, ואפשר להעמיד הדין אף לרבנן שחמץ בפסח אסור בהנאה, ולפרש הטעם שחייב לשלם, משום דלפי מדה משלם. וא"כ אין לנו להעמיד המשנה כרבי יוסי הגלילי המתיר חמץ בהנאה, שלא כהלכה. ולומר שלדידן שאסור בהנאה פטור. [תלח] **הכוונה** היא לזר האוכל. דרך אמונה (פ"ק קנו). [תלט] **רמב"ם** (סס ה"ח). [תמ] **דרך אמונה** (פ"ק קנו). [תמא] **ברמב"ם** (פירוש המשניות תרומות פ"ו מ"ח) ביאר הטעם שאין לשלם מתרומה, מפני שהתרומה שייכת לכהן, ואינו יכול לפטור את עצמו בממונו של כהן, וכתב על זה הדרך אמונה (פ"ק קנח) שמשמע מזה שאם יש לו תרומה שירשה מאבי אמו כהן, או שקנה מכהן יכול לשלם מהם, בין שאכל בשוגג ובין במזיד. אבל ברש"י ביבמות (ג. ד"ה מפלט) ביאר הטעם מפני שצריך לתת לכהן דבר הראוי להיות קודש ולא שכבר קודש, וביאר בדרך

שהיא אסורה בהנאה אין לה דמים[תלה]. ויש אומרים שאם אכל בשוגג[תלו] משלם קרן וחומש לפי מדה[תלז].

האוכל תרומה משלם חולין טהורים

כל האוכל תרומה[תלח], בין בשוגג בין במזיד, אינו משלם[תלט] בין הקרן ובין החומש[תמ], אלא מן החולין המתוקנים שהוציאו מהן תרומות ומעשרות[תמא], ומשלמין מן הלקט ומן השכחה ומן הפאה ומן ההפקר וממעשר ראשון שניטלה תרומתו[תמב], אף על פי שעדיין לא ניטלה תרומה גדולה שיש בו אם הקדים המעשר לתרומה[תמג], ומשלמין ממעשר שני והקדש שנפדו[תמד], ואף על פי שנפדו שלא

אמונה (סס) שפירות טבל שלא מתוקנים לא ראויים להיות קודש. [תמב] **כלומר** התרומת מעשר. דרך אמונה (פ"ק קפג). והוסיף שם שאם לא ניטלה התרומת מעשר, אפילו אם יתן כמות גדולה שישוה כמו הפירות שאכל אי אפשר לשלם מהם. [תמג] **כלומר** שהקדים והפריש מעשר ראשון בשבלים, שאז הוא פטור מהפרשת תרומה גדולה, אבל אם לא הקדימו בשבלים, ורק אחרי שנגמר מלאכתו הוא הקדים מעשר ראשון לתרומה הוא חייב בתרומה גדולה. דרך אמונה (פ"ק קפד). והוסיף שיש חולקים וסוברים שאפילו באופן זה שהקדימו בשבלים, אי אפשר לשלם, מפני שמעולם לא חל על פירות אלו חיוב תרומה, ואינם נקראים דבר שראוי להיות קודש. [תמד] **מפני** שהוא ראוי לעשותו תרומה קודם שעשאוהו מעשר שני, וקודם שהוקדש, ומדובר כאן שכבר הופרש עליו תרומה גדולה ומעשר ראשון כדין, שאם לא כן, הרי אין משלמין מפירות שחייבין במעשרות. דרך אמונה (פ"ק קפה). [תמה] **היינו** שלא נתנו את החומש, שאין החומש מעכב, אבל אם חילל המעשר שני על אסימון, או שחילל ההקדש על הקרקע הוי כאילו לא נפדו כלל. דרך אמונה (פ"ק קפה). [תמו] **היינו** מפירות שנה זו על פירות שנה אחרת, ואף על גב שבתרומה אין תורמים מן החדש על הישן ומן הישן על החדש כמבואר ברמב"ם (סס פ"ה ה"ח), בתשלומי תרומה מותר. דרך אמונה (פ"ק קפו). ועוד כתב (סס פ"ק קנ) שאין לשלם מהרע על היפה, אבל משלם מהיפה על הרע ותבוא עליו ברכה. [תמז] **ואפילו** אם המין השני שוה יותר, וכל שכן שאין יכול לשלם במעות או בשוה כסף. ואם אכל ענבים יכול לשלם יין, אכל זיתים משלם שמן, שהם נחשבים למין אחד. ובירושלמי (תרומות פ"ו ה"ח) מסופק אם אכל חלה, אם יכול לשלם מתבואה שלא

כהלכה[תמה], ומן החדש על הישן[תמו], אבל לא ממין על שאינו מינו[תמז], שנאמר (ויקרא כג יד) 'ונתן לכהן את הקודש' כקודש שאכל[תמח]. ויש אומרים שאם אכל תרומה במזיד אפשר לשלם מכל דבר[תמט].

האוכל תרומה טהורה במזיד

אכל תרומה במזיד[תנ] והתרו בו, לוקה ואינו משלם[תנא]. ואם לא התרו בו[תנב], אם היתה טהורה[תנג], משלם הקרן ואינו משלם את החומש[תנד].

האוכל תרומה טמאה במזיד

ואם היתה טמאה, משלם דמי עצים מפני שאינה ראויה אלא להסקה[תנה], לפיכך

הביאה שליש שהתבואה שלא הביאה שליש חייבת בחלה. דרך אמונה (פ"ק קנג). וכל זה הוא דווקא באוכל בשוגג, שהרי פסוק זה נאמר על שוגג. דרך אמונה (פ"ק קנה). [תמח] **רמב"ם** (סס). כלומר אותו המין שאכל, וכל שכן שאין יכול לשלם במעות. דרך אמונה (פ"ק קנד). והנה בגירסת הסוגיא לא למדו מריבוי זה אלא לפטור את האוכל תרומת חמץ בפסח, אך רש"י (יבמות ג. ד"ה מפלט) כתב על האמור שם בגמרא אכל תרומה טהורה משלם חולין טהורים שמקורו מסוגייתנו, ולמדוהו מהפסוק (ויקרא כג יד) 'ונתן לכהן את הקודש' דבר הראוי להיות קודש. [תמט] **ר"י** קורקוס בשם רש"י בסוגייתנו (ד"ה מינעיל). [תנ] **שידע** שהיא תרומה, ושתרומה אסורה לזרים. דרך אמונה (פ"ק מנ). [תנא] **כדין** כל חייבי מלקות וממון, שלוקין ואין משלמין, כמבואר ברמב"ם (גזילה פ"ו ה"ח). דרך אמונה (פ"ק מנ). והוסיף שם שדעת התוספות ביבמות (ג. ד"ה מפלט דמירתו הכתוב) שדין זה הוא רק אם תחב לו חבירו בעל כרחו אוכלין לתוך פיו במקום שאינו יכול להחזירו אלא ע"י הדחק, או שתחב לו משקין לתוך פיו שגם אם יחזירם הרי הם מאוסין, ואי אפשר לחייבו אלא על הנאת גרונו ואז בא החיוב מלקות עם החיוב תשלומים בבת אחת, ולכן אי אפשר לחייבו שתי רשעיות, אבל אם לקח קודם התרומה בידו בעצמו הוא כבר נתחייב בתשלומים כשנטלו או כשלעסו, ועדיין לא נתחייב במלקות ולכן חייב שניהם ומשלם קרן. ודעת המרכבת המשנה (גזילה פ"ג ה"ה) שדעת הרמב"ם שמכיון שהנטילה היא צורך האכילה ומשעת נטילה כבר מתחיל חיוב המלקות אם נטלו על מנת לאכול, בכל מקרה אי אפשר לחייבו בשני העונשים, אפילו לא תחב לו חבירו בבית הבליעה. [תנב] **אבל** היה מזיד. דרך אמונה (פ"ק מה). [תנג] **שהיתה**

אם אכל תרומת תותים ורמונים וכיוצא בהם שנטמאו[תנו], פטור מן התשלומים, שהרי אינם ראויים להסקה[תנז].

לב:

האוכל תרומה משלם לפי דמים או לפי מדה

כל מקום שמשלם קרן וחומש, אם אכל שוה ארבעה, משלם שוה חמשה ממין שאכל[תנח]. ולעולם[תנט] אינו משלם אלא לפי דמים שהיתה שוה בשעת אכילה[תס]. בין שהוזלה בשעת תשלומים, בין שהוקרה[תסא]. ויש אומרים שמשלם לפי מדה[תסב], אם הוקרה[תסג].

שייכת לכהן. דרך אמונה (פ"ק מז-מח). [תנה] **שתרומה** טמאה אינה ראויה לאכילה, וגם שמן טמא אסור בסיכה, נמצא שאינו ראוי אלא להסקה תחת תבשילו או להדליק בו את הנר לכן אין משלם אלא שויו כדמי עצים. דרך אמונה (פ"ק מט). [תנו] **כלומר** תותים ורימונים אין ראויים להסקה מפני שהן לחים, ולא המשקין היוצאין מהן ראויים להדלקה נמצא שלא הפסידו כלום, וכל כיוצא בזה כמו אבטיחים ומלפפונים שאין ראויים להדלקה והסקה פטור, כי לא הפסידו. דרך אמונה (פ"ק נ-נא). [תנז] **רמב"ם** (סס). [תנח] **שאת** החומש מחשבים 'מלבר' שהיינו שיהא הוא וחומשו חמשה. דרך אמונה (פ"ק נסג). [תנט] **בין** בשוגג ובין במזיד. דרך אמונה (פ"ק נסג). [תס] **כדין** שאר הגזלנין שמשלמין כשעת הגזלה. דרך אמונה (פ"ק נסט). וכל זה דווקא אם לא גזלו עד שעת אכילה, אבל אם נטלו קודם לכן לגזול, משלם כשעת הגזלה כדין כל הגזלנין. דרך אמונה (פ"ק עב). [תסא] **רמב"ם** (תרומות פ"י הכ"ו) וכרבי עקיבא בסוגייתנו שמשלם לפי מדה. [תסב] **הראב"ד**. וציין למש"כ בתרומות (סס ה"ו). ושם פירש שהוא כרבי יוסי הגלילי, ואף שהעמידו בגמרא שטעמו משום שסובר חמץ מותר בהנאה, וא"כ אין הלכה כמותו. הראב"ד מפרש טעמו משום שתרומה לפי מדה משלם. [תסג] **דרך** אמונה (פ"ק רעג). אבל אם הוזלה, ודאי משלם כשעת הגזילה כמבואר בסוגייתנו (לעיל ע"ב).

אוצר החכמה 19/06/2018

פניני הלכה

הבעלים אמרו דבריהם לענין איסור בל יראה ובל ימצא שהוא איסור על הבעלים עצמם, וזמן איסורו תלוי לפי מקום הימצאותו של הבעלים, ולמעשה יש להחמיר ולבער החמץ כפי הזמן המוקדם יותר, [והוסיף באגרות משה (סס סי' נה) שיאמר להרב שאינו עושהו שליח לקנות לו החמץ בחזרה מהגוי אחר הפסח רק אחר שיצא החג שבחו"ל, שאם יקנה אותו בזמן יציאת החג שבא"י נמצא קונה החמץ בשעה שעדיין זמן איסור הוא בחו"ל, אלא ישאר הוא של הרב עד לאחר שיצא החג בחו"ל ורק אח"כ יקנה אותו ממנו]. ובתשובות והנהגות (שו"ת, ח"ג סי' קנז) כתב, שאף שמסברא נראה שהולכים אחר מקום החמץ, מ"מ לכתחילה יש להחמיר ולמכור כפי המקום המוקדם. ובבאר משה (שו"ת, ח"ו קו"ע סי' קנו אות ג - ג) כתב שלמעשה העיקר שכל חמצו נגרר אחר המקום שהוא ולא לפי המקום החמץ, וצריך להתאמץ למכור חמצו בכל מקום שהוא קודם חצות לפי ער"פ כמקום שהוא עתה, ואם לא מכרו ובמקום שהוא עתה כבר אחר חצות אי אפשר לו עוד למכור חמצו, ולכן מי שיודע מעיקרא שיצא ממקומו למקום שישתנה היום להקדים או לאחר, קודם צאתו ממקום דירתו יקנה החמץ לרב המוכר במתנה גמורה בקנין, או ימסור לו דירתו עם כל חמץ שבו בקנין גמור, והרב ימכור בע"פ החמץ כמו שמוכר את שלו.

ביעור חמץ בגרמא, והידור לשרוף ביד ימין

במנחת חינוך (מצוה קט) הסתפק בגדרה של מצות השבתת חמץ, אם עניינה רק בשב ואל תעשה, שהחמץ יהיה מושבת מרשותו ולא יהיה חמץ ברשותו, ולכן אפילו אם אין לו כלל חמץ לבער מקיים מצות תשביתו, או שמא מצוה בקום ועשה היא, שישבית את החמץ שברשותו, ואם אין לו חמץ לא עבר על המצוה אבל גם לא קיים אותה, ולכן מצוה לחזר שיהיה לו חמץ כדי שיקיים מצות השבתה. והאריכו האחרונים בנידון זה.

ובמועדים וזמנים (שו"ת, ח"ו סי' קנט) דן על פי הצד השני של המנחת חינוך, שיש מצוה בקום ועשה בהשבתת חמץ, אם יכול לקיים המצוה גם אם אין פועל כלום בגוף השריפה. וספיקו הוא בדבר המצוי שבאים כמה אנשים לשרוף חמצם, והניחו חמצם יחד, ואחד מהם הצית את האש, ושאר האנשים רק הגיסו והיפכו, אבל גם בלעדם היה נשרף הכל בהצתת הראשון, והסתפק אם האחרונים קיימו את מצות שריפה כהלכתה אף שאינם פועלים את גוף השריפה ודי בכך שהיפכו, או שמא צריך שיעשה שריפה מעולה דווקא.

ואחר שדן בכמה מדיני התורה בהם יש קיום דין במעשה השריפה, מסיק שלענין ביעור חמץ בודאי מתקיימת המצוה גם אם לא הדליק האש ולא עשה גוף השריפה, כיון שעיקר מצות עשה של ביעור חמץ היא שיהיה החמץ שרוף ומבוער, ואין צריך לזה שיתקיים הביעור בכוחו ממש ואין צריך גם שיעשה בשליחותו, ואם הוא רק גורם השריפה קיים המצוה, שכיון שעל ידו נעשית הפעולה די בכך. ולכן יוצא ידי חובתו גם בקירוב האש, ואף שהראשון הצית אבל השני שקירב את האש דיו בכך לקיום המצוה, כיון שהראשון לא מקיים מצוה בשריפת חמץ חבירו, ובעל החמץ שקירב הכילוי יצא בכך המצוה. ותמה

על דברי רעק"א (גלוין הש"ס סוס"ס תמו מג"ס סק"ג) שכתב שאין מקיימים מצות תשביתו כששלח נכרי לשרוף את החמץ, כיון שאין שליחות לנכרי, והרי זה כאילו נעשה הביעור מעצמו ולא קיים מצות תשביתו, ומתוך כך תמה רעק"א על המגן אברהם שכתב שאפשר לבער החמץ ביום טוב על ידי נכרי. ותמה במועדים וזמנים, שלכאורה אין מצות תשביתו שיבער בעצמו אלא שיהיה דואג שישרף החמץ על ידו, ומיושבים דברי המגן אברהם.

ובתשובות רבי אליעזר (ח"ו סי' יג סוס"ס ו) חקר בכמה מצוות אם אפשר לקיימן על ידי גרמא, או שמא אף שאינו מקיים בידים רק על ידי כוחו וגרמתו יוצא ידי חובתו. ואחת הראיות שמקיימים מצוה על ידי גרמא היא ממצות תשביתו, שלדברי המגן אברהם הנזכרים מקיים המצוה גם על ידי גרמא כשנכרי מבער את החמץ, וכמו שהקשה עליו רעק"א, ומדברי המגן אברהם מוכח שמכל מקום מקיימים המצוה. ועוד ראיה הביא מסוגייתנו, שאמרו לענין תרומת חמץ בפסח, שלדעת רבי אליעזר חסמא הסובר כרבי יוסי הגלילי שחמץ בפסח מותר הנאה, מריצה לפני כלבו, והרי כשמריצה לפני כלבו אינו עושה המצוה בידים רק על ידי מה שמניח החמץ לפני הכלב גורם שהכלב ישבית אותו מן העולם, ואינו אלא גרמא בעלמא, ומוכח שגם על ידי גרמא מקיימים מצות תשביתו.

ובספר חקר הלכה (ח"ב סוס"ס ס סק"ה, קף ת.) הסתפק במצות ביעור חמץ אם צריך לקיימה ביד ימין דווקא, כמו שמשמע בבית יוסף (שו"ת סי' לג ד"ה ונראין שיכתוב) שמצוות שהם מעין ל"ט מלאכות צריך לעשותם בימין, או שמא כשר אפילו ביד שמאל. ונידונו אינו שייך אלא על פי שיטת רעק"א שיש מצוה בביעור החמץ בידים, ולא לדברי תשובות רבי אליעזר והמועדים וזמנים שאין מצוה אלא לגרום שיהיה החמץ מבוער על ידו, שבזה ודאי אין הפרש בין מקיים המצוה בשמאל או בימין.

לב:

מצות צדקה בפחות משוה פרוטה

כתב הרמב"ם (טוען ונטען פ"ג ה"ו), 'כל פחות משוה פרוטה אינו ממון ואין בית דין נזקקים לו'. ודן בתורה לשמה (שו"ת, סי' רמח), אם נאמר שמכיון שפחות משוה פרוטה אינו ממון, גם אם אחד נתן צדקה לעני פחות משוה פרוטה אין נתינה זו חשובה למצוה, או שמא חשובה מצוה כיון שהעני נהנה ממנה על כל פנים, והיא מצטרפת עם פרוטות אחרות שלו להחיותו. ואם נאמר שקיים בזה מצוה, יש להסתפק אם אחד נדר שמן למאור לנר התמיד שמדליקים לפני ארון הקודש בבית הכנסת, והוא דבר מועט שאינו שוה פרוטה, אם יש בזה מצוה.

והביא ראיה לנידון זה מסוגייתנו, שהובאה דעת אבא שאול הסובר שאין חיוב קרן וחומש לאוכל תרומה בשוגג אלא אם כן יש בתרומה שאכל שוה פרוטה, וביארה הגמרא טעמו, משום שנאמר בפרשת תשלומי תרומה (ויקרא כב ד"ה ונתן) 'ונתן לכהן את הקודש', וכיון שהחשיבה התורה את התשלום כנתינה, אין נתינה בפחות משוה פרוטה. והקשו התוספות

מזיק בתרומה

היה שבע וקץ במזונו[תסד], והוסיף על שבעו באכילת תרומה, אינו משלם את החומש[תסה]. שנאמר (ויקרא כב יד) 'כי יאכל' ולא שיזיק את עצמו[תסו], וכן הכוסס את השעורים פטור מן החומש, מפני שהזיק עצמו[תסז].

שאר פרטי דין תרומה

ראה לעיל (לא:).

אין מעילה אלא בשוה פרוטה

אסור להדיוט ליהנות מקדשי השם, בין מדברים הקרבין על גבי המזבח, בין מקדשי בדק הבית. וכל הנהנה בשוה פרוטה מקדשי השם מעל[תסח].

תרומה שהקדישה לבדק הבית

היתה התרומה הקדש לבדק הבית וגנבה ואכלה, אם היה בה כזית ואין בה שוה פרוטה, משלם לכהנים[תסט], ואם יש בה שוה פרוטה, בין שיש בה כזית בין שאין בה כזית, משלם להקדש[תע].

לג.

דין מעילה במזיד

כל המועל בזדון לוקה, ומשלם מה לו מיד, אבל אוכל שנהנה ממנו ורק אחר זמן יזיק לו אין זה נקרא מזיק וחייב. דרך אמונה (פ"ק ענ).

[תסד] **אבל** אם אינו קץ, ורק שהיה שבע ואינו מתאוה לאכול ואעפ"כ הוא מרגיש טעם כשאוכל, חייב. דרך אמונה (פ"ק סק). [תסה] **אבל** קרן חייב אם הוא תרומה שזכה בה כהן, שלא גרע מגזלן, אבל אם לא זכה בה כהן פטור, מפני שזה ממון שאין לו תובעין. דרך אמונה (פ"ק עא). [תסו] **וכשאוכל** אכילה גסה מזיק את עצמו בזה. וכל זה דווקא כאן שמזיק

שפגם מן הקודש בראשו. ואזהרה של מעילה מזה שנאמר (דברים יב יז) 'לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך וגו' ונדריך', מפי השמועה למדו שזו אזהרה לאוכל מבשר עולה הואיל וכולו לשם, והוא הדין לשאר כל קודש שהוא להשם לבדו, בין מקדשי המזבח בין מקדשי בדק הבית. ואם נהנה בהן שוה פרוטה לוקה[תעא].

בשוגג

מעל בשגגה משלם מה שנהנה ותוספת חומש. ומביא איל בשני סלעים ומקריבו אשם ומתכפר לו, וזהו הנקרא אשם מעילות. שנאמר (ויקרא ה טו-טז) 'וחטאה

פ"י פ"ק רמז). [תעא] **רמב"ם** (מעילה פ"ו ה"ג). אמנם רש"י (ד"ה ומכמיס) [תעב] **רמב"ם** (מעילה פ"ו ה"ג). [תעג] **ואסור** לזרים בהנאה של כילוי, שהרי מן התורה היא תרומה גמורה, ואין כח ביד חכמים [תעד] **רמב"ם** (תרומות פ"י הכ"ד). [תסז] **רמב"ם** (מעילה פ"ו ה"ג). כמבואר בסוגייתנו, שאין מעילה בפחות משוה פרוטה. [תסט] **שאין** מעילה בפחות משוה פרוטה כמבואר בסוגייתנו, ויש ראשונים הסוברים שכיון שאין בה שוה פרוטה פטור לגמרי. דרך אמונה (תרומות פ"ו ה"ח).

בשגגה מקדשי ה' והביא את אשמו וגו' ואת אשר חטא מן הקודש ישלם ואת חמישיתו' וגו'[תעב].

האוכל תרומת חמץ בפסח

ראה לעיל (לב.).

הפרשה מהטמא בטהור

אין תורמים מן הטמא על הטהור. ואם תרם, בשוגג תרומתו תרומה, במזיד לא תיקן את השיריים, ומה שהרים נעשה תרומה[תעג], אך צריך לחזור ולתרום[תעד]. במה דברים אמורים שבשוגג תרומתו תרומה[תעה], כשלא ידע שהיא טמאה, אבל

לעקור דבר מן התורה בקום ועשה. דרך אמונה (פ"ק פח). [תעד] **מדרבנן** לתקן את השיריים, אבל את התרומה הראשונה אין צריך לחזור ולתקנה, וצריך למוכרה לכהן, והכהן יכול להסיקה תחת תבשילו כדין תרומה טמאה, ולא כדין טבל טמא שאסור בהסקה. דרך אמונה (פ"ק פנ). [תעה] **הוספת** הדרך אמונה (פ"ק פד).

פניני הלכה

(ד"ה ומיהו נחיתה) **שהרי** מצאנו נתינות בתורה שהן פחותות משוה פרוטה, כמו בהפרשת תרומה שנאמר בה (דברים יח ד) 'ראשית דגנך תתן לו' ומן התורה גם חיטה אחת פוטרת את הכרי (חולין קלו:), וכן בקנין חליפין נאמר (רות ד ז) 'שלף איש נעלו ונתן לרעהו' ואף על פי כן קונים בכלי שאין בו שוה פרוטה, וכן בגט נאמר (דברים כד ג) 'וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה', ואף על פי כן כותבים אותו אף על דבר שאינו שוה פרוטה, וגם אם כתבו על איסורי הנאה כשר (גיטין כ:). ובכמה מקומות בש"ס דנו התוספות בקושיות אלו ותירצו בכמה אופנים.

וכתב בתורה לשמה, שעל פי תירוצי התוספות יש לדון במצות צדקה [שנאמר בה נתינה (דברים טו י)], אם מקיימים אותה בפחות משוה פרוטה כיון שאין נתינה בפחות משוה פרוטה. ומסיק (שם פ' לעט) שבמצות צדקה מקיימים המצוה גם בפחות מפרוטה, אבל המתנדב שמן לנר התמיד בפחות משוה פרוטה מלמדים אותו שיוסיף להביא שיעור שוה פרוטה לפחות, שאין דרך ארץ להביא פחות מפרוטה, ואם עני הוא ואין ידו משגת להביא שיעור פרוטה, יש בידו מצוה גם אם נתן פחות מפרוטה.

ובבית יצחק (שו"ת, או"ח פי' כה אות ג) צידד בתחילת דבריו שאין מקיימים מצות צדקה בפחות משוה פרוטה. ועל פי זה כתב לענין קופה של עניי ארץ ישראל, שכיון שבשעה שנותן צדקה לקופה זו ורוצה שיזכו בה כל העניים, לא יגיע לכל אחד מהם שיעור פרוטה, א"כ אין מקיים בכך מצות נתינה, ובפרט בנדר ליתן צדקה אינו מקיים בכך נדרו. ודן אם שייך לומר שאין זוכים העניים במעות אלו עד שיצטרפו לשוה פרוטה, ואם יש לומר שאינו מקיים הנתינה רק כשבא ליד הגבאי ואז הוא זוכה בפרוטה בשביל עני אחד [ועל פי זה דן להתיר לשנות את המעות לצרכים אחרים כיון שלא זכו בהם העניים עדיין, עיי"ש].

וכן נקט למעשה בצפנת פענח (מתנות עניים פ"ז ה"ח) שמוכח בגמרא בכמה מקומות שאין נתינה בפחות משוה פרוטה, וכן הוא גם לגבי צדקה שנאמר בה נתינה [אך לענין הלא תעשה שאסור להתעלם מן הצדקה, נקט שגם אם נותן פחות משוה פרוטה ניצל מלאו זה]. וכן כתב בפרדס יוסף (מ"ע מילוואים והערות לספרא פרשתא ד"ה נפשי עץ) שאין מקיימים המצות עשה שבצדקה בפחות משוה פרוטה.

אך במהרי"ל דיסקין (שו"ת, מ"ח סי' מ) כתב, שבודאי גם בפחות משוה פרוטה מקיים מצות צדקה, וביאר שמה שכתב בשו"ע (יו"ד סי' רמט סי"ד) טוב ליתן 'פרוטה' לעני קודם כל תפילה, הוא רק לענין שטוב לעשות כן [אמנם שוב כתב שיש לפקפק בזה, ולומר שאם נותן פחות מפרוטה הרי זה מצוה אחרת של גמילות חסד בגופו ובאמת אינו מקיים בזה מצות צדקה]. וכן מסיק הבית יצחק בסוף דבריו, עיי"ש טעמו.

לג.

חימוץ במחובר והקדמת קצירת החיטים למצת מצוה

בגמרא נתבאר שיש אופן שבו לא היתה לתרומה של חמץ שעת הכושר שבה היתה יכולה להיות ראויה לאכילה, והוא כשהחמיצה בעודה מחוברת לקרקע על ידי מי גשמים שנפלו עליה, וכיון שאין מפרישים תרומה במחובר, נמצא שלא היה לתרומה זו שעת כושר מעולם להיות ראויה לאכילה. ונשאל הרשב"א (שו"ת, מ"ו סי' כ), איך החמיצה התבואה במחובר, והרי אין המחובר בא לידי חימוץ, שאם לא תאמר כן, אין לך תבואה שאינה חמץ, שהרי על כל תבואה ירדו גשמים בעודה במחובר. ותירץ הרשב"א שבסוגייתנו מדובר בתבואה שהבשילה לגמרי במחובר, ואינה צריכה עוד כלל יניקה מהקרקע, וכל תבואה שהתייבשה לגמרי במחובר חשובה כמונחת בכד, ומקבלת חימוץ אם ירדו עליה גשמים. דברי הרשב"א על פי סוגייתנו הובאו להלכה בשו"ע (או"ח סי' תסו ס"ה), שפסק שדגן שבמחובר שנתייבש לגמרי ואינו צריך ליניקה, כמי שמונח בכד הוא ומקבל חימוץ אם ירדו עליו גשמים.

ועל פי זה כתב בחיי אדם (כלל קכח ס"ג, הובא בקצרה במשנ"ב שם ס"ק יח), שכיון שצריכים להיזהר מאוד שלא יהיה בחיטים שום חשש חמץ, לכן ראוי לדקדק ולידע שלא יעמדו השיבלים במחובר עד שיתייבשו וילבינו כל צרכם, שכיון שנתייבשו כל צרכם אם ירדו עליהם גשמים יכולים לבוא לידי חימוץ וכדברי הרשב"א על פי סוגייתנו. וכתב החיי אדם שאלו שאין מדקדקים על כך סומכים שמן הסתם אין מניחים את החיטים לעמוד בקרקע זמן רב כל כך משכבר הבשילו, כדי שלא יפלו הגרעינים, ומכל מקום ראוי ונכון להשגיח על זה, שלפעמים מחמת הגשמים או שאר מניעות עומדים החיטים בקרקע לאחר שנתייבשו כל צרכם, ולכן ראוי ונכון לקצור החיטים בעוד שיש בהם עוד מעט מראה ירקות, שאז אין חשש מחמת גשמים.

ומלבד חשש החימוץ בפועל, יש מצוה לשמור את המצות, שנאמר (שמות יב יז) 'ושמרתם את המצות', ומצה שאינה משומרת לשם מצה אין יוצאים בה ידי חובת המצוה (להלן לח:).

אהח19/06/2018

חשש חימוץ בגשמים שאינם מרובים

אך כתב רבינו מנוח (על הרמב"ם, ממץ ומצה פ"ה ה"ט) שרק מים מרובים מחמיצים את החיטים, ועל פי זה הביא במשנ"ב (סי' תסו ס"ק יח) שאין חוששים לזליפה מועטת של גשמים על החיטים, ורק אם ירדו גשמים מרובים חוששים לחימוץ משהבשילו החיטים.

ובשערי תשובה (סי' תסו ס"ק יג) הביא בשם מעיל צדקה (שו"ת, סי' סט) שנקט שגם אם יודעים שירדו גשמים אין צריך לחשוש לחימוץ. נידון המעיל צדקה הוא בדבר מעשה שהיה בשנת תע"ב שירדו גשמים בימי הקציר, וראו שהחיטים שקצרו יום או יומים אחרי הגשם למצת מצוה היו גמורים ויבשים כל צרכם, והסתפקו אולי כבר היו גמורים ויבשים בעת שהיה הגשם על הארץ, ולדברי הרשב"א החיטים מקבלות חימוץ אף במחובר לקרקע וכמו שנתבאר. ומסיק המעיל צדקה שאין לחשוש לזה אפילו נתייבשו החיטים לגמרי והם בקליפתם, אלא אם כן נתרבו הגשמים יום ולילה גשם חזק שמפיל הקשים והשבלים לארץ והגשמים מזלפים עליהם בחוזק והם כמונחים כבושים בכלי מלא מים, אבל בגשם שאינו חזק כ"כ ואינו אורך זמן גדול אין להחמיר, אלא אם כן אנו רואים אותם בקועים. ושתי ראיות הביא לדבריו, האחת ממה שלא הצריכו שמירה אלא משעת קצירה, ועד האחרונים הנ"ל לא מצאנו מי שיאמר שצריך שמירה גם לפני הקצירה, הרי שעל פי הרוב אין החיטים מחמיצות לפני הקצירה. ועוד, שהרי תמיד יורד טל ומלחלח את החיטים, ואם כל מים מחמיצים את החיטים משיבשו, אין לך חיטים שנקצרו כשהן יבשות ואין הם חמץ.

בערוך השולחן (סי' תסו ס"י) אף כתב שעדיף שלא לקצור את החיטים בעודן ירוקות, ושלא כדברי החיי אדם, כיון שאם קוצרים אותם אז הם קשים לטחינה ולשישה וגם לחים הם מאוד ונוחים לבא לידי חימוץ. לכן יש להמתין עד שילבינו ואז לקצור אותם, אך אין להמתין עד שיתייבשו.

הפרשת תרומה שאין לה שעת כושר לכהנים, והפרשה על יין שביקבים

בגמרא דרש רב נחמן בר יצחק מהכתוב שנאמר בתרומה (דברים יח ד) 'תתן לו', שתרומה שאינה ראויה להינתן לכהן ולא היתה לה שעת הכושר לכך, אינה תרומה. ולכן המפריש תרומת חמץ בפסח לא חלה הפרשתו, אפילו לרבי יוסי הגלילי שהוא מותר בהנאה, כיון שהחמץ אסור באכילה ואינו ראוי לאכילת הכהן. ודין זה נפסק להלכה בקרית ספר (תרומות פ"ה), שאם לא היתה לו שעת הכושר שלא הגיע לעונת המעשרות ונטמא, אינו תרומה מן התורה, ולא חל עליו שם תרומה משנדגן, וכן פסקו בשאגת אריה (שו"ת המדפיסים, דיני מדפ סי' יג) ושאר פוסקים. ובמלאכת שלמה (תרומות פ"ג מ"ג) הביא דעת בעל החרדים שנקט בדעת הרמב"ם שחולק על דין זה, אך בחזון איש (זרעים ליקוטים סי' ג סק"ג) דחה דבריהם ונקט אף בדעת הרמב"ם כן, שאין הפרשת תרומות חלה כשלא היה לה שעת הכושר.

ודעת הרבה אחרונים, שבאופן זה שאי אפשר להפריש תרומה על הפירות מתוך פירות אלו עצמן, כיון שלא היתה להם שעת הכושר ואינם ראויים לכהנים, הרי הפירות פטורים מן התורה מהפרשת תרומות (רמה נפסקו נגיין ההלכה תרומות פ"ג ס"ק שנג), ולדעת רבים פטורים גם מחיוב הפרשת מעשרות מן התורה (רמה שם ס"ק שנד), ומכל מקום כתב בחזון איש (שם) שמדרבנן חייבים הם בהפרשת תרומות ומעשרות.

אם ידע שהיא טמאה, ושגג שמותר לתרום מן הטמא על הטהור, הרי הוא כמזיד[תעז].

בזמן הזה

בזמן הזה מותר להפריש אף לכתחילה מהטמא על הטהור[תעז], כיון שבכל מקרה אין הכהנים אוכלים התרומה, אין זה נחשב מהרע על היפה[תעח].

לג:

המרכה בתרומה

המרבה בתרומה[תעט], הואיל ושייר מקצת חולין, הרי זה תרומה[תפ]. אבל אם אמר כל הפירות האלו תרומה, לא אמר כלום[תפא]. שנאמר (דברים יח ד) 'ראשית דגנך' ולמדו מכאן 'ראשית' ששייריה ניכרים[תפב].

זירוז בדברים שנטמאו

אהח 19/06/2018

הכשר המשקים לתרומה ונסכים

זיתים וענבים שנטמאו[תפג], בעודן טבל[תפד], סוחטם ועושה אותן תרומה. ואף אם נטמאו אחר שנעשו תרומה[תפה], וסחטן פחות פחות מכביצה[תפו], הרי המשקה היוצא מהן מותר בשתייה לכהנים[תפז], ואפילו לנסכים הוא ראוי, שהמשקה כאילו הוא מופקד בתוך האוכל[תפח]. ויש אומרים שאם סחטן אחר שנעשו תרומה, אפילו בדיעבד המשקים אסורים בשתיה, משום מעלה, הואיל וכבר נדחו[תפט]. ולא אמרו פחות פחות מכביצה אלא גזירה שמא יעשה יותר מכביצה ונמצא המשקה מתטמא בכביצה[תצ].

טמא שסחט

וכן טמא מת שסחט זיתים וענבים טהורים שהוכשרו, אם היו כביצה הרי המשקים היוצאים מהם טמאים, ובלבד שלא יגע במקום המשקה שהמשקה כמופקד באוכל וכאילו היא גוף אחר, היו אותן זיתים וענבים יתר מכביצה, הרי המשקים היוצאים מהם טמאים, שכיון שיצאת טיפה ראשונה נטמאת מכביצה וטימאה כל המשקים[תצא].

כיצד נוהג בתרומה שנטמאה

פת תרומה שנטמאת, משליכה לבין העצים עד שישרפנה[תצב], וכן שמן שנטמא נותנו בכלי מאוס עד שידליק כדי שלא יהיה תקלה לאחרים, שיבואו לאוכלו. וחטים שנטמאו, שולקן ומניחן בכלי מאוס כדי שלא יהיו ראויים לאכילה[תצג], ואח"כ יסיק בהן תנור וכירים[תצד]. ומשקים שאינם ראויים להדלקה שנטמאו, כגון היין, קוברים אותם[תצה]. ויש אומרים שדווקא אם שלקן ומאסן לפני שנטמאו מותר להשהותן, אבל לאחר שנטמאו, אין למאסן, שחיישינן לתקלה עד שישלקם[תצו].

השהיית תרומה שנטמאת בזמן הזה

בזמנינו, שאין שום תרומה נאכלת, לא חיישינן לתקלה ואין צריך להניחו בכלי מאוס, רק שייחד מקום בפני עצמו שלא יבא זר לאוכלן[תצז]. ויש מפקפקין בזה[תצח].

לד.

תרומה שזרעה

גידולי תרומה טמאה

הזורע תרומה טמאה[תצט], אף על פי שהגידולים טהורים[תק], הרי הן אסורים באכילה[תקא], אפילו לכהנים[תקב], הואיל והתרומה שנזרעה אסורה באכילה היתה, כבר נדחו[תקג].

גידולי גידולים

גידולי גידולין[תקד], חולין לכל דבר[תקה], בדבר שזרעו כלה[תקו]. ואפילו דבר שאין זרעו כלה אם רבו הגידולין על העיקר בגידולי הגידולין הרי הגידולין השניים מעלין את העיקר אף על פי שאין זרעו

(מרימות פי"ח הכ"ג). **[תקב] דרך אמונה** (פ"ק ריח), וכשרוצה להסיקם תחת תבשילו צריך להפריש מהן תרומות ומעשרות, והתרומה שיפריש מהן לא יוכל להסיקו, מפני שמן התורה היא טהורה וגם לא לאכלה דאסרוה חכמים. **[תקג] רמב"ם** (שם). דין זה מעלה דרבנן הוא, מפני שכבר נדחו מאכילה, לא מועילה זריעה להתירן באכילה. ודווקא כשזרען כשהן כבר תרומה, שאז נדחו, אבל זרען כשהן חולין מותרין, כמבואר ברמב"ם (שם הכ"ה). דרך אמונה (פ"ק ריח). **[תקד] היינו** שזרע את הגידולים של תרומה, ויצאו מהן גידולים שניים, הרי הגידולים השניים חולין, ולא גזרו עליהן שיהיו כתרומה. כן פירשו התוספות בסוגייתנו (ד"ה גידולי). ובדרך אמונה (פ"ק קמ) כתב שכן דעת רוב הראשונים. ובשם רש"י בסוגייתנו (ד"ה וכי תימא) פירש שכשזורע פרי מה שהפרי הזה נעבה ונעשה גדול זה גידולים, אבל מה שנוסף עליו עוד פירות כמותו זה נקרא גידולי גידולין. **[תקה] באכילת** עראי, אבל באכילת קבע אסורין עד שיעשרם שהרי הם טבל. דרך אמונה (פ"ק קנט). **[תקו] דרך אמונה** (שם) על פי המבואר בסוגייתנו, וכתב שבדין זה ודאי שאף הרמב"ם מודה ואפילו מאה פעמים הגידולים אסורים.

פניני הלכה

על פי זה דן במנחת שלמה (סוי"ת, מ"ח סי' לח) במי שקנה פירות מגוי, והם בחזקת שנטמאו קודם שנמרחו ברשות ישראל, כגון שקנה ענבים לעשותם יין, שבשעת קביעותם למעשר הרי הם כבר טמאים, ואם כן אין תרומתו תרומה. ועל פי זה דן להקל למעשה לפטרם מתרומות ומעשרות אם מצטרפים עוד צדדים לפטור, כגון שקנה את הפירות בשביעית, שיש לצרף דעת הפוסקים הסוברים שהפירות פטורים מתרומות ומעשרות כיון שחלה עליהם קדושת שביעית, ודעת הפוסקים הסוברים שמירוח ישראל אינו מחייב בתרומות ומעשרות בשביעית, ובצירוף צדדים אלו יהיה פטור מהפרשת תרומות ומעשרות.

ועוד דן המנחת שלמה (סוי"ת, מ"ג סי' קמח) במשא ומתן של הלכה עם הגאון ר' גרשון לפידות, בדבר היין שביקבים, שמבואר ברמב"ם (טומאת אוכלין פי"ח ה"ח) שהבוצר לדרוך בגת הוכשרו הענבים מיד לקבלת טומאה ואע"פ שלא נפלו משקים על הבציר כלל, ואם נגעה בו טומאה נטמא, והרי בזמן הזה כולנו טמאי מתים, ואם כן מיד נטמאים הענבים ואין להם שעת הכושר, ולפי האמור נמצא שהם פטורים מתרומות ומעשרות לדעת הרבה פוסקים. ואם ננקוט כדעת הסוברים שהוא פטור לגמרי, א"כ היה ראוי שלא לתת תרומה גדולה ותרומת מעשר ולהפסיד לחינם הרבה יין. ואם ננקוט שטבל הוא, היה ראוי לתרום על יין זה מיין אחר שנעשה מענבים שבצרם מתחילה למכירה או לאכילה, ולא הוכשרו מיד לקבלת טומאה והיתה להם שעת הכושר, לפי שרק באופן זה תרומתו תרומה, ולא במפריש מיניה וביה. ועיי"ש שהאריכו בזה.

לג:

חילול מעשר שני על סוכר

בסוגייתנו נחלקו רבי יוחנן ורב חסדא בגדרם של משקים המכונסים בתוך פירות, לדעת רבי יוחנן אינם בלועים בפרי ומחוברים אליו אלא מופקדים בתוכו, כמשקה הנתון בתוך כלי, ולכן לדעתו אינם חשובים אוכל אחד עם הפרי אלא אוכל בפני עצמו לכל דיני טומאה, ולדעת רב חסדא המשקים מובלעים בפרי וחשובים חלק ממנו. להלכה נפסק כרבי יוחנן שדין המשקים כמופקדים בתוך הפרי, ועל פי זה דנו הפוסקים לענין פדיון מעשר שני על סוכר וכמו שיבואר.

בספר ארץ ישראל (טוקצינסקי, פ"ה ס"ג בהערה) ובספרו עיר הקודש והמקדש (מ"ג פ"ו ס"ג בהערה) דן בדבר חילול מעשר שני על פירות ואופן כילויו, וכתב שהיו מגדולי ירושלים שהורו להקל לחלל מעשר שני גם על חתיכת סוכר או כמה חתיכות בשווי פרוטה, שגם סוכר הוא פרי, ולהמיס את הסוכר במים ולשפכם. אך יש מערערים על חילול סוכר, משום שכבר נתבשל והוכשר במים ונטמא, ולדעתם אין לחלל מעשר שני על פרי טמא, והם מערערים בכלל על חילול פרי ממה נפשך, אם הפרי טהור הרי אסור לאבדו וצריכים להיזהר שלא יביא לידי תקלה, ואם הפרי טמא אין רשאים לחלל מעשר שני על פרי טמא. ואפילו אם הפירות נטמאו מכבר, כשהוכשרו לקבל טומאה כשהיו עדיין בטבלם, גם כן אין לחלל מעשר שני על פרי טמא, כיון שגם מעשר שני טמא יש לו כל חיובי הפדיה. ומסיק שלמעשה נהגו להקל לחלל גם על פרי שהוכשר ונטמא, וכמובא בספר ארץ חיים (יו"ד סי' שלג סקל"ג) שבשו"ת רבינו בצלאל אשכנזי (סי' ג) בקונטרס החכם רבי יוסף אשכנזי [המכונה 'התנא' מצפת] הובא שמנהג צפת לחלל פירות מעשר שני על מעט קמח, ומפריחים אותו באויר, ולא היה המנהג נכון בעיני. ובטל אורות על המרדכי (ג'ויית, מלק המצוות יו"ד סי' ח) הובא שנוהגים בצפת לחלל פירות מעשר שני על לחם שוה פרוטה, והאריך בזה.

ולענין החשש שבו דן לאסור חילול מעשר שני על סוכר לפי שהוא אוכל המוכשר לקבל טומאה, כתב במנחת שלמה (תניינא סי' קיג) בשם הגר"ד בהר"ן, שמטעם זה הורו לחלל על סוכר ולא על לחם, אף שקל יותר לפררו ולזרותו לרוח, משום שחשש שלא לחלל על פרי שהוכשר לקבל טומאה ונטמא, אבל סוכר לא נגע במים ולא הוכשר לקבל טומאה, שהרי אם היה נוגע במים היה נמס.

וכתב המנחת שלמה, שאף על פי שהסלק או הקנה שמהם עושים את הסוכר בודאי הודחו תחילה והוכשרו לקבל טומאה, מכל מקום המשקים היוצאים שמהם עושים את הסוכר צריכים הכשר מחדש לקבלת טומאה, אף אם הם באים מפרי שהוא כבר טמא, כיון שההלכה כרבי יוחנן בסוגייתנו שהמשקין שבפירות נידונים כמופקדים בתוך הפרי, ואם כן לא הוכשרו לקבל טומאה בהכשרת הפרי. ואף על פי שלאחר שכבר נעשה סוכר ודאי חשוב אוכל ומקבל טומאה, הרי אז הרי בודאי לא נגע במים ולא הוכשר לקבל טומאה [ולענין מה שכתב בספר ארץ ישראל שאסור לאבד את המעשר שני הטהור, כתב במנחת שלמה שאכן כל אלה שנהגו כך לא המיסו כלל אח"כ את הסוכר במים, שלא לטמא מעשר שני בידים].

ומסיק שהסוכר הנעשה בזמננו מן הסלק ודאי טמא כי הוא ממש גוף הסלק, ואף לרבי יוחנן אינו כמופקד בתוך הפרי ואינו חשוב כלל מי פירות, ולכן כל מי שנזהר מלחלל על אוכלין טמאים כמו לחם וכדומה, יזהר גם שלא לחלל מעשר שני על סוכר.

לד.

הסיחה דעתה מספירת שבעה נקיים

בגמרא נתבאר שהיסח הדעת פוסל בתרומה וקדשים, שאם הסיח דעתו משמירתם נפסלו, ומובא בגמרא שיש סוברים שאין פסול היסח הדעת מחמת חשש שמא נטמאו בשעה שהסיח דעתו, אלא פסול הגוף הוא, שמחמת מעלת קדשים ותרומה גזרה התורה שאם יסיח דעתו מהם יפסלו. כעין פסול היסח הדעת שבתרומה וקדשים דנו האחרונים לענין פסול היסח הדעת בספירת שבעה נקיים, ואף בו דנו האחרונים שאפשר שאינו חשש טומאה אלא פסול הגוף, ומתוך כך העלו חילוקים להלכה, וכמו שיבואר.

דנו האחרונים בדין מי שהסיחה דעתה מספירת שבעה נקיים, אם סתרה מניינה. דעת המעיל צדקה (סוי"ת, סי' סג, הובא בשדי חמד סי' קנו ס"ק יח ובפתחי תשובה שם סק"ג) שאם הסיחה את דעתה סתרה את הספירה וצריכה לשוב ולספור שבעה נקיים. וכתב שני טעמים לכך, האחד משום שספירה שהיה בה היסח הדעת אינה ספירה, ועוד שיש לחשוש שמא נטמאה, לפי שאם יודעת שהימים הם לשם שבעה נקיים הרי היא נותנת דעתה אם מרגישה, ואם לא הרגישה אע"פ שאינה בודקת סומכים שלא ראתה, אבל כשהסיחה דעתה אינה שמה לב

כלה ויהיה הכל מותר לזרים[תקז]. ויש אומרים שאפילו אם רבו הגידולים אסורים[תקח]. וכן[תקט] תרומת חוצה לארץ[תקי] והמדומע[תקיא] ותוספת תרומה[תקיב], וזרעוני גינה שאינם נאכלים[תקיג] כגון זרע לפת וצנון, אף על פי שאותו לפת וצנון תרומה, גידוליהן מותרין[תקיד], והרי הן חולין לכל דבר, וכן הזורע פשתן של תרומה[תקטו], הגידולין[תקטז] מותרין לזרים[תקיז]. ויש אומרים שזרעוני גינה שאין נאכלין וזרע פשתן גידוליהם אסורים[תקיח].

גידולים שניים

חתך את העלים שצמחו[תקיט], ויצאו

[תקז] כלומר, אפילו בדבר שאין זרעו כלה שהגידולים אסורים, מכל מקום אם רבו הגידולים השניים על העיקר הם מותרים. דרך אמונה (סק"ל). ואפילו לא רבו במאה ואחד, הגידולים מבטלים את העיקר. ודווקא שרבו הגידולין השלישים נגד כל הגידולים השניים ולא מספיק אם רבו רק כנגד התרומה עצמה שנזרע בראשונה, שהרי גם הגידולים הראשונים אסורים, וצריך רוב לבטלם. דרך אמונה (סק"ל). [תקח] **ראב"ד** (סס). כן מבואר בדרך אמונה (סק"ל). [תקט] **אף** על פי שכתב הרמב"ם לשון 'וכן', אין זה דומה לגמרי לרישא, שברישא לא התיר אלא גידולי גידולין, אבל בתרומת חו"ל ושאר הדברים שציין הרמב"ם גם הגידולין הראשונים מותרין. דרך אמונה (סק"ל). [תקי] **לפי** שאינה מצויה כל כך, לא גזרו על גידוליהן. דרך אמונה (סק"ל). ודווקא בדבר שזרעו כלה אבל דבר שאין זרעו כלה אסור גם בתרומת חו"ל. דרך אמונה (סק"ל). [תקיא] **שנתערב** תרומה בחולין בפחות ממאה שכולן נאסרו, מכל מקום אין אוסרים גידוליהם. ודווקא שרובו חולין אבל מחצה על מחצה אסור. ודווקא בדבר שזרעו כלה, אבל בדבר שאין זרעו כלה, אפילו מאה של חולין ואחד של תרומה לא ילקט, שאין מחובר לקרקע בטל במאה, ואם ליקט בשוגג יעלה באחד ומאה. וכן הדין בכל ספק תרומה, שזרע אפילו בדבר שאין זרעו כלה לא נאסרו הגידולים. דרך

עלים שניים וחתכם, האוכל שיצא אחר כך, מותר באכילה[תקיב]. ויש אומרים שהוא מותר רק לכהנים, שעל ידי שנזרע אין בו משום טומאה, אבל לזרים ולטבול יום אסור, מפני שהוא גידולי תרומה[תקכא].

תרומה טהורה

גידולי תרומה[תקכב] הרי הם כחולין לכל דבר[תקכג], אלא שאסורים לזרים, וגזרו חכמים עליהן שיהיו אסורים לזרים כתרומה[תקכד], משום תרומה טמאה שביד הכהן, שלא ישהנה אצלו כדי שיזרענה ותצא לחולין, ונמצא בא בה לידי תקלה[תקכה]. וכיון שמדאורייתא חולין הם,

אמונה (ס"ק ח). [תקיב] **דהיינו** שתרם פחות מאחד ששים, שהדין הוא שצריך להוסיף מדרבנן עד השיעור כמבואר ברמב"ם (סס פ"ג ה"ו), אותה התוספת אם זרעוה, לא גזרו על גידוליה בדבר שזרעו כלה כיון שאינה מצויה. והוא הדין תשלומי תרומה לא גזרו על גידוליהן. דרך אמונה (ס"ק רמ). [תקיג] **אף** על פי שנאכלים על ידי הדחק. דרך אמונה (ס"ק רט). [תקיד] **מכיון** שאין עומדין לאכילה לא גזרו עליהן ואין עליהן קדושת תרומה כלל ומותר לאכלן לזרים ולזרעם. וכל אלו דווקא בזרעו כלה מותרין, אבל באין זרעו כלה אסורין עד פעם רביעי. דרך אמונה (ס"ק ריח). [תקטו] **דהיינו** שעשה את הזרע תרומה שזרע של פשתן, כיון שקצת אנשים אוכלין אותו חייב בתרומה. דרך אמונה (ס"ק ריג). [תקטז] **היינו** הפשתן עצמו, דהיינו הקיסמים לא גזרו עליהם ואין בהם שום קדושת תרומה. דרך אמונת (ס"ק ריד). [תקיז] **רמב"ם** (סס). [תקיח] **ראב"ד** (סס), וביאר טעמו מפני שהם דברים שכיחים. [תקיט] **ואף** על גב שלא חתך את גוף האוכל, רק את העלין שצמחו. דרך אמונה (ס"ק ריט). [תקכ] **רמב"ם** (סס הכ"ד). דהיינו העלין השלישים שיצאו, מותרין באכילה, דכולי האי לא גזרו, ולכן אם הוא דבר שזרעו כלה מותר גם לזרים, שזהו כגידולי גידולין שמותר לזרים. אבל אם הוא דבר שאין זרעו כלה, מותר לכהנים אבל אסור לזרים, אלא אם כן רבו

הגידולין על העיקר. דרך אמונה (ס"ק רכ). [תקכא] **השגת** הראב"ד (סס, נדחק על גגין הרמב"ם בהלכה הקודמת).

מותר לאכול הגידולים בידים טמאות[תקכו], ומותרים לטבול יום כחולין[תקכז]. ויש אומרים שלטבול יום אסור לאכול את הגידולים, ורק אם נגע בהם לא פסלם[תקכח]. שאם הוא דבר שאין זרעו כלה, הכל אסור[תקכט].

זרע טבל

הזורע את הטבל לאחר מירוח[תקל], בין דבר שזרעו כלה בין דבר שאין זרעו כלה[תקלא], אם אפשר ללקטו[תקלב], קונסים אותו ומלקטו. ואם צמח, אין מחייבים אותו לעקור, והגידולים חולין[תקלג]. ואם היה דבר שאין זרעו כלה אפילו גידולי

[תקכב] **דהיינו** שזרע תרומה ויצאו ממנה גידולין הרבה, ואין חילוק אם הישראל זרע או שהכהן זרע, ואפילו הוסיף יותר ממאה פעמים כנגד הראשון אסורין לזרים. דרך אמונה (ס"ק קפט). [תקכג] **וכל** זה דווקא בדבר שזרעו כלה, כמו חטים ושעורים אבל בדבר שאין זרעו כלה כמו בצלים ושומים, שהזרע אין נרקב אלא גדילה והולכת, הרי התרומה קיימת ודינה כתרומה ממש. דרך אמונה (ס"ק קפ). [תקכד] **וצריך** ליתן הכל לכהן ואינו נוטל ממנו דמים. ודין זה הוא אפילו אם נזרעו שלא בכוונה, כגון שנפלו ממנו ונזרעו. דרך אמונה (ס"ק קפג). [תקכה] **שעד** זמן הזרע ישכחו שהיא תרומה טמאה ויבואו לאוכלה. דרך אמונה (ס"ק קפד). [תקכו] **שידים** אינן אלא שניות לטומאה, וכן טבול יום, ואין מטמאות חולין אלא תרומה, אבל ראשון לטומאה ודאי פוסל בה, ואסור לאוכלן בטומאה. דרך אמונה (ס"ק קפו). [תקכז] **רמב"ם** (פרומוס פי"ח הכ"ה). [תקכח] **ראב"ד** (סס הכ"ג) וכפירוש האור שמח (הכ"ד), ובישועות מלכו (הכ"ג) ביאר שהראב"ד אסר רק בדבר שאין זרעו כלה. דרך אמונה (ס"ק קפז) וציון ההלכה (ס"ק שנו). [תקכט] **השגת** הראב"ד (סס). ולמד הדין ממה שאמרו כן בטבל (מלקמן), וכל שכן בתרומה שחמורה יותר. [תקל] **הוספת** הדרך אמונה (ס"ק נד). והוסיף שם שיש

גידולים אסורים באכילת עראי[תקלד], עד שלש גרנות[תקלה], והרביעי מותר. ומפני מה הגידולים אסורים, מפני תרומת מעשר ותרומה גדולה שבה[תקלו].

ספק נותר

בשר הנמצא בעזרה, איברים סתם הם עולות, וחתיכות סתמן חטאות. והנמצא בירושלים סתמו שלמים. וכולם תעובר צורתם ויצאו לבית השריפה, שמא נותר הוא. אם כן לענין מה חילקו אם חזקתו עולה או חטאת או שלמים, למי שעבר ואכל אם יש לחוש שמעל, שבעולות אם אכל מעל, אבל שלמים מותרים לזרים[תקלז].

אומרים שמדובר כאן שגם ראה פני הבית. [תקלא] **שאת** שניהם אסור לזרוע, כמבואר ברמב"ם (סס ה"ג). דרך אמונה (ס"ק נה). [תקלב] **שעדיין** לא נרקב באדמה, ולא יפסיד אם יעקרנו, אבל אם אי אפשר ללקטו אינו חייב לחרוש ולאבדו. דרך אמונה (ס"ק נו). [תקלג] **ומותר** לאכלן עראי בדבר שזרעו כלה, שלא גזרו על גידולי טבל בדבר שזרעו כלה כמו שגזרו על גידולי תרומה, שבגידולי תרומה הטעם שגזרו הוא משום תרומה טמאה ביד כהן שישהה אותן לזורען כדי להפקיע טומאתן ועלולים לבוא לידי תקלה, אבל בגידולי טבל שמותרים באכילה גם בטומאה, לא שייך גזירה זו. דרך אמונה (ס"ק נח). [תקלד] **הוספת** הדרך אמונה (ס"ק סס). [תקלה] **כלומר** עד שיזרע ג' פעמים, את הגידולין וגידוליהן וגידולי גידוליהן. דרך אמונה (ס"ק סנ). [תקלו] **רמב"ם** (מעשר פ"ו ה"י). כלומר, חכמים גזרו אטו תרומה ותרומת מעשר, שהרי גם בטבל יש בו תרומה ותרומת מעשר, ומכל מקום לא גזרו אלא בדבר שאין זרעו כלה. דרך אמונה (ס"ק סנ). והוסיף האור שמח, שלפי זה בטבל הטבול רק למעשר שני או למעשר עני הגידולים חולין, גם באין זרעו כלה. וציין בדרך אמונה שיש אומרים שהטעם הוא משום שהוי דבר שיש לו מתירין ולא בטל, ולפי זה אין חילוק, ובכל הטבלים דינם כן. [תקלז] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ד), על פי הראב"ד (סס).

פניני הלכה

אם הרגישה, וחוששים שהרגישה ולא הבחינה בדבר. וכתב בשבט הלוי (שו"ת, ח"ג סי' קכג) שצריך להחמיר כדעתו, אם לא במקום צורך גדול.

אך דעת הבית דוד (טעמים, שו"ת, סי' ג) והמהרש"ם (שו"ת, ח"ג סי' קיד), שאין היסח הדעת סותר את הספירה, וממשיכה לספור כדרכה. וכן העיד בחשב האפוד (שו"ת, ח"ו סי' קנ אות ג), שהורה הרב מטעפליק בירושלים להקל בזה.

ובאמרי יושר (שו"ת, ח"ג סי' נ) כתב שנראה שאף לדעת המעיל צדקה, אם הסיחה דעתה מהספירה ולא היתה סבורה שהיא טמאה, אינה מבטלת את הימים שכבר ספרה, אלא סותרת רק את הימים שמהם הסיחה את דעתה, כגון שאם ספרה שלשה ימים והסיחה את דעתה ביום הרביעי, היום הרביעי אינו עולה לה לחשבון הנקיים, וממחרתו סופרת את היום הרביעי, ונמצא שהפסידה רק את היום שבו הסיחה את דעתה. ומה שכתב המעיל צדקה שסותרת הכל, הוא רק כשהיתה סבורה שהיא טמאה. וטעם הדבר, לפי שבדברי המעיל צדקה מבוארים שני טעמים לכך שסותרת את ספירתה, וכמו שנתבאר, ויש חילוק ביניהם, שהטעם הראשון שספירה שהיה בה היסח הדעת אינה ספירה שייך בכל היסח הדעת, גם כשידעה שהיא טהורה, אבל הטעם השני שחוששים שמא נטמאה ולא הרגישה אינו שייך אלא כשחוששת שהיא טמאה. אמנם מאידך גיסא לפי הטעם השני באמת סותרת את כל ספירתה כיון שחוששים שמא נטמאה ואם נטמאה בטלה כל ספירתה, אבל לפי הטעם הראשון אינה מבטלת כל ספירתה, כיון שדין היסח דעת זה הוא כהיסח הדעת שבסוגייתנו, שאינו מחמת חשש טומאה אלא פסול הגוף, והיינו שפסלה התורה ספירת יום זה שבו הסיחה דעתה, אך לא נפסלים אלא ימי היסח הדעת ולא הימים שקדמו להם. ואם כן נמצא שאם לא היתה סבורה שהיא טמאה, שאז אין שייך הטעם השני אלא הטעם הראשון, לא נסתרה כל ספירתה אלא צריכה למנות רק כנגד הימים שבהם הסיחה דעתה.

אכן בשבט הלוי (סס) מסיק, שלמד מהנסיון שהנשים האומרות שהם נתייאשו מענין נקיים והסיחו דעתם, ונתברר שרק מלבדוק הסיחו דעתם אבל הלבנים לא הפשיטו מעליהם, והן בודקות הלבנים אם לא נמצאו עליהם כתמי דם, ובאופן זה ודאי לא נקרא היסח הדעת.

קלקול צורת המאכלים בלילה

בברייתא שבסוגייתנו מבואר שבתוך רצפת העזרה היה בנוי לול קטן בין הכבש למזבח בצד מערבו של הכבש, ושם היו הכהנים זורקים את חטאות העוף שנפסלו, ותעובר צורתם ואחר כך יוצאים להישרף במקום המיוחד לשריפת קדשים שנשרפו. בביאור 'תעובר צורתם' כתב רש"י (ד"ה ותעופר) שזהו פסול לינה, שעיבור צורת מראית בשר בלינת לילה אחד הוא, וכיון שלן בלילה הרי הוא נותר, וטעון שריפה ונשרף. וכן פירש הרמב"ם בפירוש המשניות לזבחים (פ"ח מ"ד) שמניח את הקדשים עד שיפסלו. אך בפירושו למשנה להלן (פ"ז מ"ט) פירש תעובר צורתו, שישאר עד שיתעפש ויתקלקל.

וברש"י להלן (עג: ד"ה תעופר) כתב, 'ימתינו לו עד שתעובר ממנו צורת בשר וכו' ועיבור צורה הוא פסול לינה'. וכתב במקדש דוד (קדשים סי' י אות ד), שלפי פירוש רש"י פירוש 'תעובר צורתו' הוא שתעבור ממנו צורת מראית בשר והכוונה שיפסל בלינה כדבריו בסוגייתנו, שדעת רש"י ששינוי הצורה ופסול לינה דבר אחד הוא, וזה על פי מה שכתב רש"י בשבועות (יג. ד"ה הוסיפו) שהטעם לפסול לינה ונותר הוא משום שצורת הבשר נפסדת אחר לינת לילה, ונמצא שפסול לינה ועיבור צורת הבשר ענין אחד הם.

והנה בגמרא (ע"ז עו.) מבואר שמן התורה אין אסור מאכל שנבלע בכלי אלא בקדירה בת יומה, אבל אחר כך נפגם הטעם הבלוע בכלי, ונותן טעם לפגם אינו אסור מן התורה אלא מדבריהם. ודנו הראשונים בשיעור 'בת יומה', ורבינו תם (ספר הישר חקונות סי' יב, תוס' ע"ז סס ד"ה בת יומא) כתב בשם כל רבותינו, שלינת הלילה פוגמת התבשיל הנבלע בקדירה, ואין צריך כ"ד שעות מעת הבישול, אלא גם אם בישל בקדירה ביום ראשון בערב דבר איסור, וחזר ובישל בה ביום שני לבוקר, הרי זה נותן רק טעם לפגם. וכתב ר"ת שנראה בביאור הדברים, שלא היה הדרך לבשל בלילה בימים הקדמונים, כמו שאמרו בגמרא (נדרים נ:) שבערבית היה זמן שכיבה, וזהו שאסרה להם התורה באותם שבישלו בשחרית גוים איסור, אל יבשלו בהם ישראל היתר בערבית, אבל באותם שבישלו איסור ערבית אתמול, לא אסרה תורה לבשל בשחרית היתר היום שהוא יום אחר ואינו 'בת יומה'. וכתב שאף על פי שאין ראיה לדבר, יש זכר לדבר מסוגייתנו, שלינת לילה קרויה עיבור צורה, כמו שאמרו 'תעובר צורתו ויצאו לבית השרפה', והדברים קל וחומר, שאם האוכל עצמו תעובר צורתו בלילה, כל שכן איסור המובלע בדופני הקדרה.

ובביאור דבריו כתב באור החמה (נמוס' ע"ז סס), שענין הפגם אינו נמדד רק במה שנתקלקל טעם המאכל, אלא במה שנמאס לבני אדם לאכול מאכל שקיבל טעם מאתמול, וזהו שכתב רבינו תם שכיון שלא היו רגילים לבשל בלילה היה הדבר גורם לראות מה שנתבשל מאתמול כדבר הנמאס. וזהו שהביא רבינו תם ראיה מסוגייתנו, שאם אוכל שהוא בעין נקרא עליו שם של עיבור צורה אחרי שעבר עליו הלילה, והיינו שנחשב כפנים חדשות ואין נחשב כאותו בשר של אתמול, אף על פי שהבשר עצמו ניכר שהוא אותו הבשר, כל שכן לענין מה שבלוע בכלי שאינו נראה בכלל, שפשוט ששייך בו שם של פנים חדשות. ואף על פי שאינו שוה לגמרי, שהרי פשוט שעיבור צורה אינו נחשב טעם לפגם, שהרי אין חתיכת נבילה שהיא בשר בעין ניתרת מן התורה על ידי עיבור צורה מטעם שאינה ראויה לגר, מכל מקום הביא רבינו תם ראיה, שאדרבה אם דבר שאינו נפגם בטעמו נקרא פנים חדשות אחרי שעבר עליו הלילה, כל שכן שהבלוע שנפגם טעמו יקבל שם פנים חדשות, ויהיה מאוס כאוכל של אתמול.

אכילת בשר ישן בערב תשעה באב

להלכה נפסק בשו"ע (יו"ד סי' צג ס"ה, סי' קג ס"ה, סי' קנב ס"ג) כדעת ר"י החולק על רבינו תם, וסובר שהטעם הבלוע נפגם רק אחרי מעת לעת ולא מיד אחרי לינת לילה. ומכל מקום במקום שמצטרף עוד ספק להקל, מצרף הרמ"א (סס סי' קג ס"ז, ביאור הגר"ז סוס כד) להקל למעשה. וברב פעלים (שו"ת, יו"ד ח"ג סי' יד) נשאל בדבר שתי כפות של בשר, אחת בת יומה ואחת שאינה בת יומה, שהיו דומות זו לזו, ולקחו אחת מהן והגיסו בה חלב רותח על האש, ואין שישים בחלב כנגד הכף, ואין יודעים אם לקחו את הכף שהיא בת יומה או שלקחו את שאינה בת יומה. וכתב שכאן הוא ספק ספיקא, ספק אחד אם לקחו כף שאינה בת יומה, ואף אם תימצי לומר שלקחו כף שהיא בת יומה שמא ההלכה כר"ת, שלינת לילה אחת בלבד פוגמת, וכאן כבר עבר הלילה. והביא שבחכמת אדם (כלל נה ס"ה) צירף בזה ספק ספיקא להקל במקום הפסד מרובה, והביא כן בשם המנחת יעקב (כלל נט סק"ט). אך למעשה לא הקיל בזה ברב פעלים, כיון שכתב שמנהג עירו הוא שאין מחשיבים את סברת ר"ת כספק לצרפה לספק ספיקא, ואין לעשות שיטתו סניף למקום שיש הפסד מרובה, משום שברור לנו שסברת השו"ע להצריך כ"ד שעות, אפילו בהפסד מרובה. ורק אם יש סניף אחר להתיר כתב שנסמוך על ס"ס זה, וסיים שאפשר שאם יש שעת הדחק שהוא ערב שבת, והשואל עני, יש לסמוך לעשות זה לסניף, ולהתיר בספק ספיקא זה.

חלון המזבח

חלון היה במערבו של כבש אמה על אמה, ורבובה היתה נקראת. שבה נותנים פסולי חטאת העוף עד שתעבור צורתם, ויוציאם לבית השריפה[תקלח].

לד:

קרבן שנטמא או נפסל בפסח

קרבן פסח שיצא מירושלים, או שנטמא בארבעה עשר, ישרף מיד. נטמאו הבעלים או מתו או משכו את ידיהם, אפילו נטמאו או מתו קודם זריקת הדם, מניחים אותו עד שתעובר צורתו ואחר כך ישרף. זה הכלל כל שפסולו בגופו, ישרף מיד. ואם פסולו בדם או בבעלים, תעובר צורתו ואחר כך ישרף[תקלט].

[תקלח] **רמב"ם** (גיד הנחילה פ"ג ה"ד). [תקלט] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ד ה"ג). שאר פרטי דין קרבן פסח שיצא או נטמא, יבואו להלן (פג.-:). [תקמ] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פ"ג הל"ח). והראב"ד (שם) פירש דברי הרמב"ם שהיוצא מן העזרה פוסל רק קדשי קדשים, ומה שכלל איצר החיצון כל הקדשים, מפני שאף קדשים קלים נפסלים כשיצאו חוץ למחיצתם. [תקמא] **רמב"ם** (מיסורי מזבח פ"ו ה"ו). [תקמב] **רמב"ם** (שם ה"ח). [תקמג] **רמב"ם** (מעשר שני פ"ג ה"ד). דבר זה נלמד ביבמות (עד:) מהפסוק (ויקרא כב ו) 'ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים' שמשמע שמיד שרחץ מותר לו לאכול. דרך אמונה (פ"ק כט). ומותר לו לאכול אף על גב שהוא מחוסר כפרה. דרך אמונה (פק"ל). [תקמד] **רמב"ם** (שם). [תקמה] **דרך אמונה** (פ"ק יז). [תקמו] **כלומר**, אפילו שהם טבלו מטומאתן ביום, מכל מקום אסורים לאכול תרומה עד הערב שמש, דהיינו עד הלילה, אבל אין צריכים להמתין עד שיביאו כפרתם אם הם מחוסרי כפרה. דרך אמונה (פ"ק טז). ואפילו איחרו הרבה זמן ולא טבלו, לכשיטבלו צריכים להמתין באותו יום עד הערב שמש. דרך אמונה (פ"ק יח). [תקמז] **הרמב"ם** (שגגות פ"ה ה"ד) כתב, 'משתשקע החמה עד שיראו שלשה כוכבים בינונים, הוא הזמן הנקרא בין השמשות בכל מקום, והוא ספק מן היום ספק מן הלילה, ודנין בו להחמיר בכל מקום, וכוכבים אלו לא גדולים הנראים ביום ולא קטנים שאין נראין אלא בלילה, אלא בינונים, ומשיראו שלשה כוכבים אלו הבינונים הרי זה לילה ודאי', עכ"ל. וגם כאן כוונתו מספק, שלכתחילה לא יאכלו תרומה עד צאת הכוכבים, אבל אם אכלו אחר השקיעה אין לוקים שהרי זה ספק לילה, ולטבול צריכים לפני השקיעה כי אחר השקיעה הוא ספק לילה ויצטרכו להמתין עד מחר בצאת הכוכבים. דרך אמונה (פק"כ). [תקמח] **והוא** צאת הכוכבים. דרך אמונה (פ"ק כג). [תקמט] **רמב"ם** (מרומות פ"ו ה"ג). ושיעור זה הוא בערך רבע שעה. משנ"ב (סי' רסג ס"ק כג), ולדעת הגר"א (שו"ת סי' תנט סוף ס) **הוא** מעט יותר. שער הציון (שם סק"כ). ושעות אלו הם זמניות דהיינו שרק ביום בינוני הוא רבע שעה, אבל ביום ארוך מוסיפים לפי חשבון היום וביום קצר פוחתין. דרך אמונה (פ"ק כג). וכל זה שהשקיעה נקראת מיד כשחמה מתכסה מעינינו, הוא דעת הרמב"ם וכן הוא דעת עוד פוסקים כמבואר במשנ"ב (שם), אבל דעת ר"ת שזמן בין השמשות מתחיל לערך רבע שעה לפני צאת הכוכבים, ולשיטתו מחשבים זמן זה ע"ב דקות זמניות אחר שנשקע השמש מעינינו, והכל מבואר בשו"ע (שו"ת סי' רסג ס"ק ב) ובמפרשים שם. דרך אמונה (פ"ק כח). [תקנ] **רמב"ם** (מיסורי מזבח פ"ו ה"ח). [תקנא] **שו"ע** (שו"ת סי' מנג ס"ק ב). [תקנב] **משנ"ב** (שם סק"כ). [תקנג] **שו"ע** (שם), וכעי"ז ברמב"ם (ממץ ומצה פ"ו ה"ד). [תקנד] **רמ"א** (שם). משום שמין זה חביב לאדם ביותר ויש בזה משום הידור מצוה. ואם אין לו חטים יקח למצות מאחד מהד' מינים החשוב לו ביותר כדי שיאכל לתיאבון. משנ"ב (שם סק"ג). [תקנה] **בימינו** יש מין הנקרא 'כוסמת' - בלשון לע"ז 'טטרקי' או 'גריקע' והוא מין קטניות ואינו מין 'כוסמין' הנזכר במשנה, ולכן אין יוצאים בו ידי חובה בפסח. משנ"ב (שם סק"ד). [תקנו] **רמב"ם** (ממץ ומצה פ"ה ה"ח), **וכעי"ז בשו"ע** (שו"ת סי' מנג ס"ק ח).

בשאר קרבנות

נפסל הבשר קודם זריקה, או שיצא חוץ לעזרה, לא יזרוק הדם. ואם זרק הורצה[תקמ].

מי החג שנטמאו

מי החג שנטמאו, והשיקם וטהרם. אם טיהרם ואחר כך הקדישם הרי אלו מתנסכים. ואם הקדישם ואח"כ נטמאו, אינם מתנסכים, הואיל ונדחו ידחו[תקמא].

אין זריעה מטהרת קודש

מעלה יתירה עשו חכמים בקדשים, שזרעים שנטמאו, אפילו זרעם היוצא מהן פסול לנסכים, שאין זריעה מועלת בקדשים[תקמב].

ענבים שנטמאו

ראה לעיל (נג:).

לה.

טבילה למעשר

טמא שטבל, אוכל מעשר שני, אף על פי שלא העריב שמשו[תקמג].

הערב שמש לתרומה

אין הטמאים אוכלים בתרומה[תקמד], ואפילו תרומה דרבנן[תקמה], עד שיעריב שמשן[תקמו], ויצאו שלשה כוכבים בינוניים[תקמז], וזה העת הוא כשליש שעה אחר שקיעת החמה שנאמר (ויקרא כב ז) 'ובא השמש וטהר', עד שיטהר הרקיע מן האור[תקמח], 'ואחר יאכל מן הקדשים'[תקמט].

עצים ולבונה שנטמאו

מעלה יתירה עשו חכמים בקדשים, שהעצים והלבונה שנטמאו אף על פי שאינם אוכלים, הרי הם נטמאים כאוכל לענין הקרבנות. ונפסלו העצים והלבונה בטומאה זו למזבח, ואין מקריבים אותם[תקנ].

מיני דגן הכשרים לעשיית מצה

אלו דברים שיוצאים בהם ידי חובת מצה, חטים, שעורים, כוסמין, שבולת שועל ושיפון, אבל לא באורז[תקנא] ובדוחן[תקנב] ובשאר מיני קטניות[תקנג]. והמנהג לכתחילה לעשות את המצות מחטים[תקנד].

מינים האסורים משום חמץ

אין אסור משום חמץ בפסח אלא חמשת מיני דגן בלבד, והם שני מיני חטים שהן החטה והכוסמת[תקנה], ושלשת מיני השעורים שהן השעורה ושבולת שועל והשיפון[תקנו].

פניני הלכה

והנה בסנהדרין (ע.) אמרו, שמה שאסור מדין המשנה לאכול בשר בערב תשעה באב, לא נאמר אלא בבשר חי, אבל בשר מליח מותר לאכול, ושיעור בשר מליח הוא כל זמן שהוא כשלמים, דהיינו עד שיעברו עליו שני ימים ולילה אחד, אבל אחר שעברו עליו שני ימים ולילה אחד אינו מביא לידי שמחה, ולכן נפסל לאכילת שלמים שהיא אכילת שמחה, וגם בערב תשעה באב אין איסור לאכלו כיון שאינו מביא לידי שמחה. אבל לענין בן סורר ומורה שפטור אם אכל בשר מליח, שיעור מליח הוא כל שהוא מושך את האדם לאכול ממנו עוד, ואף בפחות משיעור זה כבר אינו מושך את האדם. ופירש רש"י (ד"ה וכל שהוא), שמשעבר על הבשר לילה אחד הרי הוא מפיג טעמו ואינו חשוב.

וכתב בחתם סופר (שו"ת, או"ח סי' קנה), שרש"י למד כן מדין עיבור צורה של בשר שהוא לילה אחד, שהטעם הוא משום שכשעובר על הבשר לילה אחד שוב אינו חשוב, וזהו הטעם שפסלה התורה בשר כל הקדשים [חוץ משלמים] בלינה, והביא כן מדברי רש"י הנזכרים בשבועות ובשאר מקומות. אבל מדברי התוספות והרמב"ם הוכיח החתם סופר, שמה שבשר קדשים נפסל בלינה אינו משום שהוא מפיג את טעמו, ומה שאין אוכלים שלמים אחר שעברו עליהם שני ימים ולילה אחד אינו משום ששוב אינם מביאים לידי שמחה, אלא גזירת הכתוב הוא בקרבנות שלא לאכלם אחר זמן זה. ועל פי זה צידד לענין אכילת בשר בערב תשעה באב, שגם ביום השלישי לשחיטת הבהמה עדיין הוא משמח ואסור לאכלו מדין המשנה, עיי"ש.

לד:

הלכה כבבלי נגד הירושלמי ומעלת התלמוד הבבלי

בגמרא הובא שרבין עלה מבבל לארץ ישראל ואמר לפני רבי ירמיה ביאור במשנה בשמו של רב ששת, אמר לו רבי ירמיה, אנשי בבל הטפשים, משום שיושבים בארץ חשוכה ואפלה אתם אומרים הלכות חשוכות. וכתב בבאר שבע (סנהדרין קט. ד"ה נגל ונוסיף) שרבי ירמיה הולך לשיטתו, שדרש (שם מ.) את הכתוב (תהלים קמג ג) 'במחשכים הושיבני כמתי עולם', זה גמרא של בבל.

והריטב"א (יומא נ. ד"ה ממטון) הביא תשובה בשם הרמב"ם שנדפסה בשלמות עפ"י כת"י באגרות הרמב"ם (מילת, עמ' תרנ) [ובו היא מיוחסת לרבי מימון אבי הרמב"ם], שנשאל לבאר דברי רבי ירמיה שאמר שתלמודה של בבל חשוך, משום שאין נהירים להם עיקר טעמי ההלכות כפי שהם נהירים לחכמי ארץ ישראל. וכתב שלא בכל הדורות של הבבלים היה כן, אלא רק בימי רבה ורב יוסף ואביי ורבא, שהיו בימיהם גזירות שמד (ב"מ פו. מולין מו.), והיה ליבם של החכמים טרוד מחמת השמדות, ולא היו יכולים לומר טעמים ברורים, ולכן אמר רבי ירמיה שתלמודה של בבל חשוך. אבל אחר כך נתגברה התורה בבבל, וכל שכן בימי רב אשי, וכבר אמרו (גיטין נט.) אמר רבא בריה דרבה אמר ר' הלל מימות משה ועד רבי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד, ואמר רב אחא בריה דרבא אף אנו נאמר מימות רבי ועד רב אשי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד. ובאותו הזמן נתגברה התורה למאד, וסיימו טעמיה, וסתמו התלמוד כמו בימי רבי שכתבו המשנה, ולא נשארו ספיקות, והכל היה ברור ונהיר לחכמי בבל בדורו של רב אשי.

על דרך זה כתב בשו"ת הרשב"ש (סי' רנח), שמטעם זה כשיש מחלוקת בין התלמוד הבבלי לירושלמי בדבר שאינו תלוי במנהג, נוהגים היום כדברי הבבלי אפילו בארץ ישראל, שהרי כל הישיבות בארץ ישראל אינם לומדים אלא התלמוד הבבלי, וכל הפוסקים הראשונים והאחרונים פסקו הלכותיהם על פיו, וחיבור הרמב"ם ז"ל על פיו הוא, וכל המערב וספרד והמזרח והצבי ובבל כלם נוהגים על פיו. וזה לפי שהתלמוד הבבלי נחתם אחר הירושלמי בכמו מאה שנה, שר' יוחנן חתם הירושלמי, ורבינא ורב אשי שהיו סוף האמוראים כדאיתא בפרק השוכר את הפועלים (ב"מ פו.) סתמו הבבלי, ויש ביניהם ובין ר' יוחנן כמו מאה שנה, ובאותם מאה שנה נגלו הרבה טעמים לחכמי בבל והרבו המשא והמתן בבבל.

מלבד מעלה זו של הבבלי של ריבוי המשא ומתן ובירור הטעמים שהיה בימי רב אשי, מבוארת עוד מעלה בתשובת הרשב"א המיוחסת לרמב"ן (סי' נו), שרבו השיבושים בנוסחאות שבירושלמי. והסיבה הגדולה לכך היא מיעוט השגחת הלומדים בו, ואין עומדים עליו רק אחד בדור. אכן בספר הגהות הירושלמי לבעל המנחת אלעזר (פסחים פ"י ה"ד) ביאר שדווקא משום גודל חכמתם של בני ארץ ישראל נכתב התלמוד הירושלמי בלשון סתומה, וז"ל, 'וכבר היה לי פתחון פה תחת אחד השיחים לפני האי סבא קדישא הגאון הנורא מהרש"א אלפנדרי זי"ע בתוככי ירושלים עיר הקודש תובב"א, ולענ"ד כי אנשי ירושלים היו מעולם חריפי השכל, ובפרט בזמן הבית וסמוך לו לאחריו כמבואר במדרש רבה איכה [בפתיחתא דחכימי], ולכן היו מדברים בלשון חכמה סתומה, ולכן נלאו המפרשים ונחלקו בפירוש הפשוט של דבריו, כי לא נוכל לדעת אם כונתו בניחותא או בדרך בתמיה, וזהו מטבע דעות עמוקי השכל, המדברים בלשון ערומים'.

לה.

הדחת קערות של מצה עשירה במים או ביין

בגמרא מבואר, שעיסה שנילושה ביין ושמן ודבש אין חייבים על חימוצה כרת, לפי שמי פירות אינם מחמיצים. ולמדו דין זה ממה שנאמר (דברים טז ג) 'לא תאכל עליו חמץ', והיינו שדברים שאדם יוצא בהם ידי חובתו במצה, חייבים על חימוצם כרת, ודברים שאינו יוצא בהם ידי חובת מצה פטורים על חימוצם, ועיסה כזו מכיון שהיא מצה עשירה אין יוצאים בה ידי חובת מצה, ואין חייבים על חימוצה כרת. והטעם שאין יוצאים ידי חובת מצה במצה עשירה, כתב רש"י (ד"ה מלמה), משום שנאמר בתורה (דברים טז ג) 'לחם עוני', וזה שיש בו יין וכדומה אינו לחם עוני. וכן נפסק בשולחן ערוך (או"ח סי' תסג ס"ח), שמי פירות אינם מחמיצים, לפיכך מותר לאכול בפסח מצה שנילושה במי פירות, אולם אינו יוצא בה ידי חובת אכילת מצה בלילה הראשון, מפני שהיא מצה עשירה, ונאמר 'לחם עוני' ולא מצה עשירה. וכתב במשנה ברורה (סק"ז), שאם היו מעט מים ביחד עם המי פירות, הרי זה מחמיץ.

וכתב בכנסת הגדולה (שו"ת, סי' סנ), שכשרוצים ללוש מצה עשירה בכדי שלא יבוא הבצק לידי חימוץ, נזהרים שלא יגיעו מים לבצק, לפיכך יש נזהרים בין לישה ללישה שלא לשטוף את הקערה במים אלא ביין, משום שאם ישטפוה במים יש לחשוש שמא תישאר טיפת מים, וכשיבוא ללוש את העיסה ביין נמצא שהמי פירות נילושו ביחד עם מים, ומחמיצים. אולם הביא שהמנהג בעיר קושטא שלא להקפיד על כך, ושוטפים הקערה של הלישה במים, ואין פוצה פה ומצפצף. והצדיק הכנסת הגדולה מנהג זה, משום שמאחר וגוררה ומנקרה יפה יפה, ומעביר עליה בגד לנקותה, ואחר כך שוטפה במים ומנגבה יפה, ומניחה בחמה או באויר לייבשה, בודאי שלא נשאר בה שום לחות. ואף אם נשאר בה לחות מועטת, אין חשש בזה, לפי שמה שאמרו שמי פירות עם מים מחמיצים, היינו כשהמים בעין, אך מים שאינם בעין כמו בזו העריבה שנתייבשה ורק לחה מחמת המים שנתנו בה קודם, אין לחשוש בה לחימוץ. ומכל מקום ירא שמים יזהר לנגבה יפה, ואם מדיחה ביין גם ברוך יהיה, שהרי ביין אין כל חשש, לפי שהוא מי פירות, ומי פירות אין מחמיצים.

ובברכי יוסף (או"ח סי' תנט סק"נ), הביא את דברי כנה"ג, וכתב שמנהג ארץ ישראל פשוט להדיחם ביין. ובספר שער המפקד (מנהגי ירושלים, הלכות פסח ושומר פ"ז) כתב בשם הברכי יוסף הנ"ל, שהמנהג לרחוץ ביין דווקא. והעיר בנהר פקוד (שם), שמלשון הברכי יוסף משמע שאין היין מעכב, אלא הוא רק הידור, ומדוע בשער המפקד כתב שהוא ביין דווקא, שמשמע מזה

אהח 19/06/2018

מיני קטניות

אבל הקטניות כגון אורז ודוחן ופולים ועדשים וכיוצא בהן אין בהן משום חמץ[תקנו]. ויש אוסרים[תקנח], **והמנהג** באשכנז[תקנט] להחמיר ואין לשנות[תקס]. מיהו פשוט שאין אוסרים בדיעבד אם נפלו תוך התבשיל[תקסא]. וכן מותר להדליק בשמנים הנעשים מהם, ולא צריך לדקדק שמא ינטף מהשמן על המאכל, כיון שאפילו ניטף אין לאסור את המאכל[תקסב]. וכן מותר להשהות מיני קטניות בבית[תקסג].

מי פירות אינם מחמיצים

ראה להלן (לו.).

לצאת ידי חובת מצה במצה עשירה

גם הנוהגים לאכול מצה שנילושה במי פירות בפסח, מכל מקום אין יוצאים בה ידי חובתם[תקסד], מפני שהיא מצה עשירה וצריכה המצה להיות לחם עוני[תקסה]. ויש מי שחילק בין מצה שלשה בשאר מי פירות שיוצא בה ידי חובתו בפסח[תקסו], לאופן שלש את המצה ביין או שמן או דבש או חלב, שאינו יוצא ידי חובתו[תקסז].

[תקנז] **רמב"ם** (סס), וכעי"ז בשו"ע (סס). [תקנח] **לא** מעיקר הדין הוא אלא חומרא שהחמירו עליהם. וטעם חומרא זו משום שלפעמים תבואה מעורב במיני קטניות ואי אפשר לברר יפה ואתי לידי חימוץ כשיאפם או יבשלם. ועוד, שכמה פעמים טוחנים האורז ושאר מיני קטניות לקמח וכמה פעמים אופים מהם לחם ולא יבחינו בין קמח זה לקמח של מיני דגן ובין פת לפת של מיני דגן, ואפילו לבשל אורז וקטניות שלימות גם כן אסרו משום לא פלוג, וכן יש חשש שימצא בהם גרעינין של מיני דגן. משנ"ב (סס סק"ו). [תקנט] **בני** ספרד נוהגים היתר באכילת קטניות כדעת השולחן ערוך, אמנם יש מבני ספרד שמחמירים שלא לאכול אורז. פר"ח, חיד"א (טוב עין סי' ט סוס ו), כף החיים (ס"ק ט-י). [תקס] **בשעת** הדחק שאין לאדם מה לאכול מותר לבשל כל המינים חוץ מחמשה מיני דגן, ומכל מקום גם באופן זה יקדים קטניות לאורז ודוחן ורעצקע, שהם דומים יותר לחמשה מינים. וכן לחולה אף שאין בו סכנה מותר לבשל לו קטניות, אם צריך לזה, אלא שצריך לבדוק ולברור יפה יפה בדקדוק היטב שלא ימצאו בם גרעינים מחמשה מיני דגן. ובחתם סופר (שו"ת, סי' קכב) כתב שבמקום שיש להתיר קטניות, יחלטנו לכתחילה ברותחין. משנ"ב (סס סק"ו). [תקסא] **דווקא** אם יש על כל פנים רוב בהיתר, אבל אם אין רוב בהיתר שוב אינו נחשב כתערובות, והרי זה כאילו אוכל תבשיל מקטניות עצמם. משנ"ב (סס סק"ט). אמנם גם אם יש רוב היתר, אותם גרגרים שמוצאים צריך לזורקם, אם לא באופן שאינם ניכרים. משנ"ב (סס סק"ט). [תקסב] **רמ"א** (סס ע"פ המשנ"ב ס"ק יח). [תקסג] רמ"א (סס). [תקסד] **היינו** כזית ראשון, ובחו"ל אין יוצאים בזה בכזית ראשון של שתי הלילות. משנ"ב (סס סק"ה). [תקסה] **שו"ע** (או"ח סי' תסב ס"ח). [תקסו] **אמנם** כתב הכסף משנה (ממן ומלה פ"ה ה"ג), שגם לדעת הרמב"ם לכתחילה יש ללוש את המצה שיוצא בה ידי חובתו במים בלבד. [תקסז] **רמב"ם** (ממן ומלה פ"ו ה"ה) ע"פ ביאור המגיד משנה, ובכסף משנה (סס פ"ה ה"ג) הביא נוסחא ישנה שהרמב"ם לא חילק בין יין ושמן ודבש לשאר מי פירות, שבכולם לא יצא ידי חובתו. [תקסח] **רמב"ם** (סס פ"ו ה"ח). כמבואר בסוגייתנו, המחהו וגמעו אם חמץ הוא ענוש כרת. [תקסט] **דווקא** אורח שמארחו מפני דרכי שלום, אבל אם האורח אינו צריך לכך אלא שבעל הבית ביקשם שיבואו ובאו מפני כבודו, אינם בכלל אורחים וחייבים לעשר. דרך אמונה (פ"ק פס). ואם לנו שם בלילה חייבים לעשר. רדב"ז (מעשר פ"י ה"ח). וכתב החזו"א (מעשרות סי' ג ס"ק כב), שדווקא אם יש עם האורח מלוים מתחייב לעשר דמאי כשלן שם, אבל אם הוא לבדו אפילו אם לן באכסניה בלילה פטור מלעשר דמאי. [תקע] **רמב"ם** (מעשר פ"י ה"ח). [תקעא] **רמב"ם** (מתרומות פ"ג ה"ג). ומכל מקום אסור לעשות כן, כיון שגורם לכהן להפסיד תרומה גדולה. דרך אמונה (פ"ק קנ).

מאכילים את העניים דמאי

מותר להאכיל את העניים ואת האורחים[תקסט] דמאי וצריך להודיען, והעני עצמו והאורח אם רצו לתקן מתקנים[תקע].

מעשר ראשון שהקדימו בשבלים

ישראל שהפריש מעשר ראשון כשהוא שבלים קודם שידוש ויפריש תרומה גדולה, ונתנו ללוי, אין הלוי חייב להפריש ממנו תרומה גדולה אחר שידושנו, אלא תרומת מעשר בלבד[תקעא].

הקדים מעשר ראשון לתרומה גדולה

אבל אם דש ישראל והפריש המעשר מן הדגן קודם שיפריש תרומה גדולה, ונתנו ללוי, חייב הלוי להפריש ממנו תרומה גדולה ותרומת מעשר, מאחר שנעשה דגן נתחייב בתרומה, שנאמר (דברים יח ד) 'ראשית דגנך'[תקעב].

עובר בלאו

המקדים מעשר שני לראשון, או מעשר ראשון לתרומה, אע"פ שעבר בלא תעשה, מה שעשה עשוי[תקעג].

חומש אינו מעכב בהקדש

הפודה קדשיו אין החומש מעכב, אלא מאחר שנתן את הקרן יצא הקדש לחולין ומותר ליהנות בו, ומדברי סופרים אסור לו ליהנות עד שיתן החומש שמא יפשע ולא יתן, אבל בשבת מפני עונג שבת התירו לו לאכול, ואף על פי שעדיין לא נתן את החומש, והרי הגזברין תובעין אותו[תקעד].

במעשר שני

הפודה מעשר שני לעצמו, ונתן את הקרן ולא נתן את החומש אף על פי שאין החומש מעכב והרי נתחלל, לא יאכל עד שיתן החומש ואפילו בשבת[תקעה], גזירה שמא יפשע ולא יתן[תקעו]. ויש מתירים לאכלו בשבת[תקעז].

לצאת ידי חובה במצה של תרומה

הכהנים יוצאים ידי חובת מצה בחלה ובתרומה אף על פי שהיא מצה שאינה ראויה לכל אדם[תקעח].

חיוב תרומה בעציץ שאינו נקוב

הצומח בארץ הוא שחייב בתרומה ומעשרות מן התורה. והצומח בכלים שאינם נקובים אינו חייב בתרומות ומעשרות אלא מדרבנן, מפני שהוא מובדל מן הארץ[תקעט].

פדיון מעשר שני באסימון

אין פודין פירות מעשר אלא בכסף שנאמר (דברים יד כה) 'וצרת הכסף', וכן אם פדה לעצמו והוסיף חומש לא יהיה

[תקעב] **רמב"ם** (סס), טור (יו"ד סי' שלג). ומה שכתב דש, היינו דש ומירח, דבמירוח תליא מילתא. כסף משנה. [תקעג] **שו"ע** (יו"ד סי' שלג סק"ז). שנאמר (שמות כב כח) 'מלאתך ודמעך לא תאחר', ודרשו חז"ל 'לא תאחר' דבר שראוי להקדימו 'מלאתך' היינו ביכורים, ו'דמעך' זו תרומה. ט"ז (ס"ק יג), ש"ך (ס"ק נג). [תקעד] **רמב"ם** (ערכין וחרמין פ"ז ה"ג). [תקעה] **ואסור** ליתן החומש בשבת. דרך אמונה (מעשר שני פ"ה ס"ק עג) והגרי"ש אלישיב צידד שמותר ליתן את החומש בשבת (ניין ההלכה סס ס"ק קה). ויש מתירים לאכול בשבת וליתן את החומש אחר השבת משום כבוד השבת. מאירי (נ"מ נד. ד"ה תומש, הו"ד בדרך ממונה סס). [תקעו] **רמב"ם** (מעשר שני ונטע רבעי פ"ה ה"ב). ואינו דומה להקדש, שבהקדש אין חוששים כל כך לפשיעה, הואיל והגזברים תובעים אותו. גמרא (נ"מ נד.). [תקעז] **מאירי** (נ"מ נד. ד"ה כגון ניתמנו). [תקעח] **רמב"ם** (ממן ומלה פ"ו ה"מ). [תקעט] **רמב"ם** (פירוש המשנה דמאי פ"ה מ"י).

פניני הלכה

שהוא לעיכובא. והסיק, שאין זה מעכב, אלא שמנהג ירושלים לעשות כמהדרין מן המהדרין ביין, אך בודאי אינו מעכב. ולכן מי שאין ידו משגת ואין לו יין בריוח, ומדיחה במים ומנגבה היטב ומניחה בחמה להתייבש, אינו מעכב ואין בכך כלום.

לה:

קניית מצות מצוה ממעות צדקה

בגמרא הקשו מה הטעם שיוצא אדם ידי חובתו בפסח במצה של דמאי, והרי אינה ראויה לאכילה, שמדרבנן אסור לאכלה. ותירצו שכיון שאם ירצה יוכל להפקיר את כל נכסיו ויהיה עני, ולעני מותר לאכול דמאי, לכן אף עכשיו נחשב הדמאי ראוי לאכילה ויוצא בו ידי חובתו. והתוספות (ד"ה יוצאין) צידדו שאפילו לכתחילה יכולים לצאת ידי חובת מצה במצה של דמאי, אף על פי שעכשיו עוד לא הפקיר את הנכסים, משום שאכילת מצה נקראת אכילת עניות כיון שהיא לחם עוני, וכיון שבשעת אכילה הרי הוא כעני מותר לו לאכול דמאי המותר לעניים. ובשפת אמת (ד"ה ד"ה יוצאין) הוכיח כתירוץ זה.

בפסקי תשובה (מ"מ סי' ענ) הסתפק על פי זה אם מי שאינו עני ואסור לו ליטול מעות מן הצדקה, יוכל ליטול מעות מן הצדקה לצורך קניית מצות מצוה, כיון שהמצה לחם עוני היא, ואם כן אפשר שיוכל לקנותה ממעות השייכים לעניים.

וכתב שיש לחלק בין אכילת מצה של דמאי לקניית מצה ממעות צדקה, שבאכילת מצה של דמאי האיסור הוא בשעת אכילה, ובשעת האכילה הוא אוכל כעני כיון שאכילת עניות הוא, ולכן הותר לו האיסור שבאותה שעה. אבל בקניית מצות האיסור הוא בהוצאת מעות הצדקה לצורכו, ולא בשעת האכילה, ואם כן לא יועיל מה שהאכילה היא אכילת עניות, כיון שאין שייכות בין אכילה זו לשעת האיסור שהיא שעת קניית המצות. ובשעה שקונה את המצות הרי הוא כאיש אחד, ובשעת אכילה הוא כאיש אחר, והאיש הקונה את המצות עשיר הוא ותופס את המעות לצורך האיש העני ומפסידם משאר העניים, והרי אין יכולים לתפוס לבעל חוב במקום שחב בזה לאחרים.

ויצא הפסקי תשובה לדון אם באמת יש להחשיב אותו כשני אנשים שאחד מהם תופס לחבירו, ותלה נידון זה בנידון כללי בדבר כל דבר היוצא ממצב אחד למצב אחר, שיש לחקור באיזה אופן הדבר משתנה. אם תחילה בטל הוא ממה שהיה בתחילה, ואחר כך מתחדש לדבר החדש, או שמא בתחילה מתחדש בו הדבר החדש ועל ידי התחדשות זו בטל ממנו הדבר הראשון. שלפי הצד השני יש נגיעה ושייכות בין שני המצבים, כיון ששניהם היו נמצאים בו בשעה אחת, ואם כן אין להחשיבו כשני אנשים שאחד תופס לחברו. אבל לפי הצד הראשון אין שייכות ונגיעה בין שני המצבים, כיון שבשעה שהתחדש השני כבר בטל הראשון וחלף מן העולם, ואם כן העשיר והעני הם כשני אנשים שאחד תופס עבור חבירו. ועיי"ש במה שהאריך בנידון זה.

ברכת פרי שגדל בעציץ שאינו נקוב

כתב החיי אדם (מ"מ כלל נג סי"ז), שבירושלמי (כלאים פ"ו ה"ו) דנו לומר שאחד מחמשת מיני דגן שגדל בעציץ שאינו נקוב ועשה ממנו פת, אינו מברך עליו 'המוציא לחם מן הארץ', כיון שאינו נקרא 'ארץ'. וכתב, שנראה שהוא הדין שאינו מברך עליו 'בורא פרי האדמה', לפי שאינו נקרא 'אדמה', שאדמה וארץ דינם שוה, וראיה לזה שהגמרא בחולין (קלט:) דנה מה הדין כאשר יש לאדם קן על ראשו אם חייב בשילוח הקן, שהרי כתוב (דברים כב ו) 'כי יקרא קן צפור לפניך בדרך בכל עץ או על הארץ', שצריך שהקן יהיה על הארץ, ומסתפקת הגמרא אם גם ראשו של אדם נחשב לארץ, ומביאה הגמרא ראיה, מהפסוק 'ואדמה על ראשו' (שמואל ב' ד יב) ופירש רש"י (ד"ה ואדמה) שאף על פי שהיה לו אדמה על ראשו אינה מאבדת את שמה, שאם היתה מאבדת את שמה היה שמה עפר, ולכן אינה מאבדת את שמה, כיון שגם האדם עצמו הוא אדמה, ואם כן גם כאשר כתוב על הארץ, זה כולל גם את ראשו של אדם. הרי שהגמרא השוותה את המילה אדמה לארץ, וכפי שעציץ אינו נקרא ארץ כך גם אינו נקרא אדמה. ובקרן אורה (מגילה ע: ד"ה ואיידי) כתב שנראה שבורא פרי האדמה יכול לומר, והביא לזה ראיה מלשון המשנה (ברכות מ:) על דבר שאין גידולו מן הארץ מברך שהכל. ומשמע שעל דבר הגדל בעציץ שאינו נקוב אינו מברך שהכל, שהרי גידולו מן הארץ.

אמנם האגלי טל (מלאכת דש סוס ח סק"ג) כתב שאף שהירושלמי הסתפק שמא עציץ שאינו נקוב אינו בכלל ארץ, לדעת הבבלי פשוט שבכלל ארץ הוא, ומברכים על גידוליו ברכת המזון, ולדעת האגלי טל מתוך כך גם מברכים 'המוציא לחם מן הארץ' לפניו. והביא כמה ראיות מהבבלי לכך שמברכים אחריו ברכת המזון. אחת הראיות היא מסוגייתנו, שביארה הגמרא חידוש המשנה שאין יוצאים ידי חובת מצה בטבל, שאינו נצרך אלא בטבל שאינו אלא מדרבנן, כגון שזרעו בעציץ שאינו נקוב, ומדאורייתא פטור מתרומות ומעשרות ורק מדרבנן הוא טבל, וחידשה המשנה שאין יוצאים בו ידי חובת מצה. ומבואר שאם הפרישו עליו תרומות ומעשרות יוצאים בו ידי חובת מצה, אף שגדל בעציץ שאינו נקוב. ועל מצה מוכח בתוספות (סוכה מ. ד"ה לא כגון) שמוכרחים לברך עליו ברכת המזון. ומוכח שלדעת הבבלי פת הוא לכל דבר.

והשדי חמד (מערכת כף כלל ק, הו"ד בכף החיים סי' קסה ס"ק עז) לאחר אריכות דברים בזה, פסק שעל גידולים מעציץ שאינו נקוב, על לחם יברך המוציא, ועל ירקות מברך בורא פרי האדמה, ושכן פסק הפתח דביר (מ"ב סי' רג סוס ח).

נתן לכהן תקיעת כף שיפדה את בנו אצלו ופדה אצל כהן אחר

בסוגייתנו למדו שאין אדם יוצא ידי חובתו במצה של טבל, שנאמר (דברים טז ג) 'לא תאכל עליו חמץ', מי שאיסורו משום בל תאכל עליו חמץ יוצאים בו ידי חובת מצה, יצאה מצה של טבל שאין איסורה משום בל תאכל חמץ אלא משום בל תאכל טבל. ודנו הראשונים מה הטעם שהוצרכו לדרשה זו ולא פסלו מצה של טבל משום מצוה הבאה בעבירה, ומתוך תירוציהם דנו האחרונים לפרטי דיני מצוה הבאה בעבירה, וכמו שיבואר.

בתפארת יוסף (שו"ת, או"ח סי' יד) נשאל על אחד שנתן תקיעת כף לכהן שיפדה אצלו את בנו בכורו שנולד לו, ולאחר מכן נודע לו שהכהן עבר על חרם חמור, ולכן הלך האב ופדה את בנו אצל כהן אחר, והכהן הראשון אמר שאינו מוחל לו על תקיעת הכף, ושאל

החומש אלא כסף כקרן, ואין פודין בכסף שאינו מטבע, אלא בכסף מפותח שיש עליו צורה או כתב, שנאמר 'וצרת הכסף', ואם פדה בלשון של כסף וכיוצא בו והוא הנקרא אסימון לא עשה כלום, ואין פודין בפחות מפרוטה מפני שהוא כפודה באסימון[תקפ].

אוצר התכמה

פדיון הקדש בקרקע

ההקדשות אין פודין אותן לא בקרקע, ולא בעבדים שהרי הוקשו לקרקעות, ולא בשטרות מפני שאין גופן ממון, שנאמר 'ונתן את הכסף'[תקפא], אחד הכסף ואחד שאר המטלטלין ששוין כסף ואפילו סובין[תקפב].

לצאת ידי חובה במצה של מצל

אין אדם יוצא ידי חובתו באכילת מצה שהיא אסורה לו כגון שאכלה טבל או [תקפ] **רמב"ם** (מעשר שני פ"ד ה"ט). [תקפא] **אין הפסוק** כן, אלא 'ויסף חמישית כסף ערכך עליו וקם לו' (ויקרא ה יט) ודרך הש"ס לקצר ולומר בלשון אחר קצר. **תוספות** (שבת קכח. ד"ה וגמן). [תקפב] **רמב"ם** (ערכין ותרומין פ"ו ה"ח). [תקפג] **הרמב"ם** קיצר כאן מפני שביאר הלכות אלו בהלכות ברכות. מגיד משנה (שם ה"ז). ושם בהלכות ברכות (פ"ו ה"ט-כ) כתב הרמב"ם 'כל האוכל דבר האסור בין בזדון בין בשגגה אינו מברך עליו לא בתחלה ולא בסוף, כיצד, הרי שאכל טבל של דבריהם או שאכל מעשר ראשון שלא נטלו תרומותיו או מעשר שני והקדש שלא נפדו כהלכתן אינו מברך. אבל אם אכל דמאי אף על פי שאינו ראוי אלא לעניים, או מעשר ראשון שנטלה תרומתו אף על פי שלא ניטל ממנו חשבון תרומה גדולה והוא שהקדימו בשבלים. או מעשר שני והקדש שנפדו אף על פי שלא נתן את החומש, הרי זה מברך תחלה וסוף'. [תקפד] **רמב"ם** (ממרים ומלה פ"ו ה"ז). [תקפה] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פ"ט ה"ח). [תקפו] **רמב"ם** (שמיטה ויובל פ"ו ה"ח). הלחם משנה (ממרים ומלה פ"ו ה"ז) הקשה מהמבואר בסוגיין שלדעת רבי שמעון האוכל נבילה ביום הכפורים פטור. ומאידך מבואר שהטעם שלא יוצא ידי חובת מצה בטבל שלא נתקן כל צרכו, משום שאין איסורו משום בל תאכל חמץ כדעת רבי שמעון שאין איסור חל על איסור. וא"כ קשה איך פסק הרמב"ם שהאוכל נבילה שיש בדבר היתר אכילה כדי לצאת בו ידי חובה ולא יוצא בה ידי חובתו[תקפז].

אין איסור חל על איסור

כלל גדול הוא בכל איסורים שבתורה שאין איסור חל על איסור אלא אם כן היו שני איסורים באין כאחת, או שהיה האיסור האחד מוסיף דברים אחרים על אותו האיסור, או אם היה כולל דברים אחרים עם איסור זה[תקפה].

לו.

הגבל נבילה ביום הכיפורים

אחד האוכל אוכלים המותרים, או שאכל דברים האסורים כגון פיגול ונותר ביום הכיפורים חייב כרת, ומאידך פסק (ממרים ומלה פ"ו ה"ז) שאינו יוצא ידי חובה במצת טבל. ותירץ על פי דברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ד ה"ט) שהטעם שאיסור יום הכיפורים חל על איסור נבילה, הוא משום שאיסורו כולל את כל האוכלים, לפי זה צריך לבאר שמה שנאמר בגמרא שהאוכל נבילה ביום הכיפורים פטור, היינו שפטור מאיסור נבילה, ובאופן שנתנבלה בו ביום וחל איסור יום הכיפורים קודם איסור נבילה. ואם כן מיושב הדבר שמה שכתב בהלכות שביתת עשור שחייב כרת האוכל נבילה ביום הכיפורים, הוא משום שיום הכיפורים איסורו כולל את כל האוכלים, אבל חמץ וטבל כיון שכשחל איסור חמץ על הטבל אין כאן לא כולל ולא מוסיף ולא בת אחת, לכן לא יוצא בה ידי חובת מצה. אמנם דעת רש"י בסוגיין (ד"ה פטור) אינו כן, שהרי כתב 'דאין איסור יום הכפורים חל על איסור נבילה', הרי שאיסור יום הכיפורים לא חל על נבילה, וצריך לומר שרש"י לא סובר כדעת הרמב"ם שיום כיפור הוא איסור כולל. [תקפז] **הקשה** רבינו מנוח, שהרי קי"ל (רמב"ם מעשר שני ונטע רבעי פ"ג הכ"ד) כדעת רבי מאיר (קידושין כד:) שמעשר שני ממון גבוה הוא, ואמר רב אסי (להלן לח.) שלדברי רבי מאיר אין אדם יוצא במצה של מעשר שני. ותירץ, שהרמב"ם סובר כדעת רב חייא בר אבין (סוכה לה.) שדי איסור. וא"כ קשה איך פסק הרמב"ם שהאוכל נבילה שיש בדבר היתר אכילה כדי לצאת בו ידי חובה ולא יוצא בה ידי חובתו[תקפח].

עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש

ראה לעיל (לה.) - **לצאת ידי חובת מצה במצה עשירה.**

מעשר ראשון שלא נטלה תרומתו, זה הכלל כל שמברכים עליו ברכת המזון[תקפג] **יוצא בה ידי חובתו, וכל שאין מברכים עליו ברכת המזון אין יוצא בה ידי חובתו**[תקפד].

אין איסור חל על איסור

כלל גדול הוא בכל איסורים שבתורה שאין איסור חל על איסור אלא אם כן היו שני איסורים באין כאחת, או שהיה האיסור האחד מוסיף דברים אחרים על אותו האיסור, או אם היה כולל דברים אחרים עם איסור זה[תקפה].

לו.

הגבל נבילה ביום הכיפורים

אחד האוכל אוכלים המותרים, או שאכל דברים האסורים כגון פיגול ונותר ביום הכיפורים חייב כרת, ומאידך פסק (ממרים ומלה פ"ו ה"ז) שאינו יוצא ידי חובה במצת טבל. ותירץ על פי דברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ד ה"ט) שהטעם שאיסור יום הכיפורים חל על איסור נבילה, הוא משום שאיסורו כולל את כל האוכלים, לפי זה צריך לבאר שמה שנאמר בגמרא שהאוכל נבילה ביום הכיפורים פטור, היינו שפטור מאיסור נבילה, ובאופן שנתנבלה בו ביום וחל איסור יום הכיפורים קודם איסור נבילה. ואם כן מיושב הדבר שמה שכתב בהלכות שביתת עשור שחייב כרת האוכל נבילה ביום הכיפורים, הוא משום שיום הכיפורים איסורו כולל את כל האוכלים, אבל חמץ וטבל כיון שכשחל איסור חמץ על הטבל אין כאן לא כולל ולא מוסיף ולא בת אחת, לכן לא יוצא בה ידי חובת מצה. אמנם דעת רש"י בסוגיין (ד"ה פטור) אינו כן, שהרי כתב 'דאין איסור יום הכפורים חל על איסור נבילה', הרי שאיסור יום הכיפורים לא חל על נבילה, וצריך לומר שרש"י לא סובר כדעת הרמב"ם שיום כיפור הוא איסור כולל. [תקפז] **הקשה** רבינו מנוח, שהרי קי"ל (רמב"ם מעשר שני ונטע רבעי פ"ג הכ"ד) כדעת רבי מאיר (קידושין כד:) שמעשר שני ממון גבוה הוא, ואמר רב אסי (להלן לח.) שלדברי רבי מאיר אין אדם יוצא במצה של מעשר שני. ותירץ, שהרמב"ם סובר כדעת רב חייא בר אבין (סוכה לה.) שדי איסור. וא"כ קשה איך פסק הרמב"ם שהאוכל נבילה שיש בדבר היתר אכילה כדי לצאת בו ידי חובה ולא יוצא בה ידי חובתו[תקפח].

עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש

ראה לעיל (לה.) - **לצאת ידי חובת מצה במצה עשירה.**

וטבל ונבלות וטריפות וחלב או דם, הואיל ואכל אוכלים הראויים לאדם, הרי זה חייב כרת משום אוכל ביום הכפורים[תקפו].

לצאת ידי חובה במצה של מעשר שני בירושלים

יוצאים במצה של מעשר שני בירושלים[תקפז], אבל אין יוצאים במצה של בכורים אפילו בירושלים מפני שהבכורים אין להם התר בכל המושבות, ומעשר שני אפשר שיפדה ויאכל בכל מקום, וכתוב (דברים יב כ) 'בכל מושבתיכם תאכלו מצות' מצה הראויה להאכל בכל המושבות היא שיוצאים בה ידי חובה[תקפח].

עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש

ראה לעיל (לה.) - **לצאת ידי חובת מצה במצה עשירה.**

צריך שגם יהיה בו דין ממון, ומטעם זה סובר רב חייא בר אבין שיוצא באתרוג של מעשר שני אפילו לדעת רבי מאיר. כסף משנה (ממרים ומלה פ"ו ה"ח). והלחם משנה תירץ לפי דברי רב חסדא בסנהדרין (קיג:) שכל המחלוקת של רבי מאיר וחכמים זה דווקא במעשר שני בירושלים, אבל מעשר שני בגבולים דעת הכל שהוא ממון גבוה, וכל דברי הרמב"ם בהלכות מעשר שני שמעשר שני ממון גבוה זה רק בגבולים, אבל בירושלים באמת פוסק הרמב"ם שמעשר שני ממון הדיוט, ולכן פסק הרמב"ם שיוצא בו ידי חובת מצה בירושלים. [תקפח] **רמב"ם** (ממרים ומלה פ"ו ה"ח).

מי פירות אינם מחמיצים

מי פירות בלא מים[תקפט] **אין מחמיצים כלל**[תקצ]. **ומותר לאכול בפסח מצה שנילושה במי פירות אפילו שהתה כל היום**[תקצא]. **ומי פירות הן כגון יין וחלב ודבש**[תקצב] **וזית ומי תפוחים ומי רמונים וכל כיוצא בהן משאר יינות ושמנים ומשקין**[תקצג].

מי פירות עם מים ממהרים להחמיץ

מי פירות עם מים[תקצד] **ממהרים להחמיץ יותר משאר עיסה**[תקצה], **לכן אין ללוש בהם**[תקצו], **ואם לש בהם, יאפה מיד**[תקצז].

לישה ביין

מותר ללוש ביין אף על פי שאי אפשר לו בלא טיפת מים שנופלת בשעת הבציר, אף על פי כן אין לחוש להם, הואיל וכבר

[תקפ] **רמב"ם** (מעשר שני פ"ד ה"ט). [תקפא] **אין הפסוק** כן, אלא 'ויסף חמישית כסף ערכך עליו וקם לו' (ויקרא ה יט) ודרך הש"ס לקצר ולומר בלשון אחר קצר. **תוספות** (שבת קכח. ד"ה וגמן). [תקפב] **רמב"ם** (ערכין ותרומין פ"ו ה"ח). [תקפג] **הרמב"ם** קיצר כאן מפני שביאר הלכות אלו בהלכות ברכות. מגיד משנה (שם ה"ז). ושם בהלכות ברכות (פ"ו ה"ט-כ) כתב הרמב"ם 'כל האוכל דבר האסור בין בזדון בין בשגגה אינו מברך עליו לא בתחלה ולא בסוף, כיצד, הרי שאכל טבל של דבריהם או שאכל מעשר ראשון שלא נטלו תרומותיו או מעשר שני והקדש שלא נפדו כהלכתן אינו מברך. אבל אם אכל דמאי אף על פי שאינו ראוי אלא לעניים, או מעשר ראשון שנטלה תרומתו אף על פי שלא ניטל ממנו חשבון תרומה גדולה והוא שהקדימו בשבלים. או מעשר שני והקדש שנפדו אף על פי שלא נתן את החומש, הרי זה מברך תחלה וסוף'. [תקפד] **רמב"ם** (ממרים ומלה פ"ו ה"ז). [תקפה] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פ"ט ה"ח). [תקפו] **רמב"ם** (שמיטה ויובל פ"ו ה"ח). הלחם משנה (ממרים ומלה פ"ו ה"ז) הקשה מהמבואר בסוגיין שלדעת רבי שמעון האוכל נבילה ביום הכפורים פטור. ומאידך מבואר שהטעם שלא יוצא ידי חובת מצה בטבל שלא נתקן כל צרכו, משום שאין איסורו משום בל תאכל חמץ כדעת רבי שמעון שאין איסור חל על איסור. וא"כ קשה איך פסק הרמב"ם שהאוכל נבילה שיש בדבר היתר אכילה כדי לצאת בו ידי חובה ולא יוצא בה ידי חובתו[תקפז].

אין איסור חל על איסור

כלל גדול הוא בכל איסורים שבתורה שאין איסור חל על איסור אלא אם כן היו שני איסורים באין כאחת, או שהיה האיסור האחד מוסיף דברים אחרים על אותו האיסור, או אם היה כולל דברים אחרים עם איסור זה[תקפה].

לו.

הגבל נבילה ביום הכיפורים

אחד האוכל אוכלים המותרים, או שאכל דברים האסורים כגון פיגול ונותר ביום הכיפורים חייב כרת, ומאידך פסק (ממרים ומלה פ"ו ה"ז) שאינו יוצא ידי חובה במצת טבל. ותירץ על פי דברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ד ה"ט) שהטעם שאיסור יום הכיפורים חל על איסור נבילה, הוא משום שאיסורו כולל את כל האוכלים, לפי זה צריך לבאר שמה שנאמר בגמרא שהאוכל נבילה ביום הכיפורים פטור, היינו שפטור מאיסור נבילה, ובאופן שנתנבלה בו ביום וחל איסור יום הכיפורים קודם איסור נבילה. ואם כן מיושב הדבר שמה שכתב בהלכות שביתת עשור שחייב כרת האוכל נבילה ביום הכיפורים, הוא משום שיום הכיפורים איסורו כולל את כל האוכלים, אבל חמץ וטבל כיון שכשחל איסור חמץ על הטבל אין כאן לא כולל ולא מוסיף ולא בת אחת, לכן לא יוצא בה ידי חובת מצה. אמנם דעת רש"י בסוגיין (ד"ה פטור) אינו כן, שהרי כתב 'דאין איסור יום הכפורים חל על איסור נבילה', הרי שאיסור יום הכיפורים לא חל על נבילה, וצריך לומר שרש"י לא סובר כדעת הרמב"ם שיום כיפור הוא איסור כולל. [תקפז] **הקשה** רבינו מנוח, שהרי קי"ל (רמב"ם מעשר שני ונטע רבעי פ"ג הכ"ד) כדעת רבי מאיר (קידושין כד:) שמעשר שני ממון גבוה הוא, ואמר רב אסי (להלן לח.) שלדברי רבי מאיר אין אדם יוצא במצה של מעשר שני. ותירץ, שהרמב"ם סובר כדעת רב חייא בר אבין (סוכה לה.) שדי איסור. וא"כ קשה איך פסק הרמב"ם שהאוכל נבילה שיש בדבר היתר אכילה כדי לצאת בו ידי חובה ולא יוצא בה ידי חובתו[תקפח].

עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש

ראה לעיל (לה.) - **לצאת ידי חובת מצה במצה עשירה.**

צריך שגם יהיה בו דין ממון, ומטעם זה סובר רב חייא בר אבין שיוצא באתרוג של מעשר שני אפילו לדעת רבי מאיר. כסף משנה (ממרים ומלה פ"ו ה"ח). והלחם משנה תירץ לפי דברי רב חסדא בסנהדרין (קיג:) שכל המחלוקת של רבי מאיר וחכמים זה דווקא במעשר שני בירושלים, אבל מעשר שני בגבולים דעת הכל שהוא ממון גבוה, וכל דברי הרמב"ם בהלכות מעשר שני שמעשר שני ממון גבוה זה רק בגבולים, אבל בירושלים באמת פוסק הרמב"ם שמעשר שני ממון הדיוט, ולכן פסק הרמב"ם שיוצא בו ידי חובת מצה בירושלים. [תקפח] **רמב"ם** (ממרים ומלה פ"ו ה"ח).

מי פירות אינם מחמיצים

מי פירות בלא מים[תקפט] **אין מחמיצים כלל**[תקצ]. **ומותר לאכול בפסח מצה שנילושה במי פירות אפילו שהתה כל היום**[תקצא]. **ומי פירות הן כגון יין וחלב ודבש**[תקצב] **וזית ומי תפוחים ומי רמונים וכל כיוצא בהן משאר יינות ושמנים ומשקין**[תקצג].

מי פירות עם מים ממהרים להחמיץ

מי פירות עם מים[תקצד] **ממהרים להחמיץ יותר משאר עיסה**[תקצה], **לכן אין ללוש בהם**[תקצו], **ואם לש בהם, יאפה מיד**[תקצז].

לישה ביין

מותר ללוש ביין אף על פי שאי אפשר **לו בלא טיפת מים שנופלת בשעת הבציר, אף על פי כן אין לחוש להם, הואיל וכבר** עם מים הם ממהרים להחמיץ יותר ממים בפני עצמם, וזה מה שאמר רבן גמליאל שאם לש תישרף מיד. אבל דעת הרי"ף שהלכה כרבי עקיבא, ואפילו אם עירב מים עם המי פירות אינם מחמיצים, והביא ראיה ממה שרבי יהושע בן לוי הורה לבניו לעשות מעשה כרבי עקיבא, והרא"ש דחה ראייתו וכתב שהמעשה של רבי יהושע בן לוי היה בלא תערובת מים. ומכל מקום כתב הרא"ש (פ"ג סי' ח) שגם לדעת הרי"ף מי פירות המעורבים עם מים מחמיצים, אלא שאינם ממהרים להחמיץ ולכן יכול לשמור את העיסה מחימוץ כשאר עיסות. והרמב"ם (שם פ"ה ה"ג) כתב שמי פירות בפני עצמם אינם מחמיצים כלל, אבל אם מעורב בהם מים מחמיצים. וכתב הב"י (סי' תסב סעי' ח ד"ה ודעת הרמב"ם) שדעתו כדעת הרי"ף. [תקצו] **כיון שאפילו בפחות משיעור מיל עלול להתחמץ, לכן אין לשים במי פירות עם מים כיון שחוששים שמא ישהה קודם אפיה.** משנ"ב (שם סק"ז). [תקצז] **שו"ע** (שם ס"ג). **ואם עבר ושהה קודם האפיה יש לאסור באכילה אף שלא שהה שיעור מיל, ואם היה דבר זה בשוגג, אפשר לסמוך להקל בשעת הדחק. אמנם אפילו שקי"ל שאם אפה מיד מותרת המצה באכילה, מכל מקום אין יוצאים בה ידי חובת מצה, וכל שיש בה מי פירות אפילו מעט, אם נרגש טעם המי פירות דינה כמצה עשירה ואין** פירות בפני עצמם אין מחמיצים, אבל כשהם מעורבים יוצאים בה ידי חובה. משנ"ב (שם סק"ס).

פניני הלכה

האב אם חל הפדיון שפדה אצל הכהן השני. ואחד הנידונים בהם דן, אם נחשב הפדיון למצוה הבאה בעבירה, כיון שבשעה שפדה את בנו אצל הכהן השני עבר על תקיעת הכף. ומסיק שאין זו מצוה הבאה בעבירה, כיון שיכול להישאל על שבועתו, ועל ידי שאלה אצל חכם נעקרת השבועה למפרע, ונמצא שלא נעשה כל איסור בפדיון.

ובשדי חמד (כללים מערכת מ כלל עז פרק ה) הקשה על דבריו, שהרי מבואר ברש"י (להלן לט. ד"ה ובדמאי) שאין יוצאים ידי חובת מרור בטבל, כיון שהיא מצוה הבאה בעבירה, וכן מבואר בתוספות (סוכה ג. ד"ה משום) שתמהו למה הוצרכו בסוגייתנו ללמוד מפסוק שאין יוצאים ידי חובת מצה בטבל, והרי בלאו הכי אין יוצאים בו ידי חובה משום מצוה הבאה בעבירה, שאכל איסור, וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות (נדרים פ"ג מ"ג), שמי שלא מצא בליל פסח אלא מצה שהיא אסורה באכילה, כגון שהיתה טבל או הקדש, אסור לו לאכלה מפני שהוא מצוה הבאה בעבירה, הרי שמבואר בראשונים שבאכילת מצה של טבל יש מצוה הבאה בעבירה. ואם בשבועה אין מצוה הבאה בעבירה כיון שאפשר להישאל על השבועה, אע"פ שהוא תלוי בדעת אחרים שאולי לא ירצו להתיר לו, כל שכן בטבל שהוא בעצמו יכול לתקנו על ידי שיפריש תרומות ומעשרות לא יהיה מצוה הבאה בעבירה, הרי שמוכח מהראשונים שגם במקום שיכול לתקן את האיסור, כל זמן שלא תיקנו לא יצא, כיון שנחשב למצוה הבאה בעבירה.

אמנם בתורת חסד (שו"ת, שו"ת סי' ג אות ג - ד, הו"ד בשדי חמד שם אות י) כתב גם כסברת התפארת יוסף שאם יכול לתקן את האיסור אין בזה משום מצוה הבאה בעבירה, וטעמו על פי מה שכתבו התוספות (סוכה שם) שאם בלא העבירה גם היה יכול לקיים המצוה אין בזה משום מצוה הבאה בעבירה, ואם כן כל שבידו לתקן את האיסור היה יכול לעשות את המצוה בהיתר, ולכן אין בזה משום מצוה הבאה בעבירה, וכן מצא מפורש בדברי הרמב"ן בסוגייתנו (ד"ה ויוצאין) שהטעם שהוצרכו בסוגייתנו ללמוד מפסוק שאין יוצאים ידי חובה במצה של טבל ולא אמרו שאין יוצאים בה משום מצוה הבאה בעבירה, הוא כיון שבידו לתקן את הטבל. ומה שכתבו התוספות והרמב"ם שהובאו לעיל שגם משום מצוה הבאה בעבירה אין יוצאים במצה של טבל, היינו באופן שיש לו כזית מצומצם, שאם יפריש ממנו תרומות ומעשרות לא ישאר בידו כזית, ונמצא שאינו יכול לקיים את המצוה בלא אכילת טבל, וכן יש לבאר ברש"י לענין מרור, אבל כשבידו לתקן אין בזה משום מצוה הבאה בעבירה.

לו.

אכילת מצה עשירה ושרויה בימי הפסח

בסוגייתנו דרש רבי עקיבא מהכתוב במצה (דברים טז ג) 'לחם עוני', למעט עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש, שאינה מאכל עניים אלא מצה עשירה, ואין יוצאים בה ידי חובת מצה. וכן פסק הרמב"ם (ממרים ומלה פ"ה ה"ג), שמותר ללוש העיסה במים ושמן או דבש וחלב או לקטף בהם, וביום הראשון אסור ללוש ולקטף אלא במים בלבד, לא משום חמץ אלא כדי שיהיה לחם עוני, וביום הראשון בלבד הוא שצריך להיות זכרון לחם עוני. וכתב עוד (שם פ"ו ה"ה), מצה שלשה במי פירות יוצא בה ידי חובתו בפסח, אבל אין לשים אותה ביין או שמן או דבש או חלב משום לחם עוני כמו שביארנו, ואם לש ואכל לא יצא ידי חובתו.

וכתב באוצר הידיעות אסיפת גרשון (מערכת פסח אות ז), שמטעם זה נהגו הבית הלוי והגר"ח מבריסק שלא לאכול מצה שרויה בליל ראשון של פסח, לפי שחששו שגם היא בכלל מצה עשירה, ולדעת הרמב"ם אסור לאכול מצה עשירה בכל היום הראשון, אפילו כשאוכלים אותה שלא בתורת מצת מצוה של ליל הסדר [עיין חידושי הגרי"ז על הרמב"ם (שם) שדין לחם עוני אינו דין במצה, שאם אינה לחם עוני אין יוצאים בה ידי חובה, אלא דין בלישה, שצריך ללוש את המצות באופן של לחם עוני, ואם כן שייך דין זה גם בשאר המצות של היום הראשון], וכן קיבלו ממהר"ח מואלוז'ין.

וכן כתב במועדים וזמנים (שו"ת, ח"ו סי' קעה), שזהו טעם נכון למחמירים לא לאכול קניידלך, כיון שלדעת הגר"א בביאורו (שו"ע סי' תמד ס"ק ד"ה ובמדינות) מצה מבושלת יש לה דין מצה עשירה, ומחמירים לאכול מצה לחם עוני דווקא כדי לקיים באכילה מצות עשה, ואף שאין איסור באכילת מצה עשירה, מכל מקום נאה הדבר ויאה וכך הוא המנהג שנתפשט בכל ישראל להיזהר ממצה עשירה, וא"כ המחמירים שלא לאכול קניידלך בפסח אף שאין מקפידים על שרויה יש יסוד למנהגם.

אך כתב במועדים וזמנים, שלפי זה אין חומרא זו שייכת אלא ביום הראשון ולא בכל שבעת הימים. אמנם כתב שלדברי הנימוקי יוסף בסוגייתנו (ד"ה ויין ושמן) צריך לאכול בכל שבעת ימי החג לחם עוני ולא מצה עשירה, שנאמר (דברים טז ג) 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני', ואם כן יש מקור לחומרא שלא לאכול בכל ימי הפסח קניידלך ושאר מצה מבושלת, כיון שאין מקיימים בזה מצות לחם עוני. ואף על פי שיכול לאכול פירות וירקות אם רוצה, שאין מצות עשה חיובית לאכול מצה בשאר ימי הפסח, מכל מקום יתכן שאכילת מצה שאינה לחם עוני גרועה יותר מאכילת פירות וירקות, לפי שהוא כמפקיע את מצות העשה שעליו. ומובא שכן החמיר הגר"א קוטלר שלא לאכול בכל ימות הפסח מצה שרויה על פי דעת הנימוקי יוסף שאין יוצאים מצות מצה במצה עשירה, וצריך לחם עוני בכל ימות החג.

מי שאין לו אלא מצה עשירה

כתב מהר"ל בגבורות ה' (פמ"ח), שאף על פי שמצוה לאכול 'לחם עוני' (דברים טז ג), ומצוה זו אינה מתקיימת באכילת מצה עשירה כמו שמבואר בסוגייתנו, מכל מקום יוצאים ידי חובת מצה אף במצה עשירה, שהרי לענין מצות של מנחות אמרו (מנחות נג.) שהיו באות מצה ואף על פי כן היו נילושות בשמן, ושמן הרי הוא מי פירות, ומוכח שאף מצה שלשוה במי פירות דין מצה יש לה, ואף לענין מצה של פסח מצה עשירה מצה היא. ולכן מי שאין לו מצה אלא מצה עשירה בלבד, ואינו יכול לקיים מצות אכילת לחם עוני, יש לו לקיים על כל פנים מצות אכילת מצה, ומצוה זו מתקיימת גם במצה עשירה.

נתבטלו המים ביין קודם שלשו העיסה[תקצח].

לישה ביין צימוקים

יין צמוקים או דבש צמוקים[תקצט] אף שנעשים על ידי מים, אם נגמר תסיסתם, כיון שנשתנה טעמם לגמרי הרי הם כמי פירות[תר], אמנם כיון שיש מחמירים בזה, כל בעל נפש יחמיר שלא לאכול[תרא] מצה שנילושה ביין צמוקים או בדבש צימוקים[תרב].

מי ביצים ושאר משקים

מי ביצים[תרג] ושאר משקים, כולם הוו בכלל מי פירות[תרד].

דם, חָלָב, חֵלֶב, ושומן

דם וחָלָב[תרה] וחֵלֶב ושומן כשהוא רותח וצלול וכל שכן כשנקרש[תרו], דינם כמי פירות ואינם מחמיצים[תרז], אבל עם מים ממהרים להחמיץ[תרח].

המנהג בזמן הזה

במדינות אלו אין נוהגים ללוש במי פירות[תרט], ואפילו לקטוף המצות אין נוהגים רק לאחר אפייתן בעודן חמין[תרי], ואין לשנות אם לא בשעת הדחק לצרכי חולה או זקן הצריך לזה[תריא].

המצה תהיה מגולה בשעת אמירת ההגדה

הפת תהיה מגולה בשעה שאומר ההגדה[תריב], שלכן נקרא המצה 'לחם עוני' שעונין עליו דברים[תריג], וכשמגיע ל'לפיכך' אוחז את הכוס בידו כדי לומר שירה על היין, ואז יכסה הפת[תריד].

לקטף עיסה במי פירות בכזית ראשון

ביום הראשון אסור ללוש ולקטף אלא במים בלבד, לא משום חמץ אלא כדי שיהיה לחם עוני, וביום הראשון בלבד הוא שצריך להיות זכרון לחם עוני[תרטו].

לקטף עיסה במי פירות בשאר ימי הפסח

יש אומרים שבמדינות אלו אין נוהגים ללוש במי פירות[תרטז], ואפילו לקטוף המצות אין נוהגים רק לאחר אפייתן בעודן חמין[תריז], ואין לשנות אם לא בשעת הדחק לצרכי חולה או זקן הצריך לזה[תריח].

שחוששים לכתחילה לסברת הפוסקים (רמ"י לו. ד"ה אין [תקצח] **שו"ע** (סס ס"ג). והסכמת רוב האחרונים שלא מועיל ביטול במים שנתערבו במי פירות, וכל שיש במי פירות אפילו משהו מים כבר נשתנה טבעם ויכולים להחמיץ עיסה, וממהרים עוד להחמיץ יותר ממים, ולכן צריך להחמיר לכתחילה שלא ללוש[illegible], ורק במים המתערבים ביין בתוך שלשה ימים לדריכת הענבים ולאחר מכן תוסס היין ונהפכו המים ליין מתבטלים המים ביין כיון שנעשה הכל יין, אבל אם נתערבו המים ביין אחר התסיסה בודאי אין עוד לאותו יין דין מי פירות, וכן אסור ללוש ביין זה בשעה שהוא תוסס עדיין, כיון שהמים שבו עדיין לא נשתנו להיות יין. משנ"ב (סס ס"ק י"ג), שער הציון (ס"ק י"ח - כ). [תקצט] **דהיינו** ששורים אותן במים תחלה, ואחר כך סוחטים אותם ויוצא מהם דובשם עם המים שנבלעו בהם, ואחר כך מבשלים את המוהל הנסחט מהם עד שנעשה דבש. שער הציון (ס"ק יג). [תר] **ובתנאי** שלא נשפך בהם עוד מים אחר כך. וכן דווקא שהצימוקים הם הרבה, שאם הם רק אחד משמה במים פשוט שנחשבים כמי פירות עם מים, ומחמיצים. משנ"ב (סס ס"ק י"ח). [תרא] **אלא** ימכור אותם או ישהה אותם עד אחר פסח. משנ"ב (סס). [תרב] **משנ"ב** (סס). [תרג] שהיה מקום לומר שמי ביצים גרוע יותר ממי פירות, לפי שהעיסה תופחת מהם, קמ"ל שאין זה חימוץ. משנ"ב (סס ס"ק יב). [תרד] **שו"ע** (סס ס"ד). שכל שאינו מתולדות המים אינו מחמיץ. משנ"ב (סס ס"ק יג). [תרה] **רמ"א** (סס ס"ק כו). [תרו] **משנ"ב** (סס ס"ק כו). [תרז] **ואף** על גב שחֵלֶב ודם בלאו הכי אסורים, מכל מקום מצד איסורם בטלים בששים. משנ"ב (סס). [תרח] **משנ"ב** (סס ס"ק כח). [תרט] **משום** חשש חימוץ, כמו שכתב הרמ"א (סס ס"ד), שחוששים לדעת הסוברים שמי פירות לבדם גם כן מחמיצים, וממהרים ג"כ להחמיץ, ועוד חוששים שמא נתערב בהם מעט מים, שבאופן זה לדברי הכל הם מחמיצים (משנ"ב סס ס"ק טו). [תרטז] **משום** חשש חימוץ, כמו שכתב הרמ"א (סס ס"ד), שחוששים לדעת הסוברים שמי פירות בעודם חמים, לכזית של חובה בלילות הראשונים של פסח, בפרט אם החזירם שוב לתנור לאחר שמשחם. וראה בשעה"צ (ס"ק כב) שדבר זה תלוי במחלוקת אחרונים אם יוצא בהם ידי חובתו או לא משום שזה דומה לתבלין, ועל כן יש להחמיר בזה. והביא שם עוד את דברי החק יעקב (סק"ג, ח) ובאליה רבה (סק"ה) שאין לאוכלם כלל בלילות הראשונים אפילו לא לכזית של חובה, לזכרון משום מצה עשירה. [תריא] **רמ"א** (סס ס"ד). וכשלש במי פירות לצורך חולה או זקן יש להקפיד לאפותו מיד בלי שיהוי, וכן שלא לערב מים כלל במי פירות לכתחילה אפילו בשעת הדחק. משנ"ב (סס ס"ק יט). [תריב] **רמ"א** (סס ס"ק יט). [תריג] **משנ"ב** (סס ס"ק עו). [תריד] **רמ"א** (סס). משנ"ב (סס ס"ק עו). ולכן צריך לכסות את הפת בשעה שמגביה הכוס, כדי שלא יראה הפת בושתו. משנ"ב (סס ס"ק עח). [תרטו] **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ה ה"כ). [תרטז] **משום** שחוששים לכתחילה לסברת הפוסקים (רמ"י לו. ד"ה אין בפרט, לקמן ד"ה חמץ ומצה פ"ה ה"כ) הסוברים שמי פירות בפני עצמם גם ממהרים להחמיץ. וגם חוששים שמא נתערב בהם מעט מים שאז לדעת הכל מחמיצים. משנ"ב (סס ס"ק עט). [תריז] **וכתב** המשנ"ב (סס ס"ק עח), שמכל מקום אין לקחת מצות אלו שמשחם במי פירות בעודם חמים, לכזית של חובה בלילות הראשונים של פסח, בפרט אם החזירם שוב לתנור לאחר שמשחם. וראה בשעה"צ (ס"ק כב) שדבר זה תלוי במחלוקת אחרונים אם יוצא בהם ידי חובתו או לא משום שזה דומה לתבלין, ועל כן יש להחמיר בזה. והביא שם עוד את דברי החק יעקב (סק"ג, ח) ובאליה רבה (סק"ה) שאין לאוכלם כלל בלילות הראשונים אפילו לא לכזית של חובה, לזכרון משום מצה עשירה. [תריא] **רמ"א** (סס ס"ד). וכשלש במי פירות לצורך חולה או זקן יש להקפיד לאפותו מיד בלי שיהוי, וכן שלא לערב מים כלל במי פירות לכתחילה אפילו בשעת הדחק. משנ"ב (סס ס"ק יט). [תריב] **רמ"א** (סס ס"ק יט). [תריג] **משנ"ב** (סס ס"ק עו). [תריד] **רמ"א** (סס). משנ"ב (סס ס"ק עו). ולכן צריך לכסות את הפת בשעה שמגביה הכוס, כדי שלא יראה הפת בושתו. משנ"ב (סס ס"ק עח). [תרטו] **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ה ה"כ). [תרטז] **משום** שחוששים לכתחילה לסברת הפוסקים (רמ"י לו. ד"ה אין בפרט, לקמן ד"ה חמץ ומצה פ"ה ה"כ) הסוברים שמי פירות בפני עצמם גם ממהרים להחמיץ. וגם חוששים שמא נתערב בהם מעט מים שאז לדעת הכל מחמיצים. משנ"ב (סס ס"ק עט). [תריז] **וכתב** המשנ"ב (סס ס"ק עח), שמכל מקום אין לקחת מצות אלו שמשחם במי פירות בעודם חמים, לכזית של חובה בלילות הראשונים של פסח, בפרט אם החזירם שוב לתנור לאחר שמשחם. וראה בשעה"צ (ס"ק כב) שדבר זה תלוי במחלוקת אחרונים אם יוצא בהם ידי חובתו או לא ועל כן יש להחמיר בזה. והביא שם עוד את דברי החק יעקב (סק"ג, ח) ובאליה רבה (סק"ה) שאין לאוכלם כלל בלילות הראשונים אפילו לא לכזית של חובה, לזכרון משום מצה עשירה. [תריח] **רמ"א** (סס ס"ד). וכשלש במי פירות לצורך חולה או זקן יש להקפיד לאפותו מיד בלי שיהוי, וכן שלא לערב מים כלל במי פירות לכתחילה אפילו בשעת הדחק. משנ"ב (סס ס"ק יט). [תריט] **אם** המים נצטננו לגמרי יש אוסרים ללוש בהם כיון שהיו פעם אחת חמים, ויש חולקים בזה ומתירים, ויש לסמוך עליהם בשעת הדחק או בהפסד מרובה כגון שעבר ולש בהם הרבה מצות. משנ"ב (סי' תנה ס"ק כט). [תרכ] **היינו** כחמימות הרוק או כמים ששואבים בקיץ מהנהר. משנ"ב (סס ס"ק נג). [תרכא] **אפילו** שלא נתחממו אותם המים כלל בתוכו, כי טבע זה הדוד לפי שתלוי תמיד על מקום האש להחזיק חומו בתוכו ולעשות המים ששופכים לתוכו פושרים. משנ"ב (סס סק"נ). [תרכב] **היינו** באכילה, אבל בהנאה מותר אפילו לש בחמים. משנ"ב (סס ס"ק נח). [תרכג] **שו"ע** (סי' תנה ס"ק נ"ג). כלומר, שבדיעבד אם לש בשוגג בכל אלו ואין לו עיסה אחרת סומכים להתיר. משנ"ב (סס ס"ק לה). [תרכד] **דווקא** אם כבר עבר ולש, אבל לכתחילה אין ללוש בהם אפילו אם אין לו מים אחרים, ויאכל בפסח דברים אחרים. אמנם ללילה הראשון כדי שלא יבטל מצות עשה דאורייתא יש להקל ללוש בהם. משנ"ב (סס ס"ק לו). [תרכה] **רמ"א** (סס). כלומר, דווקא במים שלא לנו כתב הרמ"א שאפילו בלא דחק יש להתיר אם לש בשוגג, משום שיש מתירים בדיעבד אפילו אם לש בהם במזיד, אבל בשאר סוגי המים מודה לשו"ע שאין להקל כי אם בשעת הדחק. משנ"ב (סס ס"ק לה). וכתב בשער הציון (ס"ק לח), שאפשר שגם השו"ע מודה לדברי הרמ"א בזה ונקט שעת הדחק רק משום שאר הדברים הנזכרים בסעיף זה. ומכל מקום אין לקחת מאותם המצות לצאת ידי חובת מצה בלילה הראשון, אלא ישתדל להשיג מצות אחרות. משנ"ב (סס ס"ק לז). [תרכו] **גזירה** שמא יאכלנה עם בשר. ש"ך (יו"ד סי' לז סק"ח). [תרכז] **שו"ע** (יו"ד סי' לז ס"ח). וכן כתב הרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ט הכ"ג). [תרכח] **כתבו** המהרי"ט (שו"ת, ח"ב סי' יח) והחוות דעת (סס מיהושפ סק"ה) שדווקא בביתו מועיל שינוי, אבל אסור לאפות הרבה פת בחלב כדי למכור בשוק, כיון שהאורחים לא יכירו בשינוי, אמנם הכרתי (סס סק"נ) כתב שנהגו להקל בזה. עוד כתב בחוות דעת (סס), ששינוי מועיל רק אם שינה בשעת אפייה שלא היה עליו איסור מעולם, אבל לעשות שינוי אחר שכבר נאסר אינו מועיל. וכן לא יועיל לחלקו להרבה בני אדם כדי שיגיע לכל אחד דבר מועט אסור, כיון שכבר נאסר ונעשה נבילה. [תרכט] **שו"ע** (סס). רמב"ם (סס). וכמבואר בסוגייתנו, שאם עשאה כעין תורא שרי. כסף משנה. [תרל] **רמב"ם** (מעשה הקרבנות פי"ב הכ"ח). [תרלא] **רמב"ם** (מעשה הקרבנות פי"ב הכ"ט). [תרלב] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פי"ח ה"ז). [תרלג] **דברי** הרמב"ם אינם מדוקדקים, שהרי שתי הלחם ולחם הפנים קרויים מנחה, ופסק הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ח ה"ז) **שלישתן** ועריכתן בחוץ. כסף משנה (מעשה הקרבנות פי"ב הכ"ג). [תרלד] **רמב"ם** (מעשה הקרבנות פי"ב הכ"ג). [תרלה] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פי"ח ה"ו).

אין לשין את המצות בפושרין

אין ללוש את המצות במים חמים[תריט] אפילו לא נתחממו אלא בחמה, ולא במים הגרופים מדוד גדול שנחשתו עבה ותלוי על מקום האש ומים שבתוכו פושרים[תרי], אפילו כשאין האש תחתיו[תריא], ואם עבר ולש בין באלו בין במים שלא לנו, אסור[תריב]. ואם לש בשוגג יש להתיר בשעת הדחק[תריג]. ויש אומרים שאפילו בלא דחק יש להתיר אם עבר[תריד] בשוגג ולש במים שלא לנו[תריה].

אין לשין עיסה בחלב

אין לשין עיסה בחלב, שמא יבוא לאכלה עם הבשר. ואם לש, כל הפת אסור, אפילו לאכלה לבדה[תריו]. ואם היה דבר מועט כדי אכילה בבת אחת מותר[תריז].

כששינה צורת הפת

וכן אם שינה צורת הפת שתהא ניכרת[תריח] שלא יאכל בה בשר, מותר[תריט].

כל המנחות נילושות בפושרים

כל המנחות הנאפות נילושות בפושרים ומשמרם שלא יחמיצו, הואיל ולישתן ואפייתן בפנים בעזרה, אנשי פנים זריזים הם[תרל].

אין לותתים חטים של מנחות

החטים של מנחות אין לותתים אותן שמא יחמיצו, שהרי בחוץ לותתים אותם ואין הכל זריזים לשומרם[תרלא].

יציקה ובלילה של מנחות כשר בזר

כל המנחות שיצק עליהן השמן פסול לעבודה כגון הזר וכיוצא בו, או שבללן או פתתם או מלחן, כשירות, שנאמר (ויקרא ב ג) 'והביאה אל בני אהרן וגו' וקמץ' מקמיצה ואילך מצות כהונה, למד על יציקה ובלילה שכשירה בזר[תרלב].

כל המנחות לישתן ועריכתן בפנים

כל המנחות טחינתן והרקדתן בחוץ, ולישתן ועריכתן ואפייתן בפנים[תרלג], וכל מעשיהן כשרים בזר עד שיבואו לבית הקמיצה[תרלד]. הרי שבללה בשמנה חוץ לעזרה פסולה עד שתהיה בלילתה בפנים[תרלה].

פניני הלכה

ועל פי זה כתב המהר"ל שבערב פסח בזמן שאסור לאכול מצה שיוצאים בה ידי חובה, אסור לאכול גם מצה עשירה, כיון שגם בה יוצאים ידי חובת מצה. אך אם לש את המצה בלי מים כלל, אלא במי פירות לבדם, אין שם מצה עליה מפני שאינה יכולה לבוא לידי חימוץ כלל ואין יוצאים בה ידי חובה, ומצה זו היא שהתניבה הראשונים (אוצר החכמה) באכילה בערב פסח. וראה באבני נזר (או"ח סי' שעז אות ג) במה שכתב לפי דבריו בטעם הדבר שבשאר ימות הפסח מותר לאכול מצה שנילושה במי פירות לבדם.

ובמגן אברהם (סי' תעז סק"ה) הביא דברי מהר"ל, וחלק עליו והוכיח שמצה שנילושה בשמן במידה מרובה אין לה דין מצה כלל, ודין לחם עוני ממעט שאפילו אם המצה נילושה עם מי פירות ועם מים, אין יוצאים בה ידי חובה, ורק אם יש בה מעט מן המעט שמן יוצא ידי חובתו.

ובחידושי הגרי"ז על הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו הל"ה) הוכיח מלשונות הרמב"ם, שמצה עשירה יש איסור באכילתה, ודין לחם עוני אינו תנאי בלבד במצה, שרק אם עניה היא הרי היא כשירה ואם לאו אינה כשירה, אלא דין הוא לקיים זכרון ללחם עוני שבמצרים, וזכרון זה נעשה על ידי כך שביום הראשון אין אוכלים מצה אחרת אלא לחם עוני בלבד.

ולמעשה, כיון שאף המהר"ל לא הכשיר אלא מצה עשירה שנילושה עם מים, אין מצוי דין זה, שכבר פסק בשו"ע (או"ח סי' תסב ס"ג) שמי פירות עם מים ממהרים להחמיץ יותר משאר עיסה, הלכך אין ללוש בהם, אלא שאם לש בהם יאפה מיד. והנוהגים כרמ"א אין אוכלים בפסח אפילו מצה שנילושה במי פירות בלי מים, מחמת חשש חימוץ, כמו שכתב הרמ"א (סס ס"ד), שחוששים לדעת הסוברים שמי פירות לבדם גם כן מחמיצים, וממהרים ג"כ להחמיץ, ועוד חוששים שמא נתערב בהם מעט מים, שבאופן זה לדברי הכל הם מחמיצים (משנ"ב סס ס"ק טו).

אמירת הלל בעת אפיית המצות

בגמרא הובאו דברי שמואל שדרש הכתוב שנאמר במצות (דברים טז ג) 'לחם עוני', לשון ענייה ואמירה, שהוא לחם שאומרים עליו דברים הרבה. ופירש רש"י (ד"ה שעונין עליו דברים),

לותתים את החטים של מנחת העומר

מנחת העומר הואיל והיא של צבור לותתין אותה, שהרי הצבור זריזין הן ומשמרין אותה[תרלו].

לצאת ידי חובה במצה של ביכורים בירושלים

ראה לעיל - לצאת ידי חובה במצה של מעשר שני בירושלים.

לו:

מעשר שני שנטמא בירושלים

מעשר שנטמא אפילו בירושלים פודים אותו ויאכל[תרלו], ואוכלים את דמיו בטהרה בתורת פירות מעשר, אפילו נטמאו הפירות כולן[תרלח] כשהם טבל מפריש מעשר שני בטומאה, ופודהו[תרלט].

[תרלו] **רמב"ם** (מעשה הקרבנות פי"ג ה"כ). [תרלז] **בתורת** חולין. דרך אמונה (מעשר שני ונטע רבעי פ"ג ס"ק יז). [תרלח] **אבל אם נשארו** קצת פירות טהורים, מפריש מעשר שני מן הטהורים על הטמאים, כיון שבמעשרות מותר להפריש מן הטהור על הטמא, ואינם כתרומה שמבואר ברמב"ם (תרומות פ"ב ה"ז) שאסור להפריש תרומה מן הטהור על הטמא. דרך אמונה (שם סק"כ). [תרלט] **רמב"ם** (מעשר שני ונטע רבעי פ"ג ה"ג). [תרמ] **רמב"ם** (ביכורים פ"ג ה"ו). הקשה הרדב"ז, למה לא לוקה אם אכלן באנינות כמו שלוקה האוכל מעשר באנינות, שהרי מבואר בסוגיא שהוקשו ביכורים למעשר. ותירץ שלא הוקשו ביכורים למעשר לענין מלקות, שהרי מפורש בתורה שביכורים אסורים לאונן מהפסוק 'ושמחת בכל הטוב' וזה הטעם שנאסרו לאונן. אמנם בדרך אמונה (ליון ההלכה סק"כ) דייק מהר"ש והרא"ש ור"י בן מלכי צדק (ביכורים פ"ג מ"כ) שלוקה מדאורייתא. [תרמא] **רמב"ם** (מעשר שני ונטע רבעי פ"ג ה"ה). [תרמב] **כתב** בדרך אמונה (שם סק"נ), שדעת הרמב"ם (פירוש המשניות ביכורים פ"ג מ"ו) שזמן שמחה הוא חג הסוכות שכתוב בו (ויקרא כג מ) 'ושמחתם לפני ה' אלקיכם' ולכן יכול לקרוא עד סוף החג, אבל דעת הר"ש והרע"ב (ביכורים פ"ג מ"ו) שזמן שמחה הי"צ כל זמן שאדם מלקט פירותיו ומכניסם לבית והיינו עד חג הסוכות שהוא חג האסיף, ולפי זה זמן שמחה הוא עד תחילת סוכות. [תרמג] **פירוש**, עד תחילת חנוכה. דרך אמונה (ביכורים פ"ד ס"ק פז). [תרמד] **דווקא** אם היה בדעתו להביאו אחר החג, אבל אם הפרישם קודם החג על ביכורים אסורים לאונן

הבכורים אסורים לאונן, שהרי נאמר בהן (דברים כו יא) 'ושמחת בכל הטוב' מכלל שהוא חייב לאוכלן בשמחה לא באנינות. והאוכלם באנינות, מכין אותו מכת מרדות[תרמ].

מעשר שני אסור לאונן

האוכל מעשר שני באנינות של תורה לוקה שנאמר (שם כו יד) 'לא אכלתי באוני ממנו', והוא שיאכלנו במקום אכילתו בירושלים[תרמא].

אין קורין פרשת ביכורים אלא בשעת שמחה

המביא בכורים מאחר חג הסכות[תרמב] ועד חנוכה[תרמג], אף על פי שהפרישן קודם החג[תרמד], מביא ואינו קורא, שנאמר (דברים כו יא) 'ושמחת בכל הטוב' ואין קריאה אלא בשעת שמחה, מחג השבועות עד סוף החג[תרמה].

מצה חלוטה

אם הרתיח המים הרבה ואחר כך השליך לתוכן הקמח הרי זה מותר, מפני שהוא מתבשל מיד קודם שיחמיץ, וכבר נהגו בשנער ובספרד ובכל המערב לאסור דבר זה גזירה שמא לא ירתיח המים יפה יפה[תרמז]. ואין בזמן הזה מי שיודע לחלוט, לכן כל מין חליטה[תרמה] אסור[תרמט].

לצאת ידי חובת מצה בפת הרדאה

אין יוצאים ידי חובת מצה לא בפת מורסן ולא בפת סובין, אבל לש הוא את הקמח בסובין שלו ובמורסנו ועושהו פת[תרנ] ויצא בה ידי חובתו[תרנא].

הקדמונים לא היה מסתפק בזה. [תרנ] **היא** פת הדראה המפורשת בסוגיין, שהרי פת הדראה היא פת סובין, ואי אפשר לפרש כפשוטו שעשה את המצה מסובין, שהרי מבואר במסכת חלה (פ"ג מ"ו) שאם נטל מורסן מתוכן וחזר לתוכן הרי אלו פטורים ומוכיח שם שאין המורסן והסובין חשובין פת, אלא שכבר כתב הרא"ה שמדובר בפת שלא נטלו סובן. מגיד משנה, כסף משנה (ממן ומלה פ"ו ה"ה). [תרנא] **רמב"ם** (ממן ומלה פ"ו ה"ה), וכעי"ז בשו"ע (או"ח סי' תנד ס"ג). [תרנב] **רמב"ם** (ממן ומלה פ"ו ה"ה), שו"ע (או"ח סי' תנד ס"ג). [תרנג] **קשה** שהרי בסוגייתנו מבואר שאינו יוצא ידי חובתו בפת אשישה, ולמה פסק הרמ"א דין זה רק לכתחילה. ויש ליישב שהגמרא מדברת בגלוסקא גדולה שהיא אחד משמה באיפה כמו שמובא בסוגיא שאשישה היא אחד משמה באיפה, אבל הרמ"א לא מדבר באופן זה, אלא שהיא רחבה יותר מהרגיל, רק שמחמירים בה משום דמיון לאשישה. ביאור הלכה (ד"ה וטוב). וכן בשו"ע הרב (ס"ה) חילק להלכה בין אם עשאה גדולה כמו ששית האיפה שאינו יוצא בה, לבין מצה רחבה יותר מדאי, שטוב ליזהר שלא לעשותה כדי שלא תהא נראה כעין אשישה. אמנם כתב הביאור הלכה (שם), שמלשון רש"י (ד"ה מפשפה), הערוך, מהר"ם חלאווה בסוגיא וברוקח (סי' רעג) משמע שלאו דווקא אם היא אחד משמה באיפה דינה כאשישה, אלא אם היא גלוסקא חשובה מחמת גדלותה גם כן דינה כאשישה. אלא שכתב הביאור הלכה שהרמב"ם ועוד כמה פוסקים לא העתיקו כלל

לצאת ידי חובת מצה בפת מסולת נקיה

יוצא במצה מסולת נקיה ביותר, ואין אומרים אין זה לחם עוני[תרנב]. וטוב לכתחילה[תרנג] שלא לעשות המצה רחבה יותר מדאי, דהוי כאשישה[תרנד].

לז.

פת עבה בפסח

אין עושין בפסח פת עבה טפח[תרנה]. ויש לעשות המצות רקיקין[תרנו], ולא פת עבה כשאר לחם, כי אין הרקיקין ממהרים להחמיץ[תרנז].

אפיית פת מרובה ביום טוב

מותר לאפות ביו"ט תנור מלא פת[תרנח], אף על פי שאינו צריך אלא פת אחד[תרנט]. ובדיעבד אם כבר אפה יש מתירים אפילו בעבה טפח, ויש אוסרים. אכן בפחות מטפח אין לאסור בדיעבד. ומכל מקום כל שהיא עבה יש לעיין בתוכה אם נאפית יפה ולא נתחמצה. משנ"ב (שם ס"ק יז). ובביאור הלכה הביא את דברי המגן אברהם (סק"ד) **שאין** לאסור בדיעבד אפילו אם עבה יותר מטפח, כיון שלמסקנת הסוגיא פת עבה היא פת מרובה, ועיין בביאור הלכה שהאריך להוכיח מהסוגיא והראשונים שגם למסקנא אין עושים בפסח פת עבה, רק שאי אפשר ללמוד מלחם הפנים היתר לפת עבה עד טפח, ואדרבה יתכן שאפילו פחות מטפח אינו מותר, ולכן כתב למעשה שביותר מטפח יש לאסור אף בדיעבד. [תרנו] **אפילו** שפחות מטפח מותר לעשות, מכל מקום נכון יותר לכתחילה לעשות רקיקים דקים. משנ"ב (ס"ק מז). [תרנז] **רמ"א** (שם ס"ד). [תרנח] **ברמב"ם** (יום טוב פ"ג ה"ח) כתב 'מותר ללוש עיסה גדולה ביום טוב'. וכתבו הגהות מיימוניות (סק"ד) והמגיד משנה שמקורו מסוגיין שאין עושין פת עבה ביום טוב ובית הלל מתירין. [תרנט] **יש** מן הפוסקים שסוברים שדווקא אם מתכוין לצורך חול שעל ידי זה יושבח הפת, אבל אם מתכוין לצורך חול אסור. משנ"ב (סי' תקז ס"ק נג). [תרס] **ובמקומות** שאין דרכן לדבק, גדול וקטן שוה לאיסור. משנ"ב (שם ס"ק נג).

פניני הלכה

ההלל כל עוד שהיו ישראל שוחטים את פסחיהם, כמבואר להלן (סד.) מימיה של כת שלישית לא הגיעה לומר אהבתי. ועל אותה קריאה שהיו קוראים אותו בבית הכנסת היו מברכים, ואף על פי שאין מברכים על המנהג, היו מברכים על קריאה זו כמו שאנו מברכים על הלל של ראש חודש, וכיון שכבר בירכו בבית הכנסת אמרו במסכת סופרים שאין צריך לברך עליו בלילה על השולחן.

ובאור החמה (נרס"י ד"ה שעונין) כתב שנראה שזו כוונת רש"י (שם) במה שכתב שגומרים את ההלל על המצה, שאם הכוונה על מה שאומרים הלל בליל הסדר, הרי הלל אומרים לאחר שכבר נגמרו המצות, ואין זה עליו. אלא שאפשר שכוונתו לאמירת ההלל בשעת אפיית המצות בערב פסח אחר חצות, דוגמת אמירת ההלל בשעת שחיטת קרבן פסח.

לו:

הידור במצות מקמח מלא או נקי

בברייתא שבסוגייתנו נאמר, יכול לא יצא אדם ידי חובת מצה אלא בפת הדראה, שהיא 'לחם עוני', ולא במצה העשויה קמח סולת, תלמוד לומר 'מצות' 'מצות' ריבה, שיוצא ידי חובתו אפילו במצות של שלמה המלך. בפירוש 'פת הדראה' כתב רש"י (ד"ה הדרפה) שהיא פת קיבר שניטל ממנה כל הדרה, והרי"ף כתב שהיא פת העשויה מסובין בלבד, וכתב הר"ן (שם ד"ה פת הדרפה) שכן היא גם דעת רש"י, ותמה על פירוש זה שהרי פת סובין אינה חייבת בחלה ואין יוצאים ידי חובת מצה אלא בפת החייבת בחלה. אך בקרבן נתנאל (על הרמ"ם פי' יד חוס ז) כתב שמלשון רש"י לפנינו נראה שהכוונה לפת שאינה עשויה מסובין בלבד, אלא שלא הוציאו את הסובין מהקמח. וכן פירש הרא"ש (שם) בדעת הרי"ף.

על פי זה דן בנחמת יוסף (שו"ת, פי' כ) בדבר מה שהיה נהוג מלפנים באירופה שהיו החסידים אוכלים בחג הפסח מצות שחורים עם הסובין, וכמדומה שלא היו בנמצא אצל המהדרין במצוות מצות לבנים, ונשאל אם יש הידור מצוה דווקא בשחורים. וכתב שלכאורה לפי סוגייתנו אין שום הידור בפת הדראה, ואין זה פירוש 'לחם עוני', ואם כן לכאורה יש הידור מצוה בפת נקיה דווקא. אך כתב שנראה ששאלה זו תלויה בב' הטעמים שמצאנו במפרשים לאכילת מצה בפסח .טעם אחד כמו שאמר רבן גמליאל (להלן קטו:), 'מצה זו שאנו אוכלים על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ', וטעם שני על פי המבואר באברבנאל (פי' ההגדה ד"ה כהא לחמא), משום שכשהעבידו המצריים את ישראל במצרים האכילו אותם מצה שהיא מאכל פועלים.

וכתב שלפי הטעם הראשון שהמצות הם זכר למצות שאכלו כשיצאו ממצרים, יש לומר שאכלו מצות משובחים, שהרי כל מה שהיה מצה הוא רק משום שלא הספיק בצקם להחמיץ, אבל העיסה עצמה היתה משובחת, ועוד, שהמצות שהוציאו ישראל ממצרים טעמו בהם טעם מן כמבואר בקידושין (לח.), לכך לזכר זה יש לעשות מצה מסולת נקיה ומשובחת [והוסיף שלפי"ז מה שלא יוצאים במצה עשירה, הוא משום שישראל בהחפזם ודאי לא עשו להם מצה עשירה]. אולם לפי הטעם השני שהוא זכר למאכל פועלים שהאכילו המצרים את ישראל, א"כ מן הראוי לעשות המצה מפת הדראה, זכר למה שהאכילו המצרים את ישראל לחם עוני.

ולפי זה ביאר דברי הגמרא בסוגייתנו, יכול לא יהא יוצא ידי חובתו אלא בפת הדראה, והיינו משום הטעם השני, שהוא זכר למאכל פועלים, תלמוד לומר מצות מצות ריבה ואפילו כמצתו של שלמה, והיינו כטעם הראשון, ואדרבה יהיה זה מעלה שהוא זכר למצות שהוציאו ישראל ממצרים.

אמנם הוסיף שאף לטעם הראשון יש לומר שעדיף לעשות לכתחילה מפת הדראה, על פי המבואר בבבא מציעא (פו.) שאשה עינה צרה באורחים יותר מן האיש, ויש גורסים [בגמרא או ברש"י, עיין פרדס יוסף וירא (ד"ה שנם קמח) ועוד] שלמדו כן ממה שאברהם אמר ליתן למלאכים קמח ושרה אמרה סולת, ומקשים המפרשים הלא סולת יפה היא מקמח, וא"כ נמצא ששרה ביקשה לתת לאורחים מאכל משובח יותר, ותירצו [עיין ליקוטי חבר בן חיים (מ"ה נו. ד"ה קמח)] שראוי למכניס אורח שלא להרבות בסעודה וליתן לאורחים מאכלים יקרים, משום שהאורח מתבייש לאכול, ועוד שאם יבזבז פעם ושתים יהיה עליו למעמס וטורח ולא ירצה להכניס עוד אורחים, וא"כ נמצא שאברהם אמר בדווקא קמח שלא להרבות בטורח משום שרצה להרבות אצלו אורחים.

וא"כ בליל פסח שאנו מכריזין 'כל דכפין ייתי וייכול', מן הראוי שלא ליתן פת מסולת יקרה כי אם פת הדראה. וכתב שעל פי זה יתפרש היטב המאמר 'הא לחמא עניא דאכלו אבהתנא בארעא דמצרים', שלכן נוהגים לעשות המצות מלחם עוני, זכר להמצות שהמצריים האכילו את ישראל בהיותם במצרים, והיינו כטעם השני, ומוסיפים שאפילו לטעם הראשון מה שאין מהדרין לעשות המצות מסולת נקיה, הוא משום ש'כל דיכפין ייתי וייכול', וא"כ מן הראוי שלא להרבות במצה עשירה, ואם כן יש בכך סמך למנהגם של אותם חסידים אף לפי טעמו של רבן גמליאל שהוא העיקר.

לז.

אם נכון לשפשף המצות כדי שלא יחמיצו

בגמרא אמר רב הונא, שכוונת הברייתא שהתירה לאפות פת עבה בפסח, היא שאפשר לאפות מצה עבה עד שיעור טפח, ולמד כן מלחם הפנים שהיה אסור לעשותו חמץ והיה עבה טפח, ומוכח שיכולים לאפות פת בעובי טפח ולשמרה מחימוץ. והקשה לו רב יוסף, שאם אמרו בלחם הפנים שנאפה על ידי הכהנים הזריזים, מנין לנו שהתירו לעשות כן גם במצות של פסח הנאפות בידי כל אדם. ואם אמרו בלחם הפנים שהיא פת עמילה, שעמלים הרבה בלישתה ועל ידי כך אינה מחמצת אף ברוחב טפח, מנין לנו שהתירו גם במצות של פסח שאין עמלים בלישתם. ומכח קושיות אלו ועוד קושיות נדחו דברי רב הונא, ומסקנת הגמרא שאסור לאפות פת עבה ברוחב טפח בפסח, כיון שאי אפשר לשמרה

מלא אין מקום לחומו להתפשט והפת נאפה יפה, אבל בתנורים שלנו אין לאפות יותר ממה שצריך[תרסא].

יוצאין בפת נקיה ובהדראה

ראה לעיל (לו:).

אין עושים סריקין המצויירים

אין עושים סריקין המצויירים[תרסב] דהיינו לצייר בפת כמין חיה ועוף[תרסג], אבל כל מה שעושים אותו במסרק[תרסד] כדי שלא יתפח וכן מה שמנקבין המצות, מותר. ומכל מקום טוב למהר לעשותן

[תרסא] **שו״ע** (או״ח סי׳ תקז ס״ו). הטעם משום שבכל ככר וככר יש טרחא בעריכה ואפייה, ולכן אין היתר לאפות יותר אם אין תועלת לפת מצד מילוי התנור. ואפילו ע״י נכרי אסור. משנ״ב (סס ס״ק נה). ובשעת הדחק כגון מי שלא הניח עירובי תבשילין וצריך לו פת לשבת, יש לסמוך על דעה זו לאפות קודם אכילת שחרית אם צריך על כל פנים לפת אחד בו ביום עצמו. אבל אם אינו צריך רק שמצדדים לאכול מעט כדי להתיר לו האפייה אסור אף שעושה זה בשביל שבת. שו״ע הרב (סי״ט), חיי אדם (כלל נט ס״מ), משנ״ב (סס). [תרסב] **פירוש לכתחילה, אבל** בדיעבד מותרים באכילה אם לא שהה בציורן שיעור חימוץ, וגם יוצא בהן ידי חובתו בכזית ראשון. משנ״ב (סי׳ תס ס״ק יג). [תרסג] **לפי שהוא** שוהה עליה לציירן ופעמים יבוא לידי חימוץ ע״י שהייה זו, ואפילו על ידי דפוס שאינו שוהה כלום, אסור, כיון שלא חילקו חכמים ואסרו הכל לפי שהרואה שנאפו מצות מצויירים אינו יודע איך נעשו. ואפילו אם המצות הן רקיקין דקים שאינם ממהרין להחמיץ אין לעשותם מצויירין. משנ״ב (סס ס״ק יז). [תרסד] **פירוש**, אף על פי שנעשה כעין ציור על המצה על ידי המסרק, מכל מקום מותר, כיון שאינו מכוין לצייר, לא יבוא על ידי זה לידי שהיית שיעור חימוץ. משנ״ב (סס ס״ק טו). [תרסה] **שו״ע** (או״ח סי׳ תס ס״ד). [תרסו] **רמב״ם** (ממץ ומצה פ״ה ה״ו). וכתב המשנ״ב (סס ס״ק טו, שעה״צ סק״כ) **שמזה שלא** חילק השו״ע בין נחתמים לבעל הבית מוכח שסובר כדעת

שלא להשהות בהם[תרסה]. ויש אומרים שנחתומים מותרים לעשותם מפני שהן בקיאים באומנותם וממהרים לעשותם[תרסו].

חיוב חלה בסופגנים, דובשנין ואיסקריטין

אין חיוב חלה אלא בלחם. לפיכך הסופגנין, דהיינו רכים העשויים כספוג, והדובשנין והאיסקריטים, והם מטוגנים בדבש, פטורים מן החלה[תרסז].

אפייה המחייבת בחלה

עיסה שאפאה בין בתנור, בין על

הרא״ש (סי׳ טו) המובא בטור שאפילו של נחתומים אסור. [תרסז] **שו״ע** (יו״ד סי׳ שכט ס״ב). [תרסח] **וכן אם** נאפה על גבי רעפים של חרס. דרך אמונה (פיכורים פ״ו ס״ק נג). [תרסט] **ויש מקצת ראשונים** [שיטת ר״ח (לקמן לז:), וכן הביא הרי״ף בשם בה״ג, וכן דעת היראים (מלוח קמח)] הסוברים שאם הדביק ולבסוף הרתיח אין זו אפייה אלא בישול ופטור מחלה, אלא אם כן לקח קצת מן העיסה ואפה ממנה בתנור, שאז מתחייבת כולה מדרבנן, שמא ימלך לאפות כולה [כמבואר בהערה להלן]. אבל דעת הרמב״ם והשו״ע כדעת רוב הראשונים הפוסקים שחייבת בחלה. דרך אמונה (סס ס״ק נד). [תרע] **ואם עשאה** יפה כשאר לחם ואין ניכר שנאפית בחמה, חייבת בחלה מדרבנן. דרך אמונה (סס ס״ק נה). [תרעא] **דווקא** אם מתחלה היה דעתו לאפותה בחמה, אבל אם מתחלה היה דעתו לאפותה בתנור ואחר כך נמלך לאפותה בחמה או שהיה דעתו לאפותה בחמה ונמלך לעשותה בתנור, חייבת בחלה. דרך אמונה (סס). [תרעב] **רמב״ם** (פיכורים פ״ו ה״ט) וכעי״ז פסק בשו״ע (יו״ד סי׳ שכט ס״ב-ג). אמנם כתב הש״ך (סק״ז), שהרבה פוסקים חולקים וסוברים שאם בלילתה עבה אפילו אם גלגלה על דעת לבשלה חייבת בחלה, כיון שמיד נתחייבה משעת גלגול, ולכן יש להחמיר להפריש חלה בלא ברכה, או לאפות מעט ממנה שעל ידי כן תתחייב כולה בחלה כמבואר בשו״ע (סס ס״ד), ועיין בש״ך (סק״ו) שבאופן זה שאפה מקצתה צריך לברך על הפרשה זו אפילו שאין זה אלא חשש בלבד. [תרעג] **אם** יש ספק אם חוטים נמשכים ממנה, ותוחב אצבע בתוך המצה ולא נדבק בה עיסה יש להתירה, שזהו סימן שאין חוטים נמשכים ממנה. וכל זה אם

המחבת והמרחשת[תרסח], בין שהדביק את הבצק במחבת ובמרחשת ואחר כך הרתיחם[תרסט] באש מלמטה עד שנאפת הפת, בין שהרתיחה ואחר כך הדביק הבצק, כל אלו חייבים בחלה, אבל העושה עיסה ליבשה בחמה בלבד הרי היא פטורה מן החלה[תרע] שאין מעשה חמה לחם[תרעא], בין שלשה במים בין שלשה בשאר משקים[תרעב].

שיעור אפיית המצה

מצה שנאפת עד שאם פורסים אותה אין חוטים נמשכים ממנה[תרעג], יוצאים בה[תרעד]. ויש ליזהר שלא ללקחה מן התנור

המצה חמה, אבל אם צוננת יתכן שאין מזה ראיה. משנ״ב (סי׳ תסו ס״ק יג). וכן הסימן שאין חוטים נמשכים ממנה, הוא רק בעוד המצה חמה. משנ״ב (סס ס״ק יז). [תרעד] **שו״ע** (או״ח סי׳ תסו ס״ג), וכן הוא ברמב״ם (ממץ ומצה פ״ו ה״ו). ואפילו אם היא נפרכת כשמטלטלים אותה יוצאים בה ידי חובה. משנ״ב (סס ס״ק יג). **אם** הצטננה המצה שנתבאר לעיל שאי אפשר להכיר בה אם נאפית כראוי ע״י סימן זה של חוטים נמשכים, ופרסה וראה בה ריעותא מבפנים שניכר שלא נאפה יפה, יביט בפני המצה, ואם יראה שנקרמו פניה קרימה טובה שאין בה ספק, יש להתירה. אבל אם גם בקרימה עצמה יש ספק, הוא ספק דאורייתא לכמה פוסקים, ואסור לאכול מצה זו אפילו בהפסד מרובה ומניעת שמחת יום טוב. משנ״ב (סס ס״ק טו). **אמנם בחק יעקב** (סק״י) משמע שאין לסמוך על קרימת פני המצה והביא ראיות לדבריו, והשער הציון (ס״ק כג) דחה ראיותיו, וכתב שודאי אם אנו רואים שנקרם פניה כדין אין אנו צריכים לפרוס את הלחם ולראות אם בפנים החוטים נמשכים. וכן פסק הנודע ביהודה (תנ״ת, תניינא סי׳ פ). וגדר של קרימת פנים במצה דקה, עיין בשולחן ערוך סימן רנ״ד (ס״ה) ובמשנ״ב שם (ס״ק כו) שהוא כשיעלה על פני הלחם קרום וקליפה מחמת האש, בין בצד הלחם המדובק בתנור בין בצד הלחם שכנגד האש. [תרעה] **בדיעבד** אם הוציא את המצה מהתנור כשחוטין נמשכין ממנה, המגן אברהם (ס״ק יח) נוטה לומר שאין לאסור, אבל הביאור הלכה (ד״ה ויש) כתב שמחמיץ בודאי כדעת ר׳ שמואל מפלייז״א המובא באור זרוע (הל׳ פסחים דף נט) ובמרדכי (פ״ג רמז תכ). ועיין שם שכתב שלא מצינו בראשונים מי שחולק עליו, ואדרבה גם מדברי שאר

קודם לכן[תרעה] ולהחזירה, כי תוכל לבוא לידי חימוץ[תרעו].

מצה העשויה באילפס

אחד מצה שנאפית בתנור או באלפס[תרעז], בין שהדביק הבצק באלפס ואחר כך הרתיח בין שהרתיח ואחר כך הדביק, אפילו אפאה בקרקע הרי זה יוצא בה ידי חובתו[תרעח]. ויש אומרים, שכיון שיש אוסרים[תרעט] להדביקו תחלה ואחר כך להסיק, טוב ליזהר בזה[תרפ]. ויש אומרים, שאע״פ שמעשה אילפס דינו כלחם, מכל מקום יש לחוש בו משום חימוץ, אלא אם

הראשונים נראה שכל שחוטים נמשכים ממנה דינה כבצק, ואם כן בודאי מחמיץ לפחות לאחר שיעור מיל. ולכן אפילו בספק אם חוטים נמשכים אין להקל בדיעבד אפילו בהפסד מרובה כיון שהוא ספק דאורייתא. וכדברי הביאור הלכה פסקו השארית יוסף (סי׳ מח) וחק יעקב (סק״י) ובנודע ביהודה (סו״ס, תניינא סי׳ פ). [תרעו] **רמ״א** (סס). רצונו לומר שלא רק באופן שנוטל את המצה על דעת שלא להחזירה לתנור, בודאי אסור, שהרי היא עדיין בכלל בצק, ותחמיץ על כל פנים כשיעבור שיעור שהיית מיל [כמבואר בהערה לעיל]. אלא אפילו הוציאה מהתנור על מנת להחזירה תיכף לתנור, גם יש ליזהר, כי תוכל לבוא לידי חמץ אפילו בשהייה מועטת, כיון שנתחממה מחום התנור, ומכל מקום **אם** עבר והוציאה והחזירה מיד אין לאסור. משנ״ב (סס ס״ק טו). אלא שאין כדאי לצאת בה ידי חובת מצה. שער הציון (ס״ק כו). ודעת הט״ז (סק״ו, וכפי שנתיישבו הפרמ״ג) שגם באופן זה שהחזיר את המצה מיד לתנור נאסרה המצה בדיעבד. [תרעז] **פירוש**, קערות רחבות שאופים בהם לפעמים. משנ״ב (סי׳ תסו סק״ז). [תרעח] **רמב״ם** (ממץ ומצה פ״ו ה״ו). [תרעט] **גם** לשיטתם איסור זה הוא רק לכתחילה. ואם נשתהה שיעור מיל עד תחילת האפייה, לדעת הכל אסור אף בדיעבד. משנ״ב (סס סק״י). [תרפ] **שו״ע** (או״ח סי׳ תסו ס״ג). ואפילו בדיעבד נכון להחמיר שלא לאכלה אם אפשר לו. משנ״ב (סס ס״ק יח). השו״ע הביא דין מצה העשויה באילפס רק לגבי הנידון אם מחמיצה או לא, ובביאור הלכה (ד״ה אין נ)אילפס) תמה למה לא פסק גם שיוצא בזה ידי חובתו, כמו שפסקו הרי״ף, הרמב״ם (סס) והרא״ש (פ״ג סי׳ ח).

פניני הלכה

מחימוץ, והברייתא שהתירה פת עבה אינה עוסקת בעובי הפת, אלא כוונתה שמותר לאפות פת מרובה ביום טוב. על פי זה דנו הפוסקים לענין מצה העומדת בלי עסק וחוששים שמא תחמיץ, אם מותר לשפשפה כדי למנוע ממנה החימוץ, וכמו שיבואר.

כתב השו״ע (או״ח סי׳ תנט ס״ג), לא יניחו העיסה בלא עסק ואפילו רגע אחד. וכתב הרמ״א שיש להחמיר ולמהר בענין עשיית המצות, כי אם ישהה כמה שהיות מועטות, יש לחשוש שזמן השהיות יצטרף לשיעור מיל, שהוא שיעור חימוץ. וכתב המגן אברהם (סס סק״ז) בשם המהרי״ו, שאין להעביר את היד על המצות ולשפשף אותם.

והקשה במור וקציעה (סס), שהרי בסוגייתנו מבואר שלחם הפנים לא היה מחמיץ אפילו כשהיה רחב טפח כיון שהיו עמלים בו הכהנים, הרי מבואר שהעסק בבצק על ידי השיפה ובעיטה גורם לה שלא להחמיץ, ואם כן אדרבה ראוי שיעביר ידו על הבצק לאחר האפיה, שבפעולה זו גורם שלא תחמיץ. אולם דחה את ראייתו, שכיון שעמלו בו הכהנים הזריזים, הרי הם עושים את השיפה ובעיטה בזריזות גדולה, ובאופן זה אינו מחמיץ, כדברי רב יוסף בקושייתו הראשונה, אך אם יעשה במתינות יש חשש שיחמיץ. ובפרט שבאפיית מצות של פסח העיסה היא מקמח, ויש חשש גדול שתחמיץ, ואילו במנחות העיסה היתה מסולת שהיא קשה יותר מקמח, ובסולת אין כל כך חשש שהעיסה תחמיץ.

במחזיק ברכה (סס סק״ח) דחה עוד את סברת המור וקציעה בתחילת דבריו שצידד שהעברת היד על העיסה גורמת לה שלא תחמיץ, וכתב שרק באופן השיפה והבעיטה שהיו לשים במקדש, שף אחת ובועט שתים, שף שתים ובועט שלש, כמבואר במנחות (עו.), בזה אין חשש לחימוץ. ועוד כתב, שיש לחלק אם עושה שיפה בנחת או בחוזק, שבבית המקדש היו עושים את השיפה בחוזק, ובזה הבצק לא מחמיץ, אולם כאשר מעביר ידו בנחת, בזה יש חשש שיחמיץ, ובאופן זה אסר המהרי״ו.

והעיר המחזיק ברכה, שדברי המגן אברהם בשם המהרי״ו אינם בדקדוק, שכן במהרי״ו (סו״ס, סי׳ קלג) כתב, ׳ואותם המעבירים ידיהם על המצות לא יפה הם עושים, דלא קרי עסק אלא העריכה והלישה או כשנוקבין המצות, אבל כשמעבירין ידיהם על המצות גרע טפי׳. ולא כתב תיבת שאין להעביר ידו על המצות ׳ולשפשף׳, כמו שהביאו המגן אברהם. אולם המהרי״ל (מנהגים, הלכות מפיית המצות סוף יח) כתב כלשון שהביא המגן אברהם, וזה לשונו, ׳ומה שרגילין העולם לשפשף עם ידיהם על גבי המצות אחר שתיקנם קודם אפייתן, ואומרים לא יהו מונחים פנוים, אין בו ממש, דאין זה מתעסק, אדרבא מחמת השפשוף יתחממו יותר ויתחמצו׳. והיינו שהמהרי״ל כתב שנאסר השפשוף.

אפיה באילפס [תבנית] שבתנור לענין חיוב חלה

בסוגייתנו נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בדבר סופגנין [לחם העשוי כספוג ויש בו חללים רבים], דובשנין [לחם המטוגן בדבש], איסקריטין [מין לחם העשוי כצפיחית ועיסתו רכה מאוד] ועוד, באיזה אופן פטורים מן החלה, לדעת ריש לקיש אם היו מעשה אילפס, שנעשו בקדירה על האש, פטורים הם מן החלה, ורק אם נאפו בתנור חייבים. ורבי יוחנן סובר שמעשה אילפס חייבים בחלה, ורק אם נאפו בחמה פטורים.

בשו״ע (יו״ד סי׳ שכט ס״ח) פסק כדעת רבי יוחנן, ושלא כרבינו תם (הובא בהגה״ט הלכות מלה סי׳ ג) שפסק כריש לקיש.

על פי מחלוקת זו דן בצמח צדק (ליובאוויטש, סו״ס, יו״ד סי׳ רלו) בנידון האחרונים שטרחו ליישב המנהג שלא נהגו להפריש חלה מלעקיך, שהיא עיסה הנילושה בדבש ונאפית בתנור, ולכאורה חייבת היא בחלה, כיון שלרבי יוחנן כל שנאפית בתנור חייבת בחלה אף אם נילושה בדבש. וצידד שאפשר שהוא משום שנוקטים כדעת רבינו חננאל שפסק כריש לקיש שעיסה רכה שהתבשלה באילפס ולא בתנור אין דינה כפת ופטורה מן החלה [כשהדביק ולבסוף הסיק, כמסקנת סוגייתנו], וכיון שאין הלעקיך מונח על קרקעית התנור בשעת האפיה אלא נתון הוא בתוך אילפס הנמצא בתוך התנור, אפשר שדינו כמעשה אילפס הפטור מן החלה לדעתו, ודן הצמח צדק אם דבר הנאפה באילפס בתוך התנור נידון כמעשה אילפס או כמעשה תנור.

נידון זה נוגע גם להלכה שפוסקים כרבי יוחנן בסוגייתנו שהנילוש במעשה אילפס חייב בחלה, כיון שאם בישלו על ידי משקה מודה רבי יוחנן שהוא פטור, וכמבואר בתוספות (לקמן ע״ב ד״ה דכולי עלמא), ואם בישלו באילפס על ידי משקה בתוך התנור הרי דינו תלוי בנידון הצמח צדק, אם יש לו דין בישול באילפס או דין אפיה בתנור.

וכתב הצמח צדק שמכמה מקומות בש״ס מוכח שבישול באילפס הנתון בתנור אין לו דין בישול אלא דין אפיה, ובטעם הדבר כתב הצמח צדק, שהטעם שמעשה אילפס אינו חשוב כנאפה בתנור לדעת ריש לקיש [וכן לרבי יוחנן כשבישלו על ידי משקה], הוא משום שהאש מבשלת אותו רק מתחת האילפס, ומצדדי העיסה ומעליה אין האש מרתיחה אותה כלל, וכיון שאין לאילפס דפנות גבוהות כלל כי אם כמו זר קטן מאוד, אם כן חום התנור שולט ממש על הלחמים שבתוך המחבת מלמעלה, ורק מלמטה מפסיק האילפס בין התנור ללחם, לכן חשוב הוא כמעשה תנור ולא כמעשה אילפס. ומעשה אילפס שאינו חשוב לחם הוא רק במקום שהאש אינה נמצאת אלא תחת האילפס, וכיון שהאילפס מפסיק בין האש לבין הלחם אין האש מחממת את הלחם כל כך, ורק באופן זה נגרע מחשיבות לחם שבה.

אפיית מצות בתנור גז

בארחות רבינו (מ״ג עמ׳ לח) דן בדבר מצות שנאפו בתנור גז, שהאש לא בערה על ידי עצים המונחים בתוכו אלא על ידי מבערים של גז הנמצאים מתחת לקרקעיתו, והחשש הוא לדעת רבינו תם שפסק כריש לקיש שדבר הנאפה באילפס אינו חשוב לחם ואינו חייב בחלה ואין יוצאים בו ידי חובת מצה בפסח, ולדעה זו אפשר שכיון שהאש לא היתה בתוך התנור אלא תחתיו, נידון כל התנור כאילפס העומד על גבי האש, ומה שנאפה בו אין לו תורת לחם ואין יוצאים בו ידי חובת מצה. ואף על פי שמבואר בסוגייתנו שמודה ריש לקיש שאם הסיק את התנור קודם שהדביק יש לו תורת לחם, אבל לדעת רבי יהודה גם באופן זה אין לו תורת לחם, והרי״ף בסוגיין הביא שיש פוסקים כדעתו, ולענין מצה דאורייתא יש לחשוש לדעתו.

והביא תשובת בעל הקובץ תשובות, שכתב כעין סברת הצמח צדק הנ״ל, שדין מעשה אילפס תלוי במידת החום, והטעם שמעשה אילפס אינו נידון כלחם הוא משום שמידת חומו פחותה ממידת התנור כיון שהאש אינה עומדת אלא תחתיו, אבל תנור גז שחומו מרובה כשל תנור, אינו נידון כאילפס אלא כתנור, אף על פי שהאש מהלכת תחתיו. ורק

כן עשה אותו באילפס וכיסויה, שהסיק את שניהם יפה יפה ונתן את הלחם באילפס כפה עליו את הכסוי[תרפא].

אוצר החכמה

לחמי תודה שלא קרמו פניהם

השוחט תודה עד שלא קרמו פני הלחם בתנור, ואפילו קרמו כולן חוץ מאחת מהן לא קדש הלחם[תרפב].

לז:

אין מפרישים לחמי תודה כשהם פרוסים

הכהן לוקח מן הלחמי תודה ארבע חלות, אחת מכל מין ומין. וצריך להפריש אחת מכל קרבן כשהן בצק, שאין מפרישים פרוסה, שנאמר (ויקרא ז יד) 'אחד מכל קרבן', שלא יטול פרוס[תרפג].

עיסה שנילושה ברותחין

עיסה שנלושה במים רותחין, בין שנתן רותחין על גבי קמח בין שנתן קמח ברותחין[תרפד], חייבת בחלה[תרפה], בין שאפה בתנור או באלפס בלא משקים[תרפו].

חיוב חלה בעיסה של מעשר שני

עיסה של מעשר שני בירושלים[תרפז] חייבת בחלה[תרפח].

[תרפא] **ראב"ד** (שם). [תרפב] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין יז"ז). [תרפג] **רמב"ם** (מעשה הקרבנות פ"ט הכ"ח-כג). [תרפד] והוא הדין בשאר משקין רותחין. דרך אמונה (מיכורים פ"ו ה"ג). [תרפה] **ודווקא** אם לא נגמר בישולה לגמרי על ידי חליטה זו אלא על ידי האפייה, אבל אם נגמרה בישולה לגמרי על ידי החליטה, לא מתחייבת בחלה גם אם יחזור ויאפנה. חלת לחם (פ' ז ס"ח), עיי"ש שהוכיח כן מדברי המלחמות בסוגיין. [תרפו] **שו"ע** (יו"ד סי' שכט ס"ח), וכעי"ז פסק הרמב"ם (מיכורים פ"ו ה"ג). אף על גב שחלטה בתחילה, כיון שחזר ואפאה בתנור בלא משקים, נקראת לחם. ש"ך (סק"ח). [תרפז] **אבל בגבולים** כיון שאין לו שם היתר אכילה, אם גלגל שם עיסה פטורה מחלה, אפילו אם הביאה אחר כך לירושלים. שער המלך (ממן ומלה פ"ו ה"ח), דרך אמונה (מיכורים פ"ו ה"ד). [תרפח] **רמב"ם** (מיכורים פ"ו ה"ד). אף על גב שבשביל להתחייב בחלה צריך להיות שלכם, כמבואר בסוכה (מה:), והרמב"ם (מעשר שני פ"ג ה"ו) פסק שמעשר שני ממון גבוה הוא, מכל מקום כיון שיש לו זכות אכילה בזה ואסור לאחר לקחת אותה ממנו, נקרא שלכם וחייב בחלה. מהר"י קורקוס, כסף משנה, דרך אמונה (פ"ק מ). ועיין להלן (לח. - לחמ"ח ד"ה מוכח נמלה שם מעשר שני פירוסלים) בהערה דעת הלחם משנה בזה. וכתבו באבי עזרי (רביעמה) ובדרך אמונה (פ"ק כח), שיכול לעשות חלק מהמעשר שני עצמו חלה, ואין צריך להפריש ממקום אחר, אף על גב שמעשר שני ממון גבוה. [תרפט] **הקשה** רבינו מנוח, שהרי קיי"ל (רמב"ם מעשר שני ונטע רבעי פ"ג הכ"ד) כדעת רבי מאיר (קידושין מד:) שמעשר שני ממון גבוה הוא, ואמר רב אסי (להלן לח.) שלדברי רבי מאיר אין אדם יוצא במצה של מעשר שני. ותירץ, שהרמב"ם סובר כדעת רב חייא בר אבין (סוכה לה.) שדי שיש בדבר היתר אכילה כדי לצאת בו ידי חובה ולא צריך שגם יהיה בו דין ממון, ומטעם זה סובר רב חייא בר אבין שיוצא באתרוג של מעשר שני אפילו לדעת רבי מאיר. כסף משנה (ממן ומלה פ"ו ה"ח). והלחם משנה תירץ לפי דברי רב חסדא בסנהדרין (קיב:) שכל המחלוקת של רבי מאיר וחכמים זה דווקא במעשר שני בירושלים, אבל מעשר שני בגבולים דעת הכל שהוא ממון גבוה, וכל דברי הרמב"ם בהלכות מעשר שני שמעשר שני ממון גבוה זה רק בגבולים, אבל בירושלים באמת פוסק הרמב"ם שמעשר שני ממון הדיוט, ולכן פסק הרמב"ם שיוצא בו ידי חובת מצה בירושלים, ולפי"ז בגבולין אין יוצאים ידי חובה במצה של מעשר שני. [תרצ] **רמב"ם** (ממן ומלה פ"ו ה"ח). [תרצא] **רמב"ם** (סופר וקובה ולולב פ"ח ה"ג). [תרצב] **שו"ע**

לח.

לצאת ידי חובה במצה של מעשר שני בירושלים

יוצאים ידי חובה[תרפט] במצה של מעשר שני בירושלים[תרצ].

לצאת ידי חובה באתרוג של מעשר שני

אתרוג של מעשר שני בירושלים לא יטול שמא יכשירו לטומאה, ואם נטל כשר[תרצא].

לצאת ידי חובה במצה גזולה

אין אדם יוצא ידי חובתו במצה גזולה[תרצב]. במה דברים אמורים, כשגזל מצה[תרצג], אבל אם גזל חטים או קמח ועשאם מצה, יוצא בה[תרצד], שקנאה בשינוי[תרצה], ודמים לבד הוא חייב לו[תרצו].

פירות הנלקחות מכסף מעשר שני שנטמאו

פירות הנלקחות בכסף מעשר שני[תרצז] אינן נפדים בריחוק מקום אלא אם כן נטמאו באב הטומאה[תרצח], אלא יעלו הן עצמן ויאכלו בירושלים. זה חומר בלקוח בכסף מעשר מפירות מעשר עצמן, ואם נטמא בולד הטומאה מדבריהם[תרצט], יפדו ויאכלו בירושלים[תש].

(סוי"מ סי' תמד ס"ד), רמב"ם (ממן ומלה פ"ו ה"ח). ואפילו בדיעבד צריך לחזור ולאכול. ומסתימת לשון השולחן ערוך משמע שצריך לחזור ולברך. משנ"ב (שם ס"ק יד), אך עיין בביאור הלכה (ד"ה מין מזה) שפסק שלמעשה לא יחזור ויברך, משום שיש לחוש לשיטת הריטב"א (לעיל לה. ד"ה מצה) שגם אם גזל מצה יש שינוי מעשה, כיון שבלעיסה הוא קונה אותה בשינוי מעשה, והמצוה מתקיימת אחר כך בבליעת המצה, וכתב שאף שלדינא ודאי קיי"ל כמו שפסק בשולחן ערוך שלא יצא וצריך לחזור ולאכול מצה אחרת, מכל מקום לענין ברכה יש לחוש לשיטת הריטב"א. עיין בשאגת אריה (שו"ת, סי' נד) שגם בליל יום טוב שני אינו יוצא במצה גזולה. משנ"ב (ס"ק יד). [תרצג] **כתבו** הפוסקים שיש ליזהר כשאופים הרבה בתנור אחד, נכון שיאמרו כל מי שיגיע מצתי לידו יהיה לו במתנה, שאם לא יעשה כן יש בזה חשש מצה גזולה, וכתבו עוד שטוב לומר כן גם בשעת טחינה. ועוד יש להיזהר, אם קנה מצה ומשכן לרשותו, אם המוכר גילה דעתו בזמן המכירה שאינו יכול למכור בהקפה ודחהו בלך ושוב, מדינא לא קנה את המצה [כמבואר בחו"מ (סי' קנ סי"ז)], וממילא אינו יוצא במצות אלו ידי חובת מצה מן התורה. משנ"ב (שם ס"ק יד). [תרצד] **ומכל** מקום לכתחילה לא יקח אותה לצאת בה, שהרי לא יוכל לברך עליה בין את הברכה של אכילת מצה ובין ברכת המוציא משום 'בוצע ברך נאץ ה''. משנ"ב (שם ס"ק טו, יח). [תרצה] **וכן** אם גזל את המצה והיה יאוש בעלים ונתנה לאחר, אותו אחר יוצא בה, כיון שהיה בזה שינוי רשות. ואותו אחר יכול גם לברך עליה, שהרי לא באיסור באה המצה לידו. ואם האחר חזר ונתנה לגזלן, גם הגזלן יוצא בה. משנ"ב (שם ס"ק יז). [תרצו] **שו"ע** (שם). [תרצז] **בין** שנלקחו חוץ לירושלים, כגון שחילל פירות על פירות לדעת הרמב"ם (מעשר שני פ"ד ה"ג), ובין שנלקחו בירושלים. דרך אמונה (מעשר שני ונטע רבעי פ"ו ה"ק). [תרצח] **כלומר** בטומאה דאורייתא. דרך אמונה (פק"ה). [תרצט] **אבל** ולד הטומאה דאורייתא, דינו כאב הטומאה. דרך אמונה (פק"ז). [תש] **רמב"ם** (מעשר שני ונטע רבעי פ"ו ה"ח-ג). כיון שהנטמא בולד הטומאה נשאר בו צד קדושה, לפיכך יפדה ויאכל בירושלים. רדב"ז. והכסף משנה כתב הטעם, שכשאינו נטמא אלא מדבריהם מאחר שמדאורייתא הוא טהור, אינו נאכל בחוץ, ומאחר שהוא טמא אף על פי שאינו אלא מדבריהם יפדה. וביאר הגר"א (הוי"ד נתיב ממונה פק"ח), שכיון שרבנן אסרום באכילה שוב אין ראויים ויכול לפדותם מן התורה.

פניני הלכה

אם הברזל מפסיק בין חום האש ללחם אין דינו כאפוי והרי הוא מעשה אילפס, אבל כשאין שום הבדל במידת החום והחום חודר לתוך התנור, הרי הוא לחם לכל הדעות ואדם יוצא בו ידי חובת מצה בפסח.

חשש חימוץ אחר שקרמו פני המצה, וחומרת 'שרויה'

בגמרא אמר רב יהודה בשם שמואל, ששיעור אפיית המצה כדי שיצאו בה ידי חובה [ולא תהיה בצק אלא לחם. רבינו חננאל], הוא כל שפורסה ואין חוטים נמשכים ממנה. וכן פסק בשו"ע (סוי"ח סי' תפח ס"ג), שמצה שנאפתה עד שאם פורסים אותה אין חוטים נמשכים ממנה, יוצאים בה ידי חובת מצה. וכתב במשנ"ב (שם ס"ק טו), שיש עוד סימן לפת שהגיעה לכלל לחם והוא כשאנו רואים שקרמו פניה, והוא שיעור אחד עם השיעור שאין חוטים נמשכים ממנה, ואפשר לסמוך על סימן זה כשנצטננה המצה, ואינו יכול שוב להכיר אם חוטים נמשכים ממנה.

שיעור זה הוא לענין שיהיה עליה שם לחם, אכן כתב הריטב"א (ד"ה יוצאין בשם הרא"ה, שכמו כן מאותה שעה שוב אינה באה לידי חימוץ, וכתב שברור הוא. ובביאור הלכה (שם ד"ה ויש להזהר) הוכיח שגם בדיעבד יש להחמיר ולחשוש לחימוץ אם הוציאו את המצה מן התנור קודם שקרמו פניה, ורק אחר שקרמו פניה אינה מחמיצה, ואפילו בהפסד מרובה אין להקל בזה, ואפילו כשאינו אלא ספק אם חוטים נמשכים ממנה אין להקל, כיון שהוא ספק דאורייתא.

ונמצא לפי זה שאחר שקרמו פני המצה בתנור ואין חוטי בצק נמשכים ממנה כשפורסים אותה, אין לחשוש עוד שמא תחמיץ. אמנם מנהג חסידים ואנשי מעשה להחמיר שלא לשרות המצה במים בפסח, והטעם העיקרי לחומרא זו הוא מחשש שמא נשאר במצה קמח שלא נתגבל במים, וקרימת פני המצה אינה מועילה אלא לבצק שנתגבל במים ולא לקמח שלא נתגבל, ואף על פי שהקמח הזה אינו מחמיץ כשהוא עומד בעינו, מכל מקום כשיערבו אותו במים יחזור להיות בצק ויחמיץ. וכבר כתב במג"א (סי' תפג סק"ד) לענין מצה שנילוש בתוכה קמח ונאפה, ואח"כ נתנוה לרוטב, שנראה שיש להחמיר, מאחר שהמצה מפסקת בין הקמח והאור, ונמצא שאין הקמח שבתוך המצה נאפה יפה, ויחמיץ בנתינתו לרוטב [וראה לעיל (לו. בענין 'שלילת מלה עשירית וקרויה בינוני הפסקה') שנתבאר עוד טעם למנהג זה].

ובעל שו"ע הרב (סוי"ח סוף השו"ע סי' ו) האריך בזה, ותמצית דבריו, שהגם שאינו איסור גמור וברור מעיקר הדין, מכל מקום המחמיר תבוא עליו ברכה, ואין לומר שהיא חומרא בלא טעם, אלא טעם גדול יש בדבר להיזהר מחשש איסור דאורייתא לפי דעת הסמ"ק (מצוה רכב) ורבינו ירוחם (נתיב ה ח"ה) שהובאו בבית יוסף (שם ד"ה כתב הרמב"ם שפ"ה), וכן פסק הפרי חדש (שם ס"ג), שגם בקמח שנקלה חוששים שמא לא נתבשל היטב. והנה עינינו רואות בהרבה מצות שיש עליהם מעט קמח אחר האפיה, ודבר זה בא מחמת שהיתה העיסה קשה ולא נילושה יפה יפה, ואם כן יש לקמח זה שהיה בתנור כמות שהוא, דין של קמח שנקלה, ולדעת ראשונים אלו יכול הוא להחמיץ כשישרו אותו במים. ומה שלא הזכירו הפוסקים חומרא זו, היינו משום שדבר זה אינו מצוי כלל אלא בעיסה קשה שלא נילושה יפה, ובדורות הראשונים היו משתהים זמן רב בלישה וגלגול עד שהיה נילוש יפה, עד שמקרוב זה עשרים שנה או יותר נתפשטה זהירות זו בישראל קדושים למהר מאד מאד בלישה, ואין לשים יפה יפה, ולכן נמצא מעט קמח במצות של עיסה קשה כנראה בחוש למדקדקים באמת. ומכל מקום אין למחות בהמון עם המקילים כיון שיש להם על מה שיסמוכו שאין חוששים לחימוץ בקמח קלוי, אבל לפי מה שכתב האריז"ל (משנת חסידים ניסן פ"ג מ"ד) להחמיר כל החומרות בפסח [ראה לעיל (כט:) בענין 'הזהירות ממשהו חמץ'], פשוט שיש להחמיר. ובשערי תשובה (סוף סי' תפח) כתב, ועל אלו ועל אלו שליבם לשמים קורא אני 'ועמך כולם צדיקים'. ובמחצית השקל (סי' תנח סק"ח) כתב שיש לבעל נפש להחמיר שלא לעשות תבשיל ממצות בפסח, לפי שלפעמים אין כל הקמח נילוש ומתגבל, ונשאר מעט קמח באמצע המצה מבפנים, עיי"ש. וכ"כ באשל אברהם (בוטשאטש, סי' תמז ס"ד) שמנהג החסידים להימנע מלאכול 'קניידלעך' מחשש זה.

אך במגן האלף (סי' תפג סק"ג) כתב, שאף הראשונים שהחמירו בקמח קלוי ונקטו שיכול הוא להחמיץ, לא דיברו אלא בקמח שהוכנס לתנור לבישול מועט, אבל אם שהה בתנור זמן הרבה, ודאי אינו מחמיץ, ודחה בזה דברי המג"א הנ"ל. ונקט שמצה שהיתה בתנור במשך שיעור זמן שהספיק לאפות את הבצק שבה, ודאי הספיק משך זמן זה גם לקלות את הקמח שלא יחמיץ עוד, והחוש מעיד שהאש שולטת בקמח הרבה יותר משהיא שולטת בעיסה, כיון שהקמח אין בו לחלוחית כמו העיסה שנבללה במים. והוסיף שאם יש חשש בקמח הנשאר שיכול הוא עדיין להחמיץ, אם כן גם בלי שריה במים אסור לאכול את המצה שיש בה קמח זה, שהרי עכ"פ מקבל הקמח מעט לחלוחית מהעיסה שנילושה במים, ונתחמץ הקמח מחום התנור. ועל כרחך צריך לומר שקמח שנקלה בתנור זמן רב אינו מחמיץ לכל הדעות.

למעשה רבו הדעות במנהג זה, ויש שאסרו מצה שרויה מטעמים אחרים ורק באופנים מסוימים, על פי מה שכתב הכנסת הגדולה (סי' תפח הגב"י, הו"ד בנמג"ח סי' תפג סק"ה) שאסור לעשות מקמח מצה תבשילים הדומים לתבשילים שעושים כל השנה, מפני מראית העין. אך בפרי חדש (סי' תפח ס"ג) כתב שאין לנו לגזור גזירות מדעתנו ולחשוש למראית העין, ולא לחשש קמח המתחמץ.

לח.

פרעון התשלום על המצות לפני פסח

בגמרא אמר רבא, ויש אומרים רב יימר בר שלמיא, שהמקור לכך שצריך שתהיה המצה מ'שלכם' ואין יוצאים ידי חובה במצה של מעשר שני [לדעת רבי מאיר הסובר שמעשר שני ממון גבוה הוא], שנאמר במצה (דברים טז ג) 'לחם' ונאמר בחלה (במדבר טו יט) 'לחם', ולמדים מצה בגזירה שוה מחלה, מה חלה אין חיובה אלא בעיסה שלכם, שנאמר בה (שם שם כ) 'עריסותיכם', אף מצה אין יוצאים בה ידי חובה אלא אם היא משלכם. וכתב הרא"ש (סי' יח) שמשמע מכאן שאין יוצאים ידי חובה במצה גזולה, ואף חכמים החולקים על רבי מאיר לענין מעשר שני, מודים בזה משום שאינה שלכם, שהרי גזירה שוה זו מקובלת במנחות (ע:) לענין אחר, אלא שלחכמים אין היא באה ללמד על מצת מעשר שני. אך הביא שבירושלמי (חלה פ"ב ה"ט) משמע שרק לכתחילה אין לצאת בה משום 'בוצע ברך ניאץ ה''. (מהלים י ג), ודן אם לדעת האמוראים שבהמשך דברי הירושלמי יצא ידי חובתו בדיעבד, משום מצוה הבאה בעבירה. להלכה פסק בשו"ע (סי' תנד ס"ד) שמצה צריכה שתהיה משלכם, וביאר במשנה ברורה (שם ס"ק טו) שנלמד מחלה וכדברי הרא"ש על פי סוגייתנו, ולא כטעם הירושלמי.

וכתב במשנ"ב שלפעמים המוכר דחוק במעות, ואז מעיקר הדין לא קנה הלוקח אם לא שילם בעד המצות. ובכף החיים (שם ס"ק מח) כתב שלעולם ישתדל לפרוע מקצת מהמעות בערב פסח אף על פי שמושך את המצה לביתו, על פי מה שכתב במחנה אפרים (קניני מקנה סי' ג), שלדעת כמה ראשונים קנין דרבנן אינו מועיל לחיובים דאורייתא, ועל כן כתב שהקונים אתרוג למצוה ופורעים הדמים רק לאחר החג אינם עושים כהוגן, כיון שמן התורה כסף קונה (חו"מ סי' קנח ס"ח) ורק חכמים תיקנו את קנין המשיכה, ואם כן כל זמן שלא נתן דמים עבור האתרוג עדיין האתרוג אינו קנוי לו מדאורייתא ואינו נחשב 'לכם'. ודבריו הובאו להלכה בברכי יוסף (סי' תרנח סק"ד) ובשערי תשובה (שם סק"ח) ובביכורי יעקב (שם סק"ה) בלי חולק. וכתב הכף החיים שהוא הדין למצה.

לח:

מצה צריכה שמירה לשמה

אין לשין מצת מצוה, ולא אופין אותה על ידי אינו יהודי, ולא על ידי חרש שוטה וקטן[תשא].

לצאת ידי חובה בחלות תודה או רקיקי נזיר

חלות תודה ורקיקי נזיר שעשה אותן לעצמו אין יוצאים בהם ידי חובה בפסח.

[תשא] **שו"ע** (או"ח סי' תס ס"ק ס"ג). והטעם שבסוגייתנו דרשה הגמרא את הפסוק (שמות יב יז) 'ושמרתם את המצות', מצה המשתמרת לשם מצוה. ביאור הגר"א (שם ס"ק ג). וראה להלן (מ.) בפרטי דינים אלו. **[תשב] כתב** בהגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ"ו ה"ט), שמכאן מוכח שמצת מצוה הנעשית קודם זמן ביעור חמץ כשרה, שהרי בהכרח מדובר כאן בלחמי תודה שנעשו ביו"ג, שהרי ב"ד לא מביאים תודה משום שממעט בזמן אכילתם של החלות, וכן מבואר בירושלמי (פ"ג ה"ד) שגרס מצה ישנה באנו למחלוקת ב"ש וב"ה, פירוש כמחלוקת לגבי סוכה ישנה שב"ה מתירין אפילו לא עשאה לשם החג, כך מצה ישנה ב"ה מתירים אפילו לא עשאה לשם פסח, אמנם הביא את דברי היראים שנאמר (שמות יב יז) 'ושמרתם את המצות' מצה המשתמרת לענין מצה בלבד היא שיוצאים בה, אבל זו משתמרת לענין הזבח. ואם עשאם למכור בשוק הרי זה יוצא בה ידי חובתו[תשב], שהעושה למכור בשוק דעתו שאם לא ימכרו יאכל אותן ונמצא בשעת עשייתן שמרן לשם מצה[תשג].

לאפות מצות מצוה בערב פסח

נוהגים שלא ללוש מצת מצוה בערב פסח עד אחר שש שעות שהוא זמן הקרבת קרבן פסח[תשד]. ויש אומרים שאם לש קודם זמן זה, אין יוצאים בו ידי חובתו[תשה]. ולהלכה בדיעבד אם אפה המצה קודם שעה ששית ואפילו חודש או שני חדשים קודם פסח, ועשאן לשם מצה כשרה[תשו].

שלשים חלות מצות של קרבן תודה

כיצד הוא הלחם שמביא עם התודה, לוקח עשרים עשרון סולת ועושה מהם עשרה עשרונים חמץ, ועשרה מצה, העשרה עשרונים של מצה עושה מהן שלשים חלות שוות, עשר חלות מכל מין, עשר חלות מאפה תנור, ועשר חלות רקיקים, ועשר חלות מורבכת[תשו].

כמות השמן

ובכמה שמן הוא עושה השלשים חלות, בחצי לוג שמן, ושיעור זה הלכה למשה

(פ' שם, שנ) שמנהג כשר שלא לאפות מצה של מצוה בי"ד קודם חצות ואם אפה לא הפסיד, וכן כתב רש"י (פסוקים רפ"י סי' לנו) שאין לאפות מצות של מצוה קודם חצות כשם שאין הפסח נשחט קודם חצות, ובאמת לדעת רש"י אפילו בדיעבד אם אפאה קודם חצות פסולה לצאת ידי חובת מצה, אך כתב ההגהות מיימוניות שלא קיי"ל כן. **[תשג] רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"ט). והביא שאיתא בתשובה (מעשה הגאונים סי' כד) מעשה באחד שאפה מצות קודם ארבע שעות וכבר ביער חמצו, ואסרו רבותינו המצה דאיתקש לפסח, וכיון דפסח אינו נשחט אלא מו' שעות ולמעלה אף מצה כן, אבל רבינו אליעזר הגדול ור' שמואל הכהן (סמ"ק סי' תנח ס"ק ס"ג). **[תשד] שו"ע** (או"ח סי' תנח סי"ב). **[תשה] טור** (שם) מעשה שהביא כמה ראיות שיוצאים במצה ישנה, ואחת מהראיות היא מסוגייתנו, שחלות תודה ורקיקי נזיר שעשאן למכור בשוק יוצא בהם, ועל כרחך המשנה עוסקת כשאפאה בי"ג ניסן, שהרי בי"ד ניסן אין מביאין תודה (לעיל יג.), לפי שאין מביאין קדשים לבית התירו, אך לכתחילה יש ליזהר משום חביבה מצוה בשעתה, ואבי העזרי הביא תוספתא (פ"ב ה"ג) יוצאין במצה ישינה ובלבד שיעשנה לשם פסח, וכתב שהירושלמי (פ"ב ה"ד) חולק על התוספתא ואוסר אפילו עשאה לשם פסח, וכיון שהירושלמי אוסר ראוי להחמיר שלא לעשות קודם חצות, ובשעת הדחק ראוי לסמוך על התוספתא ולהתיר. **[תשו] משנ"ב** (שם סק"ם). ומקור ההיתר הוא מהמרדכי (פ"ק דמ' מקמנ) מהראיות היא מסוגייתנו, שחלות תודה ורקיקי נזיר שעשאן למכור בשוק יוצא בהם, ועל כרחך המשנה עוסקת כשאפאה בי"ג ניסן, שהרי בי"ד ניסן אין מביאין תודה (לעיל יג.), לפי שאין מביאין קדשים לבית

הפסול. בית יוסף (ד"ה וכתב הרמב"ם) ביאור הגר"א (שם ס"ק ג). והנה רוב ישראל אין נוהגין ליזהר אפילו במצת מצוה ללוש בערב פסח, והטעם להליץ בעד המנהג, מפני שיש כמה דעות שאפילו בערב פסח חמץ אסור במשהו, וזה קשה ליזהר שלא ימצאו אף משהו חמץ בהחטים שלא יהיו מצומחים, ולכן אופין מקודם כדי שיתבטל החמץ. ויש שכתבו שמקילים בזה מפני הדוחק, זולת קצת שנזהרין בזה ללוש ולאפות אחר שש המצות שיוצאין בהם בשני הלילות, וכן ראוי לעשות. משנ"ב (שם סק"ג). והגר"א לא היה מקפיד לאפות מצות מצוה בערב פסח. מעשה רב (שם קפמ). גם החזו"א לא היה מקפיד בזה. אורחות רבינו (ס"ע עמ' לג). **[תשז] רמב"ם** (מעשה הקרבנות פ"ט ה"ז - יח).

פניני הלכה

עוד דנו האחרונים לקנין קניית מצה ואתרוג בהמחאה [שיק]. ובאופן שההמחאה נגבתה קודם פסח ודאי יוצאים במצות ידי חובה. ובאופן שההמחאה חזרה ולא נתן הבנק מעות עבורה, כתבו האחרונים (חקוקי חמד נסוגייתנו, ועוד רבים) שאינו יוצא ידי חובתו במצה, על פי מה שכתב במשנ"ב (שם), שיש פרט שמצוי שנכשלים בו, שאם קנה בהקפה והמוכר גילה דעתו שרוצה כסף ודחוק הוא למעות, לא קנה את המצה ואינו שלו כלל, כמבואר בשו"ע (או"ח סי' קז ס"ו), ורק אם המוכר הסכים בלב שלם שישלם לו אחר החג, יכול לסמוך על זה.

ואם נתן המחאה ועוד לא הפקידה המוכר לגבותה קודם פסח, כתב בספר כשרות ארבעת המינים (עמ' ריח) שמהותו של שיק בהלכה אינו כסף אלא כשטר חוב [ואינו דומה לבאנקאטען המובא בחתם סופר (או"ח, יו"ד סי' קלג), ששם מצד דינא דמלכותא דינא נחשבים ככסף עצמו ויש חיוב מצד המלך לסחור בהם], אכן אם כתבו הקונה על תאריך מאוחר יותר יש לומר שאם פרע בו המוכר חובו לסוחר אחר לפני החג הרי זה כאילו כבר גבה ממנו ממונו. ואף בלא גבה בו עדיין אפשר ג"כ שמועיל, לא רק מדיני קנין סיטומתא אלא כמו שהעיר בעל המנחת שלמה (בהסכמתו לספר מרגניתא המיוחס) שאפילו בעייל ונפיק אזוזי שאינו קונה אלא אם כן שילם הדמים, מ"מ כיון שבערב החג ממש הרי לא יוכל המוכר למכור את האתרוג, וברור הדבר שאז ודאי לא יתרצה כלל המוכר לקבל את האתרוג מהלוקח ולבטל המקח, לכן אינו חשוב כלל כעייל ונפיק אזוזי, כיון שרוצה יותר שהלוקח ישלם לו לאחר זמן מלבטל המקח, וכל שכן כאן שכבר נתן לו השיק שעדיף יותר וגמר דעתו ומקנה. אך לענין מצה כשאין המוכר דחוק למכרה קודם הפסח ויכול גם למכרה בפסח, אין שייכת סברת המנחת שלמה.

נבדק אוחה 19/06/2018

אוצר החכמה

הקנאת מצת המצוה לאורח

בסוגייתנו מבואר שאין יוצאים ידי חובה במצה אלא אם כן היא משלכם, וכמו שהובא לעיל. ועל פי זה כתב בשפת אמת (סוכה לה. ד"ה ומיהו), שצריכים להיזהר במצה של מצוה שצריך שתהיה המצה של האוכל דווקא, ואורח האוכל על שולחן הבעה"ב צריך לקבל את המצה מבעה"ב במתנה מפורשת, ואין די במה שהרשה לו לאכול, כיון שצריך להיות שלו ממש, והאוכל על שולחן בעל הבית בסתם אינו אוכל משל עצמו אלא משל בעל הבית, ואין המצה שלו ממש. והעיר שהעולם אינם נזהרים בזה. וכ"כ בפסקי תשובה (פ"ג סי' תמח) בשמו, וכתב שעל כל פנים באשתו ובניו ודאי אין להחמיר בזה, שכיון שחייב במזונותיהם, נחשבות המצות גם כממונם, והוכיח כן מדברי הראשונים שכיון שחייב במזונות אשתו ובניו, מה שנותן להם בחיובו חשוב כממונם. וצידד לחלק שזה דווקא בבן קטן מבן שש שנים שחייב במזונותיו, אבל בן גדול מבן שש שאינו חייב במזונותיו לא חשיב כממונו.

ויסוד דברי השפת אמת שאין האורח זוכה במאכליו להיות כשלו לכל דבר, הוא כדברי מהרי"ט (או"ח, מ"מ סי' קנ), שדן בדבר אורח שנטל תפוח מעל השולחן ונתנו לחבירו לקידושין בעד בתו, והסתפק אם יש לאורח בעלות גמורה באוכל לעשות בו כל חפצו, או שמא אינו זוכה באוכל אלא כשנותנו לתוך פיו. והביא ראיות רבות לכך שאין האורח זוכה באוכל לעשות בו כל צרכיו, אלא רק בדברים שהם צורך הסעודה, אבל לקדש בו את האשה, אע"פ שנחת רוח היא לו, אין רוח בעל הבית נוחה הימנו, שאין זה מצרכי הסעודה. וכיון שאין לו רשות ליטול וליתן לאחרים, אף אם נאמר שאין בעל הבית מקפיד בכך, כל שלא נטל רשות מבעל הבית בפירוש הרי זה ספק קידושין. ומשמע בסוף דבריו שמכריע כדברי ריא"ז שאם קידש בדברים שניתנו לו שיאכל הרי היא מקודשת, ורק בנוטל מן השולחן הרי זה ספק. והאחרונים האריכו בזה הרבה, יש שנקטו כדברי מהרי"ט שאינם אלא קידושי ספק, אך רבים נקטו שהם קידושי ודאי, והם מהרח"ש (או"ח, פ' יג) ונבחר מכסף (סי' כו) [ותלה נידון זה במחלוקת הרמב"ם והתוספות] ועוד אחרונים. וחומרת השפת אמת היא על פי מה שנקט שאף מה שאוכל משל בעל הבית אינו זוכה בו, ואין לו בו אלא רשות אכילה.

וכתב בהג"ה לשפ"א [מהגרי"מ בידרמן חתן השפ"א] ללמד זכות על המקילים בזה, ששמא העולם סומך על הרא"ש (קידושין פ"ק סי' כ) שסובר שאפשר לקדש אשה על ידי טבעת שאולה, שכיון שהשאילו לו על דעת שיקדש בטבעת זו את האשה, אנן סהדי [אנו יודעים בבירור] שגמר בליבו ליתנו לו באותו לשון שיועיל לענין קידושין שתהא האשה מתקדשת בו, כי על דעת זה מסר לו את הטבעת, ואם לא יועיל בלשון שאלה, יתפס בו לשון אחר שיועיל. והוא הדין כאן שבעל הבית משאיל את המצות לאורחיו כוונתו לתת להם באיזה אופן שיועיל. ובאמרי בינה (פוירנק, דיני פסח סי' כג) כתב ליישב המנהג, שאין צריך שיהיה לאוכל המצות קנין ממוני גמור בשביל שהמצה תיחשב ל'לכם' אלא די בכך שיש לו בו היתר אכילה, כיון שלא נאמר בפירוש 'לכם' במצה אלא הוא נלמד בגז"ש מחלה. ולכן גם יש לסמוך על כך שבשעה שלועסים ובולעים את המצה הרי היא נקנית למי שאוכלה, אף שלא נתכוין לקנות, וכן כתבו עוד אחרונים.

ובבצל החכמה (סו"ת, מ"ד סי' קעב) כתב, שאפשר שאף לדברי המהרי"ט שאין האורח זוכה בחלקו גם כשכבר בירר מנתו ולקחה ונתנה לפניו, מכל מקום מודה הוא שבלקחה ונתנה לתוך פיו קנה, וכיון שכן בשעה שנותן המצה לתוך פיו זכה בה ושפיר יוצא ידי חובתו. ועיי"ש שהאריך בעוד כמה טעמים ליישב המנהג.

לח:

תנאי בקריאת שמע אם יעבור זמנה

בגמרא ביאר רבה הטעם שאם עשה מצות תודה למכור בשוק יוצא בהן ידי חובת מצה, ואין לפסלן משום חסרון כוונה לשם מצת מצוה, משום שכל שעשאן למכור בשוק נמלך בדעתו ואומר בליבו, אם ימכרו למי שצריך אותם לצורך חלות תודה ורקיקי נזיר, ימכרו לו, ואם לא ימכרו, אצא בהם אני ידי חובת מצה בפסח, ולכן יש בהם שימור לשם מצה. והקשו במנחת חינוך (מצוה י סוף יד) ושאר אחרונים, שלכאורה כשנמלך אחר כך לצאת ידי חובת מצה במצות אלו, הוברר למפרע שמתחילה היתה כוונתו לשם מצה, והרי זה תלוי בנידון אם יש ברירה או אין ברירה (גיטין כה. ועוד), ולהלכה בעניינים שמדאורייתא אין ברירה, ולכאורה דין לשמה במצת מצוה הוא מדאורייתא, ואם כן איך הוברר הדבר למפרע שהיתה כוונה לשם מצה. ומתירוץ קושיא זו למדו האחרונים לענין ברירה במצוות מצויות, וכמו שיבואר.

כתב הרמ"א (או"ח סי' מו ס"ט) שטוב לומר בשחרית [בק"ש דקרבנות] אחר שמע ישראל וגו' ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, כי לפעמים אומרים הציבור פיוטים ביוצר ושוהים עד קריאת שמע לקרותה שלא בזמנה, ויוצא בזה לדברי האומרים שפסוק ראשון בלבד הוא מן התורה. ובשו"ע הרב (שם ס"ט) כתב עוד, שמכל מקום אף על פי שאומר כן בכל יום לא יתכוין לצאת ידי חובתו בזה אלא כשירא שהציבור יעברו זמן קריאת שמע, אבל כשלא יעברו מוטב לצאת ידי קריאת שמע עם הציבור ולקרותה כדינה בברכותיה ולסמוך גאולה לתפילה, וכשירא שהציבור יעברו זמן קריאת שמע יש לו לקרות כל הפרשה ראשונה כדי לצאת ידי חובתו להאומרים שכל הפרשה הראשונה היא מן התורה, ולהאומרים שגם פרשת והיה אם שמוע וגו' היא מן התורה יש לקרותה גם כן, ויכוין שאם יעברו הציבור זמן קריאת שמע יצא בזה ואם לאו יהיה כקורא בתורה, ע"כ. ומבואר שאפשר לצאת במצות קריאת שמע בכוונה על תנאי.

ובהאלף לך שלמה (סו"ת, או"ח סי' מג) דן בדבר אחד שמנהגו לומר קריאת שמע בטלית ותפילין בבוקר השכם, והיה מתנה שאם יתפללו הציבור קודם שיעבור סוף זמן קריאת שמע לא יצא ידי חובת קריאת שמע בקריאה זו, אלא בקריאתו אחר כך עם הציבור, ואם קריאת שמע של הציבור תהיה אחר סוף זמן קריאת שמע, יצא ידי חובתו בקריאה שקרא קודם התפילה [וכדברי שו"ע הרב]. ואחר כך עלה בליבו ספק אולי תלוי תנאי זה בדין ברירה.

בתשובתו דן בכמה טעמים מחמתם אין בתנאי זה חסרון של ברירה, ואחד מהם הוא, שחסרון ברירה אינו שייך אלא במעשה ולא במחשבה, כגון הנותן גט ותולה אותו בדבר העתיד להיות, שנתינת הגט היא מעשה, וכן במפריש תרומה ותולה את ההפרשה בדבר העתיד להיות, שהפרשת התרומה חשובה כמעשה כמו שאמרו בקידושין (נט.), אבל קריאת שמע שאין בה אלא דיבור ומחשבה ולא מעשה, אין בה חסרון ברירה. וביאר שכל ענין ברירה הוא משום שאין מחשבה מוציאה מיד מעשה, אבל מחשבה מוציאה מיד מחשבה. והביא ראיה לכך מסוגייתנו, שאפשר לאפות חלות תודה ורקיקי נזיר ולכוין בהם לשם מצה, ואין בכך חסרון ברירה, וכקושיית האחרונים, וצריך לומר בישוב קושייתם, שכיון שבמעשה אין חילוק בין אפיה לשם תודה ונזיר לאפיה לשם מצת מצוה, ואין ההבדל ביניהם אלא בכוונה, אם כן אין זה תלוי בדיני ברירה, וגם אם אין ברירה יכול לכוין לשם מצה על תנאי שלא ימכור את המצות בשוק.

תנאי בקידוש אם לא יהיה לו יין

בתורת חסד (מלובלין, סו"ת, או"ח סי' מג סוף ס) הקשה גם כן מה הטעם שבסוגייתנו אין חסרון ברירה באפיית המצות בכוונה לשם מצה התלויה בתנאי שלא ימכור את המצות, ותירץ על פי דברי הרמב"ן (סו"ד נר"ן על הרי"ף גיטין יג. ד"ה ומיהו למידק) שהנידון בברירה הוא דווקא במתנה בקום ועשה, כגון שאומר הרי זה גט אם ירצה אבא, שכיון שתולה את הגט בפעולת הסכמתו של האב הרי זה תלוי בברירה. אבל אם אומר הרי זה גט על מנת שלא ימחה אבא, כיון שתולה בשתיקתו של האב בשב ואל תעשה, הרי זה גט לכל הדעות, גם לדעת

מסיני, רביעית ממנו לרבוכה, ושמינית לחלות, ושמינית לרקיקין[תשח].

לט.

הירקות שיוצאים בהם ידי חובת מרור בפסח אוצר החכמה

אלו ירקות שיוצאים בהם ידי חובתו

[תשח] **רמב"ם** (פס ה"כ). כמבואר בסוגייתנו, רביעית היא ומתחלקת היא לכמה חלות. [תשט] **דהיינו שאלאטי"ן** [חסה]. משנ"ב (סי' תפג ס"ק מב). חסה המסולסלת שהיא מרה ושונה בגודלה מהחסה הרגילה וקצוות העלים מסולסלים ויש בהם אדמומיות, אך צורת גידולה כחסה רגילה, יוצא בה ידי חובתו. הגרי"ש אלישיב (קובץ פסקים ומכתבים להגר"מ גרוס סי' ע פסק"ח). [תשי] **דהיינו חריין** [חזרת]. משנ"ב (פס). וכתב שם (ס"ק לו), שהמרור הנהוג במדינתנו לאכול הוא חריי"ן [ועיין בהערה להלן עוד מענין זה], ויש ליזהר שלא לאכול אותו כשהוא שלם, שכמעט הוא סכנה ואין בו מצוה שמחמת חריפותו הוא מזיק גדול, ולכן צריך לפררו במגרדת ולהעמידו כך מגולה ואז מפיג חריפותו. וכתב שהגר"א הנהיג שלא לפרר אותו קודם ביאתו מביהכ"נ כדי שלא יפיג הטעם דאז אינו יוצא בו, אלא יפרר אותו אחר ביאתו ויכסנו עד התחלת הסדר. וכשחל פסח בשבת יפרר אותו מבעוד יום ויניחנו בכלי ויכסנו עד התחלת הסדר ואז יפזר אותו על קערה בפסח, חזרת[תשט], עולשין, תמכא[תשי], חרחבינא[תשיא], מרור[תשיב]. וכולם מצטרפים לכזית, שהוא השיעור שלהם[תשיג].

מצוה מן המובחר לצאת בחזרת

עיקר המצוה בחזרת[תשיד]. **ואם אין לו חזרת, יחזור אחר ראשון ראשון, כפי** כדי שיפיג חריפותו. וכשאוכל אותו ימעך אותו וישער שיהיה כזית ויוכל לאכלו בטוב. [תשיא] **פירוש, מיני עשבים מרים.** [תשיב] **רמב"ם** (ממן ומלה פ"ז סי"ג), שו"ע (או"ח סי' תעג ס"ה). [תשיג] **שו"ע** (סס). [תשיד] **והטעם** מפני שהוא זכר לשיעבוד מצרים שהיה תחילתו רך ולבסוף קשה וכן הוא טבע החסה שתחילתה מתוק וסופה מר. משנ"ב (סס ס"ק מב). ונחלקו הפוסקים אם יוצאים בחסה גם בזמן שהיא עדיין מתוקה, דעת השו"ע הרב (ס"ן), החיי אדם (כלל קל ס"ג), וכן פסק בהליכות שלמה (פסח פ"ז סכ"ח), שאפשר לאכול את החסה גם בעודה מתוקה, אמנם דעת החזו"א (או"ח סי' קכד סק"ד ולקמ"ש) שגם כשאוכל חסה צריך להרגיש טעם מר, ועל כן אין לאכול את החסה כשטעמה עדיין מתוק. אמנם כתב בחוט שני (פסח פ"ז ס"ק טו), שהקלחים הקטנים של החסה בדרך כלל הם מרים ואפשר לצאת בהם גם לדעת החזו"א, ואכן מנהג החזו"א היה לאכול חריי"ן למרור. דינים והנהגות (פ"ז סוס"ן), אמנם כשלא היה יכול לאכול הסדר שהם שנויים[תשטו]. ומי שהוא חולה או איסטניס מותר לו ליקח מאיזה מין שערב עליו ביותר[תשטו]. ואם אין לו אחד מאלו הירקות, יקח לענה[תשיז] או שאר ירק מר[תשיח] שיש לו שרף[תשיט] ופניו מכסיפים[תשכ], אך לא יברך על אכילת מרור[תשכא].

חריי"ן אכל חסה כשהיא קצת מרה. חוט שני (סס). עוד כתבו האחרונים, שכיון שמצוי בה בימי פסח תולעים קטנים שאינם ניכרים לחלושי עין, מי שאין לו אנשים מיוחדים בעלי יראה שיבדקו אותו כראוי, עדיף לו לצאת ידי חובה בחריי"ן אף שהוא שלישי לפי הסדר, כי חלילה להיכשל בלאו משום קיום עשה דרבנן, ובפרט שאפשר לקיים שניהם ע"י תמכא. משנ"ב (סס ס"ק מב). [תשטו] **שו"ע** (או"ח סי' תעג ס"ה). [תשטז] **משנ"ב** (סס ס"ק מג). ואם גם זה אי אפשר לו מפני בריאותו, על כל פנים יאכל מעט או ילעוס בפיו לזכר טעם מרירות, אך לא יברך על זה. אבל אם אינו נוגע לו לבריאותו, ראוי לו לדחוק עצמו בכל יכולתו אף שקשה לו, כדי לקיים מצות חז"ל. משנ"ב (סס) ושער הציון (ס"ק פח). [תשיז] **דעת המג"א** (ס"ק טו) שלענה הוא מין 'מרור' המוזכר במשנה ולכן יכול לברך עליו 'על אכילת מרור', אבל על שאר מינים שאינם מוזכרים במשנה אין מברך עליהם, אך הבה"ל (ד"ה יקח לענה) הקשה על דבריו, שכפי הנראה לענה אינה ראויה לאכילה וכדי לצאת ידי חובת מרור צריך שיהיה ראוי לאכילת בני אדם, כמו שמוכח מסוגיין שצריך שיהיה דבר הניקח מכסף מעשר. ועוד הביא הבה"ל את דברי הרשב"ץ (נס' יבין שמועה, מלמד ממן לה: ד"ה והמרור) שאין יוצאים ידי חובת מרור בלענה, מפני שהוא מין אילן, ומרור צריך שיהיה ממין ירקות כמו ששנינו במשנה 'אלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח', ולכן קשה איך יוצא ידי חובתו בלענה שהיא מין עץ, אלא אם נאמר שמה שכתב הרמ"א שיקח לענה הוא רק לזכר בעלמא, כשאין לו מחמשת מיני מרור, וזה דלא כדברי המג"א שלענה הוא ממיני המרור המוזכרים במשנה. [תשיח] **רמ"א** (סס). [תשיט] **פירוש, כשחותכים אותו יוצא במקום חיתוכו מוהל לבן כחלב.** משנ"ב (סס ס"ק מו). [תשכ] **פירוש, שעלה שלו אינו ירוק** מאד כעלי הבצלים ושארי ירקות אלא נוטה קצת ללובן. משנ"ב (סס). [תשכא] **משנ"ב** (סס), מפני שאין אנו בקיאים כל כך בסימנים הנ"ל.

מיני ירקות שאינם כלאים זה בזה

יש מינים בזרעים שיהיה המין האחד נפרד לצורות הרבה, מפני שינוי מקומות והעבודה שעובדים את הארץ, עד שיראה כשני מינים, ואף על פי שאין דומים זה לזה הואיל והם מין אחד אינן כלאים זה בזה. כיצד, החזרת עם חזרת גלים,

פניני הלכה

הסוברים שאין ברירה. ומטעם זה מועיל גם בסוגייתנו ואין חסרון ברירה, כיון שתולה את חלות לשמה של המצות בכך שלא ימכרו המצות בשוק, שהיא העדר עשיה בשב ואל תעשה, ובזה לכל הדעות יש ברירה [ודן שם אם אכן זו כוונת הרמב"ן, עיי"ש].

ועל פי דברי הרמב"ן הללו כתב בחזון נחום (או"ח סי' נב ד"ה ונמה שהעיר), שאם רוצה אדם לשמוע קידוש בתנאי שאם לא ימצא לו יין אחר כך יצא ידי חובתו עכשיו, אבל אם יהיה לו יין אחר כך לא יצא עכשיו ידי חובתו, הרי זה מועיל ואין בכך חסרון ברירה, כיון שהוא תנאי בשלילה בלא התחדשות מעשה, ובאופן זה לכל הדעות יש ברירה כמו שכתב הרמב"ן, והטעם משום שמעמידים על חזקה לומר שכשם שעד עתה לא נעשה המעשה כך גם לא יעשה לעתיד, וכיון שהוברר הדבר למפרע שכך היה, הרי זה מועיל לכל הדעות.

אהח19/06/2018

לט.

סדרי קדימה במיני המרור וכלי השחיטה

כתב בשו"ע (או"ח סי' תעג ס"ה) שלקיום מצות מרור יוצא אדם ידי חובתו בחזרת, עולשין, תמכא, חרחבינא, ומרור, ועיקר המצוה בחזרת, ואם אין לו חזרת יחזר אחר ראשון ראשון, כפי הסדר שהם שנויים במשנה שבסוגייתנו. והוא על פי הגהות מיימוניות (ממן ומלה פ"ז הלכה כ).

וכתב בתבואות שור (יו"ד סי' ו סק"ח), שבאמת בכל מקום שנשנו כמה דברים במשנה אין ענין להקדים אחד מהם על פני חבירו, ולכן במצות מצה ששנינו (פסחים לה.) 'אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח בחטים בשעורים בכוסמין ובשיפון ובשיבולת שועל', אין ענין להדר אחר מצה מחיטים דווקא ולהדר אחר המוקדם במשנה, וכן במה ששנינו לענין כתיבת גיטי נשים (גיטין יט.) 'בכל כותבים בדיו בסם בסיקרא ובקומוס ובקנקנתום ובכל דבר שהוא של קיימא', אין ענין להדר אחר המוקדם במשנה. אלא שבמקום שאנו רואים שמה שהיה מן הדין להקדימו נשנה על ידי התנא בסוף, היפך הסברא, אז אנו אומרים שיש קפידא בדבר. ולכן לענין מרור נקטו הראשונים והשו"ע שיש קפידא בסדר, כיון שמן הסברא היה להקדים את המרור לפני שאר המינים כיון שהוא מר מכולם, ואף על פי כן שנה אותו התנא האחרון, ומכאן למדו שיש קפידא בדבר מאיזה טעם שלכן צריך להקפיד ולהקדים דווקא את הקודם במשנה.

ועל פי זה חלק בתבואות שור על דעת הב"ח (סס ס"ח) שנקט שיש להקדים שחיטה בסכין של מתכת על פני שחיטה בצור, וצור על פני זכוכית וזכוכית על פני קנה, כסדר שהם מנויים בברייתא (חולין טו:). וכתב בתבואות שור שלפי המבואר אין קפידא להקדים שום דבר שנשנה במשנה או בברייתא קודם, ורק מרור יש בו ענין מיוחד להקדים כמו שנתבאר.

חסה למצות מרור

בגמרא מסופר על רבינא שראה שרב אחא בריה דרבא מחזר אחר יקר מר למצות מרור, אמר לו, מה דעתך שנכון לקיים המצוה במה שמר יותר, והרי חזרת שנינו במשנתינו, ואין צריך לחזר אחר ירקות מרים ממנה, וחזר בו רבינא.

וכתב בחכם צבי (או"ח, סי' קיט), לזכות את הרבים בענין מצות אכילת מרור, ראיתי כי טוב להודיע שהחזרת השנויה במשנתינו, ובלשון חכמים חסא, שמצוה לחזר עליו כי הוא הראש וראשון השנוי במשנתינו, הוא הירק הנקרא בלשון אשכנז סאלא"ט, ובלשון ספרד סאלאט"א, ושם העצם שלו הוא לטוגא בכל הלשונות ששמעתי בתורגמא ואיטליא ואשכנז וספרד ופורטוגאל ובספרי הרפואות וקורין אותו לאטוגא סאלאט, ואין בו שום ספק ופקפוק בעולם, ויש לו הסימנים האמורים בסוגייתנו, סימנו של רבי יהודה שיש לו שרף, וסימנו של רבי יוחנן בן ברוקה שפניו מכסיפין, ודבריו של רבי יונתן שתחילתו רך וסופו קשה ותחילתו מתוק וסופו מר כלענה. ומה שלא נהגו לאוכלו למצות מרור בארצות אשכנז ופולין, הוא כיון שארצות אלו קרות ואין מין זה מצוי בהן בזמן הפסח, או מפני שלא היו בקיאים בטיב פתרון שמות הירקות כאנשי ארצות הקרובות לארץ ישראל ובבל, ולכן לא ידעו מה היא החזרת, ולקחו הקרי"ן [חריין] שהוא תמכא לפי דעת מקצת חכמים. וכתב החכם צבי שמאכילת החריין יצא קלקול, שרבים מההדיוטות אינם אוכלים למרור אפילו כחצי זית מחמת חריפות החריין ומחמת שהוא מזיק כשאוכלים אותו חי, ומבטלים מצות מרור, ואף החרדים לדבר ה' ואוכלים כזית מהחריין מסתכנים בו. ומסיק שבמקום שחזרת שהוא האלטיגא סלאט שכיחה, כמו בערי אמשטרדם והמבורג ושאר ערי אשכנז, אף שהוא עודנו קטן מאוד, החריין הוא סכנה ואין בו מצוה, וכל אשר נגע אלהים בליבו יקיים מצוה כתיקנה ויקנה האלטוגא סאלאט לשם מצות מרור אף אם הוא ביוקר.

אם יש הידור בחסה מרה

בסוגייתנו מבואר שרבינא אמר לרב אחא בריה דרבא שאין צריך לחזר אחר מיני ירקות מרים, ויכול ליטול חזרת. ודנו האחרונים אם כוונת רבינא שאין צריך לחזר כלל אחר המרירות, וכיון שנוטל חזרת למרור אין צריך לבקש שתהיה החזרת מרירה, או שמא גם לדברי רבינא נכון לחזר אחר המרירות, ולא אמר לרב אחא בריה דרבינא אלא שאין צריך לחזר אחר מיני ירקות אחרים המרים יותר, אבל בחזרת עצמה נכון לחזר אחר היותר מרה, וכמו שיבואר.

בחזו"א (או"ח סי' קמד) כתב, שמדברי רבינא שאמר לרב אחא בריה דרבא מה דעתך שאתה מחזר אחר ירקות מרים מפני שהם מרים יותר, מבואר שעיקר המצוה היא להרגיש טעם המרירות, ולפיכך מן המובחר שיהא מריר יותר. וכן מוכח ממה שאמרו (לחם קטו:) שלא להשהות את המרור בחרוסת כיון שעל ידי כך תחלש מרירותו ואנו צריכים טעם מרור, הרי שאין די בכך שנוטל מין מחמשת מיני מרור, אלא צריך גם שיהיה מר. והקשה על כך מהמבואר בירושלמי (פ"ב ה"ה) שהקשו שהרי חזרת מתוק, ואמר רבי חייה בשם רבי הושעיה שאין הדבר תלוי אלא בכך שהיא חזרת, מה חזרת תחילתה מתוק וסופה מר כך עשו המצריים לאבותינו במצרים, בתחילה 'במיטב הארץ הושב את אביך ואת אחיך' (בראשית מז ו), ואחר כך 'וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים' (שמות א יד). ומשמע לכאורה שיוצאים ידי חובה בחזרת שלקטה בעודה מתוקה משום שסופה מרה, וקשה על האמור שיש מעלה במרור שיש בו טעם מרירות. ועל גוף חידושו של הירושלמי קשה מנין לחז"ל שיוצאים ידי חובה בחזרת בהיותה מתוקה, והרי ממה שיוצאים ידי חובת מרור בשאר ירקות שתחילתם מרים, מוכח שעיקר המצוה במרור היא לזכר המרירות, אע"ג שאין בהן זכר של תחילתם מתוק, ואם כן מנין לנו שיוצאים ידי חובה במתוק שסופו מר, והרי התורה אמרה (שמות יב ח) 'על מרורים יאכלוהו', ומשמע שצריך לאכלו כשהוא מר. וגם קשה על רב אחא בריה דרבא בסוגייתנו, איך אפשר שלא ידע עיקר הדין שיוצאים ידי חובה בחזרת מתוקה.

לכן כתב בחזון איש שאף לדעת הירושלמי אין יוצאים ידי חובה בחזרת אלא משנפל בה טעם המרירות, אלא שהוקשה לו שכיון שנגמר פריו ועדיין אינו מרור ואין יוצאים בו ידי חובה בשעה זו, היה מן הדין שלא יצאו בו ידי חובת מרור, כיון שאפשר שכוונת התורה למין מר מתחילתו ועד סופו דווקא, שזה מרמז יותר על מרירות השיעבוד. ועל כך תירצו בירושלמי שאין חסרון בכך שבשעת גמר פריו היה מתוק, ואדרבה יש מעלה בכך שהוא מרמז על השעבוד שהיה תחילתו רך, אכן לעולם אין יוצאים בו ידי חובה אלא משנפלה בו המרירות, כיון שצריך גם שיהיה טעמו מר. וכתב שאף לדברי החכם צבי [הנזכרים בדיבור הקודם] שהחזרת היא מין חסה, צריך להיזהר שלא לצאת בה ידי חובה עד שתהיה מרה. וכן כתב במשמרת שלום (סי' לה סק"ג) שהדבר ברור שכשהיא עדיין מתוקה אין יוצאים בה כלל, וראיותיו כראיות החזון איש.

אך בשו"ע הרב (סי' תעג ס"ל) כתב שמצוה לחזר אחר החזרת אף כשהיא מתוקה, לפי שמצות מרור היא זכר למה שמררו המצרים את חיי אבותינו בעבודת פרך והם נשתעבדו בהם בתחילה בפה רך על ידי פיוסים ונתנו להם שכר ולבסוף מררו חייהם בעבודה קשה, לכן יש לאכול החזרת שתחילתה מתוקה ורכה וסופה קשה ומר, דהיינו כשהקלח שלה מתקשה כעץ ונעשה מר כלענה. ומשמע מדבריו שנקט שיוצאים ידי חובה גם בעלים אף שהם מתוקים. ובשפת אמת (ד"ה ולע"ל מפי') כתב שיותר נראה לפרש שרבינא אמר לרב אחא בריה דרבא שאין כלל מעלה במרירות, ואדרבה יש לנו להדר על מה שאינו מר כל כך, כדי לרמוז שחס ה' עלינו [שמתקיים בחסה דווקא], וגם על שהיה השעבוד בתחילתו רך וכן כתב בחתם סופר (או"ח, סי' קלג) שנכונים דברי החכם צבי, וכן נהגו כל רבותיו וכן הוא נוהג אחריהם, אלא שבמקום שאין מי שיבדוק אותם מתולעים עדיף ליטול חריין שהוא התמכא. ואף שלחסה יש מעלה, שהיא הראשונה השנויה במשנתינו וכמבואר בסוגייתנו, וגם יש בה רמז ששמה חסה לזכר שחס ה' עלינו, מכל מקום אם יש בה חשש תולעים, עדיף ליטול תמכא השנויה שלישית במשנתינו, וגם בה יש רמז, שהיא בראשי תיבות 'תמיד מספרים כבוד אל'.

ובמרומי שדה (ד"ה וגס מה שמדקדק) הובא מכתב הנצי"ב לבנו הגר"ח ברלין שימשוך ידו מאכילת חריין שהוא כחרבות לגוף והתורה דרכיה דרכי נועם, ומכל שכן בליל הסדר אחר תענית ושתיית יין, אלא יאכל החסה למרור, שהיא חזרת לדעת רוב האחרונים.

וכיוצא בזה כתב בדרך פקודיך (עשה י חלק המעשה סוס יג), שיוצאים ידי חובת מרור בירק שקוראים שלאטי"ן, ומהראוי להדר אחריו כי אינו חריף כל כך, ויהיה יכול לקיים המצוה כתיקונה, לאכול כזית בבת אחת ולברך עליהם.

והעולשין עם עולשי שדה[תשכב], והכרישין עם כרישי שדה, הכסבר עם כסבר הרים, וחרדל עם חרדל מצרי, ודלעת המצרית עם דלעת הרמוצה אינן כלאים זה בזה[תשכג].

לט:

חמשה מיני ירקות נזרעים בערוגה אחת

מיני ירקות שאין דרך בני אדם לזרוע מהם אלא מעט מעט[תשכד], מותר לזרוע מהם אפילו חמשה מינים בתוך ערוגה אחת שהיא ששה טפחים על ששה טפחים, והוא שיזרע ארבעה מינין בארבע רוחות הערוגה ואחד באמצע[תשכה], וירחיק בין מין ומין כמו טפח ומחצה[תשכו] כדי שלא יינקו זה מזה[תשכז], ויש אומרים שצריך להרחיק בין מין למין שלשה טפחים[תשכח]. יותר על חמשה מינין לא יזרע אף על פי שמרחיק ביניהם, לפי שמינים הרבה בערוגה כזו הרי הן כנטועים בערבוביא[תשכט].

אין זורעים בערוגה אחת כמה מיני זרעים

אמור לזרוע בערוגה כמה מיני זרעים מפני שהן נראין כלאים[תשל], אבל מיני ירקות הואיל ואין דרך בני אדם לזרוע מהן אלא מעט מעט[תשלא] הרי זה מותר[תשלב]. אוצר החכמה

[תשכב] **אבל חזרת ועולשין הרי הם כלאים זה בזה.** וכן חמשת מיני מרור השנויים במשנתינו כלאים זה בזה. דרך אמונה (כלאים פ"ג פק"ז). [תשכג] **רמב"ם** (כלאים פ"ג ה"ג-ג), שו"ע (יו"ד סי' רצ סי"ד). **ששת המינים המוזכרים** כאן הם משתנים מחמת המקום שגדלים בו. חזו"א (כלאים סי' ג פק"ג-ב). [תשכד] **כוונת הרמב"ם** לחלק בין מה שפסק (סס ה"י) **שבין ירק לירק צריך להרחיק ששה** טפחים, שזה דווקא בין שדה ירק לשדה ירק, אבל אם אחד מהם פחות משיעור שדה די להרחיק ביניהם טפח ומחצה. דרך אמונה (פ"ק נ"ב). [תשכה] **דהיינו שמניח** בכל קרן טפח. רדב"ז. ובדרך אמונה (פ"ק נ"ו) כתב שמניח בכל קרן טפח וחצי חומש פחות משהו, כדי שיהא אלכסונו טפח ומחצה שיהא רחוק כל מין מחבירו טפח ומחצה. ובאמצע הערוגה זורע גרעין אחד, נמצא גם הוא רחוק טפח ומחצה. [תשכו] **הראב"ד** תמה מנין מקורו של זה השיעור, וכתב הרדב"ז ששיעור טפח ומחצה מקובל היה אצלם מבלי חולק. [תשכז] **רמב"ם** (כלאים פ"ד ה"ט), שו"ע (יו"ד סי' רצ סל"ד). **והוא הדין שיכול לעשות בציורים אחרים ובלבד** שיהא מרוחק כל מין מחבירו טפח ומחצה ולא יהיה יותר מחמשה מינים. חזו"א (כלאים סי' ז סק"ק כה). ואין לחוש אלא בשעת זריעה שיהא מרוחק שיעור זה, אף אם הקלחים יכנסו לתוך השיעור בשעת גידולם מותר. חזו"א (דיני כלאים, כלאי זרעים סוף ס), דרך אמונה (פ"ק נח). [תשכח] **דעת רש"י ותוספות** (שבת פה. ד"ה ממר רכ), **וכתב** הר"י קורקוס שכן היא דעת הראב"ד בהלכה זו.

יוצאים ידי חובת מרור בין בעלים בין בקלחים

ויוצאים בעלים[תשלג] שלהם ובקלחן, אבל לא בשורש[תשלד], אלא שבעלים אין יוצאים אלא אם כן הם לחים[תשלה], ובקלחים יוצאים בין לחים בין יבשים[תשלו].

מרור כבוש, מבושל או שלוק

אין יוצאים ידי חובת מרור בירקות כבושים[תשלז] ולא בירקות שלוקים[תשלח] ולא במבושלים[תשלט].

שריית מורסן וסובין במים בפסח

איסור שריית מורסן

אין שורין את המורסן במים לתרנגולין, מחשש שיחמיץ[תשמ]. והוא הדין שאין שורין סובין שגם כן מחמיץ[תשמא]. ואיסור זה הוא מערב פסח משעה ששית ומעלה[תשמב]. אבל הקליפה של הקש שהגרגר מונח בו אינו מחמיץ ומותר לשרותו[תשמג].

האופנים שיש מתירים לשרות מורסן

יש מתירים לשרות מורסן באופנים שאינו מחמיץ. כגון, ששורה את המורסן ומאכיל את התרנגולים מיד. או שעומד עליהן עד שלא ישהה המורסן לפניהן כדי הילוך מיל. וכן מותר באופן שהתרנגולים

[תשכט] **רמב"ם** (סס), שו"ע (סס). [תשל] **לפי שדרך לזרוע** מהם שדות שלמים. דרך אמונה (סס פ"ק פז). אמנם רש"י (ד"ה אלא ניקוח) כתב **שהטעם הוא משום שירקות יונקים** יותר. [תשלא] **והגר"א** כתב **שזרעים היינו כל שהזרע** שבו נאכל וכוונת הזורע עליהם, וירק הוא שאין כוונת הזורע על הזרע אלא על הירק. דרך אמונה (פק"פ). וכן פסק החזו"א (דיני כלאים סוף ג) כדעת הגר"א. [תשלב] **רמב"ם** (כלאים פ"ד ה"ג), שו"ע (יו"ד סי' רצ סל"ז). [תשלג] **כתב** הט"ז (פק"ה), **שהרבה אנשים לוקחים בשעת** אכילת מרור את הירק שלו, ובשעת הכריכה את הקלח, ואין לזה טעם וריח, כיון שיש לקחת את הירק גם בשעת הכריכה כדי שיוכל לאכול כזית ממנו יותר בקלות. והמג"א (פ"ק יג) כתב **שטעם הדבר הוא מפני** שכתוב במשנה 'ויוצאין בקלח שלהן' משמע שעדיף לצאת בעלים, ולכן לוקחים את העלים לברכה. וכיון שאין בעלים הרבה כל כך לוקחים את הקלח לכריכה. אמנם אם רוצה לקחת את העלים לכריכה הרשות בידו. וכן כתב בשער הציון (פ"ק נג) **שעדיף לצאת בעלים.** וכתב במשנ"ב (סס פ"ק מג), **דכשמקיים המצוה בעלין** צריך לדחוק את העלים ביחד, כיון שהריוח שבין העלים לא מצטרף לכזית, ויש ליזהר בזה שלא יהיה ברכה לבטלה. [תשלד] **דהיינו** השרשים הקטנים המתפצלים לכאן ולכאן, אבל השורש הגדול שבו עומד הירק הוא בכלל קלח. ט"ז (פק"ה), מג"א (פ"ק יג), **משנ"ב** (סס פ"ק נו). [תשלה] **אמנם** אין **יוצאים בעלים כמושים.** מג"א (פ"ק יג), חק יעקב (פ"ק יט). **אמנם המשנ"ב הביא**

מנקרין בו[תשמד], שכל זמן שמנקרין, אפילו שוהה יותר מהילוך מיל, אינו מחמיץ[תשמה]. וכן אם הוא מהפך בידו את המורסן, כל זמן שמהפך אהח19/06/2018 מחמיץ. וכשיפסקו מלאכול, ישטוף הכלי במים וישפוך במקום מדרון[תשמו]. ויש חולקים ואוסרים שריית מורסן בשום פנים[תשמז].

להאכיל את התרנגולים בתבואה יבשה ובמקום יבש

מתחלת שעה ששית ומעלה[תשמח], כשנותנים לתרנגולים שעורים או חטים לאכול, יזהר שיהיו יבשים[תשמט], ושלא ישליכם במקום לח, שיכולים לבוא לידי חימוץ[תשנ]. ואחר אכילתם יטאטא במטאטא, שלא ישאר גרעין, כדי שלא יתלחלח ויבוא לידי חימוץ[תשנא]. ויש אומרים, שאף קודם פסח יש ליזהר בזה, מחשש שיחמיץ וישאר שם תוך הפסח, אלא אם כן עומד עליהם בשעת אכילתם עד שיגמרו לאכול, ומה שנשתייר לא יניחנו מוטל לפניהם[תשנב].

לא יתן להם מים לשתות בעוד התבואה לפניהם

ואפילו הניחן במקום יבש, טוב להזהר שלא ליתן לפניהם מים לשתות בעוד שהשעורים מונחין לפניהם, אלא יכבד

שיש חולקים וסוברים שיוצאים גם בעלים כמושין, ועיין בשער הציון (ס"ק מח) שנראה שכן דעתו להלכה, שכתב שדברי המג"א והחק יעקב הם מפני שלא ראו שאר הראשונים בענין זה. ובאליה רבה (ס"ק ל) נשאר בצ"ע בדין זה. [תשלו] **שו"ע** (או"ח סי' תפב ס"ה), **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו הי"ג). [תשלז] **דעת רש"י** (ד"ה כנותנין) שכבוש זה דווקא בחומץ, אך יש חולקים שגם שרייה במים מעת לעת דינה ככבישה, ולכן כתב המשנ"ב (סס ס"ק לח) שלכתחילה יש ליזהר שלא לשרות את החריי"ן [חזרת] במים מעת לעת [דהיינו כ"ד שעות], ובדיעבד יש לסמוך להקל כשאין לו אחר, משום שבחריי"ן אנו רואים שעדיין יש בו טעם מרור, אמנם בעלים [חסה וכדומה] אין להקל, כיון שאפשר שיוצא טעם מרור ע"י כבישה במים מעת לעת. כתבו הפמ"ג (או"ח פ"ק יד) ושו"ע הרב (סכ"ט), **שאם שרה את המרור כ"ג שעות** והוציאו מהמים ואחר כך שרה אותו עוד כ"ג שעות, אין דינו ככבוש, אלא אם היה שרוי כ"ד שעות רצופים. [תשלח] **פירוש**, מבושל הרבה. **משנ"ב** (סס ס"ק לט). [תשלט] **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו הי"ג), **שו"ע** (או"ח סי' תסג ס"ה). [תשמ] **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ה הי"ז), **שו"ע** (או"ח סי' תסה ס"ה). [תשמא] **משנ"ב** (סס פק"ג). **ומורסן הוא הקליפה הדקה** הנשארת בנפה אחר יציאת הקמח, וסובין הוא הקליפה הנושרת מן החטה בשעת כתישה. ויש מפרשים להיפך. **משנ"ב** (סי' תנד סק"ג). [תשמב] **ערוך השולחן** (סס סי' תסה ס"ג). [תשמג] **משנ"ב** (סי' תסה סק"ג). [תשמד] **רמב"ם** (סס הי"ח). [תשמה] **ביאור הלכה** (ד"ה כשוס). [תשמו] **רמב"ם**

מתחלה אותו מקום היטב, ואחר כך יתן שם מים[תשנג].

חליטת מורסן בפסח

עיקר הדין

מותר לחלוט לתרנגולין המורסן ברותחין ומניחין לפניהן[תשנד], והיינו שמרתיחין המים יפה יפה, ואחר כך נותנין הקמח או הסובין לתוכן, שחליטה אינו מחמיץ[תשנה].

המנהג בזמן הזה

וכבר נהגו רוב העולם שלא לחלוט, גזירה שלא ירתיח המים יפה[תשנו]. ובזמן הזה אין אנו יודעין לחלוט, הילכך כל מין חליטה אסור[תשנז], בין כשיתן מים על גבי הקמח, ובין כשיתן הקמח על גבי המים, ואפילו אם המים הם מרותחין הרבה, שעומדים על גבי האש והוא ממרס הקמח בתוך המים[תשנח].

בדיעבד

ואם חלט, אסור המאכל בין באכילה ובין בהנאה. והוא הדין שאסור להשהותו, מאחר שאין אנו בקיאין, אנו חוששין שהוא חמץ גמור. ואם נתערבה בתבשיל אוסרת במשהו. ומכל מקום אין לאסור התבשיל במשהו, רק באכילה, אבל מותר בהנאה, וכן מותר להשהותו[תשנט].

(סס). [תשמז] **שו"ע** (סס ס"ט). כ"כ **בעל העיטור** (ס"ג דף קכט:), ומה שאמרו בגמרא שיעור מיל לחימוץ, אינו אלא בדיעבד, אבל לכתחילה אסור להשהות אפילו רגע אחד. משנ"ב (סס פק"ג). וכן מה שכתב **הרמב"ם** (סס) שכל זמן שמנקרים אינו מחמיץ, **הריטב"א** (ד"ה אין) חולק על זה, כיון שאין אנו יודעים אם בכל משהו חמץ ניקרו התרנגולים. אמנם מה שכתב הרמב"ם, שכשמהפך בידו כל זמן שאוכלין אינו מחמיץ, לא נמצא מי שחולק על זה, ואפשר שבזה כו"ע מודים שמותר אפילו לכתחילה, וכמו בכל עיסה שכל זמן שעוסקין בה אינו מחמיץ. ומכל מקום מלשון השו"ע אין שורין בשום פנים, משמע שגם בזה נהגו להחמיר, וצ"ע. ביאור הלכה (סס). [תשמח] **משנ"ב** (סס פק"ה). [תשמט] **ערוך השולחן** (סס ס"ג). [תשנ] **רמ"א** (סס). [תשנא] **ערוך השולחן** (סס ס"ג). [תשנב] **משנ"ב** (סס). [תשנג] **משנ"ב** (סס פק"ו). **משום** שודאי באמצע השתיה או בסופו יפנה לאכול, ויזובו המים שבשפתיו על התבואה ויתחמצו. ערוך השולחן (סס ס"ג). [תשנד] **רמב"ם** (סס הי"ו). [תשנה] **משנ"ב** (סס פק"ד). **ואין אנו חוששין שאולי כבר נתחמץ הקמח** כשהיה בתוך הרותחין קודם שהתחיל לעסוק בה בידים בלישה, לפי שרתיחת הרותחין ממהרת לבשל את הקמח קודם, וכיון שנתבשל שוב אינו בא לידי חימוץ לעולם, אף לאחר שנחו הרותחין מרתיחתן. משנ"ב (סי' תנד ס"ק יח). [תשנו] **רמב"ם** (סס). [תשנז] **שו"ע** (או"ח סי' תנד ס"ג, סי' תסה ס"ח). [תשנח] **משנ"ב** (סי' תנד ס"ק יב). [תשנט] **משנ"ב** (סס ס"ק יג).

פניני הלכה

וסופו קשה [כטעם שהוזכר בסוגייתנו לענין מרור, וצירפו השפת אמת לדברי הירושלמי הנזכרים במעלת החזרת שתחילתה מתוקה].

אבן גם לדעת החזון איש שצריך שתיפול בו המרירות, אין צריך שיהיה מר הרבה, וכמו שהביא בהלכות חג בחג (פי"ז הערה 7) בשם בעל הקהילות יעקב שאם יש טעם של קצת מרירות די בכך, ואפילו בקצת נטיה של משהו מרירות, וכפי המשוער יכולים להשיג את זה, אך ציין לדברי הבית יוסף (סי' תעג ס"ה ד"ה ומה שכתב ועיקר המצוה) שכתב שהיא מתוקה ואין בה מרירות.

לט:

הכנסת מלח במצות ומלח שנמצא עם החיטים למצות

בגמרא מבואר שמין המאכל הנקרא 'ותיקא' העשוי מקמח עם מלח, אם נעשה עם שמן ומלח מותר לאוכלו בפסח כיון שהשמן הוא מי פירות ומי פירות אינם מחמיצים, ואם עשאו עם מים ומלח אסור לאוכלו בפסח כיון שהמים מחמיצים. ודנו הראשונים מה הטעם שהמלח עצמו אינו מחמיץ, והרי הוא מתולדת המים ויכול להחמיץ כמים, ואם כן אף כשיעשו הותיקא עם שמן ומלח בלבד צריך גם כן לחשוש לחימוץ. ועל פי תירוציהם נחלקו להלכה בדיני חימוץ במלח וכמו שיבואר.

כתב הטור (או"ח סי' תסג), 'מצאתי כתוב שאם נמצאת במלח חיטה עם מלח הרי היא חמץ, כי המלח הוא מתולדת המים, ואינו בכלל מי פירות שאינם מחמיצים. ואינו נראה לי, שהרי התירו בגמרא ותיקא שעושים אותו עם שמן ומלח, ומוכח שמי מלח הם בכלל מי פירות ואינם מחמיצים'.

ובבית יוסף (ד"ה מצאתי כתוב) הביא דעת הר"ן (על הרי"ף, ד"ה ומיקא) החולק, וסובר שמלח דינו כמים כיון שהוא מתולדת המים, והוא מחמיץ את החיטה, ומה שהתירו מלח בותיקא הוא משום שהמלח שבותיקא הוא מועט וגם מעורב עם השמן ולכן בטל כוחו, אבל מלח לבדו בלי שמן מחמיץ, ואפשר שגם כשהוא עם שמן הרי הוא מחמיץ אם הוא מרובה. וכדעתו פסק בשו"ע (סס ס"ז), שקודם הפסח יש לברר את המלח מתוך החיטים, כי כשהמלח מתלחלח הוא נכנס מעט מעט בחיטים ומתחמץ. והריטב"א (ד"ה ומיקא) הביא כמה פירושים, בפירוש השני כתב כעין דברי הר"ן, שהמלח אינו מחמיץ כיון שלא נתן ממנו אלא דבר מועט, ובפירוש השלישי הביא שמדובר בסוגייתנו שבישלו את הקמח והשמן בתחילה יפה, ואחר כך נתן בו מלח, שכיון שכבר הוא אפוי בשמן אינו בא לידי חימוץ על ידי המלח.

ונחלקו הפוסקים באיזה מלח נחלקו הראשונים. דעת הדרכי משה (סס או"ח ד) שמלח שלנו הנעשה מן הים שמבשלים מי הים ונעשים מלח, נחשב כמים גם לדעת הטור, ומחלוקת הטור והר"ן היא במלח הנחצב מהקרקע. ודעת המגן אברהם (סס סק"ז) ועוד אחרונים היא להיפך, שבמלח הנחצב מהקרקע גם הר"ן מודה שאינו מחמיץ ודינו כמי פירות, והמחלוקת היא במלח הנעשה מן הים. ובריטב"א (סס) כבר הובאו ב' הדעות, בפירוש הראשון הביא שמלח הנחצב מן ההר אינו תולדת המים ואינו מחמיץ, ובו מדובר בסוגייתנו, והביא שיש חולקים על תירוץ זה וסוברים שאפילו מלח הנחצב מן ההר דינו כמים ומחמיץ כיון שהוא ניתך למים.

ובנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת, או"ח סי' ז) ביאר בן המחבר את סברת הר"ן לפי דברי הדרכי משה שאפילו מלח הנחצב מהקרקע דינו כמים [והיא דעת הפירושים האחרים בריטב"א וכאמור], ולכאורה קשה למה יהיה נחשב מים להחמיץ והרי הוא אבן מאבני האדמה. אך באמת מבואר בספרי חכמי הטבע שיש מיני אבנים אשר מתחילה היו מים הנגרים, ובבטן הארץ כאשר סגרה עליהם האדמה מכל צד ולא הגיע אליהם אויר הטבעי, הם נקרשים ומתהפכים ונעשים אבן. ורבים מחכמי הטבע מונים גם את אבני האחלמה מכלל אבנים אלו שהתהפכו מן המים, והוא אבן קריסטאל הידוע אצלנו. ואחר שהתהפכו ונעשו אבן, שוב אינם חוזרים לברייתם ואינם נמסים בשום אופן לחזור ולהיות מים. ומעתה

חליטה לצורך חולה

מי שיש לו חולי בבטנו, ורפואתו שחולטין שעורים או שבולת שועל ומניחים על בטנו, אם קרה חולי זה בפסח ויש בו סכנה, מותר לישראל לעשותו בדרך חליטה, דהיינו שמרתיחין המים היטב, ואחר כך נותנין השעורין לתוכו, שאף שהוא בסכנה, כל שאפשר יעשה בצד היתר. ואם אין בו סכנה, אסור אפילו בדרך חליטה[תשס].

על ידי נכרי לחולה

ואם נכרי עושה החליטה משלו, או שמקנה לו הישראל השעורים קודם החליטה, מותר אפילו באין בו סכנה[תשסא].

חליטה במי פירות לחולה

ולחלוט השעורין במי פירות, מותר אף על ידי ישראל, אפילו בחולה שאין בו סכנה, שבמי פירות אינו מחמיץ[תשסב].

חליטה לאנשי החיילות שעוברין בפסח

כשאנשי חיילות עוברין בפסח וכופין לישראל לבשל להם מיני גרויפין [גריסים], אם יכול, יפייסן שיבשל להם של רעצקי [כוסמת], ויברר אותם מגרעיני תבואה שמצוי בם[תשסג]. ואם אינו יכול לפייסן ונותנין לו לבשל גרויפין של שעורים [גריסים], אם יכול להציל את עצמו בממון, מחויב ליתן כפי יכלתו. ואם לאו, אזי יזהר על כל פנים לעשות חליטה, דהיינו שיניח לבשל המים מקודם עד שיהיה מבושל הרבה, ואז יניח הגרויפין מעט מעט, כדי שלא יתקרר המים[תשסד]. אבל גרויפין של שבולת שועל הוא חמץ גמור[תשסה], ואסור לבשלם גם על ידי חליטה מאחר שהוא חמץ מקודם[ארח 19/06/2018].

שיפת הגוף במורסן

אסור בשרוי ומותר ביבש

לא תשרה אשה מורסן שתולין בידה למרחץ, אבל שפה היא על בשרה יבש[תשסז], והיינו לכנוס למרחץ ולהזיע ולשוף הגוף במורסן, כיון שהמורסן לא נשרה במים, ועל הגוף גם כן אין מים מאליו רק זיעה מחום המרחץ, וזיעת אדם אינו מחמיץ[תשסח]. אבל צריכה ליזהר להעביר כל המורסן מעל כל בשרה קודם שתרחץ גופה במים בין בחמין בין בצונן[תשסט]. ואיסור זה הוא מערב פסח משעה ששית ומעלה[תשע].

בזמן הזה

יש אומרים שאין האשה שפה מורסן על בשרה אפילו יבש[תשעא], לפי שהנשים אין בקיאות עכשיו בכך[תשעב].

בדיעבד

ואם עברה ושפה, אין לשטוף בצונן אחר זה עד זמן מה שידוע שכבר עבר הכל, או תשטוף עצמה במי פירות תחלה[תשעג].

זיעה אינו מחמיץ אפילו עם מים

זיעת אדם

זיעת אדם אינו מחמיץ[תשעד]. ואפילו כשמעורב ביחד עם מים, אינו מחמיץ כלל[תשעה]. ויש שמחמירין באופן זה[תשעו].

זיעת חומה וכותל עץ

וכן שק מלא קמח שנתלחלח מזיעת החומה מותר, שאינו מחמיץ[תשעז]. והוא הדין כותל של עץ שמזיע, אינו מחמיץ[תשעח]. ויש אוסרים[תשעט].

לעיסת חטים כדי ליתנם על מכה להניחם על מכה

לא ילעוס אדם חטים ויתן על גבי מכתו, מפני שהן מחמיצות, שהרוק מחמיץ[תשפ]. ואפילו לעסן והניחן על גבי מכתו קודם פסח, צריך להסירן כשתגיע שעה ששית בערב פסח, אלא אם כן כבר נסרחה עד שנפסלה מאכילת כלב[תשפא].

חטים של גוי שלעסן הגוי

וכל זה בחטים של ישראל. אבל חטים של גוי שלעסן הגוי והשאילן לישראל להניחן על מכתו בפסח, הרי זה מותר, אם אין האחריות של הרטיה על הישראל, שעל רטיה של גוי אינו עובר בבל יראה. ואם אין לגוי חטים, יכול הישראל להקנות לו חטים משלו, וילעסן הגוי ושוב יקבל הישראל ממנו את הרטיה רק בתורת שאלה[תשפב]. ומכל מקום אם יוכל להתרפא כשירכך רטיה זו של חטין על ידי מי פירות, אין נכון לעשותו על ידי רוק[תשפג].

מכה שיש בה סכנה

וכל זה אם מכתו אין בה סכנה. אבל כשיש בה סכנה, מותר אף במקום שיש לאו דבל יראה, אם רק אפשר שרפואה זו תועיל לו, ואין בקל לעשות בדרך היתר[תשפד].

תרופות של חמץ לחולה שיש בו סכנה

ואפילו אכילה ושתיה גמורה של חמץ, גם כן מותר לרפואתו, כיון שיש בו סכנה[תשפה].

הנותן שעורים לבהמתו בפסח כשיש רוק

הנותן שעורים לבהמתו בפסח ומצא בהם ריר, צריך לבערם[תשפו].

כשאין רוק

בסתם כשאינו רואה שם ריר, ואמר קודם שנתן השעורים, כל השעורים שישארו מבהמתי מבטל אנכי, אינו צריך לבערם[תשפז]. ויש מחמירין לבער כל הנותר מן הבהמה, אף על פי שאין רואה עליו ריר[תשפח]. שמסתמא יש בהם ריר[תשפט].

בשור ופרה

וכל זה בסוס, אבל בשור ופרה בודאי יש להחמיר אפילו מן הסתם, שידוע שמוציאין ריר באכילתם, ונכון להחמיר בכל הבהמות לבער הנותר אף שאין רואה עליו רוק, ולכן טוב לכתחילה שיתן לבהמתו מעט מעט כדי שלא ישתייר כלום מאכילתו[תשצ].

אין מבשלין חטים במים

אין מבשלין חטים במים כגון ריפות, ולא קמח כגון לביבות, ואם בישל הרי זה חמץ גמור, והוא שיתבקעו בתבשיל[תשצא]. אבל מבשלין את הפת ואת הקמח הקלוי[תשצב].

קמח ודגן שירדו עליהם טיפות מים רצופות

קמח, והוא הדין דגן[תשצג], שנפל עליהם דלף אפילו כל היום, אינו בא לידי חימוץ, והוא שיהיו הטיפות טורדות טיפה אחר טיפה[תשצד] בלי הפסק[תשצה]. ויאפנו מיד לכשיפסיק[תשצו]. אבל כשפוסק, אם נשתהה כשיעור מיל[תשצז], הרי זה אסור[תשצח]. ואם הוא מסופק אם הדלף טורד אם לאו, אסור[תשצט].

קמח שנילוש במי פירות

ראה לעיל (לה.).

תבשיל העשוי מקמח ושמן ומלח יש בו מעט מלח

ותיקא, שהוא תבשיל העשוי משמן ומעט[תת] מלח עם קמח, מותר לעשותו ולאוכלו בפסח[תתא], והוא שלא יהא בו מים[תתב]. ולנוהגים להחמיר בקמח שנילוש במי פירות, גם זה אסור[תתג].

יש בו הרבה מלח

ואף שהמלח שלנו מחמיץ, מכל מקום בתבשיל כזה שהמלח מועט ונשתנה צורתו מצורת המים שאין בו כח עם השמן, אז אין מחמיץ. אבל אם יש מי מלח מרובה, חוששין לאסור, כיון שמלח שלנו מחמיץ[תתד].

צריך להוציא החטים מהמלח קודם פסח

וצריך לברר המלח קודם פסח מחטים שלא יהיו בתוכו, כי כשהמלח מתלחלח הוא נכנס מעט מעט בחטים ומתחמץ[תתה], דהיינו שמתחמץ החטה ושוב פולטת החטה טעם החמץ במלח[תתו].

נמצא חטים יבשים במלח

אם לא בירר ונמצא חטים במלח, אם הם יבשים, מותר המלח אפילו בפסח[תתז].

נמצא חטים רכים במלח

ואם מצאן שנתרככו, אם הוא בערב פסח אחר חצות צריך ליטול כדי נטילה, דהיינו כעובי אגודל סביבות המקום שהיו החטים וזורקן, והשאר מותר. אבל אם מצאן בפסח, לכתחילה אין להשתמש בכל המלח שבכלי, ויזרוק כדי נטילה סביבן, והשאר משהן עד לאחר פסח. ובדיעבד אם נשתמש בהם, אין לאסור המאכל אלא כששמו מאותו כדי נטילה תוך המאכל שאז אסור כל המאכל[תתח].

מלח שחופרין מן הקרקע

וכל זה במלח של ים שדינם כמים. אבל מלח שחופרין מן הקרקע אינן בכלל מים, אלא הם כמי פירות שאין מחמיצין. ומכל מקום ראוי גם בזה לבדוק אותם[תתט].

לבשל קמח שעשוי מדגן שמהבהבין אותו באש

אין מבשלין קמח מדגן שנקלה

כרמל, דהיינו דגן שמהבהבין אותו באש וטוחנין אותו, אין מבשלים את הקמח שלו במים, מחשש שלא נקלה באש יפה, ונמצא מחמיץ כשמבשלים אותו[תתי].

בדיעבד אם נתן הקמח בתבשיל

ואם עברו ונתנו תוך המאכל, אסור המאכל בהנאה, ואסור להשהותו, שספק מן התורה הוא[תתיא].

[תשס] **משנ"ב** (סס), שמאחר שאין אנו בקיאין, יש בזה חשש בל יראה. וכתב הביאור הלכה (ד"ה ליכלו), שהיה אפשר לומר דהגאונים לא החמירו אלא לענין שתיה שיש בו כרת, אבל להניח על הבטן שאין בזה רק חשש בל יראה בלבד, אפשר שלא היו מחמירים בזה ובכל חולה התירו. אלא שקשה לומר כן, שמה לי איסור לאו ומה לי איסור כרת, וצ"ע. [תשסא] **משנ"ב** (סס). [תשסב] **משנ"ב** (סס). [תשסג] **משנ"ב** (סס), וטוב שגם בזה יבשלם על ידי חליטה כמו בשעורים. [תשסד] **משנ"ב** (סס). [תשסה] **משנ"ב** (סס). [תשסו] **שער הציון** (ס"ק כו), שעובר בבל יראה אף שהחמץ של נכרי, כיון שהוא באחריותו אם יאבד. ובאופן כזה ימסור החמץ לנכרי באחריות שהוא יבשל עבורם. [תשסז] **רמב"ם** (סס ה"ט). [תשסח] **משנ"ב** (סי' תסה סק"ו). ומה שפירש רש"י (ד"ה יבש) שמותר אף על פי שמים טופחין על בשרה, כתב הרא"ש (סי' כמ), נראה שהכוונה זיעה, ואין לומר מים ממש כגון אחר שנשתטפה בחמין או בצונן, שבזה ודאי אסור, כי נשארין בתוך המים ומחמצין. בית יוסף (סס ס"ג ד"ה והמבה). [תשסט] **משנ"ב** (סס). [תשע] **ערוך השולחן** (סי' תסה ס"ד). [תשעא] **שו"ע** (סס סי' תסה ס"ג). [תשעב] **משנ"ב** (סס). [תשעג] **משנ"ב** (סס). [תשעד] **רמ"א** (סי' תסו ס"ה). ומקור הדין בסוגייתנו ששפה אשה מורסן על בשרה יבש, וכמבואר לעיל שמה שפירש רש"י (ד"ה יבש) שמותר אף שמים טופחין על בשרה, כתב עליו הרא"ש (סי' כמ), דהיינו בזיעה שאין מחמיץ. ביאור הגר"א (אות יח). [תשעה] **משנ"ב** (סס ס"ק כמ), ואינם כמי פירות שבמעורב עם מים ממהרים להחמיץ. [תשעו] **משנ"ב** (סס), שסוברים שדין זיעה כמי פירות. [תשעז] **שו"ע** (סס ס"ג). מקור הדין כנ"ל שזיעה אין מחמיץ, ומדמה זיעה זו לזיעת אדם. ביאור הגר"א (אות ז). [תשעח] **משנ"ב** (סס סק"ו). ואין חילוק בין אם הזיעה באה מפני מיעוט אויר כמו שמצוי במרתפים ובמערות שהכותלים והאבנים מזיעים, בין אם באה מכח מים שיש בה, כגון בחומה של לבנים חדשים שלפעמים מזיעים מחמת שלא נתייבשו עדיין הכתלים, או בכותל של עץ שהעצים לחים ומזיעים, בכל אופן אין הזיעה מחמיץ. ומכל מקום לא עדיף ממי פירות. ואם כן, לפי מה שנפסק שמי פירות עם מים ממהרים להחמיץ, אין ללוש בהם לכתחילה. וכל זה בזיעה הבאה מכתלים, אבל אם הזיעה באה מחום והבל המים החמים הנמצאים שם, כגון שיש שם גיגית של מים חמין ועל ידי זה נתלחלח השק, לדברי הכל הרי זה תולדות המים ומחמיץ. משנ"ב (סס סק"ו). [תשעט] **שו"ע** (סס). שלדעתם זיעה זו בא מחמת מים שבו, ודומה לרוק שהוא תולדת המים שמחמיץ. ביאור הגר"א (אות ד). [תשפ] **רמב"ם** (סס), **שו"ע** (סס ס"ג). והיינו שעל ידי לעיסה בפיו מתערבים החטים ברוק ויחמיצו כשישהו על המכה בשיעור מיל, ויעבור עליהן בבל יראה ובל ימצא. **משנ"ב** (סס סק"ג). ומשמע שמותר ללועסן ולבולען שאין מחמיצין מיד. מגן אברהם (סק"ג). [תשפא] **משנ"ב** (סס סק"ג). [תשפב] **משנ"ב** (סס), ואף שחמץ אסור בהנאה ואפילו חמצו של גוי, באופן זה מותר, כיון שהוא נהנה מחמץ זה שלא כדרך הנאתו, ואין בו איסור רק מדרבנן, ובמקום חולי ואפילו אין בו סכנה לא גזרו. [תשפג] **משנ"ב** (סס). [תשפד] **משנ"ב** (סס סק"כ). [תשפה] **משנ"ב** (סס). ואם החולה יודע מלפני הפסח שיצטרך תרופה של חמץ גמור בפסח, יקנהו קודם פסח, ויכוין שאינו רוצה לזכות בחמץ שבה, ויניחה במקום מוצנע, ויקח בכל פעם כפי הצורך. או ימכרנו במכירת חמץ לנכרי, ובפסח ישתמש בהם ללא רשותו כשצריך להם. נשמת אברהם (מ"ב סי' תנ סק"ב) בשם הגרש"ז אויערבך. וכל זה בתרופה שהיא חמץ גמור, אבל תרופות שלנו, רובם הם חמץ נוקשה ועל ידי תערובות, ודינם קל יותר, כמבואר בשו"ע (סי' תמנ). [תשפו] **שו"ע** (סס ס"ג). וזה נלמד מהמבואר בסוגייתנו שרוק מחמיץ [וכדלעיל לענין רוק אדם]. ביאור הגר"א (אות ח). [תשפז] **רמ"א** (סס). ושם כתב 'הואיל וכבר בטל', וכתב במשנה ברורה (סק"ד) שתמהו האחרונים, מה מועיל הביטול שעשה בערב פסח, לחמץ שנתחמץ בפסח. ולכן כתבו שהלשון מגומגם, והכוונה שביטל בפירוש קודם שנתן לבהמתו, ואמר כל השעורים שישארו מבהמתי מבטל אנכי. ולכן אינו עובר מדאורייתא, ואף שחמץ שנתבטל חייב לבערו מדרבנן, כל זה בחמץ ודאי, אבל באופן שאין כאן רוק בבירור, באיסור דרבנן אין מחזיקים שיש כאן איסור. [תשפח] **רמ"א** (סס). [תשפט] **משנ"ב** (סס סק"ה). [תשצ] **משנ"ב** (סס). [תשצא] **רמב"ם** (סס ה"ג). כמבואר בסוגייתנו 'אדמבשל ליה מחמע'. מגיד משנה. וכתב הרמב"ם (סס) שבחליטה מותר, וכבר נהגו לאסור, וכמבואר לעיל. [תשצב] **רמב"ם** (סס). כמבואר בסוגייתנו דאפוי הוא מהדברים שאין באים לידי חימוץ, ואמר רב פפא 'אפוי שבשלו קא אמרינן'. ומפרש הרמב"ם, שאפילו פת גמור או קמח קלוי שנקלה בעודו קמח, וכן מבואר בתוספתא, אבל אם קלה החטים או השעורים אין קמח שלהן מותר לבשלו. מגיד משנה. [תשצג] **רמב"ם** (סס ה"י), **משנ"ב** (סי' תסו ס"ק נב). [תשצד] **רמב"ם** (סס). [תשצה] **שו"ע** (סס ס"י), וכעי"ז ברמב"ם (סס). שטרדת הדלף מונע מלהחמיץ את הקמח השרוי במי הדלף, ואפילו אם מתפשט הלחות יותר ממקום שהדלף מכה שם, מכל מקום על ידי טירוד הדלף שמכה בכח ומבליע טיפה אחר טיפה אינו מניח להחמיץ כל סביביו. **משנ"ב** (סס ס"ק נט). [תשצו] **שו"ע** (סס). וזהו לכתחילה, אבל דיעבד אין אסור אלא כשנשתהה שיעור מיל אחר שהפסיק הדלף. [תשצז] **משנ"ב** (סס ס"ק נט). [תשצח] **רמב"ם** (סס). [תשצט] **שו"ע** (סס). כיון הוא דספק מן התורה, ואפילו להשהותו אסור. **משנ"ב** (סס ס"ק נג). והפמ"ג דעתו להחמיר בכל אופן בקמח הלח, כי אין אנו בקיאין לדעת מה נקרא טיפה אחר טיפה. **משנ"ב** (סס ס"ק נג). [תת] **משנ"ב** (סי' תסג סק"כ). [תתא] **שו"ע** (סס ס"ג), וכעי"ז ברמב"ם (סס ה"ד). כיון ששמן הוא מי פירות ואין מחמיץ. **משנ"ב** (סס סק"ג). [תתב] **שו"ע** (סס). אבל אם יש בו מים אפילו כל שהוא, הרי זה כמי פירות עם מים ומחמיץ. וכל שכן אם לא היה בהתבשיל שמן כלל, רק מים ומלח עם הקמח, שודאי מחמיץ. **משנ"ב** (סס סק"ד). [תתג] **רמ"א** (סס). ולצורך חולה וזקן מותר. **משנ"ב** (סס סק"ה). [תתד] **משנ"ב** (סס סק"ג). [תתה] **שו"ע** (סי' תסנ ס"ו). [תתו] **משנ"ב** (סס ס"ק כה). [תתז] **משנ"ב** (סס). [תתח] **משנ"ב** (סס). [תתט] **משנ"ב** (סס ס"ק כד). [תתי] **רמב"ם** (סס ה"ה), **שו"ע** (סס סי' תסג ס"ג). כשיטת מר זוטרא בסוגייתנו. [תתיא] **משנ"ב** (סס סק"ו).

בישול קמח שנקלה באש

אפילו אם הקמח עצמו נקלה בתנור, לא יבשלו במים, שמא לא נקלה יפה ויבוא לידי חימוץ. ויש מתירין לבשל קמח הקלוי, לפי שחום האור שולט בו יותר ממה ששולט בהחטים. ויש לסמוך על דבריהם בדיעבד, שאם עבר ועשה ממנו תבשיל יש להתירו בהנאה או להשהותו עד לאחר הפסח[תתיב].

מצה אפויה שנמצא קמח בתוכה

מצה אפויה שנמצא קמח בתוכה אסור ליתנה ברוטב, שאותו קמח בודאי לא נאפה יפה, מפני שהמצה מפסקת בין הקמח להאש, ואם נתנה ברוטב, אוסרת התבשיל אף בהנאה[תתיג].

חליטת שתי חטים

ראה הערה[תתיד].

מ.

הגעלת שני כלים יחד

לא יניח כלים הרבה לתוך כלי ויגעילם יחד[א]. **אם** נוגעים זה בזה[ב]

[תתיב] **משנ"ב** (סס ס"ק קס"ח). [תתיג] **משנ"ב** (סס ס"ק). [תתיד] **בסוגייתנו** מבואר, אמר רב יוסף לא ליחלוט אינש תרי חיטי בהדי הדדי. ותמה באומר השכחה, למה השמיטו זאת הפוסקים, ואמנם מבואר בשו"ע (סי' תנד ס"ג) שאין אנו בקיאים בחליטה, ולכן אפי' כי [illegible] חליטה, מכל מקום יש בזה נפקא מינה למי שבקי בחליטה, או במקום חולי.

[א] **שו"ע** (או"ח סי' תנג ס"ג). [ב] **רמ"א** (סס). וכמבואר בסוגייתנו, שלא יחלוט שני חטים ביחד, ביאור הגר"א (שו"ת טו). וכן כאן יש לחוש שבמקום נגיעתן לא ירתיחו, ואף על גב שלענין טבילה אין חוצצין, לענין רתיחה שאני. משנ"ב (סס ס"ק כג). [ג] **שיפתח את הצבת בתוך** המים, ויאחוז הכלי במקום אחר, כדי שיעלו הרותחין על מקום אחיזת הצבת. משנ"ב (סס ס"ק כג). [ד] **שו"ע** (סס ס"ב). וגם זה נלמד מסוגייתנו. ביאור הגר"א (סס ס"ד). [ה] **משנ"ב** (סס). [ו] **שו"ע** (סס ס"ב). כשיטת רבא בסוגייתנו. [ז] **משנ"ב** (סס ס"ק ה), כיון שלא מצוי שיצאו המים מזה לזה. ואף אם יצאו, הלא מעיקר הדין מי פירות אין מחמיצין. וגם אפשר, שדווקא שלא לעשות מעשה בידים לערב מי פירות עם הקמח אנו מחמירים, אבל מי פירות שנתערב ממילא מותר. [ח] **משנ"ב** (סס סק"ב). כשיטת רבא בסוגייתנו. [ט] **משנ"ב** (סי' תנג ס"ק כו). [י] **רמב"ם** (סס ה"ו). [יא] **משנ"ב** (סס). [יב] **רמב"ם** (סס). דאנו מחמירים כמר עוקבא בסוגייתנו. מגיד משנה. [יג] **רמב"ם** (סס ה"ו). כשיטת רבא בסוגייתנו, שחטים שקשים הם מותר ללתתם. וכתב הרמב"ם, שטוחן אותן מיד, לפי שאם שהו ודאי מחמיצין, כמבואר בסוגייתנו בספינה שטבעה. ורש"י (לעיל לו. ד"ה

הגעלה על ידי צבת

אם מגעיל בצבת יגלגל הכלי[ג], דאם לא כן במקום הצבת לא סליק דיקולא דמיא[ד]. וטוב יותר להגעיל בשבכה או בסל מנוקב[ה].

לחרוך שני שבלים ביחד בפסח

מותר לחרוך שני שבלים ביחד, ואין חוששין שאפשר שיצאו מים מאחת לחברתה, כיון שהם מי פירות ואינם מחמיצים[ו]. ואפילו לנוהגים להחמיר במי פירות מותרי[ז].

להעמיד בפסח כד של דגן לחים בתוך התנור

מותר להעמיד כד של דגן לחים בתוך התנור חם, שיהיה עשוי קליות. ואף שמחמת חום התנור אפשר שיצא מים מן הדגן לתוך הכד ונבלעין אחר כך בהקליות, מכל מקום מותר, מטעם דמי פירות אין מחמיצין[ח].

לשטוף את השעורים במים בפסח

אסור לשטוף השעורים

אין בוללין [שוטפין] את השעורין במים בפסח, מפני שהן רפין [רכין][ט] ומחמיצין

ה"ג כהמיס) פירש, לשורן במים מעט קודם הטחינה להסיר מורסנן כדי שתהא סולתן נקיה, וכיון שהם מים מועטים אינם באים לידי חימוץ בהם. מגיד משנה. [יד] **רמב"ם** (סס). כשיטת רבה בסוגייתנו, שבעל נפש לא ילתות אפילו חטים. [טו] **שו"ע** (סס ס"ב). שאסרו הגאונים לתיתה, לפי שאין אנו בקיאין ללתות יפה, וחששו שיבואו לידי חימוץ בשעת הלתיתה, וכן מחשש שישהו ויחמיצו. משנ"ב (סס ס"ק ח). [טז] **משנ"ב** (סס). ומשמע מלשונו, שאפילו בשעורים שלא הגיעו לריכוך כזה שאם יניחו אותן על פי התנור יתבקעו, מכל מקום בזמן הזה אסורים לאכול, כיון שאין אנו בקיאים. [יז] **משנ"ב** (סס). [יח] **שו"ע** הרב (סס סכ"ח). [יט] **משנ"ב** (סס). [כ] **משנ"ב** (סס ס"ק כח). ואם עבר והשהה אותן, יש אוסרין למכור לנכרי אחר הפסח. ובאליה רבה מצדד להתיר למכור לגוי אחר הפסח אם לא נתבקעו על ידי שרייתן, שכל שלא נתבקעו אינו ודאי חמץ אלא ספק חמץ, ויש להקל בעבר עליו הפסח כיון שאינו אלא איסור דרבנן. ומכל מקום בגרויפי"ן שעושין משבולת שועל ששורין אותן מקודם הרבה עד שמתבקעים הוא חמץ ודאי, ועל כן אפילו למכרו לנכרי אחר הפסח אסור. [כא] **רמב"ם** (סס ה"ח), שו"ע (סס סי' תסז ס"ט). [כב] **רמב"ם** (סס). כמבואר בסוגייתנו שבנתבקעו ממש לכו"ע הוא חמץ. [כג] **משנ"ב** (סס ס"ק לז), וכן אם נתערב מעט מתבשיל זה לתבשיל אחר, גם אותו התבשיל אסור. וכן אם נשתמש בו בכף שהגיס בו בקדרה זו לקדרה אחרת בעודה רותח גם כן נאסר הכל, שכיון שאיסורו במשהו

בזמן הזה

ובזמן הזה אסור לבלול בין חטים בין שעורים[טז].

בדיעבד אם עבר ושטפן במים

ואם עבר ובללן במים, אסור לאוכלן וליהנות מהן בימי הפסח[יז]. ומכל מקום במהרה[יח]. והוא הדין בשבולת שועל ושיפון שהם גם כן בכלל שעורים לענין זה[יא].

בדיעבד אם בללן

ואם בללן, אם נתרככו כדי שאם הניחן על פי הביב שאופין עליו החלות יתבקעו, הרי אלו אסורין, ואם לא הגיעו לריכוך זה, הרי אלו מותרין[יב].

דין שטיפת החטים במים בפסח

לשטוף החטים במים

החטים מותר לבלול אותן במים כדי להסיר סובן, וטוחנין אותן מיד כדרך שטוחנין הסולת[יג]. וכבר נהגו כל ישראל בשנער ובארץ הצבי ובספרד ובערי המערב, שלא יבללו החטים במים, גזירה שמא ישהו ויחמיצו[יד].

בזמן הזה

ובזמן הזה אסור לבלול בין חטים בין שעורים[טו].

בדיעבד אם עבר ושטפן במים

ואם עבר ובללן במים, אסור לאוכלן וליהנות מהן בימי הפסח[טז]. ומכל מקום להשהות קמח החטים הבלולים מותר בפסח, אם שרן במים מעט וטחנן מיד אחר הלתיתה[יז]. אבל אם לא טחנם מיד, אלא שהו בלחלוח המים שעליהם כדי הילוך מיל אסור להשהותם[יח]. אבל שעורים אפשר שאפילו אם טחנן מיד אסור להשהות לכתחילה, כיון שרכים הם אפשר שנתחמצו על ידי הבלילה[יט].

דגן ששרו הרבה במים קודם כתישה

אבל הריפות שקורין גאגעלא"ך [חטים או שעורים ששרום במים קודם כתישה], או גרויפי"ן [גריסים] העשויין מחמשת המינים, אסור להשהותן, ששורין אותן הרבה במים קודם כתישתן, ונעשים חמץ גמור[כ].

תבשיל שנתבשל ונמצאו בו מיני דגן כשנתבקעו ממש

תבשיל שנתבשל ונמצאו בו שעורים או חטים, אם נתבקעו ממש הרי כל התבשיל אסור[כא], שהרי נתערב בו החמץ[כב]. ואסור אפילו בהנאה, וגם כל הכלים שנשתמשו בהם לתבשיל זה בעודו חם שהיד סולדת בו, אסורין להשתמש בהן בפסח, וצריך להצניען עד אחר הפסח[כג].

פניני הלכה

לדעת הר"ן גם המלח שחופרים מן הקרקע היה מתחילה מים מלוחים, ובתחתיות הארץ התהפכו ונהפכו לחומר האדמה והתקשו כאבן, ולכן דינם כמים.

ולמעשה הביא במשנ"ב (סס ס"ק מ) את דעת המג"א, שבמלח הנחצב מן הקרקע אין לחשוש לדונו כמים, וכתב שמכל מקום ראוי גם בזה לבדוק את החיטים כדי לחשוש לדעת הדרכי משה [ועיי"ש עוד טעם]. ובחזון איש (מכשירין סי' ד סק"ח) כתב שכל סוגי המלח אחד הם, ורק שיש מלח שהשמש יבשתו ויש מלח שעדיין רטוב, ותמה על האחרונים שחילקו בזה.

מ.

דין לשמה במצות מכונה

בגמרא אמר רב הונא, בצקות של נכרים [שיודעים שלא החמיצו (רש"י ד"ה נקוט)] מותר לאכול מהם בליל פסח, ובלבד שיאכל יחד עם בשר הפסח כזית מצה [שמורה] לקיים בה מצות אכילת מצה. וביארו בגמרא שאין יוצאים ידי חובת מצה בבצקות אלו שנילושו על ידי נכרים, אף על פי שיודעים שלא החמיצו, כיון שלא נילושו לשם שימור למצת מצוה.

על פי סוגייתנו פסק בשו"ע (או"ח סי' תס ס"ח) שאין לשים מצת מצוה ולא אופים אותה על ידי נכרי, וכתב בביאור הגר"א (ד"ה אין נזקין) שמקורו בסוגייתנו, והביא הגר"א בשם המפרשים שמדובר גם כשישראל עמד וראה איך הנכרי לש את המצות, והוא פירוש רבינו חננאל בסוגייתנו, שמה שאנו יודעים שהמצה לא החמיצה הוא משום שלש אותה הנכרי בפנינו וראינו שלא החמיצה, ואף על פי כן אין יוצאים בה ידי חובת מצה. וכתבו רבים מהראשונים (הובאו בשטמ"ק הליון סס סק"ג), שאפילו אם הישראל העומד על גבי הנכרי מזהירו שיכוין לשם מצות מצה, גם כן אינו מועיל, ואין יוצאים במצה זו ידי חובה אפילו בדיעבד. אך הביא במשנה ברורה (סס סק"ג) שיש מן הפוסקים שמקילים כשישראל עומד על גבי הנכרי ומזהירו שיכוין בעשייתו לשם מצה, שאז אנו אומרים שעל דעתו של הישראל הוא עושה, ויש לסמוך עליהם כשאי אפשר בענין אחר, וטוב שהישראל בעצמו יסייעו ג"כ קצת.

ודנו הפוסקים לענין מצות מכונה, אם מועלת כוונת המפעילים להיחשב עשיה לשמה, או שמא יש חסרון לשמה בלישתם ואפייתם.

יסוד ענין מצות מכונה היה בשנ"ת ה'תקצ"ח, כאשר המציא יהודי ממדינת צרפת את המכונה הראשונה לאפיית מצות, והיא לא הופעלה בכח האלקטרי"ק [חשמל], אלא היתה עשויה ממערכת של גלגלים המחוברים לגלגל ראשי, ואדם היה מסובב את הגלגל כל הזמן ועל ידי כך הסתובבו הגלגלים הלשים את העיסה, ואחר כך היו מוציאים ממנה את העיסה המרודדת ומכניסים בידים לתנור. ואחר זמן מה שהשתמשו בה בצרפת ובאשכנז ובאנגליא, בהסכמת רבני מקומות אלו, הביאוה גם לגאליציא ללבוב, בהסכמת מהרי"ש נאטהנזאהן בעל השואל ומשיב, ומאז נחלקו גדולי הפוסקים בכשרותה. יש שהכשירוה ואף הפליגו בהידורה ואמרו שמימות חורבן בית המקדש לא נאפו מצות מהודרות כאלו (מג"א סעי' קטן מועדים דף יז), ויש שפסלוה, ובדברי חיים (שו"ת, או"ח סי' כג) הפליג בפסול המצות שנעשים בה והצריך למכרם לנכרי ככל חמץ.

ובהאלף לך שלמה (שו"ת, השמטות סי' נג - נו), כתב שיש חסרון לשמה במצות שנעשו ע"י מכונה, משום שהרי היא כמעשה חרש שוטה וקטן, ואף שהפעלת המכונה נעשית ע"י גדול נחשבים שאר פעולות המכונה ככח כוחו ולא ככוחו, כיון שהגלגל הראשון שהאדם מגלגל אינו נחשב מעשיו אלא כוחו, והגלגל השני כבר הוא כח כוחו, ואינו נחשב מעשה אדם אלא כנעשה ממילא. ומה שמשמר מן הצד אין מועיל כמו שאין מועיל לכתחילה בחש"ו שישראל עומד על גביו, והרי זה כמחשבה בלי מעשה כלל ובודאי לא מהני. וכ"כ באהל אברהם (סי' מג), שנכון שלא לתקן מצות שמורה על ידי מכונה בכח כוחו, כיון שצריך כח גברא ולשמה. וכ"כ באמרי יהודה (קונטרס גרגס הספר), שכיון שהגלגלים מסתובבים לצד השני היפך הצד שסיבב אותם, הרי הם כח כוחו לכו"ע ואינם מעשה אדם. וכ"כ בדברי יחזקאל שרגא (סטרופקוב, מכתב ה) בשם החזו"א [וראה גם בקובץ אגרות (מכתב קפה), שכל העסק יהיה בידי אדם ולא על ידי מכונה כלל, אך בהגדה של פסח לאבות ולבנים הביא שהחזון איש הביע דעתו שאין יוצאים ידי חובת אכילת מצה במצות מכונה, אולם לא הורה איסור עליהם, והיו מבני משפחתו ובאי ביתו שאכלו מצות מכונה]. ועיין בתשובות והנהגות (שו"ת, ח"ג סי' קכט) שהביא לשון מכתבו של הצפנת פענח, והוסיף לבאר שמעשה לשמה צריך להיות מעשה חשוב, והפעלת המכונה גרידא אינה נחשבת למעשה חשוב. ועיין עוד בשדי חמד (מערכת חמץ ומצה סי' יג אות יב) שהאריך בזה.

וכתב בהאלף לך שלמה (סס סי' נג), שאף לשאר ימי החג אין להשתמש במצות אלו מטעם זה, כיון שהמון העם שאינם יודעים להבחין בין שאר מצות לשל מצוה יעשו גם מצת מצוה ע"י מאשין, ולא יקיימו המצוה, ויעשו גם ברכה לבטלה, וראוי לגזור בשאר ימים משום היום הראשון כיון שהחשש נוגע לדאורייתא, שמצות מצוה אין יוצאין בזה מדאורייתא. אך בעל האמרי בינה במודעא לבית ישראל (סי' ט) כתב, שבודאי אין לגזור לכל הפסח משום מצות מצוה. וכ"כ בהגדה של פסח מועדים וזמנים (עמ' נב) ובשו"ת מועדים וזמנים (ח"ג סי' רסד), שכל המחלוקת היתה בזמנם שהיה צריך לסבב את הגלגלים בידי אדם, אבל בזמנינו שדי בלחיצת כפתור ודאי שאין להקל עכ"פ למצות מצוה. אך לענין חשש חימוץ יש הידור במצות מכונה המתוקנות כראוי שעל ידם ניצול יותר מחשש חמץ וראוי להדר בהם לשאר ימות החג [במי שלא נהגו אבותיו איסור].

אך בעל השואל ומשיב כתב בקונטרס ביטול מודעה (קף ד - ה), שאפשר לאכול מצות מכונה אף למצת מצוה ואין חשש לשמה, משום שמעיקר הדין אין צריך עשיה לשמה רק שימור לשמה, וא"כ מועיל מה שישראל עומד מן הצד ומשמר שלא יבואו המצות לידי חימוץ, ורק בחרש שוטה וקטן אין מועיל שעומד מן הצד ומשמרם לדעת הרבה פוסקים, משום שאין אדם משמר מה שביד חבירו, אבל במכונה אין שייך טעם זה. ומה שכתבו האוסרים לפסול משום שלא נעשה בכוחו, זה אינו, שלא מצאנו שכח כוחו פוסל במצות, ועוד שכל שלא נפסק כח האדם והוא מגלגל לא נקרא כח כוחו אלא כוחו הראשון. ושם (קף מ) כתב רבי מרדכי לאנדא שנתחלף לחכמים האוסרים דין לשמה עם

כשלא נתבקעו ממש

ואם לא נתבקעו ממש התבשיל מותר, ואותם חטים או שעורים שורפים אותם[כז]. ואין המנהג כן, אלא אוסרים את כל התבשיל במשהו אפילו לא נתבקעו[כח]. וכן אסורים כל הכלים שנשתמשו להתבשיל[כט]. ויש אומרים שאסור אף בהנאה, ובמקום הפסד מרובה יש לסמוך להתיר על כל פנים בהנאה[ל]. ואין חילוק בין אם היא קרובה לביקוע או לא, משום שאין אנו בקיאין בזה[לא].

כשלא נתרככו

ומכל מקום דווקא אם החטים נתרככו אסורים, שאם לא נתרככו, אפילו נמצאו בחמין אין לאסור[לב].

יוצאין בפת נקיה והדראה

ראה לעיל (לו:).

הקמחים והסלתות שבשווקים בחזקת מוכשרים לקבל טומאה

כל האגודות שבשווקים וכל הקמחים וכל הסלתות שבשווקים בחזקת מוכשרין לקבל טומאה, האגודות מפני שדרכן לזלף המים עליהן תמיד, והקמח והסלת לותתין אותו ואחר כך טוחנין אותו[לג].

שימור החטים של מצת מצוה לשמה [אוצר החכמה]

צריך לקחת חטים שמורות לפחות משעת טחינה

החטים שעושים בהם מצת מצוה, טוב לשמרן שלא יפלו עליהם מים משעת קצירה[לא], ולפחות משעת טחינה[לב]. וצריך לשמרן לשם מצת מצוה[לג].

חטים מן השוק למצת מצוה

ומותר לקחת חטים מן השוק אפילו שלא בשעת הדחק, שיקיים שמירה משעת טחינה ואילך[לד].

אם נתייבשו בקרקע ואין צריכים לקרקע

אם כבר נתייבשו החטים לגמרי ואין צריכים עוד לקרקע, אפילו כשהם עדיין מחוברים, מקבלים חימוץ אם ירדו עליהן גשמים[לה]. אבל לזליפה מועטת שירד על השבלים, אין חוששים ומותר אפילו למצת מצוה[לו]. ומטעם זה נוהגים החרדים, שיהיו כל המצות שלהן משומרים משעת קצירה, שלפעמים מניחין לייבשן במחובר יותר מדאי מפני שאין להם פנאי לקצור. וקוצרין אותן בעוד שהן לחין קצת[לז].

שליחת קמח ברכבת בלי שומר ישראל

לשלוח קמח שמורה על הרכבת בלי שומר ישראל, אף שלא נחשוש להחלפה ולירידת הגשמים, מכל מקום שמירה מוחלטת אין כאן, והתורה אמרה ושמרתם, ואם כן אפשר שאין כדאי לשלוח בלי שומר[לח].

בשעת הדחק כשאין לו קמח שמורה

ובשעת הדחק מותר לקחת קמח מן השוק למצות מצוה[לט]. שעיקר השמירה היא מלישה ואילך[מ]. ואפילו במקום שבוללין החטים במים[מא]. ובאופן כזה טוב יותר לקחת קמח שיפון או של שבולת שועל שלא נבללו במים, מקמח חטים משוק שנבללו במים[מב].

במקום שהמנהג לכבס ולהשהות החטים במים

ועכשיו שהמנהג לכבס את החטים ולהשהות אותם במים, אסור לקחת קמח חטים מן השוק אפילו בשעת הדחק, ואפילו לכל ימי הפסח אסור. וכל שכן שאסור לקחת מהם למצת מצוה[מג].

במקום שטוחנים החטים ברחיים שטוחנין חמץ

במקום שטוחנין החטים בריחיים שטוחנין המלצי"ן [שעורים חמוצים לחים], אסור ליקח קמח מן השוק אפילו בשעת הדחק. ואסור אפילו במקום שאין דרך לבלול אותם במים בתחלה, שמלציי"ן חמץ גמור הוא ומתערב בהם. ויש מתירים בשעת הדחק, שהרי אף אם נשאר איזה דבר מן המלציי"ן ונתערב, ודאי נתבטל קודם פסח, וקמח בקמח הוי לח בלח ואין חוזר וניעור. וצריך לרקד אותם, מחשש שנשאר פירור של המל"ץ בתוכם. ומכל מקום הנכון בזה לאפות הכל קודם פסח[מד].

מצות שאוכלים שאר הימים בפסח

בצק של גוי שלשו הגוי בפני הישראל, אף על פי שראה הישראל מתחלה ועד סוף שלשו הגוי, ושלא נתחמץ ושלשו הגוי במים שלנו, אין יוצאין בו ידי חובת מצה, שהרי לא עשה בו הגוי שימור לשם מצה. ואפילו אמר הגוי בפירוש שלשה לשם מצה, אינה שימור, שנאמר (שמות יב יז) 'ושמרתם את המצות', אתם ולא גוים משמע. אבל מותר לאוכלו תוך הסעודה, וממלא כריסו ממנו אפילו בלילה ראשונה, ובלבד שיאכל כזית ממצה שמורה לשם מצה באחרונה. אבל אם לא ראה הישראל הלישה מתחלה ועד סוף, אסור אפילו לאוכלו מחשש שנתחמץ ביד גוי[מה].

נהגו לעשות שימור לשם מצה בכל המצות של פסח

ואף שמן הדין אין צריך שימור לשם מצה רק למצות של לילות הראשונות, אבל לשארי ימים די כשאין בהם חשש חמץ[מו], ישראל קדושים הם, ונהגו לעשות שימור לשם מצה בכל המצות משעת טחינה, ולפחות משעת לישה[מז].

מ:

למכור בגד שיש בו כלאים

כשאין ניכר בבגד

בגד שאבד בו כלאים ואין מקומו ניכר, אסור לעשות ממנו מרדעת לחמור, שכיון שאין מקומו ניכר, חוששים שישכח ויקח ממנו טלאי לתפרו על גבי בגדו. וכן לא ימכרנו לנכרי, מחשש שיחזור וימכרנו לישראל[מח].

כשניכר בבגד

אבל כשהכלאים ניכרים וידועים בבגד, מותר לעשותה מרדעת החמור ויושב

[כד] שו"ע (שם), וכעי"ז ברמב"ם (שם). והתבשיל מותר, כיון שאין הדגן שנבלל או נתבשל ולא נתבקע חמץ גמור של תורה, ואינו אלא מדברי סופרים משום שנאמר 'ושמרתם את המצות', כלומר הזהרו במצה ושמרו אותה מכל צד חימוץ. רמב"ם (שם). ומה שאנו מחמירים כמר עוקבא כמבואר, הוא רק לענין אכילה בעין, אבל אם נמצאו בתבשיל ולא נתבקעו, כיון שאיסור תערובת חמץ במשהו הוא מדרבנן, לא אסרו לתבשיל אלא בנתבקעו ממש כשיטת שמואל. מגיד משנה. [כה] רמ"א (שם). [כו] משנ"ב (שם ס"ק נח). [כז] משנ"ב (שם). [כח] משנ"ב (שם ס"ק נט). [כט] משנ"ב (שם), ואפילו אם נמצא בתבשיל שלשה גרעינים שלא נתרככו, אין אומרים דמן הסתם יש יותר, ואפשר שהם מרוככים. [ל] רמב"ם (טומאת מאכלין פט"ז ה"ח). הרמב"ם לא הביא המבואר בסוגייתנו, 'הקמחין והסלתות של נכרים של כפרים טהורין ושל כרכים טמאין', שהטעם גם משום שבני הכרכין לותתין ולא בני הכפרים. וצריך לפרש לדעתו, דשווקין וכרכין דבר אחד הוא, וכיון שכתב ששווקין הם בחזקת מוכשרין, נמעט מזה של כפרים. כתר המלך. וראה גם באומר השכחה מה שכתב בזה. [לא] שו"ע (שם סי' תנג ס"ד). ומצות מצוה הם המצות שאוכלין בשתי הלילות הראשונות לקיים בהן מצות 'בערב תאכלו מצות'. והם צריכין שמירה יתירה, ולא די לנו במה שאין לנו סיבה לחשוש לחימוץ, אלא שצריך שימור יתירה לשם מצות מצה, שנאמר 'ושמרתם את המצות', והיינו שצריך שישמור לשם מצה, משנ"ב (שם ס"ק כח). וישמור מעת קצירה והלאה שלא יפול עליהן מים לשם מצת מצוה, וכשיטת רבא בסוגייתנו. אבל קודם קצירה כשעדיין היו מחוברים אין לחוש אפילו אם יודעים שירדו עליהן גשמים. משנ"ב (שם ס"ק כג). [לב] שו"ע (שם). לפי שאז מקרבין אותן אל המים וצריך שמירה. משנ"ב (שם ס"ק כג). [לג] משנ"ב (שם ס"ק כג). [לד] משנ"ב (שם ס"ק כה). [לה] משנ"ב (שם ס"ק כג). כן נפסק להלן בשו"ע (סי' תסו ס"ה). [לו] משנ"ב (סי' תסו ס"ק יח). [לז] משנ"ב (שם ס"ק יח). [לח] **ביאור** הלכה (סי' תנג ס"ה ופמ"ג). הביאור הלכה נסתפק בזה, וציין לשדי חמד (חמץ ומצה פי"ט אות ו) שהאריך בזה. ואם שולח הקמח בכלים סגורים וחתומים בשתי חותמות יש להתיר. ואם שלחם ברכבת הדואר, יש מקילים אפילו שלחם בלא חותם. והטעם כיון שיש פיקוח ממשלתי אין חשש שיחליפו השקים. והיינו כשאין רואים על החטים שום סימן לחשש חימרן. שדי חמד (שם). ומכל מקום למצות מצוה, נכון להחמיר ולא להשתמש בחטים וקמח שהיו בלא שמירת ישראל. שו"ת מהר"ש ענגיל (פ"ה סי' נח). [לט] שו"ע (שם). כן דעת הר"ן על הרי"ף (ד"ה ומיבעי) והרא"ש (פ"ג סי' טו), שעיקר השמירה היא מלישה והלאה, וקודם לישה לא צריך שמירה, ואפילו בסתם אין אנו מחזיקין לאיסור. משנ"ב (שם ס"ק מד). כן מבואר בסוגייתנו שאין ראיה לשיטת רבא מהברייתא דבצקות של נכרים שצריך שימור מקצירה, כי שם לא היה שימור משעת נתינת המים לקמח ולכן אינו שימור, אבל אם היה שימור משעת נתינת המים לקמח הרי זה שימור. בית יוסף (ד"ה כתב הרי"ף), וכתב שם, שנראה דדעת הרי"ף והרמב"ם (חמץ ומצה פ"ה ה"ט) דשימור משעת קצירה מעכב. וכן כתב רבינו ירוחם (נתיב ה ח"ג) בשם השאילתות. וכדעתם הכריע הפרי חדש. וכתב בביאור הלכה (ד"ה עוכ), שאם אין לו מצה שמורה משעת קצירה, בודאי יכול לברך ברכת אכילת מצה כדעת השו"ע, אבל לכתחילה נכון להחמיר לקחת למצה של מצוה דווקא מצה שמורה מעת הקצירה. והגר"א ג"כ החמיר מאד שלא לאכול רק מה ששמור משעת קצירה, והוא היה נזהר בזה כל ימי הפסח, מחשש שירד עליהם מים במחובר לאחר קצירה. שנתייבש התבואה. וכתב הביאור הלכה (ד"ה מן), שבברייתא מדובר שלש הנכרי בפני ישראל, וראה שלא שמסתימת לשון השו"ע משמע שאפילו קמח מן הנכרים מותר, שאין אנו מחזיקין לאיסור, אלא שצריך לרקדן מתחלה שמא יש בהן פירור חמץ. אמנם הריטב"א (ד"ה שיטביה) מחמיר מאד שקמחן של נכרים אסור בפסח, שהרי על ידי טחינה ברחיים של מים מצוי שיכנס בהם מים, וכתב שרבותיו אפילו בשעת הדחק אין מתירים אותם כלל. אבל הגאונים ז"ל כתבו שמותר ליקח קמח מן השוק בשעת הדחק, ויוצא ידי חובתו בזה. ולמעשה כתב הריטב"א, שכל שאין לו קמח אחר בשום צד כלל, עושה מצה מקמח של נכרים ואוכל ממנה כזית למצוה, שהחשש מאיסור משהו מדרבנן הוא, ובמקום מצות מצה של תורה אין חוששין. ומשאר ראשונים (רמ"ה רמ"ח סי' כו) משמע שלא מחמירים בדיעבד, ואפילו כל ימי הפסח מותר. [מ] משנ"ב (שם). [מא] משנ"ב (שם), שמן הסתם אין שורין עד שתחמיץ, אלא מציפין עליהן מים ומדיחין אותן וטוחנן מיד. ואע"ג שבזמן הזה אסור לבלול אפילו באופן הזה, בשעת הדחק מותר, וגם אפשר דלא בללו אלו החטין. [מב] **פרי מגדים** (מש"ז שק"ג), ביאור הלכה (ד"ה ונפשעת). היינו אף שהמנהג לקחת קמח חטים למצות כמבואר לעיל (ס"ח), מכל מקום באופן כזה טוב לקחת הקמחים אלו מקמח חטים בשוק. [מג] משנ"ב (שם), שהוא ממש כדגן שנטבע שאפילו בדיעבד אסור מן הדין וגרוע מלתיתה. ויש הרבה פוסקים הסוברים שאפילו לשהות אותם בבית אסור משום בל יראה. ואף אם עבר ושהה יש אוסרין, ובאליה רבה בשם זקנו מתיר למכרם לנכרי לאחר פסח, שעל כל פנים אינו אלא ספק חמץ. [מד] משנ"ב (שם ס"ק נה). [מה] **לבוש** (סי' תמד ס"ד). דין זה של בציקות של נכרים מבואר בסוגייתנו. והרמב"ם והרי"ף לא הביאו דין זה. וכתב הבית יוסף (שם ד"ה נשקוה) הטעם, שהם סוברים שמצוי שיכנס בהם מים, וכתב שרבותיו אפילו בשעת הדחק אין מתירים אותם כלל. אבל הגאונים ז"ל כתבו שמותר ליקח קמח מן השוק בשעת הדחק, ויוצא ידי חובתו בזה. ולמעשה כתב הריטב"א, שכל שאין לו קמח אחר בשום צד כלל, עושה מצה מקמח של נכרים ואוכל ממנה כזית למצוה, שהחשש מאיסור משהו מדרבנן הוא, ובמקום מצות מצה של תורה אין חוששין. ומשאר ראשונים (רמ"ה רמ"ח סי' כו) משמע שלא מחמירים בדיעבד, ואפילו כל ימי הפסח מותר. [מא] משנ"ב (שם), שמן הסתם אין שורין עד שתחמיץ, אלא מציפין עליהן מים ומדיחין אותן וטוחנן מיד. ואע"ג שבזמן הזה אסור לבלול אפילו באופן הזה, בשעת הדחק מותר, וגם אפשר דלא בללו אלו החטין. [מב] **פרי מגדים** (מש"ז שק"ג), ביאור הלכה (ד"ה ונפשעת). היינו אף שהמנהג לקחת קמח חטים למצות כמבואר לעיל (ס"ח), מכל מקום באופן כזה טוב לקחת הקמחים אלו מקמח חטים בשוק. [מג] משנ"ב (שם), שהוא ממש כדגן שנטבע שאפילו בדיעבד אסור מן הדין וגרוע מלתיתה. ויש הרבה פוסקים הסוברים שאפילו לשהות אותם בבית אסור משום בל יראה. ואף אם עבר ושהה יש אוסרין, ובאליה רבה בשם זקנו מתיר למכרם לנכרי לאחר פסח, שעל כל פנים אינו אלא ספק חמץ. [מד] משנ"ב (שם ס"ק נה). [מה] **לבוש** (סי' תמד ס"ד). דין זה של בציקות של נכרים מבואר בסוגייתנו. והרמב"ם והרי"ף לא הביאו דין זה. וכתב הבית יוסף (שם ד"ה נשקוה) הטעם, שהם סוברים שבברייתא מדובר שלש הנכרי בפני ישראל, וראה שלא נתערב בהן כלום חמץ ולא נתחמץ בלישה, אלא שלא נשתמרה לשם מצה, ואם כן אין כאן חידוש דין. ודעת רש"י (ד"ה נקיקום), שכל שאין בו סידוק ושיאור אף שלא ראה הישראל כשלש הנכרי אין חוששים. וכתב באליה רבה (סק"ח), שהרבה פוסקים סוברים כן, ולכן יש לסמוך על זה בשעת הדחק ביותר. ובביאור הלכה (סי' תסו ד"ה מצות) כתב, שכפי הנראה לא היו לפניו בזה דברי רוב ראשונים שדחו סברת רש"י בכמה ראיות, וגם הרי"ף והרמב"ם שהשמיטו הדין בודאי ג"כ מפרשים כן, שדוחק הוא לומר דהשמיטו זאת משום דהוא פשוט כיון שאין בו סידוק. ולמעשה כתב הביאור הלכה שאין להקל בזה כלל. [מו] משנ"ב (סי' תנג ס"ק כה). הרמב"ם (שם) כתב 'לפיכך אמרו חכמים צריך אדם ליזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח שלא יבוא עליו מים אחר שנקצר עד שלא יהיה בו שום חימוץ'. וכתב המגיד משנה, שאף שלא כתב שום חילוק בין המצה של לילה הראשון למצה שאדם אוכל בשאר ימי הפסח, אמנם להלן (שם פ"ח ה"ג) כתב 'מי שאין לו מצה משומרת אלא כזית, כשגומר סעודתו ממצה שאינה משומרת מברך על אכילת מצה ואוכל אותו כזית, ואינו טועם אחריו כלום'. הרי מפורש בדבריו שהשימור אינו מעכב, אלא שלכתחילה ראוי לעשותו בכל הדגן, ואינו מעכב אלא בלילה הראשון שהוא חובה. והכרח הוא לפרש כן כדמשמע בסוגייתנו מבציקות של נכרים, שרק במצת מצוה צריך שימור לשמה. והמנהג הפשוט ידוע שמשמרין המצה מעת קצירה למצה של מצוה ושאר הימים אוכלין מפת שמשמרין אותו מחימוץ משעת לישה. [מז] משנ"ב (שם). וראה בערוך השולחן (סי"ח-כג), שהאריך בזה וכתב, שלדעת הרי"ף והרמב"ם צריך מן הדין שמירה לשם מצה לכל המצות שאוכלים בימי הפסח. [מח] שו"ע (יו"ד סי' שפ ס"ח), וכעי"ז ברמב"ם (סי' מם ה"ה מצמ) כתב, שכל שהכלאים ניכרים וידועים בבגד מותר לעשותה מרדעת החמור ויושב

פניני הלכה

דין כח גברא, וכח גברא לא בעינן רק בנטילת ידים ובשחיטה וכדומה, ואין צריך בהם לשמה, ובעשיית מצות אין צריך כח גברא.

דברים אלו הם לענין איסור לשמה, הנוגע לסוגייתנו, אך מלבדו דנו הפוסקים בעוד חששות, הן לחששות חימוץ שונים, והן לכך שהמצה צריכה להיות עגולה ולא מרובעת, והן לכך שמצה המגולגלת על ידי מעט מים ועיקר גלגולה הוא על ידי המכונה אינה נחשבת לחם, והן לשינוי המנהג ולעשיית חדשות, ויש שסתרו טעמם, ואין המקום להאריך בכל הנידונים, וכל אחד יעשה כמנהג אבותיו.

מ:

חשש חימוץ בקטניות ומנהג בני אשכנז שלא לאכלם בפסח

בגמרא מבואר שרב פפי התיר לנחתומים של בית ראש הגולה לעשות בפסח בלילה עבה של חסיסי, ורבא אמר שאין להתיר לעשות כן בבית ראש הגולה שמצויים שם עבדים שדרכם לזלזל באיסורים. ורש"י (ד"ה נחסיסי) פירש שחסיסי הוא קמח העשוי מחיטים קלויות, והטעם שאין איסור בעשיית בלילה מהם הוא כיון שחיטה קלויה אינה מחמיצה, אך התוספות (ד"ה רבה ממחו) הביאו בשם הערוך שכתב שהוא קמח של עדשים שאין דרכו לבוא לידי חימוץ כל כך. ועל פי דברי הערוך דנו האחרונים לענין חשש חימוץ בקטניות, וכמו שיבואר.

כתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ה ה"ח) שהקטניות כגון אורז ודוחן וכו' אין בהם משום חמץ. והשיג הראב"ד (שם ה"ג) וכתב שאין זה דבר פשוט ואין הכל מודים בו, שאף על פי שאין נעשים חמץ גמור ואין חייבים על חימוצם כרת, מכל מקום הרי זה חמץ נוקשה ואסור. והאחרונים תמהו על השגה זו, ובאמת מדברי המגיד משנה (שם ה"ג) נראה שאין מקומה של השגה זו על דברי הרמב"ם בענין קטניות, אלא על דברי הרמב"ם בענין מי פירות. אך בחמד משה (סי' תנג סק"ג) כתב שיש לקיים דברי ההשגה גם על קטניות, על פי דברי הערוך בסוגייתנו על חסיסי שהוא קמח של עדשים שאין דרכו לבוא לידי חימוץ כל כך, ודקדקו לומר שאין דרכו לבוא לידי חימוץ כל כך מהרה ולא כתבו שאין בו חימוץ כלל, כיון שאם לא היה בו חימוץ כלל לא היה רבא מקפיד על כך אפילו במקום ששכיחים

עליה, והוא שלא יהיה בשרו נוגע בה. ולא יניח מרדעת זו על כתפו, אפילו להוציא עליה את הזבל[מט].

בגד שיש בו כלאים לעשותו תכריכין למת

תכריכי המת מותר לעשותן מכלאים, אפילו לקברו בהם[נ], שאין על המתים מצוה[נא]. ויש אומרים שדווקא כשאין הכלאים ניכרים מותר לעשות ממנו תכריכים, אבל כשהכלאים ניכרים בו אסור משום 'לועג לרש'[נב].

דגן שנטבע בנהר

אסור באכילה אפילו לא נתבקע

דגן[נג] שנטבע בנהר או שנפלו עליו מים, אף על פי שלא נתבקעו אסור לאכלו, שכיון שהוא מונח, בא לידי חימוץ[נד]. ואפילו לא נתרכך כלל גם כן אסור[נה].

להזהר שלא יבואו מים על החטים

לכן יש להזהר שלא יבואו מים או גשמים מזלפים על הדגן, כי אז אפילו לא נתבקעו אסורות[נו].

דווקא כששהו שיעור מיל

ודווקא בשהה בתוך המים שיעור מיל, אבל אם לא שהה עדיין שיעור מיל, לא החמיץ עדיין[נז]. ואם כן אפילו נעשה בפסח, מותר למוכרו לנכרי קודם ששהה שיעור מיל, ודווקא על מנת לאכול תיכף[נח].

למכור לישראל

דגן שנטבע בנהר או שנפל עליו מים, כשם שאסור לאוכלו כך אסור לקיימו, אלא מוכרו לישראל ומודיעו, כדי שיאכלנו קודם הפסח[נט].

למכור לנכרי

ואם מכרו לגוים קודם הפסח, מוכר מעט לכל אחד ואחד, כדי שיכלה קודם הפסח, מחשש שיחזור הנכרי וימכרנו לישראל[ס].

למכור בשעה חמישית

ולפי זה, בערב פסח בשעה חמישית בענין שאי אפשר שיכלה קודם פסח, אסור למכור לנכרי אפילו מעט, מחשש שימכור לישראל אותו המעט[סא]. ומכל מקום במקום הפסד מרובה, אם יודע בנכרי שלא יגע בו, רק ישמרנו עד אחר הפסח ויחזירנו לו, יכול הישראל למכור לו הרבה תבואה חמוצה[סב].

למכור כשניכר החמץ שבו

אם החמץ ניכר, מותר למוכרו בין לישראל ובין לנכרי, שאין לחשוש שיחזור וימכרנו לישראל ויאכלנו בפסח, שהישראל יכירנו. ויש מחמירין וחוששים שיטחן הנכרי וימכרם. אכן למנהגנו שאין לוקחין קמח לפסח מן השוק אין חשש, ובמקום הדחק יש להקל[סג].

למכור דבר איסור לנכרי

פת עכו"ם

פת של ישראל שאפאה נכרי בלא חיתוי מהמים. [נח] **משנ"ב** (סי' תמז סק"ט). [נט] **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ה ה"ט), **שו"ע** (סס ס"ו). וכשמודיעו מותר למכור לו אפילו הרבה, ובלא הודעה אפילו מעט אסור למכור לו, מחשש שיבוא לאוכלו בפסח. אבל אין סומכין על הכרזה, שאולי יש מי שלא שמע ההכרזה. **משנ"ב** (סס סק"ג). וההיתר שכתב במכירה לישראל ובהודעה פשוט הוא, ולא הוצרכו להזכירו בגמרא. מגיד משנה. [ס] **רמב"ם** (סס), **שו"ע** (סס). וכמבואר בסוגייתנו. וכתב הרב המגיד, שהרמב"ם לא היה גורס קבא קבא לישראל, אלא קבא קבא סתם, ולזה כתב ואם מכרו לגוים מוכרו מעט מעט. והעיטור (ס"כ דף קכט.) גורס קבא קבא לישראל, וכתב שהוא הדין לגוי. וכ"כ הר"ן על הרי"ף (ד"ה הלכך). וכתב הבית יוסף (ד"ה מטיסן), שדעת הרמב"ם אינו כן, שאין מוכרים מעט אלא לגוי, אבל לישראל אם אינו מודיעו, אפילו מעט גם כן אסור, שחוששין שישהנו כדי לאוכלו בפסח. ואם מודיעו אפילו הרבה מותר. [סא] **משנ"ב** (סס סק"ג). כ"כ המגן אברהם (סק"ב), שההיתר למכור לנכרי מעט הוא מטעם שאפילו אם ימכור לישראל יכלה קודם הפסח. וחולק על הכסף משנה (סס) שכתב שכשקונה מעט מעט הוא קונה לביתו, ואין חשש שימכור לישראל, דמלשון הרמב"ם ויכלה קודם פסח, משמע שאם אנו יודעים שלא יכלה קודם פסח אסור. [סב] **משנ"ב** (סס). [סג] **משנ"ב** (סס סק"ח). [סד] **שו"ע** (יו"ד סי' קיב סי"ח). כן כתב המרדכי (ע"ז רמז תמנ). ומקור דין זה שאוסר למוכרו לנכרי הוא בסוגייתנו, שחמץ שנטבע אסור למוכרו לישראל, והוא הדין כאן. בית יוסף (ד"ה כתב) [סה] **שו"ע** (סס). כיון שיש היכר גדול, אין חשש ישראל ובלא קיסם, אסור. ואסור למוכרו לנכרי, שמא ימכרנו לישראל[סו]. ואם פיתת הלחם לשנים, מותר למוכרו לנכרי[סז]. והוא הדין לכל פת נכרי שאסור. ולכן נהגו שלא לקנות חתיכות פת מן הנכרי, שחוששים שהוא פת איסור ומכרה לו ישראל כך[סח].

שאר איסורים שאין ניכרים

וכן שאר איסורים שאין ניכר איסורם, אסור למכור לנכרי אפילו מעט מעט[סט].

נתינת תבלין לתוך תבשיל רותח בשבת

בכלי ראשון או בכלי שני

כלי ראשון, שהוא הכלי שמשתמש בו על האש, אפילו לאחר שהעבירוהו מעל האש מבשל, כל זמן שהיד סולדת בו. לפיכך אסור ליתן לתוכו תבלין[ע]. ואם שפך התבשיל מהקדירה לקערה, אף על פי שהוא רותח בקערה, מותר לו ליתן לתוך הקערה תבלין, כיון שכלי שני אינו מבשל[עא].

תבשיל שיש בו חומץ

ותבשיל שיש בו חומץ, יש אוסרין לתת בתוכו תבלין אף אם הוא בכלי שני, ואפילו במעורב בתבשיל[עב]. ויש אומרים, שחומץ המעורב בתבשיל אינו מבשל בכלי שני[עג].

לתת בפסח לתוך התבשיל קמח מדגן שנקלה באש

כשמוללין את הקדירות החדשות, דהיינו שמבשלין בקדרות חדשות בפעם ראשונה שיכשל בזה ישראל. בית יוסף (סס). [סו] **רמ"א** (סס). [סז] **משנ"ב** (סי' תמז סק"ד), שרק בחטים שנטבעו שיש כמה ספיקות הקילו. [סח] **שו"ע** (או"ח סי' שיח ס"ט), וכעי"ז ברמב"ם (מאכ"א פכ"ג ה"י). ואסור גם לערות על התבלין מכלי ראשון. שו"ע (סס ס"י), שאף שתבלין אין מתבשל בכלי שני, מכל מקום בעירוי מכלי ראשון מבשל כדי קליפה. משנ"ב (סס ס"ק עד). [סט] **רמב"ם** (סס). [ע] **פרי מגדים** (סס מ"ז סק"ח), משנ"ב (סי' שכג ס"ק מח). הרמ"א (יו"ד סי' סט ס"ט) כתב כן לגבי איסור והיתר. והפמ"ג כתב שהוא הדין לגבי איסור בישול שבת. וטעמו משום שפוסק כסוגיית הגמרא בשבת (מב.), שרבי יהודה בא להקל שאף כלי ראשון אינו מבשל בלא חומץ וציר, ותנא קמא חולק, שכלי ראשון מבשל אף בלא חומץ וציר, אמנם מודה שחומץ המעורב בתבשיל ממהר את הבישול, ולכן אף כלי שני מבשל כשיש בו חומץ. ודעת הישועות יעקב (סס סק"ט), שבחומץ בכלי שני אף שמבשל מותר בשבת, משום שאינו תולדות האור, ודווקא בכלי ראשון סובר רבי יהודה שחייב משום הבישול של הכלי ראשון, ולכן לא כתב הרמ"א לאסור בכלי שני כשם שכתב לענין איסור והיתר. [עא] **חוות דעת** (סס ס"ק יג). משום שפוסק שרבי יהודה בא להחמיר שחומץ המעורב בתבשיל מבשל בכלי שני, כדפירש רש"י (ד"ה לכלן), והלכה כתנא קמא שכח החומץ נחלש בתבשיל ואינו מבשל בכלי שני. [עב] **היינו** שמבשלין בקדרות חדשות בפעם ראשונה קמח ומים כדי להקשות הקדירה ולחזקה, כן הפירוש לרמב"ם שכתב הקדירות החדשות. משנ"ב (סי' תפג סק"ט). [עג] **שו"ע** (סי' תפג קמח ומים, כדי להקשות הקדירה ולחזקה[עד]. וכן כשנותנים קמח לתוך המאכל להקפות[עה], אין מבשלים בהם אלא מצה אפויה שחזרו וטחנו אותה[עו]. אבל קמח אפילו מדגן שנקלה באש אסור, מחשש שלא קלהו יפה ויבוא לידי חימוץ[עז].

מי תשמישו של נכרי

ראה להלן (מג.) מים שהשתמשו בהם בשעת לישה.

נתינת קמח לתוך החרדל ושאר מיני טיבול

חרדל או שאר מיני טיבול[עח] שיש בהם מים[עט], אין נותנין בהם קמח, ואם נתן לתוך החרדל, יאכל מיד ולא ישהנו מחשש שיחמיץ[פ], ובשאר מיני טיבולין כיון שאינם חדין כמו חרדל, ודאי החמיץ, וצריך לשורפו אם הוא אחר זמן איסור חמץ[פא].

המנהג

והמנהג שלא לאכול חרדל כלל בפסח, שהוא כמיני קטניות שנוהגין בו איסור[פב]. ואפילו נתערב קודם פסח[פג] עם יין. ומכל מקום בדיעבד אם נפל חרדל לתבשיל אינו אוסר. וכן מותר להשהות חרדל עד אחר הפסח, כיון שהוא בלי קמח. ויין שניתן בו חרדל בעודו תוסס כדי שיעמוד במתיקותו ולא יתקלקל, מותר לשהותו, אבל לא לשתותו[פד].

[מט] **שו"ע** (סס), וכעי"ז ברמב"ם (סס הכ"ה). וכתבו התוספות (ד"ה אפלה), שאע"ג שמבואר בגמרא (ביצה יד:), שאפילו עשר מצעות זו על גב זו וכלאים תחתיהם אסור לישן עליהם, מחשש שתכרך לו חוט על בשרו, מכל מקום במרדעת מותר, כיון שאין רגיל ליכרך כל כך. [נ] **שו"ע** (סס ס"ו), וכעי"ז ברמב"ם (סס). ואפילו אם אין ניכר הכלאים כמבואר בסוגייתנו. והטעם כמ"ש רש"י (ד"ה אפלה), שאין חשש שיעשה טלאי מהבגד הזה לבגדו, כיון שבגדי המת אסורין בהנאה. [נא] **רמב"ם** (סס). [נב] **מאירי** (ד"ה נגדל). וכ"כ הב"ח (יו"ד סס ס"ו). וכתבו כן לתרץ קושית התוספות (ד"ה אפלה), מדוע אין בכלאים למת משום לועג לרש. ומשמע מדברי התוספות, שאפילו בכלאים ניכרים מותר לעשותו תכריכים למת, וכן משמע מלשון הטור שם. וכתב הב"ח, שלשון הברייתא משמע דלא התירו במת אלא בבגד שאבד בו כלאים, ולכן אין בזה משום לועג לרש כיון שאין ניכר. [נג] **הבית יוסף** (סי' תפו ד"ה כתב הרי"ף ופסקים) כתב, שיש מחלקים בין חטים לשעורים בענין זה, ומסתימת לשון השו"ע משמע שסובר שכל מיני דגן דינם שוה. ביאור הלכה (סס ד"ה דגן). [נד] **שו"ע** (או"ח סי' תפו ס"ג). ואף שלענין לתיתה מבואר לעיל שאינו אסור אלא אם נתבקעו, ואפילו לנוהגים לאסור צריך שיהיו קרובות להתבקע, דווקא בלתיתה הדין כן, כיון שעוסק בה כל הזמן והעסק אינו מניח כל כך להחמיץ, מה שאין כן כאן שמונחים. משנ"ב (סס סק"ח). [נה] **משנ"ב** (סס סק"ז). [נו] **רמ"א** (סס). [נז] **משנ"ב** (סס סק"ט). ובמשנ"ב (סי' תנג ס"ק מ) משמע, שבשעורים אפילו לא שהה שיעור מיל, שכיון שהם רכים נתחמצו מיד. [נח] **רמ"א** (סס). [נט] **משנ"ב** (סס סק"ט). [ס] **שו"ע** (סס). [סא] **משנ"ב** (סס סק"ט). [סב] **משנ"ב** (סס). [סג] **משנ"ב** (סס סק"ח). [סד] **שו"ע** (יו"ד סי' קיב סי"ח). [סה] **שו"ע** (סס). [סו] **רמ"א** (סס). [סז] **משנ"ב** (סס סק"ח). [סח] **שו"ע** (או"ח סי' שיח ס"ט). [סט] **רמב"ם** (סס). [ע] **פרי מגדים** (סס מ"ז סק"ח), משנ"ב (סי' שכג ס"ק מח). [עא] **חוות דעת** (סס ס"ק יג). [עב] **היינו** שמבשלין בקדרות חדשות בפעם ראשונה קמח ומים כדי להקשות הקדירה ולחזקה, כן הפירוש לרמב"ם שכתב הקדירות החדשות. משנ"ב (סס סק"ט). [עג] **שו"ע** (סי' תפג ס"ג). [עד] **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ה ה"ח), שו"ע (סס). כמבואר בסוגייתנו שרב פפי התיר בחסיסי. ודעת הרמב"ם שזו מצה אפויה שטוחנין אותה ומבשלין אותה במים ומוללין בה את הקדרות. מגיד משנה. [עה] **רמב"ם** (סס). ורש"י (ד"ה נמסמסי) פירש, שחסיסי היינו קמח מחטים שנקלו, וכבר הקשו עליו תוספות (ד"ה רבנן). [עו] **היינו** שקמח קלי נאסר כמבואר לעיל (לט.). [עז] שמטבלים בהם הבשר ויש בהם חומץ ושאר דבר שיש לו חמיצות, ורגילין ליתן בתוכן קמח, שהקמח מתחמץ גם כן ע"י חמיצות. משנ"ב (סי' תפד סק"ח). וזהו חרוסת המבואר בסוגייתנו כדפירש רש"י (ד"ה תרוסקת). [עח] **כ"כ** הרא"ש (סי' כט). ופשוט הוא שאם לא, הרי הם מי פירות ואינם מחמיצים. בית יוסף (סס ד"ה מהלכן). ולפי מש"כ הרמ"א לעיל (סי' תפג ס"ד) שאנו מחמירין גם במי פירות לבד, אם כן אפילו אין בהם מים כלל, רק מיני טיבולים שנעשים מחומץ יין עם קמח גם כן אסור. משנ"ב (סי' תפד סק"ג). [עח] **שו"ע** (סס ס"ח), וכעי"ז ברמב"ם (סס הי"ט). ויאכל מיד, שחוזק החרדל אין מניחו מהר להחמיץ. משנ"ב (סס סק"ג). [עט] **שו"ע** (סס), וכעי"ז ברמב"ם (סס). כרב אשי שפסק כרב כהנא שהמחלוקת בחרדל, אבל בחרוסת דברי הכל ישרף מיד. מגיד משנה. [פ] **רמ"א** (סס). והטעם משום שחרדל הוא דבר המידגן. משנ"ב (סס סק"ח). [פא] **רמ"א** (סס). והחידוש הוא שאף על גב שבשעת עירוב כותשין אותו ואינו נראה כקטניות כשנכנס הפסח, מכל מקום אסור. משנ"ב (סס סק"ו). [פב] **משנ"ב** (סס).

פניני הלכה

עבדים. ומוכח שאחר זמן רב שייך בהם חימוץ, וכעין דברי הראב"ד שחמץ נוקשה הם. ומכל מקום מסיק שלמעשה אין לנו אלא דברי השו"ע (או"ח סי' תנג ס"ח) שמיני קטניות אין באים לידי חימוץ.

וכדברי החמד משה בדעת הראב"ד כתב רבינו מנוח (חמץ ומצה פ"ה ה"ג) בדבר אכילת קטניות בפסח, שאין בהם משום חמץ. והביא בשם ספר המנהגות שכתב שנהגו כל העולם שלא לאכול זרעונים בפסח מפני שהם מחמיצים, ועל כן נקראים 'חימצי' (חולין נב. לגירסת הערוך ערך חפלי), ונקט שהטעם שקוראים להם כך הוא מפני שמחמיצים. וכתב רבינו מנוח על דבריו שלא מסתבר לומר שיהיה המנהג תלוי באיסור כלל, שאין בשום קטניות בעולם שום חימוץ, אלא מפני שאין דרך לאכול קטניות במועד, שהרי כתוב 'ושמחת בחגך' (דברים טז יד) ואין שמחה באכילת תבשיל קטניות.

וכתבו במנחם משיב (קירבנערס, שו"ת, סי' ג עמ' נה) ובחסד יהושע (שו"ת, מ"מ סי' יז), שדברי הערוך בסוגייתנו שחסיסי היינו קמח עדשים, הם לשיטתו בחולין שגרס 'כל מיני קטניות לא חיישינן לבד מחימצי', ולפי גירסא זו נמצא שחימצי הוא בכלל קטניות, ואם כן יש לומר כדברי ספר המנהגות שמחמיצים הם, ולכן פירש לשיטתו שרבא הקפיד על בני ריש גלותא כיון שיש חשש חימוץ בקטניות.

ועל טעמו של רבינו מנוח שאין אוכלים קטניות מפני שאינם מאכל של שמחה, הקשה במנחם משיב (סס) שאם כן גם בשאר ימים טובים היו צריכים להימנע מאכילתם ולא רק בפסח, והרי בכל המקומות נהגו לאכול קטניות בסוכות, ומפורש כן במשנה (ביצה יד:) שבוררים קטניות ביום טוב לאכילתם. וכתב בביאור דברי רבינו מנוח, על פי מה שכתב השערי אורה בספרו צפנת פענח על הגדה של פסח, שחמץ הוא מאכל שמצד עצמו יש בו באמת קלקול, והמצה היא ראויה יותר לאכילה בעצמותה, אלא שמחמת חסרון האדם ופחיתותו ערב לו החמץ יותר מן המצה, ומה שאסרה התורה חמץ בפסח הוא מפני שבפסח נשפעת קדושה כזאת אל האדם שמכוחה נעשה האדם במדריגה שראוי לו לאכול מזון הנאות והראוי לו בעצם ולא לפי הערב והחביב לו, ולכן צריך לאכול מצה ולא חמץ. ועל פי זה כתב שגם מיני קטניות אין בהם מצד עצמותם ענין שמחה, וכדברי רבינו מנוח, אלא שבשאר ימים טובים מי שרוצה לאכול אותם יכול לאכלם, שהרי כיון שרוצה לאכלם חביבים הם אצלו ויש לו שמחה באכילתם, ורק בפסח אסור לאכלם כיון שאז האדם במדריגה גבוהה שיש לו לאכול רק מה שראוי לו באמת ולא הערב והחביב, ולכן אין לאכול קטניות בפסח.

ומכל מקום מסיק במנחם משיב שעיקר הטעם לאיסור אכילת קטניות הוא מחמת חשש שמא יבואו להחליפם בחמץ ויבואו להתיר חמץ בפסח כמו שכתב בהגהות רבינו פרץ לסמ"ק (סי' רכב, הו"ד בפרישה או"ח סי' תנג סוס"ק ג), או כמו שכתב הטור (סס) ועוד ראשונים שמיני חמץ מתערבים בהם. ואף רבינו מנוח מסיק בסוף דבריו שיש מין אחד של קטניות שבא לידי חימוץ, ומחמתו אסרו כל מיני קטניות.

מא.

מצות עשה לאכול קרבן פסח

אכילת בשר הפסח בליל חמשה עשר מצות עשה, שנאמר (שמות יב ח) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו'[פג].

אכילת קרבן פסח נא או מבושל לוקה

האוכל כזית מקרבן פסח נא או מבושל בלילי פסחים לוקה, שנאמר (שם יב ט) 'אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים'[פד].

מבושל

קרבן פסח שהזהירה התורה שלא לאוכלו מבושל, אסור בין שנתבשל במים, בין שנתבשל בשאר משקין, או במי פירות, שנאמר (שם) 'בשל מבושל' ריבה הכל[פה].

איסור נא

קרבן פסח שהזהירה התורה שלא לאוכלו נא, הוא הבשר שהתחיל בו מעשה האור ונצלה מעט ואינו ראוי לאכילת אדם עדיין[פו].

אופני בישול

אם צלה קרבן פסח ואחר כך בשלו, או שבשלו ואחר כך צלהו, או שעשה אוצר החכמה לי קדרה ואכלו, חייב[פז].

צלהו עד שנתחרך

אם צלה קרבן פסח כל צרכו עד שנתחרך ואכלו, פטור[פח].

אכלו חי

אם אכל מקרבן פסח בשר חי, אינו לוקה, וביטל מצות עשה, שנאמר (שם) 'צלי אש', הא שאינו צלי אסור[פט].

סיכתו וטיבולו במשקים

אבל מותר לסוך קרבן פסח ביין, ושמן, ודבש, ובשאר משקין, ומי פירות, חוץ מן המים[צ]. ומותר לטבל הבשר אחר שנצלה במשקים ובמי פירות[צא].

לצאת ידי חובה במצה שרויה במים שלא נימוחה

כל אדם

יוצא אדם ידי חובתו במצה שרויה במים[צב] והוא שלא נימוחה[צג]. ודווקא בדיעבד[צד]. אבל לכתחילה טוב שלא לצאת במצה שרוייה[צה], דעיקר טעם מצה הוי ביבשות[צו].

זקן וחולה

וזקן וחולה וכן מי שנתקלקלו שיניו[צז], שקשה להם לאכול מצה יבשה, מותרים אפילו לכתחילה לשרות המצה במים, אך צריך ליזהר שלא יהיה שרוי מעת לעת דכבוש כמבושל[צח].

נתלבנו המים מחמת השרייה

היתר שרויה, הוא דווקא כששורה כזית שלם ביחד, אבל אם ישרה פרוסות פחותות מכזית, אינו יוצא בהן ידי חובה, אם נישרו כל כך עד שנתלבנו המים מחמתן, שכבר נתבטלו מתורת לחם על ידי זה. ואם שורה אותן זמן מועט ולא נתלבן המים על ידי זה, אפילו הם פחותות מכזית, לא אבד מהן שם לחם[צט].

מנהג אנשי מעשה

יש אנשי מעשה שמחמירין על עצמן, ואין שורין, ואין מבשלין מצות בפסח, מחשש שנשאר מעט קמח בתוך המצות מבפנים שלא נילוש יפה, ועל ידי השריה יתחמץ[ק]. ומצד הדין אין לחוש לזה שלא מחזיקין לאיסור, ובפרט בימינו שנוהגין לעשות מצות דקים. ומכל מקום, מי שנוהג להחמיר בזה אין מזניחין אותו[קא].

לצאת במצה השרויה בשאר משקים

מצה השרויה בשאר משקין ומי פירות או במרק, יש אומרים שאין יוצאים בה ידי חובה, לפי שהן מפיגין את טעם המצה, שנותנין בה טעם של המשקין, ויש אומרים שדווקא בבישול מפיג טעם מצה, ולא בשריה[קב].

זקן וחולה

ולכן זקן או חולה, שאין יכולים לאכול מצה השרויה במים, מותר להם לשרותה ביין או בשאר משקין[קג].

כל אדם

אבל שאר כל אדם שאכלו מצה השרויה בשאר משקין חוץ ממים, לא יצאו ידי חובה, וצריכים לחזור ולאכול מצה אחרת, בין הכזית של ברכת מצה, בין הכזית של אפיקומן[קד].

להטביל בשאר משקים

וכל זה דווקא כששורה את המצה בהן, אבל להטביל אותה בהן מותר, שבזה לא נתבטל טעם מצה[קה].

לצאת ידי חובה במצה מבושלת

אפילו בדיעבד אין יוצאין בו בכל אופן

מצה שבישלה, אינו יוצא בה[קו]. ואפילו בדיעבד, ואפילו לזקן או לחולה[קז]. ואפילו אם יש בכל פרוסה כזית, וגם יש עדיין תואר לחם עליה, לפי שאחר הבישול נתבטל ממנה טעם מצה[קח].

נשרה במים שהיד סולדת בהן

ואפילו לא נתבשלה ברותחין, אלא שנפלה לתוך מים חמין שהיד סולדת בו והסירה מיד, הרי היא נקראת מבושלת ואין יוצאין בה[קט].

בכלי שני

במה דברים אמורים, כשנפלה לתוך כלי ראשון, אבל אם נפלה לתוך כלי שני יוצאין בה, שכלי שני אינו מבשל. ומכל מקום יש להחמיר לכתחילה אם לא לצורך, לפי שיש מסתפקין וחוששין על הפת שהיא מתבשלת אף בכלי שני[קי]. וכל זה דווקא בשהיד סולדת בו. ודווקא במים, אבל במרק יש להחמיר בכל אופן[קיא].

[פג] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ח ה"ג). [פד] **רמב"ם** (שם ה"ד). [פה] **רמב"ם** (שם ה"ז). [פו] **רמב"ם** (שם). ודייק הב"ח (יו"ד סי' סט ד"ה ונמקום), שהאיסור הוא רק כשאינו ראוי לאכילת אדם, אבל בנצלה כשיעור מאכל בן דרוסאי שהוא שליש בישולו, אינו עובר עליו, כיון שהוא כבר ראוי למאכל אדם. [פז] **רמב"ם** (שם ה"ח). וכתב הכסף משנה, שיש לתמוה על הרמב"ם, שכיון שפסק כרבנן שצלאו ואח"כ בשלו חייב, שנלמד מהפסוק 'ובשל מבושל', א"כ היה לו לפטור בצלי קדירה, שלא חייב אלא לרבי כמבואר בסוגייתנו, וכדפירש רש"י (ד"ה נלי). ותירץ, שהרמב"ם מפרש שלרבנן גם כן חייב על צלי קדירה מריבוי דבשל מבושל, ומה שאמרו בגמרא איכא בינייהו צלי קדרה, היינו לומר שמהקל וחומר לא היה משמע לאיסור, אבל מבשל מבושל ודאי משמע לדברי הכל. [פח] **רמב"ם** (שם ה"ו). [פט] **רמב"ם** (שם). [צ] **רמב"ם** (שם ה"ח). ופירש רש"י (ד"ה מפין), שהיינו בשעת צלייתו. [צא] **רמב"ם** (שם). ודווקא במשקין ומי פירות, מותר להטביל אחר שנצלה, אבל לא במים. כמבואר בסוגייתנו 'אין מבשלין את הפסח לא במשקין ולא במי פירות אבל סכין ומטבילין אותו בהן', ודייק הרמב"ם לשון בהן, שדווקא במי פירות מטבילין, אבל במים הואיל ומפורש בתורה החמירו חכמים. אור שמח (חמץ ומצה פ"ו ה"ז). [צב] **משנ"ב** (סי' תסג סק"ח). [צג] **שו"ע** (שם ס"ד), וכעי"ז ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ו). כתב הבית יוסף (ד"ה ונמצה), שמה שאמר רבי מאיר והוא שלא נימוח, כוונתו בין בשרוי ובין במבושל, ורבי יוסי שאמר יוצאין ברקיק השרוי, היינו בשרוי של רבי מאיר שלא נימוח. וכתב הביאור הלכה (ד"ה והוסף), שמפירוש רש"י (ד"ה יוצאין) משמע שאפילו נימוחה קצת, כל זמן שלא נמחה אינו יוצא, הרי שנימוחה היינו בראוי לגמיעה. אכן בבית יוסף (שם) משמע שאפילו לא נמחה לגמרי, גם כן אינו יוצא ידי מצה. ולמעשה כתב הביאור הלכה שצ"ע. [צד] **משנ"ב** (שם ס"ק ח). [צה] **שו"ע** הרב (שם ס"ג). [צו] **ערוך השולחן** (שם ס"מ). [צז] **ערוך השולחן** (שם). [צח] **משנ"ב** (שם). [צט] **משנ"ב** (שם ס"ק יח). [ק] **משנ"ב** (סי' תנה סק"ד). [קא] **משנ"ב** (שם) בשם השערי תשובה (סי' תס סק"ח). [קב] **משנ"ב** (שם ס"ק יח). [קג] **משנ"ב** (שם). [קד] **משנ"ב** (שם). [קה] **משנ"ב** (שם). [קו] **שו"ע** (שם סי' תסג ס"ד), וכעי"ז ברמב"ם (שם). [קז] **שו"ע** הרב (סי"ד). [קח] **משנ"ב** (שם סק"כ). [קט] **שו"ע** הרב (שם). [קי] **שו"ע** הרב (שם). [קיא] **משנ"ב** (שם).

פניני הלכה

מא.

בישול אחר צליה שאחר בישול והוספת מים לטשולנט

בסוגייתנו הובאה ברייתא שהמבשל קרבן פסח אף שאחר כך צלאו, או שצלאו ואחר כך בישלו, חייב משום אוכל פסח מבושל, שנאמר (שמות יב ט) 'ובשל מבושל במים'. ורב כהנא העמיד ברייתא זו המחייבת בצלאו ואחר כך בישלו, כדעת רבי יוסי הסובר לענין מצה שבישול מבטל האפיה הקודמת, ואין יוצאים בה חובת מצה, ולכן גם בקרבן פסח הבישול מבטל טעם הצלי, ועולא אמר שגם רבי מאיר החולק על רבי יוסי וסובר שמצה שבישלוה אחר האפיה אינה חשובה מצה מבושלת, מודה שפסח שצלאו אחר שבישלו חשוב מבושל, כיון שריבה הכתוב ואמר 'ובשל מבושל'. וכתבו התוספות (ד"ה עולא אמר) שכל סוגייתנו אינה להלכה, ולמסקנת הגמרא בברכות (לח:) אף רבי יוסי לא פסל מצה שבישלה אלא משום שאין בה טעם מצה, ולעולם בישול אחר אפיה אינו מבטל את האפיה הראשונה, ועל כרחך מה שחייב על פסח שצלאו ואחר כך בישלו הוא משום שנאמר 'ובשל מבושל'.

והביא בפרי מגדים (או"ח סי' שיח משב"ז סק"ו) שלדעת היראים (השלם, סי' רעד) יש ללמוד מסוגייתנו לענין שבת, שכשם שבמצה אין יוצא ידי חובתו לרבי יוסי בבישול אחר אפיה משום שאין בה טעם מצה, ומדבריו למדו בסוגייתנו גם לענין בישול אחר צליה, אם כן מכאן מוכח שבישול אחר צליה מוסיף בו טעם בישול על טעם הצליה שהיה בו, ולכן נקטו בסוגייתנו שיש לחייבו משום כך בפסח על 'ובשל מבושל', ואם כן אף לענין שבת המבשל אחר צליה צריך להיות אסור על כל פנים מדרבנן, כיון שהוסיף בישול על הצליה שהיתה בו. וכתב הפרי מגדים (שם סק"ז) שהוא הדין שלדעת היראים יש ללמוד מסוגייתנו לענין צליה אחר בישול, שאין הבישול הראשון בטל לגמרי, שהרי בסוגייתנו חייבו עליו משום 'ובשל מבושל'. ועל פי זה כתב (שם סק"ח), שכיון שהבישול הראשון לא התבטל לגמרי, יש ללמוד מכאן קולא, שמותר לשרות בכלי ראשון דבר שנתבשל ואחר כך נצלה, כדין תבשיל ולא כדין צלי, כיון ששם בישול לא בטל ממנו.

אך בביאור הלכה (שם ד"ה יש מי שאומר) חלק על הפרי מגדים, וכתב שאין דבריו מוכרחים, שכן אף שמוכח בסוגייתנו ששם הבישול הראשון לא התבטל, מכל מקום בודאי שם הצליה שבסוף קיימת, ואם כן יש לומר שהבא לשרותו בכלי ראשון אסור משום בישול אחר צלי, כיון שיש בו גם שם צלי.

על פי מחלוקת הפרי מגדים והביאור הלכה דן בשמירת שבת כהלכתה (מהדו"ת פ"ו הערה מח) לענין תבשיל חמין העומד גבי אש מכוסה או פלטה, והוא הולך ומתייבש ורוצה להוסיף בו מים מבושלים מדוד בשבת, ולכאורה אם התייבש התבשיל לגמרי הרי זה צלי, ודינו דין צלי קדר דהיינו תבשיל שהתבשל בתוך קדירה בלי מים, וכיון שהיה תחילה מבושל ואחר כך נתייבש ונהיה צלי, הרי זה צלי אחר בישול, ולדעת הפרי מגדים מותר להוסיף לו מים כיון שלא בטל ממנו שם בישול הראשון, וכשמוסיף מים הרי זה בישול אחר בישול ומותר, אך לדעת הביאור הלכה, כיון שנצלה לבסוף, אסור להוסיף מים, כדין בישול אחר צלי. והביא בשם בעל המנחת שלמה שביאר הטעם שנוהגים להקל בכך ולהוסיף מים לחמין גם אם התבשל לגמרי, שסומכים על דעת הפרי מגדים, בצירוף שיטת הפוסקים שצלי קדר אינו נידון כצלי אלא כמבושל [ראה חזו"א (סי' נ סוף ס"ק יד)].

אם דין טרמוס ככלי ראשון

בגמרא אמר רב חסדא, פסח שבישלו בחמי טבריא חייב. ותמהו האחרונים, שהלא הפסח נפסל ביוצא, וכדי לבשלו בחמי טבריא צריך להוציאו לטבריא, וא"כ נפסל. ובפרי יצחק (או"ח, סי' ו סק"כ) כתב ש'חמי טבריא' הוא שם מושאל למעיינות החמים בכל מקום שהם, וכוונת רב חסדא למבשל במעיינות חמים אם ימצאו בירושלים, וכעין זה כתב בליקוטי מהרא"י (סוף ספר נרכת רפם מיכ). וביחוסי תנאים ואמוראים (ערך רב חייא נריה דרב נתן) כתב שדברי רב חסדא הם בזמן היתר במות, שמותר להקריב את הפסח בטבריא.

בעל האמרי אמת כתב (הו"ד בפסקי משובה ח"ג סי' שדמ), שנראה מכאן שאין כל חדש תחת השמש, והמצאת הפלאשין [טרמוס] שהמציאו בזמננו, כבר היתה ידועה להם, ועל ידי הטרמוס הביאו את המים הרותחים מטבריא לירושלים ובישלו בהם את הפסח בלי שיפסלו משום יוצא. וכתב בהסכמתו לפסקי תשובה, שהגם שכלי שני אינו מבשל ואם כן אי אפשר לבשל בו את הפסח, צריך לומר שדין הטרמוס ככלי ראשון, וכתב שרחוק הוא.

ובצפנת פענח (שו"ת, מהדורת דויינסק ח"ג סי' מ) אסר לערות בשבת מכלי ראשון לטרמוס כיון שציפוי הכסף החי שסביב הבקבוק מוסיף הבל, ועוד כתב (מהדורת ורשא סי' רעג אות ד, פסקי תשובה סי' קעז) שאם מריק מים חמים מכלי ראשון לתוכו הרי זה בגדר אנטיכי (שבת מא.) שהיא חמה מאוד ולכן אסור להשהות בה, והיינו שיש בזה גם איסור הטמנה בדבר המוסיף הבל. ובמשמרת מועד (שבת שם ד"ה מוליכין) כתב על דבריו אלו, שלכאורה יש לחלק עוד בין אנטיכי לטרמוס, שאנטיכי הוא עצמו כלי ראשון, מה שאין כן טרמוס שאין מבשלים בו עצמו על האש ואינו אלא כלי שני, ואפשר שבזה אינו בכלל גזירת הטמנה. אכן לדברי האמרי אמת באמת דין הטרמוס ככלי ראשון, אלא שהוא עצמו כתב שרחוק הוא לומר כן. ובאגרות משה (או"ח, או"ח ח"ג סי' נה) כתב שבודאי דין הטרמוס ככלי שני ולא ככלי ראשון, ועיי"ש שצירף להיתר מה שלא הטמין רק בשביל החום.

הגעלת כלים במים שהוחמו בחשמל

בגמרא אמר רב חסדא שהמבשל בחמי טבריא בשבת פטור. וכתב הריטב"א (ד"ה מין מנשלין), שהלכה כמותו, והטעם משום שחמי טבריא אין דינם כתולדת האור, ואף לענין

לבשל בשבת דבר אפוי וצלוי

יש מי שאומר שדבר שנאפה או נצלה, אם בשלו אחר כך במשקה יש בו משום בישול, ואסור ליתן פת אפילו בכלי שני שהיד סולדת בו[קיב]. ויש מקילין אפילו בכלי ראשון[קיג]. ונהגו ליזהר לכתחילה שלא ליתן פת אפילו בכלי שני כל זמן שהיד סולדת בו[קיד].

בישול בשבת בחמי טבריה

המבשל בחמי טבריה וכיוצא בהם פטור[קטו], שהוא כתולדת חמה, אבל חייב מכת מרדות, שאיסור יש בזה. הלכך אסור להעמיד מאכל על גבי חמי טבריא בשבת[קטז].

הגעלה בחמי טבריה

אין מגעילין כלי חמץ בחמי טבריה, ואפילו כלים שדינם ככלי שני, מפני שאינה תולדות האור, וכבולעו כך פולטו, מה בולעו על ידי תולדות האור, אף פולטו על ידי תולדות האור[קיז]. ואם נשתמש בו רק במי טבריה, מגעילו בהן[קיח].

בישול קרבן פסח בחמי טבריה

צלה קרבן פסח בחמי טבריה הרי זה אסור, שאין זה צלי אש[קיט].

מא:

האוכל קרבן פסח נא ומבושל כאחת לוקה רק אחת

איזהו לאו שבכללות, זה לאו אחד שכולל עניינים הרבה. כגון, 'לא תאכלו על הדם' (ויקרא יט טו). וכן אם נאמר לא תעשה דבר פלוני ופלוני, הואיל ולא ייחד לו לאו לכל אחד ואחד מהן, אין לוקין על כל אחד ואחד, אלא אם כן חלק אותה בלאוין אחרים, או נאמר מפי השמועה שנחלקו[קכ]. כיצד, כגון זה שנאמר בקרבן פסח (שמות יב ט) 'אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל', אם אכל נא ומבושל כאחת, אינו לוקה על הנא והמבושל שתים אלא אחת, לפי ששניהן נכללות בלאו אחד[קכא].

נזיר שאכל כזית מכמה מאכלים האסורים עליו לוקה על כל אחד ואחד

נזיר שאכל כזית ענבים, וכזית חרצן, וכזית זג, וכזית צמוקים, ושתה רביעית יין, ואפילו סחט אשכול ושתה ממנו רביעית, הרי זה לוקה חמש מלקיות, שכל אחד מהן בלאו אחד הוא. ולוקה מלקות ששית משום 'לא יחל דברו' שהוא שוה בכל הנדרים[קכב].

אכל קרבן פסח נא או מבושל מבעוד יום אינו לוקה

אכל מקרבן פסח נא או מבושל מבעוד יום אינו לוקה, שנאמר (שמות יג ט) 'כי אם צלי אש', בשעה שמצוה לאכלו צלי חייב על אכילת נא ומבושל, אבל מבעוד יום פטור[קכג].

מקרבן פסח כזית צלי מבעוד יום

אהח 19/06/2018

אכל מקרבן פסח כזית צלי מבעוד יום עבר על מצות עשה, שנאמר (שם יג ח) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה', בלילה ולא ביום, ולאו הבא מכלל עשה עשה הוא[קכד].

אכל מקרבן פסח כזית צלי מבעוד יום האסורים עליו לוקה על כל אחד ואחד

אכל מקרבן פסח כזית צלי מבעוד יום עבר על מצות עשה, שנאמר (שם יג ח) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה', בלילה ולא ביום, ולאו הבא מכלל עשה עשה הוא[קכד].

###

אומרים שאין שואבין את המים מבעוד יום, שצריכים להיות מחוברים בקרקע כל היום כדי שיצטננו. ואם שאבן באמצע היום אסור ללוש בהן לעולם, שאין מתקררין אלא בקרקע כל היום[קמג].

לכתחילה לשאוב בין השמשות

ולכתחילה ראוי ונכון לשאוב את המים בין השמשות ממש, כדי שיצטננו המים במחובר שתים עשרה שעות ביום שהמעינות צוננין ביום, ושתים עשרה שעות באויר בלילה, אלא מפני שאי אפשר לכוין ממש בין השמשות, רשאי לשאוב את המים מבעוד יום סמוך לבין השמשות. ואין להקל לכתחילה לשאוב הרבה מבעוד יום, וכל שכן שלא לאחר לשאוב אחר כניסת הלילה[קמד].

בדיעבד

ומכל מקום בדיעבד שנשאבו הרבה מבעוד יום, אין להחמיר, ויכול ללוש בהם לכתחילה אחר לינת לילה. וכן אם שאבן בלילה קודם חצות מותר ללוש בהם למחר לכתחילה, אך צריך להמתין שתים עשרה שעות מעת ששאבן[קמה].

זמן שאיבת המים כשחל פסח באחד בשבת

כשחל פסח באחד בשבת, יש לשאוב המים אור לשלשה עשר בניסן דהיינו בלילה אחר יום חמישי[קמו]. ובערב שבת בין השמשות אין יכולין לשאוב, שאין שבת מכין ליום טוב ובין השמשות ספק שבת הוא, ומבעוד יום סמוך לבין השמשות גם כן אין נכון, שמא יאחר ויעשה זה בין השמשות [והוא הדין אף האופין בליל יום טוב שני, אסורין לשאוב בין השמשות של יום טוב ראשון, שאין יום טוב מכין לחבירו, וצריכין לשאוב אור לארבעה עשר][קמז].

שכח לשאוב בליל חמישי

ואם שכח לשאוב בליל חמישי, יכול לשאוב בערב שבת מבעוד יום, אפילו בעוד היום גדול. והוא הדין בכל זה לאנשים שאופין הרבה ימים קודם פסח, כשאופין ביום ראשון יזהרו לכתחילה להכין מים בליל חמישי, ובדיעבד בערב שבת מבעוד יום. אמנם אם שכח להכין מבעוד יום, יכין בין השמשות על ידי נכרי. ויש שמתירין אפילו על ידי עצמו[קמח].

אין לשין עד שיעבור כל הלילה

ואין לשין בהן עד שיעבור הלילה כולה[קמט]. ובשעת הדחק, יש להקל ללוש בהם אחר עמוד השחר, אף על פי שלא עמדו שתים עשרה שעות[קנ].

לשאוב לכמה ימים

ויכולים לשאוב יום אחד לימים הרבה[קנא]. ויש שנהגו למצוה מן המובחר, לשאוב בכל יום בפני עצמו[קנב].

הנחת המים במקום קר

אם הזמן חם, יניחם במרתף שהוא קר[קנג]. ואם אין לו מרתף, יניחם בתוך הבית, ודווקא בחדר שאין מסיקין בו[קנד]. ואם הזמן קר יניחם באויר, כי המרתף הוא חם. וצריך להשכים ולהכניסם לבית קודם שיזרח השמש, ואפילו ביום המעונן[קנה]. ויותר טוב להעמידם תחת התקרה, שמא ישכח להכניסם בהשכמה[קנו].

עמדו המים בחוץ

ואם לא הכניסם בהשכמה, אם לא עמדו כל כך עד שהוחמו, אינו מזיק[קנז]. ואפילו עמדו בשמש, כל שלא הוחמו, מותר ללוש בהם[קנח].

לכסות המים כשמוליכם תחת אויר הרקיע

כשמוליך את המים בבוקר מן המרתף לבית הלישה[קנט] תחת אויר הרקיע, יש לכסותן[קס]. ואם מוליך המים בכלי זכוכית, אין מועיל מה שמכסה במפה מלמעלה, כי השמש יוכל לחמם דרך עובי הזכוכית, אלא אם כן יכסה במפה על הדפנות[קסא].

מים המכונסים בבאר הבנוי סביבותיו

מים המכונסין בסיסטירנ"ה, שהוא מין באר הבנוי תחתיו וסביבותיו וגם מלמעלה הוא מכוסה[קסב], יש אומרים שמותר ללוש בהם סמוך לשאיבתן[קסג], ואין להקל בדבר, אם לא בשעת הדחק[קסד]. ומכל מקום אם יש לו מים שאובים שלנו בתוך ביתו, טוב יותר שיקח אותם, אף שיש לחוש שנשאבו מבעוד יום או אחר תחלת הלילה[קסה].

אם המים נובעים מתחת רצפת הבאר

וכל זה בשאין המים נובעין מתחת הרצפה. אבל אם נובעים לתוכו מתחת הרצפה, או שיש סילון השופך מים לתוכה תמיד כמו הרע"ר קאסטי"ן [ארגז הצינור] ששופך תמיד לתוכו מן הצנורות, אין להקל אף בשעת הדחק, שהרי המים שבתוך הבנין מתחברין עם המים שבקרקע. ומים שבפלומ"פ [משאבה], אין להקל אפילו בשעת הדחק, שהרי אין מכוסה רק מלמעלה ולא מלמטה[קסו].

מי גשמים אין צריכים לינה

מי גשמים שנקלטו מן האויר, אין צריכים לינה, שכבר נתקררו באויר דרך ירידתם. אבל אם אינו לש תיכף בהם, צריך שלא יעמידם במקום שתפוג צינתם[קסז].

שאיבת המים על ידי ישראל

לכתחילה[קסח] אסור לשאוב מים על ידי נכרי למצות של מצוה[קסט]. ואם אפשר, ישאב ישראל אף לשאר המצות[קע]. ונוהגין ליטול מים מיוחדים למצה של מצוה[קעא]. ויאמר בשעת השאיבה לשם מצת מצוה[קעב].

שאיבת המים בכלי חרס ובכלי עץ ואבן

נוהגין ליקח כלי חרס חדשים[קעג], אבל לא ישנים, ואפילו אם היו של פסח[קעד], ואין לשנות המנהג[קעה]. אבל בשל עץ, אין להקפיד[קעו]. והוא הדין בשל אבן או כלי חרס מצופין [שקורין גלייזיר"ט][קעז].

כשהשתמשו בהם במי פירות

ודווקא כשלא נשתמש בהם אלא במים בלבד, אבל אם היה בהם מי פירות, טוב ליזהר שלא לשאוב בו, אלא אם הגעילו מקודם, לפי שמי פירות כשמתערב מעט מהם במים, ממהרין המים להחמיץ העיסה שנילושה בהם. ופשוט דראוי לאסור מה שלוקחין חביות גדולות שמחזיקין בהם דבש, ומדיחין אותן ומשימין בהם מים למצות בבתי האפיה, ואיסור גמור הוא שמפליט המי פירות[קעח].

שאיבה בכלי נחושת וברזל

ולכתחילה טוב ליזהר שלא לשאוב

[קמג] **לבוש** (שם). וזו כוונת הרמ"א (שם) שכתב סמוך לבין השמשות כמבואר בדרכי משה. וזו דעת הרא"ם, שפירש בדעת היראים שאם נשאבו מבעוד יום בעוד השמש על הארץ, אין לשין בהם אפילו לנו כל הלילה, שדווקא כשהיו על הקרקע במשך היום מותרים, כיון שהקרקע מקררתן יותר ממה שיתקררו בכלי. בית יוסף (שם). [קמד] **משנ"ב** (שם ס"ק ד). [קמה] **משנ"ב** (שם). כ"כ הסמ"ק (מנהג רכג) בשם מורו, שאם צריך לינת כל הלילה, היה צריך לומר בגמרא שלנו כל הלילה, אלא אין לינה אלא מחצי הלילה עד עמוד השחר. והטעם לפי דעתו, משום שרוח צפונית מנשבת עד הבוקר. [קמו] **רמ"א** (שם). ודבריו נאמרין לאותן שנוהגין לאפות בליל פסח במוצאי שבת. ולפי מה שכתב השו"ע (סי' תנח ס"ק ט) שערב פסח שחל להיות בשבת לשין בערב שבת אין כאן חידוש דין כלל. משנ"ב (סי' תנח ס"ק יד). [קמז] **משנ"ב** (ס"ק טו). [קמח] **משנ"ב** (שם). [קמט] **שו"ע** (שם). כ"כ הסמ"ג (לאוין עט) בשם הריב"ן שאפשר שסוף הלילה גורם הצינון. וכתב, שאיסור זה אינו אלא לפירוש רש"י שהמים צריכים להצטנן, ולא לפירוש היראים שהעיקר הוא שלא יהיו מחוברים בקרקע בתחלת הלילה. [קנ] **משנ"ב** (שם ס"ק ט"ו). [קנא] **שו"ע** (שם). [קנב] **באר היטב** (סק"ז) בשם המהרי"ל. וכ"כ בקיצור שו"ע (סי' קט ס"ג). משום שאם ישאבו מים הרבה בבת אחת לכמה ימים, יש לחשוש שלא ישמרו עליהם כראוי ויתחממו. מצות מצוה (פ"ו הע' כג) בשם הסמא דחיי. [קנג] **שו"ע** (שם). [קנד] **משנ"ב** (שם ס"ק ט"ז). [קנה] **שו"ע** (שם). כדי שלא יתחממו בחום השמש. והיינו כשהמים עומדו מבחוץ במקום שהשמש עולה משם, שאם יעמדו במקום שלא יוכל לראות פני השמש, אין לחוש. אבל ביום המעונן בכל אופן צריך לדייק להכניסם קודם שעת הזריחה. משנ"ב (שם ס"ק ט"ז). [קנו] **רמ"א** (שם). [קנז] **רמ"א** (שם). ואם נעשו פושרין דינם כהוחמו. ופושרין נקרא כשנעשו כחמימות הרוק. ועיין בשערי תשובה (סק"ח) שכתב, שכל שנתחממו חמימות קצת, אע"פ שאינו כחמימות הרוק אין ללוש בהם. משנ"ב (שם ס"ק י"ח). [קנח] **משנ"ב** (שם ס"ק י"ח). [קנט] **משנ"ב** (שם ס"ק יג). [קס] **רמ"א** (שם). כדי שלא יתחממו מהשמש. טוב לכסותן גם בעת שמוליכן מן הנהר לביתו, אף שכבר שקעה חמה, כדי שלא יפול לתוכן שום דבר חימוץ. ומטעם זה, נוהגין לסנן המים בשעת השאיבה בבגד לבן ונקי. משנ"ב (שם). [קסא] **משנ"ב** (שם ס"ק יג). [קסב] **משנ"ב** (שם ס"ק כו). [קסג] **שו"ע** (שם ס"ג). שהרי הם כמכונסין בכלי, ואינם מרתיחים מחמת חמה המהלכת תחת הקרקע, שהרי הבנין מפסיק ביניהם לקרקע, וגם מלמעלה אין החמה מכה אותם. משנ"ב (שם). [קסד] **שו"ע** (שם). שהרי אנו רואין שהמים שבתוכו אינו צונן כלל, ויש לומר כיון שהבנין מחובר לקרקע אף שהוא מרוצף, מכל מקום מתחמם מחום השמש שמהלך מתחת הקרקע. ועל כן צריך לינה כמו בשאר מימות, אם לא בשעת הדחק. משנ"ב (שם ס"ק כו). [קסה] **משנ"ב** (שם ס"ק כח). [קסו] **משנ"ב** (שם ס"ק כז). [קסז] **משנ"ב** (שם ס"ק ל). [קסח] **משנ"ב** (שם ס"ק ל). [קסט] **רמ"א** (שם). [קע] **רמ"א** (שם). כדי שלא יתן לתוכו חמץ. ומכל מקום אין בזה קפידא, משום שהמנהג לסנן. משנ"ב (שם ס"ק כב). [קעא] **רמ"א** (שם). [קעב] **משנ"ב** (שם ס"ק כג). [קעג] **רמ"א** (שם). והטעם שכלי חרס ישנים מאוסים, ואין זה הידור. משנ"ב (שם ס"ק כד). [קעד] **משנ"ב** (שם). [קעה] **רמ"א** (שם). [קעו] **רמ"א** (שם). [קעז] **משנ"ב** (שם ס"ק כה). [קעח] **משנ"ב** (שם).

פניני הלכה

וביסודי ישורון (ח"ו עמ' קנו) כתב שאפשר להגעיל במים שהתחממו בכלי חשמל, שהרי מבשלים ואופים בחום החשמל, והחשמל אש גמור הוא ולכן המים תולדות האש הם, וגם דפנות הכלי מתחממים על ידו כחום האש.

ובשבות יצחק (ח"ו פ"ט) הביא בשם הגרי"ש אלישיב שכיון שגוף החימום שיש בו חוט מתאדם, חשוב אש, והרי הוא מועיל להגעלת כלי שבישלו בו באש, ואין לחלק בין אור לאור כשם שאין מחלקים בין אור של עצים לאור של חומר בעירה אחר, וכמו"כ שמע מהמנחת שלמה. ולדבריו לא התירו אלא דווקא כשיש מתכת המתאדמת. וכן במשנה הלכות (שו"ת, ח"י סי' שמ) צידד לחלק בין חימום על ידי תנור וכדומה ששם הברזל מתלהט ומתאדם שזה נחשב כתולדות האור, לחימום על ידי מזלג חשמלי ושאר כלים החשמליים שאין המים מתחממים על ידי גוף לוהט בצורה ישירה, שאין זה נחשב לתולדות האור.

מב.

לישת מצה במים שהתקררו ולא לנו

בגמרא אמר רב יהודה, שאין לשים את המצות אלא במים שלנו, דהיינו שעבר עליהם הלילה לאחר שאיבתם מן הנהר או מן המעין, ועמדו בכלי תלוש מן הנהר, המעין, או הבור, לפחות שתים עשרה שעות. וכתב רש"י (ד"ה שלנו) הטעם, מפני שבימי ניסן המעיינות חמים, וצריך להלין את המים בלילה כדי שיצטננו, משום שמים חמים מזרזים את חימוץ העיסה.

והיראים (השלם נג, הוצאת גס נרע"ם פ"ב סי' ל ונספ"ג לאוין עט) כתב טעם אחר, לפי שהחמה מהלכת בימי ניסן בלילה תחת הרקיע, ולכן היא מחממת את חצי הכדור שתחתינו, וכך מתחממים המעיינות. ובחיי אדם (ח"ב כלל קכח ס"ח) כתב שיש עוד הרבה טעמים בזה. ובשערי תשובה להגאונים (שו"ת, סי' לט) הובא וששאלתם שאמר להם כהן מורה צדק ה"י שיש בענין שבעת ימי פסח ענין גדול ובמים שלנו כמו כן, הענינים האלה כבר הזהרתי להרבה מקומות כי כבוד אלהים הסתר דבר' וכו'.

בחתם סופר (שו"ת, אהע"ז ס"ב סי' קנג) דן בדין מים שעמדו בחדר שאחד מקירותיו הוא כותל התנור, וחששו שמא התחממו על ידי כך ואם כן אי אפשר ללוש בהם, כמו במים שלא לנו, ובדקו את המים באצבע וראו שקרים הם, ושאלו אם הבדיקה מועלת. וכתב החתם סופר שאין המבחן הזה אבן בוחן, כי חמימות המים היא באמצעם, וגידי המים מתחממים ונכנסת החמימות לתוך הקמח, ואין זה נרגש במים העליונים והחיצוניים. ומתוך דברים אלו כתב במנחת יצחק (שו"ת, ח"י סי' מד) שהחת"ס סגר לפנינו כל הבחינות וגם מבחן המדחום בכלל, ואם לא לנו המים אין להשתמש בהם אף אם מדדו חומם במדחום וראו שאינם חמים, כיון שצריך לחשוש שבעומק המים יש מקומות חמים יותר, ולכן אין לנו אלא מה שאמרו חז"ל שיצננו המים רק בלינה.

ועוד טעם כתב בשערים המצויינים בהלכה (סי' קט סק"ה) לאסור להשתמש במים שלא לנו וקיררו אותם בדרכים אחרות, על פי מה שכתב מהר"ם חלאווה בסוגייתנו (ד"ה שמר יהודה), שטעם ההלכה של מים שלנו הוא כיון שהמים בעודם בתוקפם, מיד בצאתם מהמעין, יש להם יותר כח החמצה מאשר זמן רב אחר כך, ורק הלילה יש לו כח לבטל את התוקף הזה. ולפי דעתו אין טעם מים שלנו תלוי בקור וחום, ואם כן לא יועיל מה שיקרר את המים בלי להלינם לילה. וכן כתב גם בספר מצות מצוה (פ"ו הערה עד).

אכן בשבט הלוי (שו"ת, ח"ו סי' קמה) מצדד להקל לקרר את המים על ידי העמדתם בחדר ממוזג שחומו אינו גדול מחום מים רגילים שלנו, שבזה קירור המים נעשה כמו בהלנה ללילה. ולמעשה לא רצה לחדש להתיר. וכבר קדמו הרדב"ז (שו"ת, ח"ו סי' נ אלפיס קעב) לענין מי גשמים, שכתב שכיון שהם קרים יותר ממים שלנו, אין צריכים להלינם, ובלבד שלא יניחם במקום שתפוג צינתם.

בכלי נחושת וברזל[קעט] ואפילו חדש, לפי שמחמם, אבל בדיעבד אין לחוש, ואפילו נשתהו הרבה ימים בתוכו המים, מותר ללוש בהם. ואפילו לכתחילה נוהגין היתר ללוש בכלי נחושת, ואין נזהרין אלא שלא לשאוב בהם מים, שהמים צריכין צינון לילה אחד, וכשהם בכלי נחושת אינן מצטננין בכלי נחושת כמו בשאר כלים[קפ].

אין צריך לשפוך מהמים בעת המת או התקופה

אף שהמנהג לשפוך המים בעת המת, או בשעת התקופה, אין צריך לשפוך מים שלנו מכח מת או תקופה הנופלת[קפא]. ולאו דווקא במצת מצוה, דהוא הדין בשאר מצות שצריך לפסח[קפב]. ומכל מקום טוב לכתחילה להכניס בהם ברזל[קפג], קודם שהתקופה נופלת. ויקח ברזל חדש, או נקי, ויתלה בחוט תוך המים, אבל לא יכניס ידו תוך המים, שהיד מחמם המים[קפד].

למצות של שאר הימים יקח מים אחרים

ומכל מקום אם אפשר לו בקל להשיג מים אחרים שלנו, נכון לעשות כן בשאר מצות. אבל מים שהכין למצת מצוה, אין נכון לשפכן אף אם אפשר לו בקל להשיג מים אחרים, שנראה כמזלזל במה שכתוב שומר מצוה לא ידע דבר רע[קפה].

אם לש במים שלא לנו

אם עבר ולש במים שלא לנו הפת אסורה[קפו] באכילה, אבל בהנאה מותר[קפז]. ויש חולקין ומתירין[קפח]. ויש אומרים שאם הלישה היתה בשוגג מותר, ובשעת הדחק יש לסמוך עליהם[קפט], ויש מתירים אם לש בשוגג אפילו שלא בשעת הדחק[קצ], דהיינו שיש לו מצה אחרת. אמנם לא יקח מצות אלו למצות מצוה בלילה הראשונה, שאינם מהודרים[קצא].

בשעת הדחק כשאין לו מים שלנו

ובשעת הדחק, שאי אפשר לו לקיים מצות אכילת מצה אלא אם כן ילוש במים שלא לנו, כגון שאי אפשר לו למצוא מים שלנו, וגם אי אפשר לו למצוא מצה אחרת, וגם אי אפשר לו להמתין מללוש עד שישאב מים ויילינם, כגון שהוא ערב פסח, מותר לו ללוש לכתחילה במים שלא לנו, כדי לקיים מצות אכילת מצה שהיא מן התורה[קצב]. אבל לשאר הימים, אסור ללוש במים שלא לנו אפילו אין לו מים אחרים, ויאכל בפסח דברים אחרים[קצג].

לישת המצות במקום השמש

קרוב אל השמש

אין לשין את המצות במקום השמש[קצד]. יש אומרים, שכל שאינו מתקרב ללוש במקום השמש ממש, רק שהוא קרוב אל השמש, אין לחוש[קצה]. אבל יש מחמירים גם בזה, ואין מותר רק במקום הצל[קצו].

בתוך הבית כנגד השמש

ואפילו בתוך הבית כל שהחלון פתוח כנגד השמש, אסור[קצז]. וכשהחלון אינו פתוח, רק שהשמש מזהיר דרך זכוכית החלונות, יש אומרים שאין להחמיר בזה[קצח], ויש חולקים בזה, שהחמה מבעיר גם דרך הזכוכית[קצט]. וכן נהגו לכסות החלונות בסדינין בשעה שהשמש מזהיר[ר].

ביום המעונן

ביום המעונן אסור ללוש תחת כל אויר הרקיע[רא], ואפילו במקום שאין השמש זורחת בו[רב], משום שביום המעונן טבע החמה אז להגביר חומה בכל מקום[רג]. ועל כן נהגו ליזהר מללוש נגד החלון הפתוח אפילו אין שם שמש, מחשש שיהיה מעונן ולא יבחין בזה[רד]. וכל זה ביום, אבל בבין השמשות אין לחוש לזה, שהרי כבר שקעה החמה[רה].

הולכת המים והקמח

וכן יש ליזהר מלהוליך המצות לתנור, וכן המים, או הקמח, תחת הרקיע מגולה[רו], אלא יכסנו במפה[רז].

להזהר לא ללוש המצות אצל פי התנור

וכן לא יתקרב ללוש אצל פי[רח] התנור, מפני חום התנור. אבל בצדדים או מאחוריו אין חשש, שאין החום גדול שם[רט].

בתנור שכל החדר מתחמם ממנו

ובתנור של בית החורף שכשמסיקין בו מתחמם כל החדר, אסור ללוש בכל החדר, אלא צריך שלא להסיק בו כלל ביום הלישה. ואם הסיק אותו, יפתח הדלת והחלונות עד שיצא החום לפי אומד דעתו, ואז ילוש. והוא הדין בסתם תנור, רק שאופין בו כל היום ומוציא חום הרבה בכל הבית, גם כן אסור ללוש בכל אותו בית, אלא אם כן יפתח את הדלת והחלונות. והכל לפי הענין, אם החדר קטן והחום רב, או בחדר גדול והחום מעט[ש].

להזהר לא לשהות עם המצות אצל פי התנור

יש מהאופים, שבשעה שהמצות בידם על המקל להורידן לתנור ומקרבין אותה לפי התנור, הם שוהים ומתיישבין באיזה מקום להניחה בתנור, ויש יותר גרוע שפונים ראשם ומשיחים עם העורכים, ובין כך המצה מתחמם מאד כנגד פי התנור, והוא איסור גמור[שא].

להחליף המקלות שמשימים עליהם המצות

וכן יש ליזהר להחליף המקלות שמשימים עליהם המצות, כפעם בפעם, שאנו רואין בחוש שמתחממין הרבה מחמת שהיו בתנור, ומחמת זה נתחמם המצה עוד טרם שמקריבה לפי התנור, והרבה נכשלין בזה[שב]. ומטעם זה, לא יניחו המקלות לפני השימוש סמוך לפי התנור, שהרי מתחממים על ידי כך[שג].

אוצר החכמה

בדיעבד אם לש תחת השמש

עבר ולש העיסה תחת השמש, וכן אם לש נגד פי התנור[שד], הפת מותרת[שה]. ואפילו אם היה במזיד. ולמעשה, יש לאסור באכילה, אם שהה כל כך בחמה עד שהוחמה העיסה. וכן הדין בלש סמוך לתנור[שו].

לישת המצות במים חמים

במים שהתחממו מהאש או מהשמש

אין ללוש עיסה במים חמין[שז], בין שהיו סמוך לאש ונתחממו מעט מחום האש[שח], בין שנתחממו בחמה[שט]. ואפילו אם נעשו פושרין[שי], דהיינו כחמימות הרוק, או כמים ששואבין בקיץ מן הנהר[שיא].

מים פושרין שהיו בדוד

וכן אין ללוש במים שהכניסן לתוך דוד גדול, שהשוליים שלו עבה ועומד תמיד על מקום האש, ומים שבתוכו פושרים, ואפילו הכניס את המים כשאין האש תחתיו[שיב]. ואפילו לא נתחממו אותן המים כלל בתוכו, כי טבע זה הדוד לפי שתלוי תמיד על מקום האש, להחזיק חומו בתוכו, ולעשות המים ששופכין לתוכו פושרין[שיג].

מים שנצטננו

הפושרין שנצטננו מותר ללוש בהם. אבל החמין שנצטננו, יש אוסרין ללוש בהן אם נתחממו מחמת חום האש, שאין צינון מועיל לחמי האור. ויש חולקין ומתירין. ויש לסמוך על דבריהם בשעת הדחק, או בהפסד מרובה כגון שעבר ולש בהם מצות הרבה[שיד].

בדיעבד אם לש במים חמים ופושרים דין אכילה

אם עבר ולש במים חמים, אסור[שטו] באכילה[שטז]. ויש אוסרין אפילו בפושרין[שיז]. ויש אומרים, שהלש בשוגג במים חמים מותר אפילו באכילה[שיח]. ובשעת הדחק יש לסמוך עליהם[שיט]. והיינו דווקא אם עבר ולש בדיעבד. אבל לכתחילה, אסור ללוש בהם אפילו אין לו מים אחרים, ויאכל בפסח דברים אחרים. אמנם בלילה ראשונה כדי שלא יבטל מצות עשה מן התורה, יש להקל ללוש בהם[שכ].

דין הנאה

וכל זה באכילה. אבל בהנאה, או להשהות המצות עד לאחר הפסח, מותר לדברי הכל אפילו לש בחמין במזיד[שכא].

שיהוי העיסה לאחר לישה

בשעה שמתעסק בבצק

לא יניח את העיסה לאחר לישה[שכב] בלא עסק אפילו רגע אחד, וכל זמן שמתעסקים בבצק, אפילו כל היום אינו מחמיץ[שכג]. והיינו שלש את כל העיסה, או מגלגל את כולה בעץ, וכדומה[שכד].

כשעוסק בצרכי התנור

ואפילו אינו עוסק בדבר אחר רק בצרכי התנור, גם כן אסור לכתחילה. וצריך להסיק התנור ולגרוף אותה מקודם, כדי שלא יהא צריך להניח המצות בלא עסק[שלה].

שהה שיעור מיל בלא עסק

אם הניחו בלא עסק שיעור מיל, הרי זה חמץ[שלו]. אף על גב דלא ניכר בו שום סימני חימוץ[שלז]. ואפילו אם ספק אולי

[קעט] כף החיים (סס ס"ק נו). [קפ] משנ"ב (סס). ראוי להמנע משימוש בכלי פלסטיק לצורך מים שלנו, כיון שהם פולטים ריח במים. שו"ת אור לציון (מ"ג פי"ח מסוכה ג). [קפא] רמ"א (סס). כיון דשומר מצוה לא ידע דבר רע. משנ"ב (סס ס"ק יח). [קפב] משנ"ב (סס). [קפג] רמ"א (סס). [קפד] משנ"ב (סס ס"ק יח). [קפה] שו"ע (סס ס"ק נג). [קפו] משנ"ב (סס ס"ק נג). ברמב"ם (סס פי"ו). כשיטת רב אשי בסוגייתנו שאמר עברה ולשה אסור. כן דעת הבה"ג (הלכות פסח כג), שכיון שטעם האיסור במים שלא לנו הוא משום חימוץ העיסה, אין חילוק בין לכתחילה לדיעבד. הגהות מיימוניות (סס אות מ). [קפז] משנ"ב (סס ס"ק נג). [קפח] שו"ע (סס). כן דעת רש"י (ד"ה ענרה) ששאלת הגמרא היא בלשה בחמין, ועל זה אמר רב אשי שאסור, אבל לשה במים שלא לנו, לא נאסר בדיעבד. הגהות מיימוניות (סס). [קפט] שו"ע (סס). כיון דאין ניכר בו סימני חימוץ לא קנסוהו בשוגג. משנ"ב (סס ס"ק לז). כיון שהאיסור הוא משום קנס, ובשוגג לא קנסו אלא במזיד. וכ"כ הר"ן על הרי"ף (ד"ה ורמ"ה בדעת רש"י (ד"ה היכא). [קצ] רמ"א (סס). [קצא] משנ"ב (סס ס"ק לז). ערוך השולחן (סי"ח). [קצב] שו"ע הרב (סכ"ח). ומכל מקום אם אפשר, טוב לשאוב מים בערב פסח בבין השמשות של ליל יום טוב, וילוש בהם מיד בתחלת הלילה, שהרי יש אומרים, שמים הללו נחשבים כמים שלנו. שו"ע הרב (סס). ומקור דין זה הוא ביראים, ולמדו מהמבואר בסוגייתנו, דרש רב מתנה בספוניא אשה לא תלוש אלא במים שלנו, למחר הביאו כולם כליהם אליו שלא היה להם מים שלנו, ולא מצינו שהתענו מלאכול, ומכאן שהתיר להם ללוש במים שלא לנו כיון שלא היה להם. ואין להקשות אולי דרשת רב מתנה היתה בשבת שלפני הפסח, והם הביאו הכלים בערב פסח, וציוה שלא ילושו המצות בו ביום, עד תחלת הלילה שישאבו, ואז הם מותרים מיד כמבואר שכן דעת היראים, שא"כ אין כאן שום חידוש ולא היה לו לבעל התלמוד לכתבו. ואם כן יש מזה ראיה שכשאי אפשר מותר ללוש במים שלא לנו, שכיון שלא מצינו שהתענו מלאכול על כרחך לומר שהתיר להם ללוש במים שלא לנו. וכל זה לדעת היראים, אבל לרש"י אין ראיה משם, שיש לומר שלשו מהמים שבבית שעברו עליהם שתים עשרה שעות, שמסתמא היו בבתים מים שנשאבו בלילה ההוא אחר שנכנס הלילה. בית יוסף (ד"ה מיין). [קצג] משנ"ב (סס ס"ק לו). [קצד] שו"ע (סס סי' תנט ס"ק), וכעי"ז ברמב"ם (סס הי"ב). [קצה] משנ"ב (סס) בשם החק יעקב. [קצו] משנ"ב (סס) בשם הפוסקים. [קצז] משנ"ב (סס סק"ב). [קצח] משנ"ב (סס) בשם החק יעקב. [קצט] משנ"ב (סס) בשם הפוסקים. [ר] משנ"ב (סס). [רא] שו"ע (סס). [רב] רמב"ם (סס). [רג] שו"ע (סס), משנ"ב (סס סק"ד). [רד] רמ"א (סס). כגון שהחלון פתוח למזרח, והוא לש אחר חצות שכבר סבבה החמה לדרום, שמשום אין לשין במקום השמש אין כאן, מכל מקום יש ליזהר, משום שמא יתענן הרקיע פתאום ולא ירגישו, ויומא דעיבא כוליה שמשא. ואע"ג שבחוץ מותר ללוש על כל פנים בצל לכו"ע ואין חוששים שיעיב הרקיע, הוא משום שבחוץ ירגיש תיכף כשיבואו עננים ויתכסה השמש, משא"כ בבית אין מרגישים כל כך. משנ"ב (סס סק"ה). [רה] משנ"ב (סס סק"ד). [רו] רמ"א (סס). היינו שלא יוליכם תחת השמש, וגם כן מטעם הנ"ל, שחום השמש מחמם למים או לקמח. משנ"ב (סס סק"ז). ובמגן אברהם (סק"ח) פירש הכוונה, שאפילו ביום שאינו מעונן ואין שם שמש אסור לכתחילה, מחשש שיתענן ולא יבחין. ואין להחמיר בכגון זה שאינו אלא זהירות בעלמא. שער הציון (סק"ז). [רז] משנ"ב (סס סק"ז), ואין להניח מפה אחת פעמים הרבה, שמא נדבק בה בצק ונתחמץ. [רח] משנ"ב (סס סק"ט). [רט] משנ"ב (סס). [ר] משנ"ב (סס). [ריא] משנ"ב (סס סק"י). [ריב] משנ"ב (סס). ויש שמוסיפים להחמיר, ואין משתמשין בכל מקל רק פעם אחת. ופשוט שמן הדין אין שום חשש כלל, דאם היה חשש לאסור ממש, לא היה שייך לאפות מצות כלל, דבכל העולם כולו אין בכל שנה ושנה מקלות חדשים להמצות שאופין כלל ישראל. ורק כשהוא עדיין חם מפעם הראשון שהכניס עליו מצות, אף שהוא חם רק קצת אסור להשתמש בו, אבל אחר שיצטנן לגמרי, יש להשתמש בו עוד פעם אחר שינקו אותו מאיזו פירורים דבצק וראו שהוא נקי. אגרות משה (או"ח, ח"ג סי' מד). [ריג] כף החיים (סס ס"ק כג). [ריד] משנ"ב (סס). [ריו] רמב"ם (סס), שו"ע (סס ס"ה). כתב המגיד משנה (סס הי"ח), שדעת הרמב"ם שהמחלוקת בסוגייתנו בעברה ולשה היא רק באיכות המים, דהיינו במים חמים או שלא לנו, ובזה שיטת רב אשי לאסור, אבל בלש בחמה לכו"ע מותר בדיעבד. [ריז] משנ"ב (סס ס"ק מח). על פי מסקנת האחרונים. [ריז] שו"ע (פי' מגנ ס"ג), וכעי"ז ברמב"ם (סס הי"ח). [ריח] שו"ע הרב (סכ"ו). [ריט] שו"ע (סס), וכעי"ז ברמב"ם (סס). [רכ] משנ"ב (סס ס"ק מט). [רכא] משנ"ב (סס ס"ק נג). [רכב] שו"ע (סס), וכעי"ז ברמב"ם (סס). ואין חילוק בין כלי נחושת לחרס. משנ"ב (סס ס"ק נח). ודווקא כשהדוד עדיין פושר קצת שהועתק מאש סמוך זמן מה, אבל אם נתקרר זמן רב פשוט שאין לחוש. ביאור הלכה (ד"ה מדוד). [רכג] משנ"ב (סס ס"ק נט). [רכד] שו"ע הרב (סכ"ו). משנ"ב (סס ס"ק נט). ואפילו במזיד, דבשוגג אפילו בחמין יש מתירים כדלהלן. שו"ע הרב (סס). ומים שלא לנו אין מועיל לצננם במקרר, ואסור ללוש מצות במים אלו. וכל שכן שאין לצננם על ידי הכנסת גושי קרח לתוכם. שו"ת אור לציון (מ"ג פי"ח מסוכה ג). ובמדינות הקרות, שהמים שלנים בלילה בבית קופאים מחמת הקור, ואף אם לא קפאו, פעמים שהם קרים מאד עד שקשה לגבל בהם העיסה, כי מפני קור המים אינם מתקשרים עם הקמח, אין להתיר לחמם את המים על ידי דבר המחמם מכל סוג שהוא, או להעמידם ליד התנור, אף אם יקפידו על ידי מדידה במדחום, שחום המים לא יעלה יותר ממים צוננים רגילים, כי יש לחשוש שקרירות המים לא היה בגדר צונן אף על פי שנראה צונן לפנינו כי אין המבחן של הכנסת היד, אבן הבוחן חמימות המים באמצען. חיי אדם (כלל קכח ס"ח), מנחת יצחק (שו"ת, ח"ו סי' מד). ויש מקילים למזג את אויר החדר באופן שיקפידו על ידי מדחום שאויר החדר לא יהיה חם יותר מדרגת קרירותם של סתם מים שלנו. שבט הלוי (שו"ת, ח"ו סי' קמה). [רכה] שו"ע (סס), וכעי"ז ברמב"ם (סס). כשיטת רב אשי בסוגייתנו. [רכו] משנ"ב (סס ס"ק נג). [רכז] שו"ע הרב (סס), ולא משום קנס, אלא משום חשש חימוץ, שכשנילושה בפושרין היא ממהרת להחמיץ. [רכח] שו"ע (סס). כיון דאין ניכר בו סימני חימוץ לא קנסוהו בשוגג. משנ"ב (סס ס"ק לז). [רכט] שו"ע (סס). [רל] משנ"ב (סס ס"ק לז). [רלא] שו"ע הרב (סס). [רלב] משנ"ב (סס ס"ק יח), וצריך להזהר בזה, אף על פי שלא נתחממה עדיין במשמוש ידים הרבה. [רלג] שו"ע (סס סי' תנט ס"ג), וכעי"ז ברמב"ם (סס הי"ב-יג). [רלד] משנ"ב (סס ס"ק יג), אבל לא כמו שיש נוהגין לדחוק ולבעוט העיסה בעץ במקום אחד, דזה אינו מונע מחימוץ בכל העיסה במקום שהעץ אינו דוחק. [רלה] משנ"ב (סס ס"ק יג). [רלו] שו"ע (סס). [רלז] משנ"ב (סס ס"ק יח).

שהה שיעור מיל, גם כן אסור דהוא ספק דאורייתא[רלח].

כמה הוא שיעור מיל

שיעור מיל הוא רביעית שעה וחלק מעשרים מן השעה[רלט]. והוא שמונה עשרה מינוטין [דקות][רמ]. ויש אומרים דשיעור מיל הוא עשרים ושתים וחצי מינוטין [דקות]. ולכתחילה במקום שאין הפסד מרובה, משששה שמונה עשרה מינוטין הרי זה חמץ ואסור בהנאה. אמנם בהפסד מרובה, אפשר שיש לסמוך שכל כמה שלא שהה עשרים ושתים וחצי מינוטין, אין לאסור אם לא ראינו בו סימני שיאור וסידוק[רמא].

שיהוי אחר שהתעסקו בבצק

אחר שנתעסקו בבצק ונתחמם בידים, אם יניחוהו בלא עסק, מיד יחמיץ[רמב]. ולכן צריך ליזהר מאד לאחר שערכו ורידדו המצה ומניחים אותה לפני המנקר, שינקר אותה מיד. וכן אחר הניקור יראו לרדותה תיכף לתנור. והעולם אין נזהרין בזה כל כך, ואפשר שאינו מחמיץ מיד אלא בשיעור מועט. ומכל מקום לכתחילה בודאי יש ליזהר מלהניחה כך אפילו רגע אחד אם אפשר[רמג]. ויש אומרים שגם בזה רק אם שהה שיעור מיל, הרי זה חמץ[רמד].

לשבר ולחזור להתעסק עמה

אם המצה עשויה וירא שלא תבוא לידי חימוץ, מותר לשברה ולחזור לעשותה כדי שהעסק יבטל החימוץ[רמה]. אבל אינו מועיל במה שמעביר ידיו על המצות ומשפשף, שזה אינו עסק, ולהיפך עוד דגרע דמחמם אותה בידיו[רמו].

טוב להזהר בזה לכתחילה

וטוב להזהר בזה לכתחילה[רמז]. ולכן אין להתחיל להעריך ולרדד המצות עד שיגרוף התנור מתחלה, כדי שלא יהיו המצות מונחות בלי עסק עד שיתקן התנור[רמח].

צירוף השהיות

יש להחמיר למהר בענין עשיית המצות, כי יש לחוש שהשהיות יצטרפו לשיעור מיל[רמט]. ויש אומרים שבשעה שעוסק בעיסה עסק גמור דהיינו בעיטת הידים ורידוד, אפילו שהה בינתים מעט וחזר ושהה מעט, אין מצטרף לשיעור מיל, שהעסק שעוסק אחר כך, מבטל ההתחלה שהתחיל להתעורר בו כח החימוץ בשעה שהיתה מונחת בלא עסק, אבל בשעה שעוסק בה עסק מועט, כגון בשעה שמנקר המצות, אף על גב שנקרא עסק גם כן, שאינו מניחו להחמיץ באותה העת, מכל מקום אינו מבטל השהייה הראשונה, ואם ישהה עוד יצטרף לשיעור מיל ואסור[רנ].

למהר בעשיית המצות

וכן יש למהר בעשיית המצות, כי יש לחוש שיהיה במקום חם שממהר להחמיץ[רנא]. כי שיעור מיל לא נאמר אלא בסתם בתים שאין בהם חום גדול, אבל ביש בו יתרון חמימות, ממהר להחמיץ בפחות משיעור זה[רנב].

קיטוף הידים במים בעסק המצות

לצנן את הידים במים

לכתחילה צריך לצנן את הידים במים בשעת לישת עיסה למצות, משום שהידים מתחממים מרוב העסק, ומתחמם העיסה מהידים[רנג]. ויש אומרים, שאין צריך לצנן את הידים בשעת לישה אפילו לכתחילה. ולא הצריכו לצנן ידים לכתחילה, אלא אם האשה שלשה היא אופה גם כן, ומשום דכשמתקרבת לתנור ידיה חמימות, וכשלשה אחר כך חששו חכמים שלא תחמם העיסה בידיה. ולכתחילה טוב להחמיר[רנד].

אם מרגשת שנתחממו ידיה

וכל זה בסתם, אבל אם מרגשת שנתחממו ידיה, לדברי הכל צריכה לצנן את ידיה[רנה].

לטוח המצות במים

אם האשה שהיא לשה היא טחה פני החררה במים, לא תטוח באותם מים שמצננת בהם ידיה, מפני שהם מתחממים ומחמיצים את העיסה, אלא יהא לה כלי אחר מלא מים שתטוח בו[רנו].

בדיעבד

ואם עברה ולשה ולא צננה את ידיה, הפת מותרת[רנז]. וכן אם עברה וטחה את המצות במים שציננה ידיה, נראה לכאורה שמותר בדיעבד[רנח].

המנהג

ובמדינות אלו נוהגין שלא לטוח המצות במים[רנט].

אין לותתין את השעורים בפסח

ראה לעיל (מ.).

[רלח] **ביאור הלכה** (ד"ה ופסק). [רלט] **שו"ע** (שם). [רמ] **משנ"ב** (שם ס"ק טו). [רמא] **ביאור הלכה** (ד"ה הוי). ודעת החזון איש לאסור אפילו בהפסד מרובה, אם שהה העיסה בלא עסק שמונה עשרה דקות. חזון איש (או"ח סי' קכג סק"ס). [רמב] **שו"ע** (שם). מקור דין זה בתשובת הרא"ש (כלל יד סוף ד), שבצק לאחר שנתעסקו בו הוא חם, מפני ריבוי העסק בו ומחמיץ מיד. וסובר הרא"ש שבזה לא שיערו חכמים מיל, ושיעור מיל המבואר בגמרא, הוא בבצק לאחר לישתו קודם שרידדו אותו, שהלישה אינו מחמם העיסה הרבה. **ביאור הלכה** (ד"ה ופסק). [רמג] **משנ"ב** (שם ס"ק יח). [רמד] **ביאור הלכה** (שם). כן דייק הביאור הלכה מלשון הרמב"ם (שם הי"ג) שכתב 'כל זמן שאדם עוסק בבצק אפילו כל היום כולו אינו בא לידי חימוץ, ואם הגביה ידו וכו', אם שהה כדי הילוך מיל כבר החמיץ'. משמע דגם לאחר שעסק בו כל היום והניחו גם כן אינו מחמיץ אלא בשיעור מיל. וכתב שכבר העיר בזה הדרכי משה, ותמה שהאחרונים לא הביאו את דבריו. וכתב שאפשר שהדרכי משה חזר בו, וסבר שדברי הרא"ש הם כשאנו רואים שהבצק חם, ובאופן כזה אפשר שכו"ע מודים שמחמיץ מיד. ולפי"ז דין השו"ע לא בסתם עיסות הוא, אלא כשאנו רואין להדיא שנתחממה, וצ"ע. [רמה] **רמ"א** (שם). [רמו] **משנ"ב** (שם ס"ק כב). [רמז] **רמ"א** (שם). מחשש שכשמתקנה פעם שניה לא יערוך אותה יפה יפה, ולא תהא גוש אחד דבוק כבתחלה, אלא יהיו בה סדקין וכפולות, והרי מצה כפולה נוהגין לאסור, משום שאין האש שולט שם. **משנ"ב** (שם ס"ק כג). [רמח] **משנ"ב** (שם). [רמט] **רמ"א** (שם). **הביאור הלכה** (שם) הקשה, שהרי כיון שהבצק אחר שנתעסקו בו חם, א"כ אפילו בלא צירוף, משהייה ראשונה נאסרה כדכתב הרמ"א לעיל. ומכל שכן שאין לחלק בין עסק גדול בעיסה לעסק מעט, אדרבה כל מה שעוסק בבצק יותר, הוא יותר קרוב להחמיץ אחר כך בשהייה מועטת קודם שיתחיל לעסוק בה. וכאן כתב כדעה שיש לחוש לצירוף השהיות. וכתב הביאור הלכה, שאפשר שחזר בו וסובר שרק כשרואים שהבצק חם בזה אמרינן שנתחמץ מהעיסוק, ובאופן כזה אפשר שכו"ע מודים שמחמיץ מיד. והמשנ"ב (שם ס"ק נח) הביא, שדעת המהרי"ל להחמיר בכל אופן. [רנ] **משנ"ב** (שם). ומקור הדין הוא בתרומת הדשן (פ"ס סי' קכג), **הביאור הלכה** יוסף (ד"ה ופסק הסימנים). [רנא] **רמ"א** (שם). [רנב] **משנ"ב** (שם ס"ק יז). כ"כ הבית יוסף (ד"ה ופסק) בשם היראים (סי' נג בי"ו), ששיעור מיל הוא בבית שאין בו אש, אבל אם יש בו אש, או יתרון חמימות משאר דברים, לפי יתרון החמימות ממהר להחמיץ, וצריך לתת לב לפי הענין. וכן כתב המרדכי (לעז תר). [רנג] **משנ"ב** (שם ס"ק כה). כן דעת הטור, והטעם הוא, שידיה מתחממים מחום העיסה. וכן פסק הב"ח (ד"ה וצריכה). [רנד] **משנ"ב** (שם ס"ק מז). וזהו דעת הרמב"ם (שם הי"ג) שכתב, שאם היא לשה ואופה צריכה שני כלים. ותמה הטור, למה כתב לשה ואופה, שהרי כל אשה שהיא לשה צריכה לצנן את ידיה. וכתב הכסף משנה, שדעת הרמב"ם שמה שאמרו בסוגייתנו וצריכה שני כלים, היינו לומר שאם היתה מקטפת במים שלא תקטף באותם מים שמצננת בהם ידיה, מפני שהם מתחממים ומחמיצין את העיסה, אבל כל שאינה מקטפת במים, לא הצריכוה לדקדק אם ידיה חמין או צוננין, שאין חשש חימוץ בכך, שכלי לצנן ידיה לא הצריכו אלא אם היא אופה שידיה מתחממין מחמת חום התנור, אבל אם אינה אופה ואינה רוצה לקטף במים אין צריך שום כלי. [רנה] **משנ"ב** (שם). [רנו] **שו"ע** (ס"ג), וכעי"ז ברמב"ם (שם). [רנז] **רמב"ם** (שם), **רמ"א** (שם). [רנח] **משנ"ב** (שם ס"ק כט). [רנט] **משנ"ב** (שם ס"ק טו). ומכל מקום אם נשפכו קצת מים נקיים צוננים על המצה לפני האפיה בעת העריכה אין בזה חשש ומותר אף לצאת בה ידי חובת מצת מצוה. ואף שהמים אינם מים שלנו, שמכל מקום רק ללישת העיסה הצריכו חז"ל מים שלנו, אבל לקטף במים לא מבואר בשום מקום שצריך מים שלנו. שבט הקהתי (שו"ת, ס"ק סי' קלט).

מפתחות פניני הלכה

א

אדם
איסור אכילת בשרו וגידו . . . . . כב. (ב)

אורח
ברכת בעל הבית בברכת המזון . . כב: (ב)
הקנאת מצת המצוה לאורח . . . . לח. (ב)
קידש אשה במאכלים שהוגשו לו . . . . . לח. (ב)

ב

בארות
חמץ הנמצא בהן . . . . . ל. (א)

בהמות
מכירתן במכירת חמץ . . . . . כא. (א)

ביעור חמץ
זמן הביעור בהפרשי שעות בין המקומות . . . . . אוצר החכמה לב. (א)
ביעורו בדרך גרמא . . . . . לב. (ב)
הידור לבער ביד ימין . . . . . לב. (ב)
וע״ע שריפת חמץ

בן נח
ע״ע נכרי

ברכת המזון
נוסח ברכת האורח . . . . . כב: (ב)

בשר
אכילת בשר ישן בערב תשעה באב . . . . . לד. (ג)

ג

גיד הנשה
איסור סחורה בו . . . . . כב. (ב)
דין גיד הנשה של אדם . . . . . כב. (ב)

גילוי עריות
לצורך הצלת נפשות . . . . . כה. (ב)

ה

הגעלה
הכשר והגעלה בכלי פורצלן וחרסינה . . . . . כו: (ב)
הגעלה במים שהוחמו בחשמל . . מא. (ג)

הלל
אמירת הלל בעת אפיית המצות . . לו. (ג)

הערמה
אם יש במכירת חמץ הערמה . . . כא. (א)

הצלת נפשות
על ידי גילוי עריות . . . . . כה. (ב)

ח

חוב
אם אפשר לגבותו על ידי חברת גביה . . . . . לא. (א)
התחייב נכרי בערב פסח לפרוע חמץ . . . . . לא. (ב)

חול המועד
הנחת תפילין . . . . . כח: (ב)

חלב
שתיית חלב בהמות שאכלו חמץ בפסח . . . . . כז: (א)

חלה
חיובה כשאפה באילפס שבתנור . לז. (ב)

חמין
הוספת מים לטשולנט . . . . . מא. (א)

חמץ
רכב הנוסע על ספירט של חמץ . . . . . בפסח . . . . . כז.
שתיית חלב בהמות שאכלו חמץ בפסח . . . . . כז: (א)
גודל הזהירות ממשהו חמץ . . . . . כט:
חמץ הנמצא בבארות ומעיינות . . . ל. (א)
אם אוסר במשהו במחובר . . . . . ל. (ב)
התחייב נכרי בערב פסח לפרוע חמץ . . . . . לא. (ב)
חימוץ במחובר . . . . . לג. (א)
חשש חימוץ בגשמים מועטים . . . לג. (ב)
שפשוף המצות כדי שלא יחמיצו . לז. (א)
אפיית מצות בתנור גז . . . . . לז. (ג)
חשש חימוץ אחר שקרמו פני המצה . . . . . לז. (ד)
חשש חימוץ בקטניות . . . . . מ:
וע״ע ביעור חמץ, מכירת חמץ, חמץ שעבר עליו הפסח, שריפת חמץ

חמץ שעבר עליו הפסח
הנאה מחמץ שהושהה ברשות אחר . . . . . כט. (א)
שתיית יי״ש שהיה בפסח ברשות ישראל . . . . . כט. (ב)

חסה
גודל חיוב בדיקתה מתולעים . . . . . כד.
נטילתה למצות מרור . . . . . לט. (ב)
אם יש הידור בחסה מרה . . . . . לט. (ג)

חרסינה
הכשר והגעלה בכלי חרסינה . . . . כו: (ב)

ט

טריפה
איסור סחורה בנבילות וטריפות . כג. (ב)
אם יש מצוה בהשלכתה לכלב . . . . . כג:

טרמוס
אם דינו ככלי ראשון . . . . . מא. (ב)

י

ים המלח
שחיקת מטבע אסורה לפני הטלתה בו . . . . . כח.

כ

כלב
אם יש מצוה להשליך לו טריפה . . . . כג:

ל

לחם משנה
צירוף חלה שנשרפה מקצתה . . . . . כא:

לשון הרע
חיוב אטימת אזניים כששומע כו. (א)

מ

מאכלים
קלקול צורת המאכלים בלילה . . . לד. (ב)

מים שלנו
דין מים שהתקררו ולא לנו . . . . . מב.

מכירת חמץ
מכירת הבהמות עם מאכלם . . . . כא. (א)
גדרה, ואם יש בה הערמה . . . . . כא. (א)
השתלשלות המכירה מזמן חז״ל לימינו . . . . . כא. (ב)

מלח
הכנסתו במצות, וחיטים שיש בהם מלח . . . . . לט:

מעיינות
חמץ הנמצא בהן . . . . . ל. (א)

מעשר שני
חילולו על סוכר . . . . . לג:

מצה
אכילתה שלא כדרך אכילה . . . . כד: (ב)
מצוה באכילתה כל ימי הפסח . . כח: (א)
הקדמת הקצירה בעוד החיטים לחים . . . . . לג. (א)
הדחת קערות מצה עשירה במים או יין . . . . . לה.
קניית מצות מצוה ממעות צדקה לה: (א)
אכילת מצה עשירה ושרויה בימי הפסח . . . . . לו. (א)
מי שאין לו אלא מצה עשירה . . . לו. (ב)
אמירת הלל בעת אפיית המצות . . לו. (ג)
הידור במצות מקמח מלא או נקי . . . לו:
פרעון התשלום על המצות לפני פסח . . . . . לח. (א)
הקנאת מצת המצוה לאורח . . . . לח. (ב)
הכנסת מלח במצות . . . . . לט:
דין לשמה במצות מכונה . . . . . מ. (א)

מרור
סדר הקדימה במיניו . . . . . לט. (א)
חסה למצות מרור . . . . . לט. (ב)

מת
אם יכולים הקברנים ליטול שכר קבורה . . . . . כג. (א)

נ

נדה
הסיחה דעתה מספירת שבעה נקיים . . . . . לד. (א)

נכרי
איסור צער בעלי חיים בצערו . . . כב. (א)
איסור לפני עיור בו . . . . . כב: (א)

ס

סוכר
חילול מעשר שני עליו . . . . . לג:

סחורה
בגיד הנשה . . . . . כב. (ב)
בנבילות וטריפות . . . . . כג. (ב)

ספירט
רכב הנוסע על ספירט של חמץ . . . . . בפסח . . . . . כז.

ע

עבודה זרה
רופא שמרפא ע״י ענייני עבודה זרה . . . . . כה. (א)
חיוב אטימת אזנים כששומע קולה . . . . . כו. (א)
ראיית השעה בשעון של בית עבודה זרה . . . . . כו. (ב)

עין הרע
ענייניה והלכותיה . . . . . כו: (א)

עציץ שאינו נקוב
ברכת פרי הגדל בו . . . . . לה: (ב)

פ

פדיון הבן
תקע כף לכהן שיפדה אצלו . . . . לה: (ג)

פורצלן
הכשר והגעלה בכלי פורצלן . . . . כו: (ב)

צ

צדיק
שריפת חמץ בחלה של צדיק . . . כא. (ג)

צדקה
בפחות משוה פרוטה . . . . . לב:
קניית מצות מצוה ממעות צדקה לה: (א)

צער בעלי חיים
בצערו של נכרי . . . . . כב. (א)

ק

קבורה
אם יכולים הקברנים ליטול שכר

קבורה . . . . . כג. (א)
שיעור עומק חפירת הקבר . . . . . לא:

קטניות
חשש חימוץ בהם . . . . . מ:
מנהג האשכנזים שלא לאכלם בפסח . . . . . מ:

קידוש
תנאי בקידוש אם לא יהיה לו יין . לח: (ב)

קידושין
אורח שקידש אשה במאכלים שהוגשו לו . . . . . לח. (ב)

קמח מלא
הידור במצות מקמח מלא או נקי . . . לו:

קריאת שמע
קריאתה בתנאי שיעבור זמנה . . לח: (א)

ר

רפואה
רופא שמרפא ע"י ענייני עבודה זרה . . . . . כה. (א)

ש

שחיטה
סדרי קדימה בכלי השחיטה . . . . לט. (א)

שרויה
אכילת מצה שרויה בפסח . . . . . לו. (א), לז. (ד)

שריפת חמץ
קיום מצוה בשריפה . . . . . בא. (ג)
הנאה מחמץ אחר שנשרף . . . . . כז: (ב)
בקש וגבבא או גם בשאר דברים השורפים . . . . . כז: (ג)

ת

תאומים סיאמיים
הריגת אחד כדי להציל את השני . . . כה:

תולעים
תומר אצד תחסה איסורם ובדיקת החסה מהם . . . . . כד.

תלמוד בבלי
מעלתו והלכה כמותו נגד הירושלמי . . . . . לד:

תנאי
תנאי בקריאת שמע אם יעבור זמנה . . . . . לח: (א)
תנאי בקידוש אם לא יהיה לו יין . לח: (ב)

תנור אפיה
הכשרו כשעובד על גז או חשמל . . . . ל:
חיוב חלה כשאפה באילפס שבתנור . . . . . לז. (ב)
אפיית מצות בתנור גז . . . . . לז. (ג)

תפילין
הנחתן בחול המועד . . . . . כח: (ב)

תרומות ומעשרות
כשאין לתרומה שעת כושר לכהנים . . . . . לג. (ג)
הפרשה על יין שביקבים . . . . . לג. (ג)

תרופה
ממאכלות אסורות, כריכתה בטבלית . . . . . כד: (א)

תשעה באב
אכילת בשר ישן בערב תשעה באב . . . . . לד. (ג)

אהרן 19/06/2018

תוכן העניינים

אליבא דהלכתא פסחים

תערובת חמץ ..... א
כשמדין תורה החמץ לא נתבטל ..... א
כשהחמץ בטל מן התורה ..... א
טעם חמץ ..... א
תבשיל שבושל בכלי חמץ ..... א
שיכר ויין שרף ..... א
תערובת חמץ לענין אכילה ..... א
חמץ נוקשה ..... א
מאכלות שקשים לאדם ..... א
אכילת כותח של גויים ..... ב
חיוב הפרשת דמאי מחומץ ..... ב
חיוב מעשר במתמד ..... ב
כשיצא רביע יותר ממה שהכניס ..... ב
כשיצא פחות מרביע ..... ב
תמד בזמן הזה ..... ב
בישול ואכילת בשר עם מי חלב ..... ב
שתיית מי חלב [אהרן 19/06/2018] לב ..... ג
שיאור שלא החמיץ כל צרכו ..... ג
תערובת חמץ וחמץ נוקשה ..... ג
דין נשים בכל העונשים ..... ג
נשים באכילת מצה ..... ג
על איזה חֵלֶב חייבים ..... ג
שיעור איסור הקרבת שאור ..... ג
שיעור הקטרה ..... ג
שיעור הקטרה פסולה ..... ד
טבול יום שנגע במקפה שתרומה וחולין מעורבים בה ..... ד
כשהמקפה של תרומה ..... ד
כשהמקפה של חולין ..... ד
כזית כדי אכילת פרס מצטרף ..... ד
אין חייבים אלא על אכילה כדרכה ..... ד
קופות של חולין ותרומה שנפלו לתוכן חולין ותרומה ..... ד
כשתרומה נוהגת מדרבנן ..... ד
כשתרומה נוהגת מדאורייתא ..... ד
תרומה בזמן הזה ..... ד
היתר מצטרף לאיסור וטעם כעיקר באיסורי נזיר ..... ד
טעם כלי ממשות של איסור ..... ד
טעם כעיקר בשאר איסורים ..... ד
מתי בשר וחלב נאסרים ..... ד
כבוש הרי הוא כמבושל ..... ד
בשר שנשתהה בשרייתו ..... ד
נותן טעם לפגם ..... ד
בישל בקדירה שבישלו בה איסור ..... ה
בשר שנגע בבשר חטאת ..... ה
איסורי נזיר מצטרפים זה עם זה ..... ה
חצאי כזית בצק ..... ה
חמץ שנפסל מאכילה ..... ה
דינו ..... ה
דין תערובתו ..... ה
צמחי גוי מחמץ ..... ה
חמץ שייחדו לישיבה ..... ה
כשראוי לאכילה ..... ה
עבר ואכלו ..... ה
חמץ הנמצא בסדק יטוח בטיט ..... ה
כיפת שאור שיחדה לישיבה מטמאה במדרס ..... ה
חצאי כזית בצק ..... ו
בכלי במקום אחד ובכמה מקומות ..... ו
כשחוט מחבר בין חצאי הכזית ..... ו
חוט הבצק יבש ..... ו
במספר כלים ומונחים בתוך כלי אחד או בתוך ארון ..... ו
בבית ..... ו
חצי זית בבית וחצי זית בעליה או באכסדרה או בחדר אחר ..... ו
פת שהתעפשה ..... ו
אוכל המקבל טומאה ..... ו
כשמיוחד למאכל אדם ..... ו
כשנפסד ואינו ראוי למאכל אדם ..... ו
מאכל טמא שנתקלקל ..... ו
דין תערובת חמץ ..... ו
תערובת הראויה לאכילה ..... ו
תערובת שאינה ראויה לאכילה ..... ו
תרופות בפסח ..... ו
באכילה ..... ו
בהנאה ..... ו
חציצה ..... ז
בטבילה ..... ז
בקבלת טומאה ..... ז
עיסה המשמיעה קול ..... ז
לש שתי עיסות ואחת החמיצה ..... ז
שיעור הזמן שהעיסה מחמיצה ..... ז
דברים שצריך לטרוח עבורם עד ד' מיל ..... ז
לטהרת חלה ..... ז
פת עכו"ם ..... ז
לטהרת עור הנבילה ..... ז
לנטילת ידים לתפילה ..... ז
לנטילת ידים לאכילה ..... ז
לתפילה בציבור ..... ח
הפרשת חלה טמאה ביו"ט של פסח ..... ח
בארץ ישראל ..... ח
שכח וקרא לה שם ..... ח
בחוץ לארץ ..... ח
לישה פחות משיעור חלה בפסח ..... ח
איסור בל יראה בחלה ..... ח
הפרשת חלה טמאה בשאר ימים טובים ..... ח
שריפתה ..... ח
טלטולה ..... ח
טובת הנאה אינה ממון ..... ט
בישול ביום טוב לצורך חול ..... ט
הדין ..... ט
מלקות ..... ט
בישול ביום טוב לצורך שבת ..... ט
הדין ..... ט
מדאורייתא או מדרבנן, והדין בסמוך לחשיכה ..... ט
עירוב תבשילין ..... ט
הנחת העירוב אחר קבלת יום טוב ..... ט
בישול ע"י עירוב ביום טוב סמוך לחשיכה ..... ט
יום טוב שני של גלויות ..... ט
שחיטת בהמה מסוכנת ביום טוב ..... י
כשיש שהות לאכול ממנה כזית ..... י
כשאין שהות לנתחה ולבדקה ..... י
הפשטת עורה וטלטולו ..... י
שחיטת בהמה בריאה והפשטתה ..... י
אפיית לחם הפנים אינה דוחה שבת ויו"ט ..... י
אפיית שתי הלחם אינה דוחה שבת ויו"ט ..... י
אפיה ביו"ט לצורך גוי ..... יא
לצורך מומר ..... יא
לצורך קראי ..... יא
כיסוי הדם בעפר לח ..... יא
'הואיל' בדבר האסור מדרבנן ..... יא
המשנה קרבן מקדושתו ..... יא
נדר ממעות מעשר שני ..... יא
פלגס לענין קרבן ..... יא
ביטול ערלה באחד ומאתיים ..... יא
נסכים מן הטבל ..... יב
נסכים מן המוקצה ..... יב
לתקוע בשופר מוקצה ..... יב
ליטול לולב של מוקצה ..... יב
חילוק מלאכות בשבת ויו"ט ..... יב
הנהנה מעצי אשירה ..... יב
השורף עצי הקדש ..... יב
שיעור עיסה החייבת בחלה ..... יב
שיעור העומר ..... יב
אופני מדידת השיעור, ומשקלו בזמנים הקודמים ..... יב
משקלו בזמן הזה ..... יג
שיעור העיסה שמותר ללוש בפסח ..... יג
בזמן הזה ..... יג
כשלש רק עיסה אחת ..... יג
ללוש עיסה פחות מכשיעור בשאר ימות השנה ..... יג
צירוף עיסות להפרשת חלה ..... יג
כשלשים עיסה גדולה ..... יג
מותר להפריש לאחר אפיה ..... יג
הפרשת חלה משתי עיסות כשאין בכל עיסה שיעור חלה ..... יג
על ידי חיבור עיסות ..... יג
על ידי צירוף סל ..... יג
כשהעיסות נמצאות בכלים ..... יג
על ידי כיסוי מפה ..... יג
על ידי תנור ..... יג
צירוף שתי עיסות שיש בכל אחת שיעור חלה ..... יג
כשיש רק בעיסה אחת שיעור חלה ..... יג
שתי עיסות הנמצאות על השולחן בלא מסגרת ..... יד
נטל חלה מעיסה שמחוץ לכלי ..... יד
עיסה שמקצתה בפנים הכלי ..... יד
שיעור חימוץ העיסה ..... יד
כשעוסק בה ..... יד
מה נחשב לעיסוק ..... יד
מהו הסימן שהעיסה החמיצה ..... יד
סדר ביעור חמץ בערב פסח שחל בשבת ..... יד
ישאיר חמץ רק לשתי סעודות ..... יד
ביעור התרומות ..... יד
זמן הביעור ..... טו
בישול מאכלים שנדבקים לקדירה ..... טו
יש לבשל בכלים של פסח ..... טו
בשבת זו משכימים להתפלל ..... טו
אחר הסעודה ינקה את כלי האוכל ..... טו
בישל מאכל שנדבק בקדירה ..... טו
דין הפירורים ..... טו
טלטול חמץ בערב פסח שחל בשבת ..... טו
בשעה חמישית ..... טו
בשעה שישית ..... טו
חמץ שנשאר בערב פסח שחל בשבת ..... טו
יתנו לנכרי ..... טו
דווקא דבר מועט ..... טו
לומר לנכרי להוציא לכרמלית ..... טו
שכח למכור החמץ לנכרי בערב שבת ..... טו
ליתנו במתנה בשבת ..... טו
למכור בשבת ..... טו
כשאין לו נכרי או כלב לתת להם ..... טו
לבטל את החמץ בסוף שעה חמישית ..... טו
מאכלים שאפשר לצאת בהם סעודה שלישית ..... טו
מצה עשירה ..... טו
בתבשיל או בפירות ..... טו
טוב לחלק סעודת שחרית לשנים ..... טז
ההולך בערב פסח לדבר מצוה ונזכר שיש לו חמץ בביתו ..... טז
כשהלך למול את בנו או לסעודת אירוסין בבית חמיו ..... טז
סעודה שניה של אירוסין וסעודה של סבלונות ..... טז
שאר סעודות מצוה ..... טז
בשעה שישית צריך לחזור ולבער ..... טז
הפוגע במת מצוה אין צריך לחזור ולבער ..... טז
הלך להציל מנהר ומדליקה וממפולת ..... טז
לפני שעה שישית אין צריך לחזור ולבער אפילו יש זמן ..... טז
אם בשעה שישית צריך לחזור ולבער כשיש זמן להציל אחר כך ..... טז
האופנים שצריך לחזור מיד ..... טז
הלך לדבר הרשות ..... טז
הלך להניח עירוב תחומין כדי לילך ללמוד ..... טז
להניח עירובי תחומין לסעודת אירוסין ..... טז
שיעור החמץ שצריך לחזור לבער ..... טז
כביצה ..... טז
כשהלך לדבר הרשות ..... טז
בשעה שישית ..... טז
היוצא מירושלים עם בשר קודש ..... טז
חכם אינו אוכל בקיבוץ אלא בסעודה של מצוה ..... טז
סעודת נישואין שאין בה מצוה ..... יז
בת כהן או בת תלמיד חכם לעם הארץ ..... יז
בזמן הזה ..... יז
בת עם הארץ לעם הארץ ..... יז
אכילת החכם ..... יז
אינו אוכל הרבה ..... יז
אינו משתכר בפני עם הארץ ..... יז
אינו אוכל בפני רבים ..... יז
לא ישא ישראל עם הארץ בת כהן ..... יז
ימכור כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם ..... יז
לא מצא בת תלמיד חכם ..... יז
לא ישיא בתו לעם הארץ ..... יז
חומרת הדבר ..... יז
גדר עם הארץ ..... יז
דין האפיקורסים ..... יז
העוברים להכעיס ..... יז
העוברים לתיאבון ..... יח
הריגת הרודף ..... יח
תשמיש המיטה מתוך מריבה ושנאה ..... יח
מי שאינו במקרא ובמשנה ובדרך ארץ פסול לעדות ..... יח
קבלת עדות מעם הארץ ..... יח
למנות אפוטרופוס ליתומים קטנים ..... יח
ההולך למות יש לו למנות אפטרופוס ..... יח
אם לא מינה בית דין חייבים למנות ..... יח
הראוי להיות אפטרופוס ..... יח
חיוב זימון קודם ברכת המזון ..... יח
שלשה שאכלו ..... יח
עשרה שאכלו ..... יח
מה צריכים המזמנים לאכול ..... יח
בשלשה ..... יח
בעשרה ..... יח
מצות עשה לברך ברכת המזון ..... יח
כשאינו שבע ..... יח
כשלא שתה ..... יח
כשאחד מברך להוציא את הרבים יברך אותו ששתה ..... יח
כשחלק מהאוכלים שבעו וחלק שתו ..... יח
שיעור טומאת אוכלין ..... יח
שיעור אכילת חמץ לחיוב קרבן או כרת ..... יח
שיעור אכילת בשר קודש שיצא למלקות ..... יט
מעלת הרוגי מלכות ..... יט
ממה עושים כלי המקדש ..... יט
הברכה על שמיעת בשורות טובות או רעות ..... יט
על שמועות טובות ..... יט
על שמועות רעות ..... יט
דווקא בשמיעה מאדם נאמן ..... יט
דווקא כששמח הרבה או מצטער הרבה ..... יט
לברך בדעת שלמה ונפש חפצה ..... יט
שמע כמה שמועות ..... יט

תוכן העניינים

קריאת שם המפורש ..... יט
צריך לקוראו כאילו כתוב שם 'אדני' ..... יט
הכוונה בקריאת השמות ..... יט
עשיית מלאכה בערב פסח קודם חצות היום ..... יט
תלוי במנהג המקום ..... יט
התחלת זמן האיסור במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה ..... כ
ההולך ממקום שעושים למקום שאין עושים ..... כ
ההולך ממקום שמתענים למקום שאין מתענים ..... כ
המוליך פירות שביעית ממקום למקום ... כ
עשיית מלאכה בערב שבת מן המנחה ולמעלה ..... כ
בעושה מלאכת עצמו ..... כ
בעושה מלאכת בעל הבית ..... כא
איסור מלאכה בערב פסח אחר חצות היום ..... כא
על ידי ישראל ..... כא
פועל ישראל שאין לו מה לאכול ..... כא
על ידי גוי ..... כא
תספורת על ידי גוי ..... כא
נטילת ציפורניו ..... כא
מלאכות המותרות ..... כא
אנשים שהתירו להם לעשות מלאכה ..... כא
עשיית מלאכה קודם הבדלה ..... כא
במוצאי שבת רגילה ..... כא
מלאכה שאין בה טורח ..... כא
ביו"ט שחל במוצאי שבת ..... כא
הכנה המותרת מיו"ט ראשון לשני משחשיכה ..... כא
איסור עשיית מלאכה בתעניות על הגשמים ..... כא
העושה מלאכה קודם הבדלה ..... כב
מתוך שלא לשמה בא לשמה בלימוד תורה ..... כב
כהן נוטל מנה יפה ראשון ..... כב
שכר שבת או יום טוב ..... כב
הרוצה לשכור חזן שיתפלל בשבת ..... כב
המנהג בימינו ..... כב
במיילדת ..... כב
מקום שנהגו שלא להפליג בערב שבת ..... כב
זמן סגירת החנויות בערב שבת ..... כב
קבלה של נדר שחלה גם על הבנים .... כב
כשקיבלוהו רבים ..... כב
כשקיבלו יחיד ..... כב
גזרו נידוי וחרם למי שיעבור על קבלתם ... כב
דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור ..... כב
ידע שמותר רק רצה להחמיר על עצמו .... כב
רוצה לחזור בו ממנהגו ..... כב
רוצים הבנים להתיר מנהג אבותם ..... כב
נהגו לאסור מחמת טעות בהוראה ..... כג
מנהג הנשים בזמן הדלקת נרות חנוכה ..... כג
ביטול מנהג שקיים ..... כג
השתנה הענין ממנהג הראשונים ..... כג
יציאה בנעלי בית לרשות הרבים בשבת ..... כג
לטייל ביום שבת בשוק הסוחרים ..... כג
איסור רחיצה עם קרוביו ..... כג
אביו וחמיו ובעל אמו ובעל אחותו ..... כג
עם רבו ..... כג
כיצד ינהג ההולך למקום ובדעתו לחזור למקומו ..... כג
שלא בפרהסיא ..... כג
כשאינו יכול שלא ירגישו שהוא משנה ממנהגם ..... כג
עשה בצינעא ומצאוהו אנשי המקום שהוא משנה ..... כג
איסור ספיחים בשנה השביעית ..... כד
מן התורה ..... כד
מדרבנן ..... כד
ההולך ממקום למקום בערב פסח קודם חצות היום ..... כד
כשהולך ממקום שנהגו לעשות מלאכה למקום שלא נהגו ..... כד
כשהולך ממקום שלא נהגו לעשות מלאכה למקום שנהגו ..... כד
קהילה שנחרבה ..... כה
נתיישבה מחדש ע"י אנשים שנוהגים אחרת ..... כה
אם נשארו מעט אנשים מהקהילה שנחרבה ..... כה
הנזהר מפת עכו"ם יכול לאכול עם מי שאינו נזהר ..... כה
אכילת חמאת עכו"ם כשהולך ממקום שאוכלים למקום שאין אוכלים ..... כה
בני ארץ ישראל שבאו לחוץ לארץ ..... כה
מלאכה ביו"ט שני של גלויות כשדעתם לחזור ..... כה
כשאין דעתם לחזור לארץ ישראל ..... כה
עדיין לא הגיעו לתחום העיר שהלכו לשם ..... כה
חיובם בדברים שבצינעא או שבפרהסיא .... כה
מנהג בן חוץ לארץ שבא לארץ ..... כו
כיצד ינהג העוקר דירתו ממקום למקום ..... כו
עם אשתו ובני ביתו ..... כו
כאשר אשתו נשארה במקומה הראשון ..... כו
תלמיד חכם שסרח ..... כו
עונש המחלל יו"ט שני של גלויות ..... כו
בסתם אדם ..... כו
אם היה תלמיד חכם ..... כו
אם חיללו בדבר שהוא אסור מדרבנן ..... כו
אם חיללו בהוראת חכם שטעה ..... כו
אם יש הבדל בין יו"ט ראשון לשני ..... כו
עונש לחייבי מיתות בזמן הזה ..... כו
הכובש כבשים שונים בשנת השמיטה ... כו
מתי צריך לבער תמרים בשמיטה ..... כו
ביעור פירות שביעית ..... כו
באלו ארצות חייב לבערם ..... כו
מתי חייב לבערם ..... כז
כשהוציאם לחוץ לארץ ..... כז
לקוץ עצי פרי בשנה השביעית ..... כז
היתר ערלה ונטע רבעי בגידולים שונים שבגפן ..... כז
זמן איסור קציצת אילנות פרי בשביעית ..... כז
קציצת כפניות מעץ דקל בשמיטה ..... כז
מתי צריך לבער פירות שונים בשמיטה ..... כז
מצות הבאת ביכורים לבית המקדש ..... כז
על אלו פירות חלה המצוה ..... כז
צריך להביאם מהפירות המובחרים ..... כח
הביא מפירות שאינם מובחרים ..... כח
מכירת והשכרת בהמה לגוי ..... כח
בהמה דקה ..... כח
בהמה גסה ..... כח
סוס ..... כח
בזמן הזה ..... כח
אכילת צלי בלילי הסדר ..... כח
אמירת בשר זה לפסח ..... כח
בשר זה על פסח ..... כח
על עופות ודגים ..... כח
על חיטים ..... כח
מנדים את המכשיל רבים לאכול קדשים בחוץ ..... כח
אכילת שה צלוי בלילי הסדר ..... כח
צלייתו ..... כט
התנדב שלא כדרך המתנדבים ..... כט
למסור נפשו במקום שנאמר 'יעבור ואל 'יהרג' ..... כט
החזקת לומדי תורה ..... כט
מעלת החזקת לומדי תורה ..... כט
הדלקת נרות בערב יום כפור ..... כט
בבית ..... כט
כשיש לו נר דולק בביתו ..... כט
כשחל בשבת ..... כט
מקומות שלכו"ע יש להדליק שם ..... כט
ברכתם ..... כט
ברכת מאורי האש ..... ל
במוצאי שבת ..... ל
במוצאי יום הכפורים ..... ל
על נר ששבת ..... ל
כשהדליק מנר של נכרי ..... ל
על נר של בית הכנסת ..... ל
במוצאי יום הכפורים שחל בשבת ..... ל
במוצאי יו"ט ..... ל
במוצאי תשעה באב ..... ל
מי שאין לו נר במוצאי שבת ..... ל
מלאכה בתשעה באב ..... לא
מלאכות המותרות ..... לא
תלמיד חכם ..... לא
המנהג בזמננו ..... לא
על ידי גוי ..... לא
פרקמטיא ..... לא
להכין צרכי הסעודה ..... לא
תענית ציבור בחוץ לארץ ..... לא
עוברות ומיניקות ..... לב
בתשעה באב ..... לב
בשאר הצומות ..... לב
ביום הכפורים ..... לב
דין בין השמשות של תענית ..... לב
בתשעה באב ..... לב
בתענית על הגשמים ..... לב
ביום הכפורים ..... לב
תפילת נעילה בצומות ..... לב
לואי שיתפלל אדם כל היום ..... לב
סדר עשרים וארבעה ברכות שבתעניות על הגשמים ..... לב
איסור רחיצה בתעניות ..... לב
ביום כפור ותשעה באב ..... לב
בתענית שגוזרים מפני הגשמים ..... לב
בתענית ציבור ..... לב
חיוב חתן בקריאת שמע ..... לג
אם רוצה להחמיר לעצמו ..... לג
בזמננו ..... לג
זמן איסור מלאכה בערב פסח ..... לג
איסור חדש לאחר העומר ..... לג
תבואה שנזרעה לפני העומר ..... לג
שיעור זמן השרשה ..... לג
ספק מתי השרישה ..... לג
מלאכות המותרות בערב פסח ..... לג
במקום שנהגו לעשות מלאכה ..... לג
במקום שנהגו שלא לעשות ..... לג
תפירה על ידי הדיוט בחול המועד ..... לג
גילוח וכיבוס במועד ..... לג
הבא ממדינת הים ..... לג
כשבא מן הדרך ..... לד
כשהגיע בערב יו"ט ..... לד
כשהיה בישוב לפני ערב יו"ט ..... לד
לתקן בגדיו ומנעליו בחול המועד ..... לד
לתקן שובכים בערב פסח ..... לד
להושיב תרנגולת על ביצים בערב פסח ..... לד
להושיב לכתחילה ..... לד
להושיב אחרת כשמתה או ברחה ..... לד
להושיב תרנגולת על ביצים בחול המועד ..... לד
להושיב לכתחילה ..... לד
כשברחה התרנגולת ..... לד
כמה ימים צריכה לישב שיהא מותר להחזירה ..... לד
כשמתה ..... לד
הוצאת הזבל מתחת רגלי הבהמה ..... לד
בערב פסח ..... לד
הוצאת הזבל מהחצר ..... לד
בערב פסח ..... לד
בחול המועד ..... לד
לבדוק את התלמידים בשאלות ..... לד
הולכת והבאת כלים לבית האומן ..... לד
בערב פסח ..... לד
בחול המועד ..... לד
כשאין לאומן מה לאכול ..... לד
הפסקות בקריאת שמע ..... לה
קצירה וגדישה קודם העומר ..... לה
מעילה בגידולי הקדש ..... לה
פירות שנשרו בשבת ..... לה
ליהנות מעשבים ואילנות שעל הקברים, כדי למנוע בזיון מבית הקברות ..... לה
עיבור השנה בל' אדר ..... לה
הפסקות בקריאת שמע ..... לה
בין אחד לברוך ..... לה
בין שמע לואהבת ..... לה
בפסוק ראשון ..... לה
בין 'היום' ל'על לבבך' ..... לה
אמירת ברוך שם כבוד מלכותו ..... לה
לקצור ולגדוש תבואה קודם הבאת העומר ..... לה
מעילה בגידולי הקדש ..... לו
פירות שנשרו בשבת ..... לו
חיתוך נבילה לפני הכלבים ..... לו
מינים החייבים והפטורים בפאה ..... לו
החייבים ..... לו
הפטורים ..... לו
עורות הקדשים מתחלקים לכהנים ..... לו
לטוח בזהב את בית המקדש ..... לו
זמן הקרבת התמיד ..... לז
מעיקר הדין ..... לז
הזמן למעשה ..... לז
בערב פסח ..... לז
בערב פסח שחל בערב שבת ..... לז
תחילת זמן תפילת מנחה ..... לז
לדעת הרמב"ם והשו"ע ..... לז
לדעת הרא"ש והטור ..... לז
מקרים שלכל השיטות אפשר להתפלל לכתחילה מנחה גדולה ..... לז
בחצי שעה שאחרי חצות ..... לז
שעות אלו הם זמניות ..... לח
איך משערים שעות אלו ..... לח
שיעור הזמן שהבשר צריך לשהות במלח ..... לח
הקטרת בזיכי לבונה ..... לח
הקרבה קודם תמיד של שחר ..... לח
הקרבה אחר תמיד של בין הערביים .... לח
זמן שחיטת קרבן פסח ..... לט
כמות השמן בנרות ..... לט
סדר העבודות בבית המקדש ..... לט
בערב פסח בין הערביים ..... לט
בחול בשחרית ..... לט
בחול בין הערביים ..... לט
מחוסר כפורים בערב פסח ..... לט
אין עשה דוחה עשה ..... לט
קרבנות שלנו בראש המזבח ..... לט
דין מחוסר כפרה ביולדת ..... לט
חטאת קודמת לעולה ..... לט
חזה ושוק של שלמים ..... לט
אכילת כהנים מכפרת ..... לט
זמן הקטרת חלבי הפסח ..... לט
פסול אימורים בלינה ..... לט
פסח ששחטו במחשבת שינוי השם ..... מ
מחשבת שינוי השם בפסח ..... מ
העבודות הפוסלות בשינוי השם ..... מ
מחשבים מעבודה לעבודה ..... מ
פסח ששחטו בשאר ימות השנה ..... מ
לשמו ..... מ
שלא לשמו ..... מ
לשמו ושלא לשמו ..... מ
בשינוי בעלים ..... מ

תוכן העניינים

פניני הלכה פסחים

אכילת ירק ושום חי, שיכר חדש וישן מה עדיף ..... א
עשיית 'מי שברך' לנכרי וישראל יחד ..... ב
חציצה בשמן ובשמן המור ..... ב
איסור 'לא ילבש' במתייפה בדרך גרמא ... ב
טעם נוסח ברכת 'שלא עשני גוי' בלשון שלילה ..... ג
חיוב נשים בסיפור יציאת מצרים ..... ג
ברכה אחרונה בשותה משקה חם ושוהה באמצע ..... ג
אכילת דבר היתר שמראהו של היתר וטעמו של איסור ..... ד
רעל עכברים שיש בו חמץ ..... ה
שימוש בספירט להדלקה בפסח ..... ו
הטמנת פתיתים שיש בהם כזית לבדיקת חמץ ..... ז
אפיית מצות מקמח שעורים שיבולת שועל וכוסמין ..... ז
אם הקפאת עיסה מונעת את חימוצה .... ח
מאכל שמכין ע"י עירוב תבשילין, אם צריך שיתבשל מבעוד יום ..... ט
אם מותר בפסח להכין דבר שאינו נאכל בו ..... ט
בישול ביו"ט לצורך אכילה גסה, אם נחשב צורך אוכל נפש ..... ט
מנהג יום טוב שני של גלויות בארץ ישראל ..... י
מילה שלא בזמנה ביום טוב שני ..... י
אם הותרה שבות לצורך מצוה שאינה נעשית בו ביום ..... יא
איסור ברכה לבטלה כשבירך על אכילת איסור ..... יא
אפיית עיסה גדולה למצות בזמנינו ..... יא
עשיית תחבולות כדי להיפטר ממצוה ... יב
ענין ח"י מינוטין מתחילת הלישה עד האפיה ..... יב
נישואין לעם הארץ ..... יד
נישואין לבת כהן ..... יד
מסירת שיעורי תורה בפני עמי הארץ .... יז
גדר עם הארץ בזמן הזה ..... יז
מעלת כתיבת חידושי תורה ..... יח
מסירת עצמו להריגה לצורך הצלת ישראל ..... יט
גודל הזהירות בשם הוי"ה ..... כ
קריאת שם הוי"ה בקריאת התורה שלא מן הכתב ..... כ
עשיית מלאכה בערב פסח אחר חצות ... כ
תספורת, גזיזת צפרניים, וצחצוח נעלים בערב פסח ..... כב
בירור הלכה על פי המנהג ..... כג
איסור כניסה למרחץ עם רבו ואביו וחמיו ..... כד
האיסור לשנות ממנהגי המקום שנמצא שם, ואם נוהג גם בזמן הזה ..... כד
דין יום טוב שני של גלויות בבן ארץ ישראל הנמצא בחו"ל ..... כד
חומר מנהג יום טוב שני של גלויות ... כה
הדלקת נר חנוכה או נר של בית הכנסת בשמן של שביעית ..... כו
הפסד פירות שביעית בפחות מכזית ..... כז
אכילת הזרוע שבקערה ובישולה בפסח ..... כז
מעלת העשיר המהנה תלמיד חכם מנכסיו ..... כט
חיוב בריחה מהעיר כדי להינצל מהמרת דת ..... כט
חיוב נשים בהבדלה ואם יבדילו כשהאנשים יצאו ידי חובה ..... ל
סוגי הרכבות לענין איסור כלאים ומצות אתרוג ..... ל
אם בן הבן קרוי בן יותר מבן האשה .. לא
זכירת מעשה עמלק בשנה מעוברת ..... לא
גדרי שטרות ומטבעות ודינם לענין ריבית ועוד ..... לב
עשיית מלאכה בערב שבת ובליל שישי ..... לג
ניקיון במועד ..... לג
כתיבה בערב פסח אחר חצות ..... לד
דיני הטריפות נקבעים על פי חכמי התורה הקדמונים ..... לה
אמירת בשכמל"ו בקול רם ביום הכפורים ..... לה
אמירת בשכמל"ו בקול רם אחר 'אנא בכח' ..... לה
אמירת עשרת הדברות בתפילה ותרעומת המינים בזמנינו ..... לז
שחיטה, החזקת ספר תורה, וקידושי אשה כשכפופות על ידו ..... לז
הסרת הטבעת מידו בעת נטילת לולב ... לז
להתפלל עם כפפות בעת הקור ..... לז
נתינת שוחד למלך גוי ..... לז
השכמה בערב פסח ..... לז
זמן תפילת מוסף בשבת ..... לח
אמירת פרשת לחם הפנים בשבת וזמנה ..... לח
התפלל תפילת מוסף לפני תפילת שחרית ..... לח
נתינת כל השמן הנצרך לנר חנוכה בתחילת ההדלקה ..... לט
זמן תפילת מנחה בערב שבת חנוכה ... לט
הקדמת אמירת פרשת עולה לפרשת חטאת ..... מ
אפיית מצות ועשיית תפילין לשמה ולשם ריוח אחר ..... מ
הקדמת זדונות לשגגות ב'על חטא' ..... מ
כפרה למתים והזכרת נשמות ..... מא
טעם אמירת 'כל דכפין ייתי וייכול' ומנהג לוב בסגירת הדלתות ..... מא
דיבור בלשון הקודש בארץ ישראל ובזמננו ..... מא

פרק שלישי
מב.

תערובת חמץ

כשמדין תורה החמץ לא נתבטל

תערובת חמץ[א], כגון המורייס[ב] וכותח הבבלי[ג] ושיכר המדי[ד] וכל כיוצא באלו[ה], מדברים הנאכלים[ו], עוברים עליו משום בל יראה[ז] ובל ימצא[ח], ואפילו אם אין בו כזית כדי אכילת פרס, כיון שכל חלקיו מונחים בכלי אחד, הרי הם מצטרפים זה עם זה כיון שיש שם ביחד כזית חמץ[ט].

כשהחמץ בטל מן התורה

מה שנתבאר שעוברים על בל יראה ובל ימצא, הוא דווקא **בתערובת** של מין בשאינו מינו, שאינו בטל מדאורייתא ברובא[י], אבל בתערובת של מין במינו, כגון קמח של תבואה חמוצה שנתערב בתוך קמח שאינה חמוצה, שמדאורייתא בטל ברוב ומותר לאכלו, מכל שכן שמותר לשהותו מדאורייתא, אך מדרבנן אסור לשהותו שמא יבוא לאכול ממנו בפסח, וצריך לבערו קודם הפסח[יא]. וכן במקום שיש שישים כנגד החמץ, אף מין בשאינו מינו דינו כן, שאף שאיסורו במשהו, אינו אלא מדרבנן[יב].

טעם חמץ

אם אין בתערובת חמץ בעין, אלא טעם חמץ, כגון שבישל איזה דבר עם חמץ, והסיר את החמץ ולא נשאר בו אלא הטעם, ולא היה בו ששים לבטלו, אף שאסור לאוכלו מדאורייתא[יג], מכל מקום אינו עובר על 'בל יראה' מכיון שאין בו ממשו של איסור. ומכל מקום מדרבנן בודאי אסור לשהותו, וצריך ביעור אם נמצא בתוך הפסח. ואם עבר והשהה עד אחר הפסח אין לאסור בהנאה[יד], ובאכילה אפשר שכדאי להחמיר. ויש חולקים וסוברים שכיון שאסור באכילה מן התורה, חייב בביעור מן התורה וממילא אם עבר ולא ביערו גם לאחר הפסח אסור בהנאה. ובמקום הפסד מרובה, יש להקל כדעה הראשונה[טו].

תבשיל שבושל בכלי חמץ

כל מה שהתערובת נאסרת, הוא בתבשיל שקיבל טעם החמץ עצמו, אבל תבשיל שנתבשל קודם הפסח בקדירה שבישל בה חמץ בו ביום, אף על פי שאין בתבשיל שישים כנגד החמץ שנפלט לתוכו מן הקדירה מותר להשהותו עד אחר הפסח. ויזהר להצניעו בחדר שאינו רגיל לילך לשם. וכל זה דווקא באופן שלא יהיה כבוש בתוך הפסח בכלי חמץ, דהיינו שהורק לכלי של פסח. אבל אם נתבשל או נכבש בתוך הפסח בכלי חמץ, אפילו אינו בן יומו צריך לבערו[טז].

שיכר ויין שרף

שיכר, שעושים מחיטים ושעורים, חייבים לבערו[יז], וכן אם העמיד גבינות בחלא [חומץ] משיכר שעורים או חיטים[יח], או ביי"ש הנעשה מתבואה שהעמידוה בשמרי שיכר[יט], חייב לבערם[כ] בערב פסח. וכן אם שפכו יי"ש על הגבינות אחר שנעשו כבר, כדי לחזקם, חייב לבערם אף שיש ששים בגבינות כנגדם, שכל דבר שניתן לטעם לא בטל[כא].

תערובת חמץ לענין אכילה

האוכל תערובת חמץ, אינו חייב מלקות או כרת מן התורה, אלא אם כן יש בו כזית בכדי אכילת פרס[כב], ואם אין בתערובת כזית חמץ בכדי אכילת פרס, יש אומרים שאין בזה אפילו לאו מן התורה[כג].

חמץ נוקשה

המשהה חמץ נוקשה[כד], כגון זומן של צבעים[כה], ועמילן של טבחים[כו], וקולן של סופרים[כז], אינו עובר עליו משום בל יראה ובל ימצא, ורק מדרבנן צריך לבערו[כח].

מאכלות שקשים לאדם

יש מאכלים שהם רעים ביותר עד מאוד, וראוי לאדם שלא לאוכלם לעולם, כגון כל מאכל שריחו רע או מר ביותר, הרי אלו לגוף כמו סם המות[כט]. ויש מאכלים שהם רעים אבל אינם כמו הראשונים לרוע, לפיכך ראוי לאדם שלא לאכול מהם אלא מעט ואחר ימים הרבה, ולא ירגיל עצמו להיות מזונו מהם או לאוכלם עם מזונו תמיד, כגון חלב ששהא אחר שנחלב כ"ד שעות וגבינה שנעשתה ממנו, ולחם שעורים, כל אלו מאכלים רעים הם ואין ראוי לאדם לאכול מאלו אלא מעט עד מאוד ובימות הגשמים, אבל בימות החמה לא יאכל מהן כלל[ל].

[א] שו"ע (או"ח סי' תמב ס"ח), וכן הוא ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ד ה"ח). [ב] **כלומר**, מין מאכל שנעשה משומן דגים עם מעט קמח קלוי ומים. משנ"ב (סק"ג). [ג] **הוא דבר** שנעשה ממלח וממי חלב, ומעורב בתוכו גם פירורי פת. משנ"ב (שם). [ד] **שיכר** שנותנים בו שעורים ומים כדי להחמיצו. משנ"ב (שם). [ה] **כגון** זיתום המצרי, [וכמבואר בסוגייתנו (מב:) שיש בו שליש שעורים]. טור (שם). וכגון חומץ האדומי [ששמים בו שעורים, כמבואר בסוגייתנו (מב:)], **ושארי** דברים שיש בהם תערובות חמץ. משנ"ב (סק"ד). [ו] **רמב"ם** (שם). שו"ע (שם). אבל אם החמץ הוא מהדברים שאינם נאכלים מותר לקיימו בפסח, ודינו יבואר להלן (מה.). [ז] (שמות יג ז). [ח] (שמות יג יט). והוא כשיטת רש"י בסוגייתנו (ד"ה ומלו עוכרין), אמנם שיטת ר"ת (תוד"ה ומלו, וכרמב"ם סי' ו) שאין בתערובת חמץ איסור בל יראה, אלא איסור אכילה בעלמא 'מהכתוב כל מחמצת'. [ט] **משנ"ב** (סק"ח). [י] **לדעת** הסוברים שטעם כעיקר מדאורייתא. משנ"ב (שם). [יא] **ואם** נזכר בפסח צריך לבערו אז, ומכל מקום אם עבר והשהה עד לאחר הפסח, התערובת מותרת מכיון שלא עבר על בל יראה ובל ימצא, וכמו שמבואר במשנ"ב סימן תמ"ז (ס"ק קח). משנ"ב (שם). והוא הדין בשארי דברים שאין בהם איסור דאורייתא להשהותם, ורק מדרבנן צריך לבערם בערב פסח, אם שכח ונזכר בפסח צריך אז לבערם, ואם עבר ולא ביערם עד לאחר הפסח מותרים באכילה. [יב] **משנ"ב** (שם). [יג] **משום** טעם כעיקר. משנ"ב (שם). [יד] **שכיון** שלא עבר על איסור של תורה במה שהשהה אותו לא קנסוהו חכמים לאוסרו. משנ"ב (שם). [טו] **משנ"ב** (שם). [טז] **משנ"ב** (שם). [יז] **ועובר** משום בל יראה אם לא ביערו. וגם יש בו כרת בשתייתו, אם יש בו כזית בכדי אכילת פרס, ואפילו אם אין בו שיעור זה, על כל פנים טעם חמץ יש בו, ולהלכה טעם כעיקר דאורייתא. ואם **נתערב** השיכר בדבר אחר, אותו התערובות אסור בפסח. משנ"ב (ס"ק מז). ומקור דין זה כתב בבית יוסף (ס"ה (ו) ד"ה ומה שכתב רבינו) שהוא מדברי הרא"ש בסוגייתנו (פ' ו), וטעמו משום שדווקא בשיכר המדי, יש לו דין של תערובת חמץ, ויש אומרים שאין עוברים עליו בבל יראה ובל ימצא, מפני שעיקרו עשוי מתמרים או מדברים אחרים, ולא היו נותנים בו אלא מעט שעורים להחמיצו, כמו שמשמע בגמרא להלן (מב:) 'דרמו ביה שערי', אבל שיכר שלנו שעיקרו משעורים דינו כחמץ גמור. וכן משמע בגמרא להלן (מד.) שם נאמר שלא נחלקו רבנן על רבי אליעזר אלא בכותח הבבלי שאין בו כזית בכדי אכילת פרס [בדרך אכילתו הרגילה], ושיכר העשוי משעורים יש בו הרבה יותר מכזית בכדי אכילת פרס. [יח] **אפילו** אם יש בגבינות שישים נגד החלא, לא בטיל החלא, מפני שדבר המעמיד הוא, ודבר המעמיד אפילו באלף לא בטיל, ולא עוד אלא שכל דבר המעמיד הרי הוא חשוב כאלו הוא בעין ממש, ולפיכך מע"ד [מי דבש] שהחמיצו אותו בשמרי דבש של מע"ד אחר, והדבש שממנו נעשה המע"ד הראשון היה מחומץ משמרי שיכר, ובשמריו העמיד עוד מע"ד וכן ד' וה' פעמים, חייב לבער אפילו מי דבש האחרון, שכל אחד מהם ע"י המעמיד נעשה כולו חמץ, ובזה אין להקל לשתות אפילו ביום טוב אחרון של פסח, רק באותו מע"ד שאין בו חשש זה, רק שנתבשל בכלי חמץ יש מקילים ביום טוב אחרון לשתותו, מפני שסתם כלים אינם בני יומן. [אכן במקומות שמבשלים המע"ד בכל השנה ביורות שמבשלים בו יין שרף שהוא דבר חריף וחזק, ונותנים טעם לשבח במע"ד, לא מועיל מה שאינו בן יומן]. וכל זה כשהמע"ד הראשון הועמד בשמרי שיכר לבד [וכן מי דבש השני בשמרי מי דבש הראשון וכן כולם] אבל אם בשמרי השיכר בלבד לא היה די להעמידו, ועירבו בו גם דבר אחר המעמיד, שאינו חמץ, ובהצטרפותם הועמד הרי הוא מותר אף בשתיה בפסח אם יש בו ס' כנגד שמרי השיכר, שכל זה וזה גורם [פירוש איסור והיתר] להעמידו, הרי זה מותר, אם אין בכח האיסור בלבד להעמידו כמו שנתבאר בשו"ע (יו"ד סי' פו ס"ו"ק). משנ"ב (ס"ק נה). [יט] **משנ"ב** (ס"ק סו). ועוד כתב שם שאם העמיד גבינה על ידי קיבה, והקיבה נכבשה תחילה בכלי חמץ מעת לעת, אסור לאוכלה אך מותר להשהותה, כיון שהקיבה שהיא המעמיד אין בה אלא טעם חמץ. ואם הועמדה קודם פסח, אין לאסור רק אם לא היה בגבינה שישים נגד הקיבה, ובפסח שאיסורו במשהו אסור בכל גווני. [כ] **שו"ע** (שם ס"ה). [כא] **משנ"ב** (ס"ק ס). והוסיף שכל זה אינו אלא מדרבנן, ובדיעבד אם שכח ולא ביערו, בין בדבר המעמיד בין בדבר שנעשה לטעם ועבר עליו הפסח, יש להתיר במקום הפסד מרובה בהנאה, על ידי השלכת הנאת המעמיד לים המלח. וכן הדין בעיסה שנתחמצה בשמרי שיכר שחייב לבערה מן הדין אפילו יש בעיסה שישים נגדה, מפני שמעמיד אינו בטל אפילו באלף וכנ"ל, אם שכח ולא ביערה ועבר עליה הפסח יש להתיר במקום הפסד מרובה ע"י השלכת הנאת המעמיד לים המלח. [כב] **ברמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"ו) כתב שבתערובת חמץ אפילו כשיש בו כזית בכדי אכילת פרס, אין בו כרת כי אם מלקות [ולפי מה שנתבאר בבית יוסף (ס"ה ד"ה וגרסת לי) בדעת הרמב"ם (שם) היינו דווקא אם כשהיה אוכל את התערובת כדרכה בדרך טיבול לא היה אוכל כזית בכדי אכילת פרס, אך אם גם בדרך טיבול יש בה כזית בכדי אכילת פרס, חייב כרת להרמב"ם], מאידך הרמב"ן בספר המצוות (ל"ת קלח) השיג על הרמב"ם, וכתב שאם יש בתערובת כזית בכדי אכילת פרס, הרי זה נחשב שאכל כזית, ואף כרת צריך להתחייב. ועיין במגיד משנה ובכסף משנה שהאריכו בזה. [כג] **משנ"ב** (סק"ח). וברמב"ם (שם) כתב שאינו עובר בלאו מן התורה, אלא שמכים אותו מכת מרדות מדרבנן. [כד] **חמץ** נוקשה היינו דבר שאינו חמץ גמור, כגון עיסה שלא נמצא בה עדיין שום סדק, רק שהכסיפו פניה, וכן חמץ שאינו ראוי לאכילה רק קצת, [כגון אלו שנמנו כאן], ודווקא שמעולם לא היה ראוי לאכילה אבל אם נתקלקל צריך שיפסל מאכילת כלב, כמבואר בשו"ע (שם ס"ג). משנ"ב (סק"ג). ודווקא שראוי לאכילה קצת אבל אם אינו ראוי כלל לאכילה מותר להשהותו שאין חשש שיבוא לאוכלו ואינו בכלל חמץ נוקשה. שער הציון (שם יג). [כה] **בגמרא** (מג:) וברש"י (שם ד"ה מיא) בסוגייתנו מבואר שהוא מי סובין שצובעים עימם עור אדום. [כו] **היינו** פת של תבואה שלא הביאה שליש, ונותנים אותו על פי הקדירה לשאוב הזוהמא. טור (שם). [כז] **טור** (שם). וביאר על פי המבואר בסוגייתנו שעושים אותו מקמח והסופרים מדבקים בו ניירותיהם. וברמב"ם (שם פ"ד ה"ו) ובשו"ע (שם ס"ג) כתבו שניירות שדיבקו אותם בחמץ וכל כיוצא בזה מותר לקיימם בפסח, וביאר המגיד משנה שאין זה דומה לדין המבואר בסוגייתנו שאסור להשהות קולן של סופרים, שהמשנה והגמרא דיברו בדבק שלא השתמשו בו שדינו כחמץ נוקשה, והרמב"ם והשו"ע דיברו בדבק לאחר שדיבקו עמו ניירות, שאיבד צורת חמץ לגמרי. [כח] **משנ"ב** (שם). [כט] **רמב"ם** (דעות פ"ד ה"ט). וכתב בספר עבודת המלך (על הרמב"ם שם) שמקורו של הרמב"ם הוא מהמבואר בסוגייתנו שכותח מכחיש את הגוף משום קומניתא דאומא, ופירש רש"י (ד"ה קומניתא) עיפושא, שהפת מתעפשת לאחר זמן בתוך הכותח. וברמב"ם הוסיף עוד דברים שקשים כגון הדגים הגדולים המלוחים הישנים, והגבינה המלוחה הישנה, והכמהין ופטריות והבשר המלוח הישן, ויין מגיתו, ותבשיל ששהא עד שנדף ריחו. [ל] **רמב"ם** (שם). וכתב בספר עבודת המלך שהמקור לחלב וגבינה ששהו אחר החליבה כ"ד שעות הוא מהמבואר בסוגייתנו שנסיובי דחלבא מטמטם את הלב. והמקור ל'לחם שעורים' הוא מהמבואר בסוגייתנו ששלשה דברים מרבים את הזבל וכופפים את הקומה ונוטלים אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם, ואחד מהם הוא פת קיבר. וברמב"ם כתב עוד דברים שהם רעים ואין לאכול מהם אלא מעט, כגון דגים גדולים, בשר שוורים גדולים ותיישים גדולים, והפול והעדשים והספיר ולחם מצות והכרוב והחציר והבצלים והשומים והחרדל והצנון. ועוד כתב שפול ועדשים אין ראוי לאוכלם לא בימות החמה ולא בימות הגשמים, והדלועים אוכלים מהם בימות החמה.

פניני הלכה

פרק שלישי
מב.

אכי"ת ירק ושום חי, שיכר חדש וישן מה עדיף

בגמרא 'תנו רבנן, שלשה דברים מרבין הזבל וכופפין את הקומה ונוטלין אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם, אלו הן פת קיבר ושכר חדש וירק חי'. והביא השל"ה (שער האותיות אות הקו"ף קדושת החכמה, סי' קנ) ברייתא זו, וביאר ששיכר חדש הוא שיכר שלא עברו עליו ארבעים יום, ומה שאמרו שירק חי אינו טוב לבריאות, היינו בשאר ירקות, אבל שום וכרתי אין חסרון באכילתם חיים, והביא מה שאמרו בבבא קמא (פב.) תנו רבנן, חמישה דברים נאמרו בשום, משביע ומשחין, ומצהיל פנים ומרבה הזרע, והורג כינה שבבני מעים. ויש אומרים, מכניס את האהבה ומוציא את הקנאה. וכתב השל"ה, ששמע שזהו דווקא כשהוא מבושל, אבל חי אינו בריא. ואם כן אף השום הוא בכלל מה שאמרו בסוגייתנו שאם אוכלו חי אינו בריא.

והנה ברמ"א (או"ח סי' תקנג ס"ו) מבואר, שמותר לעשות שיכר חדש בחול המועד אם השיכר החדש עדיף מהישן. ומשמע שהיום שיכר חדש עדיף מישן, והוא לכאורה היפך המבואר בסוגייתנו, ששיכר חדש מזיק לבריאות, וכתב בשמירת הגוף והנפש (סי' עו הערה ה) שאפשר שהשתנו הטבעים בזה, ולכן לא נזכרה בפוסקים ברייתא זו שבסוגייתנו, שאין נכון לאכול פת קיבר ושיכר חדש וירקות חיים.

כיוצא בזה שהשתנו הטבעים בדברים הגורמים בריאות וחולי מזמן הש"ס לזמנינו, מצאנו במגן אברהם (סי' קנט סק"ח) לענין מה שכתב השו"ע (שם ס"ו) שאחר כל אכילה צריך לאכול מלח, שכתב המגן אברהם שעכשיו השתנו הטבעים. וביארו במחצית השקל ובפרי מגדים שביאר בזה הטעם למה שאין אנו נוהגים כן בזמנינו לאכול מלח אחר האכילה, [והוא טעם אחר ממה שכתב הרמ"א (שם סי' קע סכ"ג) למה שאין אנו נוהגים בזמננו לאכול מלח אחר האכילה, משום שיש כבר מלח בפת ובמאכלים שלנו]. ומבואר שלא כל ענייני בריאות שבש"ס שייכים בזמנינו, ויש שהשתנו הטבעים ואינם שייכים בזמנינו.

אכן בבאר אברהם (משכיל לאיתן, עירובין נה: ד"ה שלשה) כתב שיש הבדל בין מיני השיכר, והוא על פי מה שהוסיף להקשות מדברי רב פפא בבבא בתרא (נא:), שבכל הדברים הישן טוב מן החדש מלבד תמרים ושיכר והרסנא, ומוכח ששיכר ישן גרוע מהחדש, היפך המבואר בסוגייתנו שהשיכר החדש אינו טוב לבריאות הגוף. ותירץ שיש חילוק בין שיכר תמרים לשיכר שעורים, שבשל תמרים החדש עדיף על הישן, ובשל שעורים הישן עדיף. ודברי רב פפא בבבא בתרא ששיכר חדש טוב מן הישן, הם בשיכר של תמרים, וכן מוכח שם מהסוגיא העוסקת בשיכר של תמרים. ומה שאמרו בסוגייתנו שהשיכר החדש מזיק לבריאות, מדובר בשיכר של שעורים, שהרי דיברה סוגייתנו על המשנה העוסקת בשיכר המדי שיש בו חמץ כיון שעושים אותו משעורים. ובזה ביאר מה ששנו בברייתא שמותר להטיל שיכר במועד לצורך המועד, אחד שיכר תמרים ואחד שיכר שעורים, והוצרכו לפרט שההיתר הוא בין בשיכר תמרים ובין בשיכר שעורים, ובכל מקום לא מצאנו שיחלקו ביניהם, אלא שכיון שרק שיכר תמרים טוב כשהוא חדש, ואילו שיכר

אכילת כותח של גויים

כותח של עובד כוכבים מותר, ואין חוששים לפת עובד כוכבים שבו[לא]. ויש אומרים שהוא מותר רק כשנעשה בהכשר, דהיינו שישראל ראה את החליבה, אבל אם לא נעשה בהכשר, הוא אסור שמא מעורב בו חלב נכרי[לב].

מב:

חיוב הפרשת דמאי מחומין

חומץ העשוי מן התמד פטור מן הדמאי[לג]. ודווקא בזמן שאין היין מחמיץ, כמו בזמן שהיה בית המקדש קיים, שהיין שביהודה לא היה מחמיץ, שאז בודאי החומץ בא מן התמד[לד], אבל בזמן שהיין מחמיץ, צריך לחשוש שהחומץ בא מיין וחייב גם בדמאי[לה].

חיוב מעשר במתמד

כשיצא רביע יותר ממה שהכניס

שמרי יין שנתן עליהם מים וסיננם[לו], אם נתן שלשה ומצא ארבעה[לז], מוציא מעשר מזה היתר[לח], ממקום אחר[לט], ואינו מפריש עליו תרומה, שהתורם בתחילה בליבו על הכל[מ].

כשיצא פחות מרביע

מצא פחות מארבעה, אף על פי שמצא יתר על מידתו, ואף על פי שיש בו טעם יין, פטור[מא]. ויש אומרים שאם החמיץ חייב אפילו יצא פחות מרביע, ואפילו יצא רק כפי מידתו, ורק אם לא החמיץ צריך שיצא רביע יותר, ולשיטה זו, אם החמיץ או שיצא רביע חייב הכל במעשר ולא רק היתר, ולכן אפשר לעשר ממנו עליו או ממקום אחר[מב].

תמד בזמן הזה

כל מה שנתבאר שאם יצא יותר מרביע, דינו כיין לכל דבר, היינו דווקא ביינות שלהם שהיו חזקים, אבל ביינות שלנו שהם חלשים, לא מספיק אם יוצא רביע יין, אלא צריך שתצא כמות גדולה כשיעור שמוזגים מים ליין באותו מקום[מג].

מג.

בישול ואכילת בשר עם מי חלב

אסור לבשל בשר עם מי חלב [ו'נסיובי דחלבא'], יש אומרים שיש בזה איסור תורה, ויש אומרים שיש בזה רק איסור דרבנן, וכן אסור לאכול בשר עם מי חלב[מד].

[לא] **שו"ע** (יו"ד סי' קיג סי"ז). והטעם מבואר בב"ח (סי"ס ד"ה כתבו הגאונים) מפני שהפת בתערובת ואינה בעין. [לב] **ט"ז** (סק"ט). והביא שיש פוסקים שכתבו שאין לאסור הכותח משום חלב עכו"ם, כי חלב טמא אינו עומד, ואפילו שמעורב בו מעט נסיובי דחלבא שאינו קרוש וא"כ יש להסתפק בו, מכל מקום הוא בטל במיעוטו. והט"ז עצמו חלק עליהם מכח סוגייתנו שאמרו שכותח הבבלי מטמטם את הלב משום נסיובי דחלבא שבו, ואם הוא בטל, לא היה מטמטם. ולכן ביאר הט"ז שההיתר הוא רק כאשר נעשה בהכשר, והחידוש הוא שאע"פ שהעובד כוכבים נותן שם פת שלו, אין בזה משום איסור פת של עובד כוכבים. [לג] **רמב"ם** (מעשר פי"ג ה"ט). ישנם שני מ[illegible] עשוי משמרים ויש עשוי מחרצנים, והעשוי מהחרצנים פטור גם כשודאי אינו מעושר, מפני שמסתמא הוא הפקר, והעשוי משמרים חייב גם בדמאי, שאף אם הוא הפקר אין הפקר פוטר אחר גמר מלאכה. והרמב"ם מדבר באופן שאין ידוע ממה עשוי התמד, ובדמאי תולים לקולא. דרך אמונה (פ"ק מ). והוסיף הדרך אמונה שיש ראשונים שסוברים שמחרצנים פטור משום שלא נחשב לפרי לענין מעשר ואין הטעם משום הפקר. ובמאירי בסוגייתנו (ד"ה סומק) הביא שיש אומרים שהטעם הוא מפני שלא נחשדו עמי הארץ על כך ולכן פטור מדמאי. [לד] **במשנה** (דמאי פ"ו מ"ו) נתבאר שחומץ שביהודה אינו חייב במעשר מן הספק, ונתבאר בירושלמי (שם) שהטעם כיון שודאי אין זה מן היין, משום שלא היה יינם מחמיץ מחמת שהיו שומרים אותו בטהרה בשביל שיוכלו להקריב ממנו לנסכים, ובזכות הנסכים היה יינם משתמר ולא היה מחמיץ. [לה] **דרך אמונה** (שם). [לו] **אבל** אם אוכל את השמרים עצמם אף שיש בהם טעם יין אין חייבים במעשר שאינם אוכל כלל. דרך אמונה (מעשר פ"ב ה"ז פ"ק לז). [לז] **כגון** שנתן שלשה לוגים מים, ויצא ארבעה לוג, הרי שיש כאן רביע שיצא מהשמרים, ורביע הוא חשוב ולא בטל במים. דרך אמונה (פ"ק לח). [לח] **כלומר** מפריש על הרביע היתר, אבל לא על הכל. דרך אמונה (פ"ק נ). [לט] **ואם** רוצה להוציא את התרומות ומעשרות מיניה וביה ולא ממקום אחר, צריך להפריש על הכל, כדי שיהא כאן השיעור מהחיוב, שהרי בלח בלח יש בילה. דרך אמונה (פ"ק נ). וכתב בציון ההלכה (תוס' קנו) שפירוש זה הוא על פי פירוש הר"ש במעשרות (פ"ה מ"ו) ועוד ראשונים, ותמה על הש"ך (יו"ד סי' שלג ס"ק קט) והט"ז (שם ס"ק כח) שפירשו דין זה באופן אחר. [מ] **רמב"ם** (שם), שו"ע (יו"ד שם). ומדובר כאן באופן שכבר הפריש תרומה מתחילה. דרך אמונה (פ"ק נח). [מא] **רמב"ם** (שם), שו"ע (שם). ופסקו כרבנן החולקים על ר' יהודה. והטעם לזה מבואר בדרך אמונה (פ"ק נט) בשם כמה ראשונים שאם לא יצא רביע יותר, אין זה נחשב טעם גמור אלא קיוהא [חמיצות] בעלמא, והרי זה פטור, שכל שאין בו טעם יין גמור הטעם נשחת והרי זה כנותן טעם לפגם. וכתב באור שמח שדווקא בשלא נטבלו השמרים קודם, אבל בנטבלו חייב. [מב] **דרך אמונה** (שם) בשם המאירי בחולין (כו. ד"ה תמד זה) ועוד ראשונים. [מג] **דרך אמונה** (שם), על פי המבואר בשו"ע (או"ח סי' רד ס"ה). [מד] **בשו"ע** (יו"ד סי' פו ס"ו) מבואר שבבישול בשר עם מי חלב אין איסור תורה, ומקורו בגמרא חולין (קח.) 'המבשל במי חלב פטור'. וכתב בבית יוסף (שם ס"ה ד"ה וכתב הרא"ש, סי' פו ס"ה ד"ה וכתב הרי"ף) שאיסור דרבנן יש בזה, והביא בשם התוספות (חולין שם ד"ה המבשל) ראיה מסוגייתנו, שמבואר שכותח יש בו נסיובי דחלבא, [כלומר מי חלב שנשארו לאחר עשיית הגבינה], ואסור לאוכלו עם בשר. אך הביא הבית יוסף והשו"ע (שם ס"ח) את שיטת הרא"ש (חולין פ"ח סי' נח) שמחלק בין מי חלב הנזכרים בגמרא חולין הנ"ל שאינם אסורים בבישול עם חלב אלא מדרבנן, לנסיובי דחלבא המוזכר בסוגייתנו, שכאן אסור מדאורייתא, ולשיטתו נסיובי דחלבא דהיינו מי החלב הנשארים לאחר עשיית הגבינה הם חלב גמור, ומי חלב היינו המים שנשארים שמבשלים את הנסיובי דחלבא, והאוכל צף מלמעלה, ולא נשאר למטה אלא מים בעלמא, ובהם יש איסור בישול רק מדרבנן.

פניני הלכה

שעורים חדש גרוע מן הישן, אם כן היה מקום לומר שאסור לעשותו במועד, ולכן הוצרכה הברייתא לחדש, שאף שבדרך כלל בשיכר שעורים הישן טוב מן החדש, מכל מקום אם רוצה להטיל חדש, מותר ואין זו הערמה, שיש מציאות שמעדיף שיכר שעורים חדש. ולפי דבריו נמצא שפסק הרמ"א שמותר לעשות שיכר חדש במועד אינו תלוי בהשתנות הטבעים, ואף בזמן הגמרא ששיכר שעורים ישן היה טוב מהחדש, היה מותר גם כן להטיל שיכר במועד, בין חדש ובין ישן.

מב:

עשיית 'מי שברך' לנכרי וישראל יחד

בגמרא אמר רב נחמן, שבזמן שבית המקדש היה קיים היו מביאים יין לנסכים מארץ יהודה, ולא היה היין מחמיץ מרוב שבחו עד שהיו נותנים לתוכו שעורים, והיו קוראים לחומץ זה 'חומץ' סתם. ועכשיו שחרב בית המקדש, עברה ברכה זו ליינם של האדומיים, שאינו מחמיץ עד שנותנים לתוכו שעורים, וקוראים חומץ זה 'חומץ האדומי', לקיים מה שנאמר (ישעיהו סו ג) 'אמלאה החרבה', שזהו סדר ההנהגה בין ישראל לאדום, אם מלאה זו חרבה זו ואם מלאה זו חרבה זו. ורב נחמן בר יצחק אמר, שיש ללמוד סדר זה ממה שנאמר (בראשית כה כג) 'ולאם מלאם יאמץ'. מיסוד זה, שאין טובתם של ישראל ואדום משותפת אלא בזמן שמלאה זו חרבה זו ולהיפך, למדו הפוסקים לענין הלכה, וכמו שיבואר.

בערוגת הבושם (או"ח, או"ח סי' נג) נשאל בדבר מעשה שהיה בכפר אחד שהיו מסובים לחנוכת הבית בביתו של נכבד אחד, ובין המסובים היה גם סופר הגליל הנקרא 'נאטער', שהיה נכרי אלים ובידו היה להרע ולהטיב להרבה יהודים בענייני גביית חובות והטלת מיסים וארנונות ושמירה מצוררים כפי שהיה מצוי באותם כפרים, וכאשר התחילו לעשות 'מי שברך' לכל המסובים כמו שהיה נהוג בסעודות כאלו, ציוה אחד המסובים למברך שיברך גם את הנאטער הנזכר מפני דרכי שלום. והיה שם איש תורני אחד שהרעיש על כך ואמר שאסור לומר 'מי שברך' לנכרי. והרב השואל לא מצא שום איסור בזה, ודימה דין זה לפרנסת עניי נכרים שמותר לפרנסם מפני דרכי שלום (גיטין שם. שו"ע יו"ד סי' קנ"ו סי"ב, רמ"א שם סי' רנ"ו ס"ו), וכל שכן במקום שיש לחשוש לאיבה.

והביא הערוגת הבושם דברי המגן אברהם (סי' קפט סק"ו) שכתב שאם יש נכרי בבית בזמן ברכת המזון, צריך לומר הנוסח 'כן יברך אותנו כולנו יחד בני ברית', והביא הטעם מפני שאסור לברך את הנכרים, ואף הוא בכלל איסור 'לא תחנם' שלא לתת להם חן. אך כתב שיש לומר שאיסור זה הוא דווקא כשמברך לעצמו כדרכו וכולל את כולם בברכתו, שלא שייך לומר שהנכרי יחזיק לו תשואות חן על כך, ולכן צריך לומר 'בני ברית' ולא לכלול אותו בברכה. אבל במקום שעל ידי שיברך את הנכרי תבוא לו תועלת משום שהנכרי יחזיק לו טובה, אין איסור לברכו. ולמד כן ממה שמצאנו כמו כן לענין איסור נוסף הנכלל אף הוא ב'לא תחנם', והוא שאסור לתת לנכרי שאינו מכירו מתנת חינם (ע"ז שם, שו"ע יו"ד סי' קנ"ו סי"ח), וכתב הט"ז (שם סק"ח) שאם מכיר את הנכרי אין בזה איסור, שאינה חשובה מתנה אלא כמכירה שהרי ישלם גמולו או שכבר שילם לו. וכשם שלענין איסור נתינת מתנה אין האיסור אלא כשהמתנה היא בחינם, כמו כן באיסור ברכה ושבח לנכרי אין איסור אלא כשהוא בחינם, ולא כשיש לו תועלת מכך. ועיי"ש שהוכיח שגם הרחקת נזק היא בכלל תועלת, ואין קפידא אם מברכו כדי להציל עצמו מנזקים.

אמנם כתב שאחר העיון נראה שלמעשה יש לדון בזה לענין ברכה, ונקט בערוגת הבושם שיש חשש בזה שאסור לכלול את הנכרים בברכת ישראל, כיון שתפילת שוא היא, ולעולם אין ישראל ונכרים מצויים שניהם בכלל ברכה, אלא אם מלאה זו חרבה זו ואם מלאה זו חרבה זו כמבואר בסוגייתנו, ועוד שמכיון שאומר 'מי שברך אבותינו אברהם יצחק ויעקב' לא שייך לומר ברכה זו אלא לזרע יעקב ולא לזרע עשיו. ולכן לא יברך את הנכרי בברכת 'מי שברך' שעושה לישראל, אלא יעשה לו ברכה בפני עצמו, ולא יזכיר את שמות האבות, אלא יאמר 'הצור תמים פעלו הוא יברך' וכו' או כיוצא בזה.

מג.

חציצה בשמן ובשמן המור

בגמרא מבואר שבנות מלכים שהגיעו לפרקן ולא הגיעו לשנים, היו סכות את עורן בשמן המור לפי שהוא משיר את השיער. על פי סוגייתנו דנו הפוסקים לענין חציצה בשמן המשוח על הגוף בשעת טבילה, אם חוצץ בפני המים ופוסל את הטבילה, או שמא אינו חוצץ.

אחד הנידונים התלויים בזה הוא העצה שנתן בעל הדברי משה (הלכות טבילה, סי' מ) לנשים שיש להם נקב בתוך האוזן, ונפשם בשאלתם מה לעשות לענין טבילה, כיון שאם נכנסים מים לאוזן יש סכנה בדבר, והאריכו בזה הרבה הפוסקים כיון שהשאלה שכיחה קצת, והורה לתת כמה טיפות שמן בתוך האוזן, והשמן מטבעו דוחה את המים מלהיכנס בפנים, ושמן אינו חוצץ ואפשר למשוח בו את הגוף במקומות שיש סכנה במגע מים, כמו שכתב הש"ך (יו"ד סי' קנ"ו ס"ק יז) בשם בה"ג (סי' מח), שגרס בגמרא, 'אמר רב יהודה כל השמנים אין חוצצים חוץ משמן המור'. ומסיק הבה"ג שנהגו בנות ישראל בעצמן שאין סכות שמן בשעת טבילה כל עיקר. ומבואר בזה שמעיקר הדין שמן אינו חוצץ, ואם כן בשעת הדחק כגון זה שאי אפשר באופן אחר, יכולים להשתמש בו כדי למנוע ביאת מים באוזן.

אך בוישב משה (סוף, סי' נה אות ג) הביא את דברי בעל הדברי משה, והשיג עליו וכתב בטעם החילוק בין כל השמנים שאינם חוצצים לשמן המור שחוצץ, שהדברים אמורים במקום שהנשים נוהגות לקשט עצמן בשמנים אלו לנוי, ולכן אינו חוצץ, ומה ששמן המור חוצץ הוא משום שאין נותנים אותו לנוי אלא להסיר השיער כמבואר בסוגייתנו, והוא מסתכסך בשיער ותולשו ואין דרכו שיעמוד שם תמיד, ולכן היא מקפדת עליו וחוצץ. עוד כתב שבזמנם היה הדרך לסוך בשמן הרבה כידוע, ולכן בסתם שמן אינן מקפידות ואינו חוצץ, אבל בשמן המור לא היה דרך כולם לסוך אלא רק בנות מלכים וכמבואר בסוגייתנו, ולכן תולים שדרך רובם להקפיד וחוצץ, וכיון שאין זה דבר ברור רק שאנו תולים לומר כן לכן הנהיגו שלא לסוך את עצמה כלל בשעת טבילה. ועל פי זה כתב שנשים שלנו שדרכן להקפיד שלא לסוך את עצמן בשמן אם לא שהן מצטרכות לרפואה, ואין דרכן לסוך רק בסבון, נראה שכל השמנים חוצצים בהם מעיקר הדין, ואין להקל גם בתוך האוזן.

אך בדברי משה (שם, נדפס גם נכנס שלמה קנ"ו עמ' נ"ח) כתב שמדברי הש"ך אין נראה כחילוק זה, שלדבריו היה לש"ך לפרש שאין הדברים אמורים אלא במקומות שנהגו לסוך בשמן, וגם סתימת הלשון שאמר חוץ משמן המור משמע שהטעם שהוא חוצץ אינו משום שהדרך להקפיד עליו, אלא כיון שבטבעו הוא חוצץ יותר משאר שמנים. ועוד שדברי הש"ך הובאו להלכה באחרונים, בסדרי טהרה (שם ס"ק נב) ובלחם ושמלה (שם ס"ק נ"ח), ולא חששו להעיר שדברים אלו אינם נוהגים להלכה בזמן הזה שדרך הנשים להקפיד על השמן. ועל כרחך כוונת הש"ך ששמן אינו חוצץ כיון שאינו עב, ושמן המור חוצץ כיון שהוא יותר עב ונדבק חזק. ועיי"ש שהאריך בעוד ראיות לדבריו.

איסור 'לא ילבש' במתייפה בדרך גרמא

בחלקת יעקב (או"ח, יו"ד סי' פז) נשאל בדבר מה שהמציאו הרופאים מין רפואה, שאם לוקחים רפואה זו השערות הלבנות מתחלפות למראיהן הראשון, לשחור או אדום. והנה בהשחרת שערות שהלבינו יש איסור משום 'לא ילבש', שכן אף בליקוט השערות הלבנות והשארת השערות השחורות בלבד ישנו איסור זה, כמו שנפסק בשו"ע (או"ח סי' שמ ס"ח), וכל שכן בהשחרת השערות הלבנות, אלא שיש לדון אם באופן כזה שמשחיר השערות על ידי גרמא בלבד ולא על ידי מעשה בידים, ישנו גם כן איסור לא ילבש.

והשיב, שגדר איסור 'לא ילבש' הוא שלא לעשות כדרך שהנשים נוהגות לעשות, ואם כן יש לדון אם דרך הנשים להתייפות על ידי גרמא, ואם כך הוא דרכן, בודאי אסור לאנשים להתייפות אף בדרך גרמא, ואין שום קולא בכך שאינו עושה מעשה בידים אלא בגרמא, שהרי זהו דרך הנשים, וזהו עיקר איסור התורה לעשות כדרך הנשים.

שתיית מי חלב ומימי חלב

חלב ומי חלב [׳נסיובי דחלבא׳] של חיות ובהמות טהורות, מותר. והוא הדין למימי חלב שלהם[מה]. ויש מי שאוסר בזה[מו]. והמנהג כסברא הראשונה[מז].

שיאור שלא החמיץ כל צרכו

ראה להלן (מח:).

תערובת חמץ וחמץ נוקשה

ראה לעיל (מג.).

דין נשים בכל העונשים

אחד האיש ואחד האשה דנים אותם בארבע מיתות בית דין[מח].

מג:

נשים באכילת מצה

הכל חייבים באכילת מצה אפילו נשים[מט].

על איזה חֵלֶב חייבים

האוכל כזית חֵלֶב במזיד חייב כרת,

[מה] **כלומר**, הגמרא בכבורות (ו:) לומדת מפסוקים שחלב מותר בשתיה, ואין דינו כאבר מן החי, ובשו״ע (סס סי׳ פפ ס״ה) מבואר שיש אומרים שהוא הדין שנסיובי דחלבא מותרים, והוא הדין שמימי חלב [דהיינו המים שנשארים לאחר שמבשלים הנסיובי, וכנ״ל], גם מותרים. ואף על גב שבשו״ע (סס סי׳ פפ ס״ו) מבואר שהמבשל במי חלב פטור, ואם כן מוכח שאין דינם כחלב, ואם כן היה מקום לומר שאין להתירם, שהפסוק התיר רק חלב היוצא מן החי ולא דברים אחרים, מכל מקום למדו הראשונים שדווקא לענין בשר בחלב אין נחשבים מי החלב כחלב, מפני שבפסוק כתוב ׳לא תבשל גדי בחלב אמו׳ דהיינו כמו שיוצא מהאם מעורב עם האוכל, אבל לשאר דברים דינו כחלב. ש״ך (סס סי׳ פפ ס״ק יג). וכתב שם טעם נוסף שאחרי שהתורה גילתה

[מו] **רמ״א** (סס). [מז] **רמב״ם** (פסהדה״ח פי״ד ה״ה). וכתבו הרדב״ז והכסף משנה שמקורו בסוגייתנו ובעוד מקומות בש״ס שם נאמר שהשוה הכתוב אשה לאיש

בשוגג מביא חטאת קבועה, ובפירוש אמרה תורה שאינו חייב אלא על שלשה מיני בהמה טהורה בלבד, שנאמר (ויקרא ז כג) ׳כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו׳, בין שאכל מחלב שחוטה בין שאכל מחלב נבילה וטריפה שלהם, אבל שאר בהמה וחיה בין טמאה בין טהורה חלבה כבשרה[נ].

שיעור איסור הקרבת שאור

שאור ודבש אסורים לגבי מזבח בכל

שחלב מותר, אם כן יש ללמוד מזה שרק דבר שהוא מגוף החי אסור משום אבר מן החי ולא המשקים היוצאים ממנו. [מו] **שו״ע** (סס ס״ה). ודווקא במימי חלב, אבל לא במי חלב. **בית יוסף** (ד״ה וכתב הר׳ מלמעלה). [מז] **רמ״א** (סס). [מח] **רמב״ם** (פסהדה״ח פי״ד ה״ה). וכתבו הרדב״ז והכסף משנה שמקורו בסוגייתנו ובעוד מקומות בש״ס שם נאמר שהשוה הכתוב אשה לאיש

שהוא, ואינו חייב אלא אם הקטירם עם הקרבן או לשם קרבן. ואחד המקטירם עצמם, או המקטיר תערובת שלהם, לוקה על כל אחד מהם בפני עצמו[נא].

מד.

שיעור הקטרה

מנחה שקמצה פעמים רבות כשירה, והוא שיקטיר כזית בבת אחת, שאין הקטרה פחותה מכזית[נב].

לכל העונשים שבתורה. [מט] **רמב״ם** (ממן ומצה פ״ו ה״י). ובשו״ע (או״ח סי׳ תעג ס״ד) לא כתב דין זה במפורש לגבי חיובן במצות, אלא כתב שנשים חייבות בארבע כוסות ובכל המצוות הנוהגות בליל פסח, ובמשנ״ב (ס״ק מה) ביאר שכוונתו גם לגבי החיוב במצות. [נ] **רמב״ם** (מאכלות אסורות פ״ז ה״ח). [נא] **רמב״ם** (פיהמ״ש מזבח פ״ה ה״ח). [נב] **רמב״ם** (פסולי המוקדשין פי״ח הט״ו).

פניני הלכה

ועל פי זה כתב, שכיון שמבואר בסוגייתנו שבנות ישראל שהגיעו לפרקן ולא הגיעו לשנים, בנות עניים טופלות בסיד, בנות עשירים בסולת, ובנות מלכים בשמן המור, ופירש רש״י (ד״ה שהגיעו) שיש להן שערות כאילו הגיעו לפרקן, והן לא הגיעו לכלל שנים, ובושות על כך. ומבואר שהנשים משירות שערותיהן בכדי להתייפות ע״י סיד או סולת ושמן שכולם דרכים של גרמא כיון שלא מסיר השער תיכף, רק לאחר זמן, אם כן פשוט שאסור לאיש להשיר בית השחי וערוה גם בדרך זו, כיון שהוא עיקר דרך ׳לא ילבש׳ וכמבואר, ואין להקל כלל מחמת שאינו אלא גרמא. ואיסור השרת שער בית השחי והערוה קל הרבה מאיסור צביעת השיער, שהרי הותר במקום צער, ואיסור צביעת השער לא הותר אפילו במקום צער [עיי״ש ראיותיו], וגם שצביעת שערות להרמב״ם ועוד ראשונים הוא מן התורה וזה רק דרבנן, ואם כן פשוט שאיסור צביעת השיער החמור אסור לעשותו אפילו בדרך רפואה וגרמא.

והביא [בשולי הגליון] שיש שהביאו ראיה להיתר ממה שכתב בספר חסידים (סי׳ שעט), אמרו לאחד, אשה פלונית יפה במקום פלוני, היא חפצה בך, שמע לעצתנו ולך שמה ותצבע שערך כשחור ותהיה סבורה שאינך זקן, אמר להם חלילה לי להטעות אותה, אלא תראה שאני זקן. ומשמע שלא חשש אלא לאיסור הטעייתה, ולא חשש לאיסור ׳לא ילבש׳, וצ״ע הטעם, וצריך לומר שהציעו לו להשחיר שערותיו על ידי גרמא, ומכך הוכיחו שאין איסור ׳לא ילבש׳ בדרך גרמא. אך בחלקת יעקב כתב שאין כאן התחלת ראיה, ובודאי משום קושיא זו אין לבנות יסוד ולהמציא דין חדש שעל ידי גרמא מותר, ובפרט שהלשון שכתב בספר חסידים ׳ותצבע שעריך כשחור׳ לא משמע על ידי גרמא אלא במעשה בידים, וצריך לומר שכוונת הספר חסידים שמדבר מענין נישואי נערה לזקן, למנות את אחד מהאיסורים שיש בדבר, משום הטעייה, והוא הדין שאסור גם משום ׳לא ילבש׳.

טעם נוסח ברכת ׳שלא עשני גוי׳ בלשון שלילה

בגמרא הובאה דרשת רב יהודה בשם רב, וכן למדנו בברייתא שנשנית בבית מדרשו של רבי ישמעאל, שממה שנאמר (במדבר ה ו) ׳איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם׳ שצריכה כפרה, למדנו שהשוה הכתוב אשה לאיש לכל העונשים שבתורה. ומשמע שלולא דרשה זו, היינו מפרשים כל מקום שנאמר ׳ישראל׳ לאנשים ולא לנשים, ועל פי זה דנו הפוסקים לענין נוסח ברכת ׳שלא עשני אשה׳, וכמו שיבואר.

כתב בשו״ע (או״ח סי׳ מו ס״ד), צריך לברך בכל יום ׳שלא עשני גוי׳. ובביאור הגר״א הביא, אבל גירסת ספרים שלנו ׳שעשני ישראל׳. וכתב הט״ז (סס סק״ד) שרבים מקשים למה תיקנו ברכה זו בדרך שלילה, ׳שלא עשני׳, ולא בדרך חיוב, דהיינו ׳שעשני ישראל׳. ומתרצים, שכיון שנמנו וגמרו בית שמאי ובית הלל שנוח לו לאדם שלא נברא משנברא (עירובין יג:), לא תיקנו לברך על העשיה שנעשה האדם שהרי טוב לו שלא נעשה, ולכן מברכים שעל כל פנים לא עשאנו גוי.

והב״ח (סס ס״ק) כתב שתירוץ זה נאה הוא לדרשה, אבל באמת אין כאן קושיא, כיון שאם היה מברך בתחילה ׳שעשני ישראל׳, שוב לא היה יכול לברך ׳שעשני בן חורין׳ [במקום שלא עשני עבד], ו׳שעשני איש׳ [במקום שלא עשני אשה], שהלשון ׳שעשני ישראל׳ שכבר בירך כולל הכל, שמשמעותו היא ישראל בן חורין, ומשמע גם כן איש ישראל ולא אשה, שאשה נקראת ישראלית, ואם כן לא היה יכול לברך שלש ברכות אלא ברכה אחת, ואין זו כוונתנו לקצר אלא להאריך בהודאות, ולברך על כל חסד וחסד ברכה בפני עצמה. ועל כן מברך ׳שלא עשני גוי׳, ועוד מברך על החסד ׳שלא עשני עבד׳ שאינו חשוב כל כך, ועוד מברך ׳שלא עשני אשה׳. ומדברי הב״ח עולה שלשון ׳ישראל׳ משמע איש ולא אשה, ולכן לא תיקנו לברך ׳שעשני ישראל׳.

וכתב המגן אברהם (סק״ט) שלפי דברי הב״ח נמצא חידוש להלכה, שאם טעה ובירך ׳שעשני ישראל׳ במקום ׳שלא עשני גוי׳, הפסיד ברכת ׳שלא עשני אשה׳ ואינו יכול עוד לברכה, כיון שבברכת ׳שעשני ישראל׳ כלל גם שבח זה שאינו אשה, לפי שלשון ׳ישראל׳ משמע איש ולא אשה. אך המגן אברהם חלק על הב״ח, וכתב שלשון ׳ישראל׳ משמע בין איש ובין אשה, וגם אם היו מתקנים לברך ׳שעשני ישראל׳ היו יכולים לתקן עוד ברכה ׳שעשני איש׳, וכמו כן עתה שלא תיקנו כך נוסח הברכה, אם טעה ואמר ׳שעשני ישראל׳ במקום ׳שלא עשני גוי׳ [ראה במגן אברהם שם בתחילת דבריו שיש סידורים שנדפס כן מחמת שיבוש הצנזור], יכול עדיין לברך ׳שלא עשני אשה׳, לפי שלשון ׳ישראל׳ כולל גם נשים, ונמצא שעדיין לא בירך על שבח זה שנברא איש ולא אשה. וראייתו ממה שכל התורה נאמרה בלשון זכר ואשה בכלל כל האמור בתורה, הרי שאשה היא בכלל ישראל. אך כתב שמסוגייתנו ומעוד מקומות בש״ס מוכח כדברי הב״ח, שרק מכח הדרשה למדו שהנשים בכלל האנשים לענין עונשים, ומבואר שלולא דרשה זו לא היו הנשים בכלל ׳ישראל׳ ועונשי התורה לא היו נאמרים אלא על אנשים ולא על נשים, ומשמע כדברי הב״ח שלשון ׳ישראל׳ אינו כולל את הנשים.

מג:

חיוב נשים בסיפור יציאת מצרים

בגמרא מבואר שנשים חייבות באכילת מצה בליל פסח, אע״פ שהיא מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות ממצוות אלו, משום שהנשים ישנם באיסור אכילת חמץ כיון שהוא מצות לא תעשה [שבזה אין חילוק בין מצוה שהזמן גרמא למצוה שלא הזמן גרמא], והוקשה מצות אכילת מצה לאיסור אכילת חמץ בפסוק (דברים טז ג) ׳לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות׳, ודורשים, כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה.

והנה הרמב״ם (ממן ומצה פ״ו ה״י) כתב, הכל חייבים באכילת מצה אפילו נשים. ובשו״ע (או״ח סי׳ תעג ס״ד) כתב, גם הנשים חייבות בארבע כוסות ובכל מצוות הנוהגות באותו לילה. ודנו הפוסקים אם הנשים חייבות גם במצות סיפור יציאת מצרים שהיא מצות עשה דאורייתא, בספר החינוך במצות סיפור יציאת מצרים (מצוה כפ) כתב, ונוהגת בזכרים ונקבות בכל מקום ובכל זמן, והעובר עליה ביטל עשה. ובמנחת חינוך (סס מוס ו) כתב, דבר זה חידוש גדול אצלי, למה יהיה נוהג מצוה זו בנשים, כיון שהוא מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות, והרמב״ם כתב מפורש שנשים חייבות באכילת מצה כמבואר בסוגייתנו, אבל לענין סיפור יציאת מצרים לא כתב שנשים חייבות, ומשמע שסובר שהן פטורות, והאריך לחלק מה בין זה לד׳ כוסות שהן חייבות, עיי״ש.

ובעל הקהילות יעקב (נדפס בקובץ מבקשי תורה, ניסן תשס״ח) והגדת אור לישרים (פתיחה) כתבו, שמכיון שמצה נקראת לחם עוני משום שעונים עליו דברים הרבה (להלן קטו:), לכן מתוך שנשים חייבות באכילת מצה, חייבים גם בסיפור יציאת מצרים. והגרי״ש אלישיב (במכתבו שם) הקשה על זה, שאם חיוב הנשים בסיפור יציאת מצרים נובע ממצות אכילת מצה, נמצא שמי שאין לה מצה לאכול, לא תהיה מחויבת בסיפור יציאת מצרים, ולא מסתבר כן. אלא הטעם שחייבות הוא, לפי שבמצרים עדיין לא היה הדין שנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא, ולכך נתחייבו הנשים אז בסיפור יציאת מצרים, ואע״פ שאח״כ ניתנה תורה, לא נפקע חיוב הנשים ממצוה זו, ורק לגבי מצות מצה נצרכנו להיקש כדי לחייבן, לפי שמצות אכילת מצה נלמדה מ׳בערב תאכלו מצות׳ (שמות יב יח) שלא נכתבה כחיוב בהיותם במצרים, אלא בענין החיוב לדורות [שנזכר שם אכילת מצה ז׳ ימים ואילו פסח מצרים לא נהג אלא יום אחד (עיין להלן קכ.)].

למעשה פסק בשו״ע הרב (או״ח סי׳ תעג סכ״ה) שבכל המצוות הנוהגות בליל פסח, אין חילוק בין אנשים לנשים, שאף שהנשים פטורות מכל מצות עשה שהזמן גרמא בין של תורה בין של דברי סופרים, אף על פי כן חייבו אותן חכמים בכל הדברים שתיקנו בלילה זה לפי שאף הם היו באותו הנס של יציאת מצרים, ובאכילת מצה הן חייבות מן התורה כמבואר בסוגייתנו.

והנה הרמ״א (סס סי׳ תעג ס״ו) כתב שיאמר הא לחמא עניא עד מה נשתנה בלשון שמבינים הנשים והקטנים. וביאר במשנ״ב (סס ס״ק סד) שהרי גם נשים חייבות במצות הלילה ובאמירת הגדה וכנפסק בסימן תע״ב (הנ״ל). אך בברכי יוסף (סס ס״ק טו) הביא בשם בית דוד (או״ח, סי׳ רנו), שאין הטעם בדברי הרמ״א מפני שהנשים חייבות בקריאת ההגדה, שהרי מצות עשה שהזמן גרמא היא, ואף על גב שנשים חייבות בד׳ כוסות שאף הן היו באותו הנס (להלן קח.), היינו דווקא במצוה דרבנן, אבל במצוה דאורייתא, כיון שהיא מצות עשה שהזמן גרמא אין לחייב הנשים בשביל שהיו באותו הנס. ואף על גב שחייבות באכילת מצה שהיא מצות עשה שהזמן גרמא והיא דאורייתא, היינו משום ההיקש שכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה. ולכך כתב הבית דוד שנראה שהטעם שצריך לקרות ההגדה בלשון שיבינו הנשים והקטנים, אינו משום חיובן, אלא משום החיוב של האנשים, שאנו חייבים להגיד לנשים. אמנם הברכי יוסף צידד שהנשים חייבות במצות סיפור יציאת מצרים, והביא שיש ראשונים שסוברים שחיוב הנשים משום שאף הן היו באותו הנס הוא חיוב דאורייתא, וכתב שכן מוכח מדברי השו״ע (סס סי׳ תעג ס״ד) שכתב שגם הנשים חייבות בד׳ כוסות ובכל מצוות הנוהגות באותו לילה. ומשמע שגם בהגדה חייבות.

מד.

ברכה אחרונה בשותה משקה חם ושוהה באמצע

בגמרא מבואר טעמם של חכמים הסוברים שאין לוקים על אכילת כותח הבבלי, שלא כרבי אליעזר שחייב עליו משום שהיתר מצטרף לאיסור, שהרי בכדי לחייבו מלקות צריך לאכול כזית בכדי אכילת פרס, ואם אוכל כזית בכדי אכילת פרס מהכותח בעינו בלי תוספת, אין זו דרך אכילה, כיון שהכותח חריף מאוד ובטלה דעתו אצל כל אדם. ואם אוכל ממנו כדרך שרגילים לאוכלו, נמצא שאינו אוכל כזית בכדי אכילת פרס, וכיון שכן אינו לוקה עליו. על פי דברים אלו דנו הפוסקים לענין ברכה אחרונה על שתיית משקאות שהדרך לשתותם קמעא קמעא, ואין שותים מהם שיעור בכדי אכילת פרס, וכמו שיבואר.

19/06/2018 אהח

שיעור הקטרה פסולה

נפל משאור או דבש כל שהוא בקטורת נפסלה, ואם הקטיר ממנה בהיכל לוקה, ואין הקטרה פחותה מכזית[נג].

טבול יום שנגע במקפה שתרומה וחולין מעורבים בה

כשהמקפה של תרומה

המקפה[נד] של תרומה, והשום והשמן של חולין, ונגע טבול יום במקצתם, פסל את כולם[נה].

כשהמקפה של חולין

היתה המקפה של חולין, והשום והשמן של תרומה, ונגע טבול יום במקצתם, לא פסל אלא מקום מגעו בלבד[נו].

כזית כדי אכילת פרס מצטרף

האוכל כשעורה או כחרדל מאחד מכל מאכלות האסורים, ושהה מעט וחזר ואכל כחרדל, וכן עד שהשלים כזית בין בשוגג בין במזיד, אם שהה מתחילה ועד סוף כדי אכילת שלש ביצים[נז], יצטרף הכל והרי הוא חייב כרת או מלקות או קרבן כמו שאכל כזית בבת אחת, ואם שהה יותר מזה מתחילה ועד סוף, אף על פי שלא שהה ביניהם, אלא אכל כחרדל אחר כחרדל, הואיל ולא השלים כזית אלא ביותר מכדי אכילת פרס, אינם מצטרפים **ופטור**[נח].

אין חייבים אלא על אכילה כדרכה

כל האוכלין האסורים, אינו חייב עליהם עד שיאכל אותם כדרך הנאתם[נט], כיצד הרי שהמחה את החלב וגמעו כשהוא חם עד שנכוה גרונו ממנו, הרי זה פטור[ס].

קופות של חולין ותרומה שנפלו לתוכן חולין ותרומה

כשתרומה נוהגת מדרבנן

שתי קופות, אחת של חולין ואחת של תרומה[סא], ולפניהם שתי סאין אחת של חולין ואחת של תרומה, ונפלו אלו לתוך אלו מותרים[סב], שאני אומר חולין לתוך חולין נפלו ותרומה לתוך התרומה[סג], ואף על פי שלא רבו חולין על התרומה[סד]. ואפילו אם נתערבו מין בשאינו מינו, ויש בו כזית בכדי אכילת פרס, תולים להקל שבשל תרומה נתערב והחולין מותרים[סה].

כשתרומה נוהגת מדאורייתא

במה דברים אמורים שתולים לקולא, דווקא בתרומה בזמן הזה שהיא מדבריהם[סו], אבל בתרומה של תורה, אין תולים לקולא עד שירבו חולין על התרומה[סז], שאז מדאורייתא בטל ברוב[סח].

תרומה בזמן הזה

בזמן הזה, אפילו במקום שהחזיקו בו עולי בבל, ואפילו בימי עזרא, אין חיוב תרומות ומעשרות מן התורה, אלא מדבריהם. מפני שנאמר 'כי תבואו'[סט] אכל כותח הבבלי במהירות בטלה דעתו אצל כל אדם, ופירש רש"י (ד"ה כעגלה) שאין זה אכילה שחייב עליה, כלומר שזה אכילה שלא כדרכה. [סא] **ואין** בחולין כדי לבטל את הסאה של תרומה. דרך אמונה (תרומות פ"ג ה"ד ס"ק קיד). [סב] **ומדובר** באופן שאי אפשר לברר על ידי מדידה, כגון שאין ידוע כמה היה בתוך הקופות, שאם אפשר לברר צריך לברר. דרך אמונה (ס"ק קטו). [סג] **שמכיון** שתרומה בזמן הזה דרבנן, תולים להקל, ושניהם מותרים התרומה לכהנים והחולין לזרים, אבל אם היו שתיהם של חולין, אין תולים באחד מהם, שאין אחד מהם עדיף על חבירו. דרך אמונה (ס"ק קטז). [סד] **רמב"ם** (שם). ומדובר כאן שהוא מחצה על מחצה, אבל אם רבתה התרומה על החולין, אסור, שמכיון שודאי נפלה כאן תרומה, לא אומרים ספיקא דרבנן לקולא. דרך אמונה (ס"ק קיז). [סה] **דרך** אמונה (ס"ק קיח). [סו] **וביאר** בדרך אמונה (ס"ק קיח) שהרמב"ם כאן לשיטתו שפסק (שם פ"ו הכ"ו) שתרומה בזמן הזה דרבנן, והאריך בדרך אמונה (שם) שיש חולקים על הרמב"ם, אבל ההלכה כשיטת הרמב"ם. ואף לדעת החולקים יש מקום לדין זה, והוא במקומות שכבשו עולי מצרים ולא כבשו עולי בבל, ששם התרומה מדרבנן, או בתרומת פירות שהיא דרבנן. [סז] **רמב"ם** (שם). [סח] **דרך** אמונה (ס"ק קיט). [סט] **כתב** בדרך אמונה (תרומות פ"ו הכ"ו ס"ק רכח) בשם החזו"א שצריך לומר 'מפני שנאמר בבואכם' (נמדבר טו יח), שעל פסוק זה דרשה הגמרא בכתובות (כה.) ובנדה (מג.) דרשה זו. [ע] **רמב"ם** (שם). שו"ע (יו"ד סי' שלג ס"ג). [עא] **רמ"א** (שם) בשם הטור. וביאר הש"ך (סק"ד) את טעמם, שהדרשה 'בבואכם' שייכת רק בהפרשת חלה, ששם נאמר פסוק זה, ולא בתרומות ומעשרות. ובחזו"א (שביעית סי' ט ס"ק יח) כתב שאנו סומכים למעשה על הפוסקים שבזמן הזה תרומות ומעשרות נוהגות רק מדרבנן. [עב] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פ"ה ה"ד). ומה שכתב הרמב"ם 'כזית בכדי שלש ביצים', הוא לשיטתו שבכדי אכילת פרס שיעורו שלש ביצים, וראה להלן (מה. בענין 'איסורי מיד מצטרפים זה עם זה בהערה) שיש ראשונים החולקים, וסוברים ששיעורו ארבעה ביצים. [עג] **רמב"ם** (שם ה"ה). וביאר הרדב"ז (שם ה"ו) שהרמב"ם פוסק שאומרים טעם כעיקר מן התורה, ולכן אם יש כזית בכדי אכילת פרס לוקה, אם יש בו טעמו וממשו. אבל יש פוסקים שסוברים שאכן יש בו איסור תורה אך אין לוקים עליו משום שהוא כחצי שיעור, וזהו דעת הראב"ד בהשגות. [עד] **רמב"ם** (שם ה"ו). [עה] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פט"ו ה"ח). [עו] **ובביאור** ממשו כתב הרמב"ם (שם ה"ג) 'כיצד הוא ממשו כגון שהיה מן החלב כזית בכל שלש ביצים מן התערובת, אם אכל מן הגריסים האלו כשלש ביצים, הואיל ויש בהן כזית מן החלב, לוקה, שהרי טעם טעם האיסור וממשו'. [עז] **רמב"ם** (שם ה"ג). וזהו הדין של טעם כעיקר המבואר בסוגייתנו שנוהג בכל האיסורים משמע ביאת כולם, ולא ביאת מקצתם, כמו שהיתה בימי עזרא[עח]. ויש חולקים, וסוברים שחייבים עכשיו בארץ ישראל בתרומות ומעשרות מדאורייתא, אך לא נהגו כן בזמן הזה[עט].

מד:

היתר מצטרף לאיסור וטעם כעיקר באיסורי נזיר

דבר המותר אינו מצטרף לדבר האסור בנזיר. כיצד, יין שנתערב בדבש, אף על פי שטעם הכל טעם יין, ושתה מן התערובת, וכן הצימוקים שדרסם עם הגרוגרות, וטעם הכל טעם צימוקים, ואכל מן התערובת, אינו לוקה, עד שיהיה מדבר האסור בתערובת כזית בכדי שלש ביצים ויאכל כשלש ביצים, כשאר האיסורים השוים בכל אדם[פ]. וכן אם שרה פיתו ביין, והיה הרביעית יין בכדי פרס מן הפת, ואכל כדי פרס, שנמצא שאכל רביעית יין הרי זה לוקה, ועל זה וכיוצא בו נאמר בתורה (נחמדבר ו ג) 'וכל משרת ענבים', לאסור דבר שנתערב בו היין וטעמו כטעם היין, והוא שיהיה טעמו וממשו כשאר איסורי מאכלות[פא].

טעם בלי ממשות של איסור

היה בו טעם יין, ואין שם רביעית בכדי אכילת פרס, הרי זה אסור מדברי סופרים, ומכים אותו אם אכל מכת מרדות[פב].

טעם כעיקר בשאר איסורים

דבר אסור שנתערב בדבר מותר, מין בשאינו מינו בנותן טעם[פג]. כיצד חלב הכליות שנפל לתוך הגריסים וניטוח הכל, טועמים את הגריסים אם לא נמצא בהם טעם חלב הרי אלו מותרים, ואם נמצא בהם טעם חלב, והיה בהם ממשו[פד], הרי אלו אסורים מן התורה. נמצא בהם טעמו ולא היה בהם ממשו, הרי אלו אסורים מדברי סופרים[פה].

מתי בשר וחלב נאסרים

הבשר לבדו מותר והחלב לבדו מותר, ובהתערב שניהם על ידי בישול יאסרו שניהם[פו].

כבוש הרי הוא כמבושל

היתר שנשרה עם איסור מעת לעת בצונן, נקרא כבוש, והרי הוא כמבושל ונאסר כולו. אבל אם נשרה פחות מכאן, די לו בהדחה[פז].

בשר שנשתהה בשרייתו

בשר שנשתהה עם הדם בשרייתו במים מעת לעת, הבשר וגם הכלי אסורים[פח].

נותן טעם לפגם

נותן טעם לפגם, מותר[פט]. קדירה שאינה בת יומא, דהיינו ששהתה מעת לעת משנתבשל בה האיסור, הויא נותן טעם לפגם, ואפילו הכי אסרו חכמים לבשל בה אחד בפני עצמו מותרים, ורק כשנתבשלו ביחד נאסרים. [צ] **שו"ע** (יו"ד סי' קה ס"ק). ומקור הדין שכבוש דינו כמבושל מבואר בכמה מקומות ואחד מהם הוא להלן (צו.). ומקור הדין שהשיעור הוא מעת לעת הוא מסוגייתנו, שהגמרא אומרת שבשר וחלב חידוש הוא, 'דאי תרו ליה כולי יומא בחלבא שרי, בשיל ליה בישולי אסור' משא"כ שאר איסורים שנאסרים על ידי שרייה, ו'כולי יומא' היינו מעת לעת, שאם לא כן נתת דברך לשיעורים, שיש יום ארוך ויש יום קצר, כמבואר במהר"ם מרוטנבורג (הו"ד בנ"י שם סי' סט ס"ו ד"ה כתב המגור), ומוכח שבכל האיסורים על ידי שרייה מעת לעת נאסר. בית יוסף (ד"ה כל הדין), ביאור הגר"א (אות ח). [פ] **רמ"א** (שם סי' סט ס"ח) וכעין זה בשו"ע (שם ס"ו), ובביאור הגר"א (אות ט) ציין שדין זה נובע מהדין שכבוש הרי הוא כמבושל, והשיעור של מעת לעת, נלמד מסוגייתנו מבשר וחלב שנשרה כל היום, וכנ"ל. [פא] **שו"ע** (שם סי' קכב ס"ח).

[נג] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פי"ב ה"ב). ואע"פ שאין בשאור או בדבש אלא כל שהוא, כיון שבתערובת יש כזית חייב. כסף משנה. [נד] **תבשיל** קפוי ועב, כגון דייסא, והשום והשמן נתונים בו לתבלין. רש"י (ד"ה המקפה). [נה] **רמב"ם** (טומאת מוכלין פ"ח ה"ב). [נו] **רמב"ם** (שם ה"ג). ובקרן אורה (מז. ד"ה ונ) הקשה מדוע לא ביאר הרמב"ם שמה שפסל רק מקום מגעו הוא דווקא כשאין כזית תרומה בכדי אכילת פרס, כדברי הגמרא לפנינו ובנזיר (שם). [נז] **לשון** הרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ד ה"ח), והוא לשיטתו שכדי אכילת פרס הוא אכילת שלש ביצים, אמנם למעשה נחלקו בזה הראשונים והפוסקים, ודעת הטור (או"ח סי' תריב) שאכילת פרס שיעורו כדי אכילת ארבע ביצים, והשו"ע (שם ס"ד) הביא את שתי הדעות ולא הכריע, ובמשנ"ב (סק"ח) כתב שבדאורייתא צריך להחמיר ובדרבנן אפשר להקל. ולענין השיעור למעשה, ראה להלן (מה. בענין 'איסורי מיד מצטרפים זה עם זה'). [נח] **רמב"ם** (שם). [נט] **חוץ** מבשר בחלב וכלאי הכרם לפי שלא נאמר בהן אכילה אלא הוציא איסור אכילתם בלשון אחרת בלשון בישול ובלשון הקדש לאסור אותם ואפילו שלא כדרך הנאה. רמב"ם (שם ה"י). [ס] **וכן** אם אכל חלב חי, או שעירב דברים מרים כגון ראש ולענה לתוך יין נסך או לתוך קדירה של נבילה ואכלם כשהן מרים, או שאכל אוכל האסור אחר שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם הרי זה פטור. רמב"ם (שם ה"ח). וזהו ביאור הגמרא בסוגייתנו שאם

אוצר החכמה
אריאל 19/08/2018

פניני הלכה

בתוספת יום הכיפורים (יומא פ: ד"ה ממנס מכמי) כתב, שימים רבים הסתפק אם אין מברכים על הקאווע [קפה] ברכה אחרונה, כיון שאין אדם שותה רביעית ממנה בבת אחת, אלא שותה מעט וחוזר ושותה מעט, שאינו יכול לשתות ממנה הרבה בבת אחת מפני חומה, ויש מתחילת השתיה הראשונה עד סוף השתיה האחרונה יותר משתיית רביעית, ולפעמים יותר מכדי אכילת פרס, ואם כן לכאורה אין לברך עליה ברכה אחרונה. אך אפשר שמה שאין מברכים ברכה אחרונה על משקים ששהה בשתייתם, היינו בשאר משקים שיכול לשתותם בבת אחת, וכיון שהוא לא עשה כן אלא שהה בשתייתם, אין השתיה מצטרפת. אבל בשתיית הקאווע שהיא חמה ודרך שתייתה בכך, כל מה ששותה מצטרף. והביא שכן נסתפקו חכמים גדולים.

והביא ראיה מסוגייתנו, שכותח הבבלי אינו מצטרף לכזית בכדי אכילת פרס כיון שדרך אכילת הכותח היא קמעא קמעא, ואם היה הדין נותן לחייב ברכה אחרונה על שתיית הקאווע כיון שדרך שתייתו בכך, אם כן אף לענין כותח היה הדין נותן לחייב מלקות על אכילת החמץ שבו אף שנאכל כזית ממנו ביותר מכדי אכילת פרס, כיון שזו דרך אכילתו. ומוכח מסוגייתנו שאין אומרים סברא זו, ואף לענין הקאווע אין לחייב ברכה אחרונה. והביא שכן כתב בשיורי כנסת הגדולה (או"ח סי' רי הגה"ט אות ג) שהעיד לו מהר"י אבולעפיא, שאביו מהרי"ע אבולעפיא לא היה מברך על הקאווע ברכה אחרונה. ופלפל בדברי השיירי כנסת הגדולה שדחה דבריו.

ובמנחת חינוך (מצוה שיג אות ה ד"ה ובלימי) דחה ראיית התוספת יום הכפורים מסוגייתנו, וחילק בין אכילת חמץ המעורב בכותח לשתיית קפה, משום ששיעור אכילת החמץ אינו תלוי בדרך אכילת הכותח, אלא בדרך אכילת החמץ שבו, וכיון שדרך אכילת החמץ הוא כזית בכדי אכילת פרס, אם לא אכל שיעור זה בזמן זה אינו לוקה אף שאכלו כשהוא מעורב בכותח. אך קפה שהדרך לשתותו בזמן רב, מברכים עליו ברכה אחרונה אף אם לא שתה רביעית בכדי אכילת פרס, שכל מין מאכל משערים לפי דרך אכילתו, כי לא מצינו שום שיעור שנתנו לנו חז"ל בזה.

למעשה כתב המשנ"ב (סי' רי סק"ח) שאם לא שתה רביעית משקה בבת אחת, מנהג העולם שלא לברך. ואנשי מעשה משיירים בסוף הכוס שיעור רביעית עד שיצטנן, ושותים הכל בבת אחת לצאת ידי כל השיטות. וראה עוד במה שהובא בזה להלן (נח. בענין 'עיקור הלכה על פי המנהג').

מד:

אכילת דבר היתר שמראהו של היתר וטעמו של איסור

בסוגייתנו הובאה ברייתא שנתבאר בה המקור לדין טעם כעיקר בכל התורה, והיינו שהיתר שנבלע בו טעם של איסור הרי הוא אסור כמו ממשו של האיסור, אף על פי שאין בו כלל ממשות מהאיסור אלא טעם בלבד, ולמדו כן ממה שחייבה התורה נזיר ששתה ענבים השרויים במים אף שאין במים אלא טעם ענבים, ומנזיר למדנו בקל וחומר לכל שאר איסורי התורה.

וכתב בספר הזכות לבעל החידושי הרי"ם (פרשת נשא ד"ה הנה ונקו), שכיון שטעם האיסור אסור גם כן כעיקר, לכן היה אסור לבני ישראל לטעום במן טעם איסור, ואף שהיו טועמים במן טעמי כל המאכלים, לא היו רשאים לטעום טעם איסור. ולכן לדעת רבי ישמעאל (חולין טז:) הסובר שנאסר לישראל לאכול בשר תאוה במדבר, היה אסור להם לטעום במן טעם בשר, ולכן התלוננו וביקשו לטעום טעם בשר.

אך החיד"א בפתח עינים (חולין קט: ד"ה נעקר) כתב, שגביר אחד חקר בענין המן שהיה משתנה והיה טעמו כטעם הדבר שחפץ, אם חשב אדם לאכול חזיר או שאר איסורים

לכתחילה, גזירה אטו בת יומא. בין שבלועה מאיסור ובא לבשל בה היתר, ובין שבלועה מחלב ובא לבשל בה בשר, או איפכא[פב].

בישל בקדירה שבישלו בה איסור

כל קדירה שאינה בת יומא, שנחשבת נותן טעם לפגם, ואינה אוסרת, היינו דווקא אם היא מודחת שלא יהא שומן על פניה, שאם לא הדיחה, הרי היא כחתיכת איסור שלא נפגמה, ואוסרת. ויש מתירים אפילו בישל בה קודם שהדיחה[פג]. ואם יש שישים נגד מה שדבוק עליו, לכולי עלמא שרי, והכי נהוג[פד].

מה.

בשר שנגע בבשר חטאת

נאמר בחטאת (ויקרא ו כ) 'כל אשר יגע בבשרה יקדש' להיות כמוה, אם פסולה היא, הנוגע בה פסול, ואם כשירה, הנוגע בה יאכל כמוה ובקדושתה[פה]. במה דברים אמורים כשנבלעה בו, אבל נגיעה בלא הבלעה אינה מקדשת[פו]. נגע בשרה ברקיק ונבלע במקצתו לא נתקדש כולו אלא חותך מקום הבליעה בלבד[פז].

איסורי נזיר מצטרפים זה עם זה

כל איסורי גפן מצטרפים זה עם זה, כיצד הרי שצירף ענבים לחים עם יבשים או עם בוסר וחרצן וזג, ואכל מן התערובת כזית לוקה, וכן אם אכלם זה אחר זה, עד שאכל מן הכל כזית לוקה, וכן אם שתה רביעית תערובת יין וחומץ לוקה[פח]. וצריך שיהיה מתחילת האכילה עד סופה כשיעור אכילת פרס או פחות אבל אם יש מתחילת אכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה יותר מכשיעור אכילת פרס אין מצטרפות[פט].

חצאי כזית בצק

ראה להלן (מה:).

מה:

חמץ שנפסל מאכילה דינו

חמץ שהתעפש קודם זמן איסורו, ונפסל מאכילת כלב[צו], או ששרפו באש קודם זמנו[צא], ונחרך עד שאינו ראוי לכלב[צב], מותר לקיימו בפסח[צג]. וכן מותר ליהנות ממנו[צד], אבל באכילה אסור מדרבנן, עד אחר הפסח[צה].

דין תערובתו

חמץ שנפסל מאכילת כלב שנפל לתוך המאכל, אינו אוסרו באכילה, שהרי חמץ זה נחשב כעפר[צו]. אבל אם נתנו בכוונה, אוסר התערובת באכילה[צז].

צמחי נוי מחמץ

צמחי נוי שיש בהם חיטים ושעורים שהחמיצו, והם משוחים בלכה או צבועים בצבע, מותר להשהותם, שכיון שייחדם לשם נוי ועשה בהם מעשה צביעה או משיחה, בטל מהם שם אוכל[צח].

חמץ שייחדו לישיבה

כיפת שאור שייחדה לישיבה, כגון שהיה לו גוש עבה של חמץ, בין עיסה קשה, ובין פת, וייחדו לישיבה קודם פסח, אם טח אותה בטיט[צט] הרי זו בטלה

משנ"ב (סי' תמג ס"ק לט). [צא] **אבל** לאחר זמנו לא נפקע איסורו עד ששורפו לגמרי. משנ"ב (סק"מ). [צב] **ואף** על פי שבשאר איסורים כאשר נפסל ממאכל אדם, מותר. שונה דין חמץ כיון שעדיין ראוי לחמץ בו עיסות אחרות. ביאור הלכה (ד"ה עד). [צג] **שו"ע** (סס ס"ט), וכעין זה כתב **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג ה"ח, פ"ד ה"ח). [צד] **ואלמוד"ר**, שעושים משומן דגים עם לחם קלוי קודם הפסח, אם יודע שהלחם היה קלוי כל כך עד שאינו ראוי לאכילת כלב, מותר לקיימו בפסח או למכרו לגוי, אבל אסור לאכלו. ואם אינו יודע, אסור אפילו לקיימו וליהנות ממנו. משנ"ב (ס"ק מג). [צה] **משנ"ב** (סס). ואף על פי שאכילה שאינה ראויה היא שהרי נפסל לכל, בכל אופן כיון שהוא רוצה לאכול אסור, כיון שבאכילתו מחשיבו. משנ"ב (סס). הקשה הב"ח (ס"ט ד"ה ומה שכתב) שהרי אמרו בגמרא (שבועות כב:) 'הנשבע שלא יאכל, ואכל עפר פטור', ופסק כן הרמב"ם (שבועות פ"ה ה"ה) על כל מאכלים שאינם ראויים לאכילה, וקשה מדוע שלא יאסר העפר באכילה, הרי מחשיבו על ידי אכילתו. ותירץ הב"ח שפת שהתעפשה, או נחרכה, או ייחדה לישיבה וכיסה פניה בטיט, אף על פי שאין אוכלים אותה כמות שהיא, על ידי תערובת מאכלים אחרים יכולה להיאכל, כמאכל הנעשה משומן דגים ולחם שרוף [אלמוד"ר הנ"ל]. אבל עפר אינו נאכל לאדם אפילו על ידי תערובת. [צו] **משנ"ב** (סס). ואפילו לא נפסל אלא מאכילת אדם, מותר לאוכלו. והטעם, שכיון שמעורב בדבר אחר, אינו ראוי לחמץ עיסות אחרות. ובתנאי שאין אפשרות להפריד את החמץ מהתערובת, כגון שהחמץ נימוח בתוכה. חזון איש (או"ח סי' קטז סק"ו). [צז] **חזון איש** (סס סי' קי סק"ב). והטעם, שהרי החשיבו כשעירבו במאכל. [צח] **אור לציון** (ד"ה עוד). [צט] **שו"ע** (סס ס"ט), וכן רעל עכברים המורכב מחיטים המצופות רעל מותר להשהותו, כיון שייחד את החיטים לשמש כרעל וציפה אותם, בטל מהם שם אוכל. אך אין להתירם משום שאינם ראויות למאכל כלב, שהחיטים עצמם ראויות לאכילה אם יקלפו מהם את הרעל. אור לציון (סס תשובה ח). אולם בחוט שני (פסח פ"ו סק"ג) כתב להתיר השהיית חיטים המצופות רעל בפסח, משום שאינם ראויות למאכל כלב, שהרי אין אפשרות לקלף את הרעל בשלימותו, וגם אחר קילופם מסוכנות הם למאכל, לכן מותר להשהותם. [צט] **ברמב"ם** (חמץ ומצה פ"ג הט"ו) כתוב כלשון הגמרא 'אם טח פניה, הרי זו בטלה', ומשמע שאין צריך לטוח אלא את פניה שלמעלה, אבל בשו"ע (ס"ט) כתוב 'וטח אותו', ומשמע שצריך לטוחה מכל צד, ואולי פירש השו"ע ש'פניה' היינו פני גוש החמץ מכל צד. משנ"ב (ס"ק מב). אולם ברש"י (ד"ה טח פניה) כתב 'שטח פניה לתקנה לישיבה', ומשמע שצריך לטוחה רק למעלה במקום המושב. אכן בקרבן נתנאל (סי' ג אות ב) כתב שלהרא"ש צריך לטוחה מכל צד, אבל עיי"ש בהרא"ש שאינו מוכרח. שער הציון (אות נ). [ק] **רמב"ם** (סס). שו"ע (סס) ע"פ המשנ"ב (ס"ק מז). [קא] **משנ"ב** (סס). ושלא כדברי הב"ח שכתב שטיחה בלא ייחוד, גם מועילה לבטל. שער הציון (אות סז). [קב] **משנ"ב** (ס"ק מב). ואף על גב שגם אם ביטל חמצו בפירוש, והחשיבו לעפר, אסור לקיימו בפסח מדרבנן כי חששו שמא יבוא לאוכלו, כאן לא שייך חשש זה שהרי ייחדו לישיבה, וגם הוא מאוס. שער הציון (אות סט). [קג] **משנ"ב** (ס"ק מג). שער הציון (אות עב). ורק לענין ביעור פטרוהו משום שביטלו. ומה שכתב הט"ז (סק"מ) שהאיסור הוא דרבנן, אינו אלא בחמץ שנתעפש שאינו ראוי לאכילה, אבל בענייננו שהוא ראוי לאכילה חייב מדאורייתא. שער הציון (סס). [קד] **ערוך השולחן** (סס ס"ל) וכפשטות לשון הט"ז (סס) שכתב שאסור לאכילה מדרבנן. ובחזו"א (או"ח סי' קטז סק"ה ד"ה ומ"ש) הסתפק בזה, וכתב, שיתכן שכיון שהחמץ עומד בצורתו, אלא שהאדם ייחדו לישיבה, כל שבא אדם ואכלו, שב לדין אוכל, והדין נותן שיהא חייב עליו כרת. ומיהו אפשר שכיון שאין חמץ אלא מה' מיני דגן, כיון שנתבטל שעה אחת מדין אוכל, כשחזר ונעשה אוכל, הרי הוא כנוצר מעצמו, ואינו נחשב כמין דגן, ואין איסור אכילתו אלא מדרבנן. [קה] ואין ללעוג על המנהג לומר שהוא מנהג שטות וחומרא יתירא, שישראל קדושים הם ונהגו להחמיר אפילו במשהו חמץ. משנ"ב (ס"ק כח). שער הציון (אות נג). [קו] **שו"ע** (סס ס"ו). ואפילו אם יש שם כזית, משנ"ב (ס"ק כט). וכמבואר בסוגייתנו, שאם טחו בטיט ביטלו, ואין צריך לבערו. ביאור הגר"א (אות ז).

חמץ הנמצא בסדק יטוח בטיט

נהגו לגרר הכתלים והכסאות שנגע בהם חמץ, ויש להם על מה שיסמכו[קז]. ואם יש חמץ בסדק, שאינו יכול לחטט אחריו, יטיח עליו מעט טיט[קח].

כיפת שאור שיחדה לישיבה מטמאה במדרס

העושה כיפה מן השאור, וייבשה

[פב] **שו"ע** (סס ס"ג). וכעין זה מבואר ברמב"ם (מאכלות אסורות פי"ז ה"ג). [פג] **וטעם** המחלוקת מבואר בט"ז (סק"מ) שהדעה הראשונה סוברת שכל דבר שהוא בעין אינו נפגם אפילו נשתהה כמה ימים, והמתירים סוברים שאפילו מה שבעין על הכלי נפגם. [פד] **רמ"א** (סס). [פה] **רמב"ם** (מעשה הקרבנות פ"י הט"ו). [פו] **רמב"ם** (סס הט"ו). [פז] **רמב"ם** (סס ה"ג). [פח] **רמב"ם** (מאכלות פ"ה ה"ג). [פט] **רדב"ז** (סס). שיעור 'פרס' ביאר במשנ"ב (סי' רמ ס"ק מג) שהוא חצי כיכר של עירוב, ויש אומרים שהוא שלשה ביצים ויש אומרים שהוא ארבעה ביצים, וכזית הוא חצי ביצה. ולגבי שיעור הזמן למעשה, יש הרבה דעות בין הפוסקים, וראה בספר שיעורי תורה להגרא"ח נאה (סי' ג ס"ט) שהביא את השיטות בזה, שהם בין שתי דקות לבין תשע דקות. בחתם סופר (או"ח, סי' קי סי' כג) כתב שהוא לא יותר מתשע דקות, ולא פחות משתי דקות. ובביכורי יעקב (סי' תלט ס"ק יג) כתב שהוא שבע וחצי דקות. ובצמח צדק (שו"ת, שער הממלוכים סי' ט) כתב שהוא שש דקות. ובערוך השולחן (סי' תריח ס"ד) כתב שנהג לשער לענין יום הכפורים כשש שבע דקות. ובכף החיים (סי' רי אות ח) כתב ששיער זמן אכילת ג' ביצים פת, ונמשך זמן אכילתם כארבע עד חמש דקות. [צ] **ודווקא**, כשנפסל מאכילת כלב קודם זמן איסורו. שאם קודם פסח לא התקלקל אלא מאכילת אדם, ובתוך הפסח התקלקל ביותר עד שאינו ראוי לאכילת כלב, חייב לבערו. והטעם, כיון שבשעה שהגיע זמן חיוב הביעור היה ראוי עדיין לאכילת כלב.

פניני הלכה

מה:

רעל עכברים שיש בו חמץ

בסוגייתנו הובאו דברי רבי שמעון בן אלעזר, שהפת שעיפשה [דהיינו שאינה ראויה לאכילת אדם אלא לאכילת כלב] חייבת בביעור מפני שראוי לשוחקה ולחמע בה כמה עיסות אחרות, במה דברים אמורים במקומות לאכילה, אבל כופת שאור שיחדה לישיבה בטלה ואינה חשובה שאור, ואין חייבים לבערה. על פי זה דנו האחרונים לענין חמץ שעירבוהו עם רעל כדי ללכוד בו עכברים, וכמו שיבואר.

בשדי חמד (מערכת חמץ ומצה סי' ה אות נג) כתב, שאחד תיקן לפני פסח קמח מעורב עם רעל ומים כדי ליתנו לעכברים, ויש שם כזית חמץ, ושכח לבערו קודם פסח. ונשאל באבן שתיה (שו"ת, סי' יז) בדינו, וכתב שאחד הלומדים רצה לומר שאין חייבים לבערו כיון שנפסל מאכילת כלב על ידי תערובת הרעל שבו, ואף אם המאכל ראוי לאכילה מצד עצמו, כיון שמצד התערובת שעירבו בו אינו ראוי לאכילה, חשוב גם כן שאינו ראוי לאכילת כלב ופקע איסורו ממנו, כמבואר ברמב"ם (מאכלות אסורות פי"ד ה"ח) לענין איסורים שנתערבו בדבר מר, וכל שכן בזה שיש סכנה באכילתו מפני הרעל. וכתב האבן שתיה לדחות סברא זו, שרק אם התקלקל גוף הטעם על ידי התערובת פקע האיסור, אבל בתערובת זו שאינו מקלקל טעם האוכל, ואדרבה הוא משביחו ועל דעת כן נותנים אותו בתוכו להשביח טעמו כדי שירצו העכברים לאכול ממנו, לא פקע איסורו, ומה שאין אוכלים אותו אינו אלא משום הסכנה, ולא משום שהתקלקל.

אך שוב כתב באבן שתיה סברא אחרת להתיר בשם רב גדול, על פי המבואר בסוגייתנו שכופת שאור שיחדה לישיבה אינו חייב לבערה, וכתב שהצדק עמו, שהרי כתבו התוספות (ד"ה כופת) שאף על פי שראויה כופת השאור לאכילה, ואם היה אוכלה היה חייב כרת, אף על פי כן אינו חייב לבערה, ואמרו בחולין (קכט.) הטעם, שכיון שיחדה לישיבה הרי היא כעץ בעלמא, וביאר בלב אריה (חולין שם מוס' ד"ה טומלמו) שכיון שהשבתת החמץ בלב מועלת לבטלו, לא גרע יחוד הכופה לישיבה על ידי מעשה מביטול שבלב, ולכן הותר איסור חמץ שבו. ואם כן אף בנידון זה שעירב האוכל בסם המוות, אין לך השבתה וביטול ודבר מאוס יותר מזה, ולכן אינו עובר עליו משום בל יראה.

ובשבט הקהתי (שו"ת, ח"ה סי' רסג) דן בדבריו, וכתב שלכאורה יש לחלק בין כופת שאור שיחדה לישיבה לבין חמץ שעירב בו רעל, שהמייחד כופת שאור לישיבה אינו רוצה

וטעם את טעמם במן אם עשה איסור בכך. והשיב שכיון שיודע שמה שאוכל הוא היתר, הרי זה מותר אף על פי שטועם בו טעם איסור. והביא ראיה ממה שאמר רב נחמן (חולין סס) לתת לילתא אשתו לטעום טעם בשר בחלב בכחל, הרי שאפילו אם טועם טעם איסור אין איסור בדבר כיון שהוא יודע שמה שאוכל הוא היתר. והוסיף עוד, שכיון שטעם המן היה משתנה על ידי מעשה שמים, אם היה איסור בטעימת טעם איסור לא היה המן משתנה לטעם איסור, ואם השתנה בודאי אין איסור בדבר. ועיין עוד בדבריו בדבש לפי (מערכת ג אות נ).

ובקובץ בית הלל (כח עמ' קנד) ובחשוקי חמד (נסקוגייתנו ד"ה טעם כעיקר) הביאו, שבעל הקובץ תשובות דן על פי זה בדבר מאכלים הדומים בטעמם או במראם למאכלים שאינם כשרים, כגון מאכל הנקרא 'נגיסי חזיר', וכן מאכל הדומה למאכלי ים שאינם כשרים, ועושים אותם מ'טופו' [טאָפו] שאין בו חשש כשרות. והשואל צידד להתירם לבעלי תשובה שקשה להם לפרוש מאכילת מאכלות אסורות, ותמך יתדותיו על דברי החיד"א הנזכרים, שאם יודע שהמאכל היתר, אין איסור באכילתו גם אם טעמו דומה לטעם של איסור. אך בעל הקובץ תשובות השיב, שלדעתו אין ראוי לאכול מזון כשר שטעמו טעם חזיר, כי אין לנו להימשך אחר דבר שהשי"ת ריחק. ורק כחל ומוחא דשיבוטא מבוארים בחולין (סס) להיתר, כיון שהשי"ת ברא אותם באופן זה שהם מותרים באכילה ויש להם טעם כטעמו של איסור. אבל לעשות בעצמנו מזון שיש בו טעם חזיר, יש להתרחק מכך, וכבר אמרו חז"ל (תוספתא יבמות פ"ד ה"ז, חולין מד:) הרחק מן הכיעור ומן הדומה לכיעור. [וכתב שדבריו הם לולא דברי החיד"א].

ובאמרות משה (סי' כט, הנדפס בסגנונות וקסימות קס"ו) העיר על דברי הקובץ תשובות, שאף שנכון הוא הדבר שיש לחלק בין שיבוטא וכחל שכך היא יצירתם כטעם איסור, לבין דבר שבני אדם עושים אותו כטעם איסור. אבל מכל מקום מאיזה טעם נאסור מאכל שעשהו אדם כטעם חזיר, והלא הכל נעשה מחומרים כשרים, ואם היה מפורש באיזה מקום שטעם איסור אכילת חזיר הוא מפני שטעמו מתועב, היה מקום לאסור כל דבר שטעמו כזה אפילו שבאמת הוא כשר, אבל לא באנו בסוד ה', וא"כ אולי לא נאסר אלא דווקא חזיר ממש ולא הדומה לו בטעמו. ואדרבה יש לומר שהאוכל מאכל כשר שיש לו טעם כעין חזיר, מקיים את דברי חז"ל (מו"ק קדושין פ"ט ה"ב, מובא בתס' ויקרא כ כו) 'שלא יאמר אדם אי איפשי וכו' לאכול בשר חזיר אבל איפשי מה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי', שמראה בעצמו שהימנעותו מבשר חזיר אינו מפני שנגעל ממראהו וטעמו, אלא רק מפני שאסרתו התורה.

וייחדה לישיבה, בטלה מתורת אוכל, ומתטמאת במדרס שהרי משמשת תשמישי העץ[קי].

חצאי כזית בצק

בכלי במקום אחד ובכמה מקומות

בצק הנמצא בסדקי הכלי, אם יש כזית במקום אחד[קיא], חייב לבערו. ובזמן שאין בו כזית במקום אחד, ונתנוהו שם לחזק הכלי או לסתום בו נקב[קיב], בטל במיעוטו[קיג] ואין צריך לבערו. ואם לא נתנוהו לחזק, ויש בחמץ שבכל הכלי כזית כשנצרפו[קיד], חייב לבערו[קטו].

כשחוט מחבר בין חצאי הכזית

היו שני חצאי הכזית בשני מקומות בכלי, וחוט של בצק מחבר ביניהם, בודקים אם כאשר נוטלים את החוט ניטלים עמו[קטז], חייב לבער[קיד]. ואם לאו[קטו], אינו חייב לבער[קטו].

חוט הבצק יבש

ואם חוט הבצק יבש, וכאשר נוטלים אותו נפרך וחצאי הכזית אינם ניטלים עמו, בודקים, אם במידה והיה לח היו ניטלים עמו, מצרפם גם בהיותו יבש וחייב לבער[קיז]. ויש אומרים שאינו מצרפם ופטור מלבער[קיח].

במספר כלים ומונחים בתוך כלי אחד או בתוך ארון

ואם היו מספר כלים שבכל אחד פחות מכזית מונחים זה בתוך זה, או זה לצד זה בארון או במקרר, צריך לבער מספק. אבל אם הארון מחובר לרצפה, פטור מלבער[קיט].

בבית

אבל אם נמצאו חצאי הכזית בבית, אפילו אינם ניטלים עמו חייב לבער, מפני שפעמים מקבצם[קכ].

חצי זית בבית וחצי זית בעליה או באכסדרה או בחדר אחר

היה חצי זית בבית וחצי זית בעליה, או חציו בבית וחציו באכסדרה, או שהיו בשני חדרים זה לפנים מזה, כיון שדבוקים בקירות או בקרקע אינו חייב לבער[קכא], ויש מקילים אפילו אינם דבוקים[קכב], אלא די שיבטלו בליבו[קכג].

פת שהתעפשה

הפת עצמה שהתעפשה קודם זמן איסור חמץ[קכד], ונפסלה מאכילת כלב, ומלוגמא[קכה] שהתקלקלה[קכו], אינו חייב לבער[קכז]. ואם התעפשה אחר זמן האיסור, חצי שיעור יצטרפו שתי האכילות ויתחייב, אבל בהשהיית חצי כזית חמץ, כיון שאם ישהה אחר כך עוד חצי כזית, לא יצטרף אל החצי הקודם להשלימו לכזית לעבור למפרע, אלא יעבור רק מכאן ולהבא, אין איסור בחצי כזית הראשון. ויש פוסקים המחמירים להצריך ביעור אפילו בפחות מכזית אם הוא ראוי לאכילה. אבל אם היה מטונף קצת, לכל הדעות אין צריך לבער פחות מכזית. משנ"ב (שם). ובסימן תנ"ט (שער הציון שות מח) כתב שאם יתקבץ כזית, צריך לבערו אף לאחר ביטול. ומשמע שבפחות מכזית אפשר להקל. [קיב] **רמב"ם** (ממץ ומלה פ"ג הט"ו), שו"ע (שם ס"ז). [קיג] **כלומר**, שהחוט עבה. משנ"ב (ס"ק נד). [קיד] **כיון** שהחוט מצרף את שני החצאים שיחשבו לכזית במקום אחד, ולכן אינו מועיל אפילו היה החמץ נתון שם לחזק הכלי. משנ"ב (שם). [קטו] והיו חצאי הכזית במקום העשוי לחזק את הכלי, פטור מלבערם. אבל אם אינם עשויים לחזק, הכלי מצרפם וחייב לבער. משנ"ב (ס"ק נה). [קטז] **רמב"ם** (שם), שו"ע (שם ס"מ). [קיז] **משנ"ב** (סי' תמז ס"ק עו). [קיח] **חזון איש** (או"ח סי' קכג סק"ח). [קיט] **חוט שני** (פסח פ"ג עמ' ענ). והטעם, שארון המחובר לרצפה הרי הוא כקרקע, ואינו מצרף את חלקי הבצק זה לזה. [קכ] **רמב"ם** (שם הט"ו), שו"ע (שם). כלומר, בזמן שמטאטא את הבית עלול לקבצם אל מקום אחד, לכן חייב לבערם. משנ"ב (ס"ק נו). ואף שבבית אין החמץ עשוי לחזק, וא"כ צריכים חצאי הכזית להיחשב כמצורפים זה לזה אף בלי החשש שיצטרפו ממש על ידי כיבוד הבית, אפילו הכי לולי החשש שיצטרפו לא היה חייב לבערם, כיון שבבית כל חצי כזית עומד בפני עצמו, ואינו מצורף לחבירו על ידי הבית כפי שמצורפים חצאי הכזית על ידי הכלי. שער הציון (שם ס). [קכא] **כלומר**, שדבוקים בגומות הקירות או הקרקעות להחליק פניהם ונחשב כעשוי לחזק, ומבואר דינו בשו"ע (שם) שבאופן זה אינו חייב לבער אלא אם יש כזית במקום אחד. משנ"ב (ס"ק נז). [קכב] **והטעם**, שכיון שכל פחות מכזית מצוי במקום אחר, אין חשש שמא יתקבצו למקום אחד. אבל ביטול צריך גם לדעתם, ואם לא ביטל קודם זמן איסורו צריך לבער אחר כך. משנ"ב (שם). [קכג] **רמב"ם** (שם), שו"ע (שם). והטעם שאינו צריך לבער, מפני שזהו ספק שלא נפשט בגמרא אם מצטרפים באופנים אלו, ולכן כיון שביטל אחר כך הוא ספק דרבנן, ואינו צריך לבדוק. משנ"ב (ס"ק נח). [קכד] **ואם** אין הכלב יכול לאכלה מחמת טעם חמוץ או מר, עדיין חייב לבער, כיון שלא בטל מהחמץ שם אוכל בשל כך. ביאור הלכה (ס"ע ד"ה ממנו). [קכה] **היינו** תחבושת העשויה מקמח או תאנים וכיוצא בהם, שאדם לועס ומניח על גבי מכה. משנ"ב (ס"ק יח). [קכו] **כלומר**, שהתקלקלה מאכילת כלב, כמו בפת. ואם החמיצה ואחר כך התקלקלה, אסור לקיימה, אלא אם התקלקלה קודם פסח. ואם התקלקלה קודם שהחמיצה, אפילו החמיצה בפסח, מותרת. והטעם, שכיון שהתקלקלה קודם שהחמיצה, נחשבת שהתעפשה קודם זמן האיסור. משנ"ב (ס"ק יג). [קכז] **רמב"ם** (שם פ"ד הי"ח), שו"ע (שם ס"ג, ט). **והטעם** שאינו חייב לבער, כיון שנחשבת כעפר. אבל אם לא נפסלה מאכילת כלב, אף על פי שלאכילת אדם התקלקלה ואינה ראויה, עדיין חייב לבערה כחמץ גמור מפני שראויה לחמץ בה עיסות אחרות. משנ"ב (סק"י). [קכח] **כיון** שהתחייב כבר קודם שהתעפשה. משנ"ב (סק"ט). [קכט] **רמב"ם** (טומאת מוכלין פ"ח ה"ח). [קל] **רמב"ם** (שם פ"ג הי"ד). וכן משקה שהתקלקל, ואינו ראוי לשתיית האדם אינו מקבל טומאה כדרך שאינו מכשיר, שנאמר (ויקרא יא לח) 'וכל משקה אשר ישתה וגו' יטמא'. רמב"ם (שם). [קלא] **ראב"ד** (שם). [קלב] **רמב"ם** (שם ה"ח). [קלג] **רמב"ם** (ממץ ומלה פ"ד ה"ח). שו"ע (שם ס"ח). וביאור דין זה, וכל פרטיו, ראה לעיל (מכ).

ואפילו נפסלה למאכל כלב, חייב לבער[קכח].

אוכל המקבל טומאה

כשמיוחד למאכל אדם

כל אוכל המיוחד למאכל אדם, כגון לחם ובשר וענבים וזיתים וכיוצא בהם, מקבל טומאה, וכל שאינו מיוחד למאכל אדם, הרי זה טהור ואינו מקבל טומאה אלא אם כן חישב עליו וייחדו למאכל אדם[קכט].

כשנפסד ואינו ראוי למאכל אדם

כל אוכל שנפסד והתקלקל והרי אינו ראוי למאכל אדם, אינו מקבל טומאה[קל], ויש אומרים שמקבל טומאה עד שיפסל ממאכל הכלב[קלא].

מאכל טמא שנתקלקל

כל אוכל שנטמא ואחר כך התקלקל, אם נפסל מאכילת כלב, או שיבש כחרס, הרי זה טהור. ואם נפסל מאכילת אדם, ועדיין ראוי לכלב, הרי זה טמא כשהיה[קלב].

דין תערובת חמץ

תערובת הראויה לאכילה

תערובת חמץ, עוברים עליה משום 'בל יראה ובל ימצא', כגון המורייס, וכותח הבבלי, ושיכר המדי, וכל כיוצא באלו, מדברים הנאכלים[קלג].

תערובת שאינה ראויה לאכילה

אבל דבר שיש בו תערובת חמץ ואינו ראוי לאכילה, מותר לקיימו בפסח[קלד]. כיצד, עריבת העבדנים שנתן לתוכה קמח ועורות, אפילו נתן הקמח שעה אחת קודם זמן הביעור, מותר לקיימו[קלה]. ואם לא נתן העורות, אך נתן הקמח לתוך העריבה שלשה ימים קודם שעת הביעור, מותר לקיימו, שהרי נפסד והבאיש. ואם נתנו תוך שלשה ימים, חייב לבער[קלו].

תרופות בפסח

באכילה

קילור[קלז], **רטיה**, **איספלנית**[קלח], **ותריאק**[קלט], שנתן לתוכם חמץ מותר לקיימם בפסח, משום שאינם ראוים לאכילה[קמ] ואין צורת החמץ ניכרת[קמא]. ואף על פי שמותר לקיימם, אסור לאכלם עד אחר הפסח[קמב]. ויש מתירים אפילו באכילה אם התבטלו קודם פסח[קמג].

בהנאה

אדם שמצטער מפצעים[קמד], מותר לו למרוח עליהם משחה שנעשתה מחמץ שהתבטל קודם הפסח[קמה].

[קז] **רמב"ם** (כלים פכ"ה ה"ג). בסוגייתנו נתבאר שכופת שאור שיחדה לישיבה בטלה מתורת אוכל, וכתבו התוספות (ד"ה כופת) שאף על פי שראויה לאכילה, כיון שאין מקיימים אותה לאכילה בטלה כמו לענין טומאה. משנה למלך. [קח] **כלומר**, אף שבודאי מבטלו כשעשוי לחזק שברי הכלי [שהרי מעונין בקיומו שם], אף על פי כן, כיון שכזית דבר חשוב הוא, אינו בטל. משנ"ב (סק"ג). [קט] **בין** אם היה בתחתית הכלי, ובין היה למעלה בשפתו. משנ"ב (ס"ק נח). [קי] **כלומר**, אף על פי שיש מספר מקומות בכלי שיש בהם חמץ, כיון שאין כזית במקום אחד, כל אחד בטל במיעוטו לגבי הכלי. משנ"ב (ס"ק נג). [קיא] **משנ"ב** (ס"ק נג). והטעם, שהכלי מצרפו. אבל כשלא נשאר בכל הכלי כזית מהחמץ, אין צריך לבערו ואפילו אין עשוי לחזק, וכמבואר בשו"ע (סי"ח). והטעם שאין איסור להשהות חצי כזית, כתב בחכם צבי (סוי"ת, סי' פו) ש'חצי שיעור' נאמר רק באיסורי אכילה, ולא בשאר איסורים. אבל בביאור הלכה (מהדו"ת אוצר החכמה) (סי' עמ ס"ק ד"ה עד) כתב שדבריו דחוקים, והביא את דברי הרמב"ם שכתב לגבי דיני שבת (שבת פי"ח הכ"ג) 'כל העושה מלאכה מן המלאכות חצי שיעור פטור'. כלומר, אבל איסור יש בו, ומשמע שאין זה אלא באיסורי אכילה בלבד, אלא בכל המלאכות. טעם נוסף שאין איסור להשהות חצי כזית כתב בחכם צבי (שם, ושו"ת אהרן 19/06/2018) חצי שיעור הוא כשעושה מעשה, כגון שאוכל חצי שיעור של מאכלות אסורות, שאכילתו נותנת חשיבות לחצי השיעור. אבל כאשר האיסור הוא בשב ואל תעשה, כ'בל יראה ובל ימצא' שמניח את החמץ ואינו מבערו, אין בזה איסור של חצי שיעור. בשאגת אריה (סוי"ת, סי' פו) כתב הטעם, שכל איסור חצי שיעור הוא שראוי להצטרף לחצי שיעור נוסף של איסור ועל ידי כן יתחייב מן התורה, וזה אינו שייך אלא באיסור אכילה שאם יאכל חצי שיעור ובתוך כדי אכילת פרס יאכל עוד שו"ע (שם). ואין גוזרים שמא יבוא לאכלו, כיון שאינו ראוי לאכילה כלל. אבל חמץ נוקשה שראוי קצת לאכילה, אסור להשהותו. משנ"ב (סק"כ). [קלה] **והטעם**, שהעורות גורמים שמסריח מיד. משנ"ב (סק"י). [קלו] **רמב"ם** (שם ה"ט). שו"ע (שם). והטעם שחייב לבער, שעדיין ראוי לאכילה כשמגיע זמן הפסח, וכיון שהתחייב בביעור, אף אם לא ביערו ונשתהה עד תוך הפסח חייב לבער, אף על פי שאז כבר התקלקל, וכדין פת שהתעפשה המבואר בשו"ע (שם ס"ג). משנ"ב (סק"ז). [קלז] **תחבושת**. רש"י (שבת יח. ד"ה קילור). ובהגה"ה בשו"ע (סוי"ת סי' רנב ס"ה) כתב שהוא סם של רפואה שמניחים על העין. [קלח] **היינו** רטיה. רש"י (שם ד"ה אספלנית). [קלט] **משחה** העשויה ממינים רבים. רמב"ן (שבועות ל לד ד"ה נגף). [קמ] **רק** לחולה. משנ"ב (סק"כ). [קמא] **רמב"ם** (שם ה"י), שו"ע (שם). [קמב] **שו"ע** (שם ס"ד). ואף שאינם ראויים לאכילה מכל מקום בשעה שאוכלם הרי הוא מחשיבם למאכל הראוי לאכילה. משנה ברורה (ס"ק כח). אמנם מותר ליהנות מהם כיון שנעשתה התערובת קודם פסח, וכדין פת שהתעפשה כמבואר בשו"ע (שם ס"ג). משנ"ב (ס"ק כג). [קמג] **רמ"א** (שם). וטעמו שכיון שנתבטל החמץ לפני פסח אינו חוזר וניעור. משנ"ב (ס"ק כג), ועיי"ש שהקשה על זה. אמנם לגבי התרופות שבזמננו כתב החזו"א (או"ח סי' קטז סק"ח) שמותר לבולעם. והטעם, שאי אפשר להפריד בין החמץ לחומר המרפא, וא"כ אינו נחשב ראוי לאכילה, וכן לא שייך לומר כאן אחשביה, כיון שדעתו על החומר המרפא. [קמד] **והוא** כחולה שאין בו סכנה. אגרות משה (סוי"ת, או"ח סי' ג סק"ב). [קמה] **אגרות משה**. (שם). ואף שיש מחמירים שסיכה הרי היא כשתיה בכל הדברים ולא רק בשמן, וא"כ יש לאסור משום כך, אפילו הכי כיון שאין זה סיכה של תענוג, אין אומרים בזה סיכה כשתיה ואין לאסור. אגרות משה (שם).

פניני הלכה

שתשמש עוד למאכל, וכיון שביטלה מתורת אוכל הרי היא מותרת, אבל המערב חמץ ברעל, אינו רוצה לבטל החמץ מתורת אוכל, אלא אדרבה, כיון שהעכברים תאבים לאכול קמח ומים הרי הוא מערבם להם שיהיה להם לאוכל, ועל ידי שיאכלוהו יאכלו גם הרעל, ונמצא שאינו מבטל את החמץ מתורת אוכל, אלא אדרבה מחשיבו ורוצה בקיומו בתוך הרעל, ולכן אינו בטל והרי הוא עובר עליו.

שימוש בספירט להדלקה בפסח

בסוגייתנו נתבאר שכופת שאור שיחדה לישיבה, לדעת רבי שמעון בן אלעזר בטלה מתורת חמץ ואין צריך לבערה, אך להלכה נפסק כדברי רב יצחק בר רב אשי בשם רב, שאם טח פניה בטיט בטלה, ואם לא טח פניה בטיט אינה בטלה. והנה בדברי רב מבואר שטיחת החמץ בטיט מבטלתו מתורת חמץ, אף על פי שלכאורה יכול להסיר את הטיט ויהיה החמץ ראוי לאכילה. ועל פי זה דנו הפוסקים לענין ספירט ואלכוהול שעירבה בהם הממשלה סם המוות כדי שלא יהיו ראויים לשתיה, ודנו הפוסקים אם צריך לבערם כשיש בהם חמץ. וכמה נידונים בדבר, יש שדנו כל עיקר אם אכן נפסל לשתיה על ידי סם המוות זה, ויש שדנו אם מאחר שיכולים להחזירו להיות ראוי לשתיה על ידי תחבולה כימית, לא בטל ממנו שם חמץ, וכמו שיבואר.

בעצי הלבנון (סוי"ת, סי' י) נשאל אם מותר להשתמש בפסח להדלקה ביי"ש [ספירט] שהממשל פוסלת אותו לשתיה על ידי שמערבת בתוכו סם המוות בכמות מזקת, שהוא הנקרא 'דענאטורירטער ספירט', שאף שלכאורה פשוט שיש להתירו כיון שחמץ שנפסל לאכילה קודם זמן איסורו מותר בהנאה בפסח, כמו שפסק בשו"ע (או"ח סי' תמב ס"ג, ט), מכל מקום חשש השואל למה שאומרים שגונבי המכס מתקנים את הספירט הזה לשתיה באמצעות תחבולה כימית.

והשיב שאין לחשוש כלל לאפשרות התיקון, שאם יתקנוהו יבואו לכאן פנים חדשות שעכשיו אינם בעולם, ואין לאסור עכשיו את הספירט מחמתם. וכתב שהדבר דומה למה שמבואר בבכורות (ו:) שחלב בהמה מותר אף על פי שהדם נעכר ונעשה חלב ונמצא שמקורו של החלב הוא מדם, ואין חוששים למה שבאמצעות תחבולות כימיות אפשר לשוב ולהפוך את החלב לדם כמו שהיה מראשיתו, ועל כרחך הטעם הוא משום שבשובו להתהפך לדם יבואו לכאן פנים חדשות לגמרי, שלא יתכן לאסור עתה את החלב כל זמן שלא באו פנים אלו. אלא שיש להזהיר את הקונים שיקנו קודם פסח את כל הספירט שהם צריכים לכל ימי הפסח, כי הספירט שהממשלה מוכרת בתוך הפסח קרוב לומר שהכשירוהו להדלקה רק בתוך הפסח, וקודם זמן איסורו לא היה פסול לאכילה, וחמץ שנפסל לאכילה אחר זמן איסורו אסור בהנאה בפסח.

כיוצא בזה מבואר בחזון איש (או"ח סי' קטז סק"ח), שחמץ שנתערב בדברים מרים או מגואלים, ונתמזגו באופן שאי אפשר להפרידם והם פסולים מאכילת אדם, אינו חייב לבערו ומותר בהנאה בפסח, ולכן מותר לכתוב בחול המועד בדיו שמעורב בו חמץ כיון שנפסל מאכילת אדם קודם הפסח, כמבואר בשו"ע (או"ח סי' תמג ס"י) שדיו שהוא מבושל בשיכר שעורים, מותר לכתוב בו. והוסיף שאף אם יכולים לעשות פעולה שעל ידה יהיה החמץ ראוי לאכילה, אינו חייב לבערו, כמבואר בסוגייתנו שכופת שאור שיחדה לישיבה

חציצה בטבילה

כל הטמאים בין אדם בין כלים, בין שנטמאו בטומאה חמורה של תורה בין שנטמאו טומאה דרבנן, אין להם טהרה אלא במים המקובצים בקרקע[קמו]. אחד האדם ואחד הכלים, לא יהיה דבר חוצץ בינם לבין המים. ואם היה דבר חוצץ בינם לבין המים, כגון שהיה בצק או טיט מודבק על בשר האדם או על גוף הכלי, הרי הם טמאים כשהיו, ולא הועילו טבילתם[קמז].

מו.

בקבלת טומאה

שרץ שנגע בבצק שבסדקי הכלי. אם היה בפסח, הואיל ואיסורו חשוב, חוצץ ולא נטמא הכלי. ובשאר ימות השנה, אם היה מקפיד עליו, הכלי טהור. ואם רוצה בקיום הבצק, נחשב ככלי עצמו ונטמא הכלי[קמח].

עיסה המשמיעה קול

בצק ששהה עד שהגיע להשמיע הקול, בזמן שאדם מכה בידו עליו, כבר החמיץ וישרף מיד[קמט]. ויש אומרים שכל זמן שהעיסה מצה, קולה צלול כשאדם מקיש עליה, אבל כשהיא מתחמצת אף על פי שאין בה סדקים ולא הכסיפו פניה קולה מיוקק כחרש, והחרשות היא סימן לחימוץ[קנ].

לש שתי עיסות ואחת החמיצה

אם התחילו בשתי עיסות כאחד והחמיצה האחת, בידוע שהחמיצה גם השנית, אפילו אין רואים בה סימני חימוץ[קנא].

שיעור הזמן שהעיסה מחמיצה

ראה להלן (מח:).

[קמו] **רמב"ם** (מקוואות פ"ו ה"ט). [קמז] **רמב"ם** (שם הי"ב). וממשיך הרמב"ם ומבאר, שמדין התורה אם היה הדבר החוצץ דבוק על רוב גוף האדם או על רוב הכלי, אם מקפיד עליו ורוצה להעבירו, לא הועילה טבילת האדם או הכלי. אבל אם אינו מקפיד עליו ואינו שם ליבו אם עבר או לא, אף על פי שהוא חופה את רובו, אינו חוצץ. וכן אם היה חופה את מיעוטו, אף על פי שהוא מקפיד עליו, אינו חוצץ. ומדרבנן, כל דבר החוצץ ומקפיד עליו, אף על פי שהוא על מיעוטו, לא הועילה לו טבילה, גזירה משום רובו. וכל דבר החוצץ המכסה את רובו, אף על פי שאינו מקפיד עליו, לא הועילה טבילתו, גזירה משום רובו המקפיד עליו. ומסיים הרמב"ם, נמצא, שאם היה על בשר האדם או על גוף הכלי דבר מדברים החוצצים כגון בצק וזפת וכיוצא בהם, אפילו טיפה כחרדל והוא מקפיד עליה, לא הועילה טבילתו. ואם אינו מקפיד עליה, הועילה טבילתו. [קמח] **רמב"ם** (כלים פ"כ ה"ט). [קמט] **רמב"ם** (ממרים ומכה פ"ה הי"ג). פירוש, מה ששנינו במשנתינו 'בצק החרש אם יש כיוצא בו שהחמיץ הרי זה אסור' פירש הרמב"ם שלא השמיע קול עדיין, וזהו חרשותו שהחרש אינו מרגיש כשמדברים אליו, וכך בצק זה כשטופחים לו פניו אינו מרגיש ומתחרש, ואף על פי כן אם יש בצק כיוצא בו שהחמיץ, דהיינו שמשמיע קול, הרי הוא ג"כ חמץ. מגיד משנה. [קנ] **ראב"ד** (שם). ופירש את משנתינו להיפך, שאם אינו משמיע קול זה הסימן לחימוץ, ודברי הרמב"ם נראים. מגיד משנה. [קנא] **שו"ע** (או"ח סי' תנו ס"ג), וכעין זה כתב הרמב"ם (שם הי"ד). ואפילו אם לא שהה שיעור מיל, בכל אופן חוששים שהיתה שם חמימות שגרמה לבצק להתחמץ מהר. משנ"ב (ס"ק יט). [קנב] **רמב"ם** (פיהמ"ש פ"ח ה"ו). [קנג] **שו"ע** (יו"ד סי' קיג סעי"ז). כמו שמבואר בסוגייתנו 'לגבל וכו' עד ארבעה מילין', ופירשו התוספות (ד"ה לגבל) בשם הערוך דהיינו שאדם שאוכל בטהרה ויש גבל לפניו העושה עיסתו בטהרה, לא יאכל עיסתו הטמאה, אלא ימתין עד שיגיע לאותו גבל, וכן לענין פת של עובד כוכבים, שהתוספות בברכות (לט: ד"ה אפילו) השוו פת עכו"ם לפת טמאה. ביאור הגר"א (אות נד). וכעין זה הביא בבית יוסף (ד"ה מצאתי כתוב) בשם האגודה (מולין סי' קמט) דברים שצריך לטרוח עבורם עד ד' מיל לטהרת חלה

לא יעשה אדם עיסתו בטומאה לכתחילה, אלא יזהר וישתדל ויטהר הוא וכליו כדי להפריש חלה בטהרה. ואם היה בינו ובין המים מרחק יתר על ארבעה מיל, יעשנה בטומאה ויפריש חלה בטומאה[קנב].

פת עכו"ם

יש מי שאומר שהנזהר מפת עובד כוכבים, והוא בדרך, אם יש פת של ישראל עד ארבעה מילין ימתין[קנג]. ונוהגים להקל בפת עכו"ם[קנד].

לטהרת עור הנבילה

הנבילה אב מאבות הטומאה, כזית מבשרה מטמא אדם וכלים במגע, וכלי חרס באויר[קנה]. אחד בהמה וחיה, בין המותרים באכילה בין האסורים, אם מתו, בשרם מטמא בכזית[קנו]. ואלו בהמות שעורותיהן כבשרן, עור החזיר של ישוב, ועור חטוטרת הגמל הרכה, ועור בית הבושת, ועור השליל, ועור שתחת האליה, הרי אלו מטמאים כבשר הנבילה. ואם עיבדם, או הלך בהם כדי עיבוד[קנז], הרי אלו טהורים. כמה הוא כדי עיבוד, ארבעה מיל[קנח].

לנטילת ידים לתפילה

צריך קודם תפילה לרחוץ ידיו במים אם יש לו[קנט], ואם אין לו צריך לחזור אחריהם[קס], עד ארבעה מיל[קסא]. ודווקא ההולך בדרך, והמים נמצאים בדרכו לפניו, בין הולך ובין רוכב, בין אם הדרך טובה או רעה[קסב]. אבל אם צריך לחזור אחר המים לאחוריו[קסג], עד מיל חוזר[קסד], יותר ממיל אינו חוזר[קסה].

לנטילת ידים לאכילה

אם אין מים מצויים[קסו] במרחק יותר

[קנא] **שו"ע** (או"ח סי' תנט ס"ב), וכעין זה כתב הרמב"ם (שם ה"ז). ואפילו אם לא שהה שיעור מיל, בכל אופן חוששים שהיתה שם חמימות שגרמה לבצק להתחמץ מהר. משנ"ב (ס"ק יט). [קנב] **רמב"ם** (פיהמ"ש פ"ח ה"ו). [קנג] **שו"ע** (יו"ד סי' קיג סעי"ז). כמו שמבואר בסוגייתנו 'לגבל וכו' עד ארבעה מילין', ופירשו התוספות (ד"ה לגבל) בשם הערוך דהיינו שאדם שאוכל בטהרה ויש גבל לפניו העושה עיסתו בטהרה, לא יאכל עיסתו הטמאה, אלא ימתין עד שיגיע לאותו גבל, וכן לענין פת של עובד כוכבים, שהתוספות בברכות (לט: ד"ה אפילו) השוו פת עכו"ם לפת טמאה. ביאור הגר"א (אות נד). וכעין זה הביא בבית יוסף (ד"ה מצאתי כתוב) בשם האגודה (מולין סי' קמט) ארבעה מילין לגבל, והוא הדין אדם הנזהר מפת עכו"ם והוא בדרך, אם יש פת של ישראל עד ארבעה מילין ימתין'. [קנד] **רמ"א** (שם). [קנה] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פ"ו ה"ח). [קנו] **רמב"ם** (שם הי"ג). [קנז] **שדריסה על העור** הוא תחילת העיבוד. רש"י (חולין קכב: ד"ה וכולן). [קנח] **רמב"ם** (שם ה"ט). [קנט] **ושני טעמים נאמרו בנטילת** ידים לתפילת שחרית. או משום שהידים עסקניות הן ולא יתכן שלא נגעו בבשר המטונף בלילה, לכן תיקנו חז"ל ברכה על הנטילה לקריאת שמע ולתפילה. או משום שבשחר אחר השינה אנו נעשים כבריה חדשה, שנאמר (איכה ג כג) 'חדשים לבקרים רבה אמונתך', ולכן צריכים אנו להודות לה' יתברך שבראנו לכבודו לשרתו ולברך שמו. ועל דבר זה תיקנו בשחר כל אותם הברכות שאנו מברכים בכל בוקר. משנ"ב (סי' ד סק"ח). וגם לתפילת מנחה וערבית צריך נטילה כמבואר בשו"ע (סי' רלג ס"ג). ודעת הרמב"ם (תפילה פ"ד ה"ח-ט), שבזמן שהיה צריך ליטול ידיו לא נטלם, וגם לא ניקה אותם בצרור, אפילו בדיעבד אין תפילתו תפילה וצריך עיון. משנ"ב (סי' נט ס"ק יג). ובביאור הלכה (ד"ה צריך) כתב שאין צריך לחזור ולהתפלל. והניגוב אינו מעכב בנטילה זו כמו שמעכב בנטילה לאכילה. משנ"ב (ס"ק יז). [קס] **ודווקא** כשיודע שהם מלוכלכות, אבל בסתם ידים מיקל השו"ע (שם ס"כ). משנ"ב (ס"ק טו). ואם יצטרך בשל חזרתו אחר מים ללכת אחר כך יחידי, או שלא יוכל להגיע למחוז חפצו מבעוד יום, אין צריך לחזור כלל. משנ"ב (ס"ק טז). [קסא] **לשון** השו"ע 'פרסה', ושיעורו ארבעה מיל כלשון הרמב"ם (שם ה"ג). [קסב] **וכל** זה דווקא כשיודע בודאי שימצא שם מים, אבל בספק, אינו צריך לחזור אחריהם. משנ"ב (ס"ק יז). [קסג] **וכל** שכן היושב בביתו, בודאי חייב לחזור לכתחילה אחר מים אם יודע שידיו מלוכלכות. משנ"ב (ס"ק יח). [קסד] **ודעת** הרבה פוסקים שדין מיל עצמו כדין יותר ממיל ואינו חוזר. משנ"ב (ס"ק יט). [קסה] **שו"ע** (שם ס"ד), וכעין זה כתב הרמב"ם (שם). [קסו] **אבל** כשמים מצויים, אסור לאכול בלי נטילת ידים אפילו במפה, שמא יגע בפת. משנ"ב (סי' קסג סק"ג). הנוטלים ידיהם בלחות העשבים כשאין להם מים, עבירה היא בידם, שמזלזלים בנטילת ידים, וגם ברכתם לבטלה היא, שאין זו נטילה כלל. משנ"ב (סק"ח).

פניני הלכה

וטח פניה בטיט, אינו חייב לבערה, אף שאפשר לקלוף את הטיט ותהא ראויה לאכילה. ולכן ניירות שדיבקם בקמח, אין חייב לבערם אף שראויים לבשלם ולעשות מהם תבשיל, וכן בגדים שכיבסם בחלב חטה [עמילן] אין חיוב לבערם, כיון שעכשיו אין ראויים לאכילה.

אך בקובץ בית ועד לחכמים (פסקים ג מוגרת יו סי' תקכה) כתב חכם אחד שספירט זה לא נפסל לגמרי משתיה, ובעינינו ראינו ברוסיה אחרי הפרעות כששבתו בתי החרושת ליי"ש, התחיל ההמון הגס לשתות הספירט הזה בלי שום תיקון, והזיק רק לאלו ששתו אותו לשכרה יותר מדי, ואי אפשר לומר שבטלה דעתם של השותים הללו אצל כל אדם.

ומלבד זאת כתב שצריך לחשוש גם למה שיכולים להחזיר את הספירט לכמות שהיה על ידי התחבולה הכימית, ואינו דומה לחלב הנעבר מדם שיכולים להפכו לדם על ידי המצאות כימיות חדשות, שכן אינו דומה שינוי הנעשה על ידי הטבע לשינוי הנעשה בידי אדם, ודם הנעבר ונעשה חלב על ידי הטבע, באו לכאן פנים חדשות והרי זה דומה כמו שלא היה שם דם מעולם, ואף אם יכולים להפכו לדם על ידי המצאות, אין חוששים לכך כל זמן שלא נתהפך. אבל בשינוי הנעשה בידי אדם שקלקלו ויכולים לחזור ולתקנו, אין אלו פנים חדשות כלל. ועל דרך זה חילק ביהודה יעלה (שו"ת, או"ח סי' קמ). עוד חילוק יש, שבחלב אין לחשוש שישתדל אדם להחזירו לדם ולקלקלו מתורת חלב, שהרי אין אדם צריך לדם, ואין אנו עוסקים בשוטים. אבל בנידון זה בכל רגע עלינו לחשוש שמא ישתה ממנו אדם או יתקנו שיהיה ראוי גם לנפש היפה, ולכן אסור להשהותו בבית בפסח.

ובדבר הראיה מסוגייתנו להתיר אף כשיכולים להכשיר את החמץ על ידי פעולה, כתב בחשוקי חמד בסוגייתנו (ד"ה פניה) שיש לחלק בין כופת שאור לספירט וכיוצא בו, שבכופת שאור לאחר שטח פניה בטיט, לא יבוא אדם להסיר את הטיט כי כבר נמאס וכבר אינו עומד להסרה, [והוא הדין לדברים שדן בהם החזון איש, ניירות שדיבקם בקמח ובגדים שכיבסם בחלב חיטה]. משא"כ בי"ש הרי עומד לשתיה, ומטרת הממשלה למנוע את הגניבות ולכן עדיין שמו עליו וחייב בביעור.

ובשו"ת מהרש"ג (ח"ג סי' קטו אות ג) נקט בפשיטות שדענאטורירטען שפיריטוס אסור אף להשהותו, שחשוב ראוי לשתיה על ידי הדחק, שכמה ערלים שותים אותו.

הטמנת פתיתים שיש בהם כזית לבדיקת חמץ

בגמרא הובאו דברי רב נחמן בשם שמואל, שאם היו בבית שני חצאי זיתים של חמץ ואין שום בצק המחבר ביניהם, אינו חייב לבערם. ואמר עולא שלא אמרו דין זה אלא כששני חצאי הזיתים נמצאים דבוקים בעריבה, ולעולם לא יבואו להתחבר יחד, אבל אם מונחים בבית, חייבים לבערם אפילו כשאינם מחוברים כלל, משום שלפעמים יבוא אדם לאסוף אותם יחד כשיכבד את הבית, ויפלו זה אצל זה ויצטרפו לכזית שלם במקום אחד. וכן נפסק להלכה בשו"ע (או"ח סי' תמג ס"ח).

וכתב במגן אברהם (סי' תם סק"ג) בשם מהרי"ל (הל' מפיית המצות אות ח), שאף על פי שמבואר לעיל (ו:) שפירורים אינם חשובים ובטלים הם מעצמם, וכן כתבו המהרי"ל (שם) והמגן אברהם (סי' תלד סק"ה) שכל מה שצריך לבטל חמצו קודם הפסח אינו משום פירורים, מפני שפירורים ממילא בטלים, והביטול הוא שמא ימצא גלוסקא נאה. צריך לחלק בין פירורי לחם לפירורי בצק, שפירורי בצק כיון שעדיין ראויים לידבק יחד, חשובים הם ואינם בטלים, מה שאין כן פירורי פת שגם כשיכבדו אותם יחד לא ידבקו זה בזה ולא יעלה מהם שיעור כזית, אינם חשובים, ובטלים הם. ובזה ביאר מה שכתב בשו"ע (או"ח סי' תמג ס"ג), שהלש עיסה למצות אחר זמן איסור חמץ יאמר בשעת לישה 'כל פרורים שיפלו בשעת לישה ועריכה וכן בצק הנדבק בכלים אני מבטל אותם', כדי שנמצא שמבטלם קודם חימוצן, ואין אומרים שהפירורים בטלים הם מאליהם כיון שאין בהם כזית, שהרי פירורי בצק הם ולא פירורי פת, ובבצק אין הפירורים בטלים מאליהם, כיון שאם יכבדום ידבקו זה בזה ויהיה מהם כזית, וכמבואר בסוגייתנו שבאופן זה אינם בטלים.

על פי זה הביא בשדי חמד (מערכת חמץ ומצה סי' ה אות מט) מדברי הג"ר זלמן זוסיא מאלי מו"צ במינסק, על דבר מה שכתב בשערי תשובה (סי' תלג סק"ז) שנכון לדקדק שהפירורים שמטמינים אותם קודם בדיקת חמץ יהיו קטנים פחות מכזית. וכתב הג"ר זלמן זוסיא שנכון שרק בכל אחד מהם לא יהיה כזית, אך בין כולם יהיה כזית, וטעמו, לפי שטעם הנחת הפתיתים הוא כדי שלא יבוא לידי ברכה לבטלה אם לא ימצא כלום, כיון שקודם הפסח מכבדים ומנקרים את הבית בכל הפינות והסדקים ויש חשש ברכה לבטלה אם לא ימצא כלום בבדיקת חמץ. ועל פי זה צריך להניח שיעור המחייב בבדיקה, ואם בין כל הפירורים לא יהיה כזית, לא הועיל כלום, שהרי אין חיוב בדיקה על פירורים שאין בהם כזית. ומכל מקום אין להניח במקום אחד כזית, שמא לא ימצא אותו בבדיקה, ויעבור עליו בבל יראה ובל ימצא. ולכן יהיה כל פירור פחות מכזית, כדי שגם אם לא ימצאנו לא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, שהרי פירורים אינם חשובים ובטלים הם. ואין להקשות שגם אם יהיה בין כל הפירורים כזית לא הועיל, שכיון שאין בכל אחד מהם כזית אינם חשובים ובטלים, זה אינו, והוא על פי המבואר בסוגייתנו שפירורי בצק מצטרפים זה לזה כיון שדרכם להתקבץ ולהידבק וכדברי המגן אברהם, ואף פירורי פת אלו מצטרפים יחד כיון שמחשיב אותם ומקבץ אותם יחד בבדיקתו, והרי הם כפירורי בצק שמצטרפים יחד לשיעור כזית. וכעין זה כתב בארחות חיים (הפינקס, שם סק"ח) בשם המנחת פתים.

אך בתשובות והנהגות (שו"ת, ח"ג סי' קטו ד"ה ממנס לף) כתב, שאם מניחים עשרה פתיתים ראוי שכל אחד מהם יהיה בו כזית שלם, ולא רק בצירוף כולם, וכ"ש כשכל אחד עטוף בנייר בפני עצמו, שהוא חצי שיעור ואין בו חיוב ביעור, ועכ"פ פתית אחד צריך שיהיה בו כזית.

מו.

אפיית מצות מקמח שעורים שיבולת שועל וכוסמין

בגמרא מבואר ששיעור שהיית עיסה עד שמחמצת הוא כדי שילך אדם ממגדל נוניא לטבריא, שהוא שיעור מיל. ודנו הפוסקים אם שיעור זה נאמר דווקא בעיסה של חיטים או גם בשל שעורים, והנידון העולה מכך למעשה הוא אם יכולים לאפות מצות מקמח שעורים לאנשים שאכילת קמח חיטה מזקת להם.

כתב המגן אברהם (סי' תנג סק"ט) שמדברי הטור (שם) משמע שאף שמעיקר הדין מותר ללתות חיטים [פירוש לתיתה כתב הרמב"ם (ממרץ ומכה פ"ה ה"ז) שבוללים החיטים במים וטוחנים אותם מיד, ורש"י (נזיר לו. ד"ה לתיתה) פירש לשרותם במים מעט קודם הטחינה להסיר מורסנם כדי שתהא סולתן נקיה. משנ"ב (שם סק"מ)], אסור ללתות שעורים, כיון שהם

מארבעה מיל לפניו[קסז], ומיל לאחריו, ילוט[קסח] ידיו במפה[קסט], ויאכל פת או דבר שטיבולו במשקה[קע], או יאכל על ידי כף[קעא]. וכשנוסע במכונית, נוסע שיעור זמן של ארבעה מיל[קעב], עד שיותר לו לאכול[קעג].

לתפילה בעיבור

ההולך בדרך והגיע לעיר ורוצה ללון בה[קעד], אם עד ארבעה מיל לפניו מקום שמתפללים בעשרה[קעה], צריך ללכת לשם[קעו], ולאחריו צריך לחזור עד מיל כדי להתפלל בעשרה[קעז].

הפרשת חלה טמאה ביו"ט של פסח בארץ ישראל

הלש עיסה ביו"ט של פסח בטומאה, בארץ ישראל שמצות חלה מדאורייתא[קעח], [קסז] כלומר, כשהולך בדרך ומשער שלא ימצא מים אפילו בריחוק יותר מארבעה מיל, והוא רוצה לאכול, התירו לו לאכול על ידי כריכת מפה על ידיו. אבל אם הוא משער שישיג מים תיכף אחר ארבעה מיל מחויב להמתין עד שיבוא לשם. ולאחריו, שיש לו טירחה לחזור מדרכו, די בשיעור מיל, כשמשער שלא ימצא בו מים. וכן הדין אם מסופק שמא לא ימצא מים לפניו בשיעור ארבעה מיל ולאחריו מיל, והוא תאב לאכול, מותר על ידי מפה. משנ"ב (סק"ג). ובביאור הלכה (ד"ה ספ) הביא שהיינו דווקא אם הוא רעב מאד, ובהמשך הביא בשם הריטב"א בסוגייתנו (ד"ה והא דתניא) שאפילו אם בודאי לא ימצא מים, אין להקל בזה אלא אם הוא צריך מאוד לאכול, כגון שחלש מטורח הדרך וכיוצא בזה. ושומרי גנות ופרדסים כשצריכים לחזור אחר מים, אינם מחויבים אלא פחות ממיל, כשיעור לאחריו לכל אדם, משום שאינם יכולים לעזוב שמירתם. והיושב בביתו גם אינו מחויב לטרוח אחר מים אלא פחות ממיל כשיעור לאחריו, שאת ההולך בדרך בלבד הצריכו להמתין עד ארבעה מיל, שבלאו הכי הולך לשם. משנ"ב (סס). ומרחק מיל לשיטת החזון איש הוא קילומטר ומאה וחמישים ושנים מטר. ולשיטת ר' חיים נאה הוא תשע מאות ושישים מטר. [קסח] **בשו"ע** גרס 'יטול ידיו', וכתב המשנ"ב (סק"ד) בשם המאמר מרדכי (סק"ג) שצריך לומר 'ילוט', דהיינו שכורך ידיו במפה. [קסט] או בדבר אחר המונע ממנו לגעת בידיו במאכל. משנ"ב (סק"ה). לדעת השו"ע נראה שצריך לכרוך שתי ידיו דווקא [וכן משמע מלשונו 'ילוט ידיו'], אך מדברי הרמ"א שהתיר לאכול בכף, ולא חשש שיבוא ליגע בידו השניה, משמע שלדעתו גם במפה די לכרוך את היד שאוכל בה, ואין חשש שמא יגע בידו השניה, כיון שעל ידי המפה הכרוכה על ידו ניכר לו שאסור לגעת בפת [או בדבר שטיבולו במשקה], ולא יבוא לגעת. ומכל מקום צריך עיון, שעל עיקר דינו של הרמ"א המתיר על ידי כף, פקפקו כמה אחרונים, וכדלהלן. ביאור הלכה (ד"ה ידיו). [קע] **שו"ע** (סס ס"ח) והרמב"ם (ברכות פ"ו ה"ח) פסק שלכתחילה כורך ידיו במפה ואין צריך נטילה, אפילו יש לו מים. משנ"ב (סק"ו). [קעא] **רמ"א** (סס) האליה רבה (סק"ד) ועוד אחרונים הקשו על הרמ"א שהתיר על ידי כף, שהרי במפה ידו מכוסה, והאוכל בכף ידו מגולה ויש חשש שיגע באוכל, ועיין באליה רבה (סס) שיישבו בדוחק. ולכן נראה שאם יש לו מפה יכרוך ידיו במפה דווקא. משנ"ב (סק"ו). [קעב] **לאדם** בינוני, שהוא שיעור שבעים ושתים דקות. ביאור הלכה (ד"ה כדיחוק). [קעג] **ודווקא** שהוא רעב מאד, וכנ"ל. ביאור הלכה (סס). [קעד] **וכן** הדין בבוקר, אם בדרכו לפניו תוך ארבעה מיל יש מקום שמתפללים בעשרה, ימתין עד שיגיע לשם, ודווקא אם לא יעבור על ידי כן זמן קריאת שמע ותפילה. משנ"ב (סי' ס ס"ק מט). [קעה] **ודווקא** שנמצא מקום התפילה בעשרה בדרכו לפניו, שצריך ללכת לשם, אבל דין צדדיו כלאחריו. משנ"ב (סק"ט). [קעו] **ודווקא** באופן שלא יצטרך בשל כך ללכת יחידי, וגם כל זה בעוד היום גדול, שאפילו אם ילך עד שם יוכל להגיע קודם שקיעת החמה. שאם לא כן אינו מחויב, שהרי דין הוא בגמרא (פסחים ג.) 'לעולם יכנס אדם בכי טוב', ופירש רש"י (ד"ה נכי טוב) 'היוצא לדרך יכנס ערבית לבית מלון בעוד החמה זורחת' וכו'. משנ"ב (ס"ק נח). [קעז] **שו"ע** (סס סט"ז). והיושב בביתו, דינו כהולך לאחריו. לכן, הגר בישוב תוך מיל למקום שמתפללים בעשרה, צריך ללכת בכל בוקר להתפלל בעשרה, אבל לא בערב, כי אינו צריך ללכת בלילה בדרך בשביל מנין. והלכה זו היא תוכחת מגולה לאנשים הגרים בעיר, ומתעצלים ללכת לבית הכנסת להתפלל מנחה וערבית. משנ"ב (ס"ק נב). [קעה] **ואם** כן אינו רשאי לאפותה על מנת להאכילה לכהן, כיון שהעיסה נטמאת שהרי כולנו טמאי מתים, ואסורה באכילה אפילו לכהן טהור. משנ"ב (סי' תמ

שכח וקרא לה שם

אם שכח וקרא לה שם, יטילנה לצונן וימנענה מלהחמיץ[קפב]. אבל לכתחילה לא יסמוך על עצה זו, לקרות לה שם חלה בעודה עיסה ולהטילה לצונן[קפג].

בחוץ לארץ

ובחוץ לארץ שמצות חלה מדרבנן ואינה אסורה אלא למי שטומאה יוצאה מגופו[קפד], יש אומרים שיכול להפריש חלה בעודה עיסה על מנת לאפותה ולהאכילה לכהן קטן שלא ראה קרי מימיו או לכהן שטבל לקריו[קפה]. ויש אומרים, שאין מאכילים חלה בזמן הזה לשום כהן[קפו]. ולדינא העיקר כדעה הראשונה שנותנים חלה לקטן או לגדול שטבל לקריו[קפז], אך לא נהגו כן, ויש מקומות שנוהגים ליתנו להם בפסח[קפח].

לישה פחות משיעור חלה בפסח

יש אומרים שמותר ללוש ביו"ט של פסח עיסות הפחותות משיעור חלה, כדי לפטור את עצמו מחיוב חלה, אע"פ שבשאר ימות השנה אסור לעשות כן[קפט]. ויש מפקפקים בכך[קצ].

איסור בל יראה בחלה

המפריש חלה בפסח והחמיצה עובר עליה משום 'בל יראה', אף שהיא הקדש ואינה שלו, הואיל ויכול להישאל על שטבל לקריו[קפה]. ויש אומרים, שאין החלה והתחזור להיות חולין[קצא].

הפרשת חלה טמאה בשאר ימים טובים שריפתה

המפריש חלה ביום טוב והיא טמאה, לא יאפה אותה[קצב] ולא ישרפנה, שאין שורפים קדשים ביום טוב ששריפת קדשים שנטמאו מצות עשה, שנאמר (ויקרא ז יז) 'באש ישרף', ועשיית מלאכה שאינה לצורך אכילה וכיוצא בה, עשה ולא תעשה, ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה. אלא מניחה עד הערב ושורפה[קצג].

טלטולה

ואף על פי שהיא אסורה בטלטול[קצד], מכל מקום מיד כשקרא לה שם חלה ועדיין היא בידו קודם שהניחה, רשאי לטלטלה לכל מקום שירצה, ומניחה שם [קעו] שטבל לקריו. ויש אומרים, שאין שטומאה יוצאה עליו מגופו, אבל כהן הטהור מזיבה ומקרי כגון כהן קטן פחות מבן ט' שנים ויום אחד שאינו מטמא בקרי וגם מן הסתם לא ראה זיבה, כיון שהוא פחות מבן ט', או גדול שטבל לקריו רשאי לאכול חלת חו"ל. משנ"ב (סק"כ). וראה בדרך אמונה (ניכורים פ"ס ס"ק פז), שמשמע מהרמב"ם שמותר לתת חלה אף לכהן גדול באופן שידוע שעדיין לא ראה קרי. ואם אין שם אלא כהן גדול שלא טבל לקריו, יכול לבטלה ברוב קודם האפיה, ולאפותה וליתנה לכהן טמא. שו"ע הרב (סס סכ"ט). [קפו] **רמ"א** (סס) שחוששים אנו שאינו כהן ודאי, שמא נתחללה אחת מאימותיו. משנ"ב (ס"ק כג). [קפז] **משנ"ב** (סס) בשם הש"ך (יו"ד סי' שכג סק"ט). [קפח] **משנ"ב** (סס). והטעם שנהגו כן בפסח, משום שבשאר ימות השנה אין הרבה חלות, ולכן הצנועים שאינם חוטפים מושכים את ידיהם מליטול חלה, אבל בערב פסח אופים מצות, ובחלה שמפרישים מהם יש כדי חלוקה לכל הכהנים, ואם לא יטלו הכהנים יבואו להחזיקם שאינם כהנים. מגן אברהם (סק"ט). ובפמ"ג (סס) כתב שלא ראה לנהוג כן גם בפסח. [קפט] **רמ"א** (סס) בשם הר"ן, שו"ע הרב (סס פי"ו). [קצ] **משנ"ב** (ס"ק נג) בשם הגר"א. [קצא] **משנ"ב** (ס"ק טו). וכתב בחק יעקב (סק"י) שבאופן שאסור להישאל על החלה, כגון ערב פסח שחל בשבת, ואכל את כל העיסה, שאם ישאל על החלה עתה, נמצא שאכל טבל למפרע, אין אומרים 'הואיל' ולכך גם אינו עובר משום 'בל יראה' על חלה זו. אמנם בבית מאיר (סס) כתב שכיון שבשעת הפרשת החלה היה בידו להישאל, לא יצאה החלה מרשותו לענין 'בל יראה'. [קצב] **משום** שהיא אסורה באכילה. משנ"ב (סי' תקו ס"ק כט). [קצג] **רמב"ם** (סנהדרין פי"ט ה"ג-ט), **שו"ע** (סס). וכתב המשנ"ב (ס"ק נא) שמשמע לכאורה ששורפה בלילה, וראה בביאור הלכה (ד"ה אינה) שדן אם מותר לשרוף חלה בלילה. [קצד] **כיון** שאינה ראויה לאכילה. משנ"ב (ס"ק כט). [קצה] **משנ"ב** (סס). שטומאה יוצאה עליו מגופו, אבל כהן הטהור מזיבה ומקרי כגון כהן קטן פחות מבן ט' שנים ויום אחד שאינו מטמא בקרי וגם מן הסתם לא ראה זיבה, כיון שהוא פחות מבן ט', או גדול שטבל לקריו רשאי לאכול חלת חו"ל. משנ"ב (סק"כ). וראה בדרך אמונה (ניכורים פ"ס ס"ק פז), שמשמע מהרמב"ם שמותר לתת חלה אף לכהן גדול באופן שידוע שעדיין לא ראה קרי. ואם אין שם אלא כהן גדול שלא טבל לקריו, יכול לבטלה ברוב קודם האפיה, ולאפותה וליתנה לכהן טמא. שו"ע הרב (סס סכ"ט). [קפו] **רמ"א** (סס) שחוששים אנו שאינו כהן ודאי, שמא נתחללה אחת מאימותיו. משנ"ב (ס"ק כג). [קפז] **משנ"ב** (סס) בשם הש"ך (יו"ד סי' שכג סק"ט). [קפח] **משנ"ב** (סס). והטעם שנהגו כן בפסח, משום שבשאר ימות השנה אין הרבה חלות, ולכן הצנועים שאינם חוטפים מושכים את ידיהם מליטול חלה, אבל בערב פסח אופים מצות, ובחלה שמפרישים מהם יש כדי חלוקה לכל הכהנים, ואם לא יטלו הכהנים יבואו להחזיקם שאינם כהנים. מגן אברהם (סק"ט). ובפמ"ג (סס) כתב שלא ראה לנהוג כן גם בפסח. [קפט] **רמ"א** (סס) בשם הר"ן, שו"ע הרב (סס פי"ו). [קצ] **משנ"ב** (ס"ק נג) בשם הגר"א. [קצא] **משנ"ב** (ס"ק טו). וכתב בחק יעקב (סק"י) שבאופן שאסור להישאל על החלה, כגון ערב פסח שחל בשבת, ואכל את כל העיסה, שאם ישאל על החלה עתה, נמצא שאכל טבל למפרע, אין אומרים 'הואיל' ולכך גם אינו עובר משום 'בל יראה' על חלה זו. אמנם בבית מאיר (סס) כתב שכיון שבשעת הפרשת החלה היה בידו להישאל, לא יצאה החלה מרשותו לענין 'בל יראה'. [קצב] **משום** שהיא אסורה באכילה. משנ"ב (סי' תקו ס"ק כט). [קצג] **רמב"ם** (סנהדרין פי"ט ה"ג-ט), **שו"ע** (סס). וכתב המשנ"ב (ס"ק נא) שמשמע לכאורה ששורפה בלילה, וראה בביאור הלכה (ד"ה אינה) שדן אם מותר לשרוף חלה בלילה. [קצד] **כיון** שאינה ראויה לאכילה. משנ"ב (ס"ק כט). [קצה] **משנ"ב** (סס).

פניני הלכה

ממהרים להחמיץ. ועוד כתב (סס סק"ה), שאף שמעט רוק של עכברים אינו מחמיץ, היינו דווקא בחיטים, אבל שעורים כיון שממהרים להחמיץ יש לחשוש גם במעט רוק עכברים שמא החמיצם. וכן כתב המהרש"ם (הגהות לאורחות חיים סי' תנג אות ג) שיש לברר את גרעיני השעורים מתוך החיטה כיון שהם ממהרים להחמיץ, ועל פי זה כתב במנחת יצחק (שו"ת, ח"ט סי' מט), שיש לעשות כל טצדקי שבעולם שלא לאפות מצות אלא רק מקהה18/06/2018ם, כיון שאין אנו יודעים מה משך הזמן שבו מחמצת עיסת שעורים, ושמא ממהרת היא להחמיץ יותר ממשך הזמן שבו רגילים לאפות את המצות, ולכן לא יאפו מצות אלא מפת חיטים. ואף לענין פת שיפון כתב להחמיר, על פי הפתחי עולם שכתב (סס סק"ט) על דברי המגן אברהם (סס סק"ה) ששעורים ממהרים להחמיץ, שהוא הדין לשיפון ושיבולת שועל, וכמו שכתב המגן אברהם (סס סק"ט) לענין לתיתה בשיפון.

אולם בחשב האפוד (שו"ת, ח"ג סי' ט) כתב שכיון שבסוגייתנו מבואר ששיעור חימוץ הוא מיל, ולא נזכר בגמרא שום חילוק בין קמח חיטים לקמח שעורים, וכן השו"ע (סי' תנג ס"ה) סתם שאפשר לאפות מצות בכל החמישה מינים, וכתב (סי' תנט ס"ג) ששיעור החימוץ הוא מיל ולא חילק כלל בין מין ומין, ואף הרמ"א (סי' תנג סס) לא חשש לאפות מצות בשאר מינים אלא שלכתחילה עדיף בחיטים, וגם בחק יעקב (סס סק"ג) ביאר שיש לאפות בחיטים לכתחילה משום חביבות המצוה ולא הזכיר החשש של חימוץ, לכן אין לחשוש שמא עיסת שעורים ממהרת להחמיץ. וכתב שאין להביא ראיה להחמיר מדברי המגן אברהם שכתב ששעורים מחמיצים על ידי לתיתה ורוק עכברים יותר מחיטים, שכן דבריו הם בגרעיני שעורים, ויש לומר שהם ממהרים להחמיץ, אבל קמח שעורים דינו כקמח חיטה ואינו ממהר להחמיץ יותר ממנו.

אך במנחת יצחק (סס) האריך להוכיח שבין גרעיני השעורה ובין הקמח שלו ממהרים להחמיץ, וכיון שלא נתבארו דינם בכל פרט ופרט, והיינו צריכים לחבר שו"ע חדש בביאור כל פרט ופרט בזה, ומי יקבל על עצמו אחריות על כך, יש לחשוש גם בדיעבד לחימוץ המצות העשויות מקמח שעורים שיבולת שועל ושיפון. וגם חולי צליאק שאכילת קמח חיטים מזקת להם, ימנעו מאכילת מצה מקמח שעורים, ולאכילת כזית ראשון יאכלו מצות מקמח חיטים כי כמות מועטת כזו איננה מזיקה להם.

אכן בשרגא המאיר (שו"ת, ח"ה סי' ט), הובאה תשובת בעל המנחת יצחק שגם הוא לא אסר אלא למי שיכול לאכול כזית מצה מקמח חיטים, אבל מי שאין לו שום אופן אפשרות לאכול מצה מקמח חיטים, יעשה מצה מקמח שעורים, ובלבד שיעשוה בזהירות רבה. ובספר מצות מצוה (פ"ח הערה יח) הוסיף שאם אפשר עדיף לקחת קמח כוסמין על פי המבואר לעיל (שם.) שכוסמין מין חיטה הם, וכן אינם ממהרים להחמיץ כשעורים אלא דומים בזה לחיטים, כמבואר בדעת תורה (סי' מנג ס"ג) בשם שם אריה (שו"ת, חו"מ סי' י), שמותר לערב כוסמין בחיטים משום שהם מין אחד ממש.

[מהר"ם שיק (נספרו על תרי"ג מצוות מצוה י) כתב בשם החת"ס שאין לקחת קמח משעורים למצות כיון שהוא קשה לשכחה, ובמצה נאמר (דברים טז ג) 'למען תזכור'. ובחשוקי חמד (לעיל ט: ד"ה עשאן כמצה) כתב שאם אין לו אלא מצה מקמח שעורים אולי יטבילה בשמן, על פי מה שכתב בהגהות מחכם אחד בסוף ספר שמירת הנפש (הוספה לאות שמ) שיש הרגילים לאכול זיתים יחד עם שמן זית ואומרים שמה שאמרו שהזית משכח תלמוד של מ' שנה ושמן זית משיב תלמוד של ע' שנה אם כן יצא זה בזה ואינו מזיק, ובקובץ הזיכרון (לאות יח) פקפק בזה, אולם בענייננו אולי כדאי לנהוג כך לאכול את המצה עם שמן זית].

אם הקפאת עיסה מונעת את חימוצה

בסוגייתנו מבואר, שאם רוצה לשמור על העיסה של תחמיץ, יטילנה בצונן. ונשאל האגרות משה (שו"ת, או"ח ח"ג סי' נט), על עיסת מצה שהניחוה במקפיא וקפאה מיד, אם אומרים שאינה מחמצת מחמת כן כמו בהטילה למים צוננים.

והשיב, שאמנם מפשטות לשון הראשונים בסוגייתנו נראה שהקור כשלעצמו מונע חימוץ, אולם יש לצדד בכוונתם, שדווקא המים הם שמונעים חימוץ מחמת קרירותם, אבל הקור כשלעצמו אינו מונע חימוץ. והעיר, שכבר נחלקו הפוסקים, אודות בשר מוקפא ששהה שלש ימים בלי מליחה, אם מותר או לא, ורבים אסרו [פרי מגדים (יו"ד סי' סט ספ"ד ס"ק ס), פתחי תשובה (סס סק"ו) ועוד], ולכן באיסור חמץ שהוא מן התורה, ודאי שיש להחמיר.

עוד כתבו האחרונים [חלקת יעקב (שו"ת, ח"ג סי' קסו), דבר יהושע (שו"ת, ח"ג סי' נח ס"ק ה), ובאר משה (שו"ת, ח"ז קו' מלקטריק סי' סה)], שאף שבמציאות נראה שהמקפיא מעכב את החימוץ, הרי כתב המגן אברהם (סי' תמג סק"ח), שמה שמועיל להטיל העיסה לצונן הוא רק אם לא התחילה להחמיץ [ואף אם יש מקום לומר, שדווקא אם כבר הכסיפו פניה לא מועיל צונן, כבר כתבו המגן אברהם (סי' תנט סק"ה) והחק יעקב (סס ס"ק נח) שאין איש שם על לב

מו:

טובת הנאה אינה ממון

ישראל שקידש אשה בתרומה שהפריש מגורנו אינה מקודשת, שהרי אין לו למכרה, ואין לו בה אלא טובת הנאה לפי שנותנה לכל כהן שירצה, וטובת הנאה אינה ממון[קצו].

בישול ביום טוב לצורך חול הדין

אסור מדאורייתא[קצז] לאפות או לבשל או לשחוט ביום טוב לצורך מחר[קצח], ולא הותרה מלאכה שהיא לצורך אכילה אלא כדי ליהנות בה ביום טוב. עשה כדי לאכול ביום טוב והותיר, מותר לאכול המותר בחול[קצט].

מלקות

אמנם המבשל ביום טוב לכותים או לבהמה או להניח לחול, אינו לוקה, שאילו באו לו אורחים היה אותו תבשיל ראוי להם[ר]. והיינו דווקא במאכל הראוי לאכילת אדם, אבל אם אינו ראוי לאכילת אדם, לוקה[רא].

בישול ביום טוב לצורך שבת הדין

יום טוב שחל להיות בערב שבת לא יבשל מתחילה לצורך שבת בקדירה בפני עצמה[רב], ואפילו דבר שאינו מלאכה, אלא טורח סתם, כגון הדחת קערות והבאת יין גם כן אסור[רג].

מדאורייתא או מדרבנן, והדין בסמוך לחשיכה

יש אומרים שמדאורייתא מותר לבשל מיום טוב לשבת משום שהם קדושה אחת[רד], ואין זה אלא איסור דרבנן, כדי שלא יבואו לבשל מיו"ט לחול, שיאמרו אם אין אופים מיו"ט לשבת ק"ו שאין אופים מיו"ט לחול[רה], ולשיטתם גם ביו"ט סמוך לחשיכה הוא רק דרבנן. ויש אומרים שיסוד איסור הכנה מיום טוב לשבת הוא מדאורייתא, אך הואיל ואם יבואו אורחים יהיה התבשיל שנתבשל ביו"ט לצורך שבת ראוי להם, אין זה אלא מדרבנן[רו]. ולשיטתם בסמוך לחשיכה שכבר לא שייך לומר 'הואיל', איסור בישול הוא דאורייתא.

עירוב תבשילין

אם עשה תבשיל מערב יום טוב שיהיה סומך עליו ומבשל ואופה ביום טוב לשבת, הרי זה מותר[רז], בין לדעה ראשונה שאיסור הכנה הוא מדברי סופרים, ובין לדעה השניה שאיסור הכנה הוא מדברי תורה[רח]. ותבשיל שסומך עליו הוא הנקרא עירובי תבשילין[רט]. ומותר להניח עירוב זה אפילו ספק חשיכה[ר].

הנחת העירוב אחר קבלת יום טוב

אם קיבל עליו יום טוב באמירת 'ברכו', שוב אין יכול לערב[ריא], ודווקא בקבלת ברכו שהוא קבלת ציבור, ואף אם הוא לא אמר ברכו נגרר אחר הציבור. אבל קבלת עצמו, אף שקיבל בפירוש, אפשר שאין מועיל לענין זה ויכול עדיין לערב אם עוד לא חשיכה[ריב], ויש אומרים שאף אחר שאמרו הציבור 'ברכו' יכול לערב כל זמן שלא התפללו מעריב[ריג]. ובשעת הדחק יוכל לסמוך על דעה זו, אם לא חשיכה עדיין[ריד].

בישול ע"י עירוב ביום טוב סמוך לחשיכה

יש אומרים שיש ליזהר ביום טוב שחל להיות בערב שבת, להקדים הכנת מאכליו לשבת בכדי שיגמור מלאכתו בעוד יום גדול[רטו], ואפשר שיש להקל בשעת הדחק[ריז], ולכתחילה בודאי צריך ליזהר בזה[ריח].

יום טוב שני של גלויות

ואין חילוק בין יום טוב ראשון ליום טוב שני בערב שבת גם כן אסור לבשל לשבת, אם לא על ידי עירוב שיערב מערב יום טוב הראשון[ריט], ולעת הצורך בודאי יש להקל כדעה השניה, המתירה לבשל סמוך לחשיכה[רי].

[קצו] **רמב"ם** (מיסורי מ"ה ה"ו). [קצז] **ביאור הלכה** (סי' תקכו ס"ק ד"ה ואל). **בדעת הרמב"ם** (יום טוב פ"ו הט"ו). [קצח] **שו"ע** (או"ח סי' תקג ס"ב). [קצט] **רמב"ם** (שם ה"ט). [ר] **רמב"ם** (שם). והיינו כדעת רבה בסוגייתנו. ביאור הלכה (שם). [רא] **לחם משנה** (שם). שאז לא שייך הטעם שאם יזדמנו לו אורחים יהיה אותו תבשיל ראוי להם. לחם משנה (שם). [רב] **שו"ע** (שם סי' תקח ס"ב), ביאור הלכה (שם). [רג] **משנ"ב** (סי' תקג ס"ק ב). והחיי אדם (כלל נט ס"ג, קנג ס"ו) מתיר להביא יין בשעת הדחק, אך שיביא בעוד היום גדול, שאז אין הדבר ניכר שעושה כן לצורך מחר. שער הציון (שם ג). [רד] **ששניהם** נקראו שבת וכמו שמותר לבשל לבו ביום מותר לבשל למחר. רש"י (ד"ה מדאורייתא). [רה] **ריצב"א** (עירובין לח. ד"ה מפוס). וכן פירשו ההגהות מיימוניות (יום טוב פ"ו ה"ט אות ג) והבית יוסף (סי' תקכו ס"ב (ג) ד"ה והמחבר"ם) והבית מאיר, בדעת הרמב"ם (שם) שפסק כרב חסדא בסוגייתנו שמלאכות שבת נעשים ביום טוב. וטעמו משום שפשטות דברי רב אשי מורים כן, שאמר בטעם עירובי תבשילין (גיטין טו:) 'כדי שיאמרו אין אופין מיום טוב לשבת קל וחומר מיום טוב לחול', ומשמע שמן התורה מותר לבשל לשבת. אמנם המג"א (הקדמה) הבין בדעת הרמב"ם שסובר כדעה השניה. ביאור הלכה (ד"ה ואל ידי). [רו] **רמב"ן** (מלחמת ה', ד"ה ועוד מימרא, ומילתא), ר"ן (ד"ה אבל הגהות מיימוניות (שם), ועוד ראשונים. ביאור הלכה (שם). [רז] **כיון** שאינו מתחיל מלאכה ביום טוב אלא גומרה בלבד. הגה"ה בשו"ע (שם ס"ב). [רח] **שמכל מקום** אין כאן אלא איסור מדברי סופרים, שמן התורה אנו אומרים שהואיל ואם יבואו אליו אורחים ביום טוב, יהיה ראוי להם, אם כן אין עושה איסור בזה, ורק מדרבנן אסרו, ובשביל שבת שהוא שעת הדחק התירו על ידי עירוב, שנחשב בזה כאילו כבר התחיל להכין מערב יום טוב לשבת, ורק שגומר ביום טוב, והיינו כדעת רבה בסוגייתינו. ר"ן (שם), מג"א (שם), משנ"ב (שם). [רט] **רמב"ם** (שם), וכעי"ז בשו"ע (שם). [ר] **רמ"א** (שם). **זמן** ספק חשיכה נתבאר בשו"ע (שם סי' רסו ס"ב), ומבואר שם שכשנראים שלשה כוכבים בינונים הוא ודאי לילה. וכתבו האחרונים שאם בא להתפלל מנחה, ונזכר שלא עשה עירוב תבשילין, ואם יחזור לביתו לערב יאחר זמן מנחה, יתפלל מנחה, ולענין עירוב יקנה במתנה קמחו לאחרים שעירבו כדי שיבשלו עבורו, ומכל מקום אם יכול לעשות עירובו על ידי שליח, ישלח שליח לעשות עירוב קודם שיתפלל מנחה. **משנ"ב** (שם ס"ק ד). וכתב בביאור הלכה (ד"ה שפק) שלכתחילה יש ליזהר לעשות העירוב קודם שתדליק האשה נרות שבת. [ריא] **שבקבלת** יום טוב נחשב הזמן כיום טוב ודאי. מג"א (שם ס"ק ד). משנ"ב (שם ס"ק ד). [ריב] **משנ"ב** (שם). אמנם אם התפלל מעריב, שוב אין יכול לערב, אף אם הציבור לא אמרו 'ברכו' עדיין. **שו"ע הרב** (שם ס"ט). שער הציון (שם ט). [ריג] **ראב"ן** (סי' קכה). ט"ז (שם ס"ק ג). [ריד] **מגן אברהם** (שם) ועוד אחרונים. **משנ"ב** (שם). [רטו] **מגן אברהם** (שם), **חמד משה** (שם ס"ק ו), **שו"ע הרב** (שם ס"ט). **משנ"ב** (שם ס"ק ג). שהם סוברים כדעה השניה שהכנה מיום טוב לשבת אסורה מדאורייתא, וכל ההיתר לבשל מיום טוב לשבת הוא רק משום שאם יזדמנו לו אורחים יהיה התבשיל ראוי להם לאכילה, וסמוך לחשיכה כבר אין שייך טעם זה. ביאור הלכה (ד"ה ואל ידי). וכן יש להיזהר במאכלים שמטמין לשבת שיטמינם בזמן שאפשר שיתבשלו שליש בישול מבעוד יום. **פרי מגדים** (סי' רנו מ"ז ס"ק ג, רנט ס"ק ג). ומטעם זה נהגו להקדים תפילת ערבית בליל שבת כשחל סמוך ליום טוב, כדי שלא תתאחר מלאכת הבישול ביום טוב עד סמוך לחשיכה. מג"א (שם) ועוד אחרונים. **משנ"ב** (שם). [רטו] **שכדאי** הם הראשונים הסוברים כדעה ראשונה לסמוך עליהם בענין סמוך לחשיכה, וגם שהש"ס סתם דין זה שעל ידי עירוב מותר לבשל ולא חילק כלל בזה. ביאור הלכה (ד"ה ואל ידי). [ריז] **משנ"ב** (שם). [ריח] **משנ"ב** (שם ס"ק ג). [ריט] **משנ"ב** (שם ס"ק ג). ביאור הלכה (שם). משום שיו"ט שני דרבנן. ביאור הלכה (שם).

19/06/2018 אהח

פניני הלכה

לדקדק בשיעור זה], ולכן נראה לאסור ולהחמיר באיסור גמור. ובדבר יהושע (שם) הסתפק אם מותרת אחר הפסח, וכתב שהמתיר יש לו על מי לסמוך.

מו:

מאכל שמכין ע"י עירוב תבשילין, אם צריך שיתבשל מבעוד יום

נחלקו אמוראים, אם האופה מיו"ט לחול לוקה, דעת רב חסדא שהוא לוקה, ודעת רבה שאינו לוקה משום שאומרים שהואיל ואם היו מזדמנים אליו אורחים היה זה ראוי להם, ולכן אינו אסור אלא מדרבנן. והקשה רבה לרב חסדא שלפי שיטתו איך אופים מיום טוב לשבת כשחל יום טוב בערב שבת, וכי משום עירובי תבשילין מתירים איסור דאורייתא, והשיב רב חסדא שמדאורייתא צרכי שבת נעשים ביום טוב [שנאמר (שמות יב טז) 'אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם', ושבת ויו"ט קדושה אחת הם, ששניהם נקראים שבת, וכמו שמותר לבשל לבו ביום, כך מותר לבשל למחר (רש"י ד"ה מדאורייתא)] ורבנן הם שגזרו שמא יבוא לבשל מיו"ט לחול, והצריכו לעשות עירוב תבשילין.

ולהלכה פסק הרמב"ם (יום טוב פ"ו הט"ו) כדעת רבה שאינו לוקה, ולפיכך כתבו הפוסקים (רמ"א סי' תקכו) בשם הראשונים, בטעם שמותר לעשות עירובי תבשילין, שאף שמלאכות שבת אינן נעשות ביו"ט, מ"מ מכיון שהכנת מאכלים מיו"ט לשבת מותרת מדאורייתא 'הואיל ואי מקלעי ליה אורחים חזי ליה' ורק מדרבנן אסורה, לכן כשמניח עירוב תבשילין מותר לבשל מיו"ט לשבת אף לכתחילה.

וכתבו הפוסקים [מגן אברהם (שם סק"ג), שו"ע הרב (שם ס"ב), ומשנה ברורה (סק"ג)], שכיון שההיתר הוא רק על סמך ה'הואיל', א"כ כשמבשל מיו"ט לשבת ע"י עירוב תבשילין, יש להקפיד שיתבשלו התבשילים קודם חשיכה, שיהיה שייך לומר שמותר מן התורה הואיל ואי מקלעי ליה אורחים חזי ליה. [ומ"מ כתב המשנה ברורה (שם), שאם יו"ט שני חל בערב שבת, יש לסמוך על דעת המתירים אף אם לא נגמר בישולו].

אמנם בערוך השולחן (שם ס"ג) כתב, שהעולם אינם נזהרים בזה ומבשלים גם סמוך לחשיכה ממש. והסיק שהעיקר כהרמב"ם (יו"ט פ"ו ה"ט) וסיעתו, שלדעתם גם לפי מה שנפסק כדעת רבה, מכל מקום ההלכה כדברי רב חסדא במה שאמר שצרכי שבת נעשים ביו"ט, ורק מדרבנן אסרו שמא יבוא לבשל מיו"ט לחול, ולכן מועיל עירוב אף בלי הטעם של 'הואיל ומקלעי ליה אורחים'. [ובאפיקי ים (שו"ת, מ"ב סי' ד ענף ג), תלה נידון זה במחלוקת האחרונים, בהדביק פת בתנור בערב שבת ונתבשל בשבת אם חייב, ראה אגלי טל (מלאכת זורע סק"ח), חלקת יואב (שו"ת, מ"ב או"ח סי' י) ועוד].

אם מותר בפסח להכין דבר שאינו נאכל בו

והנה מבואר ברמ"א (או"ח סי' תמח ס"ח) שנוהגים שלא לאכול בחג הפסח פירות יבשים, אלא אם כן ידוע שהתייבשו בלי חשש חימוץ, אכן ביום אחרון, שמיני של פסח בחו"ל, נהגו להקל בזה. ודנו החתם סופר ורעק"א אם מותר לבשל צימוקים בשביעי של פסח לצורך שמיני אחרון של פסח.

בחתם סופר (שו"ת, או"ח סי' עט) כתב, זה לי איזה שנים נשאלתי ממו"ח הגאון מה"ר עקיבא איגר, בפוזנא נוהגים לאכול פירות יבשים רוזאנגיס [צימוקים] ביום טוב אחרון של פסח, והנה אז חל בשבת ורצה שאחוה דעתי אם מותרים להכין ביום טוב שביעי של פסח תבשילים עם צימוקים לצורך מחר, שהרי על ידי עירוב תבשילין לא הותר אלא משום הואיל ואי מיקלעי אורחים, וכאן לא שייך זה, שהרי אסורים ביום שביעי של פסח לאכול פירות יבשים מחמת המנהג. והיה נראה לרעק"א להתיר, משום שמתירים פירות יבשים בפסח לכל חולה שאין בו סכנה, ואם כן יש לומר הואיל וראוי לחולה אפילו שאין בו סכנה ששכיח הוא, מותר לבשלו לצורך מחר. ולא הודה לו החתם סופר, לפי שאף שחולה שאין בו סכנה שכיח, אבל לא שכיח שאותו חולה יהיה צריך לצימוקים דווקא.

וכתב בשדי חמד (מערכת ממץ ומצה סי' ו אות ו) שרק במקום שכולם נוהגים חומרא זו יש להחמיר שלא לבשלם, משום שאף אם יהיה חולה אולי לא יצטרך דווקא פירות יבשים, ודבר זה אינו שכיח, וכדברי החתם סופר. אבל בעיר שמקצתם נוהגים חומרא זו ומקצתם לא, כגון אורז [במקומות שיש גם מבני ספרד] שיש שנוהגים בו היתר ויש שאינם אוכלים אותו בפסח, מותר לבשלו אף לדעת החתם סופר, כיון שראוי לאורחים שאינם נוהגים בו איסור, ושכיח הוא. אך במנחת שלמה (שו"ת, מ"ב סוף סי' נט) כתב שאף לדעת רב חסדא שמדאורייתא נעשים צורכי יו"ט בשבת, מאחר ואסרו חכמים להכין מיו"ט לשבת, א"כ אף כשהתירו ע"י עירוב תבשילין לא התירו אלא באופן שמותר לצורך יו"ט, ואז גם מותר לצורך שבת, משא"כ ביצה שאסורה לצורך יו"ט, הוא הדין שלא התירו לצורך שבת אף ע"י עירוב תבשילין, שהרי העירוב הוא שעושה ערבוביא בין תבשילי שבת ויו"ט, ואין תבשיל האסור ביו"ט בכלל העירוב, ואסור גם בשבת, ועל כן כתב לענין קטניות, שכיון שבכל הפסח היו אסורים באכילה ואינו מותר אלא לאורחים שנוהגים בו היתר, יש לאסור לבשלם בשביעי של פסח לצורך שבת אפילו במקום ששכיחים כאלה שנוהגים בו היתר, ושלא כדברי השדי חמד.

ולדברי השדי חמד נמצא עוד, שאין חומרת החתם סופר שייכת אלא בקטניות ופירות יבשים שאסורים משום חומרא לדינא שנתקבלה בכל אשכנז, ולכן חשובים כדבר שאינו ראוי לאכילה ואין להכינם למחר, משא"כ שרויה וכדומה שהם חומרא בעלמא ויש הרבה שנוהגים לאכלם, מותר להכינם לצורך שבת. וכ"כ בדעת תורה (סי' תקכו ס"ק ה) שמותר לבשל מצה שאינה שמורה גם למחמירים שלא לאכלה בפסח, והוסיף שאין חוששים שמא יבואו לאכול מהמצה תוך כדי הכנתה. וכן כתב בחזון איש (או"ח סי' מט ס"ק טז), שכל דבר שנהגו בו היתר באחרון של פסח ואף בשבת, מוכח שלא נהגו בו איסור מעיקר הדין ולא החשיבוהו כדבר איסור אלא כדבר הנדור בלבד, ומותר לבשלו אף בשביעי של פסח ואין בו איסור לא משום מוקצה ולא משום מלאכת יום טוב, כיון שראוי לנוהגים בו היתר.

בישול ביו"ט לצורך אכילה גסה, אם נחשב צורך אוכל נפש

במוצל מאש להר"י אלפנדארי (שו"ת, מ"ב סי' יג) הסתפק בדין מי שהיה שבע מאכילתו, ובישל ביום טוב מאכלים יותר מכדי צורך שביעתו ואכלם אכילה גסה, אם נחשב שבישל לצורך אוכל נפש, או שמא כיון שבכל מקום אכילה גסה אינה נחשבת אכילה, נמצא שלא היה הבישול לצורך אוכל נפש. ופשט ספיקו לאיסור מהמבואר בסוגייתנו בדין האופה

שחיטת בהמה מסוכנת ביום טוב כשיש שהות לאכול ממנה כזית

בהמה מסוכנת שירא שמא תמות, והוא אכל כבר ואין צריך לה, אסור לשחטה אלא אם כן יש שהות ביום כדי לאכול ממנה אחר שתצא נפשה[ריג] כזית צלי מבעוד יום[ריד], ואף שאין בדעתו לאכול ממנה כלום[רטו], כדי שלא ישחוט ביום טוב מה שיאכל בחול, וכן כל כיוצא בזה[רטז].

כשאין שהות לנתחה ולבדקה

יש אומרים שמותר לשחטה אפילו אין שהות כדי לנתחה ולבדקה[רטח], ויש אומרים שצריך שיהיה שהות כדי להפשיטה ולבדקה[רטט], ויש אומרים שהעיקר כדעה

[רכ] **משנ"ב** (מ"ז מ"מ ס"ק לד). שאם נשחטה ועדיין היא מפרכסת אין לאכול ממנה, כמבואר בשו"ע (יו"ד סי' כז).

[רכא] **שו"ע** (סס ס"ו). וכזית צלי היינו הקל שבבישולים, ודי בכזית משום שאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה, ואם כן כל השחיטה כולה לצורך יום טוב. משנ"ב (ס"ק לה). [רכב] **משנ"ב** (סס). והטעם, שבאופן זה שיש שהות לאכול אין איסור מן התורה לשחטה ביום טוב, שאלו היו מזדמנים לו אורחים שלא אכלו עדיין ורוצים עתה לאכול מבהמה זו, היתה השחיטה מתרת להם, אם כן שחיטה זו נקראת מלאכת אוכל נפש, ועל כן אף על פי שלא נזדמנו אורחים אין בשחיטה זו איסור מן התורה, אלא שחכמים אסרוה כל שאין בה צורך יום טוב, ובמקום הפסד לא העמידו חכמים דבריהם. משנ"ב (סס). [רכג] **רמב"ם** (סס פ"ח הי"ח). [רכד] **רמ"א** (סס). שכיון שמן הדין מותר לאכלה בלא בדיקת הריאה אלא שהחמירו לכתחילה לבדקה, כאן משום הפסד ממונו אין צריך להחמיר בזה. משנ"ב (ס"ק לו). [רכה] **ים** של שלמה (ביצה פ"ג ס"י יב) ועוד אחרונים. משנ"ב (ס"ק לו), שער הציון (שם לו). [רכו] **ישועות יעקב** (קק"י). משנ"ב (סס). [רכז] **שער הציון** (סס). שכיון שקיימא לן כרבי יוסי שעד שיראו ב' כוכבים עדיין יום הוא, ורק לאחר מכן הוא בין

אוצר החכמה
אתר 19/06/2018

וטלאים שאין מצוי בהם סירכות יש להקל, אבל בבהמה גסה צריך שיהיה גם כן שהות כדי להפשיטה ולבדקה[רכו]. ונראה שאם יש שהות עד שקיעת החמה לאכול ממנה כזית צלי יש לסמוך על הדעה הראשונה להקל[רכז].

הפשטת עורה וטלטולו

וכשיש שהות ביום ושחטה, אינו נוטל עורה לטלטלו ולהניחו על מקומו אחר שהפשיטו מן הבהמה[רכח], אלא אם כן שייר ממנו אבר אחד ומביאו עמו[רכט]. ויש אומרים שאין להפשיטה כלל[רל] אלא אם כן שחטה לצורך יום טוב, וכן ראוי להורות[רלא]. ויש אומרים שהעיקר כדעה

השמשות, אף שתמיד מחמירים כרבי יהודה שמשקיעת החמה מתחיל בין השמשות, כאן יש להקל אם עד שיצאו ב' כוכבים יש שהות להפשיט ולנתח ולאכול כזית צלי, כיון שהלבוש ועוד אחרונים העתיקו כדעת השו"ע שאפילו אם אין שהות להפשיט מותר. שער הציון (סס). [רכח] **משנ"ב** (ס"ק לח). וכמבואר בשו"ע (סס סי' סה סק"ה), ואף על פי שהתיר השו"ע (סס סי' תנט ס"ג) לטלטל העור אחר ששחטו הבהמה ביום טוב, שם מדובר בבהמה בריאה, ומשום שאם לא נתיר לו לטלטל העור, לא ישחוט, וימנע משמחת יום טוב, מה שאין כן כאן שהוא מוכרח לשחוט כדי שלא תמות. משנ"ב (סס). [רכט] **שו"ע** (סס). שאז בטל העור לגבי האבר ומותר לטלטלו עמו. משנ"ב (ס"ק לט). ועצם ההפשטה מותרת בכל אופן, שכשכם שהתירו בשחיטה משום הפסד ממון כן התירו גם כן בהפשטה משום הפסד ממון שלא יסריח הבשר. משנ"ב (סק"מ). [רל] **משמע** מלשון זה לכאורה שאפילו הפשט קצת כדי לבדוק הריאה גם כן אינו רשאי. הנה אף על פי שמדברי המג"א (ס"ק יג) משמע שדין זה הוא בכל אופן, מכל מקום נראה שאין להחמיר בזה אלא באופן שאין פנאי ביום לבדוק הריאה, לכן אין רשאי להפשיט כלל, מה שאין כן כשיש פנאי בודאי נכון

הראשונה, ורק לכתחילה יש להיזהר[רלב]. וכל האמור היינו באופן שיש שהות הרבה, אבל אם שחט סמוך לערב ואי אפשר לאכול כי אם כזית, אסור להפשיט העור מן התורה[רלג].

שחיטת בהמה בריאה והפשטתה

בהמה בריאה אין לשחטה אלא אם כן צריך לה ביום טוב עצמו[רלד], ואז מותר גם כן להפשיט כל העור מן הבהמה[רלה]. אמנם ההפשטה מותרת רק באופן שיש שהות להאכיל לאורחים הרבה כל אחד כזית צלי[רלו]. ואם אין צריך לה רק שאוכל כזית ממנה כדי להתיר לו את השחיטה, זהו בכלל הערמה ואסור לשחוט כלל[רלז].

יותר שיפשיט קצת ויבדוק את הריאה להכשיר הבשר כראוי אם יזדמנו לו אורחים, ואין להחמיר אלא בהפשט כל הבהמה, ומשום שלא התירו חכמים בזה משום שעתה על כל פנים אין לו אורחים שיצטרכו לבשר. ביאור הלכה (ד"ה ויש פומריס). [רלא] **רמ"א** (סס). שהפשטה היא גם כן בכלל מלאכה, ואסור כיון שהיא שלא לצורך אכילה, ואף על פי שאין בזה איסור דאורייתא, שהואיל ואם יזדמנו לו אורחים שיהיו צריכים להבשר לאכול יהיה בודאי מותר להפשיט, [והיינו באופן שיש שהות ביום כדי להפשיט ולהאכילם], לכן עתה גם כן מותר, על כל פנים מדרבנן אסור. משנ"ב (סס). ואפשר שאם יפשיט על ידי שינוי כגון בקוץ או בקנה, שבכל אופן אין בזה אלא משום שבות, אין להחמיר בזה, אחרי שהרבה מסכימים עם הדעה הראשונה. משנ"ב (ס"ק מכ). השוחט עוף מפני שהוא מסוכן ואין דעתו לאכול ממנו ביום טוב, אסור למרוט נוצתו. משנ"ב (ס"ק מח). [רלב] **מג"א** (ס"ק יז) ועוד אחרונים. משנ"ב (סס). אכן זהו דווקא באופן שיש לחוש שאם ימתין עד הערב יסריח הבשר, אבל בלא זה בודאי אסור על כל פנים מדרבנן להפשיט. משנ"ב (סס). [רלג] **פרי מגדים** (מ"מ סס). משנ"ב (סס). הואיל שאין בזה הסברא שאם יזדמנו

מז.

אפיית לחם הפנים אינה דוחה שבת ויו"ט

אין אפיית לחם הפנים דוחה את השבת ולא את יום טוב, אלא בערב שבת אופים אותם ועורכים אותם למחר, ואם חלו שני ימים טובים של ראש השנה להיות בחמישי ובערב שבת אופים אותם מיום רביעי[רלח].

אפיית שתי הלחם אינה דוחה שבת ויו"ט

אין עשיית שתי הלחם דוחה יום טוב, ואין צריך לומר שבת, אלא אופים אותם

לו אורחים, מאחר שאין שהות לאכול יותר. משנ"ב (סס). [רלד] **משנ"ב** (ס"ק לד). ואפילו אינו צריך אלא לכזית בשר מותר לשחוט, משום שאי אפשר לכזית בשר ללא שחיטה. ביאור הלכה (ד"ה כדי). [רלה] **ביאור הלכה** (סס). משום שאם לא כן ימנע ולא ישחוט. ואין להקשות ממה שמבואר במגן אברהם (סס סי' תנו ס"ק יח) שאין להתיר איסור דאורייתא משום סברא זו, והלא הפשטה היא מלאכה גמורה, ולא היה לנו להתיר כי אם הפשטת מקצת העור כדי ליטול הכזית שתחתיו ולא יותר, שכל שיעור הפשט והפשט שהוא כדי לעשות קמיע יש עליו שם מלאכה בשבת וחייב עליו. משום שיש לומר שביום טוב אין בזה איסור דאורייתא שהרי אם היו מזדמנים לו אורחים הרבה שצריכים לאכול היה בודאי מותר להפשיט בשביל כולם כדי להאכילם, לכן עתה גם כן אין איסור, ואין בזה רק איסור מדרבנן ומותר בשביל סברא זו שאם לא כן ימנע ולא ישחוט. ביאור הלכה (סס). [רלו] **ביאור הלכה** (סס). אבל אם ירצה לשחוט סמוך לערב כדי לאכול ממנה כזית, ואין שהות לצלות ולהאכיל לאורחים הרבה, אין מותר להפשיט רק כדי צרכו להבשר שנוטל ממנה. ביאור הלכה (סס). [רלז] **שער הציון** (שם לה). [רלח] **רמב"ם** (ממרדין ומוסרין פ"ה ה"י).

פניני הלכה

מיו"ט לחול, שלדעת רב חסדא לוקה כיון שאינו צורך אוכל נפש של יום זה, ולדעת רבה אינו לוקה הואיל ומקלעי ליה אורחים. ואם אכילה גסה חשובה אכילה לענין זה, קשה למה הוצרך רבה לומר שהבישול ראוי ליום זה משום שאפשר שיבואו אורחים ויאכלו ממנו, והרי ראוי הוא ליום טוב הואיל ואם היה רוצה היה אוכל ממנו בעצמו, ואף אם כבר שבע מאכילתו הרי יכול לאכול ממנו אכילה גסה. ומוכח שאכילה גסה אינה חשובה אכילה לענין זה, והמבשל לצורך אכילה גסה לוקה [כשאין אורחים], ואינו חשוב מבשל לצורך אוכל נפש.

ובקול אליהו (שו"ת, שו"ת מ"מ סי' מג) הביא דברי המוצל מאש, וכתב שיש להביא ראיה להיתר, ממה ששנינו (ביצה כה. הוכח נמוגיימנו) שמותר לשחוט בהמה המסוכנת ביו"ט, אם יש זמן כדי שיכול לאכול הימנה כזית צלי מבעוד יום. וביארה הגמרא בסוגייתנו, שאפילו לדעת רב חסדא שאינו סובר שיכולים לשחוט הואיל ושמא יבואו אורחים, ואפילו כשהוא שבע ואינו יכול לאכול, מותר לשחוט את המסוכנת, כיון שמפני הפסד ממונו גמר בליבו לאכול כזית, ומבואר שגם אכילה גסה כזו שמאנס עצמו לאכול נחשבת אכילה. [ולא הוצרכו להואיל וראוי לאורחים אלא באופן שאינו יכול לאנס עצמו ולאכול אפילו דרך אכילה גסה].

וכתב שצריך לפרש שמה שמבואר ביומא (פ:) שהאוכל אכילה גסה ביום הכפורים פטור, לא אמרו כן אלא לענין יום הכפורים, משום שאיסור אכילה ביום הכפורים תלוי במה שהתיישבה דעתו, ואין דעתו מיושבת באכילה גסה. אבל ודאי נחשב שנהנה, ולכן איסור יש באוכל אכילה גסה ביום הכפורים אף שלא יצא מעינויו כיון שנהנה, והוא פטור מעונש אבל אסור, וכן לענין המבשל ביום טוב פטור כיון שנהנה ביום טוב מאותו בישול.

מז.

מנהג יום טוב שני של גלויות בארץ ישראל

במשנה שהובאה בסוגייתנו מבואר שלחם הפנים נאכל לכל הפחות תשעה ימים אחרי שנאפה, ולכל היותר אחד עשר יום אחר אפייתו, שכן היה נאפה מערב שבת, ולרוב היה נאכל בשבת שהוא תשעה ימים מאפייתו, ואם היו שני ימים טובים של ראש השנה ביום ה' וביום ו', היה נאפה ביום ד' ונאכל ליום אחד עשר מאפייתו. וכתב רש"י (ד"ה שני ימים, סוכה מג: ד"ה המלינן), שהתנא נקט דווקא שני ימים טובים של ראש השנה ולא שאר ימים טובים, כיון שבזמן שהיה שתי הלחם נוהג לא היו נוהגים בארץ ישראל שני ימים טובים של גלויות. והקשו האחרונים שהרי בארץ ישראל אין נוהג יום טוב שני גם בזמן הזה, וכמו שנפסק ברמב"ם (קידוש החודש פ"ה ה"ו) ובשו"ע (סי' תנו ס"ג), ולמה כתב רש"י שרק בזמן שתי הלחם לא היה נוהג יום טוב שני בארץ ישראל. ועיין מה שכתב בזה בחתם סופר (ד"ה ניט של ר"ה, שו"ת יו"ד סי' רנג). ובמנחת שלמה (שו"ת, מ"מ סי' יט אות מ) כתב, שנראה שאם אחד רוצה להחמיר על עצמו בארץ ישראל ולחשוש שיגזרו הגויים שמד על ישראל ויבואו הימים טובים להתקלקל ולהימנע ממלאכה גם ביום השני כמו בחו"ל, יש לחשוש בו משום בל תוסיף, שכיון שבארץ ישראל לא תיקנו חכמים לחשוש לכך אי אפשר כלל לעשות לעצמו סייג כזה.

ובמנחת אלעזר (שו"ת, מ"מ סי' י) ובדרכי חיים ושלום (אות מקמד) כתב, שנראה מדברי רש"י שדעתו שיום טוב שני נוהג בזמן הזה גם בארץ ישראל, ושלא כדעת רוב הראשונים. והוכיח שכן גם דעת הראב"ד בהשגות על ספר המאור (להלן פ.), שכתב שאין בכל הגולה

ולא בארץ ישראל מי שלא ינהוג שני ימים טובים של גלויות, ומשמע שגם בארץ ישראל נוהגים יום טוב שני, והטעם מפני שחשש גזירת השמד שייך גם בארץ ישראל.

וכתב בדרכי חיים ושלום שבעל המנחת אלעזר היה משבח מאוד את מנהג החסידים והיראים בעיר הקודש ירושלים, שלובשים ביו"ט שני מלבושי שבת ויום טוב לכבוד אסרו חג ולכבוד בני ישראל אחיהם שבגולה, וגם מונעים עצמם מלעשות מלאכה בפרהסיא, שאף על פי שלהלכה נפסק כדעת רוב הראשונים שאין יום טוב שני נוהג בארץ ישראל, ומתפללים תפילת חול ומניחים תפילין, מכל מקום טוב עושים שמונעים עצמם ממלאכה שאינה נצרכת, שכן לדעת רש"י והראב"ד נוהג יום טוב שני בזמן הזה גם בארץ ישראל. והביא שבזוהר חי (פנחס קף רל"ח) כתב, שאם יסכימו חכמי ארץ ישראל לעשות יום טוב שני כמו שעושים בגולה, יהיה בזה קירוב הגאולה. ואף על פי שלהלכה אין פוסקים כך, ומי יהין לחדש בימינו דבר כזה שהוא נגד הלכות רבותינו ומנהג אבותינו והחלטת הבית יוסף וכתבי האר"י, מכל מקום בדבר זה יפה מנהג החסידים והיראים שמחמירים מלעשות מלאכה בפרהסיא ביום טוב שני בארץ ישראל.

וכן כתב בזכרונות אליהו להגר"א מני רב העיר חברון (מ"ש מערכת י"ד אות ו), ששמע מפי הזקנים שבעיה"ק חברון ת"ו נהגו שלא לעשות מלאכה באסרו חג, ואם לפעמים ימצא אדם שפתח חנות, הרב המו"צ היה מכריחו לנעול החנות. וכתב, שעל פי עדותם גם אני הכרחתי קצת בני אדם שפתחו החנות ביום הנ"ל לסגור, וכן אסרתי המלאכה על הנשים. וכן כתב בכף החיים (סי' תנד ס"ק מט) שמקום שנהגו בו שלא לעשות מלאכה באסרו חג, הרי הוא כדברים המותרים שנהגו בהם איסור, שאסור להתירם בפניהם.

ובשאילת יעב"ץ (שו"ת, מ"מ סי' קמח) כתב שאין דין יום טוב שני תלוי בארץ ישראל ובחוץ לארץ, אלא הכל תלוי במקום שהיו שלוחי בית דין מגיעים בזמן קידוש החודש להודיע שנתקדש החודש בזמנו, ומקומות שבארץ ישראל שלא הגיעו אליהם שלוחי בית דין צריכים לנהוג שני ימים, ומקומות שבחוץ לארץ שהגיעו אליהם השלוחים אינם צריכים לנהוג שני ימים. והביא ראיה ליסוד זה מדברי הרמב"ם (קידוש החודש פ"ה ה"ט), ועל פי זה כתב שמקומות חדשים שבארץ ישראל שאין יודעים שהיו שלוחי בית דין מגיעים לשם, הרי זה ספק אם צריכים לנהוג שני ימים, ואפשר שהולכים אחר רוב העולם, וצריכים לנהוג שני ימים מעיקר הדין.

ובחזון איש (או"ח סי' קלג סוף סק"ג) כתב שנהגו בכל ארץ ישראל לעשות יום אחד, ויש להם על מה שיסמכו כיון שיש ראשונים הסוברים כן [עיי"ש] ובדברי סופרים הלך אחר המיקל, ובפרט שספק הוא אם הגיעו שלוחי בית דין, ובמקום ספק יש להקל אף לדעת הרמב"ם. אכן בדינים והנהגות (עמ' קד) הביא, שהחזון איש עצמו הקפיד שלא לעשות מלאכה דאורייתא ביו"ט שני של גלויות בארץ ישראל.

מילה שלא בזמנה ביום טוב שני

לעיל הובאו דברי רש"י (ד"ה שני ימים) שפירש, שהטעם שהתנא בסוגייתנו נקט דווקא שני ימים טובים של ראש השנה ולא שאר ימים טובים, כיון שבזמן שהיה שתי הלחם נוהג לא היו נוהגים בארץ ישראל שני ימים טובים של גלויות. ועל פי דבריו דנו הפוסקים בדין מילה שלא בזמנה, אם דוחה יום טוב שני של גלויות, ושורש הספק הוא אם דין יום טוב שני של גלויות כדין יום שני של ראש השנה, שמילה שלא בזמנה אינה דוחה אותו כיון שבזמן שהיה ספק גמור של תורה לא היה נדחה מפני מילה שלא בזמנה ואף בזמן הזה אינו נדחה, או שמא לא העמידו חכמים את חומר יום טוב שני כשל תורה, וכשם שהקילו

מערב יום טוב, שנאמר (שמות יג טז) 'הוא לבדו יעשה לכם', ולא לגבוה[רלט]. היה ערב יום טוב שבת, אופים אותם מערב שבת, ונאכלות בשלישי לאפייתם, שהוא יום טוב[רמ].

אפיה ביו"ט לצורך גוי

אין אופים ומבשלים ביום טוב כדי להאכיל גוים, שנאמר (שם) 'הוא לבדו יעשה לכם', לכם ולא לגוים[רמא].

לצורך מומר

מומר לעבודה זרה, או לחלל שבת בפרהסיא, דינו כגוי שאסור לבשל בשבילו[רמב].

לצורך קראי

יש אוסרים לבשל ביו"ט לצורך גם אם יבואו אורחים לא יוכלו לאכול ממציאות ישראל, יש להקל בקראים, שכיון שאבותיהם פירשו מדרך האמת, הרי הם נחשבים כאנוסים. [רמה] **שו"ע** (יו"ד סי' כח סכ"ד). [רמו] **רמ"א** (שם). ומשמע מדבריו שהטעם משום שאינו מצמיח, ובסוגייתנו מבואר שהוא ראוי לזריעה ומצמיח, וכן פירש רש"י (ד"ה כמתומצא), ואע"פ שהבית יוסף העתיק לשון רש"י 'ואינה ראויה לזריעה' פשוט הוא שהוא טעות סופר [בבית יוסף לפנינו הגירסא כפי שכתב הש"ך 'וראויה לזריעה', ובדפו"ר היה כתוב קראי[רמג], ויש מתירים לפי שטועים הם ומנהג אבותיהם בידיהם[רמד].

מז:

כיסוי הדם בעפר לח

אין מכסים דם בעפר המדבר, מפני שהיא ארץ מליחה ואינה מצמחת[רמה]. וכן בעפר לח הספוג מים כגון מתונתא[רמו], וכל שכן שאין לכסות בטיט[רמז].

'הואיל' בדבר האסור מדרבנן

יש אומרים שאם בישל ביו"ט דבר האסור באכילה מדרבנן כגון בשר עוף בחלב, או ששחט בהמה שהיא טריפה מדרבנן, יש בזה איסור מן התורה, שהרי בסבית יוסף 'ואינה ראויה לזריעה']. אלא הטעם כתב הסמ"ג (עשין סד) שעפר היינו דבר דק ונפרך שראוי להימנות, כמאמר הכתוב (בראשית יג טז) 'אם יוכל איש למנות את עפר הארץ' [ומבואר שעפר הוא ראוי להימנות מצד עצמו, ומה שאינו נמנה הוא מפני ריבויו]. ש"ך (ס"ק לו). [רמז] **ש"ך** (ס"ק לו). [רמח] **פרי מגדים** (פתיחה להלכות יו"ט פ"ש אות יט) **וכן נוטה דעת רע"א** (שו"ת סי' ה, דרוש ומדוש מערכה ז) אלא שמסתפק בדבר. וכן נראה דעת החתם סופר (שו"ת, או"ח סי' עט). [רמט] **שאגת אריה** (שו"ת, סי' סד). אור שמח (יו"ט פ"ו ה"ז). [רנ] **רמב"ם** (תמורה פ"ד ה"ו). וכן מבואר בסוגייתנו 'שה' ולא הבכור, שהבכור אינו ראוי להיקרב בתורת קרבן אחר. [רנא] **רמב"ם** (מעשה הקרבנות פט"ו הט"ו). [רנב] **רמב"ם** (שם פ"ו ה"ד). מה שכתב הרמב"ם שביום שלשים אינו כשר לא לכבש ולא לאיל, הוא לאו דווקא אלא כל החודש פסול, ולרבותא נקט יום שלשים לומר שאפילו חסר יום אחד אינו כשר לאיל. רדב"ד. [רנג] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פט"ו ה"ד).

ממה שבישל כיון שאסור באכילה

ויש חולקים וסוברים שכיון שמן התורה מותר באכילה, אין בזה איסור דאורייתא[רמח]. ויש

המשנה קרבן מקדושתו

המשנה את הקדשים מקדושה לקדושה, עובר בלא תעשה, שנאמר בבכור (ויקרא כז כו) 'לא יקדיש איש אותו', שלא יעשנו עולה או שלמים, והוא הדין לשאר הקדשים שאין משנים אותם מקדושה לקדושה, אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית[רנ].

נדר ממעות מעשר שני

הנודר קרבן לא יביאנו ממעות מעשר שני, שהרי נתחייב בקרבן זה, וכל המחויב בקרבן לא יביא קרבנו אלא מן החולין[רנא].

פלגם לעניין קרבן

כל מקום שנאמר בתורה, כבש או כבשה או כבשים, הרי אלו בני שנה, וכל מקום שנאמר בתורה איל או אילים, הם הזכרים בני שנתים, ומאימתי יקרא איל, משיכנס בשנה שניה שלשים ואחד יום, אבל ביום שלשים אינו כשר לא לכבש ולא לאיל, והוא הנקרא פלגס[רנב].

מח.

ביטול ערלה באחד ומאתיים

הערלה עולה באחד ומאתיים, ואינו צריך להרים, כיצד רביעית של יין ערלה, שנפלה לתוך מאתיים רביעיות של יין, הכל מותר ואינו צריך להרים כלום, נפלה לפחות ממאתיים הכל אסור בהנאה[רנג]. ויש אומרים שאין היין נאסר בהנאה, שרק

פניני הלכה

בו בכמה דברים כמו כן הקילו בו לענין מילה שלא בזמנה, שלא להשהות את המצוה, והמילה דוחה אותו אפילו כשהיא שלא בזמנה.

דעת הרמב"ם (מילה פ"ג הט"ו), שכל מי שאינו דוחה את השבת אינו דוחה יום טוב ראשון, אבל דוחה הוא יום טוב שני, ובשני ימים של ראש השנה אינו דוחה לא את הראשון ולא את השני. וכן מילה שלא בזמנה אינה דוחה שני ימים טובים של ראש השנה. ומבואר שלדעתו מילה שלא בזמנה דוחה יו"ט שני של גליות. אבל הרא"ש (שו"ת, סוף כלל כו) כתב שמילה שלא בזמנה אינה דוחה אפילו יו"ט שני של גליות, והטעם שהתנא (שבת קלו.) לא מצא תינוק הנימול לשנים עשר אלא בשני ימים של ראש השנה, היינו משום שהמשנה נשנית בארץ ישראל, שאין נוהג בה יום טוב שני של גלויות.

ובשו"ע (יו"ד סי' רסו ס"ח) פסק שמי שנולד בבין השמשות שהוא ספק יום ספק לילה, מונה מן הלילה ונימול לתשיעי שהוא ספק שמיני, ואם נולד בערב שבת בין השמשות אינו דוחה את השבת מספק, וכן אינו דוחה יום טוב מספק, ואפילו יו"ט שני של גלויות. והוא כדעת הרא"ש. והש"ך (שם סק"ח) חלק וכתב שנראה עיקר כדעת הרמב"ם שמילה שלא בזמנה דוחה יו"ט שני של גלויות, שכן דעת עוד ראשונים רבים.

ובתשב"ץ (שו"ת, מ"ג סי' רפד) הכריע כדעת הרא"ש שמילה שלא בזמנה אינה דוחה יו"ט שני של גלויות, וכתב שכן מוכח מדברי רש"י (הנ"ל) שכתב שמה שנקט שנדחתה אפיית לחם הפנים כשחלו ב' ימים טובים של ראש השנה הוא משום שבזמן לחם הפנים לא היו שני ימים טובים של גלויות, ומוכח שאילו היה אפשר שיהיו שני ימים טובים של גלויות, לא היתה אפיית לחם הפנים דוחה יום טוב שני, כשם שאינה דוחה את יו"ט ראשון, ואין חילוק להלכה בין יום טוב שני של גלויות ליום טוב שני של ראש השנה. ואם כן הוא הדין למילה, שכשם שמילה שלא בזמנה אינה דוחה יום טוב שני של ראש השנה, כך אינה דוחה יום טוב שני של גלויות.

אם הותרה שבות לצורך מצוה שאינה נעשית בו ביום

בגמרא אמר רב חסדא, שאף על פי שלא אסרו חכמים איסורי שבות במקדש, וככלל הידוע שאין שבות במקדש, מכל מקום לא התירו אלא שבות קרובה ולא שבות רחוקה. וביאר רש"י (ד"ה שבות קרובה, ד"ה שבות רחוקה) ששבות קרובה היא שבות שהצורך בה הוא לצורך אותו היום, ושבות רחוקה היא שבות שאין הצורך בה לאותו היום אלא למחר. על פי סברא זו, שיש שלא התירו חכמים שבות אלא לצורך אותו היום ולא לצורך מחר, דנו הפוסקים לענין מה שהתירו חכמים שבות של אמירה לנכרי לצורך מצוה [לדעת בעל העיטור (מ"ג הל' מילה, מט.) גם באיסור דאורייתא, ולדעת רוב הראשונים רק באיסור דרבנן, שאז אין זה אלא שבות דשבות], ואמרו (שבת קיד: ע"ש) שלא התירו אלא שבות קרובה ולא שבות רחוקה, אם גם בזה לא הותרה השבות אלא לצורך אותו היום, או שמא גם לצורך מחר הותרה, ורק אם השבות רחוקה יותר לא התירוה.

כתב המגן אברהם (סי' רנג סק"כ), שמותר לומר לנכרי לטחון חיטים באופן שאינו מלאכה גמורה, כגון בריחיים של מים, אם השעה צריכה לכך כגון לצורך מצוה כשהוא סמוך לפסח וזקוק לקמח לצורך פסח. ומבואר מדבריו שאף שאין המצוה לצורך יום זה, אף על פי כן התירו שבות לצורך מצוה. אך כתב (סי' רעו סק"ח) שאם המצוה רחוקה קצת, כגון אמירה לנכרי לבנות בית הכנסת, אסור אף לדעת המתירים שבות של אמירה לנכרי לצורך מצוה, וציין לגמרא (שבת שם) ששבות רחוקה לא התירו. ומבואר מדבריו ששבות רחוקה אינו אלא אם רחוקה יותר, אבל שבות לצורך מחר חשובה שבות קרובה לצורך זה.

אך בנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת, או"ח סי' מד) נשאל, על לחי שתיקנו נכרי ביום טוב שני שחל בערב שבת לצורך שבת, וצידד השואל להתיר משום שהוא שבות דשבות במקום מצוה שמותר (או"ח סי' שז ס"ה). והשיב הנודע ביהודה לאסור, שמה שהתירו שבות במקום מצוה, היינו דווקא לצורך מצוה של יום זה, שהיא שבות קרובה, אבל שבות רחוקה לא התירו, וכמו שאמרו בסוגייתנו לענין שבות במקדש, שדווקא שבות קרובה התירו, ופירש רש"י שלא התירו אלא שבות של יום זה, וכאמור.

ובכף החיים (סי' שז ס"ק מד) הביא דברי הנודע ביהודה שלא התירו שבות אלא לצורך מצוה של יום זה, וגם דברי החולקים עליו. והקשה (שם ס"ק מז) על מה שפסק השו"ע (שם ס"ה), שמותר לעלות בשבת לאילן להביא שופר לצורך מצוה. והרי בזמן הזה אין תוקעים בשבת, וא"כ כוונת השו"ע שמורידים את השופר לצורך מחר שהוא יו"ט שני, הרי שהותר שבות לצורך מצוה בשבת לצורך מחר. ותירץ בשם המחצית השקל שמדובר כשחל ראש השנה בשבת ויום ראשון, ומביאו לצורך יום ראשון [והוא שלא כנודע ביהודה], ועוד תירץ שהשו"ע העתיק לשון הרמב"ם (שופר פ"ו ה"ו), ולדעת הרמב"ם תוקעים בשבת ג"כ בכמה מקומות, ולכן יש אופן שבו הורדת השופר היא לצורך יום זה, ואף שהשו"ע עצמו (סי' תקפח ס"ה) פסק שאין תוקעים בשופר בשבת, ולדבריו באמת אסור לומר לנכרי להוריד השופר לצורך מחר, מכל מקום נקט השו"ע לשון הרמב"ם לדוגמא בעלמא של שבות שהותרה לצורך מצוה [ותירוץ זה הוא אף לדעת הנודע ביהודה].

מז:

איסור ברכה לבטלה כשבירך על אכילת איסור

בברייתא שבסוגייתנו מבואר שהמבשל גיד הנשה ביום טוב, לוקה גם על שעבר על איסור הבערה ביום טוב, כיון שלא הותרה הבערה אלא לצורך יום טוב, והבערת האש לצורך בישול הגיד אינה הבערה לצורך, שהרי אין יכול לאכול את הגיד, משום איסור גיד הנשה הרובץ עליו [וכתבו התוספות (ד"ה ולוקה) על פי הגמרא (חולין יג:) שהוא כדברי בית שמאי שאין אומרים מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה גם שלא לצורך].

וכתב במאיר נתיבים (שו"ת, מ"ג סי' נ), שמכאן יש ללמוד לענין מי שאכל דבר איסור ובירך עליו, שמלבד מה שעובר על עיקר אכילת האיסור, עובר גם משום ברכה לבטלה על הברכה שבירך, וכדברי הרמב"ם (ברכות פ"ג הי"ט) שכתב שכל האוכל דבר האסור בין בזדון בין בשגגה אינו מברך עליו לא בתחילה ולא בסוף, ושלא כדברי הראב"ד שחלק עליו וכתב שהאוכל דבר האסור צריך לברך עליו שכן נהנה. שהרי בברייתא שבסוגייתנו מבואר שהמבשל גיד הנשה ביום טוב לוקה גם משום מבעיר ביום טוב, ומסתימת הברייתא משמע שגם אם בשעת הבישול היתה דעתו לאכול את הגיד, אף על פי כן לוקה משום הבערה, ואין אומרים שההבערה היתה לצורך אוכל נפש שלו, ועל כרחך הטעם הוא כיון שדבר איסור הוא ובטלה דעתו אצל כל אדם, עד שנחשבת הבערתו הבערה שלא לצורך. ואם כן אף לענין אכילת דבר האסור, אף כשדעתו לאכול את האיסור וליהנות ממנו, בטלה דעתו אצל כל אדם, והברכה אינה לצורך אכילה, והרי היא ברכה לבטלה.

ובשביבי אש (שוה, או"ח סי' קנו ס"ח) הביא דבריו, וכתב שהקשו עליו האחרונים מהמבואר בשו"ע (או"ח סי' תריח ס"י) שהאוכל ביום הכפורים מברך על אכילתו, ומוכח שכיון שסוף סוף נהנה צריך לברך, ואין דעתו בטלה אצל כל אדם ואינו נפטר מלברך. וכתב שאפשר לומר שאם אכל דבר איסור אין לו הנאה בזה לפי שנפשו של אדם קצה באכילת איסור, ומה שאכלו אין בכך כדי להחשיבו ולכן אין צריך לברך עליו. אבל האוכל ביום הכפורים מחמת חולי, בודאי החשיב את אכילתו, משום שאוכל להחיות את נפשו, וגילה על עצמו שאינו קץ באכילה זו, ולכן צריך לברך. ועוד תירץ, שביום הכפורים המאכל עצמו מותר ורק הזמן הוא שאסור באכילה, ולכן צריך לברך על האכילה, אבל כשהמאכל עצמו אסור אין לברך עליו, וכעין שחילק בבית יוסף (יו"ד סי' שמ סכ"ח ד"ה הקודע נשמע) לענין מצוה הבאה בעבירה בין מצה גזולה שגוף המצוה שהיא המצה היא עבירה, שהיא גזולה, ובין מוציא מצה מרשות היחיד לרשות הרבים, שהיא עצמה אינה עבירה רק שהזמן גורם.

מח.

אפיית עיסה גדולה למצות בזמנינו

בגמרא מבואר, שאין לשים לפסח עיסה גדולה יותר משיעור חלה, מפני שאי אפשר לשומרה מחימוץ, וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' תנו ס"ח), ומכל מקום אם לש עיסה גדולה משיעור זה, העיסה מותרת בדיעבד (שו"ע שם ס"ג).

וכתב הבית יוסף (שם ד"ה וכתב ה"ר ישמח) בשם המרדכי (רמז תקנח), שפירש ר' יצחק ב"ר יהודה שאין דברים אלו אמורים אלא בתנורים שהיו בזמן חז"ל, שהיו קטנים והיה חשש חימוץ כיון שהיו צריכים לחמם לכל עיסה ועיסה, אבל בתנורים שלנו עדיף יותר ללוש הרבה ביחד, אבל גאונים אחרים החמירו בדבר. ונמצא שלדעתו יש להקל בזמננו כיון שהתנורים גדולים. ובהגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ"ה אות י) כתב שמה שאין אנו נזהרים בזה ואנו לשים עיסות גדולות יחד, הוא משום שסומכים על דברי ראבי"ה (סי' תנב) והרוקח (סי' רעד, מעשה רוקח

דבר שבמנין או עבודה זרה ויין נסך אוסרים תערובתם בהנאה[יד].

נסכים מן הטבל

אין מביאים נסכים מן הטבל, ואם הביא לא נתקדשו להיות ראויים לקרבן, אבל נתקדשו להיפסל ויהיו כקדשים שנפסלו[טו].

נסכים מן המוקצה

מביאים נסכים מן המוקצה ביו"ט[טז].

לתקוע בשופר מוקצה

אם אינו יהודי הביא שופר מחוץ לתחום, תוקעים בו, והוא הדין אם עשה אינו יהודי שופר ביו"ט, מותר לתקוע בו[יז].

ליטול לולב של מוקצה

עובד כוכבים שהביא לולב לישראל מחוץ לתחום, מותר ליטלו אפילו מי שהובא בשבילו[יח].

חילוק מלאכות בשבת ויו"ט

העושה מלאכות ביו"ט מכמה אבות מלאכות בהתראה אחת, כגון שזרע ובנה וסתר וארג בהתראה אחת, אינו לוקה אלא אחת שאין חילוק מלאכות לחייב על כל אחת ביו"ט. אבל בשבת חייב חטאת על כל אחת מהם לפי שיצאה הבערה לחלק[יט].

הנחנה מעצי אשירה

עבודת כוכבים ומשמשיה ותקרובת שלה, וכל הנעשה בשבילה אסור בהנאה, שנאמר (דברים ז כו) 'ולא תביא תועבה אל ביתך', וכל הנהנה באחד מכל אלו לוקה שתים, אחת משום 'ולא תביא', ואחת משום 'ולא ידבק בידך מאומה מן החרם' (שם יג יח)[כ].

השורף עצי הקדש

השורף עצי הקדש דרך השחתה לוקה, שנאמר (דברים יב ג) 'ואשריהם תשרפון באש', וכתיב (שם שם ד) 'לא תעשון כן לה' אלהיכם'[כא].

מח:

שיעור עיסה החייבת בחלה

אין חייב בחלה אלא חמשת רבעים קמח, שהוא שיעור עומר[כב].

שיעור העומר

שיעור העומר הוא שני קבים פחות חומש, והקב ארבעה לוגים, והלוג ארבע רביעיות[כג], והרביעית אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע, וכל האצבעות הם רוחב גודל אצבעות של יד, נמצאת למד שהמידה שיש בה עשר אצבעות על עשר אצבעות ברום שלש אצבעות ותשיע אצבע בקירוב[כד] הוא העומר. וכן מידה שיש בה שבע אצבעות פחות שני תשיעי אצבע על שבע אצבעות פחות שני תשיעי אצבע ברום שבע אצבעות פחות שני תשיעי אצבע היא מידת העומר, ושתי המידות כאחד הם עולים[כה].

אופני מדידת השיעור, ומשקלו בזמנים הקודמים

וכמה מכילה מידה זו כמו ארבעים ושלש ביצים בינוניות וחומש ביצה[כו], והם משקל שישה ושמונים סלעים ושני שלישי סלע מקמח החיטים שבמצרים, שהם משקל חמש מאות ועשרים זוז מזוזי מצרים בזמן הזה, ומידה שמכילה כמשקל הזה מקמח החיטים הזה בה מודדים לחלה בכל מקום[כז]. וכשממלאים המידה קמח, תהיה מחוקה ולא גדושה[כח]. והיאך ישערו לדעת שהיא מחזקת ארבעים ושלש ביצים וחומש[כט], ימלא כלי מים ויתן אותו לתוך

[רנד] **ראב"ד** (שם). וכמבואר במשנה (ע"ז עב.) 'ואלו אסורין ואוסרין בכל שהוא ע"ז ויין נסך', ומשמע שדווקא הם אוסרים בכל שהוא, אכן בדעת הרמב"ם יש לומר שהמשנה מונה רק איסורים שלא נתנו בהם חכמים שיעור, אבל במה שנתנו חכמים שיעור כגון ערלה וכלאי הכרם ששיעורם באחד ומאתים, אם נפלו לפחות מכך, אוסרים הכל בהנאה. רדב"ז (שם). [רנה] **רמב"ם** (ליקוטי מוצא פ"ה ה"ע). [רנו] **רמב"ם** (שם ה"י). [רנז] **שו"ע** (או"ח סי' תקפו סכ"ג). והקשה במג"א (ס"ק כה) שהרי זה נולד גמור, ואם כן השופר אסור בטלטול, ותירץ שמדובר כאשר הנכרי עשה שופר מקרן שלו, שאין זה מוקצה, שהרי לא הסיח דעתו ממנו, אבל אם עשה שופר מקרן של ישראל אסור לטלטלו ואף לתקוע בו, שהרי זה מוקצה של נולד. משנ"ב (ס"ק פח). ובביאור הגר"א (אות מט) הביא בשם המרדכי (מובא במ' תשמ) שחכמים התירו מוקצה לצורך מצוה, וכמו שמבואר בסוגייתנו, שהתירו להביא נסכים מן המוקצה.

[רנח] **שו"ע** (שם סי' תרנה ס"ק). והטעם בזה כנ"ל שהתירו מוקצה לצורך מצוה, כמבואר בסוגייתנו. ביאור הגר"א (אות ס) בשם המרדכי (שם). [רנט] **רמב"ם** (שבת פ"ז ה"ת, יום טוב פ"ו ה"ג). וביום הכפורים נחלקו הפוסקים אם לדמותו ליו"ט או לשבת, בשער המלך (שמיטה פ"ו ה"ו) וברמ"ע מפאנו (או"ת, סי' קכג) כתבו שדין יום כפור כיו"ט, ובבית הלוי (או"ת, ח"ו סי' טו אות ד) כתב שדינו כשבת. [ש] **רמב"ם** (עבודה זרה פ"ז ה"ב). [רסא] **רמב"ם** (יסודי התורה פ"ו ה"ז). [רסב] **רמב"ם** (פיהמ"ש פ"ו הט"ז), **שו"ע** (יו"ד סי' שמד ס"ק). [רסג] **היינו** כלי מרובע מחזיק אצבעיים על אצבעיים וכו'. דרך אמונה (פ"ק קכ) בשם הש"ך (פק"ד). [רסד] **ובצמצום** הוא עשר אצבעות על עשר אצבעות ברום שלש אצבעות ועשירית אצבע ועשירית עשירית אצבע וחלק משני אלפים וחמש מאות באצבע. דרך אמונה (פ"ק קכג). [רסה] **רמב"ם** (שם), רמ"א (שם). [רסו] **כמו** שהם עם הקליפות. משנ"ב (סי' תנו סק"ג). [רסז] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם). וזה רק בזמנם ובמקומם אבל אין לקבוע תמיד במשקל כי יש קמחים ששוקלים יותר ויש פחות. ובזמנינו ח"ו לסמוך על משקל הדרה"ם שזה משתנה מזמן לזמן וצריך לשער כדהלן. דרך אמונה (פ"ק קכח). וכמו שכתב בפירוש המשניות להרמב"ם (חלה פ"ג מ"ו) 'כל מדה שיהיה בחללה זה השיעור הנזכר יתחייב בחלה, אבל אם באנו לשער מה שתכיל זאת המדה במשקל ישתנה כפי שינוי דבר המדוד, לפי שאין כובד משקל השעורים והחטים שוה ולא מיני הקמח כולם משקלם שוה אע"פ שהם ממין אחד, ולא נתנו לו שיעור חלה במשקל אלא במדה כמו שתראה'. ומשקל הקמח המבואר למעלה, הוא לפי מה שמדד הרמב"ם בקמח מצרים, והקמחים של היום לא הוכבדו יותר מקמח מצרים אלא הוקל משקלם. שיעורי תורה (סי' ג-ד הע' ח). ועל כן צריך לברר בכל סוג קמח ובכל מקום, לפי כובדו ומשקלו. וראה שם באריכות דעתו בענין זה. וראה באריכות בספר מידות ושיעורי נפח (פי"ו) שהאריך לבאר כל השיטות בענין זה. [רסח] **הרא"ש** (הלכות מלה פ"ק ס"ג) כתב, שלכאורה יש למדוד החמישה רבעים בתבואה, שכן היתה עיסת מדבר, שהרי היו מלקטים מלא העומר ורק אחר כך טחנוהו בריחיים. ובאשכנז מנהג הנשים שגודשות הקמח לשיעור חלה, ותלה הדבר בשביל שנפח הקמח רב מנפח התבואה. אמנם בתשובת הרשב"א (ח"ו סי' תפסה) שהשיב להרא"ש כתב שאין צריך קמח במידה גדושה, שא"כ אי אפשר לעמוד על שיעורו, שהרי אין אנו יודעים כמה היה מתרבה המן, ואין לך תבואה יפה כמן וכל מין ומין מתרבה לפי מינו, וא"כ נתת דבריך לשיעורים. אלא אין לך בו אלא חמשת רבעים קמח, שבשיעור העומר אמרה תורה, ולא בשיעור קמח הבא מחמשת רבעים תבואה. וגם מדברי הרא"ש בסוף דבריו נראה שיותר נוטה דעתו שבקמח משערים, ואם כן אין מודדים מידה גדושה. בית יוסף (או"ח סי' תנו ס"ק ד"ה כתב רבינו נסים, ד"ה ומתוך). [רסט] **שו"ע** (יו"ד שם).

אהח 19/06/2018

פניני הלכה

חומרא זו באות לידי קולא במקום אחר, שמפקיעות את הבצק מחיוב הפרשת חלה, כיון ששיעור זה אינו חייב בחלה.

וכתב מהרש"ק בחכמת שלמה (או"ח סי' תלט ס"ו בהג"ה ד"ה והנה גרסינן בפסחים יומא), שמכאן מוכח שאסור לעשות עיסה באופן שיגרום לה להיפטר מחיוב חלה, ומשמע שאסור לעשות תחבולות להיפטר ממצוה. והקשה מהמבואר בגמרא (חולין פה:) ושו"ע (יו"ד סי' כח סי"ח) לענין כיסוי הדם להיפך, שמותר לכתחילה להיות נוחר או מעקר כשאינו צריך את הבשר אלא את הדם, כדי לפטור עצמו מכיסוי, ומוכח שמותר לעשות תחבולות ליפטר ממצוה. ומסיק שאין איסור בעשיית תחבולות להיפטר ממצוה, אבל יש ענין שלא לעשות כן, ולכן אמר אביי לרב יוסף שאין נשים אלו ראויות לשבח על שהחמירו על עצמן, כיון שיש ענין שלא לעשות כן.

ובאהבת חסד (ח"ג הלוואה פ"י ס"ד) כתב שאם כוונתו היא לעקור את המצוה אסור להכניס עצמו לפטור ממצוה, ואסור להלוות לנכרי בריבית ממון אם יודע שעתיד לבוא אליו ישראל לבקש ממנו הלואה כשכל כוונתו להפקיע עצמו ממצוה, אבל אם כוונתו היא להרויח ממון אין ראיה לאיסור.

ובקרן אורה (יבמות כו. ד"ה ויש לומר) הוכיח מהסוגיא שם שאין סרך איסור תורה במכניס עצמו לפטור ממצוה על ידי גרמא, ממה שרבן גמליאל התיר לבטל מצות יבמין באופן שכבר כנס את הקטנה, ומוכח שהאיסור לבטל מצות יבמין אינו מן התורה, שהרי שם גורם בודאי לעשות פטור ערוה מן היבום, ומוכח שלגרום פטור למצות עשה על ידי גרמא אין זה אסור מן התורה.

ענין ח"י מינוטין מתחילת הלישה עד האפיה

בברייתא שבסוגייתנו מבואר, שכל זמן שעוסקות הנשים בבצק, אינו בא לידי חימוץ, וכן פסק השו"ע (סי' תנט ס"ב), ופסק כדעת הרמב"ם (ממץ ומצה פ"ה ה"ג) והרא"ש (סי' ו) והרשב"א (או"ח, ח"ו סי' קמד) שאפילו כל היום אינו מחמיץ אם מתעסקים בו [ושלא כדעת הריטב"א בסוגייתנו (ד"ה ועוד המריך) שכתב שאין העיסוק בעיסה מונע ממנה להחמיץ אלא כששהו בה כדרך שהרגילות לשהות בשלש נשים העוסקות בה, אחת לשה ואחת עורכת ואחת אופה, אבל ביותר משיעור זה יכולה העיסה להחמיץ אפילו כשעסקו בה].

וכתב במשנ"ב (שם ס"ק נג) שמנהגינו כהיום שאשה הלשה רוחצת את ידיה ואת כל הכלים שלשים בהם כל פעם אחר שעשו שתים או שלש עיסות, שלא יהיה מהתחלת הלישה יותר משיעור מיל, וכן המגלגלים ישגיחו אם מודבק בידיהם עיסה וירחצו ידיהם ג"כ משיעור מיל לשיעור מיל, וכן ישגיחו על עצים המגלגלים והרעדליך שיהיו נקיים ולהחליפם או לגרד החמץ מהם בזמן הנזכר, וכן הסדינים שמכסים בהם השולחנות ג"כ מחליפים אותם בזמן הנזכר, ובמקום שעורכים על השולחנות מגרדים אותם בזכוכית בזמן הנזכר. והטעם לפי שהחמץ הדבוק בהם שוהה בלי הפסק ומחמיץ. ובדבריו מבואר שמונים שיעור י"ח דקות לכל כלי בפני עצמו, שמעת שהגיעה אליו העיסה הראשונה מונים י"ח דקות ואז צריך לנקותו מהפירורים שנשארו בו מתחילת העסק בו, ואין צריכים להפסיק האפיה ולנקות כל הכלים אחר י"ח דקות מהתחלת לישת העיסה, שהרי אין החשש אלא משום הפירורים שנדבקו בכלי זה, ואין הפירורים מחמיצים אלא משעברו י"ח דקות משעה שבאו בו. וכן היה מנהג ירושלים, כמבואר בארוכה בקובץ אור ישראל (מז, עמ' קנו) עיי"ש. ומעיקר הדין גם גם אין צריך לחשוש אלא לשיהוי שלא בזמן העסק בכלים, אבל הזמן

עשיית תחבולות כדי להיפטר ממצוה

בגמרא אמר רב יוסף, שהנשים שלנו נוהגות להחמיר ולא לאפות יותר משלשת רבעי קב של קמח בפעם אחת בפסח, כדי שלא לבוא לידי חשש חימוץ. אמר לו אביי, מה סברתך לשבח מנהג זה, משום שמחמירות על עצמן להתרחק מחשש חימוץ, והרי מתוך

מח:

עשיית תחבולות כדי להיפטר ממצוה

בגמרא אמר רב יוסף, שהנשים שלנו נוהגות להחמיר ולא לאפות יותר משלשת רבעי קב של קמח בפעם אחת בפסח, כדי שלא לבוא לידי חשש חימוץ. אמר לו אביי, מה סברתך לשבח מנהג זה, משום שמחמירות על עצמן להתרחק מחשש חימוץ, והרי מתוך

(נמכתבו בקונטרס ביטול מוקצה דף יח) שהוא נוהג להקפיד גם במכונה שיהיה כשיעור חלה מצומצם. וכ"כ באבן יקרה (או"ח מהדורת מלוכלכת, סי' קנו) שלכתחילה מן הדין יש להחמיר בזה, וכן האריכו לאסור במחזה אברהם (או"ח, ח"ו סי' קנ) ובמנחת יצחק (או"ח, ח"ג סי' קמו).

אך בדברי מלכיאל (או"ח, ח"ד סי' כ) כתב להתיר לאפות עיסה גדולה במכונה, כיון שהכף שמערבת את הקמח עם המים שולטת בכל הכלי בפעם אחת, ואף אם אינה שולטת בכולו אלא מקודם במקום אחד ואח"כ במקום אחר, מכל מקום בכל מקום שמגעת אליו הרי היא שולטת בכל עומק הכלי, והרי זה עסק גדול בעיסה ומבטל את החימוץ, אמנם לא התיר כי אם באופן שהעיסה הגדולה מתחלקת לעיסות קטנות בתוך י"ח דקות, עיי"ש. וכן כתב להתיר בעצי לבנון (או"ח, סי' טו) משום שכל החומרא שלא תהא העיסה יותר מעשרון הוא מטעם שידי האדם אינן מספיקות להתעסק בה, אבל בנידון זה שאחר הלישה הארעית בידים דורסים וממעכים את העיסה בכח עצום באמצעות מוטות ברזל המקיפים העיסה מכל צדדיה בשעת העבודה, אין לחשוש כלל.

מח:

עשיית תחבולות כדי להיפטר ממצוה

בגמרא אמר רב יוסף, שהנשים שלנו נוהגות להחמיר ולא לאפות יותר משלשת רבעי קב של קמח בפעם אחת בפסח, כדי שלא לבוא לידי חשש חימוץ. אמר לו אביי, מה סברתך לשבח מנהג זה, משום שמחמירות על עצמן להתרחק מחשש חימוץ, והרי מתוך

כלי ריקן, ויכניס לתוכו ארבעים ושלש ביצים בנחת אחת לאחת, והמים היוצאים כלי המחזיק אותם הוא שיעור המידה. או ימלא כלי מים ויערה המים ממנו לכלי אחר, ואח"כ יתן בו ארבעים ושלש ביצים ויחזיר בו המים שעירה ממנו, והמים שיוותרו הם המידה, וזה יותר טוב שלא יוכל לכוין בנתינת הביצים לתוכו כשהוא מלא[ריע].

משקלו בזמן הזה

שיעור משקל הקמח שבמידה המחזקת ארבעים ושלש ביצים וחומש, הוא קילו ושני שליש, ושיעור זה חייב בהפרשת חלה בברכה[ריעא]. וי"א שבביצים המצויים בינינו, ביצה שלימה היא רק חצי ביצה מהביצים שבהם שיעורי התורה, ולכן על מידה שמחזקת ארבעים ושלש ביצים שלנו יפריש חלה בלא ברכה, עד שיהיה כמידת שמונים ושש ביצים שלנו אז יברך[ריעב]. ולפי דעה זו, שיעור משקל הקמח, הוא שני קילו ורביע, שאז יפריש חלה בברכה. והלש עיסה מקמח של קילו ומאתים גרם [ועוד משהו], צריך להפריש ממנה חלה אך בלא ברכה[ריעג].

שיעור העיסה שמותר ללוש בפסח

אין לשים לפסח עיסה הגדולה משיעור חלה שמא תחמיץ[ריעד], ואם לש יותר משיעור זה מותר בדיעבד[ריעה]. אפילו עבר במזיד ולש יותר מהשיעור. ואם שהה[19:06/2018אחה] שיעור מיל בלישתו קודם שיתחילו העוזרים לסייע בשעת עריכה, יש לאסור גם בדיעבד[ריעו].

בזמן הזה

יש פוסקים שהקילו בימינו ללוש עיסה גדולה, שכיון שיש הרבה עוזרים באפית המצות והתנורים גדולים ועשיית המצות נעשית בזריזות אין להחמיר אפילו בעיסה גדולה[ריעז]. ולכתחילה נהגו כדעה זו, ומכל מקום ירא שמים יחמיר אף בימינו בפרט במקומות קטנים שאין הרבה עוזרים[ריעח].

כשלש רק עיסה אחת

אם בא ללוש עיסה אחת, אין לצמצם כל כך ללוש רק כשיעור חלה, שמא לא יהיה בה שיעור חלה ויברך לבטלה[ריעט].

ללוש עיסה פחות מכשיעור בשאר ימות השנה

אסור לעשות עיסתו פחות מכשיעור, כדי להפקיע ממנה חיוב חלה[רי]. ואם אין לו רק עיסה קטנה, מותר לאפותה בלא חלה[רפא]. ומכל מקום נהגו הנשים להדר בכל ערב שבת אחר שיעור חלה[רפב].

צירוף עיסות להפרשת חלה

מפני שצריך לדקדק בשיעור העיסה שלא להרבות בה משום חשש חימוץ, ומוטב שימעט בה, לכן טוב לקרב העיסות יחד[רפג] בשעת הפרשת חלה שישקו זו בזו, שמא יש בהם שלא היה בה כשיעור[רפד].

כשלשים עיסה גדולה

במקום שנהגו העולם ללוש עיסות גדולות משיעור חלה, מפרישים חלה מכל עיסה ועיסה בפני עצמה, ונהגו שמכל עיסה ועיסה מפרשת אשה אחרת ומברכת לעצמה, ואם אדם אחד מפריש לכל העיסות די בברכה אחת לכולן, אם לא הפסיק בינתיים בשיחה שאינה מענין הלישה[רפה].

מותר להפריש לאחר אפיה

תחילה עדיף להפריש חלה מן העיסה, שכן הוא עיקר המצוה כדכתיב (במדבר טו כ) 'ראשית עריסותיכם'[רפו], אך אם אי אפשר להפריש חלה מן המצה בעודה עיסה מפני המהירות, יפרישנה אחר האפיה מיד[רפז], שיתן כל המצות בסל והסל מצרפם לחלה, וזהו הדרך היותר נכון[רפח].

הפרשת חלה משתי עיסות כשאין בכל עיסה שיעור חלה

על ידי חיבור עיסות

שתי עיסות שאין באחת מהן כשיעור חלה, אם נוגעות זו בזו עד שנדבקים מעט זו בזו עד שאם יתפרדו יתלשו אחד מחברתה מעט הרי הן מצטרפות[רפט], אם הם ממין הראוי להצטרף[רי]. ואם העיסות נילושות קשה שאי אפשר לדבקם ביחד, יצרפם על ידי כלי, או על ידי כיסוי מפה[ריא].

על ידי צירוף סל

עשה עיסה פחותה מכשיעור ואפאה ונתן הפת לסל, וחזר ואפה פת אחרת ונתן לסל אם נתקבץ בסל שיעור חלה הסל מצרפם לחלה ומפריש החלה מן הפת, שנאמר (במדבר טו יט) 'והיה באכלכם מלחם הארץ' מלמד שהוא מפריש מן האפוי[ריב]. וכן אם העיסות אינם נדבקים והם בסל אחד, הסל מצרפם[ריג]. ואם הסל גדול, צריך לקרבם שיגעו העיסות זה בזה[ריד].

כשהעיסות נמצאות בכלים

אם שתי העיסות נמצאות בכלים, ואין בכל עיסה שיעור חלה, אין להקל אף שהכלים פתוחים ומקורבים זה לזה, אלא אם כן יניחם בתוך סל אחד, או שיכסה עליהם במפה[ריה].

על ידי כיסוי מפה

ויש מי שאומר שאם מכסה את המצות במפה חשוב כמו כלי לצרפם[ריו]. והיינו שאם אין לו כלי שמחזיק את כולם, יניחנם על מפה, ויכסה המפה גם כן עליהם ונקרא צירוף הגון[ריז]. ואף שבאמצע המצות קצת מגולות מצטרפות, כיון שמהצדדים הן מכוסות[ריח].

על ידי תנור

אין התנור מצרפם לחלה[ריט].

צירוף שתי עיסות שיש בכל אחת שיעור חלה

אם יש בכל עיסה שיעור חלה, ורוצה להפריש חלה אחת, אין צריך צירוף סל, וגם אין צריך שהעיסות יגעו זה בזה, אלא גם אם הם מונחות בבית אחד, הבית מצרפם ויכול להפריש מזה על זה[ש], ודווקא כשהם מונחים בלא כלים, אבל אם הם מונחים בכלים, צריך לקרב הכלים ויהיו פתוחים למעלה[שא].

כשיש רק בעיסה אחת שיעור חלה

שתי עיסות, אחת יש בה כשיעור חלה, ואחת אין בה כשיעור, דינם כשתי עיסות שיש בכל אחד מהם כשיעור, ואין צריך שיגעו זה בזה, אלא צריך שיהיו סמוכות,

---

[רע] **טור** (סוי"ח סס). ובשו"ע (יו"ד סס) ציין לעיין שם. [רעא] **שיעורי תורה** (סי' ג ס"ג-ד). [רעב] **פתחי תשובה** (יו"ד סס ד"ה שמחזיק) בשם הצל"ח (להלן קטו: ד"ה והוסיף), שכן נתברר לו על פי המדידה. ולמעשה נתקבלה שיטתו ע"י הרבה פוסקים שלאחריו, הגר"א (מעשה רב סי' קס), החת"ס (שו"ת, סוי"ח סי' קמ, קפה) ועוד. וכ"כ החזון איש בקונטרס השיעורים (סוי"ח סי' נט), וכתב שכל זה רק להחמיר, אבל במקום שזה יוצא לקולא בדאורייתא ראוי להחמיר כשיטה השניה שלא נתקטנו הביצים. וראה בביאור הלכה (סי' רעו ס"ג ד"ה ג) שהביא דברי הצל"ח ומה שהקשה עליו. ולמעשה כתב להחמיר כדבריו לענין דאורייתא. [רעג] **שיעורין של תורה** (שיעורי המלוות פרק ג), על פי דעת החזו"א הנ"ל. והביאו בדרך אמונה (פ"ק קכו). ומה שכתב להפריש בלא ברכה מקילו ומאתיים, משום שלחומרא יש לחוש לשיטה שלא נתקטנו הביצים כמבואר. ובשיעורי תורה (סס) כתב, שראוי להחמיר להפריש חלה בלא ברכה מקמח במשקל קילו ורבע, אך אין זה לעיכובא מצד הדין, ומצד הדין יפריש חלה בלא ברכה מקמח במשקל קילו ושש מאות וחמשה עשר גרם לערך. [רעד] **שו"ע** (סוי"ח סס ס"ח), **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ה ה"ח). **והטעם לפי ששיערו** חכמים שעסק שאדם אחד מתעסק בידו בעיסה בלישה ועריכה, אינו מצילה מחימוץ כשהיא גדולה ביותר משיעור חלה, לפי שאין הידים מספיקות להתעסק בה מכל צדדיה מתוך גודלה. **משנ"ב** (פקי"ח). **ובמצה** הנעשית על ידי מכונה כתב במנחת יצחק (שו"ת, ח"ג סי' קמ סוס יז), על פי דברי המהרש"ם (שו"ת, ח"ג סי' טו), שאף שהמכונה מתעסקת בעיסה יותר מהמתעסק בה בידיו, מכל מקום ראוי שלא להקל בעיסה שהיא גדולה יותר משיעור ג' קבים [ראה הערה להלן בשם השער הציון], ורק באופן שלא תתעכב העיסה מתחילת הלישה ועד האפיה יותר מי"ח דקות יש להתיר. וכן כתב בדברי מלכיאל (שו"ת, ח"ד סי' כ). [רעה] **שו"ע** (סס ס"כ). **והטעם** שאף שאנו אומרים שאין העסק מועיל בעיסה גדולה כזו, שלא תבוא לידי חימוץ, מכל מקום לא גרע מאם הניח עיסה בלי עסק, שאינה נאסרת כל זמן שלא שהתה שיעור מיל. משנ"ב (פקי"ו). [רעו] **משנ"ב** (פקי"ו). שכיון ששיערו חכמים שמרוב גודלה אי אפשר לאדם אחד לעסוק בכל העיסה כראוי, נחשבת העיסה כמונחת בלי עסק כלל. [רעז] **שרק** בזמן הגמרא היה מקום לחשוש לכך, לפי שבזמנם היה רק אדם אחד שלש ועורך בידים, ותנוריהם היו קטנים ושהו המצות זמן רב בלא עסק. משנ"ב (סס). [רעח] **משנ"ב** (סס). וכן נוהגים בזמנינו ללוש עיסות פחות משיעור חלה, ולשיטת החזו"א היינו פחות מקילו ומאתיים גרם, [שזה השיעור שחייב בחלה לחומרא בלא ברכה]. ולשיטת הגר"ח נאה, היינו פחות מקילו שש מאות ושבעים גרם. וכל השיעורים האלו משערים בקמח ולא לאחר שנעשה עיסה. לקט העומר (נלוי, פי"ב הערה ה). [רעט] **משנ"ב** (סס). [רפ] **רמב"ם** (מיכורים פי"ו הט"ו). שו"ע (יו"ד סי' שכד סי"ד). וכמבואר בסוגייתנו, שהגמרא שואלת שאפיה פחות מכשיעור בערב פסח כדי שלא תחמיץ היא חומרא שמביאה לידי קולא, שמפקיעה מחלה, ומתרצת שמצרפם אח"כ על ידי סל. ביאור הגר"א (סוס נג). [רפא] **ט"ז** (פ"ק יח). ש"ך (פ"ק כה). ובערב פסח יש ללוש לכתחילה פחות מכשיעור, ולצרפם אח"כ, וכמבואר להלן. וכן בכל השנה אם דעתו לצרפן אחר אפיה בסל מותר, וכן אם יש לו סיבות אחרות, כגון שאין צריך עתה רק לעיסה קטנה, כגון שרוצה לאכול גם מחר לחם חם, או שרוצה לאפות שתי מיני עיסות, מותר ללוש פחות מכשיעור, שכל שאינו עושה כדי להפקיע חובת חלה מותר. ומכל מקום ראוי שלא יצמצם לעשות משהו פחות מכשיעור, שמא יטעה במשהו, אלא יפחות בריוח מהשיעור. דרך אמונה (פ"ק קכט-קל). [רפב] **ש"ך** (סס). [רפג] **היינו** שאחר שלש העיסה הראשונה, יניחה על השולחן ואחד יעסוק בה, עד שילושו עוד עיסה אחרת, או שילושו שתי עיסות בבת אחת בשתי עריבות, ובין שתיהן בודאי יהיה שיעור חלה. משנ"ב (פקי"ג). [רפד] **שו"ע** (סוי"ח סי' תמו ס"ק). **שאם** אין בהם שיעור חלה, יש לחוש כשיפריש חלה בברכה, תהיה ברכתו לבטלה, ועוד שיש לחוש שאם יש עיסה שאין בה שיעור חלה, אם כן גם כשיפריש אין כאן הפרשה, ויש לחוש שמא לאחר אפייתן יכניס את המצות בכלי אחד ויצטרפו, ויתחייבו בחלה מן הדין ונמצא אוכל טבל. משנ"ב (פקי"ד). [רפה] **משנ"ב** (פקי"ד). [רפו] **משנ"ב** (פקי"ה). [רפז] **והוא** הדין בחלת חו"ל יפריש חלה מיד לאחר האפיה על ידי צירוף, ואף על גב שבחלת חו"ל אוכל והולך ומשייר קצת לחלה, היינו העיסות די בברכה אחת לכולן, אם לא הפסיק בינתיים בשיחה שאינה מענין הלישה[רפה].

מותר להפריש לאחר אפיה

תחילה עדיף להפריש חלה מן העיסה, שכן הוא עיקר המצוה כדכתיב (במדבר טו כ) 'ראשית עריסותיכם'[רפו], אך אם אי אפשר להפריש חלה מן המצה בעודה עיסה מפני המהירות, יפרישנה אחר האפיה מיד[רפז], שיתן כל המצות בסל והסל מצרפם לחלה, וזהו הדרך היותר נכון[רפח].

הפרשת חלה משתי עיסות כשאין בכל עיסה שיעור חלה

על ידי חיבור עיסות

שתי עיסות שאין באחת מהן כשיעור חלה, אם נוגעות זו בזו עד שנדבקים מעט זו בזו עד שאם יתפרדו יתלשו אחד מחברתה מעט הרי הן מצטרפות[רפט], אם הם ממין הראוי להצטרף[רי]. ואם העיסות נילושות קשה שאי אפשר לדבקם ביחד, יצרפם על ידי כלי, או על ידי כיסוי מפה[ריא].

על ידי צירוף סל

עשה עיסה פחותה מכשיעור ואפאה ונתן הפת לסל, וחזר ואפה פת אחרת ונתן לסל אם נתקבץ בסל שיעור חלה הסל מצרפם לחלה ומפריש החלה מן הפת, שנאמר (במדבר טו יט) 'והיה באכלכם מלחם הארץ' מלמד שהוא מפריש מן האפוי[ריב]. וכן אם העיסות אינם נדבקים והם בסל אחד, הסל מצרפם[ריג]. ואם הסל גדול, צריך לקרבם שיגעו העיסות זה בזה[ריד].

כשהעיסות נמצאות בכלים

אם שתי העיסות נמצאות בכלים, ואין בכל עיסה שיעור חלה, אין להקל אף שהכלים פתוחים ומקורבים זה לזה, אלא אם כן יניחם בתוך סל אחד, או שיכסה עליהם במפה[ריה].

על ידי כיסוי מפה

ויש מי שאומר שאם מכסה את המצות במפה חשוב כמו כלי לצרפם[ריו]. והיינו שאם אין לו כלי שמחזיק את כולם, יניחנם על מפה, ויכסה המפה גם כן עליהם ונקרא צירוף הגון[ריז]. ואף שבאמצע המצות קצת מגולות מצטרפות, כיון שמהצדדים הן מכוסות[ריח].

על ידי תנור

אין התנור מצרפם לחלה[ריט].

צירוף שתי עיסות שיש בכל אחת שיעור חלה

אם יש בכל עיסה שיעור חלה, ורוצה להפריש חלה אחת, אין צריך צירוף סל, וגם אין צריך שהעיסות יגעו זה בזה, אלא גם אם הם מונחות בבית אחד, הבית מצרפם ויכול להפריש מזה על זה[ש], ודווקא כשהם מונחים בלא כלים, אבל אם הם מונחים בכלים, צריך לקרב הכלים ויהיו פתוחים למעלה[שא].

כשיש רק בעיסה אחת שיעור חלה

שתי עיסות, אחת יש בה כשיעור חלה, ואחת אין בה כשיעור, דינם כשתי עיסות שיש בכל אחד מהם כשיעור, ואין צריך שיגעו זה בזה, אלא צריך שיהיו סמוכות,

---

[רפא] **טז** (פק יח). ש"ך (פק כה). ובערב פסח יש ללוש לכתחילה פחות מכשיעור, ולצרפם אח"כ, וכמבואר להלן. וכן בכל השנה אם דעתו לצרפן אחר אפיה בסל מותר, וכן אם יש לו סיבות אחרות, כגון שאין צריך עתה רק לעיסה קטנה, כגון שרוצה לאכול גם מחר לחם חם, או שרוצה לאפות שתי מיני עיסות, מותר ללוש פחות מכשיעור, שכל שאינו עושה כדי להפקיע חובת חלה מותר. ומכל מקום ראוי שלא יצמצם לעשות משהו פחות מכשיעור, שמא יטעה במשהו, אלא יפחות בריוח מהשיעור. דרך אמונה (פק קכט-קל). [רפב] **ש"ך** (סס). [רפג] **היינו** שאחר שלש העיסה הראשונה, יניחה על השולחן ואחד יעסוק בה, עד שילושו עוד עיסה אחרת, או שילושו שתי עיסות בבת אחת בשתי עריבות, ובין שתיהן בודאי יהיה שיעור חלה. משנ"ב (פקי"ג). [רפד] **שו"ע** (סוי"ח סי' תמו ס"ק). **שאם** אין בהם שיעור חלה, יש לחוש כשיפריש חלה בברכה, תהיה ברכתו לבטלה, ועוד שיש לחוש שאם יש עיסה שאין בה שיעור חלה, אם כן גם כשיפריש אין כאן הפרשה, ויש לחוש שמא לאחר אפייתן יכניס את המצות בכלי אחד ויצטרפו, ויתחייבו בחלה מן הדין ונמצא אוכל טבל. משנ"ב (פקי"ד). [רפה] **משנ"ב** (פקי"ד). [רפו] **משנ"ב** (פקי"ה). [רפז] **והוא** הדין בחלת חו"ל יפריש חלה מיד לאחר האפיה על ידי צירוף, ואף על גב שבחלת חו"ל אוכל והולך ומשייר קצת לחלה, היינו מעיסות מחולקות אף שהיו מונחים פעם אחת בסל, מכל מקום אין זה כחיבור גמור להקל לאכול קודם הפרשה. ואפילו אם היה בכל עיסה כשיעור חלה, גם כן צריך שיהיה מן המוקף בשעת הפרשה כיון שאינם מעיסה אחת. משנ"ב (פקי"ו). [רפח] **שו"ע** (סס). וראה בלשון שו"ע הרב (סס ס"ו) 'ואע"פ שלכתחילה מצוה מן המובחר להפריש חלה מן העיסה ולא מן הפת, מכל מקום זה שנמנע להפריש מן העיסה כדי שלא לבטל העוסקין בה מהירותן הרי זה עושה ג"כ מצוה מן המובחר, ונכון לכל אדם לעשות כן'. **ובזמנינו** שאופים את המצות במהירות נהגו לכתחילה שלא לצרף עיסות, אלא מפרישים חלה לאחר האפיה. לקט העומר (פי"ב ס"ג). [רפט] **ודווקא** כשהם של אדם אחד, אבל עיסות של שתי נשים אינן מצטרפות. ש"ך (יו"ד סי' שכה סק"ח). [רצ] **שו"ע** (יו"ד סס ס"ח). וכעי"ז ברמב"ם (מיכורים פ"ו הי"ו). [רצא] **משנ"ב** (פקי"ג). וכתב בשו"ע הרב (סס ס"ג) שאפשר לצרפן על ידי שיניח קצותיהן זו על זו ויחתוך חלה אחת משתי הקצוות ועל ידי החיתוך הן נדבקות היטב זו לזו, וכן כתב בשער הציון (סוס נג). [רצב] **רמב"ם** (סס הט"ו). וביאר בשבט הלוי (שו"ת, ח"י סי' קנו) שכיון שנלמד מהכתוב שיש חיוב חלה שאינו חל אלא לאחר אפיה [והרי לא מסתבר שהחיוב חלה שהיה לפני זה פוקע בשעת האפיה], בהכרח שכוונת הכתוב לאופן שלא חל חיוב עד לאחר אפיה, והיינו שנצטרף בסל. [רצג] **שו"ע** (סס). [רצד] **משנ"ב** (פקי"ו). ואף שבט"ז (פקי"ג) מיקל בזה, מכל מקום לכתחילה בודאי נכון לנהוג כן. שער הציון (סוס טו). [רצה] **משנ"ב** (פקי"ו). שמה שהכלים מקורבים לא עדיף מנגיעה, וגם כשהעיסות נוגעות זה בזה, אינן מצטרפות בלא צירוף סל, וצריך דווקא שישקו זו בזו. שער הציון (סוס יד). [רצו] **שו"ע** (יו"ד סס ס"ח). והקשה הש"ך (פקי"ה) למה כתב בלשון יש מי שאומר, אחרי שאין מי שחולק בזה. [רצז] **ש"ך** (סס). [רצח] **ביאור הלכה** (ד"ה והסל מצרפם). וכתב בפרי מגדים (משבצ"ז פקי"ח) שאם המצות מונחים בטבלא שאין לה תוך, וכיסה מפה עליהם, אינן מצטרפות, ובביאור הלכה כתב שמדברי הסמ"ק (מצוה לגמרי. עוד כתב שאם נאמר שסתם כיסוי מפה מועיל לצרפם, הוא הדין שאם כפה כלי על המצות שמועיל לצרפם. [רצט] **רמב"ם** (סס). בסוגייתנו נחלקו בזה רבי אליעזר ורבי יהושע, שרבי אליעזר אומר הסל מצרפם לחלה, ורבי יהושע אומר תנור מצרפם, ופסק הרמב"ם שאין התנור מצרפם, וטעמו משום שבסוגייתנו פסקה הגמרא כרבי אליעזר, ומשמע שנפסק כרבי אליעזר ולא כרבי יהושע. אבל מדברי הרא"ש בהלכות חלה (סי' ה) משמע שהוא סובר שהתנור מצרפן. והרשב"א בפסקי חלה שלו (שפר ג) כתב, שאפשר היה לומר שרבי יהושע סובר שרק התנור מצרף ולא הסל, ורבי אליעזר סובר שאפילו הסל מצרף וכל שכן התנור. אבל בירושלמי (חלה פ"ג ה"כ) נחלקו בזה תנאים, שיש תנא הסובר שהסל מצרף ואין התנור מצרף, ויש תנא הסובר שהתנור מצרף ואין הסל מצרף, וכיון שכך מסתבר שבחלת ארץ ישראל שהיא דאורייתא בין בסל בין בתנור מצטרפים וחייבים בחלה מספק, אבל בחוצה לארץ דווקא בסל כרבי אליעזר. והקשה שם על הרמב"ם למה סתם שהתנור אינו מצרפם ולא חילק בין בארץ בין בחוצה לארץ. ובבית יוסף (יו"ד סס ד"ה מיקל) תירץ שאפשר לומר שהרמב"ם מפרש שהתנאים החולקים בזה בירושלמי הם רבי אליעזר ורבי יהושע, והלכה כרבי אליעזר הסובר שהסל מצרף ולא תנור, עוד תירץ שאפשר שאף על פי שהרמב"ם סובר כהרשב"א לא חילק בין ארץ ישראל לחוצה לארץ, משום שחלה בזמן הזה אף בארץ ישראל אינה אלא מדרבנן. ובביאור הגר"א (סוס ג) פסק כדברי הרמב"ם שהתנור אינו מצרף, וטעמו שבסוגייתנו אמרו הלכה כרבי אליעזר, ולא אמרו שהלכה גם כרבי יהושע. [ש] **שו"ע** (יו"ד סס ס"כ). **משנ"ב** (פקי"ו). [שא] **משנ"ב** (סס). שאם הכלים סתומים אפילו הם קרובים אין זה נחשב לצירוף, משום שזה אינו נקרא מוקף. ודווקא לכתחילה, אבל בדיעבד אפילו כל כלי מונח בבית אחר, והפריש מזה על זה חלה הפרשתו, כיון שיש בכל עיסה כשיעור, שענין מוקף הוא רק מצוה לכתחילה. משנ"ב (סס). שער הציון (פק"ו יג).

פניני הלכה

שבו התעסקו בכלי הסתפקו הפוסקים אם מצטרף לי"ח דקות, ובחזון איש (סוי"ח סי' קכט ס"ק טז) כתב שפירורי בצק הנשארים בכלי הלישה והעריכה שהתערבו במצה קודם שעברו עליהם י"ח רגעים מותרים בדיעבד, ואם מתעסקים בהם ע"י לישת המצה ועריכתה, נסתפק אם אפשר להחשיב עסק זה כמעשה גמור וצריך י"ח רגעים לאחר העסק, ואין השהיות מצטרפות, או שהעסק בכלי אינו נחשב עסק לענין הפירור כיון שהוא מונח במקומו, והשהיות מצטרפות.

אך בערוך השולחן (ס"ו) כתב שיש עוד טעם להחליף הכלים ולנקותם כל י"ח דקות, ולמהר בעשיית המצות שלא לשהות יותר מי"ח דקות מעת תחילת העסק בהם ועד שתבוא עיסה זו לתנור, לפי שיש לחשוש לכל השהיות ששוהים בינתיים שמצטרפים לאסור העיסה כמו שכתב הרמ"א (סס ס"ג), וחוששים גם לשיטת הב"ח (סס ס"ג ד"ה כתב בלבוש הגינזורים) בשם הריא"ז (הובא בלבוש הגינזורים בקונטרס הגיון) שכתב שאף העסק שבינתיים מצטרף לשיעור מיל, ולא נאמר שיעור י"ח דקות אלא מתחילת הלישה ועד האפיה בתנור. ואף שאין

ומפריש מן העיסה שיש בה כשיעור שיעור חלה, וגם מפריש ממנה אחד ממ"ח על העיסה שאין בה כשיעור, ואין צריך צירוף סל וכיסוי[שב].

שתי עיסות הנמצאות על השולחן בלא מסגרת

אם נתן שתי עיסות על טבלא שאין לה לבזבז [מסגרת], אינן מצטרפות[שג]. ולכן כשמצרפם בכלי יזהר שלא יצא שום דבר למעלה מדופני הכלי[שד]. שאם יוצאת עיסה למעלה מדופני הכלי, הרי זה כטבלא שאין לה לבזבז, ואינן מצטרפות[שה]. ואם רוצה לצרפם יכסם במפה[שו].

נמל חלה מעיסה שמחוץ לכלי

אם עיסה אחת יוצאת מחוץ לדופני [שב] **ש"ך** (סק"ו). [שג] **שו"ע** (יו"ד צח ס). בסוגייתנו הוא איבעיא שלא איפשטא, וכתב הרמב"ם (פיהמ"ש פ"ו מ"ז) שהוא ספק, ואם החלה היא חייבת רק מדרבנן, אינו חייב להפריש עד שיצרף אותם בכלי שיש לו תוך. והשו"ע פסק בסתם שאין מצטרפים ופטורים מחלה, שכיון שבזמן הזה כל חלה היא דרבנן הולכים לקולא. **ש"ך** (סק"ג). [שד] **רמ"א** (שם). [שה] **ש"ך** (סק"ג). [שו] **ביאור הלכה** (ד"ה שיעור). [שז] **ביאור הלכה** (שם). בפמ"ג (משב"ז סק"ל) מסתפק בזה, והביאור הלכה הכריע שיצא, כי יש לצרף גם את דעת הסמ"ג (עשין קמ"ל, הו"ד בגר"א יו"ד שם אות ז) שאם יש לכלי תוך, אין צריך כיסוי, שאויר כלי מצרף גם שמה שיוצא מחוץ לכלי, והרי זה כמונח למטה. [שח] **ש"ך** (סק"ד). ושלא כדברי הב"ח (ד"ה ומ"ש רבינו לכן) שכתב שגם בזה אינם מצטרפים. [שט] **כלומר**, לאחר לישתה קודם שיתחיל לערוך אותה, אף על פי שלא התחממה עדיין בנגיעת ידים רבות. משנ"ב (סי' תנט ס"ק יח). שלאחר עריכתה, אפילו בפחות משיעור מיל מתחמצת. שער הציון (אות יג). [שי] **ואפילו** אינו עוסק בדבר אחר אלא בצרכי התנור, גם אסור לכתחילה. וצריך להסיק התנור ולגרפו קודם, כדי שלא יצטרך להניח המצות בלא עסק. משנ"ב (ס"ק יג). [שיא] **שו"ע** (שם ס"ג), וכעין זה כתב הרמב"ם (ממץ ומלה פ"ה ה"ג). [שיב] **אף על פי שלא נראים בה סימני** חימוץ. משנ"ב (ס"ק יד). וכאשר אין ידוע כמה זמן עבר מתחילת הלישה, ורואים שלא הכסיפו פני העיסה אין לחשוש שמא עברו שמונה עשרה דקות. וכן אם אין ידוע אם הכסיפו פניה, כל עוד לא עברו שמונה עשרה דקות אין חוששים שהחמיצה. חזון איש (או"ח סי' קכב סק"ט). [שיג] **שו"ע** (שם), וכפירוש המשנ"ב (ס"ק טו). ויש חולקים בשיעור מיל שהוא עשרים וארבע דקות, ויש אומרים שהוא עשרים ושתים וחצי דקות. ולכתחילה, במקום שאין הפסד מרובה, אחר ששהה הבצק שמונה עשרה דקות, חמץ הוא ואסור בהנאה וכדעת השולחן ערוך, וכן כתב בשו"ע הרב (שם ס"י). [ובדברי מלכיאל (סי"ת, מ"ד סי' כ) כתב שיש חוששים שששיעור מיל הוא חמש עשרה דקות]. אמנם בהפסד מרובה אפשר לסמוך על הפוסקים החולקים, וכל עוד שלא שהה עשרים ושתים וחצי דקות, אין לאוסרו אם לא נראים בו סימני שיאור וסידוק. ולענין מליחה ששיעורה כדי הילוך מיל, יש להחמיר אף בדיעבד ולאסור כל זמן שלא שהה שיעור עשרים ושתים וחצי דקות. ביאור הלכה (ד"ה הוי). ולכתחילה, שיעור מליחה כדי שיעור שעה ואין לשנות. משנ"ב (שם). ובחזו"א (שם סי' קכג סק"ט) כתב שאין להקל גם בהפסד מרובה אם העיסה שהתה שמונה עשרה דקות בלא עיסוק, ובשיעור מליחה יש להקל בדיעבד בשיעור זה של שמונה עשרה דקות, ולחולה אפשר לסמוך על שיעור זה גם לכתחילה. והמנהג המקובל בימינו, כדי להינצל מחששות שונים, שמרגע נתינת המים לקמח לא יעברו יותר משמונה עשרה דקות עד סיום האפיה, וכן מנקים את הכלים והשולחנות בין אפיה לאפיה. [שיד] **ויש** אומרים שבשעה שעוסק בעיסה עסק גמור, כלומר בעיטת הידים ורידוד, אפילו שהה בינתים מעט וחזר ושהה מעט אין מצטרף לשיעור מיל, כיון שההתעסקות בבצק מבטלת את התחלת התעוררות כח החימוץ בשעה שהיה מונח בלי עסק. אבל אם עוסק בה עסק מועט, כגון שמנקר המצות, אף על פי שנחשב עסק שאינו מניחו להחמיץ בזמן זה, בכל אופן אינו מבטל השהיה הראשונה, ואם ישהה עוד, יצטרפו השהיות לשיעור מיל, ואסור. ויש מחמירים שגם עסק גדול אינו מבטל כח החימוץ שכבר התעורר בבצק. משנ"ב (ס"ק טז). [שטו] **רמ"א** (שם). כי שיעור מיל נאמר בסתם בתים שאין בהם חום גדול, אבל מקום שיש בו חמימות יתירה, ממהר להחמיץ בפחות משיעור זה. משנ"ב (ס"ק יז). [שטז] **שו"ע** (שם). ולפי זה צריך להיזהר מאוד לאחר שערכו ורידדו את המצה ומניחים אותה לפני המנקר, שינקר אותה מיד, וגם אחר הניקור תיכף ירדוה לתנור, כיון שלאחר שהתעסקו בה מחמיצה מיד כשמסלקים הידים ממנה, ורבים אינם נזהרים בזה כל כך. משנ"ב (ס"ק יח). ובביאור הלכה הכלי, ולא כיסה במפה, ולקח מהעליונה חלה על כל הסל, אין להחמיר בדיעבד[שז].

עיסה שמקצתה בפנים הכלי

אם הככר או העיסה מקצתן בפנים, מצטרפים[שח].

שיעור חימוץ העיסה כשעוסק בה

לא יניחו העיסה בלי להתעסק בה[שט], ואפילו רגע אחד[שי], וכל זמן שמתעסקים בה, אפילו כל היום, אינה מחמיצה[שיא]. ואם הניחוה בלי עיסוק שיעור מיל, חמץ היא[שיב]. ושיעור מיל הוא שמונה עשרה דקות[שיג]. ויש מחמירים למהר בעשיית המצות, משום שיש לחשוש שהשהיות מצטרפות לשיעור מיל[שיד], או שיהיה יהיה מרובה אפשר לסמוך על הפוסקים החולקים, וכל עוד שלא שהה עשרים ושתים וחצי דקות, אין לאוסרו אם לא נראים בו סימני שיאור וסידוק. ולענין מליחה ששיעורה כדי הילוך מיל, יש להחמיר אף בדיעבד ולאסור כל זמן שלא שהה שיעור עשרים ושתים וחצי דקות. ביאור הלכה (ד"ה הוי). ולכתחילה, שיעור מליחה כדי שיעור שעה ואין לשנות. משנ"ב (שם). ובחזו"א (שם סי' קכג סק"ט) כתב שאין להקל גם בהפסד מרובה אם העיסה שהתה שמונה עשרה דקות בלא עיסוק, ובשיעור מליחה יש להקל בדיעבד בשיעור זה של שמונה עשרה דקות, ולחולה אפשר לסמוך על שיעור זה גם לכתחילה. והמנהג המקובל בימינו, כדי להינצל מחששות שונים, שמרגע נתינת המים לקמח לא יעברו יותר משמונה עשרה דקות עד סיום האפיה, וכן מנקים את הכלים והשולחנות בין אפיה לאפיה. [שיד] **ויש** אומרים שבשעה שעוסק בעיסה עסק גמור, כלומר בעיטת הידים ורידוד, אפילו שהה בינתים מעט וחזר ושהה מעט אין מצטרף לשיעור מיל, כיון שההתעסקות בבצק מבטלת את התחלת התעוררות כח החימוץ בשעה שהיה מונח בלי עסק. אבל אם עוסק בה עסק מועט, כגון שמנקר המצות, אף על פי שנחשב עסק שאינו מניחו להחמיץ בזמן זה, בכל אופן אינו מבטל השהיה הראשונה, ואם ישהה עוד, יצטרפו השהיות לשיעור מיל, ואסור. ויש מחמירים שגם עסק גדול אינו מבטל כח החימוץ שכבר התעורר בבצק. משנ"ב (ס"ק טז). [שטו] **רמ"א** (שם). כי שיעור מיל נאמר בסתם בתים שאין בהם חום גדול, אבל מקום שיש בו חמימות יתירה, ממהר להחמיץ בפחות משיעור זה. משנ"ב (ס"ק יז). [שטז] **שו"ע** (שם). ולפי זה צריך להיזהר מאוד לאחר שערכו ורידדו את המצה ומניחים אותה לפני המנקר, שינקר אותה מיד, וגם אחר הניקור תיכף ירדוה לתנור, כיון שלאחר שהתעסקו בה מחמיצה מיד כשמסלקים הידים ממנה, ורבים אינם נזהרים בזה כל כך. משנ"ב (ס"ק יח). ובביאור הלכה הבצק במקום חם וימהר להחמיץ[שטו]. ואחר שהתעסקו בבצק והתחמם בידים, אם יניחוהו בלא עיסוק מיד יחמיץ[שטו].

מה נחשב לעיסוק

עיסוק בעיסה היינו לישתה או גלגולה בעץ [מערוך] וכדומה, אבל לא כהנוהגים לדחוק ולבעוט העיסה בעץ במקום אחד, שזה אינו מועיל למנוע חימוץ מכל העיסה במקום שהעץ אינו דוחק[שיז].

מהו הסימן שהעיסה החמיצה

אם העיסה החמיצה עד שיש בה סדקים[שיח], אפילו לא התערבו הסדקים זה בזה, אלא אחד הולך לצד זה ואחד הולך לצד שני, נחשבת חמץ גמור והאוכלה חייב כרת. ואם אין בה סדק, אלא הכסיפו (ד"ה ומאחר) הביא דעת פוסקים החולקים, ואינם חוששים להחמצת העיסה מיד עם הפסקת העיסוק בה, וכתב שכן משמע מלשון הרמב"ם (ממץ ומלה פ"ה הי"ג), שאם שהה מיל אחר ההתעסקות המרובה בבצק מחמיץ, אך אינו ממהר להחמיץ בשל ההתעסקות שקדמה לשהיה. ולפי זה דין השו"ע שמחמיצה תכף להפסקת ההתעסקות בה אינו בכל העיסות, אלא בעיסה שרואים אנו שהתחממה ממש. ונשאר בצריך עיון. ובחזו"א (או"ח סי' קכא סק"ק טז) כתב שאי אפשר שמיד יחמיץ הבצק, ומה שכתב השו"ע 'מיד יחמיץ', היינו שמתחיל להחמיץ ויתכן שיכסיפו פניו, ואם הכסיפו פניו הוא חמץ מיד, אבל אין חוששים לזה בדיעבד, שדבר זה אינו שכיח, ולכן אם לש עיסה במים בלבד בלא מי פירות, אין אוסרים אותה עד שתשהה שמונה עשרה דקות. [שיז] **משנ"ב** (ס"ק יג). והכאת העיסה [כולה] על השולחן נחשבת כעיסוק בבצק המונעו מלהחמיץ. חוט שני (פסקי סי"ג סק"ג). והעיסוק בחיתוך הבצק ובחלוקתו מונע החימוץ, אולם אינו מונע אלא במקום החיתוך. לכן יש לעסוק גם בשאר הבצק בעת חיתוכו. חוט שני (שם). [שיח] **ואפילו** הסדקים במקצת העיסה בלבד, כולה חמץ. וכן כשהכסיפו פני העיסה, אפילו מקצתה, אסורה כולה באכילה ובהנאה. משנ"ב (סק"כ). [שיט] **שו"ע** (שם). אבל אסורה באכילה ובהנאה. ובסימן תמ"ב (ס"ק) התבאר אם האיסור הוא מן התורה או מדרבנן. וצריך לדקדק בשיעור זה כי מצוי שפני העיסה מכסיפים ואין משגיחים בכך. משנ"ב (ס"ק כח). [שכ] **רמב"ם** (ממץ ומלה פ"ג ה"ג), שו"ע (שם סי' תמד ס"ח). שהרי למחר בערב שבת אי אפשר לבדוק, שאין בודקים לאור החמה. ובליל שבת אי אפשר לבדוק, שהרי אסור לטלטל את הנר. שו"ע הרב (שם ס"ח). ואם שכח לבדוק, ולא נזכר עד שבת, לא יבדוק בשבת על ידי גוי שיטלטל את הנר וכל שכן שאסור לומר לגוי להדליק נר כדי לבדוק לאורו אלא יבדוק במוצאי שבת בליל יום טוב. פני מבין (שו"ת, סי' קה). ובזמנינו שאור החשמל מאיר יפה, ומן הדין מותר לבדוק לאורו, פניה כאדם שעמדו שערותיו, האוכלה פטור[שיט].

מט.

סדר ביעור חמץ בערב פסח שחל בשבת

ישאיר חמץ רק לשתי סעודות

ארבעה עשר בניסן שחל להיות בשבת, בודקים את החמץ בליל ערב שבת שהוא ליל שלשה עשר[שכ]. ומברך על הבדיקה, ואחר הבדיקה מבטל את החמץ[שכא]. ומבערים את כל החמץ לפני השבת[שכב]. ומשיירים במקום מוצנע[שכג] מזון שתי סעודות לצורך השבת[שכד].

ביעור התרומות

היו לו ככרות רבות של תרומה, צריך לשרפם בערב שבת, ולא יערב טהורה עם יש אומרים שיבדוק בליל שבת בברכה. ואם ניקו החדרים היטב קודם ערב פסח כמנהגנו, דינם כמקום שאין מכניסים בו חמץ ולא יבדוק בליל שבת, אלא במוצאי יום טוב. שערים המצויינים בהלכה (סי' קטו אות ו). [שכא] **משנ"ב** (סק"ו). [שכב] **רמב"ם** (שם), שו"ע (שם). וביאר הבית יוסף (ד"ה מרנינהו עמר) שדין זה הוא כשיטת חכמים בסוגייתנו, שאמרו שמבערים את החמץ בזמנו, והיינו שמבערים את הכל לפני השבת, חוץ ממה שצריכים לשתי סעודות, שמשיירים אותו לאכול בשבת, ואם יותיר ממה ששיירו, יבערו אותו בזמנו דהיינו ביום השבת. ורבי אליעזר ב"ר צדוק שאמר 'תרומה מלפני השבת וחולין בזמנן', ג"כ סובר שמבערים אותם מערב שבת, ומשיירים מזון שתי סעודות, והנשאר מהם מבערים אותו בזמנו דהיינו בשבת. עוד כתב, שכן גם דעת הרמב"ם. ולפי זה, לשיטת רבי מאיר שאמר 'מבערין את הכל מלפני השבת', אסור להשאיר חמץ כלל, וצריך לאכול מצה בשבת. ואין כן דעת רש"י (ד"ה מבעוד יום), שפירש בדעת רבי מאיר, שמותר לשייר מזון לשבת, ולדעת חכמים אין צריך לבער כלל את החמץ בערב שבת, ויכול לשייר את כל החמץ, ובשבת יבער מה שנשאר מהסעודה. וכן דעת הראב"ד בהשגות. אמנם הב"ח (סי"ת) ביאר בשיטת הטור שסבר כדעת רש"י שלחכמים אין צריך לבער את החמץ מערב שבת אלא יכול לבער בשבת, אלא שסבר שלחכמים מותר לבער גם בערב שבת, ומה שאמרו שמבערים 'בזמנו', היינו שמותר לבער בשבת ואין בפירור ובזריה לרוח אב מלאכה, ושלא כמ"ד שמבערים מלפני השבת דווקא, אך גם לשיטתם טורח בשבת שלא לצורך הוא, כיון שאפשר לבערו מלפני השבת, ולכן עדיף לבער מלפני שבת, והוכיח כן ממה שכתב 'ומבערים הכל מלפני השבת' ולא כתב 'חייבים לבער את הכל מלפני השבת' ומוכח שסובר שאין זה חיוב מעיקר הדין, אלא כך הוא הסדר הנכון על פי המנהג. [שכג] **משנ"ב** (סק"ג). [שכד] **שו"ע** (שם), וכעי"ז ברמב"ם (שם).

פניני הלכה

הלכה כדעה זו, מכל מקום לכתחילה חוששים לה. וכל שכן כשהעיסה מונחת במקום חם שבודאי יש לחשוש ולהחמיר. [אמנם הב"ח לא חשש לשיטת הריא"ז שהעיסוק בעיסה אינו מבטל את החימוץ אלא לענין השיעור המוזכר בדברי הריא"ז שהוא כדי הילוך ד' מילין, וכן חשש החק יעקב (שם ס"ק יח), ולא נמצא מי שחשש לדבריו גם לענין שיעור מיל אחד. ועיין מצת מצוה (פ"ז ס"ק קה) שכתב שלדעת הבבלי ס"ל לריא"ז לחשוש לחימוץ בשיעור הילוך מיל וכדברי ערוך השולחן. וכן הובאה שיטה זו בשם י"א ביבין שמועה (מאמר ממן פי"ד ס"ה) להרשב"ץ, ובריטב"א (המוכר לעיל)].

ובמועדים וזמנים (שו"ת, מ"ג סי' רפח) כתב טעם אחר למנהג שמקפידים שמרגע שנותנים המים עד שמכניסים לתנור לא יעברו יותר מי"ח רגעים, לפי שיש לחשוש שמא מה שנאמר שיעור מיל הוא רק בזמנים ההם שהעסק היה במהירות גדולה מאוד שמהלישה עד האפיה היה כב' או ג' דקות, ועסק כזה מבטל השהיות, משא"כ בזמנינו שהעסק יותר לאט אולי אינו נקרא עסק לבטל השהיות. והביא בשם שו"ת רמ"ז (סי' נג) שבזמנם [במצות עבות כמנהגם] גמרו הכל בפחות מג' רגעים. ועיין עוד בחתם סופר (שו"ת, הסמטות למו"מ סי' קלו) שמקפידים שלא ישהה מתחילת נתינת מים לקמח עד שתצא המצה מהתנור אלא ב' או ג' מינוטין, ואע"ג ששיעור חימוץ הוא י"ח מינוטין מ"מ במדינתינו זריזים במצוה זו אפילו הפחותים. [ויש שכתבו (רמה מורי ישראל שם עמ' קכה) שט"ס היא בדברי החת"ס וצ"ל י"ב או י"ג מינוטין].

מט.

נישואין לעם הארץ

בגמרא אמרו, לא ישיא אדם בתו לעם הארץ וכל המשיא בתו לעם הארץ כאילו כופתה ומניחה לפני ארי. וכן נפסק בשו"ע (אהע"ז סי' ג ס"י) עם הארץ לא ישא כהנת, ואם נשא אין זיווגם עולה יפה, שתמות היא במהרה או שימות הוא במהרה, אבל ת"ח שנשא כהנת, הרי זה נאה ומשובח, תורה וכהונה במקום אחד.

הרבה דנו הפוסקים, אם שייך דיני עם הארץ בזמן הזה, שהרי כולם קוראים קריאת שמע ומתפללים ונזהרים באיסור והיתר (רמה להלן ע"ב). ויש אומרים, שכל מי שאינו במקרא ובמשנה ובדרך ארץ, הרי זה עם הארץ שלא ישא כהנת, והיינו מי שאינו עוסק במצוות וגמילות חסדים.

כתב בנודע ביהודה (שו"ת מהדורא תניינא, אהע"ז סי' עט), ומה מאוד אני תמה על רוב העולם בזמנינו, שרוצים לקיים ולהקפיד צוואת ר' יהודה החסיד, כגון שלא יהא שם החתן כשם חמיו, ושלא יהיה שם הכלה כשם חמותה, שאין לדברים אלו שום יסוד בש"ס, ואילו לתת את בתם לעם הארץ פשוט אצלם להיתר, ואין מי שחושש להימנע מכך, ואין שואל ואין מבקש, אף שזהו נגד דברי חז"ל בפסחים, כל המשיא בתו לעם הארץ כאילו כופתה ומניחה לפני ארי, ולא תהא תורה שלמה שלנו כצוואת ר' יהודה החסיד.

נישואין לבת כהן

בגמרא אמר רבי יוחנן, שבת כהן שנישאת לישראל אין זיווגם עולה יפה, ופירש רב חסדא, או שהיא תיעשה אלמנה או שתיעשה גרושה או שלא יהיו לה בנים. וכן פסק בשו"ע (אהע"ז סי' ג ס"י), עם הארץ לא ישא כהנת, ואם נשא אין זיווגם עולה יפה שימות הוא או היא מהרה, או תקלה תבוא ביניהם. אבל תלמיד חכם שנושא כהנת, הרי זה נאה ומשובח, תורה וכהונה במקום אחד.

וכתב מהר"ם שיק (שו"ת, אהע"ז סי' ו), שאף על פי שבזמן הזה אין לנו תלמיד חכם לכמה דינים, כמבואר בשו"ע (יו"ד סי' רמג ס"ג), מכל מקום בחור מופלג וירא שמים יוכל לישא כהנת, וזיווגו עולה יפה ויתברך, כיון שעיקר הקפידא היא משום שגנאי הוא לאהרן שידבק זרעו בישראל עם הארץ כמבואר ברש"י בסוגייתנו (ד"ה תלמיד חכם), וכיון שאפילו תלמיד יניק וחכים אנו חייבים לכבדו ולקום מפניו ולהדרו, בודאי אין זה גנאי לאהרן.

וכעין זה כתב בצמח צדק (ליובאוויטש, אהע"ז סי' יח אות ז), שכיון שהכהנים בזמן הזה הם רק ספק כהנים שהרי אינם אוכלים בתרומה דאורייתא, אין להחמיר כל כך שלא ישא בת כהן אלא תלמיד חכם ממדריגה הגדולה, רק כל שיודע מסכת אחת רשאי לישא בת כהן. והוסיף (אות ח) עוד טעם להקל בדבר, משום שכיון שדשו בזה רבים שומר פתאים ה', וכמו שכתב בתרומת הדשן (שו"ת, סי' רי"ח) לענין כמה סכנות שנזכרו בש"ס, והביא ראיות שאפילו מי שיודע האיסור יכול לסמוך על זה.

ובאבני צדק (שו"ת, אהע"ז סי' ה) נשאל מישראל אחד אם רשאי לישא בת כהן, והשיב שרשאי לישאנה, ששלש מדרגות יש בזה, תלמיד חכם הנושא בת כהן הרי זה משובח משום שתורה וכהונה במקום אחד, ועם הארץ הנושא בת כהן גנאי לו לאהרן ולכן נענש ואין זיווגו עולה יפה, ויש בחינה אמצעית שאינו תלמיד חכם גמור ולא עם הארץ, וכגון אותם אנשים שהם במקרא,

הטמאה וישרוף, אלא שורף טהורה לעצמה, וטמאה לעצמה, ותלויה לעצמה. ומניח מן הטהורה כדי לאכול עד ארבע שעות ביום השבת בלבד[שכה].

זמן הביעור

מעיקר הדין, אינו מחויב לבער את החמץ עד סמוך לשבת, ובאופן כזה, אינו מניח בשעת הביעור רק שתי סעודות לצורך השבת[שכו]. וטוב לבער את החמץ בערב שבת קודם חצות, כדי שלא יבואו לטעות בשאר שנים לבער אחר חצות[שכז]. ובאופן כזה, יכול להניח יותר משתי סעודות אם רוצה לאכול עוד קודם הלילה[שכח]. ואין צריך לבטל את החמץ בשעת הביעור[שכט].

בישול מאכלים שנדבקים לקדירה

אין מבשלים לשבת זו דייסא וכיוצא בזה, ואין עושים בה פת הצנומה בקערה[שלו]. וכן כל דבר שדרכו להידבק בכלי[שלא].

יש לבשל בכלים של פסח

טוב שיבשלו מאכלי השבת בכלים חדשים המוכנים לפסח. והיום נהגו בכמה מקומות במדינתנו, שאחר התפילה אוכלים מאכלים קרים של חמץ, ואחר חצי היום אוכלים תבשילים חמים שעמדו בתנור ושנתבשלו בכלים של פסח, ויוצאים בזה סעודה שלישית[שלב].

בשבת זו משכימים להתפלל

בשבת זו משכימים להתפלל ולא יאריכו הרבה, כדי שיהיה להם זמן ולא יבואו לידי מכשול באכילת חמץ אחר זמן האיסור[שלג]. ויש להזהיר לשליח ציבור שלא יאריך בתפילה[שלד].

אחר הסעודה ינקה את כלי האוכל

אחר שאכל בשבת זו סעודת שחרית, קודם שעה חמישית[שלה], ינער את המפה

אהח19/06/2018

שאכלו בה מהפירורים הדקים[שלו], ויקנח את הקערות באצבעו. וכן יקנח את הקדירות והכפות ושאר הכלים שנשתמש בהם חמץ, כדי שלא ישאר בהם חמץ בעין[שלז]. ויטמינם מן העין עם שאר כלי החמץ[שלח].

בישל מאכל שנדבק בקדירה

אם עבר ובישל מאכל הדבוק בקדירה יש לקנחו, ואם אי אפשר לקנחו יש להדיחו מעט במים להעביר את החמץ[שלט]. ואם אפשר, עדיף שידיחו על ידי נכרי אם אי אפשר בקינוח[שמ].

דין הפירורים

ישליך את הפירורים הדקים במקום דריסת הרגלים ואפילו בתוך ביתו, שכשתגיע שעה שישית, יהיו מבוערים על ידי דריסת הרגלים[שמא].

טלטול חמץ בערב פסח שחל בשבת בשעה חמישית

בשעה חמישית

מותר לטלטל חמץ בשעה חמישית, שאף על פי שאינו ראוי לו שהרי הוא אסור באכילה, מכל מקום הרי הוא יכול להאכילו לבהמה חיה ועוף, או ליתנו לנכרי, והרי דינו כבשר נבילה וטריפה שאינו ראוי אלא להאכילו לכלבים, או ליתנו לנכרי, ומותר לטלטלו בשבת[שמב]. וכן מותר לטלטלו ולהשליכו לבית הכסא שיש לו בחצירו[שמג].

בשעה שישית

אבל משעה שישית ומעלה שהוא אסור בהנאה, הרי הוא מוקצה כעצים ואבנים, כיון שאינו ראוי לו לכלום, ולפיכך אסור לטלטלו[שמד]. ואפילו אז מותר לטלטלם על ידי נכרי, שיזרקו בנהר או לבית הכסא[שמה].

חמץ שנשאר בערב פסח שחל בשבת

יתנו לנכרי

אם נשאר לו פת בערב פסח שחל

ציבוריים כגון בתי חולים וכדומה, שאין רוצים להניח חמץ לשבת, משום שחוששים למכשולות שיכולים לבוא מזה, יקיימו מצות שתי הסעודות במצה עשירה. ואף שמצה עשירה דינה כפת הבאה בכיסנין וברכתה בורא מיני מזונות, מכל מקום בשבת זו כיון שקובע עליה סעודות שבת, מברך עליה ברכת המוציא וברכת המזון. והנוהגים שלא לאכול בפסח מצה עשירה, יאכלו את הסעודות רק בזמן שמותר עדיין לאכול חמץ. לב חיים (סו"ת, חי"ג סי' פח), וכתב שכן המנהג בעירו איזמיר. אגרות משה (סו"ת, או"ח ח"ג סי' קנה). ויזהרו שלא לאכול המצה עשירה בכלים של פסח, שאם בקטניות אנו מחמירים כן, כל שכן במצה עשירה. ערב פסח שחל להיות בשבת (פ"ח הע' ד) בשם הגרש"ז אויערבך. והשער הציון (מו"ת ס) כתב, שדעת הגר"א שאסור לאכול בערב פסח מצה עשירה, אפילו קודם שעה עשירית. ולפי זה יש להימנע מלקיים סעודת שחרית במצה עשירה, אלא יקיימו את הסעודה בחמץ, ויזהרו מאוד שלא יתפזרו החמץ. מי שאין לו חמץ או מצה עשירה לצורך שתי הסעודות בשבת, יקיים את שתי הסעודות במצה. חתם סופר (מידושים להלכות פסח סוף פסחים). ובליל שבת, פשוט שיאכל מצה, שהרי מן הדין רק בערב פסח מעלות השחר אסור לאכול מצה. אלא אפילו בסעודת היום יאכל מצה, שמצות סעודת שבת שהיא מן התורה, דוחה את האיסור מדרבנן שלא לאכול מצה ערב פסח. חתם סופר (שם). ובסעודה שלישית אסור לאכול מצה, ומקיימה במיני תבשיל ופירות כמבואר להלן. [שכט] **משנ"ב** (פק"י). **שסוף** סוף יהיה צריך לבטל ביום מחר שהרי חוזר וזוכה בפת שמשייר לצורך השבת ויש לחוש שנשאר ממנה מעט. משנ"ב (שם). [של] **שו"ע** (שם ס"ג). [שלא] **משנ"ב** (ס"ק יח), והטעם משום שיצטרך להדיחם אחר האכילה משום איסור חמץ, ואיסור הוא, כיון שאין צריך להם שוב באותו

בשבת, צריך ליתנו לנכרי במתנה גמורה[שמו], דרך הערמה, על מנת שלא לצאת בו לרשות הרבים[שמז]. ומן הדין, די אם נותנו לנכרי שלא על מנת לצאת בו, ואפילו אם נותנו בסתם, מותר. ואסור לומר לו להוציא לרשות הרבים[שמח]. ומכל מקום, בעל נפש ראוי שיתנה עמו על מנת שלא להוציאו לרשות הרבים[שמט]. ואף שדעת הנכרי שיוציאנו לחוץ, מכל מקום מותר, כיון שאינו אומר לו בפירוש[שנ].

דווקא דבר מועט

ודווקא דבר מועט מותר לתת לו[שנא], והוא כדי סעודה אחת. אבל פת הרבה אסור לתת לנכרי, מפני שהדבר מוכיח שנותן לו על מנת להוציאו. אמנם דבר מועט מותר ליתן לו אפילו כמה פעמים, שעל כל פנים אינו אלא הערמה ומותר[שנב].

לומר לנכרי להוציא לכרמלית

אבל מותר לומר לו בפירוש להוציאו לכרמלית, שאינו אלא איסור מדרבנן, ושבות במקום מצוה מותר. ולדעת הפוסקים שרשות הרבים הוא דווקא כשעוברים בו שישים רבוא, אם כן כל עיירות שלנו כרמלית הם[שנג].

שכח למכור החמץ לנכרי בערב שבת ליתנו במתנה בשבת

אם יש לו הרבה חמץ בחדר מיוחד, ושכח למכור אותו לנכרי בערב שבת, צריך ליתנו לנכרי במתנה. ויכול ליתנו לנכרי שמכירו ויודעו, שיודע בו שיחזיר לו אחר הפסח, רק שצריך להקנות לו בקנין המועיל, דהיינו בהגבהה או במשיכה, שימשכנו הנכרי לרשותו, ואם החמץ רב שאי אפשר למושכו, יקנה לו במסירת המפתח. ואף שאסור ליתן מתנה בשבת, לצורך מצוה מותר[שנד].

למכור בשבת

ואם ירא ליתן לו במתנה מחשש שלא

היום. [שלב] **משנ"ב** (ס"ק יז). ויש נוהגים גם בבוקר לאכול חמין לכבוד שבת והכל לפי המנהג. דברי הגאונים (מו"ת תמח). יוסף אומץ (מהגיס, סי' תפכט). ואלו שאין אוכלים בפסח מאכלי אורז וקטניות, יש מחמירים שלא לאכלם גם בי"ד. חק יעקב (סי' תמח סק"ג). ולכן אין לבשל מאכלים אלו גם לשבת זו, ויש מקילים בזה, והיינו בכלים של חמץ. ערוך השולחן (סי' תמד ס"ח). [שלג] **משנ"ב** (סק"ד). [שלד] **שו"ע הרב** (סס ס"ו). ואם אין די זמן לגמור תפלת שחרית וקריאת התורה ומוסף, יאכלו סעודת שבת מיד אחר תפילת שחרית, ואחר הסעודה יחזרו לבית הכנסת לקריאת התורה ולתפילת מוסף. משיב דברים (סו"ת, חו"מ סי' סנ). [שלה] **שו"ע הרב** (סס ס"ט). [שלו] **שו"ע הרב** (סס). [שלז] **שו"ע הרב** (סס). [שלח] **שו"ע** (סס ס"ד). וכן ירחץ ידיו וישטוף את פיו היטב, כדי להסיר את החמץ הדבוק בחניכיים ובפה. ויכול להשתמש במברשת שיניים יבישה, דהיינו שלא יטבול המברשת במים, ויכול לפני הצחצוח ללחלח את פיו בקצת מים. ויקפיד שתהיה המברשת בעלת שערת רכות, שלא יהיה פסיק רישא של הוצאת דם מהחניכיים. חוט שני (פסק פט"ו סק"ד). ואסור למרוח משחה על המברשת, משום איסור ממרח. אגרות משה (סו"ת, חו"מ סי' קיט). [שלט] **רמ"א** (ס"ג). [שמ] **משנ"ב** (ס"ק יד), והיינו רק בכדי להעביר את החמץ. ואע"ג שהוא שלא לצורך שבת, מותר בדיעבד משום איסור חמץ. [שמא] **שו"ע הרב** (סס). **משנ"ב** (ס"ק טו). בערוך השולחן (סס ס"ט) כתב שאין לנער הפירורים בבית, אלא ינערם בחצר, במקום שאינו נקי ואין הולכים שם, אך בשו"ע הרב ובמשנ"ב (סס) התירו, וכתבו שיכבד את הבית אחר כך על ידי נכרי. ואם אין לו נכרי, יכבד בעצמו על ידי שינוי בבגד, משום חשש השוואת גומות כמבואר בשו"ע (סס סי' שם ס"ג). ובזמנינו שכל הבתים מרוצפים, מותר לישראל לכבד את הבית בעצמו. ביאור

יחזירו לו אחר הפסח, יש אומרים שיכול גם למכור לו, ואין זה בכלל מקח וממכר בשבת, כיון שאינו עושה כן אלא להינצל מאיסור חמץ[שנה]. אבל יש חולקים על זה, ודעתם שמכירה אסור בכל אופן, אפילו אינו לוקח מעות ממנו כלל, אלא קוצץ עמו סכום המקח, או מוכרו לו כשער שבשוק בלי קציצת סכום המקח, ומקנה לו את החמץ באחד מדרכי הקניה. ואף שמכירה זו היא לצורך מצות ביעור חמץ, לא התירו חכמים בשבת מקח וממכר גמור אפילו לצורך מצוה, ואפילו במקום הפסד מרובה[שנו].

כשאין לו נכרי או כלב לתת להם

ואם נשאר חמץ אחר שאכלו, ואין לו נכרי או כלב לתת להם[שנז], מבטל את החמץ, וכופה עליו כלי עד מוצאי יום טוב, ומבערו[שנח]. והוא הדין, כשכבר הגיע שעה שישית שאסור ליתנו לנכרי, כיון שאסור בהנאה[שנט].

לבטל את החמץ בסוף שעה חמישית

אף על פי שלא נשאר לו חמץ בבית אחר סעודת שחרית, צריך לבטל את החמץ[שס]. ויבטל כשתגיע סוף שעה חמישית, כדרך שמבטל בשאר ערבי פסחים[שסא].

מאכלים שאפשר לצאת בהם סעודה שלישית

מצה עשירה

סעודה שלישית זמנה אחר המנחה, ואז אינו יכול לעשותה לא במצה[שסב] ולא בחמץ, אלא במצה עשירה[שסג]. וצריך לעשותה קודם שעה עשירית[שסד], שאחר כך אפילו מצה עשירה אסור לאכול, כדי שיאכל מצה לתאבון[שסה].

בתבשיל או בפירות

ובמדינות שאין נוהגים לאכול מצה עשירה בפסח[שסו], יקיימו סעודה שלישית

הלכה (סס ד"ה ויש). [שמב] **שו"ע הרב** (סס סי"ג), **משנ"ב** (ס"ק כא). [שמג] **משנ"ב** (סס). [שמד] **שו"ע הרב** (סס). ואסור אפילו על ידי דבר אחר, כגון לדוחפו בקנה, אלא אם כן הוא צריך למקומו, שאז מותר לדוחפו בקנה. **שו"ע** הרב (סס). [שמה] **משנ"ב** (סס). [שמו] **משנ"ב** (ס"ק טו), ואף על פי שאסור ליתן בשבת מתנה שאין בה צורך שבת, מכל מקום, כיון שהוא עושה כן כדי לבער החמץ מרשותו, שלא יעבור עליו בפסח בבל יראה, הרי יש בנתינה זו צורך מצוה, ומותר ליתן מתנה לצורך מצוה. **משנ"ב** (סס). [שמז] **שו"ע** (סס ס"ד). [שמח] **משנ"ב** (ס"ק יז), שהרי אמירה לנכרי אסור משום שבות. [שמט] **משנ"ב** (ס"ק יז). [שנ] **משנ"ב** (ס"ק יט). [שנא] **שו"ע** (סס). [שנב] **משנ"ב** (סק"כ). [שנג] **משנ"ב** (ס"ק יח). [שנד] **חק יעקב** (סק"ח). **משנ"ב** (סק"כ). [שנה] **חק יעקב** (סס). **משנ"ב** (סס). [שנו] **שער הציון** (מו"ת יח) בשם **שו"ע הרב** (סי' תמח סק"ו) ועוד אחרונים. [שנז] **משנ"ב** (ס"ק כח). [שנח] **שו"ע** (סס ס"ה), וכעי"ז ברמב"ם (ממץ ומצה פ"ג ה"ג). [שנט] **שו"ע הרב** (סס סי"ח). אמנם מותר לתת החמץ לנכרי, שיזרקו בנהר או בבית הכסא. **משנ"ב** (סס). [שס] **שו"ע** (סס ס"ו). [שסא] **שו"ע הרב** (סס ס"ד). ואפילו אם כבר ביטל מאתמול. **משנ"ב** (ס"ק כב). [שסב] **שהרי** אסור לאכול מצה בערב פסח. **משנ"ב** (סק"ח). [שסג] **שו"ע** (סס ס"ח). והיינו שנילושה במי פירות לבד. **משנ"ב** (סק"ו). והטעם מפני שמצה עשירה אין נקראת לחם עוני, ואין אדם יוצא בה ידי חובת אכילת מצה בפסח, לפיכך מותר לאוכלה בערב פסח. **שו"ע** הרב (סס ס"ג). [שסד] **שו"ע** (סס). [שסה] **משנ"ב** (סק"ז). [שסו] **כמבואר** ברמ"א (סס סי' תסט ס"ד). ובנודע ביהודה (סו"ת מהדו"ק, סי' כח) כתב, שאין ראיה מפסח לערב פסח, ואפילו הנוהגים איסור בפסח, ודאי מותרים לאכול מצה עשירה בערב פסח עד חצות, והמורה להקל כל היום אפילו בלא צורך

[שכה] **רמב"ם** (סס ה"ד). ומשמע מלשונו, שדווקא בערב פסח שחל בשבת ושורפם בשלשה עשר קודם זמן איסורם, אז צריך לשרוף כל אחד לעצמו, אבל בערב פסח שחל בחול, יכול לשרוף טהורה וטמאה כאחת, אמנם בגמרא (לעיל יד.) לא משמע כן. וגם צריך ביאור למה לא כתב הרמב"ם בפירוש שבכל ערב פסח מותר לשרוף יחד. ערוך השולחן (סי"ח). וראה שם מה שכתב לחדש בזה. [שכו] **ביאור הלכה** (ד"ה מצריכין). [שכז] **שו"ע** (סס ס"ב). וקודם חצות היינו בתחילת שעה שישית כמו בשאר שנים. **משנ"ב** (סק"ט). והנה לעיל הובא מש"כ **המשנ"ב** (סי' תמה סק"ו), שלמנהגנו שמבטלים שנית את החמץ קודם הביעור, צריך לבער בסוף חמישית, וכאן כתב בתחלת שעה שישית, ודייק מזה במקראי קודש (פ"ח סי' מו), שבערב שבת, שאז אינו מבטל בשעת הביעור אלא למחרת בשבת, יכול לבער אף בתחילת שעה שישית, שאז זמן הביעור מעיקר הדין. והחיי אדם (סי' קכט ס"ט) כתב, שקודם חצות הכוונה עד סוף שעה חמישית כמו בכל שנה. [שכח] **ביאור הלכה** (סס). ויש נוהגים, שלא לאכול חמץ בערב שבת אחר זמן הביעור עד כניסת השבת, משום לא פלוג. טעמי המנהגים (רכ:). וכ"כ בחוקת הפסח (סי' כט מו"ת יח), והטעם כדי שלא יטעו בשאר השנים שמותר לאכול אחר הביעור, וכמו שתיקנו לבער את החמץ לפני חצות שלא יטעו. וכן שסמכו על המבואר (לעיל יד.) 'מבערין את הכל מלפני השבת וכו' ומשיירין וכו' מזון שתי סעודות', משמע שאין משיירים יותר. אמנם מנהג העולם שאוכלים חמץ בערב שבת כל היום, וכמו שכתב הביאור הלכה, מפני שיש לפרש בגמרא שמבער סמוך לכניסת השבת, שהרי זה מותר מעיקר הדין. וכן כתבו במאמר מרדכי (סק"ג) ובמהר"ם שיק (סו"ת, חו"מ סי' רה). בתים שנתברכו בילדים קטנים וקשה לשמור על החמץ שלא יתפזר, וכן מוסדות

פניני הלכה

שזה אינו לא שבח ולא גנאי, ולכן אינו צריך לרדוף להידבק בזרעו של אהרן, אבל אם מזדמנת לפניו בת כהן ודאי רשאי ליקחנה, כי אינו גנאי לאהרן, וכמו שאנו נוהגים שאף שאין בזמנינו דין תלמיד חכם מכל מקום אין נמנעים מלישא בת כהן. והוסיף עוד טעם להקל כעין טעמו הראשון של הצמח צדק הנזכר, שהכהנים שבזמנינו הם ספק כהנים, ומספק יש להקל.

אך בספר חינא וחסדא (פ"ג ליומיס מדיני ממון סוף נפ, רכח.) כתב שנראה מדברי הפוסקים שגם בזמן הזה נוהג דין זה שעם הארץ לא ישא כהנת, ואף לדברי המהרשד"ם (סו"ת, אהע"ז סי' רלה) שכתב שהכהנים שבזמנינו יש להם דין ספק, אין להקל בנידון זה, כיון שיש בו סכנה וכמבואר בסוגייתנו, וספק סכנה לחומרא. והוסיף שאף אם כהנת נישאה לישראל עם הארץ והאריך ימים בעושר וגירשה, אין רשאי ישראל עם הארץ אחר ליקח אותה, שיש לחשוש שלעם הארץ הראשון היתה זכות גדולה שמחמתה היתה בת זוגו, מה שאין כן לשני.

במיני פירות, או בבשר ודגים[שפז]. ובזה יוכל לקיים הסעודה אפילו אחר שעה עשירית. אך יזהר שיאכל רק מעט ולא ימלא כריסו, כדי שיאכל מצה לתיאבון. והוא הדין שיכול לקיים הסעודה בתבשיל כגון קניידלך, אך זה אינו מותר רק קודם שעה עשירית[שפח].

טוב לחלק סעודת שחרית לשנים

וטוב גם כן שיחלק סעודת שחרית של פת לשנים. שהרי יש אומרים שיוצא בזה ידי סעודה שלישית[שפט]. אך כל זה אם יש לו זמן לברך בינתים ולהפסיק איזה זמן, כדי שלא יהיה בכלל ברכה שאינה צריכה[שע]. ולא ישאר במקומו, אלא יקום וילך מעט בין המעורבת[אוצר החכמה], שאם לא כן נחשב כסעודה אחת[שעא].

ההולך בערב פסח לדבר מצוה ונזכר שיש לו חמץ בביתו

כשהלך למול את בנו או לסעודת אירוסין בבית חמיו

ההולך ביום ארבעה עשר בניסן לעשות דבר מצוה, כגון למול את בנו, או את בן חבירו אם האב אינו יכול בעצמו[שעב], או לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו[שעג], ונזכר שיש לו חמץ בביתו, או שמסתפק שיש לו חמץ בביתו[שעד], אם יכול לחזור לביתו ולבער ולחזור למצוותו, יחזור ויבער[שעה]. ואם לאו, דהיינו שאם יחזור לבער לא ישאר לו זמן ביום לעשות המילה או הסעודה[שעו], יבטלנו בליבו[שעז] במקום שהוא[שעח].

סעודה שניה של אירוסין וסעודה של סבלונות

הסעודה השניה של האירוסין, אינה בכלל סעודת אירוסין, ואינה סעודת מצוה[שעט]. אבל הסעודה שעושים בשעה שהכלה מקבלת סבלונות, היא סעודת מצוה. והוא הדין בזמנינו כשעושים סעודה בשעת כתיבת התנאים גם כן נקראת סעודת מצוה[שפ].

שאר סעודות מצוה

וכן אם הלך לשאר סעודת מצוה, כגון סעודת מילה, ופדיון הבן, וסעודת נישואין של בת תלמיד חכם לתלמיד חכם, ובת עם הארץ לעם הארץ, אין צריך לחזור לביתו ולבער החמץ, אלא אם כן יש זמן ביום[שפא]. ויש אומרים, שסעודת ברית מילה אינה נקראת מצוה לענין זה לבטל מצות ביעור[שפב].

בשעה שישית צריך לחזור ולבער

וכל זה בשעה חמישית שיכול לבטל את החמץ. אבל בשעה שישית, צריך לחזור לבער, שהרי אז אינו ברשותו לבטל[שפג].

הפוגע במת מצוה אין צריך לחזור ולבער

אם הולך להתעסק במת מצוה שאין לו קוברים, ומוטל על פני השדה בבזיון, שכל הפוגע בו חייב לקוברו, ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, אפילו יש זמן ביום שיוכל לחזור לביתו ולבער החמץ, ולחזור ולילך ולקברו בו ביום, ואפילו בתוך הפסח שבכל שעה עובר בבל יראה, אף על פי כן אסור לו לזוז ממנו עד שיקברנו, שגדול כבוד הבריות כזה שדוחה כל המצוות שבתורה בשב ואל תעשה[שפד].

הלך להציל מנהר ומדליקה וממפולת לפני שעה שישית אין צריך לחזור ולבער אפילו יש זמן

אם היה הולך להציל מן הנהר ומן הדליקה ומהמפולת ומיד האנס, יבטלנו בליבו, ולא יחזור אפילו יש שהות[שפה] לבער חמץ ולחזור ולהציל[שפו].

אם בשעה שישית צריך לחזור ולבער כשיש זמן להציל אחר כך

אבל אם הוא לאחר שעת הביעור שכבר אינו יכול לבטל, יחזור לבער, כיון שיש שהות להציל אחר כך. ודווקא כשודאי לו שגם אחר כך יכול להציל, אבל מספק לא יחזור[שפז], ואפילו הוא בתוך הפסח שהוא עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, לפי שכל ספק נפשות דוחה אפילו שבת החמורה[שפח]. ויש אומרים שאפילו ביש שהות בודאי אחר כך להציל, גם כן לא יחזור לבער, שחוששים שימשך ויטרד ולא יוכל להציל אחר כך[שפט].

האופנים שצריך לחזור מיד הלך לדבר הרשות

ואם יצא לצורך עצמו, יחזור מיד[שצ] לבער כמצות חכמים. ואפילו כבר החזיק בדרך, שאין דוחים מצות חכמים מפני דבר הרשות[שצא].

הלך להניח עירוב תחומין כדי לילך ללמוד

אפילו אם הוא הולך להניח עירוב, כדי שיוכל לילך ללמוד אצל רבו, נקרא דבר הרשות לגבי מצות ביעור[שצב].

להניח עירובי תחומין לסעודת אירוסין

אין מערבים עירובי תחומין אלא לדבר מצוה, כגון, שהיה רוצה לילך לבית האבל, או לבית המשתה של נישואין[שצג], והוא הדין סעודת אירוסין[שצד], או סעודת קנין שנוהגים לעשות עכשיו[שצה]. ויש אומרים שסעודת אירוסין אינה מצוה אלא להארוס עצמו[שצו].

שיעור החמץ שצריך לחזור לבער כביצה

אין צריך לחזור לבער את החמץ, אלא אם כן יש בתוך ביתו כביצה חמץ, אבל בפחות מכאן, מבטלו בליבו ודיו[שצז].

כשהלך לדבר הרשות

ואפילו אם הלך לדבר הרשות, כיון שהחזיק כבר בדרך, לא הטריחוהו חכמים לחזור כשהחמץ הוא פחות מכביצה, אלא די לו בביטול[שצח]. ויש אומרים שאם הלך לדבר הרשות, יחזור מיד אפילו אם שכח פחות מכביצה, כיון שיצא לצורך עצמו[שצט].

בשעה שישית

ואם הגיע שעה שישית שאין יכול שוב לבטל, צריך לחזור מיד אפילו אין שם אלא כזית חמץ, שהרי כל זמן שאין מבערו מן העולם לגמרי הוא עובר על מצות עשה של תורה, אבל אם אין שם אלא פחות מכזית, לא הטריחוהו חכמים לחזור, אלא ילך לדרכו וכשיחזור לביתו יבער[ת].

היוצא מירושלים עם בשר קודש

מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קודש, אם עבר הצופים[תא] שורפו במקומו, ואם לאו, אם יש בו כזית או יותר, חוזר ושורפו בירושלים, ואם הוא אורח שאין לו בית, שורפו לפני הבירה מעצי המערכה[תב]. ואם אין בו כזית שורפו במקומו[תג].

חכם אינו אוכל בקיבוץ אלא בסעודה של מצוה

אין ראוי לו לחכם לאכול אלא בסעודה של מצוה בלבד, כגון סעודת אירוסין, חולה וחקן לא הפסיד, אם הוא על כל פנים צורך קצת. שערי תשובה (פק"ח). אמנם בביאור הגר"א (אות ז) מצדד שלדעת הרמב"ם אסור לאכול מצה עשירה בערב פסח אפילו קודם שעה עשירית. ומשמע מדעתו שנוטה לשיטה זו. שער הציון (אות ח). [שפז] רמ"א (סס). כמבואר בשו"ע (סס סי' תלח ס"ה), שיש דעות בפוסקים שיכול לקיים סעודה שלישית בדברים אלו, ולזה אמר שבשעת הדחק כזה, יכול לסמוך על המקילים. וכתב המשנ"ב (פק"ח), שיותר טוב לקיימה בבשר ודגים מאשר בפירות. ובערוך השולחן (סס ס"ה) כתב, שהרמ"א הקדים כאן מיני פירות לבשר ודגים, אע"ג שבשר ודגים עדיפים מפירות לענין סעודה שלישית, משום שמכל מקום בערב פסח פירות עדיפים, כדי שלא ישבע ויאכל מצה לתיאבון. וכתב עוד שאולי מפני זה לא הזכיר שיכול לקיים במצה מבושלת שלא נימוחה לגמרי ופרוסותיה קיימות שיש בכל אחד מהם כזית שמותר לאוכלה בערב פסח כיון שאין יוצא בזה ידי חובתו בפסח, מפני שהיא משביעה הרבה כידוע בחוש, ויש לחשוש שלא יאכל מצה לתאבון. [שפח] משנ"ב (פק"ח). בזוה"ק (תזריע לה.) כתב, שבשבת זו היה רשב"י עוסק בתורה במקום סעודה שלישית. מג"א (פק"נ). ויש להבין למה לא קיים סעודה שלישית במאכלים אלו. ויש לפרש, שבשבת זו בעל כרחך לא נצטוינו כלל על סעודה שלישית כיון שאי אפשר, וכמו ביום הכפורים שחל בשבת. ואפילו אם נאמר שאיסור אכילת מצה בערב פסח הוא מדרבנן, מצינו מצוות עשה שנדחו מפני גזירות דרבנן כמו שופר ולולב בשבת וכל שכן שנדחית מצות סעודה שלישית. וכיון שסעודה גמורה אי אפשר לאכול, ממילא אין שייך למלאותה בפירות או בבשר ודגים, ואין צורך כלל בזה. ועוד, שודאי גם מן התורה מצוה לאכול הכזית מצה לתיאבון, וזהו טעמו של רשב"י שעסק בתורה, מפני שאין מצוה כלל בשבת זו לאכול סעודה שלישית. ערוך השולחן (סס ס"ו). [שסט] מגן אברהם (פק"ח). וכן כתב בביאור הגר"א (תזריע ז) שכן עיקר, כי צריך לאכול שלש סעודות בפת. ובשו"ע הרב ובדרך החיים לא הביאו דין זה. [שע] משנ"ב (סס). [שעא] משנ"ב (סי' תלח ס"ק יז). וכעי"ז במשנ"ב כאן (פק"ו). [שעב] ביאור הלכה (ס"ו ד"ה למול), ופשוט הוא שהרי החיוב הוא אז על כל ישראל. [שעג] משמע שדווקא החתן עצמו מותר, אבל אדם אחר צריך לחזור. מגן אברהם (פק"י). ויש שמקילים גם באחר, אם קרוי לסעודת אירוסין. משנ"ב (ס"ק כה). ודווקא בבת תלמיד חכם לתלמיד חכם. שו"ע הרב (סס סט"ו). האחרונים תמהו, שהרי אסור לעשות סעודת אירוסין בערב שבת ובערב יום טוב. אך אין זה קשה, ששונה ערב פסח משאר ערבי ימים טובים, שאם הסעודה היתה סמוך לחצות, א"כ הרי כל הסעודה היא בלא פת, שהרי בין חמץ ובין מצה אסור אז, וא"כ מדובר רק במשתה שאינו אסור. ואפילו אם הסעודה היתה בבוקר, כיון שעל כרחך יוכרח להפסיק מסעודתו בסוף שעה רביעית בשביל איסור חמץ, אין זה בכלל סעודה גדולה שאסרו בערב שבת ויום טוב כדי שלא יכנס לשבת כשאינו תאב לאכול, שבודאי יתאווה לאכול בערב, כיון שמוכרח להפסיק. ביאור הלכה (ד"ה פעודתם). [שעד] משנ"ב (ס"ק כו) בשם המהר"ם חלאווה (ד"ה ההולך). והמאירי (ד"ה ומתר סס) כתב, שמשמע מהמשנה שרק בודאי מחמירים, אבל בספק אין צריך לחזור. [שעה] שו"ע (סס ס"ו), וכעי"ז ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ט). שכיון שלא תתבטל המצוה על ידי הביעור, יקיים שניהם. ומשמע שמצות ביעור קודמת. משנ"ב (ס"ק ס). [שעו] משנ"ב (ס"ק כמ). [שעז] שו"ע (סס), וכעי"ז ברמב"ם (סס). [שעח] משנ"ב (ס"ק כט), שהרי אחר הביטול אין צריך לבערו אלא מדברי סופרים, ובמקום מצוה העמידו חכמים על דבר תורה. [שעט] במשנתינו נאמר 'ההולך לשחוט את פסחו וכו' ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער, ואם לאו מבטלו בלבו' ובגמרא הקשו ששנינו בברייתא 'ההולך לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו וכו' יחזור מיד', ותירץ רבי יוחנן שהברייתא כרבי יהודה שסובר סעודת אירוסין רשות והמשנה כרבי יוסי שסובר סעודת אירוסין מצוה, ואח"כ אמרה הגמרא שלפי רב חסדא שאמר שהמחלוקת דווקא בסעודה שניה אבל סעודה ראשונה דברי הכל מצוה אפשר לתרץ שגם המשנה וגם הברייתא כרבי יהודה, והמשנה מדברת בסעודה ראשונה והברייתא בסעודה שניה, ובהמשך נאמר בגמרא 'תניא אמר רבי יהודה אני לא שמעתי אלא סעודת אירוסין אבל לא סבלונות, אמר לו רבי יוסי אני שמעתי סעודת אירוסין וסבלונות'. והטור (סס) כתב, 'ההולך ביום י"ד וכו' לאכול סעודה ראשונה של אירוסין וכו' מבטלו בליבו' וכו'. וכתב הבית יוסף (ד"ה ומ"ש רבינו לפנינו), שפסק כשיטת רבי יהודה בסוגייתנו, וכרב חסדא שבסעודה שניה נחלקו. ואף על גב שבמחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי הלכה כרבי יוסי, פסק הטור כרבי יהודה, משום שגם המשנה וגם הברייתא אתי שפיר לשיטתו, משא"כ לרב יוסי לא אתי שפיר הברייתא שאסרה. אמנם הלחם משנה (דעות פ"ה ה"כ) כתב, שהרמב"ם לא חילק בין סעודה ראשונה לשניה, כיון שהלכה כרבי יוסי שגם סעודה שניה היא מצוה. ולגבי סעודת סבלונות כתב הטור שהרי היא סעודת מצוה. וכתב הבית יוסף (ד"ה ומ"ש לפנינו), שהיינו כשיטת רבי יוסי בסוגייתנו, [ופסק כמותו משום שכאן אין ברייתא שלא כשיטתו, כבסעודת אירוסין]. וכתב הביאור הלכה (ד"ה לפעודת), שהבית יוסף הבין, שסעודה שניה וסעודה של סבלונות שתי סעודות נפרדים הם. אמנם ברש"י (ד"ה פעודה) משמע, שסעודה שניה וסעודת סבלונות אחת היא, ותמהו מזה האחרונים (ט"ז סק"ח, מג"א סק"ט) על הבית יוסף. אמנם בבעל העיטור (ס"ג ניעור חמץ, קכ ע"ג) כתב כדברי הבית יוסף, ונראה שדברי הטור נובעים ממנו[הערה 19]. הלכה. [שפב] משנ"ב (ס"ק מד). [שפג] שו"ע הרב (סס סט"ו). [שפד] משנ"ב (ס"ק נג). וכתב שכן משמע מלשון המשנה 'ההולך וכו' ולמול את בנו', שרק הליכה למול דוחה את מצות ביעור, ולא הליכה לסעודת מילה. [שפה] משנ"ב (ס"ק נט), ואף שעל ידי זה תתבטל מצות מילה, מצות עשה של תשביתו חמורה יותר, שהוא עובר עליה בכל רגע, מה שאין כן במילה. [שפו] משנ"ב (סס). כלומר שאינו עובר על לא תעשה בידים, אלא מאליו הוא מתבטל על ידי שהוא מתעסק בקבורת המת. שער הציון (אות כו). [שפה] שו"ע (סס ס"ו), וכעי"ז ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ט). [שפו] משנ"ב (פק"ל). והטעם, שמשום הצלת נפשות הקילו לסמוך על הביטול לכתחילה, ואפילו במקום שיכול לקיים שניהם. רש"י (ד"ה ינטל). והכסף משנה כתב, שמשום חומר סכנת נפשות, אפילו אם לא היה די בביטול, ואפילו כשיש שהות, לא היו מצריכים אותו חכמים לחזור ולבער, מחשש שיטרד בביעורו ויתבטל מהצלת נפשות. ואפשר שגם רש"י מודה בזה, אלא כתב לאמיתו של דין. וכתב הביאור הלכה (ד"ה לכתילה), שהוא הדין אם אינו נוגע כלל לפיקוח נפש, רק להציל מהיזק ממון, גם כן די בביטול, אם חושש שעד שיעסוק בביעור, ישטוף הנהר רכושו או רכוש ישראל אחר, ככל דבר מצוה. ואפילו ביכול לחזור ולהציל, אפשר שגם בזה הקילו לסמוך על ביטול, וצ"ע למעשה. [שפז] מגן אברהם (פק"ל). [שפח] שו"ע הרב (סס סט"ו). [שפט] משנ"ב (סס). [שצ] שו"ע (סס), וכעי"ז ברמב"ם (סס). [שצא] משנ"ב (פק"ל). [שצב] משנ"ב (פ"ק לח). בסוגייתנו נאמר 'לשבות שביתת הרשות יחזור מיד'. ופירש רש"י (ד"ה לשבות), 'לילך למחר שם לדבר הרשות'. ובתוספות (ד"ה לשבות) הקשו, שהרי אין מערבים אלא לדבר מצוה. והבית יוסף (ד"ה היה הולך לעשות) הביא שבירושלמי (פ"ז) מבואר, שהולך ללמוד אצל רבו או אצל מי שגדול ממנו בחכמה, ואף זה בכלל שביתת הרשות, וכאן שנה רבי שהמעשה גדול מן התלמוד, שקרא לתלמוד רשות לגבי שחיטת פסחו ומילת בנו וסעודת אירוסין. ואפילו שביעור הוא מצוה דרבנן עדיין, כיון שאי אפשר לקיים המצוה על ידי אחרים הרי היא חשובה מתלמוד תורה. משנ"ב (סס). אבל אם הניח במקומו מי שיבער החמץ, הולך ולומד. ערוך השולחן (סס סט"ו). [שצג] שו"ע (סס סי' תטו ס"ח). [שצד] וכמבואר בסוגייתנו שסעודת אירוסין נחשבת למצוה. [שצה] משנ"ב (פק"כ). [שצו] ביאור הגר"א שמסוגייתנו משמע שדווקא בהולך לאירוסין שלו הוא מצוה, אבל באחר אינו מצוה. [שצז] שו"ע (סס סי' תמד ס"ז), וכעי"ז ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ט). וכשיטת חכמים בסוגייתנו. בית יוסף (ד"ה ענ). [שצח] משנ"ב (פ"ק לג). [שצט] לבוש (סס ס"ו), ואף שמשמע במשנה, שאם שכח פחות מכביצה אינו חוזר אפילו יצא לדבר הרשות, יש לומר שמה שכתוב במשנה שאף לדבר הרשות אינו חוזר, היינו כשיש קצת צורך מצוה בדבר, כגון ההולך לערב כדי לילך לרבו, או לגדול ממנו בחכמה [וכמו שהובא בהערה לעיל בשם הירושלמי], אלא שלגבי מילה ואירוסין שהם מצוה ממש, נקרא עירוב שאינו אלא מכשירי מצוה, 'דבר הרשות', ודווקא בזה חוזר רק אם שכח כביצה חמץ, אבל ההולך לצורך עצמו לגמרי, אפילו אם שכח פחות מכביצה חוזר. והשער הציון (אות כמ) כתב, שהפוסקים לא כתבו כהלבוש, אמנם בחידושי מהר"ם חלאווה משמע קצת כן, שסידר דיני הולך לדבר הרשות, אחר דברי המשנה 'עד כמה הוא חוזר' ומשמע שדין הולך לדבר הרשות הוא דין נפרד. [ת] משנ"ב (סס), ואם הוא יום טוב או שבת, יכפה עליו כלי עד הערב, ואז יבער. [תא] הוא שם כפר שיכול לראות משם את בית המקדש. רש"י (ד"ה סס ענבר) והתוספות (ד"ה סס ענבר) הביאו, שבתוספתא (פ"ג ה"י) מפורש, 'איזה הוא צופים הרואה ואינו מפסיק', דהיינו כל מקום סביב ירושלים שיכול לראותו משם. [תב] רמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ח). והטעם שצריך לשורפו בירושלים, פירש רש"י (ד"ה ושורפו), שבמקום אכילתו שריפתו. וכתבו התוספות (ד"ה ושורפו), שמן התורה יכול לשורפו בכל מקום שירצה, שרק פסולי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים שאין נאכלים לזרים נשרפים בקודש, אבל שאר קדשים שנאכלים לזרים, מדרבנן הוא שצריך לשורפם במקום אכילתם דווקא, שגזרו משום קדשי קדשים. לכאורה קשה מדוע צריך לחזור אם שכח כזית והרי בחמץ אין צריך לחזור עד שיהיה בו כביצה. וביאר הרמב"ם (פירוש המשניות מ"ח), שחכמים חילקו ועשו מעלה בין בשר קדשים שהוא קודש ששיעורו בכזית, לחמץ שהוא חולין ששיעורו בכביצה. והתוספות (ד"ה ומפקיעים) כתבו בשם הירושלמי, שבשר קודש, כיון שאין לו תקנה בביטול [לפני זמן איסורו] החמירו בכזית, אבל חמץ שיש לו תקנה בביטול, לא החמירו עד כביצה. והחילוק שכתב הרמב"ם בין מי שנמצא בביתו לאורח, מבואר להלן בגמרא (פנ.). כסף משנה. [תג] רש"י (ד"ה נכניסה).

אוצר התכמה

ונישואין, והוא שיהיה תלמיד חכם שנשא בת תלמיד חכם[יד].

אוצר התכמה 19/06/2018

סעודת נישואין שאין בה מצוה

בת כהן או בת תלמיד חכם לעם הארץ

סעודת נישואי בת כהן לישראל עם הארץ, או בת תלמיד חכם לעם הארץ אינה סעודת מצוה[טו]. ואם אומרים זמירות ושירות בסעודת הנישואין, אזי אפילו בבת תלמיד חכם לעם הארץ, הרי זו סעודת מצוה[טז].

בזמן הזה

בזמן הזה אין לנו עם הארץ, אם לא כשידוע שהם מזלזלים במצוות[יז].

בת עם הארץ לעם הארץ

סעודת נישואי בת עם הארץ לעם הארץ הרי זו סעודת מצוה. אכן אם ידוע שלא ינהגו שם כדת[יח], בודאי אין מצוה לילך לשם. ואם בהליכתו שם יוכל למנעם מזה, בודאי מצוה לילך לשם[יט].

אכילת החכם

אינו אוכל הרבה

החכם לא יהא רודף למלאת בטנו, כאלו שמתמלאים ממאכל ומשתה עד שתיפח כריסם, ועליהם מפורש בקבלה (מלאכי ג ג) 'וזריתי פרש על פניכם', אמרו חכמים, אלו בני אדם שאוכלים ושותים, ועושים כל ימיהם כחגים, והם האומרים אכול ושתה כי מחר נמות (ישעיהו כב יג), וזהו מאכל הרשעים, ושולחנות אלו הם שגינה הכתוב ואמר (משלי טו יא) 'כי כל שלחנות מלאו קיא צואה בלי מקום'. אבל החכם, אינו אוכל אלא תבשיל אחד או שנים, ואוכל ממנו כדי חייו ודיו, הוא שאמר שלמה (משלי יג כה) 'צדיק אוכל לשובע נפשו'[כ].

אינו משתכר בפני עם הארץ

החכם שנשתכר בפני עמי הארץ, הרי זה חילל את השם[כא].

אינו אוכל בפני רבים

כיון שנתמנה אדם פרנס על הצבור, אסור לו לעשות מלאכה בפני שלשה, כדי שלא יתבזה בפניהם. וקל וחומר שאסור לו לאכול ולשתות ולהשתכר בפני רבים[כב].

מט:

לא ישא ישראל עם הארץ בת כהן

לא ישא ישראל עם הארץ כהנת, שזה זה שיש לישא בת תלמיד חכם, נוהג גם בזמן הזה. ואף שאינם כמלפנים מכל מקום לא המדרש הוא עיקר אלא המעשה, והתלמיד חכם יהיה רשום ביראת חטא, כחכמי דורו החשובים, והכל לשם שמים. פתחי תשובה (פק"ס) בשם הברכי יוסף (פק"נ). [חטו] שו"ע (סס). הרמב"ם לא הביא דברי הגמרא אלו שאם לא מצא בת תלמיד חכם ישא בת גדולי הדור ומלמדי תינוקות. וביד המלך (למלפ) ביאר בדעת הרמב"ם, שהדין שימכור כל מה שיש לו, אינו אלא בשביל לישא בת תלמיד חכם, אבל לצורך שאר השנויים בסוגייתנו אין צריך למכור כל מה שיש לו, ואין זו אלא עצה טובה שישא בנות אלו. והראיה לכך, שבסוגייתנו הקדימו בת גבאי צדקה לבת מלמדי תינוקות, ומשמע שמעלתו יתירה, ובבבא בתרא (מ:) דרשה הגמרא את פסוק (למלפ יג ג), 'והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע' אלו גבאי צדקה, 'ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד' אלו מלמדי תינוקות. ומשמע שמלמדי תינוקות מעלתם יתירה. והתוספות בסוגייתנו (ד"ה ומצדיקי) הרגישו בזה ותירצו, שיש לזוהר הרקיע יותר חשיבות מאור הכוכבים, וזה דוחק. ויש לפרש שאין כאן סתירה, שבבבא בתרא מדובר במלמד תינוקות אשר הפליא לעשות מלאכת ה' באמונה, וכמבואר שם כגון רבי שמואל בר שילת, ולכן דרגתו גדולה יותר מגבאי צדקה. אבל בסוגייתנו מדובר בסתם מלמד תינוקות, וא"כ גבאי צדקה עדיף ממנו. ומסתימת הגמרא שלא חילקה בזה, הבין הרמב"ם, ששאר השנויים אינם בדרך חיוב אלא דרך עצה, ומשום כן לא הביאם. [חטז] רמב"ם (סס). וכעי"ז בשו"ע (סס). [חיז] רמ"א (סס). כמבואר בסוגייתנו. ופירש רש"י (ד"ה עם) שדומות לבהמה שאין להם לב להבין כי היא חיך ואורך ימיך. וביאר הט"ז (פק"ג) כוונתו, שטבע הנשים שיבטלו בעליהם מתורה, בשביל שהם סוברים שמכח זה יתעסקו בסחורות, ויהיה להם טובות עולם הזה, ואם יעסקו בתורה לא יהיה להם רק עולם הבא בלבד. ובאמת אינו כן, אלא היא חייך בעולם הזה, ואורך ימיך בעולם הבא. ולפי זה אם נמצא בת עם הארץ, שהיא חכמה ומבינה חשיבות התורה, אין בזה איסור מצד שאביה עם הארץ. ובפתחי תשובה (פק"י) כתב, שלפי זה אם היא בת עשיר, ואביה מספק לחתנו פרנסתו גם כן מותר, כי העיקר שלא תסיתהו להתעסק בסחורה. [וסיים שם שבלאו הכי אין העולם נזהרים בזה]. וראה בשי למורה (פק"י) שדברי הט"ז טעות, שנעתק לו בדברי רש"י שני דיבורים מחוברים, והבין ש'כי היא חייך' הוא המשך למעלה, אבל באמת הוא דיבור בפני עצמו על המבואר בגמרא שאסור להתלוות עם עם הארץ. ואם כן אין שום ראיה לדבריו. [חיח] רמב"ם (סס), וכתב הריב"ש (שו"ת, סי' טו), שלא ראינו ולא שמענו בית דין שנזקק לכוף ולמחות בנישואי בת כהן, או בבת תלמיד חכם לעם הארץ, וכן בת עם הארץ לתלמיד חכם. שאם היו בית דין נזקקים לדקדק ולכפות בענין הזיווגים תרבה הקטטה והמריבה, ולזה העלימו חכמי הדורות את עיניהם בענייני הזיווגים שלא למנעם, ואין צריך לומר שלא להפרידם, כל ששניהם רוצים, ואין בענין הזה לא משום ערוה, ולא משום איסור מצוה, ולא משום איסור קדושה. [חיט] רמ"א (סס). וכתב הט"ז (פק"ד), כמו חילול לזרעו של אהרן. ואם נשא, אמרו חכמים, שאין זיווגם עולה יפה, אלא מת בלא בנים, או מת הוא, או היא במהרה, או קטטה תהיה ביניהם. אבל תלמיד חכם שנשא כהנת, הרי זה נאה ומשובח, הרי תורה וכהונה כאחד[יט].

ימכור כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם

לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם, שאם מת או גולה, בניו תלמידי חכמים. ולא ישא אדם בת עמי הארץ, שאם מת או גולה, בניו עמי הארץ יהיו, שאין אמם יודעת כתר התורה[כ].

לא מצא בת תלמיד חכם

לא מצא בת תלמיד חכם, ישא בת גדולי הדור. לא מצא בת גדולי הדור, ישא בת ראשי כנסיות. לא מצא בת ראשי כנסיות, ישא בת גבאי צדקה. לא מצא בת גבאי צדקה, ישא בת מלמדי תינוקות[כא].

לא ישיא בתו לעם הארץ

חומרת הדבר

לעולם ישיא אדם את בתו לתלמיד חכם, שאין דבר מגונה, ולא מריבה בביתו של תלמיד חכם. ולא ישיא בתו לעם הארץ[כב], שעל בנותיהן הוא אומר (דנריס כז כא), 'ארור שוכב עם כל בהמה'[כג]. וכל הנותן בתו לעם הארץ, כמי שכפתה ונתנה לפני הארי, מכה ובועל, ואין לו בושת פנים[כד].

גדר עם הארץ

וכל זה, בעם הארץ שאינו מדקדק במצוות[כה]. ואפילו אינו עובר להכעיס אלא לתיאבון, או מפני שאינו בקי בדקדוקי מצוות[כו].

דין האפיקורסים

העוברים להכעיס

האפיקורסים מישראל, והם עובדי עבודת כוכבים או העושה עבירות להכעיס, אפילו אוכל נבילה, או לובש שעטנז להכעיס, וכן הכופרים בתורה ובנבואה, מצוה להרגם. אם יש בידו כח להרגם בפרהסיא, הורג, ואם לאו, יבוא עליהם בעלילות עד שיסבב הריגתם. כיצד, ראה אחד מהם שנפל לבאר, והסולם בבאר, קודם ומסלקו ואומר, הריני טרוד להוריד בני מהגג ואחזירנו לך, וכיוצא בדברים אלו[כז].

[חד] **רמב"ם** (דעות פ"ה ה"ג). כתב הכסף משנה, שזהו דרך מוסר, אבל מן הדין אם שניהם שוים, ואפילו עם הארץ שנשא בת עם הארץ, מותר. שהרי בגמרא לא אמרו, אלא 'כל סעודה שאינה של מצוה, אין תלמיד חכם רשאי ליהנות ממנה, כגון בת כהן לישראל, ובת תלמיד חכם לעם הארץ'. ומשמע שדווקא בזה לפי שיורדים מגדולתם, אבל אם הם שוים מותר. וראה עוד להלן. [תה] **משנ"ב** (סי' תעו סק"נ). [תו] **מג"א** (סי' תרע סק"ד). [תז] **משנ"ב** (סי' תעו סק"נ) **בשם** החוות יאיר (שו"ת, סי' ע). [תח] **שירקדו** שם גברים ונשים יחדיו. **משנ"ב** (סס). [תט] **משנ"ב** (סס). [תי] **רמב"ם** (סס ה"ח). משכ"כ הרמב"ם שלא יהא רודף למלאת בטנו, מבואר בסוגייתנו, 'כל תלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום וכו'. קרית מלך. [תיא] **רמב"ם** (סס ה"ג). כמבואר בסוגייתנו, 'כל תלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום וכו' ומחלל שם שמים'. עבודת המלך. קרית מלך. [תיב] **שו"ע** (או"ח סי' ח ס"ד), וכעי"ז ברמב"ם (פהדרין פכ"ה ה"ד). כמבואר בסוגייתנו שאסור לתלמיד חכם להרבות סעודתו. ביאור הגר"א (סס אות ד). ואפילו מסובים שם רק תלמידי חכמים, ואפילו בסעודת מצוה. והוא הדין שאסור לו לאכול לפני עם הארץ אפילו לא השתכר. והוא הדין שאסור לו לאכול בסתם סעודה שאינה סעודת מצוה, ואפילו לפני תלמידי חכמים, נמצא שצריך ג' דברים, שלא ישתכר, ובפני ת"ח, וסעודת מצוה. סמ"ע (סק"ק כג). ב"ח (סק"ו). [תיג] **רמב"ם** (פיקודי כיפה פכ"ה הל"ה), שו"ע (פהע"ז סי' ג ס"ח). [תיד] **רמב"ם** (סס הל"ג), שו"ע (סס ס"ו). ואף בזמן הזה שאין דין תלמיד חכם לכמה עניינים, מכל מקום דין שאין הכוונה שאין יודעים רק עיקר המצוות ולא דקדוקיהן ופרטיהן, שרוב בני אדם מהמון עם אינם יודעים זה, ודווקא לאנשים צדיקים רגילים לקרותם מדקדקים. אלא הכוונה שאין יודעים להיזהר מענייני נדה, וראיה מזה שאמרו שנשותיהם שרץ, ומשמע שמדובר על ענייני נדה, שצריכה האשה ידיעה ברורה להיזהר מאוד מזה, וכיון שהבעל עם הארץ ואינו יכול ללמדה, על כן קרויה שרץ, שהיא שורצת ומולידה באיסור. [תכ] **בית יוסף** (ד"ה ומס"כ דכתיב). הטור כתב, שעם הארץ הוא מי שהוא חשוד לעבור להכעיס. וכתב הבית יוסף (סס), שכתב כן על פי פירוש הרא"ש (פ' י) על מאמר רבי אלעזר 'עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכפורים', דהיינו במכיר וכופר כדי להכעיס, והוא רע לשמים ורע לבריות, שהריגתו פיקוח נפש, וכמו שפירשו בתוספות (ד"ה ויש). וסובר הטור שפירושם עולה גם על המבואר קודם, שעמי הארץ הם שקץ ונשותיהם שרץ. והבית יוסף כתב, שאפילו אינו עובר להכעיס אלא לתיאבון, או שאינו בקי בדקדוקי מצוות, הם שקץ ונשותיהם שרץ. וכן פירש רש"י (ד"ה נשותיהם), 'נשותיהן שרץ. שאינן זהירות במצוות'. והרא"ש והתוספות לא אמרו שמדובר בעובר להכעיס, אלא על דברי הגמרא 'עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכפורים'. וראה בט"ז (סק"ד) מה שביאר בדעת הטור. [תכא] **רמב"ם** (רוצח ושמירת הנפש פ"ד ה"י, יב), שו"ע (יו"ד סי' קנח ס"ג, או"ח סי' תכה ס"ה). בתוספות (ד"ה ויש) כתבו, שהמבואר בסוגייתנו שעם הארץ מותר להורגו, הוא במכיר וכופר להכעיס, שהריגתו היא פיקוח נפש, שהוא ליסטים וחשוד על הדמים.

פניני הלכה

מט:

מסירת שיעורי תורה בפני עמי הארץ

בגמרא, תנא רבי חייא, כל העוסק בתורה לפני עם הארץ הרי הוא כאילו בועל ארוסתו [של העם הארץ] בפניו, שכן התורה משולה לארוסה, שנאמר (דברים לג ד) 'תורה צוה לנו משה מורשה', אל תקרי מורשה אלא מאורסה. ופירש רש"י (ד"ה כמאן), שהאיסור משום שמבייש, כמו בבועל ארוסתו בפניו.

במנחת יצחק (סו"ת, ח"ט סי' קפ) נשאל אם מותר לדרוש ברבים בבית המדרש הלכות איסור והיתר, הן בדרך פלפול והן בהלכה מתוך הגמרא או מהשולחן ערוך, כשיש שם גם מיעוט אנשים כאלו שאינם בני תורה רק בעלי בתים פשוטים. ונידון השואל הוא אם צריך לחשוש שחלק מהשומעים לא יבינו את עומק ההלכה ומתוך כך יתירו לעצמם דבר האסור בשיקול דעתם. וכתב השואל, שלכאורה מלבד חשש זה ישנו איסור ללמוד תורה בפני עם הארץ, כמבואר בסוגייתנו [משום שמביישו וכאמור], אך כתב שאפשר שאין איסור זה שייך אלא כשלומד עם עם הארץ ידוע, אבל אם לומד בפני אנשים רבים שאפשר שביניהם יש גם עם הארץ, אין איסור. ועוד כתב שאולי נחשב עם הארץ לענין זה רק אם אינו חרד לדבר ה', אבל ירא שמים, שהוא עם הארץ רק בלימוד התורה ובדעת תורה, יכול להיות שבזה אין לחוש לכלום.

והשיב המנחת יצחק, שאיסור לימוד תורה בפני עם הארץ אינו אלא בעם הארץ גרוע, שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא במצוות ולא בדרך ארץ. אבל בעלי בתים הפשוטים, גם אם יש חשש שיטעו בהלכה מתוך קוצר הבנתם בתורה, אינם בכלל עם הארץ לענין זה, ואין איסור ללמוד עמהם תורה, ואדרבה יש מצוה ללמוד עמהם, ויש להיזהר מדבר שיביאם לידי מניעת לימוד התורה. והביא מה שכתב בברכי יוסף (יו"ד סי' רמו סק"ד) בשם בן השל"ה בצוואתו (הובא בפתחי תשובה (למלפ הל"ה), שכתב שלימוד הגמרא עם רש"י ותוספות הוא חיוב כמו הנחת תפילין, ובודאי גם עם הארץ חייב בזה. ולכן בסתם בני אדם אף שהמה מעוטי הבנה יש עוד מצוה בלמודם, אבל בודאי יש להיזהר להסביר להם היטב שלא יבואו לידי טעות, וכמאמר המשנה (מגלה פ"ד מי"ח) חכמים הזהרו בדבריכם. ומסיק שעניינים כאלו תלויים בדעת המלמד לאנוש בינה, לרחק או לקרב, וכוונתו תהיה רצויה לשם שמים.

גדר עם הארץ בזמן הזה

בסוגייתנו הובאה ברייתא, 'ששה דברים נאמרו בעמי הארץ, אין מוסרים להן עדות, ואין מקבלים ממנו עדות, ואין מגלים להן סוד, ואין ממנים אותם אפוטרופוס על היתומים, ואין ממנים אותם אפוטרופוס על קופה של צדקה, ואין מתלוים עמהם בדרך. ויש אומרים אף אין מכריזים על אבידתו'. בגדרו של עם הארץ לעניינים אלו כתב המאירי (ד"ה עם הארץ זה) שנחלקו בו הרי"ף ורש"י. לדעת הרי"ף הכוונה למי שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא במצוות ולא בדרך ארץ, ומתוך כך חושדים אותו על כל הדברים, ופסול לעדות לגמרי. אבל עמי הארץ שאינם לא במקרא ולא במשנה, אלא שמכל מקום עוסקים בישובו של עולם וישנם במצוות ובדרך ארץ, חומלים עליהם ודנים אותם כישראלים גמורים לכל הדברים, כשאר העם, ואין חושדים אותם בשום דבר, ומקבלים עדותם לכתחילה משום איבה. אך לדעת רש"י (חגיגה כב. ד"ה בכדי יוסי) מדובר בסוגייתנו אף בעמי הארץ שישנם בדרך ארץ ובמצוות, ואף על פי כן לדעת סוגייתנו אין מקבלים מהם עדות לכתחילה, ואין ממנים אותם אפוטרופוסים על היתומים ועל קופה של צדקה, שמתוך שהם טורחים ועמלים בנכסי היתומים והצדקה יבואו להורות היתר לעצמם וליטול מהממון לרשותם, ואין מתלוים עמהם בדרך כיון שאינם יודעים חומר איסור שפיכת דמים, וסוברים שאם בא אדם אחר לידי סכנה והם עומדים על דמו ואינם מצילים אותו אין זה בכלל שפיכות דמים כיון שלא עשו מעשה בידים, וכן אין מקבלים מהם עדות לכתחילה כיון שאינם יודעים בהלכות עדות.

וכתב בחוות יאיר (שו"ת, סי' ע, הובא בפתחי תשובה פהע"ז סי' ג סק"ט) שבזמן הזה אין לנו עם הארץ כזה שנוהגים בו ששה דברים אלו. וכן הביא במשנה ברורה (סי' תעו סק"נ) בשם החוות יאיר,

העוברים לתיאבון

במה דברים אמורים, בישראל בעל עבירות, והוא עומד ברשעו ושונה בו תמיד, כגון רועי בהמה דקה שפקרו בגזל והם הולכים באיולתם, אבל ישראל בעל עבירות שאינו עומד ברשעו תמיד, אלא עושה עבירות להנאת עצמו, כגון אוכל נבילות לתיאבון, מצוה להצילו ואסור לעמוד על דמו[תכב].

הריגת הרודף

הרודף את חבירו להורגו, והזהירוהו, והרי הוא רודף אחריו, אפילו היה קטן, כל ישראל מצווים להציל את הנרדף באבר מאברי הרודף, ואם אינם יכולים אלא אם כן יהרגו את הרודף, הרי אלו הורגים אותו אף על פי שעדיין לא הרג. וכן הרודף אחר הזכר, או אחר אחת מכל העריות לאנסה, חוץ מהבהמה, מצילים אותה אפילו בנפש הרודף[תכג].

תשמיש המיטה מתוך מריבה ושנאה

אסרו חכמים שלא ישמש אדם מיטתו מתוך מריבה, ולא מתוך שנאה. ולא יאנוס אותה והיא אינה רוצה, אלא ברצון שניהם ובשמחתם. ויספר וישחק מעט עמה, כדי שתתיישב נפשה[תכד]. ואם היה לו כעס עמה, אסור לשמש עד שיפייסנה, ויכול לספר עמה קודם תשמיש, כדי לרצותה[תכה].

מי שאינו במקרא ובמשנה ובדרך ארץ פסול לעדות

מי שאינו לא במקרא, ולא במשנה, ולא בדרך ארץ, הרי זה בחזקת רשע, ופסול לעדות מדבריהם[תכו], שכל מי שירד עד כך, חזקה שהוא עובר על רוב העבירות שיבואו לידו[תכז].

קבלת עדות מעם הארץ

אין מוסרים עדות לעם הארץ, ואין מקבלים ממנו עדות, אלא אם כן הוחזק שהוא עוסק במצוות ובגמילות חסדים ונוהג בדרכי הישרים ויש בו דרך ארץ שאז מקבלים עדותו, אף שהוא עם הארץ ואינו לא במקרא ולא במשנה[תכח]. וכל עם הארץ בחזקת שהוא פסול, עד שיוחזק שהוא הולך בדרכי הישרים[תכט]. וכל מי שיקבל עדות עם הארץ טרם שתהיה לו חזקה זו, או קודם שיבואו עדים ויעידו שהוא נוהג במצוות ובדרך ארץ, הרי זה הדיוט, ועתיד ליתן את הדין, שהרי מאבד ממונם של ישראל על פי רשעים[תל].

למנות אפוטרופוס ליתומים קטנים

ההולך למות יש לו למנות אפטרופוס

מי שהולך למות ומניח יורשים קטנים, או ששאתו מעוברת, או שמניח קטנים וגדולים, צריך למנות להם אפוטרופוס שיתעסק בשביל הקטנים עד שיגדילו[תלא].

אם לא מינה בית דין חייבים למנות

ואם לא מינה המוריש אפוטרופוס, בית דין חייבים להעמיד להם אפוטרופוס עד שיגדילו, שבית דין הוא אביהם של יתומים[תלב].

הראוי להיות אפטרופוס

אם מינה המוריש אפוטרופוס על הקטנים, קטן, או אשה, או עבד, הרשות בידו[תלג]. אבל בית דין אינם ממנים אפוטרופס לא אשה, לא עבד, ולא קטן, ולא עם הארץ, שהוא בחזקת חשוד על העבירות. אלא בודקים אדם נאמן ואיש חיל, ויודע להפך בזכות היתומים וטוען טענתם, ויש לו כח בעסקי העולם כדי לשמור הנכסים ולהרויח בהם, ומעמידים אותו על הקטנים[תלד].

חיוב זימון קודם ברכת המזון

שלשה שאכלו

שלשה שאכלו פת כאחד, חייבים לברך ברכת הזימון קודם ברכת המזון. ואיזו היא ברכת הזימון, אם היו האוכלים משלשה עד עשרה, מברך אחד מהם, ואומר נברך שאכלנו משלו, והכל עונים, ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו, והוא חוזר ומברך, ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו[תלה].

עשרה שאכלו

היו האוכלים מעשרה ולמעלה, מזמנים בשם. כיצד, המברך אומר נברך לאלהינו שאכלנו משלו, והן עונים, ברוך אלהינו שאכלנו משלו ובטובו חיינו, והוא חוזר ואומר, ברוך אלהינו שאכלנו משלו ובטובו חיינו, ומתחיל ברכת המזון[תלו].

מה צריכים המזמנים לאכול

בשלשה

בשלשה, צריך שיאכלו כל אחד ואחד מהם כזית פת, ואחר כך מזמנים[תלז]. ואין מזמנים על מי שאכל פחות מכזית[תלח].

בעשרה

תשעה שאכלו דגן, ואחד אכל כזית ירק, מצטרפים לעשרה. ואפילו לא טיבל עמהם אלא בציר, או לא שתה עמהם אלא כוס אחת שיש בה רביעית, מכל משקה, חוץ מן המים, מצטרף עמהם. והוא שיהיה המברך אחד מאוכלי הפת. ואפילו שבעה אכלו דגן, ושלשה ירק, מצטרפים. אבל ששה לא, שצריך שיהיו אוכלי הפת רוב הניכר[תלט].

מצות עשה לברך ברכת המזון

כשאינו שבע

מצות עשה מן התורה, לברך אחר אכילת מזון, שנאמר (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך'. ומן התורה, אינו חייב, אלא אם כן שבע, שנאמר 'ואכלת ושבעת וברכת'. ומדברי סופרים, אפילו אכל כזית מברך אחריו[תמ].

כשלא שתה

יש אומרים שאינו חייב לברך מדאורייתא אם לא שתה והוא תאב לשתות[תמא], וטוב להיזהר לכתחילה שאם מקצתם שתו ומקצתם לא שתו, שיברך מי ששתה[תמב].

אוצר החכמה

כשאחד מברך להוציא את הרבים יברך אותו ששתה

לשיטה זו, אם אחד מברך כדי להוציא אחרים ידי חובתם בברכת המזון, טוב שיברך מי ששתה אחר אכילתו, שהוא מחויב בודאי מדאורייתא[תמג], אם לא שאותם ששתו אין יודעים לברך, שאז יוכל להוציא אותם אפילו מי שלא שתה[תמד].

כשחלק מהאוכלים שבעו וחלק שתו

ואם מקצתם אכלו לשובע ולא שתו, ומקצתם לא אכלו לשובע ושתו, מוטב שיברכו אותם שאכלו לשובע ולא אותם ששתו[תמה].

שיעור טומאת אוכלין

כמה שיעור אוכלין לטומאה, לטומאת עצמן כל שהן. ואפילו שומשום או חרדל מתטמא. שנאמר (ויקרא יא לה) 'כל האוכל אשר יאכל', כל שהוא. ואין אוכל טמא מטמא אוכל אחר, או משקין, או ידים, עד שיהיה בו כביצה בלא קליפתה[תמו].

נ.

שיעור אכילת חמץ לחיוב קרבן או כרת

האוכל מן החמץ בפסח כל שהוא, הרי זה אסור מן התורה, שנאמר (שמות יג ג) 'לא יאכל

[תכב] **רמב"ם** (סם), שו"ע (סם). [תכג] **שו"ע** (מו"מ סם ס"ע ג), וכעי"ז ברמב"ם (סם פ"ו ה"ג, י). הריי"ף פירש, שהמבואר בסוגייתנו שמותר לנוחרו וכו', הוא בעם הארץ שרודף אחר הערוה, שמותר להצילו בנפשו. [תכד] **רמב"ם** (דעות פ"ה ה"ד, מיפוי בית פכ"ס ה"י), שו"ע (אהע"ז סי' כה ס"ג). מבואר בסוגייתנו, המשיא בתו לעם הארץ כאילו כופתה לפני ארי, מה ארי דורס ואוכל ואין לו בושת פנים אף עם הארץ מכה ובועל ואין לו בושת פנים. בני בנימין (דעות סם). [תכה] **שו"ע** (או"ח סי' רמ ס"י, אהע"ז סם). ומקור הדברים הוא מסוגייתנו, שפירשו התוספות (ד"ה מה מרי) שמה ארי דורס ואוכל ואין ממתין עד שתמות, אף עם הארץ אינו ממתין עד שתתפייס. ביאור הגר"א (או"ח סם סוף ג). [תכו] **רמב"ם** (עדות פי"ח ה"ה), שו"ע (או"ח סי' לד ס"י). [תכז] **רמב"ם** (סם). [תכח] **וכתב** הסמ"ע (סק מג), שמתחילת דברי הרמב"ם (ה"ה, הובאו לעיל בסמוך) משמע, שרק אם אינו בשום אחד מהשלשה פסול, אבל אם יש לו אחד מהם אינו נפסל. ובהמשך דבריו כתב, שאין מקבלים ממנו עדות, אלא אם כן הוחזק שהוא עוסק במצוות ובגמילות חסדים, ונוהג בדרכי הישרים, ויש בו דרך ארץ, ומשמע שאף שיש לו אחד מן השלשה, דהיינו דרך ארץ לא די בזה עד שיהיה גם כן עוסק במצוות וכו'. וכתב, שכן העיקר, שצריך להיות עוסק במצוה והולך בדרך ישרים מלבד מה שעוסק בדרך ארץ. ושלשה עניינים הם. כשידוע שאינו בשלשה דברים אלו, הוא פסול לגמרי אפילו בדיעבד, שבודאי אינו במצוות, שלא עם הארץ חסיד. וכשהוא בודאי בשלשת הדברים, אף שאינו ידוע שעוסק במצוות, כשר הוא אפילו לכתחילה, שחזקתו שהוא עוסק במצוות. אבל בסתם, שאנו יודעים בו שאינו למדן, ואין אנו יודעים בו אם הוא בדרך ארץ ומחזיק במצוות, בזה אמרו שאין מוסרים לו עדות לכתחילה, אלא אם כן ידוע שהוא מוחזק במצוות ובדרך ארץ, אבל בדיעבד אין פוסלים עדותו. [תכט] **רמב"ם** (סם ה"י-יג). ואף שכל ישראל בחזקת כשרים שאינם עוברים עבירות, אינם בחזקת כשרים להעיד, אלא אם כן הוא תלמיד חכם. רדב"ז. הריי"ף הקשה, מהמבואר בגמרא (מגיגה כג:), שבזמנינו מקבלים עדות מעם הארץ כרבי יוסי. ותירץ, שרבי יוסי דיבר בעם הארץ שיש לו דרך ארץ ומצוות, שכשר לעדות, ובסוגייתנו מדובר בעם הארץ שאין לו דרך ארץ ומצוות, שאינו כשר לעדות. וכתב הבית יוסף (ד"ה ומה שכתב לפיקך), שכן גם דעת הרמב"ם, שרק אם הוחזק בדרך ארץ ובמצוות כשר. ובתוספות (ד"ה ויש) משמע, שרבי יוסי בחגיגה נחלק על המבואר בסוגייתנו, וסובר, שאפילו עם הארץ שאינו במקרא ובמשנה ובדרך ארץ, כשר. וכן כתב רש"י (מגיגה סם ד"ה כרבי). [תל] **רמב"ם** (סם ה"ד), שו"ע (סם). שכיון שאינו ראוי להעיד, נמצא הדיין שקיבל עדותו מוציא ממון שלא כדין. ואם יבוא לדיין קבלת עדות ממקום אחר, צריך שידע מי הם מקבלי העדות, שאף שאין חוששים לבית דין טועים, מכל מקום, אם מקבלי העדות עמי הארץ, פשוט שאין קבלתם כלום, שאפשר שקיבלו עדות עמי הארץ כמותם, ולכך צריך שלא יסמוך על כל קבלת עדות שתבוא לפניו ויעשה מעשה, עד שיחקור את הדבר. רדב"ז. [תלא] **שו"ע** (סם סי' לה ס"ק), וכעי"ז ברמב"ם (נחלות פ"י ה"ה). [תלב] **שו"ע** (סם), וכעי"ז ברמב"ם (סם ה"ה). [תלג] **רמב"ם** (סם ה"ו), שו"ע (סם). [תלד] **רמב"ם** (סם), שו"ע (סם ס"ג). ולדעת הרמב"ם, לא אמרו, אלא בעם הארץ שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ, וכמבואר. ויש חולקים וסוברים, שאף שישנו בדרך ארץ ובמצוות פסול, שאין בור ירא חטא, ומורה היתר לנפשו ליטול לעצמו, ששכר טירחתו לוקח. מגיד משנה. [תלה] **רמב"ם** (נכלות פ"ה ה"ג), שו"ע (או"ח סי' קנג ס"ג). [תלו] **רמב"ם** (סם ה"ד), שו"ע (סם). [תלז] **רמב"ם** (סם ה"ח). [תלח] **שו"ע** (סם סי' קנו ס"ד). [תלט] **שו"ע** (סם סי' קנו ס"ג), וכעי"ז ברמב"ם (סם). [תמ] **רמב"ם** (סם פ"ו ה"ח), שו"ע (סם סי' קפד ס"ג, סי' קפו ס"ג, סי' קנו ס"ד). כן כתבו התוספות (ד"ה ומכלם), ששיעורי כזית וכביצה שאמרו רבי מאיר ורבי יהודה, אינם אלא אסמכתא, ומן התורה צריך שביעה גמורה. וכן דעת רוב הפוסקים. וחולה, או זקן, או אדם שכבר אכל מקודם, והוא שבע על ידי כזית או בכביצה, לדברי הכל מחויב מן התורה לברך, כיון שהוא שבע. רדב"ז (או"ח סי' כ"ג ס"ד). ביאור הלכה (סי' קפד ס"ד ד"ה נמחית). [תמא] **אבל** אם אינו תאב לשתות לכל הדעות חייב מדאורייתא גם כשלא שתה. וטעם שיטה זו שס"ל שמה שדרש רבי מאיר בסוגייתנו 'ואכלת' זו אכילה, 'ושבעת' זו שתיה, הכוונה שאם שתה לאחר אכילה אז חייב לברך, ואם לאו אינו חייב אלא מדרבנן. משנ"ב (סי' קפו ס"ק כה-כו). אמנם שיטה זו היא דעת היראים, אבל רוב הפוסקים סוברים שדרשה זו היא אסמכתא בעלמא, וכוונת התורה בכתוב 'ושבעת' שביעה ממש. ואף אם נאמר כהשיטות הסוברות שמדאורייתא חייב לברך כשאכל כזית שכתוב 'ואכלת' [ואכילה היא בכזית], ודרשו 'ושבעת' על שתיה, הכוונה שאם יאכל כזית חייב לברך, וגם אם ישתה יין אפילו שלא אכל פת חייב לברך מדאורייתא, והיינו ברכה אחת מעין שלש. שער הציון (סוס ימ). [תמב] **רמ"א** (סם ס"ד). [תמג] **וכמו** לענין שביעה שכתב השו"ע (סם) שאם חלק שבעו, וחלק לא שבעו, יברך אחד מאלו ששבעו, ויוציא את האחרים ידי חובתם. משנ"ב (סם). [תמד] **משנ"ב** (ס"ק כא). כיון שלדעת רוב הפוסקים אותם ששבעו חייבים מדאורייתא אף שלא שתו, ודעת היראים שרק אותם ששתו חייבים מדאורייתא, היא דעת יחיד. [תמה] **רמב"ם** (טומאת אוכלין פ"ד ה"ח). וכן הביא רש"י (לעיל ג: ד"ה נכניסה). ובסוף דבריו כתב, 'ואני שמעתי דאף לקבל טומאה בעי כביצה'. וכן כתבו התוספות (סם ד"ה לימתם).

פניני הלכה

והוסיף שמכל מקום אם ידוע לנו שהם מזלזלים במצוות, הרי הם גרועים מעם הארץ שבגמרא.

וכתב בחזון איש (שביעית סי' י סק"ז), שבברכות (מז:) נראה שמי שקרא ושנה ולא שימש תלמידי חכמים הוא עדיף משאר עמי הארץ, ורק לדעת אחרים אף הוא בכלל עם הארץ והלכה כמותם. אמנם בסוטה (כג.) משמע שבצד אחד הם גרועים יותר משאר עמי הארץ, וקראו להם שם 'רשע ערום' ו'מגוש'. וכתב שאולי הוא שייך גם בזמנינו, באותם שמשנתם סדורה להם מקופיא, ואינם יודעים לעיין ולהבין, ומתגאים נגד רבותינו היודעים התורה באמת, ואינם שומעים להם ואינם נכנעים להם, והם גרועים מעם הארץ.

ובגדר עם הארץ להלכה כתב החזון איש שהכלל הוא שמי שמתמיד לעבור על לאו מן הלאוין שרוב ישראל משמרים הרי הוא עם הארץ. וכשגזרו על הדמאי לעשר במי שלוקח פירות מעם הארץ, לא תלו הדבר במי שחשוד על המעשרות דווקא, אלא בכל מי שיש לו שם עם הארץ מפני שמתמיד לעבור על לאו מן הלאוין כאמור, או שלא שימש תלמידי חכמים, ואף על פי שהוא נשמע לחכמים, שלא חילקו חכמים בדבר.

וכתב (סק"ס) שבזמנינו שנתבלבלנו מרוב הגלויות ואין לנו חברים במסורת אבותינו, אילו באנו לקבוע חברים ראוי לנו לקבוע שכל אותם שאין בהם פחיתיות של עמי הארץ יש להם דין חבר, ולא יקבלו מעתה לחברתם עמי הארץ שיחזרו להתנהג כחברים בלתי קבלה, כמו שהיה בזמן המשנה. ומכל מקום גם כל זמן שלא קבענו חברים נוהג דין דמאי, וזה שהוא חבר אינו רשאי לקנות פירות מעם הארץ ולסמוך עליו שהוא מעושר. ועיי"ש שנקט להלכה שתלמיד חכם אין צריך קבלה אף בזמנינו, אף על פי שלא קבענו דיני חברות. ודן בעוד פרטי דינים.

ומכל מקום כתב בחזון איש (סם סי' יג סק"ט), שכיון שאינם מומרים וכיוצא בזה אלא רק עמי הארץ, חייבים אנחנו להחיותם ולהיטיב עמם, וכל שכן שלא להרבות שנאה ותחרות בינינו וביניהם, ושקלו חז"ל בפלס עד כמה שיש להתנהג לקונסם ולמשוך ידינו מהם ושלא נגרום מכשולים יותר גדולים להם ולנו, ולכן הכריעו לאסור למכור להם פירות שביעית רק בזמן שהוא ודאי עבירה ולהתיר בספק, וזו דרך הממוצעת והישרה.

נ.

מעלת כתיבת חידושי תורה

בגמרא מסופר שכשרב יוסף בנו של רבי יהושע בן לוי חלה והתעלף, ראה בעולם העליון שמכריזים 'אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו'. וכתב מהרש"א (נ"ב י: ד"ה שהיו

חמץ'. ואף על פי כן, אינו חייב כרת או קרבן, אלא על שיעור כזית. והאוכל פחות מכזית במזיד, מכים אותו מכת מרדות[תמז].

שיעור אכילת בשר קודש שיצא למלקות

בשר קדשי קדשים שיצא חוץ לחומת העזרה, ובשר קדשים קלים שיצא חוץ לחומת ירושלים, נפסל ונאסר לעולם. ואף על פי שחזר למקומו, אסור לאוכלו, והאוכל ממנו כזית לוקה, שנאמר (שמות כט ג) 'ובשר בשדה טריפה לא תאכלו', כיון שיצא בשר חוץ למחיצתו, נעשה כטריפה[תמח].

מעלת הרוגי מלכות

כל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור, ונהרג ולא עבר, הרי זה קידש את השם. ואם היה בעשרה מישראל, הרי זה קידש את השם ברבים, כדניאל חנניה מישאל ועזריה ורבי עקיבא וחביריו. ואלו הן הרוגי מלכות שאין מעלה על מעלתם. ועליהם נאמר (תהלים מד כג), 'כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה'. ועליהם נאמר (שם נ ה), 'אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח'[תמט].

[תמז] **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"ז). [תמח] **רמב"ם** (מעשה הקרבנות פי"ח ה"ו). וראה לשון הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות (פ"ה ה"ט), 'שכל בשר שיצא חוץ למחיצתו נאסר וכו' שנאמר 'ובשר בשדה טריפה' כיון שיצא למקום שהוא לו כשדה נעשה טרפה'. [תמט] **רמב"ם** (יסודי התורה פ"ה ה"ד). מ"ש שהרוגי מלכות אין מעלה על מעלתם, מבואר בסוגייתנו, 'הרוגי מלכות אין אדם יכול לעמוד במחיצתן'. קרית מלך. עבודת המלך. [תנ] **רמב"ם** (כלים טמאי מת פי"ח ה"ט). וכמבואר בסוגייתנו על הפסוק 'והיה הסירות בבית ה' כמזרקים לפני המזבח', שלעתיד לבוא

ממה עושים כלי המקדש

היו הקהל עניים, עושים את כל כלי המקדש אפילו של בדיל. ואם העשירו, עושים אותם זהב. אפילו המזרקות, והשפודים, והמגרפות של מזבח העולה, והמידות, אם יש כח בציבור, עושים אותם של זהב. אפילו שערי העזרה מחפים אותם זהב, אם מצאה ידם[תנ].

הברכה על שמיעת בשורות טובות או רעות

על שמועות טובות

שמע שמועות שהם טובות לו לבדו, מברך, 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שהחיינו' וכו'. ואם הם טובות לו ולאחרים, מברך, 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם הטוב והמטיב'[תנא].

על שמועות רעות

על שמועות רעות, מברך, 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם דיין האמת'[תנב]. בין שהם רעות לו לבדו, או גם לאחרים[תנג].

דווקא בשמיעה מאדם נאמן

ודווקא כששמע מפי אדם נאמן, וזה האדם ראה בעצמו. אבל אם שמע שמועה, בין שמועה טובה שצריך לברך עליה שהחיינו או הטוב והמטיב, בין שמועה רעה שצריך לברך עליה דיין האמת, ואין המגיד נאמן, או שהמגיד לא ראה בעצמו, לא יברך[תנד].

דווקא כששמח הרבה או מצטער הרבה

וצריך להיות טובה חשובה ששמח בזה הרבה, הן שמחה של ממון, והן שמחה אחרת. ובממון תלוי לפי עשירותו ועניותו, שמה שלעני הוא דבר גדול, הוא לעשיר דבר קטן, והכל לפי הענין[תנה]. וכן בדיין האמת, צריך שיהיה לו צער מהשמועה[תנו].

לברך בדעת שלמה ונפש חפצה

חייב אדם לברך על הרעה בדעת שלמה ובנפש חפצה, כדרך שמברך בשמחה על הטובה, כי הרעה לעובדי ה' היא שמחתם וטובתם, שכיון שמקבל מאהבה מה שגזר עליו ה' נמצא שבקבלת רעה זו הוא עובד את ה', שהיא שמחה לו[תנז].

שמע כמה שמועות

ואם שמע כמה שמועות בבת אחת, די לו בברכה אחת[תנח]. והיום ממעטים בברכות אלו[תנט].

[תנא] **שו"ע** (או"ח סי' ה סי"ג). [תנב] **שו"ע** (שם). [תנג] **ביאור הלכה** (ד"ה עד). [תנד] **משנ"ב** (סק"ג). [תנה] **ערוך השולחן** (או"ח סי' ה סי"ג). [תנו] **משנ"ב** (סק"ג). [תנז] **שו"ע** (שם סי"ד), וכעי"ז **ברמב"ם** (שם ה"ג). כי באמת כל היסורים, בין בגוף ובין בממון, הוא הכל כפרה על העוונות, כדי שלא יצטרך להתייסר לעתיד לבוא, ששם העונש הוא הרבה יותר גדול. **משנ"ב** (סק"ד). [תנח] **משנ"ב** (סק"ג). [תנט] **משנ"ב** (סק"ח). [תס] **ערוך השולחן** (או"ח סי' ה סי"ג). [תסא] **משנ"ב** (סק"ג). [תסב] **שו"ע** (שם סי"ח). וגם יקרא בנקודת אדני, דהיינו האל"ף בחטף פתח, אבל לא בפתח לבד, או בשבא לבד, והד' בחולם, והנו"ן בקמץ, וידגיש היו"ד שתהא ניכרת יפה, רק בכוונה יכוין לשם הויה. וטעם הנגינה הוא מלרע. **משנ"ב** (שם). [תסג] **בביאור הגר"א** (או"ח ד) כתב, שלפי הדין אין צריך לכוין אלא פירוש קריאתו, שבכל מקום הולכים אחר הקריאה, מלבד בקריאת שמע, ששם צריך לכוין גם כן שהוא היה הוה ויהיה.

קריאת שם המפורש

צריך לקוראו כאילו כתוב שם 'אדני'

עיקר שמו יתברך הוא שם הויה, והוא שם המפורש. ואסור לנו בזמן הזה לקוראו ככתיבתו, כי אין העולם כדאי עתה לפרשו[תסא]. ואמרו חז"ל (סנהדרין נ.), ההוגה את השם באותיותיו אין לו חלק לעולם הבא. אלא צריך לקרותו כאלו היה כתוב שם 'אדני'[תסא].

הכוונה בקריאת השמות

וכשיזכיר את השם, יכוין פירוש קריאתו באדנות שהוא אדון הכל[תסב], ויכוין בכתיבתו ביו"ד ה"א, שהוא היה והוה ויהיה[תסג], ובהזכירו אלהים, יכוין שהוא תקיף בעל היכולת ובעל הכוחות כולם[תסד].

פרק רביעי

עשיית מלאכה בערב פסח קודם חצות היום

תלוי במנהג המקום

קודם חצות היום בערב פסח, מקום שנהגו לעשות מלאכה, עושים, ואפילו בשכר[א]. מקום שנהגו שלא לעשות[ב], אין עושים[ג]. והמנהג לבני אשכנז כמקום

ובמקום שנכתב באדני, לדברי הכל אין צריך לכוין אלא שהוא אדון הכל. **משנ"ב** (סק"ג). [תסד] **שו"ע** (שם).

[א] **משנ"ב** (סי' תפט סק"י). [ב] **ואפילו בניהם אחריהם עד סוף כל הדורות, אינם רשאים לעשות מלאכה, משום** [אוצר החכמה] **תטוש תורת אמך', ואפילו התרה אינה מועילה בזה. משנ"ב** (סי"ק יח). [ג] **שו"ע** (שם ס"ג), וכעין זה **ברמב"ם** (יו"ט פ"ח ה"ח). וראה להלן (נ:) בענין 'איסור מלאכה בערב פסח אחר חצות היום', איזה מלאכות המותרות אחר חצות היום, והוא הדין כאן במקום שנהגו לאסור מלאכה קודם חצות היום, מלאכות אלו יהיו מותרות, עיי"ש.

אהח 19/06/2018

פניני הלכה

(פומרים), שיש לפרש הלשון 'תלמודו בידו' ולא אמרו 'ותלמודו בפיו', כי עיקר הלימוד ושנעשה בו רושם הוא הלימוד הבא מכתיבת יד אשר על כן נקראו החכמים סופרים.

וכן כתב בשבט מוסר (פכ"ג), מה טוב ומה נעים כל חידוש שיחדש אדם בתורה אפילו חידוש קטן, להעלותו כרגע על הספר בדיו למען יעמוד ימים רבים שלא ישכחהו, כמו שראיתי בספר אחד בהקדמה שאדם שאינו כותב חידושיו בתורה בעבור שהוא קטן בעיניו עתיד ליתן דין וחשבון על זה, משום שאומרים לו בפנקס הסחורות כותב אדם מה שחייבים לו וחייב לאחרים אפילו עד חצי פרוטה, וכי חביב היה יותר בעיניך חצי פרוטה שכתבת אותה שלא לשכוח לאבדה, מחידוש של תורה אפילו שיהיה קטן. ונראה שזהו שאמרו חז"ל אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו, ירצה תלמודו דייקא, שמביא בידו כל מה שלמד וחידש שלא שכחו, וכיצד, שכתבו, שע"י כך אינו נשכח אותו חידוש מן העולם, ומוליכו בידו במותו.

על טעם זה שכתב מהרש"א במעלת כתיבת חידושי תורה, לפי שעיקר הלימוד העושה רושם הוא הבא מכתיבת יד, כתב בקב הישר (פנ"ג) רמז על מאמר רבי יהושע בן פרחיה (אבות פ"א מ"ו) 'קנה לך חבר', שרמז על הקולמוס [העשוי מקנה] שיהא לך חבר, שתכתוב מה שתחדש. ונאמר (שמות יז יד) 'זאת זכרון בספר', ואין זאת אלא תורה שנאמר (דברים ל מד) 'וזאת התורה', שעל ידי כתיבת התורה הרי הוא זוכר אותה.

ובספר ברכת אברהם (מהלמיד הרב מבוטשאטש, ליקוטים דף יב.) כתב, שבעל האשל אברהם מבוטשאטש אמר שהיה דואג, שכיון שבא לק"ק בוטשאטש לא היו לו חברים ולא תלמידים, ונתייירא ממאמר חז"ל (תענית ז.) על הפסוק (ירמיה נ לו) 'חרב אל הבדים' 'חרב על שונאיהן של תלמידי חכמים שעוסקין בד בבד בתורה, ולא עוד אלא שמטפשין, ולא עוד אלא שחוטאין' ר"ל. עד שמצא בשל"ה הק' [אינו נמצא בשל"ה לפנינו, אלא בקב הישר הנזכר] שפירש המשנה 'וקְנֵה לך חבר' דהיינו העט סופר שנקראת 'קָנֶה' תהיה לו כחבר, וכל מה שתחדש תכתוב.

והיעב"ץ במגדל עוז (ניח מידות עליית הכמיהה, עמ' קנח) כתב עוד, שכל דבר חכמה ובינה, גם אם קנה מציאות במחשבת הלב וציור בשכל ובהבל הדיבור, ובדאי עושה רושם גדול גם בעליונים ובוקע רקיעים, מכל מקום עדיין לא יצא לאויר העולם להיחשב מציאות עצמית חזקה מאוד, עד שנכתב בספר, כי על ידי כך נבראים עולמות חדשים כמו שכתבו בספרים הקדושים.

ובספר חסידים (סי' תקנ) כתב, שכל מי שגילה לו הקב"ה דבר חידוש והיה יכול לכותבו ולא כתבו, הרי הוא כגוזל בכך את מי שגילה לו, כיון שלא גילה לו הקב"ה חידוש זה אלא כדי שיעלהו על הכתב וילמדו לאחרים. והחיד"א בהגהותיו לספר חסידים הביא בשם פירוש רבינו אפרים על התורה פרשת תשא, שכתב משם רבינו אלעזר מגרמיזא, שכל מי שמגלים לו רזי תורה מן השמים ואינו כותבם עתיד ליתן את הדין.

מסירת עצמו להריגה לצורך הצלת ישראל

בגמרא מסופר שכשרב יוסף בנו של רבי יהושע בן לוי חלה והתעלף, ראה בעולם העליון שמכריזים על הרוגי מלכות שמדריגתם גבוהה כל כך עד שאין כל אדם יכול לעמוד במחיצתם, ופירשו בגמרא שהכוונה להרוגי לוד. ופירש רש"י (ד"ה הרוגי לוד, תענית יח:) שהם פפוס ולוליינוס שהקיסר טוריינוס הרגם, משום שבתו של הקיסר נמצאת הרוגה, ואמרו הגויים שהיהודים הרגוה, וגזרו גזירה על שונאיהם של ישראל, ועמדו אלו ופדו את ישראל ואמרו אנו הרגנוה, והרג המלך אותם בלבד. ודנו הפוסקים אם יש ללמוד מכאן שמותר לאדם לסכן את עצמו כדי להציל אחרים, וכן אם מותר לאדם להרוג אנשים מועטים כדי להציל אנשים מרובים ממוות.

במנחת יצחק (שו"ת, מ"ה סי' ז) דן בארוכה אם מותר לאדם לסכן את עצמו ולתרום אבר להשתלה כשעל ידי תרומה זו ינצלו חייו של חבירו, אך את עצמו הוא מכניס בסכנה על ידי כך. ובאגרות משה (שו"ת, יו"ד מ"ג סי' קעד) נדפסו הערות על תשובה זו [ונדפסו גם במנחת יצחק שם (סי' ח)], וכתב שאם סכנה ודאית היא לתורם ודאי אסור לו לתרום אבר כדי להציל את חבירו, גם אם חבירו הוא תלמיד חכם גדול ממנו. וכתב שאין להביא ראיה מפפוס ולוליינוס שמסרו עצמם להריגה כדי להציל את האחרים, ומשמע שהם לא היו בכלל הגזירה ולא היתה עליהם סכנת מיתה ואף על פי כן הם מסרו עצמם להריגה כדי להציל את האחרים, שיש לומר שכיון ששם היתה בכך הצלת רבים מישראל, הותר להם למסור עצמם להריגה, אבל אין לאדם למסור עצמו להריגה בשביל יחיד.

וכן כתב בישועות יעקב (יו"ד סי' קנו סק"ח) שאף שמצד הדן אין היחיד מחויב למסור את נפשו אפילו לטובת הכלל, מכל מקום אם רוצה מעצמו למסור את נפשו למען טובת כלל ישראל רשאי לעשות כן ואין עליו חטא, והוכיח כן מלוליינוס ופפוס הרוגי לוד שעשו כך, ולדעתו טעם ההיתר הוא כיון שעשו כן להצלת רבים מישראל.

אמנם ביד אליהו (מלובלין, שו"ת, סי' מג) מסיק שמותר לאדם לסכן את עצמו ואף למסור את נפשו כדי להציל תלמיד חכם גדול ממנו גם אם הוא יחיד, אך אסור לו למסור עצמו להריגה להציל אדם שאינו תלמיד חכם גדול ממנו. ובזה ביאר מה שפפוס ולוליינוס מסרו עצמם להריגה שהוא כיון שגם שם היו תלמידי חכמים גדולים מהם בין הנידונים למיתה, ולכן הותר להם למסור עצמם למיתה כדי להציל את האחרים, ועוד כתב שיתכן שגם הם היו בכלל גזירת ההריגה ולכן ודאי הותר להם למסור עצמם כדי להציל את כולם, שפשוט שאם בתחילה נמצאים כולם בסכנה מותר למקצתם למסור את עצמם כדי להציל את האחרים אפילו כשהיא סכנה ודאית. אך אם הם עצמם אינם בסכנת מוות וגם אין תלמידי חכמים נמצאים בין הניצולים אסור להם למסור עצמם להריגה כדי להציל את האחרים, גם אם הם רבים.

ובחזון איש (סנהדרין סי' כה ד"ה ויש לעיין) נקט גם כן שהיתר פפוס ולוליינוס הוא משום שמסרו את עצמם להצלת רבים, אלא שדן בדבר בסברא אחרת. ונידונו שם הוא בדינו של אחד שרואה חץ הולך להרוג אנשים רבים ויכול להטותו לצד אחר ויהרג רק אחד שבצד אחר, ואלו שבצד זה ינצלו, ואם לא יעשה כלום יהרגו הרבים והאחד ישאר בחיים. וצידד החזון איש שצריך להטותו לצד האחר ולהרוג את המועטים כדי להציל את הרבים, מפני שהטיית החץ מצד זה לצד אחר היא בעיקרה פעולת הצלה ואינה קשורה כלל בהריגת היחיד שבצד האחר ורק עכשיו במקרה נמצא בצד האחר נפש מישראל, ולכן כיון שבצד זה יהרגו נפשות רבות ובצד האחר רק אחד, אפשר שראוי להשתדל למעט אבידת ישראל בכל מה שאפשר. והביא ראיה לזה ממה שפפוס ולוליינוס מסרו את עצמם להריגה כדי להציל את כל ישראל, והרי אסור לאדם להרוג את עצמו ואיך הותר להם למסור עצמם למיתה, ומוכח מכאן שכיון שמסירתם שמסרו עצמם למיתה היתה פעולת הצלה כדי להציל את כל ישראל לכן לא היה איסור בדבר, כיון שלא היה זה מעשה רציחה אלא

ובחזון איש (סנהדרין סי' כה ד"ה ויש לעיין) נקט גם כן שהיתר פפוס ולוליינוס הוא משום שמסרו את עצמם להצלת רבים, אלא שדן בדבר בסברא אחרת. ונידונו שם הוא בדינו של אחד שרואה חץ הולך להרוג אנשים רבים ויכול להטותו לצד אחר ויהרג רק אחד שבצד אחר, ואלו שבצד זה ינצלו, ואם לא יעשה כלום יהרגו הרבים והאחד ישאר בחיים. וצידד החזון איש שצריך להטותו לצד האחר ולהרוג את המועטים כדי להציל את הרבים, מפני שהטיית החץ מצד זה לצד אחר היא בעיקרה פעולת הצלה ואינה קשורה כלל בהריגת היחיד שבצד האחר ורק עכשיו במקרה נמצא בצד האחר נפש מישראל, ולכן כיון שבצד זה יהרגו נפשות רבות ובצד האחר רק אחד, אפשר שראוי להשתדל למעט אבידת ישראל בכל מה שאפשר. והביא ראיה לזה ממה שפפוס ולוליינוס מסרו את עצמם להריגה כדי להציל את כל ישראל, והרי אסור לאדם להרוג את עצמו ואיך הותר להם למסור עצמם למיתה, ומוכח מכאן שכיון שמסירתם שמסרו עצמם למיתה היתה פעולת הצלה כדי להציל את כל ישראל לכן לא היה איסור בדבר, כיון שלא היה זה מעשה רציחה אלא

שנהגו שלא לעשות מלאכה[יז]. ודווקא מלאכות גמורות[יח], אבל שאר מלאכות אפילו מנהג אין בזה[יט].

התחלת זמן האיסור במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה

אפילו במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה קודם חצות היום, לא נהגו מן הסתם אלא מהנץ החמה ואילך, אבל כל

[יז] **והאחרונים** כתבו שאין דין זה מוסכם לכל בני אשכנז, כי יש הרבה מקומות שנוהגים לעשות מלאכה עד חצות, ועל כן גם לבני אשכנז תלוי כל אחד לפי מנהג מקומו. משנ"ב (ס"ק יג). וראה להלן (נ:) בענין 'קבלה של נדר שחלה גם על הבנים', ובענין 'דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור'. [ה] **כגון** לתפור בגדים ממש, כמבואר ברמ"א (ס"ג). משנ"ב (ס"ק יג). [ו] **רמ"א** (סס). [ז] **שו"ע הרב** (סס סט"ו), והביאו המשנ"ב (ס"ק יח). ואם יש מקום שיש בו מנהג קבוע בבירור לאסור אף קודם הנץ החמה, אין זה מנהג חשוב כלל, ולכן אדם שבא לגור שם לא חל עליו המנהג, אמנם אנשי אותו מקום חייבים להמשיך לנהוג כמנהג אבותם, כיון שבני העיר היו יודעים שדבר זה מותר מן הדין, ואף על פי כן נהגו להחמיר, קיבלו חומרא זו כנדר על כל אנשי העיר, ואינו ניתר אלא בשאלה וחרטה, [כמו שנתבאר להלן הלילה שלפניו, מותר במלאכה[יא].

ההולך ממקום שעושים למקום שאין עושים

ראה להלן (נ:)[יב].

ההולך ממקום שמתענים למקום שאין מתענים

ההולך ממקום שמתענים למקום שאין מתענים, ודעתו לחזור למקומו, צריך

(נ:) בענין 'קבלה של נדר שחלה גם על הבנים', ובענין 'דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור']. שו"ע הרב (סס). [ח] **בענין** 'ההולך ממקום למקום בערב פסח קודם חצות היום'. [ט] **שו"ע** (סס ס' מקעד ס"ק), וכעין זה ברמב"ם (מעניות פ"ק הט"ו). והטעם לדין זה, שכיון שדעתו לחזור, צריך מעיקר הדין לקבל עליו חומרי המקום שיצא משם כמבואר במשנתינו. וצריך לומר שהיה במקום שמתענים בשעת קבלת התענית, שאל"כ ודאי לא חלה עליו גזירת הקהל שלו, כיון שלא היה אז שם. ודווקא אם התענית ציבור היא בשביל תשובה או על כל צרה שלא תבוא, אז אומרים שאין התענית של אנשי עירו חלה עליו, כיון שלא היה במקום בשעת קבלת התענית, אבל אם התענית נקבעה ע"י אנשי עירו על גזירה שעברה, כמו כ' סיון בפולין וכדומה, אז אינו צריך קבלה כלל לאותה תענית, כיון שנחשבת לתענית ציבור שנוהגים בה אנשי עירו בקביעות, ויש לו דין

להתענות כל התעניות שקיבלו עליהם בני עירו[טו].

נ:

המוליך פירות שביעית ממקום למקום

המוליך פירות שביעית ממקום שכלו למקום שלא כלו, או ממקום שלא כלו למקום שכלו, חייב לבערן[יג], לפי שנותנים עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי

של ההולך ממקום למקום, שנותנים עליו חומרי המקום שיצא משם, וחייב להתענות אותה התענית אם דעתו לחזור. ואם במקומו קיבל בעצמו את התענית עליו, ולפני שחלה התענית עליו הלך למקום אחר, אז אפילו אם אין בדעתו לחזור צריך להתענות. משנ"ב (סק"ח). [י] **ראה להלן** (נב.) בענין 'ביעור פירות שביעית', פרטי הדינים בזה. [יא] **רמב"ם** (שמיטה ויובל פ"י ה"י). [יב] **היינו** שאף שירוויח ממלאכה זו, יפסיד ממון במקום אחר. משנ"ב (סי' רנו סק"נ). ומבואר ברמב"ם (יו"ט פ"ח ה"י) שגם יש בזה איסור דרבנן, רק שאינו חמור כשאר איסורי דרבנן, שאם היה עובר עליהם היה חייב על זה מכת מרדות, ומקורו הוא מהמבואר בסוגייתנו, שהקשו על משנתינו שאין לעשות מלאכה בערבי פסחים מחצות, מהברייתא שהעושה מלאכה בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה, אינו רואה סימן ברכה לעולם. הרי שגם בשאר ימים טובים אין לעשות

מקום שהלך לשם[יא].

עשיית מלאכה בערב שבת מן המנחה ולמעלה

בעושה מלאכת עצמו

העושה מלאכה בערב שבת מן המנחה ולמעלה, אינו רואה סימן ברכה מאותה מלאכה[יב]. יש מפרשים שאסור מזמן מנחה גדולה, ויש מפרשים שאסור מזמן מנחה

מלאכה, ותירצו שני תירוצים: א. שבערב פסח אסור מחצות, ובערבי שבת וערבי ימים טובים אסור רק מן המנחה. ב. שבערבי שבתות וימים טובים אינו רואה סימן ברכה, אבל אין משמתין אותו ובערב פסח גם משמתין אותו, והנה לתירוץ הראשון מבואר שגם בערב שבת יש איסור מלאכה מן המנחה ולמעלה. ויש לומר שגם לתירוץ השני יש איסור, רק שאין משמתין אותו, כי למה לנו לעשות מחלוקת בין התירוצים, אמנם דעת הט"ז (סק"ח) שגם איסור דרבנן אין בזה, רק שאינו רואה סימן ברכה ממלאכה זו, והיינו שנקט ששני התירוצים חולקים בזה, והעיקר כתירוץ השני בגמרא, משום שבדברי סופרים הולכים להקל, ובפרט שהוא תירוץ השני, או שסובר שגם לתירוץ הראשון אין איסור מלאכה, והלשון 'אסור' היינו שאין רוח חכמים נוחה הימנו. אך לפלא שלא זכר מדברי הרמב"ם שיש בזה איסור דרבנן. ביאור הלכה (ד"ה העושה מלאכה).

פניני הלכה

מעשה הצלה. אך שוב צידד החזון איש לומר שיתכן ובמטה את החץ גרע יותר כיון שהורג הוא בידים, ולא מצאנו היתר אלא בפפוס ולוליינוס שמסרו את עצמם להריגה שיהרגום אחרים ולא בהורג בידים, ומסיק שצריך עיון.

ובספר ודרשת וחקרת (ח"ג עמ' רכח) דן לפי זה באוטו [קאר] בימינו שמאיזה סיבה אי אפשר לו לעצור האוטו ובהכרח יגרום מיתה להרבה בני אדם, וחקר שם אם מותר לו לכוין האוטו בקום ועשה למקום ששם יהרג רק אדם אחד כדי שעל ידי זה ינצלו הרבים, ועל פי החזון איש יתכן שנחשב הדבר למעשה הצלה ולא למעשה רציחה.

גודל הזהירות בשם הוי"ה

בגמרא אמר רב נחמן בר יצחק, בעולם הזה שמו של הקב"ה נכתב ביו"ד ה"י [הוי"ה] ונקרא באל"ף דל"ת [אדנות], אבל לעולם הבא כולו אחד, נקרא ביו"ד ה"י ונכתב ביו"ד ה"י. ומובא בגמרא מעשה בענין זה, שרבא סבר לדרוש בציבור על שם הוי"ה [אופן קריאתו והטעמים התלויים בו. רש"י (ד"ה למילקייה)], אמר לו זקן אחד, שעל שם זה נאמר (שמות ג טו) 'זה שמי לעלם', ונקרא כאילו נכתב 'לַעֲלֵם', שצריך להעלימו ולא לפרסמו.

בטעם החיוב להעלים קריאת שם הוי"ה ברוך הוא, וההוגה את השם באותיותיו אין לו חלק לעולם הבא (סנהדרין נ.), הביא הרצב"ש בשו"ת יכין ובועז (ח"ב סי' קלה) מה שכתב רבי יצחק בן לטיף בספרו צורת עולם [ספר בקבלה, נדפס בוינה תר"כ, ראה אודותיו בריב"ש (שו"ת, סי' קמו)], שהטעם לחיוב העלמתו הוא משום שיש בזה ביזוי להשי"ת, וכתב שכן פירש הרמב"ם. וכתב הרצב"ש שזה אינו אמת, שלא כתב הרמב"ם טעם זה, והטעם שההוגה את השם באותיותיו אין לו חלק לעולם הבא הוא משום שלא ניתן להזכיר השם המפורש ככתבו אלא לכהנים בבית המקדש בלבד כשהיו מברכים את ישראל, וכן לחכמים שמוסרים אותו לבניהם ולתלמידיהם ההגונים ופעם אחת בשבוע, ולכן ההוגה אותו באותיותיו שלא על זה הדרך אין לו חלק לעולם הבא. וכתב שאם יזכיר אדם זה השם באותיותיו לצורך עצמו יהיה חייב מיתה, וכבר כתבו רבותינו הצרפתים ז"ל שמעשה היה בתלמידי ר' יהודה החסיד שהיה להם לעבור במקום סכנה, והוא הזהירם שלא יעברו שם, ולא שמעו לקולו, ויצאו עליהם לסטים ונצולו מהם בהזכרת השם, ואמר להם שאם לא יחזרו לאותו מקום הסכנה ולא יזכירו את השם אין להם חלק לעולם הבא, וחזרו שם ונהרגו, ולא רצו להזכיר את השם. ואיסור זה הוא משום הוגה את השם באותיותיו.

מעשה זה הביאו גם הרמ"ע מפאנו בכנפי יונה (ח"ב פרק קי) באריכות יותר, מצינו לרבי יהודה החסיד ז"ל, ואיכא דאמרי רבינו יונה החסיד, כי תלמידיו נשתמשו בשמות הקודש לנסותם, והלכו לילה אחד למקום דובים ואריות וחיות רעות במדבר. ונשתמשו בשמות וניצלו, ובבוקר שידע הרב בדבר, וכדי שיכופר להם בעולם הזה ולא יעלו בבושה לפני הקב"ה, גזר עליהם שיחזרו שמה באותו מקום עצמו של דובים ואריות, ושישבו שם לילה אחת בטבילה ובנידוי ולא ישתמשו כלל בשמות, כן עשו ובעוונות הרבים אכלו החיות הרעות כל גופו חוץ מהידים והפנים, ושלח הרב בבוקר לראות מה נהיה מהם ומצאו אותם והביאום לבית המדרש, ודרש עליהם שמיתתם כפרתם. ונתן טעם כי מפני שהם השתמשו בשמות הקודש אכלו אותם החיות, אבל הפנים והידים שקראו בעיניהם השמות, והידים שלקחו הספר [של השמות], זכו להינצל.

בחתם סופר (שו"ת, ח"ס סי' קנב) נשאל מחמיו רעק"א על דבר אישים פועלי און שהשחיתו לנקוב את שם ה' באותיותיו, ואינם נותנים מקום לדברי חז"ל בסוגייתנו שאמרו לא כשאני נקרא אני נכתב. וכתב החתם סופר שאף מסברא אי אפשר שיהגה השם באותיותיו בכל מקום שנכתב, שהרי ידוע ומבואר שזה השם איננו תואר אלא עצם, אף שיש טעם לשם זה על שם שהוא היה הווה ויהיה, מכל מקום שם עצם הוא, כדוגמת שם ראובן שהוא שם עצם אעפ"י שיש לו טעם כי ראה ה' בעניי, וכן הרבה שמות, שאף שיש טעם לקריאתו בתחילה בשם זה דווקא, אבל עכשיו שנקרא כך הוא שמו העצמי. וידוע ששם העצם אינו נסמך לדבר, ולמשל אם ראובן הוא שר הצבא אי אפשר לומר 'ראובן הצבא', כי אין יחס לראובן עם הצבא, אבל צריך לומר 'ראובן שר הצבא'. והנה מצאנו בהרבה מקומות בתנ"ך 'הוי"ה צבאות', ופשטות הכתוב היא שה' הוא אדון הצבאות כולם, ובשלמא אם קריאתו היא בשם אדנות הרי זה פירוש הכתוב, אדון הצבאות, אבל אם נקרא כפי שהוא נכתב בשם העצם, הרי אין פירוש ושיעור לתיבות אלו. ומלבד זאת כתב שאין לנו ניקוד מקובל בקריאת שם הוי"ה, ומה שכתבוהו מנוקד פעמים בניקוד שם אדנות ופעמים בניקוד שם אלהים אינו אלא לפי קריאתו בשמות אלו, אבל לו עצמו לא התקבל שום ניקוד, וכמו שכתב רש"י בסוגייתנו שאף אופן קריאתו הוא מהדברים שביקש רבא לדרוש בציבור והעלימם. וכיון שנאמר בשם זה שנעלם הוא, אף ניקודו נעלם. ופירש שהורג הוא בידים, ולא מצאנו היתר אלא בפפוס ולוליינוס שמסרו את עצמם להריגה שיהרגום אחרים ולא בהורג בידים, ומסיק שצריך עיון.

ובספר ודרשת וחקרת (ח"ג עמ' רכח) דן לפי זה באוטו [קאר] בימינו שמאיזה סיבה אי אפשר לו לעצור האוטו ובהכרח יגרום מיתה להרבה בני אדם, וחקר שם אם מותר לו לכוין האוטו בקום ועשה למקום ששם יהרג רק אדם אחד כדי שעל ידי זה ינצלו הרבים, ועל פי החזון איש יתכן שנחשב הדבר למעשה הצלה ולא למעשה רציחה.

גודל הזהירות בשם הוי"ה

בגמרא אמר רב נחמן בר יצחק, בעולם הזה שמו של הקב"ה נכתב ביו"ד ה"י [הוי"ה] ונקרא באל"ף דל"ת [אדנות], אבל לעולם הבא כולו אחד, נקרא ביו"ד ה"י ונכתב ביו"ד ה"י. ומובא בגמרא מעשה בענין זה, שרבא סבר לדרוש בציבור על שם הוי"ה [אופן קריאתו והטעמים התלויים בו. רש"י (ד"ה למילקייה)], אמר לו זקן אחד, שעל שם זה נאמר (שמות ג טו) 'זה שמי לעלם', ונקרא כאילו נכתב 'לַעֲלֵם', שצריך להעלימו ולא לפרסמו.

בטעם החיוב להעלים קריאת שם הוי"ה ברוך הוא, וההוגה את השם באותיותיו אין לו חלק לעולם הבא (סנהדרין נ.), הביא הרצב"ש בשו"ת יכין ובועז (ח"ב סי' קלה) מה שכתב רבי יצחק בן לטיף בספרו צורת עולם [ספר בקבלה, נדפס בוינה תר"כ, ראה אודותיו בריב"ש (שו"ת, סי' קמו)], שהטעם לחיוב העלמתו הוא משום שיש בזה ביזוי להשי"ת, וכתב שכן פירש הרמב"ם. וכתב הרצב"ש שזה אינו אמת, שלא כתב הרמב"ם טעם זה, והטעם שההוגה את השם באותיותיו אין לו חלק לעולם הבא הוא משום שלא ניתן להזכיר השם המפורש ככתבו אלא לכהנים בבית המקדש בלבד כשהיו מברכים את ישראל, וכן לחכמים שמוסרים אותו לבניהם ולתלמידיהם ההגונים ופעם אחת בשבוע, ולכן ההוגה אותו באותיותיו שלא על זה הדרך אין לו חלק לעולם הבא. וכתב שאם יזכיר אדם זה השם באותיותיו לצורך עצמו יהיה חייב מיתה, וכבר כתבו רבותינו הצרפתים ז"ל שמעשה היה בתלמידי ר' יהודה החסיד שהיה להם לעבור במקום סכנה, והוא הזהירם שלא יעברו שם, ולא שמעו לקולו, ויצאו עליהם לסטים ונצולו מהם בהזכרת השם, ואמר להם שאם לא יחזרו לאותו מקום הסכנה ולא יזכירו את השם אין להם חלק לעולם הבא, וחזרו שם ונהרגו, ולא רצו להזכיר את השם. ואיסור זה הוא משום הוגה את השם באותיותיו.

מעשה זה הביאו גם הרמ"ע מפאנו בכנפי יונה (ח"ב פרק קי) באריכות יותר, מצינו לרבי יהודה החסיד ז"ל, ואיכא דאמרי רבינו יונה החסיד, כי תלמידיו נשתמשו בשמות הקודש לנסותם, והלכו לילה אחד למקום דובים ואריות וחיות רעות במדבר. ונשתמשו בשמות וניצלו, ובבוקר שידע הרב בדבר, וכדי שיכופר להם בעולם הזה ולא יעלו בבושה לפני הקב"ה, גזר עליהם שיחזרו שמה באותו מקום עצמו של דובים ואריות, ושישבו שם לילה אחת בטבילה ובנידוי ולא ישתמשו כלל בשמות, כן עשו ובעוונות הרבים אכלו החיות הרעות כל גופו חוץ מהידים והפנים, ושלח הרב בבוקר לראות מה נהיה מהם ומצאו אותם והביאום לבית המדרש, ודרש עליהם שמיתתם כפרתם. ונתן טעם כי מפני שהם השתמשו בשמות הקודש אכלו אותם החיות, אבל הפנים והידים שקראו בעיניהם השמות, והידים שלקחו הספר [של השמות], זכו להינצל.

בחתם סופר (שו"ת, ח"ס סי' קנב) נשאל מחמיו רעק"א על דבר אישים פועלי און שהשחיתו לנקוב את שם ה' באותיותיו, ואינם נותנים מקום לדברי חז"ל בסוגייתנו שאמרו לא כשאני נקרא אני נכתב. וכתב החתם סופר שאף מסברא אי אפשר שיהגה השם באותיותיו בכל מקום שנכתב, שהרי ידוע ומבואר שזה השם איננו תואר אלא עצם, אף שיש טעם לשם זה על שם שהוא היה הווה ויהיה, מכל מקום שם עצם הוא, כדוגמת שם ראובן שהוא שם עצם אעפ"י שיש לו טעם כי ראה ה' בעניי, וכן הרבה שמות, שאף שיש טעם לקריאתו בתחילה בשם זה דווקא, אבל עכשיו שנקרא כך הוא שמו העצמי. וידוע ששם העצם אינו נסמך לדבר, ולמשל אם ראובן הוא שר הצבא אי אפשר לומר 'ראובן הצבא', כי אין יחס לראובן עם הצבא, אבל צריך לומר 'ראובן שר הצבא'. והנה מצאנו בהרבה מקומות בתנ"ך 'הוי"ה צבאות', ופשטות הכתוב היא שה' הוא אדון הצבאות כולם, ובשלמא אם קריאתו היא בשם אדנות הרי זה פירוש הכתוב, אדון הצבאות, אבל אם נקרא כפי שהוא נכתב בשם העצם, הרי אין פירוש ושיעור לתיבות אלו. ומלבד זאת כתב שאין לנו ניקוד מקובל בקריאת שם הוי"ה, ומה שכתבוהו מנוקד פעמים בניקוד שם אדנות ופעמים בניקוד שם אלהים אינו אלא לפי קריאתו בשמות אלו, אבל לו עצמו לא התקבל שום ניקוד, וכמו שכתב רש"י בסוגייתנו שאף אופן קריאתו הוא מהדברים שביקש רבא

קריאת שם הוי"ה בקריאת התורה שלא מן הכתב

בגמרא מבואר ששם הוי"ה אינו נקרא ככתיבתו, אלא קוראים אותו בשם אדנות. ודנו האחרונים בגדר דין זה, אם הוא כמו כל קרי וכתיב שבמקרא, שאין הקריאה כמו הכתיבה, או שמא גדר אחר יש בזה, ומנידון זה עולים חילוקי דינים להלכה, וכמו שיבואר.

כתב הרמב"ם (עבודה זרה פ"ג ה"ז), שאין המגדף חייב סקילה עד שיפרש את השם המיוחד של ארבע אותיות, שהוא אל"ף דל"ת נו"ן יו"ד. ויש מי שמפרש שאינו חייב אלא על שם יו"ד ה"א וי"ו ה"א, ואני אומר שעל שניהם הוא נסקל. ובחידושי מרן רי"ז הלוי תמה, שהרי זה לכאורה פשוט ששם המיוחד אינו רק אחד, ואיך אפשר שיהיה נסקל על שניהם. ותירץ שהרמב"ם סובר שמה שאמרו בסוגייתנו שלא כשאני נכתב אני נקרא, נכתב אני בשם ביו"ד ה"י, ונקרא באל"ף דל"ת, נאמר בזה דין ששם אדנות הוא צורת הקריאה של שם הוי"ה, וא"כ אף שעצם השם של אדנות אינו שם המיוחד, מכל מקום בקריאת שם אדנות חשוב שקרא גם את השם המיוחד, כיון שזו היא צורת קריאתו. ובספרו על התורה (פרשת ואתחנן) כתב הגרי"ז שרק בשם של אדנות נאמרה הלכה זו שקריאת שם אדנות נחשבת צורת הקריאה של שם הוי"ה, מכח הדרשה מהפסוק 'זה שמי לעלם וזה זכרי', אבל שאר קרי וכתיב שבתורה אין הקרי קריאתו של הכתיב רק הוא קריאה אחרת לגמרי.

אך העירו האחרונים שבביאור הגר"א (שו"ע סי' ה ס"ק ו סוף ד) מבואר ששם הוי"ה ואדנות הם ככל קרי וכתיב שבתורה, ומכח כך חלק הגר"א על מה שכתב בשו"ע (סס) שבכל פעם שמזכירים שם הוי"ה בקריאתו אדנות צריך לכוין הן כוונת שם הוי"ה שהוא היה הווה ויהיה, והן כוונת שם אדנות שהוא אדון הכל. וכתב הגר"א שזה אינו, ורק בפסוק ראשון של קריאת שמע צריך לכוין שתי הכוונות כיון ששם מורים השמות על כך שהוא היה הווה ויהיה, אבל בכל מקום שמזכירים שם הוי"ה בקריאתו אדנות, אין צריך לכוין אלא כוונת קריאתו, שהוא אדון הכל, ואין צריך לכוין כוונת כתיבתו שהוא היה הווה ויהיה, והאריך לברר שאף שיש בכתיבה סודות גדולות והכתיב בכל מקום הוא הלכה למשה מסיני, מכל מקום אין הולכים למעשה בכל דבר אלא אחר הקרי, ואף בשמות הוי"ה ואדנות אין הולכים אלא אחר הקרי ודי בכוונת שם הקריאה. וכתבו האחרונים (נתיבי נעמנים ח"ג עמ' תקנו ועוד) שאפשר שבזה נחלקו השו"ע והגר"א, שדעת השו"ע כמו שכתב הגרי"ז בדעת הרמב"ם, שכאן אינו כלל קרי וכתיב, אלא בקריאת שם אדנות הרי זה כקורא את השם בכתיבתו, ולכן צריך לכוין גם כוונת הכתיבה שהוא היה הווה ויהיה, אך לדעת הגר"א אינו אלא ככל קרי וכתיב, שהעיקר הוא הקריאה, ולכן די בכוונת הקריאה.

וכתב ברביד הזהב (שמות ג טו) שיש עוד חילוק להלכה במחלוקת זו, לענין מה שכתב במג"א (סי' קמח סק"ט, פמ"ג ס"ק סס) שבמקום שיש קרי וכתיב אין צריך הקורא בתורה לראות את הכתיב בשעת הקריאה, ולפי דברי הגרי"ז בדעת הרמב"ם לגבי קריאת השם אין הדין כן, כיון שאינו קרי וכתיב אלא אופן הקריאה של שם הוי"ה עצמו, שקורא את שם הוי"ה בשם אדנות, ולכך צריך לקרות מתוך הכתב.

אכן דעת השערי אפרים (שער ג סי' יג) שגם בכל קרי וכתיב צריך הקורא לראות את הכתיב בשעה שקורא את הקרי, ולדעתו לכל הדעות צריך לראות שם הוי"ה כשקורא אותו בקריאתו באדנות.

פרק רביעי

נ:

עשיית מלאכה בערב פסח אחר חצות

בגמרא מבואר, שהעושה מלאכה בערבי שבתות וימים טובים, אינו רואה סימן ברכה לעולם. ובשו"ע (שו"ע סי' תסח ס"ח) נפסק שהעושה מלאכה בערב פסח מחצות ולמעלה משמתים אותו, והטעם כתב המשנה ברורה (סס סק"ח) בשם הפוסקים, לפי שאז הוא הזמן שבו היו מקריבים קרבן פסח בזמן שבית המקדש היה קיים, ויום שהיו מקריבים בו קרבן בבית המקדש היה יום טוב, ואפילו בזמן הזה האיסור במקומו עומד.

וכתבו הפוסקים טעמים נוספים לכך שערב פסח אסור במלאכה: א. כדי שלא יהיה אדם טרוד במלאכתו וישכח לבער את החמץ שלו, או שישכח להכין את הסדר ושאר

קטנה[יג], והסומך על המקילים לא הפסיד[יד]. ודווקא כשעושה את המלאכה דרך קבע, אבל אם עושה אותה דרך עראי לפי שעה[טו], ולא קבע עליה, מותר[טז]. ולכן מותר לכתוב איגרת שלומים, ואפילו לשרות דיו וסממנים, או לצוד חיה ועופות וכל כיוצא בזה[יז], בערב שבת מן המנחה ולמעלה[יח].

בעושה מלאכת בעל הבית

השוכר את הפועל ולא היה מנהג בעיר שלא להשכים ושלא להעריב[יט], או שאמר לפועל 'אני שוכר אותך כדין תורה', ביום חול חייב לצאת מביתו בזריחת השמש, ולעשות מלאכת בעל הבית עד צאת הכוכבים[כ]. ובערב שבת, מקדים עצמו לביתו כדי שיוכל למלאות לו חבית של מים, ולצלות לו דג קטן, ולהדליק את הנר[כא]. וכל זה הוא דווקא בדיעבד שנשכר בסתמא, אבל לכתחילה מוטל על הפועל שלא להשכיר את עצמו ליום שלם בערב שבת, כי אם עד זמן מנחה קטנה[כב].

איסור מלאכה בערב פסח אחר חצות היום

אהח"ת 19/06/2018

על ידי ישראל

העושה מלאכה בערב פסח מחצות היום ולמעלה, היו משמתין אותו[כג], וגם אינו

[יג] **שו"ע** (סס ס"ח). זמן מנחה גדולה, היינו שש ומחצה, וזמן מנחה קטנה, היינו תשע ומחצה, והשעות הם שעות זמניות. **משנ"ב** (סק"ג). [יד] **משנ"ב** (סס). ואפילו אם הוא עוסק במלאכתו שבשדה, ואנשי ביתו טורחים עבור צרכי שבת, מכל מקום ירא שמים יראה לפסוק בזמן מנחה קטנה [אם לא שהיא מלאכת דבר האבד, שאז מותר לו להמשיך ולעבוד, וכמו שהתירו מלאכת דבר האבד בחול המועד], ורבים מחמירים לפסוק בזמן מנחה קטנה אף ממלאכתו שבבית. ביאור הלכה (ד"ה ויש מפרשים). [טו] היינו אפילו בשכר. **משנ"ב** (סק"ד). [טז] **וגיהוץ** בגדים אחרי זמן מנחה קטנה, אחר שכבר הבדיל לצלמו או להקליטו, אסור לו לתת לאותו אחד שיעשה כן, ואע"ג שאינו אלא כמתעסק, מכל מקום יש לחוש שנחשב הדבר כשגגת עבירה. אבל אם עבר והקליטו, מותר לו ליהנות מהקלטה זו, כיון שהדבר נחשב לאיסור קל יותר משוגג. מאור השבת (ס"ח מכמה טז חוט ה, מכמה י חוט ו) בשם הגרש"ז אויערבך. [מג] **ובלבוש** מובא שאומר 'ברוך המבדיל בין קודש לקודש', ומכל מקום אין זה נקרא שאומר ברכה, כיון שאין אומר בה שם ומלכות. ומה שמספיקה אמירה זו לענין עשיית מלאכה בצאת השבת, מכיון שהוא רק לסימן היכר בעלמא כדי ללוות את המלך ביציאתו, ואין זה בשביל ברכת הבדלה, אך לענין היתר אכילה, לא יועיל עד שיבדיל הבדלה גמורה על הכוס אפילו אם הבדיל בתפילה. משנ"ב (ס"ק לד-לה). ובאמירת 'שבוע טוב' אפילו אם כיון להבדיל בכך, אין יוצאים ידי הבדלה, וגם לא לענין עשיית מלאכה, כיון שענין אמירת ההבדלה הוא להבדיל את את יום השבת משאר ימות החול, ובאמירה זו עדיין לא ניכרת ההבדלה. חוט שני (ס"ד פפ"ה סוף סק"ח), שמירת שבת כהלכתה (ס"ח פנ"א הערה לח). [מד] **שו"ע** (סס ס"י), וכעין זה **ברמב"ם** (שנת פכ"ט ה"ה). [מה] **היינו** שרובן לא נהגו להתפלל ערבית במוצאי שבת. **משנ"ב** (ס"ק נ). [מו] **רמ"א** (סס). [מז] **מגן אברהם** (ס"ק ח), **משנ"ב** (סק"מ). אבל שמש בית הכנסת מותר להדליק נר מיד אחר שהבדיל בתפילה, או שאמר 'ברוך המבדיל בין קודש לחול' אפילו לפני התפילה, משום כבוד הציבור שיושבים בחושך, וכן טלטול הנר מותר לכולי עלמא אחר שהבדיל בתפילה. **משנ"ב** (סס). [מח] **דהיינו** מלאכה שיש בה טורח. [מט] **וטעם** שיטה זו, שכיון שמן התורה גם בלא הבדלה מותר במלאכה, רק תקנת חכמים היא שצריך להבדיל קודם שרוצה לעשות מלאכה, הקילו במלאכה שאין בה טורח. **משנ"ב** (ס"ק נ). [נ] **עיין** בבית יוסף (ד"ה ואסור לעשות) ובמג"א (סס) שמפקפקים מאד על מנהג זה, שמנין לנו לחלק בין מלאכה למלאכה, וגם לרבינו ירוחם (מסס ומזה, ח"כ נתיב יב) שהוא בעל שיטה זו, אפשר שלא כיון להקל בזה רק אחר שהבדיל בתפילה, ועל כן מסיק המג"א שיש לדרוש ברבים שילמדו בנותיהם לומר 'המבדיל בין קודש לחול' קודם שיעשו שום מלאכה, וכל שכן אותן שמבערות עצים ואש ומחממות מים, שנחשב למלאכה שיש בה טורח ולכולי עלמא אסור, וכן פסקו שאר האחרונים. **משנ"ב** (ס"ק נ). [נא] **רמ"א** (סס). [נב] **משנ"ב** (ס"ק נ). אבל לענין טעימה, אסור לטעום, ואפילו הבדיל בתפילת ערבית של יו"ט שאמר 'ותודיענו', עד שיקדש כדין. **משנ"ב** (סס). [נג] **שהרי** אין בזה משום מלאכה רק משום הכנה מיו"ט לחבירו, וכיון שהתקדש היום בצאת הכוכבים, מותר. **משנ"ב** (סק"מ).

רואה סימן ברכה מאותה מלאכה[כד]. במה דברים אמורים, כשעושה מלאכה להשתכר[כה], אבל מתקן הוא כליו ליום טוב[כו], אפילו על ידי מעשה אומן, והוא הדין לחבירו בחינם[כז]. ואם היא מלאכה גמורה כגון כיבוס כליו[כח], או לתפור בגדים ממש[כט], אפילו לצורך לעצמו או בחינם, אסור[ל].

פועל ישראל שאין לו מה לאכול

פועל ישראל שאין לו מה לאכול[לא], מותר לו לעשות מלאכה להשתכר גם בערב פסח אחר חצות היום[לב].

על ידי גוי

יש מי שאוסר לעשות מלאכה בערב פסח מחצות היום ולמעלה אפילו על ידי גוי[לג], ויש מי שמתיר אפילו שלא לצורך המועד[לד]. ומנהג בני אשכנז כיש מי שמתיר[לה].

תספורת על ידי גוי

הרוצה להסתפר אצל גוי בערב פסח אחר חצות היום, יש להקל לו בזה, ואין זה נחשב שעושה מלאכה בעצמו, אף שמטה את ראשו לצד הספר ומסייע לו קצת[לו].

נטילת ציפורניו

אם שכח ליטול את ציפורניו קודם חצות היום, יש להקל לו שיטלם אפילו

פסח מחצות היום ולהלן הוא זמן שחיטת הפסח שכל אחד מישראל חייב בו, ויום שמביאים בו קרבן הוא כמו יו"ט, ולכן אסור מדברי סופרים לעשות מלאכה בזמן זה. ואפילו בזה הזמן שאין אנו מקריבים קרבנות, עדיין האיסור במקומו עומד. **משנ"ב** (סק"ס). ולפי טעם זה אם חל פסח במוצאי שבת, מותר במלאכה מעיקר הדין בערב שבת עד זמן המנחה, כיון ששחיטת הפסח היא למחרת ביום שבת. **ורש"י** (לעיל ע"ס ד"ה שלא לעשות) פירש עוד טעם, כדי שלא יהא טרוד במלאכה וישכח ביעור חמצו ותיקון מצה לצורך הלילה, ולפי טעם זה אפילו כשחל פסח במוצאי שבת, ג"כ יש להיזהר שלא לעשות מלאכה בערב שבת מחצות היום, שהרי טרוד בביעור החמץ ותיקון המצה לצורך מחר, אלא שרוב הפוסקים תופסים שטעם הירושלמי הוא העיקר, וא"כ אפשר שאין להחמיר בזה. ביאור הלכה (ד"ה מחצות ולמעלה). [כד] **משנ"ב** (סק"ג). היינו שאף שירוויח ממלאכה זו, יפסיד ממון במקום אחר, כמבואר לעיל בענין 'עשיית מלאכה בערב שבת מן המנחה ולמעלה, בעושה מלאכת עצמו' בהערה שם. [כה] **ובזה** אפילו שאינה מלאכה גמורה, אסור, ואפילו אם היא לצורך יו"ט. **משנ"ב** (סק"י). [כו] **היינו** כלי ישן שנתקלקל קצת, או בגדיו שנקרעו קצת, רשאי לתקנם ולתפרם לצורך יו"ט. **משנ"ב** (סק"ס). ולפי מה שמבואר בשערי תשובה (שו"ת מי' מקמב סק"ס) בשם הנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת, סי' קד), שהתיר לעשות בחול המועד מעשה הדיוט לצורך המועד אפילו בשכר, כל שכן שיש להקל בזה בערב פסח אחר חצות היום. שער הציון (חוט י). [כז] **משנ"ב** (סס). וכן מי שכותב ספרים לעצמו דרך לימודו, מותר. שו"ע (שו"ת סס ס"ג). שמכיון שהוא עושה כן דרך לימודו ולעצמו הוא כותב, אין זה כמלאכה גמורה, שבודאי אינו מתכוין לכתיבה גמורה והגונה, ונחשב הדבר כתיקון בעלמא שהתירו לצורך המועד. אמנם לכתוב ספר לאחרים דרך לימודו אפילו בחינם אסור [משום שכשכותב לאחרים הרי הוא מקפיד על כתיבה הגונה]. **משנ"ב** (סק"ע). [כח] **משנ"ב** (סק"ז). [כט] **רמ"א** (סס ס"ג), והזכירו המשנ"ב (סק"ג). [ל] **שו"ע** (סס ס"ח). ובזה אסור אפילו לצורך יו"ט. **משנ"ב** (סק"ז). וגיהוץ בגדים אינו נחשב למלאכה גמורה, ולכן מותר לגהץ אחר חצות היום לצורך יו"ט. **אמרי יושר** (עמ' נט) בשם **החזו"א**, וכן פסק באור לציון (שו"ת, ח"ג פי"ג אות ח). [לא] **היינו** שאין לו כלל מה לאכול, אבל אם יש לו לחם ומים, אסור לו לעשות מלאכה. ויש אומרים שאפילו יש לו לחם ומים, רק שאין לו צרכי יו"ט, ג"כ מותר לו לעשות מלאכה. ועכ"פ גם מי שעושה מלאכתו כדי לאכול, צריך לעשותה בצינעא, כיון שהרואה לא יודע שהפועל הוא עני כל כך, ומכל מקום אם אי אפשר לו לעשות בצינעא, מותר לו לעשות בפרהסיא כיון שאין לו מה לאכול כלל. אך אם יש לו מה לאכול ועושה מלאכה כדי להרוויח לשמחת יום טוב, וכדעת היש אומרים הנ"ל, אין לו להקל בשום אופן בפרהסיא. **משנ"ב** (סי' תקמב סק"ז), שער הציון (חוט יז). וכתב השונה הלכות (ס"ג) שראוי להחמיר כדעה הראשונה. [לב] **משנ"ב** (סי' תסח סק"ו). [לג] **כמו** שאסור לעשות מלאכה בחול המועד ע"י גוי. **משנ"ב** (סק"ל). [לד] **שו"ע** (סס), **שו"ע הרב** (סס ס"ה). ולשיטת המתירים אפילו הוא עושה בביתו של ישראל, מותר. וטעמם בזה שלא החמירו חכמים בערב פסח אחר חצות באמירה לגוי, כמו שהחמירו ביו"ט וחול המועד באמירה לגוי, כיון שערב פסח אחר חצות אין בו קדושת יום טוב כלל, ולכן קל הוא יותר מחולו של מועד. **שו"ע הרב** (סס), **משנ"ב** (סק"ה). [לה] **רמ"א** (סס). [לו] **שו"ע הרב** (סס). **משנ"ב** (סס) בשם הרבה מהאחרונים. ודווקא על ידי גוי אבל ע"י ישראל, אסור אפילו בחינם, משום שהיא מלאכה גמורה. **משנ"ב** (סס). והטעם שמותר על ידי גוי, משום שמסייע אין בו ממש לענין זה. **שו"ע הרב** (סס). [לז] **משנ"ב** (סק"ה). והטעם לדין זה, שהרי אפילו בחול המועד עצמו, רוב הפוסקים מתירים, וכן היא דעת **השו"ע** (סס ס' תקלט ס"ח), ויש לסמוך על זה על כל פנים בערב פסח אחר חצות, שדינו קל יותר מחול המועד. **שער הציון** (חוט ז). והוא הדין לענין משיחת מנעליו בצבע וצחצוחם, לכתחילה יעשה כן לפני חצות היום. **ילקוט הגרשוני** (פוף ס' תקנג), **קיצור של"ה** (מסכת פסחים, ענייני ערב פסח ד"ה ומותר לך ישמפכר). ואם שכח או שלא היה לו פנאי לעשות כן, מותר לו למשחם ולצחצחם גם אחרי חצות היום, כי רבים הם הפוסקים המתירים לעשות כן בחול המועד, וכל שכן בערב פסח אחר חצות שדינו קל יותר. **שערים המצוינים בהלכה** (ס' קיג סק"י), **שמירת שבת כהלכתה** (מ"ח פמ"ג הערה קמג). [לח] **ואף** מעשה אומן התירו כשיש בו צורך המועד ואין זה מלאכה גמורה, ראה לעיל בענין 'ע"י ישראל' וראה שם עוד בענין מלאכות המותרות. [לט] **משנ"ב** (סק"ו). [מ] **משנ"ב** (סס). [מא] **ואפילו דברים שאסורים בשבת** מדברי סופרים. **משנ"ב** (סי' רעט ס"ק נב). אבל איסורי דרבנן התלויים בדיבור, מותרים, מהטעם שנתבאר בשו"ע **הרב** (סס סי' רסג סכ"ה קו"ח סק"ח) שכיון שלחבירו מותר לא שייך כאן איסור אמירה [ובקשת צרכיו אסרו קודם שיבדיל בתפילה, כמבואר בשו"ע **הרב** (סס סי' רלד ס"ח)]. וכן יש מתירים כל איסורי דרבנן שאין בהם סרך מלאכה, ואינם אסורים משום שבות אלא משום עובדין דחול, וכן נוהגים לתקוע בשופר במוצאי יום הכפורים לפני תפילת ערבית. **שו"ע הרב** (סס סי' רעט סעי"ו). [מב] **היינו** אפילו משתחשך, שכיון שלא הבדיל, חל עליו עדיין במקצת קדושת שבת, ואסרוהו חז"ל במלאכה עד שיבדיל. **משנ"ב** (ס"ק נג). ואם רוצה אדם בעצמו, או ע"י אחר בחינם[לז].

מלאכות המותרות

כל המלאכות שהתירו לעשות בחול המועד, כגון מלאכת דבר האבד, או שעושה מעשה הדיוט ולא מעשה אומן[לח] ויש בו צורך המועד, וכיו"ב משאר דברים המותרים בחולו של מועד, כל שכן שמותר לעשותם בערב פסח אחר חצות היום[לט].

אנשים שהתירו להם לעשות מלאכה

כל אותם אנשים שהתירו להם להסתפר ולכבס בחול המועד, כגון הבא ממדינת הים, וכן היוצא מבית האסורים, מותרים לעשות כן גם בערב פסח אחר חצות היום[מ].

עשיית מלאכה קודם הבדלה במוצאי שבת רגילה

אסור לעשות שום מלאכה[מא] קודם שיבדיל[מב]. ואם הבדיל בתפילה מותר, אע"פ שעדיין לא הבדיל על הכוס. ואם צריך לעשות מלאכה קודם שהבדיל בתפילה, אומר 'המבדיל בין הקודש ובין החול' בלא ברכה[מג], ועושה המלאכה[מד]. וכן נשים שאינן מבדילות בתפילה[מה], יש ללמדן שיאמרו 'המבדיל בין קודש לחול', קודם שיעשו מלאכה[מו]. וראוי לבעל נפש להיזהר שלא להדליק נר עד אחר סדר קדושה של ערבית[מז].

מלאכה שאין בה טורח

יש אומרים שכל זה כשרוצה לעשות מלאכה גמורה[מח] כגון לכתוב או לארוג, אבל כשרוצה להדליק את הנר בעלמא, או להוציא מרשות לרשות, אינו צריך להבדיל[מט]. ומזה התפשט המנהג להקל שמדליקים נרות מיד שאמרו הקהל 'ברכו'[נ], אבל העיקר כסברא ראשונה[נא].

ביו"ט שחל במוצאי שבת

יו"ט שחל במוצאי שבת, ורוצה בצאת השבת לעשות מלאכת אוכל נפש, ולא הבדיל עדיין בתפילה, אומר 'ברוך המבדיל בין קודש לקודש' בלא שם מלכות, ומותר במלאכה[נב].

הכנה המותרת מיו"ט ראשון לשני משחשיכה

אם נגמר לו היין ביו"ט ראשון ורוצה לקדש על היין ביו"ט שני, מותר לו להביא יין ממקום אחר ביו"ט שני אחר שחשיכה, אף שלא התפלל עדיין וגם לא קידש[נג].

איסור עשיית מלאכה בתעניות על הנשמים

הגיע ראש חודש כסליו ולא ירדו גשמים, בית דין גוזרים שלש תעניות על

חיב לצאת לדרכו לעבוד בזריחת החמה, לסוף היום שחייב לעבוד עד צאת הכוכבים ורק אז לשוב לביתו, משום שההליכה בתחילת היום היא גם נחשבת לצורך עבודתו, ועל כן יכול לצאת מביתו כשתזרח השמש, משא"כ חזרתו לביתו היא לצורכו בלבד, ועל כן חייב להמשיך ולעבוד עד צאת הכוכבים. סמ"ע (סק"כ). [כא] **רמ"א** (חוו"מ סס), והביאו המשנ"ב (סס). [כב] **שער הציון** (חוט ד). [כג] **שו"ע** (חוו"מ סי' תסח ס"ע, יו"ד סי' שלא סמ"ג), וכעין זה **ברמב"ם** (יו"ט פ"ח הי"ז, מלמוד מורה פ"ו הי"ד). הטעם לדין זה נתבאר בירושלמי (ה"ח), מפני שבערב

פניני הלכה

צרכי החג. ביה"ל (סס ד"ה מחצות) בשם רש"י. ב. עצם היום של ערב פסח נקרא יום טוב, לפי שנסמך הפסוק (ויקרא כג ד) 'אלה מועדי ה' מקראי קודש', לפסוק 'בחודש הראשון בארבעה עשר לחודש', והטעם שנסמכו בתורה הוא כיון שגם ערב פסח עצמו הוא יום טוב לכמה דברים. פני יהושע (לעיל ע"ס ד"ה מקום). ובביאור הגר"א (יו"ד סי' שלט חוט ט) כתב שהחשיבו הפסוק בתוך המועדים, ולכן נקרא מועד.

ויש נפק"מ בין טעמים אלו לענין עשיית מלאכה בי"ג כשערב פסח חל להיות בשבת, שלפי הטעם הראשון מותר לעשות מלאכה, שהרי לא היו מקריבים אז קרבן פסח בבית המקדש, אלא היה נקרב בשבת עצמו שהוא ערב פסח, וגם אין יום זה נקרא יום טוב, כיון שאין הוא יום ארבעה עשר בניסן, אבל אפשר לחשוש שאדם ישכח להכין את צרכי החג, שכן בשבת אסור להכין כמה דברים משום שאין שבת מכין ליום טוב, ולפי טעם

הציבור, בימים שני וחמישי ושני. וכל העם נכנסים לבתי כנסיות ומתפללים וזועקים ומתחננים[נג], כדרך שעושים בכל התעניות[נד]. עברו אלו התעניות ולא נענו, בית דין גוזרים עוד שלש תעניות על הציבור, שני וחמישי ושני, ובאלו התעניות [השניים] אסור בהם העם בעשיית מלאכה ביום, אבל לא בלילה[נה].

העושה מלאכה קודם הבדלה

העושה מלאכה במוצאי שבת ויום טוב קודם הבדלה, אינו רואה סימן ברכה לעולם[נו].

מתוך שלא לשמה בא לשמה בלימוד תורה

לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה[נז], שמתוך שלא לשמה בא לשמה[נח].

כהן נוטל מנה יפה ראשון

כהן קודם ליטול מנה יפה ראשון, היינו שישראל צריך ליתן לכהן מנה יפה ראשון לכל המסובים[נט], ודווקא בחברים המסובים בסעודה, או בצדקה, אבל כשהכהן חולק איזה שותפות עם חבירו ישראל לא, דאדרבה כל הנותן עינו בחלק יפה, אינו רואה סימן ברכה לעולם[ס].

שכר שבת או יום טוב

הרוצה לשכור חזן שיתפלל בשבת

אסור לשכור חזן להתפלל בשבת[סב], והנוטל שכר אינו רואה סימן ברכה מאותו שכר[סג], ויש מי שמתיר[סד]. ואם שכרוהו לשנה או לחודש[סה], מותר לכל הדעות[סו].

המנהג בימינו

נוהגים להקל לשכור חזנים לשבתות וימים טובים לחוד. והחושש לדברי האוסרים, לא יקצוב בתחילה את שכרו, ומה שלוקח אח"כ, יש לומר שהוא דרך מתנה[סז].

במיילדת

מיילדת, בודאי מותרת ליקח שכר שבת[סח].

מקום שנהגו שלא להפליג בערב שבת

אין מפליגים בספינה לדבר הרשות פחות משלשה ימים[סט] קודם השבת[ע]. ואם היא דרך מועטת, כמו מצור לצידון שאין ביניהם כי אם מהלך יום אחד[עא], מותר להפליג בערב שבת בבוקר[עב], מפני שאפשר שיגיע שם קודם השבת[עג]. ומקום שנהגו שלא להפליג בערב שבת כלל, אפילו דרך מועטת, אין מפליגים[עד].

זמן סגירת החנויות בערב שבת

אין לעסוק בסחורה בערב שבת מעת מנחה קטנה[עה], ולכן יש לסגור החנויות בערב שבת בזמן מנחה קטנה, והזמן הזה הוא בערך שעה קודם השקיעה[עו].

קבלה של נדר שחלה גם על הבנים כשקיבלוהו רבים

קבלה שקיבלו הרבים עליהם בנדר, חלה עליהם וגם על זרעם[עז]. ואפילו בדברים שלא קיבלו עליהם בני העיר בהסכמה, אלא שנהגו כן מעצמם לעשות גדר וסייג לתורה[עח].

כשקיבלו יחיד

יחיד שנהג איזה דבר לסייג או לחסידות, אין הבן חייב לנהוג באותה חומרא, אלא אם כן עשאה הבן פעם אחת בחיי אביו או אחר מיתתו, ולא התנה בפירוש שאינו מקבל עליו חומרא זו, שאז הרי קיבלה בעצמו לנדר[עט].

גזרו נידוי וחרם למי שיעבור על קבלתם

ציבור שנשבעו לקבל קבלה, אי אפשר להשביע את הנולדים אחר זמן[פ], אבל נידוי וחרם שגזרו הציבור למי שיעבור על קבלתם[פא], חל גם על הדורות הבאים[פב].

דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור

ידע שמותר רק רצה להחמיר על עצמו

דברים המותרים, והיודעים בהם שהם מותרים נהגו בהם איסור[פג], נחשב הדבר כאילו קיבלו עליהם בנדר[פד], ולכן אסור להתירם להם[פה].

רוצה לחזור בו ממנהגו

אם בשעה שהתחיל לנהוג כן היה בדעתו לנהוג כן לעולם, ונהג כן אפילו פעם אחת, ורוצה לחזור בו מחמת שאינו בריא[פו], צריך שלשה שיתירו לו. וכן אם מצטער בגלל אותו מנהג ורוצה לחזור בו, צריך התרה, ויפתח בחרטה שמתחרט שנהג כן לשם נדר[פז]. ויש מי שאומר שאם ידע שהוא מותר ונהג בו איסור, אין מתירים לו אפילו כעין התרת נדרים, כיון שנחשב הדבר כאילו קיבלו על עצמו כאיסורים שאסרתן תורה, שאין להם היתר לעולם[פח]. והמנהג כסברא הראשונה[פט].

רוצים הבנים להתיר מנהג אבותם

מקום שנהגו לאסור דבר מסוים, כגון עשיית מלאכה קודם חצות היום בערב פסח[צ], גם בניהם אחריהם עד סוף כל הדורות חייבים להמשיך במנהג אבותם[צא], ואפילו התרה אינה מועילה בזה[צב].

[נג] **ובכלל** זה קריאת 'ויחל משה' בשחרית ומנחה כשאר כל תענית. משנ"ב (סי' תקעה סק"כ). [נד] **רמב"ם** (תעניות פ"ג ה"ג), **שו"ע** (סס ס"ג). [נה] **שו"ע** (סס ס"ג), וכעין זה ברמב"ם (סס ה"ג-ד). ובזמנינו לא נהגו לעשות על עצירת גשמים את כל הסדר המפורט בטור (סס סי' תקעט) ובשו"ע (סס), אפילו בארץ ישראל, משום שאין לנו בית דין סמוכים, רק גוזרים תענית אחת או שתים, ומרצים להקב"ה בתפילות ובתחנונים. כף החיים (סק"ס, סי' תקעט ס"ק יז). [נו] **לבוש** (סס סי' רעט ס"ק). [נז] **היינו על מנת** שיכבדוהו וכיוצ"ב, אבל הלומד על מנת לקנטר, נוח לו שלא נברא, כן פירשו התוספות (נזיר נט: ד"ה העוסק), וכעי"ז פירשו התוספות כאן (ד"ה וכלל) ש"ך (יו"ד סי' רמו ס"ק יט). ומדברי הרמב"ם (תשובה פ"י ה"ד) משמע שמסכים לזה, שהרי כתב, 'אמרו חכמים הראשונים, שמא תאמר הריני לומד תורה בשביל שאהיה עשיר, בשביל שאקרא רבי, בשביל שאקבל שכר בעולם הבא וכו' ת"ל לאהבה את ה', כל מה שאתם עושים לא תעשו אלא מאהבה' וכו', ובהלכה ה' שאחריה כתב, 'כל העוסק בתורה כדי לקבל שכר, או כדי שלא תגיע עדיו פורענות, הרי זה עוסק שלא לשמה וכו', ואמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה' וכו', היינו משום שבהלכה ה' שמה שאמרו בסוגייתנו 'לעולם יעסוק אדם וכו' אע"פ שלא לשמה' וכו', היינו בעוסק לקבל שכר, ובהלכה ד' השווה את כל הדברים 'בשביל שאקרא רבי, בשביל שאקבל שכר בעולם הבא' כולם ביחד, ומשמע שמ"ש אח"כ בהלכה ה' שהעוסק שלא לשמה היינו שעוסק כדי לקבל שכר וכו', היינו כדי לכלול גם את כל הנזכר מקודם בהלכה ד'. ומשמע ששאר הדברים חוץ ממה שפירט לנו הרמב"ם בהלכות אלו [והיינו לקנטר וכיוצ"ב] לא דיברו בהם חכמים, משום שהם אסורים ונוח לו שלא נברא. ברכי יוסף (סי"ק יג). [נט] **שו"ע** (סס ס"כ), וכעין זה ברמב"ם (תלמוד תורה פ"ג ה"ה, תשובה פ"י ה"ה). [ס] **במגן אברהם** (סי' רפ סק"ד) כתב שהיא מצוה דאורייתא, ומכל מקום יכול הכהן לחלוק הכבוד לאחר, והקשה למה אין נזהרים עכשיו להקדים הכהן, ותירץ שאין אנו בקיאים ביחוסי כהונה. ומכל מקום לכתחילה בודאי יש ליזהר בזה. משנ"ב (סי"ק יג). [סא] **משנ"ב** (סס) בשם המגן אברהם (סס) בשם התוספות (ניזיר נט: ד"ה וליעול). וכמבואר בסוגייתנו, שהנותן עיניו בחלק יפה, אינו רואה סימן ברכה לעולם. [סב] **משום** שנוטל שכר שבת. משנ"ב (סי' שו סי"ק נב). [סג] **שו"ע** (סס סי' תקפה ס"ה). [סד] **שו"ע** (סס סי' שו ס"ה). היש מי שמתיר סובר שבמקום מצוה, לא גזרו רבנן על שכר שבת בזה, ומכל מקום אינו רואה סימן ברכה באותו שכר כמבואר בסוגייתנו. והוא הדין שאסור לשכור תוקע. ומכל מקום גם לשיטת המתיר, אסור לשכור את החזן או התוקע בשבת ויו"ט גופא, רק מערב שבת. משנ"ב (סי"ק נג). ואם צריך לדרוש בדברי תורה בשבת, ורוצה ליטול על זה שכר, צריך לסדר שלכתחילה יהיה באופן המותר לכל הדעות דהיינו בהבלעה, ומכל מקום בדיעבד אם שכח לעשות כן, יכול לסמוך על הדעה המקילה שהביא השו"ע. קובץ תשובות (סי"ס סי' כט). [סה] **פירוש** שיתפלל גם בימות החול, ומשלמים לו לחודש או לשבוע בבת אחת. משנ"ב (סי"ק מ). ובעל תוקע שרוצה ליטול שכר בהבלעה, יתקע כמה פעמים בחודש אלול אחר התפילה, וגם יכולים לקבל שכר על הזמן של החזרות שצריכים השליח ציבור והבעל תוקע לעשות לפני ראש השנה. אלף המגן (סי"ק מ). ושליח ציבור הרוצה ליטול שכר עבור תפילת ראש השנה וכיוצ"ב, אין זה מספיק שיהיה ש"ץ בתפילת מנחה של חול, כי אין נוהגים לתת שכר עבור זה, אלא צריך שיהיה ש"ץ אף בסליחות וכדומה, כדי שיחשב שכר בהבלעה שיהיה מותר לכל הדעות. שמירת שבת כהלכתה (פ"י פכ"ח הערה קמה). [סו] **רמ"א** (סס). [סז] **משנ"ב** (סס). [סח] **משנ"ב** (סס). והטעם לדין זה הוא, שאם לא נשלם לה, תימנע מליילד או שתתעצל, ויש חשש שמא יגיע הדבר לידי פיקוח נפש, ועל כן אם לא קיבלה את שכרה, יכולה היא אף לתבוע את שכרה בבית דין. שו"ת מהר"י ברונא (סי' קד). [סט] **דהיינו** ביום רביעי בשבת אסור. אבל הגר"א הביא בשם הרבה ראשונים שהשלשה ימים נחשבים עם יום השבת בכלל, וביום רביעי מותר. משנ"ב (סי' רמח סק"ד). [ע] **והוא** הדין קודם יו"ט, מפני שיו"ט ושבת דינם שוה. משנ"ב (סק"ה). [עא] **והוא** הדין אם יש ביניהם מהלך שני ימים, מותר להפליג ביום חמישי בבוקר. ביאור הלכה (ד"ה שלשה). [עב] **נקט** השו"ע דווקא 'בבוקר', שאם ימתין מלהפליג שעה או שעתיים מהבוקר, אסור לו לצאת אז ולהפליג, כיון שלא יגיע למחוז חפצו קודם השבת. משנ"ב (סק"י). [עג] **היינו** כשיש רוח טובה שמשיטה את הספינה מהר, עוברים מרחק זה ביום אחד, ולכן מותר להפליג בערב שבת לפי שאפשר שתהיה רוח טובה. משנ"ב (סי"ק יח). [עד] **שו"ע** (סס ס"ח), וכעין זה ברמב"ם (שבת פ"ל הי"ג) שהמקור למה שפסק כתב הבית יוסף (ד"ה ומ"ש ודלא מיפלגי) בשו"ע שמקום שנהגו שלא להפליג בערב שבת כלל, אפילו דרך מועטת אין מפליגים, הוא מדברי הרמב"ם (סס) שכתב כן. וכתב הרב המגיד (סס) שפסק כן, ממה שאמרו בסוגייתנו לגבי בני ביישן שנהגו שלא היו הולכים מצור לצידון בערב שבת, ובאו בניהם לפני רבי יוחנן שיתיר להם ואסר להם. אבל רש"י (ד"ה מצור) פירש בענין אחר שאינו קשור לאיסור זה כלל, אמנם הר"ן (ד"ה גמ') כתב כדברי הרמב"ם בפשיטות. [עה] **מגן** אברהם (סי' רנח סק"ח), וכתב שאף שיש פוסקים שאסור לעשות מלאכה בערב שבת מעת מנחה גדולה, מכל מקום לכל השיטות מותר לעסוק בפרקמטיא עד מנחה קטנה, והביא לכך ראיה מסוגייתנו, וביאר במחצית השקל ראייתו, שמבואר בסוגייתנו, שבני ביישן שאלו את רבי יוחנן אם מותרים הם לילך בערב שבת מצור לצידון, ופירש רש"י (ד"ה מצור לצידון) שהיה יום שוק בצידון בערב שבת, הואיל ואבותיהם היו עשירים ולא היו צריכים לאותו יום השוק החמירו על עצמם, אבל בניהם היו צריכים לו, כי לא היו עשירים, ושאלו אם צריכים להחמיר כמנהג אבותיהם. ובשבת (יט.) מבואר שמצור לצידון, אין אלא מהלך יום אחד. ולכאורה קשה, אם יש מהלך יום אחד, מה ירוויחו הסוחרים שילכו לצידון, והלא יגיעו לשם בסוף היום, אלא צריך לומר, שמהלך יום אחד לאו דווקא, אלא רוב היום, ורובו ככולו. ועדיין קשה, שאם אסור לעסוק בסחורה ממנחה גדולה, מה ירוויחו שילכו שם, והלא עד שיגיעו לשם כבר יגיע זמן מנחה גדולה, ואסור יותר לעסוק בפרקמטיא, אלא על כרחך שאפילו בזמן שאסור במלאכה, מכל מקום בפרקמטיא מותר. [עו] **משנ"ב** (סי' רנו סק"ח), שער הציון (שם ג). ובמחצית השקל התיר גם לאחר זמן הזה, לעסוק בפרקמטיא בצינעא, אך לא בפתיחת חנות בפרהסיא. והעולם נהגו להקל לענין סגירת החנויות בערב שבת בזמן מנחה קטנה, ונראה שסומכים על דברי הט"ז שהובא לעיל שסובר שאין איסור בעשיית מלאכה בערב שבת. ביאור הלכה (סי' רנח סק"ח ד"ה העוסקה). [עז] **עיין** במים עמוקים (שו"ת, מ"ב סי' יג) שכתב, שאם נהגו הציבור באיזה דבר כדעת המיקל, ועכשיו הסכימו לאסור, הרשות בידם לעשות כן, ואין בזה משום מוציא לעז על הראשונים, כיון שלא שייך ענין זה של מוציא לעז אלא בדבר של אישות, עיי"ש. אמנם במגן אברהם (סי' נג סוף סק"ח מ"ש) משמע שגם בשאר דברים שייך הענין של מוציא לעז על הראשונים, עיי"ש. פתחי תשובה (יו"ד סי' ריד סק"ד). [עח] **שו"ע** (סס ס"ג). ומקורו של דין זה ביאר הבית יוסף (יו"ד סי' רכט סל"ה ד"ה כתב הריב"ש) בשם הריב"ש (שו"ת, סי' שנטו), שכן מבואר בסוגייתנו במעשה של בני בישן שהחמיר עליהם ר' יוחנן שלא ללכת מצור לצידון בערב שבת משום קבלת אבותיהם. וכן הבאים מחוץ לעיר לדור שם, הרי הם כאנשי העיר וחייבים לעשות כתקנתם, והרי הם כאילו קיבלו עליהם בפירוש כל תקנות העיר בעת בואם, כל שאין בדעתם לחזור. [עט] **חיי אדם** (ח"א כלל קמ סי"ח). [פ] **ואפילו** על אותם בני הקהילה שהם חיים ואינם עמהם במעמד זה, אין חלה השבועה, כיון שאי אפשר שתחול השבועה על מי שאינו עמהם בשעת ההשבעה, אפילו היו שם רוב העדה ונביאים ואורים ותומים. פתחי תשובה (סי"ק כט) בשם הנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת, יו"ד סוף סי' קמו). [פא] **נראה** שהטעם לחלק ביניהם הוא כך, כי בשבועה האדם שנשבע אוסר על עצמו בלבד את הדברים שרוצה, ואין בידו לאסור בשבועתו על אדם אחר שום דבר, אבל בנידוי וחרם שהציבור מקבלים על עצמם לנדות למי שיעבור על קבלתם, יש כאן קללה שעומדת וחלה על כל מי שיעשה כך וכך ויעבור על קבלתם, ושום אדם לא ירצה להכניס את עצמו בתוך הקללה הזו גם בעתיד. ט"ז (סי"ק מג). [פב] **שו"ע** (סס סל"ה). וכן חל החרם גם על מי שמשנה מקומו ועובר לגור בעיר אחרת. ש"ך (סי"ק נד) בשם שו"ת מהר"ם אלשקר (סי' מט). ואין זה דומה למה שמבואר להלן (נג:) בענין 'ההולך ממקום למקום בערב פסח קודם חצות היום, כשהולך ממקום שלא נהגו לעשות מלאכה למקום שנהגו' בהערה שם, שכשאין דעתו לחזור למקומו, אין נותנים עליו חומרי המקום שיצא משם, שכאן בנידון של החרם, חל החרם לעולם על כל אדם ואדם שהיה גר במקום ההוא בנפרד. ש"ך (סס). [פג] **מחמת** סייג וגדר ופרישות. ש"ך (סס סק"ח). כגון מי שרגיל להתענות תעניות שלפני ראש השנה ושבין ראש השנה ליום כפורים, וכן מי שרגיל שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין מראש חודש אב או משבעה עשר בתמוז, כמבואר בשו"ע (סס ס"ח). [פד] **ומנהג** שקיבלו על עצמם כל בני המדינה, צריך את חרטת כל בני המדינה כדי להתירם להם, וחרטה של עיר אחת מאותה מדינה לא יועיל לה כדי להתיר לה בלבד. גליון מהרש"א (סק"ח) בשם חוות יאיר (שו"ת, סי' קכו). [פה] **שו"ע** (סס סי' ריד ס"ח), וכן מבואר עוד בשו"ע שם סימן רכ"ח (סכ"ח). [פו] **היינו** שרוצה לחזור בו לגמרי ושלא לשוב למנהגו לעולם, לכך צריך התרה, אבל אם אירע לו איזה מיחוש, ורוצה לאכול היום, ובעתיד רוצה לחזור שוב למנהגו, אינו צריך התרה. פתחי תשובה (סק"ח). [פז] **שו"ע** (סס). ואין שייך להתיר בחרטה אלא מה שנהגו מקצת ההמון ולא כולו, וכמו שמתבאר ממשמעות הלשון בסוגייתנו 'ואחרים נהגו בו איסור', אבל מה שנהגו כל ישראל מקדמת דנא וקיבלו עליהם, אי אפשר להתיר בכל ענין, ופשוט הוא. ש"ך (סק"ד) בשם מהרש"ל (שו"ת, סי' ו). [פח] **שו"ע** (סס). [פט] **רמ"א** (סס), וכן כתב בביאור הגר"א (שם ה). [צ] **ראה** לעיל (נ.). [צא] **משום** אל תטוש תורת אמך. משנ"ב (סי' תמח ס"ק יח). [צב] **משנ"ב** (סס), וכן פסק

19/06/2018 אוצר החכמה

פניני הלכה

זה אסור לעשות מלאכה גם בערב שבת שהוא בעצם יום י"ג ניסן [וראה ביאור הלכה (סס)].

תספורת, גזיזת צפרניים, וצחצוח נעלים בערב פסח

כתב המשנה ברורה (סי' תמח סק"ה) שנוהגים להקל להסתפר בערב פסח אחר חצות על ידי גוי, אבל על ידי יהודי אסור אפילו בחינם. ואם אין ליהודי פרנסה ואין לו מה לאכול, מותר להסתפר אצלו. וביארו האחרונים, שערב יו"ט שונה מחול המועד בו אסרו להסתפר אפילו על ידי עני שאין לו מה לאכול, וזה כדי שלא יכנס לרגל כשהוא מנוול (שמירת שבת כהלכתה פמ"ג הערה קמה). אולם הוסיפו, שצריך להשתדל שהעני יקנה לעצמו אוכל באותו היום, או שיפרע חובותיו באותו יום, שאם לא כן אין להתיר להסתפר אצלו בערב יום טוב. ויש מי שכתב שבערב יו"ט, אם אין לו מי שיספר אותו, מותר להסתפר אפילו על ידי עצמו, כדי שלא יכנס לרגל כשהוא מנוול [שערים המצוינים בהלכה (פקי"ג ס"ג סק"ו) על פי הש"ך (יו"ד סי' שנט ס"ק יב)].

ולענין גזיזת צפרניים, כתב המשנ"ב (סס) שהקילו הפוסקים והתירו אפילו אחר חצות על ידי אחר בחינם, או אפילו על ידי עצמו אם אין לו אחר. וכתבו האחרונים שהוא הדין לענין צחצוח נעליים ורחיצה וכדומה, שהרבה פוסקים הקילו בהם אפילו בחול

נהגו לאסור מחמת טעות בהוראה

הנוהגים איסור בדברים המותרים מחמת שסוברים שהם אסורים, לא נחשב הדבר כאילו קיבלום בנדר[צג]. ויש מי שאומר שאם טעה ונהג איסור בדבר המותר, נשאל ומתירים לו בשלשה כעין התרת נדרים[צד]. והמנהג כסברא הראשונה[צה].

מנהג הנשים בזמן הדלקת נרות חנוכה

נוהגות הנשים[צו] שלא לעשות מלאכה בעוד שנרות החנוכה דולקות בביתם[צז], ויש מי שאומר שאין להקל להם[צח].

ביטול מנהג שקיים

אין לבטל שום מנהג או ללעוג עליו[צט], כי לא לחינם נקבע אותו מנהג[ק].

השתנה הענין ממנהג הראשונים

אם השתנה הענין מאשר היה בזמן מנהג הראשונים, רשאים הדורות הבאים אחריהם לשנות את המנהג לפי הזמן והענין[קא].

נא.

יציאה בנעלי בית לרשות הרבים בשבת

מותר לצאת בנעלי בית לרשות הרבים בשבת, אע"ג שהם נשלפות במהרה וממילא[קב]. ויש מחמירים ואוסרים[קג].

לטייל ביום שבת בשוק הסוחרים

יפה עושים אלו הנוהגים שלא לטייל ביום שבת, במקום של קיבוץ הסוחרים בכל יום[קד].

איסור רחיצה עם קרוביו

אביו וחמיו ובעל אמו ובעל אחותו

אסור לרחוץ עם אביו, וחמיו[קה], ובעל אמו, ובעל אחותו[קו]. ויש אומרים שאסור לרחוץ גם עם אחיו[קז]. ונהגו עכשיו היתר בדבר משום שכיון שמכסים ערוותם בבית המרחץ[קח], אין כאן חשש הרהור[קט].

עם רבו

לא יכנס עם רבו למרחץ[קי], אלא אם כן הוא צריך לו[קיא]. וכן אם היה התלמיד בבית המרחץ קודם לרבו, ובא רבו לשם, אינו צריך לצאת[קיב]. וכל זה במקום שהולכים ערומי ערוה במרחץ, אבל במקום שהולכים במכנסיים בבית המרחץ, מותר. וכן המנהג פשוט להיכנס עם רבו, ואביו, וחמיו, ובעל אמו, ובעל אחותו למרחץ, אע"פ שבגמרא אסרו כולם, והכל הוא מהטעם שעכשיו הולכים במכנסיים בבית המרחץ[קיג].

כיצד ינהג ההולך למקום ובדעתו לחזור למקומו

שלא בפרהסיא

ההולך ממקום שנהגו להתיר לעשות מנהג מסוים, למקום שנהגו לאסרו[קיד], ובדעתו לחזור למקומו הראשון, נוהג כאנשי מקומו בין להקל בין להחמיר, והוא שלא יתראה בפני אנשי המקום שהוא בו, מפני המחלוקת[קטו].

כשאינו יכול שלא ירגישו שהוא משנה ממנהגם

באופן שמנהג מקומו להחמיר ואנשי המקום שהוא בו כעת נוהגים להקל, ואי אפשר לו שלא ירגישו בו שהוא משנה ממנהגם, יש לו לנהוג להקל כמותם מפני חשש איבה ומחלוקת[קטז]. ודווקא אם אותו מנהג אינו אסור מעיקר הדין, אלא שנהגו אנשי מקומו לאיסור, אבל דבר שהוא אסור מצד הדין, אפילו איסור דרבנן, חס ושלום לעבור מפני חשש איבה ומחלוקת, ומוטב לסבול על עצמו קטטות, ולא לעבור על דברי סופרים[קיז].

עשה בצינעא ומצאוהו אנשי המקום שהוא משנה

אם מנהג אנשי מקומו להקל, ועשה כמנהגו בצינעא, ומצאוהו אנשי המקום

במהרשד"ם (שו"ת, יו"ד סי' מ). והטעם לדין זה, כיון שהתרה מועילה דווקא בנודר עצמו, שמתחרט שקיבל את המנהג הזה בתור נדר, וע"י כך נחשב הנדר לנדרי שגגה, אבל בנים האסורים מחמת נדר אביהם, אינם יכולים להתחרט על קבלת הנדר של אביהם. קרבן נתנאל (סי' ג אות ז). **[צג] שו"ע** (שם), וכן כתב האור שמח (ממרים פ"ג ה"ג), שדברים שנהגו בהם איסור מחמת טעות בהוראה, שסבורים שהוא אסור והדין הוא שמותר, רשאי ומצוה להתירם להם. והביא מקור לדין זה מסוגייתנו מדברי התוספות (ד"ה אפילו אות ה). וכעין זה כתב המגן אברהם (סי' תלג ס"ק כב) שדווקא מנהג שנתייסד על פי ותיקין, אין להתירו, אבל מנהג שאין לו ראיה מן התורה ומן הפוסקים, אינו אלא כטועה בשיקול הדעת. **[צד] שו"ע** (שם). **[צה] רמ"א** (שם), וכן כתב בביאור הגר"א (שם). **[צו] דווקא נשים לפי שנעשה נס חנוכה על ידיהן, ויש מקומות שגם האנשים מחמירים בזה. משנ"ב** (סי' תרע ס"ק נ). **[צז] כדי להכיר שאסור להשתמש לאורם, והוא כחצי שעה. משנ"ב** (ס"ק ד). ואיסור מלאכה זה של הנשים, לא חל על מלאכות שמותרות ביו"ט, כגון בישול, ואפיה, והכנת שאר צרכי הסעודה. קנין תורה (שו"ת, מ"ז סי' נב). ויש שמקילים גם בשאר מלאכות של ענייני הבית כגון שטיפה וכיבוד הבית. מועד לכל חי (סי' מ אות סה). **[צח] שו"ע** (שם ס"ק). וטעם מי שאומר שאין להקל להם, משום שנחשב הדבר כדברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור, שאין להתיר בפניהם. וכתבו האחרונים שבמקום שנהגו איסור מלעשות מלאכה כל היום בימי החנוכה, יש למחות בידם, כי הבטלה עבירה היא ומביאה לידי שיעמום. משנ"ב (ס"ק ה). **[צט] ורק אם** נמצא המנהג באיזה פוסק, אין לבטלו. ואפילו בשעת הדחק אין לשנות ממנהג שקיבלו על עצמם הדורות הקודמים, כמבואר בסוגייתנו מהמעשה של בני בישן. **ואפילו** במנהג של מקום אחד שלכאורה סותר את ההלכה, מותרים להמשיך במנהגם הקדום כיון שאומרים בזה שמנהג עוקר הלכה [והיינו אפילו אם רוב הפוסקים סוברים שאסור והתלמוד מסייע להם, והמנהג שנוהגים להיתר בנוי על פי הפסיקתא, או על ספרי הלכה חיצונים מהתלמוד, אומרים שמנהג עוקר הלכה, כי ודאי כך קיבלו אבותינו איש מפי איש]. מג"א (סי' תלג ס"ק כג). **[ק] רמ"א** (שם סי"ז). **[קא] מג"א** (סי' תלג ס"ק כג). **[קב] היינו** שאע"פ שהן נשלפות מהר ובקלות [היינו ע"י חליצה בידים ובלא התרת קשר], מכל מקום כיון שמחופות עור הן, מהודקות קצת לרגל, ולא חוששים שמא יפלו ויבוא לטלטלם ארבע אמות ברשות הרבים. משנ"ב (סי' שמ ס"ק ס). בזמנינו בנעלי הבית שמצויות היום שאינן מהודקות לרגל, יש להחמיר שלא לצאת בהן, ומכל מקום אם מהדקן עם חוט גומי סביב העקב, מותר. חוט שני (מ"ד פפ"ח סק"י), מנוחת אהבה (מ"ג פכ"ז ס"ק). אמנם באור לציון (שו"ת, מ"ב פכ"ג שאלה ד) נשאל בנידון זה, והשיב בפשיטות שמותר לצאת בנעלי בית אפילו במקום שאין עירוב, וביאר טעמו (שם בהערה), שכיון שהדבר שנוי במחלוקת נחשב הדבר כספק בדין דרבנן, כיון שאף במקום שאין עירוב, אין זה ודאי רשות הרבים. וכן כתב להקל בנידון זה באז נדברו (שו"ת, מ"ה סי' לה) מטעם אחר, כיון שבזמנינו אין דרך ללכת יחפים ברשות הרבים, אפשר להקל ולצאת גם עם נעלי בית. ולצאת בנעלים שעשויות ללא שרוכים, כגון 'נעלי סירה' שמצויים היום, או בנעלים ששרוכיהן אינם קשורים, מותר, כיון שהנעלים מהודקות היטב לרגל. חוט שני (שם). **[קג] רמ"א** (שם סעי"ז). וטעם היש מחמירים שחוששים שמא ישלפו לו הנעלי בית ברשות הרבים ויבוא לטלטלם. והט"ז (ס"ק ט) כתב שלא חוששים לזה, שהרי אין דרך ללכת יחף ברשות הרבים, והתוספת שבת (ס"ק לה) מפקפק קצת בדבריו, עי"ש. ונראה שבמקום רפש, בודאי אין להקל [שבודאי ידבקו הנעלים לבוץ ורפש וישמטו מעל רגלו ויוציאם בידו ויבוא לטלטלם ד' אמות ברשות הרבים], אך לכולי עלמא אם שכח ויצא בהם לרשות הרבים, אינו צריך להסירם, אלא מהלך בהם עד שמגיע לביתו. משנ"ב (ס"ק סט). **[קד] שאילת יעב"ץ** (שו"ת, מ"ח סי' קסו), והשערי תשובה (שם סק"ג). וכתב היעב"ץ שמקורו של מנהג זה הוא מסוגייתנו מדברי הברייתא, 'וישבין על ספסלי גוים בשבת, ואינן יושבין על ספסלי נכרים בשבת בעכו', ומבואר בגמרא שהוא מנהג טוב וישר לאלו שהחמירו כן בעכו, מהטעם שנראה כמקח וממכר, כיון שמדברים שם מענין משא ומתן וענייני סחורות, דוגמת שוק הסוחרים שבמדינות הללו שהם דבר אחד, ולכן אפילו יושב ובטל, מכל מקום אסור משום מראית העין, כיון שנראה שמתעסק במשא ומתן. ואע"ג שבמקום שלא נהגו לאסור ללכת שם, לא מוחים בהם, עכ"פ המקומות שנהגו לאסור, יפה עשו ואין להתירם להם, כיון שנחשב לדברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור, שאין אתה רשאי להתירם בפניהם. ומי שעובר על המנהג, מותר לקוראו עבריין, כיון שעובר על איסור לא תעשה של דברי קבלה 'אל תיטוש תורת אמך'. **[קה] בדפוסים** כתוב 'ואחיו', וכאן תוקן הנוסח ע"פ ביאור הגר"א (משנ"ז סי' כג אות טז) והחלקת מחוקק (פק"ה) שכתבו שיש טעות סופר בדפוסים, ומוכרח הדבר מלשון הברייתא בסוגייתנו שנקטה, 'עם הכל אדם רוחץ, חוץ מאביו וחמיו' וכו', וכן אפשר לדייק כגירסא זו מדברי הרמ"א ביו"ד (סי' רמב סעי"ז), עיי"ש [והובאו דבריו להלן בסמוך]. **[קו] כעין** זה כתב הרמב"ם (מיקורי ביאור פכ"ח הט"ו-טז) רק שהשמיט את בעל אמו. וראה להלן בסמוך שאע"פ שאסור לרחוץ יחד עם רבו, אם כבר היה במרחץ קודם שרבו הגיע לבית המרחץ, מותר לו לרחוץ עם רבו, אבל עם אביו, וחמיו, ובעל אמו, ובעל אחותו, אסור לרחוץ יחד משום הרהור, ולכן גם אם היה כבר בבית המרחץ, חייב לצאת אם הגיעו לרחוץ. בית שמואל (פק"ה). **[קז] כן** סובר הבית שמואל (שם) **שיש** לקיים את גירסת הדפוסים [ראה בהערה לעיל], רק שצריך להוסיף את המילה 'וחמיו' לדברי הרמ"א, וכך צריך לגרוס 'אסור לרחוץ עם אביו וחמיו ואחיו ובעל אחותו' וכו', והביא דבריו הבאר היטב (פק"ו). **[קח] ולפי** זה בזמננו שאין מכסים ערוותם, אין היתר בדבר, ולא ידעתי על מה סמכו העולם להקל בזה, ובספר תולדות אדם (פייטג, פוף פ"ו) הביא מעשה שקרה עם הגאון הצדיק רבי שלמה זלמן מווילנא, שפעם אחת הלך לבית המרחץ, וכאשר הגיע אל פתח בית המרחץ ראה שחותנו נמצא בתוך בית המרחץ, ואז שב לאחוריו וברח משם כבורח מן הארי, ואמר שאף שהרמ"א כתב להתיר כשמכסים ערוותם היינו דווקא בזמנו, משום שכך היה המנהג בזמנו אצל כולם שהיו הולכים במכנסיים בבית המרחץ, אבל עכשיו החוש מעיד שהוא היפך הדבר שהרי כולם הולכים ערומים בבית המרחץ, והוא איסור גמור מדינא דגמרא בלי שום חולק, עיי"ש. פתחי תשובה (פק"ה). **[קט] רמ"א** (שם ס"ו), וכן כתב הרמ"א (יו"ד סי' רמג סעי"ז), ראה דבריו להלן בענין הבא בסמוך. **[קי] רמב"ם** (תלמוד תורה פ"ה ה"ו). שו"ע (יו"ד שם). **[קיא] שו"ע** (שם), וכעין זה ברמב"ם (איסורי ביאה פכ"ח הט"ז). **[קיב] כן** למד מהרי"ו (דיוק והלכות סי' לו) ממה שכתב המרדכי (ע"ז פ"ג רמז תתלט) [והובאו דבריו ברמ"א (שם סי' קנג ס"ג)] בענין בית המרחץ שמשתמשים בו גם יהודים וגם גוים, שאסור לרחוץ שם אם יודע שיש שם גוים שמתרחצים ערומים, אבל אם הישראל היה כבר קודם במרחץ, ואח"כ באו גוים לשם, אינו צריך לצאת, וצריך עיון שיש לחלק בין שני הנידונים, שדווקא שם מובן הטעם להתיר, וכמו שכתב המרדכי מפני שהגוי בא בגבולו של הישראל ונחשב לאנוס, וטעם זה לא שייך בכבוד רבו. ש"ך (סי"ק לא). **[קיג] רמ"א** (שם), וכן כתב הרמ"א באהע"ז (סי' כג ס"ו), והובאו דבריו לעיל בסמוך. **[קיד] משנ"ב** (סי' תפא ס"ק כג). **[קטו] רמב"ם** (יסוד"ת פ"ה ה"ו), שו"ע (שם ס"ד). השו"ע כולל בזה שני אופנים: א. במקרה שמנהג מקומו להקל, ורוצה להקל במקום שאנשי המקום שהוא בו נוהגים להחמיר, הדין הוא שצריך להיזהר שלא יתראה בפני אנשי המקום והיינו שלא יעשה בפרהסיא [ובזה לא הצריך השו"ע לצאת למדבר, כמבואר בשו"ע (שם) לענין ההולך ממקום שעושים מלאכה בערב פסח לפני חצות היום למקום שאין עושים מלאכה, שאם רוצה לעשות מלאכה כמנהג מקומו, הצריכו השו"ע לצאת למדבר, כיון שבעשיית מלאכה הדין שונה, שאי אפשר שלא יתוודע לאנשי המקום כשיעשה מלאכתו בעיר, משא"כ בשארי מנהגים לא יתוודע כשיעשה בצינעא, ועל כן לא החמיר עליו]. ב. במקרה שמנהג מקומו להחמיר, ורוצה להחמיר במקום שאנשי המקום שהוא בו נוהגים להקל, צריך ג"כ להיזהר שלא יתראה בפניהם שהוא מחמיר. משנ"ב (ס"ק נג). **[קטז] משנ"ב** (שם). **[קיז] משנ"ב** (שם). שהעובר על דברי סופרים חייב מיתה בידי שמים. משנ"ב (שם).

19/06/2018 אורחת

פניני הלכה

המועד, לכן ודאי שמותר אפילו על ידי עצמו אחרי חצות. וכמובן שכל ההיתר הזה הוא אם לא הספיק מקודם, אבל אם היה בידו לעשותם ופשע ולא הספיק, אסור לעשות מלאכות אלו [שערים המצוינים בהלכה (שם), ושמירת שבת כהלכתה (פמ"ג הערה קמנג), על פי משנה ברורה (שם סק"ז), שכל שהותר בחול המועד הותר בערב פסח, עיי"ש].

נא.

בירור הלכה על פי המנהג

בסוגייתנו נתבארו ענייני החובה לנהוג בכל מקום לפני המנהגים שנוהגים בו, והובאה ברייתא בה מבואר שאפילו דברים המותרים אם אחרים נהגו בהם איסור אי אתה רשאי להתירם בפניהם. ודנו הראשונים מה בין דין זה, לדין המבואר במשנתינו שכל הבא למקום שבו נוהגים חומרא מסוימת נותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם. והביאו התוספות (ד"ה אפילו אות ה) בשם ר"י, שמשנתינו עוסקת במנהג שהנהיגו על פי תלמידי חכמים, ובו יש חיוב מעיקר הדין לנהוג כמותו, אך הברייתא עוסקת במנהג שנהגו בני המדינה מעצמם, ואין חיוב לנהוג כמותו אלא רק אסור להתירו להם. ואף בזה חילקו התוספות וכתבו, שאם הם יודעים שהדבר מותר אלא שקיבלוהו על עצמם לאיסור, אסור להתירו להם, אבל אם סוברים בטעות שהוא אסור, מותר להתירו להם, כמו שהתיר רבי בית שאן במסכת חולין (ו:) והורה שאין נוהגים בה מצוות התלויות בארץ.

חילוקי התוספות נפסקו להלכה, בשולחן ערוך (יו"ד סי' ריד ס"ו) נפסק שדברים המותרים והיודעים בהם שהם מותרים נהגו בהם איסור, הרי זה כאילו קיבלו עליהם בנדר ואסור להתירם להם, אבל הנוהגים איסור בדברים המותרים מחמת שסוברים שהם אסורים, אין זה כאילו קיבלום בנדר. ולענין מנהג חשוב כתב הש"ך (שם ס"ק), שמנהג שהונהג על פי תלמידי חכמים מחייב את כל הבאים למקום זה לנהוג כמנהגם, אבל אם הונהג על פי עמי הארץ, אין צריך לנהוג כן אלא בפניהם כדי שלא יזלזלו במנהגים.

בדברי יואל (שו"ת, או"ח סי' יג אות ט) דן בדברי הנשמת אדם (כללי נ ס"ק) שיישב המנהג שנוהגים כל העולם לברך על צוקע"ר לעקיך ברכת 'על המחיה' אף שאין בו רק כזית ואין בו קמח אלא חצי זית, וטרח הנשמת אדם לבאר המנהג על פי שיטת יחידים מהראשונים, וכתב שמכל מקום ירא שמים ראוי שיראה שיאכל בודאי כזית קמח. וכתב הדברי יואל, שאין הכרח לסמוך על מנהג זה ולברר על פיו את ההלכה, שהרי הנשמת אדם עצמו כתב שירא שמים ראוי לו שיאכל בודאי כזית קמח, ואם כן לא נתייסד המנהג על פי גדולים, שהגדולים בודאי נהגו כיראי שמים, ומוכח בט"ז (יו"ד סי' לה ס"ק יח) שבמקום שצריך להחמיר אין להביא ראיה ממה שנוהגים להקל. והטעם מפני שנחשב כמנהג בטעות, שאינו חשוב מנהג כלל אף להחמיר, כמו שכתבו התוספות בסוגייתנו שבאופן זה מותר להתיר להם מנהגם בפניהם, ואם כן בודאי אין ללמוד ממנהג זה שכך היא ההלכה. וממה שדנו התוספות במנהג שנהגו שלא על פי תלמיד חכם אם מותר להתירו בפניהם, ואף בפני התלמידי חכמים הנוהגים כמנהג זה, מוכח שיתכן שיהיה מנהג שלא הונהג על פי תלמידי חכמים ואף על פי כן ינהגוהו גם תלמידי חכמים, והיינו משום שלפעמים על ידי שבני המדינה נוהגים כך מעצמם, נמשכים אחריהם גם תלמידי חכמים, וזה אינו מספיק לעשותו מנהג חשוב, אם לא נתייסד מתחילה על ידי תלמידי חכמים. ואם כן אף אם אנו רואים תלמידי חכמים המברכים על הלעקי"ך ברכה אחרונה, אין להביא ראיה ממנהגם שכך הוא הדין.

שהוא בו עכשיו בעת שהוא נוהג כמנהג מקומו, צריך להפסיק ממנהגו שלא יכירו בו שהוא משנה ממנהגם, מפני המחלוקת. אבל אם מצאו תלמיד חכם, אינו צריך להפסיק[קיח], ומכל מקום לכתחילה לא יעשה כמנהגו אפילו בפני תלמיד חכם[קיט].

נא:

איסור ספיחים בשנה השביעית מן התורה

כל שתוציא הארץ בשנה שביעית, בין מן הזרע שנפל בה מקודם שביעית, בין מן העיקרים שנקצרו מקודם וחזרו ועשו, ושניהם נקראו ספיח, ובין מן העשבים והירקות שעלו מאליהם ואין להם זרע, הכל מותר לאכלו מן התורה, שנאמר (ויקרא כה ו) 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה'[קכ].

מדרבנן

ומדברי סופרים שיהיו כל הספיחים אסורים באכילה, ולמה גזרו עליהם, מפני עוברי עבירה, שלא ילך ויזרע תבואה וקטניות וזרעוני גינה בתוך שדהו בסתר בשנה השביעית, וכשיצמחו יאכל מהם ויאמר ספיחים הם[קכא], לפיכך אסרו כל הספיחים הצומחים בשנה השביעית[קכב].

החולך ממקום למקום בערב פסח קודם חצות היום

כשהולך ממקום שנהגו לעשות מלאכה למקום שלא נהגו

ההולך ממקום שנהגו לעשות מלאכה בערב פסח קודם חצות היום, למקום שאין עושים מלאכה, לא יעשה מלאכה בישוב של ישראל[קכג], שנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם מפני חשש איבה ומחלוקת[קכד], אבל עושה הוא במדבר[קכה].

כשהולך ממקום שלא נהגו לעשות מלאכה למקום שנהגו

ההולך ממקום שנוהגים שלא לעשות מלאכה בערב פסח קודם חצות היום, למקום שנוהגים לעשות מלאכה, לא יעשה מלאכה[קכו]. ונותנים עליו חומרי המקום שיצא משם[קכז], ואעפ"כ לא יתראה בפני אנשי המקום שהוא בו כעת שהוא בטל

[קיח] כיון שתלמיד חכם יודע שזה תלוי במנהג, ואין כאן חשש מחלוקת. משנ"ב (ס"ק מז). [קיט] **משנ"ב** (ס"ק מז). [קכ] **רמב"ם** (ממיעה ויובל פ"ד ה"ח). [קכא] **וטעם** זה יש ללמוד מהמשנה (שביעית פ"ט מ"ח) הנזכרת בסוגייתנו, שמובא שם דעת רבי יהודה שאומר, ספיחי חרדל מותרים, שלא נחשדו עליהם עוברי עבירה, ואע"פ שאין הלכה כמותו אלא כחכמים שאמרו כל הספיחים אסורים, יש ללמוד מדבריו את טעם איסור הספיחים לחכמים. כסף משנה (שם ה"ג). [קכב] **רמב"ם** (שם). [קכג] **וכל** שבא לתוך תחומו של אותו המקום שרצונו להגיע לשם, נקרא שהגיע לאותו מקום. משנ"ב (סי' תפח ס"ק טז). [קכד] **ואפילו** אם רוצה לעשות בצינעא, אסור, כיון שמלאכה אי אפשר לעשותה כל כך בצינעא שלא יתוודע לאחרים [וכמובא לעיל]. משנ"ב (ס"ק יז). [קכה] **שו"ע** (שם ס"ד). וכל זה היינו כשבדעתו לחזור למקומו הקודם, שאם אין בדעתו לחזור אלא רצונו להשתקע במקום שהגיע לשם, אפילו במדבר אסור. ומ"ש השו"ע 'אבל עושה עושה הוא במדבר', כוונתו בשדה העיר חוץ לתחום. משנ"ב (ס"ק טו, יח). [קכו] **גם** באופן זה מדובר כשבדעתו לחזור למקומו, ועל כן לא נפקעו ממנו חומרי המקום שיצא משם, אבל אם בדעתו להשתקע במקום שהגיע אליו לעולם, אינו צריך להחמיר כמנהג מקומו שיצא משם, ויכול לנהוג כקולי המקום שיושב ביניהם עכשיו, וכמו שמוכח מדברי השו"ע (סי' תקנד ס"ב). משנ"ב (ס"ק יט). וכל זה דווקא אם במקום שהגיע אליו יש מנהג קבוע להיתר, אבל אם הגיע לעיר שאין בה מנהג קבוע להיתר, גם אם רצונו להשתקע באותה העיר, לא נפקעו ממנו עדיין חומרי המקום שיצא משם. ביאור הלכה (ד"ה ומומרי מקום). [קכז] **ואע"פ** שדעתו לחזור למקומו, אסור מפני חשש איבה ומחלוקת. משנ"ב (סק"כ). לכאורה דין זה סותר למה שפסק השו"ע (יו"ד סי' פג ס"ד) במי שהוא ממקום שנוהגים איסור בעוף אחד מפני שאין להם מסורת, שאם הלך למקום שיש להם בו מסורת ומתירים לאוכלו, יכול לאוכלו במקום שהלך לשם, ואפילו דעתו לחזור למקומו. וכן אם יצא ממקום שיש להם מסורת שמותר לאוכלו, והלך למקום שנוהגים שלא לאוכלו מפני שאין להם מסורת, מותר לו לאוכלו כמנהג מקומו. וביארו הבית יוסף (ד"ה כתב מהרי"ו) והש"ך (סק"י) בשם הרא"ש (מובא פ"ג סי' ס), שאע"ג שכאן בסוגייתנו מבואר שנותנים עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם, בנידון של מסורת של היתר או איסור אכילה בעוף הדין שונה, שהרי אותם שנוהגים שלא לאכול את אותו העוף, אינו בגלל שהם אומרים שהוא אסור, אלא בגלל חסרון קבלה של מסורת, שלא קיבלו באותו העוף היתר מאבותיהם, לכן ראוי לסמוך על קבלת המקומות שנהגו בו היתר, ולאוכלו בכל המקומות שנהגו בו היתר, כל זמן שאין יכולים לברר שעוף זה אסור באכילה.

פניני הלכה

והביא שלענין ברכה אחרונה על שתיית קפה שהדרך לשתותו קמעא קמעא, ואין שותים ממנו שיעור בכדי אכילת פרס, שדנו הפוסקים אם מברכים עליו ברכה אחרונה [ראה לעיל (מז.)], כתב בתוספת יום הכפורים (יומא פ: ד"ה ממנס מכמי) שהמנהג היה לברך אלא שכמה גדולים כתבו שלא לברך, ואילו האחרונים כתבו [ראה משנ"ב (סי' רי סק"ח)] שהמנהג שלא לברך. וזו לכאורה סתירה במנהג, שבכמה דורות הקודמים כתב הכפות תמרים שהמנהג הוא לברך, וצריך לומר שמנהג כזה עשוי להשתנות בעתים ובמקומות. והעיד שבילדותו ראה בכמה מקומות בכל סעודה שמלבד המיני מתיקה שנתנו נתנו לכל אחד גם עוגה שנילושה בביצים שכולה קמח שאין ספק בברכתה, וכן ראה אצל אביו זלה"ה שבכל פעם אכל כזית רק מעוגה כזו, ולא ידע אז הטעם, אך אחר שלמד את ההלכה הבין שהטעם הוא משום שבלעקי"ך יש ספק ברכה אחרונה. ואם כן אף מנהג ברור אין בזה. ועיי"ש שהאריך עוד בזה.

אוצר החכמה

איסור כניסה למרחץ עם רבו ואביו וחמיו

בברייתא שבסוגייתנו מבואר, שאסור לתלמיד לרחוץ במרחץ עם רבו, ואם רבו צריך לו שישמשנו, מותר לרחוץ עמו. וכן נתבאר בסוגייתנו שאסור להיכנס עם אביו וחמיו ובעל אמו ובעל אחותו למרחץ. ונשאל במנחת יצחק (שו"ת, ח"ד סי' סג) מנין לקחו העולם ההיתר לרחוץ עם אביו וחמיו ורבו.

וביאר, שבאיסור הכניסה עם רבו לבית המרחץ יש שני איסורים, אחד על התלמיד, משום כבוד רבו, ועוד איסור יש על הרב, והוא בכלל האיסור שלא לנהוג קלות ראש בפני תלמידיו ולא לשחוק לפניהם ולא לאכול ולשתות עמהם, עד שתהא אימתו מוטלת עליהם וילמדו ממנו מהרה, כמו שפסק בשו"ע (יו"ד סי' רמו ס"ו), ומקורו בכתובות (קג:). ולענין האיסור שעל התלמיד בודאי מותר להיכנס כשרבו צריך לו, כיון שהרב מוחל על כבודו לצורך כך, והרב שמחל על כבודו כבודו מחול. אך לענין האיסור שעל הרב אין מועיל היתר זה, שהרי צריך היתר לעצם מה שיוכל הרב למחול, ומכל מקום מוכח בשבת (נח.) שאין איסור על הרב למחול לתלמיד, ששם מבואר שרבי שמעון מחל לרבי להיכנס עמו, ועל כרחך התחדש בזה עוד היתר, שכל שהוא לצורך הרב לא נאסר להיכנס עמו למרחץ, והטעם כיון שזהו כבודו, שכל המלאכות שהעבד עושה לרבו, תלמיד עושה לרבו, אלא שאם אין רבו צריך לכך אסור לשמשו במרחץ, לפי שהסרת הבושה והמורא הבאה ע"י התקרבות שבין הרב להתלמיד במקומות כאלה, גדול הפסדה יותר משכר וכבוד השימוש. אך במקום שהרב צריך לו הותר מטעם זה.

ובזה ביאר דברי הרמב"ם, שפסק בב' מקומות איסור זה. בהלכות תלמוד תורה (פ"ה ה"ו) כתב שלא יכנס התלמיד עם רבו במרחץ, ולא הזכיר שום היתר. ובהלכות איסורי ביאה (פכ"ו הט"ז) כתב שלא יכנס אדם עם תלמידו למרחץ, ואם היה צריך לתלמידו מותר. והקשה בכסף משנה (תלמוד תורה שם) למה לא הזכיר הרמב"ם ההיתר במקום שנצרך לתלמיד בהלכות תלמוד תורה. וכתב במנחת יצחק, שהרמב"ם חילק הדינים, בהלכות תלמוד תורה כתב איסורו של התלמיד להיכנס עם רבו, ובזה לא הוצרך לפרש שבמקום שצריך רבו לשימושו מותר, שהרי פשוט הוא שאין איסור בדבר, כיון שהרב שמחל על כבודו כבודו מחול. ובהלכות איסורי ביאה דיבר הרמב"ם באיסורו של הרב, שאסור לו להיכנס עם התלמיד למרחץ, ושם הוצרך לחדש שבמקום שצריך לתלמידו שישמשו מותר אף לרב למחול לתלמיד.

אכן כל זה לענין כניסה למרחץ עם רבו כשהוא צריך לו, אך מה שנהגו היתר בכל אופן, וכן מה שנהגו להיכנס למרחץ עם אביו, צ"ע, והאריך לחתור אחר טעמי היתר, ומסיק שאפשר שסומכים על מה שכתב מהר"ם חלאווה (ד"ה עם הכלן) שבנהר או חמי טבריא שמכוסים במים מותר וכן נוהגים העולם, ולפי דבריו מבואר מה שנהגו להתיר במרחץ של מים כיון שהמים מכסים את הגוף. אך כתב שמדברי התוספות (שבת קמז: ד"ה דמניח) מוכח שכיסוי המים אינו מועיל, ושלא כדברי מהר"ם חלאווה, וצריך לומר שטעמם הוא כיון שכמה פעמים המים רדודים, וכשקם הוא מגולה, וגם בשעת הפשטת והלבשת הבגדים, ובירידה ועליה מהמרחץ, אינו מכוסה. ולכן יש בזה רק כדי ללמד זכות, שהעולם סומכים על זה, אמנם הירא דבר ה' ירחק מזה.

האיסור לשנות ממנהגי המקום שנמצא שם, ואם נוהג גם בזמן הזה

מבואר בגמרא, שההולך ממקום שעושים מלאכה בערב פסח למקום שאין עושים מלאכה, לא יעשה מלאכה בישוב מפני המחלוקת. ומי שהולך ממקום שאין עושים מלאכה למקום שעושים, לא יעשה, שנותנים עליו חומרי מקום שיצא משם, שנאמר (ויקרא כה נה) 'כי לי בני ישראל עבדים', ולא עבדים לעבדים, ומי שהולך ממקום שעושים מלאכה למקום שאין עושים מלאכה, הרי הוא כאדון לעבדיו, שאינו מחויב לנהוג כמנהגם, ואין לו לחוש לדעתם שיחשבו שהוא בטל לשם. וכל זה נאמר במי שדעתו לחזור, אבל אם דעתו להשתקע, חלים עליו מיד דיני המקום שבא לשם.

וכתב המשנה ברורה (סי' תפח ס"ק יז), שמי שיצא ממקום שמקילים למקום שמחמירים, אסור לו לעשות מלאכה בפרהסיא, אבל מותר לו לעשות מלאכה בצינעא. ופירש בעל המנחת שלמה, שאף אם עושה מלאכה בפני בני ביתו או בפני משפחתו הקרובה וכדומה מותר, שכיון שהם יודעים שהוא ממקום אחר ולא יבוא לידי מחלוקת, הרי זה בגדר צינעא (יו"ע שני בהלכתו נספח הערה ג).

בבצל החכמה (שו"ת, ח"ח סי' נב) הביא בשם התבואות שור (יו"ד סי' ג ס"ק מ), שמה שנאסר לעשות מלאכה בפרהסיא, זה דווקא בפני עשרה אנשים, אבל לפני פחות מעשרה מותר שאין זה נקרא פרהסיא. אולם סיים שרוב הפוסקים חולקים על זה וסוברים שאפילו בפני אדם אחד אסור, וכך העלה המהרש"ק בחכמת שלמה (סי' תנו ס"ק).

והכריעו הפוסקים, שהדין שאסור לשנות ממנהג המקום שנמצא בו, היה שייך בדורות הקדמונים שהיו גרים בעיירות נפרדות ובכל מקום וקהילה היה מנהג לעצמו, אבל בזמנינו שגרים הרבה יוצאי קהילות במקום אחד, רשאי כל אחד לנהוג כמנהגו ואין בזה חשש מחלוקת. ויתירה מזאת, אנשים שבאים לגור במקום אינם צריכים לבטל מנהגם מפני אנשי העיר שגרים בה מלפנים [כן פסק בביאור הלכה (סי' תפח ס"ד ד"ה ומומרי) בקהילה בתוך קהילה. וכך פסק האגרות משה (שו"ת, אהע"ז ח"ח סי' נט), וכן הוא ביו"ט שני כהלכתו (נספח הערה ה) בשם בעל המנחת שלמה].

נא:

דין יום טוב שני של גלויות בבן ארץ ישראל הנמצא בחו"ל

בגמרא מובא שרב ספרא שאל את רבי אבא מה דינו של היודע מתי נקבע ראש חודש, ונוהגים במקומו לשמור רק יום טוב אחד, והגיע למקום שבו נוהגים ב' ימים טובים של גלויות, אם צריך לנהוג כמנהגם או כמנהג מקומו. והשיבו שבמקום ישוב אסור לו לעשות מלאכה, אבל במדבר מותר לעשות מלאכה ביום טוב שני אם דעתו לחזור. וביארו התוספות (ד"ה כגון) שאין הכוונה שבמקומו היו יודעים סוד העיבור וחשבון המולדות מתי צריך לקבוע ראש חודש, שהרי דבר זה ידוע בכל המקומות בזמנינו, אלא שבמקומו היו מגיעים שלוחי בית דין בזמן שהיו מקדשים על פי הראייה, והיו מודיעים שקבעו ראש חודש, ולכן נהגו בו רק יום אחד ביום טוב, והנידון הוא אם ההולך ממקום שנוהגים בו יום טוב אחד משום ששלוחי בית דין היו מגיעים שם [כגון ארץ ישראל בזמנינו, ראה לעיל (מז.)] למקום שנוהגים בו שני ימים טובים של גלויות משום ששלוחי בית דין לא היו מגיעים שם [כגון חו"ל בזמנינו], אם צריך לנהוג כמנהגם.

וכתב בקובץ תשובות (ח"ג סי' נז) שממה שנשאו ונתנו בסוגייתנו בנידון זה משום דיני חומרי מקום שהלך לשם [וכמפורש במהר"ם חלאווה בסוגייתנו (ד"ה כגון שלח)], מוכח שדיני יום טוב שני של גלויות אינם תלויים בכך שנמצא במקום ששלוחי בית דין לא היו מגיעים שם, שהרי אם היה כן, היה צריך להיות שבן ארץ ישראל הנמצא במקום ששלוחי בית דין לא הגיעו שם, יתחייב מעיקר הדין לנהוג יום טוב שני של גלויות, שהרי הגיע למקום שלא היו השלוחים מגיעים. וכתב שצריך לומר שכיון שהוא בא ממקום שנוהגים יום אחד ועדיין לא הגיע לישוב, ומכיון שאנו בקיאים בקביעות החודש, נשארים עליו עדיין דיני המקום שיצא משם, כל עוד שלא הגיע לישוב של יהודים, ורק אם נתיישבו שם יהודים חל עליו דין חוץ לארץ ונוהג ב' ימים.

אכן בשו"ע הרב (מהדורה תנינא סי' ו ס"ח) כתב שטעם חיוב בן ארץ ישראל ביום טוב שני כשהגיע לחוץ לארץ, אינו משום חומרי מקום שהלך לשם, אלא משום שהמקום גורם, וכתב שעת רצון שלמעלה ויחודים עליונים שבק"ש ותפילה וקדושת שבת ויו"ט, הוא למעלה מגדר המקום והזמן, רק מאיר למטה לכל מקום ומקום זמנו הראוי לו, וזה ג"כ הטעם ששורה קדושה עליונה בחו"ל ביו"ט שני של גלויות, ולכן גם בני ארץ ישראל הבאים לחו"ל חייבים בקדושת היום, אפילו שדעתם לחזור, וכן מוכח בזוהר הקדוש.

ועל פי זה יש בני ארץ ישראל שנוהגים בחוץ לארץ יום טוב שני ככל קדושת היום, דהיינו שעושים קידוש ומתפללים תפילות החג וקוראים הלל בברכה, וכדומה. והאבני נזר (שו"ת, או"ח השמטות לסי' מכד אות כט) כתב 'ידעתי שכל העולם הבאים מא"י לחו"ל עושים בהיפוך שמתפללים תפילת חול, ולפי עניות דעתי, העיקר כשלשה עמודי עולם הריי"ף הרמב"ם והרא"ש שכתבתי'. וכך כתב בעל הארץ צבי (שו"ת, ח"ח סי' מג), והוסיף, שמנהג העולם אינו כן, אלא שאין עושים מלאכה בפרהסיא, אבל אינם נוהגים לעצמם דיני יום טוב לענין

ממלאכה[נקכח], מפני האיסור שלעולם אל ישנה אדם מפני המחלוקת[נקכט].

קהילה שנחרבה

נתיישבה מחדש ע"י אנשים שנוהגים אחרת

קהילה שנחרבה, ונתיישבה ע"י אנשים אחרים שנוהגים היו להקל באיזה דבר במקומות שבאו משם, אינם מחויבים גם עתה להחמיר[נקל].

אם נשארו מעט אנשים מהקהילה שנחרבה

אם נשארו מהקהילה שנחרבה אפילו מיעוט, הבאים לשם מתחייבים לנהוג כמנהג המקום הזה[נקלא], ואפילו אם הבאים לתוכה רבים ממנה, נטפלים הם למיעוט שבה. אבל אם הקהילה החדשה שהגיעה מתנהגת בפני עצמה, ואינה מתערבת עם

[נקכח] **וכל** זמן שלא יראה היכר לפניהם שהוא בטל מחמת איסור מנהג מקומו, אין שום חשש מחלוקת, כיון שיאמרו אנשי המקום שהגיע אליהם שהוא בטל ממלאכתו, משום שאין לו כרגע מלאכה לעשות, וכמבואר בסוגייתנו. משנ"ב (ס"ק כח). [נקכט] **רמב"ם** (יו"ט פ"ח ה"כ), שו"ע (שם). ביאורנו הכללי של סעיף זה לפי דעת המג"א וכמה מפרשים שהחליטו כמותו להלכה הוא כך, כשאדם הולך מעירו לעיר אחרת, ובעירו נהגו להקל באיזה דבר ובעיר שהגיע אליה מחמירים בזה, אם אין בדעתו להשתקע בעיר הזאת בתמידות, אין חלים עליו חומרי מקום זה מעיקר הדין, ויכול לנהוג להקל כמנהג מקומו בצינעא בתוך ביתו, אבל בפרהסיא אין לו להקל מפני המחלוקת. וכל זה הוא דווקא בדברים שאפשר לעשותם בצינעא ולא יתוודע לאנשי המקום, אבל בדברים שאי אפשר לו לעשותם כל כך בצינעא כמו מלאכה, אין לו לעשות אף בצינעא בתוך העיר, אלא יצא לשדה חוץ לתחום העיר, ושם יוכל להקל כמנהג מקומו. ואם בדעתו להשתקע בעיר שהגיע אליה, חל עליו מנהג המקום תיכף כשבא לתחום העיר, ואפילו אם ירצה אח"כ לצאת חוץ לתחומה של העיר ולהקל כמנהג מקומו הקודם, אינו רשאי, שהרי כבר חל עליו מנהג מקום זה כיון שבא לכאן לקבוע מקומו. וכן הוא הדין אם מנהג מקומו להחמיר, והלך למקום שמקילים, תלוי הדין ג"כ בזה, שאם בדעתו להשתקע באותו מקום, נפקעה ממנו חומרת המקום שיצא משם כשהגיע למקומו החדש, ומותר לו להקל כמנהג אותו המקום. ואם אין בדעתו להשתקע באותו מקום שהגיע אליהם, עדיין לא נפקעו ממנו חומרי המקום שיצא משם, ואסור לו להקל באותו דבר כמנהג המקום שהגיע אליו, ומכל מקום אין לו להתראות בפני אנשי אותו המקום שיכירו בו שאינו נוהג כמותם מפני מחלוקת, אלא יחמיר כמנהג מקומו בצינעא. משנ"ב (ס"ק יד). ולפי המבואר לעיל, אשה שנישאת לבעל שמנהג קהילתו שונה ממנהג קהילתה, צריכה לנהוג כפי מנהגיו בין להקל ובין להחמיר, כיון שעשתה מעשה ו[אוצר החכמה]זין בידה לחזור מכך שקובעת מקומה אצל בעלה. אגרות משה (או"ח ח"ג סי' קנ). ואם נישאו בעירה ועדיין לא הלכו לעירו, עדיין לא חלים עליה דיני מקומו של בעלה, אלא שאם הוא מקפיד על כך, צריכה היא לעשות רצונו ולנהוג כמנהג מקומו. ואם שניהם מעיר אחת, אך כל אחד מהם מגיע מקהילה אחרת שמנהגיהם שונים, מיד כשנישאת גילתה דעתה שרצונה לקבוע עצמה כמנהג אנשי קהילתו, וחייבת בכל מנהגיו. מנחת יצחק (או"ח, ח"ד סי' פג). אמנם בתשב"ץ (או"ח, ח"ג סי' קעט) כתב, שחיוב אשה שנישאת במנהגי בעלה ופטורה ממנהגי מקומה, אינו מטעם שקובעת את מקומה כמקומו של הבעל, אלא מטעם אחר משום שאשתו כגופו, עיי"ש. [קל] **ביאור הלכה** (ד"ה ומומחי מקום). ואע"פ שהעיר החרבה הזאת, כשהיתה בישובה היו נוהגים אנשיה להחמיר בדבר זה, מאחר שאנשיה הקהילה הישנה בענייניה[נקלב], מותר לה להמשיך לנהוג כמנהג אבותיה[נקלג].

הנזהר מפת עכו"ם יכול לאכול עם מי שאינו נזהר

יש אומרים שמי שנזהר מפת של עובד כוכבים, ואוכל עם אחרים שאינם נזהרים, מותר לאכול עמהם, משום איבה וקטטה, הואיל ואם לא יאכל עמהם פת שהוא עיקר הסעודה יהיה בזה איבה. ואין ללמוד מכאן לשאר איסורים[נקלד].

אכילת חמאת עכו"ם כשהולך ממקום שאוכלים למקום שאין אוכלים

החמאה של עובדי כוכבים[נקלה], אין מוחים לאנשי המקום שנוהגים בה היתר[נקלו]. ואם הולך ממקום שאין אוכלים

כבר גורשו ממנה, נתבטל מנהגם. ביאור הלכה (שם). ואם אותם אנשים אחרים שהגיעו לעיר, באו מחצה ממקום שנהגו להחמיר ומחצה ממקום שנהגו להקל, כיון שמן הראוי לקבוע מנהג אחד לכולם, רשאים הם לקבוע מנהגם להקל. אגרות משה (או"ח, יו"ד ח"ב סי' טו), עיי"ש טעמו. [קלא] **כיון** שאין שיעור לקהילה, כמבואר בפרי חדש (או"ח סי' תלו דיני מנהגי מיסור סוף יט) שקהילה שיש בה מנין נחשבת לקהילה, והבאים לשם נטפלים אליה, ופשוט שכוונתו שיש לה עכ"פ כל צרכי ציבור כנהוג, דהיינו בית הכנסת ומתפללים בה בכל יום בציבור, ויש להם מו"ק, ומקווה וכדומה, כנהוג בכל קהילות ישראל, שאל"כ גם היא בעצמה נטפלת לעיירות הסמוכות לה. ביאור הלכה (שם). [קלב] **כמו** שמצוי בעיירות הגדולות, שנמצאים בהם כמה קהילות שכל אחת מתנהגת כפי מנהג אבותיה מדור לדור. ביאור הלכה (שם). [קלג] **ביאור** הלכה (שם). [קלד] **רמ"א** (יו"ד סי' קיג סעי"ו). ומקור הדברים הוא מהמהרי"ל (או"ח, סי' נה), וביאר בטעמו מהמבואר בסוגייתנו שאם הולך ממקום שאין עושים מלאכה למקום שעושים, לא יעשה מלאכה, כיון שנותנים עליו חומרי המקום שיצא משם, ומקשה הגמרא ויעשה מלאכה כדי שלא ישנה מפני המחלוקת, ומתרץ רבא, שאין חשש שיבואו לידי מחלוקת, כיון שיש הרבה בטלנים בשוק, וכתב הרא"ש (סי' ד) שמשמע שאם לא היה אפשר בלא מחלוקת היה לו לעשות מלאכה עמהם, שגדול השלום, ויש לו לעבור על מנהג מקומו, כיון שאין בזה איסור דאורייתא אלא שנהגו בו איסור להחמיר עליהם. ולפי זה פת שהוא עיקר הסעודה, אם לא יאכל יהיה בזה איבה ולכן אין לו להחמיר מפני המחלוקת, אבל חמאה של עכו"ם לא יאכל כי יש הרבה בשוק שאין אוכלים חמאה כלל, ולא יהיה בזה מחלוקת. וכעי"ז כתב בביאור הגר"א (אות נג). וראה עוד להלן בדיני חמאה. [קלה] **חז"ל** אסרו לאכול חלב הנמצא ביד עכו"ם, שיש לחוש שמא עירב בו חלב מבהמה טמאה, אבל גבינה וחמאה של עכו"ם מותרים, שחלב עכו"ם אינו מתגבן, וגם אם עירב העכו"ם בתוך החלב חלב מבהמה טמאה, כשיעמיד את החלב, רק החלב של הטהורה יעמוד, אבל החלב של הבהמה טמאה יצא עם מי החלב של הגבינה, אבל בימי חכמי המשנה גזרו על גבינות העכו"ם ואסרום, מפני שמעמידים אותם בעור קיבה של שחיטתם שהיא נבילה. אבל על חמאה של עכו"ם לא גזרו, ולכן מקצת הגאונים התירוה, שהרי לא גזרו על החמאה, משום שחלב הטמאה אינו עומד, ומקצת הגאונים אסרוה, מפני צחצוחי חלב שישאר בה. רמב"ם (מלכים ומלחמות פ"ג ה"י-יג, טו). [קלו] **שו"ע** (יו"ד סי' קיו ס"ג). [קלז] **ואף** שמבואר בסוגייתנו, שההולך ממקום שנהגו איסור, למקום שנהגו היתר, נותנים עליו חומרי המקום שיצא משם, מכל מקום בחמאה זה לא שייך, כי הטעם של המקומות המתירים, כתבו באיסור והיתר (כלל מה דין ד) ובשערי דורא (סי' עה) ששם עושים אותה בהכשר בלא חשש בעולם, ואם אותם אנשים אחרים שהגיעו לעיר, באו מחצה ממקום שנהגו להחמיר ומחצה ממקום שנהגו להקל, כיון שמן הראוי לקבוע מנהג אחד לכולם, רשאים הם לקבוע מנהגם להקל. אגרות משה (או"ח, יו"ד ח"ב סי' טו), עיי"ש טעמו. [קלא] **כיון** שאין שיעור לקהילה, כמבואר בפרי חדש (או"ח סי' תלו דיני מנהגי מיסור סוף יט) שקהילה שיש בה מנין נחשבת לקהילה, והבאים לשם נטפלים אליה, ופשוט שכוונתו שיש לה עכ"פ כל צרכי ציבור כנהוג, דהיינו בית הכנסת ומתפללים בה בכל יום בציבור, ויש להם מו"ק, ומקווה וכדומה, כנהוג בכל קהילות ישראל, שאל"כ גם היא בעצמה נטפלת לעיירות הסמוכות לה. ביאור הלכה (שם). [קלב] **כמו** שמצוי בעיירות הגדולות, שנמצאים בהם כמה קהילות שכל אחת מתנהגת כפי מנהג אבותיה מדור לדור. ביאור הלכה (שם). [קלג] **ביאור** הלכה (שם). [קלד] **רמ"א** (יו"ד סי' קיג סעי"ו). ומקור הדברים הוא מהמהרי"ל (או"ח, סי' נה), וביאר בטעמו מהמבואר בסוגייתנו שאם הולך ממקום שאין עושים מלאכה למקום שעושים, לא יעשה מלאכה, כיון שנותנים עליו חומרי המקום שיצא משם, ומקשה הגמרא ויעשה מלאכה כדי שלא ישנה מפני המחלוקת, ומתרץ רבא, שאין חשש שיבואו לידי מחלוקת, כיון שיש הרבה בטלנים בשוק, וכתב הרא"ש (סי' ד) שמשמע שאם לא היה אפשר בלא מחלוקת היה לו לעשות מלאכה עמהם, שגדול השלום, ויש לו לעבור על מנהג מקומו, כיון שאין בזה איסור דאורייתא אלא שנהגו בו איסור להחמיר עליהם. ולפי זה פת שהוא עיקר הסעודה, אם לא יאכל יהיה בזה איבה ולכן אין לו להחמיר מפני המחלוקת, אבל חמאה של עכו"ם לא יאכל כי יש הרבה בשוק שאין אוכלים חמאה כלל, ולא יהיה בזה מחלוקת. וכעי"ז כתב בביאור הגר"א (אות נג). וראה עוד להלן בדיני חמאה. [קלה] **חז"ל** אסרו לאכול חלב הנמצא ביד עכו"ם, שיש לחוש שמא עירב בו חלב מבהמה טמאה, אבל גבינה וחמאה של עכו"ם מותרים, שחלב עכו"ם אינו מתגבן, וגם אם עירב העכו"ם בתוך החלב חלב מבהמה טמאה, כשיעמיד את החלב, רק החלב של הטהורה יעמוד, אבל החלב של הבהמה טמאה יצא עם מי החלב של הגבינה, אבל בימי חכמי המשנה גזרו על גבינות העכו"ם ואסרום, מפני שמעמידים אותם בעור קיבה של שחיטתם שהיא נבילה. אבל על חמאה של עכו"ם לא גזרו, ולכן מקצת הגאונים התירוה, שהרי לא גזרו על החמאה, משום שחלב הטמאה אינו עומד, ומקצת הגאונים אסרוה, מפני צחצוחי חלב שישאר בה. רמב"ם (מלכים ומלחמות פ"ג ה"י-יג, טו). [קלז] **ואף** שמבואר בסוגייתנו, שההולך ממקום שנהגו איסור, למקום שנהגו היתר, נותנים עליו חומרי המקום שיצא משם, מכל מקום בחמאה זה לא שייך, כי הטעם של המקומות המתירים, כתבו באיסור והיתר (כלל מה דין ד) ובשערי דורא (סי' עה) ששם עושים אותה בהכשר בלא חשש בעולם, ואם אותם אנשים אחרים שהגיעו לעיר, באו ממקום שנהגו להחמיר ומחצה ממקום שנהגו להקל, כיון שמן הראוי לקבוע מנהג אחד לכולם, רשאים הם לקבוע מנהגם להקל. אגרות משה (או"ח, יו"ד ח"ב סי' טו), עיי"ש טעמו. [קלא] **כיון** שאין שיעור לקהילה, כמבואר בפרי חדש (או"ח סי' תלו דיני מנהגי מיסור סוף יט) שקהילה שיש בה מנין נחשבת לקהילה, והבאים לשם נטפלים אליה, ופשוט שכוונתו שיש לה עכ"פ כל צרכי ציבור כנהוג, דהיינו בית הכנסת ומתפללים בה בכל יום בציבור, ויש להם מו"ק, ומקווה וכדומה, כנהוג בכל קהילות ישראל, שאל"כ גם היא בעצמה נטפלת לעיירות הסמוכות לה. ביאור הלכה (שם). [קלב] **כמו** שמצוי בעיירות הגדולות, שנמצאים בהם כמה קהילות שכל אחת מתנהגת כפי מנהג אבותיה מדור לדור. ביאור הלכה (שם). [קלג] **ביאור** הלכה (שם). [קלד] **רמ"א** (יו"ד סי' קיג סעי"ו). ומקור הדברים הוא מהמהרי"ל (או"ח, סי' נה), וביאר בטעמו מהמבואר בסוגייתנו שאם הולך ממקום שאין עושים מלאכה למקום שעושים, לא יעשה מלאכה, כיון שנותנים עליו חומרי המקום שיצא משם, ומקשה הגמרא ויעשה מלאכה כדי שלא ישנה מפני המחלוקת, ומתרץ רבא, שאין חשש שיבואו לידי מחלוקת, כיון שיש הרבה בטלנים בשוק, וכתב הרא"ש (סי' ד) שמשמע שאם לא היה אפשר בלא מחלוקת היה לו לעשות מלאכה עמהם, שגדול השלום, ויש לו לעבור על מנהג מקומו, כיון שאין בזה איסור דאורייתא אלא שנהגו בו איסור להחמיר עליהם. ולפי זה פת שהוא עיקר הסעודה, אם לא יאכל יהיה בזה איבה ולכן אין לו להחמיר מפני המחלוקת, אבל חמאה של עכו"ם לא יאכל כי יש הרבה בשוק שאין אוכלים חמאה כלל, ולא יהיה בזה מחלוקת. וכעי"ז כתב בביאור הגר"א (אות נג). וראה עוד להלן בדיני חמאה. [קלה] **חז"ל** אסרו לאכול חלב הנמצא ביד עכו"ם, שיש לחוש שמא עירב בו חלב מבהמה טמאה, אבל גבינה וחמאה של עכו"ם מותרים, שחלב עכו"ם אינו מתגבן, וגם אם עירב העכו"ם בתוך החלב חלב מבהמה טמאה, כשיעמיד את החלב, רק החלב של הטהורה יעמוד, אבל החלב של הבהמה טמאה יצא עם מי החלב של הגבינה, אבל בימי חכמי המשנה גזרו על גבינות העכו"ם ואסרום, מפני שמעמידים אותם בעור קיבה של שחיטתם שהיא נבילה. אבל על חמאה של עכו"ם לא גזרו, ולכן מקצת הגאונים התירוה, שהרי לא גזרו על החמאה, משום שחלב הטמאה אינו עומד, ומקצת הגאונים אסרוה, מפני צחצוחי חלב שישאר בה. רמב"ם (מלכים ומלחמות פ"ג ה"י-יג, טו). [קלז] **ואף** שמבואר בסוגייתנו, שההולך ממקום שנהגו איסור, למקום שנהגו היתר, נותנים עליו חומרי המקום שיצא משם, מכל מקום בחמאה זה לא שייך, כי הטעם של המקומות המתירים, כתבו באיסור והיתר (כלל מה דין ד) ובשערי דורא (סי' עה) ששם עושים אותה בהכשר בלא חשש בעולם,

אותה למקום שאוכלים אותה, אוכל שם עמהם[נקלז], אבל אסור להביאה עמו ולאכלה במקום שנוהגים בה איסור, אם לא שיש בה היכר שהיא ממקומות המותרים[נקלח]. וההולך ממקום שנהגו בה היתר, למקום שנהגו שם איסור, אסור לאכול חמאה שלהם שם[נקלט]. ויש אומרים שהוא הדין אם הובאה ממקום היתר למקום איסור, גם כן אסורה, אפילו יש בה היכר[נקמ], והכי נהוג[נקמא].

נב.

בני ארץ ישראל שבאו לחוץ לארץ מלאכה ביו"ט שני של גלויות כשדעתם לחזור

בני ארץ ישראל שבאו לחוצה לארץ, לפי שהוא ארץ הרים, ומקום מרעה וחולבים הרבה יחד, ואין להם צורך לערב חלב של בהמה טמאה, ואילו היו עושים כאן כמוהם היו גם כן אוכלים אותה אלא שלא הורגלו רובם לעשות כך, ולכן לא שייך לתת עליו חומרי המקום שיצא משם. ט"ז (ס"ק יג). ביאור הגר"א (אות כח). [קלח] **והטעם** כמבואר בסוגייתנו, שלא ישנה במקום שנמצא מפני המחלוקת. אבל אם יש היכר שהוא ממקום המותר יכול לאכלו, והטעם שהרי משום חומרי המקום אין כאן כמבואר לעיל, שהרי מה שנהגו במקום זה להחמיר, אינו אלא משום שבמקום הזה יש לחוש שהעכו"ם ערבבו חלב טמאה, והמקום שממנו הביא חמאה זו אין בו חשש כזה, וגם אין לחוש למחלוקת, כמו שכתב רש"י (נג, ד"ה ולית לה) שבאופן כזה אין בזה משום מחלוקת, שיכול לומר לו, לך גם אתה ותביא לך משם חמאה, ותאכלנו במקום הזה. ביאור הגר"א (אות נג). [קלט] **מפני** המחלוקת, כיון שאוכל חמאה שלהם ולא חמאה שהביא ממקומו, כנ"ל. ביאור הגר"א (אות נג). [קמ] **וטעם** דעה זו, משום שהוא כמו דברים המותרים, ואחרים נהגו בו איסור. ט"ז (ס"ק יד). שמבואר בסוגייתנו, שאסור לו לאכלו. ביאור הגר"א (אות כד). [קמא] **רמ"א** (שם). [קמב] **בן** ארץ ישראל שנמצא בחוץ לארץ ביו"ט שני, בעיר שדרים שם רק כמה יהודים, אף שדר חוץ לשכונת היהודים, אין להחשיבו כנמצא במדבר, ואסור לעשות מלאכה בפרהסיא ביו"ט שני. וגם כשאינו ניכר כיהודי אפילו הכי אסור, כיון שסוף סוף נכלל בתוך דיני העיר. אגרות משה (או"ח, יו"ד ח"ד סי' כד אות ג). ואף אם הגיע למקום של יהודים שאינם שומרי תורה ומצוות, אסור לו לעשות שם מלאכה, אע"פ שלא יבוא הדבר לידי מחלוקת כשיראו אותו בני חוץ לארץ שעושה שם מלאכה, מכל מקום לא חילקו חכמים בתקנתם ואסרו בכל אופן. וכן יש לחוש שמא יחזור בתשובה אחד מבני העיר, וכיון שראה יהודי מארץ ישראל עושה מלאכה ביו"ט שני, יבוא ג"כ הוא לעשות מלאכה ביו"ט שני. יום טוב שני כהלכתו (פ"ג הערה כח) בשם הגרש"ז אויערבך והגרי"ש אלישיב. ומקומות של קברי צדיקים בחוץ לארץ שנאספים לשם יהודים מכל העולם וגם מארץ ישראל [כדוגמת ציון הבעש"ט שיש הנוסעים לשם בשבועות, וכדומה], אסור לבני ארץ ישראל הנמצאים שם לעשות שם מלאכה ביו"ט שני, אפילו שאין שם ישוב שגרים בו יהודים, כיון שמחמת ריבוי האנשים שיש שם, יתפרסם בחוץ לארץ שאין נוהגים שם דיני יו"ט שני. ועוד כיון שנמצאים שם גם יהודים שבאו מתפוצות העולם שחייבים ביו"ט שני מעיקר הדין, יש חשש למחלוקת וזלזול ביו"ט, כשיראו את בני ארץ ישראל עושים מלאכה ביו"ט שני. שבט הלוי (או"ח, ח"ט סי' קמ אות ח). אמנם לגבי הנחת תפילין ותפילת חול, מותרים בני ארץ ישראל לעשות כן אפילו בציבור, ואינו דומה לעשיית מלאכה שאסורה עליהם. שבט הלוי (שם אות ג), עיי"ש טעמו. וחבורת שוחטים בני ארץ ישראל הנמצאים בחוץ לארץ, אע"פ שנמצאים מחוץ לתחום העיר שיש בה יהודים, אין להקל להם

אסורים לעשות מלאכה ביום טוב שני בישוב[נקמב], אפילו דעתם לחזור[נקמג]. אבל אם יצאו למדבר מותרים[נקמד].

כשאין דעתם לחזור לארץ ישראל

אם אין דעתם לחזור, נעשו כמותם ואסורים בין במדבר ובין בישוב[נקמה].

עדיין לא הגיעו לתחום העיר שהלכו לשם

כל שהוא חוץ לתחום, אין נותנים עליו חומרי המקום שהלך לשם[נקמו], וכשמגיע לתוך התחום נחשב הדבר כתוך העיר, וצריך להתנהג כחומרי אותו מקום[נקמז].

חיובם בדברים שבצינעא או שבפרהסיא

בן ארץ ישראל שבא לחוץ לארץ, ודעתו לחזור, וחל יו"ט שני של גלויות לחזור, כיון שרבים הם ויתכן שיתפרסם הדבר ויוודע לבני העיר היהודים, ויהיה בכך משום זלזול ביו"ט שני. ועוד יש לחוש גם לחילול ה', כשיראו הגוים שיהודים מחללים יו"ט. שבט הלוי (או"ח, ח"ד סי' עב). [קמג] **שו"ע** (או"ח סי' תלו ס"ג), וכעין זה ברמב"ם (יו"ט פ"ח ה"כ). והטעם משום שנותנים עליו חומרי המקום שהלך לשם, ואפילו בצינעא אסור לעשות מלאכה וכמו שנתבאר לעיל (נג:) בענין 'ההולך ממקום למקום בערב פסח קודם חצות היום', ומכל מקום אם עשה מלאכה, אין מנדים אותו. משנ"ב (סק"ט). ואף מלאכה שאינה אסורה אלא מדרבנן, אסור לבן ארץ ישראל לעשותה בחוץ לארץ ביו"ט שני. שבט הלוי (או"ח, ח"ט סי' סה), וכן כתב בספר יום טוב שני כהלכתו (פ"ג הערה ד) בשם הגרש"ז אויערבך והגרי"ש אלישיב. ולענין טלטול מוקצה [שאין בו איסור מלאכה], מותר לבן ארץ ישראל לטלטלו בצינעא, כיון שיש פוסקים שמתירים לבן ארץ ישראל לעשות בחוץ לארץ אפילו מלאכה גמורה בצינעא. שבט הלוי (שם). אמנם הביא בספר יום טוב שני כהלכתו (שם הערה ג-ג) שדעת הגרש"ז אויערבך והגרי"ש אלישיב שאסור לעשות כן, אא"כ הוא מוקצה שמועיל בו הכנה מבעוד יום כדי להתירו בטלטול בשבת ויו"ט, שסוג מוקצה כזה מותר לבן ארץ ישראל לטלטלו, כיון שלא ניכר לרואים שלא הכינו מבעוד יום. ולהדליק אש בשביל נר הבדלה במוצאי יו"ט ראשון שחל בשבת, מותר לבן ארץ ישראל להדליקו כיון שנתבאר לעיל (נג:) בענין 'ההולך ממקום למקום בערב פסח קודם חצות היום', ומכל מקום אם עשה מלאכה, אין מנדים אותו. משנ"ב (סק"ט). ואף מלאכה שאינה אסורה אלא מדרבנן, אסור לבן ארץ ישראל לעשותה בחוץ לארץ ביו"ט שני. שבט הלוי (או"ח, ח"ט סי' סה), וכן כתב בספר יום טוב שני כהלכתו (פ"ג הערה ד) בשם הגרש"ז אויערבך והגרי"ש אלישיב. ולענין טלטול מוקצה [שאין בו איסור מלאכה], מותר לבן ארץ ישראל לטלטלו בצינעא, כיון שיש פוסקים שמתירים לבן ארץ ישראל לעשות בחוץ לארץ אפילו מלאכה גמורה בצינעא. שבט הלוי (שם). אמנם הביא בספר יום טוב שני כהלכתו (שם הערה ג-ג) שדעת הגרש"ז אויערבך והגרי"ש אלישיב שאסור לעשות כן, אא"כ הוא מוקצה שמועיל בו הכנה מבעוד יום כדי להתירו בטלטול בשבת ויו"ט, שסוג מוקצה כזה מותר לבן ארץ ישראל לטלטלו, כיון שלא ניכר לרואים שלא הכינו מבעוד יום. ולהדליק אש בשביל נר הבדלה במוצאי יו"ט ראשון שחל בשבת, מותר לבן ארץ ישראל להדליקו כיון

אסורים לעשות מלאכה ביום טוב שני בישוב[נקמב], אפילו דעתם לחזור[נקמג]. אבל אם יצאו למדבר מותרים[נקמד].

כשאין דעתם לחזור לארץ ישראל

אם אין דעתם לחזור, נעשו כמותם ואסורים בין במדבר ובין בישוב[נקמה].

עדיין לא הגיעו לתחום העיר שהלכו לשם

כל שהוא חוץ לתחום, אין נותנים עליו חומרי המקום שהלך לשם[נקמו], וכשמגיע לתוך התחום נחשב הדבר כתוך העיר, וצריך להתנהג כחומרי אותו מקום[נקמז].

חיובם בדברים שבצינעא או שבפרהסיא

בן ארץ ישראל שבא לחוץ לארץ, ודעתו לחזור, וחל יו"ט שני של גלויות לחזור, כיון שרבים הם ויתכן שיתפרסם הדבר ויוודע לבני העיר היהודים, ויהיה בכך משום זלזול ביו"ט שני. ועוד יש לחוש גם לחילול ה', כשיראו הגוים שיהודים מחללים יו"ט. שבט הלוי (או"ח, ח"ד סי' עב). [קמג] **שו"ע** (או"ח סי' תלו ס"ג), וכעין זה ברמב"ם (יו"ט פ"ח ה"כ). והטעם משום שנותנים עליו חומרי המקום שהלך לשם, ואפילו בצינעא אסור לעשות מלאכה וכמו שנתבאר לעיל (נג:) בענין 'ההולך ממקום למקום בערב פסח קודם חצות היום', ומכל מקום אם עשה מלאכה, אין מנדים אותו. משנ"ב (סק"ט). ואף מלאכה שאינה אסורה אלא מדרבנן, אסור לבן ארץ ישראל לעשותה בחוץ לארץ ביו"ט שני. שבט הלוי (או"ח, ח"ט סי' סה), וכן כתב בספר יום טוב שני כהלכתו (פ"ג הערה ד) בשם הגרש"ז אויערבך והגרי"ש אלישיב. ולענין טלטול מוקצה [שאין בו איסור מלאכה], מותר לבן ארץ ישראל לטלטלו בצינעא, כיון שיש פוסקים שמתירים לבן ארץ ישראל לעשות בחוץ לארץ אפילו מלאכה גמורה בצינעא. שבט הלוי (שם). אמנם הביא בספר יום טוב שני כהלכתו (שם הערה ג-ג) שדעת הגרש"ז אויערבך והגרי"ש אלישיב שאסור לעשות כן, אא"כ הוא מוקצה שמועיל בו הכנה מבעוד יום כדי להתירו בטלטול בשבת ויו"ט, שסוג מוקצה כזה מותר לבן ארץ ישראל לטלטלו, כיון שלא ניכר לרואים שלא הכינו מבעוד יום. ולהדליק אש בשביל נר הבדלה במוצאי יו"ט ראשון שחל בשבת, מותר לבן ארץ ישראל להדליקו כיון

שהחוט ביו"ט שני, כיון שרבים הם ויתכן שיתפרסם הדבר ויוודע לבני העיר היהודים, ויהיה בכך משום זלזול ביו"ט שני. ועוד יש לחוש גם לחילול ה', כשיראו הגוים שיהודים מחללים יו"ט. שבט הלוי (או"ח, ח"ד סי' עב). [קמג] **שו"ע** (או"ח סי' תלו ס"ג), וכעין זה ברמב"ם (יו"ט פ"ח ה"כ). והטעם משום שנותנים עליו חומרי המקום שהלך לשם, ואפילו בצינעא אסור לעשות מלאכה וכמו שנתבאר לעיל (נג:) בענין 'ההולך ממקום למקום בערב פסח קודם חצות היום', ומכל מקום אם עשה מלאכה, אין מנדים אותו. משנ"ב (סק"ט). ואף מלאכה שאינה אסורה אלא מדרבנן, אסור לבן ארץ ישראל לעשותה בחוץ לארץ ביו"ט שני. שבט הלוי (או"ח, ח"ט סי' סה), וכן כתב בספר יום טוב שני כהלכתו (פ"ג הערה ד) בשם הגרש"ז אויערבך והגרי"ש אלישיב. ולענין טלטול מוקצה [שאין בו איסור מלאכה], מותר לבן ארץ ישראל לטלטלו בצינעא, כיון שיש פוסקים שמתירים לבן ארץ ישראל לעשות בחוץ לארץ אפילו מלאכה גמורה בצינעא. שבט הלוי (שם). אמנם הביא בספר יום טוב שני כהלכתו (שם הערה ג-ג) שדעת הגרש"ז אויערבך והגרי"ש אלישיב שאסור לעשות כן, אא"כ הוא מוקצה שמועיל בו הכנה מבעוד יום כדי להתירו בטלטול בשבת ויו"ט, שסוג מוקצה כזה מותר לבן ארץ ישראל לטלטלו, כיון שלא ניכר לרואים שלא הכינו מבעוד יום. ולהדליק אש בשביל נר הבדלה במוצאי יו"ט ראשון שחל בשבת, מותר לבן ארץ ישראל להדליקו כיון

שהההדלקה נעשית לצורך מצוה. שבט הלוי (שם). ובספר יום טוב שני כהלכתו (פ"ג הערה ג-ג) הביא שדעת הגרש"ז אויערבך, שמותר לעשות כן רק אם אין לו להדליק מנר שהיה דלוק כבר, ודעת הגרי"ש אלישיב שאפילו מלאכות שהן לדבר מצוה, לא התירו לעשותן לבן ארץ ישראל השוהה בחוץ לארץ ביו"ט שני.

[קמד] **כיון** שאין דעתם להשתקע שם. משנ"ב (סק"י).

[קמה] **שו"ע** (שם). היינו שאחר שכבר נכנס לישוב, חייב לנהוג כמנהגם ונאסר במלאכה, ואפילו אם יצא אח"כ למדבר לא נפקע חיובו. משנ"ב (ס"ק יג). [קמו] **שו"ע** (שם). היינו בין כשבדעתו לחזור ובין כשאין בדעתו לחזור, כל שלא הגיע לתחום הישוב, נחשב הדבר כאילו לא הגיע לישוב עדיין. משנ"ב (ס"ק יג).

[קמז] **משנ"ב** (סק"י). ואם הגיע לישוב של גוים לפני שהגיע לתחום העיר, אם דעתו לחזור למקומו, אינו צריך להתנהג כחומרי אותה המדינה, כיון שכל איסורו הוא רק מפני המחלוקת, ובישוב של גוים לא שייך טעם זה. משנ"ב (שם), שער הציון (שם אות יד). אך אם אין דעתו לחזור, נאסר במלאכה כמנהג אותה מדינה שהגיע אליה, שהרי הגיע לישוב של בני אדם ואפשר שיקבע דירתו שם, ואפילו שלא שייך הטעם של חשש מחלוקת, אמנם אם עדיין לא הגיע לשום ישוב אפילו שנכנס לאותה מדינה, לא חל עליו מנהג אותה מדינה. ויש מי שמיקל גם בהגיע לישוב של גוים, עד שיגיע דווקא לישוב של ישראל. משנ"ב (ס"ק יח) בתוספת ביאור ממחצית השקל (סק"ו).

פניני הלכה

תפילות וקידוש. אולם ר' שלמה זלמן אויערבאך במנחת שלמה (או"ח, ח"ג סי' יט) כתב 'כמו שכתבו גם הם, כך מקובל בכל העולם שבן ארץ ישראל בחוץ לארץ ביום טוב שני, מתפלל תפילת חול, וכך נהגו עוד מימי הגאונים'.

וכל זה לגבי מלאכות ותפילות, אבל לענין הנחת תפילין ביום טוב שני בחוץ לארץ, אנשים מחמירים להניח לפי כל הדעות. אולם גם לענין זה כתב במנחת אלעזר (או"ח, ח"ג סי' נט) שידוע שהגאון בעל התניא היה מקפיד על בן ארץ ישראל שנמצא בחוץ לארץ שמניח תפילין ביום טוב שני, ומסיים 'וכן אני נוטה, אלא שאני מתיירא לשנות מנהג הנהוג מקדמת דנא'.

נב.

חומר מנהג יום טוב שני של גלויות

בגמרא מבואר, שמי שמזלזל ביום טוב שני של גליות מנדים אותו, ואם הוא צורבא מדרבנן אין מנדים אלא מלקים אותו. וכתב בארחות חיים (הל' ע"פ ושלח יחיס טוביס סי' ה), שאף בני ארץ ישראל שבאו לחוץ לארץ אסורים לעשות מלאכה בישוב, ואפילו דעתם לחזור,

ורק מחוץ לישוב מותר, וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' תלו ס"ג). ודנו הפוסקים אם בן ארץ ישראל שעשה מלאכה בחוץ לארץ מנדים אותו, או שמא אין לו אלא איסור לעשות מלאכה בחוץ לארץ, אך לנדות אין מנדים אלא בן חו"ל שעשה מלאכה בחו"ל.

בשו"ת מבי"ט (ח"ג סי' קמט, הובא במגן אברהם שם סק"ז ובקונטרס שם) נשאל בדבר מעשה שהיה בעם הארץ שהלך מצפת לדמשק, ובליל יום טוב שני של גלויות לקח הכינור בידו וניגן, והיה שם אחד שגער בו משום שנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם, והיה מי שהחמיר והיה רוצה לנדותו.

והשיב שאינו חייב נידוי, שדווקא לבני חוץ לארץ מנדים למי שמזלזל ביו"ט שני של גלויות, אבל לא למי שבא מארץ ישראל ודעתו לחזור, שאף על פי שאסור לו לעשות מלאכה בישוב שבחוצה לארץ, לפי שהוא מנהג גדול שפשט בכל הגולה כולה ואין לפרוץ בו, אף על פי כן לענין נידוי לא החמירו לנדות למי שמזלזל ביו"ט אלא לדרים בחו"ל, ולא למי שהוא ממקום ההיתר אלא שאסרוהו שלא יעשה בישובם אפילו כשדעתו לחזור. והוסיף עוד טעם שאין לנדותו משום שהיה עם הארץ ולא ידע שאסור לו לעשות מלאכה בחו"ל, והשוגג אין מנדים אותו אלא מודיעים לו שהוא אסור.

בערב שבת, אינו צריך לערב עירובי תבשילין מפני שהוא דבר שבצינעא[קמח], ומטעם זה צריך הוא להתפלל תפילת שמונה עשרה בלחש ביו"ט שני, וכן להניח תפילין בצינעא[קמט], אבל צריך הוא ללבוש מלבושי יו"ט, מפני שהוא דבר של פרהסיא[קנ].

מנהג בן חוץ לארץ שבא לארץ

בן חוץ לארץ שבא לארץ ישראל, אם דעתו לחזור למקומו, צריך לעשות שני ימים יו"ט[קנא], ומכל מקום תפילת יו"ט שני, צריך להתפלל בביתו בצינעא[קנב]. ואם בדעתו שלא לחזור למקומו לעולם, יתנהג מעתה כבני ארץ ישראל[קנג].

כיצד ינהג העוקר דירתו ממקום למקום

עם אשתו ובני ביתו

מי שעוקר דירתו עם אשתו ובניו ממקום למקום, כדי לשאת ולתת בעסקיו ולהרוויח, אע"פ שבשעת עקירתו היה בדעתו לחזור למקומו הראשון, נחשב הוא כמי שאין בדעתו לחזור למקומו, וצריך לנהוג כפי המקום שהוא בו כעת[קנד].

[קמח] **ולכן** אין צריך לנהוג בזה כחומרי המקום שהלך לשם. משנ"ב (סי"ק יג). ואם רוצה להדליק את אור החשמל בביתו, יתכן שמותר לו להדליקו, כיון שהדלקה זו נחשבת לדבר שבצינעא, שהרואה מבחוץ שאור החשמל נדלק, יכול לתלות שהאור נדלק ע"י שעון שבת שסידרו מבעוד יום. אגרות משה (או"ח ח"ד סי' קד). ואכילת חמץ ביו"ט שני של שביעי של פסח לבן ארץ ישראל השוהה בחוץ לארץ, אסורה, כיון שאכילת חמץ גרועה יותר מעשיית מלאכה לענין זה. ערוך השולחן (סס סי"ה), אגרות משה (או"ח ח"ג סי' קפ). [קמט] **שכיון** שדעתו לחזור, נותנים עליו את חומרי המקום שיצא משם [כמבואר לעיל (נפ:) בענין 'ההולך ממקום למקום בערב פסח קודם חצות היום']. משנ"ב (סס). ויניח תפילין לפני הליכתו לבית הכנסת ויקרא בהם קריאת שמע, ולאחר מכן יסירם וילך לבית הכנסת ויתפלל שם שמונה עשרה יחד עם הציבור, וכדי שלא יהיה ניכר שמאריך בתפילתו יותר מהם, יתחיל להתפלל מעט לפניהם. פרי חדש (סוף הסימן). חיי אדם (מ"נ כלל קנ ס"ד). פאת השולחן (סי' נ אות נב), וכן כתב בספר יום טוב שני כהלכתו (פ"ג הערה נב) בשם הגרי"ש אלישיב. אמנם יש מי שחולק וסובר שעדיף שיתפלל כל תפילת שחרית בביתו עם תפילין, ואחר כך ילך לבית הכנסת לשמוע קדיש וקדושה, כמבואר במשנ"ב (סי' סו סק"מ) שתפילה עם תפילין עדיפה מתפילה בציבור, ועוד שאין התפילה עמהם נחשבת תפילה בציבור, כיון שהוא מתפלל תפילה של חול והם של חג, והוא אף מתחיל להתפלל לפניהם. שמירת שבת כהלכתה (מ"נ פ"ג הערה סס) בשם הגרש"ז אויערבך. ולענין אמירת ההלל עם הקהל בשעה שנמצא עמהם בבית הכנסת, צריך לאמרו בלא ברכה, ואף שהאומר הלל שלא לצורך נחשב כמחרף ומגדף [כמבואר בשבת (קיח:)], כיון שאמירתו היא כדי שלא לפרוש מן הציבור, נחשבת אמירת ההלל לצורך. שבט הלוי (או"ח ח"ז סי' מט). ובענין ליל הסדר ביו"ט שני, אם נמצא בן ארץ ישראל בחדר בפני עצמו, לא יערוך את הסדר כלל, אך אם נמצא יחד עם בני חוץ לארץ, ישב עמהם אך לא יברך שום ברכה, חוץ מברכת בורא פרי הגפן על הכוס הראשונה והשלישית, ויכוין לפטור בהם את הכוסות האחרות. ובקריאת ההגדה עמם, יכוין שאומרה כקורא בדברי תורה. חיי אדם (סס). וצריך לאכול עמהם מצה ומרור, אך אינו חייב לאכול כזית מהמרור, כיון שלא ניכר לאחרים כמה הוא אוכל. אגרות משה (או"ח ח"ג סי' ענ). ואפילו אם כל המשתתפים בסדר בליל יו"ט שני הם ממשפחתו הקרובה, שיודעים שהוא בן ארץ ישראל, אעפ"כ אסור לו לשנות מהם בדברים אלו, כיון שנחשב הדבר כפרהסיא. אגרות משה (או"ח ח"ה סי' כד אות נ). ובספר יום טוב שני כהלכתו (פ"ג הערה פד) הביא שהגרש"ז אויערבך סובר שיש טעם אחר להחמיר עליו, משום שיש חשש שמא יכנסו לשם אנשים אחרים באמצע ליל הסדר, ורק אם משער שלא יכנסו לשם אנשים אחרים, יכול לשבת ולאכול עמהם מבלי לנהוג את מנהגי הסדר. אמנם הביא בספר יום טוב שני (סס) שדעת הגרי"ש אלישיב, שאין צריך לחוש שיכנסו אנשים אחרים, ולכן כשאין מסובים בליל הסדר אלא רק מבני משפחתו הקרובה, אינו צריך לנהוג עמהם את מנהגי הסדר. וגם אם נמצאים שם אנשים שאינם ממשפחתו הקרובה, כתב בספר יום טוב שני כהלכתו (סס) בשם הגרש"ז אויערבך והגרי"ש אלישיב, שרשאי הוא להשתמט ממקום הסדר אם העדרותו אינה מורגשת, כגון שיכולים אנשים אלו לחשוב שעורך את הסדר במקום אחר. ולענין הבדלה על הכוס במוצאי יו"ט ראשון לבן ארץ ישראל, אסור לו להבדיל, ומכל מקום מותר לו לאכול [כדין מי שאין לו כוס להבדלה], אמנם צריך לומר 'אתה חוננתנו' בתפילת ליל יו"ט שני. אגרות משה (או"ח ח"ד סי' ענ). ויש חולקים וסוברים שמותר לו להבדיל על הכוס בצינעא. כף החיים (סוס לו). פאת השולחן (סי' נ סוס טו). יום טוב שני כהלכתו (פ"ח הערה טז) בשם הגרש"ז אויערבך, והגרי"ש אלישיב, והגר"ש וואזנר [קנ] **משנ"ב** (סס). [קנא] **ויש** חולקים וסוברים שבני חוץ לארץ שבאו לארץ ישראל, אע"פ שדעתם לחזור, אין עושים אלא יום אחד יו"ט כבני ארץ ישראל. שו"ע הרב (סי"ס). ואם רוצה בן חוץ לארץ השוהה בארץ ישראל, לומר לבן ארץ ישראל שיעשה עבורו מלאכה ביו"ט שני, הביא הברכי יוסף (סק"ד) שיש מי שהתיר, ויש אוסרים, וכן כתבו לאסור בהגהות רעק"א (נמוג"מ סק"ז), ובפאת השולחן (סי' נ סוס טו), ובדובב מישרים (או"ח, מ"ג סי' פג), ובמנחת יצחק (או"ח, מ"ז סי' לד-לה). אמנם בקובץ תשובות (מ"ס סי' מד) כתב שאין איסור בדבר, ובלבד שיהיה לצורך דבר מצוה, אך אם מבקש שיעשה מלאכה עבורו לדבר חול, אסור משום איסור 'ממצוא חפצך', כיון שבאמירתו לעשות מלאכה עבורו, מתעסק הוא בענייני חול. ולדעת האוסרים באופן שרומז בן חוץ לארץ לבן ארץ ישראל שלא בדרך ציווי, מותר לו לעשות כן, כגון שנמצא בחושך ורוצה שבן ארץ ישראל ידליק עבורו את האור, מותר לומר לו שאינו יכול לקרוא בגלל החושך, או אם בן ארץ ישראל שואלו האם רצונו שידליק את האור, מותר לו לענות בחיוב, ובלבד שלא יצוונו על כך. יום טוב שני כהלכתו (פי"ד הערה ד) בשם הגרש"ז אויערבך. ובן חוץ לארץ שיש לו מפעל בארץ ישראל, יש אומרים שצריך לסגור את המפעל ביו"ט שני. דובב מישרים (סס). ויש אומרים שאינו צריך לסוגרו ביו"ט שני, כיון שלא אמר להם בפירוש לעבוד ביום זה, אלא זמן רב קודם לכן סיכם עם פועלי המפעל שיעבדו בכל ימות החול, לכן יש להתיר להם לעבוד עבורו גם ביום זה, רק שלא יאמר לפועלי המפעל בלשון ציווי שילכו ויעבדו ביום זה. אגרות משה (או"ח ח"ג סי' עמ, ח"ד סי' קה סוס ס, סי' קו), עי"ש שהאריך בטעמו, וכן צידד להקל בדבר במנחת שלמה (או"ח, מ"ס סי' יט סוס ג). ולענין בחור בן חוץ לארץ שבא ללמוד בישיבה בארץ ישראל למשך כמה שנים, דינו כבן חוץ לארץ. מג"א (סי' תפס ס"ק יב). ויש מי שחולק וסובר שפשטה ההוראה שינהג כבן ארץ ישראל, אא"כ בא לארץ רק באופן עראי. שערי תשובה (סי' תלו סק"ד). ובאגרות משה (או"ח, מ"ס סי' ס סק) ביאר בדעת השערי תשובה, שכל דבריו הם רק כשאינו סמוך על שולחן הוריו שבחוץ לארץ, דהיינו שאינם מפרנסים אותו, או שהסכימו שישתקע בא"י וינשא שם והם ישלחו לו פרנסתו, שאילולי כן עליו להמשיך ולנהוג כבן חוץ לארץ, אפילו אם נשאר בארץ ישראל כמה שנים. ובחוט שני (יו"ט פ"כ סק"ג) ביאר בדעת השערי תשובה, שאם הוא בגיל השידוכים ורוצה למצוא שידוך בארץ ישראל ולגור שם דינו כבן ארץ ישראל, ובחור שעדיין אינו בגיל שידוכים, אם הוא קשור לבית הוריו ונוסע לשם כמה פעמים בשנה, הרי הוא כבני חו"ל, אבל אם יש לו ענין להישאר בארץ ואין לו ענין לשוב לחו"ל גם לאחר נישואיו, הרי הוא כבני א"י, גם אם בדעתו שאם לא ימצא שידוך בארץ ישראל, יחזור לחוץ לארץ ויגור שם. חוט שני. [קנב] **ובזמנינו** נוהגים בני חוץ לארץ הנמצאים בארץ ביו"ט שני לערוך מנין בנפרד בפרהסיא, ולא חששו לאיסור 'לעולם אל ישנה אדם מפני המחלוקת', כיון שכל מה שהחמירו חכמים בגלל איסור זה, הוא דווקא במלאכה וכיוצ"ב שאפשר שתצא תקלה אם ישנה ממנהג מקומו, אבל בתפילה אף אם יתפלל כמנהג המקום שיצא משם, לא תצא תקלה מזה ואין מה לחשוש בזה כלל, כיון שמפורסם בארץ ישראל שנמצאים בה בני חוץ לארץ. אבקת רוכל (סוי"ת, סי' כו). אמנם במקום שאפשר, ראוי שלא יערכו מנין זה בפרהסיא בבית הכנסת, אלא בחדר צדדי. אגרות משה (סוי"ת, מ"ח סי' לו סוס ו). חוט שני (יוסף טוב פ"כ סק"ב). [קנג] **משנ"ב** (סס). [קנד] **משנ"ב** (סס). והטעם לדין זה, שמן הסתם אנו אומרים, שכיון שעקר את ביתו וגם לקח איתו את בני ביתו ממקומו הראשון, כל שמוצא פרנסתו מרווחת באותו המקום שהלך לשם, אינו זז משם. משנ"ב (סס). ובזמנינו שיש מטוסים, והתחבורה והמעבר ממדינה למדינה נעשית בקלות, גם אם הלך עם משפחתו למדינה אחרת לכמה שנים [דבר זה מצוי כאן בארצנו, במשפחות שיוצאות לשליחות לכמה שנים בארצות הגולה לצורך קירוב רחוקים וזיכוי הרבים, שדעתם לחזור לארץ לאחר כמה שנים], אין זה נחשב כעקירה ממקומו הראשון, כיון שבקל יכול לטוס למדינה אחרת עם כל משפחתו ולשוב לאחר זמן, משא"כ בזמנם שלא היו מצויים מטוסים, וכדי ללכת למדינה אחרת עם כל משפחתו צריך היה לטרוח הרבה, לכן בדרך כלל מי שהיה עושה כן ועובר עם כל משפחתו, היה נשאר עם משפחתו שם לעולם. אגרות משה (סוי"ת, מ"ח סי' ג סי' עד), חוט שני (יו"ט פ"כ סק"ב). ויש מי שסובר שכל שאינו עתיד לחזור למקומו הראשון לאחר למעלה מחמש שנים, יש ספק בדבר וצריך לשאול לחכם. ואדם שעבר לחוץ לארץ עם משפחתו, אך יש לו עדיין דירה בארץ ישראל, אם דעתו לחזור נחשב הוא כבן ארץ ישראל, כיון שהוא נשאר קשור לארץ ישראל. והוא הדין אם נוסע לחוץ לארץ למשך מספר שנים לצורך פרנסה, וכל שכן אם נוסע רק לצרכי רפואה, ודעתו לחזור, שנוהג כבן ארץ ישראל. חוט שני (יו"ט פ"כ סק"ב). ובן ארץ ישראל שנשא אשה בת חוץ לארץ, ודעתו לחזור לארץ ישראל בערך לאחר שנתיים, חייב לנהוג יו"ט שני כדין בן חוץ לארץ. אגרות משה (סוי"ת, סוי"ח ח"ד סי' קפ). ואדם הגר באופן קבוע, שנה בארץ ישראל ושנה בחוץ לארץ [והוא הדין גם אם עובר כל חצי שנה], בזמן שהוא בארץ ישראל דינו כבן חוץ לארץ, ובזמן שהוא בחוץ לארץ דינו כבן חוץ לארץ. שו"ת מהר"י צהלון (סי' נב). שבט הלוי (סוי"ת, מ"ה סי' סד). [קנה] **משנ"ב** (סס). [קנו] **רמב"ם** (תלמוד תורה פ"ג ה"ח), שו"ע (יו"ד סי' שלה סמ"ג). [קנז] **משנ"ב** (סי' תלו סק"ג). [קנח] **רמב"ם** (סס פ"ו הי"ד, יו"ט פ"ח הכ"ג). שו"ע (סס ס"ח, יו"ד סס סמ"ג). ואע"ג שעכשיו בקיאים אנו בקביעות החודש לפי החשבונות שבידינו, מכל מקום חששו חכמים שמא מרוב הצרות והטלטולים בגלותנו, ישתכח החשבון ויבואו לעשות חודש חסר מלא, וחודש מלא חסר, ויאכלו חמץ בפסח, ועל כן הניחו הדבר בחוץ לארץ כמו שהיה בימים הראשונים. משנ"ב (סק"ח). [קנט] שו"ע (או"ח סס), וכעין זה ברמב"ם (יו"ט סס). ושיעור מכת מרדות יש בזה מחלוקת בין הפוסקים, לדעת המגן אברהם (סק"כ) בשם מהרא"י, שיעור מכת מרדות הוא שלש עשרה מכות, אמנם הוסיף שברמב"ם לא משמע כן. וביאר המחצית השקל (סס) שהרמב"ם (ממרן ומלה פ"ו ה"י"ב) כתב לגבי אדם שאכל מצה בערב פסח, שמלקים אותו מכת מרדות עד שתצא נפשו, ומשמע שאין שיעור למכת מרדות, וכן מפורש בתוספתא (מכות פ"ג ה"י), וכן פירש רש"י (מולין קמח: ד"ה מכת מרדות), 'רידוי בתוכחה שלא ירגיל בזה, ואין לה קיצבה אלא עד שיקבל עליו'. ובאליה רבה (סי' תלה סק"ט) משמע בשם הטור שמכת מרדות היא ארבעים מלקות חסר אחת. [קס] **שכל** מה שאסור ביו"ט ראשון אסור גם בשני. משנ"ב (סק"ב). [קסא] **משנ"ב** (סס). [קסב] **טעמם** של פוסקים אלו, משום שיו"ט שני כל עיקרו אינו אלא מדרבנן, א"כ כאשר עבר בו על איזה דבר שהוא, הרי הוא כעוקר את כולו, ולכן החמירו עליו, משא"כ ביו"ט ראשון שעיקרו מן התורה ואינו עוקרו במה שעבר על איסור שבות, שהרי באיסור דאורייתא שבו עדיין לא עקרו. משנ"ב (סק"כ). [קסג] **משנ"ב** (סס). [קסד] **וכמו** שמצינו בסוגייתנו שאפילו על עבירה קלה מדרבנן מנדים, וכן מלקים, שהרי מבואר בסוגייתנו, שנידוי חמור מלהלקות. ביאור הגר"א (סוס ה). [ומה שכתב הרמ"א שאין בידינו להלקותם יתכן שהיינו מלקות של התורה]. [קסה] **רמ"א** (או"ח סי' תכה ס"ב). [קסו] **רמב"ם** (שמיטה ויובל פ"ו ה"ו), וראה להלן (נג:) בענין 'ביעור פירות שביעית', פרטי הדינים בזה. [קסז] **בענין** 'מתי צריך לבער פירות שונים בשמיטה'.

עונש לחייבי מיתות בזמן הזה

כל חייבי מיתות בית דין בזמן הזה, אין בידנו להלקותם או להגלותם או להרגם או לחבטם, אלא מנדים אותם ומבדילים אותם מן הקהל[קסי]. וכל זה מצד הדין, אבל אם רואים בית דין שהוא צורך שעה ומגדר מילתא, יכולים לענוש במה שירצו[קסח].

הכובש ככבשים שונים בשנת השמיטה

הכובש בשנה השביעית שלשה מיני כבשים בחבית אחת, כל שכלה מינו מן השדה, יבער מינו מן החבית[קסי].

מתי צריך לבער תמרים בשמיטה

ראה להלן (נג.)[קסז].

נב:

ביעור פירות שביעית

באלו ארצות חייב לבערם

שלש ארצות לביעור. ארץ יהודה כולה, ההר, והשפלה, והעמק, שלשתם ארץ

פניני הלכה

אך באליה רבה (סס סק"ה) כתב שמדברי מהרש"ל אין נראה כן, שכתב בים של שלמה (חולין פ"ח סי' נג) על דברי הארחות חיים הנזכרים, שאסר לבן ארץ ישראל לעשות מלאכה בחו"ל ביום טוב שני, שמה מאוד יפה כיון, וחלילה להקל לעשות חול במקום שנוהגים רבים קודש, ואין לך חציפות ואפקירותא גדולה מזו, וראוי לנדותו, שמזלזל ביום טוב שני, והרואים גם כן יבואו להקל, ויאמרו חול גמור הוא, ואין בו אלא מנהג אבותינו לחוד, ובסתר יחללוהו. והביא מהרש"ל מעשה שהיה באחד מן התלמידים מארצנו שהלך לארץ ישראל, וקבע שם דירתו, ואחר כמה שנים בא בסחורה למדינתו, ודעתו היה לחזור, ונהג חול ביו"ט שני, וגערו בו, ושחק עליהם, ונפטר במיתה משונה, ולא זכה לחזור לארץ ישראל.

נב:

הדלקת נר חנוכה או נר של בית הכנסת בשמן של שביעית

בגמרא דרשו מהפסוק (ויקק"ה פה ו) 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה', שלא ניתנו פירות שביעית אלא לאכלה ולא להפסד. ומכל מקום אכילה לאו דווקא והוא הדין שמותר

אחת. עבר הירדן כולו, שפלת לוד, והר שפלת לוד, ומבית חורון עד הים, שלשתם ארץ אחת. והגליל כולו, העליון, והתחתון, ותחום טבריא, שלשתם ארץ אחת, ואוכלים בכל אחת ואחת משלשתם, עד שיכלה האחרון שבה[קסח]. כיצד, היו לו פירות בארץ יהודה, אוכל מהם כל זמן שיש מאותו המין בכל ארץ יהודה כולה, וכן אם היו לו פירות בגליל, וכן בעבר הירדן[קסט].

מתי חייב לבערם

פירות שביעית, אין אוכלים מהם אלא כל זמן שאותו המין מצוי בשדה, שנאמר (ויקרא כה ז) 'ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול', כל זמן שחיה אוכלת ממין זה מן השדה, אתה אוכל ממה שבבית, כלה [קסח] **רמב"ם** (פס ה"ט). [קסט] **רמב"ם** (פס ה"י). [קע] **הגהות** חז"ל בסוגייתנו היא כך, 'כל זמן שחיה אוכלת מן השדה, האכל לבהמתך שבבית, כלה לחיה אשר בשדה, כלה לבהמתך מן הבית', ומשמע שדווקא באוכלין של בהמה וחיה דרשו חז"ל לאסור, אך מדברי הרמב"ם שכתב 'פירות שביעית', משמע שסובר שהפסוק לדוגמא בעלמא נקט כן, ובאמת הוא הדין באוכלי אדם, ואע"פ שאמרו 'כלה לבהמתך מן הבית', לאו דווקא הוא שאף אוכלי אדם חייב לבער, וכן מוכח מהדינים שכתב לחיה מן השדה, חייב לבער אותו המין מן הבית[קע], וזהו ביעור של פירות שביעית[קעא].

כשהוציאם לחוץ לארץ

פירות ארץ ישראל שליקטם בשנה השביעית והוציאם לחוצה לארץ, כשתגיע עונת הביעור שלהם כשכלה מינם לחיה מן השדה[קעב], מתבערים במקומם, ולא יעבירם ממקום למקום[קעג].

לקוץ עצי פרי בשנה השביעית

מותר לקוץ אילנות לעצים בשביעית, קודם שיהיה בהם פרי. אבל משיתחיל לעשות פרי, לא יקוץ אותו שהרי מפסיד האוכל, ונאמר (ויקרא כה ו) 'לכם לאכלה' ולא להפסיד[קער].

הרמב"ם לאחר הלכה זו שקשורות לענין זה, שהם משניות ערוכות. מעשה רוקח (פס ה"ח). [קעא] **רמב"ם** (פס). [קעב] **רש"י** (ד"ה מתנערין). [קעג] **רמב"ם** (פס ה"י"ג). [קעד] **רמב"ם** (פס ה"ה ה"ז). [קעה] **הרמב"ם** (מעשר שני ונטע רבעי פ"ט ה"ג) גרס כן, ואילו השו"ע (יו"ד סי' רל"ד ס"ג) נקט כלשון הטור שהשמיט סמדר מהלכה זו, וכבר נתקשו האחרונים בענין זה והביאם הברכי יוסף (פס סק"ג), מדוע בחר השו"ע לנקוט כלשון הטור, ולא פסק כהרמב"ם (פס) והרא"ש (הלכות ערלה פ' ז) שכתבו במפורש שסמדר היתר ערלה ונטע רבעי בגידולים שונים שבנפן

העלים, והלולבים, ומי גפנים, והסמדר[קעה], מותרים משום איסור ערלה[קעו], ואיסור נטע רבעי[קעז].

זמן איסור קציצת אילנות פרי בשביעית

מאימתי אין קוצצים האילן בשביעית. החרובין משישלשלו[קעח], והגפנים משיגרעו, והזיתים משינצו, ושאר כל האילנות משיוציאו בוסר[קעט].

נג.

קציצת כפניות מעץ דקל בשמיטה

אין קוצצים את הכפניות[קפ] בשביעית, מפני שהוא הפסד פרי. ואם אין דרכם מותר משום ערלה, עיי"ש. [קעו] כן היא דעת חכמים כמבואר ברש"י (ד"ה ופלגינן), שחולקים על רבי יוסי שסובר שסמדר אסור משום ערלה. [קעז] **רמב"ם** (פס), שו"ע (פס). [קעח] **הרמב"ם** בפירוש המשניות (שביעית פ"ד מ"י) פירש שהוא משעה שהענפים נמשכים וגדלים, ובתפארת ישראל (פס יכין אות נד) פירש, שיגדלו עליו כעין שלשלאות. ובגמרא בסוגייתנו הגירסא היא 'משישרשרו' ופירש רש"י (ד"ה משישרשרו), משיראו בהם כעין שרשראות של חרובים. ובפירוש מלאכת שלמה על המשניות (פס) להיעשות תמרים אלא שיציץ[קפא], מותר לקוץ אותם כפניות[קפב].

מתי צריך לבער פירות שונים בשמיטה

אוכלים בשנה השביעית בתמרים, עד שיכלה האחרון שבצוער, ואימתי הוא כלה, עד הפורים. ואוכלים בזיתים עד העצרת, ובענבים עד הפסח של מוצאי שביעית[קפג], ובגרוגרות עד החנוכה[קפד].

מצות הבאת ביכורים לבית המקדש על אלו פירות חלה המצוה

אין מביאים ביכורים אלא משבעת המינים האמורים בשבח הארץ, והם החיטים, והשעורים, והענבים, והתאנים, והרימונים, והזיתים, והתמרים[קפה].

השווה את שתי הגירסאות יחד, עיי"ש. [קעט] **רמב"ם** (שמיטה ויובל פ"ה ה"ח). [קפ] **תמרים** קטנים שלא התבשלו עדיין. רש"י לעיל (נג: ד"ה קן). [קפא] **ראה פירושו ברש"י** (ד"ה כדמיפתני). [קפב] **רמב"ם** (פס). [קפג] **דקדק הרמב"ם** לכתוב בענבים 'עד הפסח של מוצאי שביעית', משום שהענבים של תחילת שביעית אינם צריכים ביעור, שהרי כבר נגמר פריים בשנה השישית, ואין בהם קדושת שביעית. כסף משנה (פס פ"ז ה"ח). [קפד] **רמב"ם** (פס). [קפה] **רמב"ם** (ביכורים פ"ג ה"ג).

פניני הלכה

להדליק נרות בשמן של שביעית כיון שנהנה מאורה כמבואר במשנה (שביעית פ"ח מ"ג).

וכתב הרידב"ז (פאת השולחן פ"ה ה"ט) שנר חנוכה אסור להדליק בשמן של שביעית, כיון שאסור להשתמש לאורה. וכן כתב באמרי יושר (שו"ת, מ"ח סי' ק) שכיון שאסור להשתמש לאורה הרי זה נחשב כמפסיד השמן, וכן הורה החזו"א (דרך אמונה שמיטה פ"ה ס"ק מט). ובתורת הארץ (פ"ח אות מז) הוסיף שגם נר שמדליקים לכבוד בבית הכנסת אסור להדליק משמן של שביעית, שאף שמותר ליהנות מהאור, מ"מ עיקר ההדלקה היא לכבוד בית הכנסת ולא לידהנות.

ובמנחת שלמה (שו"ת, מ"ח סי' מג) כתב שאין הטעם שאסור להפסיד פירות שביעית לצורך מצוה משום שמצוות לאו ליהנות ניתנו, שהרי פשוט שמותר להדליק שמן של שביעית כדי ללמוד תורה, ואף כשיש הרבה אור בבית והדלקת השמן היא אך ורק לעיין בספר מותר גם כן להדליק נר בשמן של שביעית, כי איך יתכן לומר שעבור צרכי רשות מותר להדליק, ואילו לצורך מצוה אסור. ואף על פי שמצוות לאו ליהנות ניתנו, לא נאמר דין זה אלא לענין עשיית מצוה מאיסורי הנאה, שלא אסרה תורה ליהנות מאיסורי הנאה כי אם הנאת הגוף בלבד ולא הנאת מצוה, ואע"ג שהוא ודאי נהנה ושמח מאוד לעשות רצון הבורא ית"ש, מכל מקום אין הנאה כזו בכלל ההנאות שאסרה תורה. מה שאין כן אם מדליק שמן של שביעית כדי לעשות מצוה או ללמוד תורה נחשב ודאי כמדליק על מנת ליהנות, ואין להחשיבו כמפסיד את השמן.

ועל כן כתב שטעם האיסור להדליק נר מצוה בשמן של שביעית הוא, מפני שבשביעית צריך ליהנות מעצם השמן, ולא שיהנה ממנו בריוח צדדי. ואף כשאינו לצורך מצוה אסור שההנאה תהיה בריוח צדדי, כגון האומר לחבירו הדלק נרות בשמן של שביעית ללא צורך ואני אשלם לך עבור זה, שאסור להדליקם, כיון שאינו נהנה מהשמן עצמו והרי הוא מפסיד שמן של שביעית, ואף שיש לו ריוח צדדי מכך הרי הוא נחשב כמפסיד פירות שביעית עבור בצע כסף. ולפי זה גם לצורך מצוה אסור, שמבואר בגמרא (סוכה לח:) שאם נטל לולב של עבודה זרה אף שהוא אסור בהנאה יצא ידי חובתו, שמצוות לאו ליהנות ניתנו. וכתב הריטב"א (סוכה ד"ה והלמה) שאפילו שנהנה מהאיסור שמקבל שכר על כך בעולם הזה ובעולם הבא, אין זה נחשב לנהנה מאיסור הנאה, כיון שאינו נהנה מהאיסור עצמו, אלא הנאה הבאה לו ממקום אחר היא.

ולפי זה כתב במנחת שלמה שאפשר לומר שלא נאסר להפסיד פירות שביעית לצורך מצוה, אלא כגון שמפסידם לצורך הקטרת העומר [ראה מנחות (פד.)], אבל אם מדליק בהם נר חנוכה אפשר שאין איסור, כי אף שאסור להשתמש לאורה, אין זה נחשב כשורף את השמן, שהרי כמו שמותר להדליק נרות הרבה משמן של שביעית מסביב לחנותו כדי למשוך בכך את עיני הרואים ולפרסם את חנותו, כיון שהוא דרך הדלקה ונחשב כנהנה מהאור, ואין מתחשבים כלל אם ההדלקה היא כדי לאכול ולקרוא לאור הנר או בשביל פרסומת, כך יהיה מותר להדליק נרות כדי לפרסם את הנס, שהרי הוא נהנה כל הזמן שדולק, ויש בזה פרסום הנס כמו שנהנה מפרסום חנותו, ויעו"ש שהאריך בזה. [אך כתב (פס מהדו"ת סי' קכג) שיש כמה טעמים לאסור הדלקה בשמן של שביעית, ואחד מהם שכיון שכל עיקר האיסור ליהנות מן הנרות הוא כדי שיהיה ניכר שההדלקה היתה רק לשם חנוכה ולא להנאה, וא"כ כשמדליק בשמן של שביעית שידוע הדבר שאסור להדליקו למצוה, אלא אם כן הוא נהנה מזה, הרי זה עצמו מוכיח שאינו מדליק את הנרות לצורך מצוה, אלא עיקר הדלקתו הוא כדי ליהנות מהנרות].

ובדרך אמונה (שמיטה פ"ה ה"ח ביאור הלכה ד"ה שמדליק) כתב לתרץ את דברי האוסרים, כי ודאי מותר להדליק שמן של שביעית כדי ללמוד אף שמצוות לאו ליהנות ניתנו, משום שההדלקה היא לראות לאורו ומה ההבדל מה הוא רואה, וגם מותר לפרסם את חנותו על ידי שמן זה, כי על ידי הנרות יראו טוב יותר את חנותו, אבל בנר חנוכה המצוה אינה בפרסום הנס, אלא עצם ההדלקה הוא המצוה, ורק שיש תנאי במצוה שצריך להדליק באופן כזה שהנס יכול להתפרסם, וראיה לזה שגם אדם הגר במקום שכל התושבים הם גויים מדליק נר חנוכה בברכה אף שאין בזה פרסום הנס, וכן אם הדליק נר חנוכה והנר נכבה מיד יצא ידי חובה ואין צריך להדליק שוב. וסיים שנר שמדליקים בשביל יארצייט, לכאורה דינו כנר חנוכה כיון שאין נהנים לאורו, אבל נר שמדליקים לכבוד בית הכנסת, כיון שנהנים לאורו מותר להדליק בשמן של שביעית [ושלא כהתורת הארץ הנ"ל].

הפסד פירות שביעית בפחות מכזית

כתב הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"ה ה"ח - ג), פירות שביעית ניתנו לאכילה ולשתיה ולסיכה ולהדלקת הנר ולצביעה, מפי השמועה למדו 'תהיה' (ויקרא כה ז) אף להדלקת נר ולצבוע בה צבע. לאכילה ולשתיה כיצד, לאכול דבר שדרכו לאכול, ולשתות דבר שדרכו לשתות, כדין תרומה ומעשר שני. ולא ישנה פירות מברייתן כדרך שאינו משנה בתרומה ומעשר שני, דבר שדרכו להיאכל חי לא יאכלנו מבושל, ודבר שדרכו להיאכל מבושל אין אוכלים אותו חי. לפיכך אין שולקים אוכלי בהמה ואינו מטפל לאכול תבשיל שנפסד והפת שעפשה, כדרך שאינו אוכל בתרומה ומעשר. ומבואר בזה שאסור להפסיד פירות שביעית אלא צריך לאכלם כדרך אכילתם.

בבית רידב"ז (על פאת השולחן, סי' ה סק"ח) כתב, שכיון שאיסור הפסד פירות שביעית הוא לאו הבא מכלל עשה, שנאמר (ויקרא כה ו) 'לאכלה' ודרשו בסוגייתנו שעומד רק לאכילה ולא להפסד, אם כן יש להסתפק אם שיעור ההפסד לעבור עליו באיסור הוא כשיעור המצוה בקיום העשה, וכיון שמצות אכילה מקיימים רק בכזית, כמו כן אין איסור בהפסד פירות שביעית בפחות מכזית. או שמא אין ענין זה לזה, ורק במצוות שבאכילה שייך איסור כזית, אבל באיסור הפסד כיון שאין בו אכילה הרי הוא אסור גם בכל שהוא ועובר גם בפחות מכזית. ומסיק שמה שנאמר 'לאכלה' אינו מצות עשה של אכילה שהרי אין מצות עשה לאכול פירות שביעית, והוא רק נכתב למעט הפסד, וכיון שהפסד אינו ע"י אכילה בפועל, אסור אפילו בכל שהוא. עיי"ש שהאריך בזה. וכן כתב בשו"ת ר"ח כהן (רחפפורט, סוף יו"ד תשובה רלשונה מנכד המחבר).

אך מהרי"ט אלגזי (הל' תלה אות ג ס"ק יז) כתב בדעת הרמב"ן, שבפחות מכזית אין איסור הפסד, משום שאיסורו נלמד מכלל עשה של 'לאכלה', ומאחר ששיעור אכילה בכל מקום בכזית, א"כ המיעוט שלא להפסד הוא ג"כ בכזית דווקא. וכן דעת המנחת חינוך (מצוה שכט אות יג) [ועיי"ש עוד בסוף הספר במצוות שהוסיף הרמב"ן (מצוה ג)].

וכתב במשנת יוסף (שו"ת, מ"ב סי' מ) שיש בנידון זה נפקא מינה לענין הבדלה על יין של שביעית. שנוהגים למלא כוס ההבדלה עד שישפך קצת לסימן ברכה, ולכאורה אם מבדיל על יין של שביעית יש להיזהר שלא ישפך, אלא שזה תלוי במחלוקת הנ"ל, שלדעת המהרי"ט והמנחת חינוך מותר לנהוג כן, כיון שאין איסור להפסיד פירות שביעית בפחות מכשיעור. אבל לדעת הרידב"ז אסור, כיון שאיסור הפסד הוא אפילו בכל שהוא. וא"כ מאחר ומנהג העולם להחמיר כהרידב"ז, לכאורה ראוי לבטל לגמרי השפיכה ביין של שביעית. ועכ"פ הרוצה לשמור המנהג, ישפוך לתוך קערה נקיה, שהיין הנשפך יהיה ראוי עדיין לשתיה, וישתהו אח"כ, ולא יכבה את נר ההבדלה בתוך היין שעי"ז ממאיסו משתיה, וכן אין לרחוץ העינים משיורי הכוס.

אך כתב שלענין ד' כוסות, שנוהגים לשפוך מהכוס באמירת 'דם ואש ותמרות עשן', ובעשר מכות, ובסימני דצ"ך עד"ש באח"ב, ומקפידים שלא לשתות היין שנשפך בהזכרת המכות כמובא בספר ויגד משה (סי' נב אות י) על פי מה שכתב מהרי"ל (מנהגים, סדר ההגדה אות מ) שטעם השפיכה הוא להראות שמכל אלו יצילנו ויבואו על שונאינו, שהכוסות מורות על ההצלחה לישראל. ועוד הביא בויגד משה (סס אות יח) מסידור הרב וספר משנת חסידים שישפוך לכלי שבור, ובהגדת חיים לראש (מגיד, אות יב) כתב שטיפות יין הללו צריך לשפכם אחר כך למקום שלא ידרכו בני אדם, כמו מי נטילת ידים שחרית ומים אחרונים, ואם כן אין לשפוך בזה מיין של שביעית, שהרי מאבדו בשפיכתו. ואם יש לו רק יין של שביעית, ישתדל שלפחות כוס אחת תהיה מיין של שישית, ויקיים בו המנהג עבור כל המסובין.

נג.

אכילת הזרוע שבקערה ובישולה בפסח

בגמרא מבואר שבמקום שנהגו שלא לאכול צלי בליל הפסח אין אוכלים [וראה באליבא דהילכתא פרטי הדינים בזה]. וכתבו הפוסקים (טור או"ח סי' תעו, מג"א סס סק"ח כסס הלבוש) שארצות אשכנז הם מקום שנהגו שלא לאכול בו צלי בליל הסדר. ודנו הפוסקים לפי זה בדבר אכילת הזרוע שמניחים בקערת ליל הסדר, לפי דין הגמרא (להלן קיד ע"ח וע"ש) להניח שני תבשילים בקערה, שנהגו להניח זרוע של בהמה לזכר זרוע הנטויה וביצה [כל בו (סי' נ), אבודרהם בסדר ההגדה (ד"ה וכשיגיעו), אגור (סי' תמנו), מהרי"ל הלכות ההגדה (סי' ו, טו"מ סי' נח),

עריך להביאם מהפירות המובחרים

אין מביאים לא מתמרים שבהרים, ולא מפירות שבעת המינים שבעמקים, ולא מזיתי שמן[קפו] שאינם מן המובחר, אלא מהתמרים שבעמקים, ומפירות שבעת המינים שבהרים, לפי שהם מן המובחר[קפז].

הביא מפירות שאינם מובחרים

אם הביא פירות שבעת המינים שלא מן המובחר, כגון מתמרים שבהרים, ותאנים סורות ומרוקבות, וענבים מאובקות ומעושנות[קפח], לא נתקדשו[קפט].

מכירת והשכרת בהמה לגוי

בהמה דקה

מקום שנהגו למכור לגוי בהמה דקה, מוכרים, ומקום שנהגו שלא למכור[קצ], אין מוכרים[קצא]. ולהשכיר להם מותר[קצב].

בהמה גסה

אסור לישראל להשאיל או להשכיר בהמה גסה לגוי[קצג], שמא יעשה בה מלאכה בשבת, שהרי הוא מצווה על שביתת בהמתו[קצד], ואסרו חכמים למכור בהמה גסה לגוי גזירה שמא ישאיל או ישכיר[קצה]. ואפילו שבורה אין מוכרים[קצו]. וכשם שאסור למכור לגוי כך אסור למכור לישראל החשוד למכור לגוי. ומותר למכור ע"י סרסור ישראל[קצז], שהסרסור אינו משכיר ואינו משאיל[קצח]. וכן מותר למכור להם פרה לשחיטה ושוחט אותה בפניו[קצט].

סוס

מותר למכור להם סוס, שאין הסוס עומד אלא לרכיבת אדם לא למשאוי, והחי נושא את עצמו[ר].

בזמן הזה

ועכשיו נהגו היתר בכל[ראא].

אבילת צלי בלילי הסדר

מקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים, אוכלים. מקום שנהגו שלא לאכול, אין

[קפו] **היינו** שצריך להביא מזיתים מובחרים שאינם פולטים את שמנם בעת שיורדים עליהם גשמים, והיינו זית אגורי. ירושלמי (כיכורים פ"ק ה"ג). [קפז] **רמב"ם** (שם ה"ג). [קפח] **מה** שהוסיף הרמב"ם 'ותאנים סורות ומרוקבות, וענבים מאובקות ומעושנות', מקורו הוא מהירושלמי (שם) שהביא את דברי רבי זעירא ששנה, 'תאנים סורות [גירסת הירושלמי שלפנינו היא 'סוכות'] ומרוקבות, וענבים מאובקות ומעושנות, אין מביאין'. ומשמע לו לרמב"ם שאם הביא מהם, לא נתקדשו, שהרי פירות אלו לא עדיפים מתמרים שבהרים ומפירות שבעת המינים שבעמקים, שמבואר בירושלמי (שם) שאם הביא מהם, לא נתקדשו. כסף משנה (שם). [קפט] **רמב"ם** (שם). [קצ] **רש"י** (ד"ה מקום) ביאר שטעם המנהג שלא למכור הוא גזירה משום מכירת בהמה גסה [ראה להלן]. ובש"ך (יו"ד סי' קנ"ו סק"ט) תמה שהוא גזירה לגזירה. וביאר ע"פ הגמרא (ע"ז יד:) שלא נהגו למכור משום שבמקומות אלו היו חשודים על הרביעה, וכפי ביאור הט"ז (סק"ז). [קצא] **רמב"ם** (שבת פ"כ ה"ה). שו"ע (יו"ד סי' קנ"ו סק"ד). [קצב] **משום** שבבהמה דקה לא חוששים שמא יעשה בה מלאכה בשבת [כמו שחוששים בבהמה גסה, וכדלהלן] כיון שאין זה מצוי. ביאור הלכה (סי' רמו ס"ג ד"ה בהמתו). [קצג] **אפילו** ביום ראשון, ואפילו בהבלעה. משנ"ב (סק"י). ואפילו אם סומך על עצמו שיפקירנה אחר כך בפני ג'. ט"ז (סק"ד). [קצד] **רמב"ם** (שם ה"ג). שו"ע (שם ס"ג). **שכתוב** (שמות כג יג) 'למען ינוח שורך וחמורך' וגו'. ומצווה הישראל על שביתתה אף כשהיא שכורה או שאולה, משום שלהלכה שכירות אינה קונה, ויש סוברים שלחומרא אומרים שכירות קונה, ולכן אם ישראל שכר בהמה מגוי מצווה על שביתתה, ונכון להחמיר כיון שהוא איסור דאורייתא. משנ"ב (ס"ק יג). [קצה] **רמב"ם** (שם), וכן פסק בשו"ע (יו"ד שם). הט"ז (סק"ד) והש"ך (סק"י) הביאו טעם נוסף המובא בגמרא (שם), שחששו שמא ימכור הישראל בהמתו סמוך לשבת, וינסנה אם הולכת על ידי קולו כשהיא טעונה, ותלך ויעבור על איסור מחמר אחר בהמתו בשבת. וכתב הר"ן (ע"ז טו. ד"ה אפילו, הו"ד בנקפ"מ שם) שהרמב"ם השמיט את הטעם הזה, משום שסבר שהוא נאמר רק לסוברים שמחמר חייב חטאת, והרמב"ם הרי פסק (שם ה"ג) שאין הלכה כן. [קצו] **רמב"ם** (שם ה"ג). ואין הלכה כרבי יהודה שמתיר. מגיד משנה (שם). וחיה גסה דינה כבהמה גסה. רמב"ם (שם ה"ה). ואם מכר קונסים אותו לקנותה עד עשרה בדמיה. רמב"ם (שם). [קצז] **ש"ך** (סק"י יח). [קצח] **רמב"ם** (שם ה"ג-ד), וכן פסק בשו"ע (שם). וגם הטעם של חשש מחמר לא שייך בסרסור, כיון שאין הבהמה מכרת את קולו. ש"ך (שם). אמנם דעת הטור להחמיר, שדווקא בספסר שקונה הבהמה לעצמו להרויח ומוכרה מיד מותר, כיון שהישראל מסתלק והספסר הוא המוכר, אבל בסרסור סתם, שהישראל שהבהמה שלו הוא המוכר, אסור, וכן נקט הב"ח (שם ד"ה וכתב). [קצט] **רמב"ם** (שם ה"ד), שו"ע (שם). כדעת רבי יהודה (ע"ז כ:). והרי"ף (שם) פסק כרבי מאיר (שם) שמוכרה רק אחר שחיטתה, אלא שכתב שאם הקונה הוא טבח הקונה לשחיטה אע"פ שלפעמים לוקח גם כן לחרישה, מותר למכור לו אפילו בלא לשואלו, וכן נכרי שעושה סעודה שיש לתלות שלשחיטה רוצה אותה, מותר אפילו בסתם. ותמה המגיד משנה על דעתו [וכן על דעת הרמב"ן המובא להלן בסמוך] איך יתכן להעדיף את אלו שמוכר רק על סמך חזקתם, ממוכר על מנת לשחוט ושוחט בפניו שאסור. וברמב"ן (ע"ז טו. ד"ה הא, הו"ד בנקמ"מ שם) גם פסק שמותר למכור בהמה לגוי טבח, שודאי קונה אותה לשחיטה, והוסיף שלגוי בעל אדמה אסור משום שודאי למלאכה הוא. וביאר הפרישה (סוס' י) שכוונתו ב'בעל אדמה' היא לכל אדם שלא יודעים אם הוא טבח. ובט"ז (סק"ד) ביאר באופן אחר, שסבר שבסתמא הולכים אחר דרך קניית רוב העולם, אך אם יודעים את עבודת הלוקח הולכים אחר זה בין להקל ובין להחמיר, דהיינו שאם הוא טבח, אף שרוב העולם קונים למלאכה הולכים אחריו להיתר, וכן להיפך הולכים אחריו לאסור. [ר] **רמב"ם** (שם ה"ד). וכתב המגיד משנה שפסק כרבי יוחנן (ע"ז טו.) שאמר הלכה כבן בתירא. ותמה התוספות יו"ט (ספמ"ט פ"ד מ"כ ד"ה בן נמילת) שלדעת בן בתירא אף סוס המיוחד לנשיאת עופות מותר למכור, שלדעתו כל חי נושא את עצמו כמבואר בשבת (נד.), והרמב"ם התיר רק סוס העשוי לרכיבת אדם. ומסקנתו שהרמב"ם פסק כרבנן וכדברי התוספות בעבודה זרה (יד: ד"ה ויכן) שבסוס כזה כו"ע מודים שמותר, ולא גרס את דברי רבי יוחנן הנ"ל שהלכה כבן בתירא, ושלא כתוספות בשבת (נד. ד"ה נפוס) שכתבו שרבנן אוסרים בכל הסוסים. ועיין בחזון איש (שבת סי' מה סק"ג) שקיים את דברי רבי יוחנן אף לדעת הרמב"ם. ובשאלה ושכירות אין חילוק בין סוס לשאר בהמה גסה כמו במכירה, משום שיש חשש שיכשל באיסור דאורייתא אם יטעינו בשבת באיזה משא או ימשוך בו בקרון, ובפרט במקומותינו שהסוס מיוחד ג"כ למשא, בודאי פשוט שאסור להשאיל או להשכיר אפילו סוס, ושונה מאיסור מכירה שהוא רק משום גזירה ובסוס לא גזרו. ביאור הלכה (סי' רמו ס"ג ד"ה בהמתו) בשם העולת שבת (סק"נ), הרלב"ח (סוס', סי' כח), והאליה רבה (ס"ק יג). [רא] **שו"ע** (שם). טעמי ההיתר: א. משום שבזמנינו לא שייך החששות הנ"ל שאין חשש מחמר, משום שאין אנו בקיאים בהנהגה בקול, וגם חשש השאלה והשכרה לגוי אינו, משום שאין דרכינו בכך. ב"י (ד"ה ודע שכתוב) בשם ספר התרומה (סי' קלט), ט"ז (סק"ה), ש"ך (סק"ה). ב. לפי שבימיהם היו דרים הרבה יהודים ביחד, והיו יכולים למכור זה לזה, אבל עכשיו שהקדישן לדמים ופדאן. משנ"ב (שם), שעה"צ (שות ד) בשם מגן אברהם (סק"ג). וסברו שהשו"ע פסק כפירוש רש"י (ד"ה אפל מיטי). **אבל** תוספות (ד"ה אפור) סברו, שאיסור זה נאמר רק בבהמות הראויות לקרבן פסח, ועיין בפרי מגדים (א"א סק"ג) שדעת הנחלת צבי (סק"א) שהשו"ע פסק כתוספות, ופירש את לשון השו"ע 'שום בהמה' שכוונתו בין חיה בין שחוטה, וכתב שדבריו דחוקים. [רי] **משנ"ב** (שם). [ריא] **שו"ע** (שם ס"א). [ריב] **משנ"ב** (סק"א) בשם הט"ז (סק"א), העולת שבת (סק"א), החק יעקב (סק"א), והברכי יוסף (סק"א) שכתב זאת בשם ראשונים. ודעת המגן אברהם (סק"ב) שאם אמר כן על גדי וטלה הראויים לקרבן פסח אסורים באכילה, ודעת הב"ח (ס"א ד"ה אכן) והפר"ח שאף בהנאה אסור. שער הציון (שות ו). ודעת השו"ע הרב (שם ס"ב) שטוב לחוש לדעות האוסרים אם אינו שעת הדחק או כרוך בהפסד מרובה. ואם היתה הבהמה של חבירו, דעת הפר"ח שלכו"ע אינה נאסרת, משום שאין אדם אוסר דבר של חבירו, ושלא כהדמשק אליעזר (מולין פ"ב סי"ט) שאוסר. [ריג] **משנ"ב** (סק"ג). וכתב הפמ"ג (א"א סק"ג) שלדברי המגן אברהם המובאים לעיל שבדבר שאין שייך בו קדושת הגוף מותר לומר כן, יהיה מותר לומר בשעת קניית בשר שחוט בשר זה לפסח, שהרי רק מחיים שייך קדושת הגוף, והקשה מדברי הפר"ח שהוכיח מהירושלמי (פ"ו ה"ג) שאף באופן כזה אסור. [ריד] **משנ"ב** (סק"ג). **וביאר** שאם כוונתו היתה להקדישו היה אומר בשר זה לפסח. [רטו] **משנ"ב** (סק"ג). ואין חילוק בזה בין לשון הקודש ללשון אחר. שעה"צ (שות ח). [רטז] **משום** שיש במינם שחיטה. מהרי"ל (הלכות מלכות שקורות נפסחים). [ריז] **שיתכן** שהקדישם לדמיהם. משנ"ב (סק"ג) בשם אליהו זוטא (סק"ב). [ריח] **כמשמעות** לשון השו"ע, ומשום שאינם מינים הראויים להתקדש בקדושת הגוף למזבח וכנ"ל. משנ"ב (שם) בשם מגן אברהם (שם). [ריט] **משנ"ב** (שם). [רכ] **שו"ע** (שם). לדעות שרק דבר הראוי למזבח אסור [ראה לעיל], החידוש הוא, שאף ששייכים בקדושת הגוף למנחות מותר, וכמבואר בסוגיא שמפרשים את כוונתו שרוצה לשמור את החיטים מחימוץ. מג"א (סק"כ). ומטעם זה אף הדעות הסוברות שבדגים ועופות שייך איסור זה, בחיטים מודים. שעה"צ (שות ו). [רכא] **רמב"ם** (תלמוד תורה פ"ו ה"ד). שו"ע (יו"ד סי' שלד סמ"ג). שם מבואר שעל כ"דברים בית דין מנדים, ואחד מהם המכשיל הרבים לאכול קדשים בחוץ, ופירש הכסף משנה, שמקור הדברים הוא מהנאמר בסוגייתנו, 'תודוס איש רומי הניגי את בני רומי לאכול גדיים מקולסים בלילי פסח, שלחו לו אילמלא תודוס אתה גזרנו עליך נידוי, שאתה מאכיל את ישראל קדשים בחוץ'. כלומר, שהרואה סבור שהקדישו לשם פסח. [רכב] **משנ"ב** (סי' תעו סק"ג).

אוכלים גזירה שמא יאמרו בשר פסח הוא[ריב]. ואפילו בשר עגל ועוף[ריג] וכל דבר שטעון שחיטה אסור לאוכלו צלי במקום שנהגו שלא לאכול צלי[ריד]. ובאלו הארצות שלא אוכלים אין נוהגים לאכול צלי בשני הלילות[רטו]. ואפילו צלי קדר[רטז], וגם אם בישלו מתחילה במים ואח"כ עשאו צלי קדר יש לאסור, ומיהו לצורך חולה קצת יש להקל בזה[ריז]. ואם היה צלוי ואח"כ בישלו מותר לכל[ריח].

אמירת בשר זה לפסח

אסור לומר על שום בהמה, אפילו היא קטנה, ואינה גדי או טלה[ריט], בין חיה בין שחוטה, בשר זה לפסח, או צלה לי זרוע זה לפסח[רי], לפי שנראה שהקדישו מחיים לקרבן פסח ונמצא אוכל קדשים בחוץ, אלא יאמר בשר זה ליום טוב[ריא], ובדיעבד אין לאסור הבשר[ריב]. והוא הדין שאסור לאדם לומר הילך מעות הללו וקנה לי בהם בשר לפסח[ריג].

שמעט יהודים דרים במקום אחד אם לא ימכרו לגויים יהיה להם הפסד, ולטעם זה אסור לסחור לכתחילה כדי להרויח. ש"ך (שם) בשם טור. והביא הש"ך שהר"ן (ע"ז טו.) כתב שלפי הטעם הראשון אפילו לקנות כדי להרויח במכירתה מותר, וכתב שכן נראה דעת השו"ע, וכן נהגו וכ"כ העטרת זקנים (פ"ז). אך הביאו הט"ז והש"ך את המשך דברי הר"ן (שם) שמ"מ בעל נפש יחוש וימעט בכך. אבל בשאלה ושכירות שהדבר פשוט לאיסור, ראוי למחות למי שרוצה לעשות כך. עוד כתב הש"ך (שם) שכל זה בבהמה טמאה, אבל בבהמה טהורה כתב בספר התרומה (שם) ועוד פוסקים שפשוט שמותר ואין צריך לטעמים אלו, כי אפשר לומר שלשחיטה הוא לוקחה. וכל דין זה הוא שלא כדעת המגיד משנה (שם ס"ק) שאין לסמוך על היתר זה, כיון שיש אפשרות למכור ע"י סרסור. [רב] **רמב"ם** (ממק ומלה פ"ח ה"ח), שו"ע (שות סי' תעו ס"ח). ובמקום שנהגו להחמיר שלא לאכול בשר כלל בלילי פסחים, דעת הב"ח (סק"ב) שאסור להם לאכול, ודעת הט"ז (סק"ב) שאין זה מנהג כשר משום שמבטל שמחת יו"ט. [רג] **כיון** שבצלי לפעמים אין ניכר אם הוא בשר עוף או בהמה ויבואו להתיר גם בשר צלוי של כבשים ועיזים. משנ"ב (סק"ח). [רד] **שו"ע** (שם ס"ב). אבל דגים וביצים מותר לאוכלם צלויים בכל מקום, משום שאינם דומים לבשר כלל. ואפילו הביצה המונחת על הקערה מותר לעשותה צלי ולאוכלה. משנ"ב (סק"ט). [רה] **ומטעם** זה כתבו מהרש"ל (סו"ס, סי' פח) ושל"ה (מסכת פסחים שות נג), על דברי הבית יוסף (סי' תפג ס"ד בה) ד"ה וכתב עוד מנהגינו) שנוהגים לצלות הזרוע שמניחים בקערה, שעדיף שלא יצלו אותו, משום שחיבוב מצוה הוא לאוכלו, ואם יהיה צלי לא יוכלו לאוכלו, ועיין בט"ז (סק"ד) שסבר כהבית יוסף, והוכיח שאין המנהג לאוכלו. [רו] **דהיינו** בשר שנצלה בתוך קדירה ולא על האש ממש. שו"ע (שם). ואף על פי שאינו דומה לצליית הפסח, שהפסח שנצלה בקדירה פסול, יש לאוסרו מפני מראית העין שלא יטעו להתיר גם צלי אש. משנ"ב (שם סק"ט). ודעת הנחלת צבי (שם סק"ב) שצלי קדר מותר, וכן נוטה דעת הערוך השולחן (שם ס"ב). [רז] **כיון** שבחולה סומכים על דעת הנחלת צבי הנ"ל שמתיר בצלי קדר. שו"ע הרב (שם ס"ד). [רח] **משנ"ב** (שם) בשם מגן אברהם (סק"ט). ודעת הפרי חדש (סק"ב) שצלוי ואחר כך מבושל גם אסור, משום שהוא נחשב צלי. שעה"צ (שות ג). [רט] **משנ"ב** (סי' תפט סק"ב). ואפילו על בהמות שאינן ראויות לקרבן פסח אסור לומר כן, שמא יחשדוהו שהקדישן מחיים לקנות מדמיהן קרבן פסח, וכשאוכלן נראה כאוכל קדשים בחוץ, ולא יוכלו לתלות שפדה אותן, משום שראויות להתקדש בקדושת הגוף ואין להן פדיון, אבל בשאר הדברים שאין בהם אלא קדושת דמים מותר לומר כן, משום שיאמרו

בשר זה על פסח

ומותר לומר בשר זה על פסח[ריי], או קנה במעות בשר על פסח[ריט].

על עופות ודגים

ויש אומרים שאף על עופות אין לומר כן[רכ], ויש מחמירים לאסור גם על דגים[ריא], ויש מתירים בשניהם[ריב], ולכתחילה טוב להיזהר בזה[ריט].

על חיטים

מותר לומר חיטים אלו לפסח[ריג].

מנדים את המכשיל רבים לאכול קדשים בחוץ

המביא את הרבים לידי אכילת קדשים בחוץ מנדים אותו[רכא].

נג:

אבילת שה צלוי בלילי הסדר

בכל המקומות אסור לאכול שה כבשים או עיזים[רכב] צלוי כולו כאחד בלילה

פניני הלכה

ועוד]. ובמשך הדורות התחילו לצלות את הזרוע, וכמו שכתב המהרש"ל (סו"ס, סי' פח), שמנהג אשכנז שצולים הזרוע והביצה לפי שאין אוכלים אותה ומשמרים אותה לליל שני ולכן יכולים לצלותה ואין לחשוש באכילתה לאיסור אכילת צלי בליל הסדר במקום שנהגו כן. אך המהרש"ל חולק על מנהג זה וכתב שמנהג זר הוא בעיניו והוא נגד מנהג התלמוד, והמנהג נתפשט לפי שסוברים שצריך דווקא זרוע וזולתו מעכב, ולכן שומרים הזרוע ללילה שניה ואינם אוכלים, ולכן צולים אותה כדי שלא יאכלוה, וליתא [ויעו"ש עוד]. ומבואר בדברי מהרש"ל שאסור לאכול הזרוע שבקערה במקום שנהגו שלא לאכול צלי בליל הסדר, ואשכנז הוא מקום שנהגו.

אך מהר"י וויל (סו"ס, סי' קנג) כתב, שאפילו במקום שנהגו לאכול צלי בליל פסח אסור לאכול את בשר הזרוע שהוא צלי, שהואיל והוגש לשולחן עם המצה והמרור זכר לקרבן פסח יש לחוש בו יותר לשמא יאמרו בשר פסח הוא ונמצא כאוכל קדשים בחוץ. וכן כתבו הפרי חדש (סוף סי' תעג) והחק יעקב (שם סק"ח) ובשולחן ערוך הרב (שם סק"ח) ובפרי מגדים (שם משב"ז סק"ד).

ונחלקו הפוסקים לענין אכילת בשר צלוי ביום הפסח, שלכאורה אין מניעה בדבר שהרי הפסח אינו נאכל אלא בלילה, ובאכילת בשר צלי ביום הפסח אין רמז לאכילת קדשים בחוץ. אמנם בבית יהודה (סו"ס, סו"ס סי' נח) הקשה לפי זה, שאם אין גוזרים אלא בדוגמת קרבן פסח ממש אם כן גם בלילה יש להתיר אכילת בשר צלי אחר חצות לדעת הסובר שאין הפסח נאכל אלא עד חצות, ואילו מלשון משנתינו נראה כי בכל ליל פסח אין אוכלים צלי במקום שנהגו ולכל הדעות. ועוד הקשה שאם אין איסור אלא בדומה לקרבן פסח לכל דיניו, הרי שלא היה לאסור אלא בשר גדי, והרי להלכה אין אוכלים גם בשר עוף וכל שטעון שחיטה [ראה אליבא דהילכתא]. וא"כ מוכח שלא רק בדומה לקרבן פסח בכל דיניו נהגו שלא לאכול אלא בכל דבר שיש בו זיקה לצורת קרבן פסח. ועל כן מסיק שגם ביום יש איסור באכילת הזרוע, וכן דעת רבי דוד פארדו (מסדי דוד על התוספתא, ניגה פ"ג ה"ח) והבן איש חי (פרשת צו שות ג). ולדעתם מי שלא צלה הזרוע בערב פסח אסור לו לצלותה בפסח כיון שאינה ראויה לאכילה בו ביום, לא בליל הסדר ולא ביום. אך דעת המגן

אהח 19/06/2018

זה[רכג], מפני שנראה כאוכל קדשים בחוץ[רכד]. ואם צלה אותו כשהוא מחותך, או אפילו כשהוא מחובר אלא שנחתך ממנו אבר אחד קודם הצליה והניחו לצידו וכך צלאם[רכה], או שלק בו אבר והוא מחובר ואחר כך צלהו כאחד[רכו], הרי זה מותר במקום שנהגו לאכול צלי בלילה זה[רכז].

צלייתו

אסור לצלות גדי שלם על ראשו ועל כרעיו ועל קרבו בליל פסח או בערב פסח אחר חצות, אע"פ שלא פירש ואמר זה לפסח[רכח].

התנדב שלא כדרך המתנדבים

האומר הרי עלי מנחת שעורים, או מנחת חצי עשרון, או מנחה בלא שמן ולבונה, הרי זה פטור, שלא התנדב דבר שכמוהו מקריבים[רכט]. אמר הרי עלי מנחה מן השעורים או מן העדשים, או מנחה בלא שמן ולבונה, או מנחה חצי עשרון, שואלים אותו, אם אמר לא נדרתי אלא על דעת שמותר להקריב כזה ואילו ידעתי שאין מקריבים אלא עשרון שלם סולת בשמן ולבונה לא הייתי נודר, הרי זה פטור, ואם אמר אילו הייתי יודע הייתי נודר כדרך שמקריבים הרי זה חייב להקריב כדרך שמקריבים[רל].

למסור נפשו במקום שנאמר 'יעבור ואל יהרג'

יש אומרים שכל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג, ונהרג ולא עבר, הרי זה מתחייב בנפשו[רלא]. ואם הוא אדם גדול וחסיד ירא שמים, ורואה שהדור פרוץ בכך, רשאי לקדש את השם ולמסור עצמו אפילו על מצוה קלה, כדי שיראו העם וילמדו ליראה את ה' ולאהבו בכל ליבם[רלב]. ויש אומרים שכל אדם אם ירצה להחמיר על עצמו וליהרג רשאי, ודווקא כשהעובד כוכבים מכוין להעבירו על דת[רלג].

החזקת לומדי תורה

תלמיד חכם שאינו רוצה לקבל צדקה, מתעסקים לסחור לו סחורה, שקונים לו סחורה בזול וקונים ממנו סחורתו ביוקר, ואם יודע להתעסק בפרקמטיא, מלוים לו מעות לסחור בהם[רלד].

מעלת החזקת לומדי תורה

מי שאי אפשר לו ללמוד, מפני שאינו יודע כלל ללמוד, או מפני טרדותיו, יספיק לאחרים הלומדים[רלה]. ונחשב לו כאילו לומד בעצמו[רלו].

הדלקת נרות בערב יום כפור בבית

מקום שנוהגים להדליק נר בליל יום הכפורים, מדליקים אף בחדר משכבו[רלז], ומקום שנהגו שלא להדליק, אין מדליקים[רלח] אף בבית[רלט], ובעיר חדשה ראוי להדליק[רמ].

כשיש לו נר דולק בביתו

ואף במקום שלא נהגו להדליק[רמא] אם יש לו נר בבית, חייב להדליק בחדר ששוכב שם כדי שלא יבוא לידי תשמיש עם אשתו, מאחר שרואה אותה אצל הנר שבביתו[רמב], ובאשתו נדה יש להקל[רמג].

כשחל בשבת

ואם חל להיות בשבת, חייבים הכל להדליק[רמד].

מקומות שלכו"ע יש להדליק שם

בכל מקום מדליקים, בבתי כנסיות[רמה], ובבתי מדרשות, ובמבואות האפלים, ועל גבי החולים[רמו].

ברכתם

עצה הלכתית

יש מי שאומר שאף במקום שנהגו להדליק אין לברך עליו[רמז], ויש מי שאומר שבמקום שנהגו להדליק נר יום הכפורים תשמיש כמבואר בסוגייתנו. משנ"ב (סס). [רלט] **משנ"ב** (סק"ג). [רמ] **משנ"ב** (סק"ג) בשם הפר"ח (ס"ק) שלמד כן מדברי הירושלמי (ה"ד) שמקום שנהגו להדליק חשוב יותר. [רמא] **משנ"ב** (סק"ד). [רמב] **רמ"א** (סס). כתב המג"א (סק"ג) ליישב המנהג שמדליקים רק על השולחן ולא בחדר, שסמכו על המרדכי (יומא פ"ב תוס' ד"ה שהביא מנהג זה, וביאר שאין יצר הרע מצוי אלא לשעתו, ובבית ששניהם מצויים יחדיו ראוי יותר לחוש, אבל בחדר שהולכים לישון זה לבדו וזו לבדה, אז אין לחוש שמא ישכח, אך סיים שמ"מ יש להחמיר בזה. [רמג] **משנ"ב** (סק"ה). והוסיף השעה"צ (תוס' ד) שמכל מקום במקום שנהגו להדליק נראה בודאי שצריך להדליק אף בחדר זה. [רמד] **שו"ע** (סס). [רמה] **והמנהג** בכל מקום להרבות נרות בבתי כנסיות, שדורשים את הפסוק (ישעיהו נ"ג י"ג) 'לקדוש ד' מכובד' על יוה"כ, וכיון שאי אפשר לכבדו באכילה ושתיה מכבדים אותו בכסות נקיה, וגם נרות הם כבוד היום, כפי שכתוב (סס כ"ד ט"ו) 'על כן באורים כבדו ה'' ופירש בתרגום 'בפנסיא יקרו ה''. שו"ע (סס ס"ד), משנ"ב (סק"ט). [רמו] **שו"ע** (סס ס"ג). [רמז] **שו"ע** (סס סי' תרי ס"ג). [רלח] **שו"ע** (סס ס"ק), **רמב"ם** (שביתת עשור פ"ג ה"י). ואפילו אשתו נדה, לא ידליק, כי מכל מקום מידי הרהור לא יצא, ויבטל מחשבתו הטהורה ביום זה. **משנ"ב** (סק"ס). ושני המנהגים נתכוונו לביטול שאסור אף אם צלאו כמה ימים קודם הפסח. **משנ"ב** (סק"ה). [רכט] **ודעת הראב"ד** שגם בזה בודקים אותו כדלהלן. [רל] **רמב"ם** (מעשה הקרבנות פי"ז ה"ט). [רלא] **רמב"ם** (יסודי התורה פ"ה ה"ד). שכשאמרו בגמרא 'יעבור ואל יהרג', היינו שצריך לעבור כדי שלא יהרג. כסף משנה. [רלב] **כסף משנה** בשם הנימוקי יוסף (סנהדרין עד: ד"ה וכל היכא), **והביא** לזה ראיה מהמבואר בסוגייתנו, 'מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו עצמם על קדושת ה' לכבשן האש, נשאו ק"ו וכו', ושם הרי לא היה זה עבודה זרה אלא אנדרטי של מלכים לכבוד בעלמא, אלא מתוך שהיו רובם טועים וסבורים שהיתה עבודה זרה היה קידוש ה' במה שעשו. [רלג] **שו"ע** (יו"ד סי' קמ ס"ג). וכמו שמצינו שאלישע בעל כנפים (סנה' סע.) ורבי עקיבא (ברכות סג:) ורבי יהודה בן בבא וכל הרוגי מלכות שמסרו עצמם על מצוות פרטיות, וכן מבואר במדרש (ילקוט שמעוני זכריה רמז תקפג) 'מה המכות האלה בין ידיך, ואמר אשר הכיתי בית מאהבי' (זכריה י"ג ו'), 'המכות האלה גרמו לי ליאהב לאבי שבשמים, מה לך יוצא ליסקל על ששמרתי את השבת, מה לך יוצא לישרף על שאכלתי את המצה, מה לך יוצא ליהרג על שמלתי את בני, מה לך לוקה בפרגל על שעשיתי רצון אבי שבשמים'. וכן מצינו בסוגייתנו שחנניה מישאל ועזריה מסרו נפשם על הצלם, אף שלא היה בזה עבודה זרה, כמו שכתבו התוספות (ד"ה מה), ודעת הרמב"ם שבכל המקומות האלו השעה היתה צריכה לכך, וכמו שכתב הנימוקי יוסף (סס) שכשהשעה צריכה לכך מותר למסור נפשו, ומחנניה מישאל ועזריה בלאו הכי אינו קשה כיון שהיה בפהרסיא, ובזה גם הרמב"ם מודה. ביאור הגר"א (תוס' ג). ולהלכה כתב הש"ך (סק"ל) בשם התרומת הדשן (סי' קנט) שיש מקום לומר, שכיון שיש בזה מחלוקת הפוסקים הולכים לקולא באיסור סכנת נפשות, שספק נפשות להקל אמנם יש לומר שלענין קידוש ה' שלא הקפידה התורה על איבוד נפשות מישראל, אין לומדים משאר ספיקות שאין בהם קידוש ה', ולפי הענין ולפי איך שרואים אנו כוונתו כן מורים לו. [רלד] **שו"ע** (סס סי' רנג ס"ג). וכמבואר בסוגייתנו, אמר רבי יוחנן כל המטיל מלאי לכיס של תלמידי חכמים זוכה ויושב בישיבה של מעלה, שנאמר (קהלת ז' י"ג) 'כי בצל החכמה בצל הכסף'. בית יוסף (ד"ה ענין תלמיד). [רלה] **שו"ע** (סס סי' רמו ס"ג). [רלו] **רמ"א** (סס). וכעין המבואר בסוגייתנו אמר רבי יוחנן כל המטיל מלאי לכיס של תלמידי חכמים זוכה ויושב בישיבה של מעלה, שנאמר (קהלת ז' י"ג) 'כי בצל החכמה בצל הכסף'. ביאור הגר"א (תוס' ז') **משנ"ב** (סק"ל). [רלז] **משנ"ב** (סי' תרי סק"ג). [רלח] **שו"ע** (סס ס"ק), **רמב"ם** (שביתת עשור פ"ג ה"י). ואפילו אשתו נדה, לא ידליק, כי מכל מקום מידי הרהור לא יצא, ויבטל מחשבתו הטהורה ביום זה. **משנ"ב** (סק"ל). ושני המנהגים נתכוונו לביטול תשמיש כמבואר בסוגייתנו. **משנ"ב** (סס). [רלט] **משנ"ב** (סק"ג). [רמ] **משנ"ב** (סק"ג) בשם הפר"ח (ס"ק) שלמד כן מדברי הירושלמי (ה"ד) שמקום שנהגו להדליק חשוב יותר. [רמא] **משנ"ב** (סק"ד). [רמב] **רמ"א** (סס). כתב המג"א (סק"ג) ליישב המנהג שמדליקים רק על השולחן ולא בחדר, שסמכו על המרדכי (יומא פ"ב תוס' ד"ה שהביא מנהג זה, וביאר שאין יצר הרע מצוי אלא לשעתו, ובבית ששניהם מצויים יחדיו ראוי יותר לחוש, אבל בחדר שהולכים לישון זה לבדו וזו לבדה, אז אין לחוש שמא ישכח, אך סיים שמ"מ יש להחמיר בזה. [רמג] **משנ"ב** (סק"ה). והוסיף השעה"צ (תוס' ד) שמכל מקום במקום שנהגו להדליק נראה בודאי שצריך להדליק אף בחדר זה. [רמד] **שו"ע** (סס). [רמה] **והמנהג** בכל מקום להרבות נרות בבתי כנסיות, שדורשים את הפסוק (ישעיהו נ"ג י"ג) 'לקדוש ד' מכובד' על יוה"כ, וכיון שאי אפשר לכבדו באכילה ושתיה מכבדים אותו בכסות נקיה, וגם נרות הם כבוד היום, כפי שכתוב (סס כ"ד ט"ו) 'על כן באורים כבדו ה'' ופירש בתרגום 'בפנסיא יקרו ה''. שו"ע (סס ס"ד), **משנ"ב** (סק"ט). [רמו] **שו"ע** (סס ס"ג). [רמז] **שו"ע** (סס סי' תרי ס"ג). [רמח] **שו"ע** (ד"ה ועי"ל). שמכיון שנוהגים להדליק, נחשב לחיוב משום שלום בית כמו בשבת.

פניני הלכה

אברהם (סי' תעג סק"ח) היא להתיר אכילת בשר צלי ביום, ולדעתו מי ששכח לצלות את הזרוע לפני החג יכול לצלות אותו בליל הפסח כיון שיכול לאכלו ביום.

נג:

מעלת העשיר המהנה תלמיד חכם מנכסיו

בגמרא אמר רבי יוסי, תודוס איש רומי הנהיג את בני רומי לאכול גדיים מקולסים בלילי פסחים, שלחו לו אלמלא תודוס אתה גזרנו עליך נדוי, שאתה מאכיל את ישראל קדשים בחוץ. ודנו בגמרא אם תודוס איש רומי היה גברא רבה ולכן לא נידוהו מפני כבודו, או שמא בעל אגרופים היה ולא נידוהו מחמת היראה. והביאו ראיה שהיה תלמיד חכם ודרש אגדה, ורבי יוסי בר אבין אמר מטיל מלאי לכיס של תלמידי חכמים היה, ואמר רבי יוחנן, כל המטיל מלאי לכיס תלמידי חכמים זוכה ויושב בישיבה של מעלה, שנאמר (קהלת ז' י"ג) 'כי בצל החכמה בצל הכסף'. ופירש רש"י (ד"ה כגלל החכמה), שבמחיצת החכמה יכנס זה שהנההו מנכסיו.

וכתב בפרשת דרכים (דרוש שלישי ועשירי), שטעם הדבר שהמהנה ת"ח מנכסיו זוכה לכל הכבוד הזה, שיושב במחיצה של ת"ח יושבים בה, שהוא מקום איום ונורא שעליו אמרו חז"ל (ברכות ל"ד:) שנאמר בו (ישעיה סד ג) 'עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה לו', היינו משום שכיון שהוא מהנה אותו נמצא שבסיבתו עוסק התלמיד חכם בתלמוד תורה, וכיון שהוא סיבה ללימוד התורה, חשוב כאילו הוא עצמו צורבא מדרבנן.

ובזה ביאר מה שדנו בסוגייתנו אם תודוס היה גברא רבה או בעל אגרופים, והנידון הוא מה הטעם שלא נידוהו, וקשה מה אמר על כך רבי יוסי בר אבין שהיה מטיל מלאי לכיסם של תלמידי חכמים, והרי אין בכך טעם שלא ינדו אותו, ואף אחר דברי רבי יוחנן שזוכה לישב בישיבה של מעלה קשה למה לא ינדו אותו. ועוד קשה, היעלה על הדעת שלא נמצאו בתודוס איש רומי מצוות אחרות חוץ מזו שהיה מטיל מלאי לכיסם של תלמידי חכמים, ולא היה לרבי יוסי בר אבין לומר אלא שבעל מעשים היה. ועל פי האמור תירץ, שכיון שהיה מטיל מלאי לכיסם של תלמידי חכמים הרי דינו כתלמיד חכם עצמו, שכל מה שלומד הת"ח חשוב כאילו הוא בעצמו חידש אותם ההלכות, והביא ראיה מדברי רבי יוחנן שאמר שכל המטיל מלאי לכיסם של תלמידי חכמים זוכה ויושב בישיבה של מעלה, דהיינו במחיצת ת"ח, והיינו ודאי משום שחשוב כאילו הוא עצמו צורבא דרבנן, ואם כן פשיטא שנמנעים מלנדותו, כיון שחשוב כת"ח עצמו. ומבואר בדברי הפרשת דרכים שהמטיל מלאי לכיסם של תלמידי חכמים דינו כתלמיד חכם עצמו לכל דיני כבוד תלמידי חכמים.

ובפלא יועץ (ערך תנופה) כתב בדבר החנופה המותרת לעשירים, כי יש דברים שאינם חנופה ויש חסרי מדע שחושבים שהם חנופה, כגון המכבד איש עשיר חושבים אותו למחניף, והמתריס כנגדם ומזלזל בכבודם הוא מתהלל בהוללותו באומרו שהוא אינו יודע להחניף, ואין בפיהו נכונה, כי ראוי והגון לכבד את העשירים, שכן מצינו ברבינו הקדוש שהיה מכבד את העשירים, ורבי עקיבא גם כן היה מכבד עשירים (עירובין פו.), והטעם שמאחר שהמלך חפץ ביקרו והשפיע עליו ממרום שפע ברכה, גם אנחנו חייבים בכבודו. והוסיף שבפרט אם קיבל ממנו טובה והנאה פשוט שחייב לחלוק לו כבוד, ועוד הביא שהמרבה נכסים מסתמא מרבה לעשות מצוות ומעשים טובים יותר מאחרים, וחטאיו בצדקה יפרוק. וכתב שאף אם עשה שלא כהוגן ויצא קצת מן השורה, ראוי לחוש קצת על כבודו ואין לזלזל כל כך בכבודו, שכן מצינו בסוגייתנו שאמרו אלמלא תודוס אתה גזרנו עליך נידוי, ופירשו שם שהיה מטיל מלאי לכיסם של תלמידי חכמים.

חיוב בריחה מהעיר כדי להינצל מהמרת דת

בשבות יעקב (שו"ת, ח"ג סי' קו) נשאל בדבר עיר אחת שגזרו עליהם גזירה להעברת דת, שמחויבים ליהרג ולא לעבור (רמב"ם יסוה"ת פ"ה ה"ח), ומקצתם יכולים לברוח ולהינצל מהסכנה. ונשאל אם מחויבים לברוח כדי להציל נפשם ולא יהא כמאבדים עצמם לדעת, או שמא עדיף שלא יפרשו מן הציבור שמחויבים למסור נפשם על קידוש ה'. ודן בדבר לפי האמור בסוגייתנו, שחנניה מישאל ועזריה הטילו עצמם לתוך כבשן האש כיון שנשאו קל וחומר בעצמם מהצפרדעים במצרים, ומה צפרדעים שאין מצווים על קדושת ה' כתוב בהם (שמות ז' כ"ח) 'ובאו ועלו בביתך ובתנוריך ובמשארותיך', אימתי משארות מצויות אצל תנור הוי אומר בשעה שהתנור חם, אנו שמצווים על קדושת ה' על אחת כמה וכמה. והקשו התוספות (ד"ה מה רשו), מה הוקשה לגמרא על חנניה מישאל ועזריה, והרי חייבים הם מעיקר הדין למסור נפשם על קידוש ה' כיון שחייבום להשתחוות לצלם ודינו ביהרג ואל ויעבור, ומה צריך בזה לקל וחומר מצפרדעים. ותירצו התוספות בשם ר"ת שצלם זה לא היה עבודה זרה אלא אנדרטא שעשה לכבוד עצמו, ולכן לא היו מחויבים בזה ביהרג ואל יעבור, ובשם ר"י תירצו שקושיית הגמרא היתה מה ראו שלא ברחו שהרי קודם המעשה היו יכולים לברוח כמו שעשה דניאל. והוכיח בשבות יעקב מדברי ר"י שמבואר בדבריו שאין לברוח מהעיר ולהינצל מהמיתה, כמו שעשו חנניה מישאל ועזריה לדעת ר"י ולמדו זה בקל וחומר מהצפרדעים, ודניאל שברח הוא כיון שהיה צריך ללכת לעסקיו כמו שפירשו בסנהדרין (שם). וגם ר"ת שביאר באופן אחר לא מוכח שחולק לדינא על ר"י הסובר שאין לברוח מהעיר.

אך למעשה כתב בשבות יעקב שבאמת כל זה אינו, ובודאי במקום שאפשר לקיים שניהם שלא לעבור על המצוה ולקיים וחי בהם עדיף לקיים שניהם, והרי כאן אפשר לקיים שניהם שלא לעבור על המצוה ולקיים וחי בהם על ידי שיברחו. וגם הביא מכמה וכמה תנאים שמצאנו שברחו ונטמנו במערות כדי שלא יעברו ולא מסרו עצמם להריגה. וכתב שצריך ליישב דעת ר"י ולומר שרק הצפרדעים לא היה עליהם לברוח כיון שנגזר

אלו[רמט] לברך אקב"ו להדליק נר של יום הכפורים[רנ]. וכשחל בשבת מברכים להדליק נר של שבת ושל יום הכפורים[רנא]. ועל נרות בתי כנסיות ובתי מדרשות, ומבואות האפלים וחולים, אין מברכים[רנב].

נד.

ברכת מאורי האש

במוצאי שבת

במוצאי שבת מברך על הנר בורא מאורי האש[רנג], אם יש לו, וא"צ לחזור אחריו[רנד]. ועל כן יוכל לברך על הכוס אפילו בלא נר, ומתי שיזדמן לו אח"כ שיראה אש ויהנה מן האור, יברך בורא מאורי האש, ודווקא בליל מוצאי שבת ולא יותר, שאחר כך עבר זמנו[רנה]. וכן מי שאין לו כוס להבדיל, כשרואה אש מברך עליה[רנו].

במוצאי יום הכפורים

במוצאי יום הכפורים מברכים על האור[רנז] וי"א שצריך לחזור אחריו[רנח].

על נר ששבת

ואין מברכים במוצאי יום הכפורים אלא על האור ששבת מבעוד יום, דהיינו שהיה בעולם ביום הכפורים ופסקה ההנאה ממנו ועכשיו הותרה[רנט], או על האור שהודלק ממנו, ואפילו אם הודלק ביום הכפורים, אם הודלק בהיתר כגון לחולה, יכולים לברך עליו. ונהגו להדליק מעששיות של בית הכנסת, ואין מברכים על אור שהוציאו עתה מן האבנים או מעצי גפרית [שוועבעליך][ש], ויש אומרים שמברכים עליו מעמוד ראשון ואילך[רסא].

כשהדליק מנר של נכרי

ישראל שהדליק מעובד כוכבים אין וכמו שנהגו לומר ויתן לך ליד הנר קודם שמבדילים ולא מברכים עליו. משנ"ב (קק"ד), **שעה"צ** (אות נ) [רנז] **וטעם** הברכה משום שפסקה הנאתו בו ביום, שכל היום לא היו יכולים להשתמש בו אפילו לאוכל נפש, ושלא כבשאר יו"ט, ועכשיו הותרה. משנ"ב (קק"ל, סי' תרכד סק"ו). [רנח] **שו"ע** (שם סי' רלח ס"ל). ומשום שהוא חלק מההבדלה וכנ"ל. **שעה"צ** (אות נ). [רנט] **ומשום** שרק בנר ששבת, שפסקה הנאתו, שייך טעם הברכה. משנ"ב (סי' תרכד סק"ו). [ר] **משנ"ב** (שם). וודאי אם הוציאו האור אתמול, מותר. משנ"ב (קק"מ). [רסא] **שו"ע** (שם ס"ד-ה). ומעמוד ראשון פירושו שהדליקו נר מאותה שלהבת, וטעמם שגם זה נקרא אור ששבת. משנ"ב (קק"ט). [רסב] **שו"ע** (שם ס"ה). כלומר שבמוצאי שבת מברכים על תוספת השלהבת שנתווספה בנר של הישראל, וטעם זה לא מספיק ליום כפור, וזה אינו כהסוברים שמעמוד ראשון ואילך מותר [ראה לעיל], והוכיח מזה המג"א (קק"ד) שאין הלכה כדעה זו. משנ"ב (קק"י). [רסג] **שסוברים** שנעשה להאיר, ועדיף להבדיל על נר זה ששבת ממש, מלהבדיל על נר אחר שהודלק ממנו. משנ"ב (ס"ק יג).

במוצאי יום הכפורים שחל בשבת

אם חל יום הכפורים בשבת מותר מדינא לברך על אור שלא שבת, אולם מנהג העולם להחמיר[רסד], ועל כל פנים בנר שהדליקו מן האור ההוא בודאי יש להקל[רע].

במוצאי יו"ט

במוצאי יום טוב, בין במוצאי יו"ט לחול בין במוצאי יו"ט לחולו של מועד, מבדיל על הכוס אלא שאינו מברך על הבשמים ועל האש[רעא].

במוצאי תשעה באב

ליל תשעה באב שחל באחד בשבת, כשרואה הנר אומר 'בורא מאורי האש'[רעב].

מי שאין לו נר במוצאי שבת

במוצאי שבת מקרב ידו לאור הנר, ומברך ברכת 'בורא מאורי האש', וברכת מברכים עליו במוצאי יום הכפורים, אף על פי שבמוצאי שבת מברכים עליו, שאין מברכים במוצאי יום הכפורים אלא על האור ששבת מבעוד יום ממש[רסב].

על נר של בית הכנסת

יש אומרים שיש להבדיל על הנר של בית הכנסת שהודלק מבעוד יום[רסג], ויש אומרים שאין להבדיל עליו אלא מדליקים נר אחד ממנו[רסד], והנכון להבדיל על שניהם ביחד, דהיינו להדליק נר אחד מנר בית הכנסת, ולברך על שניהם[רסה], ולא יבדיל על נר של בית הכנסת לחודו[רסו]. וכן אם היה לו נר אחד בביתו שהיה דלוק מבעוד יום, ידליק ממנו עוד אחד ויברך על שניהם ביחד[רסז], ויתר טוב שיניח בביתו לכתחילה נר דולק מערב יום הכפורים עד מוצאי יום הכפורים בשביל לברך עליו[רסח].

[רסד] שסוברים שנעשה רק לכבוד היום ולא להאיר. משנ"ב (שם). **ובמטה אפרים** (ס"ט הו"ד בשער הציון אות יז) כתב שנרות של בתי מדרשות שעשויים ללמוד אצלם, והמגיעים הקבועים שם משתמשים בהם, יש לברך עליהם, וכן כתב הערוך השולחן (ס"ה) שבזמנינו נרות בית הכנסת עשויים להאיר. אך כתב בשמירת שבת כהלכתה (פס"ב הערה עט) שבזמנינו שיש תאורת חשמל לא שייכים דבריהם. **[רסה] בביאור** הלכה (ד"ה ויש מומרים שמכרכין) מבאר שקולא זו היא בצירוף השיטות שנר בית הכנסת מותר לכתחילה, אולם גם הרמ"א יודה שצירוף נר לאור היוצא מהאבנים במוצאי יוהכ"פ, או צירוף לנר שברור שנעשה שלא להאיר, לא יועיל. ועיין באגרות משה (או"ח, ח"ד סי' קכג) שתמה על דבריו, ומסקנתו שצירוף נר מועיל אף לנר שברור שהיה דלוק שלא להאיר, כיון שהנר המצורף משלים את החסרון שלא היה עשוי להאיר. **[רסו] רמ"א** (שם ס"ה). אם אי אפשר להבדיל על שניהם, עדיף להבדיל על נר אחר שהדליקו ממנו, מלברך על נר בית הכנסת, ומכל מקום אם עבר ובירך על נרות של בהכ"נ בלבד א"צ לחזור ולברך על נר אחר, שהנרות שלנו עשויים גם להאיר שהרי מתפללים לאורם. משנ"ב (שם ס"ק יד). **[רסז] משנ"ב** (שם ס"ק יג). והוסיף שעליו לבדו לא יברך, משום שיתכן שהוא נעשה גם רק לכבוד היום. **[רסח] משנ"ב** (שם) בשם הדרך החיים. וביאר שזהו משום שבזה יוצא ידי חובתו לכל הדעות, כיון שמניח לכתחילה בשביל זה. **[רסט] כדעת** המגן אברהם (שם ס"ק) הסובר שגם ביום כפור שחל בשבת צריך נר ששבת דווקא. וכתב השעה"צ (אות ט) שלא משמע כן בפוסקים. **[רע] משנ"ב** (שם ס"ק). **[רעא] שו"ע** (שם סי' תקט ס"ה). והטעם שביו"ט לא נאסרה הבערת אש כמו בשבת ויוהכ"פ. משנ"ב (שם ס"ק). **[רעב] שו"ע** (שם סי' תקט ס"ה). וכמבואר בסוגייתנו שכיון שרואה מברך מיד ואף שלא על הכוס, ואף שרבי יהודה חולק וסובר שסודרה על הכוס, באופן שאין כוס, גם רבי יהודה מודה שמברך מיד שרואהו. ביאור הגר"א. ויברך על האור קודם שקוראים איכה, שבאיכה (ג ו) כתוב 'במחשכים הושיבני' ולכן יברך תחילה על המאור, וגם שיהנה אחר כך מאורו כשקוראים איכה, ואם שכח לברך קודם שקרא איכה, יברך אחר כך בלילה כיון שהחיוב עדיין עליו. משנ"ב (שם ס"ק).

פניני הלכה

עליהם על פי גזירת ה', שיבואו באש, וגם חנניה מישאל ועזריה נצטוו על כך כמבואר בסוטה (י:) שיצאה בת קול אתה הצלת תמר ושני בניה מן האור חייך שאני מציל שלשה בניך מן האור, ומי הם, חנניה מישאל ועזריה, לכך לא ברחו להימלט על נפשם, והיו צריכים להיכנס לתוך האש, ואין למדים מהם למקום אחר. ומכל מקום מסיק שאם רוצה להחמיר על עצמו ולמסור נפשו לקדש ה' ברבים שממנו ילמדו אחרים לעשות, זכור לטוב ובודאי אינו נקרא מאבד עצמו לדעת, וכמבואר בע"ז (יח.) ברבי חנינא בן תרדיון שהיה מקהיל קהילות ברבים ועוסק בתורה אף שידע שיהרגוהו על כך [וכן כתבו הרמב"ם במאמר קידוש ה', וכן כתב בהאלף לך שלמה (או"ח, יו"ד סי' שמב)].

גם הריב"ש (או"ח, סי' יח) הביא דברי הרמב"ם באגרתו שכתב שכל שאפשר להם לברוח ולהציל נפשם חייבים לעשות כן אפילו אם יעזבו את בניהם ובני ביתם, שאהבת ה' ויראתו קודמת לכל ואח לא פדה יפדה איש, ולא צידד שישארו אותה עיר וימסרו עצמם להריגה על קידוש ה'. ובמים חיים לבעל הפרי חדש (על הרמב"ם, יסודי התורה פ"ה ה"ג) חילק בזה בין גדולי הדור כחנניה מישאל ועזריה שיש במיתתם קידוש ה' גדול ובאופן זה לכל הדעות מותר למסור נפשם, אך בשאר כל אדם פשיטא שמי שיכול לברוח ואינו ברוח הרי הוא מתחייב בנפשו. והנצי"ב בהעמק שאלה (פר' ואתחנן שאילתא מב אות ג) נקט שהעיקר כדעת השבות יעקב שגם מי שאינו גדול הדור יכול למסור נפשו ולא לברוח אם רוצה לקדש את ה' ברבים, ושלא כדעת הפרי חדש שכתב שאם עושה כן הרי הוא מאבד עצמו לדעת.

נד.

חיוב נשים בהבדלה ואם יבדילו כשהאנשים יצאו ידי חובה

נחלקו הראשונים בדין נשים בהבדלה, אם חייבות הן בה כמו שחייבות בקידוש היום, או פטורות הן ממנה כמו שפטורות מכל מצוות עשה שהזמן גרמא. וכתבו החינוך (מצוה לו) והמאירי (ברכות כ: ד"ה ומגידין משנה) והמגיד משנה (שבת פכ"ט ה"ו) שלדעת הראשונים הסוברים שחיוב הבדלה הוא מן התורה משום שנאמר (שמות כ ח) 'זכור את יום השבת לקדשו', והזכירה היא בין בכניסתו ובין ביציאתו, ודאי נשים חייבות בהבדלה מן התורה כדרך שהן חייבות בקידוש היום מן התורה מפני שהוקש זכור לשמור (ברכות כ:). וכתב בשו"ע הרב (סי' רלט ס"ט) שלפי דעה זו צריכות הנשים להבדיל גם בתפילה וגם על הכוס כמו שהיתה עיקר התקנה אצל האנשים.

ולדעת הסוברים שהבדלה אינה אלא מדרבנן ומצות זכירת השבת מדאורייתא אינה אלא בכניסת השבת [תוספות רבינו יהודה (ברכות כ: ד"ה נשים מיכנות בשם ר"ת), שבלי הלקט (סי' קנ), וארחות חיים הל' הבדלה סי' יח)], נחלקו הראשונים אם נשים חייבות בהבדלה אם לאו. בארחות חיים (שם) כתב לפי דעה זו, שכיון שהבדלה אין לה ענין לשמירת השבת אלא דבר בפני עצמו היא שתיקנו חכמים להבדיל בין הקודש ובין החול, אין להקיש בזה נשים לאנשים כדרך שהקישו אותם במצות השבת, אלא דין הבדלה ככל מצות עשה שהזמן גרמא שנשים פטורות מהן. אך בריטב"א (פסוגייתינו ד"ה ויין) ובמאירי (שם) ובמגיד משנה (שם) כתבו שגם לדעה זו שהבדלה אינה אלא מדרבנן נשים חייבות בה, כיון שהיא מעין זכירת השבת וקדושתו שמזכירים הבדל בין קדושתו לחול, ולפיכך נשים חייבות בה מדברי סופרים כמו שחייבות בכל הדברים שתיקנו חכמים בגלל קדושת השבת, שמעין דאורייתא תיקנו. ובשו"ע (או"ח סי' רלו ס"ח) הביא ב' הדעות וכתב שנשים חייבות בהבדלה כשם שחייבות בקידוש, ויש מי שחולק.

והנה בסוגייתנו אמר רבי יצחק בר אבדימי שאף על פי שרבי היה מפזר ברכות ההבדלה, וכשראה אור היה מברך עליו מיד וכשמביאים לו בשמים לסוף שעה היה מברך עליהם, מכל מקום היה חוזר וסודרם על הכוס כדי להוציא בניו ובני ביתו. וכתב הריטב"א (ד"ה ויין) שממה שאמר להוציא בניו ובני ביתו למדנו שנשים חייבות בהבדלה, שהרי בודאי אשתו בכלל בני ביתו, הרי שנשים חייבות בהבדלה. ובאמת נחלקו בזה רש"י (ברכות מ. ד"ה היה) ותוספות (שם ד"ה והתניא), לרש"י אשתו בכלל בני ביתו, והתוספות כתבו שאין נראה כן, שלא מצאנו שאשתו נקראת בני ביתו. ובפרי חדש (ליקוטים או"ח סי' רלו) הוכיח מדעת עצמו מסוגייתנו שנשים חייבות בהבדלה, שהרי אשתו בכלל בני ביתו וכפירוש רש"י, ודחה דברי התוספות שכתבו שאשתו אינה בכלל בני ביתו. והחיד"א (יעיר תחן מע' ג אות ט) הביא דברי הפר"ח וסיעתו שכן כתב גם הריטב"א [וראה במכתב לחזקיהו להשדי חמד (ברכות מ.) שהביא מכמה מקומות שבני ביתו היינו אשתו].

והרמ"א (או"ח שם) כתב על דברי השו"ע, שעל כן לא יבדילו לעצמן רק ישמעו הבדלה מאנשים. וכתב המג"א (שם ס"ק יח) שהב"ח (ס"ח ד"ה ונ"ל) חולק על הרמ"א וכתב שאפילו למ"ד שנשים פטורות מהבדלה מכל מקום יכולות להבדיל לעצמן כמו בשופר ולולב שנהגו הנשים לברך, והמנהג שאפילו יש שם אנשים שיכולות לשמוע מפיהם מבדילות לעצמן. ובביאור דעת הרמ"א שכתב שלא יבדילו הנשים לעצמן לדעת הפוטרים אותן מהבדלה, כתב המגן אברהם שבמצוה שיש בה עשיה יכולות לעשות ולברך אבל בדבר שאין בו אלא הברכה כגון כאן אין רשאות. והעיקר כהב"ח. והט"ז (שם סק"ז) תירץ דעת הרמ"א וכתב שדין שופר ולולב שונה, לפי שהחיוב באנשים הוא מדאורייתא ולכן יכולות הנשים לברך, אבל הבדלה שאף האנשים אין חייבים בה אלא מדרבנן, והיא מצות עשה שהזמן גרמא, לא יברכו עליה הנשים.

ולמעשה הכריעו הפוסקים שהעיקר כדעת הסוברים שהנשים חייבות בהבדלה, ומכל מקום כדי לחוש לדעת הפוטרים ראוי שישמעו הבדלה ממי שעדיין לא יצא ידי חובתו או ממי שמוציא גם אנשים אחרים שעדיין לא יצאו ידי חובתם, כיון שאם מי שכבר יצא ידי חובתו יבדיל שנית רק בשביל הנשים יש בזה ברכה לבטלה לדעת הפוסקים הפוטרים את הנשים מהבדלה. אך לעצמן יכולות הנשים להבדיל ושלא כדעת הרמ"א [שו"ע הרב (שם), חיי אדם (כלל ח סי' יב)]. וכתב בערוך השולחן (שם ס"ה) שאע"פ שאם יכולות להבדיל לעצמן עדיף, מכל מקום אם אין יכולות להבדיל לעצמן מותר ומצוה לאיש להבדיל להן אע"פ שיצא כבר, כיון שכן דעת רוב הפוסקים שנשים חייבות בהבדלה. ובמשנ"ב (שם ס"ק לה) כתב, שלפי מה שכתב המגן אברהם (שם סק"ד) שנהגו הנשים שלא לשתות מכוס הבדלה, א"כ בלא כל הטעמים איך תבדיל בעצמה והלא אינה יכולה לשתות הכוס, וכן כתב בעל דרך החיים. אלא שכשאין לה ממי לצאת, אז בע"כ תבדיל לעצמה ותשתה כדי שלא לבטל מצות הבדלה.

סוגי הרכבות לענין איסור כלאים ומצות אתרוג

התשב"ץ (או"ת, מ"ע סי' ז) דן בטעם מה שנפסק להלכה שמותר לרכב על פרד אף שהוא כלאים מסוס וחמור, ואין ברכיבה עליו משום איסור רכיבה על שני מינים יחד, ואילו

'המבדיל בין קודש לחול'[רעג], ואם אין לו נר, פושט ידו לאור האש ומסתכל בציפורנים שהם לבנות מן הגוף, ומברך 'בורא מאורי האש', ואם היה בדרך פושט את ידו לאור הכוכבים שהם מן האש, ומברך 'בורא מאורי האש' ואם נתקדרו שמים בעבים, תולש אבן מן האדמה ואומר 'בורא מאורי האש'[רעד], ו'המבדיל בין קודש לחול'[רעה].

נד:

מלאכה בתשעה באב

מקום שנהגו לעשות מלאכה בתשעה באב, מותרים לעשות מלאכה, ובמקום שנהגו שלא לעשות, אסור[רעו], וגם בליל תשעה באב אסור[רעז]. וכל העושה מלאכה [רעג] **ואף** שאין לו יין. **טור** (סס סי' רנו). אמנם פסק שאין להבדיל אלא על היין. [רעד] **בטור** (סס) לא כתוב שמברך עליו 'בורא מאורי האש', והוא מדברי הב"ח בביאור הטור. ראה להלן. [רעה] **טור** (סס). וטעמו שמה שמברכים על הנר במוצאי שבת, מבואר בסוגייתנו שאינו אלא לזכר שנברא האור במוצאי שבת, על ידי שנתן הקדוש ברוך הוא דעה באדם הראשון, והביא שתי אבנים וטחן והיכה ושפשף זו בזו ויצא מהם אור, על כן אם קדרו שמים בעבים, תולש אבן מן האדמה זכר לתחילת בריית האור במוצאי שבת שהיה מן האבן על ידי אדם הראשון, ומברך עליו בורא מאורי האש והמבדיל. **ב"ח** (סס"ק ד"ה ומ"ש תולש). [רעו] **רמב"ם** (תענית פ"ה ה"ו), **שו"ע** (סס סי' תקנד סכ"ג). וטעם האוסרים, כדי שלא יסיחו דעתם מן האבילות, או משום עינוי, ולכן נאסר כבר מהלילה, ואינו דומה לתענית ציבור שמותר בלילה, שטעם איסור המלאכה בתענית ציבור, הוא כדי שיתכנסו להתפלל, מה שאין כן כאן. מגן אברהם (סי"ק נג), **משנ"ב** (סי"ק מג). [רעז] **משנ"ב** (סס). [רעח] **משנ"ב** (סק"ן). [רעט] **רמב"ם** (סס), **שו"ע** (סס סכ"ד). ואפילו במקום שנהגו לעשות מלאכה, ואפילו לאחר חצות. ומשמע מהגמרא (תענית ל:) שדווקא כשקובע עצמו למלאכה ומסיח דעתו מן האבילות. ועל כן אף שמותר לישא וליתן אחר חצות, לא ימשוך בעסקיו, כדי שלא יסיח דעתו מן האבילות. **משנ"ב** (סי"ק מט). [רפ] **רמ"א** (סס סכ"ג). [רפא] **אליה רבה** (סי"ק יא). **בביאור הלכה** (ד"ה על ידי). וחידושי תורה שנפלו בדעתו, וחושש שמא ישכחם עד הלילה, יש מתירים לכתבם בראשי תיבות ובקיצור. שדי חמד (בין המנחות סי' ג אות י), דעת תורה (סוף סי' תקנד). ויש אוסרים, מפני שיש בזה שמחה. **שערי תשובה** (סק"כ). וכל זה בדברים שמותר להרהר בהם בתשעה באב, אבל בדברים שאסור להרהר בהם, כל שכן שאסור לכתבם. [רפב] **מטה יהודה**, ביאור הלכה

המנהג בזמננו

והמנהג בכל ישראל בכל מקום שלא לעשות מלאכה[רפי], ונהגו כן רק עד חצות[רפז]. ויש שכתבו שראוי לירא שמים לא לעשות מלאכה כל היום, שלא יסיח דעתו מן האבילות[רפח].

על ידי גוי

מותר לעשות מלאכה על ידי גוי, ואפילו בבית ישראל[רפט]. ולבנות בנין אסור אפילו על ידי גוי, משום משום שאושא מילתא[רצ]. ויש אומרים שאף פרקמטיא אסור על ידי גוי[רצא].

פרקמטיא

במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה, אף (סס). [רפג] **רמ"א** (סס), **משנ"ב** (ס"ק מז). [רפד] **ביאור הגר"א** (אות כו). **משנ"ב** (סס). [רפה] **רמב"ם** (סס), **שו"ע** (סס). ולא נראה כיוהרא, משום שהרואה שאינו עושה מלאכה, לא יתלה זאת משום שרוצה להראות את עצמו כתלמיד חכם, אלא יאמר שמניעתו ממלאכה היא מפני שלא נזדמן לו מה לעשות. **משנ"ב** (ס"ק מד). [רפו] **וכתב** בביאור הלכה (ד"ה נמקוס), שכן המנהג היום. [רפז] **רמ"א** (סס), **ביאור הלכה** (סס). [רפח] **חיי אדם** (כלל קלה סעי"ו), **קיצור שו"ע** (סי' קכד סע"ו). [רפט] **שו"ע** (סס), וכתב בביאור הלכה (ד"ה יש), **שיש** שאמרו שמותר רק אם נותנו לגוי לפני תשעה באב, אך צ"ע שהרי אם הגוי עושה המלאכה, אין היסח הדעת מהאבילות גם אם לא נתנו לפני תשעה באב. [רצ] **משנ"ב** (ס"ק מו). [רצא] **דרך החיים** (דיני מיסוך מלאכה נע"ג ס"ק). **שער הציון** (אות ט). [רצב] **שו"ע** (סס). [רצג] **היינו** לאותם הנוהגים לאכול בשר בליל מוצאי תשעה באב, אבל לאלו הנוהגים מנהג כשר שלא לאכול בשר גם בליל עשירי, אסור לשחוט בתשעה באב אף אחר חצות, ורק להכין שאר צרכי סעודה מותר אחר חצות. **והאליה רבה** (סי"ק כמ) מיקל בזה, ובמקום הדחק יש להקל. **משנ"ב** (סי' תקנט ס"ק לט). [רצד] **שו"ע** (סס ס"י). **ואסור** להקל במקום שנהגו איסור, אכן לצורך סעודת מצוה שתהיה בלילה מותר לשחוט אפילו קודם חצות. **משנ"ב** (סק"מ). [רצה] **ביה"ל** (ד"ה עד). [רצו] **רמב"ם** (תעניות פ"ג הי"ג), **שו"ע** (סס סי' תקמא ס"ו). **וכתב** בשו"ע שלכן המקבל על עצמו תענית לא חוששים שמא קיבל על עצמו תענית ציבור, אך לכתחילה עדיף שיאמר הריני בתענית יחיד. **וכתב** במשנ"ב (סק"מ) שמלשון זה משמע שבא"י אם מקבל סתם צריך לנהוג חומרות כתענית ציבור, אך כתב שאפשר שכיום אין נוהגים להתענות את כל התעניות ציבור [האמורות בסימן תקע"ה] מסתמא כוונתו לסתם תענית, וצריך עיון.

אכילת בשר בתשעה באב

אכילת בשר[רצז] ושתיית יין[רצח] בתשעה באב, אינו רואה סימן ברכה מהמעות שמרויח[רצט] מאותה מלאכה[רצי].

מלאכות המותרות

ומכל מקום מותר לעשות מלאכה שאין בה שיהוי, כגון הדלקת נרות או קשירה וכדומה[רפ]. ולכתוב בתשעה באב, יש מתירים[רפא], ויש אוסרים כדין כתיבה בחול המועד[רפב]. ולחלוב הפרות, טוב לעשותו על ידי אינו יהודי אם אפשר, ואם אי אפשר יחלוב בעצמו[רפג]. ויש מתירים תמיד על ידי ישראל[רפד].

תלמיד חכם

ובכל מקום תלמידי חכמים בטלים בו, וכל הרוצה לעשות עצמו תלמיד חכם לענין זה, רשאי[רפה].

תענית ציבור בחוץ לארץ

אין תענית ציבור בבבל ובשאר חוץ לארץ, להיאסר במלאכה ולהפסיק מבעוד יום, אלא תשעה באב בלבד[רצי], שאין

פניני הלכה

בבגדים ההלכה היא שאסור ללבוש בגד כלאים של ב' מינים יחד. וביאר התשב"ץ שיש חילוק בין התערובת שבפרד לבין התערובת שבבגדים, שכן ידועים שני סוגים של תערובת. יש תערובת שכונית שבה שני המינים נשארים נפרדים זה מזה ואינם אלא שוכנים זה לצד זה, ויש תערובת מזגית שבה שני המינים מתמזגים זה עם זה והופכים להיות מין אחד שלישי [ראה מורה נבוכים (ח"ג פכ"ג), ובהגהות צפנת פענח על המורה נבוכים שנדפסו בסוף צפנת פענח על התורה]. ובזה חלוקים כלאי בגדים מפרד, שבפרד ההרכבה היא מזגית ואין כלל צד סוס וצד חמור שהזרע נתבלבל ונוצר ממנו בריה בפני עצמה משניהם, ומטעם זה אנו משתמשים בפרדות. משא"כ תערובת הבגדים כל אחד עומד לעצמו ולכן יש בלבישתם איסור כלאים.

והביא מדברי הירושלמי [הובא גם ברע"ב (כלאים פ"ח מ"ח)] ועוד ראשונים וליתא לפנינו. ותחילת המאמר בתוספתא כלאים (פ"ה ה"ד), וכולו בילקוט שמעוני (מלכים רמז רכמח)] שהובאה דעת איסי הבבלי הסובר שבאתמ אחור לרכב גם על פרדה משום רכיבה על שני מינים, ויש אומרים בריה משמת ימי בראשית היא. ופירש התשב"ץ כוונת היש אומרים שכוונתם כדבריו שהפרד הוא בריה בפני עצמה ותערובת מזגית ולא הרכבה של ב' מינים שכוניים, ועל פי המבואר בסוגייתינו שדעת רבי נחמיה בשם אביו שהפרד נברא בערב שבת בין השמשות, והכוונה בזה לומר שהוא מין לעצמו ולא הרכבה של ב' מינים. וגם כשמרכיבים חמור וסוס ויוצא מהם פרד הרי היוצא הוא מין לעצמו, ולכן אין בו איסור כלאים [ועיין בגליון בילקוט שמעוני וברע"ב שם שביארו מאמר זה באופן אחר]. ולפי זה כתב התשב"ץ לדינא במקרה שנתערב פשתן עם קנבוס עד שנתבטל הפשתן, נעשית גם תערובת זו בריה בפני עצמה כיון שאין בה ב' איסורים מעורבים, ושוב הרי הוא כפרדה שהיא בריה בפני עצמה שבאותו עירוב אין שני האיסורים מעורבים כמו טורף צמר רחלים יחד עם פשתן, ומותר לערבו עם צמר כמו שמותר להרביע על הפרדה מינה ואין בזה משום כלאים [וראה מה שכתבו בזה בקובץ הערות (סוף"י מו) ובאוצרות יוסף (דרוש ג)].

בנידון זה דן גם מהר"ם אלשיך (שו"ת, סי' ק) לגבי הפולמוס הגדול בדין אתרוג מורכב שהוא הרכבת יחור של אתרוג בתוך אילן של לימון, וכתב שיחור האתרוג שהורכב בלימון בטל לגבי אילן הלימון ואינו אתרוג כלל ואין יוצאים בו כמו שאין יוצאים בתפוח ורימון ודומיהם. והוסיף וכתב שאפילו אם לא היה היחור ההוא מתבטל בלימון אלא שהיו כב' מינים מעורבים בשוה, אתרוג ולימון, לא יצא, שגוף אותו אתרוג מעורב עם לימון, ואי אפשר שצד לימון שבו יבוא ויוציא את החייב באתרוג. ואין להוכיח כדברי התשב"ץ ממה שנפסק שאם עבר והרכיב אילן באילן שהפרי מותר באכילה, הרי שנעשו השני מינים מין אחד, ואם כן גם לענין אתרוג לא יהיה נידון כחצי לימון וחצי אתרוג, שכן הטעם שהפרי מותר באכילה הוא משום שלא אסרה תורה הפרי אלא בכלאי הכרם, אבל לעולם שני מינים מעורבים כאחד הם ולא מין אחד, ולכן אין יוצאים בו חובת אתרוג.

אם בן הבן קרוי בן יותר מבן האשה

בגמרא ביארו שענה המנוי בין אלופי שעיר היה ממזר, שנאמר (בראשית לו כ) 'אלה בני שעיר החורי וגו' וצבעון וענה', הרי שהיה אחיו של צבעון, ונאמר (שם שם מ) 'אלה בני צבעון ואיה וענה', הרי שענה היה בנו של צבעון, אלא מלמד שבא צבעון על אמו אשתו של שעיר החורי, והוליד ממנה את ענה, ונמצא שענה היה גם אחיו של צבעון וגם בנו. והקשו התוספות (ד"ה אלה ענה), למה לא נאמר שהיה ענה בנו של צבעון, ומה שנמנה בין בני שעיר אביו של צבעון, הוא משום שבני בנים הרי הם כבנים, כמו שאמרו בבבא בתרא (קטו:). עוד הקשו, שבכל התורה לא מצאנו שבן אשתו נקרא בנו, וכאן אמרו שכיון שענה היה בן אשתו של שעיר היה נקרא בנו, אף על פי שלא ממנו נולד אלא מצבעון. ותירצו שמה שנקרא בנו של שעיר הוא משום שהיה בן בנו, ומה שהוכיחו בגמרא שבא צבעון על אמו, הוא ממה שרק ענה נמנה בין בני שעיר ולא נמנה איה שהיה גם כן בנו של צבעון, ועל כך תירצו שכיון שהיה בן אשתו של שעיר נמנה עם שאר בניה. וכתב בפסקי תוספות (אות קמה) להלכה, שבן אשתו אינו קורא אותו בנו, ובן בנו קורא אותו בנו.

מדברי התוספות הוכיח בשבות יעקב (שו"ת, ח"ו סי' קסט) שבן הבן חשוב 'בן' יותר מבן האשה, ועל פי זה דן בדבר מעשה שהיה באחד שהיה מוטל על ערש דווי, וציוה מחמת מיתה ליתן כל ספריו לבנו, ולא היה לו בן, כי אם בן אשתו ובן הבן. ומת מתוך חוליו זה, ונחלקו בנו חורגו ובן הבן אודות הספרים, מי מהם יקח אותם. והשיב שבן הבן אינו בכלל בן כשיש בן ממש, אבל אם אין לו אלא בן אשתו ובן הבן, בודאי כוונתו על בן הבן ולא על בן אשתו, שבן אשתו אינו נקרא כלל בנו, והוא אחר ממש. וכדי שלא להוציא את השואל בלי ראיה, הביא ראיה לכך מדברי התוספות בסוגייתנו, שלא נקרא ענה בנו של שעיר משום שהיה בן אשתו אלא משום שהיה בן בנו. וכתב שאין להעדיף את בן האשה כיון שהיה צורבא מרבנן, ואדרבה מובטח הוא שאם תלמיד חכם הגון הוא ויראה תשובה שכתב, הוא עצמו לא ירצה ליהנות ממה שאינו שלו, ולא יתן בכיס עינו בשל אחרים.

אוצר החכמה 19/06/2018

ובחיים שאל (שו"ת, ח"ו סי' מח) כתב שאף אם אין לו אלא בן אשתו ויתום שנתגדל בתוך ביתו, וציוה לתת נכסיו לבנו, נותנים אותו ליתום שגידל בביתו, שאף הוא קרוי בנו, כמו שאמרו בסנהדרין (יט:) 'כל המגדל יתום בתוך ביתו מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו'. ואין נותנים אותו לבן אשתו, שאינו קרוי כלל בן בשום מקום, כמבואר בדברי התוספות בסוגייתנו. וכתב שלכאורה היה מקום לומר שמכל מקום אם גידל את שניהם בביתו, הן את בן אשתו והן את היתום שאינו בנו, תהיה עדיפות לבן אשתו, שמכל מקום קצת הוא חשוב בנו שהרי מטעם זה נמנה ענה בין בני שעיר. אך כתב שיש לדחות הראיה, ולומר שאין עדיפות לבן אשתו שגידלו על יתום אחר שגידלו, ולא הביאו בסוגייתנו ראיה שבא צבעון על אמו ממה שנמנה ענה בין בני שעיר אלא רק ממה שאיה לא נמנה ורק ענה נמנה, וכמו שכתבו התוספות, ובאה התורה ללמד בזה שבא צבעון על אמו. ועוד כתב שיש לומר שהטעם שנמנה ענה בין בני שעיר אינו אלא משום שהעולם היו סוברים שהוא בן שעיר, כי כל העם רואים שאשתו ילדתו. וכתב שבדין זה צריך הדיין לחקור היטב עם מי היתה דעתו קרובה, ואת מי אהב יותר, את בן אשתו או את היתום שגידלו, ואין לדיין אלא מה שעיניו רואות.

נד:

זכירת מעשה עמלק בשנה מעוברת

בברייתא שבסוגייתנו נתבארו שלשה דברים שעלו במחשבה לפני ה' להיבראות בששת ימי בראשית, ואם לא עלו סברא היא שיעלו, לפי שאין קיום לאדם בלעדם, ואחד מהם הוא שהמת ישתכח מן האבלים. על פי סוגייתנו שהטעם לשכחת המת הוא מחמת ההכרח שבכך לקיום האדם, דנו הפוסקים לענין אופן קיום מצות זכירת עמלק, וכמו שיבואר.

המהר"ם שיק בספרו על תרי"ג מצוות (מצוה תרכה סק"ג) כתב, שמצות זכירת עמלק חייבים אנחנו לקיימה על ידי קריאה בתורה פעם אחת בשנה, והטעם כיון שאמרו בגמרא (נ"מ פח.) שאבידה משתכחת בי"ב חודש, וכן אין המת משתכח מן הלב אלא לאחר שנים עשר חודש (מלכים ח"ב:), וכיון שציותה לנו התורה שלא נשכח מחיית עמלק צריכים אנו לזכור בכל שנה ושנה שלא יעברו י"ב חודש בלי הזכרת פרשה זו. וכתב שפעם שאל הר"ר משה מעיר חדש את החתם סופר כדת מה לעשות בשנת העיבור, שיש יותר מי"ב חודש מקריאת פרשת זכור בשנה שעברה, והשיב החתם סופר שהוא באמת מתכוין לצאת בפרשת כי תצא בקריאת זכירת עמלק על תנאי שאם חייב בקריאה זו הרי הוא יוצא ידי חובתו, וכן ראוי לעשות. ובשו"ת חתם סופר (אהע"ז ח"ו סי' קיט) מבואר גם כן שנקט שטעם קריאת פרשת זכור בכל שנה הוא כיון שזהו שיעור שכחה, אך כתב שגם בשנה מעוברת

גוזרים על הציבור תענית כגון צום כיפור, אלא בארץ ישראל בלבד ובגלל המטר, ובאותם עשר תעניות שהם שלש אמצעיות ושבע אחרונות[רצו].

עוברות ומיניקות

בתשעה באב

עוברות ומיניקות מתענות בתשעה באב, כמו שמתענות ומשלימות ביום כפור[רצח].

בשאר הצומות

אבל בשלשה צומות האחרים, פטורות מלהתענות[רצט], ואף על פי כן ראוי שלא תאכלנה להתענג במאכל ובמשתה, אלא כדי קיום הולד[ש]. אלא שנהגו להחמיר שיצומו[שא]. ואם הן חלושות אין להם להחמיר[שב].

ביום הכפורים

עוברות ומניקות מתענות ומשלימות ביום הכפורים[שג].

דין בין השמשות של תענית

בתשעה באב

תשעה באב לילו כיומו לכל דבר, ובין השמשות שלו אסור כיום הכפורים[שד] בין בכניסתו ובין ביציאתו[שה], אבל אין חייב בתוספת מבעוד יום[שו].

בתענית על הגשמים

הגיע י"ז במרחשוון ולא ירדו גשמים מתחילים תלמידי חכמים בלבד להתענות ג' תעניות בה"ב ודין תעניות אלו כתענית יחיד[שז]. הגיע ראש חודש כסליו, ולא ירדו גשמים, בית דין גוזרים עוד שלשה תעניות על הציבור, שני וחמישי ושני[שח]. עברו אלו ולא נענו בית דין גוזרים עוד שלש תעניות על הציבור, שני וחמישי ושני, ובתעניות אלו מפסיקים מלאכול מבעוד יום[שט], ובין השמשות שלו אסור[ש].

ביום הכפורים

אוכלים ומפסיקים בערב יום הכפורים קודם בין השמשות, שצריך להוסיף מחול על הקודש, ותוספת זו אין לה שיעור[שא], אלא קודם בין השמשות, שזמנו אלף ות"ק אמה קודם הלילה, צריך להוסיף מחול על הקודש מעט או הרבה[שב]. וגם ביציאתו צריך להוסיף מחול על הקודש[שג].

תפילת נעילה בצומות

ובכל הצומות חוץ מיום הכפורים, אין מתפללים בהם תפלת נעילה[שד].

לואי שיתפלל אדם כל היום

אם מסופק אם התפלל, חוזר ומתפלל[שטו], ואינו צריך לחדש שום דבר[שטז], משום שלואי שיתפלל אדם כל היום[שי], ומתנה ואומר אם לא התפללתי תהא חובתי, ואם התפללתי תהא לנדבתי[שיח].

סדר עשרים וארבעה ברכות שבתעניות על הגשמים

בכל יום ויום משבע תעניות האחרונות של מטר, מוסיפים עוד שש ברכות על ברכות שמונה עשרה, ומתפללים על סדר זה, שליח ציבור מתחיל ומתפלל עד ברכת גואל ישראל, ומוסיף שש ברכות זו אחר זו, ומתחנן בכל אחת מהן בדברי תחנונים ופסוקים מדברי קבלה ומכתבי הקודש כפי שהוא רגיל וחותם בכל אחת מהן בחתימות אלו, בראשונה הוא חותם מי שענה את משה ואבותינו על ים סוף הוא יענה אתכם וישמע קול צעקתכם ביום הזה, ברוך אתה ה' זוכר הנשכחות. בשניה הוא חותם מי שענה את יהושע בגלגל הוא יענה אתכם וישמע קול צעקתכם ביום הזה, ברוך אתה ה' שומע תרועה. בשלישית הוא חותם מי שענה את שמואל במצפה הוא יענה אתכם וישמע קול צעקתכם ביום הזה, ברוך אתה ה' שומע צעקה. ברביעית הוא חותם מי שענה את אליהו בהר הכרמל הוא יענה אתכם וישמע קול צעקתכם ביום הזה, ברוך אתה ה' שומע תפילה. בחמישית הוא חותם מי שענה את יונה במעי הדגה הוא יענה אתכם וישמע קול צעקתכם ביום הזה, ברוך אתה ה' העונה בעת צרה. בשישית הוא חותם מי שענה את דוד ושלמה בנו בירושלים, הוא יענה אתכם וישמע קול צעקתכם ביום הזה, ברוך אתה ה' המרחם על הארץ. וכל העם עונים אמן אחר כל ברכה וברכה כדרך שעונים אחר כל הברכות, ואומר 'רפאנו ה' ונרפא', וגומר התפילה על הסדר[שיט].

איסור רחיצה בתעניות

ביום כפור ותשעה באב

אסור לרחוץ ביום הכפורים ובתשעה באב, בין בחמין בין בצונן, ואפילו להושיט אצבעו במים, אסור[שכ].

בתענית שגוזרים מפני הגשמים

ובתענית שגוזרים על הציבור מפני שלא ירדו גשמים, אסור ברחיצת כל הגוף בחמין, אבל מותר ברחיצת פניו ידיו ורגליו בחמין, וכן כל גופו בצונן[שכא].

בתענית ציבור

בשלשה צומות הללו[שכב] מותרים ברחיצה[שכג], ובעל נפש יחמיר כמו בתשעה באב[שכד].

[רצו] **רמב"ם** (סס). [הדין הוא שאם לא ירדו גשמים עד ר"ח כסליו, בית דין גוזרים שלש תעניות על הציבור, ואם לא נענו גוזרים עוד שלש תעניות, ואם לא נענו גוזרים שבע תעניות. רמב"ם (סס ה"ג-ה). וזה כוונת הרמב"ם שלש אמצעיות ושבע אחרונות]. [רצח] **רמב"ם** (סס פ"ה ה"י), שו"ע (סס סי' תקנד ס"ה). [רצט] וכל שכן אם הוא חולה שאין בו סכנה, בודאי פטור מלהתענות, ואסור לו להחמיר על עצמו. משנ"ב (סי' תקנ סק"ד). [ש] **שו"ע** (סס סי' תקנד ס"ה). [שא] **רמ"א** (סס סי' תקנ ס"ט). [שב] **משנ"ב** (סק"ה). ובאורחות חיים (בהגמ' סק"ד) הביא בשם כמה פוסקים, שבמדינות אלו הנשים הן חלושות, ואין להן להחמיר. וכתב בדעת תורה, שמינקת נקראת עד כ"ד חודש מהלידה, אף שאינה מניקה בפועל. וכן כתב בכנסת יחזקאל (שו"ת, סי' עט אות נ). [שג] **שו"ע** (סס סי' תרכ ס"ט). ואם יש למניקה ילד חולה ומסוכן, ואינו רוצה לינק כי אם ממנה, ואם תתענה יגרם סכנה לילד, אינה מתענה אפילו ביום הכפורים. ביאור הלכה (ד"ה עוברות ומניקות). [שד] **רמב"ם** (סס ה"ו), שו"ע (סס סי' תקנג ס"ג). [שה] **פרי מגדים** (א"א סק"ג). [שו] **ט"ז** (סק"ג). באר היטב (סק"ג). וכתב בשער הציון (אות ט) שאם התפלל מעריב מבעוד יום ממילא חל עליו התענית ואסור לאכול. [שז] **שו"ע** (סס סי' תקעה ס"ג). [שח] **שו"ע** (סס ס"ג). [שט] **שו"ע** (סס ס"ג), וכעין זה ברמב"ם (סס פ"ג ה"ג). [ש] **משנ"ב** (סק"ו). [שיא] **וגם** אם אכל אז אינו חייב כרת, אלא שעבר על מצות עשה של הוספה מחול על הקודש. משנ"ב (סי' תרמ סק"ג). [שיב] **שו"ע** (סס ס"ג). והשו"ע לשיטתו שפסק (סס סי' רסח ס"ג) כר"ת שמהשקיעה הראשונה עד צאת הכוכבים יש מהלך של ד' מילין, [שבעים ושנים דקות]. ולערך רבע שעה קודם צאת הכוכבים שהוא שיעור מהלך אלף ות"ק אמה, מתחיל בין השמשות, וצריך להוסיף עוד זמן קודם בין השמשות, ושיעור התוספת עם בין השמשות ביחד עולה כמעט חצי שעה. אך הרבה ראשונים חולקים על זה, וגם הגר"א הסכים לשיטתם, שבין השמשות מתחיל תיכף אחר תחילת השקיעה דהיינו משעה שהחמה מתכסית מעינינו, וזמן התוספות שצריך להוסיף היינו קודם שקיעת החמה. ומי שמחמיר לפרוש חצי שעה או על כל פנים שליש שעה [עשרים דקות] קודם השקיעה אשרי לו, שהוא יוצא בזה ידי שיטת כל הראשונים. משנ"ב (סק"ג). [שיג] **משנ"ב** (סי' תרמ סק"ח). [שיד] **רמב"ם** (תעניות פ"ה ה"ה). ומקורו בסוגייתנו. מגיד משנה. ועיין במשנה (תעניות כו.) שבתענית יש תפילת נעילה, וכתב הריטב"א (סס ד"ה בתעניות) שהיינו בתענית שגזרו על הגשמים, ומכל מקום כתב שלא נוהגים כן בספרד. [שטו] **כתב** הפרי מגדים (סס סי' קז ס"ק ס"ק), שדעת הרשב"א בתשובה (ח"ג סי' נא), שיש עליו חיוב לחזור ולהתפלל ולהתנות, ובחידושיו (ברכות כא. ד"ה הא) סובר שאין חיוב עליו, רק שנכון לחזור, שהלואי שיתפלל אדם כל היום, ובמאמר מרדכי (סק"ג) הוכיח שגם בתשובה דעתו שאין חוב עליו, רק שכיון שחז"ל הרשוהו לחזור ולהתפלל, ואין בו משום מוציא שם שמים לבטלה, אם אינו חוזר הרי הוא כמראה בעצמו שאינו חושש לתפלה, ולכן צריך לחזור ולהתנדב. ביאור הלכה (ד"ה תוכן). [שטז] **רמב"ם** (תפילה ונשיאת כפים פ"י ה"ו), שו"ע (סס ס"ג). [שיז] **משנ"ב** (סק"ג), ואף שתפילה היא מדרבנן, וספק דרבנן לקולא, מכל מקום כיון שאמרו חז"ל ולואי שיתפלל אדם כל היום דברו[שטז], משום שלואי שיתפלל אדם כל היום[שי], ומתנה ואומר אם לא התפללתי תהא לחובתי, ואם התפללתי תהא לנדבתי[שיח].

[שיט] **רשב"א** (נדרים סס), **משנ"ב** (סס). [שכ] **רמב"ם** (תעניות פ"ד ה"ו, ז-ח). [שכא] **רמב"ם** (תעניות פ"ה ה"י), שו"ע (או"ח סי' תקנד ס"ו, סי' תריג ס"ג). ומה שכתב ואפילו להושיט אצבעו במים, הוא מסוגייתנו. מגיד משנה (תעניות סס), בית יוסף (סי' תקנד סס ד"ה וכן, סי' תריג סס ד"ה ומ"ש ואפילו). ואם היו ידיו מלוכלכות מותר לרחצם. שו"ע (סס). [שכב] **שהם** שבעה עשר בתמוז, ג' בתשרי, ועשרה בטבת. שו"ע (סס סי' תקעה ס"ג). [שכג] **שו"ע** (סס סי' תקמט ס"ב). מפני שבשעה שרצו וקיבלו עליהם לצום בתעניות אלו, לא קיבלו עליהם שיהיו בחומר תענית ציבור כתשעה באב, לפי שאין רוב הציבור יכולים לעמוד בזה. משנ"ב (סק"ו). [שכד] **משנ"ב** (סס). ובשער הציון (אות ח) הביא בשם עטרת זקנים שעכשיו אין נוהגים לרחוץ בשלש צומות. וכתב הפרי מגדים (משב"ז סק"ב) שדווקא בחמין יש להחמיר, אבל בצונן וכן פניו ידיו ורגליו בחמין יש לומר שמותר.

פניני הלכה

שיעור השכחה הוא בשנה ולא בי"ב חודש, והוכיח כן ממה שבמערבא היו קוראים את התורה ומסיימים אותה רק פעם בשלש שנים, ונמצא אם כך שלפעמים היתה שנה מעוברת שבה היו י"ב חודש שלא קראו בהם לא פרשת עמלק בבשלח, ולא בכי תצא ולא בפרשת זכור, ועל כרחך כך למדו חכמים מבתי ערי חומה ששיעור שכחה הוא שנה אחת גם בשנה מעוברת. ואין חייב לכוין לצאת ידי חובתו בשמיעת פרשת עמלק בפרשת כי תצא.

ובדברי יואל (שו"ת, או"ח סי' נג) תמה על מהר"ם שיק, וכתב שיש להשיב על דברים אלו כמה תשובות. האחד שהרי חכמים שתיקנו לקרות פרשת זכור ידעו שאחת לשנתיים או שלש יש שנה מעוברת, ואם בשנה מעוברת אין יוצאים ידי חובה בקריאת פרשת זכור לבדה, היו חכמים צריכים להשמיע איזו תקנה לשנים אלו. ועוד שלא שמענו מהפוסקים הראשונים חידוש זה שאפשר לצאת ידי חובת זכירת עמלק בפרשת כי תצא. ועוד שחומרא הבאה לידי קולא היא, שיסברו אנשים שיוצאים ידי חובה בקריאת פרשת כי תצא, ובשנה שאינה מעוברת יסמכו על קריאה זו בפרשת כי תצא ולא יחזרו לקרות בשבת זכור בפרשת זכור. ועוד שבאבידה אין הטעם שאין צריך להכריז אחר י"ב חודש משום שאחר י"ב חודש היא משתכחת מן הלב, אלא משום שאז הבעלים מתייאשים.

וכתב שגם במת הטעם שמשתכח מהלב אחר י"ב חודש הוא משום שגזירה היא על המת שישתכח מן הלב, כמבואר במסכת סופרים (סוף פכ"ו), והנזר הקודש ביאר טעם הדבר משום שבהכרח האדם מייאש עצמו מן המת, שאין לו מה לקוות ממנו, אבל על החי אינו חפץ לקבל תנחומין כי עדיין סבור בליבו אולי יש תקווה שיזכה לראותו בחיים, וזהו הטעם שהמת משתכח מן הלב אחר י"ב חודש, לא משום שטבע האדם לשכוח במשך י"ב חודש, אלא משום שיודע כי אפסה כל תקוה, משא"כ בפרשת זכור שאין שייך לומר כן.

ועל כן נקט בדברי יואל שאין טעם קריאת פרשת זכור בכל שנה כדי שעל ידה לא ישתכח מעשה עמלק מן הלב בכל השנה, אלא דין הוא להסמיך זכירת מעשה עמלק בפה לעשיה שבפורים, ואין לו ענין כלל עם י"ב חודש, ועל כן גם בשנה מעוברת יוצאים שפיר ידי חובה בקריאה שבפרשת זכור ואין צריך להוסיף ולצאת ידי חובה בפרשת כי תצא.

גדרי שטרות ומטבעות ודינם לענין ריבית ועוד

בחתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' קלד) דן בענין הבנקנאטין [באנק צעטיל, שטר חוב של המלכות] לענין איסור ריבית, ורצה השואל לצדד שהבנקנאטין דינם כשטרות שאין בהם ריבית מדאורייתא. והחתם סופר דחה דבריו, וכתב שגדר החילוק בין שטר חוב למטבע הוא, ששטר חוב אין ערכו מצד עצמו אלא מצד מה שעומד לראיה שמכוחה יכולים לגבות את החוב, אבל מטבע אינו עומד לראיה לגביית חוב, אלא גופו ממון. ואף על פי שגם במטבע הדבר ידוע שמטבע טבועה שוה יותר מערך המתכת שבה, וערכה מחמת צורתה, מכל מקום אין ערכה מתוך הראיה שבה, אלא מחמת גזירת המלכות המקיימת אותה. משא"כ שטר חוב, אפילו אם יוצא על עשיר היותר גדול, ואפילו על המלך בימי עשרו, אשר בודאי יהיה עובר לסוחר לכל אדם, מכל מקום אין ערכו אלא מפני הראיה שבו, שיודעים שזה אדם בטוח ויוכלו לגבות ממנו את החוב. ומסקנת החתם סופר שמטעם זה שטרי חוב אלו של המלכות כסף גמור הם לקדש אשה ולפדות הקדשות ומעשר שני, אלא שמסתפק לענין פדיון בכור שאפשר לחלק, שבדברים שבינו לבין קונו אין די במטבע שערכה על פי גזירת המלכות כיון שהפדיון הוא מהקב"ה ואפשר שאינו יוצא ידי חובתו עד שיהיה במטבע כסף מזוקק. וכעין זה כתב בהשיב משה (שו"ת, יו"ד סי' נה).

ועל דרך זה ביאר החזון איש (יו"ד סי' ענ סק"ג), שענין מטבע הוא כל דבר שהסכימו עליו בני המדינה למכור ולקנות בו ולהעריך בו את כל השוק, כמו שנוהגים המדינות, וקבעה התורה את התשלומים על פי ערך המטבע היוצאת במדינה. והקשה שאם כן נמצא שנתמכים דיני התורה בזה על הסכם מקרי, שהרי אין ענין המטבעות טבעי אלא הסכם, ואם יסכימו שלא לעשות מטבעות אין לנו הלכה בתורה במנהג התשלומים. וכתב שאפשר שכיון שמצוות התורה נתמכים על הנהגת מטבע, חייבים באמת להנהיג כן כדי שיהא אפשר להנהיג הלכות התורה. ואפשר עוד שאם אין מטבע בעולם, כסף צרוף הוא המטבע לכל דיני התורה, כדין פדיון הבן, אלא שבזמן שיש מטבע במדינה חשובים מטבעות המדינה יותר מכסף צרוף.

ובדברי החתם סופר (סס) נמצאת תשובה על הערת החזון איש שענין המטבעות אינו אלא הסכמי על פי החלטת המדינה, וכתב שלא רק מלכות של מטה לחוד גזרה על המטבע שיצא, אלא גם מלכות של מעלה יתברך שמו, כמבואר בסוגייתנו שכמה דברים עלו במחשבה לפני ה' להיבראות בששת ימי בראשית, ואם לא עלו סברא היא שיעלו, ויש אומרים שאחד מהם הוא על המטבע שיצא. וביאר המהרש"א (ח"ו ד"ה על המעות) שגזר ה' על הממלכות שיגזרו על הוצאת מטבעותיהם במשא ומתן, והיינו שהקב"ה נתן בלב מלכים שיגזרו על המטבע שיצא כדי שיהיה משא ומתן בעולם. ואם כן אינו ענין הסכמי בלבד על ידי מלכי המדינות, אלא גזירת שמים יש בזה. [ואכן בבניהו (ד"ה ויו"ח ופף על המטבע)

נה.

חיוב חתן בקריאת שמע

הכונס את הבתולה[שכה] פטור מקריאת שמע שלשה ימים מחתונתו אם לא בעל, מפני שהוא טרוד טירדת מצוה[שכו] שמחשב על עסק בתולים[שכז].

אם רוצה להחמיר לעצמו

יש אומרים שאם רוצה להחמיר על עצמו יכול לקרוא ואין זה נראה כיוהרא[שכח], ובלבד שתהא דעתו פנויה עליו, אבל אם הוא מבוהל אינו רשאי לקרות עד שתתיישב דעתו עליו[שכט]. ויש אומרים שיכול לקרות אף אם אין דעתו מיושבת עליו[של]. ויש אומרים שאין אם רוצה לקרות אסור, משום שנראה כיוהרא[שלא].

בזמננו

ומה שאין חייבים לקרוא היינו דווקא בזמן הראשונים, אבל בזמנינו שגם שאר בני אדם אינם מכוונים כראוי, אף הכהנים את הבתולה חייב[שלב] לקרות עם ברכותיה[שלג].

[שכה] **אבל** הכונס את האלמנה חייב, משום שאינו טרוד. **רמב"ם** (קריאת שמע פ"ד ה"ג), **משנ"ב** (סי' ע סק"י). [שכו] **שו"ע** (סס סי"ג), **וכעין זה ברמב"ם** (שם). [שכז] **משנ"ב** (סק"י). [שכח] **רמב"ם** (שם פ"ד ה"ז), **וכן דעת הרי"ף** (נדרים סו:). **וטעמו משום שפוסק כרבי יוחנן שסבר מוחלפת השיטה, ולשיטת תנא קמא אינו רשאי לקרוא, ולשיטת רבי שמעון בן גמליאל רשאי, וכל מקום ששנה רבי שמעון בן גמליאל במשנתינו הלכה כמותו** (גיטין עה.). **בית יוסף** (ד"ה וז"ש). **והב"ח** (ס"ד) **פירש שהרי"ף לשיטתו** (כתובות סו.), **שלא תמיד הלכה כרשב"ג, וכן כאן אין הלכה כמותו אלא כת"ק, והלכה כרב שישא בריה דרב אידי, שסבר שלא מוחלפת השיטה.** [שכט] **רמב"ם** (שם). **וכתב בכסף משנה שדבר פשוט הוא, ועוד שבסוגייתנו הקשו סתירה מרשב"ג על רשב"ג, ותירץ רב שישא בריה דרב אידי, שקריאת שמע תלוי בכוונה, וברור לנו שחתן אינו יכול לכוין, על כן נראה כיוהרא, ולפי זה ת"ק שחולק עליו, היינו מחמת שסובר שאפשר שכן יכוין, אבל אם יודע בודאות שאינו יכול לכוין, גם ת"ק מודה שלא יקרא. וכן כתב הב"ח** (ס"ה ד"ה והרמב"ם זי"ל) **בדעת הרמב"ם, שאינו רשאי לקרוא כיון שהוא טרוד, ואף שמי שטבעה ספינתו בים, חייב לקרוא קריאת שמע ולא אומרים שאינו רשאי משום שהוא טרוד, היינו דווקא אם יכול ליישב דעתו, אך אם אינו יכול, אינו רשאי לקרוא עד שתתיישב דעתו עליו.** [של] **ראב"ד** (שם), **מפני שהוא רק כקורא בתורה, וכדי שלא יהיה כפורק שם שמים מעליו, ואינו דומה לתפילה שאסור להתפלל כשאינו יכול לכוין, משום חשש שם שמים לבטלה, ועוד שאין חוששים עתה ליוהרא, מפני שהדבר ידוע לרוב הקוראים והמתפללים שאינה אלא מצות אנשים מלומדה.** [שלא] **רא"ש** (ברכות פ"ג סט"ו), **מגן אברהם** (סק"נ). **וכדעת רבי שמעון בן גמליאל, לדעת רב שישא** בריה דרב אידי. [שלב] **משנ"ב** (ס"ק יד). [שלג] **כן פסק בשו"ע** (שם ס"ג). **ובמשנ"ב** (ס"ק יד) **כתב הטעם משום שאם אינו קורא מיחזי כיוהרא שמראה שמכוין בכל שעה. והוסיף עוד שחייב לקרותה בברכותיה כדין, וכן חייב להתפלל שכיון שחייב בק"ש חייב בתפילה.** [שלד] **מגן אברהם** (סי' תסח סק"ס), **משנ"ב** (ס"ק יח). **וכדעת בית הלל במשנתינו.** [שלה] **רמב"ם** (תפלה פכ"ו ה"ד). [שלו] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (יו"ד סי' לג ס"ג-ד). [שלז] **דעת התרומת הדשן** (סו"ס קנח), **שמוכיח כן מדברי רבי יהודה בסוגייתנו, שכל הרכבה שאינה קולטת לשלשה ימים, שוב אינה קולטת. ש"ך** (סק"נ). **כתב הנודע ביהודה** (סו"ס מהדורא תניינא, סו"ס סי' פד) **שלפי דעת התרומת הדשן, מי שזורע בערב פסח, אף שיום השלישי יחול ביום ט"ז, מכל מקום כיון שאין נגמרת הקליטה עד סוף היום, נשאר באיסור חדש. פתחי תשובה** (סק"ד). [שלח] **נקודת הכסף. שמקשה על התרומת הדשן, שמה שתבואה נשרשת בשלשה ימים, הוא רק לדעת רבי יהודה, אבל דעת רבי יוסי ורבי שמעון** (שביעית פ"ג מ"ו), **שהתבואה נשרשת רק אחרי שתי שבתות, וכן פסק הרמב"ם** (שמיטה ויובל פ"ג הי"ח). **ובחתם סופר** (סו"ס, ס"ג יו"ד סי' ק) **מיישב דעת תרומת הדשן, שרבי יהודה ורבי יוסי נחלקו רק עד איזה זמן שוב אינה קולטת, אבל לדברי כולם, יתכן שהתבואה תשתרש בשלשה ימים, אלא שאין אנו בטוחים שאכן נשרשת, ועל כן בערלה שהוא מן התורה אסור מספק עד שתי שבתות, אבל בחדש בחוץ לארץ שהוא מדרבנן מקילים, ואף בארץ ישראל שהוא מן התורה, מותר באופן שיש ספק ספיקא [למ"ד שאומרים ספק ספיקא בדבר שיש לו מתירים], ולמעשה כתב** (שם סי' רפד) **שאין לסמוך על התרומת הדשן, למ"ד שחדש בזמן הזה אסור מן התורה.** [שלט] **רמ"א** (שם ס"ג). **ודווקא סתם תבואה שאין ידוע אם נשרשה קודם לעומר, אבל אם ידוע** משום ספק ספיקא, ספק שהיא משנה שעברה, **ואם תמצי לומר משנה זו, שמא נשרשה קודם העומר**[שלט].

זמן איסור מלאכה בערב פסח

אף במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בארבעה עשר, אינו אסור אלא מנץ החמה של ארבעה עשר, אבל בלילה מותר[שלי].

איסור חדש לאחר העומר

תבואה שנזרעה לפני העומר

כל תבואה שהשרישה קודם הקרבת העומר שהיא בט"ז בניסן, אף על פי שלא נגמרה אלא אחר שקרב, מותרת באכילה משקרב העומר[שלה], **ותבואה שהשרישה אחר שקרב העומר, אף על פי שהיתה זרועה קודם שקרב העומר, הרי זו אסורה עד שיקרב העומר של שנה הבאה, ודין זה בכל מקום ובכל זמן מן התורה**[שלו].

שיעור זמן השרשה

יש אומרים שתבואה שהיתה שלשה ימים בקרקע ודאי נשרשה[שלו]. **ויש אומרים שרק לאחר שתי שבתות נשרשת**[שלח].

ספק מתי השרישה

וכל סתם תבואה מותרת לאחר הפסח, משום ספק ספיקא, ספק שהיא משנה שעברה, **ואם תמצי לומר משנה זו, שמא נשרשה קודם העומר**[שלט].

מלאכות המותרות בערב פסח

במקום שנהגו לעשות מלאכה

אפילו במקום שנהגו לעשות מלאכה בערב פסח, אין להתחיל בו בתחילת מלאכה, אף שהוא יכול לגמרה קודם חצות[שמ], מלבד שלשה אומניות שמותר להתחיל בהם במקום שנהגו לעשות מלאכה, אם הם לצורך המועד[שמא], **ועושים אותם עד חצות, ואלו הם, החייטים והספרים**[שמב] **והכובסים**[שמג], **אבל שאר אומניות, דווקא אם התחיל בהם קודם ערב פסח, מותרים לגמור בערב פסח עד חצות**[שמד], **אם הוא לצורך המועד**[שמה]. **ויש אומרים שמותרים אפילו להתחיל בכל המלאכות, ואף שאין בהם צורך המועד**[שמו].

במקום שנהגו שלא לעשות

קודם חצות, מקום שנהגו לעשות מלאכה, עושים, **מקום שנהגו שלא לעשות אין עושים**[שמז], **ויש מקילים לומר, ששלשה אומניות הנזכרים, מתחילים ועושים עד חצות אפילו במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בערב פסח**[שמח], **ואם התחיל מבעוד יום**[שמט] **מותר אף בשאר אומנות אם היא לצורך המועד, ועושים עד חצות**[שנ], **והכי נהוג**[שנא].

נה:

תפירה על ידי הדיוט בחול המועד

מי שצריך לו בגד במועד, אם הוא הדיוט ואינו מהיר באותה מלאכה, הרי זה עושה אותו כדרכו[שנב]. **ולתפור מנעלים יש אוסרים אפילו על ידי הדיוט**[שנג].

גילוח וכיבום במועד

הבא ממדינת הים

הבא ממדינת הים בחול המועד, או שבא בערב הרגל ולא היה לו שהות ביום לגלח ולכבס, יכול לגלח ולכבס[שנד] במועד, והוא שלא יצא מארץ ישראל לחוץ לארץ לטיילו[שנה].

שרוב מין אותה תבואה לא נשרש קודם לעומר, או שנזרע אחר העומר, אף על פי שהמיעוט נשרש קודם לעומר, אסור. **ש"ך** (סק"ג). **וכן כתב המשנ"ב** (סי' תפט ס"ק מה) **שתבואות שרובם נזרעו אחר העומר אין להקל בהם.** [שמ] **ואפילו אם ירצה לעשותם לצורך המועד, ומה שמותר לעשות מלאכה במקום שנהגו לעשות, היינו לגמור מלאכות שהתחיל בהם מקודם, או בשלשה אומניות [המובאים בסמוך].** **משנ"ב** (סי' תסח ס"ק כה). [שמא] **ביאור הגר"א** (סוס"י יג). **משנ"ב** (ס"ק כו). [שמב] **ולאחר חצות יש אומרים שאסור להסתפר אפילו ע"י גוי, ויש מתירים ע"י גוי, אבל ע"י ישראל אסור אפילו בחינם. מגן אברהם** (ס"ק יג). [שמג] **ולא הקילו אלא באלו, מפני שיש שהעם צריכים לזה הרבה. משנ"ב** (ס"ק כו). **וכן בחול המועד מצינו קולא במלאכות הללו. ט"ז** (סק"ד). **והסכימו רוב הפוסקים, שהרצענים הרי הם כשאר אומניות. וכל זה לעשות מנעלים חדשים, אבל לתקן מנעלים מקורעים ליום טוב לדעת הכל מותר להתחיל ולתקן עד חצות. משנ"ב** (ס"ק נא). [שמד] **רמב"ם** (יום טוב פ"ג הי"ט), **שו"ע** (שם ס"ה). **ודעתם שבמשנתינו מדובר במקום שנהגו לעשות מלאכה, ואף על פי כן לא התיר רבי מאיר אלא לגמור, וחכמים מתירים להתחיל בשלשה מלאכות האלו, ומודים לרבי מאיר ששאר מלאכות מותר רק לגמור, אלא שבשלשה מלאכות הללו מתירים אף להתחיל. מגיד משנה.** [שמה] **ביאור הגר"א** (סוס"י יג). **משנ"ב** (ס"ק כו). [שמו] **דעת הרמ"א** (שם), **משנ"ב** (ס"ק כט). [שמז] **שו"ע** (שם ס"ג). [שמח] **מפני שהם צורך גדול למועד. משנ"ב** (ס"ק כח). [שמט] **דהיינו לפני הנץ החמה של יום ארבעה עשר. משנ"ב** (סק"ל). [שנ] **וכשהגיע חצות, צריך להפסיק אפילו באמצע המלאכה. משנ"ב** (ס"ק נב). [שנא] **רמ"א** (שם). **והוא דעת הר"ן** (ד"ה כל, ד"ה ומכאן) **שסובר שבמשנתינו מדובר במקומות שנהגו שלא לעשות מלאכה, ונחלקו רבי** מאיר וחכמים איזה מלאכות מותרות, אבל במקומות שנהגו לעשות מלאכה, הכל מותר ואפילו שלא לצורך המועד. [שנב] **רמב"ם** (יו"ט פ"ז ה"ה), **שו"ע** (שם ס' תקמו ס"ה). **מה שכתבו אומן ושהוא מהיר, סימן אחד הוא, שסתם אומן מהיר. וכל מי שיודע להוציא מלוא מחט בבת אחת [דהיינו שיכול לתחוב את המחט תחיבות רבות כמלוא אורכה ואח"כ למושכה מן הבגד ולעשות תפירות רבות במשיכה אחת], או שיודע לכוין אימרא בשפת חלוקו [דהיינו שיכול לתופרה באופן ישר ולא שתהיה קצרה במקום אחד וארוכה במקום אחר], אינו בכלל הדיוט אלא אומן. משנ"ב** (ס"ק יד). [שנג] **ביאור הלכה** (ד"ה ואם). **והביא שכתב בשלטי גיבורים** (מו"ק ג: מדפי הרי"ף ג) **בשם ריא"ז שהביא מירושלמי** (שם פ"ק ה"ח), **שהוא הדין שמותר לתפור מנעלים, וחלק עליו. וכתב שאפשר הטעם, משום שבבגד כשהדיוט יצטרך לתפור אחת אחת ולא כמלא מחט כאומן, זהו עצמו הוא שינוי, מה שאין כן במנעלים, אף האומן צריך לתפור אחת אחת, ממילא אין כאן שינוי, והביא ראיה לזה מסוגייתנו, שאם נאמר שמותר להדיוט לתפור מנעלים במועד, למה לא נאמר 'הרצענים מותרים לעשות מנעלים בערב פסח, שכן הדיוט תופר כדרכו בחולו של מועד', וכמו שאמרנו לגבי חייטים.** [שנד] **רמב"ם** (שם הי"ז), **שו"ע** (שם סי' תקלד ס"ה), **וכתב במשנ"ב** (סק"ג) **שכל הדינים המבוארים לענין גילוח שייכים גם לענין כיבוס.** [שנה] **רמב"ם** (שם הי"ח), **שו"ע** (שם סי' תקלו ס"ד). **אבל כשיצא לטייל שאסור לצאת מארץ ישראל בשביל זה, לא התירו לו לגלח במועד, ואם יצא להרוויח או לראות פני חבירו, חשוב דבר מצוה שמותר לצאת מארץ ישראל בשביל זה. אבל שכשיצא מארץ ישראל לארץ ישראל, או מחו"ל לחו"ל, אף שיצא לטייל שאינו דבר מצוה, מכל מקום מותר לו לגלח כשלא היה לו פנאי לגלח מבעוד יום, כיון שלא עשה איסור ביציאתו. משנ"ב** (ס"ק יד).

פניני הלכה

כתב שזו הגזירה המבוארת בסוגייתנו שגזר ה' על המטבע שיצא, שחידוש הוא שיסכימו בני אדם לקבל מטבע שלא על פי ערכה העצמי, ואפילו חתיכת נייר שנותן המלך מקבלים ממנו במקום דינרי זהב, ומאת ה' היתה זאת שיקבלו אותם].

נה.

עשיית מלאכה בערב שבת ובליל שישי

במשנה נתבארו חילוקי המנהגים באיסור עשיית מלאכה בערבי פסחים, ונתבאר שבמקומות שנהגו שלא לעשות מלאכה בכל יום י"ד ניסן, נחלקו בית שמאי ובית הלל לענין ליל אור לארבעה עשר, בית שמאי אוסרים אף בו לעשות מלאכה, ובית הלל מתירים עד הנץ החמה. מנידון זה למדו הפוסקים לענין ערב שבת, וכמו שיבואר.

כתב הכל בו (סי' נא), **מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי שבתות עושים, שלא לעשות אין עושים, ובכל מקום מן המנחה ולמעלה אין עושים, ובהמשך דבריו הביא בשם ה"ר יצחק ז"ל שכתב, שאותן הנשים שנהגו שלא לעשות מלאכה בערב שבת, אינו מנהג, ואם נהגו שלא לעשות מלאכה מן המנחה ולמעלה, הרי זה מנהג. וביאר באליה רבה** (סי' רנא סק"ג), **שמה שכתב בתחילה שמקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בערבי שבתות אין עושים, כוונתו שנהגו שלא לעשות מלאכה בערב שבת כלל, אפילו בשחרית, וטעם המנהג כדי שיהיו פנויים לעסוק בצרכי שבת, ומנהג זה חשוב מנהג לאסור. אך לדעת ר"י שהביא בסוף דבריו אין זה חשוב מנהג, וכן דעת הר"ן** (לעיל ג: מדפי הרי"ף גמרא), **שאף שנהגו לאו כלום הוא, ואין צריך התרת נדרים כדי שלא לנהוג בו. ולמעשה כתב בכף החיים** (שם סק"ו) **שמי שנהג שלא לעשות משחרית ורוצה לחזור מאיזה סיבה, צריך התרה כדי לצאת דעת המחמירים.**

ובספר חסידים (סי' קכג) **כתב, מעשה באשה אחת שהיתה טוה בערב שבת, ולא היתה עוסקת בצרכי שבת כראוי, ומתה, ראה אחד בחלום שהיו שורפים עיניה וידיה בנעורת** של פשתן, שאל למה דינה בכך, השיבו לו מפני שהיתה עוסקת בערב שבת בפשתן, ולא היתה עוסקת בצרכי שבת. **והביאו בכנסת הגדולה** (סי' רנא הגה"ט), **וכתב שאף על פי שאיסור המלאכה בערב שבת הוא מן המנחה ולמעלה, היינו במי שכבר הכין צרכי שבת, אבל האשה הזו לא הכינה צרכי שבת כתקנם כיון שהיתה עסוקה במלאכתה, ולכן נענשה אף על המלאכה שהיתה עושה קודם חצות.**

וכתב בעדות ביעקב (די נוטרון, ליקוטים סי' נח), **שמסוגייתנו יש ללמוד שגם הנשים שנהגו שלא לעשות מלאכה בכל יום השישי, מותרות לעשות מלאכה בלילה, כמו שסוברים בית הלל לענין ערבי פסחים, שאף במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה כל היום, הלילה מותר בעשיית מלאכה, והלכה כבית הלל.**

נה:

ניקיון במועד

מבואר במשנה, שאם החצר נעשתה כרפת מוציאים את הזבל לאשפה, ופירש רש"י (ד"ה פס נעשית), שאם נתקלקלה כולה ואין מקום לסלק לצדדים, מוציאים אותו לאשפה. וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' תקלה ס"ג) שאם נתרבה הזבל עד שנעשתה חצר כרפת מוציאים אותו לחוץ. מה שאסרו סילוק הזבל שבחצר זה דווקא במצב שאינו מזיק, אבל אם מזיק או שמפריע לבריאות וכדומה, ואפילו כשרק מדיף ריח רע, מותר לסלקו מן החצר (שם"כ פס"ח הערה נג). וכן מותר לפנות זבל מן הרחובות, משום שמפריע לרבים, אבל לטאטא את הרחוב או החצר מן העלים והניירות וכדומה אסור (שם). ובזמנינו יש להתיר להוציא זבל מן הבית או מן החצר, אפילו שיכול להניחו בתוך שקיות שלא יסריח, שכן אין בהוצאת זבל שום טורח ומלאכה שיאסר במועד (קובץ מבקשי תורה מועד, ספר ב סי' קו, בשם הגרי"ש אלישיב).

עוד פסק השו"ע (סי' תקמ ס"ג) **שמותר ליטול גבשושית שבבית, וכתב במשנ"ב** (שם סק"ז) **שאף שהוא מלאכה גמורה ואינו דבר האבד, מ"מ התירו כיון שאין בו טורח והוא לצורך**

כשבא מן הדרך

יש אומרים שכל מי שבא ממקום רחוק אף שאינו ממדינת הים גם כן מותר לגלח ולכבס[שנג], ויש אומרים דווקא כשבא ממדינת הים, וצריך עיון[שנד].

כשהגיע בערב יו"ט

ודווקא שלא בא למקום ישוב עד חול המועד, אבל אם בא בערב יו"ט למקום ישוב, ובא בזמן שהיה עדיין שהות מבעוד יום לגלח, אף שלא בא לביתו עד חול המועד, אין זה אונס, שהיה לו לגלח מערב יו"ט בעיר ההיא[שנה].

כשהיה בישוב לפני ערב יו"ט

אם היה במקום ישוב שנים או שלשה ימים קודם הרגל, ואחר כך בערב יום טוב לא היה בישוב, ובא לביתו בחול המועד או שבא לעיר סמוך לחשיכה ולא היה לו שהות ביום לגלח, גם כן מותר לגלח בחול המועד, כיון שבערב יו"ט ממש היה אנוס[שנו].

לתקן בגדיו ומנעליו בחול המועד

אסור לתקן מלבושיו ומנעליו הקרועים בחול המועד[שס], וכן אסור לומר לאינו יהודי לתקנם[שסא]. מיהו על ידי שינוי מותר לתקנם קצת לצורך המועד[שסב]. ואם יקרעו לגמרי כשלא יתקנם מותר לתקנם אף על ידי ישראל, ואין צריך שינוי שהרי זה דבר האבד[שסג]. וכל זה כשצריך לילך בהם בחול המועד, אבל אם אין צריך להם

[שנו] **מחצית השקל** (סק"ו), כיון שהבא ממקום רחוק מאוד הדבר מפורסם. ובחידושי הריטב"א (מו"ק יג: ד"ה הנך) כתב, שכל מי שבא מחוץ לעיר, נקרא ממדינת הים, ואף שאינו מקום רחוק. משנ"ב (ס"ק יב). [שנד] **משנ"ב** (סס). [שנה] **משנ"ב** (ס"ק יג). [שנו] **מגן אברהם** (סק"ו). משנ"ב (סס). [שס] **אף** על פי שיקרעו יותר אם לא יתקן, שאינו נקרא דבר האבד, אלא כשעיקר הדבר נפסד, אבל בשביל מעט תוספות קלקול לא. ודע שבכל זה אין חילוק בין אם נקרע[אור החכמה] עד או שנקרעו לפני המועד. משנ"ב (סי' תקמא סק"י). [שסא] **שו"ע** (סס ס"ד). [שסב] **רמ"א** (סס). [שסג] **והאליה רבה** (סק"ו) מפקפק על זה, שהרי יכול לתקנם על ידי שינוי, ולמה נתיר לו לתקנו כדרכו. ואם יכול לקנות מנעלים חדשים בודאי אין להקל, ששוב אינו בכלל דבר האבד. שער הציון (פוסק טז). [שסד] [19/06/2018 אהה] (סס). [שסה] **ואף** במקומות שנהגו שלא לעשות מלאכה, מותר להושיב שובכים, ואפילו לאחר חצות. משנ"ב (סי' תקמא ס"ק לג). [שסו] **רמב"ם** (יום טוב פ"ח הכ"ג), **שו"ע** (סס ס"ו). [שסז] **כסף משנה** בשיטת הרמב"ם (סס). **ט"ז** (סק"ה) **ומגן אברהם** (ס"ק יד) בשיטת **השו"ע**. [שסח] **רש"י** (ד"ה מושכין). **רא"ש** (פ"ד ס"ט). ולדעת המגיד משנה גם דעת הרמב"ם כן, שכן כתב בפירושו למשניות (פ"ד מ"י). וכן דעת הלבוש (ס"ו) כרש"י. [שסט] **משנ"ב** (ס"ק לז). [שע] **רמב"ם** (סס), **שו"ע** (סס ס"ו). משום שבשלשה ימים נפסלים לגמרי מאכילה, ויש הפסד גדול אם לא יושיב אחרת תחתיה, אבל אם עדיין לא ישבה שלשה ימים, עדיין ראויים לאכילה למי שאינו איסטניס, ולא הקילו להושיב תרנגולת אחרת. משנ"ב (ס"ק לח). [שעא] **משנ"ב** (ס"ק לה). ובברחה אפילו כשלא ישבה עליהם שלשה ימים מותר להחזירה, וכמבואר במגן אברהם (סי' תקלו סק"ג), לענין חול המועד. והמשנ"ב (סס סק"י) כתב שלדעת הסוברים שמלאכה בחול המועד הוא מן התורה, יש להחמיר בזה בחול המועד. [שעב] **משנ"ב** (סס). וכן כתב במגיד משנה בדעת הרמב"ם, שהזכיר

(ס"ק לו), לדעת רש"י הנ"ל שמושיבים אפילו לכתחילה. [שעג] **רמב"ם** (סס), **שו"ע** (סס סי' תקלו ס"ד). משום שאינו צורך המועד, ולא דבר האבד. **משנ"ב** (סק"ע). [שעד] **והטעם**, מפני שאז מועיל החזרה, וגם אין טורח כל כך, אבל לאחר שלשה ימים אסור אף אם יפסידו הביצים, מפני שאפשר שלא תועיל החזרה, ועוד שהוא טורח גדול, וגם לא כל התרנגולת יושבות על הביצים שכבר הוחמו, הלכך חוששים שמא לא יועיל הושבת האחר, לפיכך אין טורחים כזו טירחא מרובה מספק. מגן אברהם (סק"ג), **משנ"ב** (ס"ק יג). ומסתפק הפרי מגדים (משב"ז סק"ל) אם שלשה ימים הוא מעת לעת, או שמקצת היום ככולו. [שעה] **שו"ע** (סס), וכעין זה ברמב"ם (סס). וכתב בביאור הגר"א (סי' תקמא סוף טז) שהרמב"ם לא הזכיר שמחזירים אותה דווקא בתוך שלשה ימים לבריחה, משום שסובר שאף לאחר שלשה ימים לבריחה מחזירים אותה. [שעו] **בית יוסף** (סי' תקלו ד"ה ויש), מגן אברהם (סק"ג). וכן משמע מהשו"ע, ואף שאז לא נתקלקלו הביצים לגמרי, ויכול למכור את הביצים בזול, מכל מקום כיון שיש הפסד מועט מותר להחזירה אם ברחה, וכדעת רבי אמי בסוגייתנו. **משנ"ב** (סק"י). [שעז] **משנ"ב** (סס). והטעם, שהרי כתבו הרא"ש (פ"ט) **והטור** (סס), שאין להקל בזה רק למ"ד שמלאכת חול המועד דרבנן, אבל למ"ד שמלאכת חול המועד היא דאורייתא, אין להקל בזה רק כשישבה עליהם שלשה ימים, שאז אינם ראויים לאכילה כלל, וזה דבר האבד, וא"כ לפי מה שהובא במשנ"ב לעיל (סי' תקלו סק"ל) שיש ראשונים שסוברים שאיסור מלאכה בחול המועד הוא דאורייתא, אין להקל אלא כשיש לו הפסד מכמה ביצים. וכתב בביאור הגר"א (סי' תקמא ס"ו סוף טז) שגם דעת הרמב"ם כן, שבברחה אין מחזירים אותה אלא לאחר שישבה עליהם שלשה ימים. [שעח] **בית יוסף** (סי' תקלו ד"ה ומיהו) שכן דעת הרמב"ם (סס), רמ"א (סס), **משנ"ב** (סס). [שעט] **ט"ז** (סק"ל) לדעת הטור (סס). וטעמו, שמתה קל יותר מברחה, ואם בברחה מותר להושיב אחרת כל שכן במתה. [שפ] **ביאור הלכה** (ד"ה מתה). וכתב שכן דעת כמה ראשונים, ודעת הט"ז (סס) שגם הטור סובר כן, וכנראה שלא ראום הבית יוסף והרמ"א לכל הני ראשונים, שאם לא כן לא היו סותמים להחמיר. [שפא] **על** פי הגה"ה בשו"ע (סס סי' תקמא ס"ח). [שפב] **רמב"ם** (סס), **שו"ע** (סס ס"ח), **משנ"ב** (ס"ק לז). ודעת הב"ח (ס"ו), שרק כשעומדת הבהמה בחצר מותר להשליך את הזבל החוצה, אבל כשעומדת ברפת מותר רק לסלק את הזבל לצדדים. משנ"ב (סס). וכתב בביאור הלכה (ד"ה הזבל) **שמהירושלמי** (פ"ד ה"ח) [הובאו דבריו ברבינו חננאל (ד"ה ירושלמי)] מוכח, שמן הרפת ודאי מותר להוציאו לאשפה [ורק במבוי ובחצר גדולה, אין להוציאו אלא יש לסלקו לצדדים], ובין אם נאמר שהירושלמי מיירי דווקא בערב פסח או אפילו בחוה"מ, עכ"פ בערב פסח בודאי מותר, ולפי הנראה נעלם מהב"ח דברי הירושלמי. [שפג] **שו"ע** הרב (סס ס"כ). [שפד] **שו"ע** הרב (סס ס"כ), וכמפורש בסוגייתנו שהכוונה אם נתרבה הזבל בחצר כרפת. ובחק יעקב (ס"ק יז) כתב שבערב פסח אף שלא נעשה החצר כרפת, אלא נתרבה קצת זבל בחצר, מוציאים אותו לחוץ. [שפה] **רמב"ם** (סס ס"ח), **שו"ע** (סס ס"ט). [שפו] **ביאור** הגר"א (סוף יז), הובא בביאור הלכה (ד"ה הזבל), שכן דעת הרמב"ם שהביא דין זה רק לענין חול המועד. וכתב שגירסת הרמב"ם בסוגייתנו, 'ואב"א הא והא בחול

לבריחה[שעז] מותר להחזירה שתשב עליהם[שעה].

כמה ימים צריכה לישב שיהא מותר להחזירה

יש אומרים שמותר להחזירה אף שלא ישבה עליהם שלשה ימים[שעו], ויש אומרים שדווקא אם ישבה עליהם שלשה ימים מותר[שעז].

כשמתה

ואם מתה הראשונה אסור להושיב תרנגולת אחרת עליהם[שעח]. ויש אומרים שאף אם מתה, מותר להושיב אחרת[שעט], ובמקום הפסד מרובה יש להקל[שפ].

הוצאת הזבל מתחת רגלי הבהמה בערב פסח

מוציאים במגריפה[שפא] את הזבל מתחת רגלי הבהמה ומשליכים אותו לאשפה[שפב]. ואפילו אם הרפת גדולה, ויש רק קצת זבל, ויכול לסלקו לצדדים, מותר להוציאו[שפג].

הוצאת הזבל מהחצר בערב פסח

הזבל שבחצר לא יוציאנו אלא יסלקנו לצדדים, ואם נתרבה בחצר כרפת[שפד] יוציאנו לאשפה[שפה]. ויש אומרים שמותר להוציא את הזבל בכל אופן[שפו].

בחול המועד

הזבל שבחצר אסור להוציאו לחוץ אלא

שבערב פסח אם מתה מושיבים אחרת, אבל בחול המועד אין מושיבים אחרת אלא אם ברחה מחזירים אותה. ומה שמעמידים בגמרא, שמשנתינו מדברת בחול המועד, זה רק בברחה, אבל במתה מותר רק בערב פסח. בית יוסף. ואף שדבר האבד מותר בחול המועד, מכל מקום בטירחא יתירה אין היתר אף בדבר האבד.

מסלק אותו לצדדים, ואם נתרבה הזבל עד שנעשית החצר כרפת בקר מוציאים אותו לאשפה[שפז].

לבדוק את התלמידים בשאלות

יש לרב להטעות את התלמידים בשאלותיו ובמעשים שעושה לפניהם, כדי לחדדם וכדי שידע אם הם זוכרים מה שלומדים. ואין צריך לומר שיש לו רשות לשאול אותם בענין אחר שאין עוסקים בו, כדי לזרזם[שפח].

הולכת והבאת כלים לבית האומן בערב פסח

מוליכים ומביאים כלים מבית האומן כל היום[שפט], אעפ"י שאינם לצורך המועד[שצ].

בחול המועד

מביאים מבית האומן כלים שהם לצורך המועד, כגון כרים וכסתות וצלוחיות, אבל אין מביאים כלים שאינם לצורך המועד, כגון מחרישה מן הלוטש או צמר מבית הצבע[שצא]. וכן אין מוליכים כלים לבית האומן, אפילו לצורך המועד[שצב].

כשאין לאומן מה לאכול

ואם אין לאומן מה לאכול, נותן לו שכרו ומניחם אצלו[שצג], ואם אינו סומך עליו להשאיר אצלו, מניחם בבית הסמוך לו, ואם חושש שמא יגנבו, מפנם לחצר אחרת, אבל לא יביאם לביתו אלא בצינעא[שצד].

המועד. [שפז] **רמב"ם** (סס), **שו"ע** (סס סי' תקלה ס"ג). [שפח] **רמב"ם** (תלמוד תורה פ"ד ה"ה), **שו"ע** (יו"ד סי' רמו ס"כ). וכמבואר בסוגייתנו שרבא בדק את תלמידיו. מגדל עוז. [שפט] **ויש** שגרסו ברמב"ם (יו"ט פ"ח הכ"ח) 'עד חצות', אבל לאחר חצות אסור. הגהות מיימוניות. וכן היא גירסת הטור (או"ח סי' תקח), וכתב שאינו נראה. וכתב בבית יוסף (ס"י ד"ה ומה שכתב) שזה נוסח משובש, ועיקר הגירסא היא, 'אף לאחר חצות'. [שצ] **רמב"ם** (סס), **שו"ע** (סס). וכדברי רב פפא בסוגייתנו שמחלק בין ערב פסח לחול המועד, שבערב פסח מותר אף שלא לצורך המועד, ובחול המועד מותר רק לצורך המועד. [שצא] **רמב"ם** (סס הט"ז), **שו"ע** (סס סי' תקלד ס"ג). בין שהאומן גמרו במועד, או קודם. והטעם, כתב ברש"י (ד"ה לתגר) משום טירחא, ובנימוקי יוסף (מו"ק יג. ד"ה אין מכניסים) כתב משום שיסברו שנתן לתקנו במועד, ויאמרו שהאומן תיקנו במועד, ולפי טעם זה אפילו מבית לבית באותה חצר שאין בזה טורח, ואפילו מאומן גוי אסור להביא, שיסברו שהישראל ציוהו לתקנו במועד. וכתב בפרי מגדים (פ"ש סק"י) שלדבר מצוה אע"פ שאין בו צורך המועד, יש לומר שמותר להביא מאומן גוי. **משנ"ב** (ס"ק טז). [שצב] **משנ"ב** (ס"ק טז). [שצג] **ואפילו** כשיש לו מה לאכול גם כן מותר ליתן לו שכרו, והחידוש כאן, שכיון שכשאין לו מה לאכול צריך לתת לו שכרו, היינו אומרים שמותר גם כן לקחת אותו אצלו כדי שלא יחבענו שנית, על כן בא להשמיע לנו שאף שנותן לו שכרו, מכל מקום צריך להשאירו אצלו. ועוד חידוש, שאם יש לאומן מה לאכול, ואין מאמין לו, אסור לתת לו שכרו, משום שעל ידי זה יצטרך לפנותם לבית הסמוך לו. **משנ"ב** (ס"ק יז). [שצד] **רמב"ם** (סס), **שו"ע** (סס). והטעם שצריך להביאם בצינעא, משום חשד שהרואה לא ידע שאין לאומן מה לאכול, ולפי זה ודאי שאסור לאומן לעשות את המלאכה בפרהסיא, אף שאין לו מה לאכול. **משנ"ב** (ס"ק יח).

פניני הלכה

המועד שלא יתקל בהם. ומכאן יש ללמוד שמותר לטאטא או לשטוף הבית כמו שרגילים בכל ימות השנה, משום שאין בזה טורח רב, והוא לצורך המועד [באר משה (שו"ת, ח"ו סי' פח)], שמירת שבת כהלכתה (פס"ו), וראה חול המועד כהלכתו (פ"ה)]. וכן מותר לשטוף כלים וכדומה, אבל נקיון יסודי יותר מן הרגילות, וכן כל דבר שיש בו טורח רב, יש לאסור (סס). ומי שיוצא מביתו עד אחרי המועד, ורוצה לשטוף ביתו לפני צאתו, יש להחמיר לאיסור. אבל שטיפת כלים וכדומה מותר בכל אופן, משום שאינו מלאכה אלא טורח מועט, ואין איסור בזה אפילו אם אינו צריך לכלי זה יותר (סס"כ פס"ו הערה פד, בשם נעם המנחם שלמה).

כתיבה בערב פסח אחר חצות

בגמרא אמר אביי שברישא של משנתינו שהתירו להושיב לכתחילה תרנגולת על הביצים, מדובר בי"ד בניסן, אבל בחולו של מועד אסור להושיבה לכתחילה, ורק אם מרדה מותר להחזירה משום הפסד הביצים, והסיפא שהתירה רק להחזיר תרנגולת שמרדה מדברת בחולו של מועד. ובהמשך הסוגיא הקשו סתירה בברייתא, שברישא נאמר שהזבל שבחצר מסלקים אותו לצדדים, ומשמע שאין מוציאים אותו מחוץ לחצר, ובסיפא נאמר שמוציאים הזבל שברפת ושבחצר לאשפה, ומבואר שמותר להוציאו אף מחוץ לחצר. ותירץ אביי שהסיפא מדברת בי"ד בניסן, שבו מותר להוציא את הזבל מחוץ לחצר, וברישא מדובר בחולו של מועד החמור יותר, ובו אסור להוציא את הזבל מחוץ לחצר. מדינים אלו מוכח שחולו של מועד חמור יותר מערב פסח, ודנו הפוסקים בדבר, וכמו שיבואר.

כתב הרמב"ם (יום טוב פ"ח הי"ח) שיום ארבעה עשר בניסן אסור בעשיית מלאכה מדברי סופרים כמו חולו של מועד, והוא קל מחולו של מועד. ובמגן אברהם (סי' תמח סק"ג) כתב שכל המלאכות שהותרו בחול המועד, כל שכן שהן מותרות בערב פסח, וכתב שכן מוכח בגמרא ובפוסקים. וביאר במחצית השקל שכוונתו ב'פוסקים' לדברי הרמב"ם הנזכרים שערב פסח קל מחולו של מועד, ומה שכתב שכן מוכח בגמרא, כוונתו לסוגייתנו שערב פסח קל מחולו של מועד לענין הושבת תרנגולת, וכן ביתר דברים שמצינו שחול המועד חמור מערב פסח.

הפסקות בקריאת שמע

ראה להלן (נו.).

קצירה ונדישה קודם העומר

ראה להלן (נו.).

מעילה בגידולי הקדש

ראה להלן (נו:).

נו.

פירות שנשרו בשבת

ראה להלן (נו:).

ליהנות מעשבים ואילנות שעל הקברים, כדי למנוע בזיון מבית הקברות

מותר ליהנות מהעשבים שעל הקברות, או פירות אילנות שעליהם לצורך הקברות, כגון שהמושל עובד כוכבים מרעה בהמות על הקברים, ואי אפשר למחות בידו כי [שצה] **רמ"א** (יו"ד סי' שמח סי"ח). ומקור הדברים הוא מפסקי מהר"י וויל (דינים והלכות סי' נ) והביא ראיה לכך מהמבואר בסוגייתנו שחזקיהו מלך יהודה קצץ דלתות ההיכל ושיגרם למלך אשור, כדי להציל שאר המקדש והעיר. דרכי משה (אות ג). וכעי"ז בביאור הגר"א (אות ה). [שצו] **רמב"ם** (פיאת המקדש פ"ד הי"ח). [שצז] **רמ"א** (או"ח סי' שמ סי"ד). כתב בביאור הגר"א (אות כג) שדבריו הם על פי דברי הרוקח (סי' שכ ד"ה מאימתי) שזו כוונת הגמרא על אנשי יריחו שלא היו מפסיקים בשמע, אבל דעת השו"ע כפירוש רש"י (ד"ה ולא היו מפסיקין) שלא היו מפסיקים בין 'אחד' ל'ואהבת'. [שצח] **שכיון** שברוך שם הוא גם בכלל קבלת מלכות שמים, יש להמתין אם בהוצאה מרובה, ואין יד הקהל משגת, מוכרים דברים אלו כדי להציל הקברות מיד עובדי כוכבים, שזהו כבוד המתים[שצח].

עיבור השנה בל' אדר

חזקיה המלך עיבר את השנה ביום שלשים של אדר, שראוי היה להיות ראש חודש ניסן, ועשה אותו ראש חודש אדר שני, ולא הודו לו חכמים שאין מעברים את השנה ביום זה[שצו].

הפסקות בקריאת שמע

בין אחד לברוך

יש להפסיק מעט בין 'אחד' ל'ברוך', כי עיקר קיבול מלכות שמים הוא פסוק ראשון[שצז].

בין שמע לואהבת

צריך להפסיק מעט בין 'לעולם ועד' קצת אחריו. משנ"ב (ס"ק נ). [שצט] **שו"ע** (שם). [ת] **רמ"א** (שם). [תא] **שו"ע** (שם סעי"ו). [תב] **ומה שנהגו** ביום הכפורים לומר בקול רם איתא בפרקי דר"א (הו"ד בהגהות מיימוניות ק"ש פ"ו אות ו) שהוא מפני שביום הכפורים נקיים בני ישראל כמלאכים לכן אומרים אותו בפרהסיא. [תג] **שו"ע** (שם סי"ג). ותיקנו לומר אותו בחשאי, שהוא היכר שאינו מן הפרשה הכתובה בתורה רק יעקב אמרו. משנ"ב (סק"ג). בדיעבד אם לא אמר ברוך שם, דעת המג"א (סק"ו יח) [וכפי שביאר דבריו הבה"ל (ד"ה מאחר)] כדעת הלבוש (סי' סג ס"ד-ה) שצריך לחזור, ואפילו אם אמרו רק שלא כיון בו צריך לחזור לתחילת הפרשה או לכל הפחות לברוך שם. אך הבה"ל (שם) מצדד כדעת ל'ואהבת'[שצח], כדי להפסיק בין קבלת מלכות שמים לשאר מצוות[שצט].

בפסוק ראשון

ויש להפסיק בפסוק ראשון בין 'ישראל' לה', ובין 'אלהינו' לה' השני, כדי שיהא נשמע שמע ישראל, כי ה' שהוא אלהינו, הוא ה' אחד[ת].

בין 'היום' ל'על לבבך'

צריך להפסיק בין 'היום' ל'על לבבך', ובין 'היום' ל'לאהבה', שלא יהא נראה היום ולא למחר[תא].

אמירת ברוך שם כבוד מלכותו

הקורא קריאת שמע, כשהוא גומר פסוק ראשון אומר בלחש[תב] ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד[תג], וחוזר וקורא כדרכו ואהבת את ה' אלהיך עד סופה. ולמה השלטי גבורים (פוס ז) והב"ח (ס"ק) שאין מחזירים אותו, והביא ראיה מסוגיין, שמבואר במשנה שאנשי יריחו היו כורכים את שמע, וביאר רבי יהודה בגמרא, דהיינו שלא היו אומרים ברוך שם, ואפילו הכי סבר שם בברייתא שאף שהיה זה שלא ברצון חכמים, לא מיחו בהם, ואם לא יצאו ידי חובת קריאת שמע באופן שלא אמרו ברוך שם, למה לא מיחו בהם חכמים. ועוד הביא ראיה שהרי לדעת ר"מ ש'כורכין את שמע' היינו שלא היו מפסיקים, פירש רש"י (ד"ה היו מפסיקין) שהיינו בין אחד לואהבת, וכתב במהרש"א (ס"ק ד"ה ולא) שלפי דעת רש"י סובר ר"מ שלא צריך כלל לומר ברוך שם, וא"כ לא מסתבר לעשות מחלוקת כל כך רחוקה שלדעת ר"מ לא קוראים כן, מסורת היא בידינו שבשעה שקיבץ יעקב אבינו את בניו במצרים בשעת מיתתו ציום וזירזם על יחוד ה' ועל דרך ה' שהלכו בה אברהם ויצחק אביו, ושאל אותם ואמר להם בני שמא יש בכם פסלות מי שאינו עומד עמי ביחוד ה', ענו כולם ואמרו 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד', כלומר שמע ממנו אבינו ישראל ה' אלהינו ה' אחד, פתח הזקן ואמר 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', לפיכך נהגו כל ישראל לומר שבח ששיבח בו ישראל הזקן אחר פסוק זה[תד].

לקצור ולגדוש תבואה קודם הבאת העומר

אסור לקצור בארץ ישראל מין מחמשת מיני תבואה קודם לקצירת העומר[תה], שנאמר (ויקרא כג י) 'ראשית קצירכם', שיהיה אומרים כלל ברוך שם ומאידך לדעת רבי יהודה מי שלא אמר צריך לחזור, אלא ודאי שאף לרבי יהודה בדיעבד אין מחזירים אותו. וכתב הביה"ל שאולי גם הלבוש מודה שלא צריך לחזור לראש בכל אופן, רק שאם הוא עומד קודם ואהבת צריך לחזור, אבל אם כבר קרא קריאת שמע ודילג ברוך שם, אין צריך לחזור עבור זה רק יאמר אותו במקום שנזכר, ויתכן שגם זה אינו צריך מצד הדין. [תד] **רמב"ם** (קריאת שמע פ"א ה"ד). [תה] **בכסף משנה** (ממיני ומופיין פ"ו הי"ג) תמה, שהרי אסור עד הבאת העומר. ובמעשה רוקח תירץ, שהאיסור קודם הבאת העומר היינו רק לגבי אכילה, אבל לענין הקצירה אסור לקצור רק קודם קצירת העומר.

19/06/2018 אהח

פניני הלכה

אך במחזיק ברכה (סס סק"ג), על מה שכתב בשו"ע (סס ס"ג) שמותר לכתוב ספרים בערב פסח אחר חצות דרך לימודו, הביא שבקונטרס ישן נושן כתב יד מחידושי דינים מרבני קשישאי קמאי מעה"ק ירושלם משנת הרס"ט [נדפסו בשלמותם בחיים וחסד (מוסאפיה) בסוף ח"א בשם 'חידושי דינים', והוא שם בסעיף נ"א] מצא כתוב בשם הרב מהר"ר יעקב מטריל, שאף לכתוב ספר דרך לימודו אסור בערב פסח אחר חצות, כי ראוי להחמיר בו יותר מחולו של מועד. וכתב המחזיק ברכה שהמיקל כדברי השו"ע לא הפסיד. ובעמק יהושע (מאמלן, ח"ד או"ח סי' נ אות ג) הקשה על מהר"י מטריל מהמבואר בסוגייתנו וברמב"ם שחול המועד חמור יותר מערב פסח, והביא שגם בערך השולחן (ט"ז, או"ח סי' תקלט סק"ד) הרחיב בזה, וכתב שהטעם שערב פסח קל מחול המועד הוא משום שאין איסורו אלא מדרבנן, וכתב שכן דעת הסמ"ג, ושלא כדעת הסוברים שאיסור עשיית מלאכה בערב פסח הוא מן התורה.

נו.

דיני הטריפות נקבעים על פי חכמי התורה הקדמונים

כתב הרמב"ם (שחיטה פי"ו הי"ג) שכל מה שאמרו חכמים שהם טריפה, אף על פי שעל פי דרכי הרפואה שבידינו חלק מהם לא ימותו וישארו לחיות, אין לך אלא מה שמנו חכמים, שנאמר (דברים יז יא) 'על פי התורה אשר יורוך'.

וכתב החזון איש (יו"ד סי' ה סק"ג), שמדברי הרמב"ם נראה שנוקטים שהבהמות יכולות באמת לחיות וכדברי הרופאים, ואם כן צריך ביאור למה הבהמה נחשבת לטריפה. וביאר הטעם, שבאמת הקב"ה ברא רפואות גם לטריפות, וכמבואר בסוגייתנו שחזקיה גנז ספר רפואות, ופירש רש"י (ד"ה וגמז) שהיו כתובים שם רפואות כאלו שהיו מרפאים בהם מיד. וכן מבואר בבבא בתרא (עד:) שיש אבן טובה שמחיה מתים, וכן מבואר בבבא מציעא (קו:) שלולא הרוח היה אפשר לרפאות גם את ההרוגי מלכות שנדקרו בחרב. אלא שהרפואות לא נתגלו בכל דור ודור ובכל מקום ומקום, ויש אשר נתגלו וחזרו ונשכחו, והכל ערוך ומסודר מאת הבורא ב"ה בראשית הבריאה.

והנה מבואר בעבודה זרה (ט.) שהעולם עומד ששת אלפים שנה, ואלפיים שנה האמצעיות הם השנים של תורה, וכל סוגי הטריפות היו צריכים להיקבע באלפיים שנה האלו. וגם רב אשי ורבינא הם סוף הוראה (ב"מ פו.) ואין לנו תורה חדשה אחריהם. ולכן נקבעו הטריפות כפי השגחתו יתברך בזמן ההוא, ואותם המחלות שהיו ממיתות בזמן ההוא ולא נתן הקב"ה אז רפואה, הם הטריפות שאסורות לכל הדורות, שהקב"ה מסר את משפטי התורה לחכמי הדורות ההם. ולכן כתב הרמב"ם שאף שבזמן הזה יש רפואה לטריפות, הכל תלוי בזמן ההוא שקבעו חז"ל את דיני הטריפות.

אכן מדברי הריב"ש (שו"ת, סי' תמז) משמע שאין סומכים על הרופאים בענייני טריפות, שכתב שאין לנו לדון בדיני תורתנו ומצוותיה על פי חכמי הטבע והרפואה, שאם תדון בדיני הטריפות על פי חכמי הרפואה, שכר הרבה תיטול מן הקצבים, כי יהפכו רובם ממוות לחיים ומחיים למוות, ויחליפו חי במת. כי אין ספק שעל בהמה שנשאר לה מהכבד רק כזית שאנו מתירים אותה, הם יאמרו שהבהמה תמות, ויש הרבה טריפות שאנו אוסרים, שאין ספק שהם מלעיגים בנו, עליהם יוצק זהב רותח לתוך פיהם. וגם הרמב"ם ז"ל כששינה מעט, ואמר שצומת הגידין נמצא בעצם התחתון בעופות לא הודו לו, אחרי שלפי סוגיית הגמרא, נראה שהוא בעצם האמצעי, ולא נזכר בתלמוד חילוק בין בהמה לעופות, ואע"פ שהיה הרב ז"ל חכם בחכמת הרפואה ובקי בניתוח, כי לא מפי הטבע והרפואה אנו חיים, ואנחנו על חכמינו ז"ל נסמוך אפילו יאמרו לנו על ימין שהוא שמאל, שהם קיבלו האמת ופירושי המצוה איש מפי איש עד משה רבינו.

אמירת בשכמל"ו בקול רם ביום הכפורים

בגמרא מבואר שבשעת הסתלקותו של יעקב אבינו, אחר שאמרו בניו 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד', פתח יעקב אבינו ואמר 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'. אמרו חכמים כיצד נעשה, נאמר בשכמל"ו בקריאת שמע, הרי לא אמרו משה רבינו. לא נאמרנו, הרי אמרו יעקב. התקינו שיהיו אומרים אותו בחשאי. וכתב הצל"ח (ד"ה נאמרהו) שיש לדקדק מה הוקשה לחכמים בכך שיאמרו פסוק בשכמל"ו שלא אמרו משה, והרי פיוטים רבים ושבחים רבים אנו אומרים שלא אמרם משה. וביאר שעיקר הקפידא שלא לומר בשכמל"ו בקול רם היא בקריאת שמע, כיון שמפסיקים באמצע דברי משה בשבח שלא נאמר על ידו, שהוא כהפסק בין פסוק 'שמע' ל'ואהבת את ה''. וכתב שמזה הטעם לימד זכות על קצת קהילות שאומרים בתפלת יום כפור קטן בערב ראש חודש 'שמע ישראל' ו'ברוך שם' הכל בקול רם, ויש שקראו תיגר עליהם, ואמר שכיון שאין אומרים אלא פסוק ראשון אין להקפיד על זה כיון שאין כאן הפסק באמצע דברי משה. וכן כתב גם מהרש"א בסוגייתינו (מ"ש ד"ה פתח יעקב) שעיקר הקפידא בזה הוא משום הפסק באמצע דברי משה.

אך המהרש"ק בחכמת שלמה (או"ח סי' סג סי"ג) הקשה על הצל"ח ממה שביום כפור אומרים בשכמל"ו בקול רם, כמו שפסק בשו"ע (סס סי' תריט סי"ג), ובטעם הדבר כתב במגן אברהם (סס סק"ח) בשם הטור [ומקורו במדרש (דב"ר ב לו)], שבכל השנה אומרים אותו בלחש לפי שמשה רבינו גנב את נוסחו מהמלאכים, אבל ביום הכפורים אף ישראל דומים למלאכים, ולכן יכולים לאומרו בקול רם. ובשלמא אם מה שבכל השנה אומרים אותו בלחש הוא כיון שהוא שבח גדול וראוי למלאכים ולכן איננו יכולים לאמרו בכל השנה בקול רם, מבואר שביום הכפורים שאנחנו מתדמים למלאכים אנחנו יכולים לאומרו בקול רם. אבל אם טעם האמירה בלחש הוא כדי שלא להפסיק בין פסוק ראשון ל'ואהבת', קשה מה ענין ההתדמות למלאכים לענין הפסק בין הפסוקים.

אכן באמת בפחד יצחק (ראשי חדשים, ערך בשכמל"ו) כתב בשם נר ישראל (סי' כו), טעם אחר לאמירת בשכמל"ו בקול רם ביום כפור, שכיון שביום ההוא אנו מתירים להתפלל עם העבריינים, אנו חוששים שמא בין העבריינים הנמצאים עמנו יש מינים, והרי מבואר בסוגייתנו שהטעם שהתקינו לומר בשכמל"ו בקול רם מפני תרעומת המינים, שלא יהיו אומרים עלינו שאנחנו מוסיפים דבר שאינו הגון בחשאי, וביום הכפורים צריך לחשוש יותר לתרעומת המינים. ולפי טעמו מיושב מה שאומרים בשכמל"ו ביום הכפורים בקול רם, גם אם טעם אמירתו בלחש בכל ימות השנה הוא משום חשש הפסק. וכן כתב באליה זוטא (סי' תריט סק"מ).

אמירת בשכמל"ו בקול רם אחר 'אנא בכח'

ובתורה לשמה (שו"ת, סי' קלו) כתב שכל שאינו אומרו במצות ק"ש אין צריך להיזהר בזה לאומרו בלחש, אלא יכול לאומרו לכתחילה כולו בקול רם כדרכו, כיון שנראה שלא הקפידו חז"ל לאומרו בלחש אלא במקום שאומרו בתוך קריאת שמע שהוא מקיים מצות קריאת שמע ביחוד ה', שיש בקריאה זו המשכת אורות מלמעלה כפי סודם של דברים. אבל אם אומרו דרך לימוד בעלמא, אף על פי שבאמת הלימוד הוא מצוה והדברים פועלים, עם כל זה אין הפעולה הנמשכת מן הלימוד כפי הכוונה המיוסדת לזה הפסוק אלא היא מצוה כשאר מצות לימוד ועסק התורה. ומכל מקום כתב בספרו עוד יוסף חי (פרשת ואתחנן סוף אות ד) שגם אחר 'אנא בכח' צריך לומר ברוך שם בלחש, ורק כשאומרו דרך לימוד רשאי לאומרו בקול רם.

ובליקוטי מהרי"ח (סדר הקדנות ד"ה נשכמל"ו) הביא מה שכתב בסדר היום לומר בשכמל"ו שאחר 'אנא בכח' בלחש, וכתב שאף שעל פי הטעם שבסוגייתנו אין צריך לומר בלחש אלא בקריאת שמע, אך יש עוד טעם לאומרו בלחש, וכמבואר בטור (או"ח סי' תריט) הנזכר, משום שמתקנאים המלאכים בשבח זה, ועל פי טעם זה לעולם צריך לאמרו בלחש.

אך במשנה הלכות (שו"ת, חי"ג סי' ט) כתב שהטעם שנזכר בגמרא לומר בשכמל"ו בלחש אינו שייך אחר אמירת 'אנא בכח', ושמע מרבי יעקב קאמינצקי זצ"ל שיכול לומר בקול רם מטעם זה, שרק אחר שמע ישראל אמרו ז"ל בחשאי, והאומרים בלחש סוברים שכן מצינו בשכמל"ו בלחש גם בברכת תפילין כמבואר ברמ"א (או"ח סי' כה ס"ה) [אמנם ליתא שם לאמרו בלחש].

תחילה לכל הנקצרים, במה דברים אמורים בקציר שראוי להביא ממנו עומר, אבל בית השלחים שבעמקים, הואיל ואינו ראוי להביא ממנו קוצרים אותו מלפני העומר, אבל לא יגדוש[תז].

נו:

מעילה בגידולי הקדש

גידולי הקדש מועלים בהם, כיצד הקדיש שדה והוציאה עשבים, אילן ועשה פירות, מועלים בהם[תי].

פירות שנשרו בשבת

פירות שנשרו מן האילן בשבת[תיא], מעילה בגידולי הקדש, עיי"ש מה שתירצו שלא יסתור סוגייתנו לדברי הרמב"ם. [תח] **ואפילו** אם הוא רק ספק אם נשרו בשבת, אסורים בין באכילה בין בטלטול. משנ"ב (סי' שכב סק"ה), שעה"צ (שם ס).

[תז] **רמב"ם** (שם). וכמבואר בסוגייתנו, שאנשי יריחו היו קוצרים את העומר ברצון חכמים, וגודשים שלא ברצון חכמים, ופירש רש"י (ד"ה קוצרין) שכיון שאי אפשר להביא משם את העומר, אין בזה איסור דאורייתא לקצור, וגם חכמים לא גזרו שלא לקצור, אבל לגדוש אסור, שכיון שאין בזה הפסד אם ימתינו, גזרו רבנן להמתין, שחששו שמא מתוך שהוא עסוק בגדישה יבוא לאכול. [תז] **רמב"ם** (מעילה פ"ה ה"ו). במעילה (יג.) נחלקו חכמים ורבי יוסי, אם מועלים בגידולי הקדש, ופסק הרמב"ם כרבי יוסי שמועלים, וצריך טעם למה, ומהר"י קורקוס כתב בזה כמה טעמים, ואחת מראיותיו, משום שבסוגייתנו מבואר שאנשי יריחו היו מתירים גמזיות של הקדש שלא ברצון חכמים, ופירשה הגמרא שמחלוקתם היתה, שאנשי יריחו סברו שאין מעילה בגידולים, ורבנן חלקו עליהם. והקשו בתוספות יו"ט (מעילה פ"ג מ"ו ד"ה רבי שמעון) ובבתי כהונה, שהרי בסוגייתנו נאמר שאין בזה מעילה, והטעם שמיחו בהם חכמים הוא משום שאע"פ שאין בזה מעילה, מכל מקום יש בזה איסור, הרי שגם חכמים מודים שאין

אסורים בו ביום[תח]. ואפילו אם כוונתו למצוה להפקיר אותם לעניים שיאכלו אותם בשני בצורת, אסור[תי].

חיתוך נבילה לפני הכלבים

מחתכים בשבת נבילה לפני הכלבים, אפילו נתנבלה בשבת, בין שהיתה מסוכנת בערב שבת[תיא] בין שהיתה בריאה[תיב].

מינים החייבים והפטורים בפאה

החייבים

כל אוכל שגידולו מן הארץ ונשמר ולקיטתו כולו כאחת ומכניסים אותו לקיום חייב בפאה, שנאמר (ויקרא יט ט) 'ובקצרכם

[תי] **שאף** שהותר להאכיל את הענים דמאי, מכל מקום לא הותר לעבור על שבות דשבת ויום טוב, משנ"ב (סק"ה). [תיא] **באליה** רבה הסתפק באופן שהיתה בריאה בערב שבת, שלא היתה דעתו עליה כלל מבעוד יום שתמות ויאכיל ממנה לכלבים, שיש מקום לומר שהיא אסורה בטלטול משום מוקצה לדברי הכל. משנ"ב (סי' שמד ס"ק ח). אבל אם היתה חולה קצת מבעוד יום מותר לכל הדעות. שער הציון (שם טז). [תיב] **שו"ע** (שם ס"ז). **ובהמשך** הדברים כתב השו"ע שההיתר הוא רק בנבילה קשה שאין יכולים לאכלה בלא חיתוך, אבל אם יכולים לאוכלה בלא חיתוך, אסור לטרוח בה לחותכה. [תיג] **רמב"ם** (מתנות עניים פ"ג ה"ח-ג).

את קציר ארצכם'. כל הדומה לקציר בחמש דרכים אלו הוא שחייב בפאה, כגון התבואה והקטניות והחרובים והאגוזים והשקדים והרימונים והענבים והזיתים והתמרים בין יבשים בין רכים וכל כיוצא באלו[תיג].

הפטורים

אבל אסטיס ופואה וכיוצא בהם פטורים מפני שאינם אוכל[תיד]. וכן כמהין ופטריות פטורים, מפני שאין גידולם מן הארץ כשאר פירות הארץ[תטו]. וכן ההפקר פטור, שאין לו מי שישמרנו, שהרי הוא מופקר לכל[תטז]. וכן התאנים פטורים, מפני שאין לקיטתם כאחת[תיז], אלא יש באילן זה[תיח]

[תיד] **אסטיס** ופואה הם מיני צבע. ודעת רש"י (ד"ה ספיחי קטיס) שדווקא ספיחיהם פטורים כיון שהם קשים לאכילה, אבל הם עצמם אוכל גמור וחייבים בפאה. וכתב הרדב"ז שכן היא גם דעת הרמב"ם (שם ה"כ) ולכן כתוב בגמרא 'ספיחי' סטים וקוצה, אבל בר"י קורקוס (שם) וכן בדרך אמונה (פק"כ) כתבו שדעת הרמב"ם שלא הזכיר ספיחים היא כדעת רוב הראשונים שכולם פטורים. [תטו] **כוונת** הרמב"ם שאף על פי שגדל מן הארץ, מכל מקום אינו יונק מן הארץ כשאר הפירות, וממילא לא שייך בו קצירה ואינו דומה לקציר. ר"י קורקוס. דרך אמונה (פ"ק יג). [תטז] **אפילו** אם זכה בשדה לפני הקצירה וקצרה, כיון שהיתה הפקר בשעת הבאת שליש פטור מפאה. וכן אם היתה הפקר רגע אחד בין הבאת שליש לקצירה וזכה בה אחר, פטור מפאה לפי דעת הרמב"ם, אבל אם זכה בה הוא עצמו, דעת הרמב"ם (שם פ"ה הכ"ז) שחייב, כיון שבשעת קצירה ובשעת הבאת שליש היתה שלו. ואם זכה רק אחרי שנתלשה התבואה, פטור. וכן אם היתה הפקר בשעת הבאת שליש פטור מפאה אפילו אם זכו בה הבעלים.

מה שיגמר היום, ויש בו מה שיגמר לאחר כמה ימים[תיט]. וכן ירק[תכ] פטור, שאין מכניסים אותו לקיום[תכא].

נז.

עורות הקדשים מתחלקים לכהנים

כל עורות קדשי הקדשים לכהנים, בין בקרבנות ציבור בין בקרבנות יחיד, שנאמר (ויקרא ז ח) 'עור העולה אשר הקריב', ומחלקים אותם אנשי משמר ביניהם מערב שבת לערב שבת[תכב].

לטוח בזהב את בית המקדש

מפארים את בנין המקדש, ומייפים אותו

דרך אמונה (פ"ק כד). [תיז] **ואפילו** אם הוא ירצה ללקט כולם כאחת נתלקו הראשונים אם חייבות שוח שלקיטתם כאחת נחלקו הראשונים אם חייבות בפאה או לא, והרמב"ם השמיט מין זה. דרך אמונה (פ"ק כו), ציון ההלכה (פ"ק פט). [תיח] **משמע** שדעת הרמב"ם שדווקא אם אותו אילן אינו נלקט כאחת פטור, אבל לא מחשבים מאילן לחבירו. דרך אמונה (פ"ק מ). [תיט] **לאו** דווקא תאנים, אלא יש עוד אילנות שאין לקיטתם כאחת, כמו קצת אילני תמר שאין לקיטתם כאחת, ובנות שקמה שאין לקיטתם כאחת. רדב"ז. [תכ] **ירקות** היינו המינים שאין אוכלים את מה שזרעו בעצמו רק את היוצא ממנו. דרך אמונה (פ"ק מח). [תכא] **רמב"ם** (שם ה"ג). אמנם אין זה כלל לכל הירקות שפטורים מפאה, שהרי שומים ובצלים חייבים כיון שמכניסים אותם לקיום, אלא סתם ירקות אין מכניסים אותם לקיום. הרוצה לתת פאה מירק או מהדברים הפטורים מפאה, מוחים בידו, כיון שהעניים יבואו לאוכלם בלי מעשר. רדב"ז. דרך אמונה (שם). [תכב] **רמב"ם** (מעשה הקרבנות פ"ה ה"כ).

פניני הלכה

אמירת עשרת הדברות בתפילה ותרעומת המינים בזמנינו

בחידושי בכור שור (נרכות יג. ד"ה לף נגעלין) תמה למה השמיטו הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ושאר הפוסקים מה שאמרו (נרכות שם) שביטלו לומר עשרת הדברות בתפילה, משום תרעומת המינים שאמרו שאין תורה מן השמים אלא עשרת הדברות בלבד. ותירץ על פי המבואר בסוגייתינו בענין 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', שאמר ר' אבהו שהתקינו שיהיו אומרים אותו בקול רם מפני תרעומת המינים שלא יאמרו שאומרים בלחש דבר שאינו הגון, ובנהרדעא שאין מינים עד עכשיו, אומרים אותו בחשאי, והרי אנו נוהגים כמנהג נהרדעא לומר בשכמל"ו ואיננו חוששים לתרעומת המינים, וכמו שפסקו כל הפוסקים, ומשמע שמוחזקים אנחנו בזמן הזה שאין מינים. ואם כן גם לענין אמירת עשרת הדברות בתפילה אין לחוש בזמנינו לתרעומת המינים. ומכל מקום מסיק שלא מלאו לבו להקל נגד הרשב"א (שו"ת, מ"מ סי' קפד) שכתב שגם בזמן הזה יש לאסור משום תרעומת המינים.

וכעיקר דבריו כתב בהגהות שערי רחמים על השערי אפרים (שער ז סוף לד), שבזמן הזה אין חוששים לתרעומת המינים לפי שאין צדוקים מצויים בימינו, כמו שכתב הלבוש (סוף סי' תלד ס"ג) לענין עשיית יום טוב באסרו חג של שבועות כשחל בשבת, שהיו עושים אותו חול כדי להוציא מליבם של צדוקים שסוברים שחג השבועות הוא תמיד ביום ראשון, וכתב הלבוש שעכשיו שאין שכיחים צדוקים אין חוששים לזה. וכמו כן אין חוששים לתרעומת המינים לענין אמירת עשרת הדברות בתפילה.

אך החיד"א (טוב עין סי' ט) העיר על דברי הבכור שור, שמכל מקום היה להם להרי"ף והרא"ש להביא מה שאמרו בגמרא שאין אומרים עשרת הדברות בתפילה משום תרעומת המינים, ולסיים שעכשיו אין מינים ולכן אין חוששים לכך. ועוד העיר ממה שהרמב"ם בפירוש המשנה (תמיד פ"ה מ"ח) הביא מה שאמרו בירושלמי (ברכות פ"א ה"ה) שאין קוראים עשרת הדברות בכל יום מפני תרעומת המינים שלא יהיו אומרים אלו לבדם ניתנו למשה מסיני, וא"כ למה השמיטו בחיבורו. ומה שדימה הבכור שור אמירת עשרת הדברות בתפילה לאמירת בשכמל"ו בלחש בסוגייתנו, חילק החיד"א וכתב שרק לענין אמירת בשכמל"ו שמפורש בגמרא שבמקום שאין מינים אומרים אותו בחשאי, המנהג עתה לאומרו בחשאי. אבל בעשרת הדברות בתפילה שאמרו בגמרא שביטלום וגם המנהג שאין אומרים עשרת הדברות, מנין לנו לעשות חדשות ולקובעם. ולענין הלכה אין להניח מה שפשוט לרשב"א לאסור אמירת עשרת הדברות בציבור משום שהפוסקים השמיטו דבר זה ואנחנו לא נדע טעמם.

אמנם המלבי"ם (מרגוע החיים, סי' ו ס"ק נג) ובשם משמעון (פולמק, שו"ת, סוף סי' ד) חילקו באופן אחר בין בשכמל"ו לאמירת עשרת הדברות בתפילה, שבאמירת בשכמל"ו בלחש החשש הוא למינים הסוברים שיש ב' רשויות שיאמרו עוד פעם שמע ישראל לרשות אחרת ח"ו, ומינים כאלו אין בזמנינו ולכן אומרים בשכמל"ו בלחש בלי חשש. אבל באמירת עשרת הדברות בתפילה חוששים למינים שיאמרו שאין תורה מן השמים אלא עשרת הדברות בלבד, ולמינים כאלו יש לחוש גם בזמנינו.

נז.

שחיטה, החזקת ספר תורה, וקידושי אשה כשכפופות על ידו

בסוגייתנו הובאה ברייתא, ארבע צווחות צווחה העזרה, ואחת מהן, צא מכאן יששכר איש כפר ברקאי, שמכבד את עצמו ומחלל כבוד שמים, שהיה כורך את ידו במשי ועובד את עבודת הקרבנות, ועשה כן לכבוד עצמו כדי שלא יתלכלכו ידיו מדם הקרבנות. וכתב רש"י (ד"ה כורך ידיה) שחציצה פוסלת בקדשים, ועוד שבזיון קדשים הוא. על פי זה דנו הפוסקים בכמה ענייני קפידא על נקיון גופו בעת עשיית המצוות, אם יש בהם פגם משום בזיון המצוה.

באגרות משה (שו"ת, יו"ד ח"ג סי' מז) נשאל, אם מותר לשוחט ללבוש כפפות על ידיו בשעת השחיטה או שהם חציצה, ועוד שיש לאסור מטעם בזיון מצוה, לדעת הסוברים שהשחיטה מצוה היא, וכמו שמצאנו בסוגייתנו בישששכר איש כפר ברקאי שנענש משום בזיון העבודה.

והשיב, שמבואר בסוכה (מב.), שאם כורך את ידיו בסודר ונוטל לולב יצא ידי חובתו, ואדרבה הוא דרך כבוד. ולכן צריך לומר, שישששכר איש כפר ברקאי נענש, לפי שמאס בדם הקרבנות שהוא חלק מן העבודה וכמו שפירשו התוספות (ד"ה דכריך), אבל בשחיטת בהמת חולין שאין מצוה בדמה כמו בבהמת קדשים [עיין חולין (נג.)], אין ביזוי מצוה במה שהשוחט עוטף את ידיו כדי לא להתלכלך מדם הבהמה, ולכך יש להתיר לשחוט עם כפפות. אולם כל זה בכפפות דקות שאין לחשוש שלא יעשה את השחיטה כהוגן, אבל אסור לשחוט עם כפפות עבות שיש מקום לחשוש שהשוחט לא יצליח להקפיד על כל כללי ודיני שחיטה. עוד כתב, שודאי אין לבדוק הריאה עם כפפות, שכן הבודק צריך להרגיש סירכא ושינוי אפילו הקל ביותר, ובכל כפפות שבעולם אינו מרגיש כמו בידיו עצמו, כי בבשר האדם יש כח לחוש, וכשיש על ידיו כפפות הם מפסיקות בין הרגשתו לריאה הנבדקת.

אך בתורה לשמה (שו"ת, סי' טו) מבואר שאיסור לבישת הכפפות אינו דווקא בקדשים שהדם הוא חלק מהעבודה, שכתב שאסור לשליח ציבור הקורא בתורה, להחזיק את הספר תורה על ידי כפפות שנוהגים ללכת בהם בימי הקור, בלא המטפחת המקובלת, משום שהוא מנהג בזיון ודומה לישששכר איש כפר ברקאי.

וכן מבואר בפתחי תשובה (יו"ד סי' רעו ס"ק יט) שכתב שאין לכתוב ספר תורה ואף לתייג התגין בבתי ידים, וגם כשהקור גדול, ואף שראשי אצבעות הבתי ידים חתוכים, כי אינו כבוד לס"ת, ואף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר יש מסוגייתנו.

ובשו"ת דברי מלכיאל (מ"ח סי' יז) כתב, שיש להקפיד בעת שהאיש מקדש את האשה, שלא יהא שום דבר חוצץ בין הטבעת לידה, שכן מבואר ברמ"א (אהע"ז סי' מ ס"ו) בשם התיקוני זוהר (תיקון ה, יט.), שיש לקדש דווקא בטבעת, והטעם לפי שיש בה מעין קשר של הקדוש ברוך הוא עם כנסת ישראל, ולכן צריך שתהיה הטבעת דווקא על ידיה ממש בלי הפסק, ועוד, מכיון שהקידושין מצוה הם מן התורה, אז שייך הכלל שכל מצוה עדיף לעשות בידים ממש בלי שום הפסק, ושלא יהא חס ושלום דומה לישששכר איש כפר ברקאי. ובבאר משה (שו"ת, מ"ד סי' עט) כתב שאין לשחוט עם כפפות, ושלא כדברי האגרות משה.

הסרת הטבעת מידו בעת נטילת לולב

ועל מה שהוכיח באגרות משה להיתר ממה שמותר ליטול ארבעת המינים כשידיו כרוכות בסודר, כיוצא בזה מבואר בלבוש (סי' תרנח ס"ז), שביאר הטעם שאין טבעת חוצצת בנטילת לולב, לפי שדרך כבוד הוא כשהיא בידו בשעת נטילה, והרי זה כחוטי זהב שקושרים בהם את הלולב שאינם חוצצים, משום שכל דבר שעושים לנאותו אינו חוצץ. ומטעם זה ביאר גם מה שהרצועות של תפילין על ידיו אינן חוצצות, מפני שהוא דרך מצוה. אלא שכתב שבלא הטעם של חציצה והפסקה נראה שיסיר התפילין בשעת ניענוע הלולב מטעם אחר, משום שאין צריכים אותם בשעת הניענוע, כי הלולב עם מיניו הם גם כן לנו לאות שיצאנו זכאים מלפני השי"ת ביום הדין שעבר בסמוך שהוא יום הכפורים, ודי לנו בהם סימן ואות שאנחנו עמו וצאן מרעיתו אשר ישגיח עלינו תמיד, ככל מה שבא ברמז התפילין. בפרט בטעמי סודי המצוות על פי הקבלה בא הכל רמוז ומבואר בסוד הלולב ומיניו, ככל מה שבא בסוד התפילין כידוע ליודעי חן. לכן יותר טוב להסירם בשעת ניענוע וברכת הלולב.

ובבאר משה (שו"ת, מ"ד סי' קמ) תמה על סברתו שהטבעת אינה חוצצת מפני שהיא דרך כבוד, שהרי דין זה שהעשוי בדרך כבוד ולנוי אינו חוצץ, הוא רק אם הדבר שעליו אנו

כפי כוחם, אם יכולים לטוח אותו בזהב ולהגדיל במעשיו הרי זה מצוה[תכג].

פרק חמישי

נח.

זמן הקרבת התמיד

מעיקר הדין

תמיד של בין הערביים שוחטים אותו משיאריך הצל, ויראה לכל שהאריך, והוא משש ומחצה ומעלה עד סוף היום[א].

הזמן למעשה

בכל יום לא היו שוחטים אותו אלא בשמונה שעות ומחצה, וקרב בתשע ומחצה[ב].

בערב פסח

ערבי פסחים בין בחול בין בשבת, היה התמיד נשחט בשבע ומחצה וקרב בשמונה ומחצה. כדי שיהיה להם פנאי לשחוט פסחיהם[ג].

בערב פסח שחל בערב שבת

אם חל ערב פסח להיות ערב שבת, היו שוחטים אותו בשש ומחצה בתחילת זמנו, וקרב בשבע ומחצה. כדי שיהיה להם ריווח זמן לצלות קודם שיכנס שבת[ד].

תחילת זמן תפילת מנחה

לדעת הרמב"ם והשו"ע

מי שהתפלל תפילת המנחה לאחר שש שעות ומחצה ולמעלה יצא. ועיקר זמנה מתשעה שעות ומחצה ולמעלה[ה], שתפילת המנחה כנגד תמיד של בין הערביים תיקנו זמנה, ולפי שהיה התמיד קרב בכל יום בתשע שעות ומחצה תיקנו זמנה מתשע שעות ומחצה, והיא הנקראת מנחה קטנה, ולפי שבערב הפסח שחל להיות בערב שבת היו שוחטים את התמיד בשש שעות ומחצה, אמרו שהמתפלל לאחר שש שעות ומחצה יצא[ו], ומשהגיע זמן זה הגיע זמן חיובה, וזו היא הנקראת מנחה גדולה[ז].

לדעת הרא"ש והטור

יש מקילים להתפלל מנחה לכתחילה משש שעות ומחצה ולמעלה[ח].

מקרים שלכל השיטות אפשר להתפלל לכתחילה מנחה גדולה

ועל כל פנים אם רוצה לאכול או לצאת לדרך, או שעתה יוכל להתפלל עם הציבור, ואם ימתין על מנחה קטנה לא יהיה לו מנין, לכל השיטות מותר להתפלל לכתחילה משש שעות ומחצה ולמעלה[ט].

בחצי שעה שאחרי חצות

המקדים להתפלל מנחה בחצי שעה ולמעלה שאז היה זמן הקרבתו בכל יום, ומכל מקום אם התפלל משש ומחצה ולמעלה יצא, אחרי שעיקר זמנו של התמיד מדאורייתא מתחיל מאותו זמן.

[תכג] **רמב"ם** (ניח הקמיצה פ"ו ה"ו). שכן שלמה טח אותו בזהב. כסף משנה. ובאור שמח כתב, שמקור דברי הרמב"ם הוא מהמבואר בסוגייתנו, שחיפו את ההיכל בטבלאות של זהב.

[א] **רמב"ם** (תמידין ומוספין פ"ו ה"ג). [ב] **רמב"ם** (שם). וכתב שם הטעם שמאחרים להקריבו, לפי שאין שיהיו יכולים להקריב קרבנות יחיד מקודם [שאחר התמיד של בין הערביים אסור להקריב שום קרבן] לכן היו מאחרים הקרבתו בכל יום עד תשעה שעות ומחצה, לבד מערב פסח שחל להיות בערב שבת שהיו שוחטים התמיד בשש שעות ומחצה, ולכן עיקר זמן תפילת המנחה לכתחילה הוא מט' ומחצה ולמעלה שאז היה זמן הקרבתו בכל יום, ומכל מקום אם התפלל משש ומחצה ולמעלה יצא, אחרי שעיקר זמנו של התמיד מדאורייתא מתחיל מאותו זמן.

[ג] **רמב"ם** (שם ה"ה). שוחטים קרבן, אחר הקרבת התמיד של בין הערביים [חוץ מקרבן פסח].

[ד] **רמב"ם** (שם). [ה] **שו"ע** (או"ח סי' רלג ס"ק). [ו] **רמב"ם** (תפילה פ"ג ה"ג). וכעין זה ביאר המשנ"ב (סק"ל) שזמן שחיטתו מדאורייתא הוא משש שעות ומחצה, דהיינו חצי שעה אחר חצות היום, ורק כדי לכתחילה יש להקדים מעט, ולכן כתב המשנ"ב (סק"ל) של

שאחר חצות לא יצא אפילו בדיעבד. ויש אומרים שאף שלכתחילה אסור להתפלל קודם חצי שעה שאחר חצות, מכל מקום בדיעבד לא יתפלל שוב[יז].

שעות אלו הם זמניות

ומשערים שעות אלו לפי אורך היום, וגם אם היום ארוך מחלקים לי״ב שעות והם נקראים שעות זמניות[יא], וכן כל מקום ששיערו חכמים משערים בשעות אלו[יב].

[יז] משנ״ב (קק״ג). [יא] היינו כל חשבון השעות בין למנחה גדולה בין למנחה קטנה ופלג המנחה מחשבים בשעות היום, ומחלקים היום בין ארוך בין קצר לי״ב חלקים וכל חלק נקרא שעה, ועל פי שעות אלו קובעים זמן תפילת המנחה. משנ״ב (קק״ד). ולגבי חישוב החצי שעה שאחר חצות כתב השער הציון (פוס ס) שנראה שגם בזה מחשבים לפי שעות זמניות, שהרי בגמרא (פסחים כו:) מובא שמט׳ שעות ומחצה הוא מנחה קטנה ומו׳ שעות ומחצה הוא מנחה גדולה, וכמו שמנחה קטנה היא לפי שעות זמניות גם במנחה גדולה היא לפי שעות זמניות, ואפילו שהטעם שהוסיפו חצי שעה לאחר חצות הוא כדי שלא יטעו שאין אנו בקיאים ואם כך היה מספיק בחצי

אין משערים שעות אלו

יש אומרים שמחשבים שעות אלו מעמוד השחר עד צאת הכוכבים[יג]. ויש אומרים שמחשבים י״ב שעות אלו מהנץ החמה עד שקיעת החמה[יד].

שיעור הזמן שהבשר צריך לשהות במלח

שיעור השהייה של הבשר במלח אינו פחות מכדי הילוך מיל, שהוא כדי שלישית שעה בקירוב[טו]. ועל זה יש לסמוך

שעה קבועה, ועדיין צ״ע. [יב] רמ״א (סס). [יג] כך סתם השו״ע (סס, סי׳ תמג ס״ק). משנ״ב (סי׳ לג סק סס). [יד] משנ״ב (סס). [טו] שו״ע (יו״ד סי׳ סט ס״ו). דהיינו שמונה עשרה דקות. וראה לעיל (מח:) בענין ׳שיעור חימוץ העיסה׳, מה שכתבו בזה הביאור הלכה והחזו״א. [טז] רמ״א (סס). וביאור מחלוקתם, שהרמב״ם (מאכלות אסורות פ״ו ה״י) כתב ששיעור מליחה הוא כדי שיעור הילוך מיל. והרבה ראשונים כתבו שהשיעור הוא כדי צלייה. ובאור זרוע (ח״ב סי׳ תעד) כתב שהיינו כשיעור צליית אותה חתיכה עצמה. וכתב בתרומת הדשן (סו״ס, סי׳ קסו), דמרגלא בפומייהו דאינשי שצריך לשהות הבשר במלח שעה אחת, ויש לומר שנהגו העולם כדברי האור זרוע (סס) שכתב

בדיעבד, או אפילו לכתחילה לכבוד אורחים או לצורך שבת, אבל בלאו הכי המנהג להשהות במליחה שיעור שעה, ואין לשנות[יז].

הקטרת בזיכי לבונה

בשבת אחר קרבן המוספין, מקטירים שני בזיכי לבונה, קודם ניסוך היין של מוספים. ושני כהנים מקריבים את שני הבזיכים[יח].

שיעור מליחה כשיעור צליית אותה חתיכה עצמה לפי גדלה ועביה, והואיל ואין שיעור זה שוה בכל החתיכות קבעו להם העולם שיעור מוגבל ותפסו שעה לשיעור זה, וסמך לזה מהמבואר בסוגייתנו שערב פסח שחל להיות בערב שבת, מקדימים את שחיטת הפסח בשעה אחת, כדי שיוכלו לצלותו מבעוד יום, הרי שאפילו גוף שלם כמו קרבן פסח נצלה בשעה אחת, אמנם בשעת הדחק יש לסמוך על שיטת הרמב״ם. בית יוסף (ד״ה ושיעור שסייתו). וכעי״ז בביאור הגר״א (פוס כט). [יז] עפ״י הרמב״ם (ממרדין ומוסקין פ״ד ה״ח, פ״ו ה״ח). [יח] רמב״ם (סס פ״ח ה״ג). [יט] רמב״ם (סס). ולמדו כן בסוגייתנו מהפסוק (ויקרא ו ח) ׳והקטיר עליה חלבי השלמים׳, עליה [היינו על תמיד של

נח:

הקרבה קודם תמיד של שחר

אסור להקריב קרבן כלל קודם תמיד של שחר[כ].

הקרבה אחר תמיד של בין הערביים

אין שוחטים קרבן אחר תמיד של בין הערביים[כא], חוץ מקרבן פסח בלבד, שא״א שיקריבו כל ישראל פסחיהם בשתי שעות[כב].

שחר] השלם כל הקרבנות כולם. [כ] רמב״ם (סס). ועל הטעם שכתב שאי אפשר שיקריבו כל ישראל פסחיהם בשתי שעות דהיינו משש ומחצה עד שמונה ומחצה, הקשה הלחם משנה למה כתב טעם זה, והרי בסוגייתנו שנינו בברייתא, שהטעם שהפסח קרב לאחר התמיד הוא מפני שבפסח נאמר ׳בערב׳ (דברים טז ו) ו׳בין הערבים׳ (שמות יב ו), מה שאין כן בתמיד נאמר רק ׳בין הערבים׳ (במדבר כח ד). ותירץ במרכבת המשנה, שהרמב״ם סובר שדין זה הוא מדרבנן, וקרא אסמכתא הוא, והוכיח כדבריו ממה שנפסק ברמב״ם (סס) שבדיעבד אם הקריב הפסח קודם התמיד כשר. ואם זה היה דין דאורייתא היה פסול אף בדיעבד.

פניני הלכה

ותמה המגיה ללקט יושר, שהרי בערב פסח הקדימו את התמיד של בין הערביים, ולא את התמיד של שחר, ומן הדין היה להקדים את תפילת המנחה ולא את תפילת שחרית.

ומהרי״ל (הלכות ערב פסח) כתב טעם אחר להשכמה לבית הכנסת בערב פסח, כדי שיגמור סעודתו קודם ארבע שעות ביום, שזמן היתר אכילת חמץ קצר ביום זה. והביאוהו להלכה בשו״ע הרב (סי׳ תכט סט״ז) ובמשנ״ב (סס ס״ק יג). **ובמנהגי אמשטרדם** (פ״ג ס״ג פוס ח) כתב שבערב פסח מתחילים שחרית בשש וחצי.

והשל״ה (מסכת פסחים פרק נר מצוה פוס יח) כתב, בענין אכילת חמץ וביעורו בערב פסח, ראה ראיתי ברוב המון העם שאינם נזהרים, ואוכלים לאחר ד׳ שעות על היום. ועבירה גוררת עבירה, שנמשכים ומאחרים שריפת החמץ, ובאה שעה שישית קודם שנשרף, ובזה ששתים רעות עושים, אינם מקיימים מצות שריפה בחמץ שלהם, וגם הביטול שמבטלים את החמץ אחר השריפה אינו ביטול, כי הוא לאחר זמן איסורו, ואז אין החמץ ברשותם, כי כבר נהגו שלא לבטל עד אחר שנשרף. ורע עלי המעשה לנהוג קולא בדבר הזה, ובפרט במצוה שאינה באה לאדם אלא פעם אחת בשנה. על כן בני יצ״ו, הזהרו מאוד להשכים בבוקר בבוקר, וזריזים מקדימים למצוה (נעיל ד.), ומכם יראו העולם וכן יעשו, ותהיו זוכים ומזכים את הרבים.

זמן תפילת מוסף בשבת

בגמרא ביאר אביי מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא בזמן שחיטת התמיד בערב פסח שחל בשבת, שנחלקו אם הקרבת כבשי מוסף שבת קודמת לסילוק בזיכי הלבונה של לחם הפנים והקטרתם, או להיפך. לדעת רבי ישמעאל המוספים קודמים לבזיכים, ולכן היה הכהן מקריב את המוספים בשעה שישית, שהיא זמן הקרבתם, ואחריהם את הבזיכים בשבע, ואחריהם את התמיד בשבע ומחצה. אך לרבי עקיבא הבזיכים קודמים למוספים, ולכן היה מקטיר את הבזיכים בחמש, והמוספים בשש, והתמיד בשש ומחצה. ומבואר בזה שלדעת הכל זמן הקרבת המוסף של שבת הוא בשעה שישית.

וכתב רש״י (ד״ה ומיקן בשבע) שהמקור לכך שהקרבת מוסף שבת היא בשעה שישית, שנאמר בה ׳יום׳ (במדבר כח ט), ומכאן שצריך להקריבם בעיצומו של יום ולא בבוקר.

וכתב במגן אברהם (סי׳ רפח סק״ג), שמטעם זה יש לאחר את זמן תפילת מוספים בשבת לשעה שישית, מפני שמוסף של שבת קרב בדווקא בשעה שישית, וכתב המגן אברהם שהטעם לכך הוא משום שנאמר במוספים (במדבר כח ט) ׳וביום השבת׳ שקבעה התורה זמנו ביום דהיינו בשעה שישית. וכתב עוד, שכיון שנהגו להתפלל מוסף מיד לאחר תפילת שחרית, יש לאחר גם את תפילת שחרית בשבת קודש, כדי שעד שיתפללו מוסף תגיע שעה שישית.

אך בטור (סו״ס סי׳ רפו) כתב, שזמן תפילת מוסף בשבת מיד אחר תפילת השחר שזמנה מתחיל בבוקר, שתפילת מוסף היא כנגד קרבן מוסף שזמנו מיד בבוקר. וכתב להוכיח שאין ללמוד ממה שנאמר במוספי שבת ׳וביום השבת׳ שזמנם הוא דווקא בשעה שישית, שהנה במסכת יומא (לד.) הצריכו פסוק לומר שנסכים קודמים למוספים, ומוכח שאם לא היה פסוק היו מקדימים את המוספים אע״פ שבמוספים נאמר ׳ביום׳ ובנסכים נאמר (במדבר כח ח) ׳בבוקר׳, וסיים שכיון שזמנו בבוקר טוב להקדימו מיד אחר תפילת שחרית, וכן כתב הרא״ש (ברכות פ״ד סי׳ ח). [גם הרא״ש והטור מודים שבבית המקדש היה הדרך להקריב מוספי שבת בשעה שישית כמבואר בסוגייתנו, אלא שסוברים שאין זה מפני שכך דינם אלא שכן נהגו מפני צרכי בית המקדש, ואם כן לענין תפילת מוסף עדיף להקדימה ככל האפשר].

ולמעשה היה נהוג בהרבה קהילות באירופה להפסיק הרבה בין שחרית למוסף, והיו מתפללים שחרית מוקדם, והולכים לביתם לסעוד את ליבם, וחוזרים לביהכנ״ס לקראת חצות היום וקוראים בתורה ומתפללים מוסף, כמו שהובא בלבושי מרדכי (סו״ס מהדו״ב, סו״ס סי׳ נח, נט, קי) ובשערי צדק (פאנעט, סו״ס, סו״ס סי׳ כנ) ובמשנה שכיר (סו״ס מהדורת מרפ״ד, ס״ק סי׳ ו - ג). וכתבו בשערי צדק ובמשנה שכיר (סס סי׳ ו) שטעם המנהג הוא משום דברי המגן אברהם הנזכרים, שזמן תפילת מוסף הוא בשעה שישית, באמצע היום, וכיון שמקדימים להתפלל שחרית, כדי שלא יעברו זמן קריאת שמע וכמו שכתב החתם סופר (סו״ס, סו״ס סי׳ סטו), נמצא שצריך להפסיק בין שחרית למוסף. ונשאלו אם נכון עושים אנשי מעשה שאינם רוצים לאכול קודם מוסף, ולכן מתפללים מוסף מיד אחר תפילת שחרית, ועל ידי כך אינם יוצאים דעת המגן אברהם שצריך להתפלל מוסף בשעה שישית. אך השערי צדק כתב שאין נכון לנהוג מנהג זה ולאכול הסעודה אחר שחרית ואחר הסעודה לחזור לבית הכנסת לתפילת מוסף, משום שהוא בלבול גדול. ובמשנה שכיר הוסיף שמלבד חשש הבלבול יש גם חששות מצד הדין, והוכיח שלדברי הכל צריך להסמיך תפילת מוסף לתפילת שחרית, ואף לדברי המגן אברהם שכתב שצריך להתפלל מוסף בשעה שישית, כוונתו שיסמיכו

אמירת פרשת לחם הפנים בשבת וזמנה

כתב בשמלה חדשה (סדר קרבנות סי״ט), שבשבת יש לקרוא פרשת לחם הפנים בפרשת אמור, מ׳ולקחת׳ (ויקרא כד ה) עד ׳ברית עולם׳ (סס ח). והביאו בשו״ע הרב (מהדו״ת סי׳ ו סי״ט) שטוב לומר בשבת פרשת לחם הפנים.

ובערוך השולחן (סי׳ רפו ס״ג) תמה מפני מה לא תיקנו לומר את פרשת הבזיכים ולחם הפנים בשבת, כדרך שתיקנו לומר את פרשיות כל הקרבנות על שם ׳ונשלמה פרים שפתינו׳ (הושע יד ג). ותירץ שהוא משום שמבואר בסוגייתנו לדעת אביי בדעת רבי ישמעאל שהקרבת קרבן מוסף קודמת להקטרת הבזיכים של לחם הפנים, משום שבבזיכים נאמר שתי פעמים ׳ביום׳, ומכאן שצריך לאחר את הקרבתם. ומבואר בסוגייתנו שלדעה זו היו מקריבים את קרבן המוסף בשעה שישית ואת הבזיכים בשעה שביעית. ונמצא לפי זה שלא היו מקריבים את הבזיכים קודם חצות, ולכן אין לומר את פרשת הבזיכים יחד עם תפילת שחרית, שזמנה קודם חצות, והאומר פרשת בזיכים קודם חצות דומה למי שאומר פרשת הקרבנות קודם שהאיר היום. ועל פי זה העיר על מה שמודפס בכמה סידורים לומר את פרשת לחם הפנים והבזיכים קודם קידוש היום בשבת, ואינו נכון, שהרי צריך לקדש קודם חצות היום לפי שאסור לישב בתענית בשבת עד חצי היום, וכיון שמקדשים קודם חצות היום אין לומר את פרשת הבזיכים קודם קידוש.

ומה שכתב שמצא בסידורים שסידרו אמירת פרשת לחם הפנים אחרי מוסף קודם קידוש, כן מבואר בסידור היעב״ץ [גם בדפו״ר שסידר בעצמו], וכן כתב בספר יסוד ושורש העבודה (שער שמיני פ״ו).

נח:

התפלל תפילת מוסף לפני תפילת שחרית

בברייתא שבסוגייתנו, מנין שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר תלמוד לומר (ויקרא ו ה) ׳וערך עליה העולה׳, ׳העולה׳ עולה ראשונה. במסכת מנחות (מט:) מבואר, שדין זה שתמיד של שחר קודם לכל הקרבנות, הוא רק לכתחילה אך אינו מעכב בדיעבד, שאם הקריבו קרבן מוסף לפני קרבן התמיד, הקרבן כשר, ועל פי זה פסק הרמ״א (סו״ס סי׳ רפו ס״ק, ע״פ ביאור הגר״א סס סק״ד), שכיון שתפילות במקום תמידים תיקנום (ברכות כו:), אם התפלל מוסף לפני שחרית יצא ידי חובתו ואינו צריך לחזור ולהתפלל מוסף.

ובערוך השולחן (סס ס״ז - י) מפקפק בדין זה, על פי מה שכתבו התוספות (סס), שדין זה אינו אלא מדאורייתא אבל מדרבנן אם הקדים קרבן מוסף לתמיד של שחר הקרבן פסול, ולכן גם בתפילה אם הקדים מוסף לשחרית מדרבנן צריך לחזור ולהתפלל. והשולחן ערוך הרב (סס ס״ג) פסק כדעת הרמ״א שאם הקדים תפילת מוסף לשחרית יצא, והוסיף, שאף שאם הקדים הקרבת המוסף להקרבת תמיד של שחר פסול [מדרבנן וכנ״ל], מכל מקום בתפילה לא החמירו כל כך להיות חוזר ומתפלל הואיל והתפלל אותה בשעה הראויה להקרבה.

בבאר יצחק (סו״ס, סו״ס סי׳ כ) מחדש על פי דברי הרמ״א הללו, שאם בא אדם לבית הכנסת כשהציבור מתפללים מוסף, יתפלל עמם תפילת מוסף ואח״כ יתפלל שחרית, אף שתפילת שחרית תדירה יותר מתפילת מוסף לפי שתפילה בציבור היא תפילה מקודשת, ומעלת ׳מקודש׳ שוה למעלת ׳תדיר׳, ולכן עדיף להתפלל עכשיו תפילה מקודשת לפני התפילה התדירה, כיון שאם ימתין שוב לא יוכל להתפלל במנין, ואין לחוש להקדמת התפילות, שכבר פסק הרמ״א שאם הקדים מוסף לשחרית יצא.

אולם באגרות משה (סו״ס, סו״ס ח״ד סי׳ סמ) חלק עליו וכתב שאפילו לדעת הרמ״א שאם התפלל תפילת מוסף לפני תפילת שחרית יצא, מ״מ לכתחילה אין להקדים תפילת מוסף לתפילת שחרית כדי להתפלל בציבור, אלא יתפלל תפילת שחרית ואח״כ תפילת מוסף, אף שכך יתפלל את שתי התפילות ביחידות.

וכן כתב בשו״ת מהרש״ג (ס״ס סו״ס סי׳ כנ) והביא מספר שבילי דוד (סו״ס סי׳ רפו סוס ג), שהאריך שמעלת התדיר קודמת למעלת הציבור, וא״כ אף בשביל מעלת התדיר לבד יקדים להתפלל שחרית ביחידות. עוד טעם כתב, שמבואר בפוסקים ובשו״ע (סס ס״ק) שזמן תפילת מוסף

נט.

זמן שחיטת קרבן פסח

אין שוחטים את הפסח אלא אחר תמיד של בין הערביים[כא].

כמות השמן בנרות

כמה שמן הוא נותן לכל נר שבמנורה, חצי לוג שמן. **שנאמר** (שמות כז כא) 'מערב עד בקר', תן לו כמידה שיהיה דולק מערב עד בוקר[כב].

סדר העבודות בבית המקדש בערב פסח בין הערביים

אחר תמיד של בין הערביים מקטירים קטורת של בין הערביים, ואחריה מטיבים את הנרות, ואחר כך מתחילים לשחוט את הפסחים, עד סוף היום. ואם נזרק דם הפסח קודם דם התמיד כשר[כג].

בחול בשחרית

שוחטים את התמיד[כד], ואחר שזורקים את הדם, מטיב כהן שבהיכל חמש נרות, ואחר כך מעלים האברים לכבש[כה], ואחר כך מפייסים פייס שלישי ורביעי[כו], וזוכה בקטורת מי שזכה ונכנס ומקטיר, ואחר כך נכנס זה שזכה בדישון המנורה ומטיב שתי הנרות[כז], ואחר כך מעלים את האיברים מן הכבש למזבח, ואחר כך מעלים את הנסכים[כח].

איצר קהכנה

בחול בין הערביים

כסדר שעושים בכל יום בבוקר כך עושים בין הערביים[כט]. חוץ מהרמת הדשן ממזבח החיצון, וסידור המערכות והפייסות, שאינם נעשים אלא בשחרית[ל].

מחוסר כפורים בערב פסח

מחוסרי כפורים שחל יום הבאת קרבנותיהם בארבעה עשר, מקריבים כפרתם אחר תמיד של בין הערביים, כדי שיהיו טהורים לאכול פסחיהם לערב[לא]. ושוחטים עליהם, ומקריבים קרבנותיהם בין קודם שחיטת הפסח בין אחר שחיטתו, ואוכלים פסחיהם לערב[לב].

אין עשה דוחה עשה

אין עשה דוחה עשה[לג].

קרבנות שלנו בראש המזבח

איברים וחלבים וקמצים שלנו בראשו של מזבח, כאילו לנו בעזרה, ואם ירדו לא יעלו. אבל אם לא ירדו, מקטירים אותם לעולם[לד].

דין מחוסר כפרה ביולדת

היולדת קרבנה כבש לעולה, ובן יונה או תור לחטאת. ואם אין ידה משגת מביאה שתי תורים או שני בני יונה אחד עולה ואחד חטאת[לה]. ומביאה קרבנה ביום ארבעים ואחד לזכר ויום שמונים ואחד לנקבה, והוא היום שנאמר בו (ויקרא יב ו) 'ובמלאת ימי טהרה לבן או לבת תביא' וגו'. עבר יום ארבעים ואחד לזכר ויום שמונים ואחד לנקבה ולא הביאה כפרתה, תקריב כפרתה לאחר זמן, וכל זמן שלא הקריבה חטאת אסורה לאכול בקדשים, אבל העולה אינה מעכבת מאכילת קדשים[לו].

חטאת קודמת לעולה

חטאת קודמת לעולה אפילו חטאת העוף קודמת לעולת בהמה, שנאמר (ויקרא ה ח) 'את אשר לחטאת ראשונה' וזה בנין אב לכל חטאת שהיא קודמת לעולה הבאה עמה, וכן בשעת הפרשה מפריש החטאת תחילה ואחר כך העולה[לז].

נט:

חזה ושוק של שלמים

החזה והשוק של קרבן השלמים נאכלים לכהנים, שנאמר (ויקרא ז לד) 'כי את חזה התנופה ואת שוק התרומה לקחתי מאת בני ישראל מזבחי שלמיהם ואתן אותם לאהרן הכהן ולבניו'. ושאר בשר השלמים נאכל לבעלים. ואין הכהנים זוכים בחזה ושוק אלא לאחר הקטר האימורים[לח].

אכילת כהנים מכפרת

אכילת החטאת והאשם מצות עשה, שנאמר (שמות כט לג) 'ואכלו אותם אשר כופר בהם', הכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים. והוא הדין לשאר הקדשים שאוכלים אותם הכהנים, שאכילתם מצוה[לט].

זמן הקטרת חלבי הפסח

ארבעה עשר שחל להיות בשבת, מקטירים חלבי הפסחים בליל יום טוב, שהרי חלבי שבת קריבים ביום טוב. אבל אם חל ארבעה עשר להיות בחול מקטירים ביום, שאין מקטירים חלבי חול ביום טוב[מ].

פסול אימורים בלינה

המניח אימורים ולא הקטירם עד שלנו, ונפסלו בלינה, הרי זה עובר בלא תעשה, שנאמר (שמות כג יח) 'לא ילין חלב חגי עד בקר'. ואף על פי שעבר אינו לוקה, לפי שאין בו מעשה[מא].

[כא] **רמב"ם** (שם ה"ד). כמבואר בסוגייתנו יאוחר דבר שנאמר בו 'בערב' ובין הערבים' [דהיינו פסח] לדבר שלא נאמר בו 'בערב' אלא 'בין הערבים' בלבד [דהיינו תמיד]. וראה בהערה לעיל מש"כ בזה. [כב] **רמב"ם** (שם ה"י). [כג] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ד). [כד] **רמב"ם** (תמידין ומוספין פ"ו ה"ג). [כה] **רמב"ם** (שם ה"ג). [כו] **הפייס** השלישי הוא לקטורות, והרביעי הוא להעלאת אברים מהכבש למזבח. יומא (כו.). [כז] **רמב"ם** (שם ה"ד). וכתב הכסף משנה שפסק כאביי (יומא לג.) שהיה מסדר סדר המערכה אליבא דאבא שאול. ואין זה כסוגייתנו שקטורת קודמת לתמיד. [כח] **רמב"ם** (שם ה"ה). [כט] **היינו** שחיטת התמיד ואח"כ הנרות ולאחר מכן קטורת. [ל] **רמב"ם** (שם ה"ו). ובמשנה למלך תמה שמבואר ביומא (לד.) שבשחרית הקטורת קודמת להקטרת האברים, ובתמיד של בין הערביים הקטורת קודמת רק לנסכים, אבל לא לאברים, וכן כתב בסמ"ג (סי' קנב), ונשאר בקושיא. [לא] **רמב"ם** (שם פ"ו ה"ד). [לב] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ד). [לג] **רמב"ם** (שחיטה פי"ג ה"ט). וכמבואר בסוגייתנו, 'מאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה'. [לד] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פי"ג ה"ו). [לה] **רמב"ם** (מחוסרי כפרה פ"ו ה"ג). [לו] **רמב"ם** (שם ה"ה). [לז] **רמב"ם** (תמידין ומוספין פ"ט ה"ו). [לח] **רמב"ם** (מעשה הקרבנות פ"ט ה"ו). ובסוגייתנו הביאה הגמרא לזה מקור מפסוק (ויקרא ז לו) 'והקטיר הכהן את החלב המזבחה' ואח"כ 'והיה החזה לאהרן ולבניו'. [לט] **רמב"ם** (שם פ"ו ה"ו). [מ] **עפ"י הרמב"ם** (תמידין ומוספין פ"ו ה"ח, קרבן פסח פ"ו ה"ח). [מא] **רמב"ם** (קרבן פסח שם ה"ז).

פניני הלכה

אחר תפילת השחר, ומשמע קצת מזה שכל שעדיין לא התפלל שחרית לא מתחיל זמן תפילת מוסף כלל, ואם כן בהצטרף כל הטעמים גם יחד, ודאי שיש להקדים את תפילת שחרית שהיא כנגד קרבן תמיד לתפילת מוסף.

ובמנחת יצחק (שו"ת, מ"ו סי' לו) נשאל בדין זה והכריע שיתפלל שחרית ואח"כ מוסף כיון שהזהירו הפוסקים (משנה ברורה סי' נג סק"ח), שיש להיזהר שלא להקדים שום תפילה לחברתה, וכן שלא להקדים שום חלק בתפילה לחלק שקודם לו, על פי דברי האר"י הקדוש (הו"ל בנאלר היעב שם סק"ח), שמי שמשנה סדרי התפילה מכפי הסדר שנקבע על ידי אנשי כנסת הגדולה, הרי הוא מהפך את צינורות השפע ואין לזלזל בזה, ומ"מ ישתדל לכל הפחות שיתפלל שמונה עשרה של שחרית בזמן שהציבור מתפללים שמונה עשרה של מוסף, כיון שיש דעות בפוסקים [עיי"ש שהאריך בדין זה] שעכ"פ יש עדיפות אם מתפלל בשעה שהציבור מתפללים.

נמ.

נתינת כל השמן הנצרך לנר חנוכה בתחילת ההדלקה

בברייתא שבסוגייתנו דרשו את הכתוב שנאמר במנורה (שמות כז כא) 'יערוך אותו אהרן ובניו מערב עד בוקר', ללמד שצריך לתת בה שמן בשיעור שתהא דולקת כל הלילה, מערב עד בוקר. ונקטו הפוסקים שהכוונה שיש לתת את כל השמן בשעה שמדליק את הנר, ועל פי זה דנו לענין האופן שבו היה נס חנוכה בבית המקדש, וכן לענין נתינת כל שיעור השמן הנצרך להדלקה בשעת הדלקת נר חנוכה, וכמו שיבואר.

כתב בשו"ע (או"ח סי' תרעה ס"ג), יש מי שאומר שכיון שהדלקה עושה מצוה, צריך שיתן שמן בנר כדי שיעור קודם הדלקה, אבל אם בירך והדליק ואחר כך הוסיף שמן עד כדי שיעור, לא יצא ידי חובתו. וכתב במשנה ברורה (שם סק"ח) שצריך לכבותה וליתן בה שמן כשיעור ולחזור ולהדליק בלא ברכה. מקור דין זה בראי"ש (שבת פ"ב סוף סי' ז).

וכתבו בדברי מלכיאל (שו"ת, מ"ג סי' לד ד"ה והן לכאורה) ובויגד יעקב (מ"ל שירי מנוח סי' ג אות ח) ועוד אחרונים, שמדויק מלשון הרא"ש שרק מפני שהדלקה עושה מצוה, צריך ליתן את כל השיעור קודם שמדליק, אבל אם היתה ההנחה עושה מצוה היה יכול להוסיף אחר ההדלקה, כיון שבכל הוספה והוספה מקיים מצות הנחה וכל ההנחות מצטרפות לשיעור. ועל פי זה כתבו שהדין המבואר בסוגייתנו שצריך ליתן שמן במנורת בית המקדש כשיעור שתהא דולקת מערב עד בוקר, תלוי בנידון במסכת שבת (כב:) אם הדלקה עושה מצוה, ופירוש זה בברייתא הסובר שצריך ליתן שמן במנורה בשעת ההדלקה כשיעור שתהיה דולקת כל הלילה, ואין יכולים להוסיף שמן אחר כך, סובר שהדלקה עושה מצוה. ועל פי זה ביאר בדברי מלכיאל את המבואר במנחות (פט. ובערכ"י ד"ה ושיעורו) שיש הסוברים שבתחילה נתנו רביעית ואחר כך הוסיפו עוד שמן, ולכאורה כיצד הוסיפו לאחר ההדלקה, וביאר שיש לומר שהאומרים כן סברו שהנחה עושה מצוה, ואין צריך שיהיה בשעת ההדלקה שיעור הנצרך לכל זמן ההדלקה, ולדעתם דורשים את הכתוב 'מערב עד בוקר' כדרשה האחרת שהובאה בברייתא בסוגייתנו. אמנם לדעת הסוברים שהדלקה עושה מצוה, גם במנורת בית המקדש היו צריכים ליתן בשעת ההדלקה כשיעור השמן הנצרך לכל המצוה, וכמו כן בנר חנוכה שנפסק להלכה שהדלקתו עושה מצוה צריך שיהיה בו בשעת ההדלקה שיעור שיהיה דולק חצי שעה.

והנה בבית יוסף (או"ח סי' עמב ס"ק ד"ה מש"ל מנוכה) הקשה למה קבעו ימי החנוכה שמונה ימים, שכיון שהשמן שבפך היה בו כדי להדליק לילה אחד, נמצא שלא נעשה הנס אלא בשבעה לילות, ולא היו צריכים לקבוע נס חנוכה אלא שבעה ימים. ותירץ שכיון שראו שאין להם אלא כשיעור לילה אחד והיו צריכים להדליק בו שמונה לילות, מתחילה חילקו את השמן שבפך לשמונה חלקים, ובכל לילה היו נותנים במנורה חלק אחד, והיה דולק עד הבוקר, ונמצא שבכל הלילות נעשה נס. והקשה בפרי חדש (שם ד"ה ומקשו הכא), איך הותר להם לחלק את השמן שבפך לשמונה חלקים, והרי אמרו בסוגייתנו שצריך לתת במנורה כמידתה שתהא דולקת והולכת כל הלילה מערב ועד בוקר, ואיך הותר לחלק את השמן לשמונה חלקים ולא ליתן במנורה כשיעור שתהא דולקת כל הלילה.

ובשבט הלוי (שו"ת, מ"ח סי' קנו) הביא מה שתירץ על קושיה זו הר"א מזרחי בביאורו על הסמ"ג (הלכות מנוכה ד"ה נשמה מתוכח), שאף על פי שאמרו תן לה מידתה שתהא דולקת מערב ועד בוקר ושיערו חכמים חצי לוג בכל נר, היינו למצוה, אבל לא לעיכובא.

זמן תפילת מנחה בערב שבת חנוכה

בסוגייתנו מבואר שזמן הדלקת המנורה בבית המקדש היה אחר הקרבת תמיד של בין הערביים, ועל פי זה דנו הפוסקים לענין זמן תפילת מנחה בערב שבת חנוכה, אם נכון להתפלל קודם הדלקת הנרות או אחריה, וכמו שיבואר.

כתב במשנה ברורה (סי' תרעט סק"ג) בשם האחרונים, שנכון לכתחילה שיתפלל מנחה תחילה בערב שבת חנוכה, ואחר כך ידליק הנרות. וביאר בשעה"צ (סוס ז) בשם הפרי מגדים (סי' תרעג מ"ז סק"י), שנראה כתרתי דסתרי, שכשמדליק בעוד היום גדול סומך על כך שמפלג המנחה נוכל לעשותו כמו לילה, ואם כן איך יתפלל אחר כך מנחה. וראה בפרי מגדים שחילק בין הדלקת הנרות בביתו להדלקת הנרות בבית הכנסת, שהדלקת הנרות בבית הכנסת אינה אלא משום פרסומי ניסא לרבים ולכן אין חשש אם ידליקו הנרות שם קודם תפילת מנחה, אבל אם ידליק הנרות שבביתו ואחר כך יתפלל מנחה, הרי זה כתרתי דסתרי. ועל כן מסיק הפרי מגדים שאם אפשר לו להדליק בביתו אחר תפילת מנחה, נכון לעשות כן, ואפילו בבית הכנסת נכון לכתחילה להדליק אחר תפילת מנחה.

גם בבן איש חי (שנה ב ויצא אות כ) הזהיר להתפלל מנחה תחילה, וכתב שלא יעשה מנהג הבורים שמדליקים נר חנוכה ואחר כך מתפללים תפילת מנחה, שהוא תרתי דסתרי. ובמקור חיים לבעל החוות יאיר (סי' תרעט סק"ח) כתב שכן נוהגים יחידי סגולה. ובויצבור יוסף (שו"ת, סי' ח אות ח) הביא שבספר זכרון יהודא (יומא דמנוכה אות רמה) הובא שמהר"ם א"ש נהג להתפלל מנחה שעה או שעתיים קודם כניסת השבת והדליק נרות חנוכה סמוך לשקיעת החמה. והביא שם שכן נהג בעל היריעות שלמה וכן נהגו תלמידיו, וכן נהג חמיו לעשות לו מנין למנחה קודם הדלקת נר חנוכה. ושכן המנהג בגליל העליון בכמה קהילות שמתאספים להתפלל בערב שבת מנחה גדולה בציבור. ומסיים שמנהג אבותינו בידינו ללכת בעקבותיהם, וחדש אסור מן התורה. ובדברי משה (שו"ת, סי' טו אות ה) הביא שבעל הדברי חיים מצאנז נהג ג"כ להתפלל מנחה תחילה, מלבד לפעמים כשלא היה לו מנין קודם הדלקת נר חנוכה, שאז עשה כמ"ש בקיצור של"ה (הלכות מנוכה ד"ה ויש להזהיר) שטוב יותר להדליק קודם ואח"כ להתפלל במנין.

ובמה שכתב הפרי מגדים שאם מתפלל מנחה אחר הדלקת הנרות הוא כתרתי דסתרי, ביאר בשער הציון (שם), שכיון שהדליק הנרות של חנוכה שהם שייכים ללילה, כבר נחשב אצלו כלילה, ואי אפשר לו להתפלל אחר כך מנחה השייכת ליום. והקשה בצור יעקב (הורוויץ, שו"ת, סי' קנו), שהרי הדין הוא להדליק נרות שבת אחר הדלקת נרות חנוכה, ואם נאמר שבהדלקת נרות חנוכה כבר נחשב אצלו כליל שבת, איך מותר לו להדליק אחר כך נרות

פסח ששחטו במחשבת שינוי השם

הפסח אינו נשחט אלא לשם פסח, ולשם בעליו[מב], ואם שחטו במחשבת שינוי השם פסול[מג], בין ששינה שמו לשם זבח אחר[מד], בין ששינהו לשם חולין, שנאמר (שמות יב כז) 'ואמרתם זבח פסח הוא לה'[מה].

ס.

מחשבת שינוי השם בפסח

שלש מחשבות[מו] הן שפוסלים את הקרבנות, ואלו הן, מחשבת שינוי השם, ומחשבת המקום, ומחשבת הזמן, מחשבת שינוי השם כיצד, זה השוחט את הזבח

[מב] **ואם** שחטו שלא לשם בעליו פסול, וכמבואר ברמב"ם (פסולי המוקדשין פע"ו ה"ח) שכל הזבחים שנשחטו במחשבת שינוי שם הקרבן או שם הבעלים, בין בקרבנות יחיד בין בקרבנות ציבור כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, חוץ מן החטאת והפסח שאם נעשו במחשבת שינוי השם פסולים. [מג] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ד ה"ח, פסולי המוקדשין שם ה"ג). [מד] **ואפילו** אם הקריב לשם שלמים, שבשאר ימות השנה הרי הוא עומד לשלמים, מכל מקום בזמנו הרי

שלא לשמו, כגון שהיה עולה וחישב שהוא שלמים, או ששחטו לשם עולה ושלמים, או לשם שלמים ולשם עולה, או ששחט הזבח שלא לשם בעליו, זו היא מחשבת שינוי השם[מז].

העבודות הפוסלות בשינוי השם

החטאת והפסח שנעשו במחשבת שינוי השם פסולים, אחד המשנה שם הזבח בשעת שחיטה או בשעת קבלה או בשעת הולכה או בשעת זריקה[מח].

מחשבים מעבודה לעבודה

שחט את החטאת לשמה וחשב בשעת

זה פסול. לקוטי הלכות (מורת הקדשים פרק ח). [מה] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין שם הי"ח) שמדברי הרמב"ם אלו נראה שכל למלך (שם פי"ג ה"ח) מחשבה בקדשים היא אפילו בלא הוצאה בפה, וכן היא דעת החינוך (מצוה קמד), אך דעת רש"י (לעיל סג. ד"ה והכא במאי עסקינן) שכל מחשבה בקדשים היינו שמוציא בפיו, וכן משמע מדברי תוספות בזבחים (ד: ד"ה מחשבה), וכן דעת הסמ"ג (ל"ת סנ), והטעם לדעתם שנקראת מחשבה הוא מפני שאין בה מעשה.

[מו] **כתב** המשנה

השחיטה לזרוק דמה שלא לשמה, הרי זו פסולה, לפי שמחשבים מעבודה לעבודה, וזאת המחשבה שחשב בשעת השחיטה כאילו חשבה בשעת זריקה, ולפיכך פסולה[מט].

ס:

פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו

ראה הערה[נ].

שלא לשמו

שחט את הפסח שלא בזמנו במחשבת

[מז] **רמב"ם** (שם). [מח] **רמב"ם** (שם פט"ו ה"ח). [מט] **רמב"ם** (שם). [נ] **בסוגייתנו** משמע שפסח ששחטו בשאר ימות השנה פסול, ותמה הצל"ח (ד"ה מאי הוה) מדוע הרמב"ם לא הזכיר דין זה, וכתב שהרמב"ם סובר שאם שחטו לשמו כשר, וטעמו, שמבואר ביומא (סג.) שפסח ששחטו בחוץ בשאר ימות השנה אפילו לשמו חייב, כיון שפסח בשאר ימות השנה שלמים הוא ואין צריך עקירה, וכן פסק הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ח ה"י), אם כן סובר הרמב"ם

שלא לשמו, כשר[נא].

לשמו ושלא לשמו

פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשם פסח ולשם שלמים כשר, דאתי שלא לשמו ומפיק ליה מידי לשמו, וקרבנו הוא קרבן שלמים[נב].

סא.

בשינוי בעלים

הפסח ששחטו שלא בזמנו במחשבה שלא לשם בעליו, נעשה כמי שאין לו בעלים בזמנו, ופסול[נג].

שפסח בשאר ימות השנה אינו צריך עקירה ואפילו שחטו לשם פסח כשר, ששלמים לשם פסח שחט. [נא] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פט"ו ה"י). [נב] **ליקוטי הלכות בסוגיין** (מורת הקדשים חומ ט). ועיי"ש שתמה למה לא הזכיר הרמב"ם הלכה זו שהיא הלכה פסוקה ואין חולק על זה. וראה לעיל מה שכתב הצל"ח שלשיטת הרמב"ם שפסח ששחטו בשאר ימות השנה כשר, כיון שהוא קרבן שלמים, אם כן כל שכן כששחטו לשמו ושלא לשמו שכשר. [נג] **רמב"ם** (שם).

פניני הלכה

נט:

הקדמת אמירת פרשת עולה לפרשת חטאת

כתב בשו"ע (או"ח סי' ו ס"ה) שטוב לומר פרשיות הקרבנות קודם תפילת שחרית, ובסדרם כתב פרשת העולה והמנחה והשלמים וחטאת ואשם. ונשאל המגן אברהם (שם סק"ח) למה הקדים עולה לחטאת, והרי להלכה (זבחים פט.) חטאת קודמת לעולה. ותירץ על פי מה שאמרו (שם ז:), למה חטאת קודמת לעולה, משל לפרקליט שנכנס למלך, ריצה הפרקליט נכנס דורון אחריו. וכתבו התוספות (ד"ה עולה דורון, ע"פ ירושלמי המג"ח), שאף על פי שמבואר בגמרא (שם) שעל חייבי עשה החטאת מכפרת מקופיא [כפרה קלושה] והעולה מכפרת מקיבעא [כפרה גמורה וקבועה], אף על פי כן אם הקריב את החטאת תחילה כיפרה החטאת על הלאוין ועל העשין, ושוב אין העולה אלא דורון. ועל פי זה כתב המגן אברהם, שכיון שבאמירת פרשת הקרבנות אין אנו אומרים 'יהי רצון כאילו הקרבתי חטאת' כיון שאפשר שלא נתחייבנו חטאת ואיננו קוראים הפרשה אלא כקוראים בתורה, וכמו שכתב הטור, ועל העולה אנו אומרים 'כאילו הקרבתי עולה' כיון שאין לך אדם שאינו מחויב בכפרה על עשה (זבחים שם ע"ש), אם כן נכון לומר פרשת עולה מקודם כיון שהיא ודאי מכפרת, ואם יאמר אותה אחר אמירת חטאת אפשר שתכפר ואפשר שלא תכפר. אבל כשיודע שהתחייב חטאת יאמר חטאת קודם, כיון שאז היא בודאי מכפרת על הלאוין וממילא מכפרת גם על העשין.

ובישועות יעקב (או"ח סי' ו סק"ז) כתב שלכאורה יש לומר טעם אחר, שבמקריב מחמת חיוב ודאי, צריכה החטאת להיות קודמת לעולה, ואם מקריב על הספק העולה קודמת לחטאת, [ואין צריך לדברי המגן אברהם שהעולה היא ודאית], משום שכל המקריב קרבן צריך לשוב מחטאתו ולהתחרט עליה, ולכן אם חטא במצוות עשה שהשב בתשובה עליהם אינו זז משם עד שמוחלים לו (יומא פו.), באה עיקר כפרתו על ידי התשובה, ואינו צריך את קרבן העולה כל כך לשם הכפרה. אך אם חטא בלא תעשה, אף על פי שעשה תשובה אינה אלא תולה ויום הכפורים מכפר (יומא שם), ונמצא שהקרבן הוא המכפר. ולכן במקריב קרבן על חטא ודאי, שמתוך שחטאו ודאי הוא מצרף תשובה לקרבן, דין הוא שתהא החטאת קודמת לעולה, כיון שהיא באה לכפרה שהתשובה לא השלימה, והעולה אינה נצרכת לכפרה, משום שהתשובה כבר כיפרה על העשה. ועל כן במקריב על הספק צריכה העולה להיות קודמת, כיון שמי שאינו יודע בודאי שחטא אינו עושה תשובה, ונמצא שצריך את קרבן העולה כדי לכפר, וכיון ששניהם מכפרים על החטא העולה קודמת לחטאת.

עוד כתב שיש ליתן טעם שבסדר הקריאה של הפרשיות לעולם העולה קודמת לחטאת, על פי המבואר בסוגייתנו שאכילת הכהנים היא חלק מכפרת הקרבן, ולמדו כן ממה שנאמר (שמות כט לג) 'ואכלו אותם אשר כופר בהם', מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים. ובזמן הזה אין לנו אכילת כהנים, ומה שקריאת פרשת הקרבנות מועילה כאילו הקרבנום, אינו מועיל אלא להיחשב כאילו הקרבנו את גופו של הקרבן, אבל אין דבר העומד כנגד אכילת הכהנים, ונמצא שאנו חסרים את כפרת אכילת הכהנים בזמן הזה. ובזה נמצא חילוק בין חטאת לעולה, שהחטאת יש בה אכילת כהנים, ועל כן בזמן הזה אין נשלמת כפרתה, אך העולה אין בה אכילת כהנים, שכולה כליל, ולכן אמירת פרשתה בזמן הזה מכפרת כפרה גמורה. ומטעם זה לעולם אמירת פרשת עולה קודמת לאמירת

שבת. ועל כרחך לא נעשה אצלו כלילה בהדלקת נרות חנוכה, אלא שכך היתה תקנת חכמים, שבערב שבת חנוכה אין מדליקים הנרות בלילה אלא מבעוד יום.

והביא שאכן בברכי יוסף (סי' תרעב סק"ג) בשם מהר"ש אבוהב בעל דבר שמואל בתשובה כ"ד, כתב טעם אחר שיש להיזהר להתפלל מנחה בערב שבת של חנוכה ואח"כ להדליק נר חנוכה, כי תפילת מנחה נתקנה כנגד תמיד של בין הערביים, ונר חנוכה הוא זכר לנס הנעשה בנרות המנורה, וזמן הדלקת נרות המנורה היה תמיד אחר תמיד של בין הערבים כמבואר בסוגייתנו, ולכן צריך להדליקם אחר תפילת מנחה.

וכתב בצור יעקב (שם) שגם על זה יש להעיר על פי דברי הפני יהושע (שבת כא: ד"ה ומפני להשתמש לאורה) שפקפק על הר"ן (שבת ט. ד"ה הלכות חנוכה) שכתב בטעם שאסור להשתמש לאורה משום שזה זכר למנורה, שמהגמרא לא משמע כך, שלא אמרו בטעם של הסוברים שפתילות ושמנים שאין מדליקים בהם בשבת אין מדליקים בהם בחנוכה, משום שצריך שיהיה כמו במנורה ובמנורה היה אסור להשתמש בפתילות אלו (שבת כא.). ומוכח שאין צריך שיהיה ממש כמו במנורה. וכתב שאין כוונתו להרהר אחר הגאונים הפרי מגדים ומהר"ש אבוהב, אלא ליישב מנהג ישראל שאין מקפידים על זה.

נט:

הקדמת אמירת פרשת עולה לפרשת חטאת

כתב בשו"ע (או"ח סי' ו ס"ה) שטוב לומר פרשיות הקרבנות קודם תפילת שחרית, ובסדרם כתב פרשת העולה והמנחה והשלמים וחטאת ואשם. ונשאל המגן אברהם (שם סק"ח) למה הקדים עולה לחטאת, והרי להלכה (זבחים פט.) חטאת קודמת לעולה. ותירץ על פי מה שאמרו (שם ז:), למה חטאת קודמת לעולה, משל לפרקליט שנכנס למלך, ריצה הפרקליט נכנס דורון אחריו. וכתבו התוספות (ד"ה עולה דורון, ע"פ ירושלמי המג"ח), שאף על פי שמבואר בגמרא (שם) שעל חייבי עשה החטאת מכפרת מקופיא [כפרה קלושה] והעולה מכפרת מקיבעא [כפרה גמורה וקבועה], אף על פי כן אם הקריב את החטאת תחילה כיפרה החטאת על הלאוין ועל העשין, ושוב אין העולה אלא דורון. ועל פי זה כתב המגן אברהם, שכיון שבאמירת פרשת הקרבנות אין אנו אומרים 'יהי רצון כאילו הקרבתי חטאת' כיון שאפשר שלא נתחייבנו חטאת ואיננו קוראים הפרשה אלא כקוראים בתורה, וכמו שכתב הטור, ועל העולה אנו אומרים 'כאילו הקרבתי עולה' כיון שאין לך אדם שאינו מחויב בכפרה על עשה (זבחים שם ע"ש), אם כן נכון לומר פרשת עולה מקודם כיון שהיא ודאי מכפרת, ואם יאמר אותה אחר אמירת חטאת אפשר שתכפר ואפשר שלא תכפר. אבל כשיודע שהתחייב חטאת יאמר חטאת קודם, כיון שאז היא בודאי מכפרת על הלאוין וממילא מכפרת גם על העשין.

ובישועות יעקב (או"ח סי' ו סק"ז) כתב שלכאורה יש לומר טעם אחר, שבמקריב מחמת חיוב ודאי, צריכה החטאת להיות קודמת לעולה, ואם מקריב על הספק העולה קודמת לחטאת, [ואין צריך לדברי המגן אברהם שהעולה היא ודאית], משום שכל המקריב קרבן צריך לשוב מחטאתו ולהתחרט עליה, ולכן אם חטא במצוות עשה שהשב בתשובה עליהם אינו זז משם עד שמוחלים לו (יומא פו.), באה עיקר כפרתו על ידי התשובה, ואינו צריך את קרבן העולה כל כך לשם הכפרה. אך אם חטא בלא תעשה, אף על פי שעשה תשובה אינה אלא תולה ויום הכפורים מכפר (יומא שם), ונמצא שהקרבן הוא המכפר. ולכן במקריב קרבן על חטא ודאי, שמתוך שחטאו ודאי הוא מצרף תשובה לקרבן, דין הוא שתהא החטאת קודמת לעולה, כיון שהיא באה לכפרה שהתשובה לא השלימה, והעולה אינה נצרכת לכפרה, משום שהתשובה כבר כיפרה על העשה. ועל כן במקריב על הספק צריכה העולה להיות קודמת, כיון שמי שאינו יודע בודאי שחטא אינו עושה תשובה, ונמצא שצריך את קרבן העולה כדי לכפר, וכיון ששניהם מכפרים על החטא העולה קודמת לחטאת.

עוד כתב שיש ליתן טעם שבסדר הקריאה של הפרשיות לעולם העולה קודמת לחטאת, על פי המבואר בסוגייתנו שאכילת הכהנים היא חלק מכפרת הקרבן, ולמדו כן ממה שנאמר (שמות כט לג) 'ואכלו אותם אשר כופר בהם', מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים. ובזמן הזה אין לנו אכילת כהנים, ומה שקריאת פרשת הקרבנות מועילה כאילו הקרבנום, אינו מועיל אלא להיחשב כאילו הקרבנו את גופו של הקרבן, אבל אין דבר העומד כנגד אכילת הכהנים, ונמצא שאנו חסרים את כפרת אכילת הכהנים בזמן הזה. ובזה נמצא חילוק בין חטאת לעולה, שהחטאת יש בה אכילת כהנים, ועל כן בזמן הזה אין נשלמת כפרתה, אך העולה אין בה אכילת כהנים, שכולה כליל, ולכן אמירת פרשתה בזמן הזה מכפרת כפרה גמורה. ומטעם זה לעולם אמירת פרשת עולה קודמת לאמירת

פרשת חטאת בזמן הזה, כיון שפרשת עולה מכפרת כפרה גמורה ואינה חסירה אכילת כהנים, ופרשת חטאת אינה מכפרת כפרה גמורה, לפי שהיא חסירה אכילת כהנים.

וכתב בשם ספרי קדמונים שזהו הטעם שרבי ישמעאל שקרא והיטה כתב בפנקסו שעליו להביא חטאת שמינה כשיבנה בית המקדש (שבת יג:), כיון שהכפרה המתכפרת על ידי הקרבת החטאת שייכת גם בזמן הזה, על ידי אמירת הפרשה, ולא לשם כך הוצרך להמתין לשיבנה בית המקדש, אלא לחלק הכפרה שעל ידי אכילת הכהנים וכאמור. וכיון שכל עיקר הקרבת החטאת כשיבנה בית המקדש אינה אלא לצורך אכילת הכהנים, ביאר וחיזק ענין זה, באמרו שיביא חטאת שמינה, שמרובה בה חלק אכילת הכהנים.

ס.

אפיית מצות ועשיית תפילין לשמה ולשם ריוח אחר

בסוגייתנו הובאה מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי בענין האומר שני דברים סותרים יחד, כגון שהיו לפניו שלש בהמות, אחת הוקדשה לעולה ואחת לשלמים ואחת חולין, ואמר על בהמת החולין 'הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים', לדעת רבי יוסי אף בגמר דבריו אדם נתפס ונמצא שהקריבו גם שלא לשמה והרי הוא פסול, ולרבי מאיר בגמר דבריו אדם נתפס ונמצא שהקריבו לשמה ושלא לשמה, הקרבן כשר, אף שאמר אחר כך שמקריבו שלא לשמה.

בחשוקי חמד בסוגייתנו (ד"ה מפסיק לשון רפסקון) דן בדבר פועל במאפיית מצות שאמר בשעת הלישה 'כל מה שאני עושה היום בעסק המצות יהיה לשם מצת מצוה ולשם פרעון חוב פלוני', וכשנשאל לכוונתו השיב, שהוא עוסק בלישת המצות כדי לפרוע חובו, ולולא כך לא היה עובד, והוא איש אמת דובר אמת ואינו יכול לרמות עצמו ואמר את האמת שלש בשביל פרעון החוב. ודנו אם באמירתו פסל את המצות ללילה ראשון מצד עירוב כוונה לשם פרעון חוב, לדעת רבי יוסי הסובר בסוגייתנו שאף בגמר דבריו אדם נתפס, שבגמר דבריו הוסיף גם דיבור על כוונה שלא לשם מצה, וא"כ קלקל מעשיו ואין כאן כוונה לשם מצה.

וכתב שאינו דומה למחשב בעבודה בקרבן לשמה ושלא לשמה, שעבודה שלא לשמה היא סתירה לעבודה לשמה, שהרי אי אפשר שהקרבן יהיה גם קרבן פסח וגם קרבן שלמים, ולכן דבריו האחרונים מקלקלים את הראשונים. אבל באפיית מצות, באמת עושה מצות לשם מצוה, אלא שהסיבה שמתעסק בזה היא משום שצריך את הכסף לפרעון החוב, ובאופן זה אין הדברים האחרונים מקלקלים את הראשונים. והביא ראיה לכך ממה שכתב בביאור הלכה (סי' נה ס"ק ד"ה הם) לענין כותבי ספרים תפילין ומזוזות כדי למכרם לאחרים, שמה שהם נחשבים עוסקים במצוה הוא רק כשמכוונים לשם מצוה, אבל אם אנו יודעים שכוונתם רק כדי להרויח אינם נחשבים עוסקים במצוה. וכתב הביאור הלכה שמכל מקום נראה שאם כוונתו לשניהם בשוה, גם כדי להרויח וגם לשם מצוה, הרי הוא חשוב עוסק במצוה. וכעין מה שפסק באליה רבה (סי' תקפט סק"ח) שאם תקע בשופר להתלמד וגם לצאת בו ידי מצוה יצא ידי חובתו. ומסיק שלענין כתיבת סת"ם כמו שמצוי שהכותב כוונתו להשתכר, אפשר לומר שאף הוא בכלל עוסק במצוה, ומבואר בזה שאין סתירה בין הכוונה לשם כסף וגם לשם מצוה.

וכעין זה כתב לענין הלש מצות לשם מצת מצוה וגם כדי שהמצות ישמרו עליו ממזיקים [ראה מגן אברהם (סי' ת"ק סק"ז) וחק יעקב (סי' תנז סק"ג)], ולענין הכותב תפילין לשם שמירה ממזיקים [ראה משנ"ב (סי' שם ס"ק מז)], שכיון שבאמת מבואר שמועילים הם לשמירה, אין זו סתירה לכוונה הראשונה לשם מצוה, ויוצא בהם ידי חובתו.

אך הביא מה שכתב הסמ"ע (או"ח סי' שיג ס"ק כה) שכתב בשם הנימוקי יוסף (נ"מ נט: ד"ה ומפילו גם), שכל הנידונים אם לתפוס לשון ראשון או אחרון, אינם אלא כששני הלשונות סמוכים זה לזה, אבל אם אינם סמוכים זה לזה לכו"ע האחרון הוא עיקר, ואם כן אולי בנידוננו אם אמר בתחילה לשם מצת מצוה ולאחר זמן אמר לשם שמירה, יהיה פסול.

הקדמת זדונות לשגגות ב'על חטא'

בנוסח הוידוי נחלקו הראשונים אם המתוודה על חטאיו צריך לפרוט את החטא כדעת הרמב"ם (משנה פ"ג ה"ג, ה), או שמא אין צריך לפרוט את החטא, כמו שכתב בשו"ע (או"ח סי'

פניני הלכה

(מרז פ"ג) שאין פירוט החטא חובה אלא רשות. וכתב הטור (שם) שעיקר הוידוי הוא 'אבל אנחנו חטאנו', אלא שנהגו לומר בוידוי גם שאר דברים, כגון 'מה נאמר לפניך' ו'אתה יודע רזי עולם' ו'על חטא' ו'על חטאים' ו'אלהי עד שלא נוצרתי', ובאשכנז נוהגים לומר 'על חטא' על סדר אלפא ביתא, והטעם משום שנוהגים כדעת הסוברים שצריך לפרט את החטא.

ובארחות חיים (מלוויל, יום הכפורים סי' ג) האריך לבאר שיטתו שאין צריך לפרט את החטא, ועל כן כתב שאין לומר נוסח 'על חטא', והביא בשם אחד מן המפרשים שקיבל מפי גדולים שהוידוי הנכון והנראה יותר בין ליחיד בין לציבור בין לש"צ הוא הוידוי המקוצר המסודר בסדר זה 'אבל חטאנו אנחנו ואבותינו ועוינו ופשענו וסרנו ממצותיך וממשפטיך הטובים ולא שוה לנו' וכו', שבשלשה לשונות אלו 'חטאנו ועוינו ופשענו' כולל אדם כל מה שצריך להתוודות, השגגות והזדונות והמרדים, ודי לנו בכך ואין לנו להוסיף על אלו, וכך היה מתודה כהן גדול בסדר העבודה (יומא לו:) ולא היה מזכיר בגידה וגזילה וגניבה וחמס וטפול שקר ושאר הלשונות, כי ענין הוידוי מספיק בזולתם, ועוד שיש לו קבלה של אמת שאין האדם צריך לפרוט את החטא. ולזה נוטה דעת בעל העתים שכתב בחיבורו נגד מנהג העולאחח19/06/2018 'אבל אנחנו חטאנו' 'ועל חטא' על פי סדר אל"ף בי"ת, ועל ידי כך אינם מדקדקים בין זדונות לשגגות, ובאותו אל"ף בי"ת מתוודים תחילה במקומות הרבה על הזדונות ואח"כ על השגגות, ומשנים סדר הוידוי. ועוד שפורטים את החטאים ואין צריך לפרטם. והגדולים המדקדקים אינם אומרים יותר מאותם ארבע, 'אבל חטאנו אנחנו ואבותינו ועוינו ופשענו וסרנו ממצותיך וכו' ולא שוה לנו ואתה צדיק' וכו', וכל הדברים המוזכרים באותו סדר אל"ף בי"ת כלולים בכלל זה, והנוהג כמנהג זה בסדר וידוי הרי זה משובח, כי זהו סדר וידוי יום הכפורים על פי הנפסק להלכה בגמרא (יומא שם) כדעת חכמים. ומכל מקום אם בא לומר וידוי בסדר אל"ף בי"ת, יקפיד שיהיה עשוי על הסדר, שלא יתוודה תחילה על הזדונות ואח"כ על השגגות. ועכשיו אין סדר אל"ף בי"ת מתוקן כהלכתו ואין מי שיודע לתקנו. ועל דרך זה כתב המאירי בחיבור התשובה (עמ' 402) שהאומר וידוי על סדר האל"ף בי"ת יזהר שלא יקדים מרדים לעוונות ועוונות לחטאים.

אך המגן אברהם (סי' תח סק"ג) כתב, שאם יקדים השגגות לזדונות והסתר לגלוי לא יהיה ה'על חטא' מסודר כסדר האל"ף בי"ת, ולכן אי אפשר להקפיד על כך, וכתב שנראה שכיון שאומרים 'שחטאנו בגלוי ובסתר' אנו מבקשים על שניהם כאחד, ובאופן זה אין קפידא וכמבואר מדברי רבי יוסי שהובאו בסוגייתנו.

וביאר במחצית השקל ראייתו, ממה שנחלקו רבי מאיר ורבי יוסי בסוגייתנו במי שאמר 'הרי זו תמורת עולה ושלמים', רבי מאיר סובר שתופסים לשון ראשון והרי זו תמורת עולה בלבד, ורבי יוסי סובר שאף בגמר דבריו אדם נתפס, ואם מתחילה התכוין לומר את שניהם דבריו קיימים והרי זו תמורת עולה ושלמים יחד, כיון שאי אפשר לאדם להוציא שני דברים כאחד, ולכן הולכים אחר כוונתו ולא אחר אמירתו שהקדים העולה לשלמים. ומדבריו למד המגן אברהם גם לענין הוידוי, שכיון שבתחילה מתכוין להתוודות הן על הקלות והן על החמורות, אלא שאינו יכול להקדים הקלות כיון שרוצה לומר על פי סדר האל"ף בי"ת, הולכים אחר כוונתו, ואין קפידא במה שהקדים את החמורות.

סא.

כפרה למתים והזכרת נשמות

בגמרא מבואר שדין שינוי השם שייך גם לאחר מיתה, ופירש רש"י (ד"ה ויקנו לאחר מיתה), שאם בעל הקרבן מת, בנו מביא קרבן אביו, ואם שחטו שלא לשמו לא עלה לשם חובה, ואחריות הקרבן מוטלת על נכסי המת, וצריך להביא אחר. ומבואר עוד בגמרא ששינוי בעלים אינו שייך לאחר מיתה, ופירשו התוספות (ד"ה ויקנו לאחר מיתה), שהטעם הוא מפני שאין דין שינוי בעלים נוהג אלא במי שמתכפר על ידי הקרבן, אבל המת אינו בר כפרה ואינו מתכפר על ידי הקרבן, אלא שנתחייב להביאו, ולכן אין שייך בו דין שינוי בעלים. ומבואר בסוגייתנו על פי פירוש התוספות שאין שייכת כפרה למתים.

והנה כתב בשבלי הלקט (סי' פח, הו"ד בנתיב יוסף לאו"ח סי' רפד ד"ה כתוב עוד), אחר קריאת התורה נהגו להזכיר נשמות ולברך העוסקים בצרכי ציבור, וכתב ה"ר בנימין לפי ששבת הוא יום מנוחה דוגמת לעתיד לבוא, ויום שגם המתים נחים בו ואינם נידונים, ראוי להזכירם למנוחה ולברכה ולהתפלל עליהם, וכן מברכים את העוסקים בצרכי ציבור וצדקה וגמילות חסדים, והמתקנים נר למאור ומעילים או כל דבר לכבוד התורה והעוסקים בתורה, והחי יתן אל ליבו כמה גדול שכר העוסקים בתורה ובמצוות. ומה שנהגו להזכיר נשמות ולפסוק צדקה בעד המתים שיועיל להם, מצאתי בשם ה"ר שניאור שיש במדרש 'כפר לעמך ישראל' (דברים כא ח) אלו החיים, 'אשר פדית' אלו המתים שמתכפרים בממון החיים, ובספרי (שופטים פיסקא סו) אמרו 'כפר לעמך ישראל' אלו החיים, 'אשר פדית' אלו המתים, מגיד שהמתים צריכים כפרה, נמצינו למדים ששופך דמים חוטא עד יוצאי מצרים. וכתב, נראה שעל זה סמכו העולם שתוך י"ב חודש על אביו אומר הרי אני כפרת משכבו כמבואר בקידושין (לא:), ומוכרח שמתכפרים המתים בחיים בגופם והוא הדין בממונם. וביאר הטעם שהמתים צריכים כפרה על חטא שנעשה בין החיים, שמה שדורש בספרי ששופך דמים חוטא עד יוצאי מצרים, נראה פירושו שההורג הזה מגלגל בעוונו חטא ועון אפילו על אותם שמתו מאותו היום עד שיצאו ישראל ממצרים, שכתב בספרי (שם) 'אשר פדית ה'' על כן פדיתנו שלא יהיה בינינו שופכי דמים. ופירושו משום שכל ישראל ערבים זה לזה, ועל מנת כן נפדו שלא יהא בהם ובזרעם שופכי דמים וזה עבר על התנאי בפדיה ממצרים על כן נעשים גם המתים ערבים עליו, ולכן צריכים אנו לכפר עליהם בהזכרת נשמותיהם ונתינת צדקה בעדם.

אמנם הביא בשם ה"ר אביגדור שאין טעם על מה סמכו ליתן צדקה בעבור המתים, ומה שאומר בדרש 'כפר לעמך ישראל' שהמתים צריכים כפרה עד יוצאי מצרים, זה דווקא ברוצח אבל לא לענין צדקה [ולדבריו אין סתירה מהספרי לדברי התוספות בסוגייתנו שכתבו שאין כפרה למתים, לפי שדברי הספרי אינם אלא ברוצח, ודברי התוספות בסוגייתנו הם במי שמתכפר בקרבן].

ובפרי מגדים (שם משבצ"ז סק"ג) כתב, שבאמת מדברי הספרי נראה שרק לענין עון רציחה נתחדש חידוש זה שגם המתים ערבים בעד החיים, כיון שבכל דיני ערבות שישראל ערבים זה לזה אין הערבות אלא כשהאחד יודע מחטאו של השני ויכול למחות בידו, וברציחה הערבות היא גם לחייב את המתים שאינם יודעים מעון החיים ואינם יכולים למחות בידם, וערבות זו התחדשה במה שעל מנת כן פדה ה' את ישראל ממצרים, על מנת שלא יהיו בהם רוצחים. וזהו שהקשה ה"ר אביגדור על ה"ר שניאור, שכיון שאין זה שייך אלא ברציחה, אין טעם להזכרת נשמות ונתינת צדקה לכפר על המתים, שאין רציחה דבר שכיח. ובישוב דעת ה"ר שניאור כתב הפרי מגדים, שבעוונותינו הרבים שכיחים מלבינים פני חבירם ברבים, שדינם הוא כאילו שופכי דמים (ב"מ נח:), וא"כ הרי הם גורמים בזה עון עד יוצאי מצרים כמו ברציחה, והוא דבר השכיח, לכן ראוי לפייס את המתים וליתן צדקה ולהתפלל עליהם.

טעם אמירת 'כל דכפין ייתי וייכול' ומנהג לוב בסגירת הדלתות

במשנה מבואר שאין הפסח נאכל אלא למנוייו, ואם שחטו שלא למנוייו פסול. על פי זה דנו האחרונים בטעם אמירת 'כל דכפין ייתי וייכול' בנוסח 'הא לחמא עניא', ובמנהג שנהגו בלוב לסגור הדלתות בליל הסדר, וכמו שיבואר.

כתב בוהגיד מרדכי (על מנהגי לוב, לר' מרדכי הכהן, עמ' 303), שכל שני ימים ראשונים של פסח לא תדרוך רגל זר את גבולם, ולא יהנה שום איש זר מנכסיהם. וכתב המגיה (שם עמ' 378), שמנהג זה נוהגים גם בני קהילת מסללתא, ואפשר שהוא על פי האמור במשנתינו שהפסח אינו נאכל אלא למנוייו ואין מאכילים ממנו לזרים, ועל פי זה נהגו שלא לאכול בימי הפסח אלא בני הבית ולא להכניס זרים לביתם. והביא שבני מסללתא שינו על פי זה בנוסח 'הא לחמא עניא', ואינם אומרים 'כל דכפין ייתי וייכול', אלא 'כל דכפין יבוא ולא יטעום כלום'.

ובקובץ מזרח ומערב (גליון תרע"ט עמ' 40) הביא שבזמן סוף בית ראשון היה המנהג אצל יהודי ארץ ישראל ומצרים שבלילה הראשון של פסח לא היו יוצאים מפתח הבית חוצה, והיו סוגרים את כל דלתות הבית, ומנהג זה מיוסד על הפסוק (שמות יב כב) 'ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר'. ובין הפפירוסים שנמצאו באלפנטינה שבמצרים נמצא מכתב מחנניה לאחיו היהודים שביב, ובו הזהירם על חג הפסח והלכותיו, ובין הדברים כתב 'עלו בתוניכם וחתמו', והיינו היכנסו לבתיכם וחיתמו הדלתות.

אכן בשבלי הלקט (סי' ריח ד"ה כל דכפין ייתי ויפסח) כתב, שרבינו ישעיה זצ"ל כתב שאין לומר 'כל דצריך ייתי ויפסח', משני טעמים, האחד שאין לנו פסח עתה, ועוד שאפילו אם היה לנו פסח עתה לא היינו מזמנים את כל הצריכים, שהרי אין הפסח נאכל אלא למנוייו, וצריך להימנות עליו כשהוא חי לפני השחיטה, ועתה כבר אי אפשר להימנות עליו. אך אחיו ר' בנימין כתב שאין חשש לסיים אמירה זו אגב אמירת 'כל דכפין ייתי וייכול', ואף על פי שאין עתה זמן פסח.

ובבני יששכר (מאמרי חודש ניסן מאמר ה' אות יג) ביאר אמירה זו, משום שאנחנו נוהגים לאכול כזית מצה למצוה דאורייתא בתחילת הסעודה כשהוא רעב, ואח"כ אוכלים כזית מצה אפיקומן בסוף הסעודה על השובע זכר לפסח הנאכל על השובע, ובחרו לאכול מצה דווקא זכר לפסח ולא איזה מין מאכל אחר, כי בחרו הדבר הנאכל במצרים, ובכך יהיה זכר לפסח מצרים. ותיקנו מסדרי ההגדה להורות שאין זה פסח גמור אלא רק זכר לפסח, ולכן מכריזים 'כל דכפין ייתי וייכול כל דצריך ייתי ויפסח', לומר שאין דינו כפסח שאינו נאכל אלא למנוייו, אלא הכל יכולים לאכול ממנו. והנה מצינו בגמרא (סוכה מח.) שגזרו חכמים לענין איסור אכילת חדש שיהא יום הנף כולו אסור, כי מהרה יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו בהאיר המזרח אף עתה נאכל, ולא ידעו שבזמן שאין בית המקדש קיים משהאיר המזרח מותר לאכול בחדש, אבל בזמן המקדש אסור לאכול ממנו לפני הקרבת העומר. ולכאורה יש לנו בזה ג"כ לחוש שמהרה יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו אפילו שלא למנוייו, ויבואו לאכול גם את הפסח שלא למנוייו. ומה שאין חוששים לכך הוא כיון שאין הפסח קרב אלא בבית המקדש, וידעו שכבר נבנה הבית ונשתנו דיני האכילה מכפי שנהגו בזמן הגלות, מה שאין כן בהקרבת העומר שיכול להיות שיבנה בית המקדש ויקריבו העומר ועדיין רוב ישראל בארצות אויביהם, וחששו לאותם שיהיו עדיין בגלויות שיאמרו אשתקד מי לא אכלו חדש משהאיר המזרח ויבואו לאכול חדש קודם ההקרבה.

ובזה ביאר כל נוסח 'הא לחמא עניא', שאחר שמחלקים המצה לשנים חלק אחד למצת מצוה וחלק השני מטמינים לאוכלו זכר לפסח שנקרב במצרים, ועל כן בחרו מצה דווקא לפי שהיתה גם כן נאכלת במצרים וכאמור, אומרים 'הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים', שעל כן עושים הזכר לפסח במצה דווקא, 'כל דכפין ייתי ויכול' כזית מצת מצוה, 'כל דצריך ייתי ויפסח' היינו שיאכל כזית אפיקומן זכר לפסח, ואין דינו כפסח לומר שאינו נאכל אלא למנוייו, ואין חשש לגזור ולומר מהרה יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו הפסח שלא למנוייו אף עתה נאכל, כי 'השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל', ולכן לא יבואו לטעות בכך, וכאמור.

דיבור בלשון הקודש בארץ ישראל ובזמננו

בגמרא פירש רבי לשון 'במכסת נפשות' (שמות יב ד), שלשון סורסי הוא זה, כאדם שאומר לחבירו כוס לי טלה זה. וכתב רש"י (ד"ה סורסי) שהוא לשון ארמי, וחכמי האומות קורין לו לינג"א שוריי"א [לשון סורית]. וכן כתב הערוך (ערך סרס ג), פירוש לשון סורסי הוא לשון ארם צובה ושאר ארצות שכבשם דוד, והיא הנקראת ארץ סוריא, ונקרא לשונם לשון סורסי, כמו יון יוני, פרס לשון פרסי.

וכתב בכפתור ופרח (פ"י), שאף שאמר רבי (נ"ק פג. סוטה מט:) שבארץ ישראל אין טעם לדבר לשון סורסי, אלא או לשון הקדש או לשון יוני, ואמר רב יוסף, בבבל לשון ארמי למה, אלא או לשון הקדש או לשון פרסי, מכל מקום מסוגייתנו ומהירושלמי (מגילה פ"א ה"ח) מוכח שהיו מדברים גם כן לשון סורסי, ולא הקפידו לדבר בלשון הקודש.

בדברי יציב (שו"ת, יו"ד סי' נג - נג) דן בענין דיבור בלשון הקודש בזמננו, והביא מה שכתב החתם סופר (הגהות לשו"ע או"ח סי' פה ס"ג) על מה שכתב בשו"ע (שם) שמותר לדבר בלשון הקודש בבית המרחץ, וכתב במגן אברהם (שם סק"ג) בשם ספר חסידים (סי' תתקלד), [עיי"ש ובדברי יציב במה שביאר דבריו] שמכל מקום מידת חסידות להחמיר בזה שלא לדבר בלשון הקודש בבית המרחץ, וכתב החתם סופר שהוא הדין שאין ראוי לדבר בלשון הקודש במקום גילולים. וביאר בזה החתם סופר שמשום כך הנהיגו אבותינו את בניהם מבלי לספר בלשון הקודש ונשכח מאתנו לגמרי בעוה"ר, משום שגלו לבבל שהיתה מלאה גילולים ולא רצו לדבר שם בלשון הקודש. וכן כתב גם כן בחתם סופר (תורת משה על התורה נשא עה"פ כה תגידון), שמוכח מדברי הנביא (נחמיה יג מ) שמבאר שכששבו ישראל לארץ בביאה שניה היו חצי העם מדברים אשדודית ולא היו יודעים לדבר בלשון הקודש, ואם בזמן שהיו ישראל על אדמתם היו מדברים בלשון הקודש לא היו שוכחים בשבעים שנות הגלות לדבר בלשון הקודש, ומוכח מזה שכבר ממאות שנים משעלטו מלכי אשור וארמיים על ישראל בחרו ההמונים בלשונם ושכחו לשון הקודש כבר, ואז כשהיו הזקנים מורים ודרשו בלשונם ברבים לא נכנסו הדברים בליבותם והיו צריכים לדבר אליהם בשפתם, וזהו שכתוב בישעיה (כח יא) 'כי בלעגי שפה ובלשון אחרת ידבר אל העם הזה'. וביאר בדברי יציב לפי דברי החתם סופר הנזכרים, שההמונים מחמת כובד השליטה ממלכי עובדי עבודה זרה עליהם וגם שגילוליהם של המושלים הרשעים עמהם, שוב לא רצו להתרגל

אוצר החכמה

פניני הלכה

בלשון הקודש שלא ידברו כן נגד גילולים מאשור וארם, ושלא ידברו בלשון הקודש בדברים אשר לא כדת שנאנסו לדבר בן מחמת רשעתם, כמו שגזרו לימים גם במלכות יון הרשעה. ולזה פסקו כבר אז לדבר בלשון הקודש. [ועיין עוד בחתם סופר (שו"ת, מ"ו ליקוטים סי' פה, פו)].

ועוד צידד בדברי יציב לומר שנשים בעת נידתן אין ראוי להן לדבר בלשון הקודש, על דרך שכתב הרמ"א (או"ח סי' פה ס"ק ה) שיש אומרים שאין לאשה נדה בימי ראייתה להיכנס לבית הכנסת או להתפלל או להזכיר השם או ליגע בספר. וביאר לפי זה שהוצרכו לתקן שפת יהודית שאינה לשון הקודש כדי שיוכלו הנשים לדבר בשפה זו בזמנים אלו, וזהו שאנחנו רואים בשמות הנשים שרובן הן בכינויים מלע"ז. וגם שמות האמוראים מבבל שמותם מלשון ארמית ולא מלשון הקודש, מטעם דברי החתם סופר שכתב שבבבל שהיתה מלאה גילולים העדיפו שלא לדבר בלשון הקודש. וזהו שבספרי (עקב פיסקא י) אמרו "ולמדתם אותם את בניכם" (דברים יא יט), "מכאן אמרו כשהתינוק מתחיל לדבר אביו מדבר עמו בלשון הקודש ומלמדו תורה" וכו', ובסוכה (מב.) נאמר לגבי קטן "יודע לדבר אביו לומדו תורה וקריאת שמע תורה וכו' ולא נזכר שמדבר עמו בלשון הקודש, והוא כיון שהגמרא בסוכה מדברת בבבל וכיוצא בזה ושם לא דיברו בלשון הקודש. ולפי זה הוסיף וכתב שכיון שבזמנינו רבה המכשלה בשמירת הלשון מלשון הרע ורכילות ושקר ומרמה ושחוק וקלות ראש, וזה עוד גרוע ממרחץ ובית הכסא, לכן רק קדושים וטהורים כהגר"א אשר כל מחשבותיו ורעיוניו יומם ולילה כל ימי חייו דבוק בה' ותורתו הותר לו לדבר בלשון הקודש, שכל דבריו היו בקדושה ואף שיחת חולין של תלמידי חכמים צריכה לימוד (ע"ז יט:), אבל כיון שאין דין תלמיד חכם בזמן הזה הנהיגו אבותינו את בניהם שלא לדבר בלשון הקודש, וזהו שגם הפוסקים השמיטו הדין לדבר עם הבן בלשון הקודש. [ועיין במשנה הלכות (שו"ת, מ"ג סי' קמז) שמסיק להיפך].

מפתחות פניני הלכה

א

אמירה לנכרי
בשבות לצורך מצוה שלמחר . מז. (ג)

ארץ ישראל
יום טוב שני של גלויות בארץ ישראל ..... מז. (א)
דיבור בלשון הקודש בארץ ישראל ..... סא. (ג)

אתרוג
המורכב ..... נד. (ב)

ב

בדיקת חמץ
הטמנת פתיתים שיש בהם כזית ..... מה: (ג)

בית הכנסת
נר בית הכנסת משמן שביעית נב: (א)

בני בנים
אם בן הבן קרוי בן יותר מבן האשה ..... נד. (ג)

ברכה אחרונה
בשותה משקה חם ושוהה באמצע ..... מד.

ברכה לבטלה
כשבירך על אכילת איסור ..... מז:

ה

הבדלה
חיוב נשים בה ..... נד. (א)
אם יבדילו נשים כשהאנשים כבר שמעו ..... נד. (א)

המרת דת
חיוב בריחה מהעיר כדי להימנע מכך ..... נג: (ב)

ו

וידוי
הקדמת זדונות לשגגות ב׳על חטא׳ ..... ס. (ב)

ח

חול המועד
נקיון הבית ..... נה: (א)

חמץ
רעל עכברים שיש בו חמץ . מה: (א)
שימוש בספירט להדלקה בפסח ..... מה: (ב)

חנוכה
נר חנוכה משמן שביעית ... נב: (א)
נתינת כל השמן בתחילת ההדלקה ..... נט. (א)
זמן תפילת מנחה בערב שבת חנוכה ..... נט. (ב)

חציצה
בשמן ובשמן המור ..... מג. (א)

ט

טעם
אכילת מאכל היתר שטעמו כשל איסור ..... מד:

טריפות
נקבעים על פי חכמי התורה הקדמונים ..... נו. (א)

י

יום כפור
אמירת בשכמל״ו בקול רם ... נו. (ב)

יום טוב
אם מותר לבשל לצורך אכילה גסה ..... מו: (ג)

יום טוב שני של גלויות
בארץ ישראל ..... מז. (א)
מילה שלא בזמנה ביום טוב שני ..... מז. (ב)
בבן ארץ ישראל הנמצא בחו״ל ..... נא:
חומר מנהג יום טוב שני של גלויות ..... נב.

ירק
אכילת ירק חי ..... מב.

כ

כהן
נישואין לבת כהן ..... מט. (ב)

כלאים
הרכבה שכונית והרכבה מזגית נד. (ב)

כפפות
בשעת שחיטה והחזקת ספר תורה ..... נז. (א)
בשעת קידושי אשה ..... נז. (א)
בשעת התפילה בעת הקור ... נז. (ג)

ל

לא ילבש
במתייפה דרך גרמא ..... מג. (ב)

לולב
הסרת הטבעת מידו בעת נטילתו ..... נז. (ב)

לחם הפנים
אמירת פרשת לחם הפנים בשבת וזמנה ..... נח. (ג)

לשון הקודש
דיבור בלשון הקודש בארץ ישראל ..... סא. (ג)

מ

מטבעות
גדרם לענין ריבית ופדיון הבן נד: (ב)

׳מי שברך׳
עשייתו לנכרי וישראל יחד ..... מב:

מנהג
בירור הלכה על פיו ..... נא. (א)
האיסור לשנות ממנהגי מקום הימצאו ..... נא. (ג)

מצה
מקמח שעורים שיבולת שועל וכוסמין ..... מו. (א)
אם הקפאת עיסה מונעת את חימוצה ..... מו. (ב)
אפיית עיסה גדולה למצות בזמנינו ..... מח.
ענין ח״י מינוטין מתחילת הלישה ..... מח: (ב)
אפיית מצות לשמה ולשם ריוח אחר ..... ס. (א)

מצוות
עשיית תחבולות כדי להיפטר ממצוה ..... מח: (א)

מרחץ
איסור כניסה עם רבו ואביו וחמיו ..... נא. (ב)

מתים
כפרה למתים והזכרת נשמות סא. (א)

נ

נישואין
לעם הארץ ..... מט. (א)
לבת כהן ..... מט. (ב)

נכרי
הכללתו בברכת ׳מי שברך׳ ..... מב:

נשים
חיובן בסיפור יציאת מצרים .... מג:
חיובן בהבדלה ..... נד. (א)

ס

ספירט
שימוש בספירט להדלקה בפסח ..... מה: (ב)

ספר תורה
החזקתו כשכפפות על ידיו ... נז. (א)

ע

עירוב תבשילין
אם צריך שיתבשל מבעוד יום מו: (א)
אם מותר להכין בפסח דבר שאינו נאכל ..... מו: (ב)

עם הארץ
נישואין לעם הארץ ..... מט. (א)
מסירת שיעורי תורה בפניו .. מט: (א)
גדרו בזמן הזה ..... מט: (ב)

עמלק
זכירת מעשה עמלק בשנה מעוברת ..... נד: (א)

ערב פסח
עשיית מלאכה אחר חצות .... נ: (א)
תספורת, גזיזת צפרניים, וצחצוח נעלים ..... נ: (ב)
כתיבה אחר חצות ..... נה: (ב)
השכמה בו ..... נח. (א)

ערב שבת
עשיית מלאכה בו, ובליל שישי ..... נה.

עשרת הדברות
אמירתם בתפילה ..... נו. (ד)

פ

פדיון הבן
בשטרי חוב ומטבעות ..... נד: (ב)

פסח
חיוב נשים בסיפור יציאת מצרים ..... מג:
אכילת הזרוע שבקערה ובישולה בפסח ..... נג.
טעם אמירת ׳כל דכפין ייתי וייכול׳ ..... סא. (ב)
מנהג לוב בסגירת הדלתות בליל הסדר ..... סא. (ב)

פיקוח נפש
מסירת עצמו להריגה לצורך הצלה ..... נ. (ב)

ק

קידושין
כשכפפות על ידיו ..... נז. (א)

קפה
ברכה אחרונה כששוהה באמצע ..... מד.

קריאת התורה
קרי וכתיב שלא מתוך הכתב .. נ. (ד)

ר

ריבית
בשטרי חוב ומטבעות ..... נד: (ב)

רעל
רעל עכברים שיש בו חמץ . מה: (א)

ש

שביעית
נר חנוכה וביהכנ"ס משמן שביעית ..... נב: (א)
הפסד פירות שביעית בפחות מכזית ..... נב: (ב)

שבת
זמן תפילת מוסף בשבת .... נח. (ב)
אמירת פרשת לחם הפנים בשבת וזמנה ..... נח. (ג)

שוחד
נתינתו למלך גוי ..... נז:

שום
אכילת שום חי ..... מב.

שחיטה
כשכפפות על ידיו ..... נז. (א)

שטרות
גדרם לענין ריבית ופדיון הבן נד: (ב)

שיכר
אם הישן עדיף מן החדש ..... מב.

שם ה'
גודל הזהירות בשם הוי"ה .... נ. (ג)
אופן קריאת שם הוי"ה בקריאת ברכת 'שלא עשני גוי' בלשון אחר ..... ס. (א)
התורה ..... נ. (ד)

ת

תורה
מסירת שיעורי תורה בפני עם הארץ ..... מט: (א)
מעלת כתיבת חידושי תורה ... נ. (א)

תלמיד חכם
מעלת העשיר המהנה אותו מנכסיו ..... נג: (א)

תפילה
שלילה ..... מג. (ג)
אמירת בשכמל"ו בקול רם . נו. (ב-ג)
עם כפפות בעת הקור ..... נז. (ג)
זמן תפילת מוסף בשבת .... נח. (ב)
התפלל מוסף לפני שחרית ..... נח:
הקדמת פרשת עולה לפרשת חטאת ..... נט:
הקדמת זדונות לשגגות ב"על חטא' ..... ס. (ב)
הזכרת נשמות ..... סא. (א)

תפילין
עשיית תפילין לשמה ולשם ריוח

תוכן העניינים

אליבא דהלכתא פסחים

השוחט את הפסח לשם מי שאינו ראוי ..... א
השוחט את הפסח לשם מי שראוי ולשם מי שאינו ראוי ..... א
זמן שחיטת הפסח ..... א
הפסח קרב אחר תמיד של בין הערביים ..... א
שחט את הפסח לפני התמיד ..... א
הפסח נשחט רק למנוייו ..... א
אין שוחטים את הפסח אלא על מי שראוי לאכול ..... א
זרק את דם הפסח לשם נימולים וערלים ..... א
השוחט חטאת לשם חבירו ..... א
המבשל מיום טוב לחול ..... א
בשר הפסח שנטמאו מקצת איבריו ..... א
ערל וטמא משלחים קרבנותיהם ..... א
פסח שנטמאו אימוריו והבשר קיים ..... א
פסח שנטמא בשרו וחלבו קיים ..... א
פסח הבא בטומאה נאכל בטומאה ..... א
השוחט פסח שעברה שנתו או שאר זבח לשם פסח ..... ב
ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף ..... ב
בקדשים ..... ב
בחולין ..... ב
המתכוין לומר תרומה ואמר מעשר ..... ב
אין הנדר חל עד שיהיו פיו וליבו שוים ..... ב
בנדרים ..... ב
בהקדש ..... ב
אין מפגלים בחצי מתיר ..... ב
השוחט פסח כשהיה ברשותו חמץ ..... ב
השוחט את התודה והיה לחמה חוץ לעזרה ... ג
הנשבע שיעשה מעשה ולא עשה ..... ג
התראת ספק ..... ג
היה לאחד מבני החבורה חמץ בביתו ..... ג
השוחט פסח בשאר ימות השנה ..... ג
סדר שחיטת הפסח בעזרה ..... ג
מספר הכיתות ..... ג
סדר כניסת הכיתות ..... ג
תקיעות בהקרבת הפסח ..... ג
שחיטת הפסח בעזרה ..... ג
סדר קבלת דם הפסח ..... ג
כלי הקבלה ..... ג
אופן הקבלה וההולכה ..... ד
זריקת הדם ..... ד
ההפשט וההקטרה ..... ד
אופן ההפשט ..... ד
יציאת כת הראשונה וכניסת כת שניה ..... ד
הדחת העזרה ..... ד
בערב פסח שחל בשבת ..... ד
אין מורידים את הספר תורה עד שיניח השני ..... ד
לאחר שעלה לתורה לא ירד מיד ..... ד
הולכת קרבן פסח לביתו כשחל בשבת ..... ד
בכמה כיתות הפסח נשחט ..... ד
מספר אנשים בכל כת ..... ד
שחטו כולם בבת אחת ..... ד
כשיש פחות מחמישים איש ..... ד
סדר הקטרת האימורים ושלא יתערבו החלבים ..... ה
של קרבן פסח ..... ה
של שאר זבחים ..... ה
הקטרת האימורים כאחת ..... ה
לבזיכי לחם הפנים היו שוליים ..... ה
שחיטת קדשים וקבלת הדם ע"י זרים ..... ה
הולכה שלא ברגל ..... ה
מתן דמים של בכור מעשר ופסח ..... ה
הקטרת האימורים ..... ה
רבים העושים מצוה, יהיה מהראשונים ..... ה
מלאכת החולב בשבת ..... ה
המחבץ בשבת ..... ה
ריבוץ הבית בשבת ..... ה
כיבוד הבית בשבת ..... ה
הדחת הקרקע בשבת ..... ה
רדיית חלות דבש מהכוורת ..... ו
איסור אכילת דם התמצית ..... ו
דם הכשר לזריקה ..... ו
חציצה בעבודת המקדש ..... ו
חציצה בדם ..... ו
דין בגדי כהונה בשעת עבודה ..... ו
הולכת הדם והאברים הם עבודות כהונה ..... ו
אופן נטילת הפסח לביתו ..... ו
קרבן פסח בשבת ..... ו
העבודות האסורות ..... ו
הזאה אינה דוחה שבת ..... ז
התמיד דוחה את השבת ..... ז
קרבן פסח דוחה את השבת ..... ז
הבאת סכין לקרבן פסח בשבת ..... ז
שכח להביא סכין ..... ז
הכנסת חולין לעזרה ..... ז
הפרשת תרומות ומעשרות בשבת ויו"ט ..... ז
הקדשה וההערכה בשבת ויו"ט ..... ז
נדבת מעות או חפץ ..... ח
הקדשת פסח וחגיגה ..... ח
מחמר כלאחר יד במקום מצוה ..... ח
הנהגה בענוה ..... ח
גנות הכעס ..... ח
מסלקת החכמה והנבואה ..... ח
התמיד דוחה טומאת ציבור ..... ח
קרבן פסח כשהציבור טמאים ..... ח
בטומאת מת ..... ח
בשאר הטומאות ..... ח
אכילתו ..... ח
טמאים הנדחים לפסח שני ..... ט
שילוח טמאים מבית המקדש ..... ט
מצות שילוח ..... ט
שהטמאים לא יכנסו ..... ט
מצורעים ..... ט
זבים ..... ט
טמאי מתים ..... ט
טבולי יום ומחוסרי כפורים ..... ט
עברו ונכנסו ..... ט
ראייה ראשונה של זב ..... ט
מצורע בפריעה ופרימה ותשמיש המיטה .... ט
טומאת משכב ומושב והיסט כלי חרס ..... ט
בזב וזבה ..... ט
במצורע ..... ט
שיעור ראיית זב ..... י
טמאים שנכנסו לעזרה כשהקריבו פסח בטומאה ..... י
קדושת מחילות הר הבית ..... י
בעל קרי באונס ..... י
שילוח טמאים מבית המקדש ..... י
בעל קרי ..... י
בועלי נדות ..... י
טמא מת ..... י
בעל קרי שנכנס עובר בלאו ..... י
מיחוי קרביו ..... י
בימות המשיח עולם כמנהגו נוהג ..... י
החילוק בין עולם הזה לימות המשיח ..... י
אין אדם יודע איך יהיו עד שיהיו ..... י
תחיית המתים ..... יא
חביבה מצוה בשעתה ..... יא
חיתוך יבלת בשבת ..... יא
בגופו ..... יא
כהן במקדש ..... יא
בקרבנו ..... יא
מצות שמחה ביו"ט ..... יא
חציו לה' וחציו לכם ..... יא
אופן קיום חציו לכם ..... יא
המתענה ביו"ט ..... יא
מצות עונג שבת ..... יב
כיצד מענגו ..... יב
שלא לפחות משני תבשילים, ואכילת דגים ..... יב
תענית בשבת ..... יב
כשיש לו צער מאכילה ..... יב
פורים דינו כשבועות לענין אכילה ..... יב
אכילה בערב יום הכפורים ..... יב
הזאה אינה דוחה שבת ..... יב
חימום מים לברית מילה בשבת ..... יב
המנהג בזמנינו ..... יב
ערל בקרבן פסח ..... יב
חיוב כרת בביטול קרבן פסח ..... יב
בפסח ראשון ..... יב
בפסח שני ..... יג
לא הקריב שניהם ..... יג
טמא וערל שיכלו להיות ראויים להקרבה ..... יג
חיוב ערל שלא נימול ..... יג
טמא שרץ בקרבן פסח ..... יג
טמא מת בקרבן פסח ..... יג
קרבן פסח בשבת ..... יג
ברית מילה בשבת ..... יג
חגיגה הבאה עם הפסח ..... יג
מצותה ..... יג
חיוב הבאתה ..... יג
תנאי הבאתה ..... יג
הידור בפסח ..... יד
מצוות הרגלים ..... יד
שלמי חגיגה ..... יד
מצותם ..... יד
חגיגת ארבעה עשר ..... יד
נוסח 'מה נשתנה' ..... יד
טומאת כלים וטהרתם ..... יד
גזירתם ..... יד
דינם בירושלים ..... יד
סכין בארבעה עשר בניסן ..... יד
חל ארבעה עשר בשבת ..... יד
בשלשה עשר בניסן ..... טו
היקש מסכין לסכין ..... טו
נשיא שמת כולם מטמאים לו ..... טו
מותר מעות הפסח ..... טו
מינים הקרבים לפסח ..... טו
חגיגה בשבת ..... טו
חובה מן החולין ..... טו
חג הסוכות ..... טו
ההלל בו ..... טו
מצות השמחה ..... טו
קיום המצוה ..... טז
שלמי שמחה וחגיגה ..... טז
מצותם ..... טז
שחטם בערב יום טוב ..... טז
איסור הלנת אימורים ..... טז
זמן אכילת חגיגה ..... טז
שחט פסח בשבת שלא לשמו ..... טז
השוחט זבחים אחרים לשם פסח ..... טז
בחול ..... טז
בשבת ..... טז
שחט בשבת קרבנות ציבור שלא בהכשר .... יז
שחט פסח בשבת לשם אנשים שאינם ראויים לאוכלו ..... יז
שחט קרבן פסח בשבת ונודע שהיה פסול לפני השחיטה ..... יז
כשהיה פסול שאינו גלוי ..... יז
כשהיה פסול בגלוי ..... יז
שחט את הפסח ונמצא בעל מום ..... יז
שחט פסח בשבת שלא לשמו ..... יז
שגג ומל תינוק בשבת שלא בזמנו ..... יז
כשהיה לו תינוק אחר למול בשבת ..... יז
כשלא היה לו תינוק למול בשבת ..... יז
נתחלף לו בשר פסח בנותר ..... יח
יבמה בעת נדתה ..... יח
חייבת ביבום ..... יח
חולצת, ואם בא עליה קנאה ..... יח
בא עליה פטור מחטאת ..... יח
הבא על אשתו נדה ..... יח
חיוב מצות עונה ..... יח
באופן רגיל ..... יח
במעוברת ..... יח
עונה בזמנים מיוחדים ..... יח
באדם חלוש ..... יח
לשמחה בעת המצוה ..... יח
פרישה בשעת הוסת ..... יח
המעביר לולב ברשות הרבים בשבת ..... יח
ביום טוב ראשון של סוכות משכימים לתפילה ..... יט
חלל שאכל תרומה ..... יט
בשאר ימות השנה ..... יט
תרומת חמץ בערב פסח ..... יט
חלל שעבד עבודה ..... יט
אכילת תרומה היא כעבודה ..... יט
דין המקלקלים בשבת ..... יט
שחט פסח בשבת ונמצא פסול ..... יט
שחט בשבת קדשים בחוץ לשם עבודה זרה ..... יט
אשם שמתו בעליו ..... יט
דין קרבן פסח שנפסל או שאין מי שיאכלנו ..... כ
כשאין מי שיאכלנו כלל ..... כ
כשנפסלו חלק מהבעלים ..... כ
הקרבת אשם שניתק לרעיה ..... כ
קרבן חי שנפסל ..... כ
הפסח שנפסל מתי תעובר צורתו ..... כ
סדר צליית הפסח ..... כ
צולה כולו בשפוד וכרעיו ובני מעיו מלמעלה .... כ
שפוד של רימון ..... כ
צלייה בכלי אבן או מתכות ..... כ
בשפוד של מתכת ..... כ
מצוה לצלותו שלם ..... כ
תחב כף איסור בהיתר ..... כ
הגעלה לכלי מתכת שהשתמש בו במקצתו ..... כא
דין אכילת בשר צלי בליל פסח ..... כא
מנהג המקומות ..... כא
צלי כולו כאחד ..... כא
נחתך או שלק בו אבר ..... כא
המנהג באכילת מיני צלי ..... כא
מליחת בשר קודם בישולו כדי שיצא דמו ... כא
בשר מבושל ..... כא
בשר צלי ..... כא
אופן הצלייה ..... כא
אחרי מליחה והדחה ..... כא
דין עופות ממולאים ..... כא
הכשרת הלב מדם הבלוע בו ..... כא
קורעו קודם המליחה ..... כא
מלחו ולא קרעו ..... כא
בישלו בלי קריעה ..... כא
הגעלת כלי זכוכית ..... כב
עוף שלא נמלח וטחו אותו בבצק ..... כב
חילוק בין מין הקמח ..... כב
בזמן הזה ..... כב
לטוח בשומן וציר ..... כב
עופות ממולאים בבשר ..... כב
עומדים לצלייה ..... כב
עומדים לבישול ..... כב
ממולאים בביצים הנקרשים ..... כב
בשר שלא נמלח שנצלה עם בשר שנמלח ..... כב

תוכן העניינים

בשר שנצרר בו דם מחמת מכה ..... כב
אכילת ביצי זכר עם הקרום שעליו ..... כב
חתיכה ומליחה בבישול ובצלי ..... כב
אם לא חתך ומלח הקרום ..... כב
דין וירידים שבצואר ..... כב
דין אכילת בשר חי ..... כב
בלא מליחה ..... כב
אם שהה בחומץ ..... כב
חומץ שחלטו בו, וחומץ שאינו חזק ..... כג
בזמן הזה ..... כג
למלוח בשר במלח שכבר מלחו בו או לאוכלו ..... כג
צליית הפסח על גבי כלי אבן או מתכות .... כג
תנור שהסיקו בקליפי ערלה ובישל או אפה בו ..... כג
קודם שנצטנן ..... כג
גרף את האש ..... כג
בישל על גבי הגחלים ..... כג
קרבן פסח שנאפה בתנור ..... כג
גרף את האש ..... כג
על גבי גחלים ..... כג
על גבי סיד או חרס ..... כג
הזרוע שבקערה יהיה צלוי על גחלים ..... כג
דין מכוה ושחין לענין צרעת ..... כג
מכה מחמת אש ..... כג
מכה שלא מחמת אש ..... כג
בת כהן אשת איש שזינתה ..... כג
דינה בשריפה ..... כג
כיצד נעשית השריפה ..... כד
סדר חטאות הנשרפות ..... כד
הקרבתם ..... כד
שריפתם ..... כד
אפילו שאין שם דשן ..... כד
חתיית הגחלים לצורך הקטורת ..... כד
בכל יום ..... כד
ביום הכפורים ..... כה
דברים שצריכים להיזהר בהם בשעת צליית הפסח ..... כה
שלא יגע הפסח בדופן התנור ..... כה
נטף מרוטבו לתנור וחזר אליו ..... כה
נטף מרוטבו על סולת רותחת ..... כה
סכו בשמן של תרומה ..... כה
סכו בשמן של מעשר שני ..... כה
אין פודים מעשר שני בירושלים ..... כה
נפילת דבר חם לתוך דבר חם ..... כה
נפל לתוך כלי ראשון ..... כה
נפל לתוך כלי שני ..... כה
חתיכה חמה שבלוע בה איסור ..... כה
כשבלוע בחתיכה איסור מפעפע ..... כה
כלי שבלע איסור ..... כה
האם איסור שאינו מפעפע שבלוע במאכל אוסר את הכלי ..... כה
תבשיל שנבלע בו חלב ותחב לתוכו כף בשרית בת יומה ..... כה
בשר צונן שנפל לחלב צונן ..... כה
דינו ..... כה
כשבישל את הבשר ולא הדיחו ..... כה
מצא בפסח חיטה מבוקעת בבשר קודם מליחתו ..... כו
דבר חם שנפל על דבר צונן ..... כו
בשר לתוך חלב או חלב על בשר ..... כו
בישל בדיעבד את הבשר בלא קליפה ..... כו
באופן שלא נפסק הקילוח של הדבר העליון ..... כו
באופן שנפסק הקילוח ..... כו
דבר היתר לתוך דבר איסור ..... כו
דבר איסור על דבר היתר ..... כו
כשהדבר החם מונח בכלי שני ..... כו
דבר חם ע"י פעפוע בצלי ..... כו
איסור שהניחו בכלי היתר ..... כו
דבר היתר שהניחו בכלי של איסור ..... כו
שומן איסור לתוך שומן היתר ..... כו
תבשיל רותח על תבלין בשבת ..... כו
בשר רותח על רוטב צונן בשבת ..... כו
דבר צונן שנפל לתוך דבר רותח ..... כו
בשר לתוך חלב או חלב לתוך בשר ..... כו
דבר איסור לתוך דבר היתר ..... כו
שומן כשר לנר דולק בשומן של איסור ..... כו
בשר מליח שנחשב כרותח ..... כו
שיעור זמן מליחתו שיהיה נחשב כרותח ..... כו
שיעור כמות מליחתו שיהיה נחשב כרותח ..... כז
באיזה אופן של מליחה נחשב למליח ..... כז
מליח כשיעור שצריך לו לאורחים ..... כז
לעולם מבליע בתפל ואינו בולע ממנו ..... כז
מליח שנמלח כשבגופו בלוע איסור ..... כז
כשהאיסור שבגוף המליח הוא מדרבנן ..... כז
כשהאיסור שבגוף המליח הוא מן התורה ..... כז
כשהבשר המליח הוא שמן ..... כז
כאשר נמלח עם חתיכות היתר ..... כז
מליח של היתר שנגע בחתיכת איסור תפלה ..... כז
חתיכה של היתר למטה ומליח של איסור למעלה ..... כז
בשר וגבינה שנגעו זה בזה ..... כח
כששניהם מלוחים ולחים מחמת מלחם ..... כח
כשאחד לח מחמת מלחו והשני תפל ..... כח
כששניהם יבשים ..... כח
אם היתה אחת מהחתיכות שמינה ..... כח
האם החתיכה האסורה נאסרת בהנאה ..... כח
דבר טהור מלוח שנגע בדבר טמא ..... כח
מצא בפסח חיטה מבוקעת לאחר מליחת הבשר ..... כח
ציר של בשר שנמלח ..... כח
דינו ..... כח
כשנפל על כלים שונים ..... כח
דם בעין שנפל על בשר מליח ..... כח
כבוש כמבושל ..... כח
שריית איסור עם היתר מעת לעת בצונן ..... כח
כשחלק מהדבר הכבוש נמצא מחוץ לכבישה ... כח
ספק כבוש ..... כח
כבוש בתוך ציר או חומץ ..... כח
מצא חיטה בפסח ..... כח
בתוך ציר של בשר שנמלח ..... כח
בתוך חבית של כרוב מלוח ..... כח
השרה או בישל בכלי שנאסר ע"י כבישה ..... כח
האם החתיכה שנכבשה נאסרת בהנאה ..... כח
בשר צלי שנפל לתוך חלב צונן ..... כט
בצלי רותח ..... כט
בצלי רותח עם בקעים או מתובל ..... כט
בבשר אפוי או מבושל ..... כט
בצלי צונן ..... כט
דין החלב שנפל הצלי לתוכו ..... כט
בשר לאחר מליחתו שהודח במים עם שיכר בפסח ..... כט
צליית בשר כשר עם בשר נבילה בתנור אחד ..... כט
בתנור קטן ..... כט
כששתי החתיכות הן כחושות ..... כט
בתנור גדול ..... כט
כשאחת מהחתיכות מכוסה בקערה או בבצק .... כט
כשאחת מהחתיכות חריפה ..... כט
כשצלאם תחת מחבת אחת ..... כט
האם מועיל ביטול בשישים כשנאסר בדיעבד ... כט
אפה בפסח פת חמץ יחד עם בשר שמן ..... ל
השהה בפסח חמין לשבת יחד עם פת חמץ בתנור ..... ל
צליית שני פסחים כאחד ..... ל
פת המונחת על גבי חבית של יין נסך ..... ל
פת חמה המונחת על חבית פתוחה ..... ל
פת צוננת או חבית סתומה ..... ל
פת שעורים ..... ל
פת שאפאה עם צלי בשר ..... ל
בתנור קטן ..... ל
בתנור גדול שפיו פתוח ..... ל
כאשר הצלי מכוסה בכלי ..... ל
כשנאפו באותה מחבת ..... ל
אכילת בשר ודג יחד ..... ל
איסור אכילתם יחד ..... ל
רחיצת ידיו ופיו כשאכלם זה אחר זה ..... ל
צלייתם יחד בתנור אחד ..... לא
אכילת לחם שנאפה עם בשר ביחד עם דגים .... לא
דין קרבנות ציבור שקרבים בטומאה ..... לא
פסח שהקריבוהו בטומאה ..... לא
עולת ראייה ושלמי חגיגה אינם קרבים בטומאה ..... לא
קרבן שיש לו זמן קבוע דוחה שבת וטומאה ..... לא
קרבנות ציבור ..... לא
האם טומאה דחויה או הותרה בציבור ..... לא
בעבודת הקרבנות מחזרים אחר כהנים טהורים ..... לא
הטעם שמחזרים אחר כהנים טהורים ..... לא
מנין שטומאת מת דחויה בציבור ..... לא
שבת דחויה אצל פיקוח נפש ..... לב
ריצוי הציץ של הכהן הגדול ..... לב
בטומאת דברים הקרבים ..... לב
בטומאת דברים הנאכלים ..... לב
בטומאת האדם, בטומאה ידועה ושאינה ידועה ..... לב
בציבור ..... לב
הריצוי חל דווקא כשהוא על מצחו ..... לב
זריקת הדם בזבחים שנטמא הבשר והחלב שלהם ..... לב
זריקת איברי העולה לאש המזבח ..... לב
לול המפסיק בין כבש המזבח למזבח ..... לב
האוכל מבשר הזבח קודם זריקת דמו ..... לב
מנחה שנקמצה ונטמאו או נשרפו או אבדו שייריה ..... לב
זריקת הדם בזבחים שנטמא הבשר והחלב שלהם ..... לב
קרבן שנפסל קודם זריקת דמו ..... לב
זריקת הדם בזבחים שנטמא הבשר והחלב שלהם ..... לב
בזבח של יחיד ..... לב
בקרבנות ציבור ..... לג
הכנת הכהן הגדול לעבודת יום הכפורים .... לג
הפרשתו מביתו שבעת ימים קודם יום הכפורים ..... לג
הזאה עליו מאפר פרה אדומה ..... לג
מנחה שנקמצה ונטמאו או נשרפו או אבדו שייריה ..... לג
נטמא בשר הפסח ..... לג
שאר קרבנות שנטמא הבשר והחלב קיים ... לג
פסח שנשחט שלא למנוייו ..... לג
שיעור אכילת כזית לכל המנויים ..... לג
קרבן פסח שידוע שנטמא וזרק הדם ..... לג
אין מחשבת אוכלים בזריקה ..... לג
שיהיה בריא בעת שחיטת הפסח וזריקת דמו ..... לג
נטמאו רוב ציבור בין שחיטה לזריקה ..... לד
זריקת הדם בזבחים שנטמא הבשר והחלב שלהם ..... לד
שיור בשר או חֵלֶב לענין זריקת הדם ..... לד
קרבן פסח הבא בטומאה ..... לד
ישראל וכהנים הטמאים בטומאת מת ..... לד
ישראל וכהנים הטמאים בטומאה אחרת ..... לד
כלי שרת בטומאת שרץ ..... לד
מחצה טהורים ומחצה טמאים ..... לד
הכרעת נשים לרוב ..... לד
נשים בפסח ראשון ..... לה
בפסח שני ..... לה
היחיד מכריע את הציבור לרוב טמאים ..... לה
אין שוחטים על טמאי שרץ ..... לה
חגיגה בשאר ימי הרגל תשלומי יום הראשון ..... לה
היה פטור בראשון ..... לה
רובם זבים ומיעוטם טמאי מת ..... לה
רובם טמאי מת ומיעוטם זבים ..... לה
טומאה דחויה בציבור ..... לו
שליש טהורים שליש זבים ושליש טמאי מתים ..... לו
קרבן פסח שנטמא וזרק הדם ..... לו
קרבן פסח שנטמאו בעליו ..... לו
נזיר שנזרק דם קרבנותיו ונודע שהיה טמא ..... לו
כהן שהקריב קרבנות ושוב נודע שהיה טמא ..... לו
אין שוחטים על טמאי שרץ ..... לו
לא אמרו טומאת התהום למת בלבד ..... לו
זב וזבה סותרים את השבעה נקיים למפרע ..... לז
בזב ..... לז
בזבה קטנה ..... לז
פסח ביום האחרון של ספירה לזיבה ..... לז
זב שראה בשביעי לספירתו ..... לז
טומאת התהום בכהן המקריב תמיד ..... לז
עצם כשעורה מטמא במגע ובמשא ..... לז
רביעית הדם מטמא באוהל ..... לז
כהן שהקריב קרבנות ושוב נודע שנטמא .... לז
נזיר שנזרק דם קרבנותיו ונודע שהיה טמא ..... לז
עבר בדרך שמת מושכב שם, לתרומה ולפסח ..... לח
היה רוכב או טעון משא ..... לח
היה המת מפורק והיה מקום לעבור ..... לח
עבר בדרך שמת מושכב שם, לנזירות ..... לח
היה רוכב או טעון משא ..... לח
טומאת התהום ..... לח
גדרה ..... לח
כשהמת גלוי, או שמכוסה במים, או שטמון בתבן ובצרורות ..... לח

תוכן העניינים

פניני הלכה פסחים

עבר ומל מילה שלא בזמנה בשבת האם נקרא מהול ..... א
ערל שמתו אחיו מחמת מילה ורוצה למול עצמו ..... א
חיוב נשים בתלמוד תורה ..... א
תלמוד תורה לנשים בזמן הזה ..... ב
מילה בשבת על ידי שני מוהלים ..... ב
הפרשת מעשר בסתם כשאינו יודע אם חייב במעשר עני או מעשר שני ..... ג
חמץ המסוגר והנמצא במדינת הים ..... ג
טירחא בגופו בעסק המצות ..... ג
הוצאת ספר תורה פעמיים מהארון ועמידה במקום שעמד החזן במנין ראשון ..... ד
חלוקת מצוה אחת לאנשים רבים ..... ד
רבים לענין 'ברב עם הדרת מלך' שנים או שלשה ..... ד
איחור תפילת מנחה עד סמוך לשקיעת החמה ..... ה
אתרוג שנעשר סימנים ושפשופים על ידי השימוש בו, האם נפסל ..... ו
חציצת מים בתפילין של ראש ..... ו
מנהג במקום הלכה ..... ז
עשיית מעשה קנין מערב שבת שיחול בשבת ..... ז
עצה שלא להפריש צדקה עד שתגיע ליד העני ..... ח
עמידה בסמוך לכותל המערבי ..... ח
כניסה ל'מדרש שלמה' ומחילות שתחת הכותל המערבי ..... ט
קדושת מחילות שתחת בית הכנסת ..... ט
חיוב השחתת עמלק קודם הריגתם ..... י
אם מילה שלא בזמנה קודמת לפדיון הבן ..... יא
תציו לה' וחציו לכם, אם מחצה על מחצה בדקדוק ..... יא
חיוב נשים וחולים באכילה בערב יום הכפורים ..... יא
להזכיר לרבו דברי תורה ששכח בדרך כבוד ..... יב
פסיקת הלכה בזמן הזה בהלכות מעשה הקרבנות ..... יב
חיוב כרת במי שלא מל עצמו ..... יג
כפרת מי שלא מל עצמו ..... יג
נוסח אמירת 'מן הזבחים ומן הפסחים' בברכת 'אשר גאלנו' ..... יד
נוסחאות המכריעות שהחגיגה נאכלת צלי ..... יד
אם חייב אדם לדאוג לקיום מצוה קודם שהגיע זמן חיובה ..... טו
אם בזמנינו יש חיוב לאכול בשר משום חיוב שמחה ..... טו
מתנות לאביונים מכספי מעשר ..... טו
קיום שני חיובים במעשה אחד ..... טז
פרנסת בניו ושאר חיובים ממעות מעשר ..... טז
כפרה לנכשל באיסור שלא היה חייב לבדוק אחריו ..... יז
ריבוי חזרה על הלימוד אף אחר שכבר חזר עליו הרבה ..... יז
קיום מצות מילה כשמל בתוך שמונה ימים ..... יח
כהן שקיבל סלעים לפדיון הבן והתברר שהוא חלל ..... יח
חפר באדמה לעצור את האויב ונתברר שאין אויב ..... יט
גוי שאכל אבר מן החי מעוף ..... יט
בישל בשבת בשר בקדירת חלב של חבירו ..... יט
מוהל שעלה בגורלו למול ומת התינוק .. כ
אופן צליית הזרוע שבקערת ליל הסדר ... כ
חשש בצליית הזרוע בליל פסח ..... כ
חיוב משום בישול על מליחה בשבת ... כא
בליעה בכלי זכוכית והגעלתם ..... כא
צליית בשר על גבי אש הגז או חשמל . כג
אם יש חובת 'ואהבת לרעך כמוך' באדם רשע ..... כד
מצות אהבת ישראל אם היא מצוה חיובית או רק שלא לנהוג להיפך ..... כד
הפעלת טלפון נייד בזמן התפילה ..... כד
עירוי כמה פעמים אם בולע יותר מכדי קליפה ..... כה
אם נאמר דין כבוש כמבושל גם במים .. כו
בישול מאכלות אסורות בעבור נכרי .... כט
אם יש סכנה בזמן הזה באכילת דגים שנתבשלו או שנמלחו עם בשר ..... ל
ביטול בשישים בתערובת בשר ודגים .... ל
אם ראש חודש נקרא מועד ועשיית מלאכה בו ..... לא
הוספת תבשיל לכבוד ראש חודש ..... לא
הקרבת קרבנות ציבור בזמן הזה כשאין ציץ ..... לב
לולב קטום ועוד 'פסולים' שאינם אלא לכתחילה ..... לב
חיוב השבת אתרוג של קהל שאבד .... לג
הנאת ציבור מנרות שהדליק גוי בשבת כשאחד מהם לצורך עצמו ..... לג
קיום מצוה בחצי שיעור ..... לד
מילה בשבת על ידי אשה ועל ידי שני מוהלים ..... לד
מילה על ידי בן י"ט שני בארץ ישראל ..... לה
זמן קריאת המגילה בעיר שחצי בתיה קדמו לחומתה ..... לה
איסור אכילה למוהל קודם קיום מצות מילה ..... לה
חיוב אכילת בשר ביום טוב בזמן הזה .. לו
אכילת פת פלטר בכל הסעודה כשמותר לו לבצוע עליה ..... לו
הקרבת פסח שני אם יבוא משיח בין פסח ראשון לשני ..... לו
אמירת דבר שהוא תלמוד ערוך בשם אומרו ..... לז
חיוב אליהו הנביא במצוות וצירופו למנין ..... לז

19/06/2018 אוצר החכמה

סא.

השוחט את הפסח לשם מי שאינו ראוי

שחטו את הפסח שלא למנוייו, או למי שאין כל אחד מהם יכול לאכול כזית, או ששחטו לערלים או לטמאים פסול[א].

השוחט את הפסח לשם מי שראוי ולשם מי שאינו ראוי

שחטו אוצר החכמה שיכול לאכול כזית ולמי שאינו יכול לאכול כזית, למנוייו ושלא למנוייו, למולים ולערלים, לטהורים ולטמאים כשר, שאלו הראויים לו אוכלים כהלכה והאחרים כאילו לא חשב עליהם[ב].

זמן שחיטת הפסח

זמן שחיטת הפסח אחר חצות, ואם שחטו לשמו קודם חצות פסול לפי שאינו זמנו[ג].

הפסח קרב אחר תמיד של בין הערבים

אין שוחטים את הפסח אלא אחר תמיד של בין הערביים, אחר שמקטירים קטורת של בין הערביים ואחר שמטיבים את הנרות מתחילים לשחוט את הפסחים עד סוף היום[ד].

שחט את הפסח לפני התמיד

אם שחט את הפסח אחר חצות קודם תמיד של בין הערביים, כשר ויהיה אחד ממרס בדם הפסח עד שיזרק דם התמיד, ואחר כך יזרוק דם הפסח אחריו, ואם נזרק דם הפסח קודם דם התמיד כשר[ה].

הפסח נשחט רק למנוייו

אין שוחטים את הפסח אלא למנוייו שנאמר (שמות יב ד) 'תכוסו על השה' מלמד שמתמנים עליו כשהוא חי, ואלו המתמנים על הפסח הם הנקראים בני חבורה[ו].

אין שוחטים את הפסח אלא על מי שראוי לאכול

אין שוחטים את הפסח אלא על מי שראוי לאכול, היה אחד מבני חבורה קטן או זקן או חולה אם יכול לאכול כזית שוחטים עליו ואם לאו אין שוחטים עליו שנאמר (שם) 'איש לפי אכלו' עד שיהיה ראוי לאכול, אפילו חבורה של מאה ואין כל אחד מהם יכול לאכול כזית אין שוחטים עליהם[ז].

סא:

זרק את דם הפסח לשם נימולים וערלים

שחט את הפסח למולים[ח] וזרק הדם לשם מולים וערלים, פסול, שהזריקה חמורה שהיא עיקר הקרבן. שחטו למולים שיתכפרו בו ערלים, פסול, שהרי יש מחשבת ערלים בזריקה[ט]. ויש אומרים שאם היתה כוונתו בשחיטה ובזריקת הדם גם לנימולים אפילו שהיתה מחשבתו גם לערלים, לא פסלה[י].

סב.

השוחט חטאת לשם חבירו

השוחט חטאת לשם אדם אחר שהוא מחויב חטאת[יא], אפילו חטאת שאינה קבועה הרי זו פסולה. אבל אם שחטה לשם אחד שהוא מחויב עולה הרי זו כשירה ולא עלתה לבעלים, שנאמר (ויקרא ו ז) 'וכפר עליו' ולא על חבירו שהוא מחויב חטאת כמותו[יב].

המבשל מיום טוב לחול

המבשל ביום טוב להניח לחול, אינו לוקה, שאילו באו לו אורחים היה אותו תבשיל ראוי להם[יג].

בשר הפסח שנטמאו מקצת איבריו

בשר הפסח שנטמאו מקצת איבריו, שורף את הטמאים ואוכל את הטהורים[יד].

ערל וטמא משלחים קרבנותיהם

טמא שרץ וכיוצא בו, והערל, משלחים את קרבנותיהם ומקריבים עליהם, חוץ מפסח שאין שוחטים אותו על טמא שרץ[טו] וערל, אבל טמא מת אין מקריבים עליו קרבן כלל[טז] עד שיטהר[יז].

פסח שנטמאו אימוריו והבשר קיים

קרבן פסח שנטמאו אימוריו והבשר קיים זורק את הדם והבשר נאכל לערב[יח].

פסח שנטמא בשרו וחלבו קיים

בשר הפסח שנטמא ונודע לו קודם זריקה, אף על פי שהאימורים טהורים, לא יזרוק את הדם, שאין הפסח בא אלא לאכילה[יט].

סב:

פסח הבא בטומאה נאכל בטומאה

אם היו רוב הקהל טמאי מת או שהיו הכהנים או כלי שרת טמאים טומאת מת אינם נדחים לפסח שני, אלא יקריבו כולם הפסח בטומאה הטמאים עם טהורים[כ]. פסח שהקריבוהו בטומאה הרי זה נאכל בטומאה, שמתחילתו לא בא אלא לאכילה, במה דברים אמורים שהפסח יאכל בטומאה כשנטמאו הציבור קודם זריקת הדם, אבל אם נטמאו לאחר זריקת הדם לא יאכל[כא].

[א] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ג ה"ה). [ב] **רמב"ם** (שם). [ג] **רמב"ם** (שם פ"ג ה"ב, פסולי המוקדשין פט"ו ה"ג). [ד] **רמב"ם** (קרבן פסח שם). [ה] **רמב"ם** (שם). [ו] **רמב"ם** (שם פ"ג ה"ח). [ז] **רמב"ם** (שם ה"ג). ומפרש הרמב"ם שצריך שלא יהא בחבורה אפילו אחד שאינו יכול לאכול כזית, אמנם רש"י (להלן נא. ד"ה ואפילו מכורה) סובר שדווקא אם לא יכולים לאכול כזית בין כולם אין שוחטים עליהם. כסף משנה. [ח] **כתב** הלחם משנה (שם ה"ו) שתוספות (ד"ה שחטו למולין) חולקים על דברי הרמב"ם וסוברים שדווקא כשחשב בשעת שחיטה על מנת שיתכפרו בו ערלים בזריקה פסול, אבל אם שחטו בהכשר, אף על פי שאחר כך זרקו לשם ערלים כשר. [ט] **רמב"ם** (שם). [י] **ראב"ד** (שם). הראב"ד פסק כשיטת רב אשי בסוגיין, ועד שיהיו כולם ערלים אינם פוסלים לא בשחיטה ולא בזריקה. ועיין בכסף משנה שהקשה שהרי רב אשי אמר את דבריו רק בדרך 'דילמא' דהיינו שהוא מסופק בדבר ואין כתב הראב"ד שרב אשי פסק כן, וכתב שהרמב"ם פסק כפי שהעמידה הגמרא את המחלוקת בתחילה כיון שלא זונחים מה שפשוט לגמרא בסתמא מכח ספק של רב אשי. ועיין בלחם משנה שמביא מכמה מקומות שהרמב"ם פוסק לשיטתו בזה שכשכתוב בתורה 'כל' כולה משמע. [יא] **השוחט** פסח על מנת שיתכפרו בו ערלים שאינם מנויים על הקרבן, לדעת רב אשי נחלקו בו רבה ורב חסדא אם נפסל משום מחשבת שלא למנוייו, שרבה סובר שאינו פסול משום שינוי בעלים, כיון שאינו בר כפרה ודינו כשוחט חטאת לשם חבירו שאינו מחויב חטאת, ורב חסדא סובר שכיון שיכול למול עצמו אומרים 'הואיל דאי בעי מתקן נפשיה' ודינו כבר כפרה ולכן נפסל הקרבן משום מחשבת שלא למנוייו. דעת הרמב"ם שלא קיי"ל כרב אשי להלכה [כמבואר לעיל בסמוך בהערה בשם הכסף משנה והלחם משנה] ולכן כתב בליקוטי הלכות (זבח תודה, ד"ה והיינו) שהקרבן כשר לדעתו כיון שלא אומרים הואיל בדבר המחוסר מעשה. אכן דעת הראב"ד המובא לעיל בהערה שהלכה כרב אשי ולשיטה זו דעת רב חסדא שהקרבן פסול, וכתב בליקוטי הלכות [ע"פ דברי התוספות (ד"ה כי ליתן)] שפסול מדרבנן. [יב] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פט"ו ה"ז-ח). [יג] **רמב"ם** (יום טוב פ"ו הט"ו). וכן כתב המגן אברהם (הקדמה למ' מקצו) שקיי"ל להלכה כרבה, וכן נראה מדברי המשנ"ב (סק"נ) ועיי"ש עוד בדברי הביה"ל (ד"ה וע"י עירוב). [יד] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ד ה"ג). [טו] **פירוש** עד שיטבול, אבל טמא מת אפילו אחר שטבל אין שוחטים עליו פסח כשהוא עדיין טבול יום. כסף משנה (כיוצא המקדש פ"ג ה"ג). [טז] **כלומר**, אפילו בדיעבד לא מועיל. כסף משנה (שם). [יז] **רמב"ם** (שם). [יח] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ד ה"ג). [יט] **רמב"ם** (שם). [כ] **רמב"ם** (שם פ"ז ה"ט). [כא] **רמב"ם** (שם ה"ח).

פניני הלכה

סב.

עבר ומל מילה שלא בזמנה בשבת האם נקרא מהול

רבי עקיבא איגר (שו"ת מהדו"ק, סי' קנד) הסתפק בדין מי שמל מילה שלא בזמנה בשבת, אם נקרא מהול אף שמילה שלא בזמנה אינה דוחה שבת, או שמא אינו נקרא מהול ונחשב כאילו נחתך מעצמו או על ידי גוי, ולמ"ד 'דאי עביד לא מהני' (תמורה ד:) יצטרך להטיף דם ברית, כדין מי שנימול שלא כהלכה, כמבואר בשו"ע (יו"ד סי' רסג ס"ק). ואחר שהאריך בדין זה הביא ראיה מסוגייתנו שדינו כמהול, שכן מבואר בגמרא שלדעת רב חסדא ערל נקרא 'בר כפרה' בערב פסח שחל בשבת, ויכול לאכול בפסח, הואיל ואם רוצה יכול לתקן עצמו, והיינו שהוא יכול עתה למול את עצמו. ולכאורה קשה שאפילו אם ימול את עצמו, הרי היא מילה שלא בזמנה שאינה דוחה שבת, ואם עבר ומל כאילו לא מל, וצריך הטפת דם ברית. אם כן אפילו אם ימול את עצמו יהיה אסור לאכול קרבן פסח לפי שעדיין הוא נקרא ערל, כמו שהגמרא אומרת ביבמות (עא.) שהצריך הטפת דם ברית אסור לאכול בפסח.

ודחה ראיה זו, שאפשר שרב חסדא סובר כשיטת אביי (תמורה שם) שאם עבר על אחד מאיסורי תורה 'אי עביד מהני' ולכן יכול לתקן עצמו ע"י שימול באיסור, אבל לדעת רבא הסובר אי עביד לא מהני עדיין יש להסתפק. ולמעשה הכריע שאם עבר ומל מילה שלא בזמנה בשבת הועילה המילה, ואינו צריך להטיף דם ברית.

ערל שמתו אחיו מחמת מילה ורוצה למול עצמו

במנחת יצחק (שו"ת, ח"ג סי' מט) נשאל בדין ערל שמתו אחיו מחמת מילה ולא מלו אותו, וכשהגדיל אומר אני רוצה למול את עצמי ויהי מה, אם רשאי למול, שהרי סכנת נפשות הוא והתורה אמרה 'וחי בהם'. והשואל הביא ראיה להיתר מסוגייתנו, ממה שאמרו שערל נחשב בר כפרה ויכול להקריב את הפסח כיון שיכול למול את עצמו, ולפירוש רש"י (לעיל פא: ד"ה גמי מצורה) מדובר בערל שמתו אחיו מחמת מילה, ומוכח, שערל שמתו אחיו מחמת מילה רשאי למול את עצמו אם רצונו בכך.

והשיב המנחת יצחק שקשה למצוא ערל שמתו אחיו מחמת מילה שיהיה פטור מלמול את עצמו, שהרי נפסק בשולחן ערוך (יו"ד סי' רסג ס"ג), שערל שמתו אחיו מחמת מילה ממתינים לו עד שיגדל ויתחזק כוחו ואז מלים אותו, ולא מצאנו ערל שמתו אחיו מחמת מילה שיהיה פטור מלמול אלא אם כן מתו אחיו כשהיו גדולים, וגם בזה יש אומרים שממתינים לו עד שיגדל יותר ויתחזק כוחו ביותר ואז מלים אותו, כמו שכתב החתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' רמה). אלא שיש להסתפק, אם הערל רוצה למול את עצמו לפני שהגדיל ונתחזק כוחו, אם רשאי והאם מלים אותו, שכן ממשמעות סוגייתנו לפירוש רש"י שהביא השואל משמע, שאפילו שעדיין פטור מן הדין מ"מ יכול למול את עצמו.

והביא מדברי החתם סופר (שם) שספק זה תלוי במחלוקת הפוסקים ביו"ד (סי' קמו ס"ק ט"ו), אם רשאי אדם להחמיר על עצמו ולמסור נפשו על קידוש ה' גם במצוה קלה. ולדעת האוסרים צריך לבאר מה שאמרו 'דאי בעי מתקן נפשיה' שמדובר דווקא במי שאינו רוצה למול עצמו והוא 'מומר לערלות', ושלא כפירוש רש"י. והכריע המנחת יצחק להלכה כדבריהם.

אכן בכתב סופר (שו"ת, יו"ד סי' קיח) תמה על מה שכתב החתם סופר שלדעת הפוסקים שמתירים למסור הנפש על מצוה קלה יותר לו למסור עצמו למיתה על מצות מילה, שהרי גם הם לא כתבו שמותר הדבר אלא כשנכרי רוצה להעבירו על הדת, ולא באופן כנידון זה שמעצמו רוצה להכניס עצמו לסכנה ולמול. ועוד כתב הכת"ס שדווקא באופן שכבר נתחייב במצוה וכופים אותו לעבור העבירה מותר לו לקיים המצוה במסירות נפש, כיון שהמצוה קיימת והוא חייב בה ורוצים למונעו מלקיימה והוא מוסר את עצמו על קיום מצוה. אולם כשמתו אחיו מחמת מילה הוא פטור לגמרי מן המצוה ואין עליו חיוב כלל, ואם ימול עצמו אדרבה תהיה עבירה בידו, ועיין עוד בפתחי תשובה (יו"ד סי' רסג סק"ה).

סב:

חיוב נשים בתלמוד תורה

בגמרא הובא שבروריה אשת רבי מאיר בתו של ר' חנינא בן תרדיון, שנתה שלש מאות שמועות ביום משלש מאות חכמים שונים, ואף על פי כן לא הספיקה ללמוד את כל ספר יוחסין בשלש שנים. ומבואר שהיתה לומדת תורה אף שהיתה אשה. והנה כתב הרמב"ם (מלמת תורה פ"ג ה"ג), אשה שלמדה תורה יש לה שכר, אבל אינה כשכר האיש מפני שלא נצטוית, ואף על פי שיש לה שכר, ציווי חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה, מפני שרוב נשים אין דעתם מכוונת להתלמד, אלא מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתם. אמרו חכמינו כל המלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תפלות. במה דברים אמורים בתורה שבעל פה, אבל בתורה שבכתב לא ילמד אותה לכתחילה ואם לימדה אינו כמלמדה תפלות. והשולחן ערוך (יו"ד סי' רמו ס"ו) העתיק דברי הרמב"ם.

וכתב הט"ז (שם סק"ד) שדווקא ללמדם פירוש דברי התורה דרך התחכמות והבנה אסור, אבל ללמדם פשוטי הדברים מותר ללמדם אף לכתחילה. וכתב בשבט הלוי (שו"ת, ח"ו סי' קנ) שאין לאשה לסמוך על עצמה שהיא תצליח להבין את התורה בהבנה ברורה ונכונה, ויש לה להימנע מללמוד תורה אפילו בעצמה.

וכל זה בדינים והלכות שאינם שייכים לנשים, אבל בדינים ששייכים להם, כגון דיני נדה וטבילה, מליחה, איסור יחוד, דיני שבת והדלקת הנר, וכיוצא בהם, וכן כל מצוות לא תעשה שהאשה שייכת בהם, חייבת ללמדם ולדעתם (רמ"א שם ס"ד, וביאור הגר"א שם). ולפיכך פסק השו"ע (או"ח סי' מז ס"ד), שגם הנשים מברכות ברכות התורה, לפי שהן מחויבות בדינים השייכים להן (מג"א שם ס"ק יד, שו"ע הרב שם ס"י).

היעב"ץ (עירובין נו:) חידש, שדינים אלו מותר לאשה ללמוד אף בתורה שבעל פה, ומצוה לה ללמדם, ויש מוסיפים, שאף מקבלת עליהם שכר כמי שאינה מצווה ועושה (רמ"א שו"ת מהדו"ת סי' מה), אמנם הרבה פוסקים סוברים (רמ"א שו"ת מהרי"ל סי' קנט, נרכי יוסף או"ח סי' מז סק"ו, שו"ת ציץ אליעזר ח"י סי' ו, ועוד), שאפילו דינים אלו אין מצוה על האשה ללמדם, אלא שחייבת לדעתם בשביל לקיים את המצוה, ואין בזה חיוב מצות תלמוד תורה, וכלשון האבני

השוחט פסח שעברה שנתו או שאינה לשם פסח (אוצר התכונה)

פסח שעברה שנתו ושחטו בזמנו לשם פסח, וכן השוחט שאר זבחים לשם פסח אפילו שחטם אחר חצות הרי אלו כשרים ולא עלו לבעלים לשם חובה[כב].

סג.

ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף בקדשים

ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ולכן אם שחט קדשים מיעוט סימנים מחוץ למקדש וגמרם בפנים, או ששחט קדשי קדשים מיעוט סימנים בדרום וגמרם בצפון, **פסולים**[כג].

בחולין

וכן אם התחיל עכו"ם לשחוט מיעוט סימנים וגמר ישראל, או התחיל ישראל וגמר העכו"ם **פסולה**[כד].

המתכוין לומר תרומה ואמר מעשר

המתכוין לומר תרומה ואמר מעשר[כה], או מעשר ואמר תרומה[כו], לא אמר כלום[כז], עד שיהיו פיו וליבו שוים[כח].

אין הנדר חל עד שיהיו פיו וליבו שוים בנדרים

אין הנדר חל עד שיוציא בשפתיו ויהיו פיו וליבו שוים. לפיכך היה בליבו לידור מפת חיטים, והוציא בשפתיו פת שעורים, מותר בשניהם[כט]. וכן אם גמר בליבו שפיו סותר למחשבתו הולכים אחר פיו והרי הוא מעשר. דרך אמונה (פ"ק קמ). [כו] **וכן** אם נתכוין לומר מעשר שני ואמר מעשר עני או מעשר ראשון, או להיפך, לא חל. דרך אמונה (פ"ק קנה). [כז] **דווקא** כששפתיו וליבו מכחישים זה את זה, אבל אם לא מכחישים זה את זה, חלה התרומה גם במחשבה להישבע וטעה והוציא בשפתיו דבר שלא היה בליבו הרי זה מותר, כיצד המתכוין להישבע שלא יאכל אצל ראובן וכשבא להוציא שבועה נשבע שלא יאכל אצל שמעון, הרי זה מותר לאכול עם ראובן שהרי לא הוציאו בשפתיו, וגם עם שמעון שהרי לא היה שמעון בליבו[ל].

בהקדש

אין הנודר ולא המתנדב חייב עד שיהיו פיו וליבו שוים, כיצד המתכוין לומר הרי עלי עולה ואמר שלמים, או שנתכוין לומר הרי זו עולה ואמר שלמים, לא אמר כלום[לא].

אין מפגלים בחצי מתיר

חשב מחשבת זמן בשעת קמיצה אבל לא בשעת ליקוט הלבונה, או שחשב מחשבת הזמן בשעת ליקוט הלבונה אבל לא בשעת קמיצה, הרי זו פסולה ואינה פיגול עד שיחשוב מחשבת הזמן בכל המתיר שהוא הקומץ עם הלבונה, בשעת קמיצת הקומץ וליקוט הלבונה, או בשעת נתינת שניהם בכלי, או בשעת הולכתם או בשעת הקטרתם. וכן אם הקטיר הלבונה לבדה או הקומץ לבדו והוא מחשב לאכול שיריים למחר הרי זו פסולה ואינה פיגול שאין מפגלים בחצי מתיר[לב].

השוחט את הפסח כשהיה ברשותו חמץ

השוחט את הפסח בזמנו[לג] והיה לו כזית חמץ ברשותו, לוקה. שנאמר (שמות לד רמב"ם (מדליס פ"ג ה"ג). [לא] **רמב"ם** (מעשה הקרבנות פי"ד ה"ג). [לב] **רמב"ם** (פקודי המוקדשין פט"ז ה"ז - ח). [לג] **כתב המשנה למלך** (קרבן פסח פ"ו ה"ה) שאם זרק או הקטיר על חמץ אחר שנפסל הקרבן באחד מן הדברים הפוסלים, אינו לוקה על לאו זה, ועיין שם שהוכיח כן מהירושלמי (פ"ד).

פניני הלכה

נזר (שו"ת, יו"ד סי' שנב) 'החיוב ללמדם הוה כהתחלת המצוה', שכן על ידם תוכל לקיים את המצוה.

ובברכות (ח.) אמרו שעיקר המצוה אצל הנשים היא שיסייעו לבעליהם ללמוד, ושיביאו את בניהם לבית רבן, וכתב הרמ"א (יו"ד שם ס"ד) והשולחן ערוך הרב (הלכות ת"ת פ"ו סי"ד), שבזה היא מקבלת חלק משכר לימוד התורה שלהם, ושכרה במצוה זו גדול יותר מאם למדה בעצמה, מאחר והם מצווים ועושים על ידה, מה שאין כן היכן שהיא למדה שכרה כאינה מצווה ועושה.

ומהרי"ל (שו"ת, סי' קנג) נשאל איך אפשר לומר שהנשים אסורות בתלמוד תורה, והרי מצאנו כמה נשים גדולות בתורה, כמו ברוריה בסוגייתנו. וצידד השואל שהיתה לומדת הלכות הנוהגות בנשים וביקש להוכיח מכאן שמותר להן ללמוד הלכות אלו. וכתב המהרי"ל (שם סי' קנט) שאין להוכיח כן מברוריה, שהרי מכל מקום יקשה איך למדה ספר דברי הימים, שאין בו הלכות שהנשים מצוות בהם, ועל כן כתב מהרי"ל שצריך לומר שרבי חנינא בן תרדיון אביה סבר כבן עלאי הסובר (סוטה כא.) שחייב ללמד תורה לבתו, או יש לומר שברוריה עשתה כן מדעתה, שלא סמכה על דברי חכמים שאמרו נשים דעתן קלה, וכמו שכתב רש"י (ע"ז יח: ד"ה ומיכף לממרי).

אך בתורה תמימה (דברים יח הערה מח) העתיק מספר עתיק יומין יקר המציאות הנקרא מעין גנים, ומחברו רבי שמואל ב"ר אלחנן יעקב הרקוולטי (ונקיה סי"ג, ליעור ממיסי ס"י), שכתב אל אשה חכמה אחת בנידון היתר תלמוד תורה לנשים, וז"ל בהמשך הדברים, ומאמר חכמינו כל המלמד את בתו תורה כאלו מלמדה תפלות אולי נאמר כשהאב מלמדה בקטנותה שגם במעלליה תתנכר אם זך ואם ישר פעלה, דודאי כי האי גונא איכא למיחש שרוב הנשים דעתן קלות מבלות זמנן בדברי הבאי וכרובן כן חטאו מקוצר רוח, אמנם הנשים אשר נדב לבן אותנה לקרבה אל המלאכה מלאכת ה' מצד בחירתן בטוב במה שהוא טוב, הן הנה תעלינה בהר ה' תשכונה במקום קדשו כי נשי מופת הנה, ועל חכמי דורן לאדרן להדרן לסדרן לחזק ידיהן לאמץ זרועותיהן וכו', עשי והצליחי ומן השמים יסייעוך, עכ"ל. וכתב התורה תמימה שלא נודע לנו מי הוא המחבר הנכבד הזה שעמד לחדש דין מחודש זה בסברא בעלמא, ובתוספות יום טוב (סוף תמיד) מביאו ומתארהו בשם מדקדק ומחבר ספר ערוגת הבושם על דקדוק לשון הקודש.

תלמוד תורה לנשים בזמן הזה

כתב החפץ חיים בספרו ליקוטי הלכות (סוטה כא. נהג"ה, דף יג. מדפי הספר), שנראה שכל זה דווקא בזמנים שלפנינו, שכל אחד היה דר במקום אבותיו וקבלת האבות היתה חזקה מאוד אצל כל אחד ואחד להתנהג בדרך שדרכו אבותיו, וכמאמר הכתוב (דברים לב ז) 'שאל אביך ויגדך', בזה היינו יכולים לומר שלא תלמד האשה תורה ותסמוך בהנהגה על אבותיה הישרים, אבל כעת בעו"ה שקבלת האבות נתרופפה מאוד מאוד, וגם מצוי שאינו דר במקום אבותיו כלל, ובפרט אותן שמרגילין עצמן ללמוד כתב ולשון העמים, בודאי מצוה רבה ללמדם חומש וגם נביאים וכתובים ומוסרי חז"ל כגון מסכת אבות וספר מנורת המאור וכדומה, כדי שיתאמת אצלם ענין אמונתינו הקדושה, שאם לא כן עלול שיסורו לגמרי מדרך ה' ויעברו על כל יסודי הדת ח"ו. ומבואר שהתיר ללמוד בזמן הזה תנ"ך ומוסר.

ובמאזנים למשפט (סי' מג) הביא דבריו, וכתב שעל תורה שבכתב אין שום פקפוק שמותר ללמדן בדור תהפוכות זה שהאמונה אבדה מרוב בני אדם, ואפילו בתורה שבעל פה מותרות ללמוד המסקנא האחרונה בכל התורה, אלא שיהיה בלא קושיות ופירוקים, כי בזמננו כל מי שאינו מלמד את בתו דעת ה' ותורתו שישמשו כתריס בפני השפעת הרחוב, הרי הוא מלמדה ממילא את אותה התיפלות הממלאה עתה את חיי הרחוב.

אך בויואל משה (מלמד לבון הקודש) ובדברי יואל (שו"ת, סי' פד) האריך לבאר שנשים פטורות לגמרי ממצות תלמוד תורה, וגם מה שצריכות ללמוד ההלכות הנוגעות להם אין זה מגדר מצות תלמוד תורה אלא מגדר הכנה לקיום המצוה וכמכשירי מצוה הם. ועיי"ש שבירר הלכה זו באריכות גדולה. ועל כן כתב שאין ללמוד עמהן אלא כדי הצורך לקיום המצוות, וההלכות למעשה הנצרכות לקיום הדינים ועניני יראת שמים יש חיוב ללמדן מטעם זה.

גם בשבט הלוי (שו"ת, ח"ו סי' קנ) האריך לאסור ללמד תורה לנשים אף בזמן הזה, וכתב שאין לנו היתר ללמוד עם הבנות תנ"ך עם המפרשים העמוקים כמו הרמב"ן וראב"ע וכדומה, וגם פירוש רש"י על התורה הלא מלא וגדוש דרשות חז"ל תורה שבעל פה שחז"ל ריחקו אותן מזה, ואין ללמדן אלא פשוטם של העניינים עם מוסרי חז"ל ודרשתם, ומדרשים שהם נוגעים ליראת שמים, מוסר, צניעות, או הלכות פסוקות להם. וכתב שיודע שרוב בתי ספר לבנות בדורינו אין עומדים בזה ומפריזים על המידה ונגד ההלכה, וכבר אמר פעם למחנך הדגול הרבני צדיק במעשיו ר' אברהם יוסף ואלף זצללה"ה, כי התורה היא נצחית ואם אמרו שהמלמד בתו תורה הרי הוא כמלמדה תפלות, כן הוא בכל הדורות, וגם אם מתירים דבר זה משום עת לעשות ה' הפרו תורתיך, כי לולא זה היו הבנות עוסקות בגרוע ממנו, מכל מקום מי גדול לקבוע מה חמור, וגם מי עמד במנין על זה להתירו, ודבר פשוט שהחסרון בכך שחשוב כאילו מלמדה תפלות יצמח בין מוקדם בין מאוחר, ודברי תורה וגזירתם לא ישתנה לעולם. וקשה להעמיד דת על תילה בענין זה.

סג.

מילה בשבת על ידי שני מוהלים

בגמרא צידדו להעמיד מחלוקת רבי מאיר שבברייתא והתנא שבמשנה בדין המחשב בשעת הקרבת הפסח לשם מולים ולשם ערלים, במחלוקת אם ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף או אינה לשחיטה אלא לבסוף. רבי מאיר סובר שאינה לשחיטה אלא לבסוף, ורק החיתוך האחרון חשוב מעשה שחיטה, וכל שאר החיתוך אינו אלא הכשר לשחיטה, ולכן רק המחשבה שברגע האחרון פוסלת. וכיון שאי אפשר לחשוב בו אלא מחשבה אחת, תופסים לשון ראשון וחלה מחשבתו הראשונה, ותלוי אם הקדים מחשבה כשירה למולים או מחשבה פסולה לערלים. והתנא שבמשנה סובר שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, וכל החיתוך הוא מכלל מעשה השחיטה. ודחתה הגמרא שגם רבי מאיר שבברייתא יכול לסבור שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף.

בשולחן ערוך (יו"ד סי' רסו ס"ד) נפסק, שיש להיזהר שלא ימולו שני מוהלים מילה אחת בשבת, שאחד ימול ואחד יפרע, אלא המל הוא בעצמו יפרע. אולם כתב הרמ"א, שלא מצא ראיה לזה, ואדרבה יש להתיר זאת, שהרי מילה דוחה שבת, והרי הוא כחול לכל דבר, כמו שמצאנו בעבודת בית המקדש שכמה כהנים היו עובדים ומחללים את השבת. וכתב, שמצא בזה מחלוקת בראשונים, לפיכך טוב להחמיר בזה לכתחילה.

ובחלקת יעקב (שו"ת, או"ח סי' קיג בשולי הגליון), הביא שיש שכתב, שמחלוקת זו תלויה בסברת 'ישנה למילה מתחילה ועד סוף', או 'אינה למילה אלא לבסוף', וכעין המחלוקת שהובאה בסוגייתנו. והביא, שבגמרא (ע"ז מ.) הקשו וכי יש מי שסובר שאשה פסולה למילה, והרי ציפורה מלה את בנה. ותירצו בגמרא, שעשתה כן על ידי אחר, ועוד תירצו, שצפורה התחילה למול ומשה גמר. ולפי התירוץ הראשון אשה פסולה גם להתחיל את המילה, משום שישנה למילה מתחילה ועד סוף, והמילה נקראת מילה כבר מתחילתה. ואילו לפי התירוץ השני אשה כשירה להתחיל למול, לפי שאינה למילה אלא לבסוף, ואת סוף המילה באמת יעשה אדם שהוא בר חיוב.

וכמו כן, לענין למול בשבת בשני מוהלים, גם תלוי הדבר בזה. שאם ישנה למילה מתחילה ועד סוף, מותר למול בשני מוהלים, לפי שכל אחד עושה מצות מילה. ואם אינה למילה אלא לבסוף, אם כן הראשון עושה חבורה בשבת בלא מצות מילה, ורק השני מקיים מצות מילה. ואין לומר שהראשון מקלקל ויהיה פטור, משום שבמה שמתחיל את המילה הרי הוא מתקן, שבכך הוא מכין לשני את המילה, שהרי אי אפשר למול בלא התחלה של מילה.

אך מסיק החלקת יעקב שאין זה טעמם של האוסרים, שהרי אפילו אם אחד ימול את כל המילה ואחד יפרע, יש שאסרו לעשות כן בשבת, וכמבואר ברמ"א (שו"ת, סי' עו), שטעם האוסרים הוא משום שלמעט באנשים עדיף אף ששניהם עושים מצוה. ואם כן, אין הבדל בזה אם ישנה למילה מתחילה ועד סוף או אינה למילה אלא לבסוף, כי אפילו אם ישנה למילה מתחילה ועד סוף ואף הראשון עושה מצוה, בכל זאת למעט באנשים עדיף.

ובסוף התשובה כתב הרמ"א, שלכאורה אף יותר טוב לעשות את המילה בשבת על ידי שני מוהלים, שבזה נמצא שכל אחד אינו עושה מלאכה שלימה, והרי זה כשנים שעשו מלאכה בשבת, שפטורים. אולם בשאגת אריה (שו"ת, סי' נט) האריך לחלוק על הרמ"א, וכתב שאין לעשות מילה בשבת על ידי שני מוהלים, כי עדיף שיעשה על ידי חילול אחד ולא על ידי שני חילולים, אולם אם אירע שהמוהל סילק את ידיו כשהתחיל למול קודם הפריעה, בזה יש לומר שאחר יכול לבוא ולגמור, משום שגם אם הראשון יחזור ויגמור כבר עושה שני חילולים, ומה לי אם הוא יעשה חילול או אחר יעשה חילול. ובנודע ביהודה (שו"ת מהדורא תנינא, או"ח סי' נב) כתב, שהוא אינו נוהג להיות מוהל בשבת, לפי שאינו פורע, אך כל זה חומרא לעצמו, אבל חלילה להורות כן לאחרים. והסכים לדברי הרמ"א, שיש לעשות את המילה בשבת על ידי שנים. ובסוף התשובה כתב, שבכל מדינות פולין נוהגים שיש שני מוהלים, זה חותך וזה פורע, בין בשבת ובין בחול. וראה עוד מה שציין בזה בפתחי תשובה (יו"ד סי' רסו ס"ק נז).

כה) 'לא תזבח על חמץ דם זבחי', שלא יזבח הפסח והחמץ קיים[לד].

סג:

השוחט את התודה והיה לחמה חוץ לעזרה

השוחט את התודה והיה לחמה חוץ לחומת בית פגי, לא קדש הלחם. אבל אם היה חוץ לעזרה, קדש הלחם, אף על פי שאינו לפנים[לה].

הנשבע שיעשה מעשה ולא עשה

האומר שבועה שאוכל ככר זו היום, ועבר היום ולא אכלו, בשוגג מביא קרבן עולה ויורד, במזיד אינו לוקה, שהרי לא עשה מעשה ואף על פי שעבר על שבועת שקר[לו].

התראת ספק

אין אדם לוקה אלא בעדים והתראה, עבר על לאו שניתק לעשה והתרו בו ואמרו לו אל תעשה דבר זה שאם תעשנו ולא תקיים עשה שבו תלקה, ועבר ולא קיים העשה הרי זה לוקה, ואף על פי שהתראה בספק היא שאם יקיים יפטר, התראת ספק התראה היא[לז].

היה לאחד מבני החבורה חמץ בביתו

אחד השוחט, ואחד הזורק את הדם, ואחד המקטיר את האימורים, אם היה ברשות אחד מהם, או ברשות אחד מבני חבורה שאוכלים פסח זה, כזית חמץ בשעת הקרבתו, הרי זה לוקה[לח] והפסח כשר[לט].

סד.

השוחט פסח בשאר ימות השנה

השוחט את הפסח בחול המועד של פסח או אחר הפסח בסתם, הרי הוא קרבן התראת ספק כמו שמבואר בסוגיא לעיל. וכתב שגם בדברי הגמרא צריך לומר שרק לפי מה שהעמידה הגמרא בתחילה שמחלוקת ר"י ור"ל אם התראת ספק שמה התראה או לא, מדובר באופן שהמותרה לא ידע. אבל למסקנא שר"י ור"ל חולקים אם צריך 'על בסמוך', בהכרח מדובר שאנו יודעים שהמותרה ידע, שאם לא כן למה ר"ל [אמנם הגירסא בלחם משנה ר"י, אך עיין בספר המפתח שמביא את דברי האחרונים שצריך להגיה בדבריו ולגרוס ר"ל] צריך לטעם שצריך על בסמוך, הרי דעת ר"ל שהתראת ספק לא שמה התראה. אלא שהלחם משנה הכריח כן בדעת הרמב"ם לפי מה שכתב שהרמב"ם פסק בהלכות סנהדרין שהתראת ספק לא שמה התראה, אך עיין בספר המפתח שהרבה אחרונים הקשו על דבריו שהרי הרמב"ם פסק בהלכות סנהדרין להיפך שהתראת ספק שמה התראה. הרמב"ם דייק מלשון המשנה שהפסח כשר, שהרי כתוב במשנה 'עובר בלא תעשה' ולא כתוב 'הרי זה פסול'. כסף משנה. **ומכתבו** הרמב"ם סמ"ג ע"פ ביאור הליקוטי הלכות [עיי"ש בעין משפט]. ועיי"ש שמביא דעת התוספות שאפילו אם שחט את הפסח בשאר ימות השנה במפורש לשם פסח הרי הוא כשר לשלמים. **וכתבו** כסף משנה ולחם משנה בדעת הרמב"ם וכתב בליקוטי הלכות שהרמב"ם חזר בו ממה שכתב בפירוש המשניות. **ומכתבו** כן כתבו התוספות בשם התוספתא שהלויים קוראים. וכתבו התוספות שלמים כשר, ויש אומרים שפסח צריך עקירה ולכן דווקא אם שחט אותו מפורש לשם שלמים הוא כשר לשלמים.

סדר שחיטת הפסח בעזרה

מספר הכיתות

הפסח נשחט בשלש כיתות שנאמר (שמות יב ו) 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל' קהל ועדה וישראל.

סדר כניסת הכיתות

כיצד נשחט, נכנסה הכת הראשונה עד שתתמלא העזרה, ונועלים דלתות העזרה, ומתחילים לשחוט את פסחיהם, וכל זמן שהם שוחטים ומקריבים, קוראים הלויים את ההלל, אם גמרו את ההלל ועדיין לא שלמה הכת מלהקריב, שונים את ההלל, ואם שנו ולא שלמו להקריב, משלשים, ומעולם לא שלשו.

תקיעות בהקרבת הפסח

על כל קריאה וקריאה של ההלל תוקעים שלש תקיעות בחצוצרות, תקיעה תרועה ותקיעה, הואיל ואין לו נסכים לתקוע בשעת ניסוך, תוקעים בשעת שחיטה. ויש אומרים שתוקעים בתחילת כל פרק ופרק. ובשעת אמירת ההלל היה החליל מכה לפני המזבח.

שחיטת הפסח בעזרה

אין שוחטים את הפסח אלא בעזרה כשאר הקדשים.

סדר קבלת דם הפסח

כלי הקבלה

הכהנים עומדים שורות שורות ובידיהם מזרקי כסף ומזרקי זהב, שורה שכולה כסף, כסף, שורה שכולה זהב זהב, ולא היו מעורבים, כדי שיהיה להם נוי, ולא היו שדעת רש"י [ד"ה קרלו, סוכה נד: ד"ה נעבד] שהכת היתה קוראת. **ומכתבו** רמב"ם [מד] (שם הי"ג). **וכדעת** רש"י [מה] (סוכה מ. ד"ה ערב). אור שמח. **ומכתבו** רמב"ם [מו] (שם הי"ב). והיינו שבשאר קרבנות ציבור אומרים שירה בשעת ניסוך היין [ראה משנה בתמיד (פ"ו מ"ג)], אך בקרבן הפסח שאין לו נסכים, אומרים הלל בשעת שחיטה. ואף שאין אומרים שירה אלא על היין, זה דווקא במקום שיש נסכים. אור שמח. **ומכתבו** תוספות [מז] (סוכה שם ד"ה שיכר). וכתב באור שמח (שם) שגם לדעה זו אם היו יודעים שיאמרו שלשה פעמים את ההלל היו תוקעים לפני כל קריאה, שעיקר הקפידא הוא שיהיה תשע תקיעות, כמו בתמיד. **ומכתבו** רמב"ם [מח] (כלי המקדש פ"ג ה"ו). **ומכתבו** רמב"ם [מט] (קרבן פסח פ"ו ה"ג). כמבואר במשנתינו, שהיו שוחטים אותו בעזרה. כסף משנה.

29/06/2018 אהרון

פניני הלכה

הפרשת מעשר בסתם כשאינו יודע אם חייב במעשר עני או מעשר שני

במשנה (תרומות פ"ג מ"ח) שהובאה בסוגייתנו מבואר, שהמתכוין לומר תרומה ואמר מעשר, מעשר ואמר תרומה, לא אמר כלום, עד שיהיו פיו וליבו שוים. וכן פסק הרמב"ם (תרומות פ"ד הט"ז). ופירשו הר"ש והרא"ש (שם) והש"ך (יו"ד סי' שלז ס"ק עו), שאף על פי שתרומה חלה במחשבה, מכל מקום אם דיבורו סותר למה שחשב אין חל מה שהיה במחשבה.

וכתבו בערוך השולחן העתיד (סי' סה ס"ד) ובחזון איש (מעשרות סי' ז ס"ק כה) שהוא הדין אם נתכוין לומר מעשר שני וטעה ואמר מעשר ראשון או מעשר עני, וכן להיפך, אין חלה הפרשתו כלל. וכתב בדרך אמונה (תרומות פ"ד ס"ק קנה) לפי זה, שמי שיש בידו פירות שספק אם חנטו בשנה השניה לשמיטה וחייבים הם במעשר שני, ספק חנטו בשלישית וחייבים במעשר עני, וכן בכל אופן שיש ספק בזה, לא יועיל שיפריש מעשר שני ויהיה בדעתו שאם חייב במעשר עני יהיו פירות אלו מעשר עני, שכיון שבפיו פירש שמפריש לשם מעשר שני לא יועילו הדברים שבליבו לקבוע אותם כמעשר עני.

ובהמשך המשנה שהובאה בסוגייתנו מבואר שכמו כן אם התכוין לומר 'קונם שאיני נכנס לבית זה' ואמר בטעות על בית אחר, או שהתכוין לומר 'קונם שאיני נהנה לזה' ואמר בטעות לאדם אחר, לא אמר כלום עד שיהיו פיו וליבו שוים. וכן אמרו בשבועות (כו:) שאם גמר בליבו להישבע שלא לאכול פת חיטים והוציא מפיו שלא יאכל פת שעורים, אין שבועתו חלה, ולמדו כן ממה שנאמר (ויקרא ה ד) 'לבטא בשפתים', שצריך לבטא בשפתיו כמו שהיה בליבו. וכן נפסק להלכה בשו"ע (יו"ד סי' רי ס"ח) שאם היה בליבו להישבע על פת חיטים ואמר פת שעורים, מותר בשתיהם. ומכל מקום מבואר בשבועות (שם), שאם גמר בליבו להישבע על פת חיטים והוציא מפיו פת סתם שמועילה שבועתו.

ועל פי זה כתב בערוך השולחן (שם), שאם במקום תרומת מעשר אמר 'תרומה' סתם, נראה שחלה הפרשתו, שהרי תרומת מעשר נקראת תרומה, והרי זה דומה למה שגמר בליבו להישבע על פת חיטים והוציא מפיו פת סתם, ואף כאן כן הוא, שכיון שאמר בסתם חלה הפרשתו. ועל פי סברא זו צידד בדרך אמונה (שם), שאפשר שאם יש לו פירות שספק אם חייבים במעשר שני או במעשר עני, יוכל להפריש בסתם 'מעשר' ולכוין שאם חייבים במעשר שני יהיה למעשר שני ואם חייבים במעשר עני יהיה למעשר עני. אך לכתחילה צריך בודאי לפרט איזה מעשר הוא עושה (עיין ההלכה שם סוף שפג).

סג:

חמץ המסוגר והנמצא במדינת הים

בגמרא אמר רבי שמעון בן לקיש, לעולם אינו חייב על איסור 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', עד שיהא החמץ עמו בעזרה בשעת שחיטה או זריקה, רבי יוחנן אמר אף על פי שאין עמו בעזרה. ופסק הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ה) כדעת רבי יוחנן שבכל מקום שהיה לו חמץ עובר על הלאו.

אכן בירושלמי (פ"ה ה"ד) וברא"ש (כלים פ"ו מ"ח) כתבו שלדעת ר' יוחנן צריך שיהיה החמץ עמו בירושלים. וברבי עקיבא איגר (שו"ת, מ"ו סי' קעו) כתב בביאור דברי הירושלמי, שיש לומר שהדין הוא שאם החמץ שלו נמצא במדינת הים, וסגר את ביתו, וממילא אי אפשר לו לחזור לביתו עד אחר הפסח, אינו צריך לבער את החמץ, על כל פנים אם יצא מביתו קודם שלשים יום לפני הפסח. וטעם הדבר משום שעשאוהו כחמץ שנפלה עליו מפולת, כמו שכתב הר"ן (על הרי"ף, ביצה ו. ד"ה ונרמזין, מידושים ד"ה קודם), שאינו צריך לבערו. ואף שדעת הירושלמי שצריך לבערו (כמצוה"ר נר"ן שם) היינו מדרבנן, ומדאורייתא אינו חייב בביעור, ולכן אינו עובר עליו ב'לא תזבח על חמץ'. ואין כוונת הירושלמי למעט חמץ שאינו נמצא עמו בירושלים אבל נמצא עמו בעיר הסמוכה לירושלים, אלא דווקא בנמצא במדינת הים, שאינו יכול להגיע שם בפסח, ובאופן זה הרי הוא כמבוער ואינו עובר עליו כאמור.

על פי זה דן בחשוקי חמד (ד"ה אלא שמעון שם אות עמו), בדין מי שהממשלה עיקלה ביתו עם החמץ שבו על חוב שנתחייב, ואין סך חובו עולה לסך כל הממון שבבית עם החמץ, ומכל מקום אינו יכול להגיע בכל ימי הפסח לחמצו, וצידד שאף שאינו במדינת הים, מכל מקום כיון שמחמת העיקול אינו יכול להיכנס וליטול את החמץ הרי זה כנמצא במדינת הים, ואינו עובר עליו בבל יראה. וגם אם יתברר אח"כ ששילם חובו, והעיקול היה בטעות, בכל זאת לא יעבור כי סוף סוף החמץ היה נעול, וכשם שאם החנות והחמץ בחו"ל והוא בודאי בעלים עליהם, בכל זאת מאחר ואין בידו להגיע אליהם הרי זה כנפל עליו הגל, כך גם בחמץ זה שאע"פ שהוא אמנם שלו, אבל לא יכול להגיע אליו.

סד.

טירחא בגופו בעסק המצות

כתב הטור (או"ח סי' תמ) שבעלי מעשה וחסידים מחמירים על עצמם כהגאונים המחמירים שלא ילושו את המצות על ידי חרש שוטה וקטן, ולשים בעצמם את המצות ואופים, כמו שאמרו (הגהת קנח.) מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה, אף כאן הוא מסיק ואשתו אופה. לכן מצוה על כל אדם להשתדל בעשיית המצות ובאפייתם. וכן היה נוהג אדוני אבי הרא"ש ז"ל, היה משתדל בהם ועומד על עשייתם ומזרז העוסקים בהם ומסייע בעריכתם.

וכתב הט"ז (שם סק"כ) שבספר כוונות האר"י כתב שיטריח עצמו במצה של מצוה, עד כי יתחמם ויזיע, ובזה ישבר הקליפות שנולדו משז"ל.

במשנה שכיר (שו"ת, מ"ו סי' עם אות ג, מ"כ סי' קד) הוסיף עוד מקור וטעם למעלת הטירחא בעסק המצות, שהרי כל ענייני הפסח הם זכר לנס שעשה הקב"ה לאבותינו במצרים בכבודו ובעצמו, ולנו שאין לנו בעוה"ר קרבן פסח ולא נשאר לנו רק מצות מצה ואיסור אכילת חמץ, צריכים אנחנו להתעסק בהם דוגמת ההתעסקות בקרבן פסח, וכמו שבקרבן פסח טרחו הרבה בעשייתה ובשחיטתה, שנשחטת בשלש כיתות וברוב עם כמבואר בסוגייתנו, והצלייה היתה גם כן בטירחא רבה וכדינים המבוארים בהמשך הפרק, אם כן למה לא יטרח כל אדם בכבודו ובעצמו במצות אפיית המצות, אפילו במצות הפשוטות שאינן אלא משום שימור המצות מהלאו של 'לא יאכל חמץ'. ובזכות זה יעורר עליו נס הפסח, כמו שתירגם התרגום (שמות יב כג) על תיבת 'פסח' 'וייחוס', ובזה תהיה חמלת ה' עלינו להצילנו מגזירות קשות, ויחיש ישועתינו בב"א.

ובאבני נזר (שו"ת, או"ח סי' שעב) כתב בענין זה בדבר האופים מצות כדי למכרם לאחרים, ששמע שנפרץ מאוד באיזה עיירות אשר אינם אופים מצות כל בעל הבית לעצמו, רק אחד אופה למכור. ורע עלי המעשה מאוד, כי אם הבעל הבית אופה משגיח על המצות. וכל אחד חרד על המצוה ורואה שיהיה על צד היותר טוב, ודיני אפיית מצות רבו כמו רבו, אך אם אחד אופה כדי להרויח כל מגמתו למעט בהוצאות ולא ישגיח כל כך על המצוה. ועוד, שהרי מעלה גדולה היא מה שאמרו במדרש (שמו"ר יז ה) שבשכר שהיו ישראל במצרים טוחנים ולשים את המצות, עקר הקב"ה נטיעתם של מצרים. ואם כי בטחינה הדבר קשה לטחון בעצמו את המצות, על כל פנים בעיקר מצות שימור של הלישה, למה נמעט במצוה חביבה מאוד פעם אחת בשנה, לקנות מצות מן השוק כחוטף מצוה מן השוק (רמה מגחות ג). על כן אם יוכל לבטל מנהג הרע הזה לגמרי מה טוב, אך גם אם אי אפשר, על כל פנים ידרוש ברבים כי איש אשר יראת ה' נגע בליבו, ילך בדרך שדרכו אבותינו, ויאפה מצות לעצמו, וישמח במצוה הבאה לידו. ובטח זכות זה תעמוד להם

למזרקים שוליים, כדי שלא יניחום ועל ידי כך יקרש הדם[נג].

אופן הקבלה וההולכה

שחט השוחט וקיבל הכהן את הדם, נותנו לחבירו וחבירו לחבירו כדי שיתעסקו רבים במצוה, עד שיגיע הדם אצל הכהן הקרוב למזבח[נא]. והכהן היה צריך להניד קצת, מפני שהולכה שלא ברגל אינה הולכה[נב].

זריקת הדם

דם פסח טעון שפיכה אחת כנגד היסוד[נג]. ומקבל מזרק אחד מלא, ואחר כך מחזיר את הריקן[נד].

ההפשט והקטרה

תולים את הבהמה ומפשיטים את כולה[נה], וקורעה וממחה את קרביה עד שמסיר מהם הצואה והפרש, ומוציא את האימורים ונותנם בכלי, ומולחם ומקטירם הכהן על גבי המזבח[נו].

אופן ההפשט

וכיצד תולים ומפשיטים, מסמרות של ברזל היו קבועים בכתלים ובעמודים, שבהם תולים ומפשיטים, וכל מי שלא מצא מקום לתלות, מקלות דקים וחלקים היו שם, שמניחם על כתיפו ועל כתף חבירו, ותולה ומפשיט[נז].

יציאת כת הראשונה וכניסת כת שניה

שלמו מלהקריב, פותחים דלתות העזרה, ויוצאת כת הראשונה ונכנסת שניה, יצאה שניה ונכנסת שלישית. כמעשה הראשונה כך מעשה שניה ושלישית[נח].

הדחת העזרה

כששלמה כת שלישית ויצאה מדיחים את העזרה[נט]. כיצד היו מדיחים, אמת המים היתה מהלכת בעזרה, ויוצאת חוצה לה, וכשהם רוצים להדיח את העזרה, פוקקים את נקב יציאתה, והמים פושטים והולכים על גדותיה על כל פני העזרה, שרצפה של שיש היתה כולה, ואחר כך פותחים את הנקב ויוצאים[ס].

בערב פסח שחל בשבת

חל ארבעה עשר להיות בשבת, כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת. ורוחצים את העזרה בשבת, שאין איסור שבות במקדש, ואפילו בדבר שאינו צורך עבודה[סא], שבות במקדש היתר הוא[סב].

אין מורידים את הספר תורה עד שיניח השני

ביום שמוציאים שני ספרי תורה, אין מסלקים את הראשון מן השולחן, עד שכבר הניחו השני על השולחן, שלא יסיחו דעתם מן המצוות[סג].

לאחר שעלה לתורה לא ירד מיד

לאחר שעלה לתורה, לא ירד עד שעלה כבר הראוי לקרות אחריו[סד].

הולכת קרבן פסח לביתו כשחל בשבת

אין כל אחד ואחד מוליך את פסחו לביתו בשבת, אלא כת הראשונה יוצאים עם פסחיהם, ויושבים בהר הבית, והשניה יוצאים עם פסחיהם ויושבים בחיל[סה], והשלישית עומדים במקומם בעזרה[סו], ושוהים כולם עד מוצאי שבת, והולך כל אחד עם פסחו לביתו[סז].

בכמה כיתות הפסח נשחט

ראה לעיל (סה.).

מספר אנשים בכל כת

אין פוחתים משלשים בני אדם בכל כת וכת[סח]. ואם היו כל הנמצאים בעזרה לשחוט הפסח רק חמישים, נחלקים החמישים לשלש כיתות. וכיצד היו נחלקים, נכנסים בתחילה שלשים ושוחטים, ויוצאים עשרה ונכנסים עשרה, וחוזרים ויוצאים עשרה ונכנסים עשרה[סט].

שחטו כולם בבת אחת

אם שחטו כולם בבת אחת, כשר[ע].

כשיש פחות מחמישים איש

ואם היו פחות מחמישים אין שוחטים את הפסח לכתחילה, ואם שחטו כשר[עא].

[נ] **רמב"ם** (סם הי"ג). [נא] **רמב"ם** (סם הי"ד), וכמבואר בסוגייתנו (להלן סד:), משום ברב עם הדרת מלך. כסף משנה. [נב] **וכמבואר** להלן (סם) שהולכה שלא ברגל אינה נחשבת הולכה. ותמה בלחם משנה למה השמיט הרמב"ם דין זה, וכתב שבהכרח סמך על מה שכתב בהלכות פסולי המוקדשין (פ"ג הכ"ג). וכתב המשנה למלך (סם) שאין צורך שכל ההולכה ממקום הקבלה עד שעת הזריקה תהיה ברגל, אלא אם קיבל ונתנו לחבירו בהושטת יד וכן חבירו לחבירו, כיון שיש קצת הילוך, בין בתחילה בין בסוף סגי. אבל בליקוטי הלכות (זבחים יד: וכפ מתלה, ד"ה ופמהר) מוכיח שדווקא כששוחט רחוק למזבח, אז צריך הולכה ברגל, אבל כששוחט רחוק מהמזבח, היות שזה דרך הולכה גם כשמוליך על ידי הושטה, כשר אף שלא ברגל, וע"כ לא כתבו הרמב"ם כאן. [נג] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ג ה"ו). ואף שמבואר בסוגייתנו שדם פסח בזריקה, מכל מקום כיון שמבואר להלן (קכא.) שבין רבי ישמעאל ובין רבי עקיבא סוברים שדם פסח כשר בשפיכה, פסק כן להלכה. כסף משנה. [נד] **רמב"ם** (סם הי"ד). והטעם חכמים, יש לומר, שחכמים שם היינו רבי נתן, ואילו שקודם מקבל את המלא, מבואר בגמרא, משום שאין מעבירים על המצוות. כסף משנה. [נה] **בגמרא** (פסח קטז:) מובא מחלוקת שדעת רבי יוחנן בן ברוקה שבערב פסח שחל בשבת מפשיטים את הפסח עד החזה, ודעת חכמים שמפשיטים את כולו, ופסק הרמב"ם כחכמים. כסף משנה. ואף ששם בגמרא אמרו שגם לחכמים מהחזה אינו מפשיט אלא בברזא, יתכן שלא חילק הרמב"ם בזה, שסובר שחכמים השיבו כן לרבי ישמעאל, אבל לעולם הם סוברים שההפשט בחול ובשבת שוה, ולכן סתם הרמב"ם וכתב כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת. לחם משנה. [נו] **רמב"ם** (סם). [נז] **רמב"ם** (סם). [נח] **רמב"ם** (סם הט"ו). [נט] **רמב"ם** (סם). [ס] **רע"ב** (מ"ח). [סא] **כמבואר** בסוגייתנו (להלן סה.) שדעת רבי נתן ששבות שאינה צריכה לא התירו במקדש, ומשמע שחכמים נחלקו עליו, ופסק הרמב"ם כחכמים. ועוד, שהרי מבואר במשנתינו שהכהנים היו עושים מעשה ומדיחים את העזרה בשבת, ואף שמבואר שזה היה שלא ברצון חכמים עצמם נחלקו עליו, ולכך אין הלכה כמותו. כסף משנה (סם הט"ו). [סב] **רמב"ם** (סם). [סג] רמ"א (מו"מ סי' קמו ס"ק). ומקור הדברים הוא מהמהרי"ל (מנהגים, הל' קריאת התורה אות ז) והוכיח זאת ממשנתינו, שקודם מקבל המלא, ואחר כך מחזיר הריקן. ביאור הגר"א (אות יג). [סד] **רמ"א** (סם סי' קמו ס"ק) ומקור הדברים הוא מהמהרי"ל (סם) בשם מרדכי הגדול, והביא לזה ראיה ממשנתינו, שקודם מקבל המלא, ואחר כך מחזיר הריקן. דרכי משה (סם סי' קלט אות ג). ביאור הגר"א (סי' קמו סם אות יג). ובמשנה ברורה (ס"ק כו) כתב הטעם, משום כבוד ספר תורה, שלא יניחנו לבדו, והמנהג להמתין עד שמתחיל השני הברכה, והמדקדקים חוששים שבדרך לא יוכלו לשמוע הקריאה כהוגן, לכן ממתינים עד שיסיים השני, ויורדים בין גברא לגברא. [סה] **מקום** הוא במקדש, בין הסורג לחומת עזרת נשים, בתחילת עליית ההר. רש"י (ד"ה נמלו). עיין משנה מדות (פ"ג מ"ג). [סו] **והטעם** שהיו עומדים, כתב בירושלמי (ה"י) מפני שאסור לישב בעזרה. אור שמח. [סז] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ו הי"ז). ובתוספתא (פ"ד ה"י) כתוב, שכת השלישית היו יושבים בעזרת נשים, וטעמה משום שס"ל שפסח ראשון לנשים רשות, ואינו דוחה את השבת, ואם כן לא היו נשים בעזרת נשים בשבת, שאם עושים אותן טפילה, הלא די בבני חבורה הנותרים, לכן יכלו כת השלישית לישב בעזרת נשים. אור שמח. [סח] **רמב"ם** (סם הי"ט). וכמבואר בסוגייתנו הטעם, שלומדים ממה שכתוב בתורה (שמות יב ו) קהל ועדה וישראל, שהפסח נשחט בשלש כיתות, והסתפקו האם כוונת הפסוק ששלשים אנשים ישחטו בבת אחת, או שכל עשרה ישחטו בזה אחר זה [קהל, עדה, ישראל, הכוונה לעשרה. רש"י (ד"ה שלשים), מהרש"א (ליעל ע"ג ד"ה קהל)], על כן צריך שיהיה שלש כתות של שלשים שלשים בני אדם, שאם משמעות הפסוק היא בבת אחת, הרי יש שלשים, ואם משמעות הפסוק היא בזה אחר זה, הרי יש שלש כיתות, ועל כן גם בחמישים די, שהכת הראשונה יקריבו שלשים, ואחר כך יקריבו עוד שתי כיתות עשרה כל אחד. כסף משנה. [סט] **רמב"ם** (סם הי"ח). [ע] **רמב"ם** (סם). [עא] **רמב"ם** (סם).

אוצר החכמה
19/06/2018

פניני הלכה

ביום הכסא, כמבואר בזוהר הקדוש (תצוה קפג:) שעיקר הדין בראש השנה הוא למי שאינו נוטל מיכלא דאסוותא.

אכן בספר הליכות חיים (מפיית המצות אות מ) כתב שאסר על בחורי הישיבה לבוא לאפיית המצות, ואמר שעדיף שיעסקו בהלכות הפסח מלעסוק באפיית מצות.

ובהתחדשות מצות המכונה הוסיפו הפוסלים לערער עליה לפי שבאמצעותה לא יטרחו טירחת הגוף בעשיית המצות (הרמ"ז מיטינגן נמודעת לניח ישראל סי' ג), וכתב רבי מרדכי לנדא בביטול מודעה (דף מז) שבמכונות הראשונות שהיו בזמנם שלא פעלו מכח האלקטע"ר אלא האנשים סיבבו הגלגלים, אדרבה גם אלה שאינם בקיאים בלישה ועריכה, יכולים לקיים הידור זה, ע"י סיבוב הגלגל שצריך לזה כח רב וצריך לעמול ולהתייגע.

סד:

הוצאת ספר תורה פעמיים מהארון ועמידה במקום שעמד החזן במנין ראשון

בנודע ביהודה (סו"מ מהדורא תנייטא, סו"מ סי' טו), נשאל בדבר בית הכנסת שכולם מתפללים יחד, ואחרי שגומרים יש אנשים שרוצים לקרוא עוד פעם בספר תורה באותו בית כנסת, והשואל רצה לאסור מחמת דברי המגן אברהם (סי' סמ סק"ט) בשם המשפטי שמואל, שאם הוציאו ספר תורה וקראו בה, אין להוציא ספר תורה פעם אחרת לקרוא בה.

והשיבו הנודע ביהודה, הנה דברי המשפטי שמואל לא נכתבו להלכה, שכן המעיין במשפטי שמואל יראה שהוא כותב כך, מפני רב גדול ששאל אותו שנוהגים בעירו לאסור הוצאת ס"ת פעם שניה, וענה המשפטי שמואל שאין שום מקור לדין כזה, אלא שאפשר לתת טעם לזה כדי שלא לדחות את המנהג, והוא, שכיון שמוציאים הס"ת פעם שניה נראה כאילו פעם ראשונה שקראו בה היה פגם בקריאה או בספר תורה, ועוד י"ל, דאלו שבאו עכשיו פשעו שלא היו במנין הראשון, וקונסים אותם שלא יטלטלו סתם כך הספר תורה, אולם כל זה הוא רק מנהג במקום שכבר נהגו כן, אבל בודאי אין לחדש מנהג כזה שאין לו שורש כלל.

אמנם מהר"י מינץ (סו"מ, סי' טו) כתב, שחזן במנין שני לא יעמוד במקום של החזן במנין הראשון, שהוא כמו גנאי לחזן הראשון מפני שנראה שלא התפלל כדין או שהיה איזה פגם. והקשה הנודע ביהודה, מאי גנאי הוא זה הלא כל הציבור חייבים להתפלל, והוכיח מקרבן פסח שאמרו בסוגייתנו שהיה נשחט בשלש כיתות ולא היה בזה שום פגם לכת הראשונה.

והכריע הנודע ביהודה שאף האוסרים הנ"ל מדובר דווקא במקום שאין מנין שני קבוע, אבל במקום שיש מנהג שני קבוע, אין שום חשש לכו"ע, ואין שום פגם בתפילתם של הראשונים כיון שכולם יודעים שכעת הוא זמנם של הכת השניה, וסיים, וכן אני נוהג בבית הכנסת של בחורים שבביתי, שבכל שבת שחרית, יש לי מנין אחד הבאים להשכמה ואנחנו מתפללים שחרית, ושוב באים הבחורים וכל השייך להם ומתפללים שנית, ואני מניח החזן במקום שעמד הראשון כי לא שייך בזה פגם כלל.

חלוקת מצוה אחת לאנשים רבים

באור זרוע (סו"מ סי' קטו) מובא על אחד שערער על המנהג שהיו נוהגים לפני קריאת התורה שהיה אדם אחד פותח את ארון הקודש ומוציא את ספר התורה ומוסרו לחזן, וכן בהחזרת ספר התורה. וטען המערער שמצוה זו של הוצאת והכנסת ספר תורה שייכת לחזן שעליו מוטל לעשות את כל צרכי הציבור בתפילה, ואין לתת אותה לאנשים אחרים. ובאור זרוע השיב והוכיח שמעשים שבכל יום הם שהמנהג הוא שחזן אחד מתפלל שחרית והשני קורא בתורה והשלישי מתפלל מוסף, ואם כדברי המערער שעל החזן לעשות את הכל לבדו, היה מן הראוי שחזן אחד יעשה את הכל. ועל כרחך שמשום 'ברוב עם הדרת מלך' עדיף לחלק מצוה אחת לאנשים רבים ולא לתת לאדם אחד לעשות את כולה, ולכן נוהגים לחלק את התפילה לחזנים רבים, וכך גם את הוצאת ספר התורה יש לחלק ולתת אותה לאדם מיוחד. ואדרבה, אפילו היתה הוצאת הס"ת מצות החזן מצוה מן המובחר יש בדבר לחלק את המצוה לכמה אנשים משום 'ברוב עם הדרת מלך'. וכתב עוד באור זרוע בהמשך דבריו שגם מי שקונה גלילה אינו זוכה בזכות הגשת המעילים לגלילה, ויכול אדם אחר לקנות זכות זו ליקח המעילים ולהושיט ביד הגולל, ואין הגולל יכול למחות בידו מטעם זה. וכן נפסק להלכה (סו"מ סי' קמז ס"ק).

עוד כתבו הפוסקים לבאר בזה מנהג ישראל להגיש את התינוק בן שמונת הימים לברית המילה על ידי אנשים רבים המכונים 'קוואטער'. וביאר במשנה הלכות (סו"מ, מ"ע סי' קעז) שהמקור לזה הוא מדין 'ברוב עם הדרת מלך', וכמבואר בסוגייתנו שגם הקרבת דם קרבן פסח למזבח על ידי אנשים רבים יש בה משום ברוב עם הדרת מלך, ובפרט בברית מילה שהוא דומה לקרבן, וכדברי האור זרוע שגם הקרבת המעיל לגלילה יש בה משום ברוב עם הדרת מלך.

וכתב במשנה הלכות שלכאורה יש לדחות טעם זה, שכן דווקא בדם הקרבן וכן בהוצאת ספר תורה וגלילה יש מקום לחלק המצוה לאנשים רבים, שאין מי שניזוק בכך, אבל בחילוק מצות הבאת התינוק לאנשים רבים הרי התינוק ניזוק, שהטלטול מיד ליד קשה לו (עירובין נו:). וכתב שאולי סומכים על 'שומר מצוה לא ידע דבר רע' (קהלת ח ה, שבת פג.), שלא ינזק התינוק על ידי שמירת המצוה וחיבובה, ודווקא אם מכניסים אותו לבית ולא לברית אז קשה לו הטלטול כיון שאפשר באופן אחר.

רבים לענין 'ברב עם הדרת מלך' שנים או שלשה

בסוגייתנו מבואר שמכך שנתבאר במשנה סדר הולכת דם הפסח, שנעשה על ידי מסירת הבזיכין מיד ליד ולא על ידי הולכת כהן אחד ממקום השחיטה עד המזבח, למדנו שכך עדיף לקיים את המצוה, משום שבכך שהמצוה נחלקת לבני אדם רבים יש כבוד למצוה, שנאמר (משלי יד כח) 'ברב עם הדרת מלך'.

וכתב בחיי אדם (מ"ח כלל סח סי"ח), כל מצוה שיכול לעשות בחבורה, יעשה בחבורה ולא ביחיד, כמו שנאמר 'ברב עם הדרת מלך', ואמרו חז"ל (רמה מו"כ נתוקומי פ"ח), אינו דומה מרובים העושים מצוה למיעוט שעושים. וכתב שיש לדון מה שיעור רבים לענין זה, והביא

סדר הקטרת האימורים ושלא יתערבו החלבים

של קרבן פסח

אחר ששופכים את דמו, מפשיטים אותו, וקורעים את בטנו, ומוציאים את אימוריו, ומקטירים חלבי כל זבח וזבח לבדו[עב].

של שאר זבחים

כל החלבים של קרבנות, בין קרבנות ציבור בין קרבנות יחיד, אין מערבים אותם זה בזה, אלא מקטירים אימורי כל קרבן וקרבן בפני עצמו[עג].

אביר החכמה

הקטרת האימורים באחת

כל האימורים נקטרים כאחת ונשרפים[עד].

לבזיכי לחם הפנים היו שוליים

מצות עשה לסדר לחם הפנים בכל יום שבת על השולחן לפני ה' בהיכל, והיו נותנים שתי עשרונים כלים שיש בהם קומץ לבונה, וכלי זה הוא הנקרא בזך, ושוליים היו לבזיכים, כדי שיניחום על השולחן[עה].

שחיטת קדשים וקבלת הדם ע"י זרים

שחיטת הקדשים כשירה בזרים, ומקבלת הדם ואילך מצות כהונה, וכל הזבחים קיבול דמם בכלי שרת ביד כהן[עו].

הולכה שלא ברגל

הולכת הדם למזבח שלא ברגל[עז], אינה הולכה, לפיכך כהן גדול שקיבל את הדם ועמד במקומו, וזרקו למזבח נפסל הזבח[עח].

מתן דמים של בכור מעשר ופסח

הבכור והמעשר והפסח דם כל אחד מהם טעון מתנה אחת בשפיכה כנגד היסוד, באיזו רוח שירצה משלש זויות המזבח, שהרי קרן דרומית מזרחית לא היה לה יסוד. ומנין שאינם טעונים אלא מתנה אחת, שהרי נאמר בבכור (במדבר יח ז) 'את דמם תזרוק על המזבח', ומפי השמועה למדנו שהוא הדין במעשר ופסח שנותן דמם מתנה אחת כבכור[עט].

הקטרת האימורים

כל הזבחים מקטירים אימוריהם על גבי המזבח אחר שזורקים הדם תחילה[פ].

סה.

רבים העושים מצוה, יהיה מהראשונים

רבים העושים מצוה ביחד, מצוה לזרז נפשו להיות מן הראשונים[פא].

מלאכת החולב בשבת

הדש כגרוגרת חייב, ואין דישה אלא בגידולי קרקע[פב], והמפרק הרי הוא תולדת הדש. החולב את הבהמה חייב משום מפרק[פג].

המחבץ בשבת

הזורה או הבורר כגרוגרת חייב, והמחבץ[פד] הרי הוא תולדת בורר[פה].

ריבוץ הבית בשבת

דבר שאין מתכוין מותר[פו], והוא שלא יהא פסיק רישא[פז]. ומותר לרבץ הבית, דהיינו להזות מים על קרקע הבית כדי שלא יעלה אבק, כיון שאינו מתכוין להשוות גומות אלא שלא יעלה האבק[פח]. ואפילו בקרקע שאינה מרוצפת מותר[פט].

כיבוד הבית בשבת

אסור לכבד את הבית בשבת, אלא אם כן הקרקע מרוצפת[צ], בין אם היא מרוצפת באבנים ובין בקרשים[צא]. ויש מתירים אפילו אינה מרוצפת[צב]. ויש מחמירים אפילו במרוצפת, וכן נוהגים ואין לשנות[צג]. מיהו, על ידי גוי מותר אפילו באינה מרוצפת[צד], וכן על ידי בגד או מטלית או כנף אווז הקלים שאינו משוה גומות[צה]. ובמקום שרוב הבתים מרוצפים, יש להקל אם כיבד מערב שבת[צו].

הדחת הקרקע בשבת

אין סכים את הקרקע[צז], ולא מדיחים אותה[צח], אפילו אם היא מרוצפת[צט]. ואם נשפך מים במקום מרוצף, מותר לגרור את המים מחוץ לבית[ק]. ואין נופחים את הקרקע[קא]. אבל מותר לנפח בפיו את האבק והעפר מעל גבי קרקע[קב].

[עב] **רמב"ם** (פסח ה"י). וכמבואר בסוגייתנו שלא יערב חלביו זה בזה. כסף משנה. וכן במה שכתב 'של כל זבח' כוונתו למה שמבואר בסוגייתנו שיקטיר את כל הזבח ביחד. מהר"י קורקוס. [עג] **רמב"ם** (ממרים ומופקין פ"י הט"ז). [עד] **כן** היא גירסת המשנה למלך ברמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ח ה"י) וכתב שמקור הדברים הוא מסוגייתנו, 'והקטירם' שיהא כולו כאחד. אמנם כבר כתב בקדושת יו"ט (פסחים פ' ט) שחיפש בכל ספרי הרמב"ם ולא מצא גירסא כזו. ובמהר"י קורקוס (קרבן פסח פ"ח ה"י) כתב שהרמב"ם כלל הלכה זו בדבריו, שכתב (שם) 'ומקטירין אותם חלקי כל זבח וזבח לבדם'. וכוונתו במה שכתב 'חלקי כל זבח', שכל האימורים של הזבח יקטירם ביחד. [עה] **רמב"ם** (ממרים ומופקין פ"ח ה"ח, ג). והטעם כמבואר בסוגייתנו, שאם יסמכו הבזיכים על הלחם, יחתכו דפנות הלחם. [עו] **רמב"ם** (מעשה הקרבנות פ"ה ה"ח, פיח"מ פ"ט ה"ו). [עז] **היינו** שקיבל הכהן את הדם ומסרו לחבירו בהושטה ולא בהולכה. ליקוטי הלכות (זבחים יד: מדפי הרי"ף, ד"ה ממתני'). [עח] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פ"ג ה"ג). [עט] **רמב"ם** (מעשה הקרבנות פ"ה ה"י). ומשמע שפוסק כדעת רבי ישמעאל (להלן קכ.) שדם הפסח דינו בשפיכה, ושלא כדעת רבי יוסי בסוגייתנו, שדינו בזריקה, ולפי זה קשה למה הביא הרמב"ם את הפסוק שממנו נלמד שבכור ומעשר ופסח דינם בזריקה, היה לו להביא את הפסוק (דברים יב מ) 'ודם זבחיך ישפך' שממנו לומד רבי ישמעאל (זבחים נ.) שדינם בשפיכה. לחם משנה. [פ] **רמב"ם** (שם ה"י"ח). וגם בכור ומעשר ופסח, וכמבואר בסוגייתנו. [פא] **דרכי משה** (טור"ח סי' תמה אות ג) בשם האור זרוע (ח"ב סי' רכו) וראיה לכך מהמבואר בסוגייתנו, שהפסח נשחט בשלש כיתות זו אחר זו, והכת השלישית נקראה עצלנית. ואמרו בירושלמי (ה"ו) 'אמר ר' בון, מה אם דבר שמצותו כך אמרת שקרויה כת עצלנית, מי שהוא מתעצל במצוה על אחת כמה וכמה'. [פב] **אמנם** ראה באור זרוע (ח"ב סי' נח) שמדרבנן לדברי הכל אסורה דישה גם שלא בגידולי קרקע. ובאגלי טל (דש פקי"ו אות ג - ד) דן בזה, אם הדבר תלוי בפסולת, או באוכל המתפרק, והוכיח שהפסולת היא הקובעת, שאם הפסולת היא מגידולי קרקע, אף שהמשקה או האוכל אינם מגידולי קרקע, חייב, ואם הפסולת אינה מגידולי קרקע, אף שהאוכל או המשקה הם מגידולי קרקע, אין בו משום דישה או תולדתה. ולכן המים הבלועים בבגדים שהם מגידולי קרקע, לדעת תוספות (שבת קיח. ד"ה המים) ועוד ראשונים שיש דין מפרק בסחיטת בגדים, יש בהם משום מפרק, אף שהמים אינם מגידולי קרקע, ולהיפך בשמן הנבלע בשיער שאינו מגידולי קרקע, אף שהשמן הוא מגידולי קרקע, אין בו משום מפרק. [פג] **רמב"ם** (שבת פ"י ה"ז). ואף שכתב שמלאכת דש שייכת רק בגידולי קרקע, מכל מקום גם בהמה וחיה בכלל גידולי קרקע. מגיד משנה. [פד] **פירוש**, שעושה כמין כלי גמי, ונותן חלב הקפוי בתוכו, ומי החלב נוטפים ממנו ונעשים גבינה. רש"י (שבת נה. ד"ה המחבץ). ועוד פירש, שמעמיד החלב בקיבה, כדי לעשות גבינה. [פה] **רמב"ם** (שם ה"י"ח). [פו] **זה** לשון הרמב"ם (שם פ"ח ה"ה) 'דברים המותרים לעשותם בשבת, ובשעת עשייתם אפשר שתעשה בגללן מלאכה אחרת, ואפשר שלא תעשה, אם לא נתכוין לאותה מלאכה, מותר', וזו כוונת השו"ע. משנ"ב (סי' שיח סק"ח). [פז] **פירוש**, שבודאי תיעשה מלאכה האחרת. משנ"ב (סק"ג). [פח] **שו"ע** (שם ס"ח), וכעין זה ברמב"ם (שם פכ"ח ה"ג). ואף שעל ידי הרבצה כמה פעמים מתמלאים הגומות בעפר ובאבק, מכל מקום מותר, כיון שאינו מתכוין, וגם אינו פסיק רישא. משנ"ב (סק"ה). [פט] **משנ"ב** (שם). [צ] **שו"ע** (שם ס"ג), וכעין זה ברמב"ם (שם). והטעם מפני שמזיז עפר ממקומו, וגם מפני שמשווה הגומות בכיבודו, שמתמלאים הגומות שבבית מהעפר, והוי בנין, ואע"פ שאינו מתכוין להשוות גומות, מכל מקום אסור, מפני שהוא פסיק רישא שבודאי ישווה גומות. ויש אומרים, שחוששים שמא מתוך טירדתו לכבד ולייפות הקרקע, ישכח וישווה את הגומות במתכוין. משנ"ב (סק"ו). ובדבר האיסור של מזיז עפר כתב בשער הציון (אות ג) שהוא משום טלטול עפר שלא מן המוכן, או משום עשיית גומא על ידי החפירה, ובשניהם אין איסור חטאת אלא שבות, כמבואר בסוגייתנו, והטעם, שכיון שאין צריך לגומא, הוא מלאכה שאין צריך לגופה. וגם לפי הטעם של משווה גומות, אינו אלא שבות, ואפשר הטעם, מפני שהוא בנין כלאחר יד. שעה"צ (אות ד). ואם הוא מתכוין להשוות גומות, לדעת התוספות (שבת נה. ד"ה המכבד) יש בזה איסור דאורייתא, ולדעת הרמב"ן (מלחמת ה', שם קמי: ד"ה ומה שכתב) אינו אלא מדרבנן, מפני שהוא בנין כלאחר יד. ביאור הלכה (ד"ה מפקור). [צא] **משנ"ב** (סק"ז). [צב] **שו"ע** (שם), והוא דעת הבה"ג (הלכות שבת פי"ז), הובא בתוספות בסוגייתנו (ד"ה המכבד). ודעתו, שכמו שבריבוץ מותר מפני שאינו ודאי שישווה גומות, גם כיבוד אינו גרוע מזה ומותר. וגם אין חוששים שיזיז עפר ממקומו ויעשה גומא, מפני שכשאדם מכבד את הבית אינו מכבד אלא עפר תיחוח, ובזה אין משום חופר גומא. משנ"ב (סק"ח). וגם משום מוקצה אין כאן, משום שזה טלטול מן הצד שמותר. שעה"צ (אות ז). [צג] **רמ"א** (שם). בין אם הבית מרוצף באבנים ובין בקרשים, וטעמו משום שבאינו מרוצף הוא פסיק רישא, וכדעה ראשונה הנזכרת למעלה, וגזרו שלא יכבד גם במרוצף, שמא יבוא להקל גם באינו מרוצף. משנ"ב (סק"ע). [צד] **משנ"ב** (סק"י). והטעם שהרי הוא אינו מתכוין רק לכבד הבית, ואף שהוא פסיק רישא לענין הגומות, מכל מקום לא גזרו כל כך באמירה לגוי. משנ"ב (שם). [צה] **רמ"א** (שם). שכיון שהם קלים אינו נוטל בהם רק האבק שלמעלה, ולא יבוא להשוות גומות, ומוכח מזה שאם רוצה לכבד בהם היטב את כל העפרוריות הנמצאות בארץ שאסור. משנ"ב (סק"כ). ומכיון שאינו משוה גומות מותר אפילו כשהבית אינו מרוצף. ואפילו יש בבית קליפי אגוזים וכיוצא בהם מדברים האסורים בטלטול, מכל מקום מותר לכבד, משום שזה נחשב כגרף של רעי, שמותר לטלטלו. כתב בספר כלכלת שבת (מפעלות יצחק, הקדמה, הכורכם) שהוא הדין במה שקורין בארש"ט הרכים, שדינם גם כן ככנף אווז, וכתב בביאור הלכה (ד"ה הקליפ) שאין כדאי להקל בזה אלא במרוצף. משנ"ב (סק"כ יג). [צו] **ביאור** הלכה (ד"ה ויש). [צז] **שהיה** דרכם לסוך שמן על הקרקע של בית המרחץ וכיוצא בו, ולהתגלגל עליה. משנ"ב (סק"ק טו). [צח] **שהיו** פוקקים סילון שהמים נכנסים דרכו לבית המרחץ, ופותחים נקב שבצד אחר שילכו אותם המים, ומנקים את הקרקע מפני הזוהמא, וטעם כל אלה משום שחוששים שיבוא להשוות גומות, ואפילו לדעת המתירים בכיבוד בשבת, מכל מקום כאן מודים שאסור, שמכין שהוא רוצה לייפות את הקרקע לסוך אותה או להדיחה, חוששים שמא יראה גומות וישכח ויבוא להשוותם במתכוין. משנ"ב (סק"ק טו). [צט] **רמב"ם** (שם פכ"ח ה"ג), שו"ע (שם ס"ג). וכתב בתוספות יו"ט (מ"ק) שדין זה מוכח ממשנתינו שהדיחו את העזרה שלא ברצון חכמים, וכמבואר בגמרא שהוא אסור משום שבות. והטעם כתב הרמב"ם, שגוזרים אטו אינו מרוצף, ואף שהתיר לענין כיבוד, ולא גזר כן, משום שכיבוד הוא יותר דבר נחוץ מהדחה. ודע שהדחת רצפת הקרשים שנוהגים כהיום, יש בזה עוד איסור בשבת מלבד הדחה, שהרי צריך לזה שריית אלונטית במים כידוע, ויש בזה משום כיבוס. משנ"ב (סק"ק יח). והתוספות (ד"ה המכבד), כתבו הטעם שאסור אף במרוצף, משום שמשווה הגומות שבין האבנים. [ק] **שמירת** שבת כהלכתה (פכ"ג ס"ז), כי רק נתינת מים כדי להדיח, אסור, אבל לא גזרו אם נשפך כבר. ואם נשפך רק מים מועטים כתב באז נדברו (סו"ס סי' שכ אות נ) שמותר להניח עליהם מטלית מיוחדת לכך שיספגו בו, [עיין משנ"ב (סי' שב סק"ק נח-ס)] אבל לא יגבב את הרצפה. ובשמירת שבת כהלכתה (שם) כתב להתיר אף לנגב באופן שלא יסחוט, ואין בזה איסור הדחה. ושם בהערה (כז) כתב בשם הגרש"ז אוירבעך שאפשר שמותר אף ליתן מים על מקום המלוכלך שברצפה, ולנגב באופן המותר. [קא] **רמב"ם** (שם), הביאו המגן אברהם (סק"י). וכתב הביאור הלכה (ד"ה ונופח) שהשמיט דין זה, משום שאינו מצוי, וגם אינו יודע פירושו על נכון. [קב] **ביאור** הלכה (שם), וכתב שעל כרחך זה אינו הפירוש של אין נופחים, כי איזה איסור יש בזה.

פניני הלכה

ראיה ממנחות (שם) שבשלשה אנשים הרי זה 'רב עם', שהרי היו מחלקים את הבאת איברי התנופה לשלשה בני אדם משום 'ברב עם'.

ובביאור הלכה (סי' תכו ס"ג ד"ה ונופח) דן בשיעור האנשים לקידוש לבנה, וכתב שמעיקר הדין מותר לקדש את הלבנה אפילו ביחידי, וכל שכן שאין צריך לקדשה בעשרה מעיקר הדין, אלא שלכתחילה מצוה לעשותה ברוב עם כיון ש'ברוב עם הדרת מלך', ולכן אם יודע שיזדמן לו לברך בעשרה בעוד כמה ימים, אם יזדמן לו עד ליל עשירי צריך להמתין, ואם לא יזדמן לו אלא אחר ליל עשירי לא ימתין, על דרך שכתב הרמ"א (שם) לענין מוצאי שבת, שאין ממתינים לקדש הלבנה במוצ"ש אלא אם הוא קודם ליל עשירי. ומסיק בביאור הלכה שלפי מה שהוכיח החיי אדם שאף בשלשה נקרא 'ברוב עם', אין צריך להמתין בשביל עשרה אפילו עד ליל עשירי, ובפרט בחורף בימי העננים, אלא אם יש לו שלשה יקדש את הלבנה עמהם מיד.

ובמשנה ברורה (סי' ריג סק"ג) כתב לענין ברכת הפירות, שאם אחד מברך ומוציא את חבירו ידי חובתו, וחבירו שומע את הברכה מתחילה ועד סוף, יש הידור בדבר יותר ממה שיברך כל אחד לעצמו, משום 'ברוב עם הדרת מלך'. ומבואר בזה שאף בשנים שייך 'ברוב עם' ולא רק בשלשה. וכתב בשיח חכמה (פוכוים סי' נג ס"ט), שאף על פי שעיקר 'רוב עם' אינו אלא בשלשה, מכל מקום בשנים חשוב יותר 'ברוב עם' מביחיד, ועל כן מטעם 'ברוב עם' עדיף שאחד יוציא את חבירו ידי חובתו ולא יברך כל אחד לבדו, אף על פי שעיקר 'ברוב עם' אינו שייך אלא בשלשה.

אך בבירור הלכה (סו"ס סי"ג שם) כתב, שעל כרחך צריך לומר שלשון המשנה ברורה הוא לאו דווקא, ומעלה זו שיוציא היחיד את האחרים משום 'ברוב עם' הוא רק כשמוציא שנים ידי חובתם או יותר, שבזה יש שלשה המקיימים יחד את המצוה והרי זה 'ברוב עם', אבל אם אין המצוה מתקיימת אלא על ידי שנים אין זה 'ברוב עם'.

ובפסקי הריא"ז (נרכות פ"ו ה"ה אות ג) כתב, שאם יש שלשה או יותר הרי הם חשובים אגודה, ושייך לומר בהם 'ברוב עם הדרת מלך', אבל בשנים אין שייך לומר כן, עיי"ש.

ומכל מקום כתב בחידושי מהר"ם בנעט (נרכות יח. ד"ה נן עונין), שגם מי שאינו יכול להתפלל בעשרה ואינו יכול להתפלל אלא עם עוד אדם אחד, טוב הדבר שיתפללו שנים יחד שיש מעלה בתפילת שנים, וגם זה בכלל מה שנאמר (תהלים לה ו) 'הן אל כביר ולא ימאס' שנדרש על תפילת הרבים (נרכות ח.).

סה.

איחור תפילת מנחה עד סמוך לשקיעת החמה

בסוגייתנו מבואר שהפסח היה נשחט בשלש כיתות, ובברייתא הובא שהכת השלישית היתה נקראת כת עצלנית. והקשו בגמרא שהרי מצוה לשחוט את הפסח בשלש כיתות ואי אפשר בפחות מכך, ולמה מכנים את הכת השלישית עצלנית. ותירצו שאף על פי כן היה לבני כת זו לזרז עצמם, כמו ששנו בברייתא, רבי אומר, אי אפשר לעולם בלא מוכר בשמים ובלא מעבד עורות, אשרי מי שאומנותו בשמים וריחו טוב ואוי לו למי שאומנותו בעיבוד עורות וריחו רע, וכן אי אפשר לעולם בלי זכרים ובלי נקבות, אשרי מי שבניו זכרים ואוי לו למי שבניו נקבות.

וכתב מהרי"ט (טו"ח, ח"ב סי' ג) לבני קהילה אחרת שהיו נוהגים להתפלל תפילת מנחה סמוך לשקיעת החמה, והיו מתפללים מנחה וערבית יחד כל הקהל, וערער עליכם חכם אחד, וכתב מהרי"ט שנראה שאין נכון לעשות כן, שהרי קיללו על כך בארץ ישראל (נרכות כט:), שמא תיטרף השעה ולא יתפלל התפילה בזמנה. ומלבד זאת כל הקודם לעשות המצוה הרי זה משובח, כשם שאמרו (לעיל ד.) שזריזים מקדימים למצוות שנאמר (נרחמים כג ג) 'וישכם אברהם בבוקר'. וכשם שתפילת השחר אף על פי שזמנה עד ארבע שעות אין

רדיית חלות דבש מהכוורת

אסור לרדות חלות דבש מהכוורת[קכז] מפני שדומה לתולש[קכח]. ודווקא אם דבוקים בכוורת, אבל אם נתלשו מבעוד יום[קכט], או שנתרסקו מבעוד יום והדבש צף בכוורת[קל], מותר לרדותם בשבת[קלא].

איסור אכילת דם התמצית

דם התמצית[קלב] אין חייבים עליו כרת, אבל האוכל ממנו כזית לוקה, שנאמר (ויקרא ז כו) 'וכל דם לא תאכלו'. ובחיוב כרת נאמר (שם יז יא) 'כי נפש הבשר בדם היא', מלמד שאינו חייב כרת אלא על דם שהנפש יוצאת בו[קלג].

דם הכשר לזריקה

נשפך מקצת הדם מצואר הבהמה על הארץ, ולא אספו, וקיבל מקצתו מצואר הבהמה, הרי זה כשר, ובלבד שיהיה זה הדם שנתקבל דם הנפש, לא דם התמצית ולא דם העור[קלד].

סה:

חציצה בעבודת המקדש

כל העוסק בעבודה מעבודות המקדש צריך שיהיה עומד על הרצפה. ואם היה דבר חוצץ בינו ובין הקרקע, כגון שעמד על גבי כלים או בהמה, או על רגלי חבירו, פסל, וכן אם היה דבר חוצץ בין ידו ובין הכלי שעובד בו פסל[קלה].

חציצה בדם

הדיו שעל הבשר וכן החלב והדבש והדם, יבשים חוצצים בטבילה, לחים אינם חוצצים[קלו].

[קלג] **הוא** קן שהדבורים עושים בו את הדבש. הגהה בשו"ע. [קלד] **רמב"ם** (שם ה"ו), **שו"ע** (שם סי' שכח ס"ג). היינו שאפילו שלא ירצה לברור הדבש מן השעוה, שזהו בכלל מלאכת מפרק, אלא לקחת את החלות עצמם מן הכוורת, גם כן אסור. משנ"ב (ס"ק מו). ודומה לתולש, כי מקום גידול הדבש הוא בכוורת, וחשבוהו חכמים כמחובר. משנ"ב (ס"ק מז). [קלה] **היינו** שהחלות נתלשו ממקום חיבורם בכוורת, ומונחים כך בתוכה, וכבר לא שייך עליהם שם מחובר, על כן יכול לרדותם מהכוורת כדי לאכול הדבש הדבוק על גבם מסביב, אבל מכל מקום אסור לרסקם ולהוציא הדבש מן השעוה, שזהו בכלל מלאכת מפרק [שדומה למוציא התבואה מקשיה] ואפילו אם יצא הדבש מעצמו אסור עד לערב, גזירה שמא ירסק בידים. משנ"ב (ס"ק מח). [קו] **היינו** שריסק את החלות, ועדיין הם מחוברים בכוורת, אלא שהדבש זב מהם בשבת על ידי ריסוקם, מותר ליקח זה הדבש הצף, משום שדבש זה אינו שייך לכוורת, אבל אסור לרדות את החלות עצמם, כיון שעדיין מחוברים הם בכוורת. משנ"ב (ס"ק מט). [קז] **רמ"א** (שם). [קח] **הוא** דם שיוצא לאחר מיתה. תוספות (חולין לו. ד"ה והם). [קט] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פ"ו ה"ד). [קי] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פ"ג הכ"ו). [קיא] **רמב"ם** (גזילה ואבידה פ"ב ה"ו). [קיב] **רמב"ם** (מקוואות פ"ב ה"ג). **שו"ע** (יו"ד סי' קפח סט"ו). [קיג] **דהיינו** משתלשלים למטה. וזה נלמד ממה שמבואר בסוגייתנו 'שלא יחסר ולא יותיר', דהיינו שלא יהיו ארוכים ולא קצרים. [קיד] **רמב"ם** (כלי המקדש פ"ה ה"ד). [קטו] **רמב"ם** (שם ה"ז). [קטז] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פ"ג הכ"ג). [קיז] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ג ה"ו). בסוגייתנו מבואר שמניחו בעורו ומפשילו לאחוריו, והטעם מפני שקדשים נפסלים בהיסח הדעת וצריכים שימור, ועל כן מעיקר הדין היו צריכים להשים את הפסח לפניו, אלא מכיון שהעור אין מקבל טומאה,

דין כגדי כהונה בשעת עבודה

בגדי כהונה מצוותם שיהיו חדשים, נאים ומשולשלים[קיג] כדרך בגדי הגדולים שנאמר (שמות כח מ) 'לכבוד ולתפארת', היו מטושטשים או מקורעים או ארוכים יתר על מידתו, או קצרים פחות ממידתו, או שסילקם באבנט ועבד, עבודתו פסולה[קיד]. ואורך הכתונת הוא עד למעלה מן העקב[קטו].

הולכת הדם והאברים הם עבודות כהונה

קבלת הדם, והולכתו למזבח, וזריקתו, וכן הולכת איברים לכבש, כל אחת מאלו אינה כשירה אלא בכהן הכשר לעבודה[קטז].

אופן נטילת הפסח לביתו אחר עבודת הקרבת הפסח בעזרה, בעל

הזבח נוטל פסחו עם העור שלו, ומביאו לביתו לירושלים, וצולהו ואוכל לערב[קיז].

פרק שישי

קרבן פסח בשבת

העבודות המותרות

שחיטת הפסח וזריקת דמו ומיחוי קרביו והקטר חלביו, דוחים את השבת, שאי אפשר לעשותם קודם השבת שהרי קבוע לו זמן שנאמר (במדבר ט ג) 'במועדו'[א].

העבודות האסורות

אבל הרכבתו והבאתו מחוץ לתחום וחתיכת יבלתו הלחה בכלי, אינם דוחים את השבת[ב], שהרי אפשר לעשותם קודם השבת, וכן צלייתו והדחת קרביו אינם דוחים את השבת שהרי אפשר לעשותם

[א] **רמב"ם** (שם ה"ח). [ב] **וראה** להלן (פסחים:) אופנים שמותר לחתוך יבלת בשבת. [ג] **רמב"ם** (שם). ודווקא בהקטר חלבים ואברים פסק (מעשה הקרבנות פ"ד ה"ג) שאף שכשרים כל הלילה דוחים שבת שחביבה מצוה בשעתה, משום שמצוותם מן המובחר לעשותם ביום דווקא. לחם משנה.

פניני הלכה

להתעצל בה, אף תפילת המנחה, משהגיע זמנה שהוא בתשעה שעות ומחצה [מנחה קטנה] אין להתעכב ולהתעצל בה. והביא מה שאמרו בסוגייתנו שכת שלישית של שוחטי קרבן פסח נקראה כת עצלה לפי שהשתהו מלעשות המצוה. וכל שכן שאסור לכוין לכתחילה עם דמדומי חמה, שמא תיטרף לו השעה. והוסיף שמדברי הרמב"ם נראה שלכתחילה אין להתפלל מנחה מפלג המנחה ולמעלה, כיון שלדעת רבי יהודה הוא כבר זמן תפילת ערבית ולא זמן מנחה.

ובערוך השולחן (או"ח סי' רלג ס"ק) כתב, שיש לצעוק על מנהג מדינתינו שמאחרים תפילת מנחה עד השקיעה ממש, שהרי בברכות (כט:) מבואר שאף על פי שיש מעלה בתפילה עם דמדומי חמה, מכל מקום קיללו בארץ ישראל את המתפלל מנחה עם דמדומי חמה, וצריך לפרש מה שמבואר בירושלמי (שם פ"ד ה"ה, ה:) שרבי יוסי בן חנינא היה מתפלל עם דמדומי חמה שאינו אלא בתפילת שחרית, כמו שמסיים שם כדי שיהא עליו מורא שמים כל היום. ולימד זכות על המאחרים להתפלל, שטרדתינו מפרנסתינו גדולה מאוד, ה' ירחם, ולכן מאחרים. ומכל מקום הירא את דבר ה' יתאמץ להתפלל מקודם. ועיי"ש שיש לחשוש גם לדעת הראשונים שעיקר תפילת המנחה היא קודם פלג המנחה.

אמנם בשערי תשובה (סי' רלה ס"ק ג) כתב, שהיה האריז"ל נזהר שלא להתפלל מנחה אלא עם שקיעת החמה, ואפילו בערב שבת. וכן באור צדיקים (סי' כה ס"ז) כתב שהיה נזהר להתפלל עם השקיעה. וביאר בבן איש חי (שנה ראשונה ויקהל ס"ג), שלהאר"י ז"ל היה מנין מיוחד שהתפללו עמו, והיו ממתינים עד שיגיע זמן זה, ולכן לא היה שייך בהם חשש טרדה [ולכן אין שייכת בהם הקללה שקיללו בארץ ישראל למי שמתפלל עם דמדומי חמה], אבל כל אדם צריך להיות זריז למצוה, שאם ימתין עד זמן זה, אפשר שיזדמנו לו עסקים, ויעבור הזמן ולא יתפלל.

סה:

אתרוג שנעשו סימנים ושפשופים על ידי השימוש בו, האם נפסל

בחידושי חתם סופר בסוכה (לו. ד"ה והנה שאתרוג) כתב, אתרוג המנומר או שנקלף, לדעת הסוברים שפסולי אתרוג משום שאינו הדר פסולים בכל שבעת ימי הסוכות ולא רק ביום הראשון, אף מנומר או נקלף פסול כל שבעה, ומכל מקום נראה לי, שאתרוג שעל ידי משמוש היד ורוב הנענועים נולדים בו נימורים נימורים, כמו שהווה ברוב הפעמים, וגם נקלף בקצת מקומות מהעור העליון שהיא הקליפה החיצונה, ונעשה בכמה מקומות כמנומר, נראה שנחשב הדר, כיון שבא על ידי מצותו זה הידורו. וכתב שיש קצת ראיה לזה מסוגייתנו, שאמרו שבחו הוא לזרעו של אהרן שילכו עד ארכבותיהם בדם, ובודאי בכל שאר המצוות אם יהיה מלוכלך בדם וכיוצא בזה הרי זה מגונה משום 'הקריבהו נא לפחתך' (מלאכי א ח, פוסקים שם.), אבל בעבודת המקדש זה הוא הידורו, לפי שהוא חלק ממצות השחיטה, ואף לענין אתרוג אף שהמנומר אינו הדר, מכל מקום כיון שנעשה מנומר על ידי המצוה הרי זהו הידורו.

ובהתעוררות תשובה (או"ח, ח"ג סי' תנג) כתב, שדברי החתם סופר המכשיר אתרוג שנקלף על ידי משמוש היד משום שזהו הידורו, אינם אמורים אלא דווקא כשנקלף על ידי משמוש היד כשאוחז בו לקיים המצוה, אבל אם נשחק על ידי זה שמחברו ללולב, והלולב יש בו לחלוחית שמרטיבה את האתרוג ועל ידי כך מתקלקל האתרוג, זה בודאי פוסל שאין זה נעשה על ידי המצוה, ואע"פ שדעת הפר"ח [כתב בעקבי סופר שם שלא מצאו לא בפרי חדש ולא בשאר פוסקים] שמצות לולב היא דווקא על ידי שמחברים אותו לאתרוג, בכל אופן נראה שפוסל מה שנשחק האתרוג מחמת הלולב. וכתב עוד שמדברי החת"ס למד להקל בשאר המינים אם נשרו עליהם מחמת הנענועים וכדומה בשאר ימי החג.

אכן במועדים וזמנים (או"ח, ח"ג סי' קמד) כתב שאין כוונת החתם סופר להכשיר משום שזהו הדרו, שהרי כל שהאתרוג עצמו מלוכלך מה יועיל שהלכלוך נעשה על ידי המצוה, אלא טעמו של החתם סופר שהכשיר הוא משום שדרכו של האתרוג בכך להשתנות על ידי המצוה, ולכן הכשיר מדין שיירי טהרה כיון שהיתה תחילתו בהכשר. והמהרש"ק בחכמת שלמה (סי' תרמח) כתב להכשיר בנידונו של החתם סופר מטעם אחר, שזהו חסרון מחמת דבר אחר ולא מגוף האתרוג. וכן כתב בזכר יוסף (או"ח, ח"ג סי' רמ) שכל שאינו מתולדה אין בו משום מנומר [והוסיף שכל שכן שיש להכשיר כאן, שהרי אם היו מקלפים אותו היה חוזר למראה אתרוג כשר, ואפילו בלי קילוף אפשר לנקותו היטב, ואם כן גם עכשיו כשר, ולא גרע מחזזית שאינה גבוהה משאר האתרוג]. ומה שהכשירו בפסול שינוי מראה שאינו מתולדה, הוא על פי דברי האחרונים שהובאו במשנ"ב (סי' תרמח ס"ק מט) שהכשירו בחזזית שאינה מעצמות האתרוג אלא נעשה המקום עקום ואדום מחמת שעוקצים אותו קוצים, וכפירוש שו"ע הרב (שם סכ"ג) שלמד מדבריהם לכל שינוי מראה שאינו פוסל אם אינו מעצמות האתרוג אלא בא על ידי דבר אחר.

אמנם בנפש חיה (או"ח, או"מ סי' ד) נקט דברי החתם סופר כפשוטם, שכיון שעל ידי חביבות מצוה באו אין זה פוסל משום הדר, וכפשטות הראיה שהביא החתם סופר מסוגייתנו. ועל פי זה כתב בשבח אתרוגים שבאים מארץ ישראל, שבודאי אינם מורכבים והעיקר לקנות דווקא אתרוגים אלו, ואפילו שלפעמים הם מתקלקלים על ידי שהרבה אנשים ממשמשים בהם כדי לבודקם, בודאי אין זה פסול באתרוג אלא 'הידור' באתרוג, כיון שנעשה על ידי קיום המצוה שאנשים רוצים לבדוק שאתרוג זה כשר וישר, 'ורב גדול אחד הראה לי שכך כותב החתם סופר בסוכה, שאתרוג שמשתחק על ידי קיום המצוה הרי זה הידורו', ועיי"ש ששיבח חידוש זה, והוסיף שאתרוג שנשחק, הוא אחד מהסימנים שאין האתרוג מורכב.

חציצת מים בתפילין של ראש

בגמרא מבואר שבשעת הקרבת קרבן פסח היו פוקקים את העזרה והיו הכהנים הולכים וארכובותיהם היו שוקעים בדם הקרבנות, והקשו שהרי חציצה היא בין רגלי הכהנים לרצפת העזרה, וכהן שעבד כשדבר חוצץ בין רגליו לרצפה עבודתו פסולה, ותירצה הגמרא שהדם שבעזרה היה לח, ולח אינו חוצץ, כמו ששנו בברייתא גם לענין טבילה, שאם יש על בשר הטובל דם או דיו או חלב או דבש לחים, אינם חוצצים. על פי זה דנו הפוסקים לענין חציצת מים בין ראשו לתפילין של ראש, שלהלכה נפסק (או"ח סי' מ ס"ד) שבהנחת תפילין צריך להיזהר שלא יהיה דבר חוצץ בין התפילין לבשרו, ויש לדון אם מים הם בכלל הדברים החוצצים בין תפילין לבשר, ואם צריך להיזהר שלא יהיו שערות ראשו לחות בעת הנחת תפילין, וכמצוי על ידי הטבילה קודם התפילה, או שמא אין קפידא בדבר.

במשנה למלך (עבודת יום הכפורים פ"ג ה"ג) כתב בביאור דברי הרמב"ם בענין טבילת הכהן גדול ביום הכפורים, שכתב 'וטובל ועולה ומסתפג', שמשמע שחיוב הוא להסתפג ולא רק משום שכן דרך העולם להסתפג אחר הטבילה, וביאר המשנה למלך שכיון שמבואר ברמב"ם (כלי המקדש פ"י ה"ז) שהכהן צריך להיזהר שלא תיכנס הרוח בשעת העבודה בין בשרו לבגדו עד שיתרחק הבגד מעליו, א"כ פשוט הוא שכשם שצריך להיזהר שלא תהיה רוח בין הבגדים לבשרו כמו כן צריך להיזהר שלא יהיו שם מים, ולכן צריך להסתפג אחרי הטבילה.

וכתב בברכי יוסף (או"ח שם סק"ח), כתבו האחרונים בשם הרב של"ה לרחוץ מקום הנחת תפילין. וכתב שפשוט שעל פי דברי המשנה למלך נמצא שהרוחצים מקום הנחת תפילין צריכים לנגב המקום היטב, שמלבד מה שיש בזה משום כבוד התפילין, לדבריו אפשר שהמים גם חוצצים ומפסיקים, ואנו צריכים שהתפילין יהיו על בשרו ממש כמו בגדי כהונה וכמו שכתב בהלכות קטנות להרא"ש (תפילין סי' יח).

אך הביא הברכי יוסף שיש מקשים על המשנה למלך מסוגייתנו, שכיון שהדם לח אינו חוצץ, ואיך כתב המשנה למלך שמים חוצצים, והרי גם הם לחים ואין חציצה בדבר לח. ותירץ בברכי יוסף, שמה שהסתפק רבא (זבחים יט:) אם צריך שלא יהיה אויר בין בשרו של הכהן לבגדי כהונה, אינו משום חציצה, אלא משום שאפשר שבגדי כהונה צריכים שיהיו על בשרו ממש, משום שנאמר (ויקרא ו ג) 'על בשרו'. ולכן אף מים ואויר שאינם חציצה בכל מקום, חוצצים הם בבגדי כהונה, כיון שסוף סוף אין הבגדים על בשרו ממש, שהם

הזאה אינה דוחה שבת

טמא מת שחל שביעי שלו להיות בשבת, אין מזים עליו אלא למחר, ואפילו חל שביעי שלו להיות בשלשה עשר בניסן והוא שבת, ידחה ליום ארבעה עשר, ומזים עליו[יו] ואין שוחטים עליו, אלא ידחה לפסח שני. והלא איסור הזייה בשבת משום שבות, והפסח בכרת, והיאך יעמידו דבריהם במקום כרת, מפני שביום שהוא אסור בהזאה משום שבות אינו זמן הקרבן שחייבים עליו כרת, לפיכך העמידו דבריהם במקומם, אף על פי שהדבר גורם לעתיד לבוא לעמוד במקום כרת[יז].

סו.

התמיד דוחה את השבת

כל קרבנות הציבור קבוע זמנם, לפיכך כולם דוחים את השבת[יח], ותחילת התמיד דוחה שבת וסופו אינו דוחה[יט].

קרבן פסח דוחה את השבת

ראה לעיל (סה:) בענין 'קרבן פסח בשבת'.

הבאת סכין לקרבן פסח בשבת

בזמן שלא היתה ירושלים רשות הרבים אלא כרמלית, יש אומרים שיכול להביא עימו בשבת סכין לשחוט[כ]. אבל בזמן שנפרצו פרצות בחומה ונעשית ירושלים כדין רשות הרבים, צריך להביא הסכין מערב שבת, שכן אסור לטלטל ברשות הרבים. ויש אומרים שאף בזמן שהיתה ירושלים כרמלית, היה אסור להביא את הסכין בשבת[כא].

[ד] **ודעת** הראב"ד (קרבן פסח פ"ו ה"ו, פרה מדומה פי"ו ה"ב) שצריך להזות על טמא מת דווקא בשביעי שהוא חמישי להזאת שלישי, ולכן אין מזים עליו ביום ארבעה עשר שהוא שישי להזאת שלישי. והרמב"ם (שם) סובר, שיכול להרחיק הזאת יום השביעי מהזאת שלישי כמה שירצה. כסף משנה. [ה] **רמב"ם** (קרבן פסח שם). והקשה הראב"ד, שלטעם זה, באופן ששביעי שלו חל בארבעה עשר שהוא יום הקרבן יהא מותר להזות בשבת. וביאר שהטעם שהעמידו רבנן דבריהם במקום כרת, מפני שהוא שבות שאפשר לבוא על ידו לאיסור כרת אם יטלנו בידו ד' אמות ברשות הרבים כמבואר בגמרא (להלן פט.). ודעת הרמב"ם כשיטתו (שם ה"ג) שבאופן זה, ששביעי שלו חל בארבעה עשר, בכל אופן אין שוחטים עליו, ואף אם יזה לא יועיל לקרבן, ומיושבת השגתו. כסף משנה. [ו] **רמב"ם** (גירסת המקדש פ"ד ה"ט). [ז] **רמב"ם** (ממידין ומופקין פ"ו ה"ז). [ח] **ערוך השולחן** (ס' קפג ס"ג) בשם תוספות (ד"ה מוכן). [ט] **ערוך השולחן** (שם ס"ג) בדעת הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ס"ח) שלא חילק בין כרמלית לרשות הרבים. [י] **מדברי** ההר המוריה משמע שפירש כוונתו להקדשת הבהמה, והשארית נתן פירש שמקדיש את הסכין. ועיין בהר המוריה שדקדק על השינוי בלשון הרמב"ם 'בין קרני הכבש או בצמרו' מלשון הגמרא 'טלה תוחב לו בצמרו, גדי תוחב לו בקרנו'.

שכח להביא סכין

שכח ולא הביא סכין לא יביאנו בשבת, אלא נותנו בין קרני הכבש או בצמרו ומכישו עד שמביאו לעזרה ומקדישו שם[כב], ואף על פי שהוא מחמר בשבת[כג], מחמר כלאחר יד הוא ומפני המצוה מותר. במה דברים אמורים, כשלא הקדיש פסחו עדיין ולא אמר זה פסח, אבל אם הקדישו, לא יביא סכין עליו, מפני שהוא עובד בקדשים[כד].

סו:

הכנסת חולין לעזרה

כל החולין אסור להכניסם לעזרה, אפילו בשר שחוטה או פירות ופת, ואם עבר והכניסם מותרים באכילה כשהיו, ודברים אלו כולם דברי קבלה הם[כה]. ויש אומרים שהאיסור הוא דווקא כשעושה בהם מעשה שדומה להקרבה, כגון בביכורים שעושה תנופה והנחה בצד המזבח, אבל אם אין עושה שום מעשה אין איסור[כו].

הפרשת תרומות ומעשרות בשבת ויו"ט

אין מגביהים תרומות ומעשרות בשבת[כז], שזה דומה למקדיש אותם פירות שהפריש, ועוד מפני שהוא כמתקן אותם בשבת[כח], והוא הדין ליו"ט[כט]. ואם עבר והפריש, במזיד, לא יאכל בין לו בין לאחרים עד מוצאי שבת, ואם היה בשוגג, מותר אפילו לו מידי[ל].

הקדשה והערכה בשבת ויו"ט

אין מקדישים ולא מעריכים ולא

[יא] **והרי** נפסק ברמב"ם (שבת פ"כ ה"ח) [וכן בשו"ע (או"ח סי' שה ס"ח)] שאסור להוציא משא על הבהמה בשבת. [יב] **רמב"ם** (שם סי"ט). [יג] **רמב"ם** (שחיטה פ"ג ה"ג). וכעי"ז כתב בהלכות ביכורים (פ"ד ה"ד) שאם יש לו ספק ביכורים, מביא ואינו קורא, וכיצד עושה מקדיש אותם תחילה לבדק הבית, מפני שהם ספק חולין, ואין מכניסים חולין לעזרה, והכהן פודה אותם מיד ההקדש ואח"כ אוכלם. [יד] **תוספות** (ד"ה מביאה). וכתב בדרך אמונה (פיהמ"ש שם פ"ק מד) שכן דעת רוב הראשונים. והתוספות הוכיחו זאת מסוגייתנו, שאיך היה הלל מביא את הפסח כשהוא חולין לעזרה ומקדישו בעזרה, והלא אסור להכניס חולין לעזרה, ותירצו שאין האיסור אלא כשעושה כעין הקרבה, כגון בביכורים שעושה בהם תנופה, אבל להכניס חולין בעזרה כשאין עושה בהם שום דבר שעושים בקרבן, אין בזה איסור. וראה עוד במשנה למלך (שחיטה שם) שהאריך בביאור סוגייתנו. [טו] **והוא** הדין הפרשת חלה אם נתחייב בה קודם השבת או היו"ט, אך אם נתחייב בה בשבת ויו"ט מותר. שו"ע (או"ח סי' תקו ס"ג), משנ"ב (סי' תמ ס"ק"י), ועיי"ש פרטים נוספים בזה. [טז] **רמב"ם** (שבת פכ"ג ה"ט, יד), שו"ע (שם סי' שלט ס"ד). [יז] **רמב"ם** (יום טוב פ"ד הכ"ו). שו"ע (שם סי' תקכד ס"ה). [יח] **רמב"ם** (שבת שם הט"ו), משנ"ב (סי' שלט ס"ק כה). ושלא כהמגן אברהם (סק"ז).

פניני הלכה

מבדילים בין בשרו לבגד. ופשט רבא שאפילו אויר חוצץ, וכל שכן מים ודם. ועל פי זה מבוארים דברי המשנה למלך, שמים חוצצים בבגדי כהונה, ולכן היה חיוב על הכהן להסתפג.

וכתב בחבלים בנעימים (או"ח, מ"ב סי' ו סוף יט), שלפי סברא זו נמצא שיש להקל בתפילין בחציצת דבר לח בשערות הראש כגון אחר הטבילה, אפילו לדעת המשנה למלך, כיון שאין דבריו אמורים אלא בבגדי כהונה ולא בשאר דברים. ועיי"ש (ונפקי' נ) שפלפל הרבה בנידון זה.

וכן כתב בתהלה לדוד (או"ח סי' מ סק"ג) שדברי הברכי יוסף נכונים, שבבגדי כהונה אף מים ודם ורוח חוצצים, מה שאין כן בשאר מקומות, ואין לדמות תפילין לבגדי כהונה. ועוד, איך אפשר לומר בתפילין של ראש שאסור שיהיה אויר בינם לבין הראש, והרי תחתית הקציצה ישרה והראש עגול ובהכרח יש הפסק אויר. ואף הרא"ש לא אמר אלא שעיקר דין חציצה נוהג בתפילין כמו בבגדי כהונה, אבל לא בא לדמותם לגמרי ולומר שגם בהם נתחדש הדין שצריך שיהיו מונחים על בשרו ממש.

פרק שישי

סו.

מנהג במקום הלכה

במהרי"ק (או"ח, שורש ט) האריך בענין תוקף המנהגים, וכתב שאין לנו לשנות המנהגות שנהגו אבותינו הקדמונים חסידים ואנשי מעשה, וכתב שעל כיוצא בזה אמרו בסוגייתנו, בשאלה ששאלו בני בתירא את הלל כיצד שוחטים את הפסח כשחל ערב פסח להיות בשבת, אם שכח ולא הביא סכין עמו מבעוד יום, ואמר להם הלל, הלכה זו שמעתי ושכחתי, אלא הנח להם לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן, הרי שיכולים לסמוך על בני ישראל שמנהגיהם שנוהגים כדין הם ועל פי ההלכה. והוכיח שאפילו מנהג שהוא נגד התורה אין דוחים אותו, כמו שמעשים בכל יום שדוחים כבוד הכהנים כשמתענים בה"ב אחר פסח ואחר סוכות, שאין זה אלא מנהג בעלמא, דהיינו כשאין הכהן מתענה יוצא הכהן מביהכ"נ ועומד לקרות בתורה ישראל המתענה, ולא ראינו מעולם כהן שמפקפק בדבר לומר לא אצא, ובודאי שאם היו יכולים הכהנים למחות היו מוחים, אלא שאין בידם כח לסתור ולבטל המנהג.

ובמהרשד"ם (או"ח, יו"ד סי' קנג) הביא דבריו והסכים עמו. וכן כתב בגינת ורדים (או"ח כלל ו סי' לד) שגדול כח המנהג, ואפילו יהיה המנהג כנגד ההלכה ברורה ופסוקה ואפילו באיסורי תורה. וראה במגן אברהם (סי' תרל ס"ק כג) בשם הרמ"א (או"ח, סי' יט) שאם נשתנה הענין מאשר היה בזמן הראשונים רשאים לשנות המנהג לפי הזמן. והוסיף המג"א בשם מסכת סופרים (פי"ד ה"י) שדווקא מנהג שנתיסד עפ"י ותיקין דוחה הלכה, אבל מנהג שאין לו ראיה מן התורה, אינו אלא כטועה בשיקול הדעת, וכן הביא המרדכי (ב"מ פ"ו רמז שפו), והביאו בספר תומת ישרים (פתחי תס סי' קכ), אולם חילק בתומת ישרים, שלגבי דבר שבממון יש כח ביד המנהג לבטל ההלכה אפילו שאין לו ראיה מן התורה ולא הוקבע על פי חכמים [והוסיף, שאין צריך שיהיה אותו מנהג פשוט בכל ישראל, אלא אף מנהג הפשוט לבני מדינה אחת הרי לבני אותה מדינה הוא כמנהג הפשוט לכל ישראל ומבטל הלכה אצלם].

ובמעלת המנהגים בכלל, כתב הרמ"א (סי' תרל סי"ז), אין לבטל שום מנהג, או ללעוג עליו, כי לא לחינם הוקבע, וכתב החתם סופר (או"ח, או"ח סי' נ) שכל מי שמפקפק על מנהגם של ישראל, צריך בדיקה אחריו. ועוד כתב (או"ח, יו"ד סי' קז), שאיסור תורה הוא לשנות ממנהג ישראל.

ובשבות יעקב (או"ח, ח"ג סי' ו) כתב, שדווקא מנהג שהוזכר בש"ס שהיו נוהגים כן מקודם שנקבעה הלכה זו בש"ס, על מנהג כזה שייך לומר שהוא עוקר הלכה, שכיון שהמנהג קדם אין לעקור המנהג מפני ההלכה שנקבעה אחריו, משא"כ בדבר שכבר נקבעה ההלכה בש"ס בודאי אין כח ביד שום אדם לבטל ולשנות המנהג נגד ההלכה, והיפוך המנהג הוא אותיות ג'ה'נ'ם', ורק מצינו שאם נהגו העם להקל באיזה איסור, אף אם הוא (או"ח, סי' נג) שכתב גם כן כמה חילוקים בזה.

אולם הריב"ש (או"ת, סי' מד, קכג) כתב שאם נהגו העם להקל באיזה איסור, אף אם הוא רק איסור דרבנן יש לבטל את המנהג. וכן כתב הרשב"ש (או"ת, סי' תקסג) שמה שמנהג מבטל הלכה הוא רק בענין ממון, אבל לא בענין שיש בו איסור ונהגו בו היתר, שאין יכולת במנהג אלא לאסור המותר אבל לא להתיר האסור. והפרי חדש (או"ח סי' תעו ד"ה עשירי) הביא מספר משא מלך, שכתב לחלק בין מנהג של עקירת מצוה מן התורה שמבטלים אותו, למנהג באיסור דרבנן שאותו אין מבטלים, והשיג על דבריו וכתב שאפילו באיסור דרבנן אין משגיחים במנהג.

סו:

עשיית מעשה קנין מערב שבת שיחול בשבת

בגמרא הקשו איך היה אפשר להביא את סכיני השחיטה לקרבן פסח כשהם תחובים בין קרני הקרבן, והרי משתמש בקרבן פסח לצורכו ומעל, ואם תאמר שלא היו מקדישים את הבהמות עד שיבואו לבית המקדש, איך אפשר להקדיש בשבת, הרי שנינו שאין מקדישים ביום טוב וכל שכן בשבת. ותירצו בגמרא שקרבנות שחייבים להקריבם בשבת מותר להקדישם בשבת. ודנו הפוסקים אם יש ללמוד מסוגייתנו לעניין עשיית מעשה קנין מערב שבת על מנת שיחול בשבת, וכמו שיבואר.

רבי עקיבא איגר (או"ת, סי' קטז) נשאל בדבר מה שאסור לקנות קנין בשבת, מה הדין אם מכר לו חבירו חפץ בערב שבת בקנין משיכה או בכסף, ואמר תקנה לך למחר, שבשבת נגמר הקנין, אם מותר כיון שאינו עושה מעשה בשבת אלא מעצמו נגמר הקנין, או שמא כיון שגמר הקנין בשבת הרי זה אסור. וכתב שיש להביא ראיה ממה שכתב בתרומת הדשן (או"ת, סי' רפט) שאין פודים את הבן בשבת, וכך פסק בשו"ע (או"ח סי' שלט ס"ד, משנה ברורה ס"ק מז), והטעם לפי שהפדיון דומה למקח וממכר, שהרי האב צריך להקנות את המטבעות לכהן, ואין קונים בשבת. וכתב התרומת הדשן שאפילו אם הפריש האב את המעות מערב שבת גם כן אין מועיל, כיון שמה יעשה עם הברכות, בערב שבת אינו יכול לברך ולומר 'וציונו' שהרי עוד לא עשה את המצוה, ואף בשבת אינו יכול לברך כיון שאינו עושה עכשיו כלום. ומשמע שלולא חשש זה היו יכולים לפדות מערב שבת על מנת שיחול הפדיון בשבת, ומשמע שאין איסור לעשות קנין מערב שבת על מנת שיחול בשבת. אך כתב שאין לסמוך על ראיה זו בלי להביא ראיה להיתר מהש"ס, ונשא ונתן בדבר ונטה לאסור לעשות מעשה קנין בערב שבת על מנת שיחול בשבת. וכן כתב בכתב סופר (או"ח סי' מו). ובמהר"ם שיק (או"ת, סי' רה) חשש לדבריו, ועל כן אסר לעשות מכירת חמץ שתחול בשבת, כשערב פסח חל בשבת.

ובתורה לשמה (או"ת, סי' עז) מסיק גם כן שאסור לעשות מעשה קנין בערב שבת על מנת שיחול בשבת, והוכיח לאיסור מדברי הנימוקי יוסף (נ"ק כב. ד"ה אבל מצוה מצויה), שהקשה לדעת רבי יוחנן שסובר שחיוב שחייבה התורה באש הוא משום חציו, שכל פעולות האש מתייחסות לאדם שהבעירה כשם שפעולות החץ מתייחסות לזורק אותו, איך מתירים להדליק את הנרות בערב שבת עם חשיכה והדלקתם הולכת ונגמרת בשבת, והרי כיון שחייב על אשו משום חציו, הרי הוא כאילו הבעירם הוא בעצמו בשבת. ותירץ שחיובו משום חציו הוא כזורק החץ שבשעה שיצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל, ואין דנים אותו כעושה המעשה בשעה שנעשה בפועל אלא בשעה שהוא עשה אותו, שהרי אם היינו דנים את המעשה כנעשה בשעה שהיה בפועל, לא היה אפשר לחייבו עליו, שהרי אנוס הוא באותה שעה. ולכן גם לענין שבת כיון שהתחיל מערב שבת הרי זה כאילו נגמרה המלאכה באותה שעה ובה אין איסור. וכתב התורה לשמה שמשמע מדברי הנימוקי יוסף שאין להתיר עשיית מלאכה בערב שבת אלא כשכבר התחילה באותה שעה, כגר שכבר התחיל לדלוק מערב שבת, אבל אם עושה מעשה קנין שלא יתחיל לחול אלא בשבת, אינו נחשב כעושה מלאכה בערב שבת אלא כעושה אותה בשבת, ואסור.

מחרימים בשבת, מפני שהוא כמקח וממכר[יט], והוא הדין ביום טוב[כ].

נדבת מעות או חפץ

ולומר הרי עלי להקדש כך וכך[כא], ולפסוק צדקה לעניים או לבית הכנסת מותר לכתחילה[כב]. ולנדב חפץ מסוים לבית הכנסת, נוהגים העולם להקל[כג], אך לכתחילה נכון להיזהר להקדישו בפיו מערב שבת ואפילו בינו לבין עצמו[כד].

הקדשת פסח וחגיגה

ומקדיש אדם פסחו בשבת וחגיגתו ביום טוב, שזו מצות היום היא ואינו חושש[כה], ולכתחילה יזהר להקדיש קודם שבת[כו].

מחמר כלאחר יד במקום מצוה

ראה לעיל (סו.) בענין 'שכח להביא סכין'.

הנהגה בענוה

יש דעות שאסור לו לאדם לנהוג בהם בבינונית, אלא יתרחק מן הקצה האחד עד הקצה האחר, והוא גובה לב, שאין דרך הטובה שיהיה אדם עניו בלבד, אלא שיהיה שפל רוח ותהיה רוחו נמוכה למאוד[כז], ולפיכך נאמר במשה רבינו (במדבר יב ג) 'עניו מאד' ולא נאמר עניו בלבד, ולפיכך ציוו חכמים (סנהדרין פ"ד מ"ד) מאוד מאוד הוי שפל רוח[כח].

גנות הכעס

הכעס מידה רעה היא עד למאוד, וראוי לאדם שיתרחק ממנה עד הקצה האחר, וילמד עצמו שלא יכעוס ואפילו על דבר שראוי לכעוס עליו[כט]. ואם רצה להטיל אימה על בניו ובני ביתו או על הציבור אם היה פרנס ורצה לכעוס עליהם כדי שיחזרו למוטב, יראה עצמו בפניהם שהוא כועס כדי לייסרם, ותהיה דעתו מיושבת בינו לבין עצמו כאדם שהוא מדמה כועס בשעת כעסו והוא אינו כועס[ל].

מסלקת החכמה והנבואה

אמרו חכמים הראשונים, כל הכועס, אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו ואם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו, לפיכך ציוו

[יט] **רמב"ם** (פס הי"ד), שו"ע (פס ס"ד). ומשום שבאמירתו מוציא את החפץ מרשות הדיוט לרשות גבוה. משנ"ב (ס"ק כג). [כ] **רמב"ם** (יום טוב פ"ו הי"ז), **שו"ע** (פס סי' תקכ ס"ק). [כא] **משנ"ב** (סי' שו ס"ק מ). [כב] **שכיון שאין** החפץ ידוע, אין זה נראה כמקח וממכר, ומטעם זה מותר לנדור סתם ספר תורה, אף שיש לו בביתו, משום שעדיין לא יצאה מרשותו שלא ייחד ס"ת זו דווקא. **משנ"ב** (פס). [כג] **שהאיסור** נאמר דווקא על הקדש מזבח ובדק הבית, אבל הקדשות שלנו מותר, שאין שם הקדש עליהם. משנ"ב (פס) בשם מגן אברהם (ס"ק יט), חיי אדם (פ"ג כלל סה ס"ג), ושולחן ערוך הרב (פס סי"ד). [כד] **שו"ע** (פס ס"ו), משנ"ב (פס). וטעם החומרא, לחוש לדעת הט"ז (סק"ג) ועוד אחרונים שאסרו גם בזה, וכשמקדישו קודם פועל שאין בהבאתו לבית הכנסת אלא פרסום ההקדש שהקדיש מערב שבת בלבד, ומותר לכו"ע. משנ"ב (פס), שעה"צ (שם כה). [כה] **רמב"ם** (שבת פכ"ג הי"ד, פסחים פ"ה הי"ט). [כו] **ערוך השולחן** (קדשים סי' קפג ס"ג). [כז] **רמב"ם** (דעות פ"ג ה"ג), ולעיל שם (פ"ה ה"ה) כתב הרמב"ם, 'מי שיתרחק מגובה הלב עד הקצה האחרון ויהיה שפל רוח ביותר, נקרא חסיד, וזו היא מדת חסידות, ואם נתרחק עד האמצע בלבד, ויהיה עניו נקרא חכם, וזו היא מדת חכמה'. וביאר הלחם משנה (פס ה"ד) שלשון 'אמצע' מדוקדק, שפירוש דרך האמצע בענוה הוא שיהיה עניו כמשה, שזהו הדרך הממוצעת בין קצה הראשון שהוא תכלית הגאוה לקצה האחרון שהוא לבוש בגדי סחבות, ומה שכתב הרמב"ם 'ויהיה שפל רוח ביותר', כוונתו שנוטה עצמו לצד שפל רוח כדי לבוא לדרך המיצוע, ועיי"ש ביאור נוסף בזה. [כח] **רמב"ם** (פ"ג שם). ושלא כדברי רב חייא בר אשי (סוטה ה.) שתלמיד חכם צריך שיהיה

להתרחק מן הכעס עד שינהיג עצמו שלא ירגיש אפילו לדברים המכעיסים, וזו היא הדרך הטובה[לא].

התמיד דוחה טומאת ציבור

כל קרבנות הציבור קבוע זמנם, לפיכך כולם דוחים את טומאת המת[לב], וגם האיברים בכלל[לג].

סז.

קרבן פסח כשהציבור טמאים בטומאת מת

רבים שהיו טמאי מת בפסח ראשון, אם היו מיעוט הקהל, הרי אלו נדחים לפסח שני כשאר הטמאים, אבל אם היו רוב הקהל טמאי מת, או שהיו הכהנים או כלי שרת טמאים טומאת מת, אינם נדחים אלא יקריבו כולם הפסח בטומאה הטמאים עם טהורים, שנאמר (במדבר ט ו) 'ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם'[לד]. כך למדו מפי השמועה שאנשים יחידים הם שידחו לפסח שני אם היו טמאים, אבל ציבור

בו שמינית שבשמינית של גאוה, אלא כרב נחמן (שם) שלא מינה ולא מקצתה. הגהות מיימוניות (פ"ה ה). [כט] **רמב"ם** (פ"ג שם) ולעיל שם (פ"ה ה"ה) כתב הרמב"ם שינהג בדרך האמצעית, לא יהא בעל חימה נוח לכעוס, ולא כמת שאינו מרגיש, אלא בינוני לא יכעוס אלא על דבר גדול שראוי לכעוס עליו כדי שלא יעשה כיוצא בו פעם אחרת. ומבאר הלחם משנה (שם ה"ד) שדרך האמצעית פירושה לא לכעוס כלל, ודבר גדול כוונתו לחילול ה' שדווקא על זה יש לכעוס. [ל] **רמב"ם** (פ"ג שם). [לא] **רמב"ם** (שם). [לב] **רמב"ם** (פ"ד מקדש פ"ד ה"י). וראה להלן, באיזה אופן דוחה את הטומאה. [לג] **רמב"ם** (תמידין ומוספין פ"ה ה"י). [לד] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ז ה"ח). וכתב הרמב"ם (שם ה"י) ע"פ הגמרא להלן (נ.), שמשערים באותם שהם באים לעזרה לעשות את הפסח. ולפי זה כתב המנחת חינוך

שהיו טמאי מת אינם נדחים, אלא הטומאה תידחה ויעשו פסח בטומאה, והוא הדין לכל קרבן שקבוע לו זמן כפסח שהוא דוחה את הטומאה[לה].

בשאר הטומאות

במה דברים אמורים בטומאת המת בלבד[לו], אבל הטמאים בטומאה אחרת כגון זבים וזבות ונדות וטמאי שרץ ונבילה וכיוצא בהם, לא יתעסקו ולא יכנסו לעזרה ואע"פ שנעשה בטומאה, ואם עברו ועשו או נכנסו לעזרה חייבים כרת על הביאה ומיתה על העבודה, שלא נדחית אלא טומאת המת בלבד[לז]. ואפילו אם רוב הציבור נטמאו בטומאות אלו, נדחים לפסח שני[לח]. ויש אומרים שציבור הטמאים בטומאת שרץ עושים פסח ראשון בטומאה[לט].

אכילתו

פסח שהקריבוהו בטומאה הרי זה נאכל כטהור[מ], שמתחילתו לא בא אלא לאכילה, ואינו נאכל לכל טמא אלא לטמאי מת

(מלואה שם אות יג) שאם יבנה בית המקדש בין שני הפסחים, יעשו כל ישראל פסח שני, אף שהיו כולם טמאי מתים, כיון שבזמנינו שאין מקדש לא שייך באים לעזרה. [לה] **רמב"ם** (מעשה המקדש פ"ד הט"ז). [לו] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ח). וכתב הרדב"ז (מעשה מקדש פ"ד הי"ב) שאם נטמא גם במת וגם בשרץ, דינו כטמא שרץ דטומאת שרץ להיכן הלכה. [לז] **רמב"ם** (מעשה המקדש שם הי"ב). [לח] **ליקוטי הלכות** בדעת הרמב"ם. [לט] **ליקוטי** הלכות שכן מבואר בזבחים (נב:), ובזבח תודה (ד"ה אפנ) נשאר בצע"ג על הרמב"ם והסמ"ג (עשין סי' רכד) שכתבו שגם בטומאת שרץ לא הותר לעשות הפסח בטומאה. [מ] **בדפוסים** ישנים של הרמב"ם (קרבן פסח שם ה"ם) היה כתוב 'בטהרה' וכתבו המהר"י קורקוס והכסף משנה שצריך לגרוס 'בטומאה', ובמהדורת פרנקל נדפס ע"פ כתבי יד 'כטהור'.

פניני הלכה

אך בחזון איש (דמאי סי' ט ס"ק יג ד"ה הגרע"ק) כתב שמדברי הר"ש (דמאי פ"ד מ"ד) מוכח שחלות קנין בשבת אינו בכלל איסור שבות שאסרו חכמים לעשות קנין בשבת, וכדברי התרומת הדשן שהביא רעק"א, שלא חשש בעשיית מעשה פדיון הבן מערב שבת לאיסור מעשה קנין, אף על פי שהקנין חל בשבת.

בשביתת השבת (מלמד נוכח נפ"ל סוף סק"ט) כתב שגדול אחד הביא ראיה מסוגייתנו שלא כדעת התרומת הדשן שסובר שמותר לעשות קנין מערב שבת על מנת שיחול בשבת, ממה שהקשו בגמרא איך היה אפשר להביא את סכיני השחיטה לקרבן פסח כשהם תחובים בין קרני הקרבן, והרי משתמש בקרבן פסח לצורכו ומעל, ואם תאמר שלא היו מקדישים את הבהמות עד שיבואו לבית המקדש, הרי אסור להקדישם בשבת, ומתי הקדישום לפסח. ותירצו בגמרא שקרבנות שחייבים להקריבם בשבת מותר להקדישם בשבת. ולדברי התרומת הדשן קשה מה היתה קושיית הגמרא, והרי יכולים היו להקדיש את קרבן הפסח בערב שבת כדי שתחול קדושתו בשבת אחר שיהיה בעזרה, ובאופן זה יוכלו להשתמש בו קודם כניסתו לעזרה לנשיאת הסכין בין קרניו כיון שעדיין אינו קדוש בשעה זו, וכשיהיה בעזרה יוכלו להקריבו ולא יצטרכו להקדישו, כיון שמאליה תחול הקדושה על ידי מעשה ההקדשה שעשו מאתמול. וממה שלא תירצו כן בגמרא מוכח לכאורה כדברי רעק"א שאף באופן זה שאין מעשה הקנין בשבת אלא רק החלות בלבד, אסור גם כן משום שבות.

ודחה בשביתת השבת, שבאופן זה שיקדישו את הקרבן מערב שבת יחשב כגורם לממון לגבי הקדש, ולדעת רבי שמעון הסובר (לעיל פט:) שכל הגורם לממון כממון הוא, יהיה איסור מעילה בו מעכשיו, וכיון שביקשו בגמרא למצוא תירוץ שיתרץ גם לדעת רבי שמעון, לא העמידו באופן זה שהיה ההקדש מערב שבת על מנת שיחול בשבת.

עצה שלא להפריש צדקה עד שתגיע ליד העני

בברייתא שבסוגייתנו, אמרו עליו על הלל, שמימיו לא עבר אדם על איסור מעילה בקרבנות שהביא, כיון שלא היה מקדיש את הבהמה בביתו, אלא היה מביאה בעודה חולין לעזרה ומקדישה שם ומיד סומך ידו עליה ושוחטה, ונמצא שלא הספיק אדם למעול בה. ומבואר שכדי שלא יבואו לידי מעילה בקדשים, היה נוהג הלל שלא להקדיש קרבנותיו עד שהיו באים לעזרה.

כתב בשבט הלוי (סו"ת, מ"י סי' קמו אות ז), שתמיד הצטער על המכשול שלוקחים כסף מהכיס כדי לתת אותו לעני, ועד דהכי והכי העני נעלם מן העין, או שרוצים לתת כסף גדול ולקבל עודף מהעני, והעני אומר שמיד ישוב ויביא כסף קטן והעני שוכח, ומחזיר הכסף לכיס, וכיון שכבר נתייחד הכסף לתתו לצדקה לעני נמצא שמתערבים כספי צדקה עם כספו, והם מעשים בכל יום. והעיר שיש להתנות כהלל, שלא יחול שם הצדקה על שום כסף הנלקח ליד לתת לעני עד שיגיע ליד העני ממש ויזכה בו, ועד אז ישאר כסף פרטי.

וכתב שמצא כל זה בדברי הפנים יפות (שמות פה ג) על הפסוק (שם) 'מאת כל איש אשר ידבנו תקחו את תרומתי', שפירש כוונת הכתוב שבתחילה ידבנו ואח"כ תקחו את תרומתי, דהייינו שקודם הוא ברשותו רק כנדבה שלאחר זמן יעשהו תרומה, והתרומה חלה רק משעת ה'תקחו את תרומתי', והוא על פי הנהגתו של הלל בסוגייתנו, ועל ידי כך ינצל ממכשול במעשר כספים, שכל חלות שם הצדקה עליהם יחול רק בהגיעם ליד עניים אף שנדבם מקודם.

ובדרך אמונה (מתנות עניים פ"ט פק"ח) הביא כן בשם החזון איש שהיה מייעץ שכל מי שמתחיל לתת מעשר כספים יתנה שכל המעשר שיפריש לא יחול עליו שם צדקה עד שיבוא ליד העני. וכתב בשבט הלוי (שם) שמי שיעשה כן יהיה לו שני דינים וזמנים במעבר הממון מכספו הפרטי לחלות הצדקה בכספי המעשר, בעת שמפריש המעשר כספים יש לו עליו עדיין כל דין ממון חולין, כמו שהיה אצל הלל קודם שהביאו לעזרה שלא היה אדם מועל בו כיון שלא היה בו שום דין הקדש, ויש לנהוג בהם בכל דיני טוען ונטען וכל ענייני ממונות כממון פרטי וחולין, והתופס בהם כתופס ממון חבירו לכל דיניו. והחלת כספי צדקה או שאר מצוות הוא רק כשנותן ליד העני או ההחזקת תורה וכדומה, שאז חל עליו דין מתנות עניים וכדומה.

סז.

עמידה בסמוך לכותל המערבי

בסוגייתנו נתבארו דיני שילוח טמאים, שנלמדו מהפסוק (במדבר ה ג) 'וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש', ונתבארו בסוגייתנו חילוקי הדינים בין המחנות, ונפסק להלכה (רמב"ם בית המקדש פ"ג ה"ג - ג) שמצורע משלחים אותו חוץ לשלשה מחנות, שהוא מחוץ לירושלים, וזבים וזבות נדות ויולדות משלחים חוץ לשני מחנות שהוא חוץ להר הבית. ובהמשך סוגייתנו למדו מהפסוק שאף בעל קרי משלחים אותו חוץ לשני מחנות, והרמב"ם לא הביא דין זה, ודן במשנה למלך (שם ה"ג) בדעתו. ודנו האחרונים בדבר הכותל המערבי, אם הוא כותל הר הבית או כותל העזרה, ונפקא מינה אם מותר לזבים ובעלי קרי וכיוצ"ב לגשת אל הכותל המערבי מבחוץ, שאם מכותלי העזרה הוא הרי שגם שטח הרחבה שלפניו הוא מהר הבית ואסור להיכנס שם בטומאה בלי טבילה כדין, אך אם מכותלי הר הבית הוא אין איסור לגשת עד כותל זה כיון שהשטח שמחוץ לכותל אינו מהר הבית כלל.

הרדב"ז (שו"ת, מ"ג סי' מרנ"ח) כתב שסוף הבנין הנקרא מדרש שלמה [הוא מסגד אל אקצא], הוא הכותל הדרומי של העזרה. וכתבו האחרונים בדעתו, שכיון שכותל דרומי זה מחובר לכותל המערבי, נמצא שאם כותל זה הוא כותל העזרה גם הכותל המערבי הוא כותל העזרה (מרכז מחיש יו"ד סי' רי"ח סנ"ט, מחנה יהושלים עמ' רנו). וכן כתב בחכמת אדם (שער משפטי המרכז פי"ח ס"ח) שהכותל המערבי שנשאר הוא כותל העזרה שהיה לאחורי בית קדשי הקדשים י"א אמה. ועל פי זה היתה דעת ר' יהושע יוסף כלבו, בעל בנין אריאל, שאסור להתקרב ולעמוד בסמוך לכותל המערבי. וכתב בספר עיר הקודש והמקדש (מ"ד פ"ג סי' ג) שהגאון רידב"ז בבואו בפעם הראשונה אל הכותל המערבי בלוית הרב המפורסם ר' יהושע יוסף כלבו בעל בנין אריאל, לא רצה לגשת אל הכותל בחששו שהוא כותל העזרה.

אכן בבית רידב"ז (שו"ת, סי' ל"ח) הביא דעת הבנין אריאל, וכתב שמלבד שיש לנו לסמוך על דברי חז"ל הנח להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם, מלבד זה, אף אם האמת כדברי הרדב"ז והבנין אריאל שכותל הר הבית הוא כותל העזרה, מכל מקום מותר לעמוד ולהתפלל במקום שאנו עומדים עכשיו. וטעם ההיתר, כיון שידוע שמקום הרחבה היום אינו קרקע ירושלים מאז, אלא קומות על גבי קומות של בתים והריסות יש תחת הרחבה עד הקרקע, שהרי בהיות ירושלים על תילה וההיכל על יסודותיו ההולך מירושלים לבהמ"ק היה הולך בשיפוע מלמטה למעלה, ועכשיו בעוונותינו הרבים ההולך מירושלים

שנדחית להם הטומאה הזאת ולכיוצא בהם מטמאי מגע טומאות[מא], אבל הטמאים שהטומאה יוצאת מגופם, כגון, זבים וזבות נדות ויולדות ומצורעים, לא יאכלו ממנו ואם אכלו פטורים[מב].

טמאים הנדחים לפסח שני

איזהו טמא שנדחה לפסח שני, כל מי שאינו יכול לאכול את הפסח בליל חמישה עשר בניסן מפני טומאתו, כגון, זבים וזבות נדות ויולדות ובועלי נדות[מג].

שילוח טמאים מבית המקדש

מצות שילוח

מצות עשה לשלח כל הטמאים מן המקדש, שנאמר (במדבר ה ג) 'וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש', זה המחנה האמור כאן הוא מחנה שכינה, שהוא מפתח עזרת ישראל ולפנים[מד].

שהטמאים לא יכנסו

וכשם ששילוח טמאים מן המקדש בעשה, כך אם נכנסו עוברים בלא תעשה, שנאמר (ספ ספ ג) 'ולא יטמאו את מחניהם' זה מחנה שכינה[מה].

אהח 19/06/2018

מעורעים

שומע אני שהמצורע והזב וטמא מת שלשתם במקום אחד, תלמוד לומר במצורע (ויקרא יג מו) 'בדד ישב מחוץ למחנה מושבו' זה מחנה ישראל, שהוא מפתח ירושלים ולפנים, מה מצורע שטומאתו חמורה חמור שילוחו משילוח חבירו, אף כל שטומאתו חמורה חמור שילוחו משילוח חבירו[מו], לפיכך משלחים את המצורע חוץ לג' מחנות שהוא חוץ לירושלים, מפני שהוא מטמא בביאה, מה שאין הזב מטמא[מז].

זבים

ומשלחים זבים וזבות נדות ויולדות חוץ לשני מחנות שהוא חוץ להר הבית, מפני שהם מטמאים המשכב והמושב אפילו מתחת האבן מה שאין המת מטמא[מח].

טמאי מתים

מותר להכניס המת עצמו להר הבית, שנאמר (שמות יג יט) 'ויקח משה את עצמות יוסף עמו' עמו במחנה הלויה. ואין צריך לומר שטמא מת נכנס לשם[מט]. אבל משלחים טמאי מת מהחיל[נ].

טבולי יום ומחוסרי כפורים

טבול יום נכנס לחיל שכבר טבל. ומעזרת הנשים משלחים טבול יום, אבל לא מחוסר כפורים, שמחוסר כפורים העריב שמשו. ואיסור טבול יום במחנה לויה מדברי סופרים. ומעזרת ישראל ולפנים אפילו מחוסר כפורים לא יכנס לשם, שעדיין לא טהר טהרה גמורה, שנאמר (ויקרא יג ח) 'וכפר עליה הכהן וטהרה' מכלל שעדיין לא גמרה טהרתה[נא].

עברו ונכנסו

הטמא המשולח מהר הבית אם נכנס עובר בלא תעשה, שנאמר (דברים כג יא) 'ויצא מחוץ למחנה' זה מחנה שכינה, 'לא יבוא אל תוך המחנה' זה מחנה לויה[נב]. וכן מצורע שנכנס לירושלים לוקה[נג], אבל אם נכנס לשאר הערים המוקפות חומה, אף על פי שאינו רשאי לפי שנאמר (ויקרא יג מו) 'בדד ישב' אינו לוקה. נכנס המצורע להר הבית לוקה שמונים[נד], אבל טמא מת או טבול יום שנכנס לעזרת נשים, או מחוסר כפורים שנכנס לעזרת ישראל, אף על פי שאינו לוקה מכים אותו מכת מרדות[נה], ויש אומרים שבמחנה שכינה אף מחוסר כפורים חייב על שגגתו חטאת ועל זדונו כרת[נו].

סז:

ראייה ראשונה של זב

ראייה ראשונה של זב, אפילו ראה אותה באונס, וראייה שניה מחמת בשרו, הרי זה טמא טומאת זיבות[נז].

מצורע בפריעה ופרימה ותשמיש המיטה

מצות עשה שיהיה המצורע המוחלט מכוסה ראש כל ימי חילוטו, ועוטה על שפם, ופורם בגדיו, ואפילו כהן גדול שנצטרע פורע ופורם[נח], ומותר בתשמיש המיטה[נט].

טומאת משכב ומושב והיסט כלי חרס בזב וזבה

הזב והזבה לעולם הם בטומאתם עד שיטבלו, ומטמאים משכב ומרכב, ואם הסיטו כלי חרס טמאים[ס].

במצורע

המצורע אב מאבות הטומאות, מטמא אדם וכלים במגעו, וכלי חרס באוירו, ומטמא אדם במשא, ומטמא משכב ומושב

[מא] ותמה הלחם משנה (ספ ה"ט), שבגמרא (נכורות לג:) מבואר ששחיטה ואכילה נלמדים מאותו פסוק, ומדוע התיר לגבי אכילה כל טמאי מגע ולגבי שחיטה התיר טומאת מת בלבד. [מב] **רמב"ם** (ספ ה"ח). ודברים אלו שהפסח יאכל בטומאה נאמרו כשנטמאו הציבור קודם זריקת הדם, אבל אם נטמאו לאחר זריקת הדם לא יאכל. רמב"ם (שם). [מג] **רמב"ם** (ספ פ"ו ה"ט). [מד] **רמב"ם** (ביאת המקדש פ"ג ה"ט-ג). [מה] **רמב"ם** (ספ ה"י). וכל המחנות בכלל. כסף משנה. שלשה מחנות היו במדבר, מחנה ישראל והוא ארבע מחנות, ומחנה לויה שנאמר בו (במדבר ו ג) 'וסביב למשכן יחנו', ומחנה שכינה והוא מפתח חצר אהל מועד ולפנים. וכנגדם לדורות, מפתח ירושלים עד הר הבית כמחנה ישראל, ומפתח הר הבית עד פתח העזרה שהוא שער ניקנור כמחנה לויה, ומפתח העזרה ולפנים מחנה שכינה, והחיל ועזרת הנשים מעלה יתירה בבית עולמים. רמב"ם (ביאת הבחירה פ"ז ה"ט). [מו] **מקורו** מספרי (נשא פ"ט). והיינו שמשמעות תיבת 'בדד' הוא שאין טמא אחר עמו, ומשום שחמור הוא מכל הטומאות, ולמדו חכמים מכאן, שסדר שילוחם מהמחנה הוא כסדר חומרתם. כסף משנה. וראה בעמק הנצי"ב (שם) שביאר מפני מה נטה הרמב"ם מן הדרשות שהובאו בגמרא בסוגייתנו והביא דרשת הספרי. [מז] **רמב"ם** (ביאת המקדש פ"ג ה"ג). [מח] **רמב"ם** (שם ה"ג). [מט] **רמב"ם** (שם ה"ד, ביאת הבחירה פ"ז הט"ו). [נ] **רמב"ם** (ביאת המקדש שם ה"ה) ואיסורו מדרבנן. כסף משנה (שם ה"ט). [נא] **רמב"ם** (שם ה"ה-ו). [נב] **במהר"י** קורקוס ובכסף משנה תמהו, שהגמרא (להלן סח.) דרשה להיפך, 'מחוץ למחנה' זה מחנה לויה, 'אל תוך המחנה' זה מחנה שכינה, ומשמע שדווקא במחנה שכינה עובר על לאו. ויישב המהר"י קורקוס, שסבר הרמב"ם שביאור התירוץ על קושיית רבינא הוא, שכל מה שנאמר במחנה שכינה נאמר במחנה לויה. עוד תירץ שסבר, שלאו זה הולך רק על מחנה לויה והיינו שאם נטמא בחוץ לא יבוא למחנה לויה, ומחנה שכינה לומדים מהפסוק (במדבר ה ג) 'ולא יטמאו את מחניהם'. שוב כתב, שמספר המצוות (ל"מ ע"מ) נראה שהיתה לו גירסא שונה בגמרא, וכן כתב הכסף משנה, וכן ראה ברבינו חננאל שגרס בדרך אחרת מגירסתנו. [נג] **כרבי** יהודה שהלכה כמותו לגבי רבי שמעון. ואף שרב חסדא סבר שפטור, כיון שלא אמר בדבריו הלכה כרבי יהודה, מסתבר שלא שמע ברייתא זו. כסף משנה. [נד] **ואם** נכנס גם למחנה שכינה, יתכן שלוקה מאה ועשרים מלקות. כסף משנה. [נה] **רמב"ם** (שם ה"מ-טו). [נו] **ראב"ד** (שם). ועיין כסף משנה בשורש מחלקותם. [נז] **רמב"ם** (ממרדי כפרה פ"ג ה"ב). [נח] **ודווקא** מצורע אבל מצורעת אינה פורעת ופורמת. רמב"ם (טומאת צרעת פ"י ה"מ). [נט] **רמב"ם** (שם ה"ו). ופסק כרבי יהודה (מו"ק ז:) שדווקא בימי ספירתו אסור ולא בימי חילוטו. [ס] **רמב"ם** (מטמאי משכב ומושב פ"ה ה"ח, פ"ז ה"ח, פ"ח ה"ב).

פניני הלכה

למקום המקדש משפע ויורד מלמעלה למטה, וידוע כאשר חופרים בקרקע נמצא כמה פעמים בתים מלמטה. ועפר זה שהשליכו על מקום החיל שמחוץ לכותל העזרה, דינו דין עפר שעתיד לפנותו, כי הקב"ה תקיף, הוא יבנה ביתו בקרוב ואז יפנה כל זבל וכל עפר מהארמה שאנו עומדים עליה, וכיון שהוא עפר ועתיד לפנותו בכל יום ויום אם בקולו תשמעו, לכן אינו בטל, שהרי אף לדעת רבי יוסי שסתם עפר בטל, אם יודעים שדעתו לפנותו לכל הדעות אינו בטל. ועוד שאין אדם מבטל דבר שאינו שלו, ולכן אין הנכרים שהשליכו העפר והזבל יכולים לבטל את רשות ירושלים שאינה שלהם. וכיון שהעפר לא בטל, ולא נעשה חלק מקרקע ירושלים, נמצא שהעומד על העפר שבזמנינו נידון כעומד באויר ולא כעומד בארץ. וכיון שקדושת ירושלים שהתקדשה על ידי בית דין לא היתה אלא לקרקע, ולא לגגות והעליות (להלן פה:), לכן העומד באויר אינו נכנס למקום הקדושה, ואינו עובר באיסור. אכן במה שקרוי היום הר הבית אסור להיכנס, כיון ששם הוא מקום ההיכל ושם התקדשו גם עליות (להלן פו.), אבל בעזרה ובהר הבית לא התקדשו ואין איסור לעמוד באויר, ולכן מותר גם לעמוד על העפר בזמנינו.

אך האחרונים סתרו את תירוצו של הרידב"ז וכתבו שאין להתיר מטעם זה (רמה שו"מ לפלגות רחובן מ"ו עמ' יג והלאה, ועוד). אכן באבני נזר (שו"ת, יו"ד סי' מג) נקט בפשיטות שהכותל המערבי אינו כותל העזרה אלא כותל הר הבית, וכן כתב ר' צדוק הכהן מלובלין (שו"ת תפארת צבי, יו"ד סי' מ מות יג).

סז:

כניסה ל'מדרש שלמה' ומחילות שתחת הכותל המערבי

בגמרא אמר רבי יוחנן, מחילות לא נתקדשו. ופירש רש"י (ד"ה מחילות) שהמחילות ומערות שלתחת העזרה לא נתקדשו בקדושת עזרה. והקשו התוספות (ד"ה מחילות), ממה שאמרו בזבחים (מה.) שכאשר קידש דוד את מקום המקדש קידש את הרצפה עד קרקע התהום. ותירצו התוספות על פי המבואר להלן (פו.) שדברי רבי יוחנן בסוגייתנו נאמרו במחילות הפתוחות לחול, אבל הפתוחות לקודש קודש הן, ועליהן דיברו בזבחים.

בביאור תירוץ התוספות נחלקו האחרונים, המנחת חינוך (מצוה שפב אות ג) נקט שכוונת התוספות שמחילות ההולכות תחת העזרה או ההיכל ופתוחות לעזרה נתקדשו על ידי דוד בקדושת העזרה, ואין הבדל בין קדושת העזרה, וקדושת חפירות שיעשו בה לעומק, וקדושת המחילות, שהכל קדוש בקדושת העזרה כל שפתוחים לקודש, בקדושה שקידש דוד עד התהום. ואם אינם פתוחים לעזרה לא קידשם דוד [וראה רדב"ז (ביאת הבחירה פ"ו ה"י) שדן אם דוד קידש הכל אלא שהתנה שאם יפתח לחול תפקע קדושתו, או שהתנה להיפך, שכל שיפתח לקודש יקדש]. אך החזון איש (זבחים סי' ה סק"ג, על פי המגרת שנשתוף קדשים, הובאה בתשובות וכתבים מהמהו"ל קדשים סי' ו) נקט שמחילות רשות בפני עצמה הן, ואין מועלת קדושתם אלא לענין אכילת קדשי קדשים ולא לענין שיוכלו לשחוט שם קדשים, כמבואר בזבחים (שם.), וקדושה שקידש דוד עד התהום אינה אלא להעמקת קרקע העזרה ולא למחילות שתחתיה, ומכל מקום דנו התוספות אם יש להוכיח ממה שאין שום קדושה במחילות כדברי רבי יוחנן, שגם אם יעמיקו את קרקע העזרה לא תהיה בה קדושה, ודחו שאף המחילות קדושות אם פתוחות לקודש, על כל פנים לענין אכילת קדשים בהם, ולכן אם העמיקו את קרקע העזרה יש בה קדושה גמורה ואין המקום גורם למנוע את חלות הקדושה. ונמצא שלדעת המנחת חינוך יש קדושה גמורה במחילות הפתוחות לקודש, ולדעת החזון איש אין קדושתם גמורה, ורק לענין אכילת קדשים דינם כמקדש, אבל קדושת עזרה אין בהם.

ודנו האחרונים בענין המחילות שתחת הר הבית, אם מותר להיכנס לתוכן בזמן הזה. מחילות אלו נזכרו על ידי תלמיד הרמב"ן שעלה לארץ ישראל (מסעות ח"י עמ' 87), שכתב 'והנה יש מערות פתוחות מחוץ לחומת העזרה החיצונה, ונכנסות [תחת הר הבית] ונכנסין בהם עד כנגד אבן שתיה. ואולי הן המחילות [שהיו מתחת] בית המקדש'.

בדרך הקודש (אפיקי ים, ח.) כתב שבבואו לירושלים תוב"ב נכנס ליסודות שבנה דוד שהם בקרקע הר הבית דרך מחילות, והיה מקום צר מאוד אין דרך לנטות ימין ושמאל, וראה שם חלון שיש לכנסיה של הגוים באותו מקום שקוראים מדרש שלמה, וסבור היה שמחילות לא נתקדשו אף אלו שבתוך העזרה, כדברי רבי יוחנן בסוגייתנו, ולכן מותר לכל אדם לבוא שם, שאין קדושתם כקדושת העזרה. אך אחר כך הסתפק בדבר על פי מה שחילקו התוספות, שרק המחילות הפתוחות להר הבית מחוץ לעזרה לא נתקדשו, אבל הפתוחות לעזרה קדושות בקדושת העזרה, ואסור לבוא בהן. והוא כסברת המנחת חינוך, שהמחילות שתחת העזרה קדושות בקדושת העזרה.

אך שוב האריך לדון בדין מחילות הפתוחות גם לתוך העזרה וגם להר הבית, אם יש בהם קדושה כיון שפתוחות גם לפנים. ומסיק שהמחילות לא נתקדשו מצד עצמן על ידי דוד, ורק אם אינן פתוחות כי אם לעזרה בלבד קודש הן, ולא משום שהן תחת העזרה, אלא משום שיש להן פתח לשם וכל הפתוח לעזרה כעזרה הוא, אבל אם פתוחות לחול ולעזרה חול גמור הן. והוא כסברת החזון איש. ועל כן מסיק בדרך הקודש שמותר להיכנס היום במחילות עפר שתחת העזרות, שהרי פתוחות גם לחוץ [שמשם נכנסים אליהן], ומעשים שבכל יום שנכנסים ליסודות המקדש הקהל כאחד אנשים נשים וטף, שיש שם דרך מחילות תחת קרקע המקדש, ולא פקפק בה אדם מעולם, אף מי שזהיר שלא להיכנס בהר הבית.

אך בחסדי דוד על התוספתא (כלים בב"ק פ"ח הי"ח ד"ה היה אומר) חלק עליו, וכתב שנראה שאין מחילות שתחת ההיכל חול אלא כשאינן פתוחות אלא לחול, אבל אם פתוחות הן לקודש והן לחול קדושות הן, ואסור להיכנס לתוכן. ועל מה שכתב בדרך הקודש שמעשים בכל יום שנכנסים לתוכן, כתב שאולי אין נכנסים אלא בריחוק מקום, שידוע שאינו אלא תחת הר הבית, אבל לפנים במקום שיש לחשוש שהוא תחת עזרת ישראל, הנזהרים אין נכנסים, שמא פתוחה גם לקודש, וכנגד הקודש קודש. אלא שצידד שכל זמן שאין ידוע שהמחילה פתוחה גם לקודש אין צריך לחשוש לכך, ובפרט שיש ספק ספיקא להקל, ואין האיסור אלא מדרבנן, עיי"ש.

קדושת מחילות שתחת בית הכנסת

בדין קדושת מחילות שנתבאר בסוגייתנו, ונידוני האחרונים שהובאו לעיל, תלוי דין קדושת מחילות ומרתפים שתחת בית הכנסת, שלמדוהו הפוסקים מבית המקדש, כמו שכתב בשו"ע (או"ח סי' קנ סי"ב) לענין עליה שעל גבי בית הכנסת שיש להסתפק אם מותר להשתמש שם תשמישים שאינם תשמישי גנאי, וביאר במשנ"ב (שם סק"מ) שהספק הוא אם לדמותם לעליות העזרה שלא נתקדשו, או שמא כיון שבית הכנסת ובית המדרש נקראים

אליבא 19/06/2018

אפילו תחת אבן כזב וכזבה, שנאמר (ויקרא יד ח) 'וכבס המטהר את בגדיו וגו' וטהר'[סא]. מפי השמועה למדו שטהר מלטמא משכב ומושב, ואחד המוסגר ואחד המוחלט בכל אלו[סב].

שיעור ראיית זב

ראיית הזב אין לה שיעור, אלא הרואה כל שהוא טמא[סג], שנאמר (ויקרא טו ג) 'החתים בשרו' כל שהוא ניכר בבשרו מטמא[סד].

טמאים שנכנסו לעזרה כשהקריבו פסח בטומאה

ראה לעיל (סז.) בענין 'קרבן פסח כשהציבור טמאים' 'בשאר טומאות'.

קדושת מחילות הר הבית

המחילות הפתוחות לעזרה קודש והפתוחות להר הבית חול[סה].

בעל קרי באונס

שכבת זרע מאבות הטומאה, ואחד הרואה מחמת בשרו או הרואה באונס, טמא[סו].

שילוח טמאים מבית המקדש בעל קרי

אירע קרי לאחד מהכהנים השומרים על המקדש, הולך במסיבה שתחת הקרקע, שהמחילות הפתוחות להר הבית לא נתקדשו, וטובל, וחוזר ויושב אצל אחיו הכהנים עד שנפתחים השערים בבוקר ויוצא והולך לו[סז].

סח.

בועלי נדות

החיל מקודש מהר הבית, שמשלחים ממנו בועלי נדות[סח].

טמא מת

ראה לעיל (סז:).

בעל קרי שנכנס עובר בלאו

הטמא המשולח מהר הבית אם נכנס עובר בלא תעשה שנאמר (דברים כג יא) 'ויצא אל מחוץ למחנה' זה מחנה שכינה, 'לא יבוא אל תוך המחנה' זה מחנה לויה[סט].

מיחוי קרביו

תולים ומפשיטים את כולו, וקורעו וממחה את קרביו עד שמסיר מהם הצואה והפרש[ע], ומיחוי קרביו דוחה את השבת, שאי אפשר לעשותו קודם השבת[עא].

בימות המשיח עולם כמנהגו נוהג

אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהיה שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג, וזה שנאמר (ישעיה יא ו) 'וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ', משל וחידה, ענין הדבר שיהיו ישראל יושבים לבטח עם רשעי עכו"ם המשולים כזאב ונמר, שנאמר (ירמיה ה ו) 'זאב ערבות ישדדם ונמר שוקד על עריהם', ויחזרו כולם לדת האמת, ולא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר בנחת עם ישראל, שנאמר (ישעיה סה כב) 'ואריה כבקר יאכל תבן', וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים, ובימות המלך המשיח יוודע לכל לאיזה דבר היה משל, ומה ענין רמזו בו[עב].

החילוק בין עולם הזה לימות המשיח

מפני זה נתאוו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם לימות המשיח, כדי שינוחו ממלכויות שאינן מניחות להם לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן, וימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה כדי שיזכו לחיי העולם הבא, לפי שבאותם הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת שנאמר (ישעיה יא ט) 'כי מלאה הארץ דעה את ה'' ונאמר (ירמיה לא לג) 'ולא ילמדו איש את אחיו ואיש את רעהו', ונאמר (יחזקאל לו כו) 'והסירותי את לב האבן מבשרכם', מפני שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהיה יותר משלמה, ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו, ולפיכך ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה', ויבואו כל הגוים לשומעו שנאמר (ישעיה ב ג) 'והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים', וסוף כל השכר כולו, והטובה האחרונה שאין לה הפסק וגרעון הוא חיי העולם הבא, אבל ימות המשיח הוא העולם הזה, ועולם כמנהגו הולך, אלא שהמלכות תחזור לישראל, וכבר אמרו חכמים הראשונים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות בלבד[עג].

אין אדם יודע איך יהיו עד שיהיו

כל אלו הדברים וכיוצא בהם לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, שדברים סתומים הם אצל הנביאים, גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו, אלא לפי הכרע הפסוקים, ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו, ועל כל פנים אין סידור הויית דברים אלו ולא דקדוקיהם עיקר בדת, ולעולם לא יתעסק אדם בדברי ההגדות, ולא יאריך במדרשות האמורים בעניינים אלו וכיוצא בהם, ולא ישימם עיקר, שאין מביאים לא לידי יראה ולא לידי אהבה, וכן לא יחשב הקיצים, אמרו חכמים (סנהדרין צז:) תיפח רוחם של מחשבי הקיצים, אלא יחכה ויאמין בכלל הדברים[עד].

[סא] **אמרו בספרי** (מלורע פרשתא ג ה"ו) 'וכבס המטהר את בגדיו וטהר', מלטמא משכב ומושב. כסף משנה. [סב] **רמב"ם** (טומאת צרעת פ"י ה"ח). ואע"פ שבסוגייתנו אמרו שזב חמור ממצורע שכן עושה משכב ומושב, [ופירש רש"י (ד"ה זב) 'זב עושה משכבו ומושבו אב הטומאה, לטמא אדם הנוגע בו טומאה חמורה לטמא בגדים שעליו, אף על פי שלא נגעו הבגדים במשכב, אבל מצורע, אף על גב דתניא בתורת כהנים (שם) שעושה משכב ומושב, אינו עושה אב הטומאה לטמא אדם לטמא בגדים, אלא לטמא אוכלין ומשקין]. צריך לומר שהרמב"ם מפרש שסוגייתנו היינו בימי ספירתו, או שהרמב"ם אינו גורס כי אם 'זב חמור שמטמא כלי חרס בהיסט'. [סג] **פירש** כדי חתימת פי האמה, שצריך שיגע בפי אמה, ואין צריך שיעור, וכביאור תוספות (מה כב. ד"ה מלמ). והראב"ד (מכות הטומאה פ"י ה"ש כרש"י (ד"ה כחתימת) שצריך שיעור חתימת פי הנקב. כסף משנה (שם). [סד] **רמב"ם** (שם ה"ט). ואף שרבנן לא הודו לרבי ישמעאל פסק כמותו, כיון שרב הונא (מה שם) סבר כמותו. כסף משנה. [סה] **רמב"ם** (בית הבחירה פ"ו ה"ט). [סו] **רמב"ם** (מאכלות האסורות פ"ה ה"ח). בסוגייתנו אמר רבי יוחנן 'מחילות לא נתקדשו, ובעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות'. ופירש רש"י (ד"ה ממילות) שאין שייכות בין שתי מימרות אלו, אלא ששמעם מרבו ביחד. ובמשנה למלך (בית המקדש פ"ג ה"ג) כתב שהם תלוים זה בזה, שבא רבי יוחנן לומר שכיון שבעל קרי משתלח חוץ לשני מחנות, על כרחך מחילות לא נתקדשו, שאם לא כן יקשה מהדין שכהן שאירע לו קרי הולך במחילות שמתחת להר הבית. אך הקשה שם מדוע השמיט הרמב"ם דין בעל קרי המבואר בסוגייתנו שמשתלח חוץ לשני מחנות. וראה עוד מה שנכתב בזה בהערה להלן (סח.). [סז] **רמב"ם** (בית המקדש פ"ג ה"ג, בית הבחירה פ"ז הט"ז). [סח] **רמב"ם** (בית המקדש סה ה"ח). והקשה בכסף משנה שבסוגייתנו, נאמר 'ויצא אל מחוץ למחנה זה מחנה שכינה, ולא יבוא אל תוך המחנה זה מחנה לויה, מכאן לבעל קרי שיצא חוץ לשני מחנות, אמר ליה אכתי לא עיילתיה אפיקתיה, אלא אימא, מחוץ למחנה זה מחנה לויה, ולא יבוא אל תוך המחנה זה מחנה שכינה', ונראה שלא היה כתוב כך בגירסתו. וראה עוד במשנה למלך (בית הבחירה שם הט"ו) שהקשה למה לא הזכיר הרמב"ם בפירוש הלכה זו, שבעל קרי משתלח חוץ לשני מחנות כמו הזב כמבואר בסוגייתנו, אך נראה שהדין דין אמת שהרי כתב כאן שהטמא המשולח מהר הבית, אם נכנס עובר בלא תעשה, והפסוק שהביא, עוסק בבעל קרי. וראה עוד בהערה לעיל (סז:). [ע] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ד). [עא] **רמב"ם** (שם ה"ח). [עב] **רמב"ם** (מלכים פי"ב ה"ב). ובראב"ד השיג מהכתוב (ויקרא כו ו) 'והשבתי חיה רעה מן הארץ'. ומבאר המרכבת המשנה שכוונתו להקשות שדברי תורה אין יוצאים מפשוטם ואין לפרשם בדרך משל כמו דברי נביאים. וכתב שהרמב"ם סבר שפסוק זה מתקיים כשישראל שרויים על אדמתם ועל פי הטבע. וברדב"ז כתב שראוי להאמין שבארץ ישראל יתקיימו הדברים גם כפשוטם, וברוך יודע האמת, וגם הרמב"ם לא גמר אומר, שהרי כתב שבימי המשיח יוודע למה הם רומזים. [עג] **רמב"ם** (תשובה פ"ט ה"ב, מלכים פי"ב ה"ב). עוד כתב הרמב"ם (תשובה פ"ח ה"ז) אמרו חכמים כל הנביאים כולם לא ניבאו אלא לימות המשיח אבל העולם הבא עין לא ראתה אלהים זולתך. והקשו בכסף משנה ובלחם משנה שהרי בברכות (לד:) אמר רבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן, כל הנביאים כולם לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלהים זולתך. ושמואל חלק ואמר שאין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות בלבד. ואם כן כיון שרבי יוחנן ושמואל חולקים, איך פסק הרמב"ם בפרק ח' כרבי יוחנן, ובפרק ט' ובהלכות מלכים (שם) כשמואל. ונשארו בצ"ע. ובמעשה רוקח תירץ, שגם שמואל מודה שכל הנבואות הם רק לימות המשיח ולא לעולם הבא, אלא שסובר שבימות המשיח עולם כמנהגו נוהג בדרך הטבע, ומה שנתנבאו הנביאים שיהיה שינוי מדרך הטבע, אין זה אלא דרך משל וחידה, ורבי יוחנן סובר שהמצב יהיה בפועל שלא כדרך הטבע. [עד] **רמב"ם** (מלכים שם).

פניני הלכה

'מקדש מעט' יש לדמותם לעליות ההיכל שנתקדשו בקדושת היכל. ועל פי זה יש לדון אם מחילות בית הכנסת אין בהם קדושה, כיון שאפילו בהיכל לא נתקדשו המחילות, וכדברי רבי יוחנן בסוגייתנו.

ובארחות חיים (ספינקס, שם אות יג) כתב שנחלקו האחרונים בדין עשיית תשמישים במרתף של בית הכנסת, בחקר הלכה (גנזך, מ"ח אות ג סק"ו, מג.) הוכיח מהירושלמי (פ"ז ה"ג) שצידד להוכיח שמחילות לא נתקדשו [כדברי רבי יוחנן] ממה שהיה בית הכסא במחילות, ודחו בירושלמי, שאף אם היתה קדושה במחילות הר הבית [ושלא כרבי יוחנן] מכל מקום היה מותר להשתמש שם לבית הכסא, כיון שאין בו טומאה אלא רק משום נקיות, ומבואר שאף על פי שנתקדשו אין איסור לעשות תשמיש גנאי כזה, ועל פי זה צידד להתיר לעשות תשמיש של גנאי במרתף בית הכנסת אף אם נאמר שיש בו קדושה, אך לדינא העלה בצ"ע. וכתב בארחות חיים שמדברי המאורי אור (ווירמס, כלל שבעה, לו:) נראה להחמיר, שמקום הקדושה תופס למעלה עד לרקיע ולמטה עד התהום.

אך באשל אברהם (בוטשאטש, או"ח סי' קנג ס"ק מהדו"ת) כתב שאפשר שאין קדושה חלה על קרקע עולם שבבית הכנסת, ולא ביאר טעמו. ובאמרי יושר (מהריק, שו"ת, ח"ב סי' קפט) הביא דבריו והביא שמדברי האו"ז משמע כדברי האשל אברהם, אך מדברי המגן אברהם (שם ס"ק לט) מוכח שסובר שגם על גוף הקרקע חלה הקדושה, ועל פי זה דן באמרי יושר לענין בית הכנסת שנחרב במלחמה ולא נשאר מהכתלים כלום, אם יש קדושה בקרקע שנשארה. ולא הזכיר האמרי יושר מאומה מדיני קדושת המחילות [וכדברי החזון איש הנזכרים שאין שייכות לדיני מחילות עם דין קדושת הקרקע עצמה שתחת בית הכנסת כשבאים להעמיקה]. אך בעמק שאלה (פווערסקי, שו"ת, ח"ב סי' ד ד"ה ובמה י"ל) צידד בסברא זו, שיש לומר שאין קדושה בקרקע בית הכנסת ויכול לחפור תחת בית הכנסת שיחין ומערות, שאף שגם הקרקע נתקדשה בקדושת בית הכנסת, היינו קרקע העליונה שנצרכת לגוף בית הכנסת שיעמוד עליה, אבל בורות שבעומק אין בהם קדושה, שהרי אפילו בבית המקדש שנתקדשה קרקעיתו, אף על פי כן המחילות לא נתקדשו [ומשמע שנידונו הוא במחילות הפתוחות לחוץ לבית הכנסת, שבהם הוא שאין קדושה במחילות בית המקדש].

גם בתורה לשמה (שו"ת, סי' כ) דן בדבר קדושת מרתף שתחת בית הכנסת, ודימה אותו למחילות שתחת בית המקדש שהפתוחות לחוץ אינן קדושות והפתוחות לפנים קדושות, וצידד לומר שמחילות שנחפרו אחר בנין בית הכנסת יש בהן קדושה אף אם נפתחו לחוץ, כיון שקרקע בית הכנסת קדושה עד התהום, ורק אם בשעת קידוש בית הכנסת כבר היו המחילות פתוחות לחוץ אין מקדשים אותן. אך כתב שיש לומר שדווקא בבית המקדש נתקדשו המחילות משום שדוד קידש בפירוש את הקרקע עד התהום, אבל ממילא אין קדושה בקרקע שתחת בית הכנסת, ולכן אף אם יחפרו את המחילות אחר בנין בית הכנסת, לא תהיה בהן קדושה אם פתוחות הן לחוץ. ולא הכריע כסברא זו להקל, כיון שאינו נלמד אלא מדיוק מלשון הגמרא, וגם יצא דין מחודש שאם חרב בית הכנסת ונסתר כל הבנין ולא נשאר כי אם קרקע בית הכנסת וחפרו והסירו עפר מכל שטח הקרקע של בית הכנסת בעומק ג' טפחים ויותר והוליכו כל אותו העפר למקום אחר, לא נשארת קדושה באותה קרקע, כיון שבית הכנסת לא נתקדש עד התהום, ואותו השטח שהיו עומדים עליו בבית הכנסת הלך לו והוסר משם, וזו קרקע חדשה היא שלא הגיעה קדושת בית הכנסת אליה, ובאמת דין זה חידוש הוא ולא נמצא בשום פוסק, ומן הסתם נראה שגם באופן זה אסור, ומספק אין להשתמש תשמישי חול במרתף בית הכנסת.

סח.

חיוב השחתת עמלק קודם הריגתם

בגמרא פירשו שמה שמיחוי קרביו של קרבן פסח דוחה את השבת, הכוונה שמנקבם בסכין, וכתב רש"י (ד"ה מנקבן בסכין) בפירושו השני, שמיחוי הוא לשון נקיבה וחיבול, כמו 'תמחה את זכר עמלק' (דברים כה יט).

וכתב בספר נפשי תערוג (מ"ח עמ' קכג) שכמדומה ששמע מהפני מנחם, שפסוק זה שהביא רש"י בא ללמד ונמצא למד, שלמדנו מכאן שמחיית עמלק צריכה להיות לגמרי, שזהו ענין נקיבה וחיבול. ובדף על הדף (ד"ה ומיחוי) הביא שהגאון מטשיבין נשאל בגדר מצות מחיית עמלק, אם די בהמתתו בלבד או שיש ענין מיוחד להרגו באופן שההריגה עצמה תהיה ביסורים וכדומה, והביא מדברי רש"י בסוגייתנו שמחיית עמלק היא דרך נקיבה וחיבול, ודייק מזה שיש ענין מיוחד במצוה זו של נקיבה וחיבול ולייסר אותם ביסורים ולא רק עצם יציאת נשמתם.

ובנחלת בנימין (שמות יז יג) הביא ראיה לדבר מהמכילתא (בשלח מסכתא דעמלק פ"ו), שדרשו הכתוב (שמות שם) שנאמר במלחמת יהושע בעמלק 'לפי חרב', רבי יהושע אומר לא נוולם אלא דנם ברחמים. ומשמע שעל פי הדיבור היה כן שלא לנוולם אלא להרגם בחרב, כמו שכתב רש"י (שם) לענין מה שחתך ראשי גיבוריו ולא השאיר אלא חלשים שבהם ולא הרגם כולם, שמכאן אנו למדים שעשה על פי הדיבור של שכינה, ומסתמא אף מה שדנם ברחמים ולא נוולם היה על פי הדיבור של שכינה, ומשמע שמעיקר דין מחיית עמלק צריך לנוולם, והיינו דרך נקיבה וחיבול.

תחיית המתים

מי שאינו מאמין בתחיית המתים ובביאת הגואל אין לו חלק לעולם הבא אלא נכרת ואובד ונידון על גודל רשעו וחטאתו לעולם ולעולמי עולמים[עה].

סח:

חביבה מצוה בשעתה

אף על פי שמותר להקטיר אימורים ואיברים בלילה, אין מאחרים אותם לדעת, אלא משתדלים להקטיר הכל ביום, חביבה מצוה בשעתה, שהרי הקטר אימורים ואיברים אף על פי שכשרים בלילה דוחים את השבת בזמנם ואין מאחרים אותם למוצאי שבת[עו].

חיתוך יבלת בשבת בגופו

אסור לחתוך יבלת אפילו יבשה מגופו, בין ביד בין בכלי, בין לו בין לאחר[עז], ואם חתך פטור[עח], ויש אומרים שאם היא לחה ובכלי חייב[עט].

כהן במקדש

ומותר לחתוך יבלת במקדש ביד אבל לא בכלי, ואם היתה יבשה חותכה אף בכלי ועובד[פ].

בקרבנו

חתיכת יבלת הקרבן פסח בכלי אינה דוחה את השבת, שהרי אפשר לעשותה קודם השבת, ואם יכול לחתוך יבלתו בידו בשבת חותך, ואם היתה יבשה חותכה אפילו בכלי, שאין שבות במקדש כלל[פא].

מצות שמחה ביו"ט

שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים, כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהם שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו שנאמר (דברים טז יד) 'ושמחת בחגך', אף על פי שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים, יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו[פב].

חציו לה' וחציו לכם

מצות יום טוב לחלקו חציו לבית המדרש וחציו לאכילה ושתיה[פג], והדרך הנכון בבוקר מקדימים לילך לבתי כנסיות ולבתי מדרשות, ומתפללים וקוראים בתורה בעניינו של יום ומתפללים מוסף, וחוזרים לבתיהם ואוכלים, והולכים לבתי מדרשות ושונים עד חצי היום, ואחר כך כשבא זמן מנחה מתפללים תפילת המנחה וחוזרים לבתיהם להתענג בשמחת יום טוב שאר היום עד הלילה[פד] כדי לקיים חציו לכם[פה].

אופן קיום חציו לכם כשאדם אוכל ושותה ושמח ברגל לא

וכמו שמוכח מפירוש המשניות (שם פ"ד מ"ח). עוד תירץ שאף שגרס כן, למד שהריבוי הוא שנפטר משמחה אם כבר שמח בלילה. עוד תירץ שסבר שדין שמחה בלילה נאמר דווקא ביו"ט האחרון של סוכות. [פה] **רמב"ם** (שם הי"ט), משנ"ב (סק"ח). וכתב המעשה רוקח שנראה שהכוונה לבני א"י שעושים יום אחד או לבני חו"ל וביום השני, אך בחו"ל ביו"ט ראשון אם יאכלו עד הערב אין זה כבודו של יו"ט שני, וכן הוא במגן אברהם (סק"ח) שאסור לקבוע סעודה ביו"ט ראשון מתשע שעות ולמעלה, אך דעת הביאור הלכה (ד"ה נערכו) שאין דין זה ברור, כיון שאנו יודעים החשבון ועיקר היו"ט הוא יו"ט ראשון. ואפילו הוא מסגף עצמו מפני שהוא בכלי'. מגיד משנה. [פא] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"י). ומבאר הלחם משנה, שאף שמצאנו ששבות שיכל לעשותה מערב שבת אסור אף במקדש, שלכן אסור להביאו מחוץ לתחום ולהרכיבו, מכל מקום שבות קלה כחתיכת יבלת יבשה התירו במקדש אף באופן שיכל לעשותו מאתמול. [פב] **רמב"ם** (יום טוב פ"ו הי"ז). [פג] **שו"ע** (שם סי' תקכט ס"ג). כרבי יהושע שהלכה כמותו לגבי רבי אליעזר ושלא כמר בריה דרבינא שפסק כרבי אליעזר. הגהות מיימוניות (פ"ה ה"ג). [פד] **בשפת אמת** (פסחים מ"ח ד"ה לרבנן לילי) דייק מלשון זו שאין חיוב שמחה בלילה, והקשה מהגמרא (שם) שאמרו 'והיית אך שמח' לרבות לילי יום טוב האחרון. וכתב שהרמב"ם לא גרס 'לילי',

ימשך ביין ובשחוק ובקלות ראש ויאמר שכל מי שיוסיף בזה ירבה במצות שמחה, שהשכרות והשחוק הרבה וקלות הראש אינה שמחה אלא הוללות וסכלות, ולא נצטוינו על ההוללות והסכלות אלא על השמחה שיש בה עבודת יוצר הכל, שנאמר (דברים כח מז) 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב' הא למדת שהעבודה בשמחה, ואי אפשר לעבוד את ה' לא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שכרות[פו].

המתענה ביו"ט

יש אומרים שמי שמתענה תענית חלום ביו"ט כיון שאינו מקיים חציו לכם, צריך להיות כולו לה' דהיינו ללמוד או לומר תפילות ובקשות[פז], ויש אומרים שאינו צריך, שכיון שמתענה מקרי כולו לה', ועוד שהטעם שהתירו להתענות הוא משום שכיון שנפשו מרה לו התענית עונג היא לו, אם כן הרי זה בכלל 'לכם'[פח].

[עה] **רמב"ם** (תשובה פ"ג ה"ו). ועיין עוד (שם פ"ח ה"כ) בדברי הרמב"ם והראב"ד כיצד תהיה תחית המתים. [עו] **רמב"ם** (מעשה הקרבנות פ"ד ה"ג). [עז] **שו"ע** (או"ח סי' תס"ג), משנ"ב (סק"ו). והוא הדין שאסור לתלוש שער ציצים של עור שפירשו קצת מעל גבי ידו או ממקומות אחרים, אך אם פירשו רובם ומצערות אותו מותר. שו"ע (שם סי' שכח סל"ג). ומשפתיו אף אם פירשו רובם אסור, משום שהדרך ליטלם ביד. ביאור הלכה (סי' שם ס"ה ילמ). [עח] **רמב"ם** (שבת פ"ט ה"ח). [עט] **משנ"ב** (שם) בשם מגיד משנה (שם) ומגן אברהם (סק"ג). [פ] **רמב"ם** (שם). שכהן שיש יבלת בגופו פסול לעבודה. רמב"ם (ביאת המקדש פ"ז ה"י). ופסק כמ"ד 'אידי ואידי בלחה הא ביד

אוצר החכמה

פניני הלכה

ועוד הביא ראיה לדבר מתרגום שני (משלי ז ט), שכתב שהמן ביקש ממרדכי לפני תלייתו שיחוס על כבודו ולא יהרגנו וישחיתנו כאגג אביו הזקן. ומשמע שמן הדין היה מרדכי משחיתו משום מחיית עמלק, וכן עשה שאול לאגג. וכן כתב בפירוש הגר"א לאסתר על הפסוק (שם ט י) 'מכת חרב והרג', שיכו אותם תחילה במקום שאינו ממית כדי להרבות ביסורים, ואחר כך יהרגום. וכן כתב במדרש (מלבי"ם ג משלי ח), 'וישסף שמואל את אגג' (שמואל א' טו לג), אמר רבי אבא בר כהנא, חיתך בשרו זיתים זיתים והיה משליך לנעמיות, זהו שנאמר (משלי יח יג) 'יאכל בדי עורו יאכל בדיו בכור מות', ביכר בו מיתה. ורבנן אמרי, העמיד ארבעה קונדיסין ומתחו עליהן. והיה צווח ואומר, 'אכן סר מר המות' (שמואל ב שם לג).

סח:

אם מילה שלא בזמנה קודמת לפדיון הבן

בגמרא אמר רבי שמעון, בא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה שהרי הקטר חלבים ואיברים כשרים כל הלילה ואין ממתינים להם עד שתחשך. על פי זה דנו הפוסקים אם חביבות מצוה זו שבשעתה דוחה ענייניים אחרים שבעשיית המצוה, וכמו שיבואר.

כתב הש"ך (יו"ד סי' שם ס"ק יג) בשם שו"ת ראנ"ח (סי' עט), שתינוק בכור שחלה ולא נתרפא עד יום שלשים ואחד, אף שאין עיכוב למצות פדיון הבן מחמת החולי, מכל מקום יש להקדים המילה לפדיון הבן, משום שהמילה היא אות הכניסה בדת וקבלת מלכותו יתברך עליו, ואלמלא הכניסה בברית אברהם אבינו אין חיוב למצות פדיון כלל, וכדרך שאמרו במדרש (מכילתא יתרו ו), משל למלך בשר ודם שנכנס למדינה, אמרו לו עבדיו גזור עליהם גזירות. אמר להם לאו, כשיקבלו את מלכותי אגזור עליהם גזרות, שאם מלכותי לא יקבלו גזרותי לא יקבלו.

וכתב החתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' ב) שיש עוד שני טעמים להקדים המילה לפדיון הבן, האחד כיון שתחלת כניסת ברית היה על ידי מילה, וכל גר אינו נכנס לדת יהדות אלא ע"י מילה, אם כן ראוי שתקדים מילה בגופו קודם שיעשה מצוה אחרת בגופו, אף על פי שאינו מעכב מכל מקום אחר שאז היה תחילת כניסתנו לברית ע"י מילה, ושוב קיבלנו התורה, אם כן מנוי המצוה הוא שיהיה העושה מצוה מל ולא ערל, ועוד שיש ענין מיוחד בפדיון הבן לפדותו כשהוא מהול, שהרי טרם שהציל הקב"ה בכורי ישראל במצרים, נימולו בשביל אכילת פסח, אם כן ראוי להקדים המילה לפדיון, כדי שיפדנו כשהוא מהול, והרי זה בכלל זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצוות.

אך ביד אליהו (נוכלין, שו"ת, סי' נד ד"ה ולענ"ד קושיה גדולה) הקשה על הראנ"ח, שהרי בכמה מקומות בש"ס אמרו שחביבה מצוה בשעתה, ואף בסוגייתנו הובא כן בשם רבי שמעון ומשמע שכן הלכה, ואם כן יש להקדים פדיון הבן למילה, כיון שפדיון הבן הוא מצוה בשעתה, והמילה שאינה בזמנה אינה מצוה בשעתה, וכיון שחביבה מצוה בשעתה יש להקדימה, ולפדות הבן קודם שימול אותו.

ובחיים שאל (שו"ת, מ"מ סי' נו) כתב שאין זו קושיא על הראנ"ח, כיון שגם אם ימול קודם שיעשה פדיון הבן עדיין עושה את מצות פדיון בשעתה, ומי אמר שמצוה בשעתה יש לה דין קדימה לשאר מצות שיש טעם להקדימם, והרי אפשר שכל שעושה את המצוה בשעתה דיו, הגם שלשעה קלה עושה מצוה אחרת, כל שיש טעם להקדימה, כגון כאן שיש טעם להקדים המילה לפדיון משום שמקדימים לקבל עול מלכות שמים לעשיית המצוות.

חציו לה' וחציו לכם, אם מחצה על מחצה בדקדוק

בברייתא שבסוגייתנו תניא, רבי אליעזר אומר אין לו לאדם ביום טוב אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה, רבי יהושע אומר חלקהו חציו לאכילה ושתיה וחציו לבית המדרש.

חיוב נשים וחולים באכילה בערב יום הכפורים

בגמרא, כל האוכל ושותה בתשעה בו מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי, רבי עקיבא אייגר (שו"ת, סי' טז) נשאל, בחולה שכל מה שאוכלת מזיק לה מאוד והיא חיה רק על ידי סמי מרפא ורפואות שונות, אם חייבת לאכול בערב יום כיפורים, והשיב שחלילה וחלילה לה לאכול, וכיון שכתב השואל שהיא מלומדת וגם חרדה לדבר ה' ובקושי תשמע לו, נתן לו עצה, שילכו שמש אחד או שנים להגיד לה שבאה איגרת מהרעק"א ובה גזר עליה בגזירה חמורה, שלא תאכל שום דבר יותר ממה שהיא רגילה כל יום. והסתפק אם נשים חייבות במצות אכילת ערב יום כפור [וראה בכסף משנה (נדרים פ"ג ה"ג) שהסתפק אם הוא דין דאורייתא או רק אסמכתא]. וצידד שאינן חייבות כלל באכילה בערב יום הכפורים, לפי שמצוה זו היא כמצות עשה שהזמן גרמא, וכל מצוות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות. אך יש לומר שחייבות, כיון שהחיוב שקול לחיוב התענית בעשירי, שכן אמרו שהוא חשוב כאילו התענה תשיעי ועשירי, ובצום יום כפורים גם נשים חייבות.

ובכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' קיג) מסיק להלכה, שנשים חייבות באכילת ערב יום כפור, ושני טעמים בדבר, האחד, כמו שכתב זקינו הרעק"א שכל שישנו בצום העשירי דהיינו יום כפור, ישנו גם כן במצות תשיעי שהיא אכילת ערב יום כפור [כעין שאמרו בשבועות (כ:) על הפסוקים 'זכור ושמור', כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה], והשני, שהטעם שציותה התורה לאכול בערב יום כפור הוא, כדי שיוכל לצום למחרת ביום כפור וכמו שכתב רש"י בדעתו האור החיים בספרו ראשון לציון (ציון טו: ד"ה מלקהו), שבחצי הראשון שהוא לה', יאכלו סעודה כדי שלא יהיו בתענית עד חצות, ובחצי השני אחר מנחה שהוא לכם, ישלימו ממנו מעט לתפילת המנחה, ונמצא שמה שהחסירו בחצי הראשון לצורך אכילה השלימו בחצי השני לצורך תפילה, ועלה בדקדוק חציו לה' וחציו לכם. ועל פי זה כתב שלא להאריך בסעודה של שחרית, שאם כן נמצא גוזל מהחצי שלה' יותר ממה שמשלים בחצי השני לתפילת המנחה. ונמצא שלדבריו חצי לה' וחצי לכם הם בדווקא ובדקדוק.

וכן כתב גם הב"ח (או"ח סי' רמב ס"ק), שביום טוב צריך להיות חצי לה' וחצי לכם בדווקא, מה שאין כן בשבת שאין צריך לחלק מחצה על מחצה, ואף על פי שגם בשבת צריך להיות הן לה' והן לכם, די במקצת לכם ורובו לה'. ודקדק כן מלשון הרמב"ם (שבת פ"ל ה"י) שכתב שכך היה מנהג הצדיקים הראשונים, מתפלל אדם בשבת שחרית ומוסף בבית הכנסת, ויבוא לביתו ויסעוד סעודה שניה, וילך לבית המדרש יקרא וישמע עד המנחה, ויתפלל מנחה, ואחר כך יקבע סעודה שלישית על היין, ויאכל וישתה עד מוצאי שבת. ולא הזכיר חצי היום אלא סתם שילמד עד המנחה, והיינו מנחה קטנה כמו שמבואר מדבריו בהלכות תפילה (פ"ג ה"ב), ולא כתב כדבריו בהלכות יום טוב שעוסקים בתורה ובתפילה עד חצי היום, ומוכח שבשבת אין חולקים היום מחצה על מחצה, ורק ביום טוב חולקים אותו כך. וכן באליה רבה (שם ס"ק ו) ובשאגת אריה (שו"ת, סי' סט) משמע, ש'חלקהו' הוא חצי בדווקא ובדקדוק.

אך דעת הפרי מגדים (שם מ"מ סק"מ) והשפת אמת (ביצה טו: ד"ה מלקהו) שחצי לאו דווקא, ועיקר חידושו של רבי יהושע אינו אלא שחובה לעסוק ביום טוב גם בענייני ה' וגם בענייני לכם, ועל זה חלק רבי אליעזר וסובר שיכול גם לקיים כולו לה' ולהתענות כל היום [ולענין כולו לכם כתב הפרי מגדים שהכוונה לרובו ככולו כי בשעת קר"ש ותפילה מתענה].

ובאר בדעתו האור החיים בספרו ראשון לציון (ביצה טו: ד"ה מלקהו), שבחצי הראשון שהוא לה', יאכלו סעודה כדי שלא יהיו בתענית עד חצות, ובחצי השני אחר מנחה שהוא לכם, ישלימו ממנו מעט לתפילת המנחה, ונמצא שמה שהחסירו בחצי הראשון לצורך אכילה השלימו בחצי השני לצורך תפילה, ועלה בדקדוק חציו לה' וחציו לכם. ועל פי זה כתב שלא להאריך בסעודה של שחרית, שאם כן נמצא גוזל מהחצי שלה' יותר ממה שמשלים בחצי השני לתפילת המנחה. ונמצא שלדבריו חצי לה' וחצי לכם הם בדווקא ובדקדוק.

וכן כתב גם הב"ח (או"ח סי' רמב ס"ק), שביום טוב צריך להיות חצי לה' וחצי לכם בדווקא, מה שאין כן בשבת שאין צריך לחלק מחצה על מחצה, ואף על פי שגם בשבת צריך להיות הן לה' והן לכם, די במקצת לכם ורובו לה'. ודקדק כן מלשון הרמב"ם (שבת פ"ל ה"י) שכתב שכך היה מנהג הצדיקים הראשונים, מתפלל אדם בשבת שחרית ומוסף בבית הכנסת, ויבוא לביתו ויסעוד סעודה שניה, וילך לבית המדרש יקרא וישמע עד המנחה, ויתפלל מנחה, ואחר כך יקבע סעודה שלישית על היין, ויאכל וישתה עד מוצאי שבת. ולא הזכיר חצי היום אלא סתם שילמד עד המנחה, והיינו מנחה קטנה כמו שמבואר מדבריו בהלכות תפילה (פ"ג ה"ב), ולא כתב כדבריו בהלכות יום טוב שעוסקים בתורה ובתפילה עד חצי היום, ומוכח שבשבת אין חולקים היום מחצה על מחצה, ורק ביום טוב חולקים אותו כך. וכן באליה רבה (שם ס"ק ו) ובשאגת אריה (שו"ת, סי' סט) משמע, ש'חלקהו' הוא חצי בדווקא ובדקדוק.

אך דעת הפרי מגדים (שם מ"מ סק"מ) והשפת אמת (ביצה טו: ד"ה מלקהו) שחצי לאו דווקא, ועיקר חידושו של רבי יהושע אינו אלא שחובה לעסוק ביום טוב גם בענייני ה' וגם בענייני לכם, ועל זה חלק רבי אליעזר וסובר שיכול גם לקיים כולו לה' ולהתענות כל היום [ולענין כולו לכם כתב הפרי מגדים שהכוונה לרובו ככולו כי בשעת קר"ש ותפילה מתענה].

ובאר בדעתו האור החיים בספרו ראשון לציון (ביצה טו: ד"ה מלקהו), שבחצי הראשון שהוא לה', יאכלו סעודה כדי שלא יהיו בתענית עד חצות, ובחצי השני אחר מנחה שהוא לכם, ישלימו ממנו מעט לתפילת המנחה, ונמצא שמה שהחסירו בחצי הראשון לצורך אכילה השלימו בחצי השני לצורך תפילה, ועלה בדקדוק חציו לה' וחציו לכם. ועל פי זה כתב שלא להאריך בסעודה של שחרית, שאם כן נמצא גוזל מהחצי שלה' יותר ממה שמשלים בחצי השני לתפילת המנחה. ונמצא שלדבריו חצי לה' וחצי לכם הם בדווקא ובדקדוק.

וכן כתב גם הב"ח (או"ח סי' רמב ס"ק), שביום טוב צריך להיות חצי לה' וחצי לכם בדווקא, מה שאין כן בשבת שאין צריך לחלק מחצה על מחצה, ואף על פי שגם בשבת צריך להיות הן לה' והן לכם, די במקצת לכם ורובו לה'. ודקדק כן מלשון הרמב"ם (שבת פ"ל ה"י) שכתב שכך היה מנהג הצדיקים הראשונים, מתפלל אדם בשבת שחרית ומוסף בבית הכנסת, ויבוא לביתו ויסעוד סעודה שניה, וילך לבית המדרש יקרא וישמע עד המנחה, ויתפלל מנחה, ואחר כך יקבע סעודה שלישית על היין, ויאכל וישתה עד מוצאי שבת. ולא הזכיר חצי היום אלא סתם שילמד עד המנחה, והיינו מנחה קטנה כמו שמבואר מדבריו בהלכות תפילה (פ"ג ה"ב), ולא כתב כדבריו בהלכות יום טוב שעוסקים בתורה ובתפילה עד חצי היום, ומוכח שבשבת אין חולקים היום מחצה על מחצה, ורק ביום טוב חולקים אותו כך. וכן באליה רבה (שם ס"ק ו) ובשאגת אריה (שו"ת, סי' סט) משמע, ש'חלקהו' הוא חצי בדווקא ובדקדוק.

אך דעת הפרי מגדים (שם מ"מ סק"מ) והשפת אמת (ביצה טו: ד"ה מלקהו) שחצי לאו דווקא, ועיקר חידושו של רבי יהושע אינו אלא שחובה לעסוק ביום טוב גם בענייני ה' וגם בענייני לכם, ועל זה חלק רבי אליעזר וסובר שיכול גם לקיים כולו לה' ולהתענות כל היום [ולענין כולו לכם כתב הפרי מגדים שהכוונה לרובו ככולו כי בשעת קר"ש ותפילה מתענה].

מצות עונג שבת

שני דברים נתפרשו בשבת על ידי הנביאים, והם כבוד ועונג שנאמר (ישעיה נח יג) 'וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכובד'[פט], ועיקרם מן התורה שהשבת הוא בכלל מקראי קודש שנאמר (ויקרא כג ג) 'וביום השביעי שבת שבתון מקרא קודש', ומקרא קודש פירשו חכמים לקדשו ולכבדו בכסות נקיה ולענגו בעונג אכילה ושתיה. ויש אומרים שמקרא קודש הוא לקדשו באיסור עשיית מלאכה אבל הכבוד בשבת ויו"ט והעונג בשבת הם מדברי סופרים. ומכל מקום צריך להיזהר בהם מאוד שחמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה[ע].

אוצר החכמה 19/06/2018

כיצד מענגו

במה מענגו כל מקום ומקום לפי מנהגו יענגוהו במאכלים ומשקים החשובים להם עונג. ואין חיוב לאכול בשר ולשתות יין בשבת, אלא לפי שמן הסתם יש לרוב בני אדם עונג באכילת בשר יותר מבשאר מאכלים, ובשתיית יין יותר מבשאר משקים, לכך יש להם להרבות בבשר ויין כפי יכולתם והשגת ידם[עא].

שלא לפחות משני תבשילים, ואכילת דגים

וטוב להיזהר שלא יפחות משני תבשילים, גם טוב שיאכל בכל סעודה משלש סעודות דגים, אם לא שאין נאותים לו לפי טבעו, או ששונאם, ושבת לעונג ניתן ולא לצער[עב].

תענית בשבת

אסור להתענות בשבת עד ו' שעות[עג]. ואפילו לומד ומתפלל אסור[עד]. ולשם תענית אפילו שעה אחת אסור[עה].

כשיש לו צער מאכילה

אדם המתענה בכל יום, ואכילה בשבת צער הוא לו מפני שינוי וסת [דהיינו שינוי הקביעות], מותר להתענות[עו], יש אומרים שראו כמה חסידים ואנשי מעשה שהתענו בשבת מטעם זה, וכן אמרו שכך היה עושה רבי יהודה החסיד ז"ל[עז].

פורים דינו כשבועות לענין אכילה

יום הפורים עדיף לעשות בו משתה כיום שניתנה בו תורה, והטעם בשבועות, משום שניתנה בו התורה, ויומא דפוריא משום ניסא[עח].

אכילה בערב יום הכפורים

מצוה לאכול בערב יום הכפורים ולהרבות בסעודה[עט], ויש אומרים שמצוה זו מן התורה[פ]. ויש לאדם למעט בלימודו בערב יום הכפורים כדי לאכול ולשתות[פא]. ואסור להתענות בו אפילו תענית חלום[פב]. אכן אם מתירא לנפשו ורוצה להתענות, יתענה עד סעודה המפסקת[פג]. וכן אם חל ערב יום הכפורים באחד בשבת, ובשבת שלפניו התענה תענית חלום, שצריך להתענות תענית לתעניתו אחר השבת, אין לו להתענות בערב יום הכפורים[פד].

חימום מים לברית מילה בשבת

מכשירי מילה אינם דוחים את השבת, כיון שהיה אפשר לעשותם מבעוד יום, ולכן אין מחממים מים לצורך המילה בשבת[פה].

המנהג בזמנינו

בזמן חכמי הגמרא, שאם לא היו רוחצים את הולד לפני המילה ולאחר המילה היה מסוכן, לפיכך נזקקו לכתוב משפטו כשחל להיות בשבת, והאידנא לא נהגו ברחיצה כלל, ודינו לרחוץ בשבת אם רצו, כדין רחיצת כל אדם[פו]. ובמדינות אלו נוהגים לרחצו לפני המילה בחמין שהוחמו מאתמול[פז], ולאחר המילה במוצאי שבת. ואם רואים שיש לחוש לסכנה אם לא ירחצו אותו אחר המילה, בודאי מותר לרוחצו ולחלל עליו שבת כשאר חולה שיש בו סכנה[פח].

ערל בקרבן פסח

ראה להלן (סט:).

סט:

חיוב כרת בביטול קרבן פסח בפסח ראשון

מצות עשה לשחוט את הפסח בארבעה עשר לחודש ניסן אחר חצות, ומי שביטל מצוה זו בזדון ועבר יום ארבעה עשר ולא הקריב והוא לא טמא ולא בדרך רחוקה הרי זה חייב כרת[פט], ואם ביטלה בשגגה פטור ומביא פסח בארבעה עשר לחודש השני בין הערביים[צ].

[פט] **ובטור** (סח ס"י רמכ) ציין לדברי הגמרא בסוגייתנו, שהכל מודים [היינו רבי אליעזר ורבי יהושע], שבשבת צריך לכם, משום שכתוב 'וקראת לשבת עונג'. ובמגן אברהם (סק"ס) הביא בשם העולת שבת, שכתב שבשבת אם רוצה לעשות הכל לכם עושה, ובלבד שלא יבטל זמן התפילה, וחלק על זה משום שנאמר בגמרא 'הכל מודים דבשבת בעינן 'נמי' לכם', ואפשר שבנוסחת הגמרא שלו, לא היה כתוב תיבת 'נמי'. [צ] **שו"ע** הרב (סח ס"ק). **משנ"ב** (סק"ס). [צא] **שו"ע** הרב (סח ס"כ). וכעי"ז ברמב"ם (שבת פ"ל ה"י). [צב] **משנ"ב** (סק"כ). [צג] **שו"ע** (סח ס' רפח ס"ק). ואם טעם קודם תפילת מוסף, מותר להתאחר יותר משש שעות. **משנ"ב** (סק"ס). [צד] **רמ"א** (סח). ומקור הדברים הוא מהמרדכי (שבת פ"ק סי' לב, הובא בבית יוסף ד"ה וימהר) וכתב שם, שהאבי עזרי (הל' תפילה סי' תמסו) התיר להתענות אם עוסק בתפילה ובתלמוד, משום שקיימא לן כרבי אליעזר בסוגייתנו שאמר 'או אוכל ושותה או יושב ושונה', ושוב ראיתי שאנו סוברים כרבי יהושע, וכן פסק ראבי"ה (הל' שבת סי' תלו). [צה] **משנ"ב** (סח). ואיסור תענית בשבת יש דעות בפוסקים אם הוא רק מדברי קבלה, או שהוא מדאורייתא אבל תענית עד ו' שעות לכולי עלמא הוא רק מדרבנן. ביאור הלכה (ד"ה אפור להתענות). [צו] **וכמבואר** בסוגייתנו, שמר בריה דרבינא היה יושב כל יום בתענית, חוץ מבשבועות, ופורים, וערב יום כפור. ביאור הגר"א (אות ג). ודווקא כשיש לו צער גם אם יאכל מעט, שאם יכול לאכול מעט, צריך לאכול קצת. ביאור הלכה (ד"ה נער הוא). [צז] **שו"ע** (סח ס"ג). [צח] **מרדכי** (מגילה פ"ק סי' תשפט). דרכי משה (סח סי' תרלה אות ה). ומקור הדברים הוא מהמבואר בסוגייתנו, שמר בריה דרבינא היה יושב כל יום בתענית, חוץ משבועות ופורים וערב יום כפור. [צט] **שו"ע** (סח סי' תרד ס"ק). והטעם כמבואר בסוגיין, שכתוב (ויקרא כג לב) 'ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב', והיה לו לפסוק לומר 'בתשעה לחודש בערב תענו את נפשותיכם עד ערב' וגו' ומזה שכתוב 'ועניתם וגו' בתשעה לחודש' משמע שיתענו בתשעה והרי יוה"כ אינו אלא בעשרה לחודש, אלא קיבלו חז"ל דאדרבה מצוה לאכול בערב יו"כ, ורצה הקדוש ברוך הוא ליתן שכר בעד האכילה כאלו התענו, שמצוה שיש בה צער שכרה מרובה, כמו שמבואר במשנה (אבות ה כג) 'לפום צערא אגרא', ואילו נאמר 'בתשעה לחודש תאכלו', לא היה לנו שכר אלא כמקיים מצוה על ידי אכילה, ולכן שינה הכתוב וכתב מצות אכילה בלשון תענית לומר שנחשבת אכילה זו לפני הקדוש ברוך הוא כאילו היתה תענית כדי ליתן שכר כמקיים מצוה בצער עינוי. משנ"ב (סק"ס). [ק] **משנ"ב** (סח) בשם מגן אברהם (סי' תקצ סק"ט) וכדלעיל, ודעת השו"ע (סח ס"ג) שהוא דרבנן והלימוד הנ"ל הוא אסמכתא בעלמא, אלא שכתב שמדברי הרמב"ם (הלכות שבת פ"ג ה"ט) נראה שהוא מדאורייתא, ונפק"מ לענין אם נדר שלא לאכול בערב יום הכפורים. [קא] **משנ"ב** (סח). [קב] **בסוגייתנו** הובא שמר בריה דרבינא ישב כל השנה בתענית חוץ מעצרת ופורים וערב יו"כ, וביאר המהרי"ל (הלכות ימים נוראים עמ' רסה) שבכל השנה כשחלם חלום רע היה מתענה חוץ מבימים אלו. והקשה המגן אברהם (סי' תרד סק"ס) א"כ מדוע בפורים פסק הרמ"א (סח סי' תרלה ס"ג) שצריך להתענות תענית חלום, ותירץ שכיון שיש מפרשים שפירשו שדווקא תענית סתם לא היה רבינא מתענה בימים אלו, א"כ לפי זה יש להתענות תענית חלום ג"כ בימים אלו, ולכן פסק הרמ"א לגבי פורים שיש להתענות בו תענית חלום, אמנם לגבי ערב יו"כ פסק הרמ"א שאין להתענות בו תענית חלום, כיון שביום זה האכילה נחשבת לתענית [וכעי"ז כתב הט"ז (סק"ג)]. אם טעה והתענה בערב יו"כ, כתב הבית יוסף (סח סי' תקסח ס"ק ד"ה וכמוב בהגהות) שצריך להתענות תענית אחרת לכפר על עצמו. והט"ז (סח) כתב, שאין צריך להתענות אחר יוה"כ. [קג] **משנ"ב** (סק"כ) בשם מגן אברהם (סח). [קד] **משנ"ב** (סח). ויתענה לאחר עבור המועד, ולדעת הט"ז (סח סי' רפח סק"ג) תענית יום הכפורים מספקת לזה. [קה] **רמב"ם** (מילה פ"ג ה"ו-ז), שו"ע (יו"ד סי' רסו ס"ג-ג). ואף על ידי אינו יהודי אסור לרוב הפוסקים. שעה"צ (סי' שלח אות יט). אמנם ברמב"ם (שבת פ"ג ה"ד) כתב, 'מרחיצים אותו לפני המילה, ולאחר המילה, וביום השלישי למילה בחמין שהוחמו בשבת מפני הסכנה'. והשיג עליו הראב"ד, שהרי מבואר בסוגייתנו, 'לא שנא בריא ולא שנא חולה אין מחמין לו חמין להברותו ולמולו'. ולכן כתב, שאין מחממים לו מים חמים אלא על ידי גוי, חוץ מאחר המילה ויום השלישי. ובמגיד משנה כתב, ואני מוסיף שאסור אפילו לומר לנכרי להחם מים חמים קודם המילה, לפי שמכשירי המילה אינם דוחים את השבת ואפילו על ידי נכרי במלאכה גמורה, אלא תידחה המילה, וכן כתב הרמב"ם בהלכות מילה (סח) אלא צריך לומר, שאין כוונת הרמב"ם להתיר לחמם לו מים, אלא אם חיממם נכרי מאליו, או עבר ישראל ואמר לו או עבר ישראל וחיממם הוא בעצמו, או הוחמו למי שיש בו סכנה בכל אלו מרחיצים אותו לפי שכל אלו מותרים אפילו לבריא דבר תורה ואין בהם אלא משום גזירת מרחצאות ובמקום מצוה לא העמידו גזירתם. ומכל מקום לאחר המילה בו ביום אם נשפכו החמין וכן ביום השלישי מחממים לכתחילה מפני שסכנה היא לו. [קו] **שו"ע** (יו"ח סי' שלח ס"ט). [קז] **ואם** נשפכו החמין, יכול לומר לגוי, להביא מים שהוחמו בשביל גוי, אבל לא יאמר לגוי להחם לכתחילה. **משנ"ב** (ס"ק לג). [קח] **רמ"א** (סח). [קט] **ומשמע** שחייב כרת על ביטול פסח הראשון אף אם הקריב פסח שני. מרכבת המשנה. חסד לאברהם. [קי] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ח-ג).

פניני הלכה

ובמשנה הלכות (שו"ת, ח"ג סי' קעו אות ג) כתב עוד טעם לחיוב החולה באכילה בערב יום הכפורים, מפני שגם לאחר אכילתו נקרא מתענה, שהרי אסור לו לאכול אלא כדי חיותו, ואדרבה ע"י אכילתו בערב יוה"כ יעזור לו שלא יצטרך לאכול הרבה. ובגנזי יוסף (שו"ת, סי' קנו אות ג) שהביא בשם ספר עיר מקלט טעם נוסף לאכילת ערב יו"כ, כיון שאדם חוטא בשותפות גוף ונפש לכך צריך עינוי בשניהם, וכשאוכל הרי זה עינוי לנפש, וכשמתענה הרי זה עינוי לגוף, ולפי זה אף אם אינו יכול לענות את גופו, עדיין מחויב לענות את נפשו, וכעין זה כתב במשנה הלכות שם.

סט.

להזכיר לרבו דברי תורה ששכח בדרך כבוד

בגמרא מבואר [לפי פירושו של רבה] שרבי אליעזר שכח גמרתו ובא רבי עקיבא להזכירו את ששכח, ולא אמר לו הדבר בפירוש אלא בעקיפין כדי שיזכר בעצמו בדברים מתוך דברי רבי עקיבא, ופירשה הגמרא הטעם שלא אמר לו כן בפירוש, כיון שאין זה דרך ארץ. ופירש רבינו חננאל (ד"ה והניח רבנו) שאין דרך תלמיד חכם לומר לרבו שכחת מה שלימדת אותי. וכעין זה אמרו גם בעבודה זרה (מו:), וכתב רש"י (סח ד"ה ומייקר) שאין דרך ארץ לומר לרבו ששכח, שמתבייש בכך ששכח תלמודו. [ובחולין (קג:) מבואר שלא רק בתלמיד לרבו צריך להיזהר בכך, אלא גם בשני חכמים שלמדו אצל רב אחד מצאנו שחששו להזכיר אחד לשני את משנתו שנשכחה ממנו, מפני דרך ארץ, וכמו שהעיר בבית מרדכי (שו"ת, ח"ג סי' טז)].

והקשה ביחי יוסף (סי' יד אות טז) ממה שאמרו בכמה מקומות בש"ס (עירובין מג. סו: ועוד) שרב יוסף חלה ונעקר תלמודו, וכשהיה שומע מימרא של רב ושמואל ולא היה נזכר באותה שמועה היה מתמיה למה לא אמר לו רב יהודה רבו מימרא זו, ואביי תלמידו היה מזכירו, וכמו שאמרו בנדרים (מג.). וקשה למה היה מזכירו כך ולא בלשון עקיפין כרבי עקיבא לרבי אליעזר.

ותירץ, שבאמת מי שהוא מוחזק לנו כבור סוד שאינו מאבד טיפה ויבואו ויאמרו לו ששכח תלמודו, אכן אין זה דרך ארץ, ובושה יש בדבר. אבל במי ששכח תלמודו משום חולי אין בזה חשש, ואינו מתבייש במה שיזכירו לו תלמודו ששכח, ואדרבה נוחה דעתו כשמזכירים לו את תלמודו, וכמעשה המובא בנדרים (מג.) בההוא כובס ששמע הלכות מרבי, ורבי שכח תלמודו, הלך רבי חייא ולמד ההלכות מפי הכובס ושוב שיננם לפני רבי והזכירו, וכשראה רבי אותו כובס, אמר לו אתה עשית אותי ואת חייא, [ופירש רש"י (ד"ה מחמה עשית) שאמר כן לכובס מפני שלימדם ההלכות, שכל המלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו]. וכיון שרב יוסף שכח תלמודו מחמת חולי, לא היה חשש בושה בדבר במה שהיה אביי מזכירו, מה שאין כן באחרים ששכחו שלא מחמת חולי.

סט:

פסיקת הלכה בזמן הזה בהלכות מעשה הקרבנות

בגמרא אמר רב יהודה אמר רב, הלכה כרבי עקיבא שמכשירי הפסח שאפשר לעשותם מערב שבת אינם דוחים את השבת. והקשו התוספות (ד"ה הלכה כר"ע) ממה שבסנהדרין (נח:) מבואר שכשפסקו הלכות בדברים שאינם נוגעים למעשה בזמן הזה אלא לעתיד לבוא, הקשה רב יוסף 'הלכתא למשיחא' דהיינו שלא שייך לומר הלכה בדבר שאינו נוגע למעשה בזמן הזה אלא כשיבוא המשיח ויחיה מתים, ולמה כאן פסקו הלכה בדבר שאינו נוגע אלא כשיבנה המקדש. וכתבו התוספות (סנהדרין שם ד"ה הלכתא) בתירוצם הראשון, שנראה שרב יוסף דווקא סובר שאין לפסוק הלכתא למשיחא, אבל שאר אמוראים סוברים שיש לפסוק הלכה גם בדברים שאינם נוהגים בזמן הזה אלא לכשיבנה בית המקדש. ובאמת הרי"ף (יומא פג: ד"ה כל המוכן), וכן כתב הטור (סי' תכד) שהוא מאהבת ה' יתברך לישראל, שלא תזיק להם התענית, וכיון שגם הנשים חייבות לצום, אף הן חייבות באכילת ערב יום כפור.

אמנם כתב שיש להסתפק בחולה שאסור לצום ביום כפור, אם מחויב באכילת ערב יום כפור, שלפי הטעמים הנזכרים לחייב נשים באכילה, יש לפטור את החולה, שהרי אינו צריך לצום ביום כפור, אבל קשה לסמוך על היתר זה, ולפיכך מסיק הכתב סופר, ששאלה זו צריכה עיון, ומכל מקום אשה חולנית ודאי אינה צריכה לאכול בערב יום הכפורים ממה נפשך, שאם חיוב האכילה הוא מחמת הצום שלמחר, הרי חולנית היא ואינה צמה, ואם החיוב מחמת יום זה עצמו, הרי אשה היא ואינה חייבת במצות עשה שהזמן גרמא. אמנם השדי חמד (מערכת יום כפורים סי' ו ס"ג) כתב שבודאי גם חולה צריך לאכול בערב יום הכפורים, ואף שטעם המצוה לאכול הוא כדי שיוכל להתענות, מכל מקום אולי יחוס עליו השי"ת וישלח לו רפואה שלמה ויוכל להתענות [ולדבריו אף אשה חולנית צריכה לצום].

ובמשנה הלכות (שו"ת, ח"ג סי' קעו אות ג) כתב עוד טעם לחיוב החולה באכילה בערב יום הכפורים, מפני שגם לאחר אכילתו נקרא מתענה, שהרי אסור לו לאכול אלא כדי חיותו, ואדרבה ע"י אכילתו בערב יוה"כ יעזור לו שלא יצטרך לאכול הרבה. ובגנזי יוסף (שו"ת, סי' קנו אות ג) שהביא בשם ספר עיר מקלט טעם נוסף לאכילת ערב יו"כ, כיון שאדם חוטא בשותפות גוף ונפש לכך צריך עינוי בשניהם, וכשאוכל הרי זה עינוי לנפש, וכשמתענה הרי זה עינוי לגוף, ולפי זה אף אם אינו יכול לענות את גופו, עדיין מחויב לענות את נפשו, וכעין זה כתב במשנה הלכות שם.

סט.

להזכיר לרבו דברי תורה ששכח בדרך כבוד

בגמרא מבואר [לפי פירושו של רבה] שרבי אליעזר שכח גמרתו ובא רבי עקיבא להזכירו את ששכח, ולא אמר לו הדבר בפירוש אלא בעקיפין כדי שיזכר בעצמו בדברים מתוך דברי רבי עקיבא, ופירשה הגמרא הטעם שלא אמר לו כן בפירוש, כיון שאין זה דרך ארץ. ופירש רבינו חננאל (ד"ה והניח רבנו) שאין דרך תלמיד חכם לומר לרבו שכחת מה שלימדת אותי. וכעין זה אמרו גם בעבודה זרה (מו:), וכתב רש"י (סח ד"ה ומייקר) שאין דרך ארץ לומר לרבו ששכח, שמתבייש בכך ששכח תלמודו. [ובחולין (קג:) מבואר שלא רק בתלמיד לרבו צריך להיזהר בכך, אלא גם בשני חכמים שלמדו אצל רב אחד מצאנו שחששו להזכיר אחד לשני את משנתו שנשכחה ממנו, מפני דרך ארץ, וכמו שהעיר בבית מרדכי (שו"ת, ח"ג סי' טז)].

והקשה ביחי יוסף (סי' יד אות טז) ממה שאמרו בכמה מקומות בש"ס (עירובין מג. סו: ועוד) שרב יוסף חלה ונעקר תלמודו, וכשהיה שומע מימרא של רב ושמואל ולא היה נזכר באותה שמועה היה מתמיה למה לא אמר לו רב יהודה רבו מימרא זו, ואביי תלמידו היה מזכירו, וכמו שאמרו בנדרים (מג.). וקשה למה היה מזכירו כך ולא בלשון עקיפין כרבי עקיבא לרבי אליעזר.

ותירץ, שבאמת מי שהוא מוחזק לנו כבור סוד שאינו מאבד טיפה ויבואו ויאמרו לו ששכח תלמודו, אכן אין זה דרך ארץ, ובושה יש בדבר. אבל במי ששכח תלמודו משום חולי אין בזה חשש, ואינו מתבייש במה שיזכירו לו תלמודו ששכח, ואדרבה נוחה דעתו כשמזכירים לו את תלמודו, וכמעשה המובא בנדרים (מג.) בההוא כובס ששמע הלכות מרבי, ורבי שכח תלמודו, הלך רבי חייא ולמד ההלכות מפי הכובס ושוב שיננם לפני רבי והזכירו, וכשראה רבי אותו כובס, אמר לו אתה עשית אותי ואת חייא, [ופירש רש"י (ד"ה מחמה עשית) שאמר כן לכובס מפני שלימדם ההלכות, שכל המלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו]. וכיון שרב יוסף שכח תלמודו מחמת חולי, לא היה חשש בושה בדבר במה שהיה אביי מזכירו, מה שאין כן באחרים ששכחו שלא מחמת חולי.

סט:

פסיקת הלכה בזמן הזה בהלכות מעשה הקרבנות

בגמרא אמר רב יהודה אמר רב, הלכה כרבי עקיבא שמכשירי הפסח שאפשר לעשותם מערב שבת אינם דוחים את השבת. והקשו התוספות (ד"ה הלכה כר"ע) ממה שבסנהדרין (נח:) מבואר שכשפסקו הלכות בדברים שאינם נוגעים למעשה בזמן הזה אלא לעתיד לבוא, הקשה רב יוסף 'הלכתא למשיחא' דהיינו שלא שייך לומר הלכה בדבר שאינו נוגע למעשה בזמן הזה אלא כשיבוא המשיח ויחיה מתים, ולמה כאן פסקו הלכה בדבר שאינו נוגע אלא כשיבנה המקדש. וכתבו התוספות (סנהדרין שם ד"ה הלכתא) בתירוצם הראשון, שנראה שרב יוסף דווקא סובר שאין לפסוק הלכתא למשיחא, אבל שאר אמוראים סוברים שיש לפסוק הלכה גם בדברים שאינם נוהגים בזמן הזה אלא לכשיבנה בית המקדש. ובאמת הרי"ף

בפסח שני

ושחיטת פסח שני זה, מצות עשה בפני עצמה, ואין השני תשלומין לראשון אלא רגל בפני עצמו, לפיכך חייבים עליו כרת[קיא].

לא הקריב שניהם

ומי ששגג או נאנס ולא הקריב בראשון, אם הזיד ולא הקריב בשני חייב כרת[קיב], ואם שגג או נאנס אף בשני פטור. הזיד ולא הקריב בראשון הרי זה מקריב בשני, ואם לא הקריב בשני אף על פי ששגג הרי זה חייב כרת שהרי לא הקריב קרבן ה' במועדו והיה מזיד, אבל מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון, אף על פי שהזיד בשני אינו חייב כרת[קיג], שכבר נפטר בפסח ראשון מן הכרת.

טמא וערל שיכלו להיות ראויים להקרבה

וטמא שיכול ליטהר בפסח ראשון, שלא טבל אלא ישב בטומאתו עד שעבר זמן הקרבן, וכן ערל שלא מל עד שעבר זמן

[קיא] **רמב"ם** (סס ה"ח). [קיב] **כדעת רבי** (להלן נג.), והראב"ד תמה עליו מדוע פסק כדעת יחיד, והיה צריך לפסוק שפטור כדעת רבי נתן ורבי חנניא בן עקביא, ועיין בכסף משנה שביאר דעת הרמב"ם בזה. [קיג] **ותמה** הראב"ד, שדבריו סותרים לדינו הראשון שאם שגג או נאנס בראשון חייב כרת. ובכסף משנה מתרץ שממשמעות הפסוקים משמע שדווקא טמא ודרך רחוקה נפטרים מכרת. [קיד] **רמב"ם** (סס ה"ג-ד). והיינו שטמא וערל אם עשו פסח שני נפטרים מכרת אף על הראשון, ושונה ממזיד גמור בראשון שאף אם יעשה פסח שני לא נפטר מכרת על הראשון. מרכבת

הקרבן, הרי זה מזיד בראשון, לפיכך אם לא עשה את השני אפילו בשגגה חייב כרת[קיד].

חיוב ערל שלא נימול

מצוה על האב למול את בנו, עבר האב ולא מל בית דין מצווים למולו, נתעלם מב"ד ולא מלו אותו, כשיגדל חייב למול את עצמו, וכל יום ויום שיעבור עליו משיגדל ולא ימול את עצמו, הרי הוא מבטל מצות עשה, אבל אינו חייב כרת עד שימות והוא ערל במזיד[קטו]. ויש אומרים שכל יום עומד באיסור כרת[קטז].

טמא שרץ בקרבן פסח

הנוגע בנבילה ושרץ וכיוצא בהם ביום ארבעה עשר, הרי זה טובל ושוחטים עליו אחר שיטבול, ולערב כשיעריב שמשו אוכל את הפסח[קיז].

טמא מת בקרבן פסח

טמא מת שחל שביעי שלו להיות בארבעה עשר, אף על פי שטבל והוזה

המשנה. חסד לאברהם. [קטו] **רמב"ם** (מילה פ"ח ה"ח - ט). [קטז] **ראב"ד** (סס). ובבן אריה הביא ראיה לדעת הרמב"ם מהמבואר בסוגייתנו, שערל שלא מל ענוש כרת, משום שלא הקריב קרבן פסח, ומשמע שאינו ענוש כרת משום זה שלא מל עצמו. וכעין ראיה זו הביא בכתר המלך. ובאור שמח דחה ראיה זו, שגם להראב"ד כיון שנימול נפטר מכריתותו, ובזה שנימול אחרי פסח שני, עדיין הוא בחיוב כרת מחמת שלא עשה פסח. [קיז] **רמב"ם** (סס פ"ו ה"ח). ופסק כרב יהודה בשם רב (להלן נ.) שאין שוחטים על טמא שרץ שלא טבל אבל שוחטים עליו כשטבל והוא עדיין טבול יום,

עליו והרי הוא ראוי לאכול קדשים לערב, אין שוחטים עליו אלא נדחה לפסח שני, שנאמר (במדבר ט ו) 'ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם, ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא', מפי השמועה למדו ששביעי שלהם היה, ועל זה שאלו אם ישחט עליהם והם יאכלו לערב, ופירש להם שאין שוחטים עליהם[קיח], ויש אומרים ששוחטים עליהם, ומעשה היה, ששחטו וזרקו עליהם קודם טבילה והזייה, וסברו שיעלה להם, ושאלו רק אחר שחיטה[קיט].

קרבן פסח בשבת

ראה לעיל (סו.).

ברית מילה בשבת

מכשירי מילה שאפשר לעשותם מערב שבת אינם דוחים את השבת, לפיכך אם לא הביא איזמל למילה מערב שבת לא יביאנו בשבת, אפילו במקום שאין בו אלא איסור דרבנן, שהעמידו חכמים דבריהם במקום כרת[קכ].

משום שרב הוא רבן של כל בני הגולה וכמה סוגיות (להלן פא. נג.) סברו כמוהו. [קיח] **רמב"ם** (סס ה"ג). והוסיף שם, 'במה דברים אמורים בשנטמא בטומאות מן המת שהנזיר מגלח עליהם, אבל אם היה טמא בשאר טומאות מן המת שאין הנזיר מגלח עליהם, שוחטים עליו בשביעי שלו אחר שיטבול ויוזה עליו וכשיעריב שמשו אוכל פסחו'. [קיט] **ראב"ד** (סס). שהקשה שבגמרא (סס) מבואר שמקור הדין ששוחטים על טמא שרץ אחר טבילתו הוא מטמא מת, וכשם ששוחטים על טמאי מת, ועיין בכסף משנה שהאריך להקשות על הראב"ד ויישב

חגיגה הבאה עם הפסח

מצותה

כשמקריבים את הפסח, מקריבים עמו שלמים ביום ארבעה עשר, מן הבקר או מן הצאן גדולים או קטנים, זכרים או נקבות, ככל זבחי השלמים. וזו הנקראת חגיגת ארבעה עשר, ועליה נאמר בתורה (דברים טז ג) 'וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר'[קכא].

חיוב הבאתה

חגיגת ארבעה עשר אינה חובה כי אם רשות, ונאכלת לשני ימים ולילה אחד ככל זבחי השלמים. ואסור להניח מבשר חגיגת ארבעה עשר ליום השלישי, שנאמר (שם שם ז) 'ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבוקר'[קכב].

תנאי הבאתה

אימתי מביאים עמו חגיגה זו, בזמן שהוא בא בחול, בטהרה, ובמועט. אבל אם חל יום ארבעה עשר בשבת, או

את דברי הרמב"ם, ובמשנה למלך שהצדיק סברת הראב"ד. [קכ] **שו"ע** (או"ח סי' שלא ס"ו, יו"ד סי' רסו ס"ג), וכעי"ז ברמב"ם (מילה פ"ג ה"ו). ועיין שם בהמשך הדברים דוגמאות נוספות של מכשירי מילה האסורים, והאם מותר לעשות כן ע"י אינו יהודי. [קכא] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"י ה"ג). [קכב] **רמב"ם** (סס ה"ג). והמותיר אינו לוקה, אלא ישרף הנותר ממנה כשאר הנותרים. רמב"ם (סס). בשר חגיגה או שאר תבשילים, שהעלום על שולחן אחד עם הפסח מתבערים עמו, ואינם נאכלים אלא עד חצות כפסח עצמו, מפני חשש התערובת. רמב"ם (סס ה"ז).

פניני הלכה

והטור והשולחן ערוך לא פסקו הלכות בדברים הנוהגים רק בזמן הבית, אבל הרמב"ם פסק גם את ההלכות הנוהגות רק בזמן הבית, הן בפירוש המשניות והן בספר היד החזקה, וכן נהג הסמ"ג, וכתב בחוות יאיר (שו"ת, סי' קכה) שאפשר שהם סוברים כתירוץ זה של התוספות, שרק רב יוסף סובר שאין לפסוק הלכתא למשיחא אבל שאר האמוראים חולקים עליו, ופסקו כשאר האמוראים. ועיי"ש במה שדן בתירוץ זה של התוספות.

בדברי יואל (מחוקקי עמ' מ) הביא מה שכתב המהרי"ק (שו"ת, שורש קפה) לבאר הטעם שאין לקבוע הלכה בדברים שיהיו נוהגים רק בביאת המשיח, משום שכל הכללים המסורים בידינו לפסוק הלכה על פיהם, אינם אלא בדינים הנוהגים בזמן הזה ולא בדינים שינהגו לתמיד, כי אז ישתנו הכללים. וביד מלאכי (כלל הלך) הביא כמה ראשונים הסוברים כדעת מהרי"ק. אמנם החיד"א בספריו שער יוסף וביעיר אוזן (מערכת ה אות יג) כתב, שממה שהרמב"ם והסמ"ג כתבו כל ההלכות שבסדר קדשים וטהרות שאינם נוהגים בזמן הזה, וקבעו בהם הלכה על פי כללי הש"ס שבידינו, בהכרח שאינם סוברים כדברי מהרי"ק. וכתב בדברי יואל שנראה לומר להיפך שממה שהרי"ף והרא"ש והטור לא פסקו הלכות בדברים שאינם נוהגים בזמן הזה יש ראיה שנקטו כסברת המהרי"ק, שישתנו כללי ההלכה לעתיד לבוא. ובפרשת תרומה (עמ' רה) ובעוד מקומות הביא בדברי יואל בשם הרמ"ק, שלכן לא פסקו חז"ל הלכתא למשיחא, כי אין אנו יודעים איך יהיה מצב הדור בעת ביאת המשיח, וההלכות תלויות לפי המידה שתשלוט אז בעולם, ומי יודע באיזה מידה ובאיזה בחינה תהיה ביאת המשיח.

עוד כתבו התוספות (סנהדרין שם) בשם רבינו חיים כהן, שאין אומרים הלכתא למשיחא אלא כשמלבד מה שאין ההלכה אלא לימות המשיח, היא גם אינה נוגעת להלכה אלא במי שעושה איסור, כגון בדין הפיגול או בדין מי שנתחייב מיתת בית דין, [וביתר ביאור ביאר בתוספות ישנים (יומא יג. ד"ה הלכה) וכתב, ורבינו ארי"ה שמע בשם רבינו חיים אבי אמי נ"ע, שלא שייך להקשות הלכתא למשיחא אלא כשיש עבירה בדבר, כגון פסול של זבחים ושריפת בת כהן, שהרי זה הדבר אין רגיל להיות, שאינו צריך עד ימות המשיח, וגם אז לא יהיה הדבר, מפני שיהיו כולם צדיקים], אבל בהלכה של עשיית מצוה שתהיה מצויה לעתיד לבוא, פוסקים הלכה אף אם אינה נוגעת אלא לקרבנות כשיבוא המשיח. וכתב בהתעוררות תשובה (שו"ת, ח"ו סי' פו) שחכם אחד הוקשה לו על מה שדנו חכמי הזמן אם יכולים להקריב קרבנות בזמן הזה, ממה שנקטו בסנהדרין (שם) שהלכות הקרבת הקרבנות הם הלכתא למשיחא, הרי מבואר שאינן נוהגות בזמן הזה עד שיבוא המשיח, ועל כן כתב אותו חכם שאינו רוצה לעיין באופני ההקרבה בזמן הזה. וכתב על זה בהתעוררות תשובה, שודאי לא נעלמה גמרא זו מרבותינו האחרונים החתם סופר ורע"א שדנו בענין הקרבת הקרבנות בזמן הזה, אך המה בנו יסודם על דברי הכפתור ופרח שהיה מן הראשונים בעלי התוספות, שהביא מרבי חיים מפאריז שאמר שיעלה לירושלים להקריב קרבנות, ויקשה גם על רבינו חיים קושיא זו. אך רבינו חיים לשיטתו שסובר שיש לעסוק בהלכות הקרבנות, ורק אם נוגעות בדבר איסור אין דנים בהם בזמן הזה.

עוד הביא תירוץ התוספות הנזכר שרק רב יוסף מקשה הלכתא למשיחא, כמו שהובא לעיל, וביאר בטעם מחלוקת רב יוסף עם שאר האמוראים, שהחולקים על רב יוסף סוברים שקדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא, כדעת רבי יוחנן (זבחים קו:), ואם כן אין זו הלכתא למשיחא, כיון שגם בזמן הזה שייכת הקרבת קרבנות. ורב יוסף סובר כריש לקיש (שם) שלא קידשה לעתיד לבוא, ולכן סובר שאין הלכות אלו נוהגות אלא לעתיד לבוא, ולכן מקשה הלכתא למשיחא. וכיון שלהלכה פוסקים כרבי יוחנן שקידשה לעתיד לבוא, וככל האמוראים שלא הקשו הלכתא למשיחא, ממילא יכולים להקריב, ולא נסמוך על קושיית רב יוסף לדחות את כל המקומות בש"ס שפסקו הלכה בעבודת הקרבנות.

חיוב כרת במי שלא מל עצמו

בגמרא מבואר שרב הוצרך לפרש שהלכה כרבי עקיבא שמכשירים שאפשר לעשותם מערב שבת אינם דוחים את השבת, הן לענין הקרבת קרבן פסח והן לענין מילה, לפי שאם היה מלמד שהלכה כרבי עקיבא רק לענין מכשירי מילה, היה מקום לומר שרק במילה אין מכשירי מצוה דוחים את השבת, כיון שאין עונש כרת על שדוחה מילתו, אבל קרבן פסח שהוא חמור ומי שאינו מקריבו בזמנו ענוש כרת, היה מקום לומר שמכשיריו דוחים את השבת גם אם היה יכול לעשותם מבעוד יום, לכן הוצרך רב לומר שאף הם אינם דוחים את השבת. ופירש רש"י (ד"ה לעיכא כרת), שאם ידחה המילה למחר אינו ענוש כרת, וכן כתב המאירי (ד"ה מין לן), שאין בה כרת אם לא יעשנה בזמנה שהרי יכולה היא לידחות לשלא בזמנה.

והנה נחלקו הראשונים בחיוב כרת למי שלא מל עצמו, דעת הרמב"ם (מילה פ"ח ה"ג) שמי שלא מלו אותו כשהוא קטן, אינו חייב כרת מיד כשיגדל ולא ימול את עצמו, אלא כשימות והוא ערל במזיד, אז מתחייב כרת. והראב"ד השיג עליו, ודעתו שמיום שגדל ולא מל, חייב כרת למות בקיצור שנים, אלא שאם מל נפטר מכרת [עיין בכסף משנה שם].

וכתב בשואל ומשיב (שו"ת מהדו"ק, מ"ב סי' עד ד"ה והנה דקן מגנב) שמדברי רש"י בסוגייתנו נראה כדעת הרמב"ם, שאין עונש כלל בדחיית המילה למחר, ולא כדברי הראב"ד שיש חיוב כרת על כל דחיה אלא שאם מל עצמו לבסוף נפטר. אך הביא שרש"י בשבת (קלג. ד"ה מילה פומבדיתא) פירש את סוגייתנו באופן אחר, שבסוגייתנו מדובר בתינוק, ובו אין עונש כרת אם אינו נימול בזמנו, כיון שהוא עצמו אינו בר עונשין, וגם אביו המצווה למולו אינו ענוש כרת על שביטל מילתו, שלא נאמר עונש כרת אלא בגדול שלא מל את עצמו ולא באב שלא מל את בנו. וכתב השואל ומשיב שמדבריו נראה שבגדול שדחה מילת עצמו יש עונש כרת, וכדעת הראב"ד, ודבריו סותרים לדבריו בסוגייתנו שמשמעותם כדעת הרמב"ם.

כפרת מי שלא מל עצמו

במנחת חינוך (מצוה ג אות כו) כתב חילוק להלכה במחלוקת הרמב"ם והראב"ד, לענין כפרתו של מי שלא מל עצמו. שהנה העובר על מצות עשה ועשה תשובה, אינו זז משם עד שמוחלים לו, והעובר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה, תשובה ויום הכפורים תולים ויסורים גומרים הכפרה, ולעולם אין מתכפר לו כפרה גמורה עד שיבואו עליו יסורים (רמב"ם תשובה פ"ו ה"ז). וא"כ האב שלא מל את בנו, כפרתו בתשובה בלבד, כיון שלכל הדעות אינו עובר אלא על עשה, וכמו שנתבאר מדברי רש"י בשבת (הנ"ל). אבל הערל עצמו שלא מל, שאצלו הוא עשה שיש עליו חיוב כרת, אזי לדעת הרמב"ם שאינו חייב כרת עד שימות, בודאי אם עושה תשובה ומל עצמו מתכפר לו על מה שלא מל מקודם, כיון שהיה בזה רק ביטול עשה בלא כרת עדיין. אבל לדעת הראב"ד שיש עליו חיוב כרת בכל יום שלא מל, יש להסתפק בזה, שאפשר לומר שמאחר שמל עצמו הרי נפטר מהכרת, והרי הוא צריך כפרה על עשה בלבד ודי לו בתשובה, או אפשר לומר שמ"מ כיון שעבר על איסור כרת, אע"פ שנפטר אח"כ הרי הוא כעובר על חיובי כריתות שרק ביסורים נשלמת כפרתו. וכתב שנראה יותר כצד הראשון.

אולם באופן שבתחילה לא מל עצמו במזיד, ואח"כ בסוף ימיו נאנס, כגון שחלה ולא היה יכול למול עצמו, זה תלוי במחלוקת הנ"ל. לדעת הרמב"ם, אף שפושע הוא בכל יום שנמנע מלמול, מ"מ התורה לא חייבה כרת כלל על מצוה זו עד יום מותו כשהוא ערל במזיד, אבל אם בסוף ימיו היה אנוס אינו חייב כרת אף שבתחילה היה מזיד, ומאחר שאין עליו חיוב כרת, תועיל לו תשובתו לכפר על מה שביטל העשה במזיד [עיי"ש שמסתפק אם צריך להביא קרבן עולה]. אבל לדעת הראב"ד שחייב כרת בכל יום, ורק

שהקריבו הפסח בטומאה, או שהיו הפסחים מרובים, אין מביאים עמו חגיגה, אלא מקריבים הפסח בלבד[נקכג].

ע.

הידור בפסח

מצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שובע. לפיכך, המקריב שלמי חגיגת ארבעה עשר אוכל מהם תחילה, ואחר כך אוכל בשר הפסח לשבוע ממנו, ואם לא אכל אלא כזית יצא ידי חובתו[נקכד].

מצוות הרגלים

שלש מצוות עשה נצטוו ישראל בכל רגל משלשה רגלים[נקכה]. הראייה, שנאמר (שמות כג יז) 'יראה כל זכורך'[נקכו]. והחגיגה, שנאמר (דברים טז טו) 'תחוג לה' אלהיך'[נקכז]. והשמחה, שנאמר (שם שם יד) 'ושמחת בחגך'[נקכח].

שלמי חגיגה

מצוותם

חגיגה האמורה בתורה, שיקריב אדם שלמים ביום טוב הראשון של חג, כשיבוא להיראות[נקכט].

חגיגת ארבעה עשר

חגיגת ארבעה עשר, יש אומרים שאין אדם יוצא בה ידי חובת חגיגה, אבל יוצא בה ידי חובת שמחה[נקל]. ויש אומרים שיוצא בה אף ידי חובת חגיגה, אם התנה עליה ושחטה בארבעה עשר[נקלא].

לכל אחד אלא כזית מן הפסח. וכן הוא במשנה (להלן פ.) 'חבורה של מאה שאינם יכולים לאכול כזית אין שוחטים עליהם'. כסף משנה. והרמב"ם (שם פ"ג ה"ג) פסק להלכה כמשנה זו שאם אין כל אחד מהם יכול לאכול כזית אין שוחטים עליהם. ובלשונו מדויק שצריך כל אחד מהמנויים לאכול ממנו כזית. אמנם רש"י (להלן שם ד"ה ופליגי מצוה) פירש שכולם יחד אינם יכולים לאכול כזית, דהיינו שהשחיטה תלויה באכילת כזית על ידי כל החבורה ביחד, ואינה תלויה באכילתו של כל אחד ואחד. [קכה] **כמבואר** בגמרא (חגיגה ו:), ומקורו בתוספתא (שם פ"ב ה"ה). [קכו] **ומבוארות** הלכותיה בגמרא (שם ז:). [קכז] **ומבוארות** הלכותיה בגמרא (שם ו: ז:). ושתי מצוות אלו, שהן הראייה והשמחה אין הנשים חייבות בהן. רמב"ם (חגיגה פ"ג ה"ג). [קכח] **רמב"ם** (שם). והשמחה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים יותר על שלמי חגיגה, ואלו הם הנקראים שלמי שמחה שנאמר (דברים טז יד) 'וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך'. רמב"ם (שם). [קכט] **רמב"ם** (שם). והדבר ידוע שאין השלמים באים אלא מן הבהמה. רמב"ם (שם). ובהלכות [קכג] **רמב"ם** (שם ה"ג). וביאר המהר"י קורקוס את לשון הרמב"ם 'פסחים מרובים', שקרבן החגיגה תלוי בכמות הפסחים המובאים לעזרה. כאשר הם מרובים, אין פנאי לשחוט חגיגה, ואין מביאים אותה. וכאשר מועטים הם, יש פנאי ומביאים אותה. או, כדי שיהיה עסק ההקרבה על המזבח ללא הפסקה מרובה, ולא יבטל המזבח. ולכן, בפסחים מועטים מביאים חגיגה. כלומר, הבאת החגיגה אינה תלויה בכמות האכילה המגיעה לכל מנוי על הפסח. ורש"י (ד"ה ופמועט) פירש 'שהיה הפסח מועט לאכילת בני החבורה, ואוכלין החגיגה תחילה, כדי שיהא פסח גמר שביעתן ותיחשב להן אכילה'. כלומר, קרבן החגיגה תלוי בכמות המגיעה לחלק כל אחד מהמנויים על הפסח. ובערוך השולחן (קדשים סי' קנד סי"ז) ביאר כוונת הרמב"ם כרש"י שתלוי בבני החבורה, אולם הרמב"ם לא דקדק בלשונו. [קכד] **רמב"ם** (שם פ"ג ה"ג), ופסק כברייתא בסוגייתנו. וביאור לשונו 'אם לא אכל אלא כזית יצא ידי חובתו', שכך דין סתם אכילה. וכן משמע מהגמרא (להלן פה:) 'כזיתא פסחא', וכפירוש רש"י (ד"ה מימר), שהיו נמנים בחבורות גדולות, עד שלא הגיע מרשות **עם** הארץ **חוששים** לו **שמא** טמא מת הוא, ומזים עליו שלישי ושביעי ככל הכלים הנמצאים בכל מקום חוץ לירושלים, שלא גזרו טומאה על הכלים הנמצאים בירושלים'. [קלה] **רמב"ם** (הלכות הטומאות שם ה"ה). ומקורו במשנה (שקלים פ"ח מ"ג), וכרבי יוסי שהלכה כמותו, כמבואר בגמרא (עירובין מו:). ולא חשש הרמב"ם להביא דין הכלים המיוחדים לקברות המובאים במשנה (שם), שטמאים הם, כיון שדבר פשוט הוא. כסף משנה. [קלו] **רמב"ם** (שם). ומקורו במשנה (שם מ"ג) **המובאת** בסוגייתנו. וביאר הרמב"ם בפירוש המשנה (שם), שיום ארבעה עשר בניסן הוא יום שחיטת הפסח, וחזקת כל הסכינים שטהרו לשחיטה, לפיכך שוחט בו מיד. [קלז] **רמב"ם** (שם). ופסק כהמשנה (שם) **המובאת** בסוגייתנו. ופירש רש"י (ד"ה חל ארבעה עשר), **שמותר** לשחוט בסכין זה מיד ואין צריך להטבילו, שכיון שצריכים את הסכין ביום טוב הסמוך לשבת כבר הטבילוהו מערב שבת. שהרי בשבת אין יכולים להטבילו כמבואר בגמרא (ביצה יח:), 'חל יום טוב להיות אחר השבת, מטבילים את הכל מלפני השבת'. [קלח] **רמב"ם** (שם).

נוסח 'מה נשתנה'

בזמן שבית המקדש היה קיים, והיו מקריבים קרבן פסח, היה הבן שואל[נקלב], 'מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, שבכל הלילות אנו אוכלים בשר צלי שלוק ומבושל, הלילה הזה כולו צלי'[נקלג].

טומאת כלים וטהרתם

גזירתם

גזרו חכמים על הכלים הנמצאים בשווקים וברחובות, ואפילו במדבריות, שיהיו בחזקת טומאה שמא נטמאו בזב או במת[נקלד].

דינם בירושלים

וכל הכלים הנמצאים בירושלים טהורים,

פניני הלכה

נפטר מכרת אם מל, נמצא שמיד כשנמנע מלמול במזיד הוא מתחייב כרת, והמילה אח"כ כרת לא ירד ממנו, ואף אם רוצה לעשות תשובה, אין תשובתו מכפרת ככל חייבי כריתות [וראה עוד כעין זה בעמק יהושע (מ"ע סי' יט) ואור שמח על הרמב"ם שם].

אולם בהמאיר לעולם (שו"ת, מ"ע סי' ח ד"ה ומיהו להקשות להרמנ"ס) כתב סברא אחרת בדעת הרמב"ם, שאת הימים שבהם הוא אנוס אנו דנים כאילו אינם מימי חייו וכאילו לא חי רק בימים שלא היה אנוס בהם, וא"כ נמצא שלא מל עצמו כל ימי חייו במזיד, עיי"ש.

ע.

נוסח אמירת 'מן הזבחים ומן הפסחים' בברכת 'אשר גאלנו'

בברייתא שבסוגייתנו מבואר שחגיגת ארבעה עשר היתה באה יחד עם קרבן הפסח, והיו אוכלים ממנה לפני שהיו אוכלים מבשר הפסח, כדי שיהיה הפסח נאכל על השובע כשכבר שבעים מבשר החגיגה, ולכן כשלא היה די מבשר הפסח עצמו להשביע את כל בני החבורה, היו מביאים עמו חגיגה לאכול ממנה לפני הפסח. ומבואר במשנתינו שכשחל ערב פסח להיות בשבת לא היו מביאים קרבן חגיגה עם הפסח, כיון שאינו חובה ואינו דוחה שבת.

על פי זה כתב מהר"י וייל (שו"ת, סי' קנג), שכאשר חל פסח במוצאי שבת יאמר בברכת 'אשר גאלנו' 'מן הפסחים ומן הזבחים', ולא יקדים זבחים לפסחים, כיון ש'זבחים' היינו חגיגה, וכשחל פסח במוצאי שבת אין חגיגה קרבה בשבת ואין אוכלים אותה קודם הפסח כבכל שנה, ולכן גם אין להזכירה קודם הפסח. אבל בליל יום טוב שני יאמר 'מן הזבחים ומן הפסחים', כיון שהוא ביום שני, וכשחל יום טוב של פסח ביום שני החגיגה נאכלת קודם הפסח, ולכן צריך להקדימה. והביאו הב"ח (או"ח סי' תעג סי"ג), והוסיף, שלפי זה כשחל פסח ביום שבת וראשון יאמר בהיפך, בליל יום טוב ראשון יאמר 'מן הזבחים ומן הפסחים', כיון שהפסח קרב בערב שבת ומביאים חגיגה עמו ואוכלים אותה לפניו, ובליל יום טוב שני יאמר 'מן הפסחים ומן הזבחים' כיון שהוא במוצאי שבת, ובשבת כשהקריבו את הפסח אין מביאים עמו חגיגה. ובמגן אברהם (שם סק"ל) העתיק דברי מהר"י וייל והב"ח.

אך במשנ"ב (שם ס"ק עג) הביא את דברי המרדכי (פסחים סדר של פסח רמז תריח) שכתב שצריך לומר 'ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים' שהרי אוכלים תחילה מן החגיגה דהיינו הזבח, אבל הפסח נאכל על השובע. ולא חילק המרדכי את חילוקו של מהר"י וייל בין יום טוב של פסח שחל במוצאי שבת לבין אם חל בשאר ימי השבוע. וכתב בשער הציון (שם אות פ) בשם הכנסת יחזקאל (שו"ת, או"ח סי' כג) שפירש שמה שאין מדקדקים בכך, שהרי אנו מבקשים שיגיענו ה' למועדים הבאים ששים בעבודתו בבנין בית המקדש, ושם נאכל לשנה הבאה כשלא יהיה פסח במוצאי שבת, מן הזבחים דהיינו חגיגה, ואחר כך מן הפסחים. ובשו"ע הרב (שם ממ"ט) הביא ב' הדעות, ובדעת הכנסת יחזקאל כתב, שאפילו אם על פי חשבון הקביעות המסור בידינו יהיה פסח הבא במוצאי שבת, מכל מקום כשיבנה בית המקדש יקדשו על פי הראייה ואפשר שלא יהיה במוצאי שבת, ולכן גם בשנה שלפני כן אין לומר 'מן הפסחים ומן הזבחים'. וכן כתב בסידור יעב"ץ (מיטיב נגן על נרכת תמימים ההגדה), שלעולם יש לומר 'מן הזבחים ומן הפסחים' ולא לשנות, מפני שהולכים אחר רוב השנים שבהם החגיגה קודמת לפסח.

ובנימוקי או"ח (שם סק"ח) כתב גם כן שלא לשנות משאר השנים, ופירש הברכה כפשוטו לפי שיטתו, שהנה אומרים בנוסח הברכה 'כן יגיענו ה' אלהינו למועדים ולרגלים אחרים הבאים וכו', ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים אשר יגיע דמם' וכו', הרי שאין מדברים דווקא על הפסח שבשנה הבאה, רק שנקוה שיבוא משיח צדקנו מיד אחרי הפסח, 'ויגיענו למועדים ולרגלים אחרים' היינו המועד ורגל הראשון שהוא שבועות, וכבר יהיה ביאת גואל צדק, ואחר כך סוכות ופסח. 'ונאכל שם מן הזבחים', של כל מועד. 'ומן הפסחים', היינו פסח הבעל"ט שנהיה כבר נגאלים ונאכל מן הפסחים. ולפי זה אין לחלק אם חל במוצאי שבת או לא, שבכל פעם אומרים 'מן הזבחים' ואחר כך 'ומן הפסחים'.

נוסחאות המכריעות שהחגיגה נאכלת צלי

בגמרא מבואר שלדעת בן תימא הסובר שזמן אכילת חגיגת ארבעה עשר הוא כזמן אכילת הפסח ליום ולילה בלבד, אף על פי ששאר שלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד, הוא הדין שחגיגה זו אינה נאכלת אלא צלי, שלגמרי הושוו זה לזה, ואמר רב חסדא שהמשנה (להלן קטז.) שמבואר בה בנוסח 'מה נשתנה' ש'הלילה הזה כולו צלי', כדעת בן תימא נשנית, שהוא סובר שאין אוכלים בלילה זה אלא צלי מפני שאף החגיגה אינה נאכלת אלא צלי.

והנה הרמב"ם (קרבן פסח פ"י ה"ג) פסק כחכמים שחגיגת ארבעה עשר נאכלת לשני ימים ולילה אחד ככל זבחי שלמים. עוד כתב הרמב"ם (ממרים ומלוה פ"ח ה"ג) בנוסח מה נשתנה, שאומרים 'שבכל הלילות אנו אוכלים בשר צלי שלוק ומבושל הלילה הזה כולו צלי'. והקשה בלחם משנה (ממרים ומלוה שם) שאם יכול לאכול את החגיגה שני ימים ולילה אחד א"כ גם לענין אכילת צלי צריך להיות הדין שיכול לאכול את החגיגה אף במבושל, כי לדעת חכמים שלא הוקש חגיגה לקרבן פסח א"כ אינו חייב לאכלה צלי כשם שנאכלת לשני ימים ולילה אחד, וכן אמר רב חסדא בסוגייתנו שאין נוסח זה שייך אלא לדעת בן תימא שהחגיגה נאכלת ליום ולילה, וא"כ שתי ההלכות ברמב"ם סותרים זה את זה. והניח בצ"ע.

אכן המאירי בסוגייתנו (ד"ה כפסח) פסק ג"כ כדעת הרמב"ם שהחגיגה נאכלת אף ע"י בישול, וכתב שבאמת מה שנאמר בסדר ההגדה הלילה הזה כלו צלי, לפי סוגיא זו שלא כהלכה נאמר, או שמא דווקא על הפסח. וכן כתב מדעת עצמו במעשה רוקח (ממרים ומלוה שם), שלא ידע מי הכריחו לרב חסדא לומר זו דברי בן תימא, כיון שיש לפרש הלשון 'כולו צלי' כלפי הקרבן פסח שהוא עיקר האכילה בלילה זו, שכולו באמת יש לו להיות צלי דווקא. וביאר עוד כמה פירושים ל'כולו צלי' שיעלו גם לדברי חכמים שאין החגיגה נאכלת צלי, ושלא כדברי רב חסדא. ולפי פירושים אלו נמצא שלהלכה באמת מסכים הרמב"ם שהחגיגה עצמה לא היתה נאכלת צלי.

אמנם הצל"ח (להלן ע"ב ד"ה וכזה וכיוצא) פלפל על פי המשך סוגייתנו, והוכיח שלהלכה גם לחכמים היתה החגיגה נאכלת צלי, כיון שבדבר של אכילה הוקש חגיגה לפסח גם לדעתם. וכבר כתב כעין זה רבינו מנוח (ממרים ומלוה שם ה"ג), שאף על פי שאין הלכה כבן תימא שהחגיגה כפסח לכל דבר, מכל מקום לענין שתהא נאכלת צלי הלכה כמותו.

והתוספות (להלן קיד: ד"ה שני) כתבו שהלכה כבן תימא, ולכן סתמה המשנה לומר 'כולו צלי'. וכן נקט מהרי"ל (מנהגים סדר ההגדה סוף ס) שדעת מסדר ההגדה היא כדעת בן תימא הסובר שהחגיגה נאכלת צלי, שהרי בהגדה אומרים מה נשתנה הלילה הזה שהוא כולו צלי, ומשמע שהחגיגה נאכלת ג"כ בצליה, שהוקשה לפסח, והיינו כבן תימא. ועל פי זה כתב, שכיון שלפי דעתו של בן תימא גם החגיגה אסורה בשבירת עצם כפסח [והוא איבעיא שלא נפשטה בסוגייתנו], אם כן לא היה טעם להקדים אכילתה קודם לאכילת הפסח, שהרי טעם אכילת החגיגה קודם הפסח הוא כדי שלא יבוא לידי שבירת עצם בפסח (מהרי"ל סדר של פסח רמז תריח על פי הירושלמי פ"י ה"ד), ואם כן לבן תימא שאף החגיגה אסורה בשבירת עצם

בשלשה עשר בניסן

ואם מצאו בשלשה עשר בניסן, מזה עליו ומטבילו ושוחט בו למחר. יש אומרים, מפני שעשו יום שלשה עשר בניסן כיום שביעי להזאתו[קלט]. ויש אומרים, מפני שודאי כבר הוזה עליו הזאה ראשונה[קמ].

היקש מסכין לסכין

מצא סכין שדינה אינו ידוע לו קשורה לסכין הידועה לו, בין ביום טוב בין בשאר הימים הרי היא כמוה. אם הידועה לו טהורה, טהורה גם היא. ואם הידועה לו טמאה, טמאה כמותה[קמא].

[קלט] **רמב"ם** (פס ה"ו), וכן דין הקופיץ. כסף משנה. וביאר הכסף משנה כוונת הרמב"ם בהשמטת דין הקופיץ [סכין גדול העשוי לחיתוך בשר ולשבירת עצמות], שעל מנת להסביר ההבדל בין דין הקופיץ לדין הסכין [במשנה (פסקים פס) המובאת בסוגיין], יש להעמיד המשנה כדעת יחיד דהיינו כבן תימא, או כדעת רבנן במקרה שאינו מצוי, דהיינו שהיה הנשיא גוסס בשלשה עשר בניסן ומת בארבעה עשר, כמו שהעמידה הגמרא (להלן ע:). לכן כתב הרמב"ם 'סכינים הנמצאים', ונכלל בזה גם הקופיץ. [קמ] **ראב"ד** (פס). ועיי"ש שחולק על הרמב"ם, וסובר שאין צריך אלא טבילה [וראה בכסף משנה (פס) שביאר את דבריו]. [קמא] **רמב"ם** (פס ה"ו). [קמב] **רמב"ם** (פנ"ל פ"ג ה"י). וכמבואר בסוגייתנו, 'דמית נשיא', ופירש רש"י (ד"ה דמית) שמצוה לכל ישראל להתעסק בו. כסף משנה.

ע:

נשיא שמת כולם מטמאים לו

נשיא שמת הכל מטמאים לו אפילו כהנים, שעשאוהו כמת מצוה לכל, מפני שהכל חייבים בכבודו, וכן הכל אוננים עליו[קמב].

מותר מעות הפסח

המפריש מעות לקרבן פסח והותירו[קמג], יביא שלמים מהמותר[קמד].

מינים הקרבים לפסח

מצות עשה לשחוט את הפסח בארבעה עשר לחודש ניסן אחר חצות, ואין שוחטים אלא מן הכבשים או מן העיזים בלבד זכר בן שנה[קמה].

חגיגה בשבת

עולת ראייה ושלמי חגיגה אינם דוחים לא את השבת ולא את הטומאה, לפי שאין להם זמן קבוע כקרבנות הציבור, שאם אינו חוגג היום, חוגג למחר[קמו].

עא.

חובה מן החולין

מי שנדר נדר, לא יביאנו ממעות מעשר שני, שהרי התחייב בקרבן זה. וכל המחויב בקרבן לא יביאנו אלא מן החולין[קמז].

חג הסוכות

ההלל בו

כל שמונת ימי החג גומרים את ההלל[קמח], ומברכים 'לגמור את ההלל'[קמט], בין בציבור בין ביחיד[קנ].

מצות השמחה

חייב אדם להיות שמח וטוב לב במועד[קנא], הוא ואשתו ובניו, שנאמר (דברים טז יד) 'ושמחת בחגך' וגו'[קנב]. אף על פי שהשמחה האמורה היא קרבן שלמים[קנג], בכלל שמחה זו, שישמח בניו ובני ביתו[קנד].

[קמא] **רמב"ם** (פנ"ל פ"ג ה"י). וראה עוד בבית יוסף (יו"ד סי' שפד ס"ג ד"ה הע שהכל"ם) שהאריך בזה להביא דעות הראשונים, אם הכהנים נטמאים כשמת הנשיא. [קמג] **בין** שהפריש פסחו ואבד ונתכפר באחר ואחר כך נמצא זה, בין שהפריש מעות לפסחו וחלה קדושת פסח על כולן והוזלו הטלאים ונותרו מן המעות. רש"י (ד"ה מותר הפסח). [קמד] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פ"ה ה"ע, קרבן פסח פ"ד ה"י). ופסק כרב נחמן בשם רבה בר אבוה בסוגייתנו, שדרש את הפסוק (דברים טז ג) 'וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר', והרי אין מקריבים פסח מן הבקר, אלא מן הכבשים ומן העיזים. אלא שכוונת הפסוק על מותר הפסח, שקרב לדבר הבא מן הצאן ומן הבקר שהוא שלמים. [קמה] **רמב"ם** (פס פ"ג ה"ב). [קמו] **רמב"ם** (מגיגה פ"ג ה"ח). [קמז] **רמב"ם** (פס פ"ג ה"ח, מעשה הקרבנות פט"ז הט"ו). כדברי עולא בשם רבי אלעזר בסוגייתנו, שדבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, וכמבואר בגמרא (מנחות פג.) הדורשת את הפסוק (ויקרא ז לז) 'זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת' וגו', ומה חטאת אינה באה אלא מן החולין, שנאמר (פס טז ו) 'והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו'. ודורשים 'לו', משלו ולא משל מעשר, אף כל הקרבנות אינם באים אלא מן החולין. רדב"ז (מעשה הקרבנות פס). [קמח] **ואין** מדלגים כבחול המועד פסח, מפני שבחול המועד סוכות נחשב כל יום כיום טוב בפני עצמו, כיון שאין קרבנותיהם שוים. משנ"ב (סי' תרמד סק"ד). [קמט] **והרמ"א** (פס סי' תפח ס"ג) כתב שנוסח הברכה הוא 'לקרות ההלל'. ואם אמר 'לגמור' יצא. משנ"ב (סק"ג). [קנ] **שו"ע** (פס סי' תרמד ס"ה), וכעין זה כתב הרמב"ם (מגילה פ"ג ה"ו). [קנא] **בגמרא** דורשים מהכתוב (דברים טז טו) 'והיית אך שמח' לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה, וכתב בקרבן לא יביאנו אלא מן החולין[קמז].

[קמב] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פ"ה ה"ע, קרבן פסח פ"ד ה"י). [קמג] **רמב"ם** (יו"ד סי' שפד ס"ג ד"ה הע שהכל"ם). [קמד] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פ"ה ה"ע, קרבן פסח פ"ד ה"י). [קמה] **רמב"ם** (פס פ"ג ה"ב). [קמו] **רמב"ם** (מגיגה פ"ג ה"ח). [קמז] **רמב"ם** (פס פ"ג ה"ח, מעשה הקרבנות פט"ז הט"ו). [קמח] **ואין** מדלגים כבחול המועד פסח, מפני שבחול המועד סוכות נחשב כל יום כיום טוב בפני עצמו, כיון שאין קרבנותיהם שוים. משנ"ב (סי' תרמד סק"ד). [קמט] **והרמ"א** (פס סי' תפח ס"ג). [קנ] **שו"ע** (פס סי' תרמד ס"ה), וכעין זה כתב הרמב"ם (מגילה פ"ג ה"ו). [קנא] **בגמרא** דורשים מהכתוב (דברים טז טו) 'והיית אך שמח' לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה, וכתב התורה לעולה למנחה ולחטאת' וגו', ומה חטאת אינה באה אלא מן החולין, שנאמר (פס טז ו) 'והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו'. ודורשים 'לו', משלו ולא משל מעשר, אף כל הקרבנות אינם באים אלא מן החולין. רדב"ז (מעשה הקרבנות פס). [קמח] **ואין** מדלגים כבחול המועד פסח, מפני שבחול המועד סוכות נחשב כל יום כיום טוב בפני עצמו, כיון שאין קרבנותיהם שוים. משנ"ב (סי' תרמד סק"ד). [קמט] **והרמ"א** (פס סי' תפח ס"ג) כתב שנוסח הברכה הוא 'לקרות ההלל'. ואם אמר 'לגמור' יצא. משנ"ב (סק"ג). [קנ] **שו"ע** (פס סי' תרמד ס"ה), וכעין זה כתב הרמב"ם (מגילה פ"ג ה"ו). [קנא] **בגמרא** דורשים מהכתוב (דברים טז טו) 'והיית אך שמח' לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה, וכתב הרמב"ם (יו"ט פ"ו ה"יז) שחיוב השמחה הוא דווקא בליל פעמים 'שבעת ימים' (פס פס יג, טו) לגבי שמחה, ונתמעט שמיני, אמנם תוספות (ד"ה לילי) נחלקו עליו, וכתבו שכוונת הגמרא לרבות 'ליל יום טוב האחרון' היא לאו דווקא, ומצות השמחה נוהגת גם ביום. [קנב] **שו"ע** (פס סי' תקכט ס"ג), וכעין זה כתב הרמב"ם (יום טוב פ"ו ה"ח). בחול המועד חייב בשמחה שהוא בכלל מועד, אבל כבוד ועונג אין חייב בו, כיון שלא נאמר בו 'מקרא קודש'. משנ"ב (פ"ק טז). [קנג] **כמבואר** ברמב"ם (מגיגה פ"ג ה"ח), שהשמחה האמורה ברגלים היא הקרבת שלמים יתר על שלמי חגיגה, ונקראים שלמי שמחה שנאמר (דברים טז ז) 'וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך'. [קנד] **רמב"ם** (יום טוב פ"ו ה"ח).

פניני הלכה

מפני שהוקשה לפסח, אין טעם להקדים אכילתה לפסח. וכיון שההגדה שלנו נאמרה על פי דעת בן תימא, אם כן לכאורה אין טעם לומר בה 'מן הזבחים ומן הפסחים' להקדים חגיגה לפסח, כמו שהובא לעיל, שהרי לבן תימא אין מקדימים החגיגה לפסח. וכתב מהרי"ל שמכל מקום יש טעם להקדים החגיגה לפסח גם לדעת בן תימא, כיון שעיקר איסור שבירת עצם לא נאמר אלא גבי פסח.

והנה בסדר אכילת קרבן פסח שנהגו אנשי מעשה לאומרו בליל פסח [שמקורו ממה שסידר הגאון יעב"ץ בסידורו בסדר ההגדה] נאמר, אם הקריב שלמי חגיגה בארבעה עשר אוכל מהם תחילה, ואח"כ אוכל בשר הפסח, ושניהם אין נאכלים אלא צלי אש. ובויען יוסף (שו"ת, או"ח סי' לג) תמה על זה, שהרי אמרו בגמרא שדברי המשנה 'הלילה הזה כולו צלי' הם כבן תימא שהשווה חגיגה הבאה עם הפסח לפסח בכל דבר, ולכן נאכל רק צלוי, אבל אין ההלכה כבן תימא שהרי להלכה נאכלת החגיגה לשני ימים ולילה אחד. וכתב, שהלשון שכתב היעב"ץ 'ושניהן אין נאכלין אלא צלי אש', לקוח מלשון הרמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ז), וזהו לו כשגגה שיצאה מלפני השליט, שהרי מה שכתב 'ושניהם' מוסב על פסח ראשון ופסח שני שבהם דיבר לעיל (ה"ג), ולא על החגיגה ופסח. וכתב להגיה 'ולדברי בן תימא שניהן אין נאכלין אלא צלי אש', וכיון שסתם משנה כדעתו, כדאי להזכיר שיטתו אף שאין הלכה כמותו. אכן לפי מה שנתבאר, דעת כמה פוסקים שהלכה כבן תימא, וכן יש סוברים שאף לדעת חכמים היתה החגיגה נאכלת צלי, ולדבריהם מבואר נוסח היעב"ץ כפשוטו.

ע:

אם חייב אדם לדאוג לקיום מצוה קודם שהגיע זמן חיובה

בברייתא שבסוגייתנו הובא שיהודה בן דורתאי חלק על החכמים בדורו בדין הקרבת קרבן חגיגה בערב פסח שחל בשבת וסבר שהקרבת חגיגה דוחה שבת, וכיון שלא היה יכול להקריב קרבן חגיגה כפי שצריך לעשות לפי דעתו, פירש הוא ודורתאי בנו והלך וישב לו בדרום, ואמר, אם יבוא אליהו ויאמר להם לישראל מפני מה לא חגגתם חגיגה בשבת, מה הן אומרים לו. ופירש רש"י (ד"ה ויפג לו) שישב לו בדרום רחוק מירושלים, בכדי שלא לעלות לרגל ויתחייב בפסח ובחגיגה. וכתבו התירוש ויצהר (שו"ת, סי' קכז אות ג) ועוד אחרונים, שיש ללמוד מסוגייתנו לענין מה שחקרו האחרונים אם קודם זמן חיוב המצוה כבר יש חיוב לדאוג שתתקיים כדינה כשיבוא זמנה, ומכאן מוכח שאין חיוב בכך, שהרי הלך לדרום כדי שלא יתחייב בפסח ובחגיגה, ובשלמא לענין קרבן חגיגה אנוס היה ולא היה יכול להביאו כיון שלדעת החכמים בדורו אינו דוחה שבת, אך קרבן פסח היה לו להביא, ואיך הלך לדרום כדי להיפטר מחיוב הקרבת קרבן פסח. ומוכח שכיון שבשעה שהלך לדרום עדיין לא הגיע זמן חיוב הקרבת קרבן פסח, לא היה מחויב לדאוג שבהגעת זמן החיוב יוכל לעשות המצוה כדינה.

ועל פי זה כתב בתירוש ויצהר, לענין תינוק שנולד ברגל עקומה שלפי דברי הרופאים אפשר לעשות לו ניתוח מיד אחר לידתו ואז ילך כאחד האדם, אלא שלא יוכלו לעשות המילה בזמנה, ואם יעכבו הניתוח עד אחר המילה יתקשו העצמות ולא יוכלו ליישר הרגל וישאר בעל מום, ונשאל אם יכולים לעשות עכשיו הניתוח אף שעל ידי כך תידחה המילה, ועל פי היסוד האמור צידד שיכולים לעשות הניתוח, שכיון שעדיין לא הגיעה זמן המילה אין חיוב לדאוג שבהגעת זמנה יוכלו לקיימה, ויכולים לעשות הניתוח אף שעל ידי כך תידחה המילה מזמנה. והאריך בהבאת ראיות ליסוד זה, ובדחיית הראיות המורות להיפך.

למעשה הביא (פס פוס יג) ששאלה זו נשאלה לפני בעל האבני נזר, והורה להתיר לעשות הניתוח מטעם אחר, כיון שהרי אין חיוב לבזבז על מצות עשה יותר מחומש, ואם ניתנה מצות עשה להידחות מפני הפסד, כל שכן שתידחה בשביל רפואת התינוק.

בנידון זה דן גם בחיי אדם (פ"ת או"ח סי' עט), שהסתפק בדינו של אדם שצריך לקיים מצוה עוברת, ואינו יכול לקיימה בעיר זו אלא רק אם יעקור מביתו וילך לעיר אחרת, אם טורח העקירה הוא בכלל מה שחייבתו התורה כדי לקיים את המצוה, וכממון שצריך לבזבז עד חומש, או שמא טורח זה הוא כבזבוז יותר מחומש שלא חייבתו התורה בכך. והעלה בצ"ע. ובנשמת אדם (פק"ג) דן בחיוב העקירה מעירו אם הוא בכלל החיובים שחייב אדם להשתדל בהם כדי לעשות מצוה, וכתב לענין תקיעת שופר ונטילת לולב, כשאין לו בעירו ויכול ללכת לעיר אחרת ולשמוע שם תקיעת שופר וליטול לולב, שמטעם אחר נראה שאינו צריך ללכת מביתו אם העיר שבה יוכל לקיים את המצוה היא מחוץ לתחום עירו, שהרי ביום טוב עצמו ודאי אין לחייבו ללכת לעיר האחרת, שהרי אסור ללכת מחוץ לתחום, ולפני יום טוב אי אפשר לחייבו ללכת לעיר האחרת כדי שיוכל לקיים את המצוה למחר, שהרי לפני יום טוב לא חלה עליו כלל המצוה, ואינו חייב לדאוג בערב יום טוב שיוכל לקיים את המצוה למחר. וראה במה שהובא בזה לעיל (ג:).

אם בזמנינו יש חיוב לאכול בשר משום חיוב שמחה

בגמרא אמר עולא בשם רבי אלעזר, שלמים ששחטם מערב יום טוב אינו יוצא בהם לא משום שמחה ולא משום חגיגה. משום שמחה אינו יוצא ידי חובתו, שנאמר (דברים טז יד) 'וזבחת ושמחת', שצריך זביחה בשעת שמחה דהיינו ביום טוב. ומבואר שעיקר השמחה אינה בסתם בשר אלא בבשר של שלמים ששחטם בשעת שמחה. וכן מבואר בברייתא (להלן קט.), רבי יהודה בן בתירא אומר, בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר, שנאמר (פס) 'וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת', עכשיו שאין בית המקדש קיים אין שמחה אלא ביין, שנאמר (משלי קד טו) 'ויין ישמח לבב אנוש'. ומשמע שבזמן הזה שאין לנו שלמים, די ביין בלא בשר.

אמנם מדברי הרמב"ם לא מבואר כן שכתב (יום טוב פ"ו ה"ז - יח), שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים, כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהם שמח וטוב לב הוא ואשתו ובניו ובני בניו וכל הנלוים אליו, שנאמר (דברים טז יד) 'ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך' וגו', ואף על פי שהשמחה האמורה כאן היא בקרבן שלמים, יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד כראוי לו. כיצד, הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להן בגדים ותכשיטים נאים כפי ממונו, והאנשים אוכלים בשר ושותים יין, שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין. ומבואר שיש מצות שמחה גם בבשר חולין.

וכבר הקשה כן הבית יוסף (או"ח סי' תקכט ס"ג ד"ה וצמ"ם רניעו והמתמיס) על דברי הרמב"ם, מהגמרא להלן (פס) שבזמן הזה די ביין בלא בשר. והמהרש"ל בים של שלמה (ביצה פ"ב סי' ה) תירץ את קושיית הבית יוסף, שגם רבי יהודה בן בתירא לא נתכוין למעט אכילת בשר משמחה, שהרי ברור שעיקר שמחת יום טוב בסעודה, ולא נקראת סעודה להיות בה שמח וטוב לב בלא אכילת בשר, אלא שבזמן שהיה בית המקדש קיים היו אוכלים בשר שלמים והיו עומדים על קרבנותיהם, והיתה מספיקה להם שמחה זו, אפילו היו שותים מים בתוך הסעודה, אם לא לכוס של ברכה וכו'. אבל עכשיו שאין לנו שמחת שלמים, ובית המקדש חרב וערבה כל שמחה, אין שמחה אלא ביין, וזולתה אינו יוצא ידי חובה בשמחת יו"ט, ואדרבה, במה ישמח את עצמו אם לא שישתה וישכח רישו, לשמוח ולבטוח בה' שיחזור אלינו, ואף בימי גלותנו בהיותנו בארץ אויבינו לא מאס ולא געל אותנו להפיר בריתו תורה ומצוות מאתנו, כי תמיד הוא ה' אלהינו. וכיוצא בזה כתב הב"ח (פס פ"ת ד"ה כתב).

גם השאגת אריה (שו"ת, סי' סה) הקשה על הרמב"ם מהמבואר בסוגייתנו ששלמים ששחטם מערב יום טוב אינו יוצא בהם משום שמחה, ומבואר שבסתם בשר אין יוצאים ידי חובת שמחה. ולהלכה דעת השאגת אריה שבזמנינו אין חיוב שמחה דווקא בבשר, וגם בשאר מיני שמחות יוצאים ידי חובת מצות שמחה מן התורה, ושיש ראיה ברורה לזה מהגמרא (להלן פ.) עיי"ש. וכן למד המגן אברהם (סי' תרלו ס"ק טו) בדעת השולחן ערוך (סי' תקכט) שלא הזכיר שמחת יום טוב בבשר. וראה בזה עוד להלן (פס).

עא.

מתנות לאביונים מכספי מעשר

בסוגייתנו נתבארה הלכה שיסודה בהלכות קרבנות, ולמדו ממנה הפוסקים להלכות רבות בתורה, והיא, שכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, ומטעם זה אמר רבין

קיום המצוה

כיצד משמחם, הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות. והנשים, קונה להן בגדים ותכשיטים נאים כפי ממונו. והאנשים אוכלים בשר ושותים יין, שאין שמחה אלא בבשר ויין[קנה], וחייב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה עם שאר עניים האומללים[קנו].

שלמי שמחה וחגיגה מצותם

הראייה והחגיגה אין להם שיעור מן התורה, אבל מדברי סופרים שלא יהא קרבן עולת ראייה פחות משוה מעה כסף ולא שלמי חגיגה פחות משוה שתי כסף, אך שלמי שמחה לא נתנו חכמים בהם שיעור[קנז]. לא הקריב ביום טוב ראשון עולת ראייתו ושלמי חגיגתו, הרי זה מקריבן בשאר ימות הרגל, שנאמר (דברים טז טז) 'שבעת ימים תחוג לה' אלהיך', מלמד שכולם תשלומי ראשון הם[קנח].

שחטם בערב יום טוב

מי שהיו לו שלמים נדר או נדבה ושחטם מערב יום טוב, אף על פי שאכלם ביום טוב, אינו יוצא בהם ידי חובת חגיגה, שאינה באה אלא מן החולין. אבל יוצא בהם ידי חובת שמחה[קנט], ואף על פי ששחטם קודם הרגל, הואיל ואכל מהם ברגל יצא ידי חובתו, שאינו צריך לשחוט שלמי שמחה בשעת שמחה[קס].

איסור הלנת אימורים

המניח אימורים ולא הקטירם עד שלנו ונפסלו בלינה, הרי זה עובר בלא תעשה, שנאמר (שמות כג יח) 'ולא ילין חלב חגי עד בוקר'. ואף על פי שעבר אינו לוקה, לפי שאין בו מעשה[קסא].

עא:

זמן אכילת חגיגה

ראה לעיל (סט:) בענין 'חיוב הבאתה'.

שחט פסח בשבת שלא לשמו

ראה להלן (עב.).

השוחט זבחים אחרים לשם פסח בחול

השוחט שאר זבחים לשם פסח, אפילו שחטם אחר חצות, הרי אלו כשרים, ולא עלו לבעלים לשם חובה[קסב].

בשבת

שחט בשבת זבחים אחרים לשם פסח בטעות, אם ראויים הם לקרבן פסח, פטור מקרבן חטאת, מפני ששחט ברשות, ואם אינם ראויים, כגון שהיתה נקבה או בן

[קנה] **כן** היה בזמן בית המקדש, שהיו אוכלים בשר השלמים לשמחה, שנאמר (דברים שם) 'וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת'. ועתה, שאין בית המקדש קיים, אין יוצאים ידי חובת שמחה אלא ביין, שנאמר (תהלים קד טו) 'ויין ישמח לבב אנוש'. אבל בשר אין חובה לאכול, כיון שאין לנו בשר שלמים. ומכל מקום מצוה יש גם באכילת בשר, כיון שנאמרה בו שמחה. ביאור הלכה (סי' מקכט ס"ג ד"ה מילד). [קנו] **רמב"ם** (שם הי"ח), **שו"ע** (שם). [קנז] **רמב"ם** (חגיגה פ"ג ה"ב-ג). [קנח] **רמב"ם** (שם ה"ג). ומצוה להקריב בראשון. לא הקריב בראשון, בין שוגג בין מזיד, יקריב בשני. וכל המאחר הרי זה מגונה, ועליו נאמר (לפניה ג יח) 'נוגי ממועד אספתי'. **רמב"ם** (שם ה"ה). ואם עבר הרגל ולא הקריב שלמי חגיגה אינו חייב באחריותן, ועל זה וכיוצא בו נאמר (קהלת ו טו) 'מעוות לא יוכל לתקון'. **רמב"ם** (שם ה"ו). [קנט] **רמב"ם** (שם פ"ג הי"ח). [קס] **רמב"ם** (שם הי"ג). ופסק כרבין בשם רב אלעזר בסוגייתנו, שכיון שרב יוסף ורבא הקשו לעולא, משמע שדעתם אינה כמותו. ולא סמך הרמב"ם על תירוצי הגמרא הדחוקים. כסף משנה. [קסא] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ג ה"ו). וקשה, מנין שפסוק זה מדבר בקרבן פסח, והרי 'חג' נאמר דווקא בקרבן חגיגה. ועוד קשה, שהיה ראוי לרמב"ם להביא פסוק מפורש (שמות לד כה) 'ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח' שהוא אזהרה לאדם המלין אימורי הפסח וכפירוש רש"י (שם). ונראה לתרץ שדעת הרמב"ם היא שנכפלו שתי אזהרות למניח אימורי פסח, וכן כתב בספר המצוות (לו תעשה קטו) 'לא שיפסלו בלינה ויהיה נותר והוא אומרו (שמות כג יח) 'ולא ילין חלב חגי עד בוקר' והוא הדין לשאר אימורים של פסח וכו'. וכבר נכפלה האזהרה בזה הענין בלשון אחר לאומרו (שמות לד כה) 'ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח''. משנה למלך. [קסב] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פט"ו הי"ג).

פניני הלכה

בשם רבי אליעזר, ששלמים ששחט אותם מערב יום טוב ואכלם ביום טוב, אינו יוצא בהם ידי חובת חגיגה, כיון שהבאת קרבן חגיגה היא דבר שבחובה, וכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין.

במהרי"ל (שו"ת, סי' ט מוסף ג, הו"ד בזמנן מכהסס סי' תרלד סק"ח) נשאל אם אדם יוצא ידי חובת מתנות לאביונים בפורים במה שנותן להם מעות של מעשר, אם יש לומר שכיון שהמעשר הוא בכל אופן שייך להם לא יצא ידי חובתו בנתינתו להם, שהרי משלהם הוא נותן להם, או שמא עיקר התקנה שתיקנו חכמים מצות מתנות לאביונים היתה כדי לשמחם, וכיון שהאביונים אינם מקפידים אם נותן להם מעשר אם לאו, והם שמחים במה שנותנים להם, וגם טובת ההנאה של נתינת המעשר שייכת לבעלים שזכותו לבחור איזה עני ליתן לו את המעשר, וכשנותן לעני זה ולא לאחר יש לו שמחה על ידי כך, ונמצא שמשמחו בדבר שהוא שלו, וקיים בזה תקנת חכמים.

והשיב מהרי"ל, שהדעת נוטה שאינו יוצא ידי חובת מתנות לאביונים במעות מעשר, שכיון שתקנת חכמים היא לתת מתנות לאביונים, הרי זה דבר שבחובה, ונמצא זה פורע חובו ממעות מעשר, ואין לו לפרוע בו את חובו כיון שאין לו בו אלא טובת הנאה ויש פוסקים שפסקו שטובת הנאה אינה ממון. וגם לדעת הסוברים שטובת הנאה ממון היא, כיון שדבר שבחובה הוא, הרי זה בכלל מה שאמרו בסוגייתנו שכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין. ומכל מקום אם בא להוסיף על חיוב מתנות לאביונים, יכול להוסיף משל מעות מעשר.

ובסמא דחיי (שו"ת, סי' ט) הקשה על דברי מהרי"ל, שהרי מבואר בחגיגה (ז:) שיוצאים ידי חובת שלמי שמחה ביו"ט בנדרים ונדבות אע"פ שהוא חייב בשמחה ביו"ט, ולמדו זאת בגמרא (שם ח.) ממה שנאמר (דברים טז יד) 'ושמחת בחגך' לרבות כל מיני שמחות לשמחה. וכן פסק הרמב"ם (חגיגה פ"ג ה"י). ולמה לא למד המהרי"ל שיוצאים ידי חובת מתנות לאביונים ממעות מעשר, כמו שיוצאים ידי חובת שלמי שמחה בנדרים ונדבות אע"פ שהיה חייב מכבר להביאם. וכתב ליישב שלענין שלמי שמחה שתלתה התורה בשמחה כל מיני שמחות, נמצא שבאכילת שלמי נדרים ונדבות מקיים מצות שמחה, משא"כ במעות פורים ומעות מעשר שהם שני מיני חובות נפרדים, בזה אומרים שכל דבר שבחובה אינה באה אלא מן החולין. וכתב בסמא דחיי שהוא חילוק אמיתי.

קיום שני חיובים במעשה אחד

בבית יוסף (או"ח סי' תקסח ס"י - יח ד"ה כתב מהרי"ל) הביא בשם המהרי"ל (שו"ת, סי' קיח) שכתב על אשה שנדרה לילך על קברי הצדיקים שברעגנשפורק, ונתעכבה ימים רבים ולא קיימה את נדרה, ואחר כך אירע שהיתה צריכה ללכת לרעגנשפורק מטעם אחר, ונשא ונתן אם יצאה בזה ידי חובת נדרה. והשיב המהרי"ל שיצאה ידי חובתה, כיון שלא נדרה להוציא ממון לצורך הליכתה לקברי אבות, אלא זו בלבד נדרה שתלך על קברי הצדיקים, וגם אם היתה באה לשם בלי שום טורח על ידי קפיצה בגמל פורח בודאי היתה יוצאת ידי חובתה, ואף עכשיו שאינה השי"ת לידה שהיתה צריכה ללכת לשם מטעם אחר ולא תצטרך להוציא מעות להוצאות הדרך, אין בכך כלום כיון שלא נדרה אלא ללכת על קברי הצדיקים.

וכתב שדומה הדבר למי שנדר להתענות סכום ימים רצופים, ונקלעו לו בהם שאר תעניות חובה, שודאי יוצא ידי חובתו בתענית זו, הן מה שנדר והן תענית חובה, כיון שלא קיבל על עצמו אלא להצטער ביום זה, והרי סוף סוף הצטער בו, וזה דומה למה שאמרו (חגיגה ז:) שיוצאים ישראל ידי חובת שמחה בנדרים ובנדבות, הרי שאף על גב שצריך בכל אופן להביא קרבן שלמים של נדר או נדבה, מכל מקום יוצא בו ידי חובת שמחה, ואין אומרים שכיון שאם לא היה נודר היה צריך להביא שלמי שמחה ברגל, לא יצא ידי חובת נדרו [עיין בדיבור הקודם בהבנת הסמא דחיי]. וכתב שאין לדמות דינים אלו למה שאמרו בסוגייתנו שכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, כיון שבסוגייתנו שני חיובים הם, שנדר להביא שלמים, וגם חייב בהבאת קרבן חגיגה, ולכן אינו יכול לצאת ידי חובת שניהם יחד, מה שאין כן בתעניות שמכל מקום הצטער בו כפי שהיה נדרו בתחילה, וכן באותה אשה שנדרה לנסוע לרעגנשפורק, יכולה לילך שם על קברי הצדיקים ולצאת ידי נדרה כיון שלא נדרה אלא להיות שם בקברי הצדיקים ולא איכפת לנו שהיתה צריכה להיות שם ממילא.

וכן נפסק בשו"ע (שם סי"ח), שהנודר לצום סכום ימים רצופים ואירע בהם תענית חובה, עולים לו. וכתב במגן אברהם (שם ס"ק כג) שכיון שמבואר בדברי המהרי"ל שאין דבריו אמורים אלא כשאין שני הדברים באים עליו בתורת נדר שנדר על עצמו, אם כן במקום שנדר להתענות שתי תעניות ונזדמנו יחד ביום אחד, כגון שנדר לצום שני וחמישי ואחר כך נדר לצום ארבעים יום רצופים, לא יעלו לו אותם ימים לשני נדריו, כיון ששניהם באים עליו בתורת חיוב שחייב את עצמו, ובזה הדין הוא כמבואר בסוגייתנו, שכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין.

פרנסת בניו ושאר חיובים ממעות מעשר

כתב הרמ"א (יו"ד סי' רמט ס"ח) שאין לעשות ממעשר שלו דבר מצוה, כגון נרות לבית הכנסת או שאר דבר מצוה, רק יתננו לעניים. וכתב בבאר הגולה, שדברי הרמ"א הם רק באופן שהוא מחויב לעשות מצוה זו ורוצה להיפטר ממנה במעות מעשר, שאז הוא כפורע חובו מן הצדקה, אבל אם רוצה לעשות במעות מעשר מצוה שאינו מחויב לעשותה, רשאי לעשותה במעשר כספים גם לדברי הרמ"א.

וכן הביאו הש"ך (שם סק"ג) והט"ז (שם סק"ח) בשם הדרישה (שם חוס ח) שהביא מתשובת מהר"ר מנחם, שכל מצוה שתבוא לידו כגון להיות בעל ברית או להכניס חתן וכלה לחופה וכן לקנות ספרים ללמוד בהם ולהשאילם לאחרים ללמוד בהם, אם לא היה יכולת בידו ולא היה עושה אותה מצוה בלי מעות המעשר, יכול לקנותם ממעות מעשר, שאינו דבר שבחובה. והביא הש"ך שכתב מהר"ם מרוטנבורג (שו"ת, ד"פ סי' עה) שמותר לפרנס ממעות מעשר את בניו ובנותיו הגדולים שאינו חייב לטפל בהם. וכתב הש"ך שמשמע שמותר אפילו אם יכול לפרנסם ממקום אחר, מפני שהמצוה לזונם אף היא בכלל מצות צדקה, וכמבואר בשו"ע (שם סי' רנ ס"ג), וכן כתב בעל החפץ חיים בספר אהבת חסד (פי"ט חוס ח).

ובראשון לציון לבעל האור החיים (יו"ד סי' רמט ס"ח) הביא דברי הט"ז (שם סק"ח) שכתב שאסור לפרוע מיסים ממעות מעשר ואף שמצאנו בחז"ל (ב"ב ט.) שזה נקרא צדקה, והוסיף, תדע שהרי גם במה שאדם זן בניו הקטנים אמרו (כתובות נ.) שהוא בכלל 'עושה צדקה בכל עת' (תהלים קו ג), וכי יעלה על הדעת שיוציא אדם מעשר שלו לזון בניו הקטנים. ותמה עליו בראשון לציון וכתב, שודאי זן בניו הקטנים שהם יתר על בני שש ממעות מעשר, שהרי אינו חייב לזונם וצדקה מעולה היא, ועל זה אמרו שהוא בכלל 'עושה צדקה בכל עת', שהרי אינו חייב לזונם ואין זה פורע חובו מן הצדקה ויכול לזונם ממעות מעשר, ורק קטני קטנים פחותים משש שנים שהוא חייב לזונם, אינו יכול לזונם מן הצדקה. והביא שכן כתב הבית יוסף (שם סי' רנ ס"ג (ח) ד"ה הנותן) שפירשו הראשונים את הגמרא ש'עושה צדקה בכל עת' זה הזן בניו ובנותיו הקטנים, כלומר שהם יתרים על שש שאינו חייב במזונותיהם, וכשהוא זנם צדקה תחשב לו.

אך בברכי יוסף (שם סי' רמט ס"ק יח) כתב, שאף על פי שרוב העולם נוהגים לזון את בניהם ובנותיהם ממעות מעשר כספים, מפני שסומכים על דעת מהר"ם מרוטנבורג, ומוציאים עוד יותר משיעור מעשר בכדי לזון בניהם ובנותיהם, מכל מקום לא יפה הם עושים, כיון שאינם נותנים שיעור מעשר בדקדוק, ואף על פי שמשערים על פי אומדנא לתת בערך כשיעור המעשר, מכל מקום יש מצוה וסוד בהפרשת המעשר דווקא, וצריך להפרישו בידו ואח"כ להוציאו, וצריך לדקדק בדבר להפרישו ולדקדק בחשבון. ועוד שמבואר בפוסקים שדווקא מצוה שלא היתה יכולת בידו לקיימה ולא היה מקיים המצוה בלעדי המעשר מותר לעשותה ממעות מעשר, ואילו לפרנס בניו ובנותיו הוא מוכרח בזה גם לולא המעשר, אם מצד אהבתו וכרחם אב, ואם מצד שיחת הבריות שלא תלעוז עליו המדינה שאינו מפרנס בניו. ולכן מסיק בברכי יוסף שאין להוציא ממעות מעשר מזונות בניו, והגם שבעת שמקבל להפריש מעשר כספים יכול לפרש שיחותיו להתנהג בו כרצונו, ויכול לפרש שמפריש לזון ממנו בניו, מ"מ אם אינו דחוק ביותר אין נכון לעשות כן.

ובאבני צדק (שו"ת, יו"ד סי' קמב) כתב, שאין מחלוקת בין הש"ך להט"ז בזה, ומה שהתיר הש"ך לתת מעות מעשר לפרנסת בניו ובנותיו הגדולים, היינו דווקא למעלה מבני שלש עשרה שנה, שאינו חייב בפרנסתם כלל, אבל כשהם למעלה מגיל שש שנים ועד שלש עשרה שנה, כיון שהוא תקנת חכמים לזונם ואם לא רצה גוערים בו ומכלימים אותו וכמבואר בשו"ע (אהע"ז סי' עא ס"ח), אינו רשאי לתת להם ממעות מעשר, שזהו כפורע חובו ממעות מעשר, שהרי הטילו עליו חכמים לפרנסם עד שיגדלו, ובזה דיבר הט"ז שאסר לפרנסם ממעות מעשר. ומכל מקום אם נשארו לו מעות צדקה אחר שנתן המעשר, ונותנו לבניו שהם למעלה מגיל שש למזונותיהם ולפרנסתם, נחשב לצדקה, ועל זה אמרו 'עושה צדקה בכל עת' זה הזן בניו ובנותיו כשהם קטנים, וגם צריך להקדימם על אחרים שהקרוב קרוב קודם. ומכל מקום אינו רשאי לתת להם ממעות מעשר, שצדקה לחוד ומעשר לחוד.

ובערוך השולחן (יו"ד סי' רמט ס"ז) כתב, שכשם שמצוה על האדם לזון את בניו ובנותיו, כן מצוה עליו לזון את בני בניו ובני בנותיו, שבני בנים הרי הם כבנים [ולכן לפי דרכו שפסק כהט"ז שאינו יכול לזון את בניו ובנותיו ממעות מעשר, כתב שגם המגדל בני בניו ובני בנותיו או בנותיהם אינו יכול להחשיב זה בכלל צדקה ממעשר]. אך בחוט השני (שו"ת, סי' ח) כתב שבני בנים אינם כבנים לענין מזונות ופרנסה שחייב לזונם עד שיהיו בני שש,

שתים, חייב חטאת שהרי אינו ראוי לקרבן פסח[קסג].

שחט בשבת קרבנות ציבור שלא בהכשר

השוחט בשבת קרבן ציבור שלא לשמו, הרי זה חייב חטאת, ויקטיר אימורים לערב, וכן אם שחט יתר על חובת היום, חייב חטאת על התוספת[קסה].

שחט פסח בשבת לשם אנשים שאינם ראויים לאוכלו

אם שגג ושחט את הקרבן פסח בשבת שלא לאוכליו או שלא למנוייו או לערלים או לטמאים, חייב חטאת. שחטו לאוכליו ושלא לאוכליו, למנוייו ושלא למנוייו, למולים ולערלים, לטמאים ולטהורים, פטור, שהרי הפסח כשר וכן כל כיוצא בזה[קסה].

שחט קרבן פסח בשבת ונודע שהיה פסול לפני השחיטה

כשהיה פסול שאינו גלוי

השוחט את הפסח ביום ארבעה עשר שחל להיות בשבת, ונודע לו אחר כן שמשכו הבעלים את ידיהם, או שמתו או נטמאו קודם שחיטה, או שנמצאה בו טריפה בסתר, כגון שהיה נקוב מעיים או ריאה, הרי זה פטור, מפני ששחט ברשות[קסו].

כשהיה פסול בגלוי

אבל נמצא בעל מום, או שהיתה טריפה גלויה, הרי זה חייב חטאת, מפני שהיה לו לבדוק ואחר כך לשחוט, וכן כל כיוצא בזה[קסו].

[קסג] **רמב"ם** (שגגות פ"ג ה"ג). [קסד] **רמב"ם** (שם ה"ג). [קסה] **רמב"ם** (שם ה"ב). [קסו] **רמב"ם** (שם ה"י). [קסז] **רמב"ם** (שם). ובגמרא להלן (עג.) מבואר הטעם שחייב, למרות שכל המקלקלים בשבת פטורים, מפני שהוציאו מידי נבילה. [קסח] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ח ה"כ). וכמבואר קצת במשנתינו שהשוחט בעל מום או טריפה לא יצא ידי חובה. כסף משנה. [קסט] **רמב"ם** (שם פ"ג ה"ח). וברמב"ם הוסיף שדין זה הוא כמו שנתבאר בהלכות פסולי המוקדשין (פט"ו ה"ח), וזה לשונו 'כל הזבחים שנשחטו במחשבת שינוי השם, בין בקרבנות יחיד בין בקרבנות צבור כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, חוץ מן החטאת והפסח שאם נעשו במחשבת שינוי השם פסולין וכו', במה דברים אמורים כשעקר שם הזבח בזדון, אבל אם טעה ודימה שזו העולה שלמים היא, ועשה כל עבודותיה לשם שלמים עלתה לבעלים לשם חובה, וכן החטאת והפסח שעשאן במחשבת שינוי השם בטעות כשרים, שעקירה בטעות אינה עקירה'. [קע] **פירש בכסף משנה** (שגגות פ"ג ה"ח) שבדין השני שהיו לו שני תינוקות למול, אחד בשבת ואחד באחד בשבת, הוא פטור אפילו אם מל בשבת רק אחד מהם, כי סוף סוף היה מוטל עליו למול תינוק בשבת, משא"כ בדין הראשון שכתב הרמב"ם שהיו שני תינוקות אחד למול בשבת ואחד בערב שבת, אם קדם ומל את של שבת בערב שבת, ומל את השני בשבת, חייב, כי לא היה לו תינוק למול בשבת, ומה שכתב הרמב"ם הלשון ומל את 'שניהן' בשבת הוא רק בשביל הדין הראשון. [קעא] **רמב"ם** (שם). [קעב] **מאירי** בסוגייתנו (ד"ה ופסק). אמנם **אם** מל את שניהם, כתב המאירי שבכל מקרה פטור כי טרוד במילה של מצוה. וראה בלחם משנה, מה שביאר כעין זה בדברי הרמב"ם. [קעג] **רמב"ם** (שם).

שחט את הפסח ונמצא בעל מום

השוחט את הפסח ונמצא בעל מום או טריפה, הרי זה שוחט אחר בין בחול בין בשבת, אפילו מאה זה אחר זה, שוחט והולך עד שיכשר אחד, או עד שתחשך וידחה לשני, שהרי אנוס הוא[קפח].

עב.

שחט פסח בשבת שלא לשמו

שחט את הפסח בשבת שלא לשמו בטעות פטור, מפני שהזבח כשר, שעקירת שמו בטעות אינה עקירה[קפט].

שגג ומל תינוק בשבת שלא בזמנו

כשהיה לו תינוק אחר למול בשבת

כל העושה מצוה מן המצוות, ובכלל עשייתה נעשית עבירה שחייבים עליה כרת, בשגגה, הרי זה פטור מחטאת, מפני שעשה ברשות. כיצד מי שהיו לו שני תינוקות, אחד למול בשבת, ואחד למול בערב שבת או באחד בשבת, ושכח ומל שניהם בשבת[קצ], פטור מחטאת, שהרי יש לו רשות למול אחד מהם בשבת, ושבת דחויה היא אצלו, ומצוה עשה, ואף על פי שהם שני גופים, הואיל וזמנו בהול אינו מדקדק[קצא]. ויש אומרים שאם מל בשבת רק את זה של אחר השבת חייב, כיון שלא עשה מצוה[קצב].

כשלא היה לו תינוק למול בשבת

אבל אם לא היה אחד מהם ראוי למול בשבת, ושכח ומל בשבת מי שאינו ראוי למול בשבת, חייב חטאת[קצג].

פניני הלכה

וכל שכן בני בנות, ורק מדין צדקה לפרנסם מחויב ליתן להם. והביאו בפתחי תשובה (אהע"ז סס סק"ח).

עא:

כפרה לנכשל באיסור שלא היה חייב לבדוק אחריו

במשנתינו מבואר הדין בקרבן פסח ששחטו בערב פסח שחל בשבת, ונמצא שהיה הקרבן פסול ולא עלה לשם קרבן, שאז נמצא שחילל שבת בשחיטה שלא לצורך, אזי אם שחטו ונמצא בעל מום, חייב, מפני ששוגג הוא ולא אנוס שהיה לו לבקר ולבדוק את הקרבן קודם שחיטתו, אבל שחטו ונמצא טריפה בסתר, פטור מפני שאנוס הוא שלא היה יודע שכן הוא ולא היה לו לבדוק על כך. ומבואר שדבר שלא היה לו לאדם לדעת נחשב אונס עליו ופטור מקרבן.

בפנים מאירות (שו"ת, מ"ב סי' מח) נשאל בדבר מי שאכל עוף, ואחר כך מצא בו אחד משמונה עשר טריפות שאין חייבים לבודקם מעיקר הדין, אם צריך הוא כפרה על מה שאכל טריפה בשוגג או לא. והשיב שלכאורה היה אפשר להביא ראיה מהגמרא בנזיר (כג.) שצריך כפרה על כך אף שלא היה לו לדעת בשעת העבירה שהוא עושה איסור, שדרשו שם על מה שנאמר (ויקרא ה יז) 'ולא ידע ואשם ונשא עונו', שהמתכוין לעלות בידו בשר טלה ולאכול היתר, ועלה בידו בשר חזיר, כגון חתיכה שהיא ספק שומן ספק חלב, וסבור היה שהיא שומן דהיינו 'ולא ידע', ונתברר שהיא חלב, 'ונשא עונו' דהיינו שהוא צריך כפרה. הרי מוכח משם שגם בדבר שהוא ספק טריפה ואכלה בשוגג חייב כפרה. אך שוב דחה ראיה זו, וכתב שיש לומר ששם צריך כפרה כיון שהיתה חתיכה מסופקת והיה צריך לברר מתחילה אם היא מותרת או אסורה, מה שאין כן בנידון של עוף שנתברר שהוא טריפה בי"ח טריפות שאין צריכים לבדוק אחריהם, שבזמן שנאכל העוף היה מותר לגמרי, ורק אחרי האכילה נתברר שהיה טריפה, בזה יש מקום לומר שאנוס הוא, ואונס פטרתו התורה.

שוב כתב הפנים מאירות (מ"ג סי' יט) שעכשיו ראה שהיא משנה שלימה בסוגייתנו שאינו צריך כפרה בנידון זה, שכשם שאם מצא טריפה בסתר פטור מקרבן חטאת משום שהוא אנוס, כמו"כ לענין אכילה פטור ואין צריך כפרה, שאונס התורה פטרתו, וכתב שזו ראיה ברורה שאין להשיב עליה. אוצר החכמה

ובמהרש"ם (שו"ת, מ"ב סי' פ) הסכים לדברי הפנים מאירות. אך הביא בשם הדברי חיים (שו"ת, יו"ד מ"ב סי' סח) שחלק עליו, וכתב שאין פטור אונס אלא למי שלא היה יכול לדעת שהדבר אסור, אבל מי שהיה יכול לדעת אלא שלא היה מחויב לבדוק, אינו נחשב לאנוס. וכתב המהרש"ם שהדברי חיים לא ראה דברי הפנים מאירות.

בחלקת יעקב (שו"ת, מ"ב סי' עח) דן בענין אחד שקנה תפילין אצל סופר מוחזק בכשרות, וכשעברו שלש שנים נתנם לבדיקה ונמצא שבשל ראש חסר פרשה, ונפשו לשאול הגיע איזו תשובה מחויב לעשות, וכאב לו מאד על המכשול שביטל מצות תפילין של ראש כמה שנים. והביא דברי הפנים מאירות שכל שהוא אונס פטור עליו וכמבואר במשנתינו, וכתב שהוא הדין בנידון זה כשקנה תפילין אצל סופר מוחזק בכשרות שדינו כאונס שאינו צריך כפרה, ושכן מפורש בשו"ע (יו"ד סי' קפה ס"ד) בשמשה שלא בשעת וסתה ומצאה דם, שנקרא אונס אפילו לא בדקה תחילה, ואין צריכים כפרה לא הוא ולא היא.

כיוצא בזה כתב ברב פעלים (שו"ת, מ"ד סוד ישרים סי' ה), שהאוכל בשר נבילה וטריפה מחמת שלא ידע, לא נטמאת נפשו. שאע"ג שנאמר בהם (ויקרא יא מג) 'ונטמתם בם' ודרשו (יומא לט.) 'ונטמטם בם', אין הכוונה לומר שגופם מטמא נפש האדם, אלא שכל דבר אסור וטמא שורה עליו כח רוחני של טומאה, וכשאדם אוכל אותו שורה אותו כח הטומאה על האדם ונכנס בו ומטמאו, אמנם אם הוא אונס גמור שאינו יודע כלל מן האיסור, אין רשות לכח הטומאה להיכנס בו ולא ישרה על האדם אותו כח הטומאה.

ובתורה לשמה (שו"ת, סי' יז) דן בנידון דומה, בדבר מי שאכל פרי שאין דרכו להתליע במחובר ואינו צריך בדיקה לפני אכילתו, ותלשו ואכלו, ואירע שהיתה בו תולעת וכאשר אכל קצת ממנו ראה בחלק הנשאר חצי תולעת, ודן אם צריך כפרה כדין שוגג, או שמא אנוס הוא כיון שאין דרכו של פרי זה להתליע ולא היה לו לבדקו קודם. וכן אם גמע ביצה חיה ונשאר קצת ממנה, ונודע לו שהיה בה דם שמתרקם ממנו האפרוח כיון שראה מקצת מן הדם במה שנשאר מהחלמון, ויש לדון אם צריך הוא כפרה. וכתב בתורה לשמה שאינו צריך כפרה, משום שדינו כאנוס, כיון שלא היה לו לחשוש ולבדוק את הפרי. וכמו כן בביצה חיה, שמן הדין מותר לעשות כן לכתחילה ולסמוך על רוב ביצים שלנו שאין בהם דם, וכן מצאנו שהעיד רבי חיים ויטאל על האריז"ל שהיה גומע ביצה ולא היה חושש, וכיון שאין אפילו חומרא בזה, האוכלה ונמצא בה דם הרי הוא כאנוס ולא כשוגג. ומכל מקום כתב שעם כל זה, יצטער שבא לידו איסור כזה, ויתוודה על זה כי בעל נפש יחמיר לעשות כפרה גם על האונס (וע"ע שו"ת מהרי"ט יו"ד סי' י, אהע"ז סי' כד).

עב.

ריבוי חזרה על הלימוד אף אחר שכבר חזר עליו הרבה

בגמרא מובא מעשה ברב יצחק בר יוסף שמצאו לרבי אבהו שהיה עומד בתוך חבורה גדולה של אנשים, ושאל רב יצחק בר יוסף לרבי אבהו פירוש משנתינו, והשיבו, וחזר רב יצחק בר יוסף על ביאור זה ארבעים פעמים והיה הדבר דומה לו כמונח בכיסו.

וכתב מהר"ם שי"ף (כתובות נ ד"ה והמ"ל), שדקדקה הגמרא ולא אמרה שהיה דומה לו כמונח בקופסא, אלא כמונח בכיסו, לפי שגם אחר שחזר על תלמודו ארבעים פעמים לא הפסיק מלחזור עליהם עוד ועוד, כמעות המונחות בכיסו של אדם, שאמרו (נ"מ פח:) שעשוי אדם למשמש בהם בכל שעה.

ובתולדות אדם (פ"ט) כתב שפעם ראה איש אחד שהגאון ר' זלמן אחיו של הגר"ח מוואלאז'ין חזר על לימודו בדבר אחד שלש מאות פעמים, ואחר חודש ימים ראה שהוא חוזר שנית על לימודו זה שלשים או ארבעים פעמים, ולא יכול היה האיש להתאפק, ושאל את הגאון רבי זלמן הגידה נא לי שאהבה נפשי זה זמן לא כביר שנית ושלשת על דבר זה שלש מאות פעמים ובזמן קצר אתה חוזר ושונה על דבר זה. ורבי זלמן ענה ואמר לו בצח שפתיו, הנה חז"ל אמרו 'תני מיניה ארבעים זימנין ודמי כמאן דמנח בכיסיה', ויש להרגיש קצת למה לא אמרו 'ודמי כמאן דמונח בקופסא', שלשון זה הוא יותר רגיל בלשון התלמוד. אולם אינו מן הנמנע שחז"ל רמזו בזה הלשון למה שאמרו אדם עשוי למשמש בכיסו כל שעה, וזה שאמרו תני מיניה ארבעין זמנין ודמי כמאן דמנח בכיסיה, ביאורו שאע"פ שנקבע הדבר בזכרונו עם כל זה היה ממשמש אותו כל שעה שלא ישכח ממנו, כאדם הממשמש בכיסו בכל שעה בכדי שלא ישמט ולא יאבד ממנו. וגם אני בתחילה אני שונה על לימודי הרבה פעמים עד שנקבע בזכרוני, ואחר כך אני חוזר ושונה עליו לפרקים שלשים או ארבעים פעמים, לקיים עצת חז"ל אדם עשוי למשמש בכיסו כל שעה שלא ישכח ממנו. 19/06/2018

אכן באגרות משה (שו"ת, יו"ד ח"ב סי' קמב) הקשה ממה שאמרו ביבמות (סד:) שרב יצחק בר יוסף לא היה בר סמכא, והרי חזר הרבה על תלמודו כמבואר בסוגייתנו. וכתב שלולא דברי מהר"ם שיף היה מקום לומר, שחזרת ר' יצחק בר יוסף היתה כדי שיזכור תמיד ולא יצטרך שוב לחזור על תלמודו, וזהו שרק בו אמרו הלשון 'דדמי כמאן דמנחא בכיסתיה', והיינו שיהיה מונח אצלו בלי שיצטרך לחזור עליו, ולכן לא היה בר סמכא, כיון שלעולם צריך להוסיף ולחזור על תלמודו, כמו שנוטים דברי הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ג ה"י) שחייב ללמוד עד יום מותו שנאמר (דברים ד ט) 'ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך', וכל זמן שלא יעסוק בלמוד הוא שוכח. ומבואר מדבריו, שאין לסמוך על מה שיחזור פעם אחד הרבה פעמים, שלעולם יש לחוש לשכחה וצריך תמיד לחזור עד יום מותו.

ובשו"ע הרב (הלכות תלמוד תורה פ"ג ס"ג) האריך גם כן בחובת החזרה שיזהר מאוד לחזור על הראשונות תמיד לפרקים קרובים בענין שתהיינה כל ההלכות שלמד עד עתה חקוקות היטב בזכרונו כל הימים וברורות לו בלי גמגום כבשעת לימודו ממש, וכתב (ס"ח - ט) שמי שהוא שכחן גדול ואם יהיה שונה הלכות רק פרק אחד ביום ויחזור עליו מאה פעמים ויותר ואפילו כל היום כולו לא יוכל לזכרו היטב כי אם חודש אחד על דרך משל, ואח"כ אם לא יחזור עליו יתחיל לשכוח מעט מעט, הרי זה חייב ללמוד בכל יום רק פרק אחד ולחזור עליו כל היום כולו, וכן יעשה שלשים יום, ואח"כ בסוף החודש יחזור על השלשים פרקים אלו כמה פעמים עד שיוכל לזכרם היטב עוד ג' או ד' שבועות על דרך משל, ואח"כ ילמוד בתוך כך עוד פרק אחד בכל יום ויחזור עליו כל היום כולו ויעשה כן עד כלות הג' או ד' שבועות אלו, ואזי יחזור עוד פעם או שתים על שלשים פרקים הראשונים וגם על פרקים האחרונים שלמד בג' או ד' שבועות אלו, עד שיוכל לזכור הכל עוד כמה שבועות. ובתוך כך ילמוד עוד פרק אחד בכל יום. וכן יעשה להיות מוסיף והולך פרק

עב:

נתחלף לו בשר פסח בנותר

מי שהיה לפניו בלילי הפסח צלי של פסח, ונותר מן הקדשים, ונתכוין לאכול את הצלי של הפסח שהוא מצוה, ושגג ואכל את הנותר, הרי זה חייב חטאת, שוח"ל לא עשה מצוה באכילה זו, וכן כל כיוצא בזה[קעד].

יבמה בעת נדתה

חייבת ביבום

היבמה שהיא ערוה ליבם באיסור כרת, אינה זקוקה ליבם, חוץ מן הנדה שאם היתה נדה כשמת בעלה זקוקה ליבום[קעה].

חולצת, ואם בא עליה קנאה

היבמה לא תתייבם בעת נדתה, אבל חולצת היא, ואם עבר יבם ובא עליה בעת נדתה קנאה[קעו].

[קעד] **רמב"ם** (סס סט"ז). [קעה] **שו"ע** (מהט"ז סי' קנג ס"ק). והטעם כתב הרא"ש (יבמות פ"ק סי' נ) 'אוצר החכמה' לשאר עריות, שהיא אסורה ליבם, ומותרת לשאר העולם, אבל זו אסורה לכל העולם, וגם שהיא עומדת לטבילה ותהיה מותרת. בית שמואל (סק"ג). [קעו] **שו"ע** (סס סי' קסד ס"ד). וכמבואר בסוגייתנו, שעשה מצוה, וכיון שבדיעבד אם בא עליה קנאה, לכן חליצתה כשירה אפילו לכתחילה. בית יוסף (ד"ה היבמה לט). ביאור הגר"א (שם יג). [קעז] **רמב"ם** (סס ה"ח).

בא עליה פטור מחטאת

הבא על יבמתו, והרי היא נדה, והוא לא ידע, הרי זה פטור מחטאת, שהרי עשה כן ברשות[קעז].

הבא על אשתו נדה

אבל אם בא על אשתו, והרי היא נדה, חייב חטאת מפני שלא שאלה ואחר כך יבעול, אבל יבמתו אינו רגיל בה כדי שישאל לה[קעח].

חיוב מצות עונה

באופן רגיל

אם היה נשוי, לא יהא רגיל ביותר עם אשתו, אלא בעונה האמורה בתורה. הטיילים[קעט], שפרנסתם מצויה להם ואין פורעים מס, עונתם בכל יום. הפועלים עושים מלאכה בעיר אחרת ולנים בכל לילה בבתיהם, פעם אחת בשבוע. ואם עושים מלאכה בעירם, פעמיים בשבוע.

[קעח] **רמב"ם** (סס). וכר' יוחנן. ואף שלא מצאו בגמרא ראיה לר' יוחנן, מ"מ לא נדחו דבריו. שפת אמת (ד"ה ור"י). ליקוטי הלכות (זכח מידה, ד"ה ומסיק). [קעט] **כלומר** אנשים בריאים ומעונגים, ואפילו הם בני תורה, כל זמן שאיננו תלמיד חכם, שבתלמיד חכם שהתורה מתשת כוחו, עונתו מערב שבת לערב שבת. משנ"ב (סי' רמ סק"ד). [קפ] **הם** המביאים חבילות על הגמלים ממקום רחוק. משנ"ב (סק"ס). [קפא] **שבחול** צריכים הם לעסוק בתורה בלילה שתורתם אומנותם.

החמרים, אחת בשבוע. הגמלים[קפ], אחת לשלשים יום. הספנים, אחת לשישה חדשים. ועונת תלמיד חכם[קפא], מליל שבת לליל שבת[קפב]. ויש אומרים שבזמנינו גם תלמיד חכם יקיים העונה פעמיים בשבוע, והעיקר הכל לפי כח האדם[קפג].

במעוברת

צריך לקיים העונה גם כשהיא מעוברת או מניקה. ולא יבטל עונתה אלא מדעתה כשהיא מוחלת לו, וכבר קיים מצות פריה ורביה[קפד].

עונה בזמנים מיוחדים

כל אדם צריך לפקוד את אשתו בליל טבילתה[קפה], ובשעה שיוצא לדרך אם אינו הולך לדבר מצוה, וכן אם אשתו מניקה[קפו], והוא מכיר בה שהיא משדלתו ומרצה אותו ומקשטת עצמה לפניו כדי שיתן דעתו עליה, חייב לפקדה[קפז].

משנ"ב (סק"ו). ועוד כתב בשם המגן אברהם (סק"ג) שלא יאמר אדם 'אעשה עצמי כת"ח', כי נאמר בתורה (שמות כא י) 'ועונתה לא יגרע'. וביאר הפרי מגדים (מ"מ סס) שכוונת המגן אברהם היא שאין להפקיע העונה שלא ברשות אשתו, אבל ברשותה תבוא עליו ברוכה. [קפב] **שו"ע** (סס ס"ת, מהט"ז סי' עו ס"ק ג-ג). [קפג] **ביאור** הלכה (ד"ה ת"ח) בשם כמה פוסקים. [קפד] **משנ"ב** (סק"ג). [קפה] **אפילו** שלא בשעת עונתה. משנ"ב (סק"ח). [קפו] **שאף** שהיא מניקה או מעוברת מ"מ

באדם חלוש

כל השיעורים האלו נאמרו במי שגופו בריא, אבל מי שאינו בריא אינו חייב אלא לפי מה שאומדים אותו שיכול לקיים[קפח].

לשמחה בעת המצוה

לא יבעול בעל כרחה, אלא לדעתה ומתוך שיחה ושמחה[קפט].

פרישה בשעת הוסת

רוב הנשים יש להם וסתות, כלומר זמן קבוע אורח כנשים, לראות בזמן ידוע, כגון מעשרים לעשרים יום או משלשים לשלשים יום, וכל אשה שיש לה וסת קבוע, בא עליה שלא בשעת וסתה ואינה צריכה בדיקה לפני תשמישו[קצ]. ובשעת וסתה, צריך לפרוש ממנה עונה אחת[קצא].

המעביר לולב ברשות הרבים בשבת

המוציא את הלולב ביום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת, כדי לצאת בו,

חייב לפקדה. משנ"ב (סק"י) בשם הבית יוסף. [קפז] **שו"ע** (סס). ואפילו שלא בשעת עונתה. משנ"ב (ס"ק יא). והוא הדין ביוצא לדרך, אלא שבזה מועילה מחילת האשה. משנ"ב (סס). [קפח] **שו"ע** (מהט"ז סי' עו ס"ג). משנ"ב (סק"ג). [קפט] **רמב"ם** (מהט"ז סי' עו הי"ז). וכעי"ז עוד ברמב"ם הלכות דעות (פ"ה ה"ד). וכמבואר בסוגייתנו שצריך לשמח אשתו בדבר מצוה. קרית מלך (דעות סס). [קצ] **שו"ע** (יו"ד סי' קפד ס"ק). [קצא] **שם** (ס"ק).

פניני הלכה

אחד בכל יום בכל ימים שבינתיים בין חזרה לחזרה, עד שילמוד כל כך הרבה משנה ותלמוד בענין כשיצטרך לחזור על הראשונות בסוף כל חודש כפי טבעו שאינו יכול לזכור היטב יותר מחודש אחד על דרך משל, ישהה בחזרה זו כל החודש כולו עד שיחזור על כל לימוד שלמד עד עתה, וכן יעשה לעולם מידי חודש בחודשו לחזור תמיד על הראשונות. ואף שנמצא שלא יוכל ללמוד ולידע כל ימיו רק כדי מה שיוכל לחזור בחודש אחד, לא יחוש, כי לא עליך המלאכה לגמור, וכך היו מצויים בימיהם תלמידים שלא היו בקיאים ויודעים בעל פה רק מסכת אחת ויש מהם שתי מסכתות.

קיום מצות מילה כשמל בתוך שמונה ימים

כתב הרא"ש (שבת פי"ט סי' ה) שהנימול בתוך שמונת ימים ללידתו לפני שהגיע זמנו לימול, אין צריך הטפת דם ברית אחר שמונה ימים, אף שמילתו היא שלא בזמנה, וכך פסק הרמ"א (יו"ד סי' רסג ס"ב). והש"ך (סס סק"ג) חלק וכתב שצריך הטפת דם ברית, כיון שהמילה שמל בתוך שמונה אינה כלום.

ולדעת הרמ"א דווקא אם מל בתוך שמונה אין צריך הטפת דם ברית, אבל אם מל בלילה לא עשה כלום וצריך הטפת דם ברית, כמו שכתב בדרכי משה (סס מוס ס) שתוך ח' עדיף מבלילה. וביאר דבריו בקרבן נתנאל (שבת סס מוס ט) שאף שודאי מצות מילה אינה מתקיימת בתוך שמונה שהוא קודם זמנה, מכל מקום סוף סוף מהול הוא ואין אפשרות לחזור ולמולו, אבל בלילה שאינו ראוי למילה בין בזמנה בין שלא בזמנה אין היא מילה כלל והרי הוא כמי שנולד כשהוא מהול שמטיפים ממנו דם ברית (סס סי' רסג ס"ד).

ובכתבי הגר"ח (שבת קלה.) כתב דרך אחרת ביישוב שיטת הרמ"א, שהטפת דם ברית שנוהגת גם בנולד מהול, אין היא מילה במקצת אלא מצוה בפני עצמה היא, וכיון שאמרו בגמ' (שבת קלה.) שהטפת דם ברית אינה דוחה את השבת (עי' ביאור הגר"א יו"ד סי' רסד מוס י), הוא הדין שאפשר להטיף דם ברית בתוך שמונה, שכן בגמרא (סס ע"ב) מבואר שכל שאינו נימול לשמונה אלא קודם לכן אין מילתו דוחה את השבת, ויש לומר שהוא הדין להיפך שכל שאין מילתו דוחה את השבת יכול הוא לימול גם תוך שמונה, שתלויים הם זה בזה, ואם כן הנימול תוך זמנו אי אפשר לחייבו לחזור ולהטיף דם ברית כיון שבמילתו יצאו כבר גם ידי מצוה נפרדת זו שהיא מצות הטפה שיכולים לקיימה גם בתוך שמונה, וכיון שכבר קיימוה אי אפשר לחזור ולקיימה. אבל מי שנימול בלילה חייב לחזור ולהטיף כיון שאין קיום מצות הטפה בלילה, ונמצא שעדיין לא קיים מצות הטפת דם ברית ושפיר יכולים לחייבו לחזור ולקיים מצוה זו.

ויש חילוק להלכה בין שני ביאורים אלו, בתינוק שהוצרכו למולו תוך שמונה מחמת סכנה, שלדברי הקרבן נתנאל אין כל מצוה בתוך זמנו ואפילו נכרי יכול למולו, אבל לדברי הגר"ח שהטעם שאין חוזרים להטיף דם ברית הוא משום שכבר קיימו מצות ההטפה במילה, בודאי צריך לזה ישראל שנכרי פסול גם להטפת דם ברית. ובסימן רס"ד (ס"ק) כתב הרמ"א בענין זה שבתינוק שהוצרכו למול תוך שמונה אין חילוק בין ישראל לנכרי ומבואר כאופן הראשון, ואמנם הגר"א (שם מוס י) כתב שדברי הרמ"א סותרים זה את זה, וכן מבואר בב"י (ריש סי' רסב) ובט"ז שם, ודעת הרמ"א מתפרשת היטב כהקרבן נתנאל. ועיין בש"ך שם שגם לשיטת הרמ"א יכול נכרי למול.

והצל"ח (לקמן ע"ג ד"ה שגוף) נקט בביאור דברי הרא"ש והרמ"א שהמל בתוך שמונה קיים מצות מילה ולכן אינו צריך לחזור ולהטיף דם ברית, והקשה עליהם מהמשנה שהובאה בסוגייתנו, בדין מי שהיו לו שני תינוקות, אחד למולו אחר השבת ואחד למולו בשבת, ושכח ומל את של אחר השבת בשבת חייב חטאת משום עשיית חבורה, ואף על פי שהוא טועה בדבר מצוה, הרי לא קיים שום מצוה במילה זו, כיון שעוד לא הגיע זמן מילתו של תינוק זה, והטועה בדבר מצוה ולא עשה מצוה חייב חטאת. אבל אם היו לו שני תינוקות אחד למולו בערב שבת ואחד למולו בשבת, ושכח ומל את של ערב שבת בשבת, ונמצא שטעה בדבר מצוה וקיים מצוה, רבי אליעזר מחייב חטאת כיון שלדעתו כל טועה בדבר מצוה חייב, ורבי יהושע פוטר משום טועה בדבר מצוה. והקשה הצל"ח שהרי מוכח מכאן שמילה בתוך שמונה אין בה קיום מצוה כלל, ולכן מודה בה רבי יהושע שחייב חטאת ואינו פטור משום טועה בדבר מצוה. וכן הקשה בשאגת אריה (סו"ס, סי' נג ד"ה עוד מני מומר).

ותירץ הצל"ח דעת הרמ"א, שאף לדעתו אין המצוה מתקיימת בתוך שמונה, אלא כוונתו שכאשר יגיע היום השמיני אז יועיל מה שמל בתוך שמונה, אבל קודם הזמן לא קיים מצות מילה, ולכן אינו פטור בשעה זו משום טועה בדבר מצוה.

עב:

כהן שקיבל סלעים לפדיון הבן והתברר שהוא חלל

בסוגייתנו הובאה דעת רבי יהושע, שכהן שהיה אוכל בתרומה ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה, ונמצא שחלל הוא ואסור באכילת תרומה, פטור מכל מקום מלשלם קרן וחומש ואין דינו כזר שאכל תרומה שחייב בקרן וחומש. וביארו טעמו משום שאכילת הכהנים בתרומה נקראת עבודה, כמו עבודת הקרבנות בבית המקדש, והתורה הכשירה בדיעבד עבודה של כהן שנמצא חלל, שנאמר (דברים יג יט) 'ברך ה' חילו ופועל ידיו תרצה', ודרשו תיבת 'חילו' כאילו נאמר 'חלליו', שאף עבודתם של החללים שבו תרצה. ודנו הפוסקים בדין כהן שקיבל מעות לפדיון הבן ונמצא שהוא חלל, אם מה שקיבל קיבל או שמא צריך להחזיר המעות, וכדלהלן.

בדובב מישרים (שו"ת, מ"מ סי' מז) נשאל בדבר אחד שנתברר שהוא כהן חלל בן גרושה, ורבים פדו אצלו בכור אדם, אם אותם שפדו אצלו חייבים לפדות את עצמם עוד פעם, וגם אם חייב להחזיר להם דמי הפדיון שנטל. והשואל פלפל אם יש לדמותו לעובד עבודת קדשים ונמצא בן גרושה ובן חלוצה שעבודתו כשירה וכמבואר. וכתב הדובב מישרים שאין סברא כלל לומר שגם לענין פדיון בכור יהיה חלל חשוב ככהן, שלא נאמר דין זה אלא בעבודה, משום 'ברך ה' חילו ופועל ידיו תרצה', מה שאין כן לענין שאר דברים בודאי דינו כזר, והוכיח כן מלשון רש"י (מכות יב. ד"ה פועל) ומהירושלמי (תרומות פ"ח ה"ב). וכתב שלכאורה היה מקום לומר שנידון זה אם גם לשאר דברים חשוב חלל ככהן, תלוי במחלוקת בקידושין (סו:) מאיזה פסוק נלמד שבן גרושה ובן חלוצה שעבד עבודתו כשירה, לדעת אביו של שמואל נלמד מהפסוק הנזכר, 'ברך ה' חילו ופועל ידיו תרצה', ומפסוק זה לא למדנו אלא על עבודה, ולא על פדיון הבן. אבל לדעת מי שלמד שעבודתו כשירה מהפסוק (דברים כו ג) 'ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם' המדבר בכהן כשר ונתחלל, אם כן עיקר הטעם שעבודתו כשירה הוא משום שהיה מוחזק אצלינו ככהן, ואם כן יש לומר שגם לענין שאר דברים חשוב ככהן, וגם לענין פדיון חשוב שפדו אצל כהן גמור משום שהיה כהן בימים ההם. אך כתב שכיון שהרמב"ם (גירסת המקדש פ"ו ה"י) הכריע להלכה שהמקור להכשיר הוא מהפסוק 'ברך ה' חילו', אם כן לענין שאר דינים שאינם עבודה אינו חשוב כהן. ואם כן נראה שחייב להחזיר דמי הפדיון שלקח, והבכורים מחויבים לפדות את עצמם עוד פעם.

ומסיק שאחר כתיבת הדברים ראה בפתחי תשובה (יו"ד סי' שה סק"ה) שהביא בשם יד אליהו (שו"ת, סי' ט) שהסתפק בזה אם צריך להחזיר דמי הפדיון שלקח, אבל על כל פנים הדבר פשוט שהבכורים חייבים לפדות את עצמם עוד פעם.

בבאר יצחק (שו"ת, יו"ד סי' כה) נשאל גם כן בנידון זה, והביא שבאורים ותומים (סי' לח סק"ח) כתב שכהן שקיבל מעות לפדיון הבן ונודע שהוא חלל צריך להחזיר, והשואל פקפק וכתב שאפשר שכשם שאכילה בתרומה חשובה עבודה וכמבואר בסוגייתנו ועל כן אם אכל תרומה פטור מקרן וחומש, הוא הדין למי שקיבל מעות לפדיון הבן ונודע שהוא חלל, שאינו צריך להחזיר ואין הבכורים צריכים לחזור ולפדות את עצמם. וכתב הבאר יצחק שנראה ברור שדווקא אכילת תרומה נקראת עבודה, משום שהכהן מקיים מצות עשה באכילת תרומה, אבל בפדיון הבן שלא מצינו שהכהן מקיים מצות עשה כשמקבל החמישה סלעים, אין סברא שיחשב עבודה, ובודאי צריך להחזיר דמי הפדיון כמו שכתב

והעבירו ארבע אמות ברשות הרבים בשוגג, פטור, שהרי ברשות הוציא[קצב]. ויש סוברים שחייב חטאת[קצג].

ביום טוב ראשון של סוכות משכימים לתפילה

בשחרית ביום טוב ראשון של סוכות משכימים לבית הכנסת[קצד] ואף על גב שביום טוב מאחרים[קצה] מכל מקום ביום טוב ראשון של סוכות משכימים, משום זריזים מקדימים למצות לולב[קצו].

חלל שאכל תרומה

בשאר ימות השנה

כהן שהיה אוכל תרומה ונודע לו[קצז] שהוא בן גרושה או בן חלוצה[קצח], משלם קרן בלבד ולא חומש[קצט]. ויש אומרים שחייב לשלם קרן וחומש[ר].

תרומת חמץ בערב פסח

אם היתה תרומת חמץ, והיה ערב הפסח[ריא], פטור מלשלם[ריב], מפני שזמנו בהול ונחפז לאכול ולא בדק[ריג]. ויש אומרים שחייב לשלם קרן[ריד].

חלל שעבד עבודה

כהן שעבד ונבדק ונמצא חלל, עבודתו כשירה לשעבר ואינו עובד להבא, ואם עבד לא חילל שנאמר (דברים יג ו) 'ברך ה' חילו ופועל ידיו תרצה', אף חולין שבו תרצה[ריה].

עג.

אכילת תרומה היא בעבודה

כל האוכל תרומה, מברך ברכת אותו מאכל[ריו], ואחר כך מברך אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וציונו לאכול תרומה, וכך קיבלנו וראינו אותם מברכים אפילו בחלת חוצה לארץ, שגם אכילת קדשי הגבול כעבודה, שנאמר (במדבר יח ז) 'עבודת מתנה אתן את כהונתכם'[ריז].

[קצב] **רמב"ם** (סנגוגה פ"ג ה"י), ודווקא כשעדיין לא יצא ידי חובתו, שאם יצא כבר, חייב, משום שאינו טורד בדבר מצוה. כסף משנה. [קצג] **מאירי** (סוכה מג: ד"ה רבי יוסי) בשם רוב מפרשים. [קצד] **טור** (או"ח סי' תרמד). [קצה] **כמבואר** במגילה (כג.) משום שצריך לטרוח בסעודת יום טוב. [קצו] **ב"ח** (סס ס"ק), ואחד ממקורותיו הוא מסוגייתנו 'שאני לולב דזמנו בהול'. ועי"ש שכתב עוד טעמים לדין זה. [קצז] **על** ידי שבאו עדים והעידו בבית דין. דרך אמונה (תרומות פ"י ה"ג ס"ק קנג). [קצח] **והוא** חלל ואסור בתרומה כזר. דרך אמונה (פ"ק קכד). והוסיף שם (ס"ק קכה) שמשמע מלשון הרמב"ם שאם ידע מתחילה שהוא בן חלוצה, משלם קרן וחומש, ואף על גב שבן חלוצה אינו חלל אלא מדרבנן, מכל מקום מדרבנן הוא נחשב כחלל גמור וחייב קרן וחומש. [קצט] **רמב"ם** (סס). ומשלם קרן משום גזל, אם היא תרומה שזכה בה כהן, אבל לא חומש מכיון שאכל ברשות בית דין, שאילו היה שואל את בית דין היו אומרים לו שמותר לו לאכול, ומכל מקום אין זה נחשב אונס לפטור מקרן אם היא תרומה של חבירו. דרך אמונה (פ"ק קכו). [ר] **מאירי** בסוגייתנו (ד"ה בן גרושה) בשם 'יש פוסקים'. [ראי] **שמצוה** לבער את החמץ וזמנו בהול. דרך אמונה (פ"ק קכו). [רב] **אפילו** את הקרן. דרך אמונה (פ"ק קכח).

דין המקלקלים בשבת

כל המקלקלים פטורים, כיצד הרי שחבל בחבירו או בבהמה דרך השחתה וכן אם קרע בגדים או שרפן או שבר כלים דרך השחתה הרי זה פטור[ריח].

שחט פסח בשבת ונמצא פסול

השוחט את הפסח ביום ארבעה עשר שחל להיות בשבת, ונודע לו אחר כן שמשכו הבעלים את ידיהם או שמתו או נטמאו קודם שחיטה, או שנמצאה בו טריפה בסתר כגון נקוב מעיים או ריאה, הרי זה פטור, מפני ששחט ברשות. אבל נמצא בעל מום או שהיתה בו טריפה גלויה, הרי זה חייב חטאת, מפני שהיה לו לבדוק ואחר כך ישחוט, וכן כל כיוצא בזה[ריט].

שחט בשבת קדשים בחוץ לשם עבודה זרה

העושה עבירות הרבה בהעלם אחד, חייב חטאת על כל אחת ואחת, והוא שהיו האיסורים כולם באים כאחת או איסור מוסיף או איסור כולל, כיצד השוחט בהמת קדשים חוץ לעזרה בשבת לעבודה זרה, חייב שלש חטאות, משום שוחט קדשים בחוץ, ומשום מחלל שבת, ומשום עובד עבודה זרה, שהרי שלשת האיסורי באים כאחת. במה דברים אמורים, באומר בגמר זביחה הוא עובד אותה אבל אם לא היתה כוונתו לכך, משישחט בה מעט לשם עבודה זרה תאסר, ואינו חייב משום שחוטי חוץ עד שישחוט שנים או רוב שנים, ונמצא כשגמר השחיטה שחט בהמה האסורה לקרבן שאינו חייב עליה משום שוחט בחוץ[ש].

אשם שמתו בעליו

אשם ודאי שמתו בעליו, ושכיפרו בעליו, ירעה עד שיפול בו מום, וימכר ויפלו דמיו לנדבה, שכל שבחטאת תמות, באשם ירעה עד שיפול בו מום ויפלו דמיו לנדבה[ריא].

[רו] **כיון** שהיא תדירה, וכמו שמברכים קודם 'המוציא', ואחר כך 'על אכילה מצה'. דרך אמונה (תרומות פט"ו הכ"ג ס"ק קמו). [רז] **רמב"ם** (סס). פירש רש"י (ד"ה עבודת) 'עבודת מתנה' היינו מתנות כהונה שנתתי לכם, ואמרה תורה הרי הוא לך כעבודה. דרך אמונה (ס"ק קנג). [ריח] **רמב"ם** (סנה פ"ט ה"ז). [רט] **רמב"ם** (סנגוגה פ"ג ה"י). [ר] **רמב"ם** (סס פ"ד ה"ח). וראה שם פרטי הדין. ועיין במנחת חינוך (מוסף הסנה מלאכת דם מום ו) שהעיר לדעת הרמב"ם שבשוחט חייב גם משום מפרק וגם משום נטילת נשמה מדוע אינו חייב ארבע חטאות, וראה בשו"ת ר' שאול משה (סי' ה) מה שתירץ. [ריא] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פ"ד ה"ד).

פניני הלכה

האורים ותומים. והוסיף שאף בתרומה צריך להחזיר הקרן, אף על פי שפטור מהשבת החומש, והשבת דמי פדיון הבן היא כהשבת הקרן. [ועיין עוד בדרך אמונה (תרומות פ"י ציון הלכה מום קפג) שהוכיח שלהלכה סובר הרמב"ם שאף לענין תרומה לא נאמר 'ברך ה' חילו', ולא פסק תירוץ זה בסוגייתנו שתרומה נקראת עבודה].

וכן הכריע גם בקובץ תשובות (ס"ג סי' קנו) שלא כדעת האומרים שכהן שנתנו לו מעות פדיון הבן ונתברר שהוא חלל אין צריך להחזיר.

עג.

חפר באדמה לעצור את האויב ונתברר שאין אויב

בגמרא מבואר שהשוחט קרבן פסח בשבת ונמצא בעל מום חייב חטאת, והקשו בגמרא מאיזה טעם חייב, והרי מקלקל הוא בשחיטתו, ותירצו שמדובר במום שנמצא בדוקין שבעין, שלדעת רבי עקיבא אם עלו אימוריו של בעל מום זה למזבח מקריבים אותם ולא ירדו, ונמצא שיש תיקון בשחיטתו. ומבואר בזה שאם לא היה תיקון במעשיו, הרי הוא פטור משום מקלקל, אף על פי שבשעה ששחט סבור היה שהוא מתקן במעשיו, שהרי לא ידע שהוא בעל מום. ועל פי זה דנו הפוסקים לנידונים אחרים כיוצא בו, שהיה קלקול במעשיו והוא לא ידע מכך, והיה סבור לתקן, וכמו שיבואר.

בחשוקי חמד (סנה עה: ד"ה לימזוזה) דן בדבר אדם שחשב שגייסות באות לעיר וחפר בשבת שוחות כדי לעצור את האויב, שלא יוכל להתקדם בכוחות השריון, ונתברר לו שלא היו דברים מעולם ואין כאן גייסות אויב, ונמצא שקלקל בשבת, אם חייב חטאת, ובזמן הזה יביא דמי קרבן לעניים כמבואר במשנ"ב (סי' שלו סק"פ) בדין מחלל שבת בזמן הזה.

וכתב שלכאורה יש להביא ראיה מסוגייתנו שאין הולכים אחר מחשבתו, אלא אחר האמת, ואם באמת קלקל פטור, שהרי אם נמצא הקרבן בעל מום ולא היה תיקון בשחיטתו פטור, וא"כ גם כשחפר באדמה לעצור את האויב ונתברר שאין אויב פטור, מאחר ובפועל קלקל. אמנם כתב שיש לחלק בין שחיטת קרבן לחפירת שוחות באדמה בכמה אופנים, האחד, שכל שוחט יודע שחלק מהנשחטים הם בעלי מומים, ושחט על דעת כך שיתכן שהוא בעל מום, וידע מתחילה שאם יהיה כן יהיה מקלקל, משא"כ חופר השוחה שהיה ברור לו שהאויב יבוא. ועוד, שהשוחות מביאות תועלת למצב מלחמה, ואף אם עכשיו אין גייסות מכל מקום יש בהם תועלת למניעת גייסות אחרים, ואינו דומה לשוחט בעל מום שנחשב לקלקול גמור בלי צד של תועלת, ולכן לא מתחשבים במחשבתו.

גוי שאכל אבר מן החי מעוף

כתב הרמב"ם (מלכים פ"ע ה"ח), בן נח נהרג אם אכל אבר או בשר שפירש מן הבהמה או מן החיה, אבל יראה לי שאין בן נח נהרג על אבר מן החי מהעוף. והראב"ד השיג על כך, וכתב שהוא טעות סופר וצריך לומר שבשרץ אין איסור אבר מן החי בבן נח.

אולם הכסף משנה (סס ה"י) קיים ותירץ את דברי הרמב"ם, וכתב בדעת הרמב"ם שרק מיתה אין בבן נח שאכל אבר מן החי בעוף, אבל יש בזה איסור דאורייתא. ובאמונת שמואל (סנה"מ, סי' יד) הביא שבמגדל עוז כתב שגם איסור דאורייתא אין בו.

והקשה בפלתי (סי' סנ סק"נ) שבסוגייתנו הקשה רבינא לדברי האומר שהעושה חבורה בשבת וקלקל בכך פטור, והרי שנינו בברייתא השוחט חטאת בשבת בחוץ לעבודה זרה בשוגג חייב שלשה חטאות, משום חילול שבת ומשום שחוטי חוץ ומשום עבודה זרה, והרי כיון שהבהמה אסורה באכילה, איזה תיקון עשה בשחיטתו. ותירץ רבי עוירא שתיקון בכך שמוציאו מידי אבר מן החי. ופירש רש"י (ד"ה מידי) שתיקון זה נוגע לבני נח, שאם אכלה אינו נהרג. והנה הגמרא בחולין (מ:) אמרה שלכן לא כתוב בברייתא 'זבח' אלא 'חטאת', כיון שהברייתא מדברת בשוחט חטאת העוף. ולפי דברי הרמב"ם שבן נח האוכל אבר מן החי של עוף אינו נהרג, קשה מה תירצה הגמרא שהוא מתקן כיון שמוציאה מידי אבר מן החי לבן נח, והלא לבן נח אין איסור אבר מן החי בעוף.

ובנהרי אפרסמון (סנה"מ, יו"ד סי' נמ) רצה השואל לתרץ את הקושיא על פי דברי הכסף משנה שגם לדעת הרמב"ם יש איסור דאורייתא, ואם כן בשחיטת חטאת העוף מציל את הבן נח מאיסור דאורייתא, והשיב בנהרי אפרסמון שיש לדקדק בדברי הפוסקים ובלשונם המזוקק, שהפלתי ציין לדברי האמונת שמואל שכתב שלדעת הרמב"ם אין גם איסור דאורייתא, וטעמו שלגבי בן נח אזהרתו זו היא מיתתו, ואם היה בזה איסור דאורייתא היה גם נהרג, ועל זה נסובה קושיית הפלתי.

ובישועות מלכו (סנה"מ, יו"ד סי' ט) תירץ, שהרי בן נח אסור לאכול וליהנות מעוף קדשים משום שבן נח מוזהר על הגזל, ומה לי גזל גבוה מה לי גזל הדיוט, ועוד שהרי אם אוכל קדשים עובר על בל יחל, ובן נח מוזהר על איסור בל יחל כמו שכתב המשנה למלך (מלכים פ"י ה"ז). ואם כן לפי המבואר במעילה (ג.) שקדשים שמתו יצאו מידי מעילה כיון שאינם ראויים, וכיון שהחטאת העוף נשחטה לעבודה זרה הרי היא כעפר ופקעה ממנה הקדושה ואין כאן שום קדושה, א"כ אין התחלה לקושיית בעל הפלתי, שהרי כשהיתה קודש אף שאין שייך אבר מן החי בעוף מכל מקום יש בו משום גזל ובל יחל והיה נהרג כשאכלה, אמנם עתה כששחטה לעבודה זרה ואינה ראויה להקדש דינה כקדשים שמתו ופקע המעילה ואין כאן גזל ובל יחל ואין לך תיקון גדול מזה. [אמנם לשון רב עוירא בסוגייתנו מורה שהתיקון הוא שהוציאה מידי אבר מן החי].

בישל בשבת בשר בקדירת חלב של חבירו

בראשי בשמים (גורעין, שו"ת, או"ח סי' י) נשאל בדבר אחד שזרק חתיכה של בשר לתוך קדירה של חבירו שנתבשל בה חלב בשבת, ועל ידי כך הזיקו שנאסר החלב באכילה באיסור בשר בחלב, אם חייב לשלם דמי החלב לבעליו, או שמא פטור משום 'קם ליה בדרבה מיניה', שהעושה מעשה אחד שחייבים עליו שני עונשים, מענישים אותו בעונש החמור בלבד, ולכן מי שקרע את בגדי חבירו בשבת, הרי זה נהרג ופטור מתשלומי הנזק, ואפשר שאף אדם זה פטור מתשלום הנזק, כיון שנתחייב מיתה על שבישל בשבת. והצד לחייבו בנזק הוא משום שאפשר שאינו חייב על הבישול, כיון שמקלקל הוא לענין שבת, שבשר בחלב אסור בהנאה, וכל המקלקלים פטורים. ויש בשאלה זו נידונים רבים בדיני קם ליה בדרבה מיניה, ואחד הנידונים עולה מסוגייתנו, אם המבשל בשבת איסורי הנאה חייב או פטור משום מקלקל.

וכתב בראשי בשמים (שם ג) שמסוגייתנו מוכח שאין פטור מקלקל במבשל בשבת דבר האסור בהנאה, שבסוגייתנו ביאר רבי עוירא הטעם שהשוחט חטאת בשבת בחוץ לעבודה זרה בשוגג חייב שלשה חטאות, משום חילול שבת ומשום שחוטי חוץ ומשום עבודה זרה, אף על פי שהבהמה אסורה באכילה, כיון שתיקן בכך שמוציאה מידי אבר מן החי. והרי אין תיקון זה מועיל אלא לנכרי, ולישראל אסור אפילו בהנאה שהרי תקרובת עבודה זרה אסורה בהנאה, ואף על פי כן חשוב תיקון כיון שהנכרי יכול לאוכלה מעתה, ואם כן אף לענין בשר שבישלו בחלב הרי הוא חשוב מתקן, אף שנאסר בהנאה לישראל, כיון שתיקן את הבשר שיהיה ראוי לאכילה לנכרי.

ובמנחת חינוך (מלוה רמג סום יג) חידש יותר, שלענין גדרי מקלקל אין דנים כלל במה שהדבר נאסר בהנאה מחמת איסורי התורה, ובזה יישב קושיית האחרונים שהקשו על הברייתא (מכות כח:) שהמבשל גיד בחלב חייב ה' מלקות, משום בשר בחלב ומשום מבשל ביום טוב, והקשו למה יתחייב משום בישול הרי בשר בחלב נאסר בהנאה, והרי הוא מקלקל ולמה יתחייב על יום טוב, ופלפלו בזה. וכתב שבאמת קוב"ה חדי בפלפולא, אבל הקושיא מעיקרה אינה, שנראה שאינו חשוב מקלקל בשבת ויום טוב אלא אם הוא דרך קלקול והשחתה כמנהגו של עולם, כמו חובל ואינו צריך לדם, ומבעיר ואינו צריך לאפרו, כי הוא משחית ומקלקל דרך מנהג העולם, וכן קורע בגדים ושובר כלים ודומיהם, אבל מה שמתקן על פי מנהגו של עולם אינו מקלקל, אף שאיסור רובץ עליו.

עג:

דין קרבן פסח שנפסל או שאין מי שיאכלנו

כשאין מי שיאכלנו כלל

הפסח שיצא מירושלים או שנטמא בארבעה עשר ישרף מיד, נטמאו הבעלים או מתו או משכו את ידיהם, אפילו נטמאו או מתו קודם זריקת הדם, מניחים אותו עד שתעובר צורתו ואחר כך ישרף, זה הכלל כל שפסולו בגופו ישרף מיד, בדם או בבעלים תעובר צורתו ואחר כך ישרף, לפיכך אם שחטו אחר שנודע שמשכו הבעלים את ידיהם או מתו או נטמאו ונדחו לפסח שני הרי זה ישרף מידו[ריב].

במה דברים אמורים שישרף אם נטמאו הבעלים כשנטמאו כל בני החבורה, אבל אם נטמאו מקצתם זכו טהורים בחלקם של טמאים, ואף על פי שנטמאו מקצתם אחר שהתחילו לאכול זכו הטהורים שעדיין לא התחילו, אבל אם התחילו כולם ונטמאו מקצתם לא זכו טהורים בחלקם של טמאים אלא הטהורים אוכלים חלקם וחלק הטמאים ישרף, והוא הדין אם מתו מקצתם[ריג].

הקרבת אשם שניתק לרעיה

כל אשם שניתק לרעיה[ריד], אם הקריבו עולה כשר, ולמה לא יקרב בעצמו עולה לכתחילה, גזירה לאחר כפרה משום לפני כפרה[רטו].

קרבן חי שנפסל

אין בעלי חיים נדחים[רטז].

הפסח שנפסל מתי תעובר צורתו

הפסח שנטמאו הבעלים או מתו או משכו את ידיהם, אפילו נטמאו או מתו קודם זריקת הדם, מניחים אותו עד שתעובר צורתו ואחר כך ישרף, זה הכלל כל שפסולו בגופו ישרף מיד, בדם או

[ריב] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ד ה"ג). [ריג] **רמב"ם** (שם). [ריד] **שמתו בעליו או נתכפרו** באחר, וחטאת ואשם אינם באים נדבה, ומשנתכפרו בעליו באחר אין תקנה לזה, אלא רועה עד שיפול בו מום, ונפדה, ודמיו נופלים לנדבה ומביאים ממנו עולות לקיץ המזבח. רש"י בסוגייתנו (ענ. ד"ה מפסח). [רטו] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פ"ד הט"ו). [רטז] **דין זה מבואר ברמב"ם** בכמה מקומות (מעשה הקרבנות פט"ו ה"ד, פסולי המוקדשין פ"ג הכ"ג, פ"ד הכ"ד, פ"ו ה"ח, שגגות פ"ג ה"ח) **לענין פסולים שונים.** [ריז] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ד ה"ג).

[א] **שאם** לא היתה האש למטה, אלא שגרף את התנור, הרי זה אסור, שאין זה צלי אש. כסף משנה (שם פ"ח ה"י). [ב] **רמב"ם** (שם). כרבי עקיבא ורבי טרפון בסוגייתנו שתולים כרעיו ובני מעיו בחוץ. כסף משנה. [ג] **רמב"ם** (שם). הרמב"ם פסק להקל כלשון ראשון בסוגייתנו ששפוד של רימון אין מוציא מים, כיון שהחשש הוא רק מדרבנן. ולא כתב שצריך להוציא ראש השפוד לחוץ כמבואר בסוגייתנו, משום שממילא כן דרך העולם. כסף משנה. [ד] **האיסור בכלי אבן** נלמד מהמבואר בגמרא (להלן עה:), **שאם נגע בחרסו של** תנור יקלוף את מקומו, ולא חילקו בין תנור של אבן לשל מתכת. כסף משנה (שם ה"ט). ואפילו אם ירתיח בבעלים תעובר צורתו ואחר כך ישרף, לפיכך אם שחטו אחר שנודע שמשכו הבעלים את ידיהם או מתו או נטמאו ונדחו לפסח שני, הרי זה ישרף מידו[ריז].

פרק שביעי

עד.

סדר צליית הפסח

צולה כולו בשפוד וכרעיו ובני מעיו מלמעלה

כיצד צולים אותו? הפסח, תוחבו מתוך פיו עד בית נקובתו בשפוד של עץ, ותולהו לתוך התנור והאש למטה[א]. ותולה כרעיו ובני מעיו בתנור חוצה לו, ולא יתנם בתוכו, שזה כמין בישול הוא[ב].

שפוד של רימון

שפוד של רימון היו בוררים לצלייתו, כדי שלא יפלוט את מימיו ויבשלו[ג].

עלייה בכלי אבן או מתכות

אין צולים את הפסח על גבי כלי אבן או כלי מתכות[ד], שנאמר (שמות יב ט) 'צלי אש', ולא צלי על ידי דבר אחר. לפיכך אם היה הכלי מנוקב כדי שתשלוט בו האור, צולים עליו[ה]. ויש אומרים, שצולים עליו רק כשאינו נוגע בכלי[ו].

בשפוד של מתכת

אין צולים את הפסח בשפוד של מתכת, שהרי השפוד כולו חם ונצלה הפסח מחום השפוד ולא מחום האש[ז].

מצוה לצלותו שלם

הפסח אין מחתכים אותו אלא צולים אותו שלם, ואם חתכו חתיכות חתיכות, כשר[ח]. והוא שלא יחסר אבר[ט].

תחב כף איסור בהיתר

התוחב כף חלבית בקדירה של בשר, או להיפך[י], או אם תחב כף של איסור בהיתר, צריך שישים כנגד כל מה שתחב

19/06/2018 אהח

הרבה את כלי המתכת עד שנעשה כמין גחלת, גם כן אסור כמבואר להלן. ליקוטי הלכות (תורת הקדשים, תורת ג). [ה] **רמב"ם** (שם). [ו] **ראב"ד** (שם). וכן מבואר ברש"י (להלן עה. ד"ה מניקבת). כתב הכסף משנה (שם) שהרמב"ם לא חילק בזה מסתימת הגמרא (להלן שם) שהתירה באסכלא מנוקבת, שאם כן הוא לא היתה שותקת מזה. ועוד, שאם דווקא בלא נוגע הרי זה דבר פשוט, ומה מחדשת המשנה. וכתב עוד, שאפשר שגם לדעת הרמב"ם אסור בנוגע, אלא שהעתיק לשון הגמרא. ובמחנה ישראל (שו"ת, סי' סד ד"ה וכמ"ש הרמב"ם) תמה, שאם אינו נוגע באסכלא כיצד הוא עומד. וביאר, ששני ראשי השפוד נוגעים בראשי האסכלא, והם גבוהים. וראה שם, שתמה על שיטת רש"י והראב"ד, שהרי אסכלא שאינה מנוקבת שפסול ודאי מדובר בשנגע, שבלא נגע מדוע יפסל, ומהגמרא נראה שבאותו אופן שפסול באסכלא שאינה מנוקבת, כשר במנוקבת. [ז] **רמב"ם** (שם). [ח] **ואין זה הידור מצוה.** ליקוטי הלכות (תורת הקדשים, תורת ו). [ט] **רמב"ם** (שם פ"י ה"ו). וכן כתבו התוספות (ד"ה נתפרך), **שלכתחילה מצוה לצלותו מקולם.** אמנם אין זה מעכב, כמבואר בסוגייתנו (עה.) **שאם** חתכו ונתנו על גבי גחלים הרי זה כשר. מרכבת המשנה, קרית מלך. [י] **שולחן ערוך** (יו"ד סי' נד סי"ו).

פניני הלכה

עג:

מוהל שעלה בגורלו למול ומת התינוק

בגמרא הובאה דעת רב הסובר שבעלי חיים אינם נדחים, והיינו שאין פסול דיחוי חל על קרבן כל זמן שהבהמה בחייה, ועל פי זה אמרו בסוגייתנו שקרבן פסח שמתו בעליו לאחר חצות אין חל בו פסול 'דיחוי' וכשר לשלמים. וכן פסק הרמב"ם (מעשה הקרבנות פט"ו ה"ד) שאין בעלי חיים נדחים, ועל כל פנים בדיחוי הבא מאליו, כגון כאן שנדחה על ידי מיתת הבעלים.

והרב השואל ביהודה יעלה (שו"ת, מ"מ יו"ד סי' רמג) צידד ללמוד מדעת רב לענין מעשה שהיה בשני מוהלים בעיר אחת, שהגיעו להסכם ביניהם שבכל פעם שיזדמן תינוק למול יטילו גורל ביניהם מי ימול אותו, כיון שלא רצו לעשות כמקובל שבכל מילה משתתפים שני המוהלים אחד מל ואחד פורע, כיון שחששו לקלקולים הבאים מחלוקה כזו. ולכן רצו שמוהל אחד יעשה בכל ברית מילה גם המילה וגם הפריעה, והחלוקה תהיה בכך שפעם יעשה מוהל זה את הכל ופעם אחרת יעשה המוהל השני את הכל. ותמיד היו מטילים גורל, והסדר היה שמי שהיה מפסיד בפעם זו בגורל היה זוכה בפעם השניה בלי גורל, ובפעם השלישית היו חוזרים ומטילים גורל מתחילה. ויהי היום ונזדמן תינוק למול ויעשו גורל כמשפטם, ובטרם הספיקו למולו שבק התינוק חיים לכל חי. והמוהל שעלה בגורלו למול טען שמאחר ועל פי הגורל זכה בזכות למול תינוק ומחמת האונס שהתינוק מת לא מל, לכן זכותו למול עומדת לו עדיין והתינוק הבא שיצטרכו למולו זכותו היא למולו בלי גורל, ועל כל פנים זכות יש לו שיטילו בפעם הבאה גורל מחדש ולא יזכה המוהל השני בלי גורל. והמוהל השני טען להיפך, שכיון שכבר זכה הראשון בגורל במילת הראשון כבר זכה הוא במילת הבא אחריו בלי גורל, וכשיהיה עוד תינוק למול יזכה הוא במילתו בלי גורל. וצידד השואל ללמוד מדעת רב שהדין עם המוהל הראשון, וכשיזדמן עוד תינוק ימול אותו המוהל הראשון אפילו בלי גורל, כיון שבעלי חיים אינם נדחים, ואם כן הוא הדין גם בנידון המוהלים, אף שלשעה לא היה המוהל הראשון יכול לקיים זכותו למול כיון שמת התינוק שעלה בגורלו, מכל מקום כיון שאין בעלי חיים נדחים לא נדחה המוהל על ידי זה, וכשיזדמן עוד תינוק אחר למול יקיים אז את זכותו וימול אותו בלי גורל.

אוצר החכמה

אך מהר"י אסאד דחה הראיה מדברי רב, וכתב שלא אמר רב להקריב קרבן שנדחה בחייו אלא משום שאם לא יקריבוהו לא תהיה לו תקנת הקרבה לעולם ויהיה דיחויו דיחוי עולמי, ומחמת כן מקריבים אותו באופן שאפשר, אבל בנידון המוהלים הרי גם אם המוהל הראשון לא ימול מיד את התינוק הבא שיזדמן למולו, הרי עוד נכונו לו הרבה תינוקות בעתיד למול אותם, ואין לדון כאן דין דיחוי כיון שגם אם לא ימול עכשיו אינו נעשה דחוי בכך. ולמעשה הכריע שם שכיון שבמצוות קיימא לן שהמתכוין לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה (ברכות ו.), לכן המוהל הראשון שרצה למול את התינוק הראשון ונאנס ולא מל אותו כיון שמת אותו תינוק, מעלה עליו הכתוב כאילו מל אותו, ולכן בתינוק הבא שיזדמן למולו יזכה המוהל השני למולו בלי גורל, כמו שהיו עושים אם באמת היה המוהל הראשון מל את התינוק שעלה בגורלו.

פרק שביעי

עד.

אופן צליית הזרוע שבקערת ליל הסדר

בגמרא ביארו הטעם שהיו צולים את הפסח על שפוד של רימון, כיון ששאר עצים מוציאים מים כשצולים עליהם, והפסח יתבשל במים ויהיה מבושל ולא צלי, ולא היו צולים על שפוד של מתכת כיון שהמתכת כשהיא חמה מקצתה חמה כולה, ואם יצלה עליה את הפסח יהיה הפסח צלוי מחום המתכת ולא מחום האש, והתורה הצריכה שיהיה צלי אש ולא צלי מתכת.

וכתב בכל בו (סי' ג, הובא בקצרה בנימ יוסף אוי"ח סי' תעג ס"ד (ג) ד"ה וכתב עוד, ובמסנ"ג שם ס"ק כט) **לענין** ב' תבשילים שמניחים בזמן הזה בקערה בליל הסדר, שצריך שיהיה אחד צלי ואחד מבושל, הצלי זכר לפסח והמבושל זכר לחגיגה, וכתב שמנהגינו לעשות צלי מזרוע הבהמה זכר לזרוע נטויה, ואין צולים אותו בשפוד, והטעם לפי שהוא זכר לפסח, ופסח לא היה נצלה, שאם יצלהו בשפוד של עץ אחר שמא לחות העץ יבשלנו ויהיה מבושל ואסור, וגם לא בשפוד של ברזל שמא חמימות הברזל יצלנו ולא יהיה צלי אש רק צלי ברזל. אמנם כתב שצולים אותו על הגחלים ואין צריך לחזר אחר שפוד של רימון, משום שזה טורח גדול.

וביאר דבריו במחצית השקל (שם סק"ח), שגם אם צולה את הזרוע על הגחלים הרי זה דומה לפסח, כיון שאף שלכתחילה צריך לצלות את הפסח על שפוד של רימון דווקא, מכל מקום אם צלאו גבי גחלים לוחשות כשר. וכן כתב בפרי מגדים (שם מש"ז סק"ז).

וכתב בספר ויגד משה (סי' ג תוס' ז), שבמדינותינו המנהג לצלות את הזרוע על גבי כירת הגז מלמעלה, או שתוחבים בו שפוד של ברזל המתוקן לכך והוא נצלה אצל האש שבתוך הכירה, ולענינינו יש לעיין, שהרי אין צולים את הפסח על גבי חרסו של תנור ולא בשפוד של מתכת. ואם בא להניחו על העיגול של ברזל שעל גבי הכירה שעליה שופתים את הקדירות, והוא חלול ויוצאים ממנו כמין ג' או ד' אצבעות, או להניחו על אסכלה שהוא כעין כלי מנוקב ששולט בו האור כמו שנוהגים בצליית כבד, הנה דעת רש"י (להלן עה. ד"ה מנוקבת) והמאירי (ד"ה ומח"כ הוא מוחק) והראב"ד (קרבן פסח פ"ח ה"ט) שגם זה אסור בקרבן פסח, שאסור שקרבן הפסח יגע בכלי כלשהו, אלא שהכסף משנה (שם) נוטה לומר שדעת הרמב"ם שמותר, ועל כן הנכון הוא לגרור מעט בשר מעל העצם ולאחוז העצם במזלג או בידו והבשר יצלה על גבי האש בלי הפסק.

ובספר שערים המצויינים בהלכה (סי' קיח קו"ח ס"ח) כתב עוד, שיש לפקפק על מה שנהגו בזמנינו לצלות הזרוע על להבה של גז, שאף על פי שגם קרבן פסח נצלה אף בשלהבת כמו שכתב הרמב"ם (קרבן פסח שם ה"י), מכל מקום הרי כתב שם שצריך שתהא השלהבת מעצים דווקא.

חשש בצליית הזרוע בליל פסח

בעיקר מה שכתב הכל בו שצריך לצלות את הזרוע דוגמת בשר הפסח, כתב במרכבת המשנה (תלפיות, ממן ומנה פ"ח ה"ח) בשם מורו [מהר"י הכהן] שדבריו תמוהים, שמשמע שאם לא היה טורח בדבר היה ראוי לצלותו בשפוד של רימון, ולפי דברי התוספות (להלן קיד: ד"ה ממך זכר לפסח) בשם ר"י, אדרבה צריך לעשות שינוי מקרבן הפסח, ואם באנו לדקדק בזה היה נראה כעושה אותו קדשים ממש, ותמה על הבית יוסף שהעתיק דברי הכל בו ולא העיר בזה.

גם השל"ה (מסכת פסחים פרק נר מצוה תוס' נג) כתב, שמה שכתב הכל בו שהבשר שהוא זכר לפסח צריך להיות צלי, אינו נראה, ואף שהעולם נהגו כן, אין זה מנהג ותיקין, כי כל מה שמביאים בלילה הזה, ראוי לאכול ולחלק גם לבני הבית משום חיבוב מצוה, וכמו שמשמע בטור (או"ח סי' תעג) שכתב שאין צריך להניח קערה לפני כל אחד מהמסובים אלא מניחים לפני בעל הבית והוא יחלק לכולם, ומבואר שבעל הבית יחלק הכל לבני ביתו. וכיון שהוא מחלק לכולם לאכול ממנו לא יעשנו צלי, מאחר שאין אוכלים צלי בלילה ההוא. ואם משום שהוא זכר לפסח, אדרבה, המדקדקים בזה נראה שעושים אותו כמין קדשים, וכמו שכתב הטור (שם) בשם הרב רבינו פרץ לענין המדקדקים שלא לעשות בליל

אהח 19/06/2018

מהכף, שאין אנו יודעים כמה בלעו, בין כשהם של חרס, או עץ, או מתכת. ויש מי שמחמיר בכף של מתכת להצריך שישים כנגד כולו, אפילו לא הכניס אלא מקצת, משום שמתכת שחם מקצתו מתחמם כולו[יא]. ונוהגים כדעה ראשונה[יב].

הגעלה לכלי מתכת שהשתמש בו במקצתו

כלי מתכות, אף על פי שיש אומרים שאם נשתמש בו איסור במקצתו נאסר כולו, משום שחם מקצתו חם כולו, לענין הכשרו לא עולה לו הכשר עד שיכשיר כולו, בין לענין הגעלה בין לענין ליבון[יג]. ודווקא אם נשתמש בכולו, אבל אם ידוע שלא נשתמש רק בקצתו, כבולעו כך פולטו[יד].

דין אכילת בשר צלי בליל פסח

מנהג המקומות

מקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים, אוכלים. מקום שנהגו שלא לאכול, אין אוכלים, גזירה שיאמרו בשר פסח הוא[טו].

צלי כולו כאחד

בכל מקום אסור לאכול בלילה זה שה צלוי כולו כאחד, דהיינו ראשו על כרעיו ועל קרבו[טז]. מפני שנראה כאוכל קדשים בחוץ[יז].

נחתך או שלק בו אבר

אם היה מחותך, או שחסר ממנו אבר[יח], או שלק בו אבר והוא מחובר[יט], הרי זה מותר במקום שנהגו[כ].

המנהג באכילת מיני צלי

באלו ארצות אין נוהגים לאכול צלי בשני הלילות. ואפילו 'צלי קדר' שהתבשל בקדירה בלא מים ושום משקה, אלא התבשל במוהל היוצא ממנו[כא]. ואפילו אם בישלו מתחילה במים ואחר כך עשאו צלי קדר, יש לאסור[כב]. ולצורך חולה קצת, יש להקל בזה. ואם היה צלוי ואחר כך בישלו, מותר לכל[כג].

מליחת בשר קודם בישולו כדי שיצא דמו

בשר מבושל

אין הבשר יוצא מידי דמו אלא אם כן מולחו יפה יפה, ומדיחו יפה יפה. כיצד זה כקרבן פסח, מותר לאוכלו במקום שנהגו. ערוך השולחן (סח ס"ג). [יט] **ואחר** כך צלהו כולו כאחד, הואיל ואינו דומה לצליית הפסח, הרי זה מותר. משנ"ב (סק"ה). [כ] **רמב"ם** (סח), שו"ע (סח). [כא] **משנ"ב** (סק"ח), שאף על פי שאינו דומה לצליית הפסח, שהפסח שנצלה בקדירה פסול, מכל מקום יש לאוסרו מפני מראית העין, שלא יטעו להתיר גם צלי אש. [כב] **משנ"ב** (סח), מטעם הנ"ל. [כג] **משנ"ב** (סח). [כד] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פ"ו ה"י), שו"ע (יו"ד סי' סט ס"ח). [כה] **רמב"ם** (סח ה"ג), שו"ע (סח סי' סה ס"ח). [כו] **שו"ע** (סח סי' עו ס"ח). כ"כ התוספות (חולין יד. ד"ה ופקין) והרא"ש (סח פ"ח סי' יט) ועוד ראשונים. ובסוגייתנו פירש רש"י (ד"ה שרייא) לגבי מולייתא שאפילו מלחה כמליחת צלי מותרת, ומשמע מדבריו שצלי צריך מליחה קצת, ולא כל כך כמו לקדירה. ודבר תימה הוא, שמה תועלת יש במליחה קצת, שאין הבשר יוצא מידי דמו עד שימלחנו יפה יפה. בית יוסף (ד"ה הנלע"ד מינו). [כז] **ר"ן** (על הרי"ף, מוען ח: ד"ה ומקשו) בשם הרמב"ן. [כח] **רמ"א** (סח ס"ג), כשיטת רש"י הנ"ל. כתב הרמב"ם (סח) 'אבל לצלי מולח ואוכל מיד'. וכתב המגיד משנה שנראה מדבריו שאף צלי צריך מליחה, אלא שאין צריך לשהות במלחו. והביאו הבית יוסף (ד"ה כתב הרשב"ם). והלחם משנה כתב, שאין זה מוכרח, ואפשר שכוונת הרמב"ם שאם רצה למלוח ולצלות מיד בלא הדחה הרשות בידו. אבל אם ירצה לאכול צלי בלא מליחה הרשות בידו. ומפני שאינו מוכרח בלשון הרמב"ם, כתב המגיד משנה (סח ה"ו) 'ואפשר שהצלי צריך מליחה', כלומר אין הדבר מוכרח כדבריו. [כט] **רמ"א** (סח). [ל] **ערוך השולחן** (סח ס"ח). וציין להמבואר בסוגייתנו שכל זה דרך צלייה עושה, מדיח הבשר תחילה ואחר כך מולחו יפה יפה[כי]. וכל זה לבשר שמבשלו[כה].

בשר צלי

הצלי אין צריך מליחה, לפי שהאש שואבת את הדם שבו מעצמה[כו]. ויש אומרים[כז], שצלי צריך הדחה תחילה. ויש אומרים, שצריך גם כן קצת מליחה תחילה[כח]. והמנהג להדיח תחילה וגם למלחו קצת כאשר נתחב בשפוד, וצולהו מיד קודם שיתמלא המלח דם[כט].

אופן הצלייה

יכול לצלות בין על האש, בין על גחלים רותחות. וכן יכול לצלות בתנור חם שהסיקו וגרף ממנו את הגחלים[ל].

אחרי מליחה והדחה

אחר שנמלח הבשר והודח, מותר ליתנו אפילו במים שאינם רותחים[לא]. ויש אומרים שצריך ליתנו במים רותחים[לב]. והמנהג כדעה ראשונה, וכן עיקר[לג].

דין עופות ממולאים

ראה להלן (עד:).

עד:

הכשרת הלב מדם הבלוע בו

קורעו קודם המליחה

הלב, מתקבץ הדם בתוכו בשעת שחיטה, לפיכך צריך לקורעו קודם המליחה ולהוציא דמו, ולמולחו אחר כך[לד], ואחר כך מבשלו[לה]. ויש מחמירים שלא לבשלו, רק צולים אותו[לו], ואחר כך מבשלים. ובדיעבד אם בישלוהו אחר קריעה ומליחה, מותר אף למחמירים[לז].

מלחו ולא קרעו

מלחו ולא קרעו, קורעו אחר מליחתו ומותר, אף על פי שנמלח עם הדם שבתוכו, שכבולעו כך פולטו[לח]. והוא הדין אם צלאו ולא קרעו, שקורעו לאחר צלייתו ומותר[לט].

בישלו בלי קריעה

אם בישלו בלי קריעה, אסור, עד שיהא שישים כנגד הלב, שאין אנו יודעים כמה דם יצא ממנו[מ]. ואפילו ביש שישים, הלב עצמו אסור, ויקלוף מעט סביב הלב[מא]. ויש אומרים, שאפילו אם בישלו בלי קריעה, קורעו אחר כך ומותר[מב].

[יא] **שו"ע** (סח סי' נח ס"ד). כן דעת הר"ר פרץ שמצריך במתכת לשער בכולו, משום שכלי מתכת שחם מקצתו חם כולו כמבואר בסוגייתנו, ואם כן גם הבליעות שבחלק הכף שמחוץ לקדירה נבלעו בקדירה. בית יוסף (סי' נח סח ד"ה המוסכ). [יב] **רמ"א** (סי' נח סח). שאף שחם מקצתו חם כולו, מכל מקום אין אומרים שמולידן הבליעות שמבחוץ לתוך הקדירה. בית יוסף (סח). [יג] **שו"ע** (סח סי' קכא ס"ו). [יד] **רמ"א** (סח). ודווקא בדיעבד, אבל לכתחילה צריך להכשיר כולו. ש"ך (סק"ח). והנה הרמ"א לא כתב בלשון יש אומרים, אף שחולק על דעת המחבר שסובר שאפילו לא נשתמש איסור אלא במקצתו לא עולה לו הכשר עד שיכשיר כולו, כי כן דרכו בכמה מקומות במקום שאין הכרח להיפך בדברי השו"ע. אמנם אם הכלי בלע דבר של היתר, כגון כגון שנשתמש בו חלב במקצתו, ורוצה להכשירו להשתמש בו בשר, גם לשיטת המחבר די שיכשיר מקצתו. ש"ך (סק"ח). [טו] **רמב"ם** (ממץ ומלה פ"ח הי"ח), שו"ע (סח סי' תעו ס"ח). [טז] **משנ"ב** (סק"ג). ואפילו אם צלאו כמה ימים קודם הפסח, אסור לאוכלו. משנ"ב (סי' תסט סק"ה). [יז] **רמב"ם** (סח), שו"ע (סי' תעו סח). כתב המגיד משנה, שנלמד מהברייתא בסוגייתנו 'איזהו גדי מקולס שאסור לאכול בליל פסח אֲשֶׁר הַתְּכֻסָּה', וכו', ומפרש הרמב"ם, שאסור אפילו במקום שנהגו לאכול צלי בליל פסח. ושלא כרש"י (ד"ה מיהו), שפירש הברייתא במקום שנהגו שלא לאכול צלי. [יח] **כלומר**, שצלה אותו כשהוא מחותך, או אפילו כשהוא מחובר אלא שנחתך ממנו אבר אחד קודם הצלייה, ובשעת צלייה הניחו אצלו וצלאו ביחד. משנ"ב (סק"ד). ואף אם חסרים ממנו רק המעיים שאינם חשובים, כיון שאין לשנות במקום שנהגו להחמיר. ש"ך (סק"ג). [לז] **ש"ך** (סק"ג). כתב התשב"ץ (סו"ס, סי' מקפח) איני אוכל לב עוף אף שבגמרא אינו מזכיר רק לב בהמה שקשה לשכחה, מכל מקום כמו כן מונע אני מלב עוף. וכן ראיתי נזהרים בזה. ש"ך (סח). [לח] **שו"ע** (סח ס"ג). ואף שבשעת מליחה בלע מדם החלל, מכל מקום אומרים בזה כבולעו כך פולטו, ואף שבדם בעין אין אומרים כן, מכל מקום בלב שמשונה מכל בשר שהוא חלק ואינו בולע כמבואר בסוגייתנו, שאפילו אם בישלו ולא קרעו קורעו לאחר בישולו ומותר, מקילים. ואף שאין אנו פוסקים כן אם בישלו, מכל מקום לענין מליחה ודאי אין חשש בזה. אמנם מהטעם שהוא חלק לבד אי אפשר להתיר, שלא ימלט שלא יבלע קצת, אלא עיקר הטעם הוא משום כבולעו כך פולטו, והטעם שהלב הוא בשר חלק צריך בשביל שיחשב הדם כדם פליטה ולא דם בעין. ש"ך (סק"ג), ערוך השולחן (סח ס"ג). [לט] **שו"ע** (סח). [מ] **שו"ע** (סח). והיינו שאי אפשר לשער שישים נגד הדם בלבד, כיון שאין אנו יודעים כמה דם היה. ערוך השולחן (סח ס"ה). וכן דעת התוספות והרמב"ן (חולין קי. ד"ה חוז), שהמבואר בסוגייתנו (עד:) 'לא קרעו, קורעו לאחר בישולו', היינו בצלי, מטעם כבולעו כך פולטו, ובבישול לא שייך זה. [מא] **רמ"א** (סח). [מב] **רמב"ם** (סח). שהרי סתם בישול בקדירה משמע, ואף על פי כן מבואר בסוגיין שאם לא קרעו קודם בישולו קורעו לאחר בישולו ומותר. מגיד משנה. והראב"ד השיג עליו, ודעתו שבבישול אסור כמו שפסק השו"ע. ובבית יוסף (ד"ה וכתב) הביא מחלוקת הראשונים, האם תירוץ הגמרא שלב אינו בולע כלל, נשאר להלכה, או שנאמר רק בדרך של דחייה הוא. [לא] **שעל** ידי מליחה יוצא כל דמו כמבואר בסוגייתנו, 'האי אומצא דאסמיק חתכיה ומלחיה אפילו לקדירה שרי'. ביאור הגר"א (סח סי' סט ס"ט מום עד). [לב] **שולחן ערוך** (סח). והדעה השניה היא דעת הרמב"ם (סח ה"י), שסובר שאין המליחה מוציאה אלא הדם שעל פני הבשר, אבל הדם הבלוע בתוכו דהיינו דם אברים [שאינו אסור כל זמן שלא פירש] אינו יוצא על ידי המליחה ולכן צריך לחלוט הבשר במים רותחים שאז מונעים מהדם לצאת ואם לא יחלוט במים רותחים חוששים שיפלוט הבשר דם קודם שירגיש חום המים. בית יוסף (ד"ה כתב). וראייתו כתב הריב"ש (סו"ס, סי' קפה), שהיא מסוגייתנו שהוא מפרש שמולייתא הנזכר בסוגיין היינו בשר שנמלח, וכתב על זה הרי"ף דווקא לצלי אבל לקדירה לא, כיון שלא נחלט ברותחים. ושאר המפרשים פירשו, שמדובר בבשר שלא נמלח, שסוברים שהמלח מוציא את כל הדם אפילו הבלוע בתוכו. ביאור הגר"א (סח סי' סט ס"ט מום עה). [לג] **רמ"א** (סח). [לד] **שו"ע** (סח סי' עג ס"ח). וכעי"ז ברמב"ם (סח ה"י). בלב יש שני מיני דמים, האחד מובלע בבשר הלב כבכל בשר, ודם זה המלח מפליטו לחוץ. והדם השני הוא הדם שבחלליו שמתקבץ מחוצה לו בשעת שחיטה, ודם זה אין המלח מפליטו לחוץ, כיון שהוא דם בעין והרי הוא ככנוס בכלי, וגם האש אין מפליטתו לחוץ, ולכן צריך לקרוע הלב ולהוציא את הדם. ערוך השולחן (סח ס"ח). [לה] **שו"ע** (סח). הרמ"א כתב גם כן שמותר אז אפילו לבשלו, והקשה הש"ך (סק"ח) מה בא לומר, הרי השו"ע כתב כן, וכתב, שהרמ"א הוסיף לומר, שאז הוא כשאר בשר ומותר לבשלו אפילו עם בשר אחר. [לו] **רמ"א** (סח). והטעם, שחוששים שיבשלו אותו בלי קריעה. ואין

הסדר שחל במוצאי שבת תבשיל כנגד החגיגה. על כן הזרוע והביצה לא יהיו צלויים רק מבושלים, והוא ובני ביתו יאכלם, ובליל שני יקח אחרות. והאריך בזה, וכתב שאחר כך מצא כתוב כן בסדר היום (מדר הקטרה של ליל פסח), וישים בה ביצה וזרוע כבש או איל, ואלו זכר לשני עניינים פסח וחגיגה. ויותר טוב שיהיה מבושל ולא צלוי, שלא ידמה לו כלל אלא זכר בעלמא, עכ"ל.

וכן הביא הט"ז (סח סק"ד) בשם מהרש"ל (סו"ס, סי' פח) שראוי לאכול את ב' התבשילים ולכן יבשלם ולא יצלה אותם. ולדעתו איסור אכילת זרוע צלוי הוא רק למקום שנהגו שלא לאכול צלי בלילי פסחים, אבל מהר"י וויל (סו"ס, סי' קנג) כתב שאפילו במקום שנהגו לאכול צלי בליל פסח אסור לאכול את בשר הזרוע שהוא צלי, שכיון שהביאוהו לשולחן עם המצה והמרור זכר לקרבן פסח יש לחשוש בו יותר שמא יאמרו בשר פסח הוא ונמצא כאוכל קדשים בחוץ. וכן כתבו בפרי חדש ובחק יעקב (סח ס"ק יז) ובשולחן ערוך הרב (סח סכ"ח) ובפרי מגדים (סח משב"ז סק"ד).

חיוב משום בישול על מליחה בשבת

בגמרא צידדו שהטעם שהיו צולים את הפסח כשכרעיו ובני מעיו לתוכו, ולא היו חוששים שגוף הקרבן בולע מדם הכרעיים ובני המעיים הנתונים בתוכו, משום שאנו אומרים שכבולעו כך פולטו, והיינו כשם שהוא בולע את הדם כך הוא פולט אותו. והקשו התוספות (ד"ה כבולעו) שהרי דין כבולעו כך פולטו לא נאמר לכתחילה על הכבד, כיון שהוא מרובה בדם, ואם כן קשה איך היו מכניסים את הכבד שהוא מכלל בני המעיים לתוך הקרבן וצולים אותו לכתחילה, ותירצו שאפשר שהיו מולחים את בני המעיים מליחה גמורה לפני שהכניסו אותם לתוכו לצלותם.

ומדברי התוספות מוכח שהם סוברים שאין איסור מליחה בקרבן פסח, אף על פי שהתורה אסרה לבשלו, ולא התירה כי אם צלי אש. וכתב הצל"ח (ד"ה ופמרמי) שמה שפשוט לתוספות שאין בכך איסור בישול, יש להסתפק בזה, כיון שמליח דינו כרותח, ונמצא שנתבשל הפסח ע"י המלח והרי הוא צלי מחמת דבר אחר. ואע"ג שלענין שבת מליחה אינה אסורה משום מלאכת מבשל, וא"כ מצינו שמליח אינו כרותח לענין בישול, מ"מ אפשר שרק לענין בישול שבת שהלכותיו נלמדו ממלאכת המשכן, לא נאסרו אלא תולדות האור כמו במשכן [ואף בחמה עצמה מותר אלא שתולדות החמה אסרו חכמים גזירה משום תולדות האור], וכן לענין מליחת בשר וחלב אין המליחה חשובה בישול משום שבבשר בחלב רק דרך בישול אסרה תורה, משא"כ לענין קרבן פסח שכל דבר חשוב בישול, וכמו שאמרו (לעיל מח.) שהמבשל את הפסח בחמי טבריה חייב, ואילו לענין בשר בחלב פסק הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ט ה"ו) שאסור לבשלם בחמי טבריא והמבשלם אינו לוקה כיון שאינו דרך בישול.

ומה שהסתפק כאן הצל"ח אם לענין קרבן פסח חשובה מליחה כבישול, בנודע ביהודה (סו"ס מהדו"ת ממניין, סו"ס סוף סי' כג) כתב בפשיטות שלא אמרו שמליח כרותח אלא לענין שמבליע כמו צלי, אבל לא יחשב כמו צלי לענין איסור בישול בשבת או לאסור הפסח שמלחו משום צלי מחמת דבר אחר. וכתב בדברי יציב (סו"ס, יו"ד סי' יז חום ד) שאין בכך סתירה, שהרי אף בצל"ח לא כתב אלא שהוא מסתפק בכך לולא דברי התוספות, ולפלפולא בעלמא הוא, אבל בתשובתו בנודע ביהודה שכתב להלכה ודאי הולך בשיטת התוספות שאין בזה משום צלי מחמת דבר אחר. ובאמת כבר מבואר ברמב"ן (ע"ז עד: ד"ה ועוד לימי) שמליחה אינה כבישול לענין שבת, אך הר"ן חלק עליו וסבר שיש בו משום מבשל [הובאו דבריהם בנודע ביהודה (סו"ס מהדו"ת, יו"ד סי' מג)].

עד:

בליעה בכלי זכוכית והגעלתם

בגמרא מבואר שלב שבישלו מותר אף אם לא קרעו להוציא דמו, משום שהלב חלק ואינו בולע. ומרש"י (חולין קט. ד"ה הלב) משמע שכן נפסק להלכה. אמנם התוספות (ד"ה שמני) כתבו שתירוץ זה דיחוי בעלמא הוא ואינו להלכה [וכן כתבו בחולין (סח ד"ה הלב)].

כתב הראבי"ה (סי' תסד, הובא במרדכי סי' תקעד) שכלי זכוכית אינם בולעים כיון שהם חלקים, כמו שאמרו בסוגייתנו לענין לב שהוא חלק שאינו בולע. וכן פסק בשו"ע (סי' תנח סכ"ו) גבי

הגעלת כלי זכוכית

כלי זכוכית אפילו מכניסם לקיום[מג], ואפילו משתמש בהם בחמין בקביעות[מד], אין צריכים שום הכשר, שאינם בולעים[מה] ודי להם בשטיפה[מו]. ויש מחמירים ואומרים שכלי זכוכית אפילו הגעלה אינה מועילה להם[מז], וכן המנהג באשכנז ובמדינות אלו[מח].

עוף שלא נמלח וטחו אותו בבצק

חילוק בין מין הקמח

עופות שטחו אותם בבצק ונצלו בין שלמים בין מחותכים, אם טחו אותם בסולת גסה, אפילו האדים הבצק אוכל אותו, מפני שסולת גסה מתפררת ויוצא הדם. ואם טחו בקמח חיטים השטופים במים, אם היתה הבצק לבנה כמו הכסף מותר לאכול ממנה, ואם לאו אסורה. אם טחו בשאר קמחים, אם האדימו אסורים, ואם לא האדימו מותרים[מט].

בזמן הזה

הטח עוף שלא נמלח בבצק, אף על גב שבגמרא חילקו בין בצק מסולת לשאר קמחים, ובין האדים הבצק ללא האדים, כיום איננו בקיאים בדבר ולכן יש לאסור בכל האופנים[נ], ואפילו אם העיסה בלילה רכה[נא]. אבל אם נמלח, ושהה כדי מליחה ואחר כך הודח, מותר בכל אופן[נב]. ויש אוסרים אפילו באופן זה[נג].

לטוח בשומן ויציר

ודווקא לטוח בבצק אסור. אבל מותר למשוח בשמן או בציר בשר שלא נמלח, שאין זה מעכב הפליטה[נד].

עופות ממולאים בבשר

עומדים לצלייה

עופות או גדיים שממלאים אותם בשר שלא נמלח, אם צולים אותם, מותר, אפילו כשפיהם כלפי מעלה[נה]. ואפילו אם נמלח החיצון[נו]. וכל שכן אם נמלח הפנימי ולא החיצון, שמותר[נז]. ויש אוסרים בנמלח החיצון ולא הפנימי[נח]. וכל זה בדיעבד, אבל לכתחילה אין לעשות שום עופות ממולאים, רק אם נמלחו שניהם[נט].

עומדים לבישול

עופות או גדיים שממלאים אותם בבשר, אסור לבשלם בקדירה עד שימלח חיצון לבדו ופנימי לבדו[ס]. אבל אם לאחר שמילאם מלח החיצון, אינו מפליט דם שבפנימי[סא]. ויש אוסרים לבשלם יחד בקדירה אפילו כשמלח שתי החתיכות כל אחת לבדה[סב].

ממולאים בביצים הנקרשים

יש אומרים שהיתר צלי הוא דווקא כשלא מילאו בהם רק בשר או עשבים, אבל אם מילאו את העופות בביצים הנקרשים, דינו כאילו נתבשל בקדירה, דין זה, שאפשר שמפרשים שטפילה היינו עיסה שבלילתה רכה כפירוש התוספות, ובזמנם לא היו נוהגים לצלות עופות בדרך זו, לפיכך לא חשו לכתבו. והביא מהשבלי הלקט (מ"ב סי' יב ד"ה ושלחו) שכיום אנו לא בקיאים במיני קמחים, מהו סמידא ומהו חיורתא ושאר קמחים, לכן אם לא מלח את הבשר כשיעור מליחה לקדירה אסור, ואפשר שמטעם זה השמיטוהו הרי"ף והרא"ש. [נא] **ש"ך** (סק"ל). [נב] **שו"ע** (סס). [נג] **רמב"ם** (סס). כמבואר לעיל שמפרש סוגייתנו בבשר שנמלח ומכל מקום אסור, כיון שצריך להניחו אחר המליחה במים רותחים. ואם כן אפילו נמלח, אם טחו בקמח שאין מתפרר הרי הדם אינו יוצא ואם האדים אסור כנ"ל. והשו"ע שהתיר בנמלח, בא להוציא מדעת הרמב"ם. ערוך השולחן (סס ס"ג). [נד] **רמ"א** (סס). [נה] **שו"ע** (סס סי' עו ס"ק). דין זה מבואר בסוגייתנו 'אמר רבה האי מולייתא שריא אמר ליה אביי והא קא בלע דמא אמר ליה כבולעה כך פולטה'. וכתב הרא"ש (סי' יג), דהיינו עוף או גדי ממולא בשר דק כתוש בלא מליחה. בית יוסף (ד"ה עופות, ד"ה ומ"ש). ומבואר לעיל שנראה מדברי הרמב"ם שצלי צריך מליחה, אלא שאין צריך לשהות במלחו משום כבולעו כך פולטו, ולפי זה צריך לפרש לדעתו במולייתא שמדובר שהכל נמלח, אלא לא שהה במלחו ומותר בצלי. מגיד משנה (סס ה"ו). [נו] **שו"ע** (סס). כדעת התוספות (ד"ה כגולעו). והטעם כתב בשו"ע, שכמו שבולע דם בשר הממולא כך פולטו. וביאור הדברים, שלא רק כשהחיצון לא נמלח שאז שניהם פולטים דמם באש, אין חוששים שהאחד יבלע מחבירו כיון שהטרוד לפלוט אינו בולע, אלא אפילו אם נמלח החיצון והודח אחר כך, שאין לו דם של עצמו לפלוט, מכל מקום אומרים כשם שהחיצון בלע מדם הפנימי כך פולטו מיד. בית יוסף (ד"ה עופות). [נז] **רמ"א** (סס). וכתב הטעם, שהאש שואבת את הדם מן הבשר החיצון ואינו נבלע בפנימי. והיינו שכיון שאפילו בנמלח החיצון ולא הפנימי שבהכרח שדם הפנימי ילך דרך החיצון שהרי אין לו דרך אחרת, עם כל זה מותר מטעם כבולעו כך פולטו, כל שכן להיפך בנמלח הפנימי ולא החיצון שמותר, שאומרים שאת דם החיצון תשאב האש ולא תניחנו להיכנס כלל לצד הפנימי. ערוך השולחן (סס ס"ו). [נח] **איסור והיתר** הארוך (שער ט סי' ו). וכן כתב הבית יוסף (ד"ה ומ"ש) בשם הגהות מיימוניות, והביאם התורת חטאת (כלל ט דין ו). ודעת הש"ך (סק"ג) שבנמלח הפנימי ושהה כדי מליחה והחיצון לא נמלח או לא שהה שיעור מליחה, הפנימי אסור. והטעם, שלגבי פנימי אין אומרים כבולעו כך פולטו, כיון שאין בו דם של עצמו לפלוט, ובולע. ויש בזה חילוקי דינים, ראה בדבריו שהאריך בענין זה.

אם לא חתך זמלח הקרום

ביצי זכר כל זמן שלא היה לו שלשים ואפילו בדיעבד יש לאוסרו אם לא נמלחו שניהם[סג]. ויש אומרים שאין חילוק[סד]. ויש לסמוך על זה בהפסד מרובה[סה].

בשר שלא נמלח שנצלה עם בשר שנמלח

בשר שלא נמלח ולא הודח שנצלה עם בשר שנמלח והודח, מותר בדיעבד[סו]. אבל לכתחילה אסור לצלות בשר שנמלח עם בשר שלא נמלח, ואפילו הודח[סז].

בשר שנצרר בו דם מחמת מכה

בשר שהוא אדום וניכר שנצרר בו הדם מחמת מכה, אסור לבשלו עד שיחתוך המקום וימלחנו יפה. אבל מותר לצלותו בין בשפוד, בין על גבי גחלים, אפילו בלא חיתוך ומליחה[סח]. ויש מחמירים לקלף בית השחיטה, או לחתוך באותו בשר קודם מליחה, הואיל ונצרר שם הדם בשעת שחיטה[סט].

אכילת ביצי זכר עם הקרום שעליו

חתיכה זמליחה בבישול ובצלי

קרום שעל ביצי זכר אסור משום דם. ומליחה אין מועילה בו, אם לא שיחתוך תחילה ואחר כך ימלח. ודווקא לבשל בקדירה, אבל לצלי אינו צריך לא חתיכה ולא מליחה, משום שהאש שואבת את הדם[ע].

אם לא חתך זמלח הקרום

ביצי זכר כל זמן שלא היה לו שלשים יום, מותרים לקדירה בלא קליפה אפילו אם יש בהם כמו חוטים אדומים. ואם היה לו שלשים יום, אם יש בהם כמו חוטים אדומים אסורים לקדירה בלא קליפה[עא], אבל לצלי מותרים[עב]. ונהגו לנקר הביצים אף כשהם פחותים משלשים יום[עג].

דין וורידים שבצואר

העורף שבו הורידים שהם מלאים דם, אם חתכם ומלחם כדת מותר לבשלם. ואם לא חתכם וצלה אותם בשפוד וצלה העורף ופיו למטה, או שצלה את כולם על הגחלים הרי אלו מותרים[עד].

דין אכילת בשר חי

בלא מליחה

איסור אכילת דם הוא כשפירש מן האבר ויצא לחוץ, או שנצרר בחתיכה, או שפירש ממקומו ונתעורר לצאת ונבלע במקום אחר, אבל אם לא פירש ולא נצרר, מותר[עה]. לפיכך מותר לאכול בשר חי בהדחה בלא מליחה[עו]. ויש אומרים שהרוצה לאכול בשר חי צריך למולחו יפה יפה ולהדיחו יפה יפה, ואחר כך יאכל[עז].

אם שהה בחומץ

בשר חי שלא נמלח ונתנוהו בחומץ כדי להצמית דמו בתוכו, אם נתאדם הבשר זהו סימן שנעקר הדם ממקומו והחומץ אסור, וגם הבשר אסור לאוכלו חי[עח], ואין לו

[סה] **רמב"ם** (סס). כמבואר בסוגייתנו 'האי אומצא דאסמיק חלייה וכו' וביאר הר"ן (על הרי"ף, חולין נג: ד"ה המ"ל), שכן היה דרכם לתת בשר חי בחומץ ולאוכלו, אך אין זה חובה, אמנם הרמב"ם הוציא מזה, שמן הדין צריך לעשות כן אם רוצה לאוכלו. מגיד משנה. [עח] **שו"ע** (סס ס"ה), וכעי"ז ברמב"ם (סס ס"ג). בסוגייתנו נאמר 'האי אומצא דאסמיק חלייה אסיר, לא אסמיק חלייה שרי' ודין זה היינו כפירוש הריב"א (הו"ד נמוסי ד"ה אסמיק), ושלא כרש"י (ד"ה חלייה) שפירש שמדובר באומצא שצלאה על גבי גחלים ואחר כך חתכה ומוהל זב ממנה, או ששראה בחומץ, והנידון הוא על היתר שתיית המוהל או החומץ, ולפירוש הריב"א [וכן למד המגיד משנה בדעת הרמב"ם] מדובר באומצא חיה שלא צלאה, ושראה בחומץ כדי להצמית את דמה, שאז אין הדם נפלט ומותר לבשלה ללא מליחה [ראה טוש"ע (סס סי' עג ס"ג)]. והנידון הוא הן על הבשר והן על החומץ, שאם לא האדים החומץ שניהם מותרים, אך אם שרה הבשר הרבה והאדים החומץ, אסורים שניהם. ולשיטתו הגירסא בגמרא היא 'האי אומצא דאסמיק, הוא וחליה אסור'.

פניני הלכה

כלי זכוכית שנשתמשו בהם בחמץ שאין צריך להכשירם לפסח לפי שאינם בולעים [וכתב במשנ"ב שם (ס"ק קנג) הטעם 'לפי שחלקים וקשים הם'].

אך בתרומת הדשן (הו"ת, סי' קנב) כתב בשם הסמ"ג (לאוין סי' עח ד"ה ומה דינינו יעקב), שכלי זכוכית של חמץ אין להגעילם ולהשתמש בהם בפסח, כיון שכלי זכוכית דומים לכלי חרס, ששניהם נעשים מן החול, ואף לענין הגעלה דינם ככלי חרס ואין הגעלה מועלת להם. והרמ"א (סס) הביא דעת הסמ"ג שמחמיר וסובר שכלי זכוכית בולעים, וחומרתם גדולה שאין הגעלה מועלת להם, וכתב שכן המנהג באשכנז ובמדינות אלו שאין הגעלה מועלת לכלי זכוכית. וכתב בביאור הגר"א (סס אות פה) שכן מפורש באבות דרבי נתן (פמ"ו ה"ו),

19/06/2018 אחה

היתר אלא בצלי. ואם לקדירה, צריך חתיכה ומליחה[עט]. ואם לא נתאדם הבשר, החומץ מותר, וגם הבשר מותר לאוכלו חי[פ].

חומץ שחלטו בו, וחומץ שאינו חזק

חומץ שנתנו בו בשר פעם אחת להצמיתו, לא יצמית בו בשר אחר, מפני שכבר תשש כוחו[פא]. אבל כל שלא חלטו בו כלל, מותר לחלוט בו אף על פי שאינו חזק[פב].

בזמן הזה

יש אומרים, שבזמן הזה אין בקיאים בחליטה[פג], ואסור לחלוט בחומץ, וכן נוהגים במדינות אלו שאין מצמיתים בשר בחומץ קודם מליחה, ואין לשנות[פד]. ומכל מקום בדיעבד מותר[פה]. ויש אוסרים אף בדיעבד[פו].

למלוח בשר במלח שכבר מלחו בו או לאוכלו

מלח שמלחו בו פעם אחת, אסור למלוח בו פעם שנית. וכל שכן שאסור לאכול המלח אחר שמלחו בו[פז].

עה.

צליית הפסח על גבי כלי אבן או מתכות

ראה לעיל (עד.).

תנור שהסיקו בקליפי ערלה ובישל או אפה בו

קודם שנצטנן

תנור שהסיקו בקליפי ערלה, אם בישל בו קודם שנצטנן, בין פת בין תבשיל, הרי הם אסורים בהנאה, שיש שבח עצי איסור בפת או בתבשיל[פח].

גרף את האש

אם גרף את כל האש מן התנור, ואחר כך בישל או אפה בחומו של תנור, הרי זה מותר שהרי עצי איסור הלכו להם[פט].

בישל על גבי הגחלים

פת שבישלה על גבי גחלים של עצי ערלה מותרת, כיון שנעשו גחלים הלך איסורם אף על פי שהם בוערות[צ].

קרבן פסח שנאפה בתנור

גרף את האש

הסיק את התנור וגרף את כל האש, ותלה בו את הפסח וצלהו, הרי זה אסור, שאין זה צלי אש[צא].

על גבי גחלים

חתך את הפסח ותלהו על גבי הגחלים, הרי זה צלי אש[צב].

על גבי סיד או חרס

צלהו על גבי סיד או חרסית הרי זה אסור, שאין זה צלי אש[צג].

הזרוע שבקערה יהיה צלוי על גחלים

בליל הסדר מביאים לפני בעל הבית קערה, שיש בה גם תבשיל לזכר קרבן פסח, ונהגו בבשר, והבשר נהגו שיהיה זרוע, ונהגו שהבשר יהיה צלי על הגחלים[צד].

דין מכוה ושחין לענין צרעת

מכה מחמת אש

מי שהיתה לו מכה בעור בשרו ונפשט העור מחמת המכה, אם היתה המכה מחמת האש כגון שנכוה בגחלת, או ברמץ, או בברזל, או באבן שליבנו באש וכיוצא בהם, הרי זו נקראת מכוה[צה].

מכה שלא מחמת אש

ואם היתה המכוה שלא מחמת האש, בין שלקה באבן או בעץ וכיוצא בהם, בין שהיתה המכוה מחמת חולי הגוף, כגון גרב או חזזית שהפסיד העור או שחפת או קדחת ודלקת וכיוצא בהם שהשחיתו העור, הרי זה נקרא שחין[צו].

בת כהן אשת איש שזינתה

דינה בשריפה

בת כהן שזינתה כשהיא אשת איש, בין שהיה בעלה כהן, בין שהיה ישראל, ואפילו היה בעלה ממזר או נתין או משאר חייבי לאוין, הרי זו בשריפה, שנאמר (ויקרא כא ט) 'ובת כהן כי תחל לזנות את אביה

[עט] **שו"ע** (סס). ודעת הרמב"ם (סס) שאין לו היתר בבישול, ורק בצלי מותר לאוכלו. ולדעתו אפשר שצלי צריך מליחה, אלא שאין צריך לשהות במלחו כמבואר לעיל (עד. בענין 'בשר בלי מליחה'). [פ] **שו"ע** (סס). הקשה הט"ז (סק"ד) שמשמע שאסור לאוכלו בבישול בלא מליחה, והרי כתבו התוספות (ד"ה ממקק, וכן כתבו לעיל) שהחומץ מצמית הדם בתוך הבשר והכל מותר, שאין כוונת השו"ע למעט אכילה בבישול, אלא להתיר הבשר החי באכילה באופן שלא האדים, ומותר גם לבשלו בלא מליחה. עוד כתב, שיש לומר חילוק בדבר, שאם לא שהה כלל, הרי זה כאילו לא נתנו אותו כלל בחומץ וצריך חתיכה ומליחה אם רוצה לבשלו. ואם שהה קצת, אז מותר אפילו לבשלו בלא מליחה. וכיון שלא ברור זמן השהייה לא כתבו בשו"ע. ובדרישה (חוש"מ ס) הביא בשם מהרש"ל (הגהות הטור) שאסור לקדירה בלא חתיכה ומליחה, וכן כתב הש"ך (סק"ק יג). וכתב הדרישה, דהיינו לפי שאין אנו בקיאים בחליטה, אבל בזמניהם היה מותר אפילו בבישול. ובערוך השולחן (סס ס"ח) כתב, שאסור בבישול אפילו במליחה, שכיון שנצמת הדם בתוך הבשר גם המלח אין מועיל להפליטו, וכשיבשלו יפלוט. הכסף משנה הקשה, לדעת הרמב"ם שאסור לאכול בשר חי בלא מליחה כמבואר לעיל, איך פסק בחלטו בחומץ ולא האדים שמותר לאכול את הבשר חי. ותירץ, שסובר הרמב"ם שדם האברים אף על פי שלא פירש אסור רק אם הוא ראוי לפרוש, אבל כשחלטו בחומץ שוב אינו ראוי לפרוש, ובאופן כזה מותר. [פא] **שו"ע** (סס ס"ו), וכעי"ז ברמב"ם (סס). והטעם שאסור, לפי שאף שאין בו כח להצמית, יש בו כח לעקור הדם, והרי זה דם אברים שפירש. פרישה (חוש יג). [פב] **שו"ע** (סס). שכיון שלא חלטו בו עדיין חמיצות הפרי שבו חזקה ומצמיתה את הדם כמבואר בסוגייתנו. ערוך השולחן (סס ס"כ). [פג] **בכנסת הגדולה** (סס סי' ענ הגב"י חוש כד) פירש, שאם משהים הרבה זמן מתאדם, ואין אנו יודעים מה קרוי אודם לענין זה. [פד] **רמ"א** (סס סי' סו ס"ו). הבית יוסף (סס סי' ענ ס"ב ד"ה ומ"ש הגמ"ר) כתב בשם הגאונים הטעם, לפי שאין אנו בקיאים בחליטה, לכן גזרו על חליטת רותחים בכבד, וחליטת חומץ בשאר בשר ובכבד. ובחליטת רותחים יש לחשוש שלא יהיו רותחים יפה, אבל בחליטת חומץ תמוה שעל מה יש לחשוש שהרי אף שאין החומץ חזק הרי זה חליטה, כמבואר בסוגייתנו. ותירץ, שמאחר ששתי החליטות היו מתירות את הכבד, ובאו לגזור באחת מהם, לא חילקו בין חליטת חומץ לחליטת רותחים. ולפי זה בבשר שלא הוזכר בו חליטה אלא בחומץ, אפשר שלא גזרו כלל על חליטתו בחומץ. וזהו דעת הפוסקים שכתבו שבשר שחלטו בחומץ מותר, ובכבד כתבו שאינו מותר על ידי חליטה כלל, אלא שרבינו ירוחם (נתי"ו חוש כה קלב) כתב גבי חליטת בשר בשם רב עמרם, שאין לחלוט בזמן הזה כי אין אנו בקיאים בחליטה. והש"ך (סק"י) תמה על כך שהרמ"א בתורת חטאת (כלל מ דין ה) פסק שכבד שחלטו בחומץ אסור אפילו בדיעבד, והרי כאן בבשר שחלטו בחומץ פסק שמותר בדיעבד. ובתירוץ ראשון כתב, שדווקא לגבי כבד החמיר הרמ"א לפי שדמו רב. ובתירוץ שני כתב, שמה שכתב הרמ"א כאן שמותר בדיעבד היינו על ידי מליחה, שאחרי שאסרו החליטה אם כן הרי זה כאילו לא נחלט כלל, ולכן לגבי שאר בשר שאפשר למולחו מותר בדיעבד, אבל כבד שאין אפשרות למולחו, אסור. [פה] **רמ"א** (סס סי' סו ס"ו). וכתב הבית יוסף (סס סי' ענ ס"ב ד"ה ומ"ש הגמ"ר) הטעם, משום שמצד הדין חליטה מותרת, לכן כשגזרו בה הגאונים, לא גזרו אלא לכתחילה אבל בדיעבד לא גזרו. ובחומץ שלנו, שאינו נעשה מיין כמו בזמן התלמוד, אלא נעשה מדברים מורכבים, יש להסתפק אולי אין בו כלל כח זה, ואסור אפילו בדיעבד. ערוך השולחן (סס ס"כ-כג). [פו] **ב"ח** (סס סי' סו ס"ח ד"ה ומ"ש) וראייתו מהרמב"ם (סס ה"ב), והש"ך (סק"ק יג) חולק, שדעת הרמב"ם להתיר כמו שהבינו המגיד משנה והראב"ד והמגדול עוז. [פז] **רמ"א** (סס סי' סט ס"ט). בביאור הגר"א (חוש מב) ציין לדברי הפרי חדש שאי אפשר לפרש בדעת הרמ"א שאסור מטעם שכבר בטל כח המלח וכמבואר בסוגייתנו לגבי חומץ שחלטו בו, שהרי הרמ"א כתב 'וכל שכן שאסור לאכול המלח', הרי שהאיסור הוא מפני הדם הבלוע במלח שנבלע בבשר, ולפי זה כל שכן שאסור לאכול המלח. וכתב הפרי חדש (סק"ק לט) שאפילו לדעת הראשונים שחולקים על הדין השני ומתירים לאכול המלח, מכל מקום בדין הראשון אפשר שגם הם מודים לאסור מטעם שכבר פסק כח המלח אחר שכבר הפליט את הבשר וכמבואר בסוגייתנו לגבי חומץ. [פח] **רמב"ם** (סס פט"ז הכ"ג), שו"ע (סס סי' קמב ס"ד). [פט] **רמב"ם** (סס). שו"ע (סס). כרב אדא בר אהבה בסוגייתנו. כסף משנה. וכתב הכסף משנה, שמשמע מלשון הרמב"ם שאם לא גרף את כל האש לגמרי ובישל או אפה אסור, וזה אינו שהרי אם בישל על גבי גחלים דברי הכל מותר כמבואר להלן. וצריך לומר שכוונת הרמב"ם שהסיר את העצים הדולקים כדי שלא תהא אבוקה כנגדו, ואף שנשארו גחלים מותר. [צ] **רמב"ם** (סס הכ"ד), שו"ע (סס ס"ו). [צא] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"י). כרבי יוחנן בסוגייתנו. כסף משנה. ואפילו לא נגע בחרסו של תנור אלא תלהו באוירו. ליקוטי הלכות. [צב] **רמב"ם** (סס). כדעת רבי בסוגייתנו, וכיון שלא מצינו מי שחולק עליו פסק כדבריו. כסף משנה (סס). ודווקא בגחלים של עץ ולא גחלים של מתכת שאינו נקרא אש כמבואר בסוגייתנו. ליקוטי הלכות. ובזבח תודה (ד"ה ומוכח) תמה על הרמב"ם שהשמיט ולא ביאר דבר זה, וכתב שאפשר שהוא בכלל מה שכתב לעיל שאין צולים אותו על גבי כלי של מתכות, וכולל גם זה, עוד כתב שם, שאפשר שלרבינא שאמר 'כרוך ותני' גם גחלת של מתכת נחשבת אש, וכמו לענין שריפת בת כהן, ולכן השמיטו הרמב"ם. יש לדייק מלשון הרמב"ם, שכתב 'ותלהו' על גבי גחלים, ולא כתב 'והניחו' כלשון הברייתא, שאם צלה את הפסח על גבי גחלים עוממות אין זה צלי אש, וכדעת התוספות (ד"ה הפ), ולכן אי אפשר אלא בתליה, שאם יניחו ממש, יהיו הגחלים עוממות. יד דוד. וכן כתב בליקוטי הלכות. [צג] **רמב"ם** (סס). [צד] **שו"ע** (חו"מ סי' תפג ס"ד). ואף שהפסח היה נצלה לכתחילה בשפוד, מכל מקום כיון שאין נצלה אלא בשפוד של רימון שטורח לחזור אחריו, לפיכך די לנו בצלי על גבי גחלים שיוצאים בו מעיקר הדין גם בקרבן פסח. כמבואר בסוגייתנו. משנ"ב (ס"ק כט). [צה] **רמב"ם** (טומאת צרעת פ"ה ה"ח). כמבואר בסוגייתנו שמכך שנזכר בכתוב (ויקרא יג מ) ב' פעמים 'מכווה' מרבים כל דבר הבא מן האש. כסף משנה. [צו] **רמב"ם** (סס).

פניני הלכה

שלשה דברים נאמרו בכלי זכוכית, אינו בולע ואינו פולט ומראה כל מה שבתוכו. ומבואר שכלי זכוכית אינם פולטים, ככלי חרס. ומה שכתב שאינו בולע היינו דווקא בצונן.

וכתב בשדי חמד (מע"ד מערכת ה חוש כט) שהמהדרין מהספרדים נוהגים להחמיר בזה כדעת הרמ"א, שאין הגעלה מועלת לכלי זכוכית. וברב פעלים (שו"ת, חו"מ מ"ג סי' כט) כתב שמנהג אנשי בגדד להכשיר כלי זכוכית בעירוי ג' ימים.

אכן כתב בכנסת הגדולה (יו"ד סי' קכג הגה"ט חוש כה) שלא החמיר הרמ"א שאין הגעלה מועלת לכלי זכוכית אלא לענין חמץ בפסח שהוא חמור, אבל בשאר איסורים יש להקל. וכן כתב במנחת יעקב (כלל פה ס"ק יב) לחלק בין איסור חמץ לאיסור יין נסך, שלגבי חמץ כתב הרמ"א שכלי זכוכית דינם ככלי חרס ולא מועיל להם הגעלה, וגבי יין נסך פסק המחבר (יו"ד סי' קלה ס"ח) שכלי זכוכית חלקים ואינם בולעים ולא חלק עליו הרמ"א.

ובזרע אמת (שו"ת, ח"ב סי' מג) כתב שיש לחלק בין איסור חמץ שהוא חמור לשאר איסורים שיש לומר שהקילו בהם. ובמגן אברהם (סי' תנג ס"ק מט) כתב שאפשר שיין נסך שונה שהרבה קולות הקילו בו ומשא"כ בשאר איסורים, ומבואר שבשאר איסורים החמירו [ונפק"מ גבי בשר בחלב וכדו'].

עה.

צליית בשר על גבי אש הגז או חשמל

בגמרא שאל רב חיננא בר אידי את רב אדא בר אהבה, מה דינו של תנור שהסיקוהו בקליפי פירות של ערלה האסורים בהנאה, וגרף מהתנור את הגחלים ואחר כך אפה בו את הפת בחום שנשאר בו, מה דין הפת לדעת האוסר פת שנאפתה בתנור המוסק בקליפי ערלה, והשיבו שהפת מותרת. והקשה לו ממה שאמר רב חיננא סבא בשם רבי אסי בשם רבי יוחנן, שתנור שהסיקו וגרפו וצלה בו את הפסח אין זה צלי אש, שנאמר 'צלי אש' 'צלי אש' שתי פעמים, ללמד שאין צולים את הפסח אלא כשיש אש בתנור, ומשמע שלולא היתור היה אפשר לצלות את הפסח אף בתנור שגרפו, הרי שנקרא הוא צלי אש. ותירץ לו רב אדא בר אהבה שני תירוצים, האחד שממה שגילתה התורה לענין פסח שאף תנור שגרפו נידון כצלי אש, למדנו לכל דיני התורה שאף צליה בתנור שגרפו נחשבת צלי אש, ועוד תירץ, שרק לענין פסח היה מקום לומר שאף כשגרפו הרי הוא בכלל צלי אש, כיון שהתורה הקפידה בפסח על האש, וחום הבא מחמת האש אף הוא בכלל אש. אבל לענין ערלה הקפידה התורה על העצים, וכיון שהסיק את התנור וגרפו כבר העצים נמצאים ואין נהנה מאיסורי הנאה.

מתוך שני תירוצים אלו נמצא שצליה בחום התנור חשובה צלי אש גם אחר שגרפו ממנו את הגחלים ואין בו אש, אם משום שלמדים כן מפסח, ואם משום שרק לענין איסורי הנאה מעצי האיסור אין חשוב שנהנה מהעצים אחר שגרפו את התנור, ועל פי זה דנו הפוסקים לעניין צליית בשר והכשרתו בחום הגז או החשמל. עוד דנו בזה על פי המבואר בהמשך סוגייתנו, שגחלת של מתכת אינה חשובה אש סתם, ורק לענין שריפת בת כהן וצרעת מכות אש ריבתה התורה שחשובה היא אש, וכדלהלן.

אחר האופנים להכשיר בשר מדמו הוא על ידי צליה, והכבד אין מכשירים אותו במליחה אלא בצליה. ודנו הפוסקים אם אפשר לצלות בכלי צליה חשמלי [ברוילר או גריל חשמלי וכדומה], וכמה נידונים בדבר, והראשון שבהם הוא אם טבע אש החשמל לשאוב את הדם כמו כל אש, או שמא אינה שואבת את הדם ואינה מועילה להכשיר הבשר, ובנידון זה יש שהביאו ראיה מסוגייתנו וכדלהלן. עוד דנו בזה מצד מה שבצליה באש האש היא מלמטה והבשר מלמעלה והדם זב ויורד למטה, ואילו בכלי צליה חשמלי בדרך כלל האש למעלה והבשר למטה, ודנו אם גם באופן זה אפשר להכשיר הבשר, ועוד דנו אם יש לחשוש שעל ידי האדים תעלה זיעה מהדם ותחזור ותיבלע בבשר, ואכמ"ל בשני נידונים אלו.

בדובב מישרים (שו"ת, ח"ד עמ' ק, ומקורו מהמחבר קפ"ה קונטרס ז עמ' 19) דן בדבר מכונות חשמל שצולים בהם כבדים ובשר שלא נמלח, והחשמל בוער מלמעלה והבשר או הכבד מונחים על רשת מלמטה, ולמטה מזה יש בית קיבול עבור הדם הנובע בעת הצליה, והדם מלמטה רותח, וגם האור החשמלי בוער שם כנגדו ומעלה הבל, האם יש לאסור להשתמש בו עכ"פ לכתחילה, כי אי אפשר ללבן הרשת או להגעיל אותה. ודן בכמה נידונים, אך לא חשש מחמת שהאש היא אש חשמל ולא אש ממש.

היא מחללת באש תשרף, ובועלה בחנק[צז].

כיצד נעשית השריפה

מצות הנשרפים, היו משקעים אותו בזבל עד ארכובותיו[צח], ונותנים סודר קשה לתוך הרך וכורך על צווארו[צט], ושני עדיו זה מושך אצלו וזה מושך אצלו עד שהוא פותח את פיו, ומתיכים את הבדיל ואת העופרת וכיוצא בהם, וזורק לתוך פיו, והיא יורדת ושורפת את בני מעיו[ק].

סדר חטאות הנשרפות הקרבתם

כיצד מעשה חטאות הנשרפות, שוחט וזורק דמם, ואחר כך קורעם ומוציא האימורים ונותנם בכלי ומולחם וזורקם על גבי האישים[קא].

שריפתם

ומוציא את שאריתם חוץ לעיר, ומנתחים אותם שם כנתחי העולה בעורם, ושורפים אותם שם בבית הדשן[קב]. וכל העצים כשרים לשריפתם אפילו בקש ובגבבא שנאמר (ויקרא ד יב) 'על עצים באש', אש מכל מקום. ולמה נאמר 'עצים', להוציא את הסיד ואת הרמץ[קג].

עה:

אפילו שאין שם דשן

ושורפים אותם במקום ששופכים שם הדשן המסולק מן המזבח, כמו שנאמר (ויקרא ד יב) 'והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה'. והמשך הפסוק (שם) 'על שפך הדשן ישרף' מיותר, ובא ללמד שאפילו אין שם דשן[קד].

חתיית הנחלים לצורך הקטורת בכל יום

זה שזכה במחתה לוקח מחתה של כסף ועולה לראש המזבח ומפנה את הגחלים אילך ואילך, ונוטל מן הגחלים שנתאכלו במערכה שניה, ויורד ומערה אותם לתוך מחתה של זהב[קה]. וזה שבידו המחתה

[צז] **רמב"ם** (פיסורי כיפה פ"ג ה"ג). [צח] **כן** הוא במשנה בסנהדרין (נב.). ופירש רש"י (שם ד"ה מסקעין), כדי שלא יתהפך אנה ואנה, ותיפול הפתילה על בשרו מבחוץ. והקשה הלחם משנה (פרהדרין פט"ו ה"ג) שאם זהו הטעם מדוע תיקנו כן גם בנחנקים, שהרי שם לא שייך את הטעם שמא תיפול הפתילה על בשרו. ותירץ, שלא חילקו חכמים. [צט] **הטעם** שכורכים קשה על רך, שהקשה חונק ומחבל, ואילו על ידי הרך יוכל לפתוח פיו, והקשה נותנים כדי להגן על הרך. רש"י (שם ד"ה קשה).

[ק] **רמב"ם** (שם). [קא] **רמב"ם** (מעשה הקרבנות פ"ז ה"ב). [קב] **רמב"ם** (שם). כמבואר בסוגייתנו. כסף משנה. [קג] **רמב"ם** (שם ה"ב). יש לתמוה שלא הביא הרמב"ם בשריפת חטאות הדינים המבוארים בסוגייתנו שאף על פי שאין שם דשן, ואף על פי שהוצת האור ברובו. בית אל, אומר השכחה (לחם שם). וראה גם בכתר המלך בענין זה. הקשה הלחם משנה, הרי בסוגייתנו מבואר שממעטים סיד ורמץ מ'אש' ולא מ'עצים', שאם לא כן מה הקשו מבת כהן, שרק כאן כתוב עצים, ואין כתב הרמב"ם להיפך שאש משמע מכל מקום, והמיעוט הוא מעצים. וכתב לתרץ בדוחק, שאם לא נאמר עצים, אף על פי שנאמר אש לא היינו ממעטים סיד ורמץ, משום שנאמר 'ישרף' לבסוף, ואף שדורשים מזה שישרף אף על פי שאין שם דשן, לא היינו דורשים כן אלא לרבות כל שריפות הבאות מחמת אש, כמו שדורשים מ'תשרף' שנאמר בבת כהן, אבל עכשיו שכתוב עצים, גילה לנו הכתוב שישרף בא לדרשה שישרף אף על פי שאין שם דשן, וזהו שהוצרך הרמב"ם לומר 'שנאמר על עצים' מאירי (ד"ה זה שנאמר). וראה במרכבת המשנה בענין זה.

[קד] **ספר מצוות גדול** (עשין סי' רי"ג). [קה] **רמב"ם** (תמידין ומוספין פ"ג ה"ה). מבואר במשנה (יומא מג:), נטל מחתה ועלה לראש המזבח ופינה גחלים אילך ואילך וחותה מן המעוכלות הפנימיות. והטעם שנוטל מן הגחלים שנתאכלו, שמשעת לקיחה צריך שיהיו גחלים, ושיהיו לוחשות ולא עוממות, כמבואר בסוגייתנו, ולכן הוצרך לפנות את הגחלים העליונות מחשש שהם עוממות, והוצרך לקחת מהמאוכלות שלא יהא שם שלהבת.

פניני הלכה

אמנם בפאת שדך (מונק, שו"ת, מ"מ סי' עו) כתב שיש לחשוש שאין אש החשמל שואבת הדם, אף על פי שכח חומה יפה לבשל המאכל ולעשותו ראוי לאכילה כמאכל בן דרוסאי ויותר, כיון שלשון הגמרא (חולין נג:) הוא נורא מישב שייב, ומנין לנו שגם גחלת של מתכת דהיינו חוטי אלקטרי כוחם יפה לשאוב, והרי בסוגייתנו מבואר שגחלת של מתכת אינה נקראת אש סתם וצריך ריבוי לענין טומאת מכוה ושריפת בת כהן שגחלת היא ג"כ של מתכת. ואם כן אפשר שלענין הכשר בשר אין גחלת של מתכת בכלל אש.

ובמשנה הלכות (שו"ת, מ"ו סי' קנ) הביא שהגאון מטשיבין (נתשובתו המזכרת) ועוד פוסקים התירו, ולדעתו נראה שאין חשש בצליה בחום החשמל, ואין צריך שיבוא החום מהאש עצמה, שהרי בסוגייתנו מבואר שהיו יכולים לצלות את הפסח בתנור שגרפו אף שאין בו עתה אש, ורק מתוך שמיעטה התורה שתי פעמים 'צלי אש' למדנו שאין צולים את הפסח בתנור שגרפו, והרי לא היו מולחים אותו אלא מוציאים את דמו על ידי צליה זו, ומכאן ראיה ברורה שכל שנצלה בתנור שהחום בו גדול מכח אש הרי זה מוציא את הדם, ואין צריך אש דווקא. ומכאן שאין צריך שיצלה על האש דווקא אלא כל שהחום גדול עד שצולה הבשר הרי זה בכלל צלי לענין דם, ואין חילוק בין אש של גחלים או של גז או חשמל, כולם שוים לטובה ויכולים לצלות בשר לחומם.

אך בפאת שדך (שם) כתב שאין לומר שאין צריך אש והדם נפלט על ידי החום לבדו [כסברת המשנה הלכות], שהרי אפשר שרק חום הבא מכח האש שהוא הבל יבש מוציא את הדם, אבל חום הבא מכח גחלת של מתכת שאין בה שלהבת בטבעה וההבל מתמלא זיעה לחה, מי יאמר לנו שאף הוא שואב את הדם. ועל כן מסיק שאין להקל להכשיר בשר על ידי חום החשמל שלא במקום הפסד מרובה.

אם יש חובת 'ואהבת לרעך כמוך' באדם רשע

בגמרא אמר רב נחמן שהטעם שאין שורפים בת כהן בחמי האור, הוא משום שיש לברור מיתה יפה לחייבי מיתות בית דין, משום 'ואהבת לרעך כמוך'.

כתב בהגהות מיימוניות (דעות פ"ו ה"ג אות ח, הו"ד בנמ"ח סי' קק"ס) שמצות 'ואהבת לרעך כמוך' היא דווקא בישראל שהוא רעך בתורה ובמצוות, אבל רשע שאינו מקבל תוכחה יש מצוה לשנאתו, וכמו שאמרו (נהלן קיג:), שנאמר (משלי ח יג) 'יראת ה' שנאת רע'. וכן כתבו הרמב"ם (רוצח פי"ג ה"ד) והשו"ע (חו"מ סי' ערב סי"ח), לענין מצות פריקה וטעינה שצריך לטוען עם השונא תחילה כדי לכוף יצרו הרע, והיאך יהיה לישראל שונא, והכתוב אומר (ויקרא יט יז) 'לא תשנא את אחיך בלבבך' אמרו חכמים, כגון שראהו לבדו שעבר עבירה והתרה בו ולא חזר, הרי מצוה לשנאותו עד שיעשה תשובה וישוב מרשעתו.

ובדברי יואל (ויקהל עמ' שעג ד"ה והנה זה) כתב, שזה לעומת זה עשה אלהים, וכשם שצוונו להתרחק מעושי רשע, כן ציוונו להתחבר עם יראי ה' וחושבי שמו, והיא מצות עשה 'ואהבת לרעך כמוך', וכמו שכתב האור החיים הקדוש (ויקרא יט יח) שעל כך מסיים הכתוב (שם) 'אני ה'', כי כללות ישראל כולם הם ענפי שם הוי"ה יתברך, ובאמצעות יחוד הלבבות מתייחד שמו יתברך. ומסגולת מצוה זו הוא שמסייעתו ומביאתו להישמר מהתחברות עם עושי רע, כי על ידי קיום מצות 'ואהבת לרעך כמוך' נברא מלאך טוב ששמו כשם המצוה אשר עשה, ומסייעו לקיים מצוה דוגמתו, והוא התפרדות מן הרשעים. ובאמת אף ששתי מצוות אלו בעצם מידותיהם הפכיות, שזו מידתה אהבה והתחברות, וזו מידתה התרחקות והפרדה, אבל שרשם ובחינתם אחת היא, כי הא בהא תליא, ואין לאחד מהם קיום בלתי חבירו, שאי אפשר להיות התחברות גמור וקירוב לבבות בין אוהבי ה', אם לא יתפרדו מהם כל פועלי און, וכן להיפוך אי אפשר להיות פירוד גמור מן הרע ומן הדומה לו, כי אם על ידי התחברות גמורה בין יראי ה' וחושבי שמו יתברך. ותכלית המכוון בשניהם אחד הוא, והם יסוד גדול בקיום התורה והיהדות.

ובבית שערים (שו"ת, חו"מ סי' סט) הקשה השואל מהמבואר בסוגייתנו שיש לברור להחוטא מיתה יפה שנאמר 'ואהבת לרעך כמוך', ומבואר מזה שמצות 'ואהבת לרעך כמוך' נאמרה גם על רשע שחייב מיתה. וכתב בבית שערים שיש לתרץ על פי מה ששנינו (סנהדרין מג:) שכשהיה יוצא ליהרג 'אומרים לו התוודה, שכן דרך כל המומתים מתוודים, שכל המתוודה יש לו חלק לעולם הבא' [והיא מצות עשה כמבואר ברמב"ם (משובה פ"ג ה"ג, סה"מ עשה עג)]. ומעתה יש לומר שכיון שהתוודה נמחל לו ונעשה צדיק, ושוב הרי הוא בכלל 'רעך', ולכן יש לברור לו מיתה יפה.

מצות אהבת ישראל אם היא מצוה חיובית או רק שלא לנהוג להיפך

בגמרא נתבאר שהרוגי בית דין עושים להם כמה דברים כדי להקל עליהם את מותם, משום 'ואהבת לרעך כמוך' ברור לו מיתה יפה, ומכך למדו שאין שורפים בת כהן בחמי האור, כיון שאין זו מיתה יפה. והתוספות (סנהדרין מה. ד"ה נמוך) התקשו בביאור הסוגיא, שכיון שהפסוק מתפרש היטב כפשוטו להתנהג עם רעהו בכל דבר באהבה כמו שנוהג עם עצמו, מנין לנו לדרוש פסוק זה בחייבי מיתות, שהרי עוסקים ברעתם להמיתם, ומסתבר לומר שכיון שגזרה התורה להרע איתם להמיתם יש להחמיר בענשם בכל מה שאפשר, ומנין לנו לדרוש הפסוק עליהם ולחדש שיש להקל במיתתם. ותירצו התוס' ב' תירוצים: א. שלשון 'לרעך' אינו שייך מחיים, שהרי צריך אדם לאהוב את עצמו יותר מאת חבירו, כמו שאמרו (ב"מ סב.), שנים שהיו מהלכים בדרך וביד אחד מהם קיתון של מים אם שותים שניהם מתים ואם שותה אחד מהם מגיע לישוב, דרש בן פטורא מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד מהם במיתתו של חבירו, עד שבא רבי עקיבא ולימד 'וחי אחיך עמך' (ויקרא כה לו), חייך קודמים לחיי חבירך. ורק אחר מיתה שייך להשוות האהבה אליהם וללמוד שיש להקל במיתתם. ב. שלשון נקימה שמוזכר בפסוק לעיל משמע לענין נקמת מיתה.

והקשה הגר"י פערלא בביאורו לרס"ג (עשה יט, קמג:), שמבואר בדברי התוספות שמצות 'ואהבת לרעך כמוך' אינה שייכת אלא לאחר מיתה, והרי בפשטות הגמרא נראה שמצוה זו נוהגת גם בחיי חבירו שמצוה לאהוב אותו, כמו שאמרו (מדרש שה:) שהמדיר את חבירו הנאה מממונו עובר על עשה זו ולכן יכולים לפתוח לו פתח בהתרה ולומר לו שאילו היה יודע שעובר על מצוה זו לא היה נודר, וכן אמרו (קידושין מט.) שאסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו, והתורה אמרה 'ואהבת לרעך כמוך', וכן אמרו (סנהדרין פד:) שבן יכול להקיז דם לאביו משום 'ואהבת לרעך כמוך' [שלא הוזהרו ישראל מלעשות לחבריהם אלא דבר שאינו חפץ לעשות לעצמו. רש"י שם (ד"ה ואהבת)]. וראה עוד נדה (ח.).

ותירץ הגר"י פערלא, שבאמת לפי דעת התוספות עיקר דברי התורה במצות 'ואהבת לרעך כמוך' נאמרו לאחר מיתה, משום שרק לאחר מיתה שייך חיוב זה משא"כ מחיים שאז צריך לאהוב את עצמו יותר וכדברי ר' עקיבא, וכמו שהוכיחו התוספות. אלא שיש ללמוד למצוה זו מחיים בקל וחומר מחיובה לאחר מיתה. והנה לאחר מיתה אין החיוב לאהוב בדרך חיוב, כיון שאין מציאות לאהוב את המת בדרך חיוב כמו שאוהב את עצמו, ולאחר מיתה אין שייכת האהבה אלא בדרך שלילה, שמה ששנאוי לו ואינו רוצה שיבוא עליו לאחר מיתתו לא יעשה כן גם לחבירו לאחר מותו, שהרי גם מיתה יפה אין אדם רוצה בה, אלא שאחר שנתחייב בה ניחא ליה ביפה יותר מברעה. וכיון שאחר מיתה אין המצוה אלא בדרך שלילה, אם כן דין אהבת חבירו מחיים שנלמד בק"ו מדין אהבה לאחר מיתה, אינו שייך אלא באופן זה של דרך שלילה, שדיו לבא מן הדין להיות כנידון. ולכן העמידו חכמים עיקר מצוה זו בדרך שלילה, באמרם (שבת לא.) 'מאי דעלך סני לחברך לא תעביד'. אבל באהבה דרך חיוב אין מצוה אף מחיים, ולכן אין אדם חייב לאהוב את חבירו בדרך חיובית כמו שאוהב את עצמו, אלא חייך קודמים. וכן נקט גם המהרש"א (פ"מ שבת שם ד"ה דעלך) בדעת הלל, שאין מצוה באהבת ישראל בדרך חיוב, שהרי חייך קודמים, והמצוה היא רק שלא להרע לו בדבר שאינו רוצה שיעשו לו עצמו.

עה:

הפעלת טלפון נייד בזמן התפילה

בקובץ מבית לוי (יג עמ' קמה) דן בעל משנת יוסף בדבר אשר מרבים להשתמש בטלפון כיס סלולרי המצלצל או מזמזם או מדבר, ויש הנכנסים עמו לבית הכנסת מפני הצורך לקבל הודעות, והשאלה אם דבר זה מותר או שאסור, ומפני איזה טעמים. וכתב שדבר זה אסור בהחלט מפני ג' טעמים: א. זלזול בכבוד ובמורא מקדש מעט. ב. ביטול כוונת התפילה. ג. הפרעה למתפללים אחרים שאסור מן הדין.

ולענין האיסור הראשון, משום זלזול בכבוד ובמורא מקדש מעט, כתב הגדר בזה על פי מה שכתב הרמב"ם (מחוסר כפרה פ"ו ה"ו) שבתי כנסיות ומדרשות פטורים ממזוזה לפי שהם קודש, והחתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' רפח) הוכיח בדעת הרמב"ם שלא עצם הקדושה פוטרתם מן המזוזה, אלא מפני שאין זה ביתך, היינו דירת הדיוט, שזו דירת גבוה היא וה' אלהי ישראל בא בהם ושוכן בתוכם, ומעולם לא זזה מהם שכינה ולכן פטורים ממזוזה מפני שהם משכן לגבוה. ועל כן כל מה שאין עושים בטרקלין מלך בשר ודם, ק"ו בן בנו של ק"ו שאין לעשותו בבית הכנסת. וכן כתב הבית יוסף (או"ח סי' קנו ס"ח ד"ה כתב מהר"י) בשם מהר"י ן' חביב, שטיט שעל רגליו אסור שלא לקנחו קודם שיכנס להתפלל וראוי שלא יהא עליו ועל בגדיו שום לכלוך, קל וחומר משנכנס לפני מלך בשר ודם. ומקור הדברים בסוגייתנו לענין הכנסת שלהבת לבית המקדש שהיא עושה עשן רב, שמבואר בגמרא שמן התורה אין להכניסה, וקל וחומר הוא, ומה לפני מלך בשר ודם אין עושים כן, לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה עושים, בתמיה. וכידוע סברת חז"ל דין דאורייתא הוא, כמו שהוכיח בבית האוצר (כלל קנו) מסוגייתנו. ואם כן איסור דאורייתא הוא לנהוג לפני הקב"ה באופן שאין נוהגים כן לפני מלך בשר ודם.

וכתב במשנת יוסף שמכך נלמד לנידון שלנו, שפשוט שהמקבל ראיון [אוידיענץ] אצל המלך, ואפילו אצל איש שלטון הרבה פחות ממנו, מכבה את הטלפון אשר בכיסו, שאין

צובר את הגחלים על גבי המזבח הפנימי ומרדדם בשולי המחתה ומשתחווה ויוצא[קיז]. והמקטיר מתחיל ומשליך הקטורת על האש בנחת כמי שמרקד סולת עד שתתרדד על כל האש[קיז].

ביום הכפורים

ביום הכפורים נוטל כהן גדול את המחתה וחותה בה אש מעל המזבח מן הסמוך למערב, שנאמר (ויקרא טז יג) 'מעל המזבח מלפני ה'', ויורד ומניחה על הרובד שבעזרה, ומוציאים לו את הכף וכלי מלא קטורת דקה מן הדקה, וחופן ממנה מלא חפניו. נוטל המחתה בימינו וכף הקטורת בשמאלו, ומהלך בהיכל עד שהוא מגיע לקודש הקדשים, נכנס לקודש הקדשים עד שהוא מגיע לארון, הגיע לארון נותן המחתה בין שני הבדים ובבית שני שלא היה ארון היה מניחה על אבן השתיה, ואוחז שפת הכף בראשי אצבעותיו או בשיניו, ומערה הקטורת בגודלו לתוך חפניו עד שמחזירה למלוא חפניו כשהיתה, וצובר את הקטורת על גבי הגחלים בידו לפנים במחתה, כדי שתהיה הקטורת קרובה לארון ורחוקה מפניו שלא יכוה, וממתין שם עד שיתמלא הבית עשן ויוצא[קיח].

דברים שצריכים להיזהר בהם בשעת צליית הפסח

שלא יגע הפסח בדופן התנור

נגע בשר קרבן הפסח בשעת צלייתו, בחרסו של תנור, יקלוף את מקומו, מפני שהוא צלי החרס[קיט].

[קו] **רמב"ם** (פס ה"ו). [קז] **רמב"ם** (פס ה"ח). [קח] **רמב"ם** (ענותם יום הכפורים פ"ד ה"ח). ומבואר לעיל בקטורת של כל יום, שנוטל מן הגחלים המאוכלות הפנימיות מטעם שצריך גחלים לוחשות. ומה שלא הזכירו הרמב"ם כאן, כיון שסמך על מה שכתב בקטורת של כל יום. בן ידיד. [קט] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ח ה"י). הטעם לדין זה מבואר בגמרא להלן (עו.), שכיון שנאמר (שמות יב ח) 'צלי אש' בקרבן פסח, צריך שבשר הקרבן יצלה מחמת האש, ולא מחמת דבר אחר. ליקוטי הלכות (תורת הקדשים, חומ ג). [קי] **חייבים** לומר שחרסו של תנור הנזכר כאן הוא חרס רותח, וכמו שהעמידה הגמרא (להלן עו.) בדעת שמואל שסובר שתתאה גבר וקיי"ל כשמואל, ולא הוצרך הרמב"ם לבארו. לחם יהודה. [קיא] **וצריך** לעשות נטילה יפה בעוביו של הבשר, ולא מספיקה כאן נטילה כדי קליפה, כיון שהשומן נבלע בתוכו הרבה, ואותו שומן היה מבושל מן החרס של התנור. ליקוטי הלכות (תורת הקדשים, חומ ג). [קיב] **רמב"ם** (פס ה"ג). וראה במהר"ב כורקוס שהאריך לבאר מדוע שינה הרמב"ם את הטעם לאיסור, מהטעם המבואר בסוגייתנו, שאותו רוטב שחזר אל הצלי, נתבשל מהחרס והרי זה צלי מחמת דבר אחר. [קיג] **היינו** סולת רותחת. לחם משנה (מהלכות מאכלות אסורות פ"ט ה"ז), לחם יהודה (קרבן פסח פס). ועיי"ש בדברי הלחם משנה מה שתמה על הרמב"ם שפסק כשמואל (להלן עו.) שסובר תתאה גבר, וביארה הגמרא בדבריו שמדובר בסולת רותחת, והרמב"ם לא ביאר כן בהלכה זו, ונשאר בצ"ע [וראה בענין לעיל בהערה, מה שביאר הלחם יהודה בדעת הרמב"ם]. [קיד] **חייבים** לומר מ"ש הרמב"ם 'וישליכנו', נראה שצריך לומר שגם בשני העניינים המובאים לעיל בדין צליית הפסח צריך לעשות כן, שאל"כ לא מובן למה נקט כן הרמב"ם דווקא בדין זה. מעשה רוקח (פס). וכוונתו בזה שצריך לשורפו כשאר קדשים פסולים [כמבואר גם ברש"י (ד"ה ונטף מרוטבו)]. ליקוטי הלכות (פס). וראה במהר"י קורקוס ובחסד לאברהם (פס), שביארו אחרת במ"ש רמב"ם בהלכה זו 'וישליכנו'. [קטו] **רמב"ם** (פס ה"ד). ומבואר בגמרא (להלן עו.) ששונה דין זה מדין רוטבו של פסח

נטף מרוטבו לתנור וחזר אליו

נטף מרוטב בשר קרבן הפסח על חרסו של תנור[קטז], וחזר אליו, יטול את מקומו[קיא], מפני שכל המרק והליחה שתפרוש מבשר הקרבן כשיצלה, אסורה, שהרי אינה בשר צלי[קיב].

נטף מרוטבו על סולת רותחת

נטף מרוטבו על סולת[קיג], יקמוץ את מקומו וישליכנו[קיד].

סכו בשמן של תרומה

סך את הפסח בשמן של תרומה, אם הם חבורת כהנים, יאכלו. ואם הם חבורה של ישראל, אם השמן חי הוא, ידיחנו וינגב. ואם השמן צלי, יקלוף מבשר הפסח את החיצון[קטו].

סכו בשמן של מעשר שני

סך את הפסח בשמן של מעשר שני, לא יעשנו דמים על בני חבורה[קטז], כיון שאין פודים[קיז] מעשר שני בירושלים[קיח].

אין פודים מעשר שני בירושלים

אין פודים מעשר שני בירושלים אלא אם כן נטמא, שנאמר (דברים יד כו) 'כי ירחק ממך המקום', בריחוק מקום הוא נפדה ואינו נפדה בקירוב מקום[קיט].

נפילת דבר חם לתוך דבר חם

נפל לתוך כלי ראשון

נפל איסור חם לתוך היתר חם שבכלי ראשון[קכ], כגון מיד שהסירו מן האש מניחו עם ההיתר[קכא], או בשר וחלב רותחים שנתערבו יחד[קכב], הכל אסור[קכג], שחזר מחרסו של תנור, שמבואר לעיל בסמוך שצריך שיטול את מקומו, כיון שסיכה של שמן רותח חודרת רק במשהו לבשר הפסח, לכן מספיק רק קליפה. לחם יהודה. [קטז] **היינו** שאסור לתבוע דמי השמן שסך על הפסח, מבני החבורה שאוכלים יחד עמו מהפסח. תפארת ישראל (מ"ג יכין חומ יח). [קיז] **רש"י** (ד"ה מן) גרס 'מוכרין', וכן כתב בהגהות הב"ח (חומ ח) שזו הגירסא הנכונה, וכן פירש ר"ע מברטנורא (פס). וגזרו על מכירת מעשר שני בירושלים, משום שחששו שיבוא גם לפדותו בירושלים שאסור מן התורה. תפארת ישראל (חומ יט). [קיח] **רמב"ם** (פס). [קיט] **רמב"ם** (מעשר שני פ"ג ה"ח). [קכ] **שו"ע** (יו"ד סי' קה ס"ג). [קכא] **רמ"א** (פס). [קכב] **שו"ע** (פס סי' צ§ ס"ד). [קכג] **היינו** שהתחתון הוא דבר של רוטב או שהוא צלי שמן וכיוצ"ב, משא"כ אם התחתון הוא צלי כחוש, לדעת הטור (סי' קה) אינו אוסר כולו אלא כדי נטילה [שהוא כעובי רוחב אצבע, כמבואר בשו"ע (פס ס"ד)], ואמנם להלכה בכל ענין אסור, אא"כ האיסור או החלב שנפל על הבשר בטל בשישים. ש"ך (סק"ו, סי' צ§ סק"ה). [קכד] **שו"ע** (סי' צ§ ס"ד, סי' קה ס"ג), וכעין זה ברמב"ם (מאכלות אסורות פ"ט ה"ז). ואינו נאסר תיכף, דהיינו אם סילק מיד את האיסור מתוך ההיתר או את הבשר מתוך החלב, אלא א"כ שהו קצת אחד בתוך השני. פתחי תשובה (סי' קה סק"ח). וכל דין זה היינו דווקא בחתיכה שהיא אסורה מחמת עצמה, אבל אם האיסור בלוע, אינו יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב [כמבואר להלן בענין 'חתיכה חמה שבלוע בה איסור']. ט"ז (סי' צ§ סק"ה). [קכה] **ואפילו** אם הוא דבר גוש, נחשב ככלי שני. ביאור הגר"א (סי' קה חומ יז). אמנם דעת מהרש"ל באיסור והיתר שלו (מכוונת ועטרת שלמה, סי' צ§ חומ ג) **ובים** של שלמה (חולין פ"ח סוף סי' עח), שדבר גוש רותח מכלי ראשון, אפילו מונח בכלי שני דינו ככלי ראשון, והביאו הש"ך (סק"ח), עיי"ש שהאריך. [קכו] **רמ"א** (פס ס"ג), וכעין זה בשו"ע (פס ס"ג). [קכז] **שו"ע** (פס). [קכח] **יש מפרשים שהיינו** חתיכת בשר שנבלע בה חלב, שנחשבת כל החתיכה גוף האיסור. ש"ך (סק"ח). ויש מפרשים שכוונת השו"ע לבשר חם הנוגע בגבינה, אבל חתיכת בשר שבלוע בה כיון שהתחתון שהוא רותח גובר על העליון ומחממו, עד שמפליט בתחתון[קכז].

נפל לתוך כלי שני

אבל אם היה האיסור מונח כבר בכלי שני[קכח], ואחר כך הניח את ההיתר אצלו או עליו, אינו אוסר כלל, כיון שכלי שני אינו אוסר בדיעבד[קכט], ולכן מספיק לו רק הדחה כדי להתירו[קל].

חתיכה חמה שבלוע בה איסור

מה שאמרנו שחתיכת איסור אוסרת חברתה בנגיעתה, דווקא כשאיסורה מחמת עצמה, כגון נבילה או בשר בחלב[קלא], אבל אם אין בה איסור אלא מה שבלע ממקום אחר, אינה אוסרת את החתיכה האחרת הנוגעת בה, ואפילו אם נצלו יחד[קלב], או נמלחו יחד[קלג].

כשבלוע בחתיכה איסור מפעפע

במה דברים אמורים, כשבלעה החתיכה איסור שאינו מפעפע, אבל אם בלעה מן הדברים המפעפעים בטבעם[קלד], כגון שומן, אוסרת את חברתה[קלה] בין בצלי, בין בנוגעות זו בזו חם בחם, או בתחתונה חמה והעליונה צוננת[קלו], כיון שהאיסור הבלוע בעצמה, מפעפע ויוצא מחתיכה לחתיכה[קלז].

כלי שבלע איסור

כלי שבלע איסור ובישל בו ברוטב דבר היתר, אוסר הכלי את דבר ההיתר שנוגע בו, בכולו[קלח]. ובלא רוטב אוסרו רק כדי קליפה[קלט], ואפילו אם בלוע בכלי איסור חלב, נחשבת כמו שאר הדברים שבלעו איסור ממקום אחר, שאינה אוסרת חתיכה אחרת שנוגעת בה. ט"ז (סי' צ§ ס"ק יג). ביאור הגר"א (חומ מ). ועוד כתב הגר"א שכן מוכח מדברי התוספות (חולין קח. ד"ה טיפח), וכן כתב במפורש המגיד משנה (מאכלות אסורות פ"ט ה"ח) בשם הרשב"א שהוא המקור לדברי השו"ע בסעיף זה, וסיים הגר"א שהאחרונים שגו בפירוש דברי השו"ע בכמה דברים, עיי"ש. [קכט] **שו"ע** (פס) בטור (פס) שאין האיסור הבלוע בחתיכה יוצא ממנה ונבלע באחרת בלא רוטב, וכוונת הטור שאינו אוסר כלל ואפילו כדי קליפה. ט"ז (סק"ז). עוד כתב הטור, שאפילו החתיכה שנבלע בה האיסור שמינה והשומן שבה מפעפע, אעפ"כ אינה אוסרת חתיכה אחרת בצלי, לפי שאין השומן שבה מוליך עמו האיסור, אלא למקום שהאיסור עצמו יכול לילך לשם בטבעו, וכן הוא הסכמת הפוסקים. והשו"ע שהשמיט את דבריו נראה שאינו סובר כמותו מפני שהקשה בבית יוסף (ד"ה והפ) על דין זה, אבל העיקר הוא כדברי הטור כי דין זה מוסכם מכל הפוסקים. ש"ך (סק"ק יט). [קל] **ש"ך** (סק"ק יח). ומכל מקום נראה דהיינו דווקא כשהבשר נמלח והודח כדינו, ואח"כ שוב בלע דם אסור, שרק באופן כזה אין יוצא הדם מחתיכה לחתיכה ע"י מליחה או צלייה, אבל בשר שלא נמלח עדיין ויש בו דם של עצמו, פשוט בש"ס וכל הפוסקים שאוסר במליחה וצלייה. ש"ך (פס). [קלא] **וחָלָב** אינו נחשב לדבר מפעפע. ש"ך (סק"ק יז), והביאו החוות דעת (מיהושים, סק"ק כג). [קלב] **ואוסרת** את כל החתיכה עד שישים כנגד האיסור הבלוע. ש"ך (סק"כ). [קלג] **משמע** שאם החתיכה התחתונה צוננת, אפילו קליפה אינה צריכה. ונראה לבאר טעמו של השו"ע, שהרי מה דקיי"ל בדבר חם שנפל לתוך צונן, קולף את הצונן, היינו משום שעד שהתחתון מספיק לקרר את העליון, אי אפשר שלא יבלע מעט מהעליון החם [כמבואר להלן (עו. בענין 'דגר חם שנפל על דגר צונן'), ובהערה שם], ודין זה הוא דווקא כשגוף הדבר שאצלו הוא בעצמו חתיכת איסור, ולכן בולע דבר ההיתר מיד ממנו מעט לפני שמספיק לצננו, כיון שנוגע בגוף האיסור, אבל כאן שהאיסור הוא רק שאינו שמן[קלי]. אבל אינו אוסר כלי אחר של היתר שנוגע בו בלי רוטב[קלח], אפילו היה בלוע בכלי איסור שמן[קלט].

האם איסור שאינו מפעפע שבלוע במאכל אוסר את הכלי

כלי שאין בו רוטב, אינו נאסר על ידי נגיעה ממאכל שבלוע בו איסור שאינו מפעפע, כגון כבד או בשר שנמלח בכלי שאינו מנוקב[קמ].

תבשיל שנבלע בו חלב ותחב לתוכו כף בשרית בת יומה

תבשיל כגון אורז או דגים, שנבלע בו בשר או חלב, אם תחב בו כף של בשר או של חלב בת יומה, אוסר מה שבלוע בכף את המאכל, כיון שנחשב המאכל כאילו הוא כולו בשרי או כולו חלבי, ונאסר עם הכף שבלוע בה מן המין השני[קמא].

עו.

בשר צונן שנפל לחלב צונן דינו

בשר וחלב שנפלו זה לתוך זה ושניהם צוננים[קמב], מדיח הבשר[קמג], ומותר לבשלו[קמד], והחלב מותר כולו[קמה].

כשבישל את הבשר ולא הדיחו

אם בישל את הבשר בדיעבד ולא הדיחו לפני שבישלו, צריך שיהיה בתבשיל שישים רק כנגד הקליפה של כל הבשר[קמו]. ויש מחמירים ומצריכים שיהיה בתבשיל שישים כנגד כל הבשר[קמז].

[קלו] **ש"ך** (סק"ק נג). אמנם באיסור שמן שנבלע בכלי אפשר שאפילו בדבר יבש לגמרי, אוסר את הדבר היבש, אא"כ יש בו שישים כנגד האיסור הבלוע בכלי, ומכל מקום צ"ע לדינא. ש"ך (פס). ויש אומרים שגם באופן כזה, אינו אוסר אלא כדי קליפה. מגן אברהם (סי' תנג סק"ק לז) והביאוהו הפתחי תשובה (יו"ד סי' צ§ סק"ק יג) והמשנ"ב (סק"ק קיח), וראה בשער הציון (חומ קלו) מה שהאריך בזה. [קלז] **רמ"א** (יו"ד סי' צ§). הטעם לדין זה, שדווקא דבר מאכל שיש לו מה לפלוט מגופו, אין הבליעה יוצאת מגופו בלא רוטב, אבל כלי שאין לו פליטה מגופו, יוצא יותר בקלות מה שבלוע בו אף ללא רוטב. ט"ז (סק"ק טז). [קלח] **ש"ך** (סק"ק נג). ומכל מקום אין לעשות כן לכתחילה, אפילו אין בהם תבשיל. פרי מגדים (פס). [קלט] **פרי מגדים** (פס). [קמ] **ט"ז** (פס). וכוונתו לומר, אם נאסר הבשר במלחו בכלי שאינו מנוקב, או כבד שאין לו תקנה במליחה, ונגע בכלי חם, או אם היו הבשר והכבד חמים, אין אוסרים את הכלי, כיון שאיסור בלוע אינו יוצא בלי רוטב. והוא הדין לבשר שלא נמלח כלל כמו כבד. פרי מגדים (פס). [קמא] **ש"ך** (פס). [קמב] **ובאיסור** והיתר הארוך (כללי לא דין י) כתב בשם המרדכי (חולין פ"ח רמז תקיט) והסמ"ג (לאוין קלו), דהיינו דווקא בבשר בחלב, אבל אם נפל היתר צונן בתוך איסור צלול, ההיתר הצונן צריך קליפה, ומביאו בתורת חטאת (תמילת כללי נג). וצריך עיון כי לא נמצא מזה דבר במרדכי ובסמ"ג, ואדרבה מסתימת דבריהם שם משמע ההיפך, עיי"ש. וכן משמע לכאורה בסוגייתנו שאין חילוק, וכן כתבו השערי דורא (סי' נג) והמהרי"ל באיסור והיתר שלו בדיני בשר בחלב (מנהגים עמ' תקמט) במפורש, וכן משמעות הפוסקים. ש"ך (פס סי' צ§ סק"י), וכן הסכים עמו הפרי מגדים (פס). [קמג] **היינו** הדחה היטב. בית מאיר (פס ס"ד). [קמד] **שו"ע** (פס ס"ד), וכעין זה ברמב"ם (פס). [קמה] **שו"ע** (פס), וכעין זה ברמב"ם (פס). [קמו] **בית מאיר** (פס). [קמז] **הגהות** רעק"א על השו"ע (פס).

פניני הלכה

זה כבוד המלך או השלטון שהמתקבל בלשכתו לא יהא ליבו פנוי אליו. ולא עוד שבזה מבזה את המלך או השלטון. ואם כן כל שכן שחייב לכבותו בהיכנסו לבהכ"נ או בהמ"ד, אלא אם כן צריך לכך לצורך מצוה כמו פיקוח נפש, דהיינו אנשי חברת ההצלה הנקראים בדחיפות להציל נפש מישראל.

עו.

עירוי כמה פעמים אם בולע יותר מכדי קליפה

מבואר בגמרא שאף לשמואל שסובר שכאשר דבר חם נכנס לתוך הצונן 'תתאה גבר', היינו התחתון הצונן גובר על העליון ומצננו, מכל מקום אם דבר איסור חם נפל לתוך היתר צונן הרי הוא אוסר כדי קליפה, 'דאדמיקר ליה אי אפשר דלא בלע פורתא', והיינו שעד שלא נצטנן העליון בלע התחתון ממנו מעט. וכן נפסק בשו"ע (יו"ד סי' קה ס"ג).

באיסור והיתר (כללי לד דין טו) כתב שכלי שמערים עליו כמה פעמים [כגון צלחת שמערים עליה הרבה פעמים בשר רותח], נאסר הכלי לגמרי לחלב, שמה שאמרו בסוגייתנו שאינו בולע אלא כדי קליפה היינו בעירוי של פעם אחת, אבל בכמה פעמים ודאי בולע בכולו. והב"ח (פס סי' נה ס"ה ד"ה וכתב עוד פס) וט"ז (פס ס"ק יג) נקטו כן להלכה. ובטוב טעם ודעת (שו"ת מהדורא תליתאה, סי' קמו) כתב שיש להחמיר כדעתו, אם לא במקום הפסד מרובה שאז יש להקל

מצא בפסח חיטה מבוקעת בבשר קודם מליחתו

אם מצא בפסח חיטה מבוקעת, בתוך בשר התרנגולת קודם מליחתה, די בשטיפה[קמח].

דבר חם שנפל על דבר צונן בשר לתוך חלב או חלב על בשר

חלב רותח שנפל על בשר צונן, או בשר רותח שנפל לתוך חלב צונן, קולף הבשר[קמט], ושאר הבשר מותר, והחלב מותר כולו[קנ]. ויש מחמירים ומצריכים שיהיה בחלב שישים כנגד קליפת הבשר האסורה, כדי להתירו[קנא].

בישל בדיעבד את הבשר בלא קליפה

במקום שהבשר צריך קליפה, אם לא קילפוהו ובישלוהו כך, מותר התבשיל בדיעבד[קנב]. וכל זה דווקא כשאינו מכיר את חתיכת הבשר האסורה לאחר שהתבשלה, אבל אם גם לאחר שבישלה עדיין מכיר את אותה חתיכת בשר האסורה, צריכה אותה חתיכה קליפה, וגם צריך שיהיה בתבשיל שישים כנגד הקליפה האסורה[קנג].

באופן שלא נפסק הקילוח של הדבר העליון

כל מקום שלא נפסק הקילוח של הדבר העליון החם, שמעיקר הדין אסור הדבר התחתון כדי קליפה, אם בישל את הדבר התחתון, אין להקל אפילו בדיעבד, וצריך שיהיה בתבשיל שישים כנגד הקליפה[קנד].

באופן שנפסק הקילוח

אבל בעירוי שנפסק הקילוח, יש להקל ולהתיר את התבשיל בדיעבד, ובפרט בדין בשר בחלב[קנה]. ובשאר איסורים אין להקל, אלא רק בהפסד מרובה[קנו].

דבר היתר לתוך דבר איסור

אם נפל דבר היתר חם[קנז] לתוך דבר איסור צונן, אין אוסר התחתון את העליון אלא כדי קליפה[קנח].

דבר איסור על דבר היתר

אפילו אם הדבר העליון החם היה איסור, והדבר התחתון הצונן היה היתר, אין אוסר העליון את התחתון אלא כדי קליפה[קנט]. ואם הדבר העליון החם רק בלע איסור, אין הדבר התחתון צריך אפילו קליפה[קס].

כשהדבר החם מונח בכלי שני

אם היה הדבר העליון מונח בכלי שני, ואחר כך הניחו לתוך התחתון הצונן, אינו אוסר כלל, כיון שכלי שני אינו אוסר[קסא].

דבר חם ע"י פעפוע בצלי

דבר שיש לו פעפוע בצלי, אם היה אחד חם ואחד צונן, התחתון גובר. לפיכך אם נפל חם על צונן, אינו אוסר את הדבר הצונן אלא כדי קליפה. ואם נפל הדבר הצונן על החם, אם אין בהיתר שישים כנגד האיסור, הכל אסור[קסב].

איסור שהניחו בכלי היתר

איסור רותח שהניחו בכלי היתר צונן, אומרים בו גם כן את הדין של תתאה גבר, כמו בשתי חתיכות של איסור והיתר[קסג], ולכן הכלי צריך קליפה[קסד].

דבר היתר שהניחו בכלי של איסור

דבר היתר חם שהניחו בכלי של איסור צונן, נאסר הדבר היתר כדי קליפה[קסה].

שומן איסור לתוך שומן היתר

המערה שומן איסור חם לתוך שומן היתר קר, אוסר שומן האיסור את כל שומן ההיתר, לפי שמתוך החמימות של שומן האיסור נמס כל שומן ההיתר[קסו].

תבשיל רותח על תבלין בשבת

אסור ליתן תבלין בקערה[קסז] ולערות עליו מכלי ראשון[קסח].

בשר רותח על רוטב צונן בשבת

אסור לתת בשבת חתיכת בשר רותח לתוך רוטב צונן, שכיון שאינו מתערב עם הרוטב, מבשלו כדי קליפה[קסט].

דבר צונן שנפל לתוך דבר רותח בשר לתוך חלב או חלב לתוך בשר

בשר צונן שנפל לתוך חלב רותח, או חלב צונן שנפל לתוך בשר רותח, הכל אסור משום שהתחתון גובר ומחמם את הדבר העליון הצונן[קע].

דבר איסור לתוך דבר היתר

נפל דבר איסור צונן לתוך דבר היתר חם, הכל אסור משום שהתחתון גובר ומחמם את הדבר איסור העליון, ומפליט את טעם האיסור בתחתון[קעא].

שומן כשר לנר דולק בשומן של איסור

אסור לערות מכלי שיש בו שומן כשר לנר דולק שיש בו חֵלֶב או שומן איסור[קעב], ובדיעבד אין לחוש[קעג].

בשר מליח שנחשב ברותח

שיעור זמן מליחתו שיהיה נחשב ברותח

בשר שנמלח בכלי שאינו מנוקב[קעד], ושהה הבשר בכלי זמן כשיעור שיתנו מים על האש ויתחילו להרתיח, כל חלק מהבשר שהיה ממנו בציר, אסור לאוכלו אפילו צלי[קעה]. וחלק החתיכה שהיה מחוץ לציר, אין אסור ממנו אלא כדי קליפה[קעו], ואפילו אם יש בחתיכה שומן[קעז], אינו אוסר את מה שהיה מחוץ לציר בפיעפועו[קעח].

[קמח] **שו"ע** (יו"ד סי' סח ס"ד). בביאור הגר"א (תוס' מכ) כתב שמקור הדין הוא מסוגייתנו, ממה שאמרו צונן לתוך צונן דברי הכל מותר, וכן כתב המשנ"ב (ס"ק סט). עוד ביאר המשנ"ב שאפילו אם הודחה התרנגולת, מכל מקום כיון שלא היתה שרויה החיטה במים, אינה אוסרת, ומכל מקום צריכה התרנגולת הדחה, ואין לסמוך על ההדחה שמדיח את הבשר אחר המליחה. [קמט] **משום** שבמקרה כזה שהדבר התחתון הוא צונן, הוא מקרר את הדבר העליון, אבל כיון שהדבר העליון הוא רותח מכלי ראשון, עד שהדבר התחתון הצונן מספיק לקררו, בולע הוא מעט מהדבר התחתון, ולכן הוא צריך קליפה. ואפילו אם נפל חלב רותח על בשר צונן ע"י עירוי שלא נפסק הקילוח, אפשר להתיר את הבשר ע"י קליפה. וכן הדין גם אם נפסק הקילוח של החלב הרותח, צריך הבשר קליפה. ש"ך (יו"ד סי' סח סק"ז). [קנ] **שו"ע** (שם ס"ד), וכעין זה ברמב"ם (שם). וטעם הדין שהחלב מותר כולו, כיון שלא שייך בו דין קליפה, מפני שהוא דבר של משקה הנבלל, לכן התירו את החלב כולו בדיעבד. ש"ך (סק"ח). [קנא] **ט"ז** (סק"ו), ועיקר טעמו הוא, שכל דבר שאי אפשר לקלפו, יש לאסור את כולו עד שיהיה בו שישים כנגד הקליפה האסורה, עיי"ש בדבריו שהארוך. [קנב] **רמ"א** (שם). הטעם לדין זה, כיון שבישל את הבשר בתוך תבשיל של משקה, וקליפת הבשר האסורה התערבבה כבר בתוך התבשיל [כגון שמדובר בבשר רך מאוד, שע"י בישולו או כולו או החלק של קליפתו האסורה נימוח לתבשיל], ואינו מכירו כעת לאחר בישולו, מותר התבשיל בדיעבד [וכמבואר בהערה לעיל בדיבור הקודם, לגבי בשר חם שנפל לתוך חלב צונן, שהחלב מותר כולו]. ש"ך (סק"ח). מה שהאריך בזה. [קנג] **שבאופן** כזה שאין בישול, האיסור הוא רק מדרבנן. פתחי תשובה (שם). [קנד] **פתחי תשובה** (שם). [קנה] **שהתחמם** ונמצא בכלי ראשון. רמ"א (שם סי' קה ס"ג). [קנו] **שו"ע** (שם ס"ג), וכעין זה ברמב"ם (שם). [קנז] **שו"ע** (שם), וכעין זה ברמב"ם (שם). [קנח] **גליון מהרש"א** (ס"ק לג) בשם הש"ך (ס"ק כח). [קנט] **רמ"א** (שם). וראה לעיל בענין 'נפילת דבר חם לתוך דבר חם' 'נפל לתוך כלי שני', מה שהובא בהערה בדין של דבר גוש רותח שנפל לתוך כלי שני. [קס] **שו"ע** (שם ס"ו). וביאר טעמו כיון שנחשב כמו עירוי שאוסר כדי קליפה. [קסא] **ש"ך** (סק"י), וכתב הש"ך שדין זה משמע מדברי הרמ"א (שם) במ"ש 'וכן להיפך'. וגם כאן נאסר כדי קליפה, כיון שנחשב כמו עירוי כמבואר בהערה לעיל בשם הש"ך. [קסב] **ט"ז** (סק"י) בשם הדרכי משה (תוס' ו, שם סי' קד תוס' ח). [קסג] **ואף** שהתבלין אינו מתבשל בכלי שני, מכל מקום קיי"ל שעירוי מכלי ראשון מבשל כדי קליפה, ואפילו בדיעבד אסור אם עירה ממש עליו ולא נפסק הקילוח. משנ"ב (ס"ק עד). ובשאר דברים חוץ ממים ושמן, מבואר בשו"ע (שם ס"ה) שיש ליזהר לכתחילה שלא ליתנם אף בכלי שני, אך לענין דיעבד אין להחמיר בכלי שני. ובעירוי מכלי ראשון נראה שדינם כמו לענין תבלין. וכל זה דווקא בדבר שלא נצלה ולא נאפה, אבל בדבר שנצלה או נאפה, אין לאסור בדיעבד אפילו הניח אותם בכלי ראשון, כיון שיש לסמוך על הפוסקים שחולקים על ר"א ממיץ, וסוברים שאין בישול אחר אפיה או צליה. ביאור הלכה (ד"ה לפיכך ליתן). [קסד] **שו"ע** (שם ס"ו). ומקור דינו של השו"ע מבואר בסוגייתנו מדברי שמואל שעירוי חם לתוך צונן מבשל כדי קליפה. ביאור הגר"א (תוס' לג). [קסה] **משנ"ב** (ס"ק עמ). [קסו] **שו"ע** (יו"ד סי' צג ס"ד), וכעין זה ברמב"ם (מאכלות אסורות פ"ט ה"י). [וראה לעיל (עו: בענין 'נפילת דבר חם לתוך דבר חם' 'נפל לתוך כלי לתוך כלי'), עוד פרטי דינים וביאורים ששייכים גם לדין כאן, כיון שדינם בשו"ע שוה]. [קסז] **שו"ע** (שם סי' קה ס"ג), וכעין זה ברמב"ם (שם). [וראה לעיל (עו: בענין 'נפילת דבר חם לתוך דבר חם' 'נפל לתוך כלי לתוך כלי'), עוד פרטי דינים וביאורים ששייכים גם לדין כאן, כיון שדינם בשו"ע שוה]. [קסח] **הטעם** לדין זה, כתב באיסור והיתר הארוך (כלל כט דין ו) שכיון שתתאה גבר, חששו לכתחילה שמא הדבר התחתון החם מחברו לדבר העליון ע"י ניצוק. ט"ז (סק"ו). וביאר הפרי מגדים (שם) כוונתו, שכיון שמערה מדבר צונן לדבר חם, ההבל החם של הדבר התחתון עולה עם הדבר הניצוק, וכיון שתתאה גבר מחמם את הדבר העליון שהוא השמן שניצוק, וגם את השמן הכשר שבכלי העליון קצת, ויש גם בהבל הזה של השומן האסור את הדין של זיעת המשקה טמאה כמשקה, שיש חשש שכאשר ההבל של הנר עולה למעלה שיתערבב יחד עם השומן הכשר שלמעלה, עיי"ש עוד שהאריך. [קעג] **רמ"א** (שם). [קעד] **לשו"ע** שיעור מליחתו מבואר להלן בסמוך בדיבור הבא, ולרמ"א שיעור מליחתו מבואר כאן בסוף הענין. ואנו פוסקים להחמיר כדעת הרמ"א כאן. ש"ך (שם סי' קט ס"ק עח). [קעה] **והטעם** לאיסור כאן הוא כעין מה שאמרו שכבוש הוא כמבושל [ראה להלן בענין 'כבוש כמבושל'], ולכך צריך את השיעור של הזמן הזה, אבל אם שהה הבשר בפחות משיעור זמן זה, אף הבשר שבתוך הציר לא נאסר אלא כדי קליפה. ומה שמבואר להלן בענין 'כבוש כמבושל', שצריך זמן של מעת לעת כדי להחשיב את הדבר הכבוש כמבושל, היינו משום ששם אין את הטעם של מליח כרותח שהוא בזמן קצר מאוד. ש"ך (ס"ק עג). [קעו] **לא** כל החלק של חתיכת הבשר שהיה מחוץ לציר צריך קליפה, אלא רק המקום של חתיכת הבשר שנגע בציר צריך קליפה. ש"ך (ס"ק עג). היינו אם חתך את החלק של הבשר שהיה מחוץ לציר, מקום החתך צריך קליפה, כדין שתי חתיכות הנוגעות זו בזו. ביאור הגר"א (תוס' שם). [קעז] **שו"ע** (שם סי"ח). ואע"ג שדין השומן כמו דין של חלב, שמבואר בחולין (צז.) שחלב מפעפע, וכמ"ש גם התוספות (שם קח. ד"ה טיפת) שחלב מפעפע, כאן הדין שונה כיון שמה שמחוץ לציר נאסר רק כדי קליפה, כל שאסור כדי קליפה לא אומרים שהקליפה תאסור גם את חבירתה הסמוכה לה. ביאור הגר"א (תוס' ע). [קעח] **ש"ך** (שם), פרי חדש (ס"ק סנ). ומבואר הטעם לדין זה בדבריהם, לפי שהשומן אינו מוליך את הדם אלא למקום שכח הדם יכול ללכת ולהתפשט לשם מצד טבעו, מה שאין כן כאן.

פניני הלכה

כסתימת שאר פוסקים, שכל עירוי אינו אוסר אלא בכדי קליפה [ועיי"ש שכתב שהוא הדין כשעירה הרבה בפעם אחת שאוסר כל הכלי שלא גרע מכמה עירויים]. ובפרי מגדים (תו"ח סי' תנג סק"ג) העלה שלא כאיסור והיתר [ובמקו"א (יו"ד סי' קה מפנ"י ס"ק יג) כתב שצ"ע לדינא].

אמנם בהבנת דברי האיסור והיתר נחלקו האחרונים. בפרי מגדים (יו"ד שם) ובחוות דעת (שם סק"ט) כתבו שכוונתו שכל שעירה פעם שניה בתוך מעת לעת שעדיין היתה הבליעה הראשונה 'נותן טעם לשבח' נאסר הכלי יותר. אמנם בטוב טעם ודעת (שם) כתב שדברי האיסור והיתר הם דווקא כשחזר ועירה כל זמן שהכלי עדיין חם מהעירוי הראשון, אולם אח"כ אין אומרים שהוא בולע יותר [וכן משמע בחמודי דניאל (תערוכות מ"ג סי' ג)].

ובבנין ציון (שו"ת, סי' יח תוס' ח) כתב שלדברי האיסור והיתר אפשר שיש לאסור עירוי על עלי תה שעירו עליהם מערב שבת וכבר נתבשלו, שכשם שלענין בליעה יש חילוק בין עירוי פעם אחת לעירוי הרבה פעמים, הוא הדין לענין איסור בישול בשבת [ומשמע מדבריו כדעת הפמ"ג והחוו"ד שאף שנתקרר עדיין בולע].

אם נאמר דין כבוש כמבושל גם במים

בגמרא הובאו דברי שמואל שאמר שאף מאכל צונן יכול לבלוע איסור ממאכל צונן אחר על ידי מליחה או כבישה, שמליח הרי הוא כרותח, וכבוש הרי הוא כמבושל. ונחלקו הראשונים בדין כבוש כמבושל. דעת רש"י (ד"ה כבוש) שדין זה הוא דווקא בכבוש בחומץ, אך דעת הרא"ש (ע"ז פ"ב סי' כ ועוד) שבכל משקים יש כבישה, אפילו במים, אלא שאם כבש בדבר חריף הרי הוא בולע טעם בזמן קצר כדי שיתנו על האור וירתיח, ואילו הכבוש במים אין טעמו נפלט אלא אחר מעת לעת.

ופסק השו"ע (יו"ד סי' קה ס"ח) כדעת הרא"ש, שמאכל של איסור שהיה כבוש עם מאכל של היתר במשך מעת לעת, דינו של ההיתר כאילו נתבשל ביחד עם האיסור, למרות שהיו כבושים במשקה צונן, כי לאחר כבישה של יום שלם, מאכל ההיתר קולט טעם מהאיסור. והבית יוסף (שם ד"ה כל הנן) הביא שבהלכה זו נחלקו הראשונים, שהמרדכי (ע"ז פ"נ סי' תתמד) כתב בשם ר"ת שכבוש דינו כמבושל רק כאשר היו כבושים ביחד שלשה ימים, כי רק לאחר כבישה של שלשה ימים המאכלים מתחילים לפלוט ולקלוט את הטעם, עוד הביא הב"י שהמרדכי כתב (בילה פ"נ סי' תרנד) שדעת רש"י שדין כבוש כמבושל הוא רק כאשר האיסור וההיתר היו כבושים בחומץ שהוא חריף וכאמור. והמרדכי הקשה על זה מהנאמר במשנה בשביעית (פ"ו מ"ו) שורד של שנה שישית שהיה כבוש בשמן של שביעית, יש לו עליו קדושת שביעית וחייב בביעור, הרי שגם הכבוש בשמן ולא בחומץ נותן טעם כמבושל.

והנה כתב התורת חטאת (כלל ג דין ח) שחתיכת בשר שלא נמלחה שהיתה כבושה במים מעת לעת, דינה כחתיכת בשר שנתבשלה קודם מליחתה שהיא אסורה, אך אם היה במים שישים כנגד כל החתיכה, שבבישול מחמירים שלא לאכול את החתיכה גם אם היה שישים כנגדה, כמו שכתב לעיל (כלל ג דין ח) בכבוש המיקל לא הפסיד, שלא אומרים כבוש כמבושל לכל דבר, רק שבולע ופולט כמו הבישול.

וכתב במנחת יעקב (שם תוס' ד) שהמהרש"ל (חולין פ"ח סי' ג) חולק וסובר שהכבוש דינו כמבושל לכל דבר, כיון שבגמרא כתוב כבוש כמבושל, ולא חילקו ביניהם. אך להלכה נראה שיש להקל בדין זה, כיון שגם כשנתבשלה החתיכה ויש במים שישים כנגדה, מעיקר הדין החתיכה מותרת, ורק חומרא בעלמא שלא לאוכלה, וגם יש לצרף את דעת רש"י הסובר שאין אומרים כבוש כמבושל, רק בחומץ, ואף שנראה מהב"י שדעת רש"י היא דעת יחיד,

ויש אוסרים את כל החתיכה, אפילו מה שמחוץ לציר[קעט]. ואפילו לא נמלחה חתיכת הבשר רק מעט, כדרך שמולחים לצלי. ואפילו לא שהה זמן של שיעור מליחה רק מעט, עד שנראה ציר בכלי, וכן נוהגים, ואין לשנות[קפ]. ומכל מקום אין אסור רק אותה החתיכה המונחת למטה בכלי ונוגעת בציר, אבל שאר החתיכות הנמלחות עמה ואינן נוגעות בציר אלא מונחות על החתיכות הנוגעות בציר[קפא], מותרות, ואפילו קליפה אינן צריכות[קפב], וכן נוהגים[קפג].

שיעור כמות מליחתו שיהיה נחשב כרותח

בשר מליח, שאינו יכול להיאכל מחמת מלחו, דהיינו כעין מליח שמולחים לקדירה, ושהה כדי מליחה לקדירה[קפד], כל זמן שלא הדיחו, נחשב שאינו נאכל מחמת מלחו, ולכן דינו כרותח לאסור דבר אחר כדי קליפה[קפה]. ויש מחמירים ואומרים שבכל מליחה אנו משערים בשישים, כדי להתיר את הדבר שהמליח נגע בו[קפו].

ויש מקילים ואומרים שלאחר ששהה המליח במלחו שיעור כדי מליחה, לא נחשב אח"כ כרותח. ולצורך גדול[קפז], יש לסמוך על המקילים, אבל בלאו הכי, אין להקל כלל[קפח].

באיזה אופן של מליחה נחשב למליח

אפילו לא נמלח הבשר משני הצדדים, אלא רק מצד אחד, כל שנמלח מליחה שאין נאכל מחמת מלחו, נחשב כרותח. אבל כל שלא נמלח כל כך, נחשב לצונן, ואפילו אם נמלח משני הצדדים[קפט].

ויש אומרים שאין אנו בקיאים בדבר, ויש לנו להחשיב אפילו מליחת צלי כרותח, וטוב להחמיר במקום שאין הפסד מרובה[קצ].

מליח כשיעור שצריך לו לאורחים

ובשר מליח שהוא כעין מליח שצריך לו לאורחים, אפילו לאחר שהדיחו, נחשב עדיין שאינו נאכל מחמת מלחו, וכל זמן שלא שראו במים דינו כרותח, לאסור דבר אחר כדי קליפה[קצא].

לעולם מבליע בתפל ואינו בולע ממנו

ואין חילוק בין אם הבשר המליח עליון והדבר התפל תחתון, או שהמליח תחתון והדבר התפל עליון, לעולם המליח מבליע בתפל ואינו בולע ממנו[קצב].

מליח שנמלח כשבגופו בלוע איסור כשהאיסור שבגוף המליח הוא מדרבנן

חתיכת בשר שנמלחה יחד עם שומן גיד הנשה והקנוקנות שלו[קצג], או שנמלחה יחד עם הקרומות האסורות[קצד], יש להחמיר ולהצריכה נטילת מקום[קצה].

כשהאיסור שבגוף המליח הוא מן התורה

ואם נמלחה החתיכה יחד עם חֵלֶב ממש שבלוע בה, צריך שישים כנגד החלב לבטלו[קצו].

כשהבשר המליח הוא שמן

ואם חתיכת הבשר שנמלח עמה האיסור היא בשר שמן, אפילו בשומן הגיד והקנוקנות שבו, צריך שישים כנגד האיסור לבטלו, וגם צריך ליטול מהמקום שנגע בו השומן האסור כדי נטילת מקום, ואם לא עשה כן, לפחות יטול מאותו מקום כדי קליפה[קצז].

כאשר נמלח עם חתיכות היתר

אם מלח חתיכת בשר שיש בגופה איסור חֵלֶב עם שאר חתיכות היתר[קצח]. אם אין בכל אחת מהן בפני עצמה שישים לבטל את החלב, כולן אסורות[קצט]. ואין מצטרפות ביחד לבטל את החלב, כי אין החלב מפעפע מחתיכה לחתיכה בלא רוטבו[ר]. וכן אם לא ידוע אם נגע החלב בכולן, כולן אסורות[רא]. אבל אם ידוע שלא נגע החלב אלא באחת מהן, ולא ידוע איזו היא, כולן מותרות, כיון שהחתיכה שהחלב נגע בה בטילה ברוב[רב], ואפילו הן חתיכות הראויות להתכבד[רג].

ויש אומרים שאם מלח את אותה חתיכה שדבוק בה איסור[רד] יחד עם עוד חתיכות היתר, לפי שאין אנו בקיאים בין בשר שמן לכחוש, נוהגים לשער בכל מליחה בשישים כמו בבישול. ובמקום שאין הפסד גדול[רה], יש להצריך שישים כנגד אותה חתיכה שהאיסור דבוק בה[רו], והכל מותר חוץ מאותה חתיכה שהאיסור נגע בה, שצריכה קליפה מעט. ואם אינו יודע באיזו חתיכה נגעה, כל חתיכות ההיתר מותרות[רז]. ואם אין שישים בכל חתיכות ההיתר כנגד החתיכה שהאיסור נגע בה, הכל אסור, ואין לשנות המנהג[רח]. אבל באיסור שאין בו שמנונית כלל, כגון חמץ בפסח[רט], לכל הדעות מליחה אינה אוסרת רק כדי קליפה[ר].

ובמקום שיש הפסד מרובה, יש להתיר ע"י קליפה רק במקרה שמלח חתיכה שדבוק בה איסור כחוש עם חתיכות היתר[ריא], אבל לא בחתיכה שדבוק בה איסור שמן, כיון שמעיקר הדין צריך שישים לבטל[ריב].

מליח של היתר שנגע בחתיכת איסור תפלה

אם חתיכת היתר מלוחה נגעה בחתיכת איסור תפלה, אינה צריכה אלא הדחה[ריג]. ויש אוסרים אם נוגעות החתיכות זו בזו[ריד], ויש להקל במקום הפסד[רטו].

חתיכה של היתר למטה ומליח של איסור למעלה

אם היתה חתיכת היתר תפלה למטה, והאיסור המליח מונח עליה מלמעלה, אפילו באיסור שמן אינו אוסר אלא כדי קליפה[רטז]. ויש חולקים ואומרים שבמליח

[קעט] **כתב** האיסור והיתר הארוך (כללי דין ח, ח) שהאיסור כאן הוא משום דם שבתוך החתיכת בשר, שפירש ממקום למקום ולא היה לו מקום לצאת, ושוב אינו יוצא אפילו ע"י צלייה. ועוד ביאר (שם דין ט) שטעם האיסור הוא מפני שהדם אינו פולט כלל לצדדים אלא רק למטה. ט"ז (ס"ק מד). [קפ] **כתב** מהרש"ל (יש של שלמה, חולין פ"ח סי' ז), שאף שנוהגים כן, מכל מקום אם קרה שהתערבבה חתיכה כזו שנאסרה כולה בשתי חתיכות היתר, אפילו בבישול אין צריך ביטול בשישים, אלא בטילה החתיכה האסורה ברוב, כיון שמאחר שמן התורה חד בתרי בטל, אלא שחכמים אסרו שעד שישים אינו בטל בבישול, כדאי הם הפוסקים המתירים [וכן הוא דעת השו"ע כמבואר לעיל] את מה שמחוץ לציר, לסמוך עליהם בכהאי גוונא, עכ"ד. וצ"ע לדינא, ואולי יש לסמוך עליו בזה, כיון שבלאו הכי איסור דם שמלחו ודם שבישלו, אינו אלא מדרבנן, ומשמע שם בדברי מהרש"ל שאפילו נמלח הבשר כשיעור מליחה לקדירה, ושהה ג"כ זמן של שיעור מליחה, יש להתיר בכהאי גוונא, עיי"ש. ש"ך (ס"ק עו). והט"ז (שם) הביא את דברי מהרש"ל בפשיטות, ומשמע שדעתו לפסוק כן. וכן פסק הפרי חדש (ס"ק סה). [קפא] **תוספת** ביאור של הש"ך (ס"ק עו) על דברי הרמ"א. [קפב] **ט"ז** (ס"ק מה), פרי חדש (ס"ק סו). [קפג] **רמ"א** (שם). ואע"ג שפולטות החתיכות בשר את הדם למטה [כמבואר בהערה לעיל בשם הט"ז], וכאן החתיכות שלמטה בציר הם סתומות מלפלוט, מכל מקום אין חתיכה אחת דחוקה כל כך על גבי חבירתה, שיעכבו החתיכות התחתונות את העליונות מלפלוט את דמם. ט"ז (שם). [קפד] **מקור** דין זה של השו"ע הוא מדברי הר"ן (על הרי"ף, חולין קיב. ד"ה ההוא), וכמ"ש גם בה"ג (סי' קה) ששיעור מליחה הוא כדי צליה, שבכך חשוב כרותח של צלי, ובזמן פחות מזה, עדיין לא נכנס בו המלח ונאכל מחמת מלחו. אבל הרשב"א (תורת הבית ב"ג) כתב, שאף שהבשר נאכל מחמת מלחו, הציר והדם אינם נאכלים מחמת מלחם מיד, ואף שיעור של כדי שיתן על האור וירתיח אינו צריך אלא כדי שיהיה נחשב ככבוש [ראה לעיל בסמוך בדיבור הקודם], אבל לענין מליח כרותח הרי הוא מיד, וכמ"ש גם הרא"ש (חולין פ"ח סוף סי' מט). ביאור הגר"א (שם סי' נג סוף ס"ו). [קפה] **שו"ע** (שם ס"ב, סי' קה ס"ט), וכעין זה ברמב"ם (מאכלות אסורות פ"ט ה"ח). השו"ע סובר באופן שמולח חתיכת בשר להוציא דם, תוך זמן שיעור מליחה נחשב הבשר מליח כרותח, ולאחר שיעור זמן מליחה, לא נחשב כרותח [ובאופן זה דיבר השו"ע והובאו דבריו לעיל בסמוך]. ובדין כאן דיבר השו"ע בבשר כשר שמלחו והדיחו ושוב פעם מלחו, שלא עשה המלח שום פעולה בבשר תוך שיעור זמן המליחה, ולכן לא נחשב לרותח אלא לאחר שיעור זמן מליחת בשר לקדירה. והרמ"א [הובאו דבריו להלן] משווה דין בשר וגבינה לדין בשר שיוצא ממנו דם, שבתוך שיעור הזמן של המליחה נחשב כרותח, ולאחר שיעור הזמן לא נחשב כרותח. והש"ך (סי' נג סק"ח סק"ט) פסק שבין בבשר מליח שיוצא ממנו דם ובין שאר איסור מליח [היינו בשר שהוכשר כבר והודח, ונמלח שוב עם גבינה], בתוך שיעור הזמן של המליחה נחשב כרותח, ואף בהפסד מרובה אין להתיר, ולא כמו שפסק השו"ע. ולאחר זמן של שיעור מליחה יש חילוק, אם עשה המלח פעולה להוציא את הדם מן הבשר, באופן כזה [כגון אם הכשירו בשר כדין, ולאחר זמן שיעור מליחה עירבבו עם הבשר המוכשר לפני שהדיחוהו, סוג אחר של בשר מוכשר, והתברר לאחר מכן שאחת החתיכות של הבשר השני היתה טריפה] יש להקל בהפסד מרובה ובסעודת מצוה, כיון שאנו אומרים שלאחר שיעור זמן מליחה, תשש כח המלח מלהוציא דם ולאסור את ההיתר. אבל אם מלח חתיכת בשר שהוכשרה כבר יחד עם גבינה, כיון שהבשר הוכשר עדיין לא תשש כח המלח גם לאחר שיעור זמן מליחה ולכן אין להקל אף בהפסד מרובה. ולהלכה נראה לי שתוך שיעור זמן מליחה, אין חילוק, ובכל אופן אוסר המליח אף בהפסד מרובה, וכדעת הש"ך לעיל. אולם לאחר שיעור זמן מליחה, אם עשה כבר המלח פעולה בבשר להוציא הדם, יש להתיר בהפסד מרובה, ואם לא עשה הדם שום פעולה בבשר [כגון שנמלח הבשר כדין והודח, ושוב נמלח עם גבינה יחד], דעת הרמ"א להתיר בהפסד מרובה ולצורך סעודת מצוה, ודעת הש"ך שאסור אף בהפסד מרובה כמבואר לעיל. פרי מגדים (שפתי דעת שם). ודעת הפרי חדש (פק"י) שבכל אופן אין להתיר אף בהפסד מרובה וסעודת מצוה, כיון שדעת כמה ראשונים שלא פוסק כח המלח אף אם שהה הבשר במלחו יום תמים או יותר, ומי יקל ראש נגדם אף בהפסד מרובה, עיי"ש שהאריך בזה. [קפו] **רמ"א** (שם). וראה להלן בענין 'מליח שנמלח כשבגופו בלוע איסור' 'כאשר נמלח עם חתיכות היתר', שהובאו דבריו יותר באריכות, עיי"ש. [קפז] **כגון** בהפסד מרובה, והוא גם לצורך סעודת מצוה. רמ"א (שם). [קפח] **רמ"א** (שם). [קפט] **רמ"א** (שם). [קצ] **רמ"א** (שם). [קצא] **שו"ע** (שם). [קצב] **שו"ע** (שם). ואע"ג שפסק השו"ע (שם סי' קה ס"ו) כסברת הרשב"א (תורת הבית הקצר בית ד שער ח) לחלק במליח בין עליון לתחתון, שכדי לאסור צריך שהמליח של האיסור יהיה תחתון משום שתתאה גבר [כמבואר להלן בסמוך בענין 'כאשר נמלח עם חתיכות היתר', בהערה עייש]. צריך לומר שדווקא לאסור את כל חתיכת ההיתר, דהיינו בחתיכת היתר שמן, יש חילוק אם היא נמצאת מעל למליח או מתחת למליח, אבל לאסור כדי קליפה כגון בחתיכת היתר כחוש, אין חילוק אם היא נמצאת מעל למליח או מתחת למליח אע"פ שקיי"ל שתתאה גבר, מכל מקום תמיד היא צריכה קליפה. ש"ך (ס"ק יג). [קצג] **גידים** דקים שנמשכים באורך הירך מתחת הבשר מהגיד החיצון לגיד הפנימי, והם אסורים לפי שהם רכים ונותנים טעם בבשר. רש"י (חולין צג: ד"ה קנוקנות). וכיון שלשיטת השו"ע דינם של איסורים אלו כחלב כחוש, לכן אינם מפעפעים בכל הבשר, ואין צריך שישים כנגדם לבטלם, כמבואר בשו"ע (שם סי' קה ס"ה). ט"ז (שם ס"ק יט). [קצד] **מלשון** קרום שמכסה דבר אחר, ראה במאירי (חולין צג. ד"ה כשם שמיקרינן) שביאר כן, ומה הם הקרומות האסורות, עיי"ש. [קצה] **שו"ע** (שם ס"ט), וכן מבואר ברשב"א בתורת הבית הקצר (בית ד שער ח). אבל אין צריך שישים כנגדם לבטלם. ואע"ג דקיימא לן שאפילו בציר של מליח [כמבואר להלן בענין 'ציר של בשר שנמלח'], וכן אפילו בשומן כחוש ממש, שצריך לשער בשישים כנגד האיסור כדי לבטלו [כמבואר ברמ"א (שם ס"ה)], מכל מקום שומנו של גיד הנשה שאיסורו אינו אלא מדרבנן [כמבואר בשו"ע (שם סי' קה ס"ו)], מקילים בו. אמנם כל זה לעיקר הדין, אבל לחוש למנהג כתב הרמ"א (שם סי' קד ס"כ) שבמקום שאין הפסד קצת, יש להצריך שישים כנגדם לבטלם. ש"ך (ס"ק מז). [קצו] **שו"ע** (שם). [קצז] **שו"ע** (שם). [קצח] **ומדובר** שגם החתיכה שיש בגופה איסור וגם חתיכות ההיתר מלוחות, או אפילו רק אם החתיכה שיש בגופה איסור מלוחה וחתיכות ההיתר תפלות, ובאופן כזה חייבים לומר דווקא כשהיה האיסור המליח למטה וההיתר התפל למעלה, משום שתתאה גבר. שו"ע (שם ס"י-יא). [קצט] **פירוש**, אם החלב נגע בכל אחת מהן, ואין בכל אחת מהחתיכות שישים נגד החלב, אסור, כיון שחוששים שמא בלעה החתיכה הרבה, ולכן אין לה שותפות לבטל עם שאר החתיכות. ט"ז (ס"ק כא). [ר] **מזה** נמשך ג"כ קולא, דהיינו שאם ברור לנו שלא נגע החלב רק באחת מהן, אז האחרות מותרות. ט"ז (ס"ק כב). [רא] **כיון** שספק דאורייתא לחומרא, שאולי כן נגע החלב בכולן. ביאור הגר"א (חולין צט). [רב] **וצריך** לומר שיש בכל החתיכות שישים כנגד החלב עצמו, שאל"כ אינו בטל ברוב והחתיכות אסורות, מהטעם שמא יבשלם יחד ויתן החלב טעם בתבשיל. ש"ך (ס"ק נא). [רג] **שו"ע** (שם). מ"ש השו"ע שכולן מותרות ואפילו שהן חתיכות הראויות להתכבד, כוונתו לומר שאפילו שמבואר בשו"ע לעיל (שם סי' קג ס"ה) שחתיכת איסור הראויה להתכבד אפילו באלף אינה בטילה, אבל כאן שהאיסור חלב שבהם הוא איסור בלוע, אין אומרים בו חתיכה הראויה להתכבד, כמבואר בשו"ע (שם ס"ב), עיי"ש. ט"ז (ס"ק כג). [רד] **ומדובר** באיסור ששייך בו שמנונית, כגון חלב או ציר וכיוצ"ב. רמ"א (שם ס"ט). [רה] **דגול** מרבבה (ס"ט). [רו] **שאם** יש שישים בין כל החתיכות המותרות ביחד, נגד כל החתיכה שהחלב דבוק בה, אז כל החתיכות מותרות, מלבד אותה חתיכה שהאיסור דבוק בה. רמ"א (שם). ומשמע מדברי הרמ"א שאומרים במליחה שהחתיכה עצמה שדבוק בה האיסור נעשית נבילה. דגול מרבבה (שם). [רז] **כיון** שהאיסור בטל ברוב, ומדובר גם שידוע שלא נגע האיסור ברובן. ש"ך (ס"ק לה). [רח] **רמ"א** (שם), וכעין זה כתב הרמ"א בקיצור (שם סי' סד ס"ב) והביאו הש"ך (שם). ואף על פי שיש בזה קצת קולא, באופן שאם היה האיסור שמן ומפעפע ואין האיסור דבוק בחתיכה, אז כל החתיכות מצטרפות לבטל את החלב, אע"פ שאין נוגע בכולן כמו בדין ביטול בשישים בבישול של איסור והיתר יחד, מכל מקום יש לסמוך בזה על דברי הפוסקים שמקילים בכל אופן, ואינם מחלקים בין איסור שמן לכחוש, וסוברים שכל מליח אין אוסר במליחה רק כדי קליפה, כדי שלא נצטרך לחלק בין איסור שמן לכחוש, כי אין אנו בקיאים. רמ"א (שם) ע"פ ביאור הש"ך (ס"ק לו). [רט] **אמנם** בדברי הרמ"א בהלכות פסח (סוף סי' תמז סי"ד) כתוב, שיש לאסור את כל החתיכה כולה שנמצאה עליה החיטה בפסח, ולהתיר את החתיכות האחרות ע"י קליפה [ראה להלן בענין 'מצא בפסח חיטה מבוקעת לאחר מליחת הבשר', שהובאו דבריו באריכות]. ובשו"ת הרמ"א (סי' כח) האריך בזה, עיי"ש. ש"ך (שם ס"ק לו). [ריא] **רמ"א** (שם). מכל מקום המנהג שאין לחלק, אמנם באיסור דרבנן יש להקל, עכ"ל תורת חטאת (סוף כלל לח). ומשמע מדבריו שאפילו במקום שאין הפסד קצת, גם אפשר להקל. אמנם באיסור ששייך בו שמנונית אע"פ שהוא רק מדרבנן כמו שומן הגיד והקנוקנות, יש להחמיר במקום שאין הפסד קצת, משום שעכ"פ חלב הן, משא"כ באיסור דרבנן כחוש לגמרי שאפשר להקל בו. ש"ך (ס"ק לח). [ריב] **ואע"ג** שכבר נהגו לשער כל מליחה בשישים כמו בבישול, כיון שאינו אלא מנהג לשער בשישים, סומכים על דעת השו"ע להקל בהפסד מרובה בחתיכה שדבוק בה איסור כחוש. רמ"א (שם). [ריג] **שו"ע** (שם ס"א, סי' ע ס"ג). [ריד] **שו"ע** (סי' ע שם), רמ"א (סי' קה שם). [רטו] **רמ"א** (שם). [רטז] **שו"ע** (שם סי"ח).

פניני הלכה

אבל גם הרמב"ם (פירוש המשניות תרומות פ"י מ"י) והרע"ב (שם) סוברים שדין כבוש כמבושל הוא רק כאשר היו כבושים בדבר חריף מאוד אבל אם היו כבושים בשאר משקים אין דינם כמבושלים, ולכן לא הביא הרמב"ם בהלכותיו דין זה שכבוש דינו כמבושל.

והאבני נזר (שו"ת, יו"ד סי' קיג) כתב שאף לדעת המרדכי (ביצה פ"ג סי' תרנד) שחולק על רש"י וסובר שדין כבוש כמבושל הוא בכל המשקים ולא רק בדבר חריף, וראייתו מהמשנה בשביעית (פ"ז מ"ז) שורד של שישית שהיה כבוש בשמן של שביעית חל דין שביעית על הורד, מכל מקום שם כבוש הוא דווקא בדבר שיש לו טעם של עצמו כמו שמן וכדומה, אז יש לו כח לשנות גם את איכות מה שכבוש בו מעת לעת ולתקנו כמו בבישול, אבל כאשר הוא כבוש במים לבד אין דינו כמבושל, ומה שמבואר בפוסקים שכבוש במעת לעת במים אוסר, היינו שיש לו כח לגרום פליטה ולגרום בליעה, אך אין דינו כבישול ממש.

אין חילוק, ואין הדין משתנה בין אם הוא מונח למעלה או למטה[ריז], וכן נוהגים[ריח].

בשר וגבינה שנגעו זה בזה כששניהם מלוחים ולחים מחמת מלחם

בשר וגבינה שהם מלוחים ולחים מחמת מלחם, שנגעו זה בזה, צריך לקלוף שניהם במקום נגיעתם[ריט]. ויש חולקים ואומרים שאין די בקליפה, אלא בכל מליחה אנו משערים בביטול בשישים[רי].

כשאחד לח מחמת מלחו והשני תפל

אם רק אחד מהם מלוח והשני תפל, המלוח מותר בהדחה והתפל צריך קליפה[ריא].

כששניהם יבשים

ואם שניהם יבשים, אפילו הם מלוחים, או לחים ולא מחמת המליחה, מותרים שניהם בהדחה[ריב].

אם היתה אחת מהחתיכות שמינה

כל מה שאמרנו שמליח אינו אוסר אלא כדי קליפה[ריג], זהו דווקא כשאין שום אחת מהחתיכות שמינה, אבל אם היתה אחת מהחתיכות שמינה, כולה אסורה, וכן חברתה אסורה כולה, מפני שהשומן מפעפע בכל החתיכה כולה[ריד].

האם החתיכה האסורה נאסרת בהנאה

אין בשר בחלב נאסר ע"י מליחה, אלא באכילה, אבל לא בהנאה[ריה].

[ריז] **אלא** בין אם הוא למעלה או למטה, לעולם המליח מבליע בתפל ואינו בולע ממנו. והטעם כתבו הפוסקים, שדווקא ברתיחת האש יש את החילוק של תתאה גבר, כיון שמחמת האש אותו שהוא גובר מרתיח את חבירו שעליו [או מצנן אותו כאשר התחתון צונן], כי כן הוא הדרך של תולדות האש. אבל מחמת מליחה אין כח באותו דבר שהוא תפל גם אם הוא מונח למטה, לבטל את כח המליחה במליח שמונח עליו, וכן אין כח במליח לעשות את התפל למליח אפילו אם התפל מונח עליו, כי כך היא דרך המליחה שאינה יכולה להתבטל כי אם ע"י הדחה. ש"ך (ס"ק מה). [ריח] **רמ"א** (סס). [ריט] **שו"ע** (סס ס' קנ ס"ה). ולא שייך כאן לומר את הסברא של אייזי דטריד למיפלט לא בלע, כמו שאומרים בשתי חתיכות בשר שמולחים אותם, או את הסברא של כבולעו כך פולטו, שדווקא לגבי דם שיוצא במליחה אומרים כן ולא בשאר איסורים, וכמ"ש הפוסקים בכמה מקומות. ש"ך (ס"ק יג). [רי] **רמ"א** (סס). והטעם בזה משום שלשיטת הרמ"א מחמירים לאסור בכל האיסורים במליחה בביטול בשישים כמו בבישול, משום שאין אנו בקיאים בין איסור כחוש לשמן [ראה לעיל בענין 'מליח שנמלח כשבגופו בלוע איסור' 'כאשר נמלח עם חתיכות היתר', שהובאה דעת הרמ"א יותר באריכות]. [ריא] **שו"ע** (סס). ואין חילוק בבשר כחוש בין אם המליח הוא עליון או תחתון. ש"ך (ס"ק יג). [ריב] **שו"ע** (סס). [ריג] **לשיטת השו"ע** לעיל, כיון שלשיטת הרמ"א אין הבדל בין בשר כחוש לשמן, כמבואר לעיל בהערה. [ריד] **שו"ע** (סס ס"ו). [ריה] **שו"ע** (סס ס"ח), וכעין זה מבואר גם ברמ"א (סס ס' פז ס"ב). והטעם לדין זה, שכל מה שאסרה התורה בהנאה איסור בשר וחלב, הוא דווקא כשנעשה האיסור בדרך בישול [כמבואר בשו"ע (ס' פז סס)], אבל לא ע"י כבישה ומליחה שאינם דרך בישול, ואיסורם הוא רק מדרבנן. ש"ך (סס סק"ב) ורואה עוד בש"ך (סק"נ) שהאריך בזה. ומכל מקום אף באלו שאינם אסורים אלא מדרבנן ומותרים בהנאה, צריך ליתנם לגוי כך כמות שהם, ולא יבשלם לפני שיתנם לגוי, שאם יבשל חתיכה שנאסרה מדרבנן משום איסור בשר וחלב, יעבור על איסור בישול בשר וחלב מן התורה ותיאסר החתיכה בהנאה, שאף שהחתיכה בלעה שלא כדרך בישול, מכל מקום הרי אח"כ אם יבשל את החתיכה, יתבשל הבשר עם החלב ותיאסר החתיכה בהנאה. פתחי תשובה (סק"נ). [ריו] **כמבואר** לעיל בסמוך בענין 'כשאחד לח מחמת מלחו והשני תפל'. [ריז] **וחֵלֶב** רך שאינו מהותך, לא נקרא דבר צלול. ש"ך (סס ס' נג ס"ק יז). [ריח] **ואינו** דומה דין זה לדין של בשר רותח שנפל לתוך חלב צונן שלא נאסר אלא כדי קליפה [כמבואר לעיל בענין 'דבר חם שנפל על דבר צונן'], ולא אומרים בו שמחמת רתיחתו בולע את האיסור הצלול שאצלו, כיון ששם יש את הדין של תתאה גבר ולכן נצטנן הבשר ונאסר רק כדי קליפה, אבל במליחה לא שייך את הדין של תתאה גבר. ש"ך (ס"ק טו). [ריט] **כלומר** בבשר בחלב, אף על פי שהבשר לבדו מלוח, שניהם אסורים. אבל אם החלב לבדו מלוח

דבר טהור מלוח שנגע בדבר טמא

אם נגע דבר טהור מליח שאינו יכול להיאכל מחמת מלחו בדבר טמא תפל, הדבר הטהור מותר בהדחה[ריט]. וכל זה דווקא שהדבר הטמא יבש[ש], אבל אם הוא דבר צלול, נאסר הדבר הטהור כולו[שא], שמאחר שאינו נאכל מחמת מלחו, בולע מהאיסור שאצלו ושניהם אסורים[שב]. ודווקא שהדבר הטהור לח קצת, אבל אם הוא יבש לגמרי[שג], אינו בולע מהדבר הלח הטמא שאצלו[שד].

מצא בפסח חיטה מבוקעת לאחר מליחת הבשר

אם מצא בפסח חיטה מבוקעת[שה] בתוך בשר תרנגולת אחר מליחתה, די בקליפה[שו]. ויש מחמירים לומר שמעמיק כל סביבותיה וחותך ומשליך[שז]. ואם נמלחו עמה תרנגולות אחרות, קולף את כולם[שח].

ויש מחמירים לאסור כל מה שנמלח ביחד[שט]. אבל העיקר לאסור אותה חתיכה כולה שנמצאת החיטה עליה[שי], ולהתיר את האחרות ע"י קליפה קצת[שיא]. ואם בדיעבד נתבשלו החתיכות בלי שקלף אותם, אוסרות תערובתם[שיב]. ואם רוצה יוכל למכור הכל לאינו יהודי[שיג], אף על גב שאין נוהגים כן בשאר תערובות חמץ, כן נראה לי[שיד].

ציר של בשר שנמלח דינו כל ציר מבשר שנמלח, אפילו לא נמלח

כתב בתורת חטאת (כללי כל דין ג) שמשמע מדברי הגהות מרדכי (סוף רמז תצנח) שהחלב מותר שלא כהסמ"ג, עכ"ל, ופסק שם כך. וצריך עיון לדינא כיון שהמרדכי (סוף פ"ק דמז תצנח) והסמ"ג (לאוין קלז) אוסרים, א"כ איך אפשר להקל בזה, וגם מהרש"ל באיסור והיתר שלו (מכתוים ועטרת שלמה סי' כב סוף ס) כתב שדברי התורת חטאת צריכים עיון, שהרי בסמ"ג מובא שהחלב אסור. ש"ך (סק"ע). [רלד] **שיטה** זו מחמירה יותר מהדעה ראשונה [שסוברת שמספיק לקלוף את הבשר כנגד מקום החיטה בלבד] בזה שצריך לחתוך ולהעמיק בקליפת הבשר בכל סביבותיה של החיטה. וטעמם שהואיל וחמץ בפסח איסורו במשהו, אומרים אנו שמתפשט המשהו חמץ בכל סביבותיה של מקום החיטה. משנ"ב (סק"ע). [רלה] **שו"ע** (סס ס"ד). מ"ש השו"ע שאם נמלחו עמה עוד תרנגולות אחרות, צריך לקלוף את כולם, מדובר באופן שנמצאה החיטה על התרנגולת מבחוץ, שיש להסתפק שמא נגעה החיטה בכולם, אבל אם נמצאה בתוך אחת התרנגולות, אין האחרות צריכות קליפה. משנ"ב (סק"ע). [רלו] **משום** שלשיטת הרמ"א מחמירים לאסור בכל האיסורים במליחה בביטול בשישים כמו בבישול, משום שאין אנו בקיאים בין איסור כחוש לשמן [ראה לעיל בענין 'מליח שנמלח כשבגופו בלוע איסור' 'כאשר נמלח עם חתיכות היתר', שהובאה דעת הרמ"א יותר באריכות], ולפי זה יוצא שטעם החמץ נתפשט בכל החתיכה שנגעה בחיטה, א"כ ממילא בחמץ שאיסורו הוא במשהו ג"כ אוסר בכולם. משנ"ב (סק"ע). [רלז] משום שהרמ"א סובר שלא אומרים באיסור משהו שהוא מדרבנן, שיהיה יוצא מחתיכה לחתיכה ע"י מליחה באיסור חמץ שהוא דבר כחוש, ורק בשיעור שלא בטל בשישים החמירו לאסור מחתיכה לחתיכה אף בכחוש, ולא באיסור משהו. ועוד שדווקא באיסור ששייך בו שמנונית [כגון בשר וכיוצ"ב] משערים לבטל אפילו בכחוש גם בשישים, משום שאין אנו בקיאים בין בשר כחוש לשמן, ולכן חוששים ואומרים שמפעפע האיסור עד שישים, משא"כ באיסור חמץ שלא שייך בו פעפוע כלל, ודיינו אם נחמיר לאסור רק את אותה חתיכה כולה שנגעה בה החיטה. משנ"ב (סק"ע). ובהפסד מרובה כגון שהוא עני והיא חתיכה גדולה וחשובה, או שהוא מניעת שמחת יו"ט, משמע מדברי השו"ע הרב שיש להקל ולסמוך על דעת השו"ע שדי בקליפה, וכן דעת הפרי חדש שדי להעמיק ולהשליך כל מה שמסביבות החיטה, ומותרת התרנגולת באכילה. והנה כל שארי האחרונים לא הזכירו למעשה כדעה הזו, אכן בנתרככה ולא נתבקעה החיטה, אפשר שיש לסמוך על שיטת המקילים, ויתכן שגם דעת השו"ע הרב שמיקל בהפסד מרובה, הוא ג"כ דווקא בנתרככה. אולם עיין בשו"ת הרמ"א (סי' קמ) שמוכח שם שאף בנתרככה נוהגים לאסור את אותה חתיכה כולה, ואפשר שבהפסד מרובה גם הרמ"א מודה להקל, וצ"ע. ביאור הלכה (סס). [רלח] **והיינו** באופן שיש להסתפק שמא נגעה החיטה גם בהם [כמבואר לעיל בהערה גם בדעת השו"ע]. ואפילו אם אנו יודעים בבירור שלא נגעה החיטה אלא באחד מהם, אבל אין אנו יודעים באיזה מהם נגעה, כולם טעונות קליפה, כיון שחמץ בפסח לא בטל ברוב [כמבואר בשו"ע (סס סי' תמז ס"ע)]. משנ"ב (סק"ע). [רלט] **משנ"ב** (סס). [רמ] עיין באליה רבה שביאר שהרמ"א לא דיבר רק על שאר החתיכות, אבל אותה החתיכה שנמצאה עליה החיטה, אין להתיר למוכרה. ומשארי האחרונים משמע, שכיון שכאן האיסור הוא רק ע"י מליחה, מקילים למכור אפילו את אותה החתיכה האסורה, ורק שיקלוף ממנה תחילה מן הבשר במקום שנמצאה עליה החיטה. משנ"ב (סק"ע). [רמא] **רמ"א** (סס). עיין בט"ז שכתב שהורה למעשה שהוא הדין שמותר להשהות את שאר החתיכות עד אחר הפסח, כיון שאינם אלא בספק נגיעה, וגם אותה החתיכה האסורה יוכל להשהותה, רק שבה צריך לקלוף מתחילה במקום שנמצאה החיטה. ומדברי המגן אברהם משמע שדעתו כדעת הרמ"א שאותה החתיכה אסור להשהותה. ונראה שבאופן שנתרככה ולא נתבקעה, יש לסמוך על דברי הט"ז, וכן החוות יאיר מסכים לדברי הט"ז. משנ"ב (סק"ע). [רמב] **רמ"א** (יו"ד סי' צג ס"ה). וביאר הרמ"א שאפילו אם באותו אופן היה נוגע בשר ולא היה אוסר, כיון שלא נחשב כרותח, מכל מקום הציר חשוב כרותח ואוסר, כיון שאינו נאכל מחמת מלחו. [רמג] **פירוש**, שאם נפל הציר על כל הכלי, לא שייך בו קליפה, כיון שאם יעשה כן יפסיד הכלי, או כיון שהוא טורח גדול אף אחד לא יעשה כן. ולפי זה אם הוא בענין שאין בו הפסד אם יקלוף ורוצה לטרוח, מותר. ש"ך (סק"ע). [רמד] **רמ"א** (סס). [רמה] **מה** שמשמע מדברי הרמ"א שלאחר זמן שיעור מליחתו, הבשר מותר, היינו דווקא בהפסד מרובה וסעודת מצוה [כמבואר לעיל בענין 'בשר מליח שנחשב כרותח' 'שיעור כמות מליחתו שיהיה נחשב כרותח'], שאל"כ לשיטת הרמ"א (סס) אפילו לאחר שיעור מליחתו חשוב כרותח. ש"ך (סס ס"ק מד). [רמו] **רמ"א** (סס ס"ו). וביאר שם טעמו, כיון שלגבי דם בעין לא אומרים את הסברא 'אייזי דטריד למיפלט לא בלע', וגם אין אומרים באותה חתיכת בשר את הדין של 'כבולעו כך פולטו'. [רמז] **ראה** בפמ"ג (סס סי' קנ מצנ"ז סק"ח) שהביא הקדמה ארוכה לבאר פרטי הדין של כבוש כמבושל. [רמח] **שו"ע** (סס סי' קנ ס"ח), וכעין זה ברמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו ה"ל"ד). [רמט] **רמ"א** (סס). ומדברי הרמ"א בתורת חטאת (כללי כל דין ו) נראה שדעת היש מקילים עיקר, וכן משמע שזו גם דעת השו"ע (סס סי' קט ס"ו), וכן משמע משאר הפוסקים. ש"ך (סק"ח). [רנ] **פירוש**, שאנו רואים שנכבש רק שיש ספק אם נכבש יום שלם. ט"ז (סק"ג). [רנא] **והט"ז** (סס) כתב להתיר מהטעם שלא מחזיקים ריעותא מספק ומעמידים אותו בחזקת כשרות, עיי"ש שהביא ראיה לדינו. אולם הפרי חדש (סק"ג) והנקודות הכסף (סק"ח) ועוד אחרונים [ראה גם בפרי מגדים (מצנ"ז סק"ג)] חלקו עליו, שהעיקר כדעת הרמ"א, ודחו את מה שרצה להביא ממנו ראיה. אמנם כתב הפתחי תשובה (סק"ג) שהכרתי (סק"ג) והפלתי (סק"ד) דעתו כהט"ז, וביאר הכרתי ופלתי טעמו, שדווקא בספק שיש כאן שתי חתיכות, שאחת מהם נכבשה מעת לעת, ואחת נכבשה בפחות מעת לעת, ואין אנו יודעים איזו מהם נכבשה מעת לעת, בכהאי גוונא ספיקו אסור. אבל אם יש ספק בחתיכה אחת אם נכבשה מעת לעת או פחות, בספק כזה יש להקל כיון שמעמידים את החתיכה בחזקת כשרות. ולמסקנא כתב הפתחי תשובה לעיין בתולדות יצחק (שו"ת, סי' י) שהשיג על הכרתי ופלתי, שהעיקר כדעת הרמ"א, עיי"ש. [רנב] **רמ"א** (סס). [רנג] **שו"ע** (סס). [רנד] **ש"ך** (סק"ג), פרי חדש (סק"ד). [רנה] **שבשיעור** מועט הוי כבוש ע"י ציר. **משנ"ב** (סי' תמז ס"ק עח). [רנו] **כיון** שלדעת הרמ"א [ראה לעיל בענין 'כשחלק מהדבר הכבוש נמצא מחוץ לכבישה'], בציר אין אומרים שמפעפע למעלה. משנ"ב (סס). [רנז] **משנ"ב** (סס). [רנח] **משנ"ב** (סס). ודווקא כשהציר עולה על גבי החיטה, שאם אין הציר עולה עליה, אלא מונחת החיטה למעלה על הכרוב, נחשב הדבר לדין מליחה בעלמא, ודינו מבואר לעיל בענין 'מצא בפסח חיטה מבוקעת לאחר מליחת הבשר', עיי"ש. משנ"ב (סס). [רנט] **שטעם** האיסור כבר נותן טעם לפגם. ט"ז (סק"ג). [רס] **ט"ז** (סס) ע"פ ביאור הפרי מגדים (מצנ"ז סוף סק"ח). והחידוש בדין זה, שאין לומר שכבוש מבליע יותר מבישול, ולא הופג טעם האיסור אף לאחר מעת לעת. פמ"ג (סס). וכן פסק המשנ"ב (סי' תמז ס"ק לט). וראה בבאר היטב (יו"ד סס סק"ח) שהביא כמה אחרונים שחולקים על הט"ז בזה, אמנם להלכה פסק גם הוא כדעת הט"ז, עיי"ש. [רסא] **שו"ע** (סס סי' צג ס"ח), וכעין זה מבואר גם ברמ"א (סס סי' פז ס"ב). והטעם לדין זה,

בשר עם חלב רק בבישול ממש[רנב].

כבוש בתוך ציר או חומץ

ואם הוא כבוש בתוך ציר או בתוך חומץ, אם שהה בתוכם שיעור זמן כדי שיתננו על האור וירתיח ויתחיל להתבשל, הרי הוא כמבושל. ובפחות משיעור זה, לא נאסר מה שבתוכם אלא כדי קליפה[רנג]. ויש אומרים שבכבוש בתוך חומץ גם כן צריך שיעור זמן של מעת לעת כדי שיחשב כמבושל[רנד].

מצא חיטה בפסח בתוך ציר של בשר שנמלח

אם מצא בפסח חיטה בתוך הציר של בשר שנמלח, אז נחשב הכל כמבושל[רנה], ואז כל מה שמונח בציר יש לאסור וצריך ביעור, אבל מה שמונח למעלה מן הציר, יקלוף[רנו], או שישהנו עד אחר הפסח[רנז].

בתוך חבית של כרוב מלוח

אם מצא בפסח חיטה שמונחת בחבית של כרוב מלוח, אסור כל מה שבחבית, כיון שכבוש כמבושל[רנח].

השרה או בישל בכלי שנאסר ע"י כבישה

אם בישל או השרה מעת לעת דבר מאכל, בכלי שבלע איסור ע"י כבישה, לאחר זמן של מעת לעת שנבלע בו האיסור[רנט], מותר הדבר מאכל בדיעבד[רס].

האם החתיכה שנכבשה נאסרת בהנאה

אין בשר בחלב נאסר ע"י כבוש, אלא באכילה, אבל לא בהנאה[רסא].

דין כבוש שרירית איסור עם היתר מעת לעת בצונן

איסור שנשרה עם היתר מעת לעת בצונן, נקרא כבוש, והרי הוא כמבושל ונאסר כולו[רמז]. אבל אם נשרה פחות מעת לעת, מותר בהדחה[רמח].

כשחלק מהדבר הכבוש נמצא מחוץ לכבישה

כל מקום שיש לו את הדין של כבוש כמבושל, אפילו מה שחוץ לכבישה אסור, כיון שעל ידי הכבישה מה שלמטה מפעפע גם למעלה, כמו בבישול. ויש מקילים במה שמחוץ לכבישה[רמט].

ספק כבוש

כל דבר שהוא ספק כבוש[רנ], אסור[רנא], מלבד ספק כבוש בבשר עם חלב שפוסקים בזה להקל, כיון שמן התורה אין אסור

19/06/2018 אוצר החכמה

בשר צלי שנפל לתוך חלב צונן

בצלי רותח

צלי רותח שנפל למליח חלבי[רסב], אפילו נאכל מחמת מלחו[רסג], או שנפל לתוך חלב צונן[רסד], צריך הצלי קליפה[רסה].

בצלי רותח עם בקעים או מתובל

ואם יש בצלי בקעים, או שהוא מתובל בתבלין והוא צלי רותח, ונפל לתוך חלב צונן, כולו אסור[רסו].

בבשר אפוי או מבושל

הוא הדין[הגהת המחבר] בבשר אפוי או מבושל שהוא רותח, שנפל לתוך חלב צונן[רסח].

בצלי צונן

יש אומרים שאפילו אם הבשר נצלה או נאפה או התבשל והוא כעת צונן, ונפל לתוך חלב צונן, הדין כן[רסט], וכן יש לנהוג אם אין הפסד מרובה[רע].

דין החלב שנפל הצלי לתוכו

בשר צלי, או בשר אפוי, או בשר מבושל, שנפל לתוך חלב צונן, אפילו אם היה הבשר רותח, החלב מותר, ולא אומרים בזה שמפליט הבשר הרותח טעם בחלב[רעא]. ואם החלב היה מלוח, יש אוסרים[רעב] ויש מתירים[רעג].

בשר לאחר מליחתו שהודח במים עם שיכר בפסח

אם נשאר מעט שיכר בכלי, ונטלו בתוכו מים והדיחו בהם בשר אחר מליחתו בפסח. יש מתירים את הבשר אף בלא קליפה מעיקר הדין[רעד], אבל מחמת חומרת חמץ בפסח, יש לקלוף מעט מהבשר במקום שנגעו בו המים הללו. ויש אומרים שמעיקר הדין צריך הבשר קליפה, כיון שיש בו קפלים ואפילו לא נמלח הבשר כלל[רעה].

עו:

צליית בשר כשר עם בשר נבילה בתנור אחד

בתנור קטן

אין צולים בשר בהמה כשירה עם בשר נבילה, או בשר בהמה טמאה בתנור אחד, ואע"פ שאין נוגעים זה בזה[רעו]. והוא הדין שאין אופים בשר וחלב יחד בתנור אחד[רעז]. ואם צלאם או אפאם יחד, אפילו בתנור גדול שמחזיק שנים עשר עשרונים[רפה], ובדיעבד יש להקל אפילו בתנור קטן וסתום[רפט].

כשאחת מהחתיכות מכוסה בקערה או בבצק

ואם אחת מהם מכוסה בקערה או בבצק וכיוצא בו, מותר לצלותם אפילו בתנור קטן ופיו סתום[רצ].

כשאחת מהחתיכות חריפה

אם האיסור דבר חריף, וכל שכן אם ההיתר דבר חריף, ריחא מילתא היא ואפילו בדיעבד אסור, אם שניהם מגולים. אבל אם אחד מהם מכוסה, אפילו בבצק בעלמא, מותר[רצא], ולכתחילה טוב להחמיר[רצב].

כשצלאם תחת מחבת אחת

אם אפו או צלו איסור והיתר תחת מחבת אחת, ושניהם מגולים, אסור אפילו בדיעבד[רצג].

האם מועיל ביטול בשישים כשנאסר בדיעבד

יש אומרים שכל מקום שאומרים בו ריחא מילתא היא ואוסר בדיעבד מה שנאפה יחד עם האיסור, היינו דווקא בתנור של הבהמה הכשירה הוא כחוש, וגם הבשר של הנבילה, או של הבהמה הטמאה הוא כחוש, מותר לכתחילה לצלותם בתנור אחד, אפילו בתנור קטן[רפ]. ויש אומרים שטוב להחמיר לכתחילה[רפא].

בתנור גדול

ואם התנור גדול שמחזיק שנים עשר עשרונים[רפב], ופיו פתוח[רפג], מותר לצלותם בו לכתחילה[רפד], ובלבד שלא יגעו זה בזה[רפה].

אבל אם התנור גדול ואינו מחזיק שנים עשר עשרונים, אפילו הוא פתוח למעלה מותר הדבר רק בדיעבד[רפו]. והוא הדין אם הוא מחזיק שנים עשר עשרונים אבל פתוח רק מעט למעלה, אסור לכתחילה לצלות בו היתר עם איסור[רפז].

ונוהגים להחמיר לכתחילה שלא לאפות היתר עם איסור ולא בשר עם גבינה יחד, בדיעבד הרי זה מותר[רעה]. ואפילו היתה החתיכה האסורה שמינה הרבה והחתיכה המותרת רזה[רעט].

כששתי החתיכות הן כחושות

אם הבשר של הבהמה הכשירה הוא כחוש, וגם הבשר של הנבילה, או של הבהמה הטמאה הוא כחוש, מותר לכתחילה לצלותם בתנור אחד, אפילו בתנור קטן[רפ]. ויש אומרים שטוב להחמיר לכתחילה[רפא].

בתנור גדול

ואם התנור גדול שמחזיק שנים עשר עשרונים[רפב], ופיו פתוח[רפג], מותר לצלותם בו לכתחילה[רפד], ובלבד שלא יגעו זה בזה[רפה].

אבל אם התנור גדול ואינו מחזיק שנים עשר עשרונים, אפילו הוא פתוח למעלה מותר הדבר רק בדיעבד[רפו]. והוא הדין אם הוא מחזיק שנים עשר עשרונים אבל פתוח רק מעט למעלה, אסור לכתחילה לצלות בו היתר עם איסור[רפז].

ונוהגים להחמיר לכתחילה שלא לאפות היתר עם איסור ולא בשר עם גבינה יחד,

שכל מה שאסרה התורה בהנאה איסור בשר וחלב, הוא דווקא כשנעשה האיסור בדרך בישול [כמבואר בשו"ע (סי' פז סכ"ה)], אבל לא ע"י כבישה ומליחה שאינם דרך בישול, ואיסורם הוא רק מדרבנן. ש"ך (סק"ח), וראה עוד בש"ך (סק"ג) שהאריך בזה. ומכל מקום אף באלו שאינם אסורים אלא מדרבנן ומותרים בהנאה, צריך ליתנם לגוי כך כמות שהם, ולא יבשלם לפני שיתנם לגוי, שאם יבשל חתיכה שנאסרה מדרבנן משום איסור בשר וחלב, יעבור על איסור בישול בשר וחלב מן התורה. ותיאסר החתיכה בהנאה, שאף שהחתיכה בלעה שלא כדרך בישול, מכל מקום הרי אח"כ אם יבשל את החתיכה, יתבשל הבשר עם החלב הבלוע בה ותיאסר החתיכה בהנאה. פתחי תשובה (סק"ג). [רסב] מה שנקט השו"ע 'מליח' צריך ביאור, שהרי יכול היה להשמיענו חידוש יותר גדול, שאפילו בתבשיל חלבי שלא נמלח כלל הדין כן, כיון שהצלי רותח, וכדין כל דבר חם שנופל לתוך צונן, שצריך הדבר העליון החם קליפה [כמבואר לעיל פרטי הדין בענין 'דבר חם שנפל על דבר צונן']. וצריך לומר משום שדבר שנאכל מחמת מלחו, ודבר שלא נמלח כלל, דין אחד להם, לא דקדק השו"ע כ"כ בדבריו, כי אין שום נפקא מינה לדינא ביניהם בנידון זה. ש"ך (סי' נ"ו ס"ק כג). [רסג] הוא הכמכא הנזכר בסוגייתנו, שהוא כעין כותח הבבלי (לעיל מג.) שיש בו מלח סדומית, ויש בו ממימי החלב שנשארו בו לאחר עשיית הגבינה, כמבואר ברש"י לעיל (שם ד"ה ממעמ, ד"ה נקיוני). [רסד] רמב"ם (מאכלות אסורות פ"ט הי"ט), ובש"ך (ס"ק כג) משמע שגם באופן כזה דיבר השו"ע [ראה דבריו להלן בהערה]. [רסה] שו"ע (שם ס"ז), וכעין זה ברמב"ם (שם), וכן דייק הש"ך (ס"ק כו) בדברי הרמ"א [ראה דבריו להלן בסמוך בענין 'בצלי צונן'] שכן דעת הרמ"א, עיי"ש שפסק שכן עיקר. והטעם שהצלי הרותח צריך קליפה, כדין כל דבר חם שנופל לתוך דבר צונן שצריך קליפה [כמבואר לעיל פרטי הדין בענין 'דבר חם שנפל על דבר צונן']. ואין להקשות היאך מספיק לצלי הרותח קליפה, והלא החלב הוא דליל ורך ולכן הוא צף ומכסה את כל הצלי, וחוזר הצלי הרותח לבשל את החלב שנפל לתוכו, ונחשב הדבר כאילו נפל צונן לתוך חם, שהצונן אסור כולו. ויש לתרץ שכיון שנפל לתוך החלב, נחשב הדבר כחם לתוך צונן ואע"פ שהצלי שוקע בתוך החלב, והחלב צף על הצלי עדיין אינו נחשב כצונן לתוך חם, והכלל בזה שכל שהוא במקומו הוא הגובר, כדעת שמואל בסוגייתנו שסובר שתתאה גבר, ומקרר את הצלי שנפל לתוכו. אמנם כיון שהצלי רותח, עד שהוא מתקרר בולע מעט [כמבואר לעיל בענין 'בשר לתוך חלב או חלב על בשר' בהערה], הלכך מספיק לעשות בצלי קליפה, עכ"ל הרשב"א (תורת הבית ס"ד שער ו'). ש"ך (ס"ק כג) ע"פ ביאור מחצית השקל (שם) והבאר היטב (ס"ק יח). **אמנם** יש ראשונים שמחמירים וסוברים שלא מספיק לעשות בצלי קליפה, אלא צריך לעשות בו נטילה, ועיין בבית אפרים (יו"ד סי' נ"ם) שהאריך לתת טעם לשיטה זו. ועוד ביאר שאין זה דומה לדין הפשוט של דבר חם שנפל לתוך צונן שמספיק לו קליפה, כיון שצלי רותח בולע יותר מאשר בשר חם שהוא רותח מחמת כלי ראשון, ולכן אף שקצת פוסקים מבואר בדבריהם להקל אף בצלי כמו בשאר בשר רותח, מכל מקום קשה להקל נגד הראשונים שמחמירים בנידון זה, עיי"ש בדבריו. פתחי תשובה (סק"י). [רסו] **שו"ע** (שם), וכעין זה ברמב"ם (שם). [רסז] **כמו שנתבאר** לעיל בסמוך בענין 'בצלי רותח', ובענין 'בצלי רותח עם בקעים או מתובל', שלדעת השו"ע אם הוא בשר אפוי רותח או בשר מבושל רותח, צריך קליפה, ואם יש בו בקעים או מתובל בתבלין, כולו אסור. ולדעת הרמ"א [מובא להלן בסמוך בדיבור הבא] במקום שאין הפסד מרובה, אפילו באפוי צונן או במבושל צונן, יש לאסור כמו בצלי רותח. פמ"ג (שפתי דעת ס"ק כד). [רסח] **רמ"א** (שם). [רסט] **ואע"ג** שהוא בשר צונן, כיון שנצלה או נאפה או נתבשל, רך הוא ובולע. ומשמע מדברי הפוסקים שאין חילוק בין אם החלב נמלח קצת שעדיין נאכל מחמת מלחו, ובין אם החלב לא נמלח כלל, לעולם בצלי צונן הדין כן שאסור. ש"ך (ס"ק כה). [רע] **רמ"א** (שם). וצריך עיון אם יש להקל אפילו בהפסד מרובה, כיון שהרבה פוסקים סוברים שאם יש בבשר בקעים, או שהוא מתובל בתבלין, אפילו הוא חי, כולו אסור. ועוד שבסוגייתנו משמע שמדובר בצלי צונן [ראה ברש"י (סוף ד"ה ומי מיפגלן)], וכמ"ש התוספות (לעיל עה: ד"ה ופס גלי). ש"ך (ס"ק כח), וראה שם שהאריך לבאר את שיטות הראשונים בנידון זה. וכן בשר צלי צונן שנמלח קצת ויש בו בקעים, שנפל לתוך חלב צונן, יש להחמיר ולאסור את כולו אפילו בהפסד מרובה. ט"ז (ס"ק יג), פמ"ג (שם). [רעא] **ש"ך** (ס"ק כה). [רעב] **סמ"ג** (לאוין קלו), מרדכי (חולין פ"ח רמז תסמ), וכן משמע בש"ך (ס"ק טז) שדעתו להחמיר. [רעג] **תורת חטאת** (כללי כב אות ג), הגהות מרדכי (חולין רמז תסמ), ואיסור והיתר הארוך (כללי ל אות יד). [רעד] **שאף** שהמים נאסרו מחמת השיכר שנתערב בתוכם, מכל מקום הבשר לא בלע כלום מהמים הללו, כיון שהוא צונן, ואע"פ שהבשר היה מלוח עדיין בשעה שהדיחו, והמליח הוא כרותח, מכל מקום לא בלע כלום מן המים, לפי שהמים שהדיחו בהם מבטלים את כח המלח, ואין לו כח להבליע את טעם המים בבשר. משנ"ב (סי' תמו ס"ק עח). [רעה] **משנ"ב** (שם). [רעו] **דין** זה דווקא כשהאחד מהם הוא שמן אפילו הבשר הכשר, כיון שהולך הריח של הבשר השמן של ההיתר, ומפטם לחתיכת האיסור בריח שלו, ויוצא שוב הריח של השומן שנבלע בחתיכת האיסור ומפטם לחתיכת ההיתר ואוסר אותה. ואע"ג דקיי"ל בכל מקום שאין הדבר הנאסר יכול ללכת ולאסור דבר אחר, במקום שאין האיסור בעצמו יכול להגיע לשם. תירץ מהרא"י (הגהות שערי דורא סי' נ"ב אות ה) שבנידון שלנו בענין ריח של שומן, הדין שונה, לפי שהפיטום מוליך את הריח וגם את טעם האיסור הכחוש עמו לחתיכת ההיתר. ש"ך (יו"ד סי' קז ס"ק ס). [רעז] **רמ"א** (שם ס"ו) ע"פ ביאור הש"ך (סק"ד). [רעח] **כיון** שריח אינו נחשב לדבר שיש לו קיום בדיעבד. אבל פת שאפאה עם צלי בשר, כתבו הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ט הכ"ג) והשו"ע (שם סי' צ ס"ג) שאסור לאוכלה בתבשיל חלבי [כמבואר להלן בענין 'פת שאפאה עם צלי בשר', וראה שם חילוקי הדין בזה], מהטעם שכתב הרי"ף (חולין נג:) שכיון שאפשר לאכול את הפת בלא תבשיל, נחשב הדבר כלכתחילה. ש"ך (סק"כ). [רעט] **רמב"ם** (שם פט"ו הל"ג), שו"ע (שם ס"ו). [רפ] **ט"ז** (סק"ו), **ש"ך** (סק"ו). וכתב הש"ך שכן מוכח גם מסוגייתנו מדברי רב שאמר, 'בשר שחוטה שמן שצלאו עם בשר נבילה כחוש, אסור, מאי טעמא, מפטמי אהדדי'. ומזה שלא השמיענו רב חידוש יותר גדול שאפילו אם שניהם כחושים, אסור, משמע שבזה לא אסר רב. וגם מזה שתלה רב את הטעם לאסור משום שהם מפטמים אחד את השני, משמע להדיא שכאשר שניהם כחושים ואינם מפטמים אחד את השני, אפילו לרב מותר. [רפא] **תורת חטאת** (כללי לה דין ג), וכן משמע באיסור והיתר הארוך (כללי לט דין מד) שאיסור דאורייתא כחוש אסור לכתחילה לצלותו יחד עם בשר היתר, והביאם הש"ך (שם). [רפב] **וכל** עשרון הוא שיעור חלה של ארבעים ושלש ביצים וחומש ביצה. ש"ך (שם סי' נ ס"ק ס). ועיין ביד אליהו (סוי"ם, סי' כה) שכתב, שאין צריך שתהא קרקעיתו של התנור מחזיקה כל כך הרבה חלות, אלא מספיק שיהיה כל חלל התנור מחזיק את השיעור הנזכר, עיי"ש שהאריך. אולם ראה בפרי מגדים (שפתי דעת שם, סי' קז ס"ק יח) שאין דעתו כן וסובר שזו היא קולא גדולה, אלא צריך שתהיה קרקעית התנור מחזיקה שנים עשר עשרונים מפת שעוביה טפח. פתחי תשובה (שם סי' נ ס"ק ו). וראה עוד במשנה הלכות (סוי"ם, מט"ז סי' י) שהאריך בנידון זה. [רפג] **היינו** כשהוא פתוח ממש, שבנוי כעין כירה שפתוחה תמיד למעלה. ש"ך (סי' קז ס"ק ג). [רפד] **משמע** שצריך את שני התנאים שכתב השו"ע, שהתנור יהיה גדול וגם יהיה פיו פתוח, כדי להתיר לכתחילה, וכן כתב הטור (שם). ט"ז (סק"ג). [רפה] **שו"ע** (שם). [רפו] **ים** של שלמה (חולין פ"ז סי"ד), והביאו המגן אברהם (סי' תמו סק"ד). ובט"ז (שם) הביא שיש מי שסובר שמותר הדבר לכתחילה, עיי"ש. [רפז] **ש"ך** (שם). [רפח] **היינו** בסתום קצת התנור למעלה. פרי מגדים (מש"ז סק"ג). [רפט] **רמ"א** (שם) ע"פ ביאור הט"ז (סק"ג). [רצ] **שו"ע** (שם). [רצא] **רמ"א** (שם). [רצב] **ש"ך** (סק"י). [רצג] **רמ"א** (שם).

פניני הלכה

ומה שפסק המגן אברהם (סי' תנג ס"ק יד) שמצה ומרור שהיו כבושים במים אין יוצאים בהם ידי חובה, היינו שכיון שהכבוש במים פולט את טעמו, אם כן כבר אין להם טעם של מצה ומרור, ולכן פסולים אף שאינם חשובים כמבושלים. וגם מה שפסל המגן אברהם (סי' תרמח ס"ק כג) אתרוג שהיה שרוי במים מעת לעת, היינו משום שכיון שפלט את טעמו נחשב נשתנה.

עו:

בישול מאכלות אסורות בעבור נכרי

בסוגייתנו מובא שלוי צלה דבר אחר בביתו של ריש גלותא. ביהודה יעלה (סוי"ם, יו"ד סי' קמח) כתב שבהכרח מדובר באופן שנזדמן לו בשר חזיר וצלהו בעבור נכרי, והוכיח מכאן שמותר לבשל מאכלות אסורות לצורך נכרי, ואפילו איסור דרבנן אין בדבר.

ובבית הלל (יו"ד סי' פז ס"ק נ) נקט כן בפשיטות שמותר לבשל בשר טריפה כדי למכור לנכרי, אך כתב שאסור לבשלו עם חלב וחמאה, ואף על פי שבהמה טמאה אין איסור לבשלה בחלב, מכל מקום בהמה טהורה שנטרפה דינה כבהמה טהורה שהתנבלה שאסור לבשלה בחלב, ואם בישל אסורה בהנאה. וביהודה יעלה (שם) כתב בסוף תשובתו שאחר כתיבת הדברים מצא בבית הלל שנקט בפשיטות שאין איסור בבישול בשר טריפה [בלי חלב], ונהנה.

וכן מבואר במאירי שכתב (חולין קיג. ד"ה ממר המתירי נסכר) שמותר לבשל בשר חזיר בחלב בעבור נכרי, ומוכח שמותר לבשל לגוי מאכלות אסורות.

אמנם בתשב"ץ (סוי"ם, פ"ג סי' רלד) כתב שאף שמן התורה אין איסור לבשל מאכלות האסורות, מ"מ אין לעשות כן משום הרחק מן הכיעור ומן הדומה לו, וכמו שאמרו (ע"ז מ:) שאסור למזוג יין נסך לנכרי משום 'לך לך אמרין נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב', וכתב שהנוהג היתר בזה אין בו רוח טהרה.

ובפתחי תשובה (יו"ד סי' קי"ז סק"ז) ובדברי חיים (סוי"ם, מ"ג אות סי' מ) ג"כ כתבו לאסור בישול מאכלות אסורות בעבור נכרי. אמנם טעמם לאיסור מפני שחוששים לתקלה, שמא יבוא בעצמו לאכול מהאיסור, וכשם שמבואר בחוות יאיר (סוי"ם, סי' קמג, הו"ד בנתיבות שם סק"ד) שאסור לייבש בשר אחוריים [שיש בו חלבים האסורים באכילה] ובהמות שנטרפו לו כדי למכרם אחת אחת לנכרים, שחוששים שמא יבוא לידי תקלה ויאכלם בעצמו, כמו כן מי שנזדמן לו בשר טריפה ורוצה לבשלו לפני שמוכרו לנכרי כיון שקשה למכור בשר חי, אסור לו לבשלו, משום שיש לחשוש שמא יבוא לידי תקלה שיאכלנו בעצמו.

ובכתב סופר (סוי"ם, יו"ד סי' עד) נשאל מתלמידו שעבר לגור בעירו של חמיו, וראה שחמיו ושאר בעלי בתים שבאותה העיר מבשלים בשר למכור לנכרים הבאים לשתות בבית המשתה שלהם, ועל ידי זה שותים אצלם בחנותם, ולפעמים כשאינם מוצאים בשר כשר לקנות, הם קונים בשר טריפה הנמכר לנכרים, ועיניו כן ראו גם תמהו שעושים איסור, שאסור לעשות סחורה בטריפות, וליבו עליו דוי אם אמור יאמר או לא ומוטב שיהיו

כשאין שישים מן ההיתר כנגד האיסור, אבל אם יש שישים מן ההיתר כנגדו, אפילו בכל חתיכות ההיתר שבתנור[רצג], מבטל האיסור, ולצורך הפסד מרובה[רצה] יש לנהוג כן[רצו].

אפה בפסח פת חמץ יחד עם בשר שמן

יש אומרים שבאיסור האוסר במשהו, כגון חמץ בפסח, ריחא מילתא היא, ולכן אם אפה פת חמץ יחד עם בשר שמן בתנור אחד, אוסר הפת חמץ אפילו בדיעבד את הבשר, אם התנור קטן וסתום[רצז], והאיסור וההיתר מגולים בתוך התנור. ויש אומרים שאין לחלק, ובדיעבד אם עשה כן, אין הבשר נאסר. ובמקום הפסד, יש לסמוך על דברי המקילים[רצח].

השהה בפסח חמין לשבת יחד עם פת חמין בתנור

חמין הטמונים לשבת, אע"פ שמבשלים אותם בקדירה, כיון ששוהה שם זמן רב והתנור סתום מכל צדדיו, ריחו חזק ודינו כצלי, וממילא אף בהפסד מרובה אסור

[רצד] **ואע"ג** שאפילו בצלייה בתנור אין איסור בלוע יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב, וא"כ לכאורה לא יועיל לצרף את כל החתיכות יחד, מכל מקום באיסור בלוע של ריח יש להקל, מהטעם שכל דבר שנכנס בספק מסייע לבטל. ט"ז (סק"ו). [רצה] **ש"ך** (סק"ו יג). [רצו] **רמ"א** (סס). אבל ללא הפסד מרובה, אם רוצה להתיר צריך שבכל חתיכה יהיה שישים כנגד האיסור, כיון שאין אנו יודעים לאיזה צד הלך הריח של האיסור. ביאור הגר"א (תוס' יט), ש"ך (סס). [רצז] **ומדובר** שהוא פתוח במקום שהעשן יוצא, שאם התנור סתום לגמרי גם במקום יציאת העשן, גם לשיטת היש מקילים להלן, אסור הבשר בדיעבד אפילו בהפסד מרובה. פרי מגדים (שפ"ד פ"ק יד). [רצח] **רמ"א** (סס פ"ת, תוס' פ"ת ממו פ"ת), וכן פסק המשנ"ב (פ"ק יג). והכלל בדין זה הוא כך, כל מה שבשאר איסורים מותר לכתחילה, כמו באופן של תנור גדול ופתוח לגמרי או מכוסה, הוא הדין בחמץ, כיון שודאי גם איסור משהו אין. וכל שבשאר איסורים מותר רק בדיעבד, כיון שיש איסור משהו בריח, בחמץ אין להתיר כי אם בהפסד מרובה. ואמנם באופן של תנור גדול וסתום לגמרי אף במקום שהעשן יוצא, נראה שדעת המגן אברהם (סק"ז) להתיר בחמץ בהפסד מרובה, אפילו שגם בשאר איסורים מותר רק בהפסד מרובה, מכל מקום כיון שיש סברא לומר שיש להקל בתנור גדול, בחמץ אין להחמיר אלא בתנור קטן וסתום לגמרי גם במקום העשן. פרי מגדים (סס). [רצט] **מגן אברהם** (סס) בדעת הרמ"א הנזכר לעיל בסמוך. [ש] **כגון** לצורך שמחת יו"ט. משנ"ב (פ"ק יג).

בחמץ[רצט]. ויש אומרים שבהפסד מרובה או בשעת הדחק[ש], יש להקל בדיעבד בצלי אפילו בתנור קטן וסתום לגמרי וכמו שמקילים בשאר איסורים, וכל שכן בחמין הטמונים לשבת שיש להקל במקום הפסד מרובה[שא].

צליית שני פסחים כאחד

אין צולים שני פסחים כאחד מפני התערובות[שב], ואפילו אם פסח אחד היה גדי והפסח השני היה טלה, אין צולים אותם כאחד[שג].

פת המונחת על גבי חבית של יין נסך

פת חמה המונחת על חבית פתוחה

פת חמה המונחת על גבי חבית פתוחה של יין נסך[שד], אסורה[שה]. וכל זה דווקא אם מונחת נגד מקום המגופה[שו].

פת צוננת או חבית סתומה

אבל אם היתה הפת צוננת, אפילו אם החבית פתוחה, או היתה הפת חמה והחבית סתומה, הפת מותרת[שז].

[שא] **משנ"ב** (סס) בשם רוב האחרונים. [שב] **היינו** שמא יתחלפו זה בזה ונמצא פסח נאכל שלא למנוייו. כסף משנה (קרבן פסח פ"ם ה"ד). [שג] **רמב"ם** (סס). ואע"ג שבפסח אחד גדי ופסח שני טלה, יש הבדל בין גדי לטלה ולא יבואו להחליף זה בזה, מכל מקום פעמים יכול לקרות שלא ישימו לב בני החבורה ויחליפו ביניהם, ונמצא פסח נאכל שלא למנוייו. ליקוטי הלכות (תוס' הקדמים, תוס' ג). [שד] **פירוש** אפילו סתם יינם, או שאר יין נסך. ואע"פ שמותר היין בהנאה, באופן כזה הדין שונה משום שריח היין שנבלע בפת נחשב כאוכל, כמו שכתבו התוספות (ע"ז סו: ד"ה אפייר) שריח זה נחשב כאוכל, וכן מוכח בסוגייתנו שמובא דין זה גבי יין של תרומה שמותר בהנאה, ואעפ"כ הפת אסורה מהטעם הנזכר. ש"ך (יו"ד סי' קח ס"ק כג). [שה] **שו"ע** (סס ס"ז). והטעם שהפת אסורה, מפני ששואבת את הריח של היין נסך. ואע"ג שלעיל בענין 'צליית בשר כשר עם בשר נבילה בתנור אחד', מבואר שאם צלאם בדיעבד הרי זה מותר, ויש פוסקים שמדמים שני דינים אלו אחד לשני, מכל מקום מבואר להדיא בראשונים ששני דינים אלו אינם דומים, וכן מבואר בשאר פוסקים ואחרונים. ש"ך (סק"ם כא). [שו] **רמ"א** (סס). כיון שאין מקום לריח היין לצאת אלא כנגד הפת. ביאור הגר"א (תוס' ג). [שז] **שו"ע** (סס), וכעין זה ברמב"ם (תרומות פט"ו ה"ג), וראה בכסף משנה (סס) מה שביאר בדעת הרמב"ם. [שח] **שו"ע** (סס), וכעין זה ברמב"ם (סס). [שט] **ש"ך** (סק"ם פג) כמבואר בסוגייתנו. [שי] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פ"ט הכ"ג), **שו"ע** (סס סי' נ' ס"ג), **רמ"א** (סס סי' קח ס"ק ו). ואע"ג שלעיל בענין 'צליית בשר כשר עם בשר נבילה בתנור קטן', מבואר שאם צלו בשר כשר עם בשר נבילה בתנור אחד אפילו הוא קטן, מותר הבשר הכשר בדיעבד, וא"כ לכאורה גם כאן בדיעבד בפת שנאפתה יחד עם הצלי של בשר, יהיה מותר לאוכלה בחלב, מכל מקום בפת הדין שונה שכיון שאפשר לאוכלה בלא חלב, נחשב הדבר כלכתחילה. **ש"ך** (סי' נ' סק"ד). [שיא] **רמ"א** (סי' קח סס). וראה בביאור הגר"א (תוס' טו) מה שכתב להעיר על פסק הרמ"א. [שיב] **וכל** עשרון הוא שיעור חלה של ארבעים ושלש ביצים וחומש ביצה. **ש"ך** (סי' נ' סק"ה). ועיין ביד אליהו (סו"ס סי' כה) שכתב, שאין צריך שתהיה קרקעיתו של התנור מחזיקה כל כך הרבה חלות, אלא מספיק שיהיה כל חלל התנור מחזיק את השיעור הנזכר, עי"ש שהאריך. אולם ראה בפרי מגדים (שפתי דעת סס, סי' קח ס"ק יח) שאין דעתו כן, וסובר הוא שזו קולא גדולה, אלא צריך שתהיה קרקעית התנור מחזיקה שנים עשר עשרונים[שיב], וגם פיו של התנור פתוח[שיג], מותר לאוכלה בחלב[שיד].

פת שעורים

ואם היתה פת שעורים, אם היתה הפת חמה, אפילו אם היתה החבית סתומה, הפת אסורה[שח]. והוא הדין אם היתה הפת שעורים צוננת והחבית פתוחה, הפת אסורה[שט].

פת שאפאה עם צלי בשר בתנור קטן

פת שאפאה יחד עם צלי של בשר בתנור קטן, אסור לאוכלה בחלב[שי]. ויש אומרים שבדיעבד אם אין לו פת אחרת, מותר לו לאוכלה בחלב[שיא].

בתנור גדול שפיו פתוח

אם נאפתה הפת בתנור גדול המחזיק שנים עשר עשרונים[שיב], וגם פיו של התנור פתוח[שיג], מותר לאוכלה בחלב[שיד].

כאשר הצלי מכוסה בכלי

אם בשעת אפיית הפת היה הצלי מכוסה, וכן אם אפה את הפת יחד עם פשטיד"א בשרית שפי העיסה שלה

קח ס"ק). ואע"ג שלעיל בענין 'צליית בשר כשר עם בשר נבילה בתנור קטן', מבואר שאם צלו בשר כשר עם בשר נבילה בתנור אחד אפילו הוא קטן, מותר הבשר הכשר בדיעבד, וא"כ לכאורה גם כאן בדיעבד בפת שנאפתה יחד עם הצלי של בשר, יהיה מותר לאוכלה בחלב, מכל מקום בפת הדין שונה שכיון שאפשר לאוכלה בלא חלב, נחשב הדבר כלכתחילה. **ש"ך** (סי' נ' סק"ד). [שיא] **רמ"א** (סי' קח סס). וראה בביאור הגר"א (תוס' טו) מה שכתב להעיר על פסק הרמ"א. [שיב] **וכל** עשרון הוא שיעור חלה של ארבעים ושלש ביצים וחומש ביצה. **ש"ך** (סי' נ' סק"ה). ועיין ביד אליהו (סו"ס סי' כה) שכתב, שאין צריך שתהיה קרקעיתו של התנור מחזיקה כל כך הרבה חלות, אלא מספיק שיהיה כל חלל התנור מחזיק את השיעור הנזכר, עי"ש שהאריך. אולם ראה בפרי מגדים (שפתי דעת סס, סי' קח ס"ק יח) שאין דעתו כן, וסובר הוא שזו קולא גדולה, אלא צריך שתהיה קרקעית התנור מחזיקה שנים עשר עשרונים מפת שעוביה טפח. פתחי תשובה (סס סי' נ' סק"ז). וראה עוד במשנה הלכות (סו"ס, מט"ז סי' י) שהאריך בנידון זה. [שיג] **ואם** פתוח רק מעט למעלה, אסור לאוכלה עם חלב. **ש"ך** (סס סי' קח סק"ה). [שיד] **שו"ע** (סי' נ' סס). [שטו] **שו"ע** (סס). ומבואר דין זה בסוגייתנו לעיל בענין 'צליית שני פסחים כאחד', שאם צלאם יחד כעין שתי קדירות, אין תערובת טעמים ביניהם ומותר היה אילולי חשש תערובת גופים, והוא הדין כאן כשהבשר מכוסה, נחשב הדבר כעין קדירה מכוסה שאינה נותנת טעם של ריח בשר בפת. ביאור הגר"א (תוס' ו). [שטז] **רמ"א** (סס

מכוסה, אפילו אם נאפו בתנור צר, מותר לאכול את הפת בחלב[שטו].

כשנאפו באותה מחבת

אם אפו פת ובשר תחת מחבת אחת כששניהם היו מגולים, אסור לאכול את הפת בחלב[שטז].

אכילת בשר ודג יחד

איסור אכילתם יחד

צריך להיזהר שלא לאכול בשר ודג ביחד[שיז], מפני שקשה לצרעת[שיח].

רחיצת ידיו ופיו כשאכלם זה אחר זה

בין בשר לדגים, חובה ליטול משום דקשה לדבר אחר[שיט], וחמירא סכנתא מאיסורא[שכ]. וכן יאכל פת שרוי בינתים, כדי לרחוץ פיו. ויש אומרים שאין לחוש לזה רק כשמבשלם או כשצולה אותם[שכא] יחד או אוכלם יחד, אבל לאוכלם זה אחר זה אין לחוש, וכן נוהגים שלא לרחוץ הפה ולא הידים ביניהם, ומכל מקום יש לאכול דבר ביניהם ולשתות, שנחשב לקינוח והדחה[שכב].

סי' קח ס"ק), ודין זה מוסכם גם לפי מה שנזכר לעיל מדברי הרמ"א, שהתיר בדיעבד לאכול פת שאפאה עם בשר בחלב אם אין לו פת אחרת. וכוונת הרמ"א כאן היינו בפת מועטת, או שיש היכר בפת שנאפתה עם בשר, לכן מותר לאוכלה לבדה ולא עם חלב, אבל בפת מרובה ואין בה היכר, אסור אפילו לאוכלה לבדה, גזירה שמא יבוא לאוכלה בחלב, כמבואר בשו"ע (סס סי' נ' ס"ק). **ש"ך** (סי' קח ס"ק). [שיז] **בשבות** יעקב (סו"ס, מ"כ סי' קד) נשאל על שומן אווז שנתערב בתוך תבשיל של דגים, האם יש חשש סכנה בדבר או לא, כיון שאולי אין סכנה רק בבשר בהמה, משא"כ עופות שנבראו מהרקק, וברגליהם יש להם קשקשת כדגים, אולי אין בהם חשש סכנה. והשיב שאין חילוק בין בשר בהמה לבשר עוף, וכן מוכח מדברי כל הפוסקים. פתחי תשובה (סס סי' קטז סק"כ). [שיח] **שו"ע** (סס ס"ג). וביאר הבית יוסף (ד"ה ליתיה) שהמקור לדין זה הוא מסוגייתנו, ממה שהחמיר ואסר מר בר רב אשי לאכול את הדג שנצלה בתנור אחד יחד עם בשר אפילו בדיעבד, משום החשש שבשר ודג שנאכלים יחד, קשים לצרעת. [שיט] **היינו** צרעת. ועיין במגן אברהם שכתב שאפשר שבזמנינו אין סכנה כל כך, כיון שבכמה דברים נשתנו הטבעים, עי"ש. משנ"ב (סי' קנג סק"ג). [שכ] **שו"ע** (סו"ס סס ס"ב, יו"ד סס ס"ג). [שכא] **ט"ז** (יו"ד סס סק"ג) בשם מהרש"ל (מוליז פ"ז סי' טו) שפירש את דברי מר בר רב אשי בסוגייתנו שאסר, שמדובר שצלו דג עם בשר ממש, וא"כ מוכח שגם בנצלו ביחד אסור. [שכב] **רמ"א** (יו"ד סס).

פניני הלכה

שוגגים ואל יהיו מזידים, שקרוב הדבר שלא ישמעו ולא יאזינו כי כבר הורגלו בכך, ואם יצטרכו להימנע מכך יבואו לידי הפסד כיון שכמה פעמים לא נמצא בשר כשר כי העיר קטנה. ואחר שדן הכתב סופר בארוכה בענין איסור עשיית סחורה בנבילות וטריפות, כתב שיש לעיין אם מי שנזדמן לו בשר טריפה חי, ולא הוצרך לעשות בו סחורה, מותר לבשלו כדי למכרו בנקל או ביוקר יותר, כי בבשר מבושל יש יותר חשש לתקלה מבבשר חי, וכל שכן שיש לעיין אם מותר לקנות בשר חי ממי שנזדמן לו בשר טריפה והקונה ממנו מבשל אותו. וכתב שהטוב ביותר הוא שיקנה את הבשר החי לא בדרך קנין שיהיה הבשר שלו, אלא כמי שמוכרו לנכרים בשליחותו של המוכר הראשון, ובשכר בישולו וטרחתו יהיה לו הריוח שבו מחיר בשר מבושל עודף על מחיר הבשר החי, ובזה יצאנו מידי כל החששות, שאינו עושה סחורה ואינו מבשל בשר טריפה שלו, אלא שלוחו של המוכר הוא.

אם יש סכנה בזמן הזה באכילת דגים שנתבשלו או שנמלחו עם בשר

בגמרא שנה רב כהנא בן רב חיננא סבא, פת שאפאה עם בשר צלי בתנור אסור לאוכלה יחד עם כותח שיש בו חלב, משום איסור בשר בחלב. והביאה הגמרא מעשה בענין זה, בדג ששמו ביניתא שנצלה יחד עם בשר, ואסר רבא מפרזיקיא לאכול אותו יחד עם כותח שיש בו חלב. ומר בר רב אשי החמיר יותר ואמר שאסור לאוכלו אפילו עם מלח, כיון שהתבשל הדג עם בשר, והדבר קשה לריח ולצרעת.

דינו של מר בר רב אשי נפסק להלכה בשו"ע בשני מקומות, ביו"ד (סי' קטז ס"ג) מבואר שצריך להיזהר שלא לאכול בשר ודג ביחד מפני שקשה לצרעת, וכן באו"ח (סי' קעג ס"ג) מבואר שבין בשר ודגים חובה ליטול לידים, מפני שקשה לדבר אחר וחמירא סכנתא מאיסורא. המנהג ליטול ידים בין אכילת דגים לאכילת בשר נזכר בהגהות מרדכי (חולין סי' תסז), ובבאר שבע (סו"ס, סי' לה) כתב שהמנהג שנהגו מהר"ם מרוטנבורג והרא"ש עדיין נוהג עד היום הזה, ופוק חזי מאי עמא דבר, תמצא שנוהגים כן לעשות קינוח והדחת הפה בינתיים.

אך כתב המגן אברהם (סי' קעג סק"ח) שאפשר שבזמן הזה אין סכנה כל כך באכילת בשר עם דגים, ואין צריך נטילת ידים ביניהם, שהרי אנו רואים כמה דברים המוזכרים בגמרא שהם סכנה לרוח רעה ושאר דברים, ועכשיו אינם מזיקים, שנשתנו הטבעים, וגם הכל לפי טבע הארצות.

ובנוהג כצאן יוסף (הלכות פסוקות סי' ג) תמה על המגן אברהם, שכן אם נשתנו הטבעים אדרבה לגריעותא נשתנו, כי הטבע הולך וחסר, ולמה לנו להקל במה שנוכל להיזהר. ועל פי זה מסיק בכף החיים (סי' קטז סק"ט) שכיון שהדבר שנוי במחלוקת וסכנה חמורה מאיסור ואפשר להיזהר, שומר נפשו ירחק, ויזהר לקיים דברי חז"ל.

כדברי הנוהג כצאן יוסף שאם נשתנו הטבעים לגריעותא נשתנו, כן כתב בספר ויכוח מים חיים (נאמי המהר"ל, נלב כ דין טו), לענין מליחת דגים עם בשר. שהנה בחולין (קיג:) מבואר שאסור למלוח בשר עם דגים, לפי שהדגים פולטים את כל צירם קודם שיפלוט העוף את דמו, ומשסיימו לפלוט את צירם הרי הם בולעים מדם העוף ונאסרים משום דם. ואם עבר ומלחם יחד, העופות מותרים, אבל הדגים צריך ליטול מהם כדי קליפה. וכתב באיסור והיתר הארוך (שער יג דין ג), שלכאורה קשה למה לא דנו שם אלא לאיסור דם, ובאופנים שאין חשש דם בדגים מותרים הם באכילה, והרי בלאו הכי אסור משום סכנה שבאכילת בשר ודגים וכמבואר בסוגייתנו. והוכיח מכך באיסור והיתר שאין סכנה במליחה יחד אלא רק בבישול יחד, וכמו שמצאנו גם לענין כלי בן יומו מבשר שמותר לבשל בו דגים ולהיפך, ואין חוששים בו אלא לאיסור ולא לסכנה. והביאו הרמ"א בתורת חטאת (כלל כ דין טו) להלכה, והביאם הש"ך (יו"ד סי' ע ס"ק טו). וכן כתב הט"ז (סס סק"ג), וציין לדברי הרמ"א (סס סי' קטז ס"ג) שכתב שיש אומרים שאין לחשוש לדגים עם בשר אלא כשמבשלם יחד ואוכלם, אבל אם אוכל אותם בזה אחר זה אין לחשוש למה שנשאר בפיו ובידיו, וכן נוהגים שלא לרחוץ הפה ולא הידים ביניהם, ומ"מ יש לאכול דבר ביניהם ולשתות, שאז עושה קינוח והדחה. ונקט הט"ז, שדין דגים ובשר שנמלחו יחד דומה לאכילה בזה אחר זה שאין צריך רחיצת פה וידים משום שאין בזה סכנה.

ובויכוח מים חיים השיג על התורת חטאת שהעתיק דברי האיסור והיתר, וכתב שאם היו מביאים הוראה זו לפניו היה קשה בעיניו להקל בדבר, שהרי החוש מעיד עליו שיש בו קצת סכנה, ואף שמהגמרא מוכח שאין סכנה בדבר וכדברי האיסור והיתר, הרי אפשר שטבע הדגים שהיו בזמן הש"ס היה משונה מטבע הדגים שבזמנינו זה, ואף שבזמן הגמרא לא היה איסור באכילת דגים שנמלחו עם בשר, בזמן הזה יש סכנה בדבר, וכיון שחמירא סכנתא מאיסורא יש להיזהר ביותר.

ביטול בשישים בתערובת בשר ודגים

כתב הט"ז (יו"ד סי' קטז סק"ג) בשם הדרכי משה (סס תוס' ג) שביטול בשישים מועיל רק לענין איסורים, אבל דברים שנאסרו משום סכנה כגון אכילת בשר עם דגים, אין מועיל להם ביטול בשישים, ואפילו נפלה חתיכה קטנה מדג לקדירת בשר גדולה כל התבשיל אסור, משום שכלל הוא בידינו 'חמירא סכנתא מאיסורא' שסכנה חמורה מאיסור.

עלייתם יחד בתנור אחד

אין לצלות בשר עם דג יחד, משום שהאוכל את הדג קשה לו לריח הפה[שכג], ובדיעבד אינו אסור[שכד]. ואם הם סמוכים מאוד בתנור שהשומן זב מאחד לחבירו אסורים אף בדיעבד[שכה]. וכן אם נתבשלו יחד, אסורים אף בדיעבד[שכו]. ויש מקילים ומתירים לכתחילה לצלות בשר ודג יחד בתנור אחד, רק שיזהר שלא יצלה אותם מחוברים זה לזה[שכז]. ויש מחמירים ואוסרים אפילו בדיעבד, כי חמירא סכנתא מאיסורא[שכח].

אכילת לחם שנאפה עם בשר ביחד עם דגים

אותם הלחמים שאופים בתנור אחד עם בשר, אין סכנה כלל לאכלם עם דגים, אע"פ שהתנור היה סתום[שכט].

דין קרבנות ציבור שקרבים בטומאה

כל קרבן שקבוע לו זמן, בין קרבן ציבור בין קרבן יחיד, דוחה את השבת ודוחה את הטומאה. ולא את כל הטומאות הוא דוחה אלא טומאת המת לבדה[של].

[שכג] **הגהות מרדכי** (מועלין פ"ק רמז תשמט-תשנ). [שכד] **רמ"א** (שם ס"ג). באיסור והיתר הארוך (כלל לט) כתב, שלכתחילה אסור לצלות בשר עם דגים משום שחוששים לסברת רב בסוגייתנו לעיל ש'ריחא מילתא היא', אבל בדיעבד מותר כיון שקיי"ל כלוי בסוגייתנו שסובר ש'ריחא לאו מילתא היא', ולא נחשב הדבר לסכנה אלא רק דרך בישול. [שכה] **איסור והיתר הארוך** (שם) כמבואר כן בסוגייתנו, והביאו הש"ך (שק"ס). [שכו] **ט"ז** (שק"ג). ואם מועיל ביטול בשישים, ראה בט"ז (שם) שהביא מחלוקת בזה, שיש שסוברים שמועיל ביטול בשישים, ויש חולקים וסוברים שלעולם בדבר שיש בו משום סכנה, לא מועיל ביטול כלל, עיי"ש. [שכז] **מהרש"ל** באיסור והיתר שלו (סי' נה), והביאו הש"ך (שם), וביאר מהרש"ל שאין בזה איסור משום 'ריחא מילתא' אפילו לכתחילה, שדווקא כשצולים אותם מחוברים זה אצל זה, אז אסור משום סכנה. [שכח] **באר שבע** (שו"ת, סי' נה), והביאו הש"ך (שם). וראה שם שהאריך בזה וחלק על המהרש"ל ופסק שאפילו בדיעבד אסורים, משום 'ריחא מילתא' ואינם נאכלים בטומאה' וכו', ופירש רש"י (ד"ה ממקה) שבעת ימים תחוג לה' אלהיך', מלמד שכולם ראויים לחגיגה וכולם תשלומי ראשון הם[שלה]. לפיכך עולת ראייה ושלמי חגיגה, אינם דוחים לא את השבת ולא את הטומאה, לפי שאין להם זמן קבוע כקרבנות הציבור, שהרי אם אינו חוגג היום יכול לחגוג גם למחרת[שלו].

עז.

קרבן שיש לו זמן קבוע דוחה שבת וטומאה

כל קרבן שאין קבוע לו זמן, אינו דוחה לא את השבת ולא את הטומאה, שאם לא יקריב היום יקרב למחר, וכל קרבן שקבוע לו זמן בין קרבן ציבור, בין קרבן יחיד, דוחה את השבת ודוחה את הטומאה, ולא כל הטומאות הוא דוחה אלא טומאת המת לבדה[שלו].

קרבנות ציבור

כל קרבנות הציבור קבוע זמנם, לפיכך כולם דוחים את השבת ואת טומאת המת[שלח].

עולת ראייה ושלמי חגיגה אינם קרבים בטומאה

מי שלא הקריב ביום טוב הראשון עולת ראייתו ושלמי חגיגתו, הרי זה מקריבם בשאר ימות הרגל, שנאמר (דברים טז טו) 'שבעת ימים תחוג לה' אלהיך', מלמד שכולם ראויים לחגיגה וכולם תשלומי ראשון הם[שלא]. וכל קרבן מהם שקרב בטומאה, אינו נאכל, אלא מקטירים ממנו דברים הראויים להקטרה, והשאר הראוי לאכילה נשרף כשאר קדשים שנטמאו[שלב].

פסח שהקריבוהו בטומאה

פסח שהקריבוהו בטומאה[שלג], הרי זה נאכל בטומאה, כיון שמתחילתו לא בא אלא לאכילה. ואינו נאכל לכל טמא, אלא לטמאי מת שנדחית להם הטומאה הזאת ולכיוצא בהם מטמאי מגע טומאות. במה דברים אמורים שהפסח יאכל בטומאה, כשנטמאו הציבור קודם זריקת הדם, אבל אם נטמאו לאחר זריקת הדם, לא יאכל בטומאה[שלד].

עולת ראייה ושלמי חגיגה אינם קרבים בטומאה

מי שלא הקריב ביום טוב הראשון עולת ראייתו ושלמי חגיגתו, הרי זה מקריבם בשאר ימות הרגל, שנאמר (דברים טז טו) 'שבעת ימים תחוג לה' אלהיך', מלמד שכולם ראויים לחגיגה וכולם תשלומי ראשון הם[שלה]. לפיכך עולת ראייה ושלמי חגיגה, אינם דוחים לא את השבת ולא את הטומאה, לפי שאין להם זמן קבוע כקרבנות הציבור, שהרי אם אינו חוגג היום יכול לחגוג גם למחרת[שלו].

עז.

קרבן שיש לו זמן קבוע דוחה שבת וטומאה

כל קרבן שאין קבוע לו זמן, אינו דוחה לא את השבת ולא את הטומאה, שאם לא יקריב היום יקרב למחר, וכל קרבן שקבוע לו זמן בין קרבן ציבור, בין קרבן יחיד, דוחה את השבת ודוחה את הטומאה, ולא כל הטומאות הוא דוחה אלא טומאת המת לבדה[שלו].

קרבנות ציבור

כל קרבנות הציבור קבוע זמנם, לפיכך כולם דוחים את השבת ואת טומאת המת[שלח].

האם טומאה דחויה או הותרה בציבור בעבודת הקרבנות מחזרים אחר כהנים טהורים

אוצר החכמה

היו מקצת בית אב שעובדים בבית המקדש טמאים, ומקצתם טהורים, אע"פ שרובם טמאי מת, לא יקריבו אלא הטהורים[שלט]. היו כל בית האב טמאי מת, יביאו בית אב אחר. היתה כל המשמרה טמאי מת, מחזרים אחר משמרה אחרת[שמ].

הטעם שמחזרים אחר כהנים טהורים

ומפני מה מחזרים אחר הטהור מבית אב אחר, מפני שהטומאה לא הותרה בציבור אלא באיסורה עומדת, ודחויה היא עתה מפני הדחק, ואין דוחים כל דבר הנדחה אלא במקום שאי אפשר, ומפני זה צריכה הטומאה את הציץ לרצות עליה[שמא].

מנין שטומאת מת דחויה בציבור

ומנין שטומאת מת דחויה בציבור, שנאמר (במדבר ט ו) 'ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם', כך למדו מפי השמועה שאנשים יחידים הם שידחו בקודש. רב נחמן אמר שטומאת מת הותרה בציבור ויכולים גם הטמאים לעבוד, ורב ששת אמר שטומאת מת דחויה היא בציבור, ולכן צריך לחזר אחר כהנים טהורים מבית אב אחר שיעבדו. ופסק הרמב"ם כרב ששת, משום שהלכה כמותו בדיני איסור. ועוד ראיה שטומאה דחויה היא בציבור מסוגייתנו, ממה שנאמר בגמרא 'דליכא תנא דשמעת ליה דאמר טומאה הותרה בציבור אלא רבי יהודה', וא"כ משמע שלרוב התנאים טומאה דחויה היא בציבור. וכן מובא גם להלן (עט.) שרב חסדא סבר טומאה דחויה היא בציבור, וכן אמר רב יצחק. וסובר הרמב"ם שלדעת מי שאמר שטומאה דחויה היא בציבור, אפילו היתה כל המשמרת של הכהנים טמאה, מחזרים אחר משמרת אחרת, ואע"פ שלא הזכירה כן הגמרא ביומא אלא נקטה שצריך לחזר אחר בית אב אחר, לאו דווקא הוא, אלא משום שלרב נחמן שאין הלכה כמותו, אפילו אחר בית אב אחר אין מחזרים, משום כך נקטה כן הגמרא. כסף משנה (שם) ופסק שאפילו בדיעבד אסורים, משום 'ריחא מילתא' ואינם נאכלים בטומאה' וכו', ופירש רש"י (ד"ה ממקה) שבעת ימים תחוג לה' אלהיך', מלמד שכולם ראויים לחגיגה וכולם תשלומי ראשון הם[שלה]. לפיכך עולת ראייה ושלמי חגיגה, אינם דוחים לא את השבת ולא את הטומאה, לפי שאין להם זמן קבוע כקרבנות הציבור, שהרי אם אינו חוגג היום יכול לחגוג גם למחרת[שלו].

עז.

קרבן שיש לו זמן קבוע דוחה שבת וטומאה

כל קרבן שאין קבוע לו זמן, אינו דוחה לא את השבת ולא את הטומאה, שאם לא יקריב היום יקרב למחר, וכל קרבן שקבוע לו זמן בין קרבן ציבור, בין קרבן יחיד, דוחה את השבת ודוחה את הטומאה, ולא כל הטומאות הוא דוחה אלא טומאת המת לבדה[שלו].

קרבנות ציבור

כל קרבנות הציבור קבוע זמנם, לפיכך כולם דוחים את השבת ואת טומאת המת[שלח].

האם טומאה דחויה או הותרה בציבור בעבודת הקרבנות מחזרים אחר כהנים טהורים

אוצר החכמה

היו מקצת בית אב שעובדים בבית המקדש טמאים, ומקצתם טהורים, אע"פ שרובם טמאי מת, לא יקריבו אלא הטהורים[שלט]. היו כל בית האב טמאי מת, יביאו בית אב אחר. היתה כל המשמרה טמאי מת, מחזרים אחר משמרה אחרת[שמ].

הטעם שמחזרים אחר כהנים טהורים

ומפני מה מחזרים אחר הטהור מבית אב אחר, מפני שהטומאה לא הותרה בציבור אלא באיסורה עומדת, ודחויה היא עתה מפני הדחק, ואין דוחים כל דבר הנדחה אלא במקום שאי אפשר, ומפני זה צריכה הטומאה את הציץ לרצות עליה[שמא].

מנין שטומאת מת דחויה בציבור

ומנין שטומאת מת דחויה בציבור, שנאמר (במדבר ט ו) 'ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם', כך למדו מפי השמועה שאנשים יחידים הם שידחו בקודש. רב נחמן אמר שטומאת מת הותרה בציבור ויכולים גם הטמאים לעבוד, ורב ששת אמר שטומאת מת דחויה היא בציבור, ולכן צריך לחזר אחר כהנים טהורים מבית אב אחר שיעבדו. ופסק הרמב"ם כרב ששת, משום שהלכה כמותו בדיני איסור. ועוד ראיה שטומאה דחויה היא בציבור מסוגייתנו, ממה שנאמר בגמרא 'דליכא תנא דשמעת ליה דאמר טומאה הותרה בציבור אלא רבי יהודה', וא"כ משמע שלרוב התנאים טומאה דחויה היא בציבור. וכן מובא גם להלן (עט.) שרב חסדא סבר טומאה דחויה היא בציבור, וכן אמר רב יצחק. וסובר הרמב"ם שלדעת מי שאמר שטומאה דחויה היא בציבור, אפילו היתה כל המשמרת של הכהנים טמאה, מחזרים אחר משמרת אחרת, ואע"פ שלא הזכירה כן הגמרא ביומא אלא נקטה שצריך לחזר אחר בית אב אחר, לאו דווקא הוא, אלא משום שלרב נחמן שאין הלכה כמותו, אפילו אחר בית אב אחר אין מחזרים, משום כך נקטה כן הגמרא. כסף משנה (שם) [שלא] **רמב"ם** (שם ה"י). [שלב] **רמב"ם** (שם ה"י"ב). [שלג] **כגון שרוב הציבור היו טמאים.** רש"י (ד"ה הפסח). [שלד] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ח). במ"ש הרמב"ם, במה דברים אמורים וכו', ראה להלן (עח:) שהובא דין זה יותר באריכות. [שלה] **רמב"ם** (חגיגה פ"ב ה"ד). [שלו] **רמב"ם** (שם ה"ח). [שלז] **רמב"ם** (פיאה ומתנות עניים פ"ד ה"ט). [שלח] **רמב"ם** (שם ה"י). [שלט] **במסכת יומא** (ו:) מובא מחלוקת אמוראים בענין טומאת המת שנטמאו בה הכהנים שעובדים בבית המקדש, האם הותרה בציבור או דחויה היא בציבור. רב נחמן אמר, הותרה בציבור, ורב ששת אמר, דחויה היא בציבור. וביארה הגמרא מחלוקתם, שבמקום שיש טמאים וגם טהורים באותו בית אב שצריך לשרת בקודש, בין לרב נחמן ובין לרב ששת הטהורים עובדים והטמאים לא עובדים. וכל מחלוקתם היא כאשר כל הכהנים שבאותו בית אב שצריך לשרת בקודש, טמאים, האם צריך להביא כהנים טהורים מבית אב אחר, או שיכולים לעבוד הכהנים הטמאים מאותו בית אב שצריך לשרת ה"ז). [שמ] **רמב"ם** (שם). [שמא] **רמב"ם** (שם הט"ו).

פניני הלכה

אך הש"ך (נקוה"כ שם) חלק על דבריו, וכתב שמה שמחמירים בדבר שיש בו סכנה מאיסור הוא רק לענין ספק, שספק סכנה אסור, אבל לענין ביטול בשישים, כיון שנתבטל בודאי לא מסתבר כלל לחלק בין איסור לסכנה. וכן כתב בשבות יעקב (שו"ת, מ"ב סוס"י קד), שדבר שיש בו סכנה בטל בשישים.

וכתב בפתחי תשובה (שם סק"ג) שלפי דעת הסוברים שדבר סכנה בטל בשישים, הוא הדין שיכול לערב לכתחילה בשישים ולבטל הסכנה, שרק איסורים אסרו חכמים לערב משום שאסור לבטל איסור לכתחילה (שם סי' צט ס"ו), אבל בדבר סכנה אין החשש אלא משום שהדבר מסוכן, וכשהוא מעורב בשישים שוב אין בו סכנה.

ובחתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' קפ ד"ה מיכרח) האריך בביאור דעת הרמב"ם, שהשמיט איסור אכילת בשר שנצלה עם דגים, ומדבריו (מאכלות אסורות פ"ט הכ"ג) משמע שאין איסור בדבר, שלא אסר שם אלא לאוכלו בחלב, וכדברי רבא מפרזיקיא בסוגייתנו, ולא הביא דברי מר בר רב אשי שאסר אף לאוכלם בפני עצמם מפני הסכנה. וכתב החתם סופר שנראה שהרמב"ם לפי עוצם חכמתו ידע והבין שנשתנו הטבעים בענין זה, וכיון שאנו רואים שהרמב"ם שהיה רב כוחו ברפואות וטבעיות השמיט הלכה זו, על כרחך ניסה בחקירתו ומצא שנשתנו הטבעים, ונאמן עלינו הרמב"ם גדול הרופאים. אך להלכה מסיק החתם סופר, שלמעשה צריך לנהוג איסור באכילת בשר עם דגים, שאפשר שהוא כמו דבר שנאסר במנין שצריך מנין אחר להתירו, ולכן אנו נזהרים בכך ומנהג אבותינו תורה [וראה מה שתמהו על כך בתפארת צבי (סי' לח עמ' 68 ד"ה והן עתה) ובדברי מלכיאל (שו"ת, מ"ב סי' נג סק"ו)], אכן לפי זה נמצא שאין הזהירות מחמת סכנה אלא מחמת איסור, ואם כן לענין תערובת נוהגים בזה דיני ביטול כמו באיסורים, ואין מחמירים יותר מחמת הסכנה.

ובשבט הלוי (שו"ת, מ"ג סי' קג אות ד, מ"ו סי' קיח אות ג) כתב לפסוק למעשה כדעת הש"ך שדבר סכנה בטל בשישים, שכן דעת רוב הפוסקים, ובפרט לענין דגים עם בשר, שאיסורו אינו ברור, שיתכן שנשתנו הטבעים ואינו מזיק בזמנינו (עי' מגן אברהם סי' קעג סק"ח), וכן יתכן שרק במין מסוים של דגים אסרו (עיין שו"ת מחנה סופר יו"ד סי' קפ), ותמה על הגר"ש קלוגר (שו"ת הלקח לך שלמה יו"ד סי' קלו) שפסק בפשיטות כדעת הט"ז.

עו.

אם ראש חודש נקרא מועד ועשיית מלאכה בו

בגמרא מבואר שחידוש התנא במשנתינו הוא שראש חודש נקרא גם כן מועד, ולכן שעירי ראש חודש אף הם דוחים את הטומאה אף על פי שהמקור לדחיית טומאה מפני קרבנות ציבור נאמרה במועדים, והביאה הגמרא ראיה לדבר שראש חודש נקרא מועד, מדברי אביי (תענית כט.) שאמר שחודש תמוז של השנה שבה שלחו את המרגלים עיברוהו בית דין ועשאוהו מלא, בן שלשים יום, שנאמר (מיכה ו טו) 'קרא עלי מועד לשבור בחורי', שסיבב הקב"ה שיוסיפו עוד יום לראש חודש, כדי שיחול זמן שובם של המרגלים בתשעה באב. ומוכח שראש חודש נקרא מועד.

ובירושלמי (פ"ד ה"ח, תענית פ"ד ה"ו) האריך במנהגי נשים שאין להם יסוד ועיקר, ונאמר שם שנשים הנוהגות שלא לעשות מלאכה בראש חודש הרי זה מנהג, וכתב הריטב"א (ביצה ג: ד"ה גופא העושה) הטעם, שמפני כבוד ראש חודש שנקרא מועד [כמבואר בסוגייתנו] נהגו כן, והוסיף שבימי ישראל [הראשונים] היו נוהגים אף האנשים לשבות קצת ממלאכה בראש חודש.

וכתב הרד"ק (שמואל ב' כ יט) על שנאמר בדברי יהונתן לדוד 'אל המקום אשר נסתרת שם ביום המעשה', שתרגם המתרגם 'ביום המעשה' 'ביומא דחולא', כלומר ביום חול שעושים בו מלאכה, לפי שהיה נסתר עתה ביום ראש חודש, שאינו יום המעשה, כי נראה שהיה מנהגם שלא לעשות מלאכה בראש חודש, כמו שהוא מנהג הנשים היום, ואפשר כי מפני קרבן ראש חודש היו רבים פנויים ממלאכתם ובאים להשתחוות לפני ה'. וכן הביא רש"י (מגילה כג: ד"ה לפני מדשיס) ראיה ממקרא זה לביטול מלאכה בראש חודש, שאין הנשים עושות מלאכה בו, והביא בשם מורו הזקן שניתנה להם מצוה זו בשביל שלא פירקו נזמיהן בעגל.

ובמגילת אנטיוכוס (פ"ו יח) כתוב שגזר אנטיוכוס על ישראל לבטל שבת ראש חודש ומילה, ובתרגום הרס"ג למגילה תרגם 'חודש' 'אלעיד' דהיינו מועד, וכתב במועדים לשמחה (פ"ג סי' ט במגילה הערה 13) שאפשר שהוא מפני שראש חודש נקרא מועד וכאמור בסוגייתנו, ועל כך גזר אנטיוכוס שלא ינהגו בו כמועד בביטול מלאכה.

להלכה כתב בבית יוסף (או"ח סי' תח ד"ה כתב הרוקח) שראה נשים נוהגות שלא לעשות מלאכה להשתכר אלא תופרות בגדי כלי הבית, וכתב שנראה שגם זה אין לעשות שמאחר שנהגו שלא לעשות מלאכה צריכות להיזהר מלעשות בו כלל. אלא שהעלה שיתכן שמתחילה קיבלו עליהן שלא להיאסר מעשיית מלאכות שאינם בכוונה להשתכר. ובערוך השולחן (שם ס"י) כתב שאף לצורך פרנסתן מותר באופן שיפסידו פרנסתן, משום שלא קיבלו על עצמן להפסיד פרנסתן. ובמור וקציעה (שם) כתב להקל במלאכות קלות, ובביאור הלכה (שם ס"ק ד"ה מנהג) כתב שאינו יודע אם נהגו כדבריו.

ולענין אנשים כתבו התוספות (מגילה שם ד"ה ושמין) שבודאי מותרים בעשיית מלאכה בראש חודש. אולם המרדכי (מגילה פ"ג סי' תמו) כתב בשם ר"י שמלאכה כבידה כגון לחרוש ולזרוע אסורה אף לאנשים, וכן פשטות משמעות דברי התוספות בראש השנה (כג. ד"ה משום), אלא שאין זה מעיקר הדין אלא שנהגו. והפרי חדש (שם) כתב שאנשים הנוהגים שלא לעשות מלאכה בראש חודש הוא מנהג בטעות, אך במאמר מרדכי (שם סק"ס) כתב בשם סדר היום (לף כב.) שמנהג נכון הוא אף לאנשים ואין לבטלו אם לא על צד האונס. וביוסף אומץ (שו"ת, סי' כ) אחר שהאריך להביא שיטות ראשונים הסוברים שיש מקום למנהג אנשים הסיק שאם איזה איש רוצה שלא לעשות מלאכה רשאי ונחשב לו לצדקה. וכן כתב בבן איש חי (שנה שניה פרשת ויקהל ס"ג). אולם במשנה ברורה (שם סק"ג ובביאור הלכה ד"ה הוא מנהג טוב) נקט כהפרי חדש שמנהג האנשים שלא לעשות מלאכה בראש חודש הוא מנהג טעות.

הוספת תבשיל לכבוד ראש חודש

כתב תלמיד התרומת הדשן בלקט יושר (ס"ח עמ' שם ענין ג), שרבו היה אוכל בראש חודש תבשיל אחד יותר משאר ימות החול, כגון דגים או פירות, וטעמו משום שראש חודש

לפסח שני אם היו טמאים, אבל ציבור שהיו טמאי מת אינם נדחים, אלא הטומאה תידחה ויעשו פסח בטומאה. והוא הדין לכל קרבן שקבוע לו זמן כפסח, שהוא דוחה את הטומאה[שמב].

שבת דחויה אצל פיקוח נפש

דחויה היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצוות, לפיכך חולה שיש בו סכנה עושים לו כל צרכיו בשבת על פי רופא אומן של אותו מקום[שמג].

ריצוי הציץ של הכהן הגדול

בטומאת דברים הקרבים

הציץ מרצה על טומאת דברים הקרבים, שנאמר (שמות כח לח) 'והיה על מצח אהרן ונשא אהרן את עוון הקדשים'[שמד].

בטומאת דברים הנאכלים

אין הציץ מרצה על טומאת דברים הנאכלים[שמה].

[שמב] **רמב"ם** (פס הט"ז). [שמג] **רמב"ם** (פנ"ע פ"ג ה"ח). וכתב בכסף משנה שבסוגייתנו נחלקו תנאים לגבי טומאה אם דחויה היא בציבור או הותרה, ופירש רש"י (ד"ה דמוחיב) שאף שהכשירה התורה להביאה בטומאה, לאו היתר גמור הוא, אלא רק במקום שאין טהורים, וכיון שאינו היתר גמור, צריך שהציץ ירצה. ומשמע בגמרא שהלכה כמ"ד דחויה היא, וכן פסק הרמב"ם (הובא לעיל), ומשמע שכמו שנחלקו לגבי טומאה הוא הדין שנחלקו בשבת לגבי חולה אם היא דחויה או הותרה, וקיי"ל כמ"ד שהיא דחויה אצל חולה ולא הותרה. [שמד] **רמב"ם** (פיה"מ פ"ד ה"ז). [שמה] **רמב"ם** (שם). בסוגייתנו מבואר, 'דליכא תנא דשמעת ליה דאמר הציץ מרצה על אכילות אלא רבי אליעזר'. ופירש רש"י (ד"ה ודכולי עלמא) אין הציץ מרצה על אכילות, על טומאה שנגעה בבשר ובשיירי מנחה הנאכלים, אלא מרצה על טומאת הדם וקמצים ואימורים. כסף משנה (שם). [שמו] **רמב"ם** (שם ה"ו).

בטומאת האדם, בטומאה ידועה ושאינה ידועה

הציץ אינו מרצה על טומאת האדם שנטמא בטומאה ידועה[שמז]. אבל מרצה על טומאת התהום שאינה ידועה[שמז], ואפילו כשנודע לו שנטמא ועבד[שמח].

בציבור

אך אם נטמאו הציבור, הציץ מרצה אף על טומאה ידועה[שמט].

חריצוי חל דווקא כשהוא על מצחו

אין הציץ מרצה אלא בזמן שהוא על מצחו של הכהן הגדול, שנאמר (שם) 'והיה על מצחו תמיד לרצון להם לפני ה'"[שנ].

זריקת הדם בזבחים שנטמא הבשר והחלב שלהם

ראה להלן (עמ.).

זריקת איברי העולה לאש המזבח

כשמנתח את איברי העולה, מוליכים את כל הנתחים לכבש המזבח ומולחים אותם

כגון שהיה המת שנטמא ממנו הכהן גלוי לכל, או במים, או באפילה, או בנקיקי הסלעים. רמב"ם (מדרש פ"ו ה"ט). [שמז] **רמב"ם** (שם). כגון שהיה המת שהכהן האהיל עליו, טמון בתוך תבן או בתוך צרורות. רמב"ם (מדרש שם). [שמח] **רמב"ם** (ביאת המקדש שם). כדברי רב שילא (להלן פ:) ומר בר רב אשי (להלן פא:). כסף משנה, מהר"י קורקוס. [שמט] **רמב"ם** (שם). [שנ] **רמב"ם** (שם ה"ח). הגמרא בסוגייתנו הביאה את המחלוקת של רבי יהודה ורבי שמעון בנידון זה, ופסק הרמב"ם כאן כרבי יהודה. וכתב מהר"י קורקוס (שם) שלכאורה קשה על הרמב"ם לפי מה שפסק כאן כרבי יהודה, שהרי בסוגייתנו הקשו על רבי יהודה, ותירצו שרבי יהודה סובר שטומאה הותרה בציבור. ומאחר שפסק הרמב"ם (שם ה"ד) שטומאה דחויה היא בציבור [ראה לעיל בענין 'האם טומאה דחויה או הותרה בציבור' ובהערה שם] וכדעת רבי שמעון שחולק על רבי יהודה בסוגייתנו, א"כ שתי ההלכות סותרות אחת את השניה, שהיה לו לרמב"ם לפסוק בשתי ההלכות או כדעת רבי שמעון או כדעת רבי יהודה, כיון ששתי ההלכות קשורות זו בזו. ותירץ שסובר הרמב"ם שהקושיא שהקשו כאן בסוגייתנו על רבי יהודה, אינה קושיא מוכרחת שחייבים לומר כן, ומה שתירצה הגמרא כן הוא רק לרווחא דמילתא, והאריך בדבר להוכיח כן, עיי"ש. כסף משנה (שם). [שנא] **רמב"ם** (מעשה הקרבנות פ"ו ה"ד). בסוגייתנו מובאת מחלוקת בין רבי יהושע לרבי אליעזר מה דורשים מהפסוק (דברים יג ח) 'ועשית עולותיך הבשר והדם', והרמב"ם כאן הביא את דברי רבי אליעזר שסובר, שהדם נזרק אע"פ שאין בשר, וכך דורשים את הפסוק, מה דם בזריקה אף הבשר בזריקה. וקשה שהרי הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ג הל"ד) פסק כרבי יהושע כמבואר שם, 'נטמאו שניהם לא יזרוק את הדם, ואם זרק הורצה' [ראה להלן (עמ. בענין 'זריקת הדם בזבחים שנטמא הבשר והחלב שלהם') שהובאו דבריו], ואיך כתב כאן את הדרשה של רבי אליעזר. וי"ל שם, ואחר כך מעלים את כל האיברים לראש המזבח. ומסיר את גיד הנשה בראש המזבח ומשליכו על גבי הדשן שבאמצע המזבח. וזורק את כל האיברים על האש שנאמר (דברים יב כז) 'הבשר והדם', כשם שהדם בזריקה כך כל הבשר בזריקה[שנא].

לול המפסיק בין כבש המזבח למזבח

אויר מעט היה מפסיק בין הכבש למזבח, כדי ליתן את האיברים למזבח בזריקה[שנב].

עז:

האוכל מבשר הזבח קודם זריקת דמו

כל האוכל כזית מבשר הקדשים אפילו קדשים קלים, קודם זריקת דמם, לוקה. שנאמר (דברים יב יז) 'לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך ונדבותיך', כלומר לא תוכל לאכול נדבותיך בשעריך, קודם שזורקים את דמם בשערי המקום. ומפי השמועה למדו שזו אזהרה לאוכל תודה או שלמים, קודם זריקת דמים, והוא הדין לשאר קדשים בין קלים בין חמורים[שנג].

מנחה שנקמצה ונטמאו או נשרפו או אבדה 19/06/2018 ריה

ראה להלן (עמ:).

זריקת הדם בזבחים שנטמא הבשר והחלב שלהם

ראה להלן (עמ.).

קרבן שנפסל קודם זריקת דמו

נפסל בשר הקרבן קודם זריקת הדם, או שיצא חוץ לעזרה, לא יזרוק את דמו[שנד]. ואם זרק הורצה[שנה].

עח.

זריקת הדם בזבחים שנטמא הבשר והחלב שלהם

בזבח של יחיד

כל הזבחים של יחיד, בין שנטמא שסובר הרמב"ם שגם רבי יהושע דורש את מה שדרש רבי אליעזר מאותו פסוק, ויש לו לרבי יהושע שתי דרשות מאותו פסוק. וכן מוכח בזבחים (סג:) 'אמרו, שאל רבי שמעון בן רבי יוסי בן לקוניא את רבי יוסי, אומר היה רבי שמעון אויר יש בין כבש למזבח. אמר לו רבי יוסי, ואתה אי אתה אומר כן, והלא כבר נאמר 'ועשית עולותיך הבשר והדם' מה דם בזריקה אף בשר בזריקה. אמר לו, שאני אומר עומד בצד מערכה וזורק' וכו', ומשמע מתשובתו של רבי יוסי שבדרשה זו של הפסוק אין כל חולק, וא"כ ודאי צריך לומר שלרבי יהושע יש שתי דרשות מאותו פסוק, ואין כל סתירה בדברי הרמב"ם כמבואר. לחם משנה (שם). [שנב] **רמב"ם** (ביאת המקדש פ"ב ה"ג). [שנג] **רמב"ם** (מעשה הקרבנות פי"ח ה"ד). [שנד] **היינו** שנפסל כל הבשר והאימורים שלו, שאם נשאר כזית מאחד מהם, אפילו בקרבן אבוד או שרוף, זורק את הדם לכתחילה. שהם וישפה. [שנה] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פ"ח הל"ב).

פניני הלכה

נקרא גם כן מועד, וכמבואר בסוגייתנו. ובבית יוסף (או"ח סי' תיט ד"ה ומצוה) הביא בשם הרוקח (סי' רכח) שכתב מצוה לאכול בראש חודש כמו במועד, וכן פסק בשולחן ערוך (שם סי"ח) שמצוה להרבות בסעודת ראש חודש, וכתב במשנה ברורה (שם סק"ג) בשם האחרונים שהמדקדקים נוהגים שכשחל ראש חודש בחול עושים מאכל אחד יותר מבכל הימים לכבוד ראש חודש, וכשחל בשבת עושים מאכל אחד יותר ממה שנוהגים בכל השבתות כדי שיהיה ניכר כבודו של ראש חודש.

וביאר בדביר הקודש (מועדים סי' ח) עניינה של תוספת זו שטעונה ביאור, שהרי לכאורה אם המצוה היא שיסעדו בראש חודש הרי די בכך שסועדים בו סעודות לכבוד שבת, ואם צריכים סעודה מיוחדת לראש חודש לכאורה אין די בתוספת תבשיל. אלא שעניינה של סעודת ראש חודש אינו אלא לעשות היכר של כבוד לראש חודש, ואין חיוב סעודה זה דומה לשאר ימים טובים שחיוב הסעודה בהם הוא לענג את היום במאכל ומשתה. ובזה ביאר דברי המגן אברהם (שם סק"ח) שכתב שאם חל ראש חודש בשבת צריך לסעוד סעודת ראש חודש ביום ראשון, ולא מצאנו כדוגמתו בשאר ימים טובים שיוכלו להשלים את הסעודה למחר. ועל פי האמור מבואר, שבשאר ימים טובים צריך לענג את היום במאכל ומשתה, ומשעבר היום לא ניתן לענגו. אך סעודת ראש חודש עניינה הוא לכבד את היום בהיכר של כבוד, וכבוד זה יכולים לחלוק לו לראש חודש גם ביום שאחריו.

ובערוך השולחן (שם סי"ג) תמה על שלא נהגו בימיו כלל בסעודת ראש חודש, וכתב שאפשר שתפסו העולם שמחלוקת היא בין הגמרא (ביצה ח.) שלא הזכירה סעודת ראש חודש, לבין הפסיקתא (פיסקא כח ולקמפס לכס) שהזכירתה, ופסקו כבבלי נגד הפסיקתא. וכעין זה כתב בבני ישששכר (מאמרי רחש חודש מאמר ו אות יד) שדעת הפסיקתא רבתי (פיסקא ו) שיש חיוב בראש חודש לאכול פת, ודעת הגמרא (בכורות מט:) שאין חיוב. ומכל מקום כתב בערוך השולחן שנכון לחוש לדברי השו"ע שפסק שיש מצוה בסעודת ראש חודש, אבל מה נעשה שיד הזמן קשתה עלינו, ומכל מקום המהדרים מוסיפים איזה מאכל בראש חודש, וכן בשבת ראש חודש מוסיפים תבשיל לכבוד ראש חודש. ובחסד לאלפים (סי' מיז סק"ג) כתב שלא טוב עושים הסוחרים הלהוטים אחר פרנסתם ואינם מוצאים לסעוד בראש חודש יותר מהרגלם בשאר הימים.

וכתב בכף החיים (סי' מיט סק"ה) שיש לאכול את הסעודה על השולחן עליו אוכלים את סעודות שבת ויום טוב דרך כבוד, ובספר דרכי חיים ושלום (אות תפט) כתב שהרה"ק ממונקאטש היה יושב בסעודה בראש חודש ברבים והיו מעלים על השולחן מאכלים כמאכלי שבת, ובספר מנהגי ארץ ישראל (הלכות רמז אות ד) כתב שכמה בני אדם עושים ראש חודש קרוב לשבת באכילה ושתיה ומלבושים. כמו כן כתב בכף החיים (שם סק"ג) שיש לבצוע בראש חודש על שני ככרות, לחם משנה.

בספר אילה שלוחה (מאירי"עס, על השו"ע ד"ה שמעתי, עמ' קנח) כתב, שמעתי בשם הרב עיר וקדיש מו"ה ישראל מרוז'ין זלה"ה שאמר בדרך צחות על אלה שאינם נזהרים בסעודת מוצאי שבת קודש ובסעודת ראש חודש, קורא אני עליהם 'עד מתי אתם פוסחים על שתי הסעיפים' (מלכים א' יח כא), כי אלו ב' הסעודות יש לכל אחד סימן מיוחד בשולחן ערוך (או"ח סי' ג, סי' תיט), ובכל אחד מהם יש רק סעיף אחד.

הקרבת קרבנות ציבור בזמן הזה כשאין ציץ

בספר עיר הקודש והמקדש (ח"ה פ"ג) דן בנידון בו האריכו הפוסקים, על האפשרות להקריב קרבנות בזמן הזה, ודן בדבר אשר כולנו טמאי מתים וצריכים הזאת שלישי ושביעי, וכיון שאין לנו אפר פרה לטהר אותנו ואת כהנינו לעבודת בית המקדש, לכאורה אין שייך להקריב קרבנות בזמן הזה. וכתב שמחמת חסרון אפר הפרה הציעו המציעים להקריב רק קרבנות ציבור, וטומאה דחויה בציבור, ואם כך אפשר להקריב עולת התמיד בכל יום, את הכבש האחד בבוקר ואת הכבש השני בין הערביים, שנאמר בו (במדבר כח ג) 'במועדו', ודרשו בסוגייתנו, במועדו אפילו בטומאה, שאף אם נטמאו הקהל והכהנים מקריבים אותו. וכן שאר קרבנות הציבור, דהיינו מוספים, מקריבים אותם גם בטומאה כמבואר בסוגייתנו, ולמדו כן ממה שנאמר בהם (במדבר כט לט) 'אלה תעשו לה' במועדיכם', להקריבם בזמנם אפילו בטומאה. וכן מנחת העומר וקרבנותיה ושתי הלחם והקרב עמם קרבים בטומאה, כמבואר בסוגייתנו, ולמדו כן ממה שנאמר (ויקרא כג מד) 'וידבר ה' את מועדי ה' אל בני ישראל', הכתוב קבע מועד אחד לכולם.

אלא שבסוגייתנו אמרו שאין תנא הסובר שטומאה הותרה בציבור אלא רבי יהודה, ולהלכה (רמב"ם ביאת המקדש פ"ד הט"ו) נפסק שטומאה אינה אלא דחויה בציבור, כדעת שאר תנאים ורוב האמוראים. ואם כן אפשר שאין יכולים להקריב בטומאה אלא כשיש ציץ לרצות על הטומאה, ועכשיו שאין לנו ציץ אין מקריבים קרבנות ציבור בטומאה.

וכתב שדין זה שנוי במחלוקת הראשונים, התוספות בסוגייתנו (ד"ה לעולם) סוברים שמה שצריך ציץ לרצות זהו דווקא לטומאת בשר, מה שאין כן בטומאת הגוף שבה אמרו בסוגייתנו שטומאה דחויה בציבור, הרי נדחית הטומאה וכאילו איננה, ואין צריך את הציץ לרצות. וכן דעת רש"י (יומא ז. ד"ה אין מקריבין) שאף לסוברים שטומאה דחויה בציבור, מכל מקום אם נטמאו הכהנים [ולא הקרבן] אין צריך לריצוי ציץ. אך דעת הרמב"ם (שם ה"ו, טו) שאף בקרבן ציבור שנדחית הטומאה, צריך ריצוי ציץ אם נטמאו הכהנים. ובדרישת ציון (הוספה למאמר קדושין אות ח) הביא מה שהקשו לו מדברי הרמב"ם הללו, וכתב שגם לדעת הרמב"ם אין הציץ מעכב לטומאת גוף, ונסתייע מדברי הר"י קורקוס, עיי"ש.

אך החתן סופר (שו"ע או"ח, שער הקרבנות והכפרה סי' ח אות ה - ו) כתב שאף שקרבן ציבור קרב בטומאה, מכל מקום הרי אין לנו בזמן הזה ציץ לרצות, ובשלמא לשיטת רש"י הסובר שקרבן ציבור אין צריך כלל ריצוי ציץ, הרי אפשר להקריב קרבנות ציבור בטומאה אף על פי שאין שמונה בגדים ולא ציץ. אבל לדעת הרמב"ם שאין להקריב לכתחילה קרבנות ציבור בטומאה בלא ציץ, הרי אין שייך להקריב בזמנינו שום קרבן.

אכן בהתעוררות תשובה (שו"ת, סי' רפג) כתב, שאף שצריך לחקוק את האותיות בחושן ובאפוד על ידי השמיר, אין זה מעכב, ואם חקקו האותיות שלא על ידי שמיר יכולים לעבוד עבודה בהם. ובאופן זה יכולים להקריב בזמן הזה על ידי לבישת שמונה בגדים, וציץ בכללם, וירצה הציץ על הטומאה, ויוכלו להקריב אף לדעת הרמב"ם, [אלא שעדיין יש לדון בשאר עניינים המעכבים בקרבנות, ואכמ"ל]. ועיין עוד לעיל (טו:).

עח.

לולב קטום ועוד 'פסולים' שאינם אלא לכתחילה

בסוגייתנו נתבאר שאף שאמרו בברייתא 'עבודתו פסולה' היינו לכתחילה, אבל בדיעבד אם זרק הורצה. וכתב במהרש"א (נדה"י ד"ה ניחוד) שלמסקנא לא חששו לקושיא שהקשו לעיל שפסולה משמע בדיעבד, שהרי במפורש נאמר בברייתא 'ומודה רבי יהושע שאם זרק הרצה'.

הבשר והחלב קיים, בין שנטמא החלב והבשר קיים, זורק את דמם. נטמאו שניהם, לא יזרוק את הדם. ואם זרק הורצה, שהרי הציץ מרצה על הטומאה[שנ].

בקרבנות ציבור

כל קרבנות הציבור שנטמא הבשר והחלב כולו, הרי זה זורק את דמם[שנו].

הכנת הכהן הגדול לעבודת יום הכפורים

הפרשתו מביתו שבעת ימים קודם יום הכפורים

שבעת ימים קודם ליום הכפורים, מפרישים כהן גדול מביתו ללשכתו שבמקדש, ודבר זה קבלה ממשה רבינו[שנא].

הזאה עליו מאפר פרה אדומה

בשבעת ימים אלו, מזים עליו מאפר הפרה האדומה ביום השלישי להפרשתו

[שנו] **רמב"ם** (שם הל"ד). [שנז] **רמב"ם** (שם). [שנח] **רמב"ם** (ענותת יום הכפורים פ"ג ה"ג). [שנט] **רמב"ם** (שם ה"ד). [שס] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פי"ט ה"כ). פסק הרמב"ם כרבי יוסי בסוגייתנו שסובר שלכתחילה לא יקטיר בנטמאו או נשרפו שיירי המנחה, ובדיעבד אם הקטיר, הורצה. בנין יהושע. [שסא] **וראה** להלן בענין 'קרבן פסח שידוע שנטמא וזרק הדם', ולהלן (פ:) בענין 'קרבן פסח שנטמא וזרק הדם', מה הדין אם זרק. [שסב] **הכסף משנה** (קרבן פסח פ"ד ה"ג) ביאר שמקור דברי הרמב"ם מהמבואר בתוספתא (פ"ו ה"ד), נטמאו חלבים והבשר קיים, אם יש כזית לכל אחד ואחד יזרוק ואם לאו לא יזרוק, וסבר שהכוונה שנטמא קצת הבשר. וכתב שדוחק לפרש כן. [שסג] **רמב"ם** (שם).

וביום השביעי שהוא ערב יום הכפורים, כיון שחוששים שמא נטמא במת ולא ידע[שנט].

עח:

מנחה שנקמצה ונטמאו או נשרפו או אבדו שיריה

קמץ את המנחה, ואחר כך נטמאו שיריה כולם, או נשרפו, או יצאו חוץ לעזרה, או אבדו, לא יקטיר את הקומץ, ואם הקטיר, הורצה[שס].

נטמא בשר הפסח

בשר הפסח שנטמא ונודע לו קודם זריקה, אף על פי שהאימורין טהורים לא יזרוק את הדם, שאין הפסח בא אלא לאכילה[שסא]. נטמאו מקצת האיברים, שורף את הטמאים ואוכל את הטהורים[שסב]. נטמאו האימורים והבשר קיים, זורק את הדם והבשר נאכל לערב[שסג].

[שסד] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פ"ח הל"ד). [שסה] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ג ה"ח, ה). [שסו] **רמב"ם** (שם הי"ד). ועיין בחסד לאברהם, שדן באופן שמצטמק או מתנפח בצלייתו, אם מודדים שיעור הכזית בשעת הקרבה או בשעת אכילה. [שסז] **וראה** להלן (פ: בענין 'קרבן פסח שנטמא וזרק הדם'), מה הדין אם רק אחר זריקה נודע לו שנטמא. [שסח] **רמב"ם** (שם פ"ד ה"ג). ופסק כחכמים שהאכילה מעכבת. ואף שרב העמיד סתם משנתינו כרבי נתן שסבר שבדיעבד הורצה משום שלא נאמר בה שאם זרק פסול. כיון שבגמרא מבואר שדוחק להעמיד המשנה כרבי נתן, וגם אפשר להעמיד דברי המשנה כחכמים ולומר שלא נכתב 'פסול' אגב הרישא, ומשום שהלכה כרבים, פסק כחכמים. וכן לא פסק בזה כרבי יהושע (להלן עט.) משום שהעדיף לפסוק כרבים. כסף משנה. עוד הביא בחזון איש (או"ח סי' קכד לדף עח: ד"ה אם) שלהלן (פח:) מדברי אביי, שאם נתערבו עורות פסחים לפני זריקה חייבים לעשות פסח שני, מוכח שאין הלכה כרבי נתן, וכן מהמשנה (להלן פט.) לעולם נמנים עליו עד שיהא כזית לכל אחד משמע שלא כרבי נתן, שמשמע שדין זה נאמר גם בדיעבד. [שסט] **כגון** קטן או זקן או חולה. רמב"ם (שם פ"ג ה"ג). [שע] **ובהר** המוריה תמה, שבגמרא מבואר שכן יוצא בו ידי חובתו. וכתב שכיון שלא נמצא תמיהה זו במפרשי הרמב"ם, נראה שטעות סופר יש ברמב"ם והגירסא הנכונה היא 'ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח' וכן כתב החזון איש (זבחים סי' ד סק"כ). אך בחידושי הגר"ח הלוי קיים גירסת

שאר קרבנות שנטמא הבשר והחלב קיים

כל הזבחים, שנטמא הבשר והחלב קיים, זורק את הדם[שפר].

פסח שנשחט שלא למנויו

אין שוחטים את הפסח אלא למנוייו, שנאמר (שמות יב ד) 'תכוסו על השה' מלמד שמתמנים עליו כשהוא חי, שחטו שלא למנוייו פסול, למנוייו ושלא למנוייו, כשר[שפה].

שיעור אכילת כזית לכל המנויים

עד כמה נמנים על הפסח, עד שיהיה בו כזית לכל אחד ואחד. ונמנים עליו ומושכים את ידיהם ממנו עד שישחט, ולאחר שנשחט אין יכולים למשוך את ידיהם שהרי נשחט עליו. נמנו עליו וחזרו אחרים ונמנו עליו, ראשונים שיש להם כזית אוכלים ופטורים מלעשות פסח שני, ואחרונים שרבו עד שלא נמצא בו כזית לכל אחד אינם אוכלים וחייבים לעשות פסח שני[שפו].

קרבן פסח שידוע שנטמא וזרק הדם

זרק דם בשר הפסח שנטמא, ונודע לו שנטמא קודם זריקה, לא הורצה[שפז], שהציץ אינו מרצה על הזדון[שפח].

אין מחשבת אוכלים בזריקה

שחטו לאוכליו לזרוק דמו שלא לאוכליו[שפט], הפסח כשר ואין אדם יוצא בו ידי חובתו[שצ], לפי שאין מחשבת אוכלים בזריקה[שצא], והוא הדין אם שחט כדינו וזרק דמו שלא לאוכליו, כשר, שאין דין מחשבת אוכלים אלא בשחיטה בלבד[שצב].

שיהיה בריא בעת שחיטת הפסח וזריקת דמו

מי שהוא בריא בשעת שחיטה וחולה בשעת זריקה, או חולה בשעת שחיטה

הרמב"ם שלפנינו, ומחלק שבסוגייתנו, הגמרא עוסקת כאשר זרק את דמו שלא לאוכליו, שאז אדם יוצא בה ידי חובתו, כיון שאין מחשבת אוכלים פוסלת בזריקה, אבל הרמב"ם עוסק כאשר בשעת שחיטה חשב לזרוק דמו שלא לאוכליו, שאז הקרבן נפסל ואינו יוצא בה ידי חובתו. וראה שם באריכות חילוק הדברים בין זה לזה. [שצא] **רמב"ם** (שם ה"י). וגרס בברייתא כגירסת רבינו חננאל 'שחטו לאוכליו לזרוק דמו שלא לאוכליו'. ולדעת תוספות (לעיל פט. ד"ה שחטו) פסול באופן זה, וסברו כגירסא שלפנינו 'וזרקו דמו שלא לאוכליו' והיינו שרק באופן שנשחט במחשבת אוכלים לבד ורק נזרק במחשבת שלא לאוכליו, כשר, משום שלא היה פסול בשחיטה. לחם משנה. [שצב] **כסף משנה**.

פניני הלכה

במשיב דבר (שו"ת, ח"ג סי' לט) הקשה בדברי הרמב"ם, שפסק (כלי המקדש פ"ח ה"ד) שכהן שעבד עבודה עם בגדים קרועים עבודתו פסולה [והוא בברייתא (זבחים יח:)], ובמקום אחר (גיליון המקדש פ"ט ה"י) כתב שכהן שעבד עם בגדים קרועים חייב מיתה בידי שמים אע"פ שעבודתו כשירה. וכתב ליישב על פי הנאמר כאן, שפסולה היינו שלכתחילה פסולה אך בדיעבד הורצה, ואם כן ניתן לומר שהוא הדין בדברי הרמב"ם שם, שמה שכתב הרמב"ם שעבודתו פסולה היינו לכתחילה, אך בדיעבד עבודתו כשירה [וכתב שיש סברא לומר כן, שהרי מה שכתב ברמב"ם 'עבודתו פסולה' מדובר גם בבגדים מטושטשים או מקורעים או ארוכים יתר על מידתו או קצרים פחות ממידתו או שסילקם באבנט, והם פסולים גם בדיעבד, ולפיכך נקט לשון 'פסולה'. ועיין שם עוד שכתב שתירוץ זה דוחק, ויישב בענין אחר].

וכן מצינו בראשונים לשון 'פסול' שהוא לכתחילה. במרדכי (סוכה פ"ג סי' תשמו) הביא דעת היראים (יראים השלם סי' תכב) שלולב שנקטם ראשו, כשר בדיעבד, ומה ששנינו (סוכה כט:) שלולב שנקטם ראשו פסול, היינו לכתחילה, אבל בדיעבד יצא בו, והוכיח כן ממסקנת סוגייתנו שמצאנו לשון 'פסול' שהוא רק לכתחילה. וכן פסק ברמ"א (או"ח סי' תרמה ס"ו), שלולב שנקטם פסול לכתחילה, אבל אם אין אחר מברכים עליו.

וגבי תפילין פסק בשו"ע (או"ח סי' לב סכ"ח) שיש להיזהר שלא יכנס ראש הלמ"ד באויר הה"א או החי"ת, אפילו בלא נגיעה. ותמה עליו בט"ז (שם ס"ק נב) שבבית יוסף (ד"ה כתב הרי"ף) בשם הרמב"ן (גיטין כ: ד"ה לפי גרסיתו) כתב לשון 'פסולה', ומשמע אפילו בדיעבד, וכתב שאינו יודע למה כתב כאן לשון לכתחילה. אמנם מהנ"ל רואים שיש לשון 'פסולה' שהוא רק לכתחילה.

אמנם ברש"ש (לעיל עז: ברש"י ד"ה אלמא) פירש שלמסקנת הגמרא מה שאמרו בברייתא 'פסולה' היינו על דין אבוד ושרוף, שודאי פסול אף בדיעבד עיי"ש. ולפי"ז אף למסקנת הגמרא לא מצינו 'פסולה' שלכתחילה משמע [ועיין עוד בבית שערים (סו"ס, או"ח סי' שז) שהאריך בביאור מסקנת הגמרא].

עח:

חיוב השבת אתרוג של קהל שאבד

במשנה מבואר שקרבן פסח שנטמא בשרו, אף אם החלבים הקרבים לגבי המזבח קיימים, אינו זורק את הדם על המזבח. ופירש רש"י (ד"ה נטמא בשר) הטעם, מפני שעיקר קרבן פסח עומד לאכילת אדם, ולכן כשבשרו נטמא ואינו עומד עוד לאכילת אדם אין לזרוק את דמו.

ובשפת אמת (ד"ה נטמא בשר) כתב שיש להסתפק באופן שנשאר רק כזית אחד של בשר שלא נטמא, אם כל בני החבורה יוצאים על ידו בהקרבת קרבן פסח זה כיון שכל אחד ואחד ראוי שיאכל אותו כזית, או שמא כיון שכולם שותפים נמצא שאין לכל אחד רק משהו בזה הכזית, ואין יוצאים בו חובת פסח, ואם אין בשר אין זורקים את הדם. וצידד לומר שהפסח חשוב ראוי לכל בני החבורה, על פי מה שאמרו בגמרא בסוגייתנו, שאפשר לפרש דברי רבי נתן שאמר שכל ישראל יכולים לצאת בפסח אחד, אף שאין בו כדי אכילת כזית לכולם, והיינו משום שאם האחרים ימשכו עצמם מהחבורה יהיה ראוי לאחרים. ועל פי סברא זו גם אם לא נשאר אלא כזית מבשר הפסח הרי הוא ראוי לכולם, כיון שלכל אחד מהם יהיה ראוי אם כל האחרים ימשכו עצמם מהחבורה. אך הצריך עיון אם סברא זו של הגמרא עומדת גם למסקנא.

אכן בהגהות חתנו הביא שבתוספתא (פ"ו ה"ג) שנו שאם יש כזית לכל אחד ואחד זורק ואם לאו לא יזרוק, ופירש הכסף משנה (קרבן פסח פ"ד ה"ב) שדברי התוספתא הם כשנטמא קצת מהבשר, וחידשה התוספתא שאף שיש כזית לאחד מבני החבורה, אין זורקים את הדם על סמך אכילתו. ובאמת בחידושי השפת אמת על הרמב"ם (קרבן פסח שם, נדפס בסוף שפ"ח פסחים) כתב שמסתימת הרמב"ם נראה שאין לחלק כדברי התוספתא בין יש כזית לכל אחד ואחד לאין כזית לכל אחד ואחד, וכתב שדברי התוספתא צ"ב, שלכאורה נראה שכל שיש כזית לאחד מהם יזרוק את הדם כדי להכשיר הקרבן, ואחד מהבעלים יאכל הזית, והנשארים ישחטו להם פסח אחר, וכסברת הגמרא הנזכרת בסוגייתנו שהפסח ראוי לכל ישראל כיון שאם ימשכו האחרים עצמם מהחבורה יהיה ראוי לנשארים, [וכתב שמוכח מרש"י שאין צריך שבפועל יהיו האחרים עומדים למשוך עצמם מהפסח, אלא ראוי לכל אחד משום דהי מינייהו מפקת], ואף אם למסקנא אין סברא זו עומדת, מכל מקום למה לא יוכל לזרוק הדם ולהכשירו בשביל אחד או שנים.

בחשוקי חמד (ד"ה נטמא הבשר) הסתפק על פי ספיקו של השפת אמת במעשה שהיה בעיר ברוסיה שהקהל קנו אתרוג בשותפות לכל בני הקהילה, ואבד ואין בנמצא אתרוג אחר, ונמצא האתרוג על ידי בן עיר אחרת שגם להם אין אתרוג, ודנו אם חייב להשיבו לקהילה או לאו. ויסוד הספק הוא עפ"י המבואר בהלכות אבידה (או"מ סי' רסג ס"ג) שאבידה של שותפים שאין מגיע לכל אחד שוה פרוטה אינו חייב להחזירה, ולפי"ז אין חייב בן עיר אחרת להשיב את האתרוג, כי לכל אחד יש בו פחות מפרוטה, אלא שכתב השו"ע שם שאם ראה מטבע בשווי שני פרוטות שנפל משלשה חייב להשיבו שמא שותפים הם בו ואחד מהם מחל חלקו לחבירו, ואם היה שוה פחות מב' פרוטות הרי הוא שלו, שאין חוששים שמא שנים מחלו לאחד. ויש להסתפק בנידוננו אם נאמר שבני הקהילה המאבדת מוחלים חלקם אלו לאלו כדי שיוכל האתרוג לשוב לקהילתם. וכתב שעל פי דברי השפת אמת נראה שיש סברא ששותפים מוחלים זה לזה, ואפילו הרבה לאחד, אם הוא לצורך קיום מצוה. ואם כן הוא הדין בענינינו בני הקהילה מוחלים זה לזה כדי שיזכו במצות אתרוג. ואמנם בקרבן פסח יש מצוה על השותפים וחובה למחול חלקם לאחד מבני החבורה כדי שלא יגיעו קדשים לבית השריפה, מה שאין כן באתרוג, מכל מקום בנידוננו שבלי האתרוג לא יקיימו את המצוה בכלל, כיון שלא ישיב אותו המוצא, כל שכן הוא מקרבן פסח שנאמר שהם מוחלים זה לזה, שבקרבן יוכלו לקיים מצות הפסח בקרבן אחר, ובאתרוג אם לא ימחלו לא יהיו יכולים לקיים המצוה כלל.

ועוד הוסיף טעם למחילת השותפים באתרוג, שהרי אחרי שימחלו חלקם לאחד מבני הקהילה ויושב האתרוג, יוכלו כל בני הקהילה לקיים המצוה, ואם כן בודאי מוחלים זה לזה, ובפרט שעל דעת כן נשתתפו בני הקהילה מתחילה שיהיו מקנים זה לזה את חלקו כדי שכל אחד ואחד מבני הקהילה יצא ידי חובת 'לכם', כמבואר במשנ"ב (סי' תרנח ס"ק נג).

הנאת ציבור מנרות שהדליק גוי בשבת כשאחד מהם לצורך עצמו

המהרש"ם (שו"ת, ח"ב סי' מו) נשאל לענין מה שנהגו בקהילה אחת שהיו שוכרים גוי לכל השנה שידליק בכל יום שבת באשמורת הבוקר הרבה נרות בבית המדרש, וכמה אנשים מתאספים שמה ואומרים תהילים וכדומה, וקמו כמה אנשים ופקפקו בדבר, שאסור להשתמש מנר שהדליק גוי בשבת לצורך ישראל. והרב השואל צידד להתיר כיון שהגוי היה גם מסיק את התנור ומדליק נר אחד לצורך ההסקה, ונר זה היה גם לצורך עצמו.

וכתב המהרש"ם שבגוף הדין כבר כתב בישועות יעקב (או"ח סי' שז סק"ג) שנהגו להקל לומר לגוי מערב שבת שידליק נרות בבית המדרש באשמורת הבוקר, וגם בהשיב משה (שו"ת, או"ח סי' י) נדפסה בזה תשובת נכדו בעל הייטב לב, והאריך בזה לצדד להקל, והביא שם גם כן הטעם שכתב הרב השואל, שכיון שיש נר אחד שמדליק הגוי לצרכו או נר תמיד שדולק מערב שבת ולא הדליקו הגוי, שוב מותר להשתמש וללמוד גם לאור שאר הנרות, והעיד שכן נהגו כמה גדולים וצדיקים במנהג זה.

ובריא בשעת זריקה[שעג], אין שוחטים וזורקים עליו עד שיהיה בריא משעת שחיטה עד שעת זריקה[שעד].

נטמאו רוב ציבור בין שחיטה לזריקה

פסח שהקריבוהו בטומאה הרי זה נאכל בטומאה, שמתחילתו לא בא אלא לאכילה, במה דברים אמורים שהפסח יאכל בטומאה, כשנטמאו הציבור קודם זריקת הדם, אבל אם נטמאו לאחר זריקת הדם לא יאכל[שעה]. שחטוהו בטהרה ונטמאו רוב הציבור קודם זריקה, זורק את הדם והפסח לא יאכל, גזירה שמא יטמאו אחר זריקה בשנה אחרת ויאכלוהו בטומאה[שעו].

עט.

זריקת הדם בזבחים שנטמא הבשר והחלב שלהם

ראה לעיל (עח.).

[שעג] **ואם** ברור שעתיד להבריא בערב ויוכל לאוכלו, דעת החסד לאברהם ששוחטים וזורקים עליו, וכשם שזורקים על טמא שרץ אחר שטבל משום שראוי לאוכלו בערב. אך החזון איש (זבחים סי' ה סק"כ) כתב שצריך להיות בריא בשעת שחיטה וזריקה דווקא. [שעד] **רמב"ם** (פסח ה"י). ואם עבר וזרק, החסד לאברהם כתב, שמלשון הברייתא נראה שרק לכתחילה אסור ובדיעבד פטור מפסח שני. וביאר הטעם, שאם ברור שעתיד להבריא בשעת אכילה, זורקים עליו [לדעתו], ושמא בשעת זריקה היה ראוי להבריא עד שעת אכילה ודבר אחר גרם לו להמשיך בחוליו. וכן דעת הקרית ספר שבדיעבד כשר, ומשום שאין מחשבת אוכלים בזריקה. ודעת המלכי בקודש שאף בדיעבד אין עולה לו, שכן מוכח מהסלקא דעתא להעמיד את הברייתא שלא כרבי נתן אף שרבי נתן נחלק רק בדיעבד ולכתחילה מודה לאסור, ומבואר שבאופן שהבעלים בעצמם נעשו חולים ואינם ראוים לאכילה, פוסל אף בזריקה. [שעה] **רמב"ם** (פסח פ"ו ה"ח). [שעו] **רמב"ם** (פסח ה"ט). בכסף משנה הקשה שדין זה לכאורה סותר לדבריו לעיל (פסח ה"ח) שבאופן כזה שנטמאו קודם זריקה הפסח נאכל בטומאה. ומבאר שכוונתו לומר שמעיקר הדין נאכל ורק משום גזירה אסרוהו. ובהר המוריה תירץ, שבאופן שכל הציבור נטמאו, נאכל בטומאה משום שאף הזריקה בטומאה, ודווקא אם רוב ציבור נטמאו אין נאכל בטומאה, והביא שכן דעת השיירי קרבן (ד"ה שחטוהו המוקדמין פ"ח ה"ל-לא). [שעז] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פ"ג ה"ל). [שעח] **וחרש** שוטה וקטן אינם נמנים לענין זה, כיון שאין חייבים בפסח. מנחת חינוך (מצוה שפ אות יג). [שעט] **כלומר** רוב כהנים או רוב כלי שרת הנצרכים לפסח טמאים. ליקוטי הלכות (זבח תודה, ד"ה הרי). ברדב"ז דייק שפסק כרב כהנא (להלן ע"ב) שמחצה לנפש אדם' יחידים נדחים ואין הציבור נדחה[שפב]. והקובע בזה הוא זמן הקרבת פסח ראשון[שפג].

ישראל וכהנים הטמאים בטומאה אחרת

ודבר זה בטומאת המת בלבד, אבל הטמאים בטומאה אחרת כגון זבים וזבות ונדות ויולדות וטמאי שרץ ונבילה וכיוצא בהם[שפי], לא יתעסקו ולא יכנסו לעזרה ואף על פי שנעשה בטומאה, ואם עברו ועשו או נכנסו לעזרה חייבים כרת על הביאה ומיתה על העבודה, שלא נדחית אלא טומאת המת בלבד[שפה].

כלי שרת בטומאת שרץ

היו כלי שרת טמאים בשרץ וכיוצא בו, הואיל ואינם מטמאים את האדם, אף על פי שמטמאים את הבשר, לא יעשוהו אלא הטהורים, ויאכל אף על פי שהוא טמא, מוטב שיאכל בטומאת בשר שהיא בלאו ולא יאכלוהו טמאי הגוף שהם בכרת[שפו].

עט:

מחצה טהורים ומחצה טמאים

היו הקהל מחצה טהורים ומחצה טמאי מת, כולם עושים בראשון, והטהורים עושים לעצמם בטהרה, והטמאים עושים לעצמם בטומאה ואוכלים אותו בטומאה. ואם היו טמאי המת עודפים על הטהורים אפילו אחד, יעשו כולם בטומאה[שפז].

הכרעת נשים לרוב

היו האנשים מחצה טמאי מת ומחצה טהורים ובזמן שאתה מונה הנשים בכלל האנשים יהיו הרוב טהורים[שפח], הטהורים עושים את הראשון והטמאים אינם עושים לא את הראשון ולא את השני, אין עושים ראשון מפני שהם מיעוט, ואין עושים את זמנם, לפיכך כולם דוחים את הטומאה. רמב"ם (פסח ה"ט - י"). [שפג] **מנחת חינוך** (פסח מות יג). [שפד] **בלחם משנה** (קרבן פסח פסח ה"ח) תמה שלגבי אכילת פסח הבא בטומאה משמע מדברי הרמב"ם (פסח ה"ח) שנאכל אף לטמאי שרץ ונבילה, ובגמרא (לעיל סז.) מבואר שדין עשיה ואכילה שוה. ועיין בחסד לאברהם מה שביאר בזה. [שפה] **רמב"ם** (פסח פ"ח, ה"ח המקדש פסח ה"י-יג). [שפו] **רמב"ם** (קרבן פסח פסח ה"ט). וכרב חסדא שטומאה דחויה בציבור, משום שרב יצחק סבר כמותו. כסף משנה. [שפז] **רמב"ם** (פסח ה"ג). ואף שבכל האיסורים ההלכה שמחצה על מחצה אינו כרוב. יש לחלק שבכל האיסורים צורך הרוב הוא להטות וחצי אין בכוחו להטות, אך בנידוננו שצורך הרוב הוא להיקרות ציבור, מחצה גם נקראים ציבור. מלכי בקודש. [שפח] **אולם** לענין טומאה, נשים מכריעות לרוב. מנחת חינוך (פסח).

פניני הלכה

וכתב המהרש"ם שלכאורה יש לפקפק בהיתר זה, שהרי ידוע שאי אפשר בשום אופן שילמדו כל הקהל בבית המדרש גדול לאור של נר אחד, והעומדים מרחוק לא יוכלו לעיין כלל בספר, ואם כן בהכרח יש בין הקהל אנשים הנהנים מהנרות שהדליק הגוי לצורך ישראל.

אך כתב המהרש"ם שיש לצדד להקל ולא לחשוש לסברא זו, שכיון שהנר ראוי לכל אחד מהאנשים שבבית המדרש בפני עצמו, נחשבים כל הנרות לגבי כל אחד ואחד כתוספת הנאה בלבד, אף על פי שלכולם ביחד אין נר זה לבדו ראוי. והוכיח כן מכמה סוגיות בש"ס, וכתב שרובם אינם אלא דוגמא בעלמא ולא הביאם אלא להראות שסברא זו לא רחוקה היא, אך כתב שמסוגייתנו נראה שיש דמיון נכון וראיה לנידון זה, ולא דוגמא בעלמא. והוא ממה שאמרו בסוגייתנו שאפשר לפרש דברי רבי נתן שאמר שכל ישראל יכולים לצאת בפסח אחד, אף שאין בו כדי אכילת כזית לכולם, והיינו משום שאם האחרים ימשכו עצמם מהחבורה יהיה ראוי לאחרים, וכן אם ימשכו אלו יהיה ראוי לאלו, ואין אחד מהם מוצא מכלל האפשרות לאכול מבשר הפסח. ואם כן אף לענין הנרות יש לומר, שאף שנתקבצו בבית המדרש כמה אנשים שכולם יחד אינם ראויים ליהנות בפועל מהנר המותר, מכל מקום כיון שכל אחד מהם בפני עצמו ראוי להתקרב אל הנר וליהנות מאורו, חשובים כולם כראויים לאותו הנר, ואין אחד מהם מוצא מכלל זה. ועיי"ש במה שהאריך בזה עוד ומה שמסיק להלכה.

קיום מצוה בחצי שיעור

האחרונים דנו האם כמו שבאיסורים חצי שיעור אסור מן התורה (יומא עג:, רמב"ם שביתת עשור פ"ג ה"ג), כמו כן במצות עשה אם לא קיים המצוה בשלימותה אלא רק חלק ממנה יש בזה קצת מצוה, שחצי שיעור הוא מן התורה גם לענין עשיית המצוות שעכ"פ קיים חצי שיעור מהמצוה, או שרק לענין איסורים אמרו כן, אבל במצות עשה אם קיים רק חלק ממנה אין בזה מצוה כלל. בשבות יעקב (שו"ת, ח"ג סי' יח) כתב לענין אכילת מצה, שאם יש לו רק פחות מכזית מצה, אין שום חיוב באכילת המצה, שאכילה משמע כזית. וכן דעת המשנה למלך (ממרן ומנלה פ"ו ה"ז) והבני חיי (הגהות הטור, או"ח סי' תעה). וכן הסיק בכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' נו אות ג). וכן כתב בפשיטות בדברי חיים (שו"ת, או"ח או"ח סוס"י נה), וכך כתבו המנחת חינוך (מצוה קנ אות ד, מצוה קנד אות ג) והחלקת יואב (שו"ת, או"ח יו"ד סי' ט ד"ה וכמה) ועוד אחרונים.

אולם ברב פעלים (שו"ת, או"ח או"ח סי' נג ד"ה ויעוד יח) הוכיח שגם בקיום חלק ממצות עשה יש בדבר קצת מצוה, וכן כתב בשאגת אריה (שו"ת, סי' ק) שמי שאוכל פחות מכשיעור מן המצוה קיים קצת מן המצוה וראוי לברך עליה. וכן בדברי מרדכי (פרידנטוג, סי' נ) כתב שבמצה ומרור וכיוצא באלו כל משהו נחשב למצוה, ועל כן מי שאי אפשר לו לאכול כזית שלם חייב לאכול כל מה שביכולתו. וכן דעת החיד"א (נהרי יוסף, או"ח סי' תפג סק"ד), וכתב בספרו חיים שאל (שו"ת, ח"ב סי' ד) שמידה טובה מרובה ממידת פורענות, ואם השי"ת מעניש באוכל חצי שיעור איסור, קל וחומר שמשלם לאוכל חצי שיעור דבר מצוה כשאין בידו לקיים המצוה בשלימות. ועוד שגם אם אין מצוה צריך לאכול חצי שיעור לזכר המצוה, וכמו שכתב השו"ע (או"ח סי' תרמט ס"י) לענין ארבעה מינים, שמי שאין לו ארבעה מינים כשרים יטול ד' מינים פסולים בלי ברכה לזכר המצוה, והמגן אברהם (שם ס"ק כמ) הוסיף, שלדעת הרמ"א אם אין לו ד' מינים פסולים יקח שאר מינים, וכמו כן במצה מי שאין לו כזית, יאכל מה שיש לו זכר למצוה. וביהודה יעלה (שו"ת, או"ח סי' קלו) כתב כשיטת החיד"א שיש קצת מצוה באכילת חצי שיעור, והוסיף שכיון שיש בזה קצת מצוה, יכול גם לברך על זה, אך לא יברך על 'אכילת מצה', כי אכילה פירושו כזית, אלא יברך על 'מצות מצה'.

ובספר בן פורת להגר"י ענגיל (סוף סי' ח) כתב שיש להביא ראיה מסוגייתנו שאין קיום מצוה בחצי שיעור, שבברייתא שבסוגייתנו נאמר שאם נמנו חבורה אחת על הפסח וחזרו ונמנו עליו חבורה אחרת, ראשונים שיש להם כזית אוכלים ופטורים מלעשות פסח שני, אחרונים שאין להם כזית, כיון שלאחר מינוי הראשונים לא נשאר עוד כזית לכל אחד מן האחרונים, אין אוכלים, וחייבים לעשות פסח שני, רבי נתן אומר אלו ואלו פטורים מלעשות פסח שני שכבר נזרק הדם, משום שרבי נתן סובר שאכילת פסחים אינה מעכבת. ולכאורה לפי סגנון הלשון היה גם רבי נתן צריך לומר 'אלו ואלו אוכלין ופטורין מלעשות פסח שני', ועל כרחך צריך לומר שכיון שאין לאחרונים כזית, ואי אפשר להם לקיים מצות האכילה בשיעורה בכזית, אין חייבים לאכול כלל, שחצי שיעור במצות עשה אינו חיוב כלל.

ועל סברת האחרונים שכתבו שאין לחלק בין איסור למצוה [והוסיף החיד"א שקל וחומר הוא שאם נענש על חצי שיעור כל שכן שיקבל עליו שכר וכאמור], כתב בבן פורת שיש לחלק על פי מה שכתב מהר"ל בנצח ישראל (פ"ח), על מאמר הגמרא (תענית כט.) שקבעו חכמים צום תשעה באב ליום תשיעי אף שרובו של בית המקדש נשרף בעשירי, לפי שהתחלת הפורענות עדיפה. וביאר מהר"ל שהתחלת הפורעניות היא עיקר, מפני שהתחלה הוא יציאה אל הפועל, וביום תשיעי היתה התחלת היציאה לפועל, ולא כן במידת הטובה, שאין הולכים אחר התחלה רק במידת הפורעניות, שהרי פורים עושים ביום שנחו ולא כשהתחילו לנצח אויביהם, לפי שבהשלמה היתה טובה שלימה, שעיקר הדבר כאשר נשלם. אבל בדבר שהוא פורעניות הולכים אחר ההתחלה. וכתב בבן פורת שיש בזה סעד וטעם לסברא שרק חצי שיעור באיסורים אסור מן התורה, מה שאין כן במצוות עשה אין בחצי שיעור קיום של כלום, כי בענין הטוב הולכים אחר ההשלמה, ועיקר הדבר כאשר נשלם, מה שאין כן להיפוך בפורעניות וברע, גם התחלת הרע כבר הוא רע, ולכן גם חצי שיעור של איסור אסור, אבל במצוות כל זמן שאין נשלם אינו כלום.

עם.

מילה בשבת על ידי אשה ועל ידי שני מוהלים

כתב בפסקי הרי"ד (שבת קל: ד"ה ומי קתני), שלדעת רבי אליעזר הסובר שגם מכשירי מילה דוחים את השבת, אין צריך לחזר אחר היתר, ולעשות את המילה באופן שלא יהיה חילול שבת, שהשבת חשובה לגבי מילה כחול גמור. וכתב שכמו כן הוא גם בפיקוח נפש שהותר בשבת על ידי ישראל, שאין צריך לחזר אחר גוי, שכיון שניתנה שבת להידחות מפני פיקוח נפש, הרי הוא כחול גמור, ואין צריך לחזר אחר היתר, כיון שהכל שוים בו. וכתב שכן אמרו בסוגייתנו לענין הקרבת קרבן ציבור בטומאה, שלדעת האומרים שטומאה הותרה בציבור, אם נטמאו כלי שרת ועתיד הבשר להיטמא, אפילו הטמאים בטומאת הגוף אוכלים את הפסח, אף על פי שטומאת בשר אין בה כרת וטומאת הגוף יש בה כרת, והיינו מטעם זה שכיון שהותרה הטומאה בציבור עשאוה חכמים כטהרה, ונמצא שדנים את הטמאים טומאת הגוף כאילו טהורים הם ויכולים לאכול בפסח [לכאורה אין כוונתו לדברי רבא בסוגייתנו שלמד כן מהכתוב, אלא לכך שמבואר בסוגייתנו שאין צריך פסוק לכך אלא לדעת הסובר טומאה דחויה בציבור, אך לדעת הסובר טומאה הותרה בציבור פשוט כן מסברא].

כעין זה כתב הפרי מגדים בספרו תיבת גומא (משבצות פרשת מוריע), שהקשה לדעת הסובר שאשה כשירה למול (ע"ז מ. ומעתו פסק בשו"ע יו"ד סי' רסד ס"ו), ולדעת הסובר שעשה שיש בו כרת דוחה לא תעשה שיש בו כרת, אם כן כשיש מילה בשבת צריך שתעשה אשה את המילה ולא איש, כיון שאשה אינה מצווה במצוות עשה של שבת אלא רק בלא תעשה (רמב"ם מוספות קידושין לד. ד"ה מעקה), ואם כן באשה יש לעשה של מילה לדחות את הלא תעשה של שבת, ואין צריך לבוא להיתר שהותרה מילה בשבת, אבל האיש מוזהר בשבת על עשה ולא

אחח19/06/2018

השני מפני שהנשים בשני רשות ונמצאו הטמאים מחצה ואין מחצה עושים את השני[שפט].

נשים בפסח ראשון

מצות עשה לשחוט את הפסח בארבעה עשר לחודש ניסן אחר חצות, ואחד האיש ואחד האשה חייבים במצוה זו[שצ].

בפסח שני

נשים שנדחו לשני, בין מפני האונס והשגגה, בין מפני הטומאה ודרך רחוקה, הרי פסח שני להם רשות, רצו שוחטים רצו אין שוחטים[שצא].

[שפט] **רמב"ם** (סס ה"ג). ובליקוטי הלכות (זבח תודה, ד"ה ולכאורה) מסתפק אם דין זה שהטמאים אינם עושים את השני, נאמר דווקא באופן שהנשים לא עשו את הראשון, או אף אם עשו את הראשון. [שצ] **רמב"ם** (סס פ"ה ה"ח). [שצא] **רמב"ם** (סס פ"ח ה"ח).

היחיד מכריע את הציבור לרוב טמאים

ראה לעיל בענין 'מחצה טהורים ומחצה טמאים'.

פ.

אין שוחטים על טמאי שרץ

הנוגע בנבילה ושרץ וכיוצא בהם ביום ארבעה עשר, הרי זה טובל ושוחטים עליו אחר שיטבול, ולערב כשיעריב שמשו אוכל את הפסח[שצב].

חגיגה בשאר ימי הרגל תשלומי יום הראשון

מי שלא הקריב ביום טוב הראשון עולת ראייתו ושלמי חגיגתו, הרי זה מקריבם בשאר ימות הרגל, שנאמר (דברים טז טז) 'שבעת ימים תחוג לה' אלהיך' מלמד שכולם ראויים לחגיגה[שצג].

היה פטור בראשון

ומי שהיה חיגר או סומא ביום ראשון ונתרפא בשני, פטור מן הראייה ומן החגיגה, שביום חובתו היה פטור, שכל ימות החג תשלומי ראשון[שצד].

רובם זבים ומיעוטם טמאי מת

היו רוב הקהל זבים ומצורעים ובועלי נדות ומיעוטם טמאי מת, אותם טמאי מת

[שצב] **רמב"ם** (סס פ"ו ה"ח). ודעת החק נתן (זכמיס כה: ד"ה מתי) שהרמב"ם סבר שמדאורייתא שוחטים על טמא שרץ רק רבנן החמירו שמא ימנע מלטבול, ועיין בליקוטי הלכות (לעיל סמ. זבח תודה, ד"ה ולכאורה) שתמה על דבריו. [שצג] **רמב"ם** (מגילה פ"ח ה"ד).

[שצד] **רמב"ם** (סס, סס פ"ג ה"ה). וכן **אם** נטמא בלילי יום טוב הראשון אף על פי שטהר למחר פטור, אבל אם נטמא ביום ראשון הרי זה חייב להביא חגיגתו וראייתו בתוך ימי הרגל כשיטהר. רמב"ם (סס פ"ג). [שצה] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ז ה"ד). וכתב המלכי אינם עושים בראשון לפי שהם מיעוט, ואין עושים השני שאין היחידים עושים את השני אלא בזמן שעשו רוב הקהל את הראשון, וכאן הואיל ולא עשה רוב הקהל בראשון לא יעשו אלו המיעוט הטמאים למת את השני[שצה].

רובם טמאי מת ומיעוטם זבים

היו רוב הקהל טמאי מת ומיעוטם זבים וכיוצא בהם, טמאי מת עושים את הראשון, והזבים וכיוצא בהם אינם עושים לא את הראשון ולא את השני, אינם עושים בראשון שאין נדחית בציבור אלא טומאת המת בלבד, ואינם עושים בשני בקודש שמשמע שהזבים כן עושים פסח שני, והטעם, שדווקא ציבור טמאי מת אינם נדחים לשני, אבל זבים אף שהם ציבור נדחים. ודעת הפתח הבית שאף הזבים אין עושים פסח שני, שגם ציבור זבים אינם נדחים, ונשאר בצ"ע.

פניני הלכה

תעשה ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה, וצריך לבוא להיתר שהותרה מילה בשבת, ועדיף לעשות המילה על ידי אשה ולא להזדקק להיתר שהותרה מילה בשבת, ולא לעשות המילה על ידי איש. ותירץ שמילה הותרה בשבת לגמרי, ולכן אף כשיש לפנינו אשה ואיש רשאי האיש למול. והוא כדברי הרי"ד שכיון שהותרה מילה בשבת אין צריך לחזר אחר היתר.

אך ציין הפרי מגדים למה שדנו השו"ע והרמ"א (יו"ד סי' רסו סי"ד) לענין שני מוהלים, שבשולחן ערוך כתב שיש להיזהר שלא ימולו שני מוהלים מילה אחת בשבת, שאחד ימול ואחד יפרע, אלא המל הוא בעצמו יפרע. אך הרמ"א כתב שלא מצא ראיה לזה, ויש להתיר הדבר, שהרי מילה דוחה שבת, והרי הוא כחול לכל דבר, כמו שמצאנו בעבודת בית המקדש שכמה כהנים היו עובדים ומחללים את השבת. וכתב, שמצא בזה מחלוקת בראשונים, לפיכך טוב להחמיר בזה לכתחילה. ומשמע שלדעת הרמ"א מילה הותרה בשבת לגמרי, ואין צריך לחזר אחר אופן המותר, אך לדעת השו"ע צריך לחזר אחר אופן המותר.

מילה על ידי בן יו"ט שני בארץ ישראל

כתב בשערי תשובה (סי' תעו סק"ה), שנחלקו האחרונים לענין מילה בזמנה שאירעה בארץ ישראל ביום טוב שני של גלויות, והיה שם אורח מחוץ לארץ שעושה היום יום טוב, והוא מוהל, בנחפה בכסף (סי' ה) כתב שכל שיש מוהלים מתושבי העיר שהוא אצלם חול, אין האורח רשאי למול. אך במטה יהודה (עי' שם, סי' שנט יהודה ליקוטים שנספוף הספר, סי' ה) חלק עליו, וכתב שמותר לבן חוץ לארץ למול, ובשלמי חגיגה (הלכות יו"ט סוף סי' ו) כתב שאם יש עשרה מבני חוץ לארץ שנוהגים היום יום טוב אסור למוהל מבני חוץ לארץ למול, ואפילו כשאין עשרה אין לו למול אלא דווקא כשמבקשים ממנו שיהיה הוא המוהל, אבל הוא ודאי אסור לבקש מאחרים שיתנו לו למול, וכן יורה החכם לאורח שבא לשאול שאין לו להיות רודף היום אחר מצוה זו, מאחר שהוא יום טוב עבורו, כיון שיש אחר, אם לא שיבקשו ממנו אחרים מאליהם.

ובדברי השבט יהודה מבואר שאף הוא לא התיר לבן חוץ לארץ למול אלא מפני שמותר לו לעשות מלאכה בפרהסיא כשיש חשש מחלוקת בדבר, ועוד שיהיה הדבר תמוה לרבים, שיסברו שיום טוב שני חמור משבת, ששבת דוחה את המילה, וביום טוב שני אין בן חוץ לארץ מל, ואף שבאמת יש חילוק בדבר, שביום טוב שני אפשר על ידי בני המקום ובשבת הכל אסורים, מכל מקום נראה הדבר תמוה לרבים, ולכן התיר לבן חוץ לארץ לעשות מצוותו למול לבן ארץ ישראל אפילו כשיש מוהל אחר.

אך בספר יום טוב שני כהלכתו (פי"ג הערה ו) הביא בשם בעל המנחת שלמה, שדין זה תלוי בחקירה הנזכרת אם מילה הותרה בשבת ויום טוב או אינה אלא דחויה, ונפסק להלכה שהותרה [ולכן אין צריך לחזר אחר ההיתר, וכדברי הרי"ד הנזכרים, וכדעת הרמ"א הנזכרת], ולכן אין צריך לחזר לעשות את המילה על ידי בן ארץ ישראל שעבורו אינו יום טוב, ויכולים לעשות המילה גם על ידי בן חוץ לארץ, אף אם צריך הוא לנהוג כל דיני יום טוב במקום זה, כיון שהמילה הותרה לכל. וכן הביא בשם הבאר משה (סי' מ"ז דיני בני ח"י ומו"ק, סי' רסו ס"ק), שכתב שיש לסמוך על היד שאול (הגהות ליו"ד סי' רסו ס"ק) שכתב שמילה הותרה ביום טוב אף שלענין שבת יש מחלוקת אם הותרה או דחויה, ולכן אין צריך לחזר אחר בן ארץ ישראל שיעשה את המילה בהיתר גמור.

זמן קריאת המגילה בעיר שחצי בתיה קדמו לחומתה

בסוגייתנו נחלקו רב ורב כהנא לענין הקרבת קרבן הפסח בדין ישראל שהיו מחציתם טמאים טומאת מת ומחציתם טהורים, לדעת רב, מחצה על מחצה נידון כרוב, ולכן הטהורים חשובים כרוב ועושים את הפסח לעצמם בלי הטמאים, והטמאים חשובים כרוב ולכן הם עושים את הפסח לעצמם בראשון. ורב כהנא סובר שמחצה על מחצה אינו נידון כרוב, ולכן הטהורים עושים את הפסח בראשון, כיון שאפילו מיעוט טהורים עושים את הפסח בראשון, והטמאים עושים את הפסח בשני כדין מיעוט ציבור טמאים. וללישנא בתרא, לדעת רב כהנא הטמאים אינם עושים לא את הפסח הראשון ולא את השני, את הראשון אינם עושים משום שאינם רוב, ואת השני אינם עושים מפני שאינם מיעוט. ודנו הפוסקים לענין שאר דיני התורה כשיש מחצה על מחצה אנשים אם נידון כרוב.

בטורי אבן (מגילה ג: ד"ה ניתא מוסג) כתב, שמה שאמרו (מגילה שם, שו"ע או"ח סי' תרפח ס"ח) שעיר המוקפת חומה שקוראים בה את המגילה בט"ו היא דווקא עיר שהוקפה ולבסוף ישבה דהיינו שבנו את חומתה לפני שבנו את בתיה, אבל אם ישבה ולבסוף הוקפה אין דינה כעיר המוקפת חומה. היינו דווקא כשלא נבנו בה בתים חדשים לאחר שהוקפה, אבל אם נבנו בה בתים חדשים אחר כך, דינה כעיר המוקפת חומה, שהרי גם אם לא נחשיב את הבתים הישנים שקדמו לחומתה, הרי דינה כמוקפת חומה על ידי בתים הללו שנבנו לאחר שהוקפה. וכתב שנראה שהולכים אחר הרוב, שאם רוב הבתים שבעיר קדמו להיקף, מיעוטם בטלים לגבי רובם והמיעוט נידון כמי שאינו, וקוראים כולם בי"ד. ואם הרוב מאוחרים להיקף, המיעוט שקדמו להיקף בטלים לגבי הרוב וקוראים כולם בט"ו. ובמחצה על מחצה צ"ע. והביא דבריו רעק"א בגליון השו"ע (או"ח שם).

ותמה במנחת מנחם (רעגנסנערג, סי' סו), שלכאורה צריך להיות הדין במחצה על מחצה כמו בסוגייתנו, שלדעת רב [שכן פסק הרמב"ם (קרבן פסח פ"ז ה"ג)] אלו קוראים בי"ד ואלו קוראים בט"ו, כיון שכל אחד מהם נידון כרוב, ולדעת רב כהנא כיון שאין אף אחד מהם נידון כרוב, קוראים כולם בי"ד כדין עיר סתם.

אך כתב שבאמת זה אינו, ואין לדמות הספק במגילה לספק שבסוגייתנו, שבמגילה הספק אינו על האדם אלא על העיר, אם כרך זה דינו כמוקפין או כאינו מוקף, ובספק אם הוא מוקף חומה מימות יהושע בן נון קוראים את המגילה ביום י"ד וביום ט"ו ואין מברכים על הקריאה אלא ביום י"ד, כדעת הרמב"ם (מגילה פ"ח ה"ח) וכמו שפסק בשו"ע (סס ס"ד), ואין מקום לצ"ע בזה.

פ.

איסור אכילה למוהל קודם קיום מצות מילה

בסוגייתנו אמר עולא, שאם היו מחצה מהציבור טמאים ומחציתם טהורים, שאז אין הטמאים יכולים לעשות את הפסח שהרי אינם רוב ציבור, משלחים אחד מהטהורים לדרך רחוקה כדי שיהיו הטמאים רוב, ויעשו כולם גם הטהורים את הפסח בראשון, כיון שאז נמצא שהטמאים הם רוב. ואמר רב נחמן, צאו ואמרו לו לעולא שעצה זו אי אפשר לעשותה למעשה, מפני שאף אחד לא ישמע לו להטריח עצמו ולצאת לדרך רחוקה.

והנה במשנה (סוכה לח.) מבואר, מי שבא בדרך ולא היה בידו לולב ליטול, לכשיכנס לביתו יטול על שולחנו, ופירש רש"י (ד"ה יטול) שאם שכח ולא נטל קודם אכילה, צריך להפסיק סעודתו וליטול לולב. והיינו שכשיש לאדם לעשות מצוה, אסור לו לאכול קודם שיקיימנה. וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' תרנג ס"ג) שאסור לאכול קודם שיטול לולב, ואם שכח ואכל ונזכר על שולחנו, ביום הראשון שהוא מן התורה יפסיק וכו'. וכן לענין בדיקת חמץ (סס סי' תלח ס"ג), כתב בשו"ע יזהר כל אדם שלא יתחיל בשום מלאכה ולא יאכל עד שיבדוק. וכן לענין ספירת העומר כתב הרמ"א (סס סי' תפט ס"ד) שכשהגיע הזמן, אסור לאכול עד שיספור, ואפילו התחיל לאכול פוסק וסופר. וכן כתב הרמ"א (סס סי' תרנג ס"ד) שאסור לאכול קודם שישמע קריאת המגילה, אפי' התענית קשה עליו.

ובהגהות נחלת צבי (יו"ד סי' רפג ס"ק) כתב, שהוא הדין שאבי הבן שהוא מוהל בעצמו את בנו, אסור לו לאכול ביום המילה קודם שיקיים מצות מילה ואפילו אם התחיל מפסיק. אבל אם אינו מוהל בעצמו וכבר כיבד למוהל ועשאו שליח, מותר לאכול ולעשות כל המלאכות. וכתב בנחלת צבי שאפשר שהמוהל עצמו יהא אסור באכילה.

ובבצל החכמה (שו"ת, מ"ד סי' ס) כתב, שמה שכתב שהמוהל עצמו יהא אסור באכילה, אין דבריו מוכרחים, שלא מצינו איסור אכילה קודם קיום המצוה אלא במצוה המוטלת על האדם בעצמו, והטעם, שחששו חז"ל שמא ימשך ע"י האכילה, ויעבור הזמן ויתבטל מקיום המצוה ההיא, ולכן אסרו עליו לאכול קודם קיום המצוה, אבל מצוה שאינה מוטלת על האדם בעצמו רק על זולתו, והוא אינו בא לעשות המצוה רק בשליחות חבירו ובמקומו וכגון למול בן חבירו, שבזה גם אם לסיבת אכילה ימשך השליח ולא יהיה יכול לעשות שליחותו עדיין לא תתבטל המצוה, כי אפשר שתתקיים ע"י אחרים, בזה יש לומר שלא חששו לאסור האכילה קודם קיום המצוה.

וכתב בבצל החכמה טעמים נוספים לחלק בין אם המצוה מוטלת עליו או שהוא רק שליח, ואחד הטעמים כתב, שכשמקיים מצוה שאינה מוטלת עליו אלא שהוא רק עושה שליחותו, אזי יותר ממה שיש לחוש שימשך אחר אכילתו ותתבטל המצוה, יש לחוש שאם נטריח על השליח שלא יהא רשאי לאכול עד אחר עשיית המצוה, ימנע מלקבל על עצמו אותו עינוי וצער, ולא ירצה להיות שליח להוציא אחרים ידי חובת אותה מצוה המוטלת עליהם לבד ולא עליו כלל. והביא ראיה לטעם זה מסוגייתנו, שאמר רב נחמן שמי ישמע לנו להשתלח לדרך רחוקה, הרי שאיש לא ירצה להטריח את עצמו לזכות את כלל ישראל ועכ"פ מחצית הקהל הטמאים, לעשות את הפסח כדינו. ואף שבודאי רבים מטריחים עצמם ובאים מרחוק לעשות את הפסח ולעלות לרגל, מ"מ מה שאדם טורח היינו דווקא לחובת עצמו, אך אינו חפץ לטרוח בעבור זיכוי אחרים, ולכן יש לחוש שמא לא יקיים המצוה בשליחות אחרים אם נטריחנו. [ועיין בבית נפתלי (שו"ת, סי' כו) שהביא דברי הגהות יד שאול (יו"ד סס) שכתב להתיר למוהל לאכול לפני ברית, ונחלק עליו, ועיין עוד בפרי השדה (שו"ת, ח"ג סי' עה) מש"כ בזה].

ובמהר"ם שיק (שו"ת, או"ח סי' רפז) כתב, שבמצות מילה לעולם מותר לאכול קודם שיקיימנה. והטעם, שלא שמענו שאסרו חז"ל האכילה קודם המצוה אלא במצוה עוברת, שאם לא

שאין עושים פסח שני אלא אם בא הראשון בטהרה אבל אם נעשה ראשון בטומאה אין שם פסח שני[שצו].

טומאה דחויה בציבור

ראה לעיל (עז.).

פ:

שליש מחורים שליש זבים ושליש טמאי מתים

היו שליש הקהל טהורים ושליש זבים וכיוצא בהם ושליש טמאי מת, אותם טמאי מת אין עושים את הראשון ולא את השני, אינם עושים ראשון שהרי הם מועטים לגבי טהורים עם הזבים, ובשני לא יעשו שהרי מיעוט עשו בראשון[שצז].

קרבן פסח שנטמא וזרק הדם

בשר הפסח שנטמא ונודע לו קודם זריקה[שצח], אף על פי שהאימורים טהורים לא יזרוק את הדם שאין הפסח בא אלא לאכילה, ואם זרק לא הורצה, ואם לא נודע לו עד שנזרק הדם, הורצה[שצט], ותירץ שסבר שכיון שנשחט לאכילה כדינו, ובשעת זריקה היה בחזקת ראוי לאכילה שהרי זרק בשוגג, הורצה אף לדעת רבנן, שהוא דומה לנטמא אחר זריקה, או נאבד אחר צליה. [ת] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ד ה"ג). וכרבינא, שמחלקים בזריקה בין שוגג למזיד. וכיון שהציץ מרצה על שגגת הבשר שנטמא ואינו מרצה על הזדון[ת].

קרבן פסח שנטמאו בעליו

נטמאו הבעלים בטומאה אחר שנשחט הפסח, לא יזרוק את הדם ואם זרק לא הורצה, לפיכך חייבים בפסח שני, שאין הציץ מרצה על טומאת הגוף אלא אם נטמא בטומאת התהום[תא]. שאם עשה פסח בחזקת שהוא טהור ואחר כך נודע לו שהיה טמא בטומאת התהום[תב], אינו חייב בפסח שני ודבר זה הלכה מפי הקבלה[תג].

נזיר שנזרק דם קרבנותיו ונודע שהיה טמא

ראה להלן (פפ.).

כהן שהקריב קרבנות ושוב נודע שהיה טמא

ראה להלן (פפ.).

אין שוחטים על טמאי שרץ

ראה לעיל (פ.).

לא אמרו טומאת התהום למת בלבד

ראה להלן (פפ.) בענין 'טומאת התהום'.

[שצו] **רמב"ם** (פס"ח ה"כ). ופסק כרב הונא. והקשה הצל"ח (כתוס' ד"ה משלמין) שמדברי עולא שאמר שבמחצה טהורים ומחצה טמאים, משלחים אחד מהטהורים לדרך רחוקה ויביא פסח שני [ע"פ תוספות (שם)], מוכח שסבר כרב אדא בר אהבה שיש תשלומים לפסח הבא בטומאה, ומדוע פסק כיחיד נגד רבים. ועיין בחסד לאברהם מה שתירץ בזה. וכתב הפתח הבית שאם היו מיעוט טהורים ומיעוט זבים ורוב טמאי מתים, יכולים הזבים לעשות פסח שני, משום שהטהורים עשו את הראשון בטהרה. [שצז] **רמב"ם** (שם ה"ו). ולא כתב הטעם שאמר מני בר פטיש, משום שסבר שטעם זה נאמר אליבא דשמואל, וההלכה כרב, ושלא כתוספות (ד"ה כרבעון). מלכי בקודש, ארץ יהודה. [שצח] **ואין** הרמב"ם מפרש דין המשנה על טומאת הדם, משום שלדעתו (פסולי המוקדשין פ"ג ה"ד) להלכה דם קדשים אינו מקבל טומאה. ליקוטי הלכות (זבח תודה, ד"ה ופטור מפסח שני. ושלא כדעת תוספות (ד"ה מזרק) שלא הורצה וחייב בפסח שני. ליקוטי הלכות. הקשה המהר"י קורקוס שכיון שמפרש דין המשנה 'נטמא' על הבשר, נמצא שסבר שהציץ מרצה על האכילות כמבואר בתוספות (ד"ה נתפזרו) וסותר לדבריו (גיליון המקדש פ"ד ה"ז) שאין הציץ מרצה על האכילות. ומיישב שסבר כדעת רש"י וכפי שתוספות (שם) יישבו עי"ש. ובלחם משנה תירץ שסבר שבדיעבד שכבר עשוי מרצה אף על האכילות, וכן תירץ התוספות יו"ט (מ"ז), ועיין בהר המוריה שדן בביאור תירוץ זה. וביליקוטי הלכות (זבח תודה, ד"ה ופיטם) כתב, שסבר הרמב"ם שדווקא אם נעשה במזיד אין מרצה על אכילות. עוד הקשה המהר"י קורקוס, שהלכה זו מתיישבת רק לדעת רב נתן שאין האכילה מעכבת כמבואר בתוספות (שם), והוא פסק כרבנן [ראה לעיל (עמ': בענין 'קרבן פסח שידוע שנטמא וזרק הדם' והערה)].

[שצז] **ראה** לעיל (עמ': בענין 'קרבן פסח שידוע שנטמא וזרק הדם' והערה).

[שצח] **ראה** לעיל (עמ': בענין 'קרבן פסח שידוע שנטמא וזרק הדם' והערה).

[שצט] **ראה** לעיל (עמ': בענין 'קרבן פסח שידוע שנטמא וזרק הדם' והערה).

[ת] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ד ה"ג). וכתב המהר"י קורקוס (שם) שמשמע מדבריו שאם נודע לו קודם עשייתו לא הורצה, וסותר לדבריו (גיליון המקדש פ"ד ה"ו) שאף אם נודע לו קודם הזריקה בדיעבד הורצה. ומבאר שכוונתו שאם נודע לו קודם השחיטה לא הורצה, אבל אם נודע לו אחר כך ואפילו קודם הזריקה, הורצה. ובאור שמח (שם) הבין שאף אם נודע קודם זריקה לא הורצה, וביאר שהוא משום שענין ריצוי הציץ הוא רק לפוטרו מפסח שני אך עדיין אסור באכילת הפסח, ולכן אם בשעת הזריקה נודע לו שהוא טמא, ידע שאינו שייך באכילה ולכן לא יצא כמבואר לעיל, ועיין בחידושי הגר"ח הלוי (גיליון המקדש שם) שדעתו כהאור שמח אך ביאר באופן אחר.

[תא] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ג). ואינו אוכל את הפסח, ולכן דווקא אם נודע לו אחר הזריקה הורצה, אבל אם נודע לו קודם הזריקה, כיון שבשעת הזריקה ידע שאינו ראוי לאכילה לא יצא כמבואר לעיל. אור שמח. ועיין להלן (פפ.): אופן של טומאת התהום שעושה הפסח אף אם נודע לו קודם.

פניני הלכה

יקיימנה בזמנה תעבור ותתבטל, אבל במצות מילה, אף אם יעבור יום השמיני ולא ימול מ"מ הרי גוף המצוה אינה עוברת ויוכל לקיימה כל ימיו, ואע"פ שיש לחוש למצוה מן המובחר מצד הזמן מכל מקום לא מצינו כיוצא בזה בש"ס שחששו, [ומה שבספירת העומר אסרו לאכול קודם שיספור אף שלא תעבור המצוה, שהרי יוכל לספור כל אותו היום, מ"מ כיון שאם לא ספר יום אחד מתבטלת המצוה חששו, משא"כ במילה שלא תעבור המצוה כל ימי חייו].

חיוב אכילת בשר ביום טוב בזמן הזה

בגמרא הובאו דברי עולא שאמר שאם היו מחצה מהציבור טמאים ומחציתם טהורים, שבאופן זה אין הטמאים יכולים לעשות את הפסח, משלחים אחד מהטהורים לדרך רחוקה כדי שיהיו הטמאים רוב, ויעשו כולם את הפסח בראשון. והקשו בגמרא למה משלחים אותו לדרך רחוקה, והרי יכולים לטמא אותו במת, ועל ידי כך יהיו הטמאים רוב. ועל פי קושיא זו דנו האחרונים לענין אופן קיום מצות שמחה ביום טוב בזמן הזה, וכמו שיבואר.

בשאגת אריה (סו"ס, סי' סה) דן אם מצות עשה של 'ושמחת בחגך' נוהגת גם בזמן הזה, או שמא אינה נוהגת בזמן הזה כיון שאין לנו שלמי שמחה. ושורש הנידון הוא אם מקיימים מצות שמחה גם בשאר מיני שמחות או דווקא בבשר שלמי שמחה. והביא דברי הרמב"ם (יסוד"ת פ"ו ה"ז - יח), שכתב ששבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים חייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו, שנאמר (דברים טז יד) 'ושמחת בחגך', ואף על פי שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים, יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו. כיצד, הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להן בגדים ותכשיטים נאים כפי ממונו, והאנשים אוכלים בשר ושותים יין, שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין. ומבואר בזה שגם בשאר ענייני שמחה מקיימים מצות שמחה ולא רק בשלמי שמחה. וכן כתב החינוך (מצוה תפח), וכתב במנחת חינוך (שם שורש ג) שנחלקו בדבר זה הרמב"ם והתוספות, שהרמב"ם סובר שמקיימים מצות שמחה גם בשאר דברים המשמחים, אך בזמן שבית המקדש היה קיים מצוה מן המובחר לאכול בשר שלמים, אבל באותם אנשים שאינם יכולים לאכול קדשים כגון טמא וערל וכו', חלה עליהם המצוה בכל מין שמחה, ועל כן גם בזמן הזה שבעוונותינו אין מקדש, נוהגת מצוה זו מן התורה. אבל התוספות (מו"ק יד: ד"ה עשה) סוברים שמצות שמחת יום טוב בזמן הזה היא רק דרבנן, והמצוה מן התורה היא דווקא בשלמי שמחה בזמן המקדש, וכן בזמן המקדש באותם שלא יכולים לאכול שלמים כגון טמא וכו', אינם חייבים במצוה זו מן התורה, שמן התורה אין המצוה רק בשלמי שמחה. גם במנחת ברוך (סי' עז) האריך בזה, עיי"ש.

וכתב בשאגת אריה שמסוגייתנו יש ראיה ברורה שיוצאים ידי מצות שמחה גם בשאר שמחות, שאם לא כן קשה מה הקשו לעולא שיטמאו את אחד מהטהורים במת, והרי על ידי כך שיטמאו אותו לא יוכל להביא שלמי שמחה בכל ששת ימי הפסח, ויתבטל ממצות עשה של שמחת יום טוב, ואיך יטמאו אותו ויבטלוהו על ידי זה ממצות שמחת יו"ט. ומוכח שמצות עשה זו של 'ושמחת' אפשר לקיים מן התורה בכל מיני שמחות, ולכן הקשו שיטמאוהו במת, ואף על גב שיש מצוה מן המובחר בשלמי שמחה דווקא, מכל מקום תקנת הקהל שיוכלו כולם להקריב את הפסח דוחה מצוה מן המובחר של היחיד, כיון שאין נעקרת לגמרי מצות שמחה שלו.

וכן כתב במגן אברהם (סי' תרלו ס"ק טו) שאע"ג שביום טוב נאמר שמחה, אין חיוב לאכול בשר רק בזמן שבית המקדש קיים. וראה עוד לעיל (פ:).

אכן בדרכי תשובה (סי' פט ס"ק יט) הביא את דברי הים של שלמה (גיליון פ"ב סי' ה), שכתב שפשוט שאין שמחה אלא בבשר, שהרי שמחת יום טוב היא הסעודה, ולא נקרא סעודה להיות בו לב טוב ושמח בלי אכילת בשר. וכתב שזוכר שבצעירותו שמע מפי בעל הדברי חיים מצאנז שאמר שאין דברי השאגת אריה מוכרחים, אלא צריך לאכול ביום טוב בשר בהמה דווקא.

אכילת פת פלטר בכל הסעודה כשמותר לו לבצוע עליה

בגמרא הובאה סברא בדעת רב, שאין קרבן ציבור חלוק, ולכן כשהיו הקהל מחצה טהורים ומחצה טמאים, ומחצה על מחצה נידון כרוב שכל חלק מהציבור נידון כרוב לעצמו, והדין נותן שיעשו הטהורים את הפסח בראשון לעצמם והטמאים יעשו את הפסח בראשון לעצמם, אך אין יכולים לעשות כן, כיון שאין לחלק קרבן ציבור ולעשותו טמאים לעצמם וטהורים לעצמם. וכתב רש"י (ד"ה מנה הכי קאמר) שאסור ליחלק שיעשו הם לעצמם והם לעצמם, מפני שגנאי הדבר ומוכח הדבר בפירוש כשנזהרים אלו מאלו.

בביאור דברי רש"י כתב באורח נאמן (מורענשטערן, סו"ס סי' קסח סק"כ), שהוא משום שהדבר מביא לידי שחוק, שאם הטמאים ראויים לעשות את הפסח בראשון, הרי הם יכולים לעשותו יחד עם הטהורים, ואין טעם לחלוקתם, ושחוק זה הוא הגנאי שבדבר. והביא שכדוגמת זה כתב רש"י (מגילה כה: ד"ה מיגו דמסיימן) שהנאמן על הקודש נאמן גם על התרומה הנמצאת באותה חבית, כיון שגנאי הוא למזבח שתהא תרומה המחוברת לו בחזקת טומאה, והקודש יקרב למזבח. והיינו גם כן משום שנראה כשחוק, ושחוק זה הוא הגנאי למזבח.

וכתב באורח נאמן, שעל פי זה יש ליתן טעם להלכה המבוארת בשו"ע (שם ס"ה) לענין בעל הבית ואורח הסועדים יחד, שהדין הוא שאם יש לפניו פת נקיה ופת קיבר, מברך על הנקיה (שם ס"ד), ואם היו לפניו פת נקיה של פלטר ופת קיבר של ישראל והוא נזהר מפת נכרי, מסלק פת נקי של נכרי מעל השולחן עד לאחר ברכת המוציא. ואם בעל הבית נזהר מפת נכרי, והאורח אינו נזהר בה, ויש להם שני ככרות, אחד נקי של פלטר ואחד קיבר של ישראל, כיון שמצות הבציעה מוטלת על בעל הבית והוא פוטר את הסועדים בברכתו, יבצע מן הפת היפה של פלטר משום כבוד האורח שאוכל ממנה, וכיון שהותר לבעל הבית לבצוע עליה, הותר לו לאכול ממנה בכל הסעודה. ודנו האחרונים בטעם ההיתר שהותר לו לאכול מפת זו בכל הסעודה. וכתב באורח נאמן שיש לומר שהוא מטעם זה של גנאי המבואר בסוגייתנו ובחגיגה, שכאשר עושה דבר הנראה כשחוק הרי זה כגנאי, ואף כאן יהיה נראה בעיני האורח כשחוק שבעל הבית מברך המוציא על פת פלטר, ואחר כך מפסיק לאכול ממנה, והוא בעיניו כשני דברים הסותרים זה את זה והרי זה גנאי, ומכיון שהשולחן דומה למזבח, ובפרט כשיש אורח וגדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני השכינה, הרי אסור לעשות עליו דברי גנאי, ועל כן אין לעשות דבר זה הנראה בעיני האורח כשחוק, ולכן התירו לבעל הבית לאכול את כל הסעודה מפת פלטר.

וכתב עוד באורח נאמן, שעל פי יסוד זה יש לבאר דברי המגן אברהם (סי' פס סק"ג) שכתב שנדה שמותרת ללכת לבית הכנסת, כגון בימים נוראים או שמשיאה בנה או בתה, או שהיתה בעצמה יולדת שהולכים לבית הכנסת אחר ד' שבועות, מותרת גם כן להתפלל, ויש ליתן טעם לדבר על פי האמור, שכיון שנשים דעתן קלה, יהיה בעיניהן כשחוק שמותר לה ללכת לבית הכנסת ואסור לה להתפלל, ותבוא לזלזל בקדושת בית הכנסת ותאמר שאין בו קדושה, ועל ידי כך גם יבוא הפסד להכנסת נדבות לבית הכנסת שדרכן להתנדב, ולכן התירו להן להתפלל כדי שלא יהיה בעיניהן כשחוק וגנאי.

פ:

הקרבת פסח שני אם יבוא משיח בין פסח ראשון לשני

בגמרא, אם היו שליש הציבור זבים ושליש טהורים ושליש טמאי מתים, אמר רבי מני בר פטיש, אותם טמאי מתים אינם עושים לא את הפסח הראשון ולא את הפסח השני, את הראשון אינם עושים מפני שנוספו הזבים על הטהורים לגבי הטמאי מתים, כיון שאין דין הזבים לעשות את הקרבן בטומאה, ולכן אינם נמנים יחד עם הטמאים לדונם כרוב ציבור, ונמצא שאין הטמאי מתים אלא מיעוט, ומיעוט ציבור אינם עושים את הפסח הראשון בטומאה. ופסח שני אינם עושים משום שמצטרפים הזבים עם הטמאי מתים שלא עשו את הפסח בראשון, ונמצא שאלו שלא עשו את הפסח הם רוב ציבור, ורוב הציבור אינו נדחה לעשות פסח שני. על פי דבריו דנו האחרונים לענין עשיית פסח שני אם יבוא משיח בין פסח ראשון לשני, וכמו שיבואר.

ביוסף אומץ (סו"ס, סי' ו) כתב, שכשנכנסו בעלי תריסין לבית המדרש אחר חג הפסח, נזרקה מפיהם חקירה אחת והיא זאת, אם יואיל אלוה ברחמיו וישלח לנו משיחנו בימים האלו ובזמן הזה בין פסח ראשון לשני, אם נתחייב להקריב את הפסח בשני. ועוד יש להסתפק אם יבוא מלך המשיח סמוך לפסח שני, באופן שלא יוכל להזות עלינו שלישי ושביעי כדי להיטהר מטומאת מת עד יום הקרבת הפסח, אם נוכל להקריבו בטומאה, אף על גב שדינו של פסח שני בכל מקום הוא שאינו נעשה אלא בטהרה, אם נאמר שכיון

אהח 19/06/2018

פא.

וזבה סותרים את השבעה נקיים למפרע

בזב

זב שספר שבעה נקיים, אם ראה ראייה של זוב אפילו בסוף יום שביעי אחר שטבל, סתר הכל ומתחיל למנות שבעה ימים נקיים מאחר יום ראייה האחרונה[תי]. ולכן זב שטבל ביום השביעי לא יתעסק בטהרות עד לערב, שמא יראה טומאה ויסתרו שבעת ימי הספירה ונמצאו אותם הטהרות טמאות למפרע, שהוא עושה משכב ומושב למפרע[תיא].

בזבה קטנה

זבה קטנה שטבלה ביום השימור שלה אחר הנץ[תיב], הרי מגעה ובעילתה תלויים, אם נגמר היום ולא ראתה כל שנגעה בו טהור, ואם ראתה דם אחר שטבלה, כל טהרות שעשתה טמאות ועושה משכב ומרכב ובועלה חייב חטאת[תיג].

פסח ביום האחרון של ספירה לזיבה

זב שראה שתי ראיות וספר שבעה ימים וטבל בשביעי שוחטים עליו והוא אוכל לערב[תיד], ואם ראה זוב אחר שנזרק הדם הרי זה פטור מלעשות פסח שני, וכן שומרת יום כנגד יום טובלת ביום השימור, ושוחטים עליה והיא אוכלת לערב, ואם ראתה דם אחר שנזרק דם הפסח פטורה מלעשות פסח שני[תטו].

זב שראה כשביעי לספירתו

כל הימים שהזב רואה בהם זיבות הרי הוא טמא, וכשיפסוק הזיבות מונה שבעה ימים נקיים כזבה וטובל בשביעי ומעריב שמשו, ואם ראה ראייה של זוב אפילו עסוקה באופן שלא טבלו, אבל באופן שטבלו שדינם לטמא למפרע רק בהיסט מרצה הציץ לכו"ע, ועיין תירוץ נוסף בצל"ח (ד"ה מפי למפרע). דעת הראב"ד (מירוש פ"ו ה"ח, הובא בהגהמ) שטומאת התהום של זיבה לא הותרה בפסח וחייב בפסח שני, ותמה המרכבת המשנה מדוע לא השיג הראב"ד על דבריו כאן. ונשאר בצ"ע.

[תד] **רמב"ם** (מתומרי כפרה פ"ג ה"ח). [תה] **רמב"ם** (מטמאי משכב ומושב פ"ה ה"ט). [תו] **והוא** הדין זבה גדולה ביום שביעי שלה. רמב"ם (שם). [תז] **רמב"ם** (שם ה"ו). ופסק שטמאה למפרע מדאורייתא, שחיוב חטאת שייך דווקא בטומאה דאורייתא. פתח הבית (קרבן פסח פ"ו ה"ג). [תח] **וכשיטתו** (שם ה"ח) שפסק ששוחטים וזורקים על טבול יום. כסף משנה. [תט] **רמב"ם** (שם ה"ג). וכרבי יוסי. וקשה שבגמרא מבואר שרבי יוסי סבר שמטמא למפרע רק מדרבנן, והרמב"ם פסק [ראה לעיל] שמטמא מדאורייתא. ובאור שמח מבאר שסוגייתנו [תי] **רמב"ם** (מתומרי כפרה פ"ג ה"ח). [תיא] **רמב"ם** (טומאת מת פ"ב ה"י). [תיב] **רמב"ם** (שם ה"י"ב). [תיג] **ודווקא** בקרבן יחיד ולא בקרבן ציבור. ליקוטי הלכות (לעיל פ:). [תיד] **וכתב** הכסף משנה (ביאת המקדש פ"ד ה"ו) שמקורו בסוף יום שביעי אחר שטבל, סתר הכל, ומתחיל למנות שבעה ימים נקיים מאחר יום ראייה האחרונה[תיה].

טומאת התהום בכהן המקריב תמיד

ראה להלן (פח:).

פא:

עצם כשעורה מטמא במגע ובמשא

טומאת עצם אחד הלכה מפי השמועה לפי שנאמר (במדבר יט יח) 'כל הנוגע בעצם' למדו מפי השמועה אפילו עצם כשעורה מטמא במגע ובמשא, ולפי שטומאתו הלכה, הרי הוא דין תורה ולא מדברי סופרים[תיא].

רביעית הדם מטמא באוהל

דם המת מטמא כמת במגע ובמשא ובאהל, שנאמר (שם שם יג) 'בנפש האדם' מהמשנה (לעיל שם), ואף שנשנתה לענין נזיר ופסח משמע לו להרמב"ם שהדין כן בכל הקרבנות. ובחק נתן השיגו, שמקורו מסוגיין מאביעית הגמרא בכהן המרצה בתמיד אם הורצה בטומאת התהום. ומבאר בליקוטי הלכות שאף שלא נפשט, כיון שנכתב באת"ל, וכן מתירוץ רבא שלומדים 'מועדו' בתמיד ששייך בו רק טומאה בכהן המקריב, פסק שהלכה כן. וכתב הארץ יהודה, שכוונת הכסף משנה לקרבנות יחיד שקבוע להם זמן שלא ניתן ללומדם מתמיד אלא מקורם מהמשנה. [תטו] **רמב"ם** (שם). וכתב הכסף ונאמר (ויקרא יז יא) 'כי הדם הוא הנפש', וכמה שיעורו רביעית[תיב].

כהן שהקריב קרבנות ושוב נודע שנטמא

כהן שעבד ואחר כך נודע שהיה טמא, אם היא טומאה ידועה, כל הקרבנות שהקריב פסולים שהרי עבודתו חולין[תיג], ואם היא טומאת התהום, הציץ מרצה וכל הקרבנות שהקריב נרצו[תיד], ואפילו נודע לו שהוא טמא קודם שיזרוק הדם וזרק, הורצה, שהציץ מרצה על טומאת התהום אף על פי שהוא מזיד[תטו].

נזיר שנזרק דם קרבנותיו ונודע שהיה טמא

אם עד שלא נזרק על הנזיר אחד מן הדמים נודע שהוא טמא, בין בטומאה ידועה בין בטומאת התהום, סותר הכל.

משנה שפסק כמר בר רב אשי בלישנא בתרא כמסקנת הגמרא [וראה הערה הבאה]. ודייק שאם נודע לו שנטמא קודם הזריקה אינו זורק, והקשה שהוא סותר לדבריו (קרבן פסח פ"ו ה"ו, הובא בהגהמ) גבי מצא מת מושכב והוא טומאת התהום שאף לכתחילה שוחט. ותירץ שקרבן פסח שוחט לכתחילה משום שהוא חובה ומצוה עוברת. ובאבן האזל תמה שניתן לחלק, שדווקא במצא מת מושכב שהוא ספק אם כלל נטמא כמבואר שם, זורק לכתחילה, אבל אם יודע בודאי שנטמא בטומאת התהום, אינו זורק לכתחילה.

פניני הלכה

שבאופן זה אי אפשר להקריבו אלא בטומאה, הרי הוא קרב אף בטומאה. וכתב שאף על פי שספיקות אלו יפשטו על ידי אליהו לכשיבוא קודם ביאת המשיח, מכל מקום תורה היא, דרוש וקבל שכר.

בין דבריו הארוכים בתשובתו, דן (ד"ה ומכאי פס גנגן) בכלל המוזכר כמה פעמים בפרק זה, שאין ציבור נדחים לפסח שני אלא עושים את הפסח בראשון בטומאה, מה גדרו של כלל זה, אם גדרו רק שאין הציבור צריך להידחות לפסח שני כיון שיכולים לעשות את הפסח בראשון כשרובם טמאים, אבל אם באמת לא עשו את הפסח בראשון יכולים גם לעשותו בשני, או שמא כלל הוא שאי אפשר לציבור לעשות את הפסח בשני, ולא ניתן פסח שני אלא ליחידים, ואפילו אם מאיזה טעם נדחו הציבור מפסח ראשון, אינם יכולים לעשות פסח שני. והחילוק להלכה הוא בנידון שלפנינו, שהציבור באים לעשות את הפסח בשני ולא רק יחידים, ולא עשאוהו בראשון כיון שעדיין לא בא משיח, ויש לדון אם יכולים הציבור לעשות את הפסח בשני.

וכתב שיש להביא ראיה מסוגייתנו שכלל הוא שאי אפשר לציבור לעשות את הפסח בשני, שהרי בנידון זה שבו היו הטמאים שליש מהציבור, הרי הם נדחים מעשיית הפסח בראשון כיון שאינם נחשבים בו אלא למיעוט, ואף על פי כן אינם יכולים לעשות פסח שני כיון שרוב הציבור לא עשו פסח ראשון, ואין רוב ציבור נדחים לעשות פסח שני, הרי מוכח שמה שרוב ציבור אינם עושים פסח שני אינו משום שדינם לעשות בראשון, אלא גם כשמאיזה טעם לא עשו בראשון, אינם יכולים לעשות את הפסח בשני. והוא הדין לענינינו, לא נוכל לעשות את הפסח בשני אם יבוא משיח בין פסח ראשון לשני, כיון שרוב הציבור אינם עושים פסח שני, ולא ניתן אלא ליחידים שהם מיעוט ציבור.

אך כתב, שכאשר נדקדק בדבר, האמת תורה דרכה שאין ראיה מסוגייתנו, שכן מה שאמרו שאין הציבור עושים פסח שני אינו אלא כשנדחו מן הראשון מכח טומאת מת, אבל אם נדחו מחמת טעם אחר ודאי עושים. והראיה, שהרי אם היו הציבור טמאי זיבה בראשון, בודאי היו עושים את הפסח בשני, כמו שמשמע מלשון רש"י (לעיל פו. ד"ה אלא לעולם) וכן נראה מלשון הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ח) שכתב, רבים שהיו טמאי מת בפסח ראשון, אם היו מיעוט הקהל הרי אלו נדחים לפסח שני, אבל אם היו רוב הקהל טמאי מת אינם נדחים, אלא יקריבו כולם הפסח בטומאה הטמאים עם הטהורים, שנאמר (במדבר ט ו) 'ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם', יחידים נדחים ואין הציבור נדחה, ודבר זה בטומאת המת בלבד. הרי שכתב בפירוש שדין זה שאין הציבור נדחה לפסח שני אינו אלא בטומאת המת בלבד, אבל אם נדחו מכח שאר דברים עושים בשני, ואפילו ציבור. ואם כן בנידונינו שמה שלא עשו את הפסח בראשון אינו אלא מטעם אונס, אנוס על פי הדיבור שאין לנו מקדש ולא מזבח ולא כהן להקריב קרבנות חובותינו, הרי ודאי אין לך אונס גדול מזה, וא"כ איפה למה נגרע לבלתי הקריב קרבן ה' במועדו בשני. ועיי"ש שהאריך בזה עוד.

פא.

אמירת דבר שהוא תלמוד ערוך בשם אומרו

בגמרא הובאו דברי רבי יוסי בדין זבה שלא היתה טומאתה ידועה, ושחטו עליה את הפסח וזרקו את הדם, שאף על פי שאינה אוכלת בפסח זה, הרי היא פטורה מלעשות פסח שני, והוכיחו בגמרא מכך שהציץ מרצה על טומאת התהום של זיבה, והיינו שאם בשעת השחיטה לא היה ידוע לאדם בעולם שהיא זבה, הציץ מרצה עליה. והקשו התוספות (ד"ה לפו מסוס), מנין לנו שהטעם שהיא פטורה מלעשות פסח שני הוא משום שהציץ מרצה על טומאת התהום, שמא מה שפטורה הוא משום שהנשים אינן חייבות בפסח שני אפילו כשנטמאו במת. ותירצו בשם ר"י, שמוכח בפירוש מהגמרא להלן (פח:) שרבי יוסי סבר נשים בשני חובה.

וכתב האדר"ת (זו"ת מענה לשיהו, סי' ה), שהתוספות הביאו בשם הר"י מה שהוא תלמוד ערוך וגם תינוקות של בית רבן יודעים מזה שדעת רבי יוסי שנשים בשני חובה, ומכל מקום נהגו בו כבוד וכתבו התירוץ בשמו. וכן בתוספות הרשב"א בסוגייתנו (ד"ה לפו מסוס) הביא התירוץ בשם ר"י. ורואים בזה עד היכן דקדקו לומר דבר בשם אומרו, ויראו מחברי זמנינו ויבושו על מנהגם שנהגו סלסול בעצמם בחיבוריהם שלא להזכיר שם השואל, רק כותבים מן רב אחד חכם אחד גאון אחד, ורבותינו בעלי התוספות אינם בושים להזכיר בשם חכם אחד דבר שהוא תלמוד ערוך וידוע לכל בר בי רב דחד יומא. ובעוונותינו הרבים הוא זחיחות הדעת וצרות עין בכבוד של חבירו, וגזל העני בידיהם, ועוד טעמים לזה אשר בושתי לכותבם לבל להזכיר גנותם של המחברים המדמים בעיניהם ובלבותם מה שהם, והמשכיל בעת ההיא ידום.

אבן במעשה איש (פ"ח עמ' פו) הביא בשם בעל הבד קודש, שפעם אחת דיבר עם החזון איש על ספק שנסתפק בספרו על קדשים, והראה לו על כך דברי התוספתא, ובמהדורא הבאה הוסיף החזון איש את דברי התוספתא מבלי להזכיר הדבר בשם אומרו, ואמר שאף שמודה הוא לחכם שהראה לו את הדברים, אינו צריך לאומרם בשם אומרם, כיון שהוא רק מראה מקום.

פא:

חיוב אליהו הנביא במצוות וצירופו למנין

בסוגייתנו הובא דין טומאת התהום שהותרה לנזיר ולעושה פסח, והיא טומאה שעד שלא נטמא בה אדם זה לא הכיר בה אדם מעולם אפילו בסוף העולם, ואם נטמא בטומאה זו הציץ מרצה עליו ועושה קרבן פסח. ולא אמרו טומאת התהום אלא בטומאת מת בלבד. ולמדו דין זה ממה שנאמר בנזיר (במדבר ו ט) 'וכי ימות מת עליו', שתיבת 'עליו' מלמדת שמדובר בטומאה המחוורת עליו וידועה לו, ולא בטומאה שאינה ידועה לו. ובפסח נאמר (שם ט י) 'בדרך רחוקה לכם', ותיבת 'לכם' מלמדת שמדובר בטומאה המחוורת לכם.

בתורה לשמה (זו"ת, פי' שם) דן, בשעה שאליהו הנביא זכור לטוב בא ויורד בעולם הזה, שמתלבש בגוף ולומד עם החכמים והולך ובא עמהם כשאר אדם, אם יש לו דין מלאך גמור אף בעת שהוא בעולם הזה ומתלבש בגוף, או שמא יש לו דין אדם. והשאלות לדין זה הם אם חייב להתפלל, ואם חייב בשאר מצוות כמו בהיותו בעולם הזה בחייו, ואם מצטרף למנין קדיש וקדושה.

והוכיח מדין טומאת התהום, שגם בהיותו מלובש בגוף בעולם הזה ויושב עם החכמים ובא עמהם בדמות אדם ממש, אף על פי כן חשוב הוא מלאך ויש לו דין מלאך גמור בכל העניינים, ואינו נכלל עם בני אדם. שהרי גדרה של טומאת התהום הוא כל שלא הכיר בה אחד בסוף העולם, ואם הכיר בה אחד בסוף העולם אין זו טומאת התהום, והרי אליהו הנביא זכור לטוב ודאי הוא מכיר בה, ואם נחשב בכלל בני אדם בהיותו מלובש בגוף, אם כן בהיותו בעולם הזה אין דין טומאת התהום, שהרי יש אחד המכיר בה. אלא ודאי גם בהיותו מלובש בעולם הזה יש לו דין מלאך גמור, ולכן אין ידיעתו והכרתו בזה מעכבת.

אך בגשר החיים (מ"נ פכ"ו ס"ג אות ג - ה) הוכיח, שאף על פי שדעתנו העניה אינה משגת זאת, צריך לומר שכל נשמה גדולה שיש לה רשות לרדת לארץ בלבוש גופני, הרי היא נעשית אז כאחד מבני אדם, ובכל אותו הזמן שהוא על הארץ חייב לקיים המצוות, וממילא יכול גם להוציא אחרים המחויבים בדבר. וזהו הטעם למה שכתב בספר חסידים (סי' אלף קכט) שמבואר בכתובות (קג.) שרבינו הקדוש היה בא כל ערב שבת בין השמשות לביתו גם לאחר פטירתו, וכתב בספר חסידים שרבינו הקדוש היה נראה בבגדי חמודות שהיה לובש בשבת ולא בתכריכין, להודיע שעדיין היה בתוקפו, ופוטר את הרבים ידי חובתם בקידוש היום בשבת, ולא כשאר המתים שהם חפשי מן המצוות, כי אם כחי בבגדים כמו שהיה לובש בחייו, והצדיקים נקראים חיים אפילו במיתתם ופוטר בקידוש בני הבית. ובשם הגדולים (מערכת גדולים ס אות קנט) כתב עוד הרבה מעשים כאלו, כגון מה שכתב בספר עמק המלך שאברהם אבינו עליו השלום השלים מנין, וכן היה מעשה שעשה רבינו האר"י זצ"ל בבית הכנסת שהעלה לתורה את האבות.

וכתב בגשר החיים (שם ס"ק) שלפי זה גם מלאכי עליון כשיורדים פעם על הארץ לצורך ידוע ומתלבשים בגוף, יש גם בהם אותו הדין, שבאותו הזמן שהמלאך הוא על הארץ בלבוש חומר גופני הרי הוא נעשה כבני אדם, ועושה מצוות כמו המצווה ועושה, ומוציא

נודע לו אחר שנזרק אחד מן הדמים בטומאה ידועה סתר הכל, ובטומאת התהום אינו סותר אף על פי שלא גילח, הואיל וטומאה שאינה ידועה היא אינו סותר[תטז].

עבר בדרך שמת מושכב שם, לתרומה ולפסח אוצר החכמה

מי שעבר בדרך ומצא מת מושכב לרוחבה של דרך, אם היה המת טומאת התהום[תיז], אף על פי שהוא טמא לתרומה שחזקתו נגע, הרי זה טהור לפסח ושוחט ואוכל פסחו[תיח], ואף על פי שאפשר שנגע, הואיל והיא טומאת התהום טהור לפסח, ואף על פי שהמת שלם והוא מן הקצה אל הקצה הרי זה עושה פסחו עד שידע בודאי שנטמא בו[תיט]. 19/06/2018 אית

היה רוכב או טעון משא

במה דברים אמורים כשהיה מהלך ברגליו שהרי אפשר שלא יגע, אבל אם היה רוכב או טעון משא הרי זה טמא אף על פי שהיא טומאת התהום, לפי שאי אפשר שלא יגע ושלא יסיט ושלא יאהיל[תכ].

היה המת מפורק והיה מקום לעבור

ובאופן שהיה מהלך ברגליו והיה לו מקום לעבור או שהיה משובר ומפורק שאפשר שעבר בין שוקיו ופרקיו, הרי זה טהור אף לתרומה, ואם היה קבר לכל רוחב הדרך הקבר מצרפו והעובר שם טמא, שאין זה כשאר ספיקות אלא חזקתו שנגע[תכא].

עבר בדרך שמת מושכב שם, לנזירות

מת שהיה מושכב לרוחב הדרך, אף על פי שאין שם מקום לעבור אלא עליו או נוגע בצידו[תכב], ואף על פי שהיא טומאה ידועה[תכג], ועבר שם נזיר, הרי זה טהור הואיל וספק ברשות הרבים טהור[תכד].

היה רוכב או טעון משא

במה דברים אמורים במהלך ברגליו, אבל אם היה רוכב או טעון משא הרי זה טמא, שהמהלך ברגליו אפשר שלא יגע או שלא יאהיל או שלא יסיט, אבל טעון או רוכב אי אפשר שלא יגע ושלא יאהיל או שלא יסיט שהרי המת לרוחב הדרך[תכה].

טומאת התהום

גדרה

איזו היא טומאת התהום, כל שאין אדם מכירה אפילו בסוף העולם, ולא אמרו טומאת התהום אלא למת בלבד אבל הרוג לא, שהרי יודע בו זה שהרגו[תכו], ויש אומרים שאף בהרוג שייך טומאת התהום[תכז].

כשהמת גלוי, או שמכוסה במים, או שטמון בתבן ובצרורות

נמצא המת גלוי אין זה טומאת התהום, נמצא מושקע בקרקעות מערה והמים על גביו הרי זה טומאת התהום שאינה ידועה[תכח], היה טמון בתבן או בצרורות הרי זו טומאת התהום, במים באפילה ובנקיקי הסלעים אינה טומאת התהום[תכט].

[תטז] **רמב"ם** (מיטמאי מת פ"ו ה"ז). וכתב הכסף משנה שפסק כלישנא קמא, וביאר שאף שמסקנת הגמרא אצלנו לא כך, מהגמרא (מיר קנ.) מוכח שהלכה כלישנא קמא. ובאבן האזל (מיטמאי המקדש שם) הקשה שדבריו סותרים למבואר לעיל שהלכה כלישנא בתרא, ועיי"ש מה שהאריך לבאר. ובלחם משנה ביאר שדעת הרמב"ם שתירוץ הגמרא אמור לגבי פסח ולא לגבי נזיר כמבואר בתוספות (מיר שם ד"ה מלמ) עיי"ש. עוד מבאר הכסף משנה שפירוש הברייתא מצא מת מושכב וכו' טהור, שמשמע שיכול לזרוק אף אם נודע לו קודם, תתפרש לדבריו דווקא אם זרק אחד מהדמים קודם ושלא כהתוספות (ד"ה מלמ). [תיז] **ראה** להלן בענין 'טומאת התהום'. [תיח] **ובביאור** החילוק בין קרבן פסח ששוחט לכתחילה לשאר קרבנות, ראה לעיל בענין 'כהן שעבד ושוב נודע שנטמא' בהערה.

[תיט] **אבל אם ידע שודאי נטמא בו**, רק אם נודע לו אחר הזריקה פטור מפסח שני. רמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ג) ע"פ ההר המוריה, האור שמח, והגר"ח, ועיין לעיל (פ. בענין 'קרבן פסח שנטמאו בעלייר בהעלה), דעת המהר"י קורקוס בזה. [תכ] **רמב"ם** (שם ה"ח). ואינו כפירוש רש"י (ד"ה נד"מ) שפירש 'אבל טעון או רכוב' וכו' על 'היה משובר ומפורק'. כסף משנה. ועיין ביאור הגר"א (בגליון הגמרא) שאף רש"י פירש כן. [תכא] **רמב"ם** (מחוסר הטומאה פי"ח ה"ג). [תכב] **הכסף משנה** (מיטמאי פ"ט ה"ח) מבאר, שעל ידי הדחק יכול לעבור בלא נגיעה, ולכן טהור משום שנחשב לטומאה מסופקת. [תכג] **הקשו** הכסף משנה והלחם משנה (שם) שבגמרא בסוגיין ובנזיר (פג:) מבואר שבטומאה ידועה טמא, וכן מבואר שדין פסח ונזיר שוה ולגבי פסח פסק הרמב"ם [ראה לעיל] שדווקא בטומאת התהום טהור. וכתב הכסף משנה שנראה שהיה לו גירסא אחרת בגמרא, ועיין במרכבת המשנה שמבאר כיצד גרס, ושמביא עוד תירוץ בשם הנצח ישראל, שסבר שהסוגיות חלוקות כמו שכתבו התוספות (ד"ה גריס לקמן). [תכד] **הלחם משנה** (שם) הקשה שדין ספק טומאה ברה"ר טהור נאמר גם לגבי תרומה, ומדוע לגבי תרומה [ראה לעיל] פסק שטמא. ומיישב שכיון שהוא ספק הקרוב לודאי רק בנזירות הקילו. [תכה] **רמב"ם** (שם ה"ח-יט). והראב"ד השיג שדבריו רחוקים מדרך הגמרא. וכתב הכסף משנה שפירש הגמרא כרש"י ולכן הוקשה לו (שם). [תכו] **רמב"ם** (שם פ"ו ה"ח). ודווקא שניכר שנהרג על ידי אדם, אבל אם היה הרוג מחמת חיה נקרא טומאת התהום. וכן אם אין מבורר שמת כעת, ויתכן שחלף זמן ומכהו כבר מת ואין אחד שמכיר בו, שייך בו טומאת התהום. רדב"ז. [תכז] **ראב"ד** (שם). שהשיג שכוונת דברי הברייתא 'לא אמרו טומאת התהום אלא למת בלבד' למעט עושה פסח בטומאת זיבה, ולא למעט הרוג. ותמה הרדב"ז שמקור הרמב"ם לא היה מהסיפא של הברייתא אלא מהרישא 'אבל הכיר בה אחד בסוף העולם אין זו טומאת התהום' ובהרוג ידע בו זה שהרגו, וכמבואר בדבריו. ועיין בצל"ח (ד"ה שוב) שמיישב דברי הרמב"ם מהגמרא (לעיל פ:) שדברי הברייתא 'למת בלבד' ממעטים טומאת התהום בזיבה, שדברים אלו לא נשארו למסקנא שהיתר טומאת התהום מקורם מהלכה למשה מסיני. [תכח] **ומדובר** באופן שהמערה פתוחה מלמעלה, שאם מכוסה טמא ודאי משום אהל השייך אף בטומאת התהום לדעת הרמב"ם (קרבן פסח פ"ו ה"ח). לחם משנה. [תכט] **רמב"ם** (מיטמאי שם ה"ט).

פניני הלכה

בני אדם המחויבים בדבר, והביא ראיות לדבר. ומתוך כך מסיק שכל שכן באליהו הנביא הנראה פעם בלבוש אדם, שצריך להיות שבאותה שעה יש לו דין אדם, שהרי בזוהר (תמול פח:) מבואר שאליהו הנביא יש לו שני גופים, אחד שבו נראה לבני אדם ואחד שבו נראה למלאכים. וכעין חילוק זה כתבו גם בחתם סופר (שו"ת, מ"ו סי' נ"ם) ובדברי יוסף (שו"ת, שו"ת, סי' נ), שכאשר מגיע אליהו הנביא לזה העולם בגופו, דינו כאדם והוא מקיים את כל התורה, משא"כ כשמגיע בדמות מלאך אין הוא מקיים את התורה.

ולפי דרך זו קשה קושיית התורה לשמה, שכיון שבבואו לעולם הרי הוא בכלל אדם, אם כן תהיה ידיעתו ידיעה ולא תהיה אז טומאת התהום. והביא בשפתי כהן (הכהן, נדרים ג. אות ה) בשם הגר"ח קנייבסקי, שאף על פי שאליהו הנביא נידון כאדם, מכל מקום ידיעתו אינה מפקעת מדין טומאת התהום. שדווקא ידיעה במציאות על ידי אדם נחשבת ידיעה לבטל את הספק שבטומאה זו, אבל ידיעה על ידי רוח הקודש אינה ידיעה לענין זה.

מפתחות פניני הלכה

א

אבר מן החי
גוי שאכל אבר מן החי מעוף עג. (ב)

אהבת ישראל
אם נוהגת חובת 'ואהבת לרעך כמוך' ברשע..... עה. (ב)
אם היא מצוה חיובית או רק שלא לנהוג להיפך..... עה. (ג)

אליהו הנביא
חיובו במצוות וצירופו למנין... פא:

אשה
חיובה בתלמוד תורה..... סב: (א)
לימוד נשים תורה בזמן הזה סב: (ב)
חיוב נשים באכילה בערב יום הכפורים..... סח: (ג)
מילה בשבת על ידי אשה . עט. (א)

אתרוג
נעשו סימנים ושפשופים על ידי השימוש בו..... סה: (א)
חיוב השבת אתרוג של קהל שאבד..... עח: (א)

ב

בית הכנסת
קדושת מחילות שתחת בית הכנסת..... סז: (ב)
הפעלת טלפון נייד בזמן התפילה עה:

ברב עם הדרת מלך
כמה הוא רב עם..... סד: (ג)

בשר בחלב
בישל בשבת בשר בקדירת חלב של חברו..... עג. (ג)

ג

גוי
אכל אבר מן החי מעוף.... עג. (ב)
בישול מאכלות אסורות בעבור נכרי..... עו: (א)
הדליק נרות בשבת, ואחד מהם לצורך עצמו..... עח: (ב)

גז
צליית בשר על גבי אש הגז עה. (א)

ד

דבר בשם אומרו
בתלמוד ערוך..... פא.

דגים
סכנה בזה"ז בדגים שנתבשלו או שנמלחו עם בשר..... עו: (ב)
ביטול בשישים בתערובת בשר ודגים..... עו: (ג)

דם
צליית בשר על גבי אש הגז או חשמל..... עה. (א)

ה

הגדה של פסח
נוסח אמירת 'מן הזבחים ומן הפסחים'..... ע. (א)
נוסחאות המכריעות שהחגיגה נאכלת צלי..... ע. (ב)

הלכה
פסיקת הלכה בזמן הזה בהלכות מעשה הקרבנות..... סט: (א)

ז

זכוכית
בליעה בכלי זכוכית והגעלתם... עד:

ח

חולה
חיוב חולים באכילה בערב יום הכפורים..... סח: (ג)

חזרה
ריבוי חזרה אף אחר שכבר חזר הרבה..... עב. (א)

חמץ
חיוב ביעורו כשסגור או נמצא במדינת הים..... סג:

חצי שיעור
קיום מצוה בחצי שיעור.... עח: (ג)

חציצה
חציצת מים בתפילין של ראש..... סה: (ב)

חשמל
צליית בשר על גבי אש חשמל..... עה. (א)

ט

טירחא
חיוב טירחת גופו בעסק המצוות..... סד.

טלפון
הפעלת טלפון נייד בזמן התפילה..... עה:

טריפה
אכל עוף ונמצא טריפה בדבר שאין חיוב בדיקה..... עא:

י

יום הכפורים
חיוב נשים וחולים באכילה בערב יום הכפורים..... סח: (ג)

יום טוב
חציו לה' וחציו לכם, אם מחצה בדקדוק..... סח: (ב)
חיוב אכילת בשר בזמן הזה משום חיוב שמחה..... ע: (ב), פ. (ב)
מילה על ידי בן יו"ט שני בארץ ישראל..... עט. (ב)

כ

כבוש
אם נאמר דין כבוש כמבושל גם במים..... עו. (ב)

כותל מערבי
עמידה בסמוך לו..... סז.

כפרה
כפרת מי שלא מל עצמו... סט: (ג)
לנכשל באיסור שלא היה חייב לבדוק אחריו..... עא:

ל

לולב
אופנים שפסולו אינו אלא לכתחילה..... עח. (א)

ליל הסדר
אופן צליית הזרוע שבקערה. עד. (א)
חשש בצליית הזרוע בליל פסח..... עד. (ב)

מ

מאכלות אסורות
אם מטמטמות הנפש כשאכלן באונס..... עא:
בישול מאכלות אסורות בעבור נכרי..... עו: (א)

מגילה
זמן קריאתה בעיר שחצי בתיה קדמו לחומתה..... עט. (ג)

מחילות
כניסה למחילות שתחת הכותל המערבי..... סז: (א)
קדושת מחילות שתחת בית הכנסת..... סז: (ב)

מילה
עבר ומל שלא בזמנה בשבת, אם נקרא מהול..... סב. (א)
מתו אחיו מחמת מילה ורוצה למול..... סב. (ב)
מילה בשבת על ידי שני מוהלים..... סג. (א), עט. (א)
אם מילה שלא בזמנה קודמת לפדיון הבן..... סח: (א)
חיוב כרת במי שלא מל עצמו..... סט: (ב)
כפרת מי שלא מל עצמו... סט: (ג)
קיום מצות מילה כשמל בתוך שמונה ימים..... עב. (ב)
מוהל שעלה בגורלו למול ומת התינוק..... עג:
מילה בשבת על ידי אשה . עט. (א)
מילה על ידי בן יו"ט שני בארץ ישראל..... עט. (ב)
איסור אכילה למוהל קודם קיום מצות מילה..... פ. (א)

מים
חציצתם בתפילין של ראש.. סה: (ב)
אם נאמר דין כבוש כמבושל גם במים..... עו. (ב)

מליחה
חיוב משום בישול על מליחה בשבת..... עד. (ג)

מלחמה
חפר באדמה לעצור את האויב ונתברר שאין אויב..... עג. (א)

מנהג
במקום הלכה..... סו.

מנחה
איחורה עד סמוך לשקיעת החמה סה.

מעשר
הפרשה בסתם כשאין יודע אם מעשר שני או עני..... סג. (ב)
מתנות לאביונים מכספי מעשר עא. (א)
פרנסת בניו ושאר חיובים ממעות מעשר..... עא. (ג)

מצוות
חיוב טירחת גופו בעסק המצות. סד.
חלוקת מצוה אחת לאנשים רבים..... סד: (ב)
לדאוג לקיום מצוה קודם שהגיע זמן חיובה..... ע: (א)
קיום מצוה בחצי שיעור.... עח: (ג)

מקום המקדש
עמידה בסמוך לכותל המערבי... סז.
כניסה ל'מדרש שלמה' .... סז: (א)
כניסה למחילות שתחת הכותל המערבי..... סז: (א)

מתנות לאביונים
מכספי מעשר..... עא. (א)

נ

נדר
קיום אחד לשני נדרים..... עא. (ב)

ס

ספר תורה
הוצאתו פעמיים מהארון.... סד: (א)
הוצאתו מהארון על ידי החזן או על ידי אחר..... סד: (ב)

ע

עירוי
אם בכמה פעמים בולע יותר מכדי קליפה..... עו. (א)

עמלק
חיוב השחתת עמלק קודם הריגתם..... סח.

פ

פדיון הבן
אם מילה שלא בזמנה קודמת לפדיון הבן..... סח: (א)
כהן שקיבל סלעים והתברר שהוא חלל..... עב:

פסח שני
הקרבתו אם יבוא משיח בין פסח ראשון לשני..... פ:

פת פלטר
אכילתה בכל הסעודה כשמותר לו לבצוע עליה..... פ. (ג)

צ

צדקה
עצה שלא להפרישה עד שתגיע ליד העני..... סו: (ב)

צלייה
צליית בשר על גבי אש הגז או חשמל..... עה. (א)

ק

קנין
עשיית מעשה קנין מערב שבת שיחול בשבת..... סו: (א)

קרבנות
פסיקת הלכה בזמן הזה בהלכות מעשה הקרבנות..... סט: (א)
הקרבת קרבנות ציבור בזמן הזה כשאין ציץ..... עז. (ג)

ר

ראש חודש
אם נקרא מועד, ועשיית מלאכה בו..... עז. (א)
הוספת תבשיל לכבוד ראש חודש..... עז. (ב)

רב
להזכיר לרבו דברי תורה ששכח בדרך כבוד..... סט.

רשע
אם נוהגת חובת 'ואהבת לרעך כמוך' ברשע..... עה. (ב)

ש

שבת
מילה בשבת על ידי שני מוהלים..... סג. (א)
עשיית מעשה קנין מערב שבת שיחול בשבת..... סו: (א)
חפר באדמה לעצור את האויב ונתברר שאין אויב..... עג. (א)
בישל אורח התכמה בשר בקדירת חלב של חברו..... עג. (ג)
חיוב משום בישול על מליחה בשבת..... עד. (ג)
גוי שהדליק נרות בשבת, ואחד מהם לצורך עצמו..... עח: (ב)

שליח ציבור
עמידתו במקום שעמד קודם ש"ץ אחר..... סד: (א)

ת

תולעים
נכשל באכילתם כשלא היה חייב לבדוק..... עא:

תורה
חיוב נשים בתלמוד תורה... סב: (א)
לימוד נשים תורה בזמן הזה סב: (ב)
ריבוי חזרה אף אחר שכבר חזר הרבה..... עב. (א)

תענית
תענית אחת לשני חיובים... עא. (ב)

תפילין
חציצת מים בתפילין של ראש סה: (ב)
הניח תפילין זמן רב ונמצאו פסולות..... עא:

אורח התכמה 19/06/2018

תוכן העניינים

אליבא דהלכתא פסחים

קרבן פסח שנטמא ..... א
קרבן שנתפגל או שנפסל ..... א
נותר של קדשים קלים ..... א
קרבן פסח שנטמא שלם או רובו ..... א
פסח שנטמא מיעוטו או נותר ..... א
שריפת נותר של קדשים קלים ..... א
בשר קודש שיצא מירושלים ..... א
העמדת הטמאים על שער המזרח ..... א
שריפת קרבן פסח שיצא או שנטמא ..... ב
זבח שיצא דמו חוץ לעזרה ..... ב
שריפת הפסח שיצא או שנטמא ..... ב
שריפת הפסח שנטמאו בעליו או מתו ..... ב
כשנטמאו או מתו כל בני החבורה ..... ב
כשנטמאו או מתו מקצתם ..... ב
קדשים שנטמאו או ניתותרו או נפסלו ..... ב
קרבן שנתפגל או נפסל ..... ג
בהמת קדשים שנמצאת טריפה ..... ג
אונן אינו אוכל קדשים ..... ג
האוכל מבשר חטאת הנשרפת ..... ג
שריפת קדשים אינה דוחה שבת ..... ג
עצמות קדשים ששימשו נותר או פיגול ..... ג
שבירת עצם בפסח טמא ..... ג
שריפת עצמות ..... ג
עצמות הפסח ..... ג
עצמות שאר קדשים ..... ג
כל הגידים בשר ונמנים עליהם ..... ג
גיד הנשה ..... ג
שומנו ..... ג
שני גידים הם ..... ג
חיוב האוכל ..... ג
שריפת קדשים אינה דוחה שבת ויו"ט ..... ג
אברים של חול אינם דוחים שבת ויו"ט ..... ג
מכשירי אוכל נפש ביו"ט ..... ד
מילה שלא בזמנה בשבת ויו"ט ..... ד
אכילת עצמות קרבן פסח ..... ד
סחוסים ..... ד
עצמות רכים שבגדי קטן ..... ד
גידים הרכים שסופם להקשות ..... ד
דינם ..... ד
גידי שדרה ..... ד
טומאת עור ראש עגל רך ..... ד
איסור שבירת עצם בקרבן פסח ..... ה
איסור להותיר מבשר הפסח ..... ה
פסח שהיתה לו שעת הכושר ונפסל ..... ה
שבירת עצמות בזמנים שונים ..... ה
על איזה חלקים מהקרבן נמנים ..... ה
שריפת עצמות וחיתוך גידים ..... ה
שבירת עצם האליה ..... ה
שבירת עצם בפסח נא ..... ה
שבירת עצם במקום בשר ומוח ..... ה
אבר שיצא מקצתו ..... ו
טומאת פיגול ונותר ..... ו
טומאת בשר קדשים שיצא ..... ו
איסור הוצאת פסח מחבורה לחבורה ..... ו
ממתי נושאי פרים ושעירים הנשרפים מטמאים בגדים ..... ו
בשר פסח ושאר קדשים שיצאו ממחיצתם ..... ו
דין הבשר כשיצא ..... ו
אבר שיצא מקצתו ..... ו
באיזה מקומות מצטרפים למנין ..... ו
בחדר אחד ..... ו
כשהם בחדרים שונים ..... ו
כשפרסו וילון ביניהם ..... ז
העומד בפתח ..... ז
כשרואים אלו את אלו ..... ז
עניית קדיש וקדושה כשיש מחיצה שמפסיקה ..... ז
הפסק מחיצה לענין ברכת כהנים ..... ז
להיכן אסור להוציא קרבן פסח ..... ז
קדושת שערי ירושלים והעזרות ..... ז
טהרת המצורע ..... ז
תגלחת וטבילות ..... ז
הנפת האשם ..... ז
שחיטת האשם וזריקת דמו על המזבח ..... ז
הזיית הדם על המצורע ..... ז
הזיית השמן על המצורע ..... ז
דין הגגין והעליות ..... ז
אמירת הלל בליל הסדר שלא במקום הסעודה ..... ז
מתי נכנסים לעליית קודש הקדשים ..... ז
קדושת הלשכות והגגות והעליות של בית המקדש ..... ח
כשהם בנויים בקודש ופתוחים לחול ..... ח
גג ועליות ההיכל ..... ח
כשהם בנויים בחול ופתוחים לקודש ..... ח
קדושת עליות בתי כנסת ..... ח
בבית כנסת קבוע שנבנה לשם כך ..... ח
בית שיחדוהו לבית כנסת לאחר שנבנה ..... ח
תשמישים מגונים ..... ח
השתמשות בגג בית הכנסת ..... ח
צירוף מנין מגגין ועליות ..... ח
צירוף מנין דרך חלונות ..... ח
קדושת המחילות ..... ח
אופן הפסיקה עם האומנים של הקדש ..... ח
קדושת החלונות ועובי החומה ..... ח
היקף הר הבית והסורג ..... ח
שתי חבורות שאוכלות פסח בבית אחד ..... ח
אופן אכילתם ..... ח
הנהגת השמש שמוזג לשתי החבורות ..... ט
אכילת פסח בשני מקומות ..... ט
סילוק ופריסת מחיצה בין שתי חבורות ..... ט
חובת האורח לשמוע בקול בעל הבית ..... ט
בשאר עניינים חוץ מאכילה ושתיה ..... ט
בדברי פרישות ..... ט
בענייני אכילה ושתיה ..... ט
בדברים שמחוץ לבית ..... ט
אין מסרבים גדול ..... ט
סירוב לבקשה להיות שליח ציבור ..... ט
דרך שתיית כוס יין ..... ט
באדם בינוני ובסתם יין ..... ט
ביין מתוק ואדם גדול ..... ט
שיעור זמן שתיה להתחייב בברכה אחרונה ..... ט
המתנה לכל בני החבורה באכילת קרבן פסח ..... ט
לפני האכילה ..... ט
לאחר האכילה ..... י
חובת השמש לשרת חלק מבני חבורה ..... י
שנים שנשבעו לאכול ככר אחד ואחד הלך לפני שסיימו לאוכלו ..... י
אשה ששחטו עליה בעלה ואביה ..... י
יתום ששחטו עליו אפוטרופוסים ..... י
עבד של שני שותפים ..... י
חציו עבד וחציו בן חורין ..... י
אסור להתנשא על הציבור ..... י
איסור לשון הרע ..... י
שלא להרבות באכילת תמרים ..... יא
שוחט אדם לבני ביתו ..... יא
בניו הקטנים ועבדיו הכנענים ..... יא
אם שחטו לעצמם ..... יא
בניו הגדולים ועבדיו העברים ..... יא
אם שחטו לעצמם ..... יא
עבד של שני שותפים ששחטו עליו ..... יב
כל אדם חייב בפריה ורביה ..... יב
חציו עבד וחציו בן חורין כופים את רבו לשחררו ..... יב
עבד ..... יב
שפחה ..... יב
חציו עבד וחציו בן חורין אם אוכל הפסח ... יב
עבד ששחט פסח על רבו ..... יב
שחט גדי או טלה ..... יב
שחט גדי וטלה ..... יב
מלך או מלכה ..... יב
טומאת שרצים ..... יב
שמונה שרצים ..... יב
מטמאים במותם ..... יב
הנותן מתנה לעבד ..... יב
מה שקנה עבד קנה רבו ..... יב
על מנת שאין לרבך רשות בו ..... יב
תנאי בגוף החפץ ..... יב
נתן מתנה ללוה על מנת שלא יגבה בעל חובו ..... יב
מינה שליח לשחוט גדי או טלה ושכח מה אמר ..... יב
אמר לשליח ושכח השליח ..... יב
אמר לעבדו ושכח העבד ..... יב
שכח המשלח ..... יב
אם חייבים בפסח שני ..... יב
חבורה שכולה נשים או עבדים ..... יב
עורות פסחים שנתערבו ונמצא באחד מום ..... יב
יבלת הרי זה מום ..... יג
הכנסת חולין לעזרה ..... יג
להימנות על קרבן פסח ..... יג
חזה ושוק של שלמים ניתנים לכהנים ..... יג
זמן אכילת פסח ..... יג
זמן אכילת שלמים ..... יג
אין ממעטים באכילת קדשים ..... יג
מותר הפסח שלמים ..... יג
זמן אכילתם ..... יג
קרבנות החייבים והפטורים בסמיכה ..... יג
פסח שעברה שנתו ..... יג
נשים אינן סומכות ..... יג
צריך לסמוך בכל כוחו ..... יג
זריקת הדם ..... יג
של פסח ..... יג
של שלמים ..... יג
בזריקה אחת ..... יג
נתנם בשפיכה ..... יג
דין המינוי על קרבן פסח ..... יג
כמה יכולים להימנות על הפסח ..... יג
עד מתי נמנים או מושכים ידיהם מהפסח ..... יג
נמנו עליו יותר ..... יג
כשכל החבורה מושכת ידה מהפסח ..... יג
אימתי יכולים לחלק החבורה של קרבן פסח ..... יג
הממנה אחרים על חלקו ..... יג
היה אחד מהמנויים גרגרן ..... יד
לחלק בלא טענה ..... יד
שותף לא יביא אחר עמו ..... יד
שותפים שהשתתפו בסעודה ואחד מהם גרגרן ..... יד
הממנה אחרים על פסחו ..... יד
המוכר עולתו ושלמיו ..... יד
איסור אתנן בקרבן ..... יד
מה נאסר באתנן ..... יד
נתן קדשים באתנן ..... יד
עופות ..... יד
מום הפוסל בעופות ..... יד
דין המעות שלקח הממנה על פסחו ..... יד
כשמינהו על פסחו ..... יד
להוציא המעות לכל דבר ..... יד
כשמינהו בעצים או במצה ומרור ..... טו
דין הזב ..... טו
טהרתו ..... טו
זבה ..... טו
טהרתה ..... טו
שחיטת הפסח על זב וזבה ..... טו
שחיטת הפסח על טמא שרץ ..... טו
קודם שטבל ..... טו
לאחר שטבל ..... טו
שחיטתו על מי שאינו יכול לאוכלו ..... טו
דין מחוסר כפורים באכילת קדשים ..... טו
בשאר הקרבנות ..... טו
בקרבן פסח ..... טו
כשהניחו המעות בשופר ..... טו
שחיטת הפסח על טבול יום מטומאת מת ... טו
שחיטת הפסח על זב וזבה ונדה ..... טו
זב ..... טו
שומרת יום ..... טו
זבה ..... טז
נדה ..... טז
זמן הטבילה לטמאים ..... טז
כל חייבי טבילות ..... טז
נדה ויולדת ..... טז
בעל קרי ..... טז
טמא שרץ ..... טז
אלו שאין שוחטים עליהם את הקרבן ..... טז
אונן ..... טז
המפקח את הגל ..... טז
חבוש ..... טז
חבוש בתוך חומת ירושלים ..... טז
חולים וזקנים ..... טז
עם אחרים ..... טז
עברו ושחטו עליהם ..... יז
אונן וחולה וזקן ..... יז
חבוש בידי עכו"ם ..... יז
מפקח את הגל ..... יז
שחיטת הפסח ליחיד ..... יז
שחיטת הפסח על הראויים לאכילה ..... יז
חבורת נשים ועבדים או קטנים ועבדים ..... יז
שחיטת קרבן פסח בבמת יחיד ..... יז
חבורה שכולה נשים או עבדים ..... יז
שליחות לבן דעת ..... יז
למי שאינו בן דעת ..... יח
חיוב הנשים בקרבן פסח ..... יח
בפסח ראשון ..... יח
בפסח שני ..... יח
נשים משלימות לרוב בפסח ראשון, ואינן משלימות בפסח שני ..... יח
חבורה שכולה גרים ..... יח
מצות אכילת מצה ..... יח
בלילה הראשון ..... יח
נשים ועבדים ..... יח
בשאר ימי הפסח ..... יח
דעת הגר"א ..... יח
אונן בקרבן פסח ..... יח
אונן באכילת קדשים ..... יח
יום שמועה קרובה ויום ליקוט עצמות ..... יח
זמן אנינות ..... יח
ערל שמל בי"ד ..... יח
צריך טבילה לקדשים ..... יח
גר שנתגייר בי"ד בקרבן פסח ..... יח
הזאה על טמא מת בשבת לצורך קרבן פסח ..... יט
הבאת איזמל לצורך מילה בשבת ..... יט
מצורע שחל יום השמיני שלו בי"ד ניסן וראה קרי ..... יט
כניסת טבול יום במחנה לויה ..... יט
הבא בבית הפרס ומחויב בקרבן פסח ..... יט
הבא בבית הפרס שנדוש ומחויב בקרבן פסח ..... יט
דין הקרבת פסח שני ..... יט
היה טמא או בדרך רחוקה בראשון והזיד בשני ..... יט

תוכן העניינים

היה בדרך רחוקה ושחטו וזרקו עליו ..... יט
אונן או חולה שנתעצל בהקרבת הפסח ..... יט
שחיטת קרבן פסח על טמא שרץ ..... כ
מי נדחה לפסח שני ..... כ
נשים שנדחו לשני ..... כ
גר שנתגייר וקטן שהגדיל בין שני הפסחים ... כ
דינם ..... כ
כשהזידו בשני ..... כ
פסח שני מצוה בפני עצמו ..... כ
חיוב כרת ..... כ
כששגג או נאנס בראשון ..... כ
כשהזיד בראשון ..... כ
נשים שהזידו בראשון ..... כא
גר שנתגייר בערב פסח ..... כא
אונן שנתעצל בהקרבת הפסח ..... כא
חולה ברגליו שלא הקריב פסח ראשון ..... כא
דרך רחוקה ..... כא
שיעורה ..... כא
מאימתי משערים אותה ..... כא
שחיטת קרבן פסח על טמא שרץ ..... כא
שחיטת הפסח על טמא בשביעי שלו ..... כב
טמא מת ..... כב
טומאה שאין הנזיר מגלח עליה ..... כב
שיעור דרך רחוקה הוא בהילוך בנחת ..... כב
הלך לירושלים ועיכבוהו הבהמות בדחקם ..... כב
שיעור החזירה אחרי מים לתפילה ..... כג
כשהולך בדרך ..... כג
כשרוכב על החמור ..... כג
כשנוסע במסילת הברזל ..... כג
זמן שקיעת החמה, בין השמשות, וצאת הכוכבים ..... כג
שיטת רבינו תם ..... כג
שיטת הגאונים ..... כג
שיטת היראים ..... כג
זמן הפסק עשיית מלאכה בערב שבת ..... כג
להלכה למעשה ..... כג
זמן עשיית מלאכה במוצאי שבת ..... כג
לכל דבר שבתורה ..... כג
שעות זמניות ..... כג
זמן עלות השחר ..... כג
ערל שלא מל עד שעבר זמן הקרבן ..... כד
כיצד משערים אם רוב הקהל טמאים או טהורים ..... כד
דברים שבין פסח ראשון לפסח שני ..... כד
חמץ ..... כד
הוצאה ..... כד
חגיגה ..... כד
בשלש כתות ..... כד
הלל באכילתם, הקרבתם בטומאה, ולינה ..... כד
דברים ששוים פסח ראשון ושני ..... כד
הטעם שאינם שוים בכל ..... כד
שחיטת פסח שני ליחיד ..... כד
לא יראה ולא ימצא ..... כד
דינו ..... כד
עונשו ..... כד
מצות אכילת קרבן פסח ..... כד
בפסח ראשון ..... כד
בפסח שני ..... כד
אינם נאכלים אלא צלי אש ..... כד
הלל בשבת וראש חודש ..... כה
אמירת הלל על קרבן פסח ..... כה
באכילתו ..... כה
בעשייתו ..... כה
הקרבת פסח דוחה את השבת ..... כה
הקרבת פסח בטומאה ..... כה
פסח ראשון ..... כה
פסח שני ..... כה
לינה בירושלים אחרי הבאת קרבן ..... כה
בביכורים ..... כה
בכל הקרבנות ..... כה
בפסח וסוכות ..... כה
בפסח שני ..... כה
קרבן פסח הבא בטומאה ..... כה
טמאי מת שנכנסו להיכל ..... כה
שאר טמאים שנכנסו לעזרה ..... כו
אכילתו לטמאי מת ..... כו
אכילתו לשאר טמאים ..... כו
טמא שאכל אימורים ..... כו
אכל אימורי פסח הבא בטומאה ..... כו
פסח מצרים ..... כו
ביקור ממום ד׳ ימים ..... כו
קרבן התמיד ..... כו
פסח ראשון ..... כו
פסח שני ושאר קרבנות ..... כו
ערל ..... כו
דינו בפסח ..... כו
דינו במצה ומרור ..... כו
עיכובו מלשחוט פסח ..... כז
עיכובו מלאכול פסח ..... כז
דינו בתרומה ..... כז
גוי בפסח ..... כז
אבד פסחו והפריש אחר ונמצא הראשון .... כז
תמורת קרבן פסח ..... כז
כשלא אבד הפסח ..... כז
כשאבד הפסח ..... כז
כיצד עושים תמורה ..... כז
בהמה הכשירה לקרבן פסח ..... כז
בכבש מקטירים גם את האליה ..... כז
פסח שעברה שנתו ושלמים הבאים מחמת הפסח ..... כח
חטאות שמתות ..... כח
כיצד הן מתות ..... כח
חטאת ציבור ..... כח
חטאת שעברה שנתה ..... כח
חטאת שאבדה והפריש אחרת תחתיה ..... כח
נמצאת הראשונה ושתיהם לפנינו ..... כח
נמצאת קודם כפרה או לאחריה ..... כח
אבדה בלילה ..... כח
הפריש שתי חטאות לאחריות ..... כח
המפריש נקבה או בן שתי שנים לקרבן פסח ..... כט
הפריש פסחו ומת ..... כט
בעלי חיים שנדחו ..... כט
נדחו מעיקרם ..... כט
נראו ונדחו וחזרו ונראו ..... כט
צריך להימנות על הקרבן פסח ..... כט
הקרבת נדרים ונדבות ביו״ט ..... כט
איזהו אונן ..... כט
שחיטת קרבן פסח לאונן ..... כט
הפריש קרבן פסח ומת ..... כט
הנדחים להקריב פסח שני ..... כט
קרבן שנתערב בקרבנות אחרים ואינו ניכר ..... כט
פסח שנתערב בשלמים וזבחים אחרים ..... כט
אשם שנתערב בשלמים ..... ל
פסח שהתערב בבכורות ..... ל
אין מביאים קדשים לבית הפסול ..... ל
פסח שנתערב במעשר ..... ל
הבכור אין לו פדיון ..... ל
למכור בשוק פסולי המוקדשין שנפדו ..... ל
קדשים שדמיהם חוזרים להקדש ..... ל
בכור ומעשר ..... ל
שריפת קרבן פסח פסול ..... ל
חבורה שאבד פסחה ומצאו אחד ושחטו, והם שחטו פסח אחר ..... ל
כשאמרו לו לחפשו ולשחטו ..... ל
אמר להם שאם יאחר ישחטו עליו קרבן ..... ל
אמרו לאחד והוא אמר להם ..... ל
לא אמרו לאחד והוא לא אמר להם ..... ל
קיבל משכון מחבירו ואמר לו שיכול למכרו ..... ל
פסחים שהתערבו קודם שנשחטו ..... ל
של חבורות ..... ל
של שני אנשים ..... ל
לא ירבה אדם בדברים ..... ל
כשכל החבורה מושכת ידה מהפסח ..... ל
שחיטת קרבן פסח על היחיד ..... ל

פניני הלכה פסחים

שריפת חמץ בחצר דווקא ..... א
מחיקת השם שלא בדרך השחתה ..... א
אם שייך חשד בדבר הנעשה על ידי רבים .... א
תקנות שלא לבייש את מי שאין לו ..... א
זהירות מלהרבות לבייש את מי שראוי לבישו מעט ..... ב
שריפת כתבי הקודש להצילם מבזיון ..... ב
בליעת איסור בכלי עצם ..... ג
הגעלת שינים תותבות העשויות מעצם ..... ג
שמנו של גיד ..... ג
אתרוג העתיד להצטמק משיעורו בתוך ימי החג ..... ד
לימוד תורה בעיון, ואמירת תחנון ביום סיום מסכת ..... ד
מליחת העצמות להכשירם מאיסור דם ..... ה
שריית ראש הבהמה במים להתירו לאחר ג׳ ימים ..... ה
שיעור מצות אכילת קדשים וחצי שיעור במצוות ..... ו
עניית אמן על ברכה ששומע בטלפון ..... ו
צירוף מתפללים בשני חדרים ..... ו
צירוף למנין כשעומד בתוך הפתח ..... ז
אמירת הלל בליל הסדר וסיפור יציאת מצרים בקול רם ..... ז
קדושת עליה וגג של בית כנסת ..... ח
לקרות לעצמו ׳רב׳ ולחתום ׳בעל שם׳ ..... ט
שיעור כדי שתיית רביעית ..... י
הליכה לבית חמיו בשנה ראשונה, ולבישת קיטל בליל הסדר ..... י
אם מקיים מצות ישוב ארץ ישראל כשמתפרנס ממעות חו״ל ..... י
החיוב שיהיו רוב ישראל בחוץ לארץ בזמן הגלות ..... י
לשון הקודש וארמית אם הם שפה אחת .... יא
אם יש מצות חינוך במצוה שאינה שייכת כשיגדיל ..... יא
טומאת כהן קטן לקרוביו ולבישתו כלאים בציצית ..... יא
הפרשת חלה ממצות בשבת על ידי קטן ..... יא
דין ביטול ברוב אם יכול גם להוסיף דינים ... יב
חוטי ציצית שנטוו שלא לשמה שנפלו לרוב חוטים שנטוו לשמה ..... יב
אכילת מצות בפסח שני וזמנה ..... יג
אם יכול אחד השותפים למכור חצי חלקו בשותפות בלי דעת שאר השותפים ..... יג
שותפים שאכל אחד מהם יותר מחבריו ..... יד
מרור של טבל בזמן הזה ..... יד
נתינת מצה ומרור לגוי ..... טו
מינוי שליח למצוות התלויות בארץ למי שדר בחו״ל ..... טו
אופן חלוקת המצוה במעות קרן שהוקמה לטובת אלמנה ויתומים ..... טז
מי שמת אחד מקרוביו ואינו יודע אם עברו כבר שלשים יום ..... טז
עונש מאסר למי שאינו פורע חובו ..... יז
׳אשר פיהם דיבר שוא׳, אם נאמר בכל הגויים ..... יז
גדר מצות אכילת מצה בשאר ימי הפסח ..... יז
אם יכולים למול מילה שלא בזמנה בערב יו״ט ..... יח
ספירת שבעה נקיים בגיורת שטבלה ..... יט
אם אפשר לעשות נפיחה בכלי בניפוח הריאה ובבית הפרס ..... יט
המשתתפים עם קטן שעשה סיום מסכת בערב פסח ..... כ
קיים מצוה בקטנותו, אם חוזר להתחייב כשהגדיל ..... כ
תפילת מנחה אחר השקיעה לפני צאת הכוכבים ..... כ
זמן עלות השחר ותחילת זמן תפילת שחרית ..... כא
דיני מרחק אם תלויים בהליכה ברגל או גם בנסיעה ברכב ובמטוס ..... כב
דעת רבינו תם בשקיעת החמה ..... כב
חמה מהלכת מתחת לקרקע או מעל לרקיע, והחילוק לזמן השקיעה ..... כד
החילוק לענין מים שלנו ..... כד
לחם עוני, מצה משומרת, מרור, וכל דכפין, בפסח שני ..... כד
אמירת הלל בברכה בבית הכנסת בליל הסדר ..... כה
תשלומים למי שהתפלל מנחה של חול בשבת ..... כה
הכנת שולחן ליל הסדר כמה ימים קודם פסח ..... כו
ערל לנשיאות כפים ולשררה ..... כו
מנהג העמדת כוס לאליהו בליל הסדר ..... כז
מצות אכילת מצה בכל היום הראשון ..... כז
ספר תורה שנמצא כתוב בו כבש במקום כשב ..... כח
אכילת ב׳ כזיתים מצה בבת אחת וכתיבת שני גיטין לאשה אחת ..... כח
הזכרת יעלה ויבוא כשאכל לפני ר״ח ומברך בר״ח ..... כט
אבלות והקרבת קרבנות במיתת בעל שניאשה לו למראית עין ..... כט
שלח אדם לקנות עבורו דבר והלה נתעצל ולכן שלח שליח אחר ..... כט

פא:

קרבן פסח שנטמא ראה להלן (פב.).

קרבן שנתפגל או שנפסל ראה להלן (פב:).

נותר של קדשים קלים ראה להלן (פב.).

פב.

קרבן פסח שנטמא שלם או רובו

הפסח שנטמא שלם או רובו, שורפים[א] אותו לפני הבירה בפני הכל כדי לביישם עד שיזהרו בו[ב]. ושורפים אותו מעצי המערכה, משום שאם יביאו מעצי עצמם ויקחו לביתם את העצים שלא השתמשו בהם[ג], יחשדו בהם ויאמרו מעצי המערכה גנבו[ד], לפיכך אם שרפוהו בקש ובקנים[ה], מפני החשד, היינו לומר שאפילו אם רוצה להטריח את עצמו אין שומעים לו, אבל אם היה הטעם רק כדי שלא לבייש, לא היינו אוסרים עליו זאת. ולפי זה לא קשה למה בפירוש המשניות כתב הרמב"ם טעם אחד, וכאן כתב טעם אחר. **[ה] במנחת חינוך** (מצוה ס) דן האם מותר לשרוף גם בסיד ורמץ. **[ו] רמב"ם** (קרבן פסח פ"ד ה"ג). **[ז] באור שמח** (כלי המקדש פ"ו ה"ז) הקשה למה השמיט הרמב"ם הדין השנוי במשנתינו ששורפים אותו גם בגגותיהם, ונשאר בצ"ע. **[ח] וביאר הפתח הבית** (ד"ה נשלמה) שהרמב"ם לא כתב שהציקנין [היינו צרי עין. רש"י (לעיל פא: ד"ה הציקנין)] שורפים אותו לפני הבירה כדי ליהנות מעצי המערכה, כיון שהרמב"ם סובר שכיון שהתירו משום לב בית דין מתנה לשרוף מעצי המערכה קדשים פסולים, שוב אין חילוק בין רוב למיעוט, ואם כן שוב אין צריך לכתוב שהציקנין שורפים לפני הבירה אפילו כשנטמא מיעוטו. ועל זה הקשו בגמרא, שכיון שהותר לכל ליהנות מעצי המערכה, למה לא הותר לכל לשרוף אף בבית מעצי המערכה, ועל זה תירצו בגמרא שלא ישאירו מהם אצלם וימעלו בהם. והכסף משנה הקשה למה השמיט הרמב"ם הדין המבואר בסוגייתנו שהאכסנאי שורפו לפני הבירה מעצי המערכה, ותירץ התוספות יו"ט (מס ד"ה או רוצו) שהרמב"ם כבר כתב כן בהלכות פסולי המוקדשין (פי"ט ה"ח) לגבי מי שיצא מירושלים, ומובא להלן. אולם הצל"ח (ד"ה כלומר) מבאר שמזה שהרמב"ם כתב דין אכסנאי רק לגבי מי שיצא מירושלים ולא לגבי מי שנטמא מקצתו, מוכח שפסק כרב פפא המחלק בין החזיק בדרך ללא החזיק בדרך, ועל כן מקשה הכסף משנה למה פסק הרמב"ם כרב פפא שהוא יחיד במקום שנים, שרב חמא ורב זביד שניהם בשיטה אחת עומדים שאין חילוק בין החזיק בדרך ללא החזיק בדרך, וכמו שפירש רש"י (ד"ה רב זביד). ומקשה הצל"ח, מנין להכסף משנה שהרמב"ם סובר כרש"י, והרי אפשר לומר שהרמב"ם סובר כתוספות (ד"ה רב זביד), שרב זביד חולק על רב חמא ורב פפא, או שרב זביד ורב פפא חולקים בשיטת רב חמא. ומבאר הצל"ח, בהקדם ביאור דברי רב זביד 'לעולם כדאמר מעיקרא', שמשמע שרב פפא בא לסתור את תירוצו של רב חמא, ורב זביד בא ליישבו, והלא רב פפא לא סותר את תירוצו של רב חמא, והנה הרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין (שם) פירש שהטעם שאכסנאי שורפו לפני הבירה, משום שאין לו בית, ולא כמו שפירש רש"י (ד"ה כלומר) שהטעם הוא מפני שאין לו עצים. והנה טעם זה שאין לו בית שייך רק בהחזיק בדרך, אבל כל זמן שלא החזיק בדרך, אכסנייתו היא ביתו שבירושלים, ולכן חלק רב פפא על רב חמא, ואמר שאף אכסנאי אם עדיין לא החזיק בדרך הרי הוא כבעל הבית, שהוא סבר שטעמו של רב חמא הוא מפני שאין לו בית, ועל זה תירץ רב זביד ואמר שטעמו של רב חמא הוא מפני שאין לו עצים, ואם כן אין חילוק בין החזיק בדרך ללא החזיק בדרך, ולפי האמור קשה על הרמב"ם למה פסק כרב פפא שהוא יחיד כנגד שנים, וסובר שרק אם החזיק בדרך שורפו לפני הבירה מעצי המערכה ומשום שאין לו בית. **[ט] רמב"ם** (שם). **[י] רמב"ם** (פסולי המוקדשין פי"ט ה"י). **[יא] ובמנחת חינוך** (מצוה ד) מסתפק האם בפחות מכזית אין צריך לשרוף כלל, או שצריך לשרוף במקומו משום חצי שיעור, או משום בזיון קדשים. **[יב] רמב"ם** (שם ה"ח).

נותר של קדשים קלים שורפים אותו בעליו בבתיהם[ז].

פסח שנטמא מיעוטו או נותר

הפסח שנטמא מיעוטו, וכן הנותר, שורפים אותו בחצרותיהם[ח] מעצי עצמם אבל לא מעצי המערכה[ט], שלא ישארו מהם אצלם וימעלו בהם[י].

שריפת נותר של קדשים קלים

נותר של קדשים קלים שורפים אותו בעליו בבתיהם[יא].

בשר קודש שיצא מירושלים

מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קודש, אם עבר הצופים שורפו במקומו, ואם לא, אם יש בו כזית או יותר[יב] חוזר ושורפו בירושלים. ואם אורח הוא שאין לו בית שורפו לפני הבירה מעצי המערכה[יג].

העמדת הטמאים על שער המזרח

ראש המעמד כשהיה שומע את קול

פניני הלכה

פא:

שריפת חמץ בחצר דווקא

כתב מהרש"ל (שו"ת, סי' פז) שאין ליהנות בפסח מאפר החמץ שנשרף, אף על פי שכל הנשרפים אפרם מותר, בחמץ אסור כיון שמחמירים מספק כדעת הגאונים שפסקו כחכמים, והם סוברים שמאחר שביעור חמץ הוא בפירור וזריה לרוח או בפירור וזריקה לים דהיינו כמו קבורה, הרי האפר אסור בהנאה, שכל הנקברים אפרם אסור. ואף על פי שאין החמץ נאסר בהנאה אלא משעה שישית, מכל מקום נהגו להיזהר מליהנות מהאפר אפילו בשעה חמישית, שמא יטעו בין שעה חמישית לשישית, ובפרט במקומות שאין שם כלי שמשמיע עתים [שעון מצלצל] שראוי להחמיר. ומסיק המהרש"ל שלכך נוהגים לעולם לעשות מדורה בפני עצמה, כדי שלא יתערב אפר החמץ עם האפר המותר בהנאה ויאסור אותו, ולכן טוב לשרוף את החמץ בחצר ולא בבית, כדי שלא יהנה ממנו. והביאוהו בקצרה במגן אברהם (סי' תמה סק"ד) ובמשנה ברורה (שם ס"ק יח), וכתבו שכן המנהג.

ובכף החיים (שם ס"ק יז) כתב עוד טעם לשריפת החמץ בחצר דווקא, על פי המבואר במשנתינו שבשר הפסח שנעשה נותר שדינו בשריפה, היו שורפים אותו בחצרותיהם או על גגותיהם. והרי בכמה דינים אמרו ששריפת חמץ היא דוגמת שריפת נותר, כגון מה שהוא בשריפה דווקא לדעת רבי יהודה (רמה לעיל מ:), וכן מה ששורפים אותו ביום דווקא (רמ"ע מו"ח סי' תמה ס"ק, ורמה ניסור הגר"ע שם אות ד), ואם כן אף לענין מקום השריפה יש ללמוד מנותר, ולשורפו בחצר ועל הגג ולא בבית. [ובטעם הקפידא לשרוף את הנותר בחצר ועל הגג ולא בבית, כתב בהון עשיר במשנתינו (פ"ו מ"ח ד"ה נמצרופיהן), שצריך לשרוף אותו במקום שיתבייש קצת, כי יתראה העשן כיון ששורפו במקום מגולה, וישאלו בני אדם עליו מה הוא, כדי שיהיה נזהר פעם אחרת שלא יבוא הפסח לידי נותר].

מחיקת השם שלא בדרך השחתה

במשנה מבואר שהציקנין [צרי העין] היו מביאים את הקדשים הטעונים שריפה לבית המקדש, כדי לשורפם בעצי המערכה.

כתב הטור (יו"ד סי' רעו) שאסור למחוק את השם. וכתב בבית יוסף (שם ס"ק ד"ה וז"ל) בשם הר"י אסכנדרני, שהסתפק בדין מי שכתב את השם, ורגלה של האות ה' נוגעת מעט בגגה, אם מותר למחוק את האות כדי לכתבה כדין, שהרי גם המוחק אות אחת מהשם עובר בלא תעשה כמבואר במסכת סופרים (פי"ה ה"ט). וכתב שהיה מקום לומר שכיון שהמחיקה היא לצורך תיקון השם, אין בה איסור מחיקה כלל, כשם שהנותץ אבן מהמזבח אינו חייב אלא בעושה דרך השחתה, אבל אם נפגמה שצריך לתקן אחרת במקומה מותר, שכן מצאנו (יומא טז.) בבני חשמונאי שנתצו את המזבח שבנה עזרא מפני שטימאוהו יוונים, ולכאורה הוא הדין לכל מחיקת השם, שאף שם אין איסור אלא אם כן עושה בדרך השחתה. אך הר"י אכסנדרני דחה סברא זו, וכתב שרק במזבח מותר לנתוץ אבנים ממנו לצורך תיקון, מפני שאי אפשר לנו בלא מזבח, וגם א"א לנו לבנות מזבח במקום אחר במקדש, שמקום המזבח מכוון ביותר, ולכן אם צריך לתקנו חייבים בהכרח לנתוץ את הישן. אבל כאן אפשר לגנוז את היריעה.

ובחתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' רמז) כתב, שאין איסור למחוק את השם ולסתור את הקודש שלא בדרך השחתה על מנת לתקנו, והביא ראיה להיתר ממשנתינו, ששנינו שהציקנין היו שורפים את הנותר שלהם בעצי המערכה, וקשה שהרי המבשל בעצי הקדש לוקה משום (דברים יב ג-ד) 'ואשריהם תשרפון וגו' לא תעשון כן לה' אלהיכם' (מכות כב.), ואיך שרפו בעצי הקדש, ועל כרחך שמכיון שלא היה בדרך השחתה אלא דרך שימוש בעצים אין בזה איסור.

והקשה החתם סופר על מה שכתב בבית יוסף בשם ר"י אסכנדרני לדחות הראיה ממזבח משום שאי אפשר לבנותו במקום אחר, וקשה מה בכך, והרי אם יש בזה לאו דאורייתא משום 'ונתצתם את מזבחותם וגו' לא תעשון כן לה' אלהיכם' (דברים יב ג-ד) אזי אפילו על דרך תיקון על מנת לבנות מה מועיל אם אי אפשר באופן אחר, הלא באי אפשר ולא מכוין מותר רק כשאינו עושה מעשה בידים ולא מכוין, אבל בפסיק רישא שעושה מעשה בידים אסור אף באי אפשר ולא מכוין. וראה מה שכתב בדברי יואל (שו"ת, או"ח סי' ו אות ד) ביישוב קושיא זו, שכיון שלא היו בני חשמונאי יכולים לבנות את המזבח באופן אחר, אם כן נמצא שע"י האבנים האלו בטל המזבח, וזהו כבודם להסירם משם כדי שלא יגרמו ביטול המזבח לגמרי. ועיין שם במה שדן על פי זה בהעברת קולמוס על כתב של תפילין שנכתב שלא לשמה. ולענין עצם הדין לבאר הטעם שנתצו החשמונאים את המזבח, כתב החתם סופר שמבואר בעבודה זרה (נב:) שמזבח ששקצו אנשי יון לא היה בו שום קדושה, עיי"ש.

פב.

אם שייך חשד בדבר הנעשה על ידי רבים

בסוגייתנו מובאת משנה שראש המעמד הממונה על כך, מעמיד את הטמאים של בית אב בכל בוקר בשער המזרחי שהוא מקום כניסת כל אדם להר הבית. ובגמרא נתבארו שני טעמים להעמדת הטמאים בשער המזרח, הראשון בכדי לביישם על שלא נזהרו מטומאה, והשני מפני החשד, שלא יאמרו הרואים שנמנעים מלעבוד בבית המקדש מפני מלאכתם, אלא ידעו שמפני טומאתם נמנעים.

בשו"ע (יו"ד סי' קמג ס"ד) מבואר, אסור לצייר צורות שבמדור שכינה, וכן צורות שרפים ואופנים ומלאכי השרת, וכן צורת אדם לבדו, כל אלו אסור לעשות אפילו הם לנוי, ואם עובד כוכבים עשאם לו, אסור להשהותם, וביארו הט"ז (שם סק"ד) והש"ך (שם ס"ק כג) הטעם שאסור להשהותם, משום חשד שיחשדוהו שעובד להם. והביא הרמ"א, שיש אומרים שבשל רבים אין חשד ומותר להשהותם. ועל פי זה כתב המגן אברהם בהלכות שבת (סי' רמד סק"ח), שנהגו לשכור גוי בקבלנות ליקח הזבל מן הרחוב, והגוי עושה המלאכה בשבת, ואף ע"ג שמלאכה דאורייתא היא שהרי אם היתה לו גבשושית ונטלה חייב משום בונה (שבת קמ:) משום שהוא מתקן הרחוב, כיון שבקבלנות האיסור הוא רק משום חשד שיחשבו ששכר הגוי בשבת, ברבים שאין חשד, מותר, ולפי"ז כתב שיש היתר לבנות בית הכנסת ע"י גוי בקבלנות בשבת, אלא שאסר זאת מטעם אחר, עיי"ש.

החתם סופר (שו"ת, או"ח סי' ס) נשאל ביהודים רבים שנשרפו בתיהם, ולקחו קבלן גוי שיבנה להם בתים חדשים, אם מותר להם לבנות בשבת. וכתב שלכאורה היה אפשר להתיר על פי דברי המגן אברהם הנזכרים, כיון שגם כאן רבים בונים יחד וברבים אין חשד. אמנם מסיק שיש לחלק, שדווקא בדבר שהרבים שותפים ביחד אז אין חשד, אבל באופן שכל אחד בונה בפני עצמו, אפילו שהם הרבה יחידים שמתעסקים באותו דבר, אין זה נחשב כרבים שנאמר שאין בהם חשד.

והוכיח כן החתם סופר ממה שאמרו (לעיל נג.) שתודוס איש רומי הנהיג את בני רומי לאכול גדיים מקולסים [צלויים ראשו על כרעיו ועל קרבו כצליית הפסח. רש"י (ד"ה מקולסין)] בלילי פסחים, וחכמים אסרו הדבר משום שנראה כאוכל קדשים בחוץ, וקשה שהרי אין בזה אלא חשד מפני הרואים, ושם רבים היו כל בני רומי, וברבים אין חשד, אלא ע"כ צריך לומר, שמה שאמרו שברבים אין חשד היינו בדבר השייך לרבים, אבל דבר שאינו משותף לרבים, אפילו אלף יחידים עושים כן יש חשד לכל אחד בפני עצמו, ולכן בגדי מקולס של בני רומי אסרו חכמים. וא"כ בנידון שלנו שאין הבנין משותף לרבים אלא כל אחד בונה ביתו לעצמו, שפיר יש לאסור משום חשד. ולמעשה מסיק החת"ס להיתר מטעמים אחרים. אמנם על עיקר ראייתו כבר תמה בנו בכתב סופר (שו"ת, יו"ד סי' פל), שבתודוס לא היה האיסור משום חשד ומראית עין שאחרים יחשדו, אלא החשש היה שהם עצמם יחשבו שמותר לאכול קדשים בחוץ. אך לעיקר סברתו הסכים, עיי"ש.

ובמהרש"ם (שו"ת, מ"ג סי' פח) הביא ראיה מסוגייתנו שיש חשד ביחידים מרובים שאינם שותפים, שהרי אמרו שהיו מעמידים את הכהנים הטמאים בשער המזרח, ולטעם אחד בגמרא הוא מפני החשד שיאמרו שהם מתעצלים לבוא לביהמ"ק, ואע"פ שהיו כהנים רבים, וברבים אין חשד, אלא ע"כ משום שהחשד הוא על כל אחד בפני עצמו, ואינו דבר המשותף לכולם, ולכן שייך בזה חשד וכנ"ל.

תקנות שלא לבייש את מי שאין לו

בגמרא ביאר רב יוסף הטעם שתיקנו שהשורפים קרבן פסח שנטמא לפני הבירה ישרפוהו בעצי הקדש ולא מהעצים של בעל הקרבן, כדי שלא לבייש את מי שאין לו

המגריפה שזרק הכהן בין האולם ולמזבח, היה מעמיד את הטמאים על שער המזרח, מפני החשד[יג] שידעו הכל שעדיין לא הביאו כפרתם[יד].

שריפת קרבן פסח שיצא או שנטמא

ראה להלן (ע"ב).

זבח שיצא דמו חוץ לעזרה

דם קדשים שיצא חוץ לעזרה, נפסל הזבח, ואף על פי שחזר והכניסו וזרקו על המזבח, לא נרצה[טו].

פב:

שריפת הפסח שיצא או שנטמא

הפסח שיצא מירושלים או שנטמא בארבעה עשר, ישרף מיד[טז].

שריפת הפסח שנטמאו בעליו או מתו כשנטמאו או מתו כל בני החבורה

נטמאו הבעלים או מתו, אפילו נטמאו או מתו קודם זריקת הדם, מניחים אותו עד שתעובר צורתו ואחר כך ישרף[יז]. זה הכלל כל שפסולו בגופו ישרף מיד, בדם

נראה שהרמב"ם מפרש את דברי הגמרא להיפך, שלמפונק ולמפשיל חבלים אין בושה שנטמאו, אבל חשד יש, שיחשדום שלא באו מפני ביטול מלאכה, ומפונק אין הפירוש שבטל ממלאכה, אלא שהוא אדם מעונג יותר ואף על פי שעושה מלאכה, ואין לו בושה מפני מה לא נזהר שלא להיטמאות, שדרך המעונג הוא שלא להקפיד בדברים מפני תענוגיו, וכן מפשיל חבלים הוא אדם פחות שעושה אומנות פחותה, ואין לו בושה, ואם כן לרבא אף אותם צריכים להעמיד, ולרב יוסף אין צריך להעמידם. לחם משנה (שם). ובתוספות יו"ט (תמיד פ"ה מ"ו ד"ה היה) הקשה על הכסף משנה שציין לדברי הרמב"ם את פירוש רש"י (ד"ה מפונק) שלא יחשדום שלא באו לעבודה מפני ביטול מלאכה, בעוד שהרמב"ם מפרש שידעו הכל שעדיין לא הביאו כפרתם, והיינו שלא יחשדום שאינם נכנסים לפי שאין נכבד בעיניהם מקום המקודש.

[טו] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פ"ג הל"ה). וציין בהר המוריה שמקורו בסוגייתנו. [טז] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ד ה"ג). אבל נטמא בליל חמישה עשר אי אפשר לשרפו מיד אלא ביום ששה עשר, מפני שאין שורפים קדשים ביום טוב. [יז] **הקשה** המנחת חינוך (מצוה קמג אות ג) שנראה מדברי רש"י (לעיל עג: ד"ה תעובר צורתו) ששריפת קדשים טהורים אסורה משום בזיון קדשים, והיאך משום ספק שפסולו אינו בגופו ימתין ולא ישרפנו ויהיה עובר על לאו של 'לא תותירו', עדיף שישרוף מיד שאינו אלא משום בזיון ולמה יעבור על לא תעשה, וכמו כן קשה על מה שמבואר עוד בגמרא כאן וברמב"ם שכל שפסולו בדם או בבעלים טעון עיבור צורה. אלא ודאי כל שאינו לאכילת אדם ולאכילת מזבח אין איסור בדבר להותיר עד יום מחר, ובודאי מצוה מן המובחר לשרוף תיכף, כיון ששריפת קדשים פסולים היא מצות עשה וזריזים מקדימים, אבל שיהיו עוברים בשביל כך בלאו שלא יותיר, אין לנו. [יח] **רמב"ם** (שם). הקשה החזון יחזקאל (פסחים פ"ו ה"ו) שהרמב"ם סותר את עצמו מתחילת דבריו למה שכתב אחר כך, שמה שכתב בתחילה שמתו או נטמאו הבעלים קודם שנזרק הדם, היינו אפילו קודם שחיטה, [שהרמב"ם כתב שם גם את האופן שהבעלים משכו את ידיהם, וזהו ודאי דווקא קודם שחיטה, כמבואר בדבריו (שם פ"ג ה"ד)], ועל זה כתב שמניחים אותו עד שתעובר צורתו, ואילו לאחר מכן כתב שאם נשחט לאחר שנודע שמתו הבעלים, או בבעלים תעובר צורתו ואחר כך ישרף. לפיכך אם שחטו אחר שנודע שמתו הבעלים או נטמאו ונדחו לפסח שני, הרי זה ישרף מידי[יח].

כשנטמאו או מתו מקצתם

במה דברים אמורים שישרף אם נטמאו הבעלים, כשנטמאו כל בני החבורה, אבל אם נטמאו מקצתם, זכו טהורים בחלקם של טמאים. אף על פי שנטמאו מקצתם אחר שהתחילו לאכול, זכו הטהורים שעדיין לא התחילו, אבל אם התחילו כולם ונטמאו מקצתם, לא זכו טהורים בחלקם של טמאים, אלא הטהורים אוכלים חלקם, וחלק הטמאים ישרף, והוא הדין אם מתו מקצתם[יט].

קדשים שנטמאו או ניתותרו או נפסלו

מצות עשה לשרוף כל הקדשים שנטמאו, שנאמר (ויקרא ז יט) 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף'. וכן הנותר מצות עשה לשרפו, שנאמר (שם פסוק יז) 'והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף'. ובכלל הנותר הפיגול וכל פסולי המוקדשין הכל נשרפים[כ].

ישרף מיד. ומבאר החזון יחזקאל, שבאופן שנודע שמתו קודם שחיטה, נשרף הקרבן, משום ששחט במתכוין לשם בעליו שכבר אינם מנויים עליו, והיינו פסול בגוף הקרבן ובעצם מעשה השחיטה, מה שאין כן בתחילת דבריו מדבר הרמב"ם באופן שלא נודע, והיינו ששחט בשוגג שלא למנוייו, לכן דינו כשוחט פסח בלא בעלים, שאין זה פסול בגוף הקרבן, אלא פסול מחמת דבר אחר, והוא הדין כשזרק בכוונה זו.

[יט] **רמב"ם** (שם). ומבאר האור שמח (שם ובמה נ"ל) את החילוק בין אם התחילו לאכול קודם שנטמאו או לא התחילו לאכול, שאם נטמאו אחר שהתחילו לאכול, אזי כבר הסיחו הטהורים דעתם מחלק חבריהם הטמאים, מה שאין כן אם נטמאו בעוד שלא התחילו לאכול, עדיין לא הסיחו הטהורים דעתם מחלק הטמאים, אלא דעתם על כל הבשר, ואף מה שביד חבריהם. [כ] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ח). מלשון הרמב"ם שכתב שפיגול בכלל נותר ואחר כך כתב שפסולי המוקדשין בכלל, נראה שפיגול דינו כמפורש בתורה, שהרי הוא בכלל נותר, אך שאר פסולי המוקדשין הם רק הלכה למשה מסיני. מנחת חינוך (מצוה קמג אות ח).

פניני הלכה

עצים. וכתבו התוספות (לעיל פט: ד"ה נטמא) שלב ב"ד מתנה עליהם שיוכלו לשרוף בהם. וכתב בחבלים בנעימים (מ"מ כלי יב אות ג), שאף על פי שעיקר התקנה שתיקנו לשרוף קרבן פסח שנטמא לפני הבירה היתה כדי לביישם, מכל מקום לא הוסיפו על ביוש זה עוד ביוש אחר שאינו ענין לו, לעשות חילוק בין עני לעשיר, אלא אדרבה, תיקנו שיהיו הכל שורפים מעצי הקדש כדי שלא לבייש את מי שאין לו. והביא שכעין זה תיקנו חכמים עוד כמה תקנות כדי שלא לבייש את מי שאין לו. ואף חכמי הדורות תיקנו תקנות כיוצא באלו, ולהלן יובאו מקצתם.

בארץ חיים (יו"ד סי' רפה) כתב, שהרב מהר"ן אזולאי אב"ד צפת בעל ספר שולחן הטהור על תרי"ג מצוות, עשה תקנה והסכמה בצפת שלא לעשות סעודת יום המילה בבשר אלא בדגים, כדי לא לבייש מי שאין לו, שסעודת דגים יותר בזול. והביא שבספר כרם חמר (מ"כ מקנות גמוני מערכ הקדמוניס סי' מה) כתב, שתיקנו כן בתקנות ארצות המערב משום טובת העניים שלא יצטרכו להרבות בהוצאה.

הרמ"א (תשע"ז סי' סו סי"ח) כתב, שיש מקומות שנוהגים לכתוב את סכום דמי כל הכתובות בשוה. ומקור הדין מבואר בביאור הגר"א (שם אות נח) שהוא בדברי הטור (שם), וכתב בבית יוסף (שם ד"ה ועכשיו נוהגין) שזה היה מנהג מקומו, וכן נוהגים האשכנזים לכתוב בכתובה ארבע מאות פרחים, בין לא הכניסה לו כלום בין הכניסה לו יותר. והב"ח (שם ס"י) כתב שכך הוא המנהג במדינות אלו לכתוב שתי מאות זקוקין לבתולה בשוה.

וכתב ראב"ן (כתובות נב. דף רפח.) אף על גב שאמרו בתולה גובה מאתים בכתובתה ואלמנה מנה בתקנת חכמים, אם רצה הבעל להוסיף אפילו מאה מנה ולכתוב לה בלשון תוספת מוסיף, וזה מדין הגמרא אלא שעמדו אבותינו הראשונים בזה המלכות, וחשו לבייש, ותיקנו תוספת אחת לעשיר ולעני, שלא לבייש את מי שאין לו, וכל תקנתם תורה וגדר שלא תהא קלה בעיניו להוציאה. וכן כתב ראבי"ה (מ"ד סי' תתקיע ד"ה ובימי תכמיס), שבימי חז"ל לא היו כותבים לעניות ולעשירות בשוה, כמו שמצינו בבתו של נקדימון בן גוריון (כתובות סו:), שאמר רבי יוחנן בן זכאי זכור אני כשחתמתי על כתובתה והייתי קורא אלף אלפי דינרי זהב משל בית אביה חוץ משל בית חמיה. ועתה הורגלו מפני שרובן עניות לכתוב לכולן מאה ליטרין, שלא לבייש את מי שאין לו, כמו ששנינו במסכת ביכורים (פ"ג מ"ז), התקינו שיהיו מקרים אף היודע לקרות, והטעם כדי שלא לבייש את מי שאינו יודע לקרות. ובאוצר הגאונים (כתובות תלק התשובות סי' קפח) הובאה תשובת רב שרירא גאון לבני קירואן בענין תוספת כתובה, שכתב שמנהג כל אפריקה לכתוב דבר קצוב, אין מוסיפים לעשירה ולא פוחתים לעניה, אלא כולן שוות, עיקר כ"ה זוז ותוספת שע"ה, וכוללים אותם וכותבים סך הכל ארבע מאות זוז.

אכן כתב בבית יוסף (שם) שאין מנהג מקומותינו כן לכתוב הכל בשוה, אלא לפי מה שמכנסת כל אחת, כך כותבין לה.

זהירות מלהרבות לבייש את מי שראוי לביישו מעט

כתב בספר חסידים (סי' קלט), אם שמעת איש אחד מלמד טעות לתלמידו, לא תאמר טעות אתה אומר אם הוא מתבייש בזה, אלא תודיעהו לאחד מקרוביו או לאוהבו, ואל תשפוך דמו.

וכתב במשנת חסידים (על ספר חסידים שם, לר' שעדיה חלוונה ז"ל מהרן ז"ל מק"ק פרעמיסלא), שיש מקור לדברי הספר חסידים מהמבואר בסוגייתנו, שהיו שורפים לפני הבירה קרבן פסח שנטמא, והיו שורפים אותו בעצי הקדש, ולא מהעצים של בעל הקרבן כדי שלא לבייש את מי שאין לו עצים. ואף על פי שעיקר התקנה שתיקנו לשרוף לפני הבירה היתה כדי לביישם על שהביאו את הקרבן לידי פסול, מכל מקום לא הוסיפו על ביוש זה עוד ביוש אחר. וכתב בתוספות יום טוב [אינו לפנינו], שמכאן נלמד שאף מי שראוי לביישו כדי לגדור את הדבר, מכל מקום אין לביישו רק מעט ולחוס על כבודו. וזו גם דעת הספר חסידים, שאף על פי שראוי לבייש למי שמלמד טעות, כיון ששיבושים שנכנסים נכנסים לעולם

(יג) **בפירוש המשניות** (תמיד פ"ה מ"ו) פירש הרמב"ם שטמאים היינו מצורעים שכבר טהרו מצרעתם, ומעמידים אותם בשערי המזרח כדי שיהיו מזומנים לזרוק עליהם דם האשם. [יד] **רמב"ם** (תמידין ומוספין פ"ו ה"ה). ורש"י (ד"ה משום) פירש שלא יחשדום שמפני ביטול מלאכתם הם נחדלים מלעבוד עבודה. כסף משנה (שם). ופסק הרמב"ם כרבא המפרש שהטעם הוא מפני החשד, ולא כרב יוסף המפרש שהטעם הוא כדי לביישם. ובגמרא אמרו שהחילוק בין טעמו של רב יוסף לטעמו של רבא הוא ב'מפנקי' או 'דקא גדיל שישורא', ופירש רש"י (ד"ה מפנקי, ד"ה מ' ומי) שמפונקים, הכל יודעים שבטלים ממלאכתם ואין מניחים עבודה מפני מלאכתם, ולכן לרבא אין צריך להעמידם, שהרי אין חשד. וכן אדם המפשיל חבלים שהיא אומנות קלה ושכרה מעט, ואין בני אדם חושדים שיהיו מי שיחדלו מלבוא לעבודה מפני מלאכה זו. וקשה למה השמיט הרמב"ם דין זה שאדם הבטל ממלאכתו או המפשיל חבלים אין צריך להעמידו שם, לדברי רבא שהלכה כמותו, וכמו שכתב הרמב"ם (קרבן פסח פ"ד ה"ג) לגבי קרבן פסח שנטמא שאם שורפים בקנים ובקש מותר לשרוף משל עצמם אפילו לפני הבירה. לכן

שריפת כתבי הקודש להצילם מבזיון

בגמרא מבואר שצריך פסוק מיוחד ללמד שקדשים שנטמאו דינם בשריפה, משום שהיה מקום לומר שדווקא פסולים ששייכים בקודש, כגון לן דמה ונשפך דמה ויצא דמה ונשחטה בלילה, דינם בשריפה משום שפסולים אלו אינם בחולין, אבל טומאה שבחולין הוא ג"כ פסול, נאמר שהואיל ונעשה בהם מעשה חול שלא נזהרו ונטמאו, נתחללו והוזלה קדושתם ולא יהיו טעונים שריפה ויהיה די בקבורה, בא הכתוב ללמד שאע"פ כן חייבים בשריפה.

נפסק בשו"ע (יו"ד סי' רפג ס"י) ספר תורה שבלה או נפסל, נותנים אותו בכלי חרס וקוברים אותו אצל תלמיד חכם, וזו היא גניזתו. והנה נחלקו הפוסקים אם יש איסור לשרוף כתבי הקודש בכדי למנוע מהם בזיון. בבאר שבע (סו"ת, סי' מג) נשאל אם יש סמך למנהג במה שרבים נוהגים לשרוף כתבי הקודש שבלו או שנמחקו, באמרם כי שריפתם זהו כבודם, כי על ידי גניזה הם נזרקים אנה ואנה במקומות המטונפים. ועוד נשאל אם ספרי גמרא ופירושיהם ותפילות, הם שוות לענין זה לס"ת ונביאים וכתובים שטעונים גניזה. ובתשובתו האריך לדחות מנהג זה של שריפת כתבי הקודש, והאריך להוכיח שצריך לגנזם ואסור לשרפם. והוכיח גם שכל כתבי הקודש שבלו צריכים גניזה, וכל דבר שצריך גניזה אסור להניחו במקום הפקר, וכ"ש שאסור לשורפו או לאבדו ביד.

אך בשבות יעקב (סו"ת, מ"ג סי' י) נשאל על מה שמצוי שכתבי קודש הקרועים והבלואים מתרבים בכל שנה ושנה כשמנקים הבתים לימי הפסח, ואין עליות בתי הכנסת מספיקים כדי להכילם, וגם יש לחוש לסכנת שריפה [שהיתה סכנה גדולה בזמנים הללו]. ומחמת כן היו נותנים אותם בתוך חביות גדולות והעמידו את החביות בבית הקברות, אך אחר כך נגנבו כולם או רובם על ידי גויים, ובאו לידי בזיון גדול עד שהיו מקנחים בהם. ונשאל השבות יעקב אם מותר לשרפם או לא. וכתב, שבתחילה לא רצה להתיר זאת מחמת דברי הבאר שבע, עד שראה שאי אפשר כלל לעשות תקנה זו שיגנזו את הכל בקהילות גדולות שמתרבים בכל שנה ושנה בלויי ספרים כאלו, עד שכמעט כל החביות והתיבות וחדרים לא יכלכלוהו, כאשר הארץ צר אצלינו בגלות, ואין לדון אי אפשר מאפשר. וודאי הרבים שנהגו לשורפם כאשר מעיד בעל באר שבע, לא מעצמם עשו ונהגו כן, אלא על פי הוראת גדולי בעלי הוראה שראו גם כן שאי אפשר לעשות תקנה של גניזה באופן שלא יבואו לידי בזיון יותר שיבואו למקום הטינופת, ולכן התירו לשרפם.

וכתב, שמכל מקום ודאי היכן שאפשר לעשות תקנה על ידי גניזה וקבורה באופן שלא יתבזו אחר כך, ודאי יש לגונזם, והיא מצוה מן המובחר. אבל במקום שאי אפשר, מחמת שהם רבים כל כך שודאי יבואו לידי בזיון או שיש חשש סכנה, נראה להתיר על ידי שריפה, אך כדי שלא לזלזל בכבוד כתבי קודש כל כך, ראוי לעשות זאת באופן שישרוף אותם מעט מעט בצנעה בתוך כלי חרס או אבנים וכדומה, ויצניע את האפר עד מות תלמיד חכם, ואז יגנזו את האפר בגומא אצל התלמיד חכם, ובזה יראה גם כן כבוד התורה. וכל זה בכתבי קודש שהם רבים ואי אפשר בענין אחר, אך בספרי תורה שהמה מועטים, אפשר לעשות תקנה ע"י גניזה, וחלילה לשרוף אותם או לאבדם בידים.

ובמשנ"ב (סי' קנד ס"ק מד) כתב, ששאר ספרים שבלו צריך לגונזם ואסור לשורפם, ואף על גב שכוונתו בשריפתם כדי שלא יבואו לידי בזיון, מכל מקום כיון שהוא עושה בדרך השחתה הרי זה אסור, וכמו שכתב הרמב"ם בספר המצוות (לאוין סה) שהמאבד כתבי הקודש עובר בלאו של 'לא תעשון כן לה' אלהיכם' (דברים יב ד). וכתב שהוא הדין בכל תשמישי קדושה יש להיזהר בזה. [אך בשבט הלוי (סו"ת, ח"ט סי' קפג אות ד) העתיק דברי השבות יעקב להלכה עיי"ש].

קרבן שנתפגל או נפסל

קרבן שנתפגל או נפסל, ישרף במקדש מידנכא. וכל שפסולו מספק תעובר צורתו ואחר כך ישרף במקדשנכב.

בהמת קדשים שנמצאת טריפה

בהמת קדשים שנשחטה ונמצאת טריפה, הרי זו תצא לבית השריפהנכג.

אונן אינו אוכל קדשים

אף על פי שכהן גדול עובד אונן, אסור לאכול בקדשים, שנאמר (ויקרא י יט) 'ואכלתי חטאת היום הייטב בעיני ה''נכד.

פג.

האוכל מבשר חטאת הנשרפת

האוכל כזית מבשר חטאות הנשרפות לוקה, שנאמר (ויקרא ו כג) 'וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד לא תאכל באש תשרף'נכה.

[כא] **כתב** השער המלך (פסח ד"ה ומה) דהיינו דווקא בפסולי קדשי קדשים או אימורי קדשים קלים, ששריפתם בקודש, כמבואר בסוגייתנו שרבי שמעון לומד מהפסוק (ויקרא ו כג) 'בקדש באש תשרף', 'לימד על חטאת דשריפתה בקודש' וכו'. ומקשה השער המלך שלכאורה רבי שמעון סובר כרבנן החולקים על רבי יוסי הגלילי (זבחים פב.), שרבנן סוברים שכל הקדשים שנכנסו דמם לפנים פסולים, שדרשו את הפסוק (שם) 'כל חטאת' לרבות קדשים קלים, אבל לרבי יוסי הגלילי הסובר שהפסוק 'כל חטאת' לא בא לרבות אלא חטאת זכר וחטאת ציבור, אבל קדשים קלים שנכנס דמם לפנים אין נפסלים, אם כן מנין לו לרבות מפסוק זה שפסולי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים שריפתם בקודש. ולפי זה קשה על הרמב"ם שכיון שהוא פסק (שם פ"ג ה"ג) כרבי יוסי הגלילי שדווקא חטאת שנכנס דמה לפנים פסולה, אבל שאר קדשים לא, אם כן איך פסק כאן כרבי שמעון. ומבאר השער המלך שאפשר לומר שהרמב"ם מפרש כמו שפירש הקרבן אהרן (נז, קף יח:) את דברי רבי שמעון 'תלמוד לומר בקודש באש תשרף', שדורשים זאת מזה שאמר הכתוב 'בקודש' ולא אמר 'בקדוש', שהמקום נקרא קדוש ולא קודש, ואם כן הבי"ת מורה על המקום, ושם קודש מורה על הקדשים, והרי זה כאילו אמר קודש במקום קדוש תשרף, כלומר כל מה שהוא קודש ואכילתו בפנים במקום קדוש ישרף. [כב] **רמב"ם** (שם ה"ג). וראה לעיל בענין 'שריפת הפסח שנטמאו בעליו או מתו', מה שמקשה המנחת חינוך ומה שמתרץ בזה. [כג] **רמב"ם** (מיסודי מזבח פ"ג ה"ח). והקשה התוספות יו"ט (זבחים פ"ד מ"ד) שהרמב"ם סותר את עצמו ממה שכתב בהלכות בכורות (פ"ג ה"י) שבכור שנמצא טריפה העור ישרף והבשר יקבר. ומבאר השפת אמת (זבחים קו. ד"ה והלכתא) שאפשר לחלק בין שאר קדשים, שכיון שהקדישו בעליו חל הקדושה והרי פסולו בקודש, לבין בכור שקדושתו מרחם מצד עצמו, וכיון שבאמת הוא היה טריפה לא חל עליו קדושה כלל אם היה טריפה מן הבטן, ואפילו הקדישו לשם בכור, מכל מקום לא הקדישו רק על פי מצות קדושת בכור, וגלוי לפני הקב"ה שאין עליו קדושת בכור. [כד] **רמב"ם** (גירסת המקדש פ"ג ה"ח). [כה] **רמב"ם** (מעשה הקרבנות פי"ח ה"ג). [כו] **רמב"ם** (תמורה הטומאות פ"ח ה"ד). שנותר בהם מוח חוץ לזמנו, ושימשוהו העצמות הללו. רש"י (ד"ה שמימשו). [כז] **מנחת חינוך** (מצוה קמו אות ג) בדעת הרמב"ם (שם). שנראה מדברי הרמב"ם שדווקא בעוד שהמוח בתוכו העצם מטמא את הידים, שאם לא כן, היה לו להרמב"ם לכתוב אפילו אם אין המוח עתה בתוכו. ומקשה המנחת חינוך שכל סוגייתנו הולכת בדרך זו שאפילו כבר שימשו דבר חשוב הוא. [כח] **להלן** יבואר שכן היא דעת הראב"ד, וכן היא דעת המשנה למלך בדעת הרמב"ם. וכן כתב מהר"י קורקוס (שם) בדעת הרמב"ם, שממה שתלה הטעם בשימוש דבר האסור אנו למדים שכל ששימש נותר, אפילו אין בו מוח עכשיו מטמאים את הידים, וראה להלן שהוא סובר בדעת הרמב"ם שאינו סובר כלל דין זה שעצמות ששימשו נותר טעונים שריפה, ואם כן כוונת הרמב"ם כאן היא רק כשיש שם עדיין מוח. [כט] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"י ה"ג). והקשה המשנה למלך באיזה אופן מדובר כאן, אם בעצמות שאין בהם מוח, הרי אין בהם משום שבירת העצם, ואם יש בהם מוח, הרי טעונים שריפה משום המוח ואינו יכול לשבור העצם ולהוציא המוח, ואם כן למה נתן הרמב"ם טעם שלא יבואו בהם לידי תקלה. ואין לומר שמדובר כאן בעצמות שהיה בהם מוח ועכשיו אין בהם מוח, משום שכל שאין בהם מוח עכשיו אין בהם משום שבירת עצם אף שהיה בהם מתחילה. גם אין לצדד ולומר שאף על פי שאין חיוב אם שוברם מכל מקום איסור יש, שהרי בגמרא (לעיל ע"ב) הקשו שאם אין בהם מוח למה צריך לשורפם. עוד קשה למה נתן הרמב"ם טעם זה, והרי אם היה בהם מוח טעונים הם שריפה משום שימוש נותר. ומתרץ בדוחק שהרמב"ם השמיענו חידוש גדול יותר, שמדין תורה טעונים שריפה כדי שלא יבואו בהם לידי תקלה. וכתב מהר"י קורקוס (שם, פסולי המוקדשין פי"ט ה"ט) שמבואר מדברי הרמב"ם שהוא פוסק כרבי יעקב שדין 'ועצם לא תשברו בו' יש אפילו כשהוא נותר, ומשום שהיתה לו שעת הכושר, ואף על פי שרב נחמן בר יצחק ורב זביד פירשו הברייתא כרבי שמעון, הם תירצו כן כדי שלא תקשה מהברייתא על רבי יצחק, אבל אין אנו פוסקים כתירוצים דחוקים אלו, וגם אין הלכה כרבי יצחק הסובר ששימוש נותר דבר חשוב הוא. ולהלן מבואר בשם המשנה למלך שאפשר שהרמב"ם מפרש בדברי רב נחמן בר יצחק שמיישב הברייתא לשיטת רבי יעקב. [ל] **ומה** שלא הביא גם דין גידים, שסמך על מה שכתב (פסולי המוקדשין פי"ח הכ"ג) שגידים ועצמות אינם ראוים לאכילה כלל, והוא עץ סתם. מנחת חינוך (מצוה מ אות ג ד"ה על כן). [לא] **רמב"ם** (שם פי"ט ה"ט). וכתב בהשגות הראב"ד (שם) דהיינו שמצאם חלוצים מפסולי קדושה. ומבאר הכסף משנה שבא לבאר שחילוק זה הוא רק כשמצא עצמות שהיה בהם מוח ונחלצו מהם, הפסח בכלל הנותר מבשרו, כדי שלא יבואו בהם לידי תקלהנכט.

עצמות שאר קדשים

כל עצמותל הקדשים שאין בהם מוח, אינם טעונים שריפה, חוץ מעצמות הפסחלא.

כל הגידים בשר ונמנים עליהם

ראה להלן (פד.) בענין 'גידים הרכים שסופם להקשות'.

גיד הנשה שומנו

שומנו של גיד הנשה, ישראל קדושים הם ונהגו בו איסורלב. ויש אומרים שבפסח אין לנהוג איסור בזה, שאכילתו היא מצוה ודינו כשאר בשר, ויש אומרים שגם בפסח יש להחמיר שלא לאוכלו, ודינו כגיד החיצון המבואר להלן.

שני גידים הם אוצר החכמה

גיד הנשה שני גידים הם בירך, אחד פנימי סמוך לעצם, והשני חיצון סמוך לבשר, ושניהם אסורים וצריך לחטט אחריהם, אלא שהפנימי אסור מן התורה, והוא הפושט בכל הירך, והחיצון אסור מדבריהם.

חיוב האוכל

האוכל מגיד הנשה הפנימי ממקום שעל הכף לוקה, ואם אכל מחלבו, או משאר הגיד הפנימי, או מכל החיצון, מכים אותו מכת מרדות.

שריפת קדשים אינה דוחה שבת

ראה להלן (ע"ב).

עצמות קדשים ששימשו נותר או פיגול

העצמות של קדשים ששימשו נותר או פיגול, מטמאים את הידים, הואיל ונעשו בסיס לדבר האסור. ויש אומרים שדווקא אם יש בהם מוח מטמאים את הידים, ויש אומרים שאפילו אם אין בהם מוח עכשיו, מטמאים.

שבירת עצם בפסח טמא

ראה להלן (פד.).

פג:

שריפת עצמות עצמות הפסח

יתבאר להלן (פד.) שהשובר עצם בפסח טהור הרי זה לוקה, לפיכך שורפים עצמות הפסח בכלל הנותר מבשרו, כדי שלא יבואו בהם לידי תקלה.

שריפת קדשים אינה דוחה שבת ויו"ט

אין שריפת טמא ונותר ופיגול דוחה יום טוב, ואין צריך לומר שבתלג.

אברים של חול אינם דוחים שבת ויו"ט איברים של תמיד דוחים את הטומאה

ואין אנו יודעים אם נחלצו קודם שנעשו נותר או לאחר מכן, על כן בעצמות מוקדשין שאין בהם משום שבירת עצם אנו אומרים שודאי חילצום קודם שנעשו נותר, ואם כן לא שימשו איסור, מה שאין כן בעצמות הפסח שיש איסור לשוברם אנו אומרים שנחלצו לאחר שנעשו נותר, שאז מותר לשוברם כרבי שמעון, ואם כן טעונים שריפה כי שימשו באיסור. וכתב בליקוטי הלכות (עין משפט, אות ג) שמסתבר שגם הרמב"ם מודה לזה. וכתב המשנה למלך (שם) שהקשה רבי יעקב אלפאנדארי, למה כתב הרמב"ם דין זה, שהוא רק לשיטת רבי שמעון, בעוד שנתבאר לעיל שהוא פוסק כרבי יעקב. ומתרץ המשנה למלך, שיש לומר כגירסת התוספות (ד"ה אימור) הגורסים 'אימור לבתר איסורא חלצינהו', והיינו שרב נחמן בר יצחק מפרש הברייתא כשיטת רבי יעקב, והחילוק בין מוקדשין לפסח הוא, שמוקדשין כיון שלעולם אין בהם משום שבירת עצם, אנו אומרים שמן הסתם מקודם שנעשו נותר חילצו את המוח, כדי שלא יבוא לידי נותר, ומצוה הוא עושה שמציל את המוח מידי נותר, ואם כן לא שימשו נותר, ולכן אין טעונים שריפה, אבל גבי פסח שאסור לשבור העצם, אין כאן מקום לומר שמקודם שנעשו נותר חלצום, ועל כל פנים מידי ספק לא יצאנו, ולכן טעונים שריפה. ובמהר"י קורקוס (שם, קרבן פסח פ"י ה"ג) מקשה ומאריך גם כן בענין, וסוף דבריו כבר נתבאר לעיל שהרמב"ם אינו סובר שכל ששימש נותר הוא דבר חשוב. [לב] **שו"ע** (יו"ד סי' סה ס"ק), **וכעי"ז ברמב"ם** (מאכלות אסורות פ"ח ה"ח). [לג] **ליקוטי הלכות** (תורת הקדשים, אות ז). [לד] **שו"ע** (שם), **וכעי"ז ברמב"ם** (שם). [לה] **רמב"ם** (שם ה"ג). [לו] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ה).

פניני הלכה

ובאחיעזר (שו"ת, יו"ד סי' מח) הביא, שיש שהוכיחו מסוגייתנו שגניזה היא בזיון יותר מאשר שריפה, ולכן יש להתיר שריפה במקום בזיון וכדברי השבות יעקב, שהרי אמרו שהיה מקום לומר שכיון שנתחללו הקדשים והוזלו בקדושתם, לא יהיו טעונים שריפה אלא די להם בגניזה, ומוכח ששריפה עדיפה מגניזה. אבל מ"מ מסקנתו לאסור השריפה, שהוא גזירת הכתוב שאסור לאבד כתבי הקודש, ולמדים כן מ'לא תעשון כן לה' אלהיכם'. ועיין עוד באגרות משה (שו"ת, או"ח מ"ד סי' לט) מה שדן בדבריו.

פנ.

בליעת איסור בכלי עצם

בגמרא אמרו שעצמות שאין בהם מוח ודאי שאין טעונים שריפה.

שיטת האור זרוע (מ"מ סי' תקפג) שכלי עצם אינם בולעים כלל, ולכן התוחב כף חלבית העשויה מעצם לתוך קדירה של בשר, אפילו אם הכף בן יומו, אינו אוסר.

והביא בהגהות מרדכי ישן (סי' תקפג) ראיה לדבריו ממה שאמרו בסוגייתנו, שהעצמות והגידים של הפסח ישרפו מפני שנעשו בסיס לדבר האסור, וממה שלא אמרו שצריך לשורפם משום שבלעו מהפסח כשנצלו עמו ועכשיו שנעשה נותר הרי יש בהם בליעה של נותר, מוכח שאין עצמות בולעים.

אך המרדכי כתב שליבו נוקף קצת בהיתר זה של האור זרוע, שהרי נאמר בפרשת כלי מדין שהיא המקור לדיני הגעלה (חולין קה.), 'וכל מעשה עיזים' (במדבר לא כ), ופירש רש"י (שם) להביא את הקרנים ואת הטלפים והעצמות, הרי שעצמות בולעים וצריך להגעילם, וכל שכן שכלי עצם בולעים.

להלכה פסק הרמ"א בהלכות פסח (או"ח סי' תנג ס"ח) כמסקנת המרדכי שכלי עצם בולעים וטעונים הגעלה. ודעת מהר"י וייל (שו"ת, סי' קנג) כהמרדכי שכלי עצם בולעים, אבל מחמיר לאסור ההגעלה ומשום חשש 'דילמא חייס' היינו שיחשוש לקלקול הכלי ולא יגעילנו יפה. וכן פסק הפרי חדש (שם ס"ג). אבל הש"ך ביורה דעה (סי' צה סק"ג) סובר כשיטת הרמ"א שמועיל הגעלה, וכן פסק בזבחי צדק (שו"ת, יו"ד סי' ו), עיי"ש. והב"ח (או"ח שם ס"ט) כתב שמעיקר הדין מותר בהגעלה והמחמיר תבוא עליו ברכה.

הגעלת שינים תותבות העשויות מעצם

על פי נידונים אלו דן בקצינ אר"ץ (שו"ת, סי' יז) בענין שנתחדש בזמנו מעשה ידי אומן, שעושה שינים של עצם למי שנפלו שיניו, והוא תוקע אותם בפיו ואוכל בהם תמיד, אם צריך להגעילם בפסח לאכול בהם מצה או לא, וגם לענין בשר וחלב שאוכל בהם כל ימות השנה יש לשאול אם צריך לעשות שני זוגות, אחד לאכילת בשר ואחד למאכלי חלב או מותר בזוג אחד ודי בשטיפה בין בשר לחלב. והפוסקים האריכו בנידונים אלו, ואף בקצינ אר"ץ דן בזה בכמה נידונים, ומהם אם השינים העשויים מעצם בולעים ואם מועלת להם הגעלה, ועל פי האמור מסיק שבולעים הם וכדברי המרדכי ושלא כהאור זרוע, ומועלת להם הגעלה וכדברי המרדכי והרמ"א ושלא כמהר"י וייל, והאריך בזה.

גם במגן שאול (קונטרס, שו"ת, סי' מח) דן בדבר שינים אלו אם צריך להגעילם מחמץ בפסח ומבשר בחלב, ואף הוא דן על פי נידוני האור זרוע והמרדכי בבליעה שבכלי עצם, וכתב שבשינים הטבעיים אין מקום לדון, כיון שאין בליעה בבעלי חיים (ריפה דרכי תשובה סי' לב סק"ג), ועל כן אשר יש לדון הוא רק בשינים תותבות העשויות מעצם. ודעתו שיש מקום להקל משום כמה ספיקות שיש בדבר, אפשר שהלכה כאור זרוע, ואף המרדכי שהחמיר לא החמיר בתורת ודאי אלא שליבו נקפו להקל, ועוד שהשינים עשויים לבלי חת וקשים מאוד וכמדומה שהם מעצם עלפן ביין [שנהב, עצם פיל] שקשה מאוד, והרי הם חלקים יותר מזכוכית שעליה כתב בשו"ע (או"ח סי' תנג סכ"ו) שחלקה היא ואינה בולעת, והרמ"א שהחמיר שם וכתב שאפילו הגעלה אינה מועלת לכלי זכוכית, הוא רק משום חומרא של פסח כמו שביארו נושאי הכלים שם. ואם כן לכל הפחות יש בכך עוד ספק. ועוד יש לצרף צד קולא שמן הסתם אין אדם פתי להכניס בפיו רותחים ברתיחת כלי ראשון, ואם כן אין בליעת החום רבה בהם. ועיי"ש שהאריך עוד.

ובחוק לישראל (מ"ע עמ' מל) כתב שהצמח צדק מליובאוויטש עשה לעצמו שינים תותבות נפרדות לבשר ולחלב [אך כפי הנראה לא היו של עצם אלא של מתכת, כמו שנהגו בזמנו].

פנ:

שמנו של גיד

הגמרא דנה בדברי המשנה שאמרה שהגידים טעונים שריפה באיזה גידים מדובר, ופירש רב אשי שהכוונה לשמנו של גיד הנשה שאינו אסור מן התורה אלא שישראל קדושים נוהגים בו איסור.

ופירש רש"י כאן (ד"ה רב חסא) ובחולין (נא. ד"ה ויפרפנו) ששמנו של גיד אסור ממנהג. אבל הרי"ף (שם נב:) והרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ח ה"ח) כתבו ששמנו של גיד אסור מדברי סופרים.

אהח 19/06/2018

ואין דוחים את השבת, אלא בערב שבת בלבד מקטירים איברי תמיד של ערב שבת, שהתמיד תחילתו דוחה שבת וסופו אינו דוחה, חלבי שבת קרבים בליל יום טוב, אם חל יום טוב להיות במוצאי שבת, אבל אין קרבים בליל יום הכפורים, שנאמר (במדבר כמ י) 'עולת שבת בשבתו', ולא עולת שבת זו בשבת אחרת, ולא עולת חול ביום טוב[לז].

מכשירי אוכל נפש ביו"ט

כל מלאכה האסורה בשבת אסורה ביום טוב, חוץ ממלאכת אוכל נפש, ומכשירי אוכל נפש שלא היה אפשר לעשותם מאתמול[לח].

וכמבואר בסוגייתנו, 'הוא' ולא מכשיריו, ופירש רש"י (ד"ה הוא) דהיינו מכשירים היכולים להיעשות מבעוד יום. [לז] **רמב"ם** (ממרים ומוסקין פ"ו ה"ז). [לח] שו"ע (או"ח סי' תקנ ס"ב). וכמבואר בסוגייתנו, שאינה דוחה יו"ט, משום שנאמר 'הוא' ולא מילה שלא בזמנה. [מ] שקורין טיברוס, בראש גב הכתף אשפרל"ן. ואף שאר הסחוסים, כגון תנוך האוזן וסחוסי החזה והצלעות הקטנות שבסוף השדרה. רש"י (ד"ה ורפקין). והרמב"ם בפירוש המשניות מפרש שסחוסים הם עצמות הרכים. וכתב בליקוטי הלכות (זבח תודה, ד"ה ורפקין) שודאי הרמב"ם מודה לרש"י שסחוסים האלו אם נאכלים על ידי שליקה בשור הגדול, דינם כבשר וצריך לאכלם, אבל הליקוטי הלכות מסתפק אם רש"י יודה להרמב"ם שעצמות רכים שבשור הגדול נאכלים על ידי שליקה, האם אינם בכלל עצם ומותר לשוברם, שיש לומר שלרש"י כל העצמות אסור לשוברם, שמפני שהוא רך אינו מאבד שם עצם, שעצם אינו בשר. וקצת ראיה לזה ממה שמבואר בברייתא (להלן ע"ב) שהשורף בעצמות והמחתך בגידים אין בו משום שבירת עצם, והיה להברייתא להשמיענו חידוש יותר שלפעמים אף מחתך בעצמות שבירת עצם, כגון שהם רכים. [מא] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"י ה"ח). [מב] **מהר"י קורקוס** (שם) בדעת הרמב"ם, וכפירוש רש"י (ד"ה ורפקין). וכן כתב בליקוטי הלכות (זבח תודה, ד"ה ורפקין) שודאי הרמב"ם מודה לרש"י שסחוסים אלו אם נאכלים על ידי שליקה בשור הגדול, דינם

פד.

מילה שלא בזמנה בשבת ויו"ט

מילה שלא בזמנה, אינה דוחה לא את השבת ולא את יום טוב[לט].

אכילת עצמות קרבן פסח

סחוסים

הסחוסים[מ], שהם כמו עצמים רכים, הרי אלו מותרים לאכלם[מא], ויש אומרים שנמנים עליהם בפסח[מב], ויש אומרים שאין נמנים עליהם בפסח[מג].

עצמות רכים שבגדי קטן

היה גדי קטן ורך שעצמותיו רכים, לא

כבשר הוא וצריך לאוכלם. [מג] **אגלי טל** (קונ' סי' נ סוף ס). ממשמעות דברי הרמב"ם, שאם היו נמנים עליהם היה לו לכתוב זאת, ולא שחייבים עליהם משום שבירת עצם, שהרי הוא חידוש גדול יותר שנמנים עליהם, שהרי גידים שסופם להקשות כתב שם שאף שראויים לאכילה ונאכלים בפסח, אין נמנים עליהם, אלא על כרחך שאף על ראשי כנפי והסחוסים אין נמנים, והיינו שאף שאינם נקראים עצם, הואיל ונאכלים בשור הגדול שלוק, מכל מקום גם בשר אין נקראים. [מד] **ובודאי** מדובר באותם עצמות שיש בהם מוח או כזית בשר, שאם לא כן בכל ענין אין בהם משום שבירת עצם. מנחת חינוך (מצוה טז סוף ו). [מה] **רמב"ם** (שם ה"ט). והיינו שהרמב"ם מפרש את סוגייתנו, שבאה לומר שכל שאינו נאכל בשור הגדול, בגדי קטן גם כן אסור לאוכלו, ורש"י (שם) פירש שבא לומר שמה שאינו נאכל בשור הגדול, אין נמנין עליו בפסח, שאף על פי שעכשיו רך הוא, עתיד להקשות בסופו. כסף משנה (שם). וקשה על הרמב"ם, שלפי דבריו מה מקשה ריש לקיש על רבי יוחנן הסובר שגידין שסופן להקשות נמנים עליהם, ממשנתינו המפרטת רק ראשי כנפים והסחוסים, והרי להרמב"ם באה משנתינו לבאר באיזה מהעצמות יש שבירת עצם, והמחתך בגידין הרי אין בו משום שבירת עצם ולכן לא פירטה אותם המשנה. אלא שהרמב"ם מפרש בפירוש המשניות שכללה המשנה שני דברים, ראשי כנפים הם הגידים המקשרים הפרקים, והסחוסים הם עצמות הרכים, ואם כן קושיית ריש לקיש היא

יאכל אותם שזה שובר עצם, ואם אכל לוקה[מד], שאחד השובר עצם קשה או עצם רך. זה הכלל כל הנאכל בשור הגדול אחר שיתבשל, הוא שמותר לאכול כנגדו מן הגדי הרך אחר צלייתו, כגון ראשי כנפיים והסחוסים[מה]. ויש אומרים שמותר לאכול עצמות הגדי הרכים, אלא שאם לא אכלם אינו עובר עליהם בבל תותירו[מו].

גידים הרכים שסופם להקשות דינם

גידים הרכים שסופם להקשות, אף על פי שהם ראויים לאכילה עתה ונאכלים בפסח, אין נמנים עליהם[מז], ונמנים על מוח שבראש מפני שיכול להוציאו בלא

שהמשנה פירטה רק ראשי כנפים שהם רכים לעולם בגדי, ולא אלו שסופם להתקשות. ולהרמב"ם, מבואר במשנה שני עניינים, הן גידים והן עצמות הרכים, שמה שנאכל בשור הגדול אחר שליקה הם בני אכילה, וממילא מצוה לאכלם כיון שבשר הוא, ומה שאינו נאכל אינם בני אכילה, ויתחלק דיניהם כל אחד כדינו, שבעצמות כשאינו בני אכילה אסור לאוכלם, שהוא בכלל שבירת עצמות, וממילא לא שייך בהם נותר גם כן, ובגידים אין בהם מצוה לאכול, ואין נמנים עליהם. ליקוטי הלכות (זבח תודה, ד"ה כל הנאכל). [מו] **השגות** הראב"ד (שם ה"ח), ואגלי טל (שם סוף ז) בדעת רש"י. וכתב הראב"ד על הרמב"ם 'מה נשתנו סברותיו בכמה מקומות, ומעולם לא עלה על דעת מפרש שבאה זו המשנה על איסור שבירת העצם, שאם כן היה לו לומר כל שאינו נאכל בשור הגדול לא יאכל בגדי הרך, אבל באה על חיוב אכילה שהוא בבל תותירו'. וכתב הכסף משנה שאין קושיא זו כדאי לסתור פירוש הרמב"ם, ואם קושיא זו קושיא, קשה גם על פירוש רש"י. ועוד שלפירוש הראב"ד קשה שלא היה להתנא לומר 'יאכל בגדי הרך', שמשמע שמותר לאוכלו, אלא היה לו לומר 'ראוי לאכילה בגדי הרך'. וכן כתב מהר"י קורקוס. וראה לעיל מה שביאר בליקוטי הלכות (שם). ומסתפק הליקוטי הלכות (זבח תודה, ד"ה ורפקין) אם רש"י יודה להרמב"ם שעצמות רכים שבשור הגדול שנאכלים על ידי שליקה, שאינו בכלל עצם ומותר לשוברם, שיש לומר שלרש"י כל העצמות אסור לשברם, שמפני שהוא

שבירת עצם. ואין נמנים על מוח שבקולית, והוא העצם הסתום משני ראשיו, שהרי אינו יכול להוציאו אלא בשבירת עצם[מח].

גידי שדרה

יש אומרים שרק גידי צואר סופם להקשות, ואילו שאר כל הגידים בשר הם ונמנים עליהם בקרבן פסח[מט], ויש אומרים שאף גידי שדרה סופם להקשות ואין נמנים עליהם[נ].

טומאת עור ראש עגל רך

עור הראש של עגל הרך[נא] אינו כבשר נבילה לטמא[נב].

רך אינו מאבד שם עצם, שעצם אינו בשר, וקצת ראיה מזה ממה שמבואר בברייתא שהשורף בעצמות והמחתך בגידים אין בו משום שבירת עצם, כגון שהם רכים. [מז] **וראה** במנחת חינוך (מצוה ח סוף ג) שכתב שמבואר מדברי הרמב"ם שגידים הרכים שאין סופם להקשות נמנים עליהם כיון שהם בשר, ואם כן חייב אם אכל גידים הנותרים. ומקשה המנחת חינוך שהרי הרמב"ם כתב (פסולי המוקדשין פי"ח הכ"ג) שהאוכל מנותר עצמות וגידים וקרניים אינו חייב כרת, וכן בפיגול, וכן טמא שאכל, ולא חילק כלל אם הם גידים הרכים חוץ מגידי צואר, וכן קשה מעוד כמה מקומות. וכתב המנחת חינוך שמבואר בשער המלך (מלכות מטמאות פ"ח ה"ו ד"ה תע דנפרק), שאפשר לחלק ולומר שלענין לא תעשה, אכילת גידים שמה אכילה, ולענין לא תעשה אין שמה אכילה. וכמו שמסתפק המשנה למלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה נסתפקתי) לגבי אכילה שלא בדרך הנאה. [מח] **רמב"ם** (שם ה"י). [מט] **ליקוטי הלכות** (זבח תודה, ד"ה מפורגיל) בדעת רש"י (ד"ה גידים), והיינו כמו שאמר רב לעיל (פג:) שכל הגידים בשר חוץ מגידי צואר. [נ] **ליקוטי הלכות** (שם) בדעת הרמב"ם (שם), שהשמיט דברי רב לעיל (שם) שכל הגידים בשר הם חוץ מגידי צואר, ומכך שהרמב"ם סובר כתוספות (ד"ה גידין). [נא] **כל** זמן שיונק, עור ראשו רך. רש"י (ד"ה ענבן). [נב] **כסף משנה** (מאכלות אסורות פ"ח ה"ט) בדעת הרמב"ם (שם).

פניני הלכה

ובהסבר שיטתם כתב במשיב דבר (או"ח, ח"ד סי' ה) שהם סוברים שאילו לא היה אלא מנהג לא היה המנהג דוחה מצות אכילת קדשים, וע"כ שהוא איסור דרבנן.

אבל להלכה לא הביא הרמב"ם דין זה שאסור לאוכלו בקרבן פסח, ואדרבה כתב בהלכות קרבן פסח (פי"י ה"ח) שכשבא לאכול מוציא גיד הנשה, ומשמע שצולהו יחד עם הגיד ושמנו, וביאר דבריו בכסף משנה שודאי החלב הוציא מקודם, שאם צולהו עם החלב האסור הבשר בולע מהחלב ונאסר, אבל הגיד ושמנו אין צריך להוציא מקודם, הגיד כיון שלהלכה (מאכלות אסורות פט"ו ה"ז, לג, פט"ז ה"ו) אין בגידים בנותן טעם, ושמנו כיון שאינו אלא מנהג לא נהגו במקום מצוה, ואולי לשיטתו אכלו גם הגיד. אבל הראב"ד (קרבן פסח שם) תמה עליו שודאי אסור לצלות הפסח מבלי להוציא הגיד ושמנו והחלב מקודם, וכותב בלשון חריף 'בחיי ראשי אין איסור גדול מזה וכו', ואם אזכה ואוכל פסח ויביא לפני כזה הייתי חובטו בקרקע לפניו'.

ובבני יששכר (מאמרי חודש ניסן מאמר ד דרוש יג) הקשה על תירוץ הכסף משנה בדעת הרמב"ם, שאף אם אין הבשר נאסר באכילה על ידי בישולו עם הגיד, מכל מקום ודאי שלכתחילה אין לבשל את הגיד עם הבשר, ואם כך למה לבשל את הקרבן עם הגיד.

במנחת יצחק (או"ח, ח"ו סי"ע) תירץ דעת הרמב"ם, על פי דברי הרמ"א (יו"ד סי' סה ס"ח) שכתב שגיד הנשה מסתעף עד העצם, ואי אפשר לנקר את כולו אלא על ידי שבירת ראש העצם. ולדבריו מבואר היטב שאי אפשר לנקר את הגיד בשלמות לפני הצליה, מחמת איסור שבירת עצם בקרבן הפסח, ורק אחרי הצליה, בשעת האכילה, היו יכולים ליטול את הגיד.

פד.

אתרוג העתיד להצטמק משיעורו בתוך ימי החג

בגמרא מבואר שגידי הצואר של גדי וטלה, שרכים הם ומתקשים בזקנותם, לדעת רבי יוחנן נמנים עליהם בפסח שבכלל בשר הם, שהולכים אחר מה שהם עכשיו ועכשיו רכים הם וראויים לאכילה, ולדעת ריש לקיש אין נמנים עליהם בפסח, שהולכים אחר הסוף, וסופם להתקשות ואינם ראויים לאכילה. על פי זה דנו הפוסקים לענין קיום מצוות בדברים הראויים עתה למצוה, אך סופם להיפסל, וכמו שיבואר.

כתב בברכי יוסף (או"ח סי' תרמח סק"ד, הובא בשערי תשובה ס"ק מד) שהסתפקו מקצת מחכמי דורו בדין אתרוג קטן שיש בו שיעור ביצה בצמצום, וכיון שדרכו של האתרוג להצטמק ודאי הוא שבתוך ימי החג יחסר האתרוג משיעורו, והסתפקו אם יכולים לצאת בו חובת אתרוג כשעדיין יש בו שיעור. יש מהחכמים שדימו דין האתרוג לדין סכך שכתב הרמ"א (שם סי' תרכט סי"ג) שכל שעתיד להתייבש בתוך ימי החג רואים אותו כאילו עכשיו הוא כבר יבש ואינו כשר לסכך, והוא הדין לאתרוג שאם עתיד הוא להתחסר משיעורו רואים אותו כאילו הוא חסר כבר עכשיו ואין יוצאים בו, ויש מהחכמים שדחו ואמרו שדווקא לענין סוכה צריך שיהיה הסכך ראוי לכל ימי החג כיון שכל ימי החג מצוה אחת הם שגם בלילה חייבים בסוכה (רמ"א סוכה תפ:) ולכן צריך שתהיה הסוכה ראויה לכל הימים, אך באתרוג אין שייכות בין היום הראשון לשאר הימים, שכל יום ויום מצוה לעצמה היא, ואין טעם להצריך שיהיה האתרוג ראוי לכל שבעת הימים, וכן נוטה דעת הברכי יוסף.

לימוד תורה בעיון, ואמירת תחנון ביום סיום מסכת

כתב בפרי השדה (או"ח, ח"ג סי' קפג), שיש מי שהעיר שביום שעושים סיום מסכת אין לומר תחנון בתפילה, כשם שבט"ו באב אין אומרים תחנון משום שהוא יום טוב. שהרי כתב בים של שלמה (ב"ק פ"ו סי' מו), שנהגו כל ישראל לעשות סיום בסעודה וליתן שבח והודיה למקום ולפרסם אותה שמחה, והביא בים של שלמה ראיה לכך ממה שאמרו בתענית (ו:) שלא היו ימים טובים לישראל כיום הכפורים וט"ו באב, וביארו בגמרא הטעם שט"ו באב הוא יום טוב, משום שהוא יום שפוסקים בו מלכרות עצים למערכה, ולפי שפסקו אותו היום להשלים מצוה גדולה היו שמחים, ונחשב להם ליום טוב, ומכאן למד בים של שלמה שהוא הדין להשלמת הספר שהוא יום טוב, שאין לך מצוה גדולה מזו. ובפרט כשדעתו להתחיל אחר כך ספר אחר. וכיון שהים של שלמה למד דין יום טוב ביום סיום מסכת מט"ו באב, אם כן כשם שבט"ו באב אין אומרים תחנון, כך ביום סיום מסכת אין לומר תחנון. והסכים עמו בפרי השדה.

אלא שכתב בפרי השדה, שדברי הים של שלמה אמורים דווקא בזמנים הקודמים, שידעו שלמדו בעיון היטב, וגם עיקר עסקם היה לשמה דווקא, ובכך יש באמת יום טוב ביום הסיום וקל וחומר הוא מט"ו באב. אבל בזמן הזה שבעוה"ר מועטים הם הלומדים וכן דעת הבית השואבה (תמרוג סוף נקמ), הביכורי יעקב (סי' תרמח ס"ק נח ומוסקפת ביכורים), והבית שערים (או"ח, סוף סי' שמח) להכשיר.

אך בתורה לשמה (או"ח, סי' קפג) כתב שאין לצאת ידי חובת אתרוג שעתיד להצטמק ולהתקטן משיעורו, ולמד כן ממחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש בסוגייתנו לענין גידים שסופם להתקשות, שלדעת ריש לקיש כבר עכשיו אינם בכלל בשר ואין נמנים עליהם, ובחולין (עו:) מבואר שרבי יוחנן שתק וחזר להודות לריש לקיש, והרמב"ם (שמיטה פ"י ה"ג) פסק שגידים הרכים אינם חשובים כבשר, הרי לך הלכה ברורה שאף על גב שעתה הגידים רכים הם והרי הם כבשר, עם כל זה מאחר שסופם להקשות אין הולכים אחר עכשיו אלא אחר הסוף. והוא הדין באתרוג, כיון שאי אפשר לו לעמוד על שיעורו וסופו להיות חסר, אין יוצאים בו גם עתה ידי חובה, שהולכים אחר הסוף ולא אחר עכשיו.

ודעת החזון איש (או"ח סי' קמח סק"ג) היא שאתרוג שהיה בו כשיעור לפני סוכות הרי הוא כשר לנטילת לולב גם אחרי שנתקטן מכשיעור, ונקט שכל הפסול באתרוג קטן מכשיעור הוא רק כיון שחוששים שבוסר הוא ולא בשל עדיין, ולכן אם כבר היה בו כשיעור נתברר שאינו בוסר, ולכן גם אם חוזר וקטן אין בו חשש פסול.

וכתב בספר כשרות ארבעת המינים (עמ' ח), שהדבר מצוי באתרוגי מים, שמגדלים אותם בתוך ד' או ה' שבועות קודם סוכות, וכדי שיגדלו מהרה מזריקים לתוכם מים רבים, והרבה פעמים קטן שיעורם בתוך ימי החג כיון שרובם מים, וכיון שלדעת התורה לשמה דנים אותם כאילו עכשיו אין בהם שיעור, ואף שלדעת רוב הפוסקים אין חוששים לכך, מכל מקום נכון להחמיר ולהוסיף באתרוגים אלו על המשקל המבואר בהלכה, ולצאת ידי חובה לכל הדעות.

איסור שבירת עצם בקרבן פסח

השובר עצם בפסח טהור, הרי זה לוקה, שנאמר (שמות יב מו) 'ועצם לא תשברו בו', וכן נאמר בפסח שני (במדבר ט יב) 'ועצם לא תשברו בו'. אבל פסח שבא בטומאה[נב], אם שבר בו עצם אינו לוקה, מפי השמועה למדו 'לא תשברו בו' בטהור ולא בטמא[נג].

איסור להותיר מבשר הפסח

צריך אדם להשתדל שלא ישאיר מבשר הפסח עד בוקר, שנאמר (שמות יב י) 'לא תותירו ממנו עד בוקר', וכן בשני, שנאמר (במדבר שם) 'לא ישאירו ממנו עד בוקר'. ואם השאיר ממנו בין בראשון בין בשני, עבר בלא תעשה, ואינו לוקה על לאו זה, שהרי

[נב] **כגון** שהיו הקהל או רובו או שהיו הכהנים טמאים, כמבואר לעיל (עט.). [נג] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"י ה"ח). ובאור שמח הוסיף שבפסח הבא בטומאה, מותר לשבור בו עצם, ואף מצוה לעשות כן כשיש בעצם מוח, כדי לאכול את המוח, שלא יגיע לידי נותר. [נד] **רמב"ם** (שם הי"ח, פקודי המוקדמין פי"ח ה"ט). והנה בגמרא בסוגייתנו מובא טעם זה, שאינו לוקה מפני שהוא לאו הניתק לעשה בשם רבי יהודה, לעומת זאת רבי יעקב אומר שלא לוקים מפני שהוא לאו שאין בו מעשה. וסובר הרמב"ם ששני הטעמים אמת, ומה שכתב את הטעם שהוא לאו הניתק לעשה לרבותא, שאפילו אם היה מעשה לא היה לוקה. כסף משנה. [נה] **רמב"ם** (שם ה"ו). ופסק כת"ק, והוא על פי האוקימתות של רב יוסף ורב פפא. כסף משנה. [נו] **רמב"ם** (שם ה"ח). ופסק כת"ק, והוא על פי האוקימתא של אביי בסוגייתנו

ניתק לעשה שנאמר (שמות שם) 'והנותר ממנו באש תשרופו'[נד].

פד:

פסח שהיתה לו שעת הכושר ונפסל

פסח שנפסל בטומאה ויציאה וכיוצא בהם, יש בו איסור שבירת העצם. במה דברים אמורים כשהיתה לו שעת הכושר ונפסל, אבל אם לא היתה לו שעת הכושר, כגון שנתפגל או נעשה מחשבת זמן או מחשבת שינוי השם, אין בו משום שבירת העצם[נה].

שבירת עצמות בזמנים שונים

אחד השובר את העצם בלילי חמישה

שבזה נחלקו ת"ק ורבי. כסף משנה. [נח] **רמב"ם** (שם ה"י). [נט] **רמב"ם** (שם ה"ח). [ס] **ערוך השולחן** (קדשים סי' קנד ס"י) על פי המבואר בסוגייתנו והוא משני טעמים, לאביי שמא יפקע וישבר העצם במקום אחר, ויעבור על איסור שבירת עצם, ולרבא משום שחוששים שמא ישרף מעט מהמוח ע"י הגחלת ויפסיד את הקדשים בידים, ועדיף להשאיר את המוח שיפסל מאליו בנותר מלשורפו בידים. ובערוך השולחן (שם) תמה מדוע הרמב"ם השמיט דין זה שלכתחילה אסור לשרוף. [סא] **רמב"ם** (שם ה"ו). כלומר מפני שהוא עולה על המזבח ואינו נאכל, כן מבואר בסוגייתנו. [סב] **ראב"ד** (שם, מובא על הרמב"ם ה"ו). כן הביא בשמו בליקוטי הלכות בסוגייתנו. ובראב"ד הקשה על הרמב"ם שבכל ההלכות פסק כשיטת ת"ק, ובהלכה זו פסק כרבי שאין שבירת העצם בדבר שאין ראוי לאכילה. ותירץ הכסף משנה

עשר, או ששבר בו עצם מבעוד יום, או ששבר אחר כמה ימים, הרי זה לוקה[נז].

על איזה חלקים מהקרבן נמנים

גידים הרכים, שסופם להקשות, אף על פי שהם ראויים לאכילה עתה ונאכלים בפסח, אין נמנים עליהם. ונמנים על מוח שבראש, מפני שיכול להוציאו בלא שבירת עצם, ואין נמנים על מוח שבקולית, והוא העצם הסתום משני ראשיו, שהרי אינו יכול להוציאו אלא בשבירת עצם[נח].

שריפת עצמות וחיתוך גידים

השורף עצמות, והמחתך גידים, אינו חייב משום שבירת עצם[נט]. אבל לכתחילה אסור לשרוף את העצמות[ס].

שטעם הרמב"ם הוא משום שפסק כרב אשי שהוא בתרא, שאמר בגמרא שגם לחכמים אין באליה משום שבירת עצם, משום שאינה ראויה לאכילה כלל. ובאור שמח (שם) האריך לבאר שבאמת פסק הרמב"ם כמו כל הסברות של האמוראים בסוגייתנו, אבל לא תמיד פסק כמותם לדינא, כלומר הוא פסק כמו אביי שאמר שהיתה לו שעת הכושר ונפסל, הוא יותר נקרא לא ראוי לאכילה מאשר פסח מבעוד יום, וכן כסברת רב פפא שאמר שמבעוד יום עדיף יותר להתחייב עליו מאשר אבר שיצא מקצתו, וכסברת רב ששת שאמר שבאבר שיצא מקצתו עדיף יותר לפטור עליו משבירת עצם מאשר בקרבן 'נא', וכסברת רב נחמן בר יצחק שאמר ש'נא' הוא ראוי לאכילה יותר מאליה, אבל לא פסק כאביי בזה שאם היתה לו שעת הכושר שפטור, ולא כרב ששת שאם יצא מקצתו פטור לפי כולם, אלא

שבירת עצם האליה

שבר עצם האליה, אינו לוקה שהרי אינו ראוי לאכילה[סא]. ויש אומרים שלוקה[סב].

שבירת עצם בפסח נא

פסח שהוא נא או מבושל, ושבר בו את העצם, לוקה[סג].

שבירת עצם במקום בשר ומוח

אין חייבים אלא על שבירת עצם שיש עליו כזית בשר, או שיש בו מוח, אבל עצם שאין בו מוח, ושאין עליו כזית בשר, אינו חייב על שבירתו. היה עליו כזית בשר, ושבר העצם שלא במקום הבשר, חייב, אף על פי שהמקום ששבר פנוי מבשרו[סד].

[נז] **רמב"ם** (שם ה"ג). הדין של שבירת עצם כשיש מוח, מתבאר בגמרא להלן (פה.), והדין שאין עליו כזית בשר במקום זה ויש עליו במקום אחר, כתב הכסף משנה שזהו מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש בסוגייתנו, והרמב"ם פסק כרבי יוחנן.

פניני הלכה

בעיון היטב, וגם יש הרבה שלומדים שלא לשמה, אינם יכולים לפטור עצמם מלומר תחנון.

ודקדק כן מלשון רש"י (שבת קיח: ד"ה דשלים), על דברי אביי שאמר שהיה עושה סיום ביום שצורבא מרבנן השלים מסכת, וכתב רש"י 'שגרסה'. וביאר כוונת רש"י, שהיה קשה לו למה נקט הלשון שהשלים מסכת ולא נקט שלמד מסכת, ומזה הוכיח רש"י שאביי דיבר רק במי שלמד היטב בעיון וככל הצורך, וזהו שכתב רש"י שגרסה, שגירסא נקרא בעיון דווקא, כמו טוחן גריסים. וכתב שכן מצאנו בסוגייתנו, שאמר רבי אבהו לרבי אבין, מי שהקשה לך קושיא פלונית לא חשש לקמחו, והכוונה שלא למד בעיון היטב, וכמו שאמר דוד המלך ע"ה (תהילים קיט כ) 'גרסה נפשי לתאבה', שהלימוד בעיון משול לטחינת חיטים, ולכן מי שאינו מעיין משול למי שאינו חושש לקמחו.

ולהעיר שבספר קושיות (שם שמח) פירש 'קמח' מלשון כבוד, והביא ראיה מדברי רבי אבהו בסוגייתנו, ופירש כוונתו שהמקשה לא חשש לכבודו, ובזה פירש המשנה (שבת פ"ג מי"ז) אם אין תורה אין קמח, שפירושו אין כבוד.

פד:

מליחת העצמות להכשירם מאיסור דם

בברייתא שבסוגייתנו הובאו דברי רבי שאמר שנמנים על מוח שבראש קרבן הפסח ואין נמנים על מוח שבקולית, דהיינו על עצם הירך שיש בה כזית מוח (רש"י מולין קיט. ד"ה קולית). ופירש רש"י (ד"ה ומין נמנין), שעל המוח שבעצם אין נמנים כיון שאי אפשר לאוכלו שהרי אסור לשבור עצם בקרבן פסח, משא"כ במוח שבראש יכול להוציא דרך האף מבלי לעשות חור בעצם. ועל פי זה דנו הפוסקים לענייני הכשר בשר מדם, וכמו שיבואר.

כתב הרשב"א בתורת הבית (ב"ג ג"ג, עט.), שכאשר מולחים בשר בהמה, גם הדם הכנוס בתוך המוח שבעצמות יוצא על ידי המליחה, ויעיד עליו ההרגש, שאדם טועם טעם מליחה במוח שבעצמות. ואינו דומה למוח שבראש הבהמה שאינו יוצא על ידי מליחה, משום שבקרום המוח יש לחלוחית של דם והוא כנוס בתוכו כמו בבשר שהאדים וביצי בהמה וחיה בקליפה שעליהם והעורף שבו המזרקים, שהם מלאים דם ואין הדם יוצא במליחה (מולין נג:), אבל דם שבאברים מתוך שהוא קלוש הרי הוא יוצא על ידי מליחה מועטת ונפלט ומתמצה. ומסיק הרשב"א שמנהגם של ישראל תורה שאוכלים את המוח שבתוך העצמות על ידי המליחה אף שאין שורפים את העצמות לפני המליחה.

והב"ח (יו"ד סי' סט ס"ה) כתב, שעל מה שכתב הרשב"א להתיר מכח עדות ההרגש שמרגישים טעם מלח במוח שבעצמות, יש לתמוה, שהרי גם במליחה שעל השער של הראש מרגישים טעם מלח, ובודאי אין סומכים על כך (רמ"א ג"ס שם ס"ק). אכן נראה מדברי הרשב"א שעיקר ראייתו להיתר היא שמנהגם של ישראל תורה והם נהגו היתר בעצמות, והיא ראיה נכונה. וכתב הב"ח שיש להביא עוד ראיה להיתר מסוגייתנו, שדנו בגמרא למה אין נמנים על המוח שבקולית, והרי אפשר להוציאו מהעצם, אם על ידי שבירתה מבעוד יום לדעת המתירים לשבור עצמות מבעוד יום, ואם על ידי נקיבת העצם על ידי גחלת בוערת, שהרי אין איסור אלא בשבירת עצמות ולא בשריפתם. ואם היה איסור באכילת המוח שבקולית בלי מליחה, הרי היה אסור לאכול את המוח שבתוך הקולית, כיון שלא מלחוהו קודם צלייתו. ומכאן מוכח שמוח שבקולית יוצא דמו בצלייה אף על פי שהוא סתום מכל צד, ואם כן הוא הדין שיוצא במליחה, שהרי מליח מפליט כמו רותח של צלי.

להלכה פסק הרמ"א (שם ס"ג) כדברי הרשב"א, שהקולית ושאר עצמות שיש בהם מוח צריכים מליחה, ומליחת העצם מועלת למוח שבקרבו, ואין צריך לנקוב העצם. והוסיף הרמ"א שלכתחילה לא ימלחנו עם שאר בשר, רק לבד, ובדיעבד מותר גם אם מלחו יחד עם שאר בשר. וכתב הש"ך (שם סק"ע) שכיון שמחזיקים שיש דם בעצמות, אם בישל עצמות בלי למלחם המוח אסור באכילה.

וכתב באורחות הבית (שטעלינסון, עמ' קמ) שכעת מזלזלים במליחת העצמות, ובאמת נראה שכל מקום שיש בו נקב חייב להכניס שם מלח, ויש לנהוג בעצמות כבשר למלוח היטב, ולחומרא בעלמא יש להחמיר לא למלוח יחד עם בשר, וגם בדיעבד יש לחשוש ולהחמיר אם לא מלח את העצמות ולא הכניס מלח במקום הנקבים, שמחזיקים שיש בהם דם שנאסר בלי מליחה כדין, ומצוה לפרסם דבר זה ולהיזהר בזה.

במטה ראובן (סי' קמו) דן בדבר מה שמצוי שכאשר מבשלים עצמות של עגלים, עולה במקום חיתוך העצמות לחלוחית רבה במראה דם, אף שקודם הבישול לא ראו שום דם. וכן כשמבשלים רגלי עופות, תיכף כשחולטים אותם ברותחים מתמצה דם ונראה במקום שחתכו את עצם הארכובה מעצם השוק. ודן אם יש לחשוש שדם הוא ולא יצא על ידי המליחה, ואסור באכילה (אוצר התכמה) אוסר את התבשיל אם אין בו שישים כנגד הדם.

והביא דברי הש"ך (יו"ד סי' סט ס"ק עח), שכתב לענין כל לחלוחית אדומה הנמצאת בבשר אחר המליחה שמלחו כדין, שאין צריך לחשוש שמא דם היא, ואינה אלא מוהל בעלמא. וכתב שאף בעצמות כן הוא, ואין לחלק ולומר שכיון שמלחו את העצמות מבחוץ ולא נגע המלח במוח, שמא לא הצליח להוציא כל הדם שבפנים, והרי הוא יוצא אחר כך בבישול. שהרי אנו רואים בעצמות שור ופר שאין יוצא דם במקום חיתוך העצם, אף על פי שגם אותם לא מלחו אלא מבחוץ. ועל כרחך מועלת המליחה להוציא את כל הדם שבתוך העצם, וכמו שכתב הרשב"א והוכיח הב"ח מסוגייתנו, אלא שבעגלים המוח רך ויש בו לחלוחית זו והרי היא יוצאת בעת הבישול, ובשוורים ופרים שכבר יבש המוח ונעשה עב וחזק, אין יוצאת ממנו לחלוחית בעת הבישול, אך בין כאן ובין כאן אין זה דם אלא לחלוחית מוהל בלבד.

שריית ראש הבהמה במים להתירו לאחר ג' ימים

נפסק להלכה בשו"ע (יו"ד סי' סט ס"ג), שבשר שלא נמלח ג' ימים מעת שחיטתו, אסור לבשלו ואין לאוכלו אלא צלי. אמנם אם שראו במים תוך ג' ימים מותר להשהותו לעוד ג' ימים (שם ס"ג).

ונשאל המהרש"ם (שו"ת, מ"ג סי' שעח) בדבר גולגולת שלמה של בהמה ששרו אותה במים בתוך שלשת הימים הראשונים לשחיטתה, אם השריה מועלת להתיר גם את המוח שבתוך העצם, או שמא אין המים באים אליו ולא חשוב שנשרה בתוכם, והרי הוא אסור בבישול אחר כך.

והשואל הביא ראיה להיתר, שהמים באים עד המוח, ממה שנפסק להלכה (שם ס"ג) שבשעה שצולים את הראש צריך להניחו באופן שיוכל הדם לזוב החוצה, ואם הניחו על נחיריו, אם נועץ בו קנה או דבר אחר, מותר, ואם לאו אסור המוח והקרום. ומבואר בזה שעל ידי שנועץ קנה או דבר אחר בחוטם כדי שלא יסתם אין המוח והקרום אסורים, ודמם זב החוצה, כמו שביאר הש"ך (שם סק"ד), הרי שדרך החוטם שאינו סתום יוצא הדם מהמוח, והוא הדין שדרך החוטם יכולים המים להיכנס למוח, ומתוך כך נעשה המוח שרוי במים בג' ימי השריה ששרו את הראש במים.

וכתב מהרש"ם שאכן דבר פשוט הוא שיש נקב דרך החוטם למוח, כמו שכתבו התוספות (גיטין נו: ד"ה ויקב נמומו) שהיתוש שנכנס למוחו של טיטוס דרך חוטמו לא עשה לו נקב במוח ולא נעשה טיטוס טריפה בכך. וכן מבואר בסוגייתנו, שאפשר להוציא את מוח הראש בקיסם דרך האף, ואין צריך לשבור עצם כדי לאוכלו, ולכן יכולים להימנות עליו בפסח. [ובירושלמי (פ"ו ה"י) גרס שאפשר להוציאו דרך האוזן, ופירש במראה הפנים שעל כל פנים כזית אפשר להוציא דרך שם]. ואף שכדי להוציא את הדם בצליה חייבים לתחוב קנה וכיוצא בו בחוטם, אפשר שמים שהם דקים יותר נכנסים דרך החוטם למוח גם בלי תחיבת קנה. אלא שאין לסמוך על כך אלא כשהראש מונח וחוטמו למעלה והמים צפים על גביו, שבאופן זה המים נכנסים דרך נקב החוטם ויורדים למטה למוח, אבל אם היה מונח וחוטמו למטה בודאי אין להקל, שאין המים עולים למעלה, כמבואר במשנה במקוואות

פה.

אבר שיצא מקצתו

ראה להלן (פה:).

טומאת פיגול ונותר

הפיגול והנותר הרי הם כראשון לטומאה, ומונים בהם ראשון ושני, לפיכך מטמאים את הידים בכביצה, ואין הפיגול והנותר מצטרפים אף על פי ששיעורם שוה בכביצה, הואיל וטומאת הידים מדבריהם[סה].

טומאת בשר קדשים שיצא

בשר קודש שיצא חוץ למחיצתו, הרי הוא ספק אם מטמא את הידים או לא, לפיכך אינו מטמא, שספק טומאת הידים טהור. ואם בשר פסח שיצא חוץ לבית הוא, הרי הוא טהור, שבני חבורה זריזים

[סה] **רמב"ם** (הלכות הטומאה פ"ח ה"ג). וכתב הכסף משנה שבגמרא בסוגייתנו מבואר שיש בזה מחלוקת יש אומרים ששיעור פיגול ונותר לטמא את הידים הוא בכזית ויש אומרים בכביצה. ופסק הרמב"ם להקל מפני שהוא איסור דרבנן. [סו] **רמב"ם** (שם ה"ה). ובאור שמח (קרבן פסח פ"ט ה"ג) כתב שכשאנו אומרים בקדשים שהוא טהור מספק, זהו רק לגבי טומאת הידים, אבל לגבי בשר, הוא מטמא מספק, מה שאין כן בקרבן פסח כשאמרו שהוא טהור הכוונה היא שהוא טהור לגמרי גם לגבי הבשר. [סז] **ראב"ד** (פסולי המוקדשין פ"ח הט"ו). וטעמו מבואר שם מפני שבגמרא הוא בעיא שלא נפשטה וצריך להחמיר מספק. ועוד מפני שהלכה כרבינא בסוגייתנו, שחיבורי אוכלין אינם חיבור, מפני שהוא כמפורד. ובלחם משנה כתב שמשמע מהרמב"ם בכמה מקומות שפסק שלא כרבינא בדין זה. [סח] **כתב**

הם[סי]. ויש אומרים שבשר קודש שיצא מטמא את הידים[סח].

פה:

איסור הוצאת פסח מחבורה לחבורה

אין מוציאים ממנו מן החבורה שיאכל בה[סט], והמוציא ממנו כזית בשר מחבורה לחבורה בליל חמישה עשר לוקה, שנאמר (שמות יב מו) 'לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה'. והוא שיניחנו בחוץ, שהוצאה כתובה בו כשבת[פ], לפיכך צריך עקירה והנחה כהוצאת שבת[פא].

ממתי נושאי פרים ושעירים הנשרפים מטמאים בגדים

מאימתי מטמאים בגדים הנושאים פרים ושעירים הנשרפים, משיצאו בהם חוץ לחומת העזרה, נשאום במוטות ויצאו

החזון איש (או"ח סי' קכד נקודין) שאיסור הוצאה בפסח אינו תלוי בכניסה לבית או לחבורה אחרת, אלא כל שהוציאו אותו מחוץ למקום אכילתו הוא נפסל. וכתב במנחת חינוך (מצוה עו אות ג) שאף שהרמב"ם פוסק כר' יהודה שהפסח נאכל בב' חבורות, מכל מקום המוציא מחבורה לחבורה לאחר שחלקו, עובר בלאו, וכן מבואר בתוספות (להלן פו: ד"ה ומר) שאפילו לר' יהודה שהפסח נאכל בשתי חבורות, מ"מ לאחר שנחלק ולקחו כל חבורה חלקה, אסור להוציא חלק חבורה אחת לחבורה השניה, והמוציא עובר בלא תעשה. [סט] 'לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה'. שמות (יב מו). [ע] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ט ה"ח). [עא] **רמב"ם** (פרה אדומה פ"ה ה"ה). ובמשנה למלך (שם) תמה על הרמב"ם שבסוגייתנו הגמרא העמידה דין זה כשהפר ושעיר הנשרפים היו נגררים על גבי קרקע כדי שיהיה הנחה,

מקצת הנושאים חוץ לחומת העזרה והאחרונים לא יצאו, אלו שיצאו מטמאים בגדים ואלו שעדיין לא יצאו אינם מטמאים בגדים עד שיצאו[עא].

בשר פסח ושאר קדשים שיצאו ממחיצתם

דין הבשר כשיצא

בשר הפסח שיצא חוץ לחבורתו, בין בזדון בין בשגגה נאסר באכילה, והרי הוא כבשר קדשי קדשים שיצא חוץ לעזרה, או בשר קדשים קלים שיצא חוץ לחומות ירושלים, שהכל כטריפה ולוקים על אכילתו[עב].

אבר שיצא מקצתו

אבר שיצא מקצתו, חותך הבשר ויורד עד שמגיע לעצם וקולף את הבשר, כל שבפנים יאכל, וכל שבחוץ ישרף. כשהוא

ולולא זאת אינם מטמאים משום שנאמר בהם 'הוצאה' כמו בשבת, שנאמר (ויקרא ד כא) 'והוציא את הפר'. ואם כן קשה על הרמב"ם שהביא משנה זו בסתם, ולא פירט שמדובר בנגררים. ובמרכבת המשנה האריך לבאר את דברי הרמב"ם שהוא סובר שאפילו אם לא נגררים על הקרקע הוא נטמא, ומבאר את הסוגיא באופן אחר שבטומאת פרים הנשרפים לא צריך שינוח על הקרקע, אלא שיצא לגמרי מהעזרה, ונגררים הכוונה היא שנגרר אחרי היוצא הראשון ויצא מחוץ לעזרה. [עב] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ט ה"ג). והוסיף הרמב"ם, 'כמו שביארנו בהלכות מעשה הקרבנות', ושם (פי"ח ה"ו) כתב, 'בשר קדשי קדשים שיצא חוץ לחומת העזרה, ובשר קדשים קלים שיצא חוץ לחומת ירושלים נפסל ונאסר לעולם, ואע"פ שחזר למקומו אסור לאוכלו והאוכל ממנו כזית לוקה, שנאמר (שמות כט לג) 'ובשר בשדה טריפה לא

מגיע לעצם חותך בקופין, אם היה שאר קדשים, ואם היה פסח שאסור לשבור בו עצם, קולף עד הפרק, ומפרק האבר שיצא מקצתו מן הפרק, ומשליכו לחוץ[עג].

באיזה מקומות מצטרפים למנין

בחדר אחד

צריך שיהיו כל העשרה במקום אחד, ושליח ציבור עמהם[עד], ואפילו אם אינם רואים אלו את אלו מצטרפים[עה].

כשהם בחדרים שונים

אבל אם מקצתם בחדר זה ומקצתם בחדר אחר, אינם מצטרפים אף על פי שהפתח פתוח ביניהם[עו], ואפילו כשאין דלת ביניהם כל שהם בשתי רשויות, ואין

אוצר החכמה 19262018

רואים זה את זה, אין מצטרפים. ויש מחמירים אפילו ברואים אלו את אלו[עז].

תאכלו', כיון שיצא בשר חוץ למחיצתו נעשה כטריפה'. [עג] **רמב"ם** (קרבן פסח שם). ובלחם משנה תמה על הרמב"ם מדוע בקדשים צריך לקלוף, הרי בשאר קדשים אין איסור של שבירת עצם, אם כן יחתוך את העצם והבשר וישליכנו, ודווקא בפסח שאסור לשבור בו עצם יחתוך הבשר וישליכנו והשאר עד הפרק יקלוף ויאכלנו, ולא הוזכר קילוף בשר אלא גבי פסח ולא בשאר קדשים. ובערוך השולחן (קרבן פסח סי' קנג סט"ז) דייק את לשון הרמב"ם שבשאר קדשים אין חובה לקלוף, אלא יכול גם לשבור בקופין, ורק בקרבן פסח יש חובה לקלוף. [עד] **שו"ע** (או"ח סי' נה סי"ג). וכן הוא ברמב"ם (תפילה ונשיאת כפיים פ"ח ה"ז). [עה] **משנ"ב** (ס"ק מח), וטעמו מכיון שהם בבית אחד. **משנ"ב** (ס"ק מט). [עו] **משום** שאין שם פרצה, והפתח נחשב כמחיצה, והרי זה כשני בתים. משנ"ב (שם). [עז] **משנ"ב** (שם).

פניני הלכה

(פ"י מ"ח). וגם אם חוטמו למעלה קשה להקל למעשה, שאפשר שגם מים אין נכנסים אלא בשנעץ קנה שם, ואולי גם כשהמים נכנסים אינם מתפשטים בכל שטח רוחב המוח אלא רק במקום אחד, ומי הוא היודע בסתרי הטבע, ולכן אין להקל.

פה.

שיעור מצות אכילת קדשים וחצי שיעור במצוות

בגמרא נתבארו שיעורי קדשים פסולים, לענין טומאה שיעורם בכביצה, ולענין איסור אכילת נותר שיעורם בכזית, ולענין טומאת הידים נחלקו האמוראים אם ללמוד משיעור אכילה או משיעור טומאה, כמו שנחלקו ר' מאיר ור' יהודה לעיל (מט.) לענין החיוב לחזור לירושלים לשרוף קדשים, שלשיטת ר' מאיר שיעורו בכביצה שלמדים מטומאתו כמבואר בגמרא (שם ע"ב), ולר' יהודה שיעורו בכזית שלמדים מאכילתו.

ולענין אכילת קדשים שהיא מצוה כמבואר ברמב"ם הלכות מעשה הקרבנות (פ"י ה"ח) ובספר המצוות (עשה פט), והאוכל קדשים מברך ברכת המצוות כמבואר בתוספתא (פ"י ה"ח), בפשטות השיעור בכזית כמו שאר מצוות אכילה, וכן הוכיח בחת"ס (שו"ת, או"ח סי' מט) ממה שאיסור נותר בכזית שה"ה מצות אכילת קדשים בכזית, עיי"ש.

ובגמרא יומא (עו.) אמרו שבזמן שהיה מארה בלחם הפנים וכל כהן מגיעו כפול, היו הצנועים מושכים ידיהם, ולא לקחו חלקם מהקדשים, וקשה איך מנעו עצמם ממצוה. וכתבו התוספות ישנים (יומא שם ד"ה שמגיעו) והריטב"א (שם ד"ה וכל) שמה שאמרו בגמרא שמשכו ידיהם היינו דווקא בזמן שהגיעם רק כפול שאינו מצוה, אבל אם הגיע להם כזית שיש באכילתו מצוה ודאי שלא משכו ידיהם, וכ"כ התוספות רי"ד (שם ד"ה וכל).

ומבואר מדבריהם שמצות אכילת קדשים שיעורה בכזית ולא בפחות. ומכך למד בבני חיי (או"ח סי' תעה סק"ח) שמי שאין לו בליל פסח אלא חצי זית מצה, אין מצוה כלל לאוכלו, וכמו בקדשים. וכן פסק בשבות יעקב (שו"ת, ח"ג סי' יח). וראה מה שנתבאר בענין זה לעיל (עמ.).

אבל בחיים שאל להחיד"א (שו"ת, ח"ב סי' ז) כתב שאין להוכיח מדברי הראשונים שבפחות מכזית אין מצוה כלל, שי"ל שכיון שאינו מצוה גמורה לכן משכו ידיהם ממנו, ועוד כתב לחלק שמצות אכילת קדשים אין זה חיוב על כהן מסוים אלא על כל המשמר, משא"כ אכילת מצה שהמצוה על כל יחיד.

פה:

עניית אמן על ברכה ששומע בטלפון

בגמרא הובא דינו של ר' יהושע בן לוי שלענין תפילה ועניית דבר שבקדושה, אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת, ויכול לאמרם עם הציבור אפילו שאינו עמהם כמו שפירשו התוספות (ד"ה וכן).

הבית יוסף (סי' נה ס"ב ד"ה ונלע"ד) הביא דעת מהר"י אבוהב שמה שרשאי לענות לדבר שבקדושה, היינו דווקא אם אין מפסיק ביניהם דבר טינוף או עבודת כוכבים. וכן בשו"ע (שם) הביא דעה זו, אבל הביאו בלשון יש אומרים. ודייק מזה הלבושי שרד (שם) שהמחבר עצמו סובר שיכול לענות אפילו כשמפסיק דבר טינוף, ולכן כתב דין זה בלשון יש אומרים, ומ"מ כתב שיש להחמיר בזה והמיקל בשעת הדחק לא הפסיד. וכן המשנה ברורה (שם ס"ק סג) הביא דעת החיי אדם (כלל ג ס"ק ו) שהבין גם כן שדין זה שנוי במחלוקת והכריע להלכה שאמן וקדיש מותר לענות אבל קדושה וברכו לא, עיי"ש.

ובמנחת אלעזר (שו"ת, ח"ג סי' עג) נשאל האם מותר לענות אמן או קדושה וברכו בשומע ברכה בטלפון, והביא שידוע מכללי השו"ע שלפעמים כותב השו"ע הלכה בשם י"א על

אף שאין חולקים עליה ומשום שהדין נאמר ע"י יחיד, וכן בכף החיים (שם ס"ק נה) נחלק על הלבושי שרד וסובר שאין זה מחלוקת, ולכו"ע אין לענות. ומכל מקום כתב שלענין טלפון יש לדון להקל הואיל ויש רשות מפסקת, כיון שהדבר שאינו נקי נמצא למטה והקול הולך דרך חוטי הברזל למעלה, לפיכך אין להחמיר לאסור.

וכן במנחת שלמה (שו"ת, ח"ב סי' ט) פסק שאין לענות אמן על ברכה ששמע דרך הטלפון, אמנם מטעם אחר והוא שכיון שאינו שומע קולו של המברך, אלא גלי הקול שהטלפון מייצר, לכן אינו יכול לענות על הברכה. והאחרונים הרבו לדון בסברא זו, ובגליוני הש"ס (נדרים פה: ד"ה ערוה) כתב שכל פי זכרונו ממה שראה בספרי המחקרים הטבעיים, גם בכל דיבור שאדם מדבר עם חבירו או שמשמיע קול שופר וכיוצא בזה, אין הקול עצמו של המדבר בא לאוזן השומע, אלא קול המדבר מרעיד חלק האויר שסמוך לו, וחלק זה לחלק הסמוך לו, וכן כסדר, עד שנרעד חלק האויר שבאוזן השומע. ונמצא שבכל השמעה תמיד אין קול המדבר עצמו נשמע, אלא גרמא וכח שני של קולו. ומעתה לא גרעה השמעה על ידי טלפון וכיוצא בזה, ואין לומר שאינה חשובה קול כיון שאינה אלא על ידי גרם ולא קולו של המדבר עצמו, שהרי בכל דיבור כן הוא, שאין השומע שומע את קול המדבר עצמו אלא את האויר שנרעד בגרמתו. אלא שכתב שאפשר שאין לדון מהשמעה סתם להשמעה על ידי דבר אחר ממש בטלפון, שהשמעה סתם שדרכה וטבעה בכך הרי היא חשובה השמעה, אף שאינה אלא דרך גרמא וכח שני, ואינה דומה לטלפון שאין טבע ודרך שמיעה בכך. וראה במהרש"ג (שו"ת, או"ח מ"ג סי' ז אות ג) שאסר לענות משום שחשש שמא אין שם מנין וכדומה.

צירוף מתפללים בשני חדרים

בגמרא הובאו דברי רבי יהושע בן לוי, שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים, ואפשר להצטרף למנין גם אם קיר חוצץ בין המתפלל לבין הציבור, וכן אמרו בראש השנה (כו:) שהעובר מאחורי ביהכ"נ ושמע קול שופר או קול מגילה, אם כיון ליבו לצאת יצא, ואין הקיר חוצץ בינו לבין המתפללים.

והקשו התוספות (ד"ה וכן בתפילה), מהמבואר בעירובין (נה:) שמחיצה מפסקת לצירוף עשרה למנין, שכן אמרו שם שאם היתה חצר קטנה פתוחה לגדולה והיו תשעה בקטנה ואחד בגדולה אין מצטרפים, הרי שהמחיצה מפסקת. ותירצו בשם ר"י, שבסוגייתנו מדובר כשכבר יש עשרה במקום אחד, ועל כך אמרו שיכול עוד אחד להצטרף עמהם ולענות קדושה ואמן יהא שמיה רבה מברך, גם כשאינו נמצא עימם באותו מקום, ואפילו אם מחיצה של ברזל מפסקת ביניהם. ובשופר אין צריך כלל עשרה, ולכן יוצא גם כשהיה עובר מאחורי בית הכנסת. ובעירובין מדובר כשצריך להשלים המנין על ידי העשירי או לצרף את שליח הציבור אל המתפללים, ולכן אין מצטרפים אלא כשחשובות שתי החצירות כאחת, כגון כשהקטנה נפרצה במלואה לגדולה, וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' נה סט"ז).

ובשו"ע הרב (שם ס"כ) הוסיף בזה חומרא, שאין המתפללים בקטנה מצטרפים להשלים למנין אלא כשנכנסים כותלי אורך הקטנה לתוך הגדולה ומופלגים שם ג' טפחים מכותלי אורך הגדולה, שאם לא כן גם הקטנה היא כמופלגת מן הגדולה על ידי פסי הגדולה, משום שהמחיצות נראות מבחוץ אף על פי ששוות מבפנים, ומבואר בעירובין (ט:) שאם נראה מבחוץ ושוה מבפנים נידון משום מחיצה.

ובמנחת יצחק (שו"ת, ח"ד סי' ט) כתב שיש לצרף המתפללים כיון שרואים אלו את אלו, כמבואר בברכות (כ.) לענין צירוף לזימון, וגם הרשב"א (שו"ת, ח"ו סי' נו) צירף סברא זו, וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' נה סי"ד). ונחלקו הפוסקים אם מועילה ראייה לצרף מנין גם כשאין מנין במקום אחד, והמשכנות יעקב (שו"ת, או"ח סי' עה) והרשב"ש (הו"ד בפת"ש סי' נה סק"ו ובביאור הלכה סי' קנה ס"ק ד"ה שמי מנורות) סוברים שאין ראייה מצרפת אלא כשכבר יש שיעור מנין במקומו.

כשפרסו וילון ביניהם

ואם אין מחיצה גמורה, אלא שפרסו וילון, ואחד עומד מאחורי הוילון, אם פרסו את הוילון לצניעות בעלמא, מצטרפים, אבל אם פרסו את הוילון שיהיה מחיצה, כגון שהיו שם תפילין ורצה לשמש מיטתו, יש אומרים שהוא נחשב למחיצה לצירוף עשרה שלא יצטרפו, ויש אומרים שבכל מקרה מצטרפים[עח].

העומד בפתח

העומד בתוך הפתח, מן האגף ולחוץ, דהיינו כשסוגר הדלת, ממקום שפה פנימית של עובי הדלת ולחוץ[עט], כלחוץ[פ]. ויש אומרים שמקום זה נחשב כבפנים[פא], ויש אומרים שבחלל הפתח, לבד ממקום הדלת, כגון במקום שהדלת קבוע לחוץ וממקום הדלת ולפנים יש עוד חלל בתוך עובי הפתח, לכל השיטות הוי כלפנים. ויש לסמוך על שיטה זו[פב]. ובמקום שהדלת קבועה לצד פנים, והדלת נכנסת רק לתוך מקצתו של חלל הפתח, והפתח פתוח, נחלקו הפוסקים אם העומד שם מצטרף[פג].

כשרואים אלו את אלו

אם רואים אלו את אלו, יוכלו להצטרף אפילו עומדים לגמרי לחוץ, ולכתחילה יותר טוב להחמיר בזה שיכנסו לפנים[פד].

עניית קדיש וקדושה כשיש מחיצה שמפסיקה

היו עשרה במקום אחד ואומרים קדיש וקדושה, אפילו מי שאינו עמהם[פה], יכול לענות[פו] אמן יהא שמיה רבה וקדושה וברכו, וכן יכול להוציאו ידי חובתו בתפילה אם אינו בקי[פז].

הפסק מחיצה לענין ברכת כהנים

עם שאחורי הכהנים[פח], אינם בכלל ברכה[פט], אבל מלפניהם ובצידיהם[צ], אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת[צא].

לחיכן אסור להוציא קרבן פסח

כל האוכל מן הפסח אין מוציאים ממנו מן החבורה שיאכל בה, והמוציא ממנו כזית בשר מחבורה לחבורה בליל חמישה עשר לוקה. מן האגף ולפנים כלפנים, מן האגף ולחוץ כלחוץ, והאגף עצמו שהוא עובי הפתח כלחוץ, החלונות ועובי הכתלים כלפנים, הגגים והעליות אינם בכלל הבית[צב].

קדושת שערי ירושלים והעזרות

שערי ירושלים לא נתקדשו בקדושת ירושלים, ואסור לאכול שם מעשר שני וקדשים קלים[צג]. ושערי העזרה נתקדשו בקדושת העזרה, חוץ משער ניקנור. ושערי הר הבית נתקדשו בקדושת הר הבית[צד].

מחרת המצורע

תגלחת וטבילות

כשיתרפא הצרוע מצרעתו, אחר שמטהרים אותו בעץ ארז ואזוב ושני תולעת ושתי ציפורים ומגלחים את כל בשרו ומטבילים אותו, אחר כל זאת יכנס לירושלים ומונה שבעת ימים וביום השביעי מגלח תגלחתו שניה כתגלחת הראשונה וטובל, והרי הוא טבול יום, ומעריב שמשו, ולמחר בשמיני טובל פעם שניה ואח"כ מקריבים קרבנותיו[צה].

הנפת האשם

כיצד עושים לו, המצורע עומד חוץ לעזרת ישראל כנגד פתח מזרחית, באיסקופת שער ניקנור[צו] ופניו למערב, ושם עומדים כל מחוסרי כפרה בעת שמטהרים אותם, והכהן לוקח אשמו כשהוא חי, ומניפו עם לוג השמן במזרח כדרך כל התנופות[צז].

שחיטת האשם וזריקת דמו על המזבח

אחר כך מביא את האשם עד הפתח ומכניס שתי ידיו לעזרה וסומך עליו ושוחטים אותו מיד, ומקבלים שני כהנים את דמו, אחד מקבל בכלי וזורקו על גבי המזבח ואחד בידו הימנית ומערה לידו השמאלית ומזה באצבעו הימנית, ואם שינה וקיבל בשמאל תחילה פסל, הכהן שקיבל מקצת הדם בכלי מוליכו וזורקו על המזבח תחילה[צח].

הזיית הדם על המצורע

ואחר כך יבוא הכהן שקיבל הדם בכפו אצל המצורע, הכהן מבפנים והמצורע מבחוץ, ומכניס המצורע ראשו ונותן הכהן מן הדם שבכפו על תנוך אזנו הימנית, ואחר כך יכניס ידו הימנית ויתן על בוהן ידו ואחר כך יכניס רגלו הימנית ויתן על בוהן רגלו ואם נתן על השמאל לא יצא, ואחר כך יקריב חטאתו ועולתו[צט].

הזיית השמן על המצורע

ואחר שיתן הדם על הבהונות נוטל הכהן מלוג השמן ויוצק לתוך כפו של חבירו השמאלית[ק], וטובל אצבעו הימנית בשמן שבכפו ומזה שבע פעמים כנגד בית קודש הקדשים, על כל הזייה טבילת אצבע בשמן[קא], ואחר כך יבוא אצל המצורע ויתן מן השמן על מקום דם האשם בתנוך אוזן ובוהן ידו ובוהן רגלו, והנותר מן השמן שבכפו יתננו על ראש המתטהר ואם לא נתן לא כיפר, ושאר הלוג מתחלק לכהנים[קב].

דין הגניז והעליות

ראה להלן (פו.).

פו.

אמירת הלל בליל הסדר שלא במקום הסעודה

יש לו לגמור את ההלל [שבסוף ליל הסדר] בכל מקום שירצה אע"פ שאינו מקום סעודה[קג]. ויש חולקים וסוברים שצריך לשתות את כל ארבעת הכוסות במקום אחד, ולכן צריך לומר ההלל באותו מקום שאכלו הסעודה[קד].

מתי נכנסים לעליית קודש הקדשים

מקום שהיה בעלייה של בית המקדש מכוון על קודש הקדשים, אין נכנסים לו

[עח] **משנ"ב** (ס"ק מט). [עט] **כלומר**, מקום סגירת הדלת הוי כלחוץ, אף שעכשיו הפתח פתוח. משנ"ב (סק"נ). [פ] **רמב"ם** (שם). שו"ע (שם). [פא] **משנ"ב** (סק"נ) בשם המגן אברהם (ס"ק יח) והאבן העוזר. והוסיף המגן אברהם שכן משמע מהגמרא בסוגייתנו, שאם לא כן לא היו מתקדשים שערי העזרה. [פב] **משנ"ב** (ס"ק נג) בשם היד אפרים. וכתב המשנ"ב שיש לסמוך על שיטה זו שהרי דעת הרבה פוסקים שמקום זה מצטרף וכנ"ל. [פג] **ביאור** הלכה (ד"ה אל עומד הלום), וכתב שם שלדעת השו"ע העומד שם לא מצטרף, בין אם הוא עומד בתוך מקום עובי הדלת ובין אם הוא עומד בתוך חלל הפתח, ולדעת המגן אברהם יש להסתפק אם הוא מצטרף או לא, ולדעת הגר"א שכתב לענין מקום האגף, שאפילו אם נאמר שהוא כלחוץ מכל מקום לא גרע מחצר קטנה שנפרצה לגדולה, יש להקל גם באופן זה. [פד] **ביאור** הלכה (שם ד"ה ולמחוץ). [פה] **ואפילו** הוא בבית אחר רחוק לגמרי, מכיון שיש עשרה במקום אחד שכינה שרויה ביניהם, ואז אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין כל מי שרוצה לצרף עצמו עם אביו שבשמים השוכן בתוך אלו העשרה. משנ"ב (ס"ק ס). וברמב"ן (ד"ה ממר רב יהודה) כתב שמה שכתבה הגמרא 'ופליגא אדרבי יהושע בן לוי', שמשמע מזה שזה לא נפסק להלכה, היינו רק לענין צירוף למנין, ולא לשאר הדינים. [פו] **שו"ע** (שם ס"כ). והוסיף שם שאם יש טינוף או עכו"ם שמפסיק יש אומרים שאינו יכול לענות. [פז] **משנ"ב** (ס"ק סח). [פח] **ואפילו** אינם אחוריהם ממש, אלא משוכים לצדדים, כיון שעכ"פ הם מאחוריהם אינם בכלל ברכה, ואפילו אין מפסיק מידי בינם לבין הכהנים. משנ"ב (סי' קכח ס"ק נג). [פט] **שצריך** שיהיה דווקא פנים כנגד פנים. משנ"ב (ס"ק נד). [צ] **כלומר**, אפילו אותם שהם כנגד צדדי הכהנים ממש, הם בכלל ברכה, וצדדים שלאחריו כבר נתבאר שאינו בכלל ברכה. ולפי זה אותם העומדים בכותל מזרחי, וארון הקודש בולט קצת, העומדים לפניו אינם בכלל ברכה. והב"ח (סע"ז) הליץ בעדם, שעכשיו שכל אחד קונה מקום בבית הכנסת חשובים כאנוסים, שאינו יכול ללכת לדחות את חבירו ממקומו. וכתב המשנ"ב (ס"ק נה) שסברא זו אינה מספקת, שהרי בקלות יוכל למצוא מקום פנוי לעמוד בצידי הכהנים או באמצע בית הכנסת, על הבימה או ברוח מערבית של בית הכנסת. והוסיף הביאור הלכה (ד"ה מכאן) שמי שעומד בצידי הכהנים ממש, צריך להטות פניו כלפי הכהנים. [צא] **שו"ע** (שם סכ"ד). וכן הוא ברמב"ם (שם פט"ו ה"ח). [צב] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ע ה"ח). וראה לעיל עוד פרטים בדין הוצאת קרבן פסח. [צג] **רמב"ם** (שם). וכתב בליקוטי הלכות בסוגייתנו (עין משפט, נות"ת ח) שאף על פי שהרמב"ם שם מדבר על הלכות קרבן פסח, מכל מקום מקורו הוא מהמבואר בסוגייתנו ששערי ירושלים לא נתקדשו. ובמשנה למלך (בית הבחירה פ"ו ה"ג) גם כתב דין זה ותמה למה הרמב"ם השמיטו, הרי יש בזה נפקא מינה לענין אכילת מעשר שני ואכילת קדשים קלים, שאין אוכלים אותם בחלל השערים, כיון שלא נתקדשו בקדושת ירושלים. וכתב שאולי הרמב"ם סמך על מה שכתב בהלכות קרבן פסח וכנ"ל. [צד] **משנה** למלך (שם) על פי המבואר בסוגייתנו. ותמה למה הרמב"ם השמיט דין זה שגם בזה יש נפקא מינה, שטמא שנכנס לשער ניקנור פטור מכרת, ואם נכנס בשאר הפתחים חייב כרת. ולגבי שערי הר הבית, הסתפק המשנה למלך האם נתקדשו או לא, וכתב שמסתבר שנתקדשו בקדושת הר הבית, שדווקא בירושלים לא קידשו את השערים בגלל המצורעים. ותמה למה הרמב"ם השמיט דין זה. [צה] **רמב"ם** (מחוסרי כפרה פ"ד ה"ח) והוסיף שם, 'ומפני מה טובל בשמיני אחר שטובל מאמש, מפני שהיה רגיל בטומאה בימי חלוטו, ואינו נזהר משום טומאה ושמא נטמא אחר שטבל, לפיכך טובל בשמיני בעזרת הנשים בלשכת המצורעים ששם, אף על פי שלא הסיח דעתו'. [צו] **דין** זה שעומד בשער ניקנור מבואר בסוגייתנו, ומטעם זה שהמצורע עומד שם, לא נתקדשו שערי ניקנור, וכמו שמבואר ברש"י (ד"ה עומדין שם), שהרי מחוסר כפורים שנכנס לעזרה עונשו כרת, ויכול רק להכניס ידיו משם לעזרה לתת עליהם מדם האשם, משום שביאה במקצת לא נחשבת ביאה לעונשו על כך, או שיש גזירת הכתוב שדבר זה מותר. [צז] **ואם** הניף זה בפני עצמו וזה בפני עצמו יצא. רמב"ם (שם ה"כ). [צח] **רמב"ם** (שם). [צט] **רמב"ם** (שם). [ק] **ואם** יצק לתוך כף עצמו יצא. רמב"ם (שם). [קא] **ואם** היזה ולא כיון כנגד בית קדש הקדשים כשירות. רמב"ם (שם). [קב] **רמב"ם** (שם). [קג] **רמב"ם** (ממץ ומצה פ"ח ה"י), וכן פסק הרמ"א (או"ח סי' תפ ס"ג). ומקורו מסוגייתנו 'אמר רב גגין ועליות לא נתקדשו', והקשו 'ומי אמר רב הכי והאמר רב משום ר' חייא כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא מאי לאו דאכלי באיגרא ואמרי באיגרא', ותירצו 'לא דאכלי בארעא ואמרי באיגרא', והקשו 'והא תנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן', ואמר רב שלא יעקרו מחבורה לחבורה', ותירצו 'לא קשיא כאן בשעת אכילה, כאן שלא בשעת אכילה', ומבואר שלא אמרו שרק בשעת אכילה אסור לעקור מחבורה לחבורה, אלא משום פסח. מגיד משנה. כלומר משמע בגמרא שכשאין קרבן פסח, אפילו בשעת אכילה יכול לעקור אחר שאכל, ולומר ההלל במקום אחר. לחם משנה. [קד] **ראב"ד** (שם). ובמשנ"ב (ס"ק יח) הסכים לפסק הרמ"א, ולא הזכיר את שיטת הראב"ד.

פניני הלכה

אבל בחידושי הרעק"א (שו"ע או"ח סי' קנה ס"ק ח) השיג על הרשב"ש, ודעתו שמועלת ראייה גם להשלים לשיעור הנצרך, וכן דעת כמה ראשונים, ולכן להלכה מועיל צירוף על ידי ראייה גם כשאין מנין במקום אחד. אכן במשנה ברורה (סי' נה ס"ק מח) הביא מחלוקת זו בלי להכריע, והחיד"א במחזיק ברכה (שם סק"ח) הביא דברי הרשב"א והרשב"ש הנזכרים ומחלוקת האחרונים איך להכריע בזה, וכתב שהרשב"א לא היקל בזה אלא בדרך אפשר אמרה, וצידד שדעת השו"ע כדעת הרשב"ש להחמיר, וכתב שכן משמע מדברי המהריק"ש בהגהות ערך לחם וכן פסק בזרע אמת (שו"ת, או"ח סי' י), וכן הסכימו כמה אחרונים להחמיר אפילו ברואים אלו את אלו.

צירוף למנין כשעומד בתוך הפתח

כתב בשו"ע (או"ח סי' נה ס"ג), שצריך שיהיו כל עשרת המתפללים בציבור במקום אחד ושליח הציבור עמהם, והעומד בתוך הפתח מן האגף ולחוץ, דהיינו כשסוגר הדלת ממקום שפה פנימית של עובי הדלת ולחוץ, כלחוץ. ושיטה זו היא שיטת רבינו ירוחם (נתיב ג ח"ז) שלמד כן מדין פסח שנאמר בו (שמות יב מו) 'לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה', ואמרו בסוגייתנו שהאגף עצמו שהוא עובי הפתח נחשב לענין זה כלחוץ ואסור להוציא לשם את בשר הפסח, ומשם למד רבינו ירוחם גם לענין צירוף עשרה לתפילה שהאגף נידון כלחוץ.

ובמשנה ברורה (שם סק"ג) הביא שבמגן אברהם (שם ס"ק יח) כתב שיש שחולקים על דברי השו"ע וסוברים שגם המקום שנמצא בחוץ כשהדלת נסגרת חשוב כבפנים, וכתב שכן משמע בגמרא, והכריע כמותם. וכן הסכים המאמר מרדכי, וגם באבן העוזר פסק בפשיטות שאם המיעוט עומדים בתוך המקום הזה מצטרפים לעשרה ולא גרע מחצר קטנה שנפרצה לגדולה שמצטרפת עמה אם המיעוט עומדים בה. ועוד הביא (שם ס"ק נח) בשם היד אפרים שכתב שאם הדלת קבועה בחוץ וממקום הדלת ולפנים יש עוד חלל בתוך עובי הפתח, מקום זה חשוב לכל הדעות כבפנים, ויש לסמוך על זה.

והמגן אברהם נקט בדעת השו"ע שהאגף הוא מקום סגירת הדלת, וכן מבואר בפירוש המשניות להרמב"ם במשנתינו (פ"ז מי"ג), וכן דעת רוב האחרונים, אך בעולת תמיד (שם סק"ז) נקט שהאגף הוא החלק הנשאר פנוי בעובי חלל הפתח אחר סגירת הדלת, והיינו, שהדלת קבועה בסוף חלל הפתח כלפי חוץ, וכאשר סוגר הדלת, נשאר חלק מעובי חלל הפתח בחלקו הפנימי הפונה לצד החדר, וחלק זה הוא הנקרא אגף, ולכן כתב העולת תמיד שהשולחן ערוך לא כתב באגף עצמו מה דינו, ושמדברי רבינו ירוחם משמע שכל עובי האסקופה כלחוץ, וכן משמע בבית יוסף שמסכים לדברי רבינו ירוחם.

ובחקרי לב (שו"ת, או"ח סי' נה) האריך הרבה בנידון זה של הפוסקים אם האגף נידון כלפנים או כלחוץ, ואם יש ללמוד מהוצאת בשר הפסח או מהלכות אחרות שבהם דנו חכמים את האגף כלפנים. ומסקנתו שהאגף שהוא מקום הדלת נידון כבפנים, ורק המפתן שהוא המקום שבפתח שמחוץ לדלת [ועל פי הרוב הוא מוגבה מעט] נידון כבחוץ. אך באיש מצליח (שו"ת, ח"ו סי' יג) דן בארוכה בדברי החקרי לב והמשנה ברורה, וחלק על כל דבריהם, ונקט כדעת השו"ע שהאגף נידון כבחוץ לכל דבר, והאריך בחילוקי דינים רבים בענין זה, עיי"ש.

פו.

אמירת הלל בליל הסדר וסיפור יציאת מצרים בקול רם

בגמרא מבואר שבזמן אכילת הכזית מבשר פסח וקריאת ההלל היו נשברים הגגות, שהיו נמנים חבורות גדולות לאכילת הפסח עד שלא היה מגיע לכל אחד כי אם כזית,

אלא פעם אחת בשבוע, לידע מה הוא צריך לחזק בדקו[קז].

קדושת הלשכות והגגות והעליות של בית המקדש

כשהם בנויים בקודש ופתוחים לחול

הלשכות הבנויות בקודש ופתוחות לחול, אם היו גגותיהם שוים עם קרקע העזרה, תוכם חול וגגותיהם קודש, ואם אינם שוים, אף גגותיהם חול, שהגגות והעליות לא נתקדשו[קז], לפיכך גגים אלו, אין אוכלים שם קדשי קדשים ולא שוחטים קדשים קלים[קז]. ויש אומרים שבגגות העזרה מותר לאכול קדשים קלים[קח].

גג ועליות ההיכל

עליות ההיכל נתקדשו, וטמא הנכנס לשם חייב כרת[קט]. אבל גג ההיכל לא נתקדש, ואין אוכלים שם קדשי קדשים, ואין שוחטים שם קדשים קלים[קי].

כשהם בנויים בחול ופתוחים לקודש

היו בנויות לחול ופתוחות לקודש, תוכם קודש לאכילת קדשי קדשים, אבל אין שוחטים שם קדשים קלים, והנכנס לשם בטומאה פטור[קיא], וגגותיהם חול לכל דבר[קיב].

קדושת עליות בתי כנסת

בבית כנסת קבוע שנבנה לשם כך

יש להיזהר מלהשתמש בעליה שעל גבי [illegible] אוצר החכמה 19/06/2018

בית הכנסת תשמיש קבוע של גנאי, כגון לשכב שם[קיג]. ושאר תשמישים, יש להסתפק אם מותר להשתמש שם[קיד]. ולמעשה אפשר להקל, חוץ מהמקום שעל גבי ארון הקודש, ששם יש להיזהר שלא להשתמש[קטו].

בית שיחדוהו לבית כנסת לאחר שנבנה

כל זה דווקא בבית הכנסת קבוע, שנבנה מתחילה לכך, אבל בית שיחדו לאחר שנבנה לבית הכנסת, מותר לשכב עליו[קטז]. והוא הדין אם בשעה שנבנה בית הכנסת נבנה בית דירה למעלה ממנו, מותר לדור שם[קיז]. מכל מקום שומר נפשו ירחק מהם ולא ישכבו שם, ובפרט במקום שהוא נגד ההיכל[קיח].

תשמישים מגונים

להשתמש שם תשמיש שהוא מגונה מאוד כטינוף וכיוצא בזה בכל מקרה אסור. ולכן אין לעשות כלל בית הכנסת אם יש בדירה שלמעלה ממנו דבר מגונה כזה[קיט].

השתמשות בגג בית הכנסת

כל היתר ההשתמשות הוא דווקא בעליה של בית הכנסת, שהוא חדר בפני עצמו, וגם לא ניכר לכל, אבל להשתמש על גג בית הכנסת, כגון לשטוח עליו בגדים לייבש או פירות במקום שהגגות שוות, שהוא מקום גלוי לכל, אסור[קכ].

צירוף מנין מגגין ועליות

גגין ועליות אינם בכלל בית, והעומד עליהם אינו מצטרף למנין לעשרה[קכא].

צירוף מנין דרך חלונות

מי שעומד אחורי בית הכנסת וביניהם חלון, אפילו גבוה כמה קומות, אפילו אינו רחב ארבע, ומראה להם פניו משם, מצטרף עמהם לעשרה[קכב]. אבל אם בנקל יכול לרדת לבית הכנסת, טוב לעשות כן[קכג].

קדושת המחילות

המחילות הפתוחות לעזרה[קכד], קודש, והפתוחות להר הבית חול[קכה]. וכשהם תחת העזרה ופתוחות להר הבית, יש אומרים שיש עליהם קדושת הר הבית[קכו], ויש סוברים שהם כחול לגמרי ואפילו קדושת הר הבית אין עליהם[קכז].

אופן הפסיקה עם האומנים של הקדש

כשפוסקים עם האומנים לבנות במקדש ובעזרות, פוסקים עמהם כך וכך אמה בכך וכך סלע, באמה בת עשרים אצבע. וכשמושחים להם מה שבנו, מושחים ומחשבים להם באמה גדולה בת עשרים וארבע אצבעות, כדי שלא יבואו לידי מעילה מפני שאין מדקדקים במשיחה[קכח]. ויש אומרים שהיו פוסקים עם האומנים באמה בת עשרים וארבע אצבעות, וכשמושחים להם מה שבנו מושחים ומחשבים להם באמה של כ"ה אצבעות. וכל זה בסתם בנין אבל אם פוסקים עמהם לבנות בטבלא של כסף וזהב שהוא דבר יקר מאוד, אין צריכים להוסיף על כל אמה רק חצי אצבע[קכט].

קדושת החלונות ועובי החומה

החלונות ועובי החומה כלפנים, בין לאכילת קדשי קדשים בין לטומאה[קלא], ובין לאכילת מעשר שני[קלא]. ויש אומרים שעובי החומה והחלונות כלפנים, רק כששוים לקרקע העזרה[קלב]. ויש אומרים שעובי החומה והחלונות שיש תחתם חלל, אינם קדושים אלא אם כן הם שוים לקרקע העזרה, אבל אם אין תחתם חלל כלל, הם קדושים אף אם הם שוים לקרקע העזרה[קלג].

חיקף הר הבית והסורג

הר הבית, והוא הר המוריה, היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה והיה מוקף חומה[קלה]. לפנים ממנו סורג מקיף סביב[קלה], גובהו י' טפחים, ולפנים מן הסורג החיל, גובהו עשר אמות, ועליו הוא אומר בקינות (מיכה ג ח) 'ויאבל חיל וחומה', זו חומת העזרה[קלו].

שתי חבורות שאוכלות פסח בבית אחד

אופן אכילתם

שתי חבורות שהיו אוכלות פסח אחד בבית אחד[קלז], אינם צריכים להסב אלו

[קה] **רמב"ם** (נזיר הגמירה פ"ו הכ"ג). ואף על פי שמבואר בסוגייתנו שלש שיטות, שיש אומרים שאין נכנסים לה אלא פעם אחת בשבוע, ויש אמרים פעמיים בשבוע, ויש אומרים פעם אחת ביובל, פסק הרמב"ם פעם אחת בשבוע שהיא הסברא האמצעית. כסף משנה. [קו] **ודין** זה נאמר, בין בגגי ירושלים שלא נתקדשו בקדושת ירושלים לאכילת קדשים קלים, ובין בגגי לשכות העזרה שלא נתקדשו בקדושת עזרה לאכילת קדשי קדשים, מבואר בסוגייתנו. ובין בגגי ועליות הבית לענין אכילת פסח. ליקוטי הלכות (תורת הקדשים, פוס ת) על פי המבואר בסוגייתנו. ודין גג ההיכל יבואר להלן.

[קז] **רמב"ם** (נזיר הגמירה פ"ו ה"ז). [קח] **רשב"א** (שו"ת, סי' סנ) האריך לבאר את שיטת הרשב"א שגגות העזרה קדושות בקדושת ירושלים. [קט] **ליקוטי** הלכות בשם המשנה למלך (שם), על פי המבואר בסוגייתנו. [קי] **ליקוטי** הלכות בסוגייתנו, ובזבח תודה (ד"ה שנכנס), על פי המבואר בתוספות בשבועות (יז: ד"ה ושמא), והוכיח בזבח התודה שאף הרמב"ם מודה לחילוק זה. [קיא] **טעם** החילוק בין היתר אכילת קדשים, לבין איסור שחיטת קדשים ודיני טומאה, מבואר בגמרא בזבחים (נג.) והוא נלמד מפסוקים, ומובא בכסף משנה. [קיב] **רמב"ם** (שם ה"ח). [קיג] **ולשכב** שם בדרך מקרה מותר, מפני שבדרך מקרה לא מקרי שכיבה תשמיש של גנאי. משנ"ב (סי' קנו ס"ק נט). [קיד] **שו"ע** (שם סי"ג). וצדדי הספק הם האם לדמותו לעליות העזרה שלא נתקדשו, או כיון שבית כנסת ובית מדרש נקראו מקדש מעט, יש לדמותם לעליות היכל שנתקדשו בקדושת היכל.

משנ"ב (סק"מ). [קטו] **משנ"ב** (שם). [קטז] **רמ"א** (שם). [קיז] **שזה** בודאי לא הוקדש כלל. משנ"ב (ס"ק מח). [קיח] **משנ"ב** (ס"ק מג). [קיט] **משנ"ב** (ס"ק מח). והוסיף המשנ"ב שמה שמנהג העולם בעיירות ששוכרים בתי כנסיות לזמן בבתים תחתיים ולמעלה מהם בית דירה שמצוי שם תינוקות ודבר מאוס, אפשר משום שהוא לזמן לא חששו לזה. [קכ] **ביאור** הלכה (ד"ה יש להסתפק) על פי המבואר במסכת מגילה (כח:). [קכא] **רמ"א** (שם סי' נה ס"ד) בשם רבינו ירוחם (נ"ג ח"ז). ומקורו מהמבואר בסוגייתנו שגגין ועליות לא נתקדשו, והוא הדין שאינם בכלל הבית להצטרף למנין. בית יוסף (ד"ה ומנן תו). [קכב] **שו"ע** (שם). בגמרא בסוגייתנו משמע שחלונות ועובי החומה, דין גגין ועליות יש להם, ואינם בכלל בית אלא אם כן הם שוים לקרקע העזרה, אכן מזה שסתמו הפוסקים את דבריהם, משמע שלענין בית הכנסת, כיון שמראה פניו משם בכל ענין מצטרף, כמו שמצינו לענין זימון. מגן אברהם (ס"ק יג). [קכג] **וזאת** מפני שיש אחרונים שחולקים על דין זה, וסוברים שהצטרפות למנין אינה דומה לזימון. משנ"ב (ס"ק נג). [קכד] **דין** המחילות הפתוחות לקודש, כדין הלשכות הפתוחות לקודש, שאין חייבים עליהם משום טומאה, והם נחשבים קודש רק לענין אכילת קדשים. מנחת חינוך (מצוה שפב סוס ג). [קכה] **רמב"ם** (נזיר הגמירה פ"ו ה"ע). [קכו] **מנחת** חינוך (שם). וכן כתב השער המלך (שם) להוכיח מרש"י לעיל (סו: ד"ה מחילות), וכן מבואר בליקוטי הלכות בסוגייתנו (תורת הקדשים, סוס ד). [קכז] **אבני** נזר (שו"ת, יו"ד סי' סג סוס ה, טו) על פי דברי המפרש במסכת תמיד (מ: ד"ה מפיינ). [קכח] **רמב"ם** (מעילה פ"ח ה"ה) ובכסף משנה תמה על הרמב"ם שהשמיט מה שאמרו בגמרא שהיו שתי אמות אחת של בנין שהיתה יתירה על של משה אצבע, ואחת של כסף וזהב שהיתה יתירה על של משה חצי אצבע. והרמב"ם לא הזכיר את המידה של אומני כסף וזהב. [קכט] **ליקוטי** הלכות (מנחות מה: תורת הקדשים סוס ס). והוא על פי המבואר בסוגייתנו בפירוש רש"י (ד"ה מלא), ועל פי פירושי הראשונים על המשנה בכלים (פי"ז מ"ט). ובזבח תודה (שם ד"ה ומה תמה) על שיטת הרמב"ם שכתב שהיו נוטלים באמה בת כ' אצבעות, והיו מחזירים באמה של כ"ד אצבעות, שהוא לכאורה נגד סוגיית הגמרא בסוגייתנו ובמנחות (נמ.), ונדחק לתרץ שיטתו. [קל] **רמב"ם** (נזיר הגמירה פ"ו ה"ע, קרבן פסח פ"ט ה"ל, מעשה הקרבנות פ"י ה"ה). [קלא] **רמב"ם** (מעשר שני פ"ב הט"ו). כלומר שמותר לאכול על גבם מעשר שני, דרך אמונה (פ"ק קכח). והוסיף שם שלפי שיטה זו כל שכן שבית הבנוי בעובי החומה הרי הוא כלפנים, וכל שכן שגגין ועליות שבתוך ירושלים שאוכלים שם מעשר שני, שאויר ירושלים כירושלים. [קלב] **ראב"ד** (נזיר הגמירה שם). וצריך לומר שאף הרמב"ם סובר כשיטת הראב"ד, שהם קדושים רק כשהם שוים לקרקע העזרה, אלא שסמך עצמו על מה שכתב שגגות הלשכות קדושות רק כשהם שוים לקרקע. כסף משנה. והעיר על כך האגרות משה (שו"ת, יו"ד ח"ד סי' פג סוס ד) שהרמב"ם (מעשר שני שם) כתב הלכה זו גם לגבי אכילת מעשר שני, ושם הכסף משנה נשאר בקושיא, מדוע הרמב"ם השמיט החילוק בין שוים לאינם שוים, ושם אי אפשר לתרץ שהוא סמך על עצמו בדין אחר. ובביאור הגר"א (שו"ת סי' נה סי"ד סוס כו) מבואר שהרמב"ם באמת חולק על הראב"ד וסובר שאף כשאינם שוים לקרקע הם קדושים, וביאר שהרמב"ם לא גרס בגמרא את התירוץ שהם שוים. ואף במנחת חינוך (מצוה שפב סוס ד) כתב שהרמב"ם חולק על הראב"ד, וביאר את שיטתו באופן אחר. [קלג] **אגרות** משה (שם) בביאור שיטת הרמב"ם, ועל פי חילוק זה ביאר שלא קשה על הרמב"ם מסוגייתנו, שכל קושיית הגמרא היתה מהמקומות שהיו ידועים שהיה תחתם חלל למושב השומרים וכדומה. [קלד] **רמב"ם** (נזיר הגמירה פ"ה ה"ח). [קלה] **פירוש** סורג הוא מקלעות עצים ארוגות זו על גבי זו באלכסון. כסף משנה. [קלו] **רמב"ם** (שם ה"ג). ולכאורה קשה על דברי הרמב"ם, שמדברי הגמרא בסוגייתנו משמע פירוש אחר בפסוק 'ויאבל חיל וחומה', וכמו שמבואר ברש"י (ד"ה נר שורק). תוספות יו"ט (מדות פ"ג מ"ג ד"ה גזוזה). וביאר באבן האזל שהרמב"ם אינו מפרש כרש"י, שהיתה חומה קטנה לפנים מן החומה הגדולה והיתה שוה לקרקע העזרה, שקרקע העזרה עולה במעלות, שלדבריו החיל היה בפנים מחומת העזרה, ועל זה שנינו לעיל (פה:) שעובי החומה כלפנים, אלא הרמב"ם מפרש כביאור האבן עזרא (מיכה שם) שהחיל שכתוב באיכה הוא החיל שהיה חוץ לעזרה, ועל זה אמר רב חנינא שהיא חומה קטנה מבחוץ לחזק את החומה הגדולה, אלא שהגמרא מביאה את הפסוק לומר שכמו שהיה חיל חוץ לחומת העזרה לחזק את החומה, כמו כן היה בפנים כך, ומדויק לשון הפסוק לרמב"ם שכתוב חיל וחומה, שמקודם היה חיל ואחר כך חומה.

[קלז] **רש"י** (ד"ה שמע).

פניני הלכה

ולקול קריאת הלל של ההמון דומה היה כאילו הגגות מתבקעים. ומשמע שהיו קוראים את ההלל בקול רם.

וכן מצאנו בזוהר (הסולם קמט.) על ההלל שקראו ישראל בעברם את הים, שהיו ישראל מזמרים ואומרים הלל בקול רם. ובהגדת חתן סופר (ד"ה לג) כתב שבעל החתם סופר נוהג היה לקרוא הלל בקול גדול עד שהיה קולו נשמע ממרחקים.

עוד למדו הקדמונים מסוגייתנו לאמירת כל ההגדה בקול רם, שהנה באזהרות הר"ש אבן גבירול (עמוד לג) מנה המצוה 'ולמוד נאמנה, לבנים ברננה'. וכתב הרשב"ץ שכוונתו למצות סיפור יציאת מצרים, ורצה לומר שילמד הבנים אמונת ה' יתברך בקול רינה, כמו שאמרו בסוגייתנו שמכזית פסח והלל נשתברו הגגות, כלומר שהיו אומרים אותו בקול רם שהגיע עד השמים, והוא הדין להגדה כולה. והביא שעל דרך זה נזכר במדרש (פסיקתא פ"ב ז) בפסוק 'השמיעיני את קולך', זה קריאת ההלל בנועם, בשעה שישראל קוראים את ההלל קולם עולה למרום, 'מתלא אמר פסחא בביתא והלילא מתברא אברייאה' [וההלל שובר חוצות].

קדושת עליה וגג של בית כנסת

בגמרא מבואר שעליות ההיכל יש להם קדושת ההיכל, משא"כ עליות העזרה וגג ההיכל אין בהם קדושה. ובתוספות בשבועות (יז: ד"ה ומן שומטים) כתבו שגגים אפילו קדושת ירושלים אין להם ואין אוכלים שם קדשים קלים, והיינו שסוברים שגם גגי ירושלים לא נתקדשו כרש"י (לעיל פה: ד"ה גגין) [ועיין בשני תירוצי התוספות במכות (יב. ד"ה מילין)]. אבל הרשב"א (שו"ת, מ"ק סי' לד) סובר שיש להם קדושת ירושלים ואוכלים שם קדשים קלים.

כתב המרדכי במסכת שבת (פ"ק סי' רכח) שיש להסתפק האם עליות בית כנסת יש לנהוג בהם קדושה וכמו עליות ההיכל, או שאין בהם קדושה וכמו עליות העזרה. והביאו במהרי"ק (שו"ת, סי' קפח), והוסיף לבאר שמצינו בכמה מקומות שיש לנהוג כבוד בבית כנסת כמו בבית המקדש, עיי"ש. ובשו"ע הלכות בית הכנסת (או"ח סי' קנ ס"ג) נפסק כן להלכה שהדבר ספק אם מותר להשתמש בעליית בית הכנסת לתשמיש שאינו גנאי. וראה בדובב מישרים (שו"ת, מ"ק סי' קנג) שפוסק להחמיר בדברים האסורים מדאורייתא דהיינו לסתור, ומשמע שדעתו להקל בדברים האסורים רק מדרבנן.

ועיין עוד בבית שלמה (שו"ת, או"ח סי' כח) שלמד מדברי המרדכי להחמיר כנגד עובי חומת בית כנסת כמו בעזרה. וכן בתורה לשמה (שו"ת, סי' כ) משמע שמדמה בית כנסת לענין קדושת מחילות הפתוחות לה.

אבל במהרי"ט (שו"ת, יו"ד סי' ד) חלק על דברי המרדכי, ותמה עליו מה שמסתפק אם יש לבית הכנסת דין היכל או עזרה, שהרי אפילו דין הר הבית אין לו, שהרי בהר הבית אסור להיכנס במקלו וכן רקיקה אסור כמבואר במשנה ברכות (נד.), משא"כ בבית הכנסת מותר כמבואר בשו"ע (סי' קנג ס"ו-ז). ועיין בחתם סופר (שו"ת, או"ח סי' ג) שמיישב שסברת המרדכי לדמותו להיכל הוא משום שבית הכנסת דומה להיכל.

וראה עוד בביאור הלכה שם (ד"ה יש) שכתב שאע"פ שהסתפק המחבר בקדושת עליות בית הכנסת, מכל מקום גג בית הכנסת ודאי אסור להשתמש בו, ומוכיח כן מה ששנינו במשנה מגילה (כח.) שבית הכנסת שחרב אין שוטחים על גגו פירות, וטעם החילוק כתב מפני שהגג הוא מקום גלוי לכל יותר מעליות. וכבר תמה עליו במנחת שלמה (שו"ת,

כנגד אלו להיות נראים כחבורה אחת, אלא רשאים להפוך פניהם אלו אילך ואלו אילך, ואפילו נראים כשתי חבורות[קלח]. ויש אומרים שצריכה כל חבורה מהם לעשות לה היקף, שנאמר (שמות יג מו) 'מן הבשר חוצה', מפי השמועה למדו שצריך ליתן לו חוצה למקום אכילתו. ואלו הופכים את פניהם אילך ואוכלים, ואלו הופכים את פניהם אילך ואוכלים, כדי שלא יראו מעורבים[קלט]. ויש אומרים שצריך להניח את המיחם בין החבורות משום היכר[קמ].

הנהגת השמש שמוזג לשתי החבורות

היו המים שמוזגים בו יינם באמצע הבית בין שתי החבורות, כשהשמש עומד למזוג, קופץ את פיו ומחזיר את פניו עד שמגיע אצל חבורתו, ואחר כך אוכל מה שבפיו, שאסור לאוכל לאכול בשתי חבורות[קמא]. ומותר לכלה להחזיר פניה מבני חבורתה ואוכלת, מפני שמתביישת לאכול בפניהם[קמב]. ויש אומרים שחייבת להפוך פניה[קמג] משום צניעות[קמד].

אכילת פסח בשני מקומות

כל האוכל מן הפסח אינו אוכל אלא בחבורה אחת, ואין מוציאים ממנו מן החבורה שיאכל בה[קמה].

פו:

סילוק ופריסת מחיצה בין שתי חבורות

שתי חבורות שנסתלקה מחיצה מביניהם, אינם אוכלים. וכן אם היתה חבורה אחת, ונעשית מחיצה ביניהם, אינם אוכלים עד שתסתלק. שאין הפסח נאכל בשתי חבורות, ואינם נעקרים מחבורה לחבורה[קמו]. ויש אומרים שאם נעשית מחיצה ביניהם, יכולים להמשיך לאכול[קמז].

חובת האורח לשמוע בקול בעל הבית בשאר עניינים חוץ מאכילה ושתיה

הנכנס לבית כל מה שיאמר לו בעל הבית יעשה[קמח]. ואפילו דבר שיש בו קצת גסות ושררה שלא היה עושה כן האורח משום ענוה אף על פי כן יעשה[קמט].

בדברי פרישות

אם האורח נוהג איזה פרישות בדבר משום סרך איסור, אינו מחויב לשמוע לבעל הבית לעבור עליו, אבל אם אין בזה סרך איסור, אלא שעושה כן משום פרישות בעלמא, טוב להסתיר מעשיו ולשמוע בקול בעל הבית[קנ].

בענייני אכילה ושתיה

באכילה ושתיה, אם אינו תאב לאכול ולשתות יותר, והבעל הבית מפציר בו, אינו מחויב לשמוע בקולו, כדי שלא תזיק לו האכילה, ואין בזה מניעת כבוד לבעה"ב אם אינו עושה כדבריו[קנא].

בדברים שמחוץ לבית

החיוב לשמוע לבעל הבית, הוא רק בדברים שבתוך הבית, אבל אם אומר לו ללכת לשוק לשרתו באיזה עסק אינו צריך לעשות, כי אין מכבודו ללכת לשוק[קנב].

אין מסרבים גדול

מסרבים לקטן, ואין מסרבים לגדול בדבר שאין בו גסות ושררה, ועושים בקשתו מיד[קנג].

סירוב לבקשה להיות שליח ציבור

מי שאינו ש"צ קבוע, צריך לסרב מעט קודם שירד לפני התיבה, ולא יותר מדאי, אלא פעם ראשונה מסרב וכשיאמרו לו פעם שניה, מכין עצמו כמו שרוצה לעמוד, ובפעם שלישית יעמוד. ואם האומר לו שירד הוא אדם גדול, אינו מסרב לו כלל[קנד].

דרך שתיית כום יין באדם בינוני ובסתם יין

לא ישתה כוסו בבת אחת, ואם שתה הרי זה גרגרן[קנה], שנים[קנו], הרי זה דרך ארץ, שלשה פעמים יש בו משום גסות הרוח[קנז]. אבל כוס קטן מאוד שיש בו פחות מרביעית[קנח] מותר לשתותו בבת אחת, וכוס גדול ביותר, מותר לשתותו בשלשה או ארבעה פעמים[קנט].

ביין מתוק ואדם גדול

וכל זה כשהאדם בינוני ובסתם יין, אבל מי שכריסו רחבה או שהיין מתוק, נשתנה השיעור, ומותר לשתות בבת אחת אפילו

(סם) בתירוצם השני. [קמד] **תוספות** יו"ט (פ"ז מ"ג ד"ה היפכם). [קמה] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ט ה"ג). שאדם אחד אינו אוכל אלא בחבורה אחת, אבל שנים או יותר יכולים לאוכלו כל אחד בחבורה אחת וכדברי רבי יהודה בסוגייתנו. כסף משנה. [קמו] **רמב"ם** (שם ה"ה). והקשה ר' אברהם בן הרמב"ם על מה שכתב הרמב"ם שאין הפסח נאכל בשתי חבורות, הרי הרמב"ם פסק משנה שכוונת הרמב"ם במה שכתב שאין הפסח נאכל בשתי חבורות, היא שמאחר שהתחילו לאכול בחבורה אחת, נתחדשה להם חבורה אחרת אם היו אוכלים, ונמצא שכל יחיד מהם אכל בשתי חבורות ואסור, וכל מה שמותר הוא לאכול בחבורה אחת לבדה. ובחזון איש (סי' קמ נסוגיין ד"ה שם ה"ה) העיר שאמנם הכסף משנה תירץ את לשון הרמב"ם במה שכתב שאין הפסח נאכל בשתי חבורות, אבל לכאורה דברי הרמב"ם הם נגד הגמרא שפריסת מחיצה אינה נחשבת לשתי מקומות. וכתב שם לקיים את גירסת מהר"י אבוהב שאין אוכלים עד שתחזור, שאין הפסח נאכל בשני מקומות. [קמז] **ליקוטי הלכות** בסוגייתנו על פי פירוש רש"י (ד"ה יפרקה) שלפי רבי יהודה האומר שפסח נאכל בשתי חבורות, גומרים אכילתם, אף על גב שאין הפסח בשני מקומות, מפני שכאן לא נעשה לכל חבורה וחבורה מקומם כמקום אחר, שהרי אינו רואה אויר שלא ראה עד עכשיו, ואין כאן מקום חדש. [קמח] **שו"ע** (או"ח סי' קע ס"ה). ויש אומרים שרק כשאומר לו בעל הבית, אבל כשמושיט לו דבר ואינו אומר לו כלום אין בזה את הכלל שכל מה שיאמר לך בעל הבית עשה. אליה רבה (סק"ה). [קמט] **משנ"ב** (ס"ק טו). [קנ] **משנ"ב** (שם) בשם השערי תשובה (סק"ו). [קנא] **משנ"ב** (ס"ק ח) בשם הבגדי ישע. [קנב] **ביאור הלכה** (שם ד"ה הנכנס). [קנג] **מגן אברהם** (סק"י) על פי הגמרא בסוגייתנו, 'אמר ליה מאי טעמא כי א"ל תיב אפוריא ישבת [ולא ישבת על גבי קרקע], אמר ליה כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה חוץ מצא. מאי טעמא כי יהבו לך כסא קבלת בחד זימנא, אמר ליה מסרבין לקטן ואין מסרבין לגדול'. וכתבו התוספות (ד"ה אין מסרבין) שעל השאלה הראשונה למה לא ישב על המיטה לא השיב שאין מסרבים לגדול, מפני שבדבר של גסות ושררה לא צריך לשמוע לגדול, ורק מפני שהוא בעל הבית יש לשמוע בקולו. והקשה המגן אברהם למה על השאלה השניה לא השיב שכל מה שבעל הבית אומר לך עשה, והשיב המגן אברהם שאף שמחויב לשמוע לבעל הבית מכל מקום אין דרך ארץ שיעשה מיד עד שיפציר בו, אבל לגדול עושים מיד, וכן דייק מדברי רש"י (ד"ה מסרבין). [קנד] **שו"ע** (או"ח סי' נג סט"ז). המקור שלגדול לא מסרבים כלל הוא מסוגייתנו שמסרבים לקטן ואין מסרבים לגדול. משנ"ב (ס"ק מה). וציין שם לדברי התוספות שבדבר של גסות ושררה מסרבים לגדול. [קנה] **ואם** משייר אפילו מעט אינו נחשב לגרגרן. משנ"ב (סי' קע סק"כ) בשם המגן אברהם (ס"ק יג). ובמגן אברהם הוסיף שאם משייר מעט אינו גרגרן, וכששותה בשתי פעמים הוא דרך ארץ. [קנו] **כלומר**, כששותהו בשני פעמים. משנ"ב (ס"ק כח). [קנז] **שו"ע** (שם ס"ח). ובכוס גדול מאוד, או משקה חריף מאד כמו יי"ש חזק, יכול לשתות אפילו בארבעה וחמישה פעמים. ערוך השולחן (שם ס"ט). [קנח] **הוספת המשנ"ב** (ס"ק נב). [קנט] **רמ"א** (שם). [קס] **משנ"ב** (שם). [קסא] **שו"ע** (שם סי' רי ס"ח). [קסב] **משנ"ב** (סק"ח). וביאור השיטה הראשונה היא שסתם שתיית רביעית משערים כדרך שתיית בני אדם, שאינו שותהו בבת אחת כי אם בשתי פעמים, שהוא מידת דרך ארץ כמבואר בסוגייתנו. וזו הכוונה של הפוסקים שכתבו את הלשון 'אם יש מתחילת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה כדי שתיית רביעית'. שער הציון (אות יח). [קסג] **אבל** אם לפני הזמן, צריכים להמתין. ליקוטי הלכות (מהדו"ת הקדמה, אות כ) בסוגייתנו. [קסד] **כלומר**, ששיגרו את השמש לחפש אחריהם ולא מצאם. תוספות (ד"ה נכנסין) בשם ר"ח. [קסה] **כלומר** יכולים לאכול עד כדי שביעה, אף שעל ידי זה יחסר למאחרים. ליקוטי הלכות (שם). [קסו] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ט ה"ו). הרמב"ם ביאר את המבואר בסוגייתנו על פי דרכו של הר"ח (המובא בתוס' שם), שהנידון הוא לגבי אכילת קרבן פסח. כסף משנה. [קסז] **תוספות** (שם) בשם הר"ח. והליקוטי הלכות (שם) הביא את דברי הר"ח ביחד עם דברי הרמב"ם, שהרי הם שיטה אחת.

שיעור זמן שתיה להתחייב בברכה אחרונה

השותה פחות מרביעית מברך תחילה ברכה הראויה לאותו המין, ולאחריו אינו מברך כלל[קסא]. יש אומרים שאם שתה רביעית, והפסיק מעט, וחזר ושתה עד שהשלים לרביעית, אינו מצטרף. ויש אומרים שמצטרף אם לא ששהה מתחלת השתיה עד סוף השתיה יותר מכדי אכילת פרס[קסב].

המתנה לכל בני החבורה באכילת קרבן פסח

בני חבורה שנכנסו שלשה מהם או יותר לאכול פסחיהם, ולא באו שאר בני חבורה, אם נכנסו בשעה שדרך בני אדם לאכול הפסחים[קסג], וחיזר המאורר לכולם על השאר ולא באו[קסד], הרי אלו שנכנסו אוכלים עד שישבעו[קסה], ואין ממתינים לשאר, ואפילו באו המתאחרים אחר כך ומצאו אלו השלשה שאכלו הכל, אין משלמים להם כדי חלקם, אבל אם נכנסו שנים בלבד הרי אלו ממתינים[קסו]. ואם הם היו מקובצים יחד, ויצאו ונתאחרו, והשמש חיזר אחריהם ולא מצאם, אפילו לא נשאר רק אחד מהם, אינו צריך להמתין, כיון שהיו שם ויצאו[קסז].

פניני הלכה

פו:

לקרות לעצמו 'רב' ולחתום 'בעל שם'

בגמרא מובא מעשה ברב הונא בריה דרב נתן שהזדמן לבית רב נחמן בר יצחק, אמרו לו מה שמך, אמר להם רב הונא. אחר כך שאלוהו למה קורא לעצמו 'רב', ואמר להם בעל השם אני. ופירש רש"י (ד"ה נעל השם), שמקטנותו כך היו קוראים לו, 'רב הונא'.

בפאת שדך (שו"ת, מ"מ סי' קטו) כתב שמה שנפרץ בעוונותינו הרבים בדורנו שאנשים כותבים על עצמם תואר 'הרב', הוא קשה בעיניו עד מאוד, ולא יוכל להבין איך נהייתה הרעה הזאת, אלא שאין מתבוננים מה שעושים. ודון יצחק אברבנאל (מעגל פ"ו מ"מ ד"ה הרביעי והשני) התאונן על האשכנזים שנוהגים בסמיכת מורינו, והאשים אותם שנתקנאו באומות העולם שנוהגים בתואר דוקטור, אלא שהרמ"א (יו"ד סי' רמג סי"ד) החזיק במנהג ההוא. אבל מנהג זה שמתארים עצמם 'הרב' שלא לצורך כלל, ודאי לא למדוהו אלא מאומות העולם שחכמיהם מתכבדים וקוראים לעצמם 'דוקטור', ונמצא שמשווים בזה את בעלי חכמת התורה אל בעלי חכמות אחרות רח"ל.

וכתב שבדוחק יש ללמד זכות על הכותבים על עצמם 'הרב', כיון שכבר נפרץ הדבר מאוד, ולפעמים קשה להשתמט ממנהג זה, כי בין הבורים מזדלזל כבוד הרב אם אינו מזכיר תוארו. ויש סמך לדבר מסוגייתנו שאמר רב הונא 'בעל השם אני', ומבואר שכל שנעשה כחלק משמו העצמי של החכם אין איסור להזכיר על עצמו 'הרב'. ומכל מקום בדורות שלפנינו היה מנהג רבנים רבים לחתום 'הקטן פלוני' דרך ענוה, וכמדומה שגם זה הוא מנהג מאוחר.

ובעלי תמר (על הירושלמי, נכתוב פ"ו ה"ו) כתב שאין להקשות ממה שנהוג מקדמת דנא שהרב היה חותם 'פלוני האבד"ק פלונית' או 'דומ"ץ דקהילה פלונית', והבעש"ט חתם 'ישראל בעש"ט', והרי אין לאדם להזכיר בעצמו את תואר כבודו, אלא שאין הכוונה בחתימה זו אלא להזכיר את התפקיד שנושא ואין הכוונה לתואר כבוד וליטול עטרה לעצמו.

ובאמת בחתם סופר (שו"ת, מ"ו סי' נט) נשאל על ידי חכם אחד שהתאונן על לשונו של רב אחד שהיה כותב 'מצודתו פרוסה', וכתב החתם סופר שבדבריו אלו פגע בכבוד צדיקי עולם שרגילים בכך, אף שבאמת זהו לשון תמוה, שלמדו כן מרבי יהודה בן בתירא ששלחו לו שהוא דר בנציבין ומצודתו פרוסה בירושלים (נעים ג:), והכוונה בזה שמצודתו פרוסה לצוד רשעי ארץ, כאותו ארמאי שעלה לירושלים והשים עצמו כיהודי, ותמוה שחכם יכתוב על עצמו כך, ויותר היה ראוי לכתוב 'ודגלו פרוסה' או 'אברתו סכוכה'. וכתב החתם סופר שמכל מקום לא ראה לאחד מרבותיו שכתבו לא כן ולא כן, וגם לא היו כותבים 'חונה פה ק"ק הנ"ל', אף על פי שלשון זה יצא להם לרבנים ממשה רבינו ע"ה שכתבה עליו התורה בשעת מתן תורה (שמות יט ה) 'אשר הוא חונה שם הר האלהים', ונהגו החכמים סלסול בעצמם לכתוב כן על עצמם שאינם אלא חונים. ומכל מקום רבותיו היו נמנעים מזה, ואולי לא רצו לתלות עצמם במקומם, כי אמרו חז"ל (תענית כח:) לא המקום מכבד את האדם אלא האדם מכבד את מקומו.

אכן לענין חתימת 'בעל שם', כתב בדברי תורה (מונקאטש, מ"ד אות כט), שמסוגייתנו יש מקור בפשטות למנהגו של רבינו הקדוש אור שבעת הימים הבעש"ט זי"ע שחתם עצמו 'ישראל בעל שם'.

לאחר האכילה

במה דברים אמורים שצריך להמתין, בשעת כניסתם לאכול, אבל בעת שנפטרים, אין אדם צריך להמתין לחבירו, אפילו גמר אחד בלבד מלאכול יצא ואינו צריך להמתין[קסח].

חובת השמש לשרת חלק מבני חבורה

חבורה שעשו סבולת, ושכרו להם שמש להשקותם ולסדר להם שולחנם ומאכלם, אם שלשה מהם רוצים להתחיל, יכנס השמש עמהם ויסדר לפניהם וישמש אותם, ולא יכול לומר שלא יכנס עד שיכנסו כולם, אלא כיון שהוא זמן הסעודה, והוא הרגיש בהם, ויש שממהר יותר מחבירו, יש לו להיכנס עם השלשה הראשונים ולשמשם. אבל פחות משלשה לא צריך,

[קסח] **רמב"ם** (שם). וזהו פירוש דברי הגמרא בסוגייתנו 'ויוצאים באחד', לפי דרכו של הרמב"ם. והסביר הכסף משנה בשם הר"י קורקוס את החידוש שמותר לאחד לצאת ולא להמתין לחבירו, שהיינו חושבים שכיון שנשתתפו ונתחברו, שיוכלו להכריח אלו את אלו לישב ביחד עד הסוף לצוותא בעלמא כדי שלא ישאר יחידי או כדי שלא יותירו ויביאו לידי נותר, וזהו החידוש שהמסתלק יכול לומר לחבירו אם תרצה תסלק ידך גם אתה, כי אני לא אמתין. והוסיף שיתכן שהיוצא אין עליו חיוב נותר, כיון שהניח השאר אוכלים. ועוד כתב שלפי פירוש הרמב"ם בסוגיא, דברי רבינא ורבה מוסבים על הכניסה, שביציאה לא שייך לחלוק ולא שייך נידון על חיובי ממון. [קסט] **ראב"ד** (שם). והוא פירש את סוגייתנו כפירוש רש"י. כסף משנה.

שאינם ראויים לזימון ובטלה דעתם אצל כל אדם. אבל אחר אכילה אם ימשך אחד או שנים באכילה ושתיה יותר משאר החבורה, יש לו להמתין להם ולשמשם, שהמנהג כן הוא, יש מאריך ויש מקצר[קפט].

שנים שנשבעו לאכול ככר אחד ואחד הלך לפני שסיימו לאוכלו

שנים שנשבעו לאכול ככר אחד, ואכל אחד המחצה והשני הותיר, גם הראשון עובר על השבועה[קע].

פרק שמיני

פז.

אשה ששחטו עליה בעלה ואביה האשה שהיא בבית בעלה, שחט עליה

[קע] **בית יעקב** (שו"ת, סי' קיג, נימוקי גרמכקמ המפקח שם). ובתוך דבריו רצה להוכיח מדברי הר"י קורקוס (הנ"ל) שהשני אינו עובר על השבועה, כמו שמותר לאחד לצאת באמצע אכילת הקרבן, אפילו שיש חשש שאולי ישאר נותר, ולמרות זאת כתב הר"י קורקוס שיתכן שאין על המסתלק איסור נותר כי השאיר אחרים. אך במסקנתו העלה הבית יעקב שהראשון חייב, שהרי כשנשבעו לאכול את הככר, היה מותר לכל אחד ממנו כמה שרוצה, ואם כן השבועה על כל הככר חלה על כל אחד ואחד מהם, והביא לזה ראיות.

[א] **שמן** הסתם דעתה להימנות על של בעלה כל זמן שלא פירשה שדעתה בשל אביה. ליקוטי הלכות (תוס' הקדמים, תוס' ג). [ב] **רמב"ם** (קובץ פסח פ"ג ה"ו). ואם לא פירשה בשעת שחיטה מאיזה רוצה לאכול, אין לה אביה ושחט עליה בעלה, תאכל משל בעלה[א]. היתה נחפזת ללכת לבית אביה ברגל הראשון הסמוך לנישואיה כדרך כל הבנות, ושחט עליה אביה ושחט עליה בעלה, תאכל משל אביה. מכאן ואילך תאכל ממקום שהיא רוצה, והוא שתברור לה מקום שתרצה בשעת שחיטה[ב].

יתום ששחטו עליו אפוטרופוסים

יתום ששחטו עליו אפוטרופסים, יאכל ממקום שהוא רוצה[ג]. במה דברים אמורים, ביתום קטן, אבל גדול נעשה כממנה עצמו על שני פסחים, והממנה עצמו על שני פסחים, אינו אוכל אלא מן הנשחט ראשון[ד].

עבד של שני שותפים

ראה להלן (פח.).

חציו עבד וחציו בן חורין

ראה להלן (פח:).

פז:

אסור להתנשא על הציבור

אסור לדיין להתנהג בשררה וגסות על הציבור, אלא בענוה ויראה. וכן אסור לנהוג בהם קלות ראש, אף על פי שהם עמי הארץ. וצריך שיסבול טורח הציבור ומשאם[ה].

איסור לשון הרע

יש עון גדול עד מאוד והוא לשון הרע, והוא המספר בגנות חבירו אף על פי שאומר אמת, שיושב ואומר כך וכך עשה פלוני, וכך וכך היו אבותיו, וכך וכך

[ג] **שו"ע** (שם). [ד] **רמב"ם** (שם). [ה] **שו"ע** (תוס' סי' ח ס"ד), וכעי"ז ברמב"ם (סנהדרין פכ"ה ה"ו - ז). כתב המאירי (ד"ה [illegible]), יזהר אדם ממידת הגאוה, ואפילו המלך לא ישתמש אלא כפי מה שראוי לו ממנה לפי צורך הנהגתו. וציין להמבואר בסוגייתנו 'אוי לה לרבנות שמקברת בעליה, שאין לך כל נביא ונביא שלא קפח ארבעה מלכים בימיו'.

מסוגייתנו, שאם אביה בלבד שחט עליה תאכל ממנו, כמבואר להלן (פח.) שאדם שוחט עבור בנו ובתו הגדולים בסתם כל זמן שלא מיחו בפירוש. ורק באופן שגם בעלה שחט עליה, בזה אמרו שבבעלה רוצה יותר, ומשום כן לא תאכל משל אביה, שזה כמיחתה בפיה שאינה רוצה בשל אביה. [ג] **ואפילו** לא בירר בשעת שחיטה לאיזה מהם. ליקוטי הלכות (תוס' הקדמים, תוס' ג).

פניני הלכה

'בעל שם' או 'בעל שם טוב', ותמהו עליו מתנגדיו שהרי זה כעין יוהרא ח"ו להגיד שבחו בעצמו, ולפי דברי הגמרא שהשיב רב הונא שאין זו יוהרא מיושב, כיון שכך קוראים לו אחרים, ו'בעל השם' הוא, היינו שאחרים קוראים לו בשם זה ולא הוא. ונמצא שתיבות 'בעל השם' מורות שאין זה שמו ורק אחרים קוראים לו כן, ואם כן יש לומר שזו כוונת הבעש"ט גם כן שחתם את עצמו כן, שאין זו יוהרא כלל, רק בעל השם אני, שאחרים קוראים לי כן, ואני לא אומר בשבחי ח"ו שכן הוא באמת, רק שהם קוראים לי כך.

שיעור כדי שתיית רביעית

בגמרא מבואר שאין זה דרך ארץ לשתות כוס שלם בבת אחת אלא בשתי לגימות.

כתב הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות (פי"ד ה"ט) 'השותה רביעית של סתם יינם מעט מעט וכו', אם שהה מתחילה ועד סוף כדי שתיית רביעית מצטרפין ואם לאו אין מצטרפין'.

ונתקשה בדבריו הלחם משנה (שניתם עשור פ"ב ה"ד) שכיון ששותה רביעית מעט מעט א"כ ודאי ששוהה יותר משיעור שתיית רביעית בבת אחת, ועיי"ש מה שיישב. ומדברי הרמב"ם אלו הוכיח במהר"ם שיק (שו"ת, או"ח סי' פה) ששיעור שתיית רביעית תלוי בדרך העולם, ולפי"ז פסק לברך ברכה אחרונה לאחר שתיית קפה אף ששוהה בשתייתו, משום שבזה הדרך לשתותו מעט מעט.

ועל פי הגמרא כאן כתב השער הציון (סי' רי אות יח) ליישב דברי הרמב"ם, ששיעור שתיית רביעית היינו בשתי לגימות שלוקח יותר זמן, ולכן שפיר שייך שישתה מעט מעט ומ"מ יהיה פחות משיעור שתיית רביעית.

פרק שמיני

פז.

הליכה לבית חמיו בשנה ראשונה, ולבישת קיטל בליל הסדר

במשנה מבואר שהאשה בזמן שהיא דרה בבית בעלה ושחט עליה בעלה את הפסח וגם אביה שחט עליה, תאכל משל בעלה ולא משל אביה, אבל אם הלכה ברגל הראשון שאחר נישואיה לעשות את החג בבית אביה, ושחטו עליה אביה וגם בעלה, תאכל במקום שהיא רוצה. וכתב רש"י (ד"ה רגל הראשון), שכך דרך הנשואות ללכת לבית אביהם ברגל הראשון שאחר הנישואין.

וכן מבואר בכתובות (עה:) לענין המדיר את אשתו שלא תלך לבית אביה, שבזמן שהוא עמה בעיר חודש אחד יקיים שנים יוציא ויתן כתובה, ובזמן שהוא בעיר אחרת רגל אחד יקיים שלשה יוציא ויתן כתובה. ופירש רש"י (שם ד"ה כשהן בעיר אחת), שדרך בתם ללכת אצלם ברגלים, ורגל אחד יכולה למנוע מעצמה שלא ללכת לביתם, אבל שלשה אינה יכולה לעמוד בכך.

בספר הגם שאול (שנה שאול אות הנו"ן ס"ה) דן על פי זה אם הבעל יכול לעכב על אשתו שלא תלך לבית אביה ברגל, והוכיח מהסוגיא שהליכת הבת לבית אביה בכל רגל כדי לשמוח עמהם דבר נכון ומוכרח הוא. ומכל מקום כתב שכיון ששמחת הבעל היא לחוג בביתו ובעירו עם אשתו, לכן נכון לקיים הליכה זו ברגל בימי חולו של מועד, ואז תהיה שמחת שניהם שלמה.

בויגד משה (סי' יג אות ג) דן בדבר מה שיש נוהגים שבשנה הראשונה אחר הנישואין אין לובשים בליל הסדר את הקיטל, וכתב שאולי אפשר לומר שטעם הנוהגים כן הוא, כיון שבשנה ראשונה שאחר החתונה המנהג להיות מיסב אצל חמיו, ומקורו במשנתינו ובכתובות, על כן משום כבוד אביו וחמיו שהם עושים ומסדרים את הסדר לא רצו לנהוג דרך שררה ללבוש הקיטל. וכן לפי הטעם שכתב הט"ז (או"ח סי' תפג סק"ג) ללבישת הקיטל, שלא תזוח דעתו עליו מפני השמחה ועל כן ילבש בגד מתים, יש לומר שאין שייך כל כך רק בבעל הבית המסדר לא במסובים, וכיון שבשנה ראשונה אינו מסדר את הסדר אלא סמוך על שולחן חמיו, אינו לובש את הקיטל.

אם מקיים מצות ישוב ארץ ישראל כשמתפרנס ממעות חו"ל

במשנתנו מבואר שעבד אינו יכול לאכול מקרבן פסח אלא משל רבו, ומחמת כן שנינו שעבד של שני שותפים אינו יכול להימנות על קרבן פסח לא של זה ולא של זה, ואפילו המנהו האחד על פסחו, וכפירוש רש"י (ד"ה לפי שאינו) 'מי נתן רשות לחלק האחר לימנות על זה', ואין לו תקנה אלא אם כן רצו שניהם שימנה עם האחד. ותמה באבני נזר (שו"ת, יו"ד סי' תנד) בטעם הדבר, מה לו לרבו בזה וכי אכילת פסח מגרע עבדות רבו ולמה יוכל רבו למחות בו באכילת פסח. וביאר, שאכילת פסח עניינה להראות בזה שאנחנו עבדי הקב"ה ולא עבדי מצרים, שכשהיו במצרים היו מזונותיהם משל מצרים כיון שעבד אוכל משולחן רבו, [ואף כשאחרים נותנים לו הדין הוא מה שקנה עבד קנה רבו והעבד אוכל משל רבו, וא"כ אף שמזונות בידי שמים מ"מ זכו בהם מצרים ונתנו להם], וכשיצאו ממצרים אוכלים פסח משולחן גבוה ומראים בזה שהם עבדי ה' וע"כ מזונותיהם משולחן השי"ת ואינם עבדי מצרים. ולכן עבד כנעני אינו יכול לאכול פסח כיון שבזה מורה שמזונותיו משולחן ה' שלא באמצעות רבו, וזה עדות שקר שהרי מזונותיו משל רבו ויכול לאכול משולחן ה' רק באמצעות רבו, וע"כ יכול לאכול רק מפסח שהמנהו עליו רבו שזה יורה שמזונותיו באים לו מה' באמצעות אדוניו.

ומזה למד באבני נזר לענין מצות ישוב ארץ ישראל, במי שאינו יכול להתפרנס בא"י ומתפרנס ממעות חו"ל שאינו מקיים בזה המצוה, שעניינה הוא כיון שישראל הם תחת ממשלת הקב"ה בלי שום שר וכן גם ארץ ישראל אינה תחת ממשלת שום שר [וכמבואר ברמב"ן (ויקרא יח כה), וראה תענית (י.)]. וא"כ אם ידור אדם בא"י ואין לו שם שום מצב פרנסה רק מה שנשלח לו מחו"ל ועדיין השפעת מזונותיו ע"י השר שמחו"ל, מתמעטת המצוה על ידי כך ואין ברור כלל אם מקיים המצוה.

ובאבני נזר בחושן משפט (סי' נה, יו"ד סי' תמז) מובא דברי החולקים שסוברים שאין זה הטעם במצות ישוב ארץ ישראל, ואף כשנהנה מחו"ל לא נחסרה מצוותו. ועוד שכל דבר הבא אל ארץ הקודש מתבטל לקדושה, לפי שהוא פלטין של מלך מלכי המלכים ובמקום המלך אפילו שר הרי הוא עבד ובטל ממציאותו, על כן נקרא הכל שהוא מקדושת ארץ ישראל. ואדרבה מטיבים בזה לאחרים שבגולה שמחזיקים אותם. וכן הביא שם פירוש אחר בסוגייתנו ודחה אותו.

פז:

החיוב שיהיו רוב ישראל בחוץ לארץ בזמן הגלות

בגמרא אמר רבי אושעיא, מהו שנאמר (צפניה ג יח) 'צדקת פרזונו בישראל', צדקה עשה הקדוש ברוך הוא עם ישראל שפזרן לבית האומות, כדי שלא יוכלו לכלותם כשיהיו כולם יחד. וזהו שאמר מין אחד לרבי חנינא, אנו טובים מכם, שבכם נאמר (מלאכי ג' יח טז) 'כי ששת חדשים ישב יואב וכל ישראל עד הכרית כל זכר באדום', ואילו אנו נמצאים אתם אצלינו כמה שנים ואין אנו עושים לכם דבר. אמר לו רבי חנינא, רצונך, יתעסק עמך תלמיד אחד. התעסק עמו רבי אושעיא, אמר לו, מה שאינכם הורגים אותנו אינו אלא כיון שאינכם יודעים כיצד תעשו כן, אם תהרגו את כולנו, הרי איננו נתונים בידכם אלא מפוזרים בין האומות, ואם תכלו רק את ישראל שתחת ידכם, יקראו לכם האומות מלכות קטועה. אמר לו אותו מין, שבועה, אכן במחשבה זו אנו יורדים ועולים ועסוקים בה תמיד.

וכתב בדברי יואל (לך לך טו ו), שמבואר בזה שעל ידי גזירת הגלות ניצולים ישראל מכליה ח"ו. והביא מה שכתב הרמב"ן (דברים כח סג) לענין התוכחות, שכולם לא נאמרו אלה בהיותם בארץ ישראל, אבל אחרי היותנו בגלות בארצות אויבינו לא נתקללו מעשה ידינו ולא אלפינו ועשתרות צאננו ולא כרמינו וזיתינו ואשר נזרע בשדה, אבל אנחנו בארצות כשאר העמים יושבי הארץ ההיא, או אפילו בטובה יתרה על שאר הגויים מתוך רחמיו של הקב"ה עלינו, כי ישיבתנו בגלות היא בהבטחה שאמר לנו (ויקרא כו מד) 'ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלותם להפר בריתי אתם כי אני ה' אלהיהם'.

זה אמר הכתוב (תהילים יג ד) "יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות"[יז]. אמרו חכמים, שלשה לשון הרע הורגת, האומרו, והמקבלו, וזה שאומר עליו, והמקבלו יותר מן האומרו[יח].

פח.

שלא להרבות באכילת תמרים

יש מאכלות שהם רעים, והם התמרים וכו', ואין ראוי להרבות במאכלות אלו, ואדם שהוא חכם וכובש את יצרו, ולא ימשך אחר תאוותו ולא יאכל מן הנזכרים כלום, אלא אם נצרך להם לרפואה, הרי זה גיבור[יט].

שוחט אדם לבני ביתו בניו הקטנים ועבדיו הכנענים

שוחט אדם על ידי בנו ובתו הקטנים, ועל ידי עבדו ושפחתו הכנענים, בין מדעתם, בין שלא מדעתם[כ].

אם שחטו לעצמם

שחט על ידי בנו ובתו הקטנים, ועל ידי עבדו ושפחתו הכנענים, והלכו ושחטו הם לעצמם, יוצאים בשל רבם[כא].

בניו הגדולים ועבדיו העברים

אינו שוחט על ידי בנו ובתו הגדולים, ולא על ידי עבדו ושפחתו העברים, ולא על ידי אשתו, אלא מדעתם, ואם שתקו ולא מיחו, הרי זה מדעתם[כב].

אם שחטו לעצמם

שחט על ידי אשתו, ובנו ובתו הגדולים, ועל ידי עבדו ושפחתו העברים, ושחטו הם לעצמם, אין לך מיחוי גדול מזה, ואינם יוצאים אלא בשל עצמם[כג].

[יז] **רמב"ם** (דעות פ"ז ה"ג). [יח] **רמב"ם** (שם ה"ג). כתב המאירי (שם), "לעולם יזהר מלשון הרע הן שלא לאמרו הן שלא לקבלו". וציין להמבואר בסוגייתנו "מפני מה זכה ירבעם בן יואש לימנות עם מלכי יהודה מפני שלא קבל לשון הרע". [יט] **רמב"ם** (שם פ"ד ה"י). מבואר בסוגייתנו שאמר עולא על התמרים "מלא צנא סמא דמותא בזוזא". קרית מלך. [כ] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ב ה"ח). ולענין זה, אין חילוק אם הם סמוכים על שולחן אביהם או לא, כמבואר בתוספות (ד"ה על ידי). ליקוטי הלכות (מורח הקדשים, פום ג). [כא] **רמב"ם** (שם ה"ט). [כב] **רמב"ם** (שם ה"ח). [כג] **רמב"ם** (שם ה"י).

פניני הלכה

וכתב בספרו ויואל משה (משמר פ פום יד), שמבואר מזה שהבטחתו של השי"ת שלא תהיה ח"ו כליה היא רק בהיותינו בארץ אויבינו ולא בא"י, א"כ היא גזירה נוראה מאתו ית"ש להיות בגולה לא בא"י. והלא בכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו והקב"ה מצילנו מידם, ואם ח"ו בטלה הבטחתו יתברך בהצלה זו, אין לך סכנה עצומה ונוראה יותר מזו.

ועל-פי אציר התכסה זה מסיק שאסור לעלות כל ישראל לארץ ישראל לפני ביאת המשיח, אפילו אם יעלו ברשות האומות, כי אף בעליה ברשות המלכות עכ"פ לא נתקיימה הגזירה להיות בארץ אויביהם. וזה ודאי נראה שאם רוב ישראל הם בארצות אויביהם וסובלים גזירת הגלות, שאז קיימת הבטחתו ית"ש לשמור מכליה אף את בני ארץ ישראל, ואין כוונת הרמב"ן אלא אם רוב ישראל עולים בחומה נגד רצונו ית"ש שגזר הגלות. נמצא לפי זה שישיבת רוב ישראל בגולה כגזירת הבורא ית"ש, היא המצלת גם תושבי ארץ ישראל.

גם בשו"ת דברי יואל (פום ס' ה פום ג) הביא ראיה מסוגייתנו שאין לעלות לארץ ישראל לפני ביאת המשיח, והוסיף דברי התנא דבי אליהו (פ"י) שכתב על מה שפיזר הקב"ה את ישראל בין האומות, בודאי יודע בעל הבית באיזה מקום יפקיד את כליו, וכשיבוא בעל הבית לתוך הבית יביא את כליו עמו לתוך הבית.

לשון הקודש וארמית אם הם שפה אחת

בגמרא אמרו כמה טעמים במה שהגלה הקב"ה את ישראל לבבל דווקא, ורבי חנינא אמר הטעם מפני שקרוב לשונם ללשון תורה. והיינו שלשון ארמית קרובה ללשון הקודש. והכוזרי (מאמר ג פס"ח) כתב שהקב"ה דיבר עם אדם וחוה בלשון הקודש, ולשון ארמי הוא לשון הקודש שנשתבש. ואברהם אע"ה היה מדבר בארמית באור כשדים, שהארמית היא לשון כשדים, והיתה לו העברית לשון מיוחדת לשון הקודש והארמית לשון חול, ולכן נשא אותה ישמעאל אל הערב. והיו אלה שלש לשונות משותפות, הארמית, הערבית, והעברית, מתדמות בשמותיהם ובהליכותיהם ובשימושיהם. והיתה הלשון העברית לבדה המעולה שבהם.

ויש חילוק להלכה מזה לענין גט, שבשו"ע (אהע"ז סי' קכו ס"ח) נפסק שאם היה מקצת הגט כתוב בלשון אחד ומקצתו בלשון אחר פסול, וכתב הרמ"א ליישב מה שנוהגים עכשיו לכתוב בגט מקצת תיבות בלשון הקודש ומקצתם בארמית, ולכאורה ב' לשונות הם בגט והגט פסול, אלא שאני לשון הקודש ולשון ארמית ששניהם ניתנו בסיני והיו קרובים בלשון, וכלשון אחת הם.

וברמ"א (שו"ת, סי' קכו-קכז) הובא שתירוץ זה תירץ רבי שמואל יהודה בן המהר"ם פאדווא לרמ"א על פי דברי הכוזרי הנזכרים, והרמ"א הקשה על זה מדברי הפוסקים שכתבו לענין שנים מקרא ואחד תרגום, שלשון ארמי הוא דווקא מיוחד לתרגום ולא שאר לשונות משום שהוא ניתן בסיני, ולא תלו הפוסקים הדבר במה שלשון ארמי הוא לשון הקודש משובש, ונראה מזה שלשון ארמי אינה לשון אחת עם לשון הקודש. ותמה רבי שמואל יהודה על קושיא זו, שהרי דברים אלו של הפוסקים נאמרו להוציא מדעת אותם שאומרים שהקורא בפירוש רש"י יצא ידי תרגום, ועל זה אמרו שהתרגום עדיף לפי שפירוש התרגום ניתן בסיני. ולענין זה אין להקשות למה לא נתנו טעם להעדיף ארמית על פירוש רש"י כיון שהתרגום הוא לשון הקודש משובש, שהרי אין בזה כלל תוספת מעלה ביחס לפירוש רש"י שהוא לשון הקודש צח ומצוחצח, ומבחינה זו הוא אף עולה על לשון ארמי, ושפיר הוצרכו הפוסקים לתת מעלה ללשון תרגום רק מפני שהוא ניתן מסיני, ואין להוכיח מזה שלשון ארמית אינה לשון אחת עם לשון הקודש. הרמ"א חזר וביאר (שם סי' קכה) כוונתו, שראייתו היתה מדברי הגהות מיימוני (תפילה פי"ג פום ג), שהוא כתב את המעלה הזו שהתרגום ניתן מסיני לענין עדיפות התרגום בלשון ארמי על תרגום בלשונות לעז אחרים, ולא לענין עדיפותו על פירוש רש"י שנכתב בלשון הקודש. מדבריו של ההגהות מיימוני אפשר כן להוכיח שאין מעלה ללשון ארמית אלא משום שניתנה מסיני ולא משום שלשון אחת היא עם לשון הקודש. ועיי"ש עוד (סי' קכט-קל).

העולה מהנ"ל, שלכו"ע התורה ניתנה מסיני גם בלשון ארמית (ספרי דברים פיסקא שמג וכ"מ במגילה ג), אלא שיש אומרים שהיא לשון אחת עם לשון הקודש ונשתבשה. וכן יש נפק"מ בזה לענין משכ"כ הרמ"א (אהע"ז סי' קכט סט"ז) במי שיש לו ב' שמות אחד בלשון הקודש ואחד בלשון לע"ז, כותבים שניהם בגט ומקדימים וכותבים אותו שבלשון הקודש משום מעלתה, וכותבים על השני המכונה, ומי שקוראים לו יהודה לייב כותבים בגט יהודה המכונה לייב. ובמקום ששם אחד בלשון ארמי ושם אחד בשאר לעז, לפי משכ"כ הרמ"א בשו"ע (שם סי' קכו ס"ח) שלשון ארמי הוא לשון אחד עם לשון הקודש אלא שנשתבש, צריך להקדים גם שם ארמי לשם של שאר לשונות. אך לדברי הרמ"א בתשובה א"צ באופן זה להקדים כיון שלשון ארמי אינו לשון קודש. [ועיי' שדי חמד (כללי הפוסקים סי' יד פום ז) בדברי הפוסקים שדנו בהכרעת ההלכה במקום שדברי הרמ"א בתשובה סותרים לדבריו במפה].

פח.

אם יש מצות חינוך במצוה שאינה שייכת כשיגדל

מבואר בגמרא (יבמות קיב.) שאסור להאכיל בידים איסור לקטן, ודבר זה נלמד מן התורה מהנאמר באיסור שרצים (ויקרא יא מג) "לא תאכלום" וקרא יתירא הוא, וקיבלו חז"ל שרצה לומר לא תאכילום לקטנים, וכן בדם נאמר (שם ז יג) "כל נפש מכם לא תאכל דם" וקיבלו חז"ל שרצה לומר לא תאכיל לקטנים, וכן בטומאת כהנים נאמר (שם כא ו) "אמור ואמרת" ואמרו חז"ל אמור לגדולים שיאמרו לקטנים, והנה משלש מצוות אלו אנו למדים לכל התורה כולה, שכל איסורי תורה אסור להאכילם או לצוותם שיעברו. ופסק השו"ע (סי' שמג ס"ח) שאפילו איסור דרבנן אסור להאכילם. ודנו הפוסקים אם צריך להימנע מלהאכילו איסור במקום שכשיגדיל הבן לא תהיה מצוה זו שייכת אצלו. כגון בת ישראל קטנה הנשואה לכהן שאין נישואיה נישואין כיון שקטנה היא, ולכן אינה אשת כהן ועדיין אינה יכולה לאכול בתרומה, וכשתגדיל יחולו נישואיה ותהיה אשת כהן ותוכל לאכול בתרומה, האם צריך להפרישה בקטנותה מלאכול בתרומה.

בעונג יו"ט (שו"ת, סי' ו ד"ה ומה) הוכיח מסוגייתנו שמותר להאכילה, ששנינו במשנה שאפוטרופסים יכולים לשחוט קרבן פסח עבור יתום קטן אף שאין מבורר בשעת השחיטה על איזה קרבן מתוך הקרבנות של שני האפוטרופסים עתיד להתמנות, ומוכיחה הגמרא מזה שיש ברירה, ואפשר לברר אחר זמן, בשעת האכילה, איזה חלק הקרבן נתמנו עליו היתומים. ודחו, שמה שנאמר בתורה (שמות יב ג) "שה לבית" מלמד שדי במינוי השה לכל הבית ואין צורך למנותו לכל אחד ואחד מבני הבית, ובאמת אין ממנים את הקטנים על הפסח (המפקד מדרש ג. ד"ה ומ', ורמ"ה מהכתב"ל כאן בשמות' ד"ה שה). והקשו התוספות (שם) לפי זה איך מאכילים קרבן פסח לקטן, שהרי אף אם אכן אין צריכים למנות את הקטנים על הפסח מכל מקום סוף סוף כשהם אוכלים את הפסח הרי הפסח נאכל שלא למנויו, ואיסור יש להאכיל את הפסח שלא למנויו ואסור להאכיל לקטן איסור בידים. ותירצו התוספות (וכ"כ בשות' הר"ם מפאנו ד"ה שה) שבאופן שיש חינוך מצוה מותר. ובביאור תירוצם כתב המגן אברהם (סי' שמג סק"ג) שמשום חינוך מצוה מותר להאכיל לקטן איסור. וראה להלן במה שיתבאר על פי שיטת התוספות.

אך במרומי שדה ובעונג יו"ט (שם) תירצו קושיית התוספות, שכיון שכשיגדיל הקטן לא יעבור איסור באכילתו מבשר הפסח כיון שאז יהיה מינויו מינוי, ורק קטנותו גורמת לו שיהיה איסור בדבר, לכן לא אסרה תורה להאכילו במינוי של קטנות. שהפסוקים שבתורה שמהם למדו שאסור להאכילו איסורים, לא נאמרו אלא בדם ושרצים ובטומאת כהנים, שאסור בהם גם כשהוא גדול, ובהם אסור להאכילו בידים, אבל בדבר שמותר כשהוא גדול ע"י איזה מעשה, מותר גם בקטנותו ע"י מעשה זה.

טומאת כהן קטן לקרוביו ולבישתו כלאים בציצית

בושב הכהן (שו"ת, סוף סי' נ, הובא בפתחי תשובה יו"ד סי' שעג סק"ח) נסתפק בנידון זה לדעת הרמב"ם (אבל פ"ג ה"ו) שטומאת כהן לקרוביו היא משום אבלות וכשאינו מתאבל אסור לו גם להיטמא, לפי"ז י"ל שלקטן אסור להיטמא לקרוביו שהרי אינו חייב להתאבל וא"כ יהיה קטן חמור מגדול בענין זה, או י"ל להרמב"ם שכתב (שם פ"ג ה"ג) שאביו חייב להפרישו כדי לחנכו, והחינוך הוא שיזהר לקיים המצוה כשיגדיל, וכיון שבגדלות מטמא לקרוביו לא שייך לאסור משום חינוך, והניח בצ"ע.

וכן הוכיח באחיעזר (שו"ת, מ"ג סי' פט פום ו) מהכלל שאנחנו מוצאים במקומות רבים בתורה, שכשנפגשים עשה ולא תעשה בדבר אחד העשה דוחה את הלא תעשה, כמו בכלאים בציצית, שהעשה של ציצית דוחה את הלא תעשה של כלאים וכך מותר ללבוש ציצית אפילו אם יש בהם כלאים. ולכאורה היה מקום לדון שבקטן כיון שאינו שייך במצוות עשה אין העשה יכול לדחות את הלא תעשה, ותישאר אצלו חובת חינוך על הלא תעשה, וכך למשל לא יוכל ללבוש ציצית שיש בה כלאים. ודבר זה לא שמענו מעולם שיאסר להלביש לקטן ציצית שיש בהם כלאים. אלא בהכרח מוכח שכיון שבגדלותו יהיה מצווה לעשות כן וללבוש כלאים בציצית לא שייך בו דין חינוך משום שמא ימשך בגדלותו לנהוג כמו שנוהג בקטנותו, ומותר לתת לו בידים אף בקטנותו שאין שייכת בו המצות עשה.

הפרשת חלה ממצות בשבת על ידי קטן

נתבאר שדעת התוספות בפירוש סוגייתנו, שמה שמאכילים את הפסח לקטנים, אף על פי שאינם בין מנויי הפסח, הוא משום שאין איסור להאכילם איסור כשהוא לצורך חינוך מצוה.

רבי עקיבא איגר (שו"ת מהדו"ק, סי' טו) נשאל באיזה אופן יש תקנה לתת לקטן לטלטל סידור לבית הכנסת בשבת במקום שאין עירוב. ומסיק שיש תקנה ליתן להתינוק חומש וסידור שישא לבה"כ לצורך עצמו להתפלל ולשמוע קריאת התורה, וממילא יצטרף הגדול עמו להתפלל יחד. וכתב בפרי יצחק (שו"ת, מ"ח סי' יח ד"ה עוד כתב בשו"ת), שיסודו בתוספות שבסוגייתנו, שכל שעושה לצורך חינוך מצוה מותר ליתן לו איסור בידים. וכתב שנראה לדון ולחלק בזה, שאין להתיר משום חינוך מצוה אלא בכגון סוגייתנו, שהאיסור הוא באכילת הפסח וגם חינוך המצוה הוא באכילת הפסח עצמו, ולכן הותר האיסור מפני המצוה, אבל בנידון הרעק"א עצם האיסור שהוא טלטול הספר דרך כרמלית אינו בגדר חינוך מצוה כלל, שהרי אין שום מצוה חיובית לישא ספר לבית הכנסת להתפלל, ומי שיש לו סידור מוכן בבית הכנסת אינו צריך לטלטל, ומנין לנו לומר שגם באופן זה חשוב חינוך מצוה, והרי אינו מתחנך באיסור כלל.

בציץ הקודש (מ"ח סי' יט) הביא עובדא שהיתה בירושלים בשנת תרמ"ג, שנזכרו שלא הפרישו חלה מהמצות כדין, והורה להם המהרי"ל דיסקין, ליתן אחד מהמצות לקטן שהוא מופלא הסמוך לאיש, והוא יפריש מהמצה שלו לפטור כל המצות. והפרשתו תרומה כיון שלגבי דין הפרשת חלה דינו כגדול, ואינו עובר בכך על איסור הפרשה בשבת שהרי לגבי זה דינו כקטן, והדין הוא שנותנים לקטן לעבור על איסור דרבנן בידים, אם הוא גם לצורך הקטן, וכמבואר בתוספות בסוגייתנו. וכן הביא הוראה זו בקובץ תורה מציון (שנת תרנ"ז חוברת ד סי' כח).

עבד של שני שותפים ששחטו עליו

עבד של שני שותפים, בזמן שמקפידים זה על זה שלא יגנבנו, לא יאכל משל שניהם. ואם אינם מקפידים, ממקום שירצה יאכל[יג].

פח:

כל אדם חייב בפריה ורביה

חייב כל אדם לישא אשה, כדי לפרות ולרבות. וכל מי שאינו עוסק בפריה ורביה, הרי זה כאילו שופך דמים, וממעט את הדמות, וגורם לשכינה שתסתלק מישראל[יד].

חציו עבד וחציו בן חורין כופים את רבו לשחררו

עבד

מי שחציו עבד וחציו בן חורין, אינו יכול לישא לא שפחה[טו] ולא בת חורין[טז], לפיכך כופים את רבו לשחררו, וכותב לו שטר על חצי דמיו[יז].

שפחה

במה דברים אמורים בעבד שהוא מצוה על פריה ורביה, אבל השפחה תישאר כמות שהיתה, ועובדת את עצמה יום אחד ואת רבה יום אחד[יח]. ואם נוהגים בה העם מנהג הפקר, כופים את רבה ומשחררה כדי שתינשא ויסור המכשול[יט], וכותב עליה שטר בחצי דמיה[כ].

חציו עבד וחציו בן חורין אם אוכל הפסח

מי שחציו עבד וחציו בן חורין, לא יאכל לא משל רבו ולא משל עצמו, עד שיעשה כולו בן חורין[כא]. ויש אומרים שמותר לאכול משל עצמו[כב].

עבד ששחט פסח על רבו

שחט גדי או טלה

האומר לעבדו צא ושחוט עלי את הפסח, אף על פי שדרך רבו לשחוט טלה בכל שנה, והלך ושחט עליו גדי, או שהיה דרכו לשחוט גדי, והלך ושחט עליו טלה, הרי זה יאכל ממנו, שהרי לא פירש ואמר לו שחוט לי ממין פלוני[כג].

שחט גדי וטלה

הלך ושחט גדי וטלה, אינו אוכל משניהם אלא יצאו לבית השריפה, שאין נמנים על שני פסחים[כד].

מלך או מלכה

אם היה מלך או מלכה, ואמר לעבדו לשחוט עליו ושחט גדי וטלה, יאכל מן הראשון משום שלום מלכות[כה].

טומאת שרצים

שמונה שרצים

שמונה שרצים האמורים בתורה, והם החולד, והעכבר, והצב, והאנקה, והלטאה, והכח, והתנשמת, והחומט, טומאת כולם שוה, והם הנקראים שרץ לענין טומאה[כו].

מטמאים במותם

השרץ אינו מטמא עד שימות, הותזו ראשיהם, אף על פי שעדיין הראש מעורה בעור הגוף, אף על פי שהם מפרכסים כזנב הלטאה, מטמאים[כז].

הנותן מתנה לעבד

מה שקנה עבד קנה רבו

כל מה שקנה עבד קנה רבו. בין שמצא מציאה, או נתנו לו מתנה, בין שנתנה לו האדון או אחר, לא זכה בה אלא הכל לאדון, בין גוף בין פירות[כח].

על מנת שאין לרבך רשות בו

אפילו אמר לו אני נותן לך על מנת שאין לרבך רשות בו, אינו כלום[כט].

תנאי בגוף החפץ

אבל הנותן מתנה לעבד, והתנה עמו הנותן בגופה של מתנה שתהיה לכך וכך, לא קנה האדון[ל]. כיצד, הנותן מתנה לעבד ואמר לו על מנת שתאכל בהם, ותשתה בהם, על מנת שתצא בהם לחירות, או על מנת שתעשה בהם כל מה שתרצה בלא רשות אדון שלך, לא קנה האדון. וכן כל כיוצא בזה[לא].

נתן מתנה ללוה על מנת שלא יגבה בעל חובו

אם נתנו ללוה מתנה על תנאי שלא תחול עליה שום שעבוד, לא חוב ולא כתובה שקדם למתנה, ולא יחול עליו להבא, התנאי קיים, ולא יגבה בעל חוב ממנה[לב].

מינה שליח לשחוט גדי או טלה ושכח מה אמר

אמר לשליח ושכח השליח

האומר לשלוחו צא ושחוט עלי את הפסח, וקבע לו גדי או טלה, ושכח מה אמר לו רבו, הרי זה שוחט גדי וטלה, ואומר, אם גדי אמר לי, גדי שלו וטלה שלי, ואם טלה אמר לי, טלה שלו וגדי שלי[לג].

אמר לעבדו ושכח העבד

וכן הדין באומר לעבדו צא ושחוט עלי, וקבע לו ושכח העבד מה אמר לו רבו, והוא שיתן לו רועה של רבו גדי וטלה, ויאמר לו שחוט שניהם כדי שתשחוט כמו שאמר לו רבך, והרי אחד מהם שלך על מנת שלא יהיה לרבך בו כלום, אם עשה הרועה כך, אחר כך יהיה אפשר לעבד להתנות כן[לד].

שכח המשלח

שכח השולח מה אמר לו, שניהם יצאו לבית השריפה[לה].

אם חייבים בפסח שני

אם שכח השולח קודם שיזרק הדם, חייבים לעשות פסח שני. שכח אחר שנזרק הדם, פטורים מלעשות פסח שני[לו].

חבורה שכולה נשים או עבדים

אין עושים חבורת נשים ועבדים, או קטנים ועבדים, מפני שלא תהיה קלות ראש ביניהם. אבל עושים חבורה שכולה נשים אפילו בפסח שני, או שכולה עבדים[לז].

עורות פסחים שנתערבו ונמצא באחד מום

חמישה שנתערבו עורות פסחיהם, ונמצאת יבלת בעור אחד מהם, כולם יצאו לבית השריפה. ואם נתערבו קודם זריקת הדם, חייבים בפסח שני, נתערבו אחר זריקה, פטורים מלעשות פסח שני[לח].

[יג] **רמב"ם** (פס הי"ג). כמבואר בסוגייתנו. רש"י (ד"ה בקפדי) פירש, ששני הבעלים אינם רוצים ליהנות זה מזה. והרמב"ם מפרש, שמקפידים זה על זה שלא יגנבנו, וכל אחד חושש שאם יאכל אצל חבירו, ימשיך לב העבד אליו ויגנבנו. כסף משנה. [יד] **שו"ע** (אהע"ז סי' ו ס"ו), וכעי"ז ברמב"ם (פרקים פט"ו ה"ח). [טו] **כתב הרמב"ם** (פרקים פי"ג ה"ח). העבדים שהטבילו אותם לשם עבדות, וקיבלו עליהם מצוות שהעבדים חייבים בהם, יצאו מכלל העכו"ם, ולכלל ישראל לא באו, לפיכך השפחה אסורה לבן חורין. [טז] **כתב הרמב"ם** (פס פט"ו ה"ה). מי שחציו עבד וחציו בן חורין הבא על אשת איש, אותו הבן אין לו תקנה, מפני שצד ממזרות וצד כשרות מעורבים בו, לפיכך אסור בשפחה ונמצאו בניו כמותו לעולם. [יז] **שו"ע** (יו"ד סי' רסז סק"ג), וכעי"ז ברמב"ם (עבדים פ"ו ה"ו). [יח] **שו"ע** (פס), וכעי"ז ברמב"ם (פס). [יט] **שו"ע** (פס סע"ט), וכעי"ז ברמב"ם (פס). [כ] **רמב"ם** (פס). [כא] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ג ה"ג). משל עצמו אינו אוכל, כיון שאין חלק עבדות נמשך אחר דעתו. ומשל רבו אינו אוכל, שמן הסתם אין דעת רבו למנות חלק החירות על פסחו. ואם הרשהו בפירוש לזה, אוכל משל רבו. ליקוטי הלכות (פורים הקדמים, פרק ו). הראב"ד השיג על הרמב"ם, שכתב שלא כהלכה, שלפי משנה אחרונה אוכל משל עצמו, כפירוש רש"י (ד"ה ממשה), שקודם שחזרו בית הלל להורות כבית שמאי, סברו שלא יאכל משל עצמו, מפני שאין חלק עבדות נמשך אחר דעתו, אבל למשנה אחרונה הואיל ובידינו לשחררו, הרי הוא כבן חורין ואוכל משל עצמו. והכסף משנה ביאר בדעת הרמב"ם, שלמשנה ראשונה יאכל משל עצמו, שמאחר שצד חירות ניכר לעצמו שהרי עובד את עצמו יום אחד, צד עבדות נגרר אחריו ואוכל משל עצמו. אבל למשנה אחרונה שלא עשו לו תקנה לעבוד את עצמו יום אחד, אין צד חירות ניכר, הלכך אין צד עבדות נמשך אחריו, וכיון שכן לא יאכל לא משל רבו ולא משל עצמו. ובסוף דבריו כתב, שמצא ששאלו את רבי אברהם בן הרמב"ם על זה, והשיב, שדעת הרמב"ם, שמן התורה אינו חייב בקרבן פסח, אמנם מדברי סופרים חייב מספק, ולכן למשנה ראשונה עושים לו תקנה להוציאו ידי חובת פסח, ומפני זה אוכל משל עצמו. אבל למשנה אחרונה, אין עושים לו תקנה מחשש שזה יגרום לעיכוב שחרורו, ולכן אומרים לרבו, שהעבד אינו אוכל משלך, ולא משל רבו. ליקוטי הלכות (פורים הקדמים, פרק ו). הראב"ד השיג על הרמב"ם, שכתב שלא כהלכה, שלפי משנה אחרונה אוכל משל עצמו, כפירוש רש"י (ד"ה ממשה), שקודם שחזרו בית הלל להורות כבית שמאי, סברו שלא יאכל משל עצמו, מפני שאין חלק עבדות נמשך אחר דעתו, אבל למשנה אחרונה הואיל ובידינו לשחררו, הרי הוא כבן חורין ואוכל משל עצמו. והכסף משנה ביאר בדעת הרמב"ם, שלמשנה ראשונה יאכל משל עצמו, שמאחר שצד חירות ניכר לעצמו שהרי עובד את עצמו יום אחד, צד עבדות נגרר אחריו ואוכל משל עצמו. אבל למשנה אחרונה שלא עשו לו תקנה לעבוד את עצמו יום אחד, אין צד חירות ניכר, הלכך אין צד עבדות נמשך אחריו, וכיון שכן לא יאכל לא משל רבו ולא משל עצמו. ובסוף דבריו כתב, שמצא ששאלו את רבי אברהם בן הרמב"ם על זה, והשיב, שדעת הרמב"ם, שמן התורה אינו חייב בקרבן פסח, אמנם מדברי סופרים חייב מספק, ולכן למשנה ראשונה עושים לו תקנה להוציאו ידי חובת פסח, ומפני זה אוכל משל עצמו. אבל למשנה אחרונה, אין עושים לו תקנה מחשש שזה יגרום לעיכוב שחרורו, ולכן אומרים לרבו, שהעבד אינו אוכל משלך, ולא משל רבו. ליקוטי הלכות (פורים הקדמים, פרק ו). הראב"ד השיג על הרמב"ם, שכתב שלא כהלכה, שלפי משנה אחרונה אוכל משל עצמו, כפירוש רש"י (ד"ה ממשה), שקודם שחזרו בית הלל להורות כבית שמאי, סברו שלא יאכל משל עצמו, מפני שאין חלק עבדות נמשך אחר דעתו, אבל למשנה אחרונה הואיל ובידינו לשחררו, הרי הוא כבן חורין ואוכל משל עצמו. והכסף משנה ביאר בדעת הרמב"ם, שלמשנה ראשונה יאכל משל עצמו, שמאחר שצד חירות ניכר לעצמו שהרי עובד את עצמו יום אחד, צד עבדות נגרר אחריו ואוכל משל עצמו. אבל למשנה אחרונה שלא עשו לו תקנה לעבוד את עצמו יום אחד, אין צד חירות ניכר, הלכך אין צד עבדות נמשך אחריו, וכיון שכן לא יאכל לא משל רבו ולא משל עצמו. ובסוף דבריו כתב, שמצא ששאלו את רבי אברהם בן הרמב"ם על זה, והשיב, שדעת הרמב"ם, שמן התורה אינו חייב בקרבן פסח, אמנם מדברי סופרים חייב מספק, ולכן למשנה ראשונה עושים לו תקנה להוציאו ידי חובת פסח, ומפני זה אוכל משל עצמו. אבל למשנה אחרונה, אין עושים לו תקנה מחשש שזה יגרום לעיכוב שחרורו, ולכן אומרים לרבו, שהעבד אינו אוכל משלך, ולא משל רבו. [כב] **רש"י** (פס). ראב"ד (פס). כנ"ל שלמשנה אחרונה אוכל משל עצמו. הובא דעתם בליקוטי הלכות (פס). [כג] **רמב"ם** (פס פ"ג ה"ח). [כד] **רמב"ם** (פס). [כה] **רמב"ם** (פס). כמבואר בסוגייתנו שמלך ומלכה שדעתם קלה יאכלו מן הראשון. ופירש רש"י (ד"ה נמלך) שדעתם קלה היינו שאין מקפידים על סעודתם כיון שתלויים על עבדיהם. והרמב"ם פירש שדעתם קלה, היינו שאם נאמר למלך שלא יאכל כלל יכעוס על עבדו ויהרגהו, או יכעוס על החכמים שאמרו שלא יאכל כלל משום שאין ברירה, ויאמר שיש ברירה מן הדין, אלא כדי להקניטו אמרו שאין ברירה, ומשום שלום מלכות התירו לאכול. כסף משנה. [כו] **רמב"ם** (תחום הטומאה פ"ד ה"ח). [כז] **רמב"ם** (פס הי"ד). [כח] **שו"ע** (יו"ד סי' רסז סכ"ג), וכעי"ז ברמב"ם (זביה ומתנה פ"ג הי"ג). [כט] **שו"ע** (פס), וכעי"ז ברמב"ם (פס הי"ג). [ל] **רמב"ם** (פס הי"ג). [לא] **רמב"ם** (פס הי"ד), שו"ע (פס) [וראה ש"ך (ס"ק לט)]. [לב] **שו"ע** (יו"מ סי' קיח ס"ג). וכמבואר בסוגייתנו, שאפשר לתת מתנה לעבד, על מנת שאין לרבך רשות בו, וכמו כן אפשר ליתן מתנה ללוה שלא יגבה בעל חובו. וכאן הוא עדיף מסוגייתנו, שבסוגייתנו, יד עבד כיד רבו, ואין קנין לעבד בלא רבו, משא"כ במתנה שאין יד המקבל מתנה כבעל חובו, שאין לבעל חוב בגוף נכסי הלוה כלום אלא שיעבוד בעלמא. ביאור הגר"א (חום ט). [לג] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ג ה"ג). [לד] **רמב"ם** (פס). כמבואר בסוגייתנו. ומבואר לעיל שהרמב"ם פסק, שאין מועיל לשון זה שלא יקנה רבו, ואם כן צריך לומר לו על מנת שיצא בו חובת פסח, וכמבואר בתוספות (ד"ה פל מנת), אלא שכאן כתב לשון הגמרא בסוגייתנו, וסמך על (אהע"ז) פסק בהלכות זכיה. כסף משנה. [לה] **רמב"ם** (פס). [לו] **רמב"ם** (פס). [לז] **רמב"ם** (פס ה"ד). חבורה שכולה עבדים, מבואר בסוגייתנו שאומר העבד טלה שלי. קרית מלך. [לח] **רמב"ם** (פס ה"ט). והטעם, שאם הקריבו פסח שני, נמצא זה שקרב בראשון קרב כשר מביא חולין לעזרה. ואם נמנו כולם על פסח אחד, נמצא נשחט שלא למחויב וזה כמי שנשחט שלא למנוייו. ואם התנה כל אחד מהם ואמר אם אינו פסח יהיה שלמים, דם הפסח בשפיכה ודם השלמים בזריקה, והניתנים בזריקה אל יתנם בשפיכה לכתחילה, לפיכך פטורים מפסח שני. רמב"ם (פס).

פניני הלכה

אמנם בציץ הקודש כתב שאין להביא ראיה מדברי התוספות בסוגייתנו, מפני שאין זה נחשב לצורך חינוך מצוה, כיון שאפשר לחנכו למצוה זו אף בחול, [ועיי"ש שחילק בין זה לתקיעת שופר]. וכן הביא שבשנת תרמ"ח שאלו את המהרי"ל דיסקין, ולא התיר באופן זה. וכן הביא מח"ס ציץ הקודש בתורה מציון (סגנת תרנ"ח סוכנת ד סי' ח). וכתב שבשנה שהורה שמותר להפריש ע"י קטן הורה כן כיון שהפרישו מבעוד יום אלא שהפרישו מן החדש על הישן, ועיי"ש שהאריך בזה. אך במלא העומר (סי' שכו ס"ק ד"ה ומדבר עמס) כתב ששמע מחכ"א שהיה רגיל לישב לפני מהרי"ל דיסקין, שבשתי השנים לא הפרישו כלל מבעוד יום, אלא שבשנה הראשונה היה השואל איש זהיר ביותר שלא לאכול מצה שמורה של זולתו, והיה מוכרח להפריש ביו"ט, ולכן הורה לו להפריש ע"י קטן, אבל בשנה האחרת היה איש שאינו זהיר כ"כ שלא לאכול מצה שמורה של זולתו, ולכן ציוה עליו לקחת מצה שמורה של אחרים ולא לסמוך על הקולא בהפרשה ע"י קטן.

פח:

דין ביטול ברוב אם יכול גם להוסיף דינים

דין ידוע הוא, שאם נתערב דבר איסור בהיתר ולא נכנס מטעם הדבר האסור בדבר המותר, כגון שנפלה חתיכת נבילה בתוך קערה של חתיכות כשירות ולא הכניסה בהם טעם, בטלה החתיכה האסורה ברוב. ודין זה נמצא מפורש לענין מיעוט איסור שנתערב ברוב היתר (זבחים עב. תוליו קט: ק. רמב"ם מאכלות אסורות פט"ו ה"ד, שו"ע יו"ד סי' קט ס"ח). וגדר דין זה הוא שהדינים המיוחדים שהיו לאיסור בטלו כיון שהוא מיעוט, ולכן פקע דין האיסור מהמיעוט, ונשאר הוא היתר, בלי דינים מיוחדים.

חוטי ציצית שנטוו שלא לשמה שנפלו לרוב חוטים שנטוו לשמה

ודנו הפוסקים אם דין ביטול ברוב יכול רק להפקיע את הדינים של המיעוט וכמו בדוגמא הנ"ל, או שמא יכול הוא אף להוסיף דינים חדשים ומיוחדים שיש לרוב ולהחילם על המיעוט. וחקירה זו נוגעת במקרים שונים שבהם יש לרוב דינים מיוחדים, כגון חוטים שנטוו לשם ציצית שנפלה לתוכם כמות מועטה של חוטים שלא נטוו לשם ציצית. במקרה זה הרי יש לרוב החוטים דין 'לשמה' המכשירם לציצית, ויש לדון אם אומרים בזה דין ביטול ברוב שעל ידו יהיה גם למיעוט החוטים שנפלו דין זה של 'לשמה', או שמא אין כח בדין ביטול ברוב אלא רק להפקיע דינים כמו דין איסור ולא להוסיף דינים חדשים (שו"ת עונג יום טוב סי' ז). וכיוצא בזה יש לדון במצה שנאפתה שלא לשמה שנפלה לרוב מצות שנאפו לשמה (שו"ת משיב דבר מו"ת סי' לג). וראה עוד בשערי יושר (ס"ג פט"ו) שדן לענין אתרוגים בלי פטמה.

ובעונג יו"ט (פס) הוכיח מסוגייתנו שדין ביטול ברוב אינו מועיל להחיל דינים חדשים. שבסוגייתנו מבואר שחמישה אנשים שהקריבו קרבן פסח ונתערבו פסחיהם, ואחר כך נמצאה יבלת באחד העורות, ויבלת בעור הוא מום הפוסל את הקרבן, אלא שאין יודעים מאיזה קרבן היה העור הזה שנמצאה בו היבלת, הדין הוא שכל חמשת הקרבנות אינם נאכלים. והקשה בחוות דעת (סי' קפ סק"ה) למה אינם נאכלים, הרי כיון שנתערבו כל הקרבנות נמצא שהקרבן שיש בו מום בטל ברוב כמו בכל התורה כולה, ואם כן יוכלו לאכול את כל חמשת הפסחים. וכתב בעונג יום טוב, שלפי דרכם של הסוברים שביטול ברוב יכול רק להפקיע דינים ולא להוסיף דינים חדשים, נופלת מאליה קושיית החוות דעת. שהרי קרבן זה שהיה בו מום יבלת, לא רק פסול יש בו, אלא שמאחר ואינו ראוי לקרבן מחמת מומו נמצא שלא נשחט כלל כדין קרבן ולא הותר כלל לאכילה. ואם כך

יבלת הרי זה מום

כהן שיש בו יבלת שיש בה עצם, הרי זה מום, וזה הוא יבלת האמורה בתורה[לט].

הכנסת חולין לעזרה

אין **שוחטים** בעזרה אלא קדשי מזבח בלבד, אבל החולין אסור לשוחטם בעזרה, בין בהמה בין חיה בין עוף[מ]. ולא בהמה וחיה בלבד, אלא כל חולין אסור להכניס לעזרה, אפילו בשר שחוטה, או פירות ופת[מא].

להימנות על קרבן פסח

אין **שוחטים** את הפסח אלא למנוייו, שנאמר (שמות יב ד) 'תכוסו על השה', מלמד שמתמנים עליו כשהוא חי[מב].

פט.

חזה ושוק של שלמים ניתנים לכהנים

החזה והשוק של השלמים נאכל לכהנים, שנאמר (ויקרא ז לד) 'כי את חזה התנופה ואת שוק התרומה לקחתי מאת בני ישראל וגו' ואתן אותם לאהרן הכהן ולבניו'[מג].

זמן אכילת פסח

אין הפסח נאכל אלא עד חצות, כדי להרחיק מן העבירה. ודין תורה, שיאכל כל הלילה עד שיעלה עמוד השחר[מד].

זמן אכילת שלמים

השלמים נאכלים ביום הזביחה וכל הלילה וכל יום המחרת עד שתשקע החמה, שנאמר (ויקרא ז טז) 'ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת, ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי וגו'. נמצאת למד שהם נאכלים לשני ימים ולילה אחד, בין חלק הכהנים, בין חלק הבעלים[מה].

אין ממעטים באכילת קדשים

אין מביאים קדשים לבית הפסול, ואין ממעטים באכילתם[מו].

מותר הפסח שלמים

המפריש מעות לפסחו והותירו, יביא המותר שלמים[מז].

זמן אכילתם

ראה הערה[מח].

קרבנות החייבים והפטורים בסמיכה

כל קרבנות בהמה שיקריב היחיד, בין חובה בין נדבה, סומך עליהם כשהם חיים, חוץ מן הבכור והמעשר והפסח, שנאמר (ויקרא ג ג) 'וסמך ידו על ראש קרבנו', מפי השמועה למדו שכל קרבן במשמע חוץ מבכור ומעשר ופסח[מט].

פסח שעברה שנתו

פסח שעברה שנתו הרי הוא כשלמים לכל דבר, וטעון סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק, מה שאין כן בפסח[נ].

נשים אינן סומכות

קרבנות נשים אין בהם סמיכה[נא].

צריך לסמוך בכל כוחו

צריך הסומך לסמוך בכל כוחו, בשתי ידיו, על ראש הבהמה[נב].

זריקת דם

של פסח

דם הפסח, טעון מתנה אחת בשפיכה כנגד היסוד[נג].

של שלמים

כיצד זריקת דם השלמים בין של יחיד בין של ציבור, כשלוקח הכהן הדם במזרק, זורק ממנו במזרק שתי זריקות על שתי זויות המזבח באלכסון מחצי המזבח ולמטה על קרן מזרחית צפונית, ועל קרן מערבית דרומית, ומתכוין כשיזרק הדם על הקרן שיהיה הדם מקיף על הזויות כמין ג"ם, כדי שימצא הדם של שתי מתנות על ארבעה כתלי המזבח, לפי שנאמר בשלמים 'סביב' (ויקרא ג ג)[נד].

בזריקה אחת

כל הדמים הניתנים על מזבח החיצון, אם נתן מתנה אחת בלבד כיפר, ואפילו בחטאת, מתנה אחת היא העיקר, ושאר הארבע מתנות למצוה, שנאמר (דברים יב כז) 'ודם זבחיך ישפך על מזבח ה' אלהיך', שפיכת הדם על המזבח היא העיקר[נה].

נתנם בשפיכה

כל הניתנים בזריקה שנתנן בשפיכה יצא, שנאמר (שם) 'ודם זבחיך ישפך'[נו].

דין המינוי על קרבן פסח

כמה יכולים להימנות על הפסח

עד כמה נמנים על הפסח, עד שיהיה בו כזית לכל אחד ואחד[נז].

עד מתי נמנים או מושכים ידיהם מהפסח

נמנים עליו ומושכים את ידיהם ממנו עד שישחט, ומכיון שנשחט אינו יכול למשוך את ידו, שהרי נשחט עליו[נח].

נמנו עליו יותר

נמנו עליו וחזרו אחרים ונמנו עליו, ראשונים שיש להם כזית, אוכלים ופטורים מלעשות פסח שני. ואחרונים שרבו עד שלא נמצא בו כזית לכל אחד, אינם אוכלים, וחייבים לעשות פסח שני[נט].

כשכל החבורה מושכת ידה מהפסח מותר לכל החבורה למשוך ידם מן הפסח קודם שישחט, ובתנאי שישאר אחד מבני החבורה הראשונה קיים[ס].

פט:

אימתי יכולים לחלק החבורה של קרבן פסח

הממנה אחרים עמו על חלקו ולא ידעו בהם בני החבורה, הרי בני החבורה רשאים ליתן לו חלקו[סא], אחר שיצלה[סב], בעת האכילה. ובני החבורה אוכלים משלהם, והוא אוכל חלקו עם האחרים שמנה עליו, בחבורה שניה[סג].

[לט] **רמב"ם** (גיאת המקדש פ"ו ה"י). [מ] **רמב"ם** (שחיטה פ"ג ה"ל). [מא] **רמב"ם** (שם ה"ג). [מב] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ב ה"ג). [מג] **רמב"ם** (מעשה הקרבנות פ"ט ה"ח). [מד] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ב הט"ו). [מה] **רמב"ם** (מעשה הקרבנות פ"י ה"ו). [מו] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פ"ו ה"ג). [מז] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פ"ב ה"ט, קרבן פסח פ"ד ה"י). [מח] **בסוגייתנו** מבואר שמותר שהקריבו לשלמים, אינו נאכל אלא ליום ולילה, וכן כתב במאירי (להלן נו: ד"ה ופסח). וכן מבואר בתורת כהנים (ויקרא פרשה יד ה"מ). ובאומר השכחה כתב שעדיין לא מצא ברמב"ם מבואר דין זה. וראה בחסד לאברהם (קרבן פסח שם ה"ו) שהקשה, שהרמב"ם (הובא להלן) כתב שמותר הפסח הרי הוא כשלמים לכל דבר, ולא כתב שאינו שוה לשלמים לגבי זמן אכילתו, עיי"ש מה שהאריך בזה. [מט] **רמב"ם** (מעשה הקרבנות פ"ג ה"ו). [נ] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ד ה"ו). [נא] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פ"ו ה"ד). [נב] **רמב"ם** (מעשה הקרבנות פ"ג ה"ג). כתבו התוספות (ד"ה ולילה), שכן סוברת הגמרא בסוגייתנו, שאם אין צריך לסמוך בכל כוחו, אפשר לסמוך על הקרבן אף שהוא ספק פסח, שאין זה עבודה בקדשים. הר המוריה. [נג] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ב ה"ו, מעשה הקרבנות פ"ה ה"ז). כמבואר בסוגייתנו. ושפיכה, היינו בנחת מן המזרק לקיר המזבח. ואף על פי שמבואר במשנה (לעיל סד.), 'זורקו זריקה אחת כנגד היסוד', פסק הרמב"ם שהוא בשפיכה, שבין רבי ישמעאל ובין רבי עקיבא סוברים כן (להלן קכא.). כסף משנה. [נד] **רמב"ם** (מעשה הקרבנות פ"ב ה"ו). [נה] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פ"ג ה"ב). [נו] **רמב"ם** (שם ה"ג). אך לכתחילה לא יתן אותם בשפיכה כמבואר בסוגייתנו. רמב"ם (קרבן פסח פ"ג ה"ט). [נז] **רמב"ם** (שם פ"ג ה"ד). [נח] **רמב"ם** (שם). [נט] **רמב"ם** (שם). [ס] **ליקוטי הלכות** (תורת הקדשים, מום ז). בסוגייתנו מבואר שחבורה שלימה שנימנו על הפסח, יכולים כולם למשוך ידיהם ממנו. ופירש רש"י (ד"ה לפף) שדין זה שנוי במחלוקת תנאים להלן (פנ.), וכאן הוא שלא כרבי יהודה, הסובר שצריך שישאר אחד מבני חבורה הראשונה במינויו. והוסיף בליקוטי הלכות (זבח מתנה, ד"ה לפעיל"נ) שבאור זרוע (ח"ב סי' ריח) פסק כרבי יהודה [ראה להלן (פנ.) בטעמו], ויעוין בלחם משנה (קרבן פסח פ"ג ה"ו) שתמה למה הרמב"ם השמיט הלכה זו. [סא] **בחסד** לאברהם (עה הרמב"ם) הוכיח מסוגייתנו, שהוא הדין אם שניהם אוכלים כמו אחד מבני החבורה יכולים להוציאם, שיכולים לומר אנו מקפידים על דעות בסעודה, שאם השני אוכל עוד מנה, גם אם לא מינה אחר עמו, אלא שהוא עצמו אוכל מנה יפה, יכולים להוציאו. ובשפת אמת (ד"ה שמרי לפ) כתב שאם שניהם אוכלים מנה אחת, אינם יכולים לסלקם, ועיי"ש מה שביאר בסוגייתנו. [סב] **במרכבת** המשנה (חעלמא) כתב, שדקדק הרמב"ם לכתוב 'אחר שיצלה', שהרי לאחר שהתחילו לאכול יחדיו שוב אין חבורה אחת רשאים להיחלק, כמו שכתב הרמב"ם (שם פ"ט ה"ה). עוד כתב שהרמב"ם כאן הוא לשיטתו (שם ה"ח), שלפני שהתחילו לאכול, רשאים לעשות מפסח אחד שתי חבורות. [סג] **רמב"ם** (שם פ"ג הט"ו). ובגמרא פירשו הטעם, שיכולים לומר שאינם רוצים איש נכרי ביניהם. וכל זה הוא לדעת הרמב"ם (שם פ"ט ה"ח) [ראה להלן (פו ע"ח ושם"כ)] שהפסח נאכל בשתי חבורות, וכן כתב רש"י (ד"ה רשמין) שסוגייתנו היא לשיטת רבי יהודה הסובר שפסח נאכל בשתי חבורות, אולם במאירי (ד"ה ולענין פיאור) כתב שלהלכה אין הפסח נאכל בשתי חבורות, ולכן פירש בסוגייתנו, שנותנים לפניו מנתו, ואינו שותף עמהם, ומכל מקום צריך לאוכלו בחבורתם.

פנימי הלכה

כשרוצים אנחנו להתירו באכילה על ידי דין ביטול ברוב, צריכים אנחנו כח להחיל דיני היתר אכילה ודיני קרבן פסח על כבש זה שהיה בו מום, וזה הרי אין בכח ביטול ברוב לעשות. ולכן מיושב שפיר מה שאמרו בסוגייתנו שכל חמשת הכבשים אינם נאכלים, ומוכח מכאן שביטול ברוב אינו מועיל לחדש ולהוסיף דינים.

פט.

אכילת מצות בפסח שני וזמנה

מנהג חסידים ואנשי מעשה לאכול מצות בי"ד אייר בזמן הזה, זכר לפסח שני שהיו מקריבים בי"ד ניסן בין הערביים, שהרי בזמן הזה אכילת מצות היא כנגד קרבן פסח ומטעם זה אוכלים מצת האפיקומן בליל הסדר זכר לקרבן פסח. ורבים אוכלים מצות גם ביום י"ד אייר וגם בליל ט"ו אייר (ליקוטי מהרי"ח מ"ג לף מד: פסח שני ד"ה והנה, נרכת הפסח סי' ח מום ו, דרכי חיים ושלום מות מלגן-מרלנ, לוח דבר יוסי ביומו למנהגי בעלז, ממיר החיים מ"ג פ"ה עמ' רה, ועוד). וכתב בסידור יעב"ץ (סדר מועד מיר מום כח) שגילו לו מן השמים שקדושת הפסח והמצה נמשכת עד פסח שני, לפי שכשיצאו בני ישראל ממצרים אכלו מהמצות שלקחו עמם בצאתם ממצרים ל' יום עד ליל ט"ו אייר (רמה קדושין נח.).

אך בכלי חמדה (פ' ומתמנן סי' נ מכתב ד"ה ובד"ח, הובא גם בכלי חמדה מועדי השנה קרבן פסח סי' רה) הביא שהקשה האבני נזר על מנהג העולם לאכול המצות ביום י"ד אייר, שהרי אכילת קרבן פסח שני היתה בליל ט"ו אייר, ואם כן צריך לקיים הזכר לאכילת המצה בליל ט"ו אייר בלבד ולא בי"ד אייר. וצידד שם לומר שכיון שרוצים שלא יראה הדבר כאילו מוסיפים על אכילת מצה ואוכלים גם בפסח שני, לכן נהגו לאכלו שלא בזמנו, ולכן אוכלים בי"ד ולא בט"ו.

והנה הגמרא בסוגייתנו דנה באנשים שספק אם הקריבו קרבן פסח, אלו עצות יש שיוכלו להקריב קרבן פסח באופן שלא יהיה חשש הבאת חולין לעזרה בזה על הצד שהם פטורים, ואחד העצות שדנה בהם הגמרא הוא שיחפשו אדם שיש לו מותר הפסח, והיינו מעות או כבש שיוחדו לפסח ולא הוקרבו ודינם ליקרב שלמים ונאכלים ליום ולילה, ויקריבו את המותר הזה על תנאי, שאם הם חייבים בפסח יהיה זה לחובתם ואם הם פטורים יהיה זה למותר הפסח. והקשו האחרונים על עצה זו, שהרי כלל נקוט בידינו שאי אפשר להביא קרבן ולהתנות בו תנאי של קרבן אחר שזמן אכילתו מועט מהראשון, כיון שבזה מביאים קדשים לבית הפסול, שהרי לולא שהיו מתנים כן היו יכולים לאכול את הקרבן לזמן מרובה ועכשיו יוכלו לאוכלו רק לזמן מועט ואם לא יספיקו לאוכלו בזמן זה יתקלקל הקרבן. ואם כך כשבאים להתנות במותר הפסח ולהקריבו לשם פסח הרי ממעטים זמן אכילתו, שמותר הפסח נאכל ליום ולילה, והפסח אינו נאכל אלא בלילה (שער המלך קרבן פסח פ"ג ה"ט, שו"ת זכר יצחק סי' מג, שו"ת שמילת יעב"ץ מ"ח סי' קעב).

וכתב בשפת אמת (ד"ה דמותר) ליישב, שפסח שני נאכל אף הוא ליום ולילה, ורק בקרבן פסח ראשון הדין הוא שלא לאוכלו אלא בלילה, אבל קרבן פסח שני נאכל לכתחילה גם ביום ובלבד שגם יאכלו כזית צלי בלילה ככל חוקות הפסח ומשפטיו. ולפי דבריו מבואר שפיר מה שנוהגים לאכול מצות כבר ביום י"ד אייר, שהרי גם קרבן פסח שני כבר היו יכולים לאוכלו ביום.

פט:

אם יכול אחד השותפים למכור חצי חלקו בשותפות בלי דעת שאר השותפים

כתב בצמח צדק (הקדמון, שו"ת, סי' נט) לגבי שותפים שאחד מהם רוצה למכור חלקו לאחר, והוא ימשיך להתעסק עמהם ולהישאר באחריות כבראשונה, יכולים השותפים האחרים לעכבו מחשש שיתרשל בעסק השותפות, כיון שאין מעלה ומוריד לו אם יהיה ריוח או הפסד כיון שאינו שלו.

ובשער משפט (סי' קעו סק"ה) הביאו וכתב שדבריו נכונים, ומסתפק שם באופן שרוצה למכור רק חצי מחלקו ולהישאר באחריות והתעסקות על כל החלק, האם יכולים לומר לו אם יהיה לך חלק גדול בשותפות תתעסק יותר בשותפות ותשמרנו יותר.

והוסיף עוד שאם רוצה למכור חצי חלקו לאחר באופן שגם האחר יתעסק בשותפות, בזה נראה ברור שיכולים השותפים האחרים למחות, ויכולים לומר אין רצוננו להיות הרבה דעות במשא ומתן שמא יבוא היזק מזה. והוכיח ממשנתינו שמבואר שבני חבורה שנמנו יחד לקרבן פסח והלך אחד מהם בלי דעת חביריו והמנה עוד חברים על פסחו, רשאים בני חבורה ליתן לו את חלקו והוא אוכל משלו והם אוכלים משלהם, והגמרא מוסיפה שגם אם כל בני החבורה שהמנה שלא מדעת חביריו אינם אוכלים בין כולם אלא חלק אחד, מ"מ יכולים שאר בני החבורה לעכב וליתן לו את שלו שיאכל עמהם, כיון שיכולים לומר לו איננו רוצים שיהיה איש נכרי ביניינו, ופירש רש"י (ד"ה דעות) 'אין בני חבורה מרוצין להיות כל אלו הדעות בחבורתם, שמא יעכבו עליהם הסעודה', וא"כ כ"ש ששייך טענה זו בשותפות במשא ומתן. ועיין פתחי תשובה (סו"מ שם ס"ק כח).

היה אחד מהמנויים גרגרן

וכן בני החבורה שהיה אחד מהם גרגרן, רשאים להוציאו מהם ונותנים לו חלקו, ויאכלהו בחבורתו[סד].

לחלק בלא טענה

ואם אינו זולל, אינם רשאים להיחלק ממנו[סה].

שותף לא יביא אחר עמו

המשתתף עם חבירו בסתם, לא ישתתף בה עם אחרים[סו].

שותפים שהשתתפו בסעודה ואחד מהם גרגרן

בני חבורה שהשתתפו להוציא דמי הסעודה בשוה, ואוכלים יחד, ואחד מהם אוכל הרבה, יכולים האחרים לסלקו[סז]. אבל אין יכולים לתובעו על מה שאכל יותר עד שנחלקו[סח].

[סד] **רמב"ם** (שם). הקשה במעשה רוקח שלשון הרמב"ם 'ויאכלהו בחבורתו' מגומגם, שהרי אין לו חבורה, והיה די באומרו 'ונותנים לו חלקו', ויותר נראה להגיה 'ויאכלהו בחבורתן', משום שאין רשאים להוציא כזית ממנו לחוץ. בהר המוריה הביא מהירושלמי (פ"ח ה"ד), שאם היו מכירים אותו שהוא גרגרן אינם יכולים להוציאו, שעל מנת כן התנו עמו בשעה ראשונה. וביפה עינים (ד"ה הא) כתב, שהבבלי לא חילק חילוק זה. [סה] **רמב"ם** (שם). [סו] **רמב"ם** (שלומין ושומפין פ"ה ה"ט). שו"ע (חו"מ סי' קעו ס"י). כמבואר בסוגייתנו, שהממנה אחר עמו, רשאים בני חבורה לומר לו טול חלקך וצא. ביאור הגר"א (שם). קרית מלך (נרמב"ם שם). [סז] **רמ"א** (שם). [סח] **פתחי תשובה** (ס"ק י"ח) שכל זמן שלא נחלקו זה מזה יש להם כל דיני שותפות, שיכול לאכול כל אחד כפי רצונו. [סט] **הקשה** בקצות החושן (סי' מו סק"ח) שהרמב"ם (מזקי ממון פ"ח ה"ח) פסק כרבי יוסי הגלילי שקדשים קלים הממנה אחרים על פסחו

ראה להלן (ג.).

המוכר עולתו ושלמיו

המוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום[פט]. ודין תורה שיחזרו המעות חולין כמו שהיו, אלא שקנסו אותו חכמים שיפלו המעות לנדבה. ואפילו היתה הבהמה שוה ארבעה ומכרה בחמישה, החמישה כולם יפלו לנדבה, ואין כאן מעילה לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים[צ].

ע.

איסור אתנן בקרבן

מה נאסר באתנן

אין נאסר לקרבן משום אתנן זונה, אלא גוף הדבר שהתקבל בתמורתו. לפיכך אין האיסור חל אלא על דבר הראוי ליקרב על גבי המזבח, כגון בהמה טהורה ותורים ממון בעלים הם, ובגמרא מבואר להלן (ג.) שלרבי יוסי הגלילי יכול למכור שלמים, ותירץ הקצות החושן, שמה שאמר רבי יוסי הגלילי שהוא ממון בעלים ואפשר למכרו, אינו אלא לענין הבשר שיוכל למוכרו מחיים שיאכל הקונה את הבשר, אבל מודה רבי יוסי, שאי אפשר למוכרו, שישחט ויזרק הדם על שם הקונה שאין הזבח נשחט ונזרק אלא על שם הבעלים שהקדישו אותו, ולכן מה ששנינו המוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום, היינו להקריבו על שם הקונה.

[פט] **רמב"ם** (מעילה פ"ד ה"ח). [צ] **רמב"ם** (מיסורי מזבח פ"ד ה"ד). ודין מחיר כלב שוה לדיני אתנן. רמב"ם (שם). [צא] **רמב"ם** (שם הט"ו). [צב] **רמב"ם** (שם). כמבואר בסוגייתנו שלמדו מהפסוק (דברים כג יט) 'לכל נדר', לרבות את העופות שנאסרים באתנן. והקשה בכסף משנה שאי אפשר לומר שנתרבו עופות לאיסור אתנן אפילו הם מוקדשים, שהרי בגמרא נלמד שכל המוקדשים אין אתנן חל עליהם, ואין לומר שנלמד ובני יונה ויין ושמן וסולת. אבל נתן לה מעות ולקחה בהם קרבן, הרי זה כשר[צא].

נתן קדשים באתנן

נתן לה בהמת קדשים באתננה, לא נאסרה למזבח. ואפילו מנה אותה על פסחו ועל חגיגתו באתננה, לא נפסלו המוקדשים, שכבר זכה בהם גבוה משעה שהקדישם[צב].

עופות

אבל אם נתן לה עופות, אף על פי שהם מוקדשים, אתנן חל עליהם ואסורים, ודבר זה מדברי קבלה הוא[צג]. ויש אומרים שאנו מקובלים שאמנם אתנן חל על עופות של חולין, אבל עופות מוקדשים אינם נאסרים באתנן[צד].

מום הפוסל בעופות

אין המומים פוסלים בעוף, במה דברים לכולם חוץ ממוקדשי עוף, שהרי אין ריבוי מפורש לעופות, שנוכל לומר שנתרבו עופות אפילו הם מוקדשים. ועוד שאי אפשר כלל שיחול על מוקדשים איסור אתנן, שהרי אינם ממונו, כמו שהקשו בגמרא. ותירץ הכסף משנה שכוונת הרמב"ם אינה למוקדשים ממש, אלא שהקצה להקריבם אבל עדיין לא הקדישם בפה. ובמגדל עוז תירץ שכוונת הרמב"ם שכתב 'אף על פי שהם מוקדשין', שהם ראויים להיות מוקדשים, כלומר תורים ובני יונה, וכל שכן אוזים ותרנגולים שאינם ראויים להיות מוקדשים, שאתנן חל עליהם ואסורים. והקשה המשנה למלך על תירוצו, שאווזים ותרנגולים אין שייך בהם איסור אתנן כלל, שהרי הם עצמם אינם ראויים למזבח. ואם הקדיש דמיהם למזבח, או גופם לבדק הבית ודאי מותרים, שהרי קיי"ל שנאסרו רק 'הם, ולא שינוייהם'. [צד] **ראב"ד** (שם). וכן הוא פשטות סוגייתנו, שאתנן חל על העופות, ולא על מוקדשים, ובכסף משנה תמה על הראב"ד שלא כתבו אמורים במומים קטנים, אבל עוף שיבש גפו או נסמית עינו או נקטעה רגלו, אסור לגבי המזבח שאין מקריבים חסר כלל[צה].

דין המעות שלקח הממנה על פסחו כשמינהו על פסחו

הממנה אחרים על פסחו ועל חגיגתו, הרי המעות שלקח מהם על חלקם חולין. אף על פי שזה הפריש טלה לפסחו וזה הפריש מעות לפסחו, ולקח ממנו המעות ומינהו על פסחו, הרי המעות חולין, שעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהם ואת חגיגתם, ואת מעות פסחיהם וחגיגתם[צו].

להוציא המעות לכל דבר

יש אומרים שהמעות אינם חולין גמורים אלא לקנות בהם צרכי קרבן פסח, כגון עצים לצלייתו או מצה ומרור[צז], אבל לא לקנות במעות חלוק וכדומה[צח]. ויש

[צא] **רמב"ם** (שם פ"ג ה"ח). [צב] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ד ה"י). [צג] **שהם צרכי** הקרבן דכתיב (שמות יב ח) 'על מצות ומרורים יאכלוהו'. [צד] **כסף משנה** (שם) בדעת הרמב"ם, שבסוגייתנו נחלקו רבי ורבנן, מה מותר לעשות עם המעות של פסח שקיבל בעל הקרבן ממי שמינה אותו על פסחו, לרבנן מותר לקנות בכסף רק צרכי אכילה, ולרבי המעות חולין, ונחלקו רבה ורבי זירא במה נחלקו רבי ורבנן, האם רבנן התירו רק לקנות עצים לצורך צלייתו, ואסרו אפילו לקנות מצה ומרור, ורבי התיר, או שבמצה ומרור גם רבנן מודים שמותר, ונחלקו רק אם מותר לקנות חלוק. ופסק הרמב"ם כרבי, אבל במחלוקת האמוראים פסק להחמיר, שרבי לא התיר רק מצה ומרור, ולא חלוק. כמו כן באור זרוע (ח"ב סי' רכ) פסק כרבנן, שיחיד ורבים הלכה כרבים, אך במחלוקת האמוראים פסק להקל, ולפי זה גם לרבנן, מותר לקנות עם המעות מצה ומרור.

פניני הלכה

שותפים שאכל אחד מהם יותר מחבריו

בגמרא דנו מה דין בני חבורה שנמנו יחד על הפסח, ואחד מהם היה רעבתן יותר מחביריו, אם יכול לומר להם הרי קיבלתם אותי לחבורתכם ואינכם יכולים לסלק אותי, או שמא יכולים לומר לו לא קיבלנו אותך אלא על דעת שתאכל ככל אחד מאיתנו, אבל על דעת שתאכל יותר מאיתנו לא קיבלנוך. ומסקנת הגמרא שיכולים לומר לו טול חלקך וצא.

וכתב האגודה בסוגיין (סי' סה), שמכאן נלמד לכל בני חבורה שהיה אחד אוכל הרבה, שיכולים לסלקו. וכן פסק הרמ"א (חו"מ סי' קעו ס"י), וציין בביאור הגר"א (שם נח) מקורו מסוגייתנו. ודנו הפוסקים אם יש איסור לאחד מבני החבורה לאכול יותר מחביריו, שענין השותפות הוא שיהיה לכל אחד חלק שוה, או שמא כל זמן שלא סילקוהו רשאי לאכול כמה שרוצה, אלא שיכולים הם לסלקו.

בכנסת יחזקאל (שו"ת, סי' פד, הוספת נקודה נפתחי משובה שם ס"ק יח) דן בדבר תקנה שתיקנו בקהילות אה"ו שכל מוכר יין יתן נתינה לקופה כפי שתיקנו, ואחר שגבו הכל נפל סכסוך בין הקהילות איך לחלק את היין, אם כל קהילה תקבל חלק שוה, או שמא יחלקו לפי מנין הנפשות שבכל קהילה, או שמא לפי הממון, שקהילה שיש בה יותר עשירים תקבל יותר יין כיון שדרך העשירים לשתות יותר יין מהעניים. ואחר שנשא ונתן בדבר כתב שפסק לפשר ולחלק חצי לפי ממון וחצי לפי נפשות. אך דן שלכאורה אין יכולים לחלק כך אלא אם בעת שהתחילו השותפות קיבלו על עצמם לחלק על פי דין תורה כפי שיורה הדיין, אך אם מתחילה לא קיבלו על עצמם כך, אי אפשר לתקן להם איך לחלק בדרך פשרה, אלא חייבים לתת לכל אחד חלקו המגיע לו על פי הדין. ומסיק שזה אינו, שכיון ששותפים היו הרי כל אחד יכול לאכול כפי כוחו, כמבואר בסוגייתנו, שאינה אלא זכות שיש לבני החבורה לסלק מחבורתם את מי שאוכל אכילה מרובה, אבל כל זמן שלא סילקוהו רשאי הוא לאכול כפי כוחו, וגם אחר שסילקוהו אינו צריך להחזיר להם הדמים על מה שאכל למפרע, ולכן אף כאן כל היין שנאסף ונגבה לפני שתבעו לדין הרי יכול כל אחד מהשותפים לשתות ממנו לפי כוחו, ויכול גם הדיין לחלקו כפי ראות עיניו. ועיי"ש שצירף לזה עוד סברא.

אך דעת התוספות יום טוב שאף קודם שסילקוהו אין לשותף לאכול יותר מחבריו, שהנה כתב הלבוש (חו"מ סי' קע ס"ג), ששנים שאוכלים יחד ממתינים זה לזה בקערה, דהיינו שכשהאחד מסלק ידו מן הקערה לשתות, חבירו מפסיק מלאכול עד שיגמור זה השתיה, שמא יקפיד זה ויחנק בתוך השתיה. וכתב בהגהות מלבושי יום טוב שם, שאף בלי טעם זה שחוששים שמא יחנק, מעיקר הדין אסור לאחד מהשותפים לאכול ולשתות כשהשני מסלק ידו מלאכול ולשתות, שהרי נמצא שאוכל יותר מהשותפים האחרים, וציין לדברי הרמ"א הנזכרים שפסק דברי האגודה על פי סוגייתנו שרשאים בני חבורה לסלק את מי שאוכל הרבה. ומבואר מדברי התוספות יום טוב שנקט שגם קודם שסילקוהו יש איסור בכך שאוכל יותר משאר בני החבורה.

והנה כתב המגן אברהם (סי' קלג סק"ג) שאם היו בעיר שני אבלים שהיו אמורים לחלוק ביניהם את הקדישים, ואחד אמר קדיש, ולמחרת בא השני ואמר אני אומר היום כנגד קדיש שאמרת אתמול, ועל הקדיש השלישי נפיל גורל, והלה אומר שכיון שלא באת אתמול זכיתי בקדיש, והשנים של היום נחלוק ביניהם, יש רוצים לדמות למה שכתב בשו"ע (חו"מ סי' קעג ס"ח) שאם אחד מן השותפים השתמש בחצר כמה שנים אין יכול השני לומר אשתמש גם כן כזמן שנשתמשת, שכל זמן שלא חלקו כל אחד בשלו משתמש, ואף כאן אנו אומרים שאמר קדיש שלו אתמול, שכל זמן שלא חלקו יכול כל אחד לומר קדישים ככל שרוצה. וכתב המגן אברהם שנראה שאינו דומה כלל, ששם אנו אומרים שנשתמש בחלקו ועדיין הוא קיים, אבל כאן אין קדיש אחד שייך לשניהם, ודומה לשנים שיש להם מטלטלים בשותפות ואכל אחד מהם קצת, שחבירו אוכל כנגדו, ואף בקדישים כן הוא.

ובלבושי מרדכי (שו"ת מהדו"ת, חו"מ סי' יז) נשאל על ראייתו של המגן אברהם שדימה השותפות בקדישים לשותפות במטלטלים, שהרי במטלטלים הדין הוא שאם רוצה אחד לתת את חלקו בשותפות לאחרים הרשות בידו, ומוכח מכך שלכל אחד יש חלק מוגבל בשותפות שיכול לעשות בו כרצונו, ולכן הוא שאין אחרים יכולים ליטול את חלקו, ואם אחד לקח יותר מחלקו ביום זה, הדין נותן שלמחר יטול השני יותר. אבל בקדישים אין הקדיש בבעלותו של האבל ואינו יכול לתת אותו לאחרים, וכיון שאין לו חלק בו, על כן גם אם ביום אחד אמר אבל אחר יותר קדישים מחלקו, אינו בדין שלמחר ישלים הלה כנגדו.

והשיבו הלבושי מרדכי, שבאמת גם במטלטלים אין הגדר שכל אחד בעלים על חלקו, שהרי מבואר בסוגייתנו שאם אחד אוכל יותר מהאחרים אין להם אלא זכות לסלקו, וכמו שפירש הכנסת יחזקאל בסוגייתנו, אבל אינו צריך לשלם להם על מה שאכל יותר מהם, כיון שדין השותפות הוא שכל אחד יאכל לפי חלקו. ונמצא שגם בשותפות מטלטלים אין לכל אחד מהשותפים חלק מוגדר ומוגבל, אלא הכל של כולם, ואף על פי כן אם נטל אחד מהשותפים קצת, אוכל השני כנגדו למחר. ואם כן אף באומרי קדיש כן הדין, שאף על פי שאינם בעלים על הקדישים, מכל מקום אם אחד מהם אמר יותר קדישים ביום זה, אומר השני כנגדו למחר, וכדברי המגן אברהם.

מרור של טבל בזמן הזה

בגמרא הובאה דעה שאף על פי שאין אדם רשאי למנות אחרים על פסחו כדי לקנות מצה ומרור מהמעות שיקבל, כיון שרק צורכי הפסח מותר לקנות ממעות אלו, מכל מקום רשאי למנות אחרים על פסחו כדי לקנות מצה ומרור, כיון שנאמר (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים יאכלוהו', הרי שהם מכשירים של הפסח, וחשובים כפסח עצמו. על פי סוגייתנו דנו הפוסקים לענין מרור של טבל בזמן הזה, שאין מצותו אלא מדרבנן, וכמו שיבואר.

בארץ צבי (תשובות, שו"ת, חו"מ סי' ל ד"ה ומה שיעצ מה שהשמיט) דן בטעם מה שהשמיט הרמב"ם דין המשנה (נעיל נט.) שאין יוצאים במרור של טבל, והוא משום שבזמן הזה שמצות אכילת מרור אינה אלא מדרבנן, יוצאים חובת המצוה גם במרור של טבל, כיון שעשה של אכילת מרור דוחה לא תעשה של אכילת טבל. שכן מה שבזמן שמצות מרור מדאורייתא אין העשה של אכילת מרור דוחה ללא תעשה של אכילת טבל, הוא כיון שאפשר לקיים שניהם על ידי ביטול הטבל ברוב, ואף על פי שדין הוא בהלכות ביטול שאין מבטלים איסור לכתחילה, הרי כתבו המגן אברהם (סי' תרכו סק"ג) והט"ז (שם סק"ג) שלצורך קיום מצוה מותר לבטל איסור לכתחילה, כיון שרק לצורך הנאתו אסור לבטל איסור לכתחילה, אבל מצוות לאו ליהנות ניתנו, ולכן מותר לבטל איסור לכתחילה לצורך מצוה. ונמצא לפי זה, שבזמן שהיה המרור מדאורייתא היה אפשר לבטלו לכתחילה, ועל ידי כך לקיים בו המצוה, ולכן לא היה בו דין עשה דוחה לא תעשה שהרי יכול לקיים שניהם, ולכן לא היה יכול לקיים מצות מרור בטבל. אבל בזמן הזה שהמרור מדרבנן, אסור ליהנות מאיסור לצרכו, שבאיסור דרבנן אין אומרים מצוות לאו ליהנות ניתנו, ואם כן חזר הדין שאין מבטלים איסור לכתחילה לצרכו, ונמצא שאינו יכול לקיים שניהם, גם מצות מרור וגם

חולקים ואומרים שהם חולין גמורים לקנות בהם כל דבר[עט].

כשמינהו בעצים או במצה ומרור

עצים של צליית הפסח כפסח, וכן מצה ומרור הואיל והם מכשירי הפסח הרי הם כפסח, ואם לקח ממעות הפסח, ממי שמנה אותם עמו, כדי למנותם עמו במצה ומרור, או להיות לו חלק בעצים שצולה בהם, הרי המעות חולין[פ].

דין הזב

הרואה ראייה אחת של זוב הרי הוא כבעל קרי, ראה שתים הרי זה זוב, וצריך ספירת שבעה וביאת מים חיים, ואינו חייב בקרבן, ראה שלש ראיות, הרי זה זב גמור וחייב בקרבן, ואין בין זב שראה שתי ראיות לרואה שלש אלא קרבן בלבד, ודברים אלו כולם דברי קבלה מפי משה רבינו מסיני[פא].

טהרתו

כשיפסוק הזיבות, מונה שבעה ימים נקיים כזבה, וטובל בשביעי ומעריב שמשו, ובשמיני מביא קרבנו אם היה בעל שלש ראיות[פב].

זבה

זבה היא זו שזב דמה שלשה ימים זה אחר זה בלא עת נדתה, וזו היא זבה גדולה שצריכה ספירת שבעה וחייבת בקרבן[פג].

טהרתה

הזבה מביאה כפרתה ביום השמיני לטהרתה, שהוא סופרת שבעה ימי טהרה, וטובלת ביום השביעי ומעריב שמשה, ומקריבה קרבנותיה ביום השמיני[פד].

שחיטת הפסח על זב וזבה

ראה להלן (ג.).

צ:

שחיטת הפסח על טמא שרץ קודם שטבל

הנוגע בנבילה ושרץ וכיוצא בהם ביום ארבעה עשר, אין שוחטים עליו קודם שיטבול[פה].

לאחר שטבל

הנוגע בנבילה ושרץ הרי זה טובל, ושוחטים עליו אחר שיטבול, ולערב כשיעריב שמשו, אוכל את הפסח[פו].

שחיטתו על מי שאינו יכול לאוכלו

כל מי שאינו יכול לאכול את הפסח בלילי חמישה עשר בניסן מפני טומאתו, אין שוחטים עליו, ונדחה לפסח שני. כגון זבים וזבות נדות ויולדות ובועלי נדות, שאינם טהורים לערב[פז].

דין מחוסר כפורים באכילת קדשים בשאר הקרבנות

כל הקרבנות בין קדשי קדשים בין קדשים קלים, אין אוכלים אותם אלא הטהורים בלבד[פח], אפילו העריב שמשו ולא הביא כפרתו אינו אוכל בקדשים[פט].

בקרבן פסח

מחוסרי כפורים שחל יום הבאת קרבנותיהם בארבעה עשר, שוחטים עליהם ומקריבים קרבנותיהם בארבעה עשר בניסן, בין קודם שחיטת הפסח בין אחר שחיטתו[צ], ואוכלים פסחיהם לערב. ואין שוחטים עליהם עד שימסרו קרבנותיהם ביד בית דין שמא יפשעו ולא יקריבו אותם[צא].

כשהניחו המעות בשופר

האשה שיש עליה לידה או זיבה, מביאה מעות הקינים ונותנת בשופר ואוכלת בקדשים לערב, חזקה שאין בית דין של כהנים עומדים משם עד שיכלו כל המעות שבשופר ויקריבו כנגדם קינים[צב].

שחיטת הפסח על טבול יום מטומאת מת

טמא מת שחל שביעי שלו להיות בארבעה עשר, אף על פי שטבל והוזה עליו והרי הוא ראוי לאכול קדשים לערב, אין שוחטים עליו, אלא נדחה לפסח שני, ודווקא כשנטמא בטומאות מן המת שהנזיר מגלח עליהם. אבל אם היה טמא בשאר טומאות מן המת שאין הנזיר מגלח עליהם, שוחטים עליו בשביעי שלו אחר שיטבול ויזה עליו[צג], וכשיעריב שמשו אוכל פסחו[צד]. ויש אומרים שדינו כשאר טבול יום ששוחטים עליו[צה].

שחיטת הפסח על זב זבה ונדה

זב שראה שתי ראיות, וספר שבעה ימים וטבל בשביעי[צו], שוחטים עליו פסח, והוא אוכל לערב. ואם ראה זוב אחר שנזרק הדם, הרי זה פטור מלעשות פסח שני[צז].

שומרת יום

וכן שומרת יום כנגד יום טובלת ביום

[עט] **משנה** למלך ומהר"י קורקוס (שם) בשיטת הרמב"ם, שכן משמע מלשונו שכתב 'הרי הם חולין', ומשמע לגמרי. [פ] **רמב"ם** (שם ה"ט). פירוש דברי הרמב"ם אלו תלויים במחלוקת הכסף משנה והמשנה למלך (הנ"ל) שלשיטת הכסף משנה פירוש דברי הרמב"ם היא ההלכה המבוארת בסוגייתנו, שמדובר באחד שמינה אחר על פסחו, ועם המעות שנתן לו, יכול לקנות רק עצים או מצה ומרור. אמנם במשנה למלך הקשה על זה, שאם כדברי הכסף משנה, היה לרמב"ם לומר רק שלא הותר למכור הפסח אלא כדי ליקח מצה ומרור ולא חלוק, שבזה נחלקו רבה ורבי זירא. ומה היא כוונת הרמב"ם בתיבות 'ואם לקח ממעות הפסח'. ולכן כתב בכסף משנה, שמפשטות דברי הרמב"ם שכתב (שם ה"י) 'המעות חולין' בסתם ולא חילק, מבואר שמותר לו לקנות בזה גם חלוק, אלא שכאן חידש לנו הרמב"ם דין אחר שלא נזכר בגמרא, והיא, שאם הקדיש מעות לפסח, ונותרו לו מעות, מותר לו לקנות בהם עצים לצליית הפסח ומצה ומרור, ולמד זאת הרמב"ם מסוגייתנו, שאפילו לרבנן הסוברים שאם מכר פסחו אין המעות חולין, מכל מקום מותר לקנות במעות עצים מצה ומרור, לפי שמכשירי הפסח הרי הם כפסח. אם כן גם לשיטת רבי, גבי מעות הפסח אף על פי שלא הותר ליקח בהם אלא פסח או שלמים, מכל מקום עצים ומצה ומרור מותר, לפי שהם מכשירי הפסח והם כפסח עצמו. [פא] **רמב"ם** (ממופרי כפרה פ"ג ה"ו). [פב] **רמב"ם** (שם פ"ג ה"ח). [פג] **רמב"ם** (שם פ"ו ה"ו). [פד] **רמב"ם** (שם ה"ד). [פה] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ח). כן פירשו הכסף משנה והלחם משנה בדבריו, וכמ"ד אין שוחטים וזורקים על טמא שרץ. ואם עבר ושחט, אף אם טבל אחר שחיטה, והוא טהור לערב, פסול. וכעי"ז כתב הרמב"ם בהלכות ביאת המקדש (פ"ג ה"ג), 'טמא שרץ וכיוצא בו משלחין את קרבנותיהם ומקריבין עליהן, חוץ מפסח שאין שוחטין אותו על טמא שרץ'. ופירש הכסף משנה, דהיינו קודם שיטבול. [פו] **רמב"ם** (שם). [פז] **רמב"ם** (שם). [פח] **והיינו** דווקא שכשהם נימולים. רמב"ם (מעשה הקרבנות פ"י ה"ט). [פט] **רמב"ם** (שם). [צ] **הטעם** שיכולים להקריב קרבנות הכפורים, אף שבעלמא אסור להקריב קרבנות של בין הערביים, מבואר ברמב"ם (ממרדין ומופקין פ"ח ה"ד), שקרבן פסח וקרבנות הכפורים של מחוסרי כפורים בערב פסח, דוחים את העשה של השלמה. הקשה בליקוטי הלכות (זבח תודה, ד"ה שוחטין) שמלשון הרמב"ם משמע שגם לכתחילה יכולים להקריב קרבנם אחר תמיד של בין הערביים, ולעיל (נט.) מבואר שלכתחילה צריכים להקריב קרבנם קודם תמיד של בין הערביים, ורק בדיעבד אם לא הקריב מותר להקריבו גם לאחר תמיד של בין הערביים, משום שעשה של קרבן פסח, דוחה העשה של השלמה. ותירץ שהרמב"ם סמך על מה שכתב (שם ה"ג) שאסור להקריב קרבן לאחר תמיד של בין הערביים, וכאן רק כתב שאם לא הקריב קודם התמיד של בין הערביים, יכול גם להקריבו לאחר מכן. [צא] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ד). [צב] **רמב"ם** (ממופרי כפרה פ"ח ה"י). [צג] **כתב** הראב"ד שהחילוק בין אם הנזיר מגלח עליהם או לא, סברת הרמב"ם עצמו היא, שכיון שאילו אכל קודש בטומאה זו, אין חייב כרת ולא קרבן, דין הוא שאם היזה וטבל שלא ידחה מפסחו. [צד] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ג). וכתב הרמב"ם שנלמד מהפסוק (במדבר ט ו) 'ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא' ולמדו רבנן ששביעי שלהם היה, ושאלו אם ישחט עליהם והם יאכלו לערב, ואמרה תורה שאין שוחטים עליהם. וכעי"ז זה כתב גם בהלכות ביאת המקדש (פ"ג ה"ג) 'טמא מת אין מקריבין עליו קרבן כלל עד שיטהר'. [צה] **ראב"ד** (שם). והפסוק שהביא הרמב"ם, פירש הראב"ד שמדובר בשלא טבלו ולא היזו, שהם טמאים ממש. שכך היה המעשה באותם טמאים לנפש, ששחטו וזרקו עליהם קודם טבילה והזייה וסברו שיועיל להם, ולא שאלו אלא אחר זמן שחיטה, ונדחו לפסח שני. והוכיח הראב"ד כדבריו שהרי רב הסובר בסוגייתנו ששוחטים וזורקים על טבול יום, למד זאת מטמא מת, ואפילו הכי סובר שאם כבר טבל אפשר לשחוט עליו, ועל כרחך שפירש הפסוק כשלא טבל ולא היזה. ותירץ בכסף משנה, שהגמרא אינה משווה זאת לגמרי, אלא רב השווה אותם שכשם שטמא מת אף על פי שיכול לעלות בו ביום, אמרה תורה שנדחה, הוא הדין טמא שרץ, אבל בזה אינם שוים, שטמא שרץ אחר שטבל שוחטים וזורקים עליו, משא"כ בטמא מת שאפילו שהיזה וטבל אין שוחטים וזורקים עליו. ועיי"ש שהאריך להוכיח כדברי הרמב"ם, שאם כדברי הראב"ד למה נדחו לפסח שני, היה להם לטבול ולהזות, ולאכול הפסח בערב. [צו] **אבל** אם לא טבל קודם הקרבה, אסור לשחוט עליו, וכנ"ל. [צז] **רמב"ם** (שם ה"ג).

פניני הלכה

איסור טבל, ולכן העשה דוחה לא תעשה. וכן כתב בתירוש ויצהר (שו"ת, סי' כט דף מג: סי' נג סוף אות ח).

ובאבני נזר (שו"ת, או"ח סי' שצח אות ט) כתב שיש לדון מחמת טעם אחר שבזמן הזה שמצות מרור אינה אלא מדרבנן אפשר לצאת ידי חובה במרור של טבל, לדעת שמואל (פסחים ל.) הסובר שביום טוב שני שאינו מן התורה רק מדרבנן זכר למקדש, יוצאים ידי חובה בלולב הגזול, ואין חוששים למצוה הבאה בעבירה. ולכאורה לפי זה גם במרור של טבל יוצאים ידי חובה בזמן הזה שמצות מרור מדרבנן, ואין חוששים למצוה הבאה בעבירה.

אך כתב (שם אות י) שמחמת טעם אחר אין יוצאים ידי חובה במרור של טבל, וטעם זה שייך גם בזמן הזה שמצות מרור אינה אלא מדרבנן, והוא משום שמצה ומרור הם מכשירי פסח וכמבואר בסוגייתנו, ובעבודה זרה (מו:) מבואר שבמכשירי קרבן יש פסול של נעבד, היינו מי שנעבד לעבודה זרה פסול, כמו בקרבן. ומעתה כשם שבקרבן שנאמר בו 'ממשקה ישראל' (יחזקאל מה טו) צריך שיהיה מן המותר לישראל (נעיל שם), כמו כן במצה ומרור צריך שיהיה דווקא מן המותר לישראל, כיון שמכשירי קרבן פסח הם. אלא שבמצה שיש בה גם עשה בפני עצמו, 'בערב תאכלו מצות' (שמות יב כ), הרי לענין העשה הזה אין צריך שיהיה מן המותר לישראל, ולכן הוצרכה הגמרא למצוא טעמים אחרים לכך שאין יוצאים במצה של טבל. אבל מרור שאינו אלא זכר למרור הבא עם הפסח, שהוא היה ממכשירי הקרבן, הרי מטעם זה אין יוצאים במרור של טבל, כיון שאינו מן המותר לישראל, ולא יועיל מה שמצות מרור בזמן הזה אינה אלא מדרבנן, כיון שסוף סוף זכר למרור הבא עם הפסח תיקנוהו, ואף הוא צריך להיות מן המותר לישראל, ואף כשאין לפוסלו משום מצוה הבאה בעבירה וכמו שדן האבני נזר, [או שנבוא להכשירו משום עשה דוחה לא תעשה וכמו שדן בארץ צבי], הרי יפסל למצוה כיון שאינו מן המותר לישראל.

נתינת מצה ומרור לגוי

כתב המאירי (להלן נו: ד"ה וזה שמיתרגו), מצה ומרור מאכילים אותם לערל ולגר תושב ושכיר, אבל המשומד אסור בהם וכן בתרומה, שהשמדות פוסלת בתרומה וכן הערל. ומבואר בדברי המאירי שהאיסור להאכיל מן הפסח לבן נכר, שנלמד מהפסוק (שמות יב מג) 'זאת חקת הפסח כל בן נכר לא יאכל בו', אינו בבשר הפסח בלבד, אלא גם במצה ומרור ישנו לאיסור זה. והוא שלא כדברי התוספות (יבמות עא. ד"ה גו המרית) שכתבו שאף אין צריך לדרוש פסוק ללמד שבן נכר מותר באכילת מצה ומרור, שהרי אין בהם כל קדושה. וכתב בלהורות נתן (שמות יב נה, אות ד) שיש לבאר דברי המאירי על פי דברי האבני נזר הנזכרים, שלמד מסוגייתנו שמצה ומרור מכשירי פסח הם, ויש בהם דין 'מן המותר לישראל', ואם כן יש לומר שהוא הדין שנוהג בהם דין 'כל בן נכר לא יאכל בו' ואסור להאכילם לנכרי.

והט"ז (או"ח סי' תקמז ס"ק יח) כתב בשם הרקאנטי בטעמי המצות (עמ.) שהזהיר שלא להאכיל מצת מצוה למי שאינו בן ברית, ונתן טעם הגון לזה, והוסיף שראה רבים נזהרים בזה בפסח. ובויגד משה (סי' מ ס"ק טז) הביא בשם דרך פקודיך שאסור לתת מצה למומר ואפיקורס שלא עשה תשובה. ועיין עוד בשל"ה (מסכת פסחים מלא דיום ה אות ממז) ובכף החיים (סי' תקמז ס"ק קמ) [ועיי"ש מה שכתב לענין מצה שאינה מצת מצוה], ובדעת תורה (סי' תמד ס"ק ל).

ובכף החיים (שם) הביא מעשה נורא בזה, שבימי הרב משה חיים ז"ל זקינו של מהרי"ח ז"ל בעל המחבר בן יהוידע רב פעלים וכו' זימן ישראל אחד בפסח נכרי אחד שכנו, והאכילו מצה על שולחנו, ואח"כ סיפר זה לפני הרב משה חיים ז"ל, ואמר לו שיזהר ממנו בזאת השנה כי אפשר שיזיקנו נזק גדול, ויהי היום והישראל יושב ובא הנכרי ההוא וחרבו שלופה בידו ונעשה לו נס וברח מפניו.

אולם בתירוש ויצהר (שו"ת, סי' קז אות ז) הביא בשם הרבי מלובלין שאם יבוא גוי ויבקש מישראל מצות בפסח, יתנו לו מיד מהמצות הראשונות שיבואו לידו, שידוע שהמצות הללו בפנימיותם אינם ראויות לישראל אלא לגוי, עיי"ש.

צ:

מינוי שליח למצוות התלויות בארץ למי שדר בחו"ל

כתב בפלתי (סי' קפז קק"ו) שהיו בזמנו אנשי מעשה שהיו שולחים שליחים לארץ ישראל שיקנו שם עבורם בהמות וישחטום ויפרישו בעבורם מתנות כהונה זרוע לחיים וקיבה, וכן יתנו ראשית הגז כיון שלרוב הדעות אין מצוה זו נוהגת בחו"ל אלא רק בארץ ישראל, וע"י כך יקיימו המצוה בארץ ישראל כי שלוחו של אדם כמותו. וכתב שהוא מסופק אם עצה זו מועילה, שהרי אין שייכת שליחות באופן זה, כיון שמדיני השליחות הוא (גיטין יג: ב"ק קי. ועוד) שכל דבר שאין המשלח יכול לעשות בעצמו אינו יכול למנות שליח על כך, והרי המשלחים אינם יכולים לבוא לא"י לקיים המצוה מחמת ריחוק המקום, וא"כ גם שליח לקיים המצוה בארץ ישראל אינם יכולים לעשות. ובשדה הארץ (שו"ת, או"ח סי' יפ) כתב בפשיטות שאין מועלת שליחות בזה ואין בידו רק זכות שהחזיק ביד עושה מצוה אבל המצוה עצמה נקראת על שם המקיים אותה.

אך האחרונים האריכו לדון שבאופן זה אין אומרים שכל דבר שאין המשלח יכול לעשות בעצמו אינו יכול למנות שליח על כך, שדווקא במקום שמה שהוא אינו יכול

אוצר החכמה

השימור, ושוחטים עליה, והיא אוכלת לערב. ואם ראתה דם אחר שנזרק דם הפסח, פטורה מלעשות פסח שני[צח].

זבה

זבה שראתה שלשה ימים רצופים אחר ששלמו ימי נדתה, שאינה ראויה לאכול בקדשים עד שתביא כפרתה ביום השמיני, שוחטים עליה ביום השמיני, אבל אין שוחטים עליה עד שתמסור קרבנה ביד בי״ד, שמא תפשע ולא תקריבו בו ביום[צט].

נדה

אין שוחטים על הנדה בשביעי שלה, שהרי אינה טובלת עד ליל שמיני. ואינה ראויה לאכול קדשים עד ליל תשיעי[ק].

זמן הטבילה לטמאים

כל חייבי טבילות

כל חייבי טבילות טבילתם ביום[קא].

נדה ויולדת

נדה ויולדת טבילתן בלילה, שהרי הוא אומר בנדה (ויקרא טו יט) ׳שבעת ימים תהיה בנדתה׳, שיהיו כל השבעה בנדתה. וטובלת בליל שמיני. וכן יולדת זכר טובלת בליל שמיני, ויולדת נקבה בליל חמישה עשר. שהיולדת כנדה[קב].

בעל קרי

בעל קרי טובל והולך כל היום כולו מתחילת הלילה שנאמר (דברים כג יב) ׳והיה לפנות ערב ירחץ במים׳, מלמד שטובל והולך מתחילת הלילה עד הערב שמש[קג].

טמא שרץ

וכן טמא שרץ, וכל הטמאים שאינם טעונים ספירת שבעה נקיים, ואפילו טמא מת, טובלים מתחילת הלילה, עד הערב שמש[קד].

אלו שאין שוחטים עליהם את הקרבן אונן

האונן ראוי לאכול הפסח לערב, מפני שאנינות לילה מדבריהם, לא העמידו דבריהם במקום כרת בדבר זה אלא בתה. פירוש שתעשה הבת כמעשה האם, שתטבול ביום כמוה. ולא תבחין שאמה לאחר שבעה טבלה, ולא בשביעי עצמו. אמנם הכלות הטובלות קודם החופה יכולות לטבול ביום שביעי, שהרי לא תבוא אצל החתן עד הלילה, אבל אחר החופה דינן כשאר נשים. שו״ע (סס ס״נ). [קג] **רמב״ם** (מקוואות פ״ו ה״ו). [קד] **ראב״ד** (סס). ונחלקו הפוסקים אם הרמב״ם מודה לראב״ד בדין שאר הטמאים. דעת הכסף משנה שגם הרמב״ם סובר כן, והטעם שהזכיר רק בעל קרי, מפני שדינו כתוב בפסוק מפורש. אכן המרכבת המשנה (משנתו) כתב שהרמב״ם חולק וסובר שכל חייבי טבילה, כשטובלים בזמנם, טבילתם דווקא ביום, חוץ מנדה שטובלת דווקא בליל שמיני וחוץ מבעל קרי שאף בזמנו רשאי לטבול בלילה. וכתב המרכבת המשנה שהראב״ד הוכיח דינו מהמשנה (פרה פי״ב מי״ח), שאמרו בטמא מת, ׳אבל הוא עצמו טובל בלילה ומזה ביום׳. ומבואר שיכול לטבול בלילה. אכן הרמב״ם בפירושו למשנה סרך למשנה, פירש שמדובר בטבילה שלא בזמנה, שבזה יכולה לטבול ביום, משום סרך חי׳ או ט׳, שאינה יכולה לטבול ביום, משום סרך ה״ן, הוכח ממוספתא ד״ה (פ שנו) פירש שגם עם אחרים אין שוחטים עליו וטובל ואחר כך אוכל[קה]. אבל אין שוחטים עליו בפני עצמו[קו].

יצא.

המפקח את הגל

מי שחופר בגל לחפש את המת, אין שוחטים עליו. שמא ימצא שם המת בגל, והרי הוא טמא בשעת שחיטה[קז].

חבוש

מי שהיה חבוש חוץ לחומת ירושלים והבטיחוהו לצאת לערב, שוחטים עליו, וכשיצא לערב יאכל. במה דברים אמורים כשהיה חבוש ביד ישראל, אבל אם היה חבוש ביד עכו״ם אין שוחטים עליו עד שיצא[קח].

חבוש בתוך חומת ירושלים

אפילו אם היה חבוש בידי עכו״ם, דווקא כשהיה חבוש חוץ לחומת ירושלים אין שוחטים עליו, אבל אם הוא חבוש מבפנים לחומה שוחטים עליו, שאפשר יכולים כל חייבי טבילות לטבול בלילה. [קה] **רמב״ם** (קרבן פסח פ״ו ה״ט). ראה להלן (ס:) שדווקא עם אחרים שוחטים עליו, אבל אין שוחטים עליו בעצמו. וראה בפרטי דין שחיטת הפסח על אונן להלן (סג:). [קו] **ליקוטי הלכות** (נפח תודה, ד״ה שמא). והטעם פירש רש״י (ד״ה שמא) שמא יטמא האונן למתו, ולפי זה אם כבר קברוהו באותו היום, לא שייך טעם זה, [אך לפי מסקנת הגמרא בזבחים (ק.) כל היום יש לו דין אונן. ליקוטי הלכות (סס ד״ה האונן)] והרמב״ם (פירוש המשניות פ״ח מ״ו) פירש הטעם שמא מחמת אנינותו ומרירתו ימנע ולא יאכל. [קז] **רמב״ם** (סס ה״י). [קח] **רמב״ם** (סס). [קט] **ליקוטי הלכות** (תורת הקדשים, הלכות מ). וכדברי רב חסדא בסוגייתנו. [קי] **רמב״ם** (סס פ״נ ה״ד). [קיא] **ליקוטי הלכות** (תורת הקדשים, הלכות מ) שכן מבואר בסוגייתנו, שמה ששנינו במשנתינו שאין שוחטים על חבוש בבית אסורים של עכו״ם דווקא בפני עצמו, אבל עם אחרים שוחטים עליו, אמנם בירושלמי (פ״ח ה״י, הובא בתוספות ד״ה לו שנו) פירש שגם עם אחרים אין שוחטים עליו. והקשה בלחם משנה (סס פ״ה ה״ט) שמלשון הרמב״ם שכתב ׳אין שוחטים עליו׳ משמע לכאורה שפסק כדברי הירושלמי ולא כסוגייתנו, ותימה לומר, שפסק שכדברי הירושלמי אף שסותר למה שפירשו בבבלי. ובמשנה למלך הוסיף להקשות, שהרי לשיטת הירושלמי, על חבוש בבית האסורים של ישראל, אין שוחטים עליו בפני עצמו אלא עם אחרים, ולמה לא ביארו הרמב״ם וכתב סתם ששוחטים עליו, שמשמע אפילו בפני עצמו. וכן קשה גבי אונן וחולה שיכולים לאכול כזית שפירשו במשנתינו שאין שוחטים עליהם בפני עצמם, למה סתם הרמב״ם שישחטו עליהם, ולא כתב ׳שוחטים׳ שמשמע גם לכתחילה. גם לא פירש שדווקא עם אחרים אבל לעצמם לא. ותירץ בלחם משנה, שצריך לדחוק ולומר שמה שכתב ׳שוחטים עליו׳ היינו דווקא בפני עצמו, אבל דין זה ששוחטים עליו עם אחרים לא כתב הרמב״ם. ויעו״ש במרכבת המשנה מה שביאר בזה בדעת הרמב״ם.

חולים וזקנים

אין עושים חבורה שכולה חולים או זקנים או אוננים, אף על פי שהם יכולים לאכול, הואיל ואכילתם מועטה, שמא ישאירו הפסח ויביאוהו לידי פסול, ואם עברו ושחטו על חבורה זו כשר[קי].

עם אחרים

במה דברים אמורים שאין שוחטים את הקרבן פסח על אונן ומפקח הגל וחבוש בבית אסורים של עכו״ם וחולה וזקן, דווקא בפני עצמם, שיש לחוש שמא יביאו את הפסח לידי פסול, שמא האונן יטמא למתו, ואפילו אחר שנקבר שמא לא יאכל מאומה לגודל אבלותו, וכן המפקח את הגל שמא ימצאנו מת, ונמצא שהאהיל על הטומאה, וחולה וזקן שמא יכבד עליו חליו, ולא יוכל לאכול כזית, והחבוש שמא לא יוציאו אותו מבית האסורים, אבל עם אחרים שוחטים על כולם[קיא].

אהה119/06/2018

פניני הלכה

[צח] **רמב״ם** (סס). [צט] **ליקוטי הלכות** (תורת הקדשים, הלכות ג). [ק] **רמב״ם** (סס). [קא] **רמב״ם** (ליקוטי הלכות פ״ד ה״ו). [קב] **רמב״ם** (סס), שו״ע (יו״ד סי׳ קנו ס״ג) לענין נדה. ועיקר דין יולדת שטמאה כנדה, מבואר ברמב״ם (סס פ״ו ה״ח). והנה מדאורייתא דין זה הוא רק בטבילה בזמנה, אך טבילה שלא בזמנה היא אף ביום. בית יוסף (סס סי׳ קפג ד״ה ומ״ש מנכה). והיום אין הנדות טובלות בזמנן, שהרי מן התורה טובלת בסוף ז׳ ימים מתחילת ראייתה, ומתקנת ר׳ זירא (נדה סו.) שהנדה תספור ז׳ נקיים כזבה. ואם כן היו יכולות לטבול ביום. אך מדרבנן אסור לעשות כן לכתחילה, שמא יבוא לבעול בשביעי אחר הטבילה. רמב״ם (סס פי״ב ה״י). אלא אם כן יש אונס שאינה יכולה לטבול בלילה מפחד גנבים וכדומה אז יכולה לטבול ביום שמיני. רמב״ם (סס פ״ד ה״ח), שו״ע (סס ס״ד). וכן בדיעבד אם עברה וטבלה ביום שמיני אפילו בלי אונס, עלתה לה טבילה. ותיקנו רבנן עוד, שנדה אפילו אם ממתינה מלטבול עד יום ח׳ או ט׳, שאינה יכולה לטבול ביום, משום סרך למשנה (מכמת מדס שער מספטי המרן פ״ח, הבן מים מי נספר רנ נרכות מערכת כ תות ח, שו״ת עמודי תם סי׳ יח תות ה, ערך שי יו״ד סי׳ סח) שבן חו״ל יכול לעשות שליח למצוות התלויות בארץ.

אופן חלוקת המצוה במעות קרן שהוקמה לטובת אלמנה ויתומים

בסוגייתנו מבואר שנשים המחוסרות כפורים שצריכות להקריב קינים לטהרתן היו מטילות מעות לשופר שהיה כתוב עליו קינים, ודמי הקינין קצובים היו, והיו אוכלות בקודש לערב וסומכים על חזקת בית דין של כהנים שאין עומדים משם עד שיכלו כל מעות אותו שופר כדי שלא יאכלו מחוסרי כפרה בקדשים. והקשו התוספות (ד״ה עד שיכלו) בשם ריב״א, שהרי כשנוטלים מעות מתוך השופר וקונים בו קינים אי אפשר שלא יהיו מעורבים בכל קן וקן ממעות שתי נשים, ואפילו לדעת הסוברים יש ברירה, ואפשר לברר בשעת נטילה מה היה שייך עד עתה לחלקו של אחד מהם, אין זה שייך אלא בשותפים שהיתה שותפותם שוה מתחילה, אבל בנידון זה שכל אחת נתנה את מעותיה שלה, ואנו יודעים שהתערבו המעות, בודאי אין שייך על ידי ברירה לתלות שמעות אלו שעלו מן הקינין היו של אשה פלונית ולא נתערבו בהם מעות אחרים. וכתבו שנראה לר״י שכל אחת היתה צוררת מעותיה ונותנת בשופר, וכך היו קונים כל קן ממעות אשה אחת.

ומבואר בדברי התוספות שבמעות שנתנו כמה אנשים יחד לא שייך לומר ברירה, כיון שאין המעות חלוקים לחלקים שיהיה לכל אחד חלק אלא כל המעות מעורבים יחד.

ולפי זה דן המהרש״ם בכמה מקומות שבמעות מעורבים לא אומרים ברירה אלא כל מה לעשות הוא מחמת דיני התורה אז אינו יכול לעשות שליח, אבל במקום שרק מחמת חסרון צדדי אינו יכול לעשות, יכול לעשות שליח (רמב״ם הל׳ מעילה פ״ז הי״ט). ובבית יצחק (שו״ת, יו״ד ח״ב סי׳ פ תות ט) הוסיף וכתב שבנידונו של הפלתי גם החסרון הצדדי אינו חסרון מוחלט, שהרי יכול כל אדם לעלות לארץ ישראל ולקיים המצוה, אלא שאין יכולת לקיים את הדבר בעצמו בקלות ורק על ידי קושי יוכל לקיימה. והוכיח בבית יצחק מסוגייתנו שבדבר שיכול המשלח לעשותו בעצמו על ידי קושי אין אומרים שאין יכול לעשות שליח לזה, שבסוגייתנו מבואר שלדעת עולא שוחטים קרבן פסח וזורקים דמו על אדם שנטמא בשרץ, אף על גב ששחיטה צריכה שליחות והטמא עצמו אינו יכול להיכנס למקדש ולשחוט מחמת טומאתו, מכל מקום שוחטים בשליחותו הואיל ויכול לשחוט בסכין ארוכה. [וראה בתוספות (להלן נג: ד״ה ורב נחמן) שכתבו לענין מי שהיה בדרך רחוקה, ששוחטים בשבילו כיון שיכול לבוא בסוסים ופרדים ובר אכילה הוא]. ומבואר שאף על גב שאם ישחוט בעצמו יעלה לו הדבר בקושי כיון שיצטרך לשחוט בסכין ארוכה והשליח יכול להיכנס ולשחוט בקלות, אף על פי כן יכול לעשות שליח, ואם כן הוא הדין לזה שיכול להיכנס לארי״י אף שהוא על ידי קושי שיכול לעשות שליח. וכתב שאולי יש ליישב דברי הפלתי, שכיון שבחו״ל אינו חייב במצוות התלויות בארץ, אינו יכול לעשות עליהן שליח.

ובדברי יציב (שו״ת, חו״מ סי׳ מד) יישב קושיית הבית יצחק על הפלתי, וביאר שכוונת הפלתי היא כדברי התוספות (כתובות קי: ד״ה הוא) שכתבו שישוב א״י אינו נוהג בזמן הזה שיש סכנת דרכים, וא״כ אינו קושי בעלמא אלא איסור של סכנת נפשות, ואינם יכולים להיות בא״י ולא רק מחמת חסרון צדדי. אך לדינא נקטו הפוסקים (מכמת מדס שער מספטי המרן פ״ח, הבן מים מי נספר רנ נרכות מערכת כ תות ח, שו״ת עמודי תם סי׳ יח תות ה, ערך שי יו״ד סי׳ סח) שבן חו״ל יכול לעשות שליח למצוות התלויות בארץ.

צא.

מי שמת אחד מקרוביו ואינו יודע אם עברו כבר שלשים יום

במשנה מבואר שהמפקח את הגל, היינו שמפנה מפולת מעל אדם שנקבר תחתיה ואין ידוע אם ימצא חי או מת, שוחטים עליו שאר בני החבורה את הפסח. ופירש רש״י (ד״ה שוחטין עליו), שאף על פי שאם ימצא מת יתברר למפרע שודאי האהיל עליו ובשעת השחיטה כבר היה טמא ולא היה ראוי לאכול את הפסח בערב, מכל מקום שוחטים עליו עכשיו את הפסח, כיון שבשעת שחיטת הפסח וזריקת דמו עדיין לא נודע שנטמא, והרי הוא בחזקת טהור. ועל פי זה דנו הפוסקים לענין אבלות בספק אם מת בתוך שלשים או אחר שלשים להודעה, כמו שיבואר.

המהר״ם מינץ (שו״ת, סי׳ נה) נשאל במי ששמע שמת לו מת, ואינו יודע אם בתוך שלשים יום מת וחייב להתאבל עליו או שמא קודם שלשים מת ואינו חייב להתאבל עליו, אם צריך להתאבל עליו אם לאו, והאריך לדון בדין ספק אבלות, ומסיק שיש להחמיר ולהתאבל מחמת חזקה, כפי ששנינו (גיטין כח.) שהמביא גט והניחו זקן או חולה נותן לה בחזקת שהוא קיים, שמעמידים המת על חזקתו ואומרים שעכשיו הוא מת, ואף בזה יש להעמיד המת על חזקתו ולומר שמת מקרוב בתוך שלשים.

והט״ז (יו״ד סי׳ שמ סק״ג) חלק על מהר״ם מינץ מכמה טעמים, ואחת מראיותיו היא ממה שאמרו בסוגייתנו שמחזיקים את המפקח את הגל בחזקת טהרה, והקשו התוספות (ד״ה

עברו ושחטו עליהם

אונן וחולה וזקן

האונן והחולה והזקן שהם יכולים לאכול ששחטו עליהם, ואחר שנזרק הדם נטמאו במת ועתה אינם יכולים לאכול, הרי אלו פטורים מלעשות פסח שני[קיב].

חבוש בידי עכו"ם

אם שחטו על חבוש בידי עכו"ם ויצא הרי זה אוכל, ואם לא יצא, פטור מלעשות פסח שני שהרי נשחט עליו[קיג].

מפקח את הגל

שחטו על מפקח את הגל ולא נמצא שם מת, הרי זה אוכל לערב. נמצא שם מת אחר שנזרק הדם, אם נודע לו בודאי שהיה טמא בשעת זריקת הדם, כגון שהיה גל עגול, הרי זה חייב בפסח שני. ואם ספק הדבר, שמא לא היה עומד על הטומאה בעת זריקה[קיד], ולא נטמא אלא אחר זריקה, הרי זה פטור מפסח שני[קטו].

שחיטת הפסח ליחיד

יחיד ששחט את הפסח לעצמו כשר, והוא שיהיה ראוי לאכול את כולו[קטז], ומשתדלים שלא ישחט לכתחילה על יחיד, שנאמר (שמות יב מז[קיז]) 'יעשו אותו'[קיח].

שחיטת הפסח על הראויים לאכילה

אפילו חבורה של מאה ואין כל אחד מהם[קיט] יכול לאכול כזית אין שוחטים עליהם[קכ].

חבורת נשים ועבדים או קטנים ועבדים

אין עושים בקרבן פסח חבורת נשים ועבדים או קטנים ועבדים, כדי שלא תהיה קלות ראש ביניהם[קכא].

שחיטת קרבן פסח בבמת יחיד

אין שוחטים את הפסח אלא בעזרה כשאר הקדשים, ואף בשעת היתר הבמות לא היו מקריבים את הפסח בבמת יחיד, וכל המקריב את הפסח בבמת יחיד לוקה, שנאמר (דברים טז ה) 'לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך', מפי השמועה למדו שזו אזהרה לשוחט בבמת יחיד אפילו בשעת היתר הבמות[קכב].

צא:

חבורה שכולה נשים או עבדים

עושים בקרבן פסח חבורה שכולה נשים או כולה עבדים[קכג], ואפילו בפסח שני[קכד].

שליחות לבן דעת

עושה אדם שליח איש או אשה ואפילו

[קיב] **רמב"ם** (פסח פ"ה ה"ט). [קיג] **רמב"ם** (פסח וזריקה עדיין לא האהיל כנגד הטומאה, וכיון שספק הוא פטור מלעשות פסח שני. ליקוטי הלכות (תורת הקדשים, חולת ח). [קטו] **רמב"ם** (פסח פ"ו ה"י). [קטז] **עיין** רש"ש בסוגייתנו (בכורות ד"ה ואפילו) שדייק מלשון זה שהרמב"ם פסק שלא כרש"י (פסח) שכתב שיחיד היכול לאכול כזית מקרבן פסח שוחטים עליו, והרמב"ם כתב כאן שצריך שיהיה ראוי לאכול את כל הקרבן פסח. [קיז] **הוא** הפסוק שנאמר בפרשת בא לענין פסח ראשון, וכשיטת ה"ר אברהם בן הרמב"ם (בכורות שם ה"ה) המובא בהערה הבאה, אמנם לפי ביאור הכסף משנה שמקור הרמב"ם מהסוגיא בפרק מי שהיה (להלן נה.) א"כ כוונת הרמב"ם לפסוק בפרשת בהעלותך (במדבר ט יג) בענין פסח שני כמבואר שם בסוגיא. [קיח] **רמב"ם** (פסח פ"ג ה"ג). ועיין בכסף משנה שתמה שמאחר שפסק כר' יוסי אם כן מותר לשחוט על היחיד לכתחילה, ומדוע כתב שמשתדלים שלכתחילה לא ישחטו הפסח על היחיד, והביא שה"ר אברהם בן הרמב"ם תירץ שלכן הרמב"ם לא כתב בפירוש שאין שוחטים לכתחילה, אלא בדרך זירוז שמשתדלים שלא ישחטו הפסח לכתחילה על יחיד, וסמך בזה על הפסוק 'יעשו אותו' הנאמר בפסח ראשון (שמות יב מז) 'כל עדת ישראל יעשו אותו', ותמה ע"ז הכסף משנה שעדיין אין הקושיא מתורצת, שאם רבי יוסי מתיר לכתחילה ולא הצריך לזרז ולא דרש כך את הפסוק מנין לרמב"ם לחשוש לענין שלא אמרו ר' יוסי, ולכן תירץ שמקור דברי הרמב"ם מפרק מי שהיה (להלן נה.) שהגמרא דורשת לרבנן את הפסוק 'יעשו אותו', שיש לחפש כמה שאפשר שלא ישחטו הפסח על היחיד, ולמד הרמב"ם שדרשה זו היא כר' יוסי, שאילו ר' יהודה הרי סובר שאין שוחטים על היחיד כלל, ועיין עוד במהר"י קורקוס (שם). [קיט] **כתב** בזה שלא כפירוש רש"י (ד"ה ואפילו) שמספיק שכולם יחד יוכלו לאכול כזית, אלא צריך שלא יהיה אפילו אחד שאינו יכול לאכול כזית. כסף משנה. [קכ] **רמב"ם** (פסח פ"ג). [קכא] **רמב"ם** (פסח פ"ד). [קכב] **רמב"ם** (פסח פ"ג). ומקורו מזבחים (קיד:) שמבואר שם שהאיסור הוא בזמן היתר הבמות לאחר חצות, שבזמן איסור הבמות הרי יש חיוב כרת לשוחט קדשים בחוץ כשהגיע זמנם, וכתב ה"ר אברהם בן אצר הלבנה"ם שבכל הקדשים אם הקדישם בשעת היתר הבמות והקריבם בשעת היתר הבמות פטור מכלום, ולולא הפסוק 'לא תוכל לזבוח' גם בקרבן פסח בשעת היתר הבמות לא היה אפילו לאו, ורק בקרבן פסח התחדש שיש לאו לשוחט בבמת יחיד. כסף משנה. ועיין בלחם משנה שתמה מדוע לא חילק הרמב"ם בין קודם חצות ובין אחר חצות, ותירץ שמה שכתב הרמב"ם 'פסח' הרי זה כמו שפירש שמדובר לאחר חצות שהרי קודם חצות הרי הוא שלמים. [קכג] **שהרי** עבד שוה לאשה במצוות. כסף משנה. [קכד] **רמב"ם** (פסח פ"ג ה"ד).

פניני הלכה

(שהיה) למה כשנמצא מת והתברר שנטמא עושה פסח שני, ולמה אין חוששים שמא בשעה ששחטו עליו את הפסח היה עדיין חי ורק עכשיו מת, ואם כן היתה שחיטת הפסח הראשון כדין, ואינו עושה פסח שני. ותירצו שכל הטומאות כשעת מציאתם, וכל שעכשיו נמצא מת אנו נוקטים שהיה מת מכבר, ואין חזקת חיים מועלת לומר שלא מת אלא כשלא ראינוהו עכשיו שמת לפנינו. ואם כן אף בנידון המהר"ם מינץ, כיון שידוע עכשיו שקרובו מת, יש לומר שמת מכבר קודם שלשים, ולא נעמידנו על חזקת חיים לומר שעכשיו הוא שמת. ובחכם צבי (שו"ת, סי' ג) הסכים עם הט"ז.

והנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק, מהגה"ק סי' נ) דחה דברי הט"ז וקיים דברי מהר"ם מינץ, והביא מדברי התוספות (מה ד. ד"ה שכל) שלא אמרו חכמים שהולכים אחר שעת מציאתן ומטמאים את הנוגע אלא לענין קדשים וחומרא היא שהחמירו בהם, אבל מעיקר הדין כיון שיש לזה הנוגע חזקת טהרה וגם לזה הנמצא יש חזקת חיים עד עכשיו ועכשיו הוא שמת לא מועלת נגד החזקה דין שעת המציאה, ואין ללמוד איסור מטומאה, ואפילו איסור אשת איש שהוא איסור חמור אינו דומה לטומאה, ובכמה מקומות החמירו לטהרות יותר מלבעלה ומכל שכן בקדשים. ומה שכתבו התוספות בסוגייתנו שכיון שכל הטומאות כשעת מציאתן נוקטים שנטמא כבר בשעת שחיטת הפסח הראשון, היינו משום שמדובר בנפל גל על אדם, שתיכף כשנפל הגל הורעה חזקתו, שהרי תיכף נולד לנו ספק בו שמא מת בגל, ולכן נוקטים שמת מכבר. אבל מי שמת לו מת ולא הורעה חזקת חיים שלו, אין הולכים בו אחר שעת מציאה אלא לענין קדשים, אבל לענין אבלות מעמידים אותו על חזקת חי ונוקטים שזה מקרוב מת בתוך שלשים, וחייב להתאבל עליו, וכדברי מהר"ם מינץ.

עונש מאסר למי שאינו פורע חובו

הרשב"א (שו"ת, ח"ו סי' אלף קטו) נשאל בדבר מי ששיעבד עצמו ונכסיו והבריח נכסיו, אם יחבשו גופו כיון ששיעבד גופו או לא. והשיב שאין הגוף משועבד שימכור וישלם כגנב שנמכר בגניבתו ולא כדי שיחבש, שאין אדם כותב כן לשעבד ולעשות עצמו כעבד אלא שהוא משועבד כלווה ונכסיו כערבים, ולומר שלא נכסיו אלו שיש לו עכשיו בלבד ושאם אין לו נכסים עכשיו יצטרך לשלם כשיהיו לו נכסים, אבל אין גופו משועבד לישב במאסר על מה שאין לו לשלם. ומבואר שדעתו שאין להושיב אדם בבית הסוהר על חיוב ממון (ולפ"ה גם בשו"ת ח"ה סי' קנ). וכן כתב הריב"ש (שו"ת, סי' תפד) שאין אדם יכול לשעבד עצמו ולהתנות להיות נתפש בגופו ולהיות במסגר אסיר ובית כלא יושבי חושך, והביא שהרא"ש מטוליטולה ז"ל כתב כן בתשובה (כלל סח סי' י), שאפילו אם התנה על עצמו שיתפוס המלוה את גופו וכתב לו זה בשטר אינו מועיל ואינו יכול לאוסרו ולא להשתעבד בו.

ובחידושי הגרשוני (שו"ת סי' נו קטו"ו) הוכיח מסוגייתנו שתופסים לבית הסוהר כדי להכריח לשלם ממון, שכן אמר רבה בר רב הונא אמר רבי יוחנן שמי שחבוש בבית האסורים של ישראל והבטיחוהו שיוציאוהו אפשר לשחוט עליו קרבן פסח לבדו, כיון שבודאי ישחררוהו, שנאמר (ישעיה נ יג) 'שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב', ופירש רש"י (ד"ה נתיב הלסטים) ששייך בית האסורים של ישראל כגון לכופו להוציא אשה פסולה, או לשלם ממון, אי נמי כדתניא (כתובות נג:) אם יקום והתהלך בחוץ כו' וכי תעלה על דעתך זה מהלך בשוק וזה נהרג, אלא מלמד שחובשים אותו עד שנראה מה תהא עליו. הרי מפורש ברש"י שבזמן הבית היו חובשים אנשים אלימים כדי להכריחם לשלם.

וכבר הביא ראיה זו הראנ"ח (שו"ת, סי' נח ד"ה ויעקב יט נו), וכתב שאם יש לו ללווה לפרוע ואינו רוצה לפרוע ובית דין אינם יכולים לירד לנכסיו, חובשים אותו עד שיפרע את חובו, לפי שפריעת בעל חוב מצוה, ומכים אותו עד שתצא נפשו. והביא שכבר נמצא דין זה מפורש בספר אגודה (סנהדרין סי' קנ), שאדם שיש לו ואינו משלם חובשים אותו, והביא ראיה ממה שאמרו (סנהדרין קכה:) שאבא בר מרתא היו תובעים אותו בית ריש גלותא, והיו מצערים אותו. והבית יוסף (שו"ת סי' נו סט"ו ד"ה וכתב מהרי הרפ"ס) כתב שאין ראיה משם, שהרי בני בית ריש גלותא היו עבדים פריצים כמבואר בגיטין (מה:) ובשאר מקומות והיו עושים שלא כדין, וכתב הראנ"ח שאין הדחיה ברורה כל כך, ומלבד זאת יש להביא ראיה מסוגייתנו ופירוש רש"י שחובשים בבית האסורים כדי לשלם ממון, וסתם לשלם ממון של חוב. ומה שהביא רש"י כמה עניינים שחובשים עליהם בבית האסורים, אינו משום שהסתפק בדין זה, אלא כתב כמה אופנים שכולם נכונים ובכולם חובשים וגם מבטיחים לשחרר ומקיימים. ונמצא שהדין דין אמת שכל שיש לו ואינו רוצה לשלם חובשים אותו עד שישלם, וכדברי ספר אגודה. וכתב שאף הרא"ש והריב"ש שהחמירו בדין החבישה מודים בזה, ולא אמרו שאין חובשים אלא כשאין להם לשלם, וכן הם דבריהם מפורשים שהרא"ש בתחילת דבריו כתב דבר ברור הוא שאם אין ללוה לפרוע לא יתפוש המלוה גופו של לוה כו'. הרי שרק אם אין לו לשלם אין חובשים אותו, אבל אם יש לו לשלם חובשים אותו בבית האסורים עד שישלם.

ובמהרשד"ם (שו"ת, מו"מ סי' שנ) כתב גם כן שאין לחובשו במאסר אלא כשיש לו לשלם ואינו רוצה, ומכל מקום כתב שגם אם יש אך ספק בדבר אם הוא רמאי, ואולי יש לו, חובשים אותו. אבל אם ברור לנו שאין לו, או אפילו מסופקים אבל אדם זה היה תמיד נושא ונותן באמונה, אין לנו רשות לאוסרו.

'אשר פיהם דיבר שוא', אם נאמר בכל הגויים

כתב בספר חסידים (סי' תתרי"ז), יהודים שהיו הולכים בדרך ופגעו בהם לסטים ועמדו על היהודים, והיהודים הרגו הלסטים, ויש שם נכרים ויראים שמא יגידו לבניהם או לקרוביהם וינקמו מהם, לפיכך יכולים היהודים להרוג אף אותם הנכרים, ואף על פי שאמרו הנכרים לא נגיד הורגים אותם, שאין להאמין לנכרים, שנאמר בהם (מהלים קמד ח) 'אשר פיהם דיבר שוא וימינם ימין שקר', וכן מצינו בדוד שנאמר (שמואל ב' סי' ח יח) 'ואיש ואשה לא יחיה דוד וגו' פן יגידו לפלשתים'.

ובדפוסים ישנים שובש על פי הצענזור, ותחת הכתוב שאין להאמין לנכרים, שנאמר בהם 'אשר פיהם דיבר שוא וימינם ימין שקר', נכתב שאין להאמין להם אם הם מאותם האומות שנאמר בהם 'אשר פיהם דיבר שוא וימינם ימין שקר'. ועל פי זה היתה המשמעות שלא בכל האומות נאמר כן, אלא יש מאומות העולם שמאמינים להם ויש שאין מאמינים להם.

ובהגהות מקור חסד (שם) הביא מדברי הגר"מ אריק שגירסא זו היתה לפניו, והעיר על כך שמשמע שלא בכל האומות הוא, וקשה שבסוגייתנו מבואר שישראל שהיה אסור בבית האסורים של נכרים אין שוחטים עליו את הפסח אף על פי שהבטיחוהו שיוציאוהו לחירות כיון שיש לחשוש שלא יקיימו את הבטחתם. וכתבו רבינו חננאל והרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ח מ"ו) הטעם, משום שנאמר בהם 'אשר פיהם דיבר שוא'. וממה שלא חילקה המשנה בין האומות מוכח שבכל האומות אין אמונה, ועל כולם נאמר 'אשר פיהם דיבר שוא', ולא כמבואר בגירסא שהיתה בספר חסידים. אכן הביא שבבבא בתרא (מה.) אמרו שסתם נכרי אנס הוא שנאמר 'אשר פיהם דיבר שוא', ומלשון 'סתם נכרי' משמע שיש מיוחדים שאינם כן, והביא שבספר עזרת נשים (סי' י) צידד בהיתר עגונה באותם נכרים שאין אומרים שקר.

מנידון סוגייתנו שאין לסמוך על בית האסורים של נכרים שהבטיחו לשחררו, למד בחכם צבי (שו"ת, סי' קו) לענין מה שדן הרדב"ז (שו"ת, ח"ד סי' יג) במי שהיה חבוש בבית האסורים ולא היה יכול לצאת להתפלל בעשרה, ונתנו לו רשות יום אחד בשנה להתפלל עם הציבור במנין איזה יום שירצה, באיזה יום מכל ימות השנה יבחר להתפלל בבית הכנסת. ודעת הרדב"ז שהתפילה הראשונה שתבוא לידו אותה יתפלל עם הציבור, ולא יחמיץ המצוה להמתין על יום כפור או פורים, מפני שאין מעבירים על המצוה. ודעת החכם צבי שצדקו דברי הרדב"ז בנידונו לענין תפילה, שיש להקדים התפילה הראשונה הבאה לידו, ולדעתו יש חילוק בין עושה מצוה אחת שיכול לעשותה מאוחר יותר ולהמתין עם אותה מצוה לזמן מהודר יותר, כגון מה שממתינים עם קידוש לבנה לעשותה במוצאי שבת (שו"ע או"ח סי' תפו ס"ג, ועי"ש בביה"ל ד"ה במוצאי), וכן מה שממתינים עם אותה בהמה לעשות ממנה קרבן תמיד שהוא קרבן חשוב יותר מפני תדירותו, ושתיהם אותה מצוה של עבודת הקרבנות, שבזה הותר להמתין עם המצוה בכדי שתיעשה באופן משובח יותר, לבין אם יש לו מצוה אחת, ובאה לידו עכשיו מצוה אחרת קטנה הימנה, שאסור לו להתבטל מאותה מצוה על מנת לעשות מאוחר יותר מצוה גדולה, ועל כן מי שיש לו אפשרות להתפלל תפילה במנין עכשיו, אסור לו לבטל הידור זה בתפילתו על מנת לעשות מאוחר יותר מצוה גדולה יותר, שאין מבטלים מצוה קלה עבור מצוה גדולה, והביא כן מהגמרא מועד קטן (ט. וכרמ"ה וכתיב). וסיים שאף במצוה אחת שיכול לדחותה לקיימה בהידור יותר, בבית האסורים של גוים יש לחוש משום 'פיהם דבר שוא', ואף שהבטיחו לו שיוציאוהו לא יקיימו דבריהם אחר כך, וכמבואר בסוגייתנו, ולכן יקדים המצוה הראשונה שיכול בודאי לקיים.

צא:

נדר מצות אכילת מצה בשאר ימי הפסח

מבואר בגמרא שחובת אכילת מצה היא רק בלילה הראשון, ומכאן ואילך הרי זה רשות. ויש נידון בראשונים מדוע אין מברכים 'על אכילת מצה' כל שבעת ימי הפסח כמו

אוהח 19/06/2018

אשת איש, ואפילו עבד ושפחה, הואיל והם בני דעת וישנן במקצת מצוות, נעשים שלוחים למשא ומתן[קכה].

למי שאינו בן דעת

מי שאינו בן דעת, והם חרש שוטה וקטן, אינם נעשים שלוחים ולא עושים שליח, אחד הקטן ואחד הקטנה[קכו].

חיוב הנשים בקרבן פסח

בפסח ראשון

מצות עשה לשחוט את הפסח בארבעה עשר לחודש ניסן אחר חצות, ואחד האיש ואחד האשה חייבים במצוה זו[קכז].

בפסח שני

נשים שנדחו לשני, בין מפני האונס והשגגה בין מפני הטומאה ודרך רחוקה, הרי פסח שני להם רשות רצו שוחטים רצו אין שוחטים, לפיכך אין שוחטים עליהן בפני עצמן בשבת בפסח שני[קכח], אבל אם היתה האשה אחת מבני חבורה מותר[קכט].

נשים משלימות לרוב בפסח ראשון, ואינן משלימות בפסח שני

היו האנשים בפסח ראשון מחצה טמאי מת ומחצה טהורים, ובזמן שאתה מונה הנשים בכלל האנשים יהיו הרוב טהורים, הטהורים עושים את הראשון, והטמאים אינם עושים לא את הראשון ולא את השני, אין עושים ראשון מפני שהם מיעוט, ואין עושים את השני מפני שהנשים בשני רשות, ונמצאו הטמאים מחצה, ואין מחצה עושים את השני[קל].

חבורה שכולה גרים

אין עושים חבורה שכולה גרים שמא ידקדקו בו ויביאוהו לידי פיסול, ואם שחטו עליהם כשר[קלא].

מצות אכילת מצה

בלילה הראשון

מצות עשה מהתורה לאכול מצה בליל חמישה עשר, שנאמר (שמות יב יח) 'בערב תאכלו מצות', בכל מקום ובכל זמן, ולא תלה אכילה זו בקרבן הפסח אלא זו מצוה בפני עצמה[קלב].

נשים ועבדים

הכל חייבים באכילת מצה אפילו נשים ועבדים[קלג].

בשאר ימי הפסח

אבל בשאר הרגל אכילת מצה רשות[קלד], ובליל חמישה עשר בלבד חובה, ומצאכל כזית[קלה] יצא ידי חובתו[קלו].

דעת הגר"א

כתבו בשם הגר"א שאף שאכילת מצה כל שבעה רשות, יש מצוה באכילת מצה כל שבעה[קלז].

אונן בקרבן פסח

האונן ראוי לאכול הפסח לערב, מפני שאנינות לילה מדבריהם לא העמידו דבריהם במקום כרת בדבר זה, אלא שוחטים עליו וטובל ואחר כך אוכל, כדי שיפרוש מאנינותו ולא יסיח דעתו, במה דברים אמורים שמת לו המת אחר חצות שכבר נתחייב בקרבן פסח, אבל אם מת לו המת קודם חצות אין שוחטים עליו אלא ידחה לשני, ואם שחטו עליו וזרקו הדם טובל[קלח] ואוכל לערב[קלט].

אונן באכילת קדשים

יום המיתה כשם שאסור לאכול בו קדשים מהתורה, כך אסור לאכול בלילו מדבריהם[קמ].

צב.

יום שמועה קרובה ויום ליקוט עצמות

יום שמועה קרובה ויום ליקוט עצמות[קמא] הרי הוא כיום קבורה שאינו תופס לילו ואפילו מדבריהם, לפיכך מי שליקטו לו עצמות או ששמע שמת לו מת, טובל ואוכל בקדשים לערב[קמב].

זמן אנינות

איזהו אונן, זה שמת לו מת מהקרובים שהוא חייב להתאבל עליהם, ביום המיתה בלבד הוא הנקרא אונן דין תורה, ולילה הוא אונן מדברי סופרים[קמג]. ויש אומרים שגם אבילות של יום ראשון הוא מדרבנן, ואין שום אבילות מן התורה[קמד].

ערל שמל בי"ד

ישראל ערל שמל בערב הפסח, שוחטים עליו הפסח אחר שמל[קמה].

צריך טבילה לקדשים

ערל שנטמא במת והוזה עליו שלישי ושביעי, הרי זה טהור מטומאת מת, וכשימול טובל ואוכל בקדשים לערב[קמו].

גר שנתגייר בי"ד בקרבן פסח

גר שנתגייר ביום ארבעה עשר[קמז] ומל וטבל אין שוחטים עליו, מפני שאינו אוכל לערב והרי הוא כפורש מן הקבר שצריך שבעה ימים ואחר כך יטהר[קמח], גזירה שמא יטמא גר זה למת לשנה הבאה ביום ארבעה עשר ויטבול ויאכל לערב, ויאמר אשתקד כך עשו לי ישראל כשמלתי

[קכה] **רמב"ם** (שלוחין ושותפין פ"ב ה"ב). שו"ע (או"ח סי' קפח ס"ג). [קכו] **רמב"ם** (שם), שו"ע (שם). אם בשעת מינוי השליח היה פיקח ואחר כך נשתטה, לדעת הרמב"ם (גירושין פ"ב הט"ו) שכתב לגבי גט שבאופן זה הרי זה כשר מן התורה ופסול מדרבנן שלא יאמרו שיש לשוטה כח לגרש, אם כן בענין ממון שאין חשש תועיל השליחות, ולדעת הטור (אהע"ז סי' קכח) שכתב לגבי גט שהוא פסול מהתורה, אם כן גם בממון לא תועיל השליחות. קצות החושן (סק"ג). נתיבות המשפט (מסה"ש, סק"ה). אם שכר לאותם שאינם בני שליחות לעשות קנין, בקנין הגבהה והגביה ג' טפחים, קנה, משום שכח פועל הוא ככח בעל הבית, והרי זה כאילו עשה תיקון להבית על ידי כוחו, ובקנין משיכה אם משך לרשותו של בעל הבית מועיל, משום שהרי זה כנמשך על ידי כוחו של בעל הבית, אבל אם משך הפועל לרשות עצמו אין זה מועיל, משום שרשות הפועל שאינו בר שליחות אינה כרשות בעל הבית, וכן בקנין הגבהה אם הגביה פחות מג' טפחים לא קנה, משום שבזה הוא קונה רק מטעם יד, וקנין יד מועיל מטעם חצר, וחצר מהלכת איננה מועילה לקנין. נתיבות המשפט (מסה"ש, סק"ה). [קכז] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ה). [קכח] **כתב** הכסף משנה שהרמב"ם פסק כר' יהודה שנשים שוחטים עליהן בפני עצמן ובפסח שני עושים אותן טפילה לאחרים, ומשום שהגמרא בסוגייתנו העמידה דברי רבי אלעזר כרבי יהודה, והקשה שהרמב"ם (שם פ"ג ה"ג) סתר דבריו שפסק שעושים חבורה שכולה נשים אפילו בפסח שני, וזה הרי דעת ר' יוסי, ותירץ שאף שפסק כר' יוסי לא פסק כמותו לגבי פסח שני שחל בשבת כיון שמשמע בסוגייתנו שבזה הלכה כר' יהודה כמו שנתבאר, ובלחם משנה הקשה על זה שאם כן הגמרא היתה צריכה להעמיד דברי רבי אלעזר כרבי יוסי ולומר שכשחל פסח שני בשבת מודה ר' יוסי שאין שוחטים על הנשים בפני עצמן, ולא היתה צריכה להעמיד את ר' אלעזר כר' יהודה, אלא ודאי שאין חילוק בין שבת לחול, ואם כן דברי הרמב"ם צריכים עיון. [קכט] **רמב"ם** (שם פ"ה ה"ח). [קל] **רמב"ם** (שם פ"ז ה"ג). [קלא] **רמב"ם** (שם פ"ג ה"ד). והטעם פירש רש"י (ד"ה ידקדקו) משום שאינם בני תורה יחמירו עליו לדקדק ויפסלוהו על חינם. כסף משנה. ובמהר"י קורקוס משמע שגרס ברמב"ם 'שמא לא ידקדקו בו ויביאוהו לידי פסול', וכמו שכתבו התוספות (ד"ה שמא). [קלב] **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"ח), וכעי"ז בשו"ע (או"ח סי' תעב ס"ז). [קלג] **רמב"ם** (שם ה"י). וכעי"ז בשו"ע (שם סי' תעג ס"ד). [קלד] **ואינו** מוזהר אלא שלא לאכול חמץ, ואף שמחויב לאכול פת ביו"ט כמבואר בשו"ע (שם סי' תפח ס"ו - ז) יכול לצאת במצה עשירה דהיינו שנילושה במי פירות, אבל לחם עוני אינו חייב מהתורה אלא בלילה הראשון, ומשום ספיקא דיומא חייבים בני חוץ לארץ גם בלילה השני. משנ"ב (ס"ק מז). [קלה] **עיין** בשו"ע (שם סי' תפה ס"ב) שמבואר שלמעשה יש לאכול שני כזיתים מהמצה העליונה ומהמצה האמצעית, וביאר המשנ"ב (סק"ט) הטעם משום שיש מחלוקת אם ברכת על אכילת מצה היא על המצה העליונה או על המצה האמצעית, ולכן יש להחמיר ולאכול משניהם כזית, ובביאור הלכה (ד"ה מיהו) תמה שלפי זה יוצא חידוש שצריך לאכול בלילה הראשון שני כזיתים שלא הזכירו הפוסקים ענין זה, ונשאר בצריך עיון. [קלו] **רמב"ם** (שם ה"ב), וכעין זה בשו"ע (שם ס"ו). [קלז] **משנ"ב** (ס"ק מה). [קלח] **וטבילה** זו היא מדרבנן. ליקוטי הלכות (תורת הקדשים, חומ"ו). [קלט] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ט). **ומקורו מזבחים** (ק ע"ב ועי"ג) שאביי מחלק בין קודם חצות ללאחר חצות, ורבא מחלק בין אם כבר שחטו עליו לכשעדיין לא שחטו עליו, והרמב"ם פירש שאין בזה מחלוקת לענין הדין אלא לענין פירוש הברייתא שם. כסף משנה. וכתב הלחם משנה שזהו שלא כפירוש רש"י בזבחים (שם ע"ב ד"ה מידי) שכתב שכוונת רבא בלאחר ששחטו היינו שמת לו מת לאחר שחיטה, עי"ש. [קמ] **רמב"ם** (קרבן המקדש פ"ג ה"י). [קמא] **היינו** שליקטו לו עצמות, ולא שהוא ליקט עצמות שאם כן הוא צריך הזאה שלישי ושביעי, כמבואר בסוגייתנו. כסף משנה (שם). [קמב] **רמב"ם** (שם, קרבן פסח פ"ו ה"ט). כתב הקרן אורה (זבחים קי.) שמשמע מדברי הרמב"ם שביום שמועה עצמו דין קרבן פסח כדין שאר קדשים, ויאסר באכילת קרבן פסח אף שזהו רק מדרבנן. [קמג] **רמב"ם** (כלאים המקדש פ"ב ה"ט). [קמד] **רמ"א** (או"ח סי' תקמח ס"ג, יו"ד סי' שנט סי"ג). משנ"ב (ס"ק יד). [קמה] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ו). ובליקוטי הלכות (ענין מספט, חומ"ו) דייק שהרמב"ם לא הזכיר בזה שצריך טבילה כלשון הגמרא בסוגייתנו, וראה בתוספות (ד"ה אכל) שתמהו על מה שהגמרא הצריכה טבילה בישראל שמל. ובצל"ח (ד"ה אכל פרק) כתב, ואני תמה על רבינו הגדול, שבסוגייתנו מבואר שערל ישראל שמל צריך טבילה, ורבינו הגדול לא הזכיר טבילה כלל, ותמהני על כל נושאי כליו שלא הרגישו בזה. [ראה בהערה הבאה]. [קמו] **רמב"ם** (פרה אדומה פי"ו ה"ג). ומבואר ברמב"ם שגם ערל צריך טבילה, וכתב בעינים למשפט, שדנו המפרשים למה הרמב"ם השמיט את הדין המבואר בסוגייתנו, שערל צריך טבילה, ונעלם מהם לשעתם דברי הרמב"ם בפרה. [קמז] **והוא** הדין אם נתגייר כמה ימים קודם פסח שאין שוחטים עליו את הפסח, ומהטעם המבואר בהמשך. מנחת חינוך (קונטרס מנחה מנוחה ו). [קמח] **עיין** במנחת חינוך (מנוחה ה) שמסתפק אם בדיעבד שכבר שחטו עליו קרבן פסח חייב בפסח שני, ובירושלמי (פ"ח ה"ח) מבואר שבדיעבד אם זרק הורצה ויצא.

פניני הלכה

שמברכים על הסוכה בכל שבעת ימי החג, והרי בגמרא (סוכה מ.) למדו מצות אכילה בסוכה ממצות אכילת מצה בפסח מה מצה בלילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות אף סוכה בלילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות, נמצא ששניהם שוים שבלילה הראשון חובה ומכאן ואילך רשות.

ובעל המאור (להלן קיט: ד"ה ומ שמואלין) כתב לפי שאפשר לאדם לעמוד בשאר ימי הפסח בלי אכילת מצה ויהיה ניזון באורז ודוחן וכל מיני פירות, אבל בסוכה שאין אדם יכול לעמוד שלשה ימים בלי שינה והוא חייב לישן בסוכה ולטייל בה, כמו שדרשו (סוכה כח:) בסוכות תשבו כעין תדורו, לפיכך צריך לברך על סעודותיו בכל ימי החג לישב בסוכה. וכתב באבני נזר (או"ח סי' שעז אות ד) שמכל מקום למדנו מקושיית בעל המאור שאם אוכל מצה בשאר ימים מקיים מצוה כמו האוכל בסוכה בשבעת ימי החג. והמצוה היא שאם אוכל לחם צריך שיהיה מצה. ובחת"ס (או"ח סי' קנח) כתב שדעת החזקוני על התורה שיש מצוה באכילת מצה כל שבעה.

אך בספר המכתם (סוכה מ. ד"ה ומסיקנא) ובארחות חיים (הל' סוכה אות נו) הביאו חילוק אחר, שמצה אין אכילתה בשאר ימי הפסח לשם מצות מצה אלא לפי שאינו רשאי לאכול חמץ משביע עצמו באכילת מצה, ודומה למי שאוכל בשר בהמה טהורה לפי שאינו רשאי לאכול בשר בהמה טמאה שאינו מברך אשר קדשנו במצותיו וציונו לאכול בשר בהמה טהורה, אבל הישיבה בסוכה בודאי שאינה לצורך גופו אלא לקיום המצוה בלבד לפיכך צריך לברך לישב בסוכה. וכן כתב במגן אברהם (סי' תרלט ס"ק יז) בשם מהרי"ל. ומבואר שסוברים שאין כלל מצוה באכילת מצה בשאר ימים אלא כאכילת בשר בהמה טהורה גרידא.

ובספר מעשה רב (סי' קפה) כתב שהגר"א היה מחבב מאד מצות אכילת מצה כל שבעת ימי הפסח, וכמו שכתוב (שמות יג טו, ויקרא כג טו) 'שבעת ימים מצות תאכלו', ומה שנקראת רשות זהו רק לגבי אכילת מצה בלילה הראשון שהיא חובה ומצוה לגבי חובה קורא לה רשות, אבל מכל מקום היא מצות עשה מן התורה. וכן כתב בספר הכתב והקבלה (דברים טז ח) בשם הגר"א. ובמשיב דבר (או"ח סי' עז) נסתפק לפי דעת הגר"א במי שמברך על אכילת מצה בכל ימי הפסח אם יש בזה איסור ברכה לבטלה, כיון שלדעת הגר"א יש מצוה באכילת מצה כל שבעה.

ובשדי חמד (מע' חמץ ומצה סי' יד אות י) האריך בנידון זה להוכיח שאינה מצוה אלא רשות, וכתב שכל זה היה פשוט בעיניו מאוד ולא היה צריך לכתבו כלל, לולא שנודע לו שבעירו הרבה בעלי בתים וקצת מבינים יש מהם שהיו נוהגים לברך על אכילת מצה בכל ימי הפסח בימים ובלילות כל זמן שעושים סעודה, ועמד מרעיד לקול השמועה וחקר בדבר והנה אמת, והודיע להם בהכרזה בכל בתי כנסיות שלא יברכו ברכות לבטלה כיון שאין למנהג זה מקום. והביא כן מהרבה מגאוני דורו שהסכימו עמו שברכה לבטלה היא והאריך בזה טובא.

צב.

אם יכולים למול מילה שלא בזמנה בערב יו"ט

התשב"ץ (שו"ת, מ"ח סי' כח) כתב שאסור למול גר בחמישי בשבת כדי שלא יבוא שלישי למילה בשבת ויצטרכו לחלל עליו שבת, כמבואר בשבת (פו.) שמרחיצים את המילה ביום השלישי שחל בשבת, ולמד כן ממה שאסרו (שבת יט.) להפליג בספינה פחות מג' ימים לפני השבת, ודעת בעל המאור (שם) בטעם האיסור הוא משום שאי אפשר שלא יבואו לידי חילול שבת שהרי מקומות סכנה הם, הלכך תוך ג' ימים אסור משום ששלשה ימים קודם השבת כבר נקרא קודם השבת (גיטין עז.), ונראה כמתנה לדחות את השבת מפני שאין דבר העומד בפני פיקוח נפש. וה"ה במילה תוך ג' ימים לפני השבת הרי הוא כמתנה לחלל את השבת ואסור. והובא להלכה בבית יוסף (בדק הבית יו"ד סי' רסב, רסו). והש"ך (סי' רסו ס"ק יח) חלק על התשב"ץ והתיר למול מילה שלא בזמנה ביום ה'.

ודנו הפוסקים אם דברי התשב"ץ אמורים גם בערב יו"ט שאין למול בתוך ג' ימים ליו"ט משום שנראה כמתנה לדחות את היו"ט, או שמא בשבת הוא שגזרו אבל ביו"ט לא גזרו. והחיד"א (מרכזים הענין ליקוטים סי' ח אות ג) כתב שמותר למול מילה שלא בזמנה ג' ימים קודם יו"ט אף לדעת התשב"ץ, שלא אסר אלא בשבת. וכן כתבו עוד הרבה אחרונים (קיצור שלחן ערוך סי' קלב אות ה, יד מהרן סי' שלג, או"ח זכרון יוסף יו"ד סי' מד), שמותר למול מילה שלא בזמנה ביום הושענא רבה, אע"פ שיום שלישי למילה יחול בשמחת תורה [בחו"ל], שלא החמיר התשב"ץ אלא מפני השבת אבל משום יו"ט אין להחמיר. וברב פעלים (או"ח, יו"ד ח"ד סי' כח) כתב שמקודם היה המנהג בבגדאד שלא למול מילה שלא בזמנה ביום הושענא רבה או

אהח 19/06/2018

טבלתי ואכלתי לערב, והלא גזירה זו מדבריהם ופסח בכרת והיאך העמידו דבריהם במקום כרת ביום הקרבן שהוא יום ארבעה עשר, מפני שאין הגר מתחייב במצוות עד שימול ויטבול, ואינו טובל עד שירפא מן המילה[קמט], לפיכך העמידו דבריהם במקום זה, שהרי זה המל יש לו שלא לטבול עד שיבריא ולא יבוא לידי חיוב כלל[קנ].

הזאה על טמא מת בשבת לצורך קרבן פסח

טמא מת שחל שביעי שלו להיות בשבת, אין מזים עליו אלא למחר, ואפילו חל שביעי שלו להיות בי"ג בניסן והוא שבת ידחה ליום י"ד, ומזים עליו ואין שוחטים עליו אלא ידחה לפסח שני, והלא איסור הזיה בשבת משום שבות והפסח בכרת והיאך יעמידו דבריהם במקום כרת, מפני שביום שהוא אסור בהזייה משום שבות אינו זמן הקרבן שחייבים עליו כרת, לפיכך העמידו דבריהם במקום זה, אף על פי שהדבר גורם לעתיד לבוא לעמוד במקום כרת[קנא].

הבאת איזמל לצורך מילה בשבת

מכשירי מילה שאפשר לעשותם מערב שבת אינם דוחים את השבת, לפיכך אם לא הביא איזמל למילה מערב שבת לא יביאנו בשבת, אפילו במקום שאין בו אלא איסור דרבנן, שהעמידו חכמים דבריהם במקום כרת[קנב].

מצורע שחל יום השמיני שלו בי"ד ניסן וראה קרי

מצורע שחל שמיני שלו להיות בארבעה עשר וראה קרי בו ביום, הרי זה טובל ונכנס לעזרת נשים ומביא קרבנותיו, ואף על פי שטבול יום אסור להיכנס לעזרת נשים, הואיל ואיסורו להיכנס שם מדבריהם ויום זה הוא יום הקרבת הפסח במועדו, יבוא עשה שיש בו כרת וידחה איסור של דבריהם[קנג].

כניסת טבול יום במחנה לויה

עזרת הנשים מקודשת מהחיל שאין טבול יום נכנס לשם, ואיסור זה מדבריהם אבל מן התורה מותר לטבול יום להיכנס למחנה לויה[קנד].

עב:

הבא בבית הפרס ומחויב בקרבן פסח

מי שבא בבית הפרס הרי זה מנפח והולך, ואם לא מצא עצם ולא נטמא שוחט ואוכל פסחו, ואף על פי שהלך בבית הפרס, משום שטומאת בית הפרס מדבריהם[קנה] ולא העמידו דבריהם במקום כרת[קנו].

הבא בבית הפרס שנדוש ומחויב בקרבן פסח

בית הפרס שנדוש טהור לעושה פסח[קנז].

דין הקרבת פסח שני

מי שהיה טמא בשעת שחיטת הפסח, ראה להלן (נג:).

אונן או חולה שנתעצל בהקרבת הפסח

הלחם משנה על הרמב"ם, שבגמרא משמע שלרב ששת כוונת המשנה אלו פטורים ואלו חייבים, היינו שבשוגג או באונס פטורים ובמזיד ואונן חייבים, ולרב נחמן כוונת המשנה שרק במזיד חייב, והיינו לא כמו שפירש הרמב"ם כלל שבשוגג או אונס חייבים. ותירץ הלחם משנה, שרב ששת ורב אשי ורב נחמן פירשו שאלו חייבים מדובר במזיד [ולרב ששת ורב אשי אף באונן], משום שרצו ליישב סתם משנה כר' נתן ור' חנינא האומרים להלן (נג:) ששגג בראשון אפילו הזיד בשני פטור, ולכך תמהו בגמרא וכי אונס ושוגג בני כרת הם, דהיינו שאפילו שפירשו שהמשנה מדברת באופן שהזיד בשני, מכל מקום קשה איך ניישב המשנה שלא כר' נתן ור' חנינא שלשיטתם אינם בני כרת אפילו הזיד בשני, ולא מצאו ציור אחר ליישב במשנה אלא במזיד ואונן. אבל לשיטתנו שאנו פוסקים כרבי (שם), מתפרש הפסוק 'בדרך רחוקה' כפשוטו, ובא להשמיענו שאם היה בדרך רחוקה אפילו הזיד בשני שאין שוחטים עליו, או שהיה בדרך רחוקה, או נאנס באונס אחר, או ששגג ולא הקריב בראשון, הרי זה מביא פסח בארבעה עשר של חודש השני בין הערביים[א].

היה טמא או בדרך רחוקה בראשון והזיד בשני

מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון, אף על פי שהזיד בשני אינו חייב כרת, שכבר נפטר מפסח ראשון מן הכרת[ב], ויש אומרים שאם הזיד בשני חייב כרת[ג].

היה בדרך רחוקה ושחטו וזרקו עליו

מי שהיה בדרך רחוקה ושחטו וזרקו עליו את הדם, אף על פי שבא לערב לא הורצה וחייב בפסח שני[ד]. ויש אומרים שהורצה, ואם עשה כן תבוא עליו ברכה[ה].

[קמט] **כמבואר** ברמב"ם (מיקורי ניפחה פי"ד ה"ה) ובשו"ע (יו"ד סי' רסח ס"ג). [קנ] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ז). ועיין בראב"ד (שם ה"ו) שתמה על טעם הרמב"ם, ולכן כתב שהטעם הוא משום שיכול לבוא לאיסור כרת שמא לשנה הבאה יאמר אשתקד טבלתי ואכלתי כמבואר בסוגייתנו, ולכן העמידו דבריהם במקום כרת, שזה כרת וזה כרת. [קנא] **רמב"ם** (שם ה"ו). ועיין בראב"ד שתמה על טעם הרמב"ם, ולכן כתב שהטעם הוא משום שיכול לבוא לאיסור דאורייתא שמא יטול את מי ההזאה בידיו ויטלטלם דרך רשות הרבים [וכדלעיל (פה:)], ולכן העמידו דבריהם במקום כרת. [קנב] **רמב"ם** (מילה פ"ג ה"ו), **שו"ע** (או"ח סי' שלח ס"ו, יו"ד סי' רסו ס"ג). ומשום שאפשר להביאו מערב שבת. **רמב"ם** (שם). [קנג] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ח). [קנד] **רמב"ם** (ביאת המקדש פ"ג ה"ו, ביאת המקדש פ"ג ה"ו). [קנה] **כמבואר** ברמב"ם (טומאת מת פ"ג הט"ו). [קנו] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ח). [קנז] **רמב"ם** (שם).

[א] **רמב"ם** (שם פ"ה ה"ח). [ב] **רמב"ם** (שם ה"ג). וכתב הראב"ד שעכשיו סותר את דבריו שכתב קודם לכן שמי ששגג או נאנס ולא הקריב בראשון, אם הזיד בשני חייב כרת, שמה ההבדל בין טמא ודרך רחוקה משוגג או נאנס. ותירצו מהר"י קורקוס והכסף משנה והלחם משנה שלפי מה שפירש הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ט מ"ח) מיושבים היטב דבריו, שכתב שם שכשהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את השני אינו חייב כרת, לפי שנפטר מפסח ראשון שנאמר בו לשון כרת, ונדחה לפסח שני שלא נאמר בו לשון כרת, וכששגג או נאנס בפסח ראשון ולא עשה את השני חייב כרת, כי לשון התורה כל מי שלא היה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה פסח כלל חייב כרת, והוא אמרו יתברך 'והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה' וגו'. וזאת כוונת המשנה 'אלו פטורים מן ההכרת ואלו חייבים בהכרת', שמי שהיה בדרך רחוקה פטור מן הכרת, ואילו מי ששגג או נאנס חייב כרת. והקשה הלחם משנה על הרמב"ם, שבגמרא משמע שלרב ששת כוונת המשנה אלו פטורים ואלו חייבים, היינו שבשוגג או באונס פטורים ובמזיד ואונן חייבים, ולרב נחמן כוונת המשנה שרק במזיד חייב, והיינו לא כמו שפירש הרמב"ם כלל שבשוגג או אונס חייבים. ותירץ הלחם משנה, שרב ששת ורב אשי ורב נחמן פירשו שאלו חייבים מדובר במזיד [ולרב ששת ורב אשי אף באונן], משום שרצו ליישב סתם משנה כר' נתן ור' חנינא האומרים להלן (נג:) ששגג בראשון אפילו הזיד בשני פטור, ולכך תמהו בגמרא וכי אונס ושוגג בני כרת הם, דהיינו שאפילו שפירשו שהמשנה מדברת באופן שהזיד בשני, מכל מקום קשה איך ניישב המשנה שלא כר' נתן ור' חנינא שלשיטתם אינם בני כרת אפילו הזיד בשני, ולא מצאו ציור אחר ליישב במשנה אלא במזיד ואונן. אבל לשיטתנו שאנו פוסקים כרבי (שם), מתפרש הפסוק 'בדרך רחוקה' כפשוטו, ובא להשמיענו שאם היה בדרך רחוקה אפילו הזיד בשני פטור מכרת, מה שאין כן בשוגג ונאנס שלרבי חייב. [ג] **ליקוטי הלכות** (תורת הקדשים, פסח ה). [ד] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ה ה"ג). כרב ששת, שהכלל הוא שהלכה כרב ששת באיסורים וכרב נחמן בדינים. כסף משנה (שם). וכל שכן שרב אשי דייק לעיל במשנה כרב ששת. מהר"י קורקוס (שם), ליקוטי הלכות. ובשער המלך (שם פ"ו ה"ג ד"ה ועניות) הקשה שאפילו בלא כלל זה אין הרמב"ם יכול לפסוק כרב נחמן, כיון שמבואר להלן שהרמב"ם פוסק שאין שוחטים וזורקים על טמא שרץ, כרב יהודה אמר רב, והרי רב נחמן סובר כאן ששוחטים וזורקים על טמא שרץ. [ה] **רמב"ן** (נמדבר ט י). כרב נחמן שאמר לעיל שפטרתו תורה מפני שחסה עליו, אבל אם ציוה שישחטו ויזרקו בשבילו, תבוא עליו ברכה. והקשה המנחת חינוך (מלוה שפ מוס' י ד"ה ומנומר) למה פסק הרמב"ן כרב נחמן נגד הכלל שהלכה כרב ששת באיסורים, והרי ביד מלאכי (כלליס סי' קסב) כתב שכלל זה הוא מהגאונים.

פניני הלכה

ביום ו' של פסח ובערב שבועות, וזה בערך ט"ו שנים שהורה להם הגאון ר' עבדאללה סומך למול ע"פ דברי החיד"א בשיורי ברכה (סי' רסו) בשם הזכרון יוסף (שם) שהתיר למול ביום הושענא רבה, וע"פ הוראתו עשו מעשה כמה פעמים למול.

וביד הלוי (נמנגר, סו"ת, יו"ד סי' קמ) הביא ראיה שלא כהתשב"ץ מסוגייתנו, שמבואר שערל ישראל שמל בערב פסח טובל ואוכל פסחו לערב, אבל ערל נכרי שמל בערב פסח לפי בית הלל לא יאכל בשנה זו קרבן פסח. וכתב שבשלמא בערל ישראל יש לומר שלצורך מצות אכילת פסח התירו למול בערב פסח [וראה ערך השולחן (סו"ת סי' שלח סק"ח)], אך בערל נכרי קשה איך מלו אותו לגיירו בערב פסח, והרי אין מלים לדעת התשב"ץ בערב שבת. וכתב שמכאן מוכח על כל פנים שקודם יום טוב לא גזרו, ודן אם יש מקום לחלק בזה בין ערב שבת לערב יום טוב.
אוצר החכמה

ספירת שבעה נקיים בגיורת שטבלה

בקובץ תשובות (פ"נ סי' מח) נשאל אם טבילה לשם גירות מועלת גם בשביל נדה לטהרה לבעלה, כיון שאת הפסק הטהרה ובדיקת ז' נקיים עשתה בעודה נכרית, וכל הטעם שהאמינוה לאשה על בדיקותיה הוא משום 'וספרה לה' (ויקרא טו כח), ואם כן בנכרית שאין לה נאמנות כלל לא יועילו הבדיקות שלה.

והשיב שדבר זה אפילו תינוקות של בית רבן יודעים שנכרית אינה מטמאה בנדה מן התורה. וכן מפורש ברמב"ם (מיקורי ניפחה פי"ד ה"ד), הנכרית אין חייבים עליה משום נדה ולא משום זבה ולא משום יולדת. ואף שגזרו על הנכרית משום נדה, כמבואר בעבודה זרה (לו:), וישראל הבא על הנכרית חייב גם משום נדה, מכל מקום אין לנו שגזרו עליה אלא משום נדה אבל לא משום זבה. ואף שחז"ל גזרו על כותי וכותית שיהיו כזבים, אך אין זה אלא לענין טומאה וטהרה, כמו שכתב הרמב"ם (שם) שחכמים גזרו על כל הנכרים שיהיו כזבים תמיד לענין טומאה וטהרה. אך לענין שבעה נקיים שאינו אלא בזבה, לא מצאנו שיגזרו עליהם חכמים, ועל כן אין גיורת צריכה כלל ספירת שבעה נקיים.

והביא ראיה מסוגייתנו, שנחלקו בית שמאי ובית הלל בגר שנתגייר בערב פסח, בית שמאי אומרים טובל ואוכל פסחו לערב, ובית הלל אומרים הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר, היינו כאדם שנטמא במת, וצריך הזאה במי חטאת ביום השלישי וביום השביעי, ואף הגר טמא שבעת ימים ואינו יכול להקריב קרבן פסח. ובתוספתא (פ"ו ה"ט) אמר ר"א בר צדוק, מודים בית שמאי ובית הלל בערל זר שמקבל הזאה ואוכל, על מה נחלקו על ערל נכרי, שבית שמאי אומרים טובל ואוכל פסחו לערב, ובית הלל אומרים הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר, אחד נכרי שמל ואחד שפחה שטבלה. וכתב האדר"ת שמה שאמר שפחה הכוונה לגויה. ומבואר שגם בגויה שטבלה נחלקו בית שמאי ובית הלל, ולדעת בית שמאי שאינם סוברים שדינה כפורשת מן הקבר, הרי היא יכולה לאכול מן הפסח בערב, ואינה צריכה ספירת שבעה נקיים. ומוכח שלא גזרו חכמים עליהם להיות כזבות לענין שיצטרכו לספור שבעה נקיים כשיתגיירו.

וכן כתב בהתעוררות תשובה (סו"ת מהדו"ת, מ"ד סי' נה) בפשיטות שאין דין ספירת שבעה נקיים בגיורת [ועל פי זה כתב שאף אין צריכה המתנת שבעה משום דם חימוד]. ובספר גירות כהלכתה (גיורי הלכה סי' כח) הביא דבריו, והביא שהגאב"ד דשארמאש היה פשוט לו שצריכה שבעה נקיים מחמת דין טומאת נשג"ז [נ'דה ש'פחה ג'ויה ז'ונה] שגזרו חכמים עליהם. וכתב שאף שהיא הערה נכונה, מכל מקום נראה שלהלכה אין בזה בית מיחוש, שהרי מבואר בסוגייתנו שגר שנתגייר בערב הפסח בגירותו פקעו ממנו דיני טומאת זיבה, אלא שלענין הקרבת קרבן פסח נחלקו בית שמאי ובית הלל אם מחמירים בו כדי שלא יטעו לומר שאשתקד אכלנו ולא יבחינו שאשתקד היה גוי ועתה ישראל, ומשמע שרק משום גזירה זו ראוי להימנע מאכילת הפסח, אבל לולי זאת דינו כישראל גמור לכל דבר, ובטלו ממנו דיני הזיבה מכל וכל. והביא שכן מבואר בדברי הפוסקים שבאשה מתירים לה לאכול קרבן פסח לאלתר עם התגיירותה, ומשום שבה אין לומר שהפורש מן הערלה כפורש מן הקבר, ומוכח מזה שרק בגיותה יש בה דיני טומאה כזבה, אבל ברגע שנתגיירה פקעו ממנה כל דינים אלו ואינה צריכה להיטהר מהם על ידי ספירת שבעה נקיים וכדומה. והביא כן מהמהרש"ם (סו"ת, מ"ג סי' רז) שכיון שגר שנתגייר כקטן שנולד הוא, אף דיני זב וזבה אינם חלים בו אחר שנתגייר [ואינו מטעם הקובץ תשובות הנ"ל, שנקט שלא גזרו עליה כלל להיות כזבה לענין שבעה נקיים אלא רק לענין טומאה, ולדעת המהרש"ם דינה כזבה לכל דבר מדרבנן, אלא שבגירותה פוקעים ממנה דינים אלו כיון שכקטן שנולד היא].

צב:

אם אפשר לעשות נפיחה בכלי בניפוח הריאה ובבית הפרס

בגמרא, ושוים בית שמאי ובית הלל שבודקים לעושי פסח, ופירש רש"י (ד"ה שבודקין), מהלכים בבית הפרס על ידי בדיקה לעשות פסח אם אין לו דרך אחרת. וביארו בגמרא אופן הבדיקה, כמו שאמר רב יהודה אמר שמואל, מנפח בית הפרס והולך. ופירש רש"י (ד"ה מנפח) שבית הפרס הוא שדה שנחרש בה קבר, וגזור רבנן שמא כיתתה מחרישה את העצמות ופיזרתם באורך המענה ויש כאן עצם כשעורה ויעבור ויסיטנו, ועצם כשעורה מטמא במגע ובמשא דהיינו היסט, הלכך מנפחו בפיו ואם יש עצם גדול יראנו ועצם כשעורה נדחה בנפיחתו. ובדברי רש"י מבואר שהנפיחה היא בפה, ודנו הפוסקים אם הוא בדווקא ורק בנפיחה בפה יש לסמוך שהעצמות הקטנים ינופחו אבל בנפיחה בכלי אין די, או שמא גם על ידי כלי אפשר לנפח.

באבן יקרה (סו"ת מהד"ג, סי' סז) דן בענין נפיחת הריאה שמנפחים לראות אם יש בה נקב (רמב"ם יו"ד סי' ט ס"ח), כשנפח ע"י כלי אם יש לנפיחה זו שם נפיחה. וכתב לדון על פי דברי רש"י בסוגייתינו שכתב שנפיחת בית הפרס היא בפה, ונראה מזה שבנפיחה בכלי חוששים שאינה נפיחה חזקה כל כך, וא"כ גם לנפיחת הריאה לא תועיל נפיחה על ידי כלי. אך הקשה על זה שאם כן שמואל עצמו שאמר את הדין שמנפחים בית הפרס היה לו לפרש להדיא שמנפחים בפה דווקא ולא לסתום, ועל כן נקט שבאמת גם נפיחה בכלי נפיחה מעולה היא. ומה שכתב רש"י נופחין בפה רבותא נקט, שיכולים לנפח גם בפה, שהיה עולה על הדעת לומר שכשנופח בפה הרי הוא מוכרח לשחות ויתכן שבשחייתו זו הרי הוא מאהיל על הטומאה, וא"כ אין לנפח בפה אלא רק בכלי בלי לשחות, ולזה חידש רש"י שגם בפה יכולים לנפח ואין לחוש בשחיה זו משום מאהיל על העצם.

ובפרי השדה (סו"ת, מ"ח סי' סג) כתב שלא ראה באיזה אופן נעשה הנפיחה ע"י כלי ולא יוכל לדון בזה כלל, רק זה ודאי פשוט שאם אפשר לנפח היטב ע"י כלי יש לזה עדיפות

צג.

שחיטת קרבן פסח על טמא שרץ

ראה להלן (צג:).

מי נדחה לפסח שני

איזה הוא טמא שנדחה לפסח שני, כל מי שאינו יכול לאכול את הפסח בלילי חמישה עשר מפני טומאתו[א], כגון זבים וזבות נדות ויולדות ובועלי נדות[ב].

נשים שנדחו לשני

נשים שנדחו לשני, בין מפני האונס והשגגה בין מפני הטומאה ודרך רחוקה, הרי פסח שני להם רשות, רצו שוחטים רצו אין שוחטים. לפיכך אין שוחטים עליהן בפני עצמן בשבת בפסח שני[ח], ואפילו אם הזידו בראשון[ט].

גר שנתגייר וקטן שהגדיל בין שני הפסחים דינם

גר שנתגייר בין פסח ראשון לפסח שני, וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים, חייבים לעשות פסח שני[י], ואם שחטו על הקטן[יא] בראשון, פטור[יב]. ואם שחטו עליו, ובליל חמישה עשר נעשה בן שלש עשרה, אינו

[א] **כפי** הנראה סובר הרמב"ם שהטעם שאין שוחטים על טמא הואיל ואינו יכול לאכול בלילה, וכתיב (שמות יב ד) 'איש לפי אכלו' וגו', ולכאורה קשה מנין לו זה הטעם, שמא מגזירת הכתוב הוא שטמא נדחה לפסח שני, וגם הרי טמא שרץ קודם טבילה ראוי לאכילה בלילה שיכול לטבול ומכל מקום אין שוחטים עליו קודם טבילה כמו שנתבאר לעיל, אלא על כרחך גזירת הכתוב היא. וצריך לומר שהרמב"ם לא נתן זאת לטעם אלא לסימן, שכל מי שאין יכול לאכול בשום אופן בלילה אין שוחטים עליו, מה שאין כן טמא שרץ שיכול לאכול בלילה יכול לשחוט עליו אחר טבילה. **פתח הבית** (קרבן פסח פ"ו ה"ח). וכן **בשפת אמת** (שם פ"ט ה"ט) העיר על לשון הרמב"ם. [ז] **רמב"ם** (שם ה"ח). שכל אלו טומאה ארוכה. רש"י (ד"ה ונטמאו), כסף משנה (שם). והקשה הלחם משנה (שם) שמבואר בגמרא שברייתא זו היא כשיטת רבי יוסי הסובר שנשים בפסח שני חובה, ואילו להלן מבואר שהרמב"ם פוסק כרבי יהודה ורבי שמעון שנשים בפסח שני רשות, ותירץ שיש לומר כמו שתירץ הכסף משנה להלן שנשים שוחטות בפני עצמן כרבי יוסי, אף על פי שהוא רשות כרבי יהודה, ולענין זה אמרו בגמרא שהברייתא כרבי יוסי. [ח] **רמב"ם** (שם פ"ה ה"ח). והיינו כרבי יהודה ורבי שמעון הסוברים שנשים בפסח שני רשות, וחולקים על רבי יוסי הסובר שהוא חובה. ומקשה הכסף משנה (שם) שהרי הרמב"ם פוסק (שם פ"ג ה"ד) שעושים חבורה שכולה נשים בפסח שני, והיינו כשיטת רבי יוסי (לעיל כא:), ואיך פסק כאן כהחולקים עליו, ומתרץ שאף שלענין חבורה שכולה נשים פסק כרבי יוסי, כמו שמבואר בגמרא (עירובין מו:) שהלכה כמותו לגבי רבי יהודה, מכל מקום לענין דוחה את השבת לא ראה לפסוק כמותו, שמשמע בגמרא (לעיל שם) שרבי אלעזר סובר כרבי יהודה בזה. וביאר הליקוטי הלכות (שם) שלכן לא פסק רבי אלעזר כרבי יוסי, משום שרבים חולקים עליו, רבי יהודה ורבי שמעון. והלחם משנה (שם) הקשה על דבריו, והוא סובר שהם דברים תלויים זה בזה, שאם עושים בפני עצמם דוחה את השבת, ואם אין עושים אין דוחה את השבת, ונשאר בצריך עיון על קושיית הכסף משנה. ובליקוטי הלכות (שם) יישב סתירת הרמב"ם שכל אלו טומאה ארוכה, שמשמע שאין הטעם משום שאין יכול לאכול, אלא משום שהוא מצוי שיבוא לידי טומאה ארוכה, ולכן אף שיכול לאכול בלילה אין שוחטים עליו.

[ט] **מנחת חינוך** (מלוה שפ פות ה). שאף על פי שחייבות כרת על הראשון, מכל מקום אין שוחטים עליהן בפני עצמן בשבת, והרי הם כנאנסו בשני שחייבות כרת על הראשון. ומשום להיפטר מכרת אינן יכולות לחלל שבת, שהתורה לא גזרה עליהן מצות פסח שני כלל בשום פנים, רק שהתורה נתנה להן רשות, ובמקום שאינן יכולות אינן עושות, וחייבות על הראשון, שעל הראשון בלבד חייבות אם לא תיקנו בשני. **מנחת חינוך** (שם). וראה עוד להלן (ע"ג) בדין 'פסח שני מצוה בפני עצמו', לגבי נשים שהזידו. [י] **שנחלקו** בזה בברייתא רבי ורבי נתן, שרבי סבר שפסח שני רגל בפני עצמו, ואפילו מי שלא נתחייב בראשון, כגון קטן שהגדיל בין שני פסחים, או גר שנתגייר חייב בשני, ורבי נתן סבר שפסח שני תשלומין של פסח ראשון הוא, ומי שלא נתחייב בראשון אינו חייב בשני, והכלל הוא שהלכה כרבי מחבירו. מהר"י קורקוס (שם ה"ז), כסף משנה (שם). ובפתח הבית (שם) כתב שלכאורה לפי מה שיתבאר להלן (ע"ג) שדעת הראב"ד כרבי נתן ורבי חנניה שפסח שני הוא תשלומין לפסח ראשון, הוא הדין בזה שפטור, ואפשר שמכל מקום כיון שלרבי חנניה פסח שני הוא תקנה לפסח ראשון, חייב, וצריך עיון קצת בזה. [יא] **בני דוד** (פלפקון). שבגר לא שייך זה. [יב] **רמב"ם** (שם ה"ז). ואף על פי שקטן אינו בן חיוב כלל, מכל מקום כיון שהתורה ריבתה לקטן שישחטו עליו וממנים אותו, כמו שכתב הרמב"ם (שם פ"ג ה"ג-ד), נפטר הוא בכך מן השני. מהר"י קורקוס (שם פ"ה ה"ז), כסף משנה (שם). שלפי מה שנפסק ש'שה לבית אבות' אינו מדאורייתא, ואין הקטנים מחוייבים כלל מן התורה, אין דבריהם מובנים, שהרי התורה לא ריבתה קטן לפסח למנות אותו רק הוא מדרבנן, ואם כן איך נפטר מחיוב דאורייתא עתה על פי מה שעשה החיוב דרבנן. ולומר שכיון שעל כל פנים היה חייב מדרבנן נפטר ידי דאורייתא, דבר זה צריך עיון, והדברים ארוכים אם על ידי דרבנן נעשה דבר תורה. [יג] **מנחת חינוך** (מלוה ו פות ה). כיון שבשעת עשיה לא היה ראוי שאפשר שאף רבי יהודה מודה שבאופן שלא נזדמן אחרים טמאים להתחבר עמהם, יש להם רשות לשחוט בפני עצמם, ובאופן זה כתב כן הרמב"ם.

אוצר החכמה

יוצא ידי חובתו, וחייב לעשות פסח שני[יג].

כשהזידו בשני

יש אומרים שגר שנתגייר וקטן שנתגדל בין שני הפסחים שלא עשו פסח שני במזיד, חייבים כרת[יד], ויש אומרים שפטורים[טו].

צג:

פסח שני מצוה בפני עצמו חיוב כרת

שחיטת פסח שני מצוה בפני עצמה, ודוחה את השבת, שאין השני תשלומין לראשון אלא רגל בפני עצמו, לפיכך חייבים עליו כרת[טז]. ויש אומרים שפסח שני הוא תשלומין לפסח ראשון[יז].

כששגג או נאנס בראשון

כיצד מי ששגג או נאנס ולא הקריב בראשון, לדעה הראשונה אם הזיד ולא הקריב בשני חייב כרת[יח], ולדעה השניה אם שגג או נאנס בראשון אף על פי שהזיד בשני, פטור[יט]. ואם שגג או נאנס אף בשני פטור[כ].

כשהזיד בראשון

יש אומרים שאם הזיד ולא הקריב

כלל. ועיין שם אריכות דבריו. [יד] **מנחת חינוך** (מלוה שפ פות ו). ונימוקו, שהרי נתבאר להלן (שם:) שהרמב"ם פוסק כרבי שחייב כרת על הראשון וחייב כרת על השני. [טו] **שערי יושר** (שער ו פי"ב ד"ה ועפ"י). ונימוקו, שאימתי מחייב הרמב"ם כרת מי שהזיד בשני, דווקא מי שהיה מחויב בראשון אלא היה אנוס בקיומו, אם הזיד בשני, הרי הוא חייב כרת, מה שאין אם היה פטור בראשון כגון גר שנתגייר, הרי הוא פטור מהקרבת קרבן פסח ראשון, כמו מי שהיה טמא או בדרך רחוקה, ואינו חייב כרת אם הזיד בשני. [טז] **רמב"ם** (שם פ"ה ה"ח). ופסק כרבי כמבואר להלן. [יז] **ראב"ד** (שם). [יח] **רמב"ם** (שם ה"ג). שמבואר בגמרא שהזיד בזה ובזה לדברי הכל חייב, שגג בזה ובזה דברי הכל פטור, הזיד בראשון ושגג בשני, לרבי ורבי נתן חייב, ולרבי חנניה בן עקביא פטור, שגג בראשון והזיד בשני לרבי חייב, לרבי נתן ולרבי חנניא בן עקביא פטור, ופסק הרמב"ם כרבי. וכתב עליו הראב"ד ששנה במשנתו כרבי, ורבי נתן ורבי חנניה בן עקביא חולקים עליו. וביאר הכסף משנה (שם) שכוונתו להקשות על הרמב"ם, שמה שפסק שהזיד בראשון ושגג בשני חייב כרת, מובן אמנם, שפסק כרבי ורבי נתן שרבים הם, אולם מה שפסק ששגג בראשון והזיד בשני חייב כרת, קשה למה פסק כרבי שהוא יחיד נגד רבי נתן ורבי חנניה בן עקביא הפוטרים. ויישב הכסף משנה, שבגמרא מבואר שמקור דינו של רבי הוא, שבסוף הפסוק (במדבר ט יג) 'וחדל לעשות הפסח', המדבר מהמבטל מלעשות פסח ראשון ושני, כתוב 'חטאו ישא', ובמברך את ה' גם כן כתוב (ויקרא כד טו) 'ונשא חטאו', וסובר רבי שמברך את ה' היינו מגדף, ובמגדף כתוב שחייב כרת, ודורש רבי את משמעות המילים 'חטאו ישא' ממשמעות המילים 'ונשא חטאו', שהוא חיוב כרת, ואילו רבי נתן ורבי חנניה סוברים שמברך את ה' אינו מגדף, ובגמרא (כריתות ז.) מבואר שחכמים סוברים שמגדף היינו מברך, וכיון שדעת רבי היא כדעת חכמים, פסק הרמב"ם כמותו. ומביא הכסף משנה שרבי אברהם בן הרמב"ם יישב שיטת הרמב"ם, שאף רבי נתן ורבי חנניה בן עקביא אינם עומדים בשיטה אחת אלא הם חולקים ביניהם, וכך היא סוגיית הגמרא, רבי סובר שפסח שני רגל בפני עצמו הוא, והיינו שאין השני תלוי בראשון אלא חיוב בעצמו כשאר הרגלים, לפיכך אם הזיד בראשון ושגג בשני חייב, וכן אם שגג בראשון והזיד בשני חייב, ואילו רבי נתן סבר שפסח שני תשלומין לפסח ראשון, ואינו תקנה לו, ולפיכך אם הזיד בראשון ושגג בשני חייב, שמשהזיד בראשון נראה לחיוב, ואין לו תקנה, ואם לא ישלם התשלומין, אפילו שגג בעת התשלומין חייב, לא מפני שלא עשה את השני, ששגג בו, אלא מפני שלא עשה את הראשון שהזיד בו. ואילו רבי חנניה בן עקביא סבר שפסח שני הוא תקנה לפסח ראשון, ולכן אם שגג בראשון, אפילו הזיד בשני, או שגג בשני אפילו הזיד בראשון פטור, וטעם הדבר, שאם הזיד בראשון לא נראה לחיוב, שכבר עשה לו הכתוב תקנה בשני, ואם שגג בשני פטור, שבשעת התקנה שוגג היה, וכן אם שגג בראשון והזיד בשני פטור, שהראשון שהוא עיקר החיוב, פטור הוא עליו מפני ששגג בו, ואין השני עיקר חיוב עד שנחייב אותו עליו אם הזיד בו ולא הזיד בראשון, הלכך לדבריו אינו חייב אלא כשהזיד בזה ובזה. ונמצא לפי כל האמור, שרבי נתן סבר שני תשלומין לראשון ולא תקנה לו, רבי חנניה סבר שני תקנה לראשון ולא תשלומין לו, והנה רבי סבר שני רגל בפני עצמו הוא, ובא רבי נתן וחלק עליו ואמר ששני תשלומין, בא רבי חנניה וחלק עליו חלוקה אחרת, ואמר שני תקנה לו, הלכך הלכה כרבי לגבי כל אחד מהם, שהלכה כמותו מחבירו. וכן כתב מהר"י קורקוס (שם) והאריך שם עוד, וכתב שדעת הראב"ד היא שמכל מקום כיון שהגמרא כללה את שיטות רבי נתן ורבי חנניה יחדיו, ששניהם פוטרים ושניהם סוברים שאין כרת בשני, על כן פוסקים כשיטתם. ובליקוטי הלכות (זבח תודה, לעיל נב: ד"ה שגגה) ביאר שהרמב"ם סובר שפשטות המשנה היא כשיטת רבי, והלכה כסתם משנה כנגד מחלוקת הברייתא, ואף שלדברי רב אשי (לעיל שם) המבאר שהמשנה מדברת ממזיד, המשנה עומדת בשיטת רבי נתן ורבי חנניה, סובר הרמב"ם שלא דחק רב אשי כן במשנה אלא עד שלא הביאו את דברי רבי בברייתא, אבל לאחר דברי רבי, אף רב אשי יודה שאין המשנה מדברת ממזיד. [יט] **ראב"ד** (שם). וטעמו נתבאר לעיל.

[כ] **רמב"ם** (שם).

פניני הלכה

שהנפיחה תהיה בהכשר ויתרון יותר, כי רבים הפוסקים שקוראים תיגר שיש שאין מנפחים כראוי כי עושים עצמם פני להבים ורוחם מעצרים שלא לנפח היטב, כמו שכתב בראש אפרים (סי' נט ס"ק כט), וכל גדולי אחרונים התמרמרו על זה, לכן אם נוכל לידע בבירור שעל ידי כלי זה שנעשה מחדש לנפח הריאה יוכל השו"ב לנפח בעצמו ולא תעצרנו הרוח מלבוא לתוך הריאה, ודאי עדיף לסמוך על נפיחה זו מלסמוך על נפיחת הקצבים.

פרק תשיעי

צנ.

המשתתפים עם קטן שעשה סיום מסכת בערב פסח

בברייתא שבסוגייתנו מבואר, שגר שנתגייר בין שני פסחים וכן קטן שהגדיל בין פסח ראשון לפסח שני חייב לעשות פסח שני, דברי רבי. רבי נתן אומר כל שזקוק לראשון זקוק לשני כל שאין זקוק לראשון אין זקוק לשני. וביארו בגמרא במה נחלקו, רבי סבר שני רגל בפני עצמו הוא ולכן אף שלא היה בר חיוב בפסח ראשון חייב בפסח שני, ורבי נתן סבר שני תשלומין של ראשון הוא, וכיון שלא נתחייב בראשון אינו חייב בשני. הרמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ז) פסק כרבי שחייב לעשות פסח שני, אך כתב שאם שחטו עליו בראשון, פטור מפסח שני. ותמה בכסף משנה שכיון שקטן אינו בר חיוב איך יכול ליפטר מפסח שני במה ששחטו עליו בעודו קטן. ותירץ בשם מהר"י קורקוס שכיון שהתורה ריבתה לקטן שישחטו עליו וממנים אותו, נפטר הוא בכך מן השני. והאחרונים (שו"ת מקרי לב מ"ג יו"ד סי' קמה, שו"ת משיב דבר מ"ק סי' ים, מנחת חינוך מלוה ה פות ג) תמהו על תירוץ זה, שלהלכה קטן אינו נמנה על הפסח וא"כ אין יכולים לפטרו מחמת טעם זה. [ועיי' מש"כ ליישב בבצל החכמה (שו"ת, מ"ק סי' נב) לפי דברי החתם סופר (נדרים לו. ד"ה שם, שו"ת חת"ס מ"ו סי' יג ד"ה ומ"מ). ועיין עוד בראשית ביכורים (שו"ת, מ"ב סי' ד) ובאור שמח ובחידושי רבינו חיים הלוי (על הרמב"ם, שם)].

ובבצל החכמה (שו"ת, מ"ד סי' ק) למד מדברי הכסף משנה לענין סיום שעשה קטן, שכיון שכתבה התורה (דברים ו ז) 'ושננתם לבניך' וגו', 'ולמדתם אותם את בניכם' וגו' (שם יא יט), הרי מצוה מן התורה לשנן וללמד דברי תורה לבנו ותלמידו, ולכן אף על פי שמן התורה אין מצוה לקטן ללמוד תורה, מכל מקום כל שהאב והרב מלמדים אותו תורה ומשננים דברי תורה בפיו מתקיים בלימודו של קטן זה מצות עשה מן התורה, ונחשב מן התורה כאילו קיימה הקטן בעצמו. ולכן כשקטן למד וסיים מסכת הרי זה ממש כאילו היה לומדה וסיימה גדול כמו במצות קרבן פסח, וממילא נפטרים כל הבכורים המשתתפים בסיומו מחובת תענית בערב פסח.

קיים מצוה בקטנותו, אם חוזר להתחייב כשהגדיל

אולם הנצי"ב במשיב דבר (שם) פירש דברי הרמב"ם, שקטן אף שפטור הוא מ"מ יש עליו מצוה מחמת חינוך, וכיון שיש עליו מצוה בשעת עשיה פטור אף לאחר שנתגדל. אך במהר"ם שיק (שו"ת, או"ח סי' רסט) הוכיח שבמצוה דאורייתא בודאי אין מועיל קיום המצוה בקטנות לפטרו מן החיוב שלאחר שנתגדל. וכמה וכמה חילוקי דינים להלכה יש במחלוקת זו ויצוינו כאן מקצתם.

כתב מהר"ם בן חביב (יוסי תרוויהו, ר"ה כח. ד"ה שלמה ליה), שמי שנולד ביום ראש השנה בחצות היום, ובשנת י"ג ויום א' שמע התקיעות קודם חצות, צריך לחזור ולתקוע אחר חצות, לדעת הפוסקים הסוברים שגדלות תלויה בי"ג שנים מעת לעת, משום שהתקיעות ששמע מקודם היו בזמן שהוא קטן ופטור ממצוות. וכתב רעק"א בהגהותיו שם שאף לדעת הפוסקים שסוברים שאין צריך י"ג שנים מעת לעת, אלא מקצת היום ככולו וגדלות השנים תלויה בתחילת היום, יש גם כן אופן שבו נוגע דין זה, במי שהביא ב' שערות בחצות היום, שצריך לחזור ולתקוע אחר כך, שהרי הגדלות מן התורה תלויה בסימנים ולא בשנים. ומבואר שנקטו שהמצוה שקיים הקטן בקטנותו לא פטרה אותו משנתגדל, ושלא כדעת הנצי"ב.

כתב בדרכי משה (או"ח סי' נג פות ג) בשם מהרי"ל, שמי שנעשה בן י"ג שנים בשבת אינו יכול להיות שליח ציבור בערבית בליל שבת, כיון שאנחנו מוסיפים מחול על הקודש בערב שבת ומתפללים מבעוד יום, והוספה זו אינה שייכת בשנות הנער. וכן פסק הרמ"א (שם ס"י). ומבואר שרק ש"צ אינו יכול להיות, אבל נחשב שהתפלל ואת עצמו פוטר אף שהתפלל בזמן פטור ובתוך הזמן נהיה בר חיוב, וכדברי הנצי"ב. וכן הוכיח הנצי"ב מדברי הרמ"א.

בדברי חמודות (נכורים פ"א פות ח) כתב שקטן שפדה את עצמו בפדיון הבן או על ידי בית דין או אחרים, ונתאכלו המעות קודם שיגדיל, יש להחמיר להצריכו פדיון נוסף כשיגדיל, כיון שהמצוה שקיים בקטנותו אינה עולה לו כשיגדיל ויהיה בר חיוב. ושלא כדברי הנצי"ב. אך ביהודה יעלה (שו"ת, מ"ב יו"ד סי' רפו) חלק וכתב שמשהגיע לעונת הפעוטות שאז מקחו ממכרו ממכר יכול הוא כבר לפדות את עצמו (וע"ע נמנחת חינוך מלוה שלב פות ג).

צנ:

תפילת מנחה אחר השקיעה לפני צאת הכוכבים

בגמרא, אמר עולא מן המודיעים לירושלים מרחק חמישה עשר מילין הוא, וזה שיעור דרך רחוקה לענין קרבן פסח. וביארו בגמרא סברתו, שסובר כדברי רבה בר בר חנה שאמר

בראשון הרי זה מקריב בשני, ואם לא הקריב בשני יביא על פי ששגג הרי זה חייב כרת, שהרי לא הקריב קרבן ה' במועדו, והיה מזיד[כא]. ויש אומרים שאף אם הקריב בשני, חייב כרת על שלא הקריב בראשון[כב].

נשים שהזידו בראשון

לדעה הראשונה[כג], אף נשים שהזידו בראשון, מכל מקום אם עשו את השני נפטרו מכרת[כד].

גר שנתגייר בערב פסח

גר שנתגייר בערב פסח, שאינו מקריב פסח ראשון מדרבנן, והזיד ולא הקריב פסח שני, לדעת הסוברים שהשוגג בראשון והזיד בשני חייב כרת, אף הוא חייב כרת[כה].

אונן שנתעצל בהקרבת הפסח

אונן שנתעצל מחמת מרירותו ולא ראה שישחטו עליו, גם הוא בכלל מזיד יחשב[כו].

חולה ברגליו שלא הקריב פסח ראשון

מי שהוא חולה ברגליו ואינו יכול לילך בעצמו לעזרה, בודאי מחויב לראות שישחטו עליו הפסח, והוא יאכלנו בלילה[כז]. ואם לא היה חולה כל כך ברגליו, רק שהיו רגליו רעות, ודימה

[כא] **רמב"ם** (פסח פ"ב ה"ט). וכן מסתבר, שהרי במסקנת הגמרא אמרו, שהזיד בראשון ושגג בשני, לרבי חייב ולרבי נתן פטור, ואם נאמר שאף אם עשה את השני עדיין חייב כרת, למה לא אמרו בגמרא שלרבי חייב אף באופן זה. **אור חדש** (לעיל ע"ח ד"ה ומוכח). **[כב] רש"י** (לעיל ע"ח ד"ה מתניתין גרסינן), **מנחת חינוך** (מצוה שפ אות ה). אמנם אף רש"י פירש כן רק בדברי רבי נתן, ויש לבאר טעמו, שהוקשה לרש"י לשיטת רבי נתן, שהפסוק 'כי קרבן ה' לא הקריב במועדו' מוסב על פסח ראשון, הרי כל הפסוק מיותר, שהרי כבר נאמר על זה הפסוק 'וחדל לעשות הפסח', אלא על כרחך נאמר שבא הכתוב להשמיענו שאפילו אם עשה את השני, חייב כרת. אבל לשיטת רבי אף רש"י מודה שאם עשה את השני פטור מכרת. אור חדש (שם). **[כג] היינו** דעת הרמב"ם שאם הזיד בראשון והקריב בשני, פטור מכרת. **[כד] מנחת חינוך** (שם). אף שהוא רשות להן, מכל מקום כיון שהתורה נתנה להן רשות הרי זה תיקון בשני, ומכל שכן אם נאמר שהוא חובה להן, ורק לענין שבת אינו דוחה, בודאי נפטרו בפסח שני. מנחת חינוך (שם). **[כה] מנחת חינוך** (מצוה ה

גזרו שכל הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר וטמא שבעת ימים, כמבואר בגמרא (לעיל נב.) והרי הוא אנוס בתקנת חז"ל. מנחת חינוך (שם). **[כו] ליקוטי הלכות.** וכתב שפלא על הרמב"ם שהשמיט דין זה. **[כז] ליקוטי הלכות** (זבח תודה, שם ד"ה ומוכח כפוגין). וביאר שמה שמובא במשנה (לעיל נא.) שאין שוחטים על החולה בפני עצמו, היינו שאנו חוששים שמא יכבד עליו חוליו ולא יוכל לאכול כזית ממנו בלילה, מה שאין כן כאן. **[כח] רמב"ם** (שם פ"ב ה"ט), על פי הלקוטי הלכות (זבח תודה, שם). **[כט] רמב"ם** (שם ה"ח). **[ל] ליקוטי הלכות** (זבח תודה, ד"ה אמר עולא). שהרי בגמרא (להלן נד.) הקשו על עולא, הסובר שהשיעור הוא חמישה עשר מיל, ותימה על הרמב"ם, ואפשר שהיה לו גירסא אחרת בגמרא. ליקוטי הלכות (שם). **[לא] רש"י** (ד"ה ממקמה), תוספות (ד"ה רב יהודה), רבינו חננאל, חזון איש (סוס"ס סי' קכד כפוגין ד"ה נפיק"י). וכן סתם בליקוטי הלכות (מורה השלמים, פוס ז), ונימק שם (זבח תודה, ד"ה כל שמינו) שכמעט כל הראשונים כתבו כן, ושכן משמע בירושלמי. **[לב] היינו** מהנץ החמה. כסף משנה

בנפשו אולי יוכל לילך לעזרה בעצמו לשחוט, ולא עלתה בידו, אינו נחשב למזיד אלא לשוגג ואונס[לג].

דרך רחוקה

שיעורה

אי זו היא דרך רחוקה, חמישה עשר מיל חוץ לחומת ירושלים[לד]. ויש אומרים ששה עשר מיל[לה].

מאימתי משערים אותה

יש אומרים שמי שהיה בינו ובין ירושלים ביום ארבעה עשר בחצות היום השיעור האמור, הרי זה דרך רחוקה, היה בינו ובינה פחות מזה אינו כדרך רחוקה,

(שם ה"ט). וצריך שיחדל מלהיות ראוי קודם אור הבוקר, כיון שכל היום דבר אחד הוא. ארץ צבי (קוזיגלוב, סוי"ח, ס"ק סי' כה ד"ה גיה"ק). **[לג] חזון איש** (שם). שאם לא כן, הרי אין תלוי שיעור דרך רחוקה בהיותו רחוק מתחילת היום כלום, אלא הכל תלוי במקום שהוא נמצא בחצות היום, שאם היה בתחילת היום רחוק חמישה עשר מילין, ונכנס אחר כך תוך חמישה עשר מילין, אין זה נחשב לדרך רחוקה, שהרי יכול להיכנס לירושלים אחר חצות בהילוך בינוני, וכיון שיכנס יתחייב בפסח. וממה שתלה הרמב"ם שיעור דרך רחוקה בתחילת היום, על כרחך דעתו כמו שנתבאר. ויש לעיין לדעת הרמב"ם, אם היה בתחילת היום מן המודיעים ולפנים, ושהה שם שעה או שעתיים, ועכשיו אינו יכול להגיע לירושלים עד חצות, אם נקרא דרך רחוקה, כין שסוף סוף לא יוכל להגיע לתחילת זמן שחיטה, שזהו עיקר תחילת זמן חיובו. חזון איש (שם ד"ה ויש לעיין). **[לד] רמב"ם** (שם). ופסק כעולא הסובר שדרך רחוקה היא כל שאינו יכול להיכנס בשעת שחיטה, ולא כרב יהודה הסובר שדרך רחוקה היא כל שאינו יכול להיכנס בשעת אכילה. וטעמו משום שמשמע קצת

מפני שהוא יכול להגיע לירושלים לשחוט פסח קודם שקיעת החמה כשיהלך ברגליו בנחת[לא]. ויש אומרים שמי שהיה בינו ובין ירושלים יום ארבעה עשר עם עליית השמש[לב] חמישה עשר מיל או יתר, הרי זה בדרך רחוקה, ואפילו אם נכנס אחר חצות לירושלים, אינו חייב להביא פסחו[לג]. ואם היה בינו ובינה פחות מזה אינו בדרך רחוקה, מפני שיכול להגיע לירושלים אחר חצות כשיהלך ברגליו בנחת[לד].

שחיטת קרבן פסח על טמא שרץ

הנוגע בנבילה ושרץ וכיוצא בהם ביום ארבעה עשר, שאינם מטמאים אלא טומאת

מדברי ר' יוחנן שאמר 'כמה מהלך אדם ביום עשר פרסאות' וכו', שבא לומר שהלכה כעולא, שאם לא כן מה בא להשמיענו. ועוד סובר הרמב"ם שמה שאמר עולא שעת שחיטה, היינו תחילת שעת שחיטה, דהיינו אחר חצות, וכן היא משמעות פשטות הסוגיא, שאמרו חמישה עשר מיל מבוקרו של יום עד מחציתו. כסף משנה (שם). ואילו רש"י (ד"ה ממקמה) פירש שכל שעת שחיטה מהלך ואינו יכול להגיע. פירוש שיתחיל מאחר חצות ואינו מגיע עד שתעבור כל שעת שחיטה. מהר"י קורקוס (שם). ולפי פירוש הרמב"ם קשה, שאם הוא רגע קודם חצות דרך מועט מירושלים, הרי אין יכול לבוא בתחילת שחיטה ויפטר, וצריך לומר שמכל מקום חייב, משום שבשחרית היה יכול לילך, וצריך לומר שמתחילת נץ החמה ביום ארבעה עשר מתחיל החיוב לעשות דבר למען יוכל לעשות הפסח. אך לפי זה קשה מדוע תלוי הדבר דווקא בנץ החמה ולא בעמוד השחר, ונאמר שאם היה בעלות השחר במקום שראוי לילך עד חצות לירושלים יהא חייב, וצריך לומר שמכל מקום אין דרך לילך רק מהנץ. פתח הבית (סוס י).

פניני הלכה

בשם רבי יוחנן שמהלך אדם ביום הוא עשרה פרסאות, ומורידים מהם מה שהולך מעלות השחר ועד הנץ החמה שהם חמשת מילין, ומה שהולך משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים שאף הם חמשת מילין, נשארים שלשים מילים למהלכו מהנץ החמה עד שקיעתה, חמישה עשר מהנץ החמה עד חצות היום וחמישה עשר מחצות היום ועד שקיעת החמה. וכיון ששנינו במשנתינו ששיעור דרך רחוקה לענין פטור מעשיית הפסח במי שאינו יכול לבוא לירושלים במשך זמן השחיטה שהוא מחצות היום ועד שקיעת החמה הוא משיעור מהמודיעים ולירושלים, ובזמן זה שמחצות עד השקיעה יכול אדם לילך ט"ו פרסאות, הרי שמן המודיעים ולירושלים יש ט"ו פרסאות.

רש"י (ד"ה ממקמה) **ותוספות** (זבחים נו. ד"ה מיון) הוכיחו מכאן שזמן זריקת הדם הוא עד שקיעת החמה, ומאז ואילך נפסל הדם, ולא בצאת הכוכבים הדבר תלוי, שאם עד צאת הכוכבים יכולים לזרוק הדם הרי זמן שחיטת הפסח הוא כדי הילוך כ' מיל ולא ט"ו מיל בלבד, שהרי מחצות היום עד צאת הכוכבים יש כדי הילוך כ' מיל. אך התוספות דחו ראיה זו, וכתבו שיתכן שמן התורה זמן הזריקה הוא עד צאת הכוכבים, אלא שחכמים עשו הרחקה כדי שלא יבוא לידי הלנת דם וכדי לזרוס בפסח, והעמידו דבריהם במקום כרת, ולכן קבעו זמן השחיטה רק עד השקיעה, אמנם מעיקר הדין אין הדם נפסל אלא בצאת הכוכבים.

בנידון זה תלוי דין תפילת מנחה אחר שקיעת החמה, שיטת תלמידי רבינו יונה (ברכות נו. ד"ה תפלת המנחה) שכיון שתפילת המנחה היא כנגד תמיד של בין הערביים, ועיקר התמיד הוא זריקת דם, כשם שזריקת הדם אין זמנה אלא עד שקיעת החמה, כך תפילת המנחה שנתקנה כנגדה אין זמנה אלא עד שקיעת החמה בלבד. ולכאורה לפי מה שדחו התוספות וכתבו שיתכן שזמן זריקת הדם הוא עד צאת הכוכבים, יש לומר שגם זמן תפילת מנחה הוא עד צאת הכוכבים. אך בביאור הגר"א (שו"ת סי' רפח ס"ק יח) כתב שכל מה שצידדו התוספות שאין הדם נפסל עד צאת הכוכבים ויכולים להתפלל מנחה גם אחר השקיעה, הוא רק לדעת רבינו תם הסובר ששתי שקיעות הם (יבמות לב:, ולדעתו יש לומר שאין הדם נפסל עד השקיעה השניה. אבל לפי דברי הגאונים הסוברים שאין אלא שקיעה אחת, ומיד שנכסית השמש מעינינו מתחיל זמן בין השמשות וכמו שהאריך בזה מהר"ם אלשקר (שו"ת, סי' נו), אם כן דם נפסל מיד עם השקיעה. וכן הכריע במשנ"ב (סי' רלג ס"ק יז, שעה"צ סוס יח) כדעת הגר"א שאין להתפלל מנחה אחר השקיעה.

אולם דעת אחרונים רבים (מנחת כהן מנוח השמט מאמר ג פ"ח, פני יהושע נרכות כו: ד"ה מ"ט) שאף שדם התמיד נפסל בשקיעת החמה ואי אפשר לשחוט את התמיד אחר השקיעה, מכל מקום זמן תפילת המנחה אינו תלוי בזמן שחיטת התמיד אלא בזמן הקרבתו, והקרבת התמיד היא גם אחר שקיעת החמה, [ובפני יהושע הוסיף, שכל מה ששייך להקרבת התמיד והיינו נסכי תמיד, נכלל במה שאמרו שהקרבת התמיד זמנה עד הערב, כלומר עד צאת הכוכבים] ולכן יכולים להתפלל תפילת המנחה גם אחר שקיעת החמה. וכן כתב הפרי מגדים (סי' פט מש"ז סק"ח, סו"ס קו, לך עיין מה שכתב נפי' רלג סי"ח סק"ז) שמותר להתפלל מנחה גם בבין השמשות עד הלילה.

ורבי עמנואל חי ריקי באדרת אליהו (שו"ת, סי' ג) קרא תגר על המבטלים חזרת השליח ציבור בתפילת המנחה בטענה שהשעה דחוקה ואין שהות לומר חזרת הש"צ, והאריך לבאר שסוף זמן מנחה הוא בצאת הכוכבים, ואם כן אין זה נחשב כשעת הדחק אלא אם כן לא יספיקו לסיים חזרת הש"צ לפני צאת הכוכבים, ואם לא כן, חיוב מוטל על הציבור להתפלל בלחש ולחזור אח"כ חזרת הש"צ.

ובארץ צבי (שו"ת, סי' ח, ס) כתב ללמד זכות על הנוהגים לכתחילה להתפלל מנחה בין השמשות באופן אחר, כיון שזמן תפילת מנחה הוא דרבנן ובין השמשות הוא ספק יום וספק דרבנן לקולא. וכן כתב בעל התניא בסידורו (סדר הנמסת שנמ) שאין למחות ביד המקילים ובפרט בשעת הדחק מטעם זה שהוא דרבנן, וכן כתב בקצות השולחן (סי' כו נדה"ש סק"ס).

זמן עלות השחר ותחילת זמן תפילת שחרית

לעיל הובאה דעת עולא בסוגייתנו, הסובר שמעלות השחר ועד הנץ החמה יש שיעור הילוך ה' מילין. וכן דעת עולא. אך בהמשך הסוגיא (נד.) הביאו ברייתא בה מפורש שמעלות השחר עד הנץ החמה הוא הילוך ד' מילין, והקשו משם תיובתא לעולא ולרבא. ונמצא שלמסקנת סוגייתנו זמן עלות השחר הוא כדי הילוך ד' מילין קודם הנץ החמה, ודנו הפוסקים מהו שיעור זה בשעות שוות, ועל פי זה דנו לענין תחילת זמן תפילת שחרית, וכמו שיבואר.

כתב בשו"ע (סו"ס סי' פט ס"ק), זמן תפילת השחר, מצוותה שיתחיל עם הנץ החמה, כמו שנאמר (תהילים עב ה) 'יירא אוך עם שמש', ואם התפלל משעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח, יצא. וכתב במגן אברהם (שם סק"נ) בשם הרמב"ם בפירוש המשניות (ברכות פ"א מ"ב), שמשעלה עמוד השחר היינו האור הנוצץ בפאת המזרח, שעה וחומש קודם עלות השמש. וביאר המגן אברהם שהיינו שעה וחומש קודם הנץ החמה, כמו שאמרו בסוגייתנו בביאור דברי עולא, שמעלות השחר עד הנץ החמה יש כדי הילוך ה' מילין. ודן המגן אברהם בדעת הרמב"ם, שבתוספות יום טוב (פסחים פ"נ מ"נ) כתב בשמו (פירוש המשניות שם) ששיעור מיל הוא ב' חומשי שעה [כ"ד מינוטין], ואם כן ה' מילין הם ב' שעות, ולמה כתב הרמב"ם שעה וחומש. ואף לפי מה שכתב בשו"ע (סי' מנט ס"ק) ששיעור הילוך מיל הוא רביעית שעה ועוד חלק עשרים [י"ח מינוטין], אם כן ה' מילין הם שעה ומחצה, ולמה כתב הרמב"ם שהם שעה וחומש. וכתב שנראה שפסק הרמב"ם כדעת הסובר שמעלות השחר עד הנץ החמה יש ד' מילין ולא ה', כיון שהעלו בגמרא בתיובתא לדעה זו שהשיעור ה' מילין, וכיון ששיעור מיל הוא י"ח מינוטין נמצא שד' מילין הם ע"ב מינוטין שהם שעה וחומש, ומכל מקום אינו עולה כהוגן עם מה שכתב בתוספות יום טוב בשמו ששיעור הילוך מיל הוא כ"ד מינוטין.

וכתב עוד המגן אברהם (שם סק"ג) שאין צריך להמתין עד שיאיר פני כל המזרח, ודי בהתנוצצות האור בפאת מזרח בלבד, ומה שהיו ממתינים בשחיטת התמיד עד שיאיר פני כל המזרח הוא כדי שלא יבואו לטעות ולהקריבו קודם זמנו, אבל עיקר הזמן הוא משעלה עמוד השחר.

אך הב"ח (שם ס"ק) כתב שזמן התחלת תפילת השחר הוא דווקא כשהאירו פני כל המזרח. וכן כתב באליה רבה (שם סק"ק), שמעיקר הדין אין זמן תפילה אלא משהאיר פני המזרח, וזה הכוונה עלות השחר, וכן משמע ברמב"ם (שם), ומשום חשש טעות היו עולים לגג לראות, אבל לא היו מאחרים הזמן.

ובקיצור שו"ע (סי' יח ס"ק) פסק שאם התפלל משעלה עמוד השחר יצא, ולא כתב כלשון השו"ע (סי' פט ס"ק) שאם התפלל משעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח יצא, וכתב בשערים המצויינים בהלכה שזו דעת המגן אברהם שדי בהתנוצצות האור בפאת מזרח בלבד, אבל לדעת האליה רבה ועוד פוסקים צריך דווקא שיאיר פני כל המזרח. ובביאור הלכה (סי' נח ס"ד ד"ה משעלה, סי' פט ס"ק ד"ה ואם, סי' תקפח ס"ק ד"ה ואם) כתב שכן דעת המטה יהודה (סי' פט סק"ק) והגר"א בשנות אליהו (ריש נרכות ד"ה ר"ג מומר) והמגן גבורים (סי' פט שלטי הגיבורים סק"ק) שעד שיאיר המזרח עדיין הוא בכלל לילה, ובכל מקום שכתבו הפוסקים שעלה עמוד השחר כוונתם שהאיר המזרח, וכן מה שכתב בשו"ע (סי' פט ס"ק) שבשעת הדחק יכול להתפלל משעלה עמוד השחר היינו משהאיר המזרח, וסמך עצמו על מה שכתב בתחילת הסימן. וכן פסק המשנ"ב להלכה (סי' פט סק"ב, סי' תרנב סק"ג) שיש לחשוש לשיטת האליה רבה ושאר האחרונים,

ערב[לה], הרי זה טובל ושוחטים עליו אחר שיטבול[לו], ולערב כשיעריב פסחו אוכל את הפסח[לז]. ויש אומרים שאפשר שמדאורייתא שוחטים עליו אף קודם שיטבול, ומדרבנן אין שוחטים עליו קודם שיטבול[לח].

צד.

שחיטת הפסח על טמא בשביעי שלו

טמא מת [אוצר החכמה]

טמא מת שחל שביעי שלו להיות בארבעה עשר, אף על פי שטבל והוזה עליו, והרי הוא ראוי לאכול קדשים לערב, אין שוחטים עליו אלא נדחה לפסח שני. שנאמר (במדבר ט ו) 'ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא', מפי השמועה למדו ששביעי שלהם היה, ועל זה שאלו אם ישחט עליהם והם יאכלו לערב, ופירש להם שאין שוחטים עליהם[לט]. ויש אומרים דווקא אם לא טבל והוזה נדחה לפסח שני, אבל אם טבל והוזה שוחטים עליו בראשון[מ].

טומאה שאין הנזיר מגלח עליה

במה דברים אמורים בטומאות מן המת שהנזיר מגלח עליהם, אבל אם היה טמא בשאר טומאות מן המת שאין הנזיר מגלח עליהם, שוחטים עליו בשביעי שלו אחר שיטבול ויוזה עליו, וכשיעריב שמשו אוכל פסחו[מא]. ויש אומרים שאף בטומאות שהנזיר מגלח עליהם, אם טבל והוזה עליו שוחטים עליו[מב].

שיעור דרך רחוקה הוא בהילוך בנחת

השיעור האמור לעיל (עג:) לגבי דרך רחוקה, הוא שיעור הליכת אדם ברגליו, ואפילו אם יש לו סוסים ופרדים ויכול להיכנס עמהם במרוצה לירושלים, מכל מקום כיון שהוא רחוק השיעור האמור מירושלים, נקרא דרך רחוקה[מג]. ואף אם נכנס עמהם לירושלים ושחט, או ששלח שלוחים שישחטו בעבורו[מד], אין עשייתו מועילה ולא הורצה[מה].

הלך לירושלים ועיכבוהו הבהמות בדחקם

הלך לירושלים ביום ארבעה עשר ולא הגיע מפני שעיכבוהו הבהמות בדחקם, אם היה יכול לישמט ולילך יחידי, חייב כרת[מו]. ואם לא היה יכול לישמט, הרי זה אנוס ואינו בדרך רחוקה[מז].

[לה] **כסף משנה** (סס פ"ו ה"ט). [לו] **שקודם** שיטבול, אף על פי שראוי לאכילה בערב, שיכול לטבול, מכל מקום במצב שהוא נמצא כעת אינו ראוי לאכול, וזה שבידו לטבול אינו מועיל בדבר שלא בא לעולם כלל. ארץ צבי (קוזיגלוב, שו"ת, מ"מ סי' מפ ד"ה ונכתב). [לז] **רמב"ם** (סס). והיינו כרב יהודה בשם רב (לעיל 5:), שרב רבן של כל בני הגולה, וגם מהלך הסוגיא שם היא כשיטתו, וגם רבי יוסי סובר כן (לעיל פא.), וגם רבי עקיבא סובר כן בסוגייתנו, ובתוספות (לעיל 5: ד"ה אלו) אמרו גם כן שכמה תנאים סוברים כרב. כסף משנה (סס), מהר"י קורקוס (סס). [לח] **מהר"י קורקוס** (סס), חק נתן (סס), שער המלך (סס פרק ה"ב). שהרמב"ם פוסק כעולא (לעיל 5:) ששוחטים וזורקים על טמא שרץ, אלא שמדרבנן גזרו שלא לשחוט עליו קודם שיטבול, שאנו חוששים שמא יפשע ולא יטבול. שאם הרמב"ם פוסק כרב שמדאורייתא אין שוחטים וזורקים על טמא שרץ, קשה שהרי הוא פוסק (סס פ"ו ה"ח) שרק טומאת מת נדחית בציבור, ואילו מבואר בגמרא (זבחים סס) שאם אין שוחטים וזורקים על טומאת שרץ, הרי היא נדחית בציבור. חק נתן (סס). והקשה עליו בליקוטי הלכות (סס) שאי אפשר לומר כן, שהרי מבואר בגמרא (לעיל 5:) שרב הסובר שמדאורייתא אין שוחטים עליהם, סובר כרבי יצחק שטמאי מת מצוה היו שחל שביעי שלהם להיות בערב הפסח, והרי הרמב"ם (סס פ"ו ה"ב) הביא את דברי רבי יצחק, וממילא אנו לומדים משם שטמאי שרץ מדאורייתא אין שוחטים עליהם, וראה שם מה שמיישב הליקוטי הלכות במאמר המוסגר. [לט] **רמב"ם** (סס פ"ו ה"ב). [מ] **ראב"ד** (סס). והוכחתו היא, שהרי רב שאמר (לעיל 5:) שאין שוחטים וזורקים על טמא שרץ למד זאת מאותם טמאי מת שחל שביעי שלהם בערב פסח, שנדחו לפסח שני, והוא סובר ששוחטים וזורקים על טבול יום, ואם כן זהו טבול יום, והתורה דחתהו, ופסוק זה שהביא הרמב"ם היינו שלא טבלו ולא הוזו, וכמו טמא שרץ. ומעשה שהיה שם כך היה, ששחטו וזרקו עליהם קודם טבילה והזייה, וסברו שיעלה להם ולא שאלו אלא אחר זמן שחיטה ונדחו, והכתוב (ויקרא ט ז) מעיד כן שאמרו 'אנחנו טמאים לנפש אדם', ואם לאחר טבילה והזייה היה, איזו טומאה יש עליהם. וכתב הכסף משנה על דבריו, שהוכחתו היא ממה שאמרו בגמרא שטמא שרץ מדאורייתא אינו ראוי לשחוט הפסח, שהרי בפסוק ההוא מדובר בטמא מת שחל שביעי שלו להיות בערב פסח 'דהיינו טומאת שרץ'. ויש לומר שהרמב"ם סובר שאף על פי שדימו בגמרא טמא מת לטמא שרץ, לא דימו אותם לגמרי, אלא לומר שכשם שטמא מת אף על פי שיכול לעלות בו ביום, דחתהו התורה לפסח שני, כמו כן טמא שרץ, ומכל מקום כל אחד כדינו, בטמא שרץ אחר שטבל שוחטים וזורקים עליו, מה שאין כן בטמא מת אפילו שהיזה וטבל אין שוחטים וזורקים עליו. והקשה עוד הכסף משנה על מה שכתב הראב"ד שכן היה המעשה ששאלו לאחר מעשה, והוא תמוה, וכי שואלים לאחר מעשה. עוד הקשה למה נדחו, היה לו לומר להם שיזו עליהם ויטבלו ואחר כך ישחטו להם פסח אחר ויזרקו עליהם את הדם, ועוד שהרי בספרי מפורש כדברי הרמב"ם, והביאו רש"י (ד"ה למה נגרע), 'למה נגרע, אמר להם אין קדשים קרבים בטומאה, אמרו לו אם כן יזרק הדם על הטמאים והבשר יאכל לטהורים, אמר להם לא שמעתי, עמדו ואשמעה'. וכן מה שכתב הראב"ד שהכתוב מעיד כן, שהרי אמרו 'אנחנו טמאים לנפש אדם', ואם כבר טבלו והיזו, איזו טומאה יש עליהם, תמוה איך אמר כן, והרי הכתוב 'ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא', שמשמע שרק למחר יכולים היו, והלא כך היו יכולים ביום ההוא כמו למחר, שאם יטבלו בו ביום היו יכולים לעשות, ואם לא יטבלו גם למחר לא היו יכולים לעשות. ועוד קשה, שהכתוב מכחיש את דברי הראב"ד, שכתוב 'אנחנו טמאים לנפש אדם, למה נגרע לבלתי הקריב את קרבן ה'', ואם כדבריו כבר הקריבו קרבן לה', ולא היתה השאלה אלא אם יעלה להם הקרבן שהקריבו כבר קודם הזיה וטבילה, ודוחק גדול לומר ש'לבלתי הקריב את קרבן ה'' היינו שיעלה להם הקרבן שכבר הקריבו. והלחם משנה (סס) יישב כמה מקושיות הכסף משנה, שהראב"ד כתב שלא שאלו עד זמן שחיטה, והיינו עד שעבר כל זמן שחיטה, דהיינו בין השמשות, ובזה מיושב למה נדחו, ולא אמרו להם שיזו עליהם ויטבלו ואחר כך ישחטו, וגם מיושב למה אמרו שטמאים הם, ולא היזו וטבלו, ולכן אמר הכתוב שלא יכלו לעשות ביום ההוא, כי כבר לא היה שהות. ומה שלא שאלו עד אז, שלא שמו אל ליבם להסתפק בדבר עד העת ההיא. וכן יישב המשנה למלך, ועיין עוד בדבריו, ומסיים שסוגיית הגמרא מוכחת כדברי הראב"ד. [מא] **רמב"ם** (סס). ובארץ צבי (קוזיגלוב, שו"ת, סי' מפ ד"ה ונכתב, נמשמר המוסגר) ביאר טעם החילוק, על פי מה שביאר בטעם הדין שפסק הרמב"ם שאין שוחטים וזורקים על טמא שרץ קודם שיטבול, שאף על פי שראוי לאכילה בערב, שהרי יכול לטבול מבעוד יום, מכל מקום כפי שהוא עתה אינו ראוי, וזה שבידו לטבול אין מועיל בדבר שלא בא לעולם כלל. ועתה יש לומר שגם זה שזמן בא ממילא, אף על פי שהוא מועיל לסלק דבר שלא בא לעולם, מכל מקום אינו מועיל בדבר שלא בא לעולם כלל, וסובר הרמב"ם שבטומאה שהנזיר מגלח עליה, כיון שכתוב בה 'והימים הראשונים יפלו', ואין מצרפים הימים שקודם הטומאה עם הימים שלאחריו, על כרחך שהוא נחשב לבריה אחרת ופנים חדשות באו לכאן, ועל כן אין מועילה הסברא 'שמשא ממילא ערבא' לסלק דבר שלא בא לעולם, אבל בטומאה שאין הנזיר מגלח עליה, אינו נחשב לפנים חדשות, על כן מועילה סברא ש'שמשא ממילא ערבא' שיחשב ראוי לאכילה באותו הגוף כמו שהוא, על כן שוחטים וזורקים עליו. [מב] **ראב"ד** (סס). ולשיטתו בהשגה הקודמת. כסף משנה (סס). [מג] **ליקוטי הלכות** (מורח הקדמוניות, פרק ח). וכלל הרמב"ם דין זה במה שכתב שיהלך ברגליו בנחת. ליקוטי הלכות (זבחים מזבח, ד"ה ויכול לכתוב). [מד] **רש"י** (לעיל 93. ד"ה אף דכן), מנחת חינוך (מצוה ספ פרק י). [מה] **מנחת חינוך** (סס). [מו] **רש"י** (ד"ה חייב), מהר"י קורקוס (סס פ"ה ה"ט) וכסף משנה (סס) בדעת הראב"ד (סס), ליקוטי הלכות (זבחים מזבח, ד"ה ומיהו יכול). [מז] **רמב"ם** (סס). והשיג עליו הראב"ד וכתב שאינו תופס דרך הגמרא. וביאר הכסף משנה (סס) כוונת הראב"ד, שדברי הרמב"ם תמוהים, שבגמרא אמרו על ציור זה שהוא חייב, שהרי כתוב 'ובדרך לא היה', והוא לא היה בדרך, ואילו הרמב"ם פסק שהוא נקרא אנוס. ומיישב הכסף משנה, שהרמב"ם מפרש מה שאמרו שהוא חייב, דהיינו שאם יזיד ולא יעשה פסח שני, יתחייב כרת. ואין דינו כמו מי שהיה בדרך רחוקה, שאם יזיד ולא יעשה פסח שני אינו חייב כרת. וכן פירש מהר"י קורקוס (סס). וגם רש"י מודה לדינו של הרמב"ם. ליקוטי הלכות (זבחים מזבח, סס).

פניני הלכה

צד.

דיני מרחק אם תלויים בהליכה ברגל או גם בנסיעה ברכב ובמטוס

בברייתא שבסוגייתנו מבואר שמי שהיה עומד חוץ למודיעים בזמן שחיטת הפסח ויכול להיכנס לעזרה על ידי רכיבה בסוסים ובפרדים, יכול יהא חייב כרת על שביטל הקרבת הפסח, תלמוד לומר (במדבר ט יג) 'ובדרך לא היה' והלה היה בדרך. ומבואר שלענין הקרבת קרבן פסח משערים דרך רחוקה כשיעור המרחק בהליכה ברגליו ולא בהליכה בסוסים ופרדים. ודנו הפוסקים לפי זה בכמה מקומות שמצאנו בהם שיעור מרחק, אם משערים בהם כפי המרחק בהילוך רגלי כמו בקרבן פסח, ומהפסוק שנאמר בקרבן פסח לומדים לכל התורה שלעולם משערים בהילוך הרגל ולא בנסיעה בכלים אחרים, או שמא דווקא בקרבן פסח שלמדו כן מן הפסוק הרי זה כן, אבל בכל התורה משערים בהילוך בפועל וגם בכלי רכב.

לענין אבילות פסק בשו"ע (יו"ד סי' שצה ס"ח) שמי שמת לו קרוב ולא ידע עד שבא למקום שמת שם המת, אם היה במקום קרוב שהוא מהלך י' פרסאות שאפשר שיבוא ביום אחד, מונה עמהם. ונחלקו האחרונים אם רחוק יותר מי' פרסאות ויכול לבוא ביום אחד ברכבת או במטוס וכיוצא בזה אם מונה עמהם כיון שסוף סוף יכול להיות עמהם באותו יום, או שמא צריך דווקא שיעור של י' פרסאות שהוא הילוך ברגליו ביום אחד. בשואל ומשיב (שו"ת מהדו"ק, מ"ג סי' קג) כתב שאינו חשוב מהלך יום אחד, שאין משערים אלא במה שהוא על פי דרך הטבע ולא על פי תחבולות שנתחדשו בזמנינו, שאם לא כן ישתנו דרכי התורה מידי יום ביומו, כי בכל זמן וזמן יסבו בלכתן, כבר נתחדש ענין לופט באלאן [כדור פורח]. וציין לסוגייתנו שגם לענין קרבן פסח תלוי רק בהליכה ברגל. וכ"כ מהרש"ק בהאלף לך שלמה (שו"ת, יו"ד סי' סט) והוכיח כן מסוגייתנו, וכן כתבו בחסד לאברהם (מעלקעי, שו"ת, יו"ד ר"ס כ) ובמהר"ם שיק (שו"ת, יו"ד סי' שסח, ועי"ש).

אך במקור חיים (שו"ת, סי' כ) ובזכרון יהודה (שו"ת, שו"ת סי' מג) נקטו לענין אבילות שתלוי בזמן הנסיעה בפועל, והוכיחו אף הם מסוגייתנו, שדווקא לענין קרבן פסח למדו מפסוק שאין תלוי בסוסים ופרדים, ומשמע שבכל מקום שלא גילה כן הכתוב, הדבר תלוי בנסיעה בפועל. וכן כתב בבית המדרש (שו"ת, סי' ד).

וכמו כן נחלקו הפוסקים לענין נטילת ידים, שנפסק להלכה (שו"ת סי' קסג ס"ק) שאם אין מים מצויים לפניו ברחוק יותר מארבעה מילין ולאחריו מיל, יטול ידיו במפה ואוכל פת או דבר שטיבולו במשקה. ונחלקו בדין מי שמים מצויים לו במרחק גדול יותר ממיל, אבל יכול להגיע אליהם ברכב בזמן קצר יותר מכדי הילוך מיל [שהוא י"ח מינוט או כ"ד, כמו שהובא לעיל]. בבית המדרש (סס) נקט שתלוי לפי זמן הנסיעה בפועל ולא לפי המרחק, והכיח כן מסוגייתנו שדווקא לגבי פסח מיעט הכתוב לומר שאין תלוי בנסיעה בסוסים ופרדים, אבל בעלמא תלוי בנסיעה בפועל. אך בבית יעקב (שו"ת, סי' נה) נקט שתלוי במרחק מיל, ואין חילוק בדרך הרכיבה, והוכיח כן מסוגייתנו, וסובר שלומדים מקרבן פסח לכל דיני התורה. ובישועות יעקב (שו"ת סי' רמט סק"ח) הביא דבריו ודחה שדינו של פסח חלוק כיון שגילה בו הכתוב ואין למדים ממנו לשאר מקומות.

ובפתח הדביר (מ"ג קף שיג ע"ד) דן לענין ברכת הגומל להולכי דרכים התלוי למנהג בני ספרד בהילוך פרסה (שו"ע או"ח סי' ריט ס"ז), ודן אם תלוי בשיעור פרסה או בשיעור הילוך פרסה. והביא דברי הבית יעקב הנזכרים שבפרסה הדבר תלוי ואין מביאים בחשבון את מהירות ההילוך על ידי כלי רכב, והוסיף שבנידונו נראה פשוט שאין לזוז מהגבול שקבעו חז"ל שכל שהוא מהלך פרסה או יותר במהלך בינוני ויש סכנה, הגם שמהלך במרוצה חייב לברך. ובויען אברהם (שו"ת, יו"ד סי' נח) הביא דבריו וכתב שליבו מהסס בדבר, שנראה שדווקא בסוגייתנו אין הדבר תלוי בסוסים ופרדים, כיון שאז היה מנהג העולם לילך ברגל ומי שהיה רוכב עשה כן כדי לרוץ, ולכן אין תולים ברכיבה אלא בהליכה ברגל שהיא דרך ההליכה הרגילה. אבל במקום שהמנהג ודרך העולם לילך כן, מי יאמר שלא יחשב עתה המהירות במסילת הברזל כמי שבא ממקום קרוב.

דעת רבינו תם בשקיעת החמה

בגמרא הובאה ברייתא שלדעת רבי יהודה משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים יכול אדם לילך ארבע מילין [שלדעת כמה פוסקים הם ע"ב מינוטין, ולדעת אחרים הם צ' מינוטין, הובאו לעיל]. והקשו התוספות (ד"ה רבי יהודה, שנח ב. ד"ה מהו) שבשבת (סס) מבואר שזמן בין השמשות שבין שקיעת החמה לצאת הכוכבים הוא לדעת רבי יהודה כשיעור הילוך שלשת רבעי מיל, והרי היא סתירה בדעת רבי יהודה. ותירץ רבינו תם ששתי שקיעות יש, תחילת השקיעה וסוף השקיעה, שבתחילה השמש מתחילה להיכנס לעובי הרקיע ואז

שיעור החזירה אחרי מים לתפילה כשהולך בדרך

צריך לרחוץ ידיו במים לתפילה, ואם אין לו צריך לחזור אחריהם עד פרסה, וכל זה כשהוא הולך בדרך והמים נמצאים לפניו, אבל אם צריך לחזור לאחוריו למקום מים, עד מיל חוזר, יותר ממיל אינו חוזר[מח].

כשרוכב על החמור

ורוכב דינו בכל זה כמהלך ברגליו, גם אין חילוק בין דרך רע לטוב. אמנם אם הולך עם בניו ובני ביתו, צריך לילך פחות מהשיעור האמור[מט].

כשנוסע במסילת הברזל

וכל זה הוא דווקא כשרוכב על החמור, אבל באמצעים שנתחדשו בימינו, כגון הנוסע במסילת הברזל או באוטובוס, משערים לפי שיעור זמן הנסיעה, דהיינו שבעים ושתים דקות[נ].

זמן שקיעת החמה, בין השמשות, וצאת הכוכבים

שיטת רבינו תם

יש אומרים שישנם שתי שקיעות. שקיעה ראשונה היא משנתכסית החמה מעינינו ושוקעת, והוא הנקרא תחילת השקיעה. ושוהה כדי שלשת מילין ורביע מיל, ועדיין יום הוא. ומאז והלאה מתחילה השקיעה שניה, שאז מתחיל להישקע האור לגמרי, והוא הנקרא סוף השקיעה. ונמשך זמנה כדי שיעור מהלך שלשת רבעי מיל[נא], שהוא לערך רבע שעה[נב], והוא בין השמשות, ואחר כך יוצאים שלשה כוכבים בינונים, שהם סימן ללילה. ולדעה זו, מתחילת השקיעה עד צאת הכוכבים יש ארבעת מילין[נג], שהוא שיעור שעה וחומש[נד].

שיטת הגאונים

ויש אומרים שבין השמשות מתחיל תיכף אחר תחילת השקיעה, היינו משעה שהחמה מתכסית מעינינו, ונמשך זמנו כדי שלשת רבעי מיל, ואחר כך בסמוך לו יוצאים השלשה כוכבים בינונים, והוא לילה מן התורה לכל דברנה].

שיטת היראים

ויש אומרים שזמן בין השמשות מתחיל שלשת רבעי מיל קודם התחלת השקיעה[נו].

זמן הפסק עשיית מלאכה בערב שבת

זמן הפסק עשיית מלאכה בערב שבת תלוי בדעות המבוארות לעיל, שלדעה הראשונה מתחילת השקיעה הראשונה רצה לעשותו כולו תוספת, עושה, ובלבד שיוסיף איזה זמן שיהיה ודאי יום מחול על הקודשנז], ושיעור התוספת עם בין השמשות ביחד עולה כמעט חצי שעה[נח]. ואילו לדעה השניה יש להיזהר מאוד שלא לעשות מלאכה אחר שהחמה מתכסית מעינינו. ואפילו מלאכת מצוה כגון הדלקת הנרות לסעודת שבת, גם כן יזהר מאוד לגמור הדלקתם קודם שתשקע החמה, ולכתחילה אין להמתין עד הרגע האחרון, רק יקדים הדלקתם משעה שהשמש בראשי האילנות, ולדעה השלישית יש לפרוש ממלאכה חצי שעה או על כל פנים שליש שעה קודם שקיעה[נט].

להלכה למעשה

למעשה בודאי צריך להיזהר כדעה השניה, שמיד אחר התחלת השקיעה היינו משעה שהחמה מתכסית מעינינו, הוא איסור גמור שלא לעשות מלאכה, וחס ושלום להקל בזהס]. ולכתחילה בודאי טוב לחוש לדעה השלישית ולהקדים מעט יותר בהדלקת הנרות כדי לצאת גם שיטתוסא].

זמן עשיית מלאכה במוצאי שבת

לענין מוצאי שבת, לכל הדעות השיעור של שלשת רבעי מיל משתנה לפי הזמן והמקום, ויש להיזהר מאוד שלא לעשות מלאכה במוצאי שבת אף שנתאחר זמן רב אחר השקיעה, עד שיראו שלשה כוכבים קטניסב], ולדעה הראשונה צריך להמתין עד זמן ארבעה מילין, שלדעתם אז הוא זמן יציאת שלשה כוכבים בינונים, ונכון לכתחילה לצאת דעתוסג].

לכל דבר שבתורה

כל האמור לעיל הוא גם לענין כל דבר שבתורה שיש חילוק בין יום ובין לילה, מחמירים שתיכף בהתחלת השקיעה מתחיל בין השמשות ונמשך הזמן הזה עד יציאת שלשה כוכבים בינונים[סד].

שעות זמניות

יש אומרים ששיעור ארבעה מילין שבין התחלת השקיעה עד צאת הכוכבים הגדולים, הם שעות שוות ולא זמניות, ולפי זה אפילו בתקופת תמוז השיעור הוא כן[סה]. ויש אומרים ששיעור זה הם שעות זמניות, ובימי הקיץ הוא מאריך יותר[סו]. ונראה שאם רואה שנשקע האודם מן כל כיפת הרקיע בצד המערבי, ויש גם כן שלשה כוכבים, אין צריך להחמיר להמתין על שעות זמניות בימים הארוכים אפילו לדעה הראשונה[סז].

זמן עלות השחר

עמוד השחר נקרא מה שמתחיל האור להתנוצץ בפאת המזרח קודם הנץ החמה, כשיעור שעה וחומש שעה קודם הנץ החמה[סח]. והיינו לפי שיעור של שמונה עשרה דקות למיל[סט]. אך יש אומרים ששיעור מיל הוא עשרים וארבע דקות[ע], ויש אומרים ששיעור מיל הוא עשרים ושתים וחצי דקות[עא], ולפי זה יש תשעים דקות מעלות השחר עד הנץ החמה.

[מח] **שו"ע** (או"ח סי' נ ס"ד). [מט] **בית יעקב** (סו"ס, סי' לה), אליה רבה (סי' נ ס"ק ה), משנ"ב (ס"ק ח). ובבית יעקב הביא ראיה מהמבואר בסוגייתנו שאם היה בדרך רחוקה, אף על פי שהיה יכול להיכנס בסוסים ופרדים, אינו חייב. וכן אם הלך לירושלים ועיכבוהו הבהמות מלהיכנס אין זה דרך רחוקה. והדין באופן שהולך עם בניו ובני ביתו, מקורו ממה שפירש רש"י (ד"ה חייב) שאם הולך עם בניו ובני ביתו חייב לישמט מהם, לילך יחידי ולשחוט.

[נ] **אז נדברו** (או"ח, סי' ו סי' סו). ובזה מיישב הסתירה בין דברי המשנ"ב (סס) לדבריו בביאור הלכה (סי' קפג ס"ק ד"ה נרקוס) שמסתבר שהדבר תלוי במשך זמן ההילוך ולא במרחק. [נא] **שהוא** אלף וחמש מאות אמות. [נב] **משנ"ב** (ס"ק כג). ולדעת הגר"א הוא מעט יותר. שער הציון (שם כ). [נג] **כן** היא דעת ר"ת וסיעתו, וכן פסק השו"ע (סס סי' רסו ס"ב), וכן פסק המגן אברהם (סי' שנט סק"כ). משנ"ב (סי' רסו סק"כ) וביאור הלכה (ד"ה ממחילת). ומבאר הביאור הלכה שמבואר בסוגייתנו שמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים הוא שיעור ארבעה מילין, ובגמרא (שבת לד:) מבואר שמשקיעת החמה אהח"כ/2018/06/19 יין השמשות, ואמרו שם שמשך בין השמשות הוא שלשת רבעי מיל, ואחר כך הוא לילה. ואמרו שם שכשנראים שלשה כוכבים בינונים הוא לילה. ושתי סוגיות הללו סותרות זו את זו, ומיישב רבינו תם שהחילוק בין שתי השקיעות הוא, שהשקיעה המבוארת בסוגייתנו היא התחלת השקיעה, משקיעת גוף השמש כשנכסה מעינינו, ומאז עד צאת הכוכבים ארבעה מילין, והשקיעה המבוארת במסכת שבת היא סוף השקיעה, שהוא כשנשקע גם אור השמש מרוב הרקיע לבד לצד המערבי, ומאז מתחיל בין השמשות, שהוא שלשת רבעי מיל קודם צאת הכוכבים, ומהתחלת השקיעה שהוא שקיעת גוף השמש, עד סוף השקיעה הוא יום, והוא משך שלשה מילין ורביע. ובין כולם הם ארבעה מילין, ועד ארבעה מילין מהתחלת השקיעה אינו לילה ודאי. וראה להלן בענין 'זמן עלות השחר' שנחלקו הפוסקים אם השיעור הוא ארבעה מילין או חמישה מילין, וכן בשיעור זמן הילוך מיל. [נד] **ביאור הלכה** (ד"ה שהוא). [נה] **מהר"ם** אלשקר (שו"ת, סי' נו) **בשם** רבינו שרירא גאון ורב האי גאון ורבינו נסים גאון והרב ר' אברהם החסיד בן הרמב"ם, וכתב עוד שכן משמע מהרי"ף ורש"י והרמב"ם, ש"ך (יו"ד סי' רסו ס"ק יח). וכן פסק הגר"א ז"ל, והאריך בכמה ראיות ששקיעת החמה שבגמרא שבת לענין בין השמשות הוא גם כן התחלת השקיעה כמו השקיעה שבפסחים, ומיד אחר שקיעת גוף השמש מתחיל בין השמשות. ומה שקשה מסוגייתנו לדברי הגמרא בשבת תירץ הגר"א שיש לחלק בין צאת הכוכבים שבגמרא שבת לצאת הכוכבים שבסוגייתנו, שצאת הכוכבים שבשבת הוא זמן של לילה שהוא שלשה כוכבים בינונים, ואילו צאת הכוכבים המבואר בסוגייתנו הוא צאת כל הכוכבים הנראים בלילה, שהוא זמן מאוחר הרבה, והוא שיעור ארבעה מילין אחר התחלת השקיעה. ואף על פי שנראה לעינים שמשך בין השמשות שהוא עד צאת הכוכבים, הוא הרבה יותר משלשת רבעי מיל, הוא כמו שכתב הגר"א בביאורו, ששיעור הגמרא נאמר רק על אופק בבל או ארץ ישראל, ובמדינותינו שנוטה יותר לצפון מתארך יותר, ולכן לענין סוף בין השמשות אין לנו משך זמן מסוים מן הגמרא על אופק שלנו, ורק תלוי לפי הראות מתי הוא שלשה כוכבים בינונים, אבל לא גדולים, ולפי אין אנו בקיאים איזהו בינונים, צריך להמתין עד שיראו כוכבים קטנים. משנ"ב (ס"ק כג), ביאור הלכה (ד"ה ממחילת). [נו] **ספר** יראים לרבינו אליעזר ממיץ, הובאו דבריו בהגהות מרדכי (שבת פ"ג סי' תנו). ובב"ח האריך בזה ודעתו שיש ליזהר לכחילה לנהוג כדעה זו, והביא שכן היה מנהג הקהילות מאז, ובמגן אברהם (סק"ט) משמע שלחומרא חשש לדברי הב"ח. ביאור הלכה (סס). [נז] **שו"ע** (סס). אמנם לא די בהוספה כלשהי, אלא שצריך קצת יותר. משנ"ב (ס"ק כג). [נח] **משנ"ב** (סס). [נט] **משנ"ב** (ס"ק כג) ושער הציון (שם כא). [ס] **ביאור** הלכה (ד"ה ממחילת). ובפרט בימינו שאין העולם בקיאים בזמן בין השמשות ובאופן זה לכל הדעות יש להחמיר לפרוש ממלאכה מתחילת השקיעה, כמבואר בגמרא ונפסק בשו"ע (סס ס"ג). ביאור הלכה (סס). [סא] **משנ"ב** (ס"ק כג) ושער הציון (שם כא) וביאור הלכה (סס). [סב] **משנ"ב** (סס). [סג] **ביאור** הלכה (ד"ה שהוא). [סד] **ביאור** הלכה (ד"ה ממחילת). [סה] **פרי** מגדים (פ"ש פסק"ט), ביאור הלכה (ד"ה שהוא). [סו] **מנחת כהן** (מ"ב פ"ב ד"ה השמש). ולא נאמרו דברי הגמרא רק בזמן ניסן ותשרי שהימים והלילות שוים, מה שאין כן בשאר ימים משתנה הענין לפי הזמן. אמנם המנחת כהן מסיים שם שלמעשה אין לסמוך על סברא זו, רק להחמיר, כגון במוצאי שבת, ולא להקל. ביאור הלכה (סס). [סז] **ביאור הלכה** (סס). [סח] **פירוש** המשניות להרמב"ם (נדפס פ"ו מ"ח), וכתב בביאור הגר"א (או"ח סי' תנט סוף ס) שהוא כדברי רבי יהודה בסוגייתנו שמעלות השחר עד הנץ החמה יש חמישה מילין. וכתב עוד שהרמב"ם סותר את מה שכתב בפירוש המשניות במסכתין (פ"ג מ"ב) ששיעור מיל שני חומשי שעה, ושם הולך לשיטתו בהלכות קרבן פסח (סס) שפסק כעולא שמעלות השחר עד הנץ החמה יש חמישה מילין. וכעין זה כתב במגן אברהם (סי' פט סק"ב). וכל שיעור זה תלוי גם כן בדעות המבוארות לעיל אם משערים לפי שעות שוות או לפי שעות זמניות. ומובא בדרכי חיים (המנהגות סוף עט) שהעיד בעל הדברי חיים מצאנז בשם מהר"ש מבעלזא זי"ע, שקודם חמשת רבעי שעה לפני זריחת החמה עדיין לילה הוא אפילו כבר האיר היום, היינו שמשערים לפי שעות זמניות, ואילו הדברי חיים עצמו סבר שמשערים לפי שעות שוות. [סט] **תרומת** הדשן (שו"ת, סי' קכג נהג"ה), שו"ע (סס סי' תנט ס"ב), משנ"ב (ס"ק טו). [ע] **פירוש** המשניות להרמב"ם (פ"ג מ"ג), שו"ע הרב (סס ס"ו). [עא] **חתם** סופר (שנת לה. ד"ה ומעתיק) בדעת הרמב"ם, חק יעקב (סק"ו), ביאור הלכה (ד"ה הוי רביעית).

פניני הלכה

עדיין הוא יום, ומאז ועד צאת הכוכבים יכול אדם ללכת ארבע מילין, ולאחר זמן שאדם הולך שלשת מילין ורבע אז היא הזמן של השקיעה השניה שהשמש שוקעת בתוך עובי הרקיע, ואז מתחיל בין השמשות, ולאחר מהלך של שלשת רבעי מיל אז הוא צאת הכוכבים. וכן פסק השו"ע (סו"ס סי' רסו ס"ב).

אך דעת הגאונים (הובאה בשו"ת מהר"ם אלשקר סי' נו, ונדפסה בגנזי קדם ח"ה עמ' 36 ואילך) שזמן שקיעת החמה הוא ברגע אחד, שתיפול העגולה של השמש, ומאז ועד צאת הכוכבים אין אלא ג' רבעי מיל, וכמבואר בשבת. ועל דברי הברייתא בסוגייתנו, כתב המהר"ם אלשקר שהיא דחויה מההלכה, כיון שכל דברי הברייתא [וכן דברי רבינו תם] הם לצד שהשמש בלילה עולה למעלה מהרקיע, ואז שייך לומר שיש שתי שקיעות, אבל האמת היא שהשמש מהלכת בלילה תחת הארץ כדעת חכמי אומות העולם (להלן מד:) [וכתב הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ב פ"ח) שכן האמת שהרי קיבלו חכמי ישראל דבריהם, ומתוך כך למד שהאמת כדבריהם גם לענין שאלת גלגל קבוע ומזלות חוזרים או להיפך, וכתב שאין בכך גנות לחכמי ישראל], וממילא אין שם כי אם שקיעה אחת מיד אחר שהחמה מתכסית מעינינו.

וכן הוכיח בביאור הגר"א (שם אות יב) שמיד שמסתלקת החמה מעינינו מתחיל בין השמשות, וקושיית ר"ת תירץ, שבסוגייתנו מדובר על יציאת כל הכוכבים, מה שאין כן לענין דיני התורה די ביציאת שלשה כוכבים כמבואר בגמרא בשבת (שם ע"ב). וכן פסק בעל שו"ע הרב (סדר הכנסת שבת), וכתב שגם הבית יוסף כבר חזר בו ופסק בהלכות מילה (יו"ד סי' רפו ס"ט ד"ה ופסק) כדעת הגאונים. ובמשנה ברורה (שם ס"ק כג) כתב, שלפי זה יש להיזהר מאוד שלא לעשות מלאכה אחר שהחמה נתכסתה מעינינו, ואפילו מלאכת מצוה כגון הדלקת הנרות לסעודת שבת ג"כ יזהר מאוד לגמור הדלקתם קודם שתשקע החמה, שאחר כך הוא כבר בכלל בין השמשות. וכתב בביאור הלכה (שם ד"ה ממחילת), ששיטתו זאת לאו חדשה היא שכבר הסכים כן מהר"ם אלשקר (שו"ת, סי' נו), והביא שם שכן כתבו בפירוש הגאונים הראשונים בתשובותיהם, והמה רבינו שרירא גאון ורב האי גאון ורבינו נסים גאון, וכן משמע מהרי"ף ורש"י (שבת לה. ד"ה כרמלן) ועוד ראשונים.

אמנם כתב בברכי יוסף (או"ח סי' שנט סק"ו) בשם בית דוד (מצפלוניקי, שו"ת, או"ח סי' קכו), שכל שנראה שמש, אפילו משהו, אפילו בראש הדבר הגבוה יותר שיש בעיר, מונים מאותו יום, וכשאין נראה כלל בשום דבר, מונים להבא. וכתב הברכי יוסף שכן נתפשט המנהג בעיר קדשנו ירושלים ת"ו ועיר עוז לנו חברון ת"ו מזמן גאוני הדורות שלפני דורינו, והיינו כדעת הגאונים. וכתב עוד (שם סי' רסו קונטרס מחרון דין ג) שגם בזמן מרן הבית יוסף נהגו כדעת הגאונים, ולא התקבל פסק השו"ע בזה, וכתב שאולי גם מרן ידע שמנהג העולם שלא כרבינו תם, ולרוב קדושתו בהיות הדבר נוגע לגופי תורה, לא רצה לומר מה מנהג העולם, ופסק כרבינו תם.

וכן כתב בתפארת אדם (לרח"ל, שו"ת, סי' יח), ובטהרת המים (קונטרס ציוני טהרה מערכה ג אות נג) כתב שכן מנהג שאלוניקי, וכתב בטהרת המים שלא נהגו העולם כדעת רבינו תם והשו"ע בזה, אלא שהחסידים ואנשי מעשה חוששים בכל ענייני איסורי השייכים בבין השמשות להחמיר כדעת רבינו תם, אבל לא להקל ח"ו.

אכן דעת רבים מהראשונים והאחרונים כדעת רבינו תם (רמה מה שליקט נספר יסרמל והזמנים ח"ב פ"ה, ח"ג פי"ד), וכן דעת בעל הדברי חיים ובנו בעל דברי יחזקאל והגה"ק מהר"ש מבעלזא, וכן כתב בדברי יואל (שו"ת, סי' יח), ובספר דברי חנה (קונטרס בין השמשות) מנה כשבעים ראשונים ואחרונים העומדים בשיטת ר"ת, ובקונטרס בין השמשות שבסוף ספר דברי חיים על מסכת ב"מ מונה עוד הרבה פוסקים הסוברים כן. ובזמירות דברי יואל (דף פז) הביא שבעל הדברי יואל החמיר לעצמו להמתין עוד חצי שעה אחר עבור ע"ב מינוט מהשקיעה, ולא היו מכבים את העלעקטער"ס לפני אמירת התורה עד שעברו צ"ו מינוט מהשקיעה, וטעמו ונימוקו אמר שחושש לשיטת הראשונים הסוברים ששיעור מיל הוא כ"ד מינוט, ואם כן הילוך ד' מיל הם צ"ו מינוט.

עד:

ערל שלא מל עד שעבר זמן הקרבן

הערל שלא מל עד שעבר זמן הקרבן, הרי זה מזיד בראשון, לפיכך אם לא עשה את השני, אפילו בשגגה, חייב כרת[עב].

כיצד משערים אם רוב הקהל טמאים או טהורים

כיצד משערים את הפסח לראות אם רוב הקהל טמאים או טהורים, אין משערים בכל האוכלים, שאפשר שיהיו עשרים נמנים על פסח אחד ומשלחים אותו ביד אחד לשחוט עליהם, אלא משערים בכל הנכנסים לעזרה, ועד שהם מבחוץ קודם שתיכנס כת ראשונה לעזרה משערים אותם[עג].

עה.

דברים שבין פסח ראשון לפסח שני חמץ

מה בין פסח ראשון לפסח שני, הראשון אסור בחמץ בכל יראה ובל ימצא, ואינו נשחט על חמץ[עד], אבל פסח שני, חמץ ומצה עמו בבית[עה].

[עב] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ה ה"ד). והיינו לשיטתו (לעיל נג:) שאפילו אם הזיד בראשון, מכל מקום אם הקריב בשני אינו חייב כרת על הראשון. [עג] **רמב"ם** (שם פ"ז ה"ו). כרבי עקיבא, ולא כרבי אליעזר הסובר שהעומדים מחוץ לאיסקופת העזרה הם בדרך רחוקה. מהר"י קורקוס (שם). [עד] **כמבואר** ברמב"ם (שם פ"ו ה"ה), 'השוחט את הפסח בזמנו והיה כזית חמץ ברשותו לוקה, שנאמר (שמות כג יח) 'לא תזבח על חמץ דם זבחי'. שלא יזבח הפסח, והחמץ קיים. אחד השוחט ואחד הזורק את הדם ואחד המקטיר את האימורים, אם היה ברשות אחד מהם או ברשות אחד מבני חבורה שאוכלים פסח זה כזית חמץ בשעת הקרבתו הרי זה לוקה, והפסח כשר'. וכתב הלחם משנה, שהמותרה לוקה רק אם יודע שיש לאחד מהם חמץ בביתו, שאם לא כן התראת ספק היא, ואינו לוקה. [עה] **רמב"ם** (שם פ"ו הט"ו). [עו] **דין** זה מבואר באריכות ברמב"ם (שם פ"ט ה"ח) 'כל האוכל מן הפסח, אינו אוכל אלא בחבורה אחת, ואין מוציאים ממנו מן החבורה שיאכל בה. והמוציא ממנו כזית בשר מחבורה לחבורה בליל חמשה עשר לוקה שנאמר (שמות יב מו) 'לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה'. והוא שיניחנו בחוץ, כי 'הוצאה' כתובה בו כשבת, לפיכך צריך עקירה והנחה כהוצאת שבת. ואין מוציא אחר מוציא בפסח, שכיון שהוציאו הראשון, נפסל'. [עז] **רמב"ם** (שם פ"ו הט"ו). הקשה בכסף משנה, שהרי בסוגייתנו לכאורה מבואר להיפך, שבכלל 'לא ישאירו ממנו עד בוקר' מרבים את האיסורים שהם 'לאו הניתק לעשה', ובכלל זה את האיסור של 'לא תוציאו ממנו' כלומר שאף פסח שני נפסל ביוצא, ואם כן איך כתב הרמב"ם שפסח שני יוצא מחבורתו. ותירץ על פי מה שכתב רש"י (ד"ה לא תוציא) שמה שהגמרא ריבתה איסור יוצא שהוא לאו הניתק לעשה, הוא לא כמאן דאמר לעיל (פה.) שפסח נפסל ביוצא, שאם כן הוא אינו לאו הניתק לעשה, שאי אפשר להחזירו למקומו, אלא כמאן דאמר שאפילו אם הוציאו את הפסח ממקומו, אפשר להחזירו למקומו. ומכיון שהרמב"ם (פ"ט ה"ח) פסק שפסח נפסל ביוצא חוץ לחבורתו, ממילא אי אפשר ללמוד את הפסול של יוצא מחבורתו, כי אין זה לאו הניתק לעשה. [עח] **כסף משנה** (שם). וכתב שהגירסא ברמב"ם 'ומוציאין אותו חוץ לבית אכילתו'. היא טעות סופר וצ"ל 'ומוציאין אותו חוץ לחבורתן'. שכוונת הרמב"ם היא שרק להוציא מחבורתו מותר בפסח שני, כי איסור זה אינו מפורש בפסוק, אבל להוציא מהבית שאיסור זה מפורש בפסוק בפסח ראשון, אסור גם בפסח שני. ליקוטי הלכות (זקם מוהר"ן, ד"ה מפי) לפי דרכו של הכסף משנה. [עט] **ר"י** קורקוס. ערוך השולחן העתיד (קרבן פסח סי' קמד סכ"ד). ובזה תירצו הסתירה ברמב"ם שכתב שבפסח שני מותר להוציא ממנו, ובדברים ששוים פסח ראשון לשני, כתב ששניהם נאכלים בבית אחד, ותירצו, שפסח שני אינו נפסל ביוצא כמו פסח ראשון, ומכל מקום אינו נאכל במקום השני, אלא שצריך להחזירו ולאוכלו בבית הראשון. [פ] **כמבואר** ברמב"ם (שם פ"י ה"כ), 'כשמקריבים את הפסח בראשון [בחול, בטהרה, ובמועט], מקריבים עמו שלמים ביום ארבעה עשר, מן הבקר או מן הצאן, גדולים או קטנים, זכרים או נקבות, ככל זבחי השלמים, וזו היא הנקראת חגיגת ארבעה עשר, ועל זה נאמר בתורה (דברים טז ב) וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר'. [פא] **רמב"ם** (שם פט"ו ה"י).

הוצאה

פסח הראשון אין מוציאים ממנו חוץ לחבורה[עז], אבל פסח שני מוציאים אותו חוץ לחבורתו[עז], ואסור להוציאו מחוץ לבית[עח], ויש אומרים שגם פסח שני אסור להוציאו כמו בפסח ראשון, אלא שפסח ראשון אם יצא חוץ לבית או חוץ לחבורה נפסל, ובפסח שני יכול להחזירו ולא נפסל[עט].

חגיגה

פסח ראשון מביאים עמו חגיגה[פ], ופסח שני, אין מביאים עמו חגיגה[פא].

בשלש כתות

פסח ראשון נשחט בשלש כיתות, פסח שני אינו נשחט בשלש כיתות[פב], ויש אומרים שאפשר שגם פסח שני נשחט בשלש כיתות[פג].

הלל באכילתם, הקרבתם בטומאה, ולינה

ראה להלן (נה:).

דברים ששוים פסח ראשון ושני

ושניהם דוחים את השבת, וטעונים הלל בעשייתם[פד], ונאכלים צלי[פה], בבית אחד[פו], על מצה ומרור, ואין מותירים מהם, ואין שוברים בהם את העצם[פז].

הטעם שאינם שוים בכל

ולמה לא ישוה השני לראשון לכל הדברים, מאחר שנאמר (במדבר ט יג) 'ככל חוקת הפסח יעשו', לפי שפירש בו מקצת חוקת הפסח, ללמד שאינה שוה לראשון אלא בדברים שנתפרשו בו, והם המצוות שבגופו, והם חוקת הפסח[פח].

שחיטת פסח שני ליחיד

אין שוחטים את הפסח אלא למנוייו, שנאמר (שמות יב ד) 'תכסו על השה'[פט]. ויחיד ששחטו לעצמו כשר, ובלבד שיהיה ראוי לאכול כולו. ומשתדלים שלא ישחט לכתחילה על יחיד שנאמר (במדבר ט יג) 'ככל חוקת הפסח יעשו אותו'[צ].

לא יראה ולא ימצא דינו

המניח חמץ ברשותו בפסח, אף על פי שלא אכלו, עובר בשני לאוין שנאמר (שמות יג ז) 'לא יראה לך שאור בכל גבולך', ונאמר (שם יב יט) 'שאור לא ימצא בבתיכם'[צא].

[פב] **ליקוטי** הלכות בשם התוספות (ד"ה מה) שהביאו כן מהתוספתא (פ"ח ה"ג). [פג] **בליקוטי** הלכות (זבח תודה, ד"ה ושם) כתב שלכן הרמב"ם לא זכרו, משום שבתוספתא (שם) נאמר, 'אלו דברים שבין הראשון לשני הראשון בשלש כתות ואין השני בשלש כתות, הראשון דוחה את הטומאה ואין השני דוחה את הטומאה, הראשון חייבין עליו כרת והשני אין חייבין עליו כרת' דברי רבי נתן, רבי אומר אף השני חייבים עליו כרת'. [כך היא הגירסא לפי תיקון הגר"א, וכך הביא בליקוטי הלכות], וסובר הרמב"ם שכל אלו דברי רבי נתן הם, שסובר שפסח שני הוא תשלומין לראשון, ולכן אינו חשוב להיות נשחט, אך להרמב"ם שסובר כרבי שהוא רגל בפני עצמו, יתכן שגם נשחט בשלש כתות. [פד] **ראה** בשני דינים אלו עוד להלן (נה:). [פה] **ראה** עוד להלן בביאור דין זה. [פו] **ראה** לעיל בביאור דין זה. [פז] **רמב"ם** (שם פ"י הט"ו). הדינים שאין מותירים מהם, ושאין שוברים בהם את העצם, מפורשים בתורה (במדבר ט יב) 'לא ישאירו ממנו עד בוקר ועצם לא ישברו בו'. כסף משנה (שם). [פח] **רמב"ם** (שם). [פט] **רמב"ם** (שם פ"ב ה"ב). ובא הפסוק ללמד שצריך להימנות על השה קודם שחיטתו, והמתמנים עליו נקראים 'בני חבורה'. רמב"ם (שם). [צ] **רמב"ם** (שם ה"ג). קשה, כיון שפסק הרמב"ם כרבי יוסי (לעיל נה.) ששוחטים את הפסח על היחיד, מדוע כתב שלא ישחט לכתחילה על היחיד, הרי לרבי יוסי אפילו לכתחילה מותר. ותירץ הרב אברהם בן הרמב"ם שלא כתב הרמב"ם בפירוש 'אין שוחטים לכתחילה', אלא דרך זירוז, שמשתדלים שלא ישחט לכתחילה על יחיד, וסמך בזה על הפסוק (שמות יב מז) 'כל עדת ישראל יעשו אותו'. אולם הכסף משנה כתב שעדיין הקושיא אינה מתורצת, שאם רבי יוסי מתיר לכתחילה, ולא הצריך לזרז ולא דרש הפסוק לכך, מנין לרמב"ם לחשוש לדבר שלא אמרו רבי יוסי. ותירץ, שדברי הרמב"ם מבוארים בסוגייתנו 'ורבנן האי יעשו אותו מאי עבדי ליה מיבעי ליה שאין שוחטים את הפסח על היחיד, דכמה דאפשר לאהדורי מהדרינן'. ומשמע לרמב"ם שהוא כדעת רבי יוסי, שהרי לדעת רבי יהודה אין שוחטים על היחיד כלל, ואין משמעות ללשון 'כמה דאפשר לאהדורי מהדרינן'. [צא] **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"ג). [צב] **שאין** לוקים על לאו שאין בו מעשה, כמבואר במסכת מכות (כ: יג:) ובעוד מקומות רבים. ובתוספתא (שם פ"ד ה"ה) אמרו, 'המשייר חמץ בפסח והמקיים כלאים עובר בלא תעשה, אבל אינו לוקה עליהן את הארבעים לפי שאין בהם מעשה'. מגיד משנה (שם ה"ג). [צג] **רמב"ם** (שם ה"ג). בתוספות (לעיל טו: ד"ה רבי) כתבו, שלדעת ר"י הלאו 'לא יראה' ניתק לעשה, ולכך אינו עובר כשמבערו לבסוף. וכתב המשנה למלך, שדעת ר"י ש'לא יראה' נחשב ניתק לעשה, הוא חידוש גדול. אמנם, מלשון סוגייתנו 'בפרטיה מאי קא ממעט ליה לא יראה ולא ימצא דמי ליה דהאי אינו לוקה דהוה לאו הניתק לעשה והאי אינו לוקה דהוה ליה לאו הניתק לעשה' משמע כר"י. וכן כתבו התוספות בסוגייתנו (ד"ה נפרטיה), שמסוגיא זו משמע כדעת ר"י. [צד] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ח ה"ב). כמבואר בסוגייתנו שמצות עשה של פסח, היא אכילתו צלי אש. קרית מלך. [צה] **רמב"ם** (שם ה"ג). כמבואר בסוגייתנו, שבצלי אש שניהם שוים, שזה מצות עשה שבגופו. קרית מלך.

עונשו

ואינו לוקה משום בל יראה ובל ימצא, אלא אם כן קנה חמץ בפסח או חימצו, כדי שיעשה בו מעשה[צב]. אבל אם היה לו חמץ קודם הפסח ובא הפסח ולא ביערו אלא הניחו ברשותו, אף על פי שעבר על שני לאוין אינו לוקה מן התורה מפני שלא עשה בו מעשה. אבל מכים אותו מכת מרדות[צג].

מצות אכילת קרבן פסח

בפסח ראשון

אכילת בשר הפסח בליל חמישה עשר מצות עשה, שנאמר (שמות יב ח) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו'[צד].

בפסח שני

וכן אכילת בשר פסח שני בליל חמישה עשר לחודש אייר מצות עשה, שנאמר בו (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים יאכלוהו'[צה].

אינם נאכלים אלא עלי אש

ושניהם אינם נאכלים אלא צלי אש, והאוכל מהם כזית נא או מבושל לוקה,

פניני הלכה

צד:

חמה מהלכת מתחת לקרקע או מעל לרקיע, והחילוק לזמן השקיעה

בברייתא, חכמי ישראל אומרים גלגל קבוע ומזלות חוזרים וחכמי אומות העולם אומרים גלגל חוזר ומזלות קבועים וכו'. חכמי ישראל אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למעלה מן הרקיע וחכמי אומות העולם אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למעלה מן הרקיע. אמר רבי ונראים דבריהם מדברינו, שביום מעינות צוננים ובלילה רותחים. ונחלקו הראשונים אם נפסק בזה להלכה כחכמי אומות העולם או כחכמי ישראל, ויש בכך חילוקים למעשה, וכמו שיבואר.

לעיל (ע"ח) הובאה מחלוקת רבינו תם והגאונים בזמן השקיעה, דעת רבינו תם ששתי שקיעות יש, והגמרא לעיל (שם) מדברת בתחילת השקיעה והגמרא בשבת מדברת מסוף השקיעה אחר שנכנסה חמה בעובי הרקיע, אך דעת רב האי גאון ורב שרירא גאון ועוד הרבה ראשונים שרק שקיעה אחת יש. והובא לעיל שכתב מהר"ם אלשאקר (שו"ת, סי' נ) שדעת ר"ת אין לה שום מציאות כי אם לדעת חכמי ישראל בסוגייתנו שסוברים גלגל קבוע ומזלות חוזרים ושהשמש מהלכת בלילה אחרי הכיפה, שעל כן צריכה ללכת כל עובי הרקיע נוכח חלונה כדי לעלות למעלה על גבי הכיפה. אמנם שאר המפרשים והגאונים סוברים כחכמי אומות העולם שגלגל חוזר ומזלות קבועים ושהחמה מהלכת בלילה תחת הארץ, ולפי זה אין צורך להליכת עובי הרקיע ולא לנגד החלון כי הגלגל הוא ששוקע בה תחת האופק ואין שם כי אם שקיעה אחת. וכן הקשה על רבינו תם בלחם משנה (שבת פ"ה ה"ד).

וכבר העירו האחרונים (שו"ת תורת רפאל שבת ס"ס ו ועוד) שרבינו תם הולך לשיטתו, שסובר שהאמת כחכמי ישראל, וכמו שהביא בשיטה מקובצת (כתובות יג: ד"ה השבחנו על המעוברת) בשמו, שהיה אומר שאף על גב שניצחו חכמי אומות העולם לחכמי ישראל היינו נצחון בטענות, אבל האמת הוא כחכמי ישראל, וזהו שאנו אומרים בתפילה ובוקע חלוני רקיע. ועל דרך זה כתב הרמ"ע מפאנו (מאמר שם כל מי מ"ח סי' יב) שעל פי פשט הנגלה אכן יש מקום לדעת חכמי אומות העולם, אך חז"ל בחכמתם לא רצו לגלות טעמם ונימוקם לאומות העולם.

אך הרדב"ז (שו"ת, ח"ד ס"ס רפב) כתב שאף על פי שחזרו חכמי ישראל והודו לחכמי אומות העולם שהחמה חוזרת בלילה תחת כדור הארץ ואינה נכנסת בחלונות ומהלכת אחורי הכיפה, מכל מקום אין בכך שום חילוק להלכה לענין שיעור בין השמשות, שבין כך ובין כך שיעורו ג' חלקי מיל ושתי שקיעות יש, ובציור השקיעה היתה המחלוקת ולא בשיעורה. וכן כתב הפרי חדש בקונטרס דבי שמשי (נדפס בסוף ספר זמן למתור ובסוף ס"ס מים חיים לפרי מגדים).

החילוק לענין מים שלנו

עוד חילוק להלכה יש בזה לענין החיוב ללוש דווקא במים שלנו (לעיל מב.), ששיטת היראים (סי' נג, הובא בשלטי גבורים פ"ג סי' ל ובנמוקי יוסף עט) שטעם דין זה הוא לפי שהחמה מהלכת בימי ניסן שהוא עדיין מימות הגשמים בלילה תחת הרקיע, כדעת חכמי אומות העולם, והרי אמר רבי שנראים דבריהם. וביאור דבריו, שכיון שבלילה החמה הולכת תחת הרקיע מחממת את חצי הכדור שתחתינו, וכך מתחממים המעיינות, ולכן צריך לנתק את המים מהמעיינות [ועיין רש"י (שם ד"ה שלנו) שכתב בזה טעם אחר, ובמהר"ם חלאווה (לעיל שם ד"ה שמר) שכתב שאין זה עולה עם המציאות, שאף שהחמה הולכת תחת הארץ מכל מקום היא רחוקה מאוד מהמעיינות, ואכ"מ]. והולך בזה היראים לשיטתו (ירמיה השלם סוי"ם רעד) שחולק על ר"ת וסובר בזמן השקיעה כהגאונים [אלא שמטעם אחר מקדים זמן השקיעה קודם השקיעה הנראית], כיון שסובר שההלכה בזה כחכמי אומות העולם שהודו להם חכמי ישראל.

צה.

לחם עוני, מצה משומרת, מרור, וכל דכפין, בפסח שני

במשנה, מה בין פסח הראשון לשני, הראשון אסור בבל יראה ובל ימצא והשני חמץ ומצה עמו בבית, הראשון טעון הלל באכילתו והשני אינו טעון הלל באכילתו, זה וזה טעון הלל בעשייתם, ונאכלים צלי על מצה ומרורים, ודוחים את השבת.

שנאמר (שמות יב ט) 'אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים'[צו].

צה:

הלל בשבת וראש חודש

אין חייבים לקרוא הלל אלא ביום הנקרא מועד שהוא חג, ונאמר בו שהוא קדוש באיסור עשיית מלאכה, שנאמר (ישעיה ל כט) 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג'. לילה המקודש לחג טעון שירה, ושאין מקודש לחג אין טעון שירה. לפיכך, אין קוראים הלל בשבתות השנה, שאף על פי שהן מקודשות, אינן נקראות מועד. ולא בראש חודש[צו], שאף על פי שנקרא מועד[צח], לא נקרא קודש למלאכה[צט].

אמירת הלל על קרבן פסח באכילתו

פסח ראשון, טעון הלל באכילתו[ק], פסח שני, אינו טעון הלל באכילתו[קא].

בעשייתו

כל זמן שהם שוחטים ומקריבים את הקרבן פסח קוראים הלויים את ההלל. אם גמרו את ההלל ועדיין לא שלמה הכת מלהקריב, קוראים ההלל שנית. ואם שנו ולא שלמו מלהקריב, משלשים. ומעולם לא שילשו[קב]. וטעונים הלל בעשייתם בין בפסח ראשון, ובין בפסח שני[קג].

הקרבת פסח דוחה את השבת

שחיטת פסח זה מצות עשה בפני עצמה, ודוחה את השבת, שאין השני תשלומים לראשון אלא רגל בפני עצמו[קד]. ודוחה את השבת, בין בפסח ראשון, ובין בפסח שני[קה].

הקרבת פסח בטומאה

פסח ראשון

רבים שהיו טמאי מת בפסח ראשון, אם היו מיעוט הקהל הרי אלו נדחים לפסח שני כשאר הטמאים. אבל אם היו רוב הקהל טמאי מת, או שהיו הכהנים או כלי שרת טמאים טומאת מת, אינם נדחים אלא יקריבו כולם הפסח בטומאה, הטמאים עם הטהורים[קו].

פסח שני

ודווקא פסח ראשון, אפשר שיבוא בטומאה אם נטמאו רוב הקהל בטומאת מת. אבל פסח שני, אינו בא בטומאה[קז].

לינה בירושלים אחרי הבאת קרבן בביכורים

המביא ביכורים למקדש, וקרא[קח], והקריב שלמים[קט], לא יצא באותו היום מירושלים לחזור למקומו. אלא ילון שם, ויחזור למחרת לעירו[קי], שנאמר (דברים טז ז) 'ופנית בבוקר והלכת לאהליך'. כל פניות שאתה פונה מן המקדש לכשתבוא לו[קיא], לא יהיו אלא בבוקר[קיב].

בכל הקרבנות

כל המביא קרבן, אפילו המתנדב עצים או לבונה, צריך ללון באותו יום בירושלים בתוך החומה[קיג].

בפסח וסוכות

המקריב פסח ראשון טעון לינה[קיד]. יש אומרים שכשמביא קרבן פסח צריך ללון במוצאי יום טוב[קטו]. ויש אומרים שכשמביא קרבנות ברגל, צריך ללון שם כל הרגל, וביום שאחר הרגל יכול לחזור[קטז].

בפסח שני

המקריב פסח שני טעון לינה בירושלים[קיז].

קרבן פסח הבא בטומאה

כל קרבנות הציבור קבוע זמנם, לפיכך כולם דוחים את השבת, ואת טומאת המת[קיח]. כיצד דוחה את הטומאה, הגיע זמנו של אותו קרבן, והיו רוב הקהל המקריבים אותו טמאים למת, או שהיו הקהל טהורים, והיו הכהנים המקריבים טמאים למת, או שהיו אלו ואלו טהורים, והיו כלי השרת טמאים במת, הרי זה יעשה בטומאה ויתעסקו בו הטמאים והטהורים כאחד, ויכנסו כולם לעזרה[קיט].

טמאי מת שנכנסו להיכל

פסח שבא בטומאה ודחקו טמאי מת ונכנסו להיכל, פטורים. ואף על פי שלא הותרו אלא לעזרה, הואיל ואין אני קורא

[צו] **רמב"ם** (סה"ל). [צז] **השו"ע** (או"ח סי' תכג ס"ג) כתב, שבראש חודש קוראים הלל בדילוג, בין יחיד בין ציבור. וכתב המשנה ברורה (ס"ק יג), שאין לקרוא כל ההלל, משום שנאמר 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג' ודורשים פסוק זה [בסוגייתנו], המקודש לחג [האסור בעשיית מלאכה] טעון שירה, ושאין מקודש לחג אין טעון שירה. אלא שנהגו אבותינו לקרותו, וכדי שיהיה היכר שאינו מצד הדין, לכן מדלגים בו. והמנהג הפשוט, שמדלגים מ'לא לנו' עד 'ה' זכרנו', ומ'אהבתי כי ישמע' עד 'מה אשיב'. [צח] **הטעם** שאין מברכים 'שהחיינו' על ההלל, מפני שחלק מהחדשים חסרים, והוא תוך שלשים יום מהפעם הקודמת שאמרו. אליה רבה (סק"ג). [צט] **לבוש** (סה"ל). [ק] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ח הט"ו). ובהלכות חמץ ומצה (פ"ח ה"ה, י) ביאר הרמב"ם, שתחילת ההלל [הלוויה הללו עבדי ה', עד חלמיש למעינו מים] נאמר קודם אכילת הפסח [שנאכל אחר החגיגה], וגומר את ההלל על כוס רביעי. [קא] **רמב"ם** (סה"ל פט"ו ה"י). [קב] **רמב"ם** (סה"ל פ"ו ה"ל). [קג] **רמב"ם** (סה"ל פט"ו ה"י). [קד] **רמב"ם** (סה"ל פ"ה ה"ל). [קה] **רמב"ם** (סה"ל פט"ו ה"י). [קו] **רמב"ם** (סה"ל פ"ז ה"ל). [קז] **רמב"ם** (סה"ל פ"י הט"ו), וכתנא קמא דרבי יהודה בברייתא בסוגייתנו. [קח] **והוא** הדין אם לא קרא, או באותם שאין טעונים קריאה, בכל זאת צריכים לינה. דרך אמונה (פיכורים פ"ג הי"ד ס"ק נב). [קט] **והוא** הדין אם לא הקריב שלמים, כגון שכבר הקריב השלמים מאתמול, שאין חייב להקריב השלמים באותו יום שיביא הביכורים, אלא שאם לא הקריב שלמיו עד למחר יצטרך עוד פעם לינה. דרך אמונה (ס"ק נג). [קי] **כלומר**, שלמחרת רשאי לחזור לעירו, אבל יכול להישאר שם כרצונו. ואפשר שאחר עמוד השחר של מחר כבר רשאי לחזור. דרך אמונה (ס"ק נה). [קיא] **כלומר** כשאתה צריך לבוא אליו. דרך אמונה (ס"ק נו). אבל אם בא למקדש בלי חיוב, אין חובת לינה. ציון ההלכה (סה"ל פיומ קכו). [קיב] **רמב"ם** (סה"ל). הרמב"ם לא הזכיר חיוב לינה בירושלים אחר הקרבת קרבן פסח ראשון, שבו נאמר הפסוק (דברים טז ז) 'ופנית בבקר', כמבואר בסוגייתנו, שלכל הדעות פסח ראשון טעון לינה, והזכיר חיוב הלינה רק בביכורים, שהיא משנה (ביכורים פ"ג מ"ד), וצריך עיון מדוע. ולפי משמעות לשונו, גם בביכורים אין חיוב הלינה מחמת הקרבן, אלא אפילו ללא הקרבת קרבן, אדם המחויב לבוא למקדש טעון לינה בירושלים, כאשר היותו שם אינה תלויה ברצונו. באופן זה, כשיפנה מן המקדש, לא יפנה אלא בבוקר. לחם יהודה. [קיג] **דרך** אמונה (ס"ק נו) על פי המבואר בתוספות בסוכה (מז. ד"ה ליתיה). [קיד] **ליקוטי הלכות** (זבח תודה, ד"ה ועוד סס). [קטו] **ביאור** ההלכה (ד"ה כל פיומ) בשם רש"י בסוכה (סה ד"ה ולינה). **וטעמו** שבליל יום טוב פשיטא שצריך לינה שהרי צריך להביא מחר קרבנו ולהראות פניו ברגל, וחייבים לומר שהפסוק ריבה לינה אף למחרת היום טוב. [קטז] **דרך** אמונה (ס"ק נו) בשם התוספות (סה, נמוקין סמג"ן). [קיז] **ליקוטי הלכות** (זבח תודה, ד"ה ועוד סס). **וביאר** שבסוגייתנו נחלקו תנאים האם פסח שני טעון לינה, וברמב"ם לא נזכר מזה, ונראה בטעמו משום שהתוספות (ד"ה טעון) מקשים למה ממעט פסח שני מלינה, והלא גם המביא קרבן בימות החול טעון לינה, ותירצו שכיון שהוא תשלומין לראשון אינו טעון לינה, ולכן לדעת הרמב"ם שפסח שני הוא רגל בפני עצמו, בודאי טעון לינה, עיי"ש. וכן כתב בביאור הלכה (סה) שהרי סתם 'כל פינות' ולא הוציא פסח שני מן הכלל. [קיח] **רמב"ם** (גיליון המקדש פ"ד ה"י). וכל קרבן מהם שקרב בטומאה אינו נאכל, אלא מקטירים ממנו דברים הראויים להקטרה, והשאר נשרף כשאר קדשים שנטמאו. רמב"ם (סה"ל). [קיט] **רמב"ם** (סה"ל).

פניני הלכה

אהת19/06/2018

ולעיל (פנ.) הובא מנהג חסידים ואנשי מעשה לאכול מצות בי"ד אייר בזמן הזה, זכר לפסח שני שהיו מקריבים בי"ד ניסן בין הערבים, שהרי בזמן הזה אכילת מצות היא כנגד קרבן פסח ומטעם זה אוכלים מצת האפיקומן בליל הסדר זכר לקרבן פסח. ונתבאר שם אם אוכלים את המצות ביום י"ד או בליל ט"ו אייר. ולהלן יבוארו מנהגים שונים בדבר הקפידא לנהוג במצות שבפסח שני כדיני מצה שבפסח ראשון, כמבואר במשנתינו שאין חילוקי דינים ביניהם אלא לענין חמץ עמו בבית ואמירת הלל.

בדרכי חיים ושלום (סי' תלח) כתב, שביום י"ד אייר פסח שני סעד בעל המנחת אלעזר עם אנשי שלומו ותלמידיו, ואמר שכן מנהג אבותיו הקדושים וכן מנהג כל הצדיקים מתלמידי הבעש"ט. ובסעודה זו היו מזמרים 'אדיר הוא יבנה ביתו בקרוב' וכו'. והיו אוכלים מצה, וגם מרור תמכא שחוק בתוך הסעודה.

ובמועד לכל חי (סי' ז ס"ו) כתב שביום י"ד אייר שהוא פסח שני, ירבה בשמחה קצת, כי קדוש היום כמו שכתב החיד"א במורה באצבע (סי' ח אות לכנ). ומי שחננו ה' בעושר יהיו על שולחנו תלמידי חכמים וצנועים, ומקיים 'כל דכפין ייתי וייכול' כמו בפסח ראשון. והביא שאביו הסתפק אם יש לפקפק לאכול צלי בפסח שני כדרך שאסור בפסח ראשון כדי שלא יהיה נראה כאוכל קדשים בחוץ.

ובארחות רבינו (ח"ג ימי העומר) מובא לענין אכילת מצה בפסח שני, שבעל הקהלות יעקב היה אוכל בפסח שני בסעודת צהרים מצות עבודת יד שהשאיר מפסח, אך היה מעבירם לפני כן על האש מחשש תולעים קטנים, מילבין. [אך החזון איש לא אכל מצות בפסח שני, ודעתו לא היתה נוחה מזה שאוכלים, ואמר שמוסיפים מצוה שאינה כתובה].

צה:

אמירת הלל בברכה בבית הכנסת בליל הסדר

בשו"ע (או"ח סי' תפז ס"ד) כתב שבליל ראשון של פסח גומרים ההלל בציבור בנעימה בברכה תחילה וסוף, וכן בליל שני של שני ימים טובים של גלויות. וכתב הרמ"א שכל זה אין אנו נוהגים כן, כי אין אנו אומרים בלילה בבית הכנסת ההלל כלל. ובאמת במסכת סופרים (פי"כ ה"ט) מפורש כדברי המחבר, שנאמר שם, תניא ר' שמעון בן יהוצדק אומר, ימים שמונה עשר ולילה אחד יחיד גומר בהם את ההלל ואלו הם, שמונת ימי חנוכה ושמונת ימי החג ויום טוב של עצרת ויום טוב הראשון של פסח 'ולילו', ובגולה אחד ועשרים יום ושני לילות. ומצוה מן המובחר לקרות את ההלל בשני לילות של גלויות ולברך עליהם ולאומרם בנעימה, לקיים מה שנאמר 'ונרוממה שמו יחדיו', וכשהוא קורא אותו בביתו אינו צריך לברך שכבר בירך ברבים.

וביאר הגר"ח (הגש"פ מבית לוי מ"ב עמ' סה) בגדר דין זה ובטעם הדבר שצריך לומר הלל בבית הכנסת ואין יוצאים ידי חובה בהלל הנאמר בסדר ההגדה, כיון שמהפסוק שנאמר (ישעיה ל כט) 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג' שממנו למדו (ערכין י:) שלילה המקודש לחג טעון שירה, מבואר שמדובר בדין הלל מחמת יום טוב, ובזה נאמר שיש חיוב אמירת הלל מחמת יום טוב גם בליל הסדר ולא רק ביומו, ואילו ההלל שבסדר ההגדה אינו מדין יום טוב אלא מדין הודאה על הנס [עיין ר"ן (על הרי"ף, להלן קיח. ד"ה אבל) בשם רב האי גאון שכתב שאין קוראים אותו בתורת קריאה אלא בתורת אמירת שירה, ועיין מה שביאר בזה הגרי"ז בכתביו (ערכין שם ד"ה והנה הר"ן) ובחידושיו על הרמב"ם (מעשה פ"ג ה"ו)], ולכן אין יוצאים בו דין הלל מחמת היום טוב אלא רק בקריאת ההלל בבית הכנסת.

אך נתקשה בזה הגר"ח מהמבואר בסוגייתינו, שהביאו דינו של רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק שלמד מהפסוק 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג', לילה המקודש לחג טעון הלל לילה שאין מקודש לחג אין טעון הלל, שקרבן פסח טעון הלל באכילתו. ואם כן נראה שאין לומדים מהפסוק שצריך לומר הלל בליל הסדר מדין יום טוב, אלא בסדר אכילת קרבן פסח בלבד, ואם כן אין ללמוד מזה לאמירת הלל בבית הכנסת, ושלא כדברי מסכת סופרים והשו"ע. ודחה הגר"ח, שיש לומר שאמירת ההלל היא מדין יום טוב ולא מדין קרבן פסח, שהרי בפסוק לא נזכר כלל קרבן פסח אלא רק יום טוב 'התקדש החג', אלא שבזמן שבית המקדש היה קיים היו קובעים את זמן אמירת ההלל משום יום טוב לזמן אכילת הפסח.

אמנם הגרי"ז היה מפקפק בזה וסבר שאף שעיקר אמירת ההלל בסדר ההגדה הוא משום שירה והלל על הניסים שביציאת מצרים, מכל מקום יוצאים באמירה זו גם ידי חובת אמירת הלל של יום טוב, ואם כן א"א לברך על אמירת ההלל בבית הכנסת. ומנהגו בהיותו דר בבריסק בחיי אביו הגר"ח היה, שבזמן שהיו הציבור אומרים הלל בבית הכנסת בברכה היה יוצא עם המו"צ ר' שמחה זליג ריגר מבית הכנסת ומתפלפלים ודנים בענין אמירת ההלל בבית הכנסת, וכשהיה הציבור מסיים אמירת ההלל היו שבים פנימה (הגש"פ מבית לוי שם).

ודעת הרמ"א שלא לומר הלל בבית הכנסת רק בבית על סדר ההגדה, ובביאור הגר"א (שם אות יג) הוכיח כן מדברי התוספתא (פ"י ה"ה) שהמנהג לומר הלל בליל הסדר בביהכ"נ נתקנה רק למי שאינם יודעים נוסח ההלל ואינם יכולים לאומרו על הסדר בשעת אמירת ההגדה, אבל היודעים לומר בעצמם יאמרו ההלל על סדר ההגדה. והנצי"ב (שו"ת מש"ז דנר, מ"ב סי' יג) כתב לבאר שיטת הרמ"א שאין נוהגים לאומרו בבית הכנסת, שאין ראוי לומר ההלל קודם אכילת המצה, כיון שזמנו של ההלל הוא לאחר אכילת הקרבן פסח, והמצה היא גם במקום הפסח, ע"כ ראוי לאומרו לאחר אכילת המצה [ואף שפרק ראשון של ההלל אומרים קודם אכילת המצה, מ"מ עיקר ורוב ההלל אומרים לאחריה].

תשלומים למי שהתפלל מנחה של חול בשבת

בגמרא הובאה מחלוקת תנאים אם פסח שני דוחה את הטומאה, דעת תנא קמא שפסח שני אינו דוחה את הטומאה, וסברתו, שהרי מפני הטומאה דחו אדם זה מפסח ראשון, ואיך יתכן שיעשה פסח שני בטומאה. אבל רבי יהודה סובר שפסח שני דוחה את הטומאה, משום שהתורה חזרה עליו לעשותו בטהרה, ולכן נתנה לו עוד אפשרות לעשות פסח שני, אבל מאחר שלא זכה לעשותו בטהרה, יעשהו על כל פנים בטומאה. ממחלוקת זו דנו האחרונים לענין מי שהתפלל תפילה של חול בתפילת מנחה של שבת, אם ישלים ויתפלל שתי תפילות בערבית של מוצאי שבת, וכמו שיבואר.

ובברכות (כו:) הובאה ברייתא בה נתבאר דין תפילת תשלומין, שמי ששגג ולא התפלל, והגיע זמן התפילה שאחר התפילה שחיסר, מתפלל תפילה נוספת לתשלומי התפילה שלא

בהם (במדבר ה ג) 'אל מחוץ למחנה תשלחום' הרי אלו פטורים[נקפ].

שאר טמאים שנכנסו לעזרה

אבל הטמאים בטומאה אחרת, כגון זבים וזבות ונדות ויולדות וטמאי שרץ ונבלה וכיוצא בהם לא יתעסקו בו, ולא יכנסו לעזרה, **ואף** על פי שנעשה בטומאה. ואם עברו ועשו, או נכנסו לעזרה, חייבים כרת על הביאה, ומיתה על העבודה, שלא נדחית אלא טומאת המת בלבד[נקצא].

אכילתו לטמאי מת

פסח שהקריבוהו בטומאה, הרי זה נאכל כטהור, שמתחילתו לא בא אלא לאכילה. ואינו נאכל לכל טמא, אלא לטמאי מת שנדחית להם הטומאה הזו, ולכיוצא בהם מטמאי מגע טומאות[נקצב].

[קג] **רמב"ם** (סה"מ ל"ת ג). ופסק כלשון אחרון בגמרא כיון שמספק אין לחייב, ומשום שלשון זו להקל. כסף משנה. תוספות (ד"ה כל) כתבו שאינם חייבים כרת, אבל איסור עשה יש עליהם שנאמר (במדבר ה ג) 'וישלחו מן המחנה', אבל דעת הרמב"ם אינה נראית כן, שאם היתה דעתו שעברו על איסור עשה היה צריך לפרש. מהר"י קורקוס. [קכא] **רמב"ם** (סה"מ ל"ת ג). ופסק כת"ק בסוגייתנו. [קכב] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ז ה"ח). [קכג] **כמבואר** בגמרא (סה) 'יש לך שעה שזב[19/06/2018] משתלחין', והביאה רש"י (סה). [קכד] **רמב"ם** (סה).

אכילתו לשאר טמאים

אבל הטמאים שהטומאה יוצאת עליהם מגופם, כגון זבים וזבות נדות ויולדות ומצורעים, לא יאכלו ממנו[נקכג]. ואם אכלו, פטורים[נקכד]. שדבר שאינו נאכל לטהורים אין חייבים עליו משום טומאה[נקכה].

צו.

טמא שאכל אימורים

טמא שאכל אימורים חייב כרת[נקכו].

אכל אימורי פסח הבא בטומאה

מפי השמועה למדו שהנאכל לטהורים חייבים עליו משום טומאה, והנאכל לטמאים אין חייבים עליו משום טומאה, ואפילו אכלו טמאי מת מן האימורים שלו פטורים[נקכז].

[קכה] **ליקוטי הלכות** (תורת הקדשים, חומ ט). [קכז] **רמב"ם** (פיפוקי המוקדשין פי"ח ה"ח). [קכח] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ז ה"ח). וכוונתו, שפטורים משום אוכל קודש בטומאה, אבל משום זרות ודאי חייב, שנאמר (ויקרא כב ט) 'וכל זר לא יאכל קודש'. וכל הספק בגמרא היה אם חייב משום טומאה או לא, שמשום זרות אין טעם לפטור, וכן פירש רש"י (ד"ה משמרי). מהר"י קורקוס. [קכח] **בעשרה** בניסן אומר על הקרבן 'זה לשם פסח', שנאמר (שמות יב ג) 'בעשור לחדש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית'. רש"י (ד"ה מקמו). [קכט] **כמפורש** בתורה (שם שם כא) 'ולקחתם אגודת אזוב וטבלתם בדם אשר בסף והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות מן הדם אשר בסף'. [קל] **כמפורש** בתורה (שם שם יח) 'ואכלתם אותו בחפזון'. [קלא] **רמב"ם** (שם פ"י הט"ו). [קלב] **רמב"ם** (שם ה"ט). ויום השחיטה אינו כלול בארבעה ימים אלו, כמו בפסח מצרים שביקורו היה בעשור ושחיטתו בארבעה עשר. מהר"י קורקוס. [קלג] **היינו** שצריך להתחיל לבקרו בעשור, שהרי טעון ביקור ד' ימים, אבל אין צריך להפרישו ד' ימים קודם הפסח, והיינו שבעשור יוכל לבקר כמה טלאים, ובערב פסח בעשור[קלג], אבל צריך לבקרו ד' ימים קודם שחיטתו, כמו בפסח מצרים, משום שנאמר (שמות יג ה) 'ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה', שיהיו כל עבודות חודש זה, כזה[קלד].

פסח מצרים

פסח מצרים נלקח בעשור[קכח], וטעון הגעת דם באגודת אזוב למשקוף ולשתי המזוזות[קכט], ושיאכל בחפזון[קל]. ואין אותם הדברים נוהגים לדורות, ולא נעשו אלא בפסח מצרים בלבד[קלא].

ביקור ממום ד' ימים

קרבן התמיד

אין פוחתים מששה טלאים המבוקרים בלשכת הטלאים שבמקדש. ויהיו מוכנים ארבעה ימים קודם יום הקרבתם. ואף על פי שהיו מבקרים אותו מתחילה, לא היו שוחטים את התמיד עד שמבקרים אותו שנית קודם השחיטה לאור האבוקות[קלב].

פסח ראשון

פסח ראשון אין צריך לקחתו בשעת שחיטה יקח אחד מהם. ליקוטי הלכות (תורת הקדשים, חומ פ). [קלד] **ליקוטי הלכות בשם התוספות** (לעיל ל. ד"ה מה), ובעין משפט (חומ ו) **תמה** על הרמב"ם שהשמיטו. **והביא** מהאור זרוע הגדול (ח"ב סי' רטז) שמסתפק אם הביקור מעכב בדיעבד. [קלה] **ליקוטי** הלכות. ובעין משפט (חומ ז) כתב, שגם את זה לא הזכיר הרמב"ם, ואולי זה נכלל במה שכתב (שם פ"י הט"ו) שאינו שוה לראשון, אלא בדברים שנתפרשו בו והיינו המצוות שבגופו, ואולי זה אינו נכלל בכלל מצוות שבגופו. [קלו] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ע ה"ח). [קלז] **רמב"ם** (שם).

פסח שני ושאר קרבנות

פסח שני, ושאר קרבנות אינם טעונים ביקור ד' ימים קודם הקרבתם[קלח].

ערל

דינו בפסח

ערל שאכל כזית מבשר הפסח לוקה, שנאמר (שמות יב מח) 'כל ערל לא יאכל בו'[קלט].

דינו במצה ומרור

אבל אוכל הוא מצה ומרור, וכן מותר להאכיל מצה ומרור לגר תושב ולשכיר[קמ].

פניני הלכה

התפלל בזמנה. והתפילה הראשונה צריכה להיות לשם חובת התפילה שזמנה כעת, והתפילה השניה לשם תשלומין. וגם תפילת התשלומין מתפללים באותו נוסח של תפילת החובה, ולכן אם טעה ולא התפלל מנחה של ערב שבת ומתפלל תשלומין בליל שבת, מתפלל שתים של שבת, ואם טעה ולא התפלל מנחה של שבת ומתפלל תשלומין במוצאי שבת, מתפלל שתים של חול. ומבואר בברייתא שצריך להזכיר 'אתה חוננתנו' רק בתפילה הראשונה שהיא לשם חובה, ולא יזכיר 'אתה חוננתנו' בתפילה השניה שהיא לתשלומין, כי אם יזכיר בשניה ולא בראשונה הרי גילה דעתו שהשניה היא לחובה ולא הראשונה. ואם עבר והזכיר רק בשניה, התפילה השניה עלתה לו לשם חובתו ויש לו לחזור ולהתפלל עוד תפילה לשם תשלומין ולא להזכיר בה 'אתה חוננתנו'.

בתוספות (שם ד"ה טעה) הביאו מחלוקת הראשונים, בדין מי ששכח יעלה ויבוא במנחה של ראש חודש, ולא חזר להתפלל מיד תפילה אחרת בזמן מנחה, ואם ישלימנה בערבית של מוצאי ראש חודש הרי לא יצטרך להזכיר יעלה ויבוא כיון שמתפללים את תפילת התשלומין בנוסח של תפילת החובה, ונמצא שלא יתקן את מה שלא הזכיר יעלה ויבוא. ועל כן יש לדון אם יש לו לחזור ולהתפלל. דעת רבינו יהודה שלא יתפלל, כיון שלא יוכל לתקן את מה שהחסיר 'יעלה ויבוא', ודעת ה"ר משה מאלווא"ר שמכל מקום יש לו לחזור ולהתפלל. ולהלכה (סו"ע או"ח סי' קח סי"ח) הוא ספיקא דדינא ולא הוכרעה המחלוקת.

וביאר האדר"ת בשמע אליהו (כת"י, מדפס בקובץ להלכה, מהדו' שלוס, גל' 65 חומ ד) ששורש מחלוקת הראשונים הוא בגדרה של הברכה שהחסיר בה יעלה ויבוא, לדעת ה"ר יהודה הברכה היא ברכה ראויה אלא שצריך לחזור ולהשלים את אמירת 'יעלה ויבוא', ולכן לדעתו אם לא יוכל לתקן את אמירת 'יעלה ויבוא' אין לו צורך וטעם לחזור ולהתפלל תשלומין. ולדעת ה"ר משה הברכה עצמה פגומה היא מכח מה שהיה צריך להזכיר בה יעלה ויבוא ולא הזכיר, ולכן צריך לחזור ולהתפלל כדי לתקן את הברכה, וגם אם פנה יום וכשיחזור להתפלל יתפלל ברכה זו בלי הזכרת 'יעלה ויבוא', אין בכך כלום, שהרי זהו דרך תיקונה של ברכה זו, שבראש חודש אומרים אותה עם 'יעלה ויבוא' ובשאר כל הימים אומרים אותה בלי 'יעלה ויבוא'. וכן ביארו עוד אחרונים רבים במחלוקת ה"ר יהודה וה"ר משה. ודין זה הוא בכל ההזכרות, כגון הזכרת טל ומטר בברכת השנים, וכל כיוצא בזה, שלדעת ה"ר משה ההזכרה היא מגוף הברכה, ולדעת ה"ר יהודה היא תוספת לה ואינה גוף אחד עמה.

והקשה בשמע אליהו בשם אביו, שלכאורה מחלוקת ראשונים זו היא עצמה מחלוקת תנא קמא ורבי יהודה בסוגייתנו. וכן הביא משם אביו בחיבורו עיני בנימין (הוצאת מהנדס שלוס, עמ' קכג), וביאר, שלרבי יהודה פסח שני דוחה טומאה, והרי אם היחיד עשה הפסח הראשון בטומאה ודאי שהוא פסול, וצריך לעשות את השני, ואם היה גם בשני טמא, וכי יסבור ר' יהודה שלא יעשה משום שמה ירויח, אלא ודאי עושה פסח שני בטומאה והוא תשלומין לראשון, ואין משגיחים כלל במה שירויח. ותנא קמא הוא שסובר שכיון שהתורה חיזרה עליו לעשותו בטהרה, אין לו מה להשלים בטומאה. ונמצא שסברת רבי יהודה היא כסברת ה"ר משה, שצריך להשלים ולתקן אף שגם התשלומים יש בהם אותו פגם, וסברת תנא קמא היא כסברת ה"ר יהודה, שאין דין תשלומים אלא כשבתשלומים אלו נתקן הפגם שהיה בראשון [והיא לכאורה סברא אחרת בדעת ה"ר יהודה, שהרי כאן בודאי לא נחשב כאילו הקריב את הפסח, ואף על פי כן סובר תנא קמא שאין טעם להשלים באופן שאם היה נעשה כך בראשון לא היה כשר].

צו.

הכנת שולחן ליל הסדר כמה ימים קודם פסח

מסקנת הגמרא בסוגייתנו, שפסח ראשון טעון ביקור ארבעה ימים קודם שחיטתו גם לדורות, שנאמר (שמות יג ה) 'ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה', שיהיו כל עבודות פסח הנעשות לדורות בחודש זה, כפסח זה שנעשה במצרים, ותיבת 'הזה' בפסוק (שם פסוק ו) 'והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום בחודש הזה' אינה ממעטת אלא פסח שני, שהוא אינו טעון ביקור.

בסוף ספר ברכת אליהו (חולייוט, עמ' נה) נדפסו תשובות למהר"ם חאגיז בהם הוא מקיים כמה וכמה ממנהגי ישראל ונותן בהם טעמים ומוחה ביד השואל שפקפק בהם. ובשאלה הראשונה... נשאל על מה סמכו בקצת ק"ק מאשכנז ואיטליה שג' ימים קודם חג הפסח מכינים את השולחן שעושים בו הסדר, ולא זו אף זו כי אם בליל הסדר מכינים כוס אחד וממלאים אותו יין ואומרים זה הכוס הוא לאליהו הנביא, ואחר גמר הסדר מתקנים המיטה שהסיבו לבעל הבית ומניחים הכוס מלא יין ואומרים עליו לשם אליהו. ובעיני השואל היה דבר זה כדבר זר אצל ישראל מפני שאין לו שורש וענף, ומי הזכיר ענין זה של אליהו בליל פסח, ואינו אלא כניחוש נשים והבליהם.

אוצר החכמה

ומהר"ם חאגיז הזהירו להיות זהיר בדבריו ולא להלעיג במנהגם של ישראל שכעין תורה הוא לכל הפחות, ואם נחקור נמצא שהוא תורה ממש. והמנהג הראשון שמכינים השולחן ג' ימים קודם הפסח ודאי הוא זכר לקרבן פסח שהיו מבקרים אותו ג' ימים קודם פסח, וכמבואר בסוגייתנו, כי פסח דורות היה מבוקר ועומד בי"ד. [ומה שנהגו לסדר השולחן ג' ימים לפני הפסח ולא ד' ימים, ביאר בספר הסדר הערוך (פי"ג סי"ה) על פי פירוש אחד ברש"י (ערכין יג: ד"ה מרנינה יומם) שכתב שצריך לבקר ג' ימים שלמים לפני הקרבת הקרבן, ויום ההקרבה עצמו משלים לד' ימים כיון שמקצת היום ככולו]. אמנם הרמב"ם השמיט דין ביקור ממום בקרבן פסח, והביאו רק בקרבן התמיד (תמידין פ"ו ה"ט), ומשמע שסובר שפסח דורות אינו צריך ביקור לפני הקרבתו. וכתבו במרכבת המשנה (קרבן פסח פ"י הט"ו) ועוד אחרונים בדעתו, שפירש סוגייתנו בדרך קושיא, שהגמרא נקטה בפשטות שאין צריך ביקור בפסח דורות, ותירצה הגמרא שממעטים מהפסוק פסח אחר כמותו, היינו פסח שאחר פסח מצרים והוא פסח דורות, שאינו צריך ביקור. ולפי זה לדעת הרמב"ם אין מקור למנהג הנזכר להכין את שולחן ליל הסדר ג' ימים לפני הפסח.

ובמה שכתב בטעם המנהג להניח כוס של אליהו, ראה להלן בסוף העמוד.

ערל לנשיאות כפים ולשררה

בגמרא מבואר שגם ערל וגם מומר פסולים מן התורה מלאכול בקרבן פסח, וביארה הגמרא הטעם שהוצרכה התורה לפרש שני פסולים אלו, ואין למדים זה מזה, לפי שאם היה כתוב רק ערל היה מקום לומר שטעם פסולו משום שגופו מאוס, אבל מומר שאין גופו מאוס אינו פסול, לכן הוצרכה התורה לכתוב פסול מומר. ואם לא היה כתוב אלא מומר, היה מקום לומר שטעם פסולו הוא משום שאין ליבו לשמים, אבל ערל שליבו לשמים אינו פסול, לכן הוצרכה התורה לפרש שגם הוא פסול מלאכול בפסח.

והקשה באגרות משה (או"ח, חלק ד סי' נג), למה הוצרכה הגמרא לעשות צריכותא מב' הילפותות של ערל ושל מומר, הרי שני פסולים שונים לגמרי הם, ואיך היה עולה על דעתנו ללמוד אחד מחבירו.

והוכיח מזה באגרות משה, שפסול מומר וערל הם ענין אחד, ששניהם דומים לבן נכר, זה בערלת ליבו שאין אמונתו כישראל אלא כבן נכר, וזה בערלת גופו שאין גופו כישראל אלא כבן נכר, וזה השמיענו יחזקאל הנביא ששניהם קרא אותם בשם בן נכר באמרו (יחזקאל מד ז) 'בהביאכם בני נכר ערלי לב וערלי בשר להיות במקדשי לחללו את ביתי', שעולה על שניהם לענין שפסולים לעבודה ולענין שהם מחללים העבודה. ולכן הוקשה לגמרא שהיה די בפסוק אחד, שאילו היה אומר שמומר פסול מחמת שאמונתו אינה כישראל אלא כבן נכר, ממילא היינו יודעים לפסול גם ערל בשר משום שדומה לבן נכר בגופו שנפסל, אף שאמונתו כישראל, וכן להיפך.

וכתב שיש ללמוד מתוך כך הלכה בדיני נשיאת כפים, שהמגן אברהם (סי' קכח ס"ק יד) הביא דעת הב"ח (שם סכ"ג) שכתב שכהן ערל שמתו אחיו מחמת מילה, כשם שפסול לעבודה כך פסול לנשיאת כפים, שהוקשה לעבודה. והמגן אברהם חלק על הב"ח והקשה עליו שהרי הרבה פסולים יש שפסולים לעבודה ואינם פסולים לנשיאות כפים, כגון בעל מום. והפרי חדש (שם סל"ט) נקט בדעת הב"ח שערל פסול לנשיאת כפים, מטעם שכתב הרמב"ם (ביאת המקדש פי"ו ה"ח) שערל מחלל עבודה ולוקה כזר שעבד, וכיון שחילל פשיטא שלא ישא את כפיו. וביאר האגרות משה בכוונתו, שכיון שפסול ערל לענין עבודה הוא כפסול בן

עיכובו מלשחוט פסח

כשם שמילת עצמו מעכבת אותו מלשחוט הפסח, כך מילת בניו הקטנים ומילת כל עבדיו, בין גדולים בין קטנים מעכבת אותו, שנאמר (שם שם מח) 'המול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו'. ואם שחט קודם שימול אותם, הפסח פסול. וכן טבילת אמהותיו לשם עבדות מעכבת אותו[קלח].

עיכובו מלאכול פסח

כשם שמילת בניו ועבדיו מעכבת אותו מלשחוט הפסח, כך מעכבת אותו מלאכול, שנאמר (שם שמות מד) 'ומלתה אותו אז יאכל בו'. כיצד, קנה עבד אחר שנשחט הפסח, או שהיה לו בן שלא הגיע זמנו להמול אלא אחר שחיטת הפסח, הרי זה אסור לאכול עד שימול אותו[קלט].

דינו בתרומה

כהן ערל אסור לאכול תרומה מדין תורה, שהרי נאמר (ויקרא כב י) 'תושב כהן ושכיר לא יאכל קודש' ונאמר (שמות יב מה) 'תושב ושכיר לא יאכל בו', בפסח. ולומדים בגזירה שוה שערל אסור בתרומה, מדין ערל שאסור בפסח. ואם אכל לוקה מן התורה[קמ], אבל אשתו ועבדיו מותרים לאכול תרומה[קמא].

גוי בפסח

המאכיל כזית מן הפסח, בין מפסח ראשון בין מפסח שני, למשומד לעבודה זרה או לגר תושב או שכיר, הרי זה עובר בלא תעשה. ואינו לוקה, אבל מכים אותו מכת מרדות. ובן נכר האמור בתורה זה העובד אל נכר. ואין מאכילים ממנו לגוי, אפילו גר תושב או שכיר, שנאמר (שם יב מה) 'תושב ושכיר לא יאכל בו'[קמב].

צו:

אבד פסחו והפריש אחר ונמצא הראשון

מי שאבד פסחו, ומצאו אחרי שהפריש הראב"ד השיג על הרמב"ם, שהשני אינו קרב בעצמו, אלא ירעה עד שיפול בו מום ויביא בדמיו שלמים כמבואר בסוגייתנו. וכתב הכסף משנה, שאפשר לדחוק שכוונת הרמב"ם גם כן שירעה, וקיצר בלשונו, שלא נתכוין אלא שהשני לא יקרב פסח. עוד תירץ, שלדעת הרמב"ם, דין זה שהשני ירעה עד שיפול בו מום, הוא לשיטה שבעלי חיים נדחים, והרמב"ם פסק (פסולי המוקדשין פ"ג הכ"ג, מעשה הקרבנות פט"ו ה"ד), שאין בעלי חיים נדחים, ולכן קרב הוא בעצמו שלמים. וכתב הלחם משנה, שדעת הראב"ד כדעת התוספות (ד"ה קדם) שכתבו, שאפילו לרב שסובר שאין בעלי חיים נדחים, היינו דווקא כשלא נדחה בידים, אבל כאן שנדחה בידים לדברי הכל נדחה מהקרבה. אבל הרמב"ם סובר שאינו נקרא דחוי גמור, ולשיטת רב שאין בעלי חיים נדחים, פסח אחר, והרי שניהם עומדים, יקריב איזה מהם שירצה לשם פסח[קמג], והשני יקרב שלמים[קמד]. מצאו אחרי ששחט פסחו, הרי זה יקרב שלמים[קמה].

תמורת קרבן פסח

כשלא אבד הפסח

תמורת הפסח, אם המיר בה קודם חצות יום ארבעה עשר, אין תמורתו קריבה, אלא תרעה עד שיפול בה מום ויביא בדמיה שלמים. ואם המיר בה אחר חצות, הרי התמורה עצמה תקרב שלמים[קמו].

כשאבד הפסח

אם המיר בפסח שאבד ונמצא אחר שחיטה, הרי תמורה זו תקרב שלמים. אבל אם מצאו קודם שחיטת זה שהפריש, הואיל וזה הנמצא ראוי להקריבו פסח וראוי להקריבו שלמים, אם המיר בזה הנמצא, בין קודם שחיטת המופרש תחתיו, בין אחר שחיטה, אין תמורתו קריבה, אלא יקרב השני בעצמו שלמים. [קמה] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ד ה"ו). [קמו] **רמב"ם** (תמורה פ"ג ה"ח). כתב הכסף משנה, שהרמב"ם חילק בין קודם חצות לאחר חצות, כרבי זירא בסוגייתנו. ותמה על הרמב"ם, שבסוגייתנו משמע שהלכה כרבה, כיון שרבה סובר כחכמים בברייתא, וגם רבי יוחנן סובר כן. ובמרכבת המשנה ביאר, שאין דין זה שייך למחלוקת רבה ורבי זירא בסוגייתנו, שבסוגייתנו הגמרא עוסקת בפסח שאבד והפריש אחר תחתיו, ואחר כך נמצא הראשון, וסובר רבה, שאפילו נמצא אחר חצות, כיון שעדיין לא הקריב את השני, עדיין ראוי הראשון לפסח, ונמצא שבשחיטת השני נדחה, ולכן אינו עושה תמורה. וכאן מדובר בפסח שלא נאבד, וכיון שקודם חצות אסור להקריבו, ואם הקריבו פסול, אם המיר בו, נתפסת התמורה בקדושת הקרבן תרעה עד שיפול בה מום ויביא בדמיה שלמים[קמז].

כיצד עושים תמורה

התמורה הוא שיאמר בעל הקרבן על בהמת חולין שיש לו הרי זו תחת זו, או הרי זו חליפת זו, ואין צריך לומר אם אמר הרי זו תחת חטאת זו או תחת עולה זו שהיא תמורה. וכן אם אמר הרי זו תחת חטאת שיש לי בתוך הבית או תחת עולה שיש לי במקום פלוני הרי זו תמורה והוא שיש לו[קמח].

בהמה הבשירה לקרבן פסח

אין שוחטים קרבן פסח, אלא מן הכבשים או מן העיזים בלבד, זכר בן שנה[קמט].

בכבש מקטירים גם את האליה

אלו הם האימורים של שור או של עז, החלב אשר על הקרב, ובכללו חלב שעל גבי הקיבה, ושתי הכליות וחלב שעליהם, שאסור להקריבו, ולכן תרעה. אבל אם המיר בו אחר חצות, כיון שבאותה שעה הפסח ראוי להקרבה, הלכך גם תמורתו ראויה להקרבה, והרי זה מותר הפסח שקרב שלמים לכתחילה. וכן כתבו במעשה רוקח ובהר המוריה. וראה עוד באבן האזל שהאריך בזה. [קמז] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ד ה"ו). הקשה הכסף משנה, לפי המבואר לעיל דעת הרמב"ם שבעלי חיים אינם נדחים, ולכן הפסח שנמצא קרב בעצמו שלמים, מדוע פסק שתמורתו אינה קריבה, אלא תרעה עד שיפול בה מום. ותירץ, שלא מטעם שנדחה פסק כן, אלא כיון שהנמצא ראוי להקריבו פסח וראוי להקריבו שלמים, לא היתה בו קדושה אחת בלבד קבועה, ואין בו כח להתפיס את תמורתו שיקרב בעצמו. [קמח] **רמב"ם** (ממורה פ"ג ה"ח). [קמט] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ח ה"ו).

פניני הלכה

נכר, לומדים בהיקש לנשיאת כפים מעבודה שגם בנשיאת כפים יש לערל גדר בן נכר, ולכן פסול הוא לנשיאת כפים יותר משאר כל הפסולים כיון שבן נכר אינו שייך כלל בנשיאת כפים.

מנהג העמדת כוס לאליהו בליל הסדר

בסוגייתנו הובא הדין שמילת זכריו ועבדיו מעכבת בעשיית הפסח, שנאמר בפסח מצרים (שמות יב מד) 'ומלתה אותו אז יאכל בו', ופסח דורות נלמד מפסח מצרים שנאמר (שם יב ה) 'ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה', שיהיו כל עבודות פסח הנעשות לדורות בחודש זה, כפסח זה שנעשה במצרים.

על פי דין זה ביאר מהר"ם חאגיז, בתשובתו הנזכרת בראש העמוד, את המנהג שיש שנהגו בליל הסדר להכין כוס ולמלא אותו יין ולומר זה הכוס הוא לאליהו הנביא, ואחר גמר הסדר מתקנים המיטה שהסבו לבעל הבית נמוגחנם 19/06/2018 הכוס מלא יין ואומרים עליו לשם אליהו. וביאר על פי דין זה שמילת זכריו ועבדיו של בעל הבית מעכבתו מלאכול בקרבן פסח, וידוע שאליהו הוא מלאך הברית וכמבואר בפרקי דרבי אליעזר (פכ"ט) שאמר לו הקב"ה חייך שאין עושים ברית מילה עד שאתה רואה בעיניך, מכאן התקינו חכמים לעשות כסא אחד מכובד למלאך הברית, שנקרא אליהו ז"ל מלאך הברית, שנאמר (מלאכי ג ו) 'ומלאך הברית אשר אתם חפצים'. וכיון שבליל הסדר חייבים למול כדי שיוכלו לאכול מבשר קרבן הפסח, ובמצרים היו צריכים לקיים דם פסח ודם מילה, אין כאן ספק כי בא יבוא אליהו בכל בתי ישראל לראות קיום המצוה אחת שהיא שתים פסח ומילה שהם מקיימים, לכן מתקינים לו כסא וכוס.

מנהג זה שכתב מהר"ם חאגיז שיש מבני אשכנז הנוהגים אותו, להכין הכוס לאליהו הנביא, נזכר בראשונה על ידי רבי זעליקמן מבינגא תלמיד המהרי"ל בחידושיו לפסחים (מידושי מהר"ז בינגא, לעיל יג. ד"ה ס"ל מונטא הוא ניסגלן), שיש בני אדם בליל הפסח שמוזגים כוס מיוחד ומעמידים על השולחן ואומרים שזה הכוס לאליהו הנביא. וכתב שלא ידע מאין זה הטעם. וכתב שנראה שהטעם יוצא ממה שאמרו (לעיל שם) שאין אליהו הנביא בא בערבי שבתות וימים טובים, ואם כן בליל הסדר שכבר ערב יום טוב יכול הוא לבוא, והרי אם יבוא אליהו הנביא בליל פסח כאשר אנו מקוים ומחכים לו בזה הלילה, צריך גם הוא לכוס, שאפילו עני שבישראל לא יפחתו לו מארבע כוסות, ואם לא נכין כוס מתחילת הסדר נצטרך להתעסק בכוס כשיבוא, ושמא מתוך כך ימנע מסדר של פסח, ולכן מסדרים לו כוס מתחילה. ולדבריו מבואר שהמנהג היה להכין הכוס בתחילת הסדר, וכמו שנזכר גם בדברי מהר"ם חאגיז הנזכרים.

כמו כן נזכר מנהג הכנת כוס לאליהו בדברי החוות יאיר בהגהותיו על ספר המנהגים דק"ק וורמיישא (סוף עז), ששוטפים הכוסות אחד יותר ממנין המסובים וקוראים הכוס ההוא כוס של אליהו, והטעם לפי שקורא 'כל דכפין ייתי ויכול', לכן הוא מכין כוס אחד לאורח שיבוא, וקוראים הכוס ההוא 'כוס של אליהו הנביא', שלאורח זה אנו מצפים. וגם שהמזיקים בורחים כשמזכירים משמו של אליהו.

ובחק יעקב (סוף סי' תפ) כתב, שנוהגים באלו המדינות למזוג כוס אחר יותר מהמסובים, וקוראים אותו כוס של אליהו הנביא. וכן העתיקו בשו"ע הרב (שם ס"ה) ובמשנ"ב (שם סק"י), וכתב במשנ"ב הטעם, לרמז שאנו מאמינים שכשם שגאלנו הש"י ממצרים הוא יגאלנו עוד וישלח לנו את אליהו לבשרנו.

אבן בארחות חיים (ספינקא, סי' תעג סוף אות ו) הביא בשם ספר מאורי אור (ויטרי, עור למועד סוף ס"ב) שכתב שענייני של כוס של אליהו הנביא הוא לשם דרך חירות, שהבעה"ב אינו טורח למזוג לבני ביתו שגם הם מסובים בשולחן, ושלא לטרוח הניחו תחילה כוס גדול למזוג ממנו, ובשאלת תינוקות אמרו שהוא לאליהו הנביא.

צו:

מצות אכילת מצה בכל היום הראשון

בברייתא שבסוגייתנו הובאו דברי רבי יוסי הגלילי, מנין לפסח מצרים שאין איסור חמץ שבו נוהג אלא יום אחד, תלמוד לומר (שמות יג ג) 'ולא יאכל חמץ' וסמוך לו (שם ז) 'היום אתם יוצאים', ודורשים סמיכות הכתובים כאילו נאמר 'ולא יאכל חמץ היום', שאין איסור חמץ בפסח מצרים אלא ביום הראשון בלבד. וברי"ן (על הרי"ף, להלן קנז: ד"ה מצה על שום) כתב על פי זה, שפסח מצרים לא נהג כי אם לילה ויום ולמחר היו מותרים במלאכה ובחמץ. על פי דרשה זו דנו הפוסקים לענין קיום מצות אכילת מצה בכל היום הראשון של פסח, וכמו שיבואר.

לעיל (כח:) הובא הנידון בפוסקים אם יש קיום מצוה באכילת מצה כל שבעת ימי הפסח, או שמא רק בכזית ראשון יש מצוה, והובא מה שכתב בשו"ע (או"ח סי' תעה ס"ז) שאין חיוב אכילת מצה בפסח אלא בלילה הראשון בלבד, ומה שהביא במשנ"ב (שם ס"ק מה) שבשם הגר"א כתבו (מעשה רב סוף קפה) שיש על כל פנים מצוה באכילת מצה כל שבעה, אלא שאינו חיוב. וכן הביא החת"ס (או"ח, יו"ד סי' קנח) בשם החזקוני (שמות יג יח), שאף על פי שאין חיוב לאכול מצה כל שבעה, מכל מקום אם אכל קיים מצוה, ולמד כן מהפסוק (שם שם טו) 'שבעת ימים מצות תאכלו', כלומר אם אכל מצה כל שבעת הימים קיים הפסוק הזה של 'שבעת ימים מצות תאכלו'.

וביפה ללב (ח"ב סי' תעה סק"ו) כתב שמדברי בעל הטורים על התורה יש ללמוד שביום הראשון יש חיוב, גם אחר שאכל כזית של מצוה, שכן כתב (שם שם יח) 'בערב תאכלו מצת', חסר ו', שו' ימים רשות לאכול מצה. ועוד כתב (שם שם טו), 'אך ביום הראשון תשביתו', אך בגימטריא חובה, שאין חובה אלא ביום הראשון. ומדבריו אלו משמע שלא רק בלילה הראשון בלבד יש מצוה אלא אף היום הראשון כולו בכלל החיוב לאכול מצה כמו הלילה, וכמו שאמר רבי יוסי הגלילי בסוגייתנו שפסח מצרים אין חימוצו נוהג אלא ביום הראשון, ולמד כן ממה שנאמר 'לא יאכל חמץ היום', והרי שם ודאי נהג איסור חמץ כל היום כולו, לילה ויום, וכמו שפירש רש"י (ד"ה יום תמד), שלשון 'יום' משמע כל היום. ואם כן אף לענין חיוב אכילת מצה שנרמז בפסוק 'אך ביום הראשון', וכדברי בעל הטורים שביום הראשון הוא חובה, הכוונה ליום הראשון כולו, ולא רק ללילה.

וכתב שבזה יש סמך למה שכתב הכל בו (סי' נ) בשם רבינו אשר מלוניל (ספר המנהגות דף כח.), שמעתי שנהגו לאכול כזית מצה באחרונה ביום כמו בלילה. ובדרכי משה (סי' תעו סוף אות ו) כתב על דבריו, לא ראיתי מנהג זה גם אין טעם לאכלו ביום, שהרי אינו בא אלא זכר לפסח ופסח לא נאכל אלא בלילה. וכתב היפה ללב שלדבריו יש טעם נכון למנהג זה, שביום הראשון יש גם כן חיוב באכילת מצה כמו בלילה, כמו שעולה מדברי בעל הטורים, והדברים עולים כדברי המנחת אליהו (פנ"ג) שכתב טעם למנהג זה כדי שיהיה טעם מצה בפיו ויזכור יציאת מצרים כל היום.

ובתשובות והנהגות (שו"ת, ח"ב סי' רלד) ביאר טעם מנהג זה שהביא רבינו אשר, בדרך קרובה לדרכו של היפה ללב, על פי מה שכתב הרמב"ם (ממץ ומצה פ"ה ה"ב) שביום הראשון בלבד הוא שצריך להיות זכרון ללחם עוני, ובמגיד משנה מפרש ברמב"ם כרש"י (לעיל לו. ד"ה יום ראשון) שיום ראשון היינו לילה ראשונה בלבד, אבל תמוה הדבר, שהרמב"ם הלא הוא פוסק

עם החלב אשר על הכסלים, ויותרת הכבד, ונוטל מן הכבד מעט עם היותרת. ואם היה הקרבן ממין הכבשים, מוסיף על אלו האליה תמימה, עם החוליות מן השדרה עד מקום הכליות, שנאמר (ויקרא ג ט) 'לעומת העצה יסירנה'[קנ].

פסח שעברה שנתו ושלמים הבאים מחמת הפסח

פסח שעברה שנתו, ושלמים הבאים מחמת הפסח[קנא], הרי הם כשלמים לכל דבר[קנב]. טעונים סמיכה, ונסכים, ותנופת חזה ושוק, מה שאין כן בפסח[קנג].

צז.

חטאות שמתות

ולד חטאת, ותמורת חטאת, וחטאת שמתו בעליה, וחטאת שאבדה ונמצאת אחר שכיפרו הבעלים, הרי אלו ימותו. נמצאת אחר שנשחטה החטאת השניה שהפריש, קודם שיזרק דמה, הרי זה ספק אם תמות אם תרעה עד שיפול בה מום, לפיכך תמות[קנד].

כיצד הן מתות

כיצד הן מתות, לא שיהרגם בכלי או בידו, אלא יכניסם לבית ונועל עליהם עד שימותו, ודברים אלו כולם מפי משה רבינו נשמעו[קנה].

חטאת ציבור

אין כל הדברים אמורים אלא בחטאת יחיד בלבד, אבל חטאת ציבור שאבדה ונמצאת אחר כפרה, בין ראויה בין אינה מקום אינם נאכלים אלא ליום ולילה כתחילת הקדישן. וכן מבואר בגמרא (לעיל פט.). [קנב] **ולגבי** זמן אכילתו, ראה לעיל (פט.). [קנג] **רמב"ם** (שם). [קנד] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פ"ד ה"ח). [קנה] **רמב"ם** (שם). [קנו] **רמב"ם** (שם). ואין אתה יכול לומר בחטאת ציבור ולד, או תמורה, או שמתו בעליה, שכל קרבנות הציבור זכרים, ואין הציבור עושים תמורה, ואין כל ישראל מתים. רמב"ם (שם). [קנז] **רמב"ם** (שם ה"ז). כרבי שמעון בן לקיש בסוגייתנו. כסף משנה. וכשיטת התוספות (ד"ה ראויה, תרעה עד שיפול בה מום ותימכר ויפלו דמיה לנדבה[קנח].

חטאת שעברה שנתה

המפריש חטאתו ועברה שנתה, תרעה עד שיפול בה מום, ותימכר ויביא בדמיה אחרת[קנט].

חטאת שאבדה והפריש אחרת תחתיה נמצאת הראשונה ושתיהם לפנינו

המפריש חטאתו ואבדה, והפריש אחרת תחתיה, ונמצאת הראשונה והרי שתיהם עומדות, משך אחת משתיהם ונתכפר בה, האחרת תמות. בא להימלך, אומרים לו שיתכפר בזו שהפריש בראשונה, והשניה תרעה עד שיפול בה מום ויפלו דמיה לנדבה[קס].

נמצאת קודם כפרה או לאחריה

כל חטאת שאבדה ונמצאת קודם כפרה, אינה מתה, אלא תרעה עד שיפול בה מום ויפלו דמיה לנדבה. נמצאת אחר כפרה, אף על פי שנמצאת בעלת מום, או עברה שנתה[קסא], הואיל והיתה אבודה בשעת כפרה, הרי זו תמות[קסב].

אבדה בלילה

היתה עיקר אבידתה בלילה, אף על פי שהיתה אבודה בשעת כפרה, אינה מתה אלא תרעה[קסג].

צז:

הפריש שתי חטאות לאחריות

המפריש שתי חטאות לאחריות, מתכפר [קסא] **רמב"ם** (שם ה"ט). כן מבואר בתמורה (כג:) לשיטת חכמים, שדווקא בנמצאת לאחר שכיפרו בעלים מתה, אבל נמצאת קודם כפרה רועה. מכל מקום אם נאבדה בלילה אף שעדיין אבודה בשעת כפרה, אינה מתה אלא רועה. כסף משנה. אבל לשיטת רבי שבאבודה לעולם מתה, דווקא אם היתה אבודה רק בלילה, אבל נמצאת מיד לאור הבוקר, רועה, שאין זה אבידה כיון שאינה שעת הקרבה, כן פירש רש"י בסוגייתנו (ד"ה דלמר נפל).

[קנ] **רמב"ם** (מעשה הקרבנות פ"ח ה"ט). [קנא] **פירש** רש"י (ד"ה יפלמיס), כגון פסח שאבד ונמצא או תמורת פסח, לשון אחר חגיגת ארבעה עשר. והרמב"ם ביאר דין תמורת הפסח בהלכות תמורה (פ"ג ה"ח) כמבואר לעיל. ודין חגיגת ארבעה עשר ביאר בהלכות קרבן פסח (פ"י ה"ג), ובהכרח שמפרש, דהיינו מותר הפסח שכיפרו בעליו, והוא דבר הלמד מעניינו. מרכבת המשנה (שם פ"ד ה"ו). כתב המאירי (ד"ה ופסח), שמבואר בתורת כהנים (פרשתא ויקרא), שאף שמותר הפסח הם כשלמים, מכל מקום אינם נאכלים אלא ליום ולילה כתחילת הקדישן. וכן מבואר בגמרא (לעיל פט.). [קנב] **ולגבי** זמן אכילתו, ראה לעיל (פט.). [קנג] **רמב"ם** (שם). [קנד] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פ"ד ה"ח). [קנה] **רמב"ם** (שם). [קנו] **רמב"ם** (שם). ואין אתה יכול לומר בחטאת ציבור ולד, או תמורה, או שמתו בעליה, שכל קרבנות הציבור זכרים, ואין הציבור עושים תמורה, ואין כל ישראל מתים. רמב"ם (שם). [קנז] **רמב"ם** (שם ה"ז). כרבי שמעון בן לקיש בסוגייתנו. כסף משנה. וכשיטת התוספות (ד"ה וריפה), שכיון שלא נתכפרו עדיין בעלים יביאו בדמיה אחרת, ושלא כרש"י (ד"ה נפלו), שפירש, שיפלו דמיה לנדבה. [קנח] **רמב"ם** (שם ה"ג). [קנט] **היינו** אף שמלבד שנדחית מפני שנאבדה, נדחית גם מפני שנמצאת בעלת מום, או שעברה שנתה, מכל מקום מתה ואינה רועה. ואף שרבוי הריעותות מביאים לידי דחיה, מכל מקום כיון שהיתה אבודה בשעת כפרה, תמות, וכן דעת התוספות בתמורה (כג: ד"ה ולד). לחם משנה. [קס] **רמב"ם** (שם ה"ח). כשיטת חכמים

פניני הלכה

וכתב בתשובות והנהגות שבדברים אלו מצאנו טעם וסמך למנהג קדמונים לאכול אפיקומן ביום ראשון בסעודה, שיש ענין מיוחד ביום ראשון לעשות זכרון ללחם עוני, ולכן נהגו לאכול בסוף הסעודה ביום טוב ראשון כזית מצה, שטעמו לא פג ונשאר אצלו טעם מצות לחם עוני ביום ראשון גם אחרי הסעודה. ואף שבש"ס ופוסקים לא נזכר דבר זה ואין המנהג כן, מכל מקום מנהג קדמונים בקודש יסודו והטעם כאמור.

אכן בשדי חמד (מערכת חמץ ומצה סי' יד ס"י ד"ה ומה שכתב עוד) דחה דברי היפה ללב, וכתב שבודאי אין כוונת בעל הטורים ברמזיו לומר שיש מצוה באכילת מצה גם ביום הראשון, היפך מה שכתב בעצמו בטור (או"ח סי' תעה) שרק בלילה הראשון חייב לאכול ומכאן ואילך הוא רשות, וגם בלילה הראשון רק בכזית ראשון יש חיוב. אלא כוונתו לרמוז שאף שבכל ששת ימים היא רשות בין בימים ובין בלילות, מכל מקום היום הראשון חלוק מהם, וחייב בלילה בכזית אחד, וזהו שאמר הכתוב 'אך ביום הראשון', שביום הראשון יש חיוב, אך אין החיוב בכל היום אלא רק בכזית ראשון. ועל פי זה כתב שבודאי יש למחות ביד המברכים על אכילת מצה ביום.

צז.

ספר תורה שנמצא כתוב בו כבש במקום כשב

בשו"ת הרב"ז (שפרן, יו"ד סי' קו) נשאל בדבר ספר תורה שנמצא כתוב בו 'כבש' במקום 'כשב', אם צריך להוציא ספר תורה אחר או לא, ואם יש לימוד זכות על מורה הוראה אחד שפסק שאין צריך להוציא ספר תורה אחר. והשיב שגם בקהילתו נמצא כתוב בפרשת ויקרא (ד לה) 'ואת כל חלבה יסיר כאשר יוסר חלב הכבש מזבח השלמים', הכבש תחת הכשב, והורה מעיקר הדין שצריכים להוציא ספר תורה אחר, כיון שכתב השל"ה (ריש מסכת שבת חוש"מ יח הוכח במג"א סי' קמג סק"ז) שאם יש בס"ת טעות שעל ידה משתנה קריאת התיבה, כגון כשב וכבש, אף על פי שיש לו פירוש אחד, מוציאים ספר תורה אחר. וכן פסק בשערי אפרים (שער ו סכ"ט). ומכל מקום יש סמך להוראת המו"צ שהורה שא"צ להוציא ספר תורה אחר, כיון שבפתחי תשובה (יו"ד סי' רעט סק"ד) כתב בשם חינוך בית יהודה (או"ח, סי' ה) שעיקר הדבר אינו תלוי אלא בשינוי הענין על ידי האות הנוספת, ובכגון כבש כשב שלא נשתנה הענין אין מוציאים ספר תורה אחר, וכמשמעות דברי הלבוש (סי' קמג ס"ד). ובכסא דהרסנא (הגהות על או"ח נמוסי רפ"ח, סי' רפ"ו) הקשה על דברי השל"ה שפסל בזה, וכתב שאף אם נחמיר כדבריו אינו אלא אם כתב כשב במקום כבש, שלעולם עיקר השם כבש, אבל בהיפוך אין מוציאים ספר תורה אחר.

ובשו"ת הרב"ז הוכיח להכשיר באופן זה שנכתב כבש במקום כשב, מדברי הצמח צדק (הקדמון, או"ח, סי' קיט) שכתב להכשיר בספר תורה שנכתב בו 'מגרשיהן' בנו"ן במקום 'מגרשיהם', והורה שאין צריך להוציא ספר תורה אחר, כיון שנמצא גם בתורה שכתוב מגרשיהן בסוף באותה פרשה גופה (והו"ל נמג"ו סס). הרי שדעת הצ"צ שבמקום שנמצא כיוצא בזה בתנ"ך אין להוציא ס"ת אחר, וא"כ הוא הדין בנידון זה, כיון שנמצא בתורה פעמים רבות אין מספר שכתוב כבש ולא כשב, בודאי אין צריך להוציא ס"ת אחר. והוא כל שכן וק"ו מנידון הצ"צ, שהרי בכשב וכבש לא נשתנה הענין כלל, שפירוש אחד יש לב' התיבות, ובנידונו של הצ"צ יש פירוש אחר לתיבה הנכתבת בנון בסופה, שהיא לשון נקבה ולא לשון זכר, ואם גם בנידונו הכשיר הצ"צ, כל שכן שכשר בנידון דידן [ועיי"ש מה שכתב ביישוב הסתירה בדעת המג"א בזה].

אמנם בפתחי שערים (לשערי יפרים סס) כתב בשם האליה רבה (סי' קמג סק"ה) שיש חילוק בין פירוש המילה כשב לפירוש המילה כבש, לפי מה שכתב בעל הטורים (ויקרא ג ז) שכשב הוא יותר גדול מן הצאן, שכשב בא"ת ב"ש הוא 'לבש' על שם הפסוק (מהלים סה יד) 'לבשו כרים הצאן', וא"כ כבש הוא קטן וכשב הוא גדול. וכיון שיש שינוי בהוראת התיבות יש לפסול ספר תורה שנכתב בו כבש במקום כשב. וכן כתב בגנזי חיים (מערכת כ חוש עמ) בשם פענח רזא (סדר ויקרא).

וכתב בשו"ת הרב"ז שלפי זה אפשר לבאר מה שלמדו בסוגייתנו מתיבת 'כשב' לרבות את האליה, שכיון שכשב הוא מלשון 'לבשו כרים הצאן' וכדברי בעל הטורים, אם כן פירושו הוא שלבשו בחֵלב ושמנונית, ולכן מרבים מכך אליה שהיא חֵלב, כמו שנאמר (ויקרא ג ט) 'חלבו האליה תמימה'.

אך שוב דחה בשו"ת הרב"ז פירוש זה בסוגייתנו, והוכיח מסוגייתנו להיפך, שאין שינוי בהוראת הלשון בין כשב לכבש והם לשונות המתחלפים, ממה שבסוגייתנו למדו לרבות את האליה מתיבת 'כשב', ואילו בזבחים (ט. ועי' הגהות הב"ח סס) ובמנחות (פג:) למדו דרשה זו מתיבת 'כבש'. הרי שאין לומר שדווקא כשב משמעותו לחֵלב ושומן, וכן מוכח שהש"ס משנה בזה ממקום למקום ואין בזה קפידא.

צז:

אכילת ב' כזיתים מצה בבת אחת וכתיבת שני גיטין לאשה אחת

בגמרא (עירובין ג. ועוד) מבואר כלל גדול לענין עושה ב' מעשים בבת אחת, שכל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו. והיינו שאם אחד המעשים אינו יכול לחול אחר המעשה השני, אף בבת אחת אינם חלים. ובש"ס הובא דין זה רק לענין מקומות בהם הטעם שאינו יכול לחול בזה אחר זה הוא כיון שמצד הדין וההלכה חלות של אחד מהם מעכבת את השני, ובזה מובן שכיון שיש בכל אחד מהם עיכוב מצד הדין כלפי השני, ישנו לעיכוב זה גם כשבאים בבת אחת. כגון לענין קנין שביתה בערב שבת תחת האילן, שמאחר וכשזוכה בד' אמות למקום שביתתו אינו יכול לזכות מקום שביתה במקום אחר, לכן גם בבת אחת אינו יכול לזכות במקום שביתה בהרבה מקומות. ודנו האחרונים מה דין מקום שאינו בזה אחר זה, אבל לא מחמת עיכוב דין אלא מחמת המציאות, שאחר שיחול אחד מההכרזים כבר לא יהיה מקום וטעם לשני לחול, אם גם בזה נוהג הכלל שכל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו.

בחידושי הגר"ח הלוי (מלריס פי"ג הכ"ג) כתב שנראה פשוט, שלא שייך הכלל שכל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו אלא במקום שמצד הדין אינו בזה אחר זה, אבל במקום שזה שאינו בזה אחר זה הוא רק משום שלא יצוייר שיהא בזה אחר זה, בזה לא שייך כלל שלא יהא גם בבת אחת. ולפי זה כתב לענין הקמה והפרה לנדר בבת אחת, שכיון שההקמה סותרת להפרה אבל ההפרה אינה סותרת להקמה אלא רק שאחר שהופר הנדר כבר אין מה לקיים, לכן כשמפר ומקיים בבת אחת תחול רק ההקמה ולא תחול ההפרה.

אך מהר"ל מפראג (גבורות ה' פסי"ג) נקט בפשיטות שגם באופן שמה שאינו בזה אחר זה הוא רק משום שלא יצוייר שיהא בזה אחר זה, גם כן ישנו לכלל שאפילו בבת אחת אינו. ומתוך כך הקשה על מנהג רוב הקהילות להניח שלש מצות בליל הסדר ולאכול אחר הבציעה שני כזיתים מצה יחד, כזית מצה לברכת המוציא מן המצה העליונה השלמה וכזית לאכילת מצה מן המצה החצויה לקיים אכילת לחם עוני בלחם פרוס ושבור. והטעם שאוכלים אותם יחד ולא בזה אחר זה, הוא כיון שבאכילת הכזית הראשון לבדו מתקיימת גם מצות אכילת מצה, ונמצא מפסיד את מעלת לחם עוני שאינו מתקיים אלא במצה חצויה (עיי' או"ח סי' תעה ס"ק ומשנ"ב שם סק"ח ושעה"צ אות ו). והקשה מהר"ל, שכיון שבאכילת הכזיתים בזה אחר זה אין מקיימים דין לחם עוני אם יוצאים חובת אכילת מצה באכילת המצה השלימה, א"כ כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו וגם כשאוכלים אותם יחד אין יוצאים דין לחם עוני. אמנם קושיא זו אינה אלא משום שנקט שגם במקום שאינו בזה אחר זה רק משום שלא יצוייר שיהא בזה אחר זה, גם כן אפילו בבת אחת אינו, אבל לדברי הגר"ח אין קשה כלל.

באיזו שירצה, והשניה תרעה עד שיפול בה מום, ויפלו דמיה לנדבה[קסב].

המפריש נקבה או בן שתי שנים לקרבן פסח

המפריש נקבה לפסחו, או זכר בן שתי שנים, ירעה עד שיפול בו מום, וימכר ויביא בדמיו פסח. ואם לא נפל בו מום עד שהקריב פסחו, יביא בדמיו שלמים[קסג].

צח.

הפריש פסחו ומת

ראה להלן.

בעלי חיים שנדחו

נדחו מעיקרם

בהמת השותפים שהקדיש אחד מהם חצייה שלו, וחזר ולקח חצייה האחר

[קסב] **רמב"ם** (פסח ה"ה). כרבי אושעיא בסוגייתנו. בליקוטי הלכות תמה על הרמב"ם, מדוע השמיט דין זה בקרבן פסח, שאחד יקריב לפסחו ובהמשך הרב שלמים, כמבואר בסוגייתנו. [קסג] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ד ה"ד, ממורה פ"ד ה"ז). החילוק בין קודם שהקריב פסחו לאחרי שהקריב, מבואר בתמורה (יט.) כמובא בתוספות בסוגייתנו (ד"ה המפריש). כתב הכסף משנה, שהרמב"ם הלך בשיטתו שפסק כרב שאין בעלי חיים נדחים כמבואר לעיל, ולכן יביא בדמיו פסח. והקשה הלחם משנה, שבגמרא למדו שבעלי חיים נדחים, כיון שהוא עצמו אין קרב שלמים, אבל הדין שיביא בדמיו פסח או שלמים אינו תלוי בזה, וכתב שהרמב"ם כתב כן מהמבואר בתמורה כנ"ל. אמנם קשה מדוע פסק שיביא בדמיו פסח או שלמים, ולא שהוא בעצמו יקרב שלמים, כיון שאין בעלי חיים נדחים. וכתב הלחם משנה, שדעת הרמב"ם, שהמקדיש נקבה או זכר בן שתי שנים לפסחו, שמעולם לא היה ראוי לפסח, הרי זה דחוי גמור, ומודה בזה רב שבעלי חיים נדחים, ולכן הוא עצמו אין קרב שלמים. [קסד] **המאירי** (קידושין ז. ד"ה דכריס סלו) **תמה**, על לשון הרמב"ם 'אף על פי שהיא קדושת דמים', שכשאין בו אלא קדושת דמים יותר ראוי לומר שלא ידחה. והביאו דבריו הכסף משנה והלחם משנה. ובהר המוריה ביאר, שבמצוה אין דחוי מתחילתו דחוי והקדישו, הרי זה קדושה וקריבה, אף על פי שמתחילתה דחויה היתה כשהקדיש חציה, אין הדחוי מעיקרו דחוי, ואף על פי שהוא קדושת דמים[קסה], הואיל והיא בעלי חיים אין בעלי חיים נדחים, והרי נראית כולה להקרבה, לפיכך תקרב ועושה תמורה[קסה].

נראו ונדחו וחזרו ונראו

מי ששגג והפריש חטאתו, ואחר כך נעשה מומר וחזר בתשובה, או נשתטה וחזר ונשתפה, אף על פי שנדחה הקרבן בינתים, הרי זה חזר ונראה, שאין בעלי חיים נדחים, לפיכך יקריבנה עצמה. וכשם שאם נולד בו מום עובר ונתרפא יחזור לכשרותו, כך אם נדחו הבעלים וחזרו ונראו יקרב[קסה].

צריך להימנות על הקרבן פסח

אין שוחטים את הפסח אלא למנוייו, שנאמר (שמות יב ד) 'תכוסו על השה', מלמד שמתמנים עליו כשהוא חי. ואלו המתמנים על הפסח הם הנקראים בני חבורה[קסו].

הקרבת נדרים ונדבות ביו"ט

אין מקריבים ביום טוב נדרים ונדבות[קסח].

איזהו אונן

איזהו אונן, זה שמת לו מת מן הקרובים שהוא חייב להתאבל עליהם, ביום המיתה בלבד הוא הנקרא אונן דין תורה, ולילה הוא אונן מדברי סופרים[קסט].

שחיטת קרבן פסח לאונן

ראה לעיל (פה:).

הפריש קרבן פסח ומת

הפריש פסחו ומת, לא יביאנו בנו אחריו לשם הפסח, אלא לשם שלמים, ואם היה ממונה עם אביו עליו, יביאנו לשם פסח. במה דברים אמורים, כשמת אביו אחר חצות ארבעה עשר, אבל קודם חצות, הרי זה נדחה לפסח שני מפני שהוא אונן, ויביא פסחו זה בשני[קע].

הנדחים להקריב פסח שני

ראה לעיל (פה:).

צח:

קרבן שנתערב בקרבנות אחרים ואינו ניכר

פסח שנתערב בשלמים וזבחים אחרים

פסח שנתערב בשלמים, יקרבו כולם

(סנהדרין פ"ג ה"ח). מבואר בגמרא (זבחים יג:) שרבי יוחנן סובר שאינו חוזר ונראה. וסובר הרמב"ם, שרבי יוחנן לשיטתו, שסובר יש דיחוי בבעלי חיים כמבואר בסוגייתנו, והרמב"ם הרי פסק כרב שאין בעלי חיים נדחים, ולכן פסק שחוזר ונראה. והקשה הלחם משנה, מדוע כתב הרמב"ם בבהמת השותפים שאין הדחוי מעיקרו דחוי, הרי אפילו בנראה ונדחה סובר שאינו דחוי כמבואר כאן. ותירץ, שאולי רצה ליתן טעם מרווח אף על גב שאינו צריך. [קסו] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ג ה"ח). [קסח] **רמב"ם** (מגילה פ"ג ה"ח). [קסט] **רמב"ם** (גירושין המקדש פ"ג ה"ע). [קע] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ד ה"ה). כרב אשי בסוגייתנו.

אוצר החכמה 19/06/2018

פניני הלכה

ובחלקת יואב (סו"ס, מהע"ז סי' לו) דן בכיוצא בזה לענין סופר שכתב שני גיטין לאשה אחת כיון שהגט הראשון אבד לו, ושוב נמצא הגט הראשון, אם יכולים לגרש בשני, או בעל שכתב שני גיטין על מנת שיהיו שניהם כשרים לגרש אם יכול לגרש בשני, ונקט בחלקת יואב שאומרים באופן זה שכיון שאינו בזה אחר זה, שאינו יכול לגרש את אשתו בגט השני אחר שיגרש בגט הראשון כיון שכבר מגורשת היא, אפילו בבת אחת אינו, והגט השני פסול, אף שנכתב לפני שנתגרשה האשה, שכיון שאין שניהם ראויים להינתן בשום אופן, גם הכתיבה אינה מועילה. ונקט בדין כל שאינו בזה אחר זה שהוא גם במקום של חסרון היכי תימצי ושלא כדברי הגר"ח. והביא ראיה לדבריו מסוגייתנו. שבסוגייתנו מבואר שאפשר להפריש ב' חטאות לאחריות, שאם תאבד אחת מהן יקריב את האחרת במקומה. והקשו התוספות (ד"ה הפריש) בשם ריב"א, שלכאורה אין מציאות שבה אפשר להעמיד דין זה, שהרי אם אמר הרי זו חטאת וחזר ואמר הרי זו חטאת, אין קדושה חלה על השניה, שאין אדם מביא שתי חטאות על חטא אחד, ואם אמר בבת אחת על שתיהן, 'הרי אלו בהמות חטאות', הרי כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו ואפילו אחת מהן לא קדשה. ומבואר בדברי התוספות שאף שבשעה שהקדיש עדיין לא הקריב הראשונה, מכל מקום כיון שאין אפשרות להקריב את שניהם גם ההקדשה לא חלה, וכן מוכח מדברי התוספות שאף באופן זה שמה שאין הקדושה חלה על הבהמה השניה הוא כיון שאחר שמביא אחד כבר נתכפר מחטאתו, ולא מצד הדין שאינם בזה אחר זה, גם בזה אנו אומרים שכל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו. ומזה נלמד גם לענין ב' גיטין ולענין ב' כזיתים מצה שאומרים בהם שכל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו [וראה בתורת גיטין (פי' קכג) שחלק על החלקת יואב, וגם בחלקת יואב (שם) הסיק שכתיבה אינה אלא הזמנה בעלמא, ואינה דומה להקדשת קרבנות].

צח.

הזכרת יעלה ויבוא כשאכל לפני ר"ח ומברך בר"ח

בגמרא, אמר רב הונא בריה דרב יהושע שמע מינה בעלי חיים נדחים. והובאה הברייתא בה מבואר שהמפריש פסחו ומת, אם בנו ממונה עמו יביאנו לשם פסח, ואם אין בנו ממונה עמו יביאנו לשם שלמים. והקשו שכיון שעל כרחך מדובר שמת האב אחר חצות, שהרי אם מת קודם חצות חלה אנינות על הבן לפני חצות ובשעת חצות שאז הוא זמן חיוב הקרבת קרבן פסח הרי הוא פטור מהקרבן, וכיון שמת אחר חצות הרי בשעת חצות היה ראוי לקרבן פסח ונדחה מלהיקרב בתורת שלמים, וכיון שנדחה מהקרבה בתורת שלמים ידחה, ואיך יקרב אח"כ שלמים. ורב אשי העמיד הברייתא במי שמת אחר חצות, ומה שלא נדחה מלהיקרב בתורת שלמים, הוא משום שהברייתא סוברת כרבי שמעון הסובר שאין בעלי חיים נדחים. ורבינא העמיד הברייתא כשהפרישו את הקרבן רק אחר חצות, ולכן אף שמת האב אחר חצות לא נקבע הקרבן לשם פסח להיפסל, כיון שרק שעת חצות קובעת ובשעת חצות עדיין לא הופרש הקרבן. וכן הובאו עוד תירוצים בגמרא. ומכל מקום נמצאנו למדים שנחלקו התנאים אם יש דיחוי בבעלי חיים. והרמב"ם פסק שאין בעלי חיים נדחים (מעשה הקרבנות פט"ו ה"ד), אך לענין סוגייתנו יש סתירה בדבריו, שבסוגיא לעיל (פו:) במפריש נקבה לפסחו פסק (קרבן פסח פ"ד ה"ד) שבעלי חיים נדחים, ובסוגייתינו פסק (שם ה"ה) כרב אשי שאין בעלי חיים נדחים, והאריכו האחרונים בביאור דעתו. ודעת הרבה מהאחרונים היא שבדיחוי שנדחה מאליו כבסוגייתנו, שעל ידי שבא חצות נדחה הפסח מלהיקרב שלמים, אין בעלי חיים נדחים. אבל בדחיה בידים כבמפריש נקבה לפסחו שהוא דיחוי חזק, גם בעלי חיים נדחים (ר"י קורקוס שם, ועוד).

לדיני דיחוי אלו יש נפק"מ גם לענין מצוות, ובאחד מהם הוא דן באבני נזר (סו"ס, מו"מ סי' קנג), בדיני הזכרת המועדים בברכת המזון. השואל צידד לבאר הטעם שנסתפקו הפוסקים בדין מי שאכל כשהיה חול וקידש עליו שבת או יו"ט, אם צריך להזכיר של שבת ושל יו"ט בברכת המזון, ומאיזה טעם אין אומרים שכיון שעל הנאת מעיו הוא מברך והרי יש הנאה למעיו בשבת ויו"ט, אם כן ודאי צריך להזכירם בברכת המזון. וצידד השואל לבאר בזה, שהוא מדין דיחוי, שכיון שבשעה שאכל לא היה מחויב בהזכרת שבת ויו"ט בברכת המזון, הרי נדחה מחיוב ההזכרה וכיון שנדחה ידחה. ובאבני נזר דחה טעם זה בשתי ידים, וכתב שאין שייך דיחוי בגברא עושה המצוה כלל.

אבלות והקרבת קרבנות במיתת בעל שנישאה לו למראית עין

בגמרא מבואר שמי שמת לו אביו בערב פסח לפני חצות, לא חלה עליו חובת הפסח להביאו בפני עצמו כיון שחלה עליו אנינות, ואין שוחטים עליו את הפסח. וכתבו התוספות (ד"ה הא), שאף על פי שמבואר במשנה (לעיל ה:) ששוחטים את הפסח על מי שנעשה אונן בערב פסח כדי שיאכל ממנו בלילה, מכל מקום אינו יכול לשלח את קרבנותיו, כמו שאמרו בזבחים (נט:), ולמדו כן מהפסוק (ויקרא ג ו) 'שלמים קרבנו', מכאן לכל הקרבנות שהוא מביא אותם כשהוא שלם, ואינו מביא כשהוא אונן.

המהרש"ם (סו"ס, מ"ע סי' ח) נשאל, מעשה שהיה במקום אחד שגזרה המלכות גזירת גירוש על הנשים האלמנות, שלא ידורו בחמישים הפרסאות הסמוכים לגבול. וכמה אנשים המציאו להם עצה להינצל מן הגירוש בכך שינשאו על פי נימוסי המדינה לזקנים הגרים בתוך הגבול ברשות הממשלה, ועל ידי זה תהיה גם להם רשות לגור שם. וכך עשו והעמידו חופה וקידושין על ידי רב הממשלה, אבל לא הכניסה הבעל לרשותו ולא היתה חופה ראויה לביאה כלל, כי עשו כן רק לפנים. ואחר כך מתו האנשים ונשאל אם מחויבות להתאבל על בעליהן הזקנים שמתו.

וציין למה שכתב בים של שלמה (גיטין פ"ג סי' ז), שמעשה בא לידו באחד שהיה בקטטה עם אשתו, והיתה דעתו בבירור לגרשה, ובתוך אותה הקטטה מתה, והורה לו שלא לישב שבעת ימי אבילות ושלא להתאבל עליה, שמחלוקת תנאים היא במי שנתן עיניו לגרש את אשתו אם חשובה היא כמגורשת לענין ירושה, ולענין אבלות ההלכה היא כדברי המיקל, וכיון שנתן עיניו לגרשה דנים אותו כאילו כבר גירשה ופטור מאבלות. ובישועות יעקב (מהע"ז סי' ג פי' הקנ"ר סק"ח, הו"ד בפתחי תשובה שם סק"ח) הביא דבריו, ודן על פי זה במי שנשתטית אשתו ונשא אשה אחרת על פי היתר מאה רבנים, והפקיד לה גט בבית דין, וכתב שבאופן זה ודאי יש לסמוך על דברי המהרש"ל ולפוטרו מאבלות כשמתה, כיון שלשום דבר אינה חשובה לו כאשתו.

וכתב המהרש"ם שנראה שגם הפוסקים החולקים על המהרש"ל יודו בנידון זה שאין הנשים צריכות להתאבל, כיון שמלכתחילה לא נעשו הנישואין אלא למראית עין, ומעולם לא נקשרו זה עם זו, ואין ליבה של זו דוה על זה. ואף על פי שחשובות אשת איש לכל דיני התורה, ואם בעליהן כהנים הרי הן אוכלות בתרומה, מכל מקום לענין אבלות אין הן מתאבלות עליהם. [ועיי"ש שכתב עוד שאפשר שאינן אלא כארוסות וארוסה אינה מתאבלת כמבואר בשו"ע (יו"ד סי' שנג ס"ד). ועיין עוד במה שכתב באגרות משה (סו"ס, מהע"ז ח"ד סי' קיג) על דברי המהרש"ם].

ובחשוקי חמד (ד"ה תוד"ה הא) דן אם נשים אלו יכולות להקריב קרבן בזמן שבית המקדש קיים. שהנה בסוגייתנו מבואר שהאונן אינו מקריב קרבנות, ולדברי התוספות הטעם הוא מפני שאינו שלם, ויש לדון בנידון נשים אלו אם בשעת אנינותן אינן בגדר 'שלמים'. וכתב שנראה בפשטות שכיון שאינה מתאבלת על בעלה ממילא יכולה להביא קרבנות בזמן שבית המקדש קיים, ואין חסרון בשלימותה במה שמת הבעל הלזה. וכתב שאף על פי שיש מקום לדון בזה, שהרי סוף סוף בפטירת בעלה הזקן אף שאין ליבה דוה עליו עצמו ועל עצם הפירוד ממנו, אולם ליבה דוה כיון שבפטירת הזקן היא שוב בסכנת גירוש מהמדינה, ואולי אף זה בכלל 'אין לבו שלם' לענין שלא תוכל להביא קרבנות, מכל מקום נראה שהדבר פשוט 'שאין לבו שלם' הוא רק אם הלב דוה על פטירת קרובו, ולא על צער אחר.

צח:

שלח אדם לקנות עבורו דבר והלה נתעצל ולכן שלח שליח אחר

בשו"ת רש"י (סי' רפ) נשאל באשה שעשתה שליח לקבל את גיטה ונתעצל השליח בשליחותו, ועשתה שליח אחר וקיבל זה השליח האחר גט שאינו הגון. וכששמע הראשון נתחזק בשליחותו והלך אצל הבעל ונתן לו גט כשר. ונסתפק אם מאחר שמינתה האשה

שלמים[קעא]. נתערב בזבחים אחרים, ירעו עד שיפול בהם מום, ויביא בדמי היפה שבהם ממין זה, ובדמי היפה שבהם שלמים, ויפסיד המותר מביתו[קעב].

אשם שנתערב בשלמים

אשם שנתערב בשלמים, אף על פי שאין מקריבים משניהם אלא את האימורים אבל הבשר נאכל, לא יקרבו, אלא ירעו עד שיפול בהם מום, ויביא בדמי היפה אשם, ובדמי היפה שלמים, והמותר יפסיד מביתו. ואם קדם והקריב אשמו, שניהם יפלו לנדבה[קעג].

פסח שהתערב בבכורות

נתערב בבכורות, ירעו הכל עד שיפול בהם מום, ויאכלו כבכור בעל מום. ויביא בהמה שהיא יפה כיפה שבתערובות, ויאמר, כל מקום שהוא הפסח, קדושתו תחול על זו, ויקריבנה שלמים אם קרב פסחו[קעד].

אין מביאים קדשים לבית הפסול

למה לא יקרבו, לפי שהפסח נאכל לכל אדם עד חצות, והבכור לשני ימים, ואינו נאכל אלא לכהנים, ואין מביאים קדשים לבית הפסול, ואין ממעטים באכילתם[קעה].

פסח שנתערב במעשר

וכן מעשר שנתערב בפסח, כשיפול בו מום יאכלו כמעשר[קעו].

הבכור אין לו פדיון

הבכור אין פודים אותו, שנאמר (במדבר יח יז) 'אך בכור שור או בכור כשב או בכור עז לא תפדה'[קעז].

למכור בשוק פסולי המוקדשין שנפדו קדשים שדמיהם חוזרים להקדש

כל פסולי המוקדשין כשיפדו, מותר לשחטם בשוק של טבחים ולמכרם שם, ולשקול בשרם בליטרא כשאר החולין, חוץ

[קעא] **כדין** מותר הפסח שקרב שלמים. והרמב"ם פסק שאין בעלי חיים נדחים כמבואר לעיל, ולכן הוא עצמו קרב שלמים. כסף משנה. וראה באור שמח שהקשה, שמותר הפסח שקרב שלמים נאכל רק ליום ולילה, ואם יקרבו כולם שלמים, הרי מביאים קדשים לבית הפסול, שממעט באכילתם רק ליום ולילה. אבל אם ירעו וימכרו, ויביא בדמי היפה שבהם מותר הפסח ויהיה נאכל ליום ולילה, ובדמי היפה שבהם שלמים ויהיה נאכל לשני ימים ולילה כמבואר בתוספתא (פ"ט ה"ג), לא הביאו קדשים לבית הפסול. [קעב] **רמב"ם** (שם ה"ח), כמבואר בסוגייתנו. ופירש רש"י (ד"ה הפסח), שהמבואר במשנה שיביא שלמים, היינו לאחר שהקריב פסחו, אבל קודם שהקריב פסחו יביא בדמי היפה שבהם פסח. [קעג] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פ"ו הט"ו), כחכמים החולקים על רבי שמעון בסוגייתנו, כיון שאין מביאים קדשים לבית הפסול. [קעד] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ד ה"ח). [קעה] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין שם ה"ג). כחכמים החולקים על רבי שמעון בסוגייתנו. כסף משנה. [קעו] **רמב"ם** (שם ה"ג). שדין מעשר כבכור, שאם נפל מן הבכור ומן המעשר, מפני שמכירתם בשוק מוסיפה בדמיהם, ולכן שאר הקדשים שדמיהם חוזרים להקדש שהרי מביא בדמיהם בהמה אחרת, מוכרים אותם בשוק כחולין[קעז].

בכור ומעשר

אבל הבכור והמעשר שאין דמיהם להקדש אלא נאכלים במומם, אין שוחטים אותם בשוק של טבחים, ואין מוכרים אותם שם[קעט].

שריפת קרבן פסח פסול

זה הכלל, כל פסול בגוף הקרבן ישרף מיד, בדם, או בבעלים, תעובר צורתו ואחר כך ישרף[קפ].

חבורה שאבד פסחה ומצאו אחר ושחטו, והם שחטו פסח אחר כשאמרו לו לחפשו ולשחטו

חבורה שאבד פסחה, ואמרו לאחד צא ובקש ושחוט עלינו, הלך ומצא את הפסח שאבד ושחטו, והם לקחו פסח אחר ושחטוהו, אם שלו נשחט ראשון, הוא אוכל משלו והם אוכלים עמו והשני ישרף. ואם שלהם נשחט ראשון, הם אוכלים משלהם והוא אוכל משלו. אין ידוע איזה מהם נשחט ראשון, או ששחטו שניהם כאחת, הוא אוכל משלו והם אינם אוכלים עמו, ושלהם יצא לבית השריפה ופטורים מלעשות פסח שני[קפא].

אמר להם שאם יאחר ישחטו עליו קרבן

אמר להם זה ששלחוהו לבקש פסח שאבד ולשחטו, אם איחרתי שחטו אתם עלי, הלך ומצא ושחט והם לקחו ושחטו, אם שלהם נשחט ראשון הם אוכלים משלהם והוא אוכל עמהם והשני ישרף. ואם שלו נשחט ראשון, הוא אוכל משלו והם אוכלים משלהם. אין ידוע איזה מהם נשחט ראשון, או ששחטו שניהם כאחד, בו מום הרי זה נאכל במומו, כמבואר ברמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ו ה"ד). וצריך לחלל את הפסח באופן המבואר בסוגייתנו, שיביא בהמה כדמי היפה שבהם ויקריבנה שלמים. לחם משנה. [קעז] **רמב"ם** (שם פ"ח ה"י). [קעח] **רמב"ם** (מיקורי מזמם פ"ח ה"ג). [קעט] **רמב"ם** (שם). [קפ] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ד ה"ג). [קפא] **רמב"ם** (שם פ"ג ה"ד). פירש רש"י (ד"ה ופטורין), שממה נפשך בראשון נמנו, ואכילת פסחים לא מעכבת. ובגמרא לעיל (עמ.) מבואר, שאם נטמא הבשר והחלב קיים, אינו זורק את הדם. ואמר רב שאם זרק הורצה, כיון שאכילה לא מעכבת. אמנם הרמב"ם לא פסק כרב, אלא שאם זרק לא הורצה, הרי שסובר שאכילה מעכבת, ואם כן קשה מדוע פסק הרמב"ם כאן שהם פטורים מלעשות פסח שני. וביאר בלחם משנה, שדעת הרמב"ם שבשעת זריקת הדם צריך שיהיה ראוי לאכול, ולכן בנטמא הבשר קודם זריקה לא הורצה. אבל כאן שבשעת הזריקה היה ראוי לאכול, אף על פי שלא אכל אחר כך לא מעכב. לחם משנה. [קפב] **רמב"ם** (שם ה"ח). [קפג] **רמב"ם** (שם ה"ו). [קפד] **רמב"ם** (שם). הרמב"ם הם אוכלים משלהם, והוא אינו אוכל עמהם, ושלו יצא לבית השריפה ופטור מלעשות פסח שני[קפב].

אמרו לאחד והוא אמר להם

אבד להם פסחם ואבד לו פסחו, ואמר להם צאו ובקשו ושחטו עלי, ואמרו לו צא ובקש ושחוט עלינו, והלך ומצא ושחט ומצאו הם ושחטו, כולם אוכלים מן הראשון והשני ישרף. ואם אין ידוע איזה נשחט תחילה, או ששחטו שניהם כאחד, שניהם ישרפו ופטורים מלעשות פסח שני[קפג].

לא אמרו לאחד והוא לא אמר להם

הלך הוא לבקש והלכו הם לבקש, ולא אמרו זה לזה כלום, אף על פי שהיה בליבם שישחוט כל אחד מהם על חבירו, או שהיו שם רמיזות ודברים שאומדן הדעת בהם שכל אחד שימצא ישחוט על חבירו, הואיל ולא פירשו ולא אמרו זה לזה כלום, אינם אחראים זה לזה[קפד].

קיבל משכון מחבירו ואמר לו שיכול למכרו

מי שיש בידו משכון מחבירו, וכשהגיע הזמן אמר לו צא ומכרו, והלך ומכרו, ואחר כך בא הלוה לבטל המכר ואמר שלא כיון אלא לדחותו, אין בדבריו כלום, והמכר קיים[קפה]. אבל כל זמן שלא מכרו יכול לחזור בו ולומר שלא ימכרנו[קפו].

פסחים שהתערבו קודם שנשחטו של חבורות

שתי חבורות שנתערבו פסחיהם קודם שישחטו, חבורה זו לוקחים כבש אחד מן התערובות, והשניה לוקחים השני, ואחד מבני חבורה זו בא אצל אלו, ואחד מבני שניה בא אצל הראשונה, וכל חבורה מהם אומרת לזה האחד שבא אצלם, אם שלנו הוא הפסח הזה ידיך משוכות משלך ונמנית על שלנו, ואם שלך הוא הפסח הזה ידינו משוכות משלנו ונמנינו על שלך. וכן חמש חבורות של חמישה חמישה בני אדם, או עשר חבורות של עשרה עשרה, מושכים להם אחד מכל חבורה לחבורה האחרת, וכך הם מתנים ואומרים ואחר כך שוחטים[קפז].

של שני אנשים

שנים שנתערבו פסחיהם, זה לוקח פסח אחד מן התערובות, וזה לוקח לו אחד, זה ממנה על פסחו אחד מן השוק, והאחר ממנה עמו אחד מן השוק כדי שיהיו שתי חבורות, ואחר כך יבוא אחד משניהם אצל אלו, ויבוא אחד מאלו אצל האחר, ומתנה כל אחד עם חבירו שבא אצלו מחבורה שניה ואומר, אם שלי הוא פסח זה ידיך משוכות משלך ונמנית על שלי, ואם שלך הוא ידי משוכה מפסח שלי ונמניתי על שלך, ונמצא שלא הפסידו כלום[קפח].

צט.

לא ירבה אדם בדברים

לעולם ירבה אדם בשתיקה, ולא ידבר אלא או בדבר חכמה, או בדברים שצריך להם לחיי גופו. אמרו על רב תלמיד רבינו הקדוש, שלא שח שיחה בטלה כל ימיו, וזו היא שיחת רוב כל אדם, ואפילו בצרכי הגוף לא ירבה אדם דברים, ועל זה ציוו חכמים ואמרו (מגילה פ"ו מי"ז) 'כל המרבה דברים מביא חטא', ואמרו (סנ) 'לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה'[קפט].

כשכל החבורה מושכת ידה מהפסח

מותר לכל החבורה למשוך ידם מן הפסח קודם שישחט, ובתנאי שישאר אחד מבני החבורה הראשונה קיים[קצ].

שחיטת קרבן פסח על היחיד

ראה לעיל (נה.).

פניני הלכה

שליח שני ביטלה בזה שליחותו של הראשון, וכיון שהשני לא קיבל גט כשר אלא רק הראשון אין האשה מגורשת, או שמא אין בזה ביטול שליחותו של הראשון והאשה מגורשת.

והכריע שאין בזה משום ביטול שליחותו של הראשון, כיון שאין שליח בטל בגילוי דעת בלבד עד שיבטל בפירוש. והוכיח כן ממשנתינו, ששנינו שחבורה שאבד פסחה ואמרו צא ובקש ושחוט עלינו והלך ומצאו שחוט והם לקחו ושחטו, אם שלו נשחט ראשון הוא אוכל משלו והם אוכלים עמו ושלהם יצא לבית השריפה. הרי מבואר שבמקום ששלו נשחט ראשון, הם אוכלים עמו ושלהם יצא לבית השריפה, אעפ"י שקדמה לקיחתם לשחיטתו, ומוכח שאעפ"י שמחזירים לעשות שליחותם על ידי עצמם לא בטלה שליחות מן השליח (והניחוהו בספר היישר סי' תשנה ובשו"ת מהר"ם מרוטנבורג ח"ד סי' תקפט ובמרדכי גיטין פ"ד רמז שפו).

וכתב בבנימין זאב (שו"ת, סי' תלח) שהוא הדין לענין שליח בשליחות של ממון, כגון ראובן שאמר לשלוחו צא וקנה לי חפץ פלוני בסך כך וכך ושלוחו נתעצל בעיר ולא הלך במהרה, וכשראה ראובן כן מינה שליח אחר לעשות שליחותו וכששמע השליח הראשון כן נזדרז ונתחזק והלך וקנה אותו החפץ באותו סך שציוה לו ראובן והביאו, ועתה ראובן המשלח טוען שכבר מיניתי שליח אחר בשביל שנתעצלת בשליחותך ופקעה שליחותך ממך ואיני חפץ באותו חפץ. ונשאל אם יוכל ראובן לטעון טענה זו או לא. והביא מדברי רש"י הנזכרים שאין בזה משום ביטול השליחות, ולכן קניינו של השליח הראשון קנין, וכמו שמוכח מסוגייתנו.

אך בשו"ע (חו"מ סי' קכג ס"ג) מבואר שהמרשה לאחד ואח"כ הרשה לאחר ושניהם באים בהרשאתו אין לנתבע להשיב אלא לשני, ופירש הסמ"ע (שם סק"ט) שמדובר אפילו כשלא ביטל בפירוש את ההרשאה הראשונה, ומאליה היא בטלה על ידי ההרשאה שנתן לשני. ולכאורה הדברים סותרים לדברי רש"י הנ"ל. וכתב בעונג יו"ט (שו"ת, סי' קנט) לחלק בזה בין שליחות ממון לשליחות גירושין, [ושלא כדברי הבנימין זאב], וטעמו, שלגבי ממון אנו אומרים שאפשר שחזר בו ואינו רוצה להאמין לשליח הראשון ולכן ביטל שליחותו, אבל בגירושין יש לומר שכיון שמחזר אחר הגירושין לא איכפת לו אם יתן השליח הראשון את הגט. והוסיף עוד שבמעשה שבו דן רש"י בתשובתו, שאנו יודעים סיבת הדבר שעשתה שליח אחר, והוא מחמת שהשליח הראשון נתעצל בשליחותו, בזה מסתבר לומר שגם השליח הראשון לא נתבטל, שמסתמא לא ביטלו אלא רק הוסיף עוד שליח כדי לזרז הפעולה. ולפי זה יתכן שגם בנידונו של תשובת בנימין זאב, כיון שיודעים שהסיבה שמינה ראובן את השני היא כיון שהראשון נתעצל, אף שדבר שבממון הוא, מכל מקום אין תולים את המינוי השני בקפידא במינוי הראשון, אלא רק בכך שנתעצל. אבל כשאין אנו יודעים מדוע מינה את השני, יש לחוש שהיה לו איזה טעם שפסל מחמתו את הראשון מלהיות שלוחו.

אמנם במקום שמינוי השליחות היה רק על ידי גילוי דעת, כתב בעונג יו"ט (שו"ת, סי' קמ) שמועיל ביטול שליחות על ידי גילוי דעת כזה, ולכן בקידושין שמועיל בהם מינוי שליחות על יד גילוי דעת בלבד (שו"ע אהע"ז סי' לח ס"ד), אם אכן מינה השליח רק בגילוי דעת וחזר ומינה שליח אחר, כיון שגילה בדעתו שביטל את שליחותו של הראשון בטלה שליחותו.

מפתחות פניני הלכה

א

אבלות
אינו יודע אם עברו שלשים מהמיתה . . . . . צא. [א]
שיעור מקום רחוק, ברגל או במטוס . . . . . צד. [א]
במיתת בעל שנישאה לו למראית עין . . . . . צח. [ב]

אמן
עניית אמן על ברכה ששומע בטלפון . . . . . פה: [א]

ארמית
אם שפה אחת היא עם לשון הקודש . . . . . פז: [ב]

ארץ ישראל
מצות ישובה כשמקבל מעות מחו"ל . . . . . פז. [ב]
חיוב שיהיו רוב בנ"י בחו"ל בזמן הגלות . . . . . פז: [א]
שליח לקיום מצוות התלויות בארץ . . . . . צ: [א]

אתרוג
עתיד להצטמק בתוך ימי החג . . . פד. [א]

ב

ביוש
תקנות שלא לבייש את מי שאין לו . . . . . פב. [ב]
שלא לבייש הרבה את הראוי למעט ביוש . . . . . פב. [ג]

ביטול ברוב
אם יכול גם להוסיף דינים . . . . . פח: [א]

בית הכנסת
קדושת גגו ועלייתו . . . . . פו. [ב]

בית הפרס
נפיחה בכלי לסילוק העצמות . . . . . צב:

ברכה
עניית אמן על ברכה ששומע בטלפון . . . . . פה: [א]

ג

גוי
אם מותר לתת לו מצה ומרור . . . פט: [ד]
'אשר פיהם דיבר שוא', במי נאמר . . . . . צא. [ג]

גט
כתיבת שני גיטין לאשה אחת . . . . . צז:

גיד הנשה
דין שומנו . . . . . פג:

גיזרת
ספירת שבעה נקיים בגיזרת שטבלה . . . . . צב. [ב]

גניזה
שריפת כתבי הקודש להצילם מבזיון . . . . . פב:

ה

הגומל
שיעור ההליכה עליו מברכים בני ספרד . . . . . צד. [א]

הגעלה
הגעלת שינים תותבות העשויות מעצם . . . . . פג. [ב]

הלל
אמירתו בליל הסדר . . . . . פו. [א]

ח

חוב
מאסר למי שאינו פורע חובו . . . צא. [ב]

חינוך
במצוה שאינה שייכת כשיגדיל . . פח. [א]

חלה
הפרשת חלה ממצות בשבת על ידי קטן . . . . . פח. [ג]

חמה
אם מהלכת בלילה מעל לרקיע . . . . צד:

חמץ
שריפתו בחצר דווקא . . . . . פא: [א]

חשד
אם שייך בדבר הנעשה על ידי רבים . . . . . פב. [א]

ט

טבל
מרור של טבל בזמן הזה . . . . . פט: [ג]
נתינה ממנו לגוי . . . . . פט: [ד]

טלפון
עניית אמן על ברכה ששומע בטלפון . . . . . פה: [א]

י

יום טוב
מילה שלא בזמנה בערב יום טוב צב. [א]

כ

כהן
טומאת כהן קטן לקרוביו . . . . . פח. [ב]

כתבי הקודש
שריפתם כדי להצילם מבזיון . . . . . פב:

כתובה
מנהג האשכנזים לכתוב סכום קבוע . . . . . פב. [ב]

ל

ליל הסדר
אמירת הלל וסיפור יציאת מצרים בקול . . . . . פו. [א]
לבישת קיטל בשנה ראשונה . . . . פז. [א]
אמירת הלל בברכה בבית הכנסת . . . . . צה: [א]
הכנת השולחן כמה ימים קודם פסח . . . . . צו. [א]
טעם מנהג כוס של אליהו . . . . . צו. [ג]

לשון הקודש
אם שפה אחת היא עם ארמית . . . פז: [ב]

מ

מאסר
למי שאינו פורע חובו . . . . . צא. [ב]

מטוס
אם מתחשבים בו לשיעורי מרחק . . . . . צד. [א]

מילה
תקנה לעשות הסעודה בדגים ולא בבשר . . . . . פב. [ב]
שלא בזמנה, אם מלים בערב יום טוב . . . . . צב. [א]

מליחה
מליחת העצמות להוציא דמם . . פד: [א]
שריית ראש הבהמה ג' ימים . . . . פד: [ב]

מנחה
תפילתה בין השמשות . . . . . צג: [א]

מנין
צירוף מתפללים בשני חדרים . . . פה: [ב]
צירוף למנין כשעומד בתוך הפתח . . . . . פה: [ג]

מצה
הפרשת חלה ממצות בשבת על ידי קטן . . . . . פח. [ג]
נתינה ממנה לגוי . . . . . פט: [ד]
המצוה באכילתה בשאר ימי הפסח . . . . . צא:
מצות אכילתה בכל היום הראשון . . . . . צו:
אכילת ב' כזיתים בבת אחת . . . . . צז:

מצוות עשה
חצי שיעור במצוות . . . . . פה.

מרור
של טבל בזמן הזה . . . . . פט: [ג]

נ

נטילת ידים
שיעור החיזור אחר מים . . . . . צד. [א]

נשיאת כפים
על ידי ערל . . . . . צו. [ב]

ס

סיום מסכת
אמירת תחנון ביום זה . . . . . פד. [ב]
השתתפות בסיום שעשה קטן בערב פסח . . . . . צג. [א]

ספר תורה
נמצא כתוב בו כבש במקום כשב . . . צז.

ע

עלות השחר
זמנה . . . . . צג: [ב]

ענווה
לקרות לעצמו 'רב' ולחתום 'בעל שם' . . . . . פו: [א]

עצמות
בליעת איסור בכלי עצם . . . . . פג. [א]
הגעלת שיניים תותבות העשויות מעצם . . . . . פג. [ב]
מליחת העצמות להוציא דמם . . פד: [א]

ערל
לנשיאות כפים ולשררה . . . . . צו. [ב]

פ

פסח שני
אכילת מצות בו וזמן האכילה . . . . . פט.
לחם עוני, מצה משומרת ומרור . . . צה.
הזמנת אורחים ועניים . . . . . צה.

צ

צדקה
התחלקות המצוה בין התורמים לקרן . . . . . צ: [ב]

ציצית
נתערבו חוטים שנטוו שלא לשמה . . . . . פח: [ב]

ק

קדשים
שיעור מצות אכילת קדשים . . . . . פה.

קטן
טומאת כהן קטן לקרוביו . . . . . פח. [ב]
לבישת קטן כלאים בציצית . . . . פח. [ב]
הפרשת חלה ממצות בשבת על ידי קטן . . . . . פח. [ג]
המשתתפים בסיום שעשה בערב פסח . . . . . צג. [א]
קיים מצוה בקטנותו והגדיל . . . . צג. [ב]

אהח 19/06/2018

קרבנות
במיתת בעל שנישאה לו למראית עין . . . . . צח. [ב]

ר

ראש חודש
הזכרת יעלה ויבוא כשהאכילה לפני ר"ח . . . . . צח. [א]

ריאה
ניפוחה בכלי לצורך בדיקת סירכות . . . . . צב:

ש

שבת
הפרשת חלה ממצות בשבת על ידי קטן . . . . . פח. [ג]

שותפים
אם יכול אחד למכור חלקו בלי דעתם . . . . . פט: [א]
אכל אחד מהם יותר מחביריו . . . פט: [ב]

שחרית
תחילת זמן התפילה . . . . . צג: [ב]

שינים
הגעלת שינים תותבות העשויות מעצם . . . . . פג. [ב]

שיעורי מצוות
שיעור מצות אכילת קדשים . . . . . פה.
חצי שיעור במצוות . . . . . פה.

שיעור כדי שתיית רביעית . . . . . פו: [ב]

שליח
לקיום מצוות התלויות בארץ . . . . צ: [א]
שלח שליח שני אחר שהראשון התעצל . . . . . צח:

שמות הקדושים
מחיקת השם שלא בדרך השחתה . . . . . פא: [ב]

שנה ראשונה
הליכה לבית חמיו ביום טוב . . . . פז. [א]
לבישת קיטל בליל הסדר . . . . . פז. [א]

שקיעת החמה
זמנה לדעת רבינו תם . . . . . צד. [ב]
אם החמה מהלכת מעל לרקיע . . . . צד:

שרפה
לערל . . . . . צו. [ב]

ת

תורה
לימוד בעיון . . . . . פר. [ב]

תחנון
ביום סיום מסכת . . . . . פר. [ב]

תקנה
תקנות שלא לבייש את מי שאין לו . . . . . פב. [ב]

תשלומין
התפלל מנחה של חול בשבת . . . צה: [ב]
אם שייכים כשאין נתקן הפגם שבראשון . . . . . צה: [ב]

תוכן העניינים

אליבא דהלכתא פסחים

איסור אכילת פת בערב פסח סמוך למנחה ..... א
אכילת מצה בערב פסח ..... א
סעודה שלישית בערב פסח שחל בשבת ..... א
אכילת מצה ביו"ט ראשון של פסח בחו"ל .... א
אכילת מצה שנתפוררה ונילושה ביין ושמן .... א
אכילת קניידלעך בערב פסח ..... א
אכילת מצה מטוגנת ..... א
יהיה שלחנו ערוך מבעוד יום ..... א
לא יאכל עד שיסב ..... א
חיוב ארבע כוסות ..... א
אפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב בנר חנוכה ..... א
ארבע כוסות בחמר מדינה ..... א
מי שאין לו מספיק יין לכל הארבע כוסות ..... ב
קביעת סעודה בערב שבת ..... ב
סעודה שזמנה בערב שבת ..... ב
אכילה ושתיה בערב שבת ..... ב
אכילה ושתיה בערב יום טוב ..... ב
פורס מפה ומקדש ..... ב
היו שותים יין בסעודה וקידש היום ..... ב
פורס מפה ומבדיל ..... ב
דין הקידוש בבית הכנסת ..... ג
קידוש במקום סעודה ..... ג
נמלך לאכול בבית אחר ..... ג
מפינה לפינה ..... ד
מבית לסוכה ..... ד
רואה את מקומו ..... ד
מחדר לחדר ..... ד
היה דעתו בשעת קידוש לאכול בחדר אחר .. ד
מקום סעודה במקדש לאחרים ..... ד
דברים הנחשבים לסעודה ..... ד
שתיית כוס של מילה ..... ד
הפסק בין קידוש לסעודה ..... ד
קידוש לאור הנר ..... ה
מתירין ציצית מבגד לבגד ..... ה
כשרוצה להחליף את הבגד ..... ה
להחליף לציציות יותר מהודרות או יותר נאות ..... ה
מדליקים מנר לנר ..... ה
המנהג לא להדליק כלל מנר לנר בחנוכה .... ה
גורר אדם מטה כסא וספסל בשבת ..... ה
שינוי מקום צריך לברך ..... ה
מפינה לפינה ..... ו
רואה את מקומו ..... ו
היה בדעתו לאכול במקום אחר ..... ו
דברים הטעונים ברכה אחרונה במקומם .. ו
אכל פת ושינה מקומו ..... ו
שינוי מקום לכתחילה באכילת פת ..... ו
השאיר מקצת חברים במקום הסעודה ויצא ..... ו
המפסיק מסעודתו כדי להתפלל ..... ו
יצא להתפלל בבית הכנסת ..... ו
חיוב נטילת ידים כשמתפלל באמצע הסעודה . ז
גמר סעודתו וקידש עליו היום ..... ז
אם אמר כבר הב לן ונברך ..... ז
אם נטל כבר מים אחרונים ..... ז
אמירת רצה בברכת המזון לדעה ראשונה .... ז
טעימה מכוס של ברכת המזון לדעה ראשונה . ז
קידוש במקום סעודה לדעה ראשונה ..... ז
הכרעת הרמ"א בזה ..... ז
ברכת המזון ושבע ברכות על כוס אחת . ח
ברכת אירוסין וברכת חתנים על שני כוסות ח
מלוים את המלך ..... ח
עמידה או ישיבה בהבדלה ..... ח
סדר הקידוש ביום טוב שחל במוצאי שבת ..... ח
מי שיצא השבת תוך כדי סעודתו ..... ח
סדר הבדלה במוצאי שבת ..... ח
אמר הב לן ונברך ..... ח
אינו מברך על כל כוס וכוס ..... ח
מברך על כוס של ברכת המזון ..... ט
המסובים בסעודה גדולה ואינם יודעים אם יגיע אליהם הכוס ..... ט
ברכת מאורי האש על אבוקה ..... ט
נוסח ההבדלה ..... ט
הבדלה בתפילה ביו"ט שחל במוצאי שבת ..... ט
נוסח ההבדלה ..... י
נוסח הברכות ..... י
יש שפותח בברוך ואינו חותם ויש שחותם ואינו פותח ..... י
המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכה ... י
שבת קובעת לקידוש ..... י
שבת קובעת למעשר ..... יא
איסור אכילה קודם הבדלה ..... יא
היה יושב ואוכל ..... יא
מי שלא קידש בליל שבת ..... יא
מי שלא הבדיל במוצאי שבת ..... יא
מי שאין ידו משגת לכל צרכי שבת .... יא
אם יש לו פת ליום ולילה ..... יא
אם אין לו פת ליום ולילה ..... יא
אם פת חביבה עליו יותר מיין ..... יא
אין לו אלא כוס אחד למזון ולהבדלה .. יא
כשיש לו שני כוסות ..... יב
להקדים את כניסת השבת ..... יב
המבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס יב
ברכת המזון טעונה כוס ..... יב
שיעור הכוס ..... יב
המקדש צריך שיטעם ..... יג
שלא יהיה הכוס פגום ..... יג
קידוש בכוס פגום ..... יג
טעם קודם הבדלה ..... יג
השותה מכד או חבית קטנה ..... יג
מצות קידוש על יין ..... יג
קידושא רבא ..... יג
מי שלא הבדיל במוצאי שבת ..... יג
הבדלה בתשעה באב שחל במוצאי שבת יג
אמר כתבו ותנו גט לאשתי לאחר השבת יד
הנוטל את ידיו לא יקדש ..... יד
מי שפת חביבה עליו יותר מיין ..... יד
טעם מקדש ..... יד
טעם מבדיל ..... יד
מי שלא קידש בליל שבת ..... יד
מי שלא הבדיל במוצאי שבת ..... יד
מי שאין לו יין או חמר מדינה להבדלה יד
הבדלה על חמר מדינה ..... טו
הבדלה במוצאי פסח ..... טו
הבדלה על יי"ש ..... טו
מהו חמר מדינה ..... טו
קידוש על חמר מדינה ..... טו
כוס של ברכת המזון בחמר מדינה ..... טו
המקדש צריך שיטעום ..... טו
טעימת אחד מהמסובים ..... טו
שתיית כמה מן המסובים ..... טז
כמה צריך לשתות מכוס של ברכת המזון טז
איסור אכילה בערב פסח סמוך למנחה .. טז
אכילת פת ..... טז
אכילת מיני פירות בערב פסח סמוך למנחה . טז
שתיית יין בערב פסח סמוך למנחה ..... טז
איסטניס מתענה בערב פסח ..... טז
דיני הסיבה ..... טז
טעם חיוב הסיבה בליל הסדר ..... טז
באכילת שני כזיתים הראשונים ..... טז
באכילת אפיקומן ..... יז
בסעודה ..... יז
במרור ..... יז
בכורך ..... יז
בארבע כוסות ..... יז
אופן ההסיבה ..... יז
אשה בהסיבה ..... יז
אבל בהסיבה ..... יז
בן אצל אביו ..... יז
תלמיד אצל רבו ..... יז
בפני רבו לאומנות ..... יז
שמש בפני רבו ..... יז
לא יסב בפני רבו ..... יז
חיוב נשים בארבע כוסות ..... יז
מזיגת ארבע כוסות ..... יח
שתיית ארבע כוסות שלא כסדר ..... יח
שיעור כוס של ארבע כוסות ..... יח
שיעור כוס ..... יח
שיעור זמן שתיית כוס ..... יח
כוס הראוי לארבע כוסות ..... יח
היין הראוי לארבע כוסות ..... יח
ארבע כוסות לקטנים ..... יח
חלוקת קליות ואגוזים לקטנים ..... יח
למהר לערוך את הסדר ..... יט
למעט בלימוד בערב יום כיפור לצורך אכילה ..... יט
דין שמחה ביום טוב ..... יט
חיוב השמחה ..... יט
בזמן שבית המקדש קיים ..... יט
בזמן הזה ..... יט
חיוב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה ולעניים בסעודת יום טוב ..... יט
שיעור רביעית ..... יט
חציצה בטבילה ..... יט
שיעור מקוה ..... כ
ים שעשה שלמה דינו כמקוה ..... כ
שתיית והבאת שני כוסות יחד בסעודה .. כ
אכילה ושתיה בזוגות ..... כ
ליל שמורים ..... כ
בברכת מעין שבע ..... כ
באמירת שפוך חמתך ..... כ
בקריאת שמע ..... כ
אמירת 'ויהי נועם' קודם שינה ..... כ
עשרה כוסות בבית האבל ..... כ
מלך פורץ גדר ..... כא
להכנס לבית גרושתו ..... כא
הליכה בין שני דקלים או שני כלבים, וכן להיפך ..... כא
הליכה על מי שופכין ..... כא
הליכת איש בין שתי נשים או להיפך ... כב
פגש אשה שחזרה מהטבילה ..... כב
שינה בצל לבנה של כותל חצר ..... כב
זהירות משדים מא' תמוז עד ט"ז תמוז ..... כב
המסרק ראש יבש ..... כב
שתיית משקה המטפטף מחבית ..... כב
נעילת מנעלים בעוד שהרגלים לחות .... כב
פת התלויה באויר ..... כב
סובין בבית ..... כג
איבוד פרורים ביד ..... כג
המשתין לפני מטתו יבא לידי עניות .... כג
המקיז דם ולא נטל ידיו ..... כג
המגלח ולא נטל ידיו ..... כג
הנוטל צפרניו ולא נטל ידיו ..... כג
דיני הנטילה ..... כג
תבשיל או משקים תחת המטה ..... כג
שתיית מים מנהרות ואגמים בלילה ..... כג
דיני עונג שבת ..... כג
מי שיש יכולת בידו ..... כג
מי שיש לו כדי שלש סעודות וקצת יותר ... כג
מי שהשעה דחוקה לו ביותר ..... כג
מי שניזון מצדקה ..... כג
לחזור על הפתחים עבור קיום מצוה .... כג
נר שבת ..... כג
נר חנוכה ..... כד
ארבע דברים בעבודת הבורא ..... כד
עז כנמר ..... כד
קל כנשר ..... כד
גבור כארי ..... כד
רץ כצבי ..... כד
הליכה יחף ..... כד
קריאת אביו בשמו כשמוסיף אמירת אבא ..... כד
ישיבה במדינה שמנהגיה רעים ..... כד
קריאת שמע שעל המטה ..... כד
יקראנה סמוך לשנתו ..... כד
פסוקים נוספים ..... כד
הברחת מכס ..... כד
הרחקה משור ..... כה
רחיצה בחמין ..... כה
יציאת תלמיד חכם יחיד בלילה ..... כה
העומד ערום בפני הנר ..... כה
המשמש לאור הנר ..... כה
המשמש על מטה שתינוק ישן עליה ... כה
שלא להיות נצרך לבריות ..... כה
תלמיד חכם ילך בנחת ..... כה
מכירה בהקפה ..... כה
בשותף ..... כה
בסרסור ..... כו
שלא תשב אשה בלא איש ..... כו
זהירות אשה מקרובים ..... כו
מי שאין ידו משגת ליין לקידוש והבדלה ..... כו
דיבור אחד בפה ואחד בלב ..... כו
היודע עדות לחבירו ואינו מעידו ..... כו
הרואה דבר איסור בחבירו ומעידו ..... כו
איסור שנאה לאחד מישראל ..... כו
מצות שנאה לעובר עבירה ..... כו
כשאינו מקבל תוכחה ..... כו
מדת הכעס ..... כו
מצות פריקה וטעינה בחמור של שונא .. כז
התנהגות פרנס ..... כז
זהירות בלבישת ציצית ..... כז
זהירות במצות מזוזה ..... כז
הליכה בלא מנעלים ..... כז
אכילה בסעודת מצוה ..... כז
שאלה בחוזים בכוכבים, בגורלות, בקוסמים ומנחשים ומכשפים ..... כז
להסתכל בלבנה בליל הושענא רבא ..... כז
היושבת על דם טוהר ..... כז
אכילה ושתיה לפי ממונו ..... כז
לא יאכל הרבה ..... כז
סדר ברכות הקידוש ..... כז
בפסח ..... כז
שינה הסדר ..... כז
בשבת ..... כז
סדר הקערה ..... כז
בזמן המקדש ..... כז
בזמן הזה ..... כז
ורחץ ..... כח
כרפס ..... כח
המין ..... כח
אכילתו ..... כח
חרוסת ..... כח
כוונה במצוות ..... כח
דעות הפוסקים ..... כח
שתי כוונות במצוות ..... כח
במצוות התלויות באכילה ..... כח
במצוות התלויות באמירה ..... כח
כשכיון גם לשם איזה ענין ..... כח

תוכן הענינים

אם לא כיון לא יצא מן התורה ..... כח
לחזור ולברך כשלא כיון ..... כח
במצוה דרבנן ..... כח
כשמוכח שעשאה לשם מצוה ..... כט
דברים שלכל הדעות לא יצא ..... כט
טעם שאוכלים כרפס ..... כט
מרור של דמאי ..... כט
אכל את הכזית מצה לחצאים ..... כט
שיעור כדי אכילת פרס ..... כט
אכל מצה בלא כוונה ..... כט
אכל מרור בלא כוונה ..... כט
שני התבשילין שעל הקערה ..... כט
איזה מינים ..... כט
המנהג ..... כט
כשחל ערב פסח בשבת ..... כט
אכילת הזרוע והביצה ..... כט
לא יזרוק הזרוע ..... כט
אכילת אורז בפסח ..... כט
אכילת מרור במקום כרפס ..... כט
סדר אכילת מצה ומרור ..... ל
בזמן המקדש ..... ל
בזמן הזה ..... ל
לא יפסיק בדיבור עד לאחר כורך ..... ל
אכל מצה ומרור ביחד בזמן הזה ..... ל
נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה ..... ל
הרטיבם כדי לנקותם ..... ל
דבר שאין דרכו לטובלו ..... ל
משקה שנקרש ..... ל
מאכל המטוגן בדבש ..... ל
סוכר ..... ל
חמאה קרושה ..... לא
שומן או מי ביצים ..... לא
המנהג בזמן הזה ..... לא
ברכה על הנטילה ..... לא
דיני הנטילה ..... לא
פחות מכזית ..... לא
טיבול המרור בחרוסת ..... לא
שיעור הטיבול ..... לא
שהחרוסת לא תבטל מרירות המרור ..... לא
נטל ידיו לדבר שטיבולו במשקה ונמלך לאכול לחם ..... לא
יטול ידיו קודם אכילת מצה ..... לא
בלע מצה ..... לא
בלע מרור ..... לא
בלע מצה ומרור ביחד ..... לא
כרכם בדבר אחר ובלעם ..... לא
הנחת הקערה לפני בעל הבית ..... לב
עקירת הקערה כדי שישאל הבן ..... לב
בזמן הזה ..... לב
הנשאל אין צריך לחזור ולומר מה נשתנה ..... לב
המצה תהיה מגולה בשעת אמירת ההגדה ..... לב
יחץ ..... לב
סדר הברכות על המצות ..... לב
לאפות את המצות בעצמו ..... לב
שהמצות יהיו חמים ..... לב
חרוסת ..... לב
עשייתה ..... לב
הפירות שמכניסים בה ..... לב
מעיקר הדין ..... לב
עשייתה ביו"ט או בשבת ..... לב
סיפור יציאת מצרים ..... לג
מצוותו ..... לג
על היין ..... לג
בליל פסח ..... לג
חכמים גדולים ..... לג
אופן הסיפור ..... לג
לספר בלשון שמבינים ..... לג
מי שאין לו הגדה ..... לג
סדר שאלת מה נשתנה ..... לג
מזיגת כוס שני ..... לג
סדר השאלות ..... לג
בזמן הזה ..... לג
מי שואל ..... לג
להתחיל בגנות ולסיים בשבח ..... לג
אמירת מה נשתנה ע"י בעל הבית ..... לד
אמירת עבדים היינו ..... לד
הגבהת הכוס בוהיא שעמדה ..... לד
אמירת פסח מצה ומרור ..... לד
חובת האמירה ..... לד
אמירת טעמיהם ..... לד
שיראה את עצמו כאילו יצא ממצרים ..... לד
שיסדר שולחנו יפה ..... לד
סדר אמירת הלל ..... לד
ברכה על ההלל ..... לד
קריאתו במיושב ..... לד
אמירת 'לפיכך' ..... לד
הברכה אחרי הלל ..... לד
הגבהת הכוס ..... לד
הגבהת פסח מצה ומרור ..... לד
מנהגים באמירת סדר עשר מכות ..... לד
בן סורר ומורה שאביו או אמו סומא ..... לד
סומא בסיפור יציאת מצרים ..... לד
בעל מום בחיוב לימוד התורה ..... לה
מצה בזמן הזה ..... לה
כתיבת 'כס יה' בספר תורה ..... לה
אופן כתיבתה ..... לה
קידוש תיבת יה ..... לה
כתיבת שם ידידיה ..... לה
הלל מדברי נביאים ..... לה
אמירת הלל על ניסים ..... לה
אמירת הלל עם הלולב ..... לה
שריית השכינה מתוך שמחה של מצוה ..... לה
לישון מתוך שמחה ..... לה
אופן הישיבה לפני התלמידים ..... לה
אופן הישיבה לפני ספר תורה ..... לה
מהיכן מתחיל הלל הגדול ..... לה
עד היכן קורא את ההלל קודם סעודה ..... לה
נוסח ברכת גאל ישראל ..... לה
בברכת קריאת שמע ובהלל ..... לה
בתפילת שמונה עשרה ..... לה
במערבית ..... לו
נוסח הקידוש בתפילה ועל הכוס ..... לו
הזכרת דוד בתפילה ובברכת ההפטרה ..... לו
אמירת כשם שעשית ב'על הניסים' ..... לו
הזכרת יציאת מצרים בקידוש ..... לו
נוסח ברכת אבות ..... לו
חתימת הברכה בקידוש היום ..... לו
חתימת הברכה בשבת וביו"ט ..... לו
מזיגת כוס שלישי וברכת המזון ..... לו
הדין ..... לו
כשלא שתהו בהסיבה ..... לו
שטיפת הכוס והדחתו ..... לו
זימון ..... לו
כשרוצה לחזור אחר זימון ..... לו
הזמנת אורח לסעודה ..... לו
בעל הבית מברך ..... לו
כשאחד מקפיד שלא לאכול ממצות חבירו ..... לו
מזיגת כוס רביעי ואמירת ההלל ..... לו
שתיה בין כוס ראשון לשני ולאחריו ..... לו
הדין ..... לו
משקה שאינו משכר ..... לז
להמברכין ברכה ראשונה על כל כוס ..... לז
כשהתחיל לדרוש בהגדה ..... לז
שתיה בין כוס שלישי לרביעי ..... לז
הדין ..... לז
מכוס שלישי עצמו ..... לז
כשלא היה בדעתו לשתות יותר ..... לז
ברכת המזון על הכוס ..... לז
אמירת ההלל על כוס רביעי ..... לז
אמירת הלל ..... לז
מי שארע לו אבל ביום טוב ..... לז
מזיגת כוס של אליהו ..... לז
גמר ההלל שלא במקום סעודה ..... לז
אמירת 'יהללוך' הלל הגדול ו'נשמת' ..... לז
זימון ..... לח
שתיית כוס רביעי ..... לח
שתיה בהסיבה ..... לח
אם שתהו בלא הסיבה ..... לח
שתיה אחר ארבע כוסות ..... לח
הדין ..... לח
משקים המותרים לשתות ..... לח
במקום צורך גדול ..... לח
כשתאב הרבה לשתות ..... לח
כשכבר אמר הלל הגדול ..... לח
נוסח 'כי לעולם חסדו' בברכת המזון ..... לח
מי שמעיו קשים יש לו מכאובים וגופו תשש ..... לח
אכילת עשבי דדברא ..... לח
כבוד יום טוב ..... לח
איסור מלאכה בחול המועד ..... לח
מדאורייתא או מדרבנן ..... לח
מלאכות המותרות ..... לט
המבזה את המועדות ..... לט
ספק במלאכת חול המועד ..... לט
לשון הרע ועדות שקר ..... לט
אמירת 'שפוך חמתך' ..... לט
הפסק באמצע פסוק אנא ה' ..... לט
כפל הפסוקים בהלל ..... לט
אמירת שליח ציבור והקהל הלל פסוק בפסוק ..... לט
המנהג ..... לט
שומע כעונה ..... מ
ברכות הלל של יום טוב ..... מ
ברכה קודם ההלל ..... מ
כשעומד באמצע פסוקי דזמרה ..... מ
ברכה אחר ההלל ..... מ
ברכות הלל של ראשי חדשים ..... מ
בציבור וביחיד ..... מ
יחיד השומע ציבור קורים הלל ..... מ
יחיד אומר לשנים שיקראו עמו ..... מ
ברכה סמוך לעשיית מצוה ..... מ
סעודה המזומנת לצדיקים לעולם הבא ... מ
ברכת המזון על הכוס ..... מ
אכילה אחר קרבן פסח ..... מ
אכילה אחר האפיקומן ..... מ
אכילה ..... מ
בדיעבד ..... מ
שתיה ..... מ
עד אימתי אסור לאכול ..... מא
אכילת אפיקומן בשני מקומות ..... מא
אכילת אפיקומן לתיאבון ..... מא
חיוב אכילת מצה ..... מא
מצותה ..... מא
לילה ראשון ..... מא
סדר אפייתן והנחתן בקערה ..... מא
שאר ימי החג ..... מא
מצות אכילת מרור בזמן הזה ..... מא
לישת מצת מצוה בערב פסח לאחר חצות ..... מא
המנהג ..... מא
שאר מצות ..... מא
ערל שאכל קרבן פסח ..... מא
ערל אוכל מצה ומרור ..... מא
מי שישן באמצע אכילת האפיקומן ..... מא
יחיד ..... מא
בני חבורה ..... מב
שינה קודם האפיקומן ..... מב
סוף זמן אכילת קרבן פסח ..... מב
הדין ..... מב
בדיעבד ..... מב
מי שכריסו רחבה ..... מב
הפסח לאחר זמנו מטמא את הידים .... מג
סוף זמן אכילת מצה ..... מג
הדין ..... מג
מדרבנן ..... מג
למעשה ..... מג
כשהגיע סמוך לחצות קודם אמירת הגדה ... מג
אכילת אפיקומן ואמירת הלל ..... מג
כשרואה באמצע הסעודה שהוא קרוב לחצות מג
הפיגול והנותר מטמאין ..... מג
אכילת קרבן חגיגה וקרבן פסח ..... מג
אכילתם וברכותיהם ..... מג
אין ברכה אחת פוטרת חברתה ..... מג
זריקת דם הפסח ודם השלמים ..... מג
שפיכת דמים הנזרקים ..... מג
אבי הבן מברך שתי ברכות הפדיון ..... מג

תוכן הענינים

פניני הלכה פסחים

אכילת מיני תרגימא בליל הסדר אחר קידוש, לבכורים שהתענו ..... א
זמן איסור עשיית מלאכה בערב שבת ויום טוב ..... א
שכח ברכת בפה"ג בקידוש, או ששמע קידוש מאחר ולא שמע ברכת בפה"ג ..... ב
כיסוי המזונות שעל השולחן בקידוש של שחרית ..... ב
כיסוי הפת ביום השבת ..... ג
יין של קידוש לרפואת העיניים בטעימת היין ובנתינה על העינים ..... ג
רפואת העינים בהסתכלות בנר ..... ד
קידוש במקום סעודה בליל הסדר ..... ד
קידוש במי שאינו סועד סעודת שבת ..... ד
קידוש במקום סעודה שאינה של פת ..... ה
שיתקדש האדם על ידי הסעודה ..... ה
הפסוקים הנאמרים קודם קידוש של יום השבת ..... ה
דין שינוי מקום בשתי דירות תחת גג אחד בבעלויות חלוקות ..... ה
העוסקים בתורה ותוך לימודם שותים, אם יברכו ברכה ראשונה ואחרונה על כל כוס ..... ו
הבאת הכוסות של ברכת המזון ושבע ברכות בבת אחת ..... ז
אם יש משום מצוות חבילות בעושה מעשה אחד ומכוין לשתי מצוות ..... ז
נשמה יתירה, ברכת הבשמים, ודין פנים חדשות, ביום טוב ..... ח
אם מעבירים על מצוות דרבנן מפני מצוה דאורייתא ..... ח
ברכה אחר שהסיח דעתו מלאכול ..... ט
ברכת 'בורא מאורי האש' על מאור העלקטרי ..... ט
הוספה על מנין שני נרות בשבת ושאר דברים שמניינם מכוון ..... ט
חילול מעשר שני על מטבע שאין בו צורה מוטבעת אלא כתב ..... י
הזכרת בעל השמועה האמצעי באמירת דבר בשם אומרו ..... י
אם אפשר לחלק לכמה אנשים ברכות הסמוכות זו לזו ..... י
שתיה מכוס של שבע ברכות לאחר סעודה שלישית לפני הבדלה ..... יא
למהר לביתו בליל שבת כדי לקדש ..... יא
קידוש בין שעה שישית לשביעית ..... יב
זמן הדלקת נר חנוכה במוצאי שבת ..... יב
ענין קידושא רבה שעושים ביום, ואם צריכים המסובים לשתות מהכוס ..... יג
אמירת פסוקים קודם קידוש היום ..... יג
קידוש לפני סעודה שלישית ושתיית יין בתוכה ..... יד
איסור טעימה לפני קידוש ושיעורו, ודיני שתיית מים לפני קידוש ..... יד
קידוש על יי"ש, תה, ומשקאות קלים ... יד
קידוש על יי"ש פחות משיעור רביעית .. טו
אם יש מצוה באכילת מצת מצוה יותר מכזית ..... טו
אם אשה יכולה להוציא את בעלה באמירת הגדה ..... טז
עדיפות כוס של זכוכית לקידוש ..... יח
קידוש על יין לבן וצביעת הלבן במעט יין אדום ..... יח
חיוב נשים בשמחה ברגל, ודין אשה ששכחה יעלה ויבוא בברכת המזון ..... יט
בגדים של יום טוב יהיו יפים משל שבת ..... יט
אם יש רוח רעה בליל שימורים על ביצה קלופה ..... כ
חשש זוגות בהדלקת שני נרות בשבת ... כ
חשש זוגות בנרות חנוכה, והדלקת שני שמשים ..... כא
חשש זוגות בזמן הזה ..... כא
ענייני סכנה שנזכרו בש"ס, אם אינם מסוכנים למי שאינו מקפיד ..... כא
טומאת נשים בימי נדתן לענין היזק והליכה על עפרן ..... כא
מאכלים שנגעה בהם נדה ..... כב
חליצה לאשה בעת נדתה ..... כב
שלא ילבש אדם פשוט בגדים שנהגו הגדולים ללבשם משום יוהרא ..... כב
אוכלין ומשקים שהיו תחת המיטה ..... כג
אם האוכלין והמשקים נאסרים בדיעבד ..... כג
אוכל שתחת עגלת תינוק ..... כד
נישואין עם אלמנה ..... כד
אם מותר לצורבא מרבנן להתפרנס מאחרים, וקבלת מעות מהכוללים ..... כה
שן מתנדנדת אינה חציצה לטבילה ..... כה
חשש סכנה בעקירת השינים ..... כו
מסייע ידי עוברי עבירה במכירת בגדים בלתי צנועים ..... כו
האוכל מרור לשם כרפס מתי יקיים מצות מרור ..... כז
עשיית זכר לשתי הלחם בשבועות ..... כז
אם יש חיוב לבלוע כזית מצת מצוה בבת אחת ..... כח
אכילת דגים בליל הסדר ..... כח
האוכל איסור עם דבר מר אם המרירות מבטלת את האיסור ..... כט
שיעור הביצים שבית הבליעה מחזיק ... כט
זקן שאינו יכול ללעוס מצה אם יכול לרסקה ..... לא
ברכת המזון באוכל דרך שפופרת שאין לו הנאת גרון ..... לא
מי שנשבע לאכול עפר אם יועיל שיבלענו עם צימוקים ..... לב
בליעת תרופות המכילות איסורי אכילה ועטופות בקפסולות מותרות ..... לב
תלישת עשבים בבית הקברות בחול המועד ..... לב
הכנסת תפוח ואתרוג של מצוה לתוך החרוסת ..... לג
הכנסת אבן כתושה לתוך החרוסת ..... לג
קיום מצות סיפור יציאת מצרים בשמיעה ..... לד
לשתף עצמו עם הציבור בתפילתו ..... לה
מלאכה המונעת שמחה אסורה בחול המועד ..... לה
נגינה ושירה בתפילה ..... לה
זכירת השבת במנין הימים, והזכרת שמות הימים ביידיש ..... לה
המנהג כשיש חתן בליל הסדר לענין כוס של שבע ברכות ..... לו
חיוב אמירת 'נשמת' בשבת ומי יסדו ... לז
דילוג בתפילה לצורך אמירת 'נשמת' ... לז
מלאכת חול המועד אסורה מן התורה או מדרבנן ..... לח
אמירת 'זה תמורתי' בכפרות ..... לח
אם מקיים מצות הכנסת אורחים כשנוטל שכר מהאורח ..... לט
הנאה מממון רשעים ..... לט
נוסח 'וצקידת יצחק לזרעו היום תזכור'. לט
חשש נותר בחתיכה שמשאידים מהאפיקומן מ
מיעוט באכילה בליל הסדר ..... מא
אם זמן סיפור יציאת מצרים הוא עד חצות או כל הלילה ..... מב
אכילת אפיקומן אחר חצות ..... מב
ברכת המצוות על החרוסת ..... מג
ברכת שהחיינו בפדיון הבן, לפני הפדיון או אחריו ..... מד
אם כהן שמקבל חמש סלעים לפדיון הבן מקיים מצוה ..... מד
איזו ברכה מברך הכהן ..... מד

19/06/2018 אורחים

פרק עשירי

צט:

איסור אכילת פת בערב פסח סמוך למנחה

בערב פסח אסור לאכול פת[א] משעה עשירית[ב] ולמעלה[ג], כדי שיאכל מצה לתיאבון[ד].

אכילת מצה בערב פסח

קודם שעה עשירית[ה] מותר לאכול מצה עשירה[ו]. אבל מצה שיוצאים בה ידי חובה בלילה[ז], אסורים לאכול כל יום[ח] ארבעה עשר[ט]. אמנם קטן שאינו יודע מה שמספרים בלילה מיציאת מצרים, מותר להאכילו[י]. ויש מחמירים שלא לפרר או לשבור את המצות בערב פסח, שלא לבא לאכול מהם, ואין לחוש גם לזה[יא].

סעודה שלישית בערב פסח שחל בשבת

י"ד ניסן שחל בשבת, כיון שסעודה שלישית זמנה אחר המנחה ואז אינו יכול לעשותה לא במצה[יב] ולא בחמץ, עושה אותה במצה עשירה, וצריך לעשותה קודם שעה עשירית[יג]. ובמדינות אלו שאין נוהגים לאכול מצה עשירה, יקיים סעודה שלישית במיני פירות או בשר ודגים[יד], ויש אומרים שאם יש לו שהות, יחלק את סעודת שחרית של פת לשנים, ויברך בינתיים, אך צריך להפסיק איזה זמן כדי שלא יהיה בכלל ברכה שאינה צריכה[טו].

אכילת מצה ביו"ט ראשון של פסח בחו"ל

נוהגים קצת למעט באכילת מצה ביום ראשון של פסח, כדי שיאכל בליל שני מצה לתיאבון[טז].

אכילת מצה שנתפוררה ונילושה ביין ושמן

מצה שנאפתה כתיקונה ואחר כך נתפררה ונילושה ביין ושמן, אינה נקראת מצה עשירה ואסור לאכלה בערב פסח[יז] דהיינו שניכר אם יש בה תואר לחם[יח] שהיא מצה מעיקר הדין. מגן אברהם (סס סק"ו), משנ"ב (סס ס"ק יב). לענין אכילת מצה שנאפתה שלא לשמה דעת המנחת יצחק (מ"מ פי' נ), הגרש"ז אויערבך (שם"ב מ"ב פי' ו הער' מז), דברי יציב (או"ח, מ"מ פי' קפט), להורות נתן (או"ח, מ"ד פי' לט) שאסור לאוכלה בערב פסח, ובמנחת יצחק (סס ד"ה והעולה) הוסיף שאפילו מצה 'חמץ' אין לאכול בערב פסח. מכל מקום כתב בדברי יציב שחולה שאוכל רק מפני ההכרח, או כשיש צורך להתיר לאנשי הצבא שמוטב שיאכלו מצה משיאכלו ח"ו חמץ, יש להתיר מטעם זה, אבל לא מטעם ההיתר של 'שלא לשמה'. וכתב במנחת יצחק שבכל זה יש לדיין לדון ולהורות לפי המקום והנחיצות מהדין שמאכילים לחולה הקל הקל תחילה, וגם זה בצנעא, ובלא פרסום שיש בזה הוראת היתר על דבר האסור ומקובל מדור דורות. **[ח] מעלות השחר.** משנ"ב (סס). **[ט] רמב"ם** (סס), רמ"א (סס). הב"י (סס ד"ה ומהו הפסק) הביא מקור לדין זה מדברי הרא"ש בסוגיין (פי' ו) שהקשה על דברי המשנה שסמוך למנחה לא יאכל, הרי שקודם לזמן זה אוכל, והקשה איך אוכל קודם זמן זה הרי חמץ אסור לאכול משש שעות ולמעלה מדאורייתא, ומצה גם אסור לאכול כמו שמבואר בירושלמי (פ"ו ה"ו) שהאוכל מצה בערב הפסח כאילו בא על ארוסתו בבית חמיו, ולכן תירץ שמצה עשירה מותר לאכול בערב פסח ורק מצה שראויה לצאת בה ידי חובתו בלילה אסור לאכול בערב פסח כל היום. כתב המשנ"ב (סס) שיש נוהגים שלא לאכול מצה מראש חודש. **[י] אפילו שאסור** להאכיל לקטן בידים דבר איסור, כמבואר בסימן שמ"ג, מכל מקום דבר שאינו אלא ביטול מצות עשה מותר להאכילו בידים, מגן אברהם (סק"ו). אבל קטן היודע מה שמספרים בלילה מיציאת מצרים אסור להאכילו, כיון שאנו דורשים מהפסוק (שמות יג ח) 'בעבור זה' שצריך לספר ביציאת מצרים בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, ואם מילא הבן כבר כריסו במצה לא שייך לומר בעבור זה שאינו חידוש לקטן. ואין חילוק בין קטן לקטנה לענין זה. משנ"ב (סס ס"ק יג).

וידוע שהוא לחם[יט]. ואפילו אם חזר ואפה אותה אחר כך שנית אסור לאוכלה בערב פסח[כ].

אכילת קניידלעך בערב פסח

ואם בשלה כמו שנוהגים במדינותינו לעשות כדורים ממצה, שקורין קניידלעך, או שבישל מצה בכלי ראשון[כא], מותר לאוכלה קודם שעה עשירית[כב].

אכילת מצה מטוגנת

ואם טיגן אותה יש אומרים שדינה כמצה מבושלת ומותר לאוכלה קודם שעה עשירית[כג]. ויש אומרים שהיא ספק אם דינה כמצה שנתבשלה[כד].

יהיה שלחנו ערוך מבעוד יום

יהיה שלחנו ערוך מבעוד יום, כדי לאכול מיד כשתחשך, אבל לא יאמר קידוש עד שתחשך[כה].

[א] **ואפילו** מצה עשירה אסור לאכול, כמו שמוכח מדברי השו"ע (או"ח סי' תעג ס"ג). משנ"ב (סס סק"ל). לענין אכילת שאר דברים ושתיית יין עיין להלן (קז: - קס.). [ב] **כתב** המגן אברהם (סס סק"ל) שתחילת שעה עשירית, היא רביעית היום, כלומר שהולכים אחרי שעות זמניות ולכן אם נחלק את היום לארבעה חלקים שוים, תחילת שעה עשירית היא לפני הרבע האחרון של היום. ובפרי מגדים (א"א סס סק"ל) כתב שמדברי המגן אברהם יש ראיה אצ"ל הט"ז (סי' תמג סק"ג) שהולכים אחרי שעות זמניות ולא אחרי שעות השוות, ולא כשיטת הי"א המובא ברמ"א (סס ס"ל). ובמשנ"ב (סס סק"ג) כתב, ששעה עשירית היא מתחילת שעה רביעית אחר חצות היום [ועיין במשנ"ב (סי' תמג סק"ל) ובשער הציון (סס ס"ק יג) שפסק לסמוך בדיעבד בהפסד מרובה על דעת הי"א דלא כהט"ז, אמנם בסימן רמט (ס"ק יז) כתב מפורש כדעת המג"א והפמ"ג שאיסור אכילה בערב שבת נמדד לפי שעות זמניות]. [ג] **וזה** מה ששנינו במשנה סמוך למנחה, שזמן מנחה קטנה היא מתשע שעות ומחצה, וסמוך לה היינו חצי שעה קודם לה דהיינו סוף שעה תשיעית, שהיא תחילת שעה עשירית. ט"ז (סי' תעג סק"ל). [ד] **שו"ע** (סס ס"ל), וכעי"ז ברמב"ם (ממן ומצה פ"ו ה"י-ג). כתב הרמ"א (או"ח סי' תלט ס"ג) שהוא הדין שאסור לאכול בערב סוכות מחצות ואילך, כדי שיאכל בסוכה לתאבון, וכתב המשנ"ב (סס ס"ק מ) שהאחרונים הסכימו שאינו אסור כי אם מתחילת שעה רביעית אחר חצות היום כמו בערב פסח, וכל פרטי הדינים של הדברים המונעים לאכול בלילה לתאבון המבוארים כאן לגבי ערב פסח, שייכים גם בערב סוכות. [ה] **ואם** יודע שימשך סעודתו בתוך שעה עשירית לא יתחיל לאכול אפילו קודם תשיעית. משנ"ב (סי' תעג סק"ט). [ו] **שו"ע** (סס ס"ב). כתבו המגן אברהם (סס סק"ה) והמשנה ברורה (סס סק"י) שאפילו אם לש את המצות עם מים ומי פירות יחד, אין יוצא בהם ידי חובתו בפסח ועל כן מותר לאכלם בערב פסח. [ז] **מצה** כפולה ונפוחה אין לאכלה בערב פסח, כיון שהיא עשויה לתענוג יותר מלחם, ואין בה משום מצות עשיית בפסח, ואפילו אם נתן בה מלח ושמן מותר לאכלה בערב פסח (שו"ת מהרי"ל סי' קנ"ב). ואפילו אם נתן בה מים ושמן ומלח ואינה נילושה ביין ושמן,

אותו משקה לארבע כוסות אם אין לו יין[לד]. ואף שיש אומרים שאין עושים קידוש על שאר משקים[לה], לענין ארבע כוסות יש לסמוך על הסוברים שמקדשין על שאר משקים אם הוא חמר מדינה[לו].

מי שאין לו מספיק יין לכל הארבע כוסות

מי שיש לו רק כוס אחת של יין או חמר מדינה, יקדש עליה ולא יקדש על הפת. ואם יש לו שתי כוסות, יקדש על הראשונה, ואחר כך יאמר את ההגדה בלא כוס, וברכת המזון יברך על כוס השניה[לז]. ואם יש לו שלש כוסות, מקדש על אחת, ואומר הגדה על אחת, וברכת המזון על אחת, והחצי הלל שאחר ברכת המזון יאמר בלא כוס[לח].

קביעת סעודה בערב שבת

אסור לקבוע בערב שבת סעודה ומשתה אחר אפילו אם אירס בערב שבת. משנ"ב

[לד] **כתב** הט"ז (סי' תעג סק"י) שבמדינות שהיין אינו מצוי, טוב לעשות יין מצימוקים, ועיין במשנ"ב (סי' רעב ס"ק טו - טז, וביאור הלכה שם ד"ה מקדשין) איך עושים יין צימוקים הכשר לקידוש. [לה] **כמבואר** להלן (קו.), וראה שם שבלילה אין לקדש על שאר משקים. משנ"ב (סי' תפג סק"ט). [לו] **רמ"א** (שם סי' תפג ס"ג). ואפילו במקום שכל השנה אין רוב שתיית העם במי דבש, ורק בפסח שותים מי דבש, יש להקל [אמנם עיין להלן (קו.) שלענין קידוש והבדלה המשנ"ב לא היקל בזה]. ואפשר עוד שאם שתיית רוב ההמון לאקרי"ץ [משקה אוכמניות] או עפי"ל טראנ"ק [משקה תפוחים] מותר לקחת אותו לארבעה כוסות, אם אין לו יין. משנ"ב (שם ס"ק יג), אמנם באופן זה לא יברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס, כי אם על כוס ראשון, וכוס של ברכת המזון. שער הציון (שם סק"ג) [לז] **ויצא** בזה גם דעת היש אומרים (לקמן קו:) שברכת המזון טעונה כוס. משנ"ב (סי' תפג סק"ג). [לח] **משנ"ב** (שם). [לט] **דווקא** אם אירס קודם לכן אסור לעשות הסעודה בערב שבת, אבל אם אירס בערב שבת מותר לעשות הסעודה, משום שלא יקדמנו אחר. וכן אם היו נישואין בערב שבת מותר לעשות את הסעודה בערב שבת. ולכתחילה טוב ונכון אם אפשר לדחות הסעודה למחר או יום אחר אפילו אם אירס בערב שבת. משנ"ב (סי' רמט סק"ט) שכל זה אמנם כתב הפמ"ג (סי' תמד מ"ז סק"ח, ס"ו סק"ט) דווקא בסעודת אירוסין בזמנם שהיו מקדשין באירוסין שאינו רגיל בימי החול, ואפילו היא סעודת אירוסין[לט], מפני כבוד השבת, שיכנס לשבת כשהוא תאב לאכול[מ], וכל היום בכלל האיסור[מא].

סעודה שזמנה בערב שבת

וסעודה שזמנה ערב שבת, כגון ברית מילה[מב] או פדיון הבן[מג], מותר[מד], ומכל מקום לכתחילה מצוה להקדים את הסעודה ולעשותה בשחרית משום כבוד שבת[מה].

אכילה ושתיה בערב שבת

לאכול ולשתות בלי קביעות סעודה, אפילו סעודה שרגיל בה בחול, כל היום מותר להתחיל מן הדין[מו], אבל מצוה להמנע מלקבוע סעודה שנהוג בה בחול, מט' שעות[מז] ולמעלה[מח], ובימות החורף בזמן שהימים קצרים מאד, מצוה להמנע את האשה, אבל סעודה שעושים בשידוכין שלנו אינה סעודת מצוה ולכן אין לעשותה בערב שבת אפילו אם נגמר השידוך באותו יום. ומכל מקום כתב המשנ"ב (שם) שמה שנוהגים לאכול מיני מרקחת בשעת כתיבת התנאים לא נחשב לסעודה. [מ] **ועוד** טעם, שמתוך טרדת הסעודה לא יתעסקו בצרכי שבת. משנ"ב (שם סק"י). [מא] **שו"ע** (שם סי' רמט ס"ב). [מב] **אפילו** אם אינה בשמיני ללידתו כגון שהיה חולה בשמיני ונדחית, מכל מקום נחשבת הסעודה כזמנה קבוע, כיון שכל שעה היא זמנו שהרי אסור להניחו ערל אפילו יום אחד. משנ"ב (שם ס"ק יב). [מג] **אפילו** עבר זמנו, מכל מקום כיון שאפילו לאחר שלשים יום כל שעה ושעה חייב לפדותו, מותר לעשות את הסעודה בערב שבת. משנ"ב (שם). [מד] **רמ"א** (שם). לכתחילה מצוה להקדים את הסעודה ולעשותה בשחרית משום כבוד שבת, ובדיעבד יכול לעשותה אפילו מזמן המנחה ולמעלה. משנ"ב (שם ס"ק יג). [מה] **משנ"ב** (שם). [מו] **ואין** בכלל זה אם הוא שותה הרבה מיני משקה עד שיהא שבע, כי בזה הוא בודאי מקלקל תאות המאכל, ולפעמים יוכל להתבטל על ידי שכרותו סעודת שבת לגמרי, ולכן מצוה להמנע מזה על כל פנים מט' שעות ולמעלה. משנ"ב (שם ס"ק יד). [מז] **היינו** שעות זמניות. משנ"ב (שם ס"ק יח). [מח] **שו"ע** (שם). [מט] **משנ"ב** (שם). [נ] **לשון** 'אסור' הוא לאו דווקא, שהרי גם בערב שבת אין זה איסור אלא רק מצוה להמנע מלקבוע סעודה מלקבוע סעודה הרגילה אפילו קודם ט' שעות כל שהוא משער בנפשו שעל ידי זה לא יהיה תאב לאכול בלילה[מט].

אכילה ושתיה בערב יום טוב

אסור[נ] לאכול ממנחה ולמעלה בערב יום טוב[נא], כמו בשבת, כיון שזהו מכלל הכבוד, ואם ערב יום טוב חל בשבת, טוב יותר שיאכל קודם זמן מנחה קטנה[נב], ואם לא אכל קודם זמן מנחה קטנה[נג], יכול לקיים סעודה שלישית ולאכול מעט[נד] פת לכבוד יום טוב[נה].

ק.

פורס מפה ומקדש

אסור לטעום כלום קודם שיקדש[נו], אפילו מים[נז]. ואפילו אם התחיל מבעוד יום, צריך להפסיק, שפורס מפה[נח] מתשע שעות ולמעלה, כמבואר לעיל. משנ"ב (סי' תקכט סק"ה). [נא] **כתב** המגן אברהם (שם סק"ח) שהוא הדין בכל יום טוב ראשון שהוא ערב יום טוב שני אין לאכול סעודה מן המנחה ולמעלה, וכתב הביאור הלכה (שם ד"ה נפיו"ט) שאין דין זה ברור שהרי באמת יום טוב ראשון הוא העיקר, שהרי אנו בקיאים בקביעת החדשים, ואף שבודאי אנו צריכים להחמיר ביום טוב שני מלעשות שום מלאכה, וכן צריכים אנו להיזהר בכל השבותים כמו ביום טוב ראשון, מכל מקום כל זה דווקא לענין עצם יום טוב אחר שבא זמנו, אבל להחמיר ולחוש שמא יום טוב ראשון הוא חול ולאסור לאכול ביום טוב ראשון בזמן שתאב לאכול, כגון בחג השבועות שהיום גדול, זאת לא שמענו. [נב] **שער** הציון (שם סק"ט). כדי שיוכל לאכול ולקבוע סעודה כמה שירצה. (שם). [נג] **בין** אם שכח ולא אכל ובין אם עבר במזיד ולא קיים סעודה שלישית קודם זמן מנחה קטנה. משנ"ב (שם סק"מ). [נד] **היינו** יותר מכביצה ופחות משיעור קביעות סעודה הרגילה אצלו בחול. שער הציון (שם סק"י). [נה] **רמ"א** (שם סי' תקכט ס"ג). [נו] **איסור** זה הוא מדרבנן, והטעם כיון שחל עליו חיוב קידוש מיד בכניסת שבת, אפילו אם לא קבל עליו שבת בפירוש. ואם קבל עליו שבת, אפילו עדיין היום גדול, אסור לו לטעום כלום. ויכול לקבל שבת מבעוד יום ולקדש ולאכול ואחר כך להתפלל ערבית בלילה, בתנאי שיהיה חצי שעה קודם זמן מעריב. משנ"ב (סי' רעג ס"ק יח). [נז] **ומכל** מקום מותר לרחוץ פיו במים, כיון שאינו מכוין להנאת טעימה. משנ"ב (שם ס"ק יג). [נח] **אף** על פי שגם אם לא ישב עדיין לאכול צריך פריסת מפה על גבי הפת כמבואר בשו"ע (שם ס"ט) מכל מקום בא להשמיענו שהגם שהוא באמצע הסעודה די בפריסת מפה ולא צריך עקירת שולחן. משנ"ב (שם ס"ק טו) ושער הציון (שם ס"ק יט). [נט] **שו"ע** (שם סי' רעג ס"ד). [ס] **והוא** הדין שאין צריך לברך על היין שבתוך הסעודה. משנ"ב (שם ס"ק טז). [סא] **שו"ע** (שם). [סב] **משנ"ב** (שם ס"ק יח). [סג] **כתב** בהגהות מיימוניות (שבת פכ"ט הוספ כ) שדין זה שכיון שכל הקודם בפסוק מוקדם לברכה, אם יביא קודם את הפת יצטרך לברך על הפת תחילה, ואם פורס מפה על הפת הרי הוא כמי שאינו ויכול לקדש או להבדיל תחילה על היין, נלמד מסוגיין. [סד] **שו"ע** (שם סי' רעג ס"ט). הקשה הט"ז (שם סק"מ) מאחר ואינו רשאי לאכול קודם הבדלה, הרי זה כאילו שאינו לפנינו ומה שייך בושת לפת בזה, ובשלמא בקידוש שאפשר לקדש על הפת, שייך בושת הפת, בכך שלא מקדש עליו, אבל הבדלה שאינו יכול להבדיל על הפת מה שייך בושת הפת בזה, וכעי"ז הקשה המג"א (שם ס"ק יג) [הו"ד במשנ"ב (שם ס"ק לח)] ותירץ המג"א שכיון שבדרך כלל צריך להקדים את הפת, הרי זה ביזוי לפת שיקדים לו דבר אחר ולכן יש לכסותו, ובט"ז תירץ שעצם זה שיכול להבדיל על היין ולא על פת הוא בושת לפת.

היו שותים יין בסעודה וקידש היום

אם היו שותים יין תחילה, אינו אומר אלא קידוש בלבד בלא ברכת היין[ס], ואחר כך מברך ברכת המוציא, ויש אומרים שאינו מברך המוציא[סא], ולמעשה לא יברך כיון שספק ברכות להקל[סב].

ק:

פורס מפה ומבדיל

אם רוצה לסעוד תיכף להבדלה, צריך ליזהר שלא יביא לחם לשולחן קודם הבדלה. ואם הביא, פורס עליו מפה ומכסהו[סג], לפי שהוא מוקדם בפסוק וצריך להקדימו אם לא יכסנו[סה].

פניני הלכה

בשיעור הזמן לדעת המקילים לעשות מלאכה עד שעת מנחה קטנה, במשנ"ב הנזכר מבואר שהוא משעה תשיעית ומחצה שהוא שעת תפילת מנחה קטנה. אכן בבית יוסף (שם ד"ה מצפה) הביא שרש"י (לעיל נ: ד"ה מן המנחה) כתב שהוא מט' שעות, והקשה (שם ד"ה ומכל) למה פירש שמן המנחה הוא ט' שעות, והרי זמן מנחה קטנה אינו אלא מט' שעות ומחצה ולמעלה, וזמן מנחה גדולה משש שעות ומחצה הוא, כמבואר בברכות (כו:). וצידד לומר שמשמע לרש"י שכשם שבערבי פסחים אסור במלאכה חצי שעה קודם מנחה גדולה, כמבואר לעיל (שם), כך בערבי שבתות אסור חצי שעה קודם מנחה קטנה, שאין מחלקים ביניהם בתוספת חצי השעה, ודיינו בכך שאנו מחלקים ביניהם ואומרים שזה משעת מנחה גדולה וזה משעת מנחה קטנה. אך הביא שמחידושי המזרחי על הסמ"ג (נ"מ פה) נראה שהיה גורס בדברי רש"י 'מן המנחה, ט' שעות ומחצה'. ודברי המשנה ברורה הם כמסקנת הבית יוסף, שאיסור עשיית מלאכה בערב שבת אינו אלא משעה תשיעית ומחצה.

אך בחקרי לב (שו"ת, או"ח סי' נח) כתב, שנראה שהאיסור הוא משעה תשיעית, שהרי בסוגייתנו אמרו גם כן לשון זה, מן המנחה ולמעלה, ומבואר בברייתא שהוא מתשע שעות ולמעלה, ומכאן יש ללמוד גם לאיסור מלאכה. והדברים קל וחומר, שהרי איסור אכילה קל מאיסור מלאכה, שבאכילה הלכה כרבי יוסי שאוכל והולך עד שתחשך, ובעשיית מלאכה אסור. ואם באכילה אוסר רבי יהודה מתשע שעות, כל שכן במלאכה החמורה שמודה בה רבי יוסי, ודאי שהאיסור משעה תשיעית. והביא דברי הבית יוסף שגרס ברש"י לעיל (הנ"ל) שהאיסור משעה תשיעית והגיהו על פי הרא"ם, ובאמת הגירסא שהיתה לפניו היא הנכונה יותר, שהאיסור הוא משעה תשיעית. ועל כן מסיק שיש להחמיר בערב שבת ויום טוב שלא לעשות מלאכה משעה תשיעית. וכן מבואר בלשון המטה אפרים (הוספ לעיל), שהאיסור מתחילת שעה עשירית שביום.

ק.

שכח ברכת בפה"ג בקידוש, או ששמע קידוש מאחר ולא שמע ברכת בפה"ג

בגמרא אמר רב יהודה אמר שמואל, שאם היה יושב בסעודה בערב שבת שהתחילה בהיתר, וקידש היום, אין צריך להפסיק את הסעודה, אבל גם אין להמשיכה כמו שהיא, אלא פורס מפה על האוכל שעל השולחן, ומקדש, וממשיך בסעודתו.

וכתב הרא"ש (סי' ג), שאם כבר בירך בורא פרי הגפן על היין בתוך הסעודה שוב אינו צריך לברך בורא פרי הגפן כשפורס מפה ומקדש כמבואר בירושלמי (נרכות פ"ו ה"ה), והטעם הוא משום שאין הקידוש חשוב הפסק מחמת מה שאי אפשר לשתות בשעת הקידוש [שמטעם זה צריך לברך 'המוציא' על הפת שאוכל אחר הקידוש, כיון שהקידוש חשוב הפסק, לפי שבשעת הקידוש אינו יכול לאכול, שהרי אי אפשר לקדש ולאכול כאחד], שהרי ברכת בורא פרי הגפן של הקידוש מברכים אותה קודם קידוש, וכיון שזמן ברכתו הוא קודם אמירת הקידוש הרי אז עדיין אין שם אמירה מפסקת (ניצ יוסף סי' רעג ס"ד ד"ה אמנם).

וכן נפסק בשו"ע (שם) שאם התחיל סעודתו בערב שבת מבעוד יום, צריך להפסיק שפורס מפה ומקדש, ואם היו שותים יין תחילה, אינו אומר אלא קידוש בלבד בלא ברכת היין, ואח"כ מברך ברכת המוציא.

בחלקת יעקב (שו"ת, או"ח סי' נח) דן במי שלא שמע ברכת בורא פרי הגפן מהמברך בקידוש או הבדלה, אם יצא ידי חובת קידוש או הבדלה. ומתוך האמור הוכיח שברכת בורא פרי הגפן אינה חלק מנוסח הקידוש, אלא מברכים אותה רק כדי שיוכל לטעום מן הכוס, וכיון שעל פי דין די בכך שהמברך שותה מהכוס מלא לוגמיו, ושאר המסובים אינם חייבים לטעום מן הכוס אלא למצוה מן המובחר, אם כן, השומעים אינם צריכים כלל לברכת בורא פרי הגפן, ואינה מעכבת בקידוש. ולכן גם מי שלא שמע ברכת בורא פרי הגפן מהמקדש יצא ידי חובתו, כיון שלא הפסיד כלום מנוסח הקידוש. רק שאם ירצה אח"כ לעשות מצוה מן המובחר ולטעום מן הכוס, יברך אח"כ לעצמו בורא פרי הגפן בכדי לטעום מהיין.

עוד הוכיח כן ממה שכתב הרשב"ם בסוגייתנו (ד"ה ונפ), שמה שפסק שמואל שצריך לפרוס מפה ולקדש, שלא כדעת רבי יהודה שסובר שמפסיקים לגמרי את הסעודה, ושלא כדעת רבי יוסי הסובר שאין צריך להפסיק כלל, אינו משום שחולק על התנאים, שהרי אין אמורא יכול לחלוק על תנאים, אלא מעיקר הדין סובר שמואל שהלכה כרבי יוסי שבערב שבת אוכל והולך עד שתחשך, אלא שבא להחמיר על עצמו קצת שיקדש תחילה ואח"כ יגמור סעודתו. ולכאורה הרי אם היה ממתין ומקדש אחר גמר סעודתו כרבי יוסי, היה מברך גם בורא פרי הגפן בשעת הקידוש, ונמצא שע"י חומרתו הפסיד ברכת בורא פרי הגפן בקידוש, ומבואר שאין עדיפות בברכת בורא פרי הגפן בשעת קידוש אף לכתחילה, ובאופן שאין צריך לברך כגון בסוגייתנו, יהא הקידוש כהוגן אף בלי ברכת בורא פרי הגפן.

והביא שכדבריו כתב גם בדרך החיים, ושגם הפרי מגדים (או"ח סי' רנו סק"י) כתב שאם נתכוין לצאת בברכת הבדלה אף על פי שלא נתכוין לברכת בורא פרי הגפן, יצא ידי הבדלה. וכן הוא בשו"ע הרב (סי' רצט קו"ס סק"ג). אמנם בתהלה לדוד (סי' רעג ס"ק יח) כתב, שמי שעשה קידוש ולא בירך בורא פרי הגפן ושתה הכוס בלי ברכה, לא יצא ידי חובת קידוש, משום שכל דבר הצריך כוס נסדר דווקא אחר ברכת היין.

ק:

כיסוי המזונות שעל השולחן בקידוש של שחרית

בברייתא שבסוגייתנו מבואר שאין מביאים את השולחן לפני קידוש, ומכל מקום אם כבר הביאו קודם קידוש אין צריך להוציאו, אלא פורס עליו מפה ומקדש.

וכתבו התוספות (ד"ה שמעון) בשם השאילתות (ויצו סי' נד), שהטעם לכך הוא כדי שתבוא הסעודה מתוך כבוד השבת, וכן כתב הרשב"ם (ד"ה ה"ג ורבה). וכתבו התוספות, שעכשיו

קא.

דין הקידוש בבית הכנסת

נוהגים לקדש בבית הכנסת, ואין למקדש לטעום מיין הקידוש אלא מטעימו לקטן[סה], דאין קידוש אלא במקום סעודה.

[סה] **ויתנו** לקטן שהגיע לחינוך [היינו כבן שש או שבע כל אחד לפי חריפותו] כי אם יתן רק לקטן שלא הגיע לחינוך יהיה ברכת המברך לבטלה, שהרי לא הגיע זמנו לחנכו בברכה. ואם אין קטן שהגיע לחינוך בבית הכנסת אזי ישתה המקדש כשיעור רביעית כדי שיהא חשוב על ידי זה מקום סעודה [כפי שיבואר להלן], ויברך אחר כך ברכה אחרונה ויחשוב בדעתו לצאת בקידוש זה, ומכל מקום יכול אחר כך לחזור ולקדש בביתו להוציא בני ביתו. אפילו לפי מה שמבואר בסימן שמ"ג שאסור להאכיל בידים לקטן אפילו דברים שאסורים מדרבנן, כאן מותר מפני שיש אומרים שאפילו גדול מותר לשתות כיון שיוצא בקידוש זה, ועוד שאי אפשר באופן אחר, וכן שדעת הר"ן שכיון שאכילה ושתיה זה רביתא [דרך גדילתו] של התינוק מותר להאכילו בידים, ולא גזרו חכמים בזה, ומטעמים אלו מותר להאכיל קטנים בשבת בשחרית לפני קידוש, ואסור לענותם. מגן אברהם (סי' רפט סק"ג), משנ"ב (שם סק"ג). [סו] **שו"ע** (שם סי' רפט ס"ג), וכעי"ז ברמב"ם (שבת פכ"ע ה"ח). [סז] **ולכן** בזמנינו גם אם יתכוין השומע לצאת ידי קידוש וגם הוא רוצה לסעוד בבית הכנסת, לא יצא ידי חובתו כיון שהמקדש לא מכוין להוציא אחרים, אלא אם כן מתכוין הש"ץ להדיא להוציאו. משנ"ב (סי' רעג סק"ל). [סח] **כתב** המשנ"ב (סי' רפט סק"ה) שבמדינתנו נוהגים לקדש בבית הכנסת בשבת ויום טוב, חוץ מליל א' של פסח שאין לקדש בבית הכנסת, ומהדרין אחרי יין ונוהגים לקנות בדמים המצוה של מי שיתן יין לבית הכנסת לקידוש והבדלה, ואין לבטל המנהג כי הרבה גאונים יסדוהו. [סט] **שו"ע** (שם). [ע] **רמ"א** (שם). ואמרו הראשונים שזה מועיל לעייפות הברכים. משנ"ב (שם סק"ו). [עא] **שו"ע** (שם סי' רעג ס"ג - ג), וכעי"ז ברמב"ם (שם). [עב] **אפילו** בחדר אחר שבאותו בית [וכדלהלן], כיון שלא היתה דעתו לזה מתחילה. משנ"ב (שם סק"י). [עג] **שו"ע** (שם ס"ג).

ובתחילה לא נתקן קידוש אלא בשביל האורחים שאוכלים ושותים בבית הכנסת להוציאם ידי חובתם[סו], ועכשיו אף על גב שלא אוכלים אורחים בבית הכנסת לא בטלה התקנה[סז]. זהו טעם המקומות שנהגו לקדש בבית הכנסת, אבל יותר טוב להנהיג שלא לקדש בבית הכנסת[סח], וכן מנהג ארץ ישראל[סט]. ונהגו לעמוד בשעה שמקדשים בבית הכנסת[ע].

קידוש במקום סעודה

אין קידוש אלא במקום סעודה ואם קידש ולא סעד, אף ידי קידוש לא יצא[עא].

נמלך לאכול בבית אחר

ואם קידש בבית אחד על מנת לאכול שם, ואחר כך נמלך לאכול במקום אחר[עב], צריך לחזור ולקדש במקום שרוצה לאכול שם[עג].

פניני הלכה

שהשולחנות שלנו הם גדולים יותר מדאי, וקשה להביאם אחר קידוש שלא להפסיק כל כך בין קידוש לסעודה, אנו רגילים לפרוס מפה לכתחילה ולקדש. וכתבו שיש מפרשים עוד טעם לפריסת המפה, זכר למן שלא היה יורד בשבתות וימים טובים, והיה טל מלמעלה ומלמטה והמן בינתיים. והטור (סי' רעג) הביא טעם שלישי לכיסוי בשם הירושלמי, שלא יראה הפת בושתו, ופירש שהפת מוקדמת היא ליין בפסוק (דברים ח ח) 'ארץ חטה ושעורה וגפן' וגו' והיה ראוי להקדימה בברכה, ומקדימים בקידוש בברכת היין, וכדי שלא תראה בנשתה מכסים אותה.

וכתב בגינת ורדים (שו"ת, סו"ס כלל ו סי' ג), שנראה שהטעם שהתוספות לא הביאו את טעמו של הירושלמי אלא רק את שני הטעמים האחרים, הוא כיון שסוברים שאין זה בושת לפת בכך שמברך על היין לפניה, ואדרבה שבח הוא לה, כמו שכתבו התוספות בשם השאילתות שמביאים השולחן אחר קידוש כדי שיביאו את הסעודה לכבוד השבת. וא"כ אין לה בושת במה שמקדשים על היין לפניה, אלא כבוד הוא לזה שמכבדים בה את השבת. ולכן לא כתבו התוספות אלא את הטעמים האחרים.

ודנו הראשונים והאחרונים בכמה חילוקי דינים שיש בין הטעמים, וביניהם דין כיסוי הפת בקידוש היום. והמרדכי (סוף מערכי פסחים רמז תריח ד"ה ומה שמעתי מפשימין) כתב, שהטעם הראשון שבתוספות להביא את הסעודה לכבוד השבת, אינו שייך אלא בליל שבת שאז הוא זמן כניסת שבת, ולא ביום השבת, ומה שמכסים ביום השבת הוא מהטעמים האחרים. גם הסמ"ג (עשין ג) כתב את הטעם הראשון לליל שבת, ואת הטעם שהוא דוגמת המן שהיה טל מלמטה ומלמעלה ליום השבת, ומבואר שלדעתו אין הטעם הראשון שייך אלא בליל שבת. וכן נקט בפשטות בעל המנחת שלמה, הו"ד בשמירת שבת כהלכתה (פמ"ז הערה קכה), שטעם כבוד השבת אינו שייך אלא בלילה ולא ביום.

ועל פי זה כתב בעל המנחת שלמה, שכיון שהטעם שלא יראה הפת בושתו אינו שייך אלא בפת העומדת לפני מי שמברך על היין ולא לפני שאר המסובים, והטעם של זכר למן לא שייך רק בלחם משנה ולא בשאר מיני מזונות, לכן מי שאינו חושב לטעום מהיין של המקדש בקידוש היום, אינו חייב לכסות המזונות העומדים לפניו, כיון שכל שלשת הטעמים אינם שייכים בו, כיון שהוא קידוש היום, ואינו מקדש בעצמו, ואינה פת אלא מיני מזונות.

ובאשל אברהם (נוטעמט, סי' קפג ס"ק) צידד, שלעולם אין טעם כיסוי הפת מפני בושתה שייך אלא בפת שלמה, אבל פת חסרה, או כיסנין אפילו אם שלמים הם, אין צריך לכסותם. וכתב במגדנות אליהו (שו"ת, סי' מג) שאפשר שעל זה סמכו שאין נוהגים לכסות המזונות בעת הקידוש ביום השבת בבית הכנסת.

אמנם בלבושי מרדכי (שו"ת מהדו"ק, סו"ס סי' מו) כתב השואל שכשמקדש בשחרית על מיני תרגימא אין שייכים ג' הטעמים של כיסוי הפת בשעת קידוש כנ"ל, וא"כ לא יצטרך לכסותם. אמנם כתב הלבושי מרדכי להביא ראיה מהבדלה, שמבואר בשו"ע (סו"ס סי' רצט ס"ט) שאם רוצה לסעוד תיכף להבדלה, צריך להיזהר שלא יביא לחם לשולחן קודם הבדלה, ואם הביא פורס עליו מפה ומכסהו לפי שהוא מוקדם בפסוק וצריך להקדימו אם לא יכסנו. והקשה הט"ז (שם סק"ח) שכיון שאינו רשאי לאכול קודם הבדלה הרי הפת כאילו אינו, ומה בושת לפת יש כאן, ורק לגבי קידוש יש לכסות את הפת שלא יראה הפת בושתו כיון שאפשר לקדש על הפת, אבל בהבדלה שאין מבדילים על הפת אין שייך בושת לפת, ותירץ הט"ז שזה עצמו הוא בושת שמראה שאין מעלה לפת כמו יין, והרי היא מוקדמת בפסוק. הרי שאע"פ שאינו יכול עכשיו לברך על הפת, מ"מ הרי זה בושת לה משום שבמקום אחר היה מקדים את הפת מפני שהיא מוקדמת בפסוק, וכאן אינו מקדים, א"כ גם במיני מזונות, אע"ג שאינו יכול לקדש עליהם וא"כ לכאורה אין להם בושת, מ"מ כיון שהם מוקדמים בפסוק ובמקום אחר היה מקדים את המזונות וכאן אינו מקדים, צריך לכסותם. וסיים בלבושי מרדכי שכן הוא נוהג לכסות מטעם זה.

כיסוי הפת ביום השבת

ובנימוקי או"ח (סי' רעג ס"ע) כתב, שהטעם לכסות הפת משום זכר למן שייך גם אחר הקידוש, ואף בשעת הבציעה עצמה צריך לאחוז הפת כשהיא מכוסה מלמעלה ומלמטה, וכתב שכן מנהג העולם. אכן כתב שבסעודת שבת בשחרית כשכבר כיסו בשעת הקידוש, ובפרט כשיצאו כבר הקידוש בפת הבאה בכיסנין במקום סעודה, ויושבים אחר זמן מה לסעודת שחרית, נהגו קצת שלא לכסות אז הפת כלל בשעת ברכת המוציא, וידענו ושמענו בקבלה ברורה שיש בזה מחלוקת בין כמה צדיקים וקדושי עליון, כי בהיות הגה"ק הרמ"מ מרימנוב בלובלין אצל הגה"ק החוזה מלובלין, והרה"ק מרימנוב היתה דרכו בביתו לגלות הפת בסעודת שחרית של שבת קודש, והרה"ק מלובלין היתה דרכו לכסות גם בשחרית, וכאשר הסיר הרה"ק מרימנוב לפני נטילת ידים המפה מעל החלות של הרה"ק מלובלין, ואמר בדרך פסק כי בשחרית אין צריך לכסות המפה, נענה הרה"ק מלובלין ואמר, לא נאמר אנחנו בדרך פסק דווקא לכסות, רק העושה כמר עושה והעושה כמר עושה. והרי הדבר תלוי במחלוקת אשלי רבבי המעניקים חמה בגודל קדושתם.

וכתב בנימוקי או"ח, שלכאורה אם הטעם לכיסוי הוא משום זכר למן, הרי טעם זה שייך גם בשחרית שבת קודש, שהרי גם בשחרית יש חיוב לבצוע על לחם משנה זכר למן, ולא רק בליל שבת בלבד צריכים לחם משנה, וא"כ למה לא יכסו את הפת גם בשחרית מטעם זה. ואין לומר שבליל שבת קודש עושים זכר למן יותר, משום שאומרים אז ומתחילים בקידוש יום השישי ועוסקים בענין השביתה בשבת [שמחמתה לא ירד המן בשבת וירד ביום השישי לחם יומיים], וגם כתב הרמ"א (סו"ס סי' רמג ס"ב) שיש שכתבו שבקצת מקומות נהגו לאכול מולייתא שקורין פשטיד"א בליל שבת זכר למן שהיה מכוסה למעלה ולמטה, הרי שדקדק וכתב שעושים דווקא בליל שבת זכר למן. אך אין זו ראיה, ואדרבה יש ראיה להיפך ממנהג העולם, שבאמת נוהגים העולם לאכול הפשטיד"א והמולייתא שקורין קוגעל רק בשבת קודש שחרית. ורק אצל אבותי הקדושים היו נוהגים לאכול בליל שבת ג"כ מולייתא, היינו מעי בהמה ממולא או צואר עוף ממולא, לצאת דברי הרמ"א. ועכ"פ העולם נוהגים כן בעיקר ביום השבת כנזכר, אם כן צריך ביאור טעם המגלים הפת בשחרית, שהרי גם ביום שייך הטעם לעשות זכר למן. ומסיק שבודאי יש בדבר כוונה על פי סוד, ואלו ואלו דברי אלהים חיים.

וכתב שמטעם זה נהג אביו בעל הדרכי תשובה לכסות בשחרית מקצת החלות, ומקצתן השאיר מגולה, ויש לבאר טעמו לשבח, כעין שכתבו האחרונים בהלכות תפילין לענין תפילין של ראש שצריכים להיות מגולים ע"פ השו"ע, אכן ע"פ האריז"ל צריכים להיות מכוסים תחת הטלית, וכתבו האחרונים שעל כן צריכים לנהוג לכסות התיתורא וקצת דופן המערבי של בית התפילין, ובזה יצאו ידי שניהם, ועל דרך זה יש לעשות בפת בשחרית של שבת.

שוב הביא שמפורש בלשון הלבוש (סו"ס סי' רפט ס"ה) שתהיה מפה פרוסה על הפת גם בשחרית, וכתב שבמנהג הנזכר לכסות מקצת ולגלות מקצת, יוצאים גם דעת הלבוש, שהרי מתוך י"ב החלות המסודרים על השולחן על פי המקובלים, על כרחך לא ימלט שיש כמה חלות שלמות מכוסות לגמרי, וכמה חלות שלמות מגולות, ובזה יוצאים לכל הדעות.

יין של קידוש לרפואת העיניים בטעימת היין ובנתינה על העינים

בגמרא נחלקו רב ושמואל באותם שמקדשים בבית הכנסת בליל שבת ויום טוב אחר תפילת ערבית בלא לאכול את הסעודה שם, אם יוצאים ידי חובת קידוש. להלכה נפסק (סו"ע סו"ס סי' רפט ס"ה) כשמואל שצריך שיהא הקידוש במקום סעודה, ולכן אין יוצאים ידי חובת קידוש בקידוש שעושים בבית הכנסת, וכל ענין הקידוש שעושים בבהכ"נ הוא רק להוציא ידי חובה את האורחים שסועדים שם. ולכאורה נמצא לפי זה, שבזמנינו שאין אורחים סועדים בבית הכנסת, אין מקום לקידוש זה.

אכן הטור (שם) הביא שנוהגים בכל המקומות שהש"ץ מקדש בבית הכנסת, ותמה איך נתפשט מנהג זה בזמנינו שאין אורחים שסועדים שם, כיון שהלכה כשמואל שאין קידוש אלא במקום סעודה, וקרוב הדבר להיות ברכה לבטלה. וכתב בשם רב נטרונאי שיישב המנהג, שהרי טעימת יין של קידוש של שבת רפואה היא, כמו שאמרו (נדרים מג:) שפסיעה גסה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם, ומחזירו בקידוש של ליל שבת, וכיון שיש מהציבור שאין להם יין, תיקנו לקדש בבהכ"נ על היין, והמקדש נותן אח"כ מהיין לציבור לרפואה ליתן על עיניהם. וכן הביאו התוספות (ד"ה ידי קידוש) בשם רב נטרונאי. אמנם הראבי"ה (מ"ק מסכת פסחים סי' תקט) כתב שאין ראיה משם לעשות קידוש בבית הכנסת, שרפואה זו יכול לעשות בקידוש בביתו ואין צריך לעשות בשביל זה קידוש בבית הכנסת. והוא שלא כפירוש רש"י (סנה קיג: ד"ה קידושא), שפירש שהוא השותה מיין של קידוש בלילי שבתות.

והראבי"ה (מ"ק מסכת שבת סי' קלה) הביא גם כן הענין ליתן על העינים מכוס של קידוש משום רפואה, וכתב שלא יסגור ויפתח ריסי עיניו להכניס היין, שאז אסור משום רפואה, שגזרו חז"ל משום שחיקת סממנים. אמנם בתשובות הגאונים (סי' נד) שאל השואל אם הרפואה שבקידוש ליל שבת היא בשתייה, או שצריך לשים מהיין על גבי העין, והשיב שלא שמענו מי שמשים מכוס הקידוש בלילי שבת על גבי עיניו, אלא ודאי שהרפואה היא בשתייה. וכן בעמק ברכה (הורוביץ, סי' נד ד"ה דגר גדול) כתב שהרפואה היא בזכות שרגיל בקידוש השבת, אבל לא שיתן את היין בתוך עיניו, שהרי על גבי העין אסור מפני שהוא דרך רפואה, ואין חילוק בין אם סוגר ופותח או לא.

והמיוחס לר"ן (שבת שם ד"ה ומהדר לי') הביא את שני הפירושים, שיש מפרשים שכששותה הקידוש מתרפא, אבל רב עמרם ורבינו יצחק ן' גיאת ז"ל כתבו, שיש אנשים ששפים עיניהם ביין של קידוש והבדלה, וכתב ה"ר יונתן ז"ל שהמשימים מיין הקידוש על עיניהם טועים הם, שאסור לתת יין אל תוך העין מפני שהוא מלקה הגוף, ועובר משום בל תשחית.

ובאליה רבה (סי' רעג ס"ק כג) הביא את דברי האגודה (נדרים פ"ו סי' קמ) שכתב לבאר את דברי הגמרא שבקידוש בליל שבת מחזיר את מאור עיניו, שיש מפרשים שהוא בטעימת הקידוש, ויש אומרים שנותן יין בעיניו, וזה צריך להיות לאחר השבת מפני שבשבת אסור ליתן בעיניו. וביאר באליה רבה את דברי הטור שכתב שהיו נותנים 'על' עיניהם בשבת, שאולי הוא משום שסובר שאסור ליתן יין בתוך העין בשבת, אבל על העין מותר כמבואר בשו"ע (סו"ס סי' שכא ס"כ). אמנם יש סוברים שאף על העין אסור כיון שידוע שעושה כן משום רפואה, ולכן ביאר באליה רבה שרב נטרונאי שמובא בטור סובר שכיון שבשעת קידוש בבית הכנסת מסתמא עדיין יום הוא, לא גזרו, אבל בבית מסתמא לילה הוא, ולכן עשו קידוש בבית הכנסת דווקא כדי ליתן על עיניהם מבעוד יום. והראבי"ה הנ"ל שכתב שאפשר לעשות כן בקידוש בביתו, סובר שאף בשבת מותר מפני שלא גזרו על מה שהוא משום מצוה ואינו רפואה בטבעו.

מפינה לפינה

בבית אחד מפינה לפינה חשוב מקום אחד, שאם קידש על מנת לאכול בפינה זו ונמלך לאכול בפינה אחרת[עג], אפילו הוא טרקלין גדול, אין צריך לחזור ולקדש[עה].

מבית לסוכה

מבית לסוכה חשוב כמפינה לפינה[עו], ולכן אם ירדו גשמים וקידש בבית, ואחר כך פסקו הגשמים ורוצה לאכול בסוכה, או להיפך שקידש בסוכה וירדו גשמים ורוצה לאכול בבית, אין צריך לקדש שנית. אמנם יותר טוב שכשרוצה לעקור אחר קידוש את דירתו לסעודה, שישתה מתחילה רביעית יין במקום ההוא[עז], ואז [עד] **וכל** שכן אם בשעה שקידש היה בדעתו כבר לאכול בפינה אחרת. משנ"ב (סס ס"ק ס"ג). [עה] **שו"ע** (סס ס"ק ס"ח). ומכל מקום לכתחילה טוב שלא לסור ממקום שקידש, כיון שיש מחמירים גם במפינה לפינה, אלא אם כן היתה דעתו בזמן שקידש לאכול בפינה אחרת, שבאופן זה אין להחמיר בזה. משנ"ב (סס ס"ק ס"ג). [עו] **רמ"א** (סס). ומדובר באופן שהסוכה בתוך הבית, שהוסר היציע ואין שם הפסק מחיצה אחרת רק מחיצת הסוכה, ולכן סובר הרמ"א שכיון שאין מחיצת הסוכה עשויה לתשמיש אלא לשם מצות סוכה נחשב מקום זה מפינה לפינה בלא מחיצה, ואפילו לא היתה דעתו מתחילה לכך צריך לקדש שנית, אבל אם הסוכה עשויה מחוץ לבית שמחיצות הבית מפסיקות דינה כמחדר לחדר, שכשאין דעתו מתחילה לכך צריך לקדש שוב, אלא אם כן רואה את מקומו הראשון. משנ"ב (סס ס"ק ס"ה). וכתב בביאור הלכה (סס ד"ה ומניח) שגם באופן שהסוכה עשויה מחוץ לבית, טוב יותר שישתה רביעית יין במקום הראשון ולא יעשה שוב קידוש. [עז] **ואם** עוקר את מקומו מהסוכה לבית מחמת הגשמים, יוכל לאכול כזית פת בסוכה ועל ידי זה יחשב מקום סעודה. שער הציון (סס ס"ק ס"ה). [עח] **משנ"ב** (סס). מפני שיש פוסקים [ובכללם אליה רבא (סס ס"ק ס"ג), ביאור הגר"א, מאמר מרדכי (סס ס"ק ס"ג)]. החולקים על הרמ"א בזה. [עט] **אפילו** אם רואה נחשב זה כמקום סעודה ואין צריך שוב לקדש שנית לדברי הכל[פ].

רואה את מקומו

יש אומרים שכל שרואה מקומו[פא], אפילו מבית לחצר[פב], או מבית לבית אם אין שביל היחיד קבוע בימות החמה ובימות הגשמים מפסיק ביניהם[פג], אין צריך לחזור ולקדש[פד].

מחדר לחדר

אם נמלך לאכול בחדר אחר, אף שהוא באותו בית, צריך לחזור ולקדש, כיון שלא היה דעתו לזה בעת שקידש[פה].

היה דעתו בשעת קידוש לאכול בחדר אחר

יש אומרים שאם קידש במקום אחד על אותו דרך חלון, ואפילו רק מקצת מקומו, נחשב הכל כמקום אחד. משנ"ב (סס ס"ק ק"ו). [פו] **שו"ע** (סס). [פז] **משנ"ב** (סס ס"ק ק"ז). [פח] **שו"ע** (סס). ואין לסמוך על דעה זו רק לענין דיעבד בשעת הדחק שלא יכול לסעוד במקום הקידוש, אבל בלא זה יזהר מאד שלא להקל מבית לבית על ידי ראיית המקום כי יש אחרונים שמחמירים אפילו בדיעבד. שו"ע הרב (סס ס"ב), משנ"ב (סס). [פט] **משנ"ב** (סס ס"ק ק"ד). [צ] **שו"ע** (סס ס"ו). דין זה ששניהם צריכים לכוין, אינו דווקא באופן זה אלא הוא דין כללי דעת לאכול במקום אחר, יצא ידי קידוש, והוא שיהיו שני המקומות בבית אחד[צא], כגון מחדר לחדר או מאיגרא לארעא[צב]. וכן עיקר[צג].

מקום סעודה במקדש לאחרים

יכול אדם לקדש לאחרים אף על פי שאינו אוכל עמהם, כיון שלהם זה מקום סעודה[צד]. אם קידש בביתו ושמע שכנו ושולחנו ערוך לפניו[צה], יוצא בו כיון שהוא מקום סעודה[צו]. וכגון שנתכוין השומע לצאת, ומשמיע להוציא[צז].

דברים הנחשבים לסעודה

כתבו הגאונים שאפילו אכל דבר מועט[צח], או שתה כוס יין שחייב עליו ברכה[צט], יצא ידי קידוש במקום סעודה[ק], ואם רוצה גומר סעודתו במקום אחר[קא], ודווקא אכל לחם או שתה יין[קב], אבל אכל פירות, לא[קג], ויש אומרים שצריך לשתות עוד רביעית יין מלבד הכוס של הקידוש, כדי שיהיה נחשב למקום סעודה[קד].

שתיית כוס של מילה

לפי זה היה מותר למוהל ולסנדק לשתות מכוס של מילה בשבת בשחרית, אם שותים כשיעור אבל נהגו ליתן לתינוק[קה].

הפסק בין קידוש לסעודה

צריך לאכול במקום קידוש לאלתר[קו], בשתיית יין ידי סעודה אלא במקום הדחק, ובקידוש של לילה נסתפק בשער הציון (סס ס"ק כט) אם אפשר לסמוך להקל בזה. ולדעת הכל אם שתה שכר ושאר משקים אפילו אם היו חמר מדינה, אין יוצא בהם ידי סעודה גם בשחרית, כיון שלא סועדים את הלב כמו יין. משנ"ב (סס). [צו] **שו"ע** (סס ס"ה). אמנם דעת כמה מהאחרונים שמאחר ושיטת השלטי גבורים שגם בפירות יוצא ידי סעודה, אם חלש לבו קצת ואין לו עתה מחמשת המינים לסעוד אחר הכוס, יש לסמוך על השלטי גבורים בשחרית, אבל בלילה בודאי אין לסמוך עליו. משנ"ב (סס ס"ק כו). ובספר מעשה רב כתב שהגר"א אף בקידוש היום לא היה מקדש אלא במקום סעודה גמורה, ולא מיני מזונות או יין. ביאור הלכה (סס ד"ה כמצו הגפן וסיס). [צז] **לבוש**, רע"א ועוד. וכתב השער הציון (סס ס"ק כט) שבשחרית אם אין לו כל כך יין, יש לסמוך על המקילים שדי ברביעית של קידוש גם לסעודה. ולענין קידוש של לילה עיין בהערה להלן. [צח] **רמ"א** (סס). [צט] **ולא** יפסיק אפילו זמן קצר. אמנם אם מאיזה סיבה קם ממקומו ויצא לחוץ, ולאחר מכן חזר למקומו, אין צריך לחזור ולקדש. ומכל מקום מאחר ויש חולקים על זה, לכתחילה יזהר מאד שלא לעשות כן, אך בדיעבד אין להחמיר לקדש שנית. משנ"ב (סס ס"ק יג) ומסקנת הביאור הלכה (סס ד"ה לפלפר).

פניני הלכה

רפואת העינים בהסתכלות בנר

אמנם בדרכי משה (טור סי' רעג אות ח) כתב בשם מהרי"ל (מנהגים הל' שבת אות ג), שכשמתחילים הקידוש יתן עיניו בנר, שב' פעמים נר עולה ת"ק, והוא רפואה לפסיעה גסה שנוטלת אחד מת"ק ממאור עיניו של אדם. ובאליה רבה (סס ס"ק נח) הביא את דברי המהרי"ל, וכתב שמשמע שם שאף בשעת קידוש אחר גמר ויכולו יסתכל בנרות. והביא דברי המגן אברהם (סס ס"ק נג) שכתב שיש ליתן עיניו בכוס ובנר, וכתב באליה רבה מיהו אין לדקדק בזה כל כך. וכתב שמשמע שפירשו כן את דברי הגמרא בברכות שמחזיר את מאור עיניו בקידוש של ליל שבת, שהכוונה היא שבשעת קידוש יתן עיניו בנר.

אוצר החכמה 19/06/2018

קא.

קידוש במקום סעודה בליל הסדר

בסוגייתנו מבואר דין קידוש במקום סעודה, והוא שצריך לאכול את הסעודה באותו מקום שקידש. הרמ"א (טור סי' רעג ס"ג) הביא בשם מהר"י מולין שצריך גם לאכול את הסעודה לאלתר אחר הקידוש, או שעכ"פ יהא בדעתו לאכול שם מיד, אבל אם לא היתה דעתו לאכול מיד, כגון שדעתו להפסיק בדברים אחרים והפסיק, אפילו היה ההפסק אח"כ מחמת אונס, אף שאכל אח"כ במקום קידוש לא יצא (משנ"ב ס"ק יד). וכתב המגן אברהם (סס סק"ה) שגדר לאלתר הוא לאלתר ממש, ואפילו אם היה בדעתו להפסיק זמן קצר הרי זה הפסק. גם בשערי תשובה (סס סק"ג) כתב בשם הגינת ורדים (שו"ת, כללי ג סי' כ), על הדין שצריך שיהא בדעתו לסעוד שם מיד שלכתחילה יש לסעוד מיד, רק לענין דיעבד כתב שגם אם שהה עד שעברה הנאתו מכוס של קידוש אינו צריך לחזור ולקדש, והמחמיר לחזור ולקדש הרי זה ברכה לבטלה.

ולפי זה צ"ע איך יוצא ידי חובת קידוש בליל הסדר שמפסיקים הרבה באמירת ההגדה. ובאמת ראיית הגינת ורדים (סס) לכך שקידוש במקום סעודה הוא אפילו אחר שנתעכל יין הקידוש במעיו, היא מקידוש של ליל הסדר, שכששותה כוס שני ומתחיל לסעוד כבר עברה הנאתו של כוס של קידוש בשיהוי שמשתהה בקריאת ההגדה, וכשגומר ההגדה צמא הוא לשתות עוד, וכן כשמקדש על הפת שכתבו הרי"ף והרמב"ם ז"ל שמי שאין לו יין בליל פסח מקדש על הפת כדרך שעושה בשבת, ועושה כל הסדר, ואחר גמר ההגדה מברך על המרור ואוכל, ואח"כ כורך מצה ומרור ואוכל ומשלים סעודתו, והדבר מוכח שאם אדם אכל כזית פת ונשתהה עליו כל זה השיהוי שעושים בליל פסח, שפשוט שאינו יכול לברך אחריו שכבר נתעכל במעיו אותו מזון שאכל, ואם היתה קפידא בזה היה להם להתנות שימהר ויחיש בעשיית הסדר, וכל שכן אם הוא תלמיד חכם שדורש על כל דבר ודבר תלי תלים, שכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח. וכעין זה כתב באשל אברהם (בוטשאטש, סס ס"ג), עיי"ש.

אמנם בקצות השולחן (סי' פט סק"ח) כתב, שבליל הסדר אף שמפסיק בין אמירת קידוש עד הסעודה באמירת הגדה, כיון שהוא לצורך הסעודה לא חשוב הפסק. וכמו שמבואר במשנ"ב (סס) שאם היה ההפסק מחמת דברים שהם צורך סעודה אינו חשוב הפסק. וכן כתב בתשובות והנהגות (שו"ת, ח"ו סי' סה) שבפסח אין לחשוש להפסק בין קידוש לסעודה במה שאין סועדים מיד, מאחר שעוסקים באמירת ההגדה הנאמרת על המצה שהיא הסעודה. וע"ע בענין קידוש במקום סעודה בפסח, בבית שערים (שו"ת, ח"ו סי' ו - ז). ויש שכתבו שראוי לשתות רביעית נוספת בקידוש, כדי שיחשב ע"י זה כקידוש במקום סעודה, ויועיל גם אם יצא ממקומו בין הקידוש לסעודה (רמה ויגד מסה סי' ו אות ז).

קידוש במי שאינו סועד סעודת שבת

האחרונים דנו בגדר קידוש במקום סעודה אם הוא דין בקידוש שצריך שיהיה במקום הסעודה, ואם לא סעד במקום שקידש לא יצא ידי חובת קידוש, או שהוא דין בסעודה, שהסעודה צריכה קידוש במקומה דהיינו שאם רוצה לאכול מחויב לקדש מקודם (רמה נרכת מכתם נעיל ק. נמוס' ד"ה רבי יוסי, נסוגייתנו נענין קידוש נמקום סעודה, ועוד). ויש כמה חילוקים בזה לדינא, כגון מי שאינו יכול דהיינו שאין לו פת, או אינו רוצה לסעוד סעודת שבת, שאם נאמר שהוא דין בקידוש דהיינו שאם אינו סועד אינו יוצא ידי קידוש, א"כ באופן זה לא יקדש שהרי לא יצא דין קידוש. אמנם אם נאמר שהוא דין בסעודה, דהיינו שבלא שיקדש סמוך לסעודה אינו יוצא חובת הסעודה, אבל אינו חסרון בקידוש, א"כ באופן שבכל אופן אינו אוכל הסעודה, יקדש ויצא לכל הפחות ידי חובת קידוש. ובברכי יוסף בשיורי ברכה (הוסף נשערי תשובה סי' ערג סק"ז) הביא מספר הבתים מחלוקת בענין זה, יש שסוברים שיעשה קידוש, ויש שחולקים וסוברים שלא יקדש, מפני שחובת קידוש דאורייתא כבר יצא בתפילה.

והמאירי (ד"ה זה שנימלנו) כתב, שהדין שאין קידוש אלא במקום סעודה לא נאמר רק כשדעתו לאכול במקום אחר, אלא אפילו מי שלא היתה דעתו לאכול כלל אין קידוש שלו כלום, ולא יצא ידי קידוש. והוכיח כן ממה שאמרו בסוגייתנו, אמר אביי כשהיינו אצל רבה כשהיה מקדש והיינו רוצים לצאת וללכת לבתינו, היה אומר לנו, טעמו מעט קודם שתלכו, שמא עד שתלכו לבית האכסניא יכבה לכם שם הנר ולא תאכלו שם, ולא תוכלו לקדש במקום האכילה, ובקידוש ששמעתם כאן לא יצאתם ידי חובה, שאין קידוש אלא במקום סעודה. הרי שאף בלא אכילה כלל אין יוצאים ידי חובת קידוש שהרי חששו של רבה היה שלא יאכלו כלל בבתיהם. ומכל מקום כתב המאירי, שדווקא בזמן שדעתם לאכול ואירעה סיבה שמפקעת אכילתם, בזה הוא שחובה עליהם לתקן הדבר ולאכול עתה מעט, אבל כל שאין דעתם לאכול כלל, ודאי מקדשים בלא אכילה ויוצאים ידי חובתם, אלא שגדולי הרבנים [רש"י (ד"ה דילמא ממעקרא)] מפרשים שאף כשאין דעתם לאכול אין הקידוש מוציא בלא סעודה.

ומבואר בזה שנחלקו הראשונים בנידון זה, במי שאין דעתו מתחילה לסעוד כלל, דעת רש"י בסוגייתנו שאף בזה נאמר דין קידוש במקום סעודה ואינו יוצא ידי חובת קידוש כלל, וכתב בברכת אברהם בסוגיין (ד"ה ורמימי נמאירי) שלדעתו הקידוש הוא שצריך את הסעודה, ודעת המאירי שהסעודה טעונה קידוש, וכל שאינו אוכל מאיזה טעם או שכבר אכל ויצא ידי חובת סעודה, יכול לקדש גם שלא במקום סעודה, שאין הקידוש צריך לסעודה אלא הסעודה צריכה את הקידוש. ועיי"ש (ד"ה וכמאירי) שביאר על פי זה גם מחלוקת המאירי וראשונים אחרים (עיי' מאירי ד"ה אמר) לענין שליח ציבור המקדש בבית הכנסת ואינו סועד שם, אם מותר לו לטעום מהכוס, וכתב שאף מחלוקת זו תלויה בחקירה זו, והמאירי לשיטתו שסובר שהסעודה צריכה לקידוש, אך הקידוש אינו צריך לסעודה, ולכן הש"ץ המקדש בבית הכנסת יכול וצריך לטעום מהכוס אף שאינו סועד שם, ואחר כך כשיגיע לביתו יחזור ויקדש לצורך הסעודה, שהקידוש שלא במקום הסעודה אינו יכול לפטור את הסעודה, ואין מניעה מלשתות מכוס של קידוש שאין עימו סעודה. אך הראשונים החולקים

או שיהא בדעתו לאכול שם מיד, אבל בלא זה אפילו אכל במקום קידוש אינו יוצא[קז], ואם היה בדעתו שלא לאכול שם מיד, ונמלך ואכל, יצא[קא].

קידוש לאור הנר

יש אומרים שאין מקדשים אלא לאור הנר, ויש אומרים שאין הקידוש תלוי בנר ואם הוא נהנה בחצר יותר מפני האויר או מפני הזבובים, מקדש בחצר ואוכל שם[קב], אף על פי שאינו רואה הנר, שהנרות לעונג נצטוו ולא לצער, וכך מסתבר[קג].

מתירין ציצית מבגד לבגד

מותר להתיר ציציות מטלית זה וליתנם בטלית אחר[קד], אבל שלא להניחם בבגד אחר, לא[קה], וכן אין להתיר ציצית מטלית של גדול וליתנם בטלית של קטן[קו]. ודווקא מטלית של בר חיובא[קז], אבל מותר להתיר הציצית מטלית של מתים[קח].

כשרוצה להחליף את הבגד

וכן אם נתבלה הטלית, מותר להתיר ציציותיו, או שרוצה למכרו לנכרי[קט], או לעשות מהטלית בגד שלא יהיה ארבע כנפות מותר ליטול את ציציותיו.

להחליף לציציות יותר מהודרות או יותר נאות

וכן מותר להסיר את הציציות ולתת תחתיהם יותר נאים משום הידור מצוה, או כשהם ישנים ומסירם כדי לחדשם, או כשנפסק חוט אחד ולא נשאר בו אלא כדי עניבה[קי], אף על פי שעדיין הציצית כשר, מטלית חדשה לטלית אחרת, וכל שכן מטלית ישנה שמותר להתיר ולקשור בטלית חדשה. והוא הדין שמותר להתיר ציצית מטלית גדול ולקושרם בטלית קטן. ומכל מקום אם מצויים לו ציציות אחרים להשיג, נכון להחמיר שלא להתיר ציציותיו אם לא באופנים שיבוארו להלן. משנ"ב (סס קס"ח - ג). [קה] שו"ע (סס). [קו] **משנ"ב** (סס). כיון שחיובו רק מדרבנן. ובפמ"ג (מ"ז סס קס"ג) מסתפק אם מותר להתיר ציצית מטלית של צמר, כדי ליתנם בטלית של שאר מינים לפוסקים (שו"ע סס סי' ט ס"ו) ששאר מינים חיובם רק מדרבנן, והארצות החיים מיקל בזה. משנ"ב (סי' טו סק"ח). [קז] **אפילו** אם חיובו רק מדרבנן. משנ"ב (סס סק"ד). [קח] **רמ"א** (סס). [קט] **אבל** אם רוצה למכור את הטלית לישראל, אסור ליקח ציציותיו אף שהישראל השני יוכל להטיל ציצית אחרת בעצמו. משנ"ב (סס סק"נ). [קי] יש מן האחרונים שכתבו שדווקא באופן זה שנשאר בו כדי עניבה, שדינו שאם הוא תלוי כבר בבגד הוא כשר, אבל אינו יכול לתלותו בבגד אחר, מותר להסירו, אבל אם הציציות שלמים וראויים להינתן בבגד אחר צריך ליזהר להתיר הקשרים והכריכות שלהם ולא להפסיקן ולקרוע אותן כדי שלא יכלה אותן, והרי אמרו חז"ל (ילקוט יחזקאל רמז שסג) 'לא ישפוך אדם מי בורו ואחרים צריכים להם'. אמנם כתב החיי אדם (כלל יח סל"ב) שאם קשה בעיניו הטרחה להתירם, מותר לנתקם ואין בזה משום בל תשחית, כיון שאין עושה דרך השחתה. משנ"ב (סס). [קיא] **משנ"ב** (סס). ומדובר או באחד מימי החנוכה שיש כמה נרות, או בליל ראשון ויש שני אנשים בבית אחד שכל אחד מדליק בפני עצמו, ואף שמבואר בשו"ע (סס סי' תרעה ס"ג) שצריך להניח את הנר תחילה על מקומו ורק אחר כך להדליקו, דעת הט"ז (סס סק"ג) שעל זמן מועט אין להקפיד, ואפילו לדעת שאר האחרונים שיש להקפיד גם על זמן מועט, אפשר ליישב שמדובר באופן שהיו שניהם קבועים במקומם, אבל היה להם פתילות ארוכות, והפתילה מגיעה לנר שלפניה ואין צריך להסירה ממקומה. משנ"ב (סי' תרעד סק"ח). ובאליה רבה תירץ שמטלטל את הנר הדלוק ומגיע לנר המונח ומדליקו, וכתב השער הציון (סס סק"ד) שכיון שכל הטעם שאסור לטלטל נר בשעה שהוא דולק הוא משום שלא יאמרו לצרכו הדליקו, באופן זה שרואים שמגיעה לצורך נר חנוכה אחר אין לחשוש. [קיג] **ואם** כבה אחד מהנרות אפילו בתוך שיעור הזמן, אין להדליקו מהאחרים אפילו בלא אמצעי, כיון שאין בהדלקה זו מצוה מעיקר הדין, שהרי קי"ל כבתה אין זקוק לה. משנ"ב (סס סק"נ). [קיד] **שו"ע** (סס סי' תרעד ס"ח). [קטו] **בשאר** נרות של מצוה, כגון של שבת ושל בית הכנסת מדליקים מנר לנר, אבל נר של הדיוט אין מדליקים מנר של מצוה. וכתב הפמ"ג (מ"ז פתיחה הסי') שאינו כדאי להדליק מנר לנר בשאר נרות של מצוה ע"י נר של חול, משנ"ב (סס סק"ה). [קטז] **אמנם** אם שני בעלי בתים גרים בבית אחד, שמעיקר הדין צריך מותר להסירו ולתת במקומו ציצית שלמה[קיא].

מדליקים מנר לנר

מדליקין נר חנוכה מנר חנוכה[קיב], ודווקא להדליק מזה לזה בלא אמצעי[קיג], אבל להדליק מזה לזה על ידי נר של חול, אסור, ויש מתירים גם בזה, אלא אם כן הוא בענין שיש לחוש שיכבה הנר של חול קודם שידליק נר אחר של חנוכה[קיד].

המנהג לא להדליק כלל מנר לנר בחנוכה

ונהגו להחמיר בנרות חנוכה שלא להדליק אפילו מנר לנר[קטו], כיון שעיקר מצותו אינו אלא נר אחד והשאר אינו למצוה כל כך[קטז], ולכן אין להדליק זה מזה. וכל זה אינו רק בעוד שדולקים בבית זה ופסק סעודתו והלך לבית הדלקת נר חנוכה לכל אחד, מדליקים זה מזה. משנ"ב (סס סק"ו). [קיז] **רמ"א** (סס). וגם לדעת הפוסקים (סס סי' תרעג סק"מ) שכל זמן שהנר דולק אסורים בהנאה, יש להחמיר רק שלא להדליק מהם נר של חול, אבל נר של מצוה אין להחמיר אף אחר שעבר שיעור הזמן של נר חנוכה. משנ"ב (סס סק"מ). [קיח] **רמב"ם** (שכמ פ"ח ה"ה). וכתב המשנ"ב (סי' שלו סק"ח) שזה גם כוונת תחילת דברי השו"ע (סס סי"ח) שכתב 'דבר שאין מתכוין מותר, והוא שלא יהא פסיק רישיה'. [קיט] **אפילו** שבגרירתם מצוי שיעשו חריצים בקרקע, ויש בזה משום חשש חופר שהוא תולדה של חורש, כיון שאין זה ודאי שיעשו חריץ מתר לגרור אותם אפילו בקרקע שאינה מרוצפת. משנ"ב (סס סק"נ). [קכ] **כלומר** בין גדולים שיש טירחה לשאת אותם על כתיפו, ובין קטנים שיכול לשאת אותם על כתיפו, מותר לו לגררם על הארץ. משנ"ב (סס סק"ד). וכתב המג"א (סס סק"ח) [הו"ד במשנ"ב (סס)] שגדולים ביותר אסור לגרור על הארץ, כיון שזה פסיק רישא שבודאי יעשו חריץ, ואפילו קרקע מרוצפת בשיש אסור לגררם, כיון שגוזרים מרוצף משום אינו מרוצף, אלא שכתב השער הציון (סס סק"נ) שאם כל העיר מרוצפת באבנים או בקרשים, יש להקל בזה. [קכא] **שו"ע** (סס סי' שלו ס"ח), **רמב"ם** (סס). [קכב] **שו"ע** ורמ"א (סס סי' קפא ס"נ) **שבזה** לדעת הכל שייך שינוי מקום [עיין משנ"ב (סס סק"ח יג)], ולענין פת ודברים הצריכים ברכה במקומם ראה להלן.

גורר אדם מטה כסא וספסל בשבת

דברים המותרים לעשותן בשבת ובשעת עשייתן אפשר שתעשה בגללן מלאכה ואפשר שלא תעשה, אם לא נתכוין לאותה מלאכה הרי זה מותר[קיז], הלכך גורר אדם מטה, כסא וספסל[קיט], בין גדולים[קכ] בין קטנים, ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ[קכא].

קא:

שינוי מקום צריך לברך

היה אוכל פירות או שותה משקים[קכב] למצותן, אבל אחר שעבר זמן המצוה מותרים בהנאה, כל שכן שמותר להדליק מהן[קכג].

גורר אדם מטה כסא וספסל בשבת

דברים המותרים לעשותן בשבת ובשעת עשייתן אפשר שתעשה בגללן מלאכה ואפשר שלא תעשה, אם לא נתכוין לאותה מלאכה הרי זה מותר[קיז], הלכך גורר אדם מטה, כסא וספסל[קיט], בין גדולים[קכ] בין קטנים, ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ[קכא].

קא:

שינוי מקום צריך לברך

היה אוכל פירות או שותה משקים[קכב]

אוצר התכמה

פניני הלכה

עליו סוברים שהקידוש צריך לסעודה, וכיון שהש"ץ אינו סועד בבית הכנסת, אין הקידוש קידוש כלל, ואינו יכול לשתות מהכוס.

קידוש במקום סעודה שאינה של פת

בטור (או"ח סי' רעג) הביא דעת הגאונים, שלענין קידוש במקום סעודה אין צריך לאכול אחרי הקידוש דווקא פת, אלא יכול לצאת ידי חובה גם על ידי שתיית יין, אבל באכילת פירות לא. וכן פסק בשו"ע (סס ס"ה). וכתבו המג"א (סס ס"ק יח) והמשנה ברורה (סס ס"ק נה), שלדעתם כל שכן שאם אכל מיני תרגימא מחמשת המינים, שיצא ידי חובת קידוש במקום סעודה, שהרי הם חשובים לסעודת שבת יותר מן היין. וכתב בברכי יוסף (סס סק"ו) שכן פשט המנהג ברוב המקומות ביום שבת, שמקדשים ואוכלים מעט כיסנים ומברכים אחריהם ברכת מעין שלש, ואחר זמן סועדים. וראה עוד בנשמת שבת (שו"ת, מ"ג סי' קכו).

אבל תלמידי רבינו יונה (ברכות מט: ד"ה ומומריס) כתבו בשם רבני צרפת, שבשתי הסעודות הראשונות של שבת חייב אדם לאכול פת, ובסעודה שלישית יכול לפטור עצמו גם בפירות, וראיה לדבר שהרי במסכת סוכה (סוכה מ:) אמר רבי אליעזר חייב אדם לאכול ארבע עשרה סעודות בסוכה, ופירשו בגמרא (סס) שפוטר עצמו במה שיאכל מיני תרגימא, הרי שיכול לצאת ידי חובת סעודה גם בפירות. וביארו, שבשתי הסעודות שחייב לקדש אחת ביום ואחת בלילה, צריך שיאכל פת דווקא כדי שיהיה הקידוש במקום סעודה, אבל בסעודה שלישית שאינו צריך לקדש, אם ירצה לפטור עצמו בפירות הרשות בידו. ומבואר מדבריהם שבשתי סעודות ראשונות צריך פת דווקא, לצורך קידוש במקום סעודה. וכן דעת הגר"א שמדיני קידוש במקום סעודה אין לקדש אלא במקום סעודה גמורה, ולא במיני תרגימא או יין, ואף בקידוש היום (מעשה רב מות קכב, הובא בביאור הלכה סי' רעג ס"ה ד"ה כמבו).

ובביאור מחלוקת זו כתבו האחרונים (עט ליקוטי סי' טו, ועוד), שהיא תלויה בחקירה הנזכרת בטעם שצריך לעשות קידוש במקום סעודה, שאם דין קידוש במקום סעודה הוא מדיני הסעודה, צריך לקדש במקום סעודת פת, שהרי חובת סעודת שבת יוצאים בפת דווקא, וכיון שמדיני הסעודה של עונג שבת הוא שיקדשו בשעת הסעודה, חייבים לקדש בשעת סעודת הפת. אכן אם דין קידוש במקום סעודה הוא דין בקידוש ולא דין בסעודה, יש לומר שדי אף במזונות, שבהם כבר נחשב קריאה במקום עונג.

שיתקדש האדם על ידי הסעודה

בבן איש חי (שנה שניה פרשיות נשא הקדמה) כתב, שכמו שחטא אדם הראשון וחוה היה על ידי אכילה, כן עיקר התיקון שצריכים אנחנו לתקן הוא על ידי אכילה, וכן היצר הרע שהוא השטן (נ"ב טו.), והוא הנחש, מאחר שרואה שהתגברת שהיה לו על ידי אדם הראשון הוא על ידי אכילה, לכך הוא מתגרה ונלחם בענייני האכילה יותר, ולכך צריך האדם לקדש עצמו בענייני אכילה ביותר, הן מצד הברכות שיהיו בכוונה שלמה, והן מצד גוף המאכל שיהיה נקי מכל תערובת איסור של תולעים ושל דם ושאר תערובות איסור שיש לחשוש להם בבעלי חיים, כנבילות וטריפות וכל דברים אסורים, וגם שיהיה נקי מגזל וכיוצא, ושיזהר בלימוד התורה על השולחן, ויתרחק מכל דבר אסור על השולחן וכל מיני כעס והקפדה, כי בענייני האכילה יהיה יסוד לכל תיקוני עבודת הקודש שיעבוד האדם את בוראו.

ולכן אמרו רבותינו ז"ל אין קידוש אלא במקום סעודה, רמזו לפי דרכם, שלא יתקדש האדם בקדושה יתירה לפלוט הסיגים הבלועים בו אלא במקום סעודה, כלומר כאשר יהיה נזהר באכילתו בכל הפרטים הנזכרים.

הפסוקים הנאמרים קודם קידוש של יום השבת

כתב במשנה ברורה (סי' רפט סק"ג), שיש נוהגים לפתוח קידוש של יום השבת באמירת הפסוק (שמות לא טז) 'ושמרו בני ישראל' וגו', או 'זכור את יום השבת' עד 'ויקדשהו' (שמות כ ח - יא).

ובשער הכוונות (דרושי קידוש ליל שבת דרוש ו ד"ה ומ"כ מאמר מזמור) כתב, שקודם קידוש יאמר 'ושמרו בני ישראל את השבת' עד 'וביום השביעי שבת וינפש' וגו' (שמות לא טז - יז), ואחר כך יאמר פסוק (ישעיה נח יג) 'אז תתענג על ה' והרכבתיך על במתי ארץ והאכלתיך נחלת יעקב אביך כי פי ה' דבר', כנודע כי בזה הפסוק נרמזו ג' סעודות שבת כנזכר בספר הזוהר (ויקרא פח: תמוז קלב:).

וכתב בליקוטי מהרי"ח (מ"ב מהר קידוש ביום שבת ד"ה ועיין בשע"ת), שמנהגינו לומר גם הפסוק (סס יג) 'אם תשיב משבת רגלך עשות חפציך ביום קדשי וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכובד וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר', הקודם לפסוק 'אז תתענג על ה'', ואפשר שהוא משום שמפסוק זה למדו בסוגייתנו שאין קידוש אלא במקום סעודה, כמו שכתבו הרשב"ם והתוספות (ד"ה מקף) שדרשוהו במקום שאתה קורא לשבת, כלומר קריאה של קידוש, שם תהא עונג. והרשב"ם כתב שמדרש הוא, ובתוספות רי"ד (ד"ה מין קידוש) ובר"ן (על הרי"ף, ד"ה מקף ידי) כתבו כן בשם בעל הלכות גדולות. ולכן מזכירים פסוק זה קודם קידוש. וראה עוד להלן (קו.) בדעת הנוהגים שלא לומר כלל פסוקים קודם קידוש של שחרית.

וראה עוד להלן (סס) בעיקר אמירת פסוקים קודם קידוש של שחרית.

קא:

דין שינוי מקום בשתי דירות תחת גג אחד בבעלויות חלוקות

בגמרא מובא שישב רב אידי בר אבין לפני רב חסדא וישב רב חסדא ואמר משמו של רב הונא, שמה ששנינו שאם שינה את מקומו באמצע אכילתו ושתייתו צריך לחזור שוב ולברך, אינו אלא כששינה את מקומו מבית לבית, אבל אם עבר ממקום למקום באותו בית דהיינו שעבר מבית לעליה (רש"י ד"ה ממקום), אין זה חשוב שינוי מקום ואינו צריך לחזור ולברך. ובשו"ע (או"ח סי' רעג ס"ח) הביא ג' דעות בזה: א. שבבית אחד מפינה לפינה חשוב מקום אחד, שאם קידש לאכול בפינה זו ונמלך לאכול בפינה אחרת, אפילו הוא טרקלין גדול, אינו צריך לחזור ולקדש. ב. שכל שרואה מקומו, אפילו מבית לחצר, אין צריך לחזור ולקדש. ג. שאם קידש במקום אחד על דעת לאכול במקום אחר, יצא ידי חובה והוא שיהיו שני המקומות בבית אחד כגון מחדר לחדר או מבית לעליה, וכתב הרמ"א שכן עיקר.

אחר[קכג], או שהיה אוכל וקראו חבירו לדבר עמו ויצא לו לפתח ביתו[קכד] וחזר, הואיל ושינה מקומו צריך לברך למפרע על מה שאכל[קכה], וחוזר ומברך בתחילה, ואחר כך יגמור סעודתו[קכו]. ויש חולקים וסוברים ששינוי מקום אינו אלא כהיסח הדעת, ולכן אם שינה מקומו למקום אחר אין צריך לברך אלא לפני מה שרוצה לאכול, אבל לא על מה שכבר אכל[קכז].

מפינה לפינה

ואם דיבר עמו בתוך הבית, אף על פי ששינה מקומו מפינה לפינה[קכח], אין צריך לברך, כיון שהמשנה מקומו בבית אחד מפינה לפינה, אינו צריך לחזור ולברך. **ואכל** במזרחה של עץ תאנה שאינו מוקף מחיצות[קכט], ובא לאכול במערבה, צריך לברך[קל].

רואה את מקומו

אם רואה את מקומו הראשון שאכל שם, אפילו דרך חלון ואפילו רק מקצת מקומו אין צריך לברך אף שלא היה דעתו לכך מתחילה[קלא].

היה בדעתו לאכול במקום אחר

ואם היה דעתו לאכול במקום אחר[קלב], לא נחשב שינוי מקום, והוא שיהיו שני המקומות בבית אחד[קלג].

דברים הטעונים ברכה אחרונה במקומם

יש אומרים ששבעת המינים טעונים ברכה לאחריהם במקומם[קלד], ויש אומרים שדווקא מיני דגן[קלה], ויש אומרים שרק פת טעונה ברכה לאחריה[קלו].

אכל פת ושינה מקומו

אם אכל פת שהוא דבר הצריך ברכה במקומו, והפסיק סעודתו והלך לבית אחר, או שהיה אוכל וקראו חבירו לדבר עמו אפילו לפתח ביתו[קלז], צריך לברך למפרע על מה שאכל[קלח], וחוזר ומברך בתחילה המוציא, ואחר כך יגמור סעודתו[קלט], ויש אומרים שאם אכל דברים שצריכים ברכה במקומם, אפילו ברכה ראשונה אין צריך לברך על מה שרוצה לאכול אחר כך, ולכן אם אכל פת[קמ], או אחד משבעת המינים[קמא] אין צריך לחזור לברך[קמב], אמנם גם לדעה זו אם הסיח דעתו, כשחוזר ודאי צריך לברך על מה שרוצה לאכול אחר כך[קמג].

שינוי מקום לכתחילה באכילת פת

גם לדעה השניה לכתחילה לא יעקור ממקומו בלא ברכה[קמד], כיון שחוששים שמא ישכח מלחזור ולאכול[קמה], אמנם לצורך מצוה עוברת, כגון שהגיע זמן תפילה, מותר[קמו], או באופן שהיה דעתו בשעת ברכת המוציא לאכול גם במקום השני, שאז שני המקומות נחשבים כמקומו, ומותר לעשות כן גם לכתחילה אפילו מבית לבית[קמז].

השאיר מקצת חברים במקום הסעודה ויצא

חברים שהיו יושבים לאכול, ויצאו לקראת חתן או לקראת כלה[קמח], אם הניחו שם מקצתם[קמט] חוזרים למקומם וגומרים סעודתם ואינם צריכים לברך שנית[קנ] ברכה ראשונה[קנא]. ואם לא הניחו שם אדם, כשהם יוצאים צריכים ברכה למפרע, וכשהם חוזרים צריכים ברכה לכתחילה[קנב], ויש חולקים וסוברים שדווקא אם אכלו דברים הטעונים ברכה במקומם[קנג] חוזרים לברך, וגם כשחוזרים לברך, אין צריך לברך אלא לפני מה שרוצה לאכול, אבל לא על מה שכבר אכל[קנד]. כמבואר לעיל.

קב.

המפסיק מסעודתו כדי להתפלל

מי שנזכר בתוך הסעודה שלא התפלל ועמד והתפלל, אפילו אם אין שהות לגמור סעודתו ולהתפלל, שחייב להפסיק ואי אפשר לו לאכול עד שיתפלל, עם כל זה לא הוי הפסק[קנה].

יצא להתפלל בבית הכנסת

אמנם אם יצא מביתו להתפלל בבית הכנסת, לדעת השלחן ערוך[קנו] אם לא הניח מקצת חברים בסעודה, כשחוזר צריך לברך ברכת המזון ולחזור ולברך ברכה ראשונה. ולדעת הרמ"א[קנז] כשאכל פת אינו צריך לברך אפילו ברכה ראשונה גם אם לא השאיר מקצת חברים, אמנם לכתחילה לא יצא לבית הכנסת אם לא השאיר מקצת חברים גם לדעת הרמ"א[קנח].

[קכג] **כתב** המשנ"ב (סס סק"נ) שהוא הדין אם שינה מקומו לחדר אחר באותו הבית **גם** נחשב לשינוי מקום. אמנם בביאור הלכה (סס ד"ה נכנס ממד) כתב שקשה מאד להיזהר בזה ואין העולם נוהגים כן, וע"כ האריך שם שדבר זה תלוי בגירסת הגמרא בענין קידוש במקום סעודה, ולדעת הרבה מן הראשונים [ובכללם ר"ח (קנ.), בה"ג (פ' יב), רי"ף (קנ.), מהר"ם חלאווה (קנ. ד"ה הנ וכו' מכיון), או"ז (ח"ו פ' קנח)] צריך לחלק בין קידוש במקום סעודה, שמחדר לחדר נחשב לשינוי מקום [כמבואר לעיל (קנ.)], כיון שלקידוש צריך מקום סעודה ממש, לשינוי מקום בסעודה שצריך עקירה גמורה ולכן מחדר לחדר לא נחשב לשינוי מקום. וגם בדעת הרמב"ם כתב שאמנם סבר הב"י (סס פ' קנח ד"ה ומ"ש אבל אין) שדעתו בהלכות ברכות (פ"ד ה"ה) שמחדר לחדר נחשב שינוי מקום גם לענין ברכה, אך דעת המגיד משנה (שבת פכ"ט ה"ק) אינו כן, ולדבריו צריך לחלק בדעת הרמב"ם שלענין שינוי מקום, ועי"ש שהוכיח כדברי המגיד משנה בזה. ולכן כתב שאף שראוי ונכון לחוש לכתחילה ולא ליכנס אפילו מחדר לחדר באמצע אכילתו בדברים שאין טעונים ברכה אחריהם במקומם, מכל מקום הנוהג להקל בזה אין למחות בידו כיון שיש לו על מי לסמוך. ובדיעבד בודאי אין להצריך ברכה באופן זה כיון שספק ברכות להקל.

[קכד] **כלומר**, שיצא חוץ לפתחו, אבל אם מדבר עמו על הפתח אין זה שינוי מקום. משנ"ב (סס סק"ה). [קכה] **ואפילו** חזר מיד למקומו הראשון, נחשב שינוי מקום וצריך לחזור ולברך. משנ"ב (סס סק"נ). ומדובר שאכל לבדו, אבל אם אכל ביחד עם עוד אנשים ונשארו בני חבורתו במקום יבואר להלן שאין צריך לחזור ולברך. משנ"ב (סס סק"ס). ולכתחילה כשרוצה לצאת ממקומו צריך לברך ברכה אחרונה קודם שיעקור. משנ"ב (סס סק"ז, לז). [קכו] **שו"ע** (סס סי' קנח סק"ס) **וכן** היא שיטת **הרמב"ם** (הלכות פ"ד ה"ה).

[קכז] **רמ"א** (סס ס"נ). [קכח] **היינו** באותו חדר, ואפילו אם לא רואה את מקומו הראשון מחמת הפסק דבר מתשמישי הבית, אין זה שינוי מקום, כיון שהוא בחדר אחד. משנ"ב (סס סק"ע). [קכט] **כמבואר** בב"י (סס ד"ה ומ"ש אבל אין מקומם) **ומשנ"ב** (סס ס"ק כה) שמדובר שאינו מוקף מחיצות. [קל] **שו"ע** (סס ס"ק - ג). כתב השער הציון (סס ס"ק ו) שלדעת היש אומרים להלן שבכל שבעת המינים אינו צריך לחזור ולברך בשינוי מקום, על כרחו יפרש דין זה, שמדובר שאכל פירות אחרים שאינם משבעת המינים ולא פירות מעץ התאנה. [קלא] **משנ"ב** (סס ס"ק יב). אמנם זה דווקא מחדר לחדר באותו בית. משנ"ב (סס), שאז אפשר להקל בזה אפילו לכתחילה. ביאור הלכה (סס פוף ד"ה נכנס ממד). אבל מבית לבית אף שסמוכים זה לזה מסתפקים האחרונים אם אפשר להקל ע"י ראיית מקום. משנ"ב (סס), וראה בהערה להלן. [קלב] **כלומר**, שבשעת הברכה חשב לאכול גם במקום ההוא. משנ"ב (סס ס"ק יח). [קלג] **רמ"א** (סס). והיינו תחת גג אחד, אפילו מחדר לחדר, או מבית לעלייה, ואף שאין רואה מקומו. משנ"ב (סס ס"ק יג). שאז אפשר להקל בזה אפילו לכתחילה. ביאור הלכה (סס). **ואם** רואה את מקומו ואינו בבית אחד הביא המשנ"ב (סס ס"ק כה) דעת היש אומרים (רמב"ם נכלות פ"ד ה"ה, מג"א סס סק"ג) **שאם** היה דעתו בשעת ברכה לאכול גם במערבו של עץ התאנה, אינו צריך לחזור ולברך אפילו אם אינו מוקף מחיצות, והפמ"ג (מ"מ סס סק"ג) הקשה על דעה זו שאם כן כל יוצא לפתח ביתו הוא רואה את מקומו, ונתבאר לעיל שיוצא לפתח ביתו מבחוץ הוא שינוי מקום, ובביאור הלכה (סס ד"ה לפתח) תירץ שמדובר שהפתח נעול ולכן אינו רואה את מקומו. [קלד] **ואם** הלך משם, צריך לחזור למקומו ולברך. משנ"ב (סס ס"ק מג). [קלה] **שו"ע** (סס ס"ה). [קלו] **רמ"א** (סס). הכרעת המשנ"ב (סס ס"ק מה) שלכתחילה יחמיר לברך במקום אפילו בשבעת המינים. ודעת הגר"א שדעה האמצעית היא העיקר לדינא, ולפי זה פירות של שבעת המינים דומים לסתם פירות. [קלז] **כלומר**, שיצא חוץ לפתחו, אבל אם מדבר עמו על הפתח אין זה שינוי מקום. משנ"ב (סס סק"ס). [קלח] **ולכתחילה** כשרוצה לצאת ממקומו צריך לברך ברכת המזון קודם שיעקור. משנ"ב (סס סק"ו). [קלט] **שו"ע** (סס ס"ח). וכן דעת הרמב"ם (סס פ"ד ה"ג). [קמ] **רמ"א** (סס ס"נ). דווקא אם אכל כזית, אבל אם אכל פחות מכזית פת קודם שיצא, דינו כמו פירות, שהרי אין צריך לברך אחריו, וממילא מיד שיצא לחוץ צריך לברך ברכה ראשונה אף שחזר למקומו. ועל כן צריך ליזהר לכתחילה שלא לצאת ממקומו אף מחדר לחדר אם אינו רואה את מקומו קודם שיאכל כזית. משנ"ב (סס ס"ק נח). [קמא] **משנ"ב** (סס ס"ק נט) כדעה הראשונה לעיל, אמנם המשנ"ב (סס) הביא דעת הגר"א שפוסק כדעה האמצעית שרק על חמשת מיני דגן אינו צריך לחזור ולברך, אבל על שבעת המינים חוזר ומברך. [קמב] **וגם** אם מסיים את סעודתו במקום אחר, אין צריך לברך כיון שעל סמך סעודה הראשונה אוכל. רמ"א (סס), משנ"ב (סס ס"ק נח). וכשאכל במקום הראשון דברים הצריכים ברכה במקומן, אפילו אם שתה יין או מים במקום השני, אין צריך לברך שהרי הוא צריך לחזור לקביעותו הראשונה, והרי הוא כעומד באמצע הסעודה. ביאור הלכה (סס ד"ה ואכל). ובאופן שאכל פת במקום השני מברך ברכת המזון היכן שגמר סעודתו. משנ"ב (סס ס"ק נב). [קמג] **רמ"א** (סס). וכן צריך ליטול ידיו בלי ברכה. ביאור הלכה (סס ד"ה צריך). [קמד] **ואין** להחמיר בזה רק אם יוצא על מנת להפליג בזמן, אבל אם יוצא על מנת לחזור מיד מותר. משנ"ב (סס ס"ק נד), וגם אם מתכוין להפליג בזמן, הכרעת המשנ"ב (סס ס"ק נה) שאמנם לכתחילה בודאי נכון לנהוג כדעת הרמ"א שלא לצאת לדבר הרשות, מכל מקום אם יוצא, אין לו לברך אם הוא על מנת לחזור ולגמור סעודתו, כיון שיש בזה חשש של ברכה שאינה צריכה. ורק אם הוא משער שאפשר שיפליג הרבה זמן, נכון יותר שיברך ברכת המזון כשיוצא. [קמה] **ואף** אם מזמינים אותו לאכול פת במקום אחר, שאז לא שייך חשש שישכח לברך, שהרי הולך לאכול שם ויברך שם אחר אכילתו, מכל מקום לכתחילה לא יעקור ממקומו עד שיברך. משנ"ב (סס ס"ק לג). [קמו] **רמ"א** (סס). ובביאור הלכה (סס ד"ה עוברת) כתב שדעת הבעל המאור (קנ: ד"ה ומ"ש), והתוספות (חולין פו: ד"ה ומפורש) והרא"ש (חולין פ"י סי' ה) שגם למצוה שאינה עוברת יכול לצאת. [קמז] **משנ"ב** (סס). [קמח] **והוא** הדין אם יצאו לדבר הרשות, ונקט לקראת חתן וכלה לרבות שאם לא הניחו שם אדם, צריכים לברך ברכת המזון קודם שיצאו, אף שיוצאין לדבר מצוה. משנ"ב (סס ס"ק יג). [קמט] **אפילו** אם השאירו רק אחד. משנ"ב (סס ס"ק יד). [קנ] **שו"ע** (סס ס"נ). דעת הט"ז (סס סק"ג) שדין זה לא נאמר לגבי אכילת פירות שלא שייך בהם קביעות, אך כתב המשנ"ב (סס ס"ק יח, ס, שער הציון סס ס"ק יד) שקיי"ל כדעת המג"א (סס סק"נ), אליה רבה (סס סק"ד), הגר"א ושארי אחרונים שגם בפירות ומשקים מועיל להניח מקצת חברים. וכן הדין אם יצא לדבר הרשות, ומה שנקט לקראת חתן שהוא דבר מצוה, כדי לחדש שאם לא הניחו שם אדם, צריך לברך ברכה אחרונה קודם שיצאו, אפילו שיוצאים לדבר מצוה. משנ"ב (סס ס"ק יג). [קנא] **משנ"ב** (סס ס"ק טו). [קנב] **שו"ע** (סס), **רמב"ם** (סס פ"ד ה"ד). [קנג] **ראה** לעיל מה הם הדברים הטעונים ברכה במקומם. [קנד] **רמ"א** (סס). [קנה] **שו"ע** (סס סי' קנח ס"ו), ע"פ דברי תוספות (ד"ה ופקרו). [קנו] **שם** (ס"ק) כפי שביאר המשנ"ב (סס ס"ק מז). [הובא לעיל (קנ:) לענין אכל פת ושינה מקומו]. ועי"ש בפרטי הדינים. [קנז] **שם** (ס"נ). [קנח] **משנ"ב** (סס ס"ק מז). על פי דעת הט"ז (סס סק"י) שבתפילה בבית הכנסת יש להחמיר יותר, וכתב השער הציון (סס ס"ק מב) שאמנם כל האחרונים דחו את דבריו, מכל מקום אפשר שלכתחילה יש ליזהר בזה שלא להתפלל באמצע הסעודה בבית הכנסת אם לא הניח מקצת חברים.

פניני הלכה

ומבואר ששינוי מקום הוא רק כשמשנה מקומו מבית לבית שצריך לעבור תחת רקיע השמים, אבל מחדר לחדר תחת גג אחד לא נחשב הדבר לשינוי מקום.

ומ"מ כתבו הרבה פוסקים, בשתי דירות בבעלויות שונות, שדינם כשני מקומות ונחשב לשינוי מקום אף שהם תחת גג אחד (חלקת הברכה פ"ו אות ו עקירה למקומות נוספים סעיף ו, נשמת אדם הנמצת שלמה והגרי"ש אלישיב), וסברתם, שגג אחד מועיל משום שעל ידי זה נחשב לבית אחד, אך אם יצא מפתח ביתו חשוב שינוי מקום, ולכן כשיוצא לבית של אדם אחר נחשב כיוצא מפתח ביתו. ולענין היוצא מהבית לחדר מדרגות שהוא רכוש של כמה שכנים, דעת הגרי"ש אלישיב שנחשב גם כן כעוקר מביתו כיון שאינו רשותו, אך לדעת בעל המנחת שלמה, אינו נחשב לשינוי מקום כיון שגם הוא שותף ברשות זו (חלקת הברכה שם).

אמנם בספר בצל החכמה (שו"ת, ח"ו סי' ע) הוכיח, שכל ששני המקומות הם תחת גג אחד, אף שהם בבעלות שני אנשים שונים אין בהם משום שינוי מקום. ובאור לציון (שו"ת, ח"י פי"ג סקט"ז) כתב, שכיון שכל שהוא תחת גג אחד נחשב כמחדר לחדר וכמו שכתבו האחרונים [וראה גם במשנ"ב (סי' רעג סק"ס)], אם כן אף מדירה לדירה, כל שהוא תחת גג אחד נחשב כמחדר לחדר, ואין חילוק לענין שינוי מקום אם שני החדרים או שתי הדירות שייכים לשני אנשים או לאדם אחד. עוד כתב שאף שתמיד צריך ששני המקומות יהיו תחת גג אחד, אעפ"כ לצאת מחדר למרפסת הסמוכה לו, חשוב גם כן כיוצא מחדר לחדר אף שאין לה גג, וכן מוכח מדברי הרמ"א (סס), שכתב שמבית לסוכה חשוב כמו מפינה לפינה [שאינו שינוי מקום אף לראשונים שגרסו בסוגייתנו שמפינה לפינה הוא שאינו חשוב שינוי מקום, ולא מחדר לחדר], וכתב המגן אברהם (סס סק"ג) דהיינו שהסוכה באותו חדר, אבל אם היא בחדר אחר הרי זה כמחדר לחדר, ומוכח שאף למקום שאינו מקורה חשוב כמו מחדר לחדר, שהרי הסוכה שעשויה עראי אינה חשובה מקום מקורה.

קב.

העוסקים בתורה ותוך לימודם שותים, אם יברכו ברכה ראשונה ואחרונה על כל כוס

בסוגייתנו דנה הגמרא בדין חבורה שהיו מסובים יחד, ויצאו באמצע סעודתם ולא השאירו מקצת מבני החבורה במקום אכילתם, שהדין הוא שכשהם יוצאים מברכים ברכת המזון, וכשהם חוזרים מברכים ברכה ראשונה. ויש ב' שיטות בראשונים בגדר הדין שצריכים לברך ברכה אחרונה לפני יציאתם. דעת הרמב"ם (נכלות פ"ד ה"ג - ה), שהאכילה השניה נחשבת מחמת שינוי המקום כאכילה חדשה לגמרי, ולפיכך טעונה ברכה אחרונה בפני עצמה, שאין שתי אכילות נפרדות נפטרות בברכה אחרונה אחת. ולפי דעתו נמצא, שאפילו אם יצאו בני החבורה ולא בירכו ברכה אחרונה כפי שהיו צריכים לברך, כשחוזרים למקומם צריכים לברך תחילה ברכה אחרונה על השתיה הראשונה, ואחר כך ברכה ראשונה על השתיה השניה. וכדעתו פסק בשולחן ערוך (סו"ס סי' קנח ס"ק - ג, ומ"ב מסנ"ג סק"ו ושעה"צ אות ד).

אך דעת התוספות (ד"ה כשהן, חולין פו: ד"ה ומפורש) ששינוי מקום אינו מחייב אלא ברכה ראשונה על האכילה השניה, אבל אין צריך לברך ברכה אחרונה על האכילה הראשונה, אלא מברך ברכה אחרונה אחת על שתי האכילות אחר שסיים את כל האכילה. ומה שאמרה

חיוב נטילת ידים כשמתפלל באמצע הסעודה

ולענין נטילת ידים, אם התפלל בביתו, יש אומרים שצריך ליטול ידיו שוב אחר שהתפלל[קנט], והרבה אחרונים חולקים וסוברים שכיון שבזמן התפילה בודאי שמר ידיו מלטנפם, אינו צריך ליטול שוב את ידיו[קפ]. אבל אם הלך מביתו לבית הכנסת כדי להתפלל, כשחוזר לביתו צריך ליטול ידיו בלי ברכה[קפא].

קב:

גמר סעודתו וקידש עליו היום

אם היה אוכל בערב שבת וגמר סעודתו, אם לא נטל ידיו למים אחרונים לדעת הכל פורס מפה ומקדש. ואם שתה יין מקודם באמצע הסעודה, לא יברך בורא פרי הגפן בעת הקידוש[קפב].

אם אמר כבר הב לן ונברך

ואפילו אם אמר 'הב לן ונברך' גם כן מקדש תחילה כיון שלא נטל ידיו עדיין, אך בזה צריך לברך בורא פרי הגפן בקידוש, גם אם שתה יין בתוך הסעודה, כמבואר בשלחן ערוך[קפג] שאם אמר הב לן ונברך, צריך לברך ברכה ראשונה[קפד].

אם נטל כבר מים אחרונים

ואם נטל כבר ידיו למים אחרונים[קפה], וקידש היום קודם שברך ברכת המזון, מברך ברכת המזון על כוס ראשון, ואחר כך אומר קידוש היום על כוס שני[קפו], ולא יברך ויקדש על כוס אחד שאין עושים שתי מצוות בכוס אחד, שמצות קידוש ומצות ברכת המזון שתי מצוות של תורה הם[קפז]. ויש אומרים שאף בגמר סעודתו אינו מברך ברכת המזון תחילה, אלא פורס מפה ומקדש, ומברך המוציא[קפח] ואוכל מעט[קפט], ואחר כך מברך ברכת המזון[קצ].

אמירת רצה בברכת המזון לדעה ראשונה

וצריך להזכיר של שבת בברכת המזון, אף על פי שמברך קודם קידוש[קצא], ויש אומרים שאינו מזכיר של שבת, כיון שהולכים אחר תחילת הסעודה[קצב].

טעימה מכוס של ברכת המזון לדעה ראשונה

נחלקו הפוסקים באופן שמברך ברכת המזון קודם קידוש כמבואר לעיל לדעה ראשונה, אם יטעום מכוס של ברכת המזון קודם שיקדש[קצג], ומברך על הכוס של ברכת המזון בורא פרי הגפן כמו בכל כוס של ברכת המזון, ועל כוס שני של קידוש אינו מברך בורא פרי הגפן, אלא רק ברכת אשר קדשנו. ויש אומרים שאינו טועם מכוס של ברכת המזון, ואינו מברך עליו בורא פרי הגפן על כוס של קידוש, ומקדש ושותהו, ואחר כך שותה כוס של ברכת המזון בלא ברכה[קצד].

קידוש במקום סעודה לדעה ראשונה

נחלקו הפוסקים אם באופן שעושה קידוש אחר הסעודה כמבואר לעיל לדעה ראשונה, אם צריך לאכול מעט אחר הקידוש כדי שיהא הקידוש במקום סעודה[קצה], או שהאכילה שלפני הקידוש נחשבת למקום סעודה לקידוש שעושה אחר כך[קצו].

הכרעת הרמ"א בזה

כתב הרמ"א שכדי להוציא את עצמו מכל המחלוקות הנזכרות, יפרוס מפה ויקדש גם באופן שעומד בסוף הסעודה כדעת היש אומרים הנזכר לעיל[קצז].

[קנט] **מג"א** (שם ס"ק יג). [קס] **משנ"ב** (שם). [קסא] **משנ"ב** (שם). [קסב] **משנ"ב** (סי' רעג ס"ק כז). [קסג] **או"ח** (סי' קעט ס"ק). [קסד] **משנ"ב** (סי' רעג שם). [קסה] **משנ"ב** (שם). [קסו] **שו"ע** (שם סי' רעג ס"ו). [קסז] **רמב"ם** (שבת פכ"ט ה"ג). [קסח] **ואינו דומה למה שנתבאר לעיל** [(ק.) בדין היו שותים יין בסעודה וקידש היום] שאינו צריך לברך המוציא, כיון שכאן הרי מדובר שנטל ידיו למים אחרונים, ואם כן הרי נסתלק לגמרי מאכילה ראשונה כמבואר בסימן קע"ט (ס"ק), ומטעם זה גם צריך לברך בורא פרי הגפן על הכוס [קסט] **היינו** לכל הפחות שיעור כזית, כדי שיהא נחשב למקום סעודה. משנ"ב (שם ס"ק לה), אמנם אם רוצה לצאת בזה ידי סעודת שבת, צריך לכל הפחות כביצה. שער הציון (שם ס"ק מג). [קע] **שו"ע** (שם). וראה להלן הכרעת הרמ"א בזה. [קעא] **שו"ע** (שם). ומכל מקום גם לדעה זו, אם לא הזכיר של שבת, אינו חוזר. משנ"ב (שם ס"ק נט). [קעב] **רמ"א** (שם). וכתב הרמ"א שדין זה הוא כמו דקיי"ל בשלחן ערוך (סי' קפח ס"י) שהולכים אחרי תחילת הסעודה, והקשה המג"א (שם ס"ק יד) שדברי השלחן ערוך סותרים זה לזה, שכאן פסק שאומר רצה אף על פי שתחילת הסעודה היתה בחול, ובסימן קפ"ח פסק שהולכים אחר תחילת הסעודה ולכן מי שאכל בשבת ומברך ברכת המזון במוצאי שבת מזכיר רצה, ותירץ שהשלחן ערוך מסתפק בזה ולכן בכל ענין צריך להזכיר, כיון שאין קפידא אם מזכיר רצה שלא לצורך. ודווקא כשלא אכל משחשיכה מאומה, אבל אם אכל מעט גם משחשיכה, לדעת הכל צריך להזכיר של שבת. משנ"ב (שם סק"ל). [קעג] **רמ"א** (שם). [קעד] **משנ"ב** (שם ס"ק לח). [קעה] **רמ"א** (שם). שהרי הסעודה היתה של חול. משנ"ב (שם ס"ק לג). [קעו] **משנ"ב** (שם). [קעז] **היינו** שאם יעשה כדעה ראשונה יפול בספיקות, אם להזכיר של שבת. ואם לטעום מכוס של ברכת המזון. וכן אם צריך לאכול אחר הקידוש. ואף שאם עושה כדברי הרמ"א אינו יוצא ידי דעה ראשונה, בכל זאת סובר הרמ"א שזה עדיף, כיון שאם יעשה כדעה ראשונה יש חשש ברכה שאינה צריכה, שהרי מברך ברכת המזון שתי פעמים ולדעה השניה אינו צריך לזה. משנ"ב (שם ס"ק לו).

פניני הלכה

הברייתא שכשהם יוצאים טעונים ברכה למפרע, אין זה מעיקר הדין, אלא עצה טובה שיברכו לפני יציאתם, שמא ישהו הרבה ביציאתם ויעבור הזמן הראוי לברך ברכה אחרונה. אכן אם לא עשו כן, ויצאו בלא לברך ברכה אחרונה, כשהם חוזרים אינם צריכים לברך ברכה אחרונה על השתיה הראשונה, אלא רק ברכה ראשונה על השתיה השניה. וכדעה זו פסק הרמ"א (שם ס"כ).

במנחת יצחק (שו"ת, מ"ה סי' קנ) נשאל מלומדי תורה בבית המדרש ששותים בתוך לימודם תה וקפה, ויש ששותים מספר כוסות במשך הזמן שהם יושבים בלימודם, ופעמים שעובר שיעור עיכול בין כוס לכוס, ונסתפקו אם יש לברך ברכה ראשונה ואחרונה על כל כוס, או שדי בברכה אחת על כולן.

והנה במגן אברהם (סי' קפד סק"ט) כתב, נראה לי שמי שרוצה לפטור שתי אכילות או שתי שתיות בברכה אחת, ושהה בינתיים כדי שיתעכל, צריך לחזור ולברך ברכה ראשונה. ובדבריו מבואר שאם עבר שיעור עיכול מעת ששתה את הכוס הראשונה, עליו לברך על הכוס השניה שוב ברכה ראשונה. אולם באבן העוזר (שם) השיג על המגן אברהם וכתב שדבריו אלו דברי נביאות, ובפירוש כתב הרמב"ם (ברכות פ"ד ה"י) שאם דעתו לאכול ולשתות, אפילו פסק כל היום כולו אין צריך לברך, ובמשך כל היום ודאי שיש שיעור עיכול, וכן בערך השולחן (סי' קפד ס"ה) ובגינת ורדים (שו"ת, מ"ה כלל ג סי' כ) חלקו על המגן אברהם.

ובגינת ורדים (שם) כתב, שיש להביא ראיה מדברי הרא"ש (חולין פ"י סי' ה) שכתב, שמה שאמרו בסוגייתנו שכשלא הניחו שם זקן או חולה כשהם יוצאים טעונים ברכה למפרע וכשהם חוזרים טעונים ברכה בתחילה, אין זה בשביל שהסח הדעת מחייב בברכה אחרונה, אלא עצה טובה באה הברייתא לומר, שמא ישהה כל כך שיהיה רעב מחמת סעודה ולא יעלה לו ברכת המזון על מה שאכל. ודבריו לקוחים מדברי התוספות בסוגייתנו (שם), הרי מוכח שאם הניחו שם זקן או חולה, לא נתנו דבריהם לשיעורים, ואפילו אם יהיה השיהוי גדול, מכל מקום כשהם חוזרים אינם טעונים ברכה לפני המזון שרוצים לאכול, ואם היה שם חילוק בשיהוי של שיעור עיכול לענין ברכה ראשונה כשחוזרים למקומם אח"כ, היה להם לפרש כשם שפירשו לענין ברכה אחרונה שיש חילוק בין הניחו שם זקן או חולה ללא הניחו. הרי שנקטו בדבריהם שאם עובר שיעור עיכול מפסידים את הברכה האחרונה, אבל אין צריכים לברך שוב ברכה ראשונה.

והביא במנחת יצחק שראה בספר קומי רוני להריא"ז מרגליות (סי' פח) שכתב בשם ספר חוקי חיים להגרא"ח גאגין ז"ל, שצריך לברך על כל כוס וכוס וכן נהגו בבית מדרשינו וכו', ולא כמו שכתב בנוה שלום שדי בברכה אחת, אמנם בהסכמת הגרש"א אליפנדרי, כתב שאין לברך רק ברכה אחת.

ולענין הלכה למעשה מסיק המנחת יצחק, שלכתחילה נכון לברך על הכוס הראשונה ברכה אחרונה, וממילא יצטרך לברך על הכוס השניה ברכה ראשונה, משום שכאשר עובר שיעור עיכול הרי הוא מפסיד את הברכה האחרונה על הכוס הראשונה, ואפילו כשדעתו לשתות כוס שניה ובאמת על הכוס השניה לא יצטרך לברך ברכה ראשונה, מכל מקום הברכה האחרונה על הכוס הראשונה יפסיד, והרי זה מעוות שלא יכול לתקון, ומי יאמר שרשאי לעשות כן שלא לברך עכשיו ברכה אחרונה, שהרי עכ"פ מפסיד ברכה אחרונה של אכילה ושתיה זו, ומה גם שמצוי שבהמשך הזמן נשתנה רצונו או נטרד מאיזה דבר ואינו אוכל ושותה עוד, וא"כ בודאי מפסיד ברכתו לגמרי, ומבואר בתוספות בסוגייתנו (הובא לעיל) שצריך להיזהר שלא להפסיד את הברכה האחרונה, ואפילו רק בחשש שמא ישהה שיעור עיכול, ועל כן לכתחילה יברך ברכה ראשונה ואחרונה על כל כוס וכוס, ורק בדיעבד אם לא בירך על הכוס הראשונה ברכה אחרונה ודעתו היתה בברכה ראשונה גם על הכוס השניה, אין צריך לברך על הכוס השניה ברכה ראשונה אף ששהה שיעור עיכול ביניהם. [וכעין דבריו מבואר בביאור הלכה (סי' קנ ס"ג ד"ה אחר)].

קב:

הבאת הכוסות של ברכת המזון ושבע ברכות בבת אחת

בגמרא מבואר שאין לומר ברכת המזון וקידוש היום על כוס אחת, משום שאין עושים מצוות חבילות. וכתבו התוספות (ד"ה שאין) שמטעם זה נהגו בחתונה שאין אומרים שבע ברכות על הכוס של ברכת המזון, שכשעושה הכל על כוס אחת, הרי הוא עושה מצוות חבילות חבילות, אלא מביאים כוס אחר ואומר עליו שש ברכות וחוזר ולוקח כוס של ברכת המזון ומברך עליו בורא פרי הגפן ואין מברכים על השני בורא פרי הגפן כיון שכבר בירך על כוס ברכת המזון, כי אין נכון לברך פעמיים. ורבינו משולם היה אומר הכל על כוס אחד, עיי"ש טעמו. ובשו"ע (הגה"ט סי' סנ ס"ט) הביא שתי הדעות וכתב הרמ"א שבמדינות אלו נוהגים שעושים על שתי כוסות.

והנה בשו"ע (או"ח סי' קמז ס"ח) כתב שביום שקוראים בו בב' ספרי תורה, לא יפתחו השני ולא יסירו המפה עד שיגללו את הספר הראשון. וכתב הרמ"א שאין מסלקים הראשון עד שכבר הניחו השני על השולחן, שלא יסיחו דעתם מן המצוות, ומוציאים שני הספרים כאחת, ותופסים בשנ עד אחר שקראו בראשון. וכתב בדרכי משה (שם אות ה) שבאור זרוע (ח"ב הל' שבת סי' מח) כתב בשם הירושלמי (סוטה פ"ז ה"ו) שכשמוציאים שני ס"ת אין להוציא השני עד שמחזיר הראשון למקומו, ואנו אין מנהגינו כן אלא מוציאים שניהם בבת אחת, ותופסים האחד עד אחר שקראו בראשון, ואז לוקחים השני ונותנים להם הראשון, אבל לא יתנו הראשון ואחר כך יקחו השני.

וכן במגן אברהם (שם ס"ק יח ד"ה וכסותה) הביא מחלוקת ראשונים אם מה שאין עושים מצוות חבילות חבילות הוא גם על הבאת שתי המצוות בבת אחת, שלדעת התוספות (סוטה מ. ד"ה אין) אסור להביא שתי מצוות ביחד, אף שדעתו לעשותם בזה אחר זה, ולכן כתבו התוספות שאסור להעמיד שתי סוטות בעזרה יחד, אף על פי שאין שותות כאחת. אך הרמב"ם (סוטה פ"ד ה"ג) לא חילק בכך, ומוכח שלדעתו מותר להביא ב' מצוות יחד. וכתב המגן אברהם שממחלוקתם יש ללמוד לענין שני ספרי תורה שקוראים בהם בזה אחר זה, שלדעת התוספות אין להוציאם בבת אחת אף שיקראו בהם בזה אחר זה, אלא קודם יוציאו הספר הראשון ויקראו בו ויחזירוהו, ואח"כ יוציאו השני. ולהרמב"ם אפשר להוציא שני הס"ת בפעם אחת, כיון שאין קוראים בהם אלא בזה אחר זה. ולהלכה נפסק בשולחן ערוך וברמ"א שמוציאים את שני הספרים כאחד, רק כדי שלא יעשו מצוות חבילות חבילות לא יפתחו השני ולא יסירו המפה עד שיגללו הראשון. ונמצא שפוסקים כהרמב"ם שאין בהבאת שתי מצוות ביחד משום אין עושים מצוות חבילות חבילות.

וכתב המגן אברהם שלכאורה היה הדין נותן שלדעת התוספות יהיה אסור להביא כאחד את ב' הכוסות של ברכת המזון ושל שבע ברכות, שהרי בסוגייתנו כתבו שגם בב' כוסות אלו יש משום חבילות חבילות, וכאמור, ובסוטה כתבו שגם בהבאה יש משום חבילות חבילות וכאמור, ונמצא לכאורה שלפי דעת התוספות שלא כדין אנו עושים שמביאים את ב' הכוסות יחד. וכתב שכן משמע מדברי השו"ע (שם סנ ס"ט) שכתב י"א שאין לומר ז' ברכות על כוס ברכת המזון, אלא מביא כוס אחר ואומר עליו ז' ברכות, וחוזר ולוקח כוס של ברכת המזון ואומר עליו בורא פרי הגפן. וכן כתב בקהילת יעקב (מערכת הא"ב אות ס) שלסברת התוספות ראוי שלא להביא את ב' הכוסות כאחד, אלא יביאו את השניה אחר ברכת המזון [ועיי"ש במה שביאר ליישב המנהג שלא נהגו כן]. אכן בבית האוצר (מערכת א"ב כלל פג) כתב שיש לחלק בין הדברים, שהרי בסוטה נאמר (דברים ה טו) 'והביא האיש את אשתו אל הכהן', ולכן גם ההבאה היא מכלל המצוה, ושייך גם בהבאה הדין שאין עושים מצוות חבילות חבילות, מה שאין כן בכוסות שההבאה היא רק הכשר מצוה ולא מצוה בעצם, לא שייך בה עשיית מצוות חבילות חבילות. ועיי"ש במה שחילק עוד.

אם יש משום מצוות חבילות חבילות בעושה מעשה אחד ומכוין לשתי מצוות

בכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' קלט) הסתפק במי ששולח לעני מיני מאכל ומשתה שיוצאים בהם ידי משלוח מנות, אם יוכל לצאת בזה משום משלוח מנות וגם משום מתנות לאביונים כשמתכוין גם למתנות לאביונים, [והיינו בצירוף שנותן עוד מתנה לעני אחר], או שצריך לשלוח דווקא משלוח מנות בפני עצמו ומתנות לאביונים בפני עצמן, מפני שיש בזה משום מצוות חבילות חבילות. ובשדי חמד (פאת השדה מערכת מ' אות נה ד"ה עוסקין, ד"ה ובעיקר הדבר) תמה על ספיקו, שאין שייך הדין של עשיית מצוות חבילות חבילות אלא כשעושה שתי פעולות של שתי מצוות בבת אחת, אבל אם עושה מעשה אחד ומכוין שיעלה לכאן ולכאן אין בזה משום עשיית מצוות חבילות חבילות.

אוצר החכמה 19/06/2018

ברכת המזון ושבע ברכות על כוס אחת

יש אומרים שאין לומר שבע ברכות על כוס של ברכת המזון, אלא מביא כוס אחר ואומר עליו שבע ברכות, וחוזר ולוקח כוס של ברכת המזון ואומר עליו בורא פרי הגפן[קעח]. ויש אומרים שאין צריך, אלא על כוס של ברכת המזון מברך שבע ברכות, וכן פשט המנהג[קעט], והרמ"א כתב שמדינות אשכנז נוהגים כסברא הראשונה[קפ]. ויש אומרים שאפילו לברכת אשר ברא[קפא] לחוד צריך שתי כוסות[קפב].

ברכת אירוסין וברכת חתנים על שני כוסות

ברכת אירוסין וברכת חתנים אומרים [קעח] מקור הלכה זו היא מסוגיין מטעם שאין עושים מצוות חבילות חבילות, וכמבואר בתוספות (ד"ה שלשה). [קעט] **שו"ע** (או"ח סי' קפ ס"ט). [קפ] **היינו שאומרים** 'דוי הסר' וברכת המזון על כוס אחת, וששה ברכות על הכוס השניה, ובורא פרי הגפן על הכוס של ברכת המזון. ואין צריך להכין את הכוס השניה אלא בזמן שמברך את ששת הברכות. ב"ש (סס ס"ק יח). והט"ז (סס סק"ז) כתב שיש להביא ביחד את שתי הכוסות ולומר 'דוי הסר' על כוס האחת שמייחד לשבע ברכות, ואחר 'דוי הסר' מניחו ונוטל הכוס של ברכת המזון, ואחר כך חוזר ונוטל את הכוס של שבע ברכות. כתב הב"ח (סס ס"כ) שכשאנשים ונשים בחדר אחד, אין אומרים שבע ברכות כיון שאין שמחה כשיצר הרע מצוי בינתים. [קפא] **כמבואר** בשלחן ערוך (סס ס"ז - ח) שיש אופנים שמברכים רק ברכת אשר ברא ולא את כל השבע ברכות. [קפב] **רמ"א** (סס). וכתב בדרכי משה (סס אות יג) 'ולא ראיתי נוהגין כן, וטוב להחמיר'. והח"מ (סס ס"ק יד) והב"ש (סס ס"ק יג) הביאו את דברי הב"ח (סס שכך ראוי לנהוג. [קפג] **כלומר**, מברכים על כל כוס בורא פרי הגפן, אבל ברכה אחרונה מברך פעם אחת על שני הכוסות. ח"מ (סס ס"ק טו). [קפד] **שו"ע** (סס). [קפה] **רמ"א** (סס). [קפו] **כשם** שאדם מלוה את המלך בצאתו מן העיר, ומטעם זה נראה שטוב להקדימה כדי שתהיה סמוכה ליציאת השבת, ואם אינו תאב עדיין אותה על שני כוסות[קפז], אפילו מקדש בשעת החופה[קפד]. ונוהגים להפסיק ביניהם בקריאת הכתובה[קפה].

קג.

מלוים את המלך

לעולם יסדר אדם שלחנו במוצאי שבת כדי ללוות את השבת[קפו], אפילו אינו צריך אלא לכזית[קפז]. **ומטעם** זה יש נוהגים להרבות נרות במוצאי שבת יותר מימי החול, ונוהגים גם כן לומר פיוטים וזמירות אחר הבדלה[קפח].

עמידה או ישיבה בהבדלה

כשמוציא אחרים ידי חובתם[קפט], אומר לאכול מהנכון על כל פנים שלא יעסוק במלאכה בקבע עד שיקיים סעודה זו, ואין לאחרה יותר מחצות. ואמרו הקדמונים שאבר אחד יש באדם ונסכוי שמו, וזה האבר נשאר קיים בקבר עד עת התחיה ואפילו אחר שנרקבו בו כל העצמות, וזה האבר אינו נהנה משום אכילה כי אם מסעודת מלוה מלכה. ומכל מקום סעודה זו אינה חובה עליו כמו שלושת הסעודות של שבת, ואם אי אפשר לו לקיים את כל הסעודות, שלושת הסעודות של שבת קודמות. משנ"ב (סי' ש סק"ג). [קצ] **שו"ע** (סס סי' ש ס"ג). היינו שיפרוס מפה על שולחנו דרך כבוד, וכן שאר דברים הנהוגים אצלו בעריכת השולחן, אבל אינו מחוייב לבשל תבשילין ולהכין יותר ממה שצריך לאכול. ומשמע בגמרא שיקבע סעודה זו על הפת לכתחילה כמו בשאר סעודות של שבת, וגם משמע שטוב לכתחילה להדר אותה בבשר או בשאר תבשילים אם יש לו, ואם אין לו או שחושש לאכילה גסה, כגון בקיץ שמאחרים בזמננו לאכול סעודה שלישית סמוך לערב, יקיימה במזונות או על כל פנים בפירות. משנ"ב (סס סק"ג). [קצא] **משנ"ב** (סס סק"ג). [קצב] **שו"ע** (סס סי' רצו ס"ו). [קצג] **רמ"א** (סס), וכתב בכל בו (סי' מג) הטעם להבדיל מעומד, לכבוד המלך שאנו מלוין אותו כמבואר בסוגיין, ודרך לויה מעומד. ב"י (סי' רצו ד"ה כתוב נכון נכון). [קצד] **שו"ע** (סס סי' תעג ס"ג).

הבדלה מיושב[קצ], ויש אומרים מעומד, וכן נוהגים במדינות אשכנז[קצא].

סדר הקידוש ביום טוב שחל במוצאי שבת

ביום טוב מקדש על הכוס, ואם חל במוצאי שבת אומר 'י"ין, ק'דוש, נ'ר, ה'בדלה, ז'מן'[קצב].

מי שיצא השבת תוך כדי סעודתו

ראה להלן (קס:) בדין אין לו אלא כוס אחד למזון ולהבדלה.

סדר הבדלה במוצאי שבת

סדר הבדלה, יין, בשמים, נר, הבדלה וסימנך יבנ"ה[קצג].

קג:

אמר הב לן ונברך

גמר סעודתו ואמר הב לן ונברך[קצד], הוי היסח הדעת ואסור לו לשתות אלא אם כן יברך עליו תחילה[קצה]. ואם רוצה לחזור ולאכול, לדעת הרא"ש[קצו] אכילה דינה כשתיה[קצז], אבל לדעת רבינו יונה[קצח] והר"ן[קצט] אכילה שונה משתיה[ר], ואף על פי שסילק ידו מלאכול[רא], ואפילו סילקו את השולחן, אם רצה לחזור לאכילתו אין צריך לברך פעם אחרת[רב], שכל שלא נטל ידיו לא נסתלק לגמרי מאכילה[רג].

אינו מברך על כל כום וכום

כל מה ששותה בתוך הסעודה די לו [קצד] **פירוש**, 'תן לנו כוס לברך'. וכשמברכים בלא כוס אם אומרים 'בואו ונברך' גם הדין כן שהרי זה היסח הדעת. וכן אם הסיח דעתו בהדיא בלבו מלשתות עוד, ואחר כך רוצה לשתות, צריך לברך מתחילה על המשקה. משנ"ב (סי' קעט סק"ג). [קצה] **וראה** להלן דעת הרמב"ם שצריך גם ברכת המזון תחילה. ואם היו מסובים רק לשתיה, ואמרו בואו ונברך ברכה אחרונה, גם הדין כן, שזהו היסח הדעת ואסור לשתות עוד בלא ברכה. משנ"ב (סס סק"ד). [קצו] **ברכות** (פ"ו סי' לח). [קצז] **וכן** דעת הרמב"ם (ברכות פ"ד ה"ז - ח) שאין חילוק בין אכילה לשתיה, אלא שהרמב"ם הוסיף שגם אם גמר בלבו מלאכול או מלשתות ואחר כך נמלך לאכול או לשתות, אף על פי שלא שינה מקומו, חוזר ומברך. אמנם יש חילוק לדעת הרמב"ם בין אם אמר 'הב לן ונברך' שאז הוא כאילו התחיל בברכת המזון, ולכן אסור לו לאכול ולשתות עד שיברך ברכת המזון, אבל אם רק גמר בדעתו שלא לאכול או שלא לשתות עוד, מותר לו לאכול ולשתות קודם ברכת המזון, אלא שצריך לברך תחילה ברכה ראשונה. ב"י (סס סי' קעט ד"ה ומ"ש רבינו פירש רס"י). וגם בדעת הרא"ש מצדד הביאור הלכה (סס ד"ה ואפילו) לומר שאם הסיח דעתו בפירוש מלאכול, הרי זה דומה להב ואומרים הבדלה מיושב כמו הקידוש. משנ"ב (סס סק"ג). [קצח] **חולין** (פו:). [ר] **דין** זה אינו דווקא בפת, אלא גם בשאר מיני מזון לא מסתלק לדעה זו כשאומר 'נברך ברכה אחרונה', ואם רוצה לאכול עוד לאחר מכן, רשאי בלא ברכה ראשונה. ביאור הלכה (סס ד"ה אם לא). [ראי] **ואפילו** אם גמר בדעתו שלא לאכול. משנ"ב (סס סק"י). [רב] **ואפילו** אם מחמת אכילה זו נגרר לבו גם לשתיה, אין צריך לחזור ולברך על השתיה לדעה זו, כיון שהשתיה הזאת נגררת אחרי האכילה, ומה שנתבאר שאם רוצה לשתות צריך לברך שוב, מדובר באופן שלא חזר גם לאכילה. משנ"ב (סס סק"י). [רג] **שו"ע** (סס סי' קפט ס"ב). למעשה, כיון שהרבה פוסקים סוברים כדעת הרא"ש שאם אמר 'הב לן ונברך' נחשב כגמר סעודה ואף באכילה אסור בלא ברכה, וכן סתם השו"ע בסימן קצ"ז (ס"ב), ע"כ יש ליזהר לכתחילה, שלא לאכול אחר שאמר 'הב לן ונברך'. משנ"ב (סס סק"ט), ביאור הלכה (סס ד"ה אין נזקין). גם אם הסיח דעתו מפורש שלא לאכול, אף שלא אמר 'הב לן ונברך' גם כן נכון מאד ליזהר לכתחילה שלא לאכול, כיון שגם בזה יש הרבה ראשונים שסוברים להחמיר. ביאור הלכה (סס). **לענין** נטילת ידים, מי שצריך ברכה באמצע סעודה צריך גם ליטול את ידיו, דכיון שהסיח דעתו, לא שמר ידיו, אמנם אין לו לברך על נטילה זו. משנ"ב (סס).

פניני הלכה

והביא ראיה לדבריו ממה שכתב בספר ויען אברהם על שאלה שהסתפקו בה כמה רבנים, בדבר מי שגמר שתי מסכתות ורוצה לעשות סיום ויום טוב אחד על שתיהם, אם יש בזה משום מצוות חבילות חבילות, והשיב שאין משום אין עושים מצוות חבילות אלא דווקא בעשיית שתי מצוות יחד, וכמו שדייקו חז"ל 'אין עושין' שבשני מעשים הדבר תלוי, אבל זה שעושה סעודה אחת ומכוין בליבו שתעלה לכאן ולכאן אין שייך בזה מצוות חבילות חבילות.

ובאבני זכרון (עמ' שכט) הוסיף עוד חידוש בזה, על מה שכתב בעל הבן איש חי בספר הוד יוסף (פ' מג) ובספרו מלאך הברית (עמ' ח), שאם אמר לו אביו שיוליך חפץ לבית פלוני, וכן אמרה לו אמו שיוליך חפץ אחר לאותו בית, לא יוליך שניהם בבת אחת, אלא יוליך הראשון ואחר כך יוליך השני, לפי שכיבוד אב וכיבוד אם ב' מצוות הם, ואין עושים מצוות חבילות חבילות. ומכל מקום אם אביו ואמו רוצים שיעשה השליחות במהירות, אפשר שמותר להוליך לשניהם בבת אחת. וכתב באבני זכרון, שלולא דבריו היה מקום לומר שדווקא במצוות שאי אפשר לערבם כאחת, כגון עריפת ב' עגלות או השקאת ב' סוטות, בהם אמרו שאין עושים מצוות חבילות חבילות. משא"כ בנידון זה, שאילו היה אומר לו אביו שיוליך ב' חפצים לפלוני אין בזה משום אין עושים מצוות חבילות חבילות, שהיא כמצוה אחת גדולה, כך מאחר שניתן לערב את רצון האב והאם ולעשות מב' החפצים מצוה אחת, לא שייך בזה אין עושים מצוות חבילות חבילות.

נשמה יתירה, ברכת הבשמים, ודין פנים חדשות, ביום טוב

בגמרא נחלקו אמוראים בסדר ארבעת הברכות שצריך לברך ביום טוב שחל להיות אחר השבת, דהיינו על היין, על קידוש יום טוב, על הנר, ועל הבדלת שבת, ונאמרו כמה שיטות בדבר. וכתב הרשב"ם (ד"ה ושמואל אמר), שמה שאין דנים האמוראים על ברכת הבשמים, הוא לפי שאין מברכים על הבשמים ביום טוב שאחר השבת, שהרי גם ביום טוב יש לנו נשמה יתירה כמו בשבת. ועל דרך זה היא שיטת האור זרוע (ס"ג סי' נה, רפח) שמברכים על הבשמים במוצאי יום טוב ובמוצאי יום הכפורים, והטעם, שכיון שגם ביום טוב יש נשמה יתרה כמו בשבת, צריך לברך גם במוצאי יום טוב על הבשמים.

אך התוספות (ביצה לג: ד"ה כי היכי) פשוט להם שאין מברכים על הבשמים במוצאי יום טוב, והוכיחו מכך שאין נשמה יתירה ביום טוב, ומתוך כך הקשו מה הטעם שאין מברכים על הבשמים בהבדלה שמבדילים ביום טוב שחל במוצאי שבת. ותירצו שכיון שיש לו מאכלים חשובים וטובים, מתיישבת דעתו גם בלא ריח הבשמים. וכן נפסק להלכה (רמ"א משנה ברורה סי' תצח ס"ק ג).

ודעת רבינו תם (הובא בשו"ת המוסך מיגוש סי' י) היא דעה שלישית, שביום טוב שחל במוצאי שבת מברכים על הבשמים, ובמוצאי יום טוב ומוצאי יום הכפורים אין מברכים על הבשמים.

להלכה נפסק שבמוצאי יום טוב אין מברכים על הבשמים, וביום טוב שחל להיות במוצאי שבת גם כן אין מברכים על הבשמים וכדעת התוספות בביצה, ובמוצאי יום כפור נוהגים שלא לברך על הבשמים כיון שביום כפור אין נשמה יתירה בגלל התענית (משנה ברורה סי' תרמ סק"ה). ולענין יום הכפורים שחל בשבת, בשו"ע (סס ס"ג) כתב שאין מברכים על הבשמים במוצאי יום הכפורים אפילו אם חל להיות בשבת. אכן במשנ"ב (סס) הביא שרבים מהאחרונים חולקים על זה וסוברים שכשחל בשבת יש לברך על הבשמים, ואין כאן חשש ברכה לבטלה כיון שנהנה. וכן כתבו בערוך השולחן (סס ס"ח) ובעוד פוסקים. ובבירור הלכה (ס"ג עמ' קמו) הביא שבלוח א"י להגרי"מ טוקצ'ינסקי כתב, שבמוצאי יום הכפורים שחל בשבת המנהג הוא לברך על הבשמים בתוך סדר ההבדלה ולא אחר כך מספק, ולענין יום טוב שחל בשבת פשוט שמברכים על הבשמים כבכל מוצאי שבת, ועיי"ש עוד אריכות בזה.

ודעת המקובלים שגם ביום טוב יש נשמה יתירה, והביא בספר בית שמחה (דיני נשמת ס"ח) שמטעם זה אומרים תפילת נשמת גם ביום טוב. ובספר בצל החכמה (שו"ת, ח"ג סי' ו) דן בזה לענין דין פנים חדשות בסעודת שבע ברכות ביום טוב, שלענין שבת ההלכה היא שאין צריך פנים חדשות בשבת כדי שיוכלו לברך את שבעת הברכות, ובשו"ע (משנה סי' סח ס"ח) כתב כן בין לענין שבת ובין לענין יום טוב. והביא (שם ס) מסידור תפלת החדש (ליוורנו, דף רה. דיני ברכת מירוסין דין ו) שכתב הטעם שבשבת אין צריך פנים חדשות, שהוא מחמת הנשמה היתירה, אשר כל איש נחשב לבריה חדשה ממש, ופנים חדשות הראויות לשבע ברכות. וקרוב לזה כתב בערוך השולחן (משנה"ז שם סק"ח). ולפי זה העיר (שם ט) שלדברי התוספות בביצה שביום טוב אין נשמה יתירה, היה מן הדין שביום טוב כן יצטרכו פנים חדשות ואין דין יום טוב כדין שבת בזה. ויישב הבצל החכמה על פי מה שכתב בטור ברקת (סי' תצח סק"ח) מדברי הזוה"ק והתיקונים, שגם ביום טוב יש נשמה יתירה אלא שאינה במדריגת נשמה יתירה של שבת. ויתכן שדברי התוספות בביצה אינם סותרים לזה, אלא שכיון שהנשמה היתירה של יום טוב אינה במדריגת הנשמה היתירה של שבת, לכן צריך לברך על הבשמים כשמסתלקת הנשמה של שבת אף שנשארת נשמה של יום טוב, ובמוצאי יו"ט אין צריך לברך על הבשמים כיון שאין איבוד נפש גדול כל כך. אך לענין פנים חדשות גם הנשמה היתירה של יום טוב נחשבת לפנים חדשות.

קג.

אם מעבירים על מצוות דרבנן מפני מצוה דאורייתא

בגמרא הובאה דעת רבי יהודה הסובר שמי שאין לו אלא כוס אחד של יין במוצאי שבת, ובא לברך על כוס זו הן ברכת המזון והן הבדלה, מברך ברכת המזון בתחילה והבדלה בסוף. ופירשו רש"י ורשב"ם (ד"ה על המזון) הטעם שמקדים לברך על המזון, כיון שגמר סעודתו והתחייב בברכת המזון בתחילה, ואין מעבירים על המצוות.

בארעא דרבנן (מערכת המל"ף סוף אות ח) דן בארוכה בכלל שאין מעבירים על המצוות, מה הדין כשהמצוה שעוסק בה היא מדרבנן, ובא להעביר עליה כדי לעסוק במצוה דאורייתא, אם גם בזה אין מעבירים על המצוות. והביא ראיה מסוגייתנו שאין מעבירים על מצוה דרבנן מפני מצוה דאורייתא, שהרי ברכת המזון היא מדאורייתא והבדלה אינה אלא מדרבנן, ואם היה הכלל שדאורייתא לעולם חמור יותר מדרבנן, ואף מעבירים על מצוה דרבנן כדי לעסוק במצוה דאורייתא, לא היו רש"י ורשב"ם צריכים לתת טעם להקדמת ברכת המזון מפני שהיא קדמה ועוסק הוא בה, שהרי גם אם היה מתחייב בה אחר שהתחייב בהבדלה היה צריך להקדים אותה להבדלה, כיון שהיא מדאורייתא והבדלה אינה אלא מדרבנן. ומכך שהוצרכו לבאר טעם קדימת ברכת המזון משום שקדם חיובה, מוכח שאם קדם חיובה של מצוה דרבנן, אין מעבירים עליה לעסוק במצוה דאורייתא.

אוצר החכמה

בברכה אחת[יה], אלא אם כן כשבירך לא היה דעתו לשתות אלא אותו הכוס[יו] ונמלך לשתות אחר[יז]. וכן מי שבא לסעודה[יח] ומושיטים לו הרבה כוסות, מברך על כל אחד ואחד, כיון שהוא כנמלך[יט].

מברך על כוס של ברכת המזון

כשמברך ברכת המזון על כוס, אחר שסיים ברכת המזון, מברך בורא פרי הגפן ויטעום המברך, אפילו אם כבר בירך על היין שבתוך הסעודה[כ].

המסובים בסעודה גדולה ואינם יודעים אם יגיע אליהם הכוס

כשמסובין בסעודה גדולה ואין יודעים עד היכן יגיע כוס של ברכת המזון, כל אחד מהמסופקים אם יגיע לו צריך לברך בורא פרי הגפן[כא]. והוא הדין בכוס של ברכת נישואין הדין כן[כב].

ברכת מאורי האש על אבוקה

במוצאי שבת מברך על הנר 'בורא מאורי האש', ומצוה מן המובחר לברך על אבוקה[כג]. ויש מי שאומר שאם אין לו אבוקה צריך להדליק נר אחר לצורך הבדלה חוץ מהנר המיוחד להאיר בבית[כד], ונר שיש לו שתי פתילות נקרא אבוקה[כה].

נוסח ההבדלה

וזה הוא נוסח ההבדלה, ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם המבדיל בין קודש לחול ובין אור לחושך ובין ישראל לעמים[כו], ובין יום השביעי לששת ימי המעשה ברוך אתה ה' המבדיל בין קודש לחול[כז].

קד.

הבדלה בתפילה ביו"ט שחל במוצאי שבת

יום טוב שחל להיות במוצאי שבת אומר באתה בחרתנו, 'ותודיענו'[כח].

[יד] **דין** זה שייך גם לענין אכילה, כגון שקנה לעצמו לחם אחד לאכלו, ואחר כך נתאוה לאכול עוד ושולח לקנות עוד צריך לברך שנית המוציא, אבל אם יש לו בבית לחם וחותך לו חתיכה לאכול אותה ואחר כך רוצה לחתוך עוד, אין זה נמלך, כיון שדרך אדם שלפעמים בשעת הברכה חושב שיהיה די לו בחתיכה אחת ואחר כך כשרואה שאינו שבע לוקח עוד. משנ"ב (סי' קעד ס"ק יח). ומכל מקום בשתיית יין אפילו אם לא היה צריך להביא את הכוס השניה מהשוק, נחשב לנמלך, וצריך לברך שוב. שער הציון (שם ס"ק מ). [טו] **כלומר**, שהיה דעתו שלא לשתות אלא אותו הכוס ולא יותר, אלא שאחר כך נמלך לשתות עוד, אבל בסתמא אינו צריך לחזור ולברך. משנ"ב (שם), שער הציון (שם ס"ק מד). [טז] **שו"ע** (שם סי' קעד ס"ה). [יז] **ומדובר** שאינו מן הקרואים אלא שבא דרך עראי לשם, לכן אומרים שהוא כנמלך שהרי בשעה שבירך לא היה יודע אם יתנו לו עוד. משנ"ב (שם ס"ק יט). [יח] **רמ"א** (שם). [יט] **שו"ע** (שם סי' קצ ס"ג) ומשנ"ב (שם סק"ס). [כ] **שו"ע** (שם ס"ה). כיון שמסתמא אינו מכוין לצאת בברכת המברך, מאחר שאינו יודע אם יגיע לו. ואם המסובים התכוונו במפורש שאם יגיע להם הכוס יצאו בברכת המברך, יוצאים בזה, אם גם המברך התכוין להוציא בברכתו כל אחד מהמסובים, אך יזהרו שכל מי שרוצה לטעום מן הכוס על סמך ברכת המברך, לא ישיח עד שיטעם. משנ"ב (שם ס"ק יט). [כא] **רמ"א** (שם סי' קעד ס"ה). [כב] **שו"ע** (שם סי' לט ס"ב), רמב"ם (שבע פכ"ט הכ"ו). וטוב להדר שיהיה של שעוה, וגם אין זה מן המובחר להדליק בנר שיש בו ריח של זפת, אך אין זה מעכב. משנ"ב (שם סק"ס). [כג] **שו"ע** (שם). וכל זה הוא רק למצוה בעלמא, ואינו מעכב. משנ"ב (שם סק"ו). ואם יכול לקרב את נר ההבדלה לנר שבביתו, צריך לעשות כן כדי שיהיה אבוקה. משנ"ב (שם סק"ו). [כד] **רמ"א** (שם). בנר המצוי אצלנו, אם מונח שם כמה פתילות הרי זה כמו פתילה עבה ואינה חשובה אבוקה, אך אם מפריד ביניהם שעוה או חלב כגון מה שעושים משעוה שהנרות קלועים יחד, או שמדביק יחד שתי נרות זה לזה בזמן הברכה, זה נחשב גם לאבוקה, אלא שיראה שיגעו המאורות זה בזה. משנ"ב (שם סק"ח). [כה] **ברמב"ם** (שם פכ"ט ה"ג) הנוסח בין ישראל 'לגוים'. [כו] **שו"ע** (שם סי' לט). [כז] **טור** (שם סי' תצ). [כח] **שו"ע** (שם סי' תצ ס"ג). ואם טעה ולא אמרו, אין מחזירים אותו, כיון שיכול לומר אחר כך קידוש על הכוס, ושם נזכר הבדלה. משנ"ב (שם סק"ד).

פניני הלכה

אך בגזע ישי (מערכת הפל"ח חוס פו) כתב, שעל כרחך אין לדייק מדברי רש"י ורשב"ם כאן דבר, שהרי אם היינו באים לדייק מדבריהם, היה עלינו לדייק גם שאם היה בא חיובם של ברכת המזון והבדלה בבת אחת ובשעה אחת היתה הבדלה קודמת לברכת המזון, שהרי אף זה מדויק ממה שהוצרך רש"י לומר שמקדימים ברכת המזון לפי שחיובה קדם לחיוב ההבדלה, ומשמע שאם היו באים בבת אחת היו צריכים להקדים את ההבדלה. ובזה ודאי אין שום טעם וסברא להקדים הבדלה לברכת המזון. ועל כרחך לא נכתבו דברי רש"י ורשב"ם כאן לשם דיוק, וכוונתם אחרת היא, לבאר הכרחו של רבי יהודה בסוגייתנו, שחלק על רבי מאיר הסובר שלדעת בית הלל ברכת ההבדלה קודמת לברכת המזון. וביאר רש"י הכרחו של רבי יהודה, שהרי חיוב ברכת המזון קדם לחיוב ההבדלה ואין מעבירים על המצוות, וזה יסוד גדול בכל התורה ולא יתכן שבית הלל יחלקו עליו. וזהו הטעם שנקטו רש"י והרשב"ם סברא זו שאין מעבירים על המצוות, ולא כתבו שברכת המזון קודמת כיון שחיובה מן התורה, שעל סברא זו אפשר לחלוק ואין בה כדי הכרח לסברת רבי יהודה.

וכתב בגזע ישי שאם באנו להכריע ספק זה מסברא, נראה שאין משום אין מעבירים על מצוה דרבנן מפני מצוה אחרת דאורייתא, כי למצוה דאורייתא משפט הבכורה, שהיא מקודשת יותר ממצוה דרבנן, אלא אם נאמר שחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה, עיי"ש.

בפרי מגדים (סי' תעה פ"ק טז) דן בחקירה זו לענין בן חוץ לארץ שאין ידו משגת לקנות מצה ומרור הן לליל יום טוב ראשון והן לליל יום טוב שני, אלא או למרור ללילה ראשון או למצה לליל שני, מה יעדיף, שיש לומר שיקח מרור כיון שהוא מוקדם בזמנו ואין מעבירים על המצוות, אך יש לומר שיקח מצה ללילה שני, החמורה ממנו, כיון שעיקרה של מצה מדאורייתא, ואפשר שאין אומרים אין מעבירים על המצוות כשצריך להעביר על מצוה דרבנן לצורך מצוה דאורייתא או מצוה שעיקרה מן התורה. ובחקר הלכה (שו"ת, אהח19/06/2018 מ"מ ח"מ פק"נ) צידד בדעת הרדב"ז שיקח מרור ללילה הראשון לפי שאין מעבירים על המצוות, ואין אנו משגיחים בעדיפות, אולם י"ל שיו"ט שני החמירו בו חכמים בכמה דברים ועשאוהו כדאורייתא, וא"כ אין אומרים אין מעבירים על המצוות במצוה דרבנן כלפי מצוה דאורייתא, עיי"ש.

קנ:

ברכה אחר שהסיח דעתו מלאכול

בגמרא אמר רב, כיון שאמרתם 'הב לן ונבריך', היינו תן לנו כוס של יין ונברך, נאסר עליכם להמשיך ולשתות, מפני שהסחתם דעתכם מן השתיה ומשכתם ידיכם מן הסעודה.

וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' קעט ס"ו), ופסק כפירוש רש"י (מולין פו: ד"ה כיון דממר), שהכוונה היא שאסור לאכול ולשתות בלי ברכה ראשונה, אך אם מברך ברכה ראשונה נוספת מותר לאכול ולשתות, וברכת המזון שאחר כך תפטור את שתי האכילות. [אך רש"י (ד"ה כיון) והרשב"ם (ד"ה ליתי הילכתא) כתבו שאחר שהסיחו דעתם מן הסעודה אסורים לאכול ולשתות עד שיברכו ברכת המזון]. ובמשנ"ב (שם סק"ג) כתב, שהוא הדין בלא אמר הב לן ונברך אלא גמר בליבו שלא לשתות עוד, ואחר כך רוצה לשתות, צריך מתחילה לברך על המשקה.

ובקצות השולחן (סי' נו ס"ט) כתב עוד, שאף אם בתחילת אכילתו, בשעת הברכה הראשונה, החליט בדעתו שאינו רוצה לאכול אלא פרי אחד או שתים, ושלא לשתות רק כוס אחד, וכל כיוצא בזה שחשב רק על כמות מסוימת מוגבלת, ותוך כדי אכילתו או בגמר אכילתו שינה דעתו ורוצה לאכול יותר ממה שהחליט בתחילת אכילתו, שייך לומר שהוא מסיח דעתו מלאכול עוד, ואע"פ שנמלך והתחרט כשהיה עדיין באמצע האכילה, דינו כנמלך וחייב לברך שנית. [והוכיח כן מדברי המגן אברהם (סי' קעט סק"ו)].

והגרי"ש אלישיב (הו"ל נחלת הנקבה פ"כ ה"ו) הורה, שבזמן הזה אין שייכים כלל הלכות אלו, כיון שבימינו נחלשה צלילות הדעת מחמת טירדות בגוף ובנפש וכדומה, ודרך בני אדם שמחליטים ונמלכים ומשנים הדעת תדיר, לכן אין לנו גמירות דעת מוחלטת שתחשב להיסח הדעת, ואף אם החליט שלא לאכול אלא כמות מסוימת או נראה לו שגמר אכילתו או שתייתו והסיח דעת מלאכול ולשתות עוד, לא יברך שוב כשמשנה דעתו ומחליט להמשיך סעודתו. אלא אם כן עשה מעשה המוכיח, כגון שקם ועזב את מקום אכילתו, או שניכר שהיה מוכרח לסיים אכילתו כגון שאדם ממתין לו או מונית וכדומה, שבאופן זה נחשב להיסח הדעת וחייב לברך שנית.

ברכת 'בורא מאורי האש' על מאור העלקטרי

בגמרא הובא מעשה ברב יעקב בר אבא שהיה בבית רבא, וכשבאו לעשות הבדלה עמד משמשו של רבא והדליק אבוקה מנר דלוק, כדי לברך עליה ברכת הנר. אמר לו רב יעקב בר אבא לרבא, למה לך כל זה, הרי הנר מונח כאן ואפשר לברך עליו. אמר לו רבא, השמש עשה כן מדעת עצמו. אמר לו רב יעקב בר אבא, אם לא שמע כן ממר לא היה עושה כן. אמר לו רבא, וכי אין מר סובר להלכה שאבוקה להבדלה מצוה מן המובחר. וכן נפסק להלכה (שו"ע או"ח סי' רפ"ג), שמצוה מן המובחר לברך על אבוקה, ויש מי שאומר שאם אין לו אבוקה צריך להדליק נר אחר לצורך הבדלה חוץ מהנר המיוחד להאיר בבית. וביארו הט"ז (שם סק"ס) והמג"א (שם סק"ד), שאם יש לו נר אחד די להוסיף נר אחד ולצרף לו, וזהו שאמר רבא לרב יעקב בר אבא שהשמש מדעת עצמו הדליק אבוקה ולא הוסיף נר אחד, וביארו בזה הטעם שלא השיב רבא מיד אבוקה מצוה מן המובחר, כיון שסבר תחילה ששאלת רב יעקב לא היתה אלא למה הדליק אבוקה ולא הסתפק בצירוף עוד נר אחד.

ודנו הפוסקים לענין נר עלקטרי להבדלה, וכמה נידונים בדבר, הראשון אם בכלל אש הוא, ואם כשר לאש הנצרכת להבדלה. ובספר החשמל לאור ההלכה (יהלנק, סי' ג פ"ח) הביא שבעל האחיעזר עשה מעשה ובירך 'בורא מאורי האש' על נר עלקטרי [נורה שבתוכה חוט להט, לא פלורסנט], והטעם לפי שיש בו גחלת של מתכת, ודינה כאש גמורה. ועוד שעיקר התקנה לברך על האש במוצאי שבת, היא זכר לבריאת האור ע"י אדם הראשון שהוציא ניצוצות בהכאת שתי אבנים זו בזו, והרי הכאת אבנים אינה מוציאה שלהבת בשום פעם, והניצוצות היוצאים הם חלקים קטנים המתפרדים מן האבן ומתחממים חימום רב עד שנהפכים לאודם, ואם כן מוכח שאין צריך שלהבת דווקא אלא דבר העומד לאורה.

ומכל מקום כתב שבמקומות שיהודים עובדים בשבת אסור לברך על אור העלקטרי, כי הזרם אינו מתחדש בכל רגע מחדש, אלא הזרם שנוצר ברגע הראשון הוא מסתובב ממרכזו למקום פעולתו וחוזר למרכזו ושוב חוזר למקום פעולתו וחוזר חלילה כמו מעגל, ונמצא שהזרם של שבת שהוא זרם של עבירה הוא הוא הזרם שנמצא במוצאי שבת, והזרם הזה מחמם את חוט המנורה. ועוד כתב שאור 'ניאון' שאינו מתחמם אינו בגדר אש ולכן אין לברך עליו.

אך במאורי אש (לנעל המגמת שלמה, פ"ה ענף ח, עמ' לח) כתב לדון שאין לברך 'בורא מאורי האש' על אור העלקטרי, לפי שיסוד הברכה לזכר האור שנברא במוצאי שבת שנטל אדם הראשון שתי אבנים והקישן זו בזו ויצאה מהן אש, ואפשר שצריך לענין זה אש ממש דהיינו הבערה שיש בה כליון, משא"כ באור העלקטרי. [ועיי"ש עוד שדן מצד שצריך לזכוכית כדי לבעור, ובמה שכתב בזה בהחשמל לאור ההלכה (שם)]. וכתב שעל כל פנים נראה ודאי שהמנורות העלקטריות שהאור שלהן מכוסה בזכוכית עבה אשר אין רואים בעדה את גוף השלהבת אלא נראה לעינים כאילו הזכוכית מלאה אור, בזה ודאי אין לברך. וגם בבאר משה (שו"ת, מ"ו קונטרס עלקטריק סי' סח) כתב שאין לברך לכתחילה על נר עלקטרי, משום שלדעתו דינו כגחלים עוממות שאין מברכים עליהן.

עוד דנו הפוסקים מצד הידור מצוה לברך על אבוקה, כמבואר בסוגייתנו, ודנו אם הידור זה מתקיים באור העלקטרי. וכתב בבית ישראל (גליון, שו"ת, סי' נג) שאין לברך על נורת עלעקטרי בורא מאורי האש, כיון שלדעת המגיד משנה (שבת פכ"ט הכ"ו) הטעם לדין המבואר בסוגייתנו שאבוקה היא מצוה מן המובחר, הוא משום שבאבוקה יש מאורות הרבה, וכלשון הברכה בורא 'מאורי' האש, וכן מבואר בריטב"א (ד"ה ורמי) ובר"ן (על הרי"ף ד"ה גמ' סנהר, מידושים ד"ה אבוקה) ובמאירי (ד"ה אבוקה), וכן כתב המגן אברהם (שם סק"ד). וכיון שבאור החשמל אין אלא גוון אחד, ולא אורות הרבה, אין לברך עליו לכתחילה 'בורא מאורי האש'.

ועיין עוד בכובצי יצחק (סי' יח) שכתב שיש כמה צדדים בהלכה שלא לברך על נר העלקטרי, ומלבד זה יש בדבר ביטול כמה הידורי מצוה, כגון נר של שעוה, ואבוקה, וכיבוי האור ביין, והרחת העשן, וחיבוב המצוה על ידי עשיית נר מיוחד להבדלה. וכתב שמה שבעל האחיעזר הבדיל על נר עלקטרי, לא עשה כן אלא כדי לפרסם הדבר שדינו כאש ואסור להבעירו בשבת, ומה שבירך עליו 'בורא מאורי האש' היה בגדר הוראת שעה לגדור הדבר בלבד. ועוד דנו הפוסקים מצד הפסק הזכוכית, ואכמ"ל בזה.

קד.

הוספה על מנין שני נרות בשבת ושאר דברים שמניינם מכוון

בגמרא אמר רבי אלעזר בשם רבי אושעיא, הפוחת לא יפחות משלש לשונות של הבדלה בברכת המבדיל, והמוסיף לא יוסיף על שבע. והתוספות (ד"ה ומר) כתבו הטעם שאין לפחות או להוסיף, כי מסתמא תיקנו כנגד שום דבר, וכעין מה שאמרו במנחות (לט.) לענין מנין כריכות הציצית שהפוחת לא יפחות מז', כנגד ז' רקיעים, והמוסיף לא יוסיף על י"ג, כנגד ז' רקיעים וששה אוירים. ומבואר שלדעת התוספות אין להוסיף על דבר שתיקנו מכוון כנגד דבר אחר. ובחתם סופר (שו"ת, מ"ח או"ח סי' עה) העיר על זה, שבמגילה (כח.) אמרו שבשבת קוראים בתורה שבע קרואים ואין לפחות מכך, אך מותר להוסיף. והלא שבע

נוסח ההבדלה

ראה לעיל (קג:).

קד:

נוסח הברכות

כל הברכות כולן פותח בהם בברוך וחותם בהם בברוך, חוץ מברכה אחרונה של קריאת שמע, וברכה הסמוכה לחברתה[ריח], וברכת הפירות והדומה לה, וברכת עשיית המצות[ריט].

יש שפותח בברוך ואינו חותם ויש שחותם ואינו פותח

ומאלו הברכות שאמרנו שהן דרך שבח והודיה, יש מהן שפותח בברוך ואינו חותם בברוך, ויש מהן שהוא חותם בברוך ואינו פתוח בברוך, אלא מעט מברכת המצוות כגון ברכת ספר תורה[ריב]. ורואה קברי ישראל מאלו שהן דרך שבח והודיה[ריא], אבל שאר ברכות המצוות כולן פותח בהן בברוך ואינו חותם[ריב].

המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכה

נוסח כל הברכות עזרא ובית דינו תיקנום, ואין ראוי לשנותם ולא להוסיף על אחת מהם ולא לגרוע ממנה, וכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות אינו אלא טועה, וכל ברכה שאין בה הזכרת השם ומלכות אינה ברכה אלא אם כן היתה סמוכה לחברתה[ריג].

[ריח] **והוא** הדין ברכה אחרונה של הלל. כסף משנה (נכלום פי"ח ה"ל). [ריט] **רמב"ם** (נכלום שם). [רי] **והראב"ד** (שם) כתב שאין זה כלל בברכת המצוות, אלא הדבר תלוי במטבע ארוך, שכשיש מה להאריך בברכה, האריכוה וחתמוה.

[ריא] **כלומר**, שברכת ספר תורה פותח וחותם. ומהברכות שהם דרך שבח והודאה, רואה קברי ישראל פותח וחותם, וכן קידוש והבדלה פותח וחותם, אלא שהרמב"ם לא הזכיר את כולם, אבל שאר המצוות כולם חוץ מברכת ספר תורה, הכלל הזה צודק בהם שפותח ואינו חותם. כסף משנה (שם). [ריב] **רמב"ם** (שם). [ריג] **רמב"ם** (שם פ"ח ה"ה). [ריד] **איסור** זה הוא מדרבנן, והטעם כיון שחל עליו חיוב קידוש מיד בכניסת שבת, אפילו אם לא קיבל עליו שבת בפירוש. ואם קיבל עליו שבת, אפילו עדיין היום גדול, אסור לו לטעום כלום. ויכול לקבל שבת מבעוד יום ולקדש ולאכול ואחר כך להתפלל ערבית בלילה, בתנאי שיהיה חצי שעה קודם זמן מעריב. משנ"ב (סי' רעג ס"ק יא).

שבת קובעת לקידוש

אסור לטעום כלום קודם שיקדש[ריד],

קה.

פניני הלכה

הקריאות הם כנגד ז' רואי פני המלך, כמבואר שם (סג.), ואף על פי כן אינו גורע בזה שמוסיף. וגם הרא"ש (ר"ה פ"ד סי' ג) הוכיח מגמרא זו במגילה, שמותר להוסיף בר"ה על פסוקי מלכיות אע"ג שנתקנו נגד עשרה מאמרות, כי אין הפסד בהוספה. וכן למד המהרי"ל (הלכות שבת פ"ח) שמותר להוסיף על ב' נרות של שבת אע"פ שהם נגד זכור ושמור, ופסק כן הרמ"א (שו"ת סי' רפג פ"ח). וא"כ קשה מה שמבואר כאן לענין הבדלה ולענין ציצית שאין להוסיף על דבר המכוון.

וכתב החתם סופר שיש לחלק בין הנידונים, שבסדר הבדלות לולי תיקון חז"ל לא היו מונים סדר הבדלות כלל, וכן בציצית לולי תיקון חז"ל לא היינו עושים חוליות כלל, שאפילו שהיו עושים שליש גדיל מ"מ חוליות לא היו עושים, ולכן כשתיקנו מנין הרי זה בגדר הם אמרו והם אמרו, ואין לשנות מהמנין שקבעו. משא"כ בהדלקת נר שבת שמצוה להרבות בנרות כדכתיב (ישעיה מ טו) 'באורים כבדו ה'', ואינו בגדר תקנה שתיקנו חז"ל, אין חז"ל אוסרים להוסיף על ב' נרות משום רמז שלהם, ונשאר עיקר הדין כמו שהיה קודם המנין שתיקנו, שיכול להרבות בנרות כרצונו. וכן בקריאת התורה בשבת כיון שאין בו ביטול מלאכה לעם היו יכולים לקרות כל היום ולהזמין אנשים הרבה לעלות, לכן לא אסרו חכמים לקרוא יותר משבעה משום רמז שלהם, ודי להם שלא יפחתו, אבל המוסיף שפיר מוסיף. וכן בראש השנה בפסוקי מלכיות שהם בתוך התפילה והם סיפור שבחיו של מקום, אין לתת בזה קיצבה, כי הכל מענין התפילה, ואין חשש במספר סידור שבחים וכל המוסיף מוסיפים לו, ע"כ אמרו שלא יפחות אבל מותר להוסיף. ועיין עוד באפרקסתא דעניא (שו"ת, מ"ב סי' קעה).

והאדר"ת בספרו עובר אורח (הלכה להלכה מ, עמ' יח) הקשה גם כן על דברי הרמ"א הנזכרים שאפשר להוסיף על דבר המכוון כנגד דבר אחר, מהמבואר בסוגייתנו שאין להוסיף על לשונות ההבדלה, וכתב שאולי בסוגייתנו תיקנו לכתחילה שלא יוסיפו. והעיר מהמקומות הנזכרים במגילה ובראש השנה שמותר להוסיף על המנין המכוון, וכתב שלענין נרות שבת יש לומר בפשיטות, שכיון שעיקר הדלקת נרות הוא משום עונג שבת, בודאי כל שמדליק יותר הרי זה מצוה מן המובחר והרי זה משובח.

אכן גם לענין נרות שבת כתב במאמר מרדכי (סי' רסג סק"ג), שלכתחילה אין להוסיף כיון שהם מכוונים כנגד זכור ושמור, ולכן אם מדליקה יותר מב' נרות תרחיק את הנרות הנוספים באופן שיהיה ניכר ששני הנרות הם עיקר המצוה, או שתדליק שני נרות גדולים והשאר קטנים, כדי ששני נרות יהיו מכוונים כנגד זכור ושמור. וכתב שמנהג מקומו להדליק שתי עששיות של זכוכית ופתילה בכל אחת, ומדליקים עוד פמוט אחד של מתכת עם שישה או שמונה נרות. וכן כתבו בתורת חיים (סופר, שם סק"ג) ובפתח הדביר (שם סק"ח) ובמחנה חיים (שו"ת מהדו"ג, סוף סי' יט). ובשבט הקהתי (שו"ת, מ"ג סי' ז סק"ג) הביא שמנהג בעלזא שהבעל מדליק שני נרות בשמן זית נגד זכור ושמור, מלבד הנרות שמדליקה האשה, וביאר שכיון שרבים חולקים על הרמ"א ואוסרים להוסיף על דבר המכוון [וכפי שהאריך בדבריו במקום אחר (שו"ת סי' רנ)], לכך מדליק הבעל ב' נרות שהם כנגד זכור ושמור.

חילול מעשר שני על מטבע שאין בו צורה מוטבעת אלא כתב

בגמרא מובא שרבי מנחם בר סימאי היה נקרא 'בנן של קדושים', כיון שלא היה מסתכל אפילו בצורה שעל המטבע. ומבואר בזה שצורת המטבע היא היפוכה של הקדושה.

כתבו התוספות (ב"ק נ: ד"ה מטבע), על המבואר בגמרא שם שעל מטבע של אברהם אבינו היו זקן וזקנה מצד אחד ובחור ובתולה מהצד השני, שנראה שלא היה מוטבע בו צורת זקן וזקנה מכאן ובחור ובחורה מכאן, שאסור לעשות צורת אדם, אלא כך היה כתוב, מצד אחד 'זקן' ו'זקנה', ומצד אחר 'בחור' ו'בתולה', והיינו בכתב של דיבור ולא בדמות וצורה.

וכתב החתם סופר (פרשת שמות עמ' ח), שבימי קדם לא הטביעו שום צורה על המטבעות רק בכתיבה בעלמא, וכמו שכתבו התוספות הנזכרים. וכתב שמצא כן בספרים, שחקיקת צורה על המטבע נתחזקה על ידי מלך אחד בערך כמו ב' מאות שנה אחר בנין בית ראשון [הוא מלך לודיה, אחת ממדינות יון], אבל קודם לזה לא היו יודעים מזה מאומה. ועל פי זה ביאר החתם סופר מה שמבואר בספרים הקדושים שבני ישראל נשתהו בגלות מצרים עד שליקטו את כל הכסף שהיה שם ועשאוה כמצולה שאין בה דגן, והוא כדי להוציא מהם ניצוצות הקדושה. וקשה איך אפשר שבמטבע יש ניצוצות קדושה, והרי מבואר בסוגייתנו שמי שאינו מסתכל בצורת מטבע נקרא בנן של קדושים, ואם כן הרי מטבע היא היפך הקדושה. וכתב שנראה בודאי שבדורות הראשונים שהיה מטבע בלי שום צורה, לא זו בלבד שלא היה בו שום ניצוץ טומאה, אלא אדרבה כל ניצוצות הקדושה שנתפזרו בין הקליפות התאחזו בו, והטעם מפני הממציא הראשון שהיה אברהם אבינו ע"ה ויעקב, ואע"פ שאחריו עשו כן מלכי האדמה, מכל מקום הכל הולך אחר הממציא הראשון. אך אחר שהטביעו על הכסף צורות אשר עליהם משכן הקליפות, נהפוך הוא, כי בו התאחזות הטומאה והקליפות, ומאז המטבעות הם היפך הקדושה. ובזה ביאר מה שהגאולה הראשונה היתה בליקוט כל הכסף ממצרים, כיון שאז היו במטבעות ניצוצי קדושה, ולעומת זה גאולה האחרונה תהיה כשתכלה פרוטה מן הכיס (סנהדרין לז.), כיון שבזמנינו המטבעות הם משכן הקליפות, וכשיכלו מהכיס יתם החטא ויכלה הפשע.

בטל תורה (נ"מ מז: ד"ה לרגום) ביאר על פי דברי החתם סופר, מה שכתב הרמב"ם (מעשר שני פ"ד ה"ט) שמחללים מעשר שני על כל דבר שיש בו כתב או צורה, אף שבגמרא (ב"מ שם) אמרו שצריך כסף שיש בו צורה, וקשה מנין לו להרמב"ם שאף כתב מועיל. ולדברי החתם סופר מבואר, שהרי בזמן מתן תורה הכסף היה בכתב בעלמא בלא צורה, ועל כרחך נכלל הכתב בכלל הצורה לחילול מעשר.

אוצר החכמה

קד:

הזכרת בעל השמועה האמצעי באמירת דבר בשם אומרו

בגמרא הובא מעשה בעולא שהזדמן לפומבדיתא, אמר רב יהודה [שהיה ראש ישיבת פומבדיתא] לרב יצחק בנו, לך הבא לעולא סל של פירות, וראה איך הוא מבדיל במוצאי שבת. לא הלך רב יצחק בעצמו אלא שלח את אביי במקומו, וכשחזר אביי שאל אותו רב יצחק איך אמר את ברכת ההבדלה, אמר לו אביי, כך אמר עולא, 'ברוך המבדיל בין קודש לחול', ולא יותר. בא רב יצחק לפני אביו ושאל אותו אביו איך אמר עולא את ברכת ההבדלה, אמר לו רב יצחק, אני לא הלכתי בעצמי אלא שלחתי את אביי, ואמר לי שעולא אמר המבדיל בין קודש לחול. אמר רב יהודה לבנו, גאוותו של מר והתנשאותו של מר גרמו לו למר שלא תאמר שמועה זו מפיו.

וכתב הרשב"ם (ד"ה סברומיה, ד"ה הלך) שכעס רב יהודה על רב יצחק בנו על ששלח את אביי לראות הנהגת עולא ולא הלך בעצמו, ומפני זה לא יאמרו השמועה בשמו אלא משם אביי, והפסיד את הענין שכל תלמיד חכם שאומרים דבר שמועה מפיו שפתותיו דובבות בקבר. ומבואר מזה החשיבות שיאמרו שמועה מפיו.

והנה שנינו (מכות פ"ו מ"ו), כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם. ובמגן אברהם (סי' קנו סק"ג) כתב, שהאומר דבר שלא בשם אומרו עובר בלאו, ולא ציין מקורו. וכתב בנודע ביהודה (שו"ת מהדורא תניינא, או"ח סי' כ) שמקורו מדברי התנחומא (נוסח, נמדבר מ), אמרו רבי חזקיה ור' ירמיה בר אבא בשם ר' יוחנן, כל שאינו אומר דבר בשם אומרו עליו הכתוב אומר (משלי כב כב) 'אל תגזול דל כי דל הוא', וצריך אדם כשהוא שומע דבר לומר אותו בשם אומרו, אפילו משלישי של הלכה, ששנו רבותינו אמר ר' נחום הלבלר מקובל אני מר' מייאשא שקיבל מאבא שקיבלו מן הזוגות שקיבלו מן הזקנים הלכה למשה מסיני. ומי שאינו אומר דבר בשם אומרו עליו הכתוב אומר 'אל תגזל דל'. ומבואר בזה שכשאומר דבר שלא בשם בעל השמועה הרי הוא כגזלן שגוזל ממנו את שמועתו, ולכן צריך לומר גם את שמו של בעל השמועה הראשון ואלו שבאמצע. ובגמרא (מ"ר נו:) מבואר, שבשמועה שנאמרה איש מפי איש, חייבים להזכיר את הראשון ואת האחרון, אף על פי שאת האמצעיים אין חיוב להזכיר. וכן כתב להלכה המהרש"ק בחכמת שלמה (שו"ת סי' קנו), שנראה מדברי הגמרא בנזיר שאם אינו מזכיר את האמצעי אינו עובר בלאו, ואם כן אם איזה אחרון מביא דברי הספר הקודם לו שהביא בשם הקדמונים, אין צריך להזכיר אלא את האחרון והראשון, ולא את האמצעיים. ומסיק, בא וראה כמה נזהרו חז"ל לקבוע כן להלכה, ובעונותינו הרבים בזמן הזה עושים להיפך, מתלבשים בטלית שאינה שלהם, וה' הטוב יכפר בעדם.

וכתב החיד"א בשער יוסף (נה:), שגם מה שאמרו בנזיר שאין צריך לומר את השמועה מפי האמצעיים, היינו דווקא בתורת חיוב, אבל אם בא להזכיר את שמות כולם מזכיר וזכור הוא לטוב.

ובספר בני חיי (ליקוטים לסוגייתנו ד"ה עולא מיקלע, קפג:) הביא שהקשה רבי חיים אבולעפיא מסוגייתנו על הסוגיא בנזיר, שהרי רב יהודה אמר לרב יצחק שמחמת שררותו וגאוותו שלא הלך בעצמו לשמוע דברי עולא לא יאמרו השמועה מפיו, ומבואר שעכשיו יאמרו השמועה מפי אביי, ואם היה רב יצחק הולך היו אומרים השמועה מפיו, וקשה שהרי אין אומרים את השמועה מפי האמצעי, ואין צריך להזכיר לא את אביי ולא את רב יצחק אלא רק שכך אמר עולא. ובבני חיי תירץ הקושיא, שכיון שיש כאן עדות שעל ידי מעשה, שאביי העיד שראה שכך הבדיל עולא, צריך לומר השמועה בשם מי שראה את המעשה, ואם היה רב יצחק הולך היו אומרים את השמועה מפיו.

עוד הוסיף בבני חיי להקשות מסוגייתנו, על היסוד שכתב [כדברי החיד"א] שאם ירצו לומר השמועה מפי האמצעיים בודאי יפה עושים, שאם כן לא הפסיד רב יצחק כלום, שגם עתה יאמרו השמועה מפיו, כיון שהוא אחד האמצעיים, ויאמרו שהוא אמר מפי אביי מפי עולא. ותירץ שרב יצחק הפסיד כיון שלפעמים ישמט שמו, כגון אם אחר ישמע הדברים מפי אביי עצמו, או שייאמרו על ידי מי שאינו מקפיד אלא כשורת הדין, לומר השמועה מפי הראשון ולא מפי האמצעיים.

ובספר בני יהודה (עי"שם, שם.) הביא דברי הבני חיי, ותירץ באופן אחר הקושיא השניה, שגם אחר שיאמרו השמועה גם מפי רב יצחק, אינו דומה למה שאומרים מפי אביי, שאביי הוא בעל השמועה כיון שהוא ראה הדברים בעצמו, ורב יצחק אינו אלא שומע, ואינה דומה שמיעה לראייה, ובבחינה זו הפסיד רב יצחק שלא תהיה השמועה נקראת על שמו כל כך.

והחיד"א בספרו יעיר אוזן (מערכת כ"ף שם ו) הביא דברי הבני יהודה, וחלק עליו, שאין בזה שמועה או דין מסברא רק ראייה בעלמא, ובכגון זה הרב והתלמיד שקולים. וביישוב סוגייתנו כתב כדברי הבני חיי, וכתב שדבריו נאמנו מאוד.

אם אפשר לחלק לכמה אנשים ברכות הסמוכות זו לזו

בגמרא מבואר שברכה הסמוכה לחברתה, כגון ברכה אחרונה של קריאת שמע, חותם בה ב'ברוך' ואין פותח ב'ברוך'. ופירשו רש"י (ד"ה ויש מהן) והרשב"ם (ד"ה יש מהן) הטעם, כיון שכבר פתח ב'ברוך' בברכה הראשונה, ודי בכך לכל הברכות הסמוכות לה.

אפילו מים[נכד]. ואפילו אם התחיל מבעוד יום, צריך להפסיק, שפורס מפה[נכה] ומקדש[נכו].

שבת קובעת למעשר

אחד מששה דברים הקובע הפירות למעשרות הוא השבת[נכז], ואינה קובעת אלא בדבר שנגמרה מלאכתו[נכח], כיצד פירות שדעתו להוליכם לבית אף על פי שנגמרה מלאכתם, אוכל מהם אכילת עראי עד שיכנסו לבית[נכט], נכנסו לבית נקבעו למעשרות, ואסור לאכול מהם עד שיעשר[נל], וכן אם נכנסה שבת עליהם לא יאכל עד שיעשר אף על פי שלא הגיעו לבית[נלא].

איסור אכילה קודם הבדלה

אסור לאכול שום דבר, או אפילו [רכה] ומכל מקום מותר לרחוץ פיו במים, כיון שאינו מכוין להנאת טעימה. משנ"ב (סס ס"ק יג). [רכו] **פירוש**, שמכסה את הפת עד אחרי קידוש. ואף על פי שגם אם לא ישב עדיין לאכול צריך פריסת מפה על גבי הפת כמבואר בשו"ע (סס ס"ט) מכל מקום בא להשמיענו שהגם שהוא באמצע הסעודה די בפריסת מפה ולא צריך עקירת שולחן. משנ"ב (סס ס"ק טו) ושער הציון (סס ס"ק יט). [רכז] **שו"ע** (סס סי' רעג ס"ד), וכעי"ז ברמב"ם (סנח פכ"ט ה"י"ב). [רכח] **ודעת** רוב הראשונים שגם יום טוב קובע למעשר. דרך אמונה (מעשר פ"ג ס"ק כד). [רכט] **אמנם** דעת הרשב"א (ניפ לד: ד"ה ומנן) שבשבת עצמה אסור לאכול אפילו אם לא נגמרה מלאכתו, וכן משמע מדברי הרשב"ם בסוגיין (ד"ה כסס שקונעת) אך דעת הרמב"ם שגם בשבת עצמה מותר לאכול עראי מדבר שלא נגמרה מלאכתו. דרך אמונה (סס ס"ק לה). ויש אומרים שאם יחדם לשבת, קובע אפילו לפני גמר מלאכה. דרך אמונה (סס), אבל דעת הגר"א (יו"ד סי' שנח ס"ק קעה) שלהלכה לא קיי"ל כן. ואפילו אם מה שרוצה לאכול עכשיו נגמרה מלאכתו, כיון שרוב הפירות עומדים עדיין כדי לגמור מלאכתם, הולכים אחרי הרוב, וגם אלו שאוכל עכשיו עראי, נחשבים כלא נגמרה מלאכתם. דרך אמונה (סס ס"ק כו). [רל] **דווקא** אחת אחת, אבל שתים שתים אסור. דרך אמונה (סס ס"ק מ). [רלא] **דעת** רוב הפוסקים שמיד שהגיע בין השמשות של שבת אסור לאכול מהם עראי. ולענין זמן תוספת שבת נחלקו הפוסקים אם קובע למעשר או לא. דרך אמונה (סס ס"ק נח). [רלב] **רמב"ם** (מעשר פ"ג ה"ג - ד). ואחר שנכנסה שבת, אסורים גם לאחר השבת עד שיעשר. רמב"ם (סס פ"ה ה"כ). [רלג] **ואפילו** בספק לשתות יין או שאר משקים חוץ ממים, משתחשך[נלג] עד שיבדיל[נלד].

היה יושב ואוכל

אבל אם היה יושב ואוכל מבעוד יום וחשכה לו[נלה], אין צריך להפסיק[נלו] אפילו משתיה[נלז]. ואם היה יושב ושותה וחשכה לו, צריך להפסיק[נלח]. ויש אומרים שרק בספק חשיכה הדין כן, אבל בודאי חשיכה אפילו היה יושב ואוכל, פורס מפה ומבדיל וגומר סעודתו[נלט], והמנהג פשוט כסברא הראשונה[נמ]. ואם התחיל לאכול אחרי הזמן באיסור, פוסק ומבדיל לדעת הכל[נמא].

מי שלא קידש בליל שבת

אם לא קידש בלילה, בין בשוגג בין במזיד, יש לו תשלומים למחר כל חשיכה הדין כן. משנ"ב (סי' רעג ס"ק ס"ק). מכל מקום כתב המשנ"ב (סס ס"ק ס"ק) שאם לא אכל סעודה שלישית קודם שקיעת החמה, צריך לאכול אפילו אחר השקיעה, עד חצי שעה קודם צאת הכוכבים, שלאחר זמן זה אסור להתחיל לאכול בסעודה גם משום קריאת שמע ותפילה, ואפילו לשאר אכילה אם הוא תאב לאכול ולשתות, אין להחמיר בזה. משנ"ב (סס), שער הציון (סס ס"ק ד). אמנם דעת החזון איש (ממרי יוסר פסקי המוו"ל דיני ליל שבת סוף כה) והגרש"ז אויערבך (מועדים בשבת סי' רעג ס"ק ג סוף ס) שבארץ ישראל אין להתחיל לאכול סעודה שלישית אחר השקיעה, גם אם לא אכל עדיין. ועיי"ש שכתבו שכל דברי המשנ"ב להתיר לאכול אחר השקיעה, אינו שייך בארץ ישראל, שהרי לפי מה שאנו נוהגים כשיטת הגאונים לכל הפחות לחומרא כמבואר במשנ"ב (סי' רסג ס"ק נג), בארץ ישראל לא שייך אופן זה, כיון שחצי שעה קודם צאת הכוכבים הוא עוד קודם שקיעת החמה. [רלד] **כתב** המג"א (סי' רעג ס"ק) [הו"ד במשנ"ב (סס ס"ק) שאם התפלל ערבית של מוצאי שבת מבעוד יום [באופן שהוא אנוס לדבר מצוה, שמבואר בסימן רצ"ג (ס"ג) שמותר להתפלל מבעוד יום, אמנם עיי"ש במשנ"ב (סס ס"ק) שאין לעשות כן] חל עליו חובת הבדלה, ואסור לאכול עד שיבדיל על הכוס, אמנם בשער הציון (סי' רעג ס"ק) הביא דעת הפמ"ג (א"א סס ס"ק) שמחלק בין קידוש להבדלה בזה, שדווקא קידוש שעל ידי הקבלה הוא שבת ואסור במלאכה, חל עליו חובת קידוש, מה שאין כן בהבדלה שעדיין לא חול הוא לשום דבר. [רלה] **ואפילו** אם רק בירך ברכת המוציא מבעוד יום, ונשתהה לאכול עד שחשיכה, אין צריך להפסיק. משנ"ב (סס ס"ק). [רלו] שו"ע (סס סי' רעג ס"ד), וכן הוא ברמב"ם (סנח פכ"ט ה"י"ב). ואין להחמיר בזה להפסיק, שלא יראה כמגרש את המלך. משנ"ב (סס ס"ק). ואם הפסיק תוך הסעודה והתפלל, כתב המג"א (סס ס"ק) [הו"ד במשנ"ב (סס)] שאפשר שחלה עליו חובת הבדלה, ואסור לאכול עד שיבדיל, אמנם בשער הציון (סס ס"ק) הביא את דברי האליה רבה (סס ס"ק) שאין זה מוכרח, ומכל מקום כתב שאם אמר בתוך הסעודה תיבת 'ברוך המבדיל בין קודש לחול' כדי שיוכל להדליק נר וכדומה, בודאי לא חל עליו חובת הבדלה ומותר לגמור סעודתו. [רלז] **רמ"א** (סס). [רלח] **שו"ע** ורמב"ם (סס). היינו שישב לשתות מבעוד יום, ולא כששותה בתוך הסעודה, ואפילו אם רק נעשה ספק חשיכה צריך להפסיק. משנ"ב (סס ס"ק). [רלט] **שו"ע** (סס). [רמ] **רמ"א** (סס). [רמא] **משנ"ב** (סס ס"ק). [רמב] **שו"ע** (סס סי' רעג ס"ה), וכעי"ז ברמב"ם (סס פכ"ט ה"ד). וזמנו עד בין השמשות. ואם נזכר בבין השמשות שלא קידש, אם לא התפלל כל השבת תפילה של שבת, כיון שבאופן זה חיוב קידוש הוא מדאורייתא לדעת הכל, יקדש אפילו בבין השמשות, ואפילו אם הוא באופן שאסור לו לטעום כלום כיון שהוא לפני ההבדלה [כמבואר לעיל], קידוש דאורייתא דוחה איסור טעימה מדרבנן. ואם הזכיר כבר שבת באחד מהתפילות, כיון שלדעת המגן אברהם (סס ס"ק) חיוב קידוש באופן זה הוא מדרבנן, יקדש בלי הזכרת שם ומלכות בפתיחה ובחתימה, ויוכל לקדש רק אם הוא באמצע הסעודה שאז מותר לו לטעום. משנ"ב (סס ס"ק עט), שער הציון (סס ס"ק מז). [רמג] **רמ"א** (סס). וצריך שיהיה במקום סעודה כמו בלילה. משנ"ב (סס ס"ק נח). [רמד] **משנ"ב** (סס ס"ק). [רמה] **ואם** יש לו לקידוש לילה היום[נמב]. ואומר כל הקידוש של לילה מלבד 'ויכלו'[נמג].

מי שלא הבדיל במוצאי שבת

ראה להלן (קו.).

מי שאין ידו משגת לכל צרכי שבת

אם יש לו פת ליום ולילה

אם אין ידו משגת לקנות יין לקידוש ולהכין צרכי סעודה לכבוד הלילה ולכבוד היום ולקידוש היום, אם יש לו פת לצורך הלילה ולצורך היום[נמד], מוטב שיקנה יין לקידוש הלילה ממה שיכין צרכי הסעודה[נמה], או ממה שיקנה יין לצורך היום. ומה ששנינו שכבוד יום קודם לכבוד לילה, היינו דווקא בשאר צרכי סעודה[נמו], אבל אם אין לו אלא כוס אחד לקידוש, כבוד לילה קודם לכבוד יום[נמז].

אם אין לו פת ליום ולילה

ואם אין לו פת, מוטב שיקנה לו פת ויקדש עליה, ולא יקנה יין לקידוש, שהרי חייב לאכול פת בלילה וכן ביום השבת[נמח].

אם פת חביבה עליו יותר מיין

ואם פת חביבה לו יותר מיין, יותר טוב שיקדש על פת ויקנה צרכי סעודה, ממה שיקנה לו יין לקידוש ויאכל פת לבד[נמט].

קה:

אין לו אלא כום אחד למזון ולהבדלה

כשהיה אוכל וחשכה, באופן שנתבאר לעיל (קה.) בדין איסור אכילה קודם הבדלה, שלא צריך להפסיק, גומר סעודתו ומברך ברכת המזון על הכוס[נין], ואחר כך

אהרון 19/06/2018

ואין לו לקידוש היום ולכבוד היום, אף שמסתבר שכבוד היום עדיף מקידוש היום, מכל מקום אפשר שדי לו בפת ליום, ומהמותר יקנה לו יין לקידוש היום. מג"א (סס ס"ק ג) [הו"ד במשנ"ב (סס)], ובביאור הלכה (סס ד"ה מוטב) הקשה שהרי מצות עונג שבת היא מדברי קבלה, ובפת חרבה לא מקיים מצות עונג שבת כמו שמוכח בגמרא בשבת (קיח:), ואם כן אין בזה כבוד יום, וכתב שאולי כוונתו של המגן אברהם שיקנה גם כסא דהרסנא [פירוש, דגים קטנים מטוגנים בשמן. משנ"ב (סי' רמג ס"ק ס"ק)], ומהמותר יקנה יין. [רמו] **כגון**, שיש לו מעט מיני מגדים, **טוב** יותר שיניחם לצורך סעודת היום. ובספר ים של שלמה קורא תגר על שאין נזהרים בזה ואדרבה מוסיפים בליל שבת. משנ"ב (סס ס"ק ט). [רמז] **שו"ע** (סס סי' רעג ס"ג). [רמח] **משנ"ב** (סס ס"ק ז). [רמט] **ביאור** הלכה (סס). ועיי"ש שכתב שלא רק לדעת הב"י (סס סי' רעג ד"ה ועל הפת) שסובר שתמיד אם פת חביבה לו מקדש על הפת, אלא אפילו לדעת הרמ"א (סס ס"ט) שסובר שאם יש יין בעיר לא יקדש על הפת, באופן זה גם הוא מודה וסובר שעדיף לקדש על הפת, שהרי טעמו של הרמ"א משום שהוא חושש לדעת ר"ת [הו"ד בב"י (סס)] שחייב לקדש על יין גם אם פת חביבה לו, אבל הרמ"א לא פסק כדעת ר"ת מעיקר הדין, ואם כן דווקא באופן שע"י שיקדש על היין לא יפסיד כלום פסק לחשוש לר"ת, אבל בענינו שאם יחמיר לקדש על יין יפסיד מצות עונג שבת, מודה הרמ"א שאין לחוש לדעת ר"ת, ויקדש על הפת. [רנ] **ולא** טועם מן הכוס עד אחרי הבדלה, כדי שלא יפגמנו. משנ"ב (סי' רעט ס"ק יג). הנה דין זה הוא רק למי שסובר שברכת המזון טעונה כוס כמבואר בשלחן ערוך

פניני הלכה

וכתב בשער אפרים (שער ט פתחי שערים ס"ק יט), שאף הברכות שאומרים אחר ההפטרה הם ברכות הסמוכות לחברתן, ומשום כך אינן פותחות בברוך. וכתב שכיון שכן אין נכון לחלקן לכמה אנשים, שהרי על ידי שיחלקום נמצא שהמברכים את שאר הברכות מברכים ברכה בלי לפתוח ב'ברוך', שהרי רק הראשון הוא שפתח ב'ברוך', ואף על פי שיש לומר ששומע כעונה והרי חשובים כולם כאילו פתחו בעצמם ב'ברוך', מכל מקום יותר טוב שאיש אחד יברך כולם, כמו בשבע ברכות שבחופה שאין מחלקים רק ברכה אחרונה שפותחת בברוך בפני עצמה. והנה מנהגינו שמחלקים כל השבע ברכות לכמה אנשים, והרבה תמהו על מנהג זה שהוא לא כמו שכתב השער אפרים בפשיטות שאנו עושים כן.

ובמשנה הלכות (שו"ת, ח"ד סי' ח) כתב ששאל לגדולי הרבנים מליטא ופולין, ואמרו שגם שם לא נהגו לחלק הברכות, וחדשים מקרוב באו לחלקם, ובאמת בעל דברי יציב כשהתבקש והלך לסדר קידושין התנה עם המחותנים שלא לחלק הברכות, ומאידך רוב העולם כן מחלקים. והאריך שם להמליץ על מנהגינו, ופקפק על מה שכתב השער אפרים כדבר הפשוט שברכות נישואין הן ברכות הסמוכות לחברתן כמו ברכות הפטרה, ובאמת יש לחלק ביניהם, שברכות ההפטרה נתקנו כולן לאמרן כאחת, וסמוכות אחת לחברתה, כנגד שבעה קרואים, וכמבואר במסכת סופרים (פי"ד ה"ח) שהמפטיר מברך ז' ברכות כנגד ז' קרואים, ואי אפשר בשום אופן שיאמר ברכה זו בלא זו, אלא או אומרים כולם או כלום. אבל ברכות נישואין הן ברכות בפני עצמן, וכל ברכה נתקנה כנגד ענין אחר, ואין שום עיכוב לזה שיהיו דווקא ביחד, וזה ממש דוגמת ברכה אחרונה בשבע ברכות, שמודה השער אפרים שכיון שפותחת בברוך בפני עצמה מחלקים אותה, ואף בשאר הברכות כיון שהן פותחות בברוך והן ברכות בפני עצמן מותר לחלקם. וגם על עצם דבריו שכתב שבברכה הסמוכה לחברתה אין לחלק זו מזו, פקפק על פי דברי הירושלמי, עיי"ש.

קה.

שתיה מכוס של שבע ברכות לאחר סעודה שלישית לפני הבדלה

בגמרא, תנא משמיה דרבי עקיבא, כל הטועם כלום קודם שיבדיל מיתתו באסכרה. ודנו הפוסקים לענין סעודה שלישית של שבע ברכות שהסתיימה במוצאי שבת, ובברכת המזון מברכים שבע ברכות על הכוס, אם יש לשתות הכוס אחר הברכות אף שהוא לפני הבדלה.

בהגהות חכמת שלמה (סי' רעט ס"ד) כתב שיש שלמדו דין זה מדין שתיית כוס של ברכת המזון שבירכו עליו בסעודה שלישית, שכתב המגן אברהם (סס ס"ק) שמי שאינם רגילים לברך כל ברכת המזון על הכוס, אין להם לשתות מן הכוס קודם הבדלה, כיון שאצלם אין הדבר חובה, ומכך למדו שהוא הדין לכוס של שבע ברכות, שכיון שלדעת רוב הפוסקים ברכת חתנים אינה טעונה כוס, וגם יש אומרים שאין מברכים שבע ברכות בסעודה שלישית אלא אם כן יש שם פנים חדשות, ועכשיו על פי רוב אין שם פנים חדשות, על כן אין לשתות הכוס קודם ברכת המזון.

וכתב עוד טעם אחר שלא לשתות מכוס השבע ברכות, כיון שיש עימו גם כוס של ברכת המזון, וכוס של ברכת המזון הרי אין שותים ממנו, ואם ישתה מהכוס של הנישואין ולא מהכוס של ברכת המזון יבואו לזלזל בכוס של ברכת המזון, לכן עדיף שלא ישתה כלל.

אמנם באשל אברהם (בוטשאטש, סס מהד"ת ס"ד) כתב שראוי לשתות ממנו, כדי שלא יהיה חשש ברכה לבטלה אם לא ישתה תיכף, שהרי בלי כוס אין מברכים השבע ברכות, וגם אם לא יברך על הכוס יהיו רק שש ברכות ומן הראוי שיהיו שבע, כמו שכתוב בספרים הקדושים. וכל שכן כשהוא צריך לילך ממקומו קודם תפילת ערבית וקודם הבדלה שאז שייך ביותר חשש ברכה לבטלה. וכן כתב בספרו עזר מקודש (פהע"ז סי' סג ס"ק). וכן מסיק למעשה במנחת יצחק (שו"ת, ח"ג סי' קיג), והוסיף שביותר שייך זאת לפי מנהג העולם שמתפללים ואח"כ מבדילים, וכמבואר במשנה ברורה (סס ס"ד פיסקא הלכה ד"ה מנהג נהמ"ז), ואם כן יש הפסק גדול בין השבע ברכות לשתיית הכוס. ואף שצריך עיון למה לא נתנו העצה ליתן לשתות לתינוקות, כמו בחופה הנעשית ביום תענית (משנ"ב סי' תקנ ס"ק יג), אך למעשה נהגו גדולי הדור כדברי האשל אברהם, ואין לפקפק בזה. והביא שכן הוא בספר טעמי המנהגים (חלק ג' עניני חיסום עמ' סי' תתקנג), בשם הה"ק מאלעסק זי"ע [אך הוא נהג לשתות גם כוס של ברכת המזון קודם הבדלה, ואין ראיה לדעת המגן אברהם]. ובספר ארחות רבינו (מ"ח עמ' קלח - קלנ) כתב שהנצי"ב והחזו"א הורו שהן המברך והן החתן והכלה ישתו במוצאי שבת, אף שכבר לילה ועדיין לא שמעו הבדלה.

ובספר שובע שמחות (פ"ד ס"ק קעט) כתב שכן נוהגים הספרדים לברך על שתי הכוסות ולשתות משתיהן. ובאור לציון (שו"ת, ח"ג פכ"ג ס"ט) כתב שהמברך ברכת המזון יברך בפה"ג וישתה כוס ראשון, והשני שבירך את שש הברכות ישתה מהכוס השני, ובמקום שהברכות מתחלקות לכמה אנשים, המברך את הברכה השביעית ישתה מהכוס שני, ולא יתנו לאחרים לשתות אף לא לחתן ולכלה.

ועיין בזכרון יהודה (גרינוולד, שו"ת, ח"ו סי' פז) שהכריע שהחתן יטעום מהכוס ודי בזה, וכמו שעושים תחת החופה. וכן הביא בסוף ספר ישמח לב (מ"ח עמ' שנג) בשם רבי אהרן קוטלר שהורה שהמברך ישתה קצת, וכן החתן וכלה.

קה:

למהר לביתו בליל שבת כדי לקדש

בגמרא מבואר שמי שאין לו אלא כוס אחד לקידוש בליל שבת, יקדש עליו מיד ולא ימתין עימו ליום השבת, אף על פי שאם ימתין ליום יקיים בכוס זה עוד מצוה, מצות

מבדיל עליו[רנא], אם לא היה לו אלא רביעית יין בצמצום, וכבר היה מזוג כדינו שאם היה משים בו מים יותר לא היה ראוי לשתיה. אבל אם יכול להוסיף על הכוס, מבדיל תחילה ושותה ממנו מעט[רנב], ואחר כך מוסיף עליו להשלימו לרביעית[רנג], ומברך עליו ברכת המזון[רנד].

כשיש לו שני כוסות

ואם יש לו שני כוסות, מברך ברכת המזון על אחד[רנה], ומבדיל על אחר[רנו], ויש אומרים שגם אם יש לו שני כוסות מברך ברכת המזון על הכוס, ואחר כך מבדיל עליו[רנז].

להקדים את כניסת השבת

בשבת מקדימים להתפלל ערבית יותר מבימות החול[רנח], ומפלג המנחה[רנט] יכול להדליק ולקבל שבת בתפילת ערבית ולאכול מיד[רס], ובלבד שיזהר להתפלל מנחה קודם פלג המנחה[רסא]. וכשיבא לביתו ימהר לאכול מיד[רסב].

המבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס

אומרים הבדלה בחונן הדעת[רסג], ואם טעה ולא הבדיל משלים תפילתו ואינו חוזר[רסד], מפני שצריך להבדיל על הכוס[רסה].

ברכת המזון טעונה כוס

יש שאומרים שברכת המזון טעונה כוס אפילו ביחיד, וצריך לחזור עליו, ולא יאכל אם אין לו כוס לברך עליו אם הוא מצפה ואפשר שיהיה לו, אפילו אם צריך לעבור זמן אכילה אחת[רסו], ולפי זה אם שנים אוכלים יחד צריך לקחת כל אחד כוס לברכת המזון[רסז]. ויש אומרים שאינה טעונה כוס אלא בשלשה. ויש אומרים שאינה טעונה כוס כלל, אפילו בשלשה[רסח]. ומכל מקום מצוה מן המובחר לברך על הכוס[רסט].

שיעור הכוס

כיצד עושה קידוש, לוקח כוס שהוא מחזיק רביעית[ריא] או יותר, ומדיחו מבפנים

(סימן רעב ס"ד), וראה להלן שהשולחן ערוך הביא את הדעות בענין זה ולא הכריע, אך המשנ"ב כתב שמנהג העולם להקל בזה כדעה השלישית בשולחן ערוך שם שלא לחזר אחר כוס, אלא אם כן יש לו יין או שאר חמר מדינה בביתו, שאז מצוה מן המובחר לדעת הכל לברך על הכוס, וכל זה דווקא כשהוא בזימון שלשה, אבל ביחיד מקילים לגמרי. **[רנא] שו"ע** (סס סי' רעב ס"ד). **[רנב] היינו** כמלא לוגמיו. משנ"ב (סי' רעב ס"ק כג). **[רנג] כלומר**, שימזגנו במים. משנ"ב (סס ס"ק כד). **[רנד] שו"ע** (סס סי' רעב ס"ג). **[רנה] ומותר** לשתות מהכוס אף שהוא קודם הבדלה, כיון שכוס של ברכת המזון שייך לסעודה. אמנם זה דווקא למי שנזהר תמיד לברך על כוס, אבל מי שמברך לפעמים בלא כוס וסומך על הפוסקים הסוברים שברכת המזון אינה טעונה כוס, אסור לו לשתות מהכוס של ברכת המזון לפני הבדלה, אמנם בספק חשיכה גם מי שלא נזהר תמיד לברך על הכוס, יכול לשתות מכוס של ברכת המזון. משנ"ב (סי' רעב ס"ק יד). **[רנו] שו"ע** (סס סי' רעב ס"ד). **[רנז] רמב"ם** (סס פכ"ט ה"ג), כמבואר במגיד משנה, ועיין שם שדעת הרמב"ם שאין בזה חשש שאין עושים מצוות חבילות חבילות, כיון שברכת המזון והבדלה הכל הוא על מה שעבר, שהרי חיוב הבדלה אינו בשביל הזמן ההוה והעתיד שהוא חול, אלא בשביל הזמן שעבר שהיה שבת. **[רנח]** משום שנוהגים העולם לקבל עליהם שבת כשאומר הש"ץ 'ברכו', לכך מהנכון להקדים להתפלל ערבית כדי להקדים את הקבלת שבת, ובאמת שיכול לקבל עליו שבת קודם תפילת ערבית. משנ"ב (סי' רסז סק"ג). **[רנט] אבל** קודם פלג המנחה, לא יכול להדליק ולקבל שבת, ואפילו בדיעבד אם התפלל תפילת שבת, צריך לחזור ולהתפלל. משנ"ב (סס סק"ד). **[רס] שו"ע** (סס סי' רסז ס"ג). ואפילו הנוהגים כל השבוע להתפלל מעריב בזמנה, מותרים להתפלל בליל שבת מפלג המנחה ואילך. משנ"ב (סס סק"ג). ויש סוברים שצריך למשוך סעודתו עד הלילה, ויאכל כזית בלילה, ולכתחילה נכון לחוש לדבריהם. משנ"ב (סס סק"ה). **[רסא] משנ"ב** (סס סק"ג), כדי שלא יהיה תרתי דסתרי אהדדי, שהרי לדעת ר' יהודה בגמרא זמן מנחה נמשך רק עד פלג המנחה ומשם ואילך הוא זמן תפילת ערבית, ולדעת רבנן זמן מנחה הוא עד סוף היום וזמן מעריב הוא בערב. ומכל מקום אם הוא בציבור והיא שעת הדחק יכול להתפלל מעריב בבין השמשות, אפילו אם התפלל מנחה אחרי פלג המנחה, אבל לא כשהוא עדיין ודאי יום. וקריאת שמע, יחזור ויקרא כשהוא ודאי לילה. **[רסב] שו"ע** (סס סי' רעג ס"ב). היינו לקדש, כדי שיזכיר שבת בזמן תחילת כניסתה, כיון שכל כמה שאפשר להקדים את השבת, מקדימים. ומאחר שקידש צריך לאכול מיד כמבואר לעיל (קב.). ואם אינו תאב לאכול יכול להמתין מלקדש עד שירעב, כיון שכבר זכר את השבת בתפילתו בבית הכנסת, ויוצא בזה מצות עשה מן התורה לדעת הרמב"ם אמנם אם יש בזה משום שלום בית, או שיש לו בביתו משרתים או שאר אורחים ובפרט אורח עני, לא יאחר כלל את זמן הקידוש, כיון שהם מוטלים עליו לא יוכל לעכבם בשביל שהוא רוצה לקיים מצוה מן המובחר. משנ"ב (סס סק"ב). **[רסג] ואפילו** אם נזדמן שעשה הבדלה לפני התפילה, צריך להבדיל גם בתפילה. משנ"ב (סי' רלד סק"ב). **[רסד] ומכל** מקום אסור לעת עתה במלאכה עד שיבדיל בכוס, או שיאמר על כל פנים 'המבדיל בין קודש לחול'. משנ"ב (סס סק"ג). **[רסה] שו"ע** (סס סי' רלד ס"ב), וכעי"ז ברמב"ם (סס פכ"ט ה"ו). **[רסו] דין** זה מקורו בטור, ולמד את דינו מדברי הגמרא לקמן (קו.) לענין הבדלה שאם מצפה שיהיה לו כוס למחר, מבטל סעודת הלילה וממתין על הכוס, וכפי שנפסק בשלחן ערוך (סס סי' רלו ס"ג). **ועיין** במגן אברהם (סי' קפג סק"ח) שהקשה דבשלמא בהבדלה אסור לטעום קודם הבדלה ומיתתו באסכרה, ולכן לא יאכל, אבל בענין ברכת המזון הרי בשעה שמתחיל את הסעודה עדיין לא חל עליו חיוב כלל, ואפילו אם היה חל עליו חיוב, אין איסור לטעום קודם. ועיי"ש שהקשה עוד על דין זה, ולמעשה כתב שהמיקל לא הפסיד. וכתב המשנ"ב (סי' קפג סק"כ) שגם בביאור הגר"א משמע שחולק על דברי הטור והשלחן ערוך בזה ומסכים לדברי המגן אברהם. **[רסז] דווקא** בשנים, אבל בשלשה ויותר שמזמנים יחד, אחד מברך על הכוס ומוציא את כולם. משנ"ב (סס סק"ג). **[רסח] שו"ע** (סס סי' קפג ס"ב). וכן פסק הרמב"ם (ברכות פ"ו הי"ד) שברכת המזון אינה טעונה כוס. **[רסט] רמ"א** (סס). וכתב המשנ"ב (סס סק"ד) שמנהג העולם להקל בזה כדעה השלישית בשלחן ערוך, ולא לחזר אחר כוס, אלא אם כן יש לו יין או שאר חמר מדינה בביתו, שאז מצוה מן המובחר לדעת הכל לברך על הכוס, וכל זה דווקא כשהוא בזימון שלשה, אבל ביחיד מקילים לגמרי. **[ריא] שיעור** רביעית הוא כמעט מלא שתי קליפות מביצה בינונית של תרנגולת והוא שיעור ביצה ומחצה עם הקליפה, שהרי לוג הוא ששה ביצים, ואם כן רביעית הלוג הוא ביצה וחצי. ויש מחמירים מאד בענין השיעורים והוכיחו שהביצים נתקטנו בזמנינו למחצית ממה שהיה בימי הגמרא, ולכן שיעור רביעית הוא כפלים, ונכון לחוש לדבריהם בקידוש של לילה. ולכל הפחות יראה לכתחילה שיחזיק הכוס כשני ביצים, ולענין השתיה אף אם הכוס גדולה די שישתה כמלא לוגמיו כמבואר לקמן. משנ"ב (סי' רעג ס"ק סה), ביאור הלכה (סס ד"ה עד רביעית).

פניני הלכה

כיבוד יום השבת, והטעם משום שחביבה מצוה בשעתה. וכל זה לענין קידוש, אבל לענין הבדלה אם רגיל לברך על הכוס ואין לו במוצאי שבת אלא כוס אחד, מסדר כל הברכות על הכוס אחר ברכת המזון, ואין אומרים שחביבה מצוה בשעתה. וביאר רב נחמן בר יצחק החילוק בין קידוש להבדלה, שקידוש הוא בהכנסת היום, וכל מה שמקדימים להכניס את השבת כן עדיף לחבבה ולהקדים הכנסתה, אבל הבדלה שהיא בהוצאת היום, עדיף לאחרה, כדי שלא תהיה נראית עלינו השבת כמשא שממהרים להיפטר ממנו, ולכן אם יש טעם לאחר את ההבדלה, כגון שיש רק כוס אחד, מאחרים אותה עד לאחר הסעודה.

על פי טעם וחילוק זה כתב הטור (או"ח סי' רעג), שכשיבוא לביתו ימהר לאכול מיד, וכן פסק בשו"ע (סס ס"ג). וכתב המגן אברהם (סס סק"ג) שכוונתו שיקדש מיד, והטעם הוא מפני שכל מה שמקדימים את הכנסת היום כך עדיף. אך הביא [בקיצור] בשם הרמ"ע מפאנו (שו"ת, סי' ג) שכתב שמנהג רוב ישראל משנים קדמוניות שלא להיות נדחפים אל ביתם בשבת לסעודת הלילה תיכף אחר תפילת הערב, אלא כל אחד לפי עונג שלו, והנח להם לישראל שבני נביאים הם, ואף בכך מקיימים 'זכרהו על היין' בכניסתו, שאין נכנסים לסעודה אלא בקידוש. ועוד שיין הוא מדרבנן, ומצות זכירה שהיא דאורייתא כבר קיימוה בתפילה בכניסת היום, כשחותמים בברכה האמצעית 'מקדש השבת', ואם כן אין חיוב להקדים ההזכרה שעל הכוס. והעיר שהיה מקום למהר לקדש על שולחנו כיון שרק ע"י הקידוש שעל שולחנו מעורר לנשמה יתירה, והקידוש בתפילת הלחש וקידוש של ש"צ במעין שבע מעורר רק קדושת נפש ורוח היתירה, ומ"מ כתב שאין דברים אלו מוכרחים, וגם בתפילת ערבית של שבת שטבעו חכמים לא גרע ואפשר לזכות על ידה לנשמה יתירה.

דברים אלו אמורים כשאין לו אורחים, אך לענין מי שיש לו אורחים, הביא בדבר אברהם (שו"ת, מ"ב סי' ג) ששמע הערה נפלאה בשם החפץ חיים, שהמארח עני לסעודת שבת מיד בבואו לביהכנ"ס צריך למהר לסעוד, שהרי עומדים עניים לפניו והרי הוא עובר ב'בל תאחר' אם אינו נותן להם לאלתר את הצדקה שהיא הסעודה, וכתב על דבריו שהם הערה נפלאה. ומכל מקום כיון שאין העולם נזהרים בזה חיפש למצוא להם זכות, שהמארח עני דעתו שיאכל בזמן שגם הוא יאכל, והרי זה כמי שקבע זמן לנתינת הצדקה, שאינו עובר בבל תאחר. אכן באמת מובא בספרים שהחפץ חיים לא היה אומר 'שלום עליכם' ו'אשת חיל' כשהיו לו אורחים, אלא היה מקדש מיד מטעם זה.

ואף כשאין לו אורחים אלא בני ביתו רעבים, כתב בספר יוסף אומץ (הקדמון, סוף מכלו) שלא יפה עושים המאריכים בטיולים ובשיחות בשבת, ואפילו בדברי תורה, ומאחרים זמן אכילתם, ומצערים בני הבית, וקטנים וקטנות שצריכים לאכילה בשבת יותר מבחול, שהוא בודאי איסור גדול, שהרי הקפידה תורה מאוד על צער בעלי חיים, מכל שכן על צער בני אדם ילדיו מעשה ידיו, וכל שכן ביום שבת.

עוד כתב המגן אברהם (סס) שיקדש דווקא קודם הלילה כי בסוף יום ו' הוא מזל צדק, ותחילת ליל שבת הוא מזל מאדים. והערוך השולחן (סס סי"ח) הביא דבריו וכתב, לענ"ד הוא תמוה דח"ו לומר שאנחנו תחת המזלות ואדרבה ראיתי בקדמונים שהאומות הקדמונים היו יושבים בשבת בחושך ובוכים מפני שהמזלות של שבת מורים לרעה, והקב"ה ציוה אותנו להיפך להדליק הרבה אור ולהתענג עצמינו להראות שאנו למעלה מן המזלות ואותנו לקח ה' להוציאנו ממערכת השמים ואיך נאמר כזה, וצע"ג, והבוטח בה' חסד יסובבנו.

קידוש בין שעה שישית לשביעית

כתב המגן אברהם (סס), שאף על פי שצריך למהר ולקדש מיד בבואו מבית הכנסת [אם אינו שבע וכאמור], מכל מקום לא יקדש בין שעה שישית לשביעית, כמו שכתב בתיקוני שבת (קודם שלוש עלינה, ד"ה ומאחר התפילה נג יתעכבו), שבליל שבת יעשה קידוש קודם הלילה, כי בתחילת ליל שבת הוא מזל מאדים, ובסוף יום ו' הוא מזל צדק, לכן יקדש בצדק שהוא שעה קודם לכן. וביאר במחצית השקל הכוונה שלא יקדש בין שעה ששית לשביעית מהשעות השוות. וכיון שבשעון הנהוג היום מקדימים מהשעון הממוצע כדי לעגל השעות, הוא בארץ ישראל תמיד מ-17:40 עד 18:40 בערך, בכל עיר ועיר לפי מקומה (קיצור הלכות משו"ע מהדו"ת סי' רעג סעיף יב) [במציאת ההפרש שבין קו האורך של עיר זו לקו האורך של עיר השעון המקומי, הכפלתו בד', והפחתת הסך מהשעה 18 ו-19. בניו יורק מ-17:56 עד 18:56].

וכתב בליקוטי מהרי"ח (סדר ליל שבועות), שאף שבודאי ראוי להיזהר בזה, אך כל ערום יעשה בדעת, ומי שיש לו אורחים רעבים וצמאים לא ימתין לקדש, וגדולה מתנת עניים שמהפכת מידת הדין לרחמים. והרה"ק ר' שמעון מיערוסלאב כשהיה מקדש בין שעה שישית לשביעית היה אומר הפיוט 'אב הרחמים הוא ירחם עם עמוסים ויזכור ברית איתנים ויציל נפשותינו מן השעות הרעות' וכו'. ובשו"ע הרב (סס ס"ג) הביא שיש נזהרים בכך, ומקדשים או קודם הלילה או לאחר שעה תוך הלילה, ולכתחילה יש לקדש מיד בבואו מבית הכנסת מבעוד יום. ובערוך השולחן (סי"ח, הוסף לעיל) תמה על הנזהרים בזה, שח"ו לומר שאנחנו תחת המזלות, וכתב שהבוטח בה' חסד יסובבנו.

זמן הדלקת נר חנוכה במוצאי שבת

בסוגייתנו מבואר שבמוצאי שבת נכון לאחר ההבדלה כשאפשר, כדי להראות שקשה עלינו להוציא את השבת, ואינה כמשאוי שממהרים להיפטר ממנו. על פי זה דנו הפוסקים לענין זמן הדלקת נר חנוכה במוצאי שבת, אם מדליקים קודם הבדלה או אחריה, וכמו שיבואר.

כתב בשו"ע (או"ח סי' תרפז ס"ג), שמדליקים נר חנוכה בבית הכנסת קודם ההבדלה. ומקור הדין בתרומת הדשן (שו"ת, סי' ס) בשם מנהגים, וטעמו כדי לאחר את הוצאת היום כל מה שאפשר, ומקורו בסוגייתנו. וכתב שמטעם זה סופרים ספירת העומר בליל שבת בבית הכנסת אחר קידוש, במקומות שמקדשים בבית הכנסת, כדי להקדים את הכנסת השבת כל מה שאפשר, וכמבואר גם כן בסוגייתנו.

והט"ז (סס סק"ה) כתב ששמע שמהר"ל מפראג עשה הלכה למעשה כדעת האבודרהם (חנוכה ד"ה ומה, עמ' רמ) להבדיל קודם הדלקת נרות חנוכה, וכן כתב בספרו נר מצוה (סוף הספר ד"ה מצא, עמ' כח - כט). וכתב הט"ז שכן נכון לעשות, לפי שהתדיר קודם לשאינו תדיר (זבחים פט.), ואין כאן טעם מספיק לדחות את ההבדלה שהיא תדירה מפני נר חנוכה, ולכן הבדלה קודמת. ומה שיש ללמוד מסוגייתנו שאיחור הוצאת היום עדיף, אינו ראיה, שכן יש לומר שאף שיש מעלה באיחור הוצאת השבת, כמבואר בסוגייתנו, מכל מקום מעלת תדיר עדיפה על מעלת איחור הוצאת יום השבת. ומלבד זה כתב שנראה שבנידון חנוכה ושבת אין שום מעלה באיחור הוצאת היום, שהרי אין שייך לומר כאן שלא יהא שבת משאוי עליו, שהרי כשמברך להדליק נר של חנוכה ממילא הוא פורק מעליו עול של שבת בברכה זו, שהרי אסור להדליק הנר בשבת, ואיך תאמר שהוא עדיין בקדושת שבת. ורק בברכת היין והבדלת היום שאין סתירה בין ברכת היין לקדושת היום שייכת סברא זו של איחור הוצאת קדושת היום. ועיי"ש שהאריך, ומסיק שאף שכבר נהגו בבתי כנסיות להדליק של חנוכה תחילה, מכל מקום מי שישיג בדברים כהלכה ראוי לו להבדיל בביתו בתחילה ואחר כך להדליק נר חנוכה. ועיין עוד במה שנשאו ונתנו בסוגייתנו ובדברי הט"ז באבני נזר (שו"ת, או"ח סי' תנט) ובחדושי יעקב (שו"ת מהדורת תניינא, סי' קכט).

ובמשנה ברורה (סס סק"ג וביאור הלכה ד"ה מלינין) מסיק שכיון שדעות הפוסקים חלוקות בזה, לכן בבית הכנסת אין לשנות המנהג, ובביתו דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד. והגר"א היה נוהג להדליק נר חנוכה קודם הבדלה, כמו שהובא במעשה רב (סי' רלח), ובמנהגי בעל החתם סופר (פ"ע ס"ג) הביא שכן היה מנהג החתם סופר. ובזכרון יהודה (שו"ת מהדו"ת, סי' רמב)

ושוטפו מבחוץ, וממלאהו יין, ואוחזו בימינו ומגביהו מן הקרקע טפח או יותר, ולא יסייע בשמאל, ומברך על הגפן ואחר כך מקדש[רעא].

המקדש צריך שיטעם

ראה להלן (קו.).

שלא יהיה הכום פגום

כוס של ברכת המזון צריך שלא יהא פגום, שאם שתה ממנו, פגמו[רעב]. אבל אם שפך ממנו לתוך ידו או לכלי[רעג], אין בכך כלום. יש מי שאומר שאפילו מים פגומים, פסולים למזוג בהם כוס של ברכה[רעד].

קידוש בכוס פגום

מקדש על כוס מלא יין[רעה] שלא יהיה

[רעא] **רמב"ם** (שבת פכ"ט ה"ז), וכן בשו"ע (סח סי' רעג ס"ק ח) מוכח שצריך רביעית בדווקא לכוס של קידוש. [רעב] **ואפילו** טעם ממנו רק משהו, פגמו, ואינו ראוי עוד לברך עליו ברכת המזון. והוא הדין לקידוש ולהבדלה. משנ"ב (סי' קפב ס"ק ח). [רעג] **אפילו אם** טעמו באצבעו לא פגמו. ודווקא אם שתה ממנו בפיו פגמו. משנ"ב (סח ס"ק יח). [רעד] **שו"ע** (סח סי' קפב ס"ג). כתב המשנ"ב (סח ס"ק כב) **שאפשר** שמדובר שהיין חי, שאי אפשר לשתות בלי מזיגה ולכך לא בטיל, שאם לא כן היה צריך להתבטל ביין משום קמא קמא בטיל. [רעה] **ואם** הכוס אינו מלא, ואין לו כוס אחר לערות לתוכו, מותר לקדש עליו אם יש שיעור רביעית ביין. משנ"ב (סי' רעג ס"ק מג). [רעו] **ובשעת** הדחק שאין לו כוס אחר ואין לו עצה לתקן הכוס, מברכים על כוס פגום, אמנם כתב בפמ"ג (א"א סח ס"ק ג) שבקידוש של לילה, אפשר שטוב יותר שיקדש על הפת. משנ"ב (סח ס"ק מג). [רעז] **שו"ע** (סח סי' רעג ס"י). [רעח] **והוא** הדין אם אכל במזיד. משנ"ב (סי' רעד ס"ק טו). [רעט] **שו"ע** (סח סי' רעד ס"ה). [רפ] **שו"ע** (סח סי' קפב ס"ג), וכעי"ז ברמב"ם (סח פכ"ט הט"ז). **אפילו אם** שפכו ממנו אחר כך לכלים אחרים, נשאר פגום. משנ"ב (סח ס"ק כב). [רפא] **שו"ע** (סח), ויש מחמירים אף בזה, ויש לחוש לדבריהם לכתחילה שלא להניח לשתות אפילו מפי ברז של חבית גדולה. משנ"ב (סח ס"ק כח). [רפב] **כתב** המשנ"ב (סי' רעג ס"ק כ) **שאמנם** מצות הזכירה היא מדאורייתא, אך מה שצריך שזכירה

אוצר החכמה

משנ"ב (סח ס"ק כ).

זו תהיה על יין הוא מדברי סופרים, כמבואר ברמב"ם (סח פכ"ט ה"ו) **ובתוספות** (סוכה לח. ד"ה מלי קושית, מיל ב. ד"ה מלי היא) וכתב המג"א (סח סק"ח) שלפי"ז יוצא ידי קידוש דאורייתא בהזכרה שמזכיר בתפילה, ולכן אם ספק לו אם קידש או לא אין צריך לחזור ולקדש, כיון שזה ספק דרבנן, וכן קטן שהגיע לחינוך יכול להוציא אפילו גדול בקידוש, אם הגדול התפלל כבר. וכתב המשנ"ב (סח) שיש לפקפק בזה הרבה שהרי קיי"ל (שו"ע סח סי' ס ס"ד) שמצות צריכות כוונה, ומסתמא אין מדרך העולם לכוין לצאת מצות עשה של קידוש בתפילה, כיון שיש לו יין או פת ויכול לקדש עליהם לאחר מכן. ועוד הקשה בביאור הלכה (סח ד"ה מיד) שהרי צריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש כמבואר לקמן (קח:) ונפסק ברבינו חננאל (סח ד"ה מתניתין) וברי"ף (סח) וברא"ש (סי' לח) והרי בתפילה אינו מזכיר יציאת מצרים, ואם כן לא יצא בזה קידוש דאורייתא. ועוד הביא שם דעות הראשונים [הר"ן (שבת פג: ד"ה אמר רבא) והרשב"א (סח ד"ה הא דאמר רבא) שקידוש על היין או פת הוא מדאורייתא, ועיי"ש בביאור הלכה שמאריך הרבה בזה. ולמעשה כתב המשנ"ב, שיש למנוע מלצאת ידי קידוש ע"י קטן, ואפילו אם יזהר השומע לומר עמו מלה במלה גם כן נכון למנוע מזה, אלא אם כן מונח לפניו גם כן פת או יין בזמן הקידוש. ומכל מקום כתב הביאור הלכה שנער בן י"ג שנה, אפילו שלגבי דינים דאורייתא לא מחשיבים אותו כגדול, כיון שאנו לא יודעים אם הביא שתי שערות, באופן שהאיש כבר

מצות קידוש על יין

מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר (שמות כ ח) 'זכור את

פגום[רעז], וטעון כל מה שטעון כוס של ברכת המזון[רעח].

טעם קודם הבדלה

טעה[רעח] ואכל קודם שהבדיל, יכול להבדיל אחר כך[רעט].

קו.

השותה מכד או חבית קטנה

אפילו שתה מהכד או מחבית קטנה, הרי זה פגום[רפ]. אבל אם שתה מחבית של עץ גדולה, אין להקפיד[רפא].

מצות קידוש על יין

מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר (שמות כ ח) 'זכור את

התפלל, יכול הנער להוציאו מכוח ספק ספיקא, ספק שמא הביא שתי שערות, ועוד ספק שמא יצא האיש בתפילה ידי קידוש דאורייתא. [רפג] **רמב"ם** (סח פכ"ט ה"ח). [רפד] **יש** נוהגים לפתוח מתחילה בפסוק (שמות לה טז) 'ושמרו בני ישראל' וגו', או בפסוקים (שמות כ ח - יא) 'זכור את יום השבת' עד 'ויקדשהו'. ויש מהמון שמתחילים קידוש מ'על כן ברך' וגו'. וזהו שלא כדין, שהרי כל פסוק שלא פסק משה אנו לא פוסקים, והרי תיבות אלו הם באמצע פסוק. משנ"ב (סח ס"ק כ). [רפה] **שו"ע** (סח סי' רפט ס"ח). [רפו] **רמב"ם** (סח פכ"ט ה"י). [רפז] **והוא** הדין אם הזיד ולא הבדיל. משנ"ב (סי' רפט ס"ק טו). [רפח] **רמב"ם** (סח פכ"ט ה"ד), שו"ע (סח סי' רפט ס"ו). אמנם גם לדעה זו לכתחילה יקדים להבדיל ביום א' מדין זריזין מקדימין למצוות, וגם שאסור לו לאכול קודם שיבדיל, באופן שבידו להבדיל. משנ"ב (סח ס"ק טו). [רפט] **מחלוקת** זו תלויה בגירסת הגמרא להלן (קו.), גירסת הרי"ף והגאונים (בה"ג הל' קידוש יג ע"ג סדור רפ"ג עמ' קכו) אמר רבא הילכתא וכו' מי שלא קידש בערב שבת, מקדש והולך 'כל היום כולו'. דהיינו רק יום ראשון בלבד, אבל תוספות (סח ד"ה ממימר) והרא"ש (סי' יג) גורסים בדברי רבא 'כל השבת כולה' ופירשו עד יום רביעי כדברי רבי זירא בסוגיין. [רצ] **ראה** לעיל (קח:). [רצא] **שו"ע** (סח). [רצב] **רמ"א** (סח). כתב בחידושי רבי עקיבא איגר שבמוצאי יום טוב אין להבדלה תשלומים, כיון שלא שייך לומר שהשלשה ימים ראשונים עדיין שייכים ליום טוב,

יום השבת לקדשו', כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש[רפב], וצריך לזכרו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה[רפג].

קידושא רבא

בשבת בשחרית יהיה שולחנו ערוך, ומטה מוצעת יפה, ומפה פרוסה כמו בסעודת הלילה, ויברך על היין בורא פרי הגפן בלבד[רפד], והוא נקרא קידושא רבא[רפה]. ושותה ואחר כך יטול ידיו ויסעוד[רפו].

מי שלא הבדיל במוצאי שבת

שכח[רפז] ולא הבדיל במוצאי שבת, מבדיל עד סוף יום ג'[רפח]. ויש אומרים

שאינו מבדיל אלא כל יום ראשון ולא יותר[רפט], ומברך רק בורא פרי הגפן והמבדיל בין קודש לחול, אבל על הנר ובשמים אינו מברך אלא במוצאי שבת. ויש מי שאומר שמה שקיי"ל שאם טעם מבדיל[רצ], זה רק באופן שהבדיל בליל מוצאי שבת, אבל אם לא הבדיל בלילה כיון שטעם שוב אינו מבדיל[רצא], והעיקר כסברא הראשונה[רצב].

הבדלה בתשעה באב שחל במוצאי שבת

ליל תשעה באב שחל באחד בשבת, כשרואה הנר אומר בורא מאורי האש[רצג], ואין מברך על הבשמים[רצד]. ובליל מוצאי תשעה באב מבדיל על הכוס[רצה], ואינו מברך לא על הנר[רצו] ולא על הבשמים[רצז].

ומכל מקום מצדד רע"א שכל היום הראשון שאחרי יו"ט יכול עדיין להבדיל. משנ"ב (סח ס"ק טז). [רצג] **ויברך** על האור קודם שקורים איכה, כיון שבאיכה כתוב (איכה ג ו) 'במחשכים הושיבני' ועל כן יברך תחילה על המאור, וגם שיהנה אחר כך מאורו בזמן שקורים איכה, ואם שכח לברך יברך אחר כך בלילה, כיון שהחיוב עדיין עליו. משנ"ב (סי' תקנו סק"ח). [רצד] **כתב** השער הציון (סח סק"ח) **שמטז** והגר"א משמע שסוברים שאסור להריח בשמים בתשעה באב משום תענוג, ומהמגן אברהם (סח סק"ח) משמע שרק במוצאי שבת אסור משום שהוא תענוג להשיב נפש יתירה. והנה הש"ך (יו"ד סי' רפא ס"ק יג) ביאור בדעת השלחן ערוך (סח ס"ד) שסובר שאסור להריח בשמים משום תענוג, אך הש"ך כתב שזה אינו מוכרח, כיון שאפשר לחלק שדווקא במוצאי שבת שהנשמה יתרה הלכה ונתקן ברכת הבשמים לתענוג להשיב נפשו, אסור להריח, אבל לא שמענו שיהא אסור בכל תשעה באב להריח בבשמים. [רצה] **וביל** תשעה באב מבדיל בתפילה, והנשים שאינן יודעות להתפלל ולא הבדילו במוצאי שבת בתפילה, צריך כל איש להזהירן, שביום התענית לא יבעירו אש לבשל לצורך הלילה, עד שיאמרו 'המבדיל בין קדש לחול'. משנ"ב (סח סק"ג). [רצו] **אפילו** אם לא בירך על הנר במוצאי שבת, כיון שאין מברכים על הנר אלא במוצאי שבת בזמן שנברא האש. משנ"ב (סח סק"ד).

[רצז] **שו"ע** (או"ח סי' תקנו ס"ח).

פניני הלכה

הביא שראה שכן נהג בעל הכתב סופר להדליק קודם הבדלה. ובלוח ארץ ישראל כתב שכן המנהג בירושלים. ובהליכות שלמה (מ"י פט"ז הערה כט) הביא שכן היה מנהג בעל המנחת שלמה, שאף שמדליקים נר חנוכה ובעל כרחך כבר יצאה השבת וכמו שכתב הט"ז, מכל מקום עדיין יש משום כבוד שבת בזה שמאחרים לברך ברכת הבדלה, שהרי עדיין קדושת שבת עליו במקצת עד אחר ברכת הבדלה, וכמו שרואים אנו שי"א שאין לעשות מלאכות גדולות שיש בהם טורח אף לאחר שהבדיל בתפילה (וכמנוחת בשפה"י סי' רצ אות נח).

וכתב במחנה ישראל (מ"י שו"ת, פח.) שאף הנוהג להדליק קודם הבדלה, אם אין הפתילות מוכנות מערב שבת, כיון שאפשר שהכנת הפתילות נחשבת כמלאכה גמורה וחשובה ואין מועיל לזה מה שהבדיל בתפילה, צריך להבדיל תחילה, ומכין הפתילות ומדליק נר חנוכה. עיי"ש.

אך בשמו משה (שו"ת או"ח סוף סי' יז) כתב שבני עדות המזרח שבירושלים נוהגים להבדיל בבית קודם הדלקת הנרות וכדעת הט"ז. וכתב בזכרונות אליהו (מני' הלכות שבת מערכת הה"פ ס"ז) שבעיר חברון נוהגים כן רק בבית, אבל בבית הכנסת מדליקים קודם הבדלה וכמו שכתב בשו"ע. וכתב המגיה שמדברי היפה ללב (מ"י סי' מרפח סקי"ח) וארץ חיים (פתחון, שם) משמע שגם השמו משה לא דיבר אלא בבית, ומודה הוא שבבית הכנסת מדליקים קודם הבדלה. ובספר מאור ושמש (פרשת מקץ ד"ה ויפח עיניו) כתב בשם הרבי מלובלין שאמר בשם הרה"ק מניקלשבורג שבזה הלכה כהט"ז, ונתן טעם לזה אף לפי הסוד. וכן כתבו בתפארת שלמה לחנוכה (ד"ה בענין הפלוגתא) ובישמח ישראל (מנוקה מות לו) וביארו הטעם עפ"י הסוד. ובאוצר החיים (מות רפז) הביא שכן היה מנהגו של הדברי חיים מצאנז להבדיל תחילה. וכן הביא בדרכי חיים ושלום (מות תתכ) שנהג להבדיל, ולערך שעה אח"כ היה מדליק נר חנוכה. ובנימוקי אורח חיים (סי' מרפח) ביאר שהנוהגים להדליק בתוך הבית, ודאי יש להם להדליק אחר הבדלה, שגם אז יש פרסומי ניסא לבני הבית. ובספר ברור הלכה (מ"י שם) הביא שכן נהג החזו"א [ובספר חנוכה (כהן, עמ' קכב) הביא בשם בעל הדרך אמונה שרק בסוף ימיו נהג החזו"א כן].

ובהערות על ספר לקוטי הלוי (מנהגי ווילנבורג הערה קסב) הביא בשם ר' וואלף מהמבורג שהנהיג להדליק נרות חנוכה קודם הבדלה בנר אחר, ואחר הבדלה הדליק השמש משום כבודו של הט"ז.

קו.

ענין קידושא רבה שעושים ביום, ואם צריכים המסובים לשתות מהכום

בגמרא, ביום מאי מברך אמר רב יהודה אמר רב בורא פרי הגפן. ענין קידוש שעושים ביום כתב הראבי"ה (מ"י מסכת פסחים סי' מקמ) שהוא להיכר שסעודה זו היא לכבוד שבת, שהיין שמשמח אלהים ואנשים הוא סימן לשבת וליום טוב, שנאמר (משלי י כב) 'ולא יוסף עצב עמה'. ומשום שמחה מברך בקול רם ומאריך בסיום הברכה, כמעשה שעשה רב אשי, המובא בסוגייתנו, שהזדמן למחוזא והיה שם בשבת, ואמרו לו בבוקר יום השבת 'יקדש לנו הרב קידושא רבה', והביאו לו כוס יין, חשב רב אשי, מה הוא 'קידושא רבה', האם מוסיפים הם לומר דברים אחר ברכת 'בורא פרי הגפן', אמר, הרי כל הברכות הנאמרות על היין אומרים לפניהם 'בורא פרי הגפן', אתחיל בברכה זו, וכן עשה, והאריך בסיום הברכה, וראה זקן אחד שהתכופף לשתות מהיין, והבין שאינם מוסיפים לומר עוד דברים, וקרא על עצמו הפסוק (קהלת ג יד) 'החכם עיניו בראשו'. וכתב הראבי"ה שאין כוונת הגמרא לומר שרב אשי האריך בברכה יותר מהמנהג, כדי לראות אם יתחיל אחד המסובים לשתות או לומר דבר מה, אלא האריך כמנהג, ואמר בליבו בעוד שאאריך בו כפי שנוהגים הכל אשמע מה יתחילו לומר.

וכן כתב המרדכי (מוס' מערבי פסחים ד"ה ביום), שברכת בורא פרי הגפן בקידוש של שחרית היא להיכר שהוא שבת, שבשבת מברך על היין קודם ברכת המוציא, ובשאר ימי השבוע אין היין בא עד לאחר ברכת המוציא.

כעין זה היא דעת הראב"ד (שבת פכ"ט ה"י) שאין קידוש של יום השבת לשם קדושת היום, ולכן לדעתו אין איסור אכילה קודם קידוש ביום השבת, ודעתו כדעת רבינו דוד בסוגייתנו (ד"ה והכלל), שאין ברכה של בורא פרי הגפן זו אלא שיהא אדם קובע סעודתו על היין בשבתות וימים טובים, וא"כ הרי היא בכלל ברכת הלחם וברכת היין שאם יצא אינו מוציא, ואינה בברכת היין של קידוש הלילה שאע"פ שיצא מוציא וכו', ולפי שיטה זו פשוט שאין לאסור אכילה בפירות ובמיני תרגימא קודם קידוש זה של יום, שאינו קידוש אלא לקבוע סעודתו על היין, כמו שאמרנו שהיום כבר נתקדש בקידוש הלילה, והרב ר' משה ז"ל [הרמב"ם] אומר שאסור לו לטעום כלום קודם קידוש זה, ואינו כלום.

ובשמירת שבת כהלכתה (פ"י הערה י) הביא מהגרי"ז מבריסק שהורה, שאף ששתיית המסובים בקידוש של לילה אינה מעכבת, מכל מקום ביום השבת צריכים כולם לשתות, כיון שהקידוש הוא להיכר וכבוד הסעודה. והקשה מממשמעות דברי התוספות כאן (ד"ה הוה), וגם שלדבריו יצטרך כל אחד לשתות כמלא לוגמיו.

גם בחלקת יעקב (או"ח, או"ח סי' קנג) כתב שבהיותו כמה פעמים בבעלז אצל האדמו"ר מהרי"ד וכל הציבור למאות ולאלפים ובתוכם רבנים גאונים מובהקים חסידים ואנשי מעשה מדקדקים וחרדים למצוות, כולם שמעו הקידוש מפי מהרי"ד, ולא טעמו מהקידוש רק אכלו אחר כך כדי שיהיה קידוש במקום סעודה, וסיים שמנהג זה שהוא מרבני קשישאי צדיקי עולם מדור דור, אין להרהר אחריו. וכן דעת החזו"א (מעשה איש מ"ה עמ' נג) שאין צריך שישתו כולם מכוס של קידוש, אלא שמצוה מן המובחר שכולם ישתו.

אמירת פסוקים קודם קידוש היום

כתב בערוך השולחן (או"ח סי' רפט ס"ג), שיש שאומרים קודם הקידוש של יום השבת פסוקי 'זכור את יום השבת', ויש שמתחילים 'על כן ברך', אף שהוא באמצע הפסוק, כיון שאין כוונתם לפסוק אלא להקדים דברים, ויש אומרים 'מזמור לדוד ה' רועי', ויש אומרים פרשת הבזיכים. וכתב שמסוגייתנו מוכח שאין אומרים שום דבר קודם קידוש, שהרי במעשה של רב אשי מבואר שאמר רק ברכת בורא פרי הגפן, ומיד אח"כ שתו היין. והעיד הערוך השולחן שכן ראה בילדותו לגדולים שלא אמרו כלום קודם הקידוש הזה.

ומה שכתב שיש מתחילים ב'על כן ברך' ואין בכך חשש לאמירת חצי פסוק, במשנה ברורה (שם סק"ג) הכריע שהוא שלא כדין וצריך לומר כל הפסוק.

אמר כתבו ותנו גט לאשתי לאחר השבת

אמר כתבו ותנו גט לאשתי לאחר השבת, כותבים עד סוף יום שלישי. אמר כתבו ותנו לה קודם השבת, כותבים מיום רביעי עד סוף יום ששי[רצח].

קו:

אריה 19/05/2018

הנוטל את ידיו לא יקדש

אחר שקידש על כוס, נוטל ידיו ומברך על נטילת ידים[ריצט], ואם נטל ידיו קודם

[רצח] שו"ע (סי' קמד ס"ו), וכעי"ז ברמב"ם (גירושין פ"ט הכ"ג). [רצט] **הטעם** שנוטל אחר קידוש הוא כדי שלא יפסיק באמירת הקידוש בין נטילת ידים לברכת המוציא, ולכן ביתו שאינם מקדשים בעצמן אלא יוצאים בשמיעתן מבעל הבית יכולים ליטול ידיהם קודם קידוש. משנ"ב (סי' רעג ס"ק נח). [ש] **שו"ע** (סי' רעג ס"ב), וכעי"ז ברמב"ם (סנה פכ"ט ה"י). כתב המשנ"ב (סס"ק טו) שרק באופן זה שיש גם חשש הפסק במה שמקדש על היין אחר נטילה, צריך לקדש על הפת, אבל בלא זה גם אם הפת חביבה עליו יותר מיין מותר לו לקדש על היין. ובאופן שמקדש על הפת ורוצה

קידוש הרי זה גילה דעתו שפת עדיפה לו יותר מיין, ולכן לא יקדש על היין אלא על הפת[ש]. ויש אומרים שלכתחילה יש ליטול ידיו קודם הקידוש ולקדש על היין[שא], וכן המנהג פשוט במדינות אלו ואין לשנות[שב] רק בליל פסח[שג].

מי שפת חביבה עליו יותר מיין

היה מתאוה לפת יתר מן היין, או שלא היה לו יין, הרי זה נוטל ידיו תחילה ומברך המוציא ומקדש, ואחר כך בוצע

להוציא גם את השומעים, צריכים השומעים לכוין לצאת גם בברכת המוציא, שאם לא יעשו כן אלא יברכו בעצמם בשעת אכילה, עושים איסור שהרי הופכים את סדר הקידוש, ולכן צריכים ליטול ידיהם ביחד עם בעל הבית באופן שמקדש על הפת. משנ"ב (סס ס"ק סג). [שא] **אמנם** למזוג את הכוס בחמים אחר הנטילה קודם המוציא, ודאי אין לעשות כן לדעת הכל, כיון שצריך לדקדק יפה שימזוג כדרכו שלא יחסר ושלא יותיר, הרי זה היסח הדעת. משנ"ב (סס ס"ק סה). [שב] **הכרעת** המשנ"ב (סס ס"ק סג) למעשה, שעדיף לכתחילה לקדש על היין קודם נטילת ידים כדעת השו"ע, אמנם אם נטל

ידיו קודם קידוש, בזה יש לעשות כדעת הרמ"א שיקדש על יין גם באופן זה. [שג] **רמ"א** (סס), לענין ליל פסח עיין ברמ"א (סי' תעג ס"ח). [שד] **רמב"ם** (סס פכ"ט ה"ט), וכן דעת הב"י (טו"ח סי' רעג ד"ה ועל הפת). [שה] **רמ"א** (טו"ח סי' רעג ס"ט), כן כתב הביאור הלכה (סי' רעג ד"ה מוטב) שדברי הרמ"א הם גם באופן שפת יותר חביבה לו מיין. [שו] **ביאור** הלכה (סי' רעג ד"ה ופת יין). [שז] **לאו** דווקא טעימה, אלא אפילו אם עבר ואכל ושתה גם כן צריך לקדש אחר כך. משנ"ב (סי' רעג ס"ק לז). [שח] **שו"ע** (סס ס"ז), וכן הוא ברמב"ם (סנה פכ"ט ה"ה). פירוש, יקדש מתי שנזכר אפילו בלילה, ולא ימתין עד הבוקר לקדש קודם

ואוכל[שז], ויש אומרים שאם יש יין בעיר, לא יקדש על הפת[שח]. ואם היין אינו מקובל לו והוא לא נהנה ממנו, יכול לקדש על הפת לכתחילה[שו].

טעם מקדש

אף על פי שאסור לו לטעום קודם קידוש, אם טעם[שז], מקדש[שח].

טעם מבדיל

טעה[שט] ואכל קודם שהבדיל, יכול להבדיל אחר כך[שי].

האכילה כדי שיהיה הקידוש קודם הטעימה. משנ"ב (סס). [שט] **והוא** הדין אם אכל במזיד. משנ"ב (סי' רעט ס"ק טו). [שי] **שו"ע** (סס סי' רעט ס"ה). [שיא] **וכן** אם יש לו שכר, אלא שאינו חמר מדינה. משנ"ב (סי' רעט ס"ק טז). וראה להלן על איזה משקים יכול להבדיל. [שיב] **ולדעה** זו מה שכתוב בגמרא שאמימר לן בתענית עד למחר, מחמיר על עצמו היה, ולכן כתב בדרכי משה (סס סק"ד) שגם לדעה זו מדת חסידות שלא לאכול. משנ"ב (סס ס"ק יט), ובשער הציון (סס ס"ק יט). ומכל מקום צריך להתפלל תחילה, ויאמר הבדלה בחונן הדעת, וכשישיג למחר כוס חייב להבדיל. משנ"ב (סס ס"ק יז).

קז.

מי שלא קידש בליל שבת

ראה לעיל (קה.).

מי שלא הבדיל במוצאי שבת

ראה לעיל (קו.).

מי שאין לו יין או חמר מדינה להבדלה

אם אין לו יין ולא שכר ושאר משקין[שיא], יש אומרים שמותר לו לאכול[שיב], ויש אומרים שאם מצפה שיהיה

פניני הלכה

ומה שכתב שיש שנוהגים שלא לומר שום פסוקים קודם קידוש, בתשובות והנהגות (שו"ת, ח"ג סי' קסד) הביא שהגר"ח מבריסק דקדק כן לומר ביום רק 'בורא פרי הגפן', ולא להקדים שום דבר, ודייק כן מלשון הרמב"ם (סנה פכ"ט ה"י) שכתב, מצוה לברך על היין ביום השבת קודם שיסעוד סעודה שניה וזה הוא הנקרא קידושא רבה, מברך בורא פרי הגפן בלבד ושותה ואחר כך יטול ידיו ויסעוד, ופירש הגר"ח שמה שכתב הרמב"ם 'מברך בורא פרי הגפן בלבד' היינו שלא יוסיף פסוקים, ולא בא למעט ברכת הקידוש, שהרי הרמב"ם לא הזכיר בקידוש היום כלל שמקדש על הכוס רק שמברך על הכוס ברכת הנהנין, ואם כן לא הוצרך לומר 'לבד' למעט מברכת הקידוש, אלא בא לומר שיש לומר רק ברכת 'בורא פרי הגפן' בלבד ולא להוסיף פסוקים. וכתב בתשובות והנהגות שאף שאין הדיוק מוכרע, מכל מקום יש קצת משמעות כן בדברי הרמב"ם.

ובטעם הדבר שאין נכון להוסיף פסוקים, כתב בתשובות והנהגות, שאם מוסיפים פסוקים מדמים הקהל שהפסוקים הם עיקר הקידוש, וברכת 'בורא פרי הגפן' אינה אלא לצורך הטעימה, בשעה שכל הקידוש ביום הוא בורא פרי הגפן. וכתב שנראה שלזה כיוונו חז"ל שקראו לקידוש היום 'קידושא רבה', שלא נאמר שכיון שהנוסח הוא רק 'בורא פרי הגפן' עיקרו להנאה לבד, לכן קראו לקידוש היום 'קידושא רבה' להורות שעניינו רב מאוד ובגדר שירה. ולכן גם כשאומרים פסוקים, נכון לאומרם בלחש, ולומר בקול רם לציבור רק 'בורא פרי הגפן', להראות שזה לבד הקידוש ויוצאים רק בו. והביא שכן נהג החזו"א ביום בקידוש לומר 'בורא פרי הגפן' לבד בלי שום פסוקים.

וראה עוד לעיל (קה.) בענין 'הפסוקים הנאמרים קודם קידוש של יום השבת'.

קידוש לפני סעודה שלישית ושתיית יין בתוכה

בסוגייתנו נתבאר שגם ביום השבת צריך לקדש על היין, ודנו הראשונים והאחרונים אם חובת קידוש של יום היא בכל סעודות היום או רק בראשונה מסעודות היום, וכמו שיבואר.

כתב הרמב"ם (סנה פ"ל ה"ט), חייב אדם לאכול שלש סעודות בשבת, וחייב אדם לקבוע כל סעודה משלשתם על היין. וכתב המאירי בסוגייתנו (ד"ה מנין עשה), שמשמע מדברי הרמב"ם שבכל סעודה וסעודה שאוכלים ביום השבת, צריך לקדש על היין. וכן בטור (סי' רעא) נראה שביאר כן בדעת הרמב"ם.

אך מהר"ם חלאווה בסוגייתנו (ד"ה פיוס מפי') כתב שמדברי הרמב"ם במקום אחר (פכ"ט ה"י) נראה שאין צריך לקדש על היין בסעודה שלישית, שכתב שמצוה לברך על היין קודם שיסעוד סעודה שניה, ונראה שבא למעט סעודה שלישית. והטעם שאין צריך לקדש על היין בסעודה שלישית, משום שחובת קידוש ביום נלמדה בסוגייתנו מהפסוק (שמות כ ח) 'זכור את יום השבת', ולולא דרשה זו לא היינו יודעים חובת קידוש אלא ללילה ולא לסעודת היום, אפילו לסעודה הראשונה. וחיוב האכילה בשלש סעודות נלמד ממה שנאמר שלשה פעמים 'היום' (שמות טז כה), ואין דין קידוש שייך בפסוקים אלו. ומסיק מהר"ם חלאווה שכן עיקר וכן מורים בבי רב. וכן כתבו הכסף משנה (סנה פ"ל סס) והרדב"ז (שו"ת, סי' ג אלפים קד) ומהר"מ אלשקר (שו"ת, סי' קו) ועוד ראשונים ואחרונים, שהרמב"ם אינו סובר שצריך לקדש על היין בסעודה שלישית, שלא כתב אלא שצריך לקבוע סעודה שלישית על היין, וקביעות סעודה לחוד וקידוש לחוד.

להלכה פסק בשו"ע (טו"ח סי' רעג ס"ד) שאין צריך לקדש בסעודה שלישית, והביא במשנה ברורה (סס ס"ק כח) שטוב להדר לברך על היין תוך הסעודה, לצאת דעת הרמב"ם לפי פירושו של הטור שצריך לקבוע סעודה על היין. אכן יש מהמקובלים שכתבו לקדש על היין גם בסעודה שלישית (פרדס שכ"ה, ושם ערוך השולחן סי' רעג ס"י). אמנם בפרי עץ חיים (שער השבת סוף פכ"ג) כתב שבאמצע הסעודה צריך לשתות יין, ולא בתחילת הסעודה בסוד הקידוש כמו שאר הסעודות. וכן ברב פעלים (שו"ת, חו"מ ח"ג סי' נד) כתב [בדברי השואל] ששמענו שכפי דברי רבינו האר"י זלל"ה צריך לשתות כוס יין באמצע הסעודה ולברך עליו 'בורא פרי הגפן', אבל לא לקדש בתחילת הסעודה.

ולענין שיעור היין שצריך לשתות בסעודה שלישית, הורה בעל המנחת שלמה (הליכות שלמה מועדים ניסן - חג פ"ו דבר הלכה תום כח, תרומות הלכה 68), שמה שצריך לשתות יין בסעודה שלישית לדעת הרמב"ם אינו לצורך קביעת הסעודה על היין, אלא שכבוד הסעודה לטעום בה יין, ולכן אין צריך לשתות בה רביעית יין ודי בטעימה מעט, ואין שאר המסובים יוצאים בשתיית המברך כדין קידוש בסעודות הלילה והיום, אלא צריך כל אחד לשתות בעצמו מעט יין, או חמר מדינה שהוא משקה חשוב, וגם המקיים סעודה שלישית בבשר ודגים או בפירות יקפיד לשתות בה מעט יין להחשיב הסעודה בכך.

וכך מובא בספר חוט שני (פרק פה), שנראה שדי בשתיית יין כלשהו, ואין צריך רביעית ולא כוס שיש בה רביעית, ובזמן הגמרא שעיקר השתיה בסעודה היה יין היו קובעים על היין ממש, אבל בזמנינו שאין רגילים לשתות יין בסעודה לשם שתיה, אלא בשבת ויו"ט שרוצים להחשיב הסעודה ע"י היין, מספיק אף פחות מרביעית.

קו:

איסור טעימה לפני קידוש ושיעורו, ודיני שתיית מים לפני קידוש

בגמרא אמר רב הונא בשם רב, שמי שטעם לפני קידוש בליל שבת, אינו מקדש עוד בלילה, ורבה אמר בשם רב נחמן בשם שמואל, שגם אם עבר וטעם, מקדש כשנזכר. וכתב בבית יוסף (טו"ח סי' רעג ס"ד ומפורי נטעוס), שמוכח מכאן שאיסור אכילה לפני קידוש הוא אפילו בטעימה כלשהי, שלא נחלקו האמוראים אלא בדיעבד כשטעם אם מקדש או לאו, אך לכתחילה ודאי אסור לטעום. וכן פסק בשו"ע (סס) שאסור לטעום כלום קודם שיקדש. ובטעם חומר האיסור, כתב בהגהות רעק"א (סס נמוג"ק סק"ו), שאיסור אכילה לפני קידוש אינו מחשש שמא ישכח לקדש, אלא הטעימה עצמה יש בה איסור, ולכן אפילו טעימה כלשהי אסורה.

וכתב במגיד משנה (סנה פכ"ט ה"ה) שמשמע מדברי הרמב"ם שמותר לשתות מים קודם קידוש של ליל שבת, ורק מיני מאכל ויין אסורים אף בטעימה. אך הרשב"א (שו"ת, ח"ג סי' רסד) נשאל אם מותר לשתות מים קודם שיקדש, כמו קודם הבדלה, או לא, והביא השואל שמדברי הרמב"ם משמע שאסור לשתות רק יין, אבל מים מותר. והשיב הרשב"א שמסתבר שאפילו מים אסור לשתות, משום שאסור לטעום כלום עד שיקדש, ולא הקילו בשתיית מים אלא בהבדלה. וכתב שכן מוכח מהירושלמי (פ"י ה"ח), ששאל רבי יהודה הנשיא לר' מונא, האם מותר לו לשתות לפני קידוש כיון שהוא צמא, והשיבו, כך שנה רבי חייא, אסור לאדם שיטעום כלום עד שיקדש. ורבי יהודה לא שאל אם מותר לו לשתות יין, אלא על מים שאל, ומוכח שאפילו מים אסור לשתות קודם קידוש. ומסיק הרשב"א שכן נהגו, ומנהגם של ישראל תורה הוא. וכן פסק בשו"ע (סס) שאפילו מים אסורים.

בדעת תורה למהרש"ם (סס, וכן נקונטרס מהנמ שלוס מהגאון הג"ל הנקפמ לספר מנחת שבת חוס יח) נשאל בדבר אשה שהדליקה נרות שבת בברכה מבעוד יום, ואחר כך צמאה למים מאוד קודם חשיכה, אם מותרת לשתות מים, והשיב שאיסור שתיית מים קודם קידוש הוא משום ששבת קובעת כמו לענין מעשר, וכל אכילה נחשבת לאכילה קבועה, וכיון שהאיסור תלוי בקביעת השבת, אם כן הרי הדבר תלוי במחלוקת הראשונים מאיזו שעה השבת קובעת למעשר, ולשיטת בעל המאור (לעיל קה. ד"ה רב מינגש) דווקא צאת הכוכבים קובע למעשר ולא בין השמשות, ולדעת הרי"ף (סס) והר"ן (סס ד"ה פוק חזי) גם בין השמשות קובע למעשר. ובמקום צער כתב שיש להקל לשתות מים אם אינה יכולה לקדש. אך בקונטרס אהבת שלום היקל רק קודם בין השמשות.

אמנם במנחת יצחק (שו"ת, ח"ח סי' יח) כתב שהוא דבר שאינו שכיח שאינה יכולה לקדש, ונכון שתקדש ואחר כך תשתה, ומכל מקום כתב שאם שותה רק מעט כדי לבלוע כדור לרפואה, אין שתיה זו חשובה הנאה, ואף ברכת הנהנין אין מברכים על שתיה כזו, ולכן אם הוא עוד קודם בין השמשות ולא התפללה עדיין ערבית, יש לצרף צדדי קולא אלו, ושפיר יש להקל אף ביכולה לקדש.

ובקצות השלחן (סי' עד נדה"ש ס"ק יז) כתב שאם היא צמאה הרבה ומפחדת לשתות קודם הדלקה שלא תאחר, ואחר הדלקה כבר אסורה לשתות בלא קידוש, יכולה להדליק נרות ולעשות תנאי, ואף שכתב המגן אברהם (סי' רפג סק"כ) שאין להתנות בהדלקת הנרות אלא במקום צורך, מכל מקום אפשר שזה הוי מקום צורך.

קז.

קידוש על יי"ש, תה, ומשקאות קלים

בגמרא, שאל רב הונא מרב חסדא [ובב"ח ובראי"ש הגירסא שרב חסדא שאל מרב הונא] מהו לקדש על שיכר [של תמרים], אמר לו רב חסדא, הרי אפילו על שיכר של שעורים ושל תאנים, החשובים יותר, שאלתי את רב ורב את רבי חייא ורבי חייא את רבי, ולא פשט לו את הספק, ולא התיר לקדש עליהם, על שכר של תמרים לא כל שכן שאין להקל לקדש. וכן אמר רב, כשם שאין מקדשים עליו, כך אין מבדילים עליו. ולא חילקו בגמרא בין חמר מדינה לשאינו חמר מדינה, וכן פסק הרמב"ם (סנה פכ"ט ה"ז) שאין מקדשים על השיכר, ואם הוא חמר מדינה יכולים להבדיל עליו, אך לא לקדש.

אמנם דעת הרא"ש (סי' י) שאפשר לקדש על שיכר או על שאר חמר מדינה, שאף אם נאמר ששאלת רב חסדא היתה על שיכר שהוא חמר מדינה, מכל מקום כמו שלהלכה אין נוקטים כמו שפשט לו בשם רב שאין מבדילים על השיכר, כשהוא חמר מדינה, כך

לו למחר[שיג], לא יאכל עד למחר שיבדיל[שיד].

הבדלה על חמר מדינה

אין מבדילים על הפת, אבל על השכר מבדילים אם הוא חמר מדינה[שטו], והוא הדין לשאר משקים, חוץ מן המים[שטז]. וטוב יותר להבדיל על כוס פגום של יין, מעל שכר[שיז].

הבדלה במוצאי פסח

ונהגו להבדיל במוצאי פסח על שכר ולא על יין, משום שאז זה חביב עליו יותר[שיח].

הבדלה על יי"ש

על יין שרף אין כדאי להבדיל, כיון שכוס הבדלה רגיל המבדיל לשתותו כולו ואין משקה ממנו לבני הבית[שיט], ויי"ש קשה לשתותו לבדו, אך כשאין לו משקה

[שיג] **היינו** שיהיה לו יין בבוקר, אבל לערב אינו מחויב להמתין, ואפשר שאפילו יותר מחצות היום אינו מחויב להמתין. **משנ"ב** (סס ס"ק יט). [שיד] **שו"ע** (סס סי' לו ס"ג). ויש להחמיר כדעה זו, אמנם אדם חלש שקשה לו התענית, יכול לסמוך על הדעה הראשונה. **משנ"ב** (סס ס"ק כא). [שטו] **וראה** להלן מהו חמר מדינה. וכל זה דווקא אם אין לו יין, אבל אם יש לו יין הוא קודם לכל המשקים. **משנ"ב** (סס סק"ח). אמנם דעת הרמב"ם (סס פכ"ט ה"ו) שאם רוב שתיית המדינה הוא שכר נקרא חמר מדינה, ואפילו אם יש יין בעיר יכול להבדיל עליו. ביאור הלכה (סי' רעג ד"ה שמקדשין). וחז"ל הפליגו בגודל המצוה ואמרו, המבדיל על היין או שומע מאחרים שמבדילים הקדוש ברוך הוא קוראהו קדוש, ועושהו סגולה, שנאמר (שמות יט ה) 'והייתם לי סגלה מכל העמים' ואומר (ויקרא כ כו) 'ואבדיל אתכם מן העמים'. **משנ"ב** (סס). ובמקום שהיין מצוי אף שהוא ביוקר, נקרא מצוי ויבדיל על היין. אמנם אם השכר חביב עליו יותר מן היין, יכול לקדש על השכר. ומכל מקום אפילו לדעת הפוסקים המחמירים להלן לענין קידוש שלא לקדש על חמר מדינה, לענין הבדלה מודים שמבדילים, כמבואר בגמרא שאמימר הבדיל על שכרא משום שהוא חמר מדינה. ביאור הלכה (סי' לו ד"ה אם אוס"). [שטז] **שו"ע** (סס ס"ג). אפילו אם רוב שתיית המדינה הוא מים, אין מבדילים עליהם משום שאינם חשובים. **משנ"ב** (סס סק"י). [שיז] **המגן אברהם** (סס סק"ה) מצדד שבמקום שהשכר הוא חמר מדינה, עדיף לקדש עליו מעל יין פגום, וכתב שדברי הרמ"א הם במקום ששכר חמר מדינה, וכן כתב בביאור הגר"א, אמנם האליה רבה (סס סק"ה) חולק וסובר שיין פגום עדיף גם מחמר מדינה. וכתב השער הציון (סס ס"ק יג) שמסתבר שיין פגום וחמר מדינה, שקולים זה לזה. [שיח] **רמ"א** (סס). שהרי לא שתהו כל ימי הפסח. **משנ"ב** (סס ס"ק יג). אמנם זה דווקא במקום שהשכר הוא חמר מדינה, אבל בארץ אשכנז שהוא אינו חמר מדינה, אין מבדילים עליו אפילו שהוא חביב. **משנ"ב** (סס ס"ק יג). [שיט] **כמבואר** במג"א (סס סק"ד). [שכ] **משנ"ב** (סס סק"ט). [שכא] **רמב"ם** (סס פכ"ט ה"י"). אמנם כתב **המשנ"ב** (סס ס"ק יג) שבארץ אשכנז שכר אינו חמר מדינה. וכן דעת החזון איש (הו"ד בלקוטים וביאו

אחר יכול להבדיל עליו, אבל יזהר לשתות ממנו על כל פנים כשיעור חביצה לוגמיו שהוא רוב רביעית, שאם לא עשה כן לא יצא[שכ].

מהו חמר מדינה

שכר, אם רוב שתיית המדינה הוא שכר, נקרא חמר מדינה[שכא]. מי דבש, במדינות שרגילים לשתותו הוא חמר מדינה, אבל במקום שאין שותים אותו אלא לפרקים אינו חמר מדינה[שכב], וכן משקים שרגילים לשתותם רק בפסח אינם חמר מדינה[שכג]. יין שרף, הוא חמר מדינה[שכד]. חלב ושמן אינם חמר מדינה, כיון שאין רגילים לשתותם למשקה[שכה]. מיני משקים שאינם חשובים כמו 'קווא"ס' [משקה אוכמניות], ו'בארשט' [חמיצה], אינם חמר מדינה[שכו]. ליקר נקרא חמר מדינה[שכז].

קידוש על חמר מדינה במקום שאין יין מצוי[שכח], יש אומרים

עמ' קכח) שבארץ ישראל בירה אינה חמר מדינה. [שכט] **אמנם** בשו"ע הרב (סו"ס סי' קפג ס"ג) כתב שאם מה ששותים אותו לפרקים בלבד הוא מפני חשיבותו, לא נגרע מפני זה לברך ולקדש עליו, כיון שזהו מפני חשיבותו שהוא חשוב יותר מן השכר, ולכן ראוי יותר לכוס של ברכה מן השכר, וגם הוא חמר מדינה יותר ממנו, כיון שחשוב יותר, שהרי כל מעלת היין לכוס של ברכה אינו אלא מפני חשיבותו ולא מפני שהוא רוב השתיה. ובשער הציון (סי' קפג סק"ז) כתב שאפשר שאם מה שאין רוב העולם שותים ממנו הוא רק מפני היוקר, דינו כחמר מדינה. [שכג] **משנ"ב** (סס סק"ט). [שכד] **משנ"ב** (סי' רעג סק"ל). ובערוך השולחן (סס סי"ד) כתב שאין אצלנו חמר מדינה כלל חוץ מיי"ש, כיון שרוב האנשים אינם שותים בחול לא יין ולא שכר לכל סעודה. [שכה] **משנ"ב** (סי' לו סק"ט). [שכו] **אמנם** דעת המהרש"ל (סו"ס סי' כג) והמגן אברהם (סי' קפג סק"ג) שאפשר לברך עליהם ברכת המזון בשעת הדחק, אך כל זה דווקא לגבי כוס של ברכת המזון שאין בו חשש ברכה לבטלה, מה שאין כן בהבדלה, שיש חשש שברכת ההבדלה היא לבטלה גם הם מודים שאין להבדיל עליהם. **משנ"ב** (סס סק"י). אמנם בחיי אדם (כלל ו סי"ג) כתב שאפשר להבדיל על קווא"ס בשעת הדחק, וכתב המשנ"ב שלא ידע את טעמו, ואולי מדובר באופן שנעשה משקה חשוב כעין משקה שכר, אמנם גם זה דווקא אם עיקר שתיית ההמון הוא מהמשקה הזה. [שכז] **מנחת יצחק** (סו"ס סי' כב). [שכח] **אם** יש שם יין אלא שהוא ביוקר, נקרא מצוי. ואם אין יין ישראל מצוי, אף על פי שיין אינו יהודי מצוי, לא נקרא מצוי על ידי זה. **משנ"ב** (סי' רעג ס"ק כג). [שכט] **וראה** לעיל מהו חמר מדינה. ואם חביב לו יין שרף, יכול לקדש עליו ביום לכתחילה במדינתנו, כיון שהוא חמר מדינה. אך יזהר לקחת כוס מחזיק רביעית, ולשתות ממנו מלא לוגמיו שהוא רוב רביעית, ובדיעבד או בשעת הדחק שאין יכול לשתות כמלא לוגמיו, ואין לו יין ושאר משקין, אפילו שתיית כל המסובין מצטרפים למלא לוגמיו כמבואר להלן. **משנ"ב** (סס סק"ל). אמנם המהרש"ם (סו"ס, סי' קנה) כתב שיש שנהגו על פי דברי הט"ז [ראה בהערה להלן] לשתות מהיי"ש כדרך שתייתו

שמקדשים על שכר ושאר משקים[שכט], חוץ מן המים[של]. ויש אומרים שאין מקדשים. ולדעת הרא"ש[שלא] בלילה לא יקדש על השכר אלא על הפת, ובבוקר יותר טוב לקדש על השכר[שלב], שיברך עליו שהכל קודם ברכת המוציא, שאם יברך על הפת תחילה אין כאן שום שינוי, ודברי טעם הם[שלג]. וכן המנהג פשוט כדברי הרא"ש[שלד]. ואם יש יין בעיר, לא יקדש על הפת[שלה].

כוס של ברכת המזון בחמר מדינה

כוס ברכת המזון אינו אלא של יין, ולא משאר משקים אפילו קבע סעודתו עליהם[שלו]. ואם אין יין מצוי באותו מקום[שלז], והשכר או שאר משקים הם חמר מדינה[שלח], מברכים עליהם, חוץ מן המים[שלט]. ומה שנוהגים במדינות אלו לברך על השכר אפילו שהיין מצוי[שמ], אין למחות, שהרי יש אומרים שאינו טעון כוס

ושביעת גרונו גם לקידוש. וכיון שקשה לשתות יותר מפני חריפותו לכן שיעורו גם לענין קידוש בכך. וכדאי הם לסמוך עליהם בקידוש היום. [של] **אף אם** שתיית כל המקום ההוא הוא רק מים, אין דינם כחמר מדינה. **משנ"ב** (סס ס"ק כה). [שלא] **כלומר**, שיותר טוב לקדש על שכר מעל הפת, אבל במקום שהיין מצוי, ודאי יברך עליו אפילו ביום. ומכל מקום במדינתנו שהיין ביוקר ורוב שתיית המדינה הוא משאר משקים, לא נהגו אפילו הגדולים להדר אחר יין ביום, מאחר והקידוש שלו הוא רק מדרבנן, וסומכים על דברי המקילים בזה. ומי שמברך גם ביום על היין, ודאי עושה מצוה מן המובחר. **משנ"ב** (סס ס"ק טו). ואם הפת חביב לו יותר מיין, לדעת השו"ע מותר לקדש על הפת אפילו אם יש לו יין, ואפשר שעל זה סומכים העולם להקל בזה. **משנ"ב** (סס ס"ק לג). [שלג] **שו"ע** (סס סי' רעג ס"ט). [שלד] **ולדינא**, יש ליזהר לכתחילה שלא לקדש בלילה על שום משקה חוץ מן היין, או על פת אם אין יין בעיר, כיון שהרבה גדולי הראשונים והרמב"ם (סס) בכללם מחמירים שאינו יוצא בהם ידי קידוש, וגם השו"ע לא הכריע בזה להלכה. **משנ"ב** (סס ס"ק כו). [שלה] **רמ"א** (סס). והיינו אפילו אם הפת חביב עליו יותר מיין. ביאור הלכה (סס ד"ה ואם יין). אמנם אם היין אינו מקובל ונהנה ממנו, נוכל לסמוך על דעת הב"י (סי' רעג ד"ה ועל הפת) לקדש על הפת לכתחילה. ביאור הלכה (סס). [שלו] **כלומר**, אפילו שבתוך הסעודה סמך על משקה זה, והיה עיקר שתייתו ממנו, למרות כך אין זה מחשיב אותו לברך עליו ברכת המזון, כיון שאין אנשי העיר רגילים לשתותו תמיד במקום הזה. **משנ"ב** (סס סק"ו). [שלז] **היינו** בכל העיר, אף שבשאר עיירות במדינה זו נמצא יין הרבה. **משנ"ב** (סס סק"ח). ואפילו אם נמצא יין בעיר, אלא שאינו מצוי הרבה ומפני זה עיקר שתיית בני העיר הוא שכר ושאר משקים, יש להקל לברך ברכת המזון על שכר. ובב"ח כתב שאפילו שאינו מחוייב לחזר אחרי יין ולקנותו מן החנוני, מכל מקום אם יש לו יין בביתו, יברך על היין. **משנ"ב** (סס סק"ז). [שלח] **ראה** לעיל מהו חמר מדינה. [שלט] **שו"ע** (סס סי' קפג ס"ג). ואם יש לו שני מיני משקים כגון שכר ומי דבש, ואחד מהן חביב עליו, יברך על אותו המין שהוא

חביב עליו, וכל שכן אם מתחילה קודם ברכת המזון שתה ממנו מפני חביבותו, בודאי מהנכון לברך גם כן עליו ולא על משקה האחר שלא יהא שלחנך מלא ושלחן רבך ריקם. אלא שכל זה דווקא אם אותו המין הוא גם חמר מדינה, שרגילים לשתותו במקום ההוא, אבל אם אין שותים אותו אלא לפרקים, אפילו אם הוא חשוב יותר מחבירו אינו חמר מדינה. **משנ"ב** (סס סק"ט). אמנם עיין לעיל בהערה דעת שו"ע הרב בזה. [שמ] **משנ"ב** (סס ס"ק יח). [שמא] **רמ"א** (סס). [שמב] **ואם** לא שתה כמלא לוגמיו, לא יצא, אמנם גם לכתחילה די בשיעור זה ולא צריך לשתות את כל הכוס. **משנ"ב** (סי' רעג ס"ק מד), ביאור הלכה (סס ד"ה צריך) (שמות). וצריך לשתות שיעור זה בלי הפסק הרבה בינתים, דהיינו שלא ישהה מתחלת השתיה עד סופה יותר מכדי שתיית רביעית, ולכל הפחות לא יפסיק כדי אכילת פרס, ואם הפסיק בכדי אכילת פרס, גם בדיעבד לא יצא. וצריך ליזהר בזה אם מקדש בשחרית על יי"ש שאז מצוי להיכשל בזה. **משנ"ב** (סס ס"ק סח). ושיעור שתיית רביעית משערים כדרך שתיית בני אדם, שאינו שותהו בבת אחת כי אם בשתי פעמים, שהוא מדת דרך ארץ. שער הציון (סי' רי ס"ק יח). [שמג] **ואפילו** אם היה הכוס גדול שמחזיק כמה

טעימת אחד מהמסובים

אם לא טעם המקדש, וטעם אחד מהמסובין כמלא לוגמיו יצא[שמה]. והגאונים סוברים שאם לא טעם המקדש לא יצא, וראוי לחוש לדבריהם. ודווקא בקידוש, אבל בשאר דברים הטעונים כוס מודים הגאונים שמספיק טעימת אחר[שמו].

המקדש צריך שיטעום

צריך לשתות מכוס של קידוש כמלא לוגמיו[שמב], דהיינו כל שיסלקנו לצד אחד בפיו ויראה מלא לוגמיו[שמג], והוא רובו של רביעית[שמד].

כלל, ועוד שעיקר חמר מדינה הוא שכר וקובעים הסעודה עליו. ואף על גב שיין נמצא בעיר, מכל מקום אינו נקרא מצוי לדבר זה, כיון שהוא ביוקר ואי אפשר לקנות יין בכל סעודה כדי לברך עליו, אמנם מצוה מן המובחר לברך על יין[שמא].

רביעיות די בשיעור זה. **משנ"ב** (סס ס"ק סו). [שמד] **שו"ע** (סס סי' רעג סי"ג). שיעור זה היינו באדם בינוני, שמלא לוגמיו הוא רוב רביעית, אבל באדם גדול ביותר משערים כמלא לוגמיו שלו, לפי גדלו, ובכל אופן אינו צריך לשתות יותר מרביעית. **משנ"ב** (סס ס"ק סח). לענין קטן שמלא לוגמיו הוא פחות מרוב רביעית, נסתפק **הביאור הלכה** (סס ד"ה והוא היכו) אם די במלא לוגמיו, או שצריך רוב רביעית בדווקא, ונשאר בצריך עיון בזה, אך כתב שלענין קטן ממש כשמקדש משום מצות חינוך, בודאי יש לסמוך להקל שדי במלא לוגמיו שלו שהוא פחות מרוב רביעית. [שמה] **ודווקא** אם שמע את הברכה מהמברך והמברך כיון להוציאו, אבל אם שתה אחר שלא כיון עליו בברכה, ואותו האחר בירך מחדש, אין יוצאים בטעימתו, ודינם כאילו נשפך הכוס. **משנ"ב** (סס ס"ק סט). [שמו] **שו"ע** (סס סי"ד). וכן כתב השו"ע (סס סי' קנ ס"ד) לענין כוס של ברכת המזון, שאם המברך אינו רוצה לטעום, יטעום אחד מהמסובין כשיעור.

פניני הלכה

אין פוסקים כמותו לענין קידוש. מה גם שיש לומר ששאלת הגמרא לא היתה על חמר מדינה כלל, ואף רב הונא מודה שמקדשים ומבדילים עליו.

ובשו"ע (סו"ס סי' ערג ס"ט) הביא שתי הדעות, ולא הכריע, ולהלכה כתב במשנ"ב (סס ס"ק כט) שבלילה שהקידוש מדאורייתא יש להדר אחר יין דווקא, אמנם ביום שהוא רק מדרבנן אפשר לסמוך על המקילים ולקדש על חמר מדינה, וכן נהגו הרבה גדולים.

בגדר חמר מדינה כתב במנחת שבת (סי' לו סק"ט) בשם הלכות קטנות (סו"ס, סי' ט) שהוא משקה המרוה וגם משכר, ולדבריו אין לקדש על תה אפילו באופן שמרוה כגון שיש בתוכו חלב וסוכר. ובערוך השולחן (סו"ס סי' ערג ס"ד) כתב שראה לגדולים שעשו הבדלה על חלב או על תה מתוק, אמנם לא מפני שנחשב חמר מדינה, שבודאי אינם בכלל זה, רק מפני הדחק שלא היה להם יין.

ובענין משקאות קלים [בטעמים שונים] כתב באגרות משה (סו"ס, סו"ס סי' עה) שהם כמים בעלמא, שאף ששותים אותם גם בסעודות החשובות ומכבדים בהם, אין שתייתם אלא כשתיית מים לצמאון ולהתקרר בימים החמים ובשעה שחם להם, והכבוד בהם הוא ג"כ רק כשצריכים לכך, וגם במים צוננים מכבדים כשצריכים להם. וחשיבות משקה שיהיה נקרא חמר מדינה הוא שאין השתיה מחמת שצריכים לו לצמאם, אלא שותים אותו אף בלא צורך לגופם אלא בשביל כבוד הסעודה וכבוד האורחים, כדוגמת יין ושיכר שאין שום אדם שותה אותם לצמאו אלא רק לכבוד בעלמא. וכתב שטעם המתירים לקדש ולהבדיל על תה מתוק הוא מפני שדרך העולם שמכבדים בהם ושותים אותם אף שאין צריכים כלל לשתות, אלא מפני הכבוד.

קידוש על יי"ש פחות משיעור רביעית

כתב במשנ"ב (סי' ערג סק"ל) שמי שחביב לו יי"ש יכול לכתחילה לקדש עליו ביום, כיון שהוא חמר מדינה, רק שיזהר לקחת כוס מחזיק רביעית ולשתות ממנו מלא לוגמיו שהוא רוב רביעית, ורק בדיעבד או בשעת הדחק שאין יכול לשתות כמלא לוגמיו ואין לו יין ושאר משקים, מצטרפת שתיית כל המסובים לשיעור מלא לוגמיו.

אמנם בארחות חיים (ספיקקס, סס סוס ו) כתב, ששמע מחמיו שראה בעיניו שהגאון הקדוש מהר"ח הלברשטאם מצאנז נהג לקדש בשחרית על יי"ש, ולא שתה מהכוס רק מעט מזעיר, וכן הוא נוהג אחריו. וכן הביא בשם הדברי חיים מצאנז בנימוקי או"ח (מונקסטס, סס). וכן הביא בקצה המטה (על מטה אפריס, סי' מרכה ס"ק נט), אלא שכתב שמשם אין ראיה, כיון שהמסובים שתו אחריו מכוסו ובצירוף כולם היה שיעור מלא לוגמיו, וכן ביאר הרה"ק מנאסוויד שבדווקא חילק הדברי חיים למסובים, כדי שבצירוף כולם יהיה כמלא לוגמיו (הליכות מייס סדר קידוש יום השבת הערה ד). ובנימוקי או"ח (סס) כתב לדחות, שאצל הרה"ק מצאנז היה אדם אחר מקדש על היין וממנו היו יוצאים ידי חובת קידוש, כפי שהעידו תלמידי חכמים זקנים. אולם בספר י"ג אורות (עמ' שפט) כתב שהכוס שקידש עליו הדברי חיים ביום השבת אפילו כביצה אין בו, ולפי זה ודאי אין צריך לשתות רביעית מן הכוס. ובקצה המטה (סס) כתב שגם כשראה הדברי חיים הרבה אנשים מקדשים על כוס פחות מרביעית לא מיחה בהם, וכן נהג בנו הרה"ק משינאווא.

ובמהרש"ם (סו"ס, סי' קנה) כתב שהעיד לפניו ת"ח זקן שהיה בעצמו במעמד בפני הגה"ק אבד"ק ראפשיטץ זצ"ל, שציוה לתלמידיו לקדש ביום על יי"ש על צלוחית קטנה כדרך שתייתו, ובלא שיעור כוס, ואף שהיה לפניו יין על השולחן אמר שמכבדהו ביי"ש כדי להורות הלכה לתלמידים. וכן הועד לפניו בשם הגאון החסיד אבד"ק קאמינקא זצ"ל שנהג כן תמיד, וכן בשם הרה"ק מלובלין זצ"ל. וביאר מהרש"ם שכיון שדרך שתייתו ושביעת גרונו בשתיה מועטת, יש חשיבות אפילו לפחות מכשיעור, וכמו שכתב הט"ז (סי' מ סק"ח) שמברכים ברכה אחרונה על יי"ש גם בפחות מרביעית כיון שהוא חזק ואין רגילים לשתות ממנו הרבה. וכן פסק למעשה המהרש"ם, שכיון ששתיית יי"ש נתפשטה מאוד

שתיית כמה מן המסובים

גם לדעה הראשונה שאם טעם אחד מן המסובים יצא, אין שתיית שנים מצטרפת למלא לוגמיו, ומכל מקום מצוה מן המובחר שיטעמו כולם[שמז]. ויש אומרים שאם בין כולם טעמו שיעור כמלא לוגמיו יצאו, כיון ששתיית כולם מצטרפת לכשיעור[שמח].

כמה צריך לשתות מכוס של ברכת המזון

שיעור שתיית יין להתחייב בברכה אחרונה יש ספק אם די בכזית או ברביעית, לכך יזהר לשתות או פחות מכזית או רביעית כדי להסתלק מן הספק, [שמז] **וכן כתב** הרמב"ם (סס פכ"ע ה"ז) 'שותה מלוא לוגמיו ומשקה לכל בני חבורה'. ומכל מקום מי שיש לו מעט יין, **מוטב שיטעום** אחד כשיעור והמסובין לא יטעמו כלל, כדי שישאר הנותר למחר לקידוש או להבדלה. **משנ"ב** (סס ס"ק עט). [שמח] **שו"ע** (סס). וכתב **המשנ"ב** (סס ס"ק עג) שהסכימו הרבה אחרונים ששתיית כל המסובין מצטרפים למלא לוגמיו, אך בתנאי שלא ישהה על ידי שתיית כולם יותר מכדי אכילת פרס. אך כל זה בדיעבד, אבל לכתחילה לדעת הכל צריך שיטעום המקדש כשיעור. **משנ"ב** (סס ס"ק עב). ועוד כתב בביאור הלכה (סס ד"ה ויש לכיון) שאף שאין למחות ביד המקילין כיון שיש להם על מי לסמוך, מכל מקום לכתחילה נכון ליזהר בזה מאד. [שמט] **שו"ע** (סס סי' קנ ס"ג). **הט"ז** (סס סק"ד) **כתב שמעיקר הדין** די במלא לוגמיו, ולפיכך אם לא שתה רק כמלא לוגמיו חייב לברך ברכה אחרונה, אך כל האחרונים דחו דבריו והעלו שכל שלא שתה רביעית שלם, בין ביין, בין בשאר משקים, אינו רשאי לברך ברכה אחרונה כדעת **השו"ע**. וכן הסכימו שאין חילוק בין שאר משקים ליין שרף, ואפילו שביי"ש מתיישבת דעתו בפחות מרביעית, אין מברכים ברכה אחרונה על פחות מרבאוצר החכמה'ון שלא חילקו חכמים בשיעורם, וגם זה לא כדעת **הט"ז** (סי' רי סק"ח) שדעתו שעל יי"ש מברך גם על פחות ובכוס של ברכת המזון שאי אפשר לשתות פחות מכזית, כיון שכל דבר שצריך כוס צריך לשתות ממנו כמלא לוגמיו שהוא רוב רביעית, הלכך ישתה רביעית שלם[שמט].

קז:

איסור אכילה בערב פסח סמוך למנחה

אכילת פת

בערב פסח אסור לאכול פת[שנ] משעה עשירית[שנא] ולמעלה[שנב], כדי שיאכל מצה לתיאבון[שנג].

אכילת מיני פירות בערב פסח סמוך למנחה

אבל אוכל מעט פירות או ירקות[שנד], ובשר ודגים וביצים[שנה], אבל לא ימלא מרביעית. **משנ"ב** (סי' קנ ס"ק יז). [שנ] **ואפילו מצה** עשירה אסור לאכול, כמו שמוכח מדברי **השו"ע** (סימן תעו ס"ג). **משנ"ב** (סי' תעו סק"ח). [שנא] **כתב המגן אברהם** (סס סק"ח) שתחילת שעה עשירית, היא רביעית היום, כלומר שהולכים אחרי שעות זמניות ולכן אם נחלק את היום לארבע חלקים שוים, תחילת שעה עשירית היא לפני הרבע האחרון של היום. ובפמ"ג (א"א סס סק"ח) כתב שמדברי המג"א יש ראיה לדעת **הט"ז** (חו"מ סי' תמג סק"ג) שהולכים אחרי שעות זמניות ולא אחרי שעות השוות, ולא כשיטת הי"א המובא ברמ"א (סס סי' תמג ס"ח). ובמשנ"ב (סי' תעו סק"כ) כתב ששעה עשירית היא מתחילת שעה רביעית אחר חצות היום [ועיין במשנ"ב (סי' תמג סק"מ) ובשער הציון (סס ס"ק יב) שפסק לסמוך בדיעבד בהפסד מרובה על דעת הי"א דלא כהט"ז, אמנם בסימן רמ"ט (סי"ק ח) כתב מפורש כדעת המג"א והפמ"ג שאיסור אכילה בערב שבת נמדד לפי שעות זמניות]. [שנב] **וזה** מה ששנינו במשנה סמוך למנחה, שזמן מנחה קטנה היא מתשעה שעות ומחצה, וסמוך לה היינו חצי שעה קודם לה דהיינו סוף שעה תשיעית, שהיא תחילת שעה עשירית. **ט"ז** (סס סי' תעו סק"ח). [שנג] **שו"ע** (סס ס"ח), **וכעי"ז ברמב"ם** (תמך ומלה פ"ו ה"ב). [שנד] **שו"ע** (סס). **המגן אברהם** (סס סק"ג) **הביא** את דברי התוספות בעירובין והוא חמר מדינה, ונהגו לשתות כמעט לפני כל סעודה צלוחית קטנה, וקשה לשתות יותר מפני חריפותו, לכן שיעורו גם לענין קידוש בכך. וכדאי הם לסמוך עליהם בקידוש היום.

והאחרונים תמהו על **המהרש"ם**, שהרי במגן אברהם (סי' ערנ סק"ו) מבואר שאין מקדשים על יי"ש אלא בשותה רוב רביעית שהוא שיעור מלא לוגמיו, **וכפי** דעתו (סי' קנ סק"ד) שאין חילוק בין יין ליי"ש, וחלק על הט"ז שם, וסובר שאין מברכים ברכה אחרונה על יי"ש אלא אם שתה ממנו מלא לוגמיו [וכמבואר במחצית השקל (סי' ערנ סס), וכן כתבו בלבושי שרד (סס) ושאר אחרונים], ואין סומכים על הט"ז נגד המגן אברהם. וכן כתבו רבים מהפוסקים [בית יעקב (חו"מ, סי' מ), אליה רבה (סי' ערנ ס"ק יג), חיי אדם (שנא כלל ו סי"ח), ועוד] שאין לקדש על יי"ש אלא כששותה ממנו מלא לוגמיו. וכמו כן צריך שיהיה הכוס מחזיק רביעית, על פי מה שכתב המגן אברהם (סי' רעג ס"ק כד, הו"ד במשנ"ב ס"ק נג) שכוס של חובה צריך שיהיה הטעימה מכוס שיש בה רביעית יין.

ואכן בספר ארץ חמדה (רייכמן, מהדורת תום יד) הביא, שאומרים בשם הרה"ק רבי שמעון מיערוסלב או מהגאון רבי יוסף שאול נטנזון בעל שואל ומשיב, שהמקדש על יי"ש, הרי שהוא או שותה כגוי [אם שותה כמלא לוגמיו] או מקדש כגוי [אם אינו שותה כמלא לוגמיו], וכן הביא בספר שמע ישראל (ח"ו סי' כג) בשם הרה"ק מיערוסלב, ובשו"ת מהרא"ב (ח"ג חו"מ סי' כ) הביא שהעולם אומרים בשם הגאון רבי עקיבא איגר שהמקדש על יי"ש או שנראה כעם הארץ או כשיכור. ועיין מה שכתב בארץ צבי (קוו"ינגלוב, שו"ת, ח"ב חו"מ סי' כג) ביישוב מנהגם של המקדשים על יי"ש פחות מרביעית.

קז:

אם יש מצוה באכילת מצת מצוה יותר מכזית

בגמרא מובא שרבא היה שותה יין כל היום של ערב פסח, כדי שהיין יעוררו לאכול הרבה מצה בלילה. וכתב באבני נזר (שו"ת, חו"מ סי' תמח אות ז) שמכאן יש להביא ראיה שיש מצוה באכילת הרבה מצה בליל הסדר, אף על פי שחובת אכילת מצה יוצאים בכזית אחד, שהרי רבא היה שותה יין רב כדי לאכול הרבה מצה, ולכאורה תמוה מה תועלת יוצאת מזה שיאכל יותר מצה כיון ששיעור אכילת מצה הוא בכזית, ולמה יהדר לאכול יותר מצה, אלא משמע שכשאוכל יותר מצה גם התוספות על השיעור נכנסת בכלל מצות עשה של אכילת מצה.

וכן הביא בשדי חמד (מסיפא דיום מערכת חמץ ומצה סי' יד סוף אות י) בשם המהר"ל מפראג בספר גבורות ה' (פמ"ח ד"ה שמש צדקי) שהגם שמקיים המצוה של 'בערב תאכלו מצות' (שמות יב יח) בכזית, מכל מקום אם אוכל יותר מקיים גם כן מצוה, ולכן צריך הסיבה גם במה שאוכל אחר כך. ובשדי חמד ביאר בדברי המהר"ל, על פי דברי היראים (מצוה קיז) שכשמאריך בתקיעת שופר בראש השנה יותר מן השיעור הנצרך למצוה, אין לחשוש בזה לחילול יום טוב, והביא ראיה ממה ששנו (שבת קנג:) שהמל כל זמן שהוא עוסק במילה חוזר בין על הציצין המעכבים את המילה בין על הציצין שאין מעכבים את המילה, הרי מבואר שכל זמן שעסוק במצוה נחשב הכל למצוה אחת, ואף בתקיעת שופר חשוב הכל למצוה אחת. ועל פי זה ביאר השדי חמד דברי המהר"ל, שאף כשממשיך לאכול יותר מכזית מצטרף הכל למצוה וחשוב הכל מצוה אחת.

כריסו מהם[שנו]. ואם הוא איסטניס שאפילו אוכל מעט מזיק באכילתו הכל אסור[שנז].

שתיית יין בערב פסח סמוך למנחה

יין מעט לא ישתה, משום שמיסעד סעיד[שנח], אבל אם רצה לשתות יין הרבה, שותה[שנט], מפני שכשהוא שותה הרבה גורר תאות המאכל[שס].

קח.

איסטנים מתענה בערב פסח

האיסטניס מתענה בערב פסח, כדי שיאכל מצה לתיאבון[שסא], ואם חל ערב פסח בשבת, יזהר לאכול מעט לצאת ידי סעודת מצוה בלבד[שסב].

דיני הסיבה

טעם חיוב הסיבה בליל הסדר

בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, שנאמר (דברים ו כג) 'ואותנו הוציא משם', וגו'[שסג], ועל דבר זה ציוה הקדוש ברוך הוא בתורה (שם ה יד) 'וזכרת כי עבד היית', כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית, לפיכך כשסועד אדם בליל הסדר צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות[שסד].

באכילת שני כזיתים הראשונים

יבצע מהמצה השלימה העליונה ומהפרוסה משתיהם יחד[שסה], ויאכלם כתב הביאור הלכה (ד"ה ויין) שמדברי רבינו חננאל בסוגיין (ד"ה רבי) מוכח שדעתו לאסור במעט, ולמעשה כתב הביאור הלכה שמסתבר כדברי הרי"ץ גיאות שכתב שהכל תלוי לפי טבע אותו האדם, לפי מה שהוא מרגיש בנפשו, אם הדבר גורר לבו לתאות המאכל או להיפך. ומכל מקום כתב המשנ"ב (סס סק"ו) שפחות מכוס, או על כל פנים פחות מרוב כוס, לא סעיד ומותר לדעת הכל. [שנט] **ושתי** כוסות של רביעית, או רובם, יש לחשוב להרבה, ומותר לשתותם. **משנ"ב** (סס סק"ז). ומכל מקום לא ישתה כל כך הרבה עד שיהא שבע, כי ודאי יקלקל על ידי זה את תאות המאכל, וגם יוכל להשתכר ויתבטל מצות הלילה. **משנ"ב** (סס סק"ח). [שם] **שו"ע** (סס). לענין יי"ש אין הדבר ברור אם שייך בזה מגרר גריר כמו ביין, ובודאי צריך ליזהר שלא לשתות הרבה ממנו, שבודאי ישתכר. שער הציון (סס סק"ט). [שסא] **שו"ע** (סס סי' תע ס"ג). [שסב] **משנ"ב** (סס ס"ק יח). [שסג] **וכמו שנאמר** (שמות יג ח) 'בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים'. **שו"ע הרב** (חו"מ סי' תעה ס"ו). [שסד] **רמב"ם** (סס פ"ז ה"ו - ז), **שו"ע הרב** (סס). [שסה] **כין שלכתחילה צריך לאכול משניהם בבת אחת, לכן צריך שתהיה הבציעה ביחד ולא זה אחר זה, כדי שלא יהיה הפסק בין בציעה ראשונה לאכילה. משנ"ב** (סי' תעה סק"ג).

פניני הלכה

וכן כתב בגליוני **הש"ס להגר"י** ענגיל (שבת כח: ד"ה כל עיר) שירק מבושל משביע בדבר קל, אך **המשנ"ב** (סס סק"ד) פסק כדעת **החק יעקב** (סס סק"ג) **והפמ"ג** (א"א סס סק"ג) שבין ירקות חיים ובין מבושלים מותר לאכול. וכתב בשער הציון (סס סק"ה) שכן נהגו העולם לאכול בערב פסח תפוחי אדמה. [שנה] **משנ"ב** (סס סק"ג). אבל מחמשת המינים שמבושל במי פירות, אסור. **משנ"ב** (סס). [שנו] **שו"ע** (סס), **וכעי"ז ברמב"ם** (סס). [שנז] **רמ"א** (סס). ואינו כמו האיסטניס המבואר להלן (קח.) שמתענה כל היום בערב פסח, כיון שכאן מדובר באיסטניס שרק אם יאכל אחרי שעה שלישית ואילך לא יוכל לאכול מצה לתיאבון, מה שאין כן להלן הוא איסטניס שאפילו אם יאכל בבוקר קודם שעה שלישית, שוב לא יוכל לאכול מצה לתיאבון. **משנ"ב** (סס סק"ה). [שנח] **דבר** זה שנוי במחלוקת, בטור כתב שבין מעט בין הרבה מותר לשתות, אבל הב"י (סי' תעו ד"ה ומה שכתב יין מותר) הקשה עליו מסוגיא בברכות (לה:) שמבואר שיין מעט סועד, ולכן פסק שלא כדברי הטור, אלא כדעת התוספות (סס ד"ה טובא), **המרדכי** (סס פ"ו סי' קיב) **והרוקח** (סי' רפב), **שאסור לשתות יין מעט**, וכתב הבית מאיר שמסתימת הרי"ף הרמב"ם (סס) **והרא"ש** (סי' יט) **משמע שסוברים כדעת הטור שגם מעט יין מותר לשתות, וכן דעת מהר"ם חלאווה** (סוכה: ד"ה לפ יפלג) **והרשב"ץ** (יבין שמועה, מלמד ממן ריש דיני המלך הג'), **אמנם בגליוני הש"ס להגר"י** ענגיל (שבת כח: ד"ה ופ"י בשיעורה) בנוגע לנר חנוכה, שאף שדי בשיעור שמן של חצי שעה, אמנם כל מה שמוסיף הוא חלק מהמצוה. ולמד כן מדברי היראים הנזכרים. ובמשיב דבר (שו"ת, ח"ו סי' ל, ח"ג סי' יח) ביאר, שמטעם זה נהגו הגאונים לתקוע בראש השנה מאה קולות, אע"פ שלתקוע יותר מן הצורך הוא איסור שבות, כמו שכתב הרא"ש (ר"ה פ"ד סי' יט), אלא שכל זמן שבדעתנו לתקוע הרי זה מצוה ונחשב הכל דאורייתא, ומותר אפילו לתקוע כל היום אם חפץ הוא לתקוע לשם מצוה, משום שכל זמן שלא הסיח דעתו מתקיעה של מצוה יכול להמשיך המצוה כמה שירצה. ובהעמק שאלה (פר' יתרו סי' נג אות ד) כתב סברא כעין זו לענין מצות קריאת שמע, שאף שיוצאים מצות 'ודברת בם' בפסוק ראשון, מ"מ כל מה שמאריך וקורא יותר בשביל מצוה, הרי זה בכלל המצוה, עיי"ש שהאריך בזה. וראה עוד באבני נזר (שו"ת, יו"ד סי' שלח אות יג).

וכתב בדבר **שמואל** (להלן קח. ד"ה והמהר"ל), שלפי ביאורו של השדי חמד בדעת המהר"ל, נמצא שאם הפסיק באכילה וחזר לאכול, האכילה שאחר כך אינה מכלל המצוה, ואף לא יצטרכו לה הסיבה, ודווקא כשאוכל בהמשך אחד חשוב הכל מצוה אחת, כמו בעוסק במילה שאם פירש אינו חוזר על ציצין שאינם מעכבים את המילה, והתוקע בשופר שאם הפסיק וחזר ותקע הרי זה חילול יום טוב. וכתב שמלשון המהר"ל אין נראה כן, שכתב שיסב לכתחילה כל פעם שאוכל מצה, ומשמע שכל האכילה של המצה יש בה מצוה, אפילו אם מפסיק ביותר מכדי אכילת פרס וחוזר ואוכל, ודעתו שבכל הלילה יש מצוה לאכול מצה, ולכך צריך הסיבה, ולא כמו שכתב בשדי חמד.

קח.

אם אשה יכולה להוציא את בעלה באמירת הגדה

בגמרא אמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות בארבע כוסות הללו, שאף הן היו באותו הנס. וכתבו התוספות (להלן ע"ב ד"ה שאף) שלדעת ר' יהושע בן לוי, לולא טעם זה לחייבן מפני שאף הן היו באותו הנס, לא היו נשים חייבות בד' כוסות, משום שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן. ומבואר שלדעתם בביאור דברי ריב"ל אין ללמוד מההיקש של מצה לחמץ אלא שהנשים חייבות באכילת מצה, אבל לא לשאר המצוות הנוהגות בליל פסח.

ולפי זה כתב באגרות משה (שו"ת, חו"מ ח"ב סי' כ אות ג) שאין נשים חייבות בהגדה בליל פסח, ולכן אין אשה יכולה את להוציא בעלה כשאינו יכול לומר ההגדה, כיון שאין למדים כל מצוות הלילה מאיסור חמץ. ואף אין שייך לחייבן מטעם שאף הם היו באותו נס, כמו שאמרו בסוגייתנו לענין ד' כוסות, שטעם זה לא שייך אלא במצוה דרבנן, ולא במצוות דאורייתא, וכמו שכתבו התוספות (להלן ע"ב ד"ה היו), וכיון שאמירת הגדה בליל ראשון של פסח היא מצות עשה מדאורייתא, כמבואר בגמרא (להלן קטז:), ונמנית במנין רמ"ח העשין כמבואר בספר המצוות לרמב"ם (עשה קמו), לכן אין החיוב בנשים.

אמנם כתב שאין דברים אלו אמורים אלא לדעת רבי יהושע בן לוי, הסובר בסוגייתנו שאין נשים חייבות בד' כוסות אלא משום שאף הן היו באותו הנס, אבל לדעת הברייתא (להלן קח:) הכל חייבים בארבע כוסות הללו אחד אנשים ואחד נשים, ולא נתבאר בה הטעם משום שאף הם היו באותו נס, ומשמע שלפי הברייתא יש לחייבם גם בלי טעם זה, ומשום שהוקשה מצה לחמץ, ואם כן הוא הדין בכל שאר מצוות הלילה, אף הנשים חייבות מטעם זה. וכדברי ברייתא זו משמע שפסק הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ז) שכל אחד ואחד בין

בהסיבה ביחד[שסז] כזית מכל אחד[שסז], ואם לא היסב צריך לחזור ולאכול בהסיבה[שסח], ויש אומרים שבזמן הזה שאין דרך להסב יש לסמוך על שיטת הראבי"ה[שסט] בדיעבד שיצא גם אם לא היסב, ולמעשה יש להחמיר לחזור ולאכול כזית מצה בלא ברכה[שע], ואם היסב באכילת כזית אחד, ובכזית השני לא היסב וכבר בירך ברכת המזון אינו צריך לחזור ולאכול[שעא].

באכילת אפיקומן

לאחר גמר כל הסעודה אוכלים ממצה השמורה תחת המפה כזית כל אחד[שעב], זכר לפסח הנאכל על השובע, ולכתחילה טוב שיקח שני כזיתים אחד זכר לפסח ואחד זכר למצה הנאכלת עמו[שעג], ויאכלם בהסיבה[שעד], ובדיעבד אם לא היסב יצא הערה[שעה].

בסעודה

לכתחילה יסב כל הסעודה[שעו], ואם היסב בכל הסעודה הרי זה משובח[שעז].

במרור

אכילת מרור יאכל בלא הסיבה[שעח], ואם רוצה לאכלו בהסיבה רשאי[שעט].

[שסז] **והטעם** שאם יקדים לאכול כזית של המוציא דהיינו מהמצה השלימה, הרי הוא כמפסיק בין ברכת על אכילת מצה לאכילת הפרוסה שעליה בירך על אכילת מצה, ואם יקדים לאכול מהמצה הפרוסה ואחר כך מהשלימה, גם כן הוא כמפסיק לפי השיטות שסוברים שברכת על אכילת מצה מברכים על המצה השלימה, ולכן יאכלם ביחד. משנ"ב (סס ס"ק ח). [שסח] **שו"ע** (סס סי' תעה ס"ב). והטעם שצריך לאכול כזית מכל אחת, משום שמהמצה הפרוסה ודאי צריך כזית שהרי עליה מברכים על אכילת מצה ואין אכילה פחותה מכזית, ומהמצה השלימה שעליה מברכים המוציא אין צריך כזית משום ברכת המוציא, שהרי המוציא מברכים אפילו על פחות מכזית כמבואר בשו"ע (סס סי' תעה ס"ב), אלא משום שיש פוסקים שסוברים שברכת המוציא מברכים על השלימה, ולכן צריך לאכול מכל אחת כזית. משנ"ב (סס ס"ק יט). ולפי שיטה זו אם גמר כל הסעודה (סס סי' תעג ס"ו). וצריך ברכת המזון ואחר כך נזכר שלא הסב, צריך לחזור ולברך המוציא ועל אכילת מצה, ולפי השיטה החולקת אינו צריך לחזור ולברך על אכילת מצה. ביאור הלכה (סס ד"ה ולפ"ז). [שסט] **פסחים** (סי' תקכה). [שע] **רמ"א** (סס). [שעא] **ביאור הלכה** (סס). [שעב] **וגם** נשים חייבות בזה. משנ"ב (סי' תעז ס"ק נ). [שעג] **משנ"ב** (סס ס"ק ח). [שעד] **שו"ע** (סס סי' תעז ס"ב). [שעה] **במשנ"ב** (סס ס"ק ד) כתב שאינו צריך לחזור ולאכול אם קשה עליו האכילה, והטעם משום שבדיעבד סומכים על דעת הרמב"ם (סס פ"ו ה"ח) שלא הזכיר הסיבה באכילת האפיקומן, אמנם לכתחילה צריך לחזור ולאכול משום שדעת רש"י (קיט: ד"ה אין מפטירין) ורשב"ם (סס ד"ה אין מפטירין) שרק באפיקומן יוצאים ידי חובת אכילת המצה, אלא שתיקנו לברך בתחילת הסעודה וצריך לכוין בברכת על אכילת מצה לפטור האפיקומן, ולדעתם ודאי צריך לחזור ולאכול. שער הציון (סק"ג - ד). אמנם במשנ"ב (סי' תעג ס"ק כב) סתר דבריו שכתב שאם בדיעבד אכל האפיקומן בלא הסיבה, לא יאכל שוב אפיקומן שהרי אסור לאכול אפיקומן שני פעמים. [שעו] **שו"ע** (סס סי' תעג ס"ו). והיינו באכילה ובשתיה, ובדיעבד יצא אם היסב באכילת כזית מצה ושתיית ארבע כוסות. משנ"ב (סס ס"ק נג). [שעז] **רמב"ם** (סס פ"ח ה"ב). [שעח] **שו"ע** (סס סי' תעה ס"ב). והטעם מפני שהמרור הוא זכר לעבדות. משנ"ב (סס ס"ק יד). [שעט] **בית יוסף** (סי' תעה ד"ה ומה שכתב ויתכלנו), **שו"ע** הרב (סס סי"ג), משנ"ב (סס). [שפ] **שו"ע** (סס). והטעם משום שאוכל מצה. משנ"ב (סס ס"ק נג). [שפא] **שו"ע** הרב (סס ס"כ), משנ"ב (סי' תעה ס"ק נג). [שפב] **רמב"ם** (סס), **שו"ע** (סס סי' תעג ס"ג, סי' תעט ס"ג, סי' תפ ס"ג). [שפג] **שו"ע** (סס סי' תעג ס"ו). [שפד] **פסחים** (סי' תקכה). [שפה] **כתב** בדרך החיים שזהו דווקא אם חוזר וממלא כוס אחר, אבל אם יש לו כוס גדול ולא שתה את כולו ונשאר

בכורך

אכילת כורך, כורך המצה השלישית עם המרור, ואוכלם ביחד בהסיבה[שפ], ואם לא אכלם בהסיבה יצא בדיעבד[שפא].

בארבע כוסות

שתיית ארבע כוסות צריך להיות בהסיבה[שפב], ואם לא היסב צריך לחזור ולשתות בהסיבה[שפג], ויש אומרים שבזמן הזה שאין דרך להסב יש לסמוך על שיטת הראבי"ה[שפד] בדיעבד שיצא גם אם לא היסב, ולמעשה אם לא שתה כוס שלישי או רביעי בהסיבה לא יחזור וישתה, משום שיש חשש שנראה כמוסיף על הכוסות[שפה], אבל בשני כוסות ראשונות יחזור וישתה בלא ברכה[שפו], אמנם לפי המנהג[שפז] שאין שותים כלל אפילו בין הכוסות הראשונות, לא יחזור וישתה אם לא היסב בכוס ראשון[שפח], אבל אם לא היסב בכוס שני יחזור וישתה בהסיבה בלא ברכה[שפט].

אופן ההסיבה

כשמיסב לא יטה על גבו ולא על פניו[שצ] ולא על ימינו[שצא], אלא על שמאלו[שצב], ואין חילוק בין איטר לאחר[שצג], וצריך להסב לשמאל של כל

בו שיעור, ונזכר ששתה אותו בלי הסיבה, אם נזכר קודם שהתחיל לומר ההלל או שאר ההגדה שלא הסיח דעתו עדיין משתיית שאר הכוס, יכול לשתות השאר בהסיבה ובלא ברכה, שאין זה כמוסיף על הכוסות משום שכוס אחד יכול לשתות כמה פעמים, ומסתמא היתה דעתו בשעת ברכה על כל הכוס, אבל אם התחיל לומר הלל או שאר הגדה הרי זה כנמלך ואם ירצה לשתות הנשאר שבכוס יצטרך לחזור ולברך, ולכן אסור לשתותו שהרי זה כמוסיף על הכוסות, ובביאור הלכה (סי' תעב ד"ה אין למזוג) דן בדבריו שהרי לא מפורש בטור (סי' תעג) שכשחוזר ומברך הרי זה נראה כמוסיף על הכוסות אלא רק אם חוזר ושותה כוס אחר חדש, מה שאין כן באותו כוס עצמו לא ניכר הוספה כלל, ובפרט שעיקר הסברא של מוסיף על הכוסות אינה ברורה שהרי בירושלמי (פ"י ה"ו) הוזכר רק הטעם שמא ישתכר, ואם כן די אם ננקוט סברא זו של מוסיף על הכוסות לענין כוס חדש ולא במה שנשאר בכוסות ונשאר בצריך עיון. [שפו] **רמ"א** (סס). ביאור דבריו שכיון שבין שני כוסות הראשונות מותר לשתות כמה שרוצה כמבואר בשו"ע (סס סי' תעג ס"ג) שאין זה נראה כמוסיף על הכוסות [משום שאז היין גורר תאות האכילה], ולכן אם לא היסב יחזור וישתה, שהרי גם אם יצא כששתה בלא הסיבה הרי זה כשתיית רשות שהיא מותרת, מה שאין כן אם שכח להסב בכוסות האחרונות לא יחזור וישתה, שהרי אסור לשתות שתיית רשות מפני שנראה כמוסיף על הכוסות, ואם כן כיון שלדעת הראבי"ה אינו צריך להסב ויצא במה ששתה בלא הסיבה ממילא הוא שתיית רשות שאסור בכוסות אחרונות. משנ"ב (סי' תעג סק"כ). ודעת הב"ח (סס סי' תעג ס"ג) שבכל הארבע כוסות לא יחזור וישתה ויסמוך על דעת הראבי"ה, וכן כתב החק יעקב, וכתב הביאור הלכה (סס ד"ה וג"ל אם) שלמעשה יש לפסוק כהרמ"א כיון שכמה אחרונים פקפקו גם על הכרעת הרמ"א ולדעתם אין לצרף דעת הראבי"ה להקל בזה, ולכן אין להקל בזה יותר ממה שכתב הרמ"א, וכן פסקו האחרונים. [שפז] **ומבואר** בשו"ע (סס) שראוי ליזהר לחשוש לדעת הכל בו (סי' ד"ה כל כוס) שאוסר לשתות בין כוס ראשון לשני כדי שלא ישתכר. [שפח] **והטעם** כיון שנוהגים שאין שותים בין הכוסות הראשונות אם כן אם יחזור וישתה צריך לחזור ולברך שהרי נמלך משתיה, וכיון שחוזר ומברך הרי זה נראה כמוסיף על הכוסות, וטוב שקודם שיברך על הכוס הראשון יחשוב בדעתו לחזור ולשתות בין הכוסות הראשונות, ואז אפילו אם יטעה וישתה כוס ראשון בלי הסיבה יוכל לשתות שוב כוס ראשון בהסיבה בלי ברכה שבאופן זה אינו נראה כמוסיף על הכוסות. מג"א (סי' תעג סק"ז), משנ"ב (סס ס"ק כח). ואין עצה זו מועילה בין כוס שלישי לרביעי שלא יצטרך לברך ולא יהיה נראה כמוסיף על הכוסות, כיון ששם האיסור לדעת כמה פוסקים משום שכרות ואם כן גם אם אינו צריך לברך הרי זה אסור. שער הציון (סס ס"ק

אדם[שצד], אמנם בדיעבד איטר שהיסב לצד ימינו יצא[שצה].

אשה בהסיבה

אשה אינה צריכה הסיבה[שצו], אלא אם כן היא אשה חשובה[שצז], וכל הנשים בזמנינו הם חשובות[שצח], אמנם לא נהגו להסב משום שסומכות על דעת הראבי"ה[שצט] שכתב שבזמן הזה אין להסב[ת].

אבל בהסיבה

אבל תוך י"ב חודש על אביו או אמו, או תוך שלשים על שאר קרובים[תא] חייב בהסיבה[תב], ונכון שלא יסב על מטה כבודה וכלולה אלא יסב בשינוי קצת, היינו על מטה וכר אחד תחת ראשו או יסב על ברכי חבירו[תג].

בן אצל אביו

בן אצל אביו צריך הסיבה, אפילו הוא רבו מובהק[תד].

תלמיד אצל רבו

תלמיד לפני רבו אסור בהסיבה אפילו אם אינו רבו מובהק[תה], אלא אם כן יתן

נב). [שפט] **מג"א** (סס), **משנ"ב** (סס). שאין זה כנמלך, שהרי גם בתוך הסעודה אם רוצה לשתות אינו צריך לברך וסומך על הברכה שבירך על כוס שני, אם לא באופן שאין בדעתו לשתות יין בתוך הסעודה. משנ"ב (סס) ושער הציון (סס ס"ק לח). [שצ] **משום** שאין זה דרך חירות. משנ"ב (סס סק"ט). [שצא] **ואין** זה נחשב הסיבה כיון שצריך לאכול בימינו, ועוד טעם שמא יקדים קנה לוושט, שהוושט הוא בצד ימין וכשמטה ראשו לצד ימין נפתח הכובע שעל פי הקנה מאליו ויכנס שם המאכל ויבוא לידי סכנה. משנ"ב (סס סק"י). [שצב] **רמב"ם** (סס), שו"ע (סס סי' תעב ס"ג). ועיין בביאור הלכה (סס ד"ה ימין מילוק) שדן בגידם ביד ימין או שיש לו מום ביד ימין שאינו יכול לאכול בה איך יסב, שאם יסב על צד ימין יש לחשוש שמא יקדים קנה לוושט, ואם יסב בצד שמאל כשאר בני אדם במה יאכל, ושונה מאיטר שצריך להסב על צד שמאל משום שהרי יש לו על כל פנים עוד יד, ואף שאינו רגיל לאכול בה מכל מקום בליל הסדר יאכל בה, אבל בגידם הרי אינו יכול לאכול אלא רק ביד שמאל ועליה הוא נשען, וזה אי אפשר לאכול עם אותו היד שעליה הוא מיסב, ויתכן שבאופן זה לא הצריכוהו חז"ל הסיבה כלל, ונשאר בצריך עיון, ובכף החיים (סי' תעב ס"ק כב) כתב שפטור מהסיבה שאין זה דרך חירות אלא צער, ועוד שיש לסמוך באופן זה על הראבי"ה שפוטר מהסיבה בזמן הזה. [שצג] **שו"ע** (סס). [שצד] **משנ"ב** (סס ס"ק לח). אף שהוא אוכל תמיד בשמאלו, ואם כן לטעם הראשון [ראה הערה לעיל] היה צריך להסב לימינו, אף על פי כן משום הטעם השני שמא יקדים קנה לוושט צריך להסב לשמאל כל אדם, וטעם זה עדיף משום שהוא סכנה וחמורה סכנה יותר מאיסור, ובליל הסדר יאכל בימין כל אדם. משנ"ב (סס). [שצה] **משנ"ב** (סס). והטעם כיון שימינו הוא כשמאל כל אדם. משנ"ב (סס). [שצו] **משום** שסתם אשה אין דרכה להסב כלל אף פעם. משנ"ב (סס ס"ק יג). וזהו כדברי השאילתות (פרשת לו סי' עז) המובא ברשב"ם בסוגייתנו (ד"ה שפסה), ובסוגייתנו מובא הגירסא שאשה אצל בעלה אינה צריכה הסיבה, והוא כפירוש הראשון המובא ברשב"ם שמפני אימת בעלה וכפופה לו אינה צריכה הסיבה, ולפי זה אלמנה וגרושה צריכה הסיבה, אמנם ברי"ף על סוגייתנו וברא"ש (סי' ס) הביאו הגירסא אשה אינה צריכה הסיבה ולא רק אשה אצל בעלה אינה צריכה הסיבה והטעם כדברי השאילתות שאין דרך אשה להסב כלל, וכתב הרא"ש שלפי זה גם אלמנה וגרושה אינן צריכות להסב, ועיין בב"ח (סס סי' תעג ס"ד) שכתב שהגירסא 'אצל בעלה' היא טעות סופר, והתלמידים הגיהו כך על פי פירוש הרשב"ם. [שצז] **רמב"ם** (סס), שו"ע (סס ס"ד). [שצח] **רמ"א** (סס) **בשם** מרדכי (נקוטיפנו), ורבינו ירוחם (נ"ה מ"ד). [שצט] **פסחים** (סס). [ת] **רמ"א** (סס). וטעמו של הראבי"ה כיון שאין הרגילות בזמנינו להסב בשאר ימות השנה אלא בישיבה רגילה. ט"ז (סס סק"נ),

לו רבו רשות[תא], ואז חייב בהסיבה, ותלמיד חכם מופלג בדורו אף על פי שלא למד ממנו כלום חשוב כרבו ואסור בהסיבה[תב], וכל זה דווקא אם אוכלים על שולחן אחד, אבל אם הוא אוכל על שולחן בפני עצמו צריך הסיבה[תג], ויש מי שחולק שגם באופן זה אסור בהסיבה כל שרבו רואהו[תד], ולכן טוב שיבקש רשות מרבו[תה].

בפני רבו לאומנות

תלמיד הלומד אומנות, אף על פי שהוא מתיירא מרבו ומכבדו ומשרתו, אף על פי כן צריך להסב אפילו בפניו[תו].

שמש בפני רבו

השמש בפני רבו צריך הסיבה[תז], וכן עבדים עברים צריכים הסיבה[תח].

לא יסב כפני רבו

מדיני מורא רבו, שהיושב לפני רבו לא יסב, אלא יושב כיושב לפני המלך[תט].

חיוב נשים בארבע כוסות

נשים חייבות בארבע כוסות[תי], ובכל המצוות[תיא] הנוהגות בליל הסדר[תיב].

משנ"ב (סס ס"ק יג). ובכף החיים (סס אות כח) הביא בשם כנה"ג בספרו פסח מעובין (סי' קנ) שכתב שהמנהג בין הספרדים שגם הנשים מסיבות, והוסיף שגם בעדות אשכנז המחמירה להסב תבוא עליה ברכה. [תא] **היינו** באופן שלא סיים שבעה ימי אבילות לפני יו"ט. משנ"ב (סס). [תב] **ובשו"ע** הרב (סי' תעב ס"ד) כתב שאם לא ישב שבעה ימי אבילות כלל נוהגים שלא להסב, משום שמחשיבים ההסיבה כדברים שבצנעה שנוהגים גם ברגל, וכן משמע בשער הציון (סס ס"ק יד). [תג] **משנ"ב** (סס). וקיטל נהגו שלא ללבוש, והלובש אין מוחים בידו. משנ"ב (סס ס"ק יג). [תד] **שו"ע** (סס ס"ה). אף שבן חייב בכבודו ובמוראו של אביו וכל שכן אם הוא גם רבו, אף על פי כן צריך להסב משום שסתם אב מוחל לבנו. משנ"ב (סס ס"ק יד). [תה] **והטעם** משום שמורא רבך כמורא שמים (אבות פ"ד מי"ב), ולכן יש בזה גם איסור. משנ"ב (סס ס"ק טו). [תו] **היינו** שירשה לו בפירוש, וזה מועיל אפילו ברבו מובהק. משנ"ב (סס ס"ק יז). [תז] **שו"ע** (סס), ומשנ"ב (סס ס"ק טו - טז). [תח] **רמ"א** (סס). ומותר בהסיבה אף על פי שהוא בפני רבו, כיון שהוא יושב בשולחן בפני עצמו אין ההסיבה שלו זלזול בכבוד הרב. משנ"ב (סס ס"ק יח). [תט] **משנ"ב** בשם פרי חדש (סס). [תי] **משנ"ב** (סס) בשם פמ"ג (מ"ז סס ס"ק ד). [תיא] **שו"ע** הרב (סס סי"ב), משנ"ב (סס ס"ק יט) ושער הציון (סס ס"ק כה). [תיב] **רמב"ם** (סס), שו"ע (סס ס"ו) ומשנ"ב (סס). ואף על פי שתמיד הוא משועבד להתעסק בצרכי הבית, הרי הוא מחויב להראות דרך חירות בליל הסדר ולאכול לפחות כזית מצה וכזית אפיקומן וארבע כוסות בהסיבה. משנ"ב (סס). ובשאר האכילה אינו צריך להסב, שכיון שהוא טרוד דנים אותו כדיעבד של כל אדם. משנ"ב (סס ס"ק כג) ושער הציון (סס ס"ק לה). [תיג] **משנ"ב** (סס ס"ק יט). ובעבד כנעני נחלקו האחרונים אם צריך להסב, ולכן נכון שיבקש רשות מרבו ויסב. כף החיים (סס אות מד). [תיד] **רמב"ם** (מלמוד תורה פ"ב ה"ו). **שו"ע** (יו"ד סי' רמה סעי"ו). כמבואר בסוגייתנו שלא יסב בפני רבו, שמורא רבך כמורא שמים. ביאור הגר"א (סס ס"ק מח). קרית מלך (סס). [תטו] **רמב"ם** (ממרן ומלמד פ"ו ה"ו), **שו"ע** (סי' תעב ס"ד). וכתב הביאור הלכה (סס ד"ה שלפי) שלפי זה צריכות הנשים ליזהר שיאמרו סדר ההגדה על כל כוס וכוס או לכל הפחות ישמעו מבעליהן את ההגדה, שאם לא יאמרו סדר ההגדה על כל כוס וכוס ורק ישתו ארבע כוסות לדעת הפרי חדש אפילו בדיעבד לא יצאו בשתיית הארבע כוסות, שהרי זה כמו ששתו בבת אחת שמבואר בשו"ע (סס ס"ח) שאם שתאם בבת אחת לא יצא, ואפילו לדעת הבית יוסף (סס סי' תפד ד"ה וכתב מדוע) שלא הפסיד בדיעבד מצות ארבע כוסות, מכל מקום הרי תקנת חכמים היא לשתותם על סדר הגדה. [תטז] **דהיינו** מצה ומרור ואמירת הגדה. משנ"ב (סס ס"ק מה). [תיז] **שו"ע** (סס סי"ד). ואף שהוא מצוה שהזמן גרמא, אף על פי כן חייבות משום שאף

אהח 19/06/2018

אוצר החכמה

פניני הלכה

אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבע כוסות של יין, ולא נתן הטעם מפני שגם הם היו באותו הנס, וכדבריו פסק בשולחן ערוך (סוי"ח סי' תעב ס"ד) שגם הנשים חייבות בארבע כוסות ובכל מצוות הנוהגות באותו לילה. ולכן מסיק האגרות משה שאשה יכולה להוציא את בעלה באמירת הגדה כשאינו יכול לדבר, ושכן יש להורות.

וכן שיטת החינוך (מצוה כפ) ודעת ר"י איש ירושלים (הו"ד בחומ' מגילה ד. ד"ה שפף הן) שנשים חייבות במצות סיפור יציאת מצרים מן התורה. וביד רמ"ה (קובץ, סוי"ח, סי' נז אות ג) הוכיח שמצות הגדה נתקנה על המצה, וכיון שנשים חייבות במצה חייבות גם בהגדה. וכן כתב מהר"ם שיק (בחיבורו על תרי"ג מצוות סי' כפ). וכעין זה כתב בדגל ראובן (סוי"ח, ח"ב סי' ו) שבפסוק (דברים טז ג) נאמר 'לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, כי בחפזון יצאת מארץ מצרים, למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך', וכיון שבגמרא (לעיל מג:) למדו מהיקש פסוק זה שהוקשה מצה לחמץ שכדרך שנשים מוזהרות על החמץ כן חייבות הן במצה, כן יש להקיש גם להמשך הפסוק לענין סיפור וזכירת יציאת מצרים

קח:

מזיגת ארבע כוסות

שיעור הכוס רביעית לאחר שימזגנו[תיח], אם רוצה למזגו[תיט].

שתיית ארבע כוסות שלא כסדר

צריך לשתות ארבע כוסות על הסדר[תכ], ואם שתאם זה אחר זה[תכא] שלא כסדר לא יצא[תכב].

שיעור כום של ארבע כוסות

שיעור כוס

שיעור הכוס של ארבע כוסות, רביעית[תכג] וישתה לכתחילה את כולו

הן היו באותו הנס. משנ"ב (שם ס"ק מד). ובאכילת מצה הן חייבות מהתורה, לפי שהוקשה מצות עשה של אכילת מצה למצות לא תעשה של אכילת חמץ. רמב"ם (שם פ"ו ה"י), שו"ע הרב (שם סכ"ה). ועיין בפמ"ג (שם פ' תעט מ"מ שם סק"כ) לגבי אמירת ההגדה אם מחויבות מהתורה או מדרבנן, ובמנחת חינוך (מצוה כח) מצדד שהוא מדרבנן, ועיין עוד בברכי יוסף (או"ח סי' תפג ס"ק טו). [תיח] **היינו** שלא צריך שיהיה בכוס רביעית יין חי אלא רביעית יחד עם המים המזוגים בו, ובזמניהם שהיו היינות חזקים מאד היו מוזגים על מדה אחת של יין שלש מדות של מים. משנ"ב (שם ס"ק כח). [תיט] **שו"ע** ורמ"א (שם ס"ט). היינו שבזמנינו שהיינות חלשים אין חיוב למוזגם אפילו לכתחילה. משנ"ב (שם ס"ק כט). ובזמן הגמרא שהיו היינות חזקים היה מצוה לכתחילה דווקא מזוג כדי שתהיה שתיה נוחה ועריבה. רמב"ם (שם פ"ז ה"ט), שו"ע הרב (שם סי"ז), שער הציון (שם ס"ק לח). ואפילו אם שותה יין חי וחזק מכל מקום צריך דווקא רביעית שלם משום שלא חילקו חז"ל בשיעורים. רמב"ם, שו"ע הרב, משנ"ב (שם). [תכ] **היינו** שיאמר ההגדה בינתיים. מג"א (שם סק"מ), משנ"ב (שם ס"ק מד). ועיין בביאור הלכה (שם ד"ה שלא כסדר) שכתב שמקורו של המג"א הוא מהרשב"ם (ד"ה נצח מחמת), ומשמע מדבריו שכשלא שתאם על סדר ההגדה אפילו אם שהה בין כוס לכוס נחשב שלא כסדר ולא יצא, אמנם מלשון הגמרא בסוגייתנו משמע שהקפידה רק שלא ישתה בבת אחת, והיינו או כפירוש רש"י (ד"ה נצח מחמת) בפעם אחת או כפירוש שאר המפרשים שאפילו בזה אחר זה לא ישתה ברציפות, אבל אם שהה ביניהם אף שודאי עבר איסור שלא אמרם על סדר ההגדה כתקנת חז"ל, מכל מקום בדיעבד לא הפסיד מצות ארבע כוסות, והסיק הביאור הלכה שנחלקו בזה הבית יוסף (או"ח סי' תפד ד"ה וכתב מהרי"ו) והפרי חדש (שם), ולדעת הבית יוסף בדיעבד יצא והפרי חדש חולק עליו שלא יצא, ומה שהפרי חדש הוכיח שלא כהבית יוסף אינה ראיה, עיין שם. [תכא] **וכל** שכן אם שפך כל הארבע כוסות בכוס אחת ושתאם שלא יצא, ובדיעבד מספיק שישתה רובו[תכב], ואם יש בו הרבה רביעיות שותים ממנו כל כך בני אדם כמנין הרביעיות שבכוס[תכג], ובדיעבד מספיק כשיש בכוס לכל אחד רוב רביעית, ויש אומרים שצריך לשתות רוב הכוס אפילו אם יש בו הרבה רביעיות[תכד], והלכה כדעה הראשונה[תכה].

שיעור זמן שתיית כוס

אין להפסיק הפסק גדול כשיעור כדי אכילת פרס כששותה הכוס של ארבע כוסות[תכו], ואם שהה יותר מכדי אכילת פרס אפילו בדיעבד לא יצא[תכז] ויחזור וישתה גם בכוס שלישי ורביעי[תכח],

והפמ"ג (שם משב"ז ס"ק כה) מצדד שאפילו הפסיק בשתיית אותו הכוס בינתיים ואמר ההגדה גם כן לא יצא כיון שצריך ארבע כוסות. משנ"ב (שם ס"ק כה). ועיין בביאור הלכה (שם ד"ה על הסדר) שכתב שדבריו לא מסתברים כלל, וכי צריך ארבע כלים, הרי ארבע פעמים צריך, וכן ממה שמבואר בשו"ע (שם ס"ט) שבכוס שיש בו הרבה רביעיות שותים ממנו כל כך בני אדם כשיעור הרביעיות שבו, משמע שכוס אחת יכולה להחשב לכמה כוסות, ועיין שם במה שנדחק ונשאר בצריך עיון. [תכב] **רמב"ם** (שם), שו"ע (שם ס"ח). וצריך לחזור ולשתות עוד שלש כוסות על הסדר, וצריך לברך שוב על כל כוס וכוס ואין בזה חשש שנראה כמוסיף על הכוסות כיון שלא יצא במה ששתה בבת אחת, ולאו דווקא אם שתה כל הארבע כוסות שלא על הסדר, אלא גם אם שתה כוס רביעית מיד אחר ששתה הכוס השלישית גם כן לא יצא שהרי בכל הכוסות צריך לשתות לפי סדר ההגדה. משנ"ב (שם ס"ק כו). [תכג] **ושיעורו** להגר"ח נאה 86 גרם, ולהחזו"א (מועד, קונטרס השיעורים) 150 גרם. [תכד] **ובמקומות** שהיין ביוקר אפילו לכתחילה מספיק שישתה רובו, ורק בכוס הרביעית ישתה כולו כדי שיוכל לברך ברכה אחרונה לכל הדעות. משנ"ב (שם סק"ל). שיעור רוב רביעית הוא שיעור מלא לוגמיו של אדם בינוני, ובאדם גדול שמלא לוגמיו הוא יותר מרוב רביעית צריך לשתות מלא לוגמיו שלו, כמבואר במשנ"ב (סי' רעג ס"ק סח) לענין קידוש, וכל שכן לענין ארבע כוסות, ובביאור הלכה (סי' רעג ד"ה והוא ריבוי) כתב שלענין ארבע כוסות צריך שישתה דווקא רוב כוס לחומרא, כגון קטן שנעשה בן י"ג שמלא לוגמיו שלו הוא פחות מרוב רביעית צריך לשתות דווקא רוב רביעית. ביאור הלכה (סי' תעג ד"ה ויסחה כולו). ועיין בביאור הלכה (סי' רעג שם) שצידד שקטן ממש אינו צריך לשתות רוב רביעית רק כמלא לוגמיו שלו. משנ"ב (סי' תעג ס"ק מז). המקמץ וכועס על המשרתים אם שותים הרבה עתיד ליתן את הדין שמכשילם ומונעם מהמצוה. משנ"ב (שם סק"ל). [תכה] **מלשון** השו"ע משמע שאפילו לכתחילה ולכתחילה לא ישהה בשתיית רוב הכוס יותר מכדי שתיית רביעית[תלא], ואם שהה יותר מכדי שתיית רביעית בשני כוסות ראשונות יחזור וישתה, ובשני כוסות אחרונות לא יחזור וישתה[תלב], ולפי המנהג[תלג] שאין שותים כלל אפילו בין הכוסות הראשונות, אם שהה בשתיית הכוס יותר מכדי שתיית רביעית לא יחזור וישתה[תלד], ולכתחילה נכון לשתות רוב רביעית בבת אחת[תלה].

כוס הראוי לארבע כוסות

אין לקחת כוס שפיו צר לארבע כוסות, מפני שלא יוכל לשתות רביעית כאחת[תלו],

מותר לשתות כן כשיש רביעית לכל אחד, ואף שלכתחילה צריך שיהיה כוס מלא וכן צריך שלא יהיה הכוס פגום, כאן כיון שלהראשון ששתה היה הכוס מלא, כל השותים אחריו מגיעים מכוחו, מג"א (שם סק"ט), משנ"ב (שם ס"ק לג). ויתכן עוד שכוונת השו"ע לומר רק עיקר הדין שכולם יוצאים בכוס אחד, ולא נכנס בזה לדין כוס מלא או כוס פגום. משנ"ב (שם). [תכו] **שו"ע** (שם סי' תעג ס"ט) וט"ז (שם סק"מ) ומשנ"ב (שם סק"ל, לג). דעה זו סוברת שאף שבשאר ענינים הצריכים כוס מספיק שתיית רוב רביעית אפילו כשהכוס גדולה, לענין ארבע כוסות הרי זה חמור יותר וצריך דווקא רוב כוס ואם לא שתה רוב כוס לא יצא. משנ"ב (שם ס"ק לג). ולכתחילה גם בכוס גדולה המחזיקה כמה רביעיות ישתה כל הכוס. שו"ע הרב (שם סי"ט). [תכז] **משנ"ב** (שם). אמנם אם אין בדעתו לשתות הרבה לא יקח כוס גדולה אלא כשיעור רביעית כדי לחשוש לדעה זו. מג"א (שם סק"י), משנ"ב (שם). [תכח] **רמ"א** (שם) ומשנ"ב (שם ס"ק לד). [תכט] **משום** שביותר מכדי אכילת פרס אין מצטרף תחילת השתיה לסופה. משנ"ב (שם). [תל] **ואין** בזה חשש שנראה כמוסיף על הכוסות כיון שלכל הדעות לא יצא. משנ"ב (שם). וצריך לחזור ולברך, שהרי הוא כנמלך שלא לשתות לפי מה שכתב הרמ"א (שם סי' תעג ס"ח) שמנהג אשכנז לברך על כל כוס וכוס. שער הציון (סי' תפג ס"ק מז). [תלא] **לחשוש** לדעה המובאת בשו"ע (שם סי' תריב ס"י) ששיעור צירוף שתיה זהו דווקא כשלא הפסיק בשתיה כשיעור שתיית רביעית. משנ"ב (סי' תפג שם). [תלב] **והטעם** משום שלהרבה פוסקים שיעור צירוף שתיה הוא עד כדי אכילת פרס, ולדעתם ובדיעבד אין זה מעכב אם לא שהה הרבה[תלז].

היין הראוי לארבע כוסות

מצוה לחזר אחר יין אדום[תלח], אם אין הלבן משובח ממנו[תלט].

ארבע כוסות לקטנים

תינוקות שהגיעו לחינוך מצוה ליתן לכל אחד כוסו לפניו[תמ], ואין זה מעכב[תמא].

חלוקת קליות ואגוזים לקטנים

מצוה לחלק לתינוקות קליות ואגוזים, כדי שיראו שינוי וישאלו השאלות של מה נשתנה[תמב].

כיון שנוהגים שאין שותים בין הכוסות הראשונות אם כן אם יחזור וישתה צריך לחזור ולברך, והרי זה נראה כמוסיף על הכוסות, ובאופן שהיה בדעתו כשבירך על הכוס הראשון לחזור ולשתות שבזה כשחוזר ושותה אינו צריך לברך, אם כן יחזור וישתה שאינו נראה כמוסיף על הכוסות, וכמבואר במשנ"ב (שם ס"ק כח) לענין הסיבה. שער הציון (שם). [תלה] **משנ"ב** (שם ס"ק לז). [תלו] **רמ"א** (שם סט"ו). ובכוס של ברכת המזון בלא טעם זה אין לוקחים כוס שפיו צר כמבואר ברמ"א (שם סי' קפג ס"ד) משום שצריך ליתן עיניו בכוס, וכן בכוס של קידוש מטעם זה עיין ברמ"א (שם סי' רעג ס"י). משנ"ב (סי' תפג ס"ק מט). [תלז] **משנ"ב** (שם ס"ק מח). ושיעור השהיה מבואר לעיל בענין שיעור זמן שתיית הכוס. [תלח] **שו"ע** (שם סי' תפג ס"י"ח). משום שנאמר 'אל תרא יין כי יתאדם', משמע שהאדמימות היא מעלה וחשיבות, ועוד שאדום הוא זכר לדם שהיה פרעה שוחט, ובמקומות שמצויים גוים להעליל עלילות שקר אין לוקחים יין אדום. ט"ז (שם סק"ט), משנ"ב (שם ס"ק לח). [תלט] **רמ"א** (שם). [תמ] **שו"ע** (שם סט"ו). עיין בביאור הלכה (סי' רעג ד"ה והוא ריבוי) שצידד שקטן אינו צריך לשתות רוב רביעית רק כמלא לוגמיו שלו. משנ"ב (שם ס"ק מז). ועיין בשער הציון (שם ס"ק סח) שיישב בזה קושית התוספות לעיל (לט: ד"ה ולפ יפתחו לו מארבע). [תמא] **משנ"ב** (שם ס"ק מו). ומשום שלדעת הרבה פוסקים לא תיקנו ארבע כוסות לקטנים וכדעת רבי יהודה בסוגייתנו. שער הציון (שם ס"ק מו). [תמב] **רמב"ם** (שם פ"ח ה"ג), שו"ע (שם סט"ז) ומשנ"ב (שם סק"ט). והיינו שישאלו כשישימו לב לכל השינויים ומנהגי הלילה. ובסוגייתנו הגירסא כדי שלא יישנו ועד אחר אמירת עבדים היינו וכו' שידעו ענין יציאת מצרים, שהרי עיקר המצוה היא התשובה על שאלת הבן, וכמו שנאמר (שמות יג ח) 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה' וגו', ולא כמו שיש עושים שאחר אמירת 'מה נשתנה' מניחים לילדים לילך לישן, ואינם יודעים תשובה על שאלתם. משנ"ב (שם).

פניני הלכה

שנשים חייבות בו, עיי"ש. ובקובץ תשובות להגרי"ש אלישיב (או"ח, מ"מ סי' נב) כתב שבנשים נותר חיוב מצות הגדה מפסח מצרים, שנתחייבו בו לפני שניתנה התורה וחילקה בין אנשים לנשים, שכן בקבלת התורה נתחייבו במצוות נוספות אבל לא נפטרו מן החיובים שהיו עליהם קודם מתן תורה. וקדמו בזה ברבני חן (או"ח, סי' נג ד"ה מולם), עיי"ש. ועיין מה שהאריך בזה החיד"א (גדולי יוסף סי' תעג ס"ק טו), וראה עוד במה שהובא בזה לעיל (מג:).

קח:

עדיפות כוס של זכוכית לקידוש

בברייתא שבסוגייתנו, אמר רבי יהודה, שצריך שיהיה בארבע כוסות טעם ומראה יין. ואמר רבא, מה טעמו של רבי יהודה המצריך גם מראה יין, שנאמר (משלי כג לא) 'אל תרא יין כי יתאדם'. וכתב רשב"ם (ד"ה ומראה, ד"ה אל תרא) שהכוונה שצריך שיהיה ליין מראה אדום, והראיה מהכתוב היא, שכן הזהיר הכתוב שלא לחמוד להיות רגיל ביין כי יתאדם, ומוכח שיש חשיבות למראה היין האדום.

וכתב היעב"ץ בהגהותיו לסידורו שערי שמים (לקף יגד), שאביו החכם צבי היה בוחר בכוס עגול של זכוכית בהיר ויפה לכוס של ברכה, ולא בגביע כסף וכוס זהב, אף שלא חסרו לו כלי שתיה של כסף מזוהבים וכלים שונים יקרים וחשובים. והיה נותן טעם לדבר על בחירתו זאת, משום שנאמר (משלי שם) 'אל תרא יין כי יתאדם כי יתן בכוס עינו', ומוכח ששבח הוא ליהנות גם ממראיתו של היין, ו'טוב מראה עינים מהלך נפש' (קהלת ו ט). והרי בחרו ביין אדום לכוס של ברכה וכמבואר בסוגייתנו, מפני שמראהו משובח, ואיזו תועלת יש באדמימותו אם אין היין נראה ואין מבחינים בין לבן לאדום ושחור ולא בין צלול לעכור, ועל כרחך צריך שתהיה הכוס של זכוכית שקופה וכך יראו את היין. וכתב היעב"ץ עוד טעם לדבר, מאחר על פי המבואר בברכות (נא.) שאחד מהדברים שנאמרו בכוס של ברכה הוא שנותן בו את עיניו, אם כן צריך שיהא נראה היין שהוא עיקר המכוון בכוס, שאין הכוונה להסתכל בכלי אלא במשקה שבתוכו. ועוד ירויח בזה כי בכלי זכוכית יראה היטב כל דבר מאוס הצף או מרוטט ושוקע בתוכו מה שלא יראה וימצא בכוס של זהב.

ולענין כוסות של ליל הסדר, כתב בשו"ע (או"ח סי' תעג ס"ג) שיסדר שולחנו בכלים נאים, וכתב בנזירות שמשון (שם) שכלי זכוכית עדיפים על של זהב, על פי המבואר במדרש (שמות"ר ג י) על הפסוק (שם ו ו) 'והשקות בכלי זהב', השקיותיו של אותו רשע לא היו אלא בשל זהב, ר' פנחס בשם ר' יצחק אמר והלא נפשו של אדם חותה [מאוסה ומצטערת] לשתות בשל זהב, אלא אלו כוסית דיוטיריטא של כלי זכוכית שרואים צל פניהם בהם, [והם] יפים ויקרים ככלי זהב. וגם היעב"ץ (שם) הסתייע מדברי המדרש הללו לחשיבות כלי זכוכית לכוס של קידוש.

וכן כתב בסידור הרש"ש (הוספת נויגד מסה פ"ו מות ה ד"ה לך נאמר), שהמהדרים בוחרים בכסף או זכוכית לבנה טובים. ובספר דרכי חיים (הנהגות מות פז) ובהגדת דברי חיים (הנהגות מות יג) כתבו, שמנהג בעל הדברי חיים היה להשתמש בכוסות של זכוכית, וכן הובא בהגדת הקה"י (עמ' קיח) בשם ארחות רבינו (ח"ב עמ' ס) שהקפיד מאוד לשתות את ארבעת הכוסות בכוס זכוכית דווקא ולא בגביע של כסף [כמו שהיה מקדש בשבת ויו"ט], וראה עוד בהגדתו (שם הערה 397) מש"כ בזה.

קידוש על יין לבן וצביעת הלבן במעט יין אדום

בסוגייתנו מבואר שיין של ארבע כוסות צריך להיות אדום, שנאמר (משלי כג לא) 'אל תרא יין כי יתאדם', וכמו שהובא לעיל. והביא הר"ן (על הרי"ף, לעיל קז. ד"ה גרסינן בפרק המוכר פירות) שבבבא בתרא (עג:) הסתפקו לענין נסכים אם יין לבן כשר, והביאו ראיה מפסוק זה, 'אל תרא יין כי יתאדם', שאינו כשר. וכתב הר"ן שספק הגמרא שם הוא גם לענין קידוש ולא רק לענין נסכים, שאם לא כן היה לגמרא לפרש שאין הספק אלא לנסכים, וכיון שהביאו ראיה מהפסוק, נמצא שיין לבן פסול לקידוש. והקשה על כך מהמבואר בסוגייתנו שדעת רבי יהודה היא שצריך טעם ומראה יין משום 'אל תרא יין כי יתאדם', ומשמע שזה שיטת רב יהודה בלבד וחכמים חולקים עליו, וא"כ מה יש להסתפק בכך. ותירץ שהספק בבבא בתרא הוא אם ההלכה כחכמים או כרבי יהודה, ונפשט שהלכה כרבי יהודה, עוד תירץ שאין חכמים חולקים על רבי יהודה, והרבה פעמים נמצא שנאמרים דברים בברייתא בשם תנא יחיד, ואין מי שחולק עליו. והביא הר"ן בשם הרמב"ן (כ"י שם ד"ה תמר) שאפילו בדיעבד אם קידש ביין לבן לא יצא. אך דעת הריטב"א (הו"ד בנימ יוסף או"ח סי' ערנ ס"ד ד"ה והריטב"א, ומינו לפמינו), שלכתחילה יש לקחת יין אדום ואם אין יין אדום יכולים לקחת יין לבן.

הרמב"ם השמיט דין יין לבן בין לענין קידוש ובין לענין נסכי יין בבית המקדש, וביאר הבית יוסף (שם ד"ה והרי"ף) בדעתו שהוא פירש בסוגיית הגמרא בבבא בתרא שהיא פושטת מפסוק זה ש'אל תרא יין כי יתאדם' שגם יין לבן כשר לקידוש, שממשמעות הפסוק נראה שיש גם יין שאינו אדום, ואף על פי כן שם יין עליו. וכיון שגם יין לבן נקרא יין, כשר הוא גם לקידוש היום וגם לנסכים.

להלכה כתב בשו"ע (או"ח סי' ערנ ס"ד) שמקדשים על יין לבן, והרמב"ן פוסלו לקידוש אפילו בדיעבד, ומנהג העולם כסברא ראשונה. וכתב במשנה ברורה (שם סק"י) שלכל הדעות מצוה לכתחילה לחזר אחר יין אדום, אלא שאם אין לו אדום או שאינו משובח, סוברים בעלי

קט.

למהר לערוך את הסדר

יהיה שולחנו ערוך מבעוד יום כדי שיוכל להתחיל הסדר מיד כשתחשך, וגם אם הוא בבית המדרש[תמג] יקום מפני שמצוה למהר ולאכול[תמד] בשביל התינוקות שלא יישנו[תמה].

למעט בלימוד בערב יום כיפור לצורך אכילה

יש לאדם למעט בלימודו בערב יום הכיפורים כדי לאכול ולשתות[תמו].

דין שמחה ביום טוב

חיוב השמחה

שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג[תמז]

[תמג] **היינו** שעסוק בלימוד, והוא הדין לענין תפילה צריך לזרז עצמו לקרוא קריאת שמע ולהתפלל וילך תיכף לביתו. משנ"ב (סס סק"ג). [תמד] **היינו** לזרז לעשות הסדר כדי שלא יישנו התינוקות כשידעו שלא ישהה הרבה עד האכילה, וממילא ישאלו מה נשתנה וישיב להם, ויקיים מה שכתוב (סס) והגדת לבנך בפרק אוצר החכמה ההוא. משנ"ב (סס סק"ג). מקור דין זה מסורייתנו וכפירוש השני ברש"י (ד"ה מוטפין) שממהרים לאכול, ואי אפשר לומר שכוונת רש"י שיקצר בהגדה שהרי וכי האכילה היא העיקר, וביבין שמועה להרשב"ץ (מאמר ממן לה. ד"ה מניח) כתב וממהרים להאכילם כדי שלא יישנו, ומבואר שמאכילים את התינוקות ופירוש זה מובן היטב, ואף על פי כן אין להאכילם הרבה שהרי אדרבה יש לחשוש שיישנו על ידי אכילתם, כמבואר ברשב"ם (ד"ה מוטפין), ועוד יתכן שכוונת השו"ע שיש למהר להגיע למוציא מצה כדי שישאלו התינוקות למה אוכלים מצה ולמה מסובין ולמה אוכלים מרור ולמה מטבילים בחרוסת, ואף שבסדר ההגדה שאלת מה נשתנה היא בתחילת ההגדה אין בכך כלום, שעיקר שאלת ותמיהת התינוק הוא בזמן שרואה, וצריך עיון. שער הציון (סס סק"ג). [תמה] **ראב"ד** (תמץ ומלה פ"ז ה"ג), **שו"ע** שו"ע הרב (סס ס"ח) ומשנ"ב (סס סק"ח). [תמו] **מג"א** (פתיחה לפי' מהר"ל), **משנ"ב** (סס סק"ח), ובמחצית השקל הביא שהמקור לכך מסוגייתנו. [תמז] **היינו** שגם בימי חול המועד חייבים בשמחה, אבל לענין כבוד ועונג אין חייב בחול המועד משום שלא נאמר בהם 'מקרא קודש'. שו"ע הרב (סס פ' תקכט ס"ה), משנ"ב (סס' תקכט ס"ק טו). ועיין בשער הציון (פ' תקל סק"ד) מה שדן בזה שאף להרמב"ם (יו"ט פ"ו ה"ח) שכתב שחול המועד נקרא מקרא קודש אף על פי כן כיון שמותר בו עשיית מלאכה מהתורה על כל פנים בדבר האבד גם לענין כבוד אין דינו כמו יו"ט, אלא צריך לכבדו יותר מימות החול באכילה ושתיה וכסות נקיה, עיי"ש שהאריך בזה. [תמח] **והוא** מצות עשה מהתורה שנאמר (דברים טז יד) 'ושמחת בחגך', ונוהגת גם בנשים. משנ"ב (סס ס"ק טו) בשם השאגת אריה (פ' סה - סט). ובשו"ת רע"א (פ' ח, ובהשמטות) כתב שאשה אינה מחויבת במצות שמחה משום שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, ורק בעלה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו[תנב]. כיצד, הקטנים נותן להם קליות ואגוזים, והנשים קונה להם בגדים ותכשיטים כפי ממונו[תנג], והאנשים אוכלים בשר ושותים יין שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין[תנד].

חיוב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה ולעניים בסעודת יום טוב

כשאוכל ושותה ביום טוב חייב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה עם שאר עניים[תנה], שנאמר (דס פז יפ) 'והלוי וגו' והגר והיתום' וגו', אבל מי שנועל דלתות חצירו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש, אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו, ועל אלו נאמר (הושע ט ד) 'זבחיהם כלחם אונים להם כל מחויב לשמחה. [תמט] **רמב"ם** (סס פ"ו ה"י), **שו"ע** (סס פ' תקכט ס"ג). [תנ] **רמב"ם** (מגילה פ"ב ה"ג). [תנא] **ראב"ד** (סס). וגם הרמב"ם סובר כן, אלא שלא האריך לבאר זאת. כסף משנה (סס). וראה עוד לעיל במחלוקת האחרונים אם אשה חייבת בשמחה. [תנב] **רמב"ם** (יום טוב פ"ו ה"י). [תנג] **ואם** אין ידו משגת יקנה להם לכל הפחות מנעלים חדשים לכבוד יום טוב. ביאור הלכה (פ' תקכט ד"ה כפין). [תנד] **רמב"ם** (סס ה"י), **שו"ע** (סס) וביאור הלכה (ד"ה מיגד). ובזמן שבית המקדש היה קיים היו אוכלים בשר שלמים לשמחה, וכמו שנאמר (דברים טז יח) 'וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת' וגו' [כמבואר לעיל] ועכשיו שאין בית המקדש קיים אין יוצאים ידי חובת שמחה אלא ביין שנאמר (תהלים קד טו) 'ויין ישמח לבב אנוש', ובשר אין חובה לאכול עכשיו כיון שאין לנו בשר שלמים, ואף על פי כן יש מצוה גם באכילת בשר כיון שנאמר בו שמחה, והשו"ע לא הזכיר בשר משום ששיטתו היא שאין מצוה באכילת בשר בזמן שאין בית המקדש קיים, כמבואר בבית יוסף (סס פ' תקכט ד"ה וכמ"ש רבינו) ודייק כן מסוגייתנו, וענין שמחה אוכליו יטמאו כי לחמם לנפשם', ושמחה כזו קלון היא להם שנאמר (מלאכי ב ג) 'וזריתי פרש על פניכם פרש חגיכם'[תנו].

שיעור רביעית

כמה היא רביעית אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע כגודל[תנז], וזה האצבע שמושחים בו בכל התורה כולה הוא הגודל, והוא הנקרא בהן ידו[תנח].

חציצה בטבילה

אחד האדם או הכלים הטובלים במקוה לא יהיה דבר חוצץ בינם ובין המים, משום שצריך לטבול את כולו בבת אחת[תנט], ואם היה דבר חוצץ בינם ובין המים, כגון שהיה בצק או טיט מודבק על

פניני הלכה

קט.

חיוב נשים בשמחה ברגל, ודין אשה ששכחה יעלה ויבוא בברכת המזון

בגמרא תנו רבנן, חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל, שנאמר (דברים טז יד) 'ושמחת בחגך', במה משמחם ביין. רבי יהודה אומר אנשים בראוי להם, ונשים בראוי להן. ובראש השנה (ו:) הובאה מחלוקת אביי ורבי זירא אם חיוב שמחה של אשה הוא מצוה שלה, שחייבתה התורה, או שאינה מצוה שלה רק המצוה על בעלה לשמחה, ובקידושין (לד:) הביאה הגמרא רק את דברי אביי שסובר שאין המצוה שלה אלא על בעלה לשמחה, אך להלן שם (לה. וברש"י ד"ה משום דהוי שמחה) הביאה הגמרא שנשים חייבות בשמחה. והרמב"ם (מגילה פ"ו ה"ח) כתב, והשמחה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים וכו' ונשים חייבות במצוה זו. והשיג הראב"ד, וכתב לא בקרבן, אלא בשמחה שתשמח עם בעלה שתעלה עמו והוא ישמח אותה. וביאר הכסף משנה השגתו, שכיון שלדעת אביי אין חיוב שמחה עליה כלל אלא על בעלה, היה על הרמב"ם לבאר זה, וכתב שאין זו השגה כי הרמב"ם לא חש להאריך בזה. ובלחם משנה (מעשה הקרבנות פי"ד ה"ד) כתב שהרמב"ם פסק שנשים חייבות במצוה זו מפני שפסק כרבי זירא שחיוב שמחה הוא עליה ולא על בעלה. עיי"ש.

רבי עקיבא איגר (סו"ת, מ"מ סי' ו ובהשמטות) חידש, שאף אם נאמר כדעת הלחם משנה בדברי הרמב"ם שיש חיוב שמחה על נשים, מכל מקום אין הן חייבות באכילת פת, שחיוב אכילת פת אינו מדין שמחה אלא מדין כבוד, וכבוד ושמחה שני דברים הם, ואפשר לקיים שמחה בבשר ויין ובבגדי צבעונים, והנשים פטורות מחיוב כבוד כמו שפטורות משאר מצות עשה שהזמן גרמא. ולפיכך מסיק שאשה ששכחה לומר 'יעלה ויבוא' בברכת המזון של יום טוב, אינה חייבת לחזור ולברך, כיון שאינה חייבת באכילת פת. וכן פסק בשבט הלוי (סו"ת, מ"ד סי' יח) שלא תחזור ותברך.

בגדים של יום טוב יהיו יפים משל שבת

בגמרא מבואר ששמחת יום טוב לנשים היא בבגדים, בבבל בבגדי צבעונים, ובארץ ישראל בבגדי פשתן המגוהצים. וכתב בים של שלמה (מלה פ"ג סי' ה) שמכאן מוכח שבגדי יו"ט ותכשיטיהם יהיו יפים משל שבת, והביא שכן כתב גם בהגהות מיימוניות (יו"ט פ"ו אות כ) שיותר טובים יהיו בגדים של רגל מבגדי שבת, והביא ראיה לדבר מהירושלמי (קידושין פ"ו ה"ד). וכן פסק בשו"ע (סו"ת סי' תקכט ס"ו) שבגדי יום טוב יהיו יותר טובים משל שבת, וביאר במשנ"ב (סס ס"ק יג) הטעם כיון שביום טוב חייב בשמחה, מה שאין כן בשבת, ומדיני השמחה הוא ללבוש בגדים נאים. אכן כתב שפשוט שכל זה רק בשיעור שידו משגת.

וכתב הרש"ש בהגהתו לשער הכוונות (ריש דרושי שבועות, פח:) שעל פי הסוד יש ביום טוב הארה לזעיר ונוקבא ממוחין דאבא יותר משל שבת, ולכן צריך ללבוש ביום טוב מלבושים נאים יותר משל שבת.

אך הרמ"א (סו"ת סי' תעו ס"ג) כתב שמצוה לרחוץ ולגלח בערב יו"ט וללבוש לכבוד יום טוב בגדים יפים כמו בשבת, והקשו האחרונים שלכאורה דבריו סותרים למה שכתב בשו"ע הנזכר שבגדי יום טוב צריכים להיות נאים יותר משל שבת. ובברכי יוסף (סס סק"ה) תירץ שכוונת הרמ"א להשוות שבת ליום טוב לענין זה שצריך לרחוץ ולגלח וללבוש בגדים מיוחדים, אבל לענין יופי הבגדים צריכים הבגדים להיות נאים יותר משל שבת, וכתב שכן נהגו המכבדים את השבת ואת יום טוב בגלילותינו, שיש להם בגדים נאים מיוחדים ליום טוב. ובכף החיים (סס ס"ק מג) הביא דבריו, והביאו עוד בשם ספר עבודת הגפן (יפ.) שתירץ באופן אחר הקושיא על הרמ"א, שכוונתו להשוות יום טוב לשבת לענין מה שצריך ללבוש את הבגדים מבעוד יום, אבל הבגדים יהיו יותר טובים וכאמור.

אתר זה נבנה בתמיכת קרן ידידים לתורה 19/06/2018

בשר האדם או על גוף הכלי הרי אלו טמאים כמו שהיו ולא עלתה להם טבילה[תס].

שיעור מקוה

אין הטמא עולה מטומאתו ברחיצה במרחץ, ואפילו עלו עליו כל מימות שבעולם[תסא], עדיין הוא בטומאתו[תסב] עד שיטבול כל גופו בבת אחת במי מקוה[תסג] או מעיין שיש בהם[תסד] ארבעים סאה[תסה], ושיעורם אמה על אמה על רום שלש אמות במרובע, באמה בת ששה טפחים וחצי אצבע, ואם הוא רחב יותר ואינו גבוה כל כך כשר אם יכול להתכסות כל גופו בהם בבת אחת[תסו], וצריך שיעלה בתשבורת מ"ד אלף וקי"ח אצבעות בגודל ועוד חצי אצבע[תסז], וצריך שיהיה החריץ שבו המים גדול יותר מש"ז, כדי שכשיכנס הטובל ויפחתו המים ישארו שם ארבעים סאה[תסח].

[תס] **רמב"ם** (מקוואות פ"א ה"ג), שו"ע (יו"ד קנא ס"ו). ועיין שם באריכות דיני חציצה. [תסא] **ואפילו** אם עלו עליו תשעה קבין דרך שפיכה שמועיל לענין תפילה [ראה שו"ע (או"ח סי' פט ס"ו) ובמשנ"ב (סס ס"ק ז)] כאן אינו מועיל. ט"ז (יו"ד סי' רא ס"ק ו). [תסב] **ובנדה** חייבים עליה כרת. שו"ע (יו"ד סי' רא ס"ו). [תסג] **היינו** מי גשמים שנקוו לגומא אף על פי שאינם מים חיים, וזהו לנדה וזבה, אבל זב צריך מים חיים שנאמר בו (ויקרא טו יג) 'מים חיים', ובארות הנובעים הם מעיין גמור. ש"ך (סס ס"ק ו). [תסד] **כתב** הבית יוסף (יו"ד סי' רא ס"ק ד"ה ומ"ש ופף) שמשמע שאם המים משוכים כגון במעיין שהוא זוחל ואין בשום מקום ממנו ארבעים סאה, אבל כשנצרף כל המים שמתחילה ועד סוף הם ארבעים סאה טובלים בכל מקום ממנו, כיון שגוף הנטבל מתכסה בו, בין אדם ובין כלי. ש"ך (סס ס"ק ג). [תסה] **ואם** חסר כל שהוא פסול, ואפילו אם גופו קטן שמתכסה בפחות מארבעים סאה אין הטבילה מועילה עד שיהא בו ארבעים סאה. ש"ך (סס ס"ק ג). וזהו לטבילת צורך התכנה של כלים מעיין מטהר בכל שהוא. ט"ז (סס ס"ק ו). [תסו] **היינו** כשיש בו ארבעים סאה. ש"ך (סס ס"ק ה). ועיין בשו"ע (סס סי' קנא סל"ו - ז, סס סי' רא ס"ו) אופן הטבילה כשהמים אינם עמוקים. ש"ך (סס ס"ק ד). [תסז] **עיין** בש"ך (סס ס"ק ו) שהאריך בשיטות חישוב השיעור. [תסח] **שו"ע** (סס סי' רא ס"ו). עיין בשו"ת מעיל צדקה (סי' לט) שכתב שבמקוה צריך שיהיה החריץ גדול כל כך באופן שכשיכנס אדם לתוכה לטבול לא ישפכו המים החוצה כלום, ואפילו אם יהיו בתוכו אלף סאה לא מועיל הטבילה, ומשום חשש זוחלין, וכדעת הרמ"א (סס ס"ק) עיי"ש. פתחי תשובה (סס ס"ק ג), עיין שם שהאריך בזה. [תסט] **רמב"ם** (פי"ח ממקואות ה"ט ו"ו). [תע] **משמע** שבתוך הסעודה מותר לשתות שתי כוסות בבת אחת. שער הציון (סי' קע ס"ק מד). [תעא] **שו"ע** (או"ח סי' קע ס"ו). היינו שנראה כששותה אותם בבת אחת שעושה כן כדי לשרות המאכל, וכדי שיוכל לחזור ולאכול הרבה לאחר ברכת המזון. מג"א (סס ס"ק טז), משנ"ב (סס ס"ק מ). [תעב] **טור** (סס), משנ"ב (סס). היינו שרוצה לשתות עכשיו רק כוס אחת והשניה מניחה לברך עליה ברכת המזון, אף על פי כן לא יביאם בפעם אחת מפני הרואים שסבורים שמתכוין להרבות בשתיה. משנ"ב (סס). ובט"ז (סס ס"ק ה) כתב שמביא שני כוסות

קט:

ים שעשה שלמה דינו כמקוה

הים שעשה שלמה כמקוה היה, מפני שאמה של מים היתה עוברת בתוכו מעין עיטם, לפיכך לא היו מימיו נפסלין בלינה כמי הכיור וממנו היו ממלאין הכיור[תסט].

שתיית והבאת שני כוסות יחד בסעודה

לא ישתה אדם שני כוסות בבת אחת בתוך סעודתו ויברך ברכת המזון[תע], מפני שנראה כגרגרן[תעא], וכן לא יביא שני כוסות ביחד בתוך סעודתו ויברך ברכת המזון, מפני שנראה כגרגרן[תעב].

אכילה ושתיה בזוגות

בזמן הזה אין מקפידים על אכילה ושתיה בזוגות, משום שאין סכנה מצויה לבא על ידי כך[תעג].

ליל שמורים

ברכת מעין שבע

אם חל ליל הסדר בשבת אין אומרים ברכת מעין שבע[תעד], אלא אומרים ויכולו ומיד אחריו קדיש שלם[תעה], ומשום שברכת מעין שבע נתקנה מפני המזיקין[תעו] וליל הסדר הוא ליל שמורים[תעז].

באמירת שפוך חמתך

יש אומרים שיש לומר 'שפוך חמתך' וגו' קודם 'לא לנו', ונוהגים למזוג כוס נוסף יותר על המסובים ונקרא כוס של אליהו[תעח], ופותחים הפתח כדי לזכור שהוא ליל שמורים[תעט], ובזכות אמונה זו יבא משיח וישפוך חמתו על העובדי כוכבים[תפ].

בקריאת שמע

נוהגים שלא לקרוא על מטתו רק פרשת משום שרוצה לשתות כוס אחת ועל השניה לברך ברכת המזון, ובזה לא יהיה בסכנת זוגות כמבואר בסוגייתנו שכוס של ברכה מצטרף לטובה ולא לרעה, אף על פי כן לא יביאם בפעם אחת מפני שהרואים סבורים שמתכוין להרבות בשתיה, ועיין בהלכה הבאה בענין זה. [תעג] **בית יוסף** (או"ח סי' קע ד"ה ונפרק ערבי) בשם תוספות (מולין קז: ד"ה המפס), ועיין שם שתמה על הטור שהביאו להלכה. [תעד] **שו"ע** (סס סי' מפו ס"ג). [תעה] **משנ"ב** (סס סק"ט). [תעו] **מבואר** במשנ"ב (סי' רמח סק"כ). [תעז] **משנ"ב** (סי' תפו סס). [תעח] **לרמז** שאנו מאמינים שכשם שגאלנו השם יתברך ממצרים, הוא יגאלנו עוד וישלח לנו את אליהו לבשרנו. משנ"ב (סי' תפ סק"י). [תעט] **ואין** מתייראים משום דבר. משנ"ב (סס). [תפ] **רמ"א** (סס סי' תפ ס"ג) ומשנ"ב (סס). [תפא] **ואם** קרא קריאת שמע בבית הכנסת קודם הלילה צריך לקרוא כל פרשיות הקריאת שמע כדי לצאת ידי חובה, כמבואר בשו"ע (סס סי' רלה ס"ג). מג"א (סי' תפג סק"ג), משנ"ב (סי' תפג סק"ד). [תפב] **וצריך** לברך ברכת המפיל. מג"א (סס), משנ"ב (סס). [תפג] **רמ"א** (סס סי' תפג ס"ג). ונוהגים לא לנעול הדלת בבריח חזק, ובמקום שמעו[תפא], ולא שאר דברים שקוראים בשאר לילות כדי להגן[תפב], משום שליל שמורים הוא מהמזיקין[תפג].

קי.

אמירת 'ויהי נועם' קודם שינה

יש אומרים שקודם שישן שינת הצהרים יקרא (תהלים ק יז) 'ויהי נועם'[תפד], משום סכנת מזיקין, ואין נוהגים כן[תפה].

עשרה כוסות בבית האבל

אין שותים בבית האבל יותר על עשרה כוסות יין לכל אחד ואחד, שלשה קודם אכילה ושלשה בתוך אכילה וארבעה לאחר אכילה, ולא יוסיף שמא ישתכר[תפו], ולא נהגו לשתות כלל העשרה כוסות אלא שותה מעט יין[תפז] בתוך הסעודה כדי לשרות אכילה שבמעיו ולא לרוות[תפח].

משכיח היזק לא סומכים על הנס. מג"א (סס). והטעם שלא נועלים הדלת כתב בשו"ע הרב (סס סי' תפ ס"ה) כי הוא ליל שמורים לכל בני ישראל לדורותם להוציאם מגלות הזה, ואם יבא אליהו ימצא פתח פתוח ונצא לקראתו במהרה ואנו מאמינים בזה ויש באמונה זו שכר גדול. [תפד] **רמ"א** (סס סי' רלט ס"ה). ומקור הדברים הוא מהמהר"י וויל (מהדורי דישס סי' ו) וכתב כשאני רוצה לישון שינת צהרים אני קורא 'ויהי נועם', משום שמבואר בסוגייתנו שהשינה היא כיוצא לשוק, כלומר שיש סכנה בשינה כמו בהולך לשוק אלמא שבסתם שינה יש סכנה מפני המזיקים. [תפה] **משנ"ב** (סס סק"נ) בשם הלבוש. [תפו] **רמב"ם** (פנל פי"ג ה"מ). [תפז] **וזהו** רק לאחר הקבורה, אבל קודם הקבורה אסור ביין שהרי הוא אונן כמבואר בשו"ע (יו"ד סי' שמט ס"ה). ש"ך (סס סי' שמט סק"ז). [תפח] **בית יוסף** (יו"ד סי' שמח ס"ה ושו"ע (סס ס"מ). בכתובות (ח:) מבואר שתיקנו לשתות כוסות נוספים יותר מהעשרה כוסות, וכיון שהיו שותים ומשתכרים החזירו הדבר ליושנו, ופירש רש"י (ד"ה ליושנה) לעשרה כוסות, אבל הרמב"ן (ד"ה המזרו) פירש שביטלו גם העשרה כוסות שלא ישתו אלא בתוך הסעודה

פניני הלכה

והנה המג"א (סי' תקל סק"ו) כתב, שצריך לכבד את חול המועד במאכל ומשתה ובכסות וכשאר יו"ט, ומהרי"ל לבש הקט"א ומטרון של שבת. וכתב הפרי מגדים (פ"מ סס), שצריך עיון מהדין הנזכר, שצריך ללבוש ביום טוב בגדים נאים משל שבת, והרי גם בחול המועד יש דין שמחה, כמבואר במשנה (מועה מג:), ואם כן היו צריכים ללבוש בחול המועד בגדי יום טוב, משום חיוב שמחה, ולמה לבש מהרי"ל את הקטא של שבת.

ובמשנת יעקב (פ"ג הלכות שביתת יו"ט פ"ו הכ"ג) תירץ, שיש חילוק בין חול המועד ליו"ט, שהרי בשו"ע (או"ח סי' תקכט ס"ו) כתב שצריך לכבד את יום טוב ולענגו כמו בשבת, ומבואר שביו"ט יש שני דינים, כבוד ועונג, וגם חיוב שמחה. משא"כ בחול המועד שאין בו דין של כבוד ועונג ויש בו רק חיוב שמחה. וכ"כ רעק"א (שו"ת, הסמטוט לפ"ה סי' ה), וכן כתב בשער הציון (סי' תקל סוס ד), שאף שחול המועד נקרא מקרא קודש ויש בו חיוב שמחה, מכל מקום אין בו חיוב כבוד ועונג כמו בשבת ויום טוב, וראייתו ממה שהרמב"ם (הלכות יום טוב פ"ו הט"ו) כתב דין כבוד ועונג רק לגבי יו"ט. ואם כן יש לומר שכיון שאין בחול המועד דין כבוד ועונג, הרי הוא שקול לשבת שיש בו רק דין כבוד ועונג ואין בו דין שמחה, וגם כשלובש בגדי שבת בא לידי שמחה בחול המועד. ואף אם יהיו הבגדים פחותים מעט משל שבת, כמו שכתב בשער הציון (סי' תקל סוס ד), מקיים גם כן דין שמחה, כיון שהם נאים יותר מימות החול.

קט:

אם יש רוח רעה בליל שימורים על ביצה קלופה

בגמרא אמר רב נחמן שהטעם שאין חוששים למזיקים בעשיית 'זוגות' בכך ששותים ארבע כוסות בליל הסדר, הוא משום שהכתוב אומר על ליל ראשון של פסח (שמות יב מב) 'ליל שמורים', והכוונה שלילה זה משומר ובא מן המזיקים, ואין חוששים בו למזיקים. ורבא תירץ שכוס שלישי שמברכים עליו ברכת המזון, שהוא כוס של ברכה, מצטרף עם שאר הכוסות לטובה ואינו מצטרף לרעה.

וכתב הרמ"א (או"ח סי' תפ ס"ה) שיש אומרים שיש לומר 'שפוך חמתך' וכו' קודם לא לנו, ולפתוח הפתח, כדי לזכור שהוא ליל שימורים. וכתב בבית הלוי (שמות סס) שמטעם זה פותחים את הדלת דווקא במזיגת כוס רביעי, ולא בתחילת הסדר, לרמוז שאין חשש זוגות בכוס רביעי, משום שהלילה ליל שימורים.

עוד כתב הרמ"א (סס סי' תפג ס"ג), שנוהגים שלא לקרות על מיטתו רק פרשת שמע ולא שאר דברים שקורים בשאר לילות כדי להגן. אכן בבן איש חי (שנה ב פרשת צו סי' יח) כתב שכל סדר רבינו האריז"ל שבכל לילה יש לומר גם בליל הסדר. ובהגדה של פסח מבית לוי (עמ' רמח) הביא מנהגו של הגרי"ז לקרוא כל הג' פרשיות. ובחק יעקב (סס סק"ד) כתב שאין להחמיר לומר קריאת שמע שעל המיטה כרגיל, כדי להראות האמונה שבליבו שהוא ליל שימורים. ובמשנ"ב (סס סק"ד) כתב שצריך לברך ברכת המפיל. אך בכף החיים (סס ס"ק יד) הביא שדעת האריז"ל שאין לומר המפיל בליל פסח. ובליקוטי מהרי"ח (מנהגי ליל ב' דפסח, כג:) כתב בשם סידור מוהרי"ק שיש לומר הפסוק בידך אפקיד וגו' בקריאת שמע שעל המיטה אף בלילה זה, וכ"כ בספר יסוד ושורש העבודה (שער ט פ"ו).

באוריין תליתאי (סוף הספר עמ' קנז) הביא בנו של הגר"פ אפשטיין, בשם אביו שנשאל בדבר מי שהניח אוכלין ומשקים תחת המיטה בליל פסח ושכח להוציאם, והיו מונחים כל הלילה, והשיב שמותר לאוכלם בליל הסדר כיון שלילה זה משומר מן המזיקים, והוסיף שמותר אף לכתחילה להניח אוכלין תחת המיטה בליל הסדר. ובנו העיר שם לפי זה על מה שכתב באבן יעקב (עמ' קכנג) בדבר מי שמצא צלוחית של יי"ש חמץ תחת המיטה, שיכול להשהותו עד מוצאי יו"ט הראשון, משום שבדלים ממנו ולא יבואו לאוכלו כיון שהיה תחת המיטה, והעיר באוריין תליתאי שלכאורה אין בדלים ממנו כיון שאוכלין שהיו תחת המיטה בליל הסדר לא נאסרו באכילה.

ובפסקי אליהו (שו"ת, או"ח סי' ט) התיר לאכול ביצה קלופה שעבר עליה הלילה של פסח, וכתב שאף שביצה קלופה אסורה באכילה משום רוח רעה, מכל מקום עני המשאיר ביצה קלופה בליל פסח בשביל הסדר בלילה השני מותר לאוכלה למחרת, כיון שהוא ליל שימורים ואין שורה בו רוח רעה. ובספר אוריין תליתאי (סס) הביא בנו של הגר"פ בשם המנחת יוסף שפעם אחת נשאלה שאלה לפני מהרי"ל דיסקין שנתערבה בליל הסדר ביצה קלופה שנולדה ביום טוב בביצים קלופות אחרות, והשיב המהרי"ל דיסקין שהביצים מותרות, שאף שביצה שנולדה ביום טוב אינה בטלה באחרות כיון שיש לה היתר לאוכלה למחר וכל דבר שיש לו מתירים לאוכלו בזמן אחר אינו בטל אפילו באלף, מכל מקום כאן הביצה בטלה, שכיון שהביצים קלופות אי אפשר לאוכלן למחר שהרי ביצים קלופות שעבר עליהן הלילה יש סכנה באכילתן, וכיון שאין היתר לביצים אלו למחר הרי הביצה בטלה. ותמה עליו באוריין תליתאי, שכיון שליל הסדר ליל שמורים הוא אין בו סכנה זו בביצים שעבר עליהם הלילה שהרי מטעם זה אין קוראים קריאת שמע שעל המיטה בליל הסדר.

עוד כתב באוריין תליתאי (סס) בשם בנו של הגר"פ, שמטעם זה יש ליטול ידים בבוקר בלא ברכה, כמו מה שכתב הרמ"א (סי' ד סי"ג) שהניעור כל הלילה נוטל ידיו בלא ברכה, וכן לענינינו כיון שאין רוח רעה בלילה זה אין צריך לברך בשעת הנטילה [אכן ברמ"א (סס) מבואר שהטעם שנוטל ואין מברך הוא משום שיש ספק אם חייב בנטילת ידים כשלא ישן כל הלילה, ובבית יוסף (סס ד"ה ומשמע סס) מבואר שהספק הוא משום ששאר טעמי הנטילה של שחרית אינם שייכים כשלא ישן, אלא רק הטעם משום רוח רעה, ובטעם זה עצמו הסתפק אם שייך גם כשלא ישן. ואם כן בליל הסדר אינו כמי שלא ישן, אלא שהדין שווה, כיון שבודאי שייכים שאר טעמי הנטילה, וטעם רוח רעה אינו שייך].

אבל בספר ויגד משה (סי' ג אות י) כתב שאין לחדש דינים בענין זה מה שלא אמרו חז"ל, ורק לחשש סכנת זוגות המפורש בסוגייתנו אין לחשוש בליל הסדר, כיון שסכנה זו אינה מזקת אלא בשעתה, ובשעת ליל הסדר עצמו אינה יכולה להזיק כיון שליל שימורים הוא, מה שאין כן בשאר סכנות שיכולות להזיק לאחר זמן. והוסיף לענין ביצה קלופה ואוכלין שתחת המיטה, שאין ראיה ממה שהתירו חז"ל זוגות בליל הסדר לענין זה, שבסכנת זוגות אם יש בהם נזק נעשה הנזק מיד ואם לא נעשה מיד אין בא הנזק לעולם, ועל זה אמרו חז"ל שבליל הסדר לא יבואו להזיקו, אבל בשאר ענייני סכנה שיכולים להתחדש אחר זמן, מי יאמר לנו שלא יבואו מזיקים וישרו על האוכל, ויוכלו להזיקו כשיאכל אותו לאחר זמן.

קי.

חשש זוגות בהדלקת שני נרות בשבת

בסוגייתנו נתבארה הקפידא בזוגות, וכללות עניינה שלא לאכול מנין זוגי של מאכל אחד או משקה אחד, שעל ידי כך יוכלו השדים להזיקו. בטעם חשש זה, כתבו רבינו בחיי (שולחן של מרכבה, סוף שער ו ד"ה ומן המזיקין) והשל"ה (מסכת פסחים מצה עשירית דרוש שישי אות תקיא ד"ה ומזה יתבאר סוד

מלך פורץ גדר

המלך פורץ לעשות לו דרך ואין ממחים בידו, ודרך המלך אין לה שיעור אלא כפי מה שהוא צריך, אינו מעקם הדרכים מפני כרמו של זה או מפני שדהו של זה, אלא הולך בשוה ועושה מלחמתו[תפט].

משום שיין שבתוך הסעודה אינו משכר, ודברי הרמב"ם בהלכה זו הם כפירוש רש"י, אבל לא נהגו כן, וגם הרמב"ם לא כתב זאת דרך חיוב אלא דרך שלילה, וגם הרמב"ם (סה פ"ד ה"ו) כתב שכשנקבר המת מותר לאכול בשר ולשתות יין כדי לשרות אכילה שבמעיו אבל לא לרווות, ולא הזכיר ענין העשרה כוסות. כסף משנה (סה פי"ג ה"ח). והלחם משנה (סה פ"ד ה"ו) כתב שאולי הרמב"ם הסתפק אם הפירוש כרש"י או כהרמב"ן, ולכן כתב שלכתחילה יעשה כפירוש הרמב"ן שלא ישתו אלא לרווות, אבל בדיעבד אם שתו עשרה כוסות גם כן הרי עשו כפירוש רש"י

קי:

להכנס לבית גרושתו

המגרש את אשתו מותר להכנס לביתה אף על פי שנישאת, הואיל ואינו דר שם, ואינו נושא ונותן עמה[תצ].

שהחזירו ליושנה היינו לעשרה כוסות, אבל יותר מעשרה לכל הדעות לא ישתו, ולכן כתב שכדי לשרות אכילה שבמעיו מותר לכתחילה, ולענין עשרה כוסות כתב בלשון שלילה, היינו שאין שותים בבית האבל יותר מעשרה כוסות כלומר שבדיעבד מועיל, וסיים הלחם משנה ועדיין צריך עיון. [תפט] **רמב"ם** (מלכים פ"ה ה"ג). רש"י בסנהדרין (כ: ד"ה ופוקן, ד"ה לעמוד) כתב, פורץ גדרות אחרים לעשות לו דרך לשדהו ולכרמו, וכן פירש רש"י ביבמות (עו: ד"ה שהלך), ומשמע מדבריו שבכל עת וזמן אפילו שלא לצורך מלחמה אלא לצורכו בלבד יכול לעשות כן, ומדברי

קיא.

הליכה בין שני דקלים או שני כלבים, וכן להיפך

לא יעבור בין שני דקלים, וכן לא יעבור בין שני כלבים, ולא יעבור כלב בין שני

הרמב"ם שסיים אלא הולך בשוה ועושה מלחמתו, משמע שמפרש שרק לענין מלחמה נאמר שהיכן שהמלך צריך לפרוץ גדר לצורך המלחמה יכול לעשות כן אבל לא לצורכו, ובב"ק (ס:) מובא הענין שמלך פורץ גדר לעשות לו דרך לגבי הפסוק (שמואל ב' כג טז) 'ויבקעו שלשת הגבורים' וגו' והיה אז זמן מלחמה, ולא מצינו פסוק שלא בזמן מלחמה שגם לצורכו יוכל המלך לעשות כן, ולכן פסק הרמב"ם שבזמן מלחמה פורץ לו גדר. לחם משנה (שם). [תצ] **רמ"א** (שלחן ערוך יו"ד קיט ס"ח). ומקור הדברים הוא מתרומת הדשן (סי' רמג), והביא לזה ראיה מהמבואר

אנשים, ויש אומרים שגם בחזיר יש ליזהר, ויש אומרים שגם בנחש יש ליזהר[תצא].

הליכה על מי שופכין

לא יעבור על מי שופכין יחף אלא אם כן כבר צעדו ועברו עליהם ששים צעדים,

בסוגייתנו, על אדם אחד שגירש את אשתו, ונשאת לחנווני, והיה רגיל כל יום לשתות שם יין, והיא רצתה לעשות לו כשפים ולא הצליחה, עד שיום אחד שתה הרבה והשתכר, וע"י כך שתה זוגות וניזוק, ומסתמא הגמרא אינה עוסקת בעבריין, שאם כן מה הראיה שניזוק משום ששתה זוגות, אולי ניזוק, משום העבירה ששהה הרבה בבית גרושתו. ובבית יוסף (שלחן ערוך יו"ד קיט ד"ה והרמב"ם ופסק) כתב על זה שראייתו אינה מוכרחת. [תצא] **שו"ע הרב** (סוף שמירת גוף ופסק ס"ט), וכן כתב **האליה רבא** (סי' ג סק"י), **ובהגהות רעק"א** (שו"ת סי' קנו).

פניני הלכה

אוצר החכמה

(זוגות) ועוד, שהוא משום שהזוגות רומזות על השניות. והביא בשל"ה בשם ספר מלכיאל שהאריך בזה, ותמצית דבריו, שהרי אמרו (סנהדרין לח.) שנברא האדם יחידי, כדי שלא יאמרו המינים שתי רשויות הן. ולכן שמר הקדוש ברוך הוא את הסדר בעולמו, ולא תמצא אדם דומה לחבירו מכל וכל, כי בשלשה דברים אדם משונה מחבירו, בקול, במראה, בדעת. ואין חמור דומה לחבירו מכל וכל, ולא שום בריה. אף על פי שיש באדם אברים כפולים, עינים, ידים, רגלים, אינם דומים זה לזה, כי זהו ימין וזהו שמאל. ועם כל זה שאנו רואים שאין בריה דומה לחברתה, אנו רואים הרבה ביצים דומים זה לזה, כמו ביצי עוף כו', והרבה פירות האילן דומים זה לזה, כי כל האגוזים דומים זה לזה, וכן כל התפוחים. וכן בפירות הארץ, כל החיטים דומים זה לזה, ויכול להביא ענין זה את האדם להרהר חס ושלום, שאין להם התחלה אחת, כי אף שהם בשפל המציאות מן הבורא יתברך, מכל מקום ידוע שאין לך עשב מלמטה שאין לו כח מלמעלה, וזה שלמעלה עוד למעלה הימנו, עד שמגיע אליו יתברך, כי גבוה מעל גבוה. לכך ציוונו ה' יתברך הלכה למשה מסיני שלא לאכול ממין הזוגות, שלא יבוא לידי טעות זו.

המקובלים דנו אם יש חשש זוגות בנרות שבת, שהנה בכל בו (סי' מד) כתב שמצא בתנחומא, כל דברי השבת כפולים, שני כבשים, מזמור שיר ליום השבת, לחם משנה, זכור ושמור, ונראה שלכן נהגו להדליק שני נרות. ועל פי דבריו כתב בשו"ע (שו"ת סי' רסג ס"ק) שיש מכוונים לעשות ב' פתילות, אחד כנגד זכור ואחד כנגד שמור.

אך בספר הקנה (דיני שבת וקבלת שבת) כתב, שטוב היה להדליק בערב שבת ב' נרות לכבוד שבת, כנגד מזרח ומערב, אלא שקרוב הוא הדבר שיש לחוש לשניות ח"ו שהם הזוגות, ולכן ידליק ג' נרות שאז אין שטן ואין פגע רע, כי בשלשה אינם רואים ואינם מזיקים.

וכן כתב בשושן סודות (שות תפו), שחייב להדליק ב' נרות א' כנגד זכור וא' כנגד שמור, אבל מפני שנראה רומז לשניות לכן ידליק ג' נרות ויצא מידי השניות. וראה להלן (ע"ב) אם ישנו לחשש זוגות בזמן הזה.

בספר אדיר במרום (סי' תרמ) כתב שנהגו שאשה אחר נישואיה מדליקה שלשה נרות, ובהגהות כתב טעם אחר לדבר, שלפי המנהג שמוסיפים נר לכל אחד מבני הבית, יש להדר שיהיו שני נרות לכל אחד, אלא שאת הנר השני עושים לכולם יחד, ולכן תיכף אחר נישואיה מדליקה נר לה ונר לבעלה, ונר שלישי בשביל שניהם.

חשש זוגות בנרות חנוכה, והדלקת שני שמשים

כתב הטור (שו"ת סי' תרעג), שמפני שאסור להשתמש לאור נרות חנוכה, מוסיפים נר אחד, שאם ישתמש לאורה שיהא השימוש לאור אותו הנר. והביא ששאלו לאחיו ה"ר יחיאל, בדבר המדליקים נרות חנוכה ומוסיפים להדליק נר אחד יותר ממנין הימים לשם שמש, וסתמו ולא פירשו איזה מהנרות יהיה לשמש, אם יכול אח"כ לברור איזה שירצה להיות שמש, אפילו הראשון או האמצעי, או שמא דווקא האחרון הוא השמש. והשיב שנרות חנוכה אין להפסיק בהם בין הברכה לבין הדלקת כולם, הלכך האחרון יהיה שלא לשם נר חנוכה, שאם ישתמש לאורן ישתמש לאור אותו הנר. וכתב שאין שם שמש עליו, כי השמש הוא המדליק בו הנרות. ומבואר מדבריו שלא היו נוהגים להעמיד לשמש את הנר שבו הדליקו את הנרות, אלא היו מדליקים נר אחר להשתמש לאורו, ואותו היו מדליקים אחרון, אחר כל הנרות. אך הרמ"א (סה פ"ח) כתב שבמדינות אלו אין נוהגים להוסיף עוד נר, אלא מניח אצלם את השמש שבו הדליק את הנרות.

אך בספר דרך ארץ (מנהגי חרס נוסח, עמ' קמג) כתב, שבימי החנוכה נוהגים ק"ק הספרדים להדליק נר נוסף בכל לילה, דהיינו בליל ראשון מדליקים שלשה נרות, אחד למצות חנוכה ושני שמשים. וכן בכל לילה מדליקים שני נרות שמשים, פרט לנרות חובה. ובקונטרס אחרון (סה) כתב שכן נהג המקובל הרבי חיים שאול דוויק ליקח שני שמשים כמנהג עירו ארם צובה, ואמר שאין בזה פקפוק על פי קבלה.

ובטעם מנהג זה כתב בהערות שם [בטעם השני], שהוא משום שחוששים לזוגות על פי המבואר בסוגייתנו, ואם היו מדליקים רק שמש אחד היה נמצא שבלילה הראשון היו מדליקים שני נרות, ולכן הוסיפו עוד שמש שני כדי שיהיו מדליקים בליל הראשון בסך הכל שלשה נרות. ואף על פי שנמצא שבלילה השני מדליקים ארבעה נרות והם זוגות, העיקר שלא להתחיל בזוגות, ואין חוששים לזוגות בשאר הלילות.

כמנהג זה להדליק ב' שמשים נהגו גם בעל היטב לב (נטעי גבריאל פ"כ הערה יד), וכן כתב בדרכי חיים ושלום (שות תמיד) שאצל בעל המנחת אלעזר היה נר גדול דלוק על הספסל שעמדה המנורה, מלבד נר השמש שהיה של שעוה שממנו היה מדליק הנרות.

קי:

חשש זוגות בזמן הזה

כתבו התוספות (יומא עז: ד"ה מקום, חולין קז: ד"ה המסס), שעכשיו אין אותה רוח רעה המזיקה לזוגות שורה באלו המלכיות, ולכן אין נזהרים על הזוגות. וכן כתב בתשב"ץ קטן (סי' תקנ), שמהר"ם מרוטנבורג לא היה מקפיד על הזוגות, הן לאכול הן לדבר אחר.

וכן פסק בערוך השולחן (יו"ד סי' קטז סי"ז), שאחר שהביא כל עניני זוגות שבסוגייתנו, הביא מה שאמרו בסוגייתנו שבארץ ישראל לא היו מקפידים על זוגות, ושכלל הדבר הוא שכל מי שמקפיד בכך מקפידים עימו על כך ומי שאינו מקפיד אין מקפידים עימו, ובזמנינו לא שמענו שמקפידים בזוגות, ולכן רק אם יש מקפידים יתנהגו כמו שנתבאר.

ובבן יהוידע (לעיל קט: ד"ה לא יאכל) כתב, והנה תהלות לאל שנתבטל נזק של הזוגות, מפני כי הסטרא אחרא נחלש כוחה, ותחילה נתבטל בארץ ישראל מפני קדושתה [ולכן אמרו בסוגייתנו שבארץ ישראל לא הקפידו בזוגות], ואחר כך נתבטל חשש הזוגות גם מבבל, אף על גב ששכיחים שם מזיקים יותר. ועתה בזה הזמן אדרבה העולם עוסקים בזוגות, ומנהג הנשים פה עירנו בגדאד יע"א שאם שולחים זו לזו מיני מתיקה בתוך כלים, בשמחת נישואין או מילה, מקפידים שלא ישלחו כלים מספר נפרד אלא מספר זוג, ונהגו כן כדי לבטל חשש הזוגות שהיה בראשונה, וגבר ישראל.

אכן בתפארת צבי (לרבי מדוק הכהן, שו"ת, סוף סי' נח ד"ה המתת נכור) כתב שנראה שלא השתנה הטבע בענין הזוגות ושאר ענייני הסכנה שבגמרא, ומה שאנו רואים עתה שאינם מזיקים בטבע, אינו משום שהשתנה הטבע אלא משום שמעולם לא היתה בכך סכנה טבעית, ורוב הסכנות שנזכרו בגמרא אינם על דרך הטבע רק כעין מה שקורא הרמב"ם ניחוש, ולכן השמיט הרמב"ם כל עניינים אלו כדרכו מטעם שסובר שהם ניחוש, אבל אנו מנהג אבותינו בידינו להיזהר בהם.

ענייני סכנה שנזכרו בש"ס, אם אינם מסוכנים למי שאינו מקפיד

בגמרא, כללו של דבר, כל מי שמקפיד על ענין הזוגות, מקפידים עליו השדים להזיקו כשלא נזהר. ומי שאינו מקפיד כל כך, אין השדים מקפידים עליו להזיקו. בדפוס ונציה נוסף [ואינו בכתב יד], שמכל מקום צריך לחשוש לכך גם מי שאינו מקפיד, ומקור הדברים ברשב"ם (ד"ה כל דקפיד) [וממנו השתרבב לנוסח הגמרא בדפוס ונציה] שכתב שאפילו מי שאינו מקפיד ואין מקפידים עימו צריך לחשוש לכך, שאם לא כן, יקשה למה הזכירה הגמרא כל ענין הזוגות, והרי היה לחכמים לומר שלא יזהר אדם בזוגות כדי שלא יקפידו עימו.

ובספר חסידים (סי' תנט) כתב, שאין הדברים אמורים רק לענין זוגות, אלא כל הניחושים הם כנגד המקפידים, וכדכתיב (ישעיהו ז פסוק ה) 'קפדה בא ובקשו שלום ואין'. מכאן שכל המקפיד מקפידים עימו, ומתוך שאין אדם יכול להיזהר בהקפדות נכשל. ודן הרה"ק מבוטשאטש במילי דחסידותא (על ספר חסידים, שם), בדבר מי שאינו מקפיד אלא שיש בליבו חשש שמא דברים אלו מזיקים. וכתב שאם יש לו חשש מצד איזה ספק או פחד, אין זה בכלל 'מקפיד', ולא עליו נאמר שמי שמקפיד מקפידים עימו, ואדרבה על ידי שחושש ניצול מכל מיני קפידות נגדו. ואין החשש גורם עליו שום צד הקפדה, והולך בתום ילך בטח, ושומר פתאים ה'. והוסיף שלכאורה שייך בעניינים אלו של הנרדפים על ידי רוח רעה או רוח שטות מה שאמר הכתוב (קהלת ג טו) 'והאלהים יבקש את נרדף'.

ובמה שכתב בספר חסידים שכן הוא גם בשאר הקפידות, כן מבואר גם בירושלמי (שבת פ"ו ה"ט) לענין ניחוש, שכל המנחש סופו לבוא עליו. ומבואר שאינו מזיק אלא למי שרגיל בכך ומאמין בכך. ובנימוקי יוסף (מו"ק יח: ד"ה הנפטר) כתב לענין הקפידא שלא לומר לנפטר מחבירו 'לך בשלום' אלא 'לך לשלום', שיש בני אדם שמנחשים ומשימים דבר בליבם, וכנגדם דיברו חכמים, אבל למי שאינו מקפיד אין הדבר מזיק כלום. והביאו בדרכי משה (יו"ד סי' מג אות ח).

אך במילי דחסידותא (על עוקצין פ"ב, אות נ) כתב, שלא בכל דבר הקפידא תלויה בקפידת האדם, אלא דווקא בזוגות אמרו כן בגמרא, שאין הקפידא אלא למי שמקפיד בכך. וכתב שיש לומר שכמו כן הוא גם בשינויים הנעשים בבעלי חיים, כגון תרנגולת שקראה כמין תרנגול, שכתב בצוואת רבי יהודה החסיד (שם) שישחטנה מיד, וכבר הקשו האחרונים שבפרקי דרך ארץ [שבסוף ספר ראשית חכמה] כתב שלא לומר כן לפי שהוא מדרכי האמורי, ואף שיש לומר שטעות מעתיק היא בברייתא, ואין כוונתה לאסור לומר כן אלא להתיר, מכל מקום אין חיוב להקפיד על כך, ויש לומר שאף עניינים אלו תלויים בקפידת האדם, ובמקומו ובדורו של רבי יהודה החסיד ראה שהם מקפידים בזה, ולכן הודיעם שיזהרו בכך. אך המתהלך בתומו שלא להקפיד בזה עושה על צד היותר טוב.

קיא.

טומאת נשים בימי נדתן לענין היזק והליכה על עפרן

בגמרא מבואר ששני אנשים שעוברת ביניהם אשה נדה, אם בתחילת נדתה היא הורגת אחד מהן, ואם בסוף נדתה היא, מריבה עושה ביניהן. ומבואר שלאשה נדה יש כח מזיק. וכתבו התוספות (ד"ה שם) שיש מפרש שזהו דווקא אם היא עושה להם כישוף. אך הר"י מיגאש (שו"ת, סוף סי' קכט) כתב שבמקומו נהגו שכשהאשה נדה מתעכבים כל צרכי הבית בכלל, שאינה עוסקת בצרכי הבית, וכתב בדברי מלכיאל (שו"ת, ח"ה סי' קנ) שאפשר שנהגו כן על פי האמור בסוגייתנו, ונקטו שרוח רעה שורה על הנדה, ולכן אין נכון שתעסוק בצרכי הבית.

והרמב"ן (נחלקות שם) ביאר את דברי רחל ללבן (בראשית שם) 'לא אוכל לקום מפניך כי דרך נשים לי', כי היו הנדות בימי הקדמונים מרוחקות מאד, כי כן שמן מעולם 'נדות' לריחוקן, כי לא יתקרבו אל אדם ולא ידברו עימו, כי ידעו הקדמונים בחכמתם שהבלן מזיק, גם מבטן מוליד גנאי ועושה רושם רע כאשר ביארו הפילוסופים, והיו יושבות בדד באהל לא

או שעברה עליהם זריחת החמה, או שפיזר עליהם עפר, או שרקק עליהם רוק, שאם אין שם אחד מכל אלו רוח רעה שורה עליהם[תצב].

הליכת איש בין שתי נשים או להיפך

לא יעבור איש בין שתי נשים, ולא תעבור אשה בין שני אנשים, מפני שרוח רעה שורה[תצג].

פגש אשה שחזרה מהטבילה

הפוגע באשה בשעה שעולה מן הטבילה, אם הוא משמש קודם, אחדה ליה לדידיה רוח זנונית, ואם היא תקדים ותשמש אחדה לה לדידה רוח זנונית, מה תקנתו, יאמר את הפסוק (תהלים קז מ) 'שופך בוז על נדיבים ויתעם בתוהו לא דרך', ויש אומרים שיאמר את הפסוק (איוב יב כא) 'שופך בוז על נדיבים ומזיח אפיקים רפה', ולכן יאמר את שניהם[תצד].

שינה בצל לבנה של כותל חצר

לא ישן בחצר בצל לבנה של כותל החצר, מפני שהשדים דרכם להלך בלילה ובזמן שהלבנה זורחת מתייראים ללכת במקום האור והולכים במקום הצל, ואם

[תצב] **שו"ע הרב** (שם). [תצג] **שו"ע הרב** (שם), **ערוך השולחן** (או"ח סי' ג ס"ו). [תצד] **ש"ך** (יו"ד סי' קנ"ה ס"ק פ"ח). ומקור הדברים בסוגייתנו. וכתב בשבט הלוי (שם, עמ' הס"ך) שבסוגייתנו הוזכרו עוד הרבה דברים סגוליים אך יש דברים שלא קיבלו, כיון שידעו שכבר עבר עליהם. עיין שם, שאף שבש"ך מביא לומר רק חצי הפסוק 'ומזיח אפיקים ריפה' [לשון רפיון]. אך כוונתו

אוצר החכמה 19/06/2018

שיאמר את כל הפסוק, שהרי אסור לומר חצי פסוק. עוד כתב (שם או"ח י) שהיום זה לא שכיח, כיון שיש אשה העומדת על גבי הטובלת, והיא פוגעת בה תחילה. [תצה] **שו"ע הרב** (שם). [תצו] **משום שבהם שולט קטב מרירי. הג"ה בשו"ע** (או"ח סי' תקנ"ד סק"ח). [תצז] **ביאור הלכה** (סי' תקנ"ד ד"ה נהגו לחכה). ולפי המבואר בסוגייתנו יש להזהר בימים אלו יותר ממה שיש להזהר

מי"ז בתמוז ואילך כיון שמא' תמוז עד ט"ז תמוז ודאי שכיחים המזיקין, ועיין בשו"ע (שם) שמבואר שיש להזהר מי"ז בתמוז עד תשעה באב שלא לילך יחידי מארבע שעות עד תשע שעות, ומקורו הוא מהגהות מיימוניות החדשות (מנהגי מהרש"ג אות כט) באיכה רבה (פ"ג סי' טז) והרוקח (סי' שט) ומדרש תהלים (לא ו). [תצח] **שו"ע הרב** (שם), **ערוך השולחן** (או"ח סי' רמ ס"ד). ולכן נהגו כל הלבנה במערב והוא ישן בצד הכותל במזרחו אין לחשוש[תצח].

קיא:

זהירות משדים מא' תמוז עד ט"ז תמוז

צריך להזהר מא' תמוז עד ט"ז תמוז שלא ללכת יחידי מארבע שעות עד תשע שעות[תצז], ולא יכו התלמידים בימים ההם[תצז].

המסרק ראש יבש

המסרק ראשו יבש, יבא לחשש עיורון[תצח].

שתיית משקה המטפטף מחבית

השותה משקה המטפטף מהחבית נותן עיורון לאור עיניו[תצט].

נעילת מנעלים בעוד שהרגליים לחות

לא ינעול מנעליו בעוד שרגליו לחות ממי הרחיצה משום סכנת עיורון, ולא נהגו להקפיד בזה[תק].

פת התלויה באויר

פת תלויה באויר בבית קשה לעניות, אבל בבשר ודגים אין לחשוש בזה הואיל ודרכם בכך[תקא].

[תצז] **שו"ע הרב** (שם). [תצח] **המסרק ראשו יבש, יבא לחשש עיורון** (שם). [תצט] **השותה משקה המטפטף מהחבית נותן עיורון לאור עיניו** (שם). [תק] **נעילת מנעלים בעוד שרגליו לחות** (שם). [תקא] **פת התלויה באויר** (שם).

ישראל לרחוץ גופו בערב שבת ולסרק הראש אחר רחיצה וינצלו מרעה זו. **ערוך השולחן** (שם). [תצט] **שו"ע הרב** (שם). [תק] **מחצית השקל** (או"ח הקדמה לסי' רם), **ערוך השולחן** (שם). ושומר פתאים ה'. **מחצית השקל** (שם). ובשו"ע **הרב** (שם) כתב שבימי חז"ל לבשו המנעלים על רגלים יחפים, ובימינו קיים חשש זה בלבישת האנפילאות. [תקא] **שו"ע הרב** (שם).

פניני הלכה

יכנס בו אדם, וכמו שהזכירו רבותינו בברייתא של מסכת נדה (פ"ג ה"ה), תלמיד אסור לשאול בשלומה של נדה, רבי נחמיה אומר אפילו הדיבור היוצא מפיה הוא טמא, אמר רבי יוחנן אסור לאדם להלך אחר הנדה ולדרוס את עפרה שהוא טמא כמת כך עפרה של נדה טמא, ואסור ליהנות ממעשה ידיה. ולכך אמרה רחל, ראויה הייתי לקום מפני אדוני לנשק ידיו, אבל דרך נשים לי ולא אוכל להתקרב אליך, וגם לא ללכת באהל כלל שלא תדרוך אתה עפר רגלי, והוא החריש ממנה ולא ענה אותה כי לא היו מספרים עמהן כלל מפני שדיבורה טמא.

עוד כתב הרמב"ן (ויקרא יח יט) שדמי הנדה הוא סם המות ימית כל בעל חיים שישתה אותו או יאכלנו. ועוד הגידו בו נסיון אמיתי, והוא מנפלאות תמים דעים בתולדה, כי הנדה בתחילת זובה אם תביט במראה של ברזל הבהיר ותאריך לראות בה, יראו במראה טיפות אדומות כטיפות דם, כי הטבע הרע המזיק שבה תוליד גנאי, ורוע האויר ידבק במראה, והנה היא כאפעה הממית בהבטתו, וכל שכן שתזיק לשוכב עימה אשר תדבק גופה ומחשבתה בו ובמחשבתו וכו'. וכן האריך הרמב"ן עוד בדרשת תורת ה' תמימה (פרק יג סי' קנ) ושם הביא הנסיון הנזכר בשם אריסטוטליס. ובפירוש חשק שלמה לרבי יהודה בן יהודה מלוניל לספר הכוזרי (מאמר ג אות ס) כתב על דברי הרמב"ן, כי אפלטון וסיעתו היו אומרים, שהרוח הרואה יוצאת לחוץ ותתפשט אל הדבר המוחש בניצוצות, יצאו מהעין אל הדבר הנראה. וראייתם מהשרף המעופף השורף בראייה, גם ימית עצמו בראותו פניו במראה, כי יהפך ניצוץ ראותו מהמראה אל פניו, ומהזאב הנוחר קול הרואה אותו, ומהמראה הזכוכיית, שאם תסתכל בה האשה בעת שהיא רואה דם, ימצא בה כתם אדמדם. ואולם החכם ר' לוי בחלק הטבעיות מחיבורו הגדול סתר דבריהם ואמר, כי לא יעשו אלו זה המין מההיזק מהבטתם, אבל נזקם המגיע מהם יוצא מהבל היוצא מפיהם ומנחיריהם, ויתפעל ממנו ראשונה האויר, ובאמצעותו יזוקו האנשים, כי השופעת, בהביטה אל המראה, יבוא הכתם מהמראה מהבל פיה ומנחיריה באמצעות האויר. או נוכל לומר, כי יש לה ארס בכח הרואה, והאויר הקרוב לה תופס תמונתו ויתנהו אל האויר הקרוב, וכן עד הגיעו אל הדבר המוזק. וכן שריפת האפעה בהביטו במראה, בהתהפך האויר מהעין אל המראה ומהמראה אל העין, ויחזק מפעלו, כי הראייה תהיה בהתהפכות. ולזה ההבטה במראה מחזק הראות, כי יהפך ממנה ויחזק לעצמו. עכ"ל.

ובבית לחם יהודה (גליון השו"ע יו"ד סי' קנה ס"ק ס"ק) כתב בשם ספר צדיק תמים, שאסור לילך אחרי אשתו נדה ולדרוס עפרה משום שהיא טמאה כמת, ואסור ליהנות ממעשה ידי אשתו נדה.

ובשבט הלוי (שו"ת, ח"ה סי' קמז) נשאל אם יש להחמיר כדברי הרמב"ן והבית לחם יהודה שהביאו כן להלכה, והוכיח מגמרא שאין הלכה כברייתא זו עיי"ש, והוסיף שאף שהרמב"ן הביא הברייתא, אין הלכה כמאמרים אלו שבברייתא זו, שכל ברייתא ומאמר מתנא ואמורא שלא הובאו בש"ס בבלי וירושלמי או במסכתות חיצוניות, כמו מסכת כלה ודרך ארץ וכיוצא בזה לא נתקבלו לדורות, רק מי שרוצה לנהוג כן מדרך קדושה וחסידות אבל לא מעיקר ההלכה, ומה שהעתיקו בבית לחם יהודה, אם כוונתו להלכה ממש אין הלכה כמותו, ובודאי כוונתו גם כן רק על דרך קדושה.

עוד כתב בשבט הלוי (שם סי' קטו) שלא כתב לומר שראוי לנהוג בחומרות הנ"ל מדרך קדושה וחסידות, כי אין מי שיזהר בזה שלא לדרוך על עפר אשה נדה, וכוונתו רק שאם ימצא קדוש עליון שיוסיף על עצמו חומרות אלו, יהיה רק מקדושה ולא מעיקר הדין, אבל בודאי אינו מדרך חסידות וקדושה הרגילים שיש להם מהלכים בין המוני הצדיקים וחסידים של בית ישראל, והלואי ונזכה שיקיימו כל ההלכות והחומרות שנזכרו בד' חלקי שו"ע החל משויתי ה' לנגדי תמיד שבתחילת או"ח עד סוף חו"מ, כאשר כן קיבלתי מרבותי שקשה למצוא גם יחידים בדור הזה שמקיימים את כולם.

מאכלים שנגעה בהם נדה

ובדברי מלכיאל (שם) כתב שמה שנוהגים בפלך קוטאייס שהנשים בימי נידתן אין נוגעות באוכלין ומשקים, ואף הבתולות נוהגות כן בימי וסתן, וכשפוסקות מלראות רוחצות במים שאובים ואז מקילות, מנהג זה אין לו יסוד והוא מנהג בורות, ואף שהר"י מיגאש כתב שכן נוהגים במקומו וכאמור, אנו אין לנו לחדש הלכה מה שלא נזכר בדברי חז"ל, ויש חשש מינות להאמין בדברים כאלה שלא נזכרו בדברי רבותינו, לפיכך ראוי לבטל מנהג גרוע זה.

וכן כתב במסגרת השולחן (יו"ד סו"ס קנה) על דברי הר"י מיגאש הנזכרים, שהובאו בשיורי ברכה (יו"ד סי' קנו ס"ק יט), שאנו לא ראינו מי שנהג כזאת, ואין רוב ציבור יכולים לעמוד בכך.

ובאגרת המוסר המיוחסת לרמב"ם (קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו, ליפסיא תר"כ, עמ' מ) כתב על בני ארץ אחת, שאינם אצלו אלא כדמות הקראים הכופרים בתורה שבעל פה, ואין אצלם

זכות מוח כלל בכל עסקיהם בתורה ובמקרא ובתלמוד, וקצת דיינים מהם יאמינו וינהגו בענין הנדה כמו שיאמינו וינהגו בני מאוס [יש גורסים, מגוס], והם אומה מן האומות הדרות בארצות הישמעאלים, לא יראו הנדה כלל, ולא יעיינו בקומתה ולא במלבושיה, ולא ידברו עמה, ואוסרים ללכת בקרקע אשר דרכה כף רגלה, ודברים ארוכים רבים יותר מאלו שיש לדבר בהם ובמנהגיהם ובמעשיהם.

חליצה לאשה בעת נדתה

הבית יוסף (אהע"ז סי' קסד ס"ד היכמה לפ מתיינס) כתב שמותר לעשות חליצה לאשה בעת נדתה, ואע"ג שאינה בת יבום בזמן זה מ"מ חליצתה חליצה, ואינה דומה לחליצת מעוברת שאין שמה חליצה, לפי שהנדה עומדת לטבול וליטהר כדרך כל הנשים, משא"כ מעוברת שמא תלד, ועוד שאף אם בא עליה בעת נידתה קנאה כמו שמוכח בגמרא (יבמות עב:), וכן פסק בשולחן ערוך (שם).

אכן מהר"ח פאלאג'י בספרו גנזי חיים (עו:) כתב, מצאתי כתוב בכת"י מוה"ר כסא שלמה, וז"ל, אשה שהיא בנדתה מותרת לחלוץ, אבל שמעתי כי פה אזמיר יע"א הקפידו הרבנים ז"ל על זה, ולא ידעתי טעמם. ומעשה בא לידי וכו' ונדחית החליצה לשבוע הבא. עכ"ד. ובטעם הדבר הביא בשם בנו הרה"ג ר' יצחק ז"ל, שהוא על פי מה שאמרו בסוגייתנו (נמדבר טו לט) 'וזכרתם את כל מצות ה'', ופירשו חז"ל (נמדבר"ר יח יח) שהזכירה היא על ידי שיש בהם שמונה חוטים וחמישה קשרים, הרי י"ג, וציצית בגמטריא ת"ר, הרי תרי"ג מצוות נרמזים בציצית, ובה אנו זוכרים את כל המצוות תמיד. ואם יחסר ציצית אחת או אפילו חוט אחד הרי האות מזויף וחסר, ובנפשינו הוא לזייף סימנו של הקב"ה. ולכן צריכים אנחנו כל יום לבדוק הציצית אם שלמים הם. וכיון שאנחנו שרויים בין הגויים ונבזים בעיניהם, אנו חוששים בכל יום ובכל עת שימצאו מבין הגויים בני בליעל שיחטפו ציצית אחד מאלו שמונחים מאחורינו, ויהיה האות פגום ויצא שכרו בהפסדו. ולכן אנחנו צריכים לישא את הציצית בהסתר, שלכל הפחות יהיה לנו לאות בבתינו ובבית המדרש ובבית הכנסת. אכן זקנים ואנשי מעשה שאינם צריכים להתערב בין ההמון בכל זמן, מתכסים בציצית בגלוי]. ונשאל מהר"י ברונא על הבחורים שלובשים הטלית קטן על בגדיהם בפרהסיא, ואומרים שעדיף לעשות כן ולקיים המצוה בפרהסיא, אם חוששים ליוהרא או לא.

והשיב שהכל לפי המנהג והזמן והאדם, ועכשיו שאין רגילים ללבוש בפרהסיא כי אם רבנים, והוא לבוש שניכר בין רב לבחור, הרי הלובשו מעל בגדיו מן המתמיהים ואסור לעשות כן, וכל הלובש בגד גדולים ואינו ראוי לו נראה כמעיד עדות שקר בעצמו. והביא כמה ראיות לדבר, ובסוף התשובה הביא ראיה מסוגייתנו, שהיה סודר מיוחד לתלמידי חכמים ולא היה ראוי למי שאינו תלמיד חכם שילבשנו. ואמרו בירושלמי (נדרים פ"ג ה"ט) שכל מי שעושה דבר שאינו צריך נקרא הדיוט.

וכן כתב מהר"ם מינץ (שו"ת, סי' קכ), שאין להתייהר בטלית של תלמיד חכם [התשובה נשמטה בגוף הספר, אך מניינה ועניינה מבוארים במפתח הספר].

קיא:

שלא ילבש אדם פשוט בגדים שנהגו הגדולים ללבשם משום יוהרא

בגמרא מובא מעשה בשומר עיר אחד שהלך ונעמד ליד עץ זרדתא שהיה סמוך לעיר, ונכנסו בו שישים שדים והסתכן. בא לאחר החכמים שלא ידע שהיה זה עץ זרדתא של שישים שדים, ולכן כתב לו קמיע של שד אחד. שמע שהשדים תולים חינגא [מחול, כלי נגינה] בתוך העץ והיו שרים כך, סודרו של מר הוא כסודרו של צורבא מרבנן, אך בדקנוהו ומצאנו שאינו יודע לברך [ברכת 'עוטר ישראל בתפארה'. רשב"ם (ד"ה ה"ג סוד"ה דמר)]. ומבואר שהמזיקים לעגו לאותו צורבא מרבנן בכך שלובש סודר של תלמידי חכמים שאינו נאה לו.

וכתב מהר"י ברונא (שו"ת, סי' נו), שבזמנו היה המנהג שתלמידי חכמים היו לובשים טלית קטן מעל בגדיהם, אבל המוני העם היו לובשים אותו תחת בגדיהם [וראה גם במשיבת נפש לרבי יוחנן לוריא, מגדולי חכמי אשכנז (פרקים שמות ג יט) שכתב שהתווכח עם הגמון אחד שאמר לו שהטעם שנגזר על היהודים ללבוש טלאי צהוב הוא כיון שלא הקפידו על מצוות ה' לסמן עצמם בציצית, והראה לו לאותו הגמון שהוא עצמו הולך עם ציצית תחת בגדיו. אך ההגמון אמר לו שאינו כדין, שהיה לו לילך עם הציצית מעל בגדיו. והשיבו שהטעם שהולכים עם הציצית תחת הבגדים הוא כיון שעל ידה צריכים לזכור את עשיית כל המצוות, כמו שנאמר (נמדבר טו לט) 'וזכרתם את כל מצות ה'', ופירשו חז"ל (נמדב"ר יח יח) שהזכירה היא על ידי שיש בהם שמונה חוטים וחמישה קשרים, הרי י"ג, וציצית בגמטריא ת"ר, הרי תרי"ג מצוות נרמזים בציצית, ובה אנו זוכרים את כל המצוות תמיד. ואם יחסר ציצית אחת או אפילו חוט אחד הרי האות מזויף וחסר, ובנפשינו הוא לזייף סימנו של הקב"ה. ולכן צריכים אנחנו כל יום לבדוק הציצית אם שלמים הם. וכיון שאנחנו שרויים בין הגויים ונבזים בעיניהם, אנו חוששים בכל יום ובכל עת שימצאו מבין הגויים בני בליעל שיחטפו ציצית אחד מאלו שמונחים מאחורינו, ויהיה האות פגום ויצא שכרו בהפסדו. ולכן אנחנו צריכים לישא את הציצית בהסתר, שלכל הפחות יהיה לנו לאות בבתינו ובבית המדרש ובבית הכנסת. אכן זקנים ואנשי מעשה שאינם צריכים להתערב בין ההמון בכל זמן, מתכסים בציצית בגלוי]. ונשאל מהר"י ברונא על הבחורים שלובשים הטלית קטן על בגדיהם בפרהסיא, ואומרים שעדיף לעשות כן ולקיים המצוה בפרהסיא, אם חוששים ליוהרא או לא.

והשיב שהכל לפי המנהג והזמן והאדם, ועכשיו שאין רגילים ללבוש בפרהסיא כי אם רבנים, והוא לבוש שניכר בין רב לבחור, הרי הלובשו מעל בגדיו מן המתמיהים ואסור לעשות כן, וכל הלובש בגד גדולים ואינו ראוי לו נראה כמעיד עדות שקר בעצמו. והביא כמה ראיות לדבר, ובסוף התשובה הביא ראיה מסוגייתנו, שהיה סודר מיוחד לתלמידי חכמים ולא היה ראוי למי שאינו תלמיד חכם שילבשנו. ואמרו בירושלמי (נדרים פ"ג ה"ט) שכל מי שעושה דבר שאינו צריך נקרא הדיוט.

וכן כתב מהר"ם מינץ (שו"ת, סי' קכ), שאין להתייהר בטלית של תלמיד חכם [התשובה נשמטה בגוף הספר, אך מניינה ועניינה מבוארים במפתח הספר].

סובין בבית

סובין בבית קשה לעניות[תקב].

איבוד פרורים ביד

אף על פי שמותר לאבד פרורים ביד, מכל מקום קשה לעניות[תקג].

המשתין לפני מטתו יבא לידי עניות

המשתין לפני מטתו ערום, מביא לידי עניות[תקד]. שהשר של עניות שמו נבל, ואוהב לשרות במקום מיאוס[תקה].

קיב.

המקיז דם ולא נטל ידיו

המקיז דם מהכתפים[א] ולא נטל ידיו, מפחד שבעה ימים[ב].

המגלח ולא נטל ידיו

המגלח[ג] ולא נטל ידיו[ד], מפחד שלשה ימים[ה].

הנוטל צפרניו ולא נטל ידיו

הנוטל צפרניו[ו] ולא נטל ידיו, מפחד יום אחד ואינו יודע ממה מפחד[ז].

דיני הנטילה

צריך נטילה במים דווקא, ואף שבשביל תפילה ולימוד תורה די בניקוי הידים, מכל מקום לסלק את הרוח רעה צריך מים דווקא. וימהר ליטול ידיו מיד, כדי להסיר רוח רעה השורה על ידיו. והנטילה תהיה עד הפרק, ועל כל פנים עד סוף קשרי אצבעותיו, ואין צריך ליטול שלש פעמים[ח].

תבשיל או משקים תחת המטה

לא יתן תבשיל[ט] ולא משקים תחת המטה אפילו מכוסים, מפני שרוח רעה שורה עליהם[י].

שתיית מים מנהרות ואגמים בלילה

לא יניח פיו על הסילון המקלח וישתה, ולא ישתה בלילה מהבארות ומהאגמים, שמא יבלע עלוקה, והוא אינו רואה[יא].

דיני עונג שבת

מי שיש יכולת בידו

איזה הוא עונג[יב] זה שאמרו חכמים שצריך לתקן תבשיל שמן ביותר[יג] ומשקה מבושם לשבת[יד] הכל לפי ממונו של אדם, וכל המרבה בהוצאת שבת ובתיקון מאכלים רבים וטובים הרי זה משובח[טו].

מי שיש לו כדי שלש סעודות וקצת יותר

מי שיש לו ממון לקנות מזון שלש סעודות וקצת יותר מזה, חייב להוציאו לשבת כדי לקיים מצות שלש סעודות וכסא דהרסנא[טז].

מי שהשעה דחוקה לו ביותר

מי שהשעה דחוקה לו ביותר[יז], אינו חייב להצר לעצמו ולשאול מאחרים כדי להרבות במאכל בשבת[יח], אמרו חכמים הראשונים, עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות[יט], ואף שהוא פטור ישתדל שלפחות יהיה לו גם סעודה שלישית וכסא דהרסנא[כ].

מי שניזון מצדקה

מי שאין לו כלום והוא ניזון מצדקה, מחויבים הגבאים ליתן לו לפחות שלש סעודות וכסא דהרסנא[כא], ואם יש לו מעט משלו[כב] צריך לדחוק עצמו לענג את השבת כראוי, ואין מספיק במה שיכבד את השבת בכסא דהרסנא בלבד[כג].

לחזור על הפתחים עבור קיום מצוה

נר שבת

אחד האנשים ואחד הנשים, חייבים להיות בבתיהם נר דלוק בשבת, אפילו אין לו מה יאכל שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר, שזה בכלל עונג שבת הוא[כד].

(א) [תקב] **שו"ע הרב** (סס). [תקג] **שו"ע** (או"ח סי' קפ ס"ד). ודווקא לדרוס עליהם שהוא ביזוי גדול, אבל כשמשליכם למים אפילו כשנאבדים על ידי כך אין חשש כיון שהוא פחות מכזית, ויש מחמירים כשיש הרבה פרורים שיש בהם יחד כזית. משנ"ב (סס סק"י). [תקד] **שו"ע** (סס סי' רמו ס"ב). והוסיף עוד פרטי דינים בזה, שדווקא כאשר משתין לכיוון מטתו, אבל אם משתין כלפי חוץ, והקילוח הולך למרחוק, או שמשתין לתוך כלי, אין זה מביא לידי עניות. [תקה] **משנ"ב** (סס סק"ה). ולכן קוראים לו נבל, שרוצה לנבל את עצמו, והמשתין לפני מטתו היינו מיאוס. [א] **ויתכן** שבעלוקה גם כן צריך ליטול ידיו, וטוב להחמיר. משנ"ב (סי' ד ס"ק מח). [ב] **שו"ע** (סס סי' ד סי"ט). [ג] **בין** בתער ובין במספרים. כף החיים (סס סי' ד אות נג). [ד] **בין** מגלח עצמו ובין מתגלח על ידי אחרים, וגם המגלח אחרים צריך ליטול ידיו משום שהרי זה כחופף ראשו ונוגע בגופו שצריך נטילה. כף החיים (סס אות נב). [ה] **שו"ע** (סס). [ו] **וגם** אם אחר נטל את צפרניו צריך ליטול ידים משום רוח רעה השורה על הידים, אבל האחר שנטל את צפרניו אינו צריך ליטול ידיו. כף החיים (סס אות נג). [ז] **שו"ע** (סס). וכן אם נוטל אפילו ציפורן אחת צריך ליטול ידיו. כף החיים (סס אות סה). ובאורחות רבינו (ח"ג עמ' קפו) כתב **בשם** החזו"א שהנוטל ציפורן אחת בשיניו אין צריך ליטול ידיו. [ח] **משנ"ב** (סס ס"ק נח - נט). ובכף החיים (סס אות סה) כתב **שהמחמיר** ליטול ידיו ג' פעמים קדוש יאמר לו. [ט] **עיין** בספר בינת אדם (כלל ס ס"ג) שכתב בשם הגר"א שהוא הדין מאכלים חיים כמו צנון, ואם עשה כן יזרקם במקום שלא ימצא אותם אדם. פתחי תשובה (יו"ד סי' קטז סק"ה). [י] **שו"ע** (יו"ד סי' קטז ס"ה) וש"ך (סס סק"ד). עיין בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' קה) שכתב שאין בזה אלא אזהרה לכתחילה אבל בדיעבד אין כאן חשש איסור. פתחי תשובה (סס סק"ד). ועיין ברמב"ם (הוצאת ומהדורת פרופ' י"ה) שכתב הטעם שמא יפול בו דבר המזיק והוא אינו רואהו, והראב"ד כתב שהטעם הוא משום רוח רעה, וכתב הברכי יוסף (יו"ד סס סק"ט) שהרמב"ם השמיט כל עניני רוח רעה. [יא] **רמב"ם** (סס פי"ט ה"ו). שו"ע (או"ח סי' תמ ס"ט). רמ"א (יו"ד סי' קטז ס"ה). [יב] **עיקר** מצות עונג שבת נתפרשה על ידי הנביאים, וכמו שנאמר (ישעיה נח יג) 'וקראת לשבת עונג', ויש פוסקים שסוברים שעיקרו הוא מהתורה, משום שהשבת היא בכלל מקראי קודש, שנאמר (ויקרא כג ג) 'וביום השביעי שבת שבתון מקרא קודש' וגו', ומקרא קודש פירשו חז"ל בספרי (במדבר קמז) דהיינו לקדשו ולכבדו בכסות נקיה ולענגו בעונג אכילה ושתיה, והפליגו חז"ל בשבת (קיט.-:) מאד במצוה זו ואמרו שכל המענג את השבת נותנים לו נחלה בלי מצרים, וניצול משעבוד מלכיות, וזוכה עבור זה לעשירות, עיין שם עוד כמה מאמרים בענין זה. משנ"ב (סי' רנ"ב סק"ט). [יג] **וטוב** להזהר שלא יפחות משני תבשילים, וטוב שיאכל דגים בכל סעודה משלש הסעודות, אם לא שאינם נאותים לו לפי טבעו או ששונאם, ושבת ניתן לעונג ולא לצער כמבואר בשו"ע (או"ח סי' רפח ס"ב - ג). מג"א (סי' רמב סק"ט), משנ"ב (סס סק"ג). [יד] **ענין** זה מבואר בשבת (קיח:) שצריך לענג את השבת בדגים גדולים וראשי שומים ותבשיל של תרדין שזה היה מאכל חשוב באותו הזמן, וכמו כן בכל מקום ומקום לפי מנהגו יענגוהו במאכלים ומשקים הנחשבים להם עונג. משנ"ב (סס סק"ט). [טו] **רמב"ם** (שבת פ"ל ה"ז). שבמזונות של שבת ויום טוב אם מוסיף מוסיפים לו, כמו שאמרו חז"ל (סס) כל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה ועד יום הכפורים וצריך להזהר שלא יוסיף בהם שמא לא קצבו לו כל כך, חוץ מהוצאת שבתות והוצאת יום טוב והוצאת בניו לתלמוד תורה שאם הוסיף מוסיפים לו. טור (או"ח סי' רמג), משנ"ב (סס סק"ל). לוים ברבית מגוי או מישראל באופן המותר לצורך סעודת שבת או סעודת מצוה. מג"א (סס סק"ג), משנ"ב (סס). [טז] **משנ"ב** (סס סק"ט). כסא דהרסנא, פירוש דגים קטנים מטוגנים בשמנם. משנ"ב (סס). [יז] **באופן** שאין לו משכונות ללוות עליהם, ובלא משכון אינו יכול להשיג הלוואה, שאם לא כן הוא צריך ללוות כדי שלא יבטל מצות עונג שבת, וכמו שאמרו חז"ל (גיטין טו:) שאומר הקב"ה בני לוו עלי ואני פורע. משנ"ב (סס סק"ג). ובעטרת זקנים משמע שלא ילוה אלא אם כן משער שיהיה לו במה לפרוע. ובשער הציון (סס ס"ק יג) כתב שהכל לפי הענין. [יח] **היינו** שיש לו מזון רק לשני סעודות ואין לו לסעודה שלישית ולכסא דהרסנא, והוא עדיין אינו פושט ידו ליטול מהצדקה. משנ"ב (סס סק"ט). [יט] **רמב"ם** (סס). [כ] **ט"ז** (סס סק"ט), משנ"ב (סס). וכדי שיהיה לפחות בדרגה המוזכרת בהלכה הקודמת. ט"ז, משנ"ב (סס). [כא] **משנ"ב** (סס). ובאדם נכבד יתנו לו לפי כבודו וכמבואר בשו"ע (יו"ד סי' רנג ס"ט), ולא אמרו בהם עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, משום שלא אומרים כן אלא במי שעדיין לא נצרך לבריות, אבל מי שכבר בא למדה זו לפשוט יד וליטול נותנים לו הכל. משנ"ב (סס). [כב] **ואם** יש לו מעט מעות ובא שכיר לתבוע עבור פעולתו שגמר לו באותו יום, נראה שצריך ליתנם לפועל כדי לקיים מה שכתוב (דברים כד טו) 'ביומו תתן שכרו ולא תבא עליו השמש', אף שעל ידי זה לא ישאר לו במה לענג את השבת, או אם יכול יפייסו שיתרצה להמתין עד לאחר שבת, שחיוב תשלומי שכיר בזמנו הוא חיוב דאורייתא ודוחה עונג שבת שהוא רק דברי קבלה, ואפילו לפי הפוסקים שעונג שבת גם כן דאורייתא, אף על פי כן הרי תשלומי שכר שכיר הוא עשה ולא תעשה ולא יבא עשה וידחה לא תעשה ועשה, ומה שצריך המעות לעונג שבת אין זה נחשב כתבעו ואין לו שאינו עובר בבל תלין, אמנם כל זה הוא דווקא שכבר הביא הפעולה שעשה לבית בעל הבית וקיבל ממנו, אבל אם לא קיבל ממנו יש לו עצה אחרת שלא יקבל ממנו הפעולה שעשה, ואז אינו עובר איסור ואפילו אם אמר לו הפועל בא וטול החפץ ממני ואיני רוצה לעכבו בידי תחת השכירות, וכמבואר בשיטה מקובצת בבא מציעא (קיג.) בשם הר"ר יהונתן. ביאור הלכה (סס ד"ה לכבד). [כג] **שו"ע** (או"ח סס) ומשנ"ב (סס). והטעם כיון שכשכול ויש בידו להוציא על זה, וצריך לצמצם בהוצאות שאר ימים כדי שישאר לו לשבת. משנ"ב. אמנם לא יטיל על אחרים הוצאת כבוד שבת בשבילו לענגו כראוי כיון שיכול להסתפק במעט. שער הציון (סס סק"ז). והט"ז (סס סק"ח) כתב שמספיק שיכבד השבת רק בכסא דהרסנא, אמנם לפי מה שמבואר שאפילו מי שאין לו כלום צריך לתת לו שלש סעודות וכסא דהרסנא, אם כן אין חידוש בזה שיש לו מעט משל עצמו שמחויב בסעודה שלישית וכסא דהרסנא, ויתכן שכוונתו שלא לומר שבחול יסתפק ממה שאחרים נותנים לו, ושבת יכבד מהמעט שיש לו ואפילו שאין לו לקנות אלא שני סעודות, היינו חושבים שיעשה שבתו חול כיון שלשבת יכול לצמצם שלא יצטרך לבריות כלל, ולכן אין זה דומה למי שאין לו כלום משלו, וחידש בזה השו"ע שצריך לקחת מאחרים לסעודה שלישית וכסא דהרסנא כיון שבין כך ניזון מאחרים, כן הביא הביאור הלכה (סס ד"ה ניזון), ומוסיף שבביאור הגר"א יש סתירה שבסימן רמ"ב (סק"ח) מפרש כהט"ז, ובסימן רס"ג (סק"ב) כתב שכבוד היום דבר מועט דהיינו כסא דהרסנא שוה לארבע כוסות, ואם כן כל שכן סעודה שלישית עצמה צריך ליקח מאחרים, ואם כן מה שמבואר בשו"ע שצריך להשתדל יותר, על כרחך היינו לכבדו כראוי ביותר מכסא דהרסנא, שלענין כסא דהרסנא אפילו מי שהשעה דחוקה לו ביותר חייב, וסיים הביאור הלכה שכיון שאין דעת הגר"א ברורה לכן סתם שלא כהט"ז שהוא יחיד בדעתו אלא כדעת שאר הפוסקים. [כד] **רמב"ם** (סס פ"ל ה"ח). שו"ע (סס סי' רסג ס"ב). ומקור הדברים מהמבואר בסוגייתנו שאף על פי שאמר רבי עקיבא עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, אבל עושה הוא דבר מועט בתוך ביתו. הרי שדבר מועט לכבוד שבת, דינו שוה לארבע כוסות ששואל על הפתחים, וכל שכן שצריך לשאול על הפתחים על קידוש שהוא עדיף מכבוד היום, כמבואר לעיל (קה.) וכל שכן עבור הדלקת נר, שהיא קודמת גם לקידוש כמבואר בשבת (כג:). ביאור הגר"א (סס).

פניני הלכה

קיב.

אוכלין ומשקים שהיו תחת המיטה

בגמרא תנא אוכלין ומשקים שתחת המיטה, אפילו מחופים בכלי ברזל רוח רעה שורה עליהם. והרמב"ם (רוצח פי"ג ה"ה) כתב, ולא יתן התבשיל תחת המיטה אף על פי שהוא עוסק בסעודה שמא יפול בו דבר המזיק והוא אינו רואהו. והשיג עליו הראב"ד שדין זה שלא יתן התבשיל תחת המיטה מקורו בירושלמי (ע"ז פ"ב ה"ג), ומפרשים שם שהטעם הוא משום רוח רעה [עיין בפני משה (ד"ה מצפיתא) שהביא את שני הטעמים, שמא יפול בו דבר המזיק או מפני רוח רעה ששורה עליהם].

וכתב בלחם משנה (שביעית עשור פ"ג ה"ג), שהרמב"ם אינו חושש כלל לרוח רעה, והוכיח כדבריו, שהרי הרמב"ם לא הביא כשהזכיר הדין של נטילת ידים שחרית (תפילה פ"ד ה"ג) שצריך עירוי שלש פעמים על הידים, כיון שהם כדי להסיר רוח רעה, כמו שכתב הטור (או"ח סי' ד) שלהעביר רוח רעה שעל הידים צריך לערות עליהם שלש פעמים. הרי שלא חשש כלל לרוח רעה. וכעין זה כתבו התוספות (חולין קו: ד"ה המפס), שכתבו שהטעם שאין נזהרים מרוח רעה שעל הידים כי אין אותה רוח רעה מצויה בינינו, וכמו שאין נזהרים בזמנינו על הזוגות ועל הגילוי (רמה נעיל קי:). וכן כתב בהגהות מרדכי (שבת פ"ק רמז תמפה) שהטעם שאין חוששים בביצה קלופה משום רוח רעה כמו שנתבאר בנדה (יג:), אולי משום שלא שכיח בינינו רוח רעה. וכן מבואר בים של שלמה (חולין פ"ח סי' יג) שכל מה שהזהירו משום רוח רעה, לא מצוי כיום. וגם לענין רוח רעה של נטילת ידים שחרית כתב (סס סי' נא) שאינה מצויה בינינו.

והנה כתב השו"ע (יו"ד סי' קעט ס"ו) מי שנשכו עקרב מותר ללחוש עליו, ואפילו בשבת, ואף על פי שאין הדבר מועיל כלום הואיל ומסוכן הוא התירו, כדי שלא תטרף דעתו עליו. ולשון זה שאע"פ שאינו מועיל כלום וכו' התירו הוא מלשון הרמב"ם (ע"ז פי"ב ה"ט). והשיג עליו בביאור הגר"א (סס אות יג) וכתב וזה לשונו, אבל כל הבאים אחריו חלקו עליו, שהרי הרבה לחשים נאמרו בגמרא, והוא נמשך אחר הפילוסופיא ולכן כתב שכשפים ושמות ולחשים ושדים וקמיעות הכל הוא שקר, אבל כבר היכו אותו על קודקדו, שהרי מצינו הרבה מעשיות בגמרא על פי שמות וכשפים וכו'. והפילוסופיא היטתו ברוב לקחה לפרש הגמרא הכל בדרך הלציי ולעקור אותם מפשטן, וח"ו איני מאמין בהם ולא מהם ולא מהמונם, אלא כל הדברים הם כפשטן, אלא שיש בהם פנימיות, לא פנימיות של בעלי הפילוסופיא שהיא חיצוניות, אלא של בעלי האמת.

אולם באפרקסתא דעניא (סוס"ת, מ"ג סי' יו"ד קמד) הביא בשם הגה"צ מהר"ה ליכטנשטיין אבד"ק קאלאמעא לתרץ שיטת הרמב"ם שלא כתב הטעם באוכלין ומשקים שתחת המיטה משום רוח רעה, שודאי שגם הרמב"ם סבר הטעם של רוח רעה כמבואר בש"ס, אלא שסבר הרמב"ם שאין אותם המזיקים יכולים לפגוע רק במקום שמקולקל כבר בטבע, כמו זבובים שנופלים במקום מנוגע. ולכן נקט שסיבת התדבקות הרוח הרעה היא משום שנפל בו דבר המזיק והוא כבר מקולקל בטבע.

אם האוכלין והמשקים נאסרים בדיעבד

בשבות יעקב (סוס"ת, מ"ג סי' קה) נשאל בדבר מי שנתן אוכלין ומשקים תחת המיטה, אם אסורים בדיעבד, והשואל ביקש להוכיח שמותר ממה שכתב הבית יוסף (יו"ד סי' ו ס"ה נכל דנר) שאם טעם מה שאין שוחטים בקנה הוא מחשש שינקבו הסימנים, השחיטה פסולה, אך לדברי הירושלמי (שבת פ"ח ה"ו) שהטעם משום רוח רעה השורה עליו, אין השחיטה פסולה בדיעבד. הרי מבואר שדברים האסורים מפני רוח רעה אינם אסורים בדיעבד. ומכל מקום הסתפק בדבר כיון שהגמרא והפוסקים החמירו בסכנה זו וסכנה חמורה מאיסור. והשיב שנראה פשוט שאין חשש איסור בדיעבד אלא אזהרה לכתחילה, ומכל מקום כדי שלא להוציא חלק בלי ראיה כלל הביא ראיה לדבר, ממה שאסרו חכמים בכמה מקומות שלא יאכל חבר אצל עם הארץ מחשש שמאכליו אינם מתוקנים, ולכאורה היה לאסור משום שדרכו להניח מאכליו תחת המיטה, כמו שאמרו (ע"ז נח.), והיה לחכמים לאסור

נר חנוכה

מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח האל והודיה לו על הנסים שעשה לנו, אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה, שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק[כה]. אבל אינו מחויב בכל זה, רק בשביל נר אחד בכל לילה[כו].

ארבע דברים בעבודת הבורא

יהודה בן תימא אומר הוי עז כנמר, וקל כנשר, רץ כצבי, וגבור כארי, לעשות רצון אביך שבשמים, פרט ארבעה דברים בעבודת הבורא יתברך[כז].

עז כנמר

עז כנמר, הוא כלל גדול בעבודת הבורא יתברך, לפי שפעמים אדם חפץ לעשות מצוה ונמנע מלעשותה מפני בני אדם שמלעיגין עליו, ועל כן הזהיר שתעיז פניך כנגד המלעיגין, ואל תמנע מלעשות המצוה[כח]. אך לא יתקוטט עמהם מפני שמדת העזות מגונה מאד, ואין ראוי להשתמש ממנה כלל אפילו בעבודת השם יתברך כי יקנה קנין בנפשו להיות עז אפילו שלא במקום עבודתו יתברך[כט].

קל כנשר

קל כנשר, הוא כנגד ראות העין, ודימה אותו לנשר כי כאשר הנשר שט באויר, כך הוא ראות העין לומר שתעצים עיניך מראות ברע, כי היא תחילת העבירה שהעין רואה והלב חומד וכלי המעשה גומרין[ל].

גבור כארי

גבור כארי, הוא כנגד הלב, כי הגבורה בעבודת הבורא יתברך היא בלב, ואמר שתחזק לבך בעבודתו[לא]. ויתגבר כארי לעמוד בבוקר לעבודת בוראו, שיהא הוא מעורר השחר[לב]. ועל כל פנים לא יאחר זמן התפילה שהצבור מתפללים[לג].

רץ כצבי

רץ כצבי, הוא כנגד הרגלים שרגליך לטוב ירוצו[לד].

הליכה יחף

לא ילך יחף[לה], ובמקומות שדרכם ללכת יחף מותר. וכן אם הולך יחף משום תשובה על עוונותיו מותר[לו].

קריאת אביו בשמו כשמוסיף אמירת אבא

מותר לקרוא לאביו בשמו כשאומר גם אבא, כגון שאומר אבא פלוני[לז].

קיב:

ישיבה במדינה שמנהגיה רעים

היה במדינה שמנהגיה רעים ואין אנשיה הולכים בדרך ישרה ילך למקום שאנשיה צדיקים ונוהגים בדרך טובים, ואם היו כל המדינות שהוא יודעם ושומע שמועתם נוהגים בדרך לא טובה כמו זמנינו, או שאינו יכול ללכת למדינה שמנהגיה טובים מפני הגייסות או מפני החולי ישב לבדו יחידי, כענין שנאמר (מיכה ג כח) 'ישב בדד וידום', ואם היו רעים וחטאים שאין מניחים אותו לישב במדינה אלא אם כן נתערב עמהם ונוהג במנהגם הרע יצא למערות ולחוחים ולמדברות, ואל ינהיג עצמו בדרך חטאים כענין שנאמר (ירמיה ט ה) 'מי יתנני במדבר מלון אורחים'[לח].

קריאת שמע שעל המטה

קורא על מטתו פרשה ראשונה של שמע (דברים ו ד - ט)[לט]. יש מן הראשונים שכתבו שצריך לקרוא כל פרשיות קריאת שמע[מ]. ואם קראה בתפילה מבעוד יום חייב לחזור ולקרות כל ג' הפרשיות. וטוב לומר תמיד כל קריאת שמע שהיא רמ"ח תיבות בצירוף 'אל מלך נאמן', לשמור רמ"ח אבריו[מא].

יקראנה סמוך לשנתו

ויקרא אותה קריאת שמע סמוך למטתו, ואין אוכלים ושותים ולא מדברים אחר קריאת שמע שעל מטתו, אלא יישן מיד, שנאמר (מהלים ד ה) 'אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה'. קרא קריאת שמע ולא יוכל לישן מיד, חוזר וקורא כמה פעמים זה אחר זה עד שישתקע בשינה, שתהיה קריאתו סמוך לשינתו[מב]. היה צריך לשתות או לדבר בדבר נחוץ, רשאי, ויחזור ויקרא קריאת שמע, אך אם כבר בירך 'המפיל' לא יפסיק בין הברכה לשינה בשתיה או בדיבור[מג].

פסוקים נוספים

ואומר 'יושב בסתר עליון' (תה צא), ואומר 'ה' מה רבו צרי' עד 'לה' הישועה' (תה ג ג - ט), ואומר 'ברוך ה' ביום ברוך ה' בלילה ברוך ה' בשכבנו ברוך ה' בקומנו', 'ויאמר ה' אל השטן יגער ה' בך השטן' וגו' (זכריה ג ג), 'ה' שומרך' וגו' 'מעתה ועד עולם' (תה קכא ח - ח), 'בידך אפקיד רוחי' וגו' (תה לא ו), 'יברכך ה'' וכו' עד 'וישם לך שלום' (במדבר ו כד - כו), ואומר 'השכיבנו' עד סמוך לחתימה[מד]. ואם הוא חולה או אנוס די במה שיאמר פרשה ראשונה של קריאת שמע וברכת המפיל לבד[מה].

הברחת מכס

מכס שפסקו המלך ואמר שילקח שליש או רביע או דבר קצוב, והעמיד מוכס ישראל לגבות חלק זה למלך, ונודע שאדם זה נאמן ואינו מוסיף כלום על מה שגזר המלך, עובר המבריח ממכס זה, מפני שהוא גוזל מנת המלך, בין שהיה המלך גוי בין שהיה מלך ישראל[מו].

[כה] **רמב"ם** (תעניות פ"ד ה"ג). שו"ע (סי' תרעו ס"ב). ולמדו זאת מסוגייתנו, שאפילו עני שבישראל לא יפחתו לו מארבע כוסות, משום פרסומי ניסא, וכל שכן עבור נר חנוכה שהוא עדיף מקידוש היום. מגיד משנה (שם). ובביאור הגר"א ביאר שהרי צריך לחזור על הפתחים עבור קידוש ועבור הדלקת נר שבת [כמבואר בהערה לעיל], וכל שכן עבור נר חנוכה שהוא קודם לקידוש, ולנר שבת כמבואר בגמרא שבת (שם). [כו] **משנ"ב** (סי' תרעו ס"ק ו). [כז] **טור** (סי' תרעו). [כח] **טור** (שם). וכל זה במצוה שהוא עושה [כט] **משנ"ב** (סי' ו ס"ק ה). [ל] **טור** (שם). [לא] **טור** (שם). [לב] **שו"ע** (שם ס"ק ג). [לג] **רמ"א** (שם). [לד] **טור** (שם). [לה] **רמ"א** (שם סי' ג ס"ו). וכמבואר בסוגייתנו שאמר רבי עקיבא לבנו 'אל תמנע מנעלים מרגליך'. ביאור הגר"א (שם). [לו] **משנ"ב** (שם ס"ק יז). [לז] **ביאור הגר"א** (יו"ד סי' רמב ס"ק לו). ומקורו מסוגייתנו 'אני אומר ליוחי אבא'. [לח] **רמב"ם** (דעות פ"ו ה"ט). ובקרית מלך ציין לסוגייתנו. [לט] **שו"ע** (או"ח סי' רלט ס"ב). והרמב"ם (תפילה פ"ז ה"ג) כתב, שקורא פרשה ראשונה מקריאת שמע וישן, ואם אנסתהו שינה קורא אפילו פסוק ראשון או פסוקי רחמים ואחר כך יישן [וברוב דפוסים נשתנה הנוסח ונוספו בו דברים, וראה שינויי נוסחאות במהדו' פרנקל]. ואף הנשים קוראות קריאת שמע שעל המטה. שער הציון (שם ס"ק טז). [מ] **באר היטב** (שם סק"ב). [מא] **משנה ברורה** (שם סק"ב). [מב] **רמ"א** (שם). ויחזור לקרות פרשה ראשונה וראוי שלא לכפול פסוק ראשון, או שיקרא שאר פסוקי רחמים, וכן אם מהרהר בדברי תורה מותר. משנה ברורה (שם סק"ז). [מג] **משנה ברורה** (שם סק"ד). [מד] **שו"ע** (שם). [מה] **משנה ברורה** (שם סק"ט). [מו] **רמב"ם** (גזלה ואבדה פ"ה ה"ט). וכמבואר בסוגייתנו, 'ואל תבריח עצמך מן המכס'.

אריאל 19/06/2018

פניני הלכה

לאכול מאכליו מטעם זה, שיש סכנה באכילת מאכלים שהיו תחת המיטה. אלא ודאי פשוט שכל דברים אלו אינם אלא אזהרה לכתחילה אבל בדיעבד אין קפידא כלל. גם לא הוזכר בשום פוסק שום איסור בדיעבד בעניינים אלו, והיינו משום שהם רק אזהרה לכתחילה אבל בדיעבד אין קפידא כלל.

אך החיד"א בשיורי ברכה (יו"ד סי' קטז סק"י) השיג על השבות יעקב, והחמיר גם בדיעבד, וכן כתב בבינת אדם (כלל סא סי' סג) שכן פסק הגר"א, ודחה החיד"א את ראיית השואל משחיטה בקנה, ששם אין הרוח הרעה שורה אלא על הקנה, ולכן אין המאכל נאסר בדיעבד, אבל באוכל שהיה תחת המיטה שהרוח הרעה שורה על האוכל עצמו, הרי הוא אסור אף בדיעבד. והביא ראיה לאיסור מסוגייתנו, שהסמיכו לרוח רעה זו השורה על האוכלין שתחת המיטה, את ענין הרוח הרעה השורה על המים בלילי רביעיות, ועל רוח רעה זו אמרו שאם שתה את המים דמו בראשו מפני הסכנה, ואם כן מבואר שרוח רעה זו מביאה לידי סכנה, ובודאי אסורה גם בדיעבד. ועל ראיית השבות יעקב להתיר ממה שלא אסרו מאכלים של עם הארץ משום שהיו תחת מיטתו, כתב שאינה ראיה כלל וכמבואר למעיין.

והנה הש"ך (יו"ד סי' קטז סק"ד) כתב שמשום רוח רעה יש לאסור אפילו מכוסים, וכתב בבינת אדם (שם) שבסוגייתנו אמרו 'אוכלין ומשקין תחת המטה, אפילו מכוסין בכלי ברזל רוח רעה שורה עליהם', משמע שאין חילוק בין אוכלין חיים למבושלים, וכן דעת הגר"א. אולם אנו רואים שדבר זה מצוי מאוד בבני הכפרים שמניחים כל הלפתות וביצים תחת המיטה. ואפשר כיון שדשו בה רבים שומר פתאים ה'. עוד אפשר שהראשונים לא גרסו בסוגייתנו 'אוכלין', וראיה לכך ממה שהשמיטוהו הפוסקים, ולא הביאו אלא תבשיל כמובא בירושלמי. והגר"א חשש לגירסא שלפנינו. והביא בשם הגר"א שציוה בצנון שהניחו תחת המיטה, לחתכו לחתיכות קטנות ולזרקו כדי שלא ימצאנו אדם. אמנם דעתו דהאידנא דדשו בה רבים אין להחמיר.

ובאפרקסתא דעניא (שו"ת, מ"ע סי' קמד) הביא מספר שערי רחמים (סוף קנו) שמצא כתוב בשם הגאון מהר"ח תלמיד הגר"א, שגם הגר"א לא החמיר רק על עצמו ולאחרים הקיל וציוה להשקותם מזה, והביא מספר ערוגת הבושם שהוכיח מדברי הפוסקים להקל דיעבד. ושכ"כ בעל דעת קדושים בספר מילי דחסידותא על ספר חסידים (סי' תמח) שאין זה אלא לכתחילה, ורק מי שרוצה להטיל אימה על אנשי ביתו, רשאי לזרוק מאכל שהניחו תחת המיטה.

אוכל שתחת עגלת תינוק

במנחת יצחק (שו"ת, מ"ד סי' קיז) נשאל בענין עגלת תינוקות, שתחת גופו של התינוק למעלה מן הגלגלים יש סל מיוחד ליתן שם אוכלין ושאר דברים, וכיון שכמה פעמים התינוק בתוך העגלה נרדם, אולי נכנס בכלל האיסור של אוכלין ומשקים תחת המיטה. והשיב להתיר על פי מה שכתב בספר מזמור לדוד (פסלמ"ו, קיפ: הוספת נדרכ"מ סי' קטז ס"ק לז) שאין בכלל זה מה שנוהגים להניח תבשיל בין כר לכסת כדי לשמור חומו, שאינו נקרא תחת המיטה אלא כשמונח בקרקע שתחתיה ממש. וא"כ גם בנידון דידן אין שום איסור. גם כתב לצרף מה שכתב בספר מילי דחסידותא (שם, הוספת נדרכ"מ שם ס"ק לח), שאין חשש רק במיטה שבה תשה"מ, ואם כן כל שכן שבשל תינוק אין חשש, ויש מקום להקל אף לכתחילה.

קיב:

נישואין עם אלמנה

בגמרא הובאה הוראת רבי עקיבא לרבי שמעון בר יוחאי, שלא יבשל בקדירה שבישל בה חבירו, והיינו שלא ישא אשה שהיתה נשואה לאיש אחר, ולפי הלשון השני בגמרא המדובר גם באלמנה, והטעם שאין כל האצבעות שוות ושמא לא יהיה נוח לה כמו הראשון. ופירש רש"י (ד"ה שמין בו) שמתוך כך תזלזל בו, והרשב"ם (ד"ה שמין בו) כתב שתשנא אותו.

החיד"א (שו"ת מיים שפל ס"ג סי' יט) נשאל בדבר מה שיש נזהרים שלא לישא אלמנה, ולא ידע למה, כי הכתוב לא אסר אלמנה אלא לכהן גדול, אבל כהן הדיוט הגם דמוזהר בגרושה וכו' הרי הוא מותר באלמנה, וקל וחומר לישראל. והשיבו החיד"א שאין שאלתו בחכמה, שבודאי אין איסור בנישואי אלמנה לישראל, ומרבית העם נושאים אלמנה ואין מוחה ואין פוצה פה ומצפצף, ואינה אלא זהירות, ומה ענין זהירות לאיסור. והביא מה שאמרו בסוגייתנו שלא לישא אלמנה, ואף בזה אין איסור אלא דרך עצה טובה.

אכן כתב שעל פי הזוהר הקדוש כמעט היא סכנה לישא אלמנה, כמבואר בזוהר (משפטים קג.), והטעם כיון שהנפטר משאיר רוחו בה ורוח הבעל הראשון והשני מתגרים זה בזה ולפעמים מנצח הראשון. והביא ששמע ממקובלים שתוקף הסכנה הוא בשנים עשר חדשים הראשונים אחר שמת בעלה. ובעיניו נראה שיש ליזהר שלא לישא אלמנה כלל. והביא מעשה שהיה במדרש הרב החסיד המקובל המופלא מהר"ש שרעבי זלה"ה עם הרב המופלא ח"ק במהרי"ט אלגאזי, והיה עמהם החיד"א, ובא לפניהם רב אחד חסיד אשר נשא אשה זה שלש שנים, והיא היתה אלמנה מרב חסיד קדוש, ובתחילה נישאת עם בחור אחד ושהה עמה קצת ומת במגיפה, ואח"כ נישאת לזקן אחד ומת, ואחר כמה שנים נישאת לרב קדוש הנזכר, ואחריו נשאה הרב אשר בא לפניהם, ואמר שחלם שבאו לו ג' בעלי אשתו, והזקן לא היה אומר כלום, והרב היה מוחל לו, אך הבחור התריס כנגדו ואמר שרוצה לדון עימו בדיני שמים. ונתפעל מאוד מחלום זה וביקש מהחסיד מהר"ש ומהחיד"א שיחרימו את הבחור הנזכר שלא יתבענו לדין. וענו לו כי מי הוא זה אשר יחרים לשואל דין בשמים, וכמעט לא ניתן לישאל, ופייסוהו כי יראו ליטפל בזה. ולא היו ימים מועטים ונפטר הרב החסיד הנזכר, והצטערו הרש"ש והחיד"א על כך, ואמרו כמה גדולים דברי חכמים. אכן סיים החיד"א שלא נאמרו אלא למצניעיהן, אבל לא לפרסמם, והנח להם לישראל ושומר פתאים ה' ורבים שתו והאריכו ימים, והן מפלאות תמים דעים.

והיעב"ץ בסוגייתנו (ד"ה שמין) כתב שמסוגייתנו מוכח שאין זה אלא עצה טובה שלא לישא אלמנה, אבל סכנה אין בכך, שהרי אם היה סכנה בדבר היתה הגמרא מבארת

הרחקה משור

היה מתפלל וראה שור בא כנגדו פוסק, משום שמרחיקים משור תם חמשים אמות, ומשור מועד מלא עיניו[מי], ואם השוורים שבמקום ההוא מוחזקים שאינם מזיקים אינו פוסק[מח].

רחיצה בחמין

ירחץ כל גופו בחמין שאין הגוף נכוה בהם, וראשו בלבד בחמין שהגוף נכוה בהם, ואחר כך ירחץ גופו בפושרים, ואחר כך בפושרים מן הפושרים עד שירחץ בצונן, ולא יעביר על ראשו מים לא פושרים ולא צוננים, ולא ירחץ בצונן בימות הגשמים[מט].

יציאת תלמיד חכם יחיד בלילה

תלמיד חכם לא יצא יחידי בלילה, אלא

[מז] ושור המסורס אפילו אם אינו יודע אינו פוסק, וזהו דווקא שלא הזיק מעולם, אבל אם הזיק אפילו פעם אחת פוסק אפילו במקומות שאין רגילים שאר השוורים להזיק. משנ"ב (סי' קד ס"ק יג). [מח] **שו"ע** (סס סי' קד ס"ד). [מט] **רמב"ם** (דעות פ"ד הט"ז). עיין בקרית מלך שציין לסוגייתנו. [נ] **רמב"ם** (סס פ"ה ה"ט). ובהגהות מיימוניות (סס) ציין לסוגייתנו, ובערוך השולחן (או"ח סי' ג ס"ג) הביא הלכה זו ותמה שבסוגייתנו מבואר שהוא משום המזיקין ולא משום חשד. [נא] **משנ"ב** (סי' רעה ס"ק מז). [נב] **עיין ברמ"א** (או"ח סי' רעה סי"ג) שכתב שנהגו לכסות הקטנים שלא יהיו ערומים בפני נרות שבת, משום ביזוי מצוה, ובמשנ"ב (סס) תמה שהרי בסוגייתנו מבואר שגם בלי טעם ביזוי מצוה אסור משום סכנה שיבא לידי נכפה, וכתב שאולי יש לחלק בין גדול לקטן, ובשו"ע הרב (סס סי"ג) הביא שנהגו לכסות הקטנים שלא יהיו ערומים בפני הנרות, והוסיף שגם בחול יש סכנה לעמוד בפני הנר ערום, ולא חילק בין גדול לקטן, ובכף החיים (סס אות מא) הביא בשם התוספת שבת (סס ס"ק טז) שאין זה קושיא כיון שכבר מובא בכמה מקומות שעכשיו נשתנו הסגולות והטבעים שהיו בזמן הש"ס, וגם הכל לפי טבע הארצות, ולכן הרמ"א בא להשמיענו שבכל

המשמש מטתו על מטה שתינוק ישן

הזמנים והאופנים אסור משום ביזוי מצוה, עוד תירץ שהסכנה היא דווקא בערום לגמרי, והאיסור משום ביזוי הוא גם באינו ערום לגמרי. [נג] **ואפילו אם** אין שם אלא קצת אור, כגון שהנר דולק בתוך השפופרת שמונח בתוכו וכן לאור הירח גם כן אסור [ואפילו אם מאפיל בטליתו. שער הציון (סי' רמ ס"ק יט)] ודווקא אם אור הירח מאיר עליהם ממש אבל אם אינו מאיר עליהם אף על פי שמאיר על הבית, מותר ונכון שיאפיל בטליתו, ואם הם תחת אויר השמים אפילו אם אין אור הירח עליהם ממש אלא שנמצאים בצלה אסור, והיינו אפילו אם יש מחיצות סביבם, שבמקום מגולה שאין שם מחיצות בלא זה אסור לשמש כמבואר בשו"ע (או"ח סי' כה ס"ד). משנ"ב (סי' רמ ס"ק לט). [נד] **רמב"ם** (פיהמ"ש פכ"ח ה"י) ושו"ע (או"ח סי' רמ סי"ח, יו"ד סס ס"ה). [נה] **באופן** שקשר אותה למטה שלא תנוד ברוח מצויה, שאם לא כן אין עליה דין מחיצה. משנ"ב (סס סק"מ). [נו] **והוא** הדין אם האור נראה מעל המחיצה מותר כיון שיש מחיצה גמורה, וכל זה דווקא כשמאפיל בטליתו אבל אם אינו מאפיל בטליתו אסור, כיון שהחדר מלא אור אין זה עדיף מביום. מג"א (סס ס"ק כד), ט"ז (סס סק"ג), משנ"ב (סס ס"ק מח). ויש שמחמירים אפילו על ידי האפלת טלית כיון שהאור

אם כן היה לו זמן קבוע לצאת בו לתלמודו, מפני החשד[נ].

העומד ערום בפני הנר

העומד בפני הנר ערום הוא בסכנת נכפה[נא], וראה הערה[נב].

המשמש לאור הנר

אסור לשמש לאור הנר[נג] אף על פי שמאפיל בטליתו[נד], אבל אם עושה מחיצה גבוהה עשרה[נה] לפני הנר אף על פי שהאור נראה דרך המחיצה[נו] כגון שהפסיק בסדין מותר[נז], וכן כשכופה כלי על הנר מותר[נח], והמשמש מטתו לאור הנר יהיו לו בנים נכפין[נט].

המשמש מטתו על מטה שתינוק ישן עליה אותו תינוק נכפה, ודווקא בתינוק פחות מבן שנה אבל אם הוא בן שנה אין חשש, וכן אין חשש אלא כשישן ליד רגליו אבל כשישן ליד ראשו אין חשש, וכן אין חשש אלא כשלא מניח ידו עליו אבל אם מניח ידו עליו אין חששס.

קיג.

שלא להיות נצרך לבריות

לעולם ירחיק אדם עצמו מהצדקה[סא] ויגלגל עצמו בצער שלא יצטרך לבריות ואל ישליך עצמו על הציבור, וכן ציוו חכמים עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, ואפילו היה חכם מכובד והעני, יעסוק באומנות ואפילו באומנות מנוולת ואל יצטרך לבריות, מוטב לפשוט עור בהמות נבלות ולא יאמר לעם, חכם גדול

נראה באותו חדר. משנ"ב (סס). ועיין בשער הציון (סס ס"ק מד). [נז] **וכל** שכן אם הנר בחדר אחר ומאיר לחדר זה שמותר, ומכל מקום צריך להאפיל בטליתו, ואפילו לדעת המחמירים כשהאור באותו חדר אפילו על ידי האפלת טלית [הובא בהערה לעיל] כאן שהנר בחדר אחר עדיף יותר ומותר על ידי האפלת טלית. משנ"ב (סס ס"ק מג) ושער הציון (סס ס"ק טו). ובשער הציון מסתפק אם על ידי האפלת טלית מותר אפילו כשהאור מאיר ממש עליהם או דווקא כשאין האור מאיר ממש עליהם, והסיק שעל כל פנים כשאין האור מאיר עליהם ממש ודאי יש להקל על ידי האפלת טלית. [נח] **רמ"א** (סס). [נט] **ביאור** הלכה (סס ד"ה לאור הנר). [ס] **שו"ע** (או"ח סס סט"ו). [סא] **ברמב"ם** (ממנות עניים פ"י ה"ח) הגירסא 'לעולם ידחוק אדם עצמו' והכל עולה לענין אחד. רדב"ז (סס). [סב] **ואין** זה בזיון לכבוד התורה, שכיון שעושה לצורך פרנסתו אין בזה בזיון מיהו אם יש בזה בזיון לכבוד התורה, לא יעשה כן והכל לפי הענין, ואם הוא דיין אסור לו לעשות מלאכה בפני שלשה. דרך אמונה (סס ס"ק עח). [סג] **רמב"ם** (סס), שו"ע (יו"ד סי' רמה ס"ח). אבל זקן או חולה מותר להם לקבל, ויש אומרים שתלמיד חכם אפילו שהוא בריא מותר ליטול וכן נהגו, דרך אמונה

אני, כהן אני, פרנסוני[סב], גדולי החכמים היו מהם חוטבי עצים ונושאי הקורות ושואבי מים לגנות ועושי הברזל והפחמים ולא שאלו מן הצבור ולא קיבלו מהם כשנתנו להם[סג]. וכל מי שצריך ליטול ומצער עצמו ודוחק את השעה וחי חיי צער כדי שלא יטריח על הצבור אינו מת עד שיפרנס אחרים, ועליו הכתוב אומר (ירמיה יז ז) 'ברוך הגבר אשר יבטח בה'"[סד].

תלמיד חכם ילך בנחת

תלמיד חכם לא ירוץ ברשות הרבים כמנהג משוגעים[סה].

מכירה בהקפה בשותף

השותף עם חבירו, לא ימכור בהקפה אותה הסחורה אלא דבר שדרכו להמכר

(סס ס"ק עג). ובשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סי' קטז) כתב על קבלת פרס של הלומדים בכוללים לפרנסתם, שהוא דין ברור ופשוט שנתקבל בכל הדורות, אם מעיקר הדין אם מתקנה, שמותר לעסוק בתורה ולהתפרנס מקבלת פרס, ואין להמנע מזה אפילו ממדת חסידות. ואלו המתחסדים ואינם לוקחים פרס בגלל שיטת הרמב"ם, הוא בעצת היצר הרע כדי שיפסיק מללמוד ויעסוק במלאכה ובמסחר עד שלבסוף הם שוכחים אף המקצת שכבר למדו, ואינו מניחם אף לקבוע זמן קצר לת"ת. לכן לא יעלה על מחשבתך עצת היצה"ר שיש בקבלת פרס של הלומדים בכוללים איזה חטא וחסרון מדת חסידות, שהוא רק להסית לפרוש מן התורה. [סד] **רמב"ם** (סס ה"ט), שו"ע (סס ס"ג). [סה] **רמב"ם** (דעות פ"ה ה"ח). הלחם משנה כתב שמקור דברי הרמב"ם הם מהגמרא בברכות (מג:) שלא יפסיע פסיעה גסה, אלא שבגמרא שם נתנו טעם שהוא נוטל מאור עינים של אדם ואין זה עולה ללשונו של הרמב"ם, ובאמת בכת"י אברבנאל הנוסח בדברי רבינו 'ולא ירוץ ברשות הרבים, ולא ינהג בשגעון', ולפי זה כתב הרמב"ם שני דברים, ומקור הדברים שלא ירוץ ברשות הרבים, הוא מסוגייתנו, שאמר רב לבנו חייא, 'לא תשוור ניגרא'.

עבודת המלך (סס).

פניני הלכה

טעם זה שהוא עדיף על הטעם שאין כל האצבעות שוות, ושלא כספר הזוהר שהחמיר בזה הרבה משום סכנה.

גרשזדי חמד (מערכת דברי חכמים סי' קכה), הביא גם כן, שבאלמנה חוששים שלא לבוא עליה בלילה הראשונה, ועיין בטעמי המנהגים (דף קטז:) שכתב, ששמע מפי איש נאמן, שיודע בבירור מהרבה גדולים וצדיקים שלא נהגו איסור בזה.

אוצר החכמה

ובבני ישששכר (מדש מלכי מאמר ג דרוש ז) כתב בשם המגיד ממעזריטש, שנפש הנפטר אין לה עליה כל כך למחוז חפצה עד שתינשא אלמנתו אם ראויה לכך עדיין, וכתב שהיה הדבר לפלא בעיניו שהוא היפך דברי הזהר, וביאר שאחרי שתיקנו חכמים הזמן לנישואי אלמנה, כמבואר בתחילת כתובות (ג.), הרי היא טובה לנפטר. ובמנחת יצחק (שו"ת, מ"ד סי' פה), האריך בענין זה והביא עפ"י הבני יששכר הנ"ל שאין חשש סכנה כלל, ואף בלילה הראשון. אכן בדברי יואל (שו"ת, מהגע"ז סי' קיז) כתב שאם אפשר יש להיזהר בלילה הראשון, עיי"ש.

קיג.

אם מותר לצורבא מרבנן להתפרנס מאחרים, וקבלת מעות מהכוללים

בגמרא, אמר רב לרב כהנא, פשוט נבילה בשוק וטול שכר על מלאכתך, ולא תאמר כהן אני ואדם גדול אני ושנוא הדבר שאעשה כן בשוק. וכן פסק בשו"ע (יו"ד סי' רמה ס"ח), שלעולם ירחיק אדם עצמו מהצדקה ויגלגל עצמו בצער שלא יצטרך לבריות. וכן ציוו חכמים עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, ואפילו היה חכם מכובד והעני, יעסוק באומנות ואפילו באומנות מנוולת, ואל יצטרך לבריות.

אכן כתב בתשב"ץ (שו"ת, מ"ד סי' קמז) שדברי הגמרא בסוגייתנו, וכן מה שאמרו בבבא בתרא (קי.) שלעולם יעבוד אדם עבודה שהיא זרה לו ואל יצטרך לבריות, כל זה מדרכי החסידות ולפי הדורות, אבל אם החכם יזדלזל בפני עמי הארץ מפני מלאכתו כי יחשבו שכמוהו כמוהם, ולא יהיו דבריו נשמעים, מדרכי החסידות הוא שיקבע כל עיתים שאפשר לו לתורה ויתפרנס מהם דרך כבודו וכבוד תורה, ואין בדבר שום חשש בעולם. והוסיף עוד שדורות הראשונים היה ליבם פתוח כפתחו של אולם, כמו שאמרו בעירובין (נג.), ואם היו מתבטלים מתורתם בשביל מלאכתם היו חוזרים אליה בנקל, לפיכך היו עוסקים במלאכת עראי והיתה מתברכת, וגם היו עוסקים במלאכה קלה כדי שלא יתבטלו מתורתם ללמוד אותה מלאכה, אבל עכשיו ששכיח שר שכחה ואנו נקב מחט סדקית (עירובין סס), ואמרו בתמורה (יד:) שמטעם זה נכתבו הלכות משום עת לעשות לה', ואם יתעסק אדם במלאכה אינו רואה סימן ברכה במשנתו, הלכך מצאו היתר חכמי הזמן להגות יומם ולילה בתורה ולספק מורי הוראות בישראל, ולהיות ניזונים מהציבור וזו חסידות גמורה.

ותשובתו סובבת על הרמב"ם (פי' המשניות מכות פ"ד מ"ה, תלמוד תורה פ"ג ה"י) שהחמיר מאוד במי שלומד תורה בלא לעסוק במלאכה לצורך פרנסתו ומתפרנס מן הצדקה, וכתב עליו הרי זה חילל את השם, וביזה את התורה וכיבה מאור הדת וגרם רעה לעצמו ונטל חייו מן העולם הבא, לפי שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה, אמרו חכמים (מכות סס) כל הנהנה מדברי תורה נטל חייו מן העולם, ועוד ציוו ואמרו (מכות סס) אל תעשם עטרה להתגדל בהן ולא קרדום לחפור בהן, ועוד צוו ואמרו (סס פ"ו מ"י) אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה וגוררת עון, וסוף אדם זה שיהא מלסטם את הבריות. וכתב התשב"ץ שהרמב"ם הפריז על מידותיו והטעה כל הגאונים והרבנים ז"ל אשר היו לפניו. ואם הוא ז"ל עזרו המזל להיות קרוב למלכות ונכבד בדורו מפני רפואתו וחכמתו, ולא נצרך ליטול פרס מהקהילות, מה יעשו הרבנים והחכמים אשר לא באו לידי מידה זו, הימותו ברעב או יתבזו מכבודם או יפרקו עול התורה מעל צוארם, אין זאת כוונת התורה והמצוות והתלמוד, עיי"ש.

גם הכסף משנה (סס) כתב שהרמב"ם הרחיב פיו ולשונו בפירוש המשנה באבות, ודחה כל ראיות הרמב"ם. והביא הרבה ראיות מחז"ל בחשיבות החזקת תורה ושהמחזיק תורה הרי הוא כאילו מקריב ביכורים, ואם הדבר הוא חטא אצל התלמיד חכם המקבל, הרי הנותן עושה רעה ונותן מכשול ואיך אפשר לשבחו, אלא על כרחינו שהוא שבח גם למקבל כדי שיוכל לשבת וללמוד במנוחת הנפש. אלא שאם עיקר כוונתו בלימודו הוא בשביל פרנסה, או בשביל כבוד, עליו נאמר (מכות פ"ג, פ"ד מי"ג) דאשתמש בתגא חלף, והוא דבר מגונה שעושה התורה קרדום לחפור בו, אבל אם עיקר כוונתו ללמוד תורה, אלא כדי שיוכל ללמוד תורה בהרחבת הדעת צריך לקבל מתנה לצרכיו ולצרכי אנשי ביתו הרי זה משובח. וסיים וכתב שגם כי נודה שההלכה היא כדברי הרמב"ם, אפשר שהסכימו כן כל חכמי הדורות משום עת לעשות לה' הפרו תורתך, שאילו לא היתה פרנסת הלומדים והמלמדים מצויה לא היו יכולים לטרוח בתורה כראוי והיתה התורה משתכחת ח"ו, ובהיותה מצויה יוכלו לעסוק ויגדיל תורה ויאדיר.

וכך פסק הרמ"א (יו"ד סי' רמו סכ"ח), וכן מובא בשו"ע הרב הלכות תלמוד תורה (פ"ד סע"ו), וכן הביא בביאור הלכה (סי' רלו ד"ה נכנס) בשם דבר שמואל (שו"ת, סי' קלח) ששאלוהו עצה מה להעדיף לעסוק בפרנסה ובשאר היום ללמוד, או לעסוק בתורה ולהתפרנס בתמיכה מהציבור, ולבסוף כתב ואיך יעלה על הדעת שיותר טוב לאדם לאחוז בסכלות וחסרון החכמה כל ימיו, אשר הוא גרמא לכמה נזקין ומכשולות תלמוד המביא לידי מעשה, ולמנוע טוב מבעליו מפני שרוצה להדר במעלת שלא ליהנות מהבריות.

וכתב באגרות משה (שו"ת, יו"ד ח"ג סי' קטז) שאין להימנע מלקבל מעות מהכוללים אפילו ממידת חסידות, וכתב שאלו המתחסדים מצד שיטת הרמב"ם הוא בעצת היצה"ר כדי שיפסיק מללמוד ויעסוק במלאכה ובמסחר וכדומה עד שלבסוף הם שוכחים אף המקצת שכבר למדו ואינו מניחם אף לקבוע זמן קצר לתלמוד תורה, כי אם הראשונים כמלאכים אמרו שאי אפשר לעסוק בתורה ולהחכים בה כשיעשה מלאכה להתפרנס ממעשה ידיו, כל שכן בדורנו דור יתמא דיתמי, וגם אין לנו נשים צדקניות שירצו לסבול עוני ודחקות כבדורותם, שודאי אי אפשר לשום אדם להתגאות ולומר שהוא יכול לעשות מלאכה ולהחכים בתורה. ולכן לא יעלה על המחשבה עצת היצה"ר שיש בקבלת פרס ללומדים בכוללים ופרס רבנים ומלמדים וראשי ישיבה איזה חטא וחסרון מידת חסידות, שהוא רק להסית לפרוש מן התורה. ומי יתן והיו נמצאים אנשים מתנדבים לפרנס הרבה תלמידי חכמים היו מתרבים בני תורה גדולי ישראל ובעלי הוראה כרצון השי"ת שאין לו בעולמו אלא ד' אמות של הלכה.

שן מתנדנדת אינה חציצה לטבילה

בגמרא מובא שאמר רב לרבי חייא בנו, שלא יעקור שן. ופירש רשב"ם (ד"ה לא תעקר) שהכוונה לעקירת שן מחמת חולי, ואמר לו שלא יעקרנה משום שסופה להתרפא.

תמיד בהקפה[סו], ואם מעט אנשים מוכרים בהקפה וקצתם אינם מוכרים בהקפה[סז], לא יקיף בלא דעת חבירו[סח].

בסרסור

אין הסרסור רשאי למכור חפץ באשראי, אלא אם כן נטל רשות מבעל הכלי[סט].

שלא תשב אשה בלא איש

מצות חכמים היא שלא תשב אשה בלא איש[ע] שלא תחשד[עא].

זהירות אשה מקרובים

ציוו חכמים על האשה שתזהר מקרובי בעלה ובני ביתו, כדי שלא יעבור עליו רוח קנאה[עב].

מי שאין ידו משגת ליין לקידוש והבדלה

שלשה מנוחלי העולם הבא, הדר בארץ ישראל והמגדל בניו לתלמוד תורה והמבדיל על היין במוצאי שבת באופן ששייר מקידוש להבדלה, לכן מי שאין ידו משגת לקנות יין לקידוש ולהבדלה יקנה להבדלה, משום שקידוש יכול לקדש על הפת[עג], ויש אומרים שקידוש הלילה עדיף מהבדלה, ולכל הדעות אם יש לו שכר להבדלה עדיף שיקדש על היין[עד].

קיג:

דיבור אחד בפה ואחד בלב

אסור לאדם להנהיג עצמו בדברי חלקות ופיתוי, ולא יהיה אחד בפה ואחד בלב אלא תוכו כברו והענין שבלב הוא הדבר שבפה[עה].

היודע עדות לחבירו ואינו מעידו

כל מי שיודע עדות לחבירו[עו] וראוי להעידו[עז] ויש לחבירו תועלת בעדותו[עח], חייב להעיד[עט] אם יתבענו שיעיד לו, בין שיש עמו עד נוסף[פ] בין שהוא לבדו[פא], ואם כבש עדותו[פב] פטור מדיני אדם[פג] וחייב בדיני שמים[פד].

הרואה דבר איסור בחבירו ומעידו עד אחד לא יעיד אלא בדבר ממון שמביא אחד לידי שבועה, או בדבר איסור והפרשה מאיסור[פה], אבל אם כבר נעשה האיסור לא יעיד, משום שאינו אלא כמוציא שם רע על חבירו[פו].

איסור שנאה לאחד מישראל

כל השונא אחד מישראל בלבו עובר בלא תעשה שנאמר (ויקרא יט יז) 'לא תשנא את אחיך בלבבך', ואין לוקים על לאו זה לפי שאין בו מעשה, ולא הזהירה תורה אלא על שנאה שבלב, אבל המכה את חבירו והמחרפו אף על פי שאינו רשאי אינו עובר משום לא תשנא[פז].

מצות שנאה לעובר עבירה

השונא שנאמר בתורה[פח] הוא מישראל ולא מאומות העולם[פט], והיאך יהיה לישראל שונא מישראל שהרי הכתוב אומר (שם) 'לא תשנא את אחיך בלבבך', אמרו חכמים כגון שראהו לבדו שעבר עבירה והתרה בו ולא חזר הרי זה מצוה לשנאותו עד שיעשה תשובה ויחזור מרשעתו[צ].

כשאינו מקבל תוכחה

מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד מישראל כגופו, שנאמר (שם) 'ואהבת לרעך כמוך', ודווקא רעך בתורה ובמצוות, אבל אדם רשע שאינו מקבל תוכחה, מצוה לשנאותו[צא].

מדת הכעס

הכעס מדה רעה היא עד למאד וראוי לאדם שיתרחק ממנה עד הקצה האחר, וילמד עצמו שלא יכעוס ואפילו על דבר שראוי לכעוס עליו, ואם רצה להטיל אימה על בניו ובני ביתו או על הצבור אם היה פרנס ורצה לכעוס עליהם כדי שיחזרו למוטב יראה עצמו בפניהם שהוא כועס כדי לייסרם ותהיה דעתו מיושבת בינו לבין עצמו כאדם שהוא מדמה כועס בשעת כעסו והוא אינו כועס, אמרו חכמים הראשונים[צב] כל הכועס כאילו עובד עבודת כוכבים, ואמרו[צג] שכל הכועס אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו ואם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו, ובעלי כעס אינו יודע מההודאה אלא ששמע מעדים, חייב להעיד משום שזוקק את הנתבע להשבע. ואם העד יודע בעצמו שהוא רשע ופסול לעדות, אף על פי כן כיון שאין פסולו ידוע בבית דין ועדותו תתקבל בבית דין חייב להעיד, אבל אם יודע בעצמו שהוא קרוב פטור מלהעיד, ואם יודע בעצמו שהוא נוגע בעדות לא יעיד, ודומה למבואר בשבועות (לא.). עי"ש, ועיין בש"ך (תו"מ סי' עה סק"ח). נתיבות המשפט (שם סק"ג). **עט] כתב** בשו"ת מהר"י ווייל (סי' מג) שאם אומר עד שאינו רשאי להעיד משום שקיבל עליו בסוד שלא לגלות הדבר, אז אותו בעל דין שאסר עליו לגלות יתיר לו. סמ"ע (שם סק"ח), ש"ך (שם סק"ח), ועיין בט"ז (שם סק"ח). ועיין בגמרא ב"ק (נו.) שמבואר שעד אחד שאינו מעיד אינו עובר איסור דאורייתא רק דרבנן. נתיבות המשפט (שם סק"ח). ואם נשבע שלא להעיד, אם הוא עד אחד שאינו חייב להעיד מדאורייתא אלא מדרבנן חלה השבועה וצריך חרטה והתרה, אבל שני עדים שמחויבים להעיד מדאורייתא אינם צריכים התרה, שהרי זה כנשבע לבטל המצוה, ואם נשבע שלא לגלות לשום אדם, אם כן נאסר עליו להעיד בבית דין באיסור כולל, ותלוי בנידון אם חל בנשבע לבטל המצוה בכולל בשב ואל תעשה, עיין בש"ך (שם סי' עג ס"ק יח, וצט"ז שם). נתיבות המשפט (שם, מיהושפט סק"ח). **פ] אפילו** אם אין העד נמצא כאן ורוצה להמתין עד שיבואו ויעידו יחד, אף על פי כן לא ימתין אלא חייב להעיד מיד. סמ"ע (שם סק"ט). **[פא] משום** שעד אחד מחייבו שבועה דאורייתא, ואולי ישלם ולא ישבע ונמצא מרויח זה על ידי עדותו. סמ"ע (שם סק"ט). ואם אינו מעיד אינו עובר ב'אם לא יגיד' ורק מדרבנן חייב להעיד. נתיבות המשפט (שם, מיהושפט סק"ד). **[פב] ואפילו** שני עדים שכבשו עדותם. סמ"ע (שם סק"י). **[פג] היינו** אף שגרמו היזק כגון שידעו שהשטר פרוע ולא העידו והוצרך לשלם, ואחר כך הודו, שבאופן זה אינם נאמנים לשנות הדין כיון שהעידו כבר וכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד. סמ"ע (שם סק"ח). ואפילו בדברים בלא כפיה אין ללחוץ העדים לשלם, ואם תפס הבעל דין הממון מהעדים מוציאים מידו. ש"ך (שם סק"כ). **[פד] שו"ע** (חו"מ סי' כח סי"ח). **[פה] עיין** בשו"ת נודע ביהודה (חו"מ סי' לה) שכתב שגם אם מסופק אם יאמינו לדבריו צריך להעיד. פתחי תשובה (שם סק"ו). **[פו] רמ"א** (שם). **[פז] רמב"ם** (דעות פ"ו ה"ה). והטעם משום שנאמר בפסוק 'בלבבך', כך מבואר בערכין (טו:). הגהות מיימוניות (שם). **[פח] שמות** (כג ה), 'כי תראה חמור שנאך רובץ תחת משאו' וגו'. **[פט] שאין** מצות פריקה וטעינה בחמור עכו"ם. סמ"ע (שם סק"ט יט). **[צ] רמב"ם** (רוצח פי"ג ה"ד), **שו"ע** (שם סי' רעב סי"ח). **[צא] מג"א** (חו"מ סי' קנו סק"ג). **[צב] זוהר** (בראשית מ:). **[צג] לעיל** (סו:).

[סו] רמב"ם (שופטים פ"ה ה"ח), **שו"ע** (חו"מ סי' קטו ס"י). והבית יוסף (שם ד"ה כתב הרמב"ם) הביא כן בשם רבינו ירוחם (נתיב מ) ומקורו מסוגייתנו שמבואר שנתינה באשראי הרי זה ספק וכן ציין בביאור הגר"א (שם נג). ובדבר שדרכו להמכר בהקפה אפילו בחובות עכו"ם פטור. נתיבות המשפט (שם, מיהושפט סק"ק נג). **[סז] היינו** שאינם מקיפים כלל, אבל אם כולם לפעמים מקיפים ולפעמים מוכרים במזומן פטור, כיון שדרך סחורה כזו להמכר אף בהקפה. נתיבות המשפט (שם). **[סח] רמב"ם** (שם), רמ"א (חו"מ שם). **[סט] שו"ע** (שם סי' קפה ס"י). ובביאור הגר"א (שם סק"כ) ציין לסוגייתנו. **[ע] עיין** בבאר היטב (שם סק"ק מ) שתמה שהרמב"ם (מיהושפט פכ"ח הכ"ו) סתר דבריו שכתב ורשות לאשה שלא תנשא לעולם, ותירץ שמה שכתב הרמב"ם שלא תעמוד בלא איש זהו עצה טובה שלא תחשד, ומה שכתב שרשות לאשה שלא תנשא לעולם זהו מצד הדין שאין בה איסור כלל לא מצד ענין של לשבת יצרה ולא משום הרהור, ועיין בפתחי תשובה (שם סק"ק נג), ובהגהות רעק"א הביא שיש שחילקו שמה שהרמב"ם כתב שרשות לאשה שלא תנשא לאיש הוא במקום שאין חשד כגון בעיר שכולה נשים או סריסים. **[עא] רמב"ם** (מיהושפט פט"ו הט"ו), רמ"א (אבהע"ז סי' ו סי"ג). ובקרית מלך (שם) ציין לסוגייתנו. **[עב] רמב"ם** (שם הי"ח). ובקרית מלך (שם) ציין לסוגייתנו. **[עג] טור** (חו"מ סי' רלו) ושו"ע (שם סק"ד). **[עד] מג"א** (סי' רעג סק"ק כה), משנ"ב (שם סק"ק טו). והטעם שהרי לכל הדעות אפשר להבדיל על שכר כמבואר בשו"ע (שם ס"ב), ולקדש על שכר הרבה פוסקים אוסרים כמבואר בשו"ע (שם סי' רעג ס"ט), וגם לקדש על הפת מחמיר ר"ת (ליקו' תוס' ד"ה מקדש), ולכן אפילו בשחרית טוב יותר שיקדש על היין אם יש לו שכר להבדלה, אמנם מה שנהגו לקדש ולהבדיל בבית הכנסת בזה ודאי שהבדלה שהוא להוציא רבים ידי חובתם עדיפה מקידוש שאינו אלא מנהג כמבואר בשו"ע (שם סי' רסט ס"ק). מג"א (שם), משנ"ב (שם), ועיין בשער הציון (שם סק"ק טו). **[עה] רמב"ם** (דעות פ"ב ה"ו). **[עו] היינו** חבירו ישראל ולא עכו"ם כמבואר בשו"ע (חו"מ סי' כח ס"ג). סמ"ע (שם סק"ב). **[עז] היינו** שאינו קרוב או פסול. סמ"ע (שם סק"ב), נתיבות המשפט (שם, מיהושפט סק"ח), ובאופן שהכשירו את הקרוב או הפסול שיעיד, אף על פי כן אינו עובר באם לא יגיד, אמנם חייב להעיד כדי להשיב אבידה לבעליה שלא יפסיד ממון. נתיבות המשפט (שם). ועיין בפתחי תשובה (שם סק"ח) שהאריך בזה. **[עח] היינו** שבאופנים שלא יהיה תועלת, כגון שרק הודה לפני הבעל דין והעד שלא על ידי תביעה, שיכול לטעון ולומר התכוונתי שלא להשביע עצמי כמבואר בשו"ע (שם סי' פח ס"ד), וכן גם באופן שתבעו והודה עדיין יכול לומר לשטות התכוונתי ואין תועלת בעדות. סמ"ע (סי' כח סק"ד). ואם

פניני הלכה

באבני נזר (שו"ת, יו"ד סי' רס) נשאל על שן המתנדנדת אם היא חציצה לטבילה, [ואף שבפה אין צריך שיגיעו המים, מכל מקום צריך שיהיה ראוי לביאת מים], והשואל רצה לדמותו לצפורן המידלדלת, שמבואר בשו"ע (יו"ד סי' קמ סכ"ח) שאם פירשה מיעוטה חוצצת, ואם פירשה רובה אינה חוצצת, אך בשן כשמתנדנדת מי יודע אם זה מיעוטה או רובה.

וכתב האבני נזר, שאולי יש לומר שאדם מעדיף שהשן תישאר בפיו, משום שמבואר בסוגייתנו שרב אמר לחייא בנו שלא יעקור שיניו מחמת חולי, וכתב הט"ז (שו"ת סי' שכח סק"ח) בשם המהרש"ל שהוצאת שן היא סכנה. אך יש לומר שהגמרא מדברת כשהשן יושבת חזק על מקומה אלא שיש במקום זה מחלה שיכולה להתרפא, ולכן אמר לו שלא יוציא את השן, אולם שמע מרופא ששן שמתנדנדת אינה יכולה להתרפא, ומצד הסברא גם אין סכנה בהוצאת שן מתנדנדת. ובפרט בזמן הזה שיש לרופאים המצאות שהוצאת שן לא תהיה סכנה, ואם כן סופה להוציא שן זו שמתנדנדת, וכיון שכן יש בה משום חציצה כל זמן שלא הוציאוה כיון שסופה להוציאה.

ולמעשה התיר לטבול וכתב שאין צריך לעקור את השן קודם הטבילה, על פי דברי הנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק, יו"ד סי' סד) שכתב, שמה שהצריכו חכמים שבית הסתרים יהיה ראוי שיבואו בו מים, היינו דווקא במקומות החיצוניים של בית הסתרים, אבל במקומות הפנימיים שאי אפשר להגיע אליהם דינם כמקום בלוע, שכמו שאינו מקבל טומאה גם אינו צריך שיהיה מקום הראוי שיכנסו שם המים, ואף בשן כיון שהיא תחובה בעומק תוך מושב בית השינים, ואף שמתנדנדת מ"מ היא תחובה בעומק, חשוב מקום זה כבלוע כיון שנסתם מכל צד.

גם בדובב מישרים (שו"ת, מ"מ סי' פד) היקל בשן מתנדנדת על פי דברי הנודע ביהודה שכל דבר הבלוע אינו חוצץ, והביא שגם המרדכי (שבועות הלכות מקוואות רמז תסג) כתב, שלכן בידות הכלים מקום החיבור אינו חוצץ משום שהוא נחשב לבלוע, ובלוע אינו חוצץ.

ובשבט הלוי (שו"ת, מ"ג סי' נו) כתב, ששן המתנדנדת אפילו שנתלשה קצת ממקום חיבורה, מכל מקום אנו רואים שאנשים הולכים עם שן כזאת הרבה שנים כל זמן שאינה כואבת, ואפילו כשהשן כואבת מקפידים שלא להוציא שן הטבעית אם אין צורך נחוץ ביותר בהוצאה, ולכן אין מקום להחמיר בזה ואין צריך לחשוש לחציצה. אך הוסיף (מ"ע סי' קפה) שאם השן מתנדנדת בחוזק עד שעומד להוציאה בזמן קרוב, ואין בה עוד תועלת בפיו, יש מקום להחמיר ולחשוש לחציצה. אלא שהביא שמדברי האבני נזר מוכח שמיקל גם בשן כזאת, כיון שמקום החיבור נחשב למקום בלוע שאין צריך שיהיה מקום הראוי לביאת מים.

חשש סכנה בעקירת השינים

בזרע חיים (שופר, סי' ל ענף ג) ביאר דברי רב לרבי חייא בנו בסוגייתנו, על פי מה שכתב השבט מוסר בספר מעיל צדקה (סי' תרסו) בשם ספר תולדות אדם שכתב שמי ששיניו נרקבים חייו קצרים, לפי שכערך השנים שעתיד לחיות כך חוזק שיניו, וכיון שניתקו שיניו נתמעטו מזונותיו משום שמתקצרים חייו, ובעוד זמן מועט ימות ולא יהיה לו צורך במזונות. ועל פי זה יש לבאר דברי רב, שבעקירת השינים יש לחשוש שיתקצרו חייו ויתמעטו מזונותיו, ובכמה מקומות מצאנו שרב נזהר בענייני רפואה, ורבי חייא בנו היה ידוע חולי כמבואר בעבודה זרה (שם), ולכן הזהירו רב שלא יעקור את שיניו כדי שלא יתקצרו ימיו.

ובספר אשכבתא דרבי (מ"ע קונטרס בית רבי עמ' קמט) העיד על בעל הקהילות יעקב שהקפיד לא לעקור שינים על פי אזהרת רב בסוגייתנו לרבי חייא בנו. ובספר בית ישראל (מטרסדורף, מ"מ סי' לב, עמ' קנ) כתב שרבו הגאון מאונסדורף היה חושש בשיניו כל ימיו וביחוד לעת זקנתו, אבל סירב להוציאן על פי אזהרת רב, ואמר שהמוציא שיניו מפיו הרי הוא מת לחצאין, ושכן נהג הגאון בעל הכתב סופר שלא היה מוציא שיניו. אבל בשנתו האחרונה של הגאון מאונסדורף לא היה יכול לסבול את יסוריו והסכים להוציאן, ואחר כך כאשר הוקל לו ממכאוביו היה אומר 'לא ידעתי איזה עולם הזה זה'.

קיג:

מסייע ידי עוברי עבירה במכירת בגדים בלתי צנועים

במשנה הלכות (שו"ת, מ"ג סי' סה) דן בענין אשה שתופרת בגדים ובאים גם אינשי דלא מעלי שרוצים בלתי צנוע, אם יש בזה משום מסייע לידי עוברי עבירה.

והביא ראיה להיתר מסוגייתנו, שמסופר על רב חנינא ורב אושעיא שהיו סנדלרים בארץ ישראל, והיו יושבים בשוק של זונות ועושים מנעלים עבורן ומביאים להן את המנעלים, הן היו מסתכלות בהם והם לא היו מרימים את עיניהם להסתכל בהן, ומתוך הכרתן בעמידתם בנסיונם תמיד היו רגילות להישבע 'בחייהן רבנן קדישי דבארעא דישראל'. הרי שאין חשש במה שהיו עושים סנדלים להן. ואף שיש קצת מקום לדחות ולומר שהם עשו רק מנעלים רגילים ולא היו בלתי צנועים, אמנם אין נראה כן. וטעם ההיתר כיון שאינם עושים באופן שיש איסור לפני עיור לא תיתן מכשול, שלא נאמר אלא בכגון שני עברי הנהר שאין לחוטא אפשרות להגיע לאיסור בלעדיו.

ובשבט הלוי (שו"ת, מ"ג סי' סנ) דן גם כן בשאלה זו, ולא התיר מכח מה שאינו כשני עברי הנהר, שהרי כתב הש"ך (יו"ד סי' קנו סק"ו) שבישראל שאינו מומר יש איסור מסייע גם כשאין איסור לפני עיור כגון שאינו כשני עברי הנהר. אמנם הביא מה שיש למדים היתר כיון שאפשר שלא תלבש כן בדרך פריצות רק בצירוף בגד אחר. עוד כתב שיש לצרף בדרך לימוד זכות מה שכתב בכתב סופר (שו"ת, יו"ד סי' פנ) שכל שאינו מסייע ממש לגוף עבירה והוא שלא בשעת עבירה אין כלל איסור מסייע, ובנידון זה הרי העבירה נעשית רק כשתלבש אותו, וגם אינו מסייע לגוף עבירה כיון שאינו מסייע לעשות עבירה ממש כהושטת איסור, ואם כן אפשר שאין בזה איסור מסייע. ומכל מקום מסיק ששומר נפשו ירחק מזה.

אין חייהם חיים[צד], לפיכך ציוו להתרחק מהכעס עד שינהיג עצמו שלא ירגיש אפילו לדברים המכעיסים וזו היא הדרך הטובה[צה].

מצות פריקה וטעינה בחמור של שונא

אם מצא את שונאו[צו] נבהל במשאו אף על פי שעדיין לא עשה תשובה, מצוה לפרוק ולטעון עמו ולא יניחנו נוטה למות, שמא ישתהה בשביל ממונו ויבא לידי סכנה, והתורה הקפידה על נפשות ישראל בין רשעים בין צדיקים מאחר שהם נלוים אל ה' ומאמינים בעיקר הדת, שנאמר (תהלים לג יט) 'אמור אליהם חי אני נאם ה' אלקים אם אחפוץ במות הרשע כי אם בשוב רשע מדרכו וחיה'[צז]. ויש אומרים שכל זה דווקא בשונא בעלמא דלא עביד איסורא, אבל אם עביד איסורא ושונאו משום שעבר עבירה, אין צריך לטעון עמו כדי לכוף יצרו, דהא יפה עושה ששונאו[צח].

התנהגות פרנס

המלך לא ינהג גסות לב בישראל יותר מדאי, שנאמר (דברים יז כ) 'לבלתי רום לבבו מאחיו'[צט].

זהירות בלבישת ציצית

טוב ונכון להיות כל אדם זהיר ללבוש טלית קטן כל היום, כדי שיזכור המצוה בכל רגע[ק], ולכן יש בו חמשה קשרים כנגד חמשה חומשי תורה, וארבע כנפים[אוצר החכמה] שבכל צד שיפנה יזכור[קא].

זהירות במצות מזוזה

חייב אדם להזהר במזוזה מפני שהיא חובת הכל תמיד, וכל זמן שיכנס ויצא יפגע ביחוד השם שמו של הקדוש ברוך הוא ויזכור אהבתו ויעור משנתו ושגיותיו בהבלי הזמן, וידע שאין דבר העומד לעולם ולעולמי עולמים אלא ידיעת צור העולם, ומיד הוא חוזר לדעתו והולך בדרכי מישרים, אמרו חכמים הראשונים[קב] כל מי שיש לו תפילין בראשו ובזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו, מוחזק הוא שלא יחטא שהרי יש לו מזכירים רבים, והם הם המלאכים שמצילים אותו מלחטוא שנאמר (תהלים לד ח) 'חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם'[קג].

הליכה בלא מנעלים

ראה לעיל (קיב.).

אכילה בסעודת מצוה

כל מי שאינו אוכל בסעודת מילה, הרי הוא כמנודה לשמים[קד], ודווקא שיש שם בני אדם מהוגנים, אבל אם יש שם בני אדם שאינם מהוגנים, אינו צריך לאכול שם[קה].

שאלה בחוזים בכוכבים, בגורלות, בקוסמים ומנחשים ומכשפים

אין שואלים בחוזים בכוכבים ולא בגורלות[קו], שנאמר (דברים יח יג) 'תמים תהיה עם ה' אלקיך', וכל שכן שאסור לשאול בקוסמים ומנחשים ומכשפים[קז].

דברים אלו הם דברי שקר וכזב, והם שהטעו בהם עובדי כוכבים הקדמונים לגויי הארצות כדי שינהגו אחריהם, ואין ראוי לישראל שהם חכמים מחוכמים להמשך בהבלים אלו ולא להעלות על לב שיש תועלת בהם, שנאמר (במדבר כג כג) 'כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל', ונאמר (דברים יח יד) 'כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו ואתה לא כן' וגו', כל המאמין בדברים האלו וכיוצא בהם ומחשב בלבו שהם אמת ודבר חכמה אבל התורה אסרתם, אינו אלא מן הסכלים ומחסרי הדעת, ובכלל הנשים והקטנים שאין דעתם שלימה, אבל בעלי החכמה ותמימי הדעת ידעו בראיות ברורות שאלו הדברים שאסרה תורה אינם דברי חכמה אלא תוהו והבל שנמשכו בהם חסרי הדעת ונטשו כל דרכי האמת בגללם, ומפני זה אמרה תורה כשהזהירה על כל אלו ההבלים (שם יח יג) 'תמים תהיה עם ה' אלקיך'[קח].

להסתכל בלבנה בליל הושענא רבא

כתבו הראשונים ז"ל שיש סימן בצל הלבנה בליל הושענא רבה, מה שיקרה לו או לקרוביו באותה השנה, ויש מי שכתב שאין לדקדק בזה, כדי שלא ליתרע מזליה, גם כי רבים אינם מבינים הענין על בוריו, ויותר טוב להיות תמים ולא לחקור עתידות[קט].

היושבת על דם טוהר

בזמן הזה שאין בועלים על דם טוהר[קי], מותרת לשמש בליל מ"א ללידת זכר ובליל פ"א ללידת נקבה[קיא].

קיד.

אכילה ושתיה לפי ממונו

תלמיד חכם מכלכל דבריו במשפט, אוכל ושותה וזן את אנשי ביתו כפי ממונו והצלחתו, ולא יטריח על עצמו יותר מדאי[קיב].

לא יאכל הרכה

לא יאכל אדם עד שתתמלא כריסו, אלא יפחות כמו רביע משבעתו[קיג].

סדר ברכות הקידוש

בפסח

מוזגין כוס לכל אחד ואחד, ומברך בורא פרי הגפן, ואומר עליו קידוש היום[קיד], ומברך שהחיינו ושותה[קטו]. ואם חל בשבת, אומר ויכולו[קטז].

שינה הסדר

אם שינה הסדר, שהקדים הקידוש לברכת היין, צריך לחזור ולברך ברכת הקידוש, לפי שעשה כדברי בית שמאי כנגד דברי בית הלל, וכל העושה כדברי בית שמאי לא יצא ידי חובתו[קיז].

בשבת

מברך על היין תחילה 'הגפן' ואחר כך מקדש[קיח]. ומנהג פשוט בכל ישראל לקרות בתחילה פרשת ויכולו ואחר כך מברך על היין ואחר כך מקדש[קיט].

סדר הקערה

בזמן המקדש

מביאין שולחן ערוך, ועליו מרור וירק אחר, ומצה וחרוסת, וגופו של כבש הפסח, ובשר חגיגה של יום ארבעה עשר[קכ].

בזמן הזה

מביאין לפני בעל הבית[קכא] קערה שיש בה שלשה מצות, ומרור וחרוסת וכרפס, או ירק אחר[קכב], וחומץ או מי מלח[קכג], ושני תבשילין, אחד זכר לפסח ואחד זכר

[צד] **הכסף** משנה ציין בזה לסוגייתנו. [צה] **רמב"ם** (דעות פ"ג ה"ג). [צו] **היינו** שונא שמותר לשנאותו המבואר לעיל בענין מצות שנאה לעובר עבירה. [צז] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם). [צח] **רמ"א** (שם ס"י). [צט] **רמב"ם** (מלכים פ"ג ה"ו). ובקרית מלך (שם) ציין לסוגייתנו. [ק] **והרי** זה כאדם המזהיר את חבירו על ענין מסוים, וקושר קשר באיזורו כדי שיזכרנו. **משנ"ב** (סי' כד סק"ג). [קא] **שו"ע** (סי' כד סק"ג). ובבית יוסף (שם ד"ה ואף על פי) הביא את סוגייתנו. [קב] **מנחות** (מג:). [קג] **רמב"ם** (מזוזה פ"ו ה"ג). ובקרית מלך (שם) ציין לסוגייתנו. [קד] **טוב** לבטל מה שהגבאי קורא לסעודת ברית מילה, משום שאולי לא יבואו מסיבות שונות ויהיו חס ושלום בכלל נידוי. פתחי תשובה (יו"ד סי' רסה ס"ק יח). [קה] **רמ"א** (יו"ד סי' רסה סי"ג). [קו] **שו"ע** (שם סי' קעט ס"ג). והאיסור משום (דברים יח יג) 'תמים תהיה עם ה' אלקיך'. ש"ך (שם סק"ג). אבל העושה מעשה בקסמים וניחוש וכישוף איסור דאורייתא הוא כ"כ בפסקי מהרא"י שם ופשוט הוא ומבואר מדבריו שם. [קז] **רמ"א** (שם). והוא איסור דאורייתא. ש"ך (שם). עיין בשו"ת תרומת הדשן (סי' נו) שכתב שמותר לחולה לדרוש במכשפים וקוסמים כיון שאין איסור אלא משום תמים תהיה וגו', ובשו"ת מהרש"ל (סי' ג) ובים של שלמה (מולין פרק כל הנשחט סי' יג) העלה שאסור לחולה לשאול בקוסמים ומכשפים כשאין סכנת נפשות ואפילו אם יש סכנת אבר, ואם בא לו החולי על ידי כישוף או מקרה ורוח רעה מותר, וכן כתב הבית יוסף (שם ד"ה ומ"ש רבינו והיה) בשם הזוהר שאיסור גדול לדרוש במכשפים אפילו לחולה. ש"ך (שם). ועיין בשו"ת משכנות יעקב (סי' לט) שלימד זכות על הנוהגים היתר לדרוש במכשפים בשביל חולה, וסיים שמכל מקום שומר נפשו ירחק מהם. פתחי תשובה (שם סק"ג). [קח] **רמב"ם** (עבודת כוכבים פי"א הט"ו). ועיין בביאור הגר"א (שם ס"ק יג) שכתב שכל הבאים אחר הרמב"ם חלקו עליו שהרי מצינו הרבה מעשיות בגמרא על פי שמות וכשפים, עיין שם באריכות. [קט] **רמ"א** (או"ח סי' תרמד ס"ק). וכמבואר בסוגייתנו שאין שואלים בכלדיים משום 'תמים תהיה עם ה' אלקיך'. ביאור הגר"א (שם). [קי] **כמבואר** ברמ"א (יו"ד סי' קנד ס"ק). [קיא] **ט"ז** (שם). הטור (שם) כתב שהיושבת על דם טוהר צריכה לפרוש מבעלה ליל ארבעים ואחד לזכר וליל שמונים ואחד לנקבה, והבה"ג (סי' מג) פירש הטעם משום שכיון שיצאה מימי טהרה לימי טומאה הרי זה כשעת וסתה, ושאר פוסקים כתבו הטעם שמתוך שהורגלה לשמש כל ימי טוהר ואפילו כשרואה, חוששים שמא גם עכשיו תראה ולא תחשוש, לכן יודיעה בעלה שהוא פורש ממנה לילה זה בשביל שהסתיימו ימי הטוהר שלה, ולפי טעם זה אין איסור אלא במקום שבועלים על דם טוהר אבל למנהגנו שאין בועלים על דם טוהר אין איסור לשמש בליל ארבעים ואחד או בליל שמונים ואחד, אמנם לפי טעם הבה"ג אין חילוק בזה ואסור גם למנהגנו שאין בועלים על דם טוהר, וכיון שרוב הפוסקים חולקים על הבה"ג לכן אין לאסור ולכן לא הביאו השו"ע להלכה. ט"ז (שם). [קיב] **רמב"ם** (דעות פ"ה ה"י). ובעבודת המלך (שם) ציין לסוגייתנו. [קיג] **רמב"ם** (שם פ"ד ה"ג). [קיד] **קודם** שיקדש יכוין שרוצה לקיים מצות קידוש, וגם מצות ד' כוסות, שכוס של קידוש הוא אחד מארבעה כוסות, ויש נוהגין לומר 'הריני מוכן לקדש ולקיים מצות ד' כוסות', רק שצריכים ליזהר שלא יאמרו זאת לאחר קידוש, שהרי בירך על הכוס בורא פרי הגפן, אלא יאמר זאת דווקא קודם קידוש. **משנ"ב** (סי' תעג סק"ח). [קטו] **רמב"ם** (ממן ומצה פ"ח ה"ח). [קטז] **שו"ע** (או"ח סי' תעג ס"ח). [קיז] **שו"ע** הרב (שם ס"ו). [קיח] **רמב"ם** (שבת פכ"ט ה"ו), וכדברי בית הלל שמברך על היין ואחר כך מברך על היום. מגיד משנה (שם). וראה בקובץ על יד (שם), שדן בטעם קדימת היין לקידוש היום לדעת הרמב"ם ושאר פוסקים שקידוש על היין אינו אלא מדברי סופרים, ולא הוא הגורם לקידוש היום להיאמר. [קיט] **רמב"ם** (שם ה"ו). וכעי"ז בשו"ע (שם סי' רעג ס"י), שאומר ויכולו מעומד, ואח"כ אומר בורא פרי הגפן ואח"כ קידוש. [קכ] **רמב"ם** (ממן ומצה שם). [קכא] **ראה** להלן (קטו:) שאין צריך לכל אחד רק לבעל הבית. [קכב] **שו"ע** (שם סי' תעג ס"ד). [קכג] **רמ"א** (שם). לטבול בהן הכרפס או הירק. **משנ"ב** (שם ס"ק כח).

פניני הלכה

קיד.

האוכל מרור לשם כרפס מתי יקיים מצות מרור

במשנה מבואר שמי שיש לו ירק ממיני המרור ואכלו לשם כרפס, לאחר המצה יאכלנו שוב לשם מרור. והוכיחה הגמרא מכך שמצוות צריכות כוונה, ולכך באכילה הראשונה שאינו אוכל לשם מרור אינו יוצא בה ידי חובת מצות מרור. והקשו בגמרא ממשנה זו על דעת הסוברים שמצוות אינן צריכות כוונה, שכיון שלדעתם כבר יצא באכילה ראשונה ידי חובת מרור כיון שאין צריך כוונה לצאת, מדוע צריך לאכול מרור פעם שנית אחר המצה, ותירצה הגמרא שצריך לעשות שני טיבולים בשביל היכר לתינוקות.

באבני נזר (או"ח סי' תעט סוס"ק ח) הביא ששאל הר"ש מאזערקאב (שם סוס"ק ח), שהרי אפילו לדעת הסוברים שמצוות אינן צריכות כוונה, אם חשב בפירוש שלא לצאת ידי המצוה אינו יוצא בעל כרחו [לדעת הרבה ראשונים], וא"כ אולי כוונת המשנה שעליו לכוין שלא לקיים מצות מרור בטיבול ראשון בכדי שיקיים אח"כ מצוה מן המובחר לאכול המרור אחר המצה כפי הסדר שתיקנו חכמים. והשיב האבני נזר, שאי אפשר לבאר כן במשנה מפני שאין זה מן הראוי לעשות כן, כיון שאין מעבירים על המצוות, ומאחר שיכול עכשיו לקיים מצות מרור אין לו להעבירה הימנו במחשבתו, אפילו שלכתחילה זמן המצוה הוא לאחר אכילת המצה. ומבאר, שרק למ"ד מצוות צריכות כוונה מותר לו לאכול מרור לשם כרפס ולא לצאת ידי חובת מרור, לפי שאינו מעביר על המצוה על ידי מעשה אלא בשב ואל תעשה, שהוא רק לא מכוין לצאת [וכדברי התרומת הדשן (או"ת, סי' נה) לגבי קידוש לבנה, שבשב ואל תעשה מותר להעביר על המצוות כדי לקיים אח"כ מצוה מן המובחר]. משא"כ למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה, שכדי שלא יצא ידי חובתו צריך כוונה מפורשת שלא לצאת, הרי הוא מבטל בידים מצות מרור מאכילה זו, ואסור להעביר על המצוות בקום ועשה כדי לקיים אח"כ מצוה מן המובחר. וכתב שאין לומר שכיון שהוא מבטל המצוה רק במחשבה ולא במעשה הרי זה דומה לשב ואל תעשה, והוכיח שביטול מצוה במחשבה מפורשת אינו דומה לשב ואל תעשה.

אולם במנחת יצחק (שו"ת, מ"ו סוף סי' נה) הביא מהפרי מגדים (או"ח סי' תעה ס"ק טו) שכתב שאף שההלכה היא שלענין זה מצוות אין צריכות כוונה [וכמו שמוכח מהשו"ע (שם ס"ד) ומגן אברהם (שם ס"ק יד)], מכל מקום יש לכוין בפירוש בשעה שאוכל את המרור בפעם הראשונה, שאינו מתכוין לצאת ידי מצות מרור, בכדי שיוכל לקיים המצוה מן המובחר, וכך כתב בקרבן נתנאל (סי' כה אות ט), ועי"ש שתירץ קושיית הר"ש מאזערקב באופן אחר. אך כתב המנחת יצחק, שמלשון השו"ע (שם ס"ג) לא נראה כך, אלא נראה שנפסק להלכה שמצוות צריכות כוונה, ולכך אין יוצא בפעם הראשונה שאוכל ידי מצות מרור [והקשה שבסעיף ד' ובמגן אברהם שם לא משמע כן, וכעי"ז הקשה הערוך השולחן (שם סי"ג)]. ועיין עוד בחזון איש (או"ח סי' קכה, להלן ע"ג ד"ה זאת אומרת) שכתב תירוץ אחר על קושיית הר"ש מאזערקאב, מדוע אין לכוין כן לכתחילה, לדעת הסוברים שמצוות אין צריכות כוונה.

עשיית זכר לשתי הלחם בשבועות

במשנה מבואר שהיו מביאים בליל הסדר שני תבשילין, אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה, שהיו נאכלים בלילה הזה בזמן שהיה בית המקדש קיים. ומכאן דנו הפוסקים לעשיית זכר להקרבת הקרבנות בשאר המועדים, וכמו שיבואר.

כתב בכל בו (סי' נג) שנהגו הנשים לעשות בשבועות לחם ארוך ולו ארבע ראשים, ובטעם מנהגן כתב שהוא כדי לעשות זכר לשתי הלחם הקרב בעצרת, שהיה מרובע ובעל ארבע ראשים וכמו שנתבאר. ועוד כתב שאפשר שטעם המנהג הוא מפני מזל תאומים המשמש בסיון. והביאו בחק יעקב (סי' תנד סק"ט).

ומה שכתב שעושים את הלחם שבחג השבועות זכר לשתי הלחם, מבואר כן בפוסקים לענין פרטים נוספים. הרמ"א (שם ס"ג) כתב שנוהגים בכמה מקומות לאכול מאכלי חלב

לחגיגה[קכז], ויסדר הקערה לפניו בענין שאינו צריך לעבור על המצוה, דהיינו הכרפס יהא למעלה מן הכל, והחומץ סמוך לו יותר מן המצה, והמצות מן המרור והחרוסת, והם יהיו יותר קרובים אליו מן הבשר והביצה[קכח].

ורחץ

ראה להלן (קטו.).

כרפס

המין

לכתחילה יקח מין ירק הנקרא כרפס[קכט], שהוא נוטריקון ס׳ פרך, כלומר ס׳ רבוא עבדו עבודת פרך[קל], ואם אין כרפס, יקח מין אחר, אך לכתחילה טוב שיקח מאותו המין שמברכין עליו אותה ברכה שמברכין על המרור, כדי שיפטור בזה את המרור שאוכל בתוך הסעודה[קלא].

אכילתו

יקח מהכרפס פחות מכזית[קלב], ומטבלו בחומץ, או ביין או במי מלח[קלג], ומברך בורא פרי האדמה[קלד] ואוכל, ואינו מברך אחריו[קלה].

[קכד] **שו״ע** (שם). ראה להלן (קיד:) איזה שני תבשילין יקח. [קכה] **רמ״א** (שם). ויש שכתבו שאין להקפיד על הבשר והביצה אם יצטרך לדלג עליהם כיון שאינן מצוה, אלא באים לזכר בעלמא, וגם על המרור והחרוסת אפשר דלא שייך אין מעבירין. והאר״י כתב סדר הקערה באופן אחר. **משנ״ב** (שם ס״ק כו). [קכו] **ומובא** באחרונים כמה מינים שנהגו בהם, במגן אברהם (שם סק״ד) כתב שנהגו העולם לקחת פעטערזיל״ן [פטרוזיליה] והביאו של המהרי״ל הקשה על זה שהרי הפטרוזיליה טוב יותר כשהוא מבושל, ולכן כשאכלו כשהוא חי ברכתו שהכל, ותירץ המג״א, שדווקא כשאין נאכלין כלל חיים אז מברך שהכל, אבל כשנאכלים כשהם חיים, אף על פי שהם טובים יותר כשהם מבושלים, מכל מקום גם כשאוכלם כשהם חיים ברכתם בורא פרי האדמה. ובמחצית השקל (שם סק״ד) כתב ששמע מאדם גדול, שנתוודע לו על פי החקירה בספרי הרפואות, שכרפס הוא מה שאנו קורין צעללי״ר [סלרי]. ובקיצור שולחן ערוך (סי׳ קיט ס״כ) כתב שהרבה נוהגים לקחת פטרוזיליה, וטוב יותר ליקח סלרי שיש לו טעם טוב כשהוא חי, והמובחר הוא לקחת צנון. ובערוך השולחן (שו״ת סי׳ תעג ס״י) כתב על כרפס אנו נוהגין ליקח בצלים או צנון או מין ירק שברכתו האדמה או תפוחי אדמה. [קכז] **משנ״ב** (שם ס״ק יט). [קכח] **משנ״ב** (שם סק״כ). [קכט] **לפי** שנחלקו הפוסקים אם צריך לברך לאחריה ברכה אחרונה, ולכן טוב יותר שיאכל פחות מכזית, שלכל השיטות אינו חייב בברכה אחרונה. **משנ״ב** (שם ס״ק נג). **וברמב״ם** (שם פ״ח ה״כ) כתב שמברך בורא פרי האדמה, ולוקח ירק ומטבל אותו בחרוסת, ואוכל כזית הוא וכל המסובין עמו, כל אחד ואחד אין אוכל פחות מכזית. וכתב במגיד משנה ששיעור כזית הוא לפי שאין אכילה פחותה מכזית. וראיתי מי שכתב שדי שיאכל כל שהוא, לפי שאין אוכלים אותו אלא כדי שישאלו התינוקות. והוסיף שגם לדעת הרמב״ם שאוכלים כזית, מכל מקום אין מברכין לאחריו. וכן בהגהות מימוניות (שם אות ד) תמה למה הצריך הרמב״ם לאכול כזית, וכתב שהרבה נוהגים לאכול כזית. [קלא] **ראה** להלן (קטו.).

קיד:

כוונה במצוות

דעות הפוסקים

יש אומרים שאין מצוות צריכות כוונה[קלג], בין כשעושה המצוה בעצמו ואינו מתכוין לצאת, ובין כששומע מאחרים כגון במגילה ושופר וקריאת שמע וברכת המזון ולא התכוין לצאת[קלד]. ויש אומרים שמצוות צריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצוה[קלה], וכן הלכה[קלו].

שתי כוונות במצוות

במה דברים אמורים, בכוונה שקודם המצוה, דהיינו לכוין קודם שמתחיל המצוה, לצאת בעשיית אותה המצוה, לקיימה כאשר ציוה ה׳. שלמצוה מן המובחר לכל השיטות צריך כוונה[קלז], ובדיעבד אם לא כיון נחלקו הפוסקים אם יצא. אבל כוונת הלב למצוה עצמה, היינו להתבונן ולשים אל לבו מה שהוא אומר ולא להרהר בדבר אחר, כגון בקריאת שמע ובתפילה ובברכת המזון וקידוש וכדומה, בזה לא נחלקו, אלא לכל השיטות לכתחילה מצוה שיכוין בלבו למה שמוציא בשפתיו, ובדיעבד אם לא כיון יצא, לבד מפסוק ראשון של קריאת שמע וברכת אבות של תפילה, שבזה הכוונה היא לעיכובא[קלח].

במצוות התלויות באכילה

מצוות התלויות באכילה, כגון אכילת כזית מצה בפסח, או אכילת כזית בסוכה בלילה הראשונה, לכל השיטות יצא בדיעבד אפילו אם לא כיון[קלט], ויש מחמירין גם בזה[קמ].

במצוות התלויות באמירה

יש אומרים שלשיטות שמצוות אין צריכות כוונה, גם מצוות התלויות באמירה, כגון קריאת שמע וברכת המזון, אם לא כיון יצא. ויש אומרים שבמצוות שאין בהן אלא אמירה הכל מודים שצריך כוונה[קמא].

כשכיון גם לשם איזה ענין

אם כיון בעשיית המצוה לשום איזה ענין, וגם לצאת בה ידי המצוה יצא[קמב].

אם לא כיון לא יצא מן התורה

לשיטות שמצוות צריכות כוונה, אם לא כיון לצאת ידי חובתו בעשיית המצוה, לא יצא מן התורה וצריך לחזור ולעשותה, ואפילו אם ספק לו אם כיון, אם היא מצוה דאורייתא ספיקא לחומרא, וצריך לחזור ולעשותה[קמג].

לחזור ולברך כשלא כיון

אם לא כיון בעשיית המצוה, אף שלהלכה צריך לחזור ולעשות המצוה, אף על פי כן לא יברך עוד עליה[קמד].

במצוה דרבנן

יש אומרים שדווקא מצוה דאורייתא צריכה כוונה אבל במצוה דרבנן לכל השיטות אין צריך כוונה, ולפי זה כל הברכות שהם דרבנן לבד מברכת המזון אם לא כיון בהם לצאת, יצא בדיעבד[קמה]. ויש אומרים שאין לחלק בין מצוה דאורייתא למצוה דרבנן[קמו]. ולהלכה אפשר לסמוך על הדעה הראשונה, ולכן אם לא אכל כדי שביעה שהחיוב שלו בברכת המזון הוא מדרבנן, אם לא כיון אין צריך לחזור ולברך[קמז].

[קלז] **כדי** שלא יהיה בכלל אותם שנאמר עליהם (ישעיה כט יג) ׳ותהי יראתם אותי מצות אנשים מלמדה׳. משנה ברורה (שם סק״ו). [קלח] **משנ״ב** (שם). [קלט] **ביאור** הלכה (שם ד״ה ויש״ח) בשם השו״ע (שם סי׳ תעה ס״ד). [קמ] **ביאור** הלכה (שם) בשם הב״ח (שם סי׳ תפה ס״ח). [קמא] **ביאור** הלכה (שם ד״ה יש״ח). [קמב] **משנ״ב** (שם סק״ט). [קמג] **משנ״ב** (שם סק״ח). ביאור הלכה (שם ד״ה ויש״ח). [קמד] **משנ״ב** (שם סק״י). שאף שהשו״ע פסק כהשיטות שמצוות צריכות כוונה, ואם לא כיון לא יצא, מכל מקום לענין ברכה צריך לחוש לדעת היש אומרים שמצוות אינן צריכות כוונה [ודלא כהעולת שבת (סי׳ ריט סק״ד) שכתב שהשו״ע פסק שמצוות צריכות כוונה משום ספק]. ביאור הלכה (שם ד״ה וכן הלכה). [קמה] **משנ״ב** (שם) בשם המג״א (שם סק״ג) בשם הרדב״ז (סי׳ תלף נז). [קמו] **משנ״ב** (שם). בשם הגר״א (שו״ת סי׳ תפט ס״ד). [קמז] **ביאור** הלכה (שם ד״ה ולפיכך) והוסיף שאם אכל וחייב בברכת המזון, וגם מברך ברכת המזון עם קטנים כדי לחנכם, לכתחילה יכוין לצאת בזה גם כן עבור עצמו ויוצא בזה, או שיכוין בפירוש שלא לצאת ויברך אחר כך עבור עצמו.

פניני הלכה

ביום ראשון של שבועות, וכתב הטעם למנהג זה, שכשם שבליל פסח עושים שני תבשילים זכר לפסח וזכר לחגיגה, כמו כן אוכלים בשבועות מאכלי חלב ואחר כך מאכלי בשר, ועל ידי כך צריכים להביא שתי לחם על השולחן שהוא במקום המזבח, ויש בזה זכרון לשתי הלחם שהיו מקריבים ביום הביכורים. והאדר״ת בספר זכר למקדש (דפו״ח עמ׳ סו) כתב על דבריו ׳היש חיך מתוק מזה׳.

ובמגן אברהם (שם סק״ט) כתב שראוי גם שיהיו הלחמים של חג השבועות מחיטים, דוגמת שתי הלחם שהיו באים מן החיטים.

ומכל מקום לא נקבע הדבר לחיוב בהלכה לעשות שני לחמים בשבועות ולעשותם של קמח ומרובעות, ואין דין זה כדין שני תבשילים בליל פסח שנקבע לחובה. ובטעם הדבר כתב באגרות משה (שו״ת, או״ח ח״ג סי׳ קמ), משום ששתי הלחם לא היו נאכלים אלא לכהנים ולפנים מן הקלעים, ולא היתה אכילתם ניכרת בכל בתי ישראל אף בזמן הבית, ולכן לא תיקנו לעשות זכר לדבר זה שלא היה בבתים מעולם. ומכל מקום למדו הפוסקים מדין שני תבשילים שטוב לנהוג כן ולעשות זכר למקדש, ולכן נתנו טעמים למנהגי הלחם שנהגו לעשות בשבועות, שעושים אותם זכר לשתי הלחם.

והחיד״א בלב דוד (פרק נג) כתב שטעמיו של הכל בו למנהג עשיית לחמים מרובעים בחג השבועות טעמים דחוקים הם, וכתב טעם אחר למנהג זה, שהתורה נקראת לחם (מגיד יז:), ונאמר על התורה (ויק״ר יג ט) ׳ארוכה מארץ מדה׳, ולכן עושים לחם ארוך הרומז לתורה הארוכה ורחבה, ועושים לו ד׳ ראשים כנגד ארבע מידות שהתורה נדרשת בהם, פשט רמז דרש וסוד.

קיד:

אם יש חיוב לבלוע כזית מצת מצוה בבת אחת

בברייתא שבסוגייתנו מבואר שאם אכל חצי כזית מרור ואחר כך עוד חצי כזית מרור יצא, ובלבד שלא ישהה בין אכילה לחברתה יותר מכדי אכילת פרס.

כתב במגן אברהם (סי׳ תעה סק״ד) בשם התרומת הדשן (שו״ת, סי׳ קלט) שצריך לכתחילה לבלוע הכזית של מצת מצוה בליל הסדר בבת אחת, כיון שסתם אכילה היא בבת אחת, וכיון שכתוב במצה לשון אכילה, ׳בערב תאכלו מצות׳ (שמות יב יח) צריך לכתחילה לאכול בבת אחת [וכתב שדי שיאכל כזית אחד באופן זה, ואין צריך לבלוע את שני הכזיתים יחד]. והוכיח כן המגן אברהם ממה שאמרו בחולין (קג: ונברש״י ד״ה מהו) לענין אבר מן החי, שכיון שחידוש הוא שחידשה בו התורה שחייב גם על אכילת הגידים והעצמות שלא מצאנו כן בכל התורה, אין לך בו אלא חידושו ואין חייבים עליו עד שיאכל הכל בבת אחת, כיון שסתם אכילה היא בבת אחת, ומוכח משם שדרך סתם אכילה היא בבת אחת. [כן ביאר במחצית השקל בראייתו]. וראה להלן (קטו.) בראיה שהביא התרומת הדשן לדבריו. וכתב עוד המגן אברהם שיש להוכיח כדבריו מהברייתא שבסוגייתנו, שכתבה לשון דיעבד, שאם אכל המרור לחצאין יצא, ומשמע שגם כשאוכלו בכדי אכילת פרס לא יצא אלא בדיעבד, אבל לכתחילה צריך לאכול כל הכזית בבת אחת. אמנם הביא דברי המהרי״ל (רמ״א סדר הגדה, אות לח שיטה מקובצת אות י, נג) שכתב שיכול לאכול הכזית מעט מעט, רק שלא ישהה בכדי אכילת פרס. ומשמע שאף לכתחילה רשאי לעשות כן.

גם הערוך השולחן (שם ס״ד) תמה על חידושו של התרומת הדשן שלא ראינו אחד מהראשונים שכתב כן, ואין להוכיח מדברי הברייתא כאן שהיא עוסקת כשאוכל חצי זית ומפסיק, וזה ודאי אין נכון לכתחילה, אבל כשאוכל בלי הפסק לא מצאנו שצריך לאכול כולו כאחד, וסיים שמכל מקום כיון שיצא מפי רבינו הב״י [שהביא דברי התרומת הדשן] יש להיזהר אם אפשר לו לעשות כן.

באליה רבה (שם סק״כ, יב) הביא דברי מהרי״ל להקל לאכול הכזית מעט מעט, וסיים שכן נוהגים. גם הגאון רבי ישמעאל הכהן בעל זרע אמת, בספרו שבח פסח (דיני מצה אות ז), תמה מאוד על דברי המגן אברהם, והעלה להלכה שאף לכתחילה רשאים לנהוג כדברי מהרי״ל לאכול הכזית ולבלוע מעט מעט כדרך שבני אדם אוכלים תמיד, ושאין לאנוס את עצמו להיות גרגרן בליל פסח, ולבלוע כל הכזית בבת אחת, אלא שצריך לדקדק שלא ישהה בכדי אכילת פרס. וכתב שכן דעת מרן והרמ״א בשולחן ערוך, שהשמיטו פסקו של התרומת הדשן להחמיר לאוכלו בבית אחת. אמנם המשנה ברורה (שם סק״ט), כתב להלכה כדברי המג״א, וכן פסק בבן איש חי (שנה ראשונה פרשת לו סל״ד).

אכילת דגים בליל הסדר

במשנה מבואר שאוכלים בליל הסדר שני תבשילים, אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה, ודנה הגמרא בסוגייתנו מה הם שני תבשילים אלו, ואמר חזקיה שאפילו דג וביצה שעליו נחשבים כשני תבשילים, אף על פי שנתבשלו יחד ודומים לתבשיל אחד, כיון ששני מינים הם. ויש שהביאו מכאן רמז למנהג אכילת דגים בליל הסדר, וכמו שיבואר.

ביפה ללב (מ״ג אות סי׳ תעג סק״ה) כתב, שנהגו במקומו לאכול דגים בפסח, ומנהג יפה הוא ויש לו סמך ממה שאמרו בסוטה (יא:), דרש רב עוירא, בשכר נשים צדקניות שהיו באותו הדור נגאלו ישראל ממצרים, בשעה שהולכות לשאוב מים הקדוש ברוך הוא מזמן להם דגים קטנים בכדיהן ושואבות מחצה מים ומחצה דגים, ובאות ושופתות שתי קדירות אחת של חמין ואחת של דגים, ומוליכות אצל בעליהן לשדה ומרחיצות אותן וסכות אותן ומאכילות אותן ומשקות אותן ונזקקות להן וכו׳, הרי שעל ידי אכילת דגים שהיו מאכילות הנשים הצדקניות את בעליהן נגאלו ממצרים, ואם כן מן הראוי לאכול דגים בפסח זכר ליציאת מצרים שעבורם היתה הגאולה. אך יש להיזהר ליקח דגים שלמים כמו שהם, ולא גדולים הרבה שנמכרים לנתחים חתוכים חתוכים [מחשש חימוץ בחיתוכם].

כשמוכח שעשאה לשם מצוה

במקום שמוכח לפי הענין שעשיית המצוה היא כדי לצאת, כגון הקורא קריאת שמע כדרך שאנו קורין בסדר תפילה, וכן כשאכל מצה או תקע בשופר או נטל לולב, אף על פי שלא כיון בפירוש לצאת ידי המצוה יצא. וכל זה לענין בדיעבד, אבל לכתחילה ודאי צריך ליזהר לכוין קודם כל מצוה לצאת ידי חובת המצוה[קמה].

דברים שלכל הדעות לא יצא

אם לא התכוין לעשות מעשה אלא היה מתעסק בדבר, כגון שנפח בשופר ועלתה בידו תקיעה, לכל הדעות לא יצא וצריך לחזור ולתקוע בברכה. וכן המתכוין בפירוש שלא לצאת, לא יצא לכל הדעות[קמט]. וכן הסובר שהוא פטור, כגון שנטל לולב והיה סבור שהיום ערב סוכות או שלולב זה פסול, הרי זה כמתכוין בפירוש שלא לצאת, ולא יצא לכל הדעות[קנ].

טעם שאוכלים כרפס

לאחר קידוש לוקח ירקות ויברך בורא פרי האדמה ומטבל, וענין טיבול הירק במשקה הוא מתקנת חכמים כדי להתמיה את התינוקות שיראו שינוי שאוכלים הירקות בטיבול, שאין דרך לאכלם קודם הסעודה בכל ימות השנה, וישאלו על שינוי זה, שאמירת ההגדה מצוותה לאומרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו, שנאמר (דברים ו כ - כא) 'כי ישאלך בנך וגו' ואמרת לבנך עבדים היינו' וגו'[קנא].

מרור של דמאי

ראה בהערה[קנב].

אכל את הכזית מצה לחצאים

אכל כחצי זית מצה, וחזר ואכל כחצי זית יצא[קנג], ובלבד שלא ישהה מתחילת אכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה יותר מכדי אכילת פרס[קנד]. וכל זה בדיעבד, אבל לכתחילה צריך לאכול ולבלוע את הכזית ביחד[קנה].

שיעור כדי אכילת פרס

יש אומרים ששיעור כדי אכילת פרס הוא כדי אכילת פת בגודל שלש ביצים[קנו], ויש אומרים ששיעורו הוא ארבע ביצים[קנז]. ולהלכה, בשל תורה הלך אחר המחמיר, ובדרבנן הלך אחר המיקל[קנח]. ולמעשה נכון לחוש ולאכול את הכזית מצה ומרור בתוך שתי דקות, ועל כל פנים יזהר שלא ישהה באכילתם יותר מארבע דקות[קנט].

אכל מצה בלא כוונה

אכל מצה בלא כוונה, כגון שאנסוהו עכו"ם או לסטים לאכול[קס], יצא ידי חובתו[קסא], כיון שהוא יודע שהלילה פסח ושהוא חייב באכילת מצה, אבל אם סבור שהוא חול, או שאין זו מצה, לא יצא[קסב]. ויש אומרים שכל שלא נתכוין באכילה לצאת ידי המצוה לא יצא[קסג]. ואם אומר בפירוש שמכוין שלא לצאת ידי המצוה, אפשר שלכל השיטות לא יצא[קסד].

אכל מרור בלא כוונה

אנסוהו עכו"ם לאכול מרור אפשר שלא יצא כיון שהוא מר ומזיק ואינו נהנה[קסה]. ויש אומרים שבמרור כיון שבזמן הזה הוא מדרבנן, אם לא ידע שהוא מרור, או שהוא סבור שהיום הוא חול יצא, שבמצוה דרבנן אין צריך כוונה, ויש אומרים שגם במצוה דרבנן צריך כוונה ואם לא כיוון לא יצא[קסו].

שני התבשילין שעל הקערה

איזה מינים

שני התבשילין שמביאין על השולחן אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה, יש אומרים שהם צריכים להיות שני מיני בשר[קסז]. ויש אומרים שיכול להביא מאיזה מין שירצה[קסח], ונהגו להביא בשר וביצה[קסט]. וכל שכן אם רוצים לעשות שני מיני בשר אחד צלי ואחד מבושל זכר לפסח וחגיגה דשפיר דמי, אלא שאף בביצה יצא בזה, ויש שכתבו דמה שבחרו בביעא, כלומר בעי רחמנא למפרק יתנא. ויש שכתבו משום דעושים אנו זכר לאבילות בית המקדש שאין אנו יכולין להקריב קרבן פסח[קע].

המנהג

והבשר נהגו שיהיה זרוע[קעא], ונהגו שהבשר יהיה צלי על הגחלים[קעב], והביצה תהיה מבושלת[קעג]. והוא הדין שיכולה להיות צלויה[קעד], וכן נוהגין בעירנו[קעה], לצלות הביצה[קעו].

כשחל ערב פסח בשבת

אם חל ערב פסח בשבת, יש אומרים שאין צריך ליקח רק תבשיל אחד כנגד פסח, דחגיגה אינה באה אז שאינה דוחה שבת[קעז]. ויש אומרים שאף על פי כן צריך לעשות שני תבשילין, כמו בשאר שנים שלא חילקו חכמים בזה שאינה אלא לזכר בעלמא[קעח], וכן נוהגין[קעט].

אכילת הזרוע והביצה

אסור לאכול הזרוע בלילה, שאין אוכלין צלי בלילה, אבל הביצה אף שהיא צלויה מותר שאין איסור צלי בביצה, ולכן אסור לצלות הזרוע בלילה, אלא יצלנה מבעוד יום אם לא שדעתו לאכלה למחר באותו היום, ולכן אם שכח וצלאה בלילה יזהר לאכלה מחר בבוקר. ואם דעתו שלא לאכול הביצה עד ליל ב' גם הביצה אסור לצלותה בלילה אלא מבעוד יום[קפ].

לא יזרוק הזרוע

מצוה להניח ביום טוב בבוקר את הזרוע לתוך הצלי שצולין ליו"ט ואוכלין אותו, ואין לזרקו שהוא ביזוי מצוה[קפא].

אכילת אורז בפסח

מותר לעשות תבשיל בפסח מאורז ושאר קטניות[קפב]. ויש אוסרים[קפג], והמנהג באשכנז[קפד] להחמיר ואין לשנות[קפה].

קטו.

אכילת מרור במקום כרפס

לכתחילה צריך להיות הכרפס ממין שאינו מחמשת מיני מרור[קפו], ואם אין לו

[קמח] **משנ"ב** (שם). **בשם** החיי אדם (הל' פסח כלל קמ"ט ס"ק ס"ט). וכן משמע בירושלמי (פסחים פ"י ה"ג) שהאוכל מצה בליל פסח בין שכיון ובין שלא כיון, מכיון שהיסב חזקה שכיון. אולם אף לפי זה הנוהגים לקרות קריאת שמע של ליל שבת בברכותיה קודם זמנה, וסומכין על מה שיקראו אותה עוד הפעם בזמנה, אף אם אירע שקרא אותה בבית הכנסת בזמנה, אם לא כיון לצאת בקריאה זו ידי חובתו, צריך לחזור ולקרותה, שהרי לא מוכח מדקראה בסדר התפילה שקראה כדי לצאת ידי המצוה, שהרי קוראה תמיד בסדר התפילה אף שלא בזמנה כדי לסמוך גאולה לתפילה. ביאור הלכה (שם ד"ה וכן הלכה). [קמט] **משנה ברורה** (שם סק"ט) וביאור הלכה (שם ד"ה י"ל). [קנ] **ביאור הלכה** (שם). [קנא] **משנ"ב** (סי' תעג ס"ק כח). וכעי"ז בטור (שם). וכמבואר בסוגייתנו 'כי היכי דליהוי היכירא לתינוקות'. בית יוסף (שם ד"ה ומטבל). [קנב] **עיקר** דין מרור של דמאי שיוצאין בו נתבאר במשנה לעיל (לט.). וכתב רבינו מנוח (ממן ומצה פ"ו ה"ג) שהטעם שהרמב"ם לא הביא דין זה, משום שסמך על מה שגילה דעתו לענין מצה (שם פ"ו ה"ז), שלא יצא ידי חובתו. וכן כתב בערוך השולחן (סי' תעג סעי"ז) 'כל הדינים שישנם במצה ישנם במרור, לפיכך יוצאין בדמאי ובמעשר ראשון שניטלה תרומתו ומעשר שני והקדש שנפדו, הכל כמו שנתבאר לענין מצה, וכל מה שנתבאר שם שאין יוצאין במצה אין יוצאין במרור גם כן. ואע"ג שמצה דאורייתא ומרור דרבנן, כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון כדאיתא בגמרא. [קנג] **וכן** אפילו לא הפסיק בינתים, אלא ששהה באכילת הכזית יותר מכדי אכילת פרס אין מצטרף יחד ואינו יוצא. משנ"ב (סי' תעה סק"מ). [קנד] **שו"ע** (שם סי' תעה ס"ו). ע"פ המשנ"ב (שם ס"ק מג). וכמבואר בסוגייתנו, אכלן לחצאין ולבלבד שלא ישהה בין אכילה לחבירתה יותר מכדי אכילת פרס. בית יוסף (שם ד"ה מכלן מצמלין). [קנה] **משנ"ב** (שם ס"ק מח). [קנו] **רמב"ם** (שם, שביתת עשור פ"י ה"ג, מאכלות אסורות פי"ד ה"ח). וכן היא דעת הרשב"א (תורת הבית, בית המעבורת ג"ד ב"ח). [קנז] **טור** (או"ח סי' תעה), בשם הרא"ש (נגעים פי"ג מ"ט). והיא דעת רש"י (מנ. ד"ה ומצוי). [קנח] **משנ"ב** (סי' תריג ס"ק יג, הגיה"ט גם נספר מועד לכל מי סי' כ סוה"ל נג) כתב שהוא שבע וחצי דקות. ובצמח צדק (שו"ת, שער המלוה"ם סי' ט) כתב שהוא שש דקות. ובערוך השלחן (שם סי' תריח סי"ד) כתב שנהג לשער לענין יום הכפורים כשש שבע דקות. ובכף החיים (או"ח סי' רי סוה"ס ח) כתב ששיער זמן אכילת ג' ביצים פת, ונמשך זמן אכילתם כארבע עד חמש דקות. [קס] **וכל** שכן אם כפאוהו ישראל לאכול כדי לקיים מצות מצה שיצא. משנ"ב (סי' תעה ס"ק לח). [קסא] **ואף** על גב שמצוות צריכות כוונה, וכל שכן הכא שאינו רוצה לאכול, הרי בודאי אינו מתכוין לצאת ידי המצוה, תירצו המפרשים שבאכילה שעל כרחו נהנה גרונו, נחשב כמתכוין. משנ"ב (שם ס"ק לז). [קסב] **שו"ע** (שם סי' תעה ס"ד). רמב"ם (ממן ומצה פ"ו ה"ג). ולכן לא יצא, כיון שלא ידע כלל שהוא עושה מעשה מצוה, ואפילו כשלא כפאוהו עכו"ם לאכול אלא שמעצמו טעה וחשב שעכשיו חול גם כן לא יצא. משנ"ב (שם ס"ק לז). [קסג] **משנ"ב** (שם ס"ק לד). והנה בסוגייתנו נאמר אכלן בלא מתכוין יצא, אמנם כתב הטור שלדעת הרא"ש (ר"ה פ"ג סי' יח) הסובר שמצוות צריכות כוונה לא יצא, וכתב בבית יוסף (סי' תעה ד"ה אכלן) שאף ששנינו בברייתא שיצא, דעת הרא"ש שהלכה כרבי יוסי שסובר שלא יצא כמבואר בסוגייתנו. [קסד] **משנ"ב** (שם ס"ק לו). [קסה] **ביאור הלכה** (סי' תעה ד"ה כגון) **שהפמ"ג** (פתיחה הכוללת מ"ג סוה"ס) **מסתפק** בזה.

[קסו] **ביאור הלכה** (שם ד"ה לא יצא) וטעם הסברא הראשונה שיצא, כיון שמרור בזמן הזה דרבנן, אין צריך כוונה, וטעם הדעה השניה שסוברים שגם במצוה דרבנן צריך לכוין. אולם גם לדעה הראשונה אם אכל מצה ביום טוב שני וחשב שאין זה מצה, אף שיו"ט שני הוא דרבנן, מכל מקום לא יצא, כדי שלא יבואו לזלזל ביו"ט שני. [קסז] **רמב"ם** (שם פ"ו ה"ח). ופסק כרב יוסף בסוגייתנו, שצריך להיות שני מיני בשר. בית יוסף (שם סי' תעג ד"ה ושני מצמלין). [קסח] **טור** (שם). ופסק כרבינא שהוא מיקל יותר מכל האמוראים וסובר שיכול להביא אפילו עצם ובישולו, ודג וביצה שעליו, וכל שכן שאר מינים, ופסק כרבינא, כיון שהוא בתרא. ב"ח (שם ס"ה). [קסט] **שו"ע** (שם סי' תעג ס"ד). [קע] **משנ"ב** (שם ס"ק כג). [קעא] **על** שם זרוע נטויה שהראה הקדוש ברוך הוא במצרים. וצריך שיהיה מעט בשר על הזרוע שהוא זכר לבשר קרבן פסח. ומי שאין לו זרוע יקח שאר בשר אף בלא עצם. משנ"ב (שם ס"ק ס). ויש בזה כמה מנהגים, בטור (שם סי' תפו) כתב לקחת זרוע של טלה, וכן כתב בשו"ע הרב (שם סי' תעג סכ"ו), ובהגדת חיים לראש (סידור הקערה סוה"ס ג) כתב שיש לקחת את הזרוע הימנית, ובפמ"ג (א"א שם סי' תעג סק"ו) כתב שיש שנוהגים לקחת את המפרקת [גרגרת] של עוף עם בשר שעליו, ואיני יודע לו טעם, מה לי זה או שאר בשר. וראה בויגד משה (סי' ג סוה"ס ג) שיש שנהגו לקחת ירך של עוף, ויש שנהגו לקחת את הכנף של העוף, שזה במקום הזרוע. [קעב] **ולא** יהיה מבושל זכר לקרבן פסח. ואף שהיה הפסח נצלה לכתחילה בשפוד, מכל מקום אפשר גם לצלותו על הגחלים, שכיון שהקרבן פסח אין נצלה אלא בשפוד של רמון, שטורח לחזור אחריו, לפיכך די לנו בצלי על גבי גחלים שיוצאין בזה מעיקר הדין גם במזלג את הבשר, והבשר יצלה מעל האש ממש בלי הפסק, וגם טוב שלא יבשלו קודם, שגם זה פסול בקרבן פסח. [קעג] **שו"ע** (שם). שהיא זכר לחגיגה שאין צריך להיות צלי. משנ"ב (שם סק"ל). [קעד] **שהחגיגה** באה בין צלי בין מבושל. משנ"ב (שם ס"ק לח). [קעה] **רמ"א** (שם). [קעו] **משנ"ב** (שם ס"ק לנ). [קעז] **כן** כתב הרא"ש (סי' כה) שמהרה יבנה בית המקדש ויאמרו שנה שעברה מי לא הבאנו זכר לחגיגה גם בפסח שחל במוצאי שבת, גם עכשיו נביא חגיגה בשבת. [קעח] **כן** הביא הטור בשם רבינו פרץ (שם סי' תעג), שאדרבה המדקדק בזה נראה שעושה אותו כמין קדשים ממש, וכן כתבו התוספות (ע"ז, ד"ה אחד) והוסיפו שיש לחוש שמא לא יעשו חגיגה בשאר פסחים, ואין שום חשש אם אנו עושים שמא לכשיבנה בית המקדש יקריבו חגיגה בשבת, שהקרבה מסורה לזריזים, וכשיבנה, משה ואהרן יהיו עמנו. [קעט] **משנ"ב** (שם ס"ק נג). [קפ] **משנ"ב** (שם ס"ק נב). [קפא] **משנ"ב** (שם). [קפב] **שו"ע** (שם סי' תעג ס"ה) וכמבואר בסוגייתנו, שרב הונא ורבא לקחו תבשיל של אורז [ארוזא] בליל פסח זכר לקרבן פסח. ביאור הגר"א (שם). [קפג] **לא** מעיקר הדין הוא אלא חומרא שהחמירו עליהם. וטעם חומרא זו משום שלפעמים תבואה מעורבת במיני קטניות ואי אפשר לברר יפה ואתי לידי חימוץ כשיאפם או יבשלם. ועוד, שכמה פעמים טוחנים האורז ושאר מיני קטניות לקמח וכמה פעמים אופים מהם לחם ולא יבחינו בין קמח זה לקמח של מיני דגן ובין פת זו לפת של מיני דגן, ואפילו לבשל אורז וקטניות שלימות גם כן אסרו משום לא פלוג, וכן יש חשש שימצא בהם גרעינין של מיני דגן. משנ"ב (שם ס"ק ס"ו). [קפד] **בני** ספרד נוהגים היתר באכילת קטניות כדעת השלחן ערוך, אמנם יש מבני ספרד שמחמירים שלא לאכול אורז. חיד"א (טוב עין סי' ט סוה"ס ו), כף החיים (שם סי' תנג סוה"ס ט - י). [קפה] **רמ"א** (שם). [קפו] **משנ"ב** (סי' תעה ס"ק כה).

פניני הלכה

עוד הביא היפה ללב (סי' תעו סק"כ) מנהג זה, וכתב עוד טעם לדבר, על שם שהיו משליכים ילדי ישראל ליאור והיו הדגים אוכלים אותם, ומטעם זה יש לאכול דגים בפסח לנקום נקמת ילדי ישראל מאת הדגים, מידה כנגד מידה.

ובכף החיים (שם ס"ק כג) רמז טעם לאכילת דגים, על פי שיטת חזקיה בסוגייתנו שקיום שני תבשילין הוא אפילו בדג וביצה שעליו. ואף על פי שכתב בשו"ע (סי' תעג ס"ד) שנהגו בבשר וביצה, אין זה משום שכן שורת הדין להלכה אלא מנהג הוא, ויש מקום גם לשאר הדעות שבגמרא, ובכללם לדעת חזקיה שמקיימים דין זה בדג וביצה, ולכן נהגו באכילת דגים.

קטו.

האוכל איסור עם דבר מר אם המרירות מבטלת את האיסור

בגמרא מבואר שאין לכרוך מצה ומרור יחד ולאכול אותם למצוה, משום שמצה בזמן הזה חיובה מדאורייתא, ומרור דרבנן, ויבוא טעם מרור דרבנן ויבטל את טעם המצה שהיא דאורייתא. וכתב במנחת חינוך (מצוה ו סוה"ס ג) שמה שמרור מבטל טעם מאכל שאוכל עמו, הוא דווקא לענין קיום מצות עשה, אבל אם אוכל איסור עם דבר הרשות ודאי האיסור קיים אף אם דבר הרשות הוא דבר מר, ואין חוזק המרירות מבטל את האיסור. ובמנחת יצחק (שו"ת, ח"ז סי' נג) ביאר דבריו, שבודאי כזית מרור אינו מבטל את הכזית מצה עד שלא ירגיש כלל טעם מצה, אלא מבטל שלא ירגיש טעם מצה בשלימות, ולענין לצאת ידי חובת מצה הרי זה חסרון לדעת הסוברים שמצוות מבטלות זו את זו, אבל לגבי איסור, כיון שעדיין מורגש טעם האיסור הרי זה אסור. ואין להתיר משום אכילה שלא כדרכה, כיון שמאכל האיסור ראוי לאכול בפני עצמו.

שיעור הביצים שבית הבליעה מחזיק

בגמרא מבואר שהלל סובר שמצוות אינן מבטלות זו את זו, ולכן היה כורך פסח מצה ומרור ואוכלם יחד, ולא היה חושש שטעם מרור בא ומבטל טעם מצה. והמרדכי (פרק ג

ירקות לטיבול ראשון אלא מרור, יברך עליו בטיבול ראשון 'בורא פרי האדמה'[קפז] ו'על אכילת מרור'[קפח], ובטיבול השני יטבלנו בחרוסת[קפט], ויאכלנו בלא ברכה[קצ]. ולא יפסיק בדיבור עד לאחר טיבול השני[קצא]. ויש חולקים וסוברים שעדיף לכוין באכילת מרור הראשונה לקיים מצות מרור, כיון שמברך אז 'על אכילת מרור', ולשיטתם חייב לאכול בטיבול ראשון כזית, ולטבלו בחרוסת כדין מרור. ומרור השני שאוכל בלא ברכה הוא לשם כרפס, ואינו מחויב לאכול כזית, ואין צריך לטבול גם כן דווקא בחרוסת, ויכול לטבלו בחומץ או מי מלח[קצב].

סדר אכילת מצה ומרור בזמן המקדש

לאחר שמברך המוציא על המצה, כורך מצה ומרור כאחד, ומטבל בחרוסת, ומברך 'על אכילת מצות ומרורים' ואוכלן, ואם אכל מצה בפני עצמה, ומרור בפני עצמה, מברך על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו[קצג].

אוצר החכמה 19/06/2018

בזמן הזה

בזמן הזה שאין שם קרבן, אחר שמברך 'המוציא לחם', חוזר ומברך 'על אכילת מצה', וחוזר ומברך 'על אכילת מרור' ומטבל מרור בחרוסת ואוכל[קצד], ואחר כך נוטל המצה השלישית ובוצע ממנה כזית[קצה], וכורכה עם כזית מרור וטובלה בחרוסת, ואומר 'זכר למקדש כהלל'[קצו], ואוכלן ביחד בהסיבה[קצז]. ויש אומרים דאין לטובלו בחרוסת, וכן ראיתי נוהגין[קצח]. והעיקר כדעה הראשונה, ומכל מקום במקום שנוהגים שלא לטובלו לא יטבלו[קצט].

לא יפסיק בדיבור עד לאחר כורך

משבירך על אכילת מצה לא יסיח בדבר שאינו מענין הסעודה עד שיאכל כריכה זו, כדי שתעלה ברכת אכילת מצה וברכת אכילת מרור גם לכריכה זו[ר]. ובדיעבד אם סח בינתים אין צריך לחזור ולברך על הכריכה[רא].

אכל מצה ומרור ביחד בזמן הזה

בזמן הזה שמצות אכילת מצה היא מדאורייתא, ומצות אכילת מרור אינה אלא מדרבנן, אם אכלם ביחד, לא יצא, שטעם המרור שהוא דרבנן, מבטל לטעם מצה שהיא מדאורייתא[רב].

נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה

אם אוכל דבר שטיבולו באחד משבעה משקין[רג] שסימנם, 'י"ד שח"ט ד"ם[רד] [היינו, יין, דבש[רה], שמן[רו], חלב[רז], טל, דם[רח], מים[רט]] ולא נתנגב, ואפילו אין ידיו נוגעות במקום המשקה[ר], צריך נטילה בלא ברכה[ריא]. ואפילו אינו מטבל רק ראש הירק או הפרי, אפילו הכא יטול בלא ברכה[ריב].

הרטיבם כדי לנקותם

וטיבולו במשקה לאו דווקא, אלא הוא הדין אם רחצו את הפירות להעביר את הלכלוך נחשב כטיבולו במשקה[ריג]. וכן פירות או ירקות ששקעו אותם במים כדי לנקותם, נחשב כטיבולו במשקה[ריד].

דבר שאין דרכו לטובלו

דבר שאין דרכו לטובלו או להיות עליו משקה, אין צריך נטילת ידים, שכיון שהוא דבר שאינו שכיח, לא גזרו בזה[ריט].

משקה שנקרש

משקים שנקרשו בין על ידי בישול בין על ידי קור, עד שאין בהם לחות של טופח על מנת להטפיח, אינם חשובים משקה, ואפילו חזרו ונימוחו אחר כך, אבל יין או מים או חלב שחזרו ונימוחו נחשבים למשקה[ריט].

מאכל המטוגן בדבש

מרקחת המטוגן בדבש, אם הדבש שעליהן קרוש עד שאין בהם טופח על מנת להטפיח מותר לאוכלן בלא נטילה, ואם הדבש אינו קרוש יש אומרים שנחשב למשקה, ויש אומרים שאינו נחשב למשקה, כיון שהדבש הזה עומד לאכילה ולא למשקה שם אוכל עליו, ויש שהכריעו, שאם מתחילה קנה דבש כשעדיין הוא מעורב בשעוה והתיכו על מנת לטגן בו, אם כן מעולם לא היה עליו שם משקה, כיון שהתיכו בשביל אכילה, אין צריך נטילת ידים, אבל הקונה דבש שכבר מהותך מן העושים משקה, וידוע שהם מתיכים כדי לעשות משקה, צריך ליטול ידיו אף על גב שמטגן בו אוכל. ואם אוכל המרקחת על ידי מזלג יש להקל שאין צריך ליטול ידיו[ריי].

סוכר

מרקחת המטוגן בצוקער [סוכר] אין צריך נטילה לכל השיטות שסוכר אינו נחשב למשקה[ריית].

[קפז] **ואם** אין את ארבעת מיני מרור, ויש לו רק תמכא [חריי"ן] דעת המג"א (סס פק"י) שאין מברך עליו ברכת הנהנין, משום שאין הדרך לאכלו כמות שהוא, ויברך רק 'על אכילת מרור'. ובחק יעקב (סס ס"ק נו) כתב שמברך עליו שהרי ראוי לאכלו בחומץ וכיוצא בו. ולדעתו אפשר לברך גם בורא פרי האדמה. ובאמת דברי מג"א הם מוקשים קצת משלשה טעמים, א. שאם אינו ראוי לאכילה כלל איך יוצאין בו ידי חובת מרור, והרי צריך לאכול דבר הראוי לאכילה [ואפשר משום שראוי לאכילה ע"י איזה תיקון מיקרי בר אכילה]. ב. שהרי לפי מנהגנו כהיום שאנו אוכלים אותו מפורר, נחשב לראוי לאכילה, ואנו רואין כמה בני אדם שטובלין בו פתם בכל השנה, ואם כן עכ"פ יש לברך עליו שהכל. ג. שכיון שחייבתו התורה לאכלו בלילה הזה, הרי אכילה חשובה היא זו דהא אחשביה רחמנא לאכלו כמות שהוא, ולכן יש לברך עליו ברכה הראויה לו דהיינו בורא פרי האדמה, ועכ"פ שהכל בודאי צריך לברך עליו. ביאור הלכה (סי' תעה ד"ה נטיבול). [קפח] **שאי** אפשר להמתין לברך על אכילת מרור אחר אכילת כזית מצה, משום שאחר שכבר מילא כריסו מהמרור קודם לכן בלי ברכה, אינו הגון לברך אחר כך, ולכן יברך בתחילה על אכילת מרור ואוכל ממנו מעט לשם כרפס, ולא יאכלנו לשם מצות מרור, שלכתחילה צריך לאכול קודם את הכזית מצה, ורק אחר כך לאכול את המרור כדכתיב (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים'. משנ"ב (סס ס"ק כו). [קפט] **והיא** אכילת המרור שאחר אכילת הכזית מצה, ולכן יטבלנה בחרוסת, שכיון שמרור זה אוכל כדי לקיים מצות מרור, צריך לטובלו בחרוסת, ומטעם זה צריך גם כן לאכול כזית מהמרור. משנ"ב (סס ס"ק מז). [קצ] **שו"ע** (סס סי' תעה ס"ג). **רמב"ם** (סס פ"ח ה"ג). ולכן אוכלו בלא ברכה, כיון שיצא בברכת בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור שבירך על אכילת מרור הראשונה. משנ"ב (סס ס"ק סח). [קצא] **משנ"ב** (סס ס"ק טו). שעיקר הברכה היא על אכילת המרור שאחר המצה, ואמירת ההגדה אינה נחשבת להפסק. [קצב] **משנ"ב** (סס ס"ק סח). [קצג] **רמב"ם** (סס פ"ח ה"י). והראב"ד השיג על הרמב"ם שלא דייק בסדר. וכתב במגיד משנה, שכיון שבסוגייתנו, נחלקו הלל וחכמים אם בזמן המקדש אוכלם ביחד, שלהלל כורכן ואוכלם, ולדעת חכמים אוכל כל אחד בפני עצמו, ולא נפסק בזה הלכה, ובגמרא חששו לדברי הלל, לכן פסק הרמב"ם לכתחילה לעשות כהלל. ובלחם משנה כתב שהשגת הראב"ד היא, שאם הרמב"ם פסק כהלל היה לו לכרוך גם הפסח ביחד עם המצה והמרור, והיה לו לאכלו לאחר החגיגה, כי הפסח נאכל על השובע, ולכן כתב הראב"ד שלא דייק בסדר. ובמעשה רוקח תירץ, שהרמב"ם אינו מפרש כפירוש רשב"ם (ד"ה כורכן) שהלל היה כורך גם הפסח עם המצה והמרור, אלא היה אוכל המצה והמרור ביחד, והפסח בנפרד, ואף שבפסוק כתוב 'על מצות ומרורים יאכלוהו', והיינו הפסח, הרמב"ם מפרש 'על' היינו סמוך. [קצד] **רמב"ם** (סס פ"ח ה"ח). [קצה] **כדי** לקיים מצוה בשלושת המצות. משנ"ב (סס ס"ק טו). [קצו] **והנוסח** בהגדה הוא, 'זכר למקדש כהלל, כן עשה הלל בזמן שבית המקדש היה קיים, היה כורך מצה ומרור ואוכלם ביחד', וכתב הט"ז (סס סק"ט) שצריך לומר היה כורך 'פסח מצה ומרור' [וטעמו שהרי כתב הרשב"ם (סס) שהלל היה כורך גם הפסח, אכן לשיטת הרמב"ם ולפי תירוץ האחרונים (הוספו נעילן), היה הלל כורך רק המצה והמרור]. משנ"ב (סס ס"ק כח). וראה להלן אם אמירת הנוסח אינה נחשבת להפסק. [קצז] **שו"ע** (סס סי' תעה ס"ג). וצריך לאכלם בהסיבה, משום המצה. ואין צריך לבלעם ביחד, אלא די שיכניסם לפיו ביחד. משנ"ב (סס ס"ק כג - כג). [קצח] **רמ"א** (סס). וטעם מחלוקתם, שהדעה הראשונה סוברת, שכיון שכריכה זו היא זכר למקדש כהלל, והלל היה מקיים מצות חרוסת במרור זה, שהרי לא היה אוכל מרור כלל קודם כריכה זו, ולכן מטבלם בחרוסת, וטעם הדעה השניה, שאין צריך לטובלו, כיון שכבר קיים מצות חרוסת בטיבול ראשון, וגם אין לחוש לארס שבמרור זה כיון שאוכלו עם מצה בכריכה. משנ"ב (סס ס"ק ז - יח). [קצט] **משנ"ב** (סס ס"ק יט). [ר] **שו"ע** (סס). שהרי אנו עושים זכר למקדש, ואז היה עיקר המצוה רק בכריכה, ולכן צריך שלא להפסיק כדי שתחול הברכה על הכריכה. משנ"ב (סס ס"ק מד). ולכאורה קשה, שהרי האמירה של זכר למקדש כהלל היא הפסק בין הברכה לכריכה, ודוחק לומר דגם אמירה זו הוי מענין הסעודה, ובאמת אמירה זו אינה מוזכרת בשום פוסק, רק כתבו שכריכה זו היא זכר למקדש, אבל לא הזכירו שיאמר זכר למקדש, ולולא דמסתפינא הייתי אומר, שיש לומר בשו"ע, 'וטובלה בחרוסת זכר למקדש כהלל' וכלשון הש"ס וכל הפוסקים, ותיבת 'ואומר', הוא שיטפא דלישנא, וצ"ע. ביאור הלכה (סס ד"ה ומומר). [ראי] **משנ"ב** (סס). [רב] **משנ"ב** (סס ס"ק טו). כמבואר בסוגייתנו, שאפילו לשיטת הלל הסובר שבזמן המקדש היה צריך לאכלם דווקא כרוכים, מכל מקום בזמן הזה, אין יוצאים בזה ידי חובתו. והטעם שאנו אוכלים בזמן הזה כורך, כדי לצאת דעת הלל, הסובר שהפסוק 'על מצות ומרורים יאכלהו' היינו שיאכלו אותם ביחד, אך בזמן הזה שאין יוצאים בזה ידי חובה, גם לשיטת הלל, לכן צריך לאכול מתחילה כל אחד בפני עצמו ואחר כך אוכל שניהם ביחד כדי לעשות זכר לזמן שהיה המקדש קיים והקריבו פסח, ואז לפי דעת הלל היו אוכלים מצה ומרור ביחד. [רג] **והטעם** לנטילה זו, משום טהרה, שגזרו חכמים שהידים הם שניות לטומאה, ואם הם נוגעות במשקה, קיי"ל ששני לטומאה הנוגע במשקה, נהפך המשקה להיות ראשון לטומאה, וכשהמשקה נוגע באוכל מטמא אותו להיות שני לטומאה, אבל כשאוכל ירקות או פירות או בשר בלא משקה לא תיקנו נטילה עליהם, שכיון שהידים הם שניות אין שני עושה שלישי בחולין. משנ"ב (סי' קנח ס"ק יח). הטובל אצבעו במשקה ומוצץ, אין צריך ליטול ידיו, שלא תיקנו נטילת ידים לשתיה. משנ"ב (סס ס"ק יג). [רד] **אבל** שאר מיני משקים הנסחטים מן הפירות אינם חשובים משקים. משנ"ב (סס ס"ק יג). [רה] **של** דבורים, ולא של תמרים או של מין אחר. משנ"ב (סס ס"ק יז). [רו] **היינו** שמן זית, אבל שאר שמנים אינם בכלל משקה. משנ"ב (סס ס"ק טו). [רז] **וכן** אם טבל מאכל במי חלב או בחמאה כשנימוחה, צריך ליטול ידיו. משנ"ב (סס ס"ק טו). [רח] **מה** שכתב בשו"ע שצריך נטילת ידים כשטבל האוכל בדם הוא לאו דווקא, שהרי אסור לאכול דם, ודם דגים וחגבים אינו נקרא משקה. ואולי הביאו השו"ע למי שצריך לאכול מאכל הטבול בדם מפני רפואה ופקוח נפש. משנ"ב (סס ס"ק יז). [רט] **ומלח** העשוי ממים הוי משקה, ולכן אם אוכל צנון במלח הוי דבר שטיבולו במשקה וצריך ליטול ידיו, ודווקא כשהמלח היה לח בשעת טיבול, שאם המלח קרוש אין שם משקה עליו. משנ"ב (סס ס"ק יח). ובמלח שמוציאים אותו מחפירת הקרקע, אף שהוא לח, אפשר להקל שלא ליטול ידיו. שער הציון (סס ס"ק כא). [ריא] **שגזרו** חכמים שמא יגע במשקה. משנ"ב (סס ס"ק יט). [ריב] **שו"ע** (סס סי' קנח ס"ד). **רמ"א** (סס). והטעם שיש לחוש שמא יטבלנו כולו. משנ"ב (סס ס"ק כא). [ריג] **שערי** תשובה (סס סק"ג). [ריד] **משנ"ב** (סס ס"ק יג). [רטו] **משנ"ב** (סס). [רטז] **משנ"ב** (סס ס"ק יד). [ריז] **משנ"ב** (סס). [ריח] **משנ"ב** (סס).

פניני הלכה

בתרומת הדשן (סו"ס, סי' קנט) הביא דברי המרדכי, וכתב שמכאן מוכח שאין לבלוע את הכזית של המצה מעט מעט, אלא צריך לבלעו בבת אחת, שאם לא כן הרי אין קושיית המרדכי קשה כלל, שהרי אפשר להכניס כל ג' הזיתים לפיו ולכוס אותם ביחד ולבולעם ביחד מעט מעט, גם אם בית הבליעה אינו יכול להחזיק את כל ג' הזיתים בבת אחת. וכשם שלדעת הלל צריך לבלוע בבת אחת את כל ג' הזיתים, כמו כן להלכה שאין צריך לאכול פסח מצה ומרור יחד, אלא רק כזית של מצה לבדו וכזית של מרור לבדו, צריך על כל פנים לבלוע את הכזית בבת אחת. וראה מה שנתבאר בדבריו לעיל (קיד:).

ובמחצית השקל (סו"ס סי' תפו) הביא שבימי חורפו הקשה לו הרב המנוח מו"ה ישראל ה"פ ז"ל, על דברי המרדכי שבית הבליעה מחזיק ג' זיתים, מדברי הגמרא בכריתות (סס) שמבואר ששיערו חכמים שאין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים. וציין המחצית השקל לדברי התוספות ישנים שם, וביאר בחתם סופר (סו"ס, סו"ס סי' קמ) כוונתו, שמבואר בתוספות ישנים שם (ד"ה אין) שמה שאין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים היינו כשאוכל כדרך אכילה, וכוונתו שאינו דוחק עצמו לבלוע וגם אינו מרסקו ביותר מהראוי, ואין מדובר בגמרא במי שדוחק עצמו בריסוק ובליעה, אמנם אוכלי פסח מצה ומרור היו מרסקים הדק היטב וגם נדחקים בבליעה, כמו שאנו עושים היום בליל פסח לקיים מצותינו כראוי, ובאופן זה מחזיק בית הבליעה ג' זיתים.

ובחתם סופר (סס) הקשה, שאף שמדברי הגמרא בכריתות שאין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים אין קושיא על הלל שהיה אוכל ג' זיתים של פסח מצה ומרור יחד, וכמו שהרי אמרו (כריתות יד.) ששיערו חכמים שאין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים, דהיינו כביצה. ותירץ המרדכי שזהו דווקא כשאוכל את המאכל כשהוא שלם, אבל כשהוא מרוסק מחזיק בית הבליעה יותר, וכאן כשמגיע לבית הבליעה מרוסק הוא, ולכן מחזיק ג' זיתים.

בתרומת הדשן (סו"ס, סי' קנט) הביא דברי המרדכי, וכתב שמכאן מוכח שאין לבלוע את הכזית של המצה מעט מעט, אלא צריך לבלעו בבת אחת, שאם לא כן הרי אין קושיית המרדכי קשה כלל, שהרי אפשר להכניס כל ג' הזיתים לפיו ולכוס אותם ביחד ולבולעם ביחד מעט מעט, גם אם בית הבליעה אינו יכול להחזיק את כל ג' הזיתים בבת אחת. וכשם שלדעת הלל צריך לבלוע בבת אחת את כל ג' הזיתים, כמו כן להלכה שאין צריך לאכול פסח מצה ומרור יחד, אלא רק כזית של מצה לבדו וכזית של מרור לבדו, צריך על כל פנים לבלוע את הכזית בבת אחת. וראה מה שנתבאר בדבריו לעיל (קיד:).

ובמחצית השקל (סו"ס סי' תפו) הביא שבימי חורפו הקשה לו הרב המנוח מו"ה ישראל ה"פ ז"ל, על דברי המרדכי שבית הבליעה מחזיק ג' זיתים, מדברי הגמרא בכריתות (סס) שמבואר ששיערו חכמים שאין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים. וציין המחצית השקל לדברי התוספות ישנים שם, וביאר בחתם סופר (סו"ס, סו"ס סי' קמ) כוונתו, שמבואר בתוספות ישנים שם (ד"ה אין) שמה שאין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים היינו כשאוכל כדרך אכילה, וכוונתו שאינו דוחק עצמו לבלוע וגם אינו מרסקו ביותר מהראוי, ואין מדובר בגמרא במי שדוחק עצמו בריסוק ובליעה, אמנם אוכלי פסח מצה ומרור היו מרסקים הדק היטב וגם נדחקים בבליעה, כמו שאנו עושים היום בליל פסח לקיים מצותינו כראוי, ובאופן זה מחזיק בית הבליעה ג' זיתים.

ובחתם סופר (סס) הקשה, שאף שמדברי הגמרא בכריתות שאין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים אין קושיא על הלל שהיה אוכל ג' זיתים של פסח מצה ומרור יחד, וכמו שנתבאר שכשדוחק עצמו לאוכלם [או כשאוכלם מרוסקים] אפשר גם לבלוע ג' זיתים בבת אחת, מכל מקום מצד המציאות קשה לפי דעת הנודע ביהודה בצל"ח (להלן קטז: ד"ה והומל ומניפל) שסובר שנתקטנו הביצים וביצה של זמנינו שיעורה כשיעור זית של חכמים, ולפי דעתו נמצא שבית הבליעה מחזיק שיעור ג' ביצים, והחוש מכחיש דבר זה, שאפילו כשהם מרוסקים ואוכלם כשהוא דוחק את עצמו אי אפשר לבלוע בבת אחת שיעור ג' ביצים של זמנינו. ועיי"ש במה שהאריך להלכה בשאלת השיעורים.

ובלהורות נתן (סו"ס, סי' סי"ו סי' כט) כתב, שאפשר ליישב קושיית החתם סופר על פי מה שכתב הרא"ש (סי' כה), שרק במרור צריך לאכול כזית משום שמברך עליו 'על אכילת מרור', וכיון שמזכיר לשון אכילה צריך שיהיה כזית, שאין אכילה בפחות מכזית. אבל בכרפס שמברך רק 'בורא פרי האדמה' ואין מזכיר עליו לשון אכילה, אין צריך לאכול ממנו כזית. וכתב בשאגת אריה (סו"ס, סי' ק) שמוכח מדברי הרא"ש שלולא טעם זה לא היו צריכים לאכול כזית מן המרור, אף על פי שנאמר בתורה (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים יאכלוהו', כיון שלשון אכילה שבפסוק זה אינו מוסב על מרור אלא על הפסח, שיאכלוהו עם מצה ומרור, אבל במרור אין צריך לקיים דין אכילה ולאכול ממנו כזית, לולא שמברכים עליו 'על אכילת מרור'. ובאמת צריך לאכול כזית מן המצה אך מטעם אחר, משום שנאמר (שמות יב יח) 'בערב תאכלו מצות', אך פסוק זה מדבר רק במצה ולא במרור.

ועל פי דברי הרא"ש נמצא, שהלל שהיה כורך פסח מצה ומרור יחד, לא היה צריך לאכול כזית מכל אחד ואחד, ורק מהפסח היה אוכל כזית כדי לקיים בו דין האכילה שנאמר בפסוק (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים יאכלוהו', אבל מהמצה כבר אכל כזית קודם וקיים מצות 'בערב תאכלו מצות' כמו שכתבו התוספות (להלן קכ. ד"ה נאמרוהה), ועתה בבואו לאכול מצה ומרור עם הפסח די היה לו במה שאכל מעט מצה ומעט מרור עם כזית מן הפסח, ולא היה צריך לאכול כזית מכל אחד ואחד. ומיושבת קושיית החתם סופר על

חמאה קרושה

הטובל מאכל בחמאה קרושה אין צריך ליטול ידיו שחמאה קרושה הוי כאוכל. והאוכל דבר המטוגן בחמאה, כשהיא לחה צריך ליטול ידיו, ודווקא כשנימוחה החמאה במחבת בשעת הטיגון קודם שהניח האוכל לתוכה, ונעשה עליה שם משקה מקודם, אבל כשנימוחה אחר כך הרי זה משקה הבא לתקן אוכל, ודינו כאוכל ולא כמשקה[ריט]. וכן אם טבל מאכל חם ועל ידי זה נימוחה החמאה, אין צריך נטילה. מיהו, כל זה שייך אם לא טבל רק פעם אחת, אבל כשטבל המאכל אחר כך עוד פעמים כשכבר החמאה נימוחה, מסתבר שצריך נטילה[ריכ].

שומן או מי ביצים

האוכל דבר המטוגן בשומן או במי ביצים אין צריך ליטול ידיו, שלכל השיטות אין דינו כמשקה[ריכא].

המנהג בזמן הזה

יש אומרים שלא הצריכו חכמים נטילה לדבר שטיבולו במשקה, אלא בימיהם שהיו אוכלים בטהרה, אבל עכשיו שכולנו טמאי מתים אין צריך ליטול ידיו, והעולם נוהגים שלא ליטול כלל, כי הם סומכים

[ריט] **משנ"ב** (סס ס"ק טז). [ריכ] **שער הציון** (סס ס"ק יט). [ריכא] **משנ"ב** (סס). [ריכב] **משנ"ב** (סס סק"כ). [ריכג] **משנ"ב** (סס). [ריכד] **משנ"ב** (סס). [ריכה] **שער הציון** (סס ס"ק כג). [ריכו] **במשנה ברורה** סימן קנ"ח (סק"כ) כתב שפשוט שאין להחמיר בזה כלל, שהרי אפילו בפת יש הרבה אחרונים מקילים בזה. אולם בביאור הלכה סימן תע"ג (ד"ה פתות מכזית) כתב שלכאורה מדברי השלחן ערוך (סס ס"ו) שכתב שאוכלים כרפס פחות מכזית, וגם מצריך נטילת ידים קודם, משמע שאפילו לפחות מכזית צריך נטילה, ומשמע שהוא חמור יותר מפת, שלגבי פת הביא השלחן ערוך (סס ס' קנח ס"ג) בשם יש אומרים שאין צריך נטילה בפחות מכזית, ולכן לאחר ההדפסה של חלק ב' העיר המשנה ברורה בזה בשולי הגליון שיש ליטול ידיו גם לפחות מכזית. אכן הרשב"ץ בספרו יבין שמועה, כתב שמסתבר כדעת הרמב"ם (סס פ"ח ה"כ) שצריך לאכול כזית מהכרפס, שכיון שצריך נטילה, בודאי צריך לאכול כזית, שעל פחות מכזית לא תיקנו נטילה. שסובר כמו שכתב בתחילה שלפחות מכזית אין צריך נטילה, ולכן סיים שצ"ע לדינא. [ריכז] **שו"ע** (סס סי' תעה ס"ח). **רמב"ם** (סס פ"ח ה"ח). וכדברי רב פפא בסוגייתנו, שצריך לשקעו בחרוסת. [ריכח] **משנ"ב** (סי' תעה ס"ק יג). [ריכט] **שער הציון** (סס ס"ק יג). כדחיית הגמרא בסוגייתנו, שהארס מת מריח החרוסת. [רל] **שו"ע** (סס). **רמב"ם** (סס). [רלא] **שהרי** יש ראשונים [הובאו לעיל] הסוברים שאין חיוב נטילה לאוכל דבר שטיבולו במשקה בזמן הזה,

על שיטה זו, אבל הרבה אחרונים החמירו מאד בדבר, וכתבו שהעיקר כרוב הפוסקים שצריך נטילה מדינא גם בזמן הזה, ואין להקל לאכול בלי נטילה[ריכב].

ברכה על הנטילה

מעיקר הדין צריך לברך על נטילה זו, אך כיון שיש דעות שבזמן הזה אין צריך נטילה, לכן לענין ברכה חוששים לדעות אלו, ואין מברכים על נטילה זו, שספק ברכות להקל. וכן נוהגים העולם, שאין מברכים על נטילה זו[ריכג].

דיני הנטילה

האוכל מאכל במשקה, צריך לזה נטילה כמו כל דיני הנטילה לפת[ריכד]. אך אם כורך ידיו במפה או שלובש בתי ידים, יש להקל שאין צריך נטילה[ריכה].

פחות מכזית

המטבל פחות מכזית במשקה, אפשר שצריך נטילת ידים, ולמעשה צריך עיון[ריכו].

קטו:

טיבול המרור בחרוסת

שיעור הטיבול

אחר אכילת כזית מצה, יקח כזית מרור

ולכן אינו יוצא בנטילה זו לאכילת פת, שהרי לא נטל לשם נטילה המחוייבת. משנ"ב (סי' קנח ס"ק כח). [רלב] **שו"ע** (סס סי' קנח ס"ז). פירוש כגון שהיו ידיו מלוכלכות ונטלן, ולא היה בדעתו לאכול אז, ונמלך לאכול ולא הסיח דעתו בינתיים בזה כל שכן שאין נטילה ראשונה עולה לו דלא היתה לשם קדושה כלל. משנ"ב (סס ס"ק נט). [רלג] **שאם** הסיח דעתו משמירתן לכל השיטות צריך ליטול שנית ובברכה, שאז אין נטילה ראשונה עולה לו כלל. משנ"ב (סס ס"ק נח). [רלד] **רמ"א** (סס). שכמה פוסקים סוברים שגם בנטילת ידים לחולין גם אם לא כיון לשם נטילה יצא אם לא הסיח דעתו מעת שנטל ידיו, ולכן יטול בלא ברכה שמא יצא בנטילה הראשונה. משנ"ב (סס ס"ק נב). [רלה] **ביאור הלכה** (סס ד"ה יטול). [רלו] **שו"ע** (סס סי' תעה ס"ב). [רלז] **רמב"ם** (סס פ"ח ה"ו). אלא ששם כתב 'שהרי הסיח דעתו', אולם במשנ"ב (סס סק"ח) כתב כדברי הגמרא שיש לחוש שמא הסיח דעתו. [רלח] **משנ"ב** (סס). [רלט] **ביאור הלכה** (סס ד"ה יטול ידיו). וטעמו כי בשבלי הלקט (סי' ריח) כתב, כיון שהטעם תלוי בהיסח הדעת, אם ברור לו ששימר ידיו היטב ולא נגע בכתבי הקודש או בשאר דברים המטמאים הידים, אין צריך לחזור וליטול ידיו, שהרי ידיו טהורות מנטילה הראשונה, ואם נטל אין לו לברך שמא יהיה ברכה לבטלה. וכעין זה כתב המג"א (סס סק"ח) בשם המרדכי (הסדר נקנדיה נד.), ואף שמעיקר הדין פסק השו"ע (סס סי' קנח ס"ז) שצריך לחזור וליטול ידיו, ובפרט כשלא כיון

וישקענו כולו בחרוסת[ריכז], כדי להמית הארס שבתוכו. ויש מקומות שאין נוהגין לשקע כולו, אלא מטבילים אותו במקצתו[ריכח], כי בריח החרוסת סגי להמית הארס, והטיבול אינו אלא משום מצוה זכר לתפוח[ריכט].

שהחרוסת לא תבטל מרירות המרור

לא ישהה המרור בתוך החרוסת, שלא יבטל טעם מרירותו, ומטעם זה צריך לנער החרוסת מעליו[רל].

נטל ידיו לדבר שטיבולו במשקה ונמלך לאכול לחם

נטל ידיו לדבר שטיבולו במשקה, ואח"כ רוצה לאכול לחם, יש מי שנראה מדבריו שאין אותה נטילה עולה לו[רלא], ואין צריך לומר אם נטל ידיו שלא לאכול ואח"כ נמלך ואכל[רלב]. ואם לא הסיח דעתו[רלג], יטול בלא ברכה[רלד]. ואם אין לו מים יכול לסמוך על הנטילה הראשונה[רלה].

יטול ידיו קודם אכילת מצה

קודם אכילת מצה, יטול ידיו ויברך על נטילת ידים[רלו], שיש לחוש שמא הסיח דעתו מהנטילה הראשונה בשעת קריאת ההגדה[רלז], ונגע במקום מטונף שהידים

מתחילה לאכילת פת, מכל מקום מבואר שם ברמ"א שנוטל בלא ברכה, ולכן מהנכון שבאופן זה יטמא ידיו קודם הנטילה כדי שיוכל לברך. [רמ] **והקשה** בלבוש (סס ס"ג) מאי שנא מרור ממצה, שלגבי מרור לא מועיל הבליעה כיון שצריך טעם מרור, והלא גם במצה צריך טעם מצה, כמבואר בסימן תס"א (ס"ד). ועוד שהרי שניהם נלמדים מפסוק אחד (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים יאכלוהו', ומנין לחלק בין מרור למצה, ותירץ, שאינו דומה אכילת מצה לאכילת מרור, שאכילת מצה אף על גב שהיא זכר לגאולה וחירות, מכל מקום עיקר אכילתה היא לאכול לשובע למלא את כריסו כשהוא רעב, לפיכך יוצא בה אף בבליעה דגם בבליעה מתמלא הכרס ואוכל לשובע נפשו, אבל אכילת מרור אינו למלא הכרס אלא זכר לי'וימררו את חייהם' (שמות א יד), ואם כן היאך יצא בבליעה ואינו מרגיש טעם המרירות שהוא זכר לוימררו, לפיכך במרור אינו יוצא בבליעה דטעם מרור בעינן, ובמצה יוצא דגם במצרים אכלוה למלאות הכרס. [רמא] **רמב"ם** (סס פ"ו ה"ג). שו"ע (סס סי' תעה ס"ג), משנ"ב (סס ס"ק כט). ואף על גב שבסימן תס"א (סס) פסק השו"ע שאין יוצאין במצה מבושלת משום שנתבטל ממנה טעם מצה, הרי שצריך שיהיה בפיו טעם מצה, יש לומר ששם גרע, משום שהפת בעצמה איבדה טעם מצה, אבל הכא יש בה טעם אלא שהוא לא הרגיש הטעם בפיו. [רמב] **רמב"ם** (סס). וכן גרס במגיד משנה, אמנם בלחם משנה כתב שהגירסא שיש לנו בדברי הרמב"ם כך היא. בלע מצה יצא, בלע

עסקניות הן[רלח]. ואם יודע בודאי שלא נגע בדבר המטמא, יטול בלא ברכה, והנכון שבאופן זה יטמא ידיו קודם הנטילה כדי שיוכל לברך[רלט].

בלע מצה

בלע מצה אף על פי שלא לעסה ולא הרגיש טעם מצה יצא בדיעבד, שגם הבליעה בכלל אכילה[רמ], אבל לכתחילה יש ללעוס את המצה עד שירגיש הטעם בפיו[רמא].

בלע מרור

אבל אם בלע מרור לא יצא[רמב], דטעם מרור בעינן[רמג], שירגיש המרירות בפיו זכר ל'וימררו את חייהם'[רמד].

בלע מצה ומרור ביחד

ואפילו אם בלע מצה ומרור כאחד, ידי מצה יצא, ידי מרור לא יצא[רמה]. שהמרור כטפילה למצה[רמו].

כרכם בדבר אחר ובלעם

אם כרך מצה ומרור בסיב [קליפה הגדלה סביב הדקל[רמז]] ובלעם, אף ידי מצה לא יצא לפי שאין דרך אכילה בכך[רמח]. ואם כרך המצה בדבר מאכל

מרור יצא, וכן היא גירסת רש"י (ד"ה נלע מרור), הביאו הרשב"ם (ד"ה נלע) [אמנם כתב שבכל הספרים הגירסא היא, לא יצא], וטעמם, משום שגם בבליעת המרור, יש בה טעם מרור. וברבינו מנוח כתב שלכן יצא, שאם היה רוצה לטעום טעם מרור היה טועם, וכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. [רמג] **שו"ע** (סס). [רמד] **משנ"ב** (סס סק"ל). [רמה] **רמב"ם** (סס). **שו"ע** (סס). ואין אומרים שהמרור מבטל את המצה [כמבואר לעיל], שאין שייך ביטול אלא כשלועסן ומתערבין ביחד, אבל בזה שלא לעסן, כל אחד ואחד בולע לבדו, ויצא ידי מצה. משנ"ב (סס ס"ק לג). [רמו] **רמב"ם** (סס). והשיג עליו הראב"ד שאין זה הטעם שלא יצא ידי מרור, אלא הטעם שלא יצא, משום שצריך להרגיש המרירות בפיו, ותירץ המגיד משנה, שאין כוונת הרמב"ם לתת טעם למה לא יצא באכילת המרור, אלא כוונתו לתת טעם למה יצא ידי מצה, ואין המרור נחשב להפסק. אמנם בלחם משנה סבר שהשגת הראב"ד היא, לפי שהיה לו הגירסא ברמב"ם בלע מרור יצא, בלע מצה ומרור כאחד ידי מצה יצא, ידי מרור לא יצא, שהמרור טפילה למצה. ופירושו שאף על פי שכשבלע מרור לבד יצא, הכא לא יצא ידי מרור. ונתן רבינו טעם למרור, מפני שהמרור טפילה למצה ולכך לא יצא. ולכן השיג עליו הראב"ד, שהראב"ד גרס בגמרא בלע מרור לא יצא, ולפי זה אין הטעם שלא יצא ידי מרור מפני שאוצר החכמה למצה, שהרי אפילו אם בלעו בלא מצה לא יצא. [רמז] **משנ"ב** (סס ס"ק לג). [רמח] **שו"ע** (סס).

פניני הלכה

הנודע ביהודה איך אכל הלל ג' זיתים בבת אחת, כיון שלפי האמור באמת לא הוצרך הלל לאכול ג' זיתים בבת אחת, ושלא כדברי המרדכי.

קטו:

זקן שאינו יכול ללעוס מצה אם יכול לרסקה

בגמרא אמר רבא, בלע מצה ולא לעסה יצא ידי חובתו, בלע מרור בלי ללעסו לא יצא, כיון שצריך להרגיש טעם המרירות בפיו זכר לשעבוד (רקנ"ס ד"ה נלע מרור).

באגרות משה (או"ח ח"ד סי' מ) דן בזקן שאין לו שינים וקשה לו ללעוס, כיצד היה נוהג בזמן המקדש באכילת קרבן פסח, ואיך נוהג בזמנינו לענין אכילת מצה. וכתב שהיה מקום ללמוד מהנאמר כאן בלע מצה יצא, ואף שאינו נהנה באכילתו אין אומרים שאין זו דרך אכילה, וא"כ הוא הדין שמועיל לחתוך בסכין דק דק שיעור כזית מבשר הפסח אף שלא יהנה, וחשובה היא אכילה ויוצאים בה ידי חובה. אמנם לפי טעמו של הרשב"ם (ד"ה נלע מצה) שכתב שהטעם שיצא ידי חובת מצה הוא כיון שאכילה היא לו, יש מקום לומר שדווקא למי שבחר לעשות כן מרצונו אז נחשבת הבליעה לאכילה מדין אחשביה, אבל זקן שאוכל כן מחמת חוסר ברירה אינו יוצא ידי חובה. ואף על פי כן הסיק שאכילת מצה מרוסקת נחשבת בגדר אכילה גם לזקן, שמאחר שאינו יכול לאכול בצורה אחרת נחשב לו לאכילה.

וכן מבואר כבר בברכי יוסף (סי' תפמ סק"מ) והובא בשערי תשובה (סס סק"מ), שזקן מופלג או חולה יכול לפרר כזית המוציא וכזית מצה דק דק בלי שום משקה לאוכלם, כיון שברכתו 'המוציא' כמבואר בשו"ע (או"ח סי' קסח ס"י), ושמע שכך היה נוהג גדול הדור מהר"ח אבולעפיא ז"ל לעת זקנתו. וכן פסק בביאור הלכה (סס ס"ד ד"ה יוצא מהם). ובבנין ציון (או"ח, סי' כט) כתב שעצה זו של פירור המצה עדיפה על שרייתה במים, כיון שיש פוסקים שסוברים שבמצה שרויה אינו יוצא אלא בדיעבד [כמו שהביא המשנ"ב (סס ס"ק יז)], ואילו במצה מפוררת כל אדם יוצא בה לכתחילה ולאו דווקא זקן, עיי"ש שהוכיח כן.

ברכת המזון באוכל דרך שפופרת שאין לו הנאת גרון

לפי המבואר בסוגייתנו שאפשר לצאת ידי חובת מצה ע"י בליעה אף שאינו טועם המצה בפיו, דייק בחלקת יעקב (או"ח, או"ח סי' נג) שיש חיוב ברכת המזון גם על הנאת מעיו לבד, אפילו בלי הנאת גרונו. שהרי במסכת ברכות (מט:) מבואר שאם שכח לומר רצה בברכת המזון בשבת חייב לחזור ולברך, כיון שמחויב לאכול בשבת, ואם נאמר שעל הנאת מעיו לחוד פטור מברכת המזון, מדוע צריך לחזור לברך, הלא אפשר לצאת ידי חובת מצה וידי מצות אכילה בשבת בבליעה שאין עימה לעיסה, ולהיפטר מברכת המזון, אלא ודאי שחייב בברכת המזון אף באופן שבלע. ויש לפשוט מכאן שמי שעשו לו רח"ל ניתוח, ומאכילים אותו רק ע"י שפופרת שעשו מן הצד לבטנו לא דרך הגרון, שחייב לברך ברכה אחרונה, אף על פי שלא נהנה בגרונו. וכן דעת האגלי טל (מלאכת טוחן סי' סנ) שלענין ברכה העיקר תלוי בהנאת מעיו לחוד.

ובמנחת חינוך (מצוה שיג) העלה שלענין ברכה הנאת מעיו לחוד אינו כלום אלא צריך גם הנאת החיך, וראייתו מדין כרכו בסיב ובלעו שלא יצא כיון שלא נגע בגרונו.

שוב כתב בחלקת יעקב, שלהלכה אין חילוק בזה לענין האוכל דרך שפופרת שדרכה מגיע המזון למעיו, שכיון שלא בא כלל המאכל לפיו רק בשפופרת למעיו אין זו אכילה כלל, ואין צריך להגיע לטעם הנזכר שחסר בהנאת גרונו. וזה ודאי גרע הרבה יותר מכרכו בסיב, שאינה חשובה אכילה לא לענין יום כפור ולא לענין שאר איסורים ולא לענין אכילת נבלת עוף טהור לטמא, וכלשון הרשב"ם בסוגייתנו (ד"ה פרקן) שדומה לזורק אבן לחמת. ואף לענין ברכה ראשונה צריך שיהיה נהנה מאכילתו, כלשון הגמרא ברכות (לה.), ובאופן זה שאינו כדרך אכילה הרי אינו נהנה כלל. ועל כן מסיק שהוא פטור מברכה תחילה וסוף.

אכן במנחת יצחק (או"ח, ח"ג סי' יח אות מד) אחר שהאריך בדיני אכילה דרך שפופרת לכל דיני התורה, מסיק בשם הלבושי מרדכי (או"ח, או"ח סי' נג) שסיים שירא שמים אם אפשר יוצא ידי כולם, ובין בברכה ראשונה ובין באחרונה יהדר אחר מי שישתה או יאכל מאותו מין המשקים, או מין שברכותיהם שוות, ויכוין להוציאו בברכתו, שאף שעכשיו נוהגים שלא להוציא בברכה, אבל שעת הדחק כדיעבד היא ויוצאים ידי חובה מאחרים.

ובלע יצא, אף על פי שיש הפסק בין המצה לגרונו, כיון ששניהם מיני מאכל דרך אכילה בכך[רמט].

הנחת הקערה לפני בעל הבית

מביאין לפני בעל הבית קערה שיש בה שלשה מצות ומרור וחרוסת[רנ], אבל לפני שאר בני ביתו אין צריך להניח כסדר הזה, אלא כולן נוטלין משל בעל הבית, וזה אפילו במקומות שיש שולחן קטן לפני כל אחד ואחד, שכן במקומנו שכולן יושבין על שולחן אחד שאין צריך להניח קערה לכל אחד[רנא].

עקירת הקערה כדי שישאל הבן

לאחר אמירת 'הא לחמא עניא', יצוה להסיר הקערה מעל השולחן ולהניחה בסוף השולחן כאילו כבר אכלו[רנב], כדי שיראו התינוקות וישאלו[רנג] כיון שהמצות מוכנות לאכילה למה מסלקין אותם, ויאמר להם שאין רשאין לאכול עד שיספר ביציאת מצרים[רנד].

בזמן הזה

יש אומרים שבזמן הזה לא נהגו להסיר הקערה, משום שאין היכר לתינוקות בזה, שיודעים שאלו הדברים לא ניתנו על השולחן לצורך אכילה[רנה]. וגם עיקר האכילה לא תהיה ממצות אלו שבקערה,

[רמט] **משנ"ב** (סס ס"ק נג). [רנ] **שו"ע** (סס סי' תעג ס"ד). [רנא] **משנ"ב** (סס ס"ק יז). [רנב] **ואם** השולחן קטן יסירם לגמרי מעל השולחן, כי בלא זה התינוק לא יראה שינוי. **משנ"ב** (סס ס"ק סה). [רנג] **שו"ע** (סס ס"ו). [רנד] **משנ"ב** (סס ס"ק סו). ועל ידי זה יתעורר התינוק לשאול 'מה נשתנה', אבל בשאלת התינוק למה עוקרין את השולחן, אינו נפטר משאלת 'מה נשתנה'. **תוספות** (ד"ה מי). והיינו שאומר להם שאין לנו לאכול עד שנודה להקב"ה על שעשה לנו נסים, ואז ישאל מה הם הנסים, ויאמר להם 'עבדים היינו'. **מנהגי מהרי"ל** (סדר הסגדה מוס כג) [ראה שם] שהמהרי"ל העיד על חמיו מהר"ר משה כ"ץ שפעם אחת שאלתו בתו אבא למה הגבהת הקערה, והתחיל 'עבדים היינו' ולא אמר 'מה נשתנה']. אין ליתן שום מצה על השולחן עד זמן הסעודה. **משנ"ב** (סס) בשם המהרי"ל (סס). לבד מהשלשה מצות הנמצאים בקערה. **פמ"ג** (פ"א סס ס"ק כו). [רנה] **מג"א** (סס ס"ק כה). **ובאליה רבה** (סס סק"ל) הקשה על המג"א שהרי אנו אוכלים מהמצות [ראה להלן מה שכתב בזה השו"ע הרב]. וכתב בשער הציון (סס ס"ק עמ) שלכן לא העתיק דברי המג"א. [רנו] **שו"ע הרב** (סס סי' תעג סל"ח). אמנם בפסקי הסידור הביא מנהג זה. וכן נהג הגר"א. **מעשה רב** (מוס קלח). אמנם החפץ חיים עצמו לא היה נוהג להסיר הקערה (מדר הערוך פסח"ו הערה 32 מפי נכדו הגר"ח זקס). [רנז] **ערוך השולחן** (סס סכ"ח). [רנח] **חק יעקב** (ס"ק לג). [רנט] **רמ"א** (סס סי' תעג ס"ז). וראיה לכך

אוצר החכמה

ולפיכך לא ישאלו כלום כשיסירן מעל השולחן[רנז]. ויש אומרים שעכשיו מכסים הפת במפה, וזהו במקום עקירת השולחן[רנח]. ויש נוהגים לומר שיסיר הקערה, אף על פי שאין מסירים אותה[רנט].

הנשאל אין צריך לחזור ולומר מה נשתנה

כשהבן או האשה שואלים 'מה נשתנה', אין צריך בעל הבית לחזור ולומר 'מה נשתנה', אלא מתחיל 'עבדים היינו'[רנט].

המצה תהיה מגולה בשעת אמירת ההגדה

כשמתחיל 'עבדים היינו לפרעה', מחזיר הקערה שבה המצות לפניו וקורא כל ההגדה[רס], ויהיה הפת מגולה בשעה שאומר ההגדה[רסא], שלכן נקראת המצה 'לחם עוני' שעונין עליו דברים[רסב], וכשמגיע ל'לפיכך' אוחז את הכוס בידו כדי לומר שירה על היין, ואז יכסה הפת[רסג].

קטז.

יחץ

לאחר אכילת הכרפס יקח מצה האמצעית ויבצענה לשתים[רסד], כדי לקיים מה שקראה הכתוב (דברים טז ג) 'לחם עוני'

מהמבואר בסוגייתנו, שאביי שאל את רבה למה מסלקים את השולחן, ואמר לו פטרת אותי מלומר מה נשתנה. ופירש רשב"ם (ד"ה פטרתן) שכיון ששאלו מה נשתנה, אין צריך לומר מה נשתנה אלא להשיב על דבריו, לפי שנשתעבדנו במצרים אנו עושין כל הדברים הללו. ביאור הגר"א (סס). וראה עוד בפרטי דין זה להלן (קטו.). [רס] **שו"ע** (סס סי' תעג ס"ז). [רסא] **רמ"א** (סס). [רסב] **משנ"ב** (סס ס"ק עו). [רסג] **רמ"א** (סס). **משנ"ב** (סס ס"ק עז). ולכן צריך לכסות את הפת בשעה שמגביה הכוס, כדי שלא יראה הפת בושתו. **משנ"ב** (סס ס"ק עמ). [רסד] **שו"ע** (סס ס"ו). [רסה] **משנ"ב** (סס ס"ק מ). ולכן לוקח האמצעית כי ברכת 'על אכילת מצה' היא על המצה הזאת, וברכת המוציא שמברך מתחילה היא על המצה העליונה המונחת לפניו. [רסו] **כדי ששתי** אכילות שאוכל לשם מצה היינו הכזית הראשון, והכזית של אפיקומן יהיו בפרוסה, וטוב שאותו חלק שלוקח לאפיקומן יהיה יותר גדול. **משנ"ב** (סס ס"ק נמ). [רסז] **זכר** למה שנאמר (שמות יג לד) 'משארותם צרורות בשמלותם', ויש שנותנין אותה על כתפיהם זכר ליציאת מצרים. **משנ"ב** (סס ס"ק נט). [רסח] **שו"ע** (סס). [רסט] **שו"ע** (סס סי' תעה ס"ה). **משנ"ב** (סס סק"נ). אמנם דעת הרמב"ם (סס פ"א ה"ו) שבליל הסדר לוקח רק שתי מצות, וחולק אחד מהן, ומניח פרוס לתוך שלם 'ומברך המוציא לחם מן הארץ', ומפני מה אינו מברך על שתי ככרות כשאר ימים טובים משום שנאמר 'לחם עוני' מה

ודרכו של עני בפרוסה[רסה], ויתן חציה לאחד מהמסובין לשומרה לאפיקומן[רסו], ונותנין אותה תחת המפה[רסז], וחציה השני ישים בין שתי השלימות[רסח].

סדר הברכות על המצות

לאחר שנטל ידיו, יקח המצות כסדר שהניחם, הפרוסה בין שתי השלימות, ויאחז בידו את שלושת המצות, העליונה והתחתונה השלימות בשביל לחם משנה, ואת הפרוסה על שם 'לחם עוני', ויברך ברכת 'המוציא' ויניח השלישית להשמט מידו, ויברך על הפרוסה ועל המצה העליונה 'על אכילת מצה'[רסט].

לאפות את המצות בעצמו

בעלי מעשה וחסידים מחמירים על עצמם ולשין בעצמם את המצות ואופין, כהיא דאמרינן 'מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה', לכן מצוה על כל אדם להשתדל בעשיית המצות ובאפייתן[רע], וכן היה נוהג הרא"ש, היה משתדל במצת מצוה[רעא], ועומד על עשייתה ומזרז העוסקים בהם ומסייע בעריכתן, וכן ראוי לכל אדם לעשות, להטפל הוא בעצמו במצוה[רעב].

שהמצות יהיו חמים

ראה הערה[רעג].

דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה. [רע] **טור** (או"ח סי' תסו). [רעא] **שמצוה** בו יותר מבשלוחו. **והמהרי"ל** (מנהגים הל' תפיית המצות) פסק ליזהר כן לכתחילה בכל המצות, וכן הפרי חדש היה נוהג לעמוד על גביהן גם באפיית שאר המצות הנעשות לכל ימי הפסח כי רבה המכשלה. לכן רוב התלמידי חכמים והרבנים עומדים על רקידתה ועל לישתה ועל אפייתה. **משנ"ב** (סס סק"ה - ו). [רעב] **שו"ע** (סס ס"נ). ויטריח עצמו במצת מצוה עד שיתחמם ויזיע, וזה תיקון גדול לעון החמור. **משנ"ב** (סס סק"ז). [רעג] **כתב** בדרכי משה (או"ח סי' תנח אות ה) **בשם** האור זרוע (סי' לה) **שיש** נוהגים לאפות מצות בליל יום טוב שני, וטעמם משום שמבואר בגמרא (קטו:) שצריך לטבול המרור בחרוסת משום קפ"א, פירוש ארס של חזרת, ומבואר בסוגייתנו, ש'קפ"א דכולהו, חמימי' פירוש ארס של ירקות, חמין רפואה להם, לכך אופים בליל שני שיהיו המצות חמין, ויבטלו קפ"א של מרור [אמנם במשנה ברורה (סי' תנח סק"ד) כתב שלכתחילה אין כדאי לאפות מצות ביום טוב, שלא יבוא לידי קלקול בהפרשת חלה ביום טוב, וכן במדידת קמח, וברחיצת כלים ושלא יישנו התינוקות, ושלא יבוא על ידי זה לאכול אפיקומן אחר חצות]. וכתב בדרכי משה, שיש ללמוד מזה שטוב לשמור המצות חמין אם אפשר כדי להשמר מן הקפ"א. [רעד] **רמב"ם** (סס פ"ו ה"ח). ופסק כרבי אליעזר ברבי צדוק שאמר שהחרוסת היא מצוה, משום שבסוגייתנו שקלו האמוראים אליביה מה המצוה

חרוסת

עשייתה

החרוסת מצוה מדברי סופרים זכר לטיט שהיו עובדין בו במצרים[רעד], ומתחילה יעשה אותה עב, זכר לטיט, ואח"כ נותנין בה מעט חומץ או יין אדום זכר לדם[רעה].

הפירות שמכניסים בה

ועושין החרוסת מפירות שנמשלו בהם ישראל[רעו], כגון, תפוחים[רעז], תאנים[רעח], אגוזים[רעט], רמונים[רפ], שקדים[רפא], תמרים[רפב], ונותנין עליו תבלין, כגון קנמון וזנגביל הדומים לתבן[רפג] שהיו מגבלין בו הטיט[רפד].

מעיקר הדין

מעיקר הדין יכול לעשותה אפילו מירקות, ולרככם אפילו במים ושאר משקין, אבל על כל פנים צריך ליתן לתוכה דבר שיש בו קיוהא [חמיצות], כגון תפוחים או יין וחומץ, זכר לשיעבוד שהיו משתעבדים בישראל עד שהיו שיניהם קיהות[רפה].

עשייתה ביו"ט או בשבת

צריך לעשות את החרוסת בערב יו"ט, ואם שכח מותר לעשותה ביום טוב[רפו]. אבל הכנסת היין מותר לעשותו לכתחילה ביו"ט, ואם חל בשבת יתן בו המשקה

בחרוסת. מגיד משנה (סס). [רעה] **רמ"א** (סס סי' תעג ס"ה). משום שנאמר בירושלמי (פ"י ה"ג) שיש שעושים אותה עבה, ויש שעושים אותה רכה זכר לדם, וכתב הטור (סס) בשם ה"ר יחיאל שיש לעשותו כשניהם, שמתחילה עושים אותה עבה, ואחר כך מרככין אותה בחומץ או ביין. [רעו] **כמבואר** בתוספות (ד"ה צריך) שצריך לעשותה מדברים שנמשלו בהם ישראל בשיר השירים. [רעז] **על** שם הפסוק (שיר השירים ו ה) 'תחת התפוח עוררתיך'. **משנ"ב** (סס ס"ק מט). שהיו יולדות בניהם שם בלא עצב, כדי שלא יכירו בהם מצריים. [רעח] **על** שם הפסוק (סס ג יג) 'התאנה חנטה פגיה'. [רעט] **על** שם הפסוק (סס ו יא) 'אל גנת אגוז ירדתי'. [רפ] **על** שם הפסוק (סס ו ז) 'כפלח הרמון רקתך'. [רפא] **על** שם ששקד הקדוש ברוך הוא על הקץ לעשות. **משנ"ב** (סס ס"ק מט). [רפב] **כן** כתבו התוספות (סס), **ובשו"ע הרב** (סס סל"ב), והוא על שם הפסוק (סס ז ט) 'אמרתי אעלה בתמר'. [רפג] **שאינם** נידוכים היטב, והם ארוכים ודומים לתבן. **משנ"ב** (סס סק"ן). [רפד] **רמ"א** (סס). [רפה] **שו"ע הרב** (סס). **ובכף החיים** (סס סי' תעג אות נט) כתב שמנהג האר"י ליתן בחרוסת ג' מיני תבלין שבלת נרד **ובערבי** נקרא סינבו"ל, **ובושש"י** וזינגיבל"י וקאניל"ה הנקרא קומו"ן, וז' מיני פירות והם ענבים תאנים רמונים תמרים אגוזים ותפוחים **ופירא"ש** [אגסים (עי' רע"א מעשרות פ"ג מ"ג)], **אבל** האשכנזים נוהגים לשים אגוזים תפוחים **ופירא"ש**, עיי"ש. [רפו] **משנ"ב** (סס ס"ק מו).

פניני הלכה

מי שנשבע לאכול עפר אם יועיל שיבלענו עם צימוקים

בגמרא אמר רבא שאם כרך מצה ומרור בסיב ובלען, אף ידי מצה לא יצא. בתורה לשמה (שו"ת, סי' רלו) נשאל באדם שהיה לפניו מעט עפר רך ולח כנוס בכלי אחד שנקבץ שם מן עפרורית המים שהיו שם, ונשבע שיאכל העפר שיש בכלי ההוא, וכאשר בא לאכול נקעה עליו נפשו ולא היה יכול להכניסו לפיו, ונתחכם להביא צימוקים ולהניח בתוכם העפר ההוא ולבלוע הצימוקים, שלא יכול ללעוס הצימוקים מכח טעם העפר שיהיה בפיו, ונסתפק אם יצא בכך ידי שבועתו או לאו. והשיב שמבואר בסוגייתנו שאם כרך המצה והמרור בסיב ובלען אף ידי מצה לא יצא, וכתב הר"ן (על הרי"ף, ד"ה מרקן) שהטעם הוא משום שאין דרך אכילה בכך, משום שהסיב מפסיק בין המצה לבית הבליעה, ויש ללמוד גם לענין שאלה זו שכיון שמניח העפר בתוך הצימוקים, הרי גוף הצימוקים מפסיקים ונמצא שאינו אוכל העפר עצמו, וכל שכן שאינו אוכל אף את גוף הצימוקים אלא בולעם.

בליעת תרופות המכילות איסורי אכילה ועטופות בקפסולות מותרות

מהרי"א הלוי (שו"ת, ח"ו סי' נג) נשאל אודות צדיק אחד שחלה על רגליו, ופקודת הרופאים חזקה עליו ליקח לרפואה שומן דגים העשוי מדגים טמאים בכדורים. והשיב שיש להתיר, משום שאין זה בדרך אכילה, כיון שהשומן מכורך בגמי. והוכיח שאם כרכו בסיב הרי זה שלא כדרך הנאתו. [אולם במשנה למלך (מלכלות מאכורות פי"ד ה"י"ב) נסתפק בשאר איסורים שכרכן בסיב אם פטור. וראה עוד בכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' נז), **ובאחיעזר** (שו"ת, ח"ג סי' נא ד"ה והנה נדין כלכו) כתב שהכריעו האחרונים שאין איסור].

ובמנחת יצחק (שו"ת, ח"ט סי' עט) נשאל על דבר הויטאמין שהרופאים נותנים בשביל חיזוק הגוף, והמה משקאות הנעשים מכבד ובשר של נבילות וטריפות, ויש מהם טובים לחיך ויש מהם מרים. והביא דברי מהרי"א הלוי הנ"ל, ודחה ראייתו, אולם להלכה הסכים המנחת יצחק שיש להתיר, מכוח ראיה אחרת, עיי"ש. ועל דרך זו כתב בלהורות נתן (שו"ת, מי"ח יו"ד סי' פו) לענין תרופה שיש בה תערובת חמץ וצריך ליטלה בפסח, שאם כרכה בנייר או קאפסול אין זה דרך אכילה ואין בזה איסור. ועיי"ש שהאריך בזה.

אך במנחת שלמה (שו"ת מהדו"ת, סי' סה) כתב שתרופות המכילות איסורי אכילה, אין שום עדיפות להתיר משום שעטופות בקפסולות המותרות באכילה, שכיון שדרך לקיחת תרופות היא בכריכה אינם חוצצים כלל והם טפלים לתרופה. ועוד שלפי המבואר בסוגייתנו שאם בלע מצה ומרור כאחד יצא ידי מצה מפני שהמרור טפל למצה, הוא הדין שקפסולות אלו אינן חשובות הפסק, והרי זה כשותה את הסמים עצמם במינם. ואינו דומה לכרכו בסיב שלא יצא ידי מצה, משום שכרכו בסיב וכדומה הוא אופן קל כיון שהוא דבר מיותר והכריכה נעשית רק כדי למעט הנאת הגרון, אבל בקפסולות יש לחוש קצת שנחשב רק כבולע, כיון שהמאכל הוא טוב וע"י הקפסול נוח יותר לבלוע ואין זה בכלל חציצה. ואע"פ כן העלה לדינא שאם הסמים מרים ואין החיך נהנה מהם, ודאי שאין אכילתן נחשבת כדרך אכילה ומותר לצורך חולה שאין בו סכנה.

קטז.

תלישת עשבים בבית הקברות בחול המועד

בגמרא, רבי אלעזר ברבי צדוק אומר מצוה בחרוסת, מהי המצוה, רבי לוי אומר זכר לתפוח ורבי יוחנן אומר זכר לטיט. מכאן למדו הפוסקים לענין דברים אחרים הנעשים זכר לנס וכיוצא בו, שאף בהם יש מצוה, וכמו שיבואר.

כתב בשו"ע (או"ח סי' תקמו ס"ג), שאין לתלוש עשבים ועפר בחול המועד בבית הקברות כמו שנוהגים לעשות בחול. והביא במשנה ברורה (סס ס"ק כה) שנחלקו האחרונים בביאור דין זה, באליה רבה (סס ס"ק יח) כתב שמדובר בעשבים שליקטן לצורך בית הקברות, אבל מה שנוהגים לתלוש אחר קבורת המת זכר לתחיית המתים מותר לתלוש גם בחול המועד. אך במאמר מרדכי (סס סק"ב) מפקפק בזה וכתב שמפשטות דברי השו"ע אין נראה כן, וכתב המשנה ברורה שכן המנהג שלא לתלוש בחול המועד כלל.

מערב שבת[רפז]. ואם שכח ליתן היין לתוך החרוסת בערב שבת, יש אומרים שמותר ליתן המשקה בשבת, ולא יערבב בכף אלא באצבע, ויש אומרים שגם זה אסור אלא יעשה אותה רכה[רפח].

סיפור יציאת מצרים

מצוותו

מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן, שנאמר (שמות יג ג) 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים'[רפט].

על היין

וכשם שמצוה מן התורה לקדש את השבת שנאמר (שם כ ז) 'זכור את יום השבת לקדשו', ותיקנו חז"ל לזכרו על היין, ואם אין לו יין מקדש על הפת, כך גם מצוה מן התורה לזכר הנסים ולספר אותם, ורבנן תיקנו על היין, ואם אין לו יין, אומר ההגדה על הפת[רצ].

בליל פסח

ומנין שמצוותו בליל חמשה עשר, תלמוד לומר (שם יג ח) 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה' ודרשו חז"ל, והגדת לבנך, בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך[רצא]. וצריך לספר דווקא בפה ואינו יוצא בהרהור[רצב].

חכמים גדולים

ואף על פי שאין לו בן, ואפילו חכמים גדולים, חייבים לספר ביציאת מצרים, וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו, הרי זה משובח[רצג].

אופן הסיפור

מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו, שנאמר (שם) 'והגדת לבנך'. לפי דעתו של בן אביו מלמדו, כיצד אם היה קטן או טיפש, אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים, ובלילה הזה פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחירות. ואם היה הבן גדול וחכם, מודיעו מה שאירע לנו במצרים, ונסים שנעשו לנו על ידי משה רבינו, הכל לפי דעתו של בן[רצד].

לספר בלשון שמבינים

ולפיכך צריך לומר ההגדה בלשון שמבינים הקטנים והנשים, או שיפרש להם לפי דעתם, ואם הם מבינים הרבה, יפרש להם הכל[רצה].

מי שאין לו הגדה

מי שאין לו הגדה, יאמר מתוך החומש פרשיות בענין יציאת מצרים[רצו].

סדר שאלת מה נשתנה

מזיגת כוס שני

מוזגים לו מיד כוס שני[רצז], כדי שישאל מדוע שותים כוס שני קודם סעודה[רצח], ועל ידי זה יתעורר לשאול יתר שאלות ותמיהות שרואה בלילה ההוא[רצט]. ואין צריך לשטוף את הכוס, מפני שכבר שטפו לקידוש[ש].

סדר השאלות

וכאן הבן שואל[שא], ואומר הקורא מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, שבכל הלילות אין אנו מטבילים אפילו פעם אחת, והלילה הזה שתי פעמים[שב]. שבכל הלילות אנו אוכלים חמץ ומצה, והלילה הזה כולו מצה. שבכל הלילות אנו אוכלים בשר צלי שלוק ומבושל, והלילה הזה כולו צלי[שג]. שבכל הלילות אנו אוכלים שאר ירקות והלילה הזה מרורים. שבכל הלילות אנו אוכלים בין יושבים בין מסובים, והלילה הזה כולנו מסובים[שד].

בזמן הזה

בזמן הזה שאין מקריבים קרבן פסח, אינו אומר והלילה הזה כולו צלי, מפני שאין לנו קרבן[שה].

מי שואל

ישאל התינוק מה נשתנה[שו]. אם אין שם תינוק, ישאל בנו אם אין לו בן, בתו שואלתו[שז], אשתו שואלתו, אין לו אשה, שואלים זה את זה מה נשתנה הלילה הזה. ואפילו היו כולן חכמים, היה לבדו שואל לעצמו[שח] מה נשתנה הלילה הזה[שט].

להתחיל בגנות ולסיים בשבח

וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח. כיצד, מתחיל ומספר שבתחילה היו אבותינו בימי תרח, ומלפניו כופרים וטועים אחר ההבל ורודפים אחר עבודה זרה, ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו, והבדילנו מן התועים וקרבנו ליחודו.

[רפז] **משנ"ב** (סס ס"ק מח). [רפח] **משנ"ב** (סי' שכט ס"ק סמ) שלשיטה זו, אם היא עבה, אסור ללוש גם בשינוי. [רפט] **רמב"ם** (סס פ"ו ה"ח). [רצ] **אור שמח** בפירוש דברי הרמב"ם (סס). ומ"ש שמקדש על הפת מבואר ברמב"ם (סס פ"ח ה"ג). [רצא] **רמב"ם** (סס פ"ו ה"ח). יש אומרים שמצות סיפור יציאת מצרים הוא, אפילו אם אין לו מצה ומרור לפניו. **פרי מגדים** (או"ח סי' תפה מ"ז סק"ח). ויש אומרים שאינו חייב אלא אם אוכל מצה ומרור. הגהות ר"י פערלא (על ספר המצוות לרס"ג, מצוה נג) בשיטת הרמב"ן. [רצב] **חתם סופר** (או"ח, או"ח סי' טו). [רצג] **רמב"ם** (סס). [רצד] **רמב"ם** (סס ה"ג). [רצה] **רמ"א** (סס סי' תעג ס"ו), **שו"ע הרב** (סס סי' תעג סמ"ג). [רצו] **שו"ע הרב** (סס סנ"ג). [רצז] **דעת השו"ע** כדעת רש"י ורשב"ם (ד"ה וכן) שמוזגים הכוס לפני מה נשתנה. אבל ברמב"ם (נוסח ההגדה) כתב שאומרים הא לחמא עניא על כוס שני, וכן כתב במחזור ויטרי (סי' סה). וכתב בספר בית דוד (מ"ח סי' רמז) שאף שמהמשנה משמע שמוזגים לפני מה נשתנה, מכיון שבזמן המשנה והגמרא לא היו אומרים בסדר ההגדה 'הא לחמא עניא', שלא מצינו נוסח זה שם, ולכן מבואר במשנה 'מוזגים לו כוס שני וכאן הבן שואל מה נשתנה', אבל בזמנינו שנוסף נוסח זה, יש להקדים למזוג כוס שני קודם לאמירה זו, שמזיגת כוס שני צריכה להיות אחרי הטיבול הראשון בסמוך לו, ודעת השו"ע היא, שהמזיגה צריכה להיות סמוכה לאמירת מה נשתנה. וכתב סברת המחלוקת, שהרמב"ם סובר שטעם מזיגת כוס שני, הוא מפני שצריך לומר ההגדה על הכוס כמו הקידוש, ועל כן צריך למזגו תיכף בתחילת ההגדה קודם הא לחמא עניא, ודעת השו"ע שהטעם הוא כדי שישאלו התינוקות למה מוזגים כוס שני קודם סעודה, ועל כן צריך להסמיכה למה נשתנה, שאם לא כן מיד ישאל התינוק, ותתבטל אמירת הא לחמא עניא. [רצח] **שו"ע** (סס ס"ו) ולא ימתין במזיגת הכוס עד שיגיע ל'לפיכך' שאז צריך לאחוז הכוס בידו, אלא מיד שמסיר הקערה מעל השולחן מוזג. **משנ"ב** (סי' תעג ס"ק סז). [רצט] **משנ"ב** (סס ס"ק סט). [ש] **משנ"ב** (סס ס"ק סמ). [שא] **מפני** שמצות סיפור יציאת מצרים היא על ידי תשובה לשאלות, כמו שנאמר (דברים ו כ - כא) 'כי ישאלך בנך מחר לאמר' וגו' 'ואמרת לבנך עבדים היינו' וגו'. **משנ"ב** (סס ס"ק כמ). [שב] **וכמסקנת הגמרא**, שאין לומר אין אנו חייבים להטביל, מפני שאם אומר כן, משמע שבליל פסח יש חיוב להטביל שתי פעמים, ואינו כן, כי הרי טיבול ראשון אינו חובה. **בית יוסף** (סס סי' תעג ד"ה שכתב). [שג] **ולכאורה** קשה, שהרי הרמב"ם פסק (קרבן פסח פ"י ה"ג) שחגיגה נאכלת לשני ימים ולילה אחד, ולא כקרבן פסח שנאכל אלא לילה אחד, מפני שפוסק כדעת המשנה (פ.) שאין מקישים חגיגה לפסח, ואם כן למה כתב הרמב"ם שאומרים 'כולו צלי', והרי מבואר בגמרא (סס) שרק לדעת בן תימא, שמקיש חגיגה לפסח, חגיגה נאכלת צלי, אבל לפי מה שפסק שחגיגה אינה נאכלת צלי, לא שייך לומר 'כולו צלי', שהרי יש את הקרבן חגיגה שאינו נאכל צלי, וצריך עיון. **לחם משנה** (סס). ועיין בצל"ח (כלל, ע.) שמוכיח שדעת הרמב"ם היא, שחגיגה נאכלת בצלי גם לדעת החולקים על בן תימא. וכן כתב בחזון איש (או"ח סי' קכד לדף ע.). [שד] **רמב"ם** (ממץ ומצה פ"ח ה"ג). וכן הסדר במשנה בירושלמי, וכן בראי"ש (סי' ו) וברי"ף (כה:). **ובמשנתנו הסדר, מצה, מרור, צלי, טיבול.** [שה] **רמב"ם** (סס ה"ג). [שו] **חיי אדם** (מ"ח - נ כלל קנ סק"ו), **קיצור שו"ע** (סי' קיט ס"ד). ודווקא אם הם מבינים השאלה והתשובה, אבל פעוט שאינו מבין כלל, אף שלימדוהו להגיד מה נשתנה, אינו יוצא בשאלתו ובתשובתו אליו. וראיה מהגמרא שאם אין בנו חכם, אשתו שואלתו. **תשובות והנהגות** (ח"ב סי' רלו). [שז] **קיצור שו"ע** (סס), **ערוך השלחן** (סס סי' תעג סכ"ח). [שח] **וכתב** בשבלי הלקט (סי' ריח) בשם רבינו ישעיה זצ"ל, שנוסח מה נשתנה נתקן עבור מי שאין לו מי שישאל, שאילו היה לו בן [חכם] שהיה שואל, לא היו צריכים לאומרו. [שט] **רמב"ם** (סס פ"ו ה"ג).

פניני הלכה

מקור דברי האליה רבה הם בדברי המבי"ט (שו"ת, ח"ב סי' רנ), שהביא מה שכתב הגהות מיימוניות (יום טוב פ"ו ה"ב) שאין לתלוש עשבים ועפר בבית הקברות בחול המועד, כדרך שנוהגים לעשות בחול רמז לתחיית המתים כענין שנאמר (תהלים עב טז) 'ויציצו מעיר כעשב הארץ', משום איסור מלאכה בחול המועד. והקשה עליו שהרי אין איסור לקצוץ בחול המועד אלא כשמכוין לעבודת האילן או לתקן הקרקע בליקוט עצים, אבל כשתולש עשבים וכוונתו לרמז תחיית המתים, הדבר ניכר שאינו לתיקון קרקע ומדוע אסור. ואף שאינו צורך המועד, מכל מקום הרי אמרו בסוגייתנו שחרוסת נחשבת למצוה משום שהיא זכר לתפוח או זכר לטיט, ומבואר שמה שמזכיר ענין חביבות או רחמים על ישראל יש בו מצוה, וא"כ גם בזה כיון שיש בו זכר ורמז לתחיית המתים הוי כמצוה, ומותר כשאינו מלאכת אומן.

וכתב בכל בו על אבילות (גרינוואלד, סי' ד סכ"ד), שדברי האוסרים מבוארים מתוך מה שכתב מהר"י מברונא (שו"ת, סי' קפט) בדבר מעשה שהיה בריגשפורק שמתה אשת ר' אייזק דיינער בחול המועד של סוכות, וכשחזרו מן הקבר יש שתלשו עשבים וזרקו למעלה מראשיהם כיון שהוא רמז לתחיית המתים, שנאמר (תהלים עב טז) 'ויציצו מעיר כעשב הארץ', כלומר מה עשב זה חוזר וצומח כך המתים חוזרים וחיים, ויש שמנעו מלעשות כן בחול המועד ואמרו שהוא מנהג אבילות וצער, כיון שנוהגים לתלוש מן המחובר בשביל העפר לרמוז שחוזרים לעפר. ומבואר שטעמם של האוסרים אינו משום שסוברים שאין מצוה בעשיית דברים לזכר רחמים, ואסור לעשות במועד מלאכה כשאינה צורך מצוה, אלא האיסור משום שיש זכר אבילות וצער בתלישת העשבים, ואין להרבות צער במועד.

הכנסת תפוח ואתרוג של מצוה לתוך החרוסת

בגמרא מבואר שהחרוסת היא זכר לתפוח, ופירש רש"י (ד"ה זכר לתפוח) הכוונה, שהיו יולדות בניהם במצרים תחת התפוח, שלא יכירו בהן מצרים, שנאמר (שיר השירים ח ה) 'תחת התפוח עוררתיך'. ועל פי זה כתב הטור (או"ח סי' תעג) שיש להכניס תפוח לתוך החרוסת. וכתב ביד חנוך (שו"ת, סי' ח) שנכון להכניס אתרוג לחרוסת, וטעמו על פי מה שאמרו בשבת (פח.), 'כתפוח בעצי היער' (שיר השירים ב ג), למה נמשלו ישראל לתפוח, מה תפוח זה פריו קודם לעליו אף ישראל כן. וכתבו התוספות (סס ד"ה פריו קודם) שהקשה רבינו תם שהרי אנו רואים שאין התפוח פריו קודם לעליו אלא גדל כשאר אילנות, ופירש ר"ת שתפוח שנמשלו בו ישראל היינו אתרוג, ואתרוג פריו קודם לעליו מפני שגדל שלש שנים והעלים של השנה השניה באים אחר הפרי של השנה הקודמת. ולדבריהם תפוח שנמשלו בו ישראל היינו אתרוג, ולכן נכון ליתן אתרוג בחרוסת.

וביאר הטעם שלא נהגו ישראל בכך, אלא נהגו ליתן תפוח, על פי מה שכתב המגיד מקאזניץ בחידושי הש"ס שלו (הובא בענודת יהודה לפרשת תזריע עה"פ כמעשה אשת מנוח), לתרץ קושיית רבינו תם, שעיקר הגירסא הוא כמו שמובא במדרש חזית (שיהש"ר פ"ג ג ו), מה תפוח זה נצו קודם לעליו, ולא כמו שהוא לפנינו בגמרא מה תפוח זה פריו קודם לעליו, ובאמת בכל תפוח הנץ קודם לעלים, וכיון שהתיישבה קושיית רבינו תם שוב אין צריך לפרש שתפוח הוא אתרוג.

אלא שכתב שעדיין מוכח כדברי רבינו תם מהתרגום לפסוק 'כתפוח בעצי היער', שמתרגם 'כאתרוגא', ואם כן התפוח שנמשלו לו ישראל הוא האתרוג. ועוד כתב מקור אחר לקחת אתרוג לחרוסת, ע"פ מה שכתב הרמ"א (סי' תעג ס"ה) שעושים החרוסת מפירות שנמשלו בהם ישראל, והרי מבואר במדרש (ויק"ר ל יג), 'פרי עץ הדר' (ויקרא כג מ) אלו ישראל, א"כ נמשלו ישראל לאתרוג, והרי הוא בכלל שאר פירות שנמשלו בהם ישראל.

ובישוב מנהג העולם שנוהגים ליקח לחרוסת פרי עץ הנקרא עפפי"ל [תפוח], כתב שאינו משום שנמשלו בו ישראל, אלא טעם אחר יש בדבר, על פי מה שכתב הטור (סס) שהטעם שעושים זכר לתפוח הוא משום שהיו יולדות תחת התפוח, וכדברי רש"י הנזכרים, ומקורו בסוטה (יא:) שכיון שהגיע זמן לידתם היו הולכות ויולדות בשדה תחת התפוח. ובזה גם רבינו תם יודה שאין הכוונה על עץ אתרוג, אלא היינו עץ שקורין עפפי"ל בוי"ם שטוב לשכב תחתיו בימות השרב ולהתגונן בצילו, כי ענפיו מסתעפים לכל צד, ויש מקום להסתתר תחתיו, שאין נמצא זה בעץ האתרוג, ואם כן הפסוק 'תחת התפוח' בהכרח מוסב על אילן עפפי"ל, ולכן נהגו ליתן בחרוסת תפוח ולא אתרוג.

הכנסת אבן כתושה לתוך החרוסת

כתב בבית דוד (שו"ת, סי' רנג) שנהגו ליתן בחרוסת אבן כתושה, וזהו לשון חרוסת, חרס כתוש, לדעת רבי יוחנן בסוגייתנו שאמר שהחרוסת היא זכר לטיט, והיינו על ידי שמכניסים בה אבן כתושה כמו בטיט. ולדעת רבי לוי שאמר שהוא זכר לתפוח, החרוסת הוא לשון חרס קיהוי ולא לשון חרס.

וכתב החיד"א בברכי יוסף (סי' תעג ס"ק יג), שבספר שבלי הלקט (כלל שציעי סי' סד) כתב שיש ששמים בו מעט חומר או גרירת לבנה זכר לטיט. וכתב בגליון הרב המקובל מהר"ם די לונזאנו זלה"ה בכ"י ממש, נבהלתי מראות שגעון כזה, אולי גם בפורים יוציאו מהם דם זכר לגזירת ההריגה, והלא צריכין להפך היגון לששון והרע בטוב, ויצא שיבוש זה מטעות סופר שנפל בפירוש רשב"ם ופירוש רש"י בסוגייתנו (ד"ה תנלין), שכתוב 'וחרס שכותשין בו הדק זכר לטיט' [וכן הוא לפנינו ברשב"ם ולא ברש"י, והוגה בגליון הרשב"ם כלהלן]. ואני בדקתי בפירוש כ"י ישן נושן וכתוב בו 'וחרוסת שכותשין בו הטב זכר לטיט', והוא מוכרח, שהוא פירוש על מה שאמרו בגמרא 'חרוסת זכר לטיט', עד כאן דברי מהר"ם די לונזאנו. וכתב החיד"א שבפירוש רש"י בנוסחא שלפניו כתוב ג"כ 'וחרוסת שכותשין', אך הרב בית דוד (סס) הביא משם רש"י ורשב"ם 'חרס שכותשין', ותמה על הרמב"ם והסמ"ג והטור שלא כתבו כן, וכתב שבשלוניקי העידו זקנים שהיו נותנים בחרוסת אבן קיילירמינ"י כתוש. עיי"ש באורך. ומאי דסמיך אמאי דכתיב בפירוש רש"י ורשב"ם, כבר העיד הר"מ די לונזאנו שבנוסחת כ"י ליתיה, ונראית נוסחה נכונה. ומנהג איזה קהילות שבשלוניקי אפשר שנתפשט על פי נוסחת רש"י ורשב"ם או על פי שבלי הלקט, אבל כמדומה שברוב העיירות לא נהגו מנהג זה.

וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים, וכל הרעה שגמלנו, ומסיים בנסים ונפלאות שנעשו לנו ובחירותנו. והוא שידרוש מ'ארמי אובד אבי' (דברים כו ה) עד שיגמור כל הפרשה, וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח[שז].

אמירת מה נשתנה ע"י בעל הבית

וכשהבן או האשה שואלת, אין צריך לומר מה נשתנה, אלא מתחיל עבדים היינו[שיא]. וכן אם תלמיד חכם אחד שואל לחבירו, הנשאל אין צריך לומר מה נשתנה[שיב]. ויש נוהגים שבעל הבית חוזר ואומר מה נשתנה[שיג].

אמירת עבדים היינו

אחר מה נשתנה מתחיל עבדים היינו, מחזיר הקערה שבה המצות לפניו, וקורא את כל ההגדה[שיד].

הגבהת הכוס בוהיא שעמדה

כשיאמר הפיסקא, והיא שעמדה לאבותינו ולנו עד הקב"ה מצילנו מידם, יאחז הכוס בידו, ואז יהיה הפת מכוסה כשאוחז הכוס בידו[שטו].

אמירת פסח מצה ומרור

חובת האמירה

כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בליל פסח לא יצא ידי חובתו[שטז], ואלו הן, פסח מצה ומרור[שיז].

אמירת טעמיהם

פסח זה שאנו אוכלים על שם שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים, שנאמר (שמות יב כז) 'ואמרתם זבח פסח הוא לה'', ומגביה המרור בידו ואומר מרור זה שאנו אוכלים על שם, שמררו המצרים את חיי אבותינו במצרים, שנאמר (שם א יד) 'וימררו את חייהם', ומגביה המצה בידו ואומר, מצה זו שאנו אוכלים על שם, שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ, עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא וגאלם מיד, שנאמר (שם יב לט) 'ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים' וכו'. ובזמן הזה אומר פסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן שבית המקדש קיים על שם, שפסח הקדוש ברוך הוא על בתי אבותינו וכו'[שיח].

קטז:

שיראה את עצמו כאילו יצא ממצרים

בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, שנאמר (דברים ו כג) 'ואותנו הוציא משם' וגו'[שיט], ועל דבר זה ציוה הקב"ה בתורה (שם ה יד) 'וזכרת כי עבד היית', כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית[שכ].

שיסדר שולחנו יפה

יסדר שולחנו יפה בכלים נאים כפי כחו[שכא], ויכין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות[שכב]. ואפילו עני שאין לו כרים, ישב על הספסל[שכג].

סדר אמירת הלל

ברכה על ההלל

אין מברכים על ההלל שקורים בלילה זה, לפי שאין קורין אותו בפעם אחת, אלא קורין מקצתו לפני הסעודה ומקצתו לאחר ברכת המזון[שכד].

קריאתו במיושב

אף על פי שקריאת ההלל היא לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות, וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין'. וכתב הגרי"ז (שם ה"ט) שמדבריו למדנו שמצות הסיבה וארבע כוסות הם להראות דרך חירות. [שכא] **ואף** שבכל השנה טוב למעט בזה משום זכר לחורבן, בליל פסח מצוה להרבות, שזהו בכלל דרך חירות. ואמרו על מהרי"ל, שכשהיו בידו משכונות של נכרים כלים נאים, לא היה משתמש בהם בשום פעם, רק בפסח היה מנהגו להשים אותם על שולחן מיוחד לשמוח בראייתם. משנ"ב (סי' תעג סק"ו). [שכב] **שו"ע** (סי' תעג ס"ג). **וכתב הב"ח** (שם ס"ג) הטעם, מפני שחייב אדם לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים. [שכג] **רמ"א** (שם). [שכד] **שו"ע הרב** (סי' תעג סמ"ק), **וכן כתב במשנ"ב** (סי' תפ סק"ח) שאין מברכים. [שכה] **וכמבואר בשו"ע** (סי' תכג ס"ק כח, סי' תפ סק"ח). **הרב** (שם סמ"ק), **משנ"ב** (סי' תכג ס"ק כח, סי' תפ סק"ח). [שכז] **שו"ע הרב** (שם), **משנ"ב** (סי' תעג ס"ק עח). [שכח] **רמב"ם** (שם פ"ח ה"ה), **טור** (סוף סי' תעג). [שכט] **וכתב המרדכי** (סדר הגדה של פסח לח.), שצריך לומר בסדר הזה קודם זבחים ואחר כך פסחים, שהרי אוכלים תחילה מן החגיגה, מפני שהפסח צריך שיהא נאכל על השובע. **משנ"ב** (שם תעג ס"ק עב). **וכתב הט"ז** (שם סק"ט) בשם מהרי"ו (סי' קנג), שכשחל פסח במוצאי שבת, צריך לומר באותו לילה מן הפסחים ומן הזבחים, שהרי אין חגיגה נאכלת בלילה זה, מפני שאין חגיגה קריבה בשבת, והזבחים הם חגיגה ושלמי שמחה שמקריבים למחר ביום זה. ובתשובת כנסת יחזקאל (סוף סי' כג) כתב, שאין מדקדקים בכך, שהרי אנו מבקשים שיגיענו ה' למועדים הבאים ששים בעבודתו, ושם נאכל לשנה הבאה, כשלא יהיה פסח במוצאי שבת מן הזבחים, דהיינו חגיגה ואחר כך מן הפסחים. שער הציון (שם סק"פ). [של] **רמב"ם** (שם). [שלא] **שו"ע** (שם סי' תעג ס"ו). לשון השו"ע ושאר פוסקים מורה שצריך לאחוז הכוס בידו משעה שאומר לפיכך עד סוף ברכת אשר גאלנו, כולל חצי הלל הנאמר ביניהם, ועוד כיון שטעם ההגבהה הוא כדי לומר שירה על היין, ודאי שצריך להגביה בשעת אמירת שירת ההלל גופה, וכן משמע מלשון הב"י (סוף סי' תכג) **בשם** שכלי הלקט ששעת ההלל בליל הסדר כוסו בידו. וכתב בשער הכולל (פמ"ח אות מ) שמה שהוסיפו בכמה סידורים קודם ברכת הגפן 'נוטל הכוס בידו ומברך' הוא טעות הדפוס, שהרי אינו מניח הכוס מידו בינתיים כלל. אולם בהגהות מיימוניות (סדר הגדה אות ג) כתב שנוהגים להגביה את הכוס עד סוף לפיכך, ובאבודרהם (סדר ההגדה ופירושה) כתב שבמקומו אין נוטלים את הכוס בלפיכך אלא בתחילת ברכת אשר גאלנו. ועל פי זה ביאר בליקוטי מהרי"ח (סדר ההגדה) [שי] **רמב"ם** (שם ה"ז). ופסק הרמב"ם גם כדעת רב וגם כדעת שמואל הנזכרים בסוגייתנו. מגיד משנה (שם). [שיא] **רמ"א** (שם). וציין בביאור הגר"א (שם אות מג) למה שמבואר בסוגייתנו שכיון שאמר דברי שבח, פטרתן מלומר מה נשתנה. [שיב] **משנ"ב** (שם סק"ע). [שיג] **חתם סופר** (הנהות על השו"ע שם), שכן משמע ברמב"ם (שם פ"ח ה"ג). וכתב שמהגמרא משמע שאין צריך לומר. [שיד] **שו"ע** (שם ס"ז). [שטו] **משנ"ב** (שם ס"ק עג) בשם של"ה (פרק נר מצוה לח). [שטז] **כתב** ברבינו מנוח שצריך לומר שלשה דברים אלו, ולפרש טעמן, כי לכל המצוות יש טעם וידיעתם היא עיקר גדול, לפי שבהזכרה יתעורר האדם להאמין בה' אמונה תמה ושלימה, כי בגאולה ההיא נגלה לכל העולם, שלו לבדו הממשלה בשמים ובארץ, אבל ידיעת הטעם בלי העשיה, אינה מועילה רק מזיק (ספר המנוחה, על הרמב"ם שם פ"ז ה"ה). [שיז] **רמב"ם** (שם פ"ז ה"ה). [שיח] **רמב"ם** (שם פ"ח ה"ז). כתב כסדר המשנה, אבל בהגדה כתוב קודם מצה ואחר כך מרור, וטעם המשנה, מפני שקודם מררו את חייהם, ואחר כך נגאלו. כסף משנה (שם). [שיט] **יש** שלא גרסו במשנתנו שנאמר 'והגדת לבנך ביום ההוא בעבור זה עשה ה' לי' וגו'. מלאכת שלמה. וכנראה שגם הרמב"ם לא גרסו. [שכ] **רמב"ם** (שם פ"ז ה"ו). וממשיך (שם ה"ז) 'לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך

אחר 19/06/2018 אוצר החכמה

מעומד[שכה], מכל מקום ההלל שבלילה זה קורים אפילו מיושב, לפי שכל מעשי לילה זה הם דרך חירות, לפיכך אין מטריחים אותו לעמוד[שכו]. ומכל מקום לא יקרא ההלל וההגדה כשהוא מוטה על צידו, אלא יישב באימה וביראה[שכז].

אמירת 'לפיכך'

אחר ההלל אומר, 'לפיכך אנו חייבין להודות להלל לשבח לפאר להדר לרומם לגדל ולנצח, למי שעשה לנו ולאבותינו את כל הנסים האלו, והוציאנו מעבדות לחירות מיגון לשמחה ומאפלה לאור גדול ונאמר לפניו הללויה', 'הללויה הללו עבדי ה'' וגו' עד 'חלמיש למעינו מים'[שכח].

הברכה אחרי הלל

וחותם, ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים והגיענו ללילה הזה לאכול בו מצה ומרורים, ובזמן הזה מוסיף, כן ה' אלהינו ואלהי אבותינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום, שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך, ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים[שכט] שיגיע דמם על קיר מזבחך לרצון, ונודה לך שיר חדש על גאולתנו ועל פדות נפשנו, ברוך אתה ה' גאל ישראל. ומברך בורא פרי הגפן ושותה הכוס השני[של].

הגבהת הכוס

וכשיגיע ללפיכך, מגביה כל אחד כוסו בידו, עד שחותם גאל ישראל[שלא], כדי לומר שירה על היין[שלב]. ויהיה הפת מגולה[שלג] בשעה שאומר ההגדה עד לפיכך, שאוחז הכוס בידו, ואז יכסה הפת כדי שלא יראה הפת בושתו[שלד].

הגבהת פסח מצה ומרור

וכשיגיע ל'מצה זו', צריך להגביה את המצה[שלה], להראותה למסובין שתחבב המצוה עליהם[שלו]. ויש להגביה מצה הפרוסה שהיא כלחם עוני[שלז]. וכן כשיגיע ל'מרור זה', יגביה את המרור[שלח]. אבל כשיגיע ל'פסח שהיו אבותינו' וכו', לא יאחז בידו הבשר שהוא זכר לפסח, מפני שנראה כמגביה קדשים בחוץ, שנראה מזה שהקדישו לפסח[שלט].

מנהגים באמירת סדר עשר מכות

ונוהגים לזרוק מעט מן הכוס באצבע, כשמגיע לדם ואש ותמרות עשן, וכן כשמזכיר המכות דצ"ך עד"ש באח"ב, בכלל ובפרט, הכל ט"ז פעמים[שמ]. ונוהגים לזרוק באצבע[שמא]. ויש אומרים שיזרוק בקמיצה[שמב]. ויש אומרים שישפוך בכוס, ופשוט שאם הוא אסטניס ועל ידי זה יהיה נמאס בעיניו אחר כך לשתות הנותר מן הכוס, ויבא לידי הפסד אוכלים, אין כדאי לזרוק ממנו באצבעו אלא על ידי שפיכה מן הכוס[שמג].

בן סורר ומורה שאביו או אמו סומא

היה אביו או אמו סומא, אינו נעשה בן סורר ומורה, שנאמר (דברים כא כ) 'בננו זה' פרט אם הם סומים[שמד].

סומא בסיפור יציאת מצרים

סומא חייב בקריאת ההגדה או בשמיעתה מן התורה, ולפיכך הוא מוציא הרבים ידי חובתן אף אם הוא סומא מעת היוולדו[שמה]. יש אומרים שכשאומר מצה זו, לא יאמר תיבת 'זו', אלא יאמר מצה שאנו אוכלים, כיון שאינו יכול לראותה[שמו]. ויש אומרים שיכול לאומרה[שמז].

את מנהגנו, להגביה הכוס בלפיכך, ולהניחו קודם ההלל, ושוב לקחתו בברכת אשר גאלנו, שמנהג זה מורכב משתי המנהגים הנזכרים, אלא שמכל מקום ראוי לנהוג כהסכמת הטור והשו"ע. [שלב] **משנ"ב** (שם ס"ק עז). [שלג] **שלכן** נקראת המצה לחם עוני, שעונין עליו דברים, וכמבואר לעיל (קטו:). משנ"ב (שם ס"ק טו). [שלד] **רמ"א** (שם), משנ"ב (שם ס"ק עח) וכמבואר בשו"ע (שם סי' רעו ס"ט) לענין קידוש. [שלה] **רמב"ם** (שם ה"ד), שו"ע (שם סי' תעג ס"ז). [שלו] **שו"ע** (שם). [שלז] **רמ"א** (שם). [שלח] **רמב"ם** (שם), שו"ע (שם). [שלט] **משנ"ב** (שם ס"ק עג). וכמבואר בסוגייתנו. ובחק יעקב (סי' תעג ס"ק לו) הביא בשם מהר"י ווייל (סי' קנג) שאף שאסור להגביה הבשר, מכל מקום יסתכל בו. [שמ] **רמ"א** (שם). [שמא] **דרכי משה** (שם ס"ק יח), ממה שנאמר בפסוק (שמות ח טו) 'אצבע אלהים היא'. **משנ"ב** (שם ס"ק עד). [שמב] **מגן אברהם** (שם ס"ק כח), ממה שכתוב בפרקי דר"א (פמ"ז ד"ה ר' יוחנן), שבקמיצה הכה הקב"ה למצרים. ואם כן יש לזרוק בקמיצה. [שמג] **שער הציון** (שם ס"ק פה). [שמד] **רמב"ם** (ממרים פ"ז ה"י). [שמה] **שו"ע הרב** (סוף סי' תעג), **וכן דעת הבית יוסף** (שם סי' תעג ד"ה כתב רבינו ירוחם). [שמו] **חק יעקב** (שם ס"ק לט). [שמז] **חיי אדם** (כלל קל סי"ח), שכיון שצריך להגביה המצה והמרור שפיר יכול לומר מצה זו מרור זה.

פניני הלכה

קטז:

קיום מצות סיפור יציאת מצרים בשמיעה

בגמרא אמר מרימר, שאלתי את התלמידים בני ישיבת רב יוסף מי אמר את ההגדה של פסח בבית רב יוסף, ואמרו, רב יוסף. עוד שאלתי את תלמידי רב ששת מי אמר את ההגדה בבית רב ששת, והשיבו, רב ששת. והגמרא דנה על פי זה בחיוב סומא בהגדה של פסח, כיון שרב יוסף ורב ששת היו סומים, והאחרונים דנו בעיקר מה שמבואר בגמרא בפשיטות שרב יוסף ורב ששת היו אומרים את ההגדה ומוציאים את כולם ידי חובתם, מכלל שהשומע כעונה במצות סיפור יציאת מצרים בליל הסדר, וכמו שיבואר.

בהגדה של פסח שבח פסח (ריטב"א מגיד אות ג) הביא מה שכתב הרא"ם (שו"ת, מ"ח סי' מח), שהשומע מאחד סיפור יציאת מצרים יוצא כאילו אמרו בעצמו, ששומע כעונה, והסתפק בשבח פסח שמא לא נאמרו דברי הרא"ם אלא בסיפור יציאת מצרים של כל השנה, אבל לענין ליל פסח שהחיוב להגיד, כמו שכתוב (שמות יג ח) 'והגדת לבנך', יש לומר שלא יצא אלא אם כן אמר את הדברים בפה.

בחתם סופר (שו"ת, או"ח סי' טו) כתב, שיש הבדל בין מצות זכירת יציאת מצרים שבכל יום למצות סיפור יציאת מצרים בליל הסדר, שאמירת הגדה בליל פסח נלמדה ממאמר הכתוב 'והגדת לבנך', ולשון הגדה משמעו שצריך אמירה בפה, ולכן אינו יוצא ידי חובתו אלא בשומע מבר חיובא, אבל בכל ימות השנה שחיוב יציאת מצרים נלמד ממאמר הכתוב (דברים טז ג) 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך', בזה יש לומר שדי בזכירה בעלמא ואין צריך אמירה בפה מן התורה, ואף על גב שכתב המגן אברהם (סי' תפ סק"ג) שכל הזכירות מצוה להזכירן בפה, מכל מקום אינו מפורש בכתוב שלא נאמר בו אלא זכירה, ולכן אפשר לשמוע גם ממי שאינו בר חיובא. ומבואר שלדעת החתם סופר גם בליל הסדר יוצאים ידי חובת הגדה בשמיעה, מדין שומע כעונה, אף על פי שיש מצוה בהגדה יותר משאר כל ימות השנה.

וכן כתב במנחת חינוך (מצוה כט אות ג) שיוצאים ידי חובת שמיעת ההגדה בשמיעה מבר חיובא, והביא ראיה לדבר מסוגייתנו, שרב יוסף ורב ששת היו מוציאים את בני ביתם בהגדה של פסח, והוכיחו בגמרא מכך שהסומין מחויבים בהגדה, ומפורש שהמחויב במצות סיפור יציאת מצרים מוציא את האחרים ידי חובתם.

ובשו"ע הרב (סי' תעג סכ"ד בקונטרס) מבואר שיש גם מעלה בדבר שיהיה הסיפור ביציאת מצרים בדרך שומע כעונה, משום ברוב עם הדרת מלך. וכן מבואר במעשה רב (אות קנח) שהגר"א היה מוציא את האחרים ידי חובת סיפור יציאת מצרים מדין שומע כעונה.

אך בספר ויגד משה (סי' יט סכ"ג) העיר מדברי הלקט יושר (שו"ת עמ' פד ענין ה) שכתב שהתרומת הדשן היה מתחיל בקול רם עבדים היינו לפרעה, והאחרים היו אומרים בלחש

בעל מום בחיוב לימוד התורה

כל איש ישראל חייב בתלמוד תורה, בין שלם בגופו בין בעל יסורים[שמח].

מצה בזמן הזה

ראה להלן (קכ.).

קיז.

כתיבת 'כס יה' בספר תורה

אופן כתיבתה

כשכותב הסופר 'כס יה'[שמט], יכתבנו בשתי תיבות, אבל יזהר לכותבן בשיטה אחת[שנ]. ואם כתבם בשני שיטין, יש מכשירין בדיעבד[שנא], ויש מצריכים לתקנו[שנב]. וכיצד יתקנו, שהרי השם יה אי אפשר למחקו[שנג], על כן ימחוק תיבת כס שבסוף שיטה, וימשוך הלמ"ד מהמילה 'על', עד סוף השיטה, ותיבת כס יכתוב בראש שיטה השניה[שנד], חוץ לשיטין[שנה].

קידוש תיבת יה

יש אומרים שצריך לקדש את השם יה מהפסוק כס יה[שנו]. ויש אומרים שיקדשה מספק[שנז].

כתיבת שם ידידיה

כשכותב השם ידידיה בגט, אם ירצה יחלוק לשתי תיבות, ועדיף אם יכתוב בתיבה אחת. ואם חילקו לשתי תיבות כותבו בשיטה אחת דווקא, אבל לא יכתבו בשני שיטין. ואם הפסיקם בשני שיטין משמע שפסול[שנח].

הלל מדברי נביאים

נביאים תיקנו הלל על כל צרה שנגאלים ממנה[שנט]. אבל לאמרו בימים קבועים הוא מדברי סופרים, בכל הימים שגומרים בהן את ההלל[שס].

אמירת הלל על ניסים

תקנת נביאים לומר הלל על כל צרה שנגאלו ממנה, היא דווקא בנס הנעשה לכל ישראל, אבל בזמן הזה שאנו בגלות ועם ישראל מפוזר ומפורד בכל העולם, לא תיקנו לומר הלל על נס הנעשה לציבור או קהילה אשר בעיר אחת[שסא]. אבל יכולים עיר אחת או מדינה אחת, אשר ניצלו מחיים למוות, לקבוע יום מועד לעצמם ביום שנעשה להם נס[שסב].

אמירת הלל עם הלולב

בכל שמונת ימי החג אחר חזרת התפילה בשחרית, נוטלים הלולב, וגומרים ההלל, ומברכים לגמור את ההלל, בין ציבור בין יחיד[שסג].

שריית השכינה מתוך שמחה של מצוה

כל הנביאים אין מתנבאים בכל עת שירצו, אלא מכוונים דעתם ויושבים שמחים וטובי לב ומתבודדים, שאין הנבואה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות אלא מתוך שמחה, לפיכך בני הנביאים לפניהם נבל ותוף וחליל וכינור, והם מבקשים הנבואה, וזהו שנאמר[שסד] (שמואל ב' י' ה) 'והמה מתנבאים', כלומר מהלכים בדרך הנבואה, עד שינבאו כמו שאתה אומר פלוני מתגדל[שסה].

לישון מתוך שמחה

אם הולך לישון מתוך שמחה של מצוה[שסו], מראים לו חלום טוב[שסז].

אופן הישיבה לפני התלמידים

אין ראוי לרב לנהוג קלות ראש לפני התלמידים, ולא לשחוק בפניהם, ולא לאכול ולשתות עמהם, כדי שתהא אימתו עליהן, וילמדו ממנו במהרה[שסח].

אופן הישיבה לפני ספר תורה

כשיושב לפני ספר תורה, ישב לפניו בכובד ראש וביראה ופחד[שסט].

מהיכן מתחיל הלל הגדול

ראה להלן (קיח.).

עד היכן קורא את ההלל קודם סעודה

ראה לעיל (קטז:).

קיז:

נוסח ברכת גאל ישראל בברכת קריאת שמע ובהלל

בברכה שאחר קריאת שמע[שע] וכן בברכה שאחר הלל בליל פסח[שעא], חותם גאל ישראל בלשון עבר, מפני שמודים על גאולת מצרים[שעב].

בתפילת שמונה עשרה

בברכה שביעית שבשמונה עשרה, חותם גואל ישראל, מפני שאנו מתפללים על העתיד[שעג].

[שמח] **רמב"ם** (מ"מ פ"ח ה"ח), שו"ע (יו"ד סי' רמו ס"ח). והטעם, מפני שמצינו בתלמוד כמה חכמים שהיו חולים ועניים, ולא היו נמנעים מלעסוק בתורה, וכמבואר בסוגייתנו שרב יוסף ורב ששת סומים היו. בית יוסף (יו"ד סי' רמו ס"ח ד"ה כל). [שמט] **הוא** בפסוק (שמות ח טו). וזה לשון הפסוק 'וראמר כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק מדור דור'. [שנ] **מפני** שנחלקו הפוסקים אם כסיה תיבה אחת היא או שתי תיבות, על כן לצאת ידי כולם, יכתבנו בשתי תיבות, אבל בשיטה אחת שאף אם הלכה שתיבה אחת היא ג"כ כשר. ויכתוב תיבת כס רחוק מעט, ולא הרבה, מתיבת יה. גידולי הקודש (כללים לדיני ספ"ס כלל טו פ' נשלם). [שנא] **קסת** הסופר (מ"ב פ' נשלם נשלם הסופר, מקוואים והוספות שניות למ"ב). ודעתו שהעיקר, שכס יה שתי תיבות הם, וכמבואר בתשב"ץ (מ"מ סי' קעו) שמעיקר הדין כסיה שתי תיבות הם, אלא שלמעשה חשש לדעת רב ורבי יוחנן שתיבה אחת היא. וכתב הקסת הסופר (שם), שזה לדעתו שהלכה כרב ורבי יוחנן, אבל אנו שפוסקים הלכה כרב, אין צריך לתקנו וכשר. [שנב] **ערוך** השלחן (יו"ד סי' ערה סכ"ד). וכתב בגידולי הקודש (שם), שהתשב"ץ שסובר שמעיקר הדין שתי תיבות הם, זה לגירסתו שרבא סובר ששתי תיבות הם, אבל לגירסתנו שגורסים רבה, ברור שהלכה כרב ורבי יוחנן. וכן כתב בצמח צדק (לובלוויטש, סו"ס, יו"ד סי' רי). [שנג] **ובבית** יוסף משמע שדווקא אם התכוין הסופר לקדושת השם, אבל בערוך השלחן (שם) כתב בסתם. [שנד] **ובתשב"ץ** (שם) כתב שיכתוב יה בין השיטין, וכתב הצמח צדק (שם) שהתשב"ץ לשיטתו (שם סי' קעו) שאם כותב חוץ לדף הרי הוא כאילו לא נכתב כלל, אבל לשיטתנו עדיף לכתוב מחוץ לשיטה מאשר לכתוב בין השיטין. [שנה] **בית** יוסף (שם), ערוך השלחן (שם). [שנו] **קסת** הסופר (שם) וכדעת רבא [רבה] שכס יה שתי תיבות הם, ועל כן הרי הוא שם קודש. [שנז] גידולי הקודש (שם). וכמו שביארנו לעיל, שדעתו שהלכה כרב ורבי יוחנן, ולחומרא חשש שקודש היא, ועל כן יקדשו מספק. [שנח] **בית** יוסף (מהמ"ז סי' קכט סל"ג), שו"ע (שם סל"ג). וכתב בביאור הגר"א (שם סוס"ס נג), שהלכה כרבי יוחנן בסוגייתנו, שידידיה תיבה אחת היא, ומכל מקום אם רוצה, יכול לכתבו בשתי תיבות, ודווקא אם יכתבנו בשיטה אחת, וכמבואר בשו"ע (שם סל"ג). [שנט] **לשון** הגמרא בסוגייתנו. והראב"ד כתב שהלל הוא מדברי קבלה. [שס] **רמב"ם** (מגילה וחנוכה פ"ג ה"ו), על פי מה שפירש המגיד משנה (שם). [שסא] **חיים** שאל (שו"ת, מ"ב סי' י"ח). וכתב שעל כן השמיטו הרמב"ם והרי"ף דין זה. [שסב] **חתם** סופר (שו"ת, מו"ח סי' קנט). ובסימן קסג (שם) מסיק שיכולים לעשות יו"ט, ולא מחלק בין אם ניצלו מחיים למוות או מכל צרה שהיא. [שסג] **שו"ע** (מו"ח סי' תרמד ס"ח). וכתב בביאור הגר"א (שם סוס"ס) שמה שאומרים הלל בשעת נטילת הלולב, הוא כמבואר בסוגייתנו, אפשר נטלו לולביהן ולא אמרו שירה, משמע שצריך לומר שירה בשעת נטילת הלולב. [שסד] **לשון** הכתוב 'ויהי כבאך שם העיר ופגעת חבל נביאים ירדים מהבמה ולפניהם נבל ותף וחליל וכנור והמה מתנבאים'. [שסה] **רמב"ם** (יסודי התורה פ"ז ה"ד). [שסו] **ערוך** השלחן (מו"ח סי' רכ ס"ג). [שסז] **מגן** אברהם (מו"ח סי' רכ סק"ח). [שסח] **רמב"ם** (מ"מ פ"ד ה"ה), **שו"ע** (יו"ד סי' רמו ס"ח). ומה שכתב כדי שתהא אימתו עליהם, ציין לו בביאור הגר"א (שם סוס"ס) להמבואר בסוגייתנו, שכל תלמיד חכם היושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מר, תכוינה. [שסט] **שו"ע** (שם סי' רפג ס"ג). וכתב בביאור הגר"א (שם סוס"ס), שזה נלמד ממה שמבואר ביושב לפני רבו. [שע] **ט"ז** (מו"ח סי' סו סק"ו), משנ"ב (שם ס"ק נג). וכן הוא ברמב"ם (תפילה פי"ז ה"ו, ט"ו ה"ח). [שעא] **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ח ה"ה), שו"ע (שם סי' תעו ס"ו). [שעב] **ט"ז** (שם סי' סו סק"ו), משנ"ב (שם). וכן הוא הנוסח ברמב"ם (נוסח ברכות התפילה, תעמיות פ"ד ה"ה).

פניני הלכה

עימו, ומעשה בר"א היו אומרים כולם בקול נעים. ומשמע שהיו כולם אומרים ההגדה יחד ולא יוצאים מפיו.

קיז.

לשתף עצמו עם הציבור בתפילתו

בגמרא, כל שירות ותשבחות שאמר דוד בספר תהילים, רבי אליעזר אומר כנגד עצמו אמרן, רבי יהושע אומר כנגד ציבור אמרן. בספר תורת המנחה (פרשת נשלח דרשה נג) כתב שאלו ואלו דברי אלהים חיים ושתי הדעות אמת, כי דוד אמר כנגד עצמו וכנגד הציבור, כדאיתא במדרש תהלים (מ"ב ס) רבי אליעזר אומר כנגד עצמו וכנגד הציבור אמרן, לפי שכל בקשה ותפילה שאדם מבקש ומתפלל צריך לשתף עצמו עם הציבור, כמו שאמרו חז"ל (ברכות ג.) לענין תפלת הדרך, וכן להיפך בתפילת ציבור צריך לבקש גם על עצמו כמו שאמרו (תענית טז.) שאין מורידים לפני התיבה אלא זקן וחכם, ורבי יהודה אומר אע"פ שיש זקן וחכם, אין מורידים לפני התיבה אלא מטופל ואין לו ויש לו יגיעה בשדה, הא למדת שאע"פ שיש חכם השלם בחכמה ובמנין, והוא זקן שהוא ראוי לעמוד לבקש לפני ה' יתברך, דכתיב (ישעיה מד כג) 'ונגד זקניו כבוד', אין ממנים שליח ציבור אלא עני שיש לו בנים ועבודה בשדה כדי שיתכוין בתפילתו על הציבור ועל עצמו בשוה, ואז תהיה תפילתו רצויה ומקובלת ונשמעת. ואם כן מסתבר שדוד אמר כל דבריו כנגד עצמו וכנגד הציבור, וכלל עצמו עם הציבור וכלל הציבור עימו.

מלאכה המונעת שמחה אסורה בחול המועד

בגמרא מבואר שהמזמורים שפתח דוד המלך ב'מזמור לדוד', בהקדמת המזמור, מלמדים שתחילה אמר דוד שירה ואחר כך שרתה עליו שכינה, ללמדך שאין השכינה שורה לא מתוך עצלות ולא מתוך עצבות ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך דברים בטלים, אלא מתוך דבר שמחה של מצוה, שנאמר (מלכים ב' ג טו) 'ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה''. אמר רב יהודה אמר רב, וכן לדבר הלכה.

כתב הראבי"ה (מ"ג מו"ק סי' תמלה) שהטעם שהכתוב מסר הלכות המועדות לחכמים לידע איזו מלאכה אסורה ואיזו מותרת, הוא כיון שמטרת איסור מלאכה במועד היא כדי שישמח בו כמו שמבואר בירושלמי (מו"ק פ"ג ה"ג), ומתוך שמחה נוח לו ללמוד ולהבין בהלכות הרגל, כדאמרינן שדבר הלכה צריך ללמוד מתוך שמחה של מצוה ולא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות, ולכן מסרן לחכמים שהם יקבעו איזה דברים מונעים השמחה, ואיזה דברים אינם מונעים. והם קבעו שבמקום שיש טירחא יתירה אסור, שליבו עצוב מפני הטורח, ומאידך התירו לעשות מלאכה בדבר האבד או אם אין לו מה לאכול כדי שיהא שמח במועד.

נגינה ושירה בתפילה

בגמרא מבואר שהשכינה שורה מתוך שמחה, והדרך לעורר את השמחה היא על ידי שירה וניגון, שנאמר (מלכים ב' ג טו) 'ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה''.

וכתב במורה נבוכים (מ"ג פמ"ה) בטעם הדבר שבן לוי נפסל לעבודת בית המקדש בקול, כשאין קולו נאה לשירה, כי הכוונה בשיר גם שתתפעל הנפש מאותן אמירות, ואין הנפש נפעלת אלא מהלחנים המענגים, ובליווי הכלים, כמו שהדבר היה במקדש תמיד.

ובספר החינוך (מצוה שפד) כתב שהאדם מהיותו בעל חומר צריך התעוררות גדולה אל הדברים, כי מצד הטבע אם לא יהיה דבר המעורר אותו יעמוד כישן, ואין דבר שיעוררהו כמו קולות הניגון, כמו שידוע הדבר.

ובספר חסידים (סי' קנח) כתב, כשתתפלל תוסיף על כל ברכה וברכה בקשות צרכיך על פי עניינה של הברכה, כי בקשות כאלו מכינות את הלב לכוונה ביותר. ואם לא תוכל להוסיף בקשות בכל הברכות, לפי שהקהל סיימו קודם, תוסיף באחת או בשתים כדי שלא תצטרך למהר בברכה אחרת. ואם לא תוכל להוסיף, חקור לך אחר ניגונים, וכשתתפלל אמור את התפילה באותו ניגון שנעים ומתוק בעיניך, ותתפלל תפילתך בכוונה, וימשך ליבך אחר מוצא פיך, לדבר בקשה ושאלה תכין ניגון שמכין את הלב, ולדברי שבח ניגון המשמח את הלב, למען ימלא פיך אהבה ושמחה למי שרואה לבבך ותברכהו בחיבה רחבה וגילה [ועל מה שכתב להוסיף בקשות בתפילה, ראה מה שכתב בשבט הלוי (שו"ת, מ"מ סי' כח)].

וכתב באגרות משה (שו"ת, מו"מ מ"ג סי' ח), שאין לחשוש להפסק בנגינת ניגון באמצע ברכות ומקומות שאין להפסיק בהם, אף על פי שקול הניגון נשמע כעין הברה, כיון שאין להברה שום כוונת דיבור, ואינו הפסק בדיבור התפילה.

ובערוך השולחן (מו"מ סי' קכמ סל"ה) הביא מה שכתב בשו"ע (שם סכ"ס) שאין הכהנים רשאים לנגן בברכת כהנים שנים או שלשה ניגונים, משום שיש לחשוש לטירוף הדעת, ואין לנגן אלא ניגון אחד מתחילה ועד סוף. וכתב שקצת משמע מדברי השו"ע שעל כל פנים ניגון אחד ינגנו, וקשה לכאורה למה לא ישתקו לגמרי. ותירץ שאולי הטעם הוא משום שמזה יבואו לידי התעוררות והתלהבות לברך בכוונה, על דרך הכתוב 'והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה'' שהובא בסוגייתנו, ומנהג ישראל תורה.

קיז:

זכירת השבת במנין הימים, והזכרת שמות הימים ביידיש

בגמרא אמר רב אחא בר יעקב, צריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום של שבת ויום טוב, שנאמר בזכירת יציאת מצרים (דברים טז ג) 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים', ונאמר לענין מצות קידוש בשבת (שמות כ ח) 'זכור את יום השבת לקדשו', ובגזירה שוה זכירה זכירה נלמד שצריך להזכיר יציאת מצרים בתוך ברכת הקידוש. ומשמע מכאן שמצות קידוש היום בשבת נלמדת מ'זכור את יום השבת לקדשו'.

הרמב"ן (שמות שם) הביא דרשת המכילתא (יתרו ז), רבי יצחק אומר, לא תהא מונה כדרך שהאחרים מונים, אלא תהא מונה לשם שבת. ופירש, שהגוים מונים ימי השבוע לשם הימים עצמם, יקראו לכל יום שם בפני עצמו, או על שמות המשרתים, כנוצרים, או

במערבית

כשאומרים מערבית, יש נוהגים לחתום מלך צור וגואלו[שעד]. ויש אומרים שיש לחתום גאל ישראל[שעה].

נוסח הקידוש בתפילה ועל הכוס

בקידוש על הכוס אומר אשר קדשנו במצותיו[שעו], ובברכת שבת שבתפילה אומר קדשינו במצותיך[שעז].

הזכרת דוד בתפילה ובברכת ההפטרה

בברכת דוד בשמונה עשרה, חותם מצמיח קרן ישועה[שעח], ואילו בהפטרה חותם מגן דוד[שעט].

אמירת כשם שעשית ב'על הניסים'

אהה 19/06/2018

בנוסח בימי מתתיהו שאומרים בחנוכה, אין אומרים כשם שעשית לאבותינו וכו', אלא מסיים, ועשית עמהם נסים וגבורות בימים ההם בעת הזאת[שפ]. ויש אומרים שאומרים אותו[שפא].

הזכרת יציאת מצרים בקידוש

צריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש היום[שפב].

נוסח ברכת אבות

ברכה ראשונה בתפילת שמונה עשרה היא אבות, ופותחים באלהי אברהם ודרשו מהפסוק (ברא' יב ג) 'ואעשך לגוי גדול' זה שאומרים אלהי אברהם, 'ואברכך' זה שאומרים אלהי יצחק, 'ואגדלה שמך' זה שאומרים אלהי יעקב, יכול יהיו חותמים בכולן, תלמוד לומר 'והיה ברכה' בך חותמים, ואין חותמים בכולם[שפג].

חתימת הברכה בקידוש היום

בקידוש היום, בשבת חותם, ברוך אתה ה' מקדש השבת[שפד]. וביום טוב חותם, ברוך אתה ה' מקדש ישראל והזמנים. ואם חל להיות בשבת, חותם כדרך שחותם בתפילה, מקדש השבת וישראל והזמנים[שפה].

חתימת הברכה בשבת וביו"ט

בשבתות ובימים טובים מתפלל שבע ברכות בכל תפילה ותפילה מארבע תפילות של אותו היום, שלש ראשונות ושלש אחרונות וברכה אמצעית מעין אותו היום. בשבתות חותמים בברכה אמצעית מקדש השבת, וברגלים חותם בה מקדש ישראל והזמנים. ואם היה שבת ויום טוב חותמים בה מקדש השבת וישראל והזמנים[שפו]. ואם חתם מקדש ישראל, בין בשבת ובין ביום טוב, לא יצא[שפז].

מזיגת כוס שלישי וברכת המזון הדין

אחר אכילת האפיקומן מוזגין לו כוס שלישי, ואפילו אם מברך ביחידי[שפח], ומברך עליו ברכת המזון[שפט], ובורא פרי הגפן, ושותהו בהסיבה, ולא יברך אחריו[שצ] אפילו שתה כל הרביעית[שצא].

כשלא שתהו בהסיבה

ואם שתהו בלא הסיבה, יש אומרים שלא יצא, וצריך לחזור ולשתות בהסיבה[שצב], אולם אין צריך לברך לפניו[שצג]. ויש אומרים שאין לחזור ולשתות בהסיבה, שיש כאן חשש שנראה כמוסיף על הכוסות[שצד].

שטיפת הכוס והדחתו

הכוס צריך שטיפה והדחה אם אינו נקי, ואף מי שאינו נזהר בכל השנה לראות אם הוא נקי, מכל מקום בזה הלילה יזהר משום הידור מצוה[שצה].

זימון

אינו מחויב להדר אחר זימון לברכת המזון יותר מבשאר ימות השנה[שצו].

כשרוצה לחזור אחר זימון

אם רוצה לחזור אחר זימון ורוצה לילך לשכנו לברך שם, לא יאכל האפיקומן בביתו[שצז], אלא יאכל האפיקומן במקום שמזמן ומברך שם, וגם ישתה שם הכוס וישאר שם עד גמר הסדר, ואם רוצה יחזור לביתו אחר ברכת המזון ויגמור ההלל וישתה כוס רביעי. אבל מכל מקום לא נהגו עכשיו כן לילך לאכול האפיקומן בבית אחר, ועל כן טוב יותר לברך בביתו 'יחידי מלילך באמצע סעודתו לבית אחר ולחפש אחר זימון[שצח].

הזמנת אורח לסעודה

אכן אם רוצה להדר ולקיים הכל מן המובחר ואין לו בביתו זימון שלם של שלשה אנשים, יראה להזמין לכתחילה לסעודה איזה אורח[שצט], כדי שיהא לו זימון שלם לברכת המזון וגם לאמירת 'הודו'[ת].

בעל הבית מברך

ונהגו שבעל הבית מברך ברכת המזון בליל פסח, אף אם יש לו אורח[תא], שנאמר (משלי כג ט) 'טוב עין הוא יבורך', והוא נקרא 'טוב עין' שאמר 'כל דכפין ייתי וייכול' וכו'[תב].

כשאחד מקפיד שלא לאכול ממצות חבירו

שלשה אנשים שאכלו ביחד, ואחד אוכל מצות יד ושניהם אוכלים מצות מכונה, והאחד מקפיד לא לאכול מהשני, יברך מי שאוכל משני מיני המצות, ולא זה שמקפיד שלא לאכול מצות מכונה[תג].

מזיגת כוס רביעי ואמירת ההלל

ראה להלן (קיט.).

שתיה בין כוס ראשון לשני ולאחריו הדין

אם ירצה לשתות כמה כוסות בין כוס ראשון לשני, או לאחר כוס שני, וכל שכן בתוך הסעודה[תד], הרשות בידו[תה], ומכל מקום ראוי ליזהר שלא לשתות בין ראשון לשני אם לא לצורך גדול, כדי שלא ישתכר וימנע מלעשות הסדר וקריאת ההגדה[תו], וכן מנהגנו[תז].

[שעד] ט"ז (סס), משנ"ב (סס). ובדגול מרבבה מיישב המנהג. [שעה] **כך** נוהגים אנשי מעשה, מפני קושיית הט"ז (סס), שהקשה שהרי מבואר בסוגייתנו, שבקריאת שמע יש לומר גאל ישראל בלשון עבר. משנ"ב (סס). [שעו] **רמב"ם** (סנה פכ"ט ה"כ). [שעז] **רמב"ם** (סדר תפילות, סוף הלכות תפילה). בלשון עבר, מפני שהיא הודאה. [שפ] **שו"ע** (סס סי' מרפג ס"ג). והטעם, כמבואר בסוגייתנו שכל דבר שמבקשים להבא תיקנו בלהבא, ובדבר של הודאה אומרים בלשון עבר, על כן לא שייך לבקש בלשון עבר. בית יוסף (סס סי' מרפג ד"ה יש). [שפא] **שו"ע** (סס). ודעביד כמר עביד, ודעביד כמר עביד. בית יוסף (סס). [שפב] **טור** (סס סי' רעג), וכן הוא נוסח הקידוש ברמב"ם (סנה פכ"ט ה"ב). וברשב"ם (ד"ה זכרון) כתב שגם בתפילה יש להזכיר יציאת מצרים. ומבואר בסוגייתנו שדין זה נלמד ממה שנאמר (שמות כ ז) 'זכור את יום השבת' ונאמר (סס יג יג) 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים'. והקשה במנחת חינוך (מצוה לג אות ה), למה לא הזכיר השו"ע בקשה ומבקש על העתיד, ובקידוש היא הודאה על העבר. [שעח] **רמב"ם** (סדר תפילות, סוף סס). וכמבואר לעיל מפני שהיא בקשה על העתיד. [שעט] **רמב"ם** (תפילה פי"ב הט"ז, סדר תפילות המפטיר בנביא). בלשון עבר, מפני שהיא הודאה. [שפ] **שו"ע** (סס סי' מרפג ס"ג). והטעם, כמבואר בסוגייתנו שכל דבר שמבקשים להבא תיקנו בלהבא, ובדבר של הודאה אומרים בלשון עבר, על כן לא שייך לבקש בלשון עבר. בית יוסף (סס סי' מרפג ד"ה יש). [שפא] **שו"ע** (סס). ודעביד כמר עביד, ודעביד כמר עביד. בית יוסף (סס). [שפב] **טור** (סס סי' רעג), וכן הוא נוסח הקידוש ברמב"ם (סנה פכ"ט ה"ב). וברשב"ם (ד"ה זכרון) כתב שגם בתפילה יש להזכיר יציאת מצרים. ומבואר בסוגייתנו שדין זה נלמד ממה שנאמר (שמות כ ז) 'זכור את יום השבת' ונאמר (סס יג יג) 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים'. והקשה במנחת חינוך (מצוה לג אות ה), למה לא הזכיר השו"ע דין זה. ובביאור הלכה (סי' רעג ד"ה מיד) כתב שצריך עיון על הרמב"ם שהשמיט דין זה. עוד כתב, שלפי זה קשה על המגן אברהם שכתב, שמן התורה יוצאים חובת קידוש בתפילה, ולכאורה איך יוצא ידי חובתו בתפילה והרי אין אנו מזכירים יציאת מצרים. ואפשר שהוא סובר שזכירת יציאת מצרים היא מדרבנן, והגזירה שוה היא רק סמך מן התורה, או אפשר לומר שכיון שמזכיר פסוק 'ושמרו בני ישראל את השבת' וגו' תיכף להשכיבנו שהיא גאולה אריכתא, די בזה מן התורה שיש בזה שבח של יום השבת, ואף שלא הזכיר עדיין קדושת היום, וברמב"ם נזכר שבח וקידוש זה, הלא יזכיר תיכף אחר שלשה ברכות ראשונות, אבל מכל מקום לדינא צריך עיון שאולי כוונת הגמרא שיזכיר יציאת מצרים בתוך הקידוש. ובשו"ת חמדת משה (סי' ו) כתב שבאמת אין חיוב להזכיר יציאת מצרים בשבת, ומה שמבואר בסוגייתנו שלומדים משבת שצריך להזכיר, כוונת הגמרא ללמוד שכשם שבשבת שיש מצוה לזכרו, תיקנוהו על הכוס, כן בפסח שצריך להזכיר יציאת מצרים, תיקנוהו על הכוס, אבל לא למדנו מכאן שיש חיוב להזכיר יציאת מצרים בשבת. וכן כתב השפת אמת (מכתבי תורה מבעל השמרי שמת מגור, מכתב קנד), וכתב שמה שמזכירים יציאת מצרים בשבת היא כדי להשוות כל הקידושים בשבת וביום טוב. [שפג] **טור** (סס סי' קיג). [שפד] **רמב"ם** (סנה פכ"ט ה"ב). [שפה] **רמב"ם** (סס ה"ע). [שפו] **רמב"ם** (תפילה פ"ג ה"ה), שו"ע (סס סי' תפז ס"ג). [שפז] **משנ"ב** (סי' תפז סק"ג). [שפח] **משנ"ב** (סי' תפט סק"ג). ואפילו לדעה הסוברת שברכת המזון אינה טעונה כוס, מבואר בגמרא שמכל מקום הואיל ותיקנו חכמים לשתות ארבע כוסות בלילה זה, יש לעשות מצוה בכל כוס וכוס, ולכן סומכין כוס שלישי לברכת המזון. משנ"ב (סס). [שפט] **רמב"ם** (ממרן ומלה פ"ז ה"י, פ"ח ה"י). [שצ] **שו"ע** (סס סי' תפט ס"ג). [שצא] **משנ"ב** (סס סק"ד). שסומך על ברכה אחרונה שמברך על כוס רביעי. משנ"ב (סס). [שצב] **שו"ע** (סס סי' תפט ס"ו). [שצג] **משנ"ב** (סי' תפ סק"ח). שהרי ממילא היה בדעתו לשתות עוד כוס רביעי על סמך ברכה זו, לדעת השו"ע (סס סי' תפד ס"ג) שאין מברכין על כל כוס וכוס, והרי זה כמו שלא הסיח דעתו מלשתות. משנ"ב (סס). ושער הציון (סס ס"ק יב). [שצד] **רמ"א** (סס סי' תפט ס"ו). שהרי שתיית רשות אסורה בין כוס שלישי לרביעי מפני שנראה כמוסיף על הכוסות, ואם כן כיון שלראבי"ה אין צריך להסב, ממילא הרי זה שתיית רשות האסורה בין שני הכוסות. משנ"ב (סס סק"כ). [שצה] **משנ"ב** (סי' תפט סק"ו). [שצו] **משנ"ב** (סס סק"ט). [שצז] **שהרי** על כרחו יהא צריך לאכול שם דבר מה כדי להצטרף לברכת המזון, ואסור לאכול אחר האפיקומן שום דבר, וגם האפיקומן עצמו אסור לחלק ולאכול בשני מקומות. משנ"ב (סס). [שצח] **משנ"ב** (סס). [שצט] **שהרי** בלא זה מבואר בכמה ספרים בשם הזוהר (סי"ב פס:) שמצוה להזמין אורח עני בחג, ובפרט בפסח שאומרים 'כל דכפין ייתי ויכול'. שער הציון (סס ס"ק יג). [ת] **משנ"ב** (סס). [תא] **משנ"ב** (סס ס"ק יג). [תב] **רמ"א** (סס). ומכל מקום אין קפידא בזה אם בירך אחר. משנ"ב (סס). [תג] **שבט** הלוי (שו"ת, ח"ח סי' קח אות ג). [תד] **משנ"ב** (סי' תפג ס"ק יג). [תה] **כעי"ז** ברמב"ם (סס). [תו] **שו"ע** (סס ס"ג). לחוש לדעת הכל בו (סי' ג) שמה שהתירו לשתות בין הכוסות, היינו בין כוס שני לבין כוס שלישי שהוא סמוך לאכילה, או בתוך אכילה, שאז אינו משכר, אבל לא בין ראשון לשני כדי שלא ישתכר, וכמו שאסור בין שלישי לרביעי. משנ"ב (סס ס"ק טו). ומה שאמרו במשנה 'בין שלישי לרביעי' ולא אמרו 'בין ראשון לשני', משום שאף בלא זאת אין דרך לשתות הרבה קודם אכילה. שער הציון (סס ס"ק יט). [תז] **משנ"ב** (סס ס"ק יד).

פניני הלכה

המנהג כשיש חתן בליל הסדר לענין כוס של שבע ברכות

בגמרא שאל רב חנן את רבא אם ממה שמברכים בליל הסדר ברכת המזון על הכוס מוכח שברכת המזון טעונה כוס, והשיבו רבא שמכאן אין ראיה, כיון שחכמים תיקנו ארבע כוסות משום דרך חירות, וכיון שכבר תיקנו ארבע כוסות, ראוי שבכל אחד ואחד יעשו מצוה.

באגרות משה (או"ח, ח"ג סי' נה) נשאל כשיש חתן בליל הסדר ואוכלים עשרה אנשים עם החתן והכלה איך לנהוג בכוס של שבע ברכות. ותחילה כתב שנכון לעשות כדעת היעב"ץ (הובא בפה"ת מהגר"ש סי' סג ס"ק יח), שיאמר השבע ברכות של נישואין על כוס של ברכת המזון, כיון שרבינו משולם (הו"ד בתוספות לעיל קג: ד"ה שמין) סובר שלעולם אין צריך שתי כוסות בשבע ברכות, וכן כתב השו"ע (מהגר"ש סי' סג ס"ט), ולכך בפסח שאין להוסיף על הכוסות יש לעשות כמותם. אמנם הביא שהרמ"א (דרכי משה או"ח סי' תעג אות ד) כתב בשם המנהגים שיברך בהמ"ז על כוס שלו ושבע ברכות על כוס של חתן, ותמה שמדבריו משמע שרק כוס של המברך הוא הכוס שנתקן להמצוה והכוסות של השומעים הם רק לשתיה בעלמא, ולא מסתבר כלל לומר כן, שהרי גם הכוסות של שאר המסובין הם כוס של ברכה, ואם כן כשם שאין לומר שבע ברכות על כוס המברך משום שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד, כמו כן אין לומר על כוס של החתן, שהוא ג"כ כוס של ברכה. אמנם כיון שהרמ"א סובר שיאמרו שבע ברכות על כוס של החתן, יש לנהוג כן, משום שעליו סומכים כל מדינותינו ברוב דבריו.

והביא מבנו הרב ר' דוד טעם נכון לבאר דברי הרמ"א, והוא שכיון שמדין כוס של ברכה היה די בכוס של המברך לבדו גם בליל פסח, ורק מצד שצריך לומר איזה דבר של מצוה גם על הכוס שכל אחד שותה בליל הפסח, תיקנו עליו ברכת המזון, וכמבואר בסוגייתנו, ולכך החתן יכול להחשיב כוסו למצות שבע ברכות ולא לברכת המזון, ובכוס של ברכת המזון יוצא בשל המברך כמו בשאר ימים, שאין הכרח שיאמרו עליו מצוה השייכת לליל פסח ודי שיאמרו עליו איזה דבר מצוה.

שמות אחרים שיקראו להם, וישראל מונים כל הימים לשם שבת, אחד בשבת, שני בשבת, כי זו מן המצוה שנצטוינו בו לזכרו תמיד בכל יום. וכתב הרמב"ן שזה פשוטו של מקרא, במצות 'זכור את יום השבת', והן הן דברי שמאי הזקן במכילתא דרשב"י שפירש מצות זכור עד שלא תבוא, כלומר שלא נשכחהו בשום פנים, ובברייתא (ביצה טז:) הזכירו עוד מידת חסידותו שהיה שמאי הזקן מזכירו גם במאכליו ואוכל לכבוד שבת כל ימי חייו, והלל עצמו מודה במדרשו של שמאי, אבל היתה בו מידה אחרת במאכלים מפני שכל מעשיו היו לשם שמים, והיה בוטח בה' שיזמין לו לשבת מנה יפה מכל הימים. וכתב הרמב"ן שמצות קידוש היום נלמדת מ'לקדשו' ולא מ'זכור את יום השבת', ומ'זכור את יום השבת' נלמדת המצוה לזוכרו תמיד בכל יום ובאמור.

ובדברי יואל (שו"ת, ח"ח סי' טו) נשאל בדבר מה שאינו נזהר לכתוב במכתביו מנין ימי השבוע, א' בשבת ב' בשבת וכדומה, והרי חיוב יש בדבר כדברי המכילתא הנזכרת. וכתב שבאמת יש לתמוה כן על מנהגנו שאנו מדברים בלשון אשכנז, ומזכירים ימי השבוע כל יום בשם מיוחד, ואין אומרים שהוא יום אחד בשבת או שני, וזה בודאי נגד המכילתא שמבואר בפירוש שאין לעשות כן, ומה נעשה כי רבני קשישאי עשו כן. ומסיק שלדעת הבבלי אין ההלכה כמכילתא זו, ולהלכה דורשים חובת קידוש היום מהפסוק 'זכור את יום השבת', ולא כדעת המכילתא הלומדת חובה זו מ'לקדשו' כמו שכתב הרמב"ן. והביא כמה ראיות לדבר, ואחת מהם מסוגייתנו, שדרשת רב אחא בר יעקב שצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש היא מגזירה שוה זכירה זכירה, ואם היתה חובת קידוש היום נלמדת מ'לקדשו' ולא מ'זכור את יום השבת' לא היה אפשר ללמוד גדריה בגזירה שוה זכירה זכירה. ומוכח שלדעת הבבלי אין חיוב לזכור את השבת בימות החול, ומהפסוק 'זכור את יום השבת' לומדים קידוש של שבת. וכתב שכן דעת הרמב"ם בספר המצוות (עשין קמה) ושאר מוני המצוות, שכולם ביארו במצות זכור את יום השבת שהוא קידוש היום בכניסתו וביציאתו ולא זכרו כלל ועיקר מדרשת המכילתא להזכירו בימות השבוע. ולכן להלכה אין חובה להזכיר מנין הימים לשבת בהזכרת ימי השבוע, וכמנהג.

משקה שאינו משכר

משקה שאינו משכר מותר לשתות בין הכוסות[תח].

להמברכין ברכה ראשונה על כל כוס

ולאלו הנוהגין לברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס[תט], הרשות לשתות בין הכוסות היא דווקא אם היה דעתו בשעת ברכה לפטור על כל מה שיביאו לו אחר כך לשתות[תי], או שהיה היין לפניו בשעת הברכה[תיא].

כשהתחיל לדרוש בהגדה

יש אומרים שכל האמור לעיל לענין שתיה בין הכוסות, הוא דווקא שלא בשעת אמירת ההגדה, אבל אם מזג הכוס והתחיל לדרוש עליו בהגדה, אינו רשאי להפסיק באמצע[תיב], ואפילו לא התחיל עדיין בהגדה רק שמזג הכוס והכין עצמו לאמירת הגדה, גם כן אסור[תיג]. ויש אומרים שמותר בכל אופן[תיד].

שתיה בין כוס שלישי לרביעי

הדין

לא ישתה יין או שאר משקין המשכרין[תטו] בין כוס שלישי לכוס רביעי[תטז].

מכוס שלישי עצמו

ומכל מקום מכוס שלישי עצמו יכול לשתות כמה פעמים, והכל נחשב שתיה אחת[תיז] אף על פי שהפסיק בינתיים[תיח], ומכל מקום אם הכוס גדול הרבה יותר מדאי לא ישתה כולו, שלא ישתכר[תיט].

כשלא היה בדעתו לשתות יותר

ומכל מקום אם לאחר ששתה רוב רביעית מכוס שלישי לא היה בדעתו לשתות יותר, ואחר כך נמלך לשתות עוד, יש אומרים שאסור לשתות יותר[תכ], ויש מפקפקים בזה[תכא].

ברכת המזון על הכוס

ראה לעיל (קה:).

קיח.

אמירת ההלל על כוס רביעי

אמירת הלל

כוס רביעי, מתחיל 'לא לנו' בלא ברכה[תכב], וגומר עליו את ההלל, ואומרים אותו מיושב[תכג], ומכל מקום אין לישב מוטה, אלא באימה וביראה[תכד].

מי שארע לו אבל ביום טוב

ואף מי שארע לו אבל ביום טוב שלא נהג אבלותו קודם יום טוב, מכל מקום גומר את ההלל[תכה].

מזיגת כוס של אליהו

ונוהגין באלו מדינות למזוג כוס אחד יותר מהמסובין, וקורין אותו כוס של אליהו הנביא[תכו].

גמר ההלל שלא במקום סעודה

יש אומרים שיכול לגמור ההלל בכל מקום שירצה אף על פי שאינו מקום סעודה[תכז], ויש אומרים שצריך לגמור הלל דווקא במקום סעודה, כי אם גומר ההלל ושותה כוס רביעי במקום אחר, אין כאן שם לארבעה כוסות[תכח].

אמירת 'יהללוך' הלל הגדול ו'נשמת'

יש אומרים שאחר הלל אומר 'יהללוך ה' וכו' כל מעשיך' וכו'[תכט], עד 'כי מעולם ועד עולם אתה אל'[תל], ואחר כך אומר הלל הגדול, והוא מ'הודו לה' כי טוב' (מהלים קלו) עד 'על נהרות בבל' (מהלים קלו)[תלא], ואחר כך אומר 'נשמת'[תלב] ו'ישתבח', וחותם 'ברוך אתה ה' מלך מהולל בתשבחות'[תלג]. ויש אומרים שאינו אומר אחר ההלל 'יהללוך', אלא אומר הלל הגדול שהוא מ'הודו לה'' עד 'על נהרות בבל', שהם עשרים ושש 'כי לעולם חסדו'[תלד]. ואחר כך אומר 'נשמת כל חי' ו'ישתבח' עד 'כי מעולם ועד עולם אתה אל'[תלה]. ואז יאמר 'יהללוך' עד 'מלך מהולל בתשבחות'[תלו].

וכעי"ז ברמב"ם (שם). בירושלמי (פ"י ה"ו) מבואר שהטעם הוא שמא ישתכר ויישן ולא יגמור את ההלל. והרשב"ם (לעיל קה. ד"ה דין) כתב שהטעם הוא מפני שנראה כמוסיף על הכוסות. משנ"ב (שם סק"ח). ומסתימת לשון המשנה וכל הפוסקים משמע שאפילו מעט לא ישתה. אכן כל זה לפי טעם הירושלמי משום שכרות, לכן לא התירו חכמים אפילו משהו חוץ לארבע כוסות, אכן לטעם השני משום שנראה כמוסיף על הכוסות, אם כן אפשר שלא שייך זה רק באופן ששותה שיעור כוס, וצריך עיון. ביאור הלכה (שם ד"ה ולפ). [תיז] **לפי** מה שנתבאר מקודם שלפי הטעם שנראה כמוסיף על הכוסות אפשר שלא שייך טעם זה אלא באופן ששותה שיעור כוס, צריך לפרש כוונת הרמ"א כאן שאפילו היה ביין הנשאר שיעור רביעית, גם כן מותר כיון שנחשב הכל שתיה אחת. ביאור הלכה (שם). [תיח] **רמ"א** (שם). דהיינו שלאחר ששתה רוב רביעית בתחילה, הפסיק הרבה יותר מכדי אכילת פרס. משנ"ב (שם סק"ח). וטעם ההיתר, שלפי הטעם הראשון שאסור לשתות בין הכוסות משום שכרות, בודאי לא שייך כאן דין זה, שהרי אינו שותה יותר מארבעה כוסות. ולפי הטעם שנראה כמוסיף על הכוסות, גם כן אין הדין שייך כאן, שהרי אינו אלא כוס אחד. משנ"ב (שם סק"ו). [תיט] **משנ"ב** (שם סק"ו). [תכ] **מג"א** (שם סק"ח), חק יעקב (שם סק"ד), משנ"ב (שם סק"ו). שכיון שצריך לברך עליו מחדש, הרי זה נראה כמוסיף על הכוסות, ואסור לשתות יותר. [תכא] **ביאור הלכה** (ס"ו מענ ד"ה אין). שעד כאן לא מצאנו בטור (או"ח סי' מענ) שמשום ברכה נראה כמוסיף על הכוסות, רק אם שותה כוס אחר חדש, מה שאין כן באותו כוס עצמו אינה ניכרת הוספה כלל, וכן משמע מדרכי משה (שם אות ח), ובפרט שעיקר הסברא שנראה כמוסיף על הכוסות אינה ברורה, שבירושלמי לא נזכר כלל רק הטעם הראשון משום שכרות, ודי לנו אם ננקוט סברא זו לענין כוס חדש, ולא בשיורי כוסות, וצריך עיון. ביאור הלכה (שם). [תכב] **משנ"ב** (סי' תפ סק"ח). [תכג] **משנ"ב** (שם). אף שבכל השנה אומרים מעומד, שונה הדבר בפסח מפני שמיושב הוא דרך חירות. משנ"ב (שם). וגם כיון שהוא נחלק לשנים קודם הסעודה ואחר הסעודה, אין מטריחין אותו לעמוד בכל פעם. משנ"ב (סי' תכג סק"ק כח). והטעם שמחלקין אותו כך, כתב בגבורות ה' (סוף פסק"ג) כדי שיהיה ההלל כולל עליו לפניו ולאחריו ובזה נאמר ההלל על הפסח, ואילו היה נאמר הכל לפניו או לאחריו לא היה נראה שההלל הוא על הפסח, ועכשיו אכילת המצה היא לנו במקום אכילת הפסח. ובלבוש (שם) כתב הטעם, מפני שחצי הלל שקודם הסעודה מדבר הכל ביציאת מצרים, ושייך לכל ההגדה שקודם הסעודה המדברת כולה ביציאת מצרים, אבל חצי הלל האחרון וגם רוב סיפורי ההגדה שאחר הסעודה מדברים בשאר הגאולות ובגאולה העתידה, לכך קבעוה אחר הסעודה. [תכד] **של"ה** (מס' פסחים, פרק נר מצוה לד), באר היטב (שם סי' תפג ס"ק מ). [תכה] **משנ"ב** (שם סק"ב). [תכו] **משנ"ב** (שם סק"י). לרמוז שאנו מאמינים, שכשם שגאלנו השם יתברך ממצרים הוא יגאלנו עוד וישלח לנו את אליהו לבשרנו. משנ"ב (שם). [תכז] **רמב"ם** (ממן ומלה פ"ו ה"י), רמ"א (שם סי' תפ ס"ב). ואף שאינו שותה הארבעה כוסות במקום אחד, אין בכך כלום. משנ"ב (שם ס"ק יח). שרק בשעת אכילת פסח בזמן המקדש, ומצה בזמן הזה, אסור לעקור מקום למקום אבל לא בשעת שתיית הכוסות. מגיד משנה (שם) ורבינו מנוח (שם ד"ה כ"ה ויש). [תכח] **השגות הראב"ד** (שם). [תכט] **כרב יהודה הסובר ש'ברכת השיר' היא 'יהללוך'. בית יוסף** (שם ד"ה וכמה). [תל] **משנ"ב** (שם סק"ה). [תלא] **רמב"ם** (שם). ולענין מה שכתב הרמב"ם (שם) שמוזג כוס חמישי, ראה להלן בדין מי שתאב הרבה לשתות אחרי ארבע כוסות. [תלב] **שלרבי יוחנן זהו ברכת השיר, ונקרא כן** לפי שבשבתות וימים טובים אומרים אותו אחר פסוקי דזמרה. תוספות (ד"ה מפ"י), ערוך השלחן (שם ס"ג). [תלג] **טור** (שם), **רא"ש** (פ"י סי' ג), **ב"ח** (שם ס"ב), **משנ"ב** (שם) ושער הציון (שם סק"ו). ולפי מנהג זה, אם בשעה שאומר 'יהללוך' שכח וחתם 'ברוך אתה ה' מלך מהולל בתשבחות', שוב לא יחתום ב'ישתבח', אלא יאמר הלל הגדול ו'נשמת' ו'ישתבח' עד 'מעתה ועד עולם'. משנ"ב (שם). ויש שחותמין 'הבוחר בשירי זמרה' וכו' כמו שאומרים ב'ישתבח' תמיד. חק יעקב (שם סק"ד). [תלד] **שהם** כנגד עשרים ושש דורות שקודם מתן תורה, שהקדוש ברוך הוא זן אותם בחסדו. ערוך השלחן (שם). ואינו אומר 'רננו צדיקים'. משנ"ב (שם סק"ג). [תלה] **ונוסחתנו ב'ישתבח' היא 'מעתה ועד עולם'.** משנ"ב (שם סק"ד). [תלו] **שו"ע** (שם סי' תפ ס"ב). ובדיעבד אם חתם 'ישתבח' בברכה, יאמר אחר כך 'יהללוך' בלא חתימה. משנ"ב (שם).

פניני הלכה

קיח.

חיוב אמירת 'נשמת' בשבת ומי יסדו

בגמרא אמר רבי יוחנן, שברכת השיר שאומרים בליל הסדר היא תפילת 'נשמת כל חי'. וכתבו התוספות (ד"ה רבי יוחנן) שהטעם שנקרא 'נשמת כל חי' בשם ברכת השיר הוא לפי שבשבתות אומרים אותו אחר פסוקי דזמרה.

והרמב"ם (סדר תפילות כל השנה) כתב שבשבת נהגו כל העם להוסיף לפני ברכת ישתבח נוסח זה, נשמת כל חי וכו', ומשמע שאינו חיוב גמור אלא מנהג. וכתב בדברי ירמיהו (על הרמב"ם, שם), שמשמע עוד מדבריו שאין ברכה זו מתקנת אנשי כנסת הגדולה אלא ממנהג העם בלבד, ואף לענין ליל הסדר פסק (ממן ומלה פ"ו ה"י) כדעת רב יהודה בסוגייתנו, שאומר עליו ברכת השיר והיא יהללוך ה' כל מעשיך וכו', ולא כרבי יוחנן שברכת השיר היא 'נשמת', וכמו שביאר בהגהות מיימוניות (שם אות כ). אך הקשה שכיון שבליל הסדר אין אומרים אותו לפי פסק הרמב"ם, אם כן על כרחך אומרים אותו בשום מקום, ועל כרחך צריך לומר שהמנהג אינו מנהג מאוחר, אלא גם בזמן הגמרא כבר נהגו כן, וקשה למה אמר הרמב"ם שכן נהגו העם והיה לו לומר שהוא מנהג חז"ל. ולזידד שאפשר שאנשי כנסת הגדולה או בעלי הגמרא תיקנו 'נשמת' בנוסח קצר יותר מזה שלפנינו, ואמירתו אינה מנהג העם גרידא, ומה שכתב הרמב"ם שנהגו העם לומר 'נשמת', כוונתו לסדר הארוך שלפנינו, שהוסיפו בו העם דברים, אך כתב שעדיין צריך ביאור מנין לו לרמב"ם זה, ואולי קבלה היתה בידו כן מהגאונים.

ובשיטה מקובצת (נדרים נד: ד"ה ההיא דהוה) כתב שבתפילה שתיקנוה חובה אין להוסיף כריעות והשתחוואות, אבל בתפילה שאדם מוסיף ומתפלל בינו לבין עצמו רשאי להוסיף כריעות והשתחוואות, ועל פי זה כתב שבתפילת 'נשמת כל חי' כשאנו אומרים 'ולך לבדך אנחנו מודים' אם בא לשחות הרשות בידו, לפי שאינו דבר קבוע ואינו חייב לאומרו כמו הלל וברכת מזון, אלא מנהג הגאונים ז"ל, ואינו אלא שבחים שאנו מוסיפים לכבוד השבת. והוא כפשטות דברי הרמב"ם שאמירת 'נשמת' אינה חובה אלא מנהג הגאונים בלבד.

בנידון זמן יסוד תפילת 'נשמת', יש להעיר ממה שהביא במחזור ויטרי (הלכות פסח סי' סו) שיש שאומרים שיסד אותו הנבל שמעון פטר חמור [שמעון כיפא, פטרוס, משליחי אותו האיש ישו"ו] יחד עם שאר תפילות כשהיה על הסלע. וכתב המחזור ויטרי שחס ושלום שלא תהיה זאת בישראל, וכל האומר דבר זה, כשיבנה בית המקדש יביא חטאת שמינה. ובסידור עבודת בורא לרבי עקיבא בער (סמג מ"מ מהדו"ב עו:, הו"ד בסידור שערי רחמים לתלמיד הגר"ש) כתב, י"א ששמעון בן שטח יסד את נשמת וחתם שמו ש'וכן עד, מ'י ידמה, ע'ד הנה, ו'אילו פינו, נ'שמת, הרי למפרע שמעו"ן. ובהגדת הגאונים והרמב"ם (עמ' מה) כתב בשם פירוש עץ חיים על הגש"פ למוה"ר רבי יחיא צלאח, שמעתי גדולים נחלקים י"א רבי שמעון הגדול בן פזי יסדו, וי"א רבי שמעון בר יוחאי יסדו בהיותו במערה ונתפלל על מזונו והקב"ה הכין לו עץ חרובים ומעיין אחד, וזהו שיסד שם 'ברעב זנתנו וכו' ומחלאים רעים', שכל גופו נעשה קמטים עד שהעלה חלודה.

דילוג בתפילה לצורך אמירת 'נשמת'

בחיי אדם (ח"ב כלל יט ס"ו) כתב שנראה שבשבת אסור להתחיל ברכת ישתבח אלא דווקא 'נשמת', וכמדומה ששמע כן בשם הגר"א ש'נשמת' נקרא ברכת השיר, ולכן אם איחר לבוא לבית הכנסת ולא יספיק להתפלל עם הציבור אלא אם כן ידלג, צריך לדלג על כל מזמורי פסוקי דזמרה כדי להספיק לומר 'נשמת', ויאמר ברוך שאמר, אשרי, נשמת, וישתבח. והביאו במשנה ברורה (סי' נג סק"ה, סי' נג סק"ל, ביאור הלכה סי' רפו ס"ג ד"ה וכנכל) ופסק כמותו.

אך בשערי תשובה (סי' רפו סק"ג) הביא בשם השלמי חגיגה (סי' ד אות ה) שפסק להיפך, שאם איחר לבוא לבית הכנסת ידלג 'נשמת' ולא ידלג מפסוקי דזמרה. וכן פסק בכף החיים (שם סק"ז).

וכתב בספר נשמת כל חי (פ"ט סי' ו עמ' נט) בביאור מה שכתב החיי אדם ששמע בשם הגר"א שברכת השיר היא 'נשמת', שכוונתו ש'נשמת' הוא חלק מברכת ישתבח, והגר"א והחיי אדם לשיטתם, שפירשו שלדעת רבי יוחנן שסובר בסוגייתנו שאומר בליל פסח על כוס רביעי ברכת השיר, דהיינו נשמת כל חי, צריך לומר אח"כ ישתבח ולחתום בברכת ישתבח, וכך סובר הגר"א כמו שהובא במעשה רב (אות קנח), וכן פסק החיי אדם (כלל קל סט"ו), שחותם עד 'חי העולמים'. ומבואר שלדעתם מה ש'נשמת' נקרא ברכת השיר הוא משום שיש בה חתימה של ישתבח. ולפי זה מה שתיקנו בשבת לומר 'נשמת' הוא כהוספה על ברכת ישתבח, ולא כתפילה בפני עצמה, ולכן היא קודמת לכל שאר המזמורים, כיון שהיא חלק מברכת ישתבח שאין מדלגים עליה.

אך כתב שלדברי הרמב"ם שהובא לעיל שסובר שאינו אלא מנהג להוסיף נוסח זה, הרי לא נתקנה תפילת 'נשמת' להיות חלק מברכת ישתבח. וכן כתב בשיטה מקובצת וכמו שהובא לעיל. וכן עולה מדעת הטור (סי' תפ) והשו"ע (שם ס"ג) שפסקו לגבי ליל הסדר שאין חותמים את ברכת השיר דהיינו 'נשמת' בברכת ישתבח, ושלא כדעת הגר"א והחיי

זימון

מצוה לחזור אחר זימון[תלו]. והגדול שבהן אומר 'הודו' ו'אנא'[תלח], והאחרים עונין אחריו[תלט], והגדול יכול ליתן לקטן רשות שהוא יאמר 'אנא'[תמ]. ואם אין שם כי אם שנים, שניהם יאמרו 'הודו'[תמא]. ויכול להצטרף לזימון לענין הלל אף על פי שלא אכל עמהם[תמב].

שתיית כוס רביעי שתיה בהסיבה

אה"ח 19/06/2018

שותה כוס רביעי בהסיבה[תמג]. ויש אומרים שאין מברכים ברכה תחילה[תמד], ויש אומרים שמברכים[תמה]. ומברך אחריו 'על הגפן'[תמו].

אם שתהו בלא הסיבה

ואם שתהו בלא הסיבה צריך לשתות פעם אחרת בהסיבה, ומברך לפניו 'בורא פרי הגפן' לפי שהסיח דעתו מלשתות עוד[תמז]. ויש אומרים שאף אם לא שתה כוס רביעי בהסיבה אין לחזור ולשתות בהסיבה, שיש בה חשש שנראה כמוסיף על הכוסות[תמח].

שתיה אחר ארבע כוסות הדין

אחר ארבע כוסות אינו רשאי לשתות יין אלא מים[תמט]. וכל המשקין דינן כיין[תנ]. ויש אומרים שדווקא יין או שאר משקה המשכר אסור[תנא]. ויש אומרים שכל חמר מדינה אסור אף שאינו משכר[תנב].

משקים המותרים לשתות

ומכל מקום כתבו האחרונים שאינגבע"ר וואסע"ר[תנג], והוא הדין טיי"א[תנד] או עפי"ל טראנ"ק[תנה], ויש שכתבו גם לאקרי"ץ[תנו], מותר, שהם אינם מבטלים טעם מצה והם כמים סתם. אכן בעפי"ל טראנ"ק שכותש את התפוחים בבית הבד ויש להם טעם גדול, יש אוסרים[תנז].

במקום צורך גדול

אף שלכתחילה נכון להחמיר בכל דבר שמבטל טעם מצה, מכל מקום במקום צורך גדול יש לסמוך על הדעה הסוברת שמותר לשתות שאר משקין שאין משכרין[תנח], ובפרט בליל שני בודאי יש להקל בשאר משקין שאין משכרין[תנט].

כשתאב הרבה לשתות

מי שהוא איסטניס, או תאב הרבה לשתות[תס], יכול לשתות כוס חמישי ויאמר עליו הלל הגדול[תסא], ויש אומרים שאפילו אם כבר סיים הברכה 'מלך מהולל בתשבחות' יכול לומר שוב הלל הגדול בלא חתימה ולשתות כוס חמישי[תסב]. ויש אומרים שדווקא אם לא סיים עדיין הברכה 'מלך מהולל בתשבחות' ושתה כוס רביעית, אז יכול לומר הלל הגדול עד סוף ולחתום בברכה ולשתות הכוס חמישית, אבל אם כבר סיים הברכה, אין לחזור ולומר הלל הגדול ולברך לבסוף, שלא תיקנו כי אם ברכה אחת[תסג].

כשכבר אמר הלל הגדול

יש אומרים שכל זה דווקא אם לא אמר הלל הגדול על כוס רביעי, יכול לומר הלל הגדול על כוס חמישי[תסד], ויש אומרים שאף אם אמר הלל הגדול על כוס רביעי, כל שלא סיים הברכה, יכול לומר עוד הפעם הלל הגדול ולחתום בברכה ולשתות[תסה].

נוסח 'כי לעולם חסדו' בברכת המזון

בברכת המזון אומרים 'הוא נותן לחם לכל בשר', כלומר הוא נותן לחם לכל, אלא שלזה נותן במדה זו ולזה במדה זו, 'כי לעולם חסדו', כלומר שאפילו העני לטובתו הוא להרבות שכרו בעולם הבא, או לנכות לו מעוונותיו, או שגובה חובתו של אדם בטובתו, עשיר בשורו, ואת עני בשיו, יתום בביצתו, אלמנה בתרנגולתה[תסו].

מי שמעיו קשים יש לו מכאובים וגופו תשש

כל מי שהוא יושב לבטח ואינו מתעמל, או מי שמשהא נקביו, או מי שמעיו קשין, אפילו אכל מאכלות טובים ושמר עצמו על פי הרפואה, כל ימיו יהיו מכאובים וכחו תשש[תסז].

אכילת עשבי דדברא

האריז"ל היה אוכל עשבי דדברא שאין נזרעין על ידי אדם, לקיים הפסוק 'ואכלת את עשב השדה' שנאמר (בראשית ג יח) לאדם הראשון לאחר החטא[תסח].

כבוד יום טוב

כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה, כך כל ימים טובים, שנאמר (ישעיה נח יג) 'לקדוש ה' מכובד' וכל ימים טובים נאמר בהן 'מקרא קודש'. וכן ראוי לאדם שלא יסעוד בערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה כערב שבת, שדבר זה הוא בכלל הכבוד. וכל המבזה את המועדות כאילו נטפל לעבודה זרה[תסט].

איסור מלאכה בחול המועד מדאורייתא או מדרבנן

חולו של מועד אף על פי שלא נאמר בו 'שבתון', הואיל ונקרא (ויקרא כג ז) 'מקרא קודש', והרי הוא זמן חגיגה, במקדש אסור

[תלז] שו"ע (סס סי' תעט ס"ק). והסכימו האחרונים שזימון זה אינו לענין ברכת המזון, שבשביל זה אינו מחויב להדר יותר מבשאר ימות השנה, וכאן מדובר לענין הלל, שמצוה להדר לומר הלל בשלשה, כדי שיהא אחד אומר לשנים 'הודו', והם יענו פסוק שאחר זה, וגם בזה הסכימו, שאף שמצוה מן המובחר לומר הלל בשלשה גברים גדולים, ועל כן אם יש בביתו על שולחן אחר גבר גדול החייב במצוות, בודאי מהנכון לצרף אותו לאמירת 'הודו', מכל מקום אין צריך להקפיד כל כך, שיכול לצאת בזה באשתו ובניו, דהיינו שהוא יאמר והם יענו. והוא הדין שאשתו יכולה לומר 'הודו', שהרי גם נשים מחויבות בארבע כוסות. וכתב החק יעקב (סס סק"ו), שלפי מה שנוהגין לומר 'הודו' בניגון נעימת קול, יש לחוש למה שאמרו בגמרא (פסחים סה.), 'זמרן נשי ועניין גברי, כאש בנעורת'. משנ"ב (סס סק"ט). [תלח] **הוא** רק מצוה לכתחילה, ואינו מעכב. משנ"ב (סס סק"י). [תלט] **וראה** להלן (קיט:) אם האחרים אומרים בעצמם גם כן מה שאומר השליח ציבור. [תמ] **משנ"ב** (סס ס"ק יג). כדי שלא יישנו, וגם כדי לחנכם במצוות. וזהו דווקא באמירת 'אנא' מפני שהם עונין אחריו אותו פסוק עצמו, אבל לא ב'הודו'. [תמא] **משנ"ב** (סס ס"ק יח). וכתב בערוך השלחן (סס ס"ג) שאם אין אחד אומר ואחרים עונים, אז לא יאמר 'הודו' ארבעה פעמים רק פעם אחת. [תמב] **רמ"א** (סס). ואותו שיקראוהו לזימון זה, לא יאכל ולא ישתה ולא יסייע לברך ברכת הזימון, אלא ישמע 'הודו' ויענה עמהם ויחזור לביתו. משנ"ב (סס סק"ט). [תמג] **והפיוטים**, דהיינו 'אז רוב ניסים' וכו', אומר אחר שתיית הכוס, שאינו אלא מנהג, ומהר"מ היה שותה אחר הפיוטים ואחר 'כי לו נאה', כדי שלא יהיה צמא כשישכב, וכן הוא בסדורים. בלילה ראשון יאמר 'אז רוב נסים', ובלילה שני יאמר 'אומץ גבורותיך', ויש נוהגין שאומרים הכל בשני לילות שוין. משנ"ב (סי' תפ סק"ו). [תמד] **שו"ע** (סס סי' תפ). [תמה] **רמ"א** (סס). [תמו] **שו"ע** (סס סק"ו). [תמז] **שו"ע** (סס). [תמח] **רמ"א** (סס סי' תעב ס"ז). שהרי שתיית רשות אסורה בין כוס שלישי לרביעי מפני שנראה כמוסיף על הכוסות, ואם כן כיון שלראבי"ה אין צריך להסב, ממילא היא שתיית רשות האסורה בין שני הכוסות. משנ"ב (סס סק"כ). [תמט] **שו"ע** (סס סי' תפח ס"ג). והרבה טעמים יש בזה בפוסקים, בביאור הגר"א כתב, משום שמצוה לספר ביציאת מצרים ובנפלאותיו של הקדוש ברוך הוא אפילו כל הלילה כל זמן שלא חטפתו שינה, וכמבואר בשו"ע (סס ס"ג), ולכן לא ישתה שלא ישתכר ויתבטל ממצוה זו. ויש שכתבו שלא יהא נראה כמוסיף על הכוסות, שנראה כמתחיל בסעודה אחרת. ויש שכתבו משום שלא יתבטל טעם מצה מפיו על ידי שתייתו, וכמו שאסרו לאכול אחר הסדר מטעם זה, ולפי טעם זה כל משקה אפילו אינו חמר מדינה ואינו משכר, אסור. ומסתימת דברי השו"ע והרמ"א משמע שדעתם להחמיר ככל טעמים אלו. משנ"ב (סס סק"ח). [תנ] **רמ"א** (סס). [תנא] **פרי חדש**, לפי הטעם שכתב בביאור הגר"א, שמשום שמצוה לספר ביציאת מצרים ובנפלאותיו של הקדוש ברוך הוא אפילו כל הלילה כל זמן שלא חטפתו שינה, לכן לא ישתה שלא ישתכר ויתבטל ממצוה זו. משנ"ב (סס). וכן כתב בחק יעקב (סס סק"ח), וכתב שם עוד שלפי טעם זה, מותר לשתות אחר שחטפתו שינה כבר. [תנב] **פרי חדש**, לפי טעם האיסור שלא לשתות, כדי שלא יהא נראה כמוסיף על הכוסות, שנראה כמתחיל בסעודה אחרת. משנ"ב (סס). [תנג] **מי זנגביל**. [תנד] **תה**. [תנה] **משקה תפוחים**. [תנו] **מי שורש** מתוק. [תנז] **מג"א** (ריש הסימן) ושארי אחרונים. משנ"ב (סס). [תנח] **שו"ע הרב** (סס ס"ק). משנ"ב (סס). [תנט] **משנ"ב** (סס). [תס] **אפילו יין**. משנ"ב (סס סק"ג). [תסא] **רמ"א** (סס ס"ק), וכעי"ז ברמב"ם (סס). אבל על כוס חמישי אסור להוסיף כוס, אפילו על ידי שירה, שאפילו ר' טרפון לא אמר [כגירסת רבינו חננאל ורי"ף] אלא כוס חמישי בלבד, כנגד 'והבאתי אתכם אל הארץ' (שמות ו ח), אבל יותר מכן אסור. רבינו מנוח (סס ד"ה כ"ה ולפמ"ז). [תסב] **ביאור הלכה** (סס ד"ה ולפמ"ז), מפשטות דברי הרמב"ם (סס) ורבינו ירוחם (נתיב ה ח"ד), שו"ע הרב (סס) בכוונת השו"ע. [תסג] **פמ"ג** (סס ס"ק ס"ק) בכוונת המג"א (סס סק"ק), משנ"ב (סס סק"ג) וביאור הלכה (סס) ממשמעות דברי הטור. ומצדד הפמ"ג (סס) שאפשר שאפילו אם כבר אמר הלל הגדול, כל שלא סיים הברכה, יכול לומר עוד הפעם הלל הגדול ולחתום בברכה ולשתות. שער הציון (סס סק"ח). [תסד] **שו"ע** הרב (סס), וכן משמע פשטות דברי המג"א (סס) להקל בזה, ביאור הלכה (סס). והטעם נראה, מאחר שאין בזה שום התחדשות ותוספת שבח שהרי כבר אמר פסוקים אלו פעם אחת. ביאור הלכה (סס). [תסה] **שלטי הגבורים** (פו: מות ס) ממשמעות דברי הרי"ף והרמב"ם, וכן מצדד הפמ"ג. שער הציון (סס) וביאור הלכה (סס). [תסו] **ערוך השלחן** (סס סי' קפו ס"ד). כמו שפירש רב חסדא בסוגייתנו את הפסוק (תהלים קלו ס) 'הודו לה' כי טוב', הודו לה' שגובה חובתו של אדם בטובתו, עשיר בשורו ואת עני בשיו וכו'. [תסז] **רמב"ם** (דעות פ"ד הט"ו). וכמבואר בסוגייתנו, קשין נקביו של אדם כיום המיתה. קרית מלך (סס). [תסח] **ערוך השלחן** (סס סי' קע סט"ו). וכמבואר בסוגייתנו. [תסט] **רמב"ם** (יום טוב פ"ו הט"ו). שנאמר (שמות לד יז) 'אלהי מסכה לא תעשה לך', ואחר כך נאמר (סס) 'את חג המצות תשמור. מגיד משנה (סס). ולהלן יבואר שהרשב"ם ורש"י סוברים שמה שאמרו בגמרא כל המבזה את המועדות כוונתם לחולו של מועד ולא ליום טוב.

פניני הלכה

אדם. ואם כן לפי דעה זו שאין 'נשמת' חלק מברכת ישתבח, אין לדלג על מזמורים אחרים כדי לאומרה, ואדרבה מדלגים עליה כדי לומר מזמורי פסוקי דזמרה שהם מעיקר תקנת אנשי כנסת הגדולה, וכדברי השלמי חגיגה שהובאו בשערי תשובה.

מלאכת חול המועד אסורה מן התורה או מדרבנן

בגמרא, כל המבזה את המועדות כאילו עובד עבודה זרה, שנאמר (שמות לד יז) 'אלהי מסכה לא תעשה לך', וכתוב אחריו (סס שם יח) 'את חג המצות תשמור'. וכתב הרשב"ם (ד"ה כל המבזה) שהמבזה את המועדות היינו שעושה מלאכה בחולו של מועד. וכתב רבינו יונה (מגנות פ"ג מ"ח) שהראיה לפירוש זה, שמדובר בחול המועד ולא ביום טוב, היא ממה שנאמר 'המבזה' ולא נאמר 'המחלל את המועדות', והיינו מפני שאינו מדבר ביום טוב בעצמו, כי בזה לא הוצרך לדבר שיום טוב כשבת הוא, אלא מחולו של מועד מדבר, לענין העושה בו מלאכת איסור, והוא מבזה חולו של מועד ואומר שאלו הימים אין להם קדושה כל כך כימים הראשונים, ועושה בהם כל מלאכה, ותועבה עושה גם בוש לא יבוש.

ודייקו התוספות (מגיגה יח. ד"ה חולו של מועד) שהרשב"ם סובר שמלאכת חוה"מ אסורה מדאורייתא, שהרי לומדים בסוגייתנו דין המבזה את המועדות מן המקראות. וכן היא דעת הרבה ראשונים, וכמו שציין הביאור הלכה (סי' תקל ס"ק ד"ה ומותר). אך דעת הרמב"ם (יו"ט פ"ו ה"ח) ור"ת וריב"א בתוספות (מגיגה שם) ועוד ראשונים, שאיסור מלאכה בחול המועד הוא מדרבנן.

והרמב"ן הטיל פשרה, ונקט שכל מלאכה שאינה לצורך המועד ואינה דבר האבד אסורה מן התורה, ומלאכה שהיא לצורך המועד מותרת אף אם היא מלאכת אומן ואף אם יש בה טירחה יתירה, וכן מלאכת דבר האבד מותרת אף אם אינה לצורך המועד ואף אם יש בה טירחה יתירה, וחכמים הוסיפו לאסור קצת מאותם מלאכות, אמנם עיקר האיסור הוא מן התורה.

החילוק להלכה בין דעות אלו הוא לענין ספק, שלדעת הפוסקים שהוא מן התורה כשיזדמן איזה ספק במלאכת חוה"מ, צריך להחמיר כדין ספק בשל תורה, ולהסוברים שהיא מדרבנן יש להקל. ועיין בנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק, או"ח סי' יג) שכתב בתוך דבריו שרוב הפוסקים הסכימו שאין איסור מלאכה בחול המועד מדאורייתא ועיקרו מדרבנן וקראי אסמכתא בעלמא נינהו, ואפילו לפוסקים האוסרים מדאורייתא, לא מצינו בשום מקום שיהיה חייב מלקות על מלאכת חוה"מ.

אמירת 'זה תמורתי' בכפרות

בגמרא, אמר רב חסדא, מהו שנאמר (תהלים קלו ס) 'הודו לה' כי טוב', הודו לה' שגובה חובתו של אדם מטובתו שקיבל, עשיר בלקיחת שורו, עני בלקיחת שיו, יתום בביצתו, ואלמנה בתרנגולתה. על פי מאמר זה ביארו האחרונים ענין עשיית הכפרות בעשרת ימי תשובה, וכמו שיבואר.

כתב הרא"ש (יומא פ"ח סי' נג) בשם תשובת הגאונים, וששאלתם שאנו רגילים לשחוט ערב יום הכפורים תרנגול, ואין אנו יודעים ענין זה למה, אם משום תמורה למה דווקא תרנגול ולא בהמה וחיה. זה ודאי קושיא היא, אלא שיש בה שני טעמים, אחד שהתרנגול מצוי בבית מכל בהמה וחיה ועוף, ועוד שיש במקומינו עשירים שעושים תמורה אילים, ובעיקר בעלי קרנים כדמות אילו של יצחק אבינו, ואכן לא דבר קבוע הוא לעשות על תרנגול בדווקא. ועוד שמענו מחכמים הקדמונים, שאף על פי שהבהמה דמיה יקרים יותר מהתרנגול, אף על פי כן תרנגול מובחר, לפי ששמו 'גבר', כמו שאמרו (יומא כ:) מאי קריאת הגבר, רב אמר קרא גברא, דבי רבי שילא אמרי קרא תרנגולא, והביאה הגמרא ברייתא כדברי רבי שילא, וכיון ששמו גבר עדיף לעשות תמורת גבר בגבר, וכך רגילים כאן, אוחז שליח תרנגול ומניח ידו על ראש התרנגול, ונוטלו ומניח ידו על ראש המתכפר, ואומר זה תחת זה וזה מחולל על זה, ומחזירו עליו פעם אחרת, ואומר 'בני אדם יושבי חושך וצלמות וגו' יוציאם מחושך וצלמות וגו' אוילים מדרך פשעם וגו' כל אוכל תתעב נפשם וגו' ויזעקו אל ה' בצר להם וגו' ישלח דברו וירפאם וגו' יודו לה' חסדו' וגו' (תהלים קז) נפש תחת נפש. ועושה כסדר הזה שלש פעמים, ואחר כך מניח ידו על ראש התרנגול תבנית סמיכה, וסומך עליו ושוחטו לאלתר תיכף לסמיכה שחיטה.

בעשיית מלאכה כדי שלא יהיה כשאר ימי החול שאין בהן קדושה כלל, והעושה בו מלאכה האסורה, מכין אותו מכת מרדות, מפני שאיסורו מדברי סופרים[תע]. ויש אומרים שאיסורו הוא מן התורה[תעא]. ויש אומרים שכל מלאכה שאינה לצורך המועד ואינה דבר האבד אסורה מן התורה, אולם מלאכה שהיא לצורך המועד, מותרת אף מלאכת אומן, ואף על פי שהיא טירחה יתירה. וכן מלאכה שהיא דבר האבד, מותרת אף על פי שאינה לצורך המועד. וחכמים הוסיפו גם כן ואסרו קצת מלאכות[תעב].

מלאכות המותרות

ולכל הדעות לא כל מלאכת עבודה אסורה בו כיום טוב, אלא חמשה מלאכות מותרות בחול המועד, והן. א. דבר האבד אם לא יעשנו עתה. ב. אוכל נפש לצורך המועד, אפילו מעשה אומן. ג. בשביל פועל שאין לו מה יאכל. ד. צרכי רבים. ה. מעשה הדיוט, אפילו ליחיד[תעג]. ולדעה הראשונה הסוברת שאסור מדרבנן, הטעם הוא, שסוף הענין בדברים שנאסרו בו כדי שלא יהיה כיום חול לכל דבר, לפיכך יש מלאכות אסורות בו ויש מלאכות מותרות בו[תעד]. ולדעה השניה הסוברת שאסור מדאורייתא הטעם, שהתירו חכמים לפי צורך הענין שהיה נראה להם להתיר[תעה].

המבזה את המועדות

ומאוד יש ליזהר שלא להקל יותר ממה שהתירו חכמים, שאמרו חז"ל שהמבזה את המועדות כאילו עובד עכו"ם[תעו], וגם אין לו חלק לעולם הבא[תעז].

ספק במלאכת חול המועד

לפי הדעות שאיסור מלאכה בחול המועד הוא מדאורייתא, כשיזדמן איזה ספק במלאכת חול המועד, צריך להחמיר, שהוא ספק בשל תורה, ואין למהר להקל, כי אם לצורך גדול[תעח].

לשון הרע ועדות שקר

בכלל הלאו של 'לא תשא שמע שוא' (שמות כג ו) אזהרה למקבל לשון הרע ומספר לשון הרע ומעיד עדות שקר[תעט]. שיש לקרוא ולדרוש את הפסוק 'לא תשא' כאילו כתוב 'לא תשיא'[תפ]. ופשוט הוא שלאו זה כולל אפילו לשון הרע על אמת[תפא].

אמירת 'שפוך חמתך'

יש אומרים שבליל הסדר יש לומר 'שפוך חמתך' וכו' קודם 'לא לנו', ולפתוח הפתח כדי לזכור שהוא ליל שימורים ואין מתייראין משום דבר[תפב], ובזכות אמונה זו יבוא משיח וישפוך חמתו על העכו"ם, וכן נוהגים[תפג]. ויש שהיו נוהגים לעמוד מהסיבה ולומר ברוך הבא[תפד].

קיט.

הפסק באמצע פסוק אנא ה'

החזן הקורא את ההלל אומר 'אנא ה' הושיעה נא' והן עונין אחריו 'אנא ה' הושיעה נא', הוא אומר 'אנא ה' הצליחה נא' והן עונין אחריו 'אנא ה' הצליחה נא'[תפה].

קיט:

כפל הפסוקים בהלל

יש מקומות שנהגו לכפול, מ'אודך כי עניתני' עד סוף ההלל כופלין כל דבר ודבר שני פעמים. ומקום שנהגו לכפול 'כפול', ומקום שנהגו שלא לכפול אין כופלין. ובמקומותינו המנהג לכפול[תפו].

אמירת שליח ציבור והקהל הלל פסוק בפסוק המנהג

סדר אמירת הפסוקים, ששליח ציבור אומר והקהל עונים אחריו, נוהג כל מקום לפי מנהגו[תפז]. והיינו שהשליח ציבור אומר 'הודו לה'' וגו', והקהל עונים אחריו 'הודו' וגו', והוא אומר 'יאמר נא' וגו', והקהל עונים אחריו 'הודו' וגו'. וכן ב'יאמרו נא בית אהרן' וב'יאמרו נא יראי ה''[תפח].

(תע) **רמב"ם** (סס פ"ו ה"ח), **ביאור הלכה** (סי' תקל ד"ה ומותר) בדעת השו"ע (סס סי' תקלו ס"ד, תקלו ס"ג, תקלח ס"ג). (תעא) **ביאור הלכה** (סס) בדעת רש"י (מכות פ"ג מ"ח ד"ה והמכוה) **והרשב"ם בסוגייתנו** (ד"ה כל המכוה). (תעב) **רמב"ן** (תו"ק ד"ה והשמח), **ב"ח** (או"ח סי' תקל ס"ב), **מג"א** (סס סק"ב), **ביאור הגר"א**, ביאור הלכה (סס). (תעג) **משנ"ב** (סי' תקל סק"ב). (תעד) **רמב"ם** (סס). (תעה) **רמ"א** (סס ס"ב). והוא על פי הרשות שניתנה לחכמים מן התורה להתיר במלאכת חול המועד לפי צורך הענין, כמו שדרשו בגמרא (מגילה יח.). (תעו) **משנ"ב** (סס). ופירשו רש"י (מכות סס) והרשב"ם בסוגייתנו (סס) שהמבזה את המועדות, פירושו שעושה מלאכה בחולו של מועד. (תעז) **ערוך השולחן** (סס סי' תקכו ס"ב). כמו שאמרו במשנה (מכות סס), והענין משום שיסוד התורה עומד על יציאת מצרים שבו נתגלה כחו וגבורתו כביכול והשגחתו יתברך עלינו, והנסים והנפלאות שעשה עמנו, וכל המועדים הם זכר ליציאת מצרים. ערוך השלחן (סס). (תעח) **ביאור הלכה** (סס). חוץ מהמלאכות שהם מדרבנן, הגר"א (סס). (תפ) **ערוך השלחן** (סס ס"ב). והכל לחיזוק האמונה, כי כך אנו מקובלים שבניסן נגאלו ובניסן עתידין ליגאל, ולכן בעת גמר הסדר קודם אמירת 'לא לנו וגו' כי לשמך תן כבוד', אנו מתעוררים שיתן כבוד לשמו הגדול יתברך. ערוך השלחן (סס). (תפה) **רמב"ם** (מנוכה פ"ג ה"ד). שבעת שיסדו את ההלל אמרו כן, כמבואר בסוגייתנו. ערוך השלחן (סס סי' תכג ס"ט). (תפו) **משנ"ב** (סי' תכג ס"ק יט). (תפז) **שו"ע** (סס סי' תכג ס"ג). (תפח) **משנ"ב** (סס סק"כ).

פניני הלכה

ובבאר שבע (שו"ת, סי' נג) תמה איך אנו עושים לכתחילה תמורה, והרי שנינו (תמורה ג.) לא שאדם רשאי להמיר אלא שאם המיר מומר וסופג את הארבעים. ועוד שהרי עופות אינם נעשים תמורה שלא נאמר כן אלא בבהמה (סס יג.), ואיך עושים תמורה בתרנגול. ועוד איך אומרים 'זה מחולל על זה', והרי שנינו (סס טו:) שלשון זה אינו מועיל בתמורה. ואם נאמר שאין הכוונה לתמורה ממש כמו בקרבן, יקשה הרבה יותר, איך אנו לוקחים תרנגול לכפרה ועושים בו סמיכה כדמות קרבן, הלא תרנגול אינו כשר לקרבן כלל, שאין שום עוף כשר לקרבן כי אם תורים ובני יונה בלבד, והיה לנו ליקח מין שהוא כשר לקרבן. ואם תאמר שלוקחים תרנגול כדי שיהיה היכר שאין אנו מתכוונים לעשות תמורה ממש שהרי אינו כשר כלל לקרבן, קשה, שהרי הגאונים כתבו שיש עשירים שעושים תמורה אילים וכו'. ועוד שהיה לגאונים לומר שזהו הטעם שנוהגים לעשות כפרות בתרנגולים. ועוד שגם אם היינו לוקחים תורים ובני יונה לכפרה היה היכר גדול שאין אנו מתכוונים לעשות תמורה ממש, כיון שאין עושים תמורה בעופות. וסיים שמי שדעתו רחבה מדעתו יתרץ דברי הגאונים וישא ברכה.

ובאשל אברהם (נוטעים, מהדו"ת סי' תרה ד"ה נגפ"ם) שיש ליישב כל תמיהות הבאר שבע, וכתב שכוונת תמורה שאומרים בכפרות אינה מעין התמורה שבקרבנות, אלא מעין מה שאמר הכתוב (ישעיה מג ד) 'ואתן אדם תחתיך' (עיין נרכות סב:), ונאמר (מהילים קה ז) 'והרבה עמו פדות', ואמרו בסוגייתנו שהקב"ה גובה חובתו של אדם בטובתו, עשיר בשורו ועני בשיו יתום בביצתו ואלמנה בתרנגולתה. וגם על ידי יסורים מעט יש פדיון, ונאמר (מלכי יא ח) 'צדיק מצרה נחלץ ויבא רשע תחתיו'. וזהו לשון תמורה שאומרים בכפרות, ולא לשון התפסה שיהיה השני כמו הראשון. וכיון שאינו מענין תמורה אין שייך בו איסור, ובחרו בעוף שאינו ראוי למזבח שלא יהיה טעות בקרבן, רק יש שעושים בבעל חי שראוי לקרבן.

קיח:

אם מקיים מצות הכנסת אורחים כשנוטל שכר מהאורח

בגמרא עתידה מצרים שתביא דורון למשיח, כסבור אינו מקבל מהם, אמר לו הקדוש ברוך הוא למשיח קבל מהם אכסניא עשו לבניי במצרים. ומבואר שאף שעבדו ישראל למצרים כל אותם שנים והרויחו מחמת כן, מ"מ נחשב להם לדבר טוב. והנה מצינו מחלוקת בין הפוסקים באופן שהמארח נוטל שכר על האירוח אם הוא מקיים מצות הכנסת אורחים, דעת המגן אברהם (סי' רלו סק"ג) שמי שסמוך על שולחן בעל הבית ומשלם לו דמי מזונו, אינו צריך לברך את בעה"ב בברכת אורח המובאת בגמרא (נרכות מו.), ומבואר שסובר שאם האורח משלם על מזונו אין בעה"ב מקיים מצות הכנסת אורחים. וכן מבואר גם ממה שכתב בהלכות שבת (סי' שו סק"ז) שמי שהשכיר חדר לחבירו לצורך שבת, אסור לו ליטול שכר כיון שזה שכר שבת, ומבואר שסובר שבאופן שמשלם עבור השכירות אין הבעה"ב מקיים מצות הכנסת אורחים, שאם לא כן היה לו להתיר ליטול שכר שבת משום שהוא צורך מצוה של הכנסת אורחים.

אמנם היעב"ץ במור וקציעה (סי' רלו) חולק על המג"א וסובר שגם אם המארח נוטל שכר חייב האורח לברכו. ולדבריו גם לענין שכר שבת יש מקום להקל כיון שהוא לצורך מצוה. וכן כתב המהרש"ם בדעת תורה (סי' שו ס"ד ד"ה מקרי שפיר יוסי), שאפשר שמותר ליטול שכר עבור השכרת החדר כיון שהכנסת אורחים מצוה היא, ודינה ככל שכר עבור מצוה שיש מתירים לקחתו. אכן בהגהות המביא לבית הדפוס בדעת תורה שם תמה על היתר זה, כיון שלפי זה בטל כל איסור שכר שבת, כיון שכל פעולה שאדם עושה לחבירו ללא קבלת שכר היא בכלל גמ"ח, ואם כן יהיה מותר לעשותה גם בשכר. וכן בתשובות והנהגות (שו"ת, סי' קנו) דחה סברא זו [ולא הביאה בשם המהרש"ם], וכתב שפשוט שרק פעולה שעושה בחינם היא מצוה ולא כשלוקח תשלום עבורה, ואף שבחזנים נחשב מצוה אף בשכר, זהו משום שעצם התפילה היא מצוה מה שאין כן בהכנסת אורחים שכל מהות המצוה היא דווקא בבואו לביתו. אהח"ת 19/06/2018

ובדברי משה (המלנכתם, שו"ת, שו"ת סי' ט) נשאל על מה סמכו להתיר להשכיר חדר במלון או בית דירה לשבת קודש בלבד, ואין חוששים לשכר שבת. ונשא ונתן בדברי המהרש"ם ויישב קושיות האחרונים על דבריו, ומסיק שטוב יותר שישהו בחדרים גם כמה שעות בערב שבת ובמוצאי שבת, או שבעל האכסניא יתן להם גם חמין וכיוצא בזה, ויבליעו את שכר השבת בשכר השעות שבחול או בשכר החמין וכיוצא בו. וכעין זה מסיק בשמירת שבת כהלכתה (מהדו"ת פכ"ח סנ"ו).

קיט.

הנאה מממון רשעים

בגמרא ביארו את הכתוב שנאמר בעדת קורח (במדבר יו"ד ו) שהאדמה בלעה את בתיהם ואהליהם 'ואת כל היקום אשר ברגליהם', אמר רבי אלעזר, 'יקום' זה ממונו של אדם, שמעמידו על רגליו. ומבואר בזה שהממון הוא קיומו של האדם, ומכאן למדו האחרונים לאיסור הנאה מממון הרשעים, וכמו שיבואר.

בדברי יואל (לך לך עמ' שטז ד"ה ומה שלרשו) כתב בפירוש מאמר הכתוב שאמר אברהם אבינו למלך סדום (בראשית יד כג) 'אם מחוט ועד שרוך נעל ואם אקח מכל אשר לך ולא תאמר אני העשרתי את אברם', ולכאורה הרי כל הרכוש היה מקנה קניינו של אברהם אבינו שהצילו במלחמה, ודינו כמציל מן הנהר ומן הגייס שהרי אלו שלו, ואם כן מה איכפת לו לאברהם אבינו אם יאמר אני העשרתי אח אברם, והרי אין האמת כדבריו, ואין זה רכושו של מלך סדום, אלא של אברהם שזכה בו מצד הדין. וביאר על פי האמור בסוגייתנו שממונו של אדם הוא שמעמידו על רגליו, ולכך סירב ונמנע אברהם אבינו מליקח כלום מרכוש סדום, אף שהיה שלו מצד הדין, לפי שחשש שמלך סדום יתפאר לומר אני העשרתי את אברם, ועל ידי הממון שלו העמידו על רגליו, ובזה ימשיך ויתפוס גם אחרים לשיטתם ורעתם, שיחשבו שמותר ליהנות מממון הרשעים העושים כמעשה אנשי סדום, והראיה שגם אברהם אבינו ע"ה התעשר מממונם של סדום ולא הזיק לו, ובאמת אסור ליהנות מממון הרשעים, שהוא מסמא עיני האדם המקבלם.

והביא שהאריך בזה בספר אגרא דכלה (פרשת שופטים), שכח הפועל בנפעל, ועל כן ממונו ורכושו של אדם שמסגלו על ידי מעשיו יש בו כח הפועל של בעל הממון, ועל כן נאסר לנו ליהנות מממון הרשעים, לפי שכשהאדם הכשר יקחנו לעצמו, יגרום לנפשו פעולת זרות כפי הכח הפועל הנפשיי מהבעלים הראשונים.

ומטעם זה לא רצה אברהם אבינו לקבל ממנו אף הרכוש שהיה שלו מצד הדין, כדי שלא תצא תקלה על ידו, פן ילמדו אחרים ליהנות מממון של רשעים ממש, ועל ידי זה יתפסו וימשכו ללמוד גם מעשיהם. והאריך בזה בדברי יואל בעוד מקומות רבים.

ויסוד הדברים כבר מבואר בקיצור בפירושי התורה לרבי יהודה החסיד (בראשית סס), שהביא בשם אביו שהקשה למה לא נטל אברהם הממון, והלא מלך סדום רשע היה ולמה החזיר לו, אלא מכאן שאדם צדיק אין לו ליהנות מממון אדם רשע שבזה העולם לא עשה טובה בממונו.

קיט:

נוסח 'ועקידת יצחק לזרעו היום תזכור'

בגמרא, דרש רבי עוירא משם רב אמי או רב אסי, מהו שנאמר (בראשית כב ח) 'ויגדל הילד [יצחק] ויגמל ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק', עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות סעודה לצדיקים ביום שיגמול חסדו לזרעו של יצחק, היינו בימות המשיח. ומבואר

שומע כעונה

אף שבאמירת 'יאמר נא ישראל וגו' יאמרו נא בית אהרן וגו' יאמרו נא יראי ה'' וגו' יוכלו הציבור לצאת במה ששומעין מפי השליח ציבור, ששומע כעונה, מכל מקום טוב יותר שיאמרו בעצמם בנחת, שלפעמים אינו מכוין, וכן נוהגין כהיום[חפט].

ברכות הלל של יום טוב

ברכה קודם ההלל

ביום טוב שחרית גומרים ההלל, ומברכים 'לגמור את ההלל', בין ציבור בין יחיד[חצ]. ויש אומרים שמברכים 'לקרות ההלל'[חצא], ואם אמר 'לגמור', יצא. ובמקום שנהגו לומר 'לגמור' אין לבטל מנהגם[חצב]. ואף אשה יכולה לקרות הלל ולברך, אף על פי שאינה מחוייבת[חצג].

כשעומד באמצע פסוקי דזמרה

אם הוא עומד באמצע פסוקי דזמרה, אין לו לומר אז הלל באמצע, שלא יפסיד הברכות[חצד].

ברכה אחר ההלל

ומקום שנהגו לברך אחריו, מברך. כיצד מברך 'יהללוך ה' אלקינו כל מעשיך וצדיקים וחסידיך עושי רצונך, וכל עמך בית ישראל ברנה יודו לשמך, כי אתה ה' לך טוב להודות ונעים לשמך לזמר, ומעולם ועד עולם אתה האל, ברוך אתה ה' המלך המהולל המשובח המפואר חי וקיים תמיד ימלוך לעולם ועד[חצה].

ברכות הלל של ראשי חדשים

בציבור וביחיד

בראש חודש קורים הלל בדילוג, ויש אומרים שאין מברכין עליו, שאין מברכין על המנהג[חצו], וכן נוהגין בארץ ישראל וסביבותיה[חצז]. ויש אומרים שהציבור מברכין עליו בתחילה 'לקרוא את ההלל', ואם בירך 'לגמור' אין צריך לחזור[חצח], ולבסוף 'יהללוך', והיחיד אין מברך עליו[חצט]. ויש אומרים שגם יחיד מברך עליו[חק], וכן נוהגין במדינות אלו[חקא]. ומסתבר שגם אשה יכולה לקרות הלל ולברך[חקב].

יחיד השומע ציבור קורים הלל

ומכל מקום יזהר אדם לקרותו בציבור, כדי לברך עליו עם הציבור[חקג]. ולכן אם בא לבית הכנסת סמוך להלל, יקרא הלל תחילה עם הציבור ואחר כך יתפלל[חקד]. וכן אם הוא באמצע פסוקי דזמרה יש לו להפסיק לקרות הלל עם הציבור, ואין זה הפסק, שלא גרע ממזמורים שמוסיפין בשבת, ומכל מקום לא יברך על ההלל לא בתחילה ולא בסוף, ויוצא במה שכבר בירך 'ברוך שאמר' בתחילה ובברכת 'ישתבח' בסוף[חקה]. ובכל האופנים האמורים יאמר אחר שמונה עשרה פעם שנית הלל, בלא ברכה[חקו].

יחיד אומר לשנים שיקראו עמו

יש אומרים שכשיחיד קורא, אומר לשנים שיאמרו עמו ראשי פרקים שאז הרי הוא כרבים[חקז], ונהגו כן ב'הודו' ולא ב'אנא'[חקח]. ועיקר דבר זה אינו אלא לכתחילה, ואם אין מצויים לפניו שנים אין לו לחזור אחריהם[חקט].

ברכה סמוך לעשיית מצוה

כל המצוות מברך עליהם קודם[חקי] לעשייתן[חקיא].

סעודה המזומנת לצדיקים לעולם הבא

חכמים קראו לטובה זו המזומנת לצדיקים לעולם הבא דרך משל סעודה, וקורין לה בכל מקום העולם הבא[חקיב]. ויש אומרים שהיא סעודה ממש[חקיג].

ברכת המזון על הכוס

ראה לעיל (קה:).

אכילה אחר קרבן פסח

אחר שאכל מצה ומרור, נמשך בסעודה ואוכל כל מה שהוא רוצה לאכול, ושותה כל מה שהוא רוצה לשתות. ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית, ואינו טועם אחריו כלל, כדי שיהיה הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח בפיו שאכילתו היא המצוה[חקיד]. ודווקא אחר גמר אכילת כזית האחרון של פסח, אסור לטעום כלום, אבל כשהתחיל לאכול הפסח ועוד יש לפניו מן הפסח, יכול לאכול באמצע אכילתו כל מה שרוצה[חקטו].

אכילה אחר האפיקומן

אכילה

בזמן הזה שלאחר גמר כל הסעודה אוכלים ממצה השמורה תחת המפה, כזית כל אחד, זכר לפסח הנאכל על השובע[חקטז], אין לאכול אחר אפיקומן שום דבר[חקיז], אפילו קליות ואגוזים וכיוצא בהן, כדי שיהיה הפסק סעודתו וטעם המצה בפיו שאכילתו היא המצוה[חקיח]. ויש אומרים שמותר לאכול אחריו מצה שמורה משעת קצירה או משעת לישה[חקיט].

בדיעבד

ובדיעבד אם אכל אחריו שום דבר, אם אין קשה עליו האכילה, יחזור ויאכל כזית מצה שמורה לשם אפיקומן[חקכ].

שתיה

ראה לעיל (קיח.) בדין שתיה אחר ארבע כוסות.

[תפט] **משנ"ב** (שם). [תצ] **שו"ע** (שם סי' תרמד ס"ב), וכעי"ז ברמב"ם (מגוכה פ"ג ה"ה, י). [תצא] **רמ"א** (שם סי' תפח ס"ב). דהיינו שלא יאמר 'לגמור ההלל', שיש לחשוש שמא ידלג תיבה או אות אחת ויש חשש ברכה לבטלה. לשון הטור בשם הר"מ [הו"ד במרדכי (שכח פ"כ סי' רפו)], משנ"ב (שם סק"ג). ולכאורה אף אם יברך 'לקרות', אם ידלג מההלל גם כן לא יצא, כמו במגילה, וכמו שנפסק בשו"ע (שם סי' תכב ס"ו) שאם קרא יחזור למקום שטעה. ואפשר לומר שסבר הר"מ כדעה ראשונה שבשו"ע (שם סי' תכ) לענין מגילה, שאין מדקדקין בטעויותיה, דהיינו שאף אם לא קרא התיבה כתיקונה גם כן יצא. ומסתבר שהוא הדין לענין הלל, ולזה אמר שאם יאמר 'לקרות' לא יהיה חשש ברכה לבטלה, מה שאין כן אם יאמר 'לגמור', שאז אף אם ידלג אות אחת הרי לא גמר, ויש כאן חשש ברכה לבטלה. שער הציון (שם סק"ג). [תצב] **משנ"ב** (שם). [תצג] **ביאור הלכה** (סי' תכב ד"ה הלל). וכמו בכל מצות עשה שהזמן גרמא שמדקדקות על עצמם ומברכות. [תצד] **משנ"ב** (סי' תכב ס"ק טו). שמבואר להלן שבראש חודש כשהציבור קורים הלל, והוא עומד באמצע פסוקי דזמרה, יש לו להפסיק לקרוא עמהם, ואז אינו מברך תחילה וסוף, אלא סומך על 'ברוך שאמר' ו'ישתבח', הנה זהו רק בראש חודש שיש פוסקים שאין לברך בו על ההלל, אבל בימים שגומרים את ההלל שאז הוא חייב בברכה לכל הדעות, אין לו לעשות כן, שלא יפסיד הברכות. משנ"ב (שם). [תצה] **רמב"ם** (שם ה"י). [תצו] **שו"ע** (שם סי' תכב ס"ג), וכעי"ז ברמב"ם (מגוכה פ"ג ה"ה, י). [תצא] **רמ"א** (שם סי' תפח ס"ב). דהיינו שלא יאמר 'לגמור ההלל', שיש לחשוש שמא ידלג תיבה או אות אחת ויש חשש ברכה לבטלה. לשון הטור בשם הר"מ [הו"ד במרדכי (שכח פ"כ סי' רפו)], משנ"ב (שם סק"ג). ולכאורה אף אם יברך 'לקרות', אם ידלג מההלל גם כן לא יצא, כמו במגילה, וכמו שנפסק בשו"ע (שם סי' תכב ס"ו) שאם קרא יחזור למקום שטעה. ואפשר לומר שסבר הר"מ כדעה ראשונה שבשו"ע (שם סי' תכ) לענין מגילה, שאין מדקדקין בטעויותיה, דהיינו שאף אם לא קרא התיבה כתיקונה גם כן יצא. ומסתבר שהוא הדין לענין הלל, ולזה אמר שאם יאמר 'לקרות' לא יהיה חשש ברכה לבטלה, מה שאין כן אם יאמר 'לגמור', שאז אף אם ידלג אות אחת הרי לא גמר, ויש כאן חשש ברכה לבטלה. שער הציון (שם סק"ג). [תצב] **משנ"ב** (שם). [תצג] **ביאור הלכה** (סי' תכב ד"ה הלל). וכמו בכל מצות עשה שהזמן גרמא שמדקדקות על עצמם ומברכות. [תצד] **משנ"ב** (סי' תכב ס"ק טו). שמבואר להלן שבראש חודש כשהציבור קורים הלל, והוא עומד באמצע פסוקי דזמרה, יש לו להפסיק לקרוא עמהם, ואז אינו מברך תחילה וסוף, אלא סומך על 'ברוך שאמר' ו'ישתבח', הנה זהו רק בראש חודש שיש פוסקים שאין לברך בו על ההלל, אבל בימים שגומרים את ההלל שאז הוא חייב בברכה לכל הדעות, אין לו לעשות כן, שלא יפסיד הברכות. משנ"ב (שם). [תצה] **רמב"ם** (שם ה"י). [תצו] **שו"ע** (שם סי' תכב ס"ג). [תצז] **שו"ע** (שם סי' תכב ס"ג). [תצח] **רמ"א** (שם). שלשון 'גומר' אינו בדווקא על מי שגומר, שלפעמים 'גומר' בלשון חכמים כמו 'קורא'. משנ"ב (שם ס"ק יג). [תצט] **שו"ע** (שם). [תק] **ואף על פי שאינו אלא מנהג**, מצינו הרבה דברים שאינם אלא מנהג ואף על פי כן מברכין עליהם, שכיון שמזקיקין עצמן לכך אין זה ברכה לבטלה. משנ"ב (שם ס"ק טו) ושער הציון (שם ס"ק יג). [תקא] רמ"א (שם). [תקב] **ביאור** הלכה (שם). והביא שם שבסידור יעב"ץ כתב שאין לנשים לברך על הלל של ראש חודש, אבל לא נהגו כמותו. [תקג] **לצאת** ידי דעת הפוסקים שביחיד אין מברכין עליו. משנ"ב (שם ס"ק טז). [תקד] **ודווקא** שיש עוד שהות לקריאת שמע ולתפילה. שער הציון (שם ס"ק טו). [תקה] **משנ"ב** (שם). ועדיף יותר לעשות כן, שיוצא בזה גם דעת הרמב"ם הסובר שבראשי חדשים אין לקרות בברכה אפילו בציבור. שער הציון (שם ס"ק טז). [תקו] **משמרת שלום** (קוידיעוב, סי' ל ס"ג). [תקז] **והיינו** כגון בשעה שאומר 'הודו' יענו גם כן אחריו 'הודו', וכשאומר 'אנא' יענו אחריו 'אנא'. משנ"ב (שם ס"ק יז). [תקח] **רמ"א** (שם). שב'הודו' זה יותר שייך, שהרי אומר 'הודו', ומשמע שלאחרים הוא אומר. וכתבו האחרונים שאין חילוק בזה בין ראשי חדשים לימים שגומרים בהם את ההלל, ובכל אופן יש לו לומר לשנים. ומה שנימק הרמ"א בטעם הדבר שאז הרי הוא כאומר ברבים, רוצה לומר שבראשי חדשים שייך עוד יותר דבר זה, שיוצא על ידי זה גם כן קצת הרמב"ם שיחיד אינו קורא כלל את ההלל בראש חודש. דעת הפוסקים שרק בציבור מברכין ברכת הלל. משנ"ב (שם ס"ק יח). ואף שבשאר 'הודו' אומרים ביחיד, כגון בהלל הגדול, אפשר שכאן כיון שהוא דרך שירה, צריך שיענו אחריו כמו שמצינו בשירת הים. שער הציון (שם ס"ק יז). [תקט] **משנ"ב** (שם). [תקי] **רש"י** (לעיל ז: ד"ה עוכר), 'ויעבור את הכושי' (שמות ל' יח כג) פירושו, רץ והקדים לפניו. הגה"ה בשו"ע (שם סי' כה ס"ק). [תקיא] **שו"ע** (שם סי' קנח ס"ב). [תקיב] **רמב"ם** (מגוכה פ"ח ה"ד). [תקיג] **ראב"ד** (שם). והשיג על הרמב"ם שאם הסעודה היא רק דרך משל, אין כאן כוס של ברכה. כלומר שמבואר בסוגיתנו, שלעתיד לבא הקב"ה עושה סעודה לצדיקים, ונוטל כוס של ברכה ומחזר על כל האבות עד שמגיע לדוד והוא נוטל ומברך. והרמב"ם סובר שהעולם הבא היינו העולם שאחר המוות, והיא הסעודה שאמרו באבות (פ"ג מט"ז) 'והכל מתוקן לסעודה'. והיא סעודה דרך משל, אבל הסעודה המוזכרת בסוגייתנו, תהיה בעולם שאחר תחיית המתים, והיא תהיה סעודה ממש. [תקיד] **רמב"ם** (ממן ומלה פ"ח ה"ט). [תקטו] **צל"ח** (להלן קכח. ד"ה מצמה). ודייק כן מדברי הרמב"ם, שלאחר שכתב (שם ה"ז) שמברך על הפסח ואוכל מגופו של פסח, כתב את הדין האמור שנמשך בסעודה ואוכל כל מה שהוא רוצה לאכול וכו' ובאחרונה אוכל מבשר הפסח וכו'. [תקטז] **שו"ע** (שם סי' תעו ס"ג) וכעי"ז ברמב"ם (שם פ"ח ה"ט). [תקיז] **שו"ע** (שם סי' תעח ס"ג). [תקיח] **רמב"ם** (שם פ"ו ה"ח). [תקיט] **שו"ע הרב** (שם ס"ק). [תקכ] **משנ"ב** (סי' תעח סק"ג). והקשה בשו"ת מנחת יצחק (ח"ה סי' מו - מז) שהמשנ"ב סותר את עצמו בשלשה מקומות ממקום אחד למשנהו, שכאן כתב שאם אכל אחר האפיקומן, יחזור ויאכלנו. ואילו בסימן תע"ב (ס"ק כב) הביא את דברי החיי אדם (כלל קל סי' יג) שאם לא היסב בעת אכילת האפיקומן, לא יחזור ויאכלנו כיון שאסור לאכול שני פעמים, ובסימן תע"ז (סק"ד) כתב שרק אם קשה עליו האכילה אין צריך לחזור ולאכול. ועוד קשה למה אם אכל דבר מה אחר האפיקומן הוא חמור יותר מאם לא אכלו בהסיבה, והרי אם לא אכלו בהסיבה הרי זה חסרון בגוף המצוה, מה שאין כן אם אכל אחריו, הרי זה חסרון צדדי, שאין טעמו נשאר בפיו. ותירץ המנחת יצחק שכיון שלא ברור לו להמשנ"ב לפסוק כהחיי אדם שאם לא היסב אסור לאכול שוב אפיקומן, על כן בסימן תע"ז חזר המשנ"ב מדבריו בסימן תע"ב, ולכן פוסק המשנ"ב שאם לא אכלו בהסיבה, יחזור ויאכלנו אם אין זה קשה לו. ומה שהחמיר המשנ"ב כאן שאם אכל אחריו דבר מה צריך לחזור ולאכול האפיקומן, בעוד שלגבי הסיבה היקל בדיעבד, כיון שהטעם שאמרו שרק לכתחילה צריך להסב ובדיעבד אם לא היסב, יצא, הוא כיון שנחלקו בזה הפוסקים, כמבואר בשער הציון (סי' תעג ס"ק לג) שהראבי"ה סובר שבזמנינו אין דרך להסב, וגם הרמב"ם לא הזכיר דין הסיבה באפיקומן, לכן רק לכתחילה צריך להסב. מה שאין כן הדין שאסור לאכול אחר האפיקומן, הוא מוסכם לכל הדעות, ולכן אם אכל אחריו צריך לחזור ולאכול, ועיין שם מה שהאריך לבאר בזה.

פניני הלכה

בזה שזרעו של יצחק הם הצדיקים מזרע ישראל, ועל פי זה דנו הפוסקים לענין נוסח ברכת זכרונות של ראש השנה, אם צריך לומר בה 'ועקידת יצחק לזרעו של יעקב היום תזכור', וכמו שיבואר.

כתבו מהרי"ל (הלכות תפילת מנחה ליום כפור, עמ' שנג) **והט"ז** (סו"ס סי' תקפג סק"ג) בשם ספר זבחי שלמים להרמ"ק (מ"ח לו: בהג"ה) **והמג"א** (שם סק"ז), שבסוף ברכת זכרונות שאומרים בראש השנה, יש לדקדק לומר 'ועקידת יצחק לזרעו של יעקב היום תזכור', וביאר הט"ז שאם יאמר 'לזרעו תזכור' יהיה גם כן מצוה לזכור את העקידה, אבל אם יאמר 'לזרעו של יעקב' אין צורך לזכור את העקידה, אלא רק לזכור את יעקב שהוא אב האומה, ולא 'לזרעו של יעקב'. ובמשנה ברורה (שם ס"ק יג) כתב שכל אחד ינקוט כמנהג מקומו, שיש לכל אחד על מי לסמוך.

בחתם סופר (סו"ס, סו"ס סי' קמה) כתב שמסוגייתנו מוכח כדברי הריב"ש שאין צריך לומר 'לזרעו של יעקב', שהרי אמרו שעתיד הקדוש ברוך הוא לעשות משתה ביום שיגמול חסד לזרעו של יצחק, וידוע שאין עשיו בכלל, ואם כן מוכח מלשון חז"ל שזרעו של יצחק הוא ישראל דווקא.

ובשדי חמד (מע"ד מערכת ל"מ השמה סי' ג סוס ז) הביא בשם האדר"ת שהעיר על דברי החתם סופר, שיש להתבונן מדוע נקטו בסוגייתנו לשון 'לזרעו של יצחק', וגם מהו החסד ואיזה יום הוא שיגמל חסדו לזרעו של יצחק. וביאר על פי דברי הגמרא (שבת פט:) שעתיד הקדוש ברוך הוא לומר לאברהם ויעקב בניכם חטאו, וישיבו לו ימחו על קדושת שמך, אך יצחק ישיב וכי בני הם ולא בניך, וילמד עליהם זכות, ועל זה יאמרו ישראל ליצחק אבינו אתה וכו'. ולזה מכוונת המליצה בסוגייתנו 'לזרעו של יצחק', והיינו לעתיד לבוא שנחשב לזרעו של יצחק דווקא ונקרא לו אבינו אתה, כיון שבזכות מליצתו נינצל. אולם בתפילת מוסף של ראש השנה, אין מקום לזה.

חשש נותר בחתיכה שמשאירים מהאפיקומן

במשנה, אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. הרשב"ם (ד"ה אין מפטירין שמר המצה) כתב שאפיקומן נאכל באחרונה לשם חובה זכר למצה הנאכלת עם הפסח בכריכה, ואינו זכר לקרבן פסח עצמו, והטעם שאחר אותה מצה אין נפטרים באכילת דבר אחר, הוא כדי שלא לשכוח טעמה, וכן מבואר בעוד ראשונים. אמנם הרא"ש (סי' ל) הקשה עליו, שלפי זה היה צריך לאכול עם האפיקומן מרור וחרוסת, כיון שהוא זכר למצה הנאכלת עם הפסח בכריכה כמו בזמן המקדש שהיו אוכלים הכל ביחד, ולכך מסיק שאותה מצה אינה לשם חובה, אלא אוכלים אותה זכר לקרבן פסח שהיה נאכל על השובע באחרונה, ולפי שהיא זכר

עד אימתי אסור לאכול

יש אומרים שאף שאסור לאכול ולשתות אחר האפיקומן, מכל מקום לאחר שישן וניעור, מותר לשתות אפילו יין[תקכא], ויש אומרים שיש להחמיר שלא לאכול או לשתות כל הלילה[תקכב].

אכילת אפיקומן בשני מקומות

ולא יאכל האפיקומן בשני מקומות[תקכג], והוא הדין בחדר אחד מקצתו בשולחן זה ומקצתו בשולחן אחר[תקכד], שאין זה עדיף מאילו הפסיק בשינה שאסור לאכלו משום שהוא כאוכל בשני מקומות[תקכה], אמנם שאר הסעודה מותר לאכול בכמה מקומות[תקכו].

קכ.

אכילת אפיקומן לתיאבון

לא יאכל ולא ישתה הרבה יותר מדי קודם אכילת האפיקומן, שלא יאכלנו על אכילה גסה[תקכז], או ישתכר ויישן מיד[תקכח]. ואם שבע כל כך עד שנפשו קצה באכילה מרוב שובע, אף שדוחק עצמו לאכול, אינו יוצא ידי חובתו כלל במצוה זו[תקכט].

חיוב אכילת מצה מצותה

מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר, שנאמר (שמות יב יח) 'בערב תאכלו מצות', בכל מקום ובכל זמן. ולא תלה אכילה זו בקרבן הפסח אלא זו מצוה בפני עצמה[תקל].

לילה ראשון

ואין חיוב ארחות חיים (אוצר החכמה) מצה אלא בלילה הראשון בלבד[תקלא], ומשאכל כזית יצא ידי חובתו[תקלב].

סדר אפייתן והנחתן בקערה

ונהגו לעשות שלש מצות של סדר מעשרון, זכר ללחמי תודה[תקלג]. ועושים בהם סימן לידע איזה ראשונה או שניה או שלישית[תקלד], ומניחים הראשונה, והשניה באמצע, והשלישית בתחתונה לכריכה. ואם שינה לא עיכב. ואופין אותם גם כן כסדר. ואם נשברה אחת מהן לוקחין אותה לשניה[תקלה], שהרי בכל אופן פורסין אותה[תקלו].

שאר ימי החג

אבל שאר כל הלילות וכל הימים אינו מחויב לאכול לחם עוני, אלא מוזהר שלא לאכול חמץ[תקלז]. ואף שמחויב לאכול פת ביום טוב, יכול לצאת במצה עשירה, דהיינו שנילושה במי פירות. ומשום ספיקא דיומא, חייב אף בלילה שניה[תקלח]. ויש אומרים שאף בשאר הימים אף על פי שאין חיוב לאכול מצה לחם עוני, מכל מקום יש בזה מצוה[תקלט].

מצות אכילת מרור בזמן הזה

אכילת מרור אינה מצוה מן התורה בפני עצמה, אלא תלויה היא באכילת הפסח, שמצות עשה לאכול בשר הפסח על מצה ומרורים[תקמ]. ומדברי סופרים לאכול המרור לבדו בליל זה אפילו אין שם קרבן פסח[תקמא].

לישת מצת מצוה בערב פסח לאחר חצות המנהג

נוהגין שלא ללוש מצה של מצוה בערב פסח עד אחר חצות, שהוא זמן הקרבת קרבן פסח[תקמב]. אבל מעצם הדין אין לחוש לזה[תקמג], ועל כן בדיעבד אם אפה המצה קודם שש, ואפילו חודש או שני חדשים קודם פסח ועשאן לשם מצה, כשר[תקמד], ויש אומרים שאפשר לצאת ידי חובתו גם במצות שנשארו מהפסח של שנה שעברה[תקמה]. ויש אומרים שמדרבנן אינו יוצא ידי חובתו במצה שאפה שלשים יום קודם הפסח[תקמו].

שאר מצות

ודווקא מצת מצוה, דהיינו אותה מצה שהוא עתיד לצאת בה ידי חובתו, נוהגין ללוש אחר חצות, אבל שאר מצות שאדם אוכל בפסח אין נוהגין ליזהר בזה[תקמז].

ערל שאכל קרבן פסח

ערל שאכל כזית מבשר הפסח לוקה, שנאמר (שמות יב מח) 'וכל ערל לא יאכל בו'[תקמח]. ויש אומרים שאף אם מתו אחיו מחמת מילה ואין צריך למול, וכן בכל אופן שיש סכנה למול, מכל מקום עובר בלאו[תקמט], ויש אומרים שדווקא אם הוא מתיירא למול עובר בלאו, אבל במתו אחיו מחמת מילה שאינו רשאי למול, או באיזה ענין שאינו רשאי למול מחמת סכנה, רשאי לאכול קרבן פסח, ואין לו דין ערל[תקנ]. ואם היתה שעה הראויה למולו ורק אחר כך חלה לכל הדעות אינו אוכל[תקנא].

ערל אוכל מצה ומרור

ערל אוכל מצה ומרור, וכן מותר להאכיל מצה ומרור לגר תושב ולשכיר[תקנב].

קכ:

מי שישן באמצע אכילת האפיקומן יחיד

מי שישן בתוך הסעודה והקיץ אינו

[תקכא] **חק יעקב** (סס ס' מפפ פק"פ), **פמ"ג** (פ"פ סס פק"פ), **שו"ת שבט הקהתי** (ח"פ סי' קמד). **ובהגדה של פסח חיים לראש** (נפון פ"ת ח) **הביא דברי ספר יוסף עליכם, המתיר לתלמידי חכמים הניעורים כל הלילה, לאכול פירות לאחר שתים או שלש שעות.** [תקכב] **הגדה של פסח חיים לראש** (סס), **שו"ת שבט הקהתי** (סס). **אמנם בהגדה של פסח חיים לראש** (סס) **מסיים שהמיקל יש לו על מי לסמוך. וראה להלן** (קכ:) **בדין סוף זמן אכילת מצה, שהאבני נזר מחדש שלרבי אלעזר בן עזריה הסובר שזמן אכילת קרבן פסח עד חצות, איסור האכילה לאחריו הוא גם כן רק עד חצות, ואילו מחצות ואילך מותר לאכול ולשתות מה שירצה.** [תקכג] **מפני שאפיקומן זכר לפסח, ופסח אינו נאכל בשני מקומות לפי שנאמר** (שמות יב מו) 'בבית אחד יאכל'. **משנ"ב** (סי' תעח סק"ד). [תקכד] **משנ"ב** (סס). **שהרי זה כשני מקומות. משנ"ב** (סס). [תקכה] **רמ"א** (סס). **והרי זה ראיה שבמצה מחמירין בשני מקומות כמו בקרבן פסח. משנ"ב** (סס פק"ה). [תקכו] **משנ"ב** (סס פק"ג). [תקכז] **דהיינו שאינו מתאווה כלל לאכול. שאז אינו עושה מצוה מן המובחר. שאף שאפיקומן הוא זכר לפסח, והפסח נאכל על השובע, דהיינו שהוא שבע כבר, ולכן אוכלין מותר לאכול ולשתות מה שירצה.** [תקכח] **מפני שאפיקומן זכר לפסח, ופסח אינו נאכל בשני מקומות לפי שנאמר** (שמות יב מו) 'בבית אחד יאכל'. **משנ"ב** (סי' תעח סק"ד). [תקכט] **משנ"ב** (סס). **שהרי זה כשני מקומות. משנ"ב** (סס). [תקל] **רמ"א** (סס). **והרי זה ראיה שבמצה מחמירין בשני מקומות כמו בקרבן פסח. משנ"ב** (סס פק"ה). [תקלא] **משנ"ב** (סס). **דהיינו שאינו מתאווה כלל לאכול. שאז אינו עושה מצוה מן המובחר. שאף שאפיקומן הוא זכר לפסח, והפסח נאכל על השובע, דהיינו שהוא שבע כבר, ולכן אוכלין האפיקומן אחר גמר הסעודה, מכל מקום צריך שיהא לו קצת תאוה לאכול, ואם לא אין זה מן המובחר. משנ"ב** (סי' תעו סק"ו). [תקלב] **רמ"א** (סס פ"ח). **ואומרו בתוספתא** (פ"י ה"ח) **שחייב אדם לעסוק בהלכות פסח כל הלילה. משנ"ב** (סס פק"ו). [תקלג] **משנ"ב** (סס פק"ו). **שאכילה גסה כזו אינה נקראת אכילה כלל. עוד כתבו הפוסקים, שלא יהיה אכילת אפיקומן על האדם לטורח, שעל ידי זה אין מתקיימת המצוה מן המובחר. משנ"ב** (סס). [תקלד] **רמב"ם** (סס פ"ו ה"ח). [תקלה] **שו"ע** (סס סי' תעח סי"ז), **וכעי"ז ברמב"ם** (סס). [תקלו] **רמב"ם** (סס). [תקלז] **עיין בספר בית מאיר שמפקפק על המנהג, ובכמה מקומות כהיום נשתקע המנהג. משנ"ב** (סי' תעח ס"ק מו). [תקלח] **ואין לעשות אותיות להיכר, שכששוברין אותה הרי זה מוחק ביום טוב. משנ"ב** (סס ס"ק מז). [תקלט] **והיינו אף אם השלישית נשברה, ואם כן מקדימין עכשיו השלישית קודם לשניה, מכל מקום משום הקדמה למצוה אין צריך לאפות אחרת. משנ"ב** (סס ס"ק מח). [תקמ] **רמ"א** (סס). [תקמא] **כעי"ז ברמב"ם** (סס פ"ח ה"ג). [תקמב] **כעי"ז ברמב"ם** (סס פ"ח ה"ג). [תקמג] **שו"ע** (סס סי' תנח סק"ח). [תקמד] **רמב"ם** (סס). [תקמה] **שו"ת מהרש"ם** (ח"ו סי' כט). [תקמו] **ב"ח** (סס ס"ג). [תקמז] **משנ"ב** (סס סק"ג). [תקמח] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ט ה"ח). [תקמט] **מנחת חינוך** (מצוה ח אות ו), **מסתימת הרמב"ם, וכן היא שיטת רש"י** (יבמות ע. ד"ה הערל) **ותוספות** (סס ד"ה הערל). [תקנ] **מנחת חינוך** (סס) **בשם ר"ת בתוספות** (סס). [תקנא] **מנחת חינוך** (סס). **וראה שם ראייתו.** [תקנב] **רמב"ם** (סס). **ודקדק הרמב"ם בלשונו וכתב שערל חייב לאכול מצה ומרור, שישראל הוא, אבל גר תושב ושכיר שגוים הם מותר להאכילם. מנחת חינוך** (סס אות ו). **ומקשה המנחת חינוך, שזה מובן שהערל חייב** [תקמד] **משנ"ב** (סס). **והנה רוב ישראל אין נוהגין ליזהר אפילו במצת מצוה ללוש בערב פסח כי אם איזה מהם, ויש טעם להליץ בעד המנהג, מפני שיש כמה דעות שחמץ במשהו אפילו בערב פסח, וזה קשה ליזהר שלא ימצאו אף משהו חמץ בהחטים שלא יהיו מצומחים, ועל כן אופין מקודם כדי שיתבטל החמץ. משנ"ב** (סס סק"נ). [תקמה] **שו"ת מהרש"ם** (ח"ו סי' כט). **וכתב שם שדווקא אם שמרו עליהם כל השנה מידי חמץ, וגם אין בהם התולעים שנקראים מילבין, כי על פי רוב בלחם ישן נמצאים תולעים אלו, וצריכין לעיין על זה הדק היטב.** [תקמו] **ב"ח** (סס ס"ג). [תקמז] **משנ"ב** (סס סק"ג). **ששאר מצות לא הוקשו לקרבן פסח. לבוש** (סס נהגה"ס). [תקמח] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ט ה"ח). [תקמט] **מנחת חינוך** (מצוה ח אות ו), **מסתימת הרמב"ם, וכן היא שיטת רש"י** (יבמות ע. ד"ה הערל) **ותוספות** (סס ד"ה הערל). [תקנ] **מנחת חינוך** (סס) **בשם ר"ת בתוספות** (סס). [תקנא] **מנחת חינוך** (סס). **וראה שם ראייתו.** [תקנב] **רמב"ם** (סס). **ודקדק הרמב"ם בלשונו וכתב שערל חייב לאכול מצה ומרור, שישראל הוא, אבל גר תושב ושכיר שגוים הם מותר להאכילם. מנחת חינוך** (סס אות ו). **ומקשה המנחת חינוך, שזה מובן שהערל חייב**

פניני הלכה

לפסח יש ליתן לה דין הפסח שלא לאכול אחריה ואין צריך לאכול עימה מרור וחרוסת. ובשו"ע (סי' תעו ס"ו) פסק שלאחר גמר כל הסעודה אוכלים כזית מצת אפיקומן זכר לפסח הנאכל על השובע, ומבואר שנקט כשיטת הרא"ש שטעם אכילת מצת האפיקומן, הוא זכר לקרבן פסח.

והנה בכף החיים (סס סק"ו) **הביא בשם היפה לב** (פ"ה סי' תעו סק"פ) **שנהגו בני עליה לשייר** ממצת האפיקומן להניח בתוך כיסי בגדיו צרורות בשמלותם לשמירה לחיבוב מצוה, ויורדי הים באניות כאשר רואים סערה גדולה בים, יטילו ממנה אל הים ויעמוד מזעפו, עיי"ש. ובארחות חיים (ספינקפ, סס סק"פ) הביא בשמו שטוב ליקח מהאפיקומן לישא אצלו בחיקו והוא סגולה להינצל מהגזלנים ולהבריח הקליפות, והוא רמוז בכתוב 'מכל צרה הצילני' (תהילים ג ט), ראשי תיבות מצה. ואם יהיה מבציעת המוציא שבירך בה ב' ברכות יותר טוב. וראה עוד במנהגי פרנקפורט (ניקן פ"ת ט). **ובערך ש"י** (סי' תעו) **הביא דברי הזוהר** (פנחס רמח:) **שכתב** 'אמאי אתקריאת מצה, אלא הכי תנינן, שדי בגין דאמר לעולמו די דיאמר לצרותינו די, אוף הכי מצה בגין דקא משדד דמברחת לכל סטרין בישין ועביד קטטה בהו כגוונא דשדי דמזוזה דמבריח לשדים ומזיקים דתרעא אוף הכי איהי מברחת לון מכל משכני קדושה ועביד מריבה וקטטה בהו, כמה דאת אמר (שמות יח ז) מסה ומריבה ע"ד כתיב מצה, והא מסה בסמך איהו אלא תרגומו דמסה איהו מצותא', וכתב בערך ש"י שלפי דברי הזוהר הנ"ל מבואר הטעם שמניחים המצה לשמירה. ועיין בט"ז (דנלי דף שמות יג לה, סי' קמו ס"ק יח) שכתב שלמדנו מן הפסוק (שמות יג לה) 'משארותם צרורות בשמלותם' ופירש ש"י שיירי מצה ומרור, שאף שכבר קיים מצות אכילת מצה, יש להיזהר בנותר ממנו חיבוב מצוה. ועיין בדברי הגאונים (סוף סי' תעו) **שהביא שהרה"ק מורד"ב מראדושיץ נתן לחולה שנחסרה ריאתו** אפיקומן טחון מעורב במים ויאכלו ויתרפא על ידי זה.

ובמשנה שכיר (סוי"ת, סי' קכג) נשאל אם לשייר בחוץ לארץ מהאפיקומן של ליל ראשון או של ליל שני, וכתב שהמנהג לשייר מהאפיקומן של ליל שני, ובטעם הדבר כתב על פי דברי הרא"ש הנזכרים שהאפיקומן הוא זכר לפסח ונוהגים בו כל דיני הפסח, וכיון שנותנים לו כל דיני פסח, אם כן פשוט שכשם שבפסח היה אסור להותיר ממנו, כמו כן אסור להותיר מהאפיקומן, וצריך לאוכלו לגמרי, שהרי אין לחלק בין דיני נותר לשאר דיני הפסח שנותנים לאכילת האפיקומן. על כן ודאי פשוט שגם בזה דין הפסח עליו ואין לשייר. ומה שמקילים לשייר בליל השני יש לומר שכיון שאינו דאורייתא הקילו בזה שלא לנהוג בו דין נותר, וכשם שיש שאין מקפידים בליל שני לאכול קודם חצות. אבל בלילה הראשון אין לשייר משום שהוא כנותר. וכתב שעל פי זה נראה ברור שאסור לאכול מהאפיקומן המשויר, שדינו כנותר, וכן נוהגים לשורפו בכל ערב פסח עם שריפת החמץ ולא לאוכלו [ועיי"ש במה שדן בשולי התשובה מה יעשו בארץ ישראל שאין ב' לילות, ומה שהביא מדברי כמה פוסקים שנראה שהתירו לאכול מהאפיקומן המשויר].

קכ.

מיעוט באכילה בליל הסדר

בסוגייתנו מבואר שהסופגנין והדובשנין והאיסקריטין אדם ממלא כריסו מהן ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה, וביארה הגמרא שאע"פ שהיה מקום לחשוש שמא יבוא לאכול את המצה אכילה גסה, חידשה הברייתא שאין צריך לחשוש לכך, ואפשר לאכול את המצה גם באחרונה. ומבואר בזה שאין נכון לאכול את המצה שאוכלים באחרונה אכילה גסה.

ובמנהגי מהרי"ל (סדר הפגדה אות נ) כתב, דרש מהר"י סגל, בכל יום טוב נכון להרבות מאכלים, מלבד שני לילות הסדר משום שצריך לאכול עדיין אפיקומן. ואף על פי שנאכל על השובע, מכל מקום אינו נאכל על אכילה גסה שאחריה קץ באוכלין. ועוד טעם יש שלא להרבות באכילה, למען לא ישנו התינוקות וישאלו. והביא דבריו הרמ"א בדרכי משה (סי' תעו אות נ) ובהגהותיו (סס ס"ח), שלא יאכל ולא ישתה הרבה יותר מדאי שלא יאכל האפיקומן על אכילה גסה.

וביאר בשו"ע הרב (סס ס"ה), שיש להיזהר שלא לאכול ולא לשתות בסעודה זו הרבה יותר מדאי, שלא יאכל האפיקומן באכילה גסה, דהיינו שאינו תאב כלל לאכול, שאז אינו עושה [מצוה] מן המובחר. שאף שהאפיקומן הוא זכר לפסח והפסח היה נאכל על השובע, דהיינו שהוא שבע כבר, ולכן אוכלים האפיקומן אחר גמר כל הסעודה, מכל מקום צריך שיהא לו קצת תאוה לאכול, אבל כשאינו מתאוה כלל ואוכל הרי זו אכילה גסה ואין זה מצוה מן המובחר, אבל מכל מקום יוצא ידי חובתו באכילה זו. אבל אם שבע כל כך עד שנפשו קצה באכילה מרוב שובעו, אף שדוחק את עצמו לאכול, אינו יוצא ידי חובתו באכילה זו, שאכילה גסה כזו אינה נקראת אכילה כלל.

חוזר לאכול אפיקומן[תקנג], ויש אומרים שחוזר לאכול[תקנד].

בני חבורה

בני חבורה שישנו מקצתן בתוך הסעודה, חוזרים ואוכלים[תקנה]. נרדמו כולם ונעורו לא יאכלו, נתנמנמו[תקנו] כולם יאכלו[תקנז]. ויש אומרים שרק אם נתנמנמו מקצתם יאכלו, אבל אם נרדמו מקצתם, או נתנמנמו כולם לא יאכלו[תקנח]. ויש אומרים שאף אם נרדמו כולם יאכלו[תקנט].

באכילת מצה, שאף על פי שאינו אוכל הפסח, מכל מקום מצות מצה אינה תלויה במצות קרבן פסח, שמצה בזמן הזה אף על פי שאין פסח, מכל מקום היא מדאורייתא, שהלכה כרבא בגמרא (להלן קכ.), אבל מרור שמבואר שם בגמרא שבזמן הזה הוא מדרבנן, וכן פסק הרמב"ם (ממן ומצה פ"ז ה"ב) שאכילת מרור אינה מצוה מן התורה בפני עצמה אלא תלויה היא באכילת הפסח, שמצות עשה לאכול בשר הפסח על מצה ומרורים, והיינו שהוא רק דין מצוה של פסח, אם כן לפי זה כל שאינו אוכל הפסח כגון ערל, כיון שאינו אוכל הפסח אין עליו מצוה כלל מן התורה לאכול מרור. והמנחת חינוך מאריך בזה, ומסיים שאפשר לומר שמה שכתב הרמב"ם שבן נכר וערל אוכלים מצה ומרור, היינו שרשאים לאכול. וכיון שהתורה התירה, שוב חייבים הם לאכול ככל ישראל, אך דווקא מצה חייבים הם, ולא מרור, כיון שמצות אכילת מרור תלויה באכילת הפסח, והם אינם אוכלים הפסח. וכן כתב בשו"ת אבני נזר (או"ח ח"ג סי' תקלד אות ד) שמשמעות דברי הרמב"ם היא שערל ובן נכר מותרים לאכול, ולא כתוספות (כח:) שכתבו שאם באה התורה להתיר, לא היתה התורה צריכה לכתוב זאת, שאין זה חידוש כלל, ורק אם באה התורה לחייבם, מובן למה נכתב פסוק מיוחד לכך. ובחסד לאברהם (קרבן פסח פ"ח ה"ב) תמה למה השמיט הרמב"ם הדין שטמא ומי שהיה בדרך רחוקה שחייב במצה ומרור. **[תקנה] רמב"ם** (ממן ומצה פ"ז ה"ב), שו"ע (סס סי' תפח ס"ב). שהשינה חשובה הפסק, ועשאוהו רבנן כאוכל בשני מקומות. **משנ"ב** (סי' תפח סק"ז). וביארו המגיד משנה (סס) שהם סוברים שהדין של ישנו כולן או מקצתן אמור גם לגבי מצה, ולא רק לגבי קרבן

שינה קודם האפיקומן

וכל האמור אינו אלא באופן שישנו לאחר שהתחילו לאכול האפיקומן, אבל שינה קודם לזה[תקס] אינה הפסק[תקסא].

סוף זמן אכילת קרבן פסח הדין

מדין תורה הפסח נאכל כל הלילה עד שיעלה עמוד השחר[תקסב], ויש אומרים שאינו נאכל אלא עד חצות[תקסג], ויש המסתפקים בזה, וכתבו שעל כן יש ליזהר

פסח. וראיה לזה ממה שאמרו בגמרא שאביי ישב לפני רבה, ונמנם רבה. שאלו אביי האם הוא מנמנם, ענה לו שהוא אכן מנמנם ושנינו במשנה שאם נתנמנמו יאכלו ואם נרדמו לא יאכלו. והרי אביי ורבה היו כמה שנים אחר החורבן, ונמנומו של רבה היה אחר אכילת מצה של מצוה. **[תקנד] השגות הראב"ד** (סס) ועוד ראשונים, מגיד משנה (סס), ביאור הלכה (סס ד"ה נתנמנמו). וביארו המגיד משנה והביאור הלכה שהם סוברים שהדין האמור לא נאמר אלא לפסח בלבד, אבל לא לענין מצה, אלא שהוא הפסק שצריך לחזור וליטול ידיו ולברך המוציא, והמעשה של אביי ורבה לא היה אלא לענין אם היה צריך לחזור ולברך המוציא, אבל לא לאיסור אכילה. ויש מפרשים שלא היה נמנומו של רבה בסעודה, ולא הביאוהו אלא להודיענו שיש חילוק בין נמנמו לנרדמו, וכר' יוסי. **[תקנה] שכיון שיתר בני** החבורה היו נעורים, אין זה הפסק אפילו לגבי הישנים. **משנ"ב** (סס סק"מ). **[תקנו] היינו** שלא נשקע בשינה כל כך, ואם שואלים אותו היכן הנחת כלי זה, וכשמזכירין לו הנחתו במקום פלוני נזכר ואומר הן או לא, זה קרוי מתנמנם. **משנ"ב** (סס סק"ט). **[תקנז] רמב"ם** (סס), שו"ע (סס). ולדעה זו המעשה של אביי ורבה היה, שאביי לא אכל יחד עם רבה, ולכן אם היה רבה נרדם לא היה יכול לחזור לאכול, אולם אם היה אביי אוכל יחד עם רבה, אפילו אם היה נרדם, היה יכול לחזור ולאכול.

לחם משנה (סס). **[תקנח] רשב"ם** (ד"ה רבי יוסי), חק יעקב (סס סק"ג), ביאור הלכה (סס). ולדעה זו המעשה של אביי ורבה היה שאביי אכל יחד עם רבה, ומכיון שכן, אף שרבה נתנמנם, יכול היה לחזור ולאכול, אבל אילו לא היה אביי אוכל עם רבה, כיון שנתנמנם רבה לא היה

שלא לאחר יותר מחצות[תקסד]. ואף לדעה הראשונה, יש אומרים שמדרבנן אין הפסח נאכל אלא עד חצות, כדי להרחיק את האדם מן העבירה[תקסה], ויש אומרים שבפסח לא עשו רבנן הרחקה[תקסו].

בדיעבד

יש אומרים שלדעת הסוברים שמדרבנן אין הפסח נאכל אלא עד חצות משום הרחקה, היינו אפילו בדיעבד אם לא אכל עד חצות, לא יאכל אחר כך[תקסז]. ויש אומרים

יכול לחזור ולאכול אפיקומן. או שהמעשה לא היה כלל בסעודה, ורצו להודיענו החילוק שבין הנמנום והרדימה משום שהלכה כר' יוסי וכאמור. לחם משנה (סס). **[תקנט] תוספות** (נעל קיט: ד"ה ממר), בעל המאור (כו: ד"ה כמצ), מגיד משנה (סס), ביאור הלכה (סס). וכתב הביאור הלכה שהם סוברים שהדין של ישנו באמצע האכילה הוא רק לגבי קרבן פסח ולא לגבי מצה. וכתב שלכן לא העתיק הדעה השניה במשנ"ב, שכיון שיש דעה שלישית הסוברת שעצם הדין לא נאמר רק לגבי פסח ולא לגבי מצה, אם כן די לנו להחמיר באופן שנרדמו כולם, וכפסק השו"ע. **[תקס] דהיינו** בתוך האכילה. **משנ"ב** (סס סק"י). **[תקסא] רמ"א** (סס). דהיינו שאיננו חוששים להפסק זה כיון שאינו בתוך האפיקומן. ולענין אם צריך לברך המוציא עוד הפעם משום השינה, מבואר בשו"ע (סס סי' קעמ ס"ז). **משנ"ב** (סי' קעמ ס"ק יח). **[תקסב] רמב"ם** (קרבן פסח פ"ח הט"ו). כרבי עקיבא החולק על רבי אלעזר בן עזריה שאמר עד חצות, שהלכה כרבי עקיבא מחבירו. מגיד משנה (ממן ומצה פ"ו ה"ב), ביאור הלכה (סי' תעו ד"ה ויהא). ואף על פי שסתמה המשנה כאן ובמסכת ברכות (כ.) כרבי אלעזר בן עזריה, מכל מקום במסכת מגילה (כ:) סתמה המשנה כרבי עקיבא, וכיון שיש סתם משנה כרבי אלעזר וסתם משנה כרבי עקיבא חזרנו לכלל שהלכה כרבי עקיבא מחבירו. לקוטי הלכות (זצמיס מ:). ורבינו מנוח (ממן ומצה סס) כתב, שממה שאמר רבא שהאוכל מצה אחר חצות לדעת רבי אלעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו, ולא אמר סתם שלא יצא ידי חובתו, ראיה שאין הלכה כן, ורק לדעת רבי אלעזר אמר הדין כן. ובבני יששכר (ניסן מאמר ד דרוש ה, על דרך הפסט ד"ה סס ממר) הקשה שמכיון שיש

שבדיעבד אם לא אכל כזית עד חצות, יאכל אחר חצות[תקסח], ויש אומרים שאפילו אם אכל כזית לפני חצות, אלא שנשאר מן בשר הפסח, יאכלנו אחר חצות[תקסט].

מי שכריסו רחבה

אם אדם בעל נפש שכריסו רחבה, ויצטרך זמן רב לאכול הרבה עד שישבור רעבונו, ויודע שבתוך כך יהיה חצות לילה, מוטב שלא יאכל קרבן פסח על השובע, משיאכל אותו אחר חצות[תקע].

סתם משנה כרבי אלעזר וסתם משנה כרבי עקיבא, היה צריך להחמיר כבכל ספק דאורייתא. ומתרץ הבני יששכר שהראשונים סוברים שאפילו רבא האומר שאם אכל מצה בזמן הזה, לרבי אלעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו, גם הוא סובר שאין הלכה כרבי אלעזר בן עזריה אלא כרבי עקיבא, ומוכיח זאת מדברי הגמרא לעיל (ע"ב), יעויין שם דבריו. **[תקסג] רבינו חננאל** (ד"ה ועוד ראשונים, ביאור הלכה (סס). כרבי אלעזר בן עזריה, שהרבה סתמי משנה כמותו. ביאור הלכה (סס). ואף על פי שבמסכת מגילה סתמה המשנה כרבי עקיבא, מכל מקום מוזכר דין זה רק בדרך אגב, מה שאין כן במסכת ברכות ומסכת מגילה שסתמו המשניות כרבי אלעזר מדובר בהלכות קדשים ובהלכות פסח. לקוטי הלכות (סס). **[תקסד] הרוקח** (סי' רפג), ראי"ש (פ"י סי' לח), רשב"א (נמצוכה מ"ס סי' ממה), ר"ן (מ: ד"ה גרסינן). כיון שיש סתם משנה לכאן וסתם משנה לכאן. **[תקסה] רמב"ם** (קרבן פסח סס). וכתב הלקוטי הלכות (סס) שאין חולק על כך. **[תקסו] מנחה חדשה** (מצוה ו אות ג), ממשמעות חידושי הרשב"א (נדרים ט. ד"ה ורמינהו). **[תקסז] רשב"ם** (ד"ה ר"ש), לקוטי הלכות (סס זצמ מוהה ד"ה ומקמני) מסתימת הרמב"ם (סס), מנחת חינוך (מצוה ו אות ג). **[תקסח] תוספות** (ד"ה ממר). שלא יבואו קדשים לבית הפסול. תוספות (סס), לקוטי הלכות (סס). **[תקסט] דרך פקודיך** (מל"מ פ מלך הדיבור אות ה). והיינו כדי שלא יעבור על הלאו של 'לא תותירו ממנו עד בוקר', וגזירת חכמים אינה אלא לומר שנקרא עבריין, כשהניח מהפסח עד אחר חצות. ומוכיח הדרך פקודיך (סס) שאף הרמב"ם סובר כן, יעויין שם בדבריו. **[תקע] דרך פקודיך** (סס אות ג).

פניני הלכה

ובספר דרכי חיים ושלום (סי' תרו) כתב, שבסעודת ליל פסח היתה אכילתו של בעל המנחת אלעזר מועטת מאוד, כמעט בטעימה בעלמא בלבד.

קכ:

אם זמן סיפור יציאת מצרים הוא עד חצות או כל הלילה

בגמרא הובאה מחלוקת רבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא לענין זמן אכילת קרבן פסח, רבי אלעזר בן עזריה סובר שזמנה עד חצות שהיא שעת מכת בכורות, ורבי עקיבא סובר שהוא נאכל כל הלילה. ונחלקו הפוסקים אם זמן מצות סיפור יציאת מצרים הוא עד חצות, או שזמנו כל הלילה.

בחסדי דוד (על המוקפתא, פ"י ה"ח) הוכיח מהמכילתא (בא פי"ח) שזמן סיפור יציאת מצרים הוא עד חצות, מהמובא שם בשם רבי אליעזר, מנין אתה אומר שאם היתה חבורה של חכמים או של תלמידים, שצריכים לעסוק בהלכות פסח עד חצות, לכך נאמר (דברים ו כ) 'מה העדות והחוקים'. ומשמע שזמן העסק בהלכות הפסח אינו אלא עד חצות והוא הדין לסיפור יציאת מצרים. וכן כתב בקרית ספר (סוף הלכות ממן ומצה), שמצוה לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים באותו הלילה של ט"ו בניסן, ואפילו חכמים גדולים צריכים לעסוק בהלכות פסח עד חצות. והקשה בחסדי דוד, שבתוספתא (סס) משמע שזמנה כל הלילה, שכן אמרו חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה, והובא על זה המעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובים ועוסקים בהלכות הפסח כל הלילה, וכעין מעשה זה מובא בהגדה, עיי"ש.

וכתב בחסדי דוד, שיש לומר שהמכילתא והתוספתא חלוקים במחלוקת רבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא, דעת רבי אליעזר במכילתא כדעת רבי אלעזר בן עזריה שזמן אכילת פסח עד חצות, ולכן גם זמן סיפור יציאת מצרים הוא עד חצות, ודעת התוספתא כרבי עקיבא שזמן אכילת פסח כל הלילה, ולכן גם זמן סיפור יציאת מצרים הוא כל הלילה.

וכבר כתב כן הרדב"ז (שו"ת, מ"מ סי' ס) שדין ההגדה אחר חצות כדין המצה [ומצה דינה כפסח כדברי רבא בסוגייתנו], ולפי זה הדבר תלוי במחלוקת הראשונים אם הלכה כרבי אלעזר בן עזריה שזמנה עד חצות, או כרבי עקיבא שזמנה כל הלילה, וכן כתב במנחת חינוך (מצוה כט אות ג), וכן עולה מדברי הפרי מגדים (סי' תעג א"א סק"ח).

וכעין זה הביא בכף החיים (סי' תעו סק"י) בשם הפתחי תשובה, שהסתפק במי שלא אמר ההגדה עד חצות, אם יברך ברכת ההגדה דהיינו 'אשר גאלנו', כיון שדרשו חכמים בעבור זה בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך לשם חובה, ואחר חצות יש ספק אם הוא זמן חובת מצה, וא"כ ספק ברכות להקל שלא יברך ברכה זו, עיי"ש.

אך בעמק יהושע (ספירא, דרוש יא ד"ה וע"ז מכיון) חלק על יסוד זה, וכתב שזמן אמירת ההגדה אינו תלוי בזמן אכילת פסח ומצה, ומצות סיפור יציאת מצרים אינה בכדי שעל ידי כך נדע כוונת אכילת המצה, שהרי מצה זו שאנו אוכלים הוא משום שלא הספיק בצקם להחמיץ, אלא שסיפור יציאת מצרים מצוה בפני עצמה הוא, והוכיח כן מהמעשה ברבי אלעזר בן עזריה ורבי אליעזר שהיו מסובים ועוסקים בסיפור יציאת מצרים כל הלילה, והרי הם עצמם סוברים שזמן אכילת פסח עד חצות כמבואר בסוגייתנו, ועל כרחך הכל מודים שזמן סיפור יציאת מצרים הוא כל הלילה.

ונראה שכן נקט במשנ"ב (סי' תעו סק"ו, וע"ע סי' תפח סק"ח) שכתב שאם הגיע חצות ועדיין לא התחיל בעריכת הסדר, יקדש ויטול ידיו ויאכל מצה ומרור, ואח"כ יאמר ההגדה ואח"כ יסעוד סעודתו. ומשמע שיכול לצאת בהגדה גם אחר חצות [ועל כל פנים אין חיוב להקדימה קודם אכילת מרור אף שההגדה מדאורייתא ומרור מדרבנן]. וכן כתב בעל המשנ"ב בפירוש בספר מחנה ישראל (פל"ו ס"ב).

ובקהלות יעקב (נרקוטי סי' ד) כתב, שמדרבנן בודאי יש מצוה להאריך ולספר ניסי יציאת מצרים גם לאחר חצות, כי סיפור זה מביא לידי יראת ה' ואהבתו, ועל זה אמרו 'כל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח', ועל פי זה מובן מה שרבי אליעזר ורבי אלעזר בן עזריה עסקו ביציאת מצרים כל הלילה.

אכילת אפיקומן אחר חצות

בגמרא מתבארת דעת רבי אלעזר בן עזריה שקרבן פסח נעשה נותר בחצות הלילה, והיינו שזמן אכילתו הוא רק עד חצות. ולמד זאת ממה שנאמר בפסח (שמות יג ח) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה' ונאמר במכת בכורות (שם שם יב) 'ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה' מה להלן עד חצות אף כאן עד חצות. ואמר רבא שלפי זה אם אכל מצה בזמן הזה אחר חצות, לרבי אלעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו. וכתב הרא"ש (סי' ל"ח) שיש להחמיר כראב"ע לאכול אפיקומן קודם חצות, כיון שאפשר שגם ר"ע שסובר שזמן אכילת הפסח כל הלילה מודה שלכתחילה יש לאכול קודם חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה, ושכן היה נוהג רבינו תם למהר לאכול אפיקומן קודם חצות. וכן פסקו הטור והשו"ע (או"ח סי' תעו ס"ח) שיהא זהיר לאכול אפיקומן קודם חצות.

באבני נזר (או"ח, או"ח סי' שפח) תמה על ראב"ע הלומד שאכילת פסח היא עד חצות מגזירה שוה ממכת בכורות שהיתה בחצות הלילה, והלא הבכורות נהרגו ברגע חצות ממש, וכיצד לומד לאכילת פסח שיהיה זמנה עד חצות. וכתב שצריך לומר שכיון שאי אפשר לאכול כזית מצה ברגע חצות ממש שאין בו המשך זמן כלל, וכל מעשה צריך המשך זמן, על כרחך הכוונה שבחצות יהיה כבר בשר הפסח נאכל, וכן במצה הנלמדת מפסח. ובזה ביאר הטעם שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, שכיון שזמן המצוה הוא בהגיע חצות, אם כן צריך שיהיה אז טעם פסח בפיו ושלא תכלה אכילת פסח מכל וכל. ולכן מסיק שאין איסור לאכול אחר הפסח אלא עד חצות, אבל אחר חצות מותר לאכול, שודאי אין חיוב שישאר טעם פסח ומצה בפיו רק בזמן המצוה.

ולפי זה כתב שאם רואה בתחילת הסעודה או באמצעה שהוא קרוב לחצות, יאכל כזית מצה על תנאי, שאם הלכה כרבי אלעזר בן עזריה יהיה כזית זה לשם אפיקומן, וימתין עד לאחר חצות ויאכל סעודתו, ואחר כך יאכל שנית אפיקומן ויוצא ממה נפשך, אם הלכה כראב"ע הרי שיצא באפיקומן ראשון שאכל קודם חצות, ושוב מותר לו לאכול דברים אחרים אחר חצות, ואם הלכה כרבי עקיבא שזמן אפיקומן הוא עד שיעלה עמוד השחר, יוצא באפיקומן השני.

והגרי"ז מבריסק (הו"ד בהגש"פ מפיהם לו') שיבח את עצת האבני נזר, והוסיף, שאף בלא שיעשה תנאי מפורש אלא יעשה כן בלא תנאי יועיל הדבר.

ובמנחת יצחק (שו"ת, מ"ט סי' מח) העיר על האבני נזר, שלדבריו שכתב שיעשה תנאי שאם הלכה כר"ע לא יצא במה שיאכל באמצע הסעודה, נמצא שלפי ר"ע לא אכל אפיקומן

הפסח לאחר זמנו מטמא את הידים

לדעה הראשונה, שזמן אכילת הפסח הוא עד עמוד השחר, אין הפסח מטמא את הידים עד עמוד השחר, ולדעה השניה שאינו נאכל אלא עד חצות, הוא מטמא מחצות[תקעא]. אמנם לכל הדעות אין עוברים עליו משום נותר עד עלות השחר[תקעב].

סוף זמן אכילת מצה הדין

יש אומרים שמצות אכילת מצה כל הלילה[תקעג], ויש אומרים שמצותה עד חצות, ואם אכלה לאחר חצות לא יצא ידי חובתו[תקעד], ויש מסתפקים בזה וכתבו שעל כן יש ליזהר שלא לאחר יותר מחצות[תקעה].

מדרבנן

יש אומרים שאף הדעה הסוברת שמן התורה מצות מצה כל הלילה, מכל מקום לכתחילה אין לאחרה יותר מחצות, כדי להרחיק את האדם מן העבירה[תקעו]. ויש אומרים שלגבי אכילת מצה לא גזרו חכמים, ומותר לאכלה כל הלילה[תקעז].

למעשה

צריך ליזהר מאוד שלא לאחר אכילת מצה אחר חצות. ובדיעבד אם איחר, יאכל ולא יברך עליה 'על אכילת מצה'[תקעח]. ויש אומרים שצריך לברך עליה 'על אכילת מצה'[תקעט].

כשהגיע סמוך לחצות קודם אמירת הגדה

ואם החשיך לו קודם אמירת הגדה עד סמוך לחצות, יקדש וישתה כוס ראשון ויטול ידיו, ויברך 'המוציא' ו'על אכילת מצה' ויאכל, וגם יברך על המרור תיכף קודם חצות, ואחר כך יאמר הגדה ואחר כך יסעוד סעודתו[תקפ].

אכילת אפיקומן ואמירת הלל

ויהא זהיר לאכול אף האפיקומן קודם חצות[תקפא]. ויקדים עצמו שגם ההלל יקרא קודם חצות[תקפב], והיינו שגם ברכתו שמברך לאחר ההלל יאמר לכתחילה קודם חצות[תקפג].

כשרואה באמצע הסעודה שהוא קרוב לחצות

אם בתחילת הסעודה או באמצעה, רואה שהוא קרוב לחצות, יאכל כזית מצה על תנאי, שאם הלכה כרבי אלעזר בן עזריה, יהיה כזית זה לשם אפיקומן, וימתין עד לאחר חצות ויאכל סעודתו. ואחר כך יאכל שנית אפיקומן[תקפד]. ויש אומרים שאין צריך להתנות כלל, אלא ינהג כעצה זו בלא תנאי[תקפה].

הפיגול והנותר מטמאין

הפיגול והנותר הרי הן כראשון לטומאה מדרבנן[תקפו], ומונין בהן ראשון ושני, לפיכך מטמאין את הידים בכביצה[תקפז].

קכא.

אכילת קרבן חגיגה וקרבן פסח אכילתם וברכותיהם

אחר אכילת מצה ומרור מברך 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת הזבח', ואוכל מבשר חגיגת ארבעה עשר תחילה. ומברך 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת הפסח', ואוכל מגופו של פסח[תקפח].

אין ברכה אחת פוטרת חברתה

ולא ברכת הפסח פוטרת של זבח[תקפט], ולא של זבח פוטרת של פסח[תקצ].

זריקת דם הפסח ודם השלמים

דם הפסח טעון שפיכה כנגד היסוד[תקצא], ודם השלמים בזריקה[תקצב].

שפיכת דמים הנזרקים

הניתנין בזריקה לא יתן אותם בשפיכה לכתחילה[תקצג], ואם נתנן בשפיכה יצא, שנאמר (דברים יב כז) 'ודם זבחיך ישפך'[תקצד].

קכא:

אבי הבן מברך שתי ברכות הפדיון

בשעה שאבי הבן נותן הפדיון לכהן, מברך 'אשר קדשנו במצותיו וצונו על פדיון הבן'[תקצה], וחוזר ומברך 'שהחיינו'[תקצו], ואחר כך נותן הפדיון לכהן[תקצז]. ויש אומרים שמברך 'שהחיינו' בשעת פדיון[תקצח]. בשעת מילה, ואינו מברך בשעת פדיון[תקצט].

[תקעא] **לקוטי הלכות** (זבחים נו: מהדו' ד"ה מלמ). [תקעב] **לקוטי הלכות** (שם). [תקעג] **רמב"ם** (ממן ומצה פ"ו ה"ב). והיינו כמבואר לעיל לגבי קרבן פסח שפסק כרבי עקיבא שמן התורה זמן אכילתו כל הלילה. ביאור הלכה (סי' תעו ד"ה ויהא). [תקעד] **רבינו חננאל** (ד"ה ממר) ועוד ראשונים. שהם פוסקים כרבי אלעזר בן עזריה שזמן אכילת קרבן פסח הוא קודם חצות, והוא הדין מצה שהוקשה לפסח. ביאור הלכה (שם). [תקעה] **הרוקח** (שם), **ראי"ש** (שם), **רשב"א** (שם), **ר"ן** (שם). והיינו כמו לעיל לגבי אכילת קרבן פסח. [תקעו] **ביאור הגר"א** (ד"ה ויהא זהיר), ביאור הלכה (שם). [תקעז] **רבינו מנוח** (ממן ומצה שם). וביאר הטעם, שרק לגבי קרבן פסח שייך הגזירה כדי להרחיק את האדם מן העבירה, שמא יאכל ממנו לאחר שיעלה עמוד השחר ומתחייב כרת, מה שאין כן במצה לא שייך טעם זה. והוכיח שכן גם דעת הרמב"ם ממה שרק בהלכות קרבן פסח (שם) כתב שאמרו חכמים לאכלו עד חצות, ואילו בהלכות חמץ ומצה (שם) השמיטו. [תקעח] **משנ"ב** (סי' תעו סק"ו). כיון שיש המסתפקים מתי סוף הזמן מן התורה, ואף אלו הסוברים שמן התורה זמנו כל הלילה, מכל מקום שמא מדרבנן יש לאכלו קודם חצות, על כן אף שבודאי חייב לאכול מצה אף כשאיחר לאחר חצות, שהרי יש סוברים שמן התורה זמנה כל הלילה, מכל מקום לא יברך 'על אכילת מצה' שספק ברכות להקל. ביאור הלכה (שם). וגם מרור, אף שהוא מדרבנן, יזהר לאכלו קודם חצות, ואם איחר, יאכלנו בלא ברכה. משנ"ב (שם). [תקעט] **אור שמח** (ממן ומצה פ"ו ה"ח). ומבאר האור שמח (שם) שכיון שרוב הראשונים סוברים שהעושה מצוה דאורייתא מספק, צריך לברך עליה, לכן יש לסמוך על הפוסקים כרבי עקיבא שזמן אכילת מצה הוא כל הלילה. [תקפ] **משנ"ב** (שם). [תקפא] **שו"ע** (שם סי' תעו ס"ח). שכיון שהוא זכר לפסח צריך לאכלו בזמן פסח, והפסח אינו נאכל אלא עד חצות. משנ"ב (שם) ומובא במנהגי בעל החתם סופר (פ"י אות יד) שהחתם סופר לא הקפיד לאכול האפיקומן קודם חצות. וראה בשו"ת מנחת יצחק (מ"ט סי' מח) שהאריך ביישוב מנהגו. [תקפב] **רמ"א** (שם). והטעם לפי שקרבן פסח טעון הלל באכילתו, ואם כן כמו שאכילת אפיקומן שהוא זכר לקרבן פסח, צריך להקדים קודם חצות, הוא הדין בהלל שנאמר באכילתו. כף החיים (שם אות יד). [תקפג] **שו"ע הרב** (שם ס"ו), **שער הציון** (שם סק"ו). [תקפד] **שו"ת** אבני נזר (או"ח סי' שפט אות ה). שהאבני נזר מחדש (שם אות ג - ד) שהטעם למה אסור לאכול אחר אכילת קרבן פסח, כיון שמצות אכילת קרבן פסח היא, לדעת רבי אלעזר בן עזריה, שבהגיע חצות, שאז היתה ההעברה בארץ מצרים, צריך שיהיה טעם מצה בפיו, שלא יהיה כלה אכילת פסח מכל וכל. ואם כן לדעת רבי אלעזר בן עזריה, אחר חצות מותר לאכול דברים אחרים. ואם כן כשעושה עצה זו האמורה, ודאי יוצא לכל הדעות, שאם הלכה כרבי אלעזר בן עזריה שזמן אכילת קרבן פסח ואכילת מצה עד חצות, יוצא באפיקומן ראשון, ואחר חצות מותר לאכול דברים אחרים. ואם הלכה כרבי עקיבא, שזמן האכילה הוא עד שיעלה עמוד השחר, יוצא באפיקומן השני. [תקפה] **שו"ת** מנחת יצחק (שם סי' מז) בשם הגרי"ז מבריסק זצ"ל. שכיון שבמציאות, כזית זה שאוכל לפני חצות, הוא הכזית האחרון לפני חצות, הרי הוא יוצא בזה ידי חובתו לדעת רבי אלעזר בן עזריה, וכביאור האבני נזר. [תקפו] **לקוטי הלכות** (תורת הקדשים לעיל פו. אות ו). [תקפז] **רמב"ם** (מאכלות האסורות פ"ח ה"ג). [תקפח] **רמב"ם** (ממן ומצה פ"ו ה"ז). [תקפט] **לא בא ללמדנו** שהפסח נאכל תחילה, שהרי פסח אינו נאכל אלא על השובע. אלא רוצה לומר שאם בירך על הזבח ברכת הפסח, טעות הוא וחוזר ומברך ברכת הזבח. וכן ברכת הזבח אם עשאה על הפסח, אינה פוטרת אותו, שזבח ופסח שני עניינים הם, ואינם שייכים זה לזה, שהרי חגיגת ארבעה עשר אינה חובה כלל, ופעמים שלא היתה באה כלל, כגון שחל ארבעה עשר להיות בשבת. וכן בזמן שהחבורה מועטת שדי להם בקרבן פסח לחוד, ולכן אין ברכותיהן פוטרות זה לזה. רבינו מנוח (שם). והצל"ח (ד"ה מצה) כתב שאף שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, היינו אחר גמר אכילת כזית האחרון של פסח, אסור לטעום כלום, אבל כשהתחיל לאכול הפסח ועוד יש לפניו מן הפסח, יכול לאכול באמצע אכילת הפסח כל מה שרוצה, וכמבואר לעיל (קיט:), ועל כן בא ללמדנו כאן שאם התחיל לאכול הפסח, ובאמצע אכילתו אוכל הזבח, אין ברכת הפסח פוטרת את של זבח. [תקצ] **רמב"ם** (שם). והיינו כרבי עקיבא במשנה. ומקשה הלחם משנה (שם, מעשה הקרבנות פ"ה ה"ו) שבגמרא מבואר שרבי ישמעאל הסובר שברכת הפסח פטרה את של זבח, הולך לשיטתו שזריקת הדם בכלל שפיכה היא, דהיינו שדם הנזרקים שנשפכו, כשרים. ואילו רבי עקיבא הסובר שברכת הפסח אינה פוטרת את של זבח, הולך לשיטתו שאין זריקה בכלל שפיכה. ואם כן איך פסק הרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין (פ"ג ה"ג) שכל הניתנים בזריקה שנתנן בשפיכה יצא, וכמבואר להלן, והרי זה נראה כדעת רבי ישמעאל. ומתרץ הלחם משנה (מעשה הקרבנות שם), שמכיון שהוקשה לו להרמב"ם, שמבואר בגמרא (עירובין מו:) שהלכה כרבי עקיבא מחבירו, ואם כן הלכה כרבי עקיבא בסוגייתנו הסובר שאין זריקה בכלל שפיכה, ואילו לעיל (פט.) הקשו בגמרא ממה שאמרו בברייתא שכל הניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא, ואם כן משמע שכן נפסק להלכה כרבי עקיבא. לכך פירש הרמב"ם שסברו בגמרא (שם) שרבי עקיבא אינו חולק על בריית זו. ומה שחולק בסוגייתנו על רבי ישמעאל ואומר שאין הפסח פוטר את של זבח, היינו כיון שלכתחילה צריך ליתן את של פסח בשפיכה ואת של שלמים בזריקה, לכך ראוי שלא לפוטרם אחת בשניה, אולם בדיעבד הוא מודה שכל הניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא. ובחזון איש (זבחים סי' ח אות ו) כתב שמכח הסתירה שבין הכלל שהלכה כרבי עקיבא מחבירו ובין דברי הגמרא לעיל (פט.), סובר הרמב"ם שלמסקנת הגמרא בסוגייתנו, טעמו של רבי עקיבא אינו משום שאין זריקה בכלל שפיכה, אלא משום שאין זה עיקר וטפל שיהא עיקר פוטר את הטפל, אלא שני מצוות הם. [תקצא] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ט ה"ו). דהיינו בנחת שישפוך מן המזרק לקיר המזבח, ואף על גב ששנינו לעיל (סד.) זורקו זריקה אחת נגד היסוד, מכל מקום פסק הרמב"ם שדם הפסח בשפיכה, משום שבסוגייתנו נאמר שגם רבי ישמעאל וגם רבי עקיבא סוברים שדם הפסח בשפיכה. כסף משנה (שם). [תקצב] **רמב"ם** (שם פ"ג ה"ט). ופירוש זריקה, שזורק מרחוק. מהר"י קורקוס (מעשה הקרבנות שם). [תקצג] **רמב"ם** (שם). [תקצד] **רמב"ם** (פסולי המוקדשין פ"ג ה"ג). [תקצה] **הטעם** שברכה זו ב'על', לפי שאינה דומה לאותן מצוות שהן ב'למ"ד', שהרי אפשר להעשות מצוה זו על ידי הבן כשיגדיל, ואז אי אפשר לעשותו אלא על ידי עצמו. ריב"ש (סי' קנח), בית יוסף (יו"ד סי' סה ד"ה וכתב), ט"ז (יו"ד שם סק"ם). [תקצו] **שכל** מצוה שאינה תדירה ואינה מצויה בכל עת, הרי היא דומה למצוה שהיא מזמן לזמן, כגון מילת בנו ופדיון הבן ומברך עליה בשעת עשייתה שהחיינו, רמב"ם (ברכות פי"ו ה"ט). ואף על פי שבירך 'שהחיינו' בשעת המילה, חוזר ומברך בשעת הפדיון, שהרי מצות מילה זמנה לשמונה, ומצות פדיון לשלשים יום, נמצא אין זמנו של זה, בזמנו של זה. רדב"ז (ניכורים פי"ח ה"ה). [תקצז] **רמב"ם** (ניכורים שם), **שו"ע** (יו"ד סי' שם ס"י). והיינו שמברך 'שהחיינו' קודם שיתן המעות ליד הכהן. ויש אומרים שברכת 'שהחיינו' מברך לאחר נתינת המעות. מהר"י קורקוס (שם). [תקצח] **רמ"א** (שם סי' רכה ס"ז). [תקצט] **ש"ך** (שם סי' רכה ס"ק ז).

פניני הלכה

קודם חצות, וזה אינו מן המובחר, שהרי גם לר"ע לכתחילה יש להדר לאכול לפני חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה וכמו שכתב הרא"ש.

ולכך כתב שיכול לנהוג באופן שיצא ידי חובה לכל הדעות בלי תנאי, והוא שיאכל כזית מצה קודם חצות בתוך הסעודה כשהוא כבר שבע, ואף שיאכל אחריו שאר דברים, מכל מקום כבר יצא ידי חובת אפיקומן על כל פנים בדיעבד, ולא נשאר עליו רק חובת לכתחילה שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן כדי שיישאר בפיו טעם מצה, וזה יכול לתקן באכילת כזית מצה לשם אפיקומן בגמר סעודה, וכמו שכתב באליה רבה (הו"ד בשמ"ג סי' תעח סק"ח) שאם אכל שום דבר לאחר אפיקומן, יחזור ויאכל כזית מצה שמורה לשם אפיקומן. ויש לומר שתיקון זה מועיל ומתיר לאכול אחר חצות אף לכתחילה, כיון שלר"ע כל מה שצריך לאכול אפיקומן קודם חצות הוא רק משום הרחקה וזהירות לאכול קודם חצות שלא ימשך ויעבור זמן עלות השחר, אבל כל שאכל קודם חצות, מועיל אף לכתחילה התיקון שישאר בפיו טעם מצה לאכול ממצה שמורה אחר חצות.

וכתב שאכילה זו של הכזית מצה קודם חצות יאכלנה בדווקא בלא תנאי, מפני שאם יעשה תנאי כדברי האבני נזר לא יצא ידי חובה לר"ע בכזית מצה קודם חצות אפילו בדיעבד, אע"פ שבלא כוונה יוצא ידי חובת אכילת אפיקומן בדיעבד [עיי"ש שהוכיח כן], אבל בהיפוך כוונה בודאי לא יצא, ולכן אם יאמר שאם הלכה כר"ע יוצא באפיקומן השני דהיינו אחר חצות, הוא היפוך כוונה, וא"כ באכילתו אחר חצות לא קיים המצוה לכתחילה, אבל אם יאכל הכזית בסתם א"כ יצא ידי חובה אף לכתחילה לכל הדעות, אף שאוכל אחרי חצות דברים אחרים ורק אוכל בגמר אכילתו כזית אפיקומן עוד פעם, משום שלראב"ע מותר לאכול אחר חצות, ולר"ע באופן שכבר יצא ידי חובתו בדיעבד שהרי אכל אפיקומן אלא שאכל אח"כ דברים אחרים, מותר אף לכתחילה לאכול אחר חצות אפיקומן בגמר סעודה לכתחילה.

ובזה ביאר מה שמובא בספר מנהגי חת"ס (פ"י סי"ד) שהחת"ס לא הקפיד לאכול אפיקומן לפני חצות. שבודאי אכל כזית מצה שמורה בתוך הסעודה, ובאופן זה יכול לאכול אף לכתחילה כזית מצה באחרונה אף לאחר חצות כנ"ל.

קכא.

ברכת המצוות על החרוסת

כתב הטור (או"ח סי' תעה) שאין מברכים על החרוסת אלא על המרור, אף על פי שהיא מצוה, לפי שהיא טפלה למרור. וכתב הב"ח (שם סי"ו) שאמנם הרמב"ם בפירוש המשניות (מ"ג) כתב שלדעת רבי אליעזר ברבי צדוק שחרוסת מצוה היא חייב לברך 'אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת חרוסת', אך כתב הרמב"ם שאין ההלכה כמותו. אכן במשנה תורה (ממן ומצה פ"ו ה"ח) פסק הרמב"ם כדעת רבי אליעזר ברבי צדוק שהחרוסת מצוה מדברי סופרים זכר לטיט שהיו עובדים בו במצרים, וכתבו הב"ח (שם) והלחם משנה (שם) שחזר בו מדבריו בפירוש המשניות, וסובר שגם לדעת רבי אליעזר ברבי צדוק אין לברך על החרוסת, והקשה בלחם משנה שלפי דעתו למה אין מברכים על אכילת החרוסת אע"פ שהיא מצוה דרבנן, מ"מ הרי מברכים על מצוות דרבנן. ורבינו מנוח (על הרמב"ם, שם) תירץ, שהטעם שאין מברכים על החרוסת הוא לפי שאינה נאכלת בפני עצמה, והיא טפילה למה שאדם טובל בו. והוא כדברי הטור. וכן כתב הרשב"ץ ביבין שמועה (מאמר ממן פוף פכ"ה), שאף על פי שהחרוסת היא מצוה אין מברכים עליה שאינה אלא לטיבול, וכל שיש עיקר ועמו טפילה מברך על העיקר ופוטר את הטפילה.

ומבואר בזה שהדין שהעיקר פוטר את הטפל אמור גם בברכת המצוות ולא רק בברכת הנהנין. וכתב רבינו מנוח (שם) שאין לתמוה על כך, שהרי בלולב מצינו גם כן כיוצא בזה, שאינו מברך על כל ארבעת המינים אף על פי שהם כולם מן התורה כמו הלולב, והטעם

אהח 19/06/2018

פניני הלכה

הוא מפני שכולם טפלים ללולב ונקראים על שמו, והוא עיקר ועליו מברכים ופוטרים את כולם, ואף בחרוסת כיון שהיא טפילה למרור מברכים על המרור ופוטרים את החרוסת מברכת המצוות שלה.

והעיר בספר ארץ הצבי (סי' ג ד"ה ועי' עוד), שזו גם כן סברת רבי ישמעאל בסוגייתנו, שסובר שמי שבירך ברכת המצוות על אכילת בשר הפסח פטר את ברכת החגיגה הבאה עמו, ואינו צריך לברך עליה ברכת המצוות, ורק אם בירך תחילה על של זבח לא פטר את של הפסח, **והביאו התוספות** (ד"ה כשמצה) שטעמו הוא משום שסובר שהפסח עיקר והחגיגה טפילה לו, ולכן ברכת הפסח פוטרת את ברכת הזבח אף על פי שברכה אחרת נתקנה לה, משום שברכת המצוות על העיקר פוטרת את הברכה על הטפל. הרי מבואר שהדין שמברך על העיקר ופוטר את הטפל אמור גם בברכת המצוות שברכותיהן שונות, והוא הדין שברכת המרור פוטרת ברכת החרוסת [אך עיי"ש שדן אם אין הבבלי חולק על סברא זו של הירושלמי].

קכא:

ברכת שהחיינו בפדיון הבן, לפני הפדיון או אחריו

בגמרא שאלו את רבי שמלאי, ברכת 'ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה' שמברכים בפדיון הבן, כהן מברך או אבי הבן מברך, כהן מברך כיון שבאה הנאה לידו, או אבי הבן מברך כיון שעושה מצוה.

לענין זמן ברכת שהחיינו בפדיון הבן, כתב השואל במהריט"ץ (סו"מ המדפוס, סי' ח) שאין לאומרו תיכף אחר הברכה של הפדיון, אלא יאמרו לאחר שיתן החמש סלעים לכהן ויהיה בנו פדוי. ואף שהטור (יו"ד סי' שה) כתב, כשנותן הפדיון לכהן מברך 'ברוך אתה ה' אמ"ה אשר קדשנו וכו' על פדיון הבן' ומברך שהחיינו, ולא פירש אם מברך זו אחר זו תיכף או אחר הפדיון, מ"מ נראה שכוונתו שיברך לאחר הפדיון, ואינו דומה למה שאנו נוהגים בברית המילה לברך שהחיינו תיכף אחר ברכת 'להכניסו בבריתו של אברהם אבינו', שבמילה כבר שמע מפי המוהל ברכת המילה, ומברך שהחיינו אחר שנעשית המילה.

וכתב השואל שמי שאומר שהחיינו לפני שנעשית המילה ודאי ברכת שהחיינו היא לבטלה, שמי יודע אם יארע שום עיכוב במילה כגון שבירת האיזמל או אם יתעלף המוהל, ונמצא שם שמים מתחלל בהוציאו ברכה לבטלה. כך נראה שאין לנו לומר שתי הברכות של הפדיון זו אחר זו, כי אם הברכה של פדיון הבן קודם שיתן החמש סלעים לכהן, וברכת שהחיינו אחר שיהיה בנו פדוי. ומבואר בתורת כהנים (ויקרא דיבורא דמנדבה פרשה ג ה"ל) על הפסוק (ויקרא א ג) 'אדם כי יקריב מכם קרבן לה'', מנין שלא יאמר אדם לה' עולה, לה' קרבן, לה' חטאת, תלמוד לומר 'קרבן לה'' והלא דברים ק"ו אם מי שעתיד להקריב אמרה תורה לא יהא מזכיר שם שמים אלא על הקרבן, על אחת כמה וכמה שלא יהא מזכיר שם שמים לבטלה. וכמו"כ בנידוננו ק"ו בן בנו של ק"ו שאינו ראוי לברך ברכה לבטלה אלא אחר הפדייה. וכתב שכן מצא מחזורים מדויקים בענין פדיון הבן, שכתוב בהם שמברך ברכת הפדיון קודם מעשה הפדיון וברכת שהחיינו אחריו.

אבל מהריט"ץ דחה ראיותיו והשיב לו שיש לברך שתי הברכות סמוכות זו לזו קודם מעשה הפדיון עובר לעשייתן, ובפירוש כתב בבית יוסף (יו"ד סי' שה ס"י) שמה שכתב הטור ובשעה שנותן הפדיון לכהן מברך, כלומר שמברך הב' ברכות תחילה ואחר כך נותן הפדיון לכהן, והטעם משום שכל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתן, ומבואר כן גם ברמב"ם שכתב (פיטורים פי"ח ה"ה) שהפודה את בנו מברך אשר קדשנו במצותיו וציונו על פדיון הבן, וחוזר ומברך שהחיינו, ואח"כ נותן הפדיון לכהן, הרי שמברך שהחיינו לפני הפדיון. ומה שבמילה מברך לאחר המילה כתב בכסף משנה (מילה פ"ג ה"ח) שאף ע"ג שכל הברכות מברך עליהם עובר לעשייתן, ברכה זו אינה אלא שבח והודאה בעלמא, ולכן מברכים אותה לאחר המילה [ועיי"ש מה שהקשה עליו המהריט"ץ].

ומה שכתב השואל לחשוש שמא תתבטל המצוה, כתב מהריט"ץ שתימה עליו, ולמה לא אמר כן כי אם על ברכת שהחיינו, וברכת להכניסו בבריתו למה לא יחוש עליה שתהיה לבטלה שמא יתעלף או ישבר התער, אלא שאילו יתעלף בודאי יביאו אחר לגמור המילה, ויביא איזמל אחר אם ישבר, ולא תהיה ברכה לבטלה כמו שאין אנו חוששים לברכת להכניסו, וזה פשוט.

אם כהן שמקבל חמש סלעים לפדיון הבן מקיים מצוה

בספק הגמרא אם הכהן יברך שהחיינו או אבי הבן, כתב הצל"ח (ד"ה עוד נראה לי) שמצוה זו של פדיון הבן נעשית בסיוע הכהן שמקבל הפדיון, וא"כ אפשר שמשום הטעם שבאה הנאה לידו לבד, לא היתה מסתפקת הגמרא כלל שיברך שהחיינו, שא"כ כל המקבל מתנה מחבירו יברך שהחיינו, ובאמת לא שייך שהחיינו בזה כי אם בהגיע לידו כלים חדשים שהוא חשוב, אבל לא בשביל שמקבל מעות, אבל עיקר הספק הוא כיון שגם הכהן מסייע במצוה, לכך עליו לברך שהחיינו, ואפשר שזו כוונת הגמרא שבאה הנאה לידו, כלומר שאין המצוה נגמרת עד שבאה הנאה לידו ולכן יברך הכהן.

וכן ביאר בדברי יציב (שו"ת, יו"ד סי' רג) על פי מה שכתבו החרדים (פ"ד ממ"ע התלוית נפה) וההפלאה (כתובות מ: ד"ה ממנס שלוי) לענין נשיאת כפים, שגם הישראל המתברך מקיים מצוה כיון שאי אפשר לעשות המצוה בלעדיו, ולפי זה בפדיון הבן גם הכהן מקיים מצוה כיון שאי אפשר לאב לקיים מצות פדיון בלעדיו, ולכן היה צד בגמרא לומר שהכהן יברך ברכת שהחיינו, שיש בו שתי מעלות, שבאה הנאה לידו וגם הוא מקיים המצוה, ובברכת שהחיינו נכלל גם ברכת המצוה, ויתכוין הכהן להוציא את הישראל בברכתו. ומסקנת הגמרא שאבי הבן מברך, משום שגם הנאת האב עדיפה שע"י הפדיון נכנס בנו לחיים.

איזו ברכה מברך הכהן

כתב הרא"ש (פוף נכוורות הל' פדיון נכור סי' ח) שלאחר שנותן האב ה' סלעים לכהן מוזגים לכהן כוס יין ומביאים לפניו הדסים ומברך הכהן בורא פרי הגפן ובורא עצי בשמים, ומברך בא"י אמ"ה אשר קידש עובר ממעי אמו, ולארבעים יום חלק אבריו מאתים וארבעים ושמונה אברים שיש בו, ונפח בו נשמה דכתיב (בראשית ב ז) 'ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה', עור ובשר הלבישו ובעצמות ובגידים סככו, כדכתיב (איוב י יא) 'עור ובשר תלבישני ובעצמות ובגידים תסוככני' וזימן לו מאכל ומשתה, וזימן לו שני מלאכי השרת לשומרו במעי אמו כדכתיב (שם שם יב) 'חיים וחסד עשית עמדי ופקודתך שמרה רוחי', אביו אומר זה בני בכור, ואמו אומרת זה בני בכור שבו פתח הקדוש ברוך הוא דלתי בטני, ה' סלעים נתחייבו ליתן לכהן בפדיונו כדכתיב (במדבר יח טז) 'ופדויו מבן חודש תפדה בערכך כסף חמשת שקלים בשקל הקודש עשרים גרה הוא' ונאמר (שם שם טו) 'אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה', כשם שזכה בכור זה לפדיון כך יזכהו לתורה לחופה ולמעשים טובים, בא"י מקדש בכור ישראל לפדיונו. וכתב הרא"ש שלא נהגו שמברך הכהן ברכה זו בצרפת ובאשכנז שלא מצינו שמברכים שום ברכה שלא הוזכרה במשנה או בתוספתא או בגמרא, כי אחרי סידור רב אשי ורבינא לא נתחדשה ברכה. ועוד למה יברך הכהן, הרי אינו עושה שום מצוה אלא מקבל מתנות כהונה.

ובמהריט"ץ (סו"מ המדפוס, סי' ח) הקשה השואל על דברי הרא"ש, שהרי המצוה נעשית בין שניהם, האב והכהן, והמעשה גדול כעושה, ולמה לא יברך הכהן על עשיית המצוה. ועוד כי ברכת הכהן אינה אשר קדשנו במצותיו וכו', אלא אשר קידש עובר וכו' שהוא כמו ברכת שבח והודאה, וא"כ יאות לכהן לאומרה, ומעשים בכל יום שראובן מוהל ושמעון מברך אשר קידש ידיד מבטן וכו'.

וברשובתו כתב מהריט"ץ, מה שהוקשה לו על הרא"ש כי ברכת הכהן אינה אשר קדשנו וכו', אלא אשר קידש עובר במעי אמו שהוא שבח והודאה ויאות לכל מי שירצה לאומרו כמו אשר קידש ידיד מבטן וכו'. קושיא זו חזקה וגדולה היא אלי, וחיפשתי ומששתי את כל המקומות אשר כתב בהם הרא"ש ז"ל דברים הללו. ומצאתי בקידושין (פ"א סי' מא) ובמסכת בכורות (שם), ובקידושין לא כתב תמיהה זו אלא האחרת, ורק בבכורות מצאתיה, אשר על כן אני אומר שלא יצא דבר זה מפי הרא"ש זלה"ה.

אמנם הביא מהריט"ץ את דברי הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' שלח), ששאל השואל למה לא מברך גם הכהן שהחיינו על מה שבאה הנאה לידו. והשיב הרשב"א שהכהן לא מברך משום שהרי זה כשאר מתנות כהונה שאף על גב שבאה הנאה לידו אינו מברך שהחיינו. הרי שלא שלל הרשב"א שהכהן יברך שהחיינו, אלא משום שהוא כשאר מתנות כהונה שאף על גב שבאה לידו הנאה אינו מברך, אבל ברכת שבח והודאה בלבד כמו אשר קידש עובר במעי אמו, יכול הכהן לברך. ואין ברכה זו דומה לשהחיינו, שאם מברך שהחיינו משמע שהוא מחויב לברך משום שבאה הנאה לידו, ולכן מברך שהחיינו כנגד עצמו, ואינו כן שהרי אינו מחויב כמו שאינו מחויב על שאר מתנות כהונה. אבל ברכת אשר קידש עובר במעי אמו היא ברכת שבח והודאה ואינה כנגד עצמו, אלא הכל שוים בה ומברכים אותה.

מפתחות פניני הלכה

א

אורח
אם מקיימים הכנסת אורחים כשנוטלים שכר ..... קיח:

אין מעבירים על המצוות
העברה על מצוה דרבנן מפני מצוה דאורייתא ..... קג.

אין עושין מצוות חבילות חבילות
בהבאת שתי המצוות בבת אחת קב: (א)
בעשיית מעשה אחד שיעלה לכאן ולכאן ..... קב: (ב)

אלמנה
ענייני סכנה בנישואין עימה ..... קיב:

אפיקומן
אם יש חשש נותר בהשארתו ואכילתו למחר ..... קיט: (ב)
אכילתו אחר חצות ..... קכ: (ב)

אשה
אם אשה יכולה להוציא את בעלה באמירת הגדה ..... קח.
חיובה בשמחה ברגל ..... קט. (א)
שכחה להזכיר 'יעלה ויבא' בברכת המזון ביום טוב ..... קט. (א)

ב

בגדים
יוהרא בלבישת מלבושי תלמידי חכמים ..... קיא:
איסור מסייע במכירת בגדים שאינם צנועים ..... קיג:

ביצה
אם יש רוח רעה בליל שימורים על ביצה קלופה ..... קט:

בית הקברות
תלישת עשבים בחול המועד בו קטז. (א)

בכורים
אכילתם מיני תרגימא בליל הסדר אחר קידוש ..... צט: (א)

ברכת הנהנין
ברכה ראשונה ואחרונה בשותים תוך כדי לימודם ..... קב.
אחר שהסיח דעתו מלאכול .... קג: (א)
ברכת המזון באוכל דרך שפופרת ..... קטו: (ב)

בשמים
ברכה עליהם בהבדלת יום טוב . קב: (ג)

ד

דבר בשם אומרו
הזכרת בעל השמועה האמצעי . קד: (א)

דגים
ענין אכילתם בליל הסדר ..... קיד: (ב)

ה

הבדלה
ברכת 'בורא מאורי האש' על מאור העלקטרי ..... קג: (ב)
הוספה על לשונות ההבדלה ... קד. (א)
שתיית כוס של ברכת המזון קודם הבדלה ..... קה.
זמן הדלקת נר חנוכה במוצאי שבת ..... קה: (ג)
וע"ע בשמים

הגדה
אם אשה יכולה להוציא את בעלה באמירת הגדה ..... קח.
קיום מצות סיפור יציאת מצרים בשמיעה ..... קטז:
זמן סיפור יציאת מצרים עד חצות או כל הלילה ..... קכ: (א)

הפטרה
חלוקת ברכות ההפטרה לכמה אנשים ..... קד: (ב)

ז

זוגות
חשש זוגות בהדלקת שני נרות בשבת ..... קי. (א)
חשש זוגות בנרות חנוכה, והדלקת שני שמשים ..... קי. (ב)
חשש זוגות בזמן הזה ..... קי: (א)
אם מזיקים למי שאינו מקפיד בהם ..... קי: (ב)

זונדה
ברכת המזון באוכל דרך שפופרת ..... קטו: (ב)

זכוכית
עדיפות כוס של זכוכית לקידוש קח: (א)

זקן
כשאינו יכול ללעוס מצה, אם יכול לרסקה ..... קטו: (א)

ח

חול המועד
תלישת עשבים בבית הקברות בו ..... קטז. (א)
מלאכה המונעת שמחה אסורה בו ..... קיז. (ב)
איסור מלאכה מדאורייתא או מדרבנן ..... קיח. (ג)

חליצה
חליצה לאשה בעת נדתה ..... קיא. (ג)

חנוכה
זמן הדלקת נר חנוכה במוצאי שבת ..... קה: (ג)
חשש זוגות בנרות חנוכה, והדלקת שני שמשים ..... קי. (ב)

חציצה
שן מתנדנדת אינה חוצצה לטבילה ..... קיג. (ב)

חרוסת
הכנסת תפוח ואתרוג של מצוה לתוכה ..... קטז. (ב)
הכנסת אבן כתושה לתוכה .... קטז. (ג)
ברכת המצוות עליה ..... קכא.

ט

טבילה
שן מתנדנדת אינה חוצצה לטבילה ..... קיג. (ב)

י

יוהרא
בלבישת מלבושי תלמידי חכמים ..... קיא:

יום טוב
נשמה יתרה בו, ברכת הבשמים אחריו ובו ..... קב: (ג)
דין פנים חדשות בו ..... קב: (ג)
בגדים של יום טוב יהיו יפים משל שבת ..... קט. (ב)

י"ש
קידוש עליו ..... קז. (א)
קידוש עליו בפחות משיעור רביעית ..... קז. (ב)

יין לבן
קידוש על יין לבן וצביעת הלבן במעט יין אדום ..... קח: (ב)

ימי השבוע
זכירת שבת במנין הימים, ומנין הימים ביידיש ..... קיז: (א)

כ

כוללים
ההיתר לקבל ממון על הלימוד . קיג. (א)

כיבוד אב
כיבוד אביו ואמו במעשה אחד . קב: (ב)

כפרות
אמירת 'זה תמורתי' ..... קיח. (ד)

ל

ליל הסדר
אכילת מיני תרגימא אחר קידוש לבכורים שהתענו ..... צט: (א)
קידוש במקום סעודה בליל הסדר ..... קא. (א)
העדפת מרור לליל ראשון או מצה לליל שני ..... קג.
אם יש רוח רעה בליל שימורים על ביצה קלופה ..... קט:
ענין אכילת דגים בו ..... קיד: (ב)
שבע ברכות בו ..... קיז: (ב)
מיעוט באכילה בו ..... קכ.

מ

מאכלות אסורות
אכילתם עם דבר מר ..... קטו. (א)

מטבע
התחדשות ההטבעה והקליפות הנאחזות בו ..... קד. (ב)

מיטה
אוכלין ומשקים שהיו תחת המיטה ..... קיב. (א)
אם האוכלין והמשקים נאסרים בדיעבד ..... קיב. (ב)
וע"ע עגלה

מיני תרגימא
אכילתם בליל הסדר אחר קידוש לבכורים שהתענו ..... צט: (א)

מעשר שני
חילולו על מטבע שאין בו הטבעה אלא כתב ..... קד. (ב)

מצה
אם יש מצוה באכילת מצת מצוה יותר מכזית ..... קז:
אם יש חיוב לבלוע כזית מצת מצוה בבת אחת ..... קיד: (א)
זקן שאינו יכול ללעוס מצה אם יכול לרסקה ..... קטו: (א)

מרור
האוכל מרור לשם כרפס מתי יקיים מצות מרור ..... קיד. (א)

משלוח מנות
קיומו יחד עם מתנות לאביונים . קב: (ב)

משקאות קלים
קידוש עליהם ..... קז. (א)

מתנות לאביונים
קיומו יחד עם משלוח מנות ... קב: (ב)

נ

נגינה
נגינה ושירה בתפילה ..... קיז. (ג)

נדה
אם מזקת בראייתה ..... קיא. (א)
סכנה בעפר שדרכה עליו נדה . קיא. (א)

אוצר החכמה

סכנה במאכלים שנגעה בהם נדה . . . . . קיא. (ב)
חליצה לאחר בעת נדתה . . . . . קיא. (ג)

נרות שבת
הוספה על מנין שני נרות . . . . . קד. (א)
חשש זוגות בהדלקת שני נרות בשבת . . . . . קי. (א)

נשמה יתירה
ביום טוב . . . . . קב: (ג)

ס

סיום מסכת
סעודה אחת על שתי מסכתות . . קב: (ב)

סכנה אוצר החכמה
סכנות שבש"ס אם מזיקים למי שאינו מקפיד בהם . . . . . קי: (ב)
בעפר שדרכה עליו נדה . . . . . קיא. (א)
במאכלים שנגעה בהם נדה . . . קיא. (ב)
בנישואין עם אלמנה . . . . . קיב:
וע"ע זוגות, מיטה

סעודת שבת
שיתקדש אדם על ידי הסעודה . . קא. (ד)
קידוש לפני סעודה שלישית ושתיית יין בתוכה . . . . . קו. (ג)

ספר תורה
הבאת שני ספרי תורה בבת אחת . . . . . קב: (א)

ע

עגלה
אוכל שתחת עגלת תינוק ישן . . קיב. (ג)

עפר
נשבע לאכול עפר, אם יכול לבלעו עם צימוקים . . . . . קטו: (ג)

ערב שבת ויו"ט
זמן איסור עשיית מלאכה . . . . . צט: (ב)

פ

פדיון הבן
ברכת שהחיינו קודם הפדיון או אחריו . . . . . קכא: (א)
אם הכהן המקבל מקיים מצוה . . . . . קכא: (ב)
איזו ברכה מברך הכהן . . . . . קכא: (ג)

צ

צדקה
אם מותר לצורבא מרבנן להתפרנס מאחרים . . . . . קיג. (א)

ציצית
הוספה על מנין הכריכות . . . . . קד. (א)

ק

קידוש
לא בירך בפה"ג או לא שמע ברכה זו . . . . . ק.
כיסוי המזונות שעל השולחן בקידוש של שחרית . . . . . ק: (א)
כיסוי הפת ביום השבת . . . . . ק: (ב)
סגולת יין של קידוש לרפואה ואופן ביצועה . . . . . ק: (ג)
קידוש במקום סעודה בליל הסדר . . . . . קא. (א)
במי שאינו סועד סעודת שבת . . קא. (ב)
במקום סעודה שאינה של פת . . קא. (ג)
שיתקדש אדם על ידי הסעודה . . קא. (ד)
אמירת פסוקים קודם קידוש של יום השבת . . . . . קא. (ה) קו. (ב)
פרטי דיני שינוי מקום בדירות שונות . . . . . קא:
למהר לביתו בליל שבת כדי לקדש על שולחנו . . . . . קה: (א)
קידוש בין שעה שישית לשביעית . . . . . קה: (ב)
שתיית המסובים מקידושא רבה ביום . . . . . קו. (א)
קידוש לפני סעודה שלישית ושתיית יין בתוכה . . . . . קו. (ג)
איסור טעימה לפני קידוש ושיעורו . . . . . קו:
דיני שתיית מים לפני קידוש . . . . . קו:
קידוש על י"ש, תה, ומשקאות קלים . . . . . קז. (א)
קידוש על י"ש בפחות משיעור רביעית . . . . . קז. (ב)
עדיפות כוס של זכוכית לקידוש קח: (א)
קידוש על יין לבן וצביעת הלבן במעט יין אדום . . . . . קח: (ב)

קריאת התורה
הוספה על מנין העליות . . . . . קד. (א)

ר

רוח רעה
אם יש רוח רעה בליל שימורים על ביצה קלופה . . . . . קט:

רפואה
סגולת יין של קידוש לרפואה ואופן ביצועה . . . . . ק: (ג)
רפואת העיניים בהסתכלות בנר . . ק: (ד)

רשע
הנאה מממונו . . . . . קיט.

ש

שבועות
עשיית זכר לשתי הלחם . . . . . קיד. (ב)

שבע ברכות
הבאת כוס של שבע ברכות ושל בהמ"ז בבת אחת . . . . . קב: (א)
פנים חדשות ביום טוב . . . . . קב: (ג)
חלוקת הברכות לכמה אנשים . . קד: (ב)
שתיית הכוס אחר סעודה שלישית קודם הבדלה . . . . . קה.
בליל הסדר . . . . . קיז: (ב)

שבת
זכירתה במנין הימים, ומנין הימים ביידיש . . . . . קיז: (א)

שיעורי המצוות
שיעור הביצים שבית הבליעה מחזיק . . . . . קטו. (ב)

שירה
נגינה ושירה בתפילה . . . . . קיז. (ג)

שן
שן מתנדנדת אינה חציצה לטבילה . . . . . קיג. (ב)
חשש סכנה בעקירת השינים . . . קיג. (ג)

ת

תה
קידוש עליו . . . . . קז. (א)

תפילה
לשתף עצמו עם הציבור בתפילתו . . . . . קיז. (א)
נגינה ושירה בתפילה . . . . . קיז. (ג)
חיוב אמירת 'נשמת' בשבת ומי יסדו . . . . . קיח. (א)
דילוג בתפילה לצורך אמירת נשמת . . . . . קיח. (ב)
נוסח 'ועקידת יצחק לזרעו היום תזכור' . . . . . קיט: (ב)

תרופות
בליעת מאכלות אסורות העטופות בקפסולה . . . . . קטו: (ד)

תמצית הדף

תמצית הסוגיות,
ערוכים בשפה קלה ובהירה
לסיכום ולשינון דפי הש"ס

19/06/2018אחח

פרק ראשון - אור לארבעה עשר

אוצר החכמה

דף ב

מתני': אור לארבעה עשר בודקים את החמץ לאור הנר[א]. כל מקום שאין מכניסים בו חמץ אינו צריך בדיקה. מרתף שהוא מקום שמכניסים בו חמץ [כגון שמסתפק ממנו יין לשולחנו], **לבית שמאי,** בודקים בו שתי שורות של חביות על פני כל המרתף. **ולבית הלל,** שתי שורות החיצונות שהן העליונות.

גמ': מהו **אור** לארבעה עשר. **להו"א, לרב הונא,** יום. **לרב יהודה,** ליל ארבעה עשר.

הגמרא מביאה ראיות לשני הצדדים

א. כתיב 'הבקר אור והאנשים שולחו', הרי שאור הוא **יום. ודחינן,** שלא כתוב 'האור בקר' דהיינו שם הדבר שהבוקר הגיע, אלא 'הבקר אור' שפירושו שהבוקר האיר. והשמיענו הכתוב[ב] כדברי **רב** יהודה **בשם רב,** שהיוצא לדרך יכנס לעיר בכי טוב דהיינו כשעדיין יש אור[ג], ויצא לדרך בכי טוב דהיינו בנץ החמה שהיום כבר מאיר.

ב. כתיב 'וכאור בקר יזרח שמש', דהיינו שכאור זה שהוא בוקר כן תזרח השמש לצדיקים, הרי שאור הוא **יום. ודחינן,** שלא כתוב 'אור בקר' אלא 'כאור בקר', וכוונתו לפעולת הארת הבוקר, ופירושו 'כאור בקר בעולם הזה' דהיינו האור שמתחיל להאיר בעלות השחר שהוא אור קלוש[ד], יאיר 'כעין זריחת שמש לצדיקים לעולם הבא' דהיינו שיהא כמו שעת נץ החמה.

ג. כתיב 'ויקרא אלהים לאור יום', הרי שאור הוא **יום** [ואין לדחות שכוונת הכתוב למאיר ובא קראו יום דהיינו לעלות השחר, שאם כן 'ולחשך קרא לילה' היינו שלמחשיך ובא קרא לילה דהיינו שקיעת החמה, והרי קי"ל שעד צאת הכוכבים נחשב עדיין יום[ה]]. **ודחינן,** שכוונת הכתוב שקרא הקב"ה לאור כמלך הקורא לעבדיו וצוהו לשמש ביום, וקרא לחושך וציוהו לשמש בלילה.

ד. כתיב 'הללוהו כל **כוכבי אור'** הרי שאור הוא **לילה** [ואין לדחות, שכוונת הכתוב כוכבים המאירים, שלא יתכן שרק הכוכבים המאירים צריכים לשבח שהרי כתוב 'הללוהו כל צבאיו']. **ודחינן,** שהכתוב בא ללמדנו שאור הכוכבים נחשב אור, ונפקא מינה לנודר מן האור, כדתניא הנודר מן האור אסור גם באורן של כוכבים[ו].

ה. כתיב **'לאור יקום רוצח** יקטל עני ואביון ובלילה יהי כגנב', ממה שאמר בלילה יהי כגנב, משמע ש'לאור' היינו **יום. ודחינן,** שכוונת הכתוב שאם ברור לך כאור היום שהגנב הבא במחתרת בא גם על עסקי נפשות, רוצח הוא וניתן להצילו בנפשו, אבל אם אתה מסופק בדבר כלילה[ז], יהא בעינך כגנב הבא על עסקי ממון ולא ניתן להצילו בנפשו.

ו. כתיב 'יחשכו כוכבי נשפו יקו **לאור ואין** ואל יראה בעפעפי שחר', משמע שממתין לאור דהיינו **ליום. ודחינן,** שפירוש הכתוב שאיוב קילל את מזלו, ואמר יהי רצון שיצפה לאור ולא ימצאנו.

ז. כתיב 'ואומר אך חשך ישופני ולילה אור בעדני', הרי שאור הוא **יום.** ודחינן שאין הכוונה לאור מלשון יום, אלא פירוש הכתוב הוא, שדוד אמר אני אמרתי אך חשך ישופני גם לעולם הבא שהוא דומה ליום, אבל עכשיו העולם הזה שהוא דומה ללילה אור בעדני[ח].

ח. תנן, **רבי יהודה** אומר, בודקים אור לארבעה עשר, ובארבעה עשר שחרית, ובשעת הביעור, ממה שאמר אור לארבעה עשר, וארבעה עשר שחרית, מוכח שאור הוא **לילה.**

ט. תניא, מאימתי ארבעה עשר אסור בעשיית מלאכה[ט], **לרבי אליעזר בן יעקב,** משעת האור, שכן לא מצינו יום שמקצתו אסור ומקצתו מותר[י]. **לרבי יהודה** משעת הנץ החמה, וכמו שמצינו שביום זה מקצתו מותר באכילת חמץ ומקצתו אסור. ממה שאמר **רבי יהודה** משעת הנץ החמה שהוא לאחר זמנו של **רבי אליעזר בן יעקב,** מוכח שאור היינו **לילה. ודחינן,** שיתכן שאור היינו עמוד השחר[יא] [ואין להקשות שאף לדבריו נמצא שחלק מהיום מותר בעשיית מלאכה וחלקו אסור, שכן מצינו בעוד מקומות שחילקו חכמים בין יום ללילה, וכדתנן לגבי תענית צבור, **שלרבי אליעזר בן יעקב** אוכל ושותה עד עמוד השחר. **ולרבי שמעון** עד קרות הגבר, אבל בתוך היום עצמו לא מצינו שחילקו חכמים. והשיבו **רבי יהודה** שהוא עצמו יוכיח, שמקצתו מותר באכילת חמץ ומקצתו אסור. **ורבי אליעזר** סובר שאין להוכיח מחמץ שאיסורו מדאורייתא לאיסור מלאכה דרבנן. אמנם **רבי יהודה** הוכיח ממה שחכמים אסרו באכילה משעה רביעית, **ורבי אליעזר** סובר שאין זה איסור חדש, אלא שעשו הרחקה שלא יבואו להיכשל באיסור דאורייתא, כגון ביום המעונן שאין השעות ניכרות].

י. תנן, **אין משיאין משואות להודיע שקדשו בי"ד את החודש אלא על** החודש שנראה לקדשו בזמנו [ביום שלשים], ומשיאין אותן **לאור** עבורו [בליל ל"א]. הרי שאור הוא **לילה.**

יא. תניא, **לרבי** אף אם היה עומד כל הלילה ומקריב על המזבח, לאורה טעון קידוש ידים ורגלים[יב], הרי שאור הוא **יום. ודחינן,** ש'אורה' לדברי הכל הוא יום.

דף ג

יב. תנן, המפלת **אור** לשמונים ואחד, **בית שמאי** פוטרים מקרבן, **ובית הלל** מחייבים [דהיינו שצריכים להביא קרבן על הלידה שלפני שמונים ועל הלידה של אחר שמונים]. **ואמרו לבית שמאי,** במה שונה **אור** שמונים ואחד מיום שמונים ואחד, הלא לכל דבר הלילה ויומו שוים. ועוד, הרי אם תראה דם בלילה תטמא כמו ביומו, ולמה לא ישוה לו לקרבן[יג]. ממה שנקטו

(א) **כדי** שלא יעבור בבל יראה ובל ימצא. רש"י (ד"ה בודקין). וקשה, כיון שרבנן תיקנו שהבודק צריך לבטל כמבואר להלן (ו:), ומדאורייתא די בביטול, למה צריך בדיקה כלל. לכן נראה, שאף שדי בביטול הצריכו בדיקה כדי שלא יבא לאוכלו. ומה שחששו לכך יותר משאר איסורי הנאה, **א.** כיון שחמץ מותר כל השנה אין בדלים ממנו. **ב.** כיון שהחמירה תורה באיסור זה שהוא בבל יראה ובל ימצא, החמירו חכמים לחוש שמא יבוא לאכלו, וחששו לכך אפילו בחמץ נוקשה וחמץ ע"י תערובת שאין בהם איסור בל יראה. תוס' (ד"ה אור). (ב) **דבר** זה השמיענו הכתוב אף למ"ד שכוונת הכתוב שאור הוא יום. תוס' (ד"ה וכדרב). (ג) **שנאמר** על האור 'כי טוב' וטובתו שהוא ניצל מהחיות והליסטים. רש"י (ד"ה בכי טוב). ותוס' (ד"ה יכנס) פירשו שהוא מפני המזיקים, ולדבריהם אף בתוך העיר אין לצאת בלילה. ואף שרב יהודה דרש דבר זה מכתוב אחר דכתיב 'לא תצאו איש מפתח ביתו' משום שניתן בו רשות למזיקים, יש לומר, שכתוב זה נצרך באופן שיוצא לעיר אחרת ואין לחוש למזיקים כגון באחי יוסף שהלכו יחד, ואז חוששים מפני הבורות. (ד) **רש"י** (ד"ה וכאור). **ור"ת פירש** להיפך שכאור בוקר היינו עד חצי היום כמבואר להלן (נח.) שעד שש שעות נקרא בוקר, כן יהיה תחילת זריחת השמש דהיינו הנץ החמה לצדיקים לעתיד לבא. תוס' (ד"ה וכאור). (ה) **כמבואר** במגילה (כ:) מהכתוב 'ואנחנו עושים במלאכה מעלות השחר עד צאת הכוכבים'. אמנם אין להקשות מפסוק זה למ"ד שבין השמשות הוא כל זמן שפני מזרח מאדימים או עד שני חלקי מיל, וזהו שעה גדולה לפני צאת הכוכבים, שאין אנו בקיאים מהו צאת הכוכבים, כמבואר שם שצריך שיהיו דווקא כוכבים בינונים. תוס' (ד"ה והא). (ו) **ומכל** מקום באופן שלשון בני אדם אינו כלשון המקרא הולכים בנדרים אחר לשון בני אדם. תוס' (ד"ה כדתנן). (ז) **כגון** אב הבא לגנוב אצל בנו, והיינו שבסתם אנשים אף אם אינו יודע שבא להורגו נחשב כמו שברור שבא להורגו ומותר להורגו, אבל באב על בנו אם אין יודע שבא להורגו אסור להורגו. רש"י (ד"ה הכי קאמר, על פי מהרש"א סנהדרין עב:). אולם תוס' (ד"ה אי) פירשו, שכל הכתוב עוסק באב על בנו, והיינו שאם פשוט לך שבא על עסקי נפשות מותר להורגו, אבל בספק אסור להורגו, כיון שרחמי האב על הבן. (ח) **שבתחילה** חשש מחטאיו, ולאחר מכן הודיע הקב"ה לשונאי דוד בימי שלמה כשביקש להכניס את הארון לקדש הקדשים שמחל לדוד. רש"י (ד"ה אני). (ט) **במקום** שנהגו איסור קודם חצות. רש"י (ד"ה אסור). וקשה, **א.** שלהלן (נה.) מבואר שרבי יהודה סובר שזהו איסור ולא רק מנהג. **ב.** לשון התנא שנקט אסור משמע איסור ולא מנהג. **ג.** אם הוא מנהג, מה מקשה מאימתי, נראה היאך נוהגים במקומות אלו. לכן נראה, שנחלקו לענין איסור מלאכה בגליל. תוס' (ד"ה מאימתי). (י) **ומכל** מקום מצינו דברים שיש סברא בדבר ובהם מקצת היום אסור, כגון שאסור לאכול בערב פסח מהמנחה ולמעלה כדי שיאכל בלילה לתאבון. תוס' (ד"ה היכן). (יא) **ונמצא** שרבי אליעזר בן יעקב אינו סובר לא כב"ש ולא כב"ה, שכן לב"ש אסור מהלילה, ולב"ה מהנץ. ולפי ההו"א שאור היינו לילה, יאמר רבי אליעזר בן יעקב שלא נחלקו ב"ש וב"ה בדבר זה, ולדברי הכל אסור מהלילה. תוס' (ד"ה רבי). (יב) **רבי** סובר שלינת לילה פוסלת בקידוש ידים ורגלים. רש"י (ד"ה עומד). (יג) **ובית** שמאי השיבו על הטענה הראשונה שיש לחלק בין היום ללילה, שהרי ביום מביאה קרבן ובלילה לא. ועל הטענה השניה השיבו

מאי שנא אור שמונים ואחד מיום שמונים ואחד מוכח שאור הוא **לילה** [כן הוכיח מר זוטרא].

יג. תניא, יכול יהא שלמים נאכל **אור לשלישי** בבנין אב מזבחים [-תודה] שנאכלים ליום אחד והלילה הולך אחר היום, וכמו כן שלמים שנאכלים לשני ימים יהא הלילה הולך אחר היום, תלמוד לומר 'ביום זבחכם יאכל וממחרת **והנותר עד יום**', בעוד יום הוא נאכל ואינו נאכל לאור שלישי. אבל אינו נשרף מיד בגמר יום השני כמו זבחים, כיון שנאמר 'והנותר מבשר הזבח **ביום השלישי** באש ישרף', ביום אתה שורפה[יד]. וממה שנקט 'אור לשלישי' מוכח שאור הוא **לילה**.

יד. תניא, **אור** של יום הכפורים מתפלל שבע ומתודה, שחרית מתפלל שבע ומתודה, במוסף מתפלל שבע ומתודה, במנחה מתפלל שבע ומתודה. בערבית, לת"ק, מתפלל מעין שמונה עשר, **ולרבי חנינא בן גמליאל** בשם אבותיו, מתפלל שמונה עשר שלימות מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת. הרי שאור הוא **לילה**.

טו. תני **דבי שמואל**, לילי ארבעה עשר בודקים את החמץ לאור הנר, הרי שאור המוזכר במשנה הוא **לילה**.

למסקנא, לדברי הכל אור היינו לילה, אלא שבמקומו של **רב הונא** קראו לו אור, ובמקומו של **רב יהודה** קראו לו לילה. והתנא במשנה שלא נקט לילה [כדתנא דבי שמואל], משום שרצה לשנות לשון מעולה, וכמו שאמר **רבי יהושע בן לוי** שלעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו, שהרי עיקם הכתוב **שמונה** אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו, שנאמר 'מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה **אשר איננה** טהורה'. **ורב פפא** אמר שמצינו שהוסיף הכתוב **תשע** אותיות, שנאמר 'כי יהיה בך איש אשר **לא יהיה טהור** מקרה לילה'. **ורבינא** אמר שמצינו שהוסיף **עשר**, דהיינו ו' דטהור. **ורב אחא בר יעקב** אמר **שש עשרה**, שנאמר 'כי אמר מקרה הוא **בלתי טהור** הוא **כי לא טהור**'.

תניא **דבי רבי ישמעאל**, לעולם יספר אדם בלשון נקיה, שהרי בזב קרא הכתוב לישיבה **מרכב** ובאשה קראו **מושב** [שלשון רכיבה בפיסוק רגלים באשה אינו הגון][טו], **ואף לחכמים** [דהיינו בלשון המשנה שאינו תורה שיצאה מפי הגבורה] יש להקפיד בזה, דכתיב **'ותבחר לשון ערומים'** [ערומים היינו החכמים, שהם בוחרי לשון], **ואף** במילי דעלמא יש להקפיד על לשון נקיה, דכתיב 'ודעת שפתי ברור מללו'. ומה שמצינו לשון מרכב אצל רבקה דכתיב 'ותקם רבקה ונערותיה **ותרכבנה** על הגמלים', היינו משום פחד הגמלים, שאז דרך האשה לרכב כדי להחזיק בידים וברגלים. וכן מה שמצינו שנאמר אצל משה 'ויקח משה את אשתו ואת בניו **וירכיבם** על החמור', היינו משום בניו שהם זכרים. ומה שכתוב אצל אביגיל 'והיא **רוכבת** על החמור', **א.** היינו משום פחד הלילה, שאז דרכה לרכב. **ב.** משום שפחדה מדוד. **ג.** משום הפחד מההר.

ומסקינן, שבאופן ששני הלשונות שוים באורכם יש לשנות בלשון נקיה, אבל כשהלשון הנקיה ארוכה יותר יש לשנות בלשון קצרה, וכמו שמצינו שכתבה התורה 'טמא'[טז], וכן אמר **רב הונא** בשם **רב** [וי"א שאמרה בשם רבי מאיר], לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה. ומה שמצינו בתורה שכתוב 'רוכבת' ולא 'יושבת' כיון שכתוב רכבת בלא ו'[יז].

הגמרא מביאה מעשים שלמדים מדיבורו של האדם מה טיבו

א. מעשה בשני תלמידים שישבו לפני **רב**, אחד אמר שהשמועה קשה עליו כגדי עייף. ואחד אמר **כדבר אחר** עייף, **ורב** לא רצה לדבר איתו.

ב. מעשה בשני תלמידים שישבו לפני **הלל**, ואחד מהם **רבן יוחנן בן זכאי** [וי"א שישבו לפני רבי ואחד מהם רבי יוחנן], אחד אמר מפני מה בוצרין בטהרה **ומוסקין בטומאה**, ואחד אמר מפני מה בוצרין בטהרה **ואין מוסקין בטהרה**[יח]. ואמר הלל מובטח אני בזה שיהיה מורה הוראה בישראל, ולא היו ימים מועטים עד שכן היה.

ג. מעשה בשלשה כהנים, אחד אמר הגיעני כפול. ואחד אמר הגיעני כזית. ואחד אמר הגיעני **כזנב הלטאה**, ובדקו אחריו ומצאו שיש בו **שמץ** פסול [-חלל שהוא פסול כהונה[יט]]. ואף ששנינו שכהן לפני תחילת עבודתו בודקים אותו ושוב אין צריך לבדוק אחריו, צ"ל א. שמצאו אחריו שחץ פסול, דהיינו שהיה גס רוח ומבזה את הקדשים[כ]. ב. באופן שהוא מרע לעצמו בודקים אחריו גם אם הוא משמש בעבודה.

ד. מעשה באדם שבכל משא ומתן היה אומר נלך לדין, ואמרו שהוא משבט **דן**, שנאמר 'דן ידין עמו כאחד שבטי ישראל'.

ה. מעשה באדם שהיה משתבח בשפת הים ואמר שיבנה עליהם ארמונות[כא], ובדקו ומצאו שהוא משבט **זבולון**, שנאמר 'זבולון לחוף ימים ישכון'.

דברים נוספים שלמדים מדיבורו של אדם

א. מעשה בנכרי שהיה עולה לירושלים ואוכל פסחים, והיה מספר לכולם שכתוב בתורה 'כל בן נכר לא יאכל בו' 'כל ערל לא יאכל בו', הוא אוכל מהחלקים המשובחים של הקרבן[כב]. ואמר לו **רבי יהודה בן בתירא**, כשתעלה לירושלים תתבע גם את האליה, וכן עשה, אמרו לו שאליה מוקרבת לגבוה[כג], ושאלוהו מי אמר לו לתבוע חלק זה, אמר להם, **רבי יהודה בן בתירא**. בדקו מה היתה כוונתו, ומצאו שהוא נכרי והרגוהו, ושלחו **לרבי יהודה בן בתירא** שלום לך, שאתה יושב בנציבין[כד] ומצודתך פרוסה בירושלים[כה].

ב. כשחלה **רב כהנא**, שלחו החכמים את **רבי יהושע בריה דרב אידי** לשאול בשלומו, ומצאו שנפטר, קרע את בגדיו והחזיר את הקרעים לאחוריו שלא ירגישו בזה חבריו ויבהלו, ובא כשהוא בוכה, וכשראוהו שאלוהו אם **רב כהנא** נפטר, אמר להם אני לא אמרתי, שכן נאמר 'ומוציא דבה הוא כסיל'.

ג. יוחנן חקוקאה[כו] יצא לכפרים לראות את מצב התבואות, וכששב שאלוהו האם החיטים יפות. אמר להם השעורים יפות. אמרו לו בקפידה צא ובשר זאת לסוסים ולחמורים, דכתיב 'השעורים והתבן לסוסים

שאין דין קרבן וטומאה שוים, שהרי אם היא יולדת לפני מלאת, דמיה של לידה טמאים, ואעפ"כ פטורה מן הקרבן. רש"י (ד"ה אם). ואכן ב"ה קיבלו תשובת ב"ש ודרשו דינם מדכתיב **'או** לבת' לרבות אור שמונים ואחד. תוס' (ד"ה אם). (יד) **ואין** ללמוד מכתוב זה שאינו נאכל בלילה, שאם הוא נאכל עד הבוקר אין צריך לימוד ששורפו ביום, לפי שהיינו אומרים שנאכל עד הבוקר וישרף בלילה שאחר כך. תוס' (ד"ה תלמוד). (טו) **אף** שמרכב ומושב אין דינם שוה, שהנוגע במרכב אינו טעון כיבוס בגדים והנוגע במושב טעון כיבוס בגדים, וא"כ אין לשנות את המציאות מחמת הלשון כמבואר בסמוך שלענין ישיבה על הגמל נכתב רכיבה כיון שכן הוא הרגילות, כוונת הגמרא שלענין אשה המרכב עצמו קרוי מושב, ולמדים זאת מריבוי הכתוב 'כלי אשר היא יושבת עליו' ודרשינן 'אשר היא יושבת' זהו מושב, 'כלי' זהו מרכב, ושינה הכתוב ללמדנו לדבר בלשון נקיה. תוס' (ד"ה שהרי). (טז) **ומה** שאמרו לעיל שעיקם הכתוב כמה אותיות כדי שלא להוציא לשון מגונה, היינו כדי ללמדנו שצריך לחזר אחר לשון נקיה, ואחר שלימדנו דין זה יש לשנות בלשון קצרה. רש"י (ד"ה וכל), ותוס' (ד"ה כל). (יז) **ואף** שניתן לכתוב יושבת בלא ו', כל חסרות שבתורה באים לדרשה, וכאן הוא בא כדי ללמדנו שיש לשנות בלשון קצרה אף שהיא מגונה. רש"י (ד"ה רכבת). אולם תוס' (ד"ה רכבת) פירשו שיושבת לא ניתן ליכתב בלא ו', וכמו שמצינו שלגבי לוט שנכתב ישב בלא ו' דרשו שבאותו יום מינוהו להיות שופט. (יח) **וטעם** הדבר, לפי שמוהל היוצא מהזיתים אינו נחשב משקה ולכן אינו מכשיר, אבל יין הזב על הענבים נוח לו בהם ונחשב משקה. רש"י (ד"ה ואין מוסקין). ותוס' (ד"ה אין) פירשו, שביין פעמים אדם הולך בכרם וסוחט אשכול שהבכיר על הענבים, ובשעת הבצירה עדיין יהא משקה טופח עליהם ויוכשרו לטומאה, אבל בזיתים אין רגיל לעשות כן, לפי שאין המוהל היוצא מהם נחשב משקה. (יט) **רש"י** (ד"ה שמץ). ור"ח פירש דהיינו עבודה זרה, ואינו ראוי לעבודה. תוס' (ד"ה שמץ). (כ) **ואינו** ראוי לשמש, כמבואר במנחות (יח:) שכהן שאינו מודה בכל העבודות ואפילו במגונה שבהן אין לו חלק בכהונה. רש"י (ד"ה שחץ). (כא) **ובתשובות** הגאונים פירשו שהיה אומר שסנאים שעל שפת הים הם ברושים. רש"י (ד"ה אכיף). (כב) **אין** להוכיח מכאן שמאמינים לכל אחד שבא לפנינו ואומר שהוא ישראל, שיתכן שכאן שרוב הבאים לירושלים היו ישראלים הולכים אחר הרוב. אבל יש להוכיח שמאמינים ממה שמובא ביבמות (מה.) שאדם בא לפני רב יהודה ואמר שהוא התגייר בינו לבין עצמו, ואמר לו רב יהודה שנאמן לפסול את עצמו ולא את בניו, והיינו משום שאדם נאמן לומר שהתגייר כראוי במיגו שיכל לומר שהוא יהודי. ומה שמבואר שם (מו:) שמי שאמר שהוא גר אינו נאמן, היינו במוחזק לנו מאבותיו שהוא נכרי. תוס' (ד"ה ואנא). (כג) **אף** שגדי אין אלייתו קריבה, רוב פסחיהם היו טלה או שמא אמר לו שמביא טלה. תוס' (ד"ה מאליה). (כד) **הטעם** שלא עלה לרגל, יש לומר, **א.** כיון שלא היה לו קרקע. **ב.** היה זקן שאינו יכול להלך ברגליו, שפטור מפסח כמו מראיה. **ג.** נציבין היתה בחוץ לארץ. תוס' (ד"ה מאליה). (כה) **ורבי** יהודה לא הרגו כיון שלא היה הדבר בידו. **רש"י** (ד"ה מי). (כו) **ר"ח** פירש שהיינו סופר. ור"י פירש, שנקרא כן על שם עירו חקוקה. תוס' (ד"ה חקוקאה).

ולרכש', לפי שהיה לו לומר להם ששנה שעברה היו יפות, או שהעדשים יפות.

דף ד

ד. **רב** היה בן אחיו ואחותו של **רבי חייא**, וכשעלה לארץ ישראל שאלו **רבי חייא** האם אייבו אביך קיים, אמר לו **רב**, מדוע אינך שואל על אימי שהיא אחותך. שאלו **רבי חייא** אימך קיימת. אמר לו, וכי אייבו קיים [הרי עדיין לא השבתי לך על כך][כז], והבין מכך ששניהם נפטרו וצריך להתאבל עליהם, ואמר לשמשו חלוץ לי מנעלי והוליך כלי אחרי לבית המרחץ להתרחץ לאחר האבילות. ולמדים מכאן, **א.** אבל אסור בנעילת הסנדל. **ב.** אבילות על שמועה רחוקה אינה נוהגת אלא יום אחד. **ג.** מהיכן היום ככולו.

אהח"ת 19/06/2018

הטעם שבודקים בלילה ולא ביום ארבעה עשרה בתחילת שעה שישית, סמוך לזמן איסור אכילת חמץ מדאורייתא שהוא בסוף שעה ששית [ואף מדין זריזין מקדימים למצות די לבדוק מהבוקר, כמו שמצינו לענין מילה שכל היום כשר למילה דכתיב 'וביום השמיני ימול בשר ערלתו', וזריזין מקדימים למצות ומלין בבוקר, שנאמר 'וישכם אברהם בבקר'[כח]], **פירש רב נחמן בר יצחק כיון שבלילה בני אדם מצויים בבתיהם וגם אור הנר יפה לבדיקה**[כט]. ואמר אביי, שתלמיד חכם לא יתחיל ללמוד כשמחשיך ליל י"ד, שמא ימשך תלמודו ויבא להימנע ממצות בדיקה.

שאלו את רב נחמן בר יצחק, א. המשכיר בית לחברו בארבעה עשר האם חובת הבדיקה היא על המשכיר שהחמץ שלו[ל], **או על השוכר שהאיסור ברשותו.** ואין להוכיח מחובת מזוזה שהיא מוטלת על השוכר, שכן מזוזה חובת הדר היא[לא] [כן אמר רב משרשיא]. **והשיב להם,** ששנינו בברייתא שהמשכיר בית לחברו, אם מסר לו את המפתח[לב] לאחר תחילת ארבעה עשר, חלה חובת הבדיקה על המשכיר, ואם מסרו לו קודם לכן, חיוב הבדיקה הוא על השוכר.

ב. המשכיר בית לחברו בארבעה עשר, האם חזקתו בדוק ואין מטריחים את השוכר לבדוק, או לא [ומדובר באופן שאין אפשרות לשאלו]. **והשיב להם,** ששנינו בברייתא שהכל נאמנים על ביעור חמץ ואפילו נשים ועבדים וקטנים, ואף שהם פסולים לעדות, ועל כרחך משום שחזקתו בדוק[לג], לפי שהכל חברים [אף עמי הארץ] אצל בדיקת חמץ, ובודאי עשאוהו בזמנו [וכמו ששנינו לענין מעשרות, שחבר שמת והניח גורן מליאה פירות, אפילו נתמרחו באותו יום הרי הן בחזקת מתוקנים, שבודאי לא יצא מתחת ידו בלא תיקון]. **ודחינן,** שיתכן שאין חזקתו בדוק, ולענין בדיקת חמץ האמינו לפסולים, וכן מדויק בברייתא שנקט התנא שהם נאמנים ולא משום שחזקתו בדוק. אולם אין לדייק מזה שאין חזקתו בדוק, שיתכן שמדובר שאנו יודעים שהבעל הבית לא בדק והם אומרים שהם בדקו, והשמיענו התנא שכיון שבדיקת חמץ מדרבנן הוא [שכן מדאורייתא די בביטול[לד]], התירו לסמוך על אמירתם של אלו[לה].

אמר אביי, **המשכיר בית לחבירו**[לו] **בחזקת בדוק ומצאו שאינו בדוק,** אינו מקח טעות, משום שנוח לאדם לקיים מצוה **בגופו,** ואפילו במקום שמנהג לשכור אחרים לבדוק, נוח לאדם לקיים מצוה **בממונו.**

תנן, **לרבי מאיר** אוכלים חמץ כל **שעה חמישית,** ושורפים בתחילת **שעה שישית. לרבי יהודה** אוכלים כל רביעית, ותולין [-לא אוכלים ולא שורפים אלא מאכיל לבהמתו] כל חמישית, ושורפים בתחילת שישית. ולדברי הכל מן התורה משש שעות ולמעלה אסור [שכן אילו אינו אסור אלא מהלילה לא היו גוזרים חכמים, שאין אנשים טועים בין יום ללילה].

המקור לאיסור אכילת חמץ משעה שישית וחיוב השבתתו

א. לאביי, נאמר 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם' שמשמעו שלא ימצא חמץ אפילו שעה אחת בתוך השבעה ימים, ומאידך נאמר 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם' שמשמעו שבתחילתו מותר[לז], ובהכרח שהכתוב בא לרבות ראשון קודם לשבעה דהיינו יום ארבעה עשר. ואין לדחות שהכתוב בא לרבות ליל חמשה עשר ומשום שהיינו אומרים ש'ימים' היינו ביום ולא בלילה[לח], שכיון שהוקש השבתת שאור לאכילת חמץ דכתיב 'שבעת ימים שאור **לא ימצא** בבתיכם כי כל **אוכל מחמצת** ונכרתה'[לט], ואכילת חמץ לאכילת מצה דכתיב 'כל **מחמצת לא תאכלו** בכל מושבותיכם **תאכלו מצות**', וזמן אכילת מצה הוא בערב דכתיב 'בערב תאכלו מצות', בהכרח שחיוב השבתה הוא מהלילה. ואין לרבות אף ליל י"ד לביעור, כיון שכתוב 'ביום'. ומ'אך' למדים שרק חלק מהיום אסור, ומעתה יש לנו לחלק חציו להיתר וחציו לאיסור[מ].

דף ה

ב. לדבי רבי ישמעאל, מצינו שיום י"ד נקרא ראשון, שנאמר 'בראשון בארבעה עשר יום לחדש'.

ג. לרב נחמן בר יצחק, משמעות ראשון הוא מה שקדם לראשון, כמו שנאמר 'הראשון אדם תולד', דהיינו וכי קודם אדם הראשון נולדת. **ומקשינן, א. שלענין נטילת לולב נאמר** 'ולקחתם לכם ביום הראשון'

(כז) **לשון** אחר, רב השיבו בניחותא על מי שלא שאלו. ואינו נראה שלא יתכן שרב יוציא דבר שקר מפיו. רש"י (ד"ה אייבו). ור"ח גרס שרבי חייא שאלו על אביו שלו שהוא סבו של רב, והשיב רב שאביו קיים כדי שיבין שאבי אביו מת, וכן השיבו על אמו. וגם לגרסתינו פירש שהשיבו שאמו קיימת, שלא יטעה שמה שמשיבו שאביו קיים כוונתו לאבי אביו שנוהגים לקראתו גם אב. תוס' (ד"ה אבא). (כח) **ומה** שלמדו בחולין (צא.) מ'וישכם אברהם בבקר' שתלמיד חכם לא יצא יחידי בלילה, היינו ממה שהוזכר לשון זה לענין סדום, שלא היה מצוה והיה יחידי, כיון שלא רצה שאחרים יראו במפלת סדום, וכאן מדובר בכתוב שהוזכר לענין עקידה, שלא היה נמנע לצאת יחידי בלילה כיון ששלוחי מצוה אינן ניזוקין, וגם שני נעריו היו עמו. תוס' (ד"ה שנאמר). (כט) **ואין** לבדוק לאור היום, כיון שלמדים להלן מ'חיפוש' שמצוותו בנר. רש"י (ד"ה ואור). (ל) **אין** הכוונה שכיון שהחמץ שלו אין אחר יכול לבטל את חמצו, שא"כ יש להסתפק גם אם השכיר בי"ג, אלא שכיון שהחמץ שלו חלה עליו חובת בדיקה קודם שהשכיר. תוס' (ד"ה על). (לא) **לפי** שהיא משמרתו, וכתיב 'ביתך' ביאתך, מי שנכנס ויוצא בו, אבל לענין בדיקת חמץ, כיון שמדאורייתא די בביטול אינו עובר על בל יראה, ונידון הגמ' הוא על מי הטילו חכמים את מצות הבדיקה. רש"י (ד"ה חובת). ותוס' (ד"ה על) פירשו, שלענין מזוזה אין המשכיר חייב, כיון שאפילו אם לא היה משכיר פטור ממזוזה כשאינו דר ומשתמש בבית, אבל לגבי חמץ גם אם לא ישכיר חייב לבדוק. (לב) **שהוא** קנין השכירות. רש"י (ד"ה מסירת). וקשה שבב"ק (עט.) מבואר ששכירות נקנית רק בכסף שטר וחזקה. לכן נראה, שמדובר שמסר לו את המפתח ועדיין לא החזיק בבית, ומי שיש בידו את המפתח בי"ד חייב לבדוק, שכן אם אין בידו מפתח איך יכנס לבדוק. ומ"מ אם הפקיד מפתח אצל אדם אחר אין הנפקד חייב לבדקו, אלא אם בדעתו להחזיק בבית. תוס' (ד"ה אם). (לג) **ומה** שהזכיר התנא שהטעם שאין צריך לבדוק הוא משום נאמנותם, יש לומר, א. מדובר שבעל הבית בעיר, ולכן אף שחזקתו בדוק היה צריך לשאול אותו [אף שלענין טבל סומכים על נאמנות החבר וא"צ לשאלו, היינו משום ששולח לו לאכול מסתבר שתיקנה שלא יבא לידי מכשול, אבל לגבי בדיקה שאף אם לא יבדוק לא יהיה כ"כ מכשול, כשהוא בעיר צריך לשאלו], ולזה מועיל אמירתם שא"צ לשאלו. ומסקינן שהיה לתנא לנקוט שכל הבתים בחזקת בדוקים, וממילא נדע שאמירתם מועילה שא"צ לשואלם. ב. מדובר שהם אמרו שהבית לא היה בדוק והם בדקוהו, וכיון שחזקתו בדוק נאמנים שהם בדקוהו במיגו שהיו יכולים לשתוק. תוס' (ד"ה לאו). (לד) **שנאמר** 'תשביתו' ולא 'תבערו' והשבתה היא בלב. רש"י (ד"ה בביטול). וקשה, **א.** שמבואר בסמוך שלרבי עקיבא תשביתו היינו הבערה. **ב.** מבואר בסמוך שלמדים מ'אך תשביתו' שמדובר משש שעות ולמעלה, וזהו לאחר זמן האיסור שאין מועיל בו ביטול. לכן נראה, שהטעם שמדאורייתא די בביטול, כיון שאחר שביטלו הרי הוא הפקר ויצא מרשותו ומותר. ואף שמבואר בנדרים (מה.) שהפקר צריך בפני שלשה, מדאורייתא אין צריך. תוס' (ד"ה מדאורייתא). (לה) **אף** שבכל דבר שהוא בידם הרי הם נאמנים עליו אפילו בדאורייתא, כגון שחיטה וניקור וחלה ומעשר, מכל מקום בדיקת חמץ שיש בזה טירחא יתירה ודקדוק גדול [ונשים עצלניות הן], אינו נחשב בידם, ואינם נאמנים אלא משום שהוא דרבנן. ולענין תחומין שהוא דרבנן האמינו לאשה ולעבד ולא לקטן, כיון שאין בידם כלל, אבל בדיקת חמץ נחשב קצת בידם. תוס' (ד"ה הימנוהו). (לו) **היינו** בי"ג, אבל אם השכירו בי"ד חלה חובת הבדיקה על המשכיר. תוס' (ד"ה המשכיר). (לז) **רש"י** (ד"ה שבעת). וקשה הרי ההשבתה היא לאחר זמן האיסור, וא"כ יתכן שהמצוה לבער היא מיד בתחילת היום לאחר תחילת זמן האיסור. ועוד, שאם משמעות הכתוב שמקצת היום מותר, למה צריך 'אך' כדי ללמדנו דבר זה. לכן נראה, שלמדים מייתור הכתוב שבא לרבות י"ד, ומ'אך' למדים שמקצתו מותר ומקצתו אסור. תוס' (ד"ה וכתיב). (לח) **היה** יכול לתרץ שכתוב 'ביום' משום שמצוות ההשבתה היא ביום כמבואר בסמוך, וכן לא היה צריך להוכיח ממה שהוקש לאכילת מצה, אלא לדרוש מיד מ'אך' שהכוונה לי"ד בחצות, כדעת רבי יוסי בסמוך. תוס' (ד"ה ואימא). (לט) **אין** להוכיח מכאן כדעת רבי יהודה [שחולק על רבי שמעון] שהאוכל חמץ משעה שישית עובר בלא תעשה, שכן לא הוקש אלא להשבתת שאור של השבעת ימים. וקשה, למה אין למדים כרת להשבתת חמץ ממה שהוקש לאכילת חמץ. תוס' (ד"ה דהא). (מ) **לשון** אחר, 'אך' מתחלף ב'חץ' בגימטריא של אח"ס בט"א גי"ף דכ"ץ, ומעתה למדים מאך לחצות את היום. רש"י (ד"ה אך).

והכוונה לט"ו. ואין ליישב ששם נאמר 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים', מה שביעי שביעי לחג אף ראשון ראשון לחג, אבל לענין השבתת חמץ אף שנאמר 'אך ביום הראשון תשביתו, שבעת ימים מצות תאכלו' מייתור הכתוב 'הראשון' למדים שראשון הוא קודם לחג, שכן גם בלולב נאמר 'הראשון'.

ב. גם בסוכות נאמר 'ביום הראשון שבתון' והכוונה לט"ו. ואין לדחות שבא למעט חול המועד[מא], ואף שכבר כתוב 'ראשון ושמיני' היינו אומרים שכיון שכתוב 'וביום השמיני' ו' מוסיף שאפילו חולו של מועד אסור, שא"כ לא יכתב לא ה' ולא ו' [אמנם כתוב זה יש ליישב, שכיון שנאמר 'וביום השמיני שבתון', דורשים מה שמיני שמיני דחג אף ראשון ראשון דחג].

ג. גם בפסח נאמר 'ביום הראשון מקרא קדש יהיה לכם', והכוונה לט"ו.

ומתרצינן, שבכל שלשה כתובים אלו 'הראשון' לא נאמר לעצם הענין, אלא לכדתני **דבי רבי ישמעאל** שבשכר שלשה ראשון[מב] זכו לשלשה ראשון, א. להכרית זרעו של עשו, דכתיב 'ויצא **הראשון** אדמוני כולו כאדרת שער'. ב. לבנין בית המקדש, דכתיב 'כסא כבוד מרום **מראשון** מקום מקדשנו'. ג. לשמו של משיח, דכתיב '**ראשון** לציון הנה הנם'.

ד. **לרבא** [ובברייתא מרבי ישמעאל[מג]], נאמר 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים, וזמן שחיטת הפסח הוא משעה שביעית[מד], ולכן מאז יש להשבית את החמץ. ומסתבר שאינו תלוי בזמן שחיטתו של כל יחיד[מה], אלא נתנה התורה זמן השוה לכולם, דהיינו הזמן הראוי לשחיטת הפסח. 19/06/2018 אחה"צ

ה. **לרבי יוסי**, נאמר 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם', ובהכרח הכוונה לערב יו"ט, שכן נאמר 'אך' חלק שמשמעו שרק חלק מהיום אסור, והרי מתחילת יו"ט אסור להשהותו, שכן הוקש השבתת שאור לאכילת חמץ ואכילת חמץ לאכילת מצה [כמבואר לעיל].

ו. **לרבי עקיבא** נאמר 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם' וההשבתה היא בשריפה, ובהכרח שאינו ביום הראשון, שכן אמרה תורה 'כל מלאכה לא יעשה בהם' ומצינו שהבערה היא אב מלאכה, והבערה זו אינה לצורך אוכל נפש המותרת ביו"ט[מו].

ואמר רבא שלמדים מדבריו שלשה דברים

א. שאין ביעור חמץ אלא שריפה[מז].

ב. מה שנכתבה הבערה בנפרד מכל המלאכות אין זה משום שאינה אב מלאכה[מח], אלא משום שבאה לחלק שחייבים חטאת נפרדת על כל אחת מן המלאכות.

ג. אין אומרים הואיל והותרה הבערה לצורך יו"ט הותרה גם שלא לצורך[מט].

תניא, 'לא יראה **לך** שאור **בכל גבולך**', א. 'בכל גבולך' אף חמץ שבבורות שיחין ומערות אסור להשהות. ב. שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים [-נכרים] ושל גבוה[נ]. שמא מותר להטמינו אם אינו רואהו, או לקבל פקדונות מנכרי, נאמר 'שבעת ימים שאור **לא ימצא** בבתיכם', ולמדים בגזירה שוה '**שאור**' '**שאור**' ל'לא יראה לך **שאור** בכל גבולך', שאף בגבולכם אסור להטמין ולקבל פיקדונות מנכרים, ואף בבתיכם אתה רואה של נכרים וגבוה. **ומפרשינן**, שאם לא קיבל אחריות על חמץ הגוי מותר להשהותו, ואם קיבל אחריות אסור, וכמו שאמר **רבא** לבני מחוזא שיבערו את חמץ חיילי הצבא מבתיהם, שכיון שאילו יגנב או יאבד הרי הוא באחריותם, נחשב כשלהם. **ללשון ראשון** התחדש, שאף למ"ד שגורם לממון אינו נחשב כממונו אסור, כיון שכתוב 'לא ימצא'. **ללשון שני** אף למ"ד שנחשב כממון צריך את ריבוי הכתוב מ'לא ימצא', לפי שהיינו אומרים שכיון שכאשר הפיקדון לפניו הרי הוא חוזר לבעליו[נא] יחשב כאינו ברשותו, ויהא מותר לקבל ממנו פיקדונות.

עוד שנינו בברייתא, מנין שאף נכרי שכיבשתו ושרוי עמך בחצר חמצו אסור, לכך נאמר 'לא ימצא בבתיכם'. **לאביי**, **יש להפוך הגירסא**, שכן נכרי שכיבשתו פשוט יותר שחמצו אסור. **לרבא**, ריבוי הכתוב נאמר על הרישא, שבאופן שלא קיבל עליו אחריות מותר אף בנכרי שכיבשתו, כיון שנאמר פעמיים 'לא יראה **לך** חמץ', **אם** אינו ענין ל'לא יראה' תנהו ענין ל'לא ימצא' שאף במצוי אצלך מותר[נב].

דף ו

בהמת ארנונא [-שהמלך נוטל כל שנה מעשר מוולדותיה], **ללשון ראשון** אמר **רבא**, שאם אינו יכול לסלקו במעות פטורה[נג], ואם יכול לסלקו במעות שנינו בברייתא שחייבת בבכורה[נד]. **ללשון השני** אמר **רבא**, שאף אם יכול לסלקו במעות פטורה, כיון שיש לה קול לא יבואו לומר שאף שהיא בכורה הוא אוכלה. ומה ששנינו בברייתא היינו **בעיסת ארנונא**, שהיא חייבת בחלה אף שאינו יכול לסלקו במעות, כיון שאין לה קול[נה].

תנו רבנן, נכרי שנכנס לחצירו של ישראל ובצקו בידו, אינו צריך לבערו. הפקידו אצלו [וקיבל אחריות], צריך לבערו. ואם רק יחד לו מקום להניחו [שלא קיבל עליו אחריות[נו]], אינו צריך לבער. וסיימה הברייתא **שנאמר 'לא ימצא'**. **לרב** פפא היינו על הרישא שאם הפקיד אצלו באחריות צריך לבערו, כיון שהוא מצוי אצלך. **לרב** אשי היינו על הסיפא, שאם יחד לו בית אינו צריך לבער, שנאמר 'לא ימצא בבתיכם'. ומבואר שאם לא קיבל אחריות נחשב כבית הנכרי, ואף ששנינו בע"ז שאין להשכיר בית דירה לגוי כיון שמכניס לשם את הע"ז שלו, שמשמע ששכירות אינה קנויה לגוי ונחשב כבית הישראל, מ"מ בחמץ מותר, כיון שנכתב בלשון 'לא ימצא' שרק אם הוא מצוי בידך צריך לבערו.

(מא) **בין** מנטילת לולב שאין נוטלים במדינה אלא יום אחד, ובין מאיסור עשיית מלאכה. תוס' (ד"ה למעוטי). (מב) **אף** שכתוב 'ראשון' עוד כמה פעמים במצוות אלו, הם נחשבים לאחד. ומה שדרשו משלשה ראשון שבכתובים אלו דרשה זו וראשון שבהשבתה לעצם הענין, משום שמסתבר שבכתובים שכתוב מקרא קודש נדרשים כולם לאותה דרשה. תוס' (ד"ה כדתנא). (מג) **קשה** כיצד תני דבי רבי ישמעאל שלא כדברי רבי ישמעאל. תוס' (ד"ה דברי). (מד) **אף** שאין שוחטים את הפסח אלא לאחר שחיטת התמיד והוא נעשה רק בשעה שביעית, כיון שבדיעבד אם שחט את הפסח קודם לתמיד כשר, נחשב זמן שחיטתו מחצות. תוס' (ד"ה לא). (מה) **ובאמת** אינו עובר על לא תשחט על חמץ את הפסח אלא בזמן שחיטתו של יחיד, מ"מ זמן השבתה הוא זמן השוה לכולם. תוס' (ד"ה זמן). (מו) **ואע"פ** שלאחר שישרף ויעשה גחלים הנאתו מותרת כמו לענין ערלה [ומה ששנינו להלן (כא.) שהנאתו אסורה, היינו מדרבנן], וא"כ יש לו צורך בהבערתו, יש לומר, א. שמסתבר שמדובר גם באופן שהשורף אינו צריך לגחלתו. ב. כיון שמתחילת הבערתו אינו יכול ליהנות ממנו אסור לשרפו, כמו שאין להקריב נדרים ונדבות ביו"ט אף שלאחר שריפתם מותר להדיוט לאוכלם. תוס' (ד"ה וכתיב). (מז) **שאם** השבתתו בכל דבר, הרי יכול להשביתו ביו"ט ע"י נתינתו לכלב או לזורקו לים. רש"י (ד"ה ש"מ). (מח) **שהרי** קרא להבערה אב מלאכה. ועוד, שלמ"ד שהבערה היא רק לאו היה מותר לשורפו ביו"ט, כיון שאין עליה שם מלאכה. תוס' (ד"ה לחלק). (מט) **שאם** היה מותר שלא לצורך היה מותר לבערו ביו"ט, ואף שצריך צורך קצת, מה שמבער את החמץ נחשב צורך. תוס' (ד"ה לא). (נ) **משמע** שחמץ נכרי והקדש נתמעטו מכתוב אחד, ואילו במנחות (סז.) משמע שצריך שני מיעוטים למעט עיסת נכרי והקדש. אכן בספרים מדויקים גרסו שם כתוב אחד לשיעור עיסת מדבר ואחד למעט הקדש. תוס' (ד"ה אבל). (נא) **ורבי** שמעון שאמר שגורם לממון כממון, היינו דווקא אם נאבד, וכגון בגונב קדשים שהבעלים חייבים באחריותם, שאף שאין כפל להקדש שכתוב 'לרעהו' ולא להקדש חייב, כיון שהבעלים חייב באחריותם הרי הוא גרם לו להתחייב ממון. רש"י (ד"ה הואיל). (נב) **רש"י** (ד"ה ופרכינן). ומה שהוצרך למעט מ'לא ימצא' ואינו מתמעט מ'לא יראה **לך**', כיון שנכרי שתחת ידך נחשב מסברא כשלך, וא"כ היינו מפרשים את ה'לך' לדרשה אחרת, ורק בצירוף 'לא ימצא' ממעטים את המצוי לך. ומה שהוצרך לגזירה שוה של 'שאור' 'שאור' למעט של אחרים וגבוה, ולא ממעטים מ'לא ימצא **לך**', כיון שלולי הגזירה שווה היינו ממעטים של אחרים וגבוה רק בבתים, ולא למעט נכרי שכבשתו. ומכאן למדים לכל מקום כגון בראשית הגז (חולין קלה:) שאין חילוק בין נכרי שכיבשתו לנכרי שלא כיבשתו. תוס' (ד"ה משום). (נג) **שכל** שיד נכרי באמצע פטור מבכורה, דכתיב 'לי כל בכור בישראל' ולא באחרים, וכיון שיש למלך חלק בעדר זה פטור מבכורה. רש"י (ד"ה חייבת). (נד) **אף** שאמרו בב"מ (ע:) שהמקבל צאן ברזל מנכרי פטור מבכורה אף באופן שיכול לסלקו במעות, הואיל ואם לא יהא לו מעות יטול ממנו את הבהמה, מדובר באופן שמתחילה הבהמה היתה של הנכרי, וכיון שאם לא יתן לו מעות יטול ממנו את הבהמה, נמצא שמתחילה לא יצאה מרשות הנכרי, אבל כשהבהמה של הישראל ויכול לסלקו במעות, לא נכנסה לרשותו כלל. תוס' (ד"ה התם). (נה) **רש"י** (ד"ה עיסת). וקשה שבברייתא שנינו שבהמת ארנונא חייבת, וכן שנינו שעיסת ארנונא חייבת אף שאינו יכול לסלקו במעות. ויש ספרים שגורסים שבהמת ארנונא פטורה כשאינו יכול לסלקו במעות, ולפי"ז יש ליישב שתי הברייתות, שבאופן שאינו יכול לסלקו במעות בהמה פטורה ועיסה חייבת. תוס' (ד"ה בהמת). (נו) **ואמר** לו הרי הבית לפניך הנח באחת הזויות. רש"י (ד"ה יחד). **אמנם** תוס' (ד"ה יחד) כתבו, שמדובר שקיבל עליו אחריות, וכיון שייחד לו בית פטור מלבער משום שנחשב שמקבל אחריות על חמץ של נכרי בבית הנכרי, אבל אם לא קיבל עליו אחריות, אפילו אם לא יחד לו מקום פטור.

אוצר החכמה

כמה דינים שאמר רב יהודה בשם רב

א. המוצא חמץ בביתו ביום טוב כופה עליו כלי[נז]. ואמר רבא, שאם הוא של הקדש אינו צריך, כיון שבדלים ממנו כל השנה ואין לחוש שיאכלוהו.

ב. חמצו של נכרי שמותר להשהותו אצלו עושה לו מחיצה עשרה טפחים, משום היכר שלא יבוא לאוכלו[נח]. ואם הוא של הקדש אינו צריך, כיון שבדלים האנשים ממנו.

ג. המפליג בים והיוצא בשיירא, קודם שלשים יום אין זקוק לבער, תוך שלשים יום זקוק לבער. לאביי היינו דווקא כשדעתו לחזור, אבל אין דעתו לחזור אינו זקוק לבער. לרבא, אם דעתו לחזור בפסח, אפילו אם יצא בראש השנה חייב לבער[נט], ואם אין דעתו לחזור, קודם שלשים יום אינו צריך לבער. וכיוצא בזה אמר רבא שאם עושה מביתו אוצר תבואה ותחתיו יש חמץ, תוך שלשים יום זקוק לבער, קודם שלשים יום פטור, ואם דעתו לפנותו בפסח אף קודם שלשים חייב.

אוניברסיטת בר-אילן 19/06/2018

המקור ששלושים יום קודם הפסח חל חיוב בדיקה למדנו מברייתא, דתניא, לת"ק שואלים ודורשים בהלכות פסח קודם הפסח **שלשים יום**, שהרי משה עמד ביום שעשו פסח ראשון והזהיר על פסח שני[ס], שנאמר 'ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו', וכתיב 'ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם'[סא]. **ולרבי שמעון בן גמליאל שתי שבתות** [וסובר שאין להוכיח מפסח שני, שכיון שמשה עסק בהלכות פסח השלים גם את הלכות פסח שני]. **והמקור לזה, להו"א**, שהרי משה עומד בראש החדש ומזהיר על הפסח, שנאמר 'החדש הזה לכם ראש חדשים', וכתיב 'דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשור לחדש הזה וכו'. **ודחינן**, שיתכן שלא מסרן לישראל בר"ח[סב]. **לרבה בר שימי בשם רבינא**, מדכתיב 'וידבר ה' אל משה במדבר סיני בשנה השנית בחדש הראשון', וכתיב 'ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו', והוכיח **רב נחמן בר יצחק** שזה היה בר"ח, שלמדים בגזירה שווה 'מדבר' 'מדבר' ממנין בני ישראל, שנאמר שם '**במדבר סיני** באהל מועד **באחד** לחדש השני'.

ממה שהקדים הכתוב מנין בני ישראל שהיה בחודש השני לקרבן פסח שהיה בחודש הראשון, הוכיח **רב מנשיא בר תחליפא בשם רב** שאין מוקדם ומאוחר בתורה. אמר **רב פפא**, שזהו דווקא בשתי עניינים, אבל ענין אחד נכתב לפי הסדר[סג], שאם לא כן א"א לדרוש כלל ופרט או פרט וכלל, שיתכן שהכלל קודם או הפרט קודם, אבל בשני עניינים אין דורשים כלל ופרט. ואף למ"ד שדנים כלל ופרט המרוחקים זה מזה, כשהם בשני עניינים אין דורשים[סד].

ד. תקנו חכמים שמיד לאחר הבדיקה צריך לבטל בלבו. ופירש **רבא** שהוא מטעם גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ויחוס עליה שעה קלה שלא לשרפה, ויעבור על בל יראה[סה]. והחשש הוא שימצא לאחר זמן האיסור שאז כבר אינו יכול לבטלה, כיון שהיא אסורה בהנאה ואינה שלו, וכמו שאמר **רבי אלעזר** ששני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאם הכתוב כאילו הם ברשותו, **א. בור ברשות הרבים. ב. חמץ משש שעות ולמעלה.** [אבל אין לפרש הטעם משום פירורים שלא מצאם בבדיקה, שהרי אינם חשובים והרי הם כמבוטלים. ואין לומר שכיון שהם נשמרים אגב ביתו הרי הם חשובים, שכן שנינו שתאנים או ענבים שאינן מתבשלות לעולם ושמר שדהו משום דבר אחר, אם הבעל הבית מקפיד עליהן אסורים משום גזל וחייבים במעשר, ואם אינו מקפיד עליהם מותרים משום גזל ופטורים ממעשר].

דף ז

הטעם שלא תיקנו לבטל בשעה רביעית או חמישית, כיון שאינו לא זמן האיסור ולא זמן הביעור, וישכח לבטל. **ובשעה שישית** שהוא זמן הביעור אינו יכול לבטל, כיון שתקנו חכמים שאף בשעה שאסור להשהות את החמץ רק מדרבנן דינו כזמן איסור דאורייתא שאין החמץ שלו ואינו יכול לבטלו, וכמו שאמר **רב גידל** בשם **רבי חייא בר יוסף** בשם **רב**, שהמקדש אשה מתחילת שעה שישית[סו], אפילו בחיטי קורדניתא [שהם חמץ נוקשה שאיסורו מדרבנן] אין חוששים לקידושין[סז]. ומה ששנינו שאם יושב בבית המדרש ונזכר שיש לו חמץ בביתו מבטלו בלבו בין בשבת ובין ביום טוב, והרי ביו"ט הוא לאחר זמן האיסור, פירש **רב אחא בר יעקב** שמדובר בתלמיד היושב לפני רבו ונזכר שיש לו עיסה מגולגלת בביתו ומתיירא שתחמיץ, ומבטלה קודם שתחמיץ. וכן מדויק ממה שנקט שיושב בבית המדרש, ואילו מדובר בחמץ גמור, אף אם הוא בביתו, ביו"ט אינו יכול לבערו אלא לבטלו.

אמר **רבה בר רב הונא** בשם **רב**, **מצא בכלי פת שעיפשה, אם רבתה מצה מותרת.** ופירש **רבה** דהיינו שרבו ימי מצה עליה ותולים שהיא מצה ולא חמץ. ואף אם עיפושה מרובה, אינו מוכיח שהיתה בכלי קודם פסח והרי היא חמץ, אלא תולים שכיון שהניח עליה כל יום מצה חמה, גרם לה להתעפש מהר. [אבל אין להתיר אם יש בכלי רוב מצה, שכן הולכים אחר השימוש האחרון], וכמו ששנינו לענין מעות שנמצאו בירושלים, שאם נמצאו **לפני סוחרי בהמה** הם לעולם מעשר[סח], **בהר הבית** חולין[סט], **ובירושלים, בשעת הרגל** מעשר, **ובשאר ימות השנה** חולין. וטעם הדבר, פירש **רב שמעיה בר זירא**, הואיל ושוקי ירושלים עשויים להתכבד בכל יום[ע], והולכים אחר השימוש האחרון, וכמו כן כאן יש לתלות שהחמץ נגמר ומה שנשאר הוא מצה. ואין לדחות שכאן צריך רוב כיון שהעיפוש מוכיח ששהתה ימים רבים וחמץ היא, שא"כ אף אם יש רוב מצה בתיבה אינו מועיל.

(נז) **שאינו** יכול להוציאו משום מוקצה. ואף שאינו עובר בבל יראה שכן ביטלו מערב יו"ט, צריך לכסותו כדי שלא יבוא לאוכלו. רש"י (ד"ה כופה). ואף למ"ד שאין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל, יש לומר, א. מדובר שצריך למקומו שאז מותר לטלטלו. ב. משום החשש שיבוא לאוכלו מותר לטלטלו לצורך זה. תוס' (ד"ה כופה). (נח) **ואין** די לכסותו בכלי, כיון שכלי עשוי להינטל משם שכן מותר לטלטלו לצרכו, אבל ביו"ט שאינו יכול לעשות מחיצה ביו"ט די בכפיית כלי ליום אחד ובלילה יבערנו. רש"י (ד"ה עושה). (נט) **שהרי** בפסח הוא איסור הנאה ואינו שלו, ואינו יכול לבטלו שכבר אינו ברשותו, ומיד כשרואהו עובר בבל יראה. רש"י (ד"ה אפילו מר"ה). (ס) **אף** שהוזקק לזה כיון ששאלו אותו הטמאים מה דינם, מכל מקום לא היה לו להאריך אלא לומר אל תעשו פסח. תוס' (ד"ה ומזהיר). (סא) **מכאן** מוכח שפרשה זו לא נאמרה בר"ח ניסן, דלא כרש"י שפירש שזוהי פרשת טמאים שנדרשה ביום שהוקם המשכן בר"ח ניסן, אלא פרשת טמאים היא טומאת תרומה וקדשים. תוס' (ד"ה שנאמר). (סב) **אבל** אמירתם למשה היה בר"ח, שכן בשבת (פו:) מבואר שפרשה זו נאמרה בר"ח. כן פירש ר"ת. ור"י פירש שיתכן שתחילת הפרשה נאמרה בר"ח, אבל שאר עניני הפסח נאמרו אח"כ. תוס' (ד"ה ממאי). (סג) **אבל** כשיש דרשה וטעם לדבר אף בענין אחד אין מוקדם ומאוחר, כמו שמצינו שדחיית הנסקל קודמת לסקילתו אף שבכתוב נאמר סקילה קודם, כיון שדורשים מכתוב אחר שסקילה היא בגמר מיתה. תוס' (ד"ה אבל בחד). (סד) **ומה** שרצו לדרוש כלל ופרט (ב"ק נד:) בעשרת הדברות הראשונות והשניות, משום שעשרת הדברות נחשבים כענין אחד, כיון שבדבור אחד נאמרו. תוס' (ד"ה אבל בתרי). וביאר המהרש"א שתוס' לשיטתם (ב"ק פה.) שענין אחד היינו באותה פרשה אלא שאינם סמוכים, ושני עניינים היינו שתי פרשיות, אבל לפרש"י לא קשה כלל מעשרת הדברות, שאף שהם שני פרשיות ודאי ענין אחד הם. (סה) **אבל** אם ביטלו אינו עובר, כיון שקיים מצוות תשביתו כמבואר לעיל (ד:). רש"י (ד"ה ודעתו). וקשה שאם החשש שיחוס עליה מלשרפה, א"כ מה הקשו בגמרא שיבטלה מיד, הרי חס עליה מלבטלה. לכן נראה, שכוונת הגמרא שגלוסקא אינה בטילה מאליה כפירורים, ולכן עובר עליה. תוס' (ד"ה ודעתיה). (סו) **רש"י** (ד"ה משש שעות). וקשה שהלשון משש שעות משמע כמו לעיל שהוא מסוף שעה שישית. לכן נראה, שהראיה היא מחיטי קורדנייתא שהם חמץ נוקשה שאינו אסור אלא מדרבנן. תוס' (ד"ה משש). (סז) **ויכולים** חכמים להפקיע קידושין שחלים מדאורייתא, כיון שכל קידושין חלים על דעת חכמים, וחכמים הפקירו את הממון שקידש בו שהפקר בי"ד הפקר ובטלו הקידושין. רש"י (ד"ה אפילו). (סח) **כיון** שרוב הבהמות בירושלים נקנים ממעות מעשר שני, לפי שלא היו הבעלים מספיקים להשתמש עם כל מעות המעשר בשעת הרגל, והיו מחלקים אותם לבני העיר בטובת הנאה כדי שיקנו בהם בהמות לקרבן כל ימות השנה, והם היו אוכלים אותם בקדושה. ואף שלאחר שהיו הבהמות נקנות היו המעות יוצאות לחולין ויתכן שהמעות נפלו מהמוכר, ספק איסור לחומרא. רש"י (ד"ה רוב אוכלי). ואינו נראה, שא"כ נאמר סמוך מיעוט מעות שהם חולין לחצי מעות שהם ביד המוכר, ונמצא הרוב חולין. ונראה שהטעם הולכים לחומרא כיון שהלוקחים הם הרוב, שכן כמה אנשים עומדים על בהמה אחת לקנותה. תוס' (ד"ה לפני). (סט) **ואפילו** בשעת הרגל שמעות מעשר מרובים, כיון שהר הבית אינו עשוי להתכבד כל יום, משום שהוא משופע והרוח מכבדתו, וגם אין אדם נכנס לשם באבק שעל גבי רגליו, הולכים אחר רוב השנה שהמעות הם חולין. רש"י (ד"ה בהר הבית). ואף שאין נכנסים להר הבית במעות צרורות בסדינו, מ"מ אינו אסור אלא כשנושאן בפרהסיא שנראה שהולך לעשות שם סחורה, ולכך שייך שימצאו שם מעות. (ע) **ומה** שאמרו בנדה (נו:) ששרץ אין חזקתו מתכבד אלא על ידי בדיקה, היינו משום ששרץ מטמא בכעדשה אין חזקתו מתכבד כמעות. תוס' (ד"ה עשויין).

ובדין זה **שהולכים אחר האחרון, אין להקשות** ממה ששנינו **שרבי יוסי בר יהודה** אומר, שאם מצא מטבע בתיבה שהשתמשו בה למעות חולין ומעשר הולכים אחר רוב השימוש, ולא אחר השימוש האחרון, **לרב נחמן בר יצחק**, כיון שמדובר שלא ידוע איזה מעות השתמש בסוף. **לרב זביד**, מדובר שהשתמשו בה בעת אחת לחולין ומעשר בשתי זויות התיבה. **לרב פפא**, מדובר שנמצאו המעות בגומא, שיתכן שנשארו מהשימוש הקודם ולא ראם.

אמר **רב יהודה הבודק צריך לברך. נוסח הברכה, לרב פפי בשם רבא, לבער**[א] חמץ. **לרב פפא בשם רבא, על ביעור** חמץ, לפי שסובר שגם לשון זה משמעו להבא[ב], **וכן הלכה**[ג].

ולרב פפי מה שמברכים, **א.** 'על **המילה**' ולא '**למול**', משום שאין המוהל יכול לברך 'למול' לפי שאין המצוה מוטלת עליו אלא על אבי הבן[ד], ואכן אם אבי הבן מל בעצמו מברך 'למול'[ה]. **ב.** 'על **השחיטה**' ולא '**לשחוט**', משום שאין השוחט יכול לברך לשחוט, לפי שאין המצוה מוטלת דווקא עליו. ואכן בשחיטת פסח וקדשים שהבעלים מצווים לשחטו, מברכים 'לשחוט'. **ג.** העושה לולב לעצמו מברך שהחיינו, וכשמגביהו לצאת בו מברך 'על **נטילת לולב**' ולא '**ליטול**', משום שבשעה שהגביה את הלולב כבר יצא ידי חובתו, ולכן צריך לברך בלשון לשעבר[ו]. ומה שנקט התנא '**לצאת**'[ז] ולא 'יצא בו', הוא אגב ששנה בסיפא שהעושה סוכה לעצמו מברך 'שהחיינו', נכנס לישב בה מברך 'לישב בסוכה'.

אמר **רב יהודה** בשם שמואל, **כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן. המקור ש'עובר' משמעו קודם, א.** לרב נחמן בר יצחק מדכתיב 'וירץ אחימעץ דרך הככר **ויעבר** את הכושי'. **ב.** לאביי מדכתיב 'והוא **עבר** לפניהם'. **ג.** מדכתיב '**ויעבר** מלכם לפניהם וה' בראשם'.

אמנם לגבי **טבילה** אמרו **בי רב** [לפי ביאור רב חסדא], שאינו מברך אלא לאחריה, כיון שלפניה אין האדם ראוי לברכה[ח], וכן שנינו בברייתא. אבל **בשופר** מברך קודם התקיעה ואין לחוש שמא תתקלקל התקיעה, כמו שאין חוששים לזה בשחיטה ומילה.

הטעם לדין ששנינו במתני' שבודקים לאור הנר, אמר **רב חסדא** [וכן תנא דבי רבי ישמעאל], שלמדים 'מציאה' מ'מציאה' דכתיב 'שבעת ימים שאור לא **ימצא** בבתיכם' '**ויחפש** בגדול החל ובקטן כלה **וימצא**', ו'מציאה' מ'חיפוש' שמוזכר **בכתוב** זה [דהיינו שמציאת החמץ היא על ידי חיפוש], ו'חיפוש' מ'חיפוש', ו'חיפוש' מ'נרות', דכתיב 'בעת ההיא **אחפש** את ירושלים **בנרות**'[ט]. וכיון שיש לדחות שחיפוש זה נאמר רק להקל על ירושלים, שהקב"ה אינו בודק אותה לאור אבוקה שאורה גדול, אלא לאור נר שאורו קטן כדי שלא ימצאו העוונות הקטנים, למדים 'נרות' מ'נר'[פ], דכתיב '**נר** ה' נשמת אדם **חופש** כל חדרי בטן'.

דף ח

תנו רבנן, **אין בודקים לאור החמה והלבנה.** והיינו בצידי הארובה שבחדר, אבל כנגד הארובה בודקים לאור החמה, וכמו שאמר **רבא** שאכסדרה נבדקת לאורה.

אמר **רבא, חצר אינה צריכה בדיקה,** מפני שהעורבים מצויים שם.

עוד שנינו בברייתא, **שאין בודקים לאור אבוקה.** ואף שפירש רבא את הכתוב 'ונוגה כאור תהיה קרנים מידו לו ושם חביון עוזו', שפניהם המאירות של הצדיקים בפני השכינה הם כנר לפני אבוקה, וכיון שאור האבוקה חזק, מצוה מן המובחר לקחתה **להבדלה**, לענין בדיקת חמץ עדיף נר. **והטעם, לרב נחמן בר יצחק**, משום שאין יכול להכניסה לחורין וסדקים כנר. **לרב זביד**, נר אורו לפניו, ואבוקה לאחוריה, והבודק צריך לבדוק לפניו. **לרב פפא**, באבוקה חושש שתבעיר את הבית ואינו בודק כראוי, ובנר אינו חושש. **לרבינא**, נר אורו נמשך ואינו קופץ, אבל אבוקה אורה נפסק וקופץ ואין נוח לבדוק בה.

שנינו **במתני'** שכל מקום שאין מכניסים חמץ אין צריך בדיקה. '**כל מקום**' לרבות חורים עליונים ותחתונים שבבית שאינם נוחים לשימוש [אבל חורים שבאמצע הכותל שהם נוחים לשימוש צריכים בדיקה, ולכן חור מפולש שבין אדם לחבירו כל אחד בודק עד מקום שידו מגעת, והשאר מבטלו בלבו], **וגג** היציע והמגדל, **ורפת בקר** ולולים, **ומתבן**, **ואוצרות יין ושמן אין צריכים** בדיקה. **לרבי שמעון בן גמליאל**, מטה החולקת בתוך הבית ויש חלל גדול בינה לארץ צריכה בדיקה[פא], **ואם** יש רק חלל מועט אינה צריכה בדיקה.

אוצר של **יין** שמסתפק ממנו צריך בדיקה, לפי שאין קבע לשתיה [והשמש נכנס באמצע הסעודה להביא יין ופתו בידו]. **אבל אוצר שמן** אינו צריך בדיקה, כיון שיש קבע לאכילה ויודע כמה שמן צריך, ומביאו קודם לסעודה. **תני רבי חייא**, אוצרות **שכר** בבבל דינם כאוצרות יין בארץ ישראל, במסתפק ורגיל בו, לפי שאין קבע לשתיה.

אמר **רב חסדא** אוצר **דגים** אין צריך בדיקה. והיינו **בדגים גדולים** שיודע לפני הסעודה כמה יצטרך. ומה ששנינו שצריכים בדיקה, היינו בדגים קטנים שאין להם קבע ולפעמים מביא באמצע הסעודה.

אמר **רבה בר רב הונא, בית מלח ושעוה** צריך בדיקה, לפי שמביאם באמצע הסעודה. אמר **רב פפא**, בית **עצים ותמרים** צריך בדיקה.

תנא, אין מחייבים אותו להכניס ידו לחורים וסדקים לבדוק מפני הסכנה. ושני פירושים בדבר.

א. בכותל שנפל [שמתחילה כשהיה קיים השתמש בחוריו], **ואף שהכלב יכול לחפש אחריו** [שהרי אם אינו יכול לחפש אחריו הרי הוא כמבוער] **אינו צריך להכניס את ידיו לשם** [ובודק רק למראית העין] **מפני סכנת עקרב** שדרכו

(א) **והיינו** משום שלשון זה משמעו להבא, ולכן רשב"א היה מצריך לברך להכניסו קודם המילה, שהרי אם יברך לאחר מכן נמצא משקר בברכתו. ועוד, שצריך לברך קודם למצוה. אולם ר"ת דייק מברייתא בשבת (קלז:) שמברך לאחר המילה, ואף שלשון הברכה משמע להבא, אינו מברך על המצוה הנעשית עכשיו, אלא משבח ומודה להקב"ה שציונו על המילה כשתבא לידו, ותקנוה בזמן המילה כדי לגלות שמל לשם ה' ולא לשם ע"ז. ומה שצריך לברך קודם למצוה, היינו דווקא כשהמברך עצמו עושה המצוה, אבל כשאחר מברך לא, וכמו בברכת אירוסין שמברך לאחר האירוסין. תוס' (ד"ה בלבער). (עב) **ואף לרב פפי** יש קצת משמעות בלשון זה להבא, שכן אם משמעו רק לשעבר, היאך מברך בברית על המילה משום שאינו יכול לברך למול, וכי בשביל שאין יודעים כיצד לתקן נוסח הברכה יאמר שקר. תוס' (ד"ה כי). (עג) **יש** להסתפק האם זה משום שגם לשון זה משמעו להבא בכל הברכות, או רק בביעור חמץ. ור"י לא מצא טעם לכל הברכות. תוס' (ד"ה והלכתא). (עד) **אבל** המל גרים מברך למול את הגרים, שכן המברך חייב למול כמו האב המל. תוס' (ד"ה לא). (עה) **ולהלכה**, כיון שנוקטים שמברך 'על ביעור', גם לגבי מילה האב מברך 'על המילה'. רש"י (ד"ה והלכתא). (עו) **ומכל** מקום נחשב שמברך עובר לעשייתן, כיון שעדיין עוסק במצוה שצריך לנענע בהלל. תוס' (ד"ה בעידנא). (עז) **ובפשטות** משמע שעדיין לא יצא על ידי נטילה זו. ומדובר או באופן שהפכו בשעת ההגבהה שאינו יוצא בו אלא דרך גדילתו, או שנטלו ע"מ שלא לצאת בו באותה נטילה. א"נ אף שכבר יצא נחשב עובר לעשייתן, משום שעדיין צריך לנענע בהלל. תוס' (ד"ה לצאת). (עח) **כגון** טבילת בעלי קרי שאסור בדברי תורה ובברכה, ומשום טבילה זו תקנו בכל הטבילות שתהיה ברכתן בסוף. רש"י (ד"ה דאכתי). אולם ר"ח אמר בשם גאון, שרק גר מברך לאחר טבילתו, כיון שאינו יכול לומר 'וצונו' קודם הטבילה שכן עדיין הוא נכרי, אבל שאר חייבי טבילה כגון בעלי קרי מברכים קודם הטבילה, כיון שהלכה כרבי יהודה שבעל קרי מותר ללמוד ולהתפלל ולברך קודם טבילתו. ומכל מקום אין לגעור בנשים שמברכות לאחר הטבילה, שכיון שגר אינו יכול לברך קודם טבילתו לא חילקו בין הטבילות. וכן לענין נטילת ידים מברך לאחר הנטילה, כיון שלאחר עשיית צרכיו אינו יכול לברך קודם הנטילה. ולענין נטילה קודם אכילה, גם לאחר הנטילה קודם ניגוב נחשב עובר לעשייתן, שכן אמרו בסוטה (ד:) האוכל לחם בלא ניגוב ידים כאילו אוכל לחם טמא. וי"מ שבכל טבילות אינו יכול לברך קודם הטבילה, שמא משום פחד המים ימנע ולא יטבול, ולאחר ירידתו למים אינו יכול לברך ערום, שכן ליבו רואה את הערוה. תוס' (ד"ה על). (עט) **ואין** זה אלא אסמכתא, שכן אין למדים דברי תורה מדברי קבלה. רש"י (ד"ה זכר). (פ) **ולא** די בפסוק זה, שהרי לא מבואר בפירוש שהחיפוש הוא בנר, אלא שלמדים חיפוש של נר מחיפוש של ירושלים שהיא בנרות, ואותם נרות למדים מ'נר ה' נשמת אדם'. תוס' (ד"ה ונרות). (פא) **היינו** החלל שתחתיה. רש"י (ד"ה דמדליא). וקשה, למה הוצרך להוסיף שהיא מטה החולקת ולא מספיק מה שהיא מפסקת בינה לקרקע. לכן נראה, שמדובר שהמטה מונחת באמצע הבית וחולקת מכותל לכותל, ואינו יכול להגיע לצד הפנימי אלא על גבי המיטה או שעובר תחתיה, ואם יש חלל מועט אין צריך בדיקה בצד הפנימי, אבל אם רגליה גבוהות שיכול לעבור תחתיה בלא שחייה צריך בדיקה, וכן מבואר בירושלמי. תוס' (ד"ה מטה).

להימצא באשפתות(פב). ואף שאמר רבי אלעזר ששלוחי מצוה אינן ניזוקין, אמר רב אשי שחוששים שמא נאבדה לו שם מחט ויבא לחפש אחריה אף אחר הבדיקה, שאז יכול לינזק ולא שייך בזה מה ששנינו שהאומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני או שאהיה בן העוה"ב הרי זה צדיק גמור(פג).

ב. לרב נחמן בר יצחק, מדובר בסכנת נכרים, וכדעת פלימו, דתניא, חור שבין יהודי לנכרי, לת"ק, בודק עד מקום שידו מגעת, והשאר מבטלו בלבו. **לפלימו,** אינו בודק כלל, מפני שהנכרי יחשוד שהוא עושה לו כשפים. ובמה שהשתמש לא חשש, כיון שהיה ביום ובלא נר, אבל בלילה ובנר חושד בו. ואף ששלוחי מצוה אינן ניזוקין, כששכיח היזק יכול להינזק, וכמו שאמר שמואל כשהלך למשוח את דוד 'איך אלך ושמע שאול והרגני'.

תלמידים הצריכים לרבם ודרים בכפרים ורוצים להקדים לבוא לבית המדרש קודם שהאיר היום ולחזור אחר שכבר חשך, אמר רב שיכולים להקדים בהליכתם, משום ששלוחי מצוה אינן ניזוקין, ובחזרה אינו יודע. **ולרבי אלעזר** שלוחי מצוה אינם ניזוקין לא בהליכתם ולא בחזרתם, וכפי שדרש **איסי בן יהודה** מהכתוב 'ולא יחמוד איש את ארצך', מלמד שתהא פרתך רועה באפר ותרנגולתך מנקרת באשפה ואין מזיקים אותם(פד), וקל וחומר בני אדם שאין דרכן להינזק שלא יינזקו. ואף בחזרה אינם ניזוקים, דכתיב 'ופנית בבקר והלכת לאהליך', מלמד שתלך ותמצא אהלך בשלום. ומאחר ולמדים שאפילו בחזרה אינם ניזוקים, ודאי שלא ינזקו בהליכתם, והכתוב 'לא יחמוד איש את ארצך' בא ללמד את דינו של **רבי אמי,** שרק מי שיש לו קרקע בארץ ישראל חייב לעלות לרגל.

אמר רבי אבין בר רב אדא בשם רבי יצחק, שהטעם שאין פירות גינוסר מצויים בירושלים, כדי שלא יאמרו אילו לא עלינו אלא לאכול פירות גינוסר בירושלים דיינו, נמצאת העלייה שלא לשמה. ומטעם זה אמר **רבי דוסתאי ברבי ינאי** שאין חמי טבריה בירושלים.

ביאור דעת בית שמאי שבודק שתי שורות על פני כל המרתף. לרב יהודה כל השורה החיצונה שרואה את הפתח והשורה שאחריה. **ולרבי יוחנן** שורה אחת כמין גאם [דהיינו שורה בזקיפה ושורה עליונה בשכיבה].

ביאור דעת בית הלל שבודק שתי שורות החיצונות שהן העליונות. לרב [וכן שנה רבי חייא] שורה חיצונית עליונה ושלמטה הימנה, וכן משמע ממה שנקטו חיצונות [ומה ששנו עליונות, בא למעט את השורות שמתחת לשתים העליונות]. **ולשמואל,** שורה חיצונית עליונה ושלפנים הימנה, וכן משמע ממה שנקטו עליונות(פה), [ומה ששנו חיצונות, בא למעט את השורות הפנימיות], **וכן שנו כל התנאים, וכן הלכה.**

דף ט

מתני': אין חוששים שמא גררה חולדה חמץ מבית שאינו בדוק לבית בדוק וממקום למקום באותו בית(פו), שאם כן נחשוש גם מחצר לחצר ומעיר לעיר, ואין לדבר סוף.

גמ': משמע שאם ראינו שהביאה חמץ למקום הבדוק צריך לחזור ולבדוק, ואין תולים שאכלתו. **ומקשינן,** ממה ששנינו במשנה שדירות שדרו בהם נכרים ארבעים יום [אף אם לא דרה בהם אשה(פז)] מוחזקות כטמאות(פח), כיון שהם קוברים בהם את נפליהם(פט), ולכך צריך ישראל הבא לדור בהם לבדוק אחריהם. ואם מצוי בהם חולדה וחזיר, אין צריך לבדוק, מפני שתולים שהם חפרו ואכלוהו. **א. רבי זירא תירץ,** שבשר אינם משיירים(צ), אבל לחם הם משיירים. **ב. רבא תירץ,** ששם אף אם נאמר שפעמים הם משיירים בשר, כיון שהוא ספק אם יש נפל, ספק אכילה מוציא מידי ספק נפל(צא), אבל חמץ שראינוהו בודאי, אין ספק אכילה מוציא מידי ודאי.

תניא, **חבר שמת והניח גורן מלא פירות,** אפילו אם ניכר שהתמרחו היום הרי הם בחזקת מתוקנים, ואין אומרים שספק אם נתעשרו אינו מוציא מידי ודאי טבל, **א.** שאין זה ספק אם הם מעושרים אלא **ודאי,** וכמו שאמר **רבי חנינא חוזאה** שיש חזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן. **ב.** ספק וספק הוא, שיתכן שאינם טבל כלל, וכמו שאמר **רבי אושעיא** שמערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה, כדי שתהא בהמתו אוכלת(צב) ופטורה מן המעשר(צג).

תניא, אמר **רבי יהודה,** מעשה בשפחתו של מציק שהטילה נפל לבור(צד), וכהן הציץ בו לבדוק אם הוא זכר או נקבה(צה), וטיהרו חכמים את הכהן, מפני שחולדה וברדלס מצויים שם. ואין אומרים שיש כאן ודאי נפל וספק גררוהו ואין ספק מוציא מידי ודאי, **א.** מדובר שלא הפילה ודאי נפל אלא כמין נפל, והרי זה ספק וספק, והכהן רצה לבדוק אם הפילה נפל או רוח, ואף אם הפילה נפל, האם הוא זכר או נקבה. **ב.** כיון שמצויים שם חולדה וברדלס, אף אם הם משיירים מ"מ ודאי גררוהו(צו), ונחשב לודאי וודאי.

ומקשינן, וכי אין חוששים שמא גררה חולדה, והרי שנינו בסיפא שמה שמשייר יניחנו בצנעה שלא יצטרך בדיקה אחריו(צז). **לאביי,** בשלשה עשר שמצוי לחם בבתים, אינה חוששת שיחסר לה ואינה מצניעה, אבל בארבעה עשר שרואה שאין מצוי לחם היא מצניעה אותו(צח). **ודחה רבא,** וכי חולדה נביאה היא שיודעת בארבעה עשר שלא יהיה לה לחם עד הערב. **לרבא,** מה שמשייר יניחנו בצנעה, שמא תיטול חולדה **בפנינו** ויהא צריך בדיקה אחריו, וכן שנינו בברייתא. **לרב מרי,** גזירה שמא יניח עשר וימצא תשע, שאז מתחייב בבדיקה.

(פב) **ומה** ששנינו שכל שהכלב יכול לחפש אחריו צריך לבערו ואינו פטור משום סכנת עקרב, היינו כשיש שם ודאי חמץ, שאז הטריחוהו חכמים לשכור פועלים שיפנו את המפולת. תוס' (ד"ה הכא). (פג) **דווקא** אם אינו תוהה על הצדקה אם לא תבא לו הטובה שמצפה לה, אבל אם מתחרט עליה נאמר עליו אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב ע"מ לקבל פרס. תוס' (ד"ה שיזכה). (פד) **נדרש** מ'את' הטפל לארצך. תוס' (ד"ה מלמד). ולמסקנא שהוא נדרש מ'והלכת לאהלך' נשאר ה'את' מיותר, והוא ככל פרשה שנאמרה ונשנית שלא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה. תוס' (ד"ה לכדרבי). (פה) **רב** סבר שיש לדייק יותר לשון חיצונות שהוא נשנה בתחילה, ושמואל סבר שיש לדייק לשון עליונות שבא לפרש מה הן החיצונות. תוס' (ד"ה רב). (פו) **אין** לדייק דבר זה מהרישא ששנינו שכל מקום שאין מכניסים בו חמץ אינו צריך בדיקה, שיתכן שזהו דווקא במקום שאין חולדה וברדלס מצויים שם. תוס' (ד"ה אין). (פז) **לפי** שחשודים על הזנות. רש"י (ד"ה ואע"פ). (פח) **דווקא** בארץ ישראל אבל בחו"ל אינם מטמאים. תוס' (ד"ה כל). (פט) **היינו** בין לחכמים שנכרים מטמאים באהל, ובין לרבי שמעון שאין מטמאים באהל משום שאינם קרויים אדם, מכל מקום מטמאים במגע ומשא. רש"י (ד"ה מי). (צ) **דווקא** בשר נפלים, אבל שאר בשר מבואר בב"ק (יט:) שחזיר שאכל בשר נחשב אכילה שע"י הדחק. תוס' (ד"ה בבשר). (צא) **אף** שהדירה היא ברשות היחיד וכל ספיקות שאתה מרבה ברה"י טמא, יש לומר, א. כיון שהוא ספק אם היה כאן טומאה כלל, הרי זה כספק ביאה שאינו טמא. ב. ספק אכילה הוא ספק הרגיל וקרוב לודאי, שהרי בתחילה סברו שמוציא אפילו מידי ודאי. תוס' (ד"ה ואם). (צב) **וקשה** הא נחשב לודאי טבל מדרבנן לענין אכילת קבע לאדם, ונמצא שספק מוציא מידי ודאי דרבנן, והרי גם בחמץ כיון שביטלו אינו אלא ספק חיוב בדיקה דרבנן. ויש לומר, **א.** לענין חמץ מדובר באופן שלא ביטלו, שהוא ספק דאורייתא. **ב.** אף בדרבנן אין ספק מוציא מידי ודאי, ובאמת אינם בחזקת מתוקנים אלא לאכילת בהמה. תוס' (ד"ה כדי - הראשון). (צג) **והטעם** שאם ראה פני הבית אסור להאכילו לבהמה, ואינו כשאר הנאות שמותרות בטבל, כיון שהוא הנאה של כילוי. ומקור איסור הנאה זו למדים בשבת (כו.) מ'את משמרת תרומתי', מה טהורה אינה מותרת אלא משעת הרמה, אף טמאה אינה מותרת אלא משעת הרמה, והיינו שאחר הרמה יש בה היתר הדלקה וקודם לכן אסור, ולמדים טהורה מטמאה לאסור הנאת כילוי. תוס' (ד"ה כדי - השני). (צד) **אין** להוכיח מכאן ששפחה מטמאה בלידה, שיתכן שהיה של גבירתה. אכן בתוספתא דרשו מ'אשה' שהיא מטמאה בלידה. תוס' (ד"ה בשפחתו). (צה) **הכהן** היה קרוב או מבני הבית, ושלחוהו לבדוק כדי לומר לאמו כמה ימי טומאה וטהרה עליה לנהוג, וכהן זה האהיל על הבור ולא נזכר באזהרת 'לנפש לא יטמא', ולא ראה את הנפל בבור. רש"י (ד"ה ובא). ואין לומר שהיה מותר לו להיטמא כיון שהיה קרוב, שאין לכהן להיטמא לנפלים. ועוד, שכאן הטומאה לא היתה לצורך המת. תוס' (שם). (צו) **ואין** לטמאותו משום שהאהיל על החור שלהם, משום שסתם חור יש בו טפח על טפח ואין הטומאה בוקעת. רש"י (ד"ה שחולדה). אולם תוס' (ד"ה ספק) דחו, שאם יש בחור פותח טפח הרי הוא מביא את הטומאה לכל הבור ונמצא שיש כאן טומאה בפתח הבור היכן שהכהן עמד. ולכן פירשו, א. שלא היה בחור פותח טפח, אלא שהכהן עמד ברה"ר וספק טומאה ברה"ר טהור. ב. אף שהכהן עמד ברה"י לא נטמא, כיון שהוא ספק הרגיל שאכלוהו ויתכן שלא גררוהו, וספק זה אף ברה"י טהור. (צז) **היינו** ממקום למקום, אבל מבית לבית ודאי שאין חוששים, שא"כ אין לדבר סוף, שתמיד יש לחוש שמא בדק אחד קודם לחבירו. תוס' (ד"ה ולא). (צח) **אביי** יכול לסבור כרבי זירא (לעיל) שבבשר אינה משיירת לעולם, ואף אם ראינו שגררה אין לחוש ששיירה ממנו, ובלחם, בי"ג רוב פעמים אינה משיירת, ולכן אם לא ראינו שגררה אין לחוש ששיירה ואם ראינו שגררה חוששים, ובי"ד לעולם משיירת ואפילו כשלא ראינו חוששים. תוס' (ד"ה בשלשה).

הגמרא מביאה פסקי הלכות בכמה ספקות לענין בדיקת חמץ

א. תשע ערימות של מצה ואחד של חמץ, ולקח עכבר מאחת מהם ואין ידוע מאלו נטל, ונכנס לבית בדוק, דינו כקבוע(צט) שספקו אסור וצריך לחזור ולבדוק, כדתנן, תשע חנויות שמוכרים בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבלה, ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזה לקח, אסור(ק).

ב. אם פרוסה אחת מהערימות פרשה ואח"כ בא עכבר ונטלה, אין צריך לבדוק, כמו ששנינו בסיפא לענין תשע חנויות, שאם מצא בשר **סמוך** לחנויות הולכים אחר הרוב.

ג. שתי ערימות אחת של מצה ואחת של חמץ, ולפניהן שני בתים אחד בדוק ואחד אינו בדוק, ובאו שני עכברים, אחד לקח מצה ואחד לקח חמץ, ואין ידוע לאיזה בית כל אחד נכנס, אין צריך לחזור ולבדוק, כדתנן, שתי קופות אחת של חולין ואחת של תרומה ולפניהם שני סאין של חולין ושל תרומה, ונפלו אלו לתוך אלו מותרים, שתולים שחולין נפלו לתוך חולין ותרומה לתוך תרומה(קא). ואף שדין זה נאמר רק בתרומה בזמן הזה שהיא מדרבנן, אף כאן חיוב בדיקת חמץ לאחר ביטול הוא מדרבנן(קב).

דף י

ד. ערימה אחת של חמץ, ולפניו שני בתים בדוקים, ונטל משם עכבר, ואין ידוע להיכן נכנס, דינו כשני שבילין, דתנן, שני שבילין אחד טמא ואחד טהור, והלך באחד מהן ועשה טהרות(קג), וחבירו הלך בשני ועשה טהרות, אם באו לשאול **בבת אחת,** לדברי הכל טמאים(קד). **בזה אחר זה,** לדברי הכל טהורים(קה). וכשבא אחד לשאול **עליו ועל חברו, לרבי יוסי** נחשב כבאים בבת אחת, **ולרבי יהודה** דינם כשאלו בזה אחר זה [כן פירש אוצר החכמה **רבא,** וי"א רבי יוחנן].

ה. עכבר שלקח חמץ ויש ספק אם נכנס לבית, אין צריך בדיקה, וכדתניא, שהנכנס לבקעה בימות הגשמים(קו) ואינו יודע אם נכנס לשדה שיש בה טומאה, **לרבי** אליעזר טהור, משום שהוא ספק ביאה ודינו כספק ספיקא שהוא טהור(קז). **ולחכמים** טמא. ולענין בדיקת חמץ שהיא מדרבנן, לדברי הכל הולכים בספקו להקל(קח).

ו. עכבר שנכנס בפנינו עם חמץ ובדק אחריו ולא מצא כלום, אין צריך בדיקה, וכדתנן, גל טמא שנתערב עם שני גלים טהורים [אם בדק אחד ונמצא טהור הוא טהור והשנים טמאים, אם בדק שנים ונמצאו טהורים, השלישי טמא], אם בדק את כולם ומצאם טהורים, **לרבי** מאיר כולם טמאים, שכל דבר שהיה בחזקת טומאה הרי הוא בטומאתו עד שיוודע היכן הטומאה. **ולחכמים** בודק עד שמגיע לסלע או לקרקע בתולה. ולענין בדיקת חמץ שהיא מדרבנן, לדברי הכל תולים שאכלה(קט).

ז. עכבר שנכנס עם פרוסה, ובדק ומצא חמץ ואינו יודע אם זהו החמץ שהכניס, תלוי במחלוקת **רבי** ורשב"ג, דתניא, שדה שנאבד בה קבר, הנכנס לתוכה טמא. נמצא בה קבר, **לרבי** הנכנס לתוכה טהור, שתולים שהקבר שאבד הוא הקבר שנמצא. **ולרשב"ג** תיבדק כל השדה כולה, וכן בבדיקת חמץ צריך לבדוק את כל הבית.

ח. הניח תשעה ומצא עשר, תלוי במחלוקת **רבי וחכמים,** דתניא, הניח מנה של מעשר שני ומצא מאתים, **לרבי** חולין ומעשר שני מעורבים יחד(קי). **ולחכמים** הכל חולין, וכן בבדיקת חמץ יתכן שאדם אחר הביא את כל העשר פרוסות, ואילו התשע שהניח גרדום חולדות וצריך לחפש אחריהם.

ט. הניח עשר ומצא תשע, דינם כדתניא, הניח מאתים ומצא מנה, **לרבי** מנה מונח ומנה מוטל, וגם בחמץ צריך לחפש רק **אחד. לחכמים** הכל חולין, ובחמץ צריך לחפש אחר **כל העשר**(קיא).

י. הניח בזוית זו ומצא בזוית אחרת, תלוי במחלוקת **רשב"ג וחכמים,** דתניא, קרדום שאבד בבית או שהניחו בזוית זו ומצאו בזוית אחרת, **לחכמים** כל כלי הבית טמאים, שאני אומר אדם טמא נכנס לשם ונטלו, או שהעבירו לזוית אחרת ומשמש בכל כלי הבית(קיב), ולשיטתם גם בחמץ **צריך בדיקה**(קיג). **לרשב"ג** הבית טהור, שתולים שהשאילו לאחר ושכח, או שנטלו מזוית זו והניח בזוית זו ושכח, ולשיטתו גם בחמץ **אין צריך בדיקה.**

אמר **רבא, עכבר נכנס וכיכר בפיו ונכנס אחריו ומצא פירורים,** צריך בדיקה, מפני שאין דרכו של עכבר לפורר. אבל אם **נכנס תינוק עם כיכר ונכנס אחריו ומצא פירורים,** אין צריך בדיקה(קיד), מפני שדרכו של תינוק לפורר.

כמה ספיקות שהסתפק רבא

א. עכבר נכנס וכיכר בפיו ועכבר יוצא וכיכר בפיו, האם אומרים שאותו שיצא הוא אותו שנכנס(קטו), או שאחר הוא(קטז).

ב. אם נאמר שזהו אותו שנכנס, **עכבר לבן נכנס וכיכר בפיו ועכבר שחור יוצא וכיכר בפיו,** האם ודאי אחר הוא, או שאומרים שהראשון השליך את הכיכר ונטלו זה.

(צט) **ומדובר** שראינו שהעכבר לקח, ונמצא שנולד הספק במקום הקביעות, אבל אם לא ראינו דינו כפירש שהולכים אחר הרוב. ואם אינו קבוע אלא מדרבנן, כמו איסור שמעורב עם היתר ואינו ניכר [שמדאורייתא אין קבוע אלא כשהאיסור ניכר במקומו], הולכים אחר הרוב בפירש אפילו כשהספק נולד במקום הקביעות, כמבואר בזבחים (עג:) לענין זבחים שנתערבו בחטאות המתות, שאמרו שם שאם יפרשו ממקום הקביעות בטל מהם דין קבוע. תוס' (ד"ה היינו). (ק) **כיון** שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי וספקו לחומרא, ונלמד מהכתוב 'וארב לו וקם לו'. **רש"י** (ד"ה ולקח). וצריך לומר שמדובר שלא ביטל, אבל אם ביטל הרי הוא ספק דרבנן שהולכים בספקו להקל. וקשה, מה הראיה מתשע חנויות, הרי שם אין חזקת היתר, אבל כאן הוא כבר בדוק, שאם אינו בדוק פשיטא שצריך בדיקה. לכן נראה, שהנדון הוא לענין אם מותר לאכול את מה שהביא העכבר. תוס' (ד"ה היינו). (קא) **סוגיין** כרבי יוחנן (יבמות פט.), אבל לר"ל מדובר בשתי קופות שהרוב הוא חולין. תוס' (ד"ה היינו). (קב) **בכל** הסוגיא מדובר שהכיכר גדול מאוד שאין לתלות שהעכבר אכלו. תוס' (ד"ה היינו). (קג) **מה** שלא נקט שהלך שם אדם טהור והנידון הוא אם הוא נשאר בחזקתו, כיון שאף אם הוא בחזקת טהרה צריך טבילה והזאה, משום שאם יגעו שניהם באותה תרומה, הרי היא טמאה ודאי והאוכלה במיתה, וכן אם יגעו שניהם באחד ויכנס למקדש חייב כרת. תוס' (ד"ה הלך). (קד) **היינו** מדרבנן, כיון שא"א לומר על שניהם ביחד שהם טהורים. תוס' (ד"ה בבת). (קה) **שספק** טומאה ברה"ר טהור. רש"י (ד"ה אם נשאלו). ואף לענין בדיקה, כיון שהיא מדרבנן הולכים בספקו להקל. רש"י (ד"ה ר' יהודה). (קו) **שכבר** צמחו הזרעים ואין אדם רשאי להיכנס לשם, שאז דינו כרשות היחיד שספקו טמא. רש"י (ד"ה בימות). (קז) **רש"י** (ד"ה וחכמים). והיינו משום שאין למדים לטמא ברה"י אלא בספק אחד כסוטה. וחכמים סוברים, שמאחר שמן הדין היה לטהר אף בספק אחד שהרי יש כאן חזקת טהרה ואעפ"כ טמא, אין לחלק בין ספק אחד לספק ספיקא. תוס' (ד"ה ספק ביאה). (קח) **רש"י** (שם). וקשה מה הדמיון לבקעה, הלא כאן אף בספק אחד טהור, ולעיל דימוהו לספק טומאה ברה"ר. תוס' (ד"ה ספק על). (קט) **רש"י** (ד"ה כל דבר). וקשה, שבגמ' משמע שבדיקת חמץ תלוי במחלוקת ר"מ וחכמים. לכן נראה, שמדובר שלא ביטל שצריך לבדוק מדאורייתא, ולרבי מאיר אם בדק ולא מצא מבטל, ולאחר שיבטל דין הבדיקה הוא מדרבנן, ואף לדבריו א"צ לחזור ולבדוק. תוס' (ד"ה על). (קי) **ומביא** סלעים במנה, ומחלל את המעשר שני על הסלעים הללו ומעלה אותם לירושלים. **רש"י** (ד"ה מעורבין). ובחינם פירש כן, שהרי יכול לקחת מהם עצמם שיעור מעות מעשר, ויאמר אם אלו מעות מעשר מוטב, ואם לאו כל מקום שהם הרי הם מחוללים על אלו. וריב"א הקשה לפירוש רש"י, איך יכול לחלל על סלעים, הרי אין מחללים טיבעא אטיבעא. תוס' (ד"ה חולין). (קיא) **ומדובר** שכל הכיכרות קשורים זה בזה, כמבואר בביצה (י:) שמחלוקת רבי וחכמים היא דווקא בכיסים קשורים, אבל כשאינם קשורים לדברי הכל חולין ומעשר מעורבים זה בזה, ואף שבאופן זה אין לתלות בעכברים, תולים שקטנים לקחום והניחום בבית. תוס' (ד"ה הניח). (קיב) **ומה** שאמרו בנדה (ד.) בכיכר הנתון על הדף ומדף טמא מונח תחתיו, ומצאו על הקרקע שתולים שאדם טהור הסירו, יש לומר, א. שגזרו על ספק כלים הנמצאים ולא גזרו על ספק אוכלים הנמצאים. ב. בכיכר יש רגלים לדבר שטהור הסירו, כדי שלא יפול על המדף ויטמא. תוס' (ד"ה שאני). (קיג) **וסוברים, א.** כרשב"ג (שהובא לעיל) שאין אומרים הוא שאבד הוא שנמצא, אלא צריך לבדוק את כל השדה. **ב.** אף לרבי שסובר שתולים שהוא שאבד הוא שנמצא, מדובר באופן שאינו יודע כמה כיכרות הניח, וצריך לבדוק בכל הבית שמא לא מצא את כולם. תוס' (ד"ה הניח). (קיד) **ומדובר** שיש פירורים כדי כל הכיכר, ואפילו לרשב"ג שסובר שתבדק כל השדה כולה אין צריך בדיקה, שרגלים לדבר שהפירורים הם מהכיכר, שהרי נכנס אחריו מיד. תוס' (ד"ה מפני). (קטו) **ואפילו** לרשב"ג שסובר שתיבדק כל השדה כולה, כאן רגלים לדבר שהרי הוא עם הככר. תוס' (ד"ה מי). (קטז) **ואפילו** לרבי שסובר שאומרים הוא נמצא הוא שאבד, כאן חוששים שמסתמא הראשון נשאר בבית, וזהו אחר שיצא. תוס' (ד"ה או).

ג. אם נאמר שעכברים לא נוטלים זה מזה, **עכבר נכנס וככר בפיו וחולדה יוצאה וככר בפיה**, האם ודאי החולדה נטלה מהעכבר, או שאחר הוא, שאם היתה לוקחת מהעכבר היה צריך להיות גם העכבר בפיה.

ד. אם נאמר שאם לקחה מהעכבר היה צריך להיות העכבר בפיה, **עכבר נכנס וכיכר בפיו וחולדה יוצאה וכיכר ועכבר בפיה**, האם תולים בודאי שזהו העכבר שנכנס, או לא, משום שאם זה הוא, היה צריך להיות הכיכר בפי העכבר, או שמא מתוך פחד נפל הכיכר מהעכבר ונטלתו החולדה.

ה. **ככר הנמצא בתקרה**, האם צריך סולם להורידה שמא תיפול ויבוא לאוכלה, או שאין צריך, שלא הטריחוהו חכמים שהרי לא תרד מעצמה.

ו. אם נאמר שחוששים שתיפול, מה הדין **בכיכר בבור**, האם צריך סולם להעלותה שמא ירד לבור לצורכו ויבוא לאוכלה, או שאין צריך, כיון שאינה יכולה ליפול מעצמה.

ז. אם נאמר שחוששים שירד לבור ויבא לאוכלו, **נמצא כיכר בפי נחש**, האם צריך לשכור חבר להוציאו, או שלא הטריחוהו חכמים בממונו(קיז). **תיקו.**

מתני': **רבי יהודה** אומר, בודקים אור לארבעה עשר, וב"ד בשחרית, ובשעת הביעור. **וחכמים** אומרים, אור י"ד, ואם לא בדק, יבדוק בי"ד בשחרית, ואם לא בדק, יבדוק בתוך המועד [בשעה ששית שהיא שעת הביעור(קיח)], לא בדק, יבדוק לאחר המועד [משש שעות עד שתחשך]. ומה שמשייר יניחנו בצינעא, כדי שלא יהא צריך בדיקה אחריו.

גמ': **לרב חסדא ורבה בר רב הונא, רבי יהודה** הצריך שלש בדיקות כנגד שלש השבתות שבתורה, **א.** 'לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור'. **ב.** 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם'. **ג.** 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם'. **ודחה רב יוסף**, ששנינו בברייתא **רבי יהודה** אומר כל שלא בדק בשלשה פרקים הללו שוב אינו בודק, ומשמע שנחלקו באופן שלא בדק קודם זמן הביעור, **שלרבי יהודה** אינו בודק לאחר זמן הביעור, גזירה שמא יבוא לאוכלו, **וחכמים** לא גזרו, ולא נחלקו בתוך זמן הביעור כמה פעמים צריך לבדוק.

דף יא

אמנם לגבי **דין חדש** שנינו, שמשקרב העומר היו מוצאים ששוקי ירושלים מלאים קמח וקלי שהתייבשו בזמן איסורם קודם יו"ט, **לרבי מאיר** היו עושים כן שלא ברצון חכמים, שמא יבואו לאוכלו כשמתעסקים בו. **ולרבי יהודה** עשו ברצון חכמים, שאין לחוש שיבואו לאוכלו. **ולכאורה הוא להיפך ממחלוקתם לענין ביעור חמץ, שחכמים** לא גזרו שמא יבוא לאוכלו, **ורבי יהודה** גזר. **ומצינו שלשה תירוצים בדבר.**

א. רבא תירץ, שחכמים סוברים שלענין ביעור חמץ אין לגזור, שכיון שהוא מחזר עליו לשורפו ודאי לא יבוא לאוכלו. **ורבי יהודה** סובר, שלענין חדש לא גזרו כיון שאסור לקוצרו אלא דרך קיטוף [-בידיים], הם זוכרים שלא לאוכלו. **ודחה אביי, שמצינו שרבי יהודה** התיר לקצור במגל [בלא שינוי] **בבית השלחים ושבעמקים**(קיט) [אבל לגדוש אסור(קכ). אמנם ממה שהתירו טחינה והרקדה לא קשה, שיתכן שהתירו טחינה רק בריחים של יד, והרקדה רק על גבי נפה הפוכה].

ב. רב אשי תירץ, שהטעם שרבי יהודה לא גזר בחדש, משום שמדובר בקמח וקלי **שאינם** ראויים לאכילה. **ונדחו דבריו**, שהרי עד שהוא נעשה קלי הוא **ראוי לאכילה** [ואין לומר שהוא זכור כיון שהותר רק ע"י קיטוף, שהרי לרבי יהודה קוצרים בבית השלחין ובעמקים].

ג. אביי תירץ, שחדש שאין רגילים לאוכלו כל השנה בדלים ממנו, ואין לחשוש שיבוא לאוכלו, אבל חמץ שאין בדלים ממנו, יש לגזור שמא יבוא לאוכלו.

אמנם לגבי **שבת שהיא חמורה** מצינו, שאף שרגילים בה כל השנה לא גזר **רבי יהודה**, דתנן שלת"ק אסור לנקוב שפופרת ביצה ולמלאותה שמן ולהניחה בצד הנר כדי שתהא מנטפת [ואפילו היא של חרס], **ורבי יהודה** מתיר. ואף ששנינו לגבי חבל דלי שנפסק, שלת"ק עונבו, ולרבי יהודה כורך(קכא) עליו פונדא או פסקיא ואסור לעונבו שמא יקשור, נמצא שרבי יהודה וחכמים החליפו שיטותיהם אם גוזרים בשבת שמא יבוא לעשות מלאכה. צ"ל שלחכמים דווקא בשמן יש לחוש שיבוא להסתפק ממנו, כיון שמתחלף לו בסתם שמן שהוא מותר, אבל עניבה בקשירה שהם שני סוגים לא יתחלף לו ביניהם ולא גזרו. **ורבי יהודה** שאסר עניבה אין זה משום גזירה, אלא משום שסובר שעניבה נחשבת קשירה ואסורה מן התורה. וכן מצינו שחכמים גזרו שלא לקשור דלי **בחבל של גרדי** [-קשירה שאינה של קיימא] אטו חבל סתם, כיון שחבל בחבל מתחלף [ובפסקיא מותר כיון שאינו מתחלף בחבל]. אף שלא גזרו עניבה אטו קשירה, וכנ"ל.

נמצא, שחכמים גזרו בכל מקום שמתוך ההיתר יבוא לידי איסור כמו באיסור חדש, בשפופרת, וחבל של גרדי, ובחמץ לא גזרו משום שמחזר עליו לשורפו, וכן בעניבה לא גזרו משום שאינה מתחלפת בקשירה. **ורבי יהודה** גזר במקום שאין בדלים ממנו, ולכן בחמץ גזר שלא לבדוק לאחר זמן האיסור, אבל בחדש לא גזר כיון שבדלים ממנו, וכן בשפופרת וחבל של גרדי כיון שמחמת חומרת שבת בדלים מהם, ובעניבה החמיר כיון שסובר שהיא קשירה גמורה.

ומצינו דבר שאף שבדלים ממנו גזר בו רבי יהודה, והיינו לגבי **בכור**, ששנינו שאם אחזו דם, אסור להקיז לו דם אפילו במקום שאינו עושה מום אפילו שבלא זה ימות, גזירה שמא יעשה בו מום, ואף שבדלים **מקדשים. וטעם הגזירה**, שמתוך שאדם בהול על ממונו גזרו. **וחכמים** מתירים להקיז במקום שאינו עושה מום, משום שאם לא נתיר לו כל שכן שיבוא להקיז במקום שעושה מום(קכב). **ודווקא במקום חשש מיתה, אבל לגבי חשש צער בעלמא לא גזר רבי יהודה**, וכמו ששנינו שאסר לקדר בהמה [-במגררת ששיניה דקות שעושה חבורה] ביו"ט מפני שעושה חבורה, **והתיר לקרצף** [-במגררת ששיניה גסות שאינה עושה חבורה], **ולחכמים** אסרו אפילו קרצוף, ולא גזר שם אטו קידור, כיון שקידור אינו מתחלף בקרצוף, משא"כ לחם של חמץ מתחלף בלחם של מצה.

מתני': **עד מתי אוכלים חמץ, לרבי מאיר**, אוכלים עד סוף שעה חמישית, ושורפים בתחילת שש. **לרבי יהודה**, אוכלים עד סוף ארבע, ותולים [-לא אוכלים ולא שורפים אלא מוכרו לגוי או נותן לבהמתו] עד סוף חמש, ושורפים בתחילת שש. שתי חלות של תודה פסולות היו מונחות על גב האיצטבא, כל זמן ששתיהן מונחות כל העם אוכלים, ניטלה אחת תולים, ניטלו שתיהן התחילו לשרוף. **לרבן גמליאל, חולין** נאכלים עד סוף ארבע, **ותרומה** עד סוף חמש, **ושורפים** בתחילת שש.

גמ': שנינו לענין עדים המעידים על פלוני שהרג את הנפש, שאם עד אחד אומר שהמעשה היה **בשנים** בחדש ואחד אומר **בשלשה**, עדותן

(קיז) **דווקא** כאן שיתכן שיוציאו מהבית או שיאכלו, אבל כשיש חמץ בבית אמרו לעיל (ד:) שנוח לאדם לעשות מצוה בממונו. תוס' (ד"ה בממוניה). (קיח) **רש"י** (ד"ה בתוך). וקשה, למה רבי יהודה נקט שעת הביעור וחכמים שינו בלשונם. לכן נראה, שבתוך המועד היינו מתחילת שבע עד סוף הפסח, ולאחר המועד היינו אחר הפסח, ובודק כדי שלא יתערב לו חמץ של איסור שעבר עליו הפסח בהיתר. ורש"י לא פירש כן, משום שפירש במשנה שהבדיקה היא כדי שלא יעבור בבל יראה. תוס' (ד"ה ואם). (קיט) **משום** שכתוב אחד אומר 'עומר ראשית קצירכם אל הכהן' שאסור לקצור לפני העומר, ומאידך נאמר 'וקצרתם את קצירה והבאתם' שמשמע שמותר לקצור קודם לעומר, ומפרשינן, שממקום שמביאים לעומר אסור לקצור קודם לעומר, וממקום שאין מביאים מותר לקצור, ותבואה זו שאינה מן המובחר אינה באה לעומר. רש"י (ד"ה ושל). ואף שאם הביא מתבואה זו כשר, כיון שלכתחילה אין מביאים נחשב כתבואה שאינה באה לעומר. ומצינו בעוד מקומות מדאורייתא שלכתחילה אסור ובדיעבד מותר. תוס' (ד"ה קוצרין). (קכ) **כיון** שדווקא קצירה התירו משום הפסד, אבל בגדישה אין הפסד אם ימתין לאחר העומר. ומה שהתיר רבי יהודה קמח וקלי קודם לעומר, הוא משום עולי רגלים [וכן רבי מאיר שאסר קמח וקלי והתיר קצירה (להלן נו.), הוא ג"כ משום הפסד]. ומה שלא תירצו שהטעם שהתיר רבי יהודה בחדש הוא משום הפסד, שמשום מצוות ביעור היה להתיר כמו הפסד. תוס' (ד"ה אבל). (קכא) **לאו** דווקא, שכן מותר גם לקשור כיון שאינו קושרו בקשר של קיימא. תוס' (ד"ה כורך). (קכב) **אבל** בחדש שאין הפסד גזרו שמא יבוא לאוכלו. תוס' (ד"ה כל).

קיימת, כיון שזה ידע שהתעבר החודש שעבר וזה לא ידע(קכג). אבל אם אחד אומר **בשלשה** ואחד אומר **בחמשה**, עדותן בטלה(קכד). אחד אומר **בשתי שעות** ואחד אומר **בשלש**, עדותן קיימת(קכה). אחד אומר **בשלש** ואחד אומר **בחמש**, **לרבי מאיר** עדותן בטלה, **ולרבי יהודה** עדותן קיימת. אחד אומר **בחמש** ואחד אומר **בשבע**, עדותן בטלה, שבחמש חמה במזרח ובשבע במערב.

ביאור מחלוקתם, לאביי, ללישנא קמא, לרבי מאיר אדם אינו טועה בשעות, ובעדות של שתים ושלש עדותן קיימת, כיון שהמעשה היה כשיצאה שעה שניה והתחילה שלישית, העד שאמר שתים התכוון לסוף שתים, והשני שאמר שלש התכוון לתחילת שלש. **לרבי יהודה** אדם טועה עד חצי שעה, ובעדות של שלש וחמש, המעשה היה בארבע וחצי, והעד שאמר שלש התכוון לסוף שלש, והשני שאמר חמש התכוון לתחילת חמש, ושניהם טעו בחצי שעה. **ללישנא בתרא, לרבי מאיר** אדם טועה משהו, ובעדות של שתים ושלש, המעשה היה או בסוף שתים או בתחילת שלש, ואחד מהם טעה במשהו. **לרבי יהודה** אדם טועה שעה ומשהו, ובעדות של שלש וחמש, המעשה היה או בסוף שלש או בתחילת חמש, ואחד מהם טעה בשעה ומשהו. **ודחה רבא**, שהרי אפשר לחקור את העדים האם כוונתם לתחילת השעה או לסופה, ויתכן שיתברר שהם עדות מוכחשת, וכיצד הורגים מספק, והרי הכתוב אמר 'ושפטו העדה והצילו העדה'.

דף יב

לרבא, לרבי מאיר אדם טועה שתי שעות חסר משהו, ובעדות של שתים ושלש אפילו אם המעשה היה בתחילת שתים או בסוף שלש יתכן לטעות בשעתים(קכו). **ולרבי יהודה** אדם טועה שלש שעות חסר משהו, ואף בעדות של שלש וחמש אפילו אם המעשה היה בתחילת שלש או בסוף חמש יתכן לטעות בשלש שעות.

תנן, היו בודקים אותו **בשבע חקירות, א.** באיזה שבוע בשמיטה. **ב.** באיזה שנה. **ג.** באיזה חודש. **ד.** בכמה בחדש. **ה.** באיזה יום(קכז). **ו.** באיזו שעה. **ז.** באיזה מקום, ובחקירות אלו אם אמר אחד מהם שאינו יודע עדותן בטילה, כיון שנמצאת עדותו עדות שאי אתה יכול להזימה. **אבל בבדיקות** [ששואלים אותם באיזה כלי הרג ואיזה בגדים לבש וכדומה], **אפילו** אם אמרו שניהם שאינם יודעים עדותן קיימת, לפי שעדיין היא עדות שאתה יכול להזימה [לומר להם עמנו הייתם באותה שעה]. **והזמה בשעות צריכה להיות בשעה וטעותה** [כדי שתהא עדות שאתה יכול להזימה], **ולכן לדעת רבא, לרבי מאיר** כשאחד אמר בשתים והשני בשלש, המזימים צריכים להעיד שהיו עמהם מתחילת שעה ראשונה עד סוף חמש, שכן כל אחד מהם יכול לטעות בשעתים(קכח), אבל קודם שעה ראשונה אין צריך, כיון שאין טועים בין יום ללילה. **ולרבי יהודה** צריכים להעיד שהיו עמהם מתחילת שעה ראשונה ועד סוף ששית, וקודם שעה ראשונה אין צריך כיון שאין טועים בין יום ללילה, וכן אחר שעה שישית אין צריך, שבשעה חמישית חמה במזרח ובשביעית במערב.

שנינו במתני' **שלרבי מאיר** אוכלים עד סוף שעה חמישית. **ולרבי יהודה**, רק עד סוף שעה רביעית. **טעם המשנה פירש אביי**, משום שעדות מסורה לזריזים, משא"כ חמץ מסור לכל, ויש לחוש לטעות גדולה יותר, ולכך **ללישנא קמא לרבי מאיר** אף שאין אדם טועה בשעות אין אוכלים כל שש(קכט), וכן **לרבי יהודה** שאדם טועה חצי שעה אין אוכלים עד אמצע שש. וכן **ללישנא בתרא, לרבי מאיר** שאדם טועה משהו, אין אוכלים עד סוף שש, **ולרבי יהודה** שאדם טועה שעה ומשהו, אין אוכלים עד סוף חמש(קל).

ולרבא, מה שמותר לדעת **רבי מאיר** לאכול כל חמש, אף שלשיטתו **רבי מאיר** סובר שאדם טועה שתי שעות חסר משהו, משום שאנשים אינם טועים בין חמש לשבע, שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב, אבל בשעה שישית אסור לאכול, כיון שאז החמה היא באמצע הרקיע ויכול לטעות(קלא) [כן פירש רב אדא בר אהבה]. וכן **לרבי יהודה** שסובר שאדם טועה שלש שעות חסר משהו מותר לאכול בשעה רביעית, כיון שבחמש חמה במזרח ובשבע במערב, ומה שאסור לאכול בשעה חמישית, **לאביי**, משום שעדות מסורה לזריזים, משא"כ חמץ מסור לכל. **לרבא**, גזירה משום יום המעונן [אבל אין לפרש הטעם כיון שרבי יהודה לשיטתו שאין ביעור חמץ אלא שריפה, ונתנו לו חכמים שעה אחת ללקט עצים, שהרי רבי יהודה מודה שבשעת ביעורו(קלב) השבתתו בכל דבר]. ומ"מ לא גזרו שלא לאכול בשעה רביעית, כיון ששעה רביעית היא זמן סעודה לכל, והכל בקיאים בה(קלג) [כן פירש רב פפא].

אמר רב אשי, מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה לענין חמץ היא לשיטתם במחלוקתם לענין עדות, **רבי יהודה** שסובר שאפשר לטעות יותר, גזר שלא לאכול משעה חמישית, ובחמץ גזרו יותר לדברי שניהם או משום שחמץ מסור לכל או משום גזירת יום המעונן [ובא להשמיענו שלא נאמר שנחלקו שתי המשניות לענין חמץ ולענין עדות מה היא דעת רבי מאיר ורבי יהודה].

תנו רבנן, שעה ראשונה, מאכל לודים [אוכלי אדם ורעבתנים הם]. **שניה, מאכל ליסטים** [רעבתנים הם, אלא שכיון שערים בלילה ישנים בשעה ראשונה]. **שלישית, מאכל יורשים** [הואיל ולא עמלו בממונם]. **רביעית, מאכל כל אדם. חמישית, מאכל פועלים. שישית, מאכל תלמידי חכמים, ואם אוכל מכאן ואילך הרי הוא כזורק אבן לחמת. ואמר אביי**, שזהו דווקא אם לא טעם כלום בבוקר.

אמר רב שימי בר אשי, אחד אמר שהמעשה היה קודם הנץ, ואחד אומר בתוך הנץ, עדותן בטילה, ואין אומרים ששניהם התכוונו לאותו שעה, ומה שאמר בתוך הנץ כיון שראה זהרורי בעלמא וחשב שכבר התחיל הנץ.

(קכג) **וכן** יתכן שזה ידע שחודש שעבר היה חסר וזה לא ידע. ואין להקשות שהרי אילו היו אומרים שניהם שהם יודעים בעיבורו של חודש הרי היא עדות מוכחשת, וא"כ איך הורגים מספק, שכיון ששניהם כיוונו לאותו יום בשבוע מוכח שאחד מהם לא ידע בעיבורו של חודש. ומ"מ הוכיחו מכאן (סנהדרין סט.) שהולכים בנפשות אחר הרוב כיון שרוב טועים בעיבור החודש, שאם אין הולכים אחר הרוב נמצא שמיד כשאמר אחד בשנים והשני בשלש הרי היא עדות מוכחשת, ואח"כ כשכיוונו לאותו יום בשבוע נחשבים חוזרים ומגידים, וכמו אם אחד אמר בשלש והשני בחמש שעדותן בטלה אף אם כיוונו לאותו יום בשבוע ואין אומרים שטעו בשני עיבורים, משום שאין הרוב טועים בשני עיבורים ונחשבים כחוזרים ומגידים. תוס' (ד"ה זה). (קכד) **דכתיב** 'ודרשת וחקרת והנה אמת נכון', שתהא עדותן מכוונת, וכאן אינה מכוונת, ומ"מ אין עדים נהרגים אלא ע"י הזמה. רש"י (ד"ה עדותן). (קכה) **ואף** שאם העד היה אומר שכוונתו לתחילת שתים היינו קודם הנץ [שהרי מהלך אדם ביום עשר פרסאות שהם מ' מיל, ומעלות השחר עד הנץ מהלך ה' מילין שהם שעה וחצי] והשני שאומר שלש היינו אחר הנץ וא"א לטעות בזה, כיון שלא דקדקו לומר קדם הנץ ולאחר הנץ אלא בשעות, אין בני אדם בקיאים בשעות, וסבורים שהשעה השניה התחילה אחר הנץ. תוס' (ד"ה אחד). (קכו) **ובעדות** של שלש וחמש עדותם בטלה ואין אומרים שהמעשה היה ברביעית, לפי שאין לתלות טעות בשניהם. ואין לומר שזה שאמר בשלש כוונתו לסוף שלש, שאין לקיים עדותם כדי להחמיר. תוס' (ד"ה אלא). (קכז) **ואף** שכבר כיוונו עדותם ליום אחד בחודש ואף אם ימצא שאינו אותו יום בשבוע דינם כחוזרים ומגידים ואין יכולים לחזור בהם אלא תכ"ד, יש לומר, א. למדים מהכתוב שצריך שבע חקירות שלא יכחישו זה את זה ושלא יכחישו

אתחת 19/06/2018

את עצמם. ב. באופן שאחד אמר בב' חודש והשני אמר בג' שאומרים שאחד מהם טעה בעיבור החודש, וזה אינו אלא אם כיוונו לאותו יום בשבוע. תוס' (ד"ה באיזה). (קכח) **ואין** תולים טעות במזימים שכשאומרים עמנו הייתם עד שעה חמישית כוונתם לשעה רביעית והמעשה היה בחמישית ואינם מוזמים, כיון שאין לתלות טעות בשני עדים. תוס' (ד"ה לרבי). (קכט) **לאו** דווקא כל שש, שהרי צריך לגמור לשרוף את החמץ עד סוף שש. תוס' (ד"ה ניכול). (קל) **אפילו** אם אדם יכול לטעות בשעתיים היה יכול להקשות שיאכל עד סוף חמש, שהרי בחמש חמה במזרח ובשבע במערב ואין טועים בכך. תוס' (ד"ה ולהך). (קלא) **לאביי** שסובר שאדם טועה בחצי שעה ותולים את הטעות בשניהם, הטעם שאם אחד אומר בחמש ואחד בשבע עדותם בטלה ואין אומרים שחמש הכוונה לסוף חמש ושבע הכוונה לתחילת שבע והמעשה היה באמצע שש וכל אחד טעה בחצי שעה, א. כיון שהטעות של חמה באמצע הרקיע הוא רק בחמץ שמסור לכל, אבל עדות שמסורה לזריזים אין טועים בכך. ב. אביי אינו סובר תירוץ זה. תוס' (ד"ה בשית). (קלב) **והיינו** שדינו בשריפה רק עד שעה שביעית, ולאחר מכן השבתתו בכל דבר, וא"כ למה צריך זמן ללקט עצים, הרי אם אין לו ימתין לשעה שביעית וישביתו בכל דבר. רש"י (ד"ה שלא). וקשה, א. איך ימתין לשעה שביעית, הרי רבי יהודה גזר (לעיל י:) שלא לבער לאחר זמן האיסור שמא יאכלנו. ב. שעת ביעורו במשנה היא שעה שישית. ג. הרי המקור שלרבי יהודה ביעור חמץ הוא בשריפה למדים מנותר, ושם הוא לאחר זמן איסורו. **לר"ת**, שלא בשעת ביעורו היינו אחר שש, ושעת ביעורו היינו בשש, וכיון שאין מצווה לבערו אלא מדרבנן, השבתתו בכל דבר. תוס' (ד"ה אימתי). (קלג) **טעם** זה שייך רק לענין אכילה, ולא לענין עדות. תוס' (ד"ה ארבע).

דף יג

אמר רב נחמן בשם רב, **הלכה** כרבי יהודה שתולים כל חמש. ולא הורה כרבי מאיר אף ששנינו סתם משנה שכל שעה שמותר לאכול מאכיל, ומשמע שבשעה שאינו אוכל אינו מאכיל, ואילו לרבי יהודה בשעה חמישית אינו אוכל אבל מאכיל לבהמתו, כיון משנה זו אף אינה כרבי מאיר, שהרי התנא לא שנה כל שעה **שאוכל** מאכיל, אלא היא כרבן גמליאל שכל שעה שמותר לכהן לאכול בתרומה, מאכיל ישראל לבהמתו. ומה שלא הורה כרבן גמליאל שהרי הוא מכריע, **א.** אינו נחשב למכריע במחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה(קלד). **ב.** רב סובר שאף תרומה אין אוכלים אלא עד שעה רביעית, וכדתניא, ארבעה עשר שחל בשבת, מבערים את הכל לפני שבת. רבי אלעזר בן יהודה איש ברתותא בשם רבי יהושע אומר, שורפים את כל התרומות(קלה), ומשיירים מהטהורות מזון שתי סעודות כדי לאכול עד ארבע שעות(קלו), וקבעו הלכה כמותו [ולחכמים אין לשרוף תרומה טהורה, לפי שיתכן שימצאו לה אוכלים, ואף שלא מצאו יתכן שיבואו כהנים מחוץ לתחום שלנו בתוך התחום(קלז) ויאכלוה, אבל את התלויות שורפים ואין חוששים שמא יבאו אליהו ויטהרם, שכן מובטח לישראל שאין אליהו בא בע"ש ובערבי יו"ט]. **ודחה** רב פפא בשם רבא, שיתכן שקבעו הלכה כמותו רק לענין לבער קודם שעה רביעית ולא לענין אכילה.

מעשה באדם שהפקיד שני שקים מלאות חמץ אצל יוחנן חקוקאה, ונקבוה עכברים והיה חמץ יוצא ונפסד בכך, ורצה למוכרם בי"ד בשעה הראשונה, ואמר לו רבי שימתין עד שעה חמישית ואז ימכרם בשוק. רב יוסף שכח תלמודו, וסבר שרבי הורה כרבי מאיר שמוכר לישראל [ולעצמו לא ימכור משום חשד, וכדתניא שגבאי צדקה או תמחוי שאין להם עניים לחלק, פורטים או מוכרים לאחרים ולא לעצמם, משום שנאמר 'והייתם נקיים מה' ומישראל'], ואמר לו רב אדא בר מתנא שאמר להם בפירוש שרבי הורה כרבי יהודה שימכרם לנכרי(קלח). וממה שהורה למוכרו אין להוכיח שסובר כרשב"ג שמותר למכור פיקדון כשהוא נפסד, דתנן, המפקיד פירות אצל חברו, לת"ק אפילו הן אבודים לא יגע בהם. לרשב"ג מוכרם בבית דין מפני השבת אבידה, שכן אמר רבה בר בר חנה בשם רבי יוחנן שמחלוקתם דווקא כשהם נפסדים בכדי חסרונן [-כשיעור הרגיל(קלט)], אבל אם הם נפסדים יותר מכך מוכרם בבית דין, וכאן אילו לא ימכרם יפסדו לגמרי, ובוודאי אף לת"ק מותר למכור [כן אמר אביי לרב יוסף].

מה ששנינו במתני' שרבי יהודה אומר ששתי חלות היו מונחות על גב האיצטבא, אמר רב יהודה שיש לגרוס על גג האיצטבא [שכן בגב האיצטבא אינן נראות]. אמר רחבא בשם רבי(קמ) יהודה, הר הבית סטיו כפול [-שתי שורות איצטבאות שאחת מקיפה את השניה]. ובברייתא שנינו שרבי יהודה אומר שנקראת איסטוונית, לפי שהיתה סטיו לפנים מסטיו.

מה ששנינו במתני' שהיו מניחים שתי חלות **פסולות**, לרבי חנינא, היינו כיון שהיו התודות בי"ג מרובות, והיו נפסלות בלינה, וכמו ששנינו שאין מביאים תודה בפסח מפני חמץ שבה [שעשר מהחלות תודה היו חמץ], ופירש רב אדא בר אהבה שהתחדש שאין מביאים אפילו בי"ד, כדי שלא להביא קדשים לבית הפסול, שלא יספיקו לאכול את כולן עד סוף הזמן שהחמץ נאסר.

לרבי ינאי, החלות היו **כשירות** ולא נפסלו בלינה(קמא), ונקראו פסולות משום **שלא היו ראויות לאכילה**(קמב). והטעם, **להו"א**, משום שנאבד הזבח(קמג), ואי אפשר להביא זבח אחר כיון שאמר 'זו תודה וזו לחמה', וכמו שאמר רבה, שאם אבד הלחם מביא לחם אחר, אבל אם אבדה התודה אינו מביא תודה אחרת(קמד), משום שהתודה היא העיקר. **ודחינן**, שהרי יכול לפדות את החלות ויצאו לחולין, ואין לנו לגרום להפסד קדשים על ידי הנחתם בגג האיצטבא. **למסקנא**, מדובר שנשפך הדם, ואתי שפיר לרבי שסובר ששני דברים המתירים מעלים זה בלא זה, ולכך אמר לענין קדושת שתי הלחם שאינה חלה אלא בשחיטת כבשי העצרת, ואם שחטן שלא לשמן וזרק דמן שלא לשמן(קמה) לא קידש הלחם(קמו), אבל אם שחטן לשמן וזרק דמן שלא לשמן, הלחם קדוש קדושת הגוף לענין שאין לו פדיון(קמז), אבל אינו ניתר באכילה, ואף כאן כיון שנשחט הזבח נתקדש הלחם לענין שאין לו פדיון. ולרבי אלעזר ברבי שמעון שאמר שם שהלחם אינו קדוש, צ"ל שמדובר שנתקבל הדם בכוס ונשפך, ורבי אלעזר סובר כאביו רבי שמעון שכל העומד לזרוק כזרוק דמי(קמח), וחלה עליו קדושה לענין שאין לו פדיון, אבל אינו ניתר באכילה עד שיזרק.

לרבי אלעזר, החלות שהיו מונחות בהר הבית היו **כשרות לגמרי**(קמט).

תניא, אבא שאול אומר, שתי פרות היו חורשות בהר המשחה(קנ), ניטלה אחת תולין, ניטלו שתיהן התחילו לשרוף.

דף יד

מתני': העיד רבי חנינא סגן הכהנים, שהכהנים לא נמנעו מלשרוף בשר שנטמא בולד הטומאה עם בשר שנטמא באב הטומאה, אף שמוסיפים טומאה על טומאתו. הוסיף רבי עקיבא, שלא נמנעו אף להדליק שמן של תרומה שנפסל בטבול יום שהוא שלישי בתוך נר שנטמא בטמא מת שהוא ראשון, אף שמוסיפים טומאה לטומאתו. אמר רבי מאיר, מדבריהם למדנו ששורפים תרומה טהורה עם הטמאה בזמן הביעור, כיון שעומדת לשריפה. רבי יוסי אומר, שאין ללמוד זה מזה, אלא שורפים כל אחת לעצמה, אלא שאם יש תרומה תלויה וטמאה, לרבי אליעזר תשרף כל אחת לעצמה. ולרבי יהושע ישרפו שתיהן כאחת.

(קלד) כיון שלא הזכירו בדבריהם שיש לחלק בין תרומה לחולין, ואינו מכריע ביניהם אלא נחשב דעה שלישית. רש"י (ד"ה לאו). ומה שלא הורה כרבן גמליאל משום שסתם משנה כמותו, משום שסמך על האיבעית אימא שסובר כרבי אלעזר. תוס' (ד"ה רבן). (קלה) **אף** שאסור לשרוף טהרות שנאמר 'את משמרת תרומותי', וכן די לבטל מדאורייתא ואין צריך לשורפו, מ"מ הותר לשרוף כיון שסופו ליאסר ולילך לאיבוד, וכמו שהותר לשרוף תרומה טמאה עם הטהורה. תוס' (ד"ה ושורפין). (קלו) **וכל** שכן שמשיירים מן החולין שאוכליהם מרובים. תוס' (ד"ה ומשיירין). (קלז) **ואם** לא ימצא יבטל בליבו או יאכיל לכלבי כהנים. רש"י (ד"ה טהרות). (קלח) **בירושלמי** גרסו שרבי אמר לו שימכור בבית דין בשוק. ואף שרבי היה אב בית דין ונתן לו רשות למכור, מ"מ צריך בית דין בשעת המכירה, כדי לשומן. אמנם אלמנה מוכרת לאחרים שלא בבית דין משום חינא. ומה שמשמע בכתובות (צח.) שאפוטרופוס יכול לעכב משל יתומים אפילו לעצמו, א. היינו דווקא בדיעבד. ב. כיון שהבית דין עצמם הם המפקידים, יכול לעכב לעצמו על פיהם, אבל פיקדון של אחרים לא. ולענין מציאה מבואר בב"מ (כח:) ששם דמיהן ומניחן, והיינו משום שבהחזרת אבידה אין חשד. תוס' (ד"ה מאי). (קלט) **רש"י** (ד"ה בכדי). וקשה א"כ מדוע לרשב"ג מותר למוכרן. לכן נראה, שמדובר שנחסר בחודש אחד יותר ממה שהיה צריך להיחסר בחודש, ופחות ממה שצריך להיחסר בשנה, אבל אם נחסרו יותר לדברי הכל מוכרן בבי"ד. תוס' (ד"ה בכדי). (קמ) **היינו** רב יהודה, ולפי שהיה רבו מובהק קראו רבי. תוס' (ד"ה אמר). (קמא) **שלא** מסתבר שנפסלו בלינה, שהרי הם מותרים לזרים ובודאי מצאו להם אוכלים. ובירושלמי מובא בשם רבי חנינא עצמו התירוץ שהגמ' מביאה להלן שנשפך הדם, והיינו משום שהיו הרבה תודות, ובוודאי נשפך דמו של אחד מהן. תוס' (ד"ה אלא). (קמב) **והיה** מותר להם להשתמש בחלות לצורך זה, כיון שלא יכול להיות להם היתר אכילה, אף שעדיין הם טעונות עיבור צורה קודם שישרפו אותם. רש"י (ד"ה כשירות). (קמג) **ואין** הלחם קדוש בקדושת הגוף אלא בשחיטת הזבח, שנאמר 'על חלות לחם חמץ יקריב קרבנו על זבח', ובזריקת הדם הלחם ניתר באכילה כבשר התודה עצמה שאכילתה תלויה בזריקת הדם, שנאמר 'ודם זבחיך ישפך' ואח"כ 'והבשר תאכל'. רש"י (ד"ה כשירות). (קמד) **ופודה** את הלחם ויוצא לחולין, ויקח בדמיו תודה אחרת או לחם לתודה אחרת. רש"י (ד"ה אין מביא). ולא נראה, שכיון שהלחם עצמו אינו ראוי לתודה אחרת, אף דמיו אינם ראויים, ומ"מ דחו בגמ' שיפדו את הלחם, א. שמא תמצא התודה שנאבדה. ב. שיפדו בשוה פרוטה, שבאופן שאין הפסד לקדשים יכול לכתחילה לחלל שוה מנה בפרוטה. תוס' (ד"ה אין). (קמה) **לאו** דווקא, שהרי אם נשחט שלא לשמן אף אם נזרק לשמן אינו קדוש. תוס' (ד"ה שחטן). (קמו) **ואף** שהכבשים עצמם נאכלים כשלמים, מ"מ אין עליהם שם כבשי עצרת, ולכן הלחם אינו קדוש. רש"י (ד"ה ואינו). (קמז) **רש"י** ותוס' (ד"ה הלחם). (קמח) **ודווקא** אם נשפך, אבל אם זרק דמן שלא לשמן אינו קדוש, שכיון שעקרן מלשמן התברר למפרע שאינו כזרוק בשעת קבלה. ואף שמבואר במנחות (קב.) שלדעת רבי שמעון אם פיגל בזריקה מטמא טומאת אוכלים משום שכל העומד להיזרק כזרוק דמי, היינו לענין גוף הזבח, אבל לענין דברים המתקדשים עם הזבח כגון הלחם, אינו נחשב כזרוק כשנעשה שלא בהכשר. תוס' (ד"ה כל). (קמט) **וכדעת** רבן גמליאל שסובר שתרומה אוכלים עד סוף חמש, ולחמי תודה דינם כתרומה, והיו נוטלים את האחרונה בסוף חמש. תוס' (ד"ה כשירות). (קנ) **בירושלמי** מובא שרק היו נראות כחורשות, שהרי בירושלים ראוי שלא לעשות מלאכה, כיון שמתקבצים שם גם ממקומות שנהגו איסור לעשות מלאכה בי"ד. תוס' (ד"ה שתי).

גמ': שנינו במתני' שמותר לשרוף בשר שנטמא בוולד הטומאה עם בשר שנטמא באב הטומאה, אף שנמצא מוסיף לו טומאה. **ופירש רב יהודה**, שהכוונה לבשר שנטמא בוולד וולד הטומאה, והיינו בשר שלישי עם בשר שנטמא באב הטומאה שהוא ראשון, וע"י ששורפם יחד נעשה **שני** [אבל בשר שנטמא בולד הטומאה אין בשריפתם יחד הוספת טומאה, שמתחילה היה שני ועכשיו עדיין הוא שני(קנא)]. ואף שאין אוכל מטמא אוכל, דכתיב 'ונפל מנבלתם עליו טמא **הוא**', הוא טמא ואין עושה אוכל כיוצא בו טמא, **לאביי**, פסוק זה ממעט רק **חולין**, אבל בתרומה וקדשים עושה כיוצא בו. **לרב אדא בר אהבה בשם רבא** פסוק זה ממעט רק **חולין ותרומה**, אבל בקדשים עושה כיוצא בו(קנב), **ולרבינא שאף בקדשים** אינו עושה כיוצא בו(קנג), חכמים גזרו שאוכל יטמא אוכל [ואין לפרש שמדובר שהיו משקין עם הבשר ונטמא מחמת משקין שנעשו ראשון, ומשקין מטמאים אוכל(קנד), שא"כ היה לתנא לשנות 'עם הבשר ומשקין שנטמאו באב הטומאה'(קנה)].

שנינו במתני' **שרבי עקיבא הוסיף** על דברי **רבי חנינא**, שהכהנים לא נמנעו גם להדליק שמן שנפסל בטבול יום שהוא שלישי עם נר שנטמא בטמא מת, **ופירש רב יהודה**, שהכוונה לנר של מתכת שנגע באדם שנטמא ממת, ולמדים מדכתיב 'בחלל חרב' שכלי מתכת שנוגע במת טומאתו כמת עצמו, וכן כשנוגע בטמא מת נעשה אב הטומאה כמותו, והוסיף על דברי **רבי חנינא**, שמותר לעשות משלישי **ראשון**(קנו).

הטעם שרב יהודה לא פירש את דברי **רבי עקיבא בנר של חרס**, והוסיף על דברי **רבי חנינא** שהתיר רק לשרוף שני דברים שהם טמאים [שכן בשר שלישי שהוא קודש יכול לטמא קודש אחר ולעשותו רביעי], ואילו שמן תרומה(קנז) שטמא בטבול יום הוא רק פסול [שכן שלישי בתרומה אינו יכול לעשות רביעי(קנח)], וע"י ששורפו בנר שנטמא בטמא מת נעשה טמא בטומאת שני ומטמא אחרים, פירש רבא שהוקשה **לרב יהודה** למה נקט התנא שנטמא **בטמא מת** ולא נקט שנטמא סתם, והוכיח שבא להשמיענו דבר שיש בו חילוק בין אם נטמא מטמא מת או משרץ, והיינו מתכת, שכאשר נטמאת בשרץ אינה נעשית אב הטומאה.

רבא הוכיח מדברי **רבי עקיבא שטומאת משקין לטמא אחרים היא מדאורייתא**, שאם היא מדרבנן, ובא התנא להשמיענו שמוסיפים עליו טומאה שיטמא אחרים מדרבנן, א"כ אין רבותא במה ששורף את השמן בנר של מתכת, שהרי גם כששורף בנר ראשון או שני נעשה השמן ראשון, כדתנן כל הפוסל את התרומה מטמא משקין(קנט) להיות תחילה חוץ מטבול יום(קס).

שנינו במתני' **שרבי** מאיר למד 'מדבריהם' ששורפים תרומה טהורה עם טמאה בפסח. **ונאמרו כמה פירושים מדבריהם של מי.**

א. התנא במשנה סובר **שרבי חנינא** התיר לשרוף גם בשר שנטמא בוולד הטומאה **דרבנן** [-כלי שנטמא במשקין(קסא)] עם בשר שנטמא באב הטומאה דאורייתא(קסב), ולמדים מדבריו שמותר לשרוף תרומת חמץ בשעה שישית שאסורה מדרבנן עם דבר הטמא טומאה דאורייתא(קסג). [אבל אין לפרש שהמשנה עוסקת באב וולד דאורייתא, שא"כ אי אפשר ללמוד מדברי **רבי חנינא**, כיון שלא התיר לשרוף אלא טמא עם טמא ולא טהור עם טמא(קסד), ומדברי **רבי עקיבא** אין ללמוד, כיון שהתיר רק לשרוף פסול עם טמא, ולא טהור עם טמא(קסה)].

דף טו

ב. לריש לקיש בשם בר קפרא [ולרב נחמן בשם רבה בר אבוה], המשנה עוסקת באב הטומאה דאורייתא וולד הטומאה דאורייתא(קסו), ו'מדבריהם' הכוונה מדברי **רבי אליעזר ורבי יהושע**(קסז), שאמרו לגבי חבית של תרומה שנשברה בגת העליונה, ובתחתונה היו חולין טמאים, שאם יכול להציל אפילו רביעית מהתרומה בטהרה, לדברי הכל מציל ואינו מקבלם

(קנא) **אכן** למ"ד שאוכל מטמא אוכל מהתורה, יש לפרש שבמשנה מדובר בבשר שנטמא מוולד טומאה דרבנן, וכדעת ר"מ שמשקים אינם מטמאים אחרים מהתורה, ולכן וולד טומאה ממשקים הוא דרבנן, וכששורפו עם בשר שהוא ראשון דאורייתא, נעשה הבשר משני דרבנן לשני דאורייתא. תוס' (ט"ו. ד"ה וולד הטומאה דרבנן). (קנב) **ולמדו** כן מנבואת חגי שכתוב בה 'לחם ונזיד' דהיינו שלחם טימא את הנזיד [ונחלקו **אם הכתוב** נאמר רק בקדשים **או גם** בתרומה]. רש"י (ד"ה אבל). ולר"ת **שפירש את הכתוב** (להלן יז.) 'או אל הנזיד' והיינו שהלחם טימא את הנזיד, דרשו את הטומאה בקדשים מהכתוב 'והבשר וכו' בכל טמא לא יאכל', שמשמע שבכל טומאה שנגע אף באוכל נטמא, ואביי שסובר שאף בתרומה נטמא, כיון שא"א לומר שהכתוב שאמר שאין אוכל מטמא אוכל הוא בכל אופן שהרי בקדשים מטמא, יש לומר שמיעט הכתוב טומאה רק מחולין. תוס' (ד"ה אבל). (קנג) **והטומאה** בנבואת חגי היא מדרבנן. רש"י (ד"ה מקרא). (קנד) **מכאן** הוכיח **ריב"א** שמשקין מטמאים אחרים בכל שהוא, שכן סתם משקין שמונחים על בשר הם פחות מרביעית. ומה שמצינו בע"ז (לא.) ובנדה (יט:) ששיעורן ברביעית, היינו **לפסול גוייה. ור"י** פירש, שבטומאות דאורייתא נטמאים בכל שהוא, אבל **בטומאות דרבנן** כגון סתם יינם ודם הירוק צריך רביעית. **ור"ת** פירש, שמדאורייתא מטמאים רק ברביעית, **וחכמים גזרו** שאף בפחות מרביעית, ובסוגיין עדיין לא ידעו שאוכל מטמא אוכל מדרבנן, שא"כ יכלו להעמיד באוכל עצמו ולא במשקין. ואף שסברו שאין אוכל מטמא אוכל אף מדרבנן, מ"מ שייך שלישי ע"י עצים ולבונה או ע"י משקין, שכן עדיין לא גזרו שכל הפוסל את התרומה מטמא את המשקין להיות תחלה. תוס' (ד"ה דאיכא). (קנה) **אמנם** אין לדחות, שאם מטעם זה לא היה צריך התנא לנקוט שנטמא באב הטומאה, שהרי אף אם נטמא בראשון ושני משקין נעשים תחילה, כיון שרבי חנינא אמר בעדותו 'מימיהם', שמשמע קודם שגזרו שכל הפוסל את התרומה נעשה תחלה. תוס' (ד"ה דאיכא). (קנו) **ולמ"ד** שאין אוכל מטמא אוכל מדאורייתא, י"ל שהוסיף על דברי רבי חנינא שהתיר לעשות משלישי שני דרבנן, ואילו לר"ע מותר להוסיף אף טומאה דאורייתא והיינו לעשות משלישי דרבנן שני דאורייתא. תוס' (ד"ה מאי). (קנז) **שבודאי** לא מדובר בשמן של קודש, שכיון שהוא של מנחות הרי הוא נאכל ואין מדליקים בו נר, ואם נטמא קודם שהכניסו למנחה לאחר שנתקדש בכלי, הרי הוא אסור לכהנים, ונשרף בבית הדשן כשאר פסולי קדשי קדשים. רש"י (ד"ה נוקמה). (קנח) **ואף** ששלישי של תרומה עושה רביעי בקודש, וא"כ גם הוא 'טמא', מ"מ שלישי מחמת טבול יום אינו פוסל את הקודש אף אם השלישי הוא קודש [ובירושלמי הקשו למה שלישי של טבול יום אינו עושה רביעי בק"ו ממחוסר כיפורים שמותר בתרומה ואסור בקודש, ק"ו לטבול יום שאסור בתרומה]. תוס' (ד"ה ואילו). (קנט) **מכאן** משמע ששמן נחשב משקה. ודווקא כשלא נקרש, אבל אם נקרש ואח"כ נימוח, לר"מ וחכמים נחשב משקה, ולרבי שמעון שזורי אינו נחשב, ופסקו (מנחות לא.) כמותו. תוס' (ד"ה אפילו). (קס) **שהטעם** שגזרו על כל המשקין שיהיו תחילה, משום שעלולים לקבל טומאה בלא הכשר, ולכן גזרו עליהן הרבה כדי שהכהנים יזהרו בשמירתם, אבל טבול יום טומאתו מדאורייתא ואין דברי תורה צריכים חיזוק, וכיון שטומאתו קלושה לא גזרו עליו. רש"י (ד"ה דתנן). (קסא) **שמדאורייתא** אין אוכלים ומשקים מטמאים כלי, לפי שאין אוכל נעשה אב הטומאה, וחכמים גזרו שיהיו משקים מטמאים כלי משום משקה זב וזבה שהם אב הטומאה, ובשר זה נטמא באותו כלי, ונמצא שהוא שלישי לטומאה דרבנן, וכשם שמותר להוסיף לטמא מדרבנן טומאה דרבנן, כך מותר לטמא מדרבנן על האסור מדרבנן. רש"י (ד"ה נימא). ורבי יוסי סבר שאין ללמוד ממה שמותר לטמא את הטמא מדרבנן, לטמא את האסור מדרבנן. וקשה, הרי בשר שנטמא מכלי שנטמא במשקין אינו נשרף אלא ע"י עיבור צורה דהיינו לאחר שנעשה נותר, ואז מותר לשרוף גם טהור גמור עם טמא כמבואר להלן, וא"כ איך למדו מדברי ר"ח לחמץ בשעה שישית. ויש ליישב לסוברים שעיבור צורה הוא לינה בלא שיהיה נותר. **ור"י** פירש, שולד טומאה דרבנן היינו כדברי רבי ירמיה בשר שנטמא במשקין, ונחלקו רבי מאיר ורבי יוסי אם טומאת משקים לטמא אחרים דאורייתא או דרבנן, כמבואר להלן (טו:). תוס' (ד"ה ולד טומאה דרבנן). (קסב) **שכל** אב הטומאה הוא דאורייתא. רש"י (ד"ה נימא). ותוס' (ד"ה באב) כתבו, שמצינו אב הטומאה דרבנן, כגון מעת לעת שבנדה וטומאת ארץ העמים, ולמ"ד אוכל מטמא אוכל נקטו 'דאורייתא' לומר שמותר לטמא בטומאה דאורייתא, אבל למ"ד שאינו מטמא מדאורייתא, גם אם האב הוא דאורייתא אינו מטמא אוכל, ונקטו 'דאורייתא' לדייק שמדובר במשנה שהוולד טומאה הוא דרבנן. (קסג) **קשה**, בשלמא למ"ד אוכל מטמא אוכל מדאורייתא, למד מרבי חנינא שכשם שמותר לטמא בטומאה דאורייתא את הטמא מדרבנן, ה"ה שמותר לטמא את האסור מדרבנן, וסובר רבי מאיר שאין לחלק בין טמא לאסור, אבל למ"ד שאין אוכל מטמא אוכל, וא"כ רבי חנינא אמר שמותר לטמא את הטמא מדרבנן בטומאה דרבנן, מה שייך ללמוד ממנו, ואם מסברא אין לחלק בין איסור לטומאה יכול לומר זאת מסברא. וי"ל שלמד מרבי חנינא שמותר להוסיף על טומאה דרבנן, ומרבי עקיבא למד שאין חילוק בין פסול לטמא. תוס' (ד"ה דמדאורייתא). ונמצא שרבי עקיבא הוסיף על דברי רבי חנינא שמותר לטמא את הפסול, ורבי חנינא הוסיף על דברי רבי עקיבא שמותר לטמא את הטמא מדרבנן. תוס' (ד"ה התם). (קסד) **מה** שלא העמידו את המשנה שהתירו לשרוף תרומה טהורה בשעה שביעית שאסורה מדאורייתא כמו שהותר לעשות שלישי דאורייתא לשני, כיון שהלשון שורפים משמע בשעה שדרך בני אדם לשרוף, והיינו בשעה שישית. תוס' (ד"ה הכא). (קסה) **וגם** למ"ד שאין אוכל מטמא אוכל מדאורייתא אין ללמוד שכשם שמותר לעשות מפסול דאורייתא טמא מדאורייתא, כך יהיה מותר לעשות חמץ שאסור מדרבנן שני דרבנן, כיון שאין ללמוד ממה שמותר לקלקל יותר את הפסול דאורייתא, שיהיה מותר לקלקל יותר בקלקול דרבנן. תוס' (ד"ה התם). (קסו) **נקט** ולד טומאה **דאורייתא**, א. שאף אופן זה יש ללמוד מר"א ור"י. ב. נקט כן לדעת רבי אליעזר שבולד דאורייתא מודה שמותר לטמאות, אבל לרבי יהושע מותר לטמאות אפילו ולד דרבנן. תוס' (ד"ה וולד טומאה דאורייתא). (קסז) **ואגב** שהובא במשנה שמותר לשרוף קודש טהור עם טמא הובאה עדותם של רבי חנינא ורבי עקיבא. רש"י (ד"ה ארשב"ל). ותוס' (ד"ה מדברי) פירשו, שכיון שרבי יוסי טעה וסבר שרבי מאיר למד מדברי רבי חנינא ורבי עקיבא כמבואר להלן, לכך הובאו דינים אלו.

אהח19/06/2018

בכלים טמאים כדי להציל את החולין(קסח), ואם אינו יכול להציל רביעית, לרבי אליעזר, תרד התרומה ותטמא ואל יטמאנה ביד, ולרבי יהושע מותר לטמא אותה ביד כדי להציל את החולין, שהרי בין כך יטמאו ע"י החולין הטמאים. ולמד רבי מאיר מדברי רבי יהושע, שכשם שמותר לטמא דבר שהולך להיות טמא, ה"ה שמותר לטמא תרומת חמץ שעומדת להישרף בפסח. ואף שהוא נלמד רק מדברי רבי יהושע נקט 'מדבריהם' דהיינו ממחלוקתם. וכן מדויק במשנה שלמד מדברי רבי אליעזר ורבי יהושע, שאמר רבי יוסי לרבי מאיר 'ומודים רבי אליעזר ורבי יהושע', ואילו למד מדברי רבי חנינא ורבי עקיבא, מה שייכות דברי רבי אליעזר ורבי יהושע למשנתינו.

[ואין לומר שרבי מאיר למד ממחלוקתם של רבי אליעזר ורבי יהושע לגבי חבית שיש בה ספק טומאה(קסט), שלרבי אליעזר, יניחנה במקום משומר כדי שלא תיטמא בודאי, שאף ספק טמאה יש חיוב לשומרה מטומאה, ולרבי יהושע, יניחנה במקום שאינו משומר, שכיון שיש בה ספק טומאה אינו מחויב לשומרה, שהרי רבי יהושע התיר רק לגרום טומאה, ואין ללמוד מכאן היתר לטמא בידים].

ובברייתא שנינו, שרבי יוסי אמר לרבי מאיר שאין ללמוד מדברי רבי חנינא ורבי עקיבא, כיון שהם התירו להוסיף טומאה בטמא או בפסול, ואין ללמוד מהם שמותר לטמאות תלויה שמא יבוא אליהו ויטהרנה. ואין להוכיח מברייתא זו שרבי מאיר למד מדבריהם, שיש לומר שרבי יוסי סבר שרבי מאיר למד מדבריהם, ואמר לו רבי מאיר שלמד מדברי רבי יהושע, ואמר לו רבי יוסי שאף מדברי רבי יהושע אין ללמוד שמותר לשורפם יחד, כיון שבחבית שנשברה יש הפסד חולין [כן ביאר רב נחמן לרבא], ואף שגם בחמץ יש הפסד עצים שצריך שתי מדורות לשרוף את התרומה התלויה והטמאה בנפרד, להפסד מועט לא חששו [כן אמר ההוא סבא לרב ירמיה].

[עוד שנינו בברייתא, שפיגול ונותר, לבית שמאי אסור לשורפם עם טמא, כיון שאין להוסיף טומאה דאורייתא לטומאה דרבנן(קא), ולבית הלל מותר].

דעת רבי אסי בשם רבי יוחנן, שמחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי היא רק בשעה שישית, שאז איסור האכילה של הטהורה הוא מדרבנן, אבל בשבע שאסור מדאורייתא, לדברי הכל שורפים את הטהורה והטמאה יחד, שאין לך טומאה גדולה מזו, ורבי חנינא שהתיר להוסיף טומאה מדובר באב הטומאה דאורייתא ובוולד הטומאה דרבנן, ורבי מאיר למד מדבריו של רבי חנינא, שכשם שמותר לטמא טומאה דרבנן, כך מותר לשרוף תרומה טהורה בשש שאיסור אכילתה מדרבנן(קעא). **ובביאור מחלוקתם** של רבי מאיר ורבי יוסי, פירש רבי ירמיה שמדובר בבשר שנטמא במשקין שנטמאו בכלי שנטמא מחמת שרץ, ולכן הבשר הוא שלישי, וכששורפים אותו עם בשר שנטמא באב הטומאה נעשה ראשון(קעב), ורבי מאיר לשיטתו שטומאת משקין לטמא אחרים היא מדרבנן, ולכן למדים ממנו שמותר לטמא דבר האסור מדרבנן בטומאה דאורייתא, ורבי יוסי לשיטתו(קעג) שמשקין מטמאים אחרים מדאורייתא, וא"כ אין להוכיח מדברי רבי חנינא שמותר לטמאות דבר האסור מדרבנן בטומאה דאורייתא.

הגמ' מביאה שתי הוכחות כרבי יוחנן שאף לרבי יוסי מותר לשרוף טהורה עם הטמאה בשעה שביעית, ודוחה אותם.

א. ממה ששנינו שלרבי יוסי, **בית הלל** התירו לשרוף פיגול ונותר עם טמא. **ויש לדחות,** שיתכן שרק פיגול ונותר מותר לטמא, כיון שיש עליהם טומאה מדרבנן, אבל בשבע אף שאסור מדאורייתא, מ"מ אין עליו שם טומאה כלל.

ב. ממה ששנינו בברייתא שפת שעיפשה ואינה ראויה לאכילת אדם אלא לכלב, מטמאה טומאת אוכלין ונשרפת עם הטמאה בפסח(קעד) [וברייתא זו היא לרבי יוסי, שהרי לרבי מאיר מותר לשרוף טהורה עם טמאה גם בלא עיפוש(קעה)]. **ויש לדחות,** שכיון שעיפשה עפר בעלמא הוא.

איצר החכמה

דף טז

תניא, משקין שיש ספק אם נטמאו [כגון שמסתפק אם נגע בהם טמא], לרבי מאיר, טמאים, כיון שמשקין מקבלים טומאה מהתורה, וספק דאורייתא לחומרא. ואם יש ספק אם טימאו אחרים [כגון שהיה בידו מקל ובראשו משקין טמאים, וזרקו לבין הכיכרות ומסתפק אם נגעו בכיכרות], לרבי מאיר טהור, כיון שמשקין מטמאים אחרים רק מדרבנן(קעו) וספק דרבנן לקולא, לרבי יהודה אף בספק אם טימאו אחרים או כלים ברשות היחיד טמאים, כיון שמשקין מטמאים כלים מהתורה(קעז), וספק דאורייתא לחומרא. לרבי יוסי ורבי שמעון, ספק אם טימאו **אוכלים** טמאים, ספק אם טמאו **כלים** טהורים, כיון שמהתורה משקין מטמאים אוכלים ולא כלים, ובספק לא גזרו חכמים.

עוד שנינו בברייתא, שרבי אלעזר סובר כרבי מאיר. **ומקשינן,** שבברייתא אחרת שנינו שאמר רבי אלעזר שאין טומאה למשקין כלל. והביא ראיה ממה שהעיד רבי יוסי בן יועזר על איל קמצא [-מין חגב] שמותר באכילה, ועל משקין של בית המטבחיים שבעזרה [-כגון דם ומים] שהם טהורים(קעח). אמנם רב ושמואל נחלקו האם הכוונה שאינם מקבלים טומאה כלל, או שאינם מטמאים אחרים(קעט), ובשלמא לשמואל שסובר שרק אינם מטמאים, יתכן שרבי אלעזר סובר כרבי מאיר, אבל לרב שסובר שאינם מקבלים טומאה כלל, נמצא שרבי אלעזר אינו סובר

(קסח) **כיון** שעדיין הם ראויים לו בימי טומאתו או למי שאינו אוכל חולין בטהרה, ואילו אם תיפול התרומה הרי הוא מדומע טמא ואינו ראוי גם לכהן, שהאוכל תרומה טמאה עובר בעשה 'בשעריך תאכלנו הטמא והטהור', זה יכולים לאכול יחד ולא אחר. רש"י (ד"ה טמאין). (קסט) **כגון** שיש ספק אם נגע בה אדם טמא. רש"י (ד"ה שנולד). וקשה, שאם מדובר ברשות היחיד ספקו טמא, ואם ברשות הרבים ספקו טהור, ולמה נחלקו מה יעשו בחבית. לכן נראה, שמדובר בשתי חביות שעומדות ברשות היחיד שאחת מהן טמאה, ואדם נגע באחת מהן ואינו יודע באיזו, שבאופן שיש ודאי טהור אין אומרים ספק טומאה ברשות היחיד טמא. (תוס' ד"ה חבית). (קע) **שיש** לפיגול ונותר טומאה מדרבנן, שמטמאים את הידים משום חשדי ועצלי כהונה. רש"י (ד"ה והטמא). (קעא) **כן** פירש רבי אסי בדברי רבי יוחנן, ממה שנקט שהמחלוקת בשש שיש עליו איסור דרבנן, אבל בד' וה' אסור לשורפם יחד, אבל אם היה מפרש שרבי מאיר למד דבריו מרבי יהושע, היה לו להתיר גם בד' וה' כיון שהולכת לאיבוד. רש"י (ד"ה נימא). **וקשה, א.** יתכן שנקט שש להשמיענו שבשבע לכו"ע שורפין, ולא בא למעט ד' וה'. **ב.** בד' וה' יתכן שלכו"ע אסור לשרוף, כיון שאינו עומד לאיבוד שיכול עדיין למצוא הרבה אוכלים. **ונראה לפרש,** שהראיה היא ממה שאמר שבשבע לדברי הכל שורפין, ואם מקורו הוא מדברי רבי יהושע, מנין שבשבע לרבי יוסי שורפין, הלא יתכן שדוקא כשיש הפסד חולין מותר לשרוף אבל כאן אין הפסד. ואין לומר שלמד ששורפין בשבע מדברי רבי עקיבא, שכשם שהתיר לשרוף פסול עם טמא כך מותר לשרוף בשבע שהוא אסור מהתורה, שאם רבי מאיר למד מרבי יהושע שמותר לשרוף ולא מצינו שלמד איסור מטומאה, אין סברא לומר שרבי יוסי למד איסור מטומאה, אבל אחר שרבי מאיר למד איסור מטומאה, אז יתכן שגם רבי יוסי למד כן לגבי שעה שביעית. תוס' (ד"ה נימא). (קעב) **וצריך** לומר שרבי ירמיה סובר שבקדשים אוכל מטמא אוכל מדאורייתא, ומתחילה היה שני מדרבנן, וכשורפים אותו נעשה שני מדאורייתא, אבל למ"ד שאין אוכל מטמא אוכל אין הוספה בשריפה זו, שהרי משקין נעשים תחילה ומטמאים את הבשר להיות שני מדרבנן, וכשורפים אותו עם הבשר שהוא ראשון שוב נעשה שני מדרבנן. ורבינא שסובר שאין אוכל מטמא אוכל מהתורה אף בקדשים, יעמיד את המשנה בתוספת טומאה דרבנן, ומדבריהם דרבי אליעזר ורבי יהושע. [ונמצא שלרבי מאיר למדים ששני דרבנן שהוא טהור גמור מדאורייתא מותר לעשותו שני מדאורייתא, ולרבי יוסי שני דרבנן שהוא שלישי דאורייתא מותר לעשותו שני דאורייתא]. רש"י (ד"ה ורבי יוסי). **אולם תוס'** (ע"א ד"ה וולד טומאה דרבנן) פירשו, שאף למ"ד אין אוכל מטמא אוכל מהתורה יש לפרש, א. שגזירת 'כל הפוסל' לא נגזרה בזמן עדותו של רבי חנינא. ב. שנטמא הבשר ע"י עצים ולבונה שמטמא מדאורייתא. (קעג) **קשה,** שרבי יוסי עצמו סובר (להלן יח:) שטומאת משקין לטמא אחרים דרבנן, ובברייתא ששנינו שאמר שהוא דאורייתא היינו לדעת רבי עקיבא. ועוד, איך נחלק עליו רבי חנינא, הרי מפורש בברייתא שלרבי עקיבא טומאתו מדאורייתא, שדרש מ'יטמא' לטמא אחרים. ויש לומר שרבי מאיר סובר בדעת רבי עקיבא שטומאת משקין דאורייתא [שמצינו שלישי באוכל אף בחולין, ואינו שייך אלא ע"י משקין שהרי אוכל אינו מטמא אוכל בחולין], אבל אין מטמאים אחרים מדאורייתא, ומ'יטמא' דורש שמשקין מכשירים אחרים לקבל טומאה. תוס' (ד"ה רבי יוסי). (קעד) **כיון** שאינה בת אכילה, ואף פת בשעה שביעית אינה בת אכילה. רש"י (ד"ה ונשרפת). אבל בשעה שישית אף שהולכת לאיבוד כיון שאינו אלא משום גזירה דרבנן אינה חשובה לאו בת אכילה. תוס' (ד"ה ונשרפת). (קעה) **רש"י** (ד"ה ונשרפת). (קעו) **שלמד** מהכתוב 'וכל משקה וכו' בכל כלי יטמא', שמקבל טומאה אבל אינו מטמא אחרים. רש"י (ד"ה יטמא). (קעז) **למד** ממה שסמך הכתוב את המשקה לכלי, שכוונת הכתוב 'יטמא' שאף מטמא אחרים. רש"י (ד"ה לכל טמא). (קעח) **והיינו** משום שטומאת משקין דרבנן, לא גזרו חכמים בעזרה משום הפסד קדשים, אבל אם היו טמאים מדאורייתא לא היו יכולים חכמים לטהרם. רש"י (ד"ה ועל משקה). (קעט) **ואף** שרבי אלעזר אמר שאין להם טומאה כל עיקר, היינו לגבי רבי שמעון שאמר שמשקין מטמאים אוכלים ולא כלים. תוס' (ד"ה בשלמא).

כרבי מאיר שמשקין מקבלים טומאה. ואין לומר שסובר כרבי מאיר לענין שאינם מטמאים אחרים, שהרי שנינו בברייתא שסובר 'כדבריו' לשון רבים, ומשמע שסובר כמותו בדברים רבים.

ביאור מחלוקת רב ושמואל בדעת רבי יוסי בן יועזר

לרב, משקין של בית המטבחיים טהורים לגמרי, כיון שסובר שמשקין מקבלים טומאה רק מדרבנן, ובמשקין שבעזרה לא גזרו משום הפסד קדשים. **ולשמואל משקין אלו טמאים אלא שאינם מטמאים אחרים,** כיון שסובר שמשקין מקבלים טומאה מהתורה, ומטמאים אחרים מדרבנן, ובעזרה לא גזרו [רק מטומאת אחרים שהיא דרבנן].

והקשה רב הונא בר חיננא, איך יתכן לומר שמשקין מקבלים טומאה ואינם מטמאים אחרים, הרי נאמר 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל', ומשמע שבשר שנגע בכל דבר טמא נטמא. ואין לומר שמשקים הם כרביעי שהוא טמא ואינו מטמא [כן תירץ רב שישא בריה דרב אידי], כיון שרביעי לא נקרא בכתוב 'טמא' אלא נלמד מק"ו [כן דחה רב אשי], **קשיא.**

כמה ראיות לדברי שמואל שמשקין מקבלים טומאה

א. כתיב 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא', ומשמע שמשקה שנמצא בכלי חרס שנטמא בשרץ נטמא. **ודחינן,** שכוונת הכתוב 'יטמא' שהמשקין **מכשירים** אוכלים לקבלת טומאה. ואף שהלכה זו כבר נאמרה בתחילת הפסוק 'מכל האוכל וכו' אשר יבא עליו מים יטמא', הוצרך הכתוב לריבוי נוסף ללמד **שבין מים תלושים ובין מים מחוברים**(קפ) מכשירים, שהיה מקום לומר שרק תלושים מכשירים כיון שהם חשובים שלקחם בכלי וגילה דעתו שצריך להם, וכן היה מקום לומר שרק מים מחוברים מכשירים שהם חשובים משום שעומדים במקומם(קפא).

ומה שאמר **רבי יוסי ברבי חנינא** שמשקין שבעזרה אינם מכשירים, היינו **דם קדשים** ולא מים(קפב), וכמו שאמר **רב חייא בר אבא** בשם **רבי יוחנן,** שדם קדשים אינו מכשיר לפי שהוקש דם למים שאינו מכשיר אלא אם נשפך כמים, ודם קדשים אינו נשפך כמים שהרי צריך לקבלו בכלי(קפג). ואף שדם תמצית שאין צריך לזורקו על המזבח נשפך כמים ואינו מכשיר, היינו משום שגם דם תמצית של חולין אינו מכשיר לפי שאינו קרוי דם, דכתיב 'רק חזק לבלתי אכל את הדם כי הדם הוא הנפש', דם שהנפש יוצאה בו קרוי דם, אבל דם תמצית שאין הנפש יוצאה בו אינו קרוי דם [כן פירש רב שמואל בר אמי בשם רבי זירא].

אוניברסיטה העברית 19.06.2018

ב. כתיב 'אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור', ומשמע שרק כשהמים מחוברים אינם נטמאים, אבל אם יתלשו מקבלים טומאה. **ודחינן,** שכוונת הפסוק שטמא אינו נטהר מטומאתו אלא אם טובל במים מחוברים, אבל אם טובל במים תלושים הוא נשאר בטומאתו.

ג. תניא, דם שנטמא וזרקו, בשוגג הורצה הקרבן על ידי הציץ, במזיד לא הורצה ואסור לכהנים לאוכלו(קפד), הרי שדם קדשים שהם משקין מקבלים טומאה. **ודחינן,** שטמא מדרבנן, ותנא זה סובר שגזרו טומאה על משקין גם במקדש, דלא כרבי יוסי בן יועזר(קפה).

ד. תניא, הציץ מרצה [להתיר לזרוק את הדם(קפו)] על הדם או בשר או חלב שנטמאו בין בשוגג ובין במזיד(קפז), בין באונס ובין ברצון, בין בקרבן יחיד בין בקרבן ציבור, הרי שדם קדשים מקבל טומאה. **ודחינן,** שגם תנא זה סובר שיש טומאה לדם קדשים מדרבנן.

ה. תניא, 'ונשא אהרן את עון הקדשים', היינו שמרצה על עון טומאה ביחיד שמצינו בה קולא שהותרה מכללה בקרבנות ציבור(קפח) [ואין לומר שמרצה על עון פיגול דהיינו מחשבת חוץ למקומו, שהרי כתיב בו 'לא ירצה', וכן על עון נותר דהיינו מחשבת חוץ לזמנו, כתיב 'לא יחשב'(קפט)], **ומשמע שמרצה על טומאת דם שבו תלויה הכפרה, הרי שדם מקבל טומאה. ודחינן,** שמרצה על טומאת קומץ של מנחה שהוא המכפר במנחות(קצ).

דף יז

ו. חגי הנביא שאל את הכהנים [כדי לדעת אם הם בקיאים בהלכות טומאה], 'הן ישא איש בשר קודש [-שרץ(קצא)] בכנף בגדו, ונגע [השרץ(קצב)] בכנפו אל הלחם, ו[הלחם] אל הנזיד [-תבשיל] ו[הנזיד] אל היין, ו[היין] אל השמן או [שהיין יגע] בכל מאכל, היקדש [האם השמן שהוא רביעי יטמא], ויענו הכהנים ויאמרו לא'. ואמר **רב** שהכהנים טעו, הרי שמשקים [-יין ושמן] מקבלים טומאה(קצג). **ודחינן, שרב פירש את עדותו של רבי יוסי בן יועזר** רק על משקה המטבחיים והיינו דם ומים, אבל משקה המזבח דהיינו יין ושמן מקבלים טומאה ומטמאים מדרבנן(קצד).

לרב, הכהנים שהשיבו לחגי שטהור טעו, כיון שטיהרו **רביעי** בקודש [לחם, נזיד, יין, שמן]. **לשמואל לא טעו,** כיון ששאלם על **חמישי** בקודש, לפי שהשרץ נגע בכלי, והכלי בלחם, שהרי נאמר בכתוב 'ונגע בכנפו' והיינו במה שנגע בכנפו [דהיינו שהכלי נגע בשרץ].

עוד הוסיף חגי לשאול, 'ויאמר חגי אם יגע טמא נפש [-אדם שנטמא במת שהוא אב הטומאה] בכל אלה [-לחם, נזיד, יין, שמן], היטמא, ויענו הכהנים ויאמרו יטמא' [דהיינו השמן שהוא רביעי בקודש]. **לשמואל,** כמו שלא טעו לענין טמא מת, כך לא טעו בשרץ [לפי שהיה חמישי](קצה). **ולרב,** פירש **רב נחמן בשם רבה בר אבוה,** שמה שטעו בטומאת שרץ ולא בטומאת טמא

(קפ) **ומחוברים** היינו שבשעה שנגעו בפירות היו המים בקרקע ואח"כ הוציאם מהמים, אבל בעודם במים אינם מוכשרים לקבל טומאה. תוס' (ד"ה חד). (קפא) **בחולין** (לו:) הביאו שיש על זה פסוק שלישי 'וכי יותן מים על זרע', ונצרך אחד למת ואחד לשרץ. וצ"ל שאחר שגילתה התורה שאין חילוק בין תלושין למחוברין, אין לחלק בהם בין מת לבין שרץ. תוס' (שם). (קפב) **ובחולין** (שם) הקשו, שרבי יוסי אמר 'משקין' לשון רבים, ובסוגיין לא חשו לקושיה זו, שיתכן שמשקין היינו משקה דעלמא. תוס' (ד"ה תירגמא). (קפג) **ואף** שדם חיה ועוף צריכים כיסוי ומכשירים, מכל מקום כיון שאין צריך לקבלם בכלי הוקשו למים, ומה שאמרו בחולין (פד.) שאינם חשובים כנשפך כמים, היינו דווקא לענין כיסוי שגילה כן הכתוב בפירוש. תוס' (ד"ה דם). (קפד) **אבל** בעלים נתכפרו, לפי שהא קנס מדרבנן, ואין לגזור שיביא קרבן אחר שנמצא שיביא חולין בעזרה. רש"י (ד"ה במזיד). (קפה) **היו** יכולים לתרץ שתנא זה סובר שיש טומאה למשקין מהתורה, אלא שהעדיפו להעמיד שהטומאה היא מדרבנן, וסובר כרב ש'יטמא' הכוונה להכשר. תוס' (ד"ה מדרבנן). (קפו) **אבל** אינו מתיר את הבשר שנטמא באכילה, דכתיב 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל'. והנפ"מ בריצוי ציץ הוא לדעת רבי יהושע (להלן עז.) שאם אין בשר אין זורקים את הדם, שזהו דווקא באופן שיצא הבשר חוץ למחיצתו או שאבד, אבל אם נטמא הציץ מרצה ונחשב שיש בשר. רש"י (ד"ה על הדם). ותוס' (ד"ה על הבשר) פירשו שריצוי הציץ מועיל גם לדעת רבי אליעזר שסובר שזורקים את הדם אף כשאין בשר, לענין שיוכלו לפגל בבשר ולהוציאו מידי מעילה. (קפז) **ואף** ששנינו לעיל שהורצה רק בשוגג, נחלקו להלן (פ:) אם טומאתו אף במזיד וזריקתו רק בשוגג, או להיפך. רש"י (ד"ה בין בשוגג). (קפח) **דכתיב** 'במועדו' ואפילו בשבת או בטומאה, וכיון שמצינו שהקילו בה בציבור כמו"כ הקילו בה ביחיד שמרצה עליו הציץ. רש"י (ד"ה שהותרה). אולם תוס' (ד"ה הא) פירשו, שמשמע מלשון הכתוב 'לרצון להם' שאינו מרצה אלא על דבר שהוא לרצון במקום אחר, והיינו שיש בו היתר, ולכן הביאו בתחילה פיגול ונותר שהותרו במנחת כהן ונסכים, וכן פיגול הותר בבמה. (קפט) **ויש** שגרסו להיפך, שהרי בכל הש"ס פיגול הוא מחשבת חוץ לזמנו ובו נאמר 'לא יחשב', ונותר הוא נותר ממש ונאמר בו 'לא ירצה'. ואינו נראה, שהרי 'לא ירצה' נאמר רק במחשבת שחיטה ולא בנותר. ועוד, לענין מה שייך לא ירצה בנותר, הרי נעשו כל עבודות הקרבן כראוי, אלא ודאי שכוונת הברייתא שפיגול היינו חוץ למקומו. ומה שנקרא חוץ למקומו פיגול וחוץ לזמנו נותר, משום שהתו"כ הוא מדרש, ונקט את לשון הפסוק. ותוס' (ד"ה ה"ג) גרסו כגירסא השניה, שכן היא מסקנת הגמ' בזבחים, ופירשו פיגול חוץ לזמנו, ונותר בחוץ למקומו. אלא שהקשו מדוע שנו בברייתא פיגול קודם לנותר, הרי נותר נאמר בפסוק תחילה. (קצ) **ויכלו** לתרץ שמדובר בטומאת בשר וחלב, והציץ מרצה להתיר את זריקת הדם וכרבי יהושע, אלא שהעדיפו להעמיד את הברייתא כדברי הכל. רש"י (ד"ה לא). (קצא) **שמצינו** שרץ שנקרא קודש, דכתיב 'קדש היה בארץ'. ואין לומר שכוונת הכתוב לכנף הבגד שהוא נגע בלחם, שא"כ למה נקט הכתוב כנף דווקא, הרי כל הבגד הוא ראשון. רש"י (ד"ה ונגע). (קצב) **רש"י** (שם). **וקשה, א.** שנמצא ש'ואל כל מאכל' היינו 'או', ואינו כשאר דברים שהכוונה שנגע זה בזה. **ב.** למה נדחק שמואל לפרש שכוונת הכתוב במה שנגע בכנפו, היה יכול לפרש ש'אל כל מאכל' דווקא, ועי"ז נעשה חמישי. **ג.** למה קורא הכתוב לשרץ כנף. **ד.** איך פירש רבינא בסמוך שהלחם נעשה אב הטומאה, הרי כל דבר שאין לו טהרה במקוה אינו נעשה אב הטומאה. [ויש ליישב שאינו נעשה אב הטומאה רק לענין לטמא אדם וכלים, ולא לענין אוכלים ומשקין]. **ור"ת פירש,** שהשרץ נגע בכנף, והכנף בלחם או בנזיד, ואחד משניהם נגע ביין או בשמן שהם נעשים שלישי, והם נגעו בכל מאכל אחר שהוא רביעי. ולרבינא מדובר שהכנף נגע במת, ונעשה אב הטומאה כדין כל הכלים. (קצג) **ואף** אם בדקם בטומאות דרבנן, קשה לרב שבמקדש לא גזרו טומאה כלל. ואין לתרץ מדרבנן ודלא כרבי יוסי בן יועזר כמו שתירצו לעיל, שכן לא יתכן שרבי יוסי חולק על הפסוק. רש"י (ד"ה אישתבש). (קצד) **ולכן** בנבואת חגי אוכל טימא אוכל ומשקה טימא משקה - רש"י (ד"ה מידי). (קצה) **דבמת** לא מדובר במה שנגע בכנפו, אלא ברביעי.

מת אף שבשניהם הנדון היה לענין אם שלישי עושה רביעי, משום שסברו שרק בטומאת מת שלישי עושה רביעי. **ורבינא** פירש, שלענין טומאת מת שאלם אם המת עצמו נגע בלחם והיינו ששני נגע בשלישי, ולא ידעו כלל מטומאת רביעי.

ומה שאמר חגי 'וכן כל מעשה ידיהם ואשר יקריבו שם טמא הוא', **לרב** משום שלא היו בקיאים בהלכות טומאה. ולדעת **שמואל** שהיו בקיאים בהלכות טומאה, פירש **מר זוטרא** [וי"א רב אשי] שאמר כן על העתיד, שעתידים לקלקל מעשיהם בבית שני [אבל אין לפרש שאמר דבריו בלשון תמיהה וכי כל מעשיהם טמאים, שהרי 'וכן' אינו לשון תמיהה].

לרב עדות **רבי יוסי בן יועזר** היתה על משקה בית המטבחיים שהוא טהור. **וללוי**, על משקה המזבח, ועל כרחך שסובר **כשמואל** שמשקין אלו טהורים רק מלטמא אחרים, ומפרש את שאלת חגי שנגעו כולם בטמא מת, ולכן נטמאו היין והשמן(קצו) [ולרב שסובר שמשקין אלו טהורים לגמרי לא קשה, כיון ששאלת חגי היתה על משקה מזבח, ולשיטתו רק משקה בית המטבחיים טהור]. ולדעת **שמואל** שסובר לעיל שהכהנים לא טעו כלל משום ששאלם על חמישי בקודש, על כרחך שסובר **כרב** שמשקה מזבח טמא, שכן ללוי שמשקה מזבח טהור, אף אם היו שני ושלישי היו טהורים.

ומצינו ברייתא כלוי שמשקה מזבח אינו מטמא אחרים, דתניא הדם [לזריקה] ומים ויין [לנסך] ושמן [למנחות, שהם משקה המזבח] שנטמאו בעזרה והוציאם לחוץ, טהורים מלטמא אחרים(קצז), וכשנטמאו בחוץ והכניסם בפנים, מטמאים אחרים, כיון שירדה עליהם טומאה קודם שהיו משקה המזבח. ומה שאמר **רבי יהושע בן לוי** שמשקה המזבח אינו טהור אלא במקומו, לא בא למעט נטמאו בפנים והוציאן לחוץ, אלא שאינו טהור אלא כשנטמא בעזרה, ואף כשיצא לחוץ טהור.

וכן מצינו ברייתא כרב שמשקה בית המטבחיים טהור, דתניא, **לת"ק**, דם ומים שהם משקין של בית המטבחיים שנטמאו, בין אם נמצאים בכלים ובין בקרקע טהורים, לפי שאין להם טומאה כלל. **ולרבי שמעון**, **בכלים** טמאים, כיון שסובר שמשקין טמאים מדאורייתא, **ובקרקע** טהורים. ופירש **רב פפא**, שזהו דווקא במים בשיעור רביעית, לפי שיש עליהם שם מקוה מהתורה שראויים להטביל בהם מחטים וצינורות(קצח), ולכן אינם מקבלים טומאה(קצט), אבל פחות מרביעית שאינם חשובים מקוה(ר) וכן דם אפילו יותר מרביעית אינם טהורים אף בקרקע(רא).

לרב פפא, **משקין בית המטבחיים טהורים אפילו למ"ד טומאת משקין דאורייתא, משום הלכה למשה מסיני. ודחינן, א.** שהרי **רבי אלעזר** הוכיח שאין טומאה למשקין כלל, ממה **שרבי יוסי בן יועזר** העיד שמשקין שבמקדש טהורים, ואם הוא הלכתא אין להוכיח ממשקין שבעזרה למשקין חולין [כן הקשה **רב הונא בריה דרב נתן**]. **ב.** ממה **שרבי שמעון** חילק בין אם נמצאו המים בכלים או בקרקע, ואילו היה הלכתא מה טעם החילוק ביניהם, אבל אם אינה הלכה יש לפרש שהחילוק ביניהם הוא משום **שרבי שמעון** לשיטתו שסובר שבספק אם טימאו משקין כלים טהורים, משום שמשקין מטמאים כלים רק מדרבנן, אבל אם ספק אם טימאו אוכלים טמאים, לפי שמשקים מטמאים אוכלים מדאורייתא [כן הקשה **רבינא**].

תניא, אמר **רבי יהודה**, ספק אם נגעו משקין בין בכלים ובין באוכלים טמא, והיינו משום שמשקין מטמאים מדאורייתא אפילו כלים. **ומקשינן**, מדתנן כל הכלים שיש להם אחוריים ותוך כגון כרים כסתות שקין ומרצופין(רב), נטמא תוכו גם גבו טמא, נטמא גבו תוכו אינו טמא. ופירש **רבי יהודה**, שזהו דווקא כשנטמאו במשקין(רג), אבל נטמאו בשרץ **שטומאתו מדאורייתא**, אף כשנטמא גבו תוכו טמא, הרי **שרבי יהודה** סובר שטומאת משקין דרבנן. **ואין לתרץ** כדברי **רבינא** שמה שטיהר **רבי יהודה** היינו דווקא במשקין שנטמאו מחמת ידים שטומאתם מדרבנן, שאם כן היה לו לחלק במשקין עצמן בין נטמאו מידים לנטמאו משרץ, אלא ודאי **שרבי יהודה חזר בו וסובר שטומאת משקין דרבנן.**

איבעיא להו, האם רבי יהודה חזר בו לגמרי, וסובר כרבי מאיר שמשקין אינם מטמאים אחרים מן התורה כלל, או שסובר **כרבי יוסי** ורבי שמעון שאין מטמאים כלים אבל מטמאים אוכלין.

דף יח

רב נחמן בר יצחק הוכיח, מדתנן פרה ששתתה מי חטאת ושחטוה כשעודן במעיה, לת"ק בשרה טמא, כיון שמי חטאת מטמאים אפילו אדם וכלים. **לרבי יהודה** בטלו במעיה(רד), כיון שנפסלו בהיסח הדעת. ואם **רבי יהודה** סובר שמשקין מטמאים אוכלים, א"כ אף אחר שבטל מהן שם מי חטאת ואינן מטמאים טומאה חמורה, מ"מ הם כמשקין בעלמא שנטמאו ממה שנגעו בעצמן, ויטמאו את הבשר בטומאה קלה של ראשון, ומוכח שמשקין אינם מטמאים מן התורה כלל(רה). **ודחינן, א.** יתכן שכל המשנה היא דעת **רבי יהודה**, ובטלו במעיה רק מלטמא אדם וכלים, אבל אוכלין מטמאים(רו). **ב.** [רב אשי], משקין הבלועים אין בהם טומאה כלל, משום שהם משקה סרוח שאין עליהם שם משקה כלל(רז).

שנינו לעיל שלרבי יוסי **שמשקין מטמאים אוכלים מהתורה, טעמו של רבי יוסי** אמר **רבה בר בר חנה** בשם **ריש לקיש**, משום שסובר כרבי **עקיבא** שדרש מהכתוב 'וכל כלי חרש אשר יפול מהם וכו' יִטמא' ולא כתב טמא, שכוונת הכתוב מלשון 'יִטַּמֵּא' אחרים, והיינו שהכלי שנטמא משרץ הוא ראשון והאוכל שנטמא ממנו נעשה שני(רח), ומטמא אחרים להיות שלישי. וכמו כן דרש **רבי יוסי** תלמידו(רט) מדכתיב 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יִטמא', שכוונת הכתוב 'יִטַּמֵּא' אחרים, והיינו ששני של משקין עושה אוכל שלישי.

אמנם אין לדרוש מכאן **שמשקין שני יעשו משקין שלישי, לרב פפא**, משום שלא מצינו טומאה שעושה כיוצא בה(ר"י). **לרבינא**, כיון שנאמר

(קצו) **והיינו** שבתחילה שאלם אם נגעו זה בזה, ואמרו הכהנים שהוא טהור ולא טעו, ואח"כ שאלם אם נגעו כולם בטמא מת, ואמרו לו שהכל טמא. רש"י (ד"ה וללוי). (קצז) **והם** עצמן טמאים כנבואת חגי. רש"י (ד"ה טהורין). וגם אינם ראויים למזבח, משום שנפסלו ביוצא. רש"י (ד"ה שנטמאו). (קצח) **שדווקא** לטהר אדם למדים מהכתוב שצריך ארבעים סאה, דכתיב 'את כל בשרו' מים שכל גופו עולה בהן, אבל כלים קטנים אין צריך אלא שיעור מים שיתכסו בהם, ופחות מרביעית קיבלו חכמים שאינו חשוב מקוה, וחכמים ביטלו תורת רביעית ממקוה גזירה שמא יטביל כלים בפחות ממ' סאה, ובמקדש העמידוהו על דין תורה. רש"י (ד"ה בקרקע). ומה שביטלו חכמים טבילה ברביעית, היינו דווקא במקוה, אבל מעיין מטהר בכל שהוא. תוס' (ד"ה אלא). (קצט) **מכאן** מוכח שמקוה שכולו מים שאובים כשר מהתורה, שהרי מים אלו שאובים [ממה שחילקו בין דם למים ולא חילקו במים עצמם אם הם שאובין], וכשר להטביל בהם מחטים. ומה שדרשו בתו"כ ששאוב פסול היינו אסמכתא בעלמא. והטעם שגזרו על מים שאובים, שמא יטביל בתוך כלי, שבכה"ג ודאי פסול מהתורה. תוס' (שם). (ר) **ומדאורייתא** הרי הם טמאים אף במחובר. ומה שקיי"ל שטומאת משקין ברביעית, היינו לטמא אחרים, אבל לעצמן טמאין בכל שהוא. רש"י (ד"ה אבל ליח). (רא) **והכוונה** לדם שמטמא והיינו דם חולין או בעלי מומין או זבח שנפסל, אבל דם קדשים שלא הוקש למים לפי שאינו נשפך כמים, יש לטהר אפילו בכלים. תוס' (ד"ה אבל). (רב) **אף** שכל כלי שטף דינו כן, נקטו דברים אלו משום שרבי מאיר חולק באלו וסובר שכלים שיכול להופכם ולהשתמש באחוריהם אם נטמא גבו אף תוכו טמא. תוס' (ד"ה ה"ג). (רג) **שעשו** חכמים היכר שאם נטמא גבו לא נטמא תוכו, כדי שידעו שטומאתו מדרבנן ולא ישרפו מחמתו תרומה וקדשים. רש"י (ד"ה שנטמאו). (רד) **ואף** שעופות פוסלים בפיהם מי חטאת [או משום שצריך שיהא חיותן בכלי, או משום מלאכה], כאן מדובר לאחר קידוש שאז אין מלאכה פוסלת, דכתיב 'למי נדה' והם כבר מי נדה, ולכן אינם נפסלים אלא במעיה משום היסח הדעת, או משום דכתיב 'למשמרת', וכששתו מהם אינם למשמרת. תוס' (ד"ה בטלו). (רה) **וכיון** שאין טומאתם אלא מדרבנן בדבר שאינו מצוי לא גזרו טומאה. רש"י (ד"ה בטלו). (רו) **ומה** שאמרו בנדה (נא.) שכל שסופו לטמא טומאה חמורה אינו צריך הכשר, אבל כשכבר אינו ראוי לטמא טומאה חמורה צריך הכשר ואינו מטמא אפילו טומאה קלה, ולכן בשר שפירש מן החי אינו מטמא כלל, היינו דווקא בבשר שמתחילה כשהיה מחובר לא טימא משום אוכל אלא משום ששימש מעשה עץ, אבל מי חטאת שמתחילה צריכים להיות ראויים לשתיית אדם כדי שיהיו ראויים להזאה, אף כשנפסלו מהזאה עדיין מטמאים טומאה קלה. תוס' (ד"ה הא). (רז) **דכתיב** 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא', פרט למשקה סרוח. רש"י (ד"ה רב אשי). (רח) **הפסוק** מדבר בשהיה אוכל בכלי, דכתיב 'מכל האוכל אשר יאכל' ומשמע שמדובר גם באוכל חולין, שלא חילק בין קדשים לחולין. ואין לומר שהאוכל קיבל טומאה מהשרץ עצמו משום שהכלי נחשב כאילו הוא מלא טומאה, שא"כ גם הכלים היו מקבלים טומאה ממנו, ולהלן (כ:) דרשו שאין כלי זה מטמא כלי לפי שאין אומרים שהאויר כמלא טומאה. ויש שפירשו שלמדים מכאן לדעת ר"ע שאוכל מטמא אוכל. ואינו נראה, שמבואר להלן שלרבי עקיבא מטמא משקין ולא אוכל. רש"י (ד"ה לימד). (רט) **שנשארו** לרבי עקיבא חמשה תלמידים, רבי מאיר, רבי יהודה, רבי יוסי, רבי שמעון, ורבי אלעזר בן שמוע. רש"י (ד"ה ר' יוסי). (ר') **ממה** שכתב 'יִטְמָא' ולא 'יִטַּמֵּא' משמע

בפסוק 'מכל האוכל אשר יאכל אשר יבא עליו מים יטמא, וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא' ואם בין אוכל ובין משקה מטמאים משקה [שהרי אוכל אינו מטמא אוכל(ריא)] למה נכתב 'יטמא' פעמיים ולא עירב הכתוב דין אוכל ומשקה יחד, וע"כ שבא הכתוב למעט שאין משקה עושה טומאה כיוצא בה(ריב). ואין לומר שכוונת הכתוב 'יטמא' שמשקה מטמא כלים [ולמה אמר רבי יוסי שבספק כלים טהור], דקל וחומר הוא, שאם כלי שמטמא משקה אינו מטמא כלי, כל שכן משקין שטומאתם מחמת כלי שלא יטמאו כלי(ריג), ואף משקין הבאים מחמת שרץ אינם מטמאים כלי, לפי שעיקר טומאתם לא כתובה אלא נלמדת בקל וחומר, שאם משקין שנטמאו מכלי שנטמא משרץ מטמא אחרים, כל שכן משקין שנטמאו משרץ(ריד), ודיו לבא מן הדין להיות כנידון(ריה).

עוד דרש **רבי עקיבא** מ'יטמא' שנכתב לענין אוכל, שאוכל מטמא משקין. ואין לדרוש שאוכל יטמא כלי, משום שיש ללמוד בקל וחומר, שאם משקה שהוא חמור שמטמא אוכל אינו מטמא כלי, כל שכן שאוכל אינו מטמא כלי. ואין לדחות שאוכל חמור שמטמא משקין אף שמשקין אין מטמאים משקין, שכן מה שאוכל מטמא משקין אין זה משום חומרת אוכל אלא משום שהם עלולין לקבל טומאה(ריו), שהרי הם מקבלים טומאה בלא הכשר משקה(ריז).

הטעם שהוצרכו ללמוד שמשקה אינו מטמא משקה מ'יטמא', ולא למדו מדכתיב 'וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו **טמא הוא**', הוא טמא ואין עושה טומאה כיוצא בה, כיון שצריך שתי פסוקים, אחד למשקין הבאים מחמת שרץ, והשני למשקין הבאים מחמת כלי, שאילו נכתב רק משקין הבאים מחמת כלי, היינו אומרים שרק הם אינם מטמאים משקין לפי שאינם חמורים שאינם אלא שני, ואף שאם היה כתוב רק את הבאים מחמת שרץ היינו יודעים את הבאים מחמת כלי(ריח), מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא.

אמנם דעת רבינא בשם רבא, שרבי יוסי עצמו אינו סובר כרבי עקיבא שדורש מ'יטמא' ששני עושה שלישי, ומה שאמר שמשקין מטמאים אוכלים, היינו שלדברי **רבי עקיבא** ששני עושה שלישי, משקה מטמא אוכל. **וראיה שרבי יוסי אינו סובר כרבי עקיבא**, ממה ששנינו בשמו בברייתא שהמקור שרביעי בקודש פסול הוא בקל וחומר ממחוסר כפורים שמותר בתרומה ופסול בקודש, וכל שכן שלישי שפסול בתרומה שיעשה רביעי בקודש(ריט). ואין לומר דיו שלא יהא בקודש אלא שלישי, שכן שלישי כתוב מפורש בכתוב 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל', ומשמע שנגע בכל דבר הנקרא טמא, ואף שני נקרא טמא והרי הוא עושה את הקודש שלישי(רכ). ואם **רבי יוסי סובר כרבי עקיבא**, למה לא למד קל וחומר לרביעי וחמישי, שהרי בחולין יש שלישי, וא"כ בתרומה הרוגני איצר החכמה ובקודש חמישי(רכא).

דף יט

וכן רבי עקיבא אינו דורש את הקל וחומר של רבי יוסי ממחוסר כיפורים [משום שאפשר לפרוך מה לטבול יום ולמחוסר כיפורים שהם אב הטומאה], שהרי שנינו שהכלי מצרף את כל האוכלים שבתוכו לקודש ולא לתרומה [והיינו שאם נגעה טומאה באוכל שבצד אחד נטמא האוכל שבצד השני], **ושלישי** בתרומה פסול, ורביעי בקודש. ואמר **רב חייא בר אבא בשם רבי יוחנן**, שמשנה זו היא מעדותו של **רבי עקיבא** שאמר שאף **אם** נגע טבול יום במקצת סולת או קטורת או עצים או לבונה נפסלו כולם, והרי שנינו בה שרק שלישי בתרומה ורביעי בקודש פסולים(רכב), **ואם** היה דורש את הקל וחומר של **רבי יוסי**, היה לו לשנות שיש רביעי בתרומה וחמישי בקודש [כן הוכיח רב אשי וי"א רב כהנא].

ממה שאמר **רבי יוחנן** שדין צירוף שהוזכר במשנה הוא מדברי **רבי עקיבא**, מוכח **שדין צירוף כלי בקודש הוא דרבנן**, שהרי בלבונה וגחלים אין טומאה מדאורייתא(רכג). ונחלק על **רב חנין** שסובר **שדין צירוף בקודש הוא דאורייתא**, דכתיב 'כף אחת עשרה זהב מלאה קטרת', הכתוב עשה כל מה שבכף, אחת.

תנן, **מחט שנמצאה בבשר קדש**, הבשר טמא, והסכין והידים שנגעו בה(רכד) טהורים. **ואם נמצאה המחט בפרש**, אף הבשר טהור. אמר **רבי עקיבא**, זכינו מכאן שלא גזרו חכמים על טומאת ידים במקדש(רכה). ולא אמר שזכינו שלא גזרו על טומאת ידים **וכלים** במקדש(רכו), **לרב יהודה** בשם **רב** [וי"א רבי יוסי ברבי חנינא], מדובר קודם שגזרו טומאה על כלים שנטמאו במשקין. **ודחה רבא**, הרי טומאת ידים וכלים נשנו יחד, דתנן, הספר והידים והטבול יום והאוכלים והכלים שנטמאו במשקין(רכז). **לרבא**, גם בחולין הסכין אינו טמא(רכח), שהרי בין אם נגע בבשר ובין אם נגע במחט אין אוכל וכלים מטמאים כלים(רכט).

שמיעט הכתוב שאינו מטמא כל דבר, והיינו שאינו מטמא כיוצא בו. רש"י (ד"ה לא מצינו). ואינו נראה, שמהלשון לא מצינו משמע שלמד כן מעלמא ולא מפסוק זה. ופירש ר"י, שמדכתיב 'טמא **הוא**' ממעטים שהוא טמא ואינו עושה כיוצא בו, והיינו שאין טומאה עושה כיוצא בה. תוס' (ד"ה לא). (ריא) **דכתיב** 'טמא **הוא**'. רש"י (ד"ה ואי ס"ד). (ריב) **רש"י** (שם). אולם תוס' (ד"ה רבינא, ע"פ מהרש"א) פירשו, שאילו עירבום יחד היינו יודעים שאוכל אינו מטמא אוכל מ'טמא הוא' ומשקה מטמא אוכל ומשקה, וממה שריבה הכתוב שוב 'יטמא', הרי זה כריבוי אחר ריבוי הבא למעט, שמשקין אינם מטמאים משקין. (ריג) **ואין** לפרוך שא"כ משקין שנטמאו מאוכל שלא יטמאו אוכל, מק"ו שאין אוכל מטמא אוכל, משום שמה שאין אוכל מטמא אוכל הוא משום שנתמעט שאין עושה כיוצא בו, אבל כלי שאינו מטמא כלי, הוא משום שטומאתו קלה שאינו אב הטומאה, שהרי באופן שהוא אב הטומאה מטמא כלי, ולכן יש ללמוד מכאן שכל שכן משקין שבאין מחמת כלי שהם קלים יותר לא יטמאו כלי. תוס' (ד"ה ומה). ואין ללמוד בק"ו, שאם אוכל שמטמא משקה אינו מטמא כלי, משקה שאינו מטמא משקה אינו דין שלא יטמא כלי, שעדיין לא למדו שאוכל אינו מטמא כלי. ועוד, שמשקה חמור שמטמא אוכל, ואוכל אינו מטמא אוכל. תוס' (ע"ב ד"ה ומהו). (ריד) **ואין** לדרוש ק"ו מאוכל, ומה אוכל הבא משרץ מטמא משקין, שרץ עצמו כל שכן שיטמא משקין, ובין אוכל ובין משקה יטמאו כלי, שעל כרחך יש ללמוד בק"ו שאין אוכל מטמא כלי, שהרי משקין הבאים מחמת כלי מטמאים אוכל ולא כלי, וכ"ש אוכל הבא משרץ שאינו מטמא אוכל, לא יטמא כלי. תוס' (ד"ה ולאו). (רטו) **ולא** אמרו 'דיו' שמשקין הבאים מחמת שרץ יהיו שניים כמשקין הבאים מחמת כלי, לפי שלא מצינו שהנוגע בשרץ לא יהיה ראשון. תוס' (ד"ה דיו). (רטז) **ויכלו** ללמוד ק"ו מכלי, ומה כלי שמטמא אוכל אינו מטמא כלי, אוכל שאינו מטמא אוכל כ"ש שלא יטמא כלי. תוס' (ד"ה וכי). אבל לא יכלו לעשות ק"ו כדלעיל, ומה כלי שמטמא אוכל אינו מטמא כלי, אוכל הבא מחמת כלי אינו דין שלא יטמא כלי, דא"כ לא נדע שאוכל הבא מחמת שרץ אינו מטמא. תוס' (ד"ה ומהו). (ריז) **קשה**, הרי חומרא זו אינה מועילה שיקבלו טומאה ממשקין, ולענין אוכל מועיל, ונמצא שאוכל חמור. תוס' (ד"ה וכי). (ריח) **ואף** שהפסוק 'טמא הוא' נאמר לגבי אוכל, מ"מ גלי קרא באוכל וה"ה למשקה. רש"י (ד"ה חד). (ריט) **ואפשר** ללמוד כן במה מצינו ממחוסר כיפורים, שכשם שמחוסר כיפורים אינו עושה כלום בתרומה ופוסל קודש, כך גם שלישי שפוסל בתרומה יפסול בקודש, ולכך מועיל אף למ"ד דאמרינן דיו אף כשעל ידי זה נפרך הק"ו. תוס' (ד"ה ומה). (רכ) **ורביעי** בקודש למדו בק"ו. ולא אמרו 'דיו', כיון דהיכא דמיפריך ק"ו לא אומרים 'דיו'. רש"י (ד"ה ולמדנו). ותוס' (ד"ה למדנו) כתבו, שיכלו לומר שלמדו שלישי בק"ו, ולא אמרו כן כדי שלא נוכל לומר דיו לקודש שלא יהא אלא שלישי ולא רביעי. (רכא) **והיה** יכול לומר, שאם סובר כרבי עקיבא אין צריך ק"ו לרביעי בקודש, שכיון ששלישי טמא בחולין, הרי זה בכלל 'והבשר אשר יגע בכל **טמא**' כמו שלישי. תוס' (ד"ה ניתני). (רכב) **ושייך** רביעי מהתורה לר"ע לשיטתו שמשקה מטמא אוכל מהתורה, ע"י שרץ, כלי, אוכל, משקה, אוכל. וכן לרבי יוסי שייך שלישי מהתורה אף שסובר שמשקין אינם מטמאים אחרים, כיון שבקודש אוכל מטמא אוכל. אבל לדעת ר"מ ור"א שמשקין אינם מטמאים אחרים, לא שייך רביעי מהתורה. וא"א לומר ע"י עצים ולבונה, דעצים ולבונה טומאתם מעלה דרבנן היא, וכמו שאמרו בחגיגה דלית להו דררא דטומאה. וצ"ל שר"מ ור"א למדו שאוכל מטמא משקה מ'טמא הוא', ואם לא היה מטמא משקין לשתוק קרא מיניה. אבל א"א לומר שלמדו מ'יטמא' כר"ע, כיון שסברו שאין משקה מטמא אחרים. רש"י (ד"ה א"ל). ותוס' (ד"ה לא) כתבו, שלכו"ע שייך רביעי ע"י עצים ולבונה שטומאתם מן התורה. ומה שאמרו בחגיגה דלית להו דררא דטומאה, כוונתם שמן הדין לא היה להם ליטמא כיון שרחוקים מהטומאה, או שלא גרסו כן שם. והקשו על רש"י, דלדעת רבינא שמהפסוק 'טמא הוא' למדו שאין אוכל מטמא אוכל כלל, א"א ללמוד מפסוק זה שמטמא משקין, שהרי שמא בא למעט שאינו מטמא אוכל כלל. (רכג) **רש"י** (ד"ה אלמא). ותוס' (ד"ה אלמא) שסברו (כדלעיל) שעצים ולבונה טומאתם דאורייתא, ביארו, שהוכחת הגמ' שצירוף דרבנן הוא, כיון שר"ע אמר את דבריו על דברי ת"ק שאמר שיש טומאה באפר חטאת שטומאתו דרבנן, ועליו אמרו במשנה 'הוסיף' ר"ע, ומשמע שהוא מדרבנן כמו ברישא. (רכד) **בהמשך** התבאר במה נגעו הידים והסכין. (רכה) **ואף** שלא היה בידים אלו היסח הדעת, היה להם ליטמא משום שכשגזרו על סתם ידים גזרו גם על ידים שנגעו בראשון, ובזה זכינו שבמקדש לא גזרו גזירה זו. תוס' (ד"ה שאין). (רכו) **שהיה** לכלי ליטמא ממשקין, כיון שר"ע אינו סובר שמשקין של בית מטבחיא טהורים. ואין נראה לומר שיהיו טהורים מלטמא כלים ויטמאו אוכלים. אבל לא אמרו שבאמת יש טומאה לסכין ור"ע דיבר קודם שגזרו על כלים, שא"כ היה התנא משמיע בשום מקום שעדותו של ר"ע אינה להלכה. תוס' (ד"ה ונימא). (רכז) **ואף** שאת גזירת ידים לקודש [מחוץ למקדש] גזר שלמה ולא נגזרה עם גזירת כלים, מ"מ היה צריך ר"ע לומר שזכינו שכשגזרו על ידים בחולין, לא גזרו על ידים וכלים במקדש. תוס' (ד"ה תרוייהו). (רכח) **וסבר** שלא היו משקין יחד עם הבשר, שאם היו משקין היה נטמא הכלי מגזירה דרבנן. תוס' (ד"ה האי). (רכט) **ולא** סבר רבא כרב שהעמיד

מחט זו שנמצאה בבשר קודש, לרב יהודה בשם רב מדובר במחט שמכיר בה שנטמאה בטמא מת. אבל אין לומר שמדובר שיש **ספק** אם היא טמאה, שהרי אמרו **רבי אלעזר ורבי יוסי ברבי חנינא**, אחד אמר שלא גזרו בירושלים על ספק רוק שמא הוא של זב, ואחד אמר שלא גזרו על ספק כלים שמא נטמאו. **ורבי יוסי בר אבין תירץ**, שמדובר בפרה שהיה פיה חסום קודם שבאה לירושלים, שנמצא הספק על כלים שמחוץ לירושלים ולא על כלים שבירושלים.

מה שהוצרכו **רבי אלעזר ורבי יוסי ברבי חנינא** להשמיענו שלא גזרו על ספק רוק בירושלים, אף כבר שנינו שכל הרוקין שנמצאים בירושלים **טהורים** [חוץ משוק העליון שהיו הטמאים מתקבצים בו], **בא להשמיענו שאף אם הוחזק שם זב טהור.** ומה שהוצרכו להשמיענו שספק כלים טהור, אף שכבר שנינו שכל הכלים שנמצאו בדרך ירידה לבית הטבילה טמאים[רל], ומשמע שבשאר העיר טהורים, כיון שבהמשך המשנה שנינו שבדרך עליה מבית הטבילה טהורים, ומשמע שבשאר העיר טמאים, לכך באו להשמיענו שהרישא דווקא, והסיפא באה להשמיענו שהמבואות הסמוכים לבית הטבילה שפעמים עולים ופעמים יורדים בהם טמאים, כיון שמתחילה היו טמאים ואין יוצאים מטומאה מספק[רלא].

לדעת **רב** שהמחט נגעה בטמא מת שהיא אב הטומאה, שהרי כלי מתכת הנוגעים במת או טמא מת טומאתם כמותם, **מה שאין מטמא גם אדם וכלים**, 19/06/2018 אהח **פירש רב אשי** שהעזרה היא רשות הרבים לטומאה, וכיון שהוא ספק אם הכהן והסכין נגעו בה, ספק טומאה ברה"ר טהור. אבל אם העזרה היתה רשות היחיד, היו האדם והסכין טמאים[רלב] אף שבספק בדבר שאין בו דעת להישאל טהור, ואין בסכין דעת להישאל[רלג], כיון שהספק בה בא על ידי נגיעת האדם, אמר **רבי יוחנן** שצריך להישאל עליה בבית דין לידע מה דינה. וכן באופן שאדם אוחז שרץ ומסתפק אם אוצר החכמה בכלי המונח על הקרקע[רלד].

דף כ

הכשר בשר זה שנטמא מהמחט, מפרש **רב יהודה** בשם **שמואל**, שמדובר בפרה של זבחי שלמים שהעבירה בנהר קודם שחיטה [כדי להקל על הפשטת העור], ושחטה ועדיין משקה טופח עליה, ונפל מהמשקה על הבשר בשעת ההפשטה, ולכן הוכשר הבשר לקבל טומאה[רלה]. **אבל אין לפרש שהוכשר, א. מדם השחיטה**, שהרי אמר **רבי חייא בא אבא** בשם **רבי יוחנן שדם קדשים אינו מכשיר**, משום שדם הוקש למים דכתיב 'על הארץ תשפכנו כמים', ומכשיר רק אם נשפך כמים, ודם קדשים אינו נשפך כמים שהרי הוא מתקבל בכלי[רלו]. **ב. מהמים שהודחה בהם הבהמה**, שהרי **רבי יוסי ברבי חנינא** אמר שמשקה בית המטבחיים בעזרה אינם מכשירים[רלז]. **ג. משום חיבת הקודש**, שא"כ נפשוט מכאן את ספקו של **ריש לקיש** האם צריך [-מקום היבש בלא שמן][רלח] שבמנחה שמוכשר בחיבת הקודש לקבל טומאה הוא כאוכל גמור ומטמא ראשון ושני, או לא[רלט].

שנינו לעיל שאם נמצאת המחט בפרש גם הבשר טהור. לרב אדא בר אהבה, מדובר בפרש **עב** שאינו משקה, אבל אם הוא רך מטמא את הבשר. **לרב אשי**, אף פרש **רך** אינו מטמא, משום שהוא משקה סרוח.

תני תנא לפני **רב ששת**, ישנם שלש טומאות מחמת שרץ הבאות זו מחמת זו, שרץ מטמא את המשקה[רמ], משקה את הכלי[רמא], וכלי את האוכל[רמב], ואוכל את המשקה[רמג]. **ומקשינן** שאמר שלשה ומנה ארבעה. **ומתרצינן**, שיש למחוק משקין שברישא. ומה שהעדיפו למחוק את המשקין ברישא מאשר בסיפא, משום שאין תנא שסובר שמשקין טמאים כלי אלא **רבי יהודה** שחזר בו לבסוף. והסימן שלא תטעה בסדר הטומאה, **נזייתא** [-דרך עושי שכר להביא בתחילה כלי, ואח"כ אוכל דהיינו שעורים, ואח"כ משקה[רמד]].

תנן, שרץ שנמצא בתנור ויש בתנור פת, הרי היא שניה, כיון שקיבלה טומאה מהתנור שהוא ראשון. ואין אומרים שאויר התנור יחשב כמלא בטומאה מהשרץ, והפת נטמאת ישירות מהשרץ והרי היא ראשון, פירש **רבא** מדתניא, 'כל אשר בתוכו יטמא' ובסמוך לו כתיב 'מכל האוכל', ללמד שרק אוכל נטמא מאויר כלי חרס ולא כלים. ואם התנור היה נחשב כמלא טומאה, היה הכלי נטמא ממנו, וע"כ שאינו נחשב מלא טומאה, ואין כלי נטמא אלא מאב הטומאה, משא"כ אוכלים ומשקים שמקבלים טומאה גם מראשון[רמה].

מה ששנינו במתני' **שרבי יוסי** אמר **שלרבי יהושע** מותר לשרוף תרומה תלויה עם טמאה בערב פסח, אמר **רב חסדא** שאין זה דעת **רבי יוסי**, שכן שנינו בברייתא שאמר **רבי יוסי** שאף שמותר לשרוף בשר שנטמא בולד הטומאה עם בשר שנטמא באב הטומאה ששניהם טמאים, וכן מותר להדליק שמן שנפסל בטבול יום עם נר שנטמא בטמא מת שזה פסול וזה טמא, מ"מ אסור לשרוף חלת חמץ תלויה עם טמאה, שמא יבוא אליהו ויטהרנה. אלא המשנה היא כדעת **רבי שמעון**, דתניא, ארבעה עשר שחל בשבת, **לרבי מאיר** מבערים את הכל מערב שבת, ושורפים יחד תרומות טמאות תלויות וטהורות. **לרבי יוסי** כל אחת בפני עצמה. **ולרבי שמעון**, בין **לרבי אליעזר** ובין **לרבי יהושע**, טהורה וטמאה אין שורפים יחד, ותלויה וטהורה שורפים יחד [כיון שלא הוחזקה בה טומאה, אינו נראה כמטמא בידים[רמו]], ונחלקו אם מותר לשרוף תלויה עם טמאה [דהיינו אם חייב בשמירת ספק טומאה], **שלרבי אליעזר** אסור, **ולרבי יהושע** מותר. **ורבי יוסי** במשנה אמר **לרבי מאיר**, לשיטתי אסור לטמא גם את התלויה, אבל אפילו **רבי שמעון** אליבא **דרבי יהושע** לא היקל אלא בתלויה וטמאה ולא בטהורה וטמאה. וכן תירץ **רבי יוסי ברבי חנינא** את סתירת המשנה לברייתא, שבמשנה שנינו **שלרבי יהושע** מותר לשרוף תלויה וטמאה, ואילו בברייתא שנינו לגבי חבית שיש בה ספק טומאה, **שלרבי אליעזר** צריך לשומרה שלא תטמא, **ולרבי יהושע** מותר להניחה במקום הפקר דהיינו לגרום לה טומאה, אבל אסור לטמאותה[רמז], ופירש, שמשנתנו **רבי שמעון** היא **בדעת רבי יהושע**, והברייתא **רבי יוסי** היא **בדעת רבי יהושע**[רמח].

במחט שנטמאה מטמא מת, שא"כ היתה מטמאת כלי, אלא סבר כרבי יוסי בר אבין. תוס' (ד"ה אין). (רל) **שאם** היו טהורים, למה הובאו לשם. רש"י (ד"ה בדרך). (רלא) **דהרי** טמאים היו וספק אם נטהרו, ומספק נשארים טמאים, אבל בשאר העיר שהספק הוא אם נטמאו כלל, טהורים. רש"י (ד"ה ולטעמיך). (רלב) **ותמהו** תוס' (ד"ה הא), שהרי ע"כ צריך לומר שעזרה היא רה"ר, שאל"כ ייטמאו הידים, שהרי ספקם ברה"י טמא. (רלג) **ואין** הכוונה שצריך **במטמא** דעת לישאל, דא"כ ספק טומאה מחמת מת ושרץ יהיה טהור, אלא צריך דעת בנטמא. תוס' (ד"ה מכדי). (רלד) **רש"י** (ד"ה נשאלין), וכתב שפירוש זה עיקר. ועוד פירש, שמטמאים אותו כדבר שיש בו דעת לישאל. (רלה) **רש"י** (ד"ה ועדיין). **ולתוס'** (ד"ה ובשעת) מים תלושין אינם מכשירים, ולכן פירשו שהוכשר הבשר במים שנגעו בעור. ואף שבחולין (קיח:) נחלקו אם יש יד להכשר, מ"מ כו"ע מודים שיש שומר להכשר. ולכן אמרו שהעבירה בנהר, שההכשר היה במחוברין. (רלו) **ויכלו** לשאול שאלה זו גם על הפסוק 'והבשר אשר יגע בכל טמא' במה הוכשר, אלא שבזה אפשר לתרץ שמדובר בבשר שלמים שנאכל בכל העיר והוכשר במשקה חולין, אבל בהמה הנמצאת בעזרה לשחיטה, במה תוכשר. רש"י (ד"ה האי בשר). (רלז) **ולא** רצו לתרץ שדברי רבי יוסי ברבי חנינא נאמרו על דם וכדלעיל (טז.), שזה דוחק. והטעם שאינם מכשירים, כיון שלדעתו תלושים אינם מכשירים מהתורה, כיון שדורש מה'יטמא' לטמא אחרים ולא להכשר, ויש רק פסוק אחד להכשר, ויותר מסתבר להעמידו במחוברין. תוס' (ד"ה לא דיין). (רלח) **רש"י** (ד"ה צריך). ובתורי"ד מפרש, כגון במנחת חוטא שאין בה שמן, דאל"כ, הכלי מצרף לגבי הכשר ויוכשר הכל. (רלט) **ואף** אם חיבת הקודש מועילה גם לטמא אחרים, מ"מ היה צריך רבי יוסי ברבי חנינא לומר שמשקין של בית מטבחיא אינם מכשירים, לדברים שלא שייך בהם חיבת הקודש, כגון ביכורים וחולין הבאים לעזרה כדי לאכול את הקדשים לשובע. תוס' (ד"ה אלא). (רמ) **מק"ו**, ומה כלי שנטמא משרץ מטמא משקה, שרץ עצמו לא כל שכן. רש"י (ד"ה שרץ). (רמא) **מדכתיב** לגבי משקין 'יטמא' דרשו לטמא את הכלים, כרבי יהודה קודם שחזר בו. רש"י (שם). (רמב) **מדכתיב** 'בכל כלי יטמא, מכל האוכל' והיינו שכלי מטמא אוכל. רש"י (שם). (רמג) **מדכתיב** לגבי אוכלין 'יטמא', דרשו לטמא את המשקין. רש"י (ד"ה ואוכלין). (רמד) **רש"י** (ד"ה נזייתא). ור"ח פירש את הסימן כדי לזכור את תירוץ הגמ', והיינו המשקה שאמרת אותו לגבי כך שהוא מטמא את הכלים הנקראים נזייתא, סלק אותו, ואל תסלק את המשקין שנטמאו מהאוכלים. (רמה) **ומכאן** למדו שאוכלין ומשקין מקבלים טומאה מראשון, וכלים אינם מקבלים טומאה מראשון, וכ"ש אוכלים ומשקים אינם מטמאים כלי. וכן אדם שאינו אב הטומאה כגון שנגע בנבלה אינו מטמא כלי, דכתיב 'והנוגע בנבלתם יטמא', ולא כתיב כבוס בגדים. אמנם נושא נבילה גזירת הכתוב שיטמא בגדים שעליו בשעת משא. ואדם אינו מקבל טומאה אלא מאב הטומאה. רש"י (ד"ה ת"ל). (רמו) **רש"י** (ד"ה ה"ג). (רמז) **ולא** יישבו שבמשנה התירו לטמא משום פסח, כיון שהיה משמע לו שלא התירו משום פסח, ממה שלא התירו לשרוף טהורה עם טמאה. תוס' (ד"ה מי). (רמח) **ואף**

שנינו בברייתא שלרבי יהושע מותר רק לגרום טומאה לתרומה תלויה. **ומקשינן,** שלגבי חבית יין של תרומה שנשברה ונשפכת לחולין טמאים שנינו, שאם יכול להציל ממנה רביעית יציל, ואם לאו, **לרבי אליעזר** תרד התרומה ותטמא ואל יטמאנה בידים. **ולרבי יהושע** מותר לקבלה בכלים טמאים כדי להציל את החולין שלא תתערב עמהם, הרי שלרבי יהושע מותר לטמאות בידים. **ותירץ רבי אלעזר,** שבמקום הפסד מרובה של החולין הקילו, אבל שריפת תרומת חמץ, אף שיש הפסד עצים שצריך להסיק בשתי הסיקות, אין זה אלא הפסד מועט [כן פירש אביי לרבא].

ומה שהתיר **רבי יהושע** לטמא בידים כשיש הפסד מרובה, פירש **רבי יוסי ברבי חנינא,** שזהו דווקא כשאין בחולין הטמאים מאה כנגד התרומה, אבל אם יש באופן מאה חולין כנגד התרומה אסור, כיון שאין בזה הפסד שהרי תרומה מתבטלת במאה, וכן שנינו בברייתא.

ומצינו שיש חילוק בין הפסד מועט לבין הפסד מרובה, ששנינו שאם נשברה חבית של שמן תרומה והיא נשפכת לחולין טמאים, מודה **רבי אליעזר לרבי יהושע**(רמט) שאם אינו יכול להציל ממנה רביעית שתרד התרומה ותטמא ואל יטמאנה בידים, הרי שמחלק בין שמן ליין, משום שבשמן גם אחד שנמאס עדיין הוא ראוי להדלקה, ומניחו עד להדלקה בכלי מאוס כדי שלא יבוא לידי תקלה לאוכלו, אבל בברייתא של יין מדובר ביין חדש שעדיין אינו ראוי לזילוף(רנ) [וזילוף הוא דבר חשוב, כמו שאמר שמואל בשם **רבי חייא** ששותים יין מלוג שנמכר בסלע, ומזלפים מלוג שנמכר בשתים], ואין להשהותו עד שיתיישן, שמא יבוא לשתותו, ואינו יכול להניחו בכלי מאוס, שאז ריחו יפגם, הרי שביין שהוא הפסד מרובה התיר **רבי יהושע** לטמאות בידים, ובשמן שהוא הפסד מועט אסר.

ומה ששנינו שמודה **רבי אליעזר לרבי יהושע, לרבא** צריך להפוך את הגירסא, שהרי **רבי אליעזר** אסר לטמאות בידים גם ביין. **לרב הונא בריה דרב יהושע,** כוונת הברייתא **שרבי אליעזר** מודה **לרבי יהושע** שבמקום שיכול להציל רביעית מותר להציל אף בכלי שנטמאו אחוריו במשקין, שתוכו טהור וגבו טמא מדרבנן, ואין חוששים שמא יגע היין בגבו ונמצא מטמא את התרומה בידים.

דף כא

ומצינו שנחלקו תנאים אם חוששים לתקלה, דתניא, חבית יין של תרומה שנטמאת, **לבית שמאי,** צריך לשפוך את כולה מיד ואין לזלף ממנה אפילו בו ביום, שמא ישתה ממנו עד שיזלף. **ולבית הלל** מותר להשהותה כדי לזלף. **ולרבי ישמעאל ברבי יוסי, א.** בשדה ישפך מיד [שאין מזלפין שם, וחוששים שעד שילך לביתו יבוא לידי תקלה וישתה ממנו], **ובבית יעשה זילוף. ב.** ביין חדש ישפך [שמא עד שיתיישן יבוא לידי תקלה], **ובישן יעשה זילוף** [ואף אם נטמא בשדה, אין חוששים לשהייה מועטת]. **ואמרו לו** שאין הלכה כמותו, משום שאין הכרעה שלישית מכרעת, כיון **שבית שמאי** אסרו לזלף מטעם אחר, ולא משום תקלה(רנא). **ורבי ישמעאל ברבי יוסי** חושש לתקלה, **ובית הלל** אינם חוששים לתקלה.

שמותר לטמא ולשרוף תרומה תלויה, נקראת תלויה כיון שאין חייבים לשורפה. תוס' (ד"ה הא). (רמט) **להלן** מפרש מי מודה למי. (רנ) **ומותר** לזלף אף שתרומה טמאה דינה בשריפה, כיון שמותר אף לקוברה דהיינו שמותר לבערה בדרך הראויה לה, ה"ה לזלף. תוס' (ד"ה ראוי). (רנא) **רש"י** (ד"ה אין). ותוס' (ד"ה אין) מפרשים, שב"ש וב"ה סברו שניהם שאין לחלק בין בית לשדה, וא"כ אינו סובר כאחד מהם כלל. ובשם ר"ח הביאו, שהכרעה שלישית הכוונה לדור שלישי, ואינו יכול להכריע, כשם שתלמיד אינו יכול להכריע.

פרק שני - כל שעה

דף כא

מתני': כל שעה שמותר לאכול חמץ, מאכיל לבהמה ולחיה ולעופות, ומוכרו לנכרי, ומותר בהנאה. עבר זמנו אסור בהנאה[א], ולא יסיק בו תנור וכיריים.

לרבי יהודה, ביעור חמץ הוא רק בשריפה, **ולחכמים**, אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים.

גמ': מה ששנינו במתני' שבכל שעה שמותר לאכול חמץ מאכיל לבהמה, **פירש רבה בר עולא** שמשנתינו **כרבן גמליאל** שאמר שחולין נאכלין כל שעה רביעית, ותרומה כל חמש, וכוונת המשנה שבכל שעה שמותר לכהן לאכול בתרומה מותר לישראל להאכיל חולין לבהמה חיה ועופות [אבל **לרבי יהודה** שסובר שאוכלים כל ארבע, ותולין כל חמש, נמצא שבשעה חמישית מותר להאכיל לבהמה אף שאינו אוכל. וכן אין להעמיד **כרבי מאיר** שסובר שאוכלים כל חמש, שממה שנקט התנא כל שעה **שמותר** לאכול מאכיל, משמע שלאחד מותר לאכול ולשני מותר רק להאכיל לבהמה].

מה שהוצרך התנא לשנות בהמה וחיה ועופות, לפי שאילו שנה רק
19/06/2018 אהח המה, היינו אומרים שרק לה מותר לפי שאין דרכה להצניע ויראה מה שהיא משיירת ויבער, אבל חיה שדרכה להצניע אסור להאכילה. ואילו שנה רק חיה, היינו אומרים שרק לה מותר משום שדרכה להצניע, ואף אם לא יבער לא יעבור על בל יראה[ב], אבל בהמה שאין דרכה להצניע יש לחוש שלא יזכור לבער ויעבור על בל יראה[ג]. ושנה עופות אגב ששנה בהמה וחיה.

מה שהוצרך התנא לשנות שמוכרו לנכרי, בא לאפוקי מדעת **בית שמאי** שסוברים שמותר למכור לנכרי רק אם יכלה קודם הפסח, והשמיענו **כבית הלל** שכל שעה שמניח[אוצר החכמה] לאכול חמץ מותר למכרו לנכרי. [**ולרבי יהודה בן בתירא**, כותח הבבלי וכל מיני כותח אסור למכור שלושים יום קודם לפסח[ד], שכיון שאין אוכלים אותם אלא מטבלים בהם, אינם כלים עד זמן מרובה[ה]].

החידוש במה ששנה התנא **שמותר בהנאתו**, היינו באופן שחרכו קודם זמנו ובטל טעמו ומראיתו[ו], שאמר **רבא** שמותר בהנאה **אפילו לאחר זמנו.**

מה ששנינו במתני' שעבר זמנו אסור בהנאה[ז], היינו אפילו בשעה שישית שאסור רק מדרבנן אסור גם בהנאה, וכמו שאמר **רבי יוחנן** שהמקדש מתחילת שש, אפילו בחיטים קשות שנשפכו עליהם מים [שאין בהם חשש חימוץ כל כך], אין חוששים לקידושין.

החידוש במה ששנינו במתני' שלא יסיק בו תנור וכיריים, היינו שאפילו **לרבי יהודה** שסובר שאין ביעור חמץ אלא שריפה, מכל מקום אסור בהנאה אפילו בשעה ששורפו[ח].

חמץ בפסח אסור בהנאה, שנאמר 'לא יֵאָכל חמץ', לא יהא בו היתר המביא לידי אכילה [וסתם הנאות באות לידי אכילה]. **שאר איסורים שלא כתוב בהם 'לא יֵאכל', לחזקיה**, מותרים בהנאה, **ולרבי אבהו**, אסורים בהנאה, שכל מקום שכתוב 'לא יאכל' 'לא תאכל' 'לא תאכלו' אסור גם בהנאה[ט], עד שיפרט הכתוב כדרך שפירט בנבילה, דתניא, 'לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכר לנכרי', **לרבי מאיר**, הכתוב בא להתיר נבילה לגר ולנכרי בין במכירה ובין בנתינה, ומשמע **ששאר איסורים** שלא פירט בהם הכתוב היתר הנאה אסורים בהנאה. **לרבי יהודה**, דברים ככתבן, גר בנתינה ונכרי במכירה, ממה שחילק הכתוב 'או' ולא נאמר 'לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה ומכור'[י] [**ולרבי מאיר** הוצרך הכתוב לכתוב 'או' כדי להקדים נתינה לגר קודם מכירה לנכרי, **ולרבי יהודה** אין צריך לזה ריבוי הכתוב, אלא סברא הוא, כיון שגר מצווים להחיותו[יא] ונכרי אין מצווים להחיותו]. **ולרבי יהודה שהכתוב נצרך לדברים ככתבם**[יב], למדים איסור הנאה בשאר איסורים ממה שנאמר בטריפה 'לא תאכלו' ומיעט הכתוב 'לכלב תשליכון **אותו**', אותו אתה משליך אבל **שאר איסורים** אסור להשליך לכלב[יג] [**ורבי מאיר** דרש '**אותו**' אתה משליך לכלב ולא חולין שנשחטו בעזרה[יד]. **ולרבי יהודה** איסור הנאה בחולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא[טו]].

דף כב

הגמרא דנה באיסורים שונים האם הם אסורים גם בהנאה לדעת רבי אבהו ולדעת חזקיה

א. גיד הנשה נאמר בו 'על כן **לא יאכלו** בני ישראל את גיד הנשה', **לרבי יהודה** שסובר שיש בגידין בנותן טעם, והאוכל מגיד הנשה של בהמה טמאה חייב שתים [משום גיד הנשה ומשום אכילת בשר בהמה טמאה], הרי הוא בכלל איסור נבלה, וכשהתיר הכתוב בשר נבלה בהנאה הותר גם גידו וחלבו. **ולרבי שמעון** שסובר שאין בגידין בנותן טעם, ופוטר את האוכל מגיד הנשה של בהמה טמאה[טז], אף שהתיר הכתוב נבילה בהנאה אין הגידים בכלל, והרי הם אסורים בהנאה[יז]. ומה ששנינו ששולח אדם ירך לנכרי וגיד הנשה בתוכו [ואין חוששים שמא יקחנה ישראל מן הנכרי ויאכלנו עם גידה, לפי שאם ניטל מקומו ניכר] הרי הוא שמותר בהנאה, הוא כדעת **רבי יהודה**[יח].

(א) **ואסור** למכרו, ואם מכר דמיו מותרים, כיון שאינו תופס את דמיו, ולכן אם מכר וקידש בדמים מקודשת. תוס' (ד"ה כל). (ב) **ואינו** עובר משום בל יטמין, כיון שהוא נלמד מ'לא ימצא', ואין זה מצוי כיון שאין ידוע היכן הוא. ואף ששנינו לעיל (י:) שמה שמשייר יניחנו בצנעה כדי שלא תטול חולדה בפניו ויצטרך בדיקה, וכל שכן שאסור ליתן לפניהם, היינו דווקא חולדה שטומנת הרבה בחורים ובסדקים, אבל חיה אינה מצניעה כל כך. תוס' (ד"ה ואי). (ג) **וגם** ישכח לבטלו. רש"י (ד"ה ולאו). וכן יש לחוש שמא יבוא לאוכלו. תוס' (ד"ה וקאי). (ד) **שמאז** שואלים ודורשים בהלכות פסח, וחלה עליו חובת ביעור. רש"י (ד"ה שלשים). (ה) **והיינו** משום שסובר כבית שמאי. רש"י (ד"ה שלשים). ותוס' (ד"ה רבי) כתבו שרבי יהודה בן בתירה סובר כבית הלל, ואסר כותח משום ששם בעליו עליו ויודעים שהוא כותח של פלוני, ויסברו שמוכרו בפסח ע"י נכרי, או שבפסח מכרו ישראל לנכרי. (ו) **ודווקא** אם נפסל מאכילת כלב. תוס' (ד"ה חרכו). (ז) **אין** לגרוס פשיטא, שהרי לרבי יוסי הגלילי חמץ מותר בהנאה כל שבעה. רש"י (ד"ה עבר). ותוס' (ד"ה עבר) גרסו פשיטא, שאחר ששנינו לעיל (יא:) ששורפים את החמץ פשיטא שהוא אסור בהנאה, אבל לרבי יוסי הגלילי אין צריך לשורפו אלא מוכרו לנכרי. (ח) **החידוש** הוא לרבי יהודה שסובר שחמץ מצותו בשריפה, שלשיטתו אפרו מותר כמבואר בתמורה (כד.) שכל הנשרפין אפרן מותר, אבל לחכמים דינו כדין הנקברים שאפרן אסור, ופשיטא שאסור ליהנות בשעה שנשרף. תוס' (ד"ה בהדי). (ט) **ומכל** מקום הנהנה מחמץ אינו חייב כרת אף שכתוב 'כי כל האוכל חמץ ונכרתה', שאין למדים אלא מ'לא יאכל' או מ'לא תאכל'. תוס' (ד"ה כל). (י) **ואילו** נכתב כן היה דורש כרבי מאיר. ואף שלענין 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן' לא דרשו כן, היינו משום שלשון 'והדרת' לא שייך על 'מפני', וכן 'פני' לא שייך על 'תקום'. תוס' (ד"ה ליכתוב). (יא) **גר** תושב שקיבל שלא לעבוד ע"ז ואוכל נבלות, ולמדים מדכתיב 'גר ותושב וחי עמך' שמצווים להחיותו. רש"י (ד"ה גר). (יב) **ולכן** אין ללמוד ממנו איסור הנאה לשאר איסורים, אבל לרבי מאיר, אף שהכתוב נצרך להקדים נתינה לגר למכירה לנכרי, אילו לא היה מוזכר כלל היתר הנאה היינו יודעים מסברא שיש להקדימו, ורק לאחר שנכתב היתר הנאה צריך לימוד, שלא נאמר שבא הכתוב לומר שאין צריך להקדים. תוס' (ד"ה בשלמא). (יג) **אבל** בלא ריבוי של 'אותו' אין ללמוד לאסור בהנאה בשאר איסורים ממה שהוצרכה התורה להתיר בטריפה, שיתכן שנכתב כאן לרבות שיש מצוה להשליך הטריפה לכלב משום שלא חרץ לשונו ביציאת מצרים. רש"י (ד"ה אותו). ור"י פירש, שהכתוב נצרך להתיר עובר שהוציא ידו שהוא מותר בהנאה, וכן קדשים שיצאו חוץ למחיצתם. תוס' (ד"ה אותו). (יד) **והכתוב** הוצרך למעטו מאיסור הנאה, כיון שלא הוזכר בכתוב איסור אכילה להדיא, אלא למדים אותו מ'כי ירחק ממך המקום'. ולמדים מ'לכלב תשליכו אותו' כיון שלמדים מכתוב זה שאם הושיט עובר ידו בשעת שחיטה דהיינו חוץ למחיצתו מותר בהנאה, ונתמעט דבר אחר הנאסר מחמת מחיצה, דהיינו חולין שנשחטו בעזרה. רש"י (ד"ה ור"מ). (טו) **רש"י** (ד"ה חולין). ותוס' (ד"ה חולין) פירשו, שרבי יהודה סובר שכל דין חולין שנשחטו בעזרה אינו מהתורה. וקשה, שבתורת כהנים דורש רבי יהודה מנותר שחולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה מן התורה. תוס'. (טז) **משום** איסור אכילת בשר בהמה טמאה פטור, כיון שאין בה טעם בשר, ומשום גיד פטור, משום שכל שבשרו אסור באכילה אין גידו אסור, שכן משמעות הכתוב גיד לא תאכל אבל בשר תאכל. רש"י (ד"ה ור"ש). (יז) **ואף** שנמצא שלרבי שמעון כשנאמר בתורה לא תאכלו משמעו איסור הנאה, אין להוכיח מכאן שלא כחזקיה, א. שכיון שסובר שאין בגידים בנותן טעם, מסתבר שכוונת הכתוב לאסור בהנאה, שהרי לא שייך בזה אכילה. ב. חזקיה סובר כרבי יהודה ולא כרבי שמעון, וגם אינו סובר כרבי מאיר שנתבאר לעיל שפשיטא לו ממה שהוצרכה התורה להתיר נבילה בהנאה, ששאר איסורים אסורים בהנאה. תוס' (ד"ה ורבי). (יח) **ואף** שרבי יהודה סובר (ע"ז כ.) שאסור ליתן לנכרים מתנת חינם, לשכנו מותר, כיון שנחשב כאילו

ב. דם נאמר בו 'כל נפש מכם **לא תאכל** דם', ותנן לגבי שיירי דם חטאות הפנימיות והחיצונות שהם מתערבים באמה ויוצאים לנחל קדרון, ונמכרים לגננים לזבל ומועלים בהם[יט], הרי שהוא **מותר בהנאה**[כ], והיינו משום שהוקש למים שמותרים בהנאה, דכתיב 'לא תאכלו על הארץ תשפכנו כמים'[כא] [ומה שאין מקישים אותו למים המתנסכים על המזבח[כב] שאסורים בהנאה, **לרבי אבהו**, משום דכתיב 'כמים' כרוב מים שבעולם. **ודחינן**, שלא הוזכר בכתוב רוב מים. **לרב אשי** מדכתיב '**תשפכנו**', כמים הנשפכים ולא כמים הניסכים. ואין לומר כמים הנשפכים לע"ז, שגם שם הם מים הניסכים, דכתיב 'ישתו יין נסיכם']. **ולחזקיה** שסובר שסתם איסור אכילה אינו כולל איסור הנאה, היקש הכתוב נצרך **לכדרבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן**, שדם קדשים אינו מכשיר, כיון שאינו נשפך על הארץ אלא מתקבל בכלי.

ג. אבר מן החי נאמר בו '**ולא תאכל** הנפש עם הבשר', ותניא **רבי נתן** אומר שאסור להושיט כוס יין לנזיר ואבר מן החי לבני נח, משום 'לפני עוור', ומשמע שלכלבים מותר[כג], הרי שהוא **מותר בהנאה. לרבי אבהו** כיון שהוקש לדם שמותר בהנאה, דכתיב 'רק חזק לבלתי אכול הדם כי הדם הוא הנפש'. **ולחזקיה**, ההיקש נצרך כדי לאסור דם מן החי, והוא דם הקזה שהנפש יוצאה בו.

ד. שור הנסקל נאמר בו '**ולא יאכל** את בשרו', ותניא 'לא יֵאכל' ללמדנו שאם שחטו לאחר שנגמר דינו אסור באכילה, ומדכתיב 'בעל השור נקי' למדנו שאסור בהנאה [כאדם האומר לחבירו יצא פלוני נקי מנכסיו ואין לו בהם הנאה כלל], הרי שאף שכתוב 'לא יֵאכל' אין למדים ממנו איסור הנאה. **ומפרשינן**, שאכן למדים מ'לא יאכל' איסור הנאה, ומ'בעל השור נקי' למדים לאסור הנאת עורו [שלא נאמר מדכתיב 'את בשרו' שרק בשרו אסור[כד]]. ולתנאים שדורשים מ'בעל השור נקי' ששור תם פטור מחצי כופר וכן פטור מדמי וולדות, הנאת עורו למדים **מ'את'** בשרו את הטפל לבשרו. [והמ"ד שלמד דין זה מ'בעל השור נקי' אינו דורש 'את', **כשמעון העמסוני** שדרש כל אתים שבתורה, וכשהגיע ל'את ה' אלוקיך תירא' פירש, עד שבא **רבי עקיבא** ודרש לרבות תלמידי חכמים שיהיה מורא רבך כמורא שמים].

ה. ערלה נאמר בה 'ערלים **לא** יֵאכל', ולדברי הכל היה ניתן ללמוד ממנו איסור הנאה, ומכל מקום תניא שהמקור שאסור בהנאה ושלא לצבוע בו ולהדליק בו את הנר[כה], הוא ממה שכפל הכתוב שלש פעמים '**וערלתם, ערלתו**, את פריו שלש שנים יהיה לכם **ערלים** לא יאכל'. **והטעם**, כיון שכתוב '**לכם**' משמע שיהיה שלכם ליהנות ממנו, לכך הוצרך הכתוב למעטו[כו]. ומ'לכם' למדים, **לת"ק** לרבות אילן הנטוע לצורך רבים[כז], שמהכתוב 'ונטעתם' משמע ליחיד ולא לרבים [שאין דרך רבים לנטוע], קמ"ל לכם שאף לרבים אסור. **ולרבי יהודה** להוציא את הנטוע לרבים, שמ'ונטעתם' משמע אף לרבים, וגם 'לכם' משמע לרבים, ואין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט.

דף כג

ו. תרומה, נאמר בה 'וכל זר לא יֹאכל קדש', ותנן מערבין לנזיר ביין[כח] ולישראל בתרומה, הרי שהוא **מותר בהנאה. לרבי אבהו** כיון שכתוב בה 'ונחשב לכם **תרומתכם**' משמעו שלכם תהא התרומה[כט] [כן פירש רב פפא]. **ולחזקיה**, כוונת הכתוב 'תרומתכם' של כל ישראל.

ז. נזיר נאמר בו 'מחרצנים ועד זג לא יאכל', ותנן מערבים לנזיר ביין, הרי שהוא **מותר בהנאה. למר זוטרא** משום דכתיב 'כל ימי נזרו' שלו יהא[ל]. **ולרב יוסף** 'קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו', גידולו [-שערו] קדוש [וטעון שריפה], ואין דבר אחר קדוש. **ודחינן**, וכי כתוב ולא דבר אחר.

ח. חדש נאמר בו 'לחם וקלי וכרמל **לא תאכלו** עד עצם היום הזה', ותנן קוצר לשחת ומאכיל לבהמה[לא], הרי שהוא **מותר בהנאה. ופירש רב שמעיה** [לדעת **רבי אבהו**], משום שנאמר 'והבאתם את עומר ראשית **קצירכם**', שלכם יהא[לב]. **ולחזקיה** שאין צריך לזה ריבוי, כוונת הכתוב קצירכם של כל ישראל.

ט. שרצים נאמר בהם 'שקץ הוא **לא** יֵאָכל', ותנן ציידי חיה ועופות ודגים שנזדמנו להם מינים טמאים מותר למוכרם לנכרים, הרי שהם **מותרים בהנאה. ומפרשינן**, לדעת **רבי אבהו**, משום דכתיב 'ושקץ יהיו **לכם**' שלכם יהא, ומכל מקום אין לצודם לכתחילה כדי למוכרם[לג], משום שנאמר 'ושקץ יהיו' בהוייתם יהיו. ולדעת **חזקיה**, ממה שהוצרך הכתוב לכתוב 'לא יֵאָכל' בשינוי ולרבות מ'לכם' שמותר בהנאה, למדים שבשאר איסורים שנאמר בהם 'לא יֵאָכל' כולל גם איסור הנאה.

י. חמץ נאמר בו 'לא יֵאָכל חמץ', ותניא **שלרבי יוסי הגלילי** מותר בהנאה, והיינו משום דכתיב 'ולא יראה **לך** שאור' שלך יהא[לד]. **וחכמים** שסוברים שאסור בהנאה, דורשים 'שלך' אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים וגבוה. **ולרבי יוסי הגלילי** נאמר בתורה שלש פעמים 'לך', א. 'לא יראה **לך** חמץ'. ב. 'לא יראה **לך** שאור בכל גבולך'. ג. 'ולא יראה **לך** שאור בכל גבולך שבעת ימים' ונדרש, א. להתיר חמץ בהנאה. ב. להתיר לראות חמץ של נכרי הכבוש תחת ידך. ג. להתיר לראות חמץ של נכרי שאינו כבוש תחתיך. **ולחכמים** נדרש, א. להתיר לראות חמץ של גבוה ונכרי שלא כיבשתו. ב. להתיר לראות חמץ של נכרי שכבשתו. ג. לאסור לראות **שאור**[לה].

מוכרו לו. ומה שאמר רבי יהודה (חולין ק:) שגיד הנשה אסור לבני נח [וא"כ נמצא שכששולח לו עובר בלפני עור], היינו לבני יעקב קודם מתן תורה. תוס' (שם). (יט) **היינו** מדרבנן, שהרי מדאורייתא אין לך דבר שנעשה מצוותו ומועלים בו. תוס' (ד"ה מועלין). (כ) **משמע** שבדם אין אומרים כשהותרה בהמה הותר גם דמה, והיינו משום שדם אינו בכלל בשר הבהמה. ואף שמצינו בשבת (עז.) שלבית הלל דם נבילה מטמא ברביעית הואיל ויכול לקרוש ולעמוד על כזית, אין זה משום שחשוב כבשר, אלא שיש איזה דרשה שלמדים ממנה שדם נבילה טמא, ומסתבר ששיעורו ברביעית, אבל בלא ריבוי הכתוב אין לטמאות דם משום שחשוב כבשר, וכן מבואר במעילה (יז.) לענין דם שרץ. תוס' (ד"ה והרי). (כא) **אף** שדם קדשים שאין נשפך כמים לא הוקש למים, מ"מ כיון שמשמע בכתוב שדם חולין מותר בהנאה ולא תאכל היינו איסור אכילה ולא הנאה, גם דם קדשים אינו אסור בהנאה. ואף שנאמרו שני לאוים אחד לדם חולין ואחד לקדשים, אין זה אלא גילוי מילתא בעלמא, שלא נאמר בלאוים של דם אלא איסור אכילה. תוס' (ד"ה מה). (כב) **שנתקדשו** בכלי שרת, שנאמר 'כל הנוגע בהם יקדש'. רש"י (ד"ה כמים). והקושיא היא שאין להקישו למי חולין שמותרים בהנאה, וממילא נדע שאסורים בהנאה משום שנאמר 'לא תאכל'. תוס' (ד"ה ואימא). (כג) **אף** שמדובר באבר מן החי של הנכרי, מ"מ מדייק שמותר ליהנות מאיסור זה לולי האיסור של 'לפני עור', כיון שאם היה נחשב לאיסורי הנאה אסור ליתנו לו, לפי שמה שנותנו לנכרי והוא מחזיק לו טובה על כך חשוב כמשתכר. ומה שמבואר בב"מ (לב:) שאם צער בעלי חיים דאורייתא צריך לפרוק יין נסך מעל גבי בהמת הגוי, א. מדובר באופן שאינו מתכוין שיחזיק לו טובה על כך, ומשום צער בעלי חיים דינו כלא אפשר ולא מכוון שמותר. ב. מדובר שפורק מהבהמה שלא בפני הנכרי, שאז אינו מחזיק לו טובה. תוס' (ד"ה ואבר). (כד) **אין** להקשות שא"כ לא יכתב בשרו ולא יצטרכו למעט עורו, כיון שבשרו נצרך להשמיענו שאף שעשאו כבר כעין בשר אסור. ולמ"ד שחולק על דין זה, הכתוב נצרך לדרשה אחרת. תוס' (ד"ה סלקא). (כה) **מה** שהוצרך לפרט איסור לאסור צביעה והדלקה, לפי שהיינו אומרים שצביעה אינה חשובה הנאה שאינה אלא חזותא בעלמא, וכן הדלקה היינו אומרים שמותר כיון שהוא דרך ביעורו. ולמ"ד שאין שבח עצים בפת ועצים מותרים בהדלקה, הפסוק נצרך לאסור שמן שהוא בעין כשדולק בנר [וכ"כ רש"י]. תוס' (ד"ה מנין). (כו) **קשה** למה הוצרך הכתוב לכפול שלש פעמים ערלים כדי לאסור בהנאה, הרי בהכרח לאחר שנכתב פעמיים אין להתיר הדלקה מ'לכם', שאם הדלקה מותרת שלא יכתב 'לכם' ולא אחד מה'ערלים' ונאסור הנאה מ'לא יאכל', וצביעה [שאינו אלא חזותא בעלמא] מאחד ה'ערלים' ואין כתוב לאסור הדלקה. תוס' (ד"ה לכם). (כז) **באמצע** הדרך. רש"י (ד"ה נטוע). ותוס' (ד"ה נטוע) פירשו, שהוא נטוע ברשות היחיד לצורך רבים [שהנטוע ברשות הרבים אינו נקרא נטוע לרבים, כדמוכח במשנה בערלה]. (כח) **כיון** שיכול להישאל על נזירותו, ובתרומה, משום שיכול להישאל על תרומתו. רש"י (ד"ה מערבין). ובתוס' (ד"ה מערבין) פירשו שנזיר משום שראוי לאחרים שאינם נזירים, ותרומה ראוי לכהנים. תוס' (ד"ה מערבין). (כט) **אף** שכתוב זה הוזכר לענין תרומת מעשר, תרומה גדולה הוקשה לה דכתיב בפסוק זה 'כדגן מן הגורן' דהיינו תרומה גדולה. רש"י (ד"ה תרומתכם). (ל) **קשה** לחזקיה שסובר שמ'לא יאכל' אין למדים איסור הנאה מה נדרש מכתוב זה. ויש שגרסו שדורשים על נזרו מגלח ולא על נזירות אביו. תוס' (ד"ה נזרו). (לא) **אף** שקוצר לשחת היינו דווקא לבהמה ואין ללמוד ממנו לחדש שאסר הכתוב דווקא תבואה גמורה, מכל מקום ממה ששנה התנא ומאכיל לבהמה משמע אפילו חיטים גמורים ע"י קיטוף [וכ"כ רש"י]. ועוד, ששנינו בסיפא רבי שמעון אומר יקצור ויאכיל אפילו אם הביאה שליש. תוס' (ד"ה קוצר). (לב) **אף** שממעטים מכתוב זה קציר מצוה, היה די לכתוב ראשית קציר או קצירך, וממה שכתב קצירכם למדים גם שיהא שלכם. תוס' (ד"ה קצירכם). (לג) **אבל** סוסים וחמורים מותר למכור לנכרים, כיון שרק לצורך אכילה אין להתעסק בהם. ומה שאמרו בב"ק (פב:) ארור למגדל חזירים, אף שמן התורה אסור להתעסק בהם, היינו, א. כדי שיהא גם בארור. ב. להשתכר בשומנן או בעורן, או למשוח ולהדליק בהם שאינו אסור מן התורה. ג. אם נפלו לו בירושה. תוס' (ד"ה אמר). (לד) **קשה**, לדעת חזקיה לא יכתב לא יאכֵל, ולא יצטרכו לרבות היתר הנאה מ'לך'. תוס' (ד"ה שאני). (לה) **והוצרך** הכתוב לרבות את האיסור בשניהם, משום שאילו כתב רק

תניא, 'וחלב נבילה וחלב טריפה יעשה **לכל** מלאכה ואכל לא תאכלהו', **לרבי יוסי הגלילי** 'לכל' בא להתיר לעשות בו מלאכת הדיוט [ואין צריך להשמיענו שהוא טהור למלאכת גבוה]. **לרבי עקיבא** לרבות שאינו טמא אף למלאכת גבוה [ואין צריך להשמיענו שהוא מותר למלאכת הדיוט]. **ביאור מחלוקתם, להו"א, לרבי יוסי הגלילי**, 'לא תאכלו' משמע גם איסור הנאה, ולכך הוצרך הכתוב להתירו בהנאה. **לרבי עקיבא**, 'לא תאכלו' משמע רק איסור אכילה, וריבוי הכתוב ללמדנו שאין בו טומאה. **ודחינן**, שיתכן שלדברי הכל 'לא תאכלו' משמע גם איסור הנאה, אלא **שרבי יוסי הגלילי** סובר שכשהותרה נבילה בהנאה לא הותר חלבה וגידה, ולכך הוצרך הכתוב להתירם בהנאה. **ולרבי עקיבא** כשהותרה נבילה בהנאה הותר גם חלבה וגידה, ואין צריך כתוב נוסף להתירם.

ומקשה הגמרא **ולרבי יוסי הגלילי** שהוצרך פסוק להתיר חלבה, מה יהיה הדין בגיד שאין פסוק להתירו, ומתרצת הגמרא **לתירוץ א'** אכן אסור בהנאה, **ולתירוץ ב'** למדים היתר הנאה בקל וחומר מחלב שענוש כרת ומותר בהנאה[לו], וכל שכן גיד הנשה שאין ענוש כרת שמותר. אמנם **רבי שמעון** שסובר (לעיל כב.) שגיד הנשה אסור בהנאה, סובר שאי אפשר ללמוד קל וחומר מחלב, שכן הותר מכללו אצל חיה [שחלבה מותר באכילה]. **ורבי יוסי הגלילי** סובר, שכיון שכתוב זה שמתיר חלב בהנאה נאמר **בבהמה** שנאסר בה אכילת חלב, ניתן ללמוד ממנה קל וחומר לגיד[לז].

למסקנת הסוגיא נמצא, שמחלוקתם של **רבי אבהו וחזקיה** היא, **א. בחמץ בפסח לחכמים** שסוברים שהוא אסור בהנאה. **ב. בשור הנסקל, שלחזקיה** למדים איסור הנאה ממה שנאמר בהם 'לא יאכֵל', **ולרבי אבהו** למדים ממה שהוצרך הכתוב להתיר נבילה בהנאה, מלמד שחמץ ושור הנסקל אסורים [ואף אם היה כתוב בה 'לא תאכל' היינו דורשים כך]. **והנפקא מינה** ביניהם היא[לח] לענין **חולין שנשחטו בעזרה, לדעת רבי יהודה** (לעיל כא:) שסובר שאין ללמוד בהם איסור הנאה מנבילה, שלדעת **חזקיה** שיש חילוק בין 'לא תאכל' ל'לא יאכֵל', ולמדים איסור הנאה בחמץ ושור הנסקל ממה שנאמר בהם 'לא יאכֵל', מה שנכתב בטריפה 'אותו' שדווקא הוא מותר בהנאה, בא למעט חולין שנשחטו בעזרה שאסורים בהנאה מן התורה, אבל **לרבי אבהו** שאין חילוק בין 'לא תאכל' ל'לא יאכֵל', הוצרך הכתוב למעט מ'אותו' ששאר איסורים אסורים בהנאה, וכיון ש'אותו' אינו מיותר, אין מקור לחולין שנשחטו בעזרה, ואינם אסורים בהנאה מן התורה[לט].

מקורות נוספים ששאר איסורים שבתורה אסורים גם בהנאה

א. לרבי יהושע בן לוי, ממה שנאמר לענין חטאת 'כל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד לכפר בקדש לא תאכל **באש תשרף**', שכתוב זה לא נצרך לגופו, כיון שדין זה שחטאת החיצונה[מ] שהכניס דמה לפנים צריכה שריפה, נלמד משעיר נחשון[מא] שנאמר בו 'והנה שרף' [ואמר להם משה 'למה שרפתם אותו הן לא הובא את דמה אל הקודש פנימה', ומשמע שאם נכנס לפנים טעון שריפה[מב]], אלא בא ללמד לשאר איסורים שאסורים בהנאה [ואינו נצרך לאוסרם באכילה[מג], שכבר מפורש בהם איסור זה]. אמנם אין ללמוד שכל האיסורים דינם בשריפה, לפי שנאמר 'בקודש באש תשרף', שדווקא פסולים שבקודש דינם בשריפה. **ודחה רבי שמואל בר נחמני**, ש'בקודש באש תשרף' נצרך ללמד את דינו של **רבי שמעון**, שכל פסולי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים שנטמאו שריפתם בעזרה[מד].

ולשיטתו אי אפשר ללמוד שחמץ בפסח ושור הנסקל אסורים בהנאה מדכתיב 'לא יאכֵל', כיון שסובר שגם 'לא יאכֵל' משמעו רק איסור אכילה. וכן מנבילה אין ללמוד, כיון שסובר **כרבי יהודה** שהכתוב בא להשמיענו דברים ככתבם. וכן מטריפה אין ללמוד, כיון שסובר שהכתוב בא להשמיענו שחולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה.

דף כד

ב. לרבי יונתן, שנאמר 'ואם יותר מבשר המילואים ומן הלחם עד הבוקר **ושרפת** את הנותר באש **לא יאכל** כי קודש הוא', מה שהוצרך לכתוב 'לא יאכל' אחר שכבר נכתב שהוא נשרף, בא לרבות ששאר איסורים שאסורים באכילה אסורים גם בהנאה. ומכל מקום אינם בשריפה, דכתיב 'ושרפת את **הנותר**', דווקא נותר בשריפה. **ודחינן**, ש'לא יאכל **כי קודש הוא**' נדרש למה שאמר **רבי אלעזר** שיש לאו על אכילת קדשי קדשים שנפסלו.

ג. לאביי, שנאמר 'כל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד לכפר בקדש **לא תאכל** באש תשרף', מה שהוצרך לכתוב 'לא יאכל' אף שכתב שהוא נשרף, בא לרבות ששאר איסורים שאסורים באכילה אסורים גם בהנאה. ומכל מקום אינם בשריפה, לפי שלמדים מ'ושרפת את הנותר' שדווקא נותר בשריפה. **ודחה רב פפא**, שמהייתור של 'לא תאכל' למדים **שלוקה** על אכילת חטאת שהובא דמה לפנים, שהרי מ'לא יאכל' שהוזכר בנותר אי אפשר ללמוד למלקות, שכן אין לוקים על לאו שבכללות[מה].

ד. לרב פפא, שנאמר לענין בשר קודש שנטמא 'והבשר אשר יגע בכל טמא **לא יאכל** באש ישרף', והרי איסור אכילתו יש ללמוד ממעשר שני על ידי היקש[מו], דכתיב 'לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך וגו' [היינו מעשר שני] וכל נדרך אשר תדור ונדבותיך' [היינו שלמים][מז], וכשם שהאוכל מעשר שני שנטמא לוקה דכתיב 'לא בערתי ממנו בטמא'[מח], כך האוכל בשר קודש שנטמא לוקה[מט] [ואין ללמוד איסור אכילה בקל וחומר ממעשר שני הקל, שכן אין מזהירים מן הדין], אלא למדים לשאר איסורים שאסורים בהנאה. ומכל מקום אין דין שריפה בשאר איסורים, דכתיב 'ושרפת את הנותר', דווקא נותר בשריפה. ומה שאין אומרים שהפסוק נצרך לעבור על אכילת בשר קודש שנטמא בשני לאוין, כמו שמצינו שאמר **אביי** שהאוכל פוטיתא [-שרץ המים] לוקה ארבע[נ], נמלה [-שרץ הארץ] לוקה

שאור, היינו אומרים שרק שאור אסור לפי שחימוצו קשה, אבל חמץ מותר, ואילו כתב רק חמץ, היינו אומרים ששאור מותר לפי שאינו ראוי אכילה. רש"י (ד"ה וצריכי). (לו) **אין** לפרוך ששור הנסקל ושאר איסורי הנאה יוכיחו שאינם בכרת ואסורים בהנאה, כיון שהקל וחומר הוא, מה חלב שענוש כרת ואסור באכילה ומותר בהנאה כמו נבילה עצמה, גיד שאין ענוש כרת כל שכן שיהיה בכלל היתר נבילה. ומטעם זה לא הוכיחו מדם שהוא מותר בהנאה, לפי שאיסור אכילת דם אינו מטעם נבילה, אבל איסור אכילת חלבה הוא מטעם נבלה, ממה שהוצרך הכתוב לאסרו באכילה אף שאין בו טומאת נבילה. תוס' (ד"ה ומה). (לז) **ואף** גיד של חיה אינו אסור בהנאה אף שאי אפשר ללמדו מבהמה, שמכל מקום כיון שגיד בהמה לא נאסר בהנאה, ממילא 'לא יאכל' שנכתב בגיד הנשה נאמר רק לענין איסור אכילה. תוס' (ד"ה בבהמה). (לח) **קשה** הרי יש נפק"מ לענין חמץ נוקשה וחמץ דגן גמור ע"י תערובת שנתרבו מהכתוב 'כל מחמצת לא תאכלו', שלחזקיה מותרים בהנאה, ולרבי אבהו כל מקום שנאמר בו 'לא תאכלו' אסור בהנאה. תוס' (ד"ה מאי). (לט) **אבל** לרבי מאיר שלמדים מנבלה ששאר איסורים אסורים בהנאה, א"כ 'אותו' מיותר, ולדבריו חולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה מן התורה. רש"י (ד"ה חולין). (מ) **שבודאי** הפסוק אינו מדבר בחטאת פנימית שהובא דמה כמצוותה לפנים שצריכה שריפה, שהוא כבר מפורש בכתוב לגבי פר כהן משיח ופר העלם דבר ששריפתם מחוץ למחנה. רש"י (ד"ה כל חטאת). (מא) **רש"י** (ד"ה אם אינו). ובתו"כ דרשו שהוא שעיר ר"ח, שמכפר על טומאת מקדש וקדשיו. תוס' (ד"ה דכתיב). (מב) **רש"י** (שם). ואינו נראה, שבודאי לא היתה כוונת משה שאם נכנס היו צריכים לשורפו, שהרי כל שפסולו בדם ובבעלים תעובר צורתו ואינו בשריפה, והקפדת משה היתה למה לא אכלו את הקרבן, וע"ז אמר שאילו היו מכניסים דמה טוב עשו שלא אכלוה. אלא נראה לפרש למה הכתוב לא נצרך לגופו, כיון שהלכה למשה מסיני (הובא להלן פב:) שכל שפסולו בקודש בשריפה, ועל כרחך שמה שנכתב 'והנה שורף' אינו נצרך לגופו. תוס' (ד"ה דהא, על פי מהרש"ל). (מג) **קשה** איך שייך לפרשו לענין אכילה, הרי מפורש בכתוב 'באש תשרף'. תוס' (ד"ה ואם). (מד) **אבל** פסולי בשר קדשים שאכילתם בכל העיר, אם נפסלו נשרפים מחוץ לעזרה, והיה בית הדשן לצורך כך. רש"י (ד"ה פסולי). (מה) **ומכל** מקום לוקים על איסור נותר, לפי שאינו נחשב לאו שבכללות שהרי מפורש בכתוב 'ושרפת את הנותר', ואיסור פיגול למדים בגזירה שוה 'עוון' 'עוון' מנותר. אך קשה איך רצו לחייב מלקות בזר שאכל עולה לפני זריקה משום רבי אלעזר שכל שבקודש פסול (מכות יז:), הרי הוא לאו שבכללות. תוס' (ד"ה הא). (מו) **אף** שהכתוב נצרך לרביעי בקודש, מכל מקום היה צריך לכתוב 'ישרף' ולא 'לא יאכל'. תוס' (ד"ה אם אינו). (מז) **ואינו** נחשב לאו שבכללות, לפי שלא כתוב 'מעשר דגנך ובכורות בקרך לא תוכל לאכלם', אלא בא הכתוב לייחד לאו לכל דבר שנאמר בפסוק. תוס' (ד"ה דכתיב). (מח) **אף** שכתוב זה אינו לאו אלא וידוי, למדים איסור לאו (יבמות עג:) מ'לא תוכל לאכול בשעריך', שנאמר בהמשך לענין פסולי המוקדשים שנפדו 'בשעריך תאכלנו הטמא והטהור', טמא וטהור אוכלים בקערה אחת, אף שנמצא הטמא אוכל בשר ממגע טמא והטמא אוכל בשר בטומאת הגוף, אבל במעשר שני וקדשים אסור. רש"י (ד"ה היקשא). (מט) **מה** שהוצרך להיקש, אף שהלאו במעשר שני וקדשים נדרש מאותו פסוק, מכל מקום איסור הנאה בשמן קודש שנטמא אינו נלמד אלא ממעשר שני (שבת כה.). תוס' (ד"ה הקישא). (נ) **שני** לאוים מוזכרים לענין כל השרצים 'אל

אח 19/06/2018

חמש[נא], צרעה [-שרץ העוף] לוקה שש[נב], לפי שעדיף לדרוש את הכתוב לאיסור אחר מאשר להוסיף לאוים [כן אמר רב אשי לרבינא].

'**והבשר** אשר יגע בכל טמא', לרבות עצים ולבונה, שאף שאינם אוכל הרי הם מקבלים טומאה. '**והבשר** כל טהור יאכל בשר'[נג], לרבות אוכל אימורים שנטמאו[נד] שעובר משום זרות ומשום 'לא יאכל'[נה]. ומהפסוק 'והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים **אשר לה'** וטומאתו עליו', למדים לטומאת הגוף, שאם אכל **אימורי** בשר קדש טהור, ענוש כרת.

אמר **רבי** אבהו בשם **רבי יוחנן, ללישנא קמא, כל איסורים שבתורה אין לוקים עליהם אלא אם אכלם דרך אכילתן,** ובא למעט אכל חלב כשהוא חי[נו] [כן אמר רב שימי בר אשי]. **ללישנא בתרא, כל איסורים שבתורה אין לוקים עליהם אלא אם נהנה מהם דרך הנאתם,** ובא למעט הניח חלב שור הנסקל על גבי מכתו לרפואה, שהוא פטור ממלקות, וכל שכן שהאוכל חלב חי אינו חייב שלא כדרך אכילתו [וכן אמר **רב אחא בר עויא** בשם **רב אסי** בשם **רבי יוחנן**].

ואין להוכיח דין זה ממה ששנינו בתרומות שאין לוקים על משקין של ערלה היוצאים מתותים ותאנים ורימונים, והיינו משום שאין דרך לסוחטם למשקה ואינו כדרך הנאתם, שיתכן שהטעם שאין מלקות הוא משום שמי פירות נחשבים זיעה בעלמא[נז] [כן דחה **אביי לרבי זירא**].

אמר **אביי**, הכל מודים **בכלאי הכרם**[נח] שלוקים עליהם אפילו שלא כדרך הנאתן משום שלא נאמר בהם לשון אכילה.

דף כה

אהח 19/06/2018

ומקשינן מדתניא, **איסי בן יהודה** אומר, שהמקור לאיסור **אכילה** בבשר בחלב הוא בגזירה שוה מטריפה, שבבשר בחלב נאמר 'כי עם **קדוש** אתה', ולענין טריפה נאמר 'ואנשי **קודש** תהיון לי'. ואיסור **הנאה** למדים בקל וחומר מערלה[נט] שלא נעבדה בה עבירה ואסורה, וכל שכן בשר בחלב שנעבד בו עבירה[ס]. ואם תדחה מה לערלה שלא היתה לה שעת הכושר להיתר[סא], חמץ בפסח יוכיח, שהיה לו שעת הכושר ואסור בהנאה. ואם תדחה מה לחמץ שכן ענוש כרת[סב], כלאי הכרם יוכיחו[סג]. ואם כדברי **אביי** יש לדחות מה לכלאי הכרם שלוקים עליהם שלא כדרך הנאתם[סד]. וצ"ל **שאביי** סובר שאף על **בשר בחלב** לוקים שלא כדרך הנאתו, שהרי לא נאמר איסורו בלשון אכילה. ואף שלמדים איסורו מנבילה[סה] שאינה אסורה אלא כדרך הנאתה, מכל מקום לכך לא כתבה התורה איסור זה בבשר בחלב בפירוש, כדי לחייבו אף שלא כדרך הנאתו.

ממה שלא דחו שאין ללמוד מכלאי הכרם שלא היתה להם שעת הכושר[סו], **הוכיח רבי אדא בר אהבה שבכלאי הכרם גם עיקר הזריעה נאסר**[סז], וזרעים אלו היו מותרים קודם השרשה. ומה ששנינו שהמעביר עציץ נקוב בכרם אינו חייב אלא אם הוסיף אחד ממאתים[סח], פירש **רבא** שמהכתוב 'הזרע' משמע שאף הזרע נאסר, ומהכתוב 'המלאה' שמשמע שרק מה שנתמלא נאסר, ויש לפרש, שאם זרעו מתחילה בכרם הרי הוא נאסר בהשרשה[סט], ואם זרעו בהיתר ואח"כ הביאו לכרם אינו נאסר אלא אם הוסיף מאתים[ע].

אמר **רבי יעקב** בשם **רבי יוחנן, מותר להתרפאות בכל איסורי הנאה חוץ מעצי אשירה**[עא] שאסור אפילו אם יש סכנה לחולה, וכדתניא **רבי אליעזר** אומר, כתיב 'בכל נפשך ובכל מאדך', יש לך אדם שגופו חביב עליו, ויש שנפשו חביבה עליו, ואמרה תורה מסור את החביב לך ואל תעבוד עבודה זרה, ואם מתרפא בעצי אשירה נראה כמודה בה וחייב למסור על זה את נפשו. **ורבין** אמר בשם **רבי יוחנן שמותר להתרפאות בכל דבר חוץ מעבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים.** המקור **לעבודה זרה,** מ'בכל נפשך'. **לגילוי עריות,** דרש **רבי** ממה שנאמר לענין נערה המאורסה 'ולנערה לא תעשה דבר וגו' כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש', ולמדים זה מזה, שכמו שמותר להרוג את הרוצה לבועלה[עב], כך מותר להרוג את הרודף לרצוח, וכמו שרוצח חמור שהוא ביהרג ואל יעבור, כך גם בגילוי עריות[עג]. **ושפיכות דמים** למדים מסברא, וכמו שאמר **רבא** לאדם שמושל העיר אמר לו שאם לא יהרוג את פלוני יהרגו

תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ' 'ולא תטמאו בהם', ועוד שני לאוים מוזכרים בשרץ המים בויקרא ובדברים. רש"י (ד"ה לוקה ארבע). (נא) **שלשה** לאוים שמוזכרים לענין שרץ הארץ. רש"י (ד"ה לוקה חמש). (נב) **שהוא** גם שרץ הארץ, ונוסף בו לאו לשרץ העוף. אבל הכתוב 'ולא תשקצו את נפשותיכם בבהמה ובעוף ובכל אשר תרמוש האדמה' אינו ממנין לאוים של השרצים, שלא כתוב שם אלא בהמה ועוף שהם גבוהים מן הארץ, אבל שרץ הוא מלשון רחוש ונענוע ואינו נראה. רש"י (ד"ה צירעה). ואף שדרשו בסנהדרין (נט:) מ'וכל החיה הרומשת' לרבות נחש שהולך על גחונו, היינו משום שפסוק זה מדבר לענין שמונה שרצים, שכתוב בהמשך הפסוק 'אשר הבדלתי לכם לטמא' והיינו שמונה שרצים שהם טמאים. תוס' (ד"ה צירעה). (נג) **המשך** הכתוב 'כל טהור יאכל בשר' אינו מיותר, שדורשים ממנו (מנחות כה:) שדווקא בשר שהיה ראוי לטהורים לוקה אם אכלו בטומאה, אבל אם נטמא קודם זריקת הדם אינו לוקה, אלא שמילת 'והבשר' מיותרת. לשון אחר, האות ו' מיותרת. רש"י (ד"ה והבשר כל טהור). (נד) **שהיינו** אומרים שאין חייבים משום טומאה לפי שאינם ניתרים לטהורים. ואף שבמעילה (י:) דרשו מ'אשר יקרב' אימורים וכל שאין לו מתירים, היינו אומרים שלא יבוא איסור טומאה ויחול על איסור חלב. תוס' (ד"ה לרבות). (נה) **והיינו** שדורשים את הכתוב כאילו נכתב 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל וגו' והבשר'. רש"י (ד"ה לרבות). (נו) **אף** שאמרו בחולין (קב:) אכל צפור טהורה בחייה בכל שהוא, במיתתה בכל שהוא, היינו עוף שהוא רך וראוי לאומצא, ולכן נחשב כדרך הנאתו. תוס' (ד"ה פרט). (נז) **ומה** שהוצרכו (חולין קכא.) ללמוד בגזירה שוה ערלה מביכורים וביכורים מתרומה שאין חייבים אלא על היוצא מזיתים וענבים, היינו להשמיענו שמשקה של תירוש ויצהר נחשב פרי ואינו זיעה בעלמא. אמנם קשה, למה נחשב לזיעה בעלמא, הרי טעם כעיקר דאורייתא. תוס' (ד"ה אלא). (נח) **אבל** בחולין שנשחטו בעזרה, א. נאמר אכילה, שנלמדים מ'וזבחת ואכלת'. ב. יש מ"ד שסובר שאינם אסורים מן התורה. ובשר בחלב, אף אם הוא אסור אין לוקים עליו, משום שאין מזהירים מן הדין. תוס' (ד"ה הכל). (נט) **אף** שלמדים בשר בחלב בגזירה שוה מנבילה שאינה אסורה בהנאה, מ"מ אפשר ללמוד בקל וחומר, כיון שמוזכר בכתוב לענין נבילה 'בשר בשדה' ולמדים ממנו לענין קדשים שיצאו חוץ למחיצתן שהם אסורים בהנאה, ובא הקל וחומר ללמדנו שלמדים את הגזירה שוה מקדשים ולא מנבילה. אמנם לולי הקל וחומר לא היינו מקישים לחומרא, משום שמפורש בכתוב היתר הנאה מ'לכלב תשליכון אותו'. ומה שאין למדים בשר בחלב מנותר שמוזכר שם קודש והוא אסור בהנאה, א. כיון שלמדים 'עם קדוש' מ'אנשי קודש' שהם ענין אחד שהקדושה חלה על האדם. ב. דנים חולין מחולין ולא מקדשים. תוס' (ד"ה אמרת קל וחומר). (ס) **ואיסור** אכילה אין ללמוד בקל וחומר מערלה, משום שיש לפרוך שחורש בשור וחמור וחוסם פי פרה יוכיחו, שנעבדה בהם עבירה ומותרים באכילה, אבל לאחר שלמדים מהכתוב שאסור באכילה אין להוכיח מהם לענין הנאה, שכן הם מותרים באכילה. תוס' (ד"ה אמרת ק"ו). (סא) **אף** שמצינו שעת הכושר בערלה, אם נטל ענף מאילן של היתר שלא נגמרו פירותיו והרכיבו או נטעו, מ"מ אינו אוסר אלא מה שגדל אחר שהרכיבו, ולזה לא היה שעת הכושר, וגם הענף עצמו לא נאסר אלא משום תערובת איסור שבו. תוס' (ד"ה מה לערלה). (סב) **אין** להוכיח משור הנסקל שאינו ענוש כרת ואסור בהנאה, שיש לפרוך מה לערלה ושור הנסקל שלא היתה להם שעת הכושר לאכילה. תוס' (ד"ה מה לחמץ). (סג) **וכן** יכול ללמוד במה מצינו מכלאי הכרם שנעבד בהם עבירה ואסורים באכילה ובהנאה, אלא שהעדיף ללמוד בק"ו שהוא לימוד טוב יותר. תוס' (ד"ה כלאי). (סד) **אין** לתרץ שזה גופא למדים מכלאי הכרם שלוקים על בשר בחלב שלא כדרך הנאתן, שיש לפרוך שור הנסקל וחמץ שעבר עליו בבל יראה יוכיחו שנעבדה בהם עבירה ואסורים באכילה, ואין אסורים אלא כדרך הנאתם כיון שנאמר בהם אכילה. תוס' (ד"ה מה לכלאי). (סה) **לאו** דווקא נבילה, שהרי למדים מטריפה. ויש מפרשים, שכיון שמצינו טריפה שנעשית על ידי אבר המדולדל ובשר המדולדל ששחט את הבהמה, והרי היא דומה לנבילה שאינה ניתרת בשחיטה. ואינו נראה, שהרי גם טריפה אינה ניתרת בשחיטה. רש"י (ד"ה מנבילה). (סו) **והיינו** שהמקשן סבר שבכלאי הכרם אין הזרעים נאסרים אלא הגידולים, ולהם לא היה שעת הכושר. ויש מפרשים שאף המקשן ידע שהזרעים נאסרים, אלא שהיה סבור שהאיסור משעת הזריעה ולא רק משעת השרשה, ואף שהיו מותרים קודם זריעה, מ"מ אין זה נחשב שהיה להם שעת הכושר, לפי שקודם זריעה אין עליהם שם כלאי הכרם. ולפי זה צריך לומר, שמה שבשר בחלב נחשב שהיה לו שעת הכושר, היינו משום שאף לאחר שנתערב מותר עד שיבשל. ואינו נראה, א. כיון שבשר בחלב בלא בישול אינו נחשב לבשר בחלב כלל. ב. למה אמרו שחמץ בפסח היה לו שעת הכושר, הרי משעה שחל פסח נאסר החמץ. ג. לשון המקשן 'הוסיף אין' משמע שרק הגידולים אסורים. ד. לשון הגמ' 'זאת אומרת עיקרן נאסרין' משמע שקודם לכן סבר שאין נאסרים כלל. רש"י (ד"ה זאת אומרת). (סז) **אף** הגבעולים והקש שגדל ממנו נאסרים, ודווקא אלו שגדלו אחרי שנזרע הכלאים ונוסף מאתים. תוס' (ד"ה עיקרן). (סח) **כיון** שערלה וכלאים בטלים באחד ומאתים. והטעם שתרומה בטלה במאה ואלו במאתים, כיון שכפל ואסרם אף בהנאה. רש"י (ד"ה המעביר). (סט) **אבל** קודם שנשרש הרי הוא כמונח בכד. רש"י (ד"ה זרוע). (ע) **ומה** שאמרו במנחות (ו.) שכלאים לא היתה להם שעת הכושר, היינו לענין משקה ישראל, ומשקה לא היה לו לעולם שעת הכושר. תוס' (ד"ה הואיל). (עא) **מדובר** שאינו יכול להתרפאות בשאר עצים רק באלו, וטעם האיסור שמא ימשך אחרי עבודה זרה. אמנם לעשות תחבושת מותר, כיון שאין חשש שימשך. תוס' (ד"ה חוץ). (עב) **דכתיב** 'ואין מושיע לה', משמע שאם יש מושיע צריך להושיעה בכל מה שהוא יכול, ואפילו בהריגת הבועל אם אינו יכול להצילו באחד מאיבריו. רש"י (ד"ה ניתן). (עג) **היינו** הבועל, אבל הנערה עצמה תיבעל ולא תיהרג, כיון שהיא כקרקע עולם. אולם ר"י גרס 'תהרג', ומדובר שאומר לה שתביא את הערוה עליה שנחשב מעשה. וכמו כן לענין רוצח אינו חייב למסור את נפשו אלא אם אומר לו להרוג בידים, אבל אם אומר הנח לזרוק עצמך על התינוק או תיהרג, אינו חייב למסור עצמו,

אריה 19.06.2018

אותו, ואמר לו **רבא** מאי ראית שהדם שלך אדום יותר משל חברך, יתכן שהוא חשוב ממך ואין איסור רציחה נדחה משום חייך.

רבינא ריפא את בתו בזיתים של ערלה האסורים הנאה. **ללישנא קמא** אמר **למר בר רב אשי**, שעושה כן משום שהיה חולי של חום שנחשב לשעת הסכנה. **וללישנא בתרא** אמר לו, שאינו נהנה כדרך הנאתו, ומותר אפילו שלא במקום סכנה.

הנאה אסורה הבאה לו לאדם בעל כרחו

ללישנא קמא, אם הוא **מתכוון** ליהנות, לכו"ע אסור. ואם **אי אפשר להתרחק מההנאה ואינו מתכוון**, לכו"ע מותר(עד). ואם **אפשר ואינו מתכוון** ליהנות, **לרבי יהודה** שסובר שאינו מתכוון אסור [לענין שבת], אף כאן אסור. ולדעת **רבי שמעון** שאם אינו מתכוון מותר [לענין שבת], **לאביי** מותר(עה), **ולרבא** אסור, כיון שבמקום שיכול שלא ליהנות אף **לרבי שמעון** אסור.

ללישנא בתרא, לא אפשר ולא מכוון לכו"ע מותר(עו). **אפשר ואינו מכוון, לרבי יהודה** אסור, **ולרבי שמעון** מותר. **אם לא אפשר ומתכוון** ליהנות, **לרבי שמעון** אסור, לפי שהכל תלוי בכוונה, **ולרבי יהודה** שסובר שאינו מתכוון אסור, **לאביי** מותר, כיון שתלוי רק ביכול ואינו יכול ולא בכוונה. **ולרבא** אסור, לפי שסובר **שרבי יהודה** אמר שאין הדבר תלוי בכוונה רק לחומרא ולא לקולא.

דף כו

אביי הוכיח כדבריו [**בלישנא בתרא**], ממעשה **ברבי יוחנן בן זכאי** שישב בצילו של היכל ודרש לרבים, והוא מקום שלא אפשר [-לבטל הדרשה], ומכוון ליהנות מהצל. ודחה **רבא**, שקירות ההיכל תשמישם לתוכו ולא לצל, והנאה שלא כדרך הנאתו מותרת(עז).

רבא הוכיח כדבריו [**בלישנא בתרא**], **א.** ממה ששנינו במידות, שהיו ארובות פתוחות בעליית בית קדשי הקדשים, שבהם היו משלשלים את האומנים בתיבות, כדי שלא יסתכלו ויהנו ממראות הנוי שבבית קדשי הקדשים, הרי שאף שאי אפשר שלא ירדו לתקן אם מכוון אסור. **ודחה אביי**(עח), שהרי אמר **רבי שמעון בן פזי בשם רבי יהושע בן לוי בשם בר קפרא**, שקול [-כלי שיר] ומראה וריח הקטורת אין בהם משום מעילה מדאורייתא, ואם כן אין לאסור מדרבנן כשאי אפשר(עט), ועל כרחך שעשו כן רק משום מעלה בבית קדשי הקדשים. **ב.** ממה שאמר **רבי יהושע בן לוי** שאין בהם מעילה, משמע שיש איסור(פ), והיינו לכהנים המשמשים בבית המקדש והרי לא אפשר שלא יהנו, ואף על פי כן אסור להם לכוון ליהנות. **ואביי** סובר שהאיסור הוא לאלו העומדים בחוץ(פא).

אמר **רב פפא**, **קול ומראה** אין בהם מעילה, לפי שאין בהם ממש. **וריח הקטורת** לאחר שתעלה תמרתו במקדש אין בו מעילה, משום שכל דבר שנעשתה מצוותו יצא מכלל קדשי ה' ואין בו מעילה. אבל הנותן קטורת על הגחלים בביתו יש בו מעילה, וכמו ששנינו שהמפטם את הקטורת כדי להתלמד או למסור לציבור פטור מכרת, אבל כדי להריח חייב כרת, והמריח אינו חייב כרת אלא שמעל.

ומצינו **בתרומת הדשן** שאף לאחר שנעשית מצוותה יש בה מעילה, דכתיב 'ושמו אצל המזבח', 'ושמו' שלא יפזר, 'ושמו' שטעון גניזה. וכן ארבעה **בגדי כהן גדול** שלבש ביום הכיפורים טעונים גניזה לדעת **חכמים**, דכתיב 'והניחם שם', **ולרבי דוסא** הם ראויים לכהן הדיוט, ודרש מ'והניחם שם' שלא ישתמש בהם הכהן גדול ביום כיפורים אחר. ומה שאין למדים מכאן לשאר מקומות שיש מעילה, **לחכמים**, משום שתרומת הדשן ובגדי כהונה הם שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדים. **ולרבי דוסא** [שסובר שבבגדי כהונה אין מעילה], משום שתרומת הדשן ועגלה ערופה [שנאמר בה 'וערפו שם' שם תהא קבורתה] **הם** שני כתובים הבאים כאחד. ולמ"ד ששני כתובים מלמדים, צריך לומר שיש שני מיעוטים, בתרומת הדשן כתוב 'ושמו', ובעגלה ערופה כתוב 'הערופה', ללמד שדווקא באלו יש מעילה לאחר שנעשית מצוותם(פב).

שתי ראיות לדעת **רבא** שלא אפשר ומתכוון אסור

א. שנינו לגבי עגלה ערופה, שאם הכניסה(פג) לרבקה ודשה תבואה עם חברותיה כשירה, כיון שלא התכוון לעבודה. ואם התכוון שתינק ותדוש פסולה, הרי שאף **שאי אפשר** שלא יכניסנה שהרי צריכה לינק, אם מתכוון אסור. **ודחינן**, שעגלה ערופה נאמר 'אשר לא עובד בה', ללמד שאפילו נעשית העבודה מאליה פסולה. ומכל מקום אם לא ניחא לבעלים בכך אינו פוסל [וכמו ששנינו שעוף ששכן על פרה אדומה כשירה, ואם עלה עליה זכר פסולה(פד)], **והטעם**, פירש **רב פפא** משום דכתיב 'אשר לא **עבד** בה' ונקרא עובד, והיינו שאם עובד בה דהיינו שנעשית מאליה, צריך שתהיה כמו עבד, דהיינו שנוח לבעלים בעבודה זו(פה).

ב. שנינו בברייתא, שהמוצא אבידה אסור לו לשוטחה על גבי מטה או מגוד לצורכו, אבל לצורכה מותר, ואם הזדמנו לו אורחים אסור אפילו לצורכה. ובפשוטו היינו אפילו כשלצורך האבידה אי אפשר באופן אחר. **ודחינן**, שטעם האיסור משום עין הרע של האורחים, או משום חשש שיגנבוה.

ומקשינן לרבא בלישנא קמא, מדתניא, מוכרי כסות של כלאים, מוכרים מעוטפים בבגד כדרכם, ובלבד שלא יתכוון ליהנות בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, והצנועים שמתרחקים מהעבירה מפשילים לאחוריהם ואינם מתעטפים בה. הרי שאף שאפשר לעשות כצנועים, מכל מקום כשאינו מתכוון ליהנות מהלבישה מותר, **וכרבי שמעון** שדבר שאין מתכוון מותר, ודלא **כרבא** שאמר **שלרבי שמעון** אפשר ולא מתכוון אסור.

שמנין לך שנפש חבירו עדיפה מנפשו. אבל אם אומרים לו הנח לתקוע עצמך בערוה יהרג ואל יעבור, כיון שאינו יכול לומר שלא עשה מעשה, שהרי אין קישוי אלא לדעת. תוס' (ד"ה אף). (עד) **היינו** לאביי ורבא, אבל לרבי יהודה אסור, שעל כרחך לרבא מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון היא בלא אפשר ולא מכוון, שהרי באפשר ולא מתכוין אף לרבי שמעון אסור. אמנם ללישנא בתרא, מה שאמרו לכו"ע מותר היינו רבי שמעון ורבי יהודה, שאף רבי יהודה לא אוסר רק במקום שאפשר להימנע ממנו. אבל במקום שאי אפשר מודה שמותר. תוס' (ד"ה לא). (עה) **ומדובר** באופן שאינו פסיק רישיה, ואין לומר שמדובר בגרירה של כלים שאינו אלא חופר כלאחר יד ואסור רק מדרבנן ולכן מותר גם בפסיק רישיה, שבסמוך הוכיחו ממעילה וכלאים שהם איסורים דאורייתא. וכן מה שמוזכר כאן לא אפשר היינו שלא אפשר כדרכו אלא בטורח גדול, כגון שלשול האומנים בקופות. תוס' (שם). (עו) **ומה** שאמרו בכתובות (ה:) שלרבי יהודה אסור לבעול בתחילה בשבת אף שהוא לא אפשר ולא מתכוין, היינו לדעת רבי ירמיה שאוסר לדעת רבי יהודה לגרור כלים גדולים אף שהוא לא אפשר. תוס' (שם). ומה שגרסו בשבת שלעולא מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון היא בספסלים קטנים, אבל בגדולים לכו"ע אסור, הוא טעות, שהרי מבואר כאן בסוגיא שלכו"ע לא אפשר יותר קל מאשר אפשר. תוס' (ד"ה אביי). (עז) **אף** שבמעילה לא הוזכר אכילה, מכל מקום שלא כדרך הנאתו מותר, כיון שלמדים 'חטא' 'חטא' מתרומה שכתוב בה אכילה. ומה שאסרו בע"ז (מח:) לשבת בצילו של אשירה, א. אשירה עשויה לצל והוא דרך הנאתו. ב. בעבודה זרה לא הוזכר אכילה, ולכן אסור גם שלא כדרך הנאה. תוס' (ד"ה שאני). (עח) **היה** יכול להעמיד כרבי שמעון, שלדבריו הכל תלוי בכוונה ואף אם לא אפשר אסור. תוס' (ד"ה והא). (עט) **רש"י** (ד"ה אין בהן). ואף שלגבי גרירת ספסל בשבת אסר רבא אף שהוא רק איסור דרבנן, יש לומר שכאן שהוא לצורך כגון לתקן בית קדשי הקדשים, מסתבר שלא יהיה אסור אפילו מדרבנן. תוס' (ד"ה ותסברא). (פ) **קשה**, איך היתה אשה בוררת חיטים לאור של בית השואבה (סוכה נג.), הרי שמן ופתילה של קודש היו. תוס' (ד"ה מעילה). (פא) **היינו** להתקרב לעזרה להריח יותר, אבל במקומו מותר להריח, וכמו שאמרו (יומא לט:) לא היתה כלה צריכה להתבשם בירושלים מפני ריח הקטורת. תוס' (ד"ה לאותן). (פב) **והוצרכו** לשני מיעוטים, משום שאם היה כתוב רק מיעוט אחד היינו ממעטים רק דבר שפחות מסתבר לאסור. תוס' (ד"ה כתיב). (פג) **בתוספתא** שנינו דין זה לענין פרה אדומה. תוס' (ד"ה הכניסה). (פד) **אף** שלא נוח לו בזה שמפסיד פרה שדמיה יקרים, כיון שאם היתה כשירה היה נוח לו, נחשב עבודה. וכשהכניסה לרבקה ודשה אין נוח לו בזה אף לולי מה שהיא נפסלת, א. כיון שאינו מרויח מהדישה ובין כך התבואה נידושה מאליה. ב. סתם פרה אדומה היא עגלה צעירה, ומסתבר שאין אדם רוצה להטריחה. ומה ששנינו שעלה עליה זכר פסולה, ואילו לגבי פרה מעוברת שנינו (פרה פ"ב מ"א) שלרבי אליעזר היא כשירה ולחכמים פסולה, צריך לומר, א. המשנה כאן היא כדעת חכמים. ב. מדובר שרואה בשעת עליה ונוח לו בזה. ואף שאמרו בסוטה (מו.) שעול פוסל גם שלא בשעת עבודה ושאר דברים אין פוסלים אלא בשעת עבודה, מה שהזכר עולה עליה נחשב עבודה. תוס' (ד"ה עלה). (פה) **ולמדים** דין זה בפרה אדומה בגזירה שוה 'עול' 'עול' מעגלה ערופה. רש"י (ד"ה עובד).

תנו רבנן, תנור **חדש** שהסיקו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם, יותץ(פו) [כיון שעל ידי היסק זה מתקיים התנור]. ואם הוא **ישן**, יצנן את התנור ולא יהנה מהיסק זה(פז). ובדיעבד אם אפה בו פת, **לרבי** הפת אסורה, משום שיש שבח עצים בפת, **ולחכמים** הפת מותרת, כיון שאין שבח עצים בפת. ואם בישל על גבי גחלים לדברי הכל הפת מותרת, כיון שנהנה לאחר שכבר כלה האיסור(פח). **ומקשינן**, מדתניא בין **חדש** ובין ישן **יוצן. ומתרצינן, להו"א**, הברייתא ששנינו שתנור חדש יותץ היא דעת **רבי** שסובר שיש שבח עצים בפת, והברייתא ששנינו שיוצן היא דעת **חכמים. ודחינן**, שאפילו **לרבי** יש להתיר משום שזה וזה גורם מותר(פט) [שיש צירוף של עצי איסור שגמרו את התנור עם עצי היתר שאופה בהם הפת]. **למסקנא, לרבי אליעזר** שסובר שזה וזה גורם אסור יותץ, **ולחכמים** שאין שבח עצים בפת די בצינון.

המקור שלרבי אליעזר זה וזה גורם אסור, להו"א, מדתנן, שאור של חולין ושל תרומה שנפלו לתוך עיסת חולין ואין בכל אחד לחוד כדי להחמיץ והצטרפו והחמיצו, **לרבי אליעזר** הולכים אחר האחרון, **ולחכמים**, בין נפל איסור תחילה בין נפל בסוף אינו אוסר עד שיהיה בתרומה לבדה כדי להחמיץ(צ). ופירש **אביי, שלרבי אליעזר** מה שאם נפל של חולין אחרון מותר הוא רק בקדם וסילק את התרומה מיד אחר נפילת ההיתר ובשעת ההחמצה היה רק ההיתר, אבל אם לא סילק את התרומה אסור, לפי שזה וזה גורם אסור. **ודחינן**, שיתכן שאין זו כוונתו של **רבי אליעזר**, אלא שסובר שהולכים אחר גמר המעשה ודנים לפי נפילת האחרון, ולכך אם החולין נפל בסוף מותר אף אם לא הוציא את התרומה, ואם נפלו בבת אחת שאין כאן גמר באיסור יתכן שזה וזה גורם מותר.

דף כז

למסקנא, מדתנן, נטל עצים מאשירה, הרי הם אסורים בהנאה. הסיק מהם תנור, **חדש**, יותץ. **ישן**, יוצן. אפה בו פת, אסורה בהנאה. ואם התערב כיכר זה בכיכרות היתר(צא), **לת"ק**, כולם אסורים בהנאה, **ולרבי אליעזר**, יוליך הנאת דמי עצים לים המלח והכיכרות מותרים באכילה. [אמרו לו, אין פדיון לעבודה זרה]. הרי **שלרבי אליעזר** הכיכרות שנאפו בתנור החדש אסורים בהנאה משום שזה וזה גורם אסור(צב). ואין לדחות שחומרא זו נאמרה רק לענין עבודה זרה, **א.** שא"כ כאיזה תנא נעמיד את הברייתא לעיל שנאמרה לענין ערלה וכלאי הכרם. **ב.** ששנינו ברייתא להדיא, שכן היה **רבי אליעזר** אוסר בכל איסורים שבתורה(צג).

בביאור דעת **רבי הסתפק אביי**, האם אוסר את הפת משום **שזה וזה גורם אסור**, ואף בתנור חדש יותץ, או שאוסר רק פת משום **שיש שבח עצים בפת.** ואם נאמר שאוסר רק משום שבח עצים בפת אבל זה וזה גורם מותר, **קערות כוסות וצלוחיות** שהסיקן היסק ראשון בעצי איסור אסור להשתמש בהם, כיון שיש בהם שבח עצים והשתמש בהם ללא גורם נוסף. **ובתנור** חדש, **לרבי** מותר כיון שעיקר השימוש בהם הוא בבישול שנעשה אח"כ עם עצי היתר, **ולרבי אליעזר** אסור. **ובקדירה, ללישנא קמא, לרבי** מותר משום שזה וזה גורם מותר, **ולרבי אליעזר** אסור. **וללישנא בתרא**, אף **לרבי** אסור, כיון שהתבשיל נכנס לקדירה לפני הנחת עצי ההיתר, ונמצא נהנה מהאיסור ללא גורם היתר, אבל בתנור אין נותנים את הפת אלא אחר הסקה, ונמצא שהנאתו גם על ידי היתר.

רב יוסף בשם **רב יהודה** בשם **שמואל** שנה, **שאם אפה פת** בתנור חדש שהסיקו בקליפי ערלה, **לרבי מותר, ולחכמים אסור.** ואף ששנינו לעיל בברייתא להיפך, **צריך לומר, א. לשמואל** היתה גירסא הפוכה. **ב.** בעלמא קיימא לן הלכה **כרבי** רק מחבירו ולא מחבריו, ואילו כאן סבר שהלכה כמותו גם מחבריו שיש שבח עצים בפת(צד), לכן שנה **שלחכמים** אסור כדי שינקטו כן להלכה(צה).

שנינו בברייתא שאם אפה פת על גבי גחלים של עצי איסור, הפת מותרת. **ונחלקו רב יהודה** בשם **שמואל ורבי חייא בר אשי** בשם **רבי יוחנן** האם ההיתר הוא **בגחלים עוממות** [-כבויות], אבל בגחלים לוחשות [-בוערות] הפת אסורה שיש שבח עצים בפת, או שההיתר הוא **גם בגחלים לוחשות, ורבי** אסר רק כשאפה את הפת כנגד האש ממש שהאיסור בעין, **וחכמים** מתירים אף באופן זה(צו). ולשיטתם אמר **רב אמי בר חמא**, שמצינו איסור הנאה מעצי איסור **בעשה מהם כיסא לישב עליו** [אבל בהבערה אין הנאה אלא לאחר ביעורו או בשעת ביעורו, ומותר].

רב חסדא אמר **לרמי בר חמא** שאף לדעת **חכמים** שמתירים פת שנאפתה בעצי איסור, אם אפה בעצי הקדש הפת אסורה. **והטעם**, פירש **רבא**, לפי שערלה בטלה במאתים והקדש אינו בטל אפילו באלף(צז). אלא שתמה, כיון שהמסיק מעל, הרי יצאו העצים לחולין והפת מותרת. **ופירש רב פפא** שמדובר בעצים שהקדישם כדי לקנות בדמיהם שלמים, שאינם יוצאים לחולין כיון שאינם בני מעילה [כיון שהכל לבעלים(צח), ואינם נקראים קדשי ה'], **וכדעת רבי יהודה** שסובר שהקדש מתחלל רק בשוגג ולא במזיד, כיון שאין קרבן מעילה במזיד, ולכן גם שלמים אפילו בשוגג שאינם בני מעילה אינם יוצאים לחולין.

תניא, **כל הנשרפים אפרם מותר חוץ מעצי אשירה**(צט), **ואפר הקדש לעולם אסור**(ק). ואף שאמר **רבא** שכיון שמעל המסיק יצאו עצי ההקדש לחולין(קא), **רמי בר חמא** פירש, שמדובר בעצי הקדש שנשרפו מאליהם ולא נעשתה בהם מעילה. **רב שמעיה** פירש, שמדובר באפר תרומת הדשן שאינו יוצא לחולין, דכתיב 'ושמו' [בנחת, כולו] שלא יתפזר, לפי שטעון גניזה.

תניא, **לרבי יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה. המקור לזה**

א. קל וחומר מנותר שאינו בבל יראה ובל ימצא וטעון שריפה, וכל שכן חמץ. **אמרו לו חכמים**, שאין זו חומרא אלא קולא, שהרי אם לא ימצא עצים ימנע מלשרוף, והתורה אמרה 'תשביתו שאור מבתיכם' בכל דבר שאפשר להשביתו(קב).

(פו) **משום** שסובר שיש שבח עצים בתנור, וזה וזה גורם אסור. וזהו דווקא באיסורי הנאה, אבל המבשל בשבת בשוגג יאכל ואין אומרים שיש שבח מוקצה [-הגחלים] בפת. תוס' (ד"ה חדש). (פז) **ואף** דקיימא לן זה וזה גורם מותר, כיון שאינו מפסיד אלא איסור הנאה מהיסק זה הצריכו צינון. תוס' (ד"ה בין - השני). (פח) **ודווקא** בדיעבד. ואף שכל הנשרפים אפרם מותר אפילו לכתחילה, יש לחלק בין אפר לגחלים. תוס' (ד"ה בישלה). (פט) **ואף** שאינו מותר רק בדיעבד, שבירת התנור נחשבת לדיעבד, שהרי התנור נפסד. תוס' (ד"ה בין - הראשון). (צ) **אבל** אם אין בו כדי להחמיץ אלא בצירוף ההיתר מותר. ומה שאמרו בתמורה שאם נפלה שאור תרומה לעיסה אחת ואח"כ נפל מעיסה זו לעיסה אחרת אסורה, מדובר שאין בעיסה הראשונה כדי להחמיץ ובשאור יש בו כדי להחמיץ, שנמצא שהחמיצה רק ע"י התרומה. תוס' (ד"ה עד). (צא) **אין** לגרוס שאלו התערבו באחרות, שבסדר המשנה לא גרסו. תוס' (ד"ה נתערבו). (צב) **וגם** ת"ק סובר כן, אלא שלא הוזכר שמו, ולכן נקטו רבי אליעזר והכוונה לר"א ומחלוקתו. רש"י. (ד"ה יוליך). (צג) **משמע** שרבי אליעזר סובר כן בכל מקום. וקשה שבתמורה (ל:) אמר רב הונא בר חנינא שלרבי אליעזר זה וזה גורם מותר. תוס' (ד"ה וכן). (צד) **אבל** אינו אוסר משום זה וזה גורם, שהרי שמואל פוסק בע"ז (מט.) כרבי יוסי שזה וזה גורם מותר. תוס' (ד"ה ובבא). (צה) **וכן** כדי שלא ילמדו מכאן להורות כרבי אפילו מחבריו. רש"י (ד"ה ואי בעית). (צו) **משום** שנחשב כשלהבת הבאה מן הגחלים. ומכל מקום בעצים המשמשים להאיר אינו נחשב הנאה אחר ביעורן [כגון לענין שביעית שאסור רק בדבר שהנאתו וביעורו שווה], שהרי גם באכילה אין ההנאה והביעור שוים לגמרי, ודווקא שאר עצים שהנאתן אחר שנעשו גחלים לגמרי נתמעטו לענין שביעית. ולרבי אין אוסרים שאר עצים בשביעית, לפי ששאר עצים רוב ההנאה באה אחר הביעור. אך קשה למ"ד שרבי אסר כשהן לוחשות, למה לא אסר בכל העצים בשביעית, הרי אינם נחשבים כמבוערים כשהגחלים לוחשות ואז הוא עיקר ההנאה מהם, וא"כ הנאתם וביעורם שוה. תוס' (ד"ה מכלל). (צז) **קשה** מה החומרא בזה, הרי הטעם שאינו בטל הוא משום שיש לו מתירים ע"י חילול, ובכה"ג אינו בטל אפילו באיסור קל מדרבנן. תוס' (ד"ה הקדש). (צח) **ואין** לגבוה מהם אלא אימורים לאחר זריקה, ומ"מ אסור ליהנות מהם. והוא הדין שיכל להעמיד שהשתמש בהם במזיד שאז אינו יוצא לחולין, אלא שהלשון 'הסיקו' משמע אף בשוגג. רש"י (ד"ה ואליבא). וגם אין רגילות להשתמש בקדשים במזיד. תוס' (ד"ה בעצי). (צט) **קשה**, למה אינה כעבודה זרה שנשברה מאליה שהיא מותרת, שהרי מדובר באשירה של נכרי ולא של ישראל, כמבואר בתמורה (לד.). תוס' (ד"ה חוץ). (ק) **ובאשירה** לא נקט שאסורה לעולם, לפי שיש לה היתר אם שורפה עכו"ם ובטלה, אבל בהקדש אין ביטול כלל. רש"י (ד"ה ואפר). (קא) **יכלו** לתרץ שמדובר בעצי שלמים שאין בהם מעילה. תוס' (ד"ה ורמינהו). (קב) **ואף** שאמרו לעיל (יב:) שבשעת ביעורו אף לרבי יהודה השבתתו בכל דבר, מכל מקום הוא קולא ביוצא בשיירה בתוך שלשים, שאם אין לו עצים לא יבערנו. רש"י (ד"ה שאם).

ב. במה מצינו מנותר שאסור באכילה והנאה וענוש כרת וטעון שריפה, אף חמץ שאסור באכילה והנאה וענוש כרת טעון שריפה(קג) [ולכן אין לפרוך מנבלה שאינה אסורה בהנאה, ומשור הנסקל שאינו ענוש כרת]. **ודחו חכמים**, שמצינו בחלבו של שור הנסקל, שאסור באכילה והנאה וענוש כרת, ואינו טעון שריפה(קד).

ג. במה מצינו מנותר(קה) שישנו ב'בל תותירו' וטעון שריפה, אף חמץ שהוא ב'בל יראה' טעון שריפה(קו). **ודחו חכמים** שמצינו אשם תלוי וחטאת העוף הבאה על ספק(קז) שישנם בבל תותירו, ולשיטת **רבי יהודה** יהיה דינם בקבורה(קח), **ושתק רבי יהודה**. אמנם לדעת **חכמים** שדינם בשריפה, לא ניפרכו דבריו(קט). אמר **רב יוסף** שהוא משל לכף שחקקה הנגר, ובה נשרפת לשונו כשאוכל חרדל. **ואביי** המשילו לנגר שעושה סד להניח בו רגלי האסירים, ולימים גנב ונמצא משתלם עונשו ממעשה ידיו. **ורבא** המשילו ליוצר חיצים שנהרג על ידי חיציו.

דף כח

שנינו במתני' **שלחכמים ביעור חמץ** הוא אף על ידי שמפרר וזורה לרוח **או מטיל לים**. וכן שנינו לענין **איבוד עבודה זרה**, **שלרבי יוסי** שוחק וזורה לרוח או מטיל לים(קי). **לרבה** לענין **עבודה זרה** שזורקה לים המלח שאין ספינה עוברת שם, אין צריך לשחוק קודם שזורקה [ורק אם משליכה לשאר נהרות צריך שחיקה], אבל לענין **חמץ** שזורקו לשאר נהרות שספינות עוברות שם, יש לחוש שימצאוהו אנשים ויכשלו בו, ולכך צריך לפרר קודם שזורק לים(קיא). **לרב יוסף**, **עבודה זרה** שאינה נמסה במים צריכה שחיקה(קיב), **וחמץ** שנמס במים אין צריך לפררו, ואכן אם יש לו שק חיטים שהחמיצו שאינם נמסים במים, צריך לנער את השק ולפזרם על פני המים, כדי שלא יוכל אדם ללקטם.

מתני': חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה, ושל ישראל אסור בהנאה, משום שנאמר 'לא יראה לך שאור'.

גמ': **תניא, שלש שיטות בדין חמץ לפני ולאחר זמנו**

א. לרבי יהודה, לפני זמנו [-משש שעות עד שתחשך] או לאחר זמנו [-משעבר הפסח] עובר עליו בלאו ואינו ענוש כרת. ובתוך זמנו [-במועד] עובר בלאו וכרת. **והמקור לשלשה זמנים אלו**, לפי שנאמרו שלשה פסוקים 'לא יאכל חמץ' 'וכל מחמצת לא תאכלו' 'לא תאכל עליו חמץ' [משעת שחיטת הפסח], ומשעה שאסור באכילה אסור בהנאה(קיג).

ב. לרבי שמעון, חמץ לפני זמנו ולאחר זמנו אינו עובר עליו(קיד), **ותוך זמנו עובר בלאו וכרת. והכתוב 'כל מחמצת' נדרש לחייב על חמץ שנתחמץ מחמת דבר אחר**(קטו) [**ורבי יהודה** דרש דין זה ממה שנכתב בלשון 'מחמצת']. והכתוב 'לא יאכל חמץ' נדרש ללמד שבפסח מצרים לא נהג איסור חמץ רק יום אחד, משום שסמך הכתוב 'לא יאכל חמץ' ל'היום אתם יוצאים', וכן דרש **רבי יוסי הגלילי** בברייתא [**ורבי יהודה** סובר, **א.** שדבר זה שנוהג רק יום אחד נדרש ממה שסמך הכתוב ל'היום'. **ב. רבי יהודה** אינו דורש סמוכין, ולשיטתו פסח מצרים נהג שבעה ימים].

ג. לרבי יוסי הגלילי, אפילו בתוך זמנו מותר בהנאה.

רבי שמעון הוכיח כדבריו מן הכתוב 'לא תאכל עליו חמץ תאכל עליו מצות', הקיש חמץ למצה שאין איסור לאכול חמץ אלא בשעה שיש מצוה לאכול מצה(קטז). **ולרבי יהודה**, הכתוב בא להקיש מצה לחמץ, שאף בזמן שאין פסח יש חיוב לאכול מצה, כשם שמוזהרים מאכילת חמץ. **ולרבי שמעון** דבר זה נלמד מייתור הכתוב 'בערב תאכלו מצות'(קיז) [שהרי כבר נאמר 'על מצות ומרורים יאכלוהו'], **ורבי יהודה סובר** שפסוק זה **נצרך** לטמא ושהיה בדרך רחוקה, שאף שאינם עושים פסח חייבים באכילת מצה. **ורבי שמעון סובר** שאין צריך לזה ריבוי, שכן לא גרע מערל(קיח) ובן נכר(קיט) שנאמר בהם 'וכל ערל לא יאכל בו', ודרשינן קרבן פסח אינו אוכל אבל אוכל מצה ומרור. **ולרבי יהודה** הכתוב ריבה דין זה בערל ובן נכר וגם בטמא ושהיה בדרך רחוקה, אף שאפשר ללמוד זה מזה(קכ).

דף כט

ומשנתינו ששנינו שחמץ של ישראל אחר הפסח אסור בהנאה, ושל נכרי מותר בהנאה, לרב אחא בר יעקב היא כדעת **רבי יהודה**, ולא אסר אחר הפסח אלא חמץ של ישראל, אבל חמץ של נכרי מותר באכילה אפילו בפסח(קכא), שלמדים גזירה שוה 'שאור' שנאמר לענין אכילה מ'שאור' שנאמר ב'לא יראה', שכמו שלגבי ראיה לא נאסר לראות של אחרים וגבוה, אף לענין אכילה מותר. והכתוב 'לא יראה לך' ששנה התנא

(קג) **אף** למ"ד (לעיל כד.) שמיעט מכתוב זה שדווקא נותר בשריפה ולא דבר אחר, אין למעט אלא שאר איסורים, אבל חמץ שדומה לנותר שהוא בכרת ובבל תותירו לא נתמעט. תוס' (ד"ה מה). (קד) **ואין** ללמוד מנותר שיהיה בשריפה, משום שאינו דומה לנותר שהוא בבל תותירו. תוס' (ד"ה חלבו). (קה) **מה** שנקט התנא שהוא לימוד חדש, אף שלמד במה מצינו כמו הלימוד הקודם, היינו משום שאין צריך להשוותם לענין איסור אכילה הנאה וכרת, אלא לענין בל תותירו לחוד. תוס' (ד"ה חזר). (קו) **ובלימוד** הראשון שלמד רבי יהודה חמץ בקל וחומר מנותר שאינו בבל יראה, ולא דימה בל תותירו לבל יראה כמו בלימוד זה, היינו משום שאינו חמור כחמץ שעובר בכל שעה בבל יראה, משא"כ נותר מיד כשהותיר עובר, ושוב אינו עובר. תוס' (ד"ה וחמץ). (קז) **שאינה** נאכלת משום שיתכן שהיא חולין, וע"י מליקתה היא נעשית נבילה. רש"י (ד"ה חטאת). (קח) **טעמו** של רבי יהודה משום שנאמר 'כי קודש **הוא**', הוא בשריפה ואין חטאת עוף ואשם תלוי בשריפה. תוס' (ד"ה ואתה). (קט) **ומטעם** זה הלכה כרבי יהודה שלמד במה מצינו, והפירכא אינה אלא לשיטתו, אבל לדידן שאשם תלוי וחטאת העוף בשריפה אין פירכא, וכן סתם התנא בתמורה (לג:). תוס' (ד"ה אין). ומכל מקום חכמים לא למדו חמץ מנותר, משום שמשמע להם שנותר בשריפה ואין שאר איסורים שבתורה בשריפה. תוס' (ד"ה אמרו). (קי) **ב'** פירושים. **א.** דעת חכמים במשנתנו היא כרבי יוסי. **ב.** חכמים יכולים לסבור כחכמים שחלקו על רבי יוסי וסוברים שאסור לשחוק ולזרות לרוח, כיון שהיא נעשית זבל ומגדל צמחים, וכתיב 'ולא ידבק בידך', והיינו משום שלענין עבודה זרה לא נאמר בכתוב אכילה, ולכן אסור אפילו שלא כדרך הנאה, אבל בחמץ שכתוב 'לא יאכל' אינו אסור אלא כדרך הנאה, ובאופן שיזרוק לרוח ויגדל צמחים אינו דרך הנאה. תוס' (ד"ה ותנן). (קיא) **והיינו** משום שהתנא שנה בכל מקום שחמץ זורקו לים סתם, ואילו לענין עבודה זרה שנה ים המלח, ואכן אם רוצה יכול להשליכה לשאר נהרות אחר שחיקה. תוס' (ד"ה חמץ). (קיב) **ומכל** מקום זהו דווקא כשמשליך לשאר נהרות ולא לים המלח [שהרי בכל מקום שהוזכר במשנה שיש להוליך הנאה לים המלח לא הוזכר שצריך שחיקה, ואין לומר שכוונת התנא שצריך להשליך דווקא לים המלח ובשאר נהרות אין מועיל שחיקה, שמצינו בכמה מקומות שמועיל להשליך לנהר]. אלא שלרבה סתם 'ים' המוזכר בע"ז היינו ים המלח, ולרב יוסף היינו שאר נהרות, והביאו ראיה לרב יוסף מברייתא שסתם ים אינו ים המלח. ונמצא שרבה ורב יוסף נחלקו רק לענין חמץ. ואין להקשות לחכמים שסוברים שאין מועיל שוחק וזורה לרוח כיון שהוא מגדל צמחים, וכן אין מועיל שחיקה בשאר נהרות משום שהמים מוליכים אותו על גדות הנהר, וכי כל שעה יוליך לים המלח, שאף לשיטתם יכול לשחוק ולזרות במקום שאינו מגדל צמחים. תוס' (ד"ה ע"ז). (קיג) **אף** לחזקיה שסובר שמ'לא תאכל' אין ללמוד איסור הנאה, כיון שבאחד מהפסוקים 'לא יאכל' כולל איסור הנאה, מסתבר שגם בשאר הפסוקים שמדברים על שאר הזמנים כולל גם הנאה. תוס' (ד"ה וחד). (קיד) **ומכל** מקום אסור באכילה משום עשה של תשביתו שחל משעה שישית, דכתיב 'אך' ומשמע שיש להשביתו שלא כדרך הנאה דהיינו אכילה, אבל יכול להסיקו תחת תבשילו. ומה ששורפים את החמץ בשעה שישית ואין אומרים שיסיקו תחת תבשילו מעט מעט עד הלילה, משום שגוזרים שמא יבא לאוכלו, ומטעם זה גם לרבי יוסי שמתיר בהנאה אסור להסיקו תחת תבשילו. תוס' (ד"ה רבי). (קטו) **היינו** מדבר שאינו ממין הבצק כגון משמרי יין [ואינו דומה לעיסה שנילושה ביין שאין בה כרת אלא לאו], אבל חמץ שנתחמץ ע"י שאור נחשב יותר חמץ מאשר נתחמץ מאליו. תוס' (ד"ה מחמת). (קטז) **קשה**, לדעת רבי שמעון למה הוצרך הכתוב לומר שאין איסור לאכול חמץ אלא בשעה שיש מצוה לאכול מצה הרי אין ריבוי בכתוב לאסור חמץ קודם הפסח. תוס' (ד"ה אם כן). (קיז) **קשה**, שבקידושין (לז:) דרשו דין זה מ'מושבותיכם', ואינו לא כרבי יהודה ולא כרבי שמעון. ועוד, שרב אחא בר יעקב שסובר שמתו אחיו מחמת מילה. רש"י (ד"ה ערל). ופסול גם לאכול תרומה, שביבמות (ע.) למדו בגזירה שוה תרומה מפסח. ומה שהסתפקו שם אם ערל קטן יכולים לסוכו בשמן של תרומה, היינו בערל שלא הגיע זמנו למול, שאינו חייב במילה. וטומטום דינו כערל אף שאין חייבים למולו, שכל שכיוצא בו חייבים נחשב ערל. תוס' (ד"ה ערל). (קיט) **מה** שהוצרך הכתוב להשמיענו שבן נכר שהוא מומר חייב לאכול מצה, היינו באופן שהיה מומר בשעת שחיטת הפסח ועשה תשובה, שאף שאינו אוכל פסח לפי שאינו נאכל אלא למנוייו, חייב לאכול מצה ומרור. תוס' (ד"ה כל). (קכ) **אף** שיש עוד פסוקים שמוזכר בהם מצוות מצה, אין ללמוד משם אלא שאסור לאכול חמץ, ואם רוצה לאכול יאכל מצה, שהרי בכל הפסוקים מוזכר אכילת מצה שבעה ימים, וחובת מצה אינו אלא בלילה הראשון, אבל בפסוק זה הוקש מצה לפסח לקובעו חובה בזמן הזה, ומ'עליו' למדים חיוב אכילת מצה בלילה הראשון. רש"י (ד"ה כתיב). (קכא) **רש"י** (ד"ה ויליף). ונקשה, שלא יתכן שבשעה שיאכל את החמץ יהיה שייך לגוי, שאף אם גזל ממנו הרי הוא חייב באחריותו. ונראה לריב"א שהכוונה היא שמותר בפסח **בהנאה**. ולענין הקדש יש לומר שלא מיעט הכתוב אלא שאין אסור בהנאה משום חמץ, אבל מ"מ אסור בהנאה משום שהוא של הקדש. תוס' (ד"ה בדין).

לא נשנה על איסור חמץ של ישראל אחר הפסח שהובא בסיפא, אלא על היתר חמץ של נכרי שהוא מותר בראיה בפסח, ולכן מותר גם באכילה. **לרבא**, היא כדעת **רבי שמעון** שמדאורייתא אין איסור חמץ לאחר זמנו, אלא שקנסו חכמים חמצו של ישראל כיון שעבר על 'לא יראה', אבל חמצו של נכרי שלא עבר עליו מותר. אבל לדעת **רבי יהודה** שיש איסור על חמץ לאחר זמנו, אף האוכל חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח לוקה עליו, לפי שאין למדים איסור אכילה מאיסור ראיה, ונחלק על **רב אחא בר יעקב** שלמד בגזירה שוה אכילה מראיה. ולהלן יתבאר **שרב אחא** חזר בו.

תניא, **האוכל חמץ של הקדש במועד, לת"ק חייב קרבן מעילה, ויש אומרים** שלא מעל. **ומצינו כמה ביאורים במחלוקתם.**

א. לרבי יוחנן, ברייתא זו סוברת **כרבי שמעון** שחמץ לאחר הפסח מותר, ולכן ת"ק סובר שחייב משום שהפסיד ממון להקדש(קכב), **והיש אומרים** סוברים **כרבי נחוניא בן הקנה** שחיוב כרת פוטר(קכג) מן התשלומים(קכד).

ב. לרב יוסף, ת"ק **ויש אומרים** סוברים **כרבי יוסי הגלילי** שחמץ מותר בהנאה אף **בתוך הפסח** [שכן לדעת **רבי שמעון** אין לחייב בתשלומים בחמץ בפסח, כיון שעתה אין אפשרות להשתמש בו, ואין זה אלא דבר הגורם לממון שאינו נחשב ממון], ת"ק סובר שפודים קדשים להאכילם לכלבים, ונמצא שהפסיד ממון להקדש בפסח [ואינו סובר **כרבי נחוניא**], **ויש אומרים** סוברים שאין פודים(קכה), ונמצא שאינו שוה ממון להקדש(קכו).

ג. לרב אחא בר רבא בשם רב יוסף, לכו"ע אין פודים קדשים להאכילם לכלבים, וסוברים **כרבי שמעון**, ונחלקו בדין דבר הגורם לממון האם הוא נחשב כממון, לת"ק נחשב כממון ומעל, **וליש אומרים** אינו נחשב ממון.

ד. לרב אחא בר יעקב, לכו"ע דבר הגורם לממון כממון, ת"ק סובר **כרבי שמעון** שחמץ שעבר עליו הפסח מותר בהנאה, **ויש אומרים** סוברים **כרבי יהודה** שאסור בהנאה, ואין כאן גורם לממון שכן אפילו אם יפדה הוא אסור בהנאה(קכז). **ומכאן מוכח שרב אחא בר יעקב** חזר בו ממה שאמר **שלרבי יהודה** חמץ של הקדש שאין בו איסור ראיה מותר גם בפסח(קכח).

ה. לרב אשי לכו"ע אין פודים קדשים להאכילם לכלבים ודבר הגורם לממון אינו כממון, ת"ק סובר **כרבי יוסי הגלילי** שחמץ בפסח מותר בהנאה, ויכול לפדותו להסיק תחת תבשילו(קכט), **ויש אומרים** סוברים **כחכמים** שאסור בהנאה, וא"כ אינו שוה ממון.

סוגיית תערובת חמץ

א. לדעת **רב**, חמץ שנתערב **בזמנו** [-בפסח], בין שנתערב במינו בין שלא במינו אסור אפילו במשהו. והיינו משום שסובר שכל איסורים שבתורה שנתערבו במינם שיעורם במשהו, ושלא במינו בנותן טעם, ומשום חומרת איסור חמץ שהוא בכרת ואין בדלים ממנו כל השנה, גזר **רב** שלא במינו אטו מינו.

נתערב **שלא בזמנו** [לאחר פסח], **במינו** אסור במשהו, כדעת **רבי יהודה** שחמץ לאחר הפסח אסור מן התורה, ודינו כשאר איסורים שנתערבו במינם ששיעורם במשהו, אבל **שלא במינו** שיעורו בנותן טעם, ולא גזרו אינו מינו אטו מינו כיון שאין בו כרת.

ב. לשמואל, בזמנו, אם נתערב במינו שיעורו במשהו, לפי שסובר שכל איסורים שבתורה שנתערבו במינם שיעורם במשהו, ושלא במינו בנותן טעם כשאר איסורים, ולא גוזרים אינו מינו אטו מינו.

שלא בזמנו, בין במינו בין שלא במינו מותר, כדעת **רבי שמעון** שחמץ שעבר עליו הפסח מותר.

ג. לרבי יוחנן, בזמנו, בין במינו בין שלא במינו בנותן טעם, לפי שסובר שכל איסורים שבתורה שנתערבו בין במינם ובין שלא במינם בנותן טעם.

שלא בזמנו, בין במינו בין שלא במינו מותר, כדעת **רבי שמעון**.

דף ל

ולהלכה פסק רבא, **שבזמנו** אף שלא במינו אסור במשהו כדעת **רב**(קל), **ושלא בזמנו** מותר כדעת **שמואל ורבי יוחנן**. ואף **שרבא** עצמו אמר (לעיל כט.) שגם **לרבי שמעון** קנסו בחמץ שעבר עליו הפסח, היינו דווקא בחמץ בעין, אבל **בתערובת** לא קנסו [וכיון שפסק **כרבי שמעון** אמר שמיד לאחר הפסח מותר לקנות מנכרי חמץ שעבר עליו הפסח].

קדירות חרס הבלועות מחמץ, לרב ישברו [משום שסובר **כרבי יהודה** שחמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה אפילו במשהו, וסובר שנותן טעם לפגם אסור(קלא)],

(קכב) **ואף** שקנסו חכמים שלא ליהנות מחמץ שעבר עליו הפסח, היינו דווקא חמץ של הדיוט, אבל של הקדש שמותר להשהותו, יכולים למכרו לאחר הפסח לישראל. רש"י (ד"ה מעל). (קכג) **וכיון** שפטור מקרן אין חומש וקרבן מעילה. רש"י (ד"ה ויש אומרים). ואף שמצינו בשבת (צד.) שהמוציא אוכלים בכלי ושגג באוכלים והזיד בכלי חייב על האוכלים חטאת ועל הכלי סקילה, הרי שדין קם ליה בדרבה מיניה אינו פוטר מקרבן, מכל מקום כאן כיון שפטור מקרן וחומש פטור מקרבן, שאין אשם מעילות בא בלא קרן וחומש. תוס' (ד"ה רבי). (קכד) **והמקור** לפטור תשלומים מדכתיב 'ולא יהיה אסון ענוש יענש', שמשמע שאם יהיה אסון פטור מתשלומים, וגם כרת נחשב לאסון שנאמר 'וקרהו אסון'. ואף שרבי נחוניא פטר רק במזיד שהוא חייב כרת ומעילה אינה אלא בשוגג, יתכן שלגבי החמץ היה מזיד, ולגבי הקדש היה שוגג. רש"י (ד"ה את יוה"כ). **ותוס'** (ד"ה מאן וד"ה רבי) פירשו, שסוגיין כחזקיה שסובר שחייבי מיתות שוגגים פטורים מתשלומים. ואף שמצינו (להלן לג.) שלרבי הזיד במעילה במיתה ומ"מ בשוגג חייב בתשלומי מעילה, יש לומר, א. שסוגיין כחכמים שסוברים שהזיד במעילה באזהרה. ב. אף שלענין מיתה בידי שמים גילה הכתוב שבשוגג אינו נפטר, לענין כרת שלא גילה הכתוב דינו כשאר מיתות בי"ד. ומ"מ לענין אכילת תרומת חמץ בפסח אינו פטור מתשלומים אף שחמץ בכרת, כיון שתשלומי תרומה אינם עונש אלא כפרה, וכמו ששנינו במשנה שאף אם הכהן רוצה למחול עליהם אינו יכול. (קכה) **ונחלקו** בזה תנאים בתמורה (לא.) האם דורשים מ'ואכלת' ולא לכלבים, או שממעטים מפסוק זה רק גיזה וחלב. רש"י (ד"ה ומאן). ואף שמבואר בבכורות (יד:) שלא נחלקו אלא כשקדושים קדושת הגוף, ואילו כאן משמע שנחלקו גם בקדושת דמים, מכל מקום מדרבנן אסור גם קדושת דמים, ויש בכוחם להפקיע מעילה, שכיון שאמרו שאין פודים אינו שוה כלום. תוס' (ד"ה אין פודין את). (קכו) **אף** שלאחר שריפה שנעשה אפר יכול לפדותו ומותר בהנאה [ובפרט למ"ד שדבר הגורם לממון כממון], מ"מ כמו שהוא עכשיו אינו שוה כלום. ומטעם זה אין מקדשים אשה באיסורי הנאה אף שאפרן מותר. אך קשה שהוא ראוי בעין שלא כדרך הנאה. עוד יש לומר שאין מקדשים בו כיון שכשיהיה אפר לא יהיה שוה פרוטה.

תוס' (ד"ה אין פודין). (קכז) **ואין** יכולים למכרו לנכרי, לפי שאין פודים הקדש להאכילו לכלבים. רש"י (ד"ה ומאן). (קכח) **ומה** שאמרו בחולין (ד:) שלרבי יהודה חמצן של עוברי עבירה מותר מיד לאחר הפסח כיון שמחליפים עם חמץ של נכרים, א. היינו להו"א של רב אחא שחמץ של נכרי מותר בהנאה. ב. היו מחליפים באופן שעדיין אינו חמץ, ומותר מיד היינו בשיעור שיהיה ראוי לעשותו לאחר הפסח. תוס' (ד"ה הדר). (קכט) **כיון** שאין בו אלא קדושת דמים לא גזרו חכמים שלא לפדותו אלא כדי להאכילו לכלבים, אבל כדי להסיק תחת תבשילו מותר, אבל קדושת הגוף שאין פודים מדאורייתא, אסור אפילו כדי להסיקו. ולדעת חכמים אין היתר למכור לנכרי לצורך הסקה, כיון שחוששים שמא יאכלנו הנכרי. ומכאן הוכיח ר"י שהמשהה חמץ בפסח ודעתו לבערו אינו עובר בשהייה זו, שהרי אם עובר עליו למה לרבי יוסי מעל, הרי מיד בפדייתו הוא שלו ועובר בלא יראה קודם שמסיקו תחת תבשילו, וטעמו, משום שלא יראה הוא לאו הניתק לעשה, ולכך אינו עובר כשמבערו לבסוף. תוס' (ד"ה רב). (קל) **רש"י** (חולין קט.) פסק כדעת רבי יהודה שמין במינו אינו בטל ואוסר במשהו, שכן משמע שפסק רבי בחולין (שם) ורבא בסוגיין. **ור"ת** פסק כרבנן שאוסר רק בשישים, ולא פסק כרבי יהודה. ובסוגיין לגירסתנו שפסק רבא כרב שאסר במשהו, היינו משום חומרת חמץ [וכן נקט רב יהודאי גאון], אולם הסיק שאין לגרוס שפסק כרב, ואסר רק בנותן טעם [וכן נקטו בשאלתות דרב אחאי וכן משמע בה"ג]. ומה שלא אמר הלכה כרבי יוחנן, משום שבא להשמיענו שאין לאסור שלא בזמנו משום קנס. ומכל מקום לענין טבל ויין נסך פסקו אביי ורבא (ע"ז סו.) שאסורים במשהו, אבל סתם יינם שמותר בהנאה אוסר רק בשישים. ולמעשה לא סמך ר"ת על הוראתו, ולא עשה מעשה להתיר חמץ בפסח במשהו. תוס' (ד"ה אמר). (קלא) **ואין** הלכה כמותו משני טעמים, **א.** רבא פסק שתערובת חמץ לאחר הפסח מותרת. **ב.** קיי"ל שנותן טעם לפגם מותר. רש"י (ד"ה אמר רב). אולם תוס' (ד"ה אמר רב) כתבו שאף אם רב סובר שנטל"פ מותר [כמו שמצינו בע"ז (סח:) שהסתפקו בזה לדעתו], מכל מקום לכתחילה אסור משום שגוזרים אינו בן יומו אטו בן יומו. ועוד, שלא התיר אלא דבר הפגום בעצמותו [כגון עכבר שהתערב], אבל כאן

ואין יכול להשהותם לאחר הפסח ולבשל בהם שלא מהמין הבלוע(קלב), משום שגזרו שמא יבא לבשל בהם מינו(קלג).

לשמואל, משהה אותם לאחר הפסח ומבשל בהם אפילו מינו, כיון שסובר **כרבי שמעון** שחמץ לאחר הפסח מותר. [ואמר למוכרי קדירות חדשות שלא יפקיעו את מחיר הקדרות, שאם ימכרו יותר משוויין ידרוש שהלכה **כרבי שמעון** ויתיר את הקדירות הישנות ושוב לא יקנו חדשות, ולא פסק כן בפירוש כיון שהיה במקומו של **רב**].

לחם שנאפה בתנור שטחו אותו בשומן בשר בקרקעיתו, והשומן נתן בו טעם, רבא בר אהילאי אסר לאוכלו אפילו במלח דהיינו בפני עצמו(קלד), שמא יבואו לאוכלו עם כותח(קלה), **ואפילו אם הוסק התנור. ודחינן,** מדתניא אין לשים עיסה בחלב שמא יבוא לאוכלה עם בשר, ואם לש אסור לאוכלה. ואין טחים תנור באליה, ואם טש הפת אסורה אלא אם כן הסיק את התנור, **הרי שלאחר היסק התנור מותר לאפות בו פת.**

הטעם **שלרב קדירות בפסח ישברו ואין מועיל להם היסק, א.** [לרב אשי] הברייתא מדברת בתנור מתכת, ולכך הוא מותר ע"י הסקה, משא"כ הקדירות הן של חרס שהתורה העידה עליו שאינו יוצא מידי דופיו לעולם. **ב.** אף בברייתא מדובר בתנור של חרס, והואיל והסיקו בפנים נפלט הבלוע, משא"כ קדירה שמסיקים אותה מבחוץ אין בכוח ההיסק להפליט את הבלוע. ואין להתירה ע"י שיסיקה בפנים, כיון שחוששים שיחוס עליה שמא תיפקע, ויורה היתר לעצמו לסמוך על היסק מבחוץ. ולכן בוכיא [-כלי מרעפים שמבעירים אש תחתיו לאפות כיכר], אם הסיקו מבחוץ אין להתירו בהיסק זה, ואם מילא בו גחלים בוערות נחשב להסיקו בפנים, ומותר לאפות עליו מצה.

סכינים שבלעו חמץ ורוצה להשתמש בהם בפסח, אמר **רב אשי** שמצפה את הידית שהיא מעץ בטיט, ומלבן את להב הסכין באש, ומסיר את הטיט ומגעיל את הידית במים רותחים. **ולהלכה,** די להגעיל גם את להב הסכין במים רותחים בכלי ראשון(קלו).

עץ פרור [-כף שבוחשים בה את הקדרה], אמר **רב הונא בריה דרב יהושע** שמגעילו ברותחים בכלי ראשון, משום שכבולעו כך פולטו.

קוניא [-כלי חרס המצופים עופרת], אמר **אמימר** שאסור להשתמש בהם בפסח, בין אם הם **ירוקים** [-סוג קרקע שבולעת לעולם], ובין אם הם **שחורים** או **לבנים,** ואף אם הם **חלקים** [שאם יש בהם חריצים ודאי שיש לאסרו, משום שהבליעה נבלעת דרכם בכלי], משום שבשעת הבישול נראה שהם פולטים משקים מדופן חיצונה שלהם, ומוכח שהם בולעים, והתורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דפיו לעולם(קלז). אבל **כלי קוניא שמשתמשים בהם ליין נסך** מותר להשתמש בהם כיון שתשמישם בצונן, משא"כ חמץ תשמישו בחמין [אבל אין לומר שטעם ההיתר משום שסתם יינם איסורו רק מדרבנן, שהרי כל שתיקנו חכמים כעין דאורייתא תיקנו].

אמר **רבא בר אבא** בשם **רב חייא בר אשי** בשם **שמואל, כל הכלים שהשתמשו בהם חמץ בצונן,** מותר להשתמש בהם בפסח, **חוץ מבית שאור** שחימוצו קשה [שלפעמים שוהה בו העיסה עם השאור כל הלילה]. **ורב אשי** הוסיף אף **בית חרוסת** [שנותנים בה קמח ומתחמץ מחמת הקיהוי]. **ורבא** הוסיף אף **קערות של מחוזא** שמשהים בהם שאור, ואפילו שהם רחבות ואויר שולט בין הדפנות.

מתני': נכרי שהלוה מעות לישראל ונתן לו הישראל חמץ במשכון, לאחר הפסח מותר בהנאה. וישראל שהלוה מעות לנכרי ונתן לו הנכרי חמץ במשכון, לאחר הפסח אסור בהנאה.

דף לא

גמ': **סוגיית בעל חוב למפרע הוא גובה או מכאן ולהבא**

לאביי, בעל חוב שגבה מנכסי הלוה, הם נחשבים שלו **למפרע משעת ההלואה. לרבא,** הם נחשבים שלו רק **משעת הגבייה. ונפקא מינה** במכר המלוה או הקדיש את הקרקע קודם הגבייה, **לאביי** ההקדש חל, **ולרבא** לא חל ההקדש, כיון שהלוה יכל לפרעו במעות נמצא שאין הקרקע ברשותו [אבל הלוה לכו"ע אינו יכול להקדיש או למכור, כיון שהקרקע משועבדת למלוה(קלח), ומכל מקום פודה מהקדש בדבר מועט, שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון].

א. ראובן שמכר שדה לשמעון באחריות(קלט) [**שאם יגבנה בעל חוב יחזיר לו את מעותיו**], **ועדיין לא שילם אלא כתב עליו שטר חוב ושיעבד נכסיו, ומת ראובן, ובע"ח של ראובן רצה לטרוף משמעון, וסילקו שמעון במעות שהיה חייב לראובן**(קמ), **לרמי בר חמא** יכולים היתומים לתבוע משמעון מעות עבור הקרקע, שהרי היה חייב לאביהם מעות, ומטלטלים של יתומים אינם משתעבדים לבעל חוב. **לרבא,** שמעון יכול לפרוע להם את החוב על ידי קרקע, ולחזור ולגבות מהם קרקע עבור האחריות, שהרי אמר **רב נחמן** שיתומים שגבו קרקע, בעל חוב חוזר וגובה מהם. **ומקשינן, לרבא** שסובר שגובה מכאן ולהבא, איך יכול לגבות מהיתומים, הרי זכו בקרקע שהיה חייב מחמת החוב רק לאחר מיתת אביהם, והרי זה כקרקע שקנו מממונם שאין בעל חוב גובה מהם [שכן רק נכסים שזכה בהם האב משועבדים למלוה שלו]. **ומתרצינן,** ששמעון גובה מדין שיעבודא **דרבי נתן**(קמא), שנכסי ראובן המת משועבדים לשמעון עבור האחריות שנתן לו, ונמצא שיכול לגבות את הקרקע שנמצאת אצלו, ואף שלא היתה קנויה לאביהם מחיים, הרי היתה משועבדת לשמעון מחיים, ואין זה נחשב גבייה מיתומים(קמב).

ב. מה ששנינו במשנתנו שחמץ של ישראל שהיה משועבד לנכרי מותר בהנאה, **לדעת אביי,** היינו משום שלמפרע הוא גובה, ונחשב בפסח כחמץ

אוצר החכמה

אינו פגום אלא מחמת ששהה בדופני הכלי. (קלב) **ואין** לומר שאסור לעשות כן מפני שאין מבטלים איסור לכתחילה אפילו באיסור דרבנן כשיש לו שורש מהתורה [שאם יהא מותר לבטל איסור שמתבטל בשישים, מה הועילו חכמים באיסורם, הרי לעולם יוכל להוסיף על האיסור ולבטלו], להר"ר יוסף, כיון שכאן יש תרתי לטיבותא, א. נותן טעם לפגם. ב. משהו שלא במינו, ובכה"ג מותר לבטל לכתחילה. לר"י, כיון שמדובר בקדירות חרס שאם נאסרם אין להם תקנה, ונחשב לדיעבד. ואף שלענין איסור קדירה שאינה בת יומא אוסרים אפילו כשאין לה תקנה, היינו כשבלעה הרבה איסור, אבל כאן שאינו אלא משהו ואינו מינו, נחשב לדיעבד ומותר לבטל. תוס' (ד"ה לשהינהו). (קלג) **אף** שרב לעיל לא אסר לאחר הפסח שלא במינו אטו מינו, היינו משום שאינו שכיח שיתערב לו חמץ, אבל כשרוצה להתיר לבשל בקדרת חמץ, שכיח לבשל בה כמין הבלוע. תוס' (ד"ה דילמא). (קלד) **ומה** שאמרו להלן (עו:) שפת שאפאה עם צלי בתנור מותר לאוכלה במלח, היינו משום שהיא אסורה רק משום ריח הצלי, שאין זה איסור כל כך. תוס' (ד"ה ואפילו). (קלה) **ואין** להתיר לאוכלו עם כותח משום נ"ט בר נ"ט כדגים שעלו בקערה (חולין קיא:), כיון שמחמת חום התנור בולעים יותר והרי הם כדגים שהתבשלו בקדירה שאסור לאוכלם בכותח [כצנון שחתכו בסכין שאמרו שם שמחמת חריפות הצנון בלע יותר, וה"ה נתבשל]. ולדעת הסוברים שצנון שחתכו בסכין אסור משום השמנונית שעל גבי הסכין, כאן אין להתיר לאחר שקינח את התנור, לפי ששומן שעל החרס אינו מתקנח היטב. תוס' (ד"ה דילמא). (קלו) **ואף** ששנינו בחולין (ח:) שסכין צריך ליבון, יש לומר, **א.** סכין קטן די בהגעלה, אבל סכינים ארוכים שצולים בהם בשר כמו שפוד צריכים ליבון. **ב.** אם הוא בולע איסור צריך ליבון, אבל חמץ שהוא היתר די בהגעלה. ורב אשי שהצריך ליבון החמיר על עצמו. תוס' (ד"ה והלכתא). (קלז) **משום** שנאמר בו 'ישבר'. רש"י (ד"ה דמידייתי). ואין לדחות שהכתוב בא לרבות שאפילו אם בישל קדשים בכלי חרס בלא בליעה נאסר הכלי כמבואר בזבחים (צה:), שממה שהתיר הכתוב כלי נחושת אפילו בבישול ובליעה, על כרחך שמה שהקפיד הכתוב על בישול בלא בליעה, משום שנחשב כבישול ובליעה. ומ"מ מבואר בזבחים (צו.) שאם החזיר את הכלי לכבשונות מותר, שע"י ההיסק נעשה ככלי חדש. וקשה, למה תנור שנטמא צריך לחלקו לשלשה, הלא יכול להחזירו לכבשונות ויחשב כלי אחר. וביאר הרשב"א, שדווקא קדירה שאין דרך להסיקה, כשמחזירה לכבשונות נחשבת לככלי חדש, אבל תנור שלעולם מסיקו בפנים, אינו נחשב כלי חדש וצריך שבירה. תוס' (ד"ה התורה). (קלח) **ואף** שלרבא עדיין הוא שלו, מכל מקום אינו ברשותו, וכתיב 'ואיש כי יקדיש את ביתו קודש' מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו. ומה שאמר רבא (כתובות נט:) שהקדש חמץ ושחרור מפקיעים מידי שעבוד, היינו דווקא קדושת הגוף, אבל קדושת דמים לא. רש"י (ד"ה כולי עלמא, וד"ה ואתי). (קלט) **אבל** אם מכר שלא באחריות פשיטא שאינו יכול לגבות מהיורשים, והחידוש הוא באופן שהוא באחריות, שהיינו אומרים שיעכב לעצמו לפי שנחשב כתופס מחיים. תוס' (ד"ה באחריות). (קמ) **בא** לחדש, שאפילו שנתן לו מעות, אינו יכול לומר ליתומים שנתן לבעל חוב את המעות שהיה חייב לאביהם. תוס' (ד"ה ופייסה). (קמא) **והיינו** כגון שמעון שלוה מראובן ולוי לוה ממנו, נכסי לוי משועבדים לראובן. ומקורו מדכתיב 'ונתן לאשר אשם לו' למי שהקרן שלו. (קמב) **ודווקא** בקרקע אומרים כן, לפי שהיא משועבדת לראובן ונחשב כאילו היא בידו, ולכן היא משועבדת לבע"ח, אבל מטלטלים אין להחשיבם כאילו הם ביד ראובן, שהרי אם מכרם או משכנם אינו גובה מהם. ומכאן יש להוכיח שהלכה כרבי נתן, שהרי רבא בסוגיין נקט כמותו. תוס' (ד"ה משתעבדנא).

של נכרי. ולדעת **רבא**, מדובר שהמשכון היה בפסח בבית הנכרי, שאז ודאי נחשב ברשות הנכרי.

ג. שנינו בברייתא שחמץ של נכרי שהיה משועבד לישראל בפסח, **לת"ק** אינו עובר, **ולרבי מאיר** עובר. **להו"א**, נחלקו אם למפרע הוא גובה או להבא. **ודחינן**, שא"כ למה שנינו בסיפא שחמץ של ישראל שהיה משועבד לנכרי בפסח לכו"ע אינו עובר, הרי זה תלוי במחלוקת זו. **למסקנא**, נחלקו בדברי **רבי יצחק** שאמר שבעל חוב קונה משכון(קמג), דכתיב 'ולך תהיה צדקה', שכיון שהוא שייך למלוה והוא מחזירו ללוה נחשב לצדקה, **ת"ק** סובר שזהו דווקא בישראל מישראל, אבל ישראל שנטל משכון מנכרי שלא דיבר עליו הכתוב [שהרי אין עליו צדקה] אינו קונה, ולכן אינו עובר על חמצו. **ורבי מאיר** סובר שקל וחומר הוא שישראל קונה משכון של נכרי(קמד), ולכך עובר עליו(קמה). אבל נכרי שנטל משכון מישראל לכו"ע אינו קונה משכון, ונחשב לחמץ של ישראל.

ולפי זה צריך לומר, שלרבא שסובר שמכאן ולהבא הוא גובה, והעמדנו לעיל לשיטתו את מה ששנינו במשנה שנכרי שנטל משכון חמץ מישראל לאחר הפסח מותר בהנאה, כשהמשכון היה בבית הנכרי, מדובר שאמר לנכרי שאם לא אפרע עד יום פלוני הרי הוא שלך **מעכשיו**, ובלא קנין משכון הוא של הנכרי [וכן שנינו בברייתא], שאם לא כן, הרי נכרי מישראל אינו קונה משכון.

תנו רבנן, **חנות של ישראל שמוכרים שם סחורה של ישראל**, אף שנכנסים שם פועלים נכרים, חמץ הנמצא שם אחר הפסח אסור בהנאה, שמסתבר שנפל מהמלאי שבחנות. **חנות של נכרים שמוכרים שם סחורה של נכרים**, אף אם נכנסים שם ישראל, חמץ הנמצא שם מותר באכילה ובהנאה.

מתני': חמץ **שנפלה עליו מפולת** הרי הוא כמבוער. ופירש **רבן שמעון בן גמליאל**, שכל שהכלב אינו יכול לחפש אחריו נחשב למבוער.

גמ': ושיעורו שלשה טפחים. אמנם לענין דינו של **שמואל** שכספים אין להם שמירה אלא בקרקע, די שיטמינם בעומק טפח [כן אמר **רפרם בר** פפא מסיכרא] שאז הם כבר מכוסים מגנבים, אבל חמץ הכלב מריח אותו עד שלשה טפחים ויחטט בגל ויוציאו [כן פירש **רב אשי**].

אמר **רב חסדא**, אף שהוא כמבוער צריך לבטלו בלבו, שמא יפקח הגל במועד ונמצא עובר עליו.

מתני': האוכל תרומת חמץ בפסח **בשוגג** [ששגג בתרומה ואפילו הזיד בחמץ], משלם קרן וחומש, **במזיד** [בתרומה, ואפילו שגג בחמץ], פטור מתשלומין(קמו). ואם היתה תרומה טמאה, אינו משלם דמי עצים [שאינו ראוי אפילו להיסק, משום שאסור בהנאה ולא הפסידו כלום].

דף לב

תנן, האוכל או שותה או סך(קמז) תרומה [בין טמאה ובין טהורה] **בשוגג**, משלם חומש וחומש של חומש [אם חזר ואכל מהתשלומים שנעשו תרומה].

איבעיא להו, האם משלמים תשלומי תרומה לפי מידה [-כמות הפירות] **או לפי דמים**(קמח), **ונפקא מינה**, באופן שבשעת האכילה היתה התרומה שוה זוז ובשעת הפירעון היא שוה ארבעה, שאם משלמים לפי מדה, צריך לשלם מה שאכל, ואם לפי דמים, ישלם פירות בשווי זוז [אבל אם בתחילה שוה ארבעה והוזל ושוה זוז ודאי משלם ארבעה, שהרי אינו עדיף מגזלן שמשלם כשעת הגזילה].

הגמ' מביאה ראיות לספק זה, ודוחה אותם

א. מדתניא, אכל גרוגרות ושילם תמרים תבוא עליו ברכה. ובשלמא אם לפי מידה משלם, תבוא עליו ברכה שאכל גרוגרות ששוים זוז ושילם תמרים ששוים ארבעה, אבל אם לפי דמים משלם, הרי שילם מה שאכל [כן הוכיח **רב יוסף**]. **ודחינן**, שיתכן שתבוא עליו ברכה על שאכל דבר שאינו נמכר מהר ושילם דבר שנמכר מהר.

ב. ממשנתנו ששנינו שהאוכל תרומת חמץ בפסח **בשוגג**, משלם קרן וחומש, ואם תשלומי תרומה הם לפי דמים, הרי חמץ בפסח אין לו שוויות. **ודחינן**, שיתכן שמשנתנו כדעת **רבי יוסי הגלילי** שסובר שחמץ בפסח מותר בהנאה, ובסיפא מדובר שהזיד **בתרומה** ולא בחמץ(קמט), ופטור מתשלומים כדעת **רבי נחוניא בן הקנה** שסובר שחיוב כרת דינו כחיוב מיתת בית דין שפוטר מתשלומים מדין קם ליה בדרבה מיניה, ואף בתרומה שחייב על אכילתה במזיד מיתה בידי שמים דינו כן.

למסקנא, נחלקו תנאים בדבר, ששנינו בברייתא שלדעת **רבי עקיבא** האוכל תרומת חמץ בפסח [בין שוגג בין מזיד] פטור מתשלומים ודמי עצים, והיינו משום שסובר שמשלם **לפי דמים**, וכיון שאסור בהנאה אין לו שוויות [ואינו דומה לתרומה טמאה שיש בה היתר הסקה, אלא דומה לתרומת תותים וענבים שנטמאו שאינם ראויים להסקה, שכיון שאין להם שוויות האוכלם פטור]. **ולרבי יוחנן בן נורי** בשוגג חייב, והיינו כיון שסובר שמשלם **לפי מדה**.

תניא, **האוכל תרומת חמץ בפסח, לרבי אליעזר בן יעקב** פטור, **א.** דכתיב **'ונתן לכהן את הקדש'** דבר הראוי להיות קודש, והיינו שמה שאכל ישלם לו דוגמתו שיוכל לחול עליו קדושה, וחמץ בפסח אין קדושת תרומה חלה עליו(קנ). **ב.** תשלומי תרומה הם לפי דמים, וכיון שאסור בהנאה אין לו שוויות. **ולרבי אלעזר** חסמא חייב, משום שסובר **כרבי יוסי הגלילי** שחמץ בפסח מותר בהנאה, ויכול ליתנו לכלבו או להסיקו.

אמר **אביי**, **רבי אליעזר בן יעקב ורבי עקיבא ורבי יוחנן בן נורי** סוברים שחמץ בפסח אסור בהנאה, אלא **שנחלקו אם משלם לפי דמים או לפי מדה.** ובא להשמיענו שלא נאמר **שרבי יוחנן בן נורי** סובר **כרבי יוסי הגלילי** שחמץ בפסח מותר בהנאה, שא"כ היה לו להשיב **לרבי עקיבא** כמו שהשיב **רבי אלעזר חסמא.**

תנו רבנן, **לת"ק**, האוכל **כזית** תרומה משלם קרן וחומש. אכל פחות מכזית אינו משלם חומש, לפי שנאמר 'ואיש כי **יאכל** קדש בשגגה' ואכילה בכזית. **לאבא שאול**, אף אם אכל **שוה פרוטה** שאין בו כזית

(קמג) **לענין** חיוב אונסים. רש"י (ד"ה קונה). אבל תוס' (ד"ה שקונה) כתבו שהוא נחשב רק כשומר שכר שכן משמע בב"מ (פב.), וגם בסוגיין מדובר שלא קיבל אחריות, שהרי אם קיבל אחריות הרי היא שלו ועובר עליו. תוס' (ד"ה שקונה). (קמד) **ולדעת** אביי שסובר שלמפרע הוא גובה, לכאורה אף בלא דינו של רבי יצחק אינו עובר, שהרי המשכון שייך לישראל. וצריך לומר שמדובר שבסוף המלוה לא גבה את המשכון, ונחלקו אם בשעה שהמשכון בבית המלוה נחשב של המלוה או לא, ובסיפא לכו"ע עובר, כיון שנכרי אינו קונה משכון ונמצא שהיה ברשות הישראל. ובמשנתנו ששנינו שנכרי שמשכן ישראל חמצו מותר בהנאה, על כרחך מדובר שלא פדאו הישראל, שהרי אם פדאו אף אם אמר מעכשיו סוף סוף פרע לו חובו במעות. תוס' (ד"ה אלא). (קמה) **ואף** שדינו של רבי יצחק הוא במשכון שלא בשעת הלואה וכאן מדובר בשעת הלואה [כמו שמשמע בב"מ (שם)], כיון שבשלא בשעת הלואה קונה לגמרי, לענין חמץ אפילו בשעת הלואה נחשב שלו לעבור עליו בבל ימצא, לפי שנחשב מצוי. תוס' (ד"ה בדרבי). (קמו) **החילוק** בין שוגג למזיד, לפי שחמץ בפסח אסור בהנאה ואין לו שוויות ממון, אלא שתשלומי תרומה בשוגג הם לפי מדה, ומשלם על הפירות שאכל אף אם אינם שוים ממון, אבל האוכל במזיד אין תשלומיו כפרה אלא כשאר גזלן, וכיון שאסור בהנאה לא הפסיד להקדש כלום. רש"י (ד"ה בשוגג וד"ה מדמי עצים). וראה בגמרא ביאור המשנה למ"ד שתשלומי תרומה הם לפי דמים. (קמז) **לפי** שסיכה כשתיה, ושתיה בכלל אכילה, אבל אם לא נהנה פטור, דכתיב 'כי יאכל' פרט למזיק. רש"י (ד"ה ואחד). (קמח) **ספק** זה הוא רק באכילת תרומה בשוגג, שהקפיד הכתוב לשלם דווקא פירות הראויים להיות תרומה, והם נעשים תרומה דכתיב 'ונתן לכהן את הקודש' דבר הראוי להיות קודש, אבל האוכל תרומה במזיד או הגוזל חולין בין בשוגג ובין במזיד, שלא הקפיד הכתוב על תשלומיו דכתיב 'ישיב' לרבות אפילו סובין, ודאי משלם לפי דמים. רש"י (ד"ה איבעיא). (קמט) **שאם** מדובר שהזיד בחמץ ופטור מתשלומים משום חיוב כרת, לא היה לתנא לשנות דינו בתרומה אלא באוכל חמץ חולין של חבירו, שבשוגג חייב בתשלומים ובמזיד פטור. ובאמת התנא יכול לשנות דין זה בכל אוכל תרומה במזיד, ונקט תרומת חמץ להשמיענו שחייב בתשלומים אף בחמץ שאין לו שוויות, ומדובר ששגג בין בחמץ ובין בתרומה, שאם הזיד בתרומה אינו משלם חומש, ואם הזיד בחמץ אינו משלם משום חיוב כרת. רש"י (ד"ה כרבי). (קנ) **ואפילו** אם היתה לו שעת הכושר, לפי שבפסח הוא אסור בהנאה ואין כאן נתינה. ומה שאמרו להלן (לג.) שרק אם לא היתה לו שעת

משלם קרן וחומש, דכתיב 'ונתן לכהן את הקודש' ואין נתינה פחות משוה פרוטה(קנא).

לת"ק למדים מ'ונתן' שצריך לשלם דבר הראוי להיות קודש(קנב), ולאבא שאול למדים מ'כי יאכל' פרט למזיק תרומה שאינו משלם חומש.

מתחילה אמר **רב פפא**, שלדעת **אבא שאול** צריך גם כזית וגם שוה פרוטה. **ודחינן** מדתניא שאמר **אבא שאול**, שאם יש בתרומה שוה פרוטה חייב חומש, ואמרו לו **חכמים** שלא אמרו שוה פרוטה אלא למעילה [שלא נאמר בה אכילה], אבל לתרומה אינו חייב אלא אם יש בו כזית. ואם **לאבא שאול** צריך את שניהם, היה להם לנקוט 'כיון שיש בו כזית'. ואף **רב פפא חזר בו** מהברייתא להלן.

תניא, 'וחטאה בשגגה' פרט למזיד. ואי אפשר ללמוד דין מקל וחומר, משאר מצוות שחייבים עליהם כרת במזיד שפטור מקרבן, וכל שכן מעילה שיש בה רק מיתה בידי שמים שיהא פטור מקרבן(קנג), שיש לדחות שדווקא שאר מצוות שאין בהם מיתה בידי שמים פטור מקרבן. **והקשה רב נחמן בר יצחק** שבתחילה סובר התנא שכרת חמור, ובסוף סובר שמיתה בידי שמים חמורה. **ומצינו כמה ביאורים בדברי הברייתא.**

א. רב חייא בר אבין ביאר, שבאמת כרת חמור ממיתה בידי שמים, ודחיית הברייתא היא שבשאר מצוות אין חיוב מיתה בפחות מכזית, ואילו מעילה חייב גם על פחות מכזית. **ודחו רבה ורב ששת,** שהלא התנא שסובר שהזיד במעילה חייב מיתה הוא **רבי** [ולחכמים אינו אלא באזהרה], ולמד כן בגזירה שוה 'חטא' 'חטא' מתרומה [כן פירש **רב אבהו**], וא"כ יש ללמוד מעילה מתרומה גם לענין זה, שכמו שבתרומה אינו חייב אלא בכזית(קנד), אף מעילה חיובה בכזית(קנה). **ותירץ רב פפא,** שיתכן **שרבי** סובר **כאבא שאול** שמחייב מעילה גם על שוה פרוטה [ומכאן מוכח **שרב** פפא חזר בו בדעת **אבא שאול**, ומחייב על שוה פרוטה אף בפחות מכזית].

דף לג

ב. מר בריה דרבנא ביאר, שדחיית הברייתא היא, שמצינו שמעילה חמורה משאר מצוות, שבשאר מצוות אם התכוון **לחתוך** תלוש וחתך מחובר(קנו) פטור מחטאת, ואילו במעילה אם התכוון להתחמם בגיזי חולין והתחמם בגיזי צמר מעל(קנז).

ג. רב נחמן בר יצחק ביאר, שדחיית הברייתא היא, שבשאר מצוות אם התכוון **להגביה** תלוש וחתך מחובר פטור(קנח), ואילו במעילה אם הושיט ידו לכלי ליטול חפץ וסך ידו בשמן של קודש מעל.

עוד שנינו בברייתא, שתרומת חמץ קדושה בקדושת תרומה, דווקא אם הפרישה מתבואה שלא החמיצה ואח"כ החמיצה, או שהפריש חמץ קודם פסח, אבל **הפריש בפסח מתבואה שהחמיצה,** אף **לרבי יוסי הגלילי** שסובר שחמץ בפסח מותר בהנאה **אינה קדושה. המקור לזה, לרב נחמן בר יצחק** מדכתיב 'תתן לו' ולא לאורו(קנט), ומדובר באופן שהחמיצה בעודה מחוברת לקרקע ונתלשה בפסח, שלא היתה לה שעת הכושר לאכילה, אבל אם היתה לה שעת הכושר חלה התרומה, וכמו ששנינו שאף שאין תורמים מתבואה טמאה על טהורה, אם תרם בשוגג תרומתו תרומה, משום שהיו לפירות שנטמאו שעת הכושר לאכילה. **לרב הונא בריה דרב יהושע,** אפילו אם החמיצה **בתלוש** אינה קדושה, דכתיב **'ראשית** דגנך' שצריך שיהא ניכר ששייריה מותרים לישראל, וחמץ אסור באכילה גם לאחר ההפרשה משום חמץ(קס).

לרבי יוחנן משקים שבענב הם **מיפקד פקידי בתוכו,** ואינם חלק מבשר הענב, ולכך ענבים שנטמאו אף שנטמא בשר הענב אינו מטמא את המשקים(קסא), ודורכם פחות פחות מכביצה ויינם כשר לנסכים [כיון שאוכל טמא בשיעור פחות מכביצה אינו מטמא אחרים(קסב)]. ואף אם יסחוט כביצה בדיוק אינו מטמא, כדתנן טמא מת(קסג) שסחט זיתים וענבים כביצה מכוונת טהורים, אלא שלכתחילה אסור לעשות כן שמא יסחט ענב יותר מכביצה, וכשתצא הטיפה ראשונה נטמאת וחוזרת ומתערבת בשאר המשקים ומטמאתן.

לרב חסדא המשקים **בלועים** בתוכו, וכשנטמא בשר הענב גם הם נטמאים. ומה ששנינו שאם סחט ענבים כביצה מכוונת טהורים, מדובר בענבים שלא הוכשרו, ורק אחרי הסחיטה הוכשרו, וכשנסחט פחת שיעורם ואינם מקבלים טומאה(קסד). **וראיה לדבר,** ממה ששנינו (לעיל לב.) שתרומת תותים וענבים שנטמאה אין בה היתר אכילה, והרי יכול לדורכם פחות פחות מכביצה שאז אין המשקים היוצאים מהם טמאים, ועל כרחך שמקבלים טומאה. **ודחה רבא,** שאסרו לעשות כן שמא יבא לאוכלם כשהוא דורכם, והרי הם עצמם טמאים. ומה ששנינו שמותר לכהנים להדליק בפת ושמן של תרומה שנטמאת, מדובר באופן שלא יבוא לאוכלם, **פת** זורקו בין העצים ומתלכלך ונמאס, **שמן** מניחו בכלי מאוס.

הכושר פטור, הוא לדעת רבי יוסי הגלילי שחמץ בפסח מותר בהנאה. תוס' (ד"ה דבר). (קנא) **ואף** חכמים לא נחלקו אלא משום שנאמר בתרומה אכילה. ומכל מקום דווקא בנתינה של תשלומים צריך נתינה חשובה של שוה פרוטה, ואף תשלומי תרומה הם כתשלומי גזילה, אבל בשאר מקומות שמוזכר נתינה כגון קנין חליפין בכלי לא צריך שווה פרוטה, ולכן גט שנכתב על איסורי הנאה כשר. תוס' (ד"ה ואין). (קנב) **ואגב** זה כתוב 'ונתן'. רש"י (ד"ה ההוא). ותוס' (ד"ה ההוא) כתבו שלמדים מ'ונתן' שאף כשמשלם בפירות צריך לשלם דבר הראוי להיות קודש. (קנג) **היה** אפשר לדחות את הקל וחומר שהיא הנותנת, שדווקא שאר מצוות שהם חמורות שיש בהם כרת אין כפרה על מזיד, אבל מעילה שהיא קלה שאין בה כרת, מועיל לה קרבן לכפרה, אלא שדחו באופן אחר. תוס' (ד"ה מעילה). (קנד) **שהסמיך** הכתוב מיתת אוכל תרומה ['ומתו בו כי יחללוהו'] ל'וכל זר כי יאכל קודש', ואין אכילה אלא בכזית. רש"י (ד"ה מאן). ומה שאין אומרים דון מינה ואוקי באתרא, וכמו שמעילת ממון היא בשווה פרוטה אף מעילת אכילה די בשוה פרוטה, לפי שלמדים אכילת הקדש מאכילת תרומה שהוא בכזית. ומה שלא פרכו ששאר מצוות חייב מיתה רק על כזית בכדי אכילת פרס, ואילו מעילה אפילו צירף לזמן מרובה חייב, שיש לדחות שנלמד מתרומה שלא יצטרף. תוס' (ד"ה ומינה). (קנה) **ואף** חכמים שסוברים שהזיד במעילה באזהרה למדו גזירה שוה זו לענין שיש לאו על הנאת מעילה מהקדש, וכן למדו מתרומה שאין חייבים על מעילה אלא אם פגם מהקדש ונהנה, ונהנה מאותו פגם, ותלוש מן הקרקע, אבל חיוב מיתה התמעט מדכתיב בתרומה 'ומתו **בו**' ולא במעילה. רש"י (ד"ה וחכ"א). אך קשה, למה לא למדו תרומה ממעילה שחייב אף על שוה פרוטה. תוס' (ד"ה אף). (קנו) **היינו** שנמצא שהוא מחובר, אבל אם התכוון לחתוך זה וחתך **אחר** פטור אף אם התכוון לחתוך מחובר אחר, כיון שלא נעשתה מחשבתו. תוס' (ד"ה נתכוין). (קנז) **שממה** שנאמר 'וחטאה בשגגה' משמע אף בלא כוונה, ולא נכתב 'בה' כדי למעט. רש"י (ד"ה תאמר). (קנח) **ולשיטתו** פטור דווקא באופן שלא התכוון כלל לעשות את המעשה שעשה, אבל אם התכוון לחתוך את התלוש והיינו שהתכוון לעשות את המעשה אלא שהתכוון לעשותו בדבר אחר, חייב. רש"י (ד"ה ר"נ). (קנט) **דרשה** זו נצרכת רק לדעת רבי יוסי הגלילי שמתיר חמץ בהנאה, ולמדים מהפסוק שצריך דבר הראוי לאכילה ולא מספיק שהוא ראוי לאורו, אבל לסוברים שאסור בהנאה, נלמד מ'ונתן לכהן את הקודש' שצריך דבר הראוי להיות קודש, כמבואר לעיל (לב.). תוס' (ד"ה תתן). (קס) **אין** לומר ששייריה ניכרים שמתחילה אסור בהנאה של כילוי כגון הדלקה ולאחר הפרשה מותר, שדווקא טבל טמא אסור להדליק בו, שנאמר 'את משמרת תרומתי' שיש שני סוגי תרומות טהורה וטמאה, ובטהורה לאחר הפרשה הותרה אכילה, ובטמאה הותרה הנאה, אבל טבל חמץ שאין עליו איסור אכילה מחמת קדושתו, לא מצינו בכתוב חילוק בין קודם הפרשה לאחר הפרשה. תוס' (ד"ה אמר). (קסא) **ומה** שאין מקבלים טומאה מהזג כמו משקה שמקבל טומאה במשהו, משום שבשעה שהמשקה בתוך הזג אינו נחשב משקה, ואף אם נחשיבו משקה, כיון ששיעור הזג פחות מכביצה אינו יכול לטמאות את המשקה, שאין אוכל פחות מכביצה מטמא אחרים, ואינו מצטרף עם זגים אחרים, כיון שלא נגעו המשקים בכל הזגים. רש"י (ד"ה קסבר). (קסב) **דכתיב** 'מכל אוכל', מלמד שנטמא בכל שהוא, 'אשר יאכל' מלמד שמטמא אחרים רק אם יש בו שיעור שנאכל ונבלע בבת אחת, והיינו כביצה. רש"י (ד"ה בכביצה). (קסג) **דווקא** טמא מת ושאר טמאים שאינם מטמאים בהיסט, ומדובר שאינם נוגעים במשקה אלא בענבים, ואף הכלי אינו טמא לפי שמדובר בפשוטי כלי עץ שאינם מקבלים טומאה, אבל זב המטמא במשא, אפילו אם סחט משהו נטמא בטומאת משא, שהרי משקה מקבל טומאה במשהו. רש"י (ד"ה טמא מת). (קסד) **מכאן** הקשה ר"ת לדעת רש"י שסובר שכל שהוא מקבל טומאה מן התורה, שא"כ נמצא שמיד כשיצא קצת משקין מהענב הוכשר וצריך לקבל טומאה אף שנפחת משיעור כזית. והר"ר יוסף תירץ, שאף שמקבל טומאה בפחות מכביצה אינו מקבל הכשר בפחות מכביצה, שהרי למדים מהכתוב 'אשר יאכל' שאין מטמא אחרים אלא בכביצה, וכתוב שם 'אשר יבא עליו מים', דהיינו שהכשר טומאה שיעורו כמו לטמא אחרים. [עוד הוכיח ר"ת א. ממה שהקשו להלן (מד.) לגבי שום ושמן של תרומה ומקפה של חולין ונגע טבול במקצתו פסל מקום מגעו, שהרי אינו כביצה. ורש"י לא גרס קושיא זו. ב. ממה שדרשו בת"כ 'ואותו תשברו', אותו אתה שובר לטהרתו ואין מועיל שבירה לטהרת אוכלים, ואם יש באוכלים קבלת טומאה אפילו למשהו, פשיטא שלא מועיל להם שבירה]. ורש"י עצמו חזר בו (חולין פב. ד"ה ואמר), וכתב שאין מקבל טומאה אלא בכביצה. תוס' (ד"ה לאימת).

להדליק בחיטים של תרומה שנטמאת לאביי בשם חזקיה, **ורבא** בשם **דבי רב יצחק בר מרתא** בשם **רב הונא** אסור, כיון שאינם נמאסים ויכול לבוא לידי תקלה. **ולרבי יוחנן** מותר, באופן ששולקם לאחר שנטמאו וזורקם בין העצים והם נמאסים(קסה).

רבי אבין בר רב חמא בשם **רבי יצחק** אמר, **שאבא שאול** היה לש את העיסה של בית **רבי**, והיו מחממים לו חמין באש שהוסקה עם גרעיני חיטים של תרומה טמאה [שהיו לוקחים אותה מכהנים בזול] כדי ללוש עיסה בטהרה(קסו). ומה שלא חששו שמא יבוא לידי תקלה, פירש **רב אשי** שהיו מסיקים בחיטים שלוקות שנזרקו בין העצים.

דף לד

תנן, **שתילי תרומה שנטמאו ושתלן בקרקע טהורים מלטמא אחרים,** משום שחיבורם לקרקע מבטלם מתורת אוכל, **ואסורים באכילה.**

הטעם שאסורים באכילה אף שבטלו מתורת אוכל, א. **לאביי בר אבין ורב חנינא בר אבין** בשם **רבה**, כוונת התנא שאסורים באכילה **לזרים,** ובא להשמיענו שלא פקע מהם שם תרומה. **ודחה רבא בר מתנה**, שכבר שנינו שגידולי תרומה אסורים(קסז). ואין לומר שבא להשמיענו שגידולי גידולים אסורים(קסח), שאף דין זה כבר שנינו לענין טבל שגידולי גידולים של טבל בדבר שאין זרעו כלה אסורים באכילה(קסט), וכל שכן שגידולי גידולים של תרומה אסורים.

ב. לרב ששת כוונת התנא שאסורים באכילה **לכהנים, משום שנפסלו בהיסח הדעת. ומקשינן** לשיטת **רבי יוחנן** שהיסח הדעת הוא רק חשש טומאה [כדלהלן], הרי לאחר שנשתלו בקרקע פקעה טומאתם.

ג. לרבי ירמיה (להלן ע"ב), אסורים לכהנים משום שאין זריעה בקרקע מועילה לתרומה להוציאה מן הטומאה, כמו שאין זריעה מועילה להקדש לטהרו מן הטומאה כמבואר להלן.

טעם פסול היסח הדעת בתרומה וקדשים, לרבי יוחנן, משום חשש טומאה, ואם יבוא אליהו ויאמר שלא נגעה בהם טומאה מותרים באכילה. **לריש לקיש** הוא פסול הגוף(קע), ואף אם יבוא אליהו ויטהרם אסורים באכילה.

רבי יוחנן הקשה לריש לקיש, א. מדתניא, **רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה** אומר, לול קטן היה במערבו של הכבש סמוך למזבח, ששם היו זורקים פסולי חטאת העוף וממתינים שתעובר צורתם ויצאו לבית השריפה. ועל כרחך מדובר בקדשים שנפסלו בהיסח הדעת [שכן אם הפסול בגוף הקרבן שורפים אותו מיד], ואם היסח הדעת נחשב לפסול הגוף, למה צריך עיבור צורה, הרי שנינו שכל שפסולו בגופו ישרף מיד(קעא) [משא"כ בנשפך הדם או פסול בבעלים צריך עיבור צורה(קעב)]. **והשיב לו ריש לקיש, שרבי ישמעאל** סובר כמו ששנו דבי **רבה בר אבוה,** שאף פיגול שהוא פסול הגוף צריך עיבור צורה.

ב. תניא, נטמא או נפסל הבשר או שיצא חוץ לקלעים, **לרבי אליעזר** זורק את הדם, לפי שאין הבשר מעכב את זריקת הדם. **לרבי יהושע** אין זורקים את הדם, לפי שסובר שהבשר מעכב את זריקת הדם. ומכל מקום אם זרק הציץ מרצה עליו(קעג). ומשמע ש'נפסל' היינו בהיסח הדעת [שהרי כבר שנה התנא טמא], ואם הוא פסול הגוף, איך הציץ מרצה עליו. **והשיב לו ריש לקיש,** שנפסל היינו בנגיעת טבול יום שהוא פסול טומאה, ושנה התנא שני סוגי טומאה.

אמר **רבי שמעון בן לקיש** בשם **רבי אושעיא, מי החג של ניסוך המים שנטמאו,** אם השיקן במים ואחר כך הקדישן, המים טהורים, אבל אם הקדישן ואח"כ השיקן, המים טמאים, שעשו חכמים מעלה בקדשים שאין זריעה מועילה לטהרם מטומאתם.

אביי הסתפק, האם חכמים עשו מעלה זו רק אם הקדיש את המים בכלי שרת או אף אם הקדישן בפה. **רב דימי הוכיח** ממה שאמר **רבי אבהו** בשם **רבי יוחנן,** שענבים שנטמאו וסחטם ואחר כך הקדישם טהורים [**רבי יוחנן** לשיטתו שמשקין מיפקד פקידי והיין אינו נטמא מהענבים, ומדובר או שסחטם פחות פחות מכביצה כמבואר לעיל (לג:), או שנגעו הענבים רק בשני שאז הענבים הם שלישי, ואינם מטמאים את היין כיון ששלישי אינו עושה רביעי], אבל אם הקדישם ואחר כך סחטם טמאים, משום שעשו מעלה בקדשים להחשיב את המשקים כבלועים בענבים, ומבואר שעשו מעלה בענבים אף שאינם מתקדשים אלא בקדושת פה. **ודחה רב יוסף,** שמדובר בענבים של תרומה שקדושת פה שלהם נחשבת בקדושת כלי.

דף לה

הגמרא מוכיחה מכמה מקומות שעשו מעלה בקדשים לענין טומאה, וכמו כן שאין מועיל זריעה לתרומה.

א. [**רבא**] מדתניא, 'ונתן עליו מים חיים אל כלי', שצריך לקדש את מי החטאת בכלי שמילאו מהמעיין, ולא ימלא בכלי אחד ויערה לכלי אחר, ואף שכתוב 'ונתן' שמשמעו העברה מכלי לכלי והיינו שאין צריך חיבור למעיין(קעד), אלא שעשו חכמים מעלה בקדשים לענין טהרה.

ב. [**רב שימי בר אשי**] מדתנן, זב [או מצורע] שטבל ביום השביעי לטהרתו, מותר במעשר מיד. העריב שמשו, מותר בתרומה, אבל בקדשים אסור עד שיביא קרבנותיו. הרי שהחמירה התורה בקדשים לענין טומאה, וא"כ יתכן שגם חכמים עשו מעלה בקדשים.

ג. [**רב אשי**] מדתניא, 'והבשר כל טהור יאכל בשר' לרבות עצים ולבונה שמקבלים טומאת אוכלים כבשר, הרי שעשו חכמים מעלה בקדשים לענין קבלת טומאה.

מתני': אלו דברים שאדם יוצא בהם ידי חובת מצה בליל ראשון של פסח, חטים, שעורים, כוסמין [גולבא], שיפון [-דישרא], ושיבולת שועל [שבילי תעלא].

יוצאים בדמאי ומעשר ראשון שנטלה תרומתו ומעשר שני והקדש שנפדו, והכהנים בחלה ותרומה. אבל אין יוצאים בטבל ומעשר ראשון שלא נטלה תרומתו, ומעשר שני והקדש שלא נפדו.

(קסה) **ואביי** ורבא חששו שמא יאכלם קודם שנשלק. רש"י (ד"ה בשליקתא). **ותוס'** (ד"ה בשליקתא) כתבו, שרבי יוחנן לא התיר אלא כשהם כבר מאוסים, אבל למאסם אסור, כיון שיש לחוש שבתוך כך יבוא לידי תקלה. (קסו) **לפי** שרבי היה אוכל חולין בטהרה, וכיון שנמאסו בטלו מתורת אוכל ואינם מטמאים. רש"י (ד"ה ללוש). אולם **תוס'** (ד"ה מחמין) כתבו שעשו כן עבור כהנים של בית רבי שהותר להם הנאה של כילוי כגון להדליק אש, אבל לישראל לא הותר אלא הנאה שאינה של כילוי כמו עירוב. והמקור לזה, דכתיב 'משמרת תרומתי' מה תרומה טהורה דווקא לכהן אף טמאה לכהן, ובטמאה אין בה לכהן אלא הדלקה. (קסז) **הטעם** שגזרו על גידולי תרומה שיהיו תרומה, משום תרומה טמאה ביד כהן שלא ישהה אותה לזריעה. ואפילו שמבואר בסוגיין שאם שתלן טהרו מלטמא, משום רווח מעט זה שיצאו מטומאתם לא ישהה אותם, משום שעדיין שם תרומה עליהם. ומה שמבואר בתוספתא שגידולי תרומה הרי הן כחולין, היינו דווקא לענין שחייב בהם בלקט שכחה ופאה, ועניי כהנים ועניי ישראל מלקטים אותם, ועניי ישראל מוכרים אותם לכהנים בדמי תרומה, כיון שמדאורייתא אינו חייב בלקט שכחה ופאה וגזירה דרבנן אינה יכולה להפקיע איסור דאורייתא של אכילת תרומה לזרים. תוס' (ד"ה טהרו). (קסח) **גידולים** היינו כגון שתילי כרוב שהולכים ומתרחבים העלים הראשונים, וגידולי גידולים היינו כגון בצלים שעלים חדשים עולים בקלח. רש"י (ד"ה וכי תימא). **ותוס'** (ד"ה גידולי) פירשו שגידולים היינו הגידולים הראשונים מהזרע, וגידולי גידולים היינו שחזר ונטע אותם גידולים. (קסט) **אבל** אם זרעו כלה גידוליו מותרים אף שחל עליו שם טבל ע"י שנתמרח בכרי, שכיון שזרעו בטל ממנו שם טבל ומותר לאכול ממנו עראי עד שיתמרח הכרי. ואף שגידולי תרומה תרומה אף בדבר שזרעו כלה, היינו מדרבנן כדי שלא להפסיד את הכהנים. רש"י (ד"ה הטבל). (קע) **קשה,** ששנינו לעיל (כ:) שתרומה שנולד בה ספק טומאה אסור לשורפה בידים אלא מפסידה ע"י גרמא, ואם היסח הדעת הוא פסול הגוף, למה אסור לשורפה בידים. תוס' (ד"ה פסול). (קעא) **אף** אם נאמר שמדובר שנפסלו בדם או בבעלים שאין זה פסול הגוף, מ"מ אחרי שנזרק ללול יש כאן היסח הדעת. תוס' (ד"ה למה). (קעב) **ואף** שנשפך הדם הוא פסול גמור, אינו נחשב פסול כמו בבשר. רש"י (ד"ה ובבעלים). (קעג) **אף** שאין הציץ מרצה על היוצא, רבי יהושע סובר כרבי עקיבא (מעילה ו:) שזריקה מועילה להוציא בשר מידי מעילה, וכל שכן שמרצה ליוצא [שהרי רבי אליעזר אמר שמרצה, ואעפ"כ סובר שאין מוציא מידי מעילה]. תוס' (ד"ה שאם). ורש"י (ד"ה אי אמרת) כתב, שכיון שהבשר בעין ופסול יוצא הוא פסול מחמת דבר אחר, בדיעבד הורצה. (קעד) **רש"י** (ד"ה שתהא). **ותוס'** (ד"ה ונתן) פירשו שממה שנאמר 'ונתן' משמע שנחשבים תלושים לענין קבלת טומאה אף שהן

חלות תודה ורקיקי נזיר, עשאם לעצמו אין יוצא בהם, עשאם למכור בשוק יוצא בהם.

גמ': תנא, כוסמין הם מין חיטים. שיבולת שועל ושיפון הם מין שעורים(קעה).

אורז ודוחן, לתנא במשנה אין יוצאים בו. **והמקור לזה** אמר **רבי שמעון בן לקיש** [וכן תני דבי רבי ישמעאל ודבי רבי אלעזר בן יעקב], דכתיב 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות', הקיש הכתוב מצה לחמץ שאין יוצאים ידי חובה אלא בדברים הבאים לידי חימוץ, ואורז ודוחן אין באין לידי חימוץ אלא לידי סרחון. **לרבי יוחנן בן נורי**, אורז מין דגן הוא, וחייבים על חימוצו כרת, ויוצאים בו ידי חובת מצה, ואסר לעשות ממנו תבשיל בפסח משום שממהר להחמיץ(קעו). עוד אמר **רבי יוחנן בן נורי**, שקרמית [-שיצניתא דהיינו קצח הנמצאת בין צמחי הפרגין] מין דגן היא, וחייבת בחלה.

אמר **רבה בר בר חנא** בשם **ריש לקיש**, **עיסה שנילושה ביין שמן ודבש** [ולא עירב בה מים(קעז)] אין חייבים על חימוצה כרת. **והטעם**, פירש **רב אידי בר אבין** משום שהם מי פירות שאינם מחמיצים [רב פפא פירש שהטעם משום שנאמר 'לא תאכל עליו חמץ' וגו', הוקש מצה לחמץ, וכיון שאין יוצאים ידי חובה במצה עשירה אין חייבים על חימוצה. **ודחה רב הונא בריה דרב יהושע**, ששנינו שאם המחה מאפה דגן במים ושתאו, אם הוא חמץ חייב כרת, ואם הוא מצה אינו יוצא ידי חובתו, שאין זה דרך אכילה, הרי שיש אופן שאין יוצא ידי חובת מצה וחייבים כרת].

הטעם במה ששנינו במתני' שיוצאים ידי חובת מצה בדמאי, כיון שיכול להפקיר את נכסיו ויהא עני שמותר בדמאי [כיון שהוא רק חומרא דרבנן, שהרי רוב עמי הארץ מעשרים], וכדעת **בית הלל** שמאכילים את העניים ואכסניא(קעח) דמאי(קעט) [אבל **לבית שמאי** אין מאכילים].

החידוש במה ששנינו במתני' שיוצאים ידי חובה במעשר ראשון שניטלה תרומתו, באופן שהקדים את המעשר ראשון כשהוא **בשיבלים** ונטלו קודם שהפריש תרומה גדולה, שחייב בתרומת מעשר ופטור מתרומה גדולה. **והמקור לזה**, אמר **רבי אבהו** בשם **רבי שמעון בן לקיש**, דכתיב 'והרמותם ממנו תרומת ה' מעשר מן המעשר' ולא תרומה גדולה ותרומת מעשר מן המעשר. והיינו דווקא אם נטלו קודם מירוח, אבל לאחר מירוח חייב, דכתיב 'מכל מתנותיכם תרימו את **כל** תרומת ה'', וכיון שמירחו נקרא דגן וכתיב 'ראשית דגנך', אבל כשעדיין לא מירחו אינו נחשב לדגן, ולא נתחייב בתרומה גדולה.

החידוש במה ששנינו במתני' שיוצאים במעשר שני והקדש שנפדו, שאף באופן שנתן רק את הקרן ולא את החומש, אין החומש מעכב.

וכן מה ששנינו שהכהנים יוצאים בחלה ובתרומה, החידוש הוא שאפילו שאינה מצה השוה לכל אדם יוצאים בה, מריבוי הכתוב שהזכיר כמה פעמים 'מצות'.

החידוש במה ששנינו במתני' שאין יוצאים בטבל, שאפילו אם הוא טבול רק מדרבנן [כגון שזרעו בעציץ שאינו נקוב] אין יוצאים בו, משום שהוא מצוה הבאה בעבירה].

וכן במה ששנינו שאין יוצאים במעשר ראשון שלא נטלה תרומתו, החידוש הוא באופן שהקדים ליתנו ללוי כשהוא בכרי, שכבר נתחייב בתרומה גדולה כמבואר לעיל.

וכן במה ששנינו שאין יוצאים במעשר שני והקדש שלא נפדו, החידוש הוא באופן שפדה **מעשר שני** על אסימון שאין בו צורה, שלא חל הפדיון דכתיב 'ו**צרת** הכסף', **והקדש** שחיללו על קרקע לא חל הפדיון, דכתיב 'ו**נתן הכסף** וקם לו'(קפ).

אוצר החכמה 19/06/2018

תנו רבנן, **המקור שאין יוצאים ידי מצות מצה בטבל שלא נתקן כל צרכו** [כגון שניטל ממנו תרומה גדולה ולא תרומת מעשר, או שלא ניטל ממנו מעשר שני], דכתיב 'לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות', דבר שאיסורו משום בל תאכל חמץ יוצאים בו ידי חובת מצה בפסח [כשעשאו מצה], אבל טבל איסורו משום בל תאכל טבל. ואף שיש כאן גם איסור חמץ, **לרב ששת**, תנא זה סובר **כרבי שמעון** שאין איסור חל על איסור [ולכן האוכל נבילה ביום הכיפורים פטור מחטאת, משום שאין איסור יום הכיפורים חל על איסור נבילה(קפא)], וכיון שהיה אסור מחמת טבל לא חל עליו איסור חמץ. **לרבינא**, כוונת הברייתא שטבל אין איסורו משום חמץ **בלבד** אלא **גם** משום טבל. **ודחינן**, שלא הוזכר בכתוב **בלבד**.

דף לו

האם יוצאים ידי חובת מצה במעשר שני אפילו בירושלים

לרבי יוסי הגלילי אין יוצאים, שנאמר 'לחם עני' וקרינן **עוני** כמו **אוני**(קפב), והיינו שאין יוצאים אלא בדבר שנאכל באנינות, יצא מעשר שני שאינו נאכל אלא בשמחה.

לרבי עקיבא יוצאים בה, שנתרבתה ממה שהוזכר בכתוב כמה פעמים 'מצות'. ומה שקורים **עוני עם ו'**, בא ללמד כמו שדרש **שמואל**, שהוא לחם שעונים עליו דברים הרבה [שגומרים עליו הלל והגדה]. ומה שנכתב 'לחם עני' בלא ו', בא למעט עיסה שנילושה ביין שמן ודבש.

ומקשינן, מדתניא, אין לשים עיסה בפסח ביין שמן ודבש, ומכל מקום מותר לקטף [שמושחים בהם את העיסה לאחר עריכתה, שאין בה אלא דבר מועט]. **ולחכמים** אין לשים ואין מקטפים(קפג). **ואם לש, לרבן גמליאל** תשרף מיד(קפד), **ולחכמים** תאכל. והוסיף **רבי עקיבא**, שמותר לעשות כן לכתחילה, כיון שאפשר לשומרה שלא תחמיץ. ולדברי הכל אין לשים את העיסה בפושרים [כיון שממהרת להחמיץ]. הרי **שלרבי עקיבא** מותר ללוש מצה במי פירות. **ומתרצינן**, שבאמת אין יוצא בה ביו"ט ראשון, ומ"מ מותר לאוכלה בשאר ימים ואין בה חשש חימוץ [וכמו שאמר **רבי יהושע בן לוי** לבניו ביום ראשון של פסח, שלא ילושו עיסה עם חלב. **ללשון ראשון**

מחוברים, הרי שאין השקה להקדש מן התורה. (קעה) **ונפקא** מינה, לענין שאין תורמים ממין על שאינו מינו, אבל תורמים מחיטים על כוסמין. רש"י (ד"ה מין חיטין). ור"י פירש, שהנידון הוא לענין חלה כמבואר במנחות (ע.), וכוסמין נחשבים בין מין חיטים ובין מין שעורים, ושיבולת שועל ושיפון נחשבים רק מין שעורים. והנפקא מינה היא רק בנשוך, דהיינו שעשו מכל אחד עיסה בפני עצמה ואח"כ התחברו יחד, אבל בבלול שנילושו יחד ועשו מהם עיסה, כולם מצטרפים כאחד. תוס' (ד"ה כוסמין). (קעו) **יש** מפרשים שאסר לעשות מהם מנחות, כיון שכל המנחות באות מצה. ואינו נראה, שהרי מנחה אינה באה אלא מחיטים, דכתיב 'סולת חטים תעשה אותם' חוץ ממנחת העומר ומנחת סוטה שבאים משעורים, ופשיטא שאינם באים מאורז ודוחן. רש"י (ד"ה אוסר). (קעז) **רש"י** (ד"ה ביין). ומה שאמר ריש לקיש שאינה מחמצת, היינו לענין חיוב כרת, אבל לאו יש בה כמבואר להלן (לו.) שאין לשין עיסה ביין ושמן ודבש משום שממהרת להחמיץ ונעשית חמץ נוקשה [-רע]. רש"י (להלן לו. ד"ה אין לשין). וקשה, שלהלן (מ.) מבואר שמי פירות מותרים לפי שאין מחמיצים כלל. ונראה, שרק אם עירב בהם מים ממהרים להחמיץ. **וחומץ האדומי**, מבואר להלן (מג.) שהוא חמץ גמור ע"י תערובת, והיינו משום ששורים את השעורים במים לפני שמערבים אותם ביין. **ומי ביצים, לרש"י**, הוי ספק אם נחשב מי פירות, שהרי אנו רואים שהעיסה עבה בהם יותר מבמים. **ולר"ת** מותר, והיה נוהג לאכול בערב פסח אחר ארבע שעות עוגה שנילושה בביצים, שאף שאסור לאכול מצה בערב פסח, היינו מצה שיוצא בה ידי חובה, אבל זו מצה עשירה היא. תוס' (ד"ה ומי). (קעח) **חיילים** יהודים של מלכי ישראל שמוטל על בני העיירות לפרנסם, וכיון שאינם במקומם הרי הם כעניים. רש"י (ד"ה אכסניא). ובירושלמי מבואר שאכסניא הם גויים. תוס' (ד"ה אכסניא). (קעט) **ר"י** הסתפק אם יוצאים רק בדיעבד כיון שעדיין לא הפקיר נכסיו, או אפילו לכתחילה משום שהוא מותר לעניים, ואכילת מצה נקראת אכילת עניות. תוס' (ד"ה יוצאין). (קפ) **ולמדים** בכלל ופרט וכלל, 'ויסף חמישיתו' כלל, 'כסף' פרט, 'והיה לו' כלל, מה הפרט דבר המטלטל וגופו ממון, יצאו קרקעות ועבדים ושטרות. וקשה, מה הסתפקו בב"מ (נד.) אם חומש מתחלל על הקרקע, הרי עיקר הכתוב עוסק בחומש. תוס' (ד"ה שחילל). (קפא) **ואף** אם נתנבלה ביום הכיפורים, הרי היתה אסורה קודם יום הכיפורים משום אבר מן החי. רש"י (ד"ה פטור). וקשה, שבשעה שפקע ממנה איסור אבר מן החי יחולו איסור יום הכיפורים ונבלה בבת אחת, שאף רבי שמעון מודה ששני איסורים חלים בבת אחת. ונראה שנשאר עליה איסור שאינו זבוח שהיה בה מתחילה, ולכן לא חל עליה איסור יום הכיפורים. תוס' (ד"ה האוכל). (קפב) **אבל** לענין לולב אף שנקרא כפות אין אומרים שיצטרך שני לולבין, משום שסומכים על הכתוב 'פרי עץ הדר' שמשמע רק לולב אחד. תוס' (ד"ה עוני). (קפג) **המהר"ם** חלאווה הביא מחלוקת ראשונים אם הם סוברים כן רק לכתחילה או גם בדיעבד אסור. (קפד) **שאי** אפשר לשומרה שלא תחמיץ. ודווקא במועד, אבל ביו"ט אסור לשורפה, משום שהיא הבערה שלא לצורך. רש"י (ד"ה אין לשין).

יש לגרוס דבש ולא חלב, שהרי שנינו שאין לשים עיסה בחלב שמא יבא לאוכלה עם בשר, ואם לש כל הפת אסורה, **וללשון שני** גורסים חלב, ומדובר בעיסה קטנה כגודל עין של שור, שמותר לעשותה כיון שרגילים לאוכלה מיד].

אהח 19/06/2018

שנינו בברייתא שאסור ללוש עיסה **בפסח** בפושרים מפני שהם ממהרים להחמיץ את העיסה. ומאידך לענין **מנחות** שנינו שנילושות בפושרים ומשמרם שלא יחמיצו. ואף שנעשית גם על ידי ישראל ולא דווקא על ידי כהנים שהם זריזים ונזהרים שלא תחמיץ [שהרי אפילו יציקה ובלילת השמן שהם לאחר הלישה כשרים בכל אדם, דכתיב 'ויצק עליה שמן וגו' והביאה אל בני אהרן הכהנים'], מכל מקום כיון שנעשית במקום זריזים [בעזרה(קפה), וכהנים מלמדים אותו ליזהר בה] אין חשש שתחמיץ. אמנם **לתיתה** [-שריית החיטים במעט מים וכתישתם במכתשת להסיר את המורסן] שאינה צריכה להיעשות במקום זריזים שהרי הזר מביאה לעזרה כשהיא סולת אסורה, וכמו שאמר **רבי זירא** בשם **רבה בר ירמיה** בשם **שמואל** שאין לותתים חיטים של מנחות, מלבד **מנחת העומר** שהיא קרבן ציבור שנעשה על פי בי"ד שהם זריזים(קפו).

תניא, אין יוצאים ידי חובה במצה של ביכורים. ונחלקו תנאים מה המקור לזה

לרבי יוסי הגלילי, משום שנאמר '**בכל מושבותיכם** תאכלו מצות', שאין יוצאים אלא במצה הנאכלת בכל מקום, וביכורים אין נאכלים אלא בירושלים. ומה שלא מיעטו מדכתיב 'לחם עוני' שאין יוצאים אלא במה שנאכל אף באוני דהיינו באנינות כמו שדרש לעיל לענין מעשר שני, משום שסובר **כרבי שמעון** שביכורים מותרים לאונן(קפז).

אוצר החכמה

לרבי עקיבא, להו"א, מהיקש מצה למרור, מה מרור אינו בא מביכורים [שאינם באים אלא משבעת המינים(קפח)], אף מצה אינה באה מביכורים. **ודחינן**, שאם כן נלמד ממרור שצריך דבר שאין במינו ביכורים, ולא יביאו מצה משבעת המינים(קפט). ואם נאמר שממה שנכתב כמה פעמים 'מצות' נתרבו גם שבעת המינים, שא"כ יצאו גם בביכורים(קצ). **למסקנא**, חזר בו, ודרש **כרבי יוסי הגלילי**, דתניא, יוצאים ידי חובת מצה **במעשר שני**, מריבוי הכתוב שנכתב כמה פעמים 'מצות', **ואין יוצאים בביכורים**, שנאמר 'בכל מושבותיכם'. והטעם שנתרבה מעשר שני, לפי שיש לו היתר בכל מושבות, שכן אם נטמא פודים אותו אפילו בירושלים ונאכל בכל מקום [והמקור לזה, אמר **רבי אלעזר**, שנאמר 'כי לא תוכל **שאתו**' ושאת היינו אכילה שנאמר 'וישא משאות מאת פניו', וכגון שנטמא(קצא)], אבל ביכורים אין להם היתר חוץ לירושלים. והלא התנא שסובר שיוצאים ידי חובה במעשר שני הוא **רבי עקיבא**(קצב), הרי שדרש שאין יוצאים בביכורים מ'בכל מושבותיכם'(קצג).

לת"ק, ביכורים אסורים לאונן, לפי שהוקשו **למעשר שני** שאסור לאונן, דכתיב 'לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך [-מעשר שני] וגו' ותרומת ידך [-ביכורים]. **ולרבי שמעון מותרים**, לפי שהוקשו **לתרומה**(קצד) שמותרת לאונן(קצה). ואף שנאמר בביכורים 'ושמחת בכל הטוב', אין הכוונה שנאכל רק בשמחה, אלא שמצוותו בזמן הקציר שהוא זמן שמחה, ולכן מעצרת ועד החג מביא וקורא, ומהחג ועד חנוכה [שאינו זמן שמחה] מביא ואינו קורא(קצו).

תניא, אין יוצאים בחלוט(קצז) ואשישה [-מצה גדולה וחשובה] דכתיב 'לחם עני', אבל יוצאים בפת נקיה כמצת שלמה ואין צריך דווקא פת הדראה [-פת קיבר], כיון שריבה הכתוב 'מצות' 'מצות'. ואשישה הוא לשון חשיבות, דכתיב 'ויחלק לכל העם לכל המון ישראל למאיש ועד אשה, לאיש חלת לחם אחת ואשפר אחד **ואשישה** אחת', ופירש **רב חנן בא אבא** שאשישה היא פת גדולה בשיעור שישית האיפה [וזהו דלא **כשמואל** שדרש שאשישה הוא כד יין, כדכתיב 'ואוהבי אשישי ענבים'].

דף לז

תנו רבנן, **לבית שמאי אסור לאפות פת עבה בפסח, ולבית הלל מותר. מהי פת עבה, לרב הונא** טפח, כמו שמצינו בלחם הפנים(קצח). **ודחה רב יוסף**, שאין ללמוד מלחם הפנים שנעשה על ידי כהנים זריזים, ופת עמילה [שאינה ממהרת להחמיץ], ובעצים יבשים, ובתנור חם, ובתנור של מתכת, אבל מצה נעשית על ידי כל אדם, והפת אינה עמילה, ובעצים לחים, ובתנור צונן, ושל חרס. **לרבי ירמיה בר אבא** בשם **רב** [וי"א בשם רבי], הכוונה לפת מרובה מהשיעור הנצרך ליו"ט, וכן שנינו בברייתא. ונקראת פת עבה, **א.** משום שבשעת הלישה היא עבה. **ב.** במקום תנא זה קוראים למרובה עבה. **וטעם האיסור**, משום טירחה שאינה נצרכת ליו"ט(קצט), ואסורה בכל יום טוב, ונקט התנא פסח משום שעסק ביו"ט של פסח(ר).

תנו רבנן, אין עושים **לכתחילה סריקין המצויירין** [-מצות מצוירות] בפסח, משום שהאשה שמכינה את העיסה שוהה עליה כדי לציירה, וגורמת לעיסה להחמיץ. ואף שאפשר לעשות צורה על גבי דפוס ולקובעה מיד בלא שהייה [-סריקי בייתוס], מכל מקום לא חילקו חכמים בין רוב הסריקים [שאין להם דפוס כזה] לסריקי בייתוס, שמא יבואו להתיר גם שאר סריקין. **רבי אלעזר בר צדוק** אומר בשם אביו, שבבית **רבן גמליאל** עשו סריקין המצוירים, **ללישנא קמא**, כיון שלא אסרו אלא סריקין של נחתומין [שמקפידים לייפותם ושוהים ויבוא להחמיץ], אבל שאר בני אדם מותרים. **ללישנא בתרא**, של כל בני אדם אסורים, ושל נחתומים מותרים, כיון שהם בקיאים בדבר ואין לחוש שישהו זמן רב, ואף בית **רבן גמליאל** היו בקיאים.

אמר **רבי יוסי**, עושים **סריקין דקות כרקיקין**, שאף אם ישהו אינם ממהרים להחמיץ כיון שהם דקים, ואין עושין **סריקין עבות כגלוסקאות**, שהם עבים ומחמיצים בשהייה מועטת.

(קפה) **שהמחבת** והמרחשת כלי שרת, וכן תנור של מקדש. רש"י (ד"ה לישה). ואף מאפה תנור היו לשים בעזרה סמוך לתנור של קודש שלא תחמיץ. ורבינו אפרים בר אפרים הגיבור פירש, שהיו לשים אותה בעזרה לפי שהיו מודדים בעשרון של קודש. תוס' (ד"ה במקום).

(קפו) **לשון** אחר, העומר צוברים אותו ומימיו זבים ואינם מחמיצים. ואינו נראה, שבתוספתא לא הוזכר שצוברים אותו אלא שבוררים. ועוד, למה לא יעשו כן גם בשאר מנחות. רש"י (ד"ה ציבור). (קפז) **ומה** שלא מיעט מעשר שני מ'מושבותיכם' כמו ביכורים, כיון שלמעשר שני יש היתר באופן שנטמא, ולמדים שיוצאים בו מריבוי 'מצות' כדלהלן. תוס' (ד"ה רבי). (קפח) **דכתיב** 'מארצך' משבח ארצך. רש"י (ד"ה מרור). ואין לומר שמרור היינו זית שהוא מר, א. שהרי מבואר להלן (לט.) שצריך שהמרור יהיה דומה למצה שהוא מין זרעים. ב. רק אילן הזית הוא מר ולא הפרי, כמשמעות הכתוב 'עלה זית'. תוס' (ד"ה מה). (קפט) **קשה**, א"כ ממה יעשו את המצה, הרי צריך 'לחם', והוא דווקא מחמשת מיני דגן. תוס' (ד"ה אוציא, על פי מהרש"א). (קצ) **ואין** סברא לחלק בין מצת ביכורים למצה ממין ביכורים להכשיר בזו ולפסול בזו. תוס' (ד"ה אין). (קצא) **אבל** אם לא נטמא אינו יכול להוציאו מירושלים ולפדותו, כיון שאמרו במכות (כ.) שמחיצות ירושלים קולטות מדרבנן שלא יוכל להוציאו ולפדותו. רש"י (ד"ה כרבי אליעזר). אולם התוס' (ד"ה דאמר) כתבו, שזהו רק למ"ד שמחיצות קולטות מדאורייתא, אבל אם אינן קולטות רק מדרבנן, אף בלא דרשת רבי אלעזר יש להם היתר מן התורה. ומ"מ רבי אלעזר יכול לסבור שמחיצות קולטות רק מדרבנן, והכתוב נצרך לנטמא שיכול לפדותו אפילו בירושלים. (קצב) **אף** שמצינו כמה תנאים שדורשים רק מסורת ולא מקרא, ולדבריהם אין לדרוש אוני למעט מעשר שני, מ"מ ודאי שדורשים עוני אנינות, שלא יתכן שאינם דורשים את המקרא לאיזו דרשה. תוס' (ד"ה מאן). (קצג) **ומיעוט** הכתוב נאמר רק לזמן בית עולמים, אבל בזמן נוב וגבעון שהותרו הבמות, מעשר שני וביכורים נאכלים בכל ערי ישראל. תוס' (ד"ה דאמר). (קצד) **ומ"מ** איסור אכילה חוץ לחומה בביכורים למדים ממעשר שני ולא מתרומה, לפי ששניהם ענין אחד שטעונים קריאה והבאת מקום. תוס' (ד"ה מה). (קצה) **דכתיב** בה 'וכל זר לא יאכל', זרות ולא אנינות. רש"י (ד"ה תרומה). (קצו) **ומחנוכה** ואילך אינו זמן הבאה, דכתיב 'אשר תביא מארצך' כל זמן שמצויים על פני ארצך, והיינו שלא כלו לחיה מן השדה. רש"י (ד"ה מהחג). (קצז) **משמע** שחלוט הוא לחם אלא שאינו לחם עוני. ומה שפטרו בסמוך חלת המסרת שהיא חלוט מחלה, א. מדובר בבלילה רכה. ב. כאן מדובר שחזר ואפאה בתנור. ומה שאמרו ביבמות (מ.) שאם חזר ואפאה בתנור יוצא בה חובת מצה, מדובר בבלילה רכה שקודם אפיה אינה לחם ואחר אפיה נחשבת לחם, ונחשב לחם עוני כיון שבלילתו רכה [אבל כאן שגם מתחילה היא בלילה עבה אין תוספת האפיה מפקיעה ממנו שם מצה עשירה]. תוס' (ד"ה פרט). (קצח) **והיה** חובה שיהיה מצה דכתיב 'כל המנחה אשר תקריבו לא תעשה חמץ' לרבות לחם הפנים. רש"י (ד"ה שכן). (קצט) **ובית** הלל סוברים שיכולה אשה להערים ולאפות תנור מלא ככרות אף שאינה צריכה אלא ככר אחד, אבל אסור למלאות את התנור פעם אחרת. תוס' (ד"ה ובית). (ר) **ומה** שלא תירצו כן להלן (צט:), משום ששם הנדון הוא על כל שבת ואין לנקוט ערבי פסחים משום שהתנא עוסק בהלכות פסח. תוס' (ד"ה תנא).

תניא, יוצאים **במצת הינא** [-שאינה אפויה כל צרכה]. **ופירש רב יהודה** בשם **שמואל** שזהו דווקא **שכשפורסה אין חוטים נמשכים ממנה.** ואמר **רבא** שכן הדין גם לענין לחמי תודה, ובא להשמיענו שאף שבתודה נאמר 'והקריב ממנו **אחד** מכל קרבן', ודרשו שלא יטול פרוסה, זו שאינה אפויה כל צרכה, אף שכשמטלטלים אותה היא מתפוררת, אינה כפרוסה.

תנן, **הסופגנין, והדובשנין, ואיסקריטין, וחלת המסרת** [-חלוט של בעלי בתים, שאינו נעשה כלחם בתנור אלא מטגנים אותו בשמן במחבת], והמדומע, פטורים מן החלה, כיון שאינם קרויים לחם [ובמדומע הטעם כיון שדורשים מ'תרימו תרומה' ולא שהיה תרומה כבר]. **והטעם, לריש לקיש** משום שהם מעשה אלפס(קא). **ולרבי יוחנן** מעשה אלפס חייבים, וטעם הפטור משום שהם נעשים בחמה ולא באור. ואף **לריש לקיש** אם הרתיח באלפס ולבסוף הדביק **בתנור חייב** [וכן יש להעמיד הברייתא ששנינו שסופגנין ודובשנין ואיסקריטין שעשאן באילפס, חייבים].

ומקשינן לרבי יוחנן מדתניא, **המעיסה** [-שופכים קמח למים רותחים ולשים מהם עיסה], **לבית שמאי** פטור מחלה, **ולבית הלל** חייב. **החליטה** [-שופכים מים רותחים על קמח ולשים מהם עיסה], **לבית שמאי** חייב בחלה, **ולבית הלל** פטור. ואמר **רב יהודה בשם שמואל ורבי יוחנן** [וי"א **רבי יהושע בן לוי**], שאין חילוק בין מעיסה לחליטה, ומי ששנה זו לא שנה זו [לתנא הראשון **לבית שמאי** שניהם פטורים, **ולבית הלל** חייבים, ולתנא השני **בית שמאי** מחייבים, **ובית הלל** פוטרים(קב)]. **לרבי ישמעאל בר יוסי** שניהם פטורים מחלה. **ויש אומרים** ששניהם חייבים בחלה. **ולחכמים** אם עשאן באילפס פטור, **ובתנור** חייב. **הרי שהעשויה באילפס פטורה.** ומתרצינן, שנחלקו תנאים בדבר(קג), דתניא, לת"ק, מעיסה וחלוטה פטורים מחלה דכתיב 'לחם'. **ולרבי יהודה** אין לחם אלא האפוי בתנור, והיינו שלת"ק מעשה אילפס חייב בחלה, ודווקא מעיסה וחלוטה פטורים משום שהתבשלו קודם לישתן ברותחים, **ולרבי יהודה** פטור. **ודחינן**, שיתכן שלכו"ע מעשה אילפס פטור(קד), ונחלקו בחזר ואפאו בתנור [אחרי שעשאה מעשה אילפס], שלת"ק נחשב לחם, **ולרבי יהודה** אין לחם אלא האפוי בתנור מתחילה, דכתיב 'ואפו עשר נשים לחמכם בתנור אחד', לחם האפוי בתנור אחד נחשב ללחם, אבל האפוי באילפס ותנור [שני תנורים(קה)] אינו נחשב לחם [כן פירש רבא].

רבי זירא אמר **לרבה** שמחלוקת **רבי יוחנן וריש לקיש** במעשה אילפס, אין זה רק בהדביק את העיסה מבפנים [בתוך האילפס(קו)] והרתיח מבפנים, אלא אף בהדביק את העיסה מבפנים והרתיח מבחוץ, ואף בהדביק את העיסה בפנים ואבוקה כנגדו [מלמעלה, וחום האש לוהט באילפס וממהר אפייתו, ורוב עניים עושים כן].

דף לח

אמר **רב אסי**, לדעת **רבי מאיר מעשר שני נחשב ממון גבוה**, ולכך **עיסה** של מעשר שני פטורה מחלה, שנאמר 'עריסותיכם' משלכם. **מצה** של מעשר שני אין יוצא בה ידי חובתו בפסח, שלמדים גזירה שוה מחלה שנאמר בה 'והיה באכלכם **מלחם** הארץ' ובמצה כתיב '**לחם** עוני' [כן פירש רבא, וי"א **רב יימר בר שלמיא**](קז). **אתרוג** של מעשר שני אין יוצא בו ידי חובתו ביו"ט ראשון של סוכות, שנאמר 'ולקחתם לכם' משלכם.

לחכמים מעשר שני נחשב ממון הדיוט, ולכך **עיסה** של מעשר שני חייבת בחלה, ויוצא **במצה** של מעשר שני ידי חובה בפסח, וכן **באתרוג** של מעשר שני ביו"ט ראשון של סוכות. וכן שנינו בברייתא שנחלקו **רבי מאיר וחכמים** לגבי עיסה של מעשר שני חייבת בחלה [ומ"מ אין להוכיח שנחלקו גם במצה ואתרוג, שיתכן שדווקא בחלה פטור משום שנאמר בה שני פעמים 'עריסותיכם'(קח)].

האם יוצאים ידי חובת מצה בחלת מעשר שני בירושלים

ללישנא קמא אמר **רבי שמעון בן לקיש**, שלדעת **רבי יוסי הגלילי** שסובר שאין יוצאים במעשר שני חולין, כל שכן שאין יוצאים בחלת מעשר שני בירושלים, ולדעת **רבי עקיבא** שיוצאים במעשר שני חולין, יש להסתפק האם יוצאים **בחלת** מעשר שני, שיתכן שדווקא במעשר שני יוצאים משום שיש לה היתר בכל המושבות באופן שנטמאת, שיכול לפדותה ולאוכלה חוץ לירושלים, אבל חלה שנטמאה שאין לה תקנה ונשרפת אין יוצאים בה(קט), או שכיון שבתחילה כשהיתה חולין היה יכול לצאת בה, גם לאחר שקרא עליה שם חלה לא פקע ממנה תורת מצה(קי).

ללישנא בתרא אמר **רבי שמעון בן לקיש**, שלדעת **רבי עקיבא** יוצאים בחלת מעשר שני, ויש להסתפק **בחלה הלקוחה בכסף מעשר שני** לדעת **רבי יהודה** שסובר שלקוח בכסף מעשר שנטמא יקבר(קיא) [ולחכמים יפדה], האם אומרים הואיל ואילו היה לקוח בכסף מעשר שני ממש היה לו היתר ע"י פדיון ויכול לצאת בו לא פקע ממנו תורת מצה(קיב), או שאין **אומרים שני פעמים הואיל** [הואיל ואם לא קורא לה שם חלה יכול לפדותו, והואיל ואם היה לקוח ממעשר שני ממש יכול לפדותו](קיג). **אמנם רבא** אמר, שמסתבר שיוצא בו, כיון ששם מעשר אחד הוא.

שנינו במתני' שחלות תודה ורקיקי נזיר(קיד) שעשאם לעצמו אינו יוצא בהם. **הטעם שאינו יוצא בהם, א. לרבה**, דכתיב 'ושמרתם את המצות', צריך מצה המשתמרת לשם מצה, וחלות תודה ורקיקי נזיר אינם משתמרים לשם מצת פסח אלא לשם זבח. **ב. לרב יוסף**, דכתיב 'שבעת ימים מצות תאכלו', צריך מצה הנאכלת שבעה ימים, וחלות תודה ונזיר

(קא) **ואין** לחם אלא העשוי בתנור, דכתיב 'לחמכם בתנור אחד'. רש"י (ד"ה מעשה). (קב) **אין** לומר שנחלקו אם עילאה גבר או תתאה גבר, כיון שבכל אופן א"א שלא יתבשל מעט מן הקמח, ואם היה בעיסה שיעור חלה מצומצם, הרי אותו מעט קמח שנתבשל אינו מצטרף לשיעור. תוס' (ד"ה ותנא). (קג) **רבי** יוחנן לא הוצרך ליישב שזהו מחלוקת תנאים במקום אחר אלא למ"ד זה וזה לפטור, אבל למ"ד זה וזה לחיוב על כרחך מדובר באילפס, שאם מדובר בתנור נמצא שרבי ישמעאל היינו חכמים. תוס' (ד"ה אמר). (קד) **ולענין** הלכה, ר"ח פסק כריש לקיש ממה שאמרו שלכו"ע מעשה אילפס פטורים. ור"י פסק כרבי יוחנן, שהרי הלכה כרבי יוחנן לגבי ריש לקיש חוץ מג' דברים. ומכל מקום מבואר בירושלמי שאף לרבי יוחנן אם בישלו במשקה פטור מחלה ואין מברך עליו המוציא. ודעת ר"ת שרבי יוחנן וריש לקיש נחלקו רק בעיסה שבלילתה רכה, אבל אם הבלילה עבה לדברי הכל אפילו אם בישלו במשקה חייב בחלה, לפי שחיוב חלה הוא משעת גלגול, וכל שתחילתה עיסה וסופה סופגנין חייבת בחלה, וגם מברכים עליה המוציא. ומכל מקום אם הבלילה רכה וגם אין תוריתא דנהמא [-צורת לחם] אינה חייבת בחלה ואין מברכים עליה המוציא. ויש דברים שחייבים בחלה ואין מברכים עליהם המוציא כמו טריתא (ברכות לז:), משום שאינו סועד הלב, וכן גרימזל"י שאין עליו תוריתא דנהמא והוא בלילה עבה. תוס' (ד"ה דכולי). (קה) **רש"י** (ד"ה ור' יהודה). ותוס' (ד"ה לחם) פירשו, שרק לחם שרגילים לאפותו בתנור דהיינו שבלילתו עבה חייב, אבל אם בלילתו רכה פטור. (קו) **רש"י** (ד"ה הדביק). וקשה שאף אם נאמר שנחלקו רק בהדביק בפנים והרתיח בפנים, מה הסתפק רבי זירא באבוקה כנגדו, שהלא הוא כמו הרתיח בפנים. **ונראה**, שמדובר שהדביק **בתנור** והרתיח מבחוץ, והסתפק אם נחשב למעשה אילפס. ואח"כ הסתפק כשהדביק בתנור ולא הסיקו אלא התבשל מההיסק שכנגדו, האם נחשב למעשה אילפס. תוס' (ד"ה הדביק). (קז) **מה** שהוצרכו לעיל (לה:) למעט מצת טבל משום שאין איסורו רק משום 'בל תאכל חמץ' ואין למדים גזירה שוה 'לחם' 'לחם' שצריך 'לכם' וטבל אינו 'לכם' [שהרי אתרוג דמאי מותר רק משום שיכול להפקיר נכסיו וראוי לו], יש לומר, א. דווקא לענין אתרוג אינו נחשב 'לכם', כיון שצריך לתת ממנו לכהן ולוי ונמצא שאין כל האתרוג שלו, אבל לענין מצה אין צריך שכל המצה תהיה שלו, אלא די שנשאר בה שיעור מצה. ב. הוצרכו למעט משום איסור טבל, באופן שהוא כהן או לוי ונטל מעשר שנחשב 'לכם'. תוס' (ד"ה אתיא). (קח) **ולענין** אתרוג ממעטים מ'לכם' שאול וגזול, אבל של מעשר שני כיון שעומד לאכילה יוצאים בו. רש"י (ד"ה תרי). (קט) **שני** פירושים. **א.** סוגיין כמ"ד שמחיצת ירושלים קולטת מן התורה, אבל למ"ד שקולטת רק מדרבנן, הרי מן התורה יש לה היתר גם כשלא נטמאת. **ב.** אפילו למ"ד שקולטת מדרבנן, כיון שמדרבנן אין למעשר פדיון אינו נחשב לנאכל בכל מושבות. תוס' (ד"ה אבל). (קי) **שהרי** סתם חלה יוצא בה, כמבואר במשנתנו (לה.). רש"י (ד"ה או דלמא הואיל). אבל בביכורים אין לומר הואיל ואילו לא קרא להם שם ביכורים היה יוצא בהם ולכן נחשב שנאכל בכל מושבות, כיון ששם ביכורים אינו נאכל בכל המושבות. ומה שהוצרכו להתיר מעשר שני משום רבי אליעזר שאם נטמא יכול לפדותו ולא התירו משום הואיל ואילו לא היה מעלהו לירושלים, משום שצריך שיהיה לו היתר לאחר הקדושה, וכמו שאין להתיר משום שאילו לא היה קורא לו שם מעשר. תוס' (ד"ה או). (קיא) **משום** שסובר שלקוח בכסף מעשר שני קדושתו קלושה, ואין בכוחו להחיל קדושה על דבר אחר. וחכמים סוברים שקדושתו אלימה לתפוס עליו פדיון. רש"י (ד"ה ואליבא). ותוס' (ד"ה רבי) פירשו, שטעמו של רבי יהודה משום שדורש כסף ראשון ולא כסף שני, ולכן לקוח טהור אינו נפדה בריחוק מקום וטמא אינו נפדה בקירוב מקום, וחכמים אינם דורשים כסף ראשון ולא כסף שני, וסוברים שטהור נפדה בריחוק מקום וטמא בקירוב מקום. ומכל מקום מדרבנן אין לקוח טהור נפדה בריחוק מקום, כמבואר בזבחים (מט.). (קיב) **וכיון** שמה שאין לו פדיון ללקוח אינו משום חומרתו אלא קולתו, לא יתכן שבמעשר שני שהוא חמור יוצאים, ובלקוח הקל אין יוצאים. רש"י (ד"ה מאי). (קיג) **אמנם** בחלת מעשר שני עצמה אין צריך לשני הואיל [הואיל ואילו לא קרא לה שם חלה, והואיל ואילו נטמאת יכול לפדותה], משום שהואיל ואילו נטמאת אינו נחשב הואיל, כיון שהוא דבר שיכול לעשות בעצמו לגרום לה טומאה. רש"י (ד"ה או דלמא). (קיד) **ואפילו** אם שחט עליהם את הזבח ולא קרא עליהם שם, אלא שעשאם לדעת כן. רש"י (לה. ד"ה אין יוצא).

נאכלים ליום ולילה(ריט). **ג. לרבי יוסי הגלילי**, מ'לחם עוני', מי שנאכל באנינות, יצאו אלו שנאכלים רק בשמחה(ריז). **ורבה ורב יוסף סוברים כרבי עקיבא** שלא הצריך שיהא נאכל באנינות, ולכך אמרו טעמים אחרים.

אבל אין לפרש הטעם, א. משום שהם מצה עשירה [לרבי עקיבא שנתמעט מ'עוני'], כיון שהם נילושות רק ברביעית הלוג שמן והיא מתחלקת לכמה חלות, אין כאן מצה עשירה [כן פירש רב שמואל בר רב יצחק]. **ב.** מדכתיב 'מכל מושבותיכם תאכלו מצות' ואילו הם אינם נאכלים אלא בירושלים(ריז), כיון שהם נאכלים גם בנוב וגבעון(ריח), והוצרכו למעט שאותן שהוקרבו בנוב וגבעון פסולות למצה(ריט). וכן הוכיח **ריש לקיש** ממה שלא למדו מ'בכל מושבותיכם'.

שנינו במתני' שאם עשאן למכור בשוק יוצא בהן. טעם החילוק בין אם עשאן לעצמו לעשאן למכור בשוק, **לרבי אליעזר, ללישנא קמא,** הלכה למשה מסיני. **ללישנא בתרא,** צריך לתת טעם לחילוק ביניהם, ופירש **רבה** שאם עשאן למכור בשוק דעתו שאם לא ימכרם לצורך תודה ונזיר יצא בהם ידי חובת מצה, ונמצא שמתחילה שמרם לשם מצה.

דף לט

מתני': אלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובת מרור בפסח, חזרת [-חסה], תמכא [-תמכתא], חרחבינא [-סיב שגדל סביב הדקל(ריכ)], עולשין [-הינדבי], מרור [-מרירתא]. ויוצאים בין בלחים ובין ביבשים, **בין** בכבושים בחומץ, שלוקים [-מבושלים הרבה מאד עד שנימוחים(ריכא)], ומבושלים. חצי זית מזה וחצי זית מזה מצטרפים. ויוצאים בקלח שלהם, ובדמאי(ריכב), ובמעשר ראשון שניטלה תרומתו, ומעשר שני והקדש שנפדו.

גמ': תני **בר קפרא,** אלו ירקות שאדם יוצא בהם ידי חובת מרור בפסח, עולשין, תמכא, חרחלין, חרחבינין, ובחזרת. **לרבי יהודה** אף עולשי שדה וחזרת יולין וחזרת גלין [אף שיש להם שם לווי]. **לרבי מאיר** אף עסווס, וטורא, ומר ירואר. [ואמר **רבי** יוסי, שעסווס וטורא מין אחד הוא, אלא שהם שני שמות, ומר היינו ירואר]. **ותני דבי שמואל** הוסיפו, חרגינין, והרדופנין. **לרבי אילעא בשם רבי אליעזר** אף ערקבלים [-סיב גדול ועב].

כלל הדבר, לרבי יהודה כל ירק שיש לו שרף [שכשחותכים אותו יוצא ממנו שרף לבן כחלב] יוצאים בו. **ולרבי יוחנן בן ברוקה** כל שפניו מכסיפים [שאינו ירוק ככרתי]. **ולאחרים,** צריך שיהיה לו את שני הסימנים, שרף ופניו מכסיפים. אמר **רבי יוחנן** שמכל הירקות שנמנו למדים שצריך את שני הסימנים, וכן הורה **רב הונא.**

רב אחא בריה דרבא חיזר אחר המין ששמו מרור, כיון שהוא מר ביותר. ואמר לו **רבינא** שלכתחילה עדיף לקחת חזרת שהיא מנויה במשנה קודם לכל המינים. **וטעם הדבר, לרבא,** משום שחזרת היא חסה, ונקראת כן זכר שחס הקב"ה עלינו. **ולרבי שמואל בר נחמני בשם רבי יונתן,** משום שנמשלו מצרים למרור [שנאמר 'וימררו את חייהם'], מה מרור [-חסה] תחילתו רך וסופו קשה [הקלח מתקשה כעץ], אף המצריים בתחילה רך [שיעבדו את ישראל בשכר] וסופם קשה.

אמר **אביי, מרור הוקש למצה,** ולכך צריך, **א.** שיהא גידולי קרקע [ולא מרה של דג]. **ב.** מין זרעים [ולא הירדוף(רכג)]. **ג.** מין אוכל שניקח בכסף מעשר(רכד) [ולא הרזיפו]. **ד.** כמו שמצה כשירה מהרבה מינים, אף מרור כשר מהרבה מינים, ואין צריך דווקא את המר ביותר.

אמר **רבה בר רב הונא** בשם **רב, כל הירקות שיוצאים בהם ידי חובת מרור אין בהם משום כלאי זרעים. להו"א** הכוונה כפשוטו שאין בהם כלאים, **והקשה רבא,** ששנינו בכלאים שחזרת וחזרת גלין, עולשין ועולשי שדה, כרישי גינה וכרישי שדה, כוסבר וכוסבר שדה, חרדל וחרדל מצרי, ודלעת המצרי והרמוצה [-מין דלעת] אף שיש לאחד מהם שם לווי אינם כלאים זה בזה ומותרים לזורעם ביחד, ואמר **רב** שדווקא זוגות אלו מותרים, אבל חזרת ועולשין הם כלאים זה בזה. **למסקנא,** כוונתו שמותר לזורעם בערוגה אחת באופן שלא יינקו זה מזה [כגון חמשה זרעונים בערוגה של ששה על ששה טפחים, ארבע בארבע רוחות ואחד באמצע(רכה)]. **ואף שכבר** נשנה דין זה, הוצרך להשמיענו בחזרת שסופה להקשות שלא צריך יותר מרוחב ערוגה לחמשה זרעונים בתחילת זריעתה אלא רק אחר שתתקשה, וכמו שמצינו שאמר **רבי יוסי ברבי חנינא** שקלח של כרוב שהוקשה אין זורעים מין אחר בסמוך אליו עד בית רובע. [אבל אין לומר שהוצרך להשמיענו, א. בכל הירקות שמותר לזורעם בערוגה אחת, שכבר שנינו דין זה במשנה בכלאים. ב. שמרור הוא מין ירקות ולא זרעים, שכבר שנינו במשנתנו ירקות, וכן שנו כל התנאים].

שנינו במתני' שיוצאים במינים אלו **בין לחים בין יבשים.** ובברייתא שנינו **שלרבי מאיר** יוצאים ביבשים, **ולחכמים** אין יוצאים [ומשנתנו כרבי מאיר]. ואמר **רב חסדא,** שדווקא **בקלח** יוצאים כשהוא יבש, שמתוך שהוא עבה אינו מפסיד מרירותו, אבל **בעלים** אין יוצאים אלא כשהם לחים [ואף ששנינו דין קלח בסיפא, בא לפרש שמה ששנינו ברישא שיוצאים ביבשים היינו בקלח].

תניא, לת"ק, אין יוצאים **בכמושים, ולרבי אליעזר ברבי צדוק** [וכן **לרבי מאיר וחכמים**] יוצאים. והכלל בזה, שאין יוצאים אלא אם יש בירק טעם מרור.

רמי בר חמא הסתפק לדעת **רבי יוסי הגלילי** שאין יוצאים במצת מעשר שני לפי שאינה נאכלת אלא בירושלים, האם זהו דווקא במצה, אבל **מרור** שחיוב מעשר ירק הוא רק מדרבנן יוצאים בו, או שכל שתיקנו חכמים כעין דאורייתא תיקנו [ולרבי עקיבא שיוצאים במצת מעשר שני, פשיטא שיוצאים במרור מעשר שני]. **ואמר רבא,** שכיון שמצה ומרור הוקשו זה לזה, אף במרור אין יוצאים בו.

מתני': אין שורים מורסן לתרנגולים, אבל חולטים אותו ברותחים, מפני שאינם מניחים אותו להחמיץ.

ועל כרחך מדובר באופן זה, שהרי אם כבר הוקדשו תיפוק ליה שאינו נחשב 'לכם'. ועוד, שבסיפא שנה שאם עשאן למכור לשוק יוצא בהם, ועל כרחך מדובר בלא הוקדשו. תוס' (ד"ה חלות). (רטו) **ורב** יוסף אינו חולק על רבה שצריך שיהיה שימור לשם מצה, אלא שסובר שאף בשימר לשתי מחשבות נחשב שימור. ולרבה, אף שמדובר שעדיין לא נשחט עליהם הזבח, כיון ששימר את המצה לשם שיפסל לאחר יום ולילה, חסר בדין שימור הנצרך למצה. רש"י (ד"ה שאינה). (רטז) **שכל** קדשים אסורים לאונן בקל וחומר ממעשר הקל. רש"י (ד"ה ותיפוק ליה דאינה). (ריז) **שכל** קדשים קלים נאכלים לפנים מן החומה, דכתיב 'וכל נדריך אשר תדור', ואם יצאו נפסלים דכתיב 'ובשר בשדה טריפה', כיון שיצא בשר חוץ למחיצתו נאסר. רש"י (ד"ה ותיפוק ליה דאינן). (ריח) **וזהו** דלא כחכמים (זבחים קיז.) שיחיד לא הקריב אלא עולות ושלמים, ודלא כרבי שמעון שסובר שרק חובות הקבוע להם זמן קרבו בבמה. רש"י (ד"ה זאת). ומה ששנינו במגילה (ט:) שאין בין במה גדולה לבמה קטנה אלא פסח, ומבואר שם שהמשנה היא כדעת רבי שמעון, אין הכוונה שכל הקרבנות קרבו בבמה גדולה, אלא שכל הקרבנות שוים בבמה גדולה וקטנה חוץ מפסח, ויש קרבנות כמו נדרים ונדבות שאינם קרבים לא בזו ולא בזו. תוס' (ד"ה זאת). (ריט) **ואף** שקרבנות שקבוע להם זמן לכו"ע קרבים בנוב וגבעון, מכל מקום מיעטו ביכורים מ'בכל מושבותיכם', שאינם נחשבים שקבוע להם זמן מעצרת עד החג, **א.** משום שהוא זמן גדול. **ב.** כיון שאם אין לו פירות אינו מביא ביכורים. תוס' (ד"ה נאכלים). (רכ) **וצריך** לומר שנחשב למין זרעים שהרי מבואר להלן שצריך למרור מין זרעים. תוס' (ד"ה אצוותא). (רכא) **רש"י** (ד"ה שלוקין). וכן משמע בכמה מקומות ששלוק הוא יותר מבישול רגיל, ובשלמים התחדש (נזיר מה:) שמותר לשלקן ואינו יוצא מתורת בישול. תוס' (ד"ה לא). (רכב) **אבל** בטבל אין יוצאים אף שמעשר ירק דרבנן, מכל מקום הוא מצוה הבאה בעבירה. רש"י (ד"ה ובדמאי). (רכג) **עץ** מר, ובו המתיק משה את מי מרה, ואמרו בסוטה שזה היה נס בתוך נס. רש"י (ד"ה הירדוף). ויכלו לפרש שאינו כשר למרור משום שהוא סם המות לבהמה, ואין זה דרכי נעם לקחתו למצוה כמבואר בסוכה (לב:) שמטעם זה אין ליטלו להדס. אמנם קשה למה הרדופני כשר למרור, הרי מבואר בחולין (נח:) שהוא סם המות לבהמה. תוס' (ד"ה ואימא). (רכד) **שלענין** מעשר שני צריך שיהא אוכל, דומיא ד'יין ושכר ובקר וצאן'. רש"י (ד"ה הרזיפו). (רכה) **אף** שיש מקום לזרוע תשעה זרעונים שיהיה מרחק בין כל אחד מהם שלשה טפחים שהוא שיעור יניקה [שהרי בין האמצעית לחיצונות אין יותר משלשה טפחים], אין לזרוע יותר מחמשה זרעונים, **כדי שלא יראו כמעורבים.** ואף חמשה זרעונים לא רצו להתיר, אלא משום שלמדים כן מהכתוב. ומה שהותר לזרוע את האמצעי אף שע"י מקום הזריעה אין כאן שלשה טפחים, יש לומר, א. המרחק ביניהם הוא ע"י טפחים שוחקות. ב. נאמרה ההלכה שבשיעור זה אינם יונקים אף שיש את מקום הזרעים עצמם. תוס' (ד"ה ערוגה).

אסור לאשה להשרות את המורסן שמוליכה למרחץ אף שהוא בידה, אבל שפה אותו בבשרה כשהוא יבש [אף שמים טופחים על בשרה].

אסור לאדם ללעוס חיטים כדי להניח על מכתו, מפני שהן מחמיצות.

גמ': תניא, **אפוי** אינו בא לידי חימוץ, ומותר לשרות ולבשל את המצה אחר אפיה, וכן **חלוט** במים רותחים אינו מחמיץ.

תניא, אמר **רבי יוסי ברבי יהודה, קמח שמטפטף לתוכו דלף** אפילו כל היום כולו אינו בא לידי חימוץ, שכיון שנופל ללא הפסק [והיינו כשנופל טיפה אחר טיפה ללא שהות] אינו מניחו להחמיץ [כן פירש רב פפא].

אמרו **דבי רב שילא**, מותר לערב **ותיקא** [-מאכל קמח] עם שמן ומלח, כיון שמי פירות אין מחמיצין, ובברייתא שנינו לאסור, והיינו לערבו עם מים ומלח.

אמר מר זוטרא, **אסור לעבות תבשיל בקדירה על ידי הכנסת קמחא דאבישנא** [כשהתבואה לחה עושים אותה קלי בתנור], שמא לא נקלתה כל צרכה בתנור, ויבא לידי חימוץ [שאין רגילות להניחה בתבשיל כשהוא רותח].

דף מ

אמר **רב יוסף, אסור לחלוט שני חיטים יחד**, שמא תכנס חיטה אחת בסדק חברתה ולא תשלוט רתיחות המים בחיטה מכל צידיה ויבא לידי חימוץ.

מתחילה אמר **אביי, שאסור לחרוך באש שני שיבלים יחד**, כיון שהמים נפלטים מאחד לשני ויבואו להחמיץ. **ודחה רבא** שא"כ גם אחד יהיה אסור, שהמים נפלטים מראש השיבולת לקצה שלה. **למסקנא** אמר **אביי שמותר לחורכם יחד**, כמו שמותר להשתמש בחצבא דאבישנא [-כד שמייבשים בתוכו קליות בתנור] כשפיו כפוי למטה, לפי שהמים הנפלטים על ידי חום האור זבים ויוצאים לחוץ, אבל אם הוא זקוף כדרכו אסור, כיון שהמים הנפלטים חוזרים ונבלעים. **לרבא** בכל אופן מותר, כיון שהמים היוצאים מהשיבולים נחשבים מי פירות שאינם מחמיצים.

תנו רבנן, **לת"ק, אין לותתים שעורים בפסח**, ואם לתת, אם התבקעו מחמת ניפוח המים אסורות, כיון שממהרות להחמיץ, ואם לא התבקעו מותרות. **ונחלקו אמוראים בדבר, לרב חסדא בשם מר עוקבא**, אף אם לא התבקעו ממש, כל שהתרככו באופן שאילו מניחן על פי חבית יין[רכו] אינן יכולות לעמוד מחמת ריח היין ומתבקעות מאליהן אסורות. **ולשמואל** אין לאסור אלא אם התבקעו ממש. **לרבי יוסי**, אם רואה שמתנפחות, שורן בחומץ ומצמיתן ואינו מניחן להחמיץ. ואמר **שמואל שאין הלכה כרבי יוסי**.

לרבה, בעל נפש לא ילתות חיטים, אפילו שהן קשות ואינן ממהרות להחמיץ[1] ודווקא שעורים שנינו בברייתא שאסור, כיון שהם רכות יותר וממהרות להחמיץ]. **ולרב נחמן גם בעל נפש מותר**, וכן נהגו בבית **רב הונא ורבא בר אבין** [שהרי אם לא ילתות יאכל רק פת מעופשת מסולת שאינה נקיה]. **רבא** אמר **בתחילה שאסור ללתות** חיטים [וכל שכן הוא משעורים ששנינו בברייתא שאסור, כיון שחיטים יש בקליפתם סדקים]. **וחזר בו**, מדתניא שיוצאים בפסח בפת נקיה והדראה, ואין פת נקיה ללא לתיתה. **ורב פפא** דחה ראייתו, ממה שאמר **רב זירא בשם רב ירמיה בשם שמואל**, שחיטים של מנחות אין לותתים אותם, והרי התורה הצריכה סולת, ועל כרחך שיתכן פת נקיה ללא לתיתה [אבל מדתניא שקמח **וסולת** של כפרים טהורים, כיון שלא הוכשרו בלתיתה, ושל כרכים טמאים, כיון שהוכשרו לקבל טומאה בשעת הלתיתה, אין להביא ראיה שיתכן סולת בלא לתיתה, שיש לפרש את דברי הברייתא ששל כפרים טהורים רק על קמח[רכז]]. **למסקנא** אמר **רבא שמצוה ללתות**, שהרי נאמר 'ושמרתם את המצות' שצריך שימור קודם הלישה [וכמו שאמר **רבא** לאלו שקושרים את העומרים שיקשרו לשם מצוה, **ומר בריה דרבינא** היתה אמו מצניעה לו חיטים בעריבות מתחילת הקציר], **ואם אין לותתים את החיטים למה צריך לשמרם קודם לישה**[רכח] [ואין להוכיח שצריך שימור קודם לישה ממה שאמר **רב הונא** שמותר לאכול בצקות של נכרים בפסח[רכט], ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה דהיינו כזית שנאכל באפיקומן עם הפסח שהוא עיקר המצוה, ואף שיכול לשמרו משעת אפיה שלא יבוא לידי חימוץ, הרי שצריך שימור קודם לישה, שיתכן שדי בשימור **בשעת** לישה שאז יש חשש חימוץ].

מעשה בספינה טעונה חיטים שטבעה בנהר חישתא, **והתיר רבא** למכור את החיטים לנכרים. **והקשה לו רבה בר ליואי**, מדתנן בגד שאבד בו חוט של כלאים לא ימכרנו לנכרי, כיון שאין הכלאים ניכרים בו ויש לחוש שימכרנו לישראל ויכשל בו, וכן לא יעשה ממנו מרדעת לחמור[רל], ומותר לעשות ממנו רק תכריכים למת [שאין לחוש שישתמש בו, כיון שבגדי מת אסורים בהנאה[רלא]]. **וחזר בו רבא** והתיר למכור קודם הפסח מעט מעט לכמה ישראלים, כדי שיכלו קודם הפסח.

תנו רבנן, **לת"ק** אסור [למלול] קמח בתבשיל, אלא אם נותן קמח ולאחר מכן חומץ, שאז החומץ אינו מניחו להחמיץ. **ויש אומרים** שמותר ליתן קמח בתבשיל, בין אם נותן חומץ לפניו ובין שנותן אחריו, שאף שהחומץ כבר מעורב בתבשיל, אינו מניח לקמח להחמיץ, משום שממהר לבשלו קודם שיחמיץ. ואמר **רב חסדא, שהיש אומרים** הוא דעת **רבי יהודה**, דתנן האילפס והקדירה שהעבירם מהאש מרותחין, **לת"ק**, לא יתן לתוכן תבלין [משום שכלי ראשון מבשל], אבל נותן לתוך הקערה או לתוך התמחוי [שכלי שני אינו מבשל[רלב]]. **ולרבי יהודה** מותר לתת בכלי שני, חוץ מדבר שיש בו חומץ וציר. הרי שחומץ מבשל אף שהוא כבר מעורב בתבשיל. [ואין זה כדעת **רבי יוסי** שאמר ששעורים שהתבקעו במים שורה אותם בחומץ והחומץ מצמיתם, שיתכן שזהו רק כשהחומץ בעין ולא כשהוא מעורב בתבשיל]. **אמנם עולא** אמר, שבין נותן קודם חומץ ובין נותן קודם קמח **אסור** משום הרחקה, כשם שאומרים לנזיר להתרחק מהכרם.

רב פפי התיר לנחתומי ריש גלותא לערב את התבשיל בחסיסי [-קמח קלוי[רלג]]. **לרבא ללישנא קמא**, אין להתיר לעשות כן במקום ששכיח עבדים המזלזלים בדבר איסור, ויבואו להתיר גם קמח שאינו קלוי. **ללישנא בתרא**, אפילו **רבא** עצמו היה עשה כן.

מתני': אין נותנים קמח לתוך חרוסת [-טיבול לבשר שיש בו חומץ] או לתוך החרדל. ואם נתן, **לת"ק** יאכל מיד, **ולרבי מאיר** אסור.

[אמנם ברש"י משמע שהדין לזרוע רק חמש זרעים הוא משום היניקה]. (רכו) **ור"ח** גרס כל שאילו מניחן על כלי שבעלי קליות עושים בו קליות, והוא מנוקב ומתבקעות מהאור. תוס' (ד"ה ה"ג). (רכז) **ויש** לשנותו לצדדין, קמח על של כפרים וסולת על של כרכים. תוס' (ד"ה תרגומא). (רכח) **ואף** שלרבא צריך שימור משעת הפיכת התבואה בעומריה, מ"מ אילו לא היה צריך שימור מחמץ בשעה שהוא עדיין דגן דהיינו בלתיתה, לא היה צריך שימור משעת הגורן שהוא תחילת הדיגון. תוס' (ד"ה כי). (רכט) **באופן** שמכיר שלא החמיצו, שאין עליהם קרני חגבים ולא הכסיפו פניהם. תוס' (ד"ה בצקות). (רל) **שמא** יטלנו משם ויתפרו בבגדו. רש"י (ד"ה ולא יעשנו). ודווקא כלאים שאבדו אסור לעשות מהם מרדעת, שמא יעשהו טלאי על בגדו וגם לא יזהר שלא יגע בבשרו, אבל כלאים ידועים מותר. וכן מותר לעשות מהם כר וכסת, ובלבד שלא יגע בבשר. ואף שאמרו בביצה (יד:) שאפילו עשר מצעות זו על גב זו אסור שמא תכרך לו נימא על בשרו, שמא כר וכסת ומרדעת אין רגילות שיכרכו כל כך. תוס' (ד"ה לא). (רלא) **והמת** עצמו אין מצוות נוהגות בו. רש"י (ד"ה אבל עושה). ואין בזה משום לועג לרש כמו שאמרו לענין ציצית (מנחות מא.), דשאני ציצית שהיא שקולה כנגד כל המצוות. ומה שאמרו בברכות (יח.) שאין ללכת עם תכלת בבית הקברות משום לועג לרש אף שגם למתים יש ציצית, לפי שמראים עצמם שמצווים במצות והמתים אינם מצווים, ואינו דומה מצווה ועושה למי שאין מצווה ועושה. ובזמנינו מסירים את הציצית מטלית המת, משום שסומכים על מה שמבואר במסכת שמחות שהסירו את הציצית מטלית המת, ומצינו שסומכים על מסכתות חיצוניות, כמו לענין הפטרת ר"ח של אב שחל בשבת שמפטירין חזון ישעיה ולא השמים כסאי, וכן קוראים בתעניות ויחל כמבואר במסכת סופרים, ולא קללות וברכות כמו ששנינו במגילה. תוס' (ד"ה אבל). (רלב) **אין** להוכיח ממה שאסר ליתן דווקא לכלי ראשון ולא אסר לערות שעירוי אינו מבשל, דמאידך יש לדייק מהסיפא להיפך, שלא התירו אלא לכלי שני ולא ע"י עירוי. ונראה שאפילו לשמואל שסובר שתתאה גבר, מכל מקום עירוי מבשל כדי קליפה כמו שעילאה מבשל כדי קליפה, ולכן אם עירה חמין על תרנגולת [שלא נמלחה] יקלוף, וכן אין להתיר הגעלה ע"י עירוי כשבלע מכלי ראשון, ורק כשבלע ע"י עירוי מותר משום כבולעו כך פולטו. ומה שהתירו בשבת לשפוך חם לתוך צונן, היינו משום שמתערבים מיד בצוננים ואינם יכולים להתבשל אף כדי קליפה. ומצינו שאסרו בשבת להניח אוכל בכלי שני, משום שנראה כמבשל, ומ"מ כאן התירו להניח תבלין בתוך הקדירה, כיון שאינו עשוי אלא למתק הקדירה ואינו נראה כמבשל. ובירושלמי נחלקו אמוראים אם עירוי מבשל או לא. תוס' (ד"ה האילפס). (רלג) **רש"י** (ד"ה בחסיסי). וקשה, שמבואר לעיל (לט:) שהוא אסור. לכן נראה, שהוא קמח של עדשים, שאין דרכם

אוצר החכמה

אין מבשלים את הפסח [דכתיב 'לא תאכלו ממנו נא ובשל מבושל'] לא במשקים ולא במי פירות(רלד), אבל סכים אותו בשעת צלייתו ומטבילים אותו בהם בשעת אכילה. מי תשמישו של נחתום [שמצנן בהם ידיו שנתלכלכו בבצק] ישפכו, מפני שהם מחמיצים.

גמ': שנינו במתני' שאין נותנים קמח לחרוסת וחרדל, ואם נתן, **לת"ק** מותר מיד, **ולרבי מאיר** אסור. **לרב כהנא**, בחרוסת לכו"ע ישרף מיד, ומחלוקתם **בחרדל**, **שלת"ק** מותר מיד [שהחרדל חזק ואינו מניח להחמיץ], **ולרבי מאיר** ישרף, וכן שנינו בברייתא. **רב אשי הוכיח כן** ממה שאמר **שמואל** שאין הלכה **כרבי יוסי** (לעיל מ.) שחומץ מונע חימוץ(רלה), וא"כ גם גורם להחמיץ כשאר מי פירות עם מים. **ודחינן**, שיתכן שאינו מונע חימוץ אך אינו מחמיץ(רלו). **לרב הונא בריה דרב יהודה**, נחלקו אף לענין חרוסת(רלז), עוד אמר בשם **רב נחמן** בשם **שמואל שהלכה כחכמים**.

דף מא

תנו רבנן, **המקור שאסור לבשל את הפסח במשקים ובמי פירות**, **לת"ק** בקל וחומר ממים שאין מפיגים טעם הפסח ואסורים(רלח). **ולרבי** מכפילות הכתוב 'ובשל מבשל' מכל מקום. **ונפקא מינה**, במבשל **צלי קדר**, **לת"ק** מותר(רלט) כיון שאינו מפיג טעם, **ולרבי** חייב מריבוי הכתוב שכל אופני הבישול אסורים. **וחכמים** למדו מ'ובשל מבושל' שאף אם צלאו ואח"כ בישלו חייב, וכן שנינו בברייתא. **לרב כהנא** היינו משום שסוברים כדעת **רבי יוסי** שיש בישול אחר אפיה, דתניא, **לרבי מאיר** יוצאים ברקיק השרוי בתבשיל לאחר אפייתו ובמבושל שלא נימוח, **ולרבי יוסי** יוצאים ברקיק שרוי שלא נימוח אבל לא במבושל(רמ), משום שיש בישול אחר אפיה(רמא). **ולעולא** אף אם הם סוברים **כרבי מאיר**, דדווקא לענין מצה אין בישול אחר אפיה, אבל כאן מיעט הכתוב 'ובשל מבשל' מכל מקום(רמב).

תנו רבנן, **צלאו עד שנחרך**(רמג) פטור, שלא אסר הכתוב אלא 'נא ובשל מבושל'.

תנו רבנן, אכל מקרבן פסח **כזית חי** פטור ממלקות, שלא חייב הכתוב אלא על נא ומבושל. ומכל מקום אסור משום 'כי אם צלי אש'. וצליית **נא** פירש **רב** שנקרא אצל הפרסים אברנים, דהיינו שלא נצלה כל צרכו.

אמר **רב חסדא**, **המבשל בחמי טבריא בשבת** פטור, משום שאין חייבים אלא על תולדות האור, אבל **פסח שבישלו בחמי טבריא** חייב, משום שעבר על 'כי אם צלי אש'(רמד).

לרבא, אכל פסח כשהוא **נא לוקה שתים** [משום 'לא תאכל נא' ומשום 'כי אם צלי אש'(רמה)], אכלו **מבושל לוקה שתים** [משום 'מבושל' ומשום 'כי אם צלי אש'], אכל **כזית נא וכזית מבושל לוקה שלש** [משום 'נא', 'מבושל', ו'כי אם צלי אש']. **לאביי**, אין לוקים משום 'כי אם צלי אש' משום שהוא לאו שבכללות [שכולל כל מיני בישולים]. **ללישנא קמא**, היינו שאין לחייב גם משום נא ומבושל וגם משום צלי אש, אבל על מבושל בחמי טבריא חייב משום צלי אש(רמו). **ללישנא בתרא**, אין לוקים עליו כלל, משום שאינו דומה ללאו דחסימה שמפורש איסורו.

לרבא, נזיר שאכל **זג לוקה שתים** [משום 'זג לא יאכל' ומשום 'מכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים עד זג'], וכן כשאכל **חרצן לוקה שתים**, אכל **זג וחרצן לוקה שלש** [משום 'מכל אשר יעשה', ו'חרצן', ו'זג']. **לאביי** אין לוקים על לאו שבכללות, **ללישנא קמא**, כשאכל זג או חרצן אינו לוקה משום 'מכל אשר יעשה', אבל אם אכל עלים ולולבים [שאינם בכלל זג וחרצן] לוקה עליהם. **ללישנא בתרא**, אינו לוקה כלל משום 'מכל אשר יעשה', משום שאינו דומה ללאו דחסימה.

תנו רבנן, אכל כזית נא **מבעוד יום**, פטור. כזית נא **משחשיכה**, חייב, לפי שנאמר 'אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל', למה הוצרך הכתוב להוסיף 'כי אם צלי אש'(רמז), אלא בא להשמיענו שבשעה שישנו בקום אכול צלי ישנו בבל תאכל נא ולוקה עליו, אבל בשעה שאסור לאכול צלי אינו בבל תאכל נא [ולולי כן היינו אומרים שיהיה איסור באכילת נא מבעוד יום מקל וחומר, שאם בלילה שמותר לאכול צלי אסור באכילת נא, מבעוד יום שאסור בצלי קל וחומר שאסור בנא. וכן היינו אומרים שביום שאסור באכילת צלי לוקה על אכילת נא, אבל בלילה שהותר אכילת צלי אין לוקה על אכילת נא].

לרבי למדים מכפילות הכתוב 'ובשל מבושל' שחייב על מבושל אף אם בישלו מבעוד יום, ואין צריך שיבשלנו דווקא משתחשך. ואף שלמד (לעיל) מריבוי הכתוב לאסור צלי קדר, מכל מקום ממה שלא נכתב 'בשל בשל' או 'מבשל מבשל' אלא 'בשל מבושל', השמיענו הכתוב שני חידושים.

עוד שנינו בברייתא, שאם אכל **כזית צלי מבעוד יום** לא פסל עצמו לאכול עם בני חבורתו, שאין איסור לאכול בשתי מקומות אלא בזמן חיוב אכילת הפסח.

תנו רבנן, **אכל כזית צלי מבעוד יום חייב**, דכתיב 'ואכלו את הבשר **בלילה** הזה'. ומה שאינו נחשב ללאו הבא מכלל עשה שאין לוקים עליו, פירש **רב חסדא** שתנא זה סובר **כרבי יהודה** שסובר שאם נכתב בתחילת הפרשה 'לאמר' הרי הוא נחשב ללאו(רמח), ומטעם זה המתפיס תמימים לבדק הבית עובר בעשה, לפי שנאמר בכתוב 'שור ושה שרוע וקלוט נדבה תעשה **אותו**', ודרשינן אותו אתה מתפיס לבדק הבית, אבל אי אתה מתפיס תמימים לבדק הבית, ומדכתיב בתחילת הפרשה 'וידבר ה' אל משה לאמר', למדים שהוא בלא תעשה. וביאור הדבר, **לבר קפרא** דרשינן 'לאמר' לא נאמר בדברים [בלשון נוטריקון]. **ולבי רב** דרשינן 'לאו אמור'.

דף מב

שנינו במתני' שמי תשמישו של נחתום ישפכו מפני שהן מחמיצים. ובברייתא שנינו ששופכם במקום מדרון, ואם המים מועטים ונבלעים מיד במקומם, מותר לשופכם גם במקום אישבורן [-מקום שהקרקע שבורה ויש שם נקעים], אבל אם הם מרובים ומצטברים בנקעים אסור, מפני שהם מחמיצים.

לבא לידי חימוץ כל כך. תוס' (ד"ה רבא). (רלד) **קשה** למה שנה דין זה כאן, ואם הוא משום ששנה לעיל בירקות דין מבושלים, היה לו לשנותו מיד לאחריו. תוס' (ד"ה אין). (רלה) **משמע** שחומץ שווה לחרוסת, וא"כ רב כהנא שאמר שלכו"ע אסור לתת קמח לחרוסת משמע שסובר שאסור מעיקר הדין, ולא כעולא שאמר לעיל (מ:) לענין חומץ שהוא רק משום הרחקה. תוס' (ד"ה מדאמר). (רלו) **ומה** שסברו לעיל (מ:) שת"ק שסובר שנותן קמח ואח"כ חומץ חולק על רבי יוסי, והיינו שאף שאינו סובר שהוא צומת מ"מ אינו מחמיץ, היינו לפי המסקנא כאן. תוס' (ד"ה מאי). (רלז) **אף** ששנינו בברייתא שלא נחלקו בזה, התנא במשנה אינו סובר כן. תוס' (ד"ה לא). (רלח) **אף** שאין עונשין מן הדין, אין זה אלא גילוי מילתא שאף בשאר משקין נחשב בישול. תוס' (ד"ה איכא). (רלט) **רש"י** (ד"ה צלי קדר). אולם תוס' (ד"ה איכא) כתבו שיש איסור עשה שהרי אינו צלי **אש** אלא מחמת דבר אחר. (רמ) **משום** שבישול מבטלו מתורת לחם. רש"י (ד"ה אבל). ומדובר בבלילה רכה, שכן בבלילה עבה אינו יכול להפקיעו מתורת לחם. ור"י פירש שגם בבלילה עבה יש לפסלו משום מצה עשירה. תוס' (ד"ה אבל). (רמא) **והמקור** לזה הוא מ'ובשל מבושל' שיש בישול אחר צלייה ואפיה. תוס' (ד"ה אמר). (רמב) **משמע** שלולי מיעוט הכתוב מצה ופסח שוים. אולם בברכות (לח:) מבואר שדווקא לענין מצה הבישול מגרע לפי שצריך טעם מצה, ועולא לשיטתו שאינו סובר כן הוכיח מרבי יוסי שמברכים על שלקות שהכל. תוס' (ד"ה עולא).

(רמג) **יש** שפירשו שצלאו עד שחרכו ואח"כ בישלו, ואינו חייב אף למ"ד שחייבים על בישול אחר צליה. ואינו נראה, דמאי נפקא מינה אם חרכו או לא. רש"י (ד"ה יכול צלאו). (רמד) **וסובר** שלוקים על לאו שבכללות. רש"י (ד"ה משום). (רמה) **וכאילו** נכתב 'אל תאכלו כי אם צלי אש'. ומה שאמרו בכתובות (ל.) שבעולה לכהן גדול אסורה בעשה של 'כי אם בתולה מעמיו', ואין אומרים שהרי זה כאילו נכתב 'לא יקח כי אם בתולה', כיון שלשון הכתוב 'כי אם בתולה מעמיו יקח אשה' משמע שהוא רק עשה. תוס' (ד"ה אכל). (רמו) **רש"י** (ד"ה אבל חדא). וכן לוקה על חי. וקשה, שלעיל מבואר בברייתא שאין לוקים אלא על נא ומבושל. ונראה, שלכו"ע אינו לוקה על חי וחמי טבריה, כיון ש'כי אם צלי אש' משמעו עשה ולא לאו, אלא שרבא סובר שהכתוב הסמיכו לנא ומבושל שהם בני מלקות כדי ללקות בהם גם עליו, ואביי סובר שאין לוקים על לאו שבכללות. ולאביי בלישנא קמא לוקים עליו באופן שלא התרו עליהם רק משום צלי אש ולא משום נא ומבושל. [ומה שאמרו בב"מ (קטו:) שלרבא לוקה משום 'כי נפש הוא חובל' על שאר דברים חוץ מחובל ריחיים ורכב, היינו כיון ששם משמעו לאו, משום שהוא נתינת טעם שכל שהוא דבר נפש אל תחבול בו]. תוס' (ד"ה איכא). (רמז) **אף** שלמדים ממנו מלקות, היינו גם מהטעם שהסמיכו הכתוב ל'נא ומבושל'. תוס' (ד"ה שאין). (רמח) **ודווקא** לענין דברים שהם לאו הבא מכלל עשה. תוס' (ד"ה לאמר).

אמר רב יהודה, **אשה לא תלוש אלא במים שלנו** שהם צוננים, מפני שבימי ניסן הנהרות חמים ממימות הגשמים. דרשה רב **מתנה** בפפוניא, וסברו השומעים שהתכוון שצריך ללוש דווקא במים שלו, והביאו כולם את כליהם אליו וביקשו מים, אמר להם שהתכוון למים שלנו בלילה.

דרש רבא, **אסור ללוש בחמה**, לפי שחום השמש מחמם את העיסה, **ולא בחמי חמה** [במים שהוחמו בחמה, וכ"ש בחמי האור], **ולא במים שנשתיירו מהמולייר** [-דוד גדול של נחושת שנמצא תדיר על האש ונחושתו עבה, ואף כשאין תחתיו אש המים בשוליו חמים או פושרים], **ולא תגביה ידה מן התנור** [שתעסוק בבצק כל שעה] **עד שתגמור את כל הפת, וצריכה שני כלים**, אחד שטחה בהם את העיסה, ואחד שמצננת בו את ידיה.

עברה ולשה בחמין, למר זוטרא, הבצק מותר, וכמו ששנינו שאם לתת שעורים אסורים דווקא אם התבקעו. **לרב אשי** אסור, שכאן יש לגזור משום שהוא קרוב למזיד שיחמיץ(רמט).

(רמט) **ואינו** דומה לבצקות של נכרים שמותר לאכול מהם בפסח, לפי שכאן קנסוהו חכמים שעבר על דבריהם. רש"י (ד"ה היכא).

אהח 19/06/2018

פרק שלישי - אלו עוברין

דף מב

מתני': על דברים אלו עוברים בפסח בבל יראה ובל ימצא[א], כותח הבבלי, שכר המדי, וחומץ האדומי, וזיתום המצרי, וזומן של צבעים, ועמילן של טבחים, וקולן של סופרים. ולרבי אליעזר אף תכשיטי נשים[ב]. **זה הכלל,** כל שהוא מחמשת מיני דגן, דהיינו חיטין ושעורין וכוסמין ושבולת שועל ושיפון, הרי אלו בלאו, ואין בהם כרת אם אכלם.

גמ': **שלשה דברים נאמרו בכותח הבבלי, א.** מטמטם את הלב משום מי חלב שבו. **ב.** מסמא את העינים משום מלח סדומית שבו. **ג.** מכחיש את הגוף משום פת המעופש שבו.

שלשה דברים מרבים את הזבל וכופפים את הקומה ונוטלים אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם, א. פת קיבר [-מפסולת הסולת]. **ב.** שיכר חדש. **ג.** ירק חי [כגון בצלים, כשאוכל מהן הרבה תמיד].

שלשה דברים ממעטים את הזבל וזוקפים את הקומה ומאירים את העינים, א. פת נקיה של סולת. **ב.** בשר שמן של עז שלא ילדה. **ג.** יין ישן של שלש שנים.

כל דבר שמועיל לחולי זה קשה לחולי אחר, מלבד זנגביל רטוב ופלפל ארוך ופת נקיה ובשר שמן ויין ישן, שמועילים לכל הגוף.

שכר המדי, היו עושים אותו ממי שעורים, ובשאר מקומות היו עושים מתמרים.

חומץ האדומי, היו נותנים בו שעורים שלמים כדי שיחמיץ.

אמר **רב נחמן,** בתחילה כשהיה בית המקדש קיים לקחו נסכים מיהודה, ובזכות זה לא היה יינם מחמיץ עד שמטילים בו שעורים, ועכשו באדום אין יינם מחמיץ עד שמטילים בו שעורים, לקיים 'אמלאה החרבה', אם מלאה זו [שיעקב גיבור], חרבה זו [-אדום, דהיינו שעשו חלש].

ורב נחמן בר יצחק דרש מהכתוב 'ולאום מלאום יאמץ', כשעשו גיבור יעקב חלש, ואין מלכות שניהם מתקיימת.

תניא אמר **רבי יהודה,** בראשונה הלוקח חומץ מעם הארץ אינו צריך לעשר, כיון שחזקתו שבא מן התמד, מפני שיינם טוב ואינו מחמיץ, ועכשו שבטל טעם היין ומחמיץ מהר, הלוקח חומץ מעם הארץ צריך לעשר. **ושני טעמים בדבר. א. כיון שתמד פטור ממעשר. ואף ששנינו שלרבי יהודה תמד חייב במעשר,** דתניא המתמד ונתן מים במידה ומצא כדי מידתו פטור, שאף אם טעמו וחזותו יין אין זה אלא קיוהא, שהרי מצא כמו מידתו, **ורבי יהודה** מחייב, משום שטעמו וחזותו יין, **יש לחלק** בין תמד שעשאו ממים וחרצנים שאינו אלא קיוהא ופטור ממעשר, לבין תמד שעשאו משמרי יין, שאף שמצא כדי מידתו חייב במעשר משום שמעורב בו השמרים ומן המים נשאר בשמרים. **ב.** משום שלא נחשדו עם הארץ שלא לעשרו, משום שאינו חשוב בעיניהם.

זיתום המצרי, תנא **רב יוסף,** שליש שעורים, שליש כרכום, ושליש מלח. **ורב פפא** אמר, שיש בו שליש חיטים במקום שעורים, וסימנך סיסני דהיינו או סמך סמך [רב יוסף אמר שעורים] או שם כלי שיש בו סמך סמך. והיו שורים וקולים וטוחנים אותם יחד, ושותים אותו מפסח ועד עצרת. למי שעצור גורם לשלשל, ולמי שמשלשל גורם להעצר, והוא מסוכן לחולה ולאשה מעוברת.

זומן של צבעים, מי סובין שצובעים בו עור אדום.

עמילן של טבחים, פת מתבואה שלא הביאה שליש, ומניחה על פי קדירה ושואבת את הזוהמה.

קולן של סופרים, דבק מפירורי שיפון. **ורב שימי חוזנאה** פירש סולת, והוא טיפולן של בנות עשירים שמשירות בהם שערן ומשיירות לבנות הסופרים [-מלמדי תינוקות שהם עניים]. **ומקשינן,** שהרי אמר **רבי חייא** ששבע הדברים השנויים במשנתנו, ארבע מהם הם מיני מדינה [-שעשויים למאכל ורפואה וכולם צריכים להם, דהיינו כותח הבבלי, שכר המדי, חומץ האדומי, וזיתום המצרי], ושלשה מיני אומנויות [-שהם רק לאומנים, דהיינו זומן של צבעים, עמילן של טבחים, וקולן של סופרים], ואילו **לרב שימי חוזנאה** קולן של סופרים אינו נצרך לאומנים אלא להשיר שיער, ועל כרחך שהוא דבק מפירורי שיפון ומה שקורין לו קולן של סופרים ולא קולן של רצענים, פירש **רב אושעיא,** משום שגם הסופרים מדבקים בהם ניירותיהם.

מה ששנינו במשנה **שרבי אליעזר** אומר אף תכשיטי נשים, אין הכוונה לתכשיט ממש כגון כחל ושרק שתולות בצואריהן לריח, שהם אינם חמץ, אלא טיפולי נשים [-טיפולי נשים של שיער של מטה שהוא מאוס, וקולן של סופרים היינו שמשירות שיער של מעלה[ג]], וכדברי **רב יהודה בשם רב** שבנות ישראל שהגיעו לפרקן ולא הגיעו לשנים [-שעדיין הן קטנות ויש להן שערות כאילו באו לפרקן ובושות בכך], מושחות את השערות בסיד ומשירות אותן, ובנות עשירים מושחות בסולת, ובנות מלכים בשמן המור, שנאמר 'ששה חדשים בשמן המור', **ומהו שמן המור, לרב הונא בר ירמיה** סטכת[ד]. **ולרב ירמיה בר אבא** שמן זית שלא הביא שליש. וכן מצינו בברייתא שאמר **רבי יהודה** שאנפיקנין הוא שמן זית שלא הביא שליש, וסכין אותו משום שמשיר את השיער ומעדן את הבשר.

דף מג

תניא אמר רבי יהושע, הטעם שפירטה המשנה את המינים שיש בהם מין דגן והם בלאו, כגון כותח הבבלי וכו', ולא שנתה את הכלל בלבד, שכל שיש בו מין דגן הרי זה בלאו, כדי שיהא רגיל[ה] בשמותיהם, וידע שיש בכותח חלב וחמץ.

מעשה באדם ממערבא [ארץ ישראל] שהלך לבבל והביא בשר עמו וביקש לפתן ללפת בו את הפת, וכששמע שיש בו כותח פירש משום החלב שבו.

שנינו במשנה שחמץ דגן גמור ע"י תערובת וחמץ נוקשה [שאינו ראוי למאכל] בלאו[ו], ונחלקו **רב יהודה** [בשם רב] ורב נחמן מיהו התנא שסובר כן. **לרב יהודה** הוא **רבי מאיר,** דתניא, שיעור שיאור שחייב שריפה **לרבי מאיר** שהכסיפו פניו שזה תחילת חימוצו, וסובר **שהאוכלו לוקה ארבעים, ולרבי יהודה** שהתחיל להיסדק כקרני חגבים לכאן ולכאן. ולשיטתו אם הכסיפו פניו נותנו לכלבו[ז], **ולרבי מאיר** כקרני חגבים חמץ גמור הוא והאוכלו חייב כרת. ומבואר שעל שיאור שהוא חמץ נוקשה סובר **רבי מאיר** שלוקה, וכל שכן על חמץ גמור בתערובת.

לרב נחמן המשנה **כרבי אליעזר,** דתניא על חמץ דגן גמור ענוש כרת, ועל עירובו בלאו, דברי **רבי אליעזר, וחכמים** אומרים, על חמץ דגן גמור ענוש כרת, ועל עירובו בלא כלום. וכל שכן חמץ נוקשה בעין.

ונמצא שלשיטת **רב יהודה חמץ גמור שעל ידי תערובת חמור מנוקשה,** ועל כן **רבי מאיר** שחייב בנוקשה כל שכן שחייב על ידי תערובת, אבל **רבי אליעזר** שחייב בעל ידי תערובת לא חייב בנוקשה. ולשיטת **רב נחמן** הוא להיפך, **שחמץ נוקשה חמור מעל ידי תערובת,** ועל כן **רבי**

(א) **רש"י** (ד"ה ואלו). וכן ריב"א דקדק כן מלשון עוברים, דהיינו עוברים מן העולם כדי שלא יעבור בבל יראה ובל ימצא. אמנם לרבינו תם אין בהם איסור בל יראה ובל ימצא אלא רק איסור אכילה, ועוברים היינו מעל גבי השולחן. תוס' (ד"ה ואלו). (ב) **רבי** אליעזר בא להוסיף על תנא קמא, שעובר גם על חמץ נוקשה בתערובת, ולא רק על חמץ נוקשה בעין. ואם תנא קמא מדבר בחמץ דגן גמור ע"י תערובת, צ"ל שרבי אליעזר חידש שעובר אפילו על חמץ שלא ראוי לאכילה. תוס' (ד"ה רבי). (ג) **תוס'** (ד"ה טיפולן). (ד) **לא** נתפרש. רש"י (ד"ה סטכת). (ה) **ואין** לומר שהזכיר שמותם להודיע שהם בלאו ולא בכרת, שאם כן היה לו למנות אחד מכל סוג. תוס' (ד"ה למה). (ו) **בגמ'** מבואר שצריך ריבוי לחמץ נוקשה למלקות, וללא ריבוי לא היה בו איסור. וכן לענין לחמי תודה של חמץ יש פסוק לרבות ששיאור נקרא חמץ. ומה שאמרו (מנחות נג:) לגבי לחמי תודה שאין מחמיצים בתפוחים אף על פי שהוא חמץ נוקשה, היינו דוקא לכתחילה, אבל בדיעבד כשר. תוס' (ד"ה מאן). (ז) **ומדאורייתא** אפילו באכילה מותר, ומדרבנן אסור. תוס' (ד"ה ונותנו).

אליעזר שחייב בעל ידי תערובת כל שכן שחייב בנוקשה, אבל רבי מאיר שחייב בנוקשה לא חייב בעל ידי תערובת.

ומצינו ברייתא **כרב יהודה**, דתניא 'כל מחמצת לא תאכלו', לרבות כותח הבבלי ושיכר המדי וחומץ האדומי וזיתום המצרי. יכול יהא ענוש כרת, תלמוד לומר 'כי כל אוכל חמץ ונכרתה', על חמץ דגן גמור ענוש כרת, ועל עירובו בלאו. ודוקא על תערובת חמץ יש לאו, אבל נוקשה לא התרבה ופטור, **ולרב יהודה** יש להעמיד ברייתא זו **כרבי** אליעזר שתערובת חמץ יש בו לאו, אבל נוקשה בלא כלום, אבל **לרב נחמן** כל שכן שחמץ נוקשה יהיה בו לאו.

ומקשינן, שאם **רבי אליעזר** מרבה מ'כל מחמצת לא תאכלו' חמץ בתערובת ללאו, דהיינו ש'מחמצת' הוא בתערובת, א"כ יהיה בו גם כרת, משום שבאיסור כרת גם נכתב מחמצת 'כי כל אוכל מחמצת ונכרתה'. **ומתרצינן**, שפסוק זה בא לרבות חימוץ על ידי דבר אחר שגם הוא נחשב כחימוץ מאליו וחייב כרת. אבל את הלאו, אף שאף הוא בא ללמד על חימוץ שעל ידי דבר אחר, מכל מקום חמץ בתערובת נתרבה מ'כל'. ומה שנכתב בכרת 'כל', בא לרבות **נשים לאיסור חמץ**[ח].

ואין לרבות נשים ממה שדרש **רב יהודה בשם רב** וכן תנא **דבי רבי ישמעאל** 'איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם' השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, משום שבחמץ כתוב 'לא תאכלו עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות', ויש לדרוש כל שישנו בקום אכול מצה ישנו בבל תאכל חמץ, ונשים אינם בקום אכול מצה משום שהיא מצות עשה שהזמן גרמא[ט], ולכך צריך 'כל' לרבותם לאיסור חמץ. ואחרי שהן מוזהרות על איסור אכילת חמץ והם בכלל בל תאכל חמץ, ממילא חייבות באכילת מצה. וכן אמר **רבי אליעזר** שנשים חייבות דבר תורה באכילת מצה, שנאמר 'לא תאכל עליו חמץ', כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו באכילת מצה.

והטעם שעדיף לרבות מ'כל' נשים ולא תערובת חמץ לעונש כרת, משום שכיון שהפסוק מדבר על אוכלין עדיף לרבות אוכלין ולא נאכלין. אמנם במקום שלא מרבה אוכלים אפשר לרבות נאכלים אף שהפסוק מדבר באוכלין, דתניא 'כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריב', אין לי אלא חלב בהמות תמימות הראויות להקרבה, חלב של בעלי מומין מנין, תלמוד לומר 'מן הבהמה'. וחלב של בהמות חולין מרבה מ'כי כל' ומבואר שאף שהפסוק מדבר באוכלים מרבה נאכלים [כן תירצה הגמ' את קושיית רב נתן אביו של רב הונא].

לרבנן שסוברים שאין איסור בתערובת חמץ, ולא דורשים 'כל' לרבות תערובת חמץ, מ"מ דורשים 'כי כל', ולכך הם מרבים נשים לאיסור חמץ. אמנם קשה **שלרבי אליעזר** נרבה מ'כי כל' תערובת חמץ לעונש כרת, ומצינו **שרבי אליעזר** דורש 'כי כל', דתניא 'שאור בל תקטירו', אין לי אלא כשכל ההקטרה משאור חייב, מקטיר חצי זית שאינו הקטר שלם כיון שאין הקטרה פחות מכזית, מנין שחייב[י], תלמוד לומר 'כל'. מקטיר שאור מעורב עם מצות מנין שחייב, תלמוד לומר 'כי כל', ובריתא זו ע"כ רבי אליעזר היא שדורש 'כל', ומבואר שכמו כן דורש ג"כ 'כי כל'[יא], קשיא.

סוגיית היתר מצטרף לאיסור

לרבי אבהו בשם רבי יוחנן בכל התורה כולה אין היתר מצטרף לאיסור [ואם אכל חצי זית בשר וחצי זית חֵלב אינו חייב מלקות], **חוץ מנזיר**[יב] שנאמר בו 'משרת' [שאם שורה פיתו ביין ואוכל חצי זית ענבים וחצי זית לחם חייב[יג]].

וסובר **כרבי עקיבא** (להלן מד) שמ'משרת' לומדים שהיתר מצטרף לאיסור בנזיר, ולא דין טעם כעיקר.

לזעירי אף בחמץ בפסח ובמקטיר שאור על גבי המזבח[יד] היתר מצטרף לאיסור, משום שסובר **כרבי אליעזר** שלמד מ'כל' לרבות שהיתר מצטרף לאיסור[טו].

דף מד

אביי הקשה **לרב דימי שמצינו בשאר איסורים שהיתר מצטרף לאיסור**, דתנן, מקפה של תרומה ושום ושמן של חולין, ונגע טבול יום במקצת פסל את הכל. מקפה של חולין ושום ושמן של תרומה ונגע טבול יום במקצת, לא פסל אלא מקום מגעו בלבד. ופירש **רבה בר בר חנה** שהטעם שמקום מגעו פסול ואין אומרים שהתבלין יתבטל ברוב[טז], כיון שזר לוקה עליהן בכזית. ולכאו' היינו כיון שהיתר מצטרף לאיסור[יז]. **ותירץ לו רב דימי**, שמדובר באופן שיש בו כזית בכדי אכילת פרס, וכזית בכדי אכילת פרס מצטרף מדאורייתא.

ומה שמצינו בכותח הבבלי שאינו לוקה, היינו אפילו אם אכל כזית בכדי אכילת פרס, משום שאם אכלו בבת אחת בטלה דעתו ואינו נחשב אכילה, ואם אכלו כדרכו ע"י טיבול מעט מעט אין באכילתו שיעור כדי אכילת פרס.

אמנם מצינו אופנים שאין אומרים בהם שכיון שיכול לאכול כזית בכדי אכילת פרס אינם בטלים.

א. שתי קדרות אחת של חולין ואחת של תרומה, ולפניהם שתי מדוכות אחת של חולין ואחת של תרומה ונפלו אלו לתוך אלו מותרת קדירת החולין לזר, שתולים שהתרומה נפלה לתוך תרומה והחולין לתוך חולין, ואף על פי שיכול לאכול כזית כדי אכילת פרס מקילים, משום **שתרומת תבלין מדרבנן**[יח].

ב. שתי קופות של דגן[יט] [שתרומתו מדאורייתא], אחת של חולין ואחת של תרומה ולפניהם שתי סאין אחת של חולין ואחת של תרומה, ונפלו אלו לתוך אלו, החולין מותרים לזר, שאני אומר תרומה לתוך תרומה נפלה, ואף שיש כזית בכדי אכילת פרס, משום **שתרומה הזמן הזה דרבנן**.

סוגיית טעם כעיקר דאורייתא

לדעת **חכמים** לומדים מ'משרת' שנאמר בנזיר לדין טעם כעיקר [שטעמו של איסור כממשו], שאם שרה ענבים במים ויש בהם טעם יין לוקה, ומנזיר לומדים לשאר איסורים, בק"ו לכלאים בשלוש דרכים, שנזיר עשה בו טעם כעיקר אף שאין איסורו לעולם [אלא כמה שנזר], ויש היתר לאיסורו [אף בתוך זמן איסורו על ידי שאלת חכם], ומותר בהנאה, וכל שכן בכלאים

(ח) **ואף** על פי שיש שני פסוקים 'כי כל אוכל חמץ ונכרתה', ו'כי כל אוכל מחמצת', אין ללמוד אחד מהם לכרת **בתערובת חמץ**, כיון שבא לשום דרשה אחרת. תוס' (ד"ה ההוא). (ט) **אף** על פי שבכל מקום מקישים לחומרא, אומר **ר"י** שכאן מסתבר שסוף הפסוק מפרש לתחילת הפסוק שאיסור חמץ תלוי באכילת מצה. ועוד יש לומר, שעדיף ללמוד פטור לנשים משום גזירה שוה ט"ו ט"ו מסוכות, שפטורות מאכילת מצה כמו מסוכה. תוס' (ד"ה סלקא). (י) **במנחות** (נח.) נחלקו אמוראים בפירוש הברייתא, לאביי כולו היינו כזית, ומקצתו היינו חצי זית. וסובר שיש קומץ פחות משני זיתים, ורבא פירש שכולו היינו כל הקומץ, ומקצתו היינו כזית, וסובר שאין קומץ פחות משני זיתים. תוס' (ד"ה אין לי). (יא) **ואין** להעמידה כרבי עקיבא (זבחים פב.) שדורש 'כל', שלא אמר כן אלא בדבר שיש סברא לרבות, אבל כאן אין סברא לרבות עירובו, ורק ר"א מצינו שמרבה גם דברים שאינם סברא לרבות כמו נשים. תוס' (ד"ה מאן). (יב) **והוא** הדין חטאת, אלא שלא דיבר בקדשים. תוס' (ד"ה חוץ). (יג) **ואין** לפרש שיש כזית ביין לבד, שדבר זה לומדים מענבים ויין. ויש שגרסו שלומד מ'וכל', ואף לרבנן שאינם דורשים 'כל' מודים ש'וכל' דורשים. ואינו נכון. רש"י (ד"ה אין היתר). (יד) **לרש"י** (ד"ה אף שאור) **זעירי** למד **ממה שריבו שחייב על מקצתו** שהכוונה היא שצריך חצי זית שאור וחצי זית מצה אף שכל אחד ניכר לעצמו, הרי שהיתר מצטרף לאיסור. **לר"י** זעירי לומד ממה שריבו עירובו מ'כי כל', וכדעת רבא (מנחות נח. וראה בתוס' לעיל ד"ה אין לי) שצריך כזית, וחייב אף במעורב שאין כזית שלם של שאור. אמנם לאביי שחייבים גם על חצי זית אין ראיה שהיתר מצטרף לאיסור, שהרי אין צריך שיעור. תוס' (ד"ה כמאן). (טו) **ורבי** יוחנן דורש 'כל' רק לאיסור ולא לחיוב מלקות. תוס' (ד"ה לענין). (טז) **לרש"י** (ד"ה מקום) כיון שסובר שדימוע אסור רק מדרבנן, וע"ז אמר רבה בר בר חנה שדימוע אסור מדאורייתא. ורבינו תם פירש, שהשום והשמן בעין ואין בהם שיעור כביצה, שמקבלים טומאה רק מדרבנן, ולכן מקשה בגמרא שיתבטלו אגב המקפה. ולכך שייך למסקנא אכילה בכדי אכילת פרס. תוס' (ד"ה מקום). (יז) **ואי** אפשר לומר שחייב הואיל ויכול ללקט מן השום או מהשמן כזית, ולכן לא בטל במקפה, שאין דרך אכילה בכך. תוס' (ד"ה לאו). (יח) **קשה** א"כ למה בשום פוסל מקום מגעו, ויש לחלק. תוס' (ד"ה הנח). (יט) **במין** שאינו מינו כגון קמח שעורים בקמח חיטים, ולכן מדאורייתא אינו בטל ברוב. תוס' (ד"ה איתיביה).

שאסורים לעולם ובהנאה ואין להם היתר שאף בהם טעם כעיקר, וקל וחומר לערלה בשתי דרכים שאסור בהנאה ואין היתר לאיסורו(כ).

לרבי עקיבא לומדים לאסור טעם כעיקר מגיעולי נכרים(כא), מכל קדירה בת יומא שחייבת בהגעלה אף על פי שנפלט ממנה רק טעם. אמנם **חכמים** לא רצו ללמוד מגיעולי נכרים, משום שסוברים שאף קדירה בת יומא נפגם הטעם הבלוע בה מדופני הכלי, והרי כל נותן טעם לפגם קיימא לן שמותר(כב), ועל כרחך שחידוש הוא ואין ללמוד משם(כג).

ולשיטת שניהם אין ללמוד דין טעם כעיקר מבשר בחלב, משום שחידוש הוא ואין למדים ממנו(כד), שהרי אם ישרה כל היום בשר בחלב מותר מדאורייתא, ורק דרך בישול אסור [ולא מטעם שכל אחד לחוד מותר וביחד אסורים. שהרי גם בכלאים הדין כן], אלא הוא חידוש ואין למדים ממנו.

המקור שלרבי עקיבא דורשים 'משרת' להיתר מצטרף לאיסור [ואף הפת משלים לאיסור כזית, ואין צריך טעם יין בפת, ונחלק על **חכמים** שהצריכו שיהא טעם יין בפת], ולא לטעם כעיקר, מדתניא **רבי עקיבא** אומר, נזיר ששרה פתו ביין ואכל כזית מפת ומיין חייב [אבל מדתנן **רבי עקיבא** אומר נזיר ששרה פתו ביין ויש בו לצרף כדי כזית חייב, אין ראיה, דשמא הכוונה שיש כזית יין לחוד(כה), ונתחדש שאפילו שהוא בתערובת חייב].

דף מה

הטעם שרבי עקיבא שדרש 'משרת' להיתר מצטרף לאיסור לא למד מזה לכל התורה כולה, כשם שלחכמים שדרשו 'משרת' לטעם כעיקר למדו מזה לכל התורה כולה, כיון שגם בחטאת מצינו שהיתר מצטרף לאיסור, דכתיב 'כל אשר יגע בבשרה יקדש', שכל בשר שנבלע בו טעם חטאת נידון כמותה, שאם פסולה היא תיפסל, ואם כשירה תיאכל כחטאת(כו), והרי הם שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדים(כז).

אמנם **חכמים** למדו מחטאת לקדשים היתר מצטרף לאיסור, וסוברים שאין ללמוד משם לכל התורה כיון שאין למדים חולין מקדשים(כח), ומ'משרת' למדו לטעם כעיקר דאורייתא(כט) וכיון שאינם ב' כתובים הבאים כאחד למדים מנזיר **לכל** התורה כולה(ל).

תניא, 'מכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים ועד זג', לימד על איסורי נזיר שמצטרפים זה עם זה. והיינו **כרבי עקיבא**, ונתחדש שאיסור ואיסור מצטרפים **אף בזה אחר זה**, מה שאין כן היתר מצטרף לאיסור רק בבת אחת.

מתני': בצק הנמצא בסדקי עריבה, אם יש כזית במקום אחד חייב לבער, ואם לאו הוא בטל במיעוטו. וכן לענין טומאה, אם מקפיד עליו חוצץ, ואם רוצה בקיומו הרי הוא כעריבה.

גמ': ללישנא קמא אמר **רב יהודה בשם שמואל**, שמה ששנינו במתני' שאם יש כזית במקום אחד צריך לבער, היינו דוקא כשהוא במקום שאינו עשוי לחזק את העריבה, אבל במקום שעשוי לחזק, אף כזית אין צריך לבער, כיון שהוא בטל לעריבה והרי הוא כעץ. ופחות מכזית אף במקום שאינו עשוי לחזק אין צריך לבער, אף על פי שיש בעריבה כמה חצאי זיתים. וכן שנינו בברייתא.

ללישנא בתרא אמר **רב יהודה בשם שמואל**, שמה ששנינו שאם הבצק פחות מכזית אינו צריך לבער, הוא דווקא כשנמצא במקום שעשוי לחזק, אבל אם הוא במקום שאינו עשוי לחזק צריך לבער. ואם הבצק כזית צריך לבער אף במקום העשוי לחזק, שאף שהוא מבטלו, כיון שהוא שיעור חשוב אינו בטל. וכן שנינו בברייתא.

לרב הונא הלכה כדברי הברייתא המחמירה, שכזית צריך ביעור אף במקום העשוי לחזק, ופחות מכזית אם עשוי לחזק בטל ואין צריך לבער, ואם הוא במקום שאינו עשוי לחזק צריך לבער.

לרב יוסף, שתי ברייתות אלו נחלקו במחלוקת התנאים לגבי פת שעיפשה שצריך לבערה משום שראויה לחמע בה עיסות אחרות, **שלרבי שמעון בן אלעזר** זהו דוקא כשהיא עומדת לאכילה, אבל אם יחדה לישיבה כמו כופת שאור שיחדה לישיבה, הרי היא בטלה ואין צריך לבער. **ולת"ק** אף ביחדה לישיבה צריך לבער ולא בטלה. הרי שנחלקו בכזית שיחדו לדבר אחר אם בטל או לא, וכמו כן יחלקו בבצק כזית העשוי לחזק. **והקשה אביי**, שהרי הברייתות נחלקו גם לגבי פחות מכזית במקום שאינו עשוי לחזק, ובזה לא נחלקו התנאים.

לאביי, שתי הברייתות סוברות **כרבי שמעון בן אלעזר** שכזית שאינו עומד לאכילה בטל, ולא נחלקו כלל, אלא שהברייתא ראשונה קוראת אינו עשוי לחזק על דפנות אף שהם מקום לישה, כיון שאינן עשויות לקבל את המים, ובהם בכזית חייב ובפחות מכזית בטל שהרי נעשה לחזק קצת, ובמקום העשוי לחזק דהיינו במקום קיבול המים, אף בכזית אינו עובר. והברייתא שניה קוראת לדפנות מקום העשוי לחזק, ובהם בכזית לא בטל, ובפחות מכזית אינו עובר, ומקום שאינו עשוי לחזק היינו על שפת העריבה שאינו מקום לישה ואינו עשוי לחזק כלל, ושם אף בפחות מכזית חייב לבער(לא). **ורב אשי הוסיף**, שאף שפת העריבה מתוכה נחשבת כלא עשוי לחזק כלל אף שלפעמים העיסה צפה שם, ולא רק שפת העריבה מבחוץ.

ללישנא קמא, רב נחמן פסק **כרבי שמעון בן אלעזר** שכופת שאור(לב) שיחדה לישיבה בטלה ואין צריך לבער, וכן אין צריך לטוח פניה בטיט [ונחלק על **רב יצחק בר אשי** בשם **רב** שהצריך לטוח את פניה בטיט כדי לבטלה]. **ללישנא בתרא, רב נחמן** פסק **כרב יצחק בר אשי** בשם **רב**, שדוקא אם טח פניה בטיט [שמתקנה בכך לישיבה] בטלה, אבל ביחוד בלבד לא בטלה, ונחלק על **רבי שמעון בן אלעזר**.

(כ) **רש"י** (ד"ה והוא הדין), ופירש שערלה אין איסורה לעולם, כיון שאחר שלוש שנים מותר. **לרבינו תם** ערלה איסורה לעולם, אבל יש היתר לאיסורה ברבעי, שבשנה הרביעית יש היתר בפדיון או לאוכלו בירושלים. **ור"י** פירש שנזיר אין איסורו לעולם, כיון שהגדל מן הגפן אחר השלמת נזרו לא חל עליו איסור, וכן בחדש הגדל מן השיבולת אחר הבאת העומר מותר, וכן בערלה היוצא אחר ג' שנים אינו אסור. ובקידושין (לח.) אמרו ג' דברים אלו על חדש, ויש לפרש בחדש שיש היתר לאיסורו, לרבי יהודה שיום הינף כולו אסור, יש היתר תוך זמנו ע"י העומר. **ועוד פירש ר"י**, שפרי של חדש וכן היוצא מן הגפן תוך זמן נזירותו מותר בהשלמת זמן האיסור, אבל ערלה וכלאים פרי שנאסר אסור לעולם. תוס' (ד"ה והוא הדין). (כא) **ואע"ג** שנזיר קל מכל איסורים שבעולם, שאין איסורו לעולם, ויש היתר לאיסורו, מכל מקום יש ללמוד שגם בנזיר טעם כעיקר מגיעולי נכרים, כיון שבמדין היו כליהם בלועים מיין שאסור לנזיר. תוס' (ד"ה אלא). (כב) **שלמדים** מנבילה שכתוב בה 'לא תאכלו כל נבילה לגר וגו', ודרשו נבילה הראויה לגר קרויה נבילה, ושאינה ראויה לגר אינה קרויה נבילה. רש"י (ד"ה דגמרינן). (כג) **ורבי** עקיבא סובר שקדירה בת יומא אינה פגומה כלל, ורק שאינה בת יומה פגומה ומותרת, כיון שאינה ראויה לגר. ושיטת רבי מאיר שרק סרוח מעיקרו מותר, ואף קדירה שאינה בת יומה אסורה [כיון שמתחילה היתה הבליעה מושבחת] ואין בזה חידוש, ולשיטתו אפשר ללמוד מגיעולי נכרים לטעם כעיקר. תוס' (ד"ה ורבנן קדירה). (כד) **ודעת** אביי (חולין קח.) שבשר בחלב אינו חידוש, ולשיטתו צריך עיון למה צריך ללמוד דין טעם כעיקר מנזיר. תוס' (ד"ה ורבנן מבשר). (כה) **ולשון** לצרף היינו לצרף את היין הבלוע בפת. תוס' (ד"ה ודילמא). (כו) **ר"ח** גרס תיאכל כחומר שבהן, ופירש, שאם נבלע חטאת בשלמים שנשחטו אתמול, נאכל כחמור כשלמים רק ביום ואין בו אכילת לילה, ואם נגע בשלמים שנעשו היום, נאכל כחטאת ליום ולילה. תוס' (ד"ה ר"ח). (כז) **צריך** עיון למה לא אמר נזיר וחמץ. תוס' (ד"ה משום). (כח) **בנזיר** (לז:) מבואר שלרבנן לומדים מחטאת ומנזיר טעם כעיקר, ומחטאת א"א ללמוד מפני שחולין מקדשים לא גמרינן, ומנזיר א"א ללמוד לחטאת, מפני שאיסורו חמור שאסור גם בחרצן. תוס' (ד"ה ורבנן). (כט) **ולרבי** עקיבא אין צריך ללמוד דין טעם כעיקר מ'משרת', כיון שלומד מגיעולי נכרים, ונמצאו שני כתובים להיתר מצטרף לאיסור, ואין מלמדים. רש"י (ד"ה ורבי עקיבא). (ל) **וחכמים** במשנה של כותח הבבלי סוברים שמנזיר לומדים שהיתר מצטרף לאיסור כרבי עקיבא, וסוברים שטעם כעיקר הוא מדרבנן, ואי אפשר ללמוד מגיעולי נכרים, כיון שחידוש הוא כחכמים. רש"י (שם). (לא) **רש"י**. ור"י פירש, שמקום שעשוי לחזק היינו את הכלי, ועושים כן בין במקום לישה בין שלא במקום לישה, ובמקום לישה יש להחמיר משום שהבצק נדבק לעיסה אחרת או שיבלע טעם הבצק בעיסה אחרת, ולכן עובר אף שעשוי לחזק ובודאי ביטלו, כיון שיש תרתי לריעותא, שהוא כזית ועלול להידבק. ובפחות מכזית לא גזרו רבנן כשעשוי לחזק, כיון שהוא דבר מועט יכול להיזהר מללוש עליו. וכן בכזית שלא במקום לישה לא גזרו אם עשוי לחזק. ובפחות מכזית ולא במקום לישה אין צריך לבער אפילו אינו עשוי לחזק. תוס' (ד"ה כאן). (לב) **אף** על פי שהיא ראויה לאכילה, כיון שאין מקיימים אותה לאכילה בטלה, וכן לענין טומאה. וכתב ר"י שלהחזירה להיות ראויה לאכילה תלוי במחלוקת

שתי חצאי בצק בעריבה וחוט בצק מחברם, אמר **רב נחמן** בשם **שמואל,** שכל שינטל החוט והם ניטלים עמו, נחשב לכזית במקום אחד וחייב לבער.

שתי חצאי בצק בבית, אמר **עולא,** שאפילו אם אין חוט מצרפם צריך לבער, שפעמים שמכבד הבית ונופלים יחד.

חצי זית בבית וחצי זית בעלייה, אמר **עולא** שבמערבא הסתפקו אם חוששים שיפלו יחד ויצטרפו לכזית, ואם תאמר שלא חוששים שיפלו יחד, יש להסתפק **בבית ואכסדרא** שנכנסים בה תדיר לבית האם חוששים שמא יצטרפו יחד, ואם תאמר שכיון שנכנסים מזה לזה חוששים שיצטרפו יחד, יש להסתפק **בשתי בתים זה לפנים מזה** שאין שימושם תדיר כאכסדרא ובית, האם חוששים שיצטרפו, **תיקו.**

תנו רבנן, **פת שעיפשה ונפסלה מאכילת אדם ועדיין היא ראויה לאכילת כלב, לת"ק** מטמאה טומאת אוכלים כביצה [שהיא נחשבת כאוכל עד שתיפסל מאכילת כלב], ואם היא תרומה טהורה נשרפת עם הטמאה בפסח[לג], שכיון שאינה עומדת לאכילה מותר לטמאה בידים. וכן שנינו בטהרות (פ"ח מ"ו). משום **רבי נתן** אמרו, שאינה מטמאה טומאת אוכלים.

תנו רבנן, **עריבת העבדנים** [-שנותנים עורות לעבד ונותנים שם קמח], אם נתן את הקמח תוך שלושה ימים לפסח, עדיין שם חמץ עליה וצריך לבער, ואם נתן קודם שלשה ימים, כבר נתקלקל ע"י ריח הכלי ואינו צריך לבער. **ולרבי נתן** אם נתן בה עורות הקמח מתקלקל מיד, ואין צריך לבער אף בנתן תוך שלשה ימים, וכן פסק **רבא** שאפילו ביום אחד ובשעה אחת מתקלקל.

שנינו במתני' וכן לענין טומאה אם מקפיד עליו חוצץ, ואם מקפיד בקיומו הרי הוא כעריבה. **ביאור המשנה, א. לרב יהודה** לענין טומאה אינו תלוי בשיעור אלא בקפידה, שאם עתיד ליטלו חוצץ בטבילה, ואם משאירו לעולם הרי הוא חלק מהכלי ועלתה טבילה לכלי, וגורסים במשנה ולענין טומאה אינו כן. [**והקשה אביי,** שהרי שנינו במשנה **וכן** לענין טומאה]. שאם דעתו ליטלו חוצץ, ואם אינו מקפיד עליו להשאירו בטל, ועלתה לו טבילה. [**והקשה רב פפא,** שהרי שנינו וכן לענין **טומאה** ולא לענין טהרה].

ד. לרב פפא מדובר לענין שרץ שנגע בבצק האם נטמאה העריבה, שבפסח שהאיסור מחשיבו ולא בטל, לא נטמאה העריבה, ובשאר ימות השנה, אם מקפיד עליו חוצץ ולא נטמאה, ואם רוצה בקיומו הרי הוא כעריבה והעריבה טמאה כאילו נגע השרץ בה ממש.

מתני': בצק החרש [-שאין ניכר אם החמיץ, כחרש שאין ניכר אם שומע[לד]], אם יש כיוצא בו [-עיסה אחרת שנילושה עמו] שהחמיץ, הרי זה אסור.

גמ': ואם אין ניכר בו שהחמיץ, אמר **רבי אבהו** בשם **רבי שמעון בן לקיש,** ששיעור חימוץ הוא מיל, כהילוך אדם ממגדל נוניא לטבריה.

אמר **רבי אבהו** בשם **רבי שמעון בן לקיש,** לגבל[לה] ולתפילה[לו] ולנטילת ידים צריך לילך ארבעה מילין. ואמר **רבי יוסי ברבי חנינא** שזהו דוקא לפניו, אבל לאחוריו אינו חוזר אפילו מיל, ושיעור שצריך לחזור לאחוריו, אמר **רב אחא** שהוא עד פחות ממיל.

ורב נחמן בר יצחק אמר דבר זה בשם **אייבו,** והוסיף, שכמו כן שיעור עיבוד עור לענין שלא יטמא כבשר אחר שעיבדו אותו או שהלכו עליו שיעור זמן זה, והוא ארבעה מילין.

מתני': כיצד מפרישים חלה בטומאה ביום טוב [שאינה ראויה לאכילת כהן, ולשורפה אי אפשר כיון שאין שורפים קדשים ביום טוב, ואם תשהה אותה כדי לשורפה בלילה יש לחוש שמא תחמיץ], **לרבי אליעזר לא תקרא**[לז] לה שם חלה עד **שתאפה**[לח] [ובזמן אפיה היא ראויה לה, שיכולה להפריש מכל אחד ואחד משהו[לט], ולאחר אפיה אם תרצה תפריש מאחד על כולם[מ]]. **לבן בתירא, תטיל** לצונן[מא]. **ולרבי יהושע,** אינה מוזהרת על חמץ זה, ולכן תפריש ותשהה כדי לשורפה בערב, ואם החמיצה החמיצה.

גמ': ביאור מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע, א. רבי אליעזר סובר שטובת הנאה ממון והחלה נחשבת שלו, ולכך לא יקרא לה שם כיון שעובר עליה. **ורבי יהושע** סובר שאינה ממון ואינה נחשבת שלו. **ב. רבי אליעזר** סובר שאומרים הואיל[מב] ויכול להשאל על חלתו היא נחשבת כשלו[מג], **ורבי יהושע** סובר שלא אומרים 'הואיל'. [ולהלן (מח.) נחלקו אמוראים בהסבר מחלוקתם].

מחלוקת רבה ורב חסדא אם אומרים הואיל ביום טוב

האופה מיום טוב לחול [אחר שסעד ואינו ראוי לו], **לרבה** אינו לוקה, משום שאומרים הואיל[מד] ואם יבואו אורחים יצטרך לזה ביו"ט, **ולרב חסדא** לוקה, משום שלא אומרים הואיל.

הטעם שמותר לאפות ולבשל מיום טוב לשבת, לרבה מטעם הואיל[מה], **ולרב חסדא** מטעם שצרכי שבת נעשים ביום טוב מן התורה, וחכמים

דף מו

ב. לאביי גורסים במשנה וכן לענין טומאה, ומדובר שנגע פחות מכביצה אוכלין בבצק הדבוק שיש בו כזית ונטמאו, שבפסח הכזית הדבוק מצטרף להשלים לכביצה לטמאות מאכל שיגע בהם כיון שאיסורו מחשיבו להצטרף לאוכל, אבל בשאר ימות השנה, אם מקפיד עליו מצטרף לאוכל לכביצה, ואם רוצה בקיומו בטל לעריבה ואינו מצטרף. [**והקשה רבא,** שהרי שנינו במשנה **חוצץ** ולא מצטרף].

ג. לרבא מדובר בבא להטביל את העריבה ולטהרה, שבפסח שעובר עליו בכזית איסורו מחשיבו וחוצץ, ובשאר ימות השנה תלוי בקפידה,

---

לענין טומאה האם צריך שינוי מעשה או לא. תוס' (ד"ה כופת). (לג) **אפילו** לרבי יוסי (לעיל יד.) שסובר שטמאה וטהורה תישרף זו לעצמה וזו לעצמה. רש"י (ד"ה ונשרפת). (לד) **לישנא** אחרינא, בצק החרס, והיינו שקשה כחרס ולא ניכר בו אם החמיץ, שהכסיפו פניו ואין בו סדקים. רש"י (ד"ה בצק). (לה) **רש"י** פירש, מגבל עיסת אחרים בשכר, וכלי בעה"ב טמאים, צריך לטרוח לטבול כליו עד ארבעה מיל. **והערוך** פירש לענין המהלך בדרך, שאם יש גבל שעושה עיסתו בטהרה עד ארבעה מילין, ימתין עד שיגיע לשם. תוס' (ד"ה לגבל). (לו) **רש"י** פירש, לענין המהלך בדרך ובא העת ללון ולהתפלל, אם יש בית כנסת עד ארבעה מילין צריך לטרוח לילך לשם. **והערוך** פירש, דהיינו לענין לרחוץ ידיו קודם התפילה. תוס' (ד"ה ולתפילה). (לז) **ובתרומת** חו"ל קורא לה שם קודם אפיה, כיון שראויה לאכילה לכהן קטן, ואף לכהן גדול היא ראויה לאכילה ע"י שיבטלנה ברוב. ומדובר שאופה על גבי גחלים, ולכן אין היתר לאפות את החלה הטמאה עם הטהורות מטעם שפת הנאפה בתנור מלא, יפה לפת. משו"ה כשלא קרא לה שם לרבי אליעזר צריך לטעם 'הואיל' כדי להתיר לאפות. תוס' (ד"ה עד שתאפה). (לח) **לריב"א,** אין שורפים קדשים ותרומה ביום טוב מן התורה, כיון שעיקר שריפתם היא למצות שריפה, ואף על פי שיכול ליהנות בשריפתם. **לר"י,** מן התורה מותר לשרוף כשיכול ליהנות, וחכמים גזרו אטו שלא לצורך. תוס' (ד"ה לא). (לט) **ואע"פ** שאמרו (ביצה כא.) שעיסה של נכרי ושל ישראל אסור לאפותה ביו"ט מדרבנן כיון שאפשר לחלק ולאפות רק את חלק הישראל, מ"מ כאן התירו לאפות הכל משום תיקון חלה. תוס' (ד"ה הואיל). (מ) **לרש"י** צריך לעשות צירוף סל אף כשהיה שיעור חיוב חלה בתחילה. **ולריב"א** אין צריך צירוף סל אלא א"כ לא היה שיעור חיוב חלה בתחילה. ומ"מ צריך להקיף יחד כדי שיפריש מן המוקף. תוס' (שם). (מא) **הטלה** לצונן מועילה לכולי עלמא, ואם קרא שם יעשה כן, ונחלקו מה לעשות לכתחילה. תוס' (ד"ה תטיל). (מב) **ואין** להקשות שא"כ תקרא שם ואחר תאפה משום הואיל ויכולה להשאל, **א. לר"י בדעת רש"י,** כיון שכל שאפשר לעשות בלא הואיל אין לעשות ע"י הואיל ומכל מקום עדיף שתאפה משום הואיל שכל אחד ואחד ראויה לה, ולא תטיל לצונן אף על גב שאז אין צריך להואיל, משום שחוששים שלא תיזהר יפה ויבוא לידי חימוץ. **ב. תוס' פירשו,** ש'הואיל ויכול להישאל' אינו מצוי, ולא אומרים כן אלא להחמיר ולא להקל. וראיה לדבר מלחם הפנים ושתי הלחם שאין אפייתם דוחה יום טוב משום הואיל [ואין לומר שהתנור מקדשם וממילא אין יכול לפדותם, שאם כן יפסלו בלינה]. **ג. הרשב"א** ביאר, שכל ההיתר לאפות את כולם ולא אומרים שאחד אינו ראוי לו, הוא כיון שיכול להפריש מכל אחד ואחד וכולם ראויים, ואם תקרא שם קודם אפיה, צריך עוד היתר של הואיל ויכול להישאל, ואין אומרים שני פעמים הואיל. **והטעם** שלא הצריכו חכמים לקחת מכל אחד ואחד כדי שלא נזדקק להיתר של הואיל, כיון שלא הטריחוהו חכמים לעשות כן. תוס' (ד"ה הואיל-הראשון). (מג) **כן** איתא בגמ'. אמנם **רש"י** (להלן מח. ד"ה אבל הכא) **כתב,** שלא גורסים כן, והטעם הוא הואיל ויכול לקחת מכל אחת ואחת משהו, אם כן הרי זה ראוי לו, ורבי יהושע סבר שלא אומרים הואיל, כיון שלבסוף אחד לא ראוי לו שסופו ליטלו לחלה. (מד) **אמנם** סמוך לשקיעת החמה לא אומרים הואיל, וכן בדבר שלא שכיח כלל, ולכן לא אומרים שהותרו כל המלאכות הואיל וראויים לחולה שיש בו סכנה, וכן בדבר שאינו ראוי לאכילה כגון דבש שהדביש לא אומרים הואיל. תוס' (ד"ה רבה). (מה) **אבל** במעשר שני והקדש לא אומרים הואיל, משום שכתוב בהם 'לה', החשיבם הכתוב כשל גבוה. א"נ בבא ליד גיזבר לא אומרים הואיל. א"נ אחר שהחמיץ שוב לא יפדוהו. תוס' (ד"ה הואיל-השני).

גזרו שמא יאפה מיום טוב לחול, ובעשה עירוב תבשילין לא גזרו. אמנם רבה סובר שצרכי שבת אינם נעשים ביום טוב.

ונמצא שנחלקו רבה ורב חסדא האם צרכי שבת נעשים ביום טוב, שלרבה אינם נעשים, **ולרב חסדא** נעשים(מו).

אהח 19/06/2018

הגמ' מביאה כמה ראיות למחלוקות אלו

א. רבה הוכיח מדתנן בהמה מסוכנת מותר לשוחטה ביום טוב, כל שראוי מבעוד יום להפשיטה ולחותכה ולצלות ולאכול ממנה כזית, הרי שאומרים הואיל. **ותירץ רב חסדא,** שכדי שלא יהיה לו הפסד ממון, גומר בליבו לאכול ממנה כזית, ואי אפשר לכזית בלא שחיטה.

אוצר התכמה

דף מז

ב. רבה הוכיח מדתנן לחם הפנים כדרכו נאכל **לתשעה** [שנאפה בערב שבת ונאכל בשבת]. חל יום טוב בערב שבת נאכל **לעשרה** ובשני ימים של ראש השנה(מז) נאכל **לאחד עשר**(מח) [שאין אפייתו דוחה לא שבת ולא יום טוב]. **ולרבן שמעון בן גמליאל בשם רבי שמעון בן הסגן** אפייתו דוחה יום טוב, מלבד יום הכיפורים. ואם צרכי שבת נעשים ביו"ט למה **לת"ק** אינו דוחה יו"ט(מט). **ותירץ רב חסדא,** שאף על פי שצרכי שבת נעשים ביום טוב, מכל מקום בשבות רחוקה לא התירו, **ולרבי שמעון בן הסגן** אף שבות רחוקה דוחה יום טוב.

ג. רב מרי הוכיח כרבה מדתנן שתי הלחם כדרכן נאכלות **לשני ימים** [שנאפות קודם יום טוב ונאכלות ביום טוב]. ואם חל יום טוב לאחר השבת, נאכלות **לשלושה,** שאין אפייתן(נ) דוחה לא שבת ולא יום טוב. **ולרבי שמעון בן הסגן** אפייתן דוחה יום טוב. ואם צרכי שבת נעשים ביו"ט למה **לת"ק** אינו דוחה יו"ט. **ותירץ רב חסדא,** שאף על פי שצרכי שבת נעשים ביום טוב וכל שכן שצרכי יום טוב נעשים ביום טוב, מ"מ צרכי גבוה נתמעטו מ'לכם' ולא לגבוה(נא), **ורבי שמעון בן הסגן** מיעט מ'לכם' **נכרי** [וכן דרש **אבא שאול**].

ד. רב חסדא הקשה לרבה [על ידי **רב אחא בר רב הונא**], מדתנן יש חורש תלם אחד וחייב עליו **שמונה** לאוין, החורש **א.** בשור וחמור [כלאים]. **ב.ג.** והם מוקדשים [בשור 'לא תעבוד', ובחמור לאו של מעילה(נב)]. **ד.** כלאים בכרם. **ה.** בשביעית ['שדך לא תזרע'](נג). **ו.** ביום טוב(נד). **ז.ח.** והוא כהן ונזיר בבית הקברות. ובשלמא **לרב חסדא** לוקה על חרישה ביום טוב(נה), כיון שאינה ראויה לו ביום טוב, אבל **לרבה** שאומרים הואיל, למה לוקה על חרישה, הלא היא ראויה לכיסוי הדם(נו). **ומתרצינן,** שמדובר במתונתא, דהיינו ארץ לחה שראויה לזריעה ואי אפשר לכסות בה, כיון שכשכותשה היא מדבקת **ונגבלת.** [אבל אין לתרץ שמדובר באבנים מקורזלות [שראויות לחרישה ולא לכיסוי], שהרי יכול לכתשן כלאחר יד [שלא יעבור על איסור כתישה ביום טוב]. וכן אין להעמיד בצונמא [-סלע] שעל גבי עפר תיחוח, משום שהעפר שלמטה ראוי לכיסוי. וכן אין להעמיד בטיט לח, שהרי אינו ראוי לזריעה כלל].

ה. אביי הקשה לרבה, מדתניא המבשל גיד הנשה בחלב ביום טוב ואכלו לוקה **חמש, א.** משום מבשל גיד ביום טוב [בישול שאינו ראוי]. **ב.** משום אוכל גיד. **ג.** משום מבשל בשר בחלב [וסובר שיש בגידים בנותן טעם]. **ד.** משום אוכל בשר בחלב. **ה.** משום הבערה(נז) [שלא לצורך]. ולדעת **רבה** שאומרים 'הואיל' יפטר מהבערה הואיל ויכול להבעיר לצרכו. **ותירץ רבה,** שיש למחוק הבערה(נח) ולשנות במקומה שורף עצי הקדש, שאזהרתו מ'ואשריהם תשרפון באש, לא תעשון כן לה' אלוקיכם'. [אבל אין להעמיד בגיד של נבילה, שהרי אמר **רבי חייא** על ברייתא זו שלוקה שלש על בישול ושתים על אכילה, ואם הוא גיד של נבילה הרי לוקה שלוש על אכילה(נט). וכן אין להעמיד במבעיר בעצי מוקצה [שלא שייך בהם 'הואיל' כיון שמוקצה אסור ביום טוב] שאסור מן התורה שנאמר 'והיה ביום השישי והכינו את אשר יביאו', ואזהרתו מ'לא תעשה כל מלאכה', שהרי **רבה** עצמו סובר שמוקצה אינו אסור מן התורה כדלהלן. ועוד, שהרי **רבה** עצמו סובר שאין חילוק מלאכות ליום טוב ואם עשה שתי מלאכות בהעלם אחד לוקה אחד, וא"כ לא ילקה על מבשל ומוקצה. וכן אין להעמיד בעצי אשירה שאזהרתו מ'ולא ידבק בידך מאומה מן החרם', שא"כ ילקה גם משום 'ולא תביא תועבה אל ביתך'].

הראיה **שרבה** סובר שמוקצה אינו אסור מן התורה, ממה **שאביי** שאל **את רב חסדא** או **את רב הונא,** אם שה הבא מאפר [-אחו, ומוקצה הוא שלא היה בישוב ימים רבים], כשר לקרבן תמיד ביום טוב. ורבה פשט שקרב, ממתניתא שמיעטה מקרא 'ושה אחת מן הצאן מן המאתים ממשקה ישראל', 'שה' ולא בכור(ס), 'אחת' ולא מעשר(סא), 'מן הצאן' ולא פלגס(סב), 'מן המאתים' היינו נסכים שצריך שישתיירו בבור היין מאתים, מכאן לערלה שבטילה במאתים, 'ממשקה ישראל' מן המותר לישראל ולא טבל, ודווקא דבר שאיסור גופו גרם לו, יצא מוקצה שאיסור דבר אחר [-איסור שבת] גרם לו. ואם מוקצה אסור מדאורייתא, מה החילוק בין איסור מחמת גופו לאיסור מחמת דבר אחר.

דף מח

רמי בר חמא תלה את מחלוקת **רבה ורב חסדא** אם אומרים הואיל במחלוקת **רבי אליעזר ורבי יהושע** במשנתנו לענין הפרשת חלה טמאה, **שלרבי אליעזר** אומרים הואיל ויכול להפריש מכל אחד ואחד, וכולם ראויים לו, **ולרבי יהושע** לא אומרים הואיל.

(מו) **לרש"י** (ד"ה מדאורייתא), משום שהם קדושה אחת, שאף יום טוב קרוי שבת. **ולר"י** (בתוס' להלן מז. ד"ה ואי), כיון שאם לא יעשנה ביום טוב שוב לא יוכל לעשותה, נחשב כאוכל נפש שמותר לעשות ביום טוב. (מז) **וכגון** שבאו עדים מן המנחה ולמעלה, שאז נוהגים בשני הימים קודש, ואם באו קודם המנחה יאפו בערב שבת, ולחם הראשון יפדה. תוס' (ד"ה נאכל). (מח) **ולשבת** הבאה נאכל בלילה משום שהוא צום, ובקדשים הלילה הולך אחר היום. א"נ כשבאו עדים מן המנחה ולמעלה מעברים את אלול, והצום נדחה לאחר השבת. רש"י (ד"ה שני). (מט) **ולשיטת** רבה יש לפרש טעמו של רבי שמעון בן הסגן בשתי אופנים. א. שסובר שצרכי שבת נעשים ביו"ט. ב. שלר"ש אומרים הואיל ויכול לפדותו, ולת"ק אין אומרים הואיל כזה כיון שאינו שכיח. תוס' (ד"ה ולר"ש). (נ) **ואף** לרבה שאומרים הואיל, אין אפייתם דוחה יום טוב, **לרש"י** (ד"ה ביום טוב) כיון שעדיין אינם ראויים עד שישחטו עליהם כבשים ויזרק דמם. **ולר"י** כיון שאין עיקרו לשמחת יום טוב אלא משום זבח. ומה שהביא רבה ראיה ממשנה זו לשיטתו, אף שגם ביו"ט עצמו אסור לאפות, הוא כיון שכל הטעם של רב חסדא הוא שאם לא יעשנה ביום טוב שוב לא יוכל לעשותה בשבת, ולכך לפי"ז גם בלחם הפנים היה לו להיחשב כאוכל נפש שמותר לעשות ביום טוב. תוס' (ד"ה ואי). (נא) **ולשיטתו** נתמעט גם גבוה וגם נכרי. תוס' (ד"ה לכם). (נב) **רש"י** (ד"ה והן מוקדשין). **ולתוס'** (ד"ה ומוקדשין) לא מנו לאו של מעילה, משום שיש לה שיעור בחרישה שוה פרוטה, ולא מנו אלא דברים שחייבים עליהם בחרישה כל שהוא, וכלאים בכרם הם שתי לאוין, כלאי הכרם וכלאי זרעים. [ואף לרבי יאשיה שאינו חייב משום כלאים אלא בזורע שעורה וחיטה וחרצן במפולת יד, היינו דוקא להתחייב משום כלאי הכרם, אבל משום כלאי זרעים חייב גם בשני סוגי זרעים]. ומה שנקט שור וחמור ולא שור פסולי המוקדשים שיש בו גם איסור כלאים, כיון שהוקש לצבי ואייל ונחשב לב' גופים, **לרש"י** משום שאין בו מעילה, **ולתוס'** משום שעיקר הכתוב של כלאים נאמר בשור וחמור. (נג) **היינו** למ"ד חורש בשביעית לוקה, ולמ"ד שאינו לוקה, מדובר במחפה שחייב משום זורע. תוס' (ד"ה ושביעית). (נד) **ולא** מנה לאו של שבת, כיון שניתן לאזהרת מיתת בית דין ואין לוקין עליו. רש"י (ד"ה ובכלאים). (נה) **לרשב"ם** קושיית הגמ' שלרבה לא ילקה משום **יו"ט** הואיל וראוי לכיסוי דם ציפור, היינו משום שכשחופר לצורך כיסוי הוי כחופר גומא ואין צריך אלא לעפרה שפטור, ועל זה מקשה הגמ' [להלן] שמ"מ יהיה אסור משום כתישה, שהיא צריכה לגופה בשביל העפר [ועשה של כיסוי אינו דוחה לא תעשה של יום טוב, שהרי יום טוב הוא עשה ולא תעשה]. **ורבינו תם** פירש, שכוונת הגמרא לפטור מחרישה של **כלאים** שהיא רק בלאו. ועל זה מקשה, שכיון שביום טוב יש עשה ולא תעשה ואסור כתישה, גם משום כלאים אי אפשר לפטור משום 'הואיל', שהרי ממילא אסור לו לכתוש ואינו יכול לכסות בזה. תוס' (ד"ה כתישה). (נו) **היינו** אם היה דם ציפור במקום החרישה, ובאופן שאי אפשר לקלפו וליטלו משם, או שאם יבקש עפר אחר ינגב הדם או יטשטש ע"י מים ויתבטל מצות כיסוי הדם. אבל אם יכול לקיים באופן אחר אסור, שאין עשה דוחה לא תעשה כשיכול לקיים שניהם. תוס' (ד"ה אחרישה). (נז) **לבית** הלל לא לוקים על הבערה, משום מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך, ונחשב צורך יום טוב קצת, ולבית שמאי לוקים. ובריייתא זו כבית שמאי (ביצה יב:). תוס' (ד"ה ולוקה). (נח) **ובמכות** (כא:) אמרו שצריך להוציא הבערה מטעם נוסף, משום שלרבה אין חילוק מלאכות ביום טוב. תוס' (ד"ה הואיל). (נט) **צריך** עיון, דמכל מקום למה לא מנה גם גיד הנשה של נבילה, וילקה גם על לאו זה. תוס' (ד"ה ועיילי). (ס) **לרש"י** (ד"ה שה) 'שה' משמע בין זכר בין נקבה, ובכור הוא דוקא זכר. **ולר"י** ממעט לגבי פסח שנאמר בו 'שה תמים', ושלא יביא פסח מבכור ומעשר. תוס' (ד"ה שה ולא הבכור). ובאמת בכור נתמעט מ'במסת ידך', שכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, וכאן הוא אסמכתא. תוס' (ד"ה שה ולא בכור). (סא) **שבא** לבדו ולא מכלל עשרה. רש"י (ד"ה ולא מעשר). (סב) **שיצא** מכלל כבש ולכלל איל לא בא. רש"י (ד"ה מן הצאן). (נד) **ולא** מנה לאו של שבת, כיון שניתן לאזהרת מיתת בית דין ואין לוקין עליו. רש"י (ד"ה ושביעית). (נה) **לרשב"ם** קושיית הגמ' שלרבה לא ילקה משום **יו"ט** הואיל וראוי לכיסוי דם ציפור, היינו משום שכשחופר לצורך כיסוי הוי כחופר גומא ואין צריך אלא לעפרה שפטור, ועל זה מקשה הגמ' [להלן] שמ"מ יהיה אסור משום כתישה, שהיא צריכה לגופה בשביל העפר [ועשה של כיסוי אינו דוחה לא תעשה של יום טוב, שהרי יום טוב הוא עשה ולא תעשה]. **ורבינו תם** פירש, שכוונת הגמרא לפטור מחרישה של **כלאים** שהיא רק בלאו. ועל זה מקשה, שכיון שביום טוב יש עשה ולא תעשה ואסור כתישה, גם משום כלאים אי אפשר לפטור משום 'הואיל', שהרי ממילא אסור לו לכתוש ואינו יכול לכסות בזה. תוס' (ד"ה כתישה). (נו) **היינו** אם היה דם ציפור במקום החרישה, ובאופן שאי אפשר לקלפו וליטלו משם, או שאם יבקש עפר אחר ינגב הדם או יטשטש ע"י מים ויתבטל מצות כיסוי הדם. אבל אם יכול לקיים באופן אחר אסור, שאין עשה דוחה לא תעשה כשיכול לקיים שניהם. תוס' (ד"ה אחרישה). (נז) **לבית** הלל לא לוקים על הבערה, משום מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך, ונחשב צורך יום טוב קצת, ולבית שמאי לוקים. ובריייתא זו כבית שמאי (ביצה יב:). תוס' (ד"ה ולוקה). (נח) **ובמכות** (כא:) אמרו שצריך להוציא הבערה מטעם נוסף, משום שלרבה אין חילוק מלאכות ביום טוב. תוס' (ד"ה הואיל). (נט) **צריך** עיון, דמכל מקום למה לא מנה גם גיד הנשה של נבילה, וילקה גם על לאו זה. תוס' (ד"ה ועיילי). (ס) **לרש"י** (ד"ה שה) 'שה' משמע בין זכר בין נקבה, ובכור הוא דוקא זכר. **ולר"י** ממעט לגבי פסח שנאמר בו 'שה תמים', ושלא יביא פסח מבכור ומעשר. תוס' (ד"ה שה ולא הבכור). ובאמת בכור נתמעט מ'במסת ידך', שכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, וכאן הוא אסמכתא. תוס' (ד"ה שה ולא בכור). (סא) **שבא** לבדו ולא מכלל עשרה. רש"י (ד"ה ולא מעשר). (סב) **שיצא** מכלל כבש ולכלל איל לא בא. רש"י (ד"ה מן הצאן).

ודחה רב פפא, שדוקא בעיסה טמאה סובר **רבי אליעזר** שאומרים בה הואיל, כיון שכל אחד ואחד ראוי **לו**, אבל באופה ביו"ט שאינו ראוי לו אלא **לאורחים** מודה **רבי אליעזר** שלא אומרים הואיל.

ורב שישא בריה דרב אידי דחה, שדווקא בעיסה טמאה סובר **רבי יהושע** שלא אומרים הואיל, שהרי יש עיסה אחת שאינה ראויה כלל, אבל באופה ביו"ט שהכל ראוי לאורחים, אומרים הואיל.

רבי ירמיה קיבל שנחלקו **רבי אליעזר ורבי יהושע** בדין הואיל(סג), **ורבי זירא** לא קיבל, משום דתניא אמר **רבי יהושע לרבי אליעזר**, לדבריך שקורא שם אחר האפיה, עובר ב'לא תעשה כל מלאכה', שהרי אחד מהם אינו ראוי לאכילה, ולא השיב לו **רבי אליעזר** שכולם ראויים לאכילה משום הואיל.

ודחינן, שהרי שנינו בברייתא אחרת **שרבי אליעזר** אמר **לרבי יהושע**, לדבריך עובר באיסור בל יראה ובל ימצא ולא השיב לו דבר, ועל כרחך שבמתני' השיב לו שאינו מוזהר על חמץ זה, וא"כ יש לומר שגם **רבי אליעזר** לא ענה תשובה בברייתא אלא במקום אחר, שאינו מחלל יו"ט משום הואיל.

ולהלכה פסק **רבי כרבי אליעזר, ורבי יצחק** פסק **כבן בתירא** [-שתטיל לצונן](סד).

שיעור גודל העיסה שמותר ללוש בפסח

לרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא בחיטים קביים ובשעורים שלשה קבים. והיינו במעולות, אבל בגרועות חיטים שלשה קבים ושעורים ארבעה קבים. ואמר **רב פפא** שנמצא שיעור חיטים גרועות גדול מחיטים מעולות שליש, ושיעור שעורים גרועות גדול משעורים מעולות רביע.

לרבי נתן בשם רבי אליעזר, בחיטים שלשה קבים, ובשעורים קביים [כיון ששעורים קרובות להחמיץ יותר מחיטים].

לדעת **רב** אין ללוש **יותר מקב מלוגנאה** [שם מקום], ושיעורו חמש רבעים קמח, וזהו השיעור להתחייב בחלה(סה).

אמר **רב יוסף**, הנשים נוהגות לאפות לפסח קפיזא [-שלשה לוגין], כדי שלא יחמיץ, ואינן מפקיעות עי"ז חיוב חלה, משום שהן חוזרות ונותנות לסל אחר אפיה, משום שפסק **רב יהודה בשם שמואל כרבי אליעזר** שהסל מצרף לחלה. **לרבי יהושע בן לוי** דוקא ככרות של בבל שנושכות זו לזו(סו) מצטרפות, אבל כעכים [-ארוכים וקצרים ואינם נושכים] אינם מצטרפים. **ולרבי חנינא** אף כעכים מצטרפים.

ולענין איזה סל צריך כדי לצרף, הסתפק רבי ירמיה, האם טבלא שאין לה לבזבזין [-מסגרת] דהיינו שאין לה אלא אויר כלי מצרפת לחלה, או שצריך תוך כלי, **תיקו**.

מתני': **לרבן גמליאל** מותר לשלש נשים ללוש כאחת ולאפות בתנור אחד זו אחר זו [אע"פ שאחת ממתנת עד שתגמור חברתה]. **ולחכמים** אחת לשה ואחת עורכת ואחת אופה. **ולרבי עקיבא** לא כל הנשים ולא כל העצים ולא כל התנורים שוים, ואם רואה שהבצק הולך לתפוח, תלטוש ידיה במים צוננים ותקטפנו ויצטנן.

גמ': לדעת **חכמים** הראשונה לשה, וכשהיא מקטפת [-עורכת] השניה מתחילה ללוש, וכשהראשונה אופה מלוא התנור, השניה מקטפת, והשלישית מתחילה ללוש, וכשהשלישית מתחילה ללוש, השניה אופה והראשונה מקטפת וחוזר חלילה, שכל זמן שהן עוסקות בבצק אינו בא לידי חימוץ.

תניא אמר **רבי עקיבא, דנתי לפני רבן גמליאל** [שהתיר לאחרות לחכות עד שתגמור הראשונה לאפות], **האם דיבר בנשים זריזות או באינן זריזות, האם בעצים לחים או ביבשים, האם בתנור חם או בצונן. ואמר לי** זה הכלל, תפח [הבצק שבידה עומד לתפוח], תלטוש ידיה במים צוננים ותקטפנו ויצטנן.

מתני': **שיאור** [-שלא החמיץ כל צרכו] ישרף, והאוכלו פטור. **סידוק** [-שהחמיץ ונעשה בו סדקים], ישרף, והאוכלו חייב. **איזהו שיאור ואיזהו סידוק, לרבי יהודה, שיאור** כקרני חגבים [סדק לכאן ולכאן], **סידוק**, שנתערבו סדקים זה בזה. **לחכמים** שניהם נחשבים סידוק, ושיאור היינו שהכסיפו פניו כאדם שעמדו שערותיו.

גמ': תנו רבנן, **לרבי מאיר** שיאור היינו שהכסיפו פניו, וסידוק, כקרני חגבים, והאוכלו חייב כרת, משום שאין לך כל סדק וסדק מלמעלה שאין לו כמה סדקים מלמטה [ואף שלמעלה כקרני חגבים למטה נתערבו סדקיו]. **ולחכמים** שיאור היינו כקרני חגבים, וסידוק, שנתערבו סדקיו זה בזה [**כרבי יהודה** במתני'].

דף מט

מתני': **ארבעה עשר שחל להיות בשבת, לרבי מאיר** מבערים את הכל [בין חולין בין תרומה חוץ מכדי אכילתו בשבת] **לפני השבת. לחכמים בזמנו. לרבי אלעזר בר צדוק**, תרומה מלפני שבת [שאין יכול להאכילה לזרים ולבהמה], וחולין **בזמנם** [שיכול למצוא להם הרבה אוכלים].

גמ': תניא **רבי אלעזר בר צדוק** אומר, שכן נהג זונין ממונה של **רבן גמליאל** ביבנה, שביערו בשבת את החמץ כשחל י"ד בשבת.

מתני': ההולך בארבעה עשר לשחוט את פסחו או למול את בנו או לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצוותו יחזור ויבער, ואם לא מבטלו בליבו.

ההולך להציל מן הנכרים ומן הנהר ומן הליסטים ומן הדליקה ומן המפולת, יבטל בליבו.

ההולך לשבות **שביתת הרשות** [להחשיך על תחום שבת שיוכל לילך משם אלפיים חוץ לתחום לדבר הרשות(סז)], יחזור מיד.

וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו **בשר קודש** [-בשר קדשים קלים שמחיצתו היא חומת ירושלים ונפסל ביוצא], **אם עבר את צופים** [-כפר שהמקדש נראה ממנו(סח)] שורפו במקומו. ואם לאו חוזר ושורפו(סט) לפני הבירה(ע) מעצי המערכה.

השיעור שחוזר עליו בחמץ ובקדשים, לרבי מאיר, בין חמץ ובין בשר קדשים שיעורו בכביצה. **לרבי יהודה**, בין חמץ ובין בשר קדשים שיעורו בכזית. **ולחכמים** בשר קודש בכזית, וחמץ בכביצה(עא).

גמ': המשנה שסוברת שאינו חוזר בסעודת אירוסין, סוברת **כרבי יוסי** שסעודת אירוסין היא מצוה, אבל **רבי יהודה** סובר שהיא סעודת רשות, וחוזר מיד. אמנם **רב חסדא** אמר, **שסעודה ראשונה** לכולי עלמא היא מצוה, והיינו משנתנו, **והתנאים** נחלקו רק בסעודה שניה [שהחתן חוזר ומשגר סבלונות לארוסתו וסועד שם].

(סג) **שאין** לומר שרבי אליעזר סובר שטובת הנאה ממון ולכן נחשב כשלו, שמכל מקום לא יאפה ביו"ט שהרי עובר בידים על איסור בישול ביו"ט שלא לצורך, משא"כ איסור בל יראה הוא רק בשב ואל תעשה. רש"י (ד"ה מילתא). (סד) **הר"ר** יוסף פסק כרבי, שהלכה כמותו מחברו וכן המנהג. **ור"י** דחה שכאן נחלקו בזה גם רבה ורב חסדא. **ורש"י** (להלן מח: ד"ה אמר ליה) פסק כרבי אליעזר שתקרא שם אחרי אפיה. (סה) **לרש"י** (ד"ה חמשת רבעים) חמשת רבעים קמח חייבים בחלה, **ותוס'** (ד"ה חמשת) הביא שלדעת רבי יוסי רק חמש רבעים ועוד חייבים. (סו) **ויתכן** שלרבי אליעזר צריך גם נשיכה וגם נתינה לסל. תוס' (ד"ה לא שנו). (סז) **ולמ"ד** שאין מערבין אלא לדבר מצוה, צריך לפרש שהולך לשמוח בפסח בבית אוהבו וקרובו. תוס' (ד"ה לשבות). (סח) **רש"י** (ד"ה אם עבר). ותוס' (ד"ה אם עבר) ביארו, שכל מקום סביב ירושלים שרואים ממנו את המקדש נקרא צופים. (סט) **שנאמר** 'בקודש באש תשרף', במקום אכילתו שם שריפתו. רש"י (ד"ה ואם לאו). ותוס' (ד"ה ושורפו) פירשו, שמדאורייתא רק בקדשי קדשים חוזר, ומדרבנן גם בקדשים קלים אטו קדשי קדשים. (ע) **לרבה** בר בר חנה בשם רבי יוחנן (זבחים קד:) בירה הוא מקום בהר הבית, ולריש לקיש (שם) כל הבית קרוי בירה. תוס' (ד"ה לפני). (עא) **ריב"א** פירש בשם הירושלמי, שבבשר קודש שאין לו ביטול החמיר בכזית, ובחמץ שיש לו תקנה בביטולו, שיעורו בכביצה. תוס' (ד"ה וחכמים).

תניא אמר **רבי שמעון**, כל סעודה שאינה של מצוה אין תלמיד חכם רשאי ליהנות ממנה. ואמר **רבי יוחנן**, כגון בת כהן לישראל, ובת תלמיד חכם לעם הארץ. ואמר **רבי יוחנן**, בת כהן לישראל אין זיווגן עולה יפה. ופירש **רב חסדא**, דהיינו שתהיה או אלמנה או גרושה, שנאמר 'ובת כהן כי תהיה לאיש זר' וסמוך לו 'ובת כהן כי תהיה אלמנה או גרושה וזרע אין לה'. ובמתניתא שנינו, או קוברתו או קוברה או מביאתן לידי עניות, ודוקא עם הארץ אבל ישראל תלמיד חכם, אמר **רבי יוחנן** שידבק בזרעו של אהרן ויזכה לעשירות, שתורה וכהונה מעשירים.

רב פפא נשא בת כהן והתעשר. **רב אידי בר אבין** נשא בת כהן ויצאו ממנו בנים סמוכים, והם **רב** ששת ו**רב יהושע**. **רב יהושע** נשא בת כהן ונחלש, אמר לא ניחא לאהרן בחתן כמוני. **רב כהנא**(עב) אמר שגלה מבבל לארץ ישראל בעל כורחו משום שנשא כהנת.

אמר **רב יצחק**, כל הנהנה מסעודת רשות, לבסוף גולה, שנאמר 'ואוכלים כרים מצאן ועגלים מתוך מרבק וכו', לכן עתה יגלו בראש גולים'.

תנו רבנן, כל תלמיד חכם שמרבה סעודתו בכל מקום לבסוף מחריב את ביתו ומאלמן את אשתו [שגולה למזונו, ואשתו כאלמנה חיה], ומייתם את גוזליו, ותלמודו משתכח ממנו, ומחלוקות רבות באות עליו [משום ששכח תלמודו או מחמת הקפות שלוקח מחנונים לסעודתו], ודבריו אינם נשמעים, ומחלל שם שמים ושם רבו ושם אביו, וגורם שם רע לו ולבניו ולבני בניו עד סוף כל הדורות, **לאביי** משום שקורין לבנו בן מחמם התנורים, **לרבא** משום שקורים לבנו בן המרקד בחנויות שישקוהו בשכרו. **לרב פפא** קורים לו בן המלקק קערות. **לרב שמעיה** קורין לו בן המקפל לבושו וישן ולא הולך לביתו לישון.

כמה מימרות בענין לישא בת תלמיד חכם ולא בת עם הארץ

א. תנו רבנן, לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם, שאם מת או גולה מובטח לו שבניו תלמידי חכמים, ואל ישא בת עם הארץ, שאם מת או גולה בניו עמי הארצות.

ב. תנו רבנן, לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישיא בתו לתלמיד חכם, משל לענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה ומתקבל. ולא ישא בת עם הארץ, משל לענבי הגפן בענבי הסנה דבר כעור ואינו מתקבל לשומעים.

ג. תנו רבנן, לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם. לא מצא בת תלמיד חכם, ישא בת גדולי הדור [-אנשי מעשה וצדיקים]. לא מצא בת גדולי הדור, ישא בת ראשי כנסיות. לא מצא בת ראשי כנסיות, ישא בת גבאי צדקה. לא מצא בת גבאי צדקה, ישא בת מלמדי תינוקות(עג). ולא ישא בת עם הארץ, שהם שקץ ונשותיהם שרץ כיון שאינם זהירים במצוות, ועל בנותיהם הוא אומר 'ארור שוכב עם כל בהמה' [שדומות לבהמה שאין להן לב להבין].

כמה מימרות בגנות עם הארץ

א. תניא, **רבי** אומר, **עם הארץ אסור לאכול בשר**, שנאמר 'זאת תורת הבהמה והעוף', העוסק בתורה מותר לאכול בשר ועוף, ומי שאינו עוסק בתורה אסור.

ב. אמר **רבי אלעזר**, **עם הארץ מותר לנוחרו ביום כיפור שחל בשבת.** אמרו לו תלמידיו אמור לשוחטו, אמר להם שחיטה טעונה ברכה, ונחירה אינה טעונה ברכה.

ג. אמר **רבי אלעזר**, **עם הארץ אסור להתלוות אליו בדרך**, שנאמר על התורה 'כי היא חייך ואורך ימיך', אם על עצמו לא חס, על חיי חברו לא כל שכן.

ד. אמר **רב שמואל בר נחמני** בשם **רבי יוחנן**, **עם הארץ מותר לקורעו כדג**(עד). ואמר **רבי שמואל בר יצחק**, שקורעו מגבו ששוב אינו חי.

ה. תניא, אמר **רבי עקיבא**, **כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור.** אמרו לו תלמידיו, למה לא ככלב, וענה להם, חמור נושך ושובר עצם, וכלב נושך ואינו שובר עצם.

ו. תניא אמר **רבי מאיר**, **המשיא בתו לעם הארץ כאילו כופתה ומניחה בפני ארי**, מה ארי דורס ואוכל ואין לו בושת פנים, אף הוא מכה ובועל ואין לו בושת פנים(עה).

ז. תניא **רבי אליעזר** אומר, **אילמלא אנו צריכים להם למשא ומתן, היו הורגים אותנו.**

ח. תנא **רבי חייא**, **כל העוסק בתורה בפני עם הארץ כאילו בועל ארוסתו בפניו**, שנאמר 'תורה ציוה לנו משה מורשה', אל תקרי מורשה אלא מאורסה. גדולה שנאה ששונאים עמי הארצות לתלמידי חכמים יותר משנאת עכו"ם לישראל, ונשותיהם יותר מהם. תנא, שנה ופירש [-תלמיד ששנה ויודע גנות עמי הארץ ושיפלותם ופירש], שונא יותר מכולם.

ט. תנו רבנן, **ששה דברים נאמרו בעם הארץ, א.** אין מוסרים לו עדות [שאין מזמנים אותו להעיד]. **ב.** אין מקבלים ממנו עדות(עו). **ג.** אין מגלים לו **דבר סתר** [כיון שהולך ומגלה]. **ד.** אין ממנים אותו אפוטרופוס ליתומים [כיון שחשוד על הגזל]. **ה.** אין ממנים אותו אפוטרופוס על קופה של צדקה. **ו.** אין מתלוים עמו בדרך. **ויש אומרים, ז.** אין מכריזים על אבידתו(עז) [כיון שאינו בכלל אחיך, שאינו עושה מעשה עמך]. **ות"ק** סובר שמחזירים לו כיון שפעמים שבנו תלמיד חכם, שנאמר 'יכין וצדיק ילבש'.

שנינו במתני' שנחלקו **רבי מאיר** ו**רבי יהודה** באיזה שיעור חוזר לביתו לענין ביעור חמץ ושריפת קדשים, **שלרבי מאיר** שיעורו בכביצה, **ולרבי יהודה** בכזית(עח). ומשמע **שלרבי מאיר** רק כביצה חשובה, **ולרבי יהודה** אף כזית חשוב. והא דתנן עד כמה מזמנים [שלשה שאכלו שחייבים בזימון], **לרבי מאיר** עד כזית, **לרבי יהודה** כביצה, **לרבי יוחנן מוחלפת השיטה. ולאביי**, בזימון נחלקו בפסוק 'ואכלת' זו אכילה 'ושבעת' זו שתיה, **שלרבי מאיר** אכילה בכזית, **ורבי יהודה** דרש מ'ואכלת ושבעת' שצריך אכילה שיש בה שביעה והיינו כביצה. אבל במשנתנו נחלקו בסברא, **שלרבי מאיר** חזרתו היא מדרבנן ואסמכוה לשיעור טומאתו שהוא בכביצה, **ורבי יהודה** סבר שחזרתו כאיסורו, מה איסורו בכזית אף חזרתו בכזית.

עוד שיעור בכמה חוזר שנינו בברייתא, **שלרבי נתן** זה וזה [חמץ ובשר קודש] שיעורם כשתי ביצים, ולא הודו לו **חכמים**.

דף נ

כתיב 'והיה ביום ההוא לא יהיה אור יקרות וקיפאון', ופירש **רב אלעזר**, דהיינו אור שיקר בעולם הזה [-אור החמה בגבורתה, שאורה גדול חשוב ויקר], יהיה קפוי [-קל] לעולם הבא. **ורבי יוחנן** אמר, אלו נגעים ואהלות שיקרים בעולם הזה וקפואים [-קלים] לעולם הבא. **ורבי יהושע בן לוי** אמר, אלו **בני** אדם שיקרים בעולם הזה [-עשירים וחשובים ואינם טובים למקום] וקפואים לעולם הבא, וכמו מה שמצינו שאמר **רב יוסף** בנו של **רבי יהושע בן לוי** לאביו אחר שפרחה רוחו וחזרה, עולם הפוך ראיתי, עליונים למטה ותחתונים למעלה [החשובים כאן ראיתי קלים]. אמר לו, **בני** עולם ברור ראית. ועוד אמר, שתלמידי חכמים חשיבותם שם כמו כאן, ושמעתי שהיו אומרים אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו, ושמעתי שהיו אומרים הרוגי מלכות אין אדם יכול לעמוד במחיצתם, ואין הכוונה **לרבי**

(עב) **משמע** שלא היה כהן. ומה שקיבל מתנות כהונה היינו בשביל אשתו. תוס' (ד"ה אמר). (עג) **גבאי** צדקה עדיפים ממלמדי תינוקות והם מזהירים כזוהר הרקיע, והוא עדיף ממלמדי תינוקות שהם ככוכבים. תוס' (ד"ה לא). (עד) **מדובר** בעם הארץ שמכיר וכופר להכעיס, ולכן הריגתו הוא כפיקוח נפש כיון שחשוד על הדמים. תוס' (ד"ה ויש אומרים). (עה) **ארי** דורס ואוכל ואין ממתין עד שתמות, אף עם הארץ אינו ממתין עד שתתפייס. תוס' (ד"ה מה). (עו) **והיום** מקבלים עדות מעם הארץ. תוס' (ד"ה ויש אומרים). (עז) **וכגון** שעברה שיירה של עמי ארצות ובוודאי נפל מהם, אבל לגוזלו בידים אסור. תוס' (שם). (עח) **שיעורי** כזית וכביצה הם מדרבנן, אך מדאורייתא צריך שיאכל כדי שביעה. ומכל מקום גדול שאכל שיעור המחויב מדרבנן יכול להוציא גדול המחויב מדאורייתא, ורק קטן אין יכול להוציא גדול. תוס' (ד"ה ואכלת).

עקיבא וחבריו, שהם מעלתם גדולה זולת מצוות הריגתם, אלא כהרוגי לוד [-שני אחים שמסרו נפשם להצלת ישראל].

כתיב 'ביום ההוא יהיה על מצילות הסוס קודש לה", ופירש רבי יהושע בן לוי, שעתיד הקדוש ברוך הוא להוסיף על ירושלים עד שהסוס רץ ומציל. ורבי אלעזר פירש, שכל מצילות [שתולים לסוס לנוי ולקשקש] יהיה קודש לה'. ורבי יוחנן פירש, כל ביזה שבוזזים ישראל עד שעה שהסוס רץ ומציל [כשיעור מרוצת הסוס עד חצי היום], יהיה קודש לה', שהתנדבו ישראל נדבותיהם למקדש. והמשך הפסוק הוא 'והיה הסירות בבית ה' כמזרקים לפני המזבח', לרבי יוחנן פירושו, שהביזה שבזזו ישראל מן הנכרים תהיה רבה, ואף הסירות יהיו משל כסף וזהב כמזרקים. ולרבי יהושע בן לוי ורבי אלעזר פירושו, שיתעשרו ישראל וינדבו כספם וזהבם לבית המקדש. והמשך הפסוק 'ולא יהיה כנעני עוד בבית ה' צבאות', לרבי יוחנן פירושו שלא יהיו צריכים גזברים לעשות סחורה בנכסי ההקדש מרוב הביזה [שהכנעני נקרא תגר, כדלהלן]. ולרבי יהושע בן לוי ורבי אלעזר, ביאר רב ירמיה שלא יהיו עניים.

כנעני נקרא תגר, שנאמר 'וירא שם יהודה בת איש כנעני', ואי אפשר לפרש כנעני ממש, שהרי אברהם הזהיר את יצחק שלא לקחת מבנות הכנעני, ויצחק הזהיר את יעקב, ואיך ילך יהודה וישא כנענית, ולכך פירש רבי שמעון בן לקיש שהכוונה בת איש סוחר, כמו שכתוב 'כנען בידו מאזני מרמה', או ממקרא 'אשר סוחריה שרים כנעניה נכבדי ארץ'.

כתיב 'והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד', וכי היום אין שמו אחד, אלא אמר רבי אחא בר חנינא, לא כעולם הזה העולם הבא, בעולם הזה על בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב ועל בשורות רעות אומר ברוך דיין האמת, ולעולם הבא כולו הטוב והמטיב [שאין שם בשורה רעה].

'ושמו אחד', וכי היום אין שמו אחד, אמר רב נחמן בר יצחק, לא כעולם הזה העולם הבא, העולם הזה נכתב ביוד ובהי ונקרא באלף ודלת, ולעולם הבא כולו אחד נקרא ביוד והי ונכתב ביוד והי. רבא סבר לקרות שם יוד והי ולדרוש טעמיו. אמר לו ההוא סבא, 'לעלם' כתיב [חסר ויו], לשון העלמה. רבי אבינא הקשה, כתיב 'זה שמי לעלם' [בהעלמה], וכתיב 'וזה זכרי לדור דור' [שמשמע קרייה ולא בהעלמה(עט)], אלא אמר הקדוש ברוך הוא, לא כשאני נכתב אני נקרא, אני נכתב ביוד והי ונקרא באלף ודלת.

(עט) לשון אחר, כיון שאמר זה שמי, פשוט שכך יקראו ומה מקום לומר זה זכרי, אלא בשמו. רש"י (ד"ה כתיב).

פרק רביעי - מקום שנהגו

מתני': מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות, מותרים לעשות, ומקום שנהגו שלא לעשות אסורים לעשות[א].

ההולך ממקום שעושים למקום שאין עושים, וכן ממקום שאין עושים למקום שעושים, אסור לו לעשות, משום שצריך לנהוג כחומרי המקום שיצא וכחומרי המקום שבא לשם. ואל ישנה אדם מפני המחלוקת.

וכן פירות שביעית שאסורים באכילה במקום שכלו לחיה מהשדה, ומותרים במקום שלא כלו, המוליך פירות ממקום שכלו למקום שלא כלו, או ממקום שלא כלו למקום שכלו, חייב לבער את הפירות, כיון שצריך להחמיר כמקום שיצא משם וכמקום שבא לשם. **לרבי יהודה**, אומרים לו צא והבא לך אף אתה.

גמ': ממה שנקט התנא **שעד חצות** תלוי איסור מלאכה במנהג המקומות, משמע **שאחר חצות** אסור בכל מקום. וכן בכל ערבי שבתות וימים טובים יש איסור מלאכה, כדתניא העושה מלאכה בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה, אינו רואה סימן ברכה לעולם. ומ"מ חמור האיסור של ערב פסח מערב שבת ויו"ט, **א.** בערב פסח אסור מחצות, ובערב שבת מזמן מנחה שהוא תשע שעות ומחצה. **ב.** בערב פסח מנדים את מי שעובר על האיסור, ובערב שבת אין מנדים.

תניא, העושה מלאכה בערבי שבתות ובערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה, וכן העושה במוצאי שבת[ב] ובמוצאי יום טוב ובמוצאי יום הכפורים [משום כבוד היום שמוסיפים מחול על הקודש], וכן בתענית ציבור שאסור במלאכה, אינו רואה סימן ברכה לעולם.

תנו רבנן, יש זריז במלאכתו **ונשכר**, כגון שעוסק במלאכתו כל השבוע ואינו עוסק בערב שבת. יש זריז **ונפסד**, כגון שעוסק במלאכתו כל השבוע ועוסק גם בערב שבת. יש **שפל ונשכר**, כגון שאינו עוסק במלאכה כל השבוע ואף בערב שבת אינו עוסק [ואף שאינו מתכוון לשם מצוה, מ"מ נוטל שכר כמו עושה מצוה שלא לשמה]. **ויש שפל ונפסד**, כגון שאינו עושה מלאכה כל השבוע ועושה בערב שבת.

וכן אמר **רבא**, נשות מחוזא אינן עוסקות במלאכה כל השבוע כיון שהם מפונקות, ומ"מ נוטלות שכר על שאינם עוסקות בערב שבת ונקראות **שפל ונשכר**.

רבא הקשה, כתיב 'כי גדול **עד** שמים חסדך', וכתיב 'כי גדול **מעל** שמים חסדך'. **ותירץ**, עושים לשמה מעל השמים, ועושים שלא לשמה עד לשמים. ומ"מ נוטל שכר המצוה, דאמר **רב יהודה** בשם **רב**, לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות ואפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה[ג].

הגמ' מביאה דברים נוספים שאין רואים בהם סימן ברכה

א. תנו רבנן, המצפה לשכר אשתו, ולשכר ריחיים, אינו רואה סימן ברכה לעולם. שכר אשתו, היינו שעומדת בשוק ומשכירה מאזנים, שמתבזה על שכר מועט[ד]. אבל אם עושה ומוכרת הרי הוא שכר טוב, דכתיב 'סדין עשתה ותמכור'. שכר ריחיים היינו **שמשכירה** ריחיים שהוא טורח גדול ושכר מועט [אבל **קונה** ריחיים ומוכרם, הרי הוא כשאר סחורה].

ב. תנו רבנן, המשתכר בקנים [-מקלות דקים שעושין מהם גדרות ומחיצות] ובקנקנים, אינו רואה סימן ברכה לעולם. כיון שהם בעלי נפח גדול ושולט בהם עין הרע.

ג. תנו רבנן, דברים אלו שולט בהן העין והעוסק בהם אינו רואה סימן ברכה לעולם: א. תגרים שיושבים ומוכרים בשוק. ב. מגדלי בהמה דקה[ה], לפי שהכל צווחים עליהם שמזיקים. ג. קוצצי אילנות טובות למוכרן לעצים, והכל תמהים עליהם. ד. שכשהם חולקים עם אחרים מקפידים ליטול חלק יפה.

ד. תנו רבנן, ארבע פרוטות אין בהן סימן ברכה לעולם: א. שכר סופרים, משום שאמר **רבי יהושע בן לוי**, עשרים וארבע תעניות ישבו אנשי כנסת הגדולה על כותבי ספרים תפילין ומזוזות שלא יתעשרו, שאם היו מתעשרים היו מפסיקים לכתוב. ב. שכר מתורגמנין [-שעומדים לפני החכם הדורש **בשבת** ושומעים מפיו ומשמיעים לרבים], משום שנראה כשכר שבת. ג. המתעסק בכספי יתומים למחצית שכר, משום שפעמים נוטל יותר מחלקו, וקטנים אינם בני מחילה. ד. מעות הבאות ממדינת הים [-משלח ספינותיו תמיד במקום סכנה], משום שהים הוא מקום סכנה וצריך לשמירה מיוחדת שלא יטבעו אניותיו, ואין מתרחשים נסים בכל יום.

ה. תנו רבנן, כותבי ספרים תפילין ומזוזות[ו], הם והקונים מהם, ואלו שקונים מהקונים, וכן מוכרי תכלת, אינם רואים סימן ברכה לעולם, משום שאם היו מתעשרים לא היו עוסקים בזה, ואם עושים לשמה כדי שתהא המצוה מצויה ולא יפסיקו מלעבוד בשביל עשרם, רואים סימן ברכה.

הגמ' דנה בחיוב לנהוג כמנהג המקום

א. בני ביישן נהגו שלא ללכת בערב שבת מצור לצידן [יום השוק בצידן היה בערב שבת, והחמירו על עצמם כדי לא ליבטל מצרכי שבת]. **ובאו בניהם** וטענו שאין יכולים לעמוד באיסור זה מפני שהם עניים, ואסר להם **רבי יוחנן**, משום שנאמר 'שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך'.

ב. בני חוזאי נהגו להפריש חלה **מאורז**, ואמר **רב יוסף** שאינה חלה, ויתנו לזר לאכול חלה זו בפניהם. **והקשה אביי**, דהא תניא דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור אסור להתיר בפניהם. ופירש **רב חסדא** שברייתא זו מדברת בכותים, והקשו בגמרא שכמו בכותים אסרו להתיר בפניהם כיון שאם נקל להם באיסור שנהגו יבואו להקל גם בשאר איסורים, כמו"כ אף בני חוזאי יבואו לימנע מלהפריש חלה מדגן. **למסקנא** אמר **רב אשי**, שאם מנהג בני חוזאי לאכול רוב מאכלם מאורז, אסור לזר לאכול החלה כדי שלא תשתכח מהם תורת חלה, ואם רוב מאכלם מדגן ואין חשש שישתכח מהם תורת חלה, צריך לבטל המנהג של הפרשת חלה מאורז וזר יאכל בפניהם, משום שיכולים ליכשל ולהפריש מאורז על דגן [והוי מפטור על חיוב והדגן נשאר טבל[ז]], או להפריש מדגן על אורז [והוי מחיוב לפטור] שלא חלה החלה ונמצא הכהן אוכל טבל.

דף נא

ג. דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור, אסור להתירם בפניהם, **לרב חסדא** היינו **בכותים** שיש חשש שיבואו להקל[ח]. וכן **בני מדינת**

(א) **טעם** האיסור, שלא יהא טרוד במלאכתו, וישכח ביעור חמצו ושחיטת הפסח. רש"י (ד"ה שלא). ובירושלמי אמרו, משום שמביאים קרבן פסח, והמביא קרבן אסור במלאכה משעה שראוי להקריבו. ואף בזמן שאין הקרבה אסורים במלאכה, כיון שנאסר אז אסור לעולם. תוס' (ד"ה מקום). (ב) **היינו** עד שישלים התפילה. תוס' (ד"ה העושה), בשם ירושלמי. (ג) **היינו** כשאינו מתכוון כוונה רעה, אבל כשלומד ע"מ לקנטר, עליו נאמר נוח לו שלא נברא משנברא (ברכות יז.). תוס' (ד"ה וכאן). (ד) **רש"י** (ד"ה מתקולתא). לר"ח היינו שנשכרת לטויית חוטים, ומגלה זרועותיה בשעת טויה והוא בזיון. תוס' (ד"ה מתקולתא). (ה) **ומה** שאמרו (חולין פד:) הרוצה שיתעשר יעסוק בבהמה דקה, היינו בחורשים. תוס' (ד"ה ומדלי). (ו) **דוקא** בכותבים כדי **למכור**, אבל המשכירים עצמם לבעל הבית לכתוב רואים סימן ברכה. תוס' (ד"ה כותבי). (ז) **מיירי** שהעיסה בלולה **יחד** מאורז ודגן, ולכך מותר להפריש ממין אחד על מין אחר, וחוששים שבמקום אחד בעיסה יהא רוב אורז ויטול משם. אבל בשתי עיסות אין חשש שיפריש מאורז על דגן, כיון שאין מפרישים ממין על שאינו מינו. תוס' (ד"ה דילמא). (ח) **א.** דוקא בדברים שיודעים שהם מותרים והם רוצים להחמיר על עצמם, אסור להתיר להם, אבל מנהג בטעות יכול להתיר בפניהם, וכן מצינו שהתיר רבי מנהג טעות בבית שאן (חולין ו:). **ב.** הטעם שבמשנה שנינו שנותנים עליו חומרי מקום שיצא משם והלך לשם, וכאן אסרו רק בפני כותים אבל שלא בפניהם או בפני חכמים מותר לשנות מהמנהג, **לר"י**, משום שבמשנה מיירי במנהג חשוב שהנהיגו על פי ת"ח, אבל מנהג שנהגו מעצמם אינו חמור. והסתפק ר"י אם יכול להתיר גם לת"ח שבעיר זו. **לרשב"א**, לרב אשי (להלן) שאסר במשנה רק בדעתו להשאר במקום זה, אבל אם דעתו לחזור מותר לשנות, במקום כותים אסור אף בדעתו לחזור. וכן לאביי (שם) שבמשנה אסור מבבל לבבל אבל מארץ ישראל לבבל מותר, במקום כותים אסור אפילו מארץ ישראל לבבל. תוס' (ד"ה אי).

הים דינם ככותים, כיון שאינם יודעים את ההלכות, וכן שנינו בברייתא, שני אחין מותרים לרחוץ יחד(ט), ובכבול נהגו שלא לרחוץ יחד. ומעשה **ביהודה והלל** בניו של **רבן גמליאל**, שרחצו שניהם יחד בכבול, ומחו בהם כל המדינה, ושמעו בקולם ונשמט **הלל** ויצא לבית החיצון. וטעמם של בני כבול שהחמירו שלא לרחוץ שני אחים יחד, כדתניא, מותר לרחוץ עם כולם, חוץ מאביו, וחמיו, ובעל אמו, ובעל אחותו, שבכולם יש הרהור. **ורבי יהודה** מתיר באביו מפני שמכבדו ומשמשו במרחץ, וכן התיר בבעל אמו. **ובני כבול גזרו בשני אחים משום בעל אחותו.** תלמיד לא ירחץ עם רבו, שצריך להתבייש מכבודו ומוראו. ואם רבו צריך שישמשנו במרחץ, מותר.

ועוד שנינו, מותר לצאת בשבת בקורדקיסון [-נעליים רחבים], ואין חוששים שיפלו מרגליו ויבוא לטלטלם ד' אמות ברשות הרבים, ובני בירי החמירו ולא יצאו בקורדקיסון בשבת. ומעשה **ביהודה והלל** בניו של **רבן גמליאל** שיצאו בקורדקיסון בשבת בבירי, ומחו בהם בני המדינה, ושמעו בקולם ושמטום מרגליהם ונתנו לעבדיהם.

ועוד שנינו, מותר לשבת בשבת על ספסלי נכרים שמניחים עליהם סחורה, ואין חשש שיחשדו בו שרוצה לקנות מהם, ובעכו החמירו ולא ישבו על ספסלי נכרים בשבת. ומעשה **ברבן שמעון בן גמליאל** שישב על ספסלי נכרים בשבת בעכו, ומחו בו כל בני המדינה, ושמע בקולם וישב על הקרקע.

ד. רבה בר בר חנה ירד מארץ ישראל לבבל, ואכל חלב שנמצא במקום כפיפת הקיבה, וכשנכנסו אליו **רב עוירא סבא ורבה בריה דרב הונא,** כיסה מהם שאוכל [לפי שבארץ ישראל נהגו לאוכלו, ובני בבל נוהגים בו איסור]. אמר להם **אביי**, נהג בכם **רבה** ככותים שאין מתירים איסור בפניהם.

והטעם שהקל **רבה בר בר חנה** לאכול חלב ולא חשש לדין של חומרי מקום שהלך לשם, **פירש אביי**, משום שדווקא בתוך בבל מעיר לעיר או מארץ ישראל לארץ ישראל או מבבל לארץ ישראל יש להחמיר, שבכל אלו אם ישנה יבואו למחלוקת, אבל מארץ ישראל לבבל מותר לשנות את מנהגם של בני בבל ולעשות כמנהג בני ארץ ישראל, כיון שבני בבל כפופים לבני ארץ ישראל(י) ואין כאן מחלוקת. **ורב אשי** פירש, שהאיסור לשנות הוא רק כשאין דעתו לחזור למקום שיצא, **ורבה בר בר חנה** היה בדעתו לחזור לארץ ישראל(יא).

רבה בר בר חנה הורה לבנו, אל תאכל חלב של הקיבה בין **בפני** ובין שלא בפני. ודווקא לי הותר לאכול משום שראיתי את **רבי יוחנן** שאכל, וכדאי הוא **רבי יוחנן** לסמוך עליו ולאכול בין בפניו ובין שלא בפניו.

אמנם במקום אחר מצינו שהתיר **רבה בר בר חנה** לאכול בפניו, וסותר את הוראתו לבנו שחל איסור אפילו בפניו, שאמר **רבה בר בר חנה, שמעתי מרבי יוחנן בן אלעזר,** פעם אחת נכנסתי אחר **רבי שמעון בן רבי יוסי בן לקוניא** לגינה בשמיטה, ונטל ספיחי כרוב ואכל, ונתן לי. ואמר לי, בני, **בפני** יכול אתה **לאכול** ולסמוך עלי, אבל שלא בפני אל תאכל. ורק אני שראיתי את **רבי שמעון בן יוחי** שאכל(יב), יש לי לסמוך עליו לאכול בין בפניו ובין שלא בפניו.

תניא, **רבי שמעון** אומר, כל הספיחים אסורים בשביעית לאחר זמן הביעור, חוץ מספיחי כרוב(יג), משום שאינם דומים לשאר ירקות [שאינם כלים לחיה מהשדה כל ימות החורף(יד)]. **ולחכמים**, כל הספיחים אסורים. ונחלקו לדעת **רבי עקיבא** שסובר שאיסור ספיחים הוא **מדאורייתא, לחכמים**, ספיחי כרוב אסורים משום שאר ספיחים(טו), **ורבי שמעון** לא גזר(טז). דתניא, אמר **רבי עקיבא** מהכתוב 'הן לא נזרע **ולא נאסוף** את תבואתנו' יש להוכיח שספיחים אסורים, שהרי אין זורעים ולמה הוצרך הכתוב לומר שלא נאסוף, ועל כרחך בא ללמד שספיחים אסורים אף שגדלו מאליהם.

שנינו במתני' שההולך ממקום שעושים מלאכה בערב פסח למקום שאין עושים או ממקום שאין עושים למקום שעושים, צריך להחמיר כמנהג המקום שיצא וכמנהג המקום שבא לשם, ואל ישנה אדם מפני המחלוקת. **אל ישנה אדם** הכוונה שינהג כמקום שבא לשם, ולא ישנה ממנהגם מפני המחלוקת, **לאביי** התנא התכוון לרישא של המשנה, שההולך ממקום שעושים למקום שאין עושים, ינהג כמנהג המקום ולא יעשה מפני המחלוקת, ולא לסיפא שהלך ממקום שאין עושים למקום שעושים, משום שא"כ נמצא שצריך לעשות מלאכה כמנהג מקום שבא לשם, והרי שנינו שנותנים עליו חומרי מקום **שיצא** משם. **לרבא**, התנא התכוון גם לסיפא, ובא להורות לאדם שלא יעשה מלאכה כמנהג מקום שיצא משם, **ואין בזה מפני שינוי המחלוקת,** ואין להקשות מהכלל שאסור לאדם לשנות ממנהג המקום, משום שהטעם שאסור לשנות הוא מפני המחלוקת, וכאן במה שאינו עושה אין מחלוקת, שהרואה אותו בטל אומר אין לאיש זה מלאכה והוא ככל הבטלנים בשוק, ולא יאמר איש זה חלוק עלינו.

דף נב

רב ספרא שאל את **רבי אבא**, אני בקי בקביעות החודש ויודע מתי נקבע ראש חודש(יז), וכשאבוא למקום שנוהגים שני ימים טובים איני משנה לעיניהם(יח), האם מותר לשנות במדבר. והשיב לו בשם **רב אמי**: אוצר החכמה

רב נתן בר אסיא הלך מבית רב לפומבדיתא ביום טוב שני של עצרת, **ורב יוסף נידה** אותו. ופירש **לאביי** שנידה ולא העניש במלקות, משום שנידוי הוא עונש חמור יותר ממלקות, שהרי בארץ ישראל היו נמנים להלקות תלמיד שסרח, ולא רצו לנדותו משום שחששו לכבוד התורה.

(ט) **ואין** בזה חשש פריצות, ואין חוששים שמתוך שמצויים יחד מחוץ למרחץ ועכשיו רואים ערומים זה את זה יבואו לעבירה. רש"י (ד"ה רוחצין). (י) **בארץ** ישראל יש סמוכים ובני בבל אינם סמוכים. רש"י (ד"ה אבל). אף שלהוציא ממון בני בבל עדיפים (סנהדרין ה.), מ"מ לענין איסור והיתר וסמיכה בני ארץ ישראל עדיפים, משום שלומדים תורה ברבים, ואמרו (ב"ב קנח:) אוירה של ארץ ישראל מחכים. תוס' (ד"ה כיון). (יא) **קשה,** שנמצא שמה שנותנים עליו חומרי מקום שיצא משם היינו בדעתו לחזור, וחומרי מקום שהלך לשם היינו באין דעתו לחזור. תוס' (ד"ה רבה). (יב) **דווקא** לעצמו התיר, אבל לעמי הארץ שאכלו הקפיד עליהם. ולא רצה שיסמכו עליו כל זמן שלא פסקו הלכה כמותו. תוס' (ד"ה אני). (יג) **מיירי** בספיחי כרוב שגדלו בשביעית, אבל בספיחים שגדלו בשישית בהיתר ונכנסו לשביעית הדין להיפך, כדתנן רבי שמעון אומר, כל הספיחים **מותרים** חוץ מספיחי כרוב. והטעם, משום ששאר ספיחים ניכר בהם החילוק בין גדולים לקטנים ולא יבואו להחליף בין ספיחים של ערב שביעית לשביעית, ולכך מותרים, אבל ספיחי כרוב שגדלים הרבה בזמן מועט אסורים, משום שאין היכר ויבואו להתיר כרוב הגדל בשביעית. תוס' (ד"ה כל). (יד) **שלשה** פירושים בביאור מחלוקת רבי שמעון וחכמים. **לרש"י**, מדובר **לאחר** זמן הביעור, ולרבי עקיבא ספיחים אסורים מדאורייתא, ונחלקו עליו חכמים. ובשיטת רבי עקיבא נחלקו רבי שמעון וחכמים, לרבי שמעון כרוב מותר כיון שאינו כלה לחיה מהשדה כל ימות החורף ועדיין לא הגיע זמן ביעורו, וחכמים אסרו כרוב אטו שאר ספיחים. **לר"ת**, ספיחים שגדלו לאחר זמן ביעור לכו"ע אסורים מדאורייתא, ונחלקו רבי עקיבא וחכמים בספיחים שגדלו בשביעית **קודם** זמן הביעור, לרבי עקיבא אסורים מדאורייתא דכתיב 'וכי תאמרו מה נאכל הן לא נזרע ולא נאסוף' משמע שמדובר בזמן אסיפה, ורבנן חלקו עליו והעמידו את הפסוק 'לא נאסוף' שהכוונה להכניסו לשמירה ולקיום, ומדובר לאחר זמן הביעור. ורבי שמעון וחכמים נחלקו בשיטת רבי עקיבא, רבי שמעון התיר ספיחי כרוב משום שאינם דומים לשאר ספיחים אלא לאילן, ובהם לא נאמר החידוש שספיחים אסורים קודם זמן הביעור, וחכמים סברו שאף בהם גזרו [ולחכמים שאיסור ספיחים מדרבנן ודאי שאין לגזור גזירה לגזירה]. **לרבינו נסים,** מדובר בספיחים של שביעית שיצאו **למוצאי** שביעית, שהם אסורים מדרבנן עד כדי שיגדלו אחרים במוצאי שביעית. לרבי שמעון דוקא שאר ספיחים אסורים, משום שהם נראים גדולים ויסברו שלקטם בשביעית, אבל כרוב שגדל במהירות אין חשש שיאמרו שליקט בשביעית, ורבנן גזרו אף בכרוב אטו שאר ספיחים [ונחלקו בשיטת רבי עקיבא שאיסור ספיחים מדאורייתא, אבל לחכמים שהאיסור רק מדרבנן, ודאי שלא גזרו גזירה לגזירה]. תוס' (ד"ה כל). (טו) **אף** שעיקר הכרוב מותר כיון שאינו כלה לחיה, אסרו את ספיחיו כדי שלא יבואו להקל בשאר ספיחים. רש"י (ד"ה גזרינן). (טז) **משום** שאין הכרוב כלה לחיה מהשדה במשך כל החורף, ולכך מותרים כיון שלא הגיע זמן ביעורם. [יש מפרשים, שאין גדלים מזרע שנפל באדמה, אלא הם עלים שיוצאים מקלח הכרוב ודומים לאילן, והתורה אסרה ספיחים מעין זריעה דכתיב 'הן לא נזרע'. וקשה, שעלים אלו אינם בכלל ספיחים, וספיחים היינו גידולים שצמחו מזרע שנפל מאליו לאדמה. ועוד, שבאילנות ג"כ נוהג שביעית]. רש"י (ד"ה שאין). (יז) **היה** גר במקום ששלוחי ב"ד מגיעים ושם עושים יו"ט יום אחד. תוס' (ד"ה כגון). (יח) **אפילו** בצינעא ואפילו דעתו לחזור, משום שאי אפשר לעשות מלאכה בצינעא כמו שאר דברים. תוס' (ד"ה ביישוב).

ויש אומרים שרב יוסף הלקה אותו. ושאלו אביי, שהרי רב ושמואל אמרו שמנדים את מי שמחלל יום טוב שני של גלויות. והשיב לו, שנדוי הוא לאדם רגיל, אבל צורבא מרבנן אפשר להקל עליו, כשם שבמערבא היו מלקים צורבא מרבנן ולא מנדים.

שנינו במתני' שהמוליך פירות שביעית ממקום שכלו למקום שלא כלו(יט) או ממקום שלא כלו למקום שכלו, חייב לבער. ולרבי יהודה, יכול לאכול, ולומר צא והבא לך אף אתה. ובפשוטו משמע שרבי יהודה מתיר לאכול פירות שביעית אף אחר שכלו במקום זה, כיון שבמקום אחר לא כלו. אמנם אין לפרש דבריו כפשוטם, שהרי שנינו שנותנים עליו חומרי מקדש שיצא משם. ומצינו כמה ביאורים בשיטת רבי יהודה.

א. רב שישא בריה דרב אידי ביאר, שת"ק ורבי יהודה נחלקו בדין המוליך עמו פירות ממקום שלא כלו למקום שלא כלו ושמע שכלו במקומו הראשון, שלת"ק אינו חייב לבער ואין כאן חומרי מקום שיצא משם, כיון שבשעה שיצא עדיין לא נאסרו, ולרבי יהודה חייב לבער כיון שבני מקומו הראשון אומרים לו צא עכשיו והבא פירות ממקום שהבאת, ותמצא שכבר כלו [ואין לפרש שת"ק אסר לאכול ורבי יהודה התיר, כיון שאמר רבי אלעזר שרבי יהודה בא להחמיר על ת"ק].

ב. אביי ביאר, שנחלקו בדין המוליך פירות ממקום שלא כלו למקום שכלו וחזר למקומו הראשון ועדיין לא כלו, שלת"ק אינו חייב לבער, ורבי יהודה מחמיר ומחייב לבער, כיון שאומרים לו בני המקום שהיה שם צא והבא פירות ממקום שהיית שם. ודחה רב אשי, שכיון שלקחם ממקום שלא כלו וכעת הם במקום שלא כלו ודאי שאינו חייב לבער משום שבאמצע היו במקום שכלו.

ג. רב אשי ביאר, שנחלקו במחלוקת התנאים דלהלן, דתנן, הכובש שלשה מיני ירק בחבית אחת של חומץ כדי להתקיים, וכל אחד כלה בזמן אחר מהשדה, לרבי אליעזר, אוכלים משלשתן עד שכלה לראשון מהשדה, ומשעה שכלה אסורים כולם, כיון שהכבישה מחברת אותם. לרבי יהושע, אוכל משלשתן עד שיכלה המין האחרון מהשדה. לרבן גמליאל, כל מין שכלה מהשדה יבער(כ), והלכה כדבריו. ות"ק ורבי יהודה נחלקו בדין זה, שלת"ק המוליך ממקום שלא כלו למקום שכלו חייב לבער דוקא אם כלו כולם, אבל אם כלו מקצתם יכול להמשיך לאכול עד שיכלה האחרון שבחבית, כדעת רבי יהושע, ולרבי יהודה אומרים לו צא והבא ממקום שראוי ליטלו, וכיון שאין החיה נוטלת אסור באכילה.

ד. רבינא ביאר, שנחלקו במחלוקת התנאים דלהלן, דתנן, אוכלים תמרים בכל ארץ יהודה עד שיכלה דקל האחרון שבצוער שהיא עיר התמרים. רבן שמעון בן גמליאל אומר, אוכלים תמרים מהבית כל זמן שנשארו בין הכיפין, ואין אוכלין תמרים בבית על סמך תמרים שבין השיצין [בדקל תחת הפירות יש עלים בצורת כפות תמרים והן נקראים כיפין, ולמטה בשורשו יש קוצים מסביב והן נקראים שיצין, וכשהרוח מנשבת על התמרים הם נופלים לכיפין ולקוצים, וכל זמן שמצויים בכיפין מותרים באכילה משום שחיה יכולה ליטול משם, אבל כשנשארו רק בין הקוצים אין החיה יכולה ליטול מפני הקוצים ואין אוכלים בבית]. ות"ק ורבי יהודה נחלקו בדין זה, שלת"ק דווקא אם כלו לגמרי מהשדה חייב לבער, אבל אם כלו מהכיפין ונשארו בין השיצין אינו חייב לבער ונחלק על רבן שמעון בן גמליאל, ולרבי יהודה אומרים לו צא והבא ממקום שראוי ליטלו, וכיון שאין החיה נוטלת אסור באכילה.

הגמ' מביאה כמה דינים בביעור פירות בשביעית

א. תנן, שלש ארצות בארץ ישראל חלוקות לענין ביעור, ומשעה שכלו הפירות בארץ זו אסורים באכילה אף שלא כלו בארץ השניה. ואלו הן, יהודה, עבר הירדן, וגליל. ובכל אחת מארצות אלו יש שלש ארצות, ודינם כארץ אחת ואוכלים בכל אחת מהארצות עד שיכלו הפירות מהארץ האחרונה(כא).

אמר רב חמא בר עוקבא בשם רבי יוסי בר חנינא, המקור שביהודה אוכלים עד שיכלו מכל הארצות, ואין אוכלים ביהודה לפי ארץ גליל, דכתיב 'ולבהמתך ולחיה אשר בארצך', כל זמן שחיה אוכלת מן השדה, מותר להאכיל לבהמה שבבית, ואם כלה לחיה בשדה, אסור להאכיל לבהמה שבבית. ומסורת מאבותינו שחיה שביהודה אינה מתרחקת כל כך לצאת מיהודה לגליל, אבל היא יוצאת בתוך יהודה מארץ לארץ.

ב. תנו רבנן, פירות שיצאו מארץ ישראל לחוצה לארץ, כשמגיע זמן הביעור מבער אותם במקומם, ואינו צריך לטרוח ולהחזירם לארץ. לרבי שמעון בן אלעזר, צריך להחזירם למקומם ולבערם שם, דכתיב 'לחיה אשר בארצך', והיינו שצריך להפקיר הפירות במקום דריסת חיה ובהמה שבארצך(כב). וצריך לומר שלמד מ'בארץ' שיש שלש ארצות חלוקות, ואין בני יהודה סומכים על גליל. ומ'בארצך' שצריך לבער בארצך. א"נ למד מדכתיב 'אשר בארצך'.

רב ספרא יצא מארץ ישראל לחוצה לארץ, והיה עמו יין של שביעית(כג). ושאל את רב הונא בריה דרב איקא ורב כהנא שהלכו עמו, האם שמעו מרבם רבי אבהו אם הלכה כרבי שמעון בן אלעזר וצריך להחזיר לארץ, או לא. ונחלקו בדבר, רב כהנא אמר בשם רבי אבהו, שהלכה כרבי שמעון בן אלעזר, ורב הונא בריה דרב איקא אמר בשמו, שאין הלכה כרבי שמעון בן אלעזר. והכריע רב ספרא להקל כרב הונא, משום שמדייק בלימוד מה ששומע מרבו, [וכשם שמצינו שרחבה מפומבדיתא היה מדייק, דאמר רחבה בשם רבי יהודה, הר הבית סטיו כפול היה. והיינו שהיה מוקף באיצטבאות סביב והיו כפולות זו לפנים מזו]. רב יוסף הקפיד על רב ספרא שהיקל, ואמר 'עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו', כל המיקל לו מגיד לו.

ג. רבי אילעאי קצץ עץ שהיו בו תמרים קטנים שעדיין לא נתבשלו כדי להשתמש בעצים והפסיד את התמרים, אף שאמרה תורה 'לאכלה' ודרשו חכמים שאסור להפסיד פירות שביעית.

והטעם, להו"א כיון שהפסוק מדבר רק בפרי שנגמר בישולו, אבל פרי שלא נגמר בישולו מותר להפסידו. ודחינן, שהרי אמר רב נחמן בשם רבה בר אבוה, ששומר הפרי [-קליפה מסביב לתמרים שגדילה כשהם קטנים] אסור משום ערלה, והרי שומר זה נופל כשהם גדולים, ומוכח שבזמן שהם קטנים נקראים הם פרי. ואין לומר שרב נחמן שאמר שפרי שאינו גמור הוי פרי סבר כרבי יוסי, ורבי אילעאי שסבר שאינו פרי סבר כרבנן שאינו פרי, דתנן, רבי יוסי אומר, סמדר [לאחר שנפלו פרחי הגפן ונראים צורות הענבים], אסור בערלה מפני שהוא פרי, ולרבנן סמדר מותר משום ערלה. שהרי רבנן נחלקו רק בענבים, אבל בשאר הפירות לכו"ע הוי פרי אף כשלא נגמר, דתנן, מאימתי אסור לקצוץ אילנות בשביעית לאחר שגדלו בהם הפירות וחל איסור להפסיד הפירות, לבית שמאי, כל האילנות, משיוציאו תחילת העלים בימי ניסן. לבית הלל, החרובים, משיראו בהם כעין שרשרות של חרובים, הגפנים משיגדלו קצת ונקראים

(יט) ואינו חושש שיראה מחלוקת במה שמבער: א. באיסור דאורייתא של ביעור אין חשש מחלוקת. ב. חשש מחלוקת שייך בגוף האדם, אבל בפירות לא שייך מחלוקת, שיאמרו שבאו לכאן ממקום שכלו. תוס' (ד"ה ממקום). (כ) ונחלקו בפירוש הפסוק 'מן השדה תאכלו את תבואתה', רבי אליעזר למד מכאן שאם כלה מין אחד כולם אסורים, כיון שמעורב בה טעם האיסור, ורבי יהושע סבר שהטעם נחשב כמבוער, ובא הפסוק להתיר אפילו את גוף הפרי שכבר כלה לפי שמעורב בו טעם היתר, ודרש מ'מן השדה' דבר שקצת הטעם שלו בשדה תאכלו גם האיסור שעמו. ורבן גמליאל סבר שממשות של המין אסור, והטעם נחשב כמבוער. ויש מפרשים, ש'ראשון' הכוונה מה שניתן ראשון בחבית, ואחרון היינו מה שניתן אחרון בחבית, ולרבי אליעזר הראשון נותן טעם באחרון ולכך אם כלה בשדה הכל נאסר, אבל האחרון אינו נותן טעם בראשון, ואם כלה בשדה האחרון אסור וראשון מותר. ורבי יהושע מחמיר וסובר שאף האחרון נותן טעם בראשון, ואף אם כלה האחרון כולם אסורים. ורבן גמליאל סבר שהגוף שכלה אסור וטעם אינו אסור כיון שטעם נחשב כמבוער. תוס' (ד"ה הכובש). (כא) רש"י (ד"ה שיהיו). ויש מפרשים, שלש ארצות שבכל אחת היינו הר שפילה ועמק ובכל אחת אוכלים עד שיכלה האחרון שבה, ואוכלים פירות שבהר עד שיכלה אחרון שבהר, ואינו סומך על פירות שבשפילה. תוס' (ד"ה עד). (כב) רש"י (ד"ה משום). ויש מפרשים שצריך להוציא מרשותו ולהפקיר לכל מי שירצה ומותר באכילה לאדם ולבהמה [ואם משהה בביתו בחזקת שהם שלו אסורים באכילה]. ולרש"י קשה מדתנן, מי שיש לו פירות שביעית בזמן הביעור מחלקן לעניים. תוס' (ד"ה מתבערין). (כג) ואף ששנינו אין מוציאין פירות שביעית לחוץ לארץ, צריך לומר: א. שהאיסור הוא רק להוציא לאכילה, ורב ספרא הוציא לסחורה. ב. בשוגג הוציאו. תוס' (ד"ה רב).

אוניברסיטת בר-אילן 19/06/2018

גרוע, הזיתים משיגדל הנץ שלהם, ושאר כל האילנות משיוציאו העלים בימי ניסן. ופירש **רב אסי,** ששיעור הגפן **משיגריעו** היינו שהענבים הם **בוסר,** ושיעורם כפול הלבן, ומשנה זו אתיא כרבנן שאמרו ששיעור ענבים הוא בוסר ולא סמדר, ומ"מ נקטו בשאר האילנות שמשעה שיוציאו העלים הם נחשבים פרי [כן דחה רב שימי מנהרדעא].

למסקנא, רבי אילעאי קצץ תמרים **של דקל זכר** שאינם מתבשלים לעולם, ולא הפסיד פירות.

דף נג

ד. תנו רבנן, זמן ביעור הפירות הוא לפי הזמן שכלים מהשדה. **בענבים,** עד שיכלו דליות [-ענבים שמודלים על גבי כלונסות] ממקום ששמו אוכל, ואם יש במקום אחר מאוחרות מהם, אוכלים עליהן. **בזיתים,** עד שיכלה הזית האחרון מתקוע. **לרבי אליעזר,** עד שיכלה האחרון של גוש חלב. ומותר לאכול מפירות שבבית עד שיהא עני יוצא לחפש בשדה ואינו מוצא רובע אוכלים לא בנוף האילן ולא בעיקרו. **בגרוגרות,** עד שיכלו התאנים של בית היני. **לרבי יהודה,** פירות של בית היני הוזכרו בבית המדרש לגבי מעשר ולא לגבי שביעית, ושנינו תאנים של בית היני ותמרים של טובינא [-תאנים ותמרים אלו לעולם קטנים] חייבין במעשר. **בתמרים,** עד שיכלה האחרון שבצוער. **לרבן שמעון בן גמליאל** אוכלים מתמרים שבבית כל זמן שמצויים תמרים בין הכיפין [-עלים שבגובה האילן], ואין אוכלים על של בין השיצים [-קוצים סמוך לשורש, ואין החיה יכולה ליטול משם].

ובברייתא אחרת שנינו שיעורים אחרים לפירות, דתניא אוכלים בענבים עד הפסח, בזיתים עד העצרת, בגרוגרות עד החנוכה, בתמרים עד הפורים. ואמר **רב ביבי,** שרבי **יוחנן** החליף גרוגרות ותמרים, ואמר גרוגרות עד פורים ותמרים עד חנוכה.

וצריך לומר, א. שתי הברייתות נתכוונו לשיעור אחד, ותמרים בצוער כלים בפורים וכן בשאר הפירות השיעורים שוים. **ב.** אף שאינם באותו זמן, הרי שנינו שאם יש מאוחרות מהם אוכלים עליהם.

תניא, **רבן שמעון בן גמליאל** אומר, סימן להרים, שגדל בהם מילין [אבל שאר אילנות שבהרים אינם יפים]. **סימן לעמקים, דקלים. סימן לנחלים,** קנים. סימן לשפלה [-ארץ מישור], שקמה. וזכר לדבר דכתיב 'ויתן המלך **את הכסף בירושלים כאבנים ואת הארזים נתן כשקמים אשר בשפלה** לרוב' [ואינו ראיה גמורה, משום שלא מצינו שאם אין בה שקמים אינה קרויה שפלה].

הנפקא מינה בסימנים אלו, א. מילים ודקלים גדלים יפה בהר ובבקעה, אבל שאר פירות שגדלים שם אינם משובחים ואין מביאין מהם **ביכורים,** דתנן, אין מביאים ביכורים אלא משבעת המינים, ואין מביאים אלא ממקומות משובחים[כד], ולכן אין מביאים מדקלים שבהרים ולא מפירות שבעמקים. **ב.** קנים גדלים בנחל **לעגלה ערופה** שצריכה נחל איתן, שאם אין בו קנים אינו נחל. **ג.** שקמה גדילה בשפלה **למוכר** שמכר שפלה, שצריך שיהיו בה שקמים. וכן בשאר דברים נפקא מינה למקח וממכר, שהמוכר אחד מדברים אלו צריך שיהיו בהם סימנים אלו.

מתני': מקום שנהגו למכור בהמה דקה לנכרים, מוכרים. מקום שנהגו **לא למכור** [שהחמירו על עצמם וחששו שיבואו למכור בהמה גסה], **אין מוכרים.** ואסור למכור לנכרים בהמה גסה **בכל המקומות** [שגזרו רבנן שלא למכור גזירה שמא ישאיל או ישכיר לגוי בשבת, וכשיעבוד בה הגוי בשבת נמצא היהודי עובר בשביתת בהמתו, או שחששו שימכור הבהמה בערב שבת בין השמשות והבהמה תשמע קולו ותלך כשהיא טעונה במשוי, ועובר משום מחמר[כה]].

אין מוכרים עגלים וסייחים אפילו קטנים גזירה משום גדולים, וכן אין מוכרים שבורים גזירה משום שלמים. **לרבי יהודה,** מותר למכור שבורים, כיון שאינם ראויים למלאכה ושוחטים אותם מיד ואינם נראים בבית הגוי, ואין חוששים שיבואו להתיר מכירת שלמים. **לבן בתירא,** מותר למכור סוס, כיון שמלאכתו לרכיבה שאסורה רק משום שבות, לא גזרו בו.

מקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים, אוכלים. מקום שנהגו שלא לאכול משום שנראה כאוכל קרבן פסח בחוץ, אין אוכלים.

גמ': אמר **רב יהודה בשם רב,** אסור לאדם לומר בשר זה לפסח [אפילו על בשר בהמה שחוטה], מפני שנראה כמקדיש עכשיו את בהמתו ואוכל קדשים בחוץ[כו]. ופירש **רב פפא,** שדוקא על בשר אסור לומר שהוא לפסח, אבל על חטים מותר, משום שכוונתו שחטים אלו **שמורים** לפסח [ואין אומרים שהתכוון למוכרם וליקח **בדמיהם** פסח].

האיסור שנאמר בבשר היינו בבשר שאינו מקולס [-צלוי ראשו על כרעיו וקרבו כצליית הפסח], ואעפ"כ **אם אמר** בשר זה לפסח אסור, שנראה כקורא שם, אבל בגדי מקולס אסור אפילו כשלא אמר אלא בסתמא. כדתניא אמר **רבי יוסי,** תודוס איש רומי הנהיג ברומי לאכול בליל פסחים גדיים מקולסים. שלחו לו, לולא שהיית תודוס, היינו גוזרים עליך נידוי, כיון שאתה **דומה** למאכיל קדשים בחוץ. ואף שלא הזכיר בפה מ"מ מחו בו.

רב אחא שנה את הברייתא של תודוס בשם **רבי שמעון.** ודחה **רב ששת,** משום שלשיטת **רבי שמעון** אדם שמקדיש לא כדרך המקדישים אין ההקדש חל כלל, דתנן, האומר הרי עלי מנחה משעורים, **לת"ק** חייב מנחת **חטים,** משום שתפוס לשון ראשון, ועיקר כוונתו לתחילת דבריו ורוצה להביא מנחה **כשירה** והיינו מנחת חטים. **ולרבי שמעון** פטור, כיון שאף בגמר דבריו אדם נתפס, וכוונתו להביא מנחה **משעורים,** וכיון שלא התנדב כדרך המקדישים אין בדבריו כלום. וכמו כן בפסח האוכל גדי מקולס אינו **דומה** לקדשים, כיון שגם אם יקדיש הגדי להדיא אינו קדוש, לפי שאינו כדרך המקדישים [שהדרך להקדיש **מחיים,** ואין מקדישים לאחר מיתה[כז]].

רב אשי ביאר **לרבינא,** שלמ"ד **שרבי יוסי** שנה משנה זו של תודוס, מובן החשש של קדשים בחוץ, משום **שרבי יוסי חולק** על **רבי שמעון** [שמתנדב שלא כדרך המקדישים אינו כלום], וסובר שאין אדם מוציא דבריו לבטלה, ואם היה אומר להדיא בשר זה לפסח היו אומרים שכוונתו לדמי פסח, ולכך אף כשלא אמר **דומה** למאכיל קדשים בחוץ. ואף **שרבי שמעון** אמר דינו **לשיטת רבי יוסי** שאף בגמר דבריו אדם נתפס[כח] [ולכך אין אומרים שכוונתו למנחה רגילה אלא כוונתו למנחת שעורים שאמר בסוף דבריו[כט]], מ"מ **רבי יוסי** אינו סובר **כרבי שמעון.**

איבעיא להו, האם הטעם **שחכמים** לא נידו את תודוס הוא משום שהיה אדם גדול, או מפני שהיה בעל אגרופים. **ופשטינן שהיה אדם גדול, א.** ממה ששנינו, שדרש תודוס איש רומי, שהטעם שחנניה מישאל ועזריה מסרו עצמם על קדושת השם לכבשן האש, ולא דרשו 'וחי בהם' ולא שימות בהם[ל], משום שלמדו קל וחומר בעצמן מצפרדעים, שאם צפרדעים שאינם מצווים על קדושת השם מסרו עצמם לשריפה, דכתיב 'ובאו ועלו בביתך ובתנוריך ובמשארותיך', ודרשו שצריך ליכנס לתנור בזמן שמצויות אצלו העיסות, והיינו כשהוא חם, קל וחומר ליהודים

(כד) **שנאמר** בביכורים 'אשר תביא מארצך', ודרשו (מנחות פד:) גזירה שוה 'ארצך' מ'ארץ' חטה ושעורה, והפסוק מדבר בשבח ארץ ישראל, ולמדו משם שמביא בכורים ממקומות משובחים ומשבעת המינים שנאמרו שם. רש"י (ד"ה כשקמים). (כה) **רש"י** (ד"ה ובכל). (כו) **רש"י.** ויש מפרשים, שכיון שאומר עכשיו בשר זה לפסח, יסברו האנשים שהקדיש הבהמה **מחיים.** תוס' (ד"ה מפני). (כז) **רש"י** (ד"ה רבי שמעון). ויש מפרשים שאפילו אם מקדיש **מחיים** אינו כדרך המקדישים, כיון שהקדיש על מנת לשחוט **בחוץ.** וכן מוכח בתוספתא, ששנינו הרי עלי עולה על מנת שאקריבנה בבית חוניו, רבי שמעון אומר אין זה עולה. תוס' (ע"א ד"ה מפני). (כח) **דתנן,** האומר הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים, לת"ק היא תמורת עולה, כיון שתפוס לשון ראשון. לרבי יוסי דבריו קיימים [אם לכך נתכוון ולא אמר בטעות], ותרעה עד שתסתאב ותימכר ובחצי דמיה יביא עולה ובחצי יביא שלמים, משום שאף בגמר דבריו אדם נתפס. רש"י (ד"ה רבי שמעון). (כט) **והיינו** שהשעורים הם **פירוש** לתחילת דבריו, ולכך מבטלים לדיבור שאמר הרי עלי מנחה, אבל כשאמר הרי עלי עולה ושלמים חלים שניהם, משום שאינם פירוש זה לזה. תוס' (ד"ה רבי שמעון). (ל) **צלם** זה של נבוכדנאצר לא היה ע"ז אלא אנדרטא שעשה לכבוד עצמו, ולכן היה מותר להשתחוות ולהציל עצמם, אבל אם היה נעשה לשם ע"ז היו **מחוייבין** למסור נפשם כיון שנעשה בפרהסיא. וי"מ שהיו יכולים לברוח קודם שנעשה. תוס' (ד"ה מה).

שמצווים על קדושת השם. **ב. רבי יוסי בר אבין** אמר, תודוס היה נותן סחורה לתלמידי חכמים להשתכר בה, ואמר **רבי יוחנן**, שכל הנותן סחורה לתלמידי חכמים זוכה ויושב בישיבה של מעלה, דכתיב 'כי בצל החכמה בצל הכסף' [במחיצת החכם, יכנס מי שהנהו מנכסיו].

אוצר החכמה

מתני': מקום שנהגו להדליק את הנר בלילי יום הכפורים מדליקים, ומקום שנהגו שלא להדליק, אין מדליקים. ובכל מקום מדליקים בבתי כנסיות, ובתי מדרשות, ובמבואות האפלים, ועל גבי החולים.

גמ': תנא, אלו שנהגו להדליק ואלו שנהגו לא להדליק, שניהם נתכוונו לדבר אחד, שרצו להפריש מאשה, אלו שנהגו להדליק, משום שאין אדם משמש לאור הנר, אלו שנהגו שלא להדליק, משום שכשהנר דולק רואה את האשה ומתאוה לה. אמר **רב יהושע**, דרש **רבא**, 'ועמך **כולם** צדיקים לעולם יירשו ארץ', בין שאמרו להדליק ובין שאמרו שלא להדליק, כולם צדיקים ונתכוונו לדבר אחד.

19/06/2018 אהח

אמר **רב יהודה** אמר **שמואל**, **אין מברכים על האש אלא במוצאי שבת**, כיון שאז נבראה האש(לא). אמר לו ההוא סבא, וי"א: **רבה בר בר חנה** יפה אמרת, וכן אמר **רבי יוחנן**.

עולא רכב על חמור והלכו עמו **רבי אבא** מימינו, **ורבה בר בר חנה** משמאלו. ואמר **רבי אבא** לעולא, האם אמת הדבר ששמעתי שאמרת בשם **רבי יוחנן** שאין מברכים על האור אלא במוצאי שבת. הסתכל **עולא** בזעף על **רבה בר בר חנה**, כיון שהבין **שרבי אבא** שמע מימרא זו ממנו, וסבר **עולא** שאינה נכונה. ענה לו **רבה**, אף אני לא אמרתי מימרא זו. וכך אמרתי, תלמיד אחד שנה לפני **רבי יוחנן**, **רבי שמעון בן אלעזר** אומר, אף הנוהגים שלא להדליק נר ביום כיפור, מודים שאם חל יום כיפור בשבת מדליקים מפני כבוד השבת. ואמר לו **רבי יוחנן**, **שחכמים** אוסרים להדליק נר בשבת עד מוצאי שבת. וטעו השומעים לומר **שרבי יוחנן** דיבר לענין ברכת האור במוצאי שבת. ואמר **עולא**, בזו אני מודה שאמרה **רבי יוחנן**. קרא עליהם **רב יוסף** את הפסוק 'מים עמוקים עצה בלב איש ואיש תבונה ידלנה', 'מים עמוקים עצה בלב איש' זה **עולא** שהבין **שרבה בר בר חנה** טעה ולא אמר לו כלום אלא הסתכל עליו, והיינו עצה **בלב** איש, 'ואיש תבונה ידלנה' זה **רבה בר בר חנה**, שהבין מדוע מסתכל עליו **עולא**.

דף נד

עולא ו**רבה** שסברו **שרבי יוחנן** לא אמר שמברכים רק במוצאי שבת, משום שאמר **רבי בנימין בר יפת** בשם **רבי יוחנן**, שמברכין על האש בין במוצאי שבת בין **במוצאי יום הכפורים**, כיון שהוא דבר חדש, שכל היום היה אסור בו ועכשיו נהנה ממנו. **וכן מנהג העולם.** ודוקא באש שדלקה כל היום בהיתר יכול לברך גם במוצאי יום כפור משום שהוא דבר חדוש, אבל אש חדשה שבורא מעצים ואבנים, אין מברך עליה במוצאי יום כפור אלא במוצאי שבת, משום שאז תחילת בריאת האש. וכן שנינו בברייתא שאין מברכים על האור אלא **במוצאי שבת** לפי שאז נברא, והיינו באש חדשה. ומיד כשרואה האש מברך. **לרבי יהודה** אומרה על הכוס של הבדלה. ואמר **רבי יוחנן**, שהלכה כמותו.

וכן יש ליישב סתירת הברייתות, שבאחת שנינו שאש היוצא מן העצים ומן האבנים מברכים עליו, ובשניה שנינו שאין מברכים עליו. וצריך לומר, שבמוצאי שבת מברכים, ובמוצאי יום הכפורים אין מברכים.

רבי כשראה אש מיד היה מברך עליו, וכשהביאו לו בשמים היה מברך עליהם. **רבי חייא** היה מברך את כולם על הכוס. ואמר **רבי יצחק בר אבדימי**, שאף **שרבי** היה מפזר הברכות, מ"מ בשעה שהבדיל היה מברך שוב, כדי להוציא בניו ובני ביתו.

הגמ' דנה מתי הוא זמן בריאת האש

תניא, עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הם: **א.** באר. **ב.** מן. **ג.** קשת. **ד.** כתב. **ה.** מכתב. **ו.** לוחות. **ז.** קברו של משה. **ח.** מערה שעמדו בה משה ואליהו. **ט.** פתיחת פי האתון. **י.** פתיחת פי הארץ לבלוע את הרשעים. **לרבי נחמיה** משום אביו, אף **האור** והפרד. **לרבי יאשיה** משום אביו, אף האיל והשמיר. **לרבי יהודה**, אף הצבת. והוכיח כדבריו, שהרי צבת נעשית על ידי צבת אחרת, שאוחזה **בצבת** ומכה בקורנס עד שנעשית, ומוכרח שהצבת הראשונה נעשית בידי שמים. **ודחינן**, שאפשר לעשות על ידי יציקה בדפוס.

להו"א מה ששנינו לעיל שהאש נבראה במוצאי שבת, היינו אש של הדיוט, אבל אש של גיהנם נבראה בערב שבת בין השמשות. והיינו האש, אבל חלל הגיהנם נברא קודם העולם. דתניא, שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, ואלו הן: **א.** תורה, דכתיב 'ה' קנני ראשית דרכו'. **ב.** תשובה, דכתיב 'בטרם הרים יולדו' וכתיב 'תשב אנוש עד דכא ותאמר שובו בני אדם'. **ג.** גן עדן, דכתיב 'ויטע ה' אלקים גן בעדן מקדם'. **ד. גיהנם**, דכתיב 'כי ערוך מאתמול תפתה'. **ה.** כסא הכבוד. **ו.** בית המקדש, דכתיב 'כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו'. **ז.** שמו של משיח, דכתיב 'יהי שמו לעולם לפני שמש ינון שמו'. **ודחינן**, מדתניא **רבי יוסי** אומר, אור שברא הקדוש ברוך הוא בשני בשבת אין לו כבייה לעולם [שהוא אש של גיהנם], דכתיב 'ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים בי, כי תולעתם לא תמות ואשם לא תכבה'. וכן אמר **רבי בנאה בריה דרבי עולא**, שהטעם שלא נאמר 'כי טוב' בשני בשבת, מפני שנברא בו אור של גיהנם. ואמר **רבי אלעזר**, שאפילו שלא נאמר בגיהנם 'כי טוב' חזר וכללו בששי וקראו טוב, כיון שהרשעים נידונין בו, דכתיב 'וירא אלקים **את כל** אשר עשה והנה טוב מאד'. **ומסקינן**, שחללה של הגיהנם נברא **קודם** שנברא העולם, ואש שלה **בשני** בשבת.

למסקנא, **האש** עלה **במחשבה** ליבראות בערב שבת, ולא **נברא** עד מוצאי שבת. דתניא, **רבי יוסי** אומר, שני דברים עלו במחשבה ליבראות בערב שבת ולא נבראו עד מוצאי שבת, ובמוצאי שבת נתן הקדוש ברוך הוא דעה באדם הראשון מעין דוגמא של מעלה, **שלקח שני אבנים וטח ושפשף זו בזו ויצאה מהן אש**, ולקח שתי בהמות והרכיב זו בזו, ויצא מהן פרד. **לרבן שמעון בן גמליאל**, הפרד נוצר בימי ענה, דכתיב 'הוא ענה אשר מצא את **הימים** [פרדות] במדבר'. דורשי הפסוקים הסתומים היו דורשים, ענה עצמו היה פסול ונולד בעבירה [כיון שאחיו מאמו היה אביו], ולכך הביא פסול לעולם. דכתיב 'אלה בני שעיר החורי יושבי הארץ לוטן ושובל וצבעון **וענה**', והיינו שהיה **אחיו** של צבעון ובנו של שעיר, וכתיב 'אלה בני צבעון ואיה **וענה** הוא ענה אשר מצא את הימים במדבר', ומוכח שהיה **בנו** של צבעון. אלא הכוונה שבא צבעון על אמו והוליד ממנה ענה(לב). ואין לומר שהיו שני ענה, דכתיב 'הוא ענה' והכוונה אותו ענה של תחילת הפסוק [י"א **שרבא** אמרה ונשתבח בעצמו שחידוש זה לא נאמר אפילו על ידי שבור המלך והיינו **שמואל** שהיה בקי בדינים והלכה כמותו כדין היוצא מפי מלך, ויש אומרים **שרב** פפא אמר דרשה זו, ונשתבח בעצמו שאפילו שבור המלך לא אמרה והיינו **רבא**].

תנו רבנן, עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הם: **א.** באר. **ב.** מן. **ג.** קשת. **ד.** הכתב. **ה.** המכתב. **ו.** הלוחות. **ז.** קברו של משה. **ח.** מערה שעמד בה משה ואליהו. **ט.** פתיחת פי האתון. **י.** פתיחת פי הארץ לבלוע את הרשעים. **ויש אומרים**, אף מקלו של אהרן, שקדיה ופרחיה. **ויש אומרים**, אף המזיקין. **ויש אומרים**, אף בגדו של אדם הראשון [שהיו חקוקות בו כל מין חיה ובהמה. ויש אומרים כתנות עור שהיו לו(לג)].

תנו רבנן, שבעה דברים מכוסים מבני אדם, ואלו הם, **א.** יום המיתה. **ב.** יום הנחמה של כל אדם, מתי יתנחם מדאגתו. **ג.** עומק הדין [בין

(לא) **הטעם** שאין מברכים על האור בכל שעה שנהנה ממנה, משום שאינה הנאת **הגוף**. ועל אור השמש מברכים, משום שמתחדש בכל יום. תוס' (ד"ה אין). (לב) **הטעם** שקראו הכתוב בן שעיר, משום שבני בנים הם כבנים וענה הוא בן צבעון שהיה בן שעיר (בבא בתרא קטו:), ומ"מ דייק כאן שצבעון בא על אמו, כיון שהיו לצבעון שני בנים '**איה** וענה', וכשמנה הכתוב בני חורי לא מנה איה עמהם, ומוכח שענה הוא מיוחד שהיה גם בן **אשתו** של שעיר ולכך נמנה בין בני שעיר. תוס' (ד"ה אלה). (לג) **רש"י** (ד"ה בגדו).

אנשים משום שהרוב טועים בו, ויש אומרים עומק הדין העתיד[לד]. **ד.** אין אדם יודע מה בלבו של חבירו. **ה.** אין אדם יודע במה משתכר. **ו.** מלכות בית דוד מתי תחזור. **ז.** מלכות רומי מתי תכלה.

תנו רבנן, שלשה דברים עלו במחשבה ליבראות ונתקיימו, ואם לא היו עולים, בדין הוא שיעלו, שאם לא היו קיימים אין העולם מתקיים, **א.** על המת שיסריח, שאם לא היה מסריח לא היו קוברים אותו והיו מצטערים כל הזמן. **ב.** על המת שישתכח מן הלב. **ג.** על התבואה שתרקב, שאם לא היתה נרקבת היו בעלי בתים אוצרים אותה, והיה בא רעבון לעולם.

מתני': מקום שנהגו לעשות מלאכה בתשעה באב, עושים, ומקום שנהגו שלא לעשות מלאכה, אין עושים. ותלמידי חכמים בטלים ממלאכה באותו יום בכל מקום. **לרבן שמעון בן גמליאל**, לעולם יעשה אדם עצמו תלמיד חכם ויבטל ממלאכה.

גמ': כמה דיני תשעה באב

א. אמר **שמואל**, כל החומרות של תענית ציבור אינן נוהגות בבבל[לה] [כיון שאין צריכים לגשמים, וכשגוזרים על דבר אחר אין התענית חמורה], **חוץ מתשעה באב** שדינו כתענית ציבור.

ב. עוד אמר **שמואל**, בין השמשות של תשעה באב **מותר**, ואינו נאסר אלא משחשיכה. וכן בכל תענית צבור **מותר** מבעוד יום. והא דתנן שבתענית גשמים אוכלים ושותים **מבעוד יום**, בא למעט משחשיכה.

ג. דרש **רבא**, עוברות ומניקות מתענות בתשעה באב, וצריכות להשלים התענית כדרך שמתענות ומשלימות ביום הכיפורים, ובין השמשות שלו **אסור**. וכן אמרו בשם **רבי יוחנן** [ונחלק על שמואל לעיל]. ומה שמצינו שאמר **רבי יוחנן** שתשעה באב אינו כתענית ציבור, אין כוונתו לענין בין השמשות שאסור בתענית צבור ומותר בתשעה באב, אלא כוונתו, א. לענין **מלאכה** ביום עצמו, שאסור בתעניות ומותר בתשעה באב. **ודחינן** שהרי שנינו דין זה במשנה שמותר בעשיית מלאכה ותלוי במנהג, ואף **לרבן שמעון בן גמליאל** שאמר יעשה עצמו כתלמיד חכם אינו איסור, אלא שהנוהג באיסור אינו נחשב ליוהרא.

אוהת19/06/2018 **ב.** לענין תפילת **נעילה**, שנוהג בתעניות ולא בתשעה באב. ואף שיכול להתפלל נעילה גם בתשעה באב, וכמו שאמר **רבי יוחנן** הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו[לו], מ"מ אינו חובה אלא רשות.

ג. לענין **עשרים וארבעה ברכות** של שמונה עשרה, שמוסיפים בתענית, ואין מוסיפים בתשעה באב.

ד. **לרב פפא**, הכוונה לענין **בין השמשות**, ואמר **רבי יוחנן** שתשעה באב אינו דומה לתעניות הראשונות שמותרות מבעוד יום, אלא דינו כתעניות האחרות שאסורות מבעוד יום.

ואין להקשות **לרבא** ו**רבי יוחנן** שאסרו בבין השמשות, מדתניא אין בין תשעה באב ליום הכיפורים [לענין שיהא מותר לכתחילה בתשעה באב דבר שאסור ביום כפור[לז]] אלא ספק, שספק יום כפור אסור, וספק תשעה באב מותר[לח], משום שפירש **רב שישא בריה דרב אידי** שהכוונה לענין עשיית שני ימים מספק [שאין יודעים אם עיברו ב"ד את החודש[לט]].

ומברייתא זו ששנינו תשעה באב ויום כפור חלוקים זה מזה לענין ספק, משמע שבשאר דברים הם שוים לגמרי, ויש להביא מזה ראיה לרבי אלעזר שאמר שאסור לאדם להושיט אצבעו למים בתשעה באב, כדרך שאסור להושיט אצבעו ביום הכיפורים.

ואין להקשות על דבריו מדתניא אין בין תשעה באב לתענית ציבור אלא שתענית צבור אסור בעשיית מלאכה ותשעה באב מותר בעשיית מלאכה במקום שנהגו, ומשמע שבשאר דברים הם שוים, ובתענית צבור שנינו שמותר ברחיצת פניו ידיו ורגליו, משום שפירש **רב פפא** שהתנא בא למנות את הדברים שתשעה באב **קל** מתענית צבור, ולא את הדברים שבהם הוא חמור[מ].

דף נה

שנינו במתני' **שלרבנן** תלמידי חכמים בטלים ממלאכה בתשעה באב בכל מקום, **ולרבן שמעון בן גמליאל** לעולם יעשה כל אדם את עצמו כתלמיד חכם ויבטל ממלאכה. **ומוכח שרבן שמעון בן גמליאל** סובר שאין לחשוש ליוהרא, **ורבנן** סוברים שחוששים ליוהרא, ולכך אין כל אדם רשאי ליבטל ממלאכה. ומאידך שנינו (ברכות טז:) שחתן שרוצה, יכול לקרות קריאת שמע בלילה הראשון, **ולרבן שמעון בן גמליאל** אינו קורא, משום שלא כל הרוצה ליטול לעצמו כתר פרישות ויראת חטא [שאינו יכול לבטל מלכות שמים אפילו לילה אחת] יבוא ויטול, והעושה כן מיחזי כיוהרא. **וקשיין אהדדי.**

ונאמרו שני תירוצים בדבר. א. לרבי יוחנן, התנא שסידר את המחלוקת **טעה**, וצריך להחליף את השיטות באחד המקומות. **ב. לרב שישא בריה דרב אידי**, אין להפוך את השיטות ואינן סותרות זו לזו, כיון **שלחכמים** יכול לעשות כמנהג המקום שנמצא בו, ולכך יכול לקרוא קריאת שמע כמו שכולם קוראים ולא מיחזי כיוהרא, אבל לענין מלאכה שכולם עושים והוא בטל, מיחזי כיוהרא. **ורבן שמעון בן גמליאל** סובר, שלענין קריאת שמע שצריך כוונה ואנן סהדי שאינו יכול לכוון מיחזי כיוהרא, אבל לענין מלאכה, כשאינו עושה לא מיחזי כיוהרא, כיון שהרואה שאינו עושה יאמר שאין לו מלאכה ככל שאר בטלנים בשוק שאינם עושים מלאכה.

מתני': חכמים אומרים, ביהודה היו נוהגים לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות, ובגליל לא היו עושים מלאכה.

ליל י"ד, לבית שמאי אסור בעשיית מלאכה, **ולבית הלל** מותר במלאכה עד הנץ החמה.

גמ': שנינו במתני' **שלבית שמאי** הלילה **אסור** במלאכה, ומשמע שאסור בכל מקום, ולעיל שנינו שתלוי **במנהג** המקומות, **וקשיין אהדדי. ותירץ רבי יוחנן**, שנחלקו תנאים בדין זה, דתניא, אמר **רבי יהודה**, ביהודה היו עושים מלאכה בערבי פסחים עד חצות, ובגליל אין עושים כלל. **לרבי מאיר**, הכל תלוי **במנהג**[מא]. ומשמע **שלרבי יהודה** אינו תלוי במנהג[מב], אלא בני יהודה מתירים ובני גליל **אוסרים.**

ובמה שנתפרש **שרבי יהודה** סובר שבני יהודה **מתירים** [מצד הדין, ולא ממנהג], **קשה** מדתניא **רבי יהודה** אומר, המנכש את השדה בי"ג ניסן ונעקרה בידו השיבולת עצמה עם שורשה ורוצה לחזור ולשותלה, שותלה במקום הטיט [-רטוב], כדי שתמהר ליקלט באדמה ותהיה מותרת על ידי העומר [שהעומר מתיר רק את הנשרשים, אבל הנשרשים אחר העומר אסורים משום חדש עד העומר הבא], ואינו שותל במקום יבש שאינו ממהר לקלוט. וממה

(לד) **רש"י** (ד"ה ועומק). (לה) **אכילה** מבעוד יום ואיסור מלאכה. רש"י (ד"ה אין). והיינו במקום שנהגו איסור מלאכה בתשעה באב. תוס' (ד"ה אין). (לו) **אף** שדברי רבי יוחנן נאמרו כשיש לאדם **ספק** האם התפלל, אבל כשבוודאי התפלל אינו חוזר ומתפלל, מ"מ יכול להתפלל בתשעה באב, כיון שדומה לתענית ציבור בכמה דברים, ואפשר לדמות גם לענין תפילה. תוס' (ד"ה והאמר). (לז) **אבל** לענין דיעבד אם עבר איסור יש חילוק גדול, שביום כפור חייב כרת, ובתשעה באב אינו אלא איסור בעלמא. רש"י (ד"ה אין). וכן נתכוון רק לדברים ששייכים ביום עצמו, ולכן לא נקט שתוספת יום כפור אסור ושל תשעה באב מותר. תוס' (ד"ה לקביעא). ועוד י"ל שלא נקט תוספת כיון שרצה להשמיענו שבתשעה באב אפילו ספיקו מותר. תוס' (ד"ה לאו). (לח) **א.** לא נקט התנא איסור מלאכה [שאסור ביום כפור, ומותר בתשעה באב במקום שנהגו], משום שנקט חילוק זה בסיפא לגבי חומרא של תענית צבור מתשעה באב. ב. לא נקט תפילת נעילה, משום שמדבר בחילוקים שבדיני איסור והיתר. תוס' (ד"ה לאו). (לט) **רש"י** (ד"ה לקביעא). ויש מפרשים, שהכוונה למהלך במדבר ואינו יודע מתי נקבע ראש חודש, שביום כפור צריך לנהוג שני ימים כדין ספיקא דאורייתא לחומרא. תוס' (ד"ה לקביעא). (מ) **וראיה** לזה, שהרי אף ללא דברי רבי אלעזר בתענית מותר לרחוץ גופו **בצונן**, ובתשעה באב אסור לרחוץ כל גופו בצונן, ועל כרחך כוונת התנא לענין הדינים שהוא **קל** מתענית. תוס' (ד"ה קולי). (מא) **ולשיטתו** לא נחלקו בית שמאי ובית הלל בדין זה, כיון שהכל תלוי במנהג. תוס' (ד"ה אמר). (מב) **ומהרישא** במשנתנו אין לדייק מדברי חכמים שתלוי בדין ולא במנהג [שנחלקו על ת"ק שתלה במנהג], כיון שאפשר לפרש שאמרו חכמים לת"ק, למה אתה סותם הדברים ואומר שתלוי במנהג, ולא מפרש שבגליל לא נהגו וביהודה נהגו. אבל בברייתא אין לפרש כך [כיון שרבי יהודה אמר בתחילה החילוק בין

שנקט מנכש **בי"ג** ולא נקט **בי"ד** משמע שיום י"ד אסור בניכוש. [ואין ליישב שאם היה שותל בי"ד **לא** היתה השיבולת נשרשת עד העומר, שהרי אמר **רבי יהודה** שכל אילן שמרכיבים אותו ואינו נקלט עד ג' ימים שוב אינו נקלט[מג], וא"כ התבואה **יכולה להשריש** בג' ימים, מקצת יום י"ד ויום ט"ו ומקצת יום ט"ז].

ונאמרו שתי תירוצים בדבר, א. לרבא, ברייתא זו מדברת בגליל שאסרו מלאכה בי"ד. ומכל מקום לא נקט **ליל** י"ד, **לרב ששת** משום שסובר **כבית שמאי** שאסרו גם בלילה, **לרב אשי**, משום שאין דרכם של בני אדם לנכש בלילה.

ב. לרבינא, הברייתא מדברת ביהודה שהתירו מלאכה, ולא נקט י"ד משום שאינו יכול להשריש עד העומר, שאף שמקצת היום ככולו, אין זה אלא על יום אחד [כגון ששתל בבין השמשות של יום י"ד, שיש כאן יום י"ד מלא ויום ט"ו מלא, ומקצת היום של ט"ז], ולא בשני ימים, ואם זרע בליל י"ד חסר נמצאו שני ימים שאינם שלמים, י"ד וט"ז.

מתני': רבי מאיר אומר, כל מלאכה שהתחיל בה קודם לארבעה עשר, יכול **לגומרה** בארבעה עשר. אבל אסור **להתחיל** מלאכה בארבעה עשר, אף שיכול לגומרה באותו יום.

לחכמים, שלש אומניות עושים מלאכה בערבי פסחים עד חצות בכל מקום, החייטים, הספרים, והכובסים. **ולרבי יוסי בר יהודה**, אף הרצענים.

גמ': איבעיא להו, רבי מאיר שהתיר רק לגמור מלאכה ולא להתחיל, האם דיבר במלאכה **שאינה** לצורך המועד, אבל מלאכה שהיא לצורך המועד מותר אף להתחיל, או שדיבר במלאכה שהיא **לצורך** המועד, אבל מלאכה שאינה לצורך המועד אסור אפילו לגמור, או שדיבר **בשניהם**, ויכול לגמור ואסור להתחיל.

הגמ' מביאה ראיות לספק זה

א. מדתניא אסור להתחיל בי"ד **אפילו** צלצול קטן ושבכה קטנה. ומשמע ממה שנקט 'אפילו' שיש בהם חידוש, והיינו שבגדים אלו הם לצורך המועד, ומ"מ מותר רק לגמור ולא להתחיל, ושאר דברים שאינם לצורך המועד אסורים לגמרי. **ודחינן**, שמותר לגמור כל מלאכה אפילו אינה לצורך המועד, ונקט התנא 'אפילו' ללמד שאפילו בגדים קטנים כאלו אסורים, ואין אומרים שהתחלתם היא כגמר מלאכה ומותר[מד].

ב. מדתניא **רבי מאיר** אומר, כל מלאכה שהיא **לצורך** המועד גומרה בארבעה עשר. ואסור להתחיל מלאכה בי"ד אפילו צילצול קטן ושבכה קטנה. ומשמע שאם אינה לצורך המועד אסור כלל. **ודחינן**, שאף שלא לצורך המועד מותר לגמור, ונקט לצורך המועד כדי ללמד שאפילו מלאכה שהיא לצורך המועד מותר רק לגמור ולא להתחיל.

ג. מדתניא **רבי מאיר** אומר, כל מלאכה שהיא לצורך המועד גומרה בארבעה עשר ואפילו במקום שלא נהגו לעשות מלאכה. **ושאינה** לצורך המועד **אסור** לגומרה. ובמקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות, יכול אפילו להתחיל. ומוכח שבמקום שלא נהגו מותר לגמור לצורך המועד ולא להתחיל, ושאינה לצורך המועד אסור אפילו לגמור.

שנינו במתני' **שלחכמים** שלש אומניות עושים בכל מקום. **הטעם שהתירו בג' מלאכות אלו**, משום שהם קלים והתירו אותם במועד, דתנא, החייטים, התירו בי"ד משום שהתירו להדיוט לתפור במועד, ולכך הקילו גם בערב החג לאומן לתפור. ספרים וכובסים, משום שהתירו לבא ממדינת הים במועד או ליוצא מבית האסורים להסתפר ולכבס, וכיון שהקילו להם במועד, לכך בי"ד שאיסורו קל הקילו גם לכל אדם. **לרבי יוסי ברבי יהודה**, אף הרצענים, משום שעולי רגלים היו מתקנים מנעליהם בחול המועד[מה], וסבר שכשם שהתירו לתקן בחול המועד התירו לרצענים לעשות מנעלים **חדשים**, **ולת"ק** אין למדים תחילת מלאכה מסוף מלאכה, ואף שהתירו לתקן אסרו לעשות חדשים.

מתני': דברים שמותר לעשות ביום ארבעה עשר, א. להושיב תרנגולת על הביצים כדי לחממם. ותרנגולת שמחממת ביצים שברחה מעליהם מותר להחזירה למקומה. ואם מתה מותר להושיב אחרת תחתיה. **ב.** מותר לגרוף את הזבל מתחת רגלי בהמה ולהשליך לחוץ. ובמועד שחמור יותר אסור להשליך לחוץ אלא מסלק לצדדים. **ג.** מותר להוליך ולהביא כלים מבית האומן, אף שאינם לצורך המועד.

גמ': מה ששנינו במשנה שמותר להחזיר תרנגולת שברחה פירש **אביי**, שמותר אפילו **בחול המועד**, כיון שיש הפסד ביצים ומותר לעשות בחול המועד מלאכה בדבר האבד [ואין לפרש שהכוונה לארבעה עשר, משום ששנינו שמותר לשים לכתחילה, וכל שכן שמותר להחזיר].

ונחלקו האמוראים בדין חזרה בחול המועד, לרב הונא, דווקא בתוך שלשה ימים למרידה, שלא עבר ממנה חמימותה ונוח להחזיר אותה, וכן דווקא בשכבר ישבה עליהם ג' ימים והביצים השתנו ואינם ראויות לאכילה, שאם לא תשב עליהם יפסדו **לגמרי. לרבי אמי**, מחזירים אפילו בתוך שלשה לישיבתה, כיון שהשתנו קצת ואינם ראויות לימכר לכל אדם אלא נמכרים בזול למי שדעתו יפה ואינו איסטניס. ונחלקו אם חוששים להפסד מעט, או רק להפסד מרובה.

שנינו במתני' שגורפים את הזבל בארבעה עשר מתחת רגלי הבהמה. ובברייתא שנינו שזבל שנמצא **בחצר**, מסלקים אותו לצדדים ואין מוציאים אותו לאשפה, וזבל שנמצא ברפת **ושבחצר**, מוציאים אותו לאשפה. **אביי** ביאר, שהרישא מדברת בחולו של מועד שאז אסור להוציא, והסיפא מדברת בארבעה עשר ואז מותר להוציא. **ורבא** פירש, שהברייתא כולה בחולו של מועד שאסור להוציא, ובסיפא אמרו שאם נעשית החצר כרפת ואין מקום לסלק לצדדים, מותר להוציא.

שנינו במתני' שמוליכים כלים ומביאים מבית האומן אף שאינם לצורך המועד, **והקשה רבא** מדתניא אין מביאים כלים מבית האומן, ואם חושש שיגנבו בבית האומן יכול לפנות לחצר אחרת אצל האומן, אבל לא יביאם לביתו כיון שהוא רחוק והוי טירחה. **ותירץ רב פפא**, שהמשנה מדברת בארבעה עשר, והברייתא בחולו של מועד שהוא חמור, ולכך אסור להביא לביתו.

אבל אין לתרץ שגם המשנה מדברת בחולו של מועד, ובאופן שאינו מאמין לאומן שלא ימכרם, ולכך התירו לו לקחת לביתו, והברייתא מדברת שמאמין לאומן, ולכך מפנה לחצר אחרת. וכן תניא מביאים כלים שצריכים למועד מבית האומן, כגון כד מבית הכדר, וכוס מבית הזגג, אבל כלים שאינם צריכים למועד אסור להביא, כגון צמר מבית הצבע. ואם אין לאומן מה לאכול, יכול ליתן לו שכרו ולהשאיר הכלי אצלו. ואם **אינו מאמין** לאומן וחושש שימכור, מותר להניח בבית הסמוך לאומן. ואם חושש שיגנבו משם, יכול להביא בצינעא לביתו[מו], שהרי המשנה התירה גם **להוליך** כלים לאומן [שלא שייך התירוץ שאינו מאמינו], והברייתא אסרה להביא וכל שכן שאסור להוליך.

מתני': ששה דברים היו נוהגים לעשות היהודים שדרו ביריחו, על שלשה מיחו בידם ועל שלשה לא מיחו בידם. אלו הדברים **שלא** מיחו בידם, **א.** מרכיבים דקלים כל היום של י"ד. **ב.** כורכים את שמע. **ג.** [קוצרים[מז]] גודשים התבואה לפני העומר. ואלו הדברים **שמיחו** בידם,

---

המקומות, ורבי מאיר שאל אותו שהכל תלוי במנהג]. תוס' (ד"ה מדקאמר). (מג) **ומ"מ** אינו יכול לשתול במקום יבש [ואם יקלט עד העומר, העומר מתיר, ואם לא יקלט הרי אינו נקלט לעולם], א. שבמקום יבש מאחרת ליקלט ויכולה ליקלט לאחר ג' ימים. ב. חיישינן, כשיראה שאינה נקלטת ישתול אותה במקום אחר לאחר העומר. תוס' (ד"ה כל). (מד) **ולא** תירץ שכוונת התנא לחדש שאפילו אלו שהם לצורך המועד יכול לגמור ולא להתחיל, משום שא"כ היה נפשט שאף לצורך המועד אסור להתחיל, אבל בדחיה של כלים קטנים יתכן שאם הם לצורך המועד יכול אפילו להתחיל. תוס' (ד"ה ומאי). (מה) **משמע** שלשאר אנשים אסור לתקן נעליים בחול המועד, ואינו נחשב דבר האבד שיקרעו יותר. תוס' (ד"ה עולי). (מו) **כיון** שאין יכול להניח בבית האומן ולא בבית הסמוך, התירו לו להביא לביתו ולא הצריכו להניח בבית שלישי. תוס' (ד"ה ואם). (מז) **רש"י** לא גרס קוצרים, משום שקצרו בהיתר גמור, כיון שמקום שאינו כשר להביא משם עומר מותר לקצור לפני העומר (מנחות עא.), ויריחו היא **בעמק**, ואין מנחות באים מעמק. רש"י (ד"ה וקוצרין).

ד. **מתירים** ליהנות מגידולים של עצים שהוקדשו [חרוב ושקמה שקוצצים אחת לשבע שנים והם חוזרים וגדלים, והקדישו העצים כשהם קצוצים, והתירו ליהנות ממה שגדל אח"כ]. **ה.** **אוכלים** הפירות שנשרו מדקל בשבת. **ו.** **נותנים** פאה לירק [ומיחו בהם כיון שירק פטור מפאה וחייב במעשר, והעניים שלקחו בתורת פאה לא היו מפרישים מעשר ונמצאו אוכלים טבל].

דף נו

גמ': **תנו רבנן, ששה דברים עשה חזקיה המלך, על שלשה הודו לו ועל שלשה לא הודו לו. שלשה שהודו לו, א.** גירר עצמות אביו על מטה של חבלים ולא קברו בכבוד בדרגש ומיטה נאה, מפני כפרה ומפני קידוש השם שיפחדו הרשעים מהעונש. **ב.** כיתת נחש הנחושת של משה, לפי שהיו טועים אחריו. **ג.** גנז ספר רפואות, לפי שהיו מתרפאים מיד ולא היו נכנעים בחוליים. **שלשה שלא הודו לו, ד.** קיצץ דלתות של היכל ושיגרן למלך אשור. **ה.** סתם מי גיחון העליון כדי שלא ישתה ממנו מלך אשור, והיה לו לבטוח בה' שיושיע אותו. **ו.** עיבר ניסן בניסן [לאחר שנכנס ניסן הפכו לאדר שני, ולא הודו לו דכתיב 'החודש הזה' זה ניסן ואין אחר ניסן].

שנינו במתני' שאנשי יריחו היו מרכיבים דקלים כל יום י"ד, **כיצד עושים את ההרכבה, לרב יהודה,** מביאים הדס לח ושיכר של עץ דפנא, וקמח שעורים שמונח בכלי ולא עבר עליו ארבעים יום משנטחן, ומרתיחים אותם ושמים משקה זה בתוך לב הדקל, וכל עץ שנמצא בד' אמות של הדקל ולא השקו אותו במשקה זה היה מתייבש. **לרב אחא בריה דרבא,** מניחים דקל זכר בתוך דקל נקיבה כדי שיוציא פירות [יש מפרשים ענף רך בתוך דקל זקן, ויש מפרשים דקל זכר שעושה פירות בתוך דקל נקיבה שאינה עושה פירות(מח)].

עוד שנינו שהיו כורכים את שמע. **ופירושו, א. לרב יהודה,** שאומרים 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד', ולא היו מאריכים באחד לקבל על עצמם מלכות שמים אלא מיד ממשיכים ל'ואהבת'(מט). **ב. לרבא,** היו מאריכים, אלא שהיו אומרים 'היום על לבבך' משמע שיש צווי **שהיום** יהיו על לבבך, ולא מחר.

ובברייתא שנינו, כיצד היו כורכים את שמע, **לרבי מאיר,** אומרים 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' ולא היו מאריכים באחד. **לרבי יהודה,** היו מאריכים, אלא שלא אמרו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד [ויש מפרשים שהיו אומרים **בקול רם**(נ)].

הטעם שאומרים ברוך שם בלחש, פירש **רבי שמעון בן לקיש,** דכתיב 'ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם את אשר יקרא אתכם באחרית הימים', ביקש יעקב אבינו לגלות לבניו קץ הימין [-זמן הגאולה, ונקרא קץ ימין לפי שבגלות השיב ימינו אחור ובגאולה יחזיר ימינו לפניו], ונסתלקה ממנו שכינה. אמר, נסתלקה השכינה לפי שיש פסול בבני, וכשם שהיה באברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואצל אבי יצחק שיצא ממנו עשו. אמרו לו בניו, שמע ישראל אבינו, ה' אלקינו ה' אחד, כשם שאין בלבך אלא ה' אחד, כך אין בלבנו אלא אחד. פתח יעקב אבינו ואמר, ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. וכיון שאמר יעקב ומשה רבינו לא אמרו, תקנו חכמים לאמרו בלחש. אמר **רבי יצחק בשם תלמידי רבי אמי,** משל לבת מלך שהריחה תבלין ערב לתבשיל, ורצתה לאוכלו, אם תבקש תתגנה, ואם לא תבקש תצטער, והיו עבדיה מביאים לה בחשאי.

אמר **רבי אבהו,** במקום שיש מינים תיקנו שיאמרו ברוך שם בקול רם, כדי שלא יאמרו שמוסיפים בחשאי דבר שאינו הגון. ובנהרדעא שאין מינים אומרים בחשאי.

תנו רבנן, **ששה דברים עשו אנשי יריחו, שלשה ברצון חכמים ושלשה שלא ברצון חכמים. אלו ברצון חכמים, א.** מרכיבים דקלים כל היום. **ב.** כורכים את שמע. **ג. קוצרים** לפני העומר [ומדאורייתא אין איסור בקצירה כיון שהוא עמק ואין מביאים משם עומר, ורבנן לא חששו שמא **יאכל** מהם, כיון שבדילים מחדש כל השנה(נא)]. אלו **שלא ברצון חכמים, ד. גודשים** לפני העומר [כיון שאין הפסד אם ימתין, גזרו רבנן שימתינו משום שחששו שבאמצע הגדיש יבוא לאכול(נב)]. **ה.** פורצים **פרצות בגנות ובפרדסים,** כדי שיבואו עניים בשני בצורת ויאכלו הפירות שנשרו בשבתות וימים טובים. **ו.** מתירים ליהנות מגידולי חרוב ושקמה של הקדש, דברי **רבי מאיר.** אמר לו **רבי יהודה,** הכל נעשה שלא ברצון חכמים, אלא **על שלשה מיחו בהם, ועל שלשה לא מיחו בהם. אלו שלא מיחו בהם, א.** מרכיבים דקלים כל היום. **ב.** כורכים את שמע. **ג. קוצרים וגודשים** לפני העומר. ואלו **שמיחו בהם, ד.** מתירים גדולי הקדש של חרוב ושל שקמה. **ה.** פורצים פרצות בגנות ופרדסים בשני בצורת, להאכיל פירות שנשרו לעניים בשבתות וימים טובים. **ו.** נותנים פיאה לירק.

שנינו בברייתא **שלרבי יהודה קוצרים** וגודשים שלא ברצון חכמים. והא דתנן אנשי יריחו **קוצרים** לפני העומר **ברצון** חכמים, וגודשים לפני העומר שלא ברצון חכמים, אבל לא מיחו בהם חכמים, **רבי יהודה** היא [שהרי שנה לא מיחו], וצריך למחוק מהברייתא קוצרים. וכן מוכח ממה שנקט בתחילה שיש שלשה דברים שנעשו שלא ברצון חכמים, ואם גורסים קוצרים נמצאו ארבעה דברים.

הגמ' מפרשת במה נחלקו בני יריחו וחכמים

א. גידולים של הקדש, בני יריחו התירו משום שאמרו אבותינו הקדישו קורות, והגידולים שגדלו אח"כ אינם קדושים, וסברו כמ"ד אין מעילה בגידולים, וחכמים חלקו עליהם, וסוברים שאף שאין בהם מעילה מ"מ יש בהם איסור הנאה.

ב. פירות שנשרו בשבת, לעולא בשם **רבי שמעון בן לקיש,** מדובר בתמרים שנשרו מהעץ בשבת(נג), ונפלו לתוך כפות תמרים שיש בראש הדקל, וכיון שהם בגובה העץ וצריך לעלות על הדקל לנוטלם, חששו חכמים שמא יתלוש מהמחוברים, ובני יריחו לא חששו. אבל התמרים שנמצאים במקום נמוך שבדקל, לכו"ע **מותר** ליטלם. **והקשה לו רבא,** שאף התמרים הנמוכים היו מחוברים בבין השמשות והם מוקצה מחמת איסור תלישה. ואף שהם ראויים לעורבים [שגדלים בביתו(נד)] שיכולים לאכלם במחובר, מ"מ אינו נעשה מוכן לאדם, וכמו ששנינו שאמר **רבי יהודה** שנבלה שנתנבלה בשבת אסורה לכלבים לפי שאינה מן המוכן, אף שבבין השמשות עמדה לאדם(נה), כיון שראוי לאדם אינו ראוי לכלב. וכמו כן הראוי לעורבים אינו ראוי לאדם. **ותירץ עולא,** שיש לחלק שדווקא מוכן לאדם אינו מוכן לכלבים, משום שדבר שראוי לאדם אינו מקצה אותו מדעתו לצורך כלבים, אבל דבר שמוכן לעורבים הוא מוכן לאדם, כיון שכל דבר שראוי לאדם דעתו עליו כבר מבין השמשות ולכך אינו מוקצה.

(מח) **רש"י** (ד"ה רב אחא). (מט) **יש** מפרשים שלא היו מפסיקים בין 'שמע ישראל' לה', ומשמע שמבקש מישראל שישמע ויענם. תוס' (ד"ה לא). (נ) **רש"י** (ד"ה רב יהודה). (נא) **רש"י** (ד"ה קוצרין). (נב) **רש"י** (ד"ה וגודשין). (נג) **רש"י** (ד"ה והא). וקשה לפירושו, כיצד התירו בני יריחו לעלות על העץ, הרי אין משתמשים במחובר. ויש מפרשים, שהפירות נתלשו **מערב יו"ט** והיו מונחים בדקל ונפלו משם ביו"ט ורוצה ללקטם מהארץ, וגזרו חכמים שלא ילקט מהארץ את הפירות שהיו מונחים בגובה, כיון שיש שם גם פירות מחוברים וחוששים שמא יעלה ויתלוש. ומה שהקשה רבא שהם מוקצה, היינו משום שהיו על האילן בבין השמשות, ואסור להשתמש באילן. ובירושלמי אמרו, שאם ודאי נשרו בערב יו"ט, לכו"ע מותר להשתמש, ואם נשרו ביו"ט לכו"ע אסור להשתמש, ומיירי שנשרו **בסתם** ולא נודע מתי נשרו, ונחלקו האם יש חשש שיעלה ויתלוש. ומה שהקשה רבא שהם מוקצה, היינו **ספק** מוקצה. תוס' (ד"ה מחלוקת). (נד) **רש"י** (ד"ה וכי). ואם אין לו עורבים ודאי שהוא מוקצה. ומה שאסרו פירות הנושרים ביו"ט גזירה שמא יעלה ויתלוש (ביצה ג.), ולא אמרו שאסור משום מוקצה כיון שאין לו עורבים, משום ששם מדובר בתרנגולת העומדת לאכילה שביצתה אסורה משום פירות הנושרים, ואם הטעם של פירות משום מוקצה, לא שייך לגזור בתרנגולת שאינה מוקצה, אבל לטעם שמא יעלה ויתלוש שייך לגזור גם בתרנגולת, שהכל גזירה אחת. תוס' (ד"ה מוכן). (נה) **אף** שהיתה חיה בערב שבת ולא מוכנה לאכילה, מכל מקום דייק מדתני אינה מהמוכן שהוא מיותר, שמשמע שגם אם היא מוכנה לאדם אינה מוכנה לכלבים. ויש מפרשים, שמוכן לאדם היינו שעומדת לאכילת אדם אף שבשבת זו אינה ראויה לאכילה, שמכל מקום היא עומדת לאכילה לאחר שיותר האיסור. תוס' (ד"ה דתנן).

לרבין בשם **רבי שמעון בן לקיש**, מדובר בתמרים שנמצאים במקום הנמוך, וחכמים סברו שהוא מוקצה משום שדבר שראוי לעורבים אינו נחשב ראוי לאדם, ובני יריחו סברו שכל דבר שראוי לאדם דעתו עליו. אבל התמרים שנמצאים במקום גבוה לכו"ע **אסור** ליטלם, גזירה שמא יעלה ויתלוש.

ג. נותנין פיאה לירק, טעמם של **חכמים** כמו ששנינו כלל אלו דברים **חייבים בפאה**(נו), א. **אוכל** [פרט לספיחי סטיס וקוצה, שקשים לאכילה]. ב. **נשמר** [פרט להפקר]. ג. **גידולו מן הארץ** [פרט לכמהין ופטריות]. ד. **לקיטתו כאחת** [פרט לתאנה, שאין גמר בישולה יחד]. ה. **מכניסו לקיום** [פרט **לירק**]. וטעמם של **בני יריחו פירש רב יהודה בשם רב**, שמדובר בעלים של הלפת שמכניסים אותם לקיום על ידי האמהות שלהם, וסברו בני יריחו שנחשב מכניסו לקיום וחייב במעשר, **וחכמים** סברו שאינו נחשב קיום ופטור.

תנו רבנן, בראשונה היו נותנים פאה ללפת ולכרוב. **רבי יוסי** אומר, אף לקפלוט. ובברייתא אחרת שנינו, שהיו נותנים פאה ללפת ולקפלוט, **רבי שמעון** אומר, אף לכרוב.

להו"א, נאמרו כאן שלש שיטות, ת"ק של **רבי יוסי** סובר שנותנים פאה ללפת וכרוב ולא לקפלוט, ות"ק של **רבי שמעון** סובר שנותנים פאה ללפת וקפלוט ולא לכרוב, **ורבי יוסי ורבי שמעון** סוברים שהכל חייב בפאה לפת כרוב וקפלוט.

למסקנא, נאמרו רק שתי שיטות, או לפת וכרוב, או לפת וקפלוט, **ורבי יוסי** שאמר אף לקפלוט התכוון ללפת וכשם שלפת חייב כך קפלוט, וכן **רבי שמעון** שאמר אף כרוב ללפת **וכרוב** [ללא קפלוט], ונמצא **שת"ק** של **רבי יוסי** שאמר לפת וכרוב היינו **רבי שמעון**, **ות"ק** של **רבי שמעון** שאמר לפת וקפלוט היינו **רבי יוסי**.

דף נז

תנו רבנן, בנו של בוהיין נתן פאה לירק, ובא אביו ומצא עניים עומדים על פתח הגינה וטעונים ירק. אמר להם, בני, השליכו את הירק ואני אתן לכם חולין מעושרים כפליים ממה שלקחתם בתורת פאה. וכדי שלא יחשבו שמתכוון לדחות אותם ובסוף לא יתן להם כלום, הוסיף ואמר, לא מפני שעיני צרה בכם, אלא מפני שאמרו חכמים אין נותנים פיאה לירק [משום שפאה פטורה ממעשר דכתיב 'ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך', אבל פאה שיש בה ללוי חלק עמך פטורה ממעשר, ונמצא שמפקיע מעשר מהלוים(נז)].

תנו רבנן, בראשונה היו מניחים עורות של קדשים שהקריבו במשך היום [והם שייכים לכהנים, דכתיב 'עור העולה אשר הקריב', ולמדים מעולה לכל העורות(נח)] בלשכת בית הפרוה, ובערב של כל יום היו מחלקים אותם לאנשי בית אב שעבדו באותו היום. והיו בעלי הזרועות שבכהנים נוטלים בזרוע. התקינו לחלק את העורות בסוף השבוע לכל אנשי המשמר יחד [בכל שבוע עבד משמר אחר בבית המקדש, והמשמר חלוק לששה בתי אבות לששה ימים] והם לא יניחו לבעלי הזרוע ליטול. ועדיין היו השרים שבכהנים נוטלים בזרוע, ועמדו בעלים [כל כהני המשמרות יחד], והקדישו את העורות לבדק הבית. אמרו, לא היו ימים מועטים, עד שחיפו את ההיכל כולו בטבלאות של זהב שהם ברוחב אמה על אמה כעובי דינר זהב. וברגלים היו מקפלים אותם ומניחים אותם על גבי מעלה בהר הבית, כדי שיהיו עולי רגלים רואים שמלאכתם נאה ואין בה דופי.

תנא, **אבא שאול** אומר, קורות של שקמה היו ביריחו, והיו בעלי זרועות נוטלים אותם בזרוע, עמדו בעלים והקדישום לשמים. עליהם [-על בעלי הזרוע] ועל הדומים להם, אמר **אבא שאול בן בטנית** משום **אבא יוסף בן חנין**, אוי לי מבית בייתוס אוי לי מאלתן [-מקלותיהם], אוי לי מבית חנין אוי לי מלחישתן [-יועצי רע], אוי לי מבית קתרוס אוי לי מקולמוסן [שהיו כותבים אגרות לרעה], אוי לי מבית ישמעאל בן פיאכי אוי לי מאגרופן. שכל אלו הם כהנים גדולים, ובניהם גזברים, וחתניהם אמרכלים [על פיהם נחתכים כל צרכי הקדש], והיו להם עבדים חמסנים וחובטים את העם במקלות.

תנו רבנן, **ארבע צווחות צווחה עזרה. ראשונה**, צאו מכאן בני עלי שטימאו היכל ה' [דכתיב 'אשר ישכבון את הנשים']. **שניה**, צא מכאן יששכר איש כפר ברקאי שמכבד את עצמו ומחלל קדשי שמים, שהיה כורך ידיו במשי **ועובד** [והוי חציצה שפוסלת בקדשים, דכתיב 'ולקח הכהן' שצריך שיקח בעצמו. ועוד, שהוא בזיון(נט)]. **שלישית**, שאו שערים ראשיכם ויכנס ישמעאל בן פיאכי(ס) תלמידו של פנחס, וישמש בכהונה גדולה. **רביעית**, שאו שערים ראשיכם ויכנס יוחנן בן נרבאי תלמידו של פנקאי, וימלא כריסו מקדשי שמים. אמרו עליו על יוחנן בן נרבאי שהיה מגדל בביתו הרבה כהנים, והיו אוכלים בכל יום שלש מאות עגלים, ושותים שלש מאות גרבי יין, ואוכלים ארבעים סאה גוזלות בקינוח סעודה. ועוד אמרו, כל ימיו של יוחנן בן נרבאי לא היה נותר במקדש.

וסופו של יששכר איש כפר ברקאי היה, שפעם אחת ישבו המלך והמלכה, ואמר המלך שגדי הוא טוב למאכל יותר מן הכבש, והמלכה אמרה שהכבש משובח יותר. ואמרו שהכהן גדול יכריע כיון שהוא מקריב קרבנות בכל יום והוא בקי בהם. שאלו ליששכר והראה בידו תנועת זלזול ואמר, אם הגדי משובח מדוע אינו קרב לתמיד. כעס המלך על שזלזל בכבודו וגזר שיחתכו את יד ימינו, הלך יששכר ושיחד את משרת המלך וחתך לו את יד שמאל. וכששמע המלך אמר שיחתכו לו גם את היד השניה. אמר **רב יוסף**, מבורך הקדוש ברוך הוא ששילם לו כגמולו בעולם הזה.

אמר **רב אשי**, יששכר איש כפר ברקאי לא שנה משנה, שהרי במשנה שנינו שכבש **אינו** משובח מגדי, דתנן **רבי שמעון** אומר, בכל מקום בתורה נאמר כבש קודם, ובחטאת כתיב קודם 'והביא את קרבנו שעירת עזים' ואח"כ 'ואם כבש יביא לחטאת', מלמד ששניהם שקולים כאחד. **רבינא** אמר, אפילו פסוק לא למד, כיון שמהפסוק משמע ששניהם שוים, שנאמר בשלמים 'אם כבש' 'אם עז' ולא הראה הכתוב רמז שזה מובחר מזה, משמע ששניהם שוים.

(נו) **מדאורייתא** חייב בפאה זית כרם ושדה שנאמרו בפסוק, ושאר הדברים חייבים מדרבנן. ואמרו חכמים כללים אלו שדווקא בהם רצו לחייב. ומשום שבדבר שאינו מכניסו לקיום לא רצו לתקן, כיון שאינו דבר חשוב. ובאין לקיטתו כאחת לא רצו לתקן, כיון שיש בהם ביטול עניים שצריכים ללקט בכמה זמנים וההפסד יותר מהרווח. ובכמיהין ופטריות לא תקנו, כיון שאין במינם חיוב, שאינם גדלים בקרקע. תוס' (ד"ה כלל). (נז) **ואין** לומר שמכל מקום הירקות פטורים ממעשר כיון שהפקירם והפקר פטור ממעשר, **א.** שהרי שיטת בית הלל שכל הפקר שאינו **לעשירים** ולעניים אינו הפקר. **ב.** אף לבית שמאי שהפקר לעניים הוא הפקר, כאן הוא הפקר **בטעות**. תוס' (ד"ה אלא). (נח) **רש"י** (ד"ה עורות). (נט) **רש"י** (ד"ה כריך). אבל לגבי לולב שלוקח בסודר אמרו (סוכה לז.) שאין זה חציצה, משום שמדובר שעושה מהסודר בית יד ללולב, והסודר מסייעו להחזיק. תוס' (ד"ה דכריך). (ס) **הוא** היה כשר, אבל אנשי ביתו היו בעלי זרוע כדאיתא לעיל. רש"י (ד"ה ישמעאל).

פרק חמישי - תמיד נשחט

דף נח

מתני': תמיד של בין הערבים נשחט בשמונה ומחצה, וקרב בתשעה ומחצה. **בערבי פסחים** [שצריך להקריב פסח אחרי התמיד], מקדימים ושוחטים בשבע ומחצה, וקרב בשמונה ומחצה, בין בחול ובין בשבת. חל ערב פסח **בערב שבת** [שצריך להספיק לצלות את הפסח מבעוד יום], נשחט בשש ומחצה, וקרב **בשבע** ומחצה, והפסח אחריו.

גמ': המקור שתמיד נשחט בשמונה ומחצה, א. לרבי יהושע בן לוי, מדכתיב 'את הכבש אחד תעשה בבוקר ואת הכבש השני תעשה **בין הערבים**' ולא כתב 'בערב', דורשים שיש לחלק את הערב שהוא שש שעות לבין שני הערביים, שתי שעות ומחצה קודם עשייתו, ושתי שעות ומחצה לאחר עשייתו, ושעה אחת לעשייתו. **והקשה רבא,** שאם זהו זמן הקרבתו מן התורה, איך מקדימים אותו בערב פסח. **ב. לרבא, מן התורה** משש שעות ומחצה כשר להקרבה, משום ש'בין הערבים' היינו משעה שהחמה נוטה למערב[א], אלא שבשאר ימות השנה יש קרבנות נדרים ונדבות שאי אפשר להקריבם לאחר תמיד של בין הערבים, שנאמר 'והקטיר עליה חלבי השלמים' השלם כל הקרבנות על תמיד של שחר, לכך תיקנו **חכמים** לאחר את הקרבת התמיד בשעתיים דהיינו בשמונה ומחצה[ב], ובערב פסח שמקריבים פסח אחר התמיד, מקדימים לשבע ומחצה, וכשחל בערב שבת שצריך לצלותו קודם שבת, מקדימים לשש ומחצה.

תנו רבנן, **לרבי ישמעאל** כסידורו [זמן שחיטת התמיד] בחול, כך סידורו בשבת. **לרבי עקיבא** כסידורו בערב פסח. **ביאור מחלוקתם, א. לאביי, רבי ישמעאל** סובר, שכזמן הקרבתו בערב הפסח בחול כך זמן הקרבתו כשחל בשבת, דהיינו **בשבע ומחצה,** לפי שסובר שמוספים קודמים לבזיכין, ומקריבים את המוספים בששׁ[ג] ובזיכין בשבע, ואח"כ תמיד בשבע ומחצה[ד]. **ורבי עקיבא** סובר, שכזמן הקרבתו בערב פסח שחל בערב שבת כך זמנו כשחל בשבת דהיינו **בשש ומחצה,** לפי שסובר שבזיכין קודמים למוספים, ולכן אפשר להקריב בזיכין בחמש ומוספים בשש, ותמיד בשש ומחצה[ה], **ומשנתנו** ששנינו שבין בחול בין בשבת זמנו בשבע ומחצה, היא כדעת **רבי ישמעאל. והקשה רבא, שרבי עקיבא** לא הזכיר שמדובר בערב פסח שחל בערב שבת[ו].

ב. לרבא, רבי ישמעאל סובר, שכזמן הקרבתו בשאר ימות השנה כך זמנו בשבת, דהיינו **בשמונה ומחצה,** שכיון שאסור לצלות את הפסח בשבת חוששים שאם יקדימו את שחיטתו יתחמם בשרו ויסריח[ז]. **ורבי עקיבא** סובר, שכזמן הקרבתו בערב פסח שחל בחול כך זמנו בשבת, דהיינו **בשבע ומחצה,** ואין חוששים שבשר הפסח יסריח. ואין להקדים את הקרבת התמיד לשש ומחצה כיון שסובר שמוספים קודמים לבזיכין, ומוספין בשש ובזיכין בשבע, ותמיד בשבע ומחצה, **ומשנתנו כרבי עקיבא. והקשה רבה בר עולא, שרבי ישמעאל** לא הזכיר שמדובר בערב פסח שחל בשבת.

ג. לרבה בר עולא, רבי ישמעאל סובר, שכזמן הקרבתו בחול כך זמנו **בשבתות של ימות השנה** דהיינו **בשמונה ומחצה,** שאף שנדרים ונדבות אינם קרבים בשבת, גוזרים אטו חול. **ורבי עקיבא** סובר, שכזמן הקרבתו בערב פסח שחל בחול כך זמנו בשבתות, דהיינו **בשבע ומחצה,** לפי שאין גוזרים אטו חול. ומכל מקום אין מקדימים לשש ומחצה משום שמוספים קודמים לבזיכין. **ומשנתנו לדברי הכל**[ח].

תניא, **חל ערב פסח בשבת, זמן הקרבת התמיד, לרבי ישמעאל** כמו שחל בשני בשבת[ט], **ולרבי עקיבא** כמו שחל בערב שבת. **לאביי,** נחלקו אם קרב בשבע ומחצה או בשש ומחצה, **ולרבא,** כשני בשבת היינו כשני של שאר ימות השנה, דהיינו בשמונה ומחצה[י].

עוד תניא, **חל ערב פסח בשבת, זמן הקרבת התמיד, לרבי ישמעאל** כזמנו בכל השנה כולה, **ולרבי עקיבא** כזמנו בערב פסח דעלמא. **לרבא,** נחלקו אם זמנו בשמונה ומחצה או בשבע ומחצה. **לאביי,** יש לגרוס **לרבי ישמעאל** כזמנו בכל השנים, דהיינו כסדר ערבי פסחים בכל השנים. **ולרבי עקיבא** כזמן הקרבתו בערב פסח שחל בערב שבת.

תנו רבנן, **המקור שאסור להקטיר במערכה קודם לתמיד של שחר,** ממה שנכתב 'וערך עליה העולה' מיד לאחר סידור המערכה. **ופירש רבא,** שמשמעות הכתוב 'העולה' משמע שמדובר על העולה החשובה שכתובה ראשונה בפרשת קרבנות ציבור[יא]. **והמקור שאסור להקריב לאחר תמיד של בין הערבים,** שנאמר 'והקטיר עליה חלבי השלמים', **לאביי** 'עליה' היינו על תמיד של שחר קרב ולא על של בין הערביים. **והקשה רבא,** יתכן ששלמים אינם קרבים אבל עולות קרבים. **לרבא** דורשים מ'השלמים' אחר תמיד של שחר השלם כל הקרבנות כולם.

דף נט

תניא, **תמיד של בין הערבים קודם לפסח,** שבתמיד נאמר רק 'בין הערבים' ואילו בפסח נאמר גם 'בערב'[יב]. **בברייתא אחת שנינו,** שפסח קודם לקטורת, וקטורת קודמת לנרות, אף שלא נאמר בהם 'בערב'[יג], מיעט הכתוב לענין נרות 'יערוך **אותו** אהרן ובניו **מערב עד בוקר**', אין עבודה אחרת כשרה מהערב עד הבוקר [שאין עבודה אחרת אחריה], וקטורת הוקשה לנרות, וכיון שהכתוב נאמר בהדלקת הנרות, מסתבר שהיא המאוחרת. [עוד למדים מהכתוב 'מערב עד בוקר', תן למנורה מדת שמן הראויה כדי שתדלק מערב עד בוקר], **ובברייתא אחרת שנינו,** שקטורת קודמת לנרות ונרות קודמים לפסח, כיון שרק בפסח נאמר גם 'בערב', ומ'אותו' למדים

(א) **רש"י** (ד"ה אלא). **ותוס'** (ד"ה מוקמינן) **כתבו,** שזמנו מתחילת שבע, אלא שאין נוטיית הצל ניכרת בבית המקדש ולא יוכלו לכוון לשש לכן הקריבו בשש ומחצה. וראה בגליון הש"ס שתמה מרש"י להלן שנקט כפירוש התוס'. (ב) **לכתחילה** היה צריך להקדים לתחילת זמן ההקרבה משום זריזים מקדימים למצוות. רש"י (ד"ה עליה). ולא רצו לאחרה יותר משעתים, שאין לעשותה בצמצום סמוך לחשיכה, ורבא בסמוך שאמר שבערב פסח שחל בשבת קרב הפסח בעשרה ומחצה, היינו מדוחק שחוששים שיסריח הבשר. תוס' (ד"ה תמיד). (ג) **שזהו** זמן הקרבתם, לפי שנאמר בהם 'דבר יום ביומו' ולא בוקר, בוקר משמעו הקדמה, ויום משמעו איחור. רש"י (ד"ה ר' ישמעאל). (ד) **ומה** שאינו קרב בתחילת שמונה, א. יתכן שחלוקת הלחם אינה כלה עד סוף שבע [ותוס' (ד"ה וקעבדינן) דחו, שהרי לר"ע בזיכים בחמש ומוספים בשש, הרי שחלוקת הלחם אינה נמשכת יותר משעה]. ב. לא רצו לשנות ולתת זמן חדש בשבת, אלא או בשש ומחצה כדינו או בשבע ומחצה כשאר ערבי פסחים. רש"י (ד"ה ועבדינן). (ה) **ומחלוקתם** דווקא בשבת של ערב פסח שאין מקריבים בו נדרים ונדבות, ועדיף להקדימו משום קרבנות הפסח המרובים, אבל בשאר שבתות השנה גזרו שלא להקדימו אטו חול. רש"י (ד"ה במאי) ותוס' (ד"ה רבי). (ו) **אף** שגם לפי ביאורו בסמוך יש להקשות שלא הוזכר בברייתא שמדובר בערב פסח שחל בשבת כקושיית רבה בר עולא, רבא סבר שכיון שרבי ישמעאל נחלק על התנא במשנה ששנה שערב פסח שוה בין שחל בחול בין שחל בשבת, לא הוצרך להזכיר שמדובר על ערב פסח. תוס' (ד"ה מידי). (ז) **רש"י** (ד"ה בחול). **ותוס'** (ד"ה חיישינן) פירשו, שכיון שאין הדחת קרביו דוחה שבת חוששים שיסריח. (ח) **ובין** בחול ובין בשבת נשנה על ערב פסח, ומכל מקום מהברייתות שהובאו בסמוך מבואר שרבי ישמעאל ורבי עקיבא נחלקו על ערב פסח שחל בשבת. תוס' (ד"ה דברי). (ט) **נקט** אחד מימות החול. ויש שפירשו שנקט את היום הראשון שיכול לחול בחול, שהרי לא בד"ו פסח. ואינו נראה, שהרי הברייתא עוסקת בזמן בית המקדש שהיו מקדשים על פי הראייה. רש"י (ד"ה בשני). ויש לדחות, שאף שהיו מקדשים על פי ראייה מכל מקום היו נזהרים שלא יגיעו לידי זה על ידי שאיימו על העדים. ומכל מקום אין נראה פירוש זה, שהרי רבא העמיד דבריו על שני של שאר השנה, ועל כרחך שלא נקט יום שני בדווקא. תוס' (ד"ה כאילו). (י) **ולרבה** בר עולא אפשר לפרש או כדברי רבא, או שרבי עקיבא חולק על הרישא שמשמע שתמיד כל השנה קרב כהלכתו אפילו בשבת, וסובר שבשבת קרב כמו בערב פסח. תוס' (ד"ה אלא). (יא) **ומה** שדרשו דין זה בזבחים (פט.) מדכתיב 'מלבד עולת הבוקר אשר לעולת התמיד', **א.** היינו לענין שתמיד קודם למוספים, וכאן הוא לענין שתמיד קודם לנדרים ונדבות, והוצרך הכתוב להשמיענו בשניהם, משום שיתכן שמוספים חמורים שהם קרבן ציבור, ויתכן שנדרים ונדבות חמורים שרגילים ומצויים יותר. **ב.** כאן השמיענו רק לענין שאסור להקטיר קודם תמיד, ואילו שם השמיענו שאסור לשחוט ולעשות שאר עבודות דם קודם התמיד. אמנם קשה, למה צריך קרא ללמד שתמיד קודם למוספים, הרי בתמיד נאמר 'בוקר' ובמוספים 'ביום' שמשמע בעיצומו של יום כדלעיל, וצ"ע. ויתכן שאם שחט מוספים קודם התמיד אינו פוסל את הקרבן, ומה שאמרו בתוספתא שקדשים שהקריבם קודם תמיד של שחר פסולים, היינו מדרבנן. תוס' (ד"ה העולה). (יב) **אף** שיש להקדים תמיד משום שהוא תדיר, הו"א שיש להקדים את הפסח משום עשה דהשלמה. תוס' (ד"ה יאוחר). (יג) **אף** שנאמר בנרות 'מערב ועד בוקר', כתוב זה נצרך ליתן לה מדתה. תוס' (ד"ה קטרת).

שקודם מקטיר קטורת ואח"כ מדליק נרות, ואין אומרים שכיון שנאמר 'ובהעלות אהרן את הנרות בין הערבים יקטירנה', משמע שמדליק תחילה ואח"כ קטורת, אלא כוונת הכתוב 'בין הערבים יקטירנה' שבשעה שמדליק נרות כבר תהא הקטורת מוקטרת.

אוצר התלמוד תנו רבנן, **קטורת בבוקר קודמת לתמיד של שחר**, לפי שבקטורת כתוב שתי פעמים 'בבוקר', ואילו בתמיד כתוב רק פעם אחת. **ודברים אלו קרבים אחר תמיד של בין הערבים**, לת"ק קטורת ונרות[יד] ופסח.

ונחלקו התנאים בדין מחוסר כיפורים האם מקריבים את חטאתו לאחר הקרבת התמיד, לת"ק דווקא מחוסר כיפורים בערב פסח [שלא הביא כפרתו קודם התמיד, ואם לא יביאו לא יוכל לאכול פסח], וטובל אחר שהביא כפרתו[טו] ואוכל את פסחו, לפי שעשה של פסח שיש בו כרת דוחה עשה של השלמה [שנאמר לאחר הקרבת התמיד] שאין בו כרת[טז]. **ולרבי ישמעאל בן רבי יוחנן בן ברוקא**, אף מחוסר כיפורים בשאר ימות השנה [שהביא שלמי נדבה קודם התמיד, ולא הביא כפרתו, ואם לא יביא כפרתו לא יאכל את שלמיו], וטובל ואוכל בקדשים בערב. ואף שעשה של אכילת קדשים הוא עשה שאין בו כרת, **א. לרבינא בשם רב חסדא**, מדובר במחוסר כיפורים עני, שמביא חטאת העוף שרק דמה ניתן על המזבח ואין בה הקטרה [ועשה של השלמה נאמר רק לענין הקטרה], ובאופן שכבר הקריב אשמו ועולתו [ואין לומר שהקרבת העולה אינה מעכבת את הכפרה, שהרי **רבי ישמעאל בן רבי יוחנן בן ברוקא** אמר שעולה מעכבת]. ואף שבברייתא דרשו שכל החטאות קודמות לעולות הבאות עמהן[יז], [דכתיב 'והקריב את אשר לחטאת **ראשונה**' אף שנאמר 'ואת **השני** יעשה עולה כמשפט'], לענין עולת מצורע נאמר '**והעלה** הכהן את העולה' שאף שהעלה אותה קודם הקרבת החטאת כשרה[יח] [כן פירש רבא]. **ב. לרב פפא**, מדובר בחטאת בהמה, ומותר להקריב חטאתו עולתו ואשמו, אלא שאין מקטירים את האימורים למזבח אלא מלינם בראשו של מזבח [ואין לינה פוסלת בראש המזבח]. ואף ששנינו שאין הכהנים רשאים לאכול חזה ושוק קודם הקטרת האימורים [דכתיב 'והקטיר הכהן את החלב המזבחה' ואח"כ 'והיה החזה לאהרן ולבניו'], וכל זמן שהכהנים אינם אוכלים את הבשר הבעלים אינם מתכפרים [דכתיב 'ואכלו אותם אשר כופר בהם' מלמד שכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים[יט]], כיון שא"א להקטיר משום עשה דהשלמה, הרי זה כמו שנטמאו[כ] או אבדו האימורים, שאז הכהנים מותרים באכילה ובעלים מתכפרים, שנאמר 'והיה החזה לאהרן ולבניו' מכל מקום. ואין לחוש שמא הכהנים יסברו שאימורים אלו מקרבן שנשחט ונזרק דמו קודם הקרבת התמיד ויקטירום, לפי שכהנים זריזים הם, והמעלה קרבנות אלו למזבח יודיע לחבריו שיזהרו בהם.

כתיב 'והקטיר עליה חלבי השלמים, עליה [על תמיד של שחר] השלם כל הקרבנות כולם' שאין להקטיר דבר לאחר תמיד של בין הערבים. ומאידך כתיב 'לא ילין חלב חגי עד בוקר', שמשמע שכל הלילה מותר להקטיר, ופירש **רב כהנא**, שקרבנות שנזרק דמן קודם התמיד שלא הספיקו להקריבם מותר להקריבם, שכיון שכבר נראו להקרבה, נקרא שהושלם על תמיד של שחר.

כתיב 'לא ילין לבוקר זבח חג הפסח', שמשמע שאפשר להקטיר כל הלילה של ליל ט"ו אף שקרבן הפסח הוא קרבן חול, ומאידך כתיב 'עולת שבת בשבתו' ולא עולת חול בשבת ויו"ט[כא]. **ותירץ רבי אבהו לרב ספרא**, שמדובר בארבעה עשר שחל בשבת[כב], וחלבי שבת קרבים ביו"ט[כג], ואף שמשמעות הכתוב שמדובר בכל פסח, על כרחך יש לדחוק את הפסוק באופן זה.

מתני': הפסח ששחטו שלא לשמו [לשם שלמים], או ששחטו לשמו וקיבל או הלך או זרק שלא לשמו, וכן אם שחטו לשמו ושלא לשמו דהיינו לשם פסח ושלמים, או שלא לשמו ולשמו דהיינו לשם שלמים ולשם פסח פסול.

גמ': במה ששנינו במתני' שלשמו ושלא לשמו פסול, **הסתפק רב פפא** האם מדובר גם כשחישב בעבודה אחת, ומשנתנו כדעת **רבי יוסי** (תמורה כה.) שאף בגמר דבריו אדם נתפס [אבל לרבי **מאיר** שסובר שתפוס לשון ראשון כשר], או שמדובר כשחישב בשתי עבודות [כגון ששחט לשמו וקיבל שלא לשמו] ומשנתנו גם **כרבי מאיר**[כד] שהוא מודה בשתי עבודות שפסול[כה] [אמנם בשלא לשמו ולשמו, לדברי הכל אף אם חישב בעבודה אחת פסול, שאף לרבי יוסי שהולכים גם אחר סוף דבריו, מכל מקום הולכים גם אחר תחילת דבריו].

דף ס

הגמרא מביאה ראיות שמדובר גם כשחישב בעבודה אחת

א. שנינו במתני' הפסח ששחט שלא לשמו וקיבל והלך וזרק שלא לשמו, ועל כרחך פירוש המשנה הוא שנעשתה השחיטה שלא לשמו או שאר עבודות שלא לשמו [שהרי אם שחט שלא לשמו, נפסל אף אם שאר העבודות נעשו לשמו], וא"כ כששנה התנא לשמו ושלא לשמו היינו בעבודה אחת [שכן שתי עבודות כבר שנה ברישא][כו]. **ודחינן**, שיתכן שגם בסיפא מדובר בעבודה אחת, וברישא שנה שחשב בשחיטה לשחוט שלא לשמו, ובסיפא שנה שחשב בשחיטה לזרוק שלא לשמו, ובא להשמיענו שמחשבים מעבודה לעבודה[כז].

(יד) **ר"י** לא גרס נרות, שלא מנו אלא דברים המוקטרים שבהם הקפיד הכתוב, וכמו שלא מנו שמקדימים לתמיד של שחר דישון מזבח הפנימי ושני גזרי עצים והטבת הנרות. תוס' (ד"ה אין). (טו) **אף** שטבל בשביעי, הצריכו חכמים טבילה נוספת לאחר שהביא כפרתו. רש"י (ד"ה שטובל). (טז) **אף** שבשעה שנעקר העשה של השלמה עדיין אינו מקיים עשה של אכילת פסח שהוא בלילה, יש לומר, **א.** מדובר שכבר שחטו את הפסח קודם שדחו עשה דהשלמה [שכן שוחטים וזורקים על טבול יום ומחוסר כיפורים], שהוא פטור מפסח שני אף אם לא יאכל בסוף, ולכן כשמקריב כפרתו נחשב שבשעה זו מקיים עשה דפסח, כיון שבלא הקרבת קרבנותיו אינו ראוי לאכילה והפסח פסול. ב. דווקא בלאו שהוא חמור מעשה צריך שהעשה ידחהו בשעת עקירת הלאו, אבל עשה חמור דוחה עשה קל אף שאינו בשעת קיום העשה. תוס' (ד"ה אתי). (יז) **ומעכב** אפילו בדיעבד. וראיה לדבר, ממה שלא תירצו שמדובר באופן שכבר הקריבו. ואף שבת"כ מבואר לענין יולדת שאף אם הקריבה עולתה היא יכולה להקריב את חטאתה ממין עולתה, הרי שאינו מעכב בדיעבד, במצורע שנאמר בו 'תהיה' הו"א שהוא לעיכובא, וע"ז תירצו, שדורשים מדכתיב 'והעלה' שאינו לעיכובא. תוס' (ד"ה זה). (יח) **ודווקא** בדיעבד, שכן לכתחילה כתוב 'ואחר ישחט את העולה'. תוס' (ד"ה דכתיב). (יט) **ואין** צריך שיאכלו ממש, שהרי מבואר ביבמות (צ.) שאף באופן שהבשר אינו ניתר באכילה הבעלים מתכפרים, אלא כל שראוי לאכילה מדאורייתא מתכפרים, אבל כשאינו ראוי לאכילה אינם מתכפרים. ומה שזורק את הדם כשנטמא הבשר, היינו משום שכבר אין הבשר ראוי לאכילה, אבל בשעה שהוא ראוי לאכילה אין הבעלים מתכפרים עד שיוכלו הכהנים לאכול. תוס' (ד"ה יכול), ע"פ חזו"א (או"ח סי' קכד). (כ) **אף** למ"ד שהציץ מרצה על הדם והחלב שנטמאו, וא"כ הכהנים אוכלים את הבשר כדין כל אימורים שהוקטרו, כיון שמדרבנן אינו מרצה נחשב כאילו אבדו האימורים. תוס' (ד"ה עשאום). (כא) **אף** שבכתוב זה מוזכר רק שבת ולא יו"ט שהוא קל משבת, תנא זה סובר כרבי עקיבא שלמדים מהכתוב שחלבי שבת קרבים ביו"ט, ומשמע שדווקא חלבי שבת ולא חלבי חול. תוס' (ד"ה ולא). (כב) **בירושלמי** דייקו כן מהכתוב 'ולא ילין חלב חגי', וכתבו שאי אפשר לפרש שמדובר בי"ד שחל בשבת, שכן 'חגי' היינו חגיגה הבאה עם הפסח והיא אינה קריבה בשבת [קשה שבפסוק זה 'חגי' הכוונה לחגיגת ט"ו], ופירשו שאין כוונת הכתוב שיכול להקטירו כל הלילה, אלא שישמרהו שלא יבוא לידי בל תלין והיינו שיקריבהו מבעוד יום. וכן יש לפרש לדעת בן תימא (להלן ע.) שפירש את הכתוב 'ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח' שהכוונה גם לחגיגה, או שיסבור שחלבי חול קרבים ביו"ט. תוס' (ד"ה בארבעה). (כג) **אף** שפסוק זה נאמר לענין נותר של בשר, משמע לגמ' שהפסוק נאמר בין על הבשר ממה שלא כתוב 'לא ילין **חלב**', ובין על אימורים ממה שלא נכתב סמוך למצוות אכילת הפסח. וקשה למה הוצרך רבי עקיבא (שבת קיד.) ללמוד שחלבי שבת קרבים ביו"ט מ'עולת שבת בשבתו', ולא למד מ'לא ילין' שמקריב ביו"ט את הפסח שקרב בשבת. תוס' (ד"ה ולא). (כד) **ומה** ששנינו בסיפא (להלן סא.) שאם שחט לטמאים וטהורים כשר, ואין אומרים תפוס לשון ראשון אף שמדובר בעבודה אחת שהרי אין מחשבת טמאים אלא בשחיטה, מדובר שהטמאים והטהורים לפניו ואמר הריני שוחט לאלו, שאין כאן אלא אמירה אחת. תוס' (ד"ה אבל). (כה) **שכל** אחת מהעבודות פוסלת בפני עצמה. רש"י (ד"ה או דילמא). וספק זה הוא לדעת רבא שסובר שרבי מאיר ורבי יוסי נחלקו אם תפוס לשון ראשון, וכן לשיטתו שסובר (להלן סג.) שלרבי מאיר אף בחושב שתי מחשבות בשעת שחיטה תפוס לשון ראשון, אבל יש מ"ד שסובר (שם) שאף לרבי מאיר אם חשב שתי מחשבות בשחיטה שתיהן חלות, לפי שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף ובכל חלק מהשחיטה חלה מחשבה בפני עצמה. תוס' (ד"ה דאי). (כו) **אין** לדחות שמדובר בעבודה אחת, והוצרך לשנות את הסיפא לפי שברישא שחט סתמא ויש לומר שכשזרק שלא לשמו הוכיח סופו על תחילתו, משא"כ בסיפא מדובר שאמר מפורש ששוחט לשמו, והו"א שהשלא לשמו אינו עוקרו מלשמו, משום שמסתבר שבשתי עבודות לא מועיל מפרש יותר מסתם. תוס' (ד"ה אי). (כז) **והוא** פשיטות לספקו של רב פפא (זבחים י.) אם מחשבים מעבודה לעבודה. רש"י (ד"ה והיינו). ורשב"א פירש, שכוונת הגמ' שממילא נשאר ספקו של רב פפא בסוגיין אם מדובר בעבודה אחת או בשתי עבודות, והיינו כששוחט לשמו על מנת לזרוק שלא לשמו. תוס' (ד"ה והיינו).

ב. שנינו במתני' שאם שחטו שלא לשמו ולשמו פסול, ועל כרחך מדובר בעבודה אחת, שהרי בשתי עבודות אין צריך להשמיענו, שאם לשמו ושלא לשמו פסול, כל שכן שלא לשמו ולשמו[כח], וא"כ גם הרישא מדברת בעבודה אחת. **ודחינן,** שיתכן שמדובר בשתי עבודות, ואגב שנקט התנא לשמו ושלא לשמו, נקט גם שלא לשמו ולשמו.

ג. שנינו בסיפא (להלן סא.), שחטו שלא לאוכליו [-לחולה ולזקן שאין יכולים לאכול כזית[כט]] ושלא למנויו לערלים ולטמאים פסול, לפי שאינם ראויים לאכול את הפסח, ושם מדובר בעבודה אחת [שהרי פסול בשתי עבודות לא שייך אלא בשתי מחשבות], וא"כ נוכיח שגם ברישא מדובר בעבודה אחת. **ודחינן,** שיתכן שאף שהסיפא מדברת בעבודה אחת, ברישא שמדברת בשתי מחשבות נפסל רק בשתי עבודות.

ד. שנינו להלן (שם), שאם שחטו לאוכליו ושלא לאוכליו כשר, ובודאי מדובר אף בעבודה אחת, שאם מדובר בשתי עבודות והיינו שחשב בשחיטה לזרוק את הדם שלא לאוכליו[ל], וכשר משום שאין מחשבת שלא לאוכליו פוסלת בזריקה[לא], נלמד מזה שאם חישב לשחוט לאוכליו ושלא לאוכליו פסול, והרי קיי"ל שאם חלק מהחבורה אינם ראויים לאכילה אינו פוסל, וא"כ נוכיח שגם ברישא מדובר בעבודה אחת. **ודחינן,** שיתכן שבסיפא שמחשבת אוכלים במקצת אינה פוסלת, מדובר אף בעבודה אחת, ואילו ברישא שמחשבת שלא לשמו במקצת פוסלת מדובר רק בשתי עבודות.

איבעיא להו, פסח ששחטו בשאר השנה לשמו ושלא לשמו, האם מחשבת שלא לשמו מוציאה מידי לשמו וכשר [שהרי פסח ששחטו בשאר השנה לשם פסח פסול][לב], או שאינה מוציאה מידי לשמו ופסול. **רב דימי** אמר, שכשם שלשמו שכשר בזמנו אינו מוציא מידי שלא לשמו, אף שלא לשמו שכשר שלא בזמנו אינו מוציא מידי לשמו **ופסול. ודחה רבי ירמיה,** שיתכן שדווקא שלא לשמו בזמנו אי אפשר להפקיע, כיון שהוא פסול חמור שנוהג בכל הזבחים, אבל פסול לשמו שלא בזמנו שהוא קל שאינו נוהג בכל הזבחים, מועילה מחשבת שלא לשמו להפקיעו. **לרבא,** הקרבן **כשר,** שלא גרע מכל שלא לשמו בשאר השנה שמפקיע את הפסח מסתמו לשמו[לג]. ואין לחלק בין אמר בפירוש לסתמו, כמו שמצינו לענין לאוכליו ושלא לאוכליו שכשר, ואילו אם שחטו רק שלא לאוכליו פסול אף שסתמו לאוכליו [כן דחה רב אדא בר אהבה], משום שפסח אין סתמו לאוכליו, שיתכן שהמנויים ימשכו ידיהם ויבואו אחרים[לד], שהרי יכולים למשוך ידיהם עד השחיטה.

דף סא

פסח ששחטו בשאר ימות השנה בשינוי בעלים [שהיה של ראובן ושחטו לשם שמעון], **לרב פפא** כשר, שכמו ששינוי קודש [-שלא לשמו] שפוסל בזמנו כשר לאחר זמנו, אף שינוי בעלים שפוסל בזמנו כשר לאחר זמנו. **לרבא** פסול, משום שהוא כפסח הנשחט בזמנו שלא לשם בעליו[לה]. ואינו דומה לשינוי קודש, **א.** ששינוי קודש פסולו בגופו, אבל שינוי בעלים אינו פסול בגוף הקרבן אלא בבעלים. **ודחינן,** שאף שינוי קודש אינו פסול בגופו אלא מחשבה בעלמא. **ב.** שינוי קודש פסול בכל הארבע עבודות[לו], אבל שינוי בעלים פסול רק בזריקה שהכפרה תלויה בה[לז]. **ג.** אם בעל הקרבן מת יורשו פוסל במחשבת שינוי קודש ואינו פוסל בשינוי בעלים[לח]. אמנם חומרא זו אינה לדעת **רב פנחס בן רב אמי** שסובר שאף שינוי בעלים פוסל לאחר מיתה. **ד.** שינוי קודש פוסל גם בקרבנות ציבור, ושינוי בעלים אינו פוסל[לט].

(כח) **אבל** אם מדובר בעבודה אחת, הוצרך להשמיענו שבכל דבריו אדם נתפס, ושלא כדעת בן ננס (ב"ב קה.) שסובר שתפוס לשון אחרון לגמרי ומבטל את הראשון ונמצא ששחט לשמו. רש"י (ד"ה אלא לאו). ור"י פירש, שאם מדובר בעבודה אחת, שפיר יש לומר שנקט שלא לשמו ולשלא לשמו, אבל אם מדובר בשתי עבודות אינו נחשב לאגב, שכן ברישא הפסול הוא בזריקה ובסיפא בשחיטה. תוס' (ד"ה שלא). (כט) **ומדובר** שאין מנויין עליו אחרים. רש"י (ד"ה שלא לאוכליו). וקשה, שא"כ אפילו אם שחט סתמא פסול כיון שאין לו אוכלים. ונראה, שמדובר שיש עליו מנויים אחרים. תוס' (ד"ה שחטו). (ל) **רש"י** (ד"ה היכי דמי). וסוגיין סוברת כרבה (להלן סא:) ששחטו למולים על מנת שיזרק לערלים כשר, אבל לרב חסדא שפסול, לא יתכן לפרש שמדובר בשתי עבודות, ולמסקנא (שם) משמע שאף לרבה פסול. תוס' (ד"ה אילימא). וראה מהרש"א שביאר למה לא פירשו שמדובר בשתי עבודות ממש ששחט לאוכליו וזרק שלא לאוכליו, שאז גם רב חסדא מודה שכשר. (לא) **משום** שהפסוק שלמדים ממנו שצריך להקריב את הפסח לשם מי שראוי לאוכלו 'איש לפי אכלו תכסו על השה' נאמר לגבי שחיטה, שכן 'תכוסו' פירושו תשחטו. רש"י (ד"ה וטעמא). (לב) **ואפילו** לרבי מאיר שסובר תפוס לשון ראשון יתכן שבאופן זה כשר, כיון שפסול של לשמו קל שאינו נוהג בכל הזבחים ומועיל בו עקירה. תוס' (ד"ה פסח). (לג) **אף** שמצינו לרבי מאיר שלשמו ושלא לשמו כשר ואינו מפקיעו מלשמו, ואילו שלא לשמו פסול אף שסתמו לשמו, היינו משום שבאמר לשמו הוא חמור כיון שהוא נוהג בכל הזבחים, אבל פסח שלא בזמנו שפסול לשמו הוא קל שאינו נוהג בכל הזבחים, אין לחלק בין אמר לסתמו, ולכן לא הקשה רק מלאוכליו ושלא לאוכליו שהוא פסול רק בפסח. תוס' (ד"ה הכא). (לד) **ואין** לדחות שסתמו עומד לאוכלים בין אלו או אחרים, ואין סתמו לחולה או זקן, שבאופן ששוחט לאוכליו ושלא לאוכליו אינו כשר אלא לאותם ששחט וחישב עליהם, ולכן שלא לאוכליו מוציא מידי סתמו שהוא לאוכליו שנמנו עליהם. תוס' (ד"ה סתמו). ורש"י (ד"ה דתנן) פירש, שאין סתמו עומד לאוכלים, כיון שיכול להימשך ולהמנות עליו חולה וזקן שאינם ראויים לאכילה כלל. (לה) **היינו** שיש לפסלו גם לולי הפירכות דלהלן, משום שהוא נעשה כפסח בזמנו שמתו בעליו שצריך עקירה וכששחטו סתם פסול אף שהוא כמפרש שלא לשם בעליו שהרי מתו, וכמו"כ שלא בזמנו שינוי בעלים אינו נחשב עקירה. תוס' (ד"ה נעשה). אמנם ברש"י (ד"ה כמי) משמע שפסולו משום שינוי בעלים. (לו) **שחיטה** מדכתיב 'זבח פסח' שתהא זביחתו לשם פסח, ושאר עבודות מ'ועשית פסח' שיהיו כל עשיותיו לשם פסח. רש"י (ד"ה וישנו). (לז) **שעיקר** הקרבן עומד לכפרה ולא לאכילה. ומה שאמרו בזבחים שאף בשאר עבודות נפסל בשינוי בעלים, היינו כשעושה שאר עבודות על מנת לזרוק לשם אחר. אמנם קרבן פסח אף אם שחט לשם אחר פסול, כיון שעיקרו עומד לאכילה. רש"י (ד"ה אבל). יש שפירשו שכוונת הגמרא ששינוי בעלים אינו פוסל אלא בשחיטה בלבד, שכן אין מחשבת אוכלים בזריקה. ואינו נראה, לפי שרק במחשבת שלא לאוכליו שהיא מחשבה על המנויים על הפסח שאינם יכולים לאכול ממנו כזית, גילה הכתוב שאינו פוסל אלא בשחיטה בלבד, אבל שלא למנוייו דהיינו שינוי בעלים נאמר בעיקרו על זריקה שהוא פסול בכפרה, ובודאי שגם בפסח פוסל גם בזריקה. רש"י (ד"ה כמי). (לח) **משום** שאין שם בעליו עליו לאחר שמת. רש"י (ד"ה ואינו לאחר). ותוס' (ד"ה וישנו) פירשו, משום שטעם פסול שינוי בעלים דכתיב 'לכפר עליו' ולא על חברו, אבל מת אינו בר כפרה גמורה אלא שהתחייב להביאו. וסוגיין כרב אסי בשם רב (קידושין יג:) שסובר שיעבודא דאורייתא, אבל לרב יהודה בשם שמואל שסובר שיעבודא לאו דאורייתא, גם אם היה שינוי קודש היורש אינו חייב להפריש אחר, ומכל מקום יתכן נפקא מינה בין שינוי קודש לשינוי בעלים, א. אם הבעלים הפרישו שתי עולות לאחריות שאם תפסל אחת יביא השניה, שאז אם היה שינוי קודש לאחר מיתה צריך להביא את השניה. ב. שינוי קודש אסור לשנות לאחר מיתה, אבל שינוי בעלים מותר. (לט) **שהרי** אם יחשוב לשם נכרי אינו פוסל, לפי שאין פוסל אלא אם שינה למי שמחויב כפרה כמותו, דכתיב 'לכפר עליו' ולא על חברו, ואם יחשוב לשם ישראל, הרי כל ישראל הם חלק מבעלי הקרבן. רש"י (ד"ה ואינו בציבור).

אוצר החכמה

דף סא

אוצר החכמה

מתני': שחטו שלא לאוכליו [-חולה או זקן], ושלא למנוייו [-שנמנו עליו חבורה זו ושחטו לשם חבורה אחרת], לערלים ולטמאים פסול. לאוכליו ושלא לאוכליו, למנוייו ושלא למנוייו, למולים ולערלים, לטמאים ולטהורים כשר.

שחטו קודם **חצות** פסול, שנאמר 'בין הערבים'. שחטו קודם **לתמיד** כשר, ובלבד שיהיה אחר ממרס בדמו [שלא יקרוש] עד שיזרק התמיד, ואם נזרק קודם לתמיד כשר.

גמ': המקור לפסול שלא למנוייו, דכתיב 'במכסת' דהיינו שצריך להימנות עליו מחיים. ושנה הכתוב 'תכוסו' [-תתמנו] לעכב. **ורבי** הוסיף שבלשון ארמית 'תכוסו' היינו כאדם האומר לחבירו כוס [-שחוט] לי טלה זה, שצריך להתכוון למנוייו בשעת שחיטה(א). **המקור לפסול שלא לאוכליו,** דכתיב 'איש לפי אכלו [הראוי לאכול] תכוסו'(ב), והוקשו אוכלים למנויים שאם נמנו עליו פסול(ג).

שחטו להאכילו למולים על מנת שיתכפרו בזריקתו ערלים(ד), לרב חסדא פסול(ה), **ולרבה** כשר(ו). **ונאמרו שני ביאורים במחלוקתם.**

א. רב חסדא סובר שמחשבת ערלים פוסלת בזריקה(ז), **ורבה** סובר שאין מחשבת ערלים פוסלת בזריקה.

תניא, חישב למולים ולערלים, האם הוא שווה לחישב לטהורים **וטמאים** שהוא **כשר,** שהרי שניהם שוים [ערלים וטמאים] לענין שאינם פוסלים בשאר קרבנות, או שהוא שווה לפסול **זמן** שאם חישב לאכול כזית ממנו חוץ לזמנו **פסול**(ח), שהרי שניהם שוים לענין שאין קרבן שהותר בהם באכילה(ט), משא"כ טומאה הותרה כשרוב הציבור טמאים, תלמוד לומר **'זאת** חוקת הפסח'. **לרבה,** כוונת התנא שממה שנאמר **'וכל** ערל לא יאכל בו' למדים שאינו פוסל עד שיהיה כולו במחשבת ערלות, אך עדיין יתכן שגם אם חישב בשעת שחיטה לזרוק כולו לערלים פסול(י), קמ"ל 'זאת' שרק עבודה אחת פוסלת והיינו שחיטה [לפי שהיא תחילה לעבודות, והיא הוזכרה אצל מנויים ואוכלים]. **ולרב חסדא** למדים מ'זאת' שרק בשחיטה מקצת ערלה אינה פוסלת, אבל בזריקה אפילו מקצתה פוסלת, לפי שהיא חמורה משאר עבודות שבה נקבע מחשבת פיגול(יא). **ודחה רב אשי,** שהרי יתכן שמ'**וכל** ערל' משמע שגם כל דהוא [-מקצת] ערלה פוסל(יב), ו'זאת' בא למעט שרק עבודה שלמה בערלות פוסלת בין בשחיטה ובין בזריקה(יג).

דף סב

ב. לרב אשי [לכו"ע השוחט על מנת לזרוק לערלים מנויים פוסל, משום שכולה ערלה פוסלת אף בזריקה], **מחלוקתם** באופן ששחט למולים מנויים על מנת שיזרק לערלים שאינם מנויים, ונחלקו בפסוק 'ונרצה לו לכפר עליו' עליו **ולא על חברו** [דהיינו שאין הכפרה עולה לבעלים אם חישב בשעת זריקה שהיא תהיה כפרה לשם חברו], **לרבה,** אין חברו פוסל את הקרבן אלא אם הוא בר כפרה כמותו, אבל ערל שאינו בר כפרה אינו פוסל בשינוי בעלים. **ולרב חסדא,** כיון שערל יכול לתקן עצמו ע"י מילה נחשב לבר כפרה ופוסל.

ולפירוש זה נמצא שנחלקו האם אומרים 'הואיל' אף שכעת אינו ראוי לכך, **שלרבה** אין אומרים הואיל, **ולרב חסדא** אומרים. ומאידך לענין **האופה מיו"ט לחול** מצינו שסברותיהם הפוכות, **שלרבה** אינו לוקה משום **שאומרים הואיל** ואם יזדמנו לו אורחים תהא פת זו ראויה להם ביו"ט חל עליה היתר של מלאכת אוכל נפש, **ולרב חסדא** לוקה משום **שאין אומרים הואיל,** ונמצא שמלאכה זו אינה ראויה ביו"ט, והחילוק בדבר, שלרבה ביו"ט אומרים הואיל משום שאינו מחוסר מעשה, אבל לענין ערל בפסח שאינו ראוי אלא ע"י מעשה אין אומרים הואיל(יד). ורב חסדא סובר שלגבי יו"ט אין אומרים הואיל, משום שהוא לקולא לפטור את האופה ביו"ט, משא"כ לפסול את הפסח שהוא לחומרא אומרים הואיל(טו).

[מלהלן ע"ב] **ובברייתא** שנינו שפסח שעברה שנתו [שנולד אשתקד קודם ר"ח ניסן והפרישו לפסח, ובשנה זו אינו ראוי לפסח ונחשב שלמים(טז)] ששחטו בזמנו לשם פסח, וכן השוחט עולה או שלמים לשם פסח בזמנו, **לרבי אליעזר** פסול(יז), **ולרבי יהושע** כשר, משמע שדווקא בזמנו לרבי אליעזר פסול, אבל שלא בזמנו לכו"ע כשר ואין אומרים **הואיל** [לחומרא] ובזמנו פסול אף שלא בזמנו פסול(יח) [כן הקשה **רב הונא בן רב יהושע**]. והטעם פירש **רב פפא,** משום דכתיב 'ואמרתם זבח פסח הוא', הוא בהוייתו, שלא יעשה פסח לשם שלמים ולא שלמים לשם פסח, והוקשו זה לזה **שבזמנו** פסח לשם שלמים ושלמים לשם פסח **פסולים, ושלא בזמנו** פסח לשם שלמים ושלמים לשם פסח **כשרים**(יט) [ע"כ מלהלן].

מר זוטרא בן רב מרי הקשה לרבינא, ששנינו בברייתא דלעיל שהתנא הסתפק אם חישב למולים וערלים פוסל את הפסח, ודן אם שווה לפסח שיש בו מקצת טומאה שכשר, ועל כרחך מדובר **בטומאת בשר** דהיינו שנטמא אחד מאברי הקרבן ששורפים אותו ואת היתר אוכלים [שהרי אם

(א) **ולא** בא לחלוק על ת"ק, אלא להשמיענו שפסול אוכלים ומנויים אינו אלא בשעת שחיטה. תוס' (ד"ה רבי). (ב) **ואף** ערלים וטמאים למדים מכאן, שהרי אינם יכולים לאכול את הפסח. תוס' (ד"ה לאוכליו). (ג) **ואין** לפסול שלא לאוכליו בשאר עבודות משום שהוקש לשלא למנוייו דהיינו שינוי בעלים, משום ששלא למנוייו ושינוי בעלים הם שני פסולים, שכן שינוי בעלים אינו פוסל אלא בחישב באחת מהעבודות על מנת לזרוק לשם אחרים, אבל שלא למנוייו אינו פוסל אלא בקרבן פסח ובשחיטה. ואין לומר שהואיל וגילה הכתוב ששלא לאוכליו פסול בשחיטה הוא הדין בשאר עבודות כמו שמבואר בזבחים (ז:) לענין ושלא לשמו, שדווקא לענין שלא לשמו שמצינו שפסול בשאר קרבנות וגילה הכתוב שפסול אף בפסח, הרי הוא פסול בכל העבודות כשאר הקרבנות. תוס' (ד"ה ואיתקש). (ד) **אם** שחטו למנוייו על מנת לזרוק שלא למנוייו לדברי הכל פסול, שזהו שינוי בעלים שפסול בפסח וכל הקרבנות, ואם שחט לאוכליו על מנת לזרוק לשאינם אוכלים תלוי במחלוקת זו, שהרי לאוכליו ושלא לאוכליו כשר משום ששחט למולים וערלים. תוס' (ד"ה שחטו). (ה) **אף** ששחטו למולים וערלים כשר, היינו משום שנשחט גם לשם מולים, אבל כאן זרק רק לשם ערלים. תוס' (ד"ה רב). (ו) **אין** ללמוד בק"ו משינוי בעלים לפסול, שאם שינוי בעלים שכשר בשחט לשם אחר, מכל מקום אם שחט כדי לזרוק דמו לשם אחר פסול, שוחט לשם ערלים שפסול כ"ש שאם שוחט לזרוק לשמם פסול, א. משום שלהלן לומד רבה דכשר, מפסוק. ב. משום שיש לפרוך שבשינוי בעלים אם זרק לשמם פסול, משא"כ בזרק לשם ערלים כשר, שהרי לכו"ע אין מחשבת אוכלים בזריקה כמבואר לעיל. ואין ללמוד משינוי בעלים שהזורק לשם ערלים פסול, א. שיתכן שיש מיעוט שממעט פסול אוכלים מזריקה [אמנם 'תכוסו' אינו מיעוט]. ב. דמה לשינוי בעלים שפסול בכל הזבחים. תוס' (ד"ה רבה). (ז) **דווקא** אם חישב בשחיטה, אבל אם חישב עליהם בזריקה מודה שאין מחשבת אוכלים בזריקה. וריב"א פירש, שדווקא אם חישב עליהם בשחיטה **שיתכפרו** בזריקה פסול, אבל אם חישב לזרוק כדי להאכיל ערלים כשר, שלא שייך מחשבת פסול של אכילה אלא בשחיטה, שנאמר בה 'איש לפי אכלו תכוסו' שישחט לשם בעלים הראויים לאוכלו, אבל בזריקה אין מחשבת פסול של אכילה אלא של כפרה. תוס' (ד"ה שחטו). (ח) **שנאמר** בו 'אם האכול יאכל' ואכילה בכזית. רש"י (ד"ה פוסל). (ט) **שערל** אסור בקדשים בק"ו מפסח הקל. רש"י (ד"ה ערלה). (י) **קשה,** כיון שזריקה קלה שאין בה מחשבת אוכלים, איך נלמד זריקה משחיטה החמורה. תוס' (ד"ה וכי). (יא) **שאין** בפיגול חיוב כרת אלא אם אחר שחישב מחשבת חוץ לזמנו סיים את שאר העבודות או במחשבה זו או בכשרות או בסתם, אבל אם סיים אחריה פסול אחר כגון חוץ למקומו אין בה כרת, לפי שלמדים הרצאה שנאמרה בפיגול ['לא ירצה'] מהרצאה שנאמרה בכשרות ['מיום השמיני והלאה ירצה'] שאין הקרבן כשר אלא אם קרבו כל מתיריו בכשרות, אף הרצאה שבפיגול אינו אלא אם קרבו כל מתיריו בפיגול או בכשרות, ונמצא שלא נקבע הפיגול אלא בזריקה שהיא סוף העבודות. רש"י (ד"ה וכי). (יב) **אף** שנחלקו תנאים אם 'כל' משמעו כולו או כל שהוא, **א.** יתכן שתנא זה סובר כמ"ד שמשמעו כל שהוא. ב. הברייתא בפשטותה מתפרשת שמשמע בכתוב שאפילו מקצת ערלה פוסל, ו'זאת' בא למעט שרק כולו פוסל כמו שפירש רש"י. תוס' (ד"ה דילמא). (יג) **אין** להקשות שא"כ למה נכתב 'וכל'. ועוד, מדוע אין אומרים ש'זאת' משמע שרק עבודה שלמה ו'וכל' למעט שאף כל שהוא פוסל, לפי שהיה ידוע ש'וכל' נצרך לדרשה אחרת, ולכן נצרך 'זאת' שלא נאמר ש'וכל' היינו כל שהוא. ומטעם זה אין לדרוש להיפך, שאז לא היינו יודעים למה היה צריך להיכתב 'זאת'. תוס' (ד"ה כתב). (יד) **ואף** שאמרו לעיל שהטעם שאבנים אינם ראויים לכיסוי הדם ביו"ט משום שאסור לכתוש ביו"ט, משמע שאילו היה מותר היו אומרים הואיל אף שהוא מחוסר מעשה, מ"מ אינו דומה למעשה של מילה שנחשב למעשה גדול. תוס' (ד"ה האי). (טו) **היינו** מדרבנן, שכן מדאורייתא לא מצינו חילוק בין לחומרא ובין לקולא. ואין להקשות איך מביא פסח אחר הרי מדאורייתא הקרבן אינו פסול ונמצא מביא חולין בעזרה, שכיון שאינו זורק את הדם אינו יוצא בפסח זה, ויכול להביא פסח אחר. תוס' (ד"ה כי). (טז) **אף** שיש מ"ד שפסח בשאר ימות השנה צריך עקירה לשם שלמים, בעברה שנתו לכו"ע זהו עקירתו ונחשב שלמים. תוס' (ד"ה ורבי). (יז) **ולמד** כן בק"ו, שאם פסח שמותרו שלמים, אם שחטו בזמנו לשם שלמים פסול, כ"ש שלמים שאין מותרם לפסח, שאם שחטם לשם פסח פסול. רש"י (ד"ה ר' אליעזר). (יח) **והיינו** משום שיכול להמתין עד זמנו ולהיפסל. אכן לפי המבואר ביומא (סב:) שאין אומרים הואיל אלא במחוסר זמן לבו ביום, יש לפרש שהקושיה היא על יום י"ד, שמשמע ששלא בזמנו כשר היינו אפילו בי"ד שחרית, ולמה אינו פסול משום הואיל ובזמנו בו ביום לאחר חצות פסול. תוס' (ד"ה לימא). (יט) **אף** שלמדים מהיקש זה, מ"מ צריך את הק"ו ממותר פסח שהובא לעיל, משום שלולי הק"ו היינו דורשים רק שפסח אינו

מדובר לענין ששחט לטהורים וטמאים, למה פשוט לתנא שלטהורים וטמאים כשר ולמולים וערלים ספק, הרי שניהם נשנו במשנה שכשר[כ]. ומאידך, בהמשך התנא השווה ערלה לטומאה משום ששניהם אינם נוהגים בכל הזבחים, ועל כרחך מדובר על **טומאת האנשים**, שהרי רק בפסח ערל וטמא אינם משלחים קרבנותיהם[כא] [שהרי לענין טומאת בשר, ודאי שכל קרבן שנטמא אסור באכילה]. **ותירץ לו רבינא, א.** התנא דן **משם טומאה**, אף שהרישא מדברת בטומאת בשר והסיפא בטומאת אנשים. **ב.** אף הסיפא מדברת **בטומאת בשר**, שבכל הזבחים בין שנטמא החלב ובשר קיים ובין שנטמא הבשר וחלב קיים זורק את הדם, ואילו בפסח רק בנטמא חלב ובשר קיים זורק את הדם, אבל אם נטמא הבשר אינו זורק את הדם. אכן בהמשך כשהשווה התנא פסול ערלה לפסול זמן, כיון ששניהם שוים לענין שאין קרבן שהותר בהם באכילה, משא"כ טומאה הותרה כשרוב הציבור טמאים, על כרחך מדובר לענין **טומאת האנשים**, שהרי טומאת בשר לא הותרה שאף בקרבן ציבור שמותר להקריבו בטומאה אין בשרו נאכל[כב]. **ומפרשינן, א.** אף שברישא מדובר **בטומאת בשר**, התנא דן **משם טומאה. ב.** אף בסיפא מדובר **בטומאת בשר**, ומצינו שהותרה בפסח כדתנן פסח הבא טומאה נאכל בטומאה, לפי שעיקר הקרבן הוא לצורך אכילתו.

רבי שמלאי ביקש **מרבי יוחנן** שילמדו ספר יוחסין בשלשה חדשים, ואמר לו **רבי יוחנן** שאינו יכול ללמדו כ"כ מהר, שהרי אף ברוריה אשת **רבי מאיר** ששנתה שלש מאות שמועות ביום אחד משלש מאות רבנים, לא למדה ספר יוחסין בשלש שנים כל צרכה. כשנפרד ממנו **שאלו רבי שמלאי** מה החילוק בין חישב לשמו ושלא לשמו שפסול, לבין חישב לאוכליו ושלא לאוכליו שכשר[כג]. **והשיב לו רב יוחנן** כמה חילוקים, **א.** שלא לשמו הוא פסול בגוף הקרבן, ושלא לאוכליו אין הפסול בגופו. **ב.** לשמו ושלא לשמו אי אפשר לברר איסורו, אבל לאוכליו אפשר לברר איסורו[כד]. **ג.** שלא לשמו פסול בכל הארבע עבודות, אבל שלא לאוכליו אין מחשבת אוכלים בזריקה אלא בשחיטה. **ד.** שלא לשמו פסול גם בקרבנות ציבור, אבל שלא לאוכליו אינו בציבור[כה]. **אמנם רב אשי** אמר, שמה שפסולו בגופו ומה שאי אפשר לברר איסורו הם דברים התלויים זה בזה, שמה ששלא לשמו פסולו בגופו, הוא משום שאי אפשר לברר איסורו[כו].

אמר **רמי בר רב יודא בשם רב**, מיום שנשתכח ספר יוחסין תשש כחם של חכמים וכהה מאור עיניהם. אמר **מר זוטרא**, על הפסוקים בין אצל לאצל דרשו הרבה דרשות, עד שאפשר לטעון בהם ארבע מאות גמלים.

סיכום. ישנם שני סוגי פסולי מחשבה בקרבן פסח [לבד מפיגול], **א. פסול שלא לשמו** [כגון לשם שלמים]. מחשבה זו פוסלת בכל ארבע עבודות, ואף אם חשב עבודה אחת לשמו ואחת שלא לשמו [ונחלקו **רבי מאיר ורבי יוסי** האם הוא פסול רק אם חישב לשמו ושלא לשמו בשתי עבודות, או גם בעבודה אחת]. **ב. פסול אוכלים**, והוא כולל שלא לאוכליו דהיינו לזקן וחולה שאינם יכולים לאכול כזית בשר, ולטמאים וערלים שאסורים באכילת הפסח, וכן שלא למנוייו שאין הפסח נאכל אלא למנוייו. מחשבה זו פוסלת רק **בשחיטה**, אבל אם חישב בשאר עבודות אינו פוסלת[כז]. ואם חישב בשעת שחיטה לזרוק שלא לאוכליו, אם הם מנויים פסול [ולהו"א, **לרב חסדא** פסול, **ולרבה** כשר]. ומחשבה זו פוסלת רק אם חישב את כל העבודה שלא לאוכליו, אבל אם שחט לאוכליו ושלא לאוכליו כשר. חישב **לזרוק שלא למנוייו** [היינו מחשבת שינוי בעלים שפסול בכל הקרבנות], **לרב חסדא** פסול, **ולרבה** כשר [כן פירש **רב אשי**].

דף סג

תניא, **אחרים** [-רבי מאיר] אומרים, הקדים מולים לערלים כשר, ערלים למולים פסול. [**ולחכמים**, אף אם הקדים ערלים למולים כשר]. **ונאמרו כמה ביאורים בדעת רבי מאיר.**

א. להו"א, רבי מאיר לשיטתו שסובר [כפי שפירש **רבא** את דבריו] שאינה לשחיטה אלא לבסוף, ואף האומר בהמה זו חציה עולה וחציה שלמים[כח] ששניהם חלים בבת אחת הרי היא כולה עולה משום שתפוס לשון ראשון[כט], ולכן אם הקדים מולים לערלים חל הקרבן רק למולים וכשר, ואם הקדים ערלים חל רק לערלים ופסול[ל]. **ב. לרבה**, יתכן שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ומדובר שגמר בלבו לערלים ולמולים והוציא בפיו לערלים ולא הספיק לומר למולים, **רבי מאיר** סובר שאין צריך שיהיו פיו וליבו שוים, וכיון שאמר רק לערלים פסול[לא]. **ולחכמים** צריך שיהיו פיו וליבו שוים, וכיון שבליבו חישב רק למקצת ערלים כשר[לב]. **ודחינן**, שהרי שנינו בתרומות (פ"ג מ"ח) **שלרבי מאיר** המתכוון לומר תרומה ואמר מעשר, מעשר ואמר תרומה, או קונם שאיני נכנס לבית זה ואמר בטעות לבית אחר לא אמר כלום[לג], הרי **שלרבי מאיר** צריך שיהיו פיו וליבו שוים.

ג. לאביי, ברישא מדובר שאמר ששוחט סימן ראשון למולים וסימן שני **אף** לערלים, וכיון שמעורב מחשבת מולים גם בסימן השני כשר, אבל בסיפא אמר סימן ראשון לערלים וסימן שני למולים, ונמצא שהסימן הראשון נשחט רק לערלים, **ורבי מאיר** לשיטתו שמפגלים בחצי מתיר[לד]. **ולחכמים** שאין מפגלים בחצי מתיר כשר, שכן בסימן השני שחט למולים.

כשר לשם שלמים, וע"י הק"ו למדים שאף שלמים לשם פסח פסול, ושוב למדים בהיקש שדווקא בזמנו פסול ושלא בזמנו כשר. תוס' (ד"ה שאני). (כ) **ואין** לומר שלמדים טומאת אנשים מטומאת בשר, שכמו שרצה התנא ללמוד ערלה [שם] מזמן, כמו כן עדיף ללמוד טומאת אנשים מזמן, ששניהם פסול מחשבה, מאשר ללמוד מטומאת בשר שאינו פסול מחשבה. תוס' (ד"ה מאי). (כא) **היינו** לרבי עקיבא שסובר שדין ערל כטמא, אבל לדעת החולקים עליו ערל עצמו יכול להביא קרבנותיו. ומכל מקום טמא אינו יכול לשלוח קרבן חגיגה, משום שנאמר 'ובאת שמה והבאתם שמה' כל שישנו בביאה ישנו בהבאה. וכן אינו יכול לשלוח קרבנות הצריכים סמיכה, ומדובר או בעופות או בבכור ומעשר שאינם צריכים סמיכה. ואין להעמיד בקרבן נשים, שהרי לא שייך בהם ערל. תוס' (ד"ה ערל). (כב) **רש"י** (ד"ה היכא). וקשה שהרי הותרה לענין זריקת הדם, שהרי גם כשדנים לגבי טומאת האנשים מה שהותרה הוא לענין זריקה [שהרי קודם תירוץ ב' עדיין לא ידענו שהותר באכילה בקרבן פסח]. ויש לומר, שהפירכא היא מקרבן פסח, שדנים ערלה מזמן ששניהם לא הותרו בפסח, ואין ללמוד מטומאה שהותרה בפסח. תוס' (ד"ה אילימא). וביאר המלא הרועים שתוס' סוברים שלהו"א רק בטומאת אנשים הותר לזרוק בטומאה, שבזה נאמר הגזה"כ שאיש נדחה ואין ציבור נדחים, אבל בטומאת בשר אינו בא בטומאה כלל אף להתכפר בו. (כג) **אף** שלעיל (סא:) דרשו מהכתוב שמקצת אוכלים אינם פוסלים, הוקשה לו למה אין למדים מקצת שלא לשמו ממקצת אוכלים. תוס' (ד"ה מה). (כד) **היינו** שיכול לברר שחלק אוכליו יהיו בצד זה של הבהמה, וחלק אלו שאינם ראויים יהיה לצד אחר. ועוד, שיכול לברר מחשבתו, שאם יאכילנו בסוף לראויים לאכילה בלבד בטלה מחשבתו למפרע, ויחזיר לאלו שאינם ראויים את הדמים. רש"י (ד"ה אי אפשר). (כה) **קשה** למה נקט שאינו בציבור, הרי אפילו ביחיד אינו נוהג אלא בפסח שעיקרו לאכילה. תוס' (ד"ה לשמו). (כו) **שלולי** הטעם שא"א לברר איסורו לא היינו מחשיבים את שלא לשמו כפסולו בגופו, כיון שהוא פסול מחשבה בלבד כמבואר לעיל (סא.). ואף מחשבת שינוי בעלים פוסלת במקצת ואין ללמדה ממחשבת אוכלים, כיון שהיא מחשבה על הכפרה [בשעת זריקה] וא"א לברר איסורו. תוס' (ד"ה פסולו). (כז) **כן** מבואר בתוס' (סא. ד"ה שחטו). (כח) **רש"י** (ד"ה עדיין). ור"ח פירש שאמר שיחולו בחצות היום. תוס' (ד"ה לימא). (כט) **והיינו** שנחלקו רבי יהודה וחכמים (זבחים כט:) באופן שחישב בשעת שחיטה לאכול כזית בחוץ וכזית למחר, שלחכמים אינו פיגול כיון שיש כאן עירוב מחשבות והיינו שאין מחשבת פיגול אלא אם גמר להקריבו בלא מחשבת פסול אחרת וכיון שחשב גם מחשבת חוץ למקומו אינו פיגול, ולרבי יהודה הוי פיגול כיון שמחשבת חוץ לזמנו קדמה למחשבת חוץ למקומו, ובביאור מחלוקתם נחלקו אביי ורבא, רבא סובר שאין שחיטה אלא לבסוף ועל כרחך שחל מחשבת פסול רק בסוף השחיטה, ונחלקו במחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי כאן עירוב מחשבות, ונמצא שלרבי מאיר תפוס לשון ראשון גם באופן שאינו נמלך אלא חל בבת אחת. ואביי סובר שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף ומדובר שבשחיטת הסימן הראשון חשב חוץ לזמנו ובסימן השני חוץ למקומו, ורבי יהודה סובר כרבי מאיר שמחשבת פיגול פוסלת אפילו אם חשבה בחצי מתיר. רש"י (ד"ה עדיין). (ל) **לולי** הטעם שתפוס לשון ראשון היה לרבי מאיר להכשיר אף שסובר שמפגלים בחצי מתיר, שזהו דווקא במפרש סימן ראשון או שני לערלים, אבל בסתם אינו פוסל. עוד נראה שאינו פסול בחצי מתיר אף במפרש, אלא בסימן שלם ולא בחצי סימן. תוס' (ד"ה ערלים). (לא) **מכאן** יש להוכיח שאין פיגול חל אלא כשמוציאו בשפתיו, שאם הוא חל במחשבה אף אם לא הספיק לומר למולים הרי חשבו בליבו. תוס' (ד"ה רבי). (לב) **קשה** למה חילק בין הקדים מולים או ערלים, הרי אף אם הקדים ערלים כשר אם הספיק לומר למולים קודם גמר שחיטה. תוס' (ד"ה ולא). (לג) **אפילו** אם דברים שבלב אינם דברים, היינו כשאינו טועה בדיבורו, אבל כאן שטעה בדיבורו הולכים אחר כוונתו. תוס' (ד"ה המתכוין). (לד) **ומה** שהוצרך לשנות שהקדים מולים, הרי גם אם הקדים ערלים אבל שחט סימן ראשון גם למולים כשר, לפי שבא להשמיענו שאם הקדים למולים אפילו אם לא פירש שסימן שני אף לאחרים, מאחר שסימן ראשון היה

מתני': השוחט את הפסח על החמץ עובר בלאו של 'לא תשחט על חמץ דם זבחי'[לה]. **ולרבי יהודה** אף השוחט תמיד של בין הערבים על החמץ בערב פסח עובר עליו. **לרבי שמעון**, השוחט את הפסח **לשמו** חייב, **ושלא לשמו** פטור, כיון שהשחיטה פסולה הרי זו שחיטה שאינה ראויה שאינה נחשבת שחיטה. ושאר כל הזבחים ששחטן בי"ד לאחר חצות, **בין לשמן בין שלא לשמן** פטור. ובתוך הפסח, אם שחט פסח על החמץ, **לשמו** פטור, כיון שפסח שלא בזמנו פסול, **ולשם שלמים** חייב, כיון שנחשב לשחיטה ראויה[לו]. ושאר כל הזבחים, **בין לשמן בין שלא לשמן** חייב, חוץ מחטאת שאם שוחטה שלא לשמה פסולה[לז].

גמ': **לריש לקיש** אין איסור לשחוט על החמץ **אלא אם החמץ נמצא בעזרה. לרבי יוחנן**, אף אם אינו בעזרה. **ביאור מחלוקתם**, האם כל 'על' הכתוב בתורה משמעו סמוך אליו או לא[לח]. ומצינו שנחלקו בדבר זה גם לענין שוחט תודה לפנים ולחמה חוץ לחומה, **שלרבי יוחנן** אם הלחם חוץ לחומת בית פאגי [דהיינו חוץ לירושלים] אין הלחם קדוש בקדושת הגוף[לט], אבל חוץ לחומת העזרה קדוש, שמה שנאמר 'והקריב **על** זבח התודה' אין צריך שיהיה סמוך למקום השחיטה, **ולריש לקיש** אפילו הוא חוץ לחומת עזרה אינו קדוש, כיון שצריך 'על' בסמוך. והוצרכו להשמיע מחלוקתם בשתי המקומות, שאילו נחלקו רק לענין חמץ, היינו אומרים שרק בחמץ שהוא איסור סובר **רבי יוחנן** שבכל מקום שהוא נמצא ברשותו עובר עליו, אבל לענין קידוש הלחם אינו מתקדש אלא כשהוא בעזרה, וכמו שמצינו שכלי שרת מקדשים אחרים בקדושת הגוף רק כשהם בתוכם[מ]. ואילו נחלקו רק לענין קידוש הלחם, היינו אומרים שלענין חמץ שהוא איסור מודה **ריש לקיש לרבי יוחנן**.

[ואין לומר שנחלקו אם **התראת ספק נחשבת התראה**, שכשאין החמץ בעזרה אין יודעים בוודאות שיש חמץ בביתו[מא], שכבר נחלקו במחלוקת זו לענין שבועה שאוכל ככר זו היום ועבר היום ולא אכלה, **שלרבי יוחנן** אינו לוקה משום שהוא **לאו שאין בו מעשה**, אבל משום התראת ספק היה לוקה עליו, **ולריש לקיש** אינו לוקה משום שהוא **התראת ספק**, אבל משום לאו שאין בו מעשה היה לוקה עליו].

תניא, איסור שחיטת פסח על החמץ הוא בין אם יש חמץ **לשוחט** או **לזורק** או **לאחד מבני החבורה**[מב], אבל אם יש חמץ לאחר אפילו אם הוא בעזרה אין עובר עליו. **והמקור לזה**, אמר **רבי אמי** ממה שנאמר 'לא תשחט על חמץ' ולא 'על חמצך' משמע אפילו אם אינו של השוחט, וממה שסמך הכתוב 'לא תשחט' ל'לא ילין', משמע שהאיסור הוא רק על אלו שמוזהרים שלא להותיר מבשרו, דהיינו בני החבורה.

תניא, **המקטיר** את אמורי הפסח **עובר** משום 'לא תשחט על חמץ', אבל **המולק עוף אינו עובר**[מג]. ומאידך תניא, **שהמולק** או מזה מדמו **עובר, ומקטיר** את האימורים [וכן הקומץ את המנחה] **אינו עובר. ומפרשינן, לענין מליקה**, אם מלק בארבעה עשר פטור, ואם מלק בחול המועד חייב, וכדעת **רבי שמעון** שחייב על שאר קרבנות בחול המועד. **ולענין הקטרה** נחלקו תנאים האם מקישים הקטרה שנאמר בה 'ולא ילין לבוקר זבח' לשחיטה, שכל שישנו בהלנה ישנו ב'לא תשחט'[מד], או שלא מקישים[מה].

דף סד

המקור למה ששנינו במתני' **שלרבי יהודה** אף השוחט את התמיד על החמץ עובר, דכתיב 'זבחי' זבח המיוחד לי שהוא תמיד.

המקור למה ששנינו במתני' **שלרבי שמעון** בשאר קרבנות בארבעה עשר אינו עובר ובחול המועד עובר, מדכתיב 'זבחי' שתי פעמים, ויש לקוראם 'זבח זבחיי' [דהיינו שנוטלים את הי' ומוסיפים אותו לשני] ו'זבחיי' הכוונה לשאר זבחים, ונדרש, שבזמן שיש זבח דהיינו קרבן הפסח שהוא בארבעה עשר, אינו חייב על שאר קרבנות, ובזמן שאין פסח דהיינו בתוך המועד, חייב עליהם.

שנינו במתני' **שלרבי שמעון** השוחט פסח במועד **שלא לשמו** חייב, ומשמע שסתמא פטור[מו], ואין להוכיח מכאן שפסח בשאר ימות השנה צריך עקירה ואם שחטו סתמא אינו נעשה שלמים, שיש לפרש המשנה בהיו הבעלים טמאי מת ונדחו לפסח שני, שסתמו עומד לפסח שני [כן פירש **רבי חייא בר גמדא**].

מתני': הפסח נשחט בשלש כתות, שנאמר 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל' קהל עדה וישראל. נכנסה כת ראשונה ונתמלאה העזרה, נעלו את דלתות העזרה, תקעו הריעו ותקעו. הכהנים עומדים שורות שורות, ובידיהם בזיכי כסף ובזיכי זהב, שורה אחת כולה כסף ושורה אחת כולה זהב, ולא היו מעורבים. לא היו לבזיכים שוליים, שמא יניחום על הקרקע עד שיקבל דם אחר, ויקרוש הדם ולא יהיה ראוי לזריקה. שחט ישראל [השמיענו התנא ששחיטה כשרה בזר] וקיבל הכהן [שמקבלה ואילך מצות כהונה[מז]], ונתנו לחבירו וחבירו לחבירו, ומקבל את המלא ומחזיר את הריקן, כהן הקרוב למזבח זורק זריקה אחת כנגד היסוד. יצתה כת ראשונה ונכנסה כת שניה, יצתה שניה, נכנסה שלישית.

הלויים קוראים את ההלל[מח], ואם גמרו ועדיין נמשכה שחיטת הפסח, חוזרים וקוראים שניה, ואם שנו ולא השלימו שילשו, וכיון שהיו הכהנים זריזים, לא שילשו מעולם. **ורבי יהודה** הוסיף שכת שלישית לא הגיעה ל'אהבתי' אפילו בפעם הראשונה, כיון שרוב הציבור כבר שחטו.

כמעשהו בחול כך מעשהו כשחל בשבת, אלא שהכהנים היו מדיחים את העזרה במים מהדמים המרובים שלא ברצון חכמים. **לרבי יהודה** הכהן היה ממלא כוס מדם התערובת וזורקו זריקה אחת על המזבח, ולא הודו לו **חכמים**.

אונקליות של ברזל היו קבועים בכתלים שבעזרה ובעמודים שבבית המטבחיים שבעזרה, שבהם תולים ומפשיטים את הבהמה. ומי שאין לו מקום לתלות ולהפשיט, מניח מקלות דקים על כתפו ועל כתף חבירו

למולים מסתמא כוונתו שסימן שני הוא **אף** לערלים, ובהקדים ערלים השמיענו שאין אומרים שכיון ששחט סימן שני למולים גילה דעתו שבסימן ראשון כוונתו היתה **אף** לערלים וכשר. תוס' (ד"ה וסימן). (לה) **ומכל** מקום הפסח כשר ויוצא בו ידי חובתו, שלא שנה עליו הכתוב לעכב. תוס' (ד"ה השוחט). (לו) **ולוקה** עליו מלבד הלאו של בל יראה ובל ימצא. רש"י (ד"ה חייב). (לז) **דכתיב** 'חטאת **היא**', ולא הנשחטת שלא לשמה. רש"י (ד"ה חוץ). (לח) **לענין** בזיכי לבונה של לחם הפנים וכן לענין הברכה על הר גריזים נחלקו אם על היינו ממש או סמוך, ולכו"ע צריך שיהיה סמוך, והיינו משום שבשניהם מסברא צריך שיהא סמוך, לענין לחם הפנים נאמר שיניחו את בזיכי הלבונה בשעת הנחת הלחם ויקטירו אותם כשמסלקים את הלחם, ולענין הר גריזים סברא הוא שיהיה בסמוך, שאל"כ למה נכתב שיברכו על הר גריזים. תוס' (ד"ה לא). (לט) **היינו** להיפסל בטבול יום ובמגע מחוסר כיפורים ולינה ואם נטמאו ישרפו. ומכל מקום משהוקדשו בפה חלה עליהם קדושת דמים ואסורים באכילה והנאה. רש"י (ד"ה לחמי). (מ) **רש"י** (ד"ה מידי). וקשה מה הדמיון לשחיטת זבח שלא יקדש אלא מה שבפנים העזרה. לכן נראה, שהדמיון לכלי שרת הוא שאינן מקדשים מה שבתוכן אלא כשהן בעזרה. ומה שהוצרכו למלאות מים בחג בכלי שאינו מקודש, הרי יכלו למלאות בכלי שרת ולהניחו מחוץ לעזרה, כיון שעדיף להביא בכלי שאינו מקודש ולהניח בפנים, מאשר להביא בכלי שרת ולהניחו בחוץ. תוס' (ד"ה מידי). (מא) **רש"י** (ד"ה בהתראת). וקשה מה אכפת לנו אם יש ספק למתרה, הרי לא ניתנה התראה אלא כדי להבחין בין שוגג למזיד ודי לנו שהוא ודאי למותרה. ויש ליישב, שאם אין המתרה יודע יכול המותרה לומר שהיה שוגג. תוס' (ד"ה התראת). (מב) **ואז** כל בני החבורה עוברים. רש"י (ע"א ד"ה עד). אולם תוס' (ד"ה או) כתבו שרק השוחט והזורק שבהם נאמר 'לא תשחט' עוברים. ועוד כתבו שאי אפשר שיתחייבו בני החבורה, שהרי הוא לאו שאין בו מעשה. (מג) **והוא** הדין שאר קרבנות שאין חייבים עליהם כשנשחטו בארבעה עשר. ומה שנקט עוף משום שאין רגילים לשחוט שום קרבן בזמן שחיטת הפסח לאחר חצות חוץ מקרבן מחוסר כיפורים כדי שיוכל לאכול את פסחו לערב, ורוב מחוסרי כיפורים מביאים עוף לקרבן. רש"י (ד"ה אבל). ותוס' (ד"ה הא) פירשו, שאילו היה נוקט שאר קרבנות, היינו אומרים שסובר כחכמים שאין עוברים על לא תשחט אלא בקרבן פסח, ובא להשמיענו שאף בשחיטה גמורה אינו עובר, ולכן נקט עוף ללמד כדעת רבי שמעון, שדווקא בי"ד אינו עובר, אבל בחול המועד עובר אפילו בעוף שאין בו שחיטה גמורה [על פי מהרש"א]. (מד) **והזורק** חייב, משום שנאמר 'לא תשחט על חמץ **דם זבחי**' והכוונה לזריקה. רש"י (ד"ה תנאי). (מה) **ומכל** מקום מקישים שחיטה ל'לא ילין' שאינו חייב אלא מי שישנו בהלנת אימורים, שסברא הוא להקישו לענין זה. תוס' (ד"ה ואיכא). (מו) **רש"י** (ד"ה הא סתמא). וקשה שיש לדייק מהרישא להיפך, שדווקא לשמו פטור אבל סתמא חייב. לכן נראה שהדיוק הוא ממה שאם שחט לשמו פטור, שהרי שלא בזמנו עומד לשלמים ונמצא ששחט שלמים לשם פסח שלא בזמנו שהוא כשר, על החמץ ומוכח שהפסח צריך עקירה כדי להיות שלמים. תוס' (ד"ה טעמא). (מז) **דכתיב** 'ושחט את בן הבקר **והקריבו** בני אהרן', ולמדים מכאן שמקבלת הדם צריך להיעשות על ידי כהן. רש"י (ד"ה מקבלה). (מח) **אף** שאמרו בברכות (לה.) שאין אומרים שירה אלא על היין, היינו בשעת הקרבת הקרבן, כיון שנאמר על היין שהוא משמח אלוקים ואנשים, ועיקר שתיה ושמחה בשעת אכילה, והקרבת הקרבן היא אכילת גבוה, אבל שלא בשעת הקרבה אמרו שירה אף שלא על היין. תוס' (ד"ה קראו).

ותולה ומפשיט. **רבי אליעזר** אומר, אם חל ארבעה עשר בשבת שאינו יכול להכין מקלות, מניח ידו על כתף חבירו, ויד חבירו על כתפו ותולה ומפשיט. קרעו והוציא את אמוריו, נתנו במגיס [-קערה], ומקטירם על המזבח.

כשחל בשבת יצאה כת ראשונה וישבה בהר הבית, שניה בחיל [לפני חומת העזרת נשים], והשלישית במקומה עומדת. ובחשיכה יצאו וצלו את פסחיהם.

גמ': אמר **רבי יצחק**, **פסח נשחט בשלש כיתות שבכל אחת לפחות שלשים אנשים**, לפי שיש להסתפק האם קהל עדה וישראל היינו בבת אחת או בזה אחר זה, וכיון שכל אחד מלשונות אלו משמעו ציבור של עשרה, צריך שלשים אנשים בכל שחיטה כדי לצאת מידי ספק. **ומסקינן**, שדי בחמשים אנשים, שבתחילה נכנסים שלשים ומקריבים, ויוצאים עשרה ונכנסים עשרה אחרים במקומם ומקריבים, ויוצאים עשרה ונכנסים עשרה אחרים, ונמצא שיש כאן שלש כיתות נפרדות של עשרה וגם ציבור של שלשים בכל שחיטה.

שנינו במתני' שלאחר כניסת כת ראשונה נעלו את דלתות העזרה. **לאביי**, ננעלו מאליהם בדרך נס. **לרבא**, נעלו את הדלתות כיון שחששו שמא יכנסו כולם בבת אחת ולא תתקיים הקרבה בשלש כיתות, ואין סומכים על נס שהדלתות תנעלנה בזמן הראוי. ומה ששנינו שאמר **רבי יהודה** שחס ושלום **שעקביא בן מהללאל** נתנדה, שהרי אין עזרה ננעלת על כל אדם בישראל בחכמה ויראת חטא **כעקביא בן מהללאל** [שלא היה אחד דומה לו]. **לאביי**, היינו בשעה שננעלה. **ולרבא** בשעה שנועלים אותה.

תניא, מעולם לא נתמעך אדם בעזרה, חוץ מפסח אחד בימי הלל שנתמעך זקן אחד ונקרא 'פסח **מעוכין**'.

תניא, פעם אחת רצה אגריפס לדעת את מנינם של ישראל, וביקש מהכהן גדול למנות את הפסחים, נטל הכהן גדול כוליא מכל אחד, ונמצאו שישים ריבוא זוגי כליות, כפלים מיוצאי מצרים, וזהו חוץ מטמא ושהיה בדרך רחוקה, ועל כל פסח נמנו לפחות עשרה בני אדם, ונקרא פסח **מעובין** [עב, על שם שהעם רב]. וכשנטל את הכוליא היינו בתפיסה **בעלמא** [ומראה לשליח והוא נותן כנגדה פול או אבן], לפי שלא היה יכול ליטול את הכליות ואח"כ להקטירם, שנאמר 'והקטירו' שלא יערב חלביו של זה בזה, וגם לא היה מועיל שאח"כ יקטיר כל כליה בנפרד, משום שנאמר 'והקטירם' שיהיו כל האימורים של הקרבן נקטרים יחד.

שנינו במתני' שהכהנים עמדו עם הבזיכים, כל שורה היתה או כולה כסף או כולה זהב ולא היו מעורבים. הטעם שעשו כן, משום שהוא נאה יותר, אבל אין לומר שהוכרחו לעשות כן כיון שיש לחוש שיחזיר כלי ריק של זהב ויקבל אח"כ כלי של כסף ואין מורידים בקודש, שכמו כן נחוש שיחזיר כלי ששווה מאתים ויתנו לו כלי ששווה מאה.

תניא, כל הבזיכין שהיו במקדש לא היו להם שוליים, חוץ מבזיכי לבונה של לחם הפנים, שהיו מניחים אותם על השולחן, והתקינו להם תחתית ישרה כדי שלא יסמכו על הלחם וישברו דפנותיו.

שנינו במתני' שנותנו לחבירו וחבירו לחבירו. אין להוכיח מכאן שאין צריך להוליך ברגליו את הדם למזבח, שיתכן שהכהן המעביר את הדם צריך ללכת מעט, ובא התנא להשמיענו שמצוה לעשותו באופן של העברת הדם מכהן לחבירו, משום 'ברוב עם הדרת מלך'.

עוד שנינו שמקבל את המלא ומחזיר את הריקן, ומשמע שלא יחזיר קודם את הריקן, והיינו משום שאין מעבירין על המצוות [כדברי ריש לקיש], וצריך קודם לקבל את הדם שהיא מצוה.

שנינו במתני' שהכהן זורק את הדם זריקה אחת כנגד היסוד. אמר **רב חסדא** שמשנתנו כדעת **רבי יוסי הגלילי** שפסח בזריקה[מט], ולמד ממה שנאמר לגבי בכור 'את **דמם** תזרוק על המזבח ואת **חלבם** תקטיר', ממה שלא נאמר 'דמו' ו'חלבו', בא ללמד שגם מעשר בהמה ופסח טעונים זריקת דם והקטרת אימורים על המזבח. **והמקור שצריך לזריקתם יסוד**, אמר **רבי אלעזר** שלמדים 'זריקה' 'זריקה' מעולה, שבבכור נאמר 'את דמם **תזרוק**', ובעולה כתוב 'וזרקו בני אהרן'[נ]. ומה שעולה טעונה יסוד למדים מדכתיב 'אל יסוד מזבח **העולה**'[נא].

דף סה

שנינו במתני' שלאחר שיצאו כת ראשונה ושניה נכנסה כת שלישית. והיא נקראת כת עצלנית, ואף שבהכרח הפסח צריך להישחט בשלש כיתות, מכל מקום היה להם לזרז עצמם להיות מן הראשונים, וכעין זה אמר **רבי**, אי אפשר לעולם בלא מוכר בשמים ובלא מעבד עורות, ומכל מקום אשרי מי שמוכר בשמים ואוי לו למי שמעבד עורות. וכן אי אפשר לעולם בלא זכרים ובלא נקבות, ומכל מקום אשרי מי שבניו זכרים ואוי לו למי שבניו נקבות.

שנינו במתני' שהכהנים היו מדיחים את העזרה שלא ברצון חכמים. **לרב חסדא**, היינו שלא ברצון **רבי אליעזר** שסובר שהדחת הרצפה היא אב מלאכה ואסורה בשבת גם במקדש. **ולרב אשי** הוא גם שלא כרצון **חכמים** שסוברים שהוא שבות, כיון שהמשנה סוברת **כרבי נתן** ששבות שאינה צריכה לא התירו במקדש.

תניא, החולב והמחבץ והמגבן כגרוגרת בשבת חייב חטאת[נב], ובמזיד ביו"ט לוקה ארבעים [חולב משום מפרק, מגבן משום בונה, ומחבץ משום בורר]. המכבד והמרבץ והרודה חלות דבש, **לרבי אליעזר** חייב חטאת, **ולחכמים** אינו אלא משום שבות[נג].

שנינו במתני' **שלרבי יהודה** היה ממלא כוס מדם התערובות ומזה, ומועיל לדם שנשפך מאחד מהפסחים אחרי שכבר התקבל בכלי, **וחכמים** סוברים, שיש לחוש שמא לא התקבל בכלי[נד]. **ורבי יהודה** סובר, שכהנים זריזים הם, ואין לחוש שמא לא התקבל בכלי, ומכל מקום חוששים שמחמת זריזותם נשפך הדם. ואפילו שדם התמצית מעורב בו, **רבי יהודה** לשיטתו שאין דם מבטל דם [אבל אין לומר **שרבי יהודה** לשיטתו שדם התמצית נחשב לדם גמור, וכדתניא שלת"ק דם תמצית בלאו, **ולרבי יהודה** בכרת, שהרי אמר אבל חולב דווקא בכגרוגרת, כיון שאין אדם טורח לחלוב פחות מכגרוגרת. תוס' (ד"ה החולב). (נג) **על** כרחך מדובר באופן שאינו פסיק רישיה שישווה גומות, שא"כ לא היה רבי שמעון מתיר (שבת צו.) לרבץ לכתחילה בשבת, ונחלקו רבי אליעזר וחכמים האם כל מכבד ומרבץ הוא מתכוון להשוות גומות או לא. ואף שרצפת העזרה היתה מאבן, ומבואר (שבת שם) שבאופן זה מותר לרבץ לכתחילה משום שאין בזה חשש אשוויי גומות, יש לומר, **א.** בין רובד לרובד היו גומות. **ב.** אינו אסור במקדש אלא לרבי אליעזר, ומשום שבות גזירה אטו רצפות שאינם מאבן [וחמור משאר שבות שאינו נוהג במקדש], אבל לחכמים שאף בלא רצפת אבן אינו אסור אלא מדרבנן, אינו חמור משאר שבותים. ולענין הלכה, בהלכות גדולות פסק שמותר לכבד, כדעת רבי שמעון בשבת (שם) שמותר לרבץ לכתחילה. ואין נראה לר"י, שהרי מזיז עפר ממקומו, ואף שריבוץ מותר לכתחילה, כיבוד אסור כיון שיש בזה יותר אשווי גומות מריבוץ. תוס' (ד"ה המכבד). (נד) **ושוב** לא מועיל לו זריקה. לשון אחר, שנמצא שהוא זורק דם פסול, ואמר להם רבי יהודה שממלא רק ממקום שיודעים שנשפכו שם דמים שהתקבלו בכלי. רש"י (ד"ה שמא, ד"ה כהנים). וקשה לפירוש הראשון אף שיתכן שלא תועיל הזריקה לדם שלא התקבל בכלי, מ"מ תועיל לדם שהתקבל בכלי. לכן נראה, שחכמים אמרו לו שיש לחוש שימלא מדם שלא התקבל בכלי **ואסור** לזרקו על המזבח. ורבי יהודה סובר שכיון שכהנים זריזים ודאי שכל הדמים התקבלו

(מט) **אבל** רבי ישמעאל סובר שפסח בשפיכה, דכתיב 'ודם זבחיך ישפך'. אין לך קרבן שצריך מתנה באצבע אלא חטאת בלבד, דכתיב 'באצבעו', אבל שאר קרבנות מתן הדם על ידי זריקת כל הכלי. ואף לרבי יוסי הגלילי הזריקה נעשית על ידי כלי ולא באצבע. רש"י (ע"א ד"ה זריקה, ד"ה מאן). (נ) **בזבחים** (נז.) מבואר שאין ללמוד פסח מעולה שצריך להזות שתים שהן ארבע, שכיון שכתוב 'סביב' בעולה ובחטאת, הרי הם שני כתובים הבאים כאחד שאין מלמדים. ואף שכאן יש גזירה שוה ובגזירה שוה למדים אף כשיש שני כתובים, כיון שאשם וחטאת נלמדים בגזרה שוה מעולה, ע"כ מה שהם שני כתובים הבאים כאחד, בא ללמד שלא נלמד מהם אף בגזירה שוה ולא נאמר בזה אין גזירה שוה למחצה. תוס' (ד"ה אתיא). (נא) **שהכתוב** עוסק בחטאת נשיא והיה לו לכתוב 'אל יסוד המזבח', וממה שכתב 'העולה' דורשים אל יסוד המזבח תעשה העולה, והיינו שאין לזרוק את הדם ברוח מזרח ודרום שאין בהם יסוד, וזורקו לזקיפתו של המזבח והוא נופל ליסוד. רש"י (ד"ה אל, ובמשנה ד"ה כנגד). (נב) **אף** ששנינו בשבת (עו:) ששיעור המוציא חלב כדי גמיאה [ושיעורי שבת שוים לכל המלאכות], יש לומר, **א.** שיעור כדי גמיאה גדול מכגרוגרת, וסתם חלב כך שיעורו, אלא שאם חולב לגבינה אחשביה ושיעורו כגרוגרת. **ב.** שיעור כגרוגרת גדול מכדי גמיאה, וסתם חלב לגבינה, ובמפרש שחולב לאכילה ושתיה שיעורו בכדי גמיאה. **ג.** יש מפרשים, שכשהחלב בעין חייב בכדי גמיאה,

רבי אלעזר שמודה רבי יהודה שאינו מכפר, שנאמר 'כי הדם הוא בנפש יכפר', אין מכפר אלא דם שהנפש יוצאה בו].

תניא, אמר רבי יהודה לחכמים, לדבריכם שאין ממלאים מדם התערובות, למה פקקו את העזרה בערב פסח. אמרו לו, לפי ששבח הוא לכהנים שילכו עד ארכובותיהם בדם, ואין הדם חוצץ בין רגלי הכהנים לרצפה, לפי שדם לח אינו חוצץ [דתניא דם ודיו וחלב ודבש, יבשים חוצצים, לחים אינם חוצצים]. **ואין חשש שיתלכלכו הבגדים** [וכהן שעבד בבגדים מלוכלכים עבודתו פסולה], **לפי שבהולכת העצים למערכה שאינו נחשב עבודה היו מגביהים את בגדיהם, ובהולכת אברים לכבש** [שנחשב עבודה דכתיב 'והקריב הכהן את הכל המזבחה' זו הולכת אברים לכבש] **או הולכת דם שאז אסור להגביה את הבגדים דכתיב 'מדו בד' כמדתו** [שוה לארץ] **שלא יחסר ולא יותיר, היו הולכים על איצטבאות המוגבהות מהקרקע** [והן של בנין והרי הן כרצפה].

מה ששנינו במתני' שהיה קורעו ומוציא את אמוריו, ונתנו במגיס והקטירן, אין כוונתו שהמפשיט הוא מקטיר, שהרי הישראל מפשיט(נח), **אלא שהיה מניח במגיס עד שיבא הכהן ויקטיר.**

תנא, בשעה שהלכו לבתיהם, כל אחד נותן פסחו בתוך העור שהופשט ומפשילו לאחוריו. אמר רב עיליש שזה כדרך סוחרים ישמעאלים.

19/08/2019 18:

בכלי. תוס' (ד"ה שמא). (נה) **שכן הכהנים לא היו מפשיטים עורות קדשים קלים שאינם שייכים להם אלא לבעלים, ואפילו הפשט וניתוח של עולה שהוא מצוה, כשר בזר. ויש שגרסו שהקושיה היא איך מקטיר עם הכלי שרת עצמו. ואינו נראה, שרגילות התנא לשנות שמקטיר בכלי שרת.**

רש"י (ד"ה והקטירן). ואין צריך למחוק הגירסא, שמצינו שהקשו כן בסוטה (טו.), אולם יש שגרסו שם באופן אחר. ור"ת פירש שבמנחות אין להקשות כן, שהרי מדובר שהמנחה כבר נמצאת בכלי שרת, אבל נתנם במגס משמע שנותנו במגס כדי להקטירו כשהוא בתוכו. תוס' (ד"ה אטו).

פרק שישי - אלו דברים

דף סה

מתני': אלו דברים בקרבן פסח שדוחים שבת, שחיטתו, זריקת דמו, מיחוי קרביו, והקטרת חלביו[א]. אבל צלייתו והדחת קרביו אינם דוחים את השבת, כיון שאפשר לעשותם משתחשך.

הרכבתו[ב], הבאתו מחוץ לתחום, וחתיכת יבלתו, **לת"ק** אין דוחים שבת, כיון שיכול לעשותם מאתמול. **ולרבי אליעזר** דוחים.

טעמו של רבי אליעזר, שלמד בקל וחומר משחיטה שהיא אב מלאכה ודוחה את השבת, וכל שכן אלו שהם שבות ודאי שידחו את השבת[ג]. ודחה **רבי יהושע,** שמצינו ביום טוב שהתירו בו שחיטה שהיא מלאכה ואסרו שבות כגון הבאת הבהמה מחוץ לתחום כיון שיכל לעשותו מאתמול, והשיב לו **רבי אליעזר,** שאין להוכיח משבות למצוה. **רבי עקיבא** הוכיח שאין להתיר שבות דמצוה, מהזאה על טמא מת שהיא מצוה ואין בה אלא שבות [שנראה כמתקן], ואינה דוחה את השבת. ודחה **רבי אליעזר,** שיש להוכיח משחיטת הפסח שהיא אב מלאכה שדוחה את השבת, וקל וחומר שהזאה שהיא שבות תדחה שבת. ואין לומר להיפך שנלמד מהזאה שהיא שבות ואינה דוחה שבת בקל וחומר לשחיטה שהיא אב מלאכה שלא תדחה שבת, שהרי נאמר בתורה בפירוש 'במועדו' בין בחול ובין בשבת. **ורבי עקיבא** סובר, שמלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת אינה דוחה שבת, אבל שחיטה שאי אפשר לעשותה מע"ש דוחה את השבת.

דף סו

גמ': תנו רבנן, פעם אחת נתעלמה הלכה **מבני בתירא** האם שחיטת הפסח דוחה שבת. אמר להם **הלל, א.** הרי מאתים פסחים בשנה דוחים את השבת [שכן כל שבת מקריבים שנים לתמידים ושנים למוספים, מלבד קרבנות בפסח ובחג]. **ב.** למדים גזירה שוה 'מועדו' **בפסח** מ'מועדו' האמור בתמיד, ותמיד דוחה שבת דכתיב 'עולת שבת בשבתו על עולת התמיד', והיינו שמקריבים בשבת קרבן מוסף לבד מקרבן תמיד[ד]. **ג.** אם תמיד שאין ענוש כרת דוחה שבת, קל וחומר שפסח שענוש כרת דוחה שבת, אכן יש לפרוך קל וחומר זה, שתמיד הוא תדיר וכליל למזבח[ה]. [ומה שאמר להם קל וחומר אחר שיש גזירה שוה, לפי שבתחילה לא רצה להוכיח מגזירה שוה, שיתכן שאינם דורשים אותה שכן אין אדם דן גזירה שוה אלא אם כן קיבלה מרבותיו[ו], ואמר להם את הקל וחומר ופרכו לו, ושוב הוכיח להם מגזירה שוה]. **מיד** הושיבוהו בראש ומינוהו נשיא, ודרש להם הלכות פסח.

אמר להם, מי גרם שאתמנה נשיא עליכם, עצלות שהיתה בכם שלא שימשתם את שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון. ושאלו אותו, אם שכח להביא סכין מערב שבת כיצד ישחוט [שאסור להביא סכין בשבת[ז], כיון שיכול להביא מאתמול]. אמר להם הלכה זו שמעתי ושכחתי, אך ישראל אף שאינם נביאים הרי הם בני נביאים, וממנהגם נלמד איך ההלכה, למחר ראו שמי שפסחו טלה תחב את הסכין בצמרו[ח], ומי שפסחו גדי תחבו בין קרניו, וכיון שראה מעשה נזכר שכך הורו שמעיה ואבטליון. **ומפרשינן** שהסתפק האם אסור להניח את הסכין על הבהמה משום מחמר[ט], ואף שאין זה אלא כלאחר יד [שאין דרך טלה לשאת משוי] שאיסורו מדרבנן, האם העמידו דבריהם במקום מצוה, ושוב נזכר שבשבות קל של כלאחר יד הקילו[י]. ובמה שהניחו את הסכין לא עברו על עשיית עבודה בקדשים[יא], משום שלא הקדישום עד שהביאום לעזרה, וכמנהגו של **הלל** שמעולם לא מעל אדם בעולתו, לפי שלא היה מקדישה בביתו אלא מביאה חולין לעזרה[יב] ומקדישה, ומיד סומך ידו עליה ושוחטה. ומה שהותר להם **להקדיש בשבת** [והרי שנינו שאין מקדישים ומעריכים ומחרימים ומפרישים תרומות ומעשרות בשבת ויו"ט], **משום** שהאיסור להקדיש הוא רק בחובות שאין קבוע להם זמן, אבל חובות שקבוע להם זמן כמו קרבן פסח וחגיגה מותר.

אמר **רב יהודה בשם רב, כל המתייהר, אם חכם** הוא, חכמתו מסתלקת ממנו, כמו שמצינו בהלל שהתחיל לקנטרן בדברים, ומיד שכח דבר הלכה. ואם **נביא** הוא, נבואתו מסתלקת ממנו, כמו שמצינו בדבורה שאמרה 'עד שקמתי דבורה' וגו' [שהתייהרה בהצלחתה יותר מהשופטים שקדמוה], וכתיב 'עורי עורי דבורה' [שנסתלק ממנה רוח הקודש והשתתקה].

אמר **ריש לקיש, כל הכועס, אם הוא חכם,** חכמתו מסתלקת ממנו, כמו שמצינו במשה דכתיב 'ויקצוף משה', וכתיב 'ויאמר אלעזר הכהן' וגו' ולא לימדם משה, לפי שנסתלקה ממנו הלכה זו. ואם **נביא** הוא, נבואתו מסתלקת ממנו, כמו שמצינו באלישע דכתיב 'לולי פני יהושפט מלך יהודה' וגו', וכתיב 'ועתה קחו לי מנגן וגו' ותהי עליו יד ה'', שהוצרך להעביר כעסו כדי להחזיר את הנבואה.

אמר **רבי מני בר פטיש,** כל הכועס, אפילו פוסקים עליו גדולה משמים מורידים אותו, כמו שמצינו באליאב שכעס על דוד כשראהו שבא למלחמה, וכשהלך שמואל למשוח את אחד מבני ישי למלך, על כל האחים נאמר 'לא בזה בחר ה'', ואילו באליאב נאמר 'אל תבט אל מראהו ואל גובה קומתו כי מאסתיהו', משמע שמתחילה היה ראוי למלכות אלא שנדחה מחמת כעסו[יג].

דף סז

המקור שפסח דוחה טומאה, לריש לקיש, מייתור הכתוב 'וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש', שהרי אם טמאי מתים משתלחים כל שכן זבים ומצורעים[יד], אלא בא ללמדנו שיש אופן שרק

(א) **ואי** אפשר לעשותם אלא ביום, דכתיב 'ביום צוותו' ביום ולא בלילה. רש"י (ד"ה שחיטתו). ושנה זריקה אגב שחיטה. ולא שנה הפשט עורו שמותר בשבת כמבואר לעיל (סד.), כיון שהוא בכלל הקטר חלביו, שאינו מפשיט אלא לצורך הוצאת אימוריו [ואף לחכמים (שבת קטז:) שמפשיט את כולו, אינו יכול להפשיט כדרכו אלא עד החזה, והשאר מפשיט לחתיכות קטנות, כמבואר שם]. תוס' (ד"ה אלו). (ב) **על** כתפו להביאו לירושלים דרך רשות הרבים, ואינו אסור אלא מדרבנן כיון שחי נושא את עצמו. וכן הבאתו מחוץ לתחום היא שבות, שכן תחומים דרבנן. וכן חתיכת יבלתו שחותכו בציפרניו או בשיניו היא מלאכה ואסורה רק מדרבנן. רש"י (ד"ה הרכבתו, ד"ה וחתיכת, ד"ה יו"ט). (ג) **אף** שיש לחלק בין שחיטה שאי אפשר לעשותה מערב שבת למכשיריו שיכולים לעשותם מערב שבת, רבי אליעזר סובר שגם לולי הקל וחומר יש להתיר מכשירי מצוה כמבואר בשבת (קלב.), והקל וחומר הוא לדבריהם של חכמים שסוברים שכל מכשירי מצוה אינם דוחים שבת, שגם אם אינם מתירים מכשירים מהכתוב, יש להוכיח שאם מלאכה גמורה דוחה שבת ודאי ששבות תדחה אף שיכול לעשות מערב שבת ואף שאין זה קל וחומר גמור [על פי מהר"ם]. אבל קשה שמה שמצינו שסובר רבי אליעזר שמכשירי מצוה דוחים שבת, היינו דווקא במילה סוכה ולולב וכדומה שבשעת דחייתם מיד יכול לקיים את המצוה, אבל קרבן פסח אינו נאכל אלא בלילה. תוס' (סח: ד"ה ומה). (ד) **בסוגיין** משמע שאין ללמוד ממשמעות 'מועדו' שדוחה שבת, ולכן הוצרכו להוכיח מפסוק אחר שנאמר בתמיד שדוחה שבת. ואילו להלן (עז.) מבואר שפסח ותמיד דוחים שבת ממשמעות הכתוב 'מועדו'. ובמנחות (עב.) דרשו ששתי הלחם דוחים שבת מדכתיב 'תקריב' 'תקריב' אפילו בשבת, ולפי המבואר בסוגיין ולהלן, היה אפשר ללמוד או ממשמעות הכתוב 'במועדו', או בגזירה שוה מ'מועדו' שנאמר בפסח ותמיד. תוס' (ד"ה מה). (ה) **קשה** שנלמד במה הצד מתמיד ומילה או משתי הלחם. תוס' (שם). (ו) **לפי** שגזירה שוה נדרשת מייתור הכתוב בשני ענינים, ואם לא קיבל גזירה שוה מרבו יתכן שהפסוק נצרך ללמוד ממנו דבר אחר, אבל קל וחומר הוא דבר התלוי בסברא וכל חכם דורשו מדעתו. רש"י (ד"ה וכיו). (ז) **משמע** שירושלים היא רשות הרבים. ואף שבעירובין (ו:) משמע שירושלים אינה נחשבת רשות הרבים, כאן מדובר לאחר שנפרצו פרצות בחומותיה. תוס' (ד"ה תוחב). (ח) **ומדובר** שהקדישום, שהרי צריך כלי שרת לשחיטת הקרבן. תוס' (ד"ה תוחב). (ט) **היה** יכול לומר שכשהוא מהלך מניחו עליו וכשהוא עומד נוטלו ממנו, שבאופן זה מותר כיון שאין כאן עקירה והנחה. תוס' (ד"ה מחמר). ומכל מקום יש להקשות, שהרי הוא משתמש בבעלי חיים. תוס' (ד"ה כלאחר). (י) **כיון** שאינו שכיח. רש"י (ד"ה שיש). [ומטעם זה אינו עובר משום שביתת בהמתו, ראה רש"י (ע"א ד"ה ומי)]. אולם תוס' (ד"ה הנח) פירשו שאף שבמשנה אסרו שבות, שבות שנעשה בבהמתו קל משבות שעושה בעצמו. (יא) **ועובר** משום 'לא תעבוד בבכור'. רש"י (ד"ה והא). ובירושלמי מבואר שלא עברו על איסור עבודה, משום שכל עבודה שהיא לצורך קרבן אין בה מעילה, כמו שמצינו בפרה אדומה שכל עבודה שעושה בה לצרכה אינו פוסלה. תוס' (ד"ה והא). (יב) **ואין** לאסור משום מכניס חולין בעזרה אלא כשעושה מעשה בבהמה, שנראה כמקריב חולין לגבוה. תוס' (ד"ה מביאה). (יג) **אף** שכעסו היה לאחר מעשה המשיחה, כיון שלא מצינו בו פגם חוץ מזה גלוי היה לפני המקום שיש בו פגם זה. רש"י (ד"ה לא). (יד) **קשה** ששנינו בסמוך שלרבי שמעון הוצרך הכתוב לכתוב את שלשתם לפי שחלוקים בשילוח מחנות,

זבים ומצורעים משתלחים, וזהו פסח הבא בטומאה שמותר להקריבו בטומאת מת ולא בטומאת זבים ומצורעים. **ודחה אביי**, שאם למדים מייתור הכתוב, יש לדרוש באופן אחר, שאם נאמר זב וטמאי מתים, כל שכן מצורע שהוא חמור מהם, ונוכיח מכאן שפסח הבא בטומאה מותר להקריבו בטומאת מת **וזבים** ולא בטומאת מצורעים, והרי שנינו שזבים אסורים בו [ואם אכלו פטורים מכרת].

לרבי יוחנן ואביי, מדכתיב 'איש איש כי יהיה טמא לנפש', איש נדחה לפסח שני ואין ציבור נדחים לפסח שני[טו]. ואין לומר שנדחים לגמרי בין מראשון ובין משני, שאם כן למה נאמר 'לנפש' שמשמע שבא להחמיר על זבים ומצורעים, הרי לגבי ציבור אין זה חומרא שאפילו בטומאת מת אינם מקריבים. ואין לומר שבא להחמיר על יחיד שרק בטומאת מת מקריב פסח שני ולא אם הוא זב ומצורע, שהרי שנינו בברייתא שלמדים מדכתיב 'איש איש כי יהיה טמא' ולא נאמר 'אשר יגע במת' שכל הטמאים מקריבים פסח שני [זבים ומצורעים ובועלי נדות], אלא ודאי 'לנפש' בא ללמדנו שרק יחיד הנטמא לנפש נדחה לפסח שני אבל ציבור בטומאת מת מקריבים בפסח ראשון. **ודין תמיד שדוחה את הטומאה, נלמד מפסח.**

אמר **רב חסדא**, **מצורע שנכנס למחנה ישראל פטור ממלקות**, שנאמר 'בדד ישב מחוץ למחנה מושבו', ניתקו הכתוב לעשה[טז] שאין לוקים עליו[יז] [אבל זבים וזבות שנכנסו לפנים ממחיצתם לוקים]. **ומצינו שנחלקו בזה תנאים**, דתניא, **לרבי יהודה**, מצורע משתלח מכל המחנות, דכתיב 'בדד ישב', וזב משתלח משתי מחנות [מחנה לויה], וטמא מת משתלח רק ממחנה שכינה [ואף המת עצמו נכנס למחנה לויה, שנאמר 'ויקח משה את עצמות יוסף עמו', עמו במחיצתו], שנאמר 'ולא יטמאו את **מחניהם**', ליתן מחנה לזה ומחנה לזה. **לרבי שמעון**, ממה שנאמר 'וישלחו מן המחנה' היינו מחנה שכינה [מהעזרה], ופירט הכתוב 'כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש' והיה די לכתוב טמא מת וכל שכן זב ומצורע החמורים, אלא ללמדנו שזב משתלח ממחנה לויה, ומצורע החמור מזב [והיה די לכתוב זב] משתלח משלש מחנות, והוסיף הכתוב 'בדד ישב' לנתקו לעשה שאין לוקים עליו. הרי שנחלקו **רבי יהודה ורבי שמעון** האם למדים מ'בדד ישב' שהכתוב נתקו לעשה ופטור ממלקות, או שלא נתקו וחייב מלקות. **ורבי יהודה** סובר שמה שהוצרך הכתוב לפרט שילוח זבים ומצורעים, הוא כפי שביאר **רבי אליעזר** שבשעה שטמאי מתים משתלחים אף זבים ומצורעים משתלחים, ובשעה שטמאי מתים אינם משתלחים כגון שרוב הקהל טמאים שהותר להם להיכנס למקדש להקריב פסח, אין זבים ומצורעים משתלחים, ואף שאסורים בפסח, מכל מקום אם נכנסו למקדש אינם בכרת.

מה ששנינו שאמר **רבי שמעון** שהיה די לכתוב טמא מת והיינו יודעים זב החמור ממנו, אין הכוונה לטמא מת, שאף שזב חמור מטמא מת שטומאה יוצאת מגופו, מכל מקום טמא מת חמור ממנו שטעון הזאת שלישי ושביעי, אלא כוונת התנא שמרבים מ'**וכל** טמא לנפש' טמא שרץ וכל הטמאים בטומאת מגע שדינם כטמא מת, וכיון שריבה הכתוב טמא שרץ למה נכתב זב החמור ממנו שהיא טומאה היוצאת מגופו[יח]. ואין לפרוך שטומאת שרץ חמורה שמטמאה גם באונס, שהרי גם זב מטמא באונס בראייה ראשונה[יט].

וכן מה ששנינו שטומאת מצורע חמורה מזב אין הכוונה לזב, שאף שמצורע חמור ממנו במה שטעון פריעה ופרימה[כ] ואסור בתשמיש המטה[כא], הרי זב חמור ממצורע במה שמטמא משכב ומושב[כב] ומטמא כלי חרס בהיסט[כג], אלא כוונת התנא שלמדים מ'**וכל** זב' לרבות בעל קרי, ומצורע חמור ממנו [מה שחמור מזב]. ואין לפרוך שבעל קרי חמור שכן מטמא במשהו, לפי **שרבי שמעון סובר כרבי נתן בשם רבי ישמעאל** שזב צריך שיעור כחתימת פי האמה, ובעל קרי הוקש לזב[כד]. ומה שנכתב '**כל** צרוע' הוא אגב שנכתב '**כל** זב'.

אמר **רבי יוחנן**, **א.** מחילות שתחת העזרה לא נתקדשו בקדושת העזרה[כה]. **ב. בעל קרי** משתלח חוץ לשתי מחנות [וכן מוכח מדברי רבי שמעון לעיל].

והא דתנן, **בעל קרי** הריהו כמגע שרץ, שמשמע ששוים לשילוח שהוא רק ממחנה שכינה, צריך לומר שכוונת התנא שהם שוים לטומאה, והיינו שגם בעל קרי מטמא באונס [אבל לענין שיעור זמן הטומאה לא הוצרך להשוותם, שבשניהם מוזכר בפירוש שטמאים טומאת ערב]. ואף ששנינו **בסיפא שבועל את הנדה** הריהו כטמא מת, ועל כרחך הכוונה לענין שילוח מחנות ששניהם משתלחים רק ממחנה שכינה [שכן לענין שיעור זמן הטומאה מוזכר בפירוש שטומאתם שבעה[כו]], מכל מקום ברישא לא מדובר לענין שילוח מחנות, אלא לענין גוף הטומאה.

דף סח

תניא, מצורע חמור מזב, וזב חמור מטמא מת, יצא בעל קרי שטמא מת חמור ממנו, ומשמע שיצא מכלל זב ודינו **כטמא מת**, שהרי טמא מת חמור ממנו, והיינו שמשתלח רק ממחנה שכינה. וצריך לומר שכוונת התנא שיצא ממחנה טמא מת ודינו **כזב**, ואף שטמא מת חמור ממנו ומנחר במחנה לויה, מכל מקום יש לדמות בעל קרי לזב שהוא דומה לו שהטומאה יוצאת מגופו.

אוצר החכמה

וא"כ לדבריו מנין שפסח דוחה טומאה. תוס' (ד"ה אלא). (טו) **משמע** שאין ממעטים מ'איש' אלא רוב ישראל. ולענין עיר הנידחת שמיעטו בסנהדרין (טז:) מ'איש' אפילו שבט, יש לומר, א. משום שמצינו שחילק הכתוב בעיר הנידחת. ב. שם נכתב הרבה פעמים 'איש'. תוס' (ד"ה ואין). (טז) **אף** שעשה זה לא נאמר לאחר הלאו, אין לומר שבא הכתוב לחייב עליו בעשה ולא תעשה, **א.** שכבר נאמר בו עשה אחר 'וישלחו מן המחנה' [אבל זבים ומצורעים, אף שנאמר בהם הרבה עשין לא ניתק הלאו שבהם לעשה, כיון שכל עשה נדרש לדבר אחר]. **ב.** לפי שנאמר 'כל ימי אשר הנגע בו, בדד ישב', משמע שכל ימיו ישב בדד, ואם עבר ונכנס יחזור ויצא ואין בו עונש אחר, כמו שמצינו במוציא שם רע שדרשו שכל ימיו בעמוד והחזר והרי הוא ניתק לעשה. רש"י (ד"ה נתקו). וקשה, א"כ למה לא הביא תחילת הפסוק שמשמע שהוא ניתק לעשה. ועוד, שאינו דומה למוציא שם רע, ששם משמע שאין בו לאו אלא אם שילחה כל ימיו. לכן נראה, שאינו דומה לשאר לאו הניתק לעשה שהעשה כתוב סמוך ללאו ובא לתקן את הלאו, אלא ממה שהיו כל הטמאים בכלל 'ולא יטמאו את מחניהם' ופירט הכתוב עשה במצורע, ניתקו מהלאו של שאר הטמאים, אבל אם כתוב לאו על דבר מסוים אין העשה בא לנתקו, אלא הריהו בעשה ולא תעשה. ומה שאין אומרים שבעל קרי לא ילקה משום שניתק לעשה דכתיב 'ויצא אל מחוץ למחנה', היינו משום שכאן יש בפסוק אחד שתי עשין 'בדד ישב, מחוץ למחנה מושבו'. תוס' (ד"ה הכתוב). (יז) **וניתוק** זה אינו מועיל אלא למחנה ישראל, אבל אם נכנס למחנה לויה לוקה, שלא גרע מזב, ואם נכנס למחנה שכינה חייב כרת, שלא גרע ממחוסר כיפורים. תוס' (שם). (יח) **וכן** יכלו לומר שהוא חמור במה שמטמא משכב ומושב וכלי חרס בהיסט, אלא שהעדיף לכתוב חומרות שלא מנה בסמוך בחומר זב ממצורע. תוס' (ד"ה מאי). (יט) **בראייה** ראשונה הוקש הזב לבעל קרי, דכתיב 'זאת תורת הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע' [וממה שלא מנה ראייתיו משמע ראייה אחת], שמטמא רק טומאת ערב ומטמא באונס. רש"י (ד"ה זב). ואין לפרוך שעדיין שרץ חמור שמטמא בכעדשה ואילו זב מטמא רק בחתימת פי האמה שהוא יותר מכגריס כמבואר בסמוך, שיש לדחות, **א.** שאם יפזרו את העדשה יהיה יותר מחתימת פי האמה וכגריס. **ב.** טמא מת שהוא בכזית יוכיח, וא"כ יש ללמוד זב מטמא מת. ולהלן שפרכו בעל קרי חמור שכן מטמא במשהו לא שייך לדחות טמא מת יוכיח, שהרי רצו לומר שמצורע ישתלח חוץ לשתי מחנות כבעל קרי, ואילו טמא מת משתלח רק ממחנה אחד. תוס' (ד"ה כי). (כ) **קשה** למה לא אמרו שחמור במה שמטמא בביאה הבא אל האהל. תוס' (ד"ה שכן טעון). (כא) **אף** למ"ד שאינו אסור אלא בימי ספרו, מכל מקום חמור מזב שאינו אסור כלל. רש"י (ד"ה ואסור). אמנם תוס' (ד"ה ואסור) כתבו, שסוגיין כמ"ד שמצורע מוחלט אסור בתשמיש המטה. (כב) **היינו** שעושה משכבו ומושבו אב הטומאה לטמא אדם טומאה חמורה שמטמא בגדים שעליו אף שלא נגעו במשכבו, משא"כ מצורע מטמא משכב ומושב רק לטומאה קלה לטמא אוכלים ומשקים. רש"י (ד"ה זב). [ואין לומר שמדובר כאן במצורע בימי ספרו שאינו מטמא משכב ומושב, שכן בימי ספרו דינו כטמא שרץ שאינו משתלח אלא ממחנה שכינה, וגם אינו טעון פריעה ופרימה]. ומה שמיעטו בתורת כהנים מ'ואם שכוב ישכב איש אותה' פרט למצורעת, אינו אלא אסמכתא בעלמא, שהרי בלאו הכי אין ללמוד שתטמא את בועלה מנדה שמטמאה משכב ומושב, משא"כ מצורעת. תוס' (ד"ה שכן עושה). (כג) **דכתיב** 'וכלי חרס אשר יגע בו הזב ישבר', והרי כלי חרס אינו מטמא כשנגעו בו מאחוריו אלא באוירו, ועל כרחך שכוונת הכתוב שמטמא כשמזיזו אף אם לא נגע בו. רש"י (ד"ה ומטמא). (כד) **בזב** נאמר 'החתים בשרו את זובו', והוקש בעל קרי לזב דכתיב 'זאת תהיה תורת הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע'. רש"י (ד"ה כחתימת, ד"ה ואיתקש). משמע שבעל קרי טמא מטעם ראייה. אכן הסוגיא בנדה (כב.) חולקת וסוברת שבעל קרי אינו מטמא משום ראייה, ולכן מטמא רק בחתימת פי האמה משום שנגע בבשרו. תוס' (ד"ה דתניא). (כה) **היינו** הפתוחות לחול, אבל הפתוחות לקודש קדושות. תוס' (ד"ה מחילות). (כו) **היה** יכול לתרץ שנקט כן אגב מה שבא לשנות בסיפא שחמור בועל נדה שמטמא משכב ומושב. תוס' (ד"ה האי).

תנא, 'ויצא אל מחוץ למחנה' זו מחנה לויה, 'לא יבוא אל תוך המחנה' זו מחנה שכינה, והיינו שבעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות [כן גרס רב יצחק בר אבדימי בברייתא]. ואין לומר שכוונת הכתוב רק למחנה שכינה ולעבור עליו בעשה ולא תעשה, שאם כן היה די לכתוב 'ויצא אל מחוץ למחנה ולא יבא אל תוך' למה הוסיף 'המחנה', אלא ליתן לו מחנה נוסף לשילוחו.

בביאור מה ששנינו במתני' **שמיחוי קרביו** דוחה את השבת נחלקו האמוראים, **לרב הונא** היינו שמנקבים את המעיים בסכין כדי שיצא הרעי [שאם ישאירו בפנים יסריח עד שתחשך]. **לחייא בר רב**, ליחה הדבוקה בדופני המעיים היוצאת על ידי דחיקת הסכין, ונקרא מיחוי כדכתיב 'וחרבות מחים, גרים יאכלו' [כן אמר רבי אלעזר] ותרגמו רב יוסף שנכסיהם של הרשעים [-מחים] יירשו הצדיקים [-גרים], הרי שמחים הוא לשון מיאוס.

ובתחילת פסוק זה כתוב 'ורעו כבשים **כדברם**', ופירש **מנשיא בר ירמיה** בשם **רב** כמדובר בם. **לרבי**, הסיפא באה לפרש את הרישא, שהיתה הבטחה שצדיקים שהיו עד עתה כגרים יאכלו את נכסי הרשעים. **ודחה רבא**, שלשון 'וחרבות' משמע שאינו פירוש של תחילת הפסוק. ופירש על פי מה שאמר **רב חננאל** בשם **רב**, שעתידים הצדיקים להחיות את המתים, דכתיב '**ורעו** כבשים כדברם' וכתיב '**ירעו** בשן וגלעד כימי עולם', והיינו שיחיו הצדיקים את המתים כמו שאליהו ואלישע החיו מתים, 'בשן' זה אלישע שבא מבשן, דכתיב 'ויעני ושפט בבשן' וכתיב 'פה אלישע בן שפט', ו'גלעד' זה אליהו, דכתיב 'ויאמר אליהו התשבי מתושבי הגלעד'.

אמר **רבי שמואל בר נחמני** בשם **רבי יונתן**, **עתידים צדיקים שיחיו מתים**, שנאמר 'עוד ישבו זקנים וזקנות, ואיש **משענתו** בידו', וכתיב 'ושמת **משענתי** על פני הנער' [באלישע שהחיה בן השונמית].

עולא ביאר סתירת הפסוקים, כתיב 'בילע המות לנצח' שלא תהא מיתה כלל, וכתיב 'כי הנער בן מאה שנה ימות', וביאר שהפסוק הראשון מדבר **בישראל**, והשני **בנכרים**, ונאמר על נכרים אלו 'ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר איכריכם וכורמיכם'.

רב חסדא ביאר סתירת הפסוקים, כתיב 'וחפרה הלבנה ובושה החמה' שלא יצטרכו לאור החמה, וכתיב 'והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתיים כאור שבעת הימים' והיינו שתאיר יותר מעכשיו, **א.** בעולם הבא לא יהיה אלא זיו זוהר ומראה השכינה, ולימות המשיח תאיר החמה. **ב.** [לשמואל שסובר שאין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות], מחנה שכינה לא יצטרכו לאור החמה, ומחנה צדיקים תאיר החמה.

כתיב 'אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא', אם הקב"ה מחיה מתים ודאי שהוא יכול לרפאות, ופירש **רבא** שאילו לא היה כתוב את המשך הפסוק היו אומרים שהקב"ה ממית מתים ומחיה את החיים ובורא נולדים, לזה נכתב המשך הפסוק, שכמו שאני מרפא את מי שמחצתי, כך אני מחיה את מי שאני ממית, מכאן תשובה לאומרים שאין תחיית המתים מן התורה. ובברייתא אמרו ביאור אחר, שבתחילה יקומו המתים במומם, ואח"כ ארפא אותם.

שנינו במתני' שהקטר חלביו דוחה את השבת. אמר **רבי שמעון** בא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה, שהרי הקטר חלבים כשר כל הלילה[כז], ואעפ"כ אין ממתינים עד שתחשך אלא מחללים את השבת.

שנינו במתני' שחתיכת יבלתו אינה דוחה את השבת. ובעירובין שנינו שחותכים יבלת במקדש [אבל לא במדינה, ובתחילה אף במקדש אסור], ונחלקו **רבי אליעזר ורבי יוסי בר חנינא** ביישוב הדבר, **א.** בשתי המשניות מדובר לענין לחותכה ביד [ואין להעמיד את משנתנו בכלי, שכבר שנינו שם שבכלי אף במקדש אסור, ולמה לו לחזור ולשנות דין זה במשנתנו], ומשנתנו מדברת ביבלת לחה [שאף שאסור רק משום שבות, היה יכול לעשותה מאתמול], ובעירובין מדובר ביבשה שאין בה אפילו שבות. **ב.** בשתי המשניות מדובר ביבלת לחה [ואין להעמיד ביבשה, שהרי היא נפרכת ביד[כח]], ומשנתנו מדברת בחותכה בכלי שאסור משום אב מלאכה [ובא התנא להשמיענו שנחלקו **רבי אליעזר ורבי יהושע** אם בכלי אסור], ובעירובין מדובר בחותך ביד שאיסורו משום שבות, ואין שבות במקדש[כט].

שנינו במתני' **שרבי יהושע** הוכיח מיו"ט שהתירו מלאכה ואסרו שבות שיכול לעשותו מערב יו"ט, וכמו כן בקרבן פסח לא התירו שבות שיכול לעשותו מערב שבת. **ורבי אליעזר** דחה שאין להוכיח משבות למצוה[ל]. **ביאור מחלוקתם**, שנחלקו לשיטתם **האם שמחת יו"ט** [שהותרו מלאכות אוכל נפש לצורכה] **היא מצוה**, שלרבי יהושע היא מצוה, ולכך הוכיח מזה שאסרו בו שבות שיכול לעשותו מערב יו"ט לקרבן פסח, דתניא, **לרבי אליעזר**, אין אדם חייב לאכול ולשתות ביו"ט, אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה. **לרבי יהושע** חלקהו, חציו לאכילה ושתיה, וחציו לבית המדרש. ופירש **רבי יוחנן**, שנחלקו בדרשת הכתובים, דכתיב 'עצרת **לה'** **אלהיך**', ומאידך כתיב 'עצרת תהיה **לכם**', **לרבי אליעזר**, או כולו לה' או כולו לכם, ולרבי יהושע חלקהו, חציו לה' וחציו לכם. **ואמר רב אשי**, שאף לשיטת **רבי אליעזר** ששמחת יו"ט היא רשות, יש לפרוך, שאם יו"ט שהתירו בו מלאכת רשות לא התירו שבות שעמה, שבת שהתירו רק מלאכת מצוה, כל שכן שאין להתיר שבות שעמה. **ורבי אליעזר** סובר ששבות של מצוה **עדיף** משבות של רשות.

זמנים אלו חייבים ב'לכם' לדברי הכל, א. עצרת, שראוי לשמוח בו במאכל ובמשתה להראות שנוח ומקובל יום זה שניתנה בו תורה[לא] [כן אמר רבי אלעזר]. **ב. שבת**, דכתיב 'וקראת לשבת **עונג**' [כן אמר רבה]. **ג. פורים**, דכתיב 'ימי משתה ושמחה' [כן אמר רב יוסף].

מר בריה דרבינא היה יושב בתענית כל השנה, חוץ **מעצרת** שבו ניתנה תורה, **ופורים** שנאמר בו 'ימי משתה ושמחה', **וערב יום הכיפורים** דכתיב 'ועיניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש לערב', והרי מתענים בעשירי, אלא בא הכתוב לומר שכל האוכל בתשיעי מעלה הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי [כן שנה חייא בר רב מדיפתי].

רב יוסף אמר, שיכינו עבורו **בעצרת עגלא תילתא** [-שלישי לבטן שהוא משובח], ואמר שלולי יום זה שמחמתו למדתי תורה והתרוממתי, 'כמה יוסף איכא בשוקא'.

רב ששת חזר על תלמודו כל שלושים יום, והיה אומר 'שמחי נפשי, בשבילך ולצורכך למדתי ושניתי'. ואף שמלימוד התורה יש הנאה לכל העולם, כמו שאמר **רבי אלעזר** שתלמוד תורה הוא הקיום לשמים וארץ שנאמר 'אם לא **בריתי יומם ולילה**[לב] חוקות שמים וארץ לא שמתי', מכל מקום כשאדם הולך ללמוד הוא עושה כן לצורך עצמו.

דף סט

תניא, אמר **רבי אליעזר**, אם דחו מכשירי מצוה שלאחר שחיטה [-מיחוי קרביו][לג] את השבת שכבר נעשה בהם המצוה, כל שכן שידחו מכשירי מצוה לפני השחיטה כדי לעשות את המצוה. **ודחה רבי עקיבא**, **א.** שקודם השחיטה אינו דוחה, שמא ימצא הזבח פסול ונמצא מחלל שבת למפרע. **ונדחו דבריו**, שאם כן לא ישחט כלל שמא ימצא זבח פסול. **ב.** מסתבר להתיר מכשירים שלאחר שחיטה שכבר דחתה שחיטה את

(כז) **דכתיב** 'על מוקדה על המזבח כל הלילה'. רש"י (ד"ה כשירין). (כח) **ואין** לשנותה בלשון חותכים. רש"י (ד"ה מפרך). ותוס' (ד"ה מפרך) כתבו, שיש להתיר לחותכה אף בכלי. (כט) **מה** שלא העמידו את המשנה בעירובין כרבי אליעזר שמתיר אב מלאכה לצורך הקרבן, שכן שנו שם שבכלי אף במקדש אסור, ואילו לרבי אליעזר מכשירי מצוה דוחים את השבת. רש"י (ד"ה הא). (ל) **משמע** שמכשירי אוכל נפש שאפשר לעשותם מערב יו"ט מודה רבי אליעזר שאסור לעשותם ביו"ט. ומה שאמרו בשבת (קלז:) שמשמרת מותרת ביו"ט אף שאפשר לעשותה מערב יו"ט, היינו כיון שאינה דומה למלאכה כל כך. תוס' (ד"ה מה). (לא) **ומה** שאמר רבי אליעזר מה ראיה רשות למצוה, אף שבעצרת יש מצוה בשמחת יו"ט, אין מצוה זו מן הכתוב אלא מסברא. תוס' (ד"ה הכל). (לב) **ברית** של יומם ולילה היינו תלמוד תורה, דכתיב 'והגית בו יומם ולילה' רש"י (ד"ה אם). (לג) **רש"י** (ד"ה שלאחר). וקשה, מה הראיה, הרי הוא דבר שאי אפשר לעשותו מערב שבת. לכן נראה, שמדובר על הקטר חלבים שיכול להמתין עד הלילה. תוס' (ד"ה אם).

השבת, מאשר להתיר מכשירים שקודם השחיטה שעדיין לא נדחתה השבת אצל מצוה זו.

שנינו במתני' **שרבי אליעזר ורבי עקיבא** נחלקו האם יש ללמוד שחיטה מהזאה ששניהם **לא** ידחו את השבת, או שיש ללמוד הזאה משחיטה ששניהם ידחו את השבת. **ובברייתא שנינו שרבי עקיבא** הקשה **לרבי אליעזר**, הרי אתה לימדתני שהזאה אינה דוחה שבת. **ביאור מחלוקתם, לעולא, רבי עקיבא** אמר **לרבי אליעזר**, הרי לימדתני שהזאה **להתיר אכילת תרומה** אינה דוחה שבת, משום שהפרשת תרומה עצמה אינה דוחה שבת[לד], הרי שאף שהיא מצוה ואסורה רק משום שבות אינה דוחה שבת. **ורבי אליעזר** סבר **שרבי עקיבא** הקשה מהזאה לצורך אכילת פסח, וסובר **רבי אליעזר** שהזאה זו דוחה שבת משום שהקרבת הפסח דוחה שבת. **ודחה רבה**, שבברייתא אחרת שנינו **שרבי עקיבא** הקשה מהזאת **טמא מת בערב פסח שחל בשבת**, הרי **שרבי אליעזר** לימדו שאף הזאה לצורך פסח אינה דוחה שבת. **למסקנא, רבי אליעזר** לימדו שהזאה לצורך פסח אינה דוחה שבת, **ורבי אליעזר** שכח תלמודו, **ורבי עקיבא** בא להזכירו, ולא אמר לו בפירוש שכן לימדו, שאין זה דרך ארץ להזכיר לו בפירוש.

הטעם שהזאה אינה דוחה שבת, פירש רבה שמא יעביר ארבע אמות ברשות הרבים[לה], ואפילו **לרבי אליעזר** שמכשירי מצוה דוחים שבת, היינו דווקא כשהאדם **ראוי למצוה**, שאז יש עליו חיוב לקיים המצוה שבת, אבל אם **אינו ראוי** מחמת טומאתו, אין עליו חיוב מצוה שמחמתו תדחה השבת. ומטעם זה **קטן בריא** שראוי למילה, מותר לחמם לו מים קודם המילה[לו], **וחולה** שאינו ראוי למילה, אסור לחמם לו מים כדי לרפאותו ולמולו, שהרי כעת אינו ראוי למילה. **לרבא, אף בריא** נחשב חולה לגבי מילה ואסור לחמם לו מים[לז], שכן אם יכול למולו בלא החמין אסור לחמם לו שאין זה צורך המילה.

והקשה לו אביי, שאם כל שאינו ראוי להקריב אינו מחויב בפסח, למה אמר **רבי אליעזר** שערל גדול ענוש כרת, הרי כל שלא מל אינו ראוי לאכילת הפסח. **ותירץ לו רבה**, נקוט כלל בידך, **א.** כל דבר שיחיד נדחה לפסח שני, ציבור עושים בטומאה[לח]. **ב.** כל דבר שיש חיוב על הציבור לעשות כדי להכשירם במצות הפסח חייב היחיד לעשותו, ואם אין הציבור מחויב לעשותו אין היחיד חייב לעשותו. **ג. רבי אליעזר** סובר שאין שוחטים את הפסח על טמא שרץ כשעדיין לא טבל, וכן על טמא מת שחל שביעי שלו בערב פסח כשעדיין לא הזה וטבל, ולכן **בערלות** שאם כל הציבור ערלים מחויבים למול, אף היחיד מחויב למול, ואם לא מל ולא הקריב פסח ענוש כרת, אבל **טומאה** שאין חיוב על הציבור להזות אלא עושים את הפסח בטומאה, אף היחיד אינו מחויב להזות ואינו דוחה שבת. ומה שמצינו בפסח שני שאין ציבור מחויבים לעשותו ויחיד מחויב, היינו משום שכבר עשו פסח ראשון[לט] [כן פירש רבא]. **ודחינן**, מדתניא, שהמקור שערל וטמא שרץ ושאר טמאים שלא עשו פסח חייבים כרת, דכתיב 'והאיש', ממה שהוצרך התנא להוכיח שטמא שרץ שלא טבל ענוש כרת, משמע שאין שוחטים וזורקים על טמא שרץ[מ] [שאם זורקים עליו אין צריך קרא לזה, שהרי הוא כטהור שיכול לעשות פסחו על ידי שליח], **ומוכח** שאף שאינו ראוי לשחוט עליו מוטל עליו לטבול כדי שיוכל להקריב פסח. **וכן מוכח** שאף שאין חיוב על ציבור טמאי שרץ לטבול שהרי יחיד באופן זה נדחה לפסח שני [שכן אין שוחטים על טמא שרץ], מכל מקום יחיד חייב לטבול כדי שיוכל להקריב פסח.

לרבא, רבי אליעזר סובר ששוחטים פסח על טמא שרץ וטמא מת בשביעי שלו[מא] [ואילו לא היו שוחטים עליו היתה הזאתו דוחה שבת אף שאינו ראוי], **והטעם שהזאה אינה דוחה שבת**, משום שאין ההזאה נצרכת אלא לאכילת הפסח והיא אינה מעכבת[מב]. ואין הפסח נחשב שנשחט שלא לאוכליו, שזהו דווקא בחולה וזקן שאינם ראויים לאכול כלל, אבל טמא מת ראוי לאכול אלא שאינו מתוקן[מג].

שנינו במתני' **שלרבי עקיבא** מכשירי פסח שיכול לעשותם מערב שבת אינם דוחים את השבת, וכן אמר לענין מכשירי מילה. אמר **רב יהודה** בשם **רב, שהלכה כדבריו בשניהם.** והוצרך להורות כן בשניהם[מד], שאילו השמיענו רק לגבי פסח, היינו אומרים שמכשירי מילה שהיא חמורה שנכרתו עליה שלש עשרה בריתות דוחים שבת[מה], ואילו השמיענו רק במילה, היינו אומרים שמכשירי פסח שהוא חמור שיש בו כרת דוחה שבת.

מתני': חגיגה באה עם הפסח דווקא כשהפסח בא בחול, ובטהרה, והוא מועט לבני החבורה [ונאכלת לפני הפסח, כדי שיאכל הפסח על השובע]. ולא כשהוא בה בשבת, בטומאה, או כשהפסח מרובה.

חגיגה באה מצאן ומבקר, מכבשים ומעיזים, מזכרים ונקיבות, ונאכלת לשני ימים ולילה אחד.

גמ': מה ששנה כאן התנא דיני חגיגה, לפי ששנה שהרכבתו והבאתו של הפסח אינה דוחה שבת, והביא אגב זה שחגיגה אינה דוחה כלל את השבת, ואגב זה שנה שאר דיניה.

דף ע

ואמר **רב אשי** שיש ללמוד ממשנתנו שחגיגת י"ד אינה חובה, ואינה באה אלא כדי שיאכל הפסח על השובע[מו], שאם היתה חובה היה דינה כשאר קרבן הקבוע לו זמן שחייב להביאו בשבת ובמרובה ובטומאה.

שנינו במתני' שחגיגה הבאה עם הפסח נאכלת **לשני ימים ולילה אחד.** אמנם **דעת בן תימא**, שדינה כפסח **ואינה נאכלת אלא בלילה**, ואם לא הקריבה בארבעה עשר אלא למחרת, אינו יוצא בה ידי חובת חגיגת חמשה עשר, אלא משום שלמי שמחה[מז] [וחגיגת חמשה עשר נאכלת לשני ימים ולילה אחד]. **והטעם שאינה נאכלת אלא ללילה אחד**, פירש **רב** דכתיב 'ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח', 'זבח חג' זה חגיגה, 'הפסח' זה קרבן פסח, ושניהם אסור להלינם עד הבוקר.

והא דתניא, הלילה הזה **כולו צלי**, שמשמע גם חגיגה הבאה עם הפסח, אמר **רב חסדא** שהיא כדעת **בן תימא** שהקיש חגיגה לפסח. עוד שנינו בברייתא **שבן תימא** הקיש חגיגה לפסח לכל הדינים [גם שלא לאופן אכילתו], והיינו שבאה דווקא **מהצאן, מזכרים, ובן שנתו.**

(לד) **אין** ללמוד ממשנתנו שהפרשת תרומה תדחה שבת, שכן יכול לקיים מצות אכילת תרומה במוצאי שבת. תוס' (ד"ה דתרומה). (לה) **אף** שהנושא מי חטאת טמא ויחזור ויטמא את המים, יש לחוש שמא יעביר בכלי אבנים או גללים שאינם מקבלים טומאה. תוס' (ד"ה שמא). (לו) **לרבי** אליעזר, אבל לרבי עקיבא אסור כמו שהזאה אסורה. תוס' (ד"ה קטן). (לז) **ומה** שאמר רבי אליעזר שמכשירי מילה דוחים שבת, היינו דווקא אם הוחמו המים בערב שבת. תוס' (ד"ה לא). (לח) **דכתיב** 'איש' איש נדחה ולא ציבור. רש"י (ד"ה וכל). (לט) **ואם** היו רוב הציבור בטומאת זיבה ומיעוטם טמאי מתים, אינם עושים לא את הראשון ולא את השני. רש"י (ד"ה אמר ליה). (מ) **וחייב** כרת, לפי שיכול לטבול ואז ישחטו עליו. תוס' (ד"ה מדקמהדר). (מא) **נמצא** שמה אמר הכתוב שטמא אינו עושה פסח היינו טמא גמור, שהרי על טמא שרץ וכדומה שוחטים. ואף שפשיטא שאינו עושה פסח שהרי אינו ראוי לאכול והשחיטה כשרה רק על הראוי לאכול, הוצרך הכתוב ללמדנו, א. שחייב בפסח שני, ולא נאמר שכל שאינו ראוי בראשון אינו עושה את השני. ב. שציבור עושים בטומאה, לפי ש'איש' נדחה ולא ציבור. תוס' (ד"ה שוחטין). (מב) **ומה** שנאמר 'איש לפי אכלו' היינו למצוה. רש"י (ד"ה אכילת). אולם תוס' (ד"ה אכילת) כתבו, שדווקא כשיש בידו לתקן עצמו אינה מעכבת, אבל בטמא גמור ודאי שהיא מעכבת, ונחשב כשוחט לחולה וזקן ששחיטתו פסולה. (מג) **ומה** שאמר רבי אליעזר (בברייתא לעיל) שערל שלא מל ענוש כרת, ולכאורה הרי הוא כטמא שרץ שראוי לאכול אלא שאינו מתוקן, וא"כ ישחטו עליו את הפסח כמו על טמא שרץ, יש לומר שכיון שמחוסר מעשה בגופו נחשב שלא לאוכליו. תוס' (ד"ה האי, על פי מהרש"א). (מד) **היינו** שהלכה כרבי עקיבא, אבל מה שרבי עקיבא הוצרך להשמיע דין זה בשניהם מבואר במנחות (צו.). תוס' (ד"ה וצריכא). (מה) **שהיינו** אומרים שהלכה כרבי אליעזר בכל מכשירים, ולענין פסח החמיר מדרבנן כרבי עקיבא שלא ידחו שבת, אבל במילה לא גזר משום חומרתה. תוס' (ד"ה אבל). (מו) **ובירושלמי** מבואר שמה שפסח צריך להיאכל על השובע הוא גזירה דרבנן משום שבירת עצם, שאם הוא עדיין רעב יאכל את הבשר שסביב העצמות ויבא לידי שבירתם. תוס' (ד"ה לאו). (מז) **והיינו** שיש חיוב להקריב ברגל חגיגת חמשה עשר, דכתיב 'וחגותם אותו', ודבר שבחובה אינו בא אלא מהחולין ולא מדבר שכבר מחויב בו, ולכן אינו יוצא בחגיגת ארבעה עשר שכבר נתקדשה מאתמול, אבל ידי חובת שלמי שמחה יוצא אף בדבר שבחובה, שלמדים מ'ושמחת' לרבות כל מיני שמחה, ויוצא גם בנדרים ונדבות שחייב בהם. רש"י (ד"ה יוצא, ד"ה ואין).

איבעיא להו, האם **לבן תימא** יש איסור לשבור עצם בחגיגה, ואף שנאמר בפסח מיעוט 'ועצם לא תשברו **בו**', יש להסתפק אם בא למעט חגיגה, או למעט פסול.

ואין להוכיח שלדעת **בן תימא** אסור לשבור עצמות חגיגה, מדתנן, **סכין** שנמצא בארבעה עשר שוחט בו מיד, שבודאי הטבילוהו מאתמול כדי שיעבור עליו הערב שמש ויהיה מוכן לשחיטת הפסח. ואם מצאו בשלשה עשר צריך להטבילו מספק, שמא עדיין לא הטבילוהו. אבל אם מצא **קופיץ**, אף אם מצאו בארבעה עשר צריך להטבילו, שהרי אין צריך לו בארבעה עשר שכן אסור לשבר את עצמות הפסח. ומשמע שאף את עצמות החגיגה אסור לשבור, שאם לא כן הרי הוא צריך לקופיץ לשם כך, שיש לדחות שהמשנה אף **כחכמים** [שלדבריהם ודאי מותר לשבור עצמות החגיגה שכן לא הוקשה לפסח], ומדובר שהיה הנשיא גוסס בשלשה עשר ויש ספק שמא ימות למחרת והציבור יעשו את הפסח בטומאה, ולכן דווקא סכין שיש לבעלים עליו רק ספק אחד שמא יהא בטומאה, הוא מטבילו מספק, אבל קופיץ שיש לו שתי ספקות, א. שמא יעשה הפסח בטומאה ולא יביאו חגיגה. ב. שמא תהיה החבורה מועטת ולא יצטרכו חגיגה, אינו מטבילו [אבל אין לפרש את המשנה, **א.** כשחל ארבעה עשר בשבת שאין מביאים חגיגה, שכן שנינו בסיפא שאם חל י"ד בשבת **שוחט בקופיץ מיד**, שבודאי הטבילוה מערב שבת לצורך חגיגת ט"ו[מח], וכן אם מצאה בט"ו או שמצאה קשורה לסכין שוחט בה מיד. **ב.** שמדובר שחבורת הפסח מועטת ואין צריך חגיגה, שהרי יתכן שלמחרת יתווספו עליהם].

תניא, **יהודה בן דורתאי** פירש מן החכמים עם בנו, והלך לדרום כדי שלא להתחייב בפסח וחגיגה כשחל י"ד בשבת, לפי שסבר שחגיגת י"ד דוחה שבת[מט]. **ופירש רב** שטעמו הוא מדכתיב 'וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר' 'צאן' זה פסח, 'ובקר' זה חגיגה, הרי שחגיגה נקראת פסח ודינה כפסח שדוחה שבת. **ולחכמים** למדים מפסוק זה שמותר הפסח קרב לדבר הבא מכל צאן ובקר [-זכר ונקבה], דהיינו שלמים [כן פירש רב נחמן בשם רבה בר אבוה].

והטעם שאין חגיגה דוחה שבת אפילו שהיא קרבן ציבור[נ], פירש רבי אילעא בשם רבי יהודה בן ספרא, משום דכתיב 'וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים בשנה', והרי בסוכות יש לה תשלומים כל שמונה, אלא בא למעט שאינה דוחה שבת, ואף שאם חל יו"ט ראשון בשבת א"א להקריבה אלא ששה ימים [כן הקשה רבין], התורה דיברה על רוב השנים [כן פירש אביי].

דף עא

שלמים ששחטם מערב יו"ט[נא] **ואכל בשרם ביו"ט, לעולא בשם רבי אלעזר**, אינו יוצא בהם לא משום **שלמי שמחה**, משום דכתיב 'וזבחת ושמחת' שצריך זביחה בשעת שמחה. ולא משום **חגיגה**, לפי שחגיגה היא דבר שבחובה ואינה באה אלא מן החולין. **לרבין** בשם **רבי אלעזר**, יוצא בהם משום שמחה, שאין צריך זביחה בשעת שמחה.

הגמ' מביאה ראיות האם צריך זביחה בשעת שמחה

א. תניא 'והיית אך שמח', לרבות ליל יו"ט אחרון[נב] לשלמי שמחה, אבל ליל יו"ט ראשון נתמעט מדכתיב 'אך', ולכאו' הטעם משום שאי אפשר לשחוט מערב יו"ט, כיון שצריך זביחה בשעת שמחה[נג]. **ודחינן**, שבהמשך הברייתא שנינו שהטעם שנתרבה ליל יו"ט אחרון ואין אומרים להיפך[נד], משום שליל יו"ט אחרון יש לפניו שמחה, אבל ליל יו"ט ראשון אין לפניו שמחה.

ב. תניא, חגיגת י"ד יוצא בה משום **שמחה** ולא משום חגיגה, הרי שאין צריך זביחה בשעת שמחה. **ודחה רב אידי בר אבין**, שיתכן שמדובר באופן שעיכב את שחיטת חגיגת י"ד למחרת. **ורב אשי** הוכיח כן, שהרי ברייתא זו היא כדעת **בן תימא** [כמבואר לעיל (ע.)], ואם נשחטה בי"ד הרי נפסלה בלינה.

ג. תנן, ההלל והשמחה שמונה. ואם צריך זביחה בשעת שמחה ואין יכול לשחוט מערב יו"ט, הרי אם יצא יו"ט ראשון בשבת נמצא שאין שמחה אלא שבעה ימים. **לרב הונא בריה דרב יהודה**, משמחו בשעירי הרגלים [שהם קרבן ציבור שדוחה שבת, וחטאות החיצונות בשרם נאכל לכהנים]. **ודחה רבא**, א. שהרי אין נאכלים אלא חי [שאין בישולו או צלייתו דוחה שבת] ואין שמחה בבשר חי. ב. אף שכהנים אוכלים, ישראל במה שמחים. **לרב פפא**, משמחו בכסות נקיה ויין ישן.

אימורי חגיגת חמשה עשר נפסלים בלינה. המקור לזה, לרב כהנא דכתיב 'ולא ילין חלב חגי עד **בוקר**' וסמוך לו '**ראשית** ביכורי אדמתך', וכאילו נכתב עד בוקר ראשון[נה]. **ולרב יוסף** אף ללא הסמיכות לראשית סתם בוקר היינו בוקר ראשון. **להו"א**, כיון שלא מסתבר שלא יפסל רק עד בוקר שני, שאם הבשר נפסל כבר מהלילה היאך יתכן שאימוריו שהם חמורים ממנו יפסלו רק למחרת. **ודחה אביי**, שמצינו בקרבן פסח **שלרבי אלעזר בן עזריה** הבשר אסור מחצות, ואימוריו מותרים עד הבוקר. **למסקנא** ביאר **רבא**, שמצינו לענין בשר הקרבן שסתם בוקר היינו בוקר ראשון, דתניא 'ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבוקר', למה הוצרך לכתוב ביום הראשון הרי כבר כתוב לבוקר, אלא בא להוסיף בוקר שני, והיינו שחגיגת י"ד נאכלת לשני ימים ולילה אחד[נו], ומהפסוק 'אם נדר או נדבה' למדים לחגיגת ט"ו שנאכלת לשני ימים ולילה אחד[נז]. הרי שסתם בוקר היינו עד בוקר ראשון[נח]. [ואין לומר שחגיגה נאכלת רק לבוקר ראשון ומה שנכתב 'לבוקר' בא ללמדנו ששתי החגיגות נאכלות ליום אחד, שאם כן במה נעמיד את הכתוב '**אם** נדר' לרבות חגיגה שנאכלת לשני ימים ולילה אחד].

(מח) **שכן** בשבת אין מטבילים כלים. רש"י (ד"ה חל). ומה שלא דחו את ההו"א שא"א לומר שחל הפסח בשבת, שא"כ איך אמרו ששונה ומטביל את הקופיץ, הרי בשבת א"א להטביל, שיתכן שכוונת התנא שיטבילו לאחר יו"ט. תוס' (ד"ה והא). (מט) **רש"י** (ד"ה בן דורתאי). ומכל מקום רק בן דורתאי סבר כן, אבל בן תימא אף שהקיש חגיגה זו לפסח לכל דבריו, סובר שאינה דוחה שבת [כמו שמשמע שרב אשי תמה שאין צריך לפרש טעמם של חכמים שחולקים על בן דורתאי, ואם בן תימא סובר כמותו לא היה תמה כ"כ], והיינו משום שמהכתוב 'וחגותם אותו' משמע שאין דוחה שבת. ואף שהכתוב מדבר לענין חגיגת ט"ו, סברא היא להשוות את כל החגיגות, ולכן הוצרך בן דורתאי ללמוד מ'וזבחתם פסח' ולא יכל ללמוד מההיקש של בן תימא, שכן לענין דחיית שבת מסתבר להשוות את החגיגות. אבל קשה, שלעיל משמע שלמ"ד שחגיגת י"ד חובה הרי היא דוחה שבת, וכן ביומא (נ.) מבואר שקרבן שזמנו קבוע דוחה שבת. לכן נראה, שכאן מדובר לענין חגיגת ט"ו, ומה שהוצרך בן דורתאי להתרחק כדי לא להתחייב בחגיגה, אף שיש לה תשלומים כל שבעה, יתכן שסובר שכיון שהוקשה לפסח אין לה תשלומים, ומה שלא העמיד את הכתוב בחגיגת י"ד, משום שסובר שחגיגת י"ד אינה דאורייתא. תוס' (ד"ה מאי). (נ) **היינו** למ"ד שדחיית שבת תלויה אם הוא קרבן ציבור, אבל למ"ד שתלויה אם זמנו קבוע, א"כ אף אם היא קרבן יחיד כיון שזמנה קבוע דוחה שבת. ואף שמצינו שקרבנות ציבור הוצרכו ריבוי מהכתוב שדוחים שבת כגון פסח תמיד ושעירי ר"ח, חגיגה היא בכלל שאר קרבנות המועדות שדוחים שבת. וקשה שכאן נקראת חגיגה קרבנות ציבור, ואילו בחגיגה (ו.) נקראת קרבן יחיד. תוס' (ד"ה הא [א-ב]). (נא) **היינו** לשם חגיגת ט"ו, וכיון שאינו בא אלא מהחולין צריך להקדישם לשם כך, ולכן מסתבר שישחט גם בשעה הראויה לחגיגה, אבל אם שחטם לשם שלמים סתם אין יוצא בהם משום חגיגה אפילו אם שחטם ביו"ט, שכן כל דבר שבחובה אינו יוצא בה אלא מהחולין. ואף שהכתוב 'וזבחת שלמים' לא נאמר לגבי שמחת יו"ט אלא לגבי הר עיבל, יש לומר שהכתוב בא ללמדנו שבכל ענין צריך זביחה בשעת שמחה. תוס' (ד"ה שלמים). (נב) **אבל יום** שמיני לא נתרבה, כיון שכתוב שני פעמים 'שבעת ימים' למעט שמיני. רש"י (ד"ה לרבות). ודעת התוס' (ד"ה לילי) שאף יום שמיני נתרבה, וכמו ששנינו שהלל והשמחה שמונה. והוצרך הכתוב לרבות ליל שמיני, שלא נאמר שאינו מחויב לשחוט בשביעי לצורך שמיני כיון שיום שמיני רגל בפני עצמו הוא וכמו שאינו מחויב לשחוט בערב יו"ט לצורך הלילה. ומכל מקום מריבוי הכתוב למדים גם שאר לילות החג, ולולי הריבוי היינו אומרים שנתמעטו מדכתיב 'ושמחתם שבעת **ימים**' ימים ולא לילות. תוס' (ד"ה לרבות). (נג) **ואין** להקשות שא"כ למה הוצרך הכתוב למעט, הרי יש ללמדו כבר ממה שצריך זביחה בשעת שמחה, כיון שלולי מיעוט זה היינו אומרים שאין צריך זביחה בשעת שמחה אלא בחגיגת יום, אבל בחגיגת לילה שאינו יכול לשחוט בלילה יכול לשוחטה מערב יו"ט. תוס' (ד"ה לאו). (נד) **שנרבה** ליל יו"ט ראשון ונמעט ליל יו"ט אחרון. רש"י (ד"ה מאי) ותוס' (ד"ה או). (נה) **ומכאן** למדים לשאר אימורים. תוס' (ד"ה מנין). (נו) **קשה** כיון שריבה הכתוב שאינה נפסלת עד בוקר שני, מנין שאינה נאכלת לשני ימים ושני לילות. תוס' (ד"ה והאיך). (נז) **בזבחים** (לו.) למדו מדכתיב 'ובשר זבח תודת **שלמיו**', לרבות שלמי פסח שנאכלים ליום ולילה, ופירש רש"י דהיינו **חגיגת י"ד**. ואינו נראה, שא"כ אין זה לא כתנא דמשנתנו שחגיגה נאכלת שני ימים ולילה, ולא כבן תימא שלמד ממה שהוקש חגיגה לפסח שנאכלת ליום ולילה. ונראה, שמדובר על **מותר פסח** שקרב שלמים, שאינו נאכל אלא ליום ולילה. תוס' (ד"ה לימד). (נח) **קשה** שלהלן (קכ:) דרשו מ'בוקר' שאינו נפסל עד בוקר שני אף שכתוב

אתר החכמה 19/06/2018

מתני': הפסח ששחטו בשבת שלא לשמו חייב חטאת, ושאר כל הזבחים ששחטן לשם פסח, אם אינם ראויים לפסח [כגון שהוא בן שתי שנים או נקבה] חייב חטאת, ואם הם ראויים לפסח, **לרבי אליעזר** חייב חטאת, שהרי אם פסח שמותר לשחטו לשמו כששינה את שמו חייב, כל שכן שאר זבחים שאסור לשוחטם אפילו לשמן, שאם שינה את שמן ושחטן לשם פסח חייב. **ולרבי יהושע** פטור, כיון שיש לחלק, שפסח ששחטו שלא לשמו שינהו לדבר האסור בשבת, אבל שאר זבחים שינה אותם לדבר המותר בשבת. **רבי אליעזר הוכיח** מאימורי ציבור, שאף על פי שהם מותרים לשמן, אם שחט שאר זבחים לשמן חייב. **ודחה רבי יהושע** שיש לחלק בין אימורי ציבור שיש להם קצבה ואינו נחשב לטועה בדבר מצוה, לפסח שאין לו קצבה והרבה עסוקים בשחיטתו, וכשמצא זבח זה בעזרה סבור שהוא פסח, ולכן נחשב לטועה בדבר מצוה ופטור. **לרבי מאיר** אף השוחט לשם אימורי ציבור נחשב לטרוד בדבר מצוה ופטור.

שחט בשבת שלא לאוכליו ושלא למנוייו לערלים ולטמאים חייב, אבל אם שחטו לאוכליו ושלא לאוכליו, למנוייו ושלא למנוייו, למולים ולערלים, לטמאים ולטהורים, פטור. שחטו ונמצא בעל מום חייב, אבל נמצא בו מום בסתר, או ששחט ואחר כך נמצא שמשכו הבעלים את ידם או שמתו או שנטמאו פטור, כיון ששחט ברשות והרי הוא אנוס.

דף עב

גמ': ממה ששנינו במתני' שהשוחט פסח בשבת שלא לשמו חייב, **אין להוכיח שעקירה בטעות נחשבת עקירה**[נט], שיש להעמיד **שעקר** בכוונה שם פסח ממנו. אמנם בסיפא ששנינו ששאר זבחים ששחטם לשם פסח, אם אינם ראויים חייב, ואם ראויים **לרבי יהושע** פטור, על כרחך מדובר **בטועה**, שהרי אם עקר בכוונה אף ראויים חייב כיון שאינו טועה בדבר מצוה [כן פירש **רבי אבהו**]. ואמנם **רבי אליעזר** שלמד בקל וחומר מפסח לשאר זבחים, סובר שאין לחלק בין עוקר לטועה, **ורבי יהושע** יכל לדחות את הקל וחומר, שיש לחלק בין עוקר לטועה[ס], אלא שדחה אפילו לדבריו של **רבי אליעזר**[סא] שסובר שאין לחלק ביניהם[סב].

שנינו במתני' **שלרבי יהושע** השוחט בשבת שאר זבחים לשם אימורי ציבור חייב, ולשם פסח פטור, משום שלאימורי ציבור יש קצבה, אבל פסח אין לו קצבה ורואה הרבה עסוקים בשחיטתם, ומתוך שטרוד בשחיטת הפסח נחשב לטועה בדבר מצוה ופטור. **ומקשינן**, מדתנן, מי שהיו לו שני תינוקות למול אחד בערב שבת ואחד בשבת, ומל את של **אחר שבת בשבת** חייב, כיון שלא עשה מצוה. ואם היו לו למול אחד בערב שבת ואחד בשבת, ומל את של **ערב שבת בשבת, לרבי אליעזר** חייב, **ולרבי יהושע** פטור, משום שסובר שטעה בדבר מצוה ועשה מצוה פטור, הרי שפטר **רבי יהושע** אף בדבר שיש לו קצבה. **ופירש רבי אמי**, שמדובר שקדם ומל את של **ערב שבת**, שעדיין הוא טרוד במצות אותו שצריך למולו בשבת, אבל כאן מדובר שכבר שחט את אימורי הציבור ואינו טרוד במצותם, ולכן אינו נחשב לטועה בדבר מצוה.

עוד שנינו במתני', **שלרבי מאיר** אף השוחט לשם אימורי ציבור נחשב לטרוד בדבר מצוה ופטור. **ולגבי מילה תני רבי חייא בשם רבי מאיר,** שאם היו לו שני תינוקות למול, אחד בערב שבת ואחד בשבת, ומל של **ערב שבת בשבת** לכו"ע חייב, ואם היו לו למול אחד לאחר שבת ואחד בשבת ומל את של **אחר השבת בשבת, לרבי אליעזר** חייב, **ולרבי יהושע** פטור, **ופירשו דבי רבי ינאי**, שברישא מדובר שקדם ומל את של **שבת בערב שבת** ולא נשאר לו תינוק שחייב למולו בשבת, וכיון שלא ניתנה שבת להידחות אצלו חייב, אבל בסיפא שמל את של **אחר שבת בשבת** שניתנה שבת להידחות אצלו, אף שלא עשה מצוה פטור[סג], וכמו"כ סובר **רבי מאיר** במשנתנו שאף שקדם ושחט אימורי הציבור קודם שאר הזבחים, כיון שניתנה שבת להידחות אצלו פטור. ואף שכשקדם ומל את של שבת בערב שבת ניתנה שבת להידחות אצל תינוקות דעלמא, מכל מקום לגבי אדם זה לא ניתנה להידחות [כן פירש **רב כהנא**].

מה ששנינו במתני' ששאר זבחים ששחטם לשם פסח **אם אינם ראויים חייב**, היינו כדעת **רבי שמעון**, אבל **לרבי מאיר** אף השוחט זבחים שאינם ראויים לפסח פטור [שגם בזה שייך טעות]. אמר **רב ביבי בשם רבי אלעזר**, שלרבי **מאיר** אף השוחט עגל **שלמים** לשם פסח פטור. ואינו דומה למה שאמר **רבי יוחנן** שמודה **רבי מאיר** בבעלי מומים שחייב, שדווקא בבעלי מומים חייב כיון שאינו טרוד להקריבם, אבל עגל שטרוד להקריבו לשלמים נחשב שטעה בדבר מצוה. **ורב נחמן** אמר שאף שוחט **חולין** לשם פסח פטור, משום שחולין בקדשים מתחלפים, אבל בעלי מומים אינם מתחלפים בתמימים. **ואף שרבי מאיר** פטר **גם** בעגל שלמים שאינו מתחלף בפסח [כיון שאינו כשר לפסח], צריך לומר שבדבר שהוא **טרוד** פטור אף אם אינו מתחלף כגון עגל שלמים, ובדבר שהוא **מתחלף** כגון כבש חולין פטור אף אם אינו טרוד, אבל בעלי מומים אינו טרוד ואינו מתחלף.

אמר **רבי יוחנן**, בעל **אשתו נדה** חייב, ומדובר **כשהיא מעוברת** שאין לו מצות פריה ורביה, **וסמוך לווסתה** שאין לו מצות עונה ולא שמחת עונה, והיה לו לשואלה אם היא סמוכה לווסתה[סד] כיון שאינו בוש ממנה[סה], אבל אם בעל **יבמתו** פטור אף שהיתה סמוכה לוסתה שאין לו מצות יבום, כיון שהוא מתבייש ממנה נחשב לטועה בדבר מצוה.

התחלף לו **שפוד של נותר בשפוד של צלי** ואכלו, **לריש לקיש** [מוצי' החכמה], כיון שטעה בדבר מצוה[סו] ולא עשה מצוה כלל. **ולרבי יוחנן**, **י"א**, שחייב, כיון שלא עשה מצוה. **וי"א**, שפטור, ואינו דומה לבעל נדה, שבשפוד לא היה לו לשאול למי אם הוא נותר.

רבי יוחנן שפטר בועל יבמתו נדה משום שטעה בדבר מצוה אף שאינו טרוד, **לא מצינו לו מקור מדברי התנאים**, שכן **רבי יוסי** שאמר לענין יו"ט ראשון של חג שחל בשבת והוציא לולב לרה"ר שפטור מפני שהוציא ברשות, היינו משום שזמנו קבוע והוא טרוד במצוה [אבל ביבמתו אין זמן קבוע לייבמה]. וכן **רבי יהושע** שאמר **א.** במשנתנו שהשוחט שאר זבחים לשם פסח פטור, היינו משום שטרוד להקריב את הפסח. **ב.** לענין מל את של ערב שבת בשבת שפטור, היינו משום שטרוד בתינוק שזמנו בשבת. **ג.** לענין אוכל תרומה ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה שפטור מקרן וחומש [ולרבי אליעזר חייב], היינו כמו שפירש **רב ביבי בר אביי** שמדובר שאכל תרומה בערב פסח, שהוא בהול שלא יצטרך לשורפה, או שיתכן שאכילת תרומה היא עבודה, **ורבי יהושע** לשיטתו שכהן שנודע

'בוקר' סתם. תוס' (ד"ה כל). (נט) **במנחות** (מט.) נחלקו בדבר. תוס' (ד"ה שמעת). (ס) **ואף** אם שינה שמו לדבר המותר חייב, כיון שהוא עוקר. תוס' (ד"ה הא). (סא) **היה** יכול להוכיח שרבי יהושע הקשה לדבריו של רבי אליעזר, ממה שחילק בין שינה לדבר המותר לדבר האסור, שהרי לרבי יהושע אין לחלק ביניהם, שכן גם אם שינה לדבר המותר חייב כיון שלא עשה מצוה, וכמו שמצינו במי שהיו לו שני תינוקות למול, אחד לאחר שבת ואחד בשבת, ומל את של אחר שבת בשבת שחייב כיון שלא עשה מצוה. עוד יש לומר, שדווקא בתינוקות שלא ניתנה שבת להידחות אצל אותו תינוק וגם לא עשה מצוה חייב, אבל בפסח ששינה לדבר המותר פטור, כיון שניתנה שבת להידחות אצל אותו פסח אם שחטו לשמו. תוס' (ד"ה לרבי). (סב) **אף** שלרבי אליעזר עצמו אין חילוק בין עוקר לטועה, וא"כ כשם שלרבי יהושע בעוקר אף ששינה לדבר המותר חייב, הוא הדין לרבי אליעזר גם בטועה, יש לומר שהקשה לו, שבפסח אם שינה לדבר האסור וגם הוא עוקר, יש תרתי לגריעותא, אבל בשאר זבחים ששינה לדבר המותר וגם הוא טועה, יש תרתי לטיבותא. תוס' (ד"ה לדידך). (סג) **היה** יכול לחלק בשל ערב שבת ושבת בין קדם ומל את של שבת בערב שבת לבין לא קדם שאז ניתנה שבת להידחות אצלו, אלא שבא להשמיענו שאף אם לא עשה מצוה והיינו שמל את של אחר שבת בשבת פטור, וברישא השמיענו שאף שמל את של ערב שבת בשבת שעשה מצוה חייב, כיון שלא ניתנה שבת להידחות אצלו. תוס' (ד"ה שקדם). (סד) **והיינו** שאינו יודע אם היא סמוכה לווסתה, שכן אם הוא יודע שהיא סמוכה לווסתה אף ביבמתו חייב, שאיסור ביאה סמוך לווסתה הוא דאורייתא, דכתיב 'והזרתם את בני ישראל'. ומה שאמרו בנדה (טו.) שכל הנשים בחזקת טהרה לבעליהן, היינו כשיודע שלא הגיע שעת ווסתה, שאין לו לחוש ששינתה ווסתה. תוס' (ד"ה סמוך). (סה) **למ"ד** שטעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה חייב אף באינו סמוך לווסתה חייב, שהרי היא נדה ואין כאן מצוה כלל. תוס' (ד"ה באשתו). (סו) **שאכילת** קדשים היא מצוה, דכתיב 'ואכלו אותם אשר כופר', ונותר חייבים על אכילתו במזיד כרת ובשוגג חטאת. רש"י (ד"ה בשפוד, ד"ה חייב).

שהוא חלל והקריב קרבנות בשוגג הקרבנות כשרים, דכתיב 'ברך ה' **חילו** ופועל ידיו תרצה' אף חלל פועל ידיו תרצה [ונחלק על ת"ק שפסל את כל הקרבנות]. ומצינו שתרומה נקראת עבודה, דתניא מעשה **ברבי טרפון** שלא בא לבית המדרש ושאלו **רבן גמליאל** למה לא בא. אמר לו שעבד עבודה. שאלו **רבן גמליאל** וכי יש עבודה בזמן הזה. אמר לו, הרי כתיב 'עבודת מתנה אתן את כהונתכם', עשו אכילת תרומה בגבולים כעבודת בית המקדש.

דף עג

מה ששנינו במתני' שפסח ששחטו שלא לאוכליו בשבת חייב, אין בזה חידוש, שכן אם שחיטתו פסולה ודאי שחייב עליה בשבת, ונשנה אגב ששנה ברישא שאם שחטו שלא לשמו בשבת חייב, ודין זה נשנה כדי להשמיענו את מחלוקת **רבי אליעזר ורבי יהושע** לענין שוחט שאר זבחים שאינם ראויים לפסח לשם פסח.

אמר **רב זריקא**, לדברי האומר שמקלקל בחבורה בשבת פטור, השוחט ששחיטתו פסולה פטור[סז]. ומה ששנינו במשנתנו, **א.** ששחט שלא לאוכליו חייב, היינו משום שתיקן בשחיטתו לענין שאם עלו אימוריהם למזבח לא ירדו. **ב.** שחט ונמצאת בעל מום חייב, מדובר במום בדוקין שבעין, לדעת **רבי עקיבא** שסובר שאם עלו לא ירדו. **ג.** שחט ונמצאת טריפה בסתר פטור[סח], שמשמע שבגלוי חייב, לפי שמוציאה בשחיטתו מידי טומאת נבילה. **ד.** שחט חטאת בשבת בחוץ לעבודה זרה חייב שלש חטאות [-שבת, ע"ז, ושחיטת קרבן בחוץ], לפי שמוציאה מידי אבר מן החי[סט] [כן פירש **רב עוירא**].

אמר **רב הונא** בשם **רב**, **אשם שניתק לרעיה** [-שמתו בעליו או נתכפרו באחר וצריך למסרו לרועה עד שיפול בו מום[ע] וימכר ויפלו דמיו לנדבה] **ושחטו סתם**, כשר לעולה, שהואיל ועמד להיקרב לעולה אין צריך לעקור ממנו שם אשם, אבל אם **לא ניתק לרעיה** פסול, לפי שגזרו שמא יבואו להכשירו לעולה קודם שנתכפרו בעליו באחר, שאז הוא עומד לאשם ופסול לעולה[עא].

וראיה לדבר שגוזרים אחר כפרה אטו קודם כפרה, מדתנן, אשם שמתו בעליו או שהתכפרו באחר, לת"ק ירעה וימכר ויפלו דמיו לעולה [-קיץ המזבח]. **לרבי אליעזר** ימות. **לרבי יהושע** ימכר ויביא בעליו בדמיו עולת יחיד[עב]. הרי **שרבי יהושע** התיר שרק להקריב בדמיו עולה, אבל את גופו לא, והיינו משום שגזר שמא יבוא להקריבו קודם שנתכפרו בעליו באחר.

והקשה לו רב חסדא, ששנינו במשנתנו שאם שחטו את הפסח בשבת ונודע שמשכו הבעלים את ידם או שמתו או שנטמאו פטור, מפני ששחט ברשות, ושנינו על זה בברייתא, שאם אירע כן בחול **ישרף מיד**, ואם קרבן שעומד לקרבן אחר אין צריך עקירה, הרי משעה שמשכו הבעלים את ידיהם מהקרבן הוא עומד לשלמים, ואף אם שחטו סתם כשר לשלמים, אלא שפסול משום ששחטו לאחר התמיד, וכיון שאין פסולו בגופו הרי הוא צריך **עיבור צורה**[עג] [דתניא כל שפסולו בגופו ישרף מיד, בדם ובבעלים תעובר צורתו ואח"כ ישרף[עד]]. **ונאמרו כמה תירוצים בדבר.**

א. שיש לגרוס בדעת **רב** שאם שחטו לשם עולה **ועקר ממנו** שם אשם כשר. **ומקשינן**, שעדיין קשה לדעת **רבי חייא בר גמדא** שאמר שפסח שנשחט בשאר השנה לשם שלמים צריך עקירה רק באופן שהיו הבעלים טמאי מתים והקרבן עומד להיקרב בפסח שני, אבל אם אינו עומד להיקרב אינו צריך עקירה.

ב. רב הונא בריה דרב יהושע תירץ, שבברייתא מדובר שהפרישו לפסח קודם חצות ומתו הבעלים אחר חצות, שבאופן זה נראה לפסח בחצות ונדחה, וכל הנראה ונדחה פסול להקרבה ואינו ראוי לשלמים[עה]. **ודחינן**, שלדעת **רב** אין בעלי חיים נדחים[עו].

ג. רב אשי תירץ, **שרב** סובר **כרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה** שאמר שאם מתו או נטמאו הבעלים חייב חטאת[עז] **ותעובר צורתו**, ולכאו' מוכח ממה שאינו נשרף מיד שסובר שאין פסולו בגופו, והיינו משום שאין צריך עקירה ופסולו רק משום שנשחט לאחר התמיד. **ודחינן**, שיתכן שצריך עקירה, **ורבי ישמעאל** סובר **כתנא דבי רבה בר אבוה** שאפילו פיגול שפסולו בגופו צריך עיבור צורה, ולמד בגזירה שוה 'עון' 'עון' מנותר. ובהכרח יש לפרש כן, שהרי באופן שנטמאו הבעלים פירש **רבי חייא בר גמדא** שמדובר שהפסח עומד להיקרב בפסח שני שאז ודאי צריך עקירה, ואף על פי כן **לרבי ישמעאל** תעובר צורתו, והיינו משום שסובר שאף אם פסולו בגופו צריך עיבור צורה.

ד. רב פפא תירץ, שבאמת אף בסתמא נעשה שלמים ואין צריך עקירה, ובברייתא זו כדעת **רבי אליעזר** שסובר ששלמים ששחטם לשם פסח פסולים, ואם כן פסולו בגופו ולכך ישרף מיד. **ודחינן**, שא"כ אם שוחטו בשבת יתחייב חטאת, שהרי **רבי אליעזר** סובר שטעה בדבר מצוה חייב.

ה. לרב יוסף בריה דרב סלא חסידא, ברייתא זו כדעת **יוסף בן חונאי** שסובר שקרבנות הנשחטים לשם פסח או חטאת פסולים כדעת **רבי אליעזר**, ולענין שחיטה בשבת סובר **כרבי יהושע** שטועה בדבר מצוה פטור.

(סז) **שאין** חובל חייב אלא בשחיטה כשירה, או חובל בבהמה וצריך לדם להאכילו לכלבו. רש"י (ד"ה מקלקל). ותוס' (ד"ה לדברי) כתבו, שסוגיין כרבי שמעון שהמקלקל בחבורה חייב, וכרבי יוחנן שסובר בדעתו שדווקא כשעשה תיקון קצת חייב, אבל אם לא עשה תיקון כלל פטור, אבל לרבי יהודה שסובר שמקלקל בחבורה פטור, מבואר בכריתות שסובר שאף מתעסק פטור, ובמשנתנו הלא מבואר שמתעסק חייב, שהרי חייבה שוחט זבחים שאינם ראויים לפסח, אף שבשחיטתו סבר שהוא פסח והרי הוא מתעסק. אמנם קשה, להו"א דגמ' שבשחיטה זו אין תיקון כלל, איך יתכן לחייב לדעת רבי שמעון אף אם נאמר שמקלקל בחבורה בלא תיקון כלל חייב, הרי לדעתו מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור אפילו בחבורה.

(סח) **דין** זה הוא המשך לדברי רבי מאיר במשנה, שהרי בנמצאת טריפה לא עשה מצוה, ורבי שמעון מחייב לרבי יהושע כשטעה ולא עשה מצוה. תוס' (ד"ה שחטו). (סט) **אבל** אינה מיטהרת מידי נבילה, שכן תקרובת ע"ז מטמאה אפילו באהל. רש"י (ד"ה מה תיקון). ומכל מקום אין להוכיח מכאן שתקרובת ע"ז מטמאה מדאורייתא [שאם מטמאה רק מדרבנן, הרי תיקן שאינו חייב על טומאה זו אם נכנס למקדש], שיתכן שמה שתירצו שמתקנו להוציאו מידי אבר מן החי [שאם אכלו בן נח אינו נהרג], כדי שלא נוכיח מכאן שטומאת תקרובת היא מדרבנן. תוס' (ד"ה תיקון). (ע) **לפי** שחטאת ואשם אינם באים לנדבה, ומשנתכפרו באחר אין להם תקנה, וכל שבחטאת מתה באשם רועה. רש"י (ד"ה אשם). (עא) **משמע** שהחיוב לנתקו לרעיה [-למסרו לרועה] אינו מהתורה, והיינו שמן התורה מיד שנתכפרו בעליו יכול להקריבו, וחכמים הצריכו ניתוק, והמקשן סבר שהוא משום גזירה שמא לא יעקור ממנו שם אשם, ותירצו שאין צריך עקירה, אלא הוא גזירה אטו קודם כפרה. ומה שדרשו במנחות (ד.) שאשם צריך ניתוק מדכתיב 'הוא', **לר"י**, הכוונה היא שכיון שנאמר בכתוב שצריך להיות בהווייתו קודם כפרה ואינו קרב לעולה, לכן גזרו שצריך ניתוק לאחר כפרה אטו קודם כפרה. **לר"ת**, דרשו מהכתוב שיהא בהווייתו שלבסוף, והיינו שמתחילתו הוא בהוויה זו שלאחר כפרת בעלים הרי הוא עומד לעולה [ואין אומרים שכל שבחטאת מתה באשם רועה היינו שהיא עצמה אינה ראויה לעולה], ולכך מן התורה גם קודם ניתוק כשר לעולה, אלא שגזרו אטו קודם כפרה. תוס' (ד"ה אשם). (עב) **ונפקא** מינה בין עולה לקיץ המזבח לעולת יחיד, שבעולת יחיד סומך עליה ושוחטה ונסכיה קרבים משלו. רש"י (ד"ה ויביא). (עג) **ואין** להקשות מה דימתה הגמרא עקירת שם אשם לעקירת שם פסח, הלא קרבן אשם שנתכפרו בעליו אינו ראוי להקרבה לאשם, ולכך אין צורך לעקור שם אשם ממנו ואם שחטו סתם כשר, משא"כ קרבן פסח אף על פי שמשכו הבעלים ידיהם או נטמאו עדיין ראוי הוא להקרבה לפסח באופן שיתמנו עליו מנויים אחרים, וכמו ששנינו להלן (פט.) שעד שחיטת הפסח יכולים הבעלים למשוך ידיהם מן הקרבן ואחרים יכולים להימנות עליו, ולפיכך הוא נחשב 'פסח' כל זמן שלא נעקר שמו ממנו, משום שהלכה זו שאחרים יכולים להימנות על הפסח עד שחיטתו הינה רק אם נשאר לפחות מנוי אחד מבני החבורה הראשונה, וכאן מדובר שכל בני החבורה משכו ידיהם או מתו או נטמאו, ובאופן כזה קרבן הפסח דומה לקרבן אשם שנתכפרו בעליו. תוס' (ד"ה פסולו). (עד) **היינו** אם נשפך הדם או שמתו הבעלים או נטמאו **לאחר זריקה**, שהפסח כשר אלא שאין לו אוכלים. רש"י (ד"ה בדם). ומה ששנינו שאם משכו ידיהם או שנטמאו ישרף מיד, היינו שנטמאו **קודם זריקה**. וקשה שלהלן (פב:) מבואר שבדם ובבעלים היינו קודם זריקה. לכן נראה שמה ששנינו שישרף מיד היינו אם נטמאו **קודם שחיטה**, שאז נחשב ששחטו שלא לאוכליו. תוס' (ד"ה בדם). (עה) **ומה** שקיי"ל שמותר פסח קרב לשלמים, היינו אם אבד קודם חצות ונמצא אחר שחיטת הפסח, שלא נראה לשחיטת הפסח מעולם. רש"י (ד"ה ומתו). (עו) **ואין** דיחוי אלא בדם או בבעלים כגון שעיר של שם שנשחט וקודם זריקת דמו מת המשתלח, אבל כל זמן שהקרבן חי אינו נפסל. רש"י (ד"ה בעלי). וקשה שמבואר ביומא (סד:) שרב לא אמר דבריו אליבא דרבי יהודה שסובר שבעלי חיים נדחים, וא"כ אפשר להעמיד את משנתנו כרבי יהודה. תוס' (ד"ה האמר). (עז) **היינו** אם יש שהות ביום לברר, שאז אינו נחשב לטועה בדבר מצוה אלא שוגג וחייב חטאת. גמ' ורש"י (ד"ה אם).

פרק שביעי - כיצד צולין

דף עד

מתני': כיצד צולין את הפסח, תוחב שפוד של רימון לתוך פי הטלה(א) עד בית נקובתו, **לרבי יוסי הגלילי** נותן את כרעיו ובני מעיו לתוכו, שנאמר 'על כרעיו' כולו כאחד, **ולרבי עקיבא** תוחבן בשפוד למעלה מפי הטלה, ולא לתוכו מפני שהוא כבישול.

אין צולין את הפסח על שפוד ועל אסכלא של ברזל, כיון שכשמקצתו שבחוץ מתחמם מתחמם כולו, ונמצא הפסח נצלה מחמת דבר אחר ואינו 'צלי אש'.

גמ': הטעם שלוקחים שפוד של רימון ולא של מתכת, משום שבמתכת חם מקצתו חם כולו, והתורה אמרה 'צלי **אש**' ולא מחמת דבר אחר. וכן אין לוקחים שפודים אחרים, כיון שמוציאים מים והרי זה כמבושל, של **דקל** מוציא מים, כיון שעשוי שורות שורות, של **תאנה** כיון שיש לו מוח מבפנים, ושל **אלון חרוב ושקמה** כיון שיש להם קשרים וצריך לחותכם בסכין, מוציא מים במקום החתך, אבל של רימון קשריו חלקים ואינו צריך להעביר עליהם סכין, אי נמי לוקח נטיעה בת שנתה שאין לה קשרים, וראש השפוד שחתכו מהעץ נותנו חוץ לפי הטלה ואין המים נכנסים לשם.

לדעת **רבי יהודה** מותר לצלות בשפוד של מתכת, שכמו ששפוד של עץ מה שבתוך הטלה אינו נשרף שהטלה מגין עליו, כך של מתכת הטלה מגין עליו שלא ירתיח, ואמרו לו **חכמים,** שמכל מקום מה שחם מקצתו גורם שכולו יהיה חם.

לרבי יוסי הגלילי שנותן את כרעיו ובני מעיו לתוכו, קרא אותו **רבי ישמעאל** 'תוך תוך', שהוא משמיע קול בשעת רתיחתו כקול הסיר(ב), **ולרבי עקיבא** שתוחבו מבחוץ קרא אותו **רבי טרפון** 'מקולס', שתולה אותו למעלה, ונראה ככובע נחושת על ראש גיבור.

תנו רבנן, אסור לאכול גדי צלוי מקולס בזמן הזה [במקום שלא נהגו] מפני שנראה כאוכל קדשים בחוץ. ודווקא כשצולהו כאחד, אבל אם חתך ממנו אבר(ג), או אפילו לא חתך אלא שלק אבר אחד בעודו מחובר, מותר [כך פירש **רב ששת**].

מולייתא [-בשר לא מלוח(ד) שנותנים בתרנגולים וטלאים וצולים אותם], **לרבה** מותרת, שכמו שהטלה בולע על ידי חום האש את הדם היוצא מהבשר, כך חום האש מפליט את הדם(ה) ושואבו לחוץ(ו). אמנם אין להביא ראיה משיטת **רבי יוסי הגלילי** במשנה שנותן כרעיו בתוכו, כיון שבית השחיטה למטה והדם מחלחל דרך שם לחוץ.

וכן אין להביא ראיה ממה ששנינו הלב קורעו ומוציא את דמו, ואם לא קרעו קורעו לאחר בישולו ומותר, ולכאו' 'בישולו' היינו על ידי צלי(ז), ומותר מפני שכבולעו כך פולטו, שאף אם נפרש בישול ממש בקדרה מותר, כיון שהלב שיע [-חלק] ואינו בולע(ח).

ומעשה **ברבין סבא** שטפל **לרב** בן גוזל בעיסה(ט) וצלה אותו, ואמר לו **רב** שאם יש בלחם טעם טוב, תן לי לאכול ממנו. ומ"מ אין להביא משם ראיה, כיון שהיתה עיסה של סולת שאינה נדבקת כל כך ונפרכת מאליה ונעשית פירורים, והדם יוצא ממנה.

וכן ממעשה **ברבא** שהזדמן לבית ראש הגולה וטפלו לו בן אווז, ואמר שאם לא שראה שמוהל הבשר שזב מהלחם צלול כזכוכית לבן, לא היה אוכל ממנו, אין להוכיח שלא אומרים 'כבולעו כך פולטו', שיש לפרשו בקמח נקייה שהוא קשה ואינו פולט.

ולהלכה, אם טפלו **בסמידא** [-סולת], אפילו האדים המוהל שבתוך הלחם מותר, כיון שהדם יוצא ואין זה דם. **בחיורתא** [-קמח נקייה], אם מראה המוהל צלול מותר, ואם לא אסור. **בשאר קמחים,** אם האדים אסור, ואם לא האדים מותר. **מולייתא,** מי שאוסר אוסר אף אם פיו למטה(י), ומי שמתיר מתיר אפילו פיו למעלה ואין נקב שיצא ממנו הדם, שכמו שהבשר החיצון בולע את הדם, כך חום האור שואבו. **וכן הלכה.**

אומצא [-חתיכות בשר] **שהאדים וחתכו ומלחו,** מותר אפילו לקדירה. ואם צלאו בשפוד, מותר אפילו במלח מועט בתורת צלי, שהרי דמו זב. הניחו על גחלים, נחלקו בדינו **רב אחא ורבינא,** אחד אסר כיון שהחום צומתו ודמו נבלע בתוכו, ואחד התיר כיון שהחום שואב את הדם.

ביעי [-ביצי זכר] שהאדימו(יא), אם חתכו ומלחו, מותר אפילו לקדירה. אם צלאו בשפוד, מותר כיון שדמו זב. אם הניחו על גחלים, נחלקו בדינו **רב אחא ורבינא** וכמבואר לעיל.

מזרקי [-חוטי ווורידים גסים שבבית השחיטה], אם חתכו ומלחו, מותר אפילו לקדירה. אם צלו בשפוד ובית השחיטה מלמטה, מותר, כיון שדמו זב. הניחו על גחלים נחלקו בדינו **רב אחא ורבינא** וכמבואר לעיל.

בכל התורה כולה כשנחלקו **רב אחא ורבינא** ולא פירשו מי אמר לחומרא ומי אמר לקולא, **רב אחא** לחומרא **ורבינא** לקולא, והלכה כדברי המיקל, אבל כאן הוא להיפך, **שלרב אחא** מותרים, **ולרבינא** אסורים, **והלכה כרב אחא להקל.**

(א) **ונותן** הצד הגס של השפוד למטה כדי שלא יפול הפסח, ובית השחיטה למטה שיזוב משם הדם. תוס' (ד"ה כיצד). (ב) **ל"א** בשם רבי קלונימוס גרס 'תכבר' מלשון 'תוך ובר', דהיינו ממולא מבפנים ונראה מבחוץ, וכדכתיב גבי אביגיל 'חמש צאן עשויות' ומתרגם 'תכברנין'. רש"י (ד"ה רבי). (ג) **נראה** לריב"א שמכל מקום בקרבן פסח אינו נפסל, שהרי בחמשה שנתערבו עורות פסחיהן (להלן פח:) הקשו שיביא כל אחד כהן עמו [לתת לו חזה ושוק], אף שאין יכול לצלותו מקולס עם הפסח. וכן ב'חתכו ונתנו על גבי גחלים' (להלן עה.) אמר רבי שזה צלי אש, ומשמע ש'חתכו' לגמרי. אמנם רש"י פירש שם שחתכו בשנים ושלשה מקומות ולא הבדילו [כדי למהר צלייתו]. תוס' (ד"ה נחתך). (ד) **כל** צורך הקדירה, אלא כמליחת צלי. רש"י (ד"ה שריא). משמע ש'צלי' צריך מליחה. ודעת ר"ת שאינו צריך, בין כשנצלה יפה [שאז בודאי מפליט יותר מעל ידי מלח, שהרי מבשלים כבד אחר צלייתו ולא אחר מליחתו], ובין כשלא נצלה כל צרכו ולא נפלט כל הדם, שאין לאו בדם האברים (כריתות ד:) אלא כשפירש, אבל כל זמן שלא פירש לחוץ מותר, ועל כן מותר לטלטל בשבת בשר תפל (שבת קכח.), כיון שראוי לאוכלו באומצא בלא מליחה. ועוד ראיה מכבד שחלטוהו ברותחין או בחומץ, שאמרו (חולין קיא.) שמותר לבשלו, ואף מה שזב ממנו מותר, כיון שמצמית הדם בתוכו ואין מניחו לפלוט, הרי שהוא מותר באכילה. ואף שהדם נפרש בפנים מצד זה לצד זה אין לאסור, שהרי לא אסרו לאכול אלא כיכר שחתך עליו בשר (חולין קיב.), ולא את הבשר עצמו אף שלא יצא כל דמו שהדם שפורש לחוץ משרק שריק [-מחליק]. משא"כ הדם שנשאר בפנים ודעת רש"י תמוהה, מה מועיל מליחה מועטת לצלי, כיון שאין הבשר יוצא מידי דמו אלא כשמולחו יפה יפה (שם קיג). תוס' (ד"ה האי). (ה) **בחולין** (קיא.) התירו בדיעבד בהניח כבד על גבי בשר, כיון שדם מחליק, ולא אמרו משום 'כבולעו כך פולטו', כיון שבאמת לא נבלע כלל. ואף מטעם 'כבולעו כך פולטו' לא היה מותר אלא בדיעבד, ואף שכאן מתירים לכתחילה [ויש כבד בקרבן פסח], לא רצו להחמיר לגבי פסח, דכתיב 'ראשו על כרעיו ועל קרבו'. ולמ"ד שאוסר שם אין זה אלא מדרבנן, ובפסח לא החמירו, או שיעמיד כשמלחו את בני המעיים מליחה גמורה, שר"ת מתירו בכך אפילו לקדירה, אף שמנהג העולם שאין מבשלים כבד על ידי שום מליחה, מכל מקום במליחת קדירה נתמעט דמו, ולא גרע משאר בשר שלא נמלח שצולה בשר על גבי בשר לכתחילה. תוס' (ד"ה כבולעו). (ו) **ואפילו** נמלח בשר החיצון של המולייתא ושהה שיעור מליחה מותר, שהרי הביאו ראיה (להלן ע"ב) מטפילת בר גוזלא אף שהחיצון אינו צריך מליחה. אמנם מעשים בכל יום שאוסרים בשר שנפל בציר ומלח שנפלט ואינו מותר אלא בצליה, ור"ת אוסר אפילו תרנגולת שנמלחה בקערה אף שלא שהתה שיעור צלייה ולא פלטה אפילו חצי דמה, כיון שרבא שאמר שאין מולחין בשר אלא בכלי מנוקב (חולין קיג.), לא חילק בין שהה הרבה לבין שהה מעט ואעפ"כ במולייתא מוכח בסוגיין שמותר. תוס' (שם). (ז) **כמו** שמצינו צלי בלשון בישול 'ויבשלו הפסח באש כמשפט' (דברי הימים ב' לה יג). רש"י (ד"ה לאחר). (ח) **וכל** שכן שהוא חלק מבחוץ. ופירש ריב"א שאין אומרים כן אלא לגבי דם, אבל שמנונית של איסור מפעפעת, ולכן לגבי לב לא שנינו שהוא 'אוסר ואינו נאסר' כמו לגבי כבד [ובכבד הטעם משום שהוא טרוד לפלוט ולכן לא בלע]. ור"י אומר בשם ר"ת, שאין זה אלא דיחוי בעלמא, שהרי הלכה כרבה שמולייתא מותרת. תוס' (ד"ה שאני). (ט) **שקורין** פשטיד"א. רש"י (ד"ה טפליה). ור"ת וריב"א הקשו, **א.** שטפילה משמע לשון טיחה, כמו 'בנות עשירים טופלות אותן בסולת (לעיל מג.). **ב.** בפשטיד"א עינינו רואות שמקום מושבם בתנור יבש ואינם פולטות. **ופירשו,** שהכוונה לעיסה שבלילתה רכה, כמו שרגילים לטוח סביב הקורקבנים ובני מעיים שמשימים על השפוד כעין פרפיי"ש. תוס' (ד"ה טפלו). (י) **ומה** שאמרו לעיל שכיון שבית השחיטה למטה מחלחל ומותר, הוא דווקא בבהמה שהחלל רחב, ואינו דומה לפה המולייתא. תוס' (ד"ה מאן). (יא) **רש"י** (ד"ה אומצא). ובחינם פירש כן, שהרי רבינו חננאל פירש שיש עליהם קרום שאסור משום דם, כמו שאמרו (חולין צג.) 'ה' קרמי הוו וכו' דביעי משום דמא'. תוס' (ד"ה וכן).

אומצא שהאדים, חלייה [א. מוהל היוצא ממנו כשחותכו(יב). ב. כשחולטים אותו בחומץ אחר צלייתו ודמו נסחט בתוכו והאדים החומץ(יג)] אסור, ואף **לרב אחא** שהוא עצמו מותר. ואם לא האדים, חלייה מותר. **ולרבינא** אפילו לא האדים חלייה אסור, שאי אפשר שאין בו שורות דם. אמר **מר בר אמימר לרב אשי,** אבא [אמימר] היה מגמע את החלא, ואיכא דאמרי **רב אשי** היה מגמע. אמר **מר בר אמימר לרב אשי** שאביו לא היה חולט בחומץ שכבר חלט בו פעם אחת, כיון שאין בו כח. ואינו דומה לחומץ שהוא חלש מתחילתו שחולטים בו, כיון שעדיין קיוהא [-טעם הפרי] עומד בו, ואף שהוחלש ונתקלקל מוציא דם כיון שכוחו בקרבו, מה שאין כן בחומץ שכבר חלט בו פעם אחת.

אוצר החכמה 19/06/2018

דף עה

מה ששנינו במתני' שאין צולין את הפסח על השפוד ועל האסכלא, **ורבי צדוק** הביא מעשה **שרבן גמליאל** אמר לטבי עבדו לצלות את הפסח על האסכלא, אין זה מעשה לסתור, כיון שיש להוסיף במשנה שאם היא אסכלא מנוקבת [-עשויה בריחים ויש בין בריח לבריח רווח גדול] מותר, כיון שהטלה נצלה באויר שבין שני הבריחים ואין הבשר נוגע בברזל, ועל זה הביא את המעשה שהיה באסכלא מנוקבת.

תנור שהסיקו בקליפי ערלה ואפה בו את הפת, לרבי הפת אסורה, כיון שיש שבח עצים בפת. ואם גרף את הגחלים, אמר **רב אדא בר אהבה לרב חיננא בר אידי** שהפת מותרת(יד), כיון שאין כאן שבח עצים(טו). ומה שאמר **רב חיננא סבא בשם רבי אסי בשם רבי יוחנן,** שתנור שהסיקו וגרפו וצלה בו את הפסח אין זה 'צלי אש', כיון שכתוב בתורה שתי פעמים 'צלי אש', ומשמע שלולי הפסוק היה נחשב לצלי אש, צריך לומר, **א.** שלמדים משם לכל התורה. **ב.** דווקא שם צריך פסוק, משום שהייתי אומר שהתורה הקפידה על 'אש' ואפילו גרפו חום התנור תולדת האש הוא(טז), אבל כאן הדבר פשוט שהתורה הקפידה על עצי האיסור, וכל שאינם מותר.

תנו רבנן, **חתך את הפסח בכמה מקומות כדי למהר צלייתו** [ולא הבדילו] **ונתנו על גבי גחלים, רבי** אומר, הרי זה 'צלי אש'. **והקשה רב אחדבוי בר אמי לרב חסדא,** הרי שנינו גבי 'מכות אש' שלולי שכתבה התורה 'מכוה' לרבות נכווה בגחלת או ברמץ או בסיד רותח או בגבסיס [-מין סיד] רותח(יז), וחמי האור שדינם כמכות אש(יח), הייתי אומר שצריך דווקא 'אש', הרי שגחלים אינם נחשבים לאש(יט). **והשיבו רב חסדא,** שמה שהוצרכו ב'מכות אש' לרבות גחלים היינו גחלים של מתכת, אבל **גחלים של עץ** בכלל אש הם. ומה שאמר **רב מתנה** בשריפת בת כהן שכתוב 'באש תשרף' שמתיך פתילה של אבר וזורקו לתוך פיה, היינו משום שנכתב בה 'תשרף' לרבות כל מיני שריפה(כ). אמנם **רבינא** תירץ(כא), כרוך ותני, 'אין לי אלא שנכוה באש ובגחלת, נכוה ברמץ' וכו'.

בשריפת בת כהן, אף שנתרבו בה כל שריפות הבאות מהאש, וכל שכן אש עצמה, מכל מקום אין מקיפים אותה בחבילי זמורות, משום שלמדו בגזירה שווה משריפת בני אהרן שיצאו כמין שני חוטים של אש ונכנסו בחוטמיהן שהיא שריפת נשמה וגוף קיים. ומה שאין שופכים לפיה חמי האור רותחין, משום שאמר **רב נחמן** 'ואהבת לרעך כמוך' ברור לו מיתה יפה, ומכל מקום הוצרכו לגזירה שווה משריפת בני אהרן, משום שהייתי אומר ששריפת נשמה וגוף קיים אינה נחשבת ל'שריפה' ועל כרחך צריך לעשות שריפה ממש, ו'מיתה יפה' היינו מקיימים בכך שמרבים לה חבילות זמורות כדי שתמות מהר, וקמ"ל שנחשב שריפה. ואחר שנתרבו כל שריפות, מה שכתבה התורה 'באש' בא למעט אבר שמוציאים מהקרקע רותח ולא נתחמם באש(כב).

רבי ירמיה שאל את **רבי זירא,** למה בפרים הנשרפים מיעטו מ'ושרף אותו על עצים באש' סיד רותח וגבסיס רותח, ולא ריבו מ'ושרף' כל שריפות הבאות מחמת האש. **והשיב לו,** שבשריפת בת כהן כתוב 'באש' ואחר כך 'תשרף', אבל בפרים הנשרפים כתוב 'ושרף' שמשמע בכל דבר, ואחר כך כתוב 'על עצים באש' ללמד שצריך דווקא אש ולא דבר אחר. ומה שכתוב אחר כך 'על שפך הדשן ישרף', בא לדרשה, **א.** שאף אם אין שם דשן ישרף, ולא הקפידה תורה דווקא אם יש שם דשן. **ב.** אף שהוצת האור ברובו יתעסקו בו עד גמר שריפתו.

שנינו בברייתא לגבי עבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים, 'ולקח גחלי אש מעל המזבח', **גחלי** יכול גחלים עוממות [-כבויות], תלמוד לומר 'אש'. אם **אש** יכול שלהבת, תלמוד לומר 'גחלי'. הא כיצד, מביא מן הלוחשות. **וקשה,** שבתחילת הברייתא משמע שגחלים לוחשות בכלל 'אש', ואילו מסוף הברייתא משמע שגחלים לוחשות אינם בכלל 'אש'. ומצינו שלשה ביאורים בברייתא זו.

א. רב ששת פירש, 'גחלי', יכול בין עוממות ובין לוחשות, ת"ל 'אש' להוציא עוממות, ואם כתב רק 'אש' הייתי מוציא אף לוחשות, תלמוד לומר 'גחלי'. **ומוכח** מהברייתא שגחלים לוחשות אינם בכלל 'אש'. **והקשה רבא,** שאם כן הברייתא שלא **כרבי** [לעיל] שסובר שגחלים נקראו אש.

ב. אביי פירש, שיש לפרש הברייתא 'גחלי יכול עוממות' רק עוממות [אבל לוחשות נקראו אש], תלמוד לומר 'אש', ואם אש 'יכול שלהבת' פירושו בין שלהבת בין לוחשות, תלמוד לומר 'גחלי'. נמצא שגחלים הם בכלל אש. **והקשה רבא,** שהרי שלהבת לחוד היינו כגון ששף את הכלי שמן ותולה בו אש, וזה לא צריך למעט, שאפילו לפני מלך בשר ודם אין עושים כן, וכל שכן לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא.

ג. רבא פירש את הברייתא כך, 'גחלי יכול עוממות' ולא לוחשות, תלמוד לומר 'אש', יכול יביא ממזבח החיצון מחצה גחלת ומחצה שלהבת כגון אוד שהוצת ברובו ששניהם נקראים 'אש', ועד שיגיע לפנים יהיה כולו גחלת [שאם לא כן אין דרך להביא כך אפילו לפני מלך בשר ודם מפני שמעלה עשן], תלמוד לומר 'ולקח וגו' גחלי אש' שמשעת לקיחה יהיה 'גחלי' ולא שלהבת(כג).

(יב) **רש"י** (ד"ה חלייה) בפירוש הראשון. וקשה לר"י, שאם הבשר נצלה כל צרכו, הרי אפילו לקדירה מותר, ואם לא נצלה כל צרכו, אף הבשר אסור. ואף שדם האברים מותר, כיון שהאדים למאן דאמר שהגחלים צומתים את הדם אסור, ואי אפשר שעל ידי חתיכתו יצא כל דמו. תוס' (ד"ה אסמיק). (יג) **רש"י** (ד"ה חלייה) בפירוש השני. וקשה לר"י, כיון שהחומץ אסור, אף הוא עצמו אסור כמו בכבד (חולין קיא.). ועוד, שמשמע שם שחומץ מצמית ואינו פולט. ולכך פירש כריב"א בשם הלכות גדולות שמדובר בבשר חי, וכשנותנים אותו לתוך חומץ ואינו שוהה בתוכו, אינו פולט כלום ונצמת הדם בתוכו והכל מותר, אבל כששוהה עד שמאדים, נעקר הדם ונפלט לתוכו, וגורסים '**הוא** וחלייה אסור', ואם לא האדים מותר. ולרבינא אף שלא האדים שלא שהה בחומץ אלא זמן מועט מכל מקום החומץ אסור, כיון שנפלטים ממנו שורות הדם, אך לא בכדי שיאסר הבשר בפליטה מועטת זו. ורב אשי שגמעו, כמסקנת הגמרא בחולין (קיא.) שגם חלייה מותר. (יד) **ואין** להוכיח כן ממה ששנו שם בסיפא שאם בישלה על גבי גחלים הפת מותרת [ואף מי שמעמיד בגחלים עוממות, מכל מקום לא גרע חומו מחום חרס התנור], שגחלים אין חומם בא מהשלהבת אלא מחמת עצמם ועפר בעלמא הם, אבל חום התנור בא משלהבת האבוקה שהוא איסור גמור. תוס' (ד"ה וגרפו). (טו) **רש"י** (ד"ה מהו). ופירש ר"י אף כשאבוקה כנגדו שהחום בא מהאבוקה, הפת אסורה רק מדרבנן, ולכך כשנאפה מחום חרס התנור מותר. ולא משמע כן בשמעתין, ועוד שלא שייך לחלק בזה בין 'יש שבח עצים בפת' או לא. ובירושלמי הקשו, שכשצולים את הפסח בתנור והגחלים תחתיו, כיון שיש גם חום של התנור למה לא יחשב כצלי מחמת דבר אחר. ותירצו שכשיש אש היא נוצחת והתנור מצרף את חום הגחלים שלא יתפזר. תוס' (ד"ה וגרפו). (טז) **שאם** תתן בו בגד הוא נעשה פחם ואש. רש"י (ד"ה אאש). (יז) **קשה** כיון שלעיל לא מיעטו חרס תנור רותח אלא ממה שכתבה תורה שתי פעמים 'צלי אש', למה הוצרך לרבות גבסיס וסיד רותח ולא נתרבו מ'אש'. תוס' (ד"ה נכוה). (יח) **אף** שמכוה ושחין שוים בטומאתם [בשבוע אחד, בשער לבן, בפשיון. תוס' (ד"ה אין)], מכל מקום אין מצטרפים, ואם יש חצי גריס מכות אש וחצי גריס שחין שהוא מחמת חום שלא מחמת האש, אין מצטרפים (חולין ח.). רש"י (ד"ה מניין) תוס' (ד"ה אין לי). (יט) **ללשון** ראשון לעיל יכלו לתרץ שגילתה התורה במכוה ולמדים ממנה, ולא הקשו אלא ללשון אחרון. רשב"א. ומה שלא תירצו שרבי מדבר בגחלים לוחשות, ולא הוצרכו בברייתא לרבות לגבי מכוה אלא גחלים עוממות שאינם נקראים אש כדלהלן (ע"ב), משום שסתם 'גחלת' של משנה ובריייתא הוא ב'לוחשות'. (כ) **שהיה** צריך להיכתב 'באש'. רש"י (ד"ה תשרף). ותוס' (ד"ה באש) פירשו שהיה צריך להיכתב 'באש תמות'. (כא) **להלן** ע"ב. (כב) **ואין** אומרים 'באש' פרט, 'תשרף' כלל, נעשה כלל מוסיף על הפרט ומרבה הכל, כיון שהכלל עומד על הפרט, במה תשרף באש, לכן אין מרבים אלא דומה לאש. והוא 'כלל הצריך לפרט' (חולין פח:). וממה שדרשו מ'לא תבערו' ללמד שאין שריפת בת כהן דוחה שבת, אין ללמוד שאבר מעיקרו אינו נחשב שריפה, שאם הוא שריפה פשיטא שאין לעשות איסור כיון שיכול לשרוף בלא איסור, כיון שיש לומר שהכתוב נצרך למקום שאין לו אבר מעיקרו, שאם לא כן יקשה הרי יכול להרתיח את הפתילה מערב שבת. תוס' (ד"ה למעוטי). (כג) **אפילו** לא כתב

איבעיא להו, האם הגירסא גחלים **אוממות** באל"ף, או **עוממות** בעי"ן. **רבי יצחק** הביא ראיה מהפסוק 'ארזים לא עממוהו בגן אלוהים' [-לא הכהו את מראיתו, לפי שהיה נאה מכל האילנות].

מתני': נגע הפסח בחרס התנור, יקלוף מן הפסח את המקום שנגע, כיון שהתבשל שם מחום התנור ואינו 'צלי אש'[כד]. **נטף מרוטב הפסח על חרס התנור וחזר אליו, יטול את מקומו**, כיון שנבלע בו שומן שנתחמם מהחרס, וצריך נטילה יפה ולא מספיק קליפה, כיון שהשומן נבלע בתוכו הרבה. **נטף מהפסח לתוך סולת רותח ונתחמם הרוטב מחמת הסולת**, אסור לאכול רוטב זה משום 'לא תאכלו וגו' כי אם צלי אש', ונגל כן יקמוץ את מקומו וישרפנו כשאר קדשים פסולים.

סך את הפסח בשמן של תרומה, אם היא חבורת כהנים יאכלו, ואם חבורת ישראל, אם הפסח חי ידיחנו, כיון שלא בלע. ואם הפסח צלי, צריך לקלוף את החיצון משום שבלע[כה]. **סכו בשמן של מעשר שני**, לא יעשנו דמים על בני חבורה אף שדעתו לאוכלו שם בקדושה, כיון שאין פודים מעשר שני בירושלים, שנאמר 'כי ירבה ממך הדרך ונתתה בכסף'[כו].

דף עו

גמ': חם לתוך חם כגון בשר רותח לתוך חלב רותח, או אחד של איסור ואחד של היתר, אסור, כיון שההיתר בלע מהאיסור.

צונן לתוך צונן מותר.

חם לתוך צונן וצונן לתוך חם, לרב העליון נוצח, ולכן חם לתוך צונן אסור כיון שהעליון מחמם את התחתון ושניהם חמים ובולעים זה מזה, וצונן לתוך חם מותר, כיון שהעליון מצנן את התחתון ואינם בולעים. **ולשמואל** התחתון נוצח, ולכן חם לתוך צונן מותר, וצונן לתוך חם אסור[כז].

הגמ' מפרשת את המשנה לדעת רב ולדעת שמואל

א. נטף מרוטבו על החרס וחזר אליו, יטול את מקומו. **לרב** מדובר אפילו בחרס צונן, שכיון שנפל עליו רוטב חם הוא מחמם אותו, והחרס חוזר ומחמם את הרוטב, וכשחוזר לפסח נצלה הפסח[כח] מחמת דבר אחר[כט]. **ולשמואל** דווקא כשהחרס רותח[ל], אבל בחרס צונן מותר[לא].

ב. נטף מרוטבו על הסולת יקמוץ את מקומו. **לרב** אפילו בסולת צונן הרוטב מחמם את סולת שסביבו, והסולת חוזר ומחמם את הרוטב ונאסר משום 'צלי מחמת דבר אחר'[לב]. **ולשמואל, פירש רבי ירמיה** בשמו שמדובר בסולת רותח, אבל בסולת צונן אין צריך לקמוץ[לג].

ג. סכו בשמן של תרומה, אם חבורת ישראל הם והוא צלי, יקלוף את החיצון. **לרב** אף שהצלי חם, כיון שהשמן הוא צונן והעליון גובר, די בקליפה[לד], **ולשמואל** אינו נאסר לגמרי, כיון שסיכה היא דבר מועט.

הגמ' מביאה שתי ברייתות כשמואל

א. תניא, חם לתוך חם, אסור. צונן לתוך חם אסור. חם לתוך צונן קולף[לה], שעד שהתחתון מקררו אי אפשר שלא בלע כדי קליפה. צונן לתוך צונן, מדיח. והיינו **כשמואל**.

ב. תניא, בשר רותח שנפל לתוך חלב רותח, וכן צונן לתוך חם, אסור. חם לתוך צונן קולף[לו]. צונן לתוך צונן, מדיח.

מה ששנינו שצונן לתוך צונן מדיח, פירש **רב הונא** דווקא כשלא מלח את הבשר, אבל מלחו אסור, וכמו שאמר **שמואל שמליח הרי הוא כרותח, כבוש בחומץ הרי הוא כמבושל**, ואם נכבשו איסור והיתר יחד כולם אסורים. **לרבא** לא אמרו מליח כרותח אלא כשנמלח בשיעור שאינו נאכל מחמת מלחו עד שידיחנו[לז].

מעשה בבן גוזל [צונן] שנפל לתוך כד של כותח שהיה בו נסיובא דחלבא, והתירו **רב חיננא בריה דרבא מפשרוניא**, כיון שהיה נאכל מחמת מלחו. וכל זה דווקא כשהוא חי, אבל אם היה צלי צריך קליפה. ואם היה בבן גוזל סדקים אסור ולא מועיל לו קליפה. וכן אם היה מתובל אסור בכולו, כיון שמתרכך ובולע מהכותח.

סוגיית ריחא מילתא

לדעת **רב ריחא מילתא הוא**, ועל כן הצולה בתנור בשני שפודים זה רחוק מזה בשר שחוטה שמן ובשר נבילה כחוש, ריח השמנה נכנס לכחושה וחוזרת הנבילה ומוציאה ריח לכשירה ואוסרתה, וכל שכן שחוטה כחושה ונבילה שמינה. **ללוי ריחא לאו מילתא הוא**, ועל כן אפילו צולה בשר שחוטה כחוש עם בשר נבילה שמן מותר. ומעשה שצלו בבית הריש גלותא גדי עם חזיר יחד בתנור, **ולוי** התיר להם את הגדי.

תניא, אין צולים שני פסחים כאחד, מפני שמתערב אחד בחבירו, ונמצא פסח נאכל שלא למנויו. **ללוי** הכוונה שמתערבים הגופים זה בזה[לח], והיינו מה ששנינו בסיפא 'אפילו גדי וטלה', שגם בזה חוששים שיתערבו, שפעמים אין דעתו להבחין ביניהם. **לרב** הכוונה שמתערבים הטעמים זה בזה, ונמצא טועם טעם פסח שלא למנויו. ולשיטתו מה ששנו בסיפא 'אפילו גדי וטלה', פירש **רבי ירמיה** שהכוונה שאפילו במקום שצלאם כעין שתי קדירות שאין תערובת טעמים, וכגון שנתן תל גדול של גחלים או אפר ביניהם ונתן שפוד מכאן ושפוד מכאן[לט], אסור מפני תערובת גופים, ואפילו גדי וטלה.

אלא 'גחלי אש' למעט שלהבת על כרחך שבא למעט על שעת לקיחה, שהרי בשעת הכנסה סברא היא ולא צריך קרא למעט, אלא שמכל מקום אי אפשר שלא לכתוב 'ולקח'. תוס' (ד"ה תלמוד). (כד) **ואין** צריך נטילה משום הרוטב שבאותו קליפה שנבלע בו, כיון שיש שם רק מעט רוטב שאינו אוסר עד שיעור כדי נטילה [כמו שאמרו בגמרא (עו.) לגבי סיכה משהו], ומטעם זה כל דבר שנאסר כדי קליפה אינו צריך כדי נטילה מחמת הרוטב שבו. תוס' (ד"ה יטול). (כה) **אפילו** בצונן, שמתוך שהוא רך בולע אף שאיננו חם [דומיא ד'חי' שהוא צונן]. תוס' (ד"ה ואם). (כו) **רש"י** (ד"ה אין). וקשה, שהפסוק מדבר כש'מחללו' ומוציאו מקדושתו, וכאן אסרו אפילו משאירו בקדושתו [כמו שמשמע מלשון 'מוכרין' ולא 'מחללין'. ויש ספרים שגרסו 'שאין פודין', אמנם רש"י כתב 'שאין מוכרין']. אלא הטעם הוא כיון שגזרו בירושלים מדרבנן מכירה אטו פדייה שאסורה מהתורה. ולרשב"א נראה שאסרו מכירה משום 'בזיון מצוה', כמו ששנינו (מעשר שני פ"א מ"א) שאין מוכרין אותו ואין ממשכנין אותו ואין שוקלין כנגדו. תוס' (ד"ה לפי). (כז) **אף** שבכל מקום הלכה כרב באיסורים, כאן הלכה כשמואל, כיון שיש שתי ברייתות להלן שסוברות כמותו. רש"י (ד"ה ושמואל). (כח) **אין** הכוונה לקרבן הפסח, שהרי הוא לא נצלה מחמת החרס, אלא מחמת הרוטב, אלא שהרוטב נצלה מחמת החרס, וממילא הקרבן פסח נאסר מחמת הרוטב שבלוע בו. תוס' (ד"ה בשלמא). (כט) **אבל** פסח שנצלה על השפוד אין צריך ליטול סביבות השפוד משום שנצלה מחמת השפוד, א. ששפוד של עץ אינו קולט חום כמו חרס וסולת. ב. מבפנים אינו רותח כמו מבחוץ. תוס' (שם). (ל) **אבל** מה ששנינו ברישא שאם נגע בחרסו של תנור יקלוף את מקומו לא קשה לשמואל, **א.** כיון שכולם מודים שהתחתון בלע כדי קליפה, ולכך אפילו בחרס צונן לאחר שהוחם מבשל את הפסח כדי קליפה. **ב.** שאפשר לפרש שהחרס היה למעלה, מה שאין כן בסיפא ששנינו 'נטף' משמע שהיה למטה. **ג.** 'חרסו של תנור' ודאי חם הוא, אבל סיפא דתני 'על החרס' סברה הגמ' שמדובר בחרס צונן. ולא נראה כיון ששנו 'החרס' משמע שמדבר בחרס התנור. תוס' (ד"ה תנן). (לא) **ואין** צריך לקלוף את מקומו. רש"י (ד"ה אקורי). ואף לר"ת שהאיסור כיון שאינו מבושל כל צרכו [ראה בהערה להלן], הרי יכול לצלותו עם הרוטב. תוס' (ד"ה אלא). (לב) **ובאמת** יש בו גם איסור נא, כיון שמדובר כשלא נצלה כל צרכו. תוס' (ד"ה אלא). (לג) **ואף** לא ליטול את מקומו. רש"י (ד"ה ואמאי). שכיון שמקררו מה איסור יש בו. ודוחק לומר כגון שהסולת של חבורה אחרת שהרוטב אסור להם משום שאינו למנויו. ור"ת פירש, שעל כרחך הרוטב לא נצלה כל צרכו [שאחר שנצלה כל צרכו אינו נפסל משום 'צלאו מחמת דבר אחר', שאם לא כן היה אסור לחתוך את הפסח בסכין אחר שנצלה כל צרכו. ומה שצלאו ואחר כך בישלו אסור, היינו דווקא כשבישלו במים משום ריבוי 'ובשל מבושל', אבל בדבר אחר לא], ואם כן אסור לאוכלו משום אברנים (לעיל מא.). ואין לומר שיצלה את הסולת עם הרוטב, כיון שאז יצלה אף מחמת הסולת, והרי זה צלי מחמת דבר אחר. תוס' (ד"ה אלא). (לד) **ומכל** מקום צריך קליפה, שאפילו אם הפסח צונן לגמרי, כיון שנצלה ויבש אי אפשר שלא יכנס בו מעט סיכת השמן. רש"י (ד"ה צונן, וראה לעיל עה: תוס' ד"ה ואם). ודווקא כשלא נשתהה אחר סיכה בתנור, שאם נשתהה על ידי רתיחת התנור היה נבלע בו אף לרב. תוס' (ד"ה משום). (לה) **כך** תיקנו את הברייתא. גמ'. (לו) **החידוש** בברייתא זו, פירש ר"ת שהחלב מותר, ואף שחם לתוך צונן צריך קליפה, היינו דווקא בדבר שיכול להוריד בו קליפה, אבל בדבר שאינו יכול להוריד קליפה כמו בחלב, מותר. וריב"א חולק ומצריך בחלב שישים כדי קליפה. תוס' (ד"ה תניא). (לז) **אבל** אין הכוונה שאינו נאכל כלל. רש"י (ד"ה שאין). (לח) **אבל** אין הכוונה שמתערבים הטעמים יחד, כיון שללוי ריחא לאו מילתא. גמ'. ולפירוש הקונטרס שאף לוי לא התיר אלא בדיעבד, קשה שהרי הברייתא מדברת על לכתחילה, וא"כ אפשר לפרשה אף ללוי משום תערובת טעמים. תוס' (ד"ה מאי). (לט) **תימה**, שיכלו לפרש באופן ששניהם כחושים שאין תערובת טעמים. תוס' (ד"ה נימא).

תנן, הרודה פת חמה מהתנור ונתנה על פי חבית יין של תרומה, **רבי מאיר** אוסרה לזרים כיון שנכנס בה ריח תרומה, **רבי יהודה** מתיר. **רבי יוסי** מתיר בשל חיטים ואוסר בשל שעורים, כיון שהשעורים שואבות את הריח. **ללוי** שאמר שריחא לאו מילתא, על כרחך **שרבי מאיר ורבי יוסי** חולקים עליו, וסובר **כרבי יהודה**. **ולרב** שאמר ריחא מילתא, יפרש כמו שפירש **רבה בר בר חנה** בשם **ריש לקיש**, שבפת חמה וחבית פתוחה לדברי הכל הפת אסורה. ובפת צוננת וחבית מגופה לדברי הכל הפת מותרת. ונחלקו בפת חמה וחבית חתומה, או בפת צוננת וחבית פתוחה, ושתי שפודים הם כפת חמה וחבית פתוחה[מ].

פת שאפאה עם צלי בתנור, שנה **רב כהנא בריה דרב חיננא סבא**, שאסור לאכלה בכותח.

מעשה שצלו דג יחד עם בשר, ואסר **רבא מפרזיקיא** לאכול את הדג עם כותח כיון שיש בו חלב, ובדג יש ריח של בשר. **ומר בר רב אשי** אסר אף לאוכלו במלח, כיון שהוא קשה לריח ולצרעת.

מתני': חמשה דברים באים בטומאה [שהם קרבן ציבור ודוחה את הטומאה], ואינם נאכלים בטומאה, **א.** העומר. **ב.** שתי הלחם. **ג.** לחם הפנים. **ד.** זבחי שלמי ציבור [-כבשי עצרת]. **ה.** שעירי ראשי חדשים. אבל הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה, שאינו בא מתחילתו אלא לאכילה שנאמר 'לפי אכלו', וכשהתירה תורה מ'איש' נדחה ואין ציבור נדחין, על כרחך לאכילה התירתו.

גמ': מה ששנינו במשנה 'חמשה', בא למעט חגיגת חמשה עשר בניסן [וכן חגיגת עצרת וסוכות], שאף שהוא קרבן ציבור[מא] וקבוע לו זמן, מכל מקום כיון שיש לו תשלומים כל שבעה[מב] לא דוחה שבת וכמו"כ אינו דוחה את הטומאה[מג].

ומה שלא שנו במשנה **שעירי רגלים**, כיון ששנו 'זבחי שלמי ציבור' שהם מיני דמים ואינם נאכלים בטומאה, והוא הדין לשאר מיני דמים. ומ"מ הוצרכו לשנות 'שעירי ראשי חדשים'[מד], משום שהייתי אומר שאינם דוחים את הטומאה כיון שלא נכתב בהם 'מועד'[מה]. והטעם שדוחים, כמו שאמר **רבא** שתמוז של שילוח מרגלים היה חודש מלא, ועל ידי זה נשלמו ארבעים יום בתשעה באב, שנאמר 'קרא עלי **מועד** לשבור בחורי' הרי שיום עיבור החודש נקרא מועד[מו].

דף עז

תנו רבנן, מנין לקרבנות ציבור שדוחים שבת וטומאה, **בתמיד ופסח** כתוב **'במועדו'**, שמשמע שלא יעבור זמנם אפילו הציבור טמאים ואפילו בשבת. **בקרבנות המוספים** 'אלה תעשו לה' **במועדיכם'. עומר והקרב עמו, שתי הלחם והכבשים הקרבים עמו**, 'וידבר משה את **מועדי** ה' אל בני ישראל', מועד אחד לכולם.

הטעם שהוצרכו לכתוב בכולם ואי אפשר ללמוד מאחד על כולם, **מתמיד** אי אפשר, שכן תדיר וכליל. **מפסח**, שכן ענוש כרת. **מתמיד ופסח יחד**, שכן צד חמור[מז]. **משאר קרבנות ציבור**, שכן באים לכפר [אבל עומר ושתי הלחם באים להתיר]. **מעומר ושתי הלחם**, שכן באים להתיר[מח].

בני הישיבה סברו, א. שמה שהתורה הכשירה קרבן ציבור בטומאה, **דחויה** היא ואין זה היתר גמור [שכן לא מצינו תנא שסובר הותרה אלא **רבי יהודה**, דתניא **ציץ** כשישנו על מצחו בשעה שאירע טומאה בקרבנות מרצה, כשאינו על מצחו, **לרבי שמעון** מרצה, שאם לא כן ביום הכיפורים שאינו על מצחו כיון שאינו נכנס בבגדי זהב[מט] לא ירצה. **ולרבי יהודה** אינו מרצה, ויום הכיפורים שונה שטומאה **הותרה** בציבור. משמע **שרבי שמעון** סובר שטומאה **דחויה** בציבור[נ]. **ועל כן צריך** לחזר אחר טהורים, ואם כן צריך ריצוי ציץ[נא]. **ב.** הציץ אינו מרצה על טומאה שנגעה בבשר ובשיירי מנחה הנאכלים, אלא רק על טומאת דם **וקמצים** [שכן לא מצינו תנא שסובר שהציץ מרצה על אכילות אלא **רבי אליעזר**, דתניא **רבי אליעזר**[נב] אומר הציץ מרצה על אכילות, **רבי יוסי** אומר אין הציץ מרצה על אכילות]. **ועל כן הקשו, שאם כן משנתנו שהתירה עומר ושתי הלחם** בטומאה, היא שלא **כרבי יהושע** שאמר שאם אין בשר אין דם [יבואר להלן][נג], שכיון שאין הציץ מרצה אלא על הקומץ לבדו ולא על השיריים, וכן במיני דמים אינו מרצה אלא על הדם ולא על הבשר, הרי הבשר והשיריים כאילו אבדו, וכיצד זורק את הדם ומקטיר את הקומץ[נד].

הגמ' מביאה כמה תירוצים על קושיא זו

א. רבי יהושע סובר **שהציץ מרצה על העולין**[נה] הנקטרים על האישים דהיינו אימורים, וכיון שיש כזית חלב מודה **רבי יהושע** שזורק את הדם. ואין להקשות משתי הלחם[נו] שאין בהם אלא אכילה ומעומר שאין עולה בשיריים [רק הקומץ שהוא כזריקת דם בזבחים], משום שמודה **רבי יהושע** במנחות שאין צריכים להיות קיימים[נז]. **ודחינן**, ששנינו במשנה שאם נטמאו או נשרפו או אבדו שייריה של מנחה לאחר שנקמצה, **לרבי אליעזר** מקטיר קומצה ונפטרו הבעלים, **לרבי יהושע** פסולה. ואין לומר שתנא אחר הוא שמחמיר יותר **מרבי יהושע**, שבברייתא שנינו בפירוש שנחלקו גם במנחות.

ב. רבי יהושע סובר **שהציץ מרצה על העולין ועל האכילות**, והרי זה כאילו הם קיימים. **ודחינן**, א. מהמשנה הנזכרת שאם נטמאו שייריה של המנחה **לרבי יהושע** פסולה [**ולרבי אליעזר** אין בזה שום חידוש, שהרי מכשיר אפילו באבוד ושרוף][נח]. ב. שנינו בברייתא **שלרבי יהושע** אם נטמא בשר וחלב קיים או שנטמא חלב ובשר קיים זורק את הדם, אבל אם נטמאו החלב והבשר אינו זורק את הדם, ואין אומרים שהציץ מרצה על העולין ועל האכילות וכאילו הוא קיים.

ג. דברי **רבי יהושע** שאם אין דם אין בשר הם רק לכתחילה, אבל בדיעבד מודה שאם זרק הורצה, שכן שנינו בברייתא שאם נטמא הבשר

(מ) **אף** שמצינו תנאים כרב, מכל מקום הלכה כלוי, כיון שנחלקו בזה אביי ורבא (ע"ז סו:) ורבא עומד בשיטת לוי, והלכה כרבא, וכן כתבו בתשובות הגאונים וכן נאמר בשמו של רבי אליעזר בן יצחק. רש"י (ד"ה אמר). ור"ת פסק כרב, ואף רבא יכול לסבור כמותו. ותנורים גדולים שלנו נראה שמותר לאפות לחם עם הפשטיד"א, כיון שמכוסות היטב והרי זה כשתי קדירות, ואפילו פלדונ"ש שיש לה ריח חזק אין לאסור, כיון שעתה יש אויר מרובה בתנור וההבל מתפשט. תוס' (ד"ה אסרה). (מא) **אף** שכל יחיד ויחיד מביאו, כיון שבא באסיפת חברים נחשב לקרבן ציבור (יומא נא.). רש"י (ד"ה כיון). (מב) **למדו** זאת מ'וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים' (חגיגה ט.). רש"י (ד"ה תשלומין). (מג) **כך** היא הגירסא שלפנינו, וכן גרס רש"י. ותוס' כתבו שאין לגרוס כן, **א.** הטעם שאינו דוחה שבת נתבאר לעיל (ע:) מ'וחגותם'. **ב.** פסח אף שיש לו תשלומין בשני, דוחה טומאה. **ג.** יש מי שסובר שחגיגת חמשה עשר בטומאת בעלים אין לה תשלומים (להלן פ.). אלא גורסים כיון שאינה דוחה את השבת [מ'וחגותם'] אינה דוחה את הטומאה. תוס' (ד"ה ה"ג). (מד) **אמנם** קשה, למה לא שנה רק 'שעירי ראשי חדשים', והשאר ילמדו מהם. תוס' (ד"ה שעירי). (מה) **אף** שבפרשת פנחס נכתבו גם קרבנות ראש חודש, הייתי אומר ש'אלה תעשו במועדיכם' הכתוב בסוף הפרשה אינו אלא על הימים טובים הכתובים לאחריו, שהרי כמו כן אינו אמור על קרבן פסח ותמיד, והוצרכו לפסוק כדלהלן. תוס' (ד"ה סלקא, על פי מהרש"א). (מו) **ומעתה** הוא בכלל 'מועדיכם' שבפרשת פנחס. מהרש"א (בתוס' ד"ה סלקא). (מז) **לפנינו** הגירסא בגמרא 'תמיד תדיר וכליל, פסח שהוא ענוש כרת', ומתוס' נראה שלא גרסו כן. רש"ש. ופירשו התוס' בשם ר"ח, שהצד חומר הוא שישנם לפני הדיבור, וכמאן דאמר עולה שהקריבו ישראל במדבר עולת תמיד היתה (חגיגה ו.). ולחם הפנים דוחה שבת, שנאמר 'תמיד' משמע אפילו בשבת. ובתורת כהנים יש מי שלמד גבי קרבן תמיד מלשון 'תמיד'. תוס' (ד"ה שכן). (מח) **ומשתים** מהם היה יכול ללמוד לכולם, ושמא יש שום פירכא. וקשה, שביבמות (ה:) רצו ללמוד שעשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת מפסח ותמיד, ודחו מה לפסח ותמיד שישנם לפני הדיבור, ולמה לא למדו משאר קרבנות ציבוא שדוחים שבת. תוס' (ד"ה שכן). (מט) **הטעם** לכך משום שאין קטיגור נעשה סניגור (ראש השנה כו.). רש"י (ד"ה שאינו). (נ) **אף** שרבי יהודה עדיף מרבי שמעון שהלכה כמותו (עירובין מו:), מכל מקום מצינו שיטת רבי יוסי (להלן עח.) שטומאה דחויה, ורבי יוסי נימוקו עמו. תוס' (ד"ה דלא). (נא) **משמע** שטומאה אינה דחויה אלא על ידי ציץ. וקשה הרי טומאת גברא דחויה בציבור אף שאין הציץ מרצה על טומאת הגוף. תוס' (ד"ה דלא). והתוס' (מנחות טו. ד"ה והכא) כתבו, שלא אמרו כאן שצריך ריצוי ציץ אלא בטומאת בשר, אבל בטומאת הגוף שלא מועיל בה ציץ, הרי היא דחויה אף בלא ציץ. מהר"ב רנשבורג (אות א). (נב) **לא** גרסינן רבי 'אלעזר', שהרי להלן הקשו שכיון שאמר רבי אליעזר יש דם אף על פי שאין בשר, למאי הלכתא הציץ מרצה על אכילות. תוס' (ד"ה רבי). (נג) **כוונתם** להקשות ממה ששנינו בסיפא שבמוקדשין אף שנטמא בשר וחלב קיים זורק את הדם, שמשמע שאם נטמאו שניהם אינו זורק את הדם, והיינו כרבי יהושע, וקשיא מסיפא לרישא. תוס' (ד"ה נימא דלא). (נד) **רש"י** (ד"ה לימא). קשה, שהלא על 'שתי הלחם' יכול להקשות אף אם סבר שיש דם אף שאין בשר, כיון שסבר שטומאה דחויה ואין ציץ מרצה על האוכלין. תוס' (ד"ה נימא מתני'). (נה) **ואם** כן מה שאמרו בעולה 'אם אין בשר אין דם' היינו דווקא באבוד ושרוף, אבל בנטמא הרי הוא כאילו קיים, כיון שהציץ מרצה. תוס' (ד"ה קסבר). (נו) **בשתי** הלחם שייך 'באים בטומאה' לגבי תנופה. תוס' (ד"ה עומר). (נז) **בתירוץ** זה לא תירץ כלום על שתי הלחם. תוס' (ד"ה כי). (נח) **תימה** לרשב"א שיתרצו שהוא תנא שסובר כרבי יהושע

אהח19/06/2018

או נפסל או יצא חוץ לקלעים, **לרבי אליעזר** יזרק הדם, **ולרבי יהושע** לא יזרק, ומודה שאם זרק הורצה. **ודחינן,** א. שלשון 'פסולה' משמע אף בדיעבד. ב. אף **אם** נפרש ש'פסולה' היינו להקטיר קומצה לכתחילה, מכל מקום במשנה ששנינו 'חמשה דברים באים' משמע שבאים לכתחילה.

ד. ביחיד לכתחילה פסולה, ובדיעבד אם זרק הורצה, ובמשנה שמדובר ב'ציבור', באים אפילו לכתחילה כיון שטומאה הותרה בציבור(נט).

תניא 'ועשית עולותיך הבשר והדם', **לרבי יהושע, אם** אין בשר ראוי [כגון שנטמא או שנאבד] אין דם, ואין להכשיר מ'ודם זבחיך ישפך', כיון שכתוב מיד לאחריו 'והבשר תאכל'. וצריכים שני פסוקים, אחד בעולה ואחד בשלמים, שאין ללמוד מעולה שכן חמורה שהיא כליל, ולא משלמים שכן חמורים שיש בהם שתי אכילות אכילת מזבח ואכילת אדם. **לרבי אליעזר** דם אף על פי שאין בשר, שהרי כתוב 'ודם זבחיך ישפך' מכל מקום, ומה שכתוב לאחריו 'והבשר תאכל' בא ללמד שאין הבשר מותר באכילה עד שיזרק הדם, וממה שלא כתבה התורה 'הבשר תאכל ודם זבחיך ישפך'(ס) [כמו שכתוב 'ועשית עולותיך הבשר והדם'], למדנו דם אף שאין בשר(סא), וכן למדנו שהבשר מותר באכילה רק לאחר זריקה(סב). ומה שכתוב 'ועשית עולותיך הבשר והדם' בא ללמד מה דם בזריקה אף בשר בזריקה, ללמדנו שהיה לול [-אויר] בין כבש למזבח והמסדר את האברים עומד על הכבש וזורקם על מערכת העצים לקיים מצות זריקה(סג).

המקור שאין הבשר מותר באכילה עד שיזרק הדם, לרבי אליעזר ממה שנאמר 'דם זבחיך ישפך' ואחר כך 'והבשר תאכל' [כדלעיל]. **לרבי יהושע** מקל וחומר, ומה אימורים שכשאינם נמצאים [כגון שנטמאו או שאבדו] אינם מעכבים את אכילת הבשר, מכל מקום כשהם נמצאים הם מעכבים, דם שכשאינו נמצא הוא מעכב לכולי עלמא(סד), כל שכן שכשישנו הוא מעכב. **ורבי אליעזר** סובר שדבר הנלמד בקל וחומר טרח וכתב לה קרא, **ורבי יהושע** סבר שבכל מקום שאפשר לדרוש דורשים.

דף עח

להו"א רבי יוסי שסובר שאין הציץ מרצה על אכילות [כדלעיל], סובר **כרבי יהושע** שצריך שהבשר יהיה קיים, ובא להשמיענו שאם נטמא הבשר לא מועיל ריצוי ציץ להחשיב את הבשר כאילו הוא קיים, שאם סובר **כרבי אליעזר**, הרי זורק את הדם אף בלא שירצה הציץ על הבשר(סה). **ואם כן נמצא שמשנתנו שלא כדבריו.**

הגמ' רוצה לומר שתי תירוצים בדבר, ודוחה אותם

א. רבי יוסי סובר **כרבי אליעזר**, ומכל מקום יש נפקא מינה בריצוי ציץ, א. לגבי פיגול, שהלכה היא שאין פיגול חל אם יש פסול אחר בקרבן, ש'כהרצאת כשר כך הרצאת פיגול', ועל ידי ריצוי ציץ נחשב שאין בו פסול(סו) וחל בו פיגול. ב. בקדשי קדשים שזריקתם מתירה את בשרם לאכילה ומוציאה אותם מידי מעילה [ששוב אינם בכלל 'קדשי ה"], ובטמא אין זה אלא על ידי ריצוי ציץ. ומשום כך **רבי אליעזר** אף שסבר שדם אף שאין בשר, הוצרך לומר שהציץ מרצה על האוכלין, כדי לקובעם בפיגול ולהוציאם מידי מעילה. ומקשינן, שאף שרבי יוסי סובר כרבי אליעזר שאין צריך גם דם וגם בשר, הלא מכל מקום צריך אחד מהם, ובשלמא **בזבחים** יש דם ואימורים והציץ מרצה על שניהם, **בעומר** יש קומץ והוא מרצה על אחד מהם, **בלחם הפנים** יש בזיכין המתירים את הלחם כקומץ למנחה(סז), אבל **בשתי הלחם** הרי אין עולים כלל וכולו אכילות. ואין לפרש שמרצה על כבשי עצרת הקרבים עמהם, שהרי שנינו מפורש 'שלמי ציבור' ויחסר לנו ממנין ה'חמשה'.

ב. רבי יוסי סובר שטומאה **הותרה** בציבור. **ודחינן,** שהרי שנינו בברייתא **שלרבי מאיר** כשהיו הכהן השורף את הפרה וכהן גדול ביום הכיפורים פורשים שבעה ימים, היו מזים עליהם כל שבעה מכל אפרי הפרות שהיו במקדש [שאפר של משה לא כלה](סח), **ולרבי יוסי** אין מזין עליהם אלא שלישי ושביעי, ואם נאמר שטומאה הותרה בציבור, למה הוצרכ[illegible]כלל להזאה, הרי קרבן יום הכיפורים של ציבור הוא ודוחה טומאה, אלא על כרחך סבר שבקושי נדחה בציבור וצריך ריצוי ציץ, וכיון שסבר שאינו מרצה על האכילות, מה ששנינו במשנה 'שתי הלחם' שבא בטומאה על כרחך הוא שלא כדעת **רבי יוסי**.

תניא, אמר **רבי יוסי**, רואה אני את דברי **רבי אליעזר** בזבחים שהיה אומר דם אף על פי שאין בשר, ודברי **רבי יהושע** בזבחים שהיה אומר אם אין דם אין בשר ואם אין בשר אין דם. ודברי **רבי אליעזר** במנחות שהיה אומר קומץ אף על פי שאין שיריים, ודברי **רבי יהושע** במנחות שהיה אומר אם אין שם שיריים אין קומץ אם אין קומץ אין שיריים. **רב פפא שאל את אביי**, הרי דברי **רבי יוסי** הם כאדם שמזכה את התובע ואת הנתבע בשטר אחד. **והשיבו אביי**, שכשהיה לומד זבחים היה אומר שמסתבר שכמו שנחלקו בזבחים כך נחלקו במנחות, וכשהיה לומד מנחות היה אומר שמסתבר שכמו שנחלקו במנחות כך נחלקו בזבחים. **וחזר ושאלו,** בשלמא כשלמד זבחים אמר שאף שהלימוד מהפסוק הכתוב בזבחים כמו כן נחלקו במנחות, אבל מה שייך לומר שכשלמד מנחות אמר שכמו כן נחלקו בזבחים, כיון שהלימוד הוא מזבחים(סט). **ועל כן פירשו בגמ' בכמה אופנים.**

א. רואה אני את דברי **רבי אליעזר** בנטמא, כיון שהציץ מרצה, ודברי **רבי יהושע** באבוד ושרוף. **ודחינן,** שהרי **רבי יוסי** סובר שאין הציץ מרצה על אכילות.

ב. רואה אני את דברי **רבי אליעזר** בציבור משום שטומאה הותרה בציבור, ואת דברי רבי יהושע ביחיד. **ודחינן,** א. שהרי **רבי יוסי** סובר שטומאה דחויה היא בציבור. ב. אם טומאה הותרה בציבור, אף **רבי יהושע** מכשיר כמבואר לעיל(ע).

ג. רואה את את דברי **רבי אליעזר** בדיעבד באבוד ושרוף וכבר זרק, ואת דברי **רבי יהושע** שלכתחילה לא יזרוק [אך לא כדבריו שסובר שבשרוף ואבוד אפילו בדיעבד פסול, ולא התיר בדיעבד אלא כשנטמא וזרק(עא)].

מתני': פסח שנטמא בשרו, אינו זורק את הדם אפילו **לרבי אליעזר,** ואפילו החלב קיים, כיון שעיקרו בא לאכילה. אבל שאר קדשים שנטמא הבשר, אם החלב קיים זורק את הדם אפילו **לרבי יהושע,** כיון שהדם מתיר את האימורים למזבח.

גמ': מה ששנינו במתני' שאם נטמא הבשר אין זורקים את הדם, אמר **רב גידל בשם רב,** שהוא לכתחילה, אבל בדיעבד אם זרק את הדם

ומחמיר יותר ממנו שאין הציץ מרצה על האכילות. תוס' (ד"ה אלא). **(נט) רש"י** (ד"ה ביחיד). וקשה שאם כן יאמרו 'קסבר רבי יהושע טומאה הותרה בציבור'. ב. מה הקשו (עח.) שמתניתין דלא כרבי יוסי, הרי אפשר לתרץ שטומאה הותרה בציבור. ונראה דודאי סבר שהיא דחויה, אלא שסבר שהציץ מרצה על אכילות, וביחיד מדרבנן לכתחילה לא יזרוק ו'פסולה' היינו לכתחילה, ובציבור אף לכתחילה מותר, וטעם החילוק בין יחיד לציבור, משום שטומאת הגוף דוחה בציבור ולא ביחיד. תוס' (עח. ד"ה הא). **(ס) שאף** בזה משמע שהדם ישפוך תחילה, שהרי לא כתב 'והדם תשפוך'. רש"י (ד"ה לכתוב). (סא) **תימה** לרשב"א איך למד משלמים לעולה, אפשר שעולה שכולה כליל אם אין בשר אין דם. תוס' (ד"ה דם). (סב) **אף** שבשלמים יש שתי אכילות, ואם כן יש לומר שבעולה שיש רק אכילת מזבח כמו שאין מעילה בבשר אחר זריקה אף קודם זריקה לא יהיה מעילה, רבי אליעזר לא החשיב זאת לחומרא. והרשב"א תירץ, שבעולה למד מקל וחומר דרבי יהושע, ורק בשלמים טרח וכתב לה קרא. תוס' (ד"ה שאין). **(סג) בלא** אויר גם יכול לקיים מצות זריקה, אלא שעל ידי האויר זוכר לזרוק. תוס' (ד"ה אויר). **(סד) שאם** אין דם אין בשר, כיון שבתחילת הקדשם הם נאסרים, ואינם מותרים אלא לאחר הכפרה [שהכהנים זוכים משולחן גבוה], והכפרה אינה אלא על ידי הדם, וכיון שאין כפרה להיכן ילך האיסור. רש"י (ד"ה דכי). (סה) **תימה** לרשב"א, נאמר שנפקא מינה לשתי הלחם כיון שאין הציץ מרצה על אכילות פסולות. תוס' (ד"ה מכלל). **(סו) אף** שבודאי אסור לאוכלו בטומאה. רש"י (ד"ה ומשוי). **(סז) שנאמר** 'והיתה ללחם לאזכרה'. רש"י (ד"ה ובלחם). **(סח) בראשון** שמא הוא שלישי לטומאתו, וכן בשני וכן בשלישי, ובשאר ימים מסתפקים שמא הם שביעי. רש"י (ד"ה כל). (סט) **לריש** לקיש שאמר (מנחות ט.) שיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה אין מקטיר קומץ עליהם משום דכתיב 'המנחה' ואילו בזבחים כיון שנשתייר כזית בשר זורק את הדם, נמצא שעיקר קרא במנחות [שחמור יותר], וכאן הקשו לדעת רבי יוחנן (שם). תוס' (ד"ה והא). (ע) **ואין** לפרש רואה אני את דברי רבי אליעזר בציבור שאף רבי יהושע לא אמר אלא ביחיד, משום שלא שנו בברייתא לא ציבור ולא יחיד. תוס' (ד"ה הא). (עא) **משום** שעומד בעין. רש"י (ד"ה

הורצה ופטור מלעשות פסח שני, כיון **שאכילה אינה מעכבת את הכפרה.** ומה שכתוב 'איש לפי אכלו' אינו אלא למצוה. **ומצינו שני פירושים בדעת רב.**

א. **רב סובר כרבי נתן** שאכילת פסחים אינה מעכבת, דתניא שאם נמנו על הפסח חבורה אחת והיה לכל אחד כזית, וחזרו ונמנו עליו חבורה אחרת, **לתנא קמא** הראשונים שיש להם כזית אוכלים ופטורים מלעשות פסח שני, והאחרונים שאין להם כזית אינם אוכלים, וחייבים לעשות פסח שני, **ולרבי נתן** אף השניים פטורים, כיון שכבר נזרק הדם, ומה שכתוב 'איש לפי אכלו' היינו שצריך שיהיה האדם ראוי לאכילה(עב), ומוכח שאם נזרק הדם אין האכילה מעכבת.

אמנם ממה ששנינו בברייתא שאמר **רבי נתן** שכל ישראל יוצאים בפסח אחד, שנאמר 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים', ואין הכוונה שכולם שוחטים שהרי רק אחד שוחט, אלא שכולם יוצאים בפסח אחד, אף שלכל אחד אין כזית, אין להוכיח שאכילה אינה מעכבת, שיש לומר שכיון שכל אחד יש לו חלק ואם ימשכו אחרים יהיה לו כזית(עג), אף שעתה לא נמשך אחד מהם, מכל מקום את מי תוציא [אבל בברייתא לעיל אמר **רבי נתן** שהטעם משום 'שנזרק הדם'].

אמנם **לחכמים** אכילת פסחים מעכבת, וכן שנינו בברייתא, 'במכסת', אין הפסח נשחט אלא למנוייו, ואם שחטו שלא למנוייו **פסול**, שנאמר 'איש לפי אכלו תכוסו', הכתוב שנה עליו לעכב, והוקשו אוכלין למנויין שאף אם שחטו שלא לאוכליו [כגון חולה וזקן] פסול(עד).

הטעם **שרב** מעמיד את המשנה **כרבי נתן** ולא **כחכמים**, משום שלא שנו במשנה 'פסול' אלא 'אין זורק את הדם', ומשמע שלכתחילה לא יזרוק, אבל אם זרק כשר.

הגמ' מביאה שלש ברייתות ומפרשת אותם לחכמים ולרבי נתן

א. תניא, שחטו לאוכליו, וזרק דמו שלא לאוכליו [-חולה וזקן], **הפסח** כשר, ואדם יוצא בו ידי חובתו. **בתחילה** פירשו 'הפסח כשר' לזרוק את דמו ולהקטיר את חלבו, אבל אינו כשר לאכילה, ומכל מקום יוצא בו ידי חובתו, והיינו **כרבי נתן**(עה). **ודחו** שאין מחשבת אוכלים בזריקה [משום שכתוב 'איש לפי אכלו תכוסו' בשחיטה ולא בזריקה], ולכך כשר אף לאכילה.

ב. תניא, הרי שהיה חולה בשעת שחיטה ובריא בשעת זריקה, בריא בשעת שחיטה וחולה בשעת זריקה, אין שוחטים וזורקים עליו עד שיהיה בריא משעת שחיטה עד שעת זריקה. ברייתא זו היא **גם כרבי נתן**, כיון שאף לשיטתו צריך שיהיה האדם ראוי לאכילה, אלא שלא הצריך שהפסח יהיה ראוי לאכילה.

ג. תניא, שחטו בטהרה ואחר כך נטמאו הבעלים, יזרק הדם בכהנים וכלי שרת טהורים, ואל יאכל הבשר בטומאה. **לרבי אלעזר** ברייתא זו **רבי נתן** היא. **ולרבי יוחנן** יש לפרשה אף **לחכמים**, וכשנטמאו רוב ציבור בין שחיטה לזריקה [כגון שמת הנשיא], ונזרק הדם בטומאה, ומכל מקום אין הבשר נאכל גזירה שמא לשנה אחרת יטמאו הבעלים לאחר זריקה

ויאמרו שאף בשנה שעברה נטמאו ואכלו, ולא ידעו שבשנה שעברה נטמאו קודם זריקה והוא פסח הבא בטומאה שנאכל.

דף עט

ביאור נוסף בדעת רב, ב. רב סובר כדעת **רבי יהושע** שאמר שבכל הזבחים שבתורה זורק את הדם בין אם נטמא בשר וחלב קיים, ובין אם נטמא החלב ובשר קיים. ובשלמי נזיר וקרבן פסח, **אם** נטמא חלב ובשר קיים זורק את הדם, נטמא בשר וחלב קיים אינו זורק את הדם, כיון שתחילתם לאכילה(עו). ומכל מקום אם זרק הורצה, כיון שאכילה אינה מעכבת. נטמאו הבעלים במת ואינם ראויים לאכילה כל שבעה, אף אם זרק לא הורצה, כיון שצריך שהאדם יהיה ראוי לאכילה, ולכך בפסח נדחה לפסח שני, ובנזיר סותר את נזירותו.

מה ששנינו במתני' שבמוקדשים אם נטמא הבשר והחלב קיים זורק את הדם, היינו כדעת **רבי יהושע** שאם נשתייר כזית בשר או כזית חלב זורק את הדם. ואם נשתייר כחצי זית בשר וכחצי זית חלב, בכל הקרבנות אין זורק את הדם, כיון שאין אכילת אדם ואכילת מזבח מצטרפות, אבל בעולה זורק את הדם כיון שכולה כליל. ובמנחה אף שכולה קיימת אינו זורק את הדם, ופירש **רב** פפא דהיינו במנחת נסכים הבאה עם הזבח, שאף אם היא קיימת, אינה במקום הזבח להכשיר את זריקת הדם.

המקור שאם נשתייר החלב זורק את הדם, למד **רבי יוחנן** בשם **רבי ישמעאל** ויש אומרים בשם **רבי יהושע בן חנניה**, ממה שנאמר 'וזרק הכהן את הדם וגו' והקטיר החלב לריח ניחוח לה'', חלב אף על פי שאין בשר. וממה שאמרו שעל מנחת נסכים אין זורקים את הדם משמע שעל יותרת הכבד ושתי הכליות שהם מגוף הזבח זורקים את הדם, ואף שאינו בכלל 'חלב', הם נלמדים ממה שכתוב 'לריח ניחוח', כל מה שאתה מעלה לריח ניחוח, ומכל מקום הוצרך לכתוב 'חלב', כדי שלא נרבה גם מנחה שהיא לריח ניחוח.

מתני': נטמא קהל או רובו, או שהכהנים טמאים אף שהקהל טהורים, יעשו כולם בטומאה(עז). נטמא מיעוט הקהל, הטהורים עושים את הראשון והטמאים את השני.

גמ': תניא, בין אם ישראל טמאים וכהנים וכלי שרת טהורים, ובין אם ישראל טהורים וכהנים וכלי שרת טמאים, ואפילו ישראל וכהנים טהורים וכלי שרת טמאים, יעשו כולם בטומאה, שאין קרבן ציבור חלוק, וכיון שרובו בא בטומאה אף היחיד עושה בטומאה.

מה ששנינו שאף אם רק הכלי שרת טמאים יעשו בטומאת הגוף, **לרב חסדא** היינו דווקא כשנטמא הסכין **בטמא מת** [-אב הטומאה] שאף הסכין נעשה אב הטומאה מדין 'בחלל חרב' חרב הרי הוא כחלל, והוא מטמא את הכהן העובד בטומאת הגוף(עח) ונעשה הפסח בטומאת הגוף שהיא בכרת(עט), אבל אם נטמא בטומאת שרץ, הרי הסכין ראשון לטומאה ואינו מטמא אלא את הבשר לעשותו שני, ומוטב שיאכל הבשר בטומאה שאינו אסור אלא בלאו, ולא יאכל בטומאת הגוף שהיא בכרת, כיון שטומאה **דחויה** היא בציבור וצריך לחזר אחר טהרה או טומאה קלה, וכן סבר **רבי יצחק. ולרבא** לעולם יעשה בטומאה, שכל שאין אתה קורא בו

19/06/2018

אלא). משום שהציץ מרצה. תוס' (ד"ה כי). **(עב) אבל** חכמים מצריכים שאף הבשר יהיה ראוי לאכילה, ועל כן אחרונים שאין להם כזית חייבים לעשות פסח שני. ולא תירצו שלרבי נתן 'איש לפי אכלו' הוא למצוה כדלעיל, ומה שאמר רבי נתן שכל ישראל יוצאים בפסח אחד היינו דווקא בדיעבד, משום שלא מצינו תנא שלא מקיש אוכלים למנויים אלא זקני דרום (זבחים כג.). תוס' (ד"ה ולרבי, על פי מהרש"ל). **(עג) כרבי** שמעון (להלן פט.) שסבר שמושכים ידיהם עד שיזרק הדם, או באופן שנטמאו או מתו מקצתם. תוס' (ד"ה שאני). **(עד) אף** שהפסוק מדבר בשחיטה ולמדו מזה (לעיל סא.) שאין מחשבת אוכלין אלא בשחיטה, היינו דווקא 'מחשבת אוכלין', אבל כשאין לו אוכלין לגמרי אף בשעת זריקה פסול, כיון שהיא עיקר העבודה [והרי בשעת שחיטה הקפיד אפילו על מחשבה]. תוס' (ד"ה ולעכב). **(עה) קשה,** א. הרי אף לרבי נתן צריך שיהיה האדם ראוי לאכילה. ב. אם כן אפילו שחטו שלא לאוכליו. ג. איך סברו שיש מחשבת אוכלים בזריקה, הרי פשוט בכל הגמרא שאין מחשבת אוכלים בזריקה. ור"י פירש, שאין הכוונה שנזרק **לשם שלא לאוכליו,** אלא שבשעה שזרקו היו הבעלים חולים, ולכן סברו כיון שרבי נתן מיקל שלא צריך שיהיה הבשר ראוי לאכילה, כמו כן אינו חושש לכך שאין הבעלים ראויים בזריקה, אבל לחכמים שמחמירים שהבשר יהיה ראוי לאכילה כמו כן חוששים לכך שהבעלים יהיו ראויים בזריקה, וכן באמת סבר רבי אלעזר בסמוך. תוס' (ד"ה לימא). **(עו) בנזיר** צריך לשלח שערו תחת דוד השלמים דכתיב 'ולקח את שער ראש נזרו ונתן על האש' וגו'. וכן צריך תנופת זרוע בשלה. וצריך שיהיה טהור לקיים מצוה האמורה בו. רש"י (ד"ה שלמי). וריב"א לא גרס נזיר וכן הוא בתוספתא, שאין עיכוב בשילוח שיער תחת הדוד, וכן תנופה אינה חמורה משאר שלמים, ואינה מעכבת אלא לרבי אליעזר (נזיר מו.). תוס' (ד"ה נזיר). **(עז) שגם** פסח הטהורים יעשה בטומאה משום הכהנים. רש"י (ד"ה יעשו). אף שיכולים ליזהר שלא יגעו בבשר, כיון שהותרה טומאת אימורים הותר גם טומאת בשר, כמו שאמרו (להלן צו.) שכל שהותר טומאת בשר הותר טומאת אימורים, ומשמע שהם שוים. תוס' (ד"ה או). **(עח) תימה** אם כן היינו ממש הרישא שהיו ישראל טהורים וכהנים וכלי שרת טמאים. תוס' (ד"ה אלא). **(עט) אף** שאם ישחוט בסכין ארוכה ולא יצטרך להיכנס לעזרה, או שיאחוז הסכין בפשוטי כלי עץ וישחוט לא יעשה בטומאת הגוף, אין פנאי לעשות כן לכל הפסחים, וכן אין פנאי להביא סכינים אחרים. תוס' (ד"ה בטומאת).

'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף', אין אתה קורא בו 'והבשר כל טהור יאכל בשר'.

היו ישראל מחצה טהורים ומחצה טמאים, לרב מחצה על מחצה כרוב, ועושים אלו לעצמם [בטהרה][פ] ואלו לעצמם [בטומאה][פא], **ולרב כהנא** אינו כרוב, וטהורים עושים את הראשון כיון שאף אם הם מיעוט יש להם לעשות את הפסח בטומאה, וכל שכן כשעושים בטהרה, והטמאים **ללישנא קמא** עושים את השני כדין מיעוט טמאים שנדחים לפסח שני, **וללישנא בתרא** אין עושים את הראשון כיון שאינם רוב, ואין עושים את השני כיון שאף מיעוט אינם[פב].

ממה ששנינו ברישא דמתני' שאם נטמאו רובם עושים את הראשון, משמע **כרב כהנא** שאם הם מחצה על מחצה אינם עושים את הראשון. **ורב** מפרש שאם הרוב טמאים עושים **כולם** בטומאה, אבל אם הם מחצה על מחצה, הללו עושים לעצמם והללו עושים לעצמם.

אמנם ממה ששנינו בסיפא שאם נטמאו מיעוטם עושים את השני, משמע **כרב** שמחצה על מחצה אינם עושים את השני אלא את הראשון. **ורב כהנא ללישנא בתרא** מפרש שכשיש מיעוט טמאים, הרי הם עושים את השני, אבל כשיש מחצה על מחצה, אין הטמאים עושים גם את השני. **וללישנא בתרא** מפרש שהוא הדין מחצה על מחצה, ואגב ששנו ברישא 'רובו' שנו בסיפא 'מיעוטו'.

ובברייתא שנינו **כרב**, שכשישראל הם מחצה על מחצה, שניהם עושים את הראשון, הללו עושים לעצמם והללו עושים לעצמם. **ורב כהנא** יאמר שהוא מחלוקת תנאים האם מחצה על מחצה כרוב או לא, ובברייתא זו כמאן דאמר מחצה על מחצה כרוב, והברייתות שלהלן סוברות שאינו כרוב.

עוד שנינו ברייתא **כרב כהנא בלישנא קמא**, שטהורים עושים את הראשון וטמאים עושים את השני. **ורב כהנא ללישנא בתרא**, יתרצו את הברייתא באופן שרוב הזכרים טהורים, ורוב נשים טמאות ומשלימות החשבון למחצה טמאים ומחצה טהורים[פג], וסבר תנא זה שנשים אפילו בראשון רשות[פד], והולכים אחר רוב זכרים טהורים, והטמאים שהם מיעוט נדחים לשני.

עוד שנינו בברייתא **כרב כהנא בלישנא בתרא**, שטהורים עושים את הראשון, והטמאים אינם עושים לא את הראשון ולא את השני. **ורב** יתרץ את הברייתא באופן שהיו מחצה על מחצה ונשים עודפות על הטהורים, וסובר תנא זה שנשים בראשון חובה, נמצאו טמאים מיעוט ונדחים מפסח ראשון, ובשני נשים רשות, נמצאו טמאים מחצה ומחצה אינם עושים בשני. **ורב כהנא ללישנא קמא** יתרץ, באופן שנשים משלימות לטהורים[פה], וסובר התנא שנשים בראשון חובה ומחצה נדחים לשני, ובשני נשים רשות, נמצאו טמאים רוב ורוב אינם עושים בשני.

דף פ

תניא, הרי שהיו ישראל מחצה טהורים ומחצה טמאים, הללו עושים לעצמן והללו עושים לעצמן [היינו **כרב**, וכדלעיל]. היו טמאים עודפים על הטהורים, **לתנא קמא** אפילו אינם עודפים אלא באחד עושים גם הטהורים בטומאה, שאין קרבן ציבור חלוק, **ולרבי אלעזר בן מתיא** אין היחיד מכריע את הציבור, שנאמר 'לא תוכל לזבוח את הפסח **באחד** שעריך', יחיד אינו גורם בשחיטתו שום נטיה. **לרבי שמעון** אפילו שבט אחד טמא ושאר כל השבטים טהורים, הללו עושים לעצמם והללו עושים לעצמם, כיון ש'שבט' נקרא קהל, שהרי אמר הקב"ה ליעקב 'גוי וקהל גוים יהיה ממך' וכבר קודם לכן נולדו כל השבטים חוץ מבנימין, ונחשב כציבור ולא נדחה לשני. **ולרבי יהודה** כששבט אחד טמא, יעשו כולם בטומאה, שכיון ש'שבט' נקרא קהל נחשב כמחצה על מחצה, ואין קרבן ציבור חלוק.

היו ישראל מחצה טהורים ומחצה טמאים, אמר **רב** שאם נמצא תנא שסובר שמחצה על מחצה אין הטהורים עושים בטומאה אלא עושים לעצמם, וסובר **כרבי יהודה** שאין קרבן ציבור חלוק משום שגנאי הדבר שניכר שנזהרים אלו מאלו, **מטמאים אחד מהם בשרץ ועושים כולם בטומאה. ולעולא** משלחים אחד מהטהורים לדרך[פו], אבל אם יטמאו אחד בשרץ אינו מועיל, משום ששוחטים וזורקים על טמא שרץ כיון שראוי בלילה, ועל כן אינו מכריע כלום. ולטמאות במת אי אפשר, שאם כן אתה מדחהו מחגיגה של מחר כיון שטמא כל שבעה[פז], ובשביעי של פסח אינו יכול להביא חגיגתו אף שיש לחגיגה תשלומים כל שבעה, כיון שסובר שכל הימים הם תשלומים של ראשון, ומי שאינו ראוי בראשון אין לו תשלומים, אבל כשאתה שולחו לדרך אין אתה דוחהו מפסח, כיון שיכול לעשות פסח שני[פח]. ואמר **רב נחמן** שיאמרו **לעולא**, מי ישמע לך לעקור אהלו ויתדותיו ולרוץ, מי יטרח בכך[פט], אלא עדיף לעשות **כרב**[צ].

היו רובם זבים[צא] **ומיעוטם טמאי מתים, לרב** טמאי מתים אינם עושים את הראשון כיון שהם מיעוט, ולא את השני כיון שכשאין ציבור עושים בראשון אין המיעוט עושים בשני. שלח **שמואל** לומר **לרב** איך תקיים הפסוק 'ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו'[צב], השיב לו **רב** וכשכולם זבים איך תקיימו, אלא כשאי אפשר אי אפשר.

היו רובם טמאי מתים ומיעוטם זבים, טמאי מתים עושים את הראשון, והזבים, **לרב הונא** אין עושים את השני, שאין תשלומים לפסח הבא

(פ) **כיון** שהם כרוב, אין רוב טהורים עושים בטומאה. רש"י (ד"ה הללו). (פא) **כיון** שהם כרוב אין הרוב נדחה לפסח שני. רש"י (שם). (פב) **כיון** שאינם נקראים 'איש', ואף רוב אינם, ולכך לא יעשו הטהורים בטומאה בשבילם. ואין לומר שיעשו אלו בטומאה ואלו בטהרה, כיון שסובר שאין קרבן ציבור חלוק, וסובר שמטעם זה נידחים לגמרי [ונחלק על רבי יהודה שמטעם זה אומר שיעשו כולם בטומאה]. תוס' (ד"ה וטמאין). (פג) **ויכלה** הברייתא לומר את דינה באופן שהיו רוב טהורים ועל ידי הנשים היו רוב טמאים. תוס' (ד"ה נשים). (פד) **הוצרכו** כן כדי לתרץ גם לפי רב, שאם היה סובר שבראשון חובה, אם כן הרי זה מחצה ומחצה וכולם עושים בראשון, אבל לרב כהנא [ללישנא בתרא], אפילו היו בראשון חובה הטהורים עושים את הראשון והטמאים אינם עושים את הראשון אלא את השני, כיון שבשני הנשים רשות ונמצא שהטמאים הם מיעוט. ומה שאמרו (סנהדרין יב:) שחזקיה השיא את ישראל לעשות פסח שני, שהיו ישראל מחצה טמאים ומחצה טהורים, ונשים משלימות לטהורים ועודפות עליהם, ובתחילה סבר שנשים בראשון חובה, נמצאו טמאים מיעוט ונדחים לשני, ולבסוף סבר שנשים בראשון רשות, ונמצאו טמאים רוב ואינם עושים בשני, **לרב ורב כהנא בלישנא בתרא** לא היה צריך לומר שמשלימות אלא שעודפות, ובתחילה שסבר שנשים חובה היו טמאים מיעוט ונדחים לפסח שני, ובסוף סבר שהם רשות, ואם כן לרב היו צריכים לעשות בראשון, ולרב כהנא לא את הראשון ולא את השני, **ולרב כהנא בלישנא קמא**, די אם היה אומר שרק משלימות, ובפסח ראשון סבר שנשים חובה, ולכך דחה את הטמאים משום שהם מחצה, ושוב סבר שהם רשות ואם כן הם רוב ודינם לעשות בפסח ראשון, אלא נקט משלימות ועודפות לכל הלשונות. ומה שלא תירץ שם שאף לבסוף סבר שבראשון הן חובה אלא שבשני הן רשות, הוא משום שמדבר שם לדעת רבי שמעון שסובר (לקמן צא:) שאף בראשון רשות. ועוד דנוח לו לומר שאף מה שלא עשו בראשון היה שלא כדין. תוס' (ד"ה קסבר). (פה) **הברייתא** יכלה לומר אף באופן שרובם טהורים על ידי הנשים, אין הטמאים עושים את השני, כיון שבלא הנשים רוב טמאים, אלא שבא להשמיענו שמחצה על מחצה אינו כרוב. תוס' (ד"ה ורב כהנא). (פו) **אבל** אין משלחים אחד מהטמאים ועל ידי זה יהיו רוב טהורים ויעשו הטהורים בראשון והטמאים בשני [ואין הטמאים נחשבים כרוב, כיון שהטמא בדרך רחוקה], **א. לריב"א,** משום שעולא (להלן צג:) שאין דרך רחוקה לטמא, והיה מצטרף לטמאים שבירושלים. ואין נראה לר"י, שהטעם שאין דרך רחוקה לטמא, כיון שאף אם היה בירושלים לא יכול לעשות פסחו אלא על ידי שליח, אבל כאן שיש מחצה טמאים, אם היה בירושלים היה יכול לעשות בעצמו. **ב. לר"י,** כיון שרצו להדר שיעשו כולם בראשון ולא ידחו הטמאים לשני. תוס' (ד"ה משלחין). (פז) **אף** שערל וטמא משלחים קרבנותיהם (לעיל סב.), כיון שטמא פטור מעולת ראייה, שנאמר 'ובאת שמה והבאתם שמה' כל שישנו בביאה וכו' (חגיגה ד:), הוקש חגיגה לה שאף בזה פטור. תוס' (ד"ה אתה). (פח) **ואין** אתה מדחהו מחגיגתו, **א.** למ"ד תחומין דרבנן, כיון שיכול לחזור ביום טוב ראשון. **ב.** אף שהוא בדרך רחוקה ואינו יכול לחזור **לירושלים** מבעוד יום, מכל מקום יכול ליכנס מבעוד יום לתוך התחום, ויכנס למחר. **ג.** דווקא טמא וחיגר שאינם ראויים בגופם אין להם תשלומים, אבל כאן אינו פסול בגופו, וכמו שאם חל יום ראשון בשבת יש לו תשלומים כל שבעה (לעיל ע:). תוס' (שם). (פט) **אמנם** למ"ד שמחשיב דרך רחוקה מאסקופת העזרה ולחוץ, אינו פירכא. תוס' (ד"ה עקר). (צ) **רש"י** (ד"ה וכי). ואינו, שהרי רב נחמן סובר ששוחטים וזורקים על טמא שרץ, אלא סבר שיטמאו אותו במת, ואינו מפסיד חגיגתו כיון שאין כל החג תשלומים של ראשון. תוס' (ד"ה עקר). (צא) **שאין** זבים עושים את הראשון בטומאה. רש"י (ד"ה רובן). (צב) **ולשיטתו,** כיון שאין רוב טהורים לא נדחו טמאים לפסח שני. תוס' (פ: ד"ה בראשון).

בטומאה. **ולרב אדא בר אהבה** יש תשלומים לפסח הבא בטומאה. **להו"א רב הונא** סובר שטומאה דחויה היא בציבור ובקושי הותר, ולכן אינו נחשב כאילו נעשה בטהורים כדי לדחות הטמאים לשני, **ורב אדא בר אהבה** סבר שטומאה הותרה בציבור(צג). **למסקנא** כולם סוברים שטומאה דחויה בציבור, ומכל מקום סובר **רב אדא בר אהבה** שאפילו כשנעשה בטומאה מדחה את הטמאים לשני(צד).

היו שליש זבים שליש טהורים ושליש טמאי מתים, **לרבי מני בר פטיש** טמאי מתים אינם עושים לא את הראשון שהזבים מצטרפים לטהורים ונמצאו טמאי מתים מיעוט, ולא את השני שהזבים מצטרפים לטמאי מתים ונמצאו רוב שלא עשו בראשון שאינם נדחים לפסח שני(צה).

מתני': פסח שנזרק דמו ואחר כך נודע **שדמו** טמא(צו), הציץ מרצה ופטור מלעשות פסח שני. אבל אם נטמא **גופו** [של המקריב], אין הציץ מרצה וחייב לעשות פסח שני, כיון שבשעת זריקה הוא דחוי מלעשות את הפסח. ואם היה טומאת התהום [שאמרו לו קבר התהום היה בבית שנכנסת בו או תחת האבן שישבת עליו, ולא נודע אלא לאחר שעשה את הפסח], פטור מלעשות פסח שני, שהלכה למשה מסיני שהציץ מרצה על טומאת התהום.

וכן הדין לגבי נזיר, שהציץ מרצה על טומאת הדם, ותגלחתו כשרה, ומותר לשתות יין ולטמא מתים, ואם נטמא טומאת הגוף, סותר הכל אף שנזרק עליו הדם, חוץ מטומאת התהום, שאין צריך להביא קרבן טומאה(צז).

גמ': ממה ששנתה המשנה שהציץ מרצה אם נודע שנטמא הדם אחר הזריקה, משמע שאם נודע שנטמא הדם קודם שזרקו אין הציץ מרצה. ומה ששנינו שהציץ מרצה על הדם והבשר והחלב שנטמא בין בשוגג בין במזיד, בין באונס בין ברצון, בין ביחיד ובין בציבור, **לרבינא טומאתו** אף במזיד הורצה, **זריקתו** במזיד לא הורצה. **לרבי שילא זריקתו** אף במזיד הורצה, **טומאתו** במזיד לא הורצה(צח), ופירוש הברייתא נטמא בשוגג, וזרקו בין בשוגג בין במזיד הורצה. ולשיטתו מה ששנינו במשנה שנזרק ואחר כך נודע, הוא הדין בנודע ואחר כך נזרק, ונקט נזרק ואחר כך נודע כדי להשמיענו בסיפא שבטומאת הגוף אף אם נודע לו לאחר זריקה אין הציץ מרצה.

נטמא הכהן המרצה בקרבנות פסח ונזיר בטומאת התהום, הסתפק רמי בר חמא האם ההלכה למשה מסיני נאמרה רק לגבי הבעלים ולא על הכהן, או שנאמרה ההלכה בקרבנות אלו, לא שנא בעלים לא שנא כהנים. **רבא** הביא ראיה ממה ששנה **רבי חייא** שלא אמרו טומאת התהום אלא בספק טומאת מת. ולכאורה בא למעט ספק טומאת שרץ(צט), ואי אפשר לפרשו בנזיר שהרי אפילו טומאת שרץ ודאית אינה סותרת מניינו ואינו מביא קרבן(ק), וכן אי אפשר לפרשו על פסח למאן דאמר ששוחטים וזורקים על טמא שרץ, ועל כרחך שמדבר בכהן העובד, ומשמע שדווקא על ספק טומאת שרץ לא נאמרה ההלכה, אבל בספק טומאת מת נאמרה. **ודחה רב יוסף**, שמדובר בבעלים שעושה פסח, ובא למעט טומאת התהום של זיבה [שבטומאת ודאי אין שוחטים וזורקים עליו], וכגון זב בשביעי שלו שיש ספק אם יראה היום ויסתור כל מה שמנה, וספק לא יראה והרי הוא כטמא שרץ ששוחטים וזורקים עליו.

דף פא

ומה ששנינו בברייתא **שלרבי יוסי** שומרת יום כנגד יום ששחטו וזרקו עליה בשני שלה [שעדיין ספק הוא שמא תראה יום זה ולמחרת, ותהיה זבה גמורה], ואחר כך ראתה, אינה אוכלת [שהרי צריכה לשמור יום מחר], ופטורה מלעשות פסח שני, אין טעמו משום שהציץ מרצה על טומאת התהום של זיבה(קא) [אף שנתגלה למפרע שנטמאה ודאי בטומאת התהום](קב), אלא משום שסובר **רבי יוסי** ששומרת יום כנגד יום שספרה קצת וטבלה, נטהרה מטומאה של אתמול, וכשתחזור ותראה בו ביום, **אינה מטמאה אלא מכאן ולהבא**, נמצא שבשחיטה ובזריקה היתה טהורה, אבל אנו סוברים **כחכמים** שהיא טמאה למפרע, ונמצא שבשעת שחיטה ספק היתה וחייבת בפסח שני.

ולפי זה מה ששנינו בברייתא **שלרבי יוסי** זב בעל שתי ראיות(קג) ששחטו וזרקו עליו בשביעי שלו, ואחר כך ראה, ושומרת יום כנגד יום ששחטו וזרקו עליה בשני שלה ואחר כך ראתה, מטמאים משכב ומושב **למפרע**, ופטורים מלעשות פסח שני, **אין זה אלא מדרבנן.**

וכן מצינו **שרבי אושעיא** סובר בדעת **רבי יוסי** שמטמא למפרע מדרבנן, שאמר שזב בשביעי שלו סותר כל הימים שלפניו, ואמר לו **רבי יוחנן** שלא יסתור אפילו את יומו, והשיב לו דבריך הם כדעת **רבי יוסי**, והרי **רבי יוסי** אמר שמטמאים משכב ומושב למפרע, אלא על כרחך שלא אמר כן אלא מדרבנן.

ומעתה **לרבי יוסי** לא ימצא טומאת התהום בזיבה, וא"כ אי אפשר לפרש שמה שלא אמרו טומאת התהום אלא במת בא למעט טומאת זיבה, ועל כרחך שבא למעט טומאת שרץ. ומ"מ אין להוכיח שנאמרה אף בכהנים, שיש לפרשה בבעלים ובפסח, וסבר שאין שוחטים וזורקים על טמא שרץ ואף על טומאת התהום שלה.

לדעת **רבי יוסי** שסובר שמקצת היום ככולו ואינה מטמאה למפרע, ימצא זבה גדולה באופנים דלהלן, **א.** בשופעת שלשה ימים רצופים. **ב.** ברואה שני בין השמשות שבכל תחילת שני הימים ראתה ואין כאן ספירה כלל, כגון בין השמשות של ערב שבת שיש כאן שתי ראיות אחת בערב שבת ואחת בשבת, ובין השמשות [ושל שבת] שיש כאן ראיה בתחילת יום ראשון(קד).

אם נאמר שהותרה טומאת התהום בכהן המרצה בפסח ובנזיר, הסתפק רב יוסף האם הותרה גם בכהן המרצה בתמיד(קה), האם ההלכה נאמרה

(צג) **וכולם** סוברים שטהרה דוחה את הטמאים לעשות בשני ולא טומאה, דכתיב 'איש כי יהיה טמא' שמשמע שכולם טהורים, אלא שנחלקו האם מה שנעשה בראשון בטמאים נחשב כאילו נעשית בטהורים. תוס' (ד"ה לימא). (צד) **ומפרש** הפסוק איש נדחה ואין ציבור נדחים, אלא עושים בין בטהרה ובין בטומאה. תוס' (שם). (צה) **סבר** כרב לעיל (פ.), אבל לשמואל, כיון שאין רוב טהורים, לא נדחו טמאים לפסח שני. תוס' (ד"ה בראשון). (צו) **רש"י** (ד"ה הפסח) פירש גם לענין טומאת הבשר. ועל כרחך אינו מרצה לאכילה אלא לפטור מפסח שני [וכרבי נתן שהציץ מרצה על אכילות]. וקשה שלפי זה מה שדייקו בגמרא שאם נודע ואחר כך נזרק אינו מרצה, פירושו שאינו פטור מפסח שני, והרי ודאי שמה שלא מרצה אינו אלא מדרבנן [שמן התורה אין חילוק בין שוגג למזיד], ואיך חייבוהו חכמים בפסח שני הרי נמצא מביא חולין בעזרה. ויש ליישב לשיטתו, שהציץ מרצה להקטיר אימורים, משא"כ אם נודע קודם לכן, אינו מרצה להקטיר האימורים, אבל פטור מפסח שני [אמנם רש"י פירש להדיא שהציץ מרצה לענין פטור מפסח שני]. וריב"א פירש, שמדובר דווקא בטומאת הדם, ומרצה להתיר בשר לאכילה, ואם נודע קודם אינו מתיר את הבשר לאכילה, ומ"מ פטור מלעשות פסח שני. תוס' (ד"ה נזרק). (צז) **אשם** ושתי תורים. רש"י (ד"ה נטמא). (צח) **רבי** שילא לא אמר דבריו מכח הסתירה מהמשנה לברייתא, שהרי מפרש במשנה שהוא הדין לנודע ואח"כ זרק, אלא כוונתו לתרץ מה שהקשו (מנחות כה:) מברייתא דקתני שדם שנטמא וזרקו בשוגג הורצה במזיד לא הורצה. והביאו כאן אגב תירוצו של רבינא [כיון שחולק עליו]. תוס' (ד"ה הוא). (צט) **כגון** שהכניס ידו בעפר ונגע ולא ידע, שהרי טומאת התהום אינה בגלוי אלא במכוסה. תוס' (ד"ה לאו). (ק) **שאם** תפרשו בשחט קרבנו ונטמא, מ"מ תפשוט שהדבר תלוי בזבח, ולא שנא בבעלים ולא שנא בכהן. תוס' (ד"ה אי). (קא) **ולא** מצינו תנאים שחלוקים עליו שנאמר שאנו סוברים כמותם, מה שאין כן במחלוקת אם נטמאת למפרע מצינו בזה תנאים במשנה (נדה עב.). תוס' (ד"ה קסבר). (קב) **ולא** תירץ שפטורה מפני שנשים בשני רשות, כיון שרבי יוסי סובר (להלן צא:) שנשים בשני חובה. תוס' (ד"ה לאו). (קג) **אבל** בעל שלש ראיות אינו ראוי לאכול בלילה כיון שצריך להביא קרבנותיו בשמיני, ואם אירע ביום השמיני שראה אינו מטמא משכב ומושב למפרע כיון שיצא מזיבה ראשונה משעה הראויה לקרבן, ומשכב ומושב שלאחר טבילה עד עכשיו טהור. רש"י (ד"ה בעל). (קד) **ממה** שלא נקט שרואה בלילות. מוכח שלמ"ד מקצת היום ככולו תחילת הלילה עולה לספירתה ואינה צריכה עלות השחר. רש"י (ד"ה אי). וקשה לריב"א, ששנינו (מגילה כ.) ששומרת יום כנגד יום לא תטבול עד הנץ החמה, ומפרש בגמ' שצריכה שימור ביום, וכן אמרו (נדה עב.) שאם ראתה בתוך י"א יום וטבלה לערב ושמשה, מטמאים משכב ומושב וחייבים קרבן, ומשמע אפילו לא ראתה כיון שלילה אינו נחשב שימור. **ונראה** שספירת לילה אינה ספירה, ומה שלא העמידו כשראתה בלילות, משום שסברו שלרבי יוסי אם ראתה בתחילת היום ופסקה עולה לה שימור סוף היום, ולכך העמיד כששופעת ולא היה סוף היום בטהרה, או ברואה שני בין השמשות, שאז לא שייך שיעלה לה מקצת היום, כיון שצריך תחילת היום או סופו, אבל אמצעו לא, וכן מוכח בנדה (טז.). תוס' (ד"ה אי). (קה) **למאן** דאמר טומאה דחויה בציבור וצריך לחזר אחר טהרה, האם צריך לחזר אחר

רק בפסח ובנזיר, או שתמיד למד מפסח. **רבה** למד **שמרצה בקל וחומר,** ומה עושה פסח ונזיר שהם קרבנות יחיד ולא הותרה בהם טומאה ידועה, הותרה בהם טומאת התהום, תמיד שהותרה בו טומאה ידועה במקום שאין טהורים, אינו דין שתתיר בה טומאת התהום היתר גמור אף שיש טהורים(קו). **ודחינן,** שאין למדים קל וחומר מהלכה(קז) [וכמו שמצינו שנחלקו לגבי טומאת רביעית דם, **שלרבי אליעזר** אין הנזיר מגלח על מגעה ומשאה, **ורבי עקיבא** דרש קל וחומר, ומה עצם כשעורה שאין מטמאה אדם באוהל הנזיר מגלח על מגעה ועל משאה, רביעית דם שמטמאה באוהל אינו דין שהנזיר מגלח על מגעה ועל משאה. ואמר לו **רבי אליעזר,** עצם כשעורה שהנזיר מגלח עליה הלכה למשה מסיני היא, איך אתה בא ללמוד ממנה רביעית דם בקל וחומר, שאין דנים קל וחומר מהלכה אלא מדבר הכתוב בתורה].

רבא למד **שמרצה** 'מועדו' 'מועדו' מפסח.

המקור לטומאת התהום, להו"א מפסוק, בנזיר לרבי אלעזר מ'וכי ימות מת עליו' במחוורת עליו שברורה לו הטומאה. **ובפסח, לרבי יוחנן** מ'טמא לנפש בדרך רחוקה **לכם**' במחוורת לכם, **ולרבי שמעון בן לקיש** מ'טמא לנפש' סמוך ל'בדרך', ללמדנו כדרך, מה דרך בגלוי אף טומאה בגלוי. והקשו עליהם מדתניא שאין טומאת התהום אלא כשלא הכיר בה אחד בסוף העולם, אבל כשהכיר בה אחד בסוף העולם אין זו טומאת התהום, **ולרבי אלעזר** למה אינו טומאת התהום כיון שהוא לא ידע ואינה מחוורת עליו, **ולרבי יוחנן** צריכים שתהיה מחוורת 'לכם' לשנים, ובאחד עדיין טומאת התהום היא, **ולרבי שמעון בן לקיש** צריכים שתהיה ידועה לכולם כדרך כדי שלא תהיה טומאת התהום. **למסקנא,** טומאת התהום הלכה למשה מסיני היא, וקרא אסמכתא בעלמא.

אמר **מר בר רב אשי, להו"א,** אין הציץ מרצה על טומאת התהום אלא **כשנודע לו לאחר זריקה,** אבל נודע לו קודם זריקה אינו מרצה, כיון שנזרק בפסול. והקשו עליו מדתניא המוצא מת מושכב(קח) לרחבו של דרך ואין מקום לעבור, כיון שעבר שם ואי אפשר שלא נגע או הסיט או האהיל, טמא לאכילת תרומה, וטהור לנזיר ועושה פסח, וכל לשון טהור וטמא להבא משמע, הרי שהוא טהור לכתחילה לזרוק עליו(קט). **למסקנא,** אפילו נודע לפני זריקה(קי) מרצה.

עוד שנינו בברייתא, שמה שאין מטהרים אלא בנזיר ועושה פסח, הוא **דווקא כשאין מקום לעבור,** ואף שהיא טומאת ודאי, כיון שבשעה שעבר היתה טומאת התהום שלא ידע ממנה אדם, ואף לזה לא נודע אלא לאחר שנשחטו קרבנותיו, הלכה למשה מסיני שזורקים עליו את הדמים, אבל אם יש מקום לעבור טהור אף לתרומה, כיון שהוא ספק טומאה ברשות הרבים שספקו טהור.

עוד שנינו, שאף בממלא את כל הדרך, אין זה אלא כשמצאו שלם, אבל מצאו משובר ומפורק טהור, שמא עבר בין הפרקים. אמנם זה דווקא, **א.** כשאינו בקבר, אבל בקבר(קיא) אפילו משובר ומפורק טמא, כיון שהקבר מצרפו לטמא באוהל דכתיב 'או בקבר'(קיב). **ב.** כשמהלך ברגליו, שאפשר שלא יגע ולא יאהיל, אבל אם טעון משאוי על כתפו או רכוב טמא, שעל כרחך נע ונד לכאן ולכאן ונמצא מאהיל על צדדיו.

ולא אמרו בנזיר ועושה פסח שטהורים אלא בטומאת התהום, אבל בטומאה שידעו בה בני אדם טמאים. ואי זה היא טומאת התהום, כל שלא הכיר בה אחד בסוף העולם, אבל כשהכיר בה אינה טומאת התהום, ועל כן אם מצאו טמון בתבן בעפר ובצרורות, הרי זה טומאת התהום, כיון שמכוסה מכל אדם ושמא גל אבנים או עפר או תבן נפל עליו ולא הכירו בו בני אדם מעולם(קיג), אבל מצאו במים באפילה בנקיקי הסלעים אין זה טומאת התהום, כיון שהמציץ יכול לראות ואינה מכוסה מן הכל. ולא אמרו טומאת התהום אלא בטומאת מת בלבד.

כהן טהור משום טומאת התהום, אליבא דמ"ד שטומאת התהום מרצה הציץ בנזיר ועושה פסח אף אם נודע לו קודם זריקה. רש"י (ד"ה בתמיד). (קו) **למאן** דסבר דאמרינן דיו, יש לומר דיו לבא מן הדין להיות כנידון, מה טומאה ידועה לא הותרה אלא כשאי אפשר, אף טומאת התהום, אלא שהקשו אפילו לרבי טרפון (ב"ק כה.) שסובר שלא אומרים דיו כשהקל וחומר נפרך. תוס' (ד"ה אמר). (קז) **שהרי** אין מטהרים אותו מסברא של גילוי מילתא בעלמא, שהרי אפילו בודאי נטמא, כיון שבשעה שנטמא היתה טומאת התהום שלא הכיר בה אדם מעולם, מטהרים. רש"י (ד"ה ומי). (קח) **בנזיר** (סה.) דייקו במשנה שם 'המוצא' פרט למצוי, 'מת' פרט להרוג, 'מושכב' פרט ליושב. וכאן קשה לריב"א שאדרבה מושכב אינו כל כך טומאת התהום אם קברוהו שם כמו ביושב. ותירץ, ש'מושכב' נקט בשביל תרומה, שבכך תופס כל הדרך וודאי האהיל עליו ונטמא, אבל 'יושב' יש לומר שמא לא האהיל עליו. תוס' (ד"ה המוצא). (קט) **אבל** אם נודע קודם שחיטה לא, כמו שהביא רש"י מהתוספתא. תוס' (ד"ה וטמא). (קי) **לפני** זריקת שום דם, אבל אם נזרק אחד מהדמים ונטמא, שנינו (נזיר מז.) שיביא שאר קרבנות ויטהר, אף שהיא טומאה ידועה. וריצוי ציץ בנזיר היינו שאינו סותר נזירותו. והקשה לר"י, ששנינו שם (סג.) שאם עד שלא גילח נודע לו אפילו טומאת התהום, סותר, ופירש רבי יוחנן שהוא כדעת רבי אליעזר שתגלחת מעכבת, ואם כן אף אם נודע לו קודם זריקה למה אינו סותר, הלא זריקה מעכבת. ותירץ, שכיון שנודע לו לאחר שחיטה יש לו להשלים עבודתו, ומרצה הציץ על טומאת התהום ואינו סותר וכאילו נודע לאחר זריקה. תוס' (ד"ה אלא). (קיא) **משמע** ששייך טומאת התהום בקבר, וכגון שנפל בקבר ומת. תוס' (ד"ה ובקבר). (קיב) **רש"י** (ד"ה שהקבר). ואין נראה לר"י, דשמא הפסוק מדבר בקבר מכוסה שהכיסוי מביא את הטומאה, ולכן הקבר מצרפו משום אוהל. תוס' (ד"ה ובקבר). (קיג) **שלפי** מה שמצאנוהו עכשיו לא היה ראוי להכיר לאחד בסוף העולם, מה שאין כן במים. תוס' (ד"ה מצאו).

דף פא

מתני': נטמא הפסח שלם או רובו, שורפים אותו בעצי המערכה לפני הבירה [-מקדש]. נטמא מיעוטו, וכן הנותר של פסח טהור, שורפים אותו בעצי הבעלים בחצרותיהם או על גגותיהם. הציקנין [-צרי עין] שורפים אותו לפני הבירה, בשביל ליהנות מעצי המערכה.

גמ': הטעם ששורפים לפני הבירה כדי לביישם(א).

דף פב

שנינו במשנה שבנטמא מיעוטו אין שורפים אותו לפני הבירה, ואילו לעיל (מט.) שנינו שמי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קדש שנפסל עתה ביוצא, אם עבר את צופים [-מקום שיכול לראות משם את המקדש] לא הטריחוהו לחזור לירושלים אלא שורפו במקומו, ואם לא עבר את צופים, חוזר ושורפו לפני הבירה מעצי המערכה(ב). **לרב חמא בר עוקבא** משנתנו בבעל הבית, והמשנה לעיל באכסנאי שאין לו עצים לשרוף, ועל כן שורף בעצי המערכה. **לרב פפא** אף משנתנו באכסנאי, אלא שלא החזיק בדרך, והמשנה לעיל כשהחזיק בדרך, ועל כן לא הטריחו אותו לחזר על עצים. **רב זביד סובר כרב חמא**, ומפרש טעמו(ג), שבאכסנאי אף אם לא החזיק בדרך שורף בעצי המערכה, מפני שעשוהו כציקנין(ד).

תנו רבנן, אם באו לשורפו בחצרותיהם בעצי המערכה אין שומעים להם, שמא ישאירו ויבואו ליהנות בהם הנאה אחרת ויבואו לידי תקלה(ה). באו לשורפו לפני הבירה מעצי עצמם אין שומעים להם, **לרב יוסף** שלא לבייש את מי שאין לו, **לרבא** שלא יבואו לחשדם כשמחזירים את הנותר לתוך ביתם, שהם גונבים מעצי המערכה ונהנים מהם. **ונפקא מינה,** בהביאו קנים וחריות של דקל, שכולם יודעים שאינם מעצי המערכה(ו), שאז אי אפשר לחשדם, ובושת יש כאן.

שנינו בתמיד (לג.), ראש המעמד(ז) מעמיד את הטמאים(ח) שבבית אב בכל בוקר בשער המזרחי [שמשם נכנס כל אדם להר הבית(ט)], **לרב יוסף** כדי לביישם על שלא נזהרו מלהיטמא, אף שידעו שהעבודה למחר מוטלת עליהם. **לרבא** כדי שלא יבואו לחשדם שבטלים מעבודה משום מלאכתם(י). **ונפקא מינה, א.** במפונקים שכולם יודעים שהם בטלים ממלאכה, ואין להעמיד אותם אלא כדי לביישם. **ב.** במפשילי חבלים שהיא אומנות קלה ושכרה מועט, שלא יחשדום שמשום כך התבטלו מלבוא לעבודה.

מתני': פסח שיצא או נטמא, ישרף מיד בארבעה עשר, ואין צריך להמתין עד ששה עשר בבוקר כדי שתעובר צורתו(יא). ואם נטמאו או מתו הבעלים שאין פסולו בגופו אלא מחמת שאין לו אוכלים, **לתנא קמא** תעובר צורתו וישרף בששה עשר, **ולרבי יוחנן בן ברוקה** ישרף מיד, כיון שאין לו אוכלים.

גמ': **המקור שיצא או נטמא טעונים שריפה, נטמא** דכתיב [לגבי שלמים - קדשים קלים] 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל, באש ישרף', והוא הדין קדשי קדשים(יג). **יוצא, להו"א** מדכתיב 'הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה', שאמר משה לאהרן מדוע לא אכלתם את החטאת, שמא נכנס דמה לפני ולפנים ונפסל כדכתיב 'וכל חטאת אשר יובא מדמה' וגו', אמר לו, לא. אמר משה שמא יצאת חוץ למחיצתה [-חוץ לעזרה], אמר לו, לא. אמר משה 'הן לא הובא את דמה אל הקודש'(יד), וכן 'פנימה' שלא יצאת חוץ למחיצתה(טו), אם כן מדוע לא אכלתם. משמע שאם יצאה, יפה עשו ששרפו ולא אכלו. אך עדיין קשה, **א.** שלא מצינו אלא בקדשי קדשים [-חטאת], קדשים קלים מנין [והרי שנינו יוצא לגבי פסח]. **ב.** ששנינו בברייתא, לן דמה(טז), נשפך דמה [שלא נזרק ולא הותר הבשר], יצא דמה חוץ לקלעים(יז) ישרף, מנין שיש בהם דין שריפה(יח). **למסקנא,** כמו ששנה **רבי שמעון** בברייתא 'בקדש באש תשרף', ללמד על חטאת ששריפתה בקודש, ומנין לשאר פסולי קדשי קדשים שהעזרה מחיצתם [-חצר אוהל מועד], ואימורי קדשים קלים [שנפסלים כשיוצאים מחומת העזרה](יט), שאם נפסלו שריפתם במקום הקודש, תלמוד לומר 'בקודש באש תשרף'. קדשים קלים שטעונים שריפה מנין(כ), אלא כל שפסולו בקודש בין קדשי קדשים ובין קדשים קלים **הלכה למשה מסיני** שנשרפים, וחטאת אהרן לא הוצרכו לפרש שריפה באנינותה וביציאתה, אלא שמספר מעשה שהיה. ומעתה מה שכתוב 'בקדש באש תשרף' לא בא אלא ללמד ששריפתה בקודש [-בעזרה], ו'הבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף', בא ללמדנו שטמא טעון שריפה, שלא נאמר שדווקא בלן דמה ונשפך דמה ויצא דמה ונשחטה בלילה שאין פסולם בחולין נשרפים, אבל טמא ששייך אף בחולין, כיון שנעשה זלזול בקדושתו לא יצטרך שריפה ודי לו בקבורה כדי שלא יאכלוהו כלבים, קמ"ל.

(א) **וכיון** שהזקיקוהו לשרוף לפני הבירה לא הטריחו אותו להביא עצים משלו, ויכול ליקח משל הקדש, כיון שלב בי"ד מתנה עליהם. וכן התנו בשביל הציקנין, שחוששים שימנעו מלשורפו ויבואו לידי עבירה, וכן באכסנאי, אבל אדם אחר אסור. ואפילו למי שסובר שאין לב בי"ד מתנה (שבועות יא.), היינו דווקא בקרבנות שקדושים בקדושת הגוף, אבל בקדושת דמים מודה שמתנים. תוס' (ד"ה נטמא). (ב) **שצריך** לשרוף במקום אכילת קדשים, **דכתיב** 'בקדש באש תשרף' (לעיל כד.). **רש"י** (ד"ה שורפו). (ג) **רש"י** (ד"ה רב). וריב"א פירש, **א.** רב חמא בר עוקבא ורב פפא לא נחלקו, ורב חמא מפרש את שתי המשניות כשהחזיק בדרך, ובזה יש חילוק בין אכסנאי לבעה"ב, אבל כשלא החזיק אף אכסנאי כבעה"ב. ורב פפא מפרש את שתי המשניות באכסנאי, והחילוק הוא אם החזיק בדרך או לא, ורב זביד חולק על שניהם, וסובר שעשו אכסנאי כציקנין אפילו לא החזיק בדרך. **ב.** רב פפא ורב זביד נחלקו בדעת רב חמא בר עוקבא, רב פפא סובר שלרב חמא אכסנאי שורף בעצי המערכה דווקא בהחזיק, אבל בלא החזיק הוא כבעה"ב, ורב זביד סובר שאפילו לא החזיק שורף בעצי המערכה, ודווקא נקט רב חמא בר עוקבא בעה"ב. תוס' (ד"ה רב). (ד) **ומה** ששנינו לעיל כשהחזיק בדרך, לא משום עצים, אלא משום חזרה. רש"י (ד"ה רב). (ה) **אבל** מה שנהנים משריפת הנותר והטמא [מקצתו], אין בזה מעילה, כיון שלב בי"ד מתנה עליהם. רש"י (ד"ה לידי). (ו) **כיון** שהם קלים ונשרפים מהר ואין אש המערכה מתקיימת בהם. רש"י (ד"ה קני). (ז) **הממונה** על כך נקרא כן. וראה רש"ש. (ח) **אפילו** בטומאת קרי. תוס' (ד"ה היה). (ט) **רש"י** (ד"ה ראש). ותוס' פירשו, שהוא שער עזרת נשים. ואף שאמרו שאין טבול יום נכנס במחנה לויה (יבמות ז:), אין זה אלא מעזרת נשים ולפנים, כמו שמוכח בכלים (פ"א מ"ח). תוס' (שם). (י) **נקט** דין זה אגב המחלוקת הקודמת שנחלקו האם הוא מפני החשד. רש"י (ד"ה משום). (יא) **שיעבור** לילה אחד. ואין שורפין קדשים ביו"ט (להלן פג:), ולכך היינו סבורים שימתינו עד ששה עשר. רש"י (ד"ה הפסח). (יב) **רש"י** (ד"ה בשלמא). אבל לא שאלו מנין שישרף 'מיד' ומתרץ בטמא כתיב 'ישרף' ועל כרחך מיד, שאם צריך עיבור צורה לא צריך קרא כיון שאפשר ללמוד מנותר, א. שהרי להלן (פג.) מבואר שלחכמים שדרשו מ'כל חטאת אשר יובא מדמה' לדם שנכנס לפנים, צריך עיבור צורה, אף שנכתב 'ישרף' [ויש לדחות ש'ישרף' נצרך ללמד ששריפתו בקודש]. ב. שהרי להלן שאלו על לן דמה ונשפך דמה או שיצא חוץ לקלעים, ושם באמת צריך עיבור צורה. והרשב"א פירש, ששאלת הגמ' מנין ששורפים מיד, וכן לגבי לן דמה שאלו מנין ששורפים מיד וכרבי יוחנן דלהלן (פג.) שפסול דם ובשר אחד הוא, ולא שנינו עיבור צורה אלא בפסול בעלים. וקשה, כיון שמסברא אנו אומרים שצריך עיבור צורה [ולמסקנא ישרף מיד מהלכה למשה מסיני], אם כן מה הקשו על רבה בר אבוה (להלן ע"ב) שסובר שאף פיגול צריך עיבור צורה [והוצרכו לתרץ שלמד גזירה שוה] למה לא תירצו שלא קיבל הלכה בזה, אלא ודאי מה שנשרף מיד סברא הוא, ובדם ובבעלים שצריך עיבור צורה הוא גם כן סברא. תוס' (ד"ה בשלמא נטמא דכתיב). (יג) **ולולי** זה, מהא דכתיב 'והבשר' לא הייתי מרבה עצים ולבונה [שהם קדשי קדשים], אלא הייתי מרבה קדשים קלים שאינם צריכים הכשר. תוס' (ד"ה בשלמא נטמא גלי). (יד) **קשה,** הרי ודאי לא הסכים עמם משה על השריפה משום חטאת שהובא דמה לפנים, שהרי שרפוה מיד וצריכה עיבור צורה, ועל כרחך כוונתו שאם הובא יפה עשו **שלא אכלוה.** אמנם לפירוש הרשב"א (לעיל) אתי שפיר, שסברו כרבי יוחנן שפסול דם אינו טעון עיבור צורה. תוס' (ד"ה בשלמא נטמא דכתיב). (טו) **רש"י** (ד"ה שמא חוץ). וכן פירש ר"ח. ור"י פירש, שדרש מ'אכל תאכלו אותה בקודש'. ובת"כ דרשו מ'במקום הקודש'. תוס' (ד"ה בקדש). (טז) **דם** נפסל בשקיעת החמה, שנאמר 'ביום הקריבו את זבחו', ביום שאתה זובח אתה מקריב. רש"י (ד"ה לן). (יז) **זה** נלמד מ'פנימה' שאף דם נפסל ביוצא. רש"י (ד"ה וכן). (יח) **אף** שצריך עיבור צורה וממילא הוא נותר ופשיטא שישרף, א. שמא יקבר קודם שיהיה נותר. ב. אף כשיהיה נותר לא ישרף, שרק דבר שהיה ראוי לאכילה קודם שניתותר יש בו דין שריפה, כמו שמשמע מהפסוק 'לא תותירו וגו' והנותר' וגו'. תוס' (ד"ה בשלמא נטמא דכתיב). (יט) **אבל** בשרם שנאכל בכל העיר שריפתו בכל העיר, וכמו ששנינו ששורפים אותו בחצרותיהם או על גגותיהם. רש"י (ד"ה פסולי). (כ) **שאין** ללמוד מטומאה, שכן פוסלת אף בתרומה ומעשר. רש"י (ד"ה קדשים). אף שאפשר לדרוש קל וחומר, שאם טומאה שישנה בחולין טעונה שריפה ולא קבורה כל שכן לן דמה וכו', מ"מ יש לומר דאדרבה מה שנוהגת אף בחולין היא חומרא לכן צריך שריפה. ולא למדו מתרומה שהיא בשריפה, דמה לתרומה שאסורה לזרים, תאמר בקדשים קלים. תוס' (ד"ה אבל).

לתנא דבי רבה בר אבוה פיגול צריך עיבור צורה אף שפסולו בגופו, ולמד זאת בגזירה שוה 'עון' 'עון' מנותר[כא]. ולא למד 'עון' 'עון'[כב] מחטאת אהרן[כג] שנשרפה בו ביום[כד], שהוראת שעה היתה לשורפה בו ביום, אבל לדורות צריך עיבור צורה[כה].

שנינו במתני' שאם נטמאו הבעלים, **לתנא קמא** תעובר צורתו, **ולרבי יוחנן בן ברוקה** ישרף מיד. **לרב יוסף ללישנא קמא** מחלוקתם כשנטמאו הבעלים **לאחר זריקה**, ולכך **לתנא קמא** תעובר צורתו כיון שנראה הבשר לאכילה, אבל נטמאו קודם זריקה שלא היה ראוי לאכילה[כו], ישרף מיד. **ומקשינן**, מדתניא זה הכלל, כל שפסולו בגופו ישרף מיד, בדם [כגון שנטמא או נשפך לארץ] ובבעלים תעובר צורתו ויצא לבית השריפה, מה דם פסולו קודם זריקה, אף בעלים קודם זריקה. **ללישנא בתרא** מחלוקתם כשנטמאו הבעלים **קודם זריקה**, ולכך **לרבי יוחנן בן ברוקה** ישרף מיד, כיון שלא נראה הבשר לאכילה ופסולו בגופו, אבל נטמאו אחר זריקה שהיה הבשר ראוי לאכילה, אף **לרבי יוחנן בן ברוקה** צריך עיבור צורה. **ולרבי יוחנן אף לאחר זריקה מחלוקת**[כז], ועל כן אמר **שרבי נחמיה** כדעת **רבי יוחנן בן ברוקה** שפסול בעלים אינו צריך עיבור צורה, דתניא **שלרבי נחמיה** חטאת אהרן נשרפה מחמת שהיו אוננים ואסורים לאכול בקדשים[כח], ולכך כתיב 'ותקראנה אותי **כאלה**' שאני אונן ואיך אוכל[כט], והרי פסול אנינות אף אם ארע שמתו נדב ואביהוא קודם זריקה, הרי זה כאנינות לאחר זריקה, כיון שאין זריקת החטאת נפסלת בכך[ל], ובכל זאת נשרפה מיד בלא עיבור צורה[לא].

דף פג

רבה מוסיף שאף **רבי יוסי הגלילי** סבר שפסול בעלים אינו צריך עיבור צורה[לב], דתניא **רבי יוסי הגלילי** אומר, כל פרשת 'וכל חטאת אשר יובא מדמה' אינה אלא בפרים הנשרפים כגון פר העלם דבר של ציבור ושעירים הנשרפים שמצותם בפנים שכבר נצטוו על שריפתם, ובא ללמד כאן שאם נפסלה ביוצא או בטומאה 'לא תאכל, באש תשרף', שישרפנה בבית הבירה ולא מחוץ לשלש מחנות כמצוותם, וליתן לא תעשה על אכילתם[לג]. ושאלו אותו, אם כן לדבריך מנין לחטאת החיצונה שהכניס דמה לפנים שתשרף, אמר להם מדכתיב 'הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה', משמע שאם נכנס דמה [או שיצאת לחוץ] הרי היא בשריפה, והיינו שלמדים קדשי דורות מחטאת של אהרן בפסול הדם שישרף מיד אף שפסולו מחמת דבר אחר, והוא הדין לפסול בעלים[לד]. **ורבי יוחנן** סבר שאין להוכיח **מרבי יוסי הגלילי**, משום שפסול דם נחשב פסולו בגופו שהבשר והדם דבר אחד הם, מה שאין כן פסול בעלים.

מתני': העצמות שנותר בהם מוח[לה], הגידים, והנותר[לו], ישרפו בששה עשר. חל ששה עשר להיות בשבת, ישרפו בשבעה עשר, שאין שריפתם דוחה שבת ויום טוב.

גמ': **לרב מרי בר אבוה בשם רבי יצחק, עצמות קדשים ששימשו נותר, מטמאים את הידים כנותר**[לז], כיון שנעשו לו בסיס.

ובמתני' שנינו שעצמות הפסח נשרפות ודאי מדובר שיש בהם מוח[לח], שאם אין בהם מוח אפשר להשליך אותם, שלא הצריך הכתוב שריפה אלא לראוי לאכילה ונותר. והטעם שגם העצמות נשרפות ואין אומרים שישבור אותן ויקח את המוח וישרפנו[לט], **א.** משום ששימשו את הנותר דינם כדין הנותר. **ב.** שיש איסור שבירה בעצמות[מ]. ואף ששנינו שהמותיר בטהור[מא], והשובר בטמא אינו סופג את הארבעים, דכתיב 'ועצם לא תשברו **בו**', בכשר ולא בפסול, היינו דווקא בנטמא קודם זריקה שלא היתה לו שעת הכושר, אבל נותר שהיתה לו שעת הכושר אסור לשבור, וכדעת **רבי יעקב. ורבי שמעון** חולק עליו, וסובר שאף כשהיתה לו שעת הכושר אין בו משום שבירת עצם[מב].

תניא, כל עצמות הקדשים אין טעונים שריפה, אלא שוברם ומוציא את המוח ושורפו ומשליך את העצמות, חוץ מעצמות הפסח שאין יכול לשוברם ונשרפים עם המוח שלהם מפני התקלה[מג]. **הטעם שעצמות קדשים אינם טעונים שריפה, א.** מפני ששימוש נותר אינו כלום. **ב.** כשמצאם חלוצים שכבר נחלץ המוח שבהם, ולכך בעצמות קדשים שמותר לשוברם, אנו אומרים ששברם קודם שבא לידי נותר ואם כן לא שימשו נותר, אבל בעצמות הפסח שאסור לשוברם עד שיהיה המוח נותר[מד], על כרחך שימשו נותר, ולכך ישרפו [כן פירש רב נחמן בר יצחק]. **ג.** כשמצאם צבורים צבורים, ובדק את העליונים ומצאם חלוצים, עצמות קדשים שאין בהם איסור שבירת עצם, אנו תולים שכולם חלוצים [שאכל המוח שבהם] ואין צריכים שריפה, אבל עצמות הפסח שאסור לשבור אותם, חוששים שהתחתונים אינם חלוצים וצריכים שריפה[מה] [כן תירץ רב זביד].

לרב יהודה בשם רב, כל הגידים הרי הם כבשר ונמנים עליהם בפסח ויוצא ידי חובתו, חוץ מגידי הצואר [-אלל] שהוא קשה וכעץ בעלמא. ומה ששנינו במתני' שגידין נשרפים, ודאי לא מדובר בגידי בשר, שהרי יכול לאוכלם, ואם ניתותרו היינו נותר ולמה נשנו בנפרד, אלא מדובר,

(כא) **בפיגול** נאמר 'והנפש האוכלת ממנו עונה תשא' ובנותר נאמר 'ואוכליו עונו ישא' [והפסוק הזה מדבר בנותר שנאמר שם 'כי את **קודש** ה' חילל', ונאמר 'ושרפת את הנותר באש לא יאכל כי **קודש** הוא' (כריתות ה.)], מה נותר כבר עבר צורתו, אף פיגול צריך שתעובר צורתו. רש"י (ד"ה מנא). (כב) **ואין** להקשות אם כן לשתוק מ'עון' דפיגול, ומסברא נאמר שישרף מיד, שהוא נצרך ללמוד כרת מנותר (זבחים כח:). תוס' (ד"ה ונגמר). (כג) **שנאמר** בה 'ואותה נתן לכם לשאת את עון העדה'. רש"י (ד"ה מנא). (כד) **והודה** להם משה, שנאמר 'וייטב בעיניו'. רש"י (שם). (כה) **בין** למ"ד מפני הטומאה נשרפה ובין למ"ד מפני אנינות נשרפה רש"י (ד"ה כי). (כו) **שהרי** נדחה לפסח שני ונמצא שנזרק ללא בעלים, וכיון שזריקתו פסולה הרי זה פסולו בגופו. רש"י (ד"ה אבל). (כז) **שאם** רק לאחר זריקה, אם כן מי שנה 'בדם ובבעלים'. תוס' (ד"ה לאחר). (כח) **דכתיב** במעשר 'לא אכלתי באוני ממנו', וקדשים נלמדים קל וחומר ממעשר. רש"י (ד"ה מפני). (כט) **משה** נצטוה לומר להם 'קחו את המנחה הנותרת מאשי ה' ואכלוה' באנינות, והיה סבור שאף החטאת כמותה, ואמר לו אהרן שמא לא שמעת אלא במנחה שהיא קדשי שעה [יום שמיני למילואים], וכן יהיה הדין בשעיר נחשון ושעיר של יום שמיני למילואים שהם קדשי שעה, אבל חטאת זו שעיר של ראש חודש היתה, וקדשי דורות אסורים לאונן. ורבי יהודה נחלק עליו וסבר שמפני הטומאה נשרפה, ופירש שמשה אמר לאהרן שמא מתוך צערך פשעת בה ונטמאת, ואמר לו אהרן, משה כך אני בעיניך שאני מבזה קדשים, אף אם יקרה לי 'כאלה' וכאלה לא הייתי מבזה אותם. רש"י (ד"ה לכך). (ל) **שאינה** כ'פסח' שעיקרו לאכילה, אלא עיקרה לכפרה על כל ישראל ואין חוששים לאוכלים שלה, ואם מפני שהקריבוה באנינות ונפסלה ואונן שעבד חילל, אהרן שהיה כהן גדול הקריבה ועבודתו כשירה. וכן דרשו (זבחים קא.) שאמר משה לאהרן שמא הקרבתם אותה באנינות ופסלתם אותה, אמר לו אהרן 'הן היום הקריבו' וכי הם הקריבו ופסלוה, אני הקרבתי ולא נפסלה. ויש ספרים שכתוב בהם 'והא אנינות לאחר זריקה הואי', ולא נראה, א. מנין הדבר [הרי לא נתפרש בפסוק קרבנות ראש חודש שנדע מתי נהיו אוננים]. ב. הרי מתשובתו של אהרן מתבאר שהיו כבר אוננים. רש"י (ד"ה והא). (לא) **קשה**, מנלן שסובר כרבי יוחנן בן ברוקה, שמא מה ששרפו מיד היה הוראת שעה שעדיין לא נתפרש להם דין עיבור צורה. ולפירוש ר"י שפסול בעלים טעון עיבור צורה מסברא, לא שייך לומר על זה הוראת שעה, כיון שאנינות פסול בעלים היא, ומה שאמרו לעיל הוראת שעה היתה היינו מכיון שסברו שמפני הטומאה נשרפה. תוס' (ד"ה רבי). (לב) **וסבר** כרבי יוחנן שרבי יוחנן בן ברוקה דיבר בין בנטמאו קודם זריקה ובין בנטמאו לאחר זריקה, ושייך להוסיף את רבי יוסי הגלילי שמדבר בפסול שקודם זריקה. תוס' (ד"ה ורבה). (לג) **ונחלק** על חכמים שפירשו את הפסוק בחטאת החיצונה שהכניס דמה לפנים שזה פסול שלה, ואמרה תורה שתישרף (זבחים פב.). רש"י (ד"ה כל). (לד) **אבל** חכמים לא למדו דורות משעה, ולכן הוצרכו לקרא הנ"ל, ואם כן לא שייך ללמוד אף לגבי עיבור צורה. רש"י (ד"ה אמר). ואין כוונתו שחטאת של אהרן היתה לשעה, שהרי שעיר ראש חודש היה, אלא שהוראת שעה היתה. וקשה לרשב"א, שלא שייך הוראת שעה אלא למ"ד מפני הטומאה נשרפה, אבל לא כשנכנס דמה לפנים שהוא פסול בדם ומסברא צריך עיבור צורה. ור"י פירש, שחכמים לא למדו מחטאת אהרן, כיון שיתכן שמשה לא הודה להם על השריפה אלא על מה שלא אכלו. וקשה לעיל שלמדו ליוצא מחטאת אהרן אף שסברו שדבר שאין פסולו בגופו צריך עיבור צורה כחכמים. תוס' (ד"ה אמר). (לה) **ואינו** יכול לשוברם כיון שנאסרו בשבירת עצם, ונעשה המוח נותר. רש"י (ד"ה העצמות). (לו) **בשר** שנתעצלו באכילתו. רש"י (ד"ה והנותר). (לז) **שגזרו** חכמים על הנותר לטמא את הידים (להלן קכ:). רש"י (ד"ה מטמאין). (לח) **ומתחילתם** לנותר ולשריפה עומדים כיון שאסור לשוברם, ולכן שנאם לחוד ולא כללם בנותר שבמשנה. רש"י (ד"ה דאית). (לט) **ולא** יצטרך להפסיד עצים ולטרוח לשרוף אף את העצמות. רש"י (ד"ה ניתברינהו). (מ) **ואף** על ידי גחלים שאין בזה איסור שבירת עצם, מכל מקום יש חשש שמא יפקע (להלן פד:), ועוד שיש טירחה לעשות כן. תוס' (ד"ה בו). (מא) **וכל** שכן בטמא. רש"י (ד"ה המותיר). (מב) **רבי** יעקב ורבי שמעון נחלקו בדברי תנא קמא דאמר 'בו בכשר ולא בפסול'. תוס' (ד"ה רבי). (מג) **מפני** תקלת איסור 'עצם לא תשברו בו'. רש"י (ד"ה חוץ). (מד) **'ומפני** התקלה' היינו שאסור לשוברם מפני תקלת האיסור, ולכך חלצם רק לאחר האיסור. תוס' (ד"ה אימור). (מה) **אבל** אם מצא כולם חלוצים לא חמור שימוש נותר לומר שבודאי לאחר איסורם חלצם, ולהצריכם שריפה.

א. בגידי צואר ודינם כבשר [שלא כדעת רב], ומכל מקום נשנו כיון שהם כעצמות שעיקרם לשריפה, שמסתמא אינו אוכל אותם(מו). **ב.** מדובר בגיד הנשה שהוא רך וכשר לאכילה, א. **רב חסדא** תירץ, שהוא כדעת **רבי יהודה** שאינו נוהג אלא באחת, או בשל ימין או בשל שמאל, וכיון שאין אנו יודעים באיזה מהם נוהג(מז), אין אוכלים את שניהם ומתחילתו עומד להיות נותר. ב. פשוט לו שנוהג בשל ימין(מח), אלא שמדובר בנתערבו ואין מכירים עכשיו מה של ימין ומה של שמאל [כן פירש **רב איקא בר חיננא**]. **ג.** מדובר בשומנו של גיד(מט), שמותר מן התורה אלא שישראל קדושים נהגו בו איסור, ונמצא תחילתו עומד לשריפה כיון שמן התורה מותר [כן פירש **רב אשי**]. **ד.** מדובר בגיד החיצון, וכמו שאמר **רב יהודה** בשם **שמואל** ששני גידים הם, הפנימי הסמוך לעצם הקולית(נ) אסור וחייבים עליו מלקות, והחיצון הסמוך לבשר(נא) אסור מדרבנן ואין חייבים עליו, דכתיב 'אשר על כף הירך' זה שפשט איסור בכל הירך, ומתחילתו אינו נאכל משום איסור דרבנן, ועומד לשריפה כיון שמן התורה ראוי לאכילה.

הטעם ששריפת נותר אינה דוחה יום טוב, ואין אומרים שיבא עשה 'באש תשרפו' וידחה לא תעשה של מלאכת יום טוב, **א. לחזקיה ותנא דבי חזקיה** כיון שכתבה התורה 'לא תותירו ממנו **עד בוקר**, והנותר ממנו **עד בוקר** באש תשרפו' 'עד בוקר' השני מיותר, ללמד שיתן בוקר שני לשריפתו(נב). **ב. לאביי** שנאמר 'עולת שבת בשבתו', ולא עולת חול בשבת ולא עולת חול ביום טוב, הרי שאפילו הקטרת עולה אינו דוחה יום טוב(נג), וכל שכן שריפת פסול שלה, ופסח קרבן של חול הוא, שהרי זריקת דמו בארבעה עשר(נד). **ג. לרבא** שנאמר 'הוא לבדו יעשה לכם' ולא מכשיריו שיכול לעשותם מבעוד יום, ולא מילה שלא בזמנה [כגון גר שנתגייר, וקטן שנאנס אביו ועבר זמנה], ולא למדים בקל וחומר(נה), ושריפת קדשים היא כמילה שלא בזמנה שהרי אפשר להשהותה. **ד. לרב אשי** 'שבתון' שנאמר ביום טוב הוא עשה כיון שמשמעו 'שבות', ואין עשה ['באש תשרפו'] דוחה לא תעשה ועשה [של יום טוב].

דף פד

מתני': כל מה שנאכל בשור הגדול שכבר נתקשה בו כל מה שעתיד להקשות, ראוי לאכילה בגדי הרך ונמנים עליו, אבל מה שאינו נאכל בשור גדול, אין נמנים עליו בפסח אף שעכשיו הוא רך, כיון שעתיד להקשות. וכן נמנים על ראשי כנפים [-סחוסים שבראש גף הכתף], ועל שאר סחוסים שבו כגון תנוך האוזן, וסחוסי החזה והצלעות הקטנות שבסוף השדרה.

גמ': **לרבה** יש מחלוקת תנאים במשנה, **לתנא קמא** כל מה שאינו נאכל בשור הגדול אינו נאכל בגדי הרך, ואף ראשי כנפים והסחוסים בכלל. **ויש אומרים** שראשי כנפים והסחוסים נאכלים, כיון שאף בשור הגדול הם נאכלים על ידי שליקה. **לרבא** תנא אחד שנה הכל, וכוונתו כל הנאכל בשור הגדול אפילו רק בשליקה יאכל בגדי הרך, ומה הם, ראשי כנפים והסחוסים. וכן תניא, כל הנאכל בשור הגדול בשליקה יאכל בגדי הרך, ומה הם, ראשי כנפים והסחוסים וגידים הרכים, שנידונים כבשר.

גידים שסופם להקשות [-גידי הצואר(נו)], **ועדיין** [כשהוא גדי או טלה] **הם רכים, לרבי יוחנן** נמנים עליהם בפסח כיון שעכשיו הם רכים, והא דתניא גידים הרכים, היינו שהם רכים עכשיו, **ולריש לקיש** אין נמנים עליהם, וגידים הרכים היינו שהם רכים לעולם(נז) אף כשהוא שור גדול.

שנינו במתני' שנמנים על ראשי כנפים וסחוסים, **לריש לקיש** דווקא עליהם, אבל לא על גידין שסופם להקשות, **ולרבי יוחנן** הוא הדין לגידים הרכים, כיון שנאכלים בשור הגדול בשליקה(נח), ואף ראשי כנפים והסחוסים נמנים עליהם משום שנאכלים בשור הגדול בשליקה(נט).

אמנם **למסקנא חזר בו רבי יוחנן,** ומודה **לריש לקיש** שהולכים אחר סופם, שכן **ריש לקיש** שאל את **רבי יוחנן** האם עור הראש של עגל הרך(ס) מטמא טומאת אוכלים, ואמר לו שאין מטמא, הרי שהולכים אחר סופו שמתקשה. ושאלו **ריש לקיש** מהמשנה ששנינו אלו שעורותיהם כבשרם עור הראש של עגל הרך, הרי שהולכים אחר עכשיו(סא), והשיב לו **רבי יוחנן** שאל יקניטנו ממשנה זו שהוא שונה אותה בלשון יחיד, ואין הלכה כמותה.

מתני': **השובר עצם בפסח הטהור** לוקה ארבעים משום 'עצם לא תשברו בו', אבל **המותיר אפילו בטהור, והשובר בטמא,** אינו לוקה את הארבעים.

גמ': **הטעם שמותיר בטהור אינו לוקה,** שנינו בברייתא **לרבי יהודה** משום שהוא לאו הניתק לעשה דכתיב 'לא תותירו ממנו עד בקר והנותר ממנו עד בקר באש תשרופו'(סב). **ולרבי יעקב** משום שהוא לאו שאין בו מעשה. **הטעם ששובר בטמא אינו לוקה,** דכתיב 'ועצם לא תשברו **בו**', בכשר ולא בפסול.

רש"י (ע"ב ד"ה עצמות). (מו) **שאינם** בשר גמור הוא שיהיה טעמם כבשר, ומ"מ הם כבשר לענין שריפה. תוס' (ד"ה אי). (מז) **ומה** שאמר 'והדעת מכרעת של ימין' דעת נוטה שמסתבר כך. רש"י (ד"ה ופרכינן). (מח) **ומה** שאמר 'והדעת מכרעת' היינו דעת תורה. רש"י (שם). (מט) **נמצא** שקורא לשומן הגיד גיד. וקשה, שאם כן מה הקשו (חולין פט:) למ"ד אין בגידים בנותן טעם מהא דתנן ירך שנתבשל בה גיד הנשה, אם יש בה בנותן טעם אסור, הרי אפשר לפרש שהכוונה לשומנו של גיד. תוס' (ד"ה לא). (נ) **הוא** הגיד הגדול המתוח על פני כל אורך הירך [סמוך לעצם הקולית התחוב בבוקא דאטמא, ויוצא משם ונמתח על פני כל אורך הירך. רש"י (ד"ה וסמוך)], ונקרא פנימי מפני שהוא בצד הפנימי הרואה את הירך השנית. רש"י (ד"ה פנימי). (נא) **הוא** הגיד הקצר הניתן בסוף השופי לרחבו, ונקרא חיצון כיון שהוא מצד לצד הרואה את האויר הסמוך לבשר. רש"י (ד"ה חיצון). (נב) **אף** שגם במוצאי יום טוב אינו נשרף אע"פ שהוא כבר חול, מכל מקום מוכיח שפיר שאין שריפת קדשים דוחה יום טוב ממה שאסור לשורפו בבוקר ראשון, ומה שאינו נשרף במוצאי יום טוב אינו קשה, כמו שמצינו בשלמים שאין נאכלים באור לשלישי ומ"מ אינם נשרפים עד **יום** השלישי. תוס' (ד"ה ליתן). (נג) **היינו** בלא משלה בהם האור, אבל במשלה אמרו (יומא מו.) שאיברי חול שנתותרו עושה להם מערכה בפני עצמם וסודרם אפילו בשבת [ואף רב הונא (שם) לא נחלק אלא שאין עושה להם מערכה בפני עצמה, אולם גם הוא מודה שסודרם על מערכה גדולה], וכן דרשו (שבת כ.) 'בכל מושבותיכם' אי אתה מבעיר, להתיר הבערת אברים ופרדים של חול [ששל שבת נלמד מ'על עולת התמיד'], כיון שנעשו לחמו של מזבח ונעשו כקרבן היום שדוחה מ'במועדו' [ומה שאמרו שם בפסולים שמשלה בהם האור, לא משום שבכשרים אי"צ משלה, אלא שבכשרים הדבר פשוט], והפסוק 'בכל מושבותיכם' מגלה שאף אברים ופדרים של חול בכלל 'במועדו'. והסתפק ריב"א בשאר קרבנות שמשלה בהם האור, האם נעשו לחמו של מזבח להתיר הקטרתם [דשמא רק תמיד כיון שתמיד של שבת דוחה שבת]. תוס' (ד"ה ולא). (נד) **ואין** יכול להקטירו בלילה. ומה שכתוב 'ולא ילין לבקר' שמשמע שבלילה ילין, מדבר בארבעה עשר שחל בשבת (פסחים נט:). רש"י (ד"ה ולא). (נה) **מצרעת,** ומה צרעת שדוחה את העבודה ועבודה דוחה שבת, מילה שלא בזמנה דוחה אותה [שקוצץ בהרת שבמקום המילה], שבת שנדחית מפני עבודה, אינו דין שתדחה מפני מילה. **רש"י** (פד. ד"ה ולא). וקשה, שהרי רבא עצמו סובר שאין זה קל וחומר, כיון שמה שצרעת דוחה את העבודה אין זה משום חומרא, אלא משום שהאדם אינו ראוי. **ור"ח** פירש, שהקל וחומר הוא מאוכל נפש שלא נכרתו עליו י"ג בריתות ודוחה יום טוב וכל שכן מילה שנכרתו עליה י"ג בריתות. ויש לדחות, מה לאוכל נפש שכן מצוה עוברת. **ור"י** פירש, שהקל וחומר הוא מנדרים ונדבות שדוחים יו"ט אף שלא נכרתו עליהם י"ג בריתות. ואין לפרוך מה לנדרים ונדבות שכן צורך גבוה [כמו שהקשו לגבי עומר ושתי הלחם (שבת קלא.)], כיון שאינם חובה, ואפילו חטאת ואשם, כיון שאם לא חטא לא היה צריך להביאם. ומה שהוצרך לקל וחומר, היינו משום שסבר כרב אשי שיו"ט הוא עשה ולא תעשה. ומעתה דרשת 'לבדו' לא הוצרכה אלא למילה, אבל ל'שריפת קדשים' יש ללמדה מטעמו של רב אשי, אלא שהגמ' הביאה דבריו כיון שממילא נתמעט, ורב אשי סובר שלמדים מקדשים למילה, כיון שלא סבר את הקל וחומר (שבת קלב:). תוס' (פד. ד"ה ולא). (נו) **רש"י** (ד"ה גידים). ואין נראה לריב"א, שמשמע שעכשיו הם רכים, ואף ריש לקיש לא פסלם אלא משום שעתידים להקשות, ולעיל (פג:) פשוט לגמרא שהם רגילים להיות נותר ואינם ראויים ליאכל כמו עצמות. ונראה, שהכוונה לגידי השדרה. תוס' (ד"ה גידין). (נז) **רש"י** (ד"ה ר'). ותוס' (ד"ה גידין) פירשו דאיירי בגידי בשר, שלכו"ע דינם כבשר. (נח) **ואף** רבי יוחנן לא הלך אחר עכשיו אלא מטעם שראוי בשור הגדול בשליקה. תוס' (ד"ה הואיל). (נט) **וריש** לקיש סבר שראשי כנפים והסחוסים יש עליהם שם בשר יותר מגידים, ואם כן היה למשנה להשמיענו חידוש יותר בגידים הרכים, וע"כ שהם אינם כבשר. ורבי יוחנן סבר שמה שאין בהם טעם בשר כל כך אין בזה יותר חידוש, כיון שאם היו רכים לעולם לא היה פוסלם, ועל כן די בכך שנאכלים בשליקה בשור הגדול. ורשב"א פירש, שלריש לקיש גידים סופם להקשות בגדי עצמו, אבל ראשי כנפים והסחוסים יתקשו רק בשור הגדול, ועל כן אין הולכים בהם אלא אחר גדי וטלה שאז הם רכים לעולם. תוס' (שם). (ס) **כל** זמן שיונק עור ראשו רך, ומולגים אותו ונאכל עמו. רש"י (ד"ה עגל). (סא) **מה** שלא הקשה ריש לקיש על עצמו לשיטתו כאן בגידין שאין הולכים אחר עכשיו, א. לפי שעור ראש של עגל הרך יש לו טעם בשר הרבה. ב. ריב"א פירש, שכאן למד גזירת הכתוב 'ואכלו את הבשר' ולא גידים. תוס' (ד"ה הא). (סב) **א.** משמע שזו היא תקנתו של הלאו שיעשה העשה וינצל. ב. כיון שלמדים

תנו רבנן, **שובר עצם בפסול** אינו לוקה, **לתנא קמא** מדכתיב 'ועצם לא תשברו בו' בכשר ולא בפסול, **לרבי** מדכתיב 'בבית אחד יאכל וכו' ועצם לא תשברו בו' כל הראוי לאכילה יש בו משום שבירת עצם, ושאינו ראוי לאכילה אין בו משום שבירת עצם.

הנפקא מינה בין הדרשות

א. לרבי ירמיה בפסח הבא בטומאה, לתנא קמא כיון שטומאה דחויה בציבור הרי זה נחשב ל'פסול' ונתמעט משבירת עצם, **ולרבי** כיון שפסח הבא בטומאה ראוי לאכילה, יש בו משום שבירת עצם. **אמנם רב יוסף** אמר, שגם **לרבי** אין בו משום שבירת עצם, כיון שבא להקל ולא להחמיר, ואף הוא דרש בכשר ולא בפסול.

ב. לרב יוסף בהיתה לו שעת הכושר ונפסל, **לתנא קמא** יש בו משום שבירת עצם, כיון שנעשו עבודותיו בהכשר[סג], **ולרבי** אין בו משום שבירת עצם, כיון שעכשיו אינו ראוי לאכילה. וכן שנינו **בברייתא שלרבי** אין בו משום שבירת עצם[סד]. **אמנם אביי** אמר, שגם **לתנא קמא** אין בו משום שבירת עצם, כיון שעכשיו הוא פסול.

ג. לאביי שבירת עצם מבעוד יום, לתנא קמא יש בו איסור שבירת עצם כיון שהוא כשר, **ולרבי** אין בו איסור שבירת עצם, כיון שאינו ראוי עתה לאכילה. וכן שנינו **בברייתא שלרבי** שלא בשעת אכילה אין בו משום שבירת עצם. **ומקשינן** מדתניא **שלרבי** נמנים על מוח שבראש ויוצאים בו ידי חובתם כיון שיכול לגררו בקיסם דרך האף, ואין נמנים על המוח שבקולית כיון שאסור לשוברה, ולמה אין אומרים שיכול לשוברה מבעוד יום. **והשיב אביי**, שאף אם נאמר שאסור לשבור מבעוד יום יקשה שהרי יכול להניחה בלילה על גחלים ולהוציא את המוח, שהרי שנינו **בברייתא** שהשורף בעצמות אין בו משום שבירת עצם, ועל כרחך שהוא גזירת חכמים, א. שמא מחמת הגחלת יפקע במקום אחר ואין זה שריפה אלא שבירה [כן פירש אביי]. ב. משום הפסד קדשים ששורף המוח בידים, ומוטב שיפסל מאליו [כן פירש רבא], וכמו כן גזרו מבעוד יום שמא יעשה כן משחשיכה. **אמנם רב פפא** אמר, שגם **לרבי** יש ביום איסור שבירת עצם, כיון שבלילה יהיה ראוי לאכילה.

ד. לרב פפא באבר שיצא מקצתו וצריך לחתוך את היוצא, **לתנא קמא** יש בו משום שבירת עצם כיון שהפנימי כשר[סה], אלא חותך עד שמגיע לעצם, וקולף עד שמגיע לפרק, וחותך, **ולרבי** אין בו משום שבירת עצם, כיון שאינו ראוי לאכילה במקום שבירה, וכמו שאמר **רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה** בברייתא. **אמנם רב ששת בריה דרב אידי** אמר, שגם **לתנא קמא** אין בו משום שבירת עצם, כיון שאבר זה פסול.

ה. לרב ששת בריה דרב אידי שבירת עצם ב'נא', לתנא קמא יש בו איסור שבירת עצם שהרי כשר הוא, **ולרבי** אין בו איסור שבירת עצם, שהרי עכשיו אינו ראוי לאכילה. **אמנם רב נחמן בר יצחק** אמר, שגם **לרבי** יש בו משום שבירת עצם, כיון שיכול לגמור צלייתו ולאוכלו.

ו. לרב נחמן בר יצחק שבירת ה'אליה', לתנא קמא יש בה איסור שבירת עצם, שהרי היא כשירה, **ולרבי** אין בה איסור שבירת עצם, שהרי אינה ראויה לאכילה, שהיא עולה לגבוה[סו], וכן שנינו **בברייתא שלרבי** העולה למזבח אין בו משום שבירת עצם. **אמנם רב אשי** אמר, שגם **לתנא קמא** אין באליה איסור שבירת עצם, שהרי אינה ראויה לאכילה כלל.

ז. לרב אשי אבר שאין עליו כזית בשר, לתנא קמא יש בו משום שבירת עצם, שהרי כשר הוא, **ולרבי** אין בו משום שבירת עצם כיון שאין בו שיעור אכילה. וכן שנינו **בברייתא שלרבי** אם אין בו שיעור אכילה אין בו משום שבירת עצם. **אמנם רבינא** אמר, שגם **לתנא קמא** אין באבר זה איסור שבירת עצם, כיון שצריך שיהא בו שיעור אכילה.

ח. לרבינא אבר שאין עליו כזית בשר במקום שבירה ויש עליו כזית בשר במקום אחר, לתנא קמא יש בו משום שבירת עצם, שהרי כשר הוא, **ולרבי** אין בו משום שבירת עצם, כיון שאין בו שיעור אכילה במקום שבירה. וכן שנינו **בברייתא, שלרבי** אם אין בו שיעור אכילה אין בו משום שבירת עצם[סז].

אבר שאין עליו כזית בשר במקום שבירה ויש עליו כזית במקום אחר, לרבי יוחנן יש בו איסור שבירת עצם, **ולרבי שמעון בן לקיש** אין בו איסור שבירת עצם[סח].

א. רבי יוחנן הקשה, ממה ששנינו **בברייתא** שאף אם אין בו כזית בשר יש בו משום שבירת עצם, ולכאו' אם אין בשר כלל ודאי אין בו משום שבירת עצם[סט], וע"כ שיש עליו כזית בשר במקום אחר אלא שאינו במקום שבירה. **וריש לקיש** מפרש שכוונת הברייתא שאין בו כזית בשר מבחוץ ויש בו כזית בשר בפנים דהיינו מוח, שכיון שהוא במקום שבירה יש בו משום שבירת עצם, ובא להשמיענו שאכילת מוח שמה אכילה. וכן שנינו **בברייתא** שבין עצם שיש בו מוח[ע] ובין עצם שאין בו מוח יש בו איסור שבירת עצם, ואין אומרים יבא עשה של 'ואכלו את הבשר' וידחה לא תעשה של 'עצם לא תשברו בו'[עא], ולא יתקיים הלאו אלא במקום שאין מוח בעצם ויש עליו בשר[עב], שממה שנשנה איסור זה בפסח שני 'ועצם לא ישברו בו' אף שכבר כתוב 'ככל חוקת הפסח יעשו אותו', יש ללמוד שאף שיש בו מוח אסור.

דף פה

ב. עוד הקשו ממה ששנינו במשנה שאבר שיצא מקצתו חותך עד שמגיע לעצם, ואז קולף את הבשר שלא יצא עד שמגיע לפרק, וחותך את הפרק ומשליך את העצם שיצא מקצתו ואוכל את הבשר שקילף, ואם כדברי **ריש לקיש**, כיון שאין בו כזית בשר במקום שבירה, יחתוך את הבשר במקום שיצא, וישבור שם, **ותירצו**, א. שחוששים שמא יפקע וישבר העצם שתחת הבשר בשעה שיכה על המקום הקלוף [כן תירץ **אביי**]. ב. מדובר בעצם הקולית שיש מוח בתוכה שלא יועיל בה קילוף [כן תירץ **רבינא**].

תנן (להלן קכ:) הפיגול והנותר מטמאים את הידים מדרבנן, ופירשו **רב הונא** ו**רב חסדא** את טעם הדבר, אחד פירש את הטעם בפיגול, מפני

מלאו דחסימה שהמלקות נסמך לו, וזה אינו דומה לו. רש"י (ד"ה בא). (סג) **אינו** מפרש כן משום משמעות לשון ת"ק 'בכשר ולא בפסול' [שהרי רבי שמעון (לעיל פג.) סובר בכשר ולא בפסול, ובכל זאת סובר שאפילו היתה שעת הכשר נחשב פסול], אלא שלא מצא נפקא מינה ביניהם אלא זה. תוס' (ד"ה היתה). (סד) **ויש** שגרסו ברב יוסף שלתנא קמא אין בו משום שבירת עצם, ולרבי יש בו משום שבירת עצם, ולפי זה גרסו **בברייתא** היתה לו שעת הכושר יש בו משום שבירת עצם. ואין נראה, שהרי בכל הסוגיא יוצא מתורת אכילה יותר ממה שיוצא מכלל כשרות, וכמו באבר שיצא מקצתו, שקורא לו 'כשר' אף שאינו ראוי לאכילה. תוס' (ד"ה ה"ג). (סה) **קשה** למה מחשיבו כשר יותר מאינו ראוי לאכילה, שהרי מה שאינו ראוי לאכילה גם אינו כשר. תוס' (ד"ה אבר). (סו) **אליית** השה קריבה עם האימורים, אבל אליית שור ועז לא. רש"י (ד"ה האי). (סז) **שאפשר** לפרש את הברייתא כרבינא או כרב אשי, ואין הכרע. רש"י (ד"ה ואינו). (סח) **נחלקו** לדעת רבי שהוזכר בברייתא שצריך שיהיה בו שיעור אכילה, האם הכוונה כרב אשי שמספיק שיש כזית בשר במקום אחר, או כרבינא שצריך שיהיה במקום שבירה, אבל לחכמים כולם מודים שיש בו משום שבירת עצם. תוס' (ד"ה איתמר). (סט) **אף** שלחכמים גם שאין בו כזית בשר יש בו משום שבירת עצם, כיון שנחלקו לדעת רבי וסוברים כמותו, רוצים להעמיד את הברייתא כמותו. תוס' (שם). (ע) **שנה** את האינו פשוט תחילה, וכן ביבמות (מא.) שנינו כל הנשים לא ינשאו שלשה חדשים אחד בתולות ואחד אלמנות, שהבתולות אינו פשוט כל כך. ובמקום שיש מחלוקת, או שמדבר על הפסוק, הדרך להזכיר את הפשוט תחילה, כמו ששנינו (ר"ה כט:) לא התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהיו תוקעים אלא ביבנה, אמרו לו אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין, והיינו כמו שפשוט לך יבנה כך כל מקום, וכן אחד בור אחד שיח ומערה (ב"ק נ:) שמדבר על הפסוק שנכתב בו בור, וכן אחת הבונה ואחד הלוקח (סוטה מג.) שמדבר על הפסוק ומי אשר בנה בית, וכן אחד גדולה ואחת קטנה (סוכה כ.) שיש בזה מחלוקת. תוס' (ד"ה אחד). (עא) **קשה**, א. הרי בזמן שנעקר הלאו עדיין אינו מקיים העשה [ויותר קשה איך למדו (זבחים צז:) מכאן שאין עשה דוחה לא תעשה בקדשים]. **ב.** הרי אפשר לקיים שניהם על ידי גומרתא, שהרי השורף בעצמות אין בו משום שבירת עצם, וכשאפשר לקיים שניהם אין עשה דוחה לא תעשה (שבת קלג). ותירץ רבינו חיים על הקושיא השניה, שהסוגיא כאן סוברת כרבא שאסור משום הפסד קדשים. תוס' (ד"ה כשהוא). (עב) **שאין** נראה להעמיד את הפסוק כשיש לו מוח ויכול לקיים העשה על ידי גחלת, שלא יצריך לו הפסוק לעשות דבר שיכול להביאו לידי תקלה שמא יפקע. רש"י (ד"ה ומה) וראה בהערה הקודמת את דעת התוס' (ד"ה כשהוא).

שהכהנים חשודים לפגל את הקרבן משום איבה, לכן גזרו שיטמא את הידים ויצטרך לטרוח לטבול ידיו כשירצה לגעת בקודש(עג), ואחד פירש הטעם בנותר משום הכהנים המתעצלים באכילת קדשים, גזרו טומאה על הנותר להטריחו עליהם. אחד אמר ששיעור הטומאה בשניהם בכזית כשיעור איסור אכילתו, ואחד אמר שהשיעור בכביצה כשיעור טומאת אוכלים מהתורה.

איבעיא להו, האם גזרו טומאה גם על יוצא, האם גזרו רק על נותר שהוא דבר הנעשה ממילא על ידי עצלות הכהנים, אבל אין חוששים שיעשו מעשה ויוציאו, או שמא גם בזה חוששים וגזרו. **הגמ' מביאה ראיות לספק זה.**

א. מדתנן אבר שיצא מקצתו, קולף עד שמגיע לפרק וחותך, ואם גזרו עליו טומאה, אם כן נטמא הפנימי מחמת שנגע ביוצא. **ודחינן,** א. שאין זה אלא מגע בית הסתרים שאינו מטמא, דכתיב 'וידיו לא שטף במים' שצריך נגיעה בגלוי כידים(עד). אלא שעדיין יקשה **לרבינא** שסבר שחיבורי אוכלים כאילו הם מופרדים, ואם כן אינו חיבור ואינו מגע בית הסתרים(עה). ב. שאין בו שיעור טומאה, דהיינו שאין בו כביצה או כזית.

ב. מדתניא המוציא קצת בשר פסח מחבורה לחבורה, אף שהוא עובר בלאו, טהור מלטמא. ומשמע שאסור באכילה כשאר יוצא חוץ למחיצתו(עו), ובכל זאת הוא טהור, הרי שלא גזרו טומאה על יוצא. **ואין לדחות** שכוונת הברייתא שטהור ומותר משום שיוצא מחבורה לחבורה אינו כיוצא מחוץ למחיצתו שנפסל, אבל יוצא חוץ למחיצתו יש לומר שאף מטמא. שהרי בסיפא שנינו שהאוכלו הרי זה בלא תעשה 'לא יאכל כי קדש הם', כל שבקדש בא הכתוב ליתן לא תעשה על אכילתו, הרי שנחשב ליוצא ובכל זאת טהור. **ודחינן,** א. שלדעת הסובר שגזרו טומאה רק בכביצה מיירי כשאין בו כביצה. אמנם לדעת הסובר ששיעורו בכזית אי אפשר לתרץ שאין בו כזית, שאם כן אף אינו בלא תעשה על אכילתו. ב. שביוצא של פסח לא גזרו חכמים, כיון שבני חבורה שהם רבים זריזים הם ומזהירים זה לזה מלהוציא, אבל ביוצא בקדשים יש להסתפק(עז). **תיקו.**

תניא, 'לא תוציא מן הבית מן הבשר', אין לי אלא מוציא מבית לבית, המוציא מחבורה לחבורה בבית אחד מנין, תלמוד לומר 'חוצה'(עח), חוץ למקום אכילתו. **לרבי אמי** המוציא מחבורה לחבורה אינו חייב עד שיניח במקום חבורה אחרת, כיון שכתוב בו לשון 'הוצאה' כשבת ['אל יצא איש ממקומו'(עט)], ובשבת אינו חייב בלא עקירה והנחה דכתיב 'בעשותה' עושה כולה ולא עושה מקצתה. **רבי אבא בר ממל הקשה,** ממה ששנינו שהיו נושאים את הפרים הנשרפים [-פר ושעיר יום הכפורים, פר העלם דבר, ופר כהן משיח] במוטות מחוץ לשלש מחנות, והראשונים שיצאו מחוץ לחומת העזרה מטמאים בגדים(פ), והאחרונים שלא יצאו אין מטמאים בגדים(פא), אף שלא נח עדיין. **ותירץ,** שמדובר באופן שנגררים על גבי קרקע(פב), שנחשב הנחה.

מתני': אבר שיצא מקצתו, חותך עד שמגיע לעצם, וקולף עד שמגיע לפרק, וחותך. ובשאר קדשים שיצא מקצת אבר, חותך את היוצא בקופיץ, כיון שאין בו איסור שבירת עצם. מן האגף [-מקום שמגיף הדלף וחופף ונוקש שם] ולפנים(פג) כלפנים, והוא כתוך העיר שאוכלים שם קדשים קלים, ומן האגף ולחוץ כלחוץ. החלונות שבחומת ירושלים ועובי החומה כלפנים(פד).

גמ': **לרב יהודה** בשם **רב** אף לגבי תפילה, העומד מן האגף ולפנים, מצטרף לעשרה(פה), והעומד חוץ לפתח אינו מצטרף. ונחלק על **רבי יהושע בן לוי** שסובר שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים, שהכל גלוי וידוע לפניו, ואין סתימה לפניו.

ממה ששנינו ברישא של המשנה שמן האגף ולפנים כלפנים, משמע שהאגף עצמו [-עובי השער מהנקישה ולפנים] כלחוץ, ומאידך ממה ששנינו בסיפא מן האגף ולחוץ כלחוץ, משמע שהאגף עצמו כלפנים. ופירשו, שב**שערי ירושלים** האגף עצמו כלחוץ, וכמו שפירש **רבי שמואל בר רב יצחק,** מפני שהמצורעים מגינים את עצמם בשערים בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, וב**שערי עזרה** אגף עצמו כלפנים, שאף עוביים נתקדש בקדושת עזרה, חוץ משער ניקנור וכמו שפירש **רבי שמואל בר רב יצחק,** מפני המצורע שעומד שם בעודו מחוסר כפורים(פו) שמשם הוא מכניס את בהונותיו לעזרה(פז).

דף פו

דעת **רב, שהגגים והעליות של ירושלים** [לקדושת ירושלים] **ושל לשכות העזרה** [לקדושת עזרה] **לא נתקדשו.** ומה שאמר **רב** בשם **רבי חייא** שהיו חבורות גדולות שלא היה מגיע לכל אחד אלא כזית בשר מהפסח, והיו אומרים הלל על אכילתו, והיה דומה להם מקול המולת ההמון כאילו הגגים מתבקעים, אין הכוונה שאכלו בגגים שהרי לא נתקדשו, אלא שהיו אוכלים בארץ ואומרים שירה בגג. ומה ששנינו שאין מפטירים אחר

(עג) **ואף** הרשעים שלא אכפת להם מפיגול, טומאה חמורה להם, כמו שאמרו (יומא כג:) ללמדך שחמורה עליהן טהרת כלים יותר משפיכות דמים. תוס' (ד"ה משום). (עד) **ואף** שרבי מאיר סבר שמטמא (חולין עב:), הלכה כרבי יוסי שנחלק עליו. תוס' (ד"ה טומאת). (עה) **אבל** אין להקשות שיטמא בשעת פרישתו מאביו [שמטעם זה מודה רבי יוסי (שם) בשלש על שלש הבאות מבגד גדול], שאפשר להעמיד במתיז בכל כחו, כמו שתירצו (כריתות טו:) על אבר המדולדל באדם שהוא טהור. אלא שכאן שחותך סביבות העצם, אינו יכול להתיז בכל כחו. ובירושלמי העמידו בחותך ומשליך מעט מעט. תוס' (ד"ה ולרבינא). (עו) **שמחיצת** פסח היא מקום אכילתו. רש"י (ד"ה ואסור). (עז) **ומה** שאמרו לענין חשש חיתוי בשבת (עירובין קג.) להיפך, שכהנים זריזים ולא בני חבורה, משום שאיסור חיתוי אינו שייך לפסח, אבל בדבר ששייך לגבי פסח, בני חבורה זריזים יותר. תוס' (ד"ה דבני). (עח) **שהוא** מיותר. רש"י (ד"ה חוצה). (עט) **היינו** הוצאה, אבל תחומין הם מדרבנן, ואפילו למי שסובר שאיסור תחומין מהתורה, היינו ממה ששינה ולא כתב 'אל יוציא', אבל ודאי הפסוק מדבר גם בהוצאה, שהרי רבי חייא שאמר שלוקים על התחומין הקשו עליו (עירובין יז:) שהוא לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין, והיינו משום שהפסוק בא להוצאה. ומה שהוצרכו ללמוד (שבת צו:) הוצאה מ'ויכלא העם מהביא', היינו כיון שהיא מלאכה גרועה, ולכך צריך פסוק נוסף ללמד שחייב בין על הוצאת עני בין על הוצאת בעה"ב. תוס' (ד"ה הוצאה). (פ) **אף** שבשבת אין זה נחשב הוצאה, כיון שאגד הפר שביד האחרונים בפנים (שבת צא:), מדובר שכל הפר בחוץ, ועל ידי משיחת המוט לא יכלו האחרונים להביאו אצלם, ולכך אין האגד נחשב אגד לכו"ע. תוס' (ד"ה בנגררין). (פא) **דכתיב** ביום הכפורים 'יוציא אל מחוץ למחנה ושרף' ואיך יתכן שאינו מוציא מחוץ לשלש מחנות, אלא בא ללמד שמטמאים בגדים משעה שיצא ממחנה אחת, כדכתיב 'והשורף אותם יכבס בגדיו'. רש"י (ד"ה היו). (פב) **רש"י** (ד"ה בנגררין). לר"י לאו דווקא נגררים, אלא אפילו תוך שלשה לקרקע, ואפילו לחכמים שנחלקו על רבי עקיבא וסוברים שאין אומרים בזורק קלוטה כמי שהונחה דמיא, מ"מ מודים במעביר, שכן אמר רבא (שבת פ.) שאם הוציא חצי גרוגרת והניחה, וחזר והוציא חצי דרך עליה, חייב, ופירשו שאפילו לחכמים במעביר חייב. ולאו דווקא אמרו שם דרך עליה, אלא באו לחדש שאפילו יש בינה לקרקע שלשה טפחים אם בינה לבין החצי הראשון הוא תוך שלשה חייב. תוס' (ד"ה בנגררין). (פג) **דהיינו** מהשפה הפנימית של עובי הפתח עד מקום הנקישה. רש"י (ד"ה מן האגף ולפנים כלפנים). (פד) **אבל** בעובי השערים אין אומרים כן, מפני המצורעים, כמו שמפרש בגמרא. רש"י (ד"ה החלונות). שכך נתקדשו בתחילת קידושם על ידי שתי תודות. והסתפק רבי האם היו התודות לפנים מהחומה או מחוצה לה, ולכאורה ממה שנתקדשו החומות נראה שהקידוש היה מחוץ לחומה וקידשו כל מה שלפנים מהם, שאם היו מבפנים היאך קידשו מה שחוצה להם, וכן משמע בשבועות (טז.) שאמרו שהתודה הפנימית נאכלת, ופירשו למאן דאמר שהיו מהלכים זו כנגד זו, פנימית זו שקרובה לחומה, ואם היו הולכות בפנים, אדרבה היה צריך לקרות פנימית לזו שלצד העיר, אך קשה שאמרו שם בשלמא למאן דאמר זו אחר זו, לכן הפנימית נאכלת שכבר קדשה ראשונה [אלא למאן דאמר זו כנגד זו שניהם ביחד מקדשים], ואם היו הולכות בחוץ, איך עלה על הדעת שקדשה הראשונה יותר, אלא ודאי היו הולכות בפנים, ומה שאמרו שם שפנימית זו שקרובה לחומה, היינו משום שהיתה בין השניה לחומה [על פי הרש"ש], או שהכוונה לשניה, ונקראת פנימית כיון שהיא קרובה לחומות העזרה תוס' (ד"ה החלונות). (פה) **רש"י** (ד"ה וכן). ואין נראה, שהרי פסקו (סוטה לח:) הלכה כרבי יהושע בן לוי שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת, ומשמע להלן (צב:) שמחיצה מפסקת לענין צירוף, שעל כן תשעה בקטנה ואחד בגדולה אין מצטרפים. ואין לפרש דברי רבי יהושע בן לוי לענין שופר ומגילה [עיין מהרש"א], שהרי שנינו מפורש (ר"ה כז:) שמי שעבר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או מגילה אם כיון ליבו יצא. **ור"י** פירש, לענין עניית יחיד קדושה ויהא שמיה רבא מברך, ולרבי יהושע בן לוי אין מחיצה מפסקת, ולרב יהודה מפסקת כיון שהוא דבר שצריך עשרה, וכמו שאינו מצטרף כך אינו יוצא ידי חובתו, מה שאין כן שופר אין צריך עשרה. תוס' (ד"ה וכן). (פו) **ביום** השמיני לימי ספרו, לאחר שנתרפא וגילח וטבל והעריב שמשו בשביעי, שעדיין הוא מחוסר כפורים, ואם יכנס לעזרה יהא ענוש כרת, ומכניס ידיו לעזרה לתת עליהם מדם האשם [שאינו יכול להוציא הדם לחוץ שאם כן יפסל ביוצא], ואין בכך איסור כניסה לעזרה, א. ביאה במקצת אין שמה ביאה. ב. גזירת הכתוב 'והעמיד הכהן המטהר את האיש המיטהר לפני ה'. רש"י (ד"ה עומדין). (פז) **מה** שלא תירצו שגם הרישא וגם הסיפא מדברים בשערי העזרה, וכאן בשער ניקנור וכאן בשאר שערים, כיון שהמשנה מדברת בפסח שאינו נפסל אלא חוץ לחומת ירושלים. תוס' (ד"ה לא).

הפסח(פח) אפיקומן, ופירש רב לשון הוצאת כלים, דהיינו שאין מוציאים את הכלים לילך לאכול בחבורה אחרת, היינו דווקא בשעת אכילה, אבל קריאת ההלל שהיא אחר האכילה מותר.

ומה שאמר **אבא שאול** שעליית בית קדשי הקדשים חמורה מבית קדשי הקדשים, שבבית קדשי הקדשים כהן גדול נכנס פעם אחת בשנה [-ביום הכפורים לקטורת ולהזיית בין הבדים], ולעלייה אין נכנסים אלא פעם אחת בשבוע [-שמיטה], ויש אומרים שתי פעמים בשבוע, ויש אומרים פעם אחת ביובל, כדי לדעת אם נבקעה החומה וצריכה תיקון, ומשמע שהגגים נתקדשו, צריך לומר, שעליות ההיכל כן נתקדשו, דכתיב 'ויתן דוד לשלמה בנו את תבנית האולם ואת בתיו וגנזכיו ועליותיו וחדריו הפנימים ובית הכפורת', וכתיב 'הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל' הרי שנתקדשו.

ומה ששנינו שהלשכות הבנויות בקודש [-בעזרה] ופתוחות לחול(פט), תוכן חול כקדושת הר הבית, וגגותיהן קודש, פירש **רב חסדא** שמדובר שגגותיהם שוות לקרקע העזרה ולכן דינן כקרקע העזרה. ולפי זה נמצא שמה ששנינו בסיפא שאם בנויות בחול ופתוחות לקודש, תוכן קודש וגגותיהן חול, היינו גם באופן שגגותיהן שוות לקרקע, ואף שאמר **רבי יוחנן** שמחילות לא נתקדשו, היינו דווקא בפתוחות לחול, אבל המחילות הפתוחות לקודש קדשו.

ומה ששנינו בברייתא **רבי יהודה** אומר מחילות שתחת ההיכל חול, היינו בפתוחות לחול(צ). ומה ששנינו שם בסיפא שגגו קודש(צא), היינו שקדשו ליתן שם כלי קודש הצריכים לבנין, כמו ששנינו(צב) ששתי אמות [-קני מידה] היו בשושן הבירה [-בית הבנוי על גובה שער המזרחי שהיה מצויר עליו שושן הבירה(צג)], אחת על קרן מזרחית צפונית שהיתה יתירה על של משה(צד) חצי אצבע, והיתה משמשת לאומנות זהב וכסף(צה), ואחת על קרן מזרחית דרומית שהיתה יתירה על חברתה חצי אצבע [והיא יתירה על של משה אצבע], והיתה משמשת לבנין, שהיו שוכרים את האומנים לכך וכך אמות לפי מדה הקטנה של משה, והיו מחזירים לגזברים במדה גדולה, כדי שיוותרו משלהם להקדש ולא יעשו בצמצום, שמא יהנו משל הקדש וימעלו. אבל גגים ודאי לא נתקדשו, שהרי שנינו גגים הללו שבעזרה ולשכותיה אין אוכלים שם קדשי קדשים הנאכלים בעזרה ואין שוחטים שם קדשים קלים הנשחטים בכל מקום בעזרה.

ומה ששנינו במשנתנו שהחלונות ועובי החומה נתקדשו, חלונות אפשר לפרש בשוים לקרקע העזרה, ואף עובי החומה אפשר לפרש בבר שורא [-חומה קטנה שלפנים מהחומה הגדולה], כדכתיב 'ויאבל חיל וחומה', ופירש **רב אחא** או **רב חנינא** שהכוונה לשורא ובר שורא, שהיתה נמוכה ושוה לקרקע עזרה(צו).

מתני': שתי חבורות שהיו אוכלות פסח אחד בבית אחד, אין האוכלים צריכים להסב אלו כנגד אלו, אלא יכולים אלו להפוך פניהם אילך ואלו להפוך פניהם אילך, אף שנראים כשתי חבורות, כיון שהפסח נאכל בשני בתים לשתי חבורות. והמיחם שמחממים בו מים למזוג את היין, רשאים ליתנו באמצע כדי שיהיה נוח לשמש המשמש לשתיהן, ואין צריכים לשנות מנהגם, אף שמפסיק בין החבורות.

כשהשמש עומד למזוג לחבורה שאינו אוכל עמה, קופץ את פיו ומחזיר פניו לחבורתו [עד שיגיע אצלם], כדי שלא יתשדוהו שאוכל עם חבורה שניה [שאף שהפסח נאכל בשתי חבורות, אין אדם אחד אוכל בשני מקומות, דכתיב 'בבית אחד יאכל', ושתי חבורות ההופכות פניהן כשני בתים הם].

הכלה שבושה לאכול בפני כולם, רשאית להפוך פניה לצד אחר ולאכול(צז), שהרי הפסח נאכל בשתי חבורות.

גמ': משנתנו כדעת **רבי יהודה** בברייתא, שפירש את הפסוק 'על **הבתים** אשר **יאכלו אותו** בהם' **שהפסח נאכל בשתי חבורות**(צח), אבל **האוכל אינו אוכל בשני מקומות**, דכתיב 'בבית אחד יאכל', ויש אם למסורת, ולכן נקרא 'יאכַל' שאדם אחד אוכלו בבית אחד. ועל כן השמש שצולה את הפסח ונמנה עליו והכניס כזית לתוך פיו, אם היה פקח ממלא כריסו ממנו, שאם יעמוד משם שוב לא יאכל, ואם רצו בני חבורה לעשות עמו טובה, יושבים בצדו. אמנם **רבי שמעון** פירש, 'על הבתים אשר יאכלו אותו בהם' מלמד **שהאוכל אוכל בשני מקומות**(צט), אבל **עיקר הפסח אינו נאכל בשני מקומות**, דכתיב 'בבית אחד יאכל', ויש אם למקרא ולכן נקרא 'יֵאָכֵל'(ק) שעיקר הפסח יאכל במקום אחד, ולא יתחלק לשתי חבורות, אבל אדם שבחבורה יכול ללכת למקום אחר ולהמשיך לאכול שם(קא).

היו יושבים **ונפרסה מחיצה ביניהם**, נעשו כשתי חבורות, **לרבי יהודה** שפסח נאכל בשתי חבורות, גומרים אכילתם(קב), **ולרבי שמעון** אינם אוכלים, כיון שאין הפסח נאכל בשתי חבורות. היו שתי חבורות בשני בתים ואכלו שם פסחיהם, **ונסתלקה המחיצה שביניהם**, **לרבי יהודה** שאין האוכל אוכל בשני מקומות, אסורים לאכול, כיון שיש כאן אויר חדש וכאילו אוכלים במקום אחר, **ולרבי שמעון** אוכלים. **רב כהנא** אמר שמועה זו בפשיטות שעשיית מחיצה עושה אותם לשתי חבורות וסילוק מחיצה עושה אותם לשני מקומות, ואמר לו **רב אשי** שיש להסתפק בדבר, **תיקו**.

מה ששנינו במתני' שהכלה הופכת פניה ואוכלת, פירש **רב חייא בר אבא** בשם **רבי יוחנן**, מפני שהיא בושה לאכול לעיני האנשים כיון שמסתכלים בה.

מעשה ברב הונא בריה דרב נתן שהזדמן לבית **רב נחמן בר יצחק**, שאלו אותו 'מה שמך', אמר להם 'רב הונא'. אמרו לו שישב על המיטה(קג), וישב ונהג בעצמו בחשיבות. נתנו לו כוס וקיבלה מיד, ולא סירב עד שיפצירו בו, ושתה אותו בשתי פעמים, ולא החזיר את פניו אלא שתה לעיניהם. שאלו אותו למה קראת לעצמך '**רב** הונא', אמר להם מקטנותי כך קוראים לי. למה ישבת מיד על המיטה ולא על גבי קרקע או על גבי ספסל(קד), אמר להם 'כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה'(קה). למה כשנתנו לך כוס קיבלת מיד, אמר להם 'מסרבין לקטן [עד שיפציר] ואין מסרבין לגדול'(קו). למה שתית בשתי

(פח) **הנאכל** באחרונה כחובת כל הקרבנות שנאמר בהם 'למשחה' לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלים. רש"י (ד"ה אין). (פט) **שאין** להם פתח אלא להר הבית. רש"י (ד"ה ופתוחות). (צ) **שהולכות** מתחת אחת עשרה אמה שאחורי בית הכפורת ונפתחות להר הבית שמחוץ לעזרה. רש"י (ד"ה והתניא). (צא) **אף** שמדבר ב'היכל', מכל מקום לא מצינו בפסוק דלעיל אלא עליות ולא גגות. רש"י (ד"ה ת"ש). (צב) **אין** כוונתו שהם היו מונחים בגגו של ההיכל, שהרי על גבי שער המזרחי היו, אלא שכמו ששם הניחו כלי קודש, כך גגו של היכל היה מקודש לצורך כלי קודש שמצניעים שם, ולא שכלי הקודש צריכים מקום המקודש, אלא שהיו קדושים לענין זה שיניחו שם כלי קודש. תוס' (ד"ה לא). (צג) **כדי** שידעו מהיכן באו. רש"י (ד"ה דתנן). (צד) **ששל** משה היתה ששה טפחים. רש"י (ד"ה של). (צה) **כמין** טבלאות ושולחנות שהם אומנות כבידה לא הוסיפו רק חצי אצבע. רש"י (ד"ה חדא). (צו) **שקרקע** העזרה הולך וגבוה ועולה במעלות. רש"י (ד"ה בר שורא). (צז) **בא** להשמיענו שאף שאכלה מקצת סעודה בלא הפיכת פנים, אין מחשיבים זאת כשני מקומות. א"נ שחייבת להפוך פניה, כמו שמוכח בגמרא 'כלה תנן' שחייבת להפוך ולא האיש. תוס' (ע"ב ד"ה הכלה). (צח) **שמפרש** 'יאכלו' שנים, 'אותו' פסח אחד, 'בתים' שנים. רש"י (ד"ה על). (צט) **שמפרש** 'יאכלו' על כל אחד ואחד מהאוכלים. רש"י (ד"ה מלמד). (ק) **יש** שפירשו להיפך, שלרבי יהודה דורשים 'בבית אחד' ולא בשני מקומות, משום שיש אם למקרא כמו שכתוב בפסוק, ולרבי שמעון יש אם למסורת כמו שקיבלו במסורת מאונקלוס הגר שתרגם 'בחבורה חדא יתאכל'. ולא שמעתי 'מסורת' כזו מעולם. ועוד שהרי קיימא לן שלרבי שמעון יש אם למקרא (סנהדרין ד.). ועוד שבברייתא גבי חבורות נקט 'פסח נאכל' וגבי שתי חבורות נקט 'אוכלים אותו' וגבי מקומות נקט 'האוכל אוכל', ולא נקט 'הפסח נאכל', הרי שדרשו 'בבית אחד יאכל' על הפסח למעט חבורות, וכשדרשו 'יאכל' על האדם בא למעט מקומות. רש"י (ד"ה ת"ל). אמנם מצינו (קידושין יח:) שרבי שמעון דורש מקרא ומסורת, והיינו באופן שאינם סותרים זה לזה, אבל כשסותרים זה לזה אין דורש אלא מקרא. ומה שאמרו (לעיל פה.) שהמוציא בשר פסח מחבורה לחבורה עובר בלאו, אפילו מי שסובר שפסח נאכל בשתי חבורות, אחר שנחלק ולקחו כל חבורה חלקה, אסור להוציא חלק מחבורה זו לחבורה זו. תוס' (ד"ה ומר). (קא) **שלא** הקפידה תורה על עיקר תחילת האכילה. רש"י (ד"ה ת"ל). (קב) **אף** שלאדם אחד אסור לאכול בשני מקומות, לא נעשה כמקום אחר, שהרי אינו רואה אויר שלא ראה עד עכשיו. רש"י (ד"ה ונפרסה). (קג) **מקום** שהחשובים מסיבים, אבל הקטנים יושבים על גבי ספסלים. רש"י (ד"ה יתיב). (קד) **לא** שייך להשיב 'אין מסרבין לגדול', כיון שישיבה על המיטה היא דבר גסות ושררה, ולא היה לו לשבת אם לא משום שכל מה שיאמר לך בעל הבית עשה. תוס' (ד"ה אין). (קה) **ברייתא** במסכת דרך ארץ (פ"ה). רש"י (ד"ה כל). (קו) **שכן** המלאכים אמרו לאברהם 'כן תעשה' ולא סירבו, ואילו אצל לוט אמרו

פעמים, אמר להם משום ששנינו בברייתא שאם שותה בבת אחת הרי זה גרגרן, ובשנים דרך ארץ, ובשלשה מגסי הרוח. למה לא החזרת פניך כששתית, אמר להם 'כלה הופכת פניה' תנן, ומשמע שאין דרך איש להפוך פניו.

מעשה ברבי ישמעאל ברבי יוסי שהזדמן לבית רבי שמעון ברבי יוסי בן לקוניא, ונתנו לו כוס, וקיבלה מיד, ושתה אותו בפעם אחת. אמר לו וכי אינך סובר שהשותה כוסו בבת אחת הרי זה גרגרן, השיב להם לא אמרו כן בכוסך הקטן וייניך המתוק וכשכרסי רחבה(קז).

אמר רב הונא, בני חבורה שיש להם שמש שמשמשם בסעודה, נכנסים להסב כשהם שלשה, אבל כשבא יחיד או שנים והסבו, אין על השמש לשמשם, אבל כל מי שסיים אכילתו יכול ללכת ואף שקשה לַשַּׁמָּשׁ לשַׁמֵּשׁ את היחידים הנשארים. והוסיף רבה, שזהו דווקא כשהאחרון אינו מאריך יותר מדאי משעת סעודת האחרים, ואף הם לא מיהרו להכנס להסב כדי לאחר את השמש עד סוף זמן סעודה. ודווקא כשהודיעו לשמש שדרכם לצאת אחד אחד, כיון שהוא טורח לשמש(קח). ורבינא אמר, שהאחרון שעיכב את השמש צריך להוסיף לו דמים, ואין הלכה כמותו.

'לא, כי ברחוב נלין' עד ש'ויפצר בם מאד'. רש"י (ד"ה ואין). **(קז) כמו שאמרו בהשוכר את הפועלים** (ב"מ פה.) **שהיתה כריסו רחבה. רש"י** (ד"ה רבי). **(קח) כן פירש** רש"י שהסוגיא אינה מדברת לגבי קרבן פסח. אמנם ר"ח פירש שהסוגיא מדברת בבני חבורה שנמנו על קרבן פסח, ובאו מקצת מהם בשעה שדרך לאכול, ושלחו את השמש לחפש את הנותרים ולא מצאם, שאם נתקבצו שלשה, אוכלים את הפסח ואין צריכים להמתין עבור הנותרים, ואם הם שנים או אחד צריכים להמתין. אבל אם נתקבצו כולם ואחר כך יצאו וחיפשם השמש ולא מצאם, אף אחד אין צריך להמתין עבור האחרים. תוס' (ד"ה נכנסין).

אהח 19/06/2018

פרק שמיני - האשה

דף פז

מתני׳: א. אשה הנמצאת ברשות בעלה, ובעלה ואביה שחטו קרבן פסח עבורה, תאכל משל בעלה. ואם הלכה ברגל הראשון לבית אביה, תאכל מהיכן שרוצה.

ב. יתום ששני אפוטרופסים שחטו עבורו, יאכל מהיכן שרוצה.

ג. עבד של שני שותפים, שניהם לא יכולים לשחוט עבורו.

ד. חצי עבד וחצי בן חורין, לא יאכל לא משל עצמו ולא משל רבו.

גמ׳: שנינו במשנה שאשה אוכלת פסח משל בעלה, וברגל ראשון אם הלכה לבית אביה מהיכן שהיא רוצה. אמנם, למ״ד אין ברירה, אינה יכולה להחליט עכשיו מהיכן רוצה לאכול, ודווקא אם גילתה דעתה בשעת שחיטה יכולה לאכול ממי שרוצה(א).

ומשנתנו מדברת באשה שאינה רדופה תמיד ללכת לבית אביה, הלכך אוכלת משל בעלה, ואף ברגל ראשון יש ספק שמא גם אז רצונה לאכול משל בעלה(ב). אבל אשה שהיא רדופה תמיד ללכת לבית אביה, שנינו בברייתא שאם בעלה ואביה שחטו עליה, רגל ראשון תאכל **משל אביה**, מכאן ואילך **מהיכן שרוצה**.

הגמ׳ מביאה כמה מימרות המדברות בשבחם של כלל ישראל

א. ׳אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום׳, פירש **רבי יוחנן**, ככלה שנמצאה שלימה בבית חמיה ורדופה ללכת לבית אביה לספר שבחה.

ב. ׳והיה ביום ההוא נאום ה׳, תקראי אישי ולא תקראי לי עוד בעלי׳, פירש **רבי יוחנן**, כאשה נשואה הנמצאת בבית חמיה ואינה מתביישת מבעלה, ולא כאשה ארוסה הנמצאת בבית אביה ומתביישת מבעלה.

ג. רבי יוחנן פירש, ׳אחות לנו קטנה ושדים אין לה׳ זו עילם שזכתה ללמוד ולא זכתה ללמד, ׳אני חומה ושדי כמגדלות׳, ׳חומה׳ זו תורה, ׳שדי׳ אלו תלמידי חכמים המלמדים תורה לאחרים. **רבא** אמר, ׳חומה׳ זו ישראל, ׳שדי׳ אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות המגינים עליהם.

ד. ׳אשר בנינו כנטיעים מגודלים בנעוריהם, בנותינו כזויות מחוטבות תבנית היכל׳, אמר **רב זוטרא בר טוביא** בשם **רב**, ׳בנינו כנטיעים׳ אלו בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא, ׳בנותינו כזויות׳ אלו בנות ישראל שקושרות פתחיהן לבעליהן(ג), וכן כתוב ׳ומלאו כמזרק כזויות מזבח׳, ואומר ׳מזוינו מלאים מפיקים מזן אל זן׳, ׳מחוטבות תבנית היכל׳ מעלה עליהן הכתוב כמי שנבנה היכל בימיהן.

הגמ׳ מפרשת את תחילת נבואת ה׳ להושע

׳תחילת דבר ה׳ בהושע׳, פירש **רבי יוחנן**, שבאותו דור התנבאו ד׳ נביאים, ואלו הם, הושע ישעיה עמוס ומיכה, והושע היה גדול מכולם.

אמר לו הקדוש ברוך הוא להושע(ד), בניך חטאו. אמר לו, החליפם באומה אחרת. אמר לו הקדוש ברוך הוא, ׳לך קח לך אשת זנונים׳, ׳וילך ויקח את גומר בת דבלים׳. ׳**גומר**׳, **רב** פירש, שכולם **גומרים** בה ביאתם. **רב יהודה** פירש, שאויבי ישראל ביקשו **לגמור** ממונם של ישראל בימיה. **רבי יוחנן** פירש, **שגמרו** ממונם, שנאמר ׳כי אבדם מלך ארם וישימם כעפר לדוש׳. ׳**בת דבלים**׳, **רב** פירש, שהיה עליה ועל אמה **דיבה** רעה. **שמואל** פירש, שמתוקה בפי כולם **כדבלה**. **ורבי יוחנן** פירש, שכולם דשים בה **כדבלה**.

ותהר ותלד לו שני בנים ובת, ויאמר לו ה׳ קרא את שמם **יזרעאל**(ה), כי אפקוד את דמי יזרעאל מבני יהוא, ׳**לא רוחמה**׳ כי לא ארחם על ישראל, **ו׳לא עמי**׳ על שם שלא יהיו עמי.

לאחר זמן אמר לו הקדוש ברוך הוא גרש את אשתך. אמר לפניו, רבונו של עולם יש לי בנים ממנה ואיני יכול לגרשה. אמר לו, והלא אשתך זונה היא ואינך יודע אם בניך שלך הם, ואף על פי כן קשה לך לגרשה, ואיך אגרש את ישראל עמי שהם אחד מד׳ קניינים שיש לי בעולמי, שהם **א.** תורה, דכתיב ׳ה׳ **קנני** ראשית דרכו׳. **ב.** שמים וארץ, דכתיב ׳**קונה** שמים וארץ׳. **ג.** בית המקדש, דכתיב ׳הר זה **קנתה** ימינו׳. **ד.** ישראל, דכתיב ׳עם זו **קנית**׳.

כיון שהבין שחטא, התחיל לבקש על עצמו רחמים. אמר לו הקדוש ברוך הוא, עד שאתה מבקש על עצמך, בקש על ישראל שבגללך גזרתי עליהם שלש גזירות. עמד וביקש רחמים וביטל את הגזירה. מיד התחיל לברכם, ואמר ׳והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני אל חי, **ונקבצו** בני יהודה ובני ישראל יחדיו, **ורחמתי** את אשר לא רחמה, ואמרתי ללא עמי **עמי אתה**׳.

הגמ׳ מוסיפה כמה מימרות בענין זה

א. אמר **רבי יוחנן**, אוי לה לרבנות שמקברת בעליה, שכן מצינו בארבעה נביאים אלו, שכל אחד מהם התנבא תקופה של ארבעה מלכים, ואלו הם, עוזיהו יותם אחז וחזקיה(ו), שכיון שנהגו שררה לא האריכו ימים.

ב. אמר **רבי יוחנן**, ׳דבר ה׳ אשר היה אל הושע בן בארי בימי עוזיה יותם אחז חזקיה מלכי יהודה ובימי ירבעם מלך ישראל׳, נמנה ירבעם יחד עם מלכי יהודה, מפני שכשאמציה אמר לשון הרע על עמוס שהתנבא עליו שימות בחרב, אמר לו ירבעם, חס ושלום שאמר כך, ואף אם אמר לא אמר כן אלא מפי ה׳.

ג. אמר **רבי אלעזר**, אף בשעת כעסו של הקדוש ברוך הוא זוכר את הרחמים, שנאמר ׳כי לא אוסיף עוד **ארחם** את בית ישראל׳, הרי שהזכיר שם של רחמים, **רבי יוסי ברבי חנינא** למד זאת מסוף הפסוק, דכתיב ׳כי נשא אשא להם׳.

ד. אמר **רבי אלעזר**, לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל אלא כדי שיתווספו עליהם גרים, שנאמר ׳**וזרעתיה** לי בארץ׳, כאדם הזורע קצת ואוסף הרבה. **רבי יוחנן** למד זאת מדכתיב ׳ורחמתי את לא רוחמה ואמרתי **ללא עמי עמי אתה**׳.

ה. אמר **רבי יוחנן** משום **רבי שמעון בר יוחאי**, אל יאמר אדם דברי גנות על ישראל אפילו כשהם רשעים, שנאמר ׳אל תלשן עבד אל אדוניו פן יקללך ואשמת, דור אביו יקלל ואת אמו לא יברך׳. וכן מצינו בהושע שהקפיד הקדוש ברוך הוא על שאמר דברי גנאי על ישראל אף על פי שחטאו.

(א) **אבל** ברישא אף אם לא ביררה תאכל משל בעלה, כיון שמסתמא דעתה להימנות על שלו. תוס׳ (ד״ה האשה). (ב) **רש״י** (ד״ה מתניתין). **ור״ת** פירש שכל הנשים רדופות ללכת לבית אביהן לספר שנמצאו שלימות, אלא שהברייתא מדברת ברגל ראשון שבודאי תלך לבית אביה, ולכן אוכלת משל אביה, ומכאן ואילך ששנינו בברייתא, היינו אם לא הלכה לבית אביה ברגל הראשון, יש להסתפק שמא לא תלך אף ברגל השני. ואף המשנה מדברת ברישא באשה שלא הלכה לבית אביה ברגל הראשון, ולכן יש להסתפק שמא לא תלך ברגל השני. **אי נמי** כגון שהלכה בימות החול שקודם לרגל, ולכך יש להסתפק שמא לא תלך ברגל. ומה ששנתה המשנה **הלכה** לבית אביה, לאו דווקא הוא, שאם הלכה גילתה דעתה שרוצה לאכול משלו, **אי נמי** אף אם הלכה כל זמן שלא ביררה עדיין יש ספק מהיכן רוצה לאכול. ולפירושו יש לבאר מה שהוסיפה הגמ׳ את הפסוק ׳אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום׳ וכן את דברי רבי יוחנן, שהוא כדי להורות שסתם אשה רדופה ללכת לבית אביה. תוס׳ (ד״ה כאן). (ג) **כלומר**, שמצפות לבעליהן ולא נבעלות לאחרים. **אי נמי**, אף לבעליהן אומרות שהן נדות ופורשות מהם כשהן נדות אע״פ שתאוותן רבה, ועל זה נאמר ׳ומלאו כמזרק כזויות מזבח׳, כשם ששם כתוב ׳ומלאו׳, אף כאן מלאות תאוה. **אי נמי**, כשם ששם מדובר בדם אף כאן שומרות על דם נדות. רש״י (ד״ה שאוגדות וד״ה וכן, ותוס׳ ד״ה כזויות). (ד) **משא** ומתן זה לא נכתב במקרא, ברם, ממה שהקדוש ברוך הוא אמר לו דברים אלו יש לדרוש מה היה בתחילה. רש״י (ד״ה בימי ותוס׳ ד״ה אמר). (ה) **על** שם שיזרעו בגולה. תוס׳ (ד״ה יזרעאל). (ו) **בהושע** וישעיה כתוב מפורש שהתנבאו בתקופת ארבעה מלכים אלו. ואף מיכה התנבא בימי עוזיהו, ואע״פ שלא נזכרו בפסוק אלא שלשה מלכים, היינו משום שבאותו זמן נעשה מצורע ומלך בנו תחתיו. ובעמוס לא כתוב אלא בימי עוזיהו, ומ״מ התנבא בימיהם, שכן מצינו שהתנבא בימי הרעש הגדול שאז מלך יותם.

הגהת רש״י (ע״א, תוס׳ שם ד״ה בימי).

הגמ' מוסיפה מימרות על גלות ישראל

ו. אמר **רבי אושעיא**, צדקה עשה הקדוש ברוך הוא עם ישראל שפיזרן לבין האומות, שעל ידי כך אינם יכולים לכלותם כאחת, שנאמר 'צדקת **פזרונו** בישראל'. מעשה במין שאמר **לרבי חנינא**, אנו מעולים מכם, שכן מצינו ביואב שהרג את בני עמון שישבו עמו תוך ששה חדשים, ואילו אתם יושבים בינינו זה כמה שנים ואיננו פוגעים בכם. אמר לו **רבי אושעיא**, אין זה מחמת צדקותכם, אלא אינכם יכולים לעשות זאת כיון שאין כולם ביניכם, ואם תהרגו רק את חלקם יאמרו שאתם מלכות קטועה. ענה אותו מין, חייך שבזאת המחשבה אנו עוסקים תמיד.

ז. מפני מה הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל דווקא לבבל.

רבי חייא אמר, מפני שישראל אינם יכולים לקבל את הגזירות האכזריות של אדום[ז], שנאמר 'אלוהים הבין דרכה והוא ידע את מקומה'.

רבי אלעזר אמר, מפני שעמוקה כשאול, ועל ידי כך יפדם מהרה, שנאמר 'מיד שאול אפדם'.

רבי חנינא אמר, מפני שלשונה קרוב ללשון תורה, ולא תשתכח מהם התורה.

רבי יוחנן אמר, החזירם הקדוש ברוך הוא להיכן שהיו תחילה, וכמו שאמר **רבי אלכסנדרי**, שלשה דברים החזיר הקדוש ברוך הוא למצב שהיו בתחילה, א. ישראל גלו לבבל ששם גדל אברהם אביהם. ב. כסף מצרים, ששישק מלך מצרים עלה על ירושלים ונטל אוצרותיה. ג. כתב הלוחות, דכתיב 'ואשברם לעיניכם' שהיו האותיות פורחות באויר.

עולא אמר, כדי שיהיו תמרים מצויים להם בבבל ויוכלו לעסוק בתורה. ומעשה **בעולא** שקנה שלשה סלי תמרים בזוז אחד, התפלא ואמר כזה שפע מצוי בבבל ואינם עוסקים בתורה. בלילה ציערוהו התמרים, התפעל ואמר שלשה סלי סם המוות נקנים בזוז אחד, ואף על פי כן בני בבל עוסקים בתורה.

דף פח

הגמ' מוסיפה מימרות המדברות על קיבוץ גלויות

ח. 'והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית **אלוהי יעקב**', אמר **רבי אלעזר**, לא כאברהם שקראו הר, דכתיב 'אשר יאמר היום בהר ה'', ולא כיצחק שקראו שדה, שנאמר 'ויצא יצחק לשוח בשדה', אלא כיעקב שקראו בית שהוא מקום מיושב, שנאמר 'ויקרא את שם המקום ההוא בית אל'.

ט. אמר **רבי יוחנן**, גדול יום קיבוץ גלויות כיום שנבראו בו שמים וארץ, דכתיב 'ונקבצו בני יהודה ובני ישראל יחדיו ושמו להם ראש אחד ועלו מן הארץ, כי גדול **יום** יזרעאל', ונאמר 'ויהי ערב ויהי בוקר **יום** אחד'.

מה ששנינו במתני' שיתום ששחטו עליו אפוטרופסים יאכל ממקום שרוצה, אמר **רבי זירא** שזהו **אף למ"ד אין ברירה**, דכתיב 'איש שה לבית אבות'[ח], לימדה התורה שבעל הבית יכול לשחוט קרבן פסח עבור בני ביתו אף בלי דעתם[ט].

וכן שנינו בברייתא, שבעל הבית שוחט עבור בנו ובתו הקטנים[י] ועבדו ושפחתו הכנענים אף שלא מדעתם, אבל לאשתו ולבנו ובתו הגדולים ולעבדו ושפחתו העבריים שוחט רק מדעתם.

ובברייתא אחרת שנינו, שאדם שוחט עבור בני ביתו שברשותו ולא עבור אותם שאינם ברשותו. ואם שחטו ושחט הבעלים עליהם יוצאים בשל רבם, חוץ מאשה שיכולה למחות בו. ופירש **רבא**, שדין זה שיוצאים בשל רבם מתייחס לרישא, שהואיל והם ברשותו אף אם שחטו לעצמם אוכלים משל רבם, חוץ מאשה **והדומים לה** שאינם ברשותו, שכל זמן שלא מחתה מסתמא הסכימה שבעלה ישחט עבורה, אבל אם מחתה או ששחטה לעצמה דהוי כמחאה, אינה אוכלת אלא משל עצמה.

מה ששנינו במתני' **שעבד של שותפים לא יאכל משל שניהם**, פירש **רב נחמן לרב עינא סבא** דהיינו דווקא כששניהם מקפידים שלא ליהנות זה מזה[יא], אבל כשאינם מקפידים יכול לאכול משל שניהם, וכן שנינו בברייתא שאם רצה אוכל משל זה, ואם רצה אוכל משל זה.

שנינו במתני' **שמי שחציו עבד וחציו בן חורין לא יאכל משל רבו. ומשמע שאוכל משל עצמו**, והיינו למסקנת **בית הלל** שהרב חייב לשחררו, ולכך אוכל משל עצמו, דתנן, חצי עבד וחצי בן חורין עובד יום לרבו ויום לעצמו, דברי **בית הלל**. **בית שמאי** אומרים, והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה דכתיב 'לא תוהו בראה לשבת יצרה'[יב], ועבד זה אינו יכול לקיים מצוה זו לפי שאינו יכול לשאת לא שפחה[יג] ולא בת חורין, אלא כופים את רבו שישחררו וישא בת חורין, והודו **בית הלל** לדבריהם. אבל לפי מה שסברו מתחילה שאינו חייב לשחררו, אינו אוכל גם משל עצמו, וכן שנינו בברייתא שאינו אוכל לא משל עצמו ולא משל רבו.

מתני': א. האומר לעבדו שחוט בעבורי פסח, יאכל מה ששחט עבורו בין אם שחט גדי ובין אם שחט טלה. **ב.** שחט שניהם, יאכל מה שנשחט ראשון. **ג.** שכח העבד מה ציוהו רבו, ישחוט שניהם, ויאמר, אם אמר לי גדי יהיה הגדי עבורו והטלה בעבורי, ואם אמר לי טלה יהיה הטלה עבורו וגדי בעבורי. **ד.** שכח הרב מה ציוהו, שניהם ישרפו ופטורים מפסח שני.

גמ': ביאור הדינים ששנינו במשנה

א. שחט גדי או טלה יאכל מה ששחט. ואף אם רגיל לאכול גדי ושחט טלה או להיפך, שהואיל ולא אמר לו מה לשחוט סמך דעתו עליו.

ב. שחט גדי וטלה יאכל מהראשון. דין זה נאמר במלך ומלכה שאין מקפידים על סעודתם[יד], וכיון שנוח להם בשניהם יאכלו מהראשון, אבל שאר אנשים שמקפידים על מאכלם לא יאכלו משניהם, שמא בשעת

(ז) **ברם**, לאחר שעלו החברים [-שם אומה] לבבל, קלקלו את הבבליים והיו אכזריים יותר מאדום. תוס' (ד"ה והגלה). (ח) **ואין** לפרש שכוונת המשנה שגילה דעתו בשעת שחיטה מהיכן רוצה לאכול, שא"כ אין בדבר חידוש כלל, ודווקא לגבי אשה העמידו (לעיל פז.) באופן שגילתה דעתה, לחדש שבלאו הכי אינה אוכלת גם משל בעלה ואיננה נגררת אחריו. תוס' (ד"ה שמעת). (ט) **רש"י** (ד"ה שה). עוד יש לפרש, שרבי זירא סובר כשיטתו ששה לבית אבות לאו דאורייתא, ולכן יכולים לאכול את הפסח אף שאינם מנויים עליו, ואע"פ שאסור להאכיל דבר איסור לקטנים, היינו דווקא בשקצים ורמשים וכדומה, אבל כאן שמחנכם למצוות מותר. תוס' (ד"ה שה). (י) **לגבי** מציאה יש מ"ד שכל הסמוך על שולחן אביו נקרא קטן. ואף למ"ד זה כאן ודאי כוונת הברייתא לקטן ממש, שהרי להלן אמרו שיכול לשחוט עליהם אף בעל כרחם, ועל בניו הגדולים ודאי שאינו יכול לשחוט בעל כרחם אף אם סמוכים על שולחנו. תוס' (ד"ה על). (יא) **כלומר**, שאינו רוצה ליהנות משל חבירו, ולכך שוחט עבור העבד שסבור שחבירו אינו מקפיד בכך. אבל אין לפרש שמקפיד ואינו רוצה שחבירו יהנה ממנו, שאם כך למה הוא שוחט עבור העבד, והרי בהכרח גם חלק חבירו יהנה מאכילתו, וכן בסיפא בחצי עבד וחצי בן חורין למה אינו אוכל משל עצמו, והלא ודאי שלא איכפת לו שחלק רבו יהנה ממנו, אלא ודאי עיקר הקפדתו היא שאינו רוצה ליהנות משל השני. תוס' (ד"ה מתניתין). (יב) **אבל** חציה שפחה וחציה בת חורין לא כופים את רבה לשחררה, שהרי אשה אינה מצווה על פריה ורביה ושמא לאחר שישחררה לא תרצה להינשא. ואע"פ שהמשחרר עבדו עובר בעשה, מ"מ כדאי הדבר שיעבור על עשה קל כדי שהעבד יקיים מצוה רבה של פריה ורביה. תוס' (ד"ה כופין). (יג) **מפני** שעובר בלאו ד'לא יהיה קדש'. ולא אמרינן **א.** שעשה של 'פרו ורבו' ידחה לאו של 'לא יהיה קדש', שהרי השפחה יכולה לישא עבד בלא לעבור על לאו. **ועוד**, שהרי על הלאו עובר בתחילת ביאה, ואילו את העשה אינו מקיים אלא בהוצאת זרע. **ב.** וכן אין אומרים שימכור עצמו לעבד עברי ויהיה מותר בשפחה, שאין עבד עברי נוהג בזמן שאין היובל נוהג. **ועוד**, שיש איסור לאדם למכור עצמו לעבד עברי. **ג.** וכן אין לומר שישא חצי שפחה וחצי בת חורין, שכן צד עבדות שבו ישתמש בצד חירות שבה שהוא אשת איש. **ד.** וכן אין אומרים שישא ממזרת המותרת בעבד ובמשוחרר, שאם נאמר שקידושין תופסים בחצי עבד וחצי בן חורין, נמצא שחצי עבד שבו משתמש באשת איש, ואם אינם תופסים, נמצא שבעילותיו בעילות זנות. **ור"ת פירש** שאין זו תקנה להרבות ממזרים בישראל. **ה.** ואין אומרים שישא נתינה, שכן נתינה אסורה בעבד, ודווקא ממזרת שנוצרה מאיסור קדושה דהיינו ממי שלא תופסים בהם קידושין הותר בה איסור של 'לא יהיה קדש', אבל נתינה שלא נוצרה מאיסור אסורה בעבד כנעני. תוס' (ע"א ד"ה לישא). (יד) **שתלויים** במה שעבדיהם מכינים עבורם, ואף יש להם רוב מעדנים, ולכן אינם מקפידים אם קרבנם יהיה גדי או טלה, ולכך יוצאים ידי

שחיטה היו מעדיפים את השני[טו]. וכן היה מעשה במלך ומלכה ששחטו עליהם גדי וטלה, ואמר **רבן גמליאל** שהואיל ואינם מקפידים יאכלו מהראשון.

[ועוד מעשה במלך ומלכה, שנמצאה לטאה בבית המטבחיים שלהם והיו סבורים שמתה, וביקשו לטמא את כל הסעודה. ואמר להם **רבן גמליאל** שישפכו עליה מים צוננים, ופרכסה. אמר להם **רבן גמליאל** הוציאוה לפני שתמות, שאין שרצים מטמאים אלא במותם].

ג. שכח מה ציוה לו רבו, ישחוט שניהם ויאמר אם גדי אמר לי יהא גדי שלו וטלה שלי וכו'. ואף שמה שקנה עבד קנה רבו, פירש **אביי** שהולך לרועה שרגיל אצלו שרוצה בתקנת האדון, ומקנה לעבד אחד מהם על מנת שאין לרבו רשות בו[טז], ועל ידי כך יכול העבד לזכות בקרבנו. אהח 19/06/2018

ד. שכח הרב מה אמר לו, שניהם ישרפו ופטורים מפסח שני. פירש **אביי**, שזהו דווקא אם שכח לאחר זריקת הדם, אבל אם שכח בשעת זריקה חייב בפסח שני, כיון שבשעת זריקה לא היה הפסח ראוי לאכילה.

ויש ששנו את דברי **אביי** על הברייתא ששנינו שחמשה אנשים שנתערבו עורות פסחיהם ונמצאה יבלת באחד מהם, כולם ישרפו ופטורים מפסח שני, ואמר **אביי** שזהו דווקא אם נתערבו לאחר זריקת הדם, אבל נתערבו קודם לכן חייבים בפסח שני, כיון שלא היה ראוי לאכילה בשעת זריקה. ולדעות אלו לא נאמרו דברי **אביי** אלא על הברייתא, אבל במשנתנו אף אם שכח לפני זריקה פטור מפסח שני, הואיל והקרבן אינו פסול[יז].

דף פט

שנינו בברייתא שאם נמצאה יבלת באחד מחמשה פסחים, ישרפו **ופטורים מפסח שני.** וטעם הדבר הוא, משום שלכל אחד מהם יש ספק שמא קרבנו היה כשר, ואם יביא קרבן נוסף נמצא מביא חולין לעזרה.

הגמ' מפרשת למה אין להם אפשרות להביא קרבן כדי שיצאו ידי חובת פסח

א. הטעם שאינם יכולים להביא פסח אחד עבור כולם, שהרי ארבעה מהם יצאו ידי חובה, ואם יאכלו מהפסח נמצא פסח נאכל שלא למנויו.

ב. הטעם שאינם יכולים להביא חמשה קרבנות, וכל אחד מהם יתנה שאם יצא ידי פסח יהיה זה שלמים, שכן על ידי כך ממעטים מזמן אכילת השלמים שנאכלים לשני ימים ולילה אחד, ופסח אינו נאכל אלא לילה אחד **בלבד.** [ומתחילה פירשה הגמ' שאי אפשר לעשות כך, כיון שבשלמים צריך להביא את החזה ושוק לכהן, ואילו בפסח הבעלים אוכלו, ואין לומר שכל אחד מהם יצרף כהן לקרבנו, דממה נפשך, אם כהן זה יצא ידי פסח, נמצא שאינו נאכל למנויו[יח], ואם לא יצא איך יסמוך על פסח זה שאינו אלא ספק. ודחו שיכולים כולם למנות כהן אחד שיאכל מכולם, וכיון שאחד מהם ודאי פסח יצא בו ידי חובתו].

ג. הטעם שאינם יכולים להביא קרבן ולהתנות שאם יצאו ידי חובתם יהיה זה מותר הפסח[יט], לפי שאין מביאים קרבן מתחילה לשם מותר הפסח.

ד. הטעם שאינם יכולים לקחת מותר הפסח[כ] של אחרים ולהתנות שאם יצאו ידי פסח יקרב לשם מותר הפסח, שכן פסח חלוק ממותר הפסח בכמה דברים, א. אין בו סמיכה[כא]. ב. יש בו רק מתנה אחת. ג. אין זריקה בדם אלא שפיכה, ואע"פ שדינים אלו אינם מעכבים, מכל מקום מתחילה לא מביאים קרבן על דעת שישנה מעיקר מצותו[כב].

מתני': אב שאמר לבניו, הריני שוחט פסח על מי שיגיע ראשון לירושלים, כיון שהגיע הראשון זכה בפסח ומזכה את שאר אחיו עמו.

גמ': פירש **רבי יוחנן**, שהאב זיכה את הפסח **לכולם**[כג], ולא אמר כן אלא לזרזם במצוות, ולכן אף למ"ד אין ברירה זכו בפסח, שאם לא כן איך יוכל הראשון לזכות בפסח, אלא ודאי שהאב זיכה לכולם, ורק רצה לזרזם שהראשון יזכה עבור כולם. וראיה לדבר, ממה ששנינו שהראשון מזכה את אחיו עמו, ואם לא זכו מתחילה איך יוכלו לזכות לאחר שעת השחיטה, הרי אין נמנין על הפסח אלא עד שישחט. וכן שנינו בברייתא, מעשה שקדמו בנות לבנים ונמצאו הן זריזות ובנים שפלים, משמע שזכו בפסח, אלא שמחמת עצלותם נקראו שפלים.

מתני': מותר להימנות על הפסח עד כדי שישאר כזית לכל אחד מהמנויים. נמנים או מושכים ידיהם עד שעת שחיטה. **רבי שמעון** אומר, עד שעת זריקה.

גמ': במה ששנינו במתני' שנמנים עד כדי שישאר כזית לכל אחד, מפרשינן שבאה לחדש שאף אם בני כל החבורה הראשונה פרשו, אם נמנו אחרים עליו אפשר לשחטו [ודלא כרבי יהודה שסובר שצריך שישאר לכל הפחות אחד מבני החבורה הראשונה].

במה שנחלקו התנאים במתני' עד מתי נמנים ומושכים ידים מפסח, **שלחכמים** עד שחיטה **ולרבי שמעון** עד זריקה, פירש **אביי** וכן שנינו בברייתא, **שרבי שמעון** נחלק על **חכמים** רק לענין לפרוש מהפסח, דכתיב 'ואם ימעט הבית **מהיות** משה', **חכמים** סברו דהיינו מחיותו של שה, **ורבי שמעון** סבר מהוויתו של שה, דהיינו קודם גמר עבודותיו, אבל להימנות עליו לכו"ע אין נמנים אלא עד שחיטה, דכתיב 'במכסת נפשות, איש לפי אכלו תכוסו על השה'.

מתני': אחד מבני החבורה שמינה אנשים נוספים על הקרבן, יכולים שאר בני החבורה לתת לו את חלקו, והם אוכלים את שאר הקרבן.

גמ': איבעיא להו, אחד מבני החבורה שהיה אוכל הרבה, האם שאר בני החבורה יכולים לתת לו את חלקו ולדחותו מעמם, או לא.

הגמ' מביאה ראיות לספק זה

א. ממתניתין ששנינו שאם צירף אחרים לחבורתם יכולים לדחותו, וה"ה כשאוכל הרבה. **ודחינן,** שיש לומר שטעם המשנה אינו מחמת ריבוי אכילתם, אלא משום שאינם רוצים שיצטרפו אנשים נוספים לחבורתם[כד].

חובתם במה שנשחט ראשון, והשני יצא לבית השריפה. רש"י (ד"ה במלך). (טו) **ואינו** יכול כעת לגלות את דעתו, כיון שאין ברירה, ושמא באותה שעה היה רוצה אחרת, אבל למ"ד יש ברירה יכול לאכול מאיזה שרוצה. ומכל מקום אי אפשר ליישב את המשנה כשיטתו, ונפרש שאוכל מן הראשון כיון שמסתמא דעתו לצאת במה שמינה אותו עליו תחילה, שהרי במשנה מבואר שיוצא ידי חובתו במה **שנשחט** תחילה ולא במה שנמנה תחילה. תוס' (ד"ה והתניא). (טז) **ולמ"ד** שאף באופן זה קונה רבו, יש להעמיד משנתנו כשמקנהו על מנת שיצא בו ידי פסח [שמועיל כמו במקנה לו על מנת שיצא בו לחירות]. תוס' (ד"ה על). (יז) **רש"י** (ד"ה קמי) פירש, שהדם ניתן לזריקה, ולכך נחשב כקרבן כשר אע"פ שאסור לאוכלו. ותוס' (ד"ה קמי) פירשו, שהואיל ואין הפסול בגופו פטורים מפסח שני. (יח) **ואמנם** יכול להביא כהן קטן שאינו חייב במצוות. אלא שמכל מקום ממעט מזמן אכילת הקרבן וכמסקנת הגמרא. תוס' (ד"ה האי). (יט) **כן** פירש רש"י (ד"ה וניתי). וקשה שהרי דבר פשוט הוא שאי אפשר להקדיש קרבן לשם מותר הפסח. ונראה לפרש שיקדישו לשם פסח, ואם יצאו כבר ידי חובת פסח יהיה זה **ממילא** מותר הפסח, ודחינן שאינו נעשה מותר הפסח אלא כשהקדישו לשם פסח לגמרי ולא הקריבוהו. תוס' (ד"ה וניתי). (כ) **כגון** שהקדיש קרבן נוסף לאחריות ונותר [שאם לא כן אי אפשר להקריבו, הואיל ונותר שעה אחת בלא בעלים]. ואף למ"ד שמותר הפסח נעשה שלמים, היינו באופן שאי אפשר כבר להקריבו לשם פסח, אבל כאן שיש אנשים שצריכים קרבן זה כדי לצאת ידי חובתם אינו נעשה שלמים בלי עקירה מפורשת. אי נמי, אפשר להעמיד סוגייתנו **במעות** פסח, שהם ודאי לא נעשים שלמים בלא עקירה מפורשת. תוס' (ד"ה ונטרחו). (כא) **ומספק** אסור לסמוך, והיינו כמ"ד שצריך לסמוך בכל כחו, ואם אינו חייב סמיכה נמצא שמשתמש בקדשים בסמיכתו. תוס' (ד"ה ואילו). (כב) **ומוטב** שידחה ספק כרת בשב ואל תעשה מלעשות פסח שלא כהוגן, הואיל ורובם יצאו ידי חובתם. תוס' (ד"ה הני). (כג) **כן** פירש רש"י (ד"ה כדי). ברם, רבי יוחנן עצמו סובר ששה לבית אבות לאו דאורייתא ואין צריך מינוי לקטנים, וע"כ צריך לפרש דבריו, שהואיל ואין צריך מינוי הוי כמי שמינה אותם לפני שחיטה, ואף אם בפועל לא מינה אותם יכולים לאכול מן הפסח. תוס' (ד"ה אלא). (כד) **הגמ'** יכלה לדחות ראיה זו, שדווקא כשצירף אנשים אחרים יכולים לדחותו, אבל כשהוא עצמו אוכל יותר יכול לומר להם על דעת כן צירפתם אותי שאפילו אם אוכל הרבה אהיה מבני חבורתכם. אלא שאם כן, היתה הגמ' יכולה להוכיח להיפך, שדווקא כשצירף אחרים לחבורה יכולים לדחותו,

ב. מדתניא, שמש שטעה ואכל כזית מהפסח במקום צלייתו, אינו רשאי להכנס ולהמשיך אכילתו במקום החבורה, שאין הפסח נאכל אלא במקום אחד. ואם רצו בני החבורה לעשות לו טובה, יבואו ויאכלו את הפסח במקום צלייתו, דברי **רבי יהודה**. ומשמע שאם אינם רוצים אינם צריכים לטרוח ולאכול באותו מקום, וכשם שאינם צריכים לטרוח עבורו, כמו כן אינם צריכים להפסיד בעבור ריבוי אכילתו, **ודחינן**, שדווקא בשמש אינם צריכים לטרוח, שלא מינוהו אלא כדי שיטרח עבורם ולא בשביל שיטרחו עבורו, אבל בשאר אנשים שמא צריכים גם להפסיד עבורו.

ג. מדתניא, אחד מבני החבורה שאוכל הרבה, רשאים בני החבורה לדחותו ולתת לו את חלקו. ולא עוד, אלא אף אם נמנו לשאר סעודת מרעים שהיו חפצים בחברתו, אם אוכל הרבה רשאים בני החבורה לדחותו מעמם.

ויש שפירשו, שהדין פשוט שאם אוכל הרבה רשאים לדחותו, **והספק הוא** בשאר אנשים, האם יכולים להחליט שרוצים להיחלק ולתת לכל אחד את חלקו או לא[כה]. **ופשטינן** מברייתא זו, שדווקא אם היה אוכל הרבה יכולים לדחותו, אבל בלא כן אינם יכולים לדחותו.

מעשה **ברב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע**, שהיו אוכלים סעודה יחדיו, ועד שהיה **רב הונא** אוכל חלק אחד, היה **רב פפא** אוכל ארבעה חלקים. וביקש **רב הונא** שיחלקו סעודתם, כפי שמבואר בברייתא שאף בשאר סעודת מרעים יכולים לדחותו. שמע **רב פפא** וחלק סעודתו. הלך **רב הונא** והשתתף בסעודתו עם **רבינא**, ועד שהיה **רב הונא** אוכל חלק אחד, אכל **רבינא** שמונה חלקים. ואמר **רב הונא**, עדיף להשתתף מאה פעמים עם **רב פפא** ולא פעם אחת עם **רבינא**.

תנו רבנן, **המוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום**. ואם עבר ומכר, אף אם שוים אלא ארבעה ומכרם בחמשה יפלו כל המעות לנדבה[כו] [ואין אומרים שאת המעה החמישית נתנו לו במתנה ותהא שלו]. ובטעם הדבר פירש **רבא**, שקנסוהו חכמים[כז] כדי שלא ישוב ויקנה כפרתם של אחרים.

והממנה אחרים על פסחו או על חגיגתו, אותן מעות שקיבל מהם חולין הן בידו, ויכול לעשות בהן כל צרכו.

דף צ

ותמה עולא ויש אומרים **רבי אושעיא**, כיון שהקרבן קדוש ואף המעות הוקדשו לצורך קרבן פסח[כח] איך יצאו אותן מעות לחולין [ואי אפשר להעמיד ברייתא זו **כרבי יוסי הגלילי** שקדשים קלים ממון בעלים הם, שהרי מבואר בברייתא שאי אפשר למכור עולתו ושלמיו, משמע שברייתא זו סוברת שממון גבוה הם].

ותירץ אביי, שברייתא זו סוברת **כרבי** שפסח הוא ממון בעלים, דתניא 'ואם ימעט הבית מהיות משה, ולקח הוא ושכנו הקרוב אליו', כלומר, אם ימעטו מעותיו של בעל הבית ולא יהיה בידו לקנות צרכי אכילת הפסח, ימנה את שכנו עמו, ובמעות שיקבל ממנו יקנה את צרכי הפסח. **רבי** אומר, יכול לקנות אף שאר צרכיו מאותן מעות, שעל מנת כן הקדיש את פסחו, דכתיב 'מהיות משה' החיה **עצמך** מהשה[כט]. ונחלקו **רבה ורבי זירא** בשיטתם, **אחד פירש**, שעבור עצים לצליית הפסח ודאי יכול להשתמש באותן מעות, ונחלקו כשאין לו מצה ומרור, שלדעת **רבי** אף זה נחשב חלק מצרכי הפסח דכתיב 'על מצות ומרורים יאכלוהו'. **ואחד פירש**, שלצורך מצה ומרור לכו"ע יכול להשתמש באותן מעות, **ורבי** התיר אפילו לשאר צרכיו. וטעם הדבר הוא משום שפסח ממון בעלים הוא[ל], ולכך אמרה הברייתא שאותן מעות שמקבל חולין הן בידו.

תנן, נתן קרבן באתנן אינו נאסר. יכול אף הנותן עופות לא יאסרו, תלמוד לומר 'לכל נדר' לרבות עופות. ואם בעופות שאין מום פוסל בהם חל איסור אתנן, כל שכן שיחול בקדשים שמום פוסל בהם, תלמוד לומר 'לכל נדר' ולא הנדור. ומשמע שבלא ייתור זה היה חל איסור אתנן על קדשים, **וקשה**, שהרי ממון גבוה הוא ואיך יוכל לאסור דבר שאינו שלו. **ותירץ רבי אושעיא**, שברייתא זו מדברת בקרבן פסח, וכשיטת **רבי** שממון בעלים הוא. אמנם **אביי** אמר, שלולי דבריו היה מעמיד משנה זו בקדשים קלים **וכרבי יוסי הגלילי** שממון בעלים הוא, אבל **לרבי** אינו יכול לאוסרם, שלא נאמרו דברי **רבי** שהמעות חולין אלא מחמת שבעל המעות שייר בקדושתן בשעה שהפרישן שיוכל ליתנן לבעל הפסח בתורת חולין, ומה ששנתה הברייתא שעל מנת כן הקדיש היינו **מעות** פסחו, אבל **רבי אושעיא** שהעמיד משנה זו **כרבי** משמע שסובר שאף הקרבן עצמו ממון בעלים הוא, ולפיכך הוצרכה התורה ללמד שלא חל אתנן על הפסח.

מתני': זב שראה שתי ראיות שחל שביעי שלו בערב הפסח, שוחטים עליו את הפסח הואיל ובערב יוכל לאכלו. ראה שלש ראיות, שוחטים עליו **בשמיני** [שיכול להביא קרבנותיו בו ביום ויוכל לאכול בלילה].

אשה שראתה יום אחד, שוחטים עליה למחרת. ראתה שני ימים, שוחטים עליה ביום השלישי. ראתה שלשה ימים, שוחטים עליה בשמיני.

גמ': **מה שנינו ששוחטים על זב, לרב יהודה בשם רב, זהו דווקא לאחר שטבל**, אבל אם לא טבל אף טמא שרץ אין שוחטים עליו את הפסח, דסבר **כרבי יצחק** שפרשת פסח שני נאמרה לטמאי מת מצוה שחל שביעי שלהם בערב פסח, דכתיב 'ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו לעשות הפסח **ביום ההוא**', אבל למחרת היו יכולים לעשות את הפסח[לא], ואעפ"כ נדחו לפסח שני, ועל כרחך שמשנתנו מדברת לאחר טבילה, ולכן אפשר לשחוט עליהם את הפסח[לב].

וכן מדויק במשנה שחידשה ששוחטים על זב שראה שלש ראיות ביום השמיני אף שהוא מחוסר כפרה, ואם נאמר שמשנתנו מדברת לפני טבילה ואעפ"כ מותר לשחוט עליהם, כל שכן שיוכלו לשחוט על מחוסר כפרה שטומאתו קלושה, ועל כרחך שדברי המשנה אמורים לאחר טבילה, ולכך הוצרכה לחדש ששוחטים על מחוסר כפרה אף שלא הביא קרבנותיו. **ודחינן**, שהוצרכה המשנה לחדש דין זה, כדי שלא נאמר שדווקא על טבול יום שוחטים, לפי שאין הדבר תלוי אלא בו, אבל מחוסר כפרה שתקנתו תלויה בכהנים לא ישחטו עליו, קמ"ל ששוחטים על מחוסר כפרה, וכדברי **רב שמעיה** שאמר שאין הכהנים יוצאים מבית המקדש עד שיקריבו את כל הקרבנות של מחוסרי כפרה הנתונים בשופרות[לג], כדי שיוכלו לאכול בערב את קרבן הפסח.

אבל בלא כן אינם רשאים לדחותו אף אם אוכל הרבה, לכך אמרה הגמ' סברא זו שכשמוסיף אחרים אין זה מחמת ריבוי אכילתם אלא משום שאינם רוצים אנשים נוספים שיצטרפו לחבורתם. תוס' (ד"ה דעות). (כה) **ממשנתנו** אין להוכיח שדווקא אם צירף אחרים יכולים לדחותו, שכן אפשר להעמיד את המשנה כשהתנו ביניהם שלא יתחלקו, וחידשה המשנה שאם צירף אחרים יכולים לדחותו, כיון שלא התנו על דעת כן, אבל בברייתא אי אפשר להעמיד שהתנו ביניהם, שאם כן אף אם היה אוכל הרבה לא היו יכולים להיחלק, שבודאי התנו אף על דעת כן שאחד ירבה באכילה, ולכך מדייקת הגמ' שדווקא אם היה מרבה באכילה יכולים לדחותו, הא לאו הכי אינם יכולים להיחלק. תוס' (ד"ה בני). (כו) **ומדובר** במעות חולין שלא הקדישם לשלמים, שאם לא כן איך ייעשו נדבת ציבור. וקצת קשה שחילקה הברייתא דבריה, שלגבי שלמים נקטה באופן שהמעות חולין, ואילו לגבי פסח נקטה שמעותיו היו קדושים לצורך פסח, כפי שמבואר להלן. תוס' (ד"ה מעות). (כז) **אילו** היה המקח חל, ודאי היו חכמים קונסים אותו כדי שלא יעשה כן פעם אחרת, וחידש רבא, שאע"פ שהמקח לא חל מכל מקום קנסוהו חכמים. תוס' (ד"ה ומאחר). (כח) **שאם** לא הוקדשו פשיטא שהן חולין. ואע"פ שאין אדם משייר בקרבנו, מכל מקום ודאי דעתו שכל המנויים יצאו ידי חובתן בפסח זה, ולכך הוקשה לרבי אושעיא שכיון שכבר הקדישוהו איך יצאו לחולין. תוס' (ד"ה וזה). (כט) **כלומר**, מהפסוק ילפינן שדעתו של בעל הפסח לשייר בקרבנו. תוס' (ד"ה החיה). (ל) **היינו** למ"ד זה שיכול להשתמש אף לשאר צרכיו, אבל למ"ד שיכול להשתמש רק לצורך מצה ומרור אין זה ממונו, ולשיטתו צריך לפרש שהמעות חולין בידו לענין שיכול לקנות בהן מצה ומרור. [ואת המשנה של אתנן בקדשים קלים דלהלן, צריך להעמיד לשיטתו כרבי יוסי הגלילי שממון הדיוט הוא, אבל את הברייתא אי אפשר להעמידה כרבי יוסי הגלילי, שהרי שנינו בה שאינו יכול למכור עולתו ושלמיו]. תוס' (ד"ה כי). (לא) **ואין** לומר שהיה זה ביום הששי לטומאתם, שכן בפסוק משמע שלמחרת הם עצמם היו יכולים לשחוט את הפסח אף בלא שליח. ועוד, שאם נאמר כן אין שום חידוש במה שהוסיפה התורה 'ביום ההוא'. ונמצא לשיטת רב, שאותם טמאים היו יכולים לטבול ולעשות את הפסח, אלא שבשעה שבאו למשה עדיין לא טבלו, ולכך אמר להם שאם לא יטבלו יצטרכו לעשות פסח שני. תוס' (ד"ה שחל). (לב) **שכן** כתוב 'כי יהיה טמא', וכיון שטבל הוקלשה טומאתו ואפשר לשחוט עליו. תוס' (ד"ה מי). (לג) **פירש** ר"י, שכל אשה היתה צוררת מעותיה כדי שיוכלו לקנות קינים ממעותיה בלא שיתערבו במעות חברותיה,

[ובתחילה אמרו שטעמו של **רב** אינו אלא מדרבנן שמא יפשע ולא יטבול[לד], ולכך שוחטים רק לאחר טבילה שאינו מחוסר מעשה, ואף במחוסר כפרה מדובר שמסרן לב"ד ואין לחשוש שיפשע, כדברי **רב שמעיה** דלעיל. **ודחינן**, מדברי **רב** שאמר שאם חצי מהציבור היו טהורים וחציים טמאים מטמאים אחד בשרץ שאז נעשים רוב הציבור טמאים ועושים את הפסח בטומאה, ומוכח מדבריו שאף **מדאורייתא** אין שוחטים עליו, ולכך נחשב שרוב הציבור טמאים, והיינו כדלעיל ששוחטים עליו רק לאחר טבילה מפני שהוקלשה טומאתו].

אמנם **שיטת עולא, ששוחטים אף לפני טבילה**, כיון שבידו לטבול ולאכול את הפסח בערב.

אוצר החכמה

תניא, זבה שראתה ג' ראיות שוחטים עליה ביום השביעי. **ומקשינן**, והלא אף בלילה תהיה אסורה באכילת הפסח כיון שמחוסרת כפרה, ואיך שוחטים עליה. **א. רב אדא בר אהבה תירץ**, שצריך לגרוס **בשמיני** שלה, וחידוש יש בדבר[לה], שאין חוששים שמא תפשע ולא תביא קרבנותיה, קמ"ל שהואיל והניחה מעותיה בשופר חזקה שהכהנים יקריבו קיני זיבתה. **ב. רבה תירץ**, שברייתא זו מדברת בנדה. ואף לדבריו צריך לגרוס בברייתא שמיני, שהרי נדה טובלת בלילה, ורק במוצאי החג יעריב שמשה ותוכל לאכול קדשים, וזה גופא חידשה הברייתא שאין שוחטים אלא בשמיני, אבל בשביעי לא, כדתניא טבילת נדה בלילה, דכתיב ביולדת 'שבעת ימים **תהיה** בנדתה', ונדה הוקשה ליולדת שאינה טובלת אלא לאחר שבעה ימים שלמים.

דף צא

מתני': אונן [שאם לא יטמא יוכל לאכול בלילה מהפסח], והמפקח גל שנפל על אדם ואין ידוע אם ימצאנו חי או מת [ואם ימצא חי יוכל לעשות את הפסח], ומי שהבטיחו לו שיוציאוהו לעת ערב מבית האסורים, וחולה וזקן שיכולים לאכול כזית, מותר לצרפם לחבורה, אבל לא ישחטו עליהם בפני עצמם, שמא לא יוכלו לאכול ויביאו את הפסח לידי נותר, וכיון שהותר לשחוט עליהם, אף אם בסוף לא יכלו לאכול פטורים מפסח שני, חוץ ממפקח את הגל שאם נמצא מת התגלה למפרע שלא היה ראוי לאכול את הפסח[לו], לפיכך חייב בפסח שני.

גמ': במה ששנינו במתני' שמי שהבטיחו לו שיוציאו אותו מבית האסורים שוחטים עליו **רק עם אחרים**, אמר **רבה בר רב הונא** אמר **רבי יוחנן**, שזהו דווקא כשחבוש בבית האסורים של עובדי כוכבים, אבל בשל ישראל שוחטים עליו אף בפני עצמו, דכתיב 'שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב'[לז]. **ורב חסדא הוסיף**, שאף בבית אסורים של עכו"ם, אם הוא בתוך ירושלים שוחטים עליו בפני עצמו, שאף אם לא יקיימו הבטחתם יוכלו להביא את הפסח לתוך בית האסורים.

ובמה ששנינו **שהמפקח את הגל ונמצא מת בתוכו חייב בפסח שני**, אמר **רבה בר בר חנה** אמר **רבי יוחנן** וכן שנה **רבי שמעון בנו של רבי יוחנן בן ברוקה**, שזהו דווקא בגל עגול שבודאי מתחילה האהיל על המת, אבל בגל ארוך פטור מפסח שני, שמא לא האהיל עליו עד שעת ההקרבה.

מתני': **לרבי יהודה** אין שוחטים פסח על אדם יחיד. **ולרבי יוסי** הדבר תלוי במדת האכילה, אם אותו יחיד יכול לאכול כזית שוחטים עליו, ומאה אנשים שאינם יכולים לאכול כזית אין שוחטים עליהם[לח].

אין שוחטים על חבורת נשים עבדים וקטנים.

גמ': תנו רבנן, **לרבי יהודה**, אין שוחטים על יחיד, דכתיב 'לא תוכל לזבוח את הפסח **באחד**'. **לרבי יוסי** שוחטים אף על יחיד, דכתיב '**איש** לפי אכלו', והמקרא הקודם בא לדרוש כדברי **רבי שמעון**[לט], שהזובח פסח בבמת יחיד[מ] בשעת איסור הבמות עובר בלאו[מא], דכתיב 'לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך', אבל בשעת היתר הבמות אינו עובר על לאו זה, דכתיב 'באחד שעריך', דהיינו בזמן שכל ישראל עוברים בשער אחד של בית המקדש.

ומה ששנינו בברייתא **שרבי יהודה** מתיר לשחוט פסח על אשה בפני עצמה, אין להוכיח מזה שסובר שמותר לשחוט על יחיד, שכוונת הברייתא ששוחטים על **כמה** נשים בפני עצמן. ומה ששנינו במשנה שלא שוחטים על נשים עבדים וקטנים[מב] אין הכוונה לחבורת נשים, אלא לנשים ועבדים **יחד** משום חשש עבירה, וכן על עבדים וקטנים יחד משום חשש משכב זכור [כן פירש רבא לרב עוקבא בר חיננא מפרישנא].

הגמ' דנה בדין שחיטת פסח לנשים

שנינו בברייתא **שלרבי יהודה**, בפסח **ראשון** שוחטים על נשים בפני עצמן, דכתיב 'במכסת נפשות' אף נשים במשמע, **ובשני** אין שוחטים עליהן בפני עצמן, דכתיב 'חטאו ישא **האיש** ההוא'[מג], אבל שוחטים עליהן יחד עם חבורת אנשים, דכתיב 'ככל חוקת הפסח יעשו אותו'. וכן אמר **רבי אלעזר**, נשים בשני רשות ובראשון חובה ודוחה את השבת.

לרבי יוסי בין בראשון ובין בשני שוחטים עליהן בפני עצמן, שכן בראשון כתוב 'במכסת נפשות', ובשני כתוב 'ונכרתה **הנפש** ההיא מישראל'[מד]. והא דכתיב 'חטאו ישא **האיש** ההוא' בא למעט **קטן** מכרת[מה].

לרבי שמעון, בראשון אין שוחטים עליהן בפני עצמן דכתיב 'איש לפי אכלו', [ואע"פ שפסוק זה בא ללמד ששוחטים פסח על יחיד[מו], מכל מקום מדכתיב '**איש** לפי אכלו' ולא 'לפי אכלו' ללא 'איש' יש ללמוד למעט נשים. ולא ילפינן מדכתיב '**איש** שה לבית אבות', שכן פסוק זה נצרך לדברי **רבי יצחק** שאיש זוכה בפסח[מז]

שאם לא כן יהיו מעורבים בכל קן מעות של כמה נשים, ואף למ"ד יש ברירה צריך לומר כן, הואיל וברור הדבר שמעותיהן יתערבו אם כל אחת לא תצרור מעותיה. תוס' (ד"ה עד). (לד) **ואע"פ** שצריך לטבול לאחר הבאת קרבנותיו, מ"מ אין זה מעכב את ההקרבה, שאין דין זה נוהג אלא מדרבנן. **ועוד**, שטבילה זו אינה צריכה הערב שמש, ואף אם לא טבל ביום יכול לטבול בלילה ולאכול את הפסח. תוס' (ד"ה מחוסר). (לה) **גם** המשנה השמיעה דין זה ששוחטים בשמיני שלה, ואף אם אין חידוש בדבר, יש לומר שהמשנה נקטה כן אגב הרישא של זב ושומרת יום כנגד יום, שלא חוששים שמא יסתרו ספירתם, אבל הברייתא שלא השמיעה אלא דין זה של זבה, הוצרכו לפרש שיש חידוש בדין זה. תוס' (ד"ה בשמיני). (לו) **ואין** מעמידים אותו בחזקת חי בשעה שהתחיל לפקח, שהואיל ועתה נמצא מת אמרינן שכך היה גם באותה שעה, שכל הטומאות כשעת מציאתן. תוס' (ד"ה שהיה). (לז) **הירושלמי** חולק על סוגייתנו, ומעמיד את המשנה בבית אסורים של ישראל, אבל בשל עכו"ם אין מצרפים אותו לחבורה, שאין סומכים על הבטחת עכו"ם כלל, דכתיב 'אשר פיהם דבר שוא'. תוס' (ד"ה לא). (לח) **אף** רבי יהודה מודה לדין זה [אלא שרבי יוסי נקט דין זה להדגיש שאין הדבר תלוי אלא במידת אכילתם. רש"י (ד"ה ואפילו)]. תוס' (ד"ה עשרה). (לט) **כמו** כן הגמ' יכלה לומר שמקרא זה בא ללמד שאם חצי מהציבור היו טהורים ומחציתם טמאים ויש רק טמא אחד יותר מהטהורים שאין היחיד מכריע את הציבור ואין עושים את הפסח בטומאה [כדאמרינן לעיל (עט:)]. תוס' (ד"ה האי). (מ) **רבי** שמעון נקט במת יחיד, שכן בשעת איסור הבמות לא היתה במת ציבור, דהיינו בזמן שנבנה משכן שילה ומזמן בנין בית המקדש. רש"י (ד"ה מנין). (מא) **בזבחים** (קיד:) העמידו דין זה בשוחט את הפסח קודם חצות, שהואיל ובשעה זו אינו ראוי למזבח, אין בו חיוב כרת של שחוטי חוץ, ובא הפסוק ללמד שמכל מקום עובר בלאו, הואיל וראוי להיקרב לאחר חצות. רש"י (ד"ה שהיא). (מב) **כלומר**, אם נאמר שרבי יהודה התיר לשחוט על אשה יחידה, נוכל ליישב את המשנה שאין שוחטים על **חבורת** נשים מפני שסומכות זו על זו ויביאוהו לידי נותר, אבל אם רבי יהודה התיר לשחוט על חבורת נשים, קשה ממשנתנו שאסרה לשחוט עליהן. תוס' (ד"ה והתנן). (מג) **שכן** בפסוק כתוב 'והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות הפסח ונכרתה הנפש ההיא מעמיה, כי קרבן ה' לא הקריב במועדו חטאו ישא האיש ההוא', ופירש רבי (להלן צג.) '**כי** קרבן ה' לא הקריב **במועדו**' היינו **אם** לא הקריב קרבנו בפסח שני, ולדבריו חלק זה של הפסוק מדבר בפסח שני, וילפינן בגזירה שוה ממגדף דכתיב 'איש כי יקלל אלוהיו **ונשא חטאו**', שכשם ששם חייב כרת, כמו כן בפסח שני יש חיוב כרת, וכיון שמדמים פסח שני למגדף, למדים ממה שכתוב שם 'נפש' שאף בפסח שני יש חיוב על כל נפש דהיינו אף נשים. רש"י (ד"ה כתיב בשני וד"ה וכתיב). (מד) **ולולי** פסוק זה היינו למדים מהפסוק 'ככל חוקת הפסח יעשו אותו' שתוכל להצטרף לחבורת אנשים, והפסוק '**איש** לפי אכלו' היה ממעטה מחובה, לכך הוצרך רבי יוסי לרבות מדכתיב 'הנפש' שחייבת בפסח שני. תוס' (ד"ה וכתיב). (מה) **היינו** קטן שנעשה גדול בין פסח ראשון לשני, ולימד הכתוב שאם לא עשה פסח שני פטור מכרת, כיון שאין השני אלא תשלומים של פסח ראשון. [ובסנהדרין (נד:) מיעטו קטן שבא על אשת איש מחיוב כרת, וקשה מפני מה הוצרכה התורה למעטו והרי אינו חייב במצוות]. תוס' (ד"ה איש ולא). (מו) **שכן** סבר כרבי יוסי ששוחטים פסח על היחיד, שאם לא כן איך למד מפסוק זה שיש לאו בשוחט פסח בבמת יחיד, והלא בפשטות הכתוב משמע כרבי יהודה שמלמד שאין שוחטים על היחיד, ובהכרח שרבי שמעון ריבה מפסוק זה ששוחטים אף על יחיד. רש"י (ד"ה ר"ש). אמנם קשה, דשמא סבר רבי שמעון כרבי יהודה שאפשר ללמוד מהפסוק 'לא תוכל לאכול באחד שעריך' את שני הדברים, דהיינו גם ששוחטים על היחיד וגם שיש לאו בבמת יחיד. תוס' (ד"ה רבי). (מז) **בקידושין** (מב.) למדו שליחות בקדשים מהפסוק 'איש שה לבית אבות', ולכך פירשו שדינו של רבי יצחק נלמד מהפסוק 'איש לפי אכלו', אבל סוגייתנו סוברת כרבי יהושע בן

ולא קטן[מח], אבל שוחטין עליהן יחד עם אנשים, דכתיב 'במכסת נפשות'. **ובשני** אין שוחטים עליה כלל, שכן הוסיפה התורה ומיעטה 'חטאו ישא **האיש** ההוא', למעט אשה שאינה מצטרפת לאנשים.

תנו רבנן, ביום הראשון חייב אדם לאכול פסח מצה ומרור, ובשאר הימים הרשות בידו לאכול מצה ומרור. **רבי שמעון** אומר, אף ביום הראשון אינו חובה אלא לאנשים ולא לנשים, וכשיטתו לעיל. [ודברי רבי שמעון לא נאמרו אלא על פסח, אבל במצה אף נשים חייבות, דאמר רבי אלעזר, כתיב 'לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצה', כל שישנו בלאו של אכילת חמץ ישנו במצות מצה, וכיון שנשים מוזהרות על חמץ הרי הן בכלל מצות אכילת מצה[מט]].

אמר **רבי יעקב** בשם **רבי יוחנן**, **אין עושים חבורה שכולה גרים**, הואיל ואינם בני תורה, ויש לחוש שמא ידקדקו בה שלא לצורך ויפסלוהו בחינם[נ].

דף צב

מתני': אונן בערב פסח שוחטים עליו את הפסח, ולערב יאכל אף אם עדיין לא נקבר המת, אבל בשאר קדשים לא יאכל.

השומע שמת לו מת והמלקט עצמות אביו ואמו [שהם אוננים מדרבנן], מותרים לאכול בערב אף בשאר קדשים.

גר שנתגייר בערב פסח, **לבית שמאי** טובל ואוכל פסחו לערב, **ולבית הלל** צריך הזאת שלישי ושביעי ורק לאחר מכן יוכל לאכול קדשים.

גמ': הטעם במה ששנינו במתני' שאונן אוכל פסחו ולא שאר קדשים, מפני שסובר התנא **שאנינות לילה היא מדרבנן**[נא], ולא העמידו דבריהם מפני אכילת פסח שיש בה כרת, אבל בשאר קדשים שיש באכילתם רק מצות עשה [דכתיב 'ואכלו אותם אשר כופר בהם'] העמידו דבריהם[נב].

מה ששנינו שהמלקט עצמות אביו ואמו מותר לאכול בערב, הכוונה **שאחרים ליקטו עצמות אביו ואמו**, שאם הוא עצמו ליקט את העצמות, הרי נטמא בטומאת מת ואסור באכילת קדשים.

במה שנחלקו **בית שמאי ובית הלל** לגבי גר שנתגייר, פירש **רבה בר בר חנה** בשם **רבי יוחנן**, וכן שנה **רבי שמעון בן אלעזר**, שנחלקו דווקא בערל נכרי, שבזה חששו **בית הלל** שמא יטמא לשנה הבאה, ויאמר, אף בשנה שעברה נטמאתי ואעפ"כ אכלתי קדשים מיד לאחר טבילה, ולא ידע שדווקא אז לא היה צריך הזאה כיון שאין גוי נטמא בטומאת מת, אבל כשנתגייר צריך הזאה שלישי ושביעי, אבל בערל ישראל, אף **לבית הלל** טובל ביום מילתו[נג] ואוכל פסחו לערב.

אמר **רבא**, **בשלשה מקומות העמידו חכמים דבריהם אף במקום שימנע מעשיית הפסח, ובשלשה מקומות דחו דבריהם כדי שיוכל לקיים את מצות הפסח.**

שלשה דברים שהעמידו דבריהם

א. ערל, ששנינו במתני' שלדעת **בית הלל** לא יעשה פסח מפני חשש טומאה של שנה אחרת.

ב. טמא מת שחל יום שביעי שלו בשבת של ערב פסח, שלא יזה בשבת אע"פ שעל ידי כן ידחה מעשיית הפסח.

ג. ששנינו בברייתא שמי שיש לו בן ערל ורוצה להעביר סכין של מילה דרך גג חצר וקרפף, אסרו חכמים לעבור על איסור רשויות דרבנן אע"פ שמילת בנו תעכבו מאכילת הפסח.

שלשה דברים שדחו דבריהם

א. אונן, ששנינו במתני' שאף אם לא נקבר מתו בליל פסח מותר לאכול את הפסח אע"פ שעדיין אונן הוא מדרבנן.

ב. שנינו בברייתא שמצורע שחל יום שמיני שלו בערב פסח וראה באותו יום קרי[נד], אמרו חכמים מוטב שיכנס למחנה לויה ויקבל מתנותיו, כדי שעל ידי כן יוכל לעשות פסח שהוא עשה שיש בו כרת, אע"פ שעובר על עשה שאין בו כרת. ופירש[נה] **רבי יוחנן**, שאין זה עשה אלא דין דרבנן בלבד, דכתיב 'ויעמוד יהושפט בקהל יהודה וירושלים בבית ה' לפני **החצר החדשה**', קרא הכתוב להר הבית חצר חדשה, מפני דברים שנתחדשו בה שגזרו שטבול יום לא יכנס למחנה לויה[נו].

ג. ששנינו במשנה שאדם שהולך לעשות את הפסח והיה צריך לעבור דרך שדה בית הפרס[נז], התירו לו חכמים שיעבור דרך אותה שדה ע"י בדיקה[נח], מה שלא התירו לאוכלי תרומה. ופירש **רב יהודה** בשם **שמואל**[נט] שהולך ומנפח בפיו. והוסיף **רב יהודה בר אביי** בשם **רב יהודה**, שאם נידש ברגלי אדם, התירו חכמים שיעבור באותה שדה כדי שיוכל לקיים את מצות הפסח.

קרחה ששליחות בקדשים נלמדת מהפסוק 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל', וממילא 'איש שה לבית אבות' מיותר ללמד שאין קטן זוכה עבור אחרים. תוס' (ד"ה אי). (מח) **רש"י** (ד"ה איש) פירש שמפסוק זה למדים שאין שליחות לקטן. ותוס' (ד"ה איש זוכה) פירשו, שכאן מדובר בדעת אחרת שמקנה שמועילה אף מדאורייתא, ולכך הוצרכה התורה למעט שאינו זוכה בפסח עבור אחרים. (מט) **והוא** הדין שחייבות במרור משום שסמכם הכתוב 'על מצות ומרורים'. רש"י (ד"ה ליתן). (נ) **משמע** שגרים מדקדקים ביותר, וכן אמרו בחולין (ד.) שכל מצוה שהחזיקו בה גרים וכותים מדקדקים בה יותר מישראל. וקשה, שבשאר מקומות משמע שאינם מדקדקים כל כך במצוות. ובירושלמי פירשו הטעם שאין עושים חבורת גרים, שמתוך שאינם מדקדקים במצוות יש לחוש שמא יביאוהו לידי פסול. תוס' (ד"ה שמא). (נא) **שכן** אמר אהרן למשה רבינו לאחר מיתת בניו 'הן היום הקריבו וכו' ואכלתי חטאת היום', משמע שיום אסור אבל לילה מותר, וחכמים הצריכו טבילה, הואיל ולפני כן היה אסור בקדשים ועתה ניתר. רש"י (צא: ד"ה אונן). (נב) **הגמ'** הוצרכה להוסיף טעם זה כדי לכלול אף קרבן תודה שאינו נאכל אלא ליום ולילה, ואסרו חכמים לאכלו בלילה כיון שעשה קל הוא שאין בו כרת. תוס' (ד"ה גבי). (נג) **דבר** תימה הוא שלא מצינו חיוב טבילה לאחר מילה אפילו מדרבנן. תוס' (ד"ה אבל). (נד) **מצורע** שטבל ביום השביעי והעריב שמשו מותר להכנס למחנה לויה, ועומד בשער נקנור שלא נתקדש בקדושת עזרה [כיון שעדיין הוא מחוסר כפורים ואסור להכנס לעזרה, דכתיב 'טמא יהיה' לרבות טבול יום, 'עוד טומאתו בו' לרבות מחוסר כפורים], ומכניס בהונותיו לעזרה דכתיב 'לפני ה'', ואף עתה שנעשה בעל קרי התירו חכמים שיעבור על דבריהם ויכנס עד שער נקנור, כדי שיוכל לקיים את מצות הפסח [ואף מכניס בהונותיו לעזרה, ונחלקו האמוראים בטעם הדבר האם הוא משום שביאה במקצת אינה נחשבת ביאה, או משום שהואיל והותר לצרעתו הותר גם לקירויו]. רש"י (ד"ה מצורע, וראה, יבא). (נה) **רבי** יוחנן אינו חולק על הברייתא, אלא בא לפרש דבריה שאין זה ממש עשה אלא דין דרבנן. וכן משמע ביולדת שכתוב בה 'ואל המקדש לא תבא', משמע שלמחנה לויה יכולה להכנס. תוס' (ד"ה ואמר). (נו) **היינו** בעזרת נשים, ובטמא מת החמירו יותר ואסור לו להכנס גם לחיל. ונקטה הברייתא טבול יום של בעל קרי, לחדש שאף בעל קרי החמור שמשתלח חוץ לשתי מחנות התירו חכמים שיכנס למחנה לויה לאחר טבילתו, כדי שיוכל לקיים את מצות הפסח. ובסוטה (כ:) אמרו, שלאחר שמשקים את הסוטה אומרים הכהנים הוציאוה הוציאוה כדי שלא תטמא את העזרה, ומקשה הגמ' והלא טמא מת מותר להכנס לעזרה. ואין לתרץ שמדרבנן אסור להכנס, שכפל הלשון משמע שנזדרזו להוציאה מפני שיש בזה איסור דאורייתא. **אי נמי** אף חכמים לא אסרו אלא **להכנס** לעזרה, אבל זו שהיתה בעזרה לא גזרו להוציאה. תוס' (ד"ה טבול). (נז) **שדה** שנחרש בה קבר, ויש לחוש שמא המחרישה פיזרה את העצמות בריחוק של מאה אמה ממקום הקבר, ולכך התירו ע"י ניפוח, שאם ימצא בה עצם גדולה יראה אותה וישמר מטומאתה, ועצם קטנה תידחה בנפיחתו. רש"י (ד"ה מנפח). (נח) **אע"פ** שיש כרת באכילת פסח בטומאה, ולא התירו לאוכלי תרומה כיון שיש חיוב מיתה באכילתה בטומאה, אבל במקום שאין אלא לאו בעלמא, מותר לעבור שם אף שלא לצורך עשיית הפסח [ולצורך תלמוד תורה ונישואין התירו חכמים לעבור אף בלי בדיקה, הואיל ומצוות אלו חשובות ועדיפות משאר מצוות]. תוס' (ד"ה בודקין). (נט) **אם** כבר עבר באותה שדה מבואר באותה משנה שבודקים ע"י כברה שנקביה דקים ובודקים שלא היו שם עצמות, ורב יהודה בא לפרש איך בודקים את השדה **לפני** שעובר שם. תוס' (ד"ה מאי).

פרק תשיעי - מי שהיה

מתני': הטמא והנמצא בדרך רחוקה וכן השוגג והאונס שלא עשו פסח ראשון, יעשו פסח שני, ולא נקטה התורה דרך רחוקה(א), אלא כדי ללמד שפטור מכרת, ואחרים חייבים כרת.

גמ': מי שהוא בדרך רחוקה ושלח שליח שישחט עבורו, **לרב נחמן** יצא ידי חובתו(ב), שלא דחתה אותו התורה מפסח ראשון, אלא שנתנה לו אפשרות לעשות פסחו בפסח שני, **לרב ששת** לא יצא ידי חובתו, שהתורה דחתה אותו מעשיית פסח ראשון, ואין באפשרותו להקריב את הפסח אלא בשני בלבד(ג).

רב נחמן הביא ראיה לדבריו מלשון המשנה, ששנינו מי שהיה בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון, משמע שהדבר תלוי בדעתו, ואם ירצה יוכל לעשות בראשון. אמנם **רב ששת הוכיח מהסיפא שלא כדבריו,** ששנינו לשון זה אף בשוגג ואונס, והלא הם אין באפשרותם לעשות את הפסח בראשון, ועל כרחך המשנה חסרה וצריך להוסיף בדבריה אף אונן ומזיד(ד), ועליהם שנתה המשנה שאם לא עשו את הראשון יעשו את השני, אבל טמא ודרך רחוקה, אף אם ירצו אינם יכולים לעשות בראשון.

רב אשי דייק מהמשנה כדברי רב ששת, ששנינו שטמא והנמצא בדרך רחוקה פטורים מכרת **ואלו** חייבים כרת, והלא אף שוגג ואונס פטורים מכרת, אלא ודאי שיש להוסיף בדברי המשנה אף אונן ומזיד, ועליהם אמרה המשנה שחייבים כרת. ולשיטת **רב נחמן** צריך לומר, שאין לנו להוסיף אלא בסיפא ששנינו שוגג ואונס, ועליהם צריך להוסיף מזיד שיש לו אפשרות לעשות בראשון, ועל זה סיימה המשנה, שבשוגג ואונס אין כרת ובמזיד יש כרת, וכיון שבהם נקטה לשון רבים, נקטה אף 'חייבים' בלשון רבים אע"פ שאינו כולל אלא מזיד בלבד.

דף צג

רב ששת הביא ראיה לדבריו ממה ששנינו בברייתא **שרבי עקיבא** מדמה טמא לדרך רחוקה, שכשם שטמא יש בידו לעשות [אם לא שדחתה אותו התורה] ואינו עושה [שאסרה תורה עליו לעשות], אף בדרך רחוקה מדובר **באופן שיש בידו לעשות ואינו עושה(ה). אמנם רב נחמן דחה ראייתו,** שלא נאמרו דברי **רבי עקיבא** אלא לשיטתו שסובר שאין שוחטים על טמא שרץ(ו) אע"פ שיכול לטבול ולאכול פסחו לערב, וכמו כן לא ישחוט על הנמצא בדרך רחוקה, אבל **לחכמים** ששוחטים על טמא שרץ אע"פ שכעת הוא טמא, כמו כן זורקים על הנמצא בדרך רחוקה הואיל ובלילה יוכל להכנס ולאכול את הפסח.

19/06/2018 אהח

תנו רבנן, אלו עושים פסח שני, כל הטמאים והטמאות, השוגגים האנוסים והמזידים ושהיו בדרך רחוקה. ולמה אמרה התורה דרך רחוקה, כדי ללמדנו שאינו חייב כרת(ז) [וטמא הוצרך להיכתב ללמד שאין לו כלל אפשרות לעשות את הפסח בראשון(ח)]. **ומברייתא זו מוכח, א. כרב נחמן** שאפשר לשחוט על הנמצא בדרך רחוקה, ולכך הוצרכה התורה לפטרו מכרת [אבל **לרב ששת** שאינו יכול לשלוח להקריב עבורו, פשיטא שפטור מכרת]. **ב. כרבי יוסי שנשים חייבות בפסח שני(ט),** ולכן שנתה שאף טמאות נדחות לפסח שני, ובברייתא אחרת שנינו רק על טמאים שנדחים לפסח שני, והיינו **כרבי יהודה ורבי שמעון** שנשים בפסח שני אינן אלא רשות.

תנו רבנן, **שיטת רבי,** שמי שלא עשה את הפסח **חייב כרת בין על פסח ראשון ובין על פסח שני,** וטעמו, משום שפסח שני רגל בפני עצמו הוא ומחייב כרת, ולכן, גר שנתגייר וקטן שהגדיל בין פסח ראשון לשני חייבים לעשות פסח שני, ואם לא עשו חייבים כרת. **שיטת רבי נתן, שאין חיוב כרת אלא על הראשון,** שאין השני אלא תשלומי הראשון, ולכן, גר שנתגייר או קטן שהגדיל בין ראשון לשני פטור מפסח שני. **שיטת רבי חנניא בן עקביא, שאינו חייב על הראשון כרת אלא א"כ לא עשה את השני.**

ונחלקו בביאור הכתוב 'והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות הפסח ונכרתה הנפש ההוא מעמיה, כי קרבן ה' לא הקריב במועדו, חטאו ישא האיש ההוא', **רבי סבר** שבפסוק זה כלולים שני ציווים, חלקו הראשון נאמר על פסח ראשון וחייבה התורה עליו כרת, והוסיף הכתוב שאם לא עשה במועדו היינו בשני, 'חטאו ישא', ולמד ממגדף שכתוב בו 'ונשא חטאו', שכשם ששם חייב כרת, אף בפסח שני יש חיוב כרת. **רבי נתן סבר** שחלקו השני של הפסוק אינו ציווי נוסף, אלא נתינת טעם לתחילתו, שחייבתו התורה כרת כיון שלא הקריב את קרבן ה', ומה שהוסיפה התורה 'חטאו ישא האיש ההוא' בא ללמד על מגדף שיש בו חיוב כרת [דס"ל שחיוב כרת האמור באותה פרשה לא נאמר אלא על עובד עבודה זרה]. **ורבי חנניא בן עקביא סבר** שחלקו השני של הפסוק הוא תנאי בחיוב הכרת, שרק אם לא עשה את השני חייב כרת על הראשון [ו'חטאו ישא' בא ללמד שמגדף חייב כרת, **כרבי נתן**].

(א) **שיטת רש"י** שתנא זה סובר שאין זורקים על טמא שרץ, והוצרכה התורה לחדש שידחה לפסח שני. אמנם שיטת **תוס'** (ד"ה אלו) שממה שפטר התנא טמא מכרת מוכח שסבר שטמא הנאמר בתורה אינו טמא שרץ אלא טמא מת בתוך ימי טומאתו, וכיון שלא יוכל לאכול פסחו לערב פטור מכרת, אבל למ"ד שטמא האמור בתורה היינו טמא שרץ, אם לא עשה בראשון חייב כרת, כיון שיכול לטבול ולאכול פסחו לערב, אע"פ שהתורה נתנה לו אפשרות לעשות פסח שני. ומכל מקום אין להקשות ממשנתנו לשיטת רב שסבר **שאין** זורקים על טמא שרץ, שכן מצינו תנאים אחרים שסוברים שאין זורקים על טמא שרץ, ורב סובר כמותם. (ב) **אף** לדעת רב יהודה שדרך רחוקה היינו מי שלא יוכל להגיע עד הלילה, מכל מקום כיון שיכול להזדרז ולהגיע לפנות ערב בסוסים ופרדים, ראוי הוא לאכילת הפסח, ויצא ידי חובה בשחיטה זו. תוס' (ד"ה ורב). (ג) **ויש** לתמוה לשיטתו מלשון המשנה ששנתה 'למה נאמר דרך רחוקה', והלא הוצרכה התורה ללמדנו שאינו יכול לעשות פסח ראשון. רש"י (ד"ה ור'). ואף מלשון המשנה שנקטה רק פטור מכרת משמע כרב נחמן, שאין בהם אלא פטור מכרת אבל אם זרק הורצה. **ויש לדחות,** שלשון זו נאמרה על טמא, וכיון שהמשנה נקטה חייבים כרת בלשון רבים, נקטה גם פטורים בלשון רבים. תוס' (להלן צג. ד"ה דאי). (ד) **אף** באונן מדובר שהיה מזיד, אלא שנקטה המשנה שני סוגי מזיד, **א. סתם** מזיד. **ב.** מזיד שלא עשה את הפסח מחמת מרירותו וצערו. וחיוב כרת הנאמר באונן לא נאמר אלא כשנעשה אונן לאחר שחל עליו חיוב הקרבת הפסח, אבל אם נעשה אונן לפני חצות אין בו חיוב כרת [והגמ' לעיל יכלה למנות אף מקרה זה שחכמים העמידו דבריהם במקום כרת, דהיינו כשנעשה אונן לפני חצות שאינו חייב בעשיית הפסח]. תוס' (ד"ה הכא).

(ה) **כך** היא גירסת **רש"י.** אמנם **תוס'** (ד"ה ה"ג) גרסו להיפך, מה טמא **שאין** ספק בידו לעשות וכו', ופירשו שדברי רבי עקיבא נאמרו במחלוקתו עם רבי אלעזר מהי דרך רחוקה, והשווה רבי עקיבא דרך רחוקה לטמא, שכשם שטמא אינו יכול לעשות את הפסח, אף דרך רחוקה היינו כשנמצא בריחוק מקום ואין באפשרותו לעשות את הפסח, ובזאת נחלקו האמוראים, רב ששת סבר שיש לדמות את דינם לגמרי, שכשם שאין זורקים על טמא, כמו כן לא זורקים על הנמצא בדרך רחוקה, ורב נחמן סבר שכלפי דין זה אין להשוותם, שכן לשיטתו זורקים על טמא שרץ, ואם כן דין התורה נאמר בטמא מת בתוך ימי טומאתו שנדחה לגמרי מעשיית הפסח, אבל הנמצא בדרך רחוקה שיש באפשרותו לאכול לערב אינו דחוי מפסח ראשון. ורב ששת סבר, שאע"פ שיש חילוק זה ביניהם, יש לנו להשוות דינם ששניהם דחויים מעשיית פסח ראשון. [ונראה שאין זה היקש ממש, שאם כן איך חילק רב נחמן ביניהם והלא אין משיבים על ההיקש, אלא סברא בעלמא היא להשוות את דינם. וצ"ע שהרי הם שונים זה מזה בשאר דינים, ואיך נוכל ללמוד מסברא שבזה הם שוים]. (ו) **מקור** דין זה שאין שוחטים על טמא שרץ נלמד מדברי רבי יצחק שפרשת פסח שני נאמרה לטמאי מתים ביום השביעי לטומאתם, כדכתיב 'ולא יכלו לעשות את הפסח **ביום ההוא**', ואעפ"כ התורה דחתה אותם לפסח שני. וקשה, שהרי רבי עקיבא סובר שפרשה (סוכה כה:) זו נאמרה לאותם שנטמאו לבני אהרן, ושלא כדברי רבי יצחק, וא"כ איך העמידה הגמ' את דברי רבי עקיבא כשיטת התנאים שאין שוחטים על טמא שרץ. תוס' (ד"ה רבי). (ז) **לשיטת** רב יהודה שדרך רחוקה היינו מי שלא יוכל להכנס כל זמן אכילת הפסח, פשיטא שאינו חייב כרת, [ואין לומר שבאה התורה לפטרו על שהרחיק עצמו לדרך רחוקה, שאם כן נאמר אף בטמא שהוצרך הכתוב לפטרו על שטימא עצמו], וצריך לומר לשיטתו שסובר כרבי נתן שפסח שני הוא תשלומין של הראשון, והוצרכה התורה ללמד שאף אם לא יכל לעשות את הראשון יכול לעשות את השני. תוס' (ד"ה אלא). (ח) **עצם** הדין שטמא אינו עושה פסח פשוט הוא, שהרי תנא זה סובר שזורקים על טמא שרץ [שכתב שאם לא עשה פסח פטור מכרת, משמע שיש לו אפשרות לעשות את הפסח], וטמא שנדחה לפסח שני היינו טמא מת בתוך ימי טומאתו, וכיון שכן פשוט שאינו יכול לעשות את הפסח, ובהכרח שכוונת הגמ' היא שבאה התורה ללמד שדווקא יחיד אינו עושה בטומאה אבל ציבור שנטמאו עושים את הפסח בטומאה. תוס' (ד"ה דאי). (ט) **אבל** לענין פסח שני לא סבר כמותו, שהרי תנא זה סבר ששוחטים על טמא שרץ, ואילו רבי יוסי סובר שאין שוחטים על טמא שרץ [כדאיתא לעיל (פא.)]. תוס' (ד"ה לא).

לפיכך, הזיד בשניהם, לכו"ע חייב כרת. **שגג בשניהם,** לכו"ע פטור מכרת. **הזיד בראשון ולא בשני, לרבי ורבי נתן** חייב ולרבי חנניא פטור. **הזיד רק בשני, לרבי** חייב **ולרבי נתן ורבי חנניא** פטור.

מתני': איזו היא דרך רחוקה, לרבי עקיבא ממודיעים ולחוץ, וכמדה זו לכל רוח, **לרבי אליעזר** אף אם נמצא מחוץ לאסקופת העזרה. **ורבי יוסי** הביא ראיה לדבריו ממה שהתורה כתבה נקודה על האות ה"א שבמילת 'רחוקה', להורות שאינו רחוק ממש, אלא אף אם נמצא מחוץ לעזרה.

גמ': עולא פירש, שהעיר מודיעים רחוקה מירושלים **חמשה עשר מיל,** שהרי **רבה בר בר חנה** אמר בשם **רבי יוחנן** שאדם הולך ביום מעלות השחר עד צאת הכוכבים עשר פרסאות שהן ארבעים מיל, ומעלות השחר עד נץ החמה הולך חמשה מיל, שנאמר 'וכמו השחר עלה ויאיצו המלאכים בלוט, השמש יצא ולוט בא צוערה', ואמר **רבי חנינא** שהן רחוקות זו מזו חמשה מיל, וזהו שיעור הילוכו של אדם גם משקיעת החמה עד צאת הכוכבים, נמצא שהילוכו של אדם מהנץ עד השקיעה הוא שלושים מיל, ומחצות היום עד השקיעה הוא מהלך חמשה עשר מיל. **ועולא** לשיטתו, שדרך רחוקה היינו כשיכול להכנס כל זמן שחיטה, דהיינו עד שקיעת החמה(י).

נחלקו האמוראים במי נאמרה פרשת דרך רחוקה

לעולא מי שלא יכול להכנס לעזרה **כל זמן שחיטה,** וחלוק דינו מטמא שרץ שחייב בפסח [לשיטת עולא (לעיל צ:)(יא)] אע"פ שלא יכול להכנס לעזרה בזמן שחיטה, שכן עיקר דחיית הטמא הוא משום שאינו יכול **לאכול** את הפסח, וכיון שיוכל להיטהר עד שעת האכילה חייב לעשות, אבל הנמצא בדרך רחוקה נדחה מחמת שאינו יכול **לעשות** את הפסח(יב), ולכן דינו תלוי אם יוכל להכנס כל זמן עשייתו.

לרב יהודה דרך רחוקה היינו כל שלא יוכל להכנס **כל זמן אכילה**(יג), ואין להשוות את דינו לטמא שרץ שפטור מפסח [לשיטת רב יהודה (לעיל צ:)] אע"פ שיוכל להיטהר ולאכול בלילה, שכן גזירת הכתוב היא לפטור טמא אף אם יטהר לערב(יד), וכדברי **רבי יצחק** שפרשת פסח שני נאמרה לטמאי מת ביום השביעי לטומאתם אע"פ שיוכלו להיטהר עד הערב, אבל בדרך רחוקה לא פטר הכתוב אלא א"כ לא יוכל לאכול את הפסח בערב.

דף צד

תנו רבנן, היה עומד ליד מודיעים ויכול להכנס ולהגיע לירושלים במרוצה על ידי סוסים ופרדים ולא עשה כן, פטור מכרת, כיון שלמיושה היה בדרך רחוקה. היה עם בני משפחתו בגמלים וקרונות ליד ירושלים, ולא יכל להכנס עם כולם, חייב כרת, שלא פטרה התורה אלא את הנמצא בדרך רחוקה ולא את זה שנמצא בקרבת מקום, והיה לו להכנס לבדו לירושלים.

אמר **רבא,** שמעתי מרבותי שהיקף הילוך החמה ממזרח למערב הוא ששת אלפים פרסאות, ומדבריהם הבנתי שעובי הרקיע הוא אלף פרסאות, שכן אמר **רבה בר בר חנה** בשם **רבי יוחנן** שאדם הולך ביום עשר פרסאות שהן ארבעים מיל, ולמדנו לעיל מדברי **רבי חנינא** שמהלך אדם מעלות השחר עד נץ החמה [וכן מהשקיעה ועד צאת הכוכבים] הוא חמשה מיל, דהיינו שישית ממהלכה במשך היום, והיינו אלף פרסה.

ומקשינן מדתניא **רבי יהודה,** שהילוך החמה בעובי הרקיע הוא **עשירית** מהילוכה במשך היום, שכן אדם הולך ביום ארבעים מיל, ומעלות השחר עד הנץ וכן מהשקיעה עד צאת הכוכבים הולך **ארבעה** מיל(טו), והוא תיובתא **לרבא** וכן **לעולא** (לעיל צג.) שאמרו שבזמן זה הולך חמשה מיל. [אמנם אין זו קושיא על **רבי יוחנן,** שהוא לא אמר אלא שמהלך אדם ביום הוא ארבעים מיל, והם הוסיפו שמעלות עד הנץ הולך חמשה מיל על פי דברי רבי חנינא שאמר שמסדום ועד צוער יש חמשה מיל, ואין זו ראיה, שכן יש לומר שלוט הלך דרך זו יותר מהר משאר אנשים, כיון שהמלאכים האיצו בו שימהר הליכתו].

הגמ' מוסיפה ומקשה על תחילת דברי רבא שלמד מרבותיו שהיקף החמה הוא ששת אלפים פרסאות

א. תניא, מצרים היתה ארבע מאות על ארבע מאות פרסה, והיא אחד משישים מכוש, וכוש אחד משישים מהעולם, והעולם אחד משישים מהגן, והגן אחד משישים מעדן, ועדן אחד משישים מגיהנם, ומבואר שהעולם הרבה יותר גדול משתת אלפים פרסאות.

ב. תנא דבי אליהו, רבי נתן אומר, כל מקומות הישוב הנמצאים בעולם יושבים תחת כוכב אחד(טז), ולכך אדם הנמצא במזרח והולך למערב רואה את הכוכב באותו מקום. והרי במקום הישוב שבעולם יש לכל הפחות אלף פרסאות, ולדברי רבא שכיפת הרקיע אינה אלא ששת אלפים פרסאות לא היה מקום אלא לששה כוכבים בלבד, ואנו רואים שיש בשמים אלפי כוכבים, ובהכרח שיש בכיפת הרקיע הרבה יותר מששת אלפים פרסאות.

ג. תניא, כל הישוב שבעולם יושב בין מזל עגלה(יז) למזל עקרב(יח), והחמה מהלכת מעל הישוב במשך שעה מהיום, דהיינו חצי שעה שישית וחצי שביעית, וכיון שהעולם הוא לפחות אלף פרסאות, ומהלך החמה הוא י"ב שעות נמצא שמהלכה הוא לכל הפחות י"ב אלף פרסאות.

ד. אמר **רבי יוחנן בן זכאי,** בשעה שאמר נבוכדנצר 'אעלה על במתי עב אדמה לעליון', יצאה בת קול ואמרה, רשע בן רשע מזרעו של נמרוד הרשע, והלא כל ימי האדם הם שבעים שנה, ומהארץ עד הרקיע מהלך של חמש מאות שנה, וכן הוא עובי הרקיע, ובין כל רקיע ורקיע, ומדת אורך העולם היא כמדת גבהו דהיינו מהלך חמש מאות שנה, וכיון שאדם הולך ביום עשר פרסאות, נמצא שהעולם הוא הרבה יותר מששת אלפים פרסאות.

הגמ' מביאה ברייתות נוספות המדברות בענין הילוך החמה

א. תנו רבנן, לדעת חכמי ישראל גלגל המזלות אינו מקיף את הארץ, אלא כל מזל מזיז את החמה לקראת המזל הבא ושב למקומו, ולדעת

(י) **צ"ע** מדוע אין שוחטים את הפסח עד צאת הכוכבים, הלא מה ששחיטה פסולה בלילה למדים מדכתיב '**ביום** הקריבו', וכיון שעד צאת הכוכבים יום גמור הוא, למה לא יוכל לשחוט עד סוף היום. תוס' (ד"ה עולא). (יא) **ואף** למ"ד שאין שוחטים על טמא שרץ, מ"מ טבול יום ודאי שוחטים עליו, אע"פ שאינו יכול לעשות את הפסח עד הערב. תוס' (ד"ה וקאמרת). (יב) **דכתיב** 'ובדרך לא היה וחדל לעשות', אבל טמא נדחה מפני האכילה שהרי יכול לשלוח קרבנותיו. **אי נמי** ממה שכתבה תורה 'טמא נפש' ולא כתבה טמא שרץ או בעל קרי, ש"מ שעיקר דחייתו הוא מפני שגם בלילה לא יוכל לאכול את הפסח. תוס' (ד"ה דרך). (יג) **ונחלקו** בדברי רבי עקיבא שדרך רחוקה היינו מהעיר מודיעים עד ירושלים, האם היתה רחוקה מירושלים כדי הליכת אדם עד שקיעת החמה או עד סוף זמן אכילה דהיינו כל הלילה, ואין אפשרות לבדוק דרך זו שכן מאז ועד עתה נסתמו הדרכים. **אי נמי,** לדעת רבי עקיבא איסור תחומים הוא דאורייתא, ואם כן אף לרב יהודה אם לא נכנס לתוך התחום לפני יו"ט לא יוכל להגיע במשך הלילה, נמצא שלא נחלקו האמוראים אלא בשיעור קטן זה, דהיינו אם יכנס לתוך העזרה או לתוך תחום שבת. תוס' (ד"ה רב). (יד) **ולא** למדים דרך רחוקה מטמא, כיון שאין בו שום חסרון חוץ מדבר זה שהוא נמצא כעת בדרך רחוקה, וכיון שלעת ערב יוכל להכנס ולאכול אין לפטרו מעשיית הפסח. ומה שאמרו לעיל (צג.) שרבי עקיבא משווה ביניהם, היינו שמביא ראיה שלא כרבי אליעזר שסובר שדרך רחוקה נקרא מאסקופת עזרה לחוץ, שהרי טמא אינו ראוי בשעת שחיטה, וכמו כן גם בדרך רחוקה אינו ראוי, אבל לא השווה ביניהם לגמרי, ובדרך רחוקה צריך שלא יוכל להכנס כל זמן אכילה. תוס' (צד. ד"ה לרב). (טו) **פירש** ר"ת, ששיעור זה הוא מתחילת השקיעה שהחמה מתחילה להכנס לעובי הרקיע, אבל מסוף השקיעה עד הלילה אין אדם מהלך אלא שלשת רבעי מיל, כדאיתא בשבת (לד:). תוס' (ד"ה רבי). (טז) **ומצינו** ברייתות חלוקות בדבר, שכאן מבואר שכל היישוב יושב תחת כוכב אחד, ולהלן שנינו שמן הארץ עד הרקיע הוא מהלך חמש מאות שנה. ובתמיד (לב.) אמרו שרוחב העולם הוא כגובהו, ואם כל היישוב הוא תחת כוכב אחד, א"כ אינו יכול להקיף את העולם אלא בכמה אלפים שנים. ואף הברייתא שכוש הוא אחד משישים בעולם אינה כאותה ברייתא שמהלך העולם הוא חמש מאות שנה. וכן במדרש מצינו שהעולם הוא שליש יישוב ושליש מדבר ושליש ימים, ואם נאמר שהעולם יושב תחת כוכב אחד, ימצא שאין ברקיע אלא שלשה כוכבים בלבד. תוס' (ד"ה כל). (יז) **שהכוכבים** עומדים בצורת עגלה, והוא מזל שור. רש"י (ד"ה עגלה). (יח) **כן** פירש רש"י. ואין נראה כדבריו, שכן בראש השנה (יא:) אמרו שהמזלות מהלכים, וכשאחד עולה השני שוקע, ואילו כאן מבואר שאינם זזים ממקומם, אלא ודאי כוכבים

אהח 19/06/2018

חכמי האומות הגלגל מקיף את הארץ, **ודחה רבי** את דבריהם, שאם כן היה צריך להיות שמזל שור ימצא לפעמים בדרום ומזל עקרב בצפון, ואנו רואים שאינם נמצאים באותם צדדים לעולם. אמנם **רב אחא בר יעקב דחה את ראייתו**, שמא לא התכוונו חכמי האומות לגלגל המזלות אלא לגלגל החמה, ולדבריהם יש שני גלגלים אחד של החמה שהוא מסתובב סביב העולם, והשני של המזלות שהוא נשאר במקומו לעולם.

חמה מהלכת במשך היום מתחת הרקיע. ובלילה, לדעת חכמי ישראל מהלכת מעל לרקיע ולדעת חכמי האומות מתחת הקרקע. והביא **רבי** סייעתא לדבריהם, ממה שהמעיינות רותחים בלילה(יט), והיינו מחמת שהחמה מהלכת תחת הקרקע.

ב. תניא רבי נתן אומר, בקיץ החמה מהלכת בגובה הרקיע, ולכן העולם חם והמעיינות קרים, בחורף מהלכת בשיפולי הרקיע, ולכן המעיינות שבאים מצידי העולם רותחים והעולם צונן.

ג. תנו רבנן, בארבעה דרכים גבורתה של חמה מהלכת, בניסן אייר וסיון **בהרים**, כדי להפשיר את השלג. בתמוז אב ואלול **ביישוב**, כדי לבשל את הפירות. בתשרי חשוון וכסליו **בימים**, כדי לייבש את הנהרות. ובטבת שבט ואדר **במדבר**, כדי לייבש את הזרעים.

שנינו במתני' שלדעת **רבי אליעזר** דרך רחוקה היינו מאסקופת העזרה ולחוץ, ואם לא נכנס לעשות את הפסח פטור מכרת. **ומאידך** שנינו בברייתא שאמר **רבי אליעזר** שערל שלא מל בערב פסח חייב כרת על שלא מל כדי לעשות את הפסח.

ונאמרו שני תירוצים בדבר.

א. אביי תירץ, שמי שהוא בדרך רחוקה אינו בכלל חיוב פסח, ולכן אף שיכול להכנס פטור מכרת, משא"כ ערל חייב בעשיית הפסח אלא שהוא אנוס מחמת ערלותו, וכיון שיכול למול ולא מל חייב כרת(כ).

ב. רבא תירץ, שמחלוקת תנאים היא, דתניא, **רבי אליעזר** אומר, נאמר במעשר שני 'כי ירחק ממך הדרך', וריחוק זה היינו שנמצא מחוץ לירושלים ואינו יכול לאכול את המעשר [שנאמר 'כי לא תוכל **שאתו**', ושאת היינו אכילה(כא)], והוא הדין שריחוק מקום הנאמר בפסח היינו שנמצא במרחק ולא יוכל להכנס **ולאכול** את הפסח(כב). **רבי יוסי ברבי יהודה** אומר בשמו, כיון שנמצא בריחוק ממקום **עשייתו** פטור מכרת.

אמר **רבי יצחק בר רב יוסף**, אם היו רוב העם שבירושלים טמאים, עושים את הפסח בטומאה אע"פ שיש הרבה טהורים מחוץ למחנה. והיינו כשיטת **רבי יוסי ברבי יהודה** בדעת **רבי אליעזר**, שעיקר הדבר תלוי בשעת עשייה.

תניא **רבי יוסי הגלילי** אומר, ממשמעות הכתוב 'דרך רחוקה' משמע שהוא רחוק ממש, לכך כתבה התורה 'ובדרך לא היה', ללמד שמאסקופת העזרה ולחוץ נחשב דרך רחוקה ופטור.

דף צה

מתני': לגבי דברים אלו פסח שני חלוק מפסח ראשון(כג), א. בראשון אסור לשחוט את הפסח בשעה שיש חמץ ברשותו, ובשני מותר. **ב.** בראשון אומרים הלל בזמן אכילתו, ובשני לא. **לגבי דברים אלו שניהם שווים, א.** שהם טעונים הלל בזמם עשייתם. **ב.** שנאכלים צלי. **ג.** שנאכלים עם מצה ומרור. **ד.** שדוחים את השבת.

גמ': תנו רבנן, נאמר בתורה 'בחודש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אותו, על מצות ומרורים יאכלוהו, לא ישאירו ממנו עד בוקר, ועצם לא ישברו בו, ככל חוקת הפסח יעשו אותו', פסוק זה נדרש בפרט וכלל, ללמד שפסח שני שוה לראשון במצוות שבגופו כגון אכילת צלי [מ'לא ישאירו ממנו עד בוקר'], ובמצוות שעל גופו כגון אכילת מצה ומרור [מ'על מצות ומרורים יאכלוהו'], ואינו שוה לראשון במצוות שלא על גופו כגון השבתת שאור [מ'ועצם לא ישברו בו']. **איסי בן יהודה** אומר, דבר זה נלמד ממשמעות הכתוב דכתיב 'יעשו אותו', דהיינו מצוות שבגופו ולא מצוות שלא על גופו, ו'עצם לא ישברו בו' בא ללמד שיש איסור שבירת עצם אף בעצם שיש בה מוח(כד). ות"ק סבר, שהואיל והתורה ריבתה אכילת מצה ומרור שאינם בגופו שוב אפשר לרבות אף שאר מצוות, ולכך הוצרכנו ללמוד בפרט וכלל. ולשיטתו 'יעשו אותו' בא ללמד שלא ישחטו פסח שני על יחיד(כה) [שאם יש טמא אחד בראשון יטמאו אדם נוסף בשרץ, כדי שהשני לא יעשה ביחיד(כו)].

עוד שנינו בברייתא, שלשה פרטים נאמרו בפסוק זה, ושלשתם נדרשים בפרט וכלל(כז) [-הכלל שנכתב על כולם בא לרבות דבר אחד והפרט למעט דבר אחר]. **א.** מהפרט 'על מצות ומרורים יאכלוהו' שהוא מצות עשה, מרבים שצריך שיהיה צלי אש, וממעטים השבתת שאור. **ב.** מהפרט 'לא ישאירו ממנו עד בוקר' שהוא לאו הניתק לעשה, מרבים שלא יוציא מן הבית החוצה(כח), וממעטים איסור בל יראה ובל ימצא(כט). **ג.** מהפרט 'ועצם לא ישברו בו' שהוא לאו גמור, מרבים שלא יאכל ממנו נא, וממעטים איסור של 'לא תשחט על חמץ דם זבחי'. ועדיף לרבות צלי אש ואיסור הוצאה ואכילת נא שהם מצוות שבגופו, ולמעט איסורי חמץ שאינם בגוף הפסח.

המקור למה ששנינו במתני' **שפסח ראשון טעון הלל באכילתו, והשני לא**, פירש **רבי יוחנן** בשם **רבי שמעון בן יהוצדק**, דכתיב 'השיר יהיה לכם כליל התקדש החג', לילה המקודש לחג טעון הלל, משא"כ פסח שני אינו מקודש לחג. **אמנם בעשייתם** ששנינו במתני' **ששניהם טעונים הלל, א.** שלא מיעט הכתוב אלא לילה המקודש לחג, דהיינו בזמן אכילתו, ולא יום דהיינו בזמן עשייתו. **ב.** וכי אפשר שישראל עסוקים במצות עשיית הפסח ולא יאמרו עליו את ההלל.

תניא, **פסח שני אינו נעשה בטומאה**, שהרי לא נדחה מהראשון אלא מפני טומאה. **רבי יהודה** אומר, שני נעשה בטומאה, שכן התורה העדיפה שיעשה בטהרה, אך אם לא זכה יעשה אף בטומאה. וממתני' ששנינו ששני דוחה שבת ולא שנתה גם טומאה משמע שסוברת **כת"ק**.

אחרים הם. תוס' (ד"ה מעולם).

(יט) **ובעלות** השחר נראה עשן מעל המעיינות. רש"י (ד"ה ובלילה).

(כ) **והוא** הדין טמא, כיון שיכול להיטהר ולעשות את הפסח לערב חייב כרת. ולפי זה יצא דבר תימה, שטמא שעמד מחוץ לעזרה ולא עשה את הפסח חייב כרת כיון שהיה לו להיטהר, ואם נטהר פטור מכרת, כיון שנמצא מחוץ לאסקופת העזרה. תוס' (ד"ה ואין).

(כא) **רש"י** (ד"ה נאמר). ולא היה לו להזכיר פסוק זה המדבר במעשר טמא הנמצא בתוך ירושלים, ואילו בסוגייתנו מדובר שאינו יכול לאכול מחמת שהוא רחוק מירושלים. תוס' (ד"ה מה).

(כב) **מימרא** זו מובאת בסיפרי, ומסיים שם שדין זה שנוי במחלוקת תנאים, ושם לא הובאו דברי רבי יוסי ברבי יהודה, ומכל מקום נקט הסיפרי שהוא מחלוקת תנאים, שכן בברייתא שנינו שערל שלא מל חייב כרת, וכמו כן אם יכול להכנס ולאכול חייב כרת, ולשיטתו ודאי שדרך רחוקה הפוטרת מכרת היינו כשנמצא מן המודיעים ולחוץ. תוס' (ד"ה אף).

(כג) **ישנם** שני דברים נוספים שהתנא שייר **א.** שהראשון נשחט בג' כיתות. **ב.** שהקרבן טעון ביקור ד' ימים לפני הקרבתו. ובתוספתא שנינו אף דין זה של ג' כיתות, ולא שייר אלא דין זה של ביקור, הואיל והוא נוהג אף בקרבן תמיד. תוס' (ד"ה מה).

(כד) **וצ"ע** מה דורש איסי בן יהודה מהפסוק 'לא ישאירו ממנו עד בוקר', שהרי איסור 'בל יראה' נתמעט מדכתיב 'אותו' דהיינו דברים שבגוף הפסח. רש"י (ד"ה מאי) ותוס' (ד"ה ואיסי).

(כה) **ואגב** שכתבה תורה 'יעשו' [בלשון רבים] הוסיפה וכתבה 'אותו', שכן דרך המקרא ונכתב בפסוק זה שני פעמים 'יעשו אותו', שאם לא היה נכתב אלא פעם אחת הו"א שדרך המקרא לכתוב כן, לכך כפלה התורה מקרא זה כדי שנלמד ממנו שלא יעשה ביחיד. רש"י (ד"ה שאין).

(כו) **תנא** זה אינו דורש מהפסוק הכתוב בפסח ראשון 'לא תוכל לאכול את הפסח **באחד**' דהיינו ביחיד, ולשיטתו עיקר המיעוט נאמר בפסח שני, ולמדים ממנו לפסח ראשון שלא גרע משני. תוס' (ד"ה מיבעי).

(כז) **שיטת** רש"י (ד"ה ת"ל) שהואיל ונכתבו ג' פרטים במקרא זה לא מרבים הכל מהכלל השני, אלא כל פרט מלמד שהכלל בא לרבות דבר אחד בלבד. אמנם התוס' (ד"ה בכלליה) כתבו, שבכל פרט וכלל הכלל מרבה הכל, ושלושת הפרטים נכתבו **למעט** שלשה דברים, והגמ' נקטה ריבוי בכל אחד מהם, כדי לפרש מדוע עדיף למעט שלשה דברים אלו יותר מהדברים שנכללו בריבוי של הכלל.

(כח) **שהוא** לאו הניתק לעשה, שכן משמעות הכתוב 'בבית אחד יאכל, לא תוציא ממנו', ואם הוצאת החזירהו לבית ויאכל, ותנא זה חולק על התנא המובא לעיל (פה.) שדורש מהפסוק 'ובשר בשדה טריפה' שאם הוציאו מהבית נאסר באכילה. רש"י (ד"ה לא תוציא). וקשה על דבריו, שאין זה לאו הניתק לעשה אלא לאו שקדמו עשה ובמכות (טו.) אמרו שאינו נדרש כלאו הניתק לעשה. תוס' (ד"ה לא).

(כט) **שכן** משמעות הכתוב 'לא יראה' ואם נראה השביתהו בכל ימי המועד. רש"י (ד"ה ולא). ותוס' (ד"ה בפרטיה) כתבו שיש להביא ראיה מסוגייתנו לפירוש ר"י שבל יראה הוא לאו הניתק לעשה.

ובברייתא אחרת שנינו, ששני הפסחים דוחים שבת **וטומאה,** וטעונים לינה[ל]. והיינו כשיטת **רבי יהודה** שפסח שני נעשה בטומאה, וסובר שלדעת **רבי יהודה** פסח שני טעון לינה, ונחלק בזה על ברייתא אחרת ששנתה שדרש **רבי יהודה** מ'ופנית בבוקר והלכת לאהליך, ששת ימים תאכל מצות', פסח שטעון אכילת מצה ששה ימים טעון לינה, ושאינו טעון אכילת מצה ששה ימים אינו טעון לינה[לא].

מתני': פסח הבא בטומאה הותר רק לטמאי מתים, ולא לזבים וזבות נדות ויולדות. ומכל מקום אם אכלו מהקרבן פטורים מכרת. **רבי אליעזר** פוטר אף מכרת של ביאת המקדש.

גמ': תנו רבנן, מנין שזבים וזבות נדות ויולדות שאכלו מקרבן פסח הנעשה בטומאה פטורים מכרת של אכילת קדשים, שנאמר 'כל טהור יאכל בשר, והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו ונכרתה', הנאכל לטהורים, טמאים חייבים עליו, והנאכל לטמאים, אין שאר טמאים חייבים עליו. **רבי אליעזר** פוטר אף מביאת מקדש, דכתיב 'וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש', בזמן שטמאי מתים משתלחים אף מצורע וזב חייבים כרת, ובזמן שאינם משתלחים אין חייבים עליו.

שני ספיקות שהסתפק רב יוסף בדין זה

א. טמא מת שנכנס **להיכל** בזמן הקרבת הפסח, האם חייב על כניסה זו כרת של ביאת מקדש, או שכיון שפטור על כניסתו לעזרה פטור גם על כניסתו להיכל. ופשט **רבא לחומרא,** דכתיב 'וישלחו מן המחנה', אף אם אסורים במקצת מחנה חייבים עליו כרת. **אי בעית אימא רבא** פשט **לקולא,** דכתיב 'וישלחו מן המחנה וגו', אל מחוץ למחנה תשלחום', כשמשתלחים מכל המחנה חייבים על מקצתו, ואם לאו אינם מתחייבים על מקצתו[לב].

דף צו

ב. טמאי מת שאכלו **אימורים** בטומאה, האם חייבים משום טומאה או לא. ופשט **רבא לקולא,** שהרי איסור אכילת אימורים בטומאה נלמד מטומאת בשר, דכתיב 'והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה" לרבות אימורים, וכיון שאינם מוזהרים על אכילת בשר, אינם חייבים אף על האימורים.

רבי זירא התקשה, היכן הקטירו את האימורים בפסח מצרים. ואמר לו **אביי** שלא הקטירום על המזבח אלא צלו אותם באש על גבי שפוד, שכן שנה **רב יוסף** שבפסח מצרים היו שלשה מזבחות, המשקוף ושתי המזוזות, וכיון שלא היה מזבח לאימורים ודאי צלאום על גבי שיפוד.

מתני': פסח מצרים חלוק מפסח דורות בשלשה דברים. א. במצרים היו צריכים לקחת קרבן מיום עשירי בניסן. **ב.** היו צריכים להזות מדמו באגודת אזוב על המשקוף ושתי המזוזות. **ג.** נאכל בחיפזון בלילה אחד, ופסח דורות נוהג כל שבעה.

גמ': המקור שפסח דורות לא צריך לקחתו בעשור, דכתיב בפסח מצרים 'בעשור לחודש **הזה** ויקחו', ולא פסח דורות. אמנם לגבי שאר דיני הפסח שניהם שווים, דכתיב 'ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה', כל עבודות החודש יהיו כזה.

הגמ' מפרשת מיעוטים נוספים שכתובים בפסח מצרים מה הם באים ללמד [הואיל ונוהגים אף בפסח דורות, דכתיב 'ועבדת' וגו' וכנ"ל].

א. 'והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחודש **הזה**', מלמד שפסח שני אינו טעון ביקור ארבעה ימים קודם הקרבתו[לג]. אבל פסח ראשון נלמד מפסח מצרים [מ'ועבדת' וגו'] שטעון ביקור, שהרי אף בקרבן תמיד שנה **בן בג בג** שהוא צריך ביקור מדכתיב 'תשמרו להקריב לי במועדו' ולמדים בגזירה שוה מפסח מצרים שנכתב בו 'והיה לכם למשמרת', וכל שכן פסח ראשון.

ב. 'ואכלו את הבשר בלילה **הזה**', ללמד על זמן אכילת הפסח, וכדברי **רבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה**[לד].

ג. 'וכל ערל לא יאכל **בו**', מלמד שאין ערל נפסל אלא מאכילת פסח ולא מאכילת מצה ומרור.

ד. 'כל בן נכר לא יאכל **בו**', מלמד שהמרת דת פוסלת בפסח ולא באכילת תרומה.

[והוצרכה התורה למעט את שניהם מאכילת פסח, שכן בערל יש יותר מקום לדחותו כיון שגופו מאוס, ומאידך ערל לבו לשמים משא"כ בן נכר אין לבו לשמים].

ה. 'תושב ושכיר לא יאכל **בו**' שאין המרת דת פוסלת בתרומה[לה].

ו. 'ומלתה אותו אז יאכל **בו**', מלמד שמילת זכריו ועבדיו מעכבת בפסח ולא בתרומה.

ז. 'ועצם לא ישברו **בו**', מלמד שאין איסור זה נוהג אלא בכשר ולא בפסול[לו].

ח. 'אל תאכלו **ממנו** נא', מלמד שערל אסור במעשר, וכדברי **רבה** בשם **רבי יצחק,** שמפסוק זה לומדים בגזירה שוה שערל אסור במעשר.

מה ששנינו במתני' שפסח מצרים נאכל בחיפזון ולא פסח דורות, נלמד מדכתיב 'ואכלתם **אותו** בחפזון', ולא פסח דורות[לז].

מה ששנינו במתני' שפסח מצרים נאכל לילה אחד ופסח דורות כל שבעה, אין הכוונה שלגבי אכילת הפסח בין פסח מצרים ובין פסח דורות נוהגים לילה אחד[לח], אלא שחלוקים לענין חימוצו, שפסח מצרים נהג יום אחד, ואילו פסח דורות שבעה ימים [אך אין לפרש שכל המשנה מדברת רק לגבי פסח, שהרי אף פסח דורות נוהג רק לילה אחד, ואף לא לענין חמץ שכן איסור חמץ נהג במצרים אף ביום, וכדברי **רבי יוסי הגלילי** דכתיב 'היום אתם יוצאים', וע"כ שתחילת המשנה מדברת על פסח וסופה על חמץ].

(ל) **שצריך** ללון לילה אחד בירושלים לאחר הבאת קרבנו, וכן מבואר בספרי שהמביא עופות ומנחות יין לבונה ועצים טעון לינה, דכתיב 'ופנית בבוקר' כל פינות לא יהיו אלא בבוקר, ריבה הכתוב שאר קרבנות שיהיו כרגלים להזקיקם ללון **לילה אחד** בתוך החומה. ולדעת רבי יהודה פסח שני שונה משאר קרבנות, כיון שהוא תשלומין לפסח ראשון. והא דתניא בסוכה (מז.) שטעון לינה כל שבעה, היינו שאם לא לן בלילה הראשון יכול ללון באחד מימות החג, אבל אינו צריך ללון **כל** ימי החג, שאם לא כן איך אמרו ששמיני רגל בפני עצמו לענין לינה, הואיל ואף שאר ימים טעונים לינה, אלא ודאי אינו צריך ללון אלא לילה אחד בלבד. [ואף שההלל והשמחה שמונה, מ"מ אינו צריך להקריב כל יום שלמי שמחה, שיכול לאכול משלמים שנשחטו אתמול או מקרבן חבירו]. תוס' (ד"ה טעון). (לא) **צ"ע** מדוע הוצרך רבי יהודה ללמוד דין זה מפסוק, והלא לא נתרבו בפסח שני אלא מצוות שבגופו, ודין לינה אינו דין בגוף הקרבן. תוס' (ד"ה פסח). (לב) **יש** שפירשו שחלקו הראשון של הפסוק היינו העזרה, והחלק השני היינו ההיכל, דכתיב 'אשר אני שוכן בתוכם', וכיון שאינם משתלחים מהעזרה אינם מתחייבים על כניסת ההיכל. ויותר נראה ש'אל מחוץ למחנה' היינו העזרה ו'מן המחנה' היינו ההיכל, וכיון שלא נאמר בהם 'מחוץ למחנה תשלחום' שהרי מותרים במקצתו, לא אמרינן בהו 'וישלחו מן המחנה'. רש"י (ד"ה אל, ד"ה וישלחו). ומכל מקום יש איסור עשה בהיכל יותר מבעזרה, ולא הותר בהיקש אלא כרת, שאם לא כן למה נכתב 'מן המחנה' שמשמע מקצת המחנה. תוס' (ד"ה כל). (לג) **פסוק** זה מדבר גם על דין ביקור וגם על מקחו בעשור, ובשני דברים אלו מיעטה תורה פסח שני, וכיון שכן הפסוק שהובא לעיל לגבי מקחו בעשור [-'בעשור לחודש הזה ויקחו'] בא להוסיף ולמעט אף פסח ראשון לדורות. ואין למעט מזה גם דין ביקור, שכן יכול לבקר כמה קרבנות ולעת שחיטת הפסח יקח אחד מהם. רש"י (ד"ה דכוותיה). ותוס' (ד"ה למעוטי) כתבו, שאי אפשר לומר שבא למעט מקחו בעשור רק בפסח שני, שכיון שנתמעט מדין ביקור, אין טעם לקחתו בעשור, וע"כ שהמיעוט של מקחו בעשור בא למעט פסח ראשון לדורות. (לד) **שדרשו** גזירה שוה מדכתיב 'ועברתי בארץ מצרים בלילה **הזה**', ונחלקו האם הכוונה לחצות או לכל הלילה. רש"י (ד"ה לכדר"). (לה) **גירסא** זו בטעות יסודה, **א.** איך שייכת המרת דת בתושב ושכיר והלא ישראלים גמורים הם, שתושב זה קנוי בקנין כסף, ושכיר הוא עבד עברי שקנוי קנין שנים. **ב.** שהרי הגמ' ביבמות (ע.) אומרת שכל הפסוק הזה מיותר וכולו נכתב לדרשה, וכיון שכן יש לומר שהתורה הוסיפה וכתבה 'בו' כמו בשאר הפסוקים. **ג.** דין זה של המרת דת נלמד מהפסוק 'כל בן נכר לא יאכל בו', ולמה הוצרכה הגמ' לדרשה נוספת על כך. רש"י (ד"ה בן). (לו) **צ"ע** איך היה הו"א בגמ' שבא למעט פסח דורות, והלא בפסח שני כתוב במפורש שאסור לשבור בו עצם, וכל שכן שיהיה אסור בראשון שחמור ממנו. תוס' (ד"ה אבל). (לז) **קשה,** מדוע לא משווים את שני הפסחים וממעטים מפסוק זה פסח שני. תוס' (ד"ה אותו). (לח) **דין** זה פשוט הוא, ושנתה המשנה דין זה ללמד שדווקא לגבי פסח הם שוים אבל לגבי חמץ הם חלוקים, שבמצרים נהג

מתני': אמר **רבי יהושע**, שמעתי שיש תמורת פסח שהיא עצמה קרבה שלמים, ויש תמורת פסח שאינה קרבה אלא תרעה עד שתסתאב ויביא בדמיה שלמים. ופירש **רבי עקיבא**, שאם נאבד הפסח והפרישו אחר, ונמצא הראשון לפני שחיטת השני, נחשב שדחאו בידים[לט] ושוב אינו קרב, וכן תמורתו, אבל אם נמצא לאחר שחיטת השני הוא עצמו קרב שלמים, וכן תמורתו.

גמ': דין זה נוהג גם בפסח עצמו ולא רק בתמורתו, ונקט **רבי יהושע תמורה** ללמד שאף בתמורה נוהג דין דיחוי, ואין אומרים שמתחילה הוקדשה לשם שלמים ולכך היא עצמה תקרב שלמים[מ].

ונחלקו האמוראים בביאור דברי המשנה, לרבה שעת **שחיטה** קובעת [אף אם נמצא לאחר חצות], שכיון שעמד בפנינו בשעת שחיטה נדחה מהקרבה ומביא בדמיו שלמים, **לרבי זירא** דין זה תלוי **בחצות**, אבל אם נמצא לאחר חצות אף קודם שהקריב את הפסח, יכול להקריבו לשם שלמים, וכן שנינו בברייתא[אחרונות] שנחלקו תנאים בדבר, **שלת"ק** אם נמצא לפני שחיטה ידחה, **ולרבי אליעזר** אינו נדחה אלא אם כן נמצא לפני חצות.

ללשון הראשון אמר **רבה**, שאם נמצא הפסח לפני השחיטה, אין התמורה קרבה **אף אם המיר לאחר שחיטה**, כיון שהיא באה מכח קדושה דחויה.

והקשה לו אביי, מדתניא, 'אם כשב' לרבות תמורת פסח שקרבה שלמים, והלא מותר הפסח עצמו קרב שלמים [מדכתיב 'וזבחת פסח'] וכל שכן תמורה, ומה צריך קרא לזה, ועל כרחך שבא ללמד שאף כשבא מקדושה דחויה שנמצא הפסח קודם שחיטה, אם המיר לאחר שחיטה התמורה קרבה שלמים. **ותירץ לו**, שבאמת דין זה נוהג רק כשנמצא לאחר שחיטה, ו'אם כשב' אינו אלא אסמכתא בעלמא, ועיקר הפסוק נדרש להא דתניא, 'כשב' לרבות פסח לאליה, 'אם כשב' לרבות פסח שעברה שנתו ושלמים הבאים מחמת פסח[מא] שטעונים סמיכה נסכים ותנופה. 'ואם עז' מלמד שעז אינה טעונה אליה[מב].

דף צז

ללשון השני, אמר **רבה**, שאם נמצא הפסח לפני השחיטה והמיר בו רק לאחר השחיטה, התמורה עצמה קרבה שלמים. **ודחה אביי**, מדתניא 'אם כשב' לרבות תמורת הפסח לאחר הפסח שקרבה שלמים, אבל נמצא הפסח לפני הפסח אין התמורה קרבה, שנאמר 'פסח הוא' ולא תמורתו [שיש תמורת פסח שאינה קריבה]. **ואם מדובר שהמיר לפני שחיטה, פשיטא**[מג] שנדחה מהקרבה[מד], וע"כ שבא הכתוב ללמד שאף בהמיר לאחר שחיטה אינו קרב, כיון שבא מקדושה דחויה[מה].

הלכה למשה מסיני שיש חמש חטאות שדינן במיתה. ואלו הן, **א.** ולד חטאת. **ב.** תמורת חטאת. **ג.** שמתו בעליה. **ד.** **ה.** שעברה שנתה, **או** שאבדה ונמצאת בעלת מום, ונתכפרו בעליה באחרת. וישנן חטאות נוספות שאינן במיתה, אלא ירעו עד שיפול בהן מום ויביא בדמיהן חטאת אחרת.

אמר שמואל, **כל פסולי חטאות שדינם במיתה, אם ארע כן בפסח הרי הוא קרב שלמים, וכל פסולי חטאות שדינם ברעייה, אף בפסח דינם ברעייה**[מו]. **ורבי יוחנן** אמר, שאין הפסח קרב שלמים אלא בנמצא לאחר שחיטה.

הגמ' מקשה כמה קושיות על כללו של שמואל

א. רב יוסף הקשה, ממה שאמר **רבי שמעון בן לקיש** שחטאת שעברה שנתה[מז] הרי היא כמי שנמצאת בבית הקברות[ממח], **ותרעה**[מט], ואילו בפסח שנינו בברייתא לעיל שאם עברה שנתו הוא עצמו קרב שלמים[נ]. **ותירצו,** שדברי **שמואל** לא נאמרו בחטאת שעברה שנתה שאיננה ראויה כלל לקרבן, אלא בקרבן שנתכפרו בעליו שהקרבן עצמו ראוי הוא, ובזה הוא כלל שאם בחטאת דינה למות בפסח קרב שלמים, ואם בחטאת דינה ברעייה אף הפסח ירעה.

ב. תנן (תמורה כב:), חטאת שאבדה והפריש אחרת תחתיה ונמצאה לפני שהשניה קרבה, **רבי** אומר, אחת מהן תקרב והשניה תמות, **וחכמים** אומרים, אחת תקרב והשניה **תרעה.** ואילו בפסח שנה **רבי זירא** לעיל, שאם נמצא אחר חצות הרי הוא קרב שלמים, אע"פ שבשעת ההקרבה שניהם לפנינו, **ולשמואל** הרי כל שבחטאת רועה אף בפסח ירעה. **ותירצו, ששמואל סובר כרבי** שחטאת זו מתה, ולכך בפסח יקרב שלמים[נא].

ג. אם נאמר **ששמואל סובר כרבי,** נמצא שכל חטאת אבודה מתה, שכן לדעת רבי אין חטאת אבודה רועה כלל, ולענין פסח שנינו במשנה שאם נמצא קודם חצות דינו ברעייה, **ולשמואל** היה לו להיקרב שלמים. **ותירצו,** שכיון שנמצא לפני חצות אינו נחשב כלל אבוד[נב], וכדברי **רבא** לגבי חטאת שנאבדה ונמצאה בלילה, שאף **לרבי** אין דינה במיתה, כיון שלא היתה אבודה בשעה שראויה להקרבה.

ד. אמר **רבי אושעיא,** הפריש שתי חטאות לאחריות[נג], אחת מהן תקרב והשניה תרעה [ובזה אף רבי מודה], ואילו בפסח אם הקדיש שני פסחים השני קרב שלמים, הרי שאף באופן שבחטאת רועה בפסח קרב שלמים[נד].

איסורו יום אחד ולדורות שבעה ימים. תוס' (ד"ה נאכל). (לט) **ואף** לרב שסובר שאין בעלי חיים נדחים, שאני הכא שדחאו בידים. אמנם לגבי שותף שהקדיש את חלקו (קידושין ז:) סובר רב שהקרבן לא נדחה, כיון שלא דחאו ממש בידים אלא דרך הקדש. תוס' (ד"ה קודם). (מ) **רש"י** (ד"ה דאיכא). עוד נראה לפרש שהואיל והקדישה באיסור ואין בדעתו לשחטה לשם פסח לא נוהג בה דיחוי. ור"י פירש, שהואיל ואינה יכולה ליקרב לשם פסח לעולם, הו"א שמתחילה חל עליה שם שלמים ואינה נחשבת דחויה כלל, לכך הוצרכה המשנה לחדש שאינה קרבה. תוס' (ד"ה קמ"ל). (מא) **תמורת** פסח או פסח שנתכפרו בעליו באחר. א"נ חגיגת ארבעה עשר. רש"י (ד"ה ושלמים). אמנם גם לפירוש זה צריך לומר שיש מקומות ששלמים הבאים מחמת פסח היינו תמורת פסח, כדאיתא בזבחים (לו.). תוס' (ד"ה ושלמים). (מב) **דין** זה נלמד מדכתיב 'ואם' להפסיק בין האליה הכתובה בכבש לעז, שבה אין האליה קרבה. ויש מפרשים שעז אין לו אליה, וטעות היא בידם. ועוד, שא"כ למה הוצרך הכתוב למעטו. רש"י (ד"ה ואם). וריב"א פירש, שפרשה זו כפולה בתורה, ואין שום שינוי בין מה שנכתב בכבש למה שנכתב בעז חוץ משינוי זה שאליה כתובה בכבש ולא בעז, וע"כ שבאה ללמד שאין אליה קרבה בעז. תוס' (ד"ה ואם). (מג) **ואין** לומר שהפסוק הוא רק אסמכתא בעלמא כפי שאמרו בלשון הראשון, הואיל ולא מצאנו דרשה אחרת הנלמדת מפסוק זה. תוס' (ד"ה פשיטא). (מד) **ואמנם** המשנה כתבה דין זה, מכל מקום לא צריך לימוד לזה ואפשר ללמדו מסברא. רש"י (ד"ה פשיטא) ותוס' (ד"ה אילימא). (מה) **קשה** על הלשון הראשון, איך הקשה אביי מברייתא זו, הרי בברייתא זו עצמה מוכח כדבריהם שאף אם המיר לאחר שחיטה אינו קרב. תוס' (ד"ה אלא). (מו) **דינם** של חטאת ופסח אינם תלויים זה בזה, ואף שמואל לא בא לתת טעם לדבריו, ולא תלה את הפסח בחטאת אלא לסימן בעלמא לדעת אימתי ירעה ואימתי קרב שלמים. רש"י (ד"ה וכל). (מז) **ומה** ששנינו במשנה שאם עברה שנתה מתה, היינו בעברה שנתה ואבדה [אפילו היא תמימה], או באבדה ונמצאת בעלת מום. רש"י (ד"ה וכללא). (מח) **רבי** שמעון בן לקיש נקט לשון זו לבאר שאינה מתה כיון שאינה נחשבת כקרבן דחוי, אלא כבהמה הנמצאת בבית הקברות שאין אפשרות להקריבה, ולכך תרעה ויביא בדמיה אחרת. תוס' (ד"ה רואין). (מט) **רש"י** (ד"ה כאילו) פירש שימתין עד שיפול בה מום ויפלו דמיה לשופרות, ויביאו בדמיה עולת קיץ המזבח כדין מותר חטאת. **ולריב"א** נראה שדין זה לא נאמר אלא בהפריש מעות לחטאתו ואשמו ונשתייר מהן, או שאבדו והפריש אחרים ואח"כ נמצאו, שכבר נתכפרו הבעלים, אבל כשלא נתכפרו תימכר ויביא בדמיה אחרת. **ור"י** הביא ראיה לדבריו ממה שאמרו בתמורה (כא:) שחטאת אבודה שנמצאה לפני שנתכפרו בעליה יביא בדמיה חטאת אחרת, וכל שכן חטאת שעברה שנתה שאינה נחשבת דחויה כ"כ, שאם לא נתכפרו בעליה יביא בדמיה אחרת. תוס' (ד"ה ורועה). (נ) **צ"ע** מדוע הגמ' לא מקשה על תחילת דברי שמואל, שהרי תמורת חטאת וחטאת שמתו בעליה מתים, ואילו בפסח אם המיר או מת דינם ברעייה. תוס' (ד"ה וכללא). (נא) **והיה** יכול לתרץ ששמואל סובר כרבה שתלוי בשחיטה ולא בחצות, כדלהלן. רש"י (ד"ה שמואל). (נב) **כלומר,** כללו של שמואל לא נאמר אלא בקרבן אבוד, לפיכך, פסח שנמצא קודם חצות או חטאת שנמצאה בלילה שאינם חשובים אבודים אינם כלולים בדברי שמואל. תוס' (ד"ה קודם). (נג) **הקדש** זה חל דווקא אם הקדיש את שתיהן בבת אחת, ואף שלבסוף לא הוצרך להביאה לאחריות, מכל מקום כיון שהפרישה לאחריות דינה ברעייה [אבל אם הפריש אחת ולאחר מכן הקדיש אחרת לאחריות לא חלה בה קדושה כלל, שאין שתי חטאות באות על חטא אחד, ואף אם הפריש את שתיהן כאחת [לא לשם אחריות] לא חלה בהן קדושה, שכל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו]. תוס' (ד"ה הפריש). (נד) **כמו** כן יכלה הגמ' להקשות שאם הפריש לאחריות אינה נחשבת אבודה, ואילו שמואל דיבר דווקא באבודה [כפי שהובא בהערה לעיל]. **רש"י** (ד"ה לאחריות). וקשה, שהרי כל קושיית הגמ' היא היכן מצינו אבודה לשיטת רבי, ואיך נאמר שאף בתירוץ אינה נחשבת אבודה. **ועל כן נראה** שדברי רבי אושעיא נאמרו בכל ענין אף כשבהמה זו שהופרשה לאחריות נאבדה, ובזה מודה רבי שאין דינה במיתה, כיון שמתחילה לא הוקדשה ליקרב אלא לאחריות בלבד. **עוד**

ומחמת קושיא זו נראה לפרש ששמואל סובר כרבי שמעון שאין בחטאת דין רעייה כלל, ואף **שמואל** לא אמר לעיל אלא כלל זה שכל שבחטאת מתה בפסח קרב שלמים(נה), ולא דיבר כלל על רעייה, ובא להוציא מדברי **רבי יוחנן** שסבר **כרבה** [לעיל] שאם נמצא הפסח קודם הקרבת השני, אף אם נמצא לאחר חצות אינו קרב שלמים, וקא משמע לן שחצות קובע [כדעת רבי זירא לעיל], ואם נמצא אחר חצות קרב שלמים.

לישנא אחרינא, שמואל סבר כחכמים שחטאת שנמצאה לפני שחיטת השניה תרעה, והוא הדין בפסח אם נמצא לפני שחיטת השני ירעה, שכן **שמואל** סובר כרבה שאף אם נמצא לאחר חצות לא יקרב שלמים. **ודחינן**, שמדברי **רבי יוחנן** שחלק על **שמואל** ואמר שאם נמצא קודם שחיטה ירעה אף שנמצא לאחר חצות, משמע **ששמואל** חולק עליו וסובר **כרבי זירא** שאם נמצא אחר חצות אף קודם שחיטה יקרב, ועל כרחך צריך לומר **ששמואל סובר כרבי שמעון** שכל חטאת אבודה מתה, וכל פסח אבוד קרב שלמים.

מתני': המפריש לפסחו נקבה או זכר בן שתי שנים שאינם ראויים לפסח, ירעו ויביא בדמיהם(נו) שלמים(נז).

הפריש פסח ומת, יביאנו היורש לשם שלמים [שבמיתתו נשאר הפסח ללא בעלים].

דף צח

גמ': אמר **רב הונא בריה דרב יהושע, ממשנה זו למדנו שלשה דברים**(נח), **א.** שבעלי חיים נדחים(נט). **ב.** שגם דבר הדחוי מתחילתו נחשב דחוי(ס). **ג.** שדיחוי נוהג גם בקדושת דמים(סא).

תנו רבנן, הפריש פסח ומת, אם היה בנו ממונה עמו, יביאנו לשם פסח, ואם לאו, כיון שלא נשאר מנוי על הקרבן יביאנו בט"ז בניסן לשם שלמים [ולא יביאנו בט"ו, שאין מקריבים נדרים ונדבות ביו"ט].

ומקשינן, באיזה מקרה דיברה הברייתא, אם מת האב לפני חצות, איך יביאנו בנו הממונה עמו לשם פסח, והלא חלה עליו אנינות לפני שחלה עליו חובת הפסח(סב), ואם מת לאחר חצות למה בסיפא יקריבו לשם שלמים, והלא בשעת חצות חל על הקרבן שם פסח, וכיון שנדחה במיתת בעליו ירעה עד שיפול בו מום. **ונאמרו כמה תירוצים בדבר.**

א. רבא תירץ, שמדובר כשמת **לפני** חצות ולכך בסיפא אינו נדחה, ומה שכתוב ברישא שבנו מביאו לשם פסח, היינו פסח **שני.**

ב. אביי תירץ, שברייתא זו שנויה לצדדים, ברישא מדובר כשמת **לאחר** חצות, ואם היה בנו ממונה עמו יביאנו לשם פסח [והברייתא לא נקטה מה הדין כשלא היה ממונה, דפשיטא שירעה עד שיסתאב], ואילו בסיפא מדובר כשמת **לפני** חצות, ולכך אם לא היה ממונה יביאנו לשם שלמים [ולא נקטה מה הדין כשהיה ממונה, דפשיטא שיקריבנו לשם פסח שני].

ג. רב שרביא תירץ, שמדובר כשהיה גוסס בחצות ומת לאחר חצות, שאם היה ממונה יכול לשחטו לשם פסח, כיון שבפועל חלה האנינות לאחר חצות, ומכל מקום אינו נחשב דחוי, כיון שכבר היה גוסס ורוב גוססים למיתה.

ד. רב אשי תירץ, שמדובר כשמת **לאחר** חצות, ומ"מ אינו נדחה שכן תנא זה סבר **כרבי שמעון** שבעלי חיים אינם נדחים.

ה. רבינא תירץ, שמדובר שהפרישו לאחר חצות ולאחר מכן מת, וכיון שחצות קובע את הדיחוי ובאותה שעה לא הופרש כלל, אינו נחשב דחוי ואפשר להקריבו לשם פסח.

מתני': פסח אשם ועולה שנתערבו זה בזה, ירעו שלשתם ויביא שלשה קרבנות כדמי היפה שבהם, וכגון אם היה היפה שבהם שוה סלע, יביא ג' סלעים ויטול סלע אחת מתוכן ויאמר, כל מקום שהעולה נמצאת תהיה מחוללת על זה, וכן בפסח(סג) ובאשם.

נתערב בבכורות, רבי שמעון אומר, אם חבורת כהנים הם יאכלו את אותם קרבנות באותו לילה עד חצות.

גמ': טעמו של רבי שמעון, משום שעדיף למעט בזמן אכילת הבכור מלתקנם על ידי רעייה, דתנן, אשם שנתערב בשלמים יאכלו כחומרת השלמים, דהיינו לזכרי כהונה, ליום ולילה, ובתוך הקלעים. **ולדעת חכמים** שסוברים שלא ממעטים מזמן אכילת קרבנות, פירש **רבא** שאף בנידון משנתנו לא יאכל הבכור כפסח, אלא ירעו עד שיפול בהם מום, ויביא בהמה שמינה ויפדה את הפסח בכל מקום שהוא [ויביא בדמיו שלמים כדין מותר הפסח], **והם עצמם יאכלו כבכור בעל מום**(סד) [שאינו נשחט ונמכר באיטליז ואינו נשקל במשקל].

מתני': המשנה מפרטת את דיני חבורה שאבד פסחה

א. חבורה שאבד פסחה ואמרו לאחד מהם שיחפש את הקרבן האבוד ויקריב עליהם, ובינתיים הלכו והקריבו פסח אחר, אם שלו נשחט ראשון, אף הם אוכלים עמו שהרי שלחוהו להקריב עליהם. ואם שלהם נשחט ראשון, הוא אוכל משלו, והם אוכלים משלהם, שכן משכו ידיהם ונמנו על זה. ואם אין ידוע של מי נשחט ראשון, הוא אוכל משלו, והם אינם

יש לפרש, שאף אם לא נאבדה נחשבת כאבודה כיון שאינה ראויה כלל להקרבה, ואינה דומה לאבודת לילה שלא נידחת בשעה הראויה להקרבה. תוס' (ד"ה כדרבי). (נה) **כלומר**, דברי שמואל לא נאמרו אלא באבודה ולא בדחויה, שהרי פסח שנמצא קודם חצות רועה ואילו חטאת שנאבדה בלילה מתה, ודווקא לרבי שמעון כלל זה נכון [ואע"פ שרבי שמעון סובר שאין בע"ח נדחים, שמואל חולק עליו בזה], אבל לרבי וחכמים אף באבודה עצמה יש חילוק ביניהם, והיינו בהפריש לאחריות שחטאת רועה ופסח קרב שלמים. וזהו דווקא לשיטת ר"י [שהובא בהערה הקודמת], אבל לרש"י שמפריש לאחריות אינו נחשב אבוד, נמצא שאף לפי רבי כלל זה נכון, שהרי כל אבודה בחטאת מתה ואילו בפסח קרב שלמים. **ורשב"ם** פירש, שלמסקנא שמואל דיבר בין באבודים ובין בדחויים, ואמר שבכל החטאות המתות יש מקומות שפסח יקרב שלמים, ואף באבודה יש מקרה שהוא קרב, והיינו בנמצא לאחר חצות, ובא לאפוקי מרבי יוחנן שסבר כרבה שאבודה רועה אף אם נמצאה לאחר חצות. תוס' (ד"ה אלא). (נו) **אבל** הם עצמם אינם קרבים, הואיל ולא הוקדשו אלא לדמיהם, ומכל מקום לא ימכרם בלא מום כיון שהוקדשו לשם קרבן, וכן מצינו במקדיש נקבה לאשם שאינה נמכרת בלא מום, ואף לרבי שמעון שחולק וסובר שנמכרת בלא מום, יש לומר שדווקא באשם יכולה להימכר, כיון שאינה ראויה ליקרב כלל, אבל כשהפריש נקבה לפסח שראויה לשלמים, אף רבי שמעון יודה שאינה נמכרת בלא מום. תוס' (ד"ה ויביא). (נז) **היינו** בנשתיירו עד לאחר הפסח, אבל קודם הפסח יכול למכרם ולהביא בדמיהם פסח אחר. תוס' (ד"ה המפריש). (נח) **בקידושין** (ז.) אמר רבי יוחנן שבהמה של שותפים שאחד מהם הקדיש חלקו, ולאחר מכן קנה את חציה השני והקדישה, היא עצמה אינה קרבה ואף תמורתה לא קרבה. ודייקה הגמ' מדבריו את שלשת הדברים המנויים בסוגייתנו. ואע"פ שדינים אלו נלמדים כבר ממשנתנו, הוסיף רבי יוחנן ושנה דין זה של שותפים ללמד שני דינים נוספים, שעושה תמורה, ותמורתה אינה קרבה. והגמ' שם לא מנתה דינים אלו בכלל הדברים הנלמדים מדברי רבי יוחנן, שלא מנתה הגמ' אלא דינים הקשורים לדין דיחוי. תוס' (ד"ה שמע). (נט) **ולאפוקי** משיטת רבי שמעון (יומא סג:) שסובר שאין בעלי חיים נדחים, שכן מצינו בבעלי מומים שעבר מומם שקרבים ע"ג המזבח, ואילו במשנתנו מבואר שאף שלא נשחטו חל בהם תורת דיחוי. רש"י (ד"ה שמע). (ס) **רש"י** (ד"ה ושמע מינה דחוי) פירש שדין זה תלוי במחלוקת תנאים, שכן מצינו לענין הדס שאף אם מתחילה היה דחוי אפשר לתקנו ולצאת בו ידי מצוותו, שאין דיחוי אלא בדבר שנראה ונדחה. ונראה שאין לדמות מצוות לקרבן, ודווקא לענין מצוות אמרינן שדחוי מעיקרו לא הוי דחוי. ועוד יש לחלק, ששם שאפשר למעטו אינו נחשב דחוי גמור. ואין ללמוד ממחוסר זמן, הואיל ומעולם לא היה ראוי לקרבן, ומתחילה ראוי הוא ליום השמיני, ולכך כשהגיע זמנו אפשר להקריבו. תוס' (ד"ה שמע). (סא) **ואע"פ** שמעולם לא היה ראוי לקרבן שהרי לא הופרש אלא לדמיו, מכל מקום נוהג בו דין דיחוי ושוב אי אפשר להקריבו לעולם. רש"י (ד"ה ושמע מינה יש). ובדרך כלל כל דבר שנדחה מעיקרו אין בו אלא קדושת דמים, ברם, מצינו דיחוי מעיקרו בקדושת הגוף, כגון שקיבל את הדם לתוך כלי עם מים, שכל טיפת דם שנכנסת לכלי בטלה במים, ולכך הוצרכה הגמ' להוסיף שאף קדושת דמים יש בה דיחוי. תוס' (ד"ה ושמע). (סב) **אם** חלה עליו האנינות לפני שחלה עליו חובת הפסח, אין שוחטים עליו בפני עצמו, שמא יטמא למת ויביא את הפסח לידי פסול. אבל כשחלה עליו כבר חובת הפסח ודאי יהיה זהיר במצוה [ולא מסתבר להעמיד את הברייתא שמת יום או יומיים לפני הפסח ובערב הפסח כבר אינו אונן, שכן בדרך כלל היו רגילים להפריש את הפסח בו ביום]. רש"י (ד"ה אי). **א"נ** אם היה אונן לפני שחלה עליו חובת הפסח אינו חייב בפסח כלל אפילו עם אחרים. רש"י (ד"ה ל"א). ואע"פ שבלילה כבר לא יהיה אונן, מ"מ אינו יכול לשלוח קרבנו, דכתיב 'שלמים' בזמן שהוא שלם. תוס' (ד"ה הא). (סג) **ואם** הוא קודם הפסח יקרב לפסח, ואם לאחר הפסח יקרב לשלמים. רש"י (ד"ה הפסח). (סד) **שאר** קרבנות אפשר לפדותם על בהמה אחרת לאחר שהוממו, אבל בבכור כתיב 'לא תפדה', ואין קדושתו חלה על מעות, ולכך ממיר רק את הפסח, והם עצמם יאכלו כבכור בעל מום. רש"י (ד"ה ורבנן).

אוכלים כלל [מספק] ופטורים מפסח שני, שכן ממה נפשך יש קרבן שנשחט עליהם, ואכילת הפסח אינה מעכבת.

ב. אמר להם שאם יאחר יקריבו אחר גם בעבורו, והם לא שלחוהו, אם שלהם נשחט ראשון, אף הוא אוכל עמהם. ואם שלו נשחט ראשון, הוא אוכל משלו והם משלהם [שהרי לא שלחוהו]. ואם יש ספק, הם אוכלים משלהם, והוא אינו אוכל כלל ופטור מפסח שני.

ג. שלחו אותו שיקריב בעבורם, ואף הוא שלחם שיקריבו עבורו, יאכלו כולם ממה שנשחט ראשון. ואם אין ידוע מה נשחט ראשון, אף אחד מהם לא יאכל ופטורים מפסח שני.

ד. לא שלחוהו ולא שלחם, והלכו הם והקריבו קרבן, ואף הוא הקריב את האבוד, כל אחד יאכל משלו.

שתי חבורות שנתערבו פסחיהן, כל חבורה לוקחת לצידה אחד מהמנויים של הקרבן השני, ולוקחת קרבן אחד, ומתנה, אם פסח זה היה שלנו, משוך ידיך מקרבנך ותימנה על שלנו, ואם היה זה שלך, אנו מושכים ידינו משלנו ונמנים על שלך(סה). וכן חמש חבורות שנתערבו פסחיהן יקחו מכל קרבן מנוי אחד ויתנו חמשה פעמים. היה מנוי אחד על כל קרבן, כל אחד ימנה אדם אחר על קרבנו(סו), ולאחר מכן כל אחד מהם יטול אחד מהם לצדו ויתנה כך.

(סה) **ואינם** יכולים למשוך ידיהם מפסחיהם ולשוב ולהימנות מחדש, שכן פסח שנשאר בלא בעלים נפסל מהקרבה, ולכך צריך שאחד מהם ישאר מנוי והשאר ימשכו ידיהם וימנו על השני. רש"י (ד"ה אם שלנו). (סו) **שאם** לא ימנה אדם נוסף, אם ימשוך ידיו מהפסח שלו ישאר הפסח בלא מנויים. ואינו יכול להימנות תחילה על האחר ואחר כך ימשוך את ידו, שהואיל והוא מנוי על קרבן אחד אינו יכול להוסיף ולהימנות על קרבן נוסף. רש"י (ד"ה זה).

דף צט

גמ': ממשנה זו למדו חכמים ששתיקה טובה לחכמים וקל וחומר לטפשים, שנאמר 'אויל מחריש חכם יחשב', שאם שתקו ולא התנו ביניהם, אין בהם ספק כלל וכולם יכולים לאכול את הפסח.

תניא, 'ואם ימעט הבית מהיות משה', **רבי יהודה** אומר, מתמעטים והולכים עד שישאר אחד מהמנויים הראשונים שנמנו תחילה. **רבי יוסי** אומר, כל שנשאר עליו מנוי אחד כשר, אף אם אינו מאותם שהיו מנויים בתחילה. **ובפשוטו** ממשנתנו משמע כרבי יוסי, שהרי בסיפא היה רק מנוי אחד, ולאחר שמצרף מנוי נוסף מתנה שאם קרבן זה של השני הרי הוא מושך ידיו משלו ונמנה על של חבירו, אף שהשני שנשאר לא היה מנוי עליו בתחילה.

ודחה רבי יוחנן, שאף רבי יהודה מודה באופן זה, כיון שלשיטתו (לעיל צא.) אין שוחטים פסח על יחיד, נמצא שמתחילה היה אמור למנות אדם נוסף, ולכך אם הוא נשאר מנוי על הפסח יכול להקריבו.

והוסיף רב אשי, שיש לדייק מהמשנה שהיא כרבי יהודה, ממה שמנתה ציור נוסף של חמש חבורות של חמשה אנשים, ומשמע שבכל החבורות היו חמשה אנשים, אבל אם באחת מהן לא היו אלא ארבעה, לא יוכלו להוסיף אדם מהשוק, והיינו כרבי יהודה שאם לא היה בתחילה אין הפסח כשר במה שנשאר מנוי עליו.

פרק עשירי - ערבי פסחים

דף צט

מתני': פרק זה עוסק במצוות הנוהגות בליל הסדר. התנא מונה שלשה דינים הקשורים ללילה זה.

א. לא יאכל אדם סעודה(א) בערב פסח(ב) סמוך למנחה(ג) עד שתחשך(ד).

ב. מצוה להסב בליל הסדר, ואף עניים מצווים להסב(ה).

ג. מצוה לשתות ארבע כוסות בלילה זה(ו). וגבאי הצדקה המפרנסים את העניים(ז), יתנו להם יין כדי שיוכלו לקיים מצוה זו(ח), ואף עני הנוטל מאכלו מתמחוי של צדקה לא ימנע עצמו ממצות ארבע כוסות.

גמ': תניא, **רבי יהודה** אומר, לא יאכל בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה(ט) כדי שיאכל סעודת שבת בתיאבון, **ורבי יוסי** מתיר לאכול עד שתחשך. **ונחלקו האמוראים בדבר.**

שיטת רב הונא שמשנתנו **כרבי יוסי** שמתיר לאכול בערב שבת, ומודה בערב הפסח שאסור כדי שיאכל מצה לתיאבון(י). **ושיטת רב פפא,** שמשנתינו גם **כרבי יהודה** שבערב שבת אסר לאכול רק מן המנחה ולמעלה, ואילו בערב פסח החמיר שלא יאכל אף **סמוך** למנחה.

ונדחו דבריו, מדתניא, **רבי יהודה** אומר לא יאכל אדם בערב שבת **סמוך** למנחה, ומוכח שגם בשבת אסר מסמוך למנחה. ואין לומר שברייתא זו משובשת [כפי שהציע מר זוטרא(יא)], שהרי אמר **רב יימר שרב פנחס בריה דרב אמי** קיבל ברייתא זו, ומשמע שאינה משובשת, ואף בערב שבת אסור לאכול סמוך למנחה.

דף ק

ומה ששנה **רבי ירמיה** בשם **רבי יוחנן** ויש אומרים(יב) **רבי אבהו** בשם **רבי יוסי בר רבי חנינא,** הלכה **כרבי יוסי** בערב שבת **וכרבי יהודה** בערב פסח, ומשמע **שרבי יוסי** חולק גם בערב פסח, יש לומר ששנה זאת לענין הפסקת האכילה, דתניא, התחיל סעודתו בערב שבת בהיתר(יג) והגיע שבת באמצע סעודתו, **לרבי יהודה** יפסיק מיד(יד), **ולרבי יוסי** לא יפסיק(טו). מעשה ששהו יחד עם **רבן שמעון בן גמליאל** וחשכה באמצע סעודתם(טז), ורצה רשב"ג להפסיק סעודתם, אמר לו **רבי יוסי,** כל יום אתה מחבב דברי, ועתה הינך מעדיף את דברי **רבי יהודה** בפני 'הגם לכבוש את המלכה עמי בבית'. אמר לו אם כן לא נפסיק שמא יקבעו התלמידים הלכה **כרבי יהודה,** ולא זזו משם עד שקבעו הלכה **כרבי יוסי**(יז). וכשם שנחלקו בערב שבת כמו כן נחלקו בערב פסח(יח).

אמר **רב יהודה** אמר **שמואל,** אין הלכה כדברי **רבי יהודה ורבי יוסי,** אלא כיון שחשכה פורס מפה ומקדש(יט). ומה ששנה **רב תחליפא בר אבדימי בשם שמואל** שמפסיקים לקידוש ולהבדלה(כ), היינו הפסקה מהסעודה לפרוס מפה [ולא לעקירת שולחן(כא)].

רבה בר רב הונא התארח בבית הריש גלותא, והביאו לפניו לחם ופרס מפה וקידש(כב), וכן שנינו בברייתא(כג), אין מביאים את השולחן לפני קידוש(כד), ואם הביא יפרוס מפה ויקדש.

תניא, **רבי יהודה ורבי יוסי שוים שאסור** להתחיל סעודה לאחר חצות. והיינו בערב פסח שאף **רבי יוסי** מודה בו. תניא אידך, ושוים **שמתחילים.**

(א) **ואף** אם כבר התפלל מנחה ימנע מאכילה כדי שיאכל מצה לתיאבון. ודין זה נוהג דווקא בסעודה, והיינו במצה עשירה, שאילו מצה כשירה אסור במשך כל היום, וכן אמרו בירושלמי שהאוכל מצה בערב פסח הרי הוא כבועל ארוסתו בבית חמיו [וכן נהג ר"ת לאכול מצה עשירה עד חצות], אבל מיני תרגימא מותרים באכילה כל היום. תוס' (ד"ה לא יאכל). (ב) **יש** גורסים ערבי פסחים בלשון רבים, והכוונה היא לערב פסח שבכל שנה ושנה. ויש גורסים ערב פסחים, כלומר, ערב ששוחטים בו הרבה פסחים, או שהכוונה היא לערב פסח ראשון ושני. תוס' (ד"ה ערב). (ג) **היינו** חצי שעה קודם זמן מנחה, והוא מתחילת שעה עשירית. רשב"ם (ד"ה ערבי). אבל **בסעודת** הלילה יכול לאכול לפני שאוכל מצה, שהואיל ויודע שמצווה לאכול מצה ימנע מאכילה יתירה, משא"כ מבעוד יום סבור שעד הלילה יהיה רעב. אמנם לענין שתיה יש להיזהר שלא ישתה אף באותה סעודה, שאין אדם יכול להיזהר שלא ישתה יתר על המידה, חוץ מיין שגורם לתיאבון כמו שאמרו להלן (קז:). **אי נמי,** באותה סעודה מותר גם בשתית דבר אחר, ודווקא בין כוס ראשון לשני לא ישתה דבר חוץ מיין, כיון שיש הפסק גדול ודומה לסעודה אחרת. תוס' (ד"ה סמוך). (ד) **הדגישה** המשנה **עד שתחשך, א.** ללמד שאינו יכול לקבל את החג מבעוד יום ולאכול מצה, שכן מצה הוקשה לקרבן פסח, ובפסח כתיב 'ואכלו את הבשר **בלילה הזה**' [ומ"מ הגמ' מקשה מדוע נקטה המשנה ערב פסח ולא אמרו שהתנא רצה לחדש דין זה, הואיל ודין זה נשנה בזבחים (נו:), ודרך התנא לשנות דין שנכתב כבר במקום אחר בדרך קצרה]. **ב. רבינו יהודה** תירץ, שחידשה המשנה שקרבן פסח שונה משאר הקרבנות שאינו מותר באכילה משעת הקרבתו אלא משתחשך. תוס' (ד"ה עד). (ה) **ולא** אמרו שהואיל ואין לו על מה להסב אין זו דרך חירות. **ויש מפרשים** שדין זה הוא המשך של הדין הקודם שאסור לאכול עד שתחשך, והוסיפה המשנה שאפילו עני שלא אכל כמה ימים לא יאכל עד שתחשך. תוס' (ד"ה ואפילו). (ו) **כנגד** ד' לשונות של גאולה, והוצאתי, וגאלתי, ולקחתי, והצלתי. רש"י (ד"ה ארבע) ורשב"ם (ד"ה ולא). (ז) **רשב"ם** (שם). וכן נראה ממה שהמשנה נקטה בלשון רבים, משמע שדברי המשנה מוסבים על הגבאים ולא על העני. ואין לפרש שלשון זו היא על הכוסות ולכן נקטה המשנה בלשון רבים, שאם כן היתה צריכה לומר ארבע כוסות בלא מ"ם. תוס' (ד"ה לא יפחתו לו). (ח) **יש** להסתפק האם כל אחד צריך לשתות ד' כוסות, או שבעל הבית מוציא את כולם בשתייתו. ולהלן (קח:) אמרו שאם השקה מכוסו לבני ביתו, אם שתה ממנו רביעית יצאו ידי חובתם, משמע שרק הוא שותה [**ויש לדחות** שגם להם היה כוס, והוסיפו לשתות גם מכוסו, **או** ששם מדובר בקטנים שלא הגיעו לגיל חינוך]. מאידך אמרו שם שכולם חייבים בד' כוסות בין נשים ובין קטנים [**ויש לדחות** שחייבים **במצות** ד' כוסות]. ונראה להחמיר ולהצריך שלכל אחד ואחד יהיו ד' כוסות. [וכיוצא בזה יש להסתפק לענין קידוש, שמשמע (להלן קו.) שהיה כוס לפני כל אחד, ואילו בעירובין (מ:) משמע שרק אחד היה שותה]. תוס' (ד"ה לא יפחתו לו מארבע). (ט) **הגמ'** הבינה שלאו דווקא מן המנחה, אלא הוא הדין סמוך למנחה כפי ששנינו לענין פסח. תוס' (ד"ה מן). (י) **ואין** לומר שמשנתינו כרבי יהודה אלא שהתנא שנה דין זה בפסח לכן נקט פסח ולא שבת, **א.** שהרי שבת באה בכל שבוע ולא היה לתנא להניח דין זה שהוא תדיר. **ב.** כיון שיש מקום לטעות ולחלק בין שבת לפסח, היה לתנא לשנות דין זה כדי שלא נטעה. תוס' (ד"ה מאי). (יא) **כיון** שבברייתא הקודמת כתוב מן המנחה ולמעלה, ובריייתא זו עדיפה כדי שנוכל להעמיד את משנתינו כרבי יהודה. תוס' (ד"ה דילמא). (יב) **לא** גרסינן אמר רבי יוחנן בשם רבי אבהו, שהרי רבי אבהו היה תלמידו של רבי יוחנן. תוס' (ד"ה והאמר). (יג) **אם** התחיל באיסור אף רבי יוסי מודה שמפסיקים, ואף לרבי יהודה כיון שהתחיל בהיתר אינו צריך להפסיק מן המנחה ולמעלה, אלא משתחשך. תוס' (ד"ה לא יאכל). (יד) **ועוקר** שולחנו ומברך ברכת המזון ושוב מקדש ואוכל, ויש ספרים שכתוב בהם שמקדש על כוס ראשונה, ואף לגירסא זו צריך לעקור שולחנו ולברך, אלא שמקדש לפני ברכת המזון כדי שיוכל לשתות את הכוס של ברכת המזון. תוס' (ד"ה מפסיקין). (טו) **אלא** גומר סעודתו ומברך, ושוב אינו צריך לאכול סעודת שבת, שאם לא כן ודאי היה עדיף לו להפסיק כדי שתעלה סעודתו לשם מצות סעודת שבת. וכיון שמקדש מיד בסיום סעודתו הוי כקידוש במקום סעודה, וכן יוצא ידי חובת כוס של ד' כוסות, ולאחר מכן ישתה עוד ג' כוסות, אחת לקידוש אחת להגדה ואחת להלל. תוס' (ד"ה רבי יוסי). (טז) **מעשה** זה היה כשהתחילו בהיתר, שהרי **גם** רבי יהודה היה שם ולא היה מתחיל לאחר חצות, וכשרבי יוסי מחה שלא ינהגו כרבי יהודה, ענה רבן שמעון בן גמליאל שעתה כבר לא כדאי להפסיק, שמא יחשבו התלמידים שפסקנו כרבי יהודה. תוס' (ד"ה שהיו). (יז) **העולה** מסוגייתנו, שבערב שבת מותר להתחיל לסעוד אף לאחר המנחה, כרבי יוסי, **ובערב** פסח אסור, שאף רבי יוסי מודה בזה, כפי שתירץ רב הונא. ולענין הפסקה, בערב שבת לא יפסיק, אלא פורס מפה ומקדש [כדברי שמואל להלן], ובערב פסח מפסיק כרבי יהודה. רשב"ם (ד"ה אמר). **ורבינו יחיאל** כתב [וכן שיטת **הבה"ג**] שדווקא לענין הפסקה קיי"ל כרבי יוסי, אבל לענין התחלה קיי"ל כרבי יהודה שאף בערב שבת לא יתחיל משעה תשיעית ומעלה. תוס' (ד"ה אין). (יח) **א.** כיון שאין סברא לחלק ביניהם. **ב.** שהרי בערב שבת סובר רבי יוסי שמותר גם להתחיל, וע"כ שמה שאמר לא יפסיק הכוונה לערב פסח שאז מודה שאסור להתחיל. **ג.** להלן (קג.) מובאת ברייתא ששנתה דין הפסקה בסתמא, ומשמע שנחלקו בין בערב שבת ובין בערב פסח. תוס' (ד"ה מכלל). (יט) **שיטת רשב"ם** (ד"ה ולא כרבי יוסי) ששמואל פסק כרבי יוסי שיכול להמשיך סעודתו, אלא שהחמיר לקדש באמצע הסעודה. ונראה ששמואל פסק כחכמים שחלקו על רבי יהודה ורבי יוסי והצריכו לקדש באמצע הסעודה, ודעה זו הובאה בירושלמי בתור דעה שלישית. ויש להסתפק האם קיי"ל כשמואל שפסק כחכמים, או כרבי יוסי שהרי לעיל יש דעה אחת שרבי יוחנן סבר כמותו, והלכה כרבי יוחנן לגבי שמואל. תוס' (ד"ה אלא). (כ) **ונחלק** על רב שסובר (להלן קה.) שאין מפסיקים להבדלה, ואם התחיל לפני שחשכה יכול להמשיך סעודתו. תוס' (ד"ה כך). (כא) **היינו** ברכת המזון, שהיו לפניהם שולחנות קטנים והיו נוהגים לסלקם לפני שבירכו. ואנו שיש לנו שולחן גדול, אין נכון לסלקו. תוס' (ד"ה לאו). (כב) **מעשה** זה אינו קשור לנידון הקודם, שלא היו עסוקים כלל באכילה לפני השבת, אלא לאחר שחזרו מבית הכנסת רצו לאכול, ורצונו שלא יביאו את הפת לפני הסעודה, שכן לכתחילה יש לקדש ולאחר מכן להביא את הפת, שעל ידי כך ניכר שהסעודה באה לכבוד שבת, אך כיון שהביאו כבר את הפת, הורה לפרוס עליה מפה דהוי כעין סילוק. ויש מפרשים שמעשה זה היה כשהתחילו לאכול בהיתר ונהג כשמואל שפורס מפה ומקדש. ואין נראה, שהרי הברייתא המובאת להלן אינה מדברת כלל על מקרה שהתחילו סעודתם, אלא על תחילת סעודת ליל שבת. רשב"ם (ד"ה רבה), וכן הסכימו תוס' (ד"ה איקלע). (כג) **יש** גורסים בתחילת הברייתא 'ושוין', כלומר, רבי יהודה ורבי יוסי שנחלקו בהתחילו סעודתם בערב שבת, מודים שבליל שבת לא יאכל אלא לאחר קידוש. **ויש מפרשים** שהכוונה לבית שמאי ובית הלל שנחלקו האם נוטלים ידים לפני קידוש או לאחריו, ומ"מ מודים שלא יביא את השולחן אלא לאחר קידוש. **ויותר נראה** שלא גורסים כלל ושוין, והספרים שיבשו את הגירסא כיון שלהלן מובאת ברייתא ששם כתוב ושוין, והם העתיקו כן גם בברייתא זו. רשב"ם (ד"ה ושוין). (כד) **ומה** שאמרו (שבת קיט:) שאם היה שולחנו ערוך מלאך טוב מברכו, היינו שערוך במקום אחר ומוכן להביאו

והיינו קודם שעה תשיעית, שאף **לרבי יהודה** יכול להתחיל, וכיון שהתחיל יכול להמשיך ולאכול עד שתחשך.

דף קא

השומע קידוש בבית הכנסת, לשיטת **רב** יצא ידי קידוש[כה], ואינו צריך לקדש בביתו אלא כדי להוציא את בני ביתו, אך ידי יין לא יצא, ואם ירצה לשתות יין בביתו צריך לברך פעם נוספת, ואין ברכת היין שבבית הכנסת מועילה לביתו[כו]. לשיטת **שמואל**, אף ידי קידוש לא יצא, שאין קידוש אלא במקום סעודה[כז], ומה שמקדשים בבית הכנסת הוא רק[כח] כדי להוציא את האורחים האוכלים בבית הכנסת[כט]. אמר **רב ענן בר תחליפא** מעשה ששהיתי בבית **שמואל** וקידש בעליה, וכשירד לביתו שב וקידש, שאף שינוי מעליה לבית נחשב כשינוי מקום[ל].

וכן **רב הונא** סבר **שאין קידוש אלא במקום סעודה**, שפעם כבה הנר בביתו, וירד לבית חופת בנו שהיו שם נרות, וקידש ואכל מעט כדי שיהיה קידושו במקום סעודה. וכן סבר **רבה**, שאמר **אביי**, שכשהיה בביתו, היה מצוה עליו לאכול בביתו[לא], שמא עד שיגיע לביתו יכבה הנר ולא יוכל לאכול שם, ובקידוש שעשה **רבה** לא יצא ידי חובתו, כיון שאין קידוש אלא במקום סעודה[לב].

[**רבה** היה נוהג בכל מעשיו כדברי **רב** לחומרא, חוץ משלש מקומות שנהג לקולא **כשמואל**, **א.** שמתירים ציצית מבגד אחד למשנהו. **ב.** שמדליקים מנר חנוכה אחד לחברו. **ג.** שהלכה **כרבי שמעון** שדבר שאין מתכוון מותר[לג]. ולא מנו גם מה שנהג **כשמואל** לגבי קידוש במקום סעודה, כיון שנהג כמותו לחומרא].

שיטת **רבי יוחנן**, שאף ידי ברכת היין יצאו[לד], ויכול לשתות בביתו על סמך ברכת היין שבירך בבית הכנסת, וכן אמר **רב חנין בר אביי** אמר **רב** בשם **רבי יוחנן**, בירך על היין, בין ששתה אחריו יין אחר[לה] בין ששינה את מקומו אינו צריך לחזור ולברך. **ומקשינן** (להלן קב.) מדתניא, שינוי מקום צריך לברך. **תיובתא**.

הגמ' מביאה שני נידונים בענין שינוי מקום.

א. אמר **רב חסדא** בשם **רב הונא**, וכן הביא **רב אידי בר אבין** ברייתא שנשנית בבית **רב הינק** ויש אומרים **בר הינק**[לו], אין שינוי מקום מצריך ברכה נוספת, אלא אם כן שינה מבית לבית, אבל אם שינה מפינה לפינה באותו בית אינו צריך לברך.

ב. אמר **רב חסדא**, אין שינוי מקום מצריך ברכה נוספת, אלא בדבר שאינו טעון ברכה אחרונה במקום האכילה, אבל בדבר הטעון ברכה אחרונה במקום האכילה אינו צריך לחזור ולברך[לז], שבודאי דעתו להמשיך את סעודתו על סמך הברכה הראשונה. **ורב ששת** אמר, בין בזה ובין בזה צריך לחזור ולברך. ובברייתא שנינו **כרב חסדא**, חברים ששתו **יין** ועקרו רגליהם וחזרו, אין צריכים לברך[לח].

ומקשינן מדתניא, חברים שהיו מסובים **ועקרו רגליהם** לקראת חתן וכלה, אם השאירו שם זקן או חולה אינם צריכים לחזור ולברך, ואם לאו צריכים לברך ברכת המזון לפני שיצאו[לט], ולשוב ולברך ברכה ראשונה לאחר שיחזרו, ומוכח שאף בדבר הטעון ברכה במקום האכילה צריכים לברך שנית[מ].

דף קב

ותירץ רב נחמן בר יצחק שדין זה שנוי במחלוקת תנאים, דתניא, חברים שהיו מסובים ויצאו לבית הכנסת או לבית המדרש[מא], אין טעונים ברכה לא בצאתם ולא בכניסתם. **רבי יהודה** אומר, דווקא אם נשאר שם זקן או חולה, אבל אם יצאו כולם טעונים ברכה, והברייתא לעיל היא **כרבי יהודה** שמחמיר בדבר.

אמנם **רבי יוחנן** סובר **ששינוי מקום אינו מצריך ברכה אפילו בדבר שאינו טעון ברכה במקומו**[מב], שכן סבר כחכמים שחולקים על **רבי יהודה** ואמרו דבריהם גם בדבר שאינו טעון ברכה במקומו. ולשיטתו, נקטה

לאחר הקידוש, ודין זה נהג דווקא בזמנם שהיו לפניהם שולחנות קטנים, אבל אנו שיש לנו שולחן גדול יפרוס מפה ויקדש, כדי שיהא ניכר שהסעודה הובאה לכבוד שבת. **ויש מפרשים** זכר למן שהיה טל מלמעלה ומלמטה והמן באמצע. תוס' (ד"ה שאין). (כה) **לכתחילה** צריכים כולם לטעום מהיין, ומ"מ אם המברך או אחד מהם שתה, יצאו כולם ידי חובתם. ונראה שהלכה כשמואל, שאף רב הונא ורבה ואביי סברו כמותו, ועל כן אם אין אורחים בבית הכנסת עדיף שלא יקדשו שם. כתב **רב נטרונאי גאון**, שמקדשים בבית הכנסת, ונותן לתוך עיניו לרפואה. **ואבי העזרי** כתב, שרפואה זו יכול לעשות גם בקידוש שבביתו. תוס' (ד"ה ידי קידוש). (כו) **אבל** כשמקדש בביתו יכול לשתות באמצע הסעודה על סמך הברכה שבירך לפני הסעודה, אפילו שלשיטתו יש קידוש אף בלי סעודה. ולפי זה אף בהבדלה יכול לנהוג כן, ואם סעד לאחר הבדלה יכול לשתות באמצע הסעודה על סמך ברכת הגפן שבירך בהבדלתו [ויש לדחות שלא פטר אלא את היין ששותה **לפני** הסעודה, ולא שבתוך הסעודה]. וכן מוכח בברכות (מב.) שאמרו שם שבברכת היין שמברך לפני הסעודה פוטר את היין ששותה לפני ברכת המזון, וכל שכן שיפטור את מה ששותה בתוך הסעודה. ואף למ"ד שסובר שם שיין שבתוך הסעודה אינו פוטר את היין ששותה לפני ברכת המזון, היינו משום שיין שבא לשרות את המאכל אינו פוטר יין ששותה לשם שתיה, אבל יין שלפני הסעודה שבא לשתות פוטר את היין שבא לשרות. ואין הדבר תלוי כלל אם זה שבת או יום חול, שאין הדבר תלוי אלא בדעתו, שאם כיוון להוסיף ולשתות, גם ביום חול אינו צריך לשוב ולברך, ואם לאו, אף בשבת צריך לשוב ולברך, אלא שבשבת רגילות לקבוע סעודה על היין. תוס' (ד"ה ידי יין). (כז) **דכתיב** 'וקראת לשבת עונג', כלומר, במקום שאתה קורא לשבת יהא עונג. **אי נמי** כיון שצריך לקדש על היין, מסתבר שיצטרכו יין חשוב שבא במקום סעודה. רשב"ם (ד"ה אף), והתוס' (ד"ה אף) העתיקו רק את הפירוש הראשון. (כח) **ולדעת** רב מקדשים גם לצורך אלו שאין להם בני בית, שאינם צריכים לשוב ולקדש בביתם. תוס' (ד"ה ולשמואל). (כט) **היינו** בחדרים הסמוכים לבית הכנסת, שהיו שומעים משם את הקידוש שבבית הכנסת על דעת לאכול באותם חדרים [או כשדעתו בשעת הקידוש לילך ולאכול באותם חדרים, ראה בהערה הבאה], אבל בבית הכנסת עצמו אסור לאכול, ואף בבתי כנסיות שבבבל, שאין עושים שם תנאי אלא לענין זה שאם יחרבו שלא יצטרכו לנהוג בהם קדושה, אבל כל זמן שהם בנויים אסור לאכול שם. תוס' (ד"ה דאכלו). (ל) **ומכל** מקום חלוקה עליה מבית אחר, שכן מבית לבית אף אם יכוון לאכול במקום אחר לא מהני, אבל מעליה לבית תועיל מחשבה זו שיקרא במקום סעודה, וכן משמע בירושלמי. תוס' (לעיל ק: ד"ה ידי קידוש). ומחדר אחד למשנהו באותו בית נחשב כמו מעליה לבית, ומפינה לפינה ודאי שאינו נחשב שינוי מקום, וכשם שלענין ברכה אמרו להלן שאינו נחשב שינוי מקום, כמו כן לענין קידוש אינו שינוי מקום ויכול לעבור מפינה לפינה אפילו בלא מחשבה. תוס' (ד"ה אבל). (לא) **היינו** אכילת פת, שעיקר סעודת שבת אינה אלא בפת, ומיני תרגימא אינם מועילים לסעודת שבת אלא בסעודה שלישית בלבד. תוס' (ד"ה טעימו). (לב) **ולא** הקפיד על עצם הדבר שיאכלו סעודה בלא נר, שכן היו יכולים לאכול **ביום** שלש סעודות, או שיכלו לסעוד במקום שהיה להם נר ולא יין.

תוס' (ד"ה ובקידושא). (לג) **ואין** לומר שנהג כן משום שגם רבי יוחנן סבר כרבי שמעון שדבר שאין מתכוון מותר, שיש לומר שלא הקל בגרירת מיטה כיסא וספסל שקרוב הדבר שיעשו חריץ ודמי לפסיק רישא, ושמואל הקל אף בזה. תוס' (ד"ה והלכה). (לד) **היינו** דווקא באופן ששתה בבית הכנסת, אבל בלאו הכי ודאי הוי הפסק ולא יצא. תוס' (ד"ה ורבי). (לה) **שאינו** מברך בורא פרי הגפן. ומכל מקום כיון שמשנה יין יש חיוב לברך ברכת הטוב והמטיב, שכן תיקנו חכמים לברך על שזיבלו כרמיהם בדמי ישראל, ומברכים, **הטוב** שלא הסריחו, **והמטיב** שנתנו לקבורה. וכתב הרשב"ם, שדווקא אם השני משובח מהראשון מברך ברכה זו. ומה שאמרו בירושלמי שעל כל חבית מברך, היינו כשאינו מכירו וחושב שמא הוא יותר טוב, אבל כשיודע שהוא יותר גרוע אינו מברך. ויותר נראה, שאף בכה"ג מברך בין בשעת סעודה ובין שלא בשעת סעודה, שעיקר הברכה נתקנה על ריבוי היין [אלא א"כ השני גרוע ביותר שאז אין ראוי לברך עליו]. תוס' (ד"ה שינוי). (לו) **יש** גורסים שהגמ' מקשה על רב הונא מה חידוש יש בדבריו מאחר שדינו נשנה בברייתא. ושיבוש הוא, שכן היתה דרכם של האמוראים שהיו מלמדים את העם דברים השנויים בברייתות, ופעמים שהאמוראים עצמם לא ידעו את כל הברייתות. וטעות זאת נגרמה כיון שהגמ' ממשיכה ומביאה מה שאמר רב חסדא בשם עצמו, והם הבינו שחזר בו ממה שהביא בשם רב הונא. ואין זה נכון, אלא רב חסדא אמר שתי מימרות, אחת בשם רב הונא והשניה בשם עצמו. רשב"ם (ד"ה ה"ג במתני'). (לז) **שיטת** הרשב"ם שכל שברכתו בורא נפשות אינו טעון ברכה במקומו, ושאר דברים טעונים ברכה במקומם. וקשה, **א.** אם כן מה מקשה הגמ' לעיל על רבי יוחנן, והלא רבי יוחנן דיבר על יין שטעון ברכה במקומו. **ב.** לדבריו, נמצא שרב ושמואל חולקים על רב חסדא, שהרי הם אמרו שאף ידי יין לא יצאו. **ג.** בירושלמי מובא שאם אכל תאנה במקום זה והלך למקום אחר טעון ברכה נוספת, משמע ששינוי מקום נוהג גם בשאר דברים. על כן נראה שרק פת וחמשת מיני דגן טעונים ברכה במקומם. ולפירוש זה לא גורסים בברייתות להלן **יין**, כיון שביין לכו"ע צריך לחזור ולברך. תוס' (ד"ה אלא). (לח) **לשיטת** הרשב"ם [שהובאה בהערה הקודמת] הגמ' מביאה ראיה מברייתא זו שכתוב בה יין שהוא דבר הטעון ברכה במקומו, ולשיטת תוס' צריך לומר שמביאים ראיה מברייתא זו ולא מדברי חכמים החולקים על רבי יהודה [בברייתא להלן], דשמא רבי יהודה בא לפרש את דברי חכמים. תוס' (ד"ה תניא). (לט) **שמא** ישהו מלחזור עד שירעבו ושוב לא יוכלו לברך, אבל מצד הדין של שינוי מקום אין צריך לברך על מה שאכל קודם, אלא מברך רק ברכה ראשונה על מה שמוסיף ואוכל. תוס' (ד"ה כשהן), וראה שם שהאריכו להוכיח כן. (מ) **שכן** משמע מלשון **עקרו רגליהם** שעקרו פתאום בשביל שמחת חתן, ואם החתן לא היה בא היו ממשיכים סעודתם. רשב"ם (ד"ה מדקתני). (מא) **משמע** שתפילה עצמה אינה הפסק ויכול לחזור ולאכול על סמך הברכה הראשונה. **והר"ר יו"ט** סובר, שכשם שברכת המזון גורמת הפסק, כמו כן תפילה גורמת הפסק וחייבים לברך פעם שניה. ואין זו ראיה, שדווקא ברכת המזון גורמת הפסק, כיון שבזה מסיים את סעודתו, אבל כשמתפלל אינו מראה שרוצה לסיים את סעודתו. תוס' (ד"ה ועקרו). (מב) **אע"פ** שרבי יוחנן דיבר על יין שטעון ברכה במקומו, מכל מקום תלמידיו ידעו שסובר

הברייתא דברים הטעונים ברכה במקומם, כדי לחדש שלדעת **רבי יהודה** אפילו באותם דברים חייב לברך.

תנו רבנן, **חבורה שהיו מסובים בסעודה וקידש עליהם היום, לרבי יהודה** מקדש מיד על הכוס, ומביא כוס נוספת ומברך עליה ברכת המזון[מג], **לרבי יוסי** יסיים סעודתו ויברך, ולאחר מכן יביא כוס נוספת ויקדש עליה. ופירש **רב הונא** בשם **רב ששת**, שלא מקדשים על אותה כוס, משום **שאין עושים שתי מצוות על כוס אחת**[מד], ובטעם הדבר פירש **רב נחמן בר יצחק**, כדי שלא ייראה כמי שהמצוות הם כמשא עליו ורוצה לסיימם מהר על כוס אחת[מה].

שני אופנים שמותר לומר שתי קדושות על כוס אחת.

א. כשאין לו. כדתניא, סדר הבדלה, יין מאור בשמים והבדלה, **ואם אין לו** אלא כוס אחת, מבדיל לאחר סעודתו[מו], ויצרף כוס של ברכת המזון יחד עם כוס של הבדלה[מז].

ב. יכול **לקדש ולהבדיל** על כוס אחת, הואיל ושניהם נאמרים על קדושת היום. דאמר **רב**, יו"ט אחרון שחל במוצאי שבת, אומר יין **קידוש** נר **והבדלה**. וכן מצינו לענין יו"ט ראשון [-שמוסיף זמן], שלדעת **אביי** אומר יין **קידוש** זמן נר **והבדלה**, ולדעת **רבא** אומר זמן לבסוף, משמע שלכו"ע יכול לקדש על כוס של הבדלה [ומדברי **רב** אין ראיה גמורה, שכן יש לדחות שדבריו נאמרו ביו"ט אחרון שנגמר לו כל היין ולא נשאר לו רק כוס אחת, אבל מדברי **אביי ורבא** שדיברו על יו"ט ראשון שיש לו הרבה יין[מח], יש ראיה שיכול לקדש ולהבדיל על אותה הכוס].

דף קג

סדר ההבדלה ביו"ט שחל במוצאי שבת.

לשיטת **רב**[מט] אומרים יקנ"ה [-יין[נ] קידוש נר הבדלה[נא]]. **לשמואל** ינה"ק. **לרבה**[נב] יהנ"ק[נג]. **ללוי** קני"ה[נד]. **לרבנן** קינ"ה[נה]. **למר בריה דרבינא** נקי"ה[נו]. **למרתא** בשם **רבי יהושע** ניה"ק. **רבי** שלח **לאבוה דשמואל** בשם **רבי ישמעאל ברבי יוסי** שאביו אמר בשם **רבי יהושע בן חנניה** נהי"ק[נז]. ופירש **רבי חנינא** טעמו, במשל למלך היוצא מהעיר ושר נכנס אליה, שראשית כל מלווים את המלך ורק אח"כ יוצאים לקראת השר.

ולהלכה פסקו **אביי ורבא** שאומר יקנ"ה **כרב**, אלא שנחלקו לענין ברכת שהחיינו, **לאביי** אומרה לאחר קידוש [-יקזנ"ה[נח]], **ולרבא** אומרה לבסוף, [-יקנה"ז], **והלכה כמותו**[נט].

רב הונא בר יהודה התארח בביתו של **רבא** במוצאי שבת [שחל בחול], ושמע שהקדים ברכת בשמים למאור. **ושאלו**, הלא שנינו שברכת מאור קודמת, דתנן, **בית שמאי** אומרים נר ומזון בשמים והבדלה, **ובית הלל** אומרים נר ובשמים מזון והבדלה. **והשיב לו**, שמשנה זו היא שיטת **רבי מאיר**, אבל **רבי יהודה** סובר שלכו"ע מזון תחילה והבדלה לבסוף, ונחלקו בסדר מאור ובשמים, שלדעת **בית שמאי** מאור קודם, **ולבית הלל** בשמים קודמים, ואמר **רבי יוחנן נהגו העם כבית הלל אליבא דרבי יהודה**[ס].

האם צריך לברך ברכת בורא פרי הגפן גם על קידוש וגם על היין שבא אח"כ וברכת המזון.

מעשה **ברבי יעקב בר אידי** שהתארח בשבת בבית **רבא**, וראה שמברך ברכת בורא פרי הגפן גם על כוס הקידוש וגם על כוס ברכת המזון[סא], ופירש לו שכך היו נוהגים בבית הריש גלותא. ושאלו **רבי יעקב**, והלא מתחילה היתה דעתך לשתות כוס זו [משא"כ המתארחים אצל הריש גלותא אינם יודעים אם יביאו להם כוס נוספת[סב]]. והשיב לו, כך היה מעשה **ברב ברונא ורב חננאל** שישבו בסעודה והתכוננו לברך, ולבסוף חזרו בהם ורצו לשתות, אמר להם **רב ייבא סבא** בשם **רב**, כיון שהסחתם דעתכם מאכילה[סג] צריכים אתם לברך על שתיה זו[סד], ואף אני הואיל וברכתי ברכת המזון, הוצרכתי לברך שוב ברכה ראשונה על כוס זו.

כן גם בדבר שאין טעון ברכה במקומו. **ועוד**, שאם כן היה לו לפרש דבריו, שכן דרך האמוראים לפרש דבריהם יותר מהברייתות. **רשב"ם** (ד"ה לקיבעיה). והוא לשיטתו לעיל בתחילת הסוגיא, וראה בהערה שם דעת תוס'. (מג) **רבי** יהודה לשיטתו שצריך להפסיק סעודתו בשעה שקידש היום, וכיון שהגיע שעת קידוש יקדש ואח"כ יבדיל, ויש גורסים שקודם יברך ואח"כ יקדש. ולפי גירסא זו מובן מה שאמרו לעיל (ק:) שלרבי יהודה מפסיק ע"י עקירת שולחן, שכן היתה רגילותם לעקור שולחנם לפני ברכת המזון. **תוס'** (ד"ה ראשון). (מד) **לדעת** רבי יהודה לא צריך להגיע לטעם זה, שכן ברכת המזון נאמרת על הסעודה הראשונה וקידוש על השניה ובודאי שאין לצרפם על כוס אחת [ורשב"ם כתב שהואיל ומפסיק ע"י עקירת שולחן ודאי צריך שתי כוסות], והגמ' הוצרכה לטעם זה לרבי יוסי שמסיים סעודתו ואח"כ מקדש. **תוס'** (ד"ה ונימרינהו). (מה) **יש** שנהגו מטעם זה להביא לחופה שתי כוסות, אחת לברכת המזון ושניה לברכת נישואין. אמנם דעת רבינו משולם שיכול לומר את שתי הברכות על כוס אחת, כיון שברכת המזון גורמת לברכת הנישואין. ולברכת אירוסין ונישואין נוהגים להביא שתי כוסות, **א.** כי בימים עברו היו עושים את שניהם בנפרד. **ב.** כיון שמפסיקים ביניהם ע"י קריאת הכתובה. **תוס'** (ד"ה שאין). (מו) **ה"ר** ניסים פירש שמדובר באדם שהתחיל לאכול בשבת עצמה, שאם לא כן איך יכול לאכול לפני הבדלה. אמנם, לשון 'הנכנס לביתו' משמע שנכנס במוצאי שבת. ועוד, שהרי הגמ' להלן מוכיחה מברייתא זו שאם טעם מבדיל, ולפירושו הרי לא דיברה הברייתא אלא כשאכל בשבת, אלא ע"כ צריך לומר שכיון שאין לו אלא כוס אחת יכול לאכול לפני הבדלה. **תוס'** (ד"ה מניחו). (מז) **הגמ'** יכלה להוכיח ממה ששנינו בברכות (נא:), שבית שמאי אומרים נר ומזון בשמים והבדלה, אלא שהעדיפה להביא ברייתא זו שאפשר לדחותה ולומר שדווקא כשאין לו אומר את שניהם על כוס אחד. **תוס'** (ד"ה מיתיבי). (מח) **רשב"ם** פירש שביו"ט ראשון ודאי יש לו יין, שהרי אף לעני לא פוחתים מארבע כוסות. וקשה, **א.** שהרי כל כוס נצרכת למצוותה. **ב.** מדוע הגמ' לא תירצה שמדובר בשמיני עצרת שאין לו הרבה יין. **ג.** מדוע הגמ' מזכירה שיש לו גם הרבה אוכל. על כן נראה שכל אדם רגיל להכין הרבה אוכל ושתיה לקראת יו"ט, וכן ביו"ט אחרון הואיל והוא יו"ט בפני עצמו, אבל בשביעי של פסח שאינו חג בפני עצמו, אינו שותה אלא מה שנשאר לו מכל ימות המועד. **תוס'** (ד"ה דאית). (מט) **בכל** מוצאי שבת לכו"ע מברכים יין נר והבדלה, אך הואיל ומקדש על אותו כוס נשתנה אף סדר ההבדלה, כדלהלן. **ושתי שיטות עיקריות נאמרו בסוגיא. שיטת רב** וסייעתו, שיש להקדים את הקידוש, **א.** מפני שקידוש היום עדיף מהבדלה. **ב.** כדי שלא יראה כמי שהשבת עליו כמשא, ולכן יקדים ויברך על היין ככל מוצאי שבת, ולאחר קידוש יברך על נר והבדלה. **שיטת שמואל** וסייעתו שיש להקדים את ההבדלה כדי ללוות את המלך לפני שמקדמים את פני השר, הלכך יבדיל ככל סדר הבדלה ולאחר מכן יקדש. **רשב"ם** (ד"ה גופא, רב, ושמואל). (נ) **בכל** המצוות הנאמרות על יין מקדימים את ברכת היין, חוץ מברכת המזון כיון שהברכה מסיימת את הסעודה, ואם ירצה לשתות את הכוס יצטרך לברך פעם נוספת אחר הברכה. **תוס'** (ד"ה יקנ"ה). (נא) **ואין** מברכים על בשמים במוצאי שבת זו, **לרשב"ם** (ד"ה ושמואל), כיון שגם ביו"ט יש נשמה יתירה. **וקשה**, אם כן מדוע לא מברכים על בשמים במוצאי יו"ט. **לתוס'** (ד"ה רב), מפני ששמחת יו"ט באכילה ושתיה מועילה כמו בשמים. (נב) **רשב"ם** (ד"ה ורבה) מחליף את לוי ורבה, כיון שלוי היה בתקופת רב ושמואל וקדם לרבה. ואין זה הכרח, שכן יש לומר שהגמ' סידרה קודם את השיטות שאומר יין בראש, ואח"כ את השיטות שאומר קידוש בראש, ולבסוף את השיטות שאומר נר בראש. אמנם בירושלמי מבואר כדברי הרשב"ם ששיטת לוי היא שאומר יהנ"ק. **תוס'** (ד"ה רבה). (נג) **בעיקר** הדבר סבר כשמואל שיש להקדים הבדלה לקידוש, אלא שרצה להפסיק ביניהם בברכת הנר כיון שסותרים הם זה לזה, שהקידוש מקדשו והבדלה עושהו חול, והקדים את ברכת היין כיון שהוא תדיר. **רשב"ם** (ד"ה ורבה). (נד) **בעיקר** הדבר סבר כרב שקידוש קודם, אלא שהעדיף לסמוך את ברכת היין להבדלה הואיל ועיקר הבדלה נתקנה על הכוס, משא"כ קידוש שיכול לקדש גם על הפת, לפיכך יקדש תחילה ואח"כ יברך על הנר ויסמוך את ברכת היין להבדלה. **רשב"ם** (ד"ה קני"ה). ולשיטת **ר"ת** שאין מקדשים על הפת, צריך לומר שרצה לסמוך את ברכת היין להבדלה, כדי שלא יאמרו שבא רק לקידוש מפני כבוד יו"ט. **תוס'** (ד"ה קני"ה). (נה) **אף** הם סברו כרב שקידוש קודם להבדלה, וכמו כן העדיפו לסמוך יין להבדלה, הלכך, יקדש ואח"כ יבדיל כסדר שעושה בכל מוצאי שבת. **אי נמי**, לשיטתם עדיף להרחיק קידוש מהבדלה ככל האפשר. **רשב"ם** (ד"ה קינ"ה). (נו) **כרב** שקידוש קודם להבדלה, וכרבנן שיש לסמוך יין להבדלה. ומכל מקום יברך תחילה על הנר, כיון שנהנה ממנו תחילה. **רשב"ם** (ד"ה נקי"ה). (נז) **כיון** שהבדלה קודמת לקידוש, ורצה לסמוך את ברכת היין גם לקידוש וגם להבדלה משום ששניהם נתקנו על הכוס, משא"כ ברכת הנר אם אין לו כוס אומרה בפני עצמה. **רשב"ם** (ד"ה שאמר). (נח) **הואיל** והתחיל לקדש יסיים את הקידוש, וברכת הזמן מחמת הקידוש באה, ורק אח"כ יבדיל, ורבא סבר שאומרה לבסוף כיון שברכה זו לא נתקנה דווקא בקידוש ויכול לאומרה אף בשוק. **רשב"ם** (ד"ה אביי). (נט) **הגמ'** הוצרכה לפסוק כרבא מחמת שאר האמוראים החולקים על רב בסדר ההבדלה, אבל על הדין של זמן ודאי הלכה כרבא, שכן הלכה כמותו לגבי אביי חוץ מיע"ל קג"ם. **תוס'** (ד"ה והלכתא). (ס) **ושמא** רבי יוחנן גרס במשנה דברי רבי מאיר, לכן פסק שלא כסתם משנה זו, וכן נהגו למעשה שמברכים קודם בשמים ורק אח"כ על הנר. **תוס'** (ד"ה ואמר). (סא) **ומה** ששנינו בברכות (מב.) שכוס שלפני המזון פוטר כוס שלאחר המזון, היינו מה ששותה לאחר שסעד **לפני** ברכת המזון, ואילו כאן מדובר על מה ששותה **לאחר** ברכת המזון. **תוס'** (ד"ה ברית). (סב) **רשב"ם** (ד"ה לא הוו). ולפירושו היו מברכים על כל כוס וכוס. אמנם בגמ' משמע שנהגו כפי שרבא נהג, והיו מברכים רק על כוס ראשונה ועל כוס ברכת המזון, והיינו משום שידעו שיתנו להם כוסות נוספים באמצע הסעודה, אבל כוס של ברכת המזון היו מניחים רק לפני המברך, והיו מסתפקים האם יתנו להם לשתות מכוס זו. **תוס'** (ד"ה לא). (סג) **בברכות** (מח.) מובא ששמעון בן שטח הצטרף לסעודת ינאי המלך לאחר שינאי סיים לאכול, והוציאו ידי חובה בברכת הזימון. ושלא כדין עשה, הואיל וינאי כבר הסיח דעתו מאכילה שוב אינו מצטרף לסעודתו. **תוס'** (ד"ה כיון). (סד) **שיטת הרשב"ם** (ד"ה אכסא) **ובה"ג** שדברי הגמ' אמורים לענין ברכה ראשונה ולא לענין ברכה אחרונה, שכן ברכת המזון פוטרתו. אמנם בברכות (מא:) אמרו שדברים הנאכלים שלא מחמת סעודה טעונים ברכה ראשונה **ואחרונה**, וכן אמר רב ששת לענין תאנים וענבים שצריך לברך עליהם ברכה

אוצר החכמה
בי"ח 2016 ©

שוב מעשה בחכמים שישבו בסעודה **ורב אחא בר רבא** שימש אותם, **אמימר** בירך על כל כוס ששתה(סה), שכן לאחר כל כוס הסיח דעתו משתיה, **מר זוטרא** בירך על כוס ראשונה ועל כוס ברכת המזון, שברכת המזון גורמת להפסק, כפי שהובא לעיל בשם **רבא**. **רב אשי** בירך על כוס ראשונה בלבד(סו), שסבר שאין הלכה כתלמידי **רב** שברכת המזון נחשבת להפסק, שהרי רב עצמו אמר לגבי יו"ט שחל במוצאי שבת שמברך ברכה אחת על כוס קידוש והבדלה(סז), והוא הדין לכוס קידוש וברכת המזון די בברכה אחת לשניהם. **ודחינן**, שבקידוש והבדלה לא הסיח דעתו משתית יין, משא"כ ברכת המזון היא הפסק לסעודתו(סח).

נוסח ברכת הבדלה.

הגמ' ממשיכה את המעשה שרב יעקב בר אבא התארח בשבת בבית רבא.

כשהגיע שעת הבדלה, הדליק שמשו של **רבא** אבוקה מנר שעמד שם, ופירש **רבא**, שעשה כן משום שמצוה מן המובחר לברך על אבוקה בהבדלה.

פתח **רבא** והבדיל, המבדיל בין קודש לחול, בין אור לחושך, בין ישראל לעמים, בין יום השביעי לששת ימי המעשה. ואע"פ שאמר **רב יהודה בשם רב שרבי יהודה הנשיא** היה מבדיל רק בין קודש לחול, **רבא** נהג כפי שאמר **רבי אלעזר בשם רבי אושעיא**, שאין לפחות משלש הבדלות ואין להוסיף על שבע, ולכן הבדיל, **א.** בין קודש לחול. **ב.** בין אור לחושך. **ג.** בין ישראל לעמים, וסיים בין יום השביעי לששת ימי המעשה כדי לסיים מעין החתימה(סט).

דף קד

אמר **רב יהודה בשם רב, כל ברכה צריך לסיימה מעין החתימה, ופומבדיתא אמרו מעין הפתיחה. ונפקא מינה**(ע) ביו"ט שחל במוצאי שבת שחותם ברכתו המבדיל בין קודש לקודש, שלדעת **רב** צריך להוסיף בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת(עא), כדי לסיים מעין החתימה.

דין זה ששנה **רבי אלעזר** שאין לפחות משלש הבדלות ואין להוסיף על שבע, שנוי במחלוקת תנאים, דתניא(עב), הבקי בהבדלות, מזכיר בהבדלתו הרבה הבדלות, ומי שאינו בקי אינו מזכיר אלא **הבדלה אחת.** וכן שנה **רב שמואל בר אידי בשם חנניא** אחיו, שאומר רק הבדלה אחת, ואמר **רבי יוחנן, רבי מנחם בר סימאי** [הנקרא בנן של קדושים, הואיל ולא הסתכל בצורת מטבע(עג)] אומר אחת, ונחלקו עליו חבריו ואמרו שלא יפחות **משלש הבדלות, והלכה כמותם.**

אמר **רבי יהושע בן לוי, אין מבדילים אלא בהבדלות המוזכרות בתורה,** וכן שנינו בברייתא, **סדר הבדלה,** אומר, בין קודש לחול [דכתיב 'ולהבדיל בין הקודש ובין החול'], בין אור לחושך ['ויבדל אלוקים בין האור ובין החושך'], בין ישראל לעמים ['ואבדיל אתכם מן העמים'], בין יום השביעי לששת ימי המעשה [הוא מעין החתימה(עד)], בין טמא לטהור ['ולהבדיל וגו' בין הטמא ובין הטהור'], בין הים לחרבה, בין מים העליונים למים התחתונים ['ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע'], בין כהנים לויים וישראלים, ברוך אתה ה' סודר בראשית. **אחרים** אומרים, יוצר בראשית, **רבי יוסי ברבי יהודה** אומר, מקדש ישראל. ולדברי **רבי יהושע בן לוי** אין להבדיל בין הים לחרבה כיון שאינה נזכרת בתורה, וע"כ שלא נשנית הבדלה זו בברייתא, והבדלת כהנים לויים וישראלים נמנית לשתי הבדלות, בין כהנים ללויים דכתיב 'בני עמרם אהרון ומשה, ויבדל אהרן להקדישו קודש קדשים', ובין לויים לישראלים דכתיב 'בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי'.

ונחלקו האמוראים מה ההלכה בחתימת הברכה, רב פסק כ**רבי יוסי ברבי יהודה** שחותם מקדש ישראל. **אביי** ויש אומרים **רב יוסף** קילל את מי שנהג כך. **שמואל** אמר חותם המבדיל בין קודש לחול. ותנא בשם **רבי יהושע בן חנניא** שחותם בשניהם, **והלכה כשמואל**(עה).

מעשה **בעולא** שהגיע לפומבדיתא, ושלח **רב יהודה את רב יצחק** בנו שיראה איך הוא מבדיל. שלח **רב יצחק** את **אביי**, וראה שאמר ברוך המבדיל בין קודש לחול בלבד. כשחזר **רב יצחק** לאביו, כעס עליו שלא הלך בעצמו, וגרם בכך שלא תיאמר ההלכה בשמו.

ומקשינן, מדתניא, כל הברכות פותח בברוך ומסיים בברוך, חוץ מברכת הפירות וברכת הטוב והמטיב(עו) שפותח ולא מסיים, וברכה הסמוכה לחבירתה שמסיים ולא פותח(עז), וקשה **לעולא** שפתח ולא

אחת מעין שלש ואין ברכת המזון פוטרתם. ושיטת **רש"י** שדברים הבאים שלא מחמת סעודה טעונים ברכה אף כשאוכלם **בתוך** הסעודה [ומה שאמרו שם דברים הבאים **לאחר** סעודה, היינו **שרגילים** לאוכלם לאחר הסעודה]. ואין נראה כפירושו, אלא שכל דבר שאוכל לאחר סעודה טעון ברכה אחרונה, חוץ מיין שאינו מברך לאחר סעודה כיון שנחשב בא מחמת סעודה. **ולמעשה** נראה שאין לברך על מה שאוכל לפני ברכת המזון, שכן בימי חז"ל היו מסיחים דעתם מאכילה ע"י עקירת השולחן, אבל אנו איננו מסיחים דעתנו מאכילת פת עד ברכת המזון. תוס' (ד"ה אנא). (סה) **ברכה** ראשונה, אבל ברכה אחרונה יוצא בברכת המזון, כדלעיל, ואף בשינוי מקום אינו צריך לברך כי אם ברכה ראשונה בלבד. תוס' (ד"ה בריך). (סו) **וכוס** ברכת המזון אינה מחייבת ברכה אע"פ שהיא מצוה בפני עצמה, אלא א"כ היה הפסק בין שתי הכוסות, ולכך בד' כוסות מברכים על כל כוס, הואיל ויש הפסק בהגדה והלל. ואף שאם רצה לשתות בין ראשון לשני שותה, מ"מ בברכת אשר גאלנו אסור לשתות, והרי היא כברכת המזון שלמסקנת הסוגיא נחשבת הפסק [ומ"מ אין ההגדה נחשבת הפסק לענין קידוש במקום סעודה]. ולפי זה נראה שצריך לברך גם ברכה אחרונה על כל כוס חוץ מכוס שניה הסמוכה לסעודה, וכן בכוס של אירוסין ונישואין יש לברך אחר כל כוס ברכה על הגפן. תוס' (ד"ה רב אשי). (סז) **ואין** צריך לברך פעמיים בורא פרי הגפן. רשב"ם (ד"ה ואמר רב). וקשה, איך יברך על כוס אחת שתי פעמים אותה ברכה. ונראה שהוכחת רב אשי היא ממה שלא תיקנו שיברך על היין בסוף, משמע שההבדלה אינה נחשבת כהפסק, וה"ה ברכת המזון. תוס' (ד"ה וקאמר). (סח) **וכן** הלכה שמברך על כוס של ברכת המזון. ומה שאמרו בחולין (פז.) שהחוטף ברכת המזון לחברו חייב לו מ' זהובים על ארבעה ברכות שלקח ממנו, היינו כרב אשי שאינו מברך ברכה נוספת על היין. **אי נמי** פעמים שמברך בלא כוס, ואז לא חטף ממנו אלא ד' ברכות בלבד. תוס' (ד"ה ולא). (סט) **ולא** מסתבר לומר שרבא רצה להוסיף ולומר ארבע הבדלות, שמסתבר שחז"ל תיקנו דווקא ג' או ז' כנגד דבר מסוים, ואין לפחות או להוסיף על תקנתם. תוס' (ד"ה ומר). (ע) **ברוב** הברכות אין נפק"מ ביניהם, שרוב הברכות הפתיחה והחתימה הם מענין אחד. רשב"ם ותוס' (ד"ה מאי). (עא) **וכן** נוהגים למעשה כדי לצאת ידי חובת כולם. ונוהגים להוסיף 'ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת, הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך', ופירש ר"ת שמפני חיבת היום תיקנו לומר ביום זה שבע הבדלות, **א.** בין קודש לחול. **ב.** בין אור לחושך. **ג.** בין ישראל לעמים. **ד.** בין יום השביעי לששת ימי המעשה. **ה.** בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת, ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת [-היינו הבדלת השבת מיו"ט ומחול המועד]. **ו-ז.** הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך, היינו הבדלת כהנים מלויים, ולויים מישראלים, והוא מעין החתימה, שחותמים המבדיל בין קודש לקודש. תוס' (ד"ה בעי). (עב) **אף** רבי יהודה הנשיא נהג שלא כרבי אלעזר, אלא שהגמ' רצתה להביא ברייתא שלא כדבריו. תוס' (ד"ה מיתיבי). (עג) **ובמס'** מו"ק (כה:) מובא שבשעת מיתתו כל הצלמים נהיו חלקים בלא צורתם. ותולה את קדושתו באביו, מפני שאף אביו היה קדוש. תוס' (ד"ה דלא). (עד) **והזכיר** מעין החתימה באמצע הברכה, הואיל ובדרך כלל אומר רק ג' הבדלות, ואז מסיים אחריהם מעין החתימה. ואף לרבי יוסי ברבי יהודה ורב שחותם מקדש ישראל הוי מעין החתימה, שהקב"ה קידש את ישראל ונתן להם את השבת, ועדיף לסיים מעין חתימה זו המעידה על מעלתם של ישראל, מאשר לסיים בהבדלת כהנים ולויים מישראל המעידה על פחיתותם של ישראל מהכהנים והלויים. תוס' (ד"ה בין). (עה) **שכן** שנינו בחולין (כו:) שביו"ט שחל במוצאי שבת חותם המבדיל בין קודש לקודש, ולפי זה מסתבר שמשבת לחול יבדיל בין קודש לחול, ושנינו בברכות (מט.) שאין חותמים בשני עניינים ולכך אינו מוסיף בחתימתו מקדש ישראל [ורבי יהושע בן חנניא סבר כמ"ד שאפשר לחתום בשני עניינים. תוס' (ד"ה ולית)]. רשב"ם (ד"ה ושמואל). (עו) **ואינה** סמוכה לברכת המזון, כיון שהיא ברכה בפני עצמה שתיקנוה על הרוגי ביתר שניתנו לקבורה, ואין חותמים בה לפי שהיא ברכה קצרה, אלא שתיקנו להזכיר בה שם שמים בכמה לשונות, כגון אבינו מלכנו יוצרנו וכו', וכן להזכיר בה ג' גמולות ג' הטבות וג' מלכויות, וכולה כהודאה אחת. רשב"ם (ד"ה וברכת) ותוס' (ד"ה הטוב). (עז) **א.** ברכת אלוקי נשמה, וכן תפילת אתה הוא עד שלא נברא העולם, ותפילת הדרך, אינם פותחות בברוך, לפי שאינם אלא שבח ותפילה. **ב.** ברכת הקל הנפרע לעמו ישראל מכל צריהם הקל המושיע שלאחר המגילה חותמת בברוך לפי שהיא ארוכה, וכן בורא נפשות אמרו בירושלמי שהיא חותמת בברוך. **ג.** ברכת נאמן אתה שלאחר ההפטרה אינה פותחת בברוך, לפי שהיא המשך ברכת צור כל העולמים, ובסידורים עשו הפסק ביניהם לפי שהיו הציבור רגילים להפסיק שם ולומר דברי שבח. **ד.** בברכות נישואין, ישנם שלש ברכות שפותחות בברוך, לרש"י (כתובות ח.) הטעם, כיון ש'שהכל ברא לכבודו' תיקנוה על אסיפת העם, ו'יוצר האדם' נתקנה כנגד שתי יצירות, ולכך אינן חשובות סמוכה לחבירתה. ו'אשר ברא' כיון שרגילים לאומרה לבדה כשאין פנים חדשות, ולר"ת, כיון שהן קצרות, ואם לא היה פותח אותן בברוך היה נראה שכולן ברכה אחת. **ה.** והערב נא אינה ברכה בפני עצמה, אלא המשך של ברכת לעסוק בדברי תורה. **ו.** ברכת בשמים ומאור בהבדלה, **לר"ת** כיון שהן קצרות, כדלעיל, **ובירושלמי** מבואר לפי שאפשר לברכם אף שלא בשעת הבדלה. **ז.** יהללוך שלאחר הלל, ויראו עיננו, וישתבח, נחשבים ברכה סמוכה לחבירתה, ואין הפסוקים נחשבים הפסק [וכיון שכן אין להפסיק בין ברוך שאמר לישתבח]. **אי נמי,** ברכה שלאחר פסוקים אינה

סיים(עח). **ותירץ עולא**, שאף ברכת הבדלה היא כברכת המצוות, ואף בה פותח ולא מסיים.

דף קה

האם סעודת ערב שבת שנמשכה לשבת נחשבת לסעודת שבת.

רב חנניא בר שלמיא ותלמידי **רב** ישבו בסעודה בערב שבת, וכשהגיעה שבת רצו לעקור את שולחנם ולברך ברכת המזון, כדי שמכאן ואילך תיחשב סעודתם סעודת שבת. אמר להם **רב המנונא סבא** בשם **רב**, אינכם צריכים לעקור, שכיון שעתה אתם אסורים באכילה בלי קידוש, ממילא נבדלת אכילה זו מהאכילה הקודמת ונקראת סעודת שבת, וכן מצינו לענין מעשר, שאסור לאכול בשבת מתבואה שלא נגמרה מלאכתה למעשר ואפילו אכילת עראי, שהשבת מחשיבה אכילת עראי כקבע מחמת חשיבותה(עט).

אהח 19/06/2018

דין זה נאמר רק לענין כניסת השבת, אבל ביציאתה כיון שהתחיל לסעוד מבעוד יום יכול להמשיך סעודתו אף לאחר חשיכה(פ). אמנם אסור להתחיל סעודה משתחשך, והוא הדין שאם שתה מבעוד יום, צריך להפסיק שתייתו משתחשך(פא). ולענין שתיית מים נחלקו האמוראים, תלמידי **רב אשי** נהגו לשתות, וסברו שכיון שאינה שתיה חשובה יכול להתחיל לשתות משתחשך. **ורב הונא** הקפיד בדבר, שכן שנינו בשם **רבי עקיבא** שהטועם מים לפני הבדלה מיתתו באסכרה(פב).

מי שלא קידש בליל שבת האם יכול לקדש ביום השבת.

רבינא הסתפק במי שלא קידש בליל שבת האם יכול לקדש ביום השבת. ופשט לו **רב נחמן בר יצחק** מדברי **בני רבי חייא** שאמרו לענין הבדלה שאם לא הבדיל במוצאי שבת יכול להבדיל במשך השבוע, וכמו כן בקידוש, אם לא קידש בלילה ישלים ביום.

ומה ששנינו בברייתא שבליל שבת ויו"ט מקדשים על הכוס **ולא ביום השבת והיו"ט**, אף שלדברי **רב נחמן בר יצחק** ימצא קידוש גם ביום כששכח לקדש בלילה, צריך לומר שהברייתא לא דיברה באדם שעשה שלא כהוגן ולא קידש בלילה.

וכן מה ששנינו בברייתא שאף שכבוד יום קודם לכבוד לילה, אם אין לו אלא כוס אחת יקדש עליה בלילה, צריך לומר, שאף שיש אפשרות לקדש ביום לא יקדש ביום הואיל וכבוד יום עדיף, כיון שחביבה מצוה בשעתה.

אמנם לגבי הבדלה אין אומרים חביבה מצוה בשעתה, ולכך שנינו בברייתא **שהנכנס לביתו במוצאי שבת ויש לו רק כוס אחת, יבדיל לאחר המזון כדי שיוכל לברך על הכוס.** והטעם, כיון שבמה שמאחר הבדלה הוא מכבד את השבת שמאחר יציאתה, משא"כ בקידוש אם ימתין יש זלזול בכבוד השבת שמאחר כניסתה עד למחרת.

ומבר[אוצר החכמה]ו אפשר ללמוד שמונה דברים(פג).

א. מי שהבדיל בתפילה צריך לחזור ולהבדיל על הכוס(פד) [ולכן כשאין לו אלא כוס אחת לא יסמוך על מה שכבר הבדיל בתפילה].

ב. ברכת המזון טעונה כוס(פה) [ולכך יבדיל רק לאחר המזון].

ג. צריך שיהיה בכוס שיעור רביעית [שאם לא כן יכול לחלק לשתי כוסות(פו)].

ד. המבדיל צריך לטעום מן הכוס [שאם לא כן יכול להבדיל ולא לשתות, ולהשאיר את הכוס לברכת המזון].

ה. טעם מן הכוס פגמו, ושוב אי אפשר לברך עליו(פז) [ולכך אינו יכול לשתות מעט ולשייר את הנותר לברכת המזון].

רב אשי אמר, שאין ראיה לדין זה(פח), שכן אפשר להעמיד את הברייתא כשיש לו שיעור מצומצם, וכיון שצריך לטעום ממנו בשעת הבדלה לא ישאר לו שיעור רביעית לברכת המזון [ואם יש יותר מכשיעור וטעמו אינו נפגם(פט)].

ו. מי שטעם לפני הבדלה יכול להבדיל לאחר אכילתו, ואינו צריך להמתין עד למחר לפני האכילה [ולכך יכול לאכול לפני שמבדיל].

ז. מי שאין לו שתי כוסות(צ), יכול לומר שתי קדושות על כוס אחת.

ח. ברייתא זו **כרבי יהודה** ששנה בשיטת **בית שמאי** שאומר מאור לפני בשמים.

רב אידי בר שישא היה מקפיד שלא תהיה כוסו פגומה(צא). **רב יעקב בר אידי** הקפיד שאף הכד לא יהיה פגום. **ומר בר רב אשי** הוסיף והקפיד שאף החבית לא תהיה פגומה.

דף קו

דין קידוש על היין.

תנו רבנן, 'זכור את יום השבת לקדשו', זכירה זו מצוותה שתיאמר על

פותחת בברוך, ולכך גם בזמן שאין מברכים על ההלל אומרים יהללוך בלא ברוך. **ח.** עוד אמרו בירושלמי שברכת אשר גאלנו בליל פסח פותחת בברוך אף שהיא סמוכה להלל, לפי שפעמים אומרים את ההלל בבית הכנסת, ואף מסיים בה בברוך לפי שיש בה שני עניינים, הודאה על לשעבר ובקשה לעתיד, וכן בקידוש, פותח בברוך אף על פי שהיא סמוכה לברכת פרי הגפן, לפי שאם קידש היום באמצע סעודתו מקדש על היין בלא פרי הגפן, ומסיים בה בברוך לפי שהיא מטבע ארוך, שיש בה ענין נוסף שאומר כי הוא יום תחילה למקראי קודש. **ט.** ברכת המזון פותחת בברוך אף שהיא סמוכה לברכת הזימון, לפי שכשאין שלשה אנשים אין זימון, ונודה לך סמוכה לברכת הזן. ברם, שיטת רב ששת שפעמים אומר נודה לך ואינו סומכה לברכת הזן, וקשה לשיטתו אם כן מדוע ברכה זו אינה פותחת בברוך. תוס' (ד"ה כל, וד"ה חוץ). (עח) **רשב"ם** (ד"ה המבדיל) פירש, שעולא לא אמר כי אם המבדיל בין קודש לחול. ולשיטתו צ"ב מה היה ההו"א של הגמ' שיסיים בה בברוך, והלא ברכה קצרה היא. ועוד, מדוע הגמ' לא מתרצת שעולא סבר כרבי שאין מבדילים אלא בהבדלה אחת. ונראה שעולא אמר שלש הבדלות ולא סיים בברוך, ולכן הקשו מדוע לא חתם ברכתו, ותירץ, שכיון שהודאה אחת היא הוי כברכת המצוות שאין חותמים בה. תוס' (ד"ה קשיא). (עט) **רשב"ם** (ד"ה כשם). עוד יש לפרש, שאם התחיל לאכול אכילת ארעי לפני כניסת השבת ונכנסה שבת, צריך להפסיק אכילתו, שהשבת קובעת חיוב מעשר אף בתוך כדי אכילתו, כמו שאמרו בביצה (לה.) בשם רבי יהושע, שאם נכנסה שבת באמצע שאכל חייב להפסיק אכילתו. תוס' (ד"ה כך). (פ) **משמע** שמותר לאכול בשבת לאחר מנחה. אמנם ר"ת כעס על רבינו משולם שהנהיג לאכול אחרי מנחה, וכתב שבקושי התירו בערב יום הכיפורים וערב תשעה באב מפני הצום. ולשיטתו צריך לומר שמדובר כאן שהתחילו לפני מנחה, ולכן יכולים להמשיך לאחר מנחה ואף לאחר חשיכה. תוס' (ד"ה והנ"מ). (פא) **היינו** שתיה בלי אכילה, הואיל ואינה דבר חשוב. רשב"ם (ד"ה והני מילי), או מפני שאינה נחשבת קביעות. תוס' (ד"ה אבל). (פב) **הואיל** ומשביע גרונו יענש באסכרה שהיא במקום חנק, ותלמידי רב אשי סברו שברייתא זו נשנתה רק לענין אכילה ולא לענין שתיית מים. תוס' (ד"ה לא). (פג) **צ"ע** מדוע הגמ' לא ציינה שאם יש לו רק כוס אחת יכול לאכול לפני הבדלה. [אמנם לרבינו ניסים שהעמיד את הברייתא כשהתחיל לאכול מבעוד יום, אין מכאן ראיה. אבל לשון הברייתא לא משמע כדבריו]. תוס' (ד"ה שמע מינה תמני). (פד) **שכן** סתם בני אדם מבדילים בתפילה. אמנם בברכות (לג:) תניא, שאם הבדיל בתפילה לא יבדיל על הכוס, ולכך כשרבינא הסתפק בדין זה ענה לו רבא מסברא שיחזור ויבדיל על הכוס, ולא הוכיח דין זה מהברייתא, הואיל ויש ברייתא אחרת שחולקת וסוברת שאין מבדילים על הכוס. תוס' (ד"ה שמע מינה המבדיל). (פה) **רבינו** שלמה ב"ר מאיר פסק שברכת המזון טעונה כוס אף ביחיד, שכן משמעות לשון הברייתא 'הנכנס לביתו' שנכנס יחידי, וכן דקדק הר"ר יחיאל מדברי הברייתא, שאם אינה טעונה כוס אלא בשלשה, לא יאכלו כאחד ויוכלו מיד להבדיל על הכוס [אמנם, מכוס שלישי של ד' כוסות אין להוכיח שנתקנו אף ביחיד, שכן יש לומר שחז"ל הסמיכו כוס זו על ברכת המזון כיון שיש פעמים שטעונה כוס, דהיינו במקום שיש זימון]. והעולם לא נהגו לברך על כוס אלא בשלשה [ולשיטת רבן גמליאל שסובר שלאחר שתית יין מברכים ברכת המזון, צריך לומר שלא תיקנו ברכה על הכוס אלא לאחר אכילת פת, שאם לא כן לעולם יצטרכו לשוב ולברך ברכת המזון על כוס ברכת המזון, אלא א"כ נאמר כדברי הבה"ג שסובר שאין מברכים כלל ברכה אחרונה לאחר כוס ברכת המזון]. תוס' (ד"ה שמע מינה ברכה). (פו) **ואין** לומר שאין לו כלי נוסף, שהרי הברייתא מדברת כשנכנס לביתו ולא מסתבר שאין לו שום כלי בבית, ולשון 'אין לו אלא כוס אחד' הכוונה שאין לו **שתי שיעורי רביעית**. אמנם בברכות (נא.) אמרו, שאדם היושב בסעודה 'ואין לו אלא כוס אחד' ורוצה שהכוס לא תיפגם, יכול לשפוך על ידו וישתה, שם מדובר שיש לו יותר מרביעית, ולענין ברכת היין בסעודה הלא די במשהו כדי לברך עליו ואי"צ שיעור, וא"כ יכול לשפוך היותר מרביעית לכוס אחר ולשתות וישאר רביעית, וע"כ 'אין לו אלא כוס אחד' היינו שאין לו **כוס** נוספת. תוס' (ד"ה וש"מ). (פז) **ואין** לומר שישפוך לתוך ידו וישתה [ראה בהערה הקודמת], שכן בהבדלה יש מצוה לשתות מתוך כוס הברכה, משא"כ בברכת המזון אינו צריך לשתות דווקא מתוך הכוס. תוס' (ד"ה שמע מינה טעמו). (פח) **כלומר**, אין להוכיח מברייתא זו דין זה, אבל להלכה אף רב אשי מודה שטעימה פוגמת. תוס' (ד"ה משום). (פט) **רשב"ם** (קו. ד"ה משום). (צ) **תוס'** (ד"ה ושמע מינה אומר). (צא) **פירש** רשב"ם שהוא דין לכתחילה. ותימה, אם כן איך התירו לאכול לפני הבדלה מחמת דין

יין[צב]. אין לי אלא בלילה בשעת כניסת השבת, ביום מנין, תלמוד לומר 'זכור את **יום**', ופירש **רב יהודה** שביום אינו אומר אלא ברכת בורא פרי הגפן[צג].

מעשה **ברב אשי** ששבת במחוזא, וכיבדוהו ביום השבת שיקדש 'קידושא רבה', לא ידע רב אשי מה כוונתם, על כן פתח ואמר ברכת בורא פרי הגפן שבכל מקום היא ברכה ראשונה והאריך בה מעט, תוך כדי אריכותו ראה זקן שמתכופף לשתות מהיין שהיה מונח לפניו[צד], וע"י כך הבין שזהו כל הקידוש, וקרא על עצמו 'החכם עיניו בראשו'.

עד מתי אפשר להבדיל.

לעיל (קה.) הובא **בשם בני רבי חייא שמי שלא הבדיל במוצאי שבת יבדיל במשך השבוע**, ופירש **רבי זירא** דהיינו עד **יום רביעי**, שכן שלושת הימים הראשונים של השבוע מתייחסים לשבת הקודמת, וכן מצינו לענין גט, שאמר **רבי זירא בפני רב אסי** ויש אומרים **רב אסי** אמרה **בפני רבי יוחנן**, שאם נתן לאשתו גט על מנת שתתן לו מאתיים זוז לאחר השבת, תתן לו עד יום רביעי, ואם אמר לפני השבת, תתן לו מיום רביעי עד שבת.

ומכל מקום **על המאור** אמר **רב יעקב בר אידי** שלא יברך אלא במוצאי שבת בלבד, שתחילת בריית האור היא במוצאי שבת.

נטילת ידים לפני הקידוש.

אמר **רב ברונא** בשם **רב** וכן אמר **רב אדא בר אהבה** בשם **רב**, אין נוטלים ידים לסעודה לפני קידוש, כיון שהקידוש הוא הפסק בין הנטילה לאכילה[צה]. ואם נטל ידיו לא יקדש, אלא ישמע מאחר, שבאופן זה אין הקידוש הפסק [ואם הוא עצמו קידש צריך ליטול ידיו שנית].

אמר להם **רב יצחק בר שמואל בר מרתא**, פעמים רבות שהיתי בבית **רב**, לפעמים היה מקדש על יין, ולפעמים היה נוטל ידיו ומקדש על פת, ומוכח שהקידוש אינו הפסק בין הנטילה לאכילה[צו], ולכן אם נטל ידיו לפני הקידוש אינו צריך ליטול ידיו לאחר שיקדש[צז].

דין אדם שטעם לפני קידוש או הבדלה.

אמר **רב הונא** בשם **רב**, טעם אינו מקדש[צח] בלילה, אלא למחרת לפני הסעודה. אבל לענין הבדלה פירש **לרב חנא בר חיננא**, שאף אם טעם יכול להבדיל, ונחלק על **רב אסי** שסובר שאף לענין הבדלה אם טעם אינו מבדיל אלא למחרת.

מעשה **ברב ירמיה בר אבא** שהתארח בבית **רב אסי** וטעה[צט] וטעם לפני הבדלה, והבדיל. ואמר **רב אסי** לאשתו שלא תקפיד בדבר, שכן נוהג הוא כרבו[ק] שאף אם טעם מבדיל באותו יום.

ונחלקו אמוראים בשיטת **שמואל**, **רב יוסף** שנה בשמו שאינו מבדיל ומקדש, **ורבא** בשם **רב נחמן** שנה בשמו שמבדיל ומקדש, **ופסק רבא כמותו**[קא]. והוסיף, שאם שכח לקדש בלילה יכול לקדש במשך כל היום, ואם שכח להבדיל יכול להבדיל **במשך השבוע**. אמנם **אמימר** שנה בשם **רבא** שאינו מבדיל כי אם **ביום ראשון**[קב].

דף קז

קידוש והבדלה על שיכר.

מר ינוקא ומר קשישא בני רב חסדא סיפרו **לרב אשי** שפעם אחת שבת **אמימר** בביתם, ובמוצאי שבת נתנו לו שכר להבדלה, ולא רצה להבדיל על שכר והלך לישון כשהוא רעב. למחרת השיגו לו יין, והבדיל עליו ואכל. לשנה אחרת הזדמן שנית אצלם ושוב נתנו לו שכר, והבדיל עליו. ויש ללמוד ממעשיו שלש דברים[קג], **א.** המבדיל בתפילה צריך לחזור ולהבדיל על הכוס. **ב.** אסור לאכול לפני הבדלה. **ג.** מי שלא הבדיל במוצאי שבת יכול להבדיל במשך השבוע[קד].

רב חסדא הסתפק האם אפשר לקדש על שיכר, ואמר לו **רב הונא**, ששאל את **רב**, **ורב** את **רבי חייא**, **ורבי חייא** את **רבי** האם מותר לקדש על **שיכר חשוב** [של שעורים ותאנים ותותים], ולא ידעו מה הדין, וקל וחומר שלא יוכלו לקדש על שיכר רגיל [של תמרים]. והוסיף **רב חסדא** ואמר, וכן שנה **רב תחליפא בר אבימי בשם שמואל**, שכשם שאין מקדשים עליו, כמו כן לא מבדילים עליו[קה].

לוי שלח **לרבי** שיכר מתמרים שהעביר עליהם מים י"ג פעמים, וכשטעמו **רבי** אמר, כגון זה ראוי לקדש עליו ולומר עליו כל תשבחות

לכתחילה. ומ"מ ראוי רשב"ם לסמוך עליו בשעת הדחק. תוס' (ד"ה קפיד). (צב) **שכן** מצינו לשון זכירה שנאמר על יין, דכתיב 'זכרו כיין לבנון', וכתיב 'נזכירה דודיך מיין'. ודין זה אינו אלא אסמכתא, אבל מדאורייתא אין חיוב ביין, וכן מוכח בנזיר (ג.) לגבי הנשבע שלא לשתות יין שאינו נחשב כנשבע על דבר מצוה, כיון שאין חיוב לשתות יין מהתורה [אלא באדם שנדר שישתה יין]. ועוד יש לומר, שעצם הקידוש על יין מדאורייתא הוא, אלא שמן התורה אינו חייב לשתות אלא מדרבנן בלבד. וקידוש זה היינו ברכת מקדש השבת, אבל 'ויכלו' נתקן לאמרו בשעת התפילה, ומה שאומרים 'ויכלו' גם בשעת הקידוש אינו אלא להוציא את השומעים ידי חובתן. ואף נוהגים לאמרו לאחר התפילה משום שביו"ט שחל בשבת לא אומרים ויכולו בתפילה, ומפני שבת זו תיקנו שלעולם יאמרו 'ויכלו' לאחר התפילה. תוס' (ד"ה זוכרהו). (צג) **שהקידוש** בא לכבוד הסעודה, וסעודת שבת נחשבת כשירה ואין שירה אלא על היין. ונקרא קידושא רבה כיון שבכל הקידושים אומרים ברכת הגפן. רשב"ם (ד"ה אמר וד"ה קידושא). (צד) **ויכול** לשתות לפני המקדש כיון שאין למברך חיוב לשתות מהכוס, שהרי גם אדם אחר מתוך הקהל יכול לשתות מכוס זו, אבל בברכת המוציא שאינו יכול להוציאם ידי חובה אלא א"כ אוכל עמהם, לפיכך הבוצע טועם ראשון. ובירושלמי חילקו באופן אחר, שהדבר תלוי האם לכל אחד יש כוס או שזקוקים לשתות משל בעה"ב, שאם יש לכל אחד כוס יכול לשתות אף לפני המקדש, אבל אם אין לו כוס או שהוא פגום יחכה לבעה"ב, וכן בהמוציא אם יש לכל אחד לחם משלו או בשבת לחם משנה, יכול לטעום לפני המברך, ואם לאו המברך בוצע ראשון. תוס' (ד"ה הוה). (צה) **ומה** שאמר רב (חולין קו:) שאדם יכול ליטול ידיו שחרית ולהתנות שיוכל לאכול במשך כל היום על סמך נטילה זו, אין זה אלא במקום שהמים אינם מצויים, וכן משמע בהמשך הגמ' שם שמביאה את דברי רבא שאמר לבני עיר מסוימת שהואיל ואין מים מצויים להם יכולים ליטול ידיהם שחרית ולאכול כל היום על סמך אותה נטילה. **והר"ר אלחנן** פירש, שדברי רב כאן אינם משום היסח הדעת, אלא משום שנראה כמי שנוטל ידיו למי פירות, ואמרו חז"ל שהנוטל ידיו למי פירות הרי זה מגסי הרוח. תוס' (ד"ה הנוטל). (צו) **וכן הלכה** שאם נטל ידיו לפני קידוש אין זה נחשב הפסק. אמנם לכתחילה ודאי עדיף שיקדש לפני נטילה. ואין להקשות מה הראיה ממעשה דרב, הרי שם קידש על פת והקידוש הוא לאחר המוציא, ואין זה הפסק כמו באומר גביל לתורי (ברכות מ.), שיש לפרש שפעמים היה בדעת רב לקדש על פת, ולאחר הנטילה התחרט וקידש על יין, ואעפ"כ לא נטל ידיו שנית, וע"כ שאין הקידוש הפסק כלל. עוד הוכיח רשב"ם (ד"ה דחביבא) מסוגייתנו שמותר לקדש על פת, והיינו דווקא בקידוש שצריך לקדש במקום סעודה, אבל הבדלה שאינה שייכת לסעודה ודאי שלא מבדילים על פת. וביו"ט שחל במוצאי שבת כתב בסדר רב עמרם שיכול להבדיל על הפת, כיון שמקדשים ומבדילים על אותו כוס, והקידוש הוא העיקר. **ולר"ת** נראה שאין מקדשים על פת, ונידון הגמ' הוא לדעת רב (לעיל ק:) שסובר שמותר לקדש גם שלא במקום סעודה, ולכך יש לחוש שמא לאחר הקידוש יסיח דעתו שנטל ידיו, ועל זה הביאה הגמ' שפעמים היה רב רוצה לסעוד והיה נוטל ידיו לפני קידוש, ומוכח שלא חוששים שמא יסיח דעתו לדברים אחרים. וכן משמע בירושלמי שאין מקדשים בלא יין, שאמרו שאם אין יין שליח ציבור מוציא את הקהל בתפילה, משמע שאין אפשרות לקדש על פת. תוס' (ד"ה מקדש). (צז) **משום** שהקידוש אינו נחשב היסח הדעת. אמנם לגבי מזיגה אמרו (ברכות נא.) שהיא נחשבת היסח הדעת, וצריך לומר, א. שמזיגה היא בחמין וצריך לדקדק שלא יחסיר או יותיר, ויש בה יותר היסח הדעת. ב. שם מדובר בחול שיש לחוש שאם יטול קודם מזיגה יתעסק אף בשאר דברים ולא יאכל מיד, אבל בשבת שהשלחן ערוך אין לחוש שלא יאכל מיד. תוס' (ד"ה זימנין). (צח) **לעיל** (קא.) הובא בשם רבי יוחנן שאם שמע קידוש בבית הכנסת ושתה שם יין יצא ידי קידוש וידי ברכת היין, וכשחוזר לביתו חוזר ומקדש כדי להוציא את בניו ובני ביתו, ואין זה סותר לדברי רב כאן שאמר שאם שתה שוב אינו יכול לקדש, כיון ששם שתה מכוס של ברכה, ולכך יכול לחזור ולקדש אע"פ שטעם. תוס' (ד"ה טעם). (צט) **ומה** שאמרו (גיטין ז.) שאין הקב"ה מביא תקלה לידי צדיקים, היינו דווקא באכילת דבר אסור אבל כאן המאכל עצמו היה כשר אלא שנאכל בזמן האסור. תוס' (ד"ה אישתלי). (ק) **היינו** רב שהיה רבו של רב ירמיה בר אבא. רשב"ם (ד"ה שבקיה). אמנם לשון הגמ' משמע שרב זה היה רבו רק של רב ירמיה ולא של רב אסי, ואילו רב היה גם רבו של רב אסי. ועל כן נראה שכוונת הגמ' לרב הונא, שכן היו שני רב ירמיה בר אבא, האחד תלמידו של רב, והשני תלמידו של רב הונא, והוא זה שהתארח בבית רב אסי. תוס' (ד"ה שבקיה). (קא) **וכן** הלכה. רשב"ם (ד"ה כל) ותוס' (ד"ה אמר). (קב) **ואין** הלכה כמותו, אלא כבני רבי חייא שיכול להבדיל עד יום רביעי, וכן אנו נוהגים בתשעה באב שחל ביום ראשון שמבדילים בליל שני. תוס' (ד"ה אמימר). (קג) **כמו** כן אפשר ללמוד ממעשה זה שיכול להבדיל על שכר במקום שהוא חמר מדינה, והגמ' לא ציינה דין זה, **א.** שלא מנתה אלא דברים שהם מסדר ההבדלה. **ב.** שדבר פשוט הוא שעדיף להבדיל על שכר משלא יבדיל כלל. רשב"ם (ד"ה שמעת). (קד) **מדבריו** לא מוכח על כל השבוע, ומ"מ נקטה הגמ' לשון זו כיון שכך היא ההלכה, כמובא לעיל (ד"ה אמימר). תוס' (ד"ה ושמע). (קה) **היינו** כשאינו חמר מדינה, אבל כשהוא חמר מדינה **מבדילים** עליו, וכמו כן מברכים עליו **ברכת המזון**, **א.** שהרי יש מ"ד שברכת המזון אינה טעונה כוס כלל. **ב.** יש גירסא להלן בגמ' שאם קבע סעודתו על שיכר יכול לברך עליו, וכל שכן כשהוא חמר מדינה.

שבעולם. בלילה ציערוהו, חזר ואמר דבר המצער לא ראוי שיקדשו עליו. ואף **רב יוסף** אמר, אדור ברבים[קו] שלא אשתה שיכר תמרים. וכן אמר **רבא** שעדיף לשתות מי משרת פשתן מאשר שיכר תמרים. **ורבא** אמר, שהמקדש על שיכר יהיה עני ולא יוכל לקנות כי אם שיכר בלבד. **רב הונא** ראה את **רב** מקדש על שיכר, אמר, הואיל **ורב** משתכר על ידי מכירת שיכר, חביב הוא בעיניו ולכן הוא מקדש עליו.

תנו רבנן, אין מקדשים ואין מברכים אלא על יין. ופירש **אביי** שאין מברכים ברכת המזון[קז].

עוד שנינו בברייתא, שאין מקדשים על שיכר. ואמרו בשם **רבי אלעזר ברבי שמעון**, שמקדש על יין וטועם ממנו כל שהוא. **רבי יוסי ברבי יהודה** אומר, טועם מלא לוגמא[קח], וכן שנה **רב הונא** אמר **רב** בשם **רב גידול דמן נרש**. אמר **רב נחמן בר יצחק** אני שניתי חומרא זו ולא שניתיו אלא בשם **רב גידל** סתם, ואיני יודע אם היה זה **רב גידול מנרש** או **גידול בר מניומי**.

מה ששנינו במתני' שאסור לאכול בערב פסח סמוך למנחה[קט], היינו **מנחה קטנה**, ומשום שיש לחוש שמא יהיה שבע ויאכל את המצה[קי] באכילה גסה[קיא]. ואין האיסור מזמן מנחה גדולה, ומטעם שחששו חכמים שמא יפשע בעשיית הפסח[קיב].

וראיה לדבר הביא **רבינא** מדתניא שאפילו אגריפס המלך[קיג] שרגיל לאכול בשעה תשיעית[קיד] לא יאכל עד שתחשך. ואם הטעם הוא משום עשיית הפסח, מה חידוש יש באגריפס, הלא כבר נאסר לאכול משעה שישית, ובודאי משום שלא אכל לא נתיר לו לעשות איסור, אבל אם הטעם הוא משום אכילת המצה, יש לפרש שחידשה הברייתא שאסור להתחיל לאכול בשעת היתר כיון שסעודתו נמשכת לאחר זמן האיסור. וחידוש יש בדבר, שלא אומרים שהואיל ורגיל לאכול בשעה תשיעית אין לחוש שלא יאכל מצה לתיאבון, קמ"ל.

אמר **רב יוסף**, אע"פ שאסור לאכול פת, מכל מקום מותר לאכול מיני תרגימא[קטו], וכן נהג **רבי יצחק** שהיה אוכל ירקות לאחר המנחה, וכן שנינו בברייתא שמותר לאכול בני מעיים[קטז], זכר לדבר דכתיב 'נירו לכם ניר ואל תזרעו אל הקוצים'.

דף קח

רבא היה רגיל לשתות יין בערב פסח, שכן שתיית יין גוררת את התיאבון[קיז]. והביא סייעתא לדבריו ממה שמותר לשתות בין הכוסות [חוץ מבין כוס שלישית לרביעית[קיח]], ולא חוששים שמא לא יאכל את המצה בתיאבון, והיינו משום שיין גורר את התיאבון.

רב ששת היה מתענה[קיט] כל ערב פסח, שכן היה איסטניס, ואם היה טועם במשך היום שוב לא היה יכול לאכול מצה בתיאבון. [מתחילה אמרו שטעמו של **רב ששת** כדי שלא יפשע בעשיית קרבן הפסח, וסבר **כרבי אלעזר** בשם **רבי אושעיא** שלדעת **רבי יהודה בן בתירא** מותר להקריב את הפסח מעלות השחר עד הערב, ולא רצה לאכול ממתי שהגיעה שעת ההקרבה[קכ], אבל למסקנא אמרו שלא היה זה טעמו, אלא איסטניס היה].

שנינו במשנה, שאפילו עני לא יאכל **עד שיסב. הגמ' מביאה כמה נידונים בדיני הסיבה.**

א. היכן מסבים, באכילת מצה מסב, לפי שהיא זכר לחירות. **במרור** לא יסב, כיון שהוא זכר לעבדות. **בד' כוסות**, בשנים מהם יסב ובשנים לא יסב, **יש אומרים** שיסב בראשונים ששותה אותם בזמן אמירת הגאולה, ובאחרונים לא יסב הואיל וכבר סיים את אמירת ההגדה[קכא], **ויש אומרים** שיסב באחרונים, אבל בראשונים לא יסב כיון שעדיין אומר עבדים היינו, וכיון שיש ספק[19/06/2018 אה"ח] בדבר יסב בארבעתם[קכב].

ב. צורת ההסבה, על צד **שמאלו**, אבל **פרקדן**[קכג] **והסבת ימין** אין זה הסבה, ואף סכנה יש בדבר שמא יקדים קנה לוושט[קכד].

ג. מי מיסב, אשה בפני בעלה אינה מסבת, אלא א"כ היא אשה חשובה. **בן בפני אביו** מסב. **תלמיד בפני רבו** לא יסב[קכה], וכמו שאמר **אביי** שכאשר היו אצל **רבה** היו נוהגים להסב, כיון שבאו **לרב יוסף** אמר להם שאינם צריכים להסב, שמורא רבם כמורא שמים. ומה ששנינו

אמנם רשב"ם מחק גירסא זו. ויש להסתפק האם אפשר **לקדש** על שיכר כשהוא חמר מדינה [ואם נאמר שלא מקדשים, יש לעיין מה הדין ביו"ט שחל במוצאי שבת שמבדיל ומקדש על אותו כוס, האם יכול לקדש ולהבדיל על שיכר או לא]. תוס' (לעיל קו: ד"ה מקדש). (קו) **היינו** נדר שאין לו הפרה, אמנם, להלכה אנו פוסקים שדווקא אם נדר על דעת רבים אין לו הפרה אבל נדר ברבים יש לו הפרה. תוס' (ד"ה אדור). (קז) [**יש** שגרסו שאם קבע סעודתו על שיכר יכול לברך עליו, ורשב"ם מחק גירסא זו. וראה לעיל בתוס' (ד"ה מקדש)]. (קח) **היינו** צד אחד של פיו. ושיעורו באדם בינוני הוא רוב רביעית [אבל מלא **לוגמיו** הוא יותר מרביעית], ובאדם גדול צריך לשער לפי ערך מלא לוגמא שלו. תוס' (ד"ה אם). (קט) **זמן** זה קרוי מנחה על שם המנחה שהיתה קריבה באותה שעה במקדש, ואע"פ שגם בבוקר היתה מנחה קריבה, מ"מ בבוקר יש כבר שם אחר תפילת שחרית. עוד יש לומר שנקראת מנחה על שם מנחתו של אליהו שנענה בשעת הקרבת המנחה, וכיון שהיתה זו שעת רצון נקרא מנחה. תוס' (ד"ה סמוך). (קי) **וכמו** כן יש לחוש שמא לא יאכל את הפסח בתיאבון, אלא שהגמ' נקטה מצה שבאכילה מועטת יש לחוש בה שתהא אכילה גסה. אי נמי, הגמ' רצתה לרבות שאף בזמן הזה שאין קרבן פסח אסור לאכול מפני אכילת המצה. רשב"ם (ד"ה או דילמא). אמנם תוס' (ד"ה דילמא) כתבו, שאף אם הטעם משום אכילת הפסח אסור לאכול גם בזמן הזה, כמו שאמרו להלן שרב ששת לא אכל בערב פסח בזמן הראוי להקרבת הקרבן, אע"פ שהיה לאחר החורבן. (קיא) **שאינה** נחשבת אכילה, כמו שאמרו ביומא (פ:) שאם אכל אכילה גסה ביום הכיפורים פטור. והיינו דווקא כשנפשו קצה מלאכול, אבל כשאינו מתאוה אבל יש בה קצת טעם הוי אכילה, וכן אמרו בנזיר (כג.) שאם אכל פסח באכילה גסה קיים את המצוה שלא מן המובחר. **עוד יש לומר**, שכוונת הגמ' שם, שאף אם אינה אכילה קיים את המצוה בעשיית הפסח, שכן אכילת הפסח אינה מעכבת. תוס' (ד"ה דילמא). (קיב) **רשב"ם** (ד"ה או דילמא) פירש, שלפי טעם זה אחר שהקריב את הפסח מותר באכילה. אמנם יש לומר, שאף אם עשה פסח אסור באכילה, שמא ימהר לעשות את הפסח כדי שיוכל לאכול, ועל ידי כך יעשנו שלא כראוי. תוס' (ד"ה ואתי). (קיג) **רשב"ם** (ד"ה אגריפס) פירש שהיה מלך כשר מבני חשמונאים. אמנם בסוטה (מא.) אמרו שהיה מבני הורדוס, וכשקראו בתורה '**מקרב אחיך** תשים עליך מלך' זלגו עיניו דמעות. תוס' (ד"ה אפי'). (קיד) **יש** שפירשו שהיה קם בשעה שלישית כדרך המלכים, ואוכל בשעה תשיעית כתלמידי חכמים שאוכלים בשש שעות. ואין נראה, שאם כן הגמ' היתה צריכה לומר ששעה תשיעית אצל אגריפס היא כשישית אצל תלמידי חכמים, ולא כשעה רביעית אצל כל האנשים. תוס' (ד"ה שהיה). (קטו) **רשב"ם** פירש דהיינו פירות ובשר, וכן אמרו ביומא (עט:) ללשון אחד. ויש סוג נוסף של מיני תרגימא שאמרו בתוספתא בברכות (פ"ד ה"ד) הביאו לפניו מיני תרגימא מברך בורא מיני מזונות. תוס' (ד"ה מיני). (קטז) **כל** הדברים שהוזכרו בגמ' אינם משביעים, ולכך **מותר** לאכלם. ויותר נראה לפרש, שדברים אלו מגרים את התיאבון, ולכך יש **מצוה** לאכלם בערב פסח, ודבר זה רמוז בפסוק, שהזרע לא נקלט אלא א"כ חרש לפני הזריעה, וכמו כן המאכל לא נקלט אלא א"כ פתח את בני מעיו בדברים הגוררים את הלב. רשב"ם (ד"ה בירקא). ולפירושו המשל אינו דומה לנמשל, שכן זריעה וחרישה הם שני דברים שונים, משא"כ האכילות דבר אחד הם. ועל כן נראה לפרש [כפירוש רש"י] שהנביא מזהיר את ישראל שיסירו שיקוציהם ורק לאחר מכן ישובו בתשובה, וכל זמן שנתייאשו מהקב"ה לא יוכלו לשוב אליו, וכאדם הזורע על קוצים שאין זריעתו מועילה כלל, וכמו כן לענין אכילה כל זמן שלא אכל וליבו התייאש מאכילה אין ליבו נמשך כלל לאכילה והרי זה כזורק אבן לחמת, אבל כשהתחיל קצת לאכול ליבו נמשך אל המשך האכילה. תוס' (ד"ה נירו). (קיז) **היינו** דווקא הרבה יין, אבל מעט יין משביע, כדאמרינן במס' ברכות (לה:) שיין משביע ומשמח. תוס' (ד"ה אלא). (קיח) **טעם** הדבר הוא משום שנראה כמוסיף על הכוסות, שהרי אינו צריך לשתות כדי לעורר את התיאבון, ובירושלמי אמרינן שלא ישתה כדי שלא ישתכר ולא יוכל לגמור את ההלל, אבל בתוך הסעודה לא חששו לכך שכן יין שבתוך הסעודה אינו משכר. רשב"ם (ד"ה בין שלישי). (קיט) **לאו** דווקא היה מתענה, אלא שלא היה אוכל הרבה. **אי נמי** היה מקבל על עצמו תענית, כדי שלא ישכח ויאכל הרבה. ואף הבכורות מתענים בערב פסח כמו שאמרו במס' סופרים. תוס' (ד"ה רב). (קכ) **ואע"פ** שבזמן רב ששת לא נהג קרבן פסח, מכל מקום כיון שנאסר נשאר האיסור לעולם. ואף שרבי יהודה בן בתירא לא הכשיר את הפסח אלא בדיעבד, אבל לכתחילה ודאי שאסור כדכתיב 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', מכל מקום החמיר רב ששת לא לאכול כיון שבדיעבד הקרבן כשר. תוס' (ד"ה נימא). (קכא) **אבל** באכילת המצה מסב [בתחילת הסעודה ובאפיקומן] אע"פ שכבר סיים את ההגדה, **א.** כיון שהיא עיקר הסעודה. **ב.** כיון שלא הסב כלל באכילת מצה, משא"כ בשתיית היין שכבר הסב בראשונים. **ג.** כיון שהוזכרה בתורה זכר לחירות, אבל היין לא הוזכר בתורה. תוס' (ד"ה מאי). (קכב) **ויש** להסתפק מה הדין אם שתה בלא הסבה האם מחויב לשתות פעם נוספת, וביותר יש להסתפק כשלא הסב בכוס שלישית האם ישתה כוס נוספת הואיל ואסור לשתות בין שלישית לרביעית. תוס' (ד"ה כולהו). (קכג) **היינו** כשפניו למעלה, אבל כשפניו למטה אין זה דרך אכילה כלל. תוס' (ד"ה פרקדן). (קכד) **שיטת רש"י** שזה טעם על פרקדן, שכשהוא שוכב הכובע הסותם את הקנה עולה למעלה והאוכל עלול להיכנס לקנה. **ויותר נראה** שהוא טעם על הסבת ימין, שכשמטה לצד ימין הכובע נפתח והאוכל נכנס לקנה. רשב"ם (ד"ה שמא). (קכה) **והוא** הדין אצל אביו אם הוא גם רבו. אמנם ממשמעות דברי הגמ' נראה שמסב, שאמרו בסתמא שבן מסב בפני

בברייתא שתלמיד מסב בפני רבו, היינו רב המלמדו אומנות. **שמש**, אמר **רבי יהושע בן לוי**, שחייב בהסבה.

כמה דינים בארבע כוסות.

א. אמר **רבי יהושע בן לוי**, **נשים חייבות בארבע כוסות**, שאף[קכו] הן היו באותו הנס[קכז].

ב. אמר **רב יהודה** אמר שמואל, ארבע כוסות **צריך שיהיה בהן שיעור מזיגת כוס יפה**. והיינו רביעית, כדתניא, ארבע כוסות צריך שיהיה בהן שיעור רביעית[קכח], בין חי בין מזוג, בין חדש בין ישן[קכט]. **רבי יהודה** אומר, צריך שיהיה בהן טעם ומראה של יין, ופירש **רבא** שלמד כן מהכתוב 'אל תרא יין כי יתאדם'[קל].

ג. שתאן חי ולא הוסיף בהן מים **יצא**. ופירש **רבא** שמכל מקום אין זו מצוה מן המובחר[קלא].

ד. שתאן בבת אחת יצא[קלב], ופירש **רב** שיצא רק ידי שמחת יו"ט[קלג], אבל לענין ד' כוסות אינם נחשבים אלא ככוס אחת.

ה. נתן מהם לבני ביתו יצא, ופירש **רב נחמן בר יצחק** דהיינו דווקא כששתה לבדו רוב כוס[קלד].

דף קט

תנו רבנן, אנשים נשים וטף חייבים במצות ארבע כוסות [כיון שאף הם נגאלו]. **רבי יהודה** פוטר בקטנים כיון שאינם חייבים במצוות, ואמר שמחלקים להם קליות ואגוזים כדי שלא יישנו, וכן היה נוהג **רבי עקיבא**.

תניא **רבי אליעזר** אומר, חוטפים[קלה] מצות כדי שלא יישנו התינוקות. **רבי עקיבא** מעולם לא הפסיק אנשים מתלמודם, חוץ מערב פסח כדי שהתינוקות לא יישנו[קלו], וערב יום כיפור כדי שיאכילו את הקטנים.

תנו רבנן, חייב אדם לשמח את בני ביתו בחג, שנאמר 'ושמחת בחגך'[קלז], ואין שמחה **אלא ביין**[קלח]. **רבי יהודה** אומר, כל אחד כפי הראוי לו, אנשים ביין, ונשים, תני **רב יוסף**, **בבבל בבגדים צבעוניים**[קלט], ובארץ ישראל **בבגדי פשתן מגוהצים**.

תניא **רבי יהודה בן בתירא** אומר, בזמן המקדש היתה השמחה **באכילת בשר**, שנאמר 'וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת'[קמ], ובזמן הזה **ביין**, שנאמר 'ויין ישמח לבב אנוש'.

שנינו לעיל ששיעור כוס ברכה הוא רביעית הלוג, הגמ' מביאה מדברי האמוראים איך אפשר למדוד שיעור זה.

א. אמר **רבי יצחק** מידה זו הנקראת 'קסטא' שבה רגילים למדוד מורייס, יש בה לוג, ועל ידה אפשר למדוד שיעור של רביעית הלוג, ששופכה לארבעה כוסות, ונמצא בכל אחת שיעור רביעית.

ב. רבי יוחנן אמר, אותה מידה הנקראת 'תמנייתא'[קמא] שהיתה נהוגה בטבריה יתירה רביעית על המידה הנהוגה כיום לרביעית, ועל ידה אפשר למדוד רביעית [ששופך מתוכה למידה שלנו, והנותר בה הוא רביעית].

ג. רב חסדא אמר, ששיעור רביעית של תורה[קמב] הוא נפח של שתי אצבעות אורך על שתי אצבעות רוחב בגובה שתי אצבעות וחצי ועוד חומש אצבע. שיעור זה נלמד לפי מידת מקוה, דתניא, 'ורחץ את כל בשרו במים', שלא תהיה חציצה בינו לבין המים, 'במים' במי מקוה ולא במים שאובים, 'את כל בשרו', מים המכסים את כל גופו, והיינו אמה על אמה[קמג] בגובה שלש אמות[קמד], שהם ארבעים סאה. ולפי שיעור זה ימצא שאצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים וחצי וחומש הם רביעית הלוג[קמה].

אמר **רב אשי** בשם **רבין בר חיננא**, השולחן שבמקדש היה עשוי מחוליות באופן שיכול להתפרק, שאם לא כן איך יוכלו להטבילו אם אינם יכולים לישן בלי אביהם. **עוד פירש**, שאין מעכבים את הסעודה בלילה, אלא מיד מתחילים לאכול. **וקשה**, שאם כן היה לגמ' לומר **ליל** פסח ולא **ערב** פסח. **לכך נראה** שגורסים **ליל** פסח, שכן היו רגילים לקבוע לימודים בליל החג, ובליל פסח אין ראוי לנהוג כך כדי שהקטנים לא יישנו. תוס' (ד"ה חוץ). (קלז) **יש** גורסים 'ושמחת אתה וביתך', והגמ' מביאה פסוק זה שנאמר במעשר שני משום ששם כתוב להדיא 'ביתך' ולמדים משם לשמחת החג. תוס' (ד"ה שנאמר). (קלח) **ובזמן** המקדש בבשר, כדלהלן. תוס' (ד"ה במה). (קלט) **הואיל** ובבבל לא היו בקיאים בגיהוץ. תוס' (ד"ה בא"י). (קמ) **אף** ביו"ט כתוב 'ושמחת בחגך', ואמרו בחגיגה (ח.) שמרבים כל מיני שמחות ואף אכילת נדרים ונדבות בכלל, והגמ' הביאה את הפסוק הנאמר בהר עיבל, ששם מפורש להדיא שיוצא ידי חובת שמחה בשלמים. תוס' (ד"ה וזבחת). (קמא) **רשב"ם** (ד"ה תמניתא) פירש שהיא מידה הקרויה תומן. ואינו נראה, שבב"ב (צ.) משמע שתומן הוא פחות מרביעית, ואילו בסוגייתנו משמע ששיעורו יותר מרביעית. תוס' (ד"ה תמניתא). (קמב) **כגון** רביעית יין של נזיר, רביעית דם הבאה משני מתים, ורביעית שמן לרקיקי נזיר. רשב"ם (ד"ה רביעית). (קמג) **שיעור** רחבו של אדם הוא אמה **עם בגדיו**, כמו שאמרו בב"ב (קא.) שרחבו של קבר הוא אמה כדי שהמת יכנס שם **עם הארון**. ומ"מ הצריכו במקוה רוחב אמה, מפני שהטובל מרחיק זרועותיו מגופו. תוס' (ד"ה אמה). (קמד) **גובהו** של אדם עם הראש הוא ד' אמות, ולכך היו חוקקים בגובה הקבר ד' אמות כמו שאמרו בב"ב [ומה שאמרו לענין בני המן שכל אחד מהם תפס ג' אמות מהעץ, הוא משום שתלו אותם קטועי ראש]. ומכל מקום לענין מקוה די בשלש אמות, כיון שכשאדם נכנס למים הם עולים למעלה ומכסים את ראשו. ולפי זה צריך **שהבור** של המקוה יהיה גבוה ד' אמות. תוס' (ד"ה ברום). (קמה) **שכן** ג' אמות הם י"ח טפחים, וכשנחלקם לט"ז חלקים ימצא שבכל חלק אמה על אמה בגובה טפח וחצי אצבע, שהם כ"ב חומשי אצבעות וחצי חומש, ושיעור המים בהם הוא סאתיים ומחצה. וכשנחלק את כ"ב חומשי האצבעות וחצי חומש לחמשה חלקים, ימצא בכל חלק ארבע וחצי חומשים. וג' חלקים כאלו הם י"ג וחצי חומשים, שהם אצבעיים ומחצה וחומש. וכמו כן כשנחלק את הסאתיים ומחצה לחמשה חלקים, ימצא בכל חלק חצי סאה, ובג' חלקים סאה ומחצה, נמצא שאמה על אמה בגובה זה מחזיק סאה ומחצה שהם ל"ו לוגין, וברוחב אמה על אמה יש ל"ו טפחים, נמצא שכל טפח על טפח בגובה זה מחזיק לוג, ורבע ממנו דהיינו אצבעיים על אצבעיים, מחזיק רביעית הלוג. רשב"ם (ד"ה דהיינו). ור"ת הוסיף עוד ארבע אפשרויות למדוד שיעור זה. **א.** ג' אמות הם ע"ב אצבעות, כשנחלק שיעור זה לד' רבעים ימצא שבכל רבע יש י"ח אצבעות, ובג' רבעים נ"ד אצבעות, ניטול אחד מכל עשרים, נמצא שתי אצבעות וחצי וחומש, ואף את האמה של האורך והרוחב נחלק לי"ב חלקים, ימצא בכל חלק שתי אצבעות על שתי אצבעות, וכן את המים נחלק באופן זה, ניטול ג' רבעים מארבעים סאה שהם שלושים סאה, וניטול מהם חלק אחד מעשרים, יהיה בידנו סאה ומחצה, שוב ניטול פעמיים אחד חלקי י"ב יהיה בידנו רביעית הלוג. **ב.** אפשרות נוספת, ניטול מאותן ע"ב אצבעות אחד מכל כ"ד, יהיו בידינו ג' אצבעות שהם ט"ו חמישיות אצבע, נוריד מהם עשירית, ישאר בידנו י"ג אצבעות ומחצה שהם שתים וחצי אצבעות וחומש, את האורך והרוחב נחלק כדלעיל חלק אחד מי"ב, וכמו כן נחלק במים, בארבעים סאה יש

אביו, אע"פ שסתם אדם מלמד את בנו תורה. תוס' (ד"ה בפני). (קכו) **אבל** בלי טעם זה היו פטורות מד' כוסות, שכל מה שתיקנו חכמים כעין דאורייתא תקון, וכיון שנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא היה להם להיפטר אף ממצוה זו. תוס' (ד"ה שאף). (קכז) **כלומר**, שהנס נעשה בזכות נשים צדקניות, וכן בפורים ע"י אסתר, ובחנוכה ע"י יהודית. רשב"ם (ד"ה שאף). אמנם לשון הגמ' 'אף' משמע שאינם אלא טפלים לגברים, ואף בירושלמי לא משמע כן, שאמרו שאף הן היו באותה **סכנה**, ולכך הן מצוות בהודאה על הנס. וסברא זו אינה אלא במצוות דרבנן, אבל בדאורייתא אינם מתחייבות אף כשהיו באותו הנס, כפי שמצינו שנשים פטורות ממצות סוכה אף שהיו בסוכות כבני ישראל. תוס' (ד"ה היו). (קכח) **מתחילה** הגמ' שאלה על שמואל מברייתא זו, ונחלקו הראשונים בביאור הקושיא, **רש"י** (ד"ה כדי רביעית) פירש, שהגמ' הבינה שלשמואל די שיהיה בכולם יחד כדי רביעית, ועל זה הקשו מהברייתא שצריך רביעית לכל כוס וכוס. **וקשה** לפירושו, שהרי בברייתא אין שום משמעות אם די ברביעית אחת או שצריך רביעית לכל כוס. **ועוד**, איך היה הו"א שמספיק רביעית אחת לכולם, והרי בין הכוסות יש גם כוס של קידוש והיא ודאי צריכה רביעית. **ורשב"ם** (ד"ה קתני) פירש, שהגמ' הבינה שכוס יפה אינה רביעית, ולכך הקשתה מהברייתא שבה כתוב רביעית. ומתרצת הגמ' ששיעור אחד הוא, ושיעור מזיגת כוס יפה היינו רובע רביעית שכשמוזגו הוא רביעית. **עוד יש לפרש**, שהגמ' הבינה שלדעת שמואל צריך רביעית מהיין לבדו בלי צירוף המים. והקשו מהברייתא שמבואר שאף ביין מזוג די ברביעית. ותירצו שאף שמואל לא הצריך רביעית מהיין לבדו [ודין זה תלוי במחלוקת אמוראים לענין שבת (שבת עו:), שלשיטת רב נחמן ורבא חייבים בהוצאת רבע רביעית יין חי, כיון שיכול להוסיף שלשה רבעי מים, ואילו לאביי חייב רק ברביעית שלימה]. תוס' (ד"ה ואת). (קכט) **יש** מפרשים שבישן אין כ"כ טעם יין מחמת ישנותו, ויש מפרשים שבחדש אין כ"כ טעם יין. רשב"ם (ד"ה ואחד ישן). ויותר נראה כפירוש זה, שכן אמרו במגילה (טז:) שיוסף שלח לאביו יין **ישן** שדעת זקנים נוחה ממנו. תוס' (ד"ה אחד). (קל) **משמע** שחשיבותו של יין הוא באדמימותו, וכיון שהפסוק מזהיר שלא להשתכר בו, משמע שצריך טעם יין. רשב"ם (ד"ה אל). (קלא) **שכן** לכתחילה צריך למזגו במים [ובימינו לא מוזגים כיון שהיין שלנו לא כ"כ חזק]. ומה שאמרו בברכות (נא.) שכוס ברכה צריך שיהיה **חי**, יש לפרש, **א.** כפירוש **רש"י** שיתנהו חי לכוס ואח"כ ימזגנו במים. **ב.** כפירוש **ר"ת** שבתחילת הברכה משאירו חי במקצת ואינו מוזג כראוי, ובברכת הארץ מוסיף מים למזגו כראוי. **ג. בני נרבונא** פירשו, שהכוס יהיה חי, כלומר שלם ולא שבור. תוס' (ד"ה שתאן). (קלב) **רש"י** פירש ששתאן בכוס אחד, ולשון הגמ' יותר משמע כפירוש **רשב"ם** ששתאן רצופים ולא הפסיק ביניהם. תוס' (ד"ה בבת). (קלג) **וחידוש** יש בדבר, שלא אומרים שאין יוצאים ידי שמחת יו"ט אלא אם יצא ידי חובת ארבע כוסות. תוס' (ד"ה ידי). (קלד) **דהיינו** כמלוא לוגמא. אמנם לכתחילה צריך לשתות רביעית שלימה. תוס' (ד"ה רובא). (קלה) **פירוש** מגביהים את הקערה עם המצות. **עוד יש לפרש**, שממהרים לאכול כדי שלא יישנו, ולכך הביאה הגמ' את דברי רבי עקיבא שהיה ממהר את האנשים שלא יאחרו את סעודתם, **עוד יש לפרש** שנוטלים מהם מאכלם, כדי שלא יהיו שבעים ומתוך כך לא ילכו לישון. רשב"ם (ד"ה חוטפין). (קלו) **פירש** רשב"ם, שישכיבו אותם ביום כדי שיהיו ערים בלילה. **וקשה**, וכי

אהח 19/06/2018

נטמא, והלא המקוה שבעזרה שיעורו אמה על אמה, והשולחן רחבו אמה ואין אמה נכנסת ברוחב אמה(קמו). **ודחינן,** שאין זו ראיה, שכן יכלו להטבילו בים שעשה שלמה במקדש, שאמר **רבי חייא** שהיה בו כדי מאה וחמישים מקוואות(קמז).

שנינו במתני' שאדם חייב לשתות **ארבע** כוסות בליל הסדר(קמח). **ומקשינן,** איך תיקנו חכמים לעשות דבר שיש בו סכנה, שהרי שנינו בברייתא, לא יאכל אדם מנין זוג, ולא ישתה או יקנח בזוגות, וכן לא ישמש [ופירש אביי שלא ישמש אחר שאכל או שתה זוגות] מפני הסכנה. **וכמה תירוצים בדבר, א. רב נחמן** תירץ, שלילה זה שמור ממזיקים, דכתיב 'ליל שימורים'. **ב. רבא** תירץ, שכוס שלישית הבאה לברכה אינה מצטרפת לרעה. **ג. רבינא** תירץ, שכל כוס היא מצוה בפני עצמה, ואינם חשובים כזוגות.

דף קי

תנו רבנן, השותה זוגות הרי הוא כממית עצמו. ונאמרו בדבר שני סייגים. **א. רב יהודה** אמר, שאם ראה בין כוס לחברתה את השוק מותר, ואמר **רב אשי** שאף הוא ראה שכך נהג **רב חנניא בר ביבי. ב.** אין ההיזק מצוי אלא כשיוצא לדרך, אבל כשנשאר בביתו לא. **רבי זירא** הוסיף ששינה היא כיציאה לדרך, **ורב פפא** הוסיף שיציאה לבית הכסא אף היא כיציאה לדרך.

ואדם חשוב יזהר אף בביתו, כפי שנזהר **רבא,** שבעת שהיה שותה היה סופר את הכוסות לפי קורות ביתו לחשב שלא ישתה זוגות, וכן **אביי** כשהיה שותה כוס אחת היתה אמו מחזיקה בידה עוד **שתי** כוסות כדי שלא יהיו זוגות, וכן נהג **רב נחמן בר יצחק,** שכשהיה שותה כוס אחת היה שמשו מחזיק בידיו שתי כוסות, וכשהיה שותה שתיים היה מחזיק אחת כדי שלא ישתה זוגות.

אמר **עולא, מעשר** כוסות ואילך אין בהם משום סכנת זוגות, שהרי מצינו שתיקנו חכמים שישתו עשר כוסות בבית האבל, ובודאי לא היו מתקנים דבר שיכול להביא לידי סכנה(קמט). **רב חסדא ורבה בר רב הונא** אמרו שגם **בשמונה** אין סכנה, שכוס שביעית היא כנגד תיבת **שלום** שבברכת כהנים, ואינה מצטרפת לרעה. **רבה ורב יוסף** הוסיפו שגם **בשש** אין סכנה, שכוס חמישית היא כנגד **ויחונך. אביי ורבא** הוסיפו שגם **בארבע** אין סכנה, שכוס שלישית היא כנגד **וישמרך** ואינה מצטרפת לרעה(קנ). ואע"פ **שרבה בר ליוואי** ניזוק לאחר ששתה ארבע כוסות, לא היה מטעם זוגות אלא מחמת שהיה מרבה לשאול את **רבא** באמצע השיעור ועל ידי כן היה מתבייש ברבים.

אמר **רב יוסף,** אמר לי השד ששמו יוסף, אשמדאי הוא אחראי על נזקי הזוגות, וכיון שהוא מלך גנאי הוא לו להזיק(קנא) [ולכך אין לחשוש לזוגות]. **ויש אומרים,** אדרבה, כיון שהוא מלך רגזן עלול הוא להזיק ביותר, שכן מלך פורץ גדר לעשות לו דרך ואין מוחים בידו.

אמר **רב יוסף,** אמר לי השד ששמו יוסף, אשמדאי הוא אחראי על נזקי הזוגות, וכיון שהוא מלך גנאי הוא לו להזיק(קנא) [ולכך אין לחשוש לזוגות]. **ויש אומרים,** אדרבה, כיון שהוא מלך רגזן עלול הוא להזיק ביותר, שכן מלך פורץ גדר לעשות לו דרך ואין מוחים בידו.

אמר **רב פפא,** אמר לי יוסף השד שישנם שני הבדלים בין זוגות של שניים לשל ארבע, **א.** בשניים הם הורגים ואילו בארבע הם רק מזיקים. **ב.** בשניים אף אם עשו כן בשוגג הם מזיקים, ואילו בארבע רק אם עשו במזיד. ואם שכח ושתה זוגות, יתן אגודל ימינו בשמאלו ושמאלו בימינו, ויאמר, אתם ואני הרינו שלשה, ואם ישמע קול העונה אתם ואני הרינו ארבע, יחזור ויאמר אתם ואני הרינו חמשה, וכן הלאה עד שיפסק הקול, ומעשה היה באדם שהגיע עד מאה ואחד, והשד פקע מרוב צער שלא יכל להזיקו.

אמר **אמימר,** אמרה לי ראש המכשפות, אדם שפגע במכשפה יאמר, צואה חמה בסלים קרועים ומנוקבים לפיכם נשים המכשפות, יהי רצון שימרטו שער ראשכם(קנב), והרוח ישא את פירורי הלחם שבו אתם מכשפות, והתבלין שלכם יתפזר, ואת הבושם ישא הרוח, עד עתה חסו עלי מהשמים, ואף אני חסתי על עצמי, ואף אתם חסתם עלי ולא באתי ביניכם, עתה שבאתי ביניכם נתקררו רחמיכם עלי, ואף רחמי נתקררו שבאתי ביניכם.

במערבא לא הקפידו על זוגות. **רב דימי מנהרדעא** הקפיד אפילו על דבר קטן, וכלל הדבר הוא, מי שמקפיד מקפידים עליו, ומי שאינו מקפיד לא מקפידים עליו, ומ"מ יש לחוש לדבר, כי פעמים בכל זאת הם מזיקים.

אמר **רב דימי,** הלכה למשה מסיני שיש היזק בזוגות של שני ביצים ושני אגוזים ושני קישואים ועוד דבר נוסף, ולא ידעו חכמים מהו הדבר הנוסף שמזיק, ולכך גזרו על כל הדברים משום זוגות.

מה שאמרו לעיל שמארבע ואילך אין לחוש לזוגות היינו דווקא לגבי מזיקים, אך עדיין יש לחוש משום כישוף. וכך היה מעשה באדם שגירש את אשתו ונישאה למוזג, והיה בעלה הראשון שותה בבית מזיגתו מידי יום ביומו, והיתה עושה לו כשפים ולא היו מזיקים אותו כיון שהיה מקפיד שלא לשתות זוגות. יום אחד שתה יותר מדאי ולא נזהר בדבר ושתה זוגות, הלכה וכישפה אותו, כשהלך בדרך מצאו אדם ואמר אדם מת הוא, ומתוך חולי ודאגה נשען על אילן ויבש האילן מכח הכשפים ומת.

אמר **רב עוירא,** מיני מאכל ומאפה וכל דבר שגמרו בידי אדם אין בהם משום זוגות, וכל החשש אינו אלא בדבר שגמרו בידי שמים.

אדם ששתה **ונמלך** לשתות כוס נוספת אין בו משום זוגות. וכן השותה **בחנות**(קנג) שאין זו קביעות אין לחוש לזוגות, **אורח** אין בו משום זוגות, שאינו יודע אם יתנו לו כוס נוספת, וכן **אשה** כיון שאינה קבועה לשתות, אלא אם כן היא אשה חשובה.

אמר **רב חיננא בריה דרב יהושע,** משקה הנקרא איספרגוס ששותים אותו לרפואה, אינו מצטרף אלא לטובה, שאם שתה זוגות ממשקה אחר ישתה משקה זה להוציאו מידי זוגות, ואם שתה זוגות וכוס אחת היתה ממשקה זה אינו צריך לחשוש.

תשע מאות שישים לוג, וכשניטול אחד מכל כ"ד יהיו בידנו מ' לוג, נוריד מהם עשירית ישארו ל"ו לוגין, וחלק אחד מי"ב הם ג' לוגין, וכשניטול אחד מי"ב פעם נוספת יהיה בידנו רביעית הלוג. **ג.** רבע מע"ב אצבעות הם י"ח, נוריד ממנו רבע יהיה בידנו י"ג אצבעות ומחצה, ניטול חלק אחד מכל חמשה הרי הם שתים וחצי וחומש, את הרוחב והאורך נחלק כדלעיל, ואף במים נחשב כן, רבע מתשע מאות שישים לוג הם מאתיים וארבעים לוג, נוריד מהם רבע הרי הם מאה שמונים, חמישית מהם הרי הם ל"ו לוג, חלק מי"ב הם ג' לוגין, וכשנחלק פעם נוספת נמצא רביעית הלוג. **ד.** אפשרות נוספת, ג' אמות הם י"ח טפחים, נוריד מארבעים סאה עשירית הרי הם ל"ו, נמצא שבכל טפח יש ב' סאים, ולג' אצבעות הם סאה וחצי, שוב נוריד רבע שכן הסרנו מהארבעים של המים רבע, הרי הם שתים וחצי אצבעות וחומש, שוב נחלק את האורך והרוחב לחלקי שנים עשר, ימצא בכל חלק רביעית הלוג. תוס' (ד"ה רביעית). (קמו) **היה** פשוט לגמ' שרגלי השולחן היו מתפרקות, ולכן לא שאלה מאורכו של השולחן שהיה אמתיים וגבהו אמה וחצי, שהיו יכולים לפרק את רגליו ולהטבילו לגובהו של המקוה, ולכן הקשתה רק מרחבו, שרוחב אמה לא יכול להיכנס בדיוק באמה. תוס' (ד"ה אמתא). (קמז) **הקשו** בירושלמי, והלא המים שהיו באותו ים היו שאובים, ואיך אפשר להטביל בהם [ואף שהכלי אינו מקבל טומאה שהרי אינו מיטלטל מלא וריקן, מ"מ אינו יכול לטהר אחרים. **אי נמי,** דין זה לא נאמר אלא בכלי עץ בלבד, אבל כלי של נחושת מיטמא אף אם אינו מיטלטל]. **ותירצו** שהים היה עומד על שוורים, והיו נקובים כמוציא רמון ומחוברים למעיין שתחתיהם, ומה שנקט הירושלמי שהיה הנקב כמוציא רמון הוא בכדי לבטלם מתורת כלי, אבל להכשיר את המים די בנקב כשפופרת הנוד. וה"ר יחיאל פירש, שצריך נקב גדול כזה הואיל והשוורים מפסיקים בין הים למעיין, ובשביל לחברם עם המעיין צריך נקב יותר גדול. תוס' (ד"ה בים). (קמח) **בירושלמי** שנינו שאסור לבשל יין של תרומה מפני שממעטו. רבי יהודה מתיר מפני שמשביחו. והפך שם רבי יוחנן את שיטתם, וסבר שחכמים הם המתירים, וכן הלכה. וכיון שכן **יוצאים ידי חובת ד' כוסות ביין מבושל,** ומקדשים עליו, ומברכים עליו בורא פרי הגפן. תוס' (ד"ה ארבעה). (קמט) **בדברי** עולא מוכח שאינו סובר כתירוצו של רבא שכוס ברכה אינה מצטרפת לרעה, שהרי בין הכוסות הללו יש גם כוס של ברכת המזון, ואעפ"כ הוכיח עולא מבית האבל שבעשרה אין היזק של זוגות. תוס' (ד"ה עשרה). (קנ) **היינו** משום מזיקים, אבל עדיין יש לחוש משום כשפים, ולכך הוצרך רבא לתרץ לענין ארבע כוסות שכוס של ברכה מצטרפת לטובה ולא לרעה. רשב"ם (ד"ה רבא, והביאוהו תוס' לעיל קט: ד"ה רבא). (קנא) **ומכל** מקום פעמים שמזיק לכך יש מקום להיזהר מזוגות. רשב"ם (ד"ה לא). עוד יש לפרש שמ"מ יש לחוש משום כשפים. תוס' (ד"ה ומלכא). (קנב) **שהמכשפות** משתמשות בכל הדברים המנויים כאן. רשב"ם (ד"ה קרחיננו). (קנג) **היינו** לענין מזיקים אבל עדיין יש לחוש משום כשפים, כפי שהובא לעיל במעשה של הגרושה שהזיקה את בעלה כששתה בחנות, [ויש מפרשים שכוונת הגמ' שאם שתה **בשתי חנויות** אינם מצטרפים לזוגות]. רשב"ם (ד"ה חנות).

אמר רבינא בשם רבא, אדם שאינו יודע אם שתה זוגות, ישתה כוס נוספת, שאם מתחילה היו זוגות, מצטרפת כוס זו להוציאו מידי זוגות, ואם מתחילה לא שתה זוגות, אינה מצטרפת דהוי כנמלך. **ויש אומרים** שלא ישתה, שכן אם ישתה הוא מגלה דעתו שמקפיד על זוגות, ואמרינן לעיל שכל המקפיד מקפידים עליו.

אמר **רב יוסף**, שני כוסות יין ואחת של שיכר אינם מצטרפים, שתיים של שכר ואחד של יין מצטרפים, וסימן לדבר מצינו בדיני טומאה, שבגד מצטרף להשלים לשיעור החמור ממנו ולא לקל ממנו, ואף כאן משקה מצטרף רק למשקה חשוב ממנו.

אמר **רב נחמן** אמר **רב**, שתה שתי כוסות לפני סעודתו ואחת בסעודתו מצטרפים, אבל אם שתה כוס לפני סעודתו אין הכוסות שבתוך סעודתו מצטרפים לזוגות. **ורב משרשיא** סובר שאף באופן זה מצטרפים, שהרי למעשה שתה ג' כוסות. אמנם אם שתה שתיים בתוך הסעודה כולם מודים שכוס שלאחר הסעודה אינה מצטרפת, כאותו מעשה באדם ששתה שתי כוסות בסעודתו וניזוק, ואמר **רבה בר נחמני** שיתנו לו לאכול ואז ישקוהו כוס נוספת כדי להוציאו מידי זוגות.

דף קיא

אחרון 19/06/2018

אמר **רב יהודה** אמר **שמואל**, שתה יין מזוג, כל משקה מזוג אחר מצטרף אליו בין לטובה בין לרעה, חוץ ממים, שאף אם מזג חמים בקרים אינם נחשבים כמזוגים כיון שהם אותו המין. **ורבי יוחנן** אמר, שאף מים נחשבים כמזוגים, ופירש **רב פפא**, שזהו דווקא כשמזג קרים לחמים או להיפך, אבל קרים לקרים וחמים לחמים אינם חשובים מזוגים.

אמר ריש לקיש, **ארבעה דברים העושה אותם דמו בראשו ומתחייב בנפשו**, ואלו הן, **א.** הנפנה בין דקל לכותל, והיינו דווקא כשאין ביניהם ד' אמות ואין דרך נוספת [שהואיל ונוטל לשד את דרכו הרי הוא מזיקו]. **ב.** העובר בין שני דקלים, והיינו דווקא כשאינו דרך הרבים, אבל אם הוא דרך הרבים אין לו רשות להזיק שם. **ג.** השותה מים שאולים, והיינו דווקא במים [ולא ביין ושכר], ובשדה, וכששאלם קטן. **ד.** העובר על מים שפוכים, ואף אם אשתו שפכתם. והיינו דווקא כשלא פיזר עליהם עפר ולא ירק עליהם, ואם עברה עליהם השמש או פסעו עליהם שישים פסיעות אין לחוש, וכן אם הוא רוכב על סוס ולבוש מנעלים אינו צריך לחשוש. ומכל מקום במקום שמצויים מכשפות יזהר אף באופנים אלו, שכן היה מעשה באדם שהיה רוכב על סוס ולבוש מנעלים ונתכווצו מנעליו ויבשו רגליו.

תנו רבנן, **בשלשה דברים צריך להיזהר שלא יעברו בין שני אנשים ושלא יעבור ביניהם**, כלב, דקל ואשה. ויש אומרים אף חזיר ונחש. אמר **רב פפא**, אם עבר ביניהם, יפתחו ויסיימו בקל, או יפתחו ויסיימו בלא(קנד). ואם אשה נדה עברה בין שתי אנשים, בתחילת נידותה הורגת אחד מהם(קנה), ובסוף נידותה עושה ביניהם מריבה. ותקנתם, שיפתחו ויסיימו בקל.

שתי נשים שיושבות בשני צדי דרכים ופניהם אשה אל רעותה, ודאי עוסקות הן בכשפים, על כן ילך בדרך אחרת או שיעבור ביניהם עם אדם נוסף, ואם אין לו אפשרות זו, יאמר, אותם שדים הקרויים אגרת אזלת אסיא בלוסיא, מתקטלא בחיק קבל [-כבר הרוגים בחיצים].

מי שפגע באשה העולה מטבילת מצוה, אם יקדים וישמש תאחז בו רוח זנות(קנו), ואם היא תקדים תאחז בה רוח זו, על כן יאמר את הפסוק 'שופך בוז על נדיבים ויתעם בתוהו לא דרך'.

'גם כי אלך בגיא צלמות לא אירא רע', פירש **רבי יצחק** שהפסוק מדבר על הישן בצל דקל ובצל לבנה, בצל דקל היינו בשדה כשאין צל דקל אחר מגיע אליו, ובחצר אפילו באופן זה מזיק, כדתניא, הישן בצל דקל יחידי **בחצר** דמו בראשו. ובצל לבנה היינו דווקא כשהצל במערב, אבל במזרח אינו מסוכן.

העושה צרכיו על דקל קצוץ, אוחז בו חולי של שיתוק. והנשען עליו נחלה בכאב חצי הראש. והפוסע על גביו, אם יקצץ האילן אף הוא ימות, והיינו דווקא כשלא הניח רגליו עליו.

חמשה צללים יש בהם סכנה, של דקל יחידי, של כנדא, של צלף, של עוזרדין, ויש אומרים אף של ספינה וערבה. כל שענפיו או גזעו עבים יש בו סכנה, חוץ מאילן ששמו כרו משא, שכך אמרה השידה לבנה, הסתלק מאילן זה, כיון שאביך נהרג בצלו ואף אתה תמות בו. אמר **רב אשי** ראיתי **שרב כהנא** היה נזהר מכל הצללים כולם.

צל צלף שמו רוחי, ושל עוזרדין שידא, והמצויים בגגות רשפי. ונפקא מינה לכתוב שמן בקמיע. לשד שבצלף אין עיניים ואפשר לברוח ממנו, ומעשה בתלמיד שהלך להתפנות בצל צלף ושמע שמגיע שד, מיד ברח והשד רדף אחריו, ומחמת שהוא עיוור לא מצאו ותפס השד בדקל ויבש.

עוזרדין הנמצאים בסמוך לעיר יש בהם לפחות שישים שדים, וצריך לכתוב קמיע על כולם. מעשה בשוטר העיר שהגיע באותו מקום ונחלה, הלך לחכם וכתב לו קמיע על שד אחד, שמע אותם חוגגים ושרים, אדם זה לובש סודר כתלמיד חכם ואינו אלא בור, שאף לברך עליו 'עוטר ישראל בתפארה' אינו יודע. הלך אותו שוטר לחכם אחר, וכתב לו קמיע על כל השישים שדים, שמע שאמרו, בואו ונצא ממנו.

ישנם שני שדים הנקראים 'קטב', אחד מהם הוא קטב מרירי והוא שולט לפני צהרים ומתגלגל בתוך כד של כותח ונכנס לתוך הכף המערבת בו, השני הוא קטב ישוד צהרים, והוא שולט אחר הצהרים ונמצא בין קרני העיזים ונכנס בין הכנפיים.

מעשה **באביי** שהלך בדרך, והיה **רב פפא** מהלך מימינו(קנז) **ורב הונא בריה דרב יהושע** משמאלו, ראה אביי את קטב מרירי מגיע לשמאלו והעביר לשם את רב פפא, ופירש לו שהואיל והוא עשיר ובר מזל, חזקה שלא ינזק על ידו.

מר"ח תמוז עד ט"ז בו ודאי שאותם מזיקים נמצאים, מכאן ואילך הוא ספק, והם מצויים בצל חצב שעדיין לא גדל אמה, וכן בצל של הבוקר או של הערב שאין בו אמה, ובעיקר הם נמצאים בצל בית הכסא.

אמר **רב יוסף**, **שלשה דברים גורמים לעיוורון**, **א.** המסרק שערו כשהוא יבש. **ב.** השותה מיין המטפטף מהחבית. **ג.** הלובש מנעליו כשרגליו לחות.

ארבעה דברים מביאים לידי עניות, **א.** התולה פת בביתו(קנח) [אבל בשר ודגים מותר שכן הדרך לתלותם]. **ב.** מי שמצוי מורסן ברצפת ביתו. **ג.** מי שמצוי פירורי פת ברצפת ביתו. **ד.** המניח קערות בפי החביות. השר הממונה על המזונות 'נקיד' שמו [- לשון נקיות] וכן השר הממונה על העניות 'נבל' שמו, ואם יראו שמלכלך ביתו עם פת יגרמו לו לעניות, ושולטים הם בעיקר בלילי רביעי ולילי שבת.

(קנד) **היינו** הפסוקים הכתובים בפרשת בלעם, '**קל** מוציאם ממצרים' וגו', עד 'מה פעל **קל**', או הפסוקים '**לא** איש קל ויכזב' וגו' עד '**ולא** יקימנה'. ואע"פ שאסור להתרפאות בדברי תורה, להגן בהם מותר [וכן אם יש סכנה מותר אפילו להתרפאות, כמו שאמרו בשבת (סז.) שמי שיש לו אישתא צמירתא יאמר את הפסוקים 'אסורה נא וארא']. ור"ח פירש שיאמר כך, '**קל** אלוקים ה', הצילני מכל רע ומכל נזק, אשר בידך כח וגבורה כי אתה **קל**', או שיאמר, '**לא** תטשני אלוקי, ולא תעזבני, שמרני כאישון בת עין, טרם אקרא תעננני, ואל תאמר **לא**'. **תוס'** (ד"ה נפתח). (קנה) **יש** שפירש שזהו דווקא אם עשתה לו כישוף. **תוס'** (ד"ה אם). (קנו) **בברכות** (כ.) מובא שרבי יוחנן היה יושב בשערי בית הטבילה כדי שהנשים יתעברו וולדות יפים כמותו, ולא חשש מרוח זנונים, שכל האמור כאן היינו כשעולות מהמים, והוא ישב על פתח בית הטבילה. **אי נמי**, כל האמור כאן היינו כשפגע במקרה ולא כשישב. **אי נמי** רבי יוחנן היה אומר את הפסוק 'שופך בוז על נדיבים'. **תוס'** (לעיל קי. ד"ה האי). (קנז) **לא** ממש בימינו אלא בצד, שכן אמרו ביומא (לז.) שהמהלך לימין רבו הרי זה בור. **תוס'** (ד"ה ואזיל). (קנח) **איתא** בחגיגה (ה.) 'זוזי לתליתא שכיחי', ופירש רש"י שדבר מצוי לקנות פת שתולים אותו בבית. וקשה לפירושו מסוגייתנו שאין תולים פת. ור"ת פירש שכשדוחקים אדם לפרוע חובו מוצא לווים, אבל לקנות תבואה אינו מוצא לווים. **תוס'** (ד"ה תליא).

השותה מים בקערה מסתכן בכליון עיניים. האוכל שחליים ואינו שוטף ידיו, מפחד שלושים יום ואינו יודע ממה מפחד. המקיז דם ולא נטל ידיו, מפחד שבעה ימים. המסתפר ולא נטל ידיו, מפחד ג' ימים. והנוטל ציפורניו ולא נטל ידיו, מפחד יום אחד. הרגיל להניח ידו על שפתיו ליד נחיריו, מכין דרך לעלות עליו פחד, והרגיל להניח ידו על מצחו, מביא עצמו לידי שינה.

תנא, אוכלים ומשקים הנמצאים תחת המיטה, אף אם הם נתונים בכלי ברזל שורה עליהם רוח רעה.

דף קיב

תנו רבנן, לא ישתה אדם מים בלילי רביעי ושבת, מפני סכנת רוח רעה. ואם הוא צמא יאמר שבעה קולות, 'קול ה' על המים וגו', וישבר ה' את ארזי הלבנון, קול ה' חוצב להבות אש' וגו', עד 'ובהיכלו כולו אומר כבוד'. או שיאמר לחש זה, לול שפן אניגרון אנירדפין, בין כוכבי יתיבנא, בין בליעי שמיני אזילנא [סביבי יש אנשים כחושים ושמנים, בחרו בהם והניחוני]. או שאם יש עמו אדם נוסף יאמר, פלוני בן פלונית צמא למים, או שיקיש עם הספל שבו הוא שותה על החבית וישתה, או שיזרוק דבר לתוכו וישתה.

תנו רבנן, לא ישתה אדם מנהרות ואגמים בלילה, מפני סכנת שד הממונה על מכת סנוורים. ואם הוא צמא ויש עמו אדם, יאמר, פלוני בן פלונית צמא, או שיאמר לעצמו, אמי אמרה לי הזהר משברירי ברירי רירי ירי רי צחינא מיא בכסי חיורי.

שנינו במתני', שאפילו עני המתפרנס מן התמחוי ישתה ארבע כוסות. ואף **לרבי עקיבא** שאמר, עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, לצורך ד' כוסות יקח צדקה, משום פרסומי ניסא. **תנא דבי אליהו**, אף לשיטת רבי עקיבא, יש לאדם להתאמץ שיוכל לכבד את השבת לפחות במאכל כל שהוא, כפי שאמר **רבי יהודה בן תימא** הוי עז כנמר וקל כנשר רץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים.

הגמ' מביאה הנהגות טובות שחכמים לימדו את תלמידיהם.

תנו רבנן, **שבעה דברים** ציוה **רבי עקיבא** את **רבי יהושע בנו**(קנט), **א.** אל תשנה במקום שרבים בו העוברים ושבים, כדי שלא יבטלוך ממשנתך. **ב.** אל תשב בעיר שראשיה תלמידי חכמים ואין להם זמן להתעסק בצרכי העיר. **ג.** אל תיכנס לביתך פתאום, שמא הם עסוקים בדברי צניעות, וכל שכן לבית חברך. **ד.** אל תמנע מנעלים מרגליך, שגנאי הוא לתלמיד חכם ללכת בלי נעליים. **ה.** השכם ואכול, בין בחורף ובין בקיץ, מפני חמה וצינה. **ו.** עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות. **ז.** התעסק עם אדם שהשעה משחקת לו, ופירש **רב פפא**, שיעשה עמו שותפות [אבל אם יקנה וימכור לו ודאי שהשני ירויח]. ברם, מאחר ששנה **רב שמואל בר יצחק** על הפסוק 'מעשה ידיו ברכת' שכל הנוטל פרוטה מאיוב מצליח, אף אם יקנה וימכור לו ירויח.

מעשה **ברבי עקיבא** שהיה בבית האסורים, וביקש **רבי שמעון בר יוחאי** ללמוד ממנו תורה, ולא רצה **רבי עקיבא** ללמדו מפני פחד המלכות. אמר לו **רבי שמעון**, אומר לאבא שימסור אותך למלכות, אמר לו **רבי עקיבא** אף אני רוצה ללמדך, שכן יותר ממה שהעגל רוצה לינוק הפרה רוצה להניק, אמר לו **רבי שמעון**, והלא העגל הוא בסכנה. נענה **רבי עקיבא** ואמר לו, **א.** אם הנך רוצה שיקבלו דברים ממך, לך ולמוד אצל רב ואח"כ תאמר דברים בשמו. **ב.** למד את בנך רק מתוך ספר מוגה. ופירש **רבא** ויש אומרים **רב משרשיא**, שדבריו אמורים בילד המתחיל ללמוד, שאם ילמד בטעות שוב לא יוכל להשכיח את הדבר(קס).

ג. אל תישא גרושה בחיי בעלה, דאמר מר, גרוש שנשא גרושה ארבע דעות במיטה. ואיבעית אימא אף באלמנה, משום שאין כל האצבעות שוות. **ד.** הרוצה לעשות מצוה קלה ששכרה מרובה, ילווה מעות ויטול מהלווה קרקע שיוכל לפרוע את החוב עם הפירות, נמצא שהלווה משלם הלוואתו ובינתיים המלוה מרויח. **ה.** הרוצה לעשות מצוה ויהיה גופו טהור, ישא אשה שיהיה לו ממנה בנים.

ארבעה דברים ציוה רבינו הקדוש את בנו, א. אל תדור בעיר שכנציב, לפי שהם ליצנים וימשכו אותך בליצנותם. **ב.** אל תשב על מיטת ארמית, יש שפירשו שהכוונה שלא יישן בלי קריאת שמע, ויש שפירשו שלא ישא גיורת, ויש שפירשו כפשוטו, שלא ישב על מיטתה, שכן היה מעשה **ברב פפא** שהיתה נכרית חייבת לו ממון, הלכה וחנקה את בנה, וכשבא רב פפא אמרה לו לישב על המיטה עד שתביא את הכסף, והעלילה עליו שהרג את בנה. **ג.** אל תבריח מהמכס, שמא יתפסו אותך ויקחו את כל אשר לך. **ד.** אל תעמוד בפני השור בשעה שעולה מהאגם, ופירש **רבי שמואל** דהיינו בשור שחור וביומי ניסן, שאז יש הרבה צמחים, ומתוך כך ליבו גס עליו ונוגח.

תני **רבי אושעיא**, מרחיקים משור תם חמישים אמה, וממועד כמלא עיניו. תנא משום **רבי מאיר**, הרואה שור, אף אם עסוק באכילה יעלה לגג ויטול את הסולם מתחתיו, כדי שלא יעלה אחריו.

אמר **רב**, לחש המועיל לשור שלא יגח, אומר 'הן הן'(קסא). ולאריה 'זה זה', לגמל 'דא דא', ולספינה שתימשך לנהר 'הליני הייא הילא והילוק הוליא'.

אמר **אביי**, **דברים אלו עלולים לגרום לצרעת, א.** השוכב על עור לפני סוף עיבודו. **ב.** האוכל דג שיבוטא ביומי ניסן. **ג.** האוכל שיירי מאכל הנקרא כסא דהרסנא. **ד.** המתרחץ במים יותר מדי חמים. **ה.** הדורך על קליפות ביצים. **ו.** המכבס בגדיו ולובשם לפני שעברו שמונה ימים, שעל ידי כן הכינים שעל הבגד נעשים בריאים וחזקים ועלולים לגרום לצרעת.

אמר **רב פפא**, לא יכנס אדם בלי נעליים לבית **שיש** בו חתול, כיון שאוכל את הנחשים ומשאיר מהם עצמות קטנות, ואם ילך בלי נעליים יש לחוש שיכנסו ברגליו. ויש אומרים שלא יכנס בחושך לבית **שאין** בו חתול, שמא יכרך עליו נחש ויסתכן.

שלשה דברים ציוה רבי ישמעאל ברבי יוסי את רבי, א. אל תתבע לדין שלשה אנשים, שמתוך שנאתם ייעשה אחד מהם בעל דינך, והשניים האחרים יעידו נגדך. **ב.** אל תעמוד על המקח כשאין לך דמים, שכן אנשים יראו שאתה מהפך בסחורה זו וימנעו מלקנותה, ונמצאת מפסיד את המוכר. **ג.** אל תזדקק לאשתך בליל טבילה. ופירש **רב**, דהיינו לפני שתיקנו שכל נדה תספור שבעה נקיים, וכל אשה יכולה לטבול ביום השביעי אפילו שראתה דם באותו יום, ולכך יש לחוש שמא עדיין מעיינה פתוח ותראה דם בשעת תשמיש.

שלשה דברים ציוה רבי יוסי ברבי יהודה את רבי, א. אל תצא יחידי בלילה, דתניא, אל יצא אדם יחידי בלילה, שאיגרת בת מחלת וי"ח ריבוא מלאכי חבלה יוצאים בלילה ויש להם רשות לחבל. פעם פגעה **ברבי חנינא בן דוסא**, ואמרה לו, שאם לא היו מכריזים בשמים שיזהרו בו ובתורתו היתה מזיקתו. אמר לה, אם כן גוזרני עליך שלא תעברי בישוב. ביקשה ממנו שיניח לה מעט, ואמר לה שתוכל לעבור בלילי רביעי ושבת. שוב פגשה **באביי**, ואמרה לו אותם דברים, גזר עליה שלא לעבור בישוב לעולם. והמזיקים הנמצאים היום, הם מאותם סוסים המשתמטים מהם ובורחים לישוב. **ב.** אל תעמוד בפני הנר ערום, דתניא, העומד בפני הנר ערום נחלה בחולי שנופל לארץ, והמשמש מיטתו בפני הנר בניו נחלים

(קנט) **רשב"ם** פירש שהוא רבי יהושע בן קרחה, ונקרא כן על שם שהיה רבי עקיבא קרח, כפי שאמר בן עזאי כל ישראל בפני כקליפת השום חוץ מהקרח הזה. ואין נראה שהיו קוראים לרבי עקיבא בלשון גנאי, ואף בן עזאי לא אמר כן אלא בדרך בדיחותא. תוס' (ד"ה צוה).

(קס) **היינו** כשלומד מתוך ספר וסומך על מה שכתוב בו, אבל כשלומד מעצמו אמרו בב"ב (כא.) שאינו משתבש, שכאשר יגדל יראה שטעה ויחזור בו. תוס' (ד"ה שבשתא). (קסא) **עוד** יש לפרש שהוא לשון גערה שגוער בו להבריחו מעליו או שיעשה מלאכה. רשב"ם (ד"ה ניזהא).

אוצר החכמה
אהח19/06/2018

בכך. **ג.** אל תיכנס למרחץ חדש, ופירש **רבי יהושע בן לוי** עד י"ב חודש, שמא יפחת.

דף קיג

אמר לו **רב לרב אסי, א.** אל תדור בעיר שאין בה סוסים [שירדפו אחרי גנבים] **וכלבים** [שינבחו עליהם]. **ב.** אל תדור במקום שראש העיר הוא רופא, שעסוק ברפואותיו ולא בצרכי העיר. **ג.** אל תישא שתי נשים, שמא יתייעצו כנגדך. ואם נשאת שתיים, תוסיף ותישא שלישית שתגלה לך עצתם.

אמר לו **רב לרב כהנא, א.** עדיף שתתעסק עם דבר בזוי כהפשטת נבלות, מאשר שתתעסק בדבר שבו הנך צריך להפוך מילותיך ולשקר. **ב.** עדיף שתפשוט נבילות בשוק, ולא תאמר שאין זה מכבודך ותצטרך לבריות. **ג.** כשאתה יוצא לדרך קח עמך מזונות, ואף בזמן שהמאכלים נמכרים בזול.

אמר לו **רב לחייא בנו, א.** אל תשתה סמים [אפילו לצורך רפואה], שכשאדם מתרגל בהם אינו יכול להפסיק, ומפסיד מעותיו. **ב.** אל תפסע פסיעה גסה. **ג.** אל תעקור שן מחמת חולי שסופו להירפא. **ד.** אל תריב עם נחש וגוי. גכיוצא בזה שנינו בברייתא, לא יתקנא אדם בנכרי קטן, בנחש קטן, ובתלמיד קטן, שעתידים לגדול ויוכלו להתנקם בו.

אמר לו **רב לאיבו בנו, א.** כאשר הנך חוזר מדרך של סחורה, מכור מהר מה שהבאת, כדי שתוכל לחזור ולקנות סחורה נוספת. **ב.** כל דבר שמכרת אם לבסוף יתייקר הנך יכול להתחרט על שמכרת, חוץ מיין, שאם היית משהה אותו שמא היה מחמיץ. **ג.** כשאתה מוכר, קודם תיקח את המעות מהקונה ורק אח"כ תתן לו את הסחורה. **ד.** עדיף שתשתכר מעט במקום קרוב, משתרויח הרבה במקום רחוק. **ה.** כשיש לך תמרים מהר ועשה מהם שיכר, שמא עד שתשתהה בדבר תאכל מהם ותפסיד מעותיך, ופירש **רבא** דהיינו בשלש סאין.

שם העושה שיכר נקרא 'סודנא', ופירש **רב חסדא** שהוא סוד נאה להעשיר, ועל ידי כן יוכל להרבות בצדקה ולגמול חסדים, וכן העידו **רב חסדא ורב פפא**(קסב) שלולי התעסקו בשיכר לא היו מעשירים.

אמר **רב פפא**, כל דבר שצריך לכתוב עליו שטר, כגון מלווה או אמנה, יש טורח לגבותו. וכל שמוכר באשראי ספק אם יגיע הכסף לידו, ואף אם יגיע לידו מעות רעות הן, שמשלם לו מעט מעט.

שלשה דברים אמר רבי יוחנן בשם אנשי ירושלים, א. כשאתה יוצא למלחמה צא באחרונה, כדי שאם תנוס תוכל לשוב ראשון לביתך. **ב.** עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות(קסג). **ג.** הוי משתדל עם מי שהשעה משחקת לו.

שלשה דברים אמר רבי יהושע בן לוי בשם אנשי ירושלים, א. אל תעשה דברים בפרהסיא, שהרי מעשה דוד ובת שבע נגרם מחמת שעשתה דברים על הגג. **ב.** אם בתך בגרה שחרר עבדך כדי שישאנה. **ג.** הוי זהיר באשתך מחתנה הראשון, ופירש **רב חסדא** מערווה, **ורב פפא** אמר, שמא תבזבז עליו ממונך, ושניהם נכונים.

אמר **רבי יוחנן, שלשה מנוחלי העולם הבא, א.** הדר בארץ ישראל. **ב.** המגדל בניו לתלמוד תורה. **ג.** המשייר יין להבדלה(קסד).

אמר **רבי יוחנן, שלשה הקב"ה מכריז עליהם בכל יום, א.** על רווק הדר בעיר ואינו חוטא. **ב.** על עני המחזיר אבידה לבעליה. **ג.** על המעשר פירותיו בצינעא. מעשה באדם ששנה ברייתא זו **בפני רבא ורב ספרא**, שמח **רב ספרא** שאף הוא היה רווק. אמר לו **רבא** אין כוונת הברייתא אלא לנוהגים **כרבי חנינא ורב הושעיא** שהיו רצענים, והיו יושבים בשוק הזונות ועושים מנעלים בעבורם, וכשהיו באות לפניהם לא היו מביטים בהן, ועל כן נקראו קדושי ארץ ישראל.

שלשה הקב"ה אוהבם, א. מי שאינו כועס. **ב.** מי שאינו משתכר. **ג.** מי שלא נוטר איבה.

שלשה הקב"ה שונאם, א. המדבר אחד בפה ואחד בלב. **ב.** היודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו. **ג.** המעיד על חבירו יחיד. וכן היה מעשה באדם ששמו טוביא שחטא, ובא אדם בשם זיגוד והעיד עליו **בפני רב פפא**, ונידהו, דכתיב 'לא יקום עד אחד באיש', וכיון שאינו נאמן בעדותו אינו אלא הולך רכיל.

ומכל מקום אמר **רב שמואל בר רב יצחק בשם רב, שמותר לשנאתו**, שנאמר 'כי תראה חמור **שונאך** רובץ תחת משאו', ושנינו בברייתא שמדובר **בשונא** יהודי, והנה, אם אותו יהודי לא חטא, הרי אסור לשנאתו, שנאמר 'לא תשנא את אחיך בלבבך', ואם חטא הרי כולם מותרים לשנאתו, אלא ודאי דיבר הכתוב כשראהו לבדו עובר עבירה והתיר הכתוב לשנאתו. **רב נחמן בר יצחק** אמר **מצוה** לשנאתו(קסה), שנאמר 'יראת ה' שונא רע'. אמר ליה **רב אשי לרב אחא בריה דרבא**, אם רבו סומך עליו כשתי עדים, יכול לגלות לו כדי שיוכיחו.

תנו רבנן, **שלשה חייהם אינם חיים, א.** הרחמנים. **ב.** הרתחנים. **ג.** אניני הדעת(קסו). ואמר **רב יוסף** שלשתם נמצאים בי.

שלשה שונאים אלו את אלו, כלבים, תרנגולים, וחברים. וי"א אף הזונות, ותלמידי חכמים שבבבל.

שלשה אוהבים אלו את אלו, גרים, עבדים, ועורבים.

ארבעה אין הדעת סובלתן, דל גאה, עשיר מכחש, זקן מנאף, ופרנס המתגאה על הציבור בחנם. ויש אומרים אף המגרש את אשתו פעם ראשונה ושניה ומחזירה, **ות"ק** סבר שפעמים כתובתה מרובה או שיש לו ממנה בנים ואינו יכול לגרשה.

חמשה דברים צוה כנען את בניו, א. אהבו אחד את השני. **ב.** אהבו את הגזל. **ג.** אהבו את הזימה. **ד.** שנאו את אדוניכם. **ה.** אל תאמרו אמת.

ששה דברים נאמרו בסוס, אוהב זנות, ומלחמה, רוחו גסה, מואס בשינה, אוכל הרבה ומוציא קמעה, וי"א אף מבקש להרוג את אדונו במלחמה.

שבעה מנודים לשמים, מי שאין לו אשה, ושאין לו בנים(קסז), ושאינו מגדלן לתלמוד תורה, ושאין לו תפילין בראשו ובזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו, והמונע מנעלים מרגליו, וי"א אף מי שאינו מיסב בסעודת מצוה(קסח).

אמר **רבה בר בר חנה** אמר **רב שמואל בר מרתא** אמר **רב משום רבי יוסי איש הוצל, א.** אין שואלים בחוזים בכוכבים, שנאמר 'תמים תהיה עם ה' אלוקיך'. **ב.** היודע בחבירו שגדול ממנו אפילו בדבר אחד

(קסב) **ולעיל** (מט:) אמר רב פפא שהתעשר מחמת שנשא בת כהן, וצריך לומר ששני הדברים גרמו לו עשירות. **תוס'** (ד"ה אמר). (קסג) **ומה** שאמרו בביצה (טז.) שהמוסיף בהוצאות שבת מוסיפים לו מן השמים, היינו כשיש לו. תוס' (ד"ה עשה). (קסד) **שמונע** משתיית יין כדי שישאר לו להבדלה. ומה שאמרו לעיל (קה:) שכבוד יום קודם להבדלה, היינו דווקא קידוש היום שהוא כבוד היום, אבל סתם שתיית יין בסעודת היום אינה קודמת להבדלה. תוס' (ד"ה דמשייר, על פי מהרש"א). (קסה) **בב"מ** (לב:) אמרו שאם יש לפניו אוהב לפרוק ושונא לטעון, יטעון לשונא כדי לכוף את יצרו. ואע"פ שהתורה דיברה באדם שמצוה לשנאתו, מ"מ כיון שהוא שונא את חברו אף חברו נוטר לו שנאה, שנאמר 'כמים פנים לפנים כן לב האדם לאדם', וע"י כך מגיעים לידי שנאה גמורה. תוס' (ד"ה שראה). (קסו) **שלשה** דברים אלו הם דברים הנגרמים ע"י פעולת האדם, ובביצה (לב.) מנו עוד שלשה דברים שאינם תלויים באדם, ואלו הן, המצפה לשולחן אחרים, ומי שאשתו מושלת עליו, ומי שיסורים מושלים בגופו. תוס' (ד"ה שלשה). (קסז) **כלומר,** שאינו עוסק בפריה ורביה. וכן מה שאמרו שאין לו תפילין וציצית, היינו כשיש לו ואינו מניחם. אי נמי אף אם אין לו עליו להתאמץ שיהיה לו, כפי שמצינו במשה רבינו שהיה תאב להיכנס לארץ ישראל. ואף שתפילין צריכים גוף נקי, מ"מ בשביל זמן קטן שיקרא קריאת שמע עם תפילין בקלות יוכל להיזהר. תוס' (ד"ה ואין לו בנים). (קסח) **היינו** סעודת מילה, שכן אמרו במדרש שעל ידה ניצול מדינה של גיהנום, וכן סעודת נישואין של תלמיד חכם או של בת כהן לכהן. ודווקא כשיש שם אנשים מהוגנים, כפי שמצינו בנקיי הדעת בירושלים שלא היו מסבים בסעודה

חייב לכבדו(קסט), שנאמר 'כל קבל די רוח יתירא בה, ומלכא עשית להקמותיה על כל מלכותא'. **ג.** לא ישמש עם היושבת על דם טוהר(קע), ופירש **רב** שיפרוש עונה אחת(קעא).

תנא, יוסף איש הוצל הוא **יוסף הבבלי**, **ואיסי בן גור אריה**, **ואיסי בן יהודה**, **ואיסי בן גמליאל**, **ואיסי בן מהללאל**, ושמו הוא **איסי בן עקביא**. **רבי יצחק בן טבלא** הוא **רבי יצחק בן חקלא**, ו**רבי יצחק בן אלעא**. בכל מקום שמוזכר **רבי יצחק סתם**, בשמעתתא הוא **רבי יצחק בן אחא**, ובאגדה הוא **רבי יצחק בן פנחס**, וסימנך, **'שמעו נא אחיי ורעיי'**.

דף קיד

אמר **רבה בר בר חנה** אמר **רבי יוחנן** בשם **רבי יהודה ברבי אילעי**, **א.** אכול בצל ושאר ירקות ותוכל לשבת בצל ביתך שלא תצטרך למוכרו, ואל תאכל אוזים ותרנגולים ויהיה לבך מתאווה להם כל שעה. **ב.** עדיף שתפחית מהרגל אכילתך ועל חשבון זה תרחיב את דירתך. והוסיף **עולא** ואמר, כך משלו במערבא, האוכל בשר שמן, כשבאים בעלי חובותיו מתחבא בעליה, והאוכל ירקות יכול לשבת עם שאר בני העיר בלי פחד.

מתני': מוזגים כוס ראשון, **לבית שמאי** אומר קידוש היום ואחר כך ברכת היין, **ולבית הלל** אומר ברכת היין ואחר כך ברכת היום.

גמ': תנו רבנן, **לבית שמאי** מקדים ברכת היום, **א.** משום שהיום גורם שהיין יבוא. **ב.** כיון שקודם קידש היום ורק אחר כך בא לפניו היין. **ולבית הלל** ברכת היין קודמת, **א.** משום שרק על ידי היין יכול לקדש. **ב.** תדיר ואינו תדיר תדיר קודם.

מסיימת הברייתא **שהלכה כבית הלל**, והוצרכה הברייתא לפסוק כמותם אף שיצאה בת קול שתמיד הלכה **כבית הלל**, **א.** לפני שיצאה בת קול. **ב. לרבי יהושע** שלא סמך על בת קול(קעב).

מתני': המשנה ממשיכה לפרט את סדר ההנהגה בליל הסדר.

לאחר שקידש על היין, מביאים לפניו(קעג) חזרת(קעד) או ירק אחר כדי שהתינוקות ישאלו [ואין זה לצורך מצוות אכילת המרור(קעה)]. לאחר מכן(קעו) מביאים לפניו מצה, חזרת, וחרוסת, אף על פי שאינה מצוה(קעז). ולדברי **רבי אליעזר ברבי צדוק** היא מצוה. ובזמן המקדש היו מביאים לפניו את קרבן הפסח.

גמ': אמר **ריש לקיש**, ממשנתנו **יש להוכיח שמצוות צריכות כוונה**, ולכך אף אם אכל חזרת בראשונה צריך לאכול חזרת פעם נוספת, והיינו משום שבפעם הראשונה שאכל בירך עליו 'בורא פרי האדמה', וכיון שכן יש לחוש שמא לא כיוון לשם מצות מרור, ולכך צריך לחזור ולאכול פעם נוספת. **ודחינן**, שמא באמת יוצא ידי חובתו באכילה ראשונה, ומ"מ אוכל פעמיים כדי שהתינוקות ישאלו מה נשתנה לילה זה שמטביל בו שתי פעמים. ואגב דין זה הוסיפה המשנה והשמיעה שאף אם אין לו ירק אחר אלא חזרת בלבד יאכל ממנו שתי פעמים(קעח).

ובברייתא שנינו, שאם אכל מרור דמאי(קעט), **ושלא לשם מצוה**, או לחצאין יצא, ובלבד שיאכל כזית בתוך כדי אכילת פרס. והיינו שמצוות **לא** צריכות כוונה(קפ). **ומסקינן** שמחלוקת תנאים היא, דתניא, **רבי יוסי** אומר, אע"פ שאכל חזרת **מצוה** לאכול פעם נוספת לשם מרור, ומזה שנקט רבי יוסי **מצוה**, משמע שעדיין מצווה מן התורה לאכול פעם שניה, כדי לקיים מצות מרור דאורייתא.

שנינו במשנה שיחד עם המצה מביאים לו שני תבשילים. **מהם שני תבשילים**, **א. רב הונא** פירש, תרדין ואורז(קפא), וכן היה **רבא** נוהג מפני חיבתו **לרב הונא**. ואמר **רב אשי** שמדבריו מוכח שלא חוששים(קפב) לשיטת **רבי יוחנן בן נורי** שסובר שאורז הוא מין דגן ואפשר לצאת בו ידי חובת מצה. **ב. חזקיה** אמר, שיכולים להביא אף דג וביצה שטחים עליו. **ג. רב יוסף** אמר, שמביאים שני מיני בשר(קפג), אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה(קפד). **ד. רבינא** אמר, שיכול להביא בשר ואת הרוטב שבו הוא התבשל.

דף קטו

מי שיש לו ירק אחר לטיבול ראשון יברך עליו 'בורא פרי האדמה', ובשעת אכילת המרור יברך על החזרת 'על אכילת המרור'. **ואם אין לו ירק אחר כי אם מרור בלבד**, לשיטת **רב הונא** יאכל חזרת שתי פעמים, **באכילה ראשונה יברך בורא פרי האדמה, ובשניה על אכילת מרור**(קפה) [וכן נהגו בסוריא]. לשיטת **רב חסדא** מאחר שכבר אכל מרור אין טעם

אא"כ ידעו מי מסב עמהם, כדאיתא בסנהדרין (כג.). תוס' (ד"ה ואין מיסב). (קסט) **אע"פ** שלא למד ממנו כלום, שאם למד ממנו אמרו באבות (פ"ו) שדוד קרא לאחיתופל רבו ואלופו כיון שלמד ממנו שני דברים. תוס' (ד"ה צריך). (קע) **היינו** כשהגיע ליל ארבעים ואחד יום לאחר לידתה, שעד כה היתה משמשת עם ראייתה, ועתה אם תראה תהיה טמאה מדאורייתא, ויש לחוש שמא מחמת הרגלה תמשיך לשמש עם ראיה. רשב"ם (ד"ה היושבת). (קעא) **היינו** יום או לילה. ורש"י פירש יום ולילה, ואין נראה, שכן אמרו בנדה (סג:) שעונה אינה אלא יום **או** לילה. רשב"ם (ד"ה עונה). (קעב) **שכן** משמע מלשונו של רבי יהושע שאמר אין משגיחים בבת קול, שאף פעם לא סומכים על בת קול, אבל לדידן יש חילוק בדבר, שבמחלוקת רבי אליעזר וחכמים אף אנו מסכימים שאין משגיחים בבת קול, כיון שהבת קול פסקה כיחיד נגד רבים, וע"כ אנו אומרים שלא יצאה הב"ק אלא לכבודו של רבי אליעזר, אולם במחלוקת בית שמאי ובית הלל סומכים על הבת קול, כיון שבית הלל היו הרוב אלא שבית שמאי היו יותר מחודדים, ולכן הוצרכה הבת קול להודיע שמ"מ הלכה כרבים. תוס' (ד"ה דאמר). (קעג) **כן** פירש רשב"ם (ד"ה הביאו). ור"ח פירש שמביאים לפניו את השולחן, ועל השולחן היה מונח החזרת [שאין מביאים את השולחן עד לאחר קידוש]. תוס' (ד"ה הביאו לפניו). (קעד) **לשון** המשנה הוא **מטבל בחזרת**, ונאמרו כמה שיטות בפירושה, **רשב"ם** (ד"ה מטבל) פירש, שאין דין טיבול כלל באכילה זו, אלא שדרך מאכלם היה ע"י טיבול לכך התבטאה המשנה שמטבל את החזרת, שיטת **תוס'** (ד"ה מטבל) וכן נהג **ר"ת**, שאם אוכל חזרת טובל בחרוסת מפני הארס שיש בחזרת, ואם אוכל שאר ירקות טובל בחומץ או במי מלח. ושיטת **ה"ר יוסף ורבינו שלמה וה"ר שמעיה** שכל ירק טובל בחרוסת. ואין נראה כדבריהם. תוס' (ד"ה מטבל). (קעה) **והוא** נקרא פרפרת הפת, שע"י אכילת ירקות נמשך ליבו לאכול מצה בתיאבון, וכאן רמזה המשנה שמצה קודמת לאכילת המרור, כמו שאמרו להלן בגמ'. תוס' (ד"ה עד). (קעו) **כלומר**, מיד לאחר הטיבול עוקרים את השולחן, כדי שהבן ישאל למה כבר עוקרים, ואביו יענה לו שעוד מעט יחזירו את השולחן כדי שיוכלו להטביל פעם שניה, וישאל הבן מדוע מטבילים שתי פעמים, ולאחר שאלות הבן מביאים את המצה והמרור ואומר את ההגדה. תוס' (ד"ה הביאו לפניו מצה). (קעז) **ומ"מ** אינה מבטלת את מצות המרור, הואיל וכל עיקרו של המרור לא נתקן אלא ע"י טיבול. תוס' (ד"ה אע"פ). (קעח) **רשב"ם**. באופן נוסף יש לפרש את הוכחת ריש לקיש, שאם נאמר שמצוות אינן צריכות כוונה ודאי היה עדיף שיחזר אחר ירק אחר כדי שיוכל לקיים מצות מרור בהידור, וכמשמעות התורה דכתיב 'על מצות ומרורים יאכלוהו', שמשמע שיאכל את המרור עם המצה ולא בשעה זו שאוחז בתחילת ההגדה, ומזה שכתבה המשנה שיכול לאכול חזרת באכילה ראשונה, משמע שאף אם יאכל עתה חזרת לא יצא ידי חובתו, והיינו משום שמצוות צריכות כוונה. **ודחינן**, שבאמת ראוי ליטול ירק אחר כדי שאכילת המרור תהיה עם המצה, אלא שרצתה המשנה לחדש שאם לא מצא ירק אחר יאכל חזרת בטיבול ראשון, שאין לנו לבטל מנהג זה בשביל שיוכל לקיים מצות מרור בהידור. תוס' (ד"ה זאת). (קעט) **כמו** כן מצינו לענין מצה שיוצא ידי חובה בדמאי, והיינו משום שיכול להפקיר את נכסיו ואז יוכל לאכול לכתחילה דמאי, שכן מאכילים את העניים דמאי, אבל באכילת טבל לא יצא ואפילו בטבל דרבנן. והחמירו חכמים בדבר, כיון שבטבל דאורייתא אינו יוצא ידי חובת מצה, כדדרשינן 'לא תאכל עליו חמץ' מי שאיסורו משום חמץ ולא משום טבל, ולכך החמירו חכמים אף בטבל מדבריהם. תוס' (ד"ה אכלן). (קפ) **וכיון** שמצינו בברייתא שמצוות אינן צריכות כוונה, יש לנו לומר שאף המשנה לא נקטה אכילת חזרת בתחילה אלא כדי ללמד שאם אין לו אלא חזרת שלא יבטל טיבול זה, ועל זה מתרצת הגמ' שמצינו תנא שסבר להדיא שמצוות צריכות כוונה, וכיון שכן מסתבר לומר שזו גם כוונת המשנה, שאף לכתחילה יכול לאכול חזרת כיון שמצוות צריכות כוונה. תוס' (ד"ה אכלו). (קפא) **וכל** שכן שני מיני בשר. רשב"ם ותוס' (ד"ה סילקא). (קפב) **וטעם** הדבר הוא משום שאינו בא לידי חימוץ אלא לידי סירחון. תוס' (ד"ה ליתי). (קפג) **שיטת ר"ח** שצולה אחד מהם זכר לפסח, ומבשל את השני זכר לחגיגה. ואין נראה, שהרי אנו פוסקים כבן תימא שאף חגיגה באה צלי. ונראה ששניהם מבושלים. תוס' (ד"ה שני). (קפד) **ואף** בשבת מכין שני מיני תבשילים, שאם ימנע מכך יהיה נראה שתבשילים אלו הם חובה, ואף יש מקום לחשוש שמא לשנה אחרת ישכחו להכינם. ואין לחוש שמא לשנה הבאה יבנה המקדש ויאמרו שעושים חגיגה אף בשבת, **א.** שהרי הקרבה מסורה לכהנים זריזים הבקיאים בדין זה שאינה דוחה שבת. **ב.** אף משה ואהרן יהיו עמנו וילמדונו דרכי התורה. ומ"מ מי שנמנע ואינו עושה שני תבשילים בשבת אין למחות בידו. תוס' (ד"ה אחד). (קפה) **מדברי** האמוראים נראה שסברו שמצוות צריכות כוונה, ולכן אמר רב הונא שיכול לברך באכילה שניה, כיון שבפעם הראשונה לא כיוון לשם מצוה. אמנם רב חסדא סבר שאין נכון לנהוג כך כיון שכבר מילא כריסו במרור, על כן יברך באכילה ראשונה ותועיל ברכתו אף לאכילה שניה שבה מקיים את עיקר המצוה. וכן מצינו בתקיעת שופר שמברך לפני תקיעות דמיושב וברכתו מועילה אף לתקיעות דמעומד שהם עיקר. אבל למ"ד שמצוות **לא** צריכות כוונה [היינו אבוה דשמואל שאמר (ר"ה כח.) שאם כפוהו פרסיים לאכול מצה יצא ידי חובתו] ודאי

שיברך אחר כך על אכילת מרור, על כן יברך **מתחילה שתי ברכות ואח"כ יאכל מרור פעם נוספת בלי ברכה**(קפו) [וכן נהג רב ששת בריה דרב יהושע] **וכן הלכה. רב אחא בריה דרבא** התאמץ למצוא ירק אחר כדי לא להיכנס למחלוקת זו.

אמר **רבינא בשם רב משרשיא בריה דרב נתן**, כך אמר **הלל** בשם רבותיו, לא יכרוך אדם מצה ומרור יחד ויאכל, כיון שמרור בזמן הזה הוא רק מדרבנן והוא מבטל את טעם המצה שהיא מדאורייתא, ואפילו למ"ד מצוות אינן מבטלות זו את זו, דתניא, **הלל** היה כורך מצה ומרור ואוכל יחד, לקיים מה שנאמר 'על מצות ומרורים יאכלוהו', היינו דווקא כששני המצוות הם מדאורייתא או שניהם מדרבנן, אבל כשאחת מהן מדאורייתא והשניה מדרבנן המצוה מדרבנן מבטלת את המצוה דאורייתא(קפז).

אמר **רבי יוחנן**, מצינו בברייתא שחכמים חלקו על **הלל** וסברו שמצוות מבטלות זו את זו, דתניא, יכול יכרוך את שניהם ויאכלם יחד, תלמוד לומר 'על מצות ומרורים יאכלוהו' אפילו כל אחד בפני עצמו. **והקשה רב אשי**, לשיטתך שלדעת רבנן **אסור** לאוכלם יחד, איך נקטה הברייתא **אפילו** כל אחד לעצמו, והרי אסור לאוכלם יחד, אלא ודאי שאף לשיטתם מצוות אינן מבטלות זו את זו, אלא שבאו לחדש שאין חיוב לעשות כפי שעשה **הלל**, אלא אם ירצה יכול לאכול כל אחד בפני עצמו, ומ"מ אם ירצה יוכל לאוכלם יחד כיון שאף הם מודים שמצוות לא מבטלות זו את זו(קפח).

וכיון שלא נפסקה הלכה כאחד מהם, על כן ראוי לנהוג שיאכל מצה בפני עצמה, ומרור בפני עצמו, ואח"כ יאכל מצה ומרור יחד ויאמר זכר למקדש כהלל(קפט).

אמר **רבי אלעזר בשם רבי אושעיא, כל דבר שטיבולו במשקה טעון נטילת ידים לפני אכילתו**(קצ) [ולכך צריך ליטול ידיו לפני טיבול ראשון]. ומדבריו הוכיח **רב פפא** שצריך להטביל את כל החזרת כולה בתוך החרוסת [משום קפא(קצא)], וכיון שידיו נוגעות במשקה צריך נטילה, **ודחינן**, שמא די בטבילה כל דהו, אלא שחז"ל חששו **שמא** יגע במשקה, ולכך תיקנו נטילה לפני טיבול זה.

אמר **רב פפא**, לא ישהה אדם את המרור זמן מרובה בתוך החרוסת, כדי שלא תתבטל מרירותה ע"י מתיקות החרוסת.

מעשה **ברב חסדא** שהנהיג את **רבנא עוקבא** ודרש, שאף אם נטל ידיו לפני טיבול ראשון חייב לשוב וליטול ידיו פעם שניה(קצב). ורצו התלמידים לומר לפני **רב פפא**, שדין זה נאמר בשאר ימות השנה הואיל וכשטיבל פעם ראשונה לא היתה דעתו לטבל פעם שניה, אבל בפסח שיודע מתחילה שיטבל פעם נוספת אינו צריך ליטול שוב את ידיו. ואמר להם רב פפא, אדרבה, דין זה נאמר דווקא בליל פסח שאמירת ההגדה מפסיקה בין הטיבולים, ויש לחוש שמא בינתיים נגע במקומות מטונפים.

אמר **רבא**, בלע מצה יצא. בלע מרור לא יצא(קצג). וכן אם בלע את שניהם יחד, יצא ידי מצה ולא ידי מרור(קצד). כרך את שניהם בסיב, לא יצא(קצה).

אמר **רב שימי בר אשי**, מניחים מצה ומרור וחרוסת לפני כל אחד מהמסובים(קצו), ואין עוקרים את השולחן(קצז) אלא ממי שאומר את ההגדה. **ורב הונא** אמר, אף אין מניחים מצה מרור וחרוסת אלא לפניו, וכן הלכה.

אמרי **דבי רבי ינאי**, עיקר עקירת השולחן היא כדי שהתינוקות ישאלו(קצח), וכך היה מעשה **באביי** שישב בפני **רבה** ושאלו מדוע עקר את השולחן ועדיין לא אכלו, אמר לו פטרתנו מלומר מה נשתנה.

דף קטז

הטעם שמצה נקראת בתורה 'לחם עוני', פירש **שמואל**, **א.** מפני שעונים עליו דברים הרבה. **ב.** כדרך עני שדרכו בפרוסה(קצט). **ג.** כעני

שלא יברך באכילה שניה, כיון שכבר יצא ידי חובתו באכילה ראשונה. תוס' (ד"ה אמר וד"ה מתקיף). (קפו) **ואינו** מברך ברכת בורא פרי האדמה על אכילת המרור אע"פ שמפסיק בין שתי האכילות באמירת ההגדה, שכן יכול לסמוך על ברכת המוציא שפוטרת את הדברים הבאים מחמת הסעודה, ואף אכילת ירקות נחשבת כחלק מהסעודה כיון שהם גוררים את התיאבון. אמנם **הר"ר יוסף טוב עלם** כתב שאוכלים כרפס לפני הסעודה כדי לפטור את המרור מברכת בורא פרי האדמה, שלא לברך עליו שתי ברכות. וצריך לומר לשיטתו שהואיל ואין אוכלים מהירק כי אם כזית, אין אכילה זו חשובה להיחשב כדבר הבא ללפת את הפת. ומ"מ אין נראה כדבריו, שהרי אמרו במפורש בגמ' שטיבול ראשון בא כדי שהתינוקות ישאלו מה נשתנה, ולא בשביל לפטור את ברכת המרור. תוס' (ד"ה והדר). (קפז) **וכל** שכן כשאחת מהן אינה אלא רשות. ומ"מ אם זה רק דבר מועט כמו מצה מתובלת אין המצוה מתבטלת, כפי שמצינו במנחות (כג:) שמותר להטיל מיני בשמים במצה, ודלא כאותם שהחמירו בדבר מפני חשש חימוץ. תוס' (ד"ה אתי). (קפח) **באופן** אחר נראה לפרש, שבני הישיבה סברו שלשיטת חכמים **אסור** לכרוך, ורב אשי סבר שאף לחכמים אם ירצה יוכל לכרוך, ומתוך דבריהם נוכל להוכיח שנחלקו האם מצוות מבטלות זו את זו, שהרי לענין מצה מצינו מפורש בכתוב שהתורה התירה לכרוך את המרור עם המצה, וסבר הלל שהתורה כלל לא צריכה להתיר את הדבר שהרי מצוות לא מבטלות זו את זו, ועל כרחך שהתורה באה לחדש שיאכלו דווקא באופן זה, ולכן אמר הלל שיאכלו בכריכה, אולם חכמים סברו שבשאר מקומות מצוות מבטלות זו את זו, ואם כן התורה היתה צריכה לחדש שכאן **יכול** לאוכלם יחד, וא"כ אין ללמוד מהפסוק חיוב לכורכם יחד, אלא רשות בלבד, ושפיר מבואר בדבריהם שנחלקו האם מצוות מבטלות זו את זו או לא. תוס' (ד"ה אלא אמר). (קפט) **ואינו** יכול לכורכם יחד, שהרי מרור הוא רק מדרבנן ומצה דאורייתא, ואף אי אפשר לאכול תחילה מצה ואח"כ מצה ומרור יחד, שהרי אחר שאכל מצה היא כבר רשות ותבטל את המרור שהוא מצוה מדרבנן. משא"כ להלל יכול לאכול מצה ואח"כ את שניהם יחד, שהרי גם הכריכה היא גם מצוה דרבנן, וכיון ששניהם מדרבנן אינם מבטלות זו את זו, וכיון שלא נפסקה ההלכה, יאכל גם מרור לבד ורק אח"כ יאכל מצה עם מרור בכריכה. תוס' (ד"ה אלא מברך) [אמנם רשב"ם (ד"ה והשתא) פירש שדברי הגמ' לדעת רבי יוחנן, ודלא כרב אשי]. (קצ) **שסתם** ידיים שניות הן ומטמאות את המים להיות תחילה, וכמו שתיקנו חז"ל נטילת ידיים לפני אכילת פת, כמו כן תיקנו נטילה בדבר שטיבולו במשקה משום נקיות וקדושה. רשב"ם (ד"ה כל שטיבולו). וקשה, **א.** שהרי באכילת פת צריך ליטול ידיים גם אם אינו נוגע בפת, ואיך רצה רב פפא להוכיח שצריך לטבול את כולו. **ב.** למה לא חשש רב פפא **שמא** יגע במים. ונראה לפרש שנטילה זו היא כדי שלא יטמא את המים ושוב יהיה אסור לשתותם שלא יטמאו את גופו, ולכך סבר רב פפא שאם אינו נוגע במשקה אינו צריך ליטול ידיו, ואין לחוש שמא יגע כיון שנטילה זו אינה לשם קדושה. ולפירוש זה נראה שאין לברך על נטילה זו כיון שאינה לשם קדושה, ובכל הסידורים כתוב לברך על נטילה ראשונה. תוס' (ד"ה כל). (קצא) **רשב"ם** (ד"ה צריך) פירש שהוא ארס שיש בחזרת. **ור"ח** פירש, שהיא תולעת שיש בחזרת ונהרגת ע"י דבר מתוק. ולפירושו צריך לומר שברובם אין תולעת זו, דאל"ה יקשה מברייתא זו לשמואל שסובר (חולין סז.) שיש בזה איסור משום 'שרץ השורץ על הארץ', ושמואל עצמו איך אכל מרור בפסח, אלא ודאי אפשר לשבחך על הרוב שאין בהם תולעים, אלא שמשום סכנה חששו אף למיעוט, ולכך תיקנו להטביל בחרוסת. תוס' (ד"ה קפא). (קצב) **היינו** לפני ברכת המוציא, ונטילה זו מועילה גם לטיבול המרור בחרוסת. תוס' (ד"ה צריך). (קצג) **שעיקר** מצות מרור היא בשביל שירגיש את המרירות זכר ל'וימררו את חייהם', אבל טעם מצה אינו מעכב בדיעבד. אמנם **רש"י** גרס בלע מרור **יצא**, שכיון שהכניסו לפיו ודאי טעם טעם מרירות, אבל אם טעם את שניהם יחד לא יצא ידי חובת מרור, שהואיל ובלעו וגם טעם עמו מצה, בטל טעם המרירות בפיו. ומ"מ ידי חובת מצה יצא כיון שטעם מצה לא מעכב, ולא חוששים שמא המרור חצץ והמצה לא נגעה בפיו. רשב"ם (ד"ה בלע). (קצד) **ואף** שאינו יוצא במרור זה ידי חובת מרור אין המרור מבטל את המצה, שלא שייך ביטול אלא כשלועסם יחד, שאז טעם המרור מבטל את המצה, אבל כשהם שלמים אפילו אחד גדול מחברו לא שייך ביטול. תוס' (ד"ה ידי). (קצה) **כיון** שלא היה ממש בפיו, והרי זה כזורק אבן לחמת. רשב"ם (ד"ה כרכן). (קצו) **רשב"ם** (ד"ה מצה) פירש, שדרכם היה שלכל אחד מהמסובים היה שולחן נפרד, לכן היו צריכים לשים מצה בפני כל אחד ואחד. אמנם אנו שיש לנו רק שולחן אחד, מספיק שיהיה מצה בפני אומר ההגדה והוא יחלק משלו לכולם. ותוס' (ד"ה מצה) פירשו, שכיון שברכה זו היא לשם חובה, לכן צריך שיהיו לפני כל אחד מהמסובים כדי שלא יהיה הפסק. (קצז) **גם** דין זה נאמר דווקא בזמנם שהיו להם שולחנות קטנים, אבל אנו שיש לנו שולחן גדול ויש טורח בדבר, לכך יסלק את הקערה לסוף השולחן כמי שכבר גמר לאכול. ויש שנהגו שכאשר מגביה את הקערה מוציא את הבשר כדי שלא יהיה נראה כמקדיש קדשים בחוץ [וכן יסד ה"ר יוסף בסידורו]. ואין נראה כן, שדווקא בשעה שאומר פסח זה נראה כמקדיש, אבל כשאומר את ההגדה אין לחוש, ואף ההגבהה עצמה בחינם היא, שאין צורך אלא בסילוק הקערה לסוף השולחן. רשב"ם (ד"ה ואין), ותוס' (ד"ה למה). (קצח) **כלומר**, שע"י כן יתעורר לשאול עוד שאלות, ואף במעשה של אביי לא סיימה הגמ' את המעשה, ובודאי אביי המשיך ושאל עוד שאלות על הסדר. תוס' (ד"ה כדי). (קצט) **בכל** יו"ט יש חיוב לבצוע על לחם משנה, לפי שהמן היה יורד בערב יו"ט עבור יו"ט כפי שהיה יורד בערב שבת לצורך שבת [וצ"ע מדברי המכילתא שדרשה 'וברכו וקדשו' במן, משמע שדווקא בשבת לא ירד מן ואילו ביו"ט כן ירד מן]. ומ"מ בליל פסח בוצע על פרוסה כדרכו של עני, ומניח אף מצה שלימה כדי שיראה כמי שבוצע על שלימה, וכן נהגו ה"ר מנחם מיוני וה"ר יו"ט. אמנם ר"י היה נוהג לברך ברכת המוציא על שלימה, ולאחר מכן מוסיף ומברך על אכילת מצה על הפרוסה [וכן כתב רשב"ם], ולכך עושים את הכורך על המצה השלישית כדי לקיים מצוה בשלושת המצות. תוס' (ד"ה מה).

שאופה את הפת מיד לאחר הלישה כדי שהתנור לא יצטנן, אף מצה צריך לאפותה מיד לאחר הלישה כדי שלא תחמיץ.

שנינו במתני' שמביאים חרוסת אע"פ שאינה מצוה, ופירש **רב אמי** שאף שאינה מצוה, מ"מ מביאים אותה כדי לבטל את הארס שיש בחזרת.

אמר **רב אסי**, מי שלקה בארס חזרת, יאכל צנון ויתרפא. לקה בארס צנון, יאכל כרישים. בארס כרישים, ישתה מים חמים. והכ- אוצר החכמה הפואה לכל מיני ארס הנמצאים בירקות, ועד שישתה יאמר, ארס ארס הריני זוכר אותך ואת שבע בנותיך ואת שמונה כלותיך.

שנינו במתני' **שרבי אלעזר ברבי צדוק** אומר שיש בחרוסת מצוה, ופירש **רבי לוי**, שהוא זכר לתפוח שהיו יולדות תחתיו בלי צער, **ורבי יוחנן** אמר, זכר לטיט, וכן שנינו בברייתא, נותן בו תבלין זכר לתבן וחרוסת זכר לטיט[ר], אמר אביי הילכך צריך לעשותו עבה זכר לטיט, ולתת בו תפוחים ויין שיש בהם חמיצות זכר לתפוח.

19/06/2018 אהח

תניא, אמר **רבי אלעזר ברבי צדוק** כך היו תגרי ירושלים אומרים, בואו וקחו תבלין למצוה[רא].

מתני': המשנה ממשיכה לבאר את סדר ההנהגה בליל הסדר.

מזגו כוס שני והבן שואל מה נשתנה הלילה הזה שאוכלים בו רק מצה, ומרור[רב], וכולו צלי[רג], ומטבילים בו שתי פעמים. ואם אין בבן דעת, אביו מלמדו ועונה לו כפי שכלו. ומתחיל בגנות ומסיים בשבח, ואח"כ דורש בפרשת ארמי אובד אבי עד שגומר את כל הפרשה.

גמ': תנו רבנן, חכם בנו שואלו, ואם אינו חכם אשתו שואלתו, ואם לאו הוא שואל את עצמו, ואפילו שתי תלמידי חכמים האחד שואל את חברו.

שנינו במתני', שבכל הלילות מטבילים פעם אחת ובלילה הזה שתי פעמים. ופירש **רבא**, שבכל הלילות איננו **חייבים** לטבל אפילו פעם אחת, ובלילה הזה **חייבים** לטבל שתי פעמים. **והקשה רב ספרא**, והרי אף בלילה זה אין זה חיוב, אלא מנהג בעלמא כדי שהתינוקות ישאלו, ועל כן ביאר, שבכל הלילות **אין אנו** מטבילים **אפילו** פעם אחת, ובלילה הזה שתי פעמים.

מה ששנינו **שמתחיל בגנות, לרב**, היינו מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו, **ולשמואל עבדים** היינו.

רב נחמן שאל את דרו עבדו, עבד ששיחררו רבו ונתן לו כסף וזהב, מה עליו לעשות. אמר לו, להודות ולשבח. אמר **רב נחמן**, נפטרנו מלומר מה נשתנה.

מתני': רבן גמליאל אומר, כל שלא פירש טעמם של פסח מצה ומרור לא יצא ידי חובתו. **פסח**, שפסח על בתי אבותינו במצרים [שנאמר 'ואמרתם זבח פסח הוא לה"[רד]]. **מצה**, על שנגאלו ממצרים. **ומרור**, על שמיררו את חייהם.

בכל דור ודור חייב לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שנאמר 'בעבור זה עשה ה' **לי**', ומסיים בנוסח זה, לפיכך אנחנו חייבים[רה] להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך לעלה ולקלס למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הניסים האלו, הוציאנו מעבדות לחירות, מיגון לשמחה, ומאבל ליו"ט, ומאפילה לאור גדול, ומשיעבוד לגאולה, ונאמר לפניו[רו] הללויה. ואחר כך מתחיל את ההלל, **לבית שמאי** עד 'אם הבנים שמחה', **ולבית הלל** עד 'חלמיש למעיינו מים', וחותם בגאולה, **לרבי טרפון**[רז] אומר, אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים, ואינו חותם. **ולרבי עקיבא** אומר כך, כן ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו יגיענו למועדים אחרים הבאים לקראתנו לשלום, שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך, ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים, וחותם בגאל ישראל.

גמ': אמר **רבא**, צריך שיאמר **'ואותנו** הוציא משם', להראות שגם אנו יצאנו ממצרים.

עוד אמר **רבא**, כשאומר מצה זו יגביה את המצה, וכן במרור, אבל כשאומר פסח זה אינו צריך להגביה את הבשר, ואף חשש איסור יש בזה, שנראה כאוכל קדשים בחוץ.

אמר **רב אחא בר יעקב, סומא פטור מהגדה**, משום שלמדים גזירה שווה **'בננו זה'** 'בעבור **זה**' מבן סורר ומורה שאינו נוהג בסומא. אמנם **מרימר** העיד בשם תלמידי **רב יוסף ורב ששת**, שהיו אומרים את ההגדה אע"פ שהיו סומים, ועל כרחך שסברו שדווקא בבן סורר ומורה ממעטים סומא שכן היה צריך להיות כתוב 'בננו **הוא**', ויש בזה שינוי הלשון, אבל כאן שאי אפשר לכתוב 'בעבור הוא', אין כוונת הכתוב אלא למצה ומרור הנמצאים לפניו. [מתחילה אמרו **שרב יוסף ורב ששת** הקילו בדבר כיון שהם סוברים שמצה בזמן הזה דרבנן. **ודחינן**, שהרי כל מה שתיקנו חכמים הוא כעין דאורייתא, ואם מדאורייתא סומא פטור, לא היו קוראים אף בזמן הזה].

דף קיז

הגמ' מביאה מחלוקת אמוראים במילים המסתיימות בי"ה, האם הם שתי מילים או מילה אחת.

לרב חסדא בשם רבי יוחנן, הללויה, וכסיה, וידידיה הם מילה אחת. ויש להסתפק לשיטתו האם 'מרחביה' היא מילה אחת. **לרב**, רק כסיה ומרחביה הם מילה אחת, אבל ידידיה והללויה הם שתי מילים. **לרבה**, רק מרחביה בלבד. ובשיטת **רבי יהושע בן לוי** מצינו סתירה, שכן במקום אחד שנה ש'הללויה' פירושו הללוהו בהרבה הילולים, משמע שהיא מילה אחת, ובמקום אחר שנה שספר תהילים נכתב בעשרה מיני שבח, והגדול שבכולם הוא 'הללויה' שכולל הילול ושם ה', משמע שהם שתי מילים.

אמר **רב יהודה אמר שמואל, שיר שבתורה**, אמרוהו משה וישראל כשעלו מן הים, דכתיב 'אז ישיר משה ובני ישראל', **והלל**, נביאים תיקנו לישראל שיאמרוהו כשנגאלים מצרתם. **רבי יוסי** אומר בשם **אלעזר** בנו, משה וישראל אמרו אף את ההלל כשעלו מהים, וחבריו חלקו עליו ואמרו שדוד אמרו. ונראים דבריו, **א.** אפשר שישראל עשו פסח ונטלו לולב ולא אמרו שירה. **ב.** וכי אפשר שבימי דוד שהיו ישראל עובדים עבודה זרה יאמרו 'כמוהם יהיו עושיהם'[רח], אלא ודאי משה וישראל אמרוהו ושוב לא פסק.

ודבר זה שנוי במחלוקת תנאים, ישראל אמרו בעת צרתם 'לא לנו ה' לא לנו' ורוח הקודש משיבה 'למעני אעשה', ונחלקו על איזו צרה נאמרה, **לרבי אליעזר, משה וישראל** אמרוהו כשעמדו על הים. **לרבי יהודה, יהושע וישראל** אמרוהו כשמלכי כנען עמדו עליהם[רט]. **לרבי אלעזר המודעי, דבורה וברק** אמרוהו כשהלכו למלחמת סיסרא. **לרבי אלעזר בן**

(ר) **בירושלמי** יש שיטה שחרוסת היא כנגד הדם, ולמעשה נוהגים לעבות את החרוסת ובשעת אכילה לתת בה יין וחומץ. ונהגו לתת בה פירות הכתובים בשיר השירים שעם ישראל נמשלו להם, דכתיב 'תחת **התפוח** עוררתיך', 'כפלח **הרימון**', 'כ**התאנה** חנטה', 'אעלה **בתמר**', 'אל גינת **אגוז**', וכן **שקדים** על ששקד הקב"ה על הקץ. תוס' (ד"ה צריך). (רא) **משמע** שכן הלכה. ויש ספרים שכתוב בהם דין זה בשם רבי יוסי שנימוקו עמו, וכן ייסד ה"ר יוסף בסידורו שחרוסת היא זכר לטיט. תוס' (ד"ה תגרי). (רב) **ולא** אומרים **כולו** מרור, שהרי אוכלים ירק נוסף בטיבול ראשון. תוס' (ד"ה הלילה). (רג) **היינו** בזמן המקדש, ולעיל (ע.) העמיד רב חסדא משנה זו כבן תימא שסובר שאף חגיגה נאכלת צלי [ודרך הגמ' להביא מימרא של אמורא במקום אחד אף ששנויה על משנה במקום אחר]. תוס' (ד"ה כולו). (רד) **כלומר**, שבשעת אכילה יאמר פסח זה, ומצה ומרור הוקשו לפסח. תוס' (ע"א ד"ה ואמרתם). (רה) **יש** אומרים רק שבע הודאות כנגד ז' רקיעים. תוס' (שם, ד"ה לפיכך). (רו) **יש** גורסים 'ונאמר לפניו שירה חדשה', ולבסוף מסיימים 'ונודה לך שיר חדש על גאולתנו', וכדאיתא במדרש שהגאולה הראשונה דומה לנקבה שיש לה צער לידה, ואף בגאולה זו יש שיעבוד לאחר הגאולה, אבל הגאולה שלעתיד לבא משולה לזכר שלא יהיה עוד צער לאחר הגאולה. ומסיימים ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים, שכן קרבן חגיגה נאכל לפני הפסח כדי שיאכל על השובע. תוס' (ד"ה ונאמר). (רז) **רבי** טרפון ורבי עקיבא נחלקו בביאור דברי תנא קמא, שלדעת רבי טרפון אינו חותם כיון שאינו מאריך בדברי בקשה, והוי כברכת המצוות והפירות שאין בהם חתימה, אולם לרבי עקיבא שמאריך בדברי ריצוי ובקשה חותם בברוך. רשב"ם ותוס' (ד"ה וחותם). (רח) **פירוש** אחר, אפשר שישראל עובדים ע"ז ויאמרו שירה לה', אלא ודאי משה וישראל אמרוהו. רשב"ם (ד"ה ד"א). (רט) **רש"י** פירש שכל התנאים מוסיפים **שאף** הם אמרוהו. ואין נראה כדבריו, שאם כן במה חלקו על חכמים שאמרו שתיקנו שיאמרוהו על כל צרה, אלא ודאי שנחלקו וכל אחד סובר שדווקא שם

עזריה, **חזקיה וסייעתו** אמרוהו כשעמד עליהם סנחריב. **לרבי עקיבא, חנניה מישאל ועזריה** אמרוהו כשעמד עליהם נבוכדנצר. **לרבי יוסי הגלילי, מרדכי ואסתר** אמרוהו כשעמד עליהם המן. **וחכמים** אומרים, **נביאים** תיקנו שישראל יאמרוהו כשיגאלו מצרתם.

תניא, **רבי מאיר** אומר, כל תשבחות שבתהילים דוד אמרן, שנאמר 'כלו תפילות דוד בן ישי', אל תיקרי כלו אלא כל אלו.

תנו רבנן, **רבי אליעזר** אומר, כל תשבחות שבתהילים דוד אמרן כנגד עצמו. **רבי יהושע** אומר, כנגד ציבור. **וחכמים** אומרים, האמורות בלשון יחיד כנגד עצמו, ובלשון רבים כנגד ציבור.

לשון **ניצוח וניגון** שבתהילים היינו לעתיד לבא. **משכיל** על ידי מתורגמן. **לדוד מזמור** דוד אמרו כששרתה עליו שכינה ואז אמר שירה. **מזמור לדוד** אמרו ואחר כך שרתה עליו שכינה, שאין שכינה שורה מתוך עצלות ועצבות ושחוק וקלות ראש ודברים בטלים, אלא מתוך שמחה של מצוה, וכן מצינו בכתוב 'ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו רוח ה".

והוסיף **רב יהודה** בשם **רב**, שאף **דבר הלכה** יעלה בידו מתוך שמחה של מצוה. עוד הוסיף **רב נחמן** שהוא הדין **לחלום טוב**. ומה שאמר **רב גידל** בשם **רב** שכל תלמיד היושב בפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מור יכוו, שנאמר 'שפתותיו שושנים נוטפות מור עובר' אל תיקרי 'שושנים' אלא ששונים, ו'מור עובר' היינו מר עבר, היינו דווקא בתלמיד, אבל אחר ישנה מתוך שמחה של מצוה. **אי נמי**, היינו דווקא בתוך הלימוד, אבל לפני כן יהיה בשמחה, כפי שנהג **רבה** שהיה פותח בדבר בדיחותא ואחר כך שונה באימה.

הללויה הנאמר בספר תהילים, **לרב חסדא** הוא סוף הפרק, **ולרבה בר רב הונא** הוא תחילת פרק. אמר **רב חסדא** ראיתי ספר תהילים שהיה אצל **רב חנין בר רב** שהיה כתוב בו הללויה בין שני הפרקים, שכן הסתפק האם זה תחילת פרק או סופו.

אמר **רב חנין בר רבא**, בשלשה מקומות כולם מודים שהללויה הוא תחילת פרק, **א.** אחר 'תהילת ה' ידבר פי'. **ב.** אחר 'רשע יראה וכעס'. **ג.** אחר 'שעומדים בבית ה"[יז], ובעלי מקרא מוסיפים, **ד.** אחר 'מנחל בדרך ישתה'. **ה.** אחר 'ראשית חכמה יראת ה".

לכאורה מחלוקת זו תלויה במחלוקת תנאים, דתני חדא שלדעת **בית שמאי** אומר לאחר ההגדה עד 'אם הבנים שמחה', ותניא אידך עד 'בצאת ישראל ממצרים'. ולכאורה נחלקו בדבר זה, שלברייתא הראשונה הללויה הוא תחילת פרק, לכן נקטה עד אם הבנים שמחה, ואילו לברייתא השניה הללויה הוא סוף פרק ולכן נקטה בצאת ישראל. ודחינן ששתי הברייתות נחלקו האם עד ועד בכלל או לא, שלברייתא הראשונה עד ולא עד בכלל, ואם היה כתוב עד אם הבנים שמחה היינו יכולים לטעות שלא אומרים מילים אלו. [אמנם קשה, שהיה לברייתות לכתוב עד הללויה של אם הבנים שמחה, או עד הללויה של בצאת ישראל].

הגמ' מביאה כמה מימרות בנוסח הברכות.

אמר **רבא**, בברכות קריאת שמע ובברכת הלל חותם 'גָּאַל ישראל', כיון שהם הודאה על העבר, ובתפילה חותם 'גואֵל ישראל', משום שהיא בקשה על העתיד.

אמר **רב זירא**, בקידוש אומר 'אשר קִדְּשָׁנוּ במצוותיו', משום שהוא הודאה על העבר, ובתפילה אומר 'קַדְּשֵׁנוּ במצוותיך' כיון שהיא בקשה על העתיד.

אמר **רב אחא בר יעקב** צריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש, דכתיב 'למען תזכור את **יום**', וכתיב 'זכור את **יום** השבת'[ריא].

אמר **רבה בר שילא**, בתפילה חותם 'מצמיח קרן ישועה'[ריב], ובהפטרה 'מגן דוד'.

נתן הנביא אמר לדוד מפי הקב"ה 'ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים אשר בארץ', תני **רב יוסף**, היינו שאומרים 'מגן דוד'[ריג] [כשם שאומרים 'מגן אברהם'].

אמר **רבי שמעון בן לקיש**, 'ואעשך לגוי גדול' זהו שאומרים 'אלוקי אברהם', 'ואברכך' שאומרים 'אלוקי יצחק', 'ואגדלה שמך' שאומרים 'אלוקי יעקב', 'והיה ברכה' שחותמים בך [-'מגן אברהם'].

נחלקו האמוראים בנוסח סיום ברכת שבת ויו"ט, שיטת **סבי דפומבדיתא** שבשבת מסיים 'מקדש השבת' כיון שקדושתה קבועה משמת ימי בראשית, וביו"ט חותם 'מקדש ישראל והזמנים', כיון שישראל מקדשים את המועדים ע"י קידוש החודש. ושיטת **רבא** שאף בשבת עצמה יש הבדל בנוסח החתימה, בקידוש שדרך לאומרו ביחיד חותם מקדש השבת, ובתפילה שדרך לאומרה ברבים אומר מקדש ישראל מפני כבוד הציבור, ואע"פ שלפעמים מתפלל ביחידות או מקדש ברבים, מ"מ בדרך כלל אדם מקדש בביתו ביחידות ומתפלל ברבים בבית הכנסת. **וחזר** בו **רבא** מדבריו, שכן היה מעשה **בעולא בר רב** שירד לתיבה, ואמר כסבי דפומבדיתא, **ורבא** שהה שם ושתק. שוב היה מעשה **ברב נתן אבוה דרב הונא בריה דרב נתן** [שירד לפני התיבה בפני רב פפא], ואמר כסבי דפומבדיתא, ושבחו **רב פפא**.

אמר **רבינא**, מעשה שהייתי בסורא, וירד **מרימר** לפני התיבה ואמר כסבי דפומבדיתא, והשתיקוהו, ואמר להם שכך היא ההלכה, וקיבלו דבריו.

מתני': המשנה ממשיכה לפרט את המשך ההנהגה בליל הסדר.

מוזגים כוס שלישי, ואומרים עליו ברכת המזון, וברביעי אומרים הלל הגדול ומוסיפים ואומרים ברכת השיר.

אם רצה להוסיף ולשתות בין הכוסות רשאי, חוץ מבין כוס שלישי לרביעי שלא ישתה[ריד].

גמ': רב חנן רצה להוכיח ממשנתנו **שברכת המזון טעונה כוס**, ועל כן אומר ברכת המזון על כוס שלישית. **ודחה רבא**, שחכמים רצו לתקן ארבע כוסות, והעדיפו לתקן את אותם כוסות על מצוות, ולכך קבעו ברכת המזון על כוס שלישית, אבל בשאר השנה אין ראיה שטעונה כוס.

אמרוהו. רשב"ם (ד"ה יהושע). (רי) **פרק** קלד בתהילים מתחיל בפסוק 'שיר המעלות הנה ברכו את ה' כל עבדי ה' העומדים בבית ה' בלילות', ופרק קלה מתחיל בפסוק 'הללויה, הללו את שם ה' הללו עבדי ה', שעומדים בבית ה' בחצרות בית אלוקינו', ולאחר פסוקים אלו כתוב 'הללויה כי טוב ה", ונראה שכוונת הגמ' להללויה זה שאחר בחצרות בית אלוקינו, ולא גרסינן 'העומדים בבית ה' בלילות' והכוונה להללויה הכתוב בתחילת הפרק, שאם כן היה לגמ' לנקוט את הפסוק האחרון שבפרק הקודם שהוא 'יברכך ה' מציון' ולא את הפסוק הראשון. ולפי זה נראה ששני הפסוקים הנזכרים הם המשך של הפרק הקודם, שלא יתכן שיהיה פרק בן שתי פסוקים. ועוד, שהרי בתהלים יש קמ"ז פרקים, וע"כ שאינו פרק בפני עצמו, ואתי שפיר מה שאמרו להלן, שרב אחא בר יעקב התחיל הלל הגדול מ'כי יעקב בחר לו יה', משמע שהוא תחילת פרק. תוס' (ד"ה שעומדים). (ריא) **הואיל** ובשניהם כתוב לשון 'יום' קבעו חכמים זכירת יציאת מצרים בקידוש, ומהר"ם הביא בשם המדרש שבמצרים עבדו בפרך, ו'פר"ך' בא"ת ב"ש הוא 'וג"ל', שהוא כמנין ל"ט מלאכות שבת, שכשיצאו ממצרים נצטוו לשמור על ל"ט המלאכות. תוס' (ד"ה למען). (ריב) **שמבקשים** בתפילה שהקב"ה יצמיח לנו קרן ישועה. **ורש"י** פירש שהואיל וחותמים 'מגן אברהם' לא ראוי לחתום 'מגן דוד' שאין חותמים שתי ברכות בנוסח אחד. רשב"ם (ד"ה דאפטרתא). (ריג) **אע"פ** שלא חותמים בכל האבות אלא באברהם בלבד [לפי שאין חותמים בשתים], מ"מ שלושתם נזכרים בברכה, ודוד שהוא יחיד אף חותמים בשמו. רשב"ם (ד"ה כשם). (ריד) **כדי** שלא ישתכר ולא יוכל לגמור את ההלל, אבל יין שבתוך הסעודה והוא הדין יין שלפני הסעודה אינו משכר. והר"ר יוסף טוב עלם כתב, שאין לשתות יין או מים לאחר הסדר, ואף חידש ששותה **כוס חמישי** לאחר הלל. ותימה, שאם אסור לשתות אחר הסדר, איך ישתה כוס חמישי, והלא חז"ל תיקנו ארבע כוסות בלבד. ועצם הדבר שחידש שאסור לשתות לאחר הסדר לא מצינו לכך מקור, שלא אסרו אלא **לאכול** כמבואר בסוף המסכת, אבל לשתות מותר. ואף אם נאמר שיש איסור בשתיית יין כדי שלא יבטל טעם המצה, מ"מ מים ודאי מותר לשתות, וכן נוהגים. תוס' (ד"ה רביעי).

דף קיח

נחלקו האמוראים מהי ברכת השיר, **לרב יהודה** היינו 'יהללוך'(רטו), **ולרבי יוחנן** 'נשמת כל חי'(רטז).

תנו רבנן, בכוס רביעי גומר את ההלל, ואומר הלל הגדול [ויש אומרים גם מזמור 'ה' רועי לא אחסר']. **לרב יהודה** היינו 'הודו לה'' עד 'על נהרות בבל', **לרבי יוחנן** מ'שיר המעלות' עד 'על נהרות בבל'(ריז), **ולרב אחא בר יעקב** מ'כי יעקב בחר לו י-ה' עד 'על נהרות בבל'.

הטעם שנקרא הלל הגדול, פירש **רבי יוחנן** לפי שכתוב בו 'נותן לחם לכל בשר', שהקב"ה מפרנס כל בריה. אמר **רבי יהושע בן לוי**, נאמר בפרק זה כ"ו פעמים 'כי לעולם חסדו', כנגד כ"ו דורות שמבריאת העולם עד קבלת התורה שזן אותם בחסדו.

אמר **רב חסדא**, 'הודו לה'' היינו שגובה חובתו של אדם בטובתו, לעשיר בשורו, לעני בשיו, ליתום בביצתו, ולאלמנה בביצתה.

אמר **רבי יוחנן**, קשים מזונותיו של אדם כפליים מלידה, שבלידה נאמר '**בעצב** תלדי בנים', ובפרנסה נאמר '**בעצבון**' [משמע שתיים]. ואמר **רבי יוחנן**, וקשים יותר מהגאולה, שנאמר בה '**המלאך** הגואל אותי', ובפרנסה נאמר '**האלוקים** הרועה אותי'. **רב שיזבי** אמר בשם **רבי אלעזר בן עזריה**, שקשים כקריעת ים סוף, שנאמר 'נותן לחם לכל בשר', וסמוך לו 'לגוזר ים סוף לגזרים'.

אמר **רבי יהושע בן לוי**, בשעה שאמר הקב"ה לאדם 'קוץ ודרדר תצמיח לך' בכה ואמר, האם אני והחמור נאכל באותו אבוס, כיון שאמר לו 'בזעת אפיך תאכל לחם' נחה דעתו. אמר **רבי שמעון בן לקיש**, הלואי שהיינו עומדים בקללה הראשונה, ואף גם זאת שעדיין לא נמלטנו מאותה קללה, שכן אנו אוכלים עשבי מדבר.

הגמ' מביאה שלש מימרות בשם רבי אלעזר בן עזריה.

א. קשים נקביו של אדם כשהוא עצור כיום המיתה וכקריעת ים סוף, שנאמר 'מהר צועה להפתח ולא ימות וגו', רוגע הים ויהמו גליו'.

ב. המבזה את המועדות ועושה בהם מלאכה הרי הוא כעובד עבודה זרה, שנאמר 'אלוהי מסיכה לא תעשה לך, את חג המצות תשמור' [כן אמר **רב ששת** בשמו].

ג. המספר והמקבל לשון הרע, והמעיד עדות שקר ראוי להשליכו לכלבים, שנאמר 'לכלב תשליכון אותו, לא תשא שמע שוא' [כן אמר **רב ששת** בשמו].

הגמ' חוזרת לענין ההלל הנזכר לעיל.

אף שיש מעלה בהלל הגדול, מ"מ חז"ל תיקנו לומר הלל שאנו אומרים, מפני שיש בו חמשה דברים של גאולה, **א.** יציאת מצרים, 'בצאת ישראל ממצרים'. **ב.** קריעת ים סוף, 'הים ראה וינוס'. **ג.** מתן תורה, 'ההרים רקדו כאילים'. **ד.** תחיית המתים, 'אתהלך לפני ה''. **ה.** חבלו של משיח 'לא לנו ה' לא לנו', ופירש **רבי יוחנן** שזהו שיעבוד מלכויות, ויש אומרים שזה מלחמת גוג ומגוג. והוסיף **רב נחמן בר יצחק** ואמר שיש בו גם מילוט נפשות צדיקים מגיהנום, 'אנה ה' מלטה נפשי'. **וחזקיה** הוסיף שרמוז בו גם הצלת הצדיקים מכבשן האש, שבשעה שבא נבוכדנצר להשליכם לאש פתח **חנניה** ואמר 'לא לנו ה' לא לנו', הוסיף **מישאל** 'כי לשמך תן כבוד', הוסיף **עזריה** 'על חסדך על אמתך', הוסיפו כולם יחד ואמרו 'למה יאמרו הגויים'. **וכשניצלו, פתח חנניה** ואמר 'הללו את ה' כל גויים', הוסיף **מישאל** 'שבחוהו כל האומים', הוסיף **עזריה** 'כי גבר עלינו חסדו', פתחו כולם ואמרו 'ואמת ה' לעולם הללויה'.

ויש אומרים ש'ואמת ה' לעולם הללויה' גבריאל אמרו, בשעה שביקש נמרוד להפיל את אברהם אבינו לכבשן האש ביקש גבריאל לירד ולצנן את האש ולהצילו, אמר לו הקב"ה, הוא יחיד ואני יחיד לכן אני יצילו, ולפי שאין הקב"ה מקפח שכר בריה, אמר לו תזכה להציל שלשה מבניו, וכשניצלו אמר 'ואמת ה' לעולם' שמקיים דבריו.

וכן דרש **רבי שמעון השילוני**, בשעה שרצה נבוכדנצר להפיל את הצדיקים לאש, אמר יורקמו שר הברד לקב"ה אלך ואצנן את האש, אמר לו גבריאל, אין גבורתו של הקב"ה בדבר זה שמים יכבו את האש, אלא אני שר של אש ואצנן את האש מבפנים ואקדיח מבחוץ [לשרוף את אלו שהשליכום לאש]. אמר לו הקב"ה רד והצילם, באותה שעה אמר גבריאל 'ואמת ה' לעולם'.

רבי נתן אמר, פסוק זה דגים אמרוהו, דאמר **רב הונא** בשעה שישראל ניצלו בים סוף היו קטני אמונה, וכפי שדרש **רבה בר מרי** על הפסוק 'וימרו על ים בים סוף', אמרו ישראל, כשם שאנו עלינו מצד זה כך המצרים עלו בצד אחר, אמר לו הקב"ה לשר של ים, פלוט אותם ליבשה ואני אחזיר לך אחד ומחצה בימי סיסרא [שבמצרים היו **שש מאות** רכב ברזל, ובסיסרא היו **תשע מאות** רכב ברזל], ונחל קישון יהיה ערב. וכשהגיע סיסרא להילחם בהם, הוציא הקב"ה את הכוכבים ממסילותם(ריח), דכתיב 'מן השמים נלחמו הכוכבים', ונכנסו לנחל קישון להתקרר מעט, אמר הקב"ה לנחל השלם ערבונך, מיד 'נחל קישון גרפם נחל קדומים', שנעשה ערב מקדם, מיד פתחו דגים ואמרו 'ואמת ה' לעולם'.

אמר **רבי שמעון בן לקיש**, 'מושיבי עקרת הבית' אמרו צדיקי ישראל, שמוני בניך בגלות מרוב חטאם כחולדה זו הגרה בעיקרי בתים.

דרש **רבא**, 'אהבתי כי ישמע ה' את קולי תחנוני', אמרה כנסת ישראל לקב"ה, בזמן שאתה שומע קולי אות הוא כי אני אהובה לפניך, 'דלותי ולי יהושיע', אע"פ שדלותי במצוות הריני שלך, ולכן ראוי לך להושיעני.

בזמן שחלה **רבי ישמעאל ברבי יוסי**, שלח **לרבי** שלש מימרות בשם **אביו, א.** כתיב 'הללו את ה' כל גויים וגו' כי גבר עלינו חסדו', פירוש הכתוב הוא, שכשהגויים רואים את הגבורות והנפלאות שהקב"ה עושה בעולם, עליהם להלל ולשבח, וכל שכן ישראל שגבר עליהם חסדו יותר מכל אומה ולשון.

ב. לעתיד לבא עתידה מצרים להביא דורון למשיח, ואומר לו הקב"ה, קבל מהם לפי שהיו אכסניה לבני, שנאמר 'מהיכלך על ירושלים יובילו שי, יאתיו חשמנים מני מצרים'. אמרה **כוש**, ומה מצרים שנשתעבדו בישראל קיבלו מהם דורון, אנו על אחת כמה וכמה, שנאמר 'כוש תריץ ידיו לאלוקים'. נשאה **רומי** ק"ו, אנו אחיהם ובודאי יקבלו מאיתנו, אמר הקב"ה לגבריאל 'גער חית קנה' גיעור באומה זו המשולה לחיה, וקנה עדת ישראל(ריט). פירוש אחר, גער בחיה שדרה בין הקנים כחזיר, שנאמר 'יכרסמנה **חזיר** מיער וזיז שדי ירענה'. **רבי חייא בר אבא** פירש בשם **רבי יוחנן**, גיעור בחיה שהרעה לישראל, שכל דייני אומה זו יש להם רק קנה אחד לחייב את ישראל, 'עדת אבירים **בעגלי** עמים', ששחטו בישראל כעגל שאין לו בעלים, 'מתרפס ברצי כסף', שנוטלים מהם שוחד ואינם מקיימים הבטחתם, 'פיזר עמים קרבות יחפצון', מי גרם זאת לישראל, מה שהיו **חפצים** בקרבתם.

(רטו) **בכל** פעם שמסיימים אומרים יהללוך, וחידשה המשנה שאף במקום שאין נוהגים לברך אחר ההלל, בליל פסח מברכים. **אי נמי**, הו"א שדווקא ביום מברכים, וחידשה המשנה שאף בהלל זה הנאמר בלילה מברכים. תוס' (ד"ה מאי). (רטז) **כלומר, אף** נשמת כל חי, שאם לא כן כמי אנו נוהגים שאומרים את שניהם, ונקרא ברכת השיר על שם שאומרים אותו בשבת לאחר פסוקי דזמרה. **ברם**, רבינו חיים כהן לא היה מסיים ביהללוך, אלא היה אומר רק נשמת כל חי בלבד, שכן משמע מלשון המשנה שמסיימים רק ברכה אחת ולא שתים.

תוס' (ד"ה רבי). (ריז) **וכן** אנו נוהגים, ולא מוסיפים מזמור 'רננו צדיקים בה''. תוס' (ד"ה מהודו). וראה במהרש"א מה החידוש בדבר. (ריח) **היו** הכוכבים עומדים במקומם בשמים וראשן הגיע לארץ, ויקשה למ"ד שכל העולם עומד תחת כוכב אחד, שכן לדבריו כוכב אחד ממלא את כל הארץ ואיך ירדו כמה כוכבים. ויש לומר שאף הוא לא דיבר אלא באותם כוכבים שהן מזלות קבועים, אבל שאר כוכבים קטנים הם. תוס' (ד"ה מן). (ריט) **ויש** שפירשו שיקנה עדה היינו מצרים וכוש, ואין נראה, שסתם עדה היינו ישראל. רשב"ם (ד"ה וקנה).

אה ח 19/06/2018

ג. עוד שלח לו, שס"ה שווקים יש בכרך גדול של רומי, ובכל שוק שס"ה מגדלים, ובכל מגדל שס"ה מעלות, ובכל מעלה יש בכדי לזון את כל העולם, וכולן נבראו בשביל ישראל, שנאמר 'סחרה ואתננה קודש לה', לא יאצר ולא יחסן כי ליושבים לפני ה' יהיה למכסה עתיק יומין', תני **רב יוסף** 'לא **יאצר**' אלו אוצרות תבואה, 'ולא **יחסן**' אלו בית גניזה של זהב וכסף, 'כי ליושבים לפני ה'', פירש **רבי אלעזר** זה הרגיל לשבת בישיבה עד שמכיר מקום חבריו מתוך שרגיל לשבת שם תמיד. ויש אומרים שזה **המקבל** פני חבירו בישיבה. 'למכסה יומין', זה **המכסה** סתרי תורה שכיסה עתיק יומין, וי"א שזה **המגלה** טעמי תורה שכיסה עתיק יומין.

איצר החכמה

דף קיט

הגמ' מביאה שתי מימרות נוספות בשם רבי ישמעאל ברבי יוסי.

א. אמר **רב כהנא** בשם **רבי ישמעאל ברבי יוסי**, '**למנצח** מזמור לדוד', זמרו לקב"ה שאף כשמנצחים אותו הרי הוא שמח, שנאמר 'ויאמר להשמידם לולי משה **בחירו** עמד בפרץ לפניו'.

ב. אמר **רב כהנא** בשם **רבי ישמעאל ברבי יוסי**, ויש אומרים **רבי שמעון בן לקיש** בשם **רבי יהודה נשיאה**, 'ויד אדם מתחת לכנפיהם', זוהי ידו של הקב"ה שפרוסה תחת כנפי החיות לקבל בעלי תשובה.

אמר **רב יהודה** אמר **שמואל**, יוסף ליקט את כל הכסף והזהב שבעולם והביאו למצרים בשנות הרעב, שנאמר 'וכל הארץ באו מצרימה וילקט יוסף את כל הכסף הנמצא', וכשעלו ישראל ממצרים העלוהו עמהם, שנאמר '**וינצלו** את מצרים', ופירש **רב אסי** שעשאוה כמצודה שאין בה דגן(רכ), **ורבי שמעון בן לקיש** פירש, כמצולה שאין בה דגים. וכשנלחם שישק מלך מצרים ברחבעם נטל הכל, שנאמר 'ויהי בשנה החמישית למלך רחבעם עלה שישק מלך מצרים על ירושלים ויקח את אוצרות בית ה' ואת אוצרות בית המלך', וזרח מלך כוש נטלו ממצרים, ואסא נטלו מזרח ושיגרו להדרימון בן טברימון, ובני עמון נטלוהו ממנו, ויהושפט נטלו מבני עמון, בא סנחריב ונטלם, וחזקיה נטלו ממנו, באו כשדים ונטלוהו, ופרסיים נטלו מהם, ובאו לידי יוונים, ולאחר מכן נטלוהו רומיים, ועדיין הוא מונח שם.

אמר **רבי חמא בר חנינא**, יוסף הטמין את אותם אוצרות בשלש מטמוניות, אחד מהם מצא קורח, ואחד מהם אנטונינוס, ושליש שמור לצדיקים לעתיד לבא. אמר **רבי שמעון בן לקיש** 'עושר שמור לבעליו לרעתו' זה קורח שנתגאה בעשרו ונטרד, 'ואת כל היקום אשר ברגליהם', פירש **רבי אלעזר** זהו ממון שמעמיד את האדם על רגליו. ואמר **רבי לוי** שלשה מאות פרדות לבנות היו נושאות את מפתחות אוצרותיו של קורח.

אמר **רבי שמואל בר נחמני** אמר **רבי יונתן**, בשעה שדוד נמשך למלך, פתח **דוד** ואמר 'אודך כי עניתני', אמר **ישי** אביו 'אבן מאסו הבונים היתה לראש פינה', אמרו **אחיו** 'מאת ה' היתה זאת', אמר **שמואל** 'זה היום עשה ה''. הוסיפו **אחיו** ואמרו 'אנא ה' הושיעה נא', אמר **דוד** 'אנא ה' הצליחה נא', אמר **ישי** 'ברוך הבא בשם ה'', אמר **שמואל** 'ברכנוכם מבית ה'', אמרו **כולם** 'אל ה' ויאר לנו', אמר **שמואל** 'אסרו חג בעבותים', אמר **דוד** 'אלי אתה ואודך', הוסיפו **כולם** 'אלוקי ארוממך'.

שנינו בסוכה (לח.), מקום שנהגו לכפול את ההלל יכפול, לברך יברך. ופירש **אביי**, שאין הדברים אמורים אלא בברכה שלאחר ההלל, אבל לפניו מצוה לברך(רכא), וכמו שאמר **רב יהודה** בשם **שמואל**, שכל המצוות מברך עליהם **עובר** לעשייתן, כלומר **קודם** עשייתם, שכן לשון עובר היינו קודם. והביא **רב נחמן בר יצחק** מקור מהמקרא, דכתיב 'וירץ אחימעץ דרך הככר **ויעבור** את הכושי'. **אביי** אמר מ'והוא **עבר** לפניהם', וי"א ממקרא זה '**ויעבור** מלכם לפניהם וה' בראשם'.

תניא, **רבי** היה כופל מ'ברוך הבא' ולמטה, **רבי אלעזר בן פרטא** הוסיף עוד לכפול, ופירש **אביי** מ'אודך' ולמטה(רכב).

דרש **רב עוירא** פעמים בשם **רב** ופעמים בשם **רב אסי**, 'ויגדל הילד **ויגמל**', עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים כשיגמול חסד לזרעו של יצחק, לאחר הסעודה נותנים **לאברהם** לברך, ואומר, איני ראוי לכך שיצא ממני ישמעאל. **יצחק** אומר, איני ראוי שיצא ממני עשיו. **יעקב** אומר, איני ראוי שנשאתי שתי אחיות בחייהן. **משה** אומר, איני ראוי שלא נכנסתי לארץ. **יהושע** אומר, איני ראוי שלא זכיתי לבן, וכשנותנים **לדוד** אומר, לי נאה לברך, שנאמר 'כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא'.

מתני': אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן [-בסיום הסעודה, דהיינו לאחר אכילת הפסח, לא יוסיף ויאכל דברים אחרים].

גמ': נחלקו האמוראים בביאור המשנה, **רב** פירש, שלא יאכל דברים אחרים **בחבורה אחרת** לאחר שאכל את הפסח, **שמואל** ו**רב חנינא בר שילא** ו**רבי יוחנן** פירשו, שאף באותה חבורה לא יאכל לאחר אכילת הפסח(רכג).

דף קכ

אמר **רב יהודה** בשם **שמואל**, כשם שלא אוכלים לאחר אכילת הפסח, כמו כן לא יאכל לאחר אכילת המצה(רכד), ושנתה המשנה דין זה דווקא בפסח ולא במצה, כדי לחדש שאף בפסח שיש לו טעם חזק לא יאכל לאחר אכילתו, וכל שכן שלא יאכל לאחר אכילת המצה שטעמה פחות מורגש.

אמנם אין להביא ראיה מדתניא, מותר לאדם לאכול רקיקין ודובשנין ואיסקריטין, ובלבד **שלאחר אכילתו** יאכל מצת מצוה, ומשמע שצריך לאכול את המצה באחרונה, וכדברי **שמואל**, **שיש לומר** שהברייתא רצתה לחדש שמותר לאכול מינים אלו לפני אכילת המצה, ולא חוששים שמא יאכל את המצה אכילה גסה.

מר זוטרא שנה דין זה בשם **רב יוסף** שאמר בשם **רב יהודה** בשם **שמואל להיפך**, **שאחר** אכילת מצה **מותר** לאכול(רכה). **ואין להביא ראיה** ממשנתנו ששנתה שלאחר הפסח אסור לאכול, ומשמע שלאחר אכילת

(רכ) **שכן** דרך ציידי עופות לשים דגן במצודה, ודרש כן כיון שאותיות דל"ת ולמ"ד מתחלפות. תוס' (ד"ה כמצודה). (רכא) **מכאן** קשה למה שפירשנו לעיל (קד: בתוס' ד"ה חוץ) שברכה אחרונה שבהלל היא חתימת הברכה הראשונה, ולכן הפסוקים שבינתיים אינם נחשבים הפסק, ואילו כאן מבואר שיש שנוהגים לברך תחילה ואינם מסיימים בברכה. תוס' (ד"ה אבל). (רכב) **מפני** כבודם של ישי, ושמואל, דוד, ואחיו, שאמרוהו בשעה שנמלך. רשב"ם (ד"ה מאודך). (רכג) **לעיל** (פו.) המשנה סתמה כדעת רבי יהודה שפסח נאכל בשתי חבורות, אבל לאדם אחד אסור לאכול את הפסח בשני מקומות, ועל זה לדעת רב הוסיפה המשנה שלא יאכל כלל במקום אחר לאחר הפסח, שמא יבוא לאכול גם את הפסח באותו מקום, אבל במקום אכילתו יכול לאכול דברים אחרים. ולשמואל ורבי יוחנן אף במקום אכילתו לא יאכל דברים אחרים, שכן טעמה של המשנה הוא, שלא יתבטל טעם פסח מפיו. ויש הבדל בין השיטות לענין מצה, שלשיטת שמואל ורבי יוחנן יש דעה בגמ' שאסור לאכול אף לאחר המצה, מטעם הנ"ל שישאר טעם מצה בפיו, ונקטה המשנה פסח לחדש שדין זה נוהג **גם** בפסח אע"פ שטעמו חזק, אבל לשיטת רב דין זה נוהג רק בפסח, אבל לאחר מצה מותר לאכול גם במקום אחר, שאם לא כן מדוע נקטה המשנה דווקא פסח, והלא דין זה לא קשור **לטעם** הפסח והמצה. תוס' (ד"ה אמר). (רכד) **שיטת** רשב"ם (קיט: ד"ה אין מפטירין) שעיקר מצות מצה מקיימים לבסוף שאז אוכלים את המצה הבצועה, ומ"מ מברכים את ברכת המצה מתחילה, שכן לאחר שמילא כריסו במצה איך יברך עתה ברכה זו, וכבר מצינו סברא זו (לעיל קטו.) בדברי רב חסדא לענין מרור, שאם אוכל חזרת בטיבול ראשון מברך עליו ברכת המרור אע"פ שאינו מתכוון לצאת בו ידי חובת מרור, וכמו כן במצה יברך תחילה וברכה זו תועיל אף על המצה שאוכל באחרונה שבה מקיים מצות מצה. והנה, אם נאמר בדעת רב חסדא שעדיף לחזר אחר ירק אחר בשביל טיבול ראשון, אף במצה עדיף לאכול תחילה רקיקין או סופגנין ואז יברך בסוף הסדר על אכילת מצה, אבל אם נאמר שלרב חסדא יכול לכתחילה ליטול חזרת לטיבול ראשון, כמו כן במצה יכול לכתחילה לאכול מצה בתחילה. **עוד יש לפרש**, שעיקר מצות המצה יוצא באכילה ראשונה שהיא נאכלת לתיאבון, ומ"מ יוסיף אחר כך ויאכל מצה נוספת כדי שישאר טעם מצה בפיו. תוס' (ד"ה באחרונה). (רכה) **שני** מ"ד אלו חלוקים בעיקר הטעם שאין אוכלים לאחר הפסח, לפי השיטה הראשונה הטעם הוא כדי שישאר טעם הפסח בפיו, ומאותו טעם לא יאכל גם לאחר המצה כדי שישאר טעם מצה בפיו, אולם מר זוטרא סבר שהטעם שלא אוכלים לאחר הפסח הוא כדי שיאכל סעודתו קודם ואת הפסח יאכל על השובע שלא יבוא לידי שבירת עצם, ודווקא בפסח חששו לזה שהוא בן שנה ובשרו רך ובקלות יכול לשבור בו עצם, אבל בחגיגה אפילו למ"ד שאסור לשבור בו עצם לא חששו לכך כיון שבשרו קשה. אמנם לענין מנחה מצינו שצריך לאוכלה על השובע אף ששם לא שייך שבירה, ושם הטעם

המצה מותר לאכול, **שיש לומר** שרצתה המשנה לחדש שאפילו בקרבן פסח שטעמו חזק אסור לאכול אחריו כלום.

וכן אין להקשות מהברייתא שהובאה לעיל שמותר לאכול רקיקין וסופגנין ואיסטריקין בתנאי שיאכל אחריהם מצה, ומשמע שאסור לאכול אחר המצה, **שיש לומר** שבאה לחדש שאין לחוש שאם יאכל מינים אלו לפני המצה לא יאכל את המצה בתיאבון, אלא מותר לאוכלם(רכו).

אמר **רבא, מרור בזמן הזה אינו אלא מדרבנן,** דכתיב 'על מצות ומרורים יאכלוהו', תלה הכתוב מצות מרור בפסח, ובזמן הזה שאין פסח אין חיוב מרור, אבל **מצה אף בזמן הזה היא דאורייתא,** שכן ריבתה התורה וכתבה 'בערב תאכלו מצות'. **רב אחא בר יעקב** אמר, אף **מצה בזמן הזה אינה אלא מדרבנן,** שכן הפסוק 'בערב תאכלו מצות' נצרך לזמן המקדש, לטמא ודרך רחוקה שאינם מקריבים את הפסח, שמ"מ הם חייבים במצה ומרור. ואע"פ שכבר ריבתה התורה דין זה בערל ובן ניכר(רכז), דכתיב 'כל ערל לא יאכל בו' ודרשינן בו אינו אוכל אבל הוא אוכל מצה ומרור, מ"מ הוצרכה התורה לכתוב דין זה גם בטמא ודרך רחוקה(רכח).

ובברייתא שנינו **כרבא**(רכט), דתניא **'ששת** ימים תאכל מצות, **וביום השביעי עצרת לה' אלוקיך'**, מבואר בפסוק שאין חיוב אכילת מצה ביום השביעי, והרי זה דבר שיצא מן הכלל [-שהרי במקום אחר כתוב **'שבעת** ימים תאכל מצות'], שבא ללמד על הכלל כולו שהוא רשות. יכול אף לילה ראשון רשות, תלמוד לומר 'על מצות ומרורים יאכלוהו', ואף בזמן הזה כתיב 'בערב תאכלו מצות', **הכתוב קבעו חובה.**

מתני': התחילו לאכול את הפסח ונרדמו מקצתן, מותרים להמשיך לאכול, אבל אם נרדמו כולם לא יאכלו(רל). **רבי יוסי** אומר, דווקא אם נתנמנמו, אבל אם נרדמו אף מקצתן, לא יאכלו.

הפסח אחר חצות הוא נותר ומטמא את הידים, שכן גזרו חכמים על נותר ופיגול שמטמאים את הידים.

גמ': **רב אשי** פירש, שנמנום היינו אדם שאינו ישן ואינו ער, כגון, שקוראים לו ועונה, אך אינו יודע להשיב סברא, וכשמזכירים לו הוא נזכר.

מעשה **באביי** שישב בפני **רבה**, וראה שהוא נרדם לאחר שהתחיל לאכול את מצת החובה שנאכלת באחרונה, ופירש **לאביי**, שרק נמנם, ושנינו במשנה שאם נמנמו מקצתן יכולים להמשיך לאכול(רלא).

אהח 19/06/2018

מה ששנינו במתני' שפסח מטמא את הידים מחצות ואילך, **תלוי במחלוקת תנאים,** דתניא, **רבי אלעזר בן עזריה** אומר, פסח נאכל **עד חצות,** שנאמר 'ואכלו את הבשר **בלילה הזה'**, ונאמר 'ועברתי בארץ מצרים **בלילה הזה'**, כשם שהלילה האמור במכת בכורות היינו חצות, כמו כן הלילה האמור בפסח היינו חצות. **ורבי עקיבא** אומר, שפסח נאכל כל הלילה, דכתיב 'ואכלתם אותו **בחיפזון'** ובבוקר נחפזו בני ישראל לצאת ממצרים. ומה שכתבה תורה **בלילה,** בא ללמד שפסח אינו נאכל ביום כי אם בלילה בלבד. יכול יהא נאכל שני לילות ויום אחד(רלב) כדרך ששלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד, תלמוד לומר **'הזה'**, אינו נאכל אלא בלילה זה בלבד. ואין ללמוד דין זה מדכתיב 'לא תותירו ממנו **עד בוקר'**, שכן היינו יכולים לפרש דהיינו בוקר שני שאחר יו"ט. **ורבי אלעזר בן עזריה** סובר שבוקר היינו בוקר ראשון, ולכך למד מ'הלילה הזה' שנאכל רק עד חצות(רלג).

אמר **רבא, לרבי אלעזר בן עזריה כשם שאם אכל פסח אחר חצות לא יצא ידי חובתו, כמו כן אם אכל מצה לא יצא ידי חובתו**(רלד). ואע"פ שמצה הוקשה לפסח, הוצרך **רבא** לחדש שדינם שווה, שהרי למדנו מיום שביעי שאכילת מצה אינה אלא רשות, וחיוב מצה בלילה הראשון נלמד מהפסוק 'בערב תאכלו מצות' ופסוק זה לא הוקש לפסח, קמ"ל שמאחר שחידשה התורה שיש חיוב מצה בלילה הראשון, חזר הדבר לעיקרו, ולמדים מפסח שאינו אלא עד חצות.

שנינו במתני' שהנותר והפיגול מטמאים את הידים. **רב הונא ורב חסדא** פירשו **מדוע גזרו חכמים גזירה זו,** אחד פירש את דין **פיגול,** שגזרו חכמים שמא הכהן יפגל את קרבנו של הישראל ויאמר שעשה כן בשוגג, לכך גזרו חכמים שידיו יטמאו, ועל ידי כן יזהר לא לפגל את הקרבן, ואחד פירש טעמו של **נותר,** כדי שהכהנים לא יתעצלו באכילת הקרבנות. **וכן נחלקו באיזה שיעור מטמא,** אחד אמר שגזרו בכזית כשיעור איסור אכילתו, ואחד אמר שגזרו בכביצה כשיעור טומאתו.

דף קכא

מתני': בזמן המקדש היו מברכים על הפסח אשר קדשנו במצוותיו וצוונו לאכול הפסח, ואף על החגיגה [ויש אומרים על נדרים ונדבות שהיה מביא עמו] מברך אשר קדשנו במצוותיו וצוונו לאכול הזבח. ונחלקו התנאים בדבר, **לרבי ישמעאל** ברכת הפסח פוטרת את של זבח, ושל זבח אינה פוטרת את של פסח, **ולרבי עקיבא** שתיהן אינן פוטרות זו את זו.

גמ': כל הקרבנות ניתנים על המזבח **בזריקה,** לבד פסח שניתן **בשפיכה,** שלמדים מדכתיב 'ודם זבחיך **ישפך'**(רלה). **ומפרשינן,** שלדעת **רבי ישמעאל** שאר קרבנות שנתנן בשפיכה יצא ידי חובה, אבל פסח שזרקו

אוצר החכמה

הוא שלא יצא משולחן רבו כשהוא רעב, וטעם זה שייך רק במנחה ולא במצה שאינה נחשבת כל כך שולחן רבו. תוס' (ד"ה מפטירין). (רכו) **וקיי"ל** כדעה הראשונה שלא אוכלים כלל לאחר המצה, ומ"מ מותר לשתות ואפילו יין. רשב"ם (ד"ה הוי), וראה בזה לעיל (קיז: תוס' ד"ה רביעי). (רכז) **אף** שמומר חייב בכל המצוות, הוצרכה התורה לרבות מומר שחזר בתשובה לאחר שחיטת הפסח, שאף שאינו יכול לאכול פסח כיון שלא נמנה עליו, חייב במצה ומרור. וכמו כן ערל שאסור לאכול פסח, חייב במצה ומרור. ולעיל (צו.) עושה הגמ' צריכותא מדוע הוצרכה התורה לכתוב גם ערל וגם בן ניכר, ובודאי אין כוונת הגמ' על עצם האיסור, שהרי אין מזהירין מן הדין, אלא כוונת הגמ' לריבוי זה שחייבים במצה ומרור, דהו"א שרק ערל חייב במצה ומרור כיון שליבו לשמים, או רק בן ניכר כיון שאינו מאוס. תוס' (ד"ה כל). (רכח) **ששניהם** יכולים להשלים את המצוה בפסח שני, לכך הוצרך הכתוב לרבות שחייבים בפסח ראשון, ומטעם זה הוצרך הכתוב לרבות ערל ובן ניכר, שאם לא כן היינו מעמידים פסוק זה בערל ובן ניכר שאין להם תשלומים, ולא היינו יודעים שגם טמא ודרך רחוקה חייבים בפסח ראשון, כיון שיש להם תשלומים בפסח שני. רשב"ם (ד"ה כתיב). (רכט) **לעיל** (כח:) איתא שבין רבי יהודה ובין לרבי שמעון מצה בזמן הזה דאורייתא, ונחלקו האם לומדים דין זה מ'עליו' או מ'בערב תאכלו מצות', והיינו כשיטת רבא שמצה בזמן הזה דאורייתא. אולם צ"ע מהמשך דברי הגמ' שם שאומרת בדעת רבי יהודה שצריך פסוק גם לערל וגם לבן ניכר, והיינו כרב אחא בר יעקב בסוגייתנו, וקשה, שהרי קיי"ל כרבא, ובכל מקום הלכה כרבי יהודה לגבי רבי שמעון. תוס' (ד"ה רב). (רל) **שכן** הפסח אינו נאכל בשני מקומות [שכן סתמה המשנה (לעיל פו.) כרבי יהודה שאינו נאכל בשני מקומות אבל נאכל בשתי חבורות], וכיון שנרדמו נראה הדבר כמי שנאכל בשני מקומות, לכן גזרו חכמים שלא ימשיכו לאכול, ורבי יוסי סבר שאף אם נרדמו מקצתן אותם שנרדמו לא יכולים להמשיך לאכול, וכמו כן אם נמנמו כולם לא יאכלו, ודווקא אם נמנמו מקצתם יכולים להמשיך לאכול, וכן הלכה, כפי שמבואר בגמ' שרבה נהג כרבי יוסי. רשב"ם (ד"ה ישנו, וד"ה ורבי). (רלא) **כן** פירש רשב"ם (ד"ה הוה), שדין זה נוהג גם במצה בזמן הזה שנאכלת זכר לפסח. ואין נראה כמותו, שודאי איסור זה לא נאמר אלא בקרבן פסח בלבד, והמעשה של רבה היה בתענית, וחשב אביי שכיון שרבה נרדם אסור לו כבר לאכול, ועל זה הביא רבה ראיה מדין פסח, שכשם שבפסח נמנום אינו נחשב כשינה, כמו כן לענין תענית אינו חשוב כשינה. תוס' (לעיל קיט: ד"ה אמר). (רלב) **כן** פירש רשב"ם (ד"ה שלמים), והביא שרש"י פירש שיהיה נאכל רק בשתי הלילות ולא ביום, אלא שיום זה לא יחשיבנו כנותר ויוכל להמשיך לאכלו בלילה שלאחריו. (רלג) **ולמעשה** בין לרבי אלעזר בן עזריה ובין לרבי עקיבא פסח נאכל עד חצות, אלא שלדעת רבי אלעזר בן עזריה דין זה נוהג מהתורה, וכפי שהגמ' אומרת (ברכות ט.) שחיפזון האמור בתורה היינו חיפזון של מצרים, שנחפזו מחצות ואילך למהר לשלחם, ומה שכתוב בתורה 'עד בוקר' היינו שמאז ואילך שורפים את הנותר, כפי שדרש רבי אלעזר בן עזריה בערב אתה זובח וכבוא השמש אתה אוכל ובמועד צאתך ממצרים אתה שורף, אבל לרבי עקיבא חיפזון האמור בתורה היינו חיפזון של ישראל, אלא שחכמים הרחיקו את האדם מעבירה ואסרו לאכול מחצות כדי שלא יבוא לידי אכילת נותר, וכיון שמדאורייתא מותר באכילה אינו מטמא את הידים. רשב"ם (ד"ה ר"א וד"ה שעת). (רלד) **יש** שרצו להביא ראיה שהלכה כרבי אלעזר בן עזריה, שהרי המשנה סתמה כמותו, וכמו כן סתמה המשנה בזבחים (נז:) שפסח נאכל עד חצות, ואמרו בגמ' שם שמלשון המשנה משמע שדין זה הוא מדאורייתא, ממה ששנו שאינו נאכל **אלא** עד חצות, משמע שאינו נאכל כלל אחר חצות, ואילו לרבי עקיבא שלא אמרו חכמים עד חצות אלא להרחיק את האדם מעבירה, אם לא אכל קודם חצות ודאי יאכל אחר חצות. ואף המשנה שם דימתה דין זה לשאר דינים המנויים שם שהם מדאורייתא. ברם, מצינו שהמשנה סתמה גם כרבי עקיבא, דתנן במגילה (כ:) כל דבר שמצוותו בלילה כשר כל הלילה, ואמרו בגמ' שכלל זה בא לרבות קרבן פסח [ושאר דינים הנזכרים בברכות (ב.) אינם קשורים לכאן, שאף רבי אלעזר בן עזריה מודה שמן התורה הם כשרים כל הלילה, וחכמים תיקנו להרחיק את האדם מהעבירה]. תוס' (ד"ה אמר). (רלה) **כך** סוברים כל התנאים, חוץ מרבי יוסי הגלילי (לעיל סד:) שסובר שגם פסח ניתן בזריקה, והוא דעת יחיד. העולה מסוגייתנו, שלדעת רבי

במקום שפיכה לא יצא, ולכך ברכת פסח פוטרת את הזבח, ואילו ברכת הזבח אינה פוטרת את הפסח, אבל רבי עקיבא סבר שאף שפיכה אינה מועילה במקום זריקה, ואם שפך את הדם בשאר קרבנות לא יצא, ולכך סבר שאין אחת מהן פוטרת את חברתה.

אחה 19/06/2018

ישמעאל פסח ניתן בשפיכה, וכמו כן אם שפך במקום זריקה יצא ידי חובתו. ומה שאמרו בזבחים (לז.) שלמדים ששפיכה מועילה כזריקה מדכתיב 'ודם זבחיך ישפך', וכיון שלומדים כבר מפסוק זה לענין שפיכה שוב אי אפשר ללמוד ממנו שפסח בשפיכה, צ"ל שאין זה אלא דיחוי בעלמא, ובאמת רבי ישמעאל סובר שפסח בשפיכה, ולומד מסברא ששפיכה בכלל זריקה, שאין ביניהם הפרש אלא שזריקה היא מרחוק ושפיכה מקרוב, ולא כפי שפירש רש"י שם שאי אפשר לסבור את שני הדברים כאחד, שהרי בסוגייתנו מבואר שרבי ישמעאל סובר את שני הדברים, גם שפסח בשפיכה וגם ששפיכה מועילה במקום זריקה. **ורשב"ם** פירש [רשב"ם בסוגייתנו פירש כתוס', וכנראה שהיא גירסא שונה שהיתה בפני תוס'], שבשום מקום אין מצות שפיכה לכתחילה, ואף בפסח עיקר מצוותו בזריקה, ולמדים מהפסוק 'ודם זבחיך ישפך' שאם שפך יצא. וקשה לפירושו מדברי הגמ' לעיל (פט.) שאמרו שפסח בשפיכה ושלמים בזריקה. וכן קשה לפירושו של ר' חיים כהן שאין הבדל בין זריקה לשפיכה ויכול לכתחילה לעשות את שניהם, והנידון בסוגייתנו הוא מהו העיקר ומה הטפל, וקשה ממה שאמרו לעיל שפסח בשפיכה ושלמים בזריקה.

תוס' (ד"ה כשתמצא).

רבי שמלאי הגיע לפדיון הבן, ושאלוהו מי מברך ברכת שהחיינו, האם הכהן שמקבל ממון, או אבי הבן שמקיים מצוה [אבל ברכת אשר קדשנו במצוותיו וצוונו על פדיון הבן פשיטא שהאב מברך]. הלך ושאל בבית המדרש, ואמרו לו שאבי הבן מברך את שניהם, **וכן הלכה.**

אחת/19/06/2018

אשר הקצה

נפתור ופרח

לקט דברי דרוש,
הגות ומוסר,
מאוצרם המחכים של
גדולי הדורות זי"ע,
שהודפסו שלא על
סדר הש"ס

ב.

אוצר החכמה

אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר כל מקום שאין מכניסין בו וכו' ובמה אמרו שתי שורות וכו'

הנה ענין בדיקות חמץ מורה שהאדם צריך לברר ולנקות עצמו מכל סיג ופסולת, וצריך להסיר ממנו כל נגיעותיו מצד עצמו, ולכן נאמר במשנה מקום שמכניסין בו צריך בדיקה, אבל מקום שאין מכניסין בו אין צריך, היינו באם האדם יודע בעצמו שהוא נקי בזה אין צריך לבדוק בזה הדבר כמו שאמרו לידע איניש בנפשיה. ועל זה מקשה המשנה ובמה אמרו שתי שורות במרתף, כי מרתף של יין מורה על תלמיד חכם למה הוא צריך בדיקה, ומשני מקום שמכניסין כו' היינו שיש מעמקי הלב ומחשבות שם צריך לבדוק את עצמו אף שעל המעשה הוא נקי.

ובאיזה העניינים צריך שיהיה הבדיקה, מפרש המשנה בית שמאי אומרים שתי שורות על פני כל המרתף, ובית הלל אומרים שתי שורות החיצונות שהן העליונות, שתי שורות של חמש חמש ובזה אמרו בית שמאי שתי שורות על פני כל המרתף, היינו שצריך לבדוק בכל עשרת הדברות אם הוא נקי, ובית הלל אומרים שתי שורות החיצונת שהן עליונות, ואיתא (להלן ח:) ומר דייק עליונה ולפנים הימנה, היינו אנכי וכנגדו לא תרצח, ומר דייק עליונה ולמטה הימנה, היינו אנכי ולא יהיה לך, מר דייק אנכי ולא תרצח, אנכי היינו שיהיה דברי תורה קשורים בלבך, ולא תרצח היינו שלא תחשוב רעת חבירך בלבבך, ובאם האדם מבורר בזה הוא סימן שהוא נקי בכל התורה כי תלת נקודין יש והם לאהוב הש"י וכלל ישראל ואת עצמו, וזאת הוא דעת שמואל, ורב אמר אנכי ולא יהיה לך, אנכי כמו שנתבאר, ולא יהיה לך, היינו שלא ילך האדם אחר הנאות גופו, ובזה צריך עיקר הבדיקה, ואם האדם נקי בזה הוא ראיה שהוא נקי בכל התורה, והלכה כותיה דשמואל.

אהה"פ 19/סה/2018

(מי השילוח, ליקוטים)

אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר וכו'

איתא בספרים הקדושים שימי חנוכה הם הסיום והגמר מהימים הנוראים הקדושים, ובימי החנוכה ניתן לתקן ולהשלים את שהחסיר מעבדותו בימים הקדושים, ונראה לרמוז על פי דברי המשנה אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר, הנר בה"א הידיעה לרמז על נרות חנוכה, ולהורות בא שבדיקת החמץ המרמז לביעור היצר הרע כמובא בזוהר הקדוש מתחיל כבר מימי החנוכה, שעל ידי אורות החנוכה אפשר להתגבר על חשכות הסטרא אחרא. וזהו אור לארבעה עשר בודקין את החמץ, שבימי ניסן כאשר מתנוצץ אור הגאולה ומקטרג היצר הרע ומנסה לעכב את הגאולה, אזי על ידי נרות חנוכה לילה כיום יאיר ומסתתמין טענותיו, והיינו דכתיב (צפניה א יב) 'אחפש את ירושלים בנרות', דהיינו שעל ידי החיפוש בנרות חנוכה בחורים ובסדקים לבער היצר הרע, נזכה שבזכותם יכלו המשטינים והמקטרגים ותבנה ותכונן ירושלים עיר הקודש.

ואיתא בשאילתות (פרשת וישלח ועיין עוד שבת כב.) מזוזה בימין נר חנוכה משמאל ובעל הבית בטלית מצוייצת ביניהן, דהיינו שאפילו בעת שהוא מסובב במצוות ואפשר לו לחשוב שכבר הוא מבני עליה, אף על פי כן יש לו לעשות חשבון הנפש לאורם של נרות חנוכה, ולמשמש במצוותיו אם נעשו כהלכתן בתכלית הנרצה, דהרי בעת הדלקת נר חנוכה הוא מסובב במצוות, ואף על פי כן אומרים לו בדוק לאור הנר, וזה שאמר בודקין את החמץ לאור הנר, ירמוז כי חמץ ר"ת ח'נוכה מ'זוזה צ'יצית ויש לבודקם ולמשמש בפנימיותם לאור נר חנוכה.

(בני בינה)

אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר וכו'

ומפלפלת הגמרא שם באריכות אי אור יממא הוי או לילה, ומסקנת הגמרא דאור לילה משמע, והקשו בגמרא למה לא נקטה המשנה בלשון פשוטה ליל ארבעה עשר בודקין את החמץ. והענין יבואר דהנה איתא בספרים הקדושים הטעם שבפסח שואבים מים שלנו ולעומת זאת בראש השנה הולכים לנהר להשליך העבירות, והוא על פי הגמרא (יומא פו.) שהעושה תשובה מאהבה זדונות נעשות לו כזכיות, ובתשובה מיראה זדונות נעשות לו כשגגות, ועל כן בראש השנה עת תשובה מיראה ומהזדונות נעשות שגגות, משליכים אנו אותן השגגות למים, מה שאין כן בפסח שעושים תשובה מאהבה והזדונות הופכות לזכויות, שואבים אנו לפני פסח מים שלנו ודולים כל העבירות שהושלכו בראש השנה כדי לצרפם כולם לזכיות. והנה לבדיקת חמץ זקוק לנר כדילפינן בגמרא מציאה מחיפוש וחיפוש מנרות, ובנר מצינו כתיב (משלי כ כג) 'נר ה' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן', והחיפוש בנר הוא רמז לתשובה חיפוש החודר ויורד עד חדרי בטן, ותשובה בזמן פסח היא תשובה מאהבה מבחינת אור, מה שאין כן תשובה מיראה היא מבחינת לילה, ומובן בזה שפיר דנקטה המשנה הלשון אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר, דתשובה, החיפוש לאור הנר, צריכה להיות בחינת אור, היינו תשובה מאהבה.

(מקור ברוך, שבת הגדול)

אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר וכו'

ובגמרא פליגי מאי אור, רב הונא אמר נגהי ורב יהודה אמר ליליא, ומסיק דכולי עלמא אור פירושו לילה וכו', ואפשר לומר בדרך רמז על פי מה שביארנו כי לא הותר ללמוד שלא לשמה אלא באופן שמתוך כך יבוא לשמה, נמצא דבלימוד שלא לשמה יש שתי בחינות, הבחינה הרצויה והמקובלת היא, אם הוא לומד שלא לשמה על מנת שיבא לשמה, והאופן השני הוא אם תכלית לימודו הוא שלא לשמה, ולימוד כזה לא יעלה לרצון לפני השי"ת. והנה התורה הקדושה קרויה אור דכתיב (משלי ו כג) 'כי נר מצוה ותורה אור'.

ולפי דברי הגמרא דפליגי אי אור נגהי או אור לילה, יש לומר דרמז בזה על שתי גווני אור שיש בלימוד תורה הקדושה שלא לשמה שהיא בחינת לילה, יש אור נגהי, כלומר דאף שהיא לילה דהיינו שעוסק בה שלא לשמה, מכל מקום יש בה קרן אורה שעל ידה יבא לשמה, ולזה צריך האדם לבדוק בחורין ובסדקין בפנימיות לבו, איזה הדרך ישכון אור שיהיה לימודו על מנת להגיע לבחינת לשמה, ובזה יתקשר סיום המסכת לתחלתה, דהנה בסוף המסכת מספקא ליה אם הכהן מברך שהחיינו, ועל כרחך מטעמא דהכשר מצוה שעל ידה מגיע לו שכר בעולם הזה, ולכך תרמוז גם המשנה דאור לארבעה עשר, שאור התורה שלו יהיה בבחינת הכשר מצוה, להגיע על ידה למדרגת לשמה, ולא שיהיה תכלית הלימוד שלא לשמה.

(דברי יואל, בחקותי)

אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר וכו'

וכתבו בספרים הקדושים רמז, 'אור לארבעה עשר' כשנכנסים לשנת הארבעה עשר, אשר אז מתחילים להיות חייבים במצוות כגדול, 'בודקין את החמץ' הוא היצר הרע שנקרא חמץ, 'לאור הנר' לאורה של תורה, כי יצר לב האדם רע מנעוריו, וכשנעשים בר מצוה אז בא היצר הטוב ללבו של אדם, וצריך לבער ולבדוק את החמץ מן הלב, כי היצר הרע נקרא חמץ וכמו שאמרו (ברכות יז.) רצונינו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה, וכתב הרדב"ז ז"ל מה דחזינן בחמץ שאיסורו חמור מאוד שאוסר במשהו, וצריך לבודקו ולבערו ועוברים בבל יראה ובל ימצא מה שלא מצינו כן בשאר איסורים, כי החמץ רומז על יצר הרע וזה אוסר אפילו בכל שהוא, ולכן צריך לבערו לגמרי. והנה אין עצה אחרת לבער את החמץ שבלב אלא על ידי אור התורה, וכמו שכתב הרמב"ם שאין היצר הרע מצוי בלב אלא כשהוא פנוי וריק מן התורה, ולימוד התורה מגרש את היצר הרע, וכדאיתא (קידושין ל:) בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תבלין, וזה שאמרו שבודקין לאור הנר, כי על ידי הנר של תורה מבערין את החמץ מחדרי לבבו.

(להורות נתן, ח"ד לחדש אלול)

כל מקום שאין מכניסין בו חמץ אין צריך בדיקה

נראה הרמז, דהנה יש בני אדם שאינם משגיחין על מעשיהם רק על מעשים של בני אדם אחרים. ולזה מזהיר התנא מקום שאין מכניסין וכו' אין צריך בדיקה, כלומר שאין לעשות כך שישגיח על מעשיהם של אחרים רק שיתקן וישגיח על מעשיו.

(עבודת ישראל, שבת הגדול)

כל מקום שאין מכניסין בו חמץ אין צריך בדיקה

פעם בתום בדיקת חמץ, פנה האדמו"ר בעל אהבת ישראל לר' מרדכי חנה ז"ל, פתח בפניו את כותנתו וסח לו, כעת בדוק את החמץ שבלבי,

ברם ר׳ מרדכי חנה פתח פיו בחכמה והשיב, הרי הלכה היא, כל מקום שאין מכניסין בו חמץ אין צריך בדיקה.

(קדוש ישראל)

לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב

כתיב (בראשית מד ג) ׳הבוקר אור והאנשים שלחו המה וחמוריהם׳, למה ליה למיכתב ׳המה וחמוריהם׳, והנראה על פי הפשט, דהנה למדו חז״ל מכאן לעולם יצא אדם בכי טוב, והנה יש לומר שבעבור זה לא יצא בלילה, כי אין אור ואין רואין היאך ללכת ופן יתעה בדרך, אבל אם איתּ ליה חמרא לובא דפרשי בהברא, יוכל ללכת גם בלילה (ע״פ תמיד לב.), אבל באמת הטעם הוא משום חיות ולסטים וכל הסכנות, וגם הוא זמן הדין. וזה שאמר ׳הבוקר אור׳ דייקא אז נשתלחו ׳המה וחמוריהם׳, הגם שהיה להם חמורים דפרשו בהברא, עם כל זה המתינו לאור היום.

(אגרא דכלה, מקץ)

לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב

׳בכל׳ דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים׳ (הגדה של פסח), נראה לענ״ד על דרך מליצה, הגה״ק בעל ייטב לב ז״ל פירש, לעולם יכנס אדם בכי טוב, בעניני תורה ומצוות יחשוב האדם את עצמו לעולם שהוא עדיין רק אצל הכניסה ולא פעל ולא עשה מאומה. והנה הדור היוצא ממצרים הלא היה מסובלים מעבודת חומר ולבנים, ולא היה להם עדיין זמן ועידן להשתלם במעלות ומדות בתורה ומצוה, ולא היה להם במה להתגאות, ואולם אמר הבעל הגדה, ׳בכל דור ודור׳ גם בדור ישרים יבורך דור צדיקים ושלמים, ׳חייב אדם לראות את עצמו׳ החוב על האדם להיות עניו ואת דכא ושפל רוח כאילו הוא יצא ממצרים, כאילו הוא בהתחלת עבודת ה׳ בתורה ובמצוות.

(אלה דברי שמואל, הגדה של פסח)

לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב

יש לפרש בדרך רמז, שחז״ל מזהירים אותנו שכל אדם ישתדל בכל ימי חייו, שכשיגיע לקץ חייו יזכה להכנס לעולם הבא בכי טוב, היינו מלא בתורה ומצוות ומעשים טובים שנקראים טוב, כדאמרינן (ברכות ה.) אין טוב אלא תורה, וכמו שיצא לאויר העולם בכי טוב, כמו שאמרו ז״ל (נדה ל:) שאין ימים שאדם שרוי בטובה יותר מאותן הימים שנמצא במעי אמו ומלמדין אותו כל התורה כולה ע״ש.

(מאמרי יוסף, ליקוטים)

קרייה רחמנא לנהורא ופקריה אמצותא דיממא וכו׳

ובירושלמי (ברכות פ״ח ה״ו) דין אמר אני אשמש ביום ודין אמר אני אשמש ביום וכו׳, וקראם וקבע לזה תחומו ביום וכו׳, הנה מדברי אלו שני התלמודיים, דאין זה קריאת שם רק כאדם שקורא לעבדיו לעמוד לפניו, נראה דיצא להם גם כן מהא דשינה הכתוב מסדר ברייתו של עולם והקדים היום ללילה, ולפי דבריהם יתכן כיון דעל היום היו מדיינין זה אמר אני אשמש ביום וזה אמר אני אשמש ביום, הנה על זה היתה התשובה מאת הש״י תחילה שהאור ישמש ביום, ולפי דבריהם תמצא טוב טעם לטעם המפסיק בין ׳ויקרא אלהים׳ לבין תיבת ׳לאור׳, להורות שאינו קריאת השם דוק ותבין.

ובעיקר דבריהם יש לי להתבונן האיך ס״ד דחושך לשמש ביום, הנה יהיה היום לילה, ונראה לי דהנה בגזירתו ית״ש הימים והלילות מתקצרים ומתארכין בכל זמן ועידן, והנה רצה החשך שגם ביום יהיה תחומו, דהיינו כשהימים מתארכין תחשב להחשך מותרי השעות דהיינו עד ששה שעות קודם חצות היום יחשב לחשכת הלילה, וכן אחר ששה שעות מחצות היום יחשב ללילה, וכל המצות הנוהגות בלילה דהיינו קריאת שמע דלילה וקצירת העומר וקדושת שבתות וימים טובים יתחילו מאותן השעות הגם שהם יום, וקבע להם הש״י קביעות רק אור יום הוא, וחושך לילה לענין כל המצות הנוהגת ביום, ולענין המצות הנוהגת בלילה אין לנו לילך רק כפי שאנחנו רואים לפי הזמן אור וחושך, ומדוקדק מאד בגמרא דידן קרא לנהורא ופקדיה אמצותא דיממא, הנה יצא לנו מזה נפקא מינה רבתי לכל המצות שבתורה.

(אגרא דכלה, בראשית)

קרייה רחמנא לנהורא ופקריה אמצותא דיממא

נראה לי לבאר הפסוק (קהלת א ה) ׳וזרח השמש ובא השמש ואל מקומו שואף זורח הוא שם׳, ובפשטות נראה לי דהנה השמש קאי על הצדיק, וכדדרשו חז״ל (יומא לח:) עד שלא שקעה שמשו של זה זרחה שמשו של אחר, שעד שלא נסתלק הצדיק מן העולם כבר עומד צדיק אחר תחתיו למלא מקומו. ועל פי זה יש לפרש וזרח השמש, דהנה אמרו בגמרא ׳ויקרא אלהים לאור יום׳ קרייה רחמנא לנהורא ופקדיה אמצותא דיממא, דהיינו שמטרת ביאת השמש לעולם בכל יום היא כדי להאיר לארץ ולדרים עליה, ועל זה היא מצווה ועומדת.

וזה כוונת הכתוב ׳וזרח השמש׳, כמו שהשמש זורחת בעבור מטרתה ותפקידה, כן לכל צדיק יש ייעוד ומטרה שלמענו נברא, וכל אחד שורש נשמתו בדבר מיוחד, וכשם שאין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד, כן אין שני צדיקים בסגנון שוה, זה שורש נשמתו במקרא וזה במשנה יש ששורש נשמתו להורות דיני התורה, ויש מי שנשלח לעולם לכתוב תשובות להלכה, ויש מי ששורש נשמתו בחסידות וכן בעוד עניינים הרבה, וכל אחד בא בעבור מטרה אחרת ותפקיד מסויים המיוחד לו בלבד.

וזה ׳וזרח השמש ובא השמש׳, היינו הצדיק נשלח לזה העולם למען שליחות והתכלית שלו, וכאשר יסיים פעולתו ומלאכתו בעולם ׳ובא השמש׳ ישוב לכור מחצבתו, ׳ואל מקומו שואף׳ לשוב למקומו בעולם העליון, ואולם ׳זורח הוא שם׳ וכמו שכתוב במשה רבינו ע״ה (סוטה יג:) שלא מת מה כאן עומד ומשמש אף שם עומד ומשמש, וכשיבוא הצדיק לעולם העליון אינו נפטר מעבודת הבורא, אלא זורח הוא שם וממשיך לעבוד לקונו, והצדיקים לומדים תורה בגן עדן.

(שפע חיים, ליקוטים)

ב:

העולם הזה שהוא דומה ללילה

אהח19/06/2018

אבל באמת כל עניני עולם הזה הם גם כן מהשם יתברך, ועולם הזה ועולם הבא אינם שני ענינים נפרדים דשניהם נקראים עולם, שם עולם רצה לומר כל ברואי ועניני עולם נכלל בזה, רק החילוק ביניהם, זה נקרא ׳הזה׳ פירוש הנגלה לעין, וזה נקרא ׳הבא׳ פירוש הנעלם, כמו שאמרו בריש פסחים דומים ליום ולילה, פירוש דבעולם הזה מצד הסתר האור נגלה צרכי עולם הזה כאילו הוא ההיפך מרצון השם יתברך כי תאוות עולם הזה משכיחים, אבל מצד הגלוי נגלה דכל מה שברא השם יתברך לכבודו ולקילוסו (שוחר טוב, ריש מזמור יט), ולא ברא השם יתברך דבר להשכיחו חס ושלום, ואם כן ודאי כל צרכי עולם הזה מה שברא השם יתברך שיהיו נצרכים לאדם הם באמת עומדים ברומו של עולם, פירוש בההתרוממות שיש לענין העולם, רצה לומר לענין הבריאה כולו, והיינו כי על ידי התפילה שהוא מכיר שכל צרכיו מהשם יתברך ואם השם יתברך לא יתן לו אין לו כלום, הגם דהרי שולחן והרי וכו׳ (קידושין מו.) אין לנו מה לאכול אלא אחר התפילה מבקשים מהשם יתברך שיתן, על ידי זה מתרוממים כל צרכי האדם ונבראי העולם לרום המעלות.

(רסיסי לילה, אות יא)

אוצר החכמה

ואומר אך חשך ישופני ולילה אור בעדני וכו׳ אני אמרתי אך חשך ישופני לעולם הבא שהוא דומה ליום עכשיו העולם הזה שהוא דומה ללילה אור בעדני והוא כמו שאמרו, זכה אדם נוחל שתי עולמות. כי גם האדם עצמו הנפש והנשמה מתלבשים בגוף, כמו שכתוב ׳וייצר׳ שתי יצירות, והרשעים שתאוות גופם גברו על נפשותם ונכבה אור הנפש, על ידי זה מתגרשין גם כן מעולם הבא, אבל הצדיקים שעיקר עבודתם בעולם לתקן הנפש והגוף טפל אצלם ולכן מעלין גם את הגוף ומהפכין החושך לאור ׳ולילה אור בעדני׳ דייקא. והכל תלוי באדם כמו שאמרו במדרש (בר״ר פט א) נעקר יצר הרע אין אופל וצלמות ומלחמה זו בעולם צדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו, לכן זכה ומנצח המלחמה נוחל שתי עולמות, וזה עיקר הזכיה כמו שאמרו (אבות פ״ד מ״ז) יפה שעה אחת בעולם הזה בתורה ומעשים טובים מכל חיי עולם הבא, והקב״ה רצה לזכות את ישראל שינצחו זו המלחמה, הרבה להם תורה ומצות שבזה יגברו כחות הנפש על הגוף.

(שפת אמת, מקץ תרנ״ט)

ואומר אך חשך ישופני ולילה אור בעדני וכו' אני אמרתי אך חשך ישופני לעולם הבא שהוא דומה ליום עכשיו העולם הזה שהוא דומה ללילה אור בעדני

כתיב (בראשית כד א) 'ואברהם זקן בא בימים' ואמרו במדרש (בר"ר נט ו) זקן זה קנה שתי עולמות, ואפשר דרשו כן מחמת כפל הלשון 'זקן בא בימים', ולפי דרשתם ז"ל אפשר כמו כן 'בא בימים', על דרך מאמר חז"ל על הפסוק ואומר 'אך חשך ישופני' אמרתי חושך ישופני לעולם הבא שנמשל ליום, עכשיו אפילו עולם הזה שנמשל ללילה 'אור בעדני', לפי זה מי שעולמו רואה בחייו הוי ליה תרי ימים, יום בעולם הזה ויום בעולם הבא והיינו 'בא בימים', אבל זכה אברהם אבינו ע"ה לזה רק כשכבר היה זקן, שאז ראה זרעו נכון לפניו וכל הברכות מסורים בידו, הן ברכת עולם הזה והן ברכת עולם הבא, אז עולמו ראה בחייו, והיינו אברהם זקן שלעת זקנתו, 'בא בימים' תרתי משמע.

(שבט מיהודה, חיי שרה) אוצר החכמה

ג.

ותנא דידן מאי טעמא לא קתני לילי לישנא מעליא הוא דנקט

פסח הוא ראש התגלות האור לישראל, דעל כן התחלת מסכת פסחים בתיבת אור גם על הלילה ללישנא מעליא, דמי שזוכה לפה סח ולישנא מעליא שהוא הוצאת הדבור מהגלות דזהו יציאת מצרים כידוע, גם לילה כיום יאיר, וזהו הקדושה דיום אחד מימי בראשית שהוא התחלת התגלות האורה בעולם במאמר יהי אור, והוא קדושת אברהם אבינו ע"ה שהתחיל להאיר לפניו יתברך מתוך החשך שיכסה ארץ, עד שבא הוא וגילה האור.

(פרי צדיק, מאמר קדושת שבת מאמר ז)

ותנא דידן מאי טעמא לא קתני לילי לישנא מעליא הוא דנקט

פסח הוא פה סח, כי הדעת והדבור היו בגלות וביציאת מצרים יצאו מהגלות, איתא הדעה והדבור לחי עולמים, פסח הוא הזמן שיכולים לקדש הדבור, איתא בגמרא פסחים, ותנא דידן מאי טעמא לא קתני לילי לישנא מעליא הוא דנקט, ואיתא עוד שם ואומר ותבחר לשון ערומים, ואומר ודעת שפתי ברור מללו וכו', וכי תימא הני מילי בדאורייתא וכו', וכי תימא הני מילי בדרבנן אבל במילי דעלמא לא ואומר ודעת שפתי ברור מללו, עיקר יציאת מצרים היא לקדש גם מילי דעלמא, ודעת שפתי ברור מללו הוא הכנה על לעתיד דכתיב (ישעיה יא ט) 'כי מלאה הארץ דעה'.

(אמרי אמת, ימים ראשונים של פסח)

לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו שנאמר מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה

ויש כאן עיקום שמונה אותיות ודקדק הוא ז"ל דקדוק נפלא, דזה הפסוק אשר איננה טהורה הוא כתוב בפסוק ח' 'ויבא נח וגו' מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהרה' והלא קודם זה בפסוקים א' וב' כתיב 'ויאמר ה' וגו' ומכל הבהמה אשר לא טהורה היא תקח' וגו' הרי גם כן יש עיקום שמונה אותיות כמו שם דהעיקום הוא 'אשר איננה' שמונה אותיות כמו כן כאן היא העיקום 'אשר לא היא' דהוי ליה למימר טמאה והוי גם כן עיקום שמונה אותיות, ואם כן אמאי לא הביא הגמרא מפסוק הקודם והוא דקדוק נפלא.

ואמר הוא זכרונו לברכה תירוץ נכון ופשוט על זה קרוב לאמת, על פי מה שפירש רש"י והוא מהמדרשים מה שאמר לו השם יתברך לאברהם (בראשית כב ב) 'קח נא את בנך וגו' את יצחק' ולא אמר לו להדיא קח את יצחק, כדי ליתן לו שכר על כל דיבור ודיבור, וכן גבי (שם יב א) 'לך לך וגו' אל הארץ אשר אראך', ואם כן מתורץ שפיר, דפסוק הקודם נאמר גבי הציווי שהשי"ת אמר לו שיקח מבהמה טהורה שבעה שבעה ומבהמה אשר לא טהורה היא שנים שנים, ואם כן מהא ליכא לאוכוחי שעיקם הכתוב בכדי שלא להזכיר דבר מגונה, אלא אפשר לומר שהקב"ה האריך בדיבור כדי ליתן לו שכר על כל דיבור ודיבור, אבל זה הפסוק ד'אשר איננה' וגו' כתיב גבי ביאת נח אל התיבה והוא לשון הכתוב ואינו דיבור השי"ת לנח, בזה שפיר מוכיח הש"ס שהעיקום הוא כדי שלא להוציא דבר מגונה, והוא נכון מאוד ודפח"ח.

(אמרי פנחס, שער ב ליקוטים)

לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו שנאמר מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה

ויש להתבונן, הרי בבעלי חיים דיבר הכתוב שאין להם דעת ואין מרגישים בחרפתם, ועוד איזו גנות יש במלה טמאה, והלא כל הכוונה אינה אלא לסמן אותם, וכמו שנאמר בפרשת שמיני (ויקרא יא ח) 'טמאים הם לכם' וזוהי עצמיותם ומהותם, ואין אנו רואים בזה כל גנאי, וגם היה הכרח לציינם בשמם לטובתם, כדי שיכיר אותם נח ויכניסם לתיבה להצילם מהמבול, וכמה נפלא הדבר שמתגלה כאן בתורה, שגם בכזה יש משום הוצאת דבר מגונה, ולשם מניעתו עיקם הכתוב שמונה אותיות.

והרי שמונה אותיות בתורה הקדושה עולמות שלמים הם, חז"ל אמרו (בר"ר יב י) על הפסוק (בראשית ה ד) 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם' בה"א בראם כלומר כל העולם כולו נברא באות אחת בה"א, הרי שכל אות בתורה עולם מלא הוא, והנה אם יסתכל אדם בבריאה בשמים ובארץ ובכל הנמצא בהם, כמה ישתומם ויתפעל מחסדי השי"ת עם ברואיו שנתן להם עולם כזה ומלואו לענגם ולעדנם לאין שיעור, וכל העולם הזה נברא באות אחת בלבד, ומעתה כמה עולמות כלולים בשמונה אותיות בתורה בחיבור אות לאות ובהצטרפן יחד לכמה תיבות.

ואם עיקם הכתוב כאן שמונה אותיות כדי להתבטא בלשון נקיה ובביטוי יותר נאה, אף לגבי בעלי חיים שאין להם דעת, הרי מכאן כמה יש להיזהר בכבודה של כל בריה ובריה, ולא עוד אלא שבתנחומא (פרשת וישלח) דרשו על זה את הפסוק (תהלים ה ה) 'כי לא אל חפץ רשע אתה לא יגורך רע', כלומר שאם לא היה הכתוב מעקם שמונה אותיות אלו, לא היה בזה משום חסרון בשלימות בלבד, אלא גם משום רע כאילו היו מריעים לבהמות בביטוי זה, והיה ראוי לומר על כגון דא 'לא יגורך רע', ואם ביחס לבעלי חיים כך ביחס לאדם שהוא בחיר היצורים, על אחת כמה וכמה שיש להיזהר שלא להתבטא עליו בלשון שיש בה שום משמעות של איזו פגיעה שהיא.

(אור הצפון, ח"א מאמר לא יגורך רע)

ג:

לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה

פירוש דרך קצרה, כמאמר חז"ל (רש"י שמות ו ט) כל מי שמיצר רוחו ונשימתו קצרה, ורצה לומר ישנה לתלמידו דרך קצרה, שילמוד לו דרך כשיהיה לפעמים במיצר חלילה שרוחו ונשמתו קצרה, יוכל להתחזק ולהקים את עצמו, כמו שנאמר (תהלים לז כד) 'כי יפול לא יוטל'.

(דברי ישראל, כללי אורייתא אות ל)

הגיעני כזנב הלטאה ברקו אחריו ומצאו בו שמץ פסול וכו' אימא שחץ פסול

כתיב (שמות ב יד) 'אכן נודע הדבר', ודרשו חז"ל (שמו"ר א ל) שנודע לו טעם השעבוד בשביל לשון הרע, כי ענין השעבוד התחיל 'הנה עם בני ישראל רב' וגו' (שם א ט), רצה לומר בשביל שהם עם מיוחד בני ישראל, וכמו שאמרו ז"ל (ויק"ר לב ה) בשביל ארבעה דברים נגאלו, שהמכוון בהם

שלא רצו ישראל להתאחד עמהם בשם ולשון והתחתנות, שזה המכוון בגדורים בעריות כמו שזכרו על זה אחת היתה ופרסמוה שרצה לומר עם מצרי, ועל ידי זה החל מורא מצרים ושעבודם בהם כי ישראל החזיקו עצמם ביחוס שהם בני ישראל, ולברר זה היה גלות מצרים, לברר יחוסם שאמת הוא שהם מיוחסים והם זרע קודש כמו שכתבתי לעיל (אות א) שזה ענין גלות מצרים.

ולכך התחיל בפסוק (שם א א) 'ואלה שמות' לספר יחוסם, שזה ענין גלות מצרים, לברר ענין יחוס ישראל שהוא אמת שאין להם להתערב בגוים כי הם מיוחסים, ולכך התחלת מסכת פסחים 'אור לארבעה עשר' ללמד שלא ידבר לשון מגונה כדאיתא בגמרא עיין שם, והיינו כי שלימות הלשון מורה על שלימות היחוס, כמו שאמרו שם בכהן שאמר כזנב הלטאה ומצאו שמץ פסול ואית דאמרי שחץ פסול, ופירש רבינו חננאל עבודה זרה, זה מורה גם כן העדר היחס כידוע מדברי הרמב"ן על פסוק 'שורש פורה ראש', ובמגילה (כה:) עד שאתה בודק בתועבות ירושלים וכו' ובדקו אחריו ומצאו עיין שם, ובקידושין (עא:) מיחסותא דבבל שתיקותא עיין שם. וזהו התחלת המסכתא, להורות ענין המכוון ממסכת זו שהיא ענין הפסח ללמד לשון נקיה שהוא היחוס הברור, כידוע ענין פסח הוא בלתי שום השתדלות רק מצד רצון ה' יתברך כטענתם הללו עובדי עבודה זרה וכו', רק שה' יתברך נגלה והושיעם. זה מצד יחוסם שמצד זה שורשם.

(אור זרוע לצדיק, אות ז)

אין בודקין מן המזבח ולמעלה

הרה"ג ר' שמואל סלנט אבדק"ק ירושלים היה חולה והרופאים לא יכלו לרפאותו, נסע לבעלז ומרן ז"ל מישש לו בגופו עד שנתרפא, וצוה עליו שיסע לארץ הקודש שהאויר שם טוב והבריא לגמרי. פעם אחת היתה שאלה בכהן שלא נתנו לו לעלות לדוכן, היו מתירים והיו אוסרים, והחליטו שהרה"ג ר' שמואל יכריע, בתוך דבריו סיפר הכהן שהיה מבעלז וגם שם עלה לדוכן, כששמע הרה"ג ר' שמואל כך אמר שלא ידברו יותר מזה, כי אם עלה לדוכן בבעלז אין בודקין מן המזבח ולמעלה.

(תולדות מהר"ש מבעלזא)

דאת בנציבין ומצודתך פרוסה בירושלים

ממעלת רבי יהודה בן בתירה, ידוע מספרים ונודע לכל, אשר בליל ראש חדש סיון ובליל שבועות כל העולם רואים עמוד אש על קברו מהארץ עד לשמים, והוא דבר פלא בעיני כל רואיו כי לגודל זכותו על דרך שבארנו למעלה במאמר הגמרא אנת בנציבין ומצודתך פרוסה על ירושלים, והתוספות הקשו בזה מפני מה לא עלה לרגל, ותירצו בזה ע"ש, אולם לפי שבארנו במקום אחר בענין עליית הרגל שהלכו בני ישראל הוא לתקן פגם הברית כמו שכתוב (בראשית כט א) 'וישא יעקב רגליו', ובהדרכים שהלכו בני ישראל תיקנו להעלות כל הניצוצות קדושה כנודע, אך רבי יהודה בן בתירא היה כח צדקתו גדול מאד, אף שהיה דר בחוץ לארץ היה מצודתו פרוסה בירושלים להעלות שמה כל הניצוצות קדושה כנ"ל, וכדרך שאמרו אצל שמעיה ואבטליון עבדו עובדא דאהרן, שהיה בכח כוונתם וקדושתם לעשות היחודים בעמדם בחוץ 'עובדא דאהרן' הוא הכהן גדול שנכנס לפני ולפנים, לכן לא היה צריך לקיים בפועל ממש להיות עולה רגל, רק בכח קדושתו וכוונתו פעל כזה בהיותו בחוץ לארץ כנ"ל, כידוע גודל מעלתו שהיה עניו גדול שלא רצה לקבל הנשיאות, לכן היה זוכה לאריכות ימים בפני הבית וגם לאחר כך כמה מאות שנים כידוע מחשבון הדורות כמבואר בגמרא אצל בני בתירא.

(תפארת שלמה, ליקוטים)

מאי הוי ליה למימר אשתקד נעשו חיטין יפות

ידוע בפסח קרבן מן השעורים (מנחות סח:) כי עדיין הוא מבחינת נפש, ובנפש נשתתף האדם עם בעלי חיים שגם להם יש נפש, הגם ששגבה מעלת נפש אדם, עם כל זאת נפש הוא רק בבחינת עשיה, והנה גם לבהמה יש עשיה, מה שאין כן רוח ונשמה שמבחינתן הדיבור והמחשבה זהו מותר האדם מן הבהמה, על כן בפסח היה הקרבן מן השעורים מאכל בהמה, כי עדיין לא קיבלו התורה רק שנצטוו באיזה מצוות מעשיות, מה שאין כן בשבועות נשתלמו במתן תורה בכל השלימות, בחודש השלישי אוריין תליתאי לעם תליתאי (שבת פח.), על כן הקרבן מחטים מאכל אדם [עיין בכתבי האר"י ז"ל 'חטה' כ"ב אתוון דאורייתא שבהם ועל ידם הדיבור והמחשבה]. וזה שהקפיד התנא על ההוא מרבנן ששאלו אותו חטין נעשו יפות, והשיב שעורים נעשו יפות, ואמרו ליה צא ובשר לסוסים ולחמורים, ואמרו בגמרא דהוה ליה למימר אשתקד נעשו יפות, ולכאורה מה איכפת לן אם אמר שעורים נעשו יפות, אבל להיות האדם במה שהוא אדם המדבר [שסיפר אותו המעשה], לא היה לו לדבר רק מחטים אפילו מה שנעשה אשתקד, ולא לשתף דיבורו הנכבד אשר בה יתעלה על הבהמה לדבר בה מענייני מאכל בהמה.

(אגרא דכלה, דרושים לשבועות)

ד.

ההוא דאמר דונו דיני אמרי שמע מינה מדן קאתי

דיבור של חול המורגל בפי האדם ומרגלא בפומיה הוא דברי תורה ממש אפילו אצל איש ההמוני מישראל, וכמו שנראה הרבה בתלמוד מביא דאמרי אינשי והוא דברי תורה, ובפרק קמא דסנהדרין (ז.) הרבה, ההוא דהוה קאמר ואזיל וכו' ואמר שמואל קרא כתיב, כי כל נפש מישראל יש לו אחיזה בדברי תורה מיוחדת כנודע, ובדיבור שמרגלא בפומיה זהו שורש נפשו, כי הדיבור הוא יסוד הנפש, תרגום 'נפש חיה' רוח ממללא (בראשית ב ז), וכמו שאמרו בפסיקתא (עיין שוחר טוב תהלים ל) אין בין צדיקים החיים למתים אלא הדיבור, זהו יסוד החיות, ומזה יוכל האדם לעמוד על שורש נפשו לדעת מה ענינו בזה העולם, וכהאי גוונא בריש פסחים ההוא דהוה אמר וכו' שמע מינה מדן קאתי, עיין שם.

(צדקת הצדיק, אות נג)

ההוא דאמר דונו דיני אמרי שמע מינה מדן קאתי

כתיב (דברים כה יח) 'ויזנב בך כל הנחשלים אחריך' וגו', איתא במדרש (תנחומא כי תצא) ורבנן אמרי שבט דן שפלטו הענן היו כולם עובדי עבודה זרה וכו', איתא בשם החידושי הרי"ם שדקדק, אם כן למה היה הדגל בשבט דן, הא הדגל צריך להיות בשבט המובחר, ואמר כי השבט דן היו אנשים אשר כל מעשיהם היו בדין, וכמו שאמרו חז"ל ההוא דאמר דונו דיני אמרי שמע מינה מדן קאתי, והשבט דן דנו בלבם מה שייכות לנו אצל הענן, שחשבו בעיניהם שאינם כדאים לזה, ולא רצו להכנס בתוך הענן, וזה הוא עיקר הדגל שכל אחד ואחד צריך שיכיר ערכו ולידע שהוא במדרגה קטנה, אף על פי כן הם היו בדבר הזה כעובדי עבודה זרה ח"ו, כי מה להם להרהר אחר ציווי השי"ת שציוה להם להכנס בתוך הענן, אפילו אם אדם יודע בעצמו שאינו כדאי להכנס מוכרח להכנס מחמת ציווי השי"ת.

(ליקוטי יהודה, כי תצא)

ההוא דאמר דונו דיני אמרי שמע מינה מדן קאתי

עיין שו"ת תשב"ץ (ח"ג סי' רמד) די"ב ראשי חדשים הם כנגד י"ב שבטים, והנה אחד בניסן ראש השנה לחדשים (ר"ה ז.), נמצא ראש השנה שהוא ראש חדש השביעי, הוא נגד דן המורה על דין, כדאיתא בגמרא ההוא דאמר דונו דיני אמרי שמע מינה מדן קאתי, ועל כן בראש השנה הוא יום הדין על הכל. ויש לומר שזה טעם הכתוב (בראשית מט טז) 'דן ידין עמו כאחד שבטי ישראל', 'דן' רצה לומר ביום שהוא נגד דן, היינו בראש השנה, אז הוא יתברך 'ידין עמו כאחד שבטי ישראל', וכדאמר (ר"ה יח.) וכולן נסקרין בסקירה אחת וכו' היוצר רואה יחד לבם וכו'.

(תפארת יוסף, ויחי)

ההוא דאמר דונו דיני אמרי שמע מינה מדן קאתי

פירש רש"י בכל דבר משא ומתן שהיה לו עם אדם היה אומר תמיד בא לדין, ואינו נשמע לדבר אדם אלא על פי דיין עכ"ל, ונראה לבאר, דהנה הרמב"ם (שמונה פרקים פ"ו) הביא דעת הפילוסופים שהחסיד שמתאוה ונכסף למעשים הטובים, הוא יותר חשוב ושלם מן המושל בנפשו שמתאוה אל הפעולות הרעות וכובש את יצרו, אבל בדברי החכמים מצינו שהמתאוה לעבירות ונכסף אליהם, הוא יותר חשוב ויותר שלם מאשר לא יתאוה אליהם ולא יצער בהנחתם וכו', ויותר מזה שהם ציוו להיות האדם מתאוה לעבירות וכו', והוא אמרם רבן שמעון בן גמליאל אומר לא יאמר אדם אי אפשי לאכול בשר בחלב וכו', אלא אפשי ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי וכו', וכתב שאין סתירה ביניהם, דיש חילוק בין מצוות שכליות שהנפש החשובה לא תתאוה לאחד מאלו הרעות כלל, ובין התורות השמעיות

שאלמלא התורה לא היו רעות כלל עיי"ש, ובהגהות מהריעב"ץ שם חלק עליו וכתב שדרך הפילוסופים אינו דרך התורה, כי מי שיעשה הטוב והישר במצוות המפורסמות לבני אדם מצד היותן טוב בחיים כהסכמת השכל, עדיין אינו מוצא חן בעיני ה' בשביל כך ולא יקבל שכר על זה וכו' עיי"ש. **והארכנו** כמה פעמים בביאור הענין, כי מדרך היצר לסמא את העינים ולהפוך רע לטוב ומר למתוק ומים גנובים ימתקו למו, ואם יעשה מצוות השכליות רק מצד היותן טוב בעיני בני אדם, סופו שיצרו יעבירהו מן האמת, ובמבטו המעוות יראה את הדברים הרעים כטובים, ולזה חייב להרגיל עצמו גם בקיום המצוות השכליות בכוונה זכה לקיים גזירת אביו שבשמים שלא כהבנתו. ויש לומר דההוא גברא שאמר דונו דיני הלך בדרך זו, ולכן לא רצה לשלם ולהוציא מעות מכיסו מחמת שהשכל מחייב, ושילם רק על פי דיין שדנו במשפטי התורה, ובפרט למה שכתב היעב"ץ שאם יעשה מחמת הנימוס הרי אינו ראוי לקבלת שכר מן השמים, ולזה לא שילם עד שחייבו אותו מדין תורה, ולא עשה אלא בשביל קיום מצות ה', ואמר דונו דיני כי אפשי בגזל ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי.

(יציב פתגם, יתרו)

ההוא דאמר דונו דיני אמרי שמע מינה מדן קאתי

כתיב (יחזקאל מח לב) 'שער דן אחד' שער לשון התבוננות, דן לשון דין, ההוא דאמר דונו דיני אמרי שמע מינה מדן קאתי, כל אחד צריך לדון בעצמו, להתבונן ולהבין פעם אחת לתמיד שלא למסור את כל חייו הרוחניים, שתי העולמות, בשביל הבלי העולם, בארבע מאות הילדים היתה מסירות נפש, דנו דין בעצמם כדאיתא (גיטין נז:) נשאו ילדים קל וחומר בעצמן וקפצו אף הם לתוך הים, 'דן וגו' יזנק מן הבשן' (דברים לג כב), צריך לידע שיש להשליך הכל, לעזוב את כל ההבלים, לחשוב חשבון הנפש פעם אחת לתמיד, ולהתכוין באמת.

(פני מנחם, ויחי)

וכי תימא זריזין מקדימין למצות נבדוק מצפרא דכתיב וביום השמיני ימול בשר ערלתו ותניא כל היום כולו כשר למילה אלא שזריזין מקדימים למצות שנאמר וישכם אברהם בבקר

הרי"ף בריש פסחים כתב וז"ל וכי תימא זריזין מקדימין למצות נבדוק מצפרא דכתיב וביום השמיני ימול בשר ערלתו, ותניא כל היום כולו כשר למילה אלא שזריזין מקדימים למצות, ותמהו המפרשים דממשמעות דברי הרי"ף משמע דמוכח זריזות מצוה מקרא דביום השמיני, והא מגופיה דקרא לא נשמע זריזות אלא מקרא דוישכם אברהם בבקר. ונראה דהוכחה הוא גם מקרא דביום השמיני, דדרשינן מיניה ביום אפילו בשבת, ומותר למול כל יום השבת, אף דלאחר המילה נצטרך לדחות עוד שבת במלאכת מפרק על ידי המציצה, ומוטב היה למול סמוך לערב שיוגמר המילה בכלות היום, ונוכל לעשות המציצה בלילה דהיא רק משום סכנתא לבד, ולמה הותר למול כל יום השבת, אף שנצטרך אחר כך לעשות המציצה ולדחות לבד ממלאכת חובל, ועל כרחך דזריזות מצוה חשוב כמצוה עצמה, וזריזות היא לעשות בבוקר, ולכן דחי שבת כל היום כדי לקיים מצות זריזות, ומיושב דברי הרי"ף וזה נכון בס"ד.

(מאיר עיני חכמים, מהדורא קמא אות ז סי' לט)

זריזין מקדימין למצות

אחר הזהירות יבוא הזריזות, כי הזהירות סובב על הלא תעשה והזריזות על העשה, והיינו (תהילים לד טו) 'סור מרע ועשה טוב' ועניני של הזריזות מבואר, שהוא ההקדמה למצות ולהשלמת ענינם. וכלשון הזה אמרו ז"ל זריזים מקדימים למצות, וזה כי כמו שצריך פקחות גדול והשקפה רבה לינצל ממוקשי היצר ולהמלט מן הרע שלא ישלוט בנו להתערב במעשינו, כן צריך פקחות גדול והשקפה לאחוז במצות ולזכות בהם ולא תאבדנה ממנו, כי כמו שמסבב ומשתדל היצר הרע בתחבולותיו להפיל את האדם במכמורות החטא, כן משתדל למנוע ממנו עשית המצות ולאבדם ממנו, ואם יתרפה ויתעצל ולא יתחזק לרדוף אחריהם ולתמוך בם ישאר נעור וריק מהם בודאי.

ותראה כי טבע האדם כבד מאד, כי עפריות החמריות גס, על כן לא יחפוץ האדם בטורח ומלאכה, ומי שרוצה לזכות לעבודת הבורא יתברך, צריך שיתגבר נגד טבעו עצמו ויתגבר ויזדרז, שאם הוא מניח עצמו ביד כבדותו, ודאי הוא שלא יצליח, והוא מה שאמר התנא (אבות פ"ה מ"כ) הוי עז כנמר וקל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים, וכן מנו חכמים ז"ל (ברכות לב:) בדברים הצריכים חיזוק תורה ומעשים טובים, ומקרא מלא הוא (יהושע א ז) 'חזק ואמץ מאד לשמר לעשות ככל התורה אשר צוך משה עבדי', כי חיזוק גדול צריך למי שרוצה לכפות הטבע אל הפכו.

והנה שלמה שנה מאד באזהרתו על זה בראותו את רוע העצלה וההפסד הגדול הנמשך ממנה, ואמר (משלי ו י-יא) 'מעט שנות מעט תנומות מעט חבק ידים לשכב ובא כמהלך ראשך ומחסרך כאיש מגן' כי הנה העצל אף על פי שאינו עושה רע בקום עשה, הנה הוא מביא את הרעה עליו בשב ואל תעשה שלו. ואמר (שם יח יט) 'גם מתרפה במלאכתו אח הוא לבעל משחית', כי אף על פי שאיננו המשחית העושה את הרעה בידיו, לא תחשוב שהוא רחוק ממנו, אלא אחיו הוא ובן גילו הוא.

(מסילת ישרים, פ"ו בבאור מדת הזריזות)

זריזין מקדימין למצות

דקדוק הלשון זריזין מקדימין למצות, וזהו הזריזות למצות דייקא, כי בעבודתו יתברך צריך להשתדל בכל חריצות וזריזות, והכל ברא לכבודו, ואם נבראת מדת הזריזות הוא דוקא לעבודתו, וזה שאמרו זריזין מקדימין למצות, כלומר תדע מי הם שקראו שמותם זריזין, הם אותם המקדימין למצות, להם יאתה לקרות זריזין, אמנם המתעצלים בתורה ובמצות אף שהם זריזים במשא ומתן בעמל ויגיעה, יום ולילה לא ישבותו, אלו יקראו אנשים דדמו לקמצי, הן הנמלים היגעים וטורחים לצבור ולא ליהנות.

ועוד פירשו המפרשים, דמי שהוא זריז לקיים המצות, אינו בסוג מה שאמרו חז"ל (ויק"ר כז ב) שעתידה בת קול להיות מפוצצת ואומרת מי הקדימני ואשלם, מי עשה ציצית עד שלא נתתי לו בגד וכו', ובהזדרזו אינו בסוג זה, שמה שנתן לו ה' אינו מחייב שיהא זריז בכל לב לעשות המצות, וזה שאמרו זריזין מקדימין למצות, הם מקדימין ולא עליהם יהיה המאמר מי הקדימני.

(דברים אחדים, ח"א דרוש י"ד ח"ב דרוש כ)

זריזין מקדימין למצות

הנה ידוע כי צריך לעשות קודם כל מצוה ומצוה הכנה הראוי לה, כמו שאמרו חז"ל (ברכות ל:) חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת קודם כל תפלה, ואף שאמרו חז"ל זריזים מקדימים למצות, אין הכונה שיקדמו לרוץ לבית התפלה לחטוף את המצות בלי שום הכנה כלל, כי אין זה דרך ישכון אור, כי נהפוך הוא, צריך להכין לפנות עצמו מכל עסקיו, כדי שתהיה מחשבתו זכה וצלולה לעבודה זו תפלה, כמו כן ביתר המצות, ואף שיתאחר על ידי הכנתו לעשות המצות אין זה בגדר מאחרין, כי כל זמן שאדם מכין ומפנה עצמו מכל עסקיו ועוסק בהכנתו ובהקדמת המצוה, אין זה בגדר מחמיץ המצוה, כמו שאמרו חז"ל (פסחים מח:) גבי מצה, כל זמן שאדם מתעסק בה אפילו כל היום אינו מחמיץ, וזה כוונתם ז"ל זריזין מקדימין, עושין הקדמות למצות.

(קרן לדוד, הגדה של פסח)

בשעה שבני אדם מצויין בבתיהם ואור הנר יפה לבדיקה

איתא בזוהר הקדוש (ח"ג כח:) 'אש תמיד תוקד' וגו' עבירה אינה מכבה תורה אבל מכבה מצוה, ומצוה לגבי תלמידי חכמים תורה היא לגבייהו וכו', דאיתא בודקין לאור הנר דכתיב 'נר מצוה ותורה אור', כי עיקר התורה הוא למעלה מן עולם הזה כמו שאמרו (קה"ר א ג, ועוד) למעלה מהשמש, והשי"ת חפץ בתיקון עולם העשיה על ידי המצות שהם במעשה גשמיי, ואף על פי כן יש בה כח אור התורה, וזה נקרא תורה שיש עמה מלאכה, ואמרו בשעה שבני אדם מצויין בבתיהם ואור הנר יפה לבדיקה, הוא השעה שאמרו יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה, שאף שעולם הזה שפל מכל העולמות, אך מהאי טעמא גופא חפץ השי"ת בזה, והוא נחת רוח לפניו יתברך ביותר על ידי זה שכל אחד מתקן במקום השפל שלו, וזה שאמרו שבני אדם מצויין בבתיהם ואור הנר יפה, הוא המשכת אור תורה בתוך המעשים גשמיים, והוא על ידי המצות, ועל ידי זה יכולין לבער החמץ.

(שפת אמת, צו תרל"ו)

מזוזה חובת הדר היא

כתיב (דברים כ ה) 'מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו', איתא בתרגום יונתן בן עוזיאל שלא קבע מזוזה, ויש לומר שכן הוא גם כונת רש"י במה שכתב לא דר בו, פירוש כי מזוזה הלא חובת הדר היא, ואם היה דר בו היה קובע מזוזה, ומכאן ראיה מן התורה שמזוזה היא שמירה לבית ויושביו שלא יארע להם שום נזק, שאם קבע מזוזה בביתו סגולה היא להינצל 'ולא ימות במלחמה'.

(תפוחי חיים, שופטים)

ד:

דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי

אהח19/06/2018

נבאר כוונת הש"ס והפוסקים אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר וכו', ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי אלא שחכמים החמירו לבדוק לפי שרגיל בחמץ כל השנה. והוא דנודע מה שכתבו בספרי יראים כי עד שלש עשרה שנה היה היצר הרע לבד, מה שאין כן משם ואילך בא היצר טוב, דלכך זה נקרא 'מלך זקן' (קהלת ד יג), מה שאין כן היצר טוב נקרא נער, ואפשר שמה שזה רגיל ושגור בפי המוני עם להיות נקרא בן שלש עשרה שנה בר מצוה, כי 'נר מצוה ותורה אור' (משלי ו כג), והנה כי יש היכל זכות נגד היכל חובה, כי זה לעומת זה וכו', והיכל זכות הוא של יצר טוב, כי זכות הוא מצוה, והיכל חובה הוא של יצר הרע, דלכך אור לארבעה עשר שבא היצר טוב, אז יוכל לבדוק ולבער החמץ של יצר הרע, לאור הנר שהוא נר מצוה של יצר הטוב, שילך אחר עצתו ולא אחר עצת יצר הרע, ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי, כמ"ש בעוללות אפרים (מאמר צא) כשמתחרט בלב ומבטל שלא יעשה עוד כזה סגי, אלא לפי שרגיל כל השנה בחמץ של היצר הרע, הצריכו לבדוק אחריו בחורין ובסדקים, שיעשה מעשה להוציאו מביתו לגמרי על ידי תשובת המשקל או שאר גדרי התשובה, ואתי שפיר והבן.

(תולדות יעקב יוסף, ויקרא)

ה.

ולקחתם לכם ביום הראשון וכו' בשכר שלשה ראשון וכו' ולשמו של משיח

ביאור הקשר בין שני הדברים, מצות נטילת ארבעת המינים ושמו של משיח, ידוע שסיבת הגלות היא שנאת חינם (יומא ט:), ואילו הגאולה תבוא על ידי אהבה ואחדות ישראל, כמאמר חז"ל (תנחומא, נצבים פרשה א) אין ישראל נגאלין עד שיהיו כולן אגודה אחת, ונמצא שנטילת ארבעת המינים הרומזת כידוע לאחדות ארבעת הסוגים שבישראל, כך שכולם נעשים אגודה אחת, היא המביאה לידי גילוי שמו של משיח בגאולה השלימה.

אוצר החכמה

(ביאורי החסידות, אמור)

בשכר שלשה ראשון זכו לשלשה ראשון להכרית זרעו של עשו לבנין בית המקדש ולשמו של משיח

וצריכים להבין ולהשכיל מה שייכות יש שבשביל זה זכו לשלשה דברים האלה, על כן הסברתי הדברים עם מה שאמרתי בפרשת בא תרס"ב עיי"ש, והיוצא לנו משם כי זכו להנס לפי שיצאו ישראל מגדר הטבעי ונכנסו למעלה גדולה וגבוהה לעמוד למעלה מהזמן ויתנהגו על פי משטר נסי, והנה להכניע זרע עמלק ולהכריתו קשה מאד על פי הטבע, כי המה הרבים וגיבורים ושוקטים על שמריהם, וישראל קטן ודל ושבע רוגז, אבל על דרך הנס נקל מאד הדבר, ולכן נאמר שם 'מלחמה לד' בעמלק' כלומר למעלה מהטבע.

גם בבנין בית המקדש הורה שאנחנו נשפעים דרך נסי, והנה המשכן היה כדמיון גלגלי השמים (שמו"ר לג ד) ואף על פי שהגלגלים מורים על ההנהגה הטבעית, וההשפעה שיורדת על ידם היא טבעית, מכל מקום מפני שרצה השי"ת שעל ידי דרך הקודש תרד ההשפעה למעלה מהטבע, לכן נוכל לומר הטעם שהמתין הקב"ה עם הקמת המשכן עד ראש חודש ניסן, כי המשכן היה גם כן בנוי על ידי זה שתרד על ידו ההשפעה לישראל דרך נסי, ובראש חודש ניסן כפי האמור שם נכנסו ישראל לגדר הזה, על כן רצה הקב"ה שאז בזמן הזה יקימו את המשכן.

והנה גם ביאת המשיח וגאולתנו היא חוץ לגדר הטבעי, כי על פי הטבע קשה מאד, איך שכבר זה מאות בשנים אנחנו שקועים ביוון מצולת הגלות, ואיך נוכל לנתק מוסרות הגלות ולהקים מלכותו, אבל למעלה מהטבע נקל הדבר מאד, כי מה' לא ייבצר מאומה לבצע מחשבתו אשר יחשוב טוב עלינו, אבל לעומת זה צריכים אנחנו שלש מצוות המורות על זה ויחזקו ידים רפות ויתנו בנו לייחל לישועת ה'.

וזה נמצא בשלוש מצוות האלה פסח אשר הנס היה כי יצאו ישראל עוד בטרם נשלמו הארבע מאות שנה, וזה לך האות כי ישראל עומדים למעלה מהטבע, מצוות סוכה גם כן מורה על זה כי המצוה הזאת היא בסוף ימי הקיץ וכבר החלו ימי הסתיו וכל אחד יכנוס לבתי החורף, ואנחנו אדרבא מצווים לדור אז בסוכה בית קיץ, זה האות כי רצה ה' להראות כי אנחנו שוחקים לטבע ואין אנו חוששים לו, גם הארבעת מינים נקראים מנא קרבא (תיקו"ז תיקון יג), והנה על פי הטבע אינם מספיקים להיות כלי קרב כי צריכים כלי תותח וכיוצא בו לעשות תחבולות מלחמה, אכל להעם העומד מחוץ לגדר הטבעי יספיק זאת די והותר להכות האויב שוק על ירך ולהשגב על ידם, אם כן השלושה ראשון האלה מורים, כי העם הזה עומד על נס ומתנהג שלא על פי הטבע, ובזה יתחזקו ויאמינו כי יזכו לשלשה דברים הנקראים גם כן ראשון, וזו כוונת התנא האלוקי.

(גנזי ישראל, פרשת החודש)

בשכר שלשה ראשון זכו לשלשה ראשון להכרית זרעו של עשו לבנין בית המקדש ולשמו של משיח

יש לומר הכוונה, על פי מה שכתב בערוגת הבושם (פרשת ויקהל) שכתב לפרש הפסוק (ירמיה יז יב) 'כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו', על פי המבואר בספרים הקדושים דבנין המקדש שלעתיד הקב"ה בונה אותו ממעשים טובים ותורה ועבודה וגמילות חסדים של אישי ישראל, והנה באמת מי יאמר זכיתי לבי לעבוד עבודתי עבודת הקודש במחשבה זכה וכוונה רצויה שיהיה ראוי להעשות ממנו חלק לבנין בית המקדש, מיהא יש לומר על דרך שכתב הרה"ק מוהר"ר משה מסאמבור ז"ל בספרו תפלה למשה דהנקודה הראשונה העולה בלב איש ישראל לעשות איזה מצוה, אותה נקודה היא תמיד בשלימות בלי שום פניה, רק אחר כך כשבא הדבר לכלי המעשה משתנה הדבר מכמות שהיה, והקב"ה דן את האדם על פי נקודה זו.

וזה יש לומר גם כאן, דאותה נקודה ראויה היא להצטרף לבנין בית המקדש, והנה על נקודה זו אין מבין ואין לשום בריאה השגה על זה, כי אם הבורא ית"ש בוחן כל עשתונותיו וחוקר כליות ולב דהוא ראשון לראשונים, והוא יכול לעמוד על אמיתות נקודה זו, ויש לומר דזהו כוונת הכתוב 'כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו' היינו בחינת נקודה הראשונה כנ"ל עכ"ד עיי"ש. ויש לומר דזהו הכוונה גם כאן דבשכר שלשה ראשון זכו לשלשה ראשון וכו', דעל ידי הנקודות הראשונות של שלש מצות אלו, היינו מצות שביתה בחג הפסח ומצות שביתה בחג הסוכות ומצות לקיחת ארבע מינים בחג הסוכות, על ידי נקודות הראשונות של שלש מצות אלו על ידי זה זכו לשלשה ראשון, והבן.

(מגדלות מרקחים, ליקוטים)

בשכר שלשה ראשון זכו לשלשה ראשון להכרית זרעו של עשו לבנין בית המקדש ולשמו של משיח

כתיב 'ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר' וגו', איתא במדרש תנחומא (אמור פרשה כב) וכי ראשון הוא והלא חמשה עשר הוא וכו' אלא ראשון לחשבון עונות, והנה מצינו במדרש (בר"ר סג ח) שדרשו על הפסוק 'ולקחתם לכם' בזכות ולקחתם לכם ביום הראשון הרי אני נגלה לכם ראשון ופורע לכם מן הראשון זה עשו הרשע וכו', ובונה לכם ראשון זה בית המקדש וכו', ומביא לכם ראשון זה מלך המשיח וכו', מבואר בדבריהם ז"ל כי גדולה זכות מצות הארבעה מינים לזכות בזכותם אל כל אותן הראשון שחושב שם, לקרב על ידי זה קץ הגאולה ולהביא את משיח צדקנו, ועל דעת זה יתפרש מה שכתב המדרש וכי ראשון הלא חמשה עשר הוא, דלכאורה מאי קשיא ליה, הרי דרשינן מביום הראשון שבזכות אתרוג ולולב זוכים ישראל לכל אותם הענינים הקרויים ראשון, אמנם הא גופא קשיא ליה, הרי חזינן שלא זכינו עדיין לכל אותם ראשון שעליהם רמז הכתוב באומרו ולקחתם לכם ביום הראשון, ועל זה בא כמשיב אלא ראשון

לחשבון עונות, דעל כן לא זכינו עדיין לראשון משום שיש חשבון עונות, והן המה המעכבים את הישועה.

(דברי יואל, הושענא רבה)

בשכר שלשה ראשון זכו לשלשה ראשון להכרית זרעו של עשו לבנין בית המקדש ולשמו של משיח

הרי ידוע שהקב"ה משלם מדה כנגד מדה או שהשכר הוא בדומה למעשה המצוה, ומה שייכות יש כאן משלושה דברים אלו לשלושה מצוות אלו. ויתכן אולי לומר, דכוונת הגמרא לשלושה רגלים פסח שבועות סוכות, בשכר חג הפסח שעיקר מצותו הוא ביעור חמץ, זוכים מדה כנגד מדה להכרית זרעו של עשו, בשכר חג השבועות שעיקר מצותו הוא הקרבת קרבנות ושתי הלחם בבית המקדש, זוכים במדה כנגד מדה לבנין בית המקדש, ובשכר חג הסוכות דעיקר מצותו הוא נטילת לולב הנקרא בספרים הקדושים שרביטו של מלך, זוכים במדה כנגד מדה לשמו של משיח.

(מועדי אבי, הגדה של פסח)

אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם מערב יום טוב או אינו אלא ביום טוב עצמו תלמוד לומר לא תשחט על חמץ דם זבחי לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים

פרשתי הכתוב (שמות יב כא) 'משכו וקחו לכם צאן' ופרשו רז"ל משכו ידיכם מעבודה זרה שזה היתה מצוה ראשונה כמאמר חכז"ל (בראשית א א ברש"י) לא היה צריך התורה להתחיל אלא מהחודש הזה לכם, למדה התורה אותנו שקודם עשיית הקרבן שהיא מצות קרבן פסח למשוך ידיהם מעבודה זרה, ולזה היתה הרמזים וכוונת התורה במצוה הראשונה בפסח שיצאו מתחת הסטרא אחרא היינו מיד מצרים, דכל זמן שהיו תחת יד מצרים היו תחת יד הסטרא אחרא כמבואר בספרים, אך אחר שיצאו ממצרים מתחת שיעבודם היה כוונת הקב"ה שיצאו מתחת יד שיעבוד היצר הרע.

ולזה מצוה ראשונה הוא פסח ואכילת מצה, היינו להתקדש גופו של בני ישראל בהשראת הקדושה ציוה הש"י לגרש הסטרא אחרא והיצר הרע דהיינו ביעור חמץ הוא היצר הרע כמבואר בזוה"ק ובספרים, ולזה אמר הכתוב אחר מצות קרבן פסח, ואמר עוד (שמות יב טו) 'שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם' היינו מערב יום טוב ולא ביום טוב עצמו, על דרך שאמרו (כתובות יז.) מעבירין את המת מלפני הכלה.

וזה כוונת רבא בש"ס אך ביום הראשון הוא מערב יום טוב ולא ביום טוב עצמו, הרי נאמר לא תשחט על חמץ דם זבחי, אם כן ראינו שכוונת הכתוב שקודם עשיית המצוה יהיה ביעור חמץ, ולזה אמר אחר כך (שמות יב יז) 'ושמרתם את המצות' ודרשו חז"ל (מכילתא פסחים פ"ט) אל תיקרי מצות אלא מצוות, הרמז שבכל המצות צריך מקודם ביעור חמץ, ולזה יש לומר מה שמקשים שבדברי משה לא נזכר רק עשיית הפסח ולא נזכר כלל ביעור חמץ, אך במה שאמר משכו ידיכם מעבודה זרה כדרשת חכז"ל, ממילא מרמז בזה מצות ביעור חמץ כנ"ל, ולזה בא הרמז בסמיכות בפרשת כי תשא (שם לד יז) 'אלהי מסכה לא תעשה לך את חג המצות תשמור'.

(תפארת שלמה, וישלח)

ה:

שבעת ימים שאר לא ימצא בבתיכם מה תלמוד לומר והלא כבר נאמר לא יראה לך שאור וכו' לפי שנאמר לא יראה לך שאור שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה יכול ימין וכו' תלמוד לומר לא ימצא

ועל דרך אגדה יש לומר דתרוויהו מצרך צריכי, כי נודע עיקר השבתת וביעור וביטול בלב חמץ ושאור, היינו לבער יצר הרע מקרבו כנודע, והנה אנו אומרים בכל יום (תפלת שחרית) לעולם יהא אדם ירא שמים בסתר ובגלוי, לומר שלא בלבד בגלוי בפני בני אדם להתפאר ולהתנאות ח"ו, כי אם גם בסתר במקום שאין רואים ובקרב לבו יהא ירא שמים, ואם כן היה לומר בגלוי ובסתר, שלא די בגלוי בלבד כי אם שיהא ירא את השם גם בסתר לבב, אבל אומרו בסתר ובגלוי יתכוין לומר, שלא די בהיותו ירא שמים בסתר לבד, אבל בפני בני אדם ישנה מעשהו ויאחז דרכו להדמות בדיבורו ולשונו ובמלבושיו לאשר לא מבני עמינו המה, ויתערב ביניהם וילמוד ממעשיהם לשנות תואר פניו ללכת קצוצי פאת ראשו וכדומה, לזה אמר וגם בגלוי שירא מבית ומבחוץ נודע וניכר שהוא איש יהודי מוכתר בנימוסי יהודים. וזה שאמר לא יראה לך מבחוץ חמץ, ולא יראה לך מבחוץ שאור שבעיסה המחמיץ בכל גבולך, וגם שבעת ימים היינו ימי שנותינו בהם שבעים שנה, שאור לא ימצא בבתיכם בפנימיות לבבכם.

(ייטב פנים, מאמר זכר ליציאת מצרים אות יב)

שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה

ולי נראה לפרש על דרך הלצה, שבארתי מצות לא תעשה לך חמץ, ודרשו בש"ס שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של נכרי ושל הקדש, שאינו אזהרה, רק שדיברה תורה לפי דברת בני אדם, שאינו רואה חסרון לעצמו רק לאיש נכרי, או בקדושי עליון מתאמץ למצוא חסרון בהם, וז"ש לפי שידוע לפניו יתברך מנהג בני אדם כי לא יראה לך חמץ, שלך אין אתה רואה, אבל חשקך ורצונך להיות רואה חמץ של אחרים, בפרט איש אחר הנקרא נכרי ושל הקדש, למצוא בהם שמץ ודופי וכו' וק"ל. ובזה שמעתי בשם מוהר"ז דשמחה זו מה זו עושה, כשמוצא שמץ ודופי בשלומי אמוני ישראל, שיש שמחה להמוני עם, כי אדרבה ראוי לו להתאבל על נפשו, כי הוא יודע מרת נפשו שעוסק כל היום בליצנות ושחוק וקלות ראש, אם כן על מי יש לו לסמוך שיהיה העולם קיים, כי אם לא בריתי וגו', ועל כרחך לומר שיש לו אנשי שלומי אמוני ישראל שעליהם העולם קיים, מה שאין כן לפי דבריך שאין בהם ממש, אם כן צריך אתה להתחזק ולהיות איש וכו' ודפח"ח.

(תולדות יעקב יוסף, ויגש)

שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה

כתיב (שמות יג ז-ח) 'ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאר בכל גבולך והגדת לבנך וגו' בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים', שמעתי מפי חותני הרב משה הורוץ לדרוש הסמיכות, על פי מה שנדרש בגמרא (להלן ו:) שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו בור שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של נכרי ושל גבוה, עוד איתא ברשות הרבים וחמץ משש שעות ומעלה. זהו שאמר הכתוב 'ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאר בכל גבלך', ואם ישאלך בנך הרי כל חמץ לאחר זמן איסורו אינו שלו כיון שאסור בהנאה, ואם כן האיך עובר עליו בבל יראה, הלא דוקא שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, על זה אמר 'והגדת לבנך וגו' בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים', כלומר בשביל זה עשה ה' כאילו הוא שלי, לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא.

(ייטב לב, בא)

ו:

שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום

האדם צריך לשעבד עצמו אל הש"י השכל והנפש והגוף כמ"ש, ומפני זה אמרו שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום, וזה לשעבד השכל לעבודת הש"י, ואחר כך שיעבוד נפשו וגופו בפסח, כי פסח מצרים שהיה תחלה לעבודה ועדיין לא נצטוו במצוות, וזהו מצוה ראשונה לכך היה צריך שיעבוד לכל אחד ואחד בפני עצמו, אבל עתה שכבר אנו עובדים אל הקב"ה רק שלא יתפתה האדם אחר יצרו ולא יעבוד הקב"ה, ובזה שמשעבד השכל אל הש"י בשביל כך אפשר לאדם להתגבר על יצרו. ולפיכך נהגו בכל ישראל לדרוש בשבת הגדול, כי אנו אין לנו קרבן פסח שצריך כמה וכמה הלכות, ולפיכך דורשין בשבת הגדול לשעבד שכלו אל הש"י ואז יבא לעבוד עבודת הש"י.

(דרשות המהר"ל, דרוש לשבת הגדול)

שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום

להבין מה זה שואלין ודורשין בכפילא, וכמובא קושיא זו בפוסקים ע"ש.

על פי מאמר רבינו הקדוש מווארקי זצללה"ה, פירוש הפיוט דמוסף החודש אשר ישועות בו מקיפות, מלשון החנוני מקיף, שהקב"ה ברוב רחמיו וחסדיו שואל ומלוה בחודש הזה הישועות על סמך הזכות שיזכו אחר כך, ומראשית כזאת הודיע אז במצרים 'בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה' (שמות ג יב), וכדרשת חז"ל (שמו"ר ג ה) באיזה זכות בזכות קבלת התורה שיקבלו אחר כך, ודבר זכות הזה מתעורר

בכל שנה בחודש ניסן, שהקב"ה פועל ישועות על סמך הזכות שנהיה אחר כך זכאים. עכלה"ק.

ואיך ומה נזכה להלואה הזאת, כאשר אנחנו נותנים לב לחשוב בנשמותינו נקודה הפנימית עד כמה הושפל כבודה ר"ל, וכאשר מביטים אנחנו כי אין לנו מצד מעשינו כלל, ואיככה נוכל לפתוח פה ולשון בליל התקדש חג הבעל"ט, ואנחנו דורשים בכל לב לספר ביציאת מצרים ולהרגיש גם כן אור קדושת החג הקדוש הזה ראש כל המועדים, אז הקב"ה שואל לנו בדרך שאלה הישועה לזכות לעזר אלקי לתשובה שלימה, וכמובא בספר חסד לאברהם דשלושים יום קודם הפסח מעבירין מכל רשעי ישראל עד שבאים לליל התקדש חג בלב טהור ובלי חטאים, וזה הוא ההקפה והשאלה. **וזה** הוא אומרם ז"ל שואלין, היינו השאלה אצל השי"ת, אבל בתנאי כאשר אנחנו דורשים ומבקשים ההכנה ההיא באמת ובלב תמים, ונוכל לומר בזה דהבקשה שלנו לאבינו האב הרחמן שישאילנו וילוינו הוא, על דרך הפסוק (תהלים קיט קכב) 'ערוב עבדך לטוב' וגו', עיין פירש"י שם שהוא מלשון ערבות, היה אתה ערב בעדינו, ואיך נוכל לבקש שיהיה הקב"ה ערב עבורינו הוא עפ"י פירוש הספורנו על פסוק זה, שיערב ויחבר אותי לטובים ולצדיקי הדור אז אל יעשקוני זדים, היינו שתפלתינו הוא שיעזרנו בכח הקרבן פסח שנאכל על החבורה, שנהיה בטלים ומבוטלים בעינינו ונערב ונחבר את עצמנו בחבורתינו.

(ישמח ישראל, פרשת החודש)

שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום

פורים הוא הכנה לפסח, איתא בגמרא שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום, השלשים יום שקודם הפסח הם כדי להתנקות לפני יציאת מצרים, כדאיתא דזמן בית דין הוא שלשים יום, איתא בספר הזכות שנפשות כאלו שאינם יכולין לקבל האור בפסח ראשון יש להם עוד זמן בפסח שני, זהו שאיתא (מו"ק טז.) ומנלן דמזמנין לדינא וכו' דקבעינן זימנא וכו' זימנא בתר זימנא דכתיב (ירמיה מו יז) 'קראו שם פרעה מלך מצרים שאון העביר המועד'.

(אמרי אמת, שושן פורים)

שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום

היינו מימי פורים שואלין ודורשין בתשוקה וגעגועים, האיך נגשים והולכים אל קדושת הפסח, מה לעשות כדי לקנות דעת וקדושת אברים לאכילת מצה, לסיפור יציאת מצרים ולקריאת ההלל.

(אמרי חיים, ליקוטים)

שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום

בשעה שהיה רבי צבי הירש ברלינר רב במאנהיים, פעם אחת בשבת הגדול לא דרש רבי צבי הירש דרשה כלל, כששאלוהו אחדים מבעלי הבתים מפני מה הוא מבטל את המנהג הזה שהוא מקובל בכל קהילות ישראל, השיב להם חז"ל אומרים שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח, מפני מה זה אמרו בכפל לשון שואלין ודורשין, אלא הכונה היא, במקום שיש שואלין שבעלי בתים באים אל הרב ושואלים שאלות, יש דורשין, יש חובה על הרב לדרוש דרשה ולהסביר להם כל מיני ספיקות, אבל עיר כמאנהיים שאין בה שואלין כלל, שלעולם אין אדם נכנס אל הרב לשאול שאלה, משום שהכול כבר יודעים כנראה להורות היתר לעצמם בכל דבר, בעיר כזאת ממילא פטור הרב גם מן החובה של דורשין.

(מאוצרנו הישן, ליקוטים)

שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום

ודקדק הט"ז (הלכות פסח סי' תכט) דשואלין לכאורה לישנא יתירא הוא, דהוה סגי שיאמר דורשין בהלכות הפסח וכו', אמנם נראה כי הנה תכלית אמירת הדרשה ברבים היא לעורר לבבות השומעים לתשובה, ולעשות בהם רושם ופעולה לטובה, ותכלית זו ניתן להשיג רק אם יהיו אמרי פי הדורש דברים היוצאים מן הלב, כי אז יכנסו הדברים ללבות השומעים, ולזאת על הדורש בטרם יתחיל דבריו, לשאול ולהתחנן לפני רבון העולמים שיחוננהו בלשון לימודים, וישם ה' דבר בפיו דברים הגונים ומתקבלים לרצון להם לפני ה', שיכנסו ללבות השומעים ויעשו בהם רושם לטובה. וזאת אפשר לרמוז בכונת הגמרא שואלין ודורשין בהלכות הפסח, כלומר בתחילה שואלים ומבקשים מאת השי"ת שישים מענה לשון בפיו, ויהיו לרצון אמריו דברים נאים ומתקבלים, ואחר כך דורשים בהלכות הפסח.

(דברי יואל, ויקרא)

שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום

כתב בספר הקדוש חסד לאברהם להרה"ק מו"ה אברהם אזולאי ז"ל (מעין שני נהר נו) וז"ל בכל שנה ושנה שלשים יום קודם פסח הקב"ה עושה להם לישראל משא פנים ברוב חסדיו, ומתחיל להוציא נפשותם מהיכלות הטומאה מעט מעט שיעור חלק אחד משלשים בכל לילה, באופן שבליל ביעור חמץ כל פושעי ישראל עומדים בפתח היכל החיצון מהחמישים שיעור חלק אחד משלשים, שיעור הכמות שהיו נכנסין ליל שלשים ואחד קודם הפסח, ובליל פסח אינן נכנסין כלל ועיקר וכולם פטורין ובני חורין, וגזרה חכמתו יתברך להיות חירות נפשותם בשלשים יום מעט מעט שלא ירגיש ס"מ כל כך צער ולא יקטרג עכ"ל. ונראה דענין זה נרמז במה שאמרו שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום שהרי משה עומד בפסח ראשון ומזהיר על פסח שני וכו', הרי דמשה רבינו הזהיר להטהר מטומאה שלשים יום קודם הזמן של הקרבת פסח שני, וזה רמז כי שלשים יום קודם החג מתחיל היציאה מהיכלות הטומאה והכניסה לשער הקדושה, ופסח ראשון רומז על הפסיחה והדילוג הראשון מהיכלות הטומאה, ופסח שני רומז על גמר היציאה והכניסה להיכל הקדושה.

והנה התחלת שלשים יום אלו הוא ביומא דפוריא, ויש לומר דעל כן אמרו חז"ל (מגילה ז:) מיחייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי עי"ש, משל למה הדבר דומה, לאיש פתי וסכל שהסגיר עצמו בחדר בתוך חדר, ואינו רוצה לצאת ואינו שומע לקול קריאת אוהביו להוציא ממסגר נפשו, וכאשר אוהביו ירצו להוציאו בעל כרחו, הרי הוא עומד נגדם בכח גדול כאיש גבורתו וסוגר בעדם את הדלת, ואין איש יכול לעמוד כנגדו, והנה חכם אחד חבל תחבולה והכניס אליו יין ישן בסומין וערבים לחיך, והסכל התאווה תאוה לשתות מהן וישתכר וירדם, ויהי כאשר נרדם והתגולל בשכרותו, פרצו אוהביו את הדלת והוציאוהו לחירות, וכאשר פג יינו והתפכח והרגיש את טעמו הטוב של היותו בן חורין, לא חזר לעולם לסורו להסגר בבית אסורים מרצונו.

והנמשל האדם סגור בתאוות היצר ואינו רוצה להיות בן חורין, ואומר אהבתי את אדוני הוא היצר הרע המשעבדו, אולם שלשים יום קודם הפסח רוצה הקב"ה להוציאו לחירות מהיכלות הטומאה, ברם יצר לב האדם אינו רוצה לצאת, ולכן נצטונו להתבסם עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, וכשהוא מבוסם ביינו ואין יצר הרע שולט עליו, מוציאו הקב"ה מהיכלא דמסאבותא בלא ידיעתו, וכאשר מתפכח ומרגיש טעם חירות ואיך שזכה לאתערותא דלעילא להוציא ממסגר נפשו בפסיעה הראשונה, כי אז הוא מוסיף והולך מיום ליום במעלות הטהרה, עד שבערב פסח זוכה לחירות גמורה ונכנס לשער הקדושה.

(להורות נתן, מועדים ח"א ראש חודש ניסן)

שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום רבן שמעון בן גמליאל אומר שתי שבתות

ובביאור הענין יש לפרש דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, דידוע שיש ארבע בחינות במדרגות האדם, והם אדם איש גבר אנוש, והמעולה שבהם היא בחינת אדם אשר בה נתכנו רק בני ישראל, כאמרם חז"ל (יבמות סא.) אתם קרויים אדם ואין עכו"ם קרויים אדם, ולמדרגה זו יכול כל אדם להגיע רק על ידי זה שכל עשיותיו יהיו אך ורק בלתי לה' לבדו, ויעבוד את ה' בכל לבב לבלי הפסק אף רגע אחד ח"ו, ותמיד יתבונן בנפשו אם יצא ידי חובתו נגד הבורא יתברך, ועל ידי זה יזכה להגיע למדריגה הנעלה בחינת אדם.

והנה אמרו חז"ל (ר"ה טז:) חייב אדם לטהר עצמו ברגל, והיינו דבהגיע עת החג אזי חייב אדם לטהר את עצמו לעיין ולהתבונן במעשיו ובדרכיו אם ישרים ומתוקנים הם ולהכשירם לטוב. וזה יש לפרש בכונתם ז"ל, דהת"ק מיירי מכל בחינות ומדרגות האדם, ולכן סבירא ליה דבענין זמן מרובה של שלשים יום כדי להתבונן על מעשיהם ודרכיהם ולהכשירם, עד שיהיו ראויים לקבל על עצמם קדושת וטהרת הרגל, מה שאין כן רבי שמעון בן גמליאל מיירי מהעומדים במדרגה הנעלה בחינת אדם, ולהם די

רק שתי שבתות להתבונן ולהכשיר מעשיהם, כדי שיוכלו להיות ראויים לקבלת קדושת וטהרת הרגל.

(פאר ישראל, חודש ניסן)

אוצר החכמה 19/06/2015

ו:

זאת אומרת אין מוקדם ומאוחר בתורה

טעם שאין מוקדם ומאוחר בתורה, כי קודשא בריך הוא ואורייתא חד הוא, והקב"ה הוא אין סוף ולא שייך בו מוקדם ומאוחר, כי בדבר שהוא אין סוף לא שייך בו קדימה ואיחור.

(אמרי פנחס, ליקוטים)

זאת אומרת אין מוקדם ומאוחר בתורה

יש לומר הכונה, דלעולם לא יאמר אדם עוד יש פנות אל המנוחה ללמוד ולקיים, שמא לא תפנה, וצריך להחיש מעשהו בכל דבר מצוה ולימוד התורה מי יודע מה ילד יום, מלבד מה שמפסיד גירסא דינקותא, שכל רגע קודם מקרי גירסא דינקותא כמבואר (שבת כא:), וכן להיפוך ח"ו אפילו עברו שנים הרבה, אל יאמר נואש, ויד ה' פתוחה לקבל ויכול לעשות עוד הרבה. וזה שאמר 'אין מוקדם' לא יכול לומר עוד הזמן מוקדם, 'ומאוחר' אל יפול לבו לומר כבר נתאחר הזמן, 'בתורה' בהנוגע לתורה ועבודת ה'.

(טל השמים, שמות)

זאת אומרת אין מוקדם ומאוחר בתורה

והך מילתא ודאי טעמא בעי אמאי אין מוקדם ומאוחר בתורה, הלא 'תורת ה' תמימה' (תהלים יט ח) וכל אות ותג שבה הכל בסדר נפלא וטמונים בהם סודות נוראות, ועל מה ולמה לא הקפידה תורה על סדרן של דברים לכתוב דבר דבור על מקומו הראוי לפי זמנו. אכן טעמא רבה איכא בהא מילתא, דהכי איתא במדרש שוחר טוב (תהלים מזמור ג) זה שאמר הכתוב (איוב כח יג) 'לא ידע אנוש ערכה', אמר רבי אלעזר לא נתנו פרשיותיה של תורה על הסדר, שאלמלי נתנו על הסדר כל מי שהוא קורא בהן מיד היה יכול לבראות עולם ולהחיות מתים ולעשות מופתים, לפיכך נתעלמה סדורה של תורה וכו', הרי מבואר טעם דאין מוקדם ומאוחר בתורה, כדי שלא יוכלו להשתמש בכח התורה לעשות מופתים להחיות מתים.

אכן לכאורה יש לשאול על מה עשה ה' ככה לגנוז בתורה כח זה שיהיה בפרשיות התורה, הלא אם חפץ ה' למנוע בני אדם מלהשתמש בכח זה, היה בידו ליטול מפרשיותיה של תורה כח זה לגמרי, דבין כך ובין כך אין יודעין להשתמש בזה, ואז היו פרשיותיה של תורה יכולין להכתב כסדרן ואין כאן בית מיחוש כלל, אך ממה שגנז הקדוש ברוך הוא כח עליון זה בתורה הקדושה והעלים סדרה, חזינן שכך רצונו יתברך שיהיה בפרשיותיה של תורה כח זה להחיות מתים ולעשות מופתים לצורך העתיד שהארץ תתמלא דעה את ה', ולא ימצא עוד מי שיחפוץ להשתמש בפרשיותיה של תורה שלא לצורך הראוי, שהרי כולם ירדפו לדעת את ה', ולא ימצא גם אחד שיעשה דבר נגד רצון הקב"ה, אז יגלה ה' סדר פרשיותיה של תורה וידעו וישיגו כח זה להחיות מתים וכו'.

וזה אצלי כוונת התנא דבי אליהו (רבה פרק יג) על זה הפסוק (מלאכי א ה) 'ועיניכם תראינה ואתם תאמרו יגדל ה' מעל לגבול ישראל' וגו', כך אומר הקב"ה לישראל קראו את המקרא וכו' ושנו את המשנה וכו', עד שאני בעצמי אבוא ואומר לכם על הטמא טמא ועל הטהור טהור, על הטהור במקומו ועל הטמא במקומו וכו', לכאורה אין מובן כונת אומרו במקומו, ולפי מה דאמרן יתבאר על נכון, דכל מה דנכתבו פרשיותיה של תורה שלא כסדרן, הוא רק מפני החשש שישתמשו בה שלא כהוגן, אבל לעתיד לבא שיבטל חשש זה יאמר ה' על הטהור במקומו ועל הטמא במקומו, כלומר שיגלה סדר פרשיות התורה והכל על מקומו יבא, דשוב לא יהא שייך אין מוקדם ומאוחר בתורה.

(דברי יואל, תולדות)

זאת אומרת אין מוקדם ומאוחר בתורה

דהנה מסורות דורשים אפילו שיהיה שלא כסדר הכתובים, והטעם נראה לי שהוא על פי מה שכתבתי בטעם שאמרו חז"ל אין מוקדם ומאוחר בתורה, שהוא על פי מה שהתורה מסיים בלמ"ד ומתחיל בבי"ת אותיות 'לב', לרמז שכמו שהלב הוא באמצע, גם כן הסוף והראשית בתורה הוא באמצע, וכיון שבכל מקום בתורה הוא באמצע כיון שאין לה סוף וראשית, לכן אין מוקדם ומאוחר בתורה, וממילא לפי זה יכולים לדרוש המסורות גם כן שלא כסדר הכתובים.

(אריה שאג, הגדה של פסח)

זאת אומרת אין מוקדם ומאוחר בתורה

ובספרים הקדושים מבואר מאמר זה על פי הכתוב (תהלים קלט ה) 'אחור וקדם צרתני ותשת עלי כפכה', אחור וקדם רצה לומר ההתבוננות בתחלת הווייתו ומציאותו, והיותו עתיד באחרית ליתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה, כמאמר עקביא בן מהללאל (אבות פ"ג מ"א) הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה, מאין באת ולאן אתה הולך ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון וכו' וזהו אחור וקדם. והנה דרך התבוננות זו היא אחת משלש הדרכים המובאות בחז"ל (ברכות ה.) להתגבר על היצר הרע, שהם תורה קריאת שמע ויזכיר לו יום המיתה אלא שהיא האחרונה, מכיון שעל ידי רבוי ההתבוננות בזה יוכל לבוא ח"ו לידי עצבות, וזהו שאמרו אין מוקדם ומאוחר בתורה שעל ידי לימוד התורה והמאור שבה, לא יזדקק לדרך של יזכיר לו וכו', היינו לדרך של אחור וקדם.

ויש לומר עוד, איתא בספרים הקדושים לפרש את הנאמר בתפלה והסר שטן מלפנינו ומאחרינו, דמדרך הבעל הבית המבקש ולהראות לפני אורחיו את מחמדי אוצרותיו, כי עובר ומקדם עצמו לפניהם, אך לעומת זאת כאשר יקחו השומרים את האסיר אזי ילכו הם מאחוריו, ביראם שלא יברח וימלט מידיהם, וזוהי גם דרכו של היצר, בתחילה הוא מקדם עצמו לפני האדם ומראה לפניו כל תענוגי וחמודות העולם הזה, אבל אחרי שהאדם נשמע לו הרי הוא מתנהג עמו כעם שבוי, והוא בידיו מסור מבלי יכולת להמלט ממנו, וזהו שאנו מבקשים בתפלה והסר שטן מלפנינו ומאחרינו. וזוהי גם כן הכונה במאמר הנ"ל אין מוקדם ומאוחר בתורה, שבכח התורה יזכה להנצל מהיצר המקדים עצמו לפניו ואחר כך נעמד מאחריו, וכדאמרו (אבות פ"ו מ"ב) אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה.

(ישועות משה, ליקוטים)

זאת אומרת אין מוקדם ומאוחר בתורה וכו' לא אמרן אלא בתרי ענייני אבל בחד ענייא מאי דמוקדם מוקדם ומאי דמאוחר מאוחר דאי לא תימא הכי כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט דילמא פרט וכלל הוא וכו'

כתיב (בראשית כה ט) 'ויקברו אתו יצחק וישמעאל בניו', בגמרא (ב"ב טז: הובא ברש"י) אמרו מכאן שישמעאל עשה תשובה שלכך נתן ליצחק ללכת לפניו, ועל פי זה ביאר הגה"ק הרבי ר' העשיל זי"ע הובא בסוף קונטרס אחרון חנוכת התורה, בדרך צחות לשון הברייתא ריש תורת כהנים רבי ישמעאל אומר בשלוש עשרה מידות התורה נדרשת בהם וכו', שבגמרא הקשו שכיון שאין מוקדם ומאוחר בתורה, אם כן איך אפשר לדרוש כלל ופרט ודילמא פרט וכלל הוא, ותירצו שרק בשני פרשיות אמרינן אין מוקדם ומאוחר בתורה, אבל באותה פרשה יש סדר לתורה עי"ש.

ואמר שההוכחה ליסוד זה היא מעצם זה שרואים כאן בברייתא שיש תנא שנקרא בשם ישמעאל, שלכאורה תמוה איך נתנו לתנא קדוש שם ישמעאל שהוא שם של רשע, ובעל כרחך צריך לומר שישמעאל עשה תשובה, ומנא ידעינן דבר זה, בעל כרחך ממה שהקדים הכתוב יצחק לישמעאל שישמעאל נתן ליצחק ללכת לפניו וכנ"ל, והנה אם נאמר שאין מוקדם ומאוחר בתורה גם בענין אחד, שוב יקשה מנא לן שעשה תשובה, דילמא באמת ישמעאל הקדים את עצמו לפני יצחק ולא עשה תשובה, וממה שהתורה הקדימה את יצחק אין ראיה שהרי אין מוקדם ומאוחר בתורה, אלא על כרחך מוכח שבפסוק אחד יש סדר לתורה, ומוכח שישמעאל עשה תשובה, וזהו שרומז לשון הברייתא רבי ישמעאל אומר ולא נקטו אמר רבי ישמעאל, ששם התנא הזה שנקרא רבי ישמעאל, זה אומר ומוכיח לנו ששייך למדרש כלל ופרט בפסוק אחד.

(נטעי אש"ל, חיי שרה)

הבודק צריך שיבטל וכו'

יש לומר על פי דאמרו חז"ל (ב"מ קז:) קשוט עצמך תחילה ואחר כך קשוט אחרים, דהבא לומר מוסר לאחרים צריך הוא עצמו מתחילה לתקן את נפשו שתהא מטוהרה מכל סיג ופגם, ואז יוכל לומר מוסר לאחרים. וזה

שרמז כאן, הבודק, הבודק ומחפש חסרונות הנמצאים בעם ורוצה לעורר עליהם, צריך שיבטל קודם הוא בעצמו.

(שדה יעקב, ליקוטים)

הבודק צריך שיבטל וכו' אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה

כתיב (ויקרא יט ה-ו) 'וכי תזבחו זבח תודה לד' וגו' ביום ההוא יאכל', על דרך שפירשתי דברי הגמרא, היינו אם בודק את עצמו מעבירות שבידו צריך לבטל את עצמו שיהיה כעפרא דארעא, ופריך הגמרא וכי משכח ליה לבטליה, היינו כאשר ימצא העבירות אז יבטל עצמו, ומשני חיישינן שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עלויה, פירוש שימצא את עצמו נקי מעבירות ודעתיה עלויה, שיהיה לו עוד הרחבת הדעת וגאות וזה חטא גדול מכל החטאים כמו שמובא בחובת הלבבות בשם החסיד (עיי"ש בשער עבודת האלקים פ"ד), לזאת יבטל את עצמו מכל וכל ליחשב בעצמו כאפס ואין.

וזה פירוש 'וכי תזבחו זבח תודה לה'', ובביאור הענין יש לפרש, היינו אם תרצה לזבוח את היצר המכונה בשם חמץ שקרבן תודה בא חמץ, אזי לרצונכם תזבחו, שתזבחו את היצר על ידי שתהיו בבחינת ענוה ושפלות כמו משה רבינו ע"ה שהיה עניו מכל האדם, וזה דייקא לרצונכם, כי 'רצון' עולה 'משה', כמ"ש בזוה"ק בהאי רעוא אסתלק משה לעילא (זוהר ח"ב פח:) ופירשו בספרים ש'משה' עולה 'רצון'. והאיך יוכל לבוא לענוה כזו, ולזה מפרש הקרא 'ביום ההוא יאכל', שידמה בנפשו שהוא אוכל כל שכר עבודתו בעולם הזה, 'לא תותירו ממנו עד בוקר', שלא ישאר לו שום שכר לעולם הבא, וכאשר יעלה זאת במחשבתו לא יתגאה ויקנה שלימות במדת ענוה.

(עטרת ישועה, אמור)

הבודק צריך שיבטל וכו' וכי משכחת ליה לבטליה דילמא משכחת ליה לבתר איסורא ולאו ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל

ויש לפרש בדרך מוסר, דהנה ידוע הכלל גדול, קדושים תהיו, קדש עצמך במותר לך, ויש להרחיק מצ"ט צדדי היתר שלא יכשל האדם ח"ו בדבר אחד של איסור, והנה כידוע שלדבר הזה צריך הכנה דרבה עוד טרם יבוא לידי נסיון, משום כי אם ימתין עד שיתיצב על דרך לא טוב, אז רעה לא ימאס, כי 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים' כתיב (קהלת ט ח), ויחשוב ויתבונן האדם ויוגבר מחשבתו, ויבקש מהיודע תעלומות יתברך שמו ויתעלה, שהוא יהיה לו בעזרתו לבחור בטוב, ולא יכשל ח"ו בשום דבר איסור, אז יזכה יען כי הולך בתום ילך בטח.

וזה אפשר נרמז בדברי חז"ל הנ"ל, 'הבודק' דהיינו כלומר האדם מי שירצה לבטל השאור שבעיסה ולבדוק בחורין ובסדקין ובחדרי לבבו על כל חימצא וחימצא, 'צריך שיבטל' הכונה צריך זה האדם הבודק שיבטל הרבה מהנאת העולם הזה, ומיתר התענוגים אשר אפשר שימצא עליהם איזה צד היתר, כל זאת צריך לו לבטל, כדי שעל ידי זה ינצל מהאיסור, כי רק אז מקיים מצות בדיקה כהלכתה, ועל זה פריך 'וכי משכחת לה לבטלה', כלומר מדוע יהיה האדם מוכרח להקדים בזה להרגיל את עצמו, הלא די לו באם בעת שכבר יבוא לידי נסיון, אז לבטל ולהרגיל על יצרו הרע, ועל זה משני היטב 'דילמא משכחת ליה לבתר איסורא ולאו ברשותיה קיימיה ולא מצי מבטל ליה', דהיינו הכוונה באם יהיה רגיל ונעשה לו בטבע להתיר לעצמו כל ההנאות והתענוגים, אז כבר בלתי אפשר לפרוש מהם, על כן הבודק האדם הזה כנ"ל, צריך שיבטל עצמו מצ"ט צדדי היתר מקודם, ואז הולך בתום ילך בטח לטוב לו כל הימים.

(תנובות ברוך, ליקוטים)

שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו ברשותו ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה

כתיב (שמות יג ז-ח) 'ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור בכל גבולך והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים', ופירש רש"י בעבור זה שאקיים מצותיו פסח ומצה ומרור הללו, וקשה דזה הוי ליה למכתב אצל ציווי לפסח מצה ומרור, וכאן מדבר הכתוב באזהרת חמץ בבל יראה ובל ימצא, וגם הלשון 'לי' צריך ביאור. והנראה דאמרינן (פסחים ה:) לא יראה לך שאור שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים וכו', עוד מובא, אמר רבי אלעזר שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאלו הם ברשותו, ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה, ופירש רש"י כאלו הן ברשותו להתחייב עליהן, הרי כיון שנצטוינו בבל יראה ובבל ימצא, לכן בחמץ משש שעות ולמעלה דאף מה שיש לו אינו שלו, עם כל זה לזאת הקנה הבורא ב"ה לו את חמצו כדי לעבור עליו.

ומזה נראה לי לדון על פי מה שידענו (סוטה יא.) דמדה טובה מרובה ממדת פרעניות, לכן מה דאמרו חז"ל (ויק"ר כז ב) מי הקדימנו ואשלם, ופירשו בו דאף כל מה שיעשה האדם הוא כדבר שאינו שלו, מי עשה מזוזה עד שלא נתתי לו בית, ציצית עד שלא נתתי לו בגד וטלית וכו', באופן שכל מעשי בני איש הכל הוא אינו שלו רק מידו של הקב"ה, ולהנ"ל יש לומר דמדה טובה הוא בא להקנות לו לאדם שיהא שלו ויחשב לו לעצמו, ממדת פרעניות שהקנה הקב"ה לאדם את החמץ כדי לעבור עליהן, ומכל שכן כדי לקיים מצותיו ית"ש בודאי קל וחומר שהוא שלו וקנה לו.

ויתבאר דברי הכתוב 'לא יראה לך חמץ' ודרשינן שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים, וקשה אם כן איך עובר בבל יראה על חמץ אפילו מה שהוא שלו, הא הוא כאלו אינו ברשותו של אדם, ומוכרח לומר כדרבי אלעזר דעשאן הכתוב כאלו הם ברשותו להתחייב עליה, דאם לא כן אין לך אדם שיהא מוזהר על חמצו בפסח דהא אינו שלו, ואם כן מזה הרי אתה דן קל וחומר דמדה טובה שהוא מרובה ממדת פרעניות, דכל שכן דעשאן הכתוב כאלו הוא ברשותו כדי לקיים מצות השם יתברך, ועל כן אמר הכתוב 'והגדת לבנך לאמור', רצה לומר מזה תוכל לאמרו כי 'בעבור זה' שאקיים מצותיו כמו שפירש רש"י, 'עשה ה' לי' וגו' כאלו הוא שלי, דהא מדה טובה מרובה ממדת פרעניות, ועל כן קל וחומר כדי לקיים מצותיו עשה ה' שלי.

(עצי חיים, לפסח)

ז.

היה יושב בבית המדרש ונזכר שיש חמץ בתוך ביתו מבטלו בלבו וכו' הכא בתלמיד יושב לפני רבו עסקינן ונזכר שיש עיסה מגולגלת בתוך ביתו ומתיירא שמא תחמיץ קדים ומבטיל ליה

הענין הראיה ברגל מה שנאמר (דברים טז טז) 'יראה כל זכורך את פני ה'', רצה לומר כי בראות פני ה' בבית המקדש נזכרים ועולים לפניו כל תעלומות אשר עשה, והוא הענין שהנביא נקרא חוזה (שמואל ב' כד יא, ועוד), 'דבר ה' במחזה' (בראשית טו א), חזון הנביאים (עיין הושע יב יא במצודות, ועוד), כי כמו המחזה והמראה, כל מי שמסתכל בו רואה את עצמו כמו שהוא, כן הוא בראות פני הצדיק רואה את עצמו בשפל ערכו כמו שהוא, וכל מעשיו יתיצבו נגד עיניו. וזהו הפירוש חייב אדם להקביל פני רבו ברגל (ר"ה טז:) כי היינו טעמא דראיה ברגל והיינו טעמא דקבלת פני רבו, להיות זוכר כל המפעל וחטאותיו נגדו לא יכחדו ממנו.

וזהו מאמר חז"ל היה יושב בבית המדרש ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, ומסיק הגמרא בתלמיד היושב לפני רבו, רצה לומר כשיושב לפני רבו על ידי זה נזכר לפניו כל חמיצות היצר הרע והעבירות שיש לו בתוך ביתו, וגם 'בתוך ביתו' היינו בנפשו וגופו, מה יעשה 'מבטלו בלבו' רצה לומר בתשובה ולב נשבר ולבבו יבין ורפא לו, זהו שאמרו (להלן ח.) אור הנר

יפה לבדיקה, היינו ראיית פני צדיק שדומה לנר, יפה לבדיקת החמץ והיצר הרע לבערו מתוך ביתו.

(דברי ישראל, שופטים)

היה יושב בבית המדרש ונזכר שיש חמץ בתוך ביתו מבטלו בלבו אחד שבת ואחד יום טוב וכו' הכא בתלמיד יושב לפני רבו עסקינן ונזכר שיש עיסה מגולגלת בתוך ביתו ומתיירא שמא תחמיץ קדים ומבטיל ליה מיקמי דתחמיץ

מדברי הגמרא יש ללמוד מוסר השכל גדול, שאף תלמיד היושב בבית המדרש לפני רבו, ובשבת או ביום טוב, עדיין יש לו להתיירא ולדאוג שמא יהיה בו מעשה חמץ שהוא היצר הרע, כי היצר הרע אינו שובת ונמצא בכל מקום, ואפילו בשבת וביום טוב, ובבית המדרש לפני רבו, יש לעשות משמרת שלא יחמיץ.

(פני שבת, ליקוטים)

ז:

כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן מאי משמע דהאי עובר לישנא דאקדומי הוא אמר רב נחמן בר יצחק דאמר קרא וירץ אחימעץ דרך הככר ויעבר את הכושי

כתיב (דברים כו יג) 'לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי' פירש רש"י ולא שכחתי מלברך, והקשה זקיני החידושי הרי"ם הלא הברכות מדרבנן איך שייך לפרש הכתוב על הברכה, ותירץ שאמרו חז"ל כל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן, מאי משמע דהאי עובר לישנא דאקדומי היא כדכתיב 'וירץ אחיעמץ וגו' ויעבור את הכושי', ותמה מה שנצרך לברך עובר לעשייתן הוא ממירא דאמורא, מה שייך לפרש לשונו מהכתוב. אכן הכוונה שצריך אדם להתלהב מלבו לברך כשזוכה ליגש לשרת לפניו ית"ש בכל מצוה, ולכך אמר שמואל לשון זה עובר לעשייתו ולא אמר לשון קודם, שבא לרמז גודל הזירוז כמו 'וירץ אחיעמץ' אף שרץ אחר כך נזדרז לבוא לפני הכושי, כן יזדרז בעצמו מלבו שיצא ממנו דיבור של שבח בהתעוררות רב שמרגיש יקרת עבודת הקודש, וכן היה טרם צוונו חז"ל לברך הרגיש כל איש ישראל ונתן שבח מלבו, זהו לא שכחתי מלברכך, אך משנתמעטו הלבבות ולא הרגישו כל כך, ציוו לנו חז"ל לברך על כל מצוה עכ"ל. זהו עיקר חלישות בעבודתנו, שהיצר מכניס עניוות פסולה ללב שאין אנו כדאים לשרת לפניו יתב"ש, ולא ממנו וערכו תתקבל שרות ברצון, וזהו שקר, שמכל איש מתקבל רק שיהיה זכיה רבה בלבו שזוכה לשרתו, ומעט עבודה שעובד יהיה יקר בעיניו מכל חיותו, כמבואר בתנא דבי אליהו (רבא פי"ד) שמשבח האיש שהגביה קולו בקדושה, וזה לשונו, מעשה באדם אחד שהיה מתחרט בעצמו שלא קרא ושלא שנה, פעם אחת הייתי עומד אני והוא בבית הכנסת, כיון שהגיע העובר לפני התיבה אצל קדושת השם הגביה [אותו אדם] את קולו וענה אחריו בקול קדושת השם, אמרו לו מה ראיתה שהגבהת את קולך, אמר להם לא דיי שלא קריתי ושלא שניתי, עכשיו שניתן לי רשות לא אגביה את קולי וכו', כן כפי קטנות האיש צריך להיות יותר מלא שמחה שזוכה מעט שירות.

(שפתי צדיק, כי תבא)

טכל ועלה בעלייתו אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה

מה שמקשין הראשונים למה לא תיקנו ברכה שציונו לספר ביציאת מצרים, ויש מתרצים שנכלל בברכת דאשר גאלנו, ואינו מובן לכאורה דלמה אין מברכין עובר לעשייתו קודם שמתחילין לספר ההגדה. ויש לומר דאיתא (פסחים קטז:) מתחיל בגנות ומסיים בשבח, עבדים היינו, מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו וכו', והנה כמו שחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, כמו כן חייב אדם לראות עצמו כאילו הוא היה מעובדי עבודה זרה, ועכשיו קרבו המקום לעבודתו, והיום בלילה התחיל לעבוד השם בתחילה במצות הנוהגות אותו לילה.

והנה מצינו בטבילת גרים שמברכין לאחר טבילה, מפני שקודם טבילה אינו יכול לומר וציונו, הכי נמי קודם סיפור יציאת מצרים אינו יכול לומר וציונו מפני שעדיין הוא בבחינת כאילו היה מעובדי עבודה זרה, ולאחר הסיפור שיכול לומר וציונו אז הוא נכלל בברכת אשר גאלנו. וזה הוא כונת המסדר הגדה 'כהא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים', דאנו פורסין מצה שלימה קודם סיפור יציאת מצרים בלי ברכת המוציא, מה שאין אנו עושים כן בשאר ימות השנה, שגם זה מורה על בחינה הנ"ל שאנו רואין עצמינו כאילו היינו עכשיו גויים, לכך אנו פורסין אותו בלי ברכה, כמו שאכלו אבהתנא בארעא דמצרים שהיו פורסין בלא ברכה, שלא היו מצווין על כך עדיין עד לאחר גאולתן שקבלו התורה.

(דרשות חתם סופר, ח"ב לפסח שנת תק"פ)

לאור הנר וכו' מנא הני מילי אמר רב חסדא למדנו מציאה ממציאה ומציאה מחיפוש וחיפוש מחיפוש וחיפוש מנרות ונרות מנר וכו'

ולכאורה למה האריכה הגמרא כל כך בלימודים לענין זה, ולא הסתפקה בסברא פשוטה שנר יפה לבדיקה. אכן ודאי שכל שלב בילפותות הגמרא בא ללמדנו צורה אחרת של היצר הרע הנמשל לחמץ, ואת הדרך לבדוק אחריו ולבערו מהאדם, הלימוד הראשון הוא 'מציאה ממציאה' מהפסוק (בראשית מד יב) 'ויחפש בגדול החל ובקטן כלה וימצא', וזה הפסוק מלמדנו על הצורך לחפש את היצר הרע החל מהדברים הגדולים וכלה בפרטים הקטנים ביותר שבחיים, שגם שם יכול הוא היצר הרע להיחבא, היצר הרע יכול להיחבא במעשים רעים אך גם בתוך מעשים טובים, וכמו שכתב המסילת ישרים (פ"ג) ועכשיו שנברא יפשפש במעשיו ואמרי לה ימשמש במעשיו, ותראה ששני הלשונות הם שתי אזהרות טובות ומועילות מאד, כי הנה הפשפוש במעשים הוא לחקור על כלל המעשים, ולהתבונן בו הנמצא בהם מעשים אשר לא ייעשו אשר אינם הולכים על פי מצוות ה' וחוקיו, כי כל אשר ימצא מאלה יבערם מן העולם, אך המשמוש הוא החקירה אפילו במעשים הטובים עצמם, לחקור ולראות היש בענינם איזה פניה אשר לא טובה או איזה חלק רע וכו', גם במעשים הטובים צריך למשמש לבער מהם את היצר הרע שיתכן שיהא טמון אף בהם.

הלימוד השני הוא 'וחפוש מנרות' מהפסוק (צפניה א יב) 'בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות', והמשך הפסוק 'ופקדתי על האנשים הקופאים על שמריהם האומרים בלבבם לא ייטיב ה' ולא ירע', לימוד זה בא ללמדנו על הצורך לבדוק אחר אותו יצר הרע המשכנע את האדם להסתפק בבינוניות ובמצות אנשים מלומדה, והיינו 'האנשים הקופאים על שמריהם' האדישים ושווי הנפש שאינם מבקשים לא מהטוב ולא מהרע, וכדי למצוא את האדישות הרעה הזו הטמונה בלב האדם, יש צורך בחיפוש יסודי ומעמיק בנרות.

וכך ממשיכה הגמרא 'ונרות מנר' דכתיב (משלי כ כז) 'נר ה' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן' כדי לחפש את מסתרי היצר הרע במעמקי לב האדם, ניתנה לאדם מתנה מאת ה' והיא נשמתו, וכבר העיר רבינו ירוחם הלוי שמתוך כך שנשמתו של אדם היא רק בבחינת נר בגוף האדם, למדנו מזה שהחושך שבקרבו גדול כל כך עד שגם אורה של נשמה שניתנה מה' אינו מאיר אלא כנר, אמנם האפשרות לחפש בכל מעמקי חדרי בטן יכולה להעשות רק על ידי נר ה', ונר זה הוא ברשותו של כל אדם, שהרי כל אחד ואחד נר ה' נשמת אדם בקרבו, אלא שנר זה מוסתר תחת לחומריות הגוף שמאפילה עליו, ועל כן יש צורך קודם כל לצחצח את הנשמה ולרוממה מעל עפריות החמריות, ואז מאיר לו לאדם נר ה'.

(שפתי חיים, מועדים ח"ב מאמר ביעור היצה"ר כביעור החמץ)

אין בודקין לא לאור החמה ולא לאור הלבנה וכו' אלא לאור הנר מפני שאור הנר יפה לבדיקה

יש לפרש דברי חז"ל בדרך מוסר, על בדיקת החמץ הרוחני, דהוא כינוי לעבירות, דהנה דרך כל איש ישר בעיניו, וכל הנגעים אדם רואה חוץ מנגעי עצמו, ולא מצא בידו די השיב כי הוא נקי וצדיק בעיניו ועולה לא נמצא בו, וכל מעשהו בצדק וביושר בלי נפתל, ואמר יאמר מה חטאתי ומה פשעתי, ואין בידי מעש לתקן, ומה גם אם יחילו דרכיו בכל עת, חושב עם נפשו בודאי מצאתי חן בעיני המקום על טוב מפעלי, והוא יתברך רואה זכותי על כן משלם לי כגמולי, אבל באמת אמרו (ברכות ז.) יש צדיק ורע לו רשע וטוב לו, ואין לשפוט מהצלחתו או להיפך מרוע מזלו, לידע מזה מעמדו בעניני עבדות ה', ושכר מצוה בהאי עלמא ליכא, אלא דאם כן איפה במה יתברר לו שאיננו צדיק ונקי ועוד יש לו לתקן מעשיו, אמנם יש לזה עדות נאמנה, אם משמח במצות ה', ומרגיש אור התלהבות רגשי קודש בעשותו אחת מכל מצות ה', ולא יקשה בעיניו כמשא לעיפה, זה עדות כי השלים נפשו, ואם אינו מרגיש ככה הוא לאות כי עוד לא תיקן מעשיו ומדותיו כראוי לו.

על כן היטב אשר דברו חז"ל אין בודקין החמץ הרוחני כנ"ל, לא לאור החמה הוא כינוי לשמש הצלחה, שעל ידי כן יתברר אם יש בידו עון,

אריה 19/06/2018

ולא לאור הלבנה הוא כינוי לחשכות ושפלות שלא זרחה עליו שמש ההצלחה, אין זה בדיקה כי אם לאור הנר, הוא מצות ה' שנקרא נר מצוה, מפני שאור הנר יפה לבדיקה אם יש אתו חמץ או לא, אם מרגיש מתיקות אורו להתעורר בהתלהבות רשפי שלהבת הקודש. וזה שאמר הכתוב (משלי ו כג) 'כי נר מצוה ותורה אור', דמצוה יש לו אור המאיר, וכן תורה אור ודרך חיים להשיג שכן הוא תוכחת מוסר, דעל ידי זה יתעורר לבבו להרגיש נר מצוה ותורה אור, ולולא זאת לא ירגיש אורה.

(קרן לדוד, שבת הגדול)

אין בודקין לא לאור החמה וכו' אלא לאור הנר מפני שאור הנר יפה לבדיקה

יש לומר בדרך מוסר שהחמץ רומז ליצר הרע, ואשר בזמן הפסח זמן תשובה מאהבה הוא זמן ביעור החמץ היצר הרע, והנה היצר הרע שכל רצונו וכוונתו להסית את האדם להעבירה מקודם מסיתו להעבירות, ואחר כך כשכבר רוצה לשוב שבא אליו התעוררות לתשובה מהבת קול המעורר כל יום לתשובה, כדאיתא בספרים הקדושים על מה שאמרו חכמינו ז"ל (אבות פ"ו מ"ב) בת קול יוצאת מהר חורב בכל יום ויום ואומרת אוי להם לבריות מעלבונה של תורה, תיכף מסיתו מה יועילך ומה שוה לך התשובה שנדמה לך שהוא תשובה, וכי לזו יקרא תשובה על עונותיך הגדולים שחטאת ופגמת למעלה מראש, וכי בהתעוררות מועטת זו כבר ימחל לך כל חטאתיך, וממילא בא לידי התרשלות ואינו עושה תשובה כלל, ועל ידי זה שוב עושה את העבירות ונעשין לו עוד כהיתר, וכמו שאמרו חז"ל (יומא פו:) כיון שעבר עבירה ושונה נעשית לו כהיתר.

רק דבאמת התשובה הניצחת להיצר הרע הוא הנר והאור, שאף אם מדליקין נר אחד ואורו מועט כבר שורה אור בכל החדר, וכמאמרם של חכמינו ז"ל קצת מן האור דוחה הרבה מן החושך, וכן הוא בענין עשיית תשובה, שעשיית מצוה אף הקטנה ביותר שאדם דש בעקביו, הוא דוחה הרבה מן העבירות שהם בבחינת לא תעשה, והתשובה שהוא בבחינת עשה דוחה העבירות שהוא בבחינת לא תעשה, וזה שרמוז באור הנר, נר אחד, ולא לאור החמה וכו', שדוקא בו בודקין ולבערו מכל וכל, מפני שאור הנר יפה לבדיקה, שמן אור הנר רואים כמה חשוב הוא מעט וקצת מן האור, ועל ידי זה יוסף לו התעוררות לתשובה שיכול לדחות הרבה מן החושך מן העבירה.

(אריה שאג, ח"ב מאמר בבדיקת חמץ)

אוצר החכמה

ח.

למה צדיקים דומין בפני שכינה כנר בפני האבוקה

נשמת ישראל חלק אלוה ממעל כביכול ממקור הקדושה, ועל זה ארז"ל למה צדיקים דומין בפני השכינה כנר בפני האבוקה, הוא משל נמרץ, כי אבוקה הוא ריבוי אלפי רבבות נרות דולקות יחד שהוא מאיר מאד, ומה גם אם יצוייר עמדו במקום גבוה מאוד אז מאיר מסוף העולם עד סופו, ויש לו עוד מעלה שאם כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו לא יכבוהו, אדרבא יתוסף עוד אורו, ואם לוקחים מאבוקה זו נר אחד למקום רחוק אז אורו מועט, גם הוא מסוכן מפני הרוח שיכול לכבות אותו, וצריך שמירה מהרוחות לבל ינשבו בו, ואם רוצים להחזיר הנר אל האבוקה כבראשונה, הנה כל עוד שיתקרב יותר אל האבוקה יכהה אורו יותר, וכשמתקרב ממש להאבוקה נתבטל ונכבה אורו לגמרי, רק שבאותו רגע עצמו נכלל בהאבוקה ומאיר מאד בכלל כל האבוקה כבתחלה.

וכן נשמת ישראל שהם חלק אלוה כביכול, שנחלק והובא האור ההוא אל הגוף, הנה נתקטן אורו שאינו מאיר רק בגוף אחד כדוגמת הנר הנחלק מהאבוקה, וגם שהוא מסוכן וצריך שמירה מכמה פגעים ע"י שנחלק ובא אל הגוף, והוא השמירה מעבירות ומדות רעות ודומיהן שיכולין ח"ו לכבות אותה, וכמה יש שנאמר עליהן אין להם חלק לעולם הבא או יורדין לגיהנם ואינם עולין ח"ו ודומיהן, ואמנם לפי שכל חלק משתוקק אל הכלל, לכן זהו עבודת איש הישראלי כל ימי חייו, שבתשוקתו ויראתו ואהבתו שממשיך על עצמו מתקרב החלק אל הכלל כביכול, וכל מה שמתקרב יותר יותר נכהה אורו והוא כעין ביטול מציאות, ואם מתקרב עד ה' הנה באותו רגע נתבטל מציאותו ממש והוא התפשטות הגשמיות, רק שבאותו רגע ממש נכלל בית"ש, וזה עיקר גדלותו של איש הישראלי.

אמנם היות הנשמה יש לה מסך מבדיל שהוא הגוף, הנה אחר כך מתרחק ממקורו ואז יש לו מציאות, כדמיון הנר בהיותו רחוק מהאבוקה יש לו מציאות ומאיר שם במקומו, וכך אומרים משכילי דורנו, 'ותחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרהו' (תהילים ח ו), ירצה, כי ברגע שהאדם מתרחק מעט מהש"י אז קונה בדעתו כבוד והדר והתפארות כי מרגיש מציאות בעצמו, אמנם מיד כשרואה הרגשת מציאות מיד מתחרט ושב ומתקרב אל ה' וקונה ביטול מציאות.

(ערבי נחל, נצבים)

למה צדיקים דומין בפני שכינה כנר בפני האבוקה

דידוע דעיקר מדריגת האדם להכיר ערך שפלותו בעמדו לפני המלך רם ונשא ורואים גדולתו ורוממותו והאיך כל שרפי מעלה עומדים באימה וביראה וחיל ורעדה יאחזון ממילא ניכר רוב ערך שפלותו. והנה כתיב 'והאיש משה עניו מאד מכל אדם אשר על פני האדמה', מרומז על פי בחינה זו 'והאיש משה עניו מאד מכל האדם', והגורם היה לזה שבא לכלל מדריגת ענוה יותר מכל אדם מפני שהם 'על פני האדמה', אמנם משה היה תמיד בשכלו הקדוש והטהור בעולם העליון וראה האיך כל שרפי מעלה עומדים באימה וביראה, מזה בא למדריגת ענוה כנ"ל.

וזה המדריגה הוא בצדיק גמור וקדוש שבא למדריגת ענוה מחמת הבטת רוב גדולת הבורא ברוך הוא. וכמו שחכמינו ז"ל אמרו למה הצדיקים דומים בפני השכינה כנר בפני האבוקה, ויש אחד שבא לכלל ענוה מחמת שיודע רוב שפלותו ומיעוט ערכו, אמנם הצדיק גמור הוא מחמת הבטת רוב גדולת הבורא כנ"ל, ובעבור זה תשכון בקרבו מדת הענות בראות רוב הבהירות הגדולה של מעלה, ומשום הכי אמרו חכמינו ז"ל כנר בפני אבוקה, כפירוש רש"י כשהנר בא בפני אבוקה לא ניכר הארת הנר מחמת בהירות האבוקה, ונזכר בחכמי המחקר הדמיון, כשבא פני אדם לפני השמש השמש משחיר פניו והשמש באמת לבן ומשחיר לבנינות אחר, אמנם מחמת כי השמש הוא שורש כל הארת והבהירות, ולכן הבהירות כשמסתכל בשמש ורואה שורש כל הבהירות חוזר לשורשו ואינו ניכר כלל הלבנינות, כן כשאדם מסתכל בבהירות הבורא ברוך הוא חוזר הכל לשורש ונשכח עצמותו ומהותו ואינו יודע כלל מעצמותו, וזהו מדת ענוה המשובח והמפואר אשרי מי שזכה לזה.

(קדושת לוי, שיר השירים)

למה צדיקים דומין בפני שכינה כנר בפני האבוקה

אמרנו כבר על 'טובים מאורות שברא אלקינו', כידוע שהחמה ולבנה נקראים מאורות, וגם צדיקים נקראו מאורות כמאמר הגמרא למה הצדיקים דומים בפני השכינה כנר בפני האבוקה, ובאמת נר הוא אור קטן מאד ומקבל מן האבוקה, עם כל זאת אין באפשרי להיות אבוקה אם לא יהיה מקודם נר קטן, ואחר כך כופלים אותה בשלשה אז נקרא אבוקה, כי באמת הצדיקים על ידי עשיות שלהם שזה נקרא נר מצוה, מאירים לכל העולמות ומעלים ומייחדים הכל למעלה ראש, ושם נעשה ממנו אבוקה שמביאים על ידי אור החוזר אור גדול לכל העולם הזה, וכפי דאיתא במדרש (מדרש תהלים כז) על הפסוק (תהלים קיט קה) 'נר לרגלי דבריך' ודברנו הרבה פעמים מזה, כשאני מתחיל בדברי תורה במעט אני מתחיל, כי דברי תורה ומצות ומעשים טובים נקראים נר שהוא אור קטן, וכשעוזר לו הקב"ה אחר כך כשנכנס בה הרבה ומשיג פנימיות התורה, ומקבל תענוג וחיות מהתורה ומהמצות, אזי הוא 'אור לנתיבתי' נעשה מזה אור גדול, כאשר דברנו מקודם שנעשה מזה אבוקה, וזה נקרא 'מאורות' שני אורות, כי באמת על ידי עשיות המצות מאיר לכל העולם מתכלית השפלות עד רום המעלות, כמו כן צריך כל אדם לראות על עצמו כשמקיים איזו מצוה, שיאיר לו מכף רגל ועד ראש.

(בית אהרן, לחנוכה)

אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר

כתיב (במדבר ח יד) 'והבדלת את הלוים מתוך בני ישראל והיו לי הלוים' נראה לפרש, כי אמרו חז"ל (מסכת ד"א פ"ז הל"ז) גדול השלום ושנאוי המחלוקת כי 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום', אמנם לפעמים יש תועלת בהבדלה זה מזה, כמו שכתבתי לפרש אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר, שיש מצוה רבה להאבק וללחום כדי להבדיל מן הרשעים וכיוצא בו, ובכגון דא צריך עיון רב והשגחה על זה כל שעושין להפריע בין הדבקים, המצוה היא שיהיה בא מן דעת תורה של אדם מובחר, כי לאו כל אחד ראוי להחליט על זה לעשות הבדלה בין הדבקים, וכעין זה יש

לומר שהזהירה התורה הקדושה בעת שהבדילו שבט לוי מן הכלל שיהיה כוונתם לשם שמים, ולא ח"ו לשם שררה להשתרר על הציבור, כמאמר חז"ל (הוריות י:) עבדות אני נותן לכם ולא שררה. וזה שאמר 'והבדלת את הלוים מתוך בני ישראל והיו לי הלוים', שיהיו כל מעשיהם רק לי לשמי, דהבדלה ופירוד שלא שלא לשם שמים שנאוי בעיני ה', ורק אם כונתו לשם שמים אז ההבדלה מתוך בני ישראל היא למצוה.

(אלופי יהודה, בהעלותך)

אהה19/06/2018

אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר

אמרו חז"ל (ספרא, בחקותי פרשה א פ"ב) אינו דומה רבים העושים מצוה למועטים העושים, כמו שכתב רש"י על הפסוק (ויקרא כו ח) 'ורדפו מכם חמשה מאה' וגו', ועל כן ישתדל האדם לעשות חיבורי טהרה ולזכות את הרבים להבדלה אמיתית בין קודש לחול. וזה שאמר אבוקה להבדלה, כי נרות נקראים נשמות ישראל כמו שכתוב (משלי כ כז) 'נר ה' נשמת אדם', ואם מחבר כמה נרות יחד אז נעשה אבוקה, ואם משתדל לעבוד ה' ולקיים מצותיו ברבים ולזכותם ולהתחבר עמהם, באופן כזה הוא מצוה מן המובחר.

(נאות דשא, בחקותי)

חור שבין אדם לחבירו זה בודק עד מקום שידו מגעת וזה בודק עד מקום שידו מגעת

והיוצא מזה מוסר שלא יקנא עני לעשיר, כי אין אדם נוגע במה שמוכן לחבירו, ולא ישנא אומן אומנתו, חנווני לחנווני ומוזג למוזגים וחכם לחכם, והוא שגרם חורבן הבית עבור שנאת חנם, וכדי לזכות שיבנה במהרה בימינו צריך שישלח את אליהו והשיב לב אבות על בנים שהוא תיקון הנ"ל. וזהו שרימזו הפוסקים בהלכות פסח חור שבין יהודי לחבירו בודק עד שידו מגעת, כי 'חור' אותיות 'רוח' שמרויח אחד יותר מחבירו, הוא הגורם שנאה לעורר מדנים, והוא חור שבין איש לחבירו וצריך לבדוק ולתקן כנ"ל.

או יש לומר כי 'חור' הוא 'רוח' גבוה שבין יהודי לחבירו, שראוי להתחבר עמו שיהיה נקרא חבירו, וכמ"ש הרמב"ם (בפירוש המשניות דמאי פ"ב) שנקרא התלמיד חכם חבר שחבורתן נאה, ועכשיו נפלה קטגוריא בתלמידי חכמים שבבבל שמחבלין זה לזה, היפך לתלמידי חכמים שבארץ ישראל שהם נוחין זה לזה (סנהדרין כד.), והסיבה לזה הוא רוח גבוה, שכל אחד רוצה להתנשאות ולהגביה את עצמו שיהיה חשוב יותר מחבירו, לכך כל אחד יבדוק עד שידו מגעת, שיתלה החסרון בעצמו ולא בחבירו, וכך יעשה חבירו, ובזה אחד באחד יגשו ונסתלק החור וק"ל.

(תולדות יעקב יוסף, בא)

חור שבין אדם לחבירו זה בודק עד מקום שידו מגעת וזה בודק עד מקום שידו מגעת

כי הנה אם אוהב את חבירו כנפשו, בכל דבר שיראה בחבירו ידון אותו לכף זכות, אמנם אם ישנא אותו, אזי כל דבר שיעשה חבירו ימצא בו חסרונות, ולא יכון לפניו דרכו, ועל ידי זה נפרד מחבירו, אך באמת מה שרואה בחבירו הוא מומי עצמו. וזה שאמר חור שבין אדם לחבירו, שאין לאדם התדבקות בחבירו ויש ביניהם פירוד, צריך כל אחד לבדוק עצמו עד מקום שידו מגעת.

(בית אהרן, דרוש עשרים)

אין מחייבין אותו להכנים ידו לחורין ולסדקין לבדוק מפני הסכנה וכו' והא אמר רבי אלעזר שלוחי מצוה אינן ניזוקין וכו' שמא תאבד לו מחט ואתי לעיוני בתרה

כתיב (במדבר יג כז-כח) 'באנו אל הארץ וגו' וזה פריה אפס כי עז העם הזה וגו', על פי מה דאמרינן בגמרא אין מחייבין אותו להכניס ידו לחורין ולסדקין לבדוק מפני הסכנה וכו', והא אמר רבי אלעזר שלוחי מצוה אינן ניזוקין וכו' שמא תאבד לו מחט ואתי לעיוני בתרה, ופירש רש"י וכיון דמתכוין אף למחט לאו שלוחי מצוה הוא וניזוק. ויש לומר בזה מה שאמרו המרגלים 'וזה פריה אפס כי עז העם', היינו אף על גב דאין להם לירא מה שעז העם הזה וחזק הוא, כיון דעבדי מצוה שהולכין לארץ ישראל ושלוחי מצוה אינן ניזוקין, מכל מקום 'וזה פריה', היינו שארץ ישראל נשתבחה בפירותיה יותר מכל הארצות, ואם כן יש לחוש פן יכוונו אף לפירותיה ולאו שלוחי מצוה נינהו, על כן יש לירא כי עז העם הזה.

(עצי חיים, שלח)

האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני וכו' הרי זה צדיק גמור

הלשון לא מובן לי, ונראה לפרש על דרך מעשה שבאה לידי, דהיה עשיר בעירי והיה מנהגי תמיד לגבות ממנו צדקה, והיה פזרן גדול לכל הצדקות פעם לפדיון שבוים ופעמים לצורך עני לכבוד שבת, ולא היה סרבן מעולם נגדי רק נתן בוותרנות, פעם אחת חלה בנו של העשיר ובא אלי במרירות לב להתפלל על בנו ולא נדר לצדקה אפילו פרוטה אחת, והייתי תמה על זה כי ידעתי נדבת לבו הכשר ולמה לא נתן צדקה כעת, אז הבנתי הגמרא הנ"ל, כי יש שתי בחינות בנתינת הצדקה, בחינה א' מי שנותן מצד טבע הרחמנות שיש לו בטבע לב רך ורחמן, הגם שאין לו כל כך אמונה שהצדקה תועיל להצילו ממיתה, עם כל זאת נותן הוא מצד טבעו שיש לו לב רך ורחמן, ועם כל זאת נקרא צדיק, בחינת ב' היותר מובחרת שנותן מחמת אמונה שמאמין שהצדקה מועילה מאד, ותצילנו מכל רעתו ותועילנו להחיותו ולהחיות נפשות ביתו, והגם שיש לו בטבע לב אכזר, משבר הוא את טבעו וכובש את יצרו ונותן צדקה בשביל אמונתו, וזה הוא יותר מובחר מן הראשון שזה נותן מצד בחירתו ואמונתו. וזהו הנותן סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני, ומראה בזה שנתינתו הוא מצד האמונה, הרי זה צדיק גמור, ודייק תיבת הרי זה, כי הוא מובחר מזה הראשון.

(אהבת שלום, ראה)

חור שבין אדם לחבירו זה בודק עד מקום שידו מגעת וזה בודק עד מקום שידו מגעת

האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני או שאהיה בן העולם הבא הרי זה צדיק גמור

יש לומר על דרך פשוט על פי מה שאמרו חז"ל (ר"ה טז:) שלשה ספרים נפתחין בראש השנה, אחד של רשעים גמורין ואחד של צדיקים גמורין ואחד של בינונים, צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים וכו', והנה איתא בגמרא (שבת קנו:) נפק שמואל ודרש 'וצדקה תציל ממות' (משלי י ב) ולא ממיתה משונה אלא ממיתה עצמה, נמצא שעל ידי מצות צדקה זוכים להנצל ממיתה וליכתב לחיים, ועל פי גמרא הנ"ל, להכתב לחיים היינו להכתב בספרן של צדיקים. וזהו שאמרו הנותן סלע לצדקה הרי זה צדיק גמור, היינו לענין להיות נכתב בספרן של צדיקים, כי על ידי שנתן צדקה הוא זוכה להנצל ממיתה, ולענין זה דנים אותו בשמים כצדיק לכתב ולחתם בספרן של צדיקים גמורים לאלתר לחיים.

(ניצוצי אהרן, ליקוטים)

והקשה רבי צבי הירש מפרצבה, אילו אמרו שמא תאבד לו יהלום ואתי לעיוני בתרה שפיר, אבל מחט עלובה, מצות בדיקת חמץ אדם מקיים רק פעם אחת בשנה, אחרי הכנות והתעוררות ילך וינטוש את המצוה בגלל מחט שנאבדה לו, ובעצם מה פירוש שליח מצוה, ראובן שולח את שמעון אז שמעון נקרא שליח וכל דיני שליחות חלים עליו, אבל שליח מצוה מה טיבו, הלא מלא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיניה, מה פירוש שליחא דרחמנא, הלא אין בכוחו להניע באצבעו בלי עזרת הבורא, אלא יש לומר, שכבר אמרו, פתחו לי כפתחו של מחט ואני אפתח לכם כפתחו של אולם, שליחות האדם הוא לפתוח את פתח המחט ועד כאן זכותו כשליח מצוה, ושפיר חושש רב אשי שמא תאבד לו מחט, אותו

ח:

שלוחי מצוה אינן ניזוקין היכא דשכיח היזיקא שאני

כתיב (תהלים קיט קלג-קלה) 'פעמי הכן באמרתך ואל תשלט בי כל און וגו' 'פדני מעושק אדם' וגו' פניך האר בעבדך', נראה על פי דאמרו חז"ל שלוחי מצוה אינן ניזוקין, והיינו 'פעמי הכן באמרתך', שכל הליכותי ופסיעותי יהיה בתורת ה' וחפצו, וממילא 'ואל תשלט בי כל און', אבל 'פדני מעושק אדם' וגו' כי מקום דשכיחא היזקא שאני, ובפרט דאדם אית ליה בחירה (עיין רש"י דניאל ו יח) דלכך חתמו הבור בטבעת המלך, ואי משום

מזיקין, על זה אמר 'פניך האר בעבדך' וגו', כי מצלם אלקים השורה על האדם מתיראים ממנו כל המזיקין, 'וחית השדה השלמה לך' (איוב ה כג).
(שבט מיהודה, תהלים)

שלוחי מצוה אינן ניזוקין לא בהליכתן ולא בחזירתן

כתיב (בראשית לז יד) 'ויאמר לו לך נא ראה את שלום אחיך ואת שלום הצאן והשיבני דבר', לומר עשה זאת איפה והנצל מחששתי ולא תתעכב שם כרגע, רק לך נא וכו' ומיד שוב והשיבני דבר, והוא כי הולכי בדרך מצוה אינן ניזוקין, ועל כן לא תתיצב שם רק עודך רואה שלום אחיך ושלום הצאן ושוב מיד, כי נמצאת תמיד עוסק במצוה, בלכתך ובראותך שלומם ובשובך אלי, ובזה לא תחוש כי לא תזוק, כי הולכי בדרך מצוה אינן נזוקין לא בהליכתן ולא בחזרתן, מה שאין כן אם יום או יומים יעמוד אתם שם, כי בהאריכו שם לא יחשב לו למצוה עד שבתו.
(האלשיך הקדוש, וישב)

שלוחי מצוה אינן ניזוקין לא בהליכתן ולא בחזירתן כמאן כי האי תנא וכו' ולא יחמוד איש את ארצך מלמד שתהא פרתך רועה באפר ואין חיה מזיקתה

כתיב (בראשית לז כח-כט) 'וישב ראובן אל הבור וגו' ויאמר הילד איננו ואני אנה אני בא', ובמדרש (פסיקתא זטרתא וישב פל"ז סי' ל) אמר להם כסבור הייתי שאמצא תרופה למעשה בלהה ועתה אנה אני בא, ותמוה דמה שייך זה לזה. ונראה לפרש, דאיתא בגמרא שלוחי מצוה אינן ניזוקין לא בהליכתן ולא בחזירתן, כמאן כי האי תנא וכו' לא יחמוד איש את ארצך בעלותך לראות שתהיה פרתך רועה באפר ואין חיה מזיקתה, ובתוספות (ד"ה מלמד) דמאת קדריש, את הטפל לארצך, ואיתא (כתובות קג.) דרשינן במה שכתוב 'כבד את אביך' את אביך זו אשת אביך, ולהכי כשראה שהילד איננו שלא ניזוק מן הנחשים והעקבים קודם שנמכר, והיינו משום דהיה יוסף שליח מצוה כשהלך במצות אביו ושלוחי מצוה אינם ניזוקין, ושמע מינה מדרשינן 'את' לרבות הטפל לארצך, ואם כן דרשינן נמי את לרבות אשת אביך, ואנה אני בא במעשה בלהה.
(יציב פתגם, וישב)

ולא יחמוד איש את ארצך מלמד שתהא פרתך רועה באפר ואין חיה מזיקתה

כתיב (במדבר לב טז) 'גדרת צאן נבנה למקננו פה וערים לטפנו', והנה משה רבינו ע"ה היפך להם הענין, 'בנו לכם ערים לטפכם וגדרות לצנאכם והיוצא מפיכם תעשו' (שם פסוק כד), והוא מיותר, יש לומר כי משום כן הקדימו הצאן כי הם נבנו במעט זמן, מה שאין כן הערים שבנו מבצרים להשגב שם מפחד אויב, אמנם אמרו חז"ל לא יחמוד איש את ארצך בעלותך לראות שתהיה פרתך רועה באפר ואין חיה מזיקתה, אם כן כיון שהם שלוחי מצוה למה ידאגו על טפם ומקניהם, ועוד שזה להם ליתר בטחון שישמרו מוצא שפתם, כי יפחדו על טפם אם לא ישמרו מצותם כראוי, וזה שאמר משה רבינו ע"ה תחלה ערים לטפכם ואחר כך גדרות, לומר שהערים יהיו פרזות כמו הגדרות, ועל ידי זה נהיה בטוחים בכם ככל היוצא מפיכם תעשו.
(חתם סופר, מטות)

ולא יחמוד איש את ארצך מלמד שתהא פרתך רועה באפר ואין חיה מזיקתה

כתיב (תהלים קיג) 'מקימי מעפר דל מאשפות ירים אביון' מאשפות הוא לשון רבים, ואיתא בשפת אמת בשם אאז"ל שהם הכוחות והרצונות שיש באדם שמעורב בהם פסולת מחשבות פסולות, והשי"ת מקים ומרים אלו הרצונות, על ידי הפסולת הזו אין הקדושה יכולה לשרות באדם, וביום טוב אפשר להעביר מחשבות אלו ולהתנקות מהם, ביום טוב השי"ת מקים אלו הרצונות ומתעלין מהפחיתות הזו 'להושיבי עם נדיבים עם נדיבי עמו', כתיב 'המגביהי לשבת המשפילי לראות בשמים ובארץ מקימי מעפר דל' וגו', כשהשי"ת רואה שאדם משתדל בכל לבו לטהר מחשבתו הוא מושיבו עם נדיבים, להושיבי הוא לשון תשובה היינו שיוכלו לעשות תשובה אפילו על חטאים שהתשובה קשה להם, 'אם הבנים שמחה' רמז לתשובה, כי אימא היא תשובה.

וזהו שאיתא בגמרא על הפסוק 'ולא יחמוד איש את ארצך בעלותך לראות' וגו', מלמד שתהא פרתך רועה באפר ואין חיה מזיקתה תרנגולתך מנקרת באשפה ואין חולדה מזיקתה, אפר ואשפה זה רמז למקימי מעפר דל מאשפות ירים אביון, כתיב (ישעיה נט ב) 'עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלהיכם' וגו' אולם ביום טוב מתקיים 'להושיבי עם נדיבים עם נדיבי עמו' בלי הבדלה, כתיב (שמות לד כד) 'כי אוריש גוים מפניך והרחבתי את גבולך ולא יחמוד איש את ארצך' וגו', בני ישראל צריכין להוציא ניצוצות הקדושה מהאומות, וצריכין שמירה יתירה שלא יתדבק בהם מגריעותם ופחיתותם, וכפי מה שנשמרין כך מתקיים 'והרחבתי את גבולך'.
בשפת אמת מפרש 'ולא יחמוד איש את ארצך' דארצך הוא הרצון, ועל ידי עליית הרגלים אין האומות יכולין ליקח החמדה והרצון, ולכן כשבני ישראל באמת על עמדם כראוי האומות קצו בחייהם, בני ישראל באו למקומות שהיו מקולקלים ביותר והבטיחום שלא יוזקו מזה, והיינו 'כי אוריש גוים וגו' ולא יחמוד איש את ארצך' לשון רצון, וזהו שתהא פרתך רועה באפר וכו'.
(אמרי אמת, שבת חול המועד פסח תרס"ו)

ולא יחמוד איש את ארצך מלמד שתהא פרתך רועה באפר וכו'

פירוש 'את ארצך' הטפל לארצך, כמו שכתבו בתוספות (ד"ה מלמד), ולדרכנו הפירוש 'ולא יחמוד איש את ארצך', היינו כשלא תהיה משוקע ודבוק בארצך, רק טפל לארצך, אזי ולא יחמוד איש את ארצך.
(דברי ישראל, כי תשא)

ושאין לו קרקע אין עולה לרגל

כתיב (במדבר כב כח) 'כי הכיתני זה שלש רגלים', ובמדרש (במד"ר כ יד) רמזה לו, אתה מבקש לעקור אומה החוגגת שלש רגלים, להבין למה רמזה לו דוקא מצוה זו. והנה כ"ק אבי אדמו"ר זצללה"ה אמר שהמצוה הזאת היא היפוך מהות אומות העולם הרשעים כבלעם וכדומה, כי אף שרוצים גם כן קרבת אלקות, מכל מקום אינם רוצים להניח מעשיהם המכוערים, וישראל הם היפוך זה, וזה מורה מצות עולי רגלים שהפקיר כל אחד ואחד הונו ורכושו ועלה לירושלים ליראות פני השכינה, וזה הוא עיקר מצוות עליית רגלים, ועל כן כל מי שאין לו קרקע אינו עולה לרגל והבן.
(שם משמואל, בלק תר"ע)

מפני מה אין פירות גינוסר בירושלים כדי שלא יהו עולי רגלים אומרים אלמלא לא עלינו אלא לאכול פירות גינוסר בירושלים דיינו נמצאת עלייה שלא לשמה

כתיב (דברים יב כ-כו) 'כי ירחיב ה' אלהיך את גבולך וגו' ואמרת אוכלה בשר וגו' בכל אות נפשך וגו', רק קדשך אשר יהיו לך ונדריך תשא ובאת' וגו', נראה לפרש על דרך דאמרו חז"ל מפני מה אין פירות גינוסר בירושלים, כדי שלא יהו עולי רגלים אומרים אלמלא לא עלינו אלא לאכול פירות גינוסר בירושלים דיינו, נמצאת עלייה שלא לשמה, הכי נמי אלו היה בשר תאוה אסור כמו במדבר ולא יכולים לאכול בשר אלא בביאת מקדש, היו שמחים בעלייתם לרגל כדי לאכול בשר, ולא היה עליה לשמה, על כן אמר והקדים להם, בכל אות נפשך תאכל בשעריך והטמא והטהור יחדיו, ורק קדשיך יהיה לך טורח גדול תשא ובאת, ומכל מקום תבא לשם מזה יראה עליה לשם השי"ת.
(חתם סופר החדש, ראה)

מפני מה אין פירות גינוסר בירושלים כדי שלא יהו עולי רגלים אומרים אלמלא לא עלינו אלא לאכול פירות גינוסר בירושלים דיינו נמצאת עלייה שלא לשמה

ונפלאים דברי חז"ל, שאחרי כל הטלטול והטורח הרב, ולפעמים בימי השרב והחום, כשמגיע אדם מישראל לירושלים לקיים המצוה (שמות כג יז) 'שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני האדון ה'' איך יתכן שיחשוב או יגיד אלמלא לא עליתי אלא לאכול פירות גינוסר וגו', ונמצא מקלקל את זכות המחשבה, ההכנה למצוה, והמצוה היקרה הזאת בעצמה, האם אחר כל הטורח הזה יפסיד המצוה בשביל כמה פירות, אתמהה. אלא להבין כוונת דברי חז"ל חשבתי על פי מה שראיתי בספר מגיד משרים למרן הבית יוסף שכתב שבפירות ארץ ישראל יש בהם סגולה נפלאה להכניס בלב האוכלם אוצר של יראת שמים, ובספר עירין קדישין בשם הצה"ק מרוזין על הגמרא (סוטה יד.) מפני מה נתאוה משה רבינו ליכנס לארץ ישראל וכי לאכול מפריה הוא צריך, וקשה הלא חזינן דאנשי כנסת הגדולה קבעו בברכה מעין שלש בקשה על זה ונאכל מפריה ונשבע מטובה, אך באמת דבר גדול הוא שפירות ארץ ישראל מסוגלים ליראה כמו דאיתא במדרש, רק לגבי משה מילתא זוטרתא היא היראה (ברכות לג:) כידוע, על כן הקשו שפיר בגמרא וכי לאכול מפריה הוא צריך.
אם כן יש לומר כוונת חז"ל שאם היו פירות גינוסר בירושלים, יחשוב העולה לרגל לירושלים שמלבד קיום המצוה של שלוש פעמים בשנה

אוצר החכמה

יראה וגו', יאכל שם מפירותיה וירכוש לו בעליה זו גם אוצר של יראת שמים, ונמצאת העליה שלא לשמה, שמי שחושב בקיום איזו מצוה איזו כוונה צדדית חוץ מזו 'הריני עושה מצוה זו לקיים מצות בוראי שצוני לעשות אותה', אינו עושה המצוה בשלמות ולשמה, אם כן הם הם דברי חז"ל נמצאת עלייה שלא לשמה. (אבני זכרון, במדבר)

אה ח 19/06/2018

מפני מה אין פירות גינוסר בירושלים כדי שלא יהו עולי רגלים אומרים אלמלא לא עלינו אלא לאכול פירות גינוסר בירושלים דיינו נמצאת עלייה שלא לשמה

ואף על גב דפירות ארץ ישראל קדושה יש בהן, כמו שכתב הב"ח (או"ח סי' רח) לפרש נוסח הברכה 'ונאכל מפריה ונשבע מטובה ונברכך עליה בקדושה ובטהרה', דפירות ארץ ישראל קדושה יש בהם, ברם בירושלים שררה קדושה עליונה על ידי עבודת בית אלקים של הכהנים הקדושים, כמו שכתבו תוספות (ב"ב כא. ד"ה כי מציון), שהיו רואים בירושלים קדושה שהכהנים עוסקים במלאכת שמים, והיה גם הוא מכוין ליראת שמים ועוסק בתורה עיי"ש, ואם כן לא היה צורך קדושת הפירות, כיון שהושפעה קדושה מעבודת הקרבנות, וכדי להראות שעיקר פירות ארץ ישראל הוא בשביל הקדושה שבה, על כן בירושלים לא היו פירות גינוסר, כדי להראות דשם אין צורך לקבל השפעת קדושה מן הפירות. (להורות נתן, כי תבא)

אמר רבא עכבר נכנם וככר בפיו ונכנם אחריו ומצא פירורין צריך בדיקה

והן זאת רמזו ז"ל באומרם, היה הבית בדוק ובא עכבר וככר בפיו ונכנס בבית צריך לבדוק את כל הבית, שהוא רמז זה, כי אחרי אשר בדק איש גופו ואיבריו עד 'היה הבית בדוק' היא גופו, ראה והנה 'עכבר נכנס וככר בפיו' הוא רשע טמא כעכבר ולשון הרע בפיו, אז נטמא כולו וצריך בדיקה את כל הבית, שהוא כי כל אבריו צריך לחזור ולבדוק, כי עון זה שדי תכלא בכוליה.

ואחר כל זה אל יאמר איש, הלא זכיתי לבי טהרתי מחטאתי גופי ונפשי, והסירותי כל מחלת יצר הרע ממני, ומה לי עוד להיות נצב על משמרתי לבלתי הטמא, כי הלא מאין ולאין ישלוט בי יצר הרע והלא בערתיו ממני, לא זו הדרך, כי הלא יחזור ויחמיץ עיסתו בהיסח הדעת, כי בהסיחו דעתו אז ידלג כאיל יצר הרע להאבידו, והוא יושב לבטח לא ישית לב ויאבד. והוא רמז צוו רבותינו ז"ל (פסחים מב.) באומרם שאל יסיח דעתו האדם מהבצק, כי גם שהשאור לא ניתן בו יחמץ בהיסח הדעת, והוא רמז אל עיסת גוף האדם כמדובר, אך כל זמן שאדם עוסק בבצק אינו בא לידי חימוץ, כן כל זמן שאדם עוסק בבצק בגופו, לעשות בו מצות בידיו ואבריו ואינו מסיח דעתו מעבודת שמים, לא יבא לידי חטא. (אלשיך הקדוש, בא)

בודקין אור ארבעה עשר ובארבעה עשר שחרית ובשעת הביעור

בין חמץ למצה אין הפרש בממשות העיסה, אותם המים ואותם הקמח בשניהם, אלא בטעם הוא החימוץ, וזה מה שאסרה התורה, תיבות חמץ מצה כל הנפקא מינה שבאותיות הוא רק שבה"א של מצה יש פתח ובחי"ת של חמץ סגור הפתח, והוא לפתח חטאת רובץ, היצר הרע רובץ תמיד להכשילו שירצה לטעום טעם בעניני עולם הזה, ועל ידי הטעם הזה נעשה ח' במקום ה', הפתח סגור, היא מחיצה המפסקת בינו לבין הקב"ה על ידי הפגם הזה.

גם מרומז על דרך שהבעש"ט נכנס פעם אחת לבית המדרש, ואמר שהוא מלא עם תורה, כי תורה לשמה אית לה גדפין ופרחת לעילא, ותורה בלא דחילו ורחימא לא פרחת לעילא ונשארת במקומה, והוא סגירת הפתח בחמץ, שגם התורה אינה עולה למעלה להקב"ה, והוא הבדיקת חמץ בליל ארבעה עשר הכנה לפני התחלת למוד התורה שיעשה תשובה, ואם לא עשה הכנה יבדוק ארבעה עשר שחרית, הוא התחלת הלמוד, ואם גם אז לא בדק, יבדוק מכל מקום בשעת הבעור, באמצע הלמוד, שבכח הלמוד מתבער החמץ ויהרהר בתשובה, ומובא בספרים הקדושים שהוא מרומז בפסוק (ויקרא ו יב) 'היא העולה על מוקדה על המזבח' הוא נגד אור לארבעה עשר, 'כל הלילה עד הבקר' נגד ארבעה עשר שחרית, 'ואש תמיד תוקד על המזבח' הוא בשעת הבעור, שלומד תורה הקדושה שהוא אש המזבח המכבה אש של יצר הרע. (בית אברהם, שבת הגדול)

יא:

רבי מאיר אומר אוכלים כל חמש וכו'

כתיב (בראשית יח ה) 'ואקחה פת לחם וסעדו ליבכם' ולבסוף כתיב (פסוק ח) 'ויקח חמאה וחלב ובן הבקר' וגו' ואמרו חז"ל (ב"מ פז.) לחם לא הביא, אמרו משום רבי מאיר שרה אמנו פירסה נדה, בשם דודי הגאון מו"ה נחום הלוי שמעתי, שלפי מה שאמרו חז"ל (רש"י בראשית יט ג) גבי לוט שאפה מצות שהיה ליל פסח, אם כן המלאכים היו אצל אברהם בערב פסח, וכחום היום היינו ארבע שעות, אם כן היה אפשר לומר שבתחילה סבר שערביים הם, כדקיימא לן בשעה חמישית מותר בהנאה להאכיל לנכרים, והמלאכים לא רצו לאכול אחר ארבע שעות, מפני שאסור לאכול לא חמץ ולא מצה, אבל רבי מאיר לשיטתו דסבירא ליה אוכלין כל חמש, הוצרך לומר הטעם מפני שפירסה נדה. (פנים יפות, וירא)

רבי יהודה אומר אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש ושורפין בתחלת שש

פירוש, כל שנותיו עד ארבעים שנים אוכל מטוב העולם הזה ואינו זוכר אחריתו, וזהו 'אוכלין כל ארבע' הם ארבע עשיריות משנותיו, 'ותולין כל חמש' הוא משנת ארבעים עד שנת החמישים משנותיו, הרי הוא עדיין כתלוי בספק, כי קשה לו לפרוש מאשר הורגל בתאות העולם הזה, כאשר כתב בעל העקרים ענין כף הקלע שקשה לה לנשמה לפרוש מתאותה שהורגלה בה, אם כן קל וחומר בן אדם בהיותו בעולם הזה שיהיה תלוי ועומד וחוזר להרגלו, ומי יתן וישרוף החמץ 'בתחילת שש' ולפחות בתחילת שבע שהוא שנת הששים כי יבוא 'בכלח' [בגימטריא ששים] עלי קבר, אמנם אשרי הבכורים הקרבים אל ה' המתענים כל היום, פירוש שאינם אוכלים כלל כל ארבע, המתענים מתאות העולם הזה, על דרך מאמר חז"ל (סוכה נג.) שהיו חסידים ואנשי מעשה אומרים בשמחת בית השואבה אשרי ילדותינו שלא ביישה זקנותינו. (חתם סופר, הגדה של פסח)

שתי חלות של תודה פסולות מונחות על גב האיצטבא כל זמן שמונחות כל העם אוכלין

כתיב (תהלים ק ב-ד) 'עבדו את ה' בשמחה באו לפניו ברננה דעו כי ה' הוא האלהים הוא עשנו ולו אנחנו עמו וצאן מרעיתו באו שעריו בתודה חצרותיו בתהלה הודו לו ברכו שמו', ויש לרמז במזמור הזה שקאי על ערב הפסח, 'עבדו את ה' בשמחה באו לפניו ברננה' רומז על ההכנות שעושים בליל הסדר ולימי הפסח שיהיה בשמחה וברננה, והכל הוא בכדי לידע ולהודיע לדורות הבאים 'כי ה' הוא האלהים הוא עשנו ולו אנחנו עמו וצאן מרעיתו', שזאת נתחדש לכל בעת יציאתנו ממצרים, 'באו שעריו בתודה' רומז על זה שבני ישראל היו באים לראות בשערי בית המקדש את חלות התודה, כי כל זמן שמונחות כל העם אוכלין וכו', כמו כן לאחר מכן באו עם ישראל ל'חצרותיו בתהלה' עם הקרבן פסח, 'הודו לו ברכו שמו' וקיימו מצות אמירת ההלל בשעת הקרבת קרבן הפסח. (פניני יחזקאל, ליקוטים)

יב:

תנו רבנן שעה ראשונה מאכל לודים שניה מאכל ליסטין שלישית מאכל יורשין וכו' רביעית מאכל כל אדם חמישית מאכל פועלים ששית מאכל תלמידי חכמים

ואפשר לבאר את זאת בדרך הלצה, משל לששה סוגי בני אדם בעולם הזה שאינם דומים זה לזה באכילתם, הסוג הגבוה ביותר הוא סוג הצדיקים, שהרי צדיק אוכל לשובע נפשו ומסתפק במועט שבמועט, כגון רבי חנינא בן דוסא שהוא עצמו כמעט ולא אכל כלום וכל העולם ניזון בזכותו, הסוג השני שאין כוח בזכותו לזון את כל העולם, אולם הוא עצמו ניזון מפירות מעשיו בעולם הזה, והשלישי גרוע מהשני שגם הוא אמנם ניזון בזכות מעשיו, אבל עבודתו גרועה היא משום שהוא עובד על מנת לקבל פרס בעולם הזה, והרביעי גרוע מהשלישי שאין לו זכות כלל מפאת עצמו אלא שהוא ניזון בזכות אבותיו, והחמישי גרוע מהרביעי שאין לו זכות עצמו ולא זכות אבות, אלא שהוא ניזון בזכות הצדיקים שבדור והוא גרוע מן הראשונים, כי לא די שאין לו זכות במה לפרנס את עצמו, אלא שהוא גם גורע מן הצדיקים, כי על ידו יוגרע כח שפע הצדיקים שבדורו,

והששי הוא הגרוע מכולם שהוא חוטא גדול, ובגלל חטאיו נמנע השפע מן העולם, כמו בעלי לשון הרע ונרגנים שמונעים את השפע ומרבים את הרעות בעולם ר"ל.

וזהו שמחלקים חז"ל, שעה ראשונה היא מאכל של לודים, היינו לסטים רעים מאוד ודומים לסוג הששי דלעיל, והם כמו לודים האוכלים בשר אדם, כי כידוע גם בעלי לשון הרע ונרגנים כאילו אוכלים בשר אדם, שעה שניה מאכל לסטים, היינו סוג זה שאין להם כל זכות לא של עצמם ולא של אבותיהם, אלא ניזונים בזכות הצדיקים, והיינו שהם מלסטמים את הצדיקים וגורעים את כוח ההשפעה מהם, שעה שלישית מאכל יורשים, היינו סוג אנשים שאין להם זכות עצמם, וניזונים רק בזכות אבותיהם שהורישו להם את הזכות הזאת, שעה רביעית מאכל פועלים, היינו סוג זה העובדים על מנת לקבל פרס, והם כפועלים העובדים על מנת לקבל שכר פעולתם מיד, שעה חמישית מאכל כל אדם, כלומר זוהי מידת אדם בינוני, שהוא צדיק לעצמו ואוכל מפירות מעשיו ואינו מפרנס את אחרים, כי זכותו אינה כל כך גדולה שתספיק לו לזון גם זולתו, ושעה ששית מאכל תלמיד חכם, היינו הסוג הגבוה ביותר בין האנשים, מסוגו של רבי חנינא בן דוסא, המסתפקים במועט ואינם נהנים מן העולם אפילו באצבע קטנה, הם עצמם אינם מקבלים כלום, ובזכותם ניזון העולם כולו.

(אוצר משלי חסידים, מערכת המגיד ממזריטש)

19/06/2018אהח

רביעית מאכל כל אדם חמישית מאכל פועלים ששית מאכל תלמידי חכמים

כתיב (בראשית יח א) 'והוא ישב פתח האהל כחום היום' פירש רש"י הוציא הקב"ה חמה מנרתיקה וכו', הקשו המפרשים מנא ליה לרש"י הא, ולי נראה דלא קשיא מידי, דהחזקוני כתב, 'כחום היום' בשעה ששית שהוא מאכל תלמידי חכמים, וראה אם יש עובר ושב ויכניסו לביתו, נמצא שהיה אברהם נוהג עצמו כתלמיד חכם לאכול בשעה ששית, ואז היה מהדר אחר אורחים, ודבר זה יפלא מאד מאחר דמאכל כל אדם הוא בשעה רביעית ומאכל פועלים בשעה חמישית, נמצא כאשר הגיע שעה ששית כבר אכלו כל אדם אפילו הפועלים, ואם כן איך היה מהדר אחר אורחים שכבר אכלו, וכי דרך של מכניסי אורחים לזמן אורחים שכבר אכלו. אלא יש לומר דבאמת היה מהדר אברהם אחריהם בשעה רביעית, והא דכתיב בקרא 'כחום היום' דמשמע בשעה ששית היה, יש לומר דהכ"ף של כחום היום הוא כ"ף הדמיון, דהיינו שהיה החום גדול בשעה רביעית כמו בשעה ששית שאז הוא חום היום ככה היה בשעה רביעית, ושמא תאמר איך נהיה כדבר הזה שיהיה בשעה רביעית כמו בחום היום, ורוצה רש"י לישב זאת ואמר שהוציא הקב"ה חמה מנרתיקה, ועל כן היה החום גדול מאד בשעה רביעית כמו בחום היום.

(נפתלי שבע רצון, וירא)

ששית מאכל תלמידי חכמים

כתיב (בראשית יח א) 'והוא יושב פתח האהל כחום היום' ואמרו חז"ל (בר"ר מח ח) בששה שעות, כיוון לכפר בזה על עוון העגל שנעשה בששה שעות ביום, כמו שאמרו (שבת פט.) בפסוק (שמות לב א) 'וירא העם כי בושש משה' 'באו שש', ועל כן ישב אברהם פתח האהל לתקן זה כנזכר בדברי המגלה עמוקות, והמתין בשש שעות על היום על אורחים, שלא רצה לאכול בלעדם, ועל ידי זה יכופר עוון העגל שנעשה בששה שעות, ועל כן אמרו (בר"ר שם) 'כחום היום' בשש שעות או אינו אלא בד' שעות וכו', היאך אתה יכול לקיים כחום היום בד' שעות וכו' עד כאן, כי מקום הספק הוא לצד אם נאמר שזה סימן עת המעשה שהיה כחום היום, היה עבור שהקב"ה בא לבקר את החולה, ונודע אומרם ז"ל (נדרים מ.) לא ליסעד אינש קצירא לא בתלת שעי קמייתא וכו', ועל כן היה זה בד' שעות והודיענו הכתוב לפי שאז הוא שעת הביקור והקב"ה בא לבקרו, או אם נאמר שכחום היום מורה על ו' שעות והוא עת זמן סעודת תלמיד חכם, ולא רצה אברהם לאכול פתו לבדו והמתין על אורחים, וכיוון לכפר בזה עוון העגל הנעשה בשש, ועל זה אמר הכתוב כחום היום, ועל כן סיים היאך אתה יכול לקיים כחום היום בארבע שעות, ומזה מוכח שהיה בששה שעות על היום לכפר על מעשה העגל ולא בשביל עת הביקור.

(באר מים חיים, וירא)

יג.

שאין אליהו בא לא בערבי שבתות ולא בערבי ימים טובים מפני הטורח

הה"ק רבי מענדלי מרימינוב זי"ע נתן טעם על המנהג שאנו קורין הפטרת 'וערבה' בערב פסח שחל בשבת, ומסיימין 'הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא', כי אנחנו בני ישראל מצפים לישועת ה' על גאולתינו ועל פדות נפשינו בעת הזאת, כאמרה ז"ל (ר"ה יא.) בניסן עתידין להיגאל, ולפי זה הגאולה צריכה להיות בט"ו בניסן כשם שגאולת מצרים היתה בו ביום, והנה קבלה בידינו כי אליהו בא לבשר את ישראל יום אחד לפני ביאת הגואל, אך כיצד יבא אליהו בערב פסח, הא אין אליהו בא לא בערבי שבתות ולא בערבי ימים טובים, אך כל זה בשאר ערב יום טוב וטעמא משום שישראל טרודין בהכנות שבת ויום טוב, מה שאין כן בערב פסח שחל בשבת שכבר הכל מוכן מערב שבת, יוכל אליהו לבוא בערב פסח, לכך קורין הפטרה זו בשבת שחל ערב פסח ומזכירין בה ביאת אליהו.

(דברי יואל, ראש השנה)

יח:

מלתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא

והנה אודיעך ידידי אגב אורחא בכאן, ותשכיל ותדע בזה הים הגדול רחב ידים, תלמוד שלנו תמצא בו כמה פעמים מלתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא, ולמה כזאת, ולמה לא מצינו כזאת בשארי הי"ג מדות שבתורה לומר מלתא דאתיא בגזירה שוה ובבנין אב וכיוצא טרח וכתב לה קרא, הגם שהר"ן ז"ל (נדרים ג.) דחק לפעמים מחמת הכרח איזה קושיא לומר מלתא דאתיא בגזירה שוה טרח וכתב, אבל לא מצינו בש"ס בפירוש רק מדת קל וחומר, ומהראוי להבין למה ישתנה בזה מדת הקל וחומר מכל המדות, וגם טורח זה למה לנו גם במדת הקל וחומר. ונראה לי דהנה כל המדות אינם על פי שכל אנושי רק מקובלים בתורה, ומדת קל וחומר בלבד הוא גם כן על פי השכל, ובכדי שנדע שהתורה הוא למעלה מן השכל והוא רצונו ית"ש ואין להשתמש בחקירות אנושיות בדרכי התורה, על כן מלתא דאתיא בקל וחומר שהוא שכל אנושי, טרח וכתב קרא מן התורה, וכיון שנכתב הדבר בתורה הרי הוא למעלה מן השכל.

(בני יששכר, מאמרי חדש אדר מאמר י)

יט.

כף אחת עשרה זהב מלאה קטרת הכתוב עשה כל מה שבכף אחת

'עשרה זהב' פירש רש"י (במדבר ז כ) עשרת הדברות, 'מלאה קטרת' גימטריא של קטרת תרי"ג מצות, ובלבד שתחליף קו"ף בדל"ת על ידי א"ת ב"ש ג"ר ד"ק. נראה לפרש על פי מה שכתב חובת הלבבות (שער חשבון הנפש פי"ז) שעל ידי עבודת ה' כינוס רבים היינו בדידות האמיתי, על כן על ידי עשרת הדברות ותרי"ג מצוות עושה כל מה שבכף אחת.

(חתם סופר, נשא)

כף אחת עשרה זהב מלאה קטרת הכתוב עשה כל מה שבכף אחת

כתיב (תהלים עג יח) 'אך בחלקות תשית למו הפלתם למשואות', והענין הוא על דרך שאמרו, צירוף דאורייתא דכתיב 'כף אחת עשרה זהב', הכתוב עשאו לכל מה שבכף אחת, וכמו כן כל זמן שהרשע בצירוף קהל הקודש כנפי יונה נחפה בכסף ואיש את אחיו יעזורו וצדקות הצדיק מגין על הסמוך ונראה עמו כענין החלבנה בקטורת, כמו דאיתא בגמרא (סנהדרין לז.) גבי הנהו בריוני דהוו בשביבותיה דרבי זירא דהוה מקרב להו וכו', כי נח נפשיה דרבי זירא הרהרו בתשובה ואמרו עד האידנא הוי הדין חריכא קטין שקיה דהוה בעי עלן רחמי וכו' ועבדו תשובה, ולזה כאשר רוצה הקב"ה לענוש הרשע חולק אותו ומפריד אותו מחברת הצדיקים ואז ברשעתו יפול. וזה הוא דאמר 'אך בחלקות תשית למו', ירצה, שתחלוק את הרשעים ותבדיל אותם מעדת הצדיקים ואז 'הפלתם למשואות', וזה הוא דאמר הקב"ה כשרצה לכלות קרח ועדתו (במדבר טז כא) 'הבדלו מתוך העדה הזאת', כי הבדלת הצדיקים גורם קץ כליה לרשעים, והנה כמו כן אף האדם הישר כל זמן שהוא בצירוף עם שאר עם ה' אורו יותר גדול, ואין בודקין לאור האבוקה (פסחים ז:) רמז דאין הקב"ה בודק כולי האי יען שאורם רב.

(אמרות ה' השלם, כי תשא)

כא.

רבי יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה

איתא בְּסִפְרָא דבש לפי (מערכת יו"ד) יצר הרע הוא משרש העפר כמו שכתוב (ישעיה סה כה) 'ונחש עפר לחמו' ובורח מן האש, ולכן רוב המאכלים ששלט בהם יצר הרע שהוא הקליפה בחטא אדם הראשון אין להם תיקון אלא באש, ומפי הרב מהר"ר יהונתן בספר יערות דבש והבאתי הקדמה זו בדרושים באורך, ובזה פירשתי אני בעניי מה שאמרו אין ביעור חמץ אלא שריפה, ומה שאמרו (קידושין ל:) בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תבלין, כי התורה אש ומבטלת העפר, ואפשר שזה כוונת הכתוב (תהלים קג יד) 'כי הוא ידע יצרנו' ששרשו עפר, ואם כן יש להליץ טוב שאנחנו עפר ושולט בנו הרבה, וזה שאומרים זכור כי עפר אנחנו, ושולט הרבה ועפר בעפר וראוי שתרחם עלינו עכ"ד, והשתא על זה התפלל דוד המלך ע"ה (תהלים קיט כה) 'דבקה לעפר נפשי' דהוא משורש עפר, וכיון שכן ראוי שתרחם עלינו, משום הכי אני מתחנן 'חייני כדבריך'.

(אברהם אנכי, תהלים)

רבי יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה

איתא בשם הרה"ק מרוזין זצ"ל, שהיה דרשן אחד שהיה דורש בשבת שובה מענין ביעור חמץ, ובשבת הגדול היה דורש מענין תשובה, ואמר דכן צריך להיות, כי עיקר ביעור חמץ מכוון על המכונה שאור שבעיסה הוא היצר הרע, ולכן מכל מיני הביטול שיש לבטל החמץ נבחרה השריפה, מפני שבשריפה לא נשאר שום שריד ופליט, מה שאין כן שאר אופני הביטולין שנשאר החמץ בשום מקום על כל פנים.

(פאר ישראל, ליקוטים)

רבי יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה וחכמים אומרים אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים

והנה ידוע שמלבד שמדברים בענין הדין של חמץ, מרמזים גם בענין ביעור חמץ ושאור שנחמצו בתוך האדם המעכבו לעבודת הקודש, וגם זה צריך ביעור ביותר הימים הקדושים האלה המסוגלים לזה, ולבער כל זה צריכים שני דברים המסייעים, להיות מזגו קר לבלי להלוך אחרי שרירות לבו, ולהבעיר בקרבו אש התאוה, אך בהקרירות לכבות אש התאוה, וגם להיות לו חמימות לעשיית המצות, ושני הדברים האלה המה העיקרים לגרש את יצרו הרע מלבו. וזה מה שאמרו ולא פליגי, אך רבי יהודה אומר שצריכים חימוד לעשיית המצות וממילא יגרש היצר הרע, וחכמים אמרו דלא סגי בהכי אך דצריכים קודם להיות קר רוח לדבר עבירה, וזה מה שאמרו אף מפזר את יצר הרע וזורה על ידי רוח הקר שמצא בקרבו.

(גנזי ישראל, שמיני)

רבי יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה וחכמים אומרים אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים

הנה הד' יסודות מסתירים הקדושה, כמו שאיתא בשערי קדושה מר"ח ויטאל ז"ל שאדם הראשון קלקל בחטאו ועירב היסודות טוב ורע, ויציאת מצרים היתה כדי לתקן הד' יסודות, ולכן צריך להיות ביעור חמץ בכל הד' יסודות, שריפה יסוד האש, זורה לרוח יסוד הרוח, מטיל לים יסוד המים, והביטול להיות הפקר כעפרא דארעא הוא יסוד העפר, וכנגד זה נותנים חיות חדשה בכל הד' יסודות על ידי שמקיימין ד' מצות דקדושה בליל פסח, הפסח הוא צלי אש, מרור הוא מירקות שגדילין על כל מים, מצה מרמז על שפלות כענין ונפשי כעפר לכל תהיה, וסיפור יציאת מצרים הוא בדיבור שהוא רוח ממללא, ועל זה רומזים הד' כוסות והד' לשונות של גאולה ביציאת מצרים לתקן הד' יסודות, ואלו הד' יסודות שנתקנו ביציאת מצרים ומתן תורה נתקלקלו אחר כך שוב בחטא העגל, וזהו דכתיב (שמות לב כ) 'וישרוף באש ויטחן עד אשר דק ויזר על פני המים וישק' וגו', וכתיב (דברים ט כא) 'טחון היטב עד אשר דק לעפר' וגו' היינו לתקן הד' יסודות.

(אמרי אמת, פרשת החודש תר"ע)

רבי יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה וחכמים אומרים אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים

כתיב (שמות לב א) 'וירא העם כי בושש משה' וגו', ודרשו חז"ל (שבת פט.) שבאו שש שעות ועדיין לא הגיע משה ומזה יצא העגל הזה, ולבסוף כתיב (שם פסוק כ) 'ויטחן עד אשר דק ויזר על פני המים'. ויש לומר בדרך רמז, דהנה בקבלת התורה פסקה זוהמתן של ישראל (שבת קמו.), ואולם לאחר חטא העגל חזר היצר הרע לישראל, והנה חמץ מרמז על יצר הרע (זוהר ח"א רכו:), וכתב בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תקמו) דלכן איסור חמץ הוא במשהו, ובגמרא איכא פלוגתא במה השבתתו דרבי יהודה סובר אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכמים אומרים אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים, והנה משה רבנו ע"ה עשה את כל הפעולות של הביעור, כי שרף אותו ופיזרו למים ועשה כדעת שניהם, וחמץ אסור לכולי עלמא משש שעות ולמעלה (פסחים ד.), וזהו 'כי בא שש' שעל ידי שעה ששית בא ויצא העגל הזה הוא החמץ, ומשה קיים בו מצות ביעור חמץ.

(פניני יחזקאל, כי תשא)

כב:

מנין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר וכו' תלמוד לומר ולפני עור לא תתן מכשול

מכל מעשה שאדם עושה הן לטוב והן למוטב יש השלכות גם כלפי דורות הבאים אחריו שהוא אחראי עבורן, ולכאורה יש לשאול הרי ההשלכות הנובעות ממעשיו על הדורות הבאים אחריו הם על אדם שהוא בעצמו בעל בחירה האחראי על מעשיו, ומדוע תובעים אותו עבור השלכות אלו, אמנם יש לומר שמכל מקום האדם אחראי על כל ההשלכות הנובעות ממעשיו אם לטוב ואם למוטב, לטוב שכתוצאה ממעשיו יבוא חיזוק לאיזשהו אדם, כי אז גרורות ההשפעה לטוב עד סוף כל הדורות, וכן למוטב השלכות הנובעות ממעשיו הרעים תהיינה לדורות.

יסוד זה שאדם אחראי על הנגרם ממעשיו גם כלפי בעל בחירה, נלמד מאזהרת התורה 'לפני עור לא תתן מכשול', מכאן למדו חז"ל שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר, ויש לשאול מדוע מוטלת האחריות על הנותן מכשול לפני בעל בחירה, הלא כשהנזיר נוטל את הכוס יין הריהו עובר את האיסור מתוך בחירתו העצמית, אמנם למדנו מאזהרה זו שכשאדם מושיט כוס יין לנזיר, הריהו נותן מכשול לפני חברו כשגורם לו גירוי לבחור ברע ולהעמידו בנסיון הבחירה, ונמצא שעל ידי כך מקשה עליו את הבחירה, וכך גם האדם אחראי על מעשיו אם בעתיד יגרם בגינו אפשרות כשלון לחברו, אפילו שעשה זאת לפני בעל בחירה אשר יכול בכח בחירתו לבחור בטוב ולא להכשל, מכל מקום האדם אחראי לכך שהגדיל לו את קשיי הבחירה כתוצאה ממעשיו בדורות שקדמו לו.

(שפתי חיים, ח"א אמונה והשגחה)

ובעל השור נקי מאי משמע שמעון בן זומא אומר כאדם שאומר לחבירו יצא פלוני נקי מנכסיו ואין לו בהם הנאה של כלום

כתיב (דברים כא ט-י) 'ואתה תבער הדם הנקי מקרבך וגו' כי תצא למלחמה על אויביך', פירש רש"י במלחמות הרשות הכתוב מדבר, יש לפרש על פי מה שכתב הרמב"ן ריש פרשת קדושים תהיו (ויקרא יט ב) שזה מצוה כללות שתהיו פרושים מן המותרות וכו' אלא כפי הצריך לו, וכן כתב חובת הלבבות שער עבודת האלקים שאם שלכאורה האדם יראה שיש מצוה ואזהרה ורשות, אבל המקשיב על דבר אמת יבין וישכיל שמעשה בני אדם אינם יוצאים מכלל מצוה או אזהרה, שמה שהוא צריך בגדר די הסיפוק להחיותו הוא בכלל מצוה לעשותו, והמותר מדי הסיפוק הוא בכלל אזהרה. **וכבר** אמרו בספרים הקדושים אהא דאמרינן (ביצה טז.) כמה טפשאי בבלאי דאכלו נהמא בנהמא, הכוונה שאוכלים לחם בשביל לאכול עוד, ומה סיבה תכליתית יוצא לו מזה, כי אם צריך לאכול להחיות נפשו, כענין שאמר הלל לגמול חסד וכו', וכדי שילך בכח האכילה ושתיה ההוא לעבוד את הבורא יתברך, ואז הניצוץ הקדוש שבמאכל ההוא נתעלה לשורש דקדושה בעבודתו, וכמו כן בכל דבר הרשות בחשבו בו לשם ה', והנה אם כך דרכו בקודש, יש לו הנאה מהדם שבו, שעל ידי אכילתו הוא בא לחזק גופו לעבודת הבורא ב"ה, אבל מי שאוכל למלא תאותו וכדומה, אחר אכלו אין לו בו הנאה המועיל לתכליתו של האדם.

ובגמרא איתא לענין שור הנסקל דאסור בהנאה, יליף מדכתיב ובעל השור נקי כאדם שאומר יצא פלוני נקי מנכסיו שאין לו הנאה מהן, וזה שאמר כאן 'ואתה תבער הדם הנקי', היינו שאין לבעליו הנאה בו, 'מקרבך' דייקא, הקרביים המקבלים מאכל ומשקה, 'כי תעשה רק הישר בעיני ה'

אלהיך׳ לקדש עצמך במותר לך, ועל זה אמר ׳כי תצא למלחמה על אויבך׳ פירש רש״י במלחמות רשות לא מצוה ולא אזהרה, ולזה צריך מלחמה, שלא לעשותו רק בגדר די הסיפוק להכניסו לכלל מצוה, והמותר יהיה בעינך בכלל אזהרה שלזה צריך סייעתא דשמיא, ועל זה אמר ׳ונתנו ה׳ אלהיך בידך ושבית שביו׳ הניצוץ הקדוש.

(ייטב לב, שופטים)

ובעל השור נקי מאי משמע שמעון בן זומא אומר כאדם שאומר לחבירו יצא פלוני נקי מנכסיו ואין לו בהם הנאה של כלום

כתיב (דברים כד ה) ׳נקי יהיה לביתו שנה אחת׳ וגו׳, איתא בשם הרה״ק החידושי הרי״ם שפירש הלשון נקי, הוא כמו שאמרו חז״ל ובעל השור נקי כאדם שאומר לחבירו יצא פלוני נקי מנכסיו ואין לו בהם הנאה של כלום.

(ליקוטי יהודה, כי תצא)

שמעון העמסוני וכו׳ היה דורש כל אתים שבתורה כיון שהגיע לאת ה׳ אלהיך תירא פירש וכו׳ עד שבא רבי עקיבא ודרש את ה׳ אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים

כתיב (שמות כה ב) ׳ויקחו לי תרומה׳ וגו׳ דהנה איתא בגמרא שמעון העמסוני היה דורש כל אתין שבתורה כיון שהגיע לאת ה׳ אלקיך תירא (דברים ו יג) פירש, עד שבא רבי עקיבא ודרש לרבות תלמידי חכמים. ולהבין זה מפני מה לא דרש שמעון העמסוני בעצמו לרבות תלמידי חכמים. ואפשר לפרש בדרך זה, דהנה עיקר בחינת תלמיד חכם הוא כשהוא תמיד דבוק רק למקור הקדושה וממאס תאוות עולם הזה, ומופשט מכל מיני חומריות ובורח מן הכבוד ומשתוקק תמיד רק לדבקות הקדושה, והנה כשהוא בבחינה זו אז הבורא ברוך הוא משרה שכינתו בתוכו, ומפני תלמיד חכם כזה צריך לירא, שזהו ממש יראת קוב״ה ושכינתיה.

והנה רבי עקיבא היה אצלו בחינה זו בבחינת התגלות, כמו שאמר (ברכות סא:) מתי יבא לידי ואקיימנה, שהיה משתוקק תמיד לבחינת מסירות נפש בפועל ממש כמו שהיה לבסוף, ורבי עקיבא ידע שבוודאי יקיימנה למסירות נפש בפועל, ומחמת שהיה אצלו בחינה זו בבחינת התגלות, לכך דרש לרבות תלמידי חכמים, אבל שמעון העמסוני היה אצלו בחינה זו בבחינת הסתרה, שתמיד היה מסתיר את הבחינה זו, לכך לא רצה לגלות ולדרוש זה.

והנה תיבת ׳תרומה׳ אותיות ׳תורה מ״ (זוהר תרומה קעט.), וזהו ויקחו לי תרומה ׳מאת׳, היינו שתקחו הדרש רק מאתין שבתורה, ולא כל אתין, היינו שלא לדרוש את ה׳ אלקיך תירא, אך ׳כל איש אשר ידבנו לבו׳, להשתוקק תמיד לדבקות למקור הקדושה ׳תקחו את תרומתי׳, היינו זה יכול לדרוש גם את ה׳ אלקיך תירא לרבות תלמידי חכמים.

(בת עין, תרומה)

שמעון העמסוני וכו׳ היה דורש כל אתים שבתורה כיון שהגיע לאת ה׳ אלהיך תירא פירש וכו׳ עד שבא רבי עקיבא ודרש את ה׳ אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים

ונראה לי על דרך צחות, כי גם רבי שמעון ידע שאפשר לרבות מאת זה לירא תלמידי חכמים, אבל לא עלה על לבו שיהיה הצורך לרבות תלמידי חכמים אשר כל ימיהם עובדים ה׳ וכל עתם וזמנם מקודשים לה׳, פשיטא שצריכים לירא מהם וזה מובן לכל, אבל רבי עקיבא שהיה ארבעים שנים עם הארץ, ואמר מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור (פסחים מט:), הוא ידע מעצמו שצריך קרא לרבות תלמידי חכמים, על כן הוא דרש את ה׳ אלקיך תירא לרבות תלמידי חכמים, וק״ל.

(כתב סופר, קרח)

שמעון העמסוני וכו׳ היה דורש כל אתים שבתורה כיון שהגיע לאת ה׳ אלהיך תירא פירש וכו׳ עד שבא רבי עקיבא ודרש את ה׳ אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים

ובאמת אין לשער כמה גודל יגיעה שהיה אצלו, עד שהגיע לזאת המעלה למצוא פתח בתורה לדרוש כל האתים הנאמר בתורה, ואחר כל היגיעות כשהגיע לאת ה׳ אלקיך תירא פירש וכו׳, נתודע לו שטעה למפרע, וכל כך שנים שהיה דורש את האתים, וכל אותן היגיעות שהיו לו כמה שנים מקודם הכל היה לשוא, ובכל זאת פירש מיד ולא התרעם כלום, ואמר לתלמידיו כשם שקיבלתי שכר על הדרישה כך אני מקבל שכר על הפרישה, כי שניהם הדרישה וגם הפרישה היה אצלו במשקל השוה, מקודם היה נדמה לו שהרצון יתברך הוא לדרוש היה דורש, ועכשיו נדמה לו שהיה דורש בטעות והרצון יתברך הוא לפרוש היה בנייחא גם מזה ופירש מיד. **ולכן** האיר השי״ת את עיניו ובא רבי עקיבא ודרש את ה׳ אלקיך תירא לרבות תלמידי חכמים, רמזו רבי עקיבא בזה כיון שאתה יכול להיות נמשך כל כך אחר רצונו יתברך בכל הצדדים, ואין מצדך שום הבדל רק כפי הארת הרצון יתברך, כך אתה מוכן מצדך גם כן במשקל השוה לפרוש כמו לדרוש, אם כן אתה נכלל לגמרי בתוך הרצון יתברך, וזהו את ה׳ אלקיך תירא לרבות תלמידי חכמים, כלומר שאתה בעצמך הוא התלמיד חכם שצריכין לנהוג בך מורא כמו מורא שמים.

(סוד ישרים, שמיני עצרת)

שמעון העמסוני וכו׳ היה דורש כל אתים שבתורה כיון שהגיע לאת ה׳ אלהיך תירא פירש וכו׳ עד שבא רבי עקיבא ודרש את ה׳ אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים

איתא במדרש כשראה משה רבינו ע״ה את רבי עקיבא שדורש כל אתין שבתורה אמר אעברה נא ואראה ופלא. ונראה לפרש דראיתי בהפלא״ה מדקדק דלמה דרש רבי עקיבא לרבות תלמידי חכמים מאת ה׳ אלקיך תירא שפסוק זה בסוף פרשת ואתחנן, הלא בריש הפרשה כתיב ׳למען תירא את ה׳ אלקיך׳, ולמה לא דריש על זה לרבות תלמידי חכמים, ועוד למה רבי שמעון העמסוני לא דרש לרבות תלמידי חכמים וכי לא יכול לדרוש כן, ותירץ דבאמת גם רבי שמעון העמסוני ידע לדרוש לרבות תלמידי חכמים, היינו להיות מורא רבך כמורא שמים, כמו שמצינו בתורה שישראל יראו ממשה רבינו ע״ה כדכתיב (שמות לד ל) ׳ויראו מגשת אליו׳, ׳מדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה׳ (במדבר יב ח).

על כן בודאי דרש זאת לירא מרב מפסוק למען תירא את ה׳ אלקיך שצריך לירא מרב ומורא רבך כמורא שמים, רק שרבי עקיבא בא לדרוש דלא דוקא מרבו צריך לירא, רק גם מחבירו שיהא כבוד חבירו התלמיד חכם חביב עליו לנהוג בו כבוד, ולירא אותו ביראת הכבוד מפני תורתו, זאת לא עלה על דעת רבי שמעון העמסוני לדרשו, ורבי עקיבא דרש זאת מאת ה׳ אלקיך תירא לרבות תלמידי חכמים שיהיו יראים זה מזה ומכבדים זה את זה, ומפני שראה שתלמידיו מתו מפני שלא נהגו כבוד זה בזה עלה בדעתו לדרוש זאת.

והנה אמרו חז״ל (שבת קיט:) שלא חרבה ירושלים אלא מפני שלא הוכיחו זה את זה וכו׳, וכתבו המפרשים שלא הוכיחו זה את זה, שקאי על הראשונים ותלמידי חכמים שלא היו מכבדין זה את זה, שלא היו דברי חבירו חשובים בעיניו כי חשב עצמו לגדול מחבירו וזלזל בכבוד חבירו, לכן לא קיבל תוכחה ממנו, וידוע דברי המדרש דאילו היה משה רבינו ע״ה נכנס לארץ ישראל לא היה בית המקדש חרב. אם כן זה כונת המדרש כשראה משה רבינו ע״ה את רבי עקיבא שדורש כל אתין שבתורה, היינו את ה׳ אלקיך תירא לרבות תלמידי חכמים לפי פירוש הפלא״ה שחבירים צריכים לירא זה מזה ולכבד זה את זה, אם כן בעון זה יחרב בית המקדש, לכן אמר אעברה נא כדי שלא יחרב.

(כסף ישיב, ואתחנן)

שמעון העמסוני וכו׳ היה דורש כל אתים שבתורה כיון שהגיע לאת ה׳ אלהיך תירא פירש וכו׳ עד שבא רבי עקיבא ודרש את ה׳ אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים

כתיב (ויקרא כז לב) ׳וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבר תחת השבט העשירי יהיה קדש לה״, איתא בשם הרב הקדוש ר׳ שמשון מאסטראפאלי ז״ל דעשרה הרוגי מלכות היו נגד עשרה שבטים במכירת יוסף, וקשה הא היו רק תשעה שבטים, אלא ששיתפו להשי״ת עמהם, ורבי עקיבא היה כנגד השכינה דהיה בן גרים והוא מזרע מלכות, ורק רבי עקיבא דרש ׳את ה׳ אלקיך תירא׳ לרבות תלמידי חכמים דתלמיד חכם כמו ה׳ לכיבוד. וזה פירוש ׳כל אשר יעבור׳ אשר נהרגו, ׳תחת השבט׳ כנגד תשעה שבטים, ו׳העשירי יהיה קודש לה״, היינו רבי עקיבא שדרש את ה׳ אלקיך תירא לרבות תלמידי חכמים, וזהו פירוש רבי שמעון דרש כל אתין שבתורה כשהגיע לאת ה׳ אלוקיך תירא פירש, עד שבא רבי עקיבא וממילא גם רבי שמעון יכול לדרוש.

(פרדס יוסף, בחקתי)

שמעון העמסוני וכו' היה דורש כל אתים שבתורה כיון שהגיע לאת ה' אלהיך תירא פירש וכו' עד שבא רבי עקיבא ודרש את ה' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים

לכך פירש שמעון העמסוני ולא דרש על את ה' אלקיך תירא לרבות תלמידי חכמים, מפני שהיה חושש שמא יהיו סוברים העולם שלכבוד עצמו הוא דורש, שרוצה שיהיה להם מורא מפניו, אבל רבי עקיבא לא היה חושש מזה, דמצינו במסכת (נדרים נ.) דרבי עקיבא היה עשיר גדול ולא נהנה מקופת הקהל, ולכך לא היה נפקא מינה אם הם יראים מפניו או לא, וכן מצינו שרבי עקיבא מכבד עשירים, ועיין בלקוטי מהרי"ל כדי שהקהל יתנו להם כבוד עבור עושרם, ולא בשביל שהם תלמידי חכמים, מחמת שלא רצו ליהנות מכבוד התורה, ולכך שפיר היה יכול לדרוש שצריך לירא מפני תלמידי חכמים.

(בית יהודה, ואתחנן)

שמעון העמסוני וכו' היה דורש כל אתים שבתורה כיון שהגיע לאת ה' אלהיך תירא פירש וכו' עד שבא רבי עקיבא ודרש את ה' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים

כיון שהגיע לאת ה' אלקיך תירא, דהיינו שהתעלה והתנשא לרום הפסגה של יראת שמים, פירש שמעון העמסוני מעולם ומלואו והסתגר בד' אמותיו, ברם רבי עקיבא הגיע לכלל מסקנה כי יראת ה' מחייבת את האדם להתמסר ולעסוק בריבוי תלמידי חכמים 'לרבות תלמידי חכמים', לא להסתגר בפינה סמויה אלא לצאת לרשות הרבים בכדי לטפח ולגדל ככל היותר בני עליה ותלמידי חכמים, ולפני שבא רבי עקיבא כלום לא היה מי שידרוש זאת, אלא רבי עקיבא בהיותו עם הארץ אמר מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור, והנה הרמב"ם פוסק (דעות פ"א ה"ד) כי על האדם ללכת תמיד בדרך האמצעית, ורק כאשר התרחק אל הקצה האחד עליו לחזור אל הקצה השני וזוהי תשובת המשקל, לפיכך כשרצה לשוב בתשובה שלמה היה נוטה באהבתו לתלמידי חכמים, עד שלא היה אצלו כמעט כל הפרש בין מורא תלמידי חכמים למורא השם יתברך.

(אמרי דעת, עקב)

שמעון העמסוני וכו' היה דורש כל אתים שבתורה כיון שהגיע לאת ה' אלהיך תירא פירש וכו' עד שבא רבי עקיבא ודרש את ה' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים

היתה כאן מחלוקת בין רבי שמעון ורבי עקיבא אם אפשר לרבות מורא תלמידי חכמים כמורא שמים או לא, ומשום שלא נראית בעיניו דרשתו של רבי עקיבא פירש מזה, והנה ראינו מזה הערה נוראה, דהרי בכוחות נפשו של אדם מוטבע להגן על שיטתו בכל האפשר, ואפילו על דבר שזה אך נתחדש לו, ומכל שכן על שיטה שהחזיק בה כל ימי חייו, ובשמעון העמסוני אמרו חז"ל שבשביל איזה קושיא שרבי עקיבא באמת ישבה, ורק שבעיניו לא נראית דרשה זו, פירש מכל האתין שדרש כל ימי חייו, ולמדנו מכאן עד כמה היו חז"ל כל ימיהם במצב כאילו שזה עתה מתחילים ללמוד, שנושאים ונותנים בדבר, ואם אך ימצאו איזו סתירה יתחילו מחדש, שתמיד היו בבחינת מתחילים, וזהו כח הצומח, כיון שהגיע לאת ה' אלקיך תירא פירש, כאילו שזה עתה עלה במחשבתו לדרוש את האתין ונדחתה מחשבה זו מפני הסתירה, זו היא באמת בחינת צומח.

ר' ישראל מסלנט ז"ל היה אומר על הפסוק (הושע יא א) 'כי נער ישראל ואהבהו' שנשתבח כאן ה'כלל ישראל' שהם תמיד בבחינת נער, תמיד הוא בבחינה כאילו שזה עתה מתחיל הוא ללמוד ולכן ואהבהו, דרך העולם הוא תמיד לשים לב להגדולים להאילנות, דרכנו הוא תמיד להעריך יותר את הצומחים המתחילים זה עתה, מהאילנות הגדולים המתחילים לכמוש, זה הערה לאדם שעליו לפקח על עצמו שיהיה תמיד במצב של צמיחה, ולהזהר בכל היכולת מהכנס למצב של כמישה כי אין סכנה כסכנתו.

(דעת תורה, דברים)

שמעון העמסוני וכו' היה דורש כל אתים שבתורה כיון שהגיע לאת ה' אלהיך תירא פירש וכו' עד שבא רבי עקיבא ורשד את ה' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים

'את' נוטריקין א'הבת ת'ורה, כל מי שראה בו אהבה ללמוד דרש אותו לבוא ללמוד, ולא עלה על דעתו שישנם אוהבים ללמוד בתור השכלה בלי יראת שמים, כיון שהגיע לאת ה' אלקיך תירא, אשר אהבת תורה צריך להיות עם יראה אהבת תורה ויראת שמים, בדק ומצא באלו מיד פירש והבדיל אותם מבין תלמידיו, וכאשר שאלו אותו כל אתין שדרשת מה תהא עליהם, האם תשלח כל אוהבי תורה שדרשת אותם מחשש זה, והשיב לא כן כשם שקיבלתי שכר על הדרישה להרבות תלמידים, כן אקבל שכר על הפרישה אלו התלמידים שאינם מהוגנים ויראים, ובא רבי עקיבא ופירש את דבריו את ה' אלקיך תירא לרבות תלמידי חכמים, איזו תלמידים צריכים להרבות אלו שיש בהם יראה.

(אמרי חיים, ליקוטים)

שמעון העמסוני וכו' היה דורש כל אתים שבתורה כיון שהגיע לאת ה' אלהיך תירא פירש וכו' עד שבא רבי עקיבא ודרש את ה' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים

יש לדייק על הלשון עד שבא רבי עקיבא, דאם הם חולקין בזה הוי ליה למימר רבי עקיבא אומר לרבות תלמידי חכמים. ואפשר לומר, על פי מה דאיתא בגמרא (ר"ה כא:) חמישים שערי בינה נבראו בעולם וכולם נתנו למשה חוץ מאחד דכתיב (תהלים ה ו) 'ותחסרהו מעט מאלהים', וכתב האריז"ל (ספר הליקוטים ואתחנן) דקודם שחטאו ישראל בעגל היה משה בתכלית השלימות, והיה משיג גם שער הנו"ן של חמישים שערי בינה הגדול מכולם, וכשחטאו ישראל בעגל נעלם ממנו, לפי שהקב"ה לא היה רוצה לקבל ערב רב והוא קבלם בחושבו כי טוב הוא להכניסם בקדושה ורצה לתקנם, והם אדרבה קלקלו לישראל.

וזה שאמר הכתוב (שמות לב ז) 'לך רד כי שחת עמך' וגו', רצה לומר רד ממנין ל"ך גימטריא חמשים, וזה שאמרו חז"ל נו"ן שערי בינה נבראו בעולם וניתנו למשה חסר אחד, פירוש מעיקרא כולם נתנו לו ואחד חסרו לו אחר כך, ולהיות שכוונת משה רבינו ע"ה היה לטובה לא מנע השי"ת ממנו הטוב ובעת אסיפת רוחו זכה בה, אמנם איתא במדרש (במד"ר יט ו) 'וכל יקר ראתה עינו' (איוב כח י) זה רבי עקיבא וחביריו, דברים שלא נגלו למשה נגלו לרבי עקיבא וחביריו, ואיתא בתתבים הקדושים דרבי עקיבא וחביריו זכו להשיג גם שער הנו"ן.

ובזה יש לפרש מאמר הגמרא הנ"ל, דהנה מדבריהם ז"ל הנ"ל שדרשו דעל ידי שנעלם ממשה שער הנו"ן נאמר עליו 'ותחסרו מעט מאלהים', מוכח מזה דמי שמשיג גם בשער הנו"ן ראוי הוא להקרא בשם אלקים. ובזה מובן דברי הגמרא דשמעון העמסוני מתחילה לא היה נראה לו לדרוש את ה' אלקיך תירא לרבות תלמידי חכמים, לפי שהיה תמה ואמר האיך יתכן לרבות בן אדם גם בן איש מרבוייא דאת ה' אלקיך, וכי האיך יתכן לדמות צורה ליוצרו ולקרוא לתלמיד בשם רבו, ועל כן פירש מלדרוש האתין, עד שבא רבי עקיבא אז ראה שמעון העמסוני והתבונן והשיג לדעת, שיתכן לילוד אשה להגיע למדריגה זו שיהיה ראוי להקרא בשם אלקים, דהרי ישנו רבי עקיבא וחביריו שמשיגים שער הנו"ן וראויים לכנותם בשם אלקים, ולפי זה לא פליג שמעון העמסוני עם רבי עקיבא, אלא דכשבא רבי עקיבא אז דרש גם שמעון העמסוני בעצמו דרש זה לרבות תלמידי חכמים, ואתי שפיר הלשון עד שבא רבי עקיבא, דאז נגלה לו לשמעון העמסוני פירוש זה.

(דברי יואל, לסוכות)

שמעון העמסוני וכו' היה דורש כל אתים שבתורה כיון שהגיע לאת ה' אלהיך תירא פירש וכו' עד שבא רבי עקיבא ודרש את ה' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים

ויש לדקדק כאן בדבר נפלא, שמעון העמסוני זכה לדרוש על כל אתין שבתורה, והלא זה בודאי דבר יוצא מהכלל שבכל מקום שמצא 'את' היתה לו סייעתא דשמיא לדרוש, והיה ממש כמעיין המתגבר, רוח חכמה ממרום ירדה עליו, אך כיוון שבא לאת ה' אלקיך תירא, לא מצא עצה איך להכריע ולדרוש, והעובדה שהיה מתיירא לדרוש בדיוק כפי שדרש רבי עקיבא זוהי פליאה בפני עצמה, שכן הכוח להכריע בדרוש כזה הוא גם כן תופעה שמימית ולמה לא זכה לכך, אולם לפי רעיוננו והגיוננו אתי שפיר, כי יכול היה שמעון לדרוש כל אתין זאת היתה זכותו מן השמים, זו היתה הבקעה שבמסגרתה נתנו לו להתגדר, אולם כיוון שהגיע לאת ה' אלקיך תירא פסקה שעתו של שמעון העמסוני, והגיעה שעתו של רבי עקיבא ולא הניחו לשמעון לדרוש את האת הזה, כי זהו כבר תחומו של רבי עקיבא.

אל יצטער איפוא האדם אם הוא רואה לפעמים שלפי דעתו שחבירו הצליח יותר ממנו במשרה גבוהה ומכובדה, או שחברו זכה והצליח בעסקיו והוא רוצה לחקותו לעתים, שכן עליו להבין שהכל בא מגזירת הקב"ה ומסידורו והוא היודע וקובע לכל אחד את תפקידו משרתו והצלחתו, ולא ינסה בעצמו להחליף את הגזירה שנגזרה עליו, כמו שאומר הכתוב (איוב כח כג) 'והוא ידע מקומה', כי הנסיון להחליף זהו ח"ו כמכחש מעשה ה'.

(פרי הארץ, מחשבה ומוסר, ח"ב מאמר שמירת התחומין)

שמעון העמסוני וכו' היה דורש כל אתים שבתורה כיון שהגיע לאת ה' אלהיך תירא פירש וכו' עד שבא רבי עקיבא ודרש את ה' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים

יש לומר בצחות שהעולם ממאסים בדברי הרב דמתא, וסבורים שאם יבוא רב ממקום אחר ידרוש יותר טוב לפי רוח הזמן וכדו', ולא רק דברי מוסר כנהוג אצל המרא דאתרא, אבל את הרב האורח גם כן אינו דורש דברים ריקים כי אם מוסר ותוכחה, על ידי זה נתעלה כבוד המרא דאתרא, ולכן פירש שמעון העמסוני מלדרוש, כי הבין שכבר כבדה אוזן הקהל לשמוע תמיד דרשותיו בענין יראת שמים, אבל כשבא רבי עקיבא וגם כן דרש כן נתעלה כבודו של רבי שמעון, וזה שאמר כשם שקבלתי שכר על הדרישה אקבל שכר על הפרישה, כי ידע היטב שאם יבוא רב אחר גם כן ידרוש כמוהו.

(תפוחי חיים, ואתחנן)

שמעון העמסוני וכו' היה דורש כל אתים שבתורה כיון שהגיע לאת ה' אלהיך תירא פירש וכו' עד שבא רבי עקיבא ודרש את ה' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים

ופירש כ"ק אדמו"ר ר' שלמה אבד"ק באבוב זצ"ל, שזה קאי בצדיק שבא לעיר, ורואה במעשי בני אדם הרבה דברים שצריך לומר להם דברי מוסר, אבל ירא מלומר כי שמא לא יקבלו דבריו, וכשם שמצוה לומר דבר הנשמע כן מצוה שלא לומר דבר שלא נשמע, על כן יש לו יסורים מזה. **וזה** הפירוש שמעון העמסוני היה דורש כל אתין שבתורה כשהגיע לאת ה' אלהיך תירא פירש, כי איך ביכלתו לומר מוסר לישראל שיהיה אצלם את ה' אלהיך תירא, ולא יעשו מעשים רעים בהצנע ובפרהסיא, על כן פירש ולא אמר להם זה המוסר, כי ראה שלא יתקבלו דבריו, וכשם שמצוה לומר דברי מוסר מה שנשמע, כך מצוה שלא לומר דבר שלא נשמע.

על כן בא רבי עקיבא ודרש זה תלמידי חכמים, שיש לו זה היראת ה', כשבא לעיר ורואה שמעשיהם מקולקלים וצריך לומר להם מוסר, אך רואה שלא יתקבלו דבריו על כן אינו אומר להם, על כן אמר להם כשם שקבלת שכר על הדרישה כך תקבל שכר על הפרישה שלא אמרת, כי היה ברצונך לומר להם דבר מוסר, אבל היה לך יראה שלא יתקבלו דבריך ולא אמרת, על כן יש לך גם כן שכר מן השמים כאלו אמרת.

(מהרש"מ הכהן, נח)

כשם שקבלתי שכר על הדרישה כך אני מקבל שכר על הפרישה וכו'

ולכאורה קשה, בשלמא על הדרישה כיון שמצות עשה לדרוש ולחדש שייך קיבול שכר, מה שאין על הפרישה על מה יבוא בשכרו, אלא יש לומר כי בכל מצות עשה יש בכלל לא תעשה, שאם על ידי קיומה של העשה נולד אחר כך דבר נגד רצונו יתברך אז מצוה לפרוש ממנה, כי אז נתמלא רצונו יתברך בשב ואל תעשה, דוגמה לזה יש מצוה לבנות בית מקדש מעט, אבל אם נולד על ידי זה מחלוקת בודאי מצוה יותר לפרוש ממנה, ולמלא רצונו יתברך שרוצה בטובת ישראל בשלום ואחדות. ועל כן כיון שבא לאת ה' אלקיך תירא, אמר מה ארבה לירא עמו ית"ש על כן פירש, ועל ידי שהיה נראה בעיניו שזה היא רצונו יתברך שיהיה שב ואל תעשה, נחשב לו הפרישה למצוה כאילו היה דורש, וזה שאמר כשם שקיבלתי שכר על הדרישה שזה רצונו יתברך, כמו כן אבא על שכרי על הפרישה, כי בזה נתמלא רצון הטוב.

(קדושת יום טוב, תרומה)

כשם שקבלתי שכר על הדרישה כך אני מקבל שכר על הפרישה וכו'

ויש לדייק בלשונו שאמר כשם שקבלתי שכר דהוא לשון עבר, והלא שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, ועוד באמרו אחר כך אני מקבל שכר על הפרישה דהוא לשון הוה, דמשמע שמקבל שכרו השתא ולא לעתיד לבוא, וכדי להבין כונתו צריכין אנו להתבונן במדות משונות של בני האדם כיצד הם עובדין את השם יתברך, וגם בכוונת לימודם בתורה הקדושה או בעשית המצוה, יש אחד שעוסק בתורה ובמצוות בלי שום כוונה, רק כמצות אנשים מלומדה כמו שירש מאבותיו לעשות כך, אבל הוא אינו רודף אחר מצוה להשיגה ולקיימה, ורק אם באה לידו אז הוא עושה אותה, ויש אחד שהוא רודף להשיג מצוה לעשותה ולקיימה וגם הוא מפזר הרבה מעות על המצוות, אמנם עיקר כוונתו הוא כדי שיראו אותו רודף אחריהן, ויאמרו עליו שהוא בעל צדקה גדול וחסיד בכל מעשיו, וגם מתכוין לקבל עליהן שכר, אמנם המובחר הוא מי שעובד את ה' מחמת אהבתו להבוי"ת ולא על מנת לקבל פרס, כי עיקר מגמתו ושכרו הוא רק שישיג עוד מצוות לקיימן, ומצפה מתי תבוא מצוה לידו לקיימה, וזה עיקר שכרו כמו תפלת רבי נחוניא בן הקנה מודה אני לפניך ה' וכו' ששמת חלקי מיושבי בית המדרש שזה עיקר השכר.

ואפשר לומר שזו גם כן כוונת התנא באבות (פ"ד מ"ב) שכר מצוה מצוה, רצה לומר דלאיש כזה די לו שכר כזה שזכה לעשות אותה המצוה, ואינו מהרהר לחזור אחרי מצוה גדולה דייקא, אלא שכל מצוה הבאה לידו הוא מקיים אותה באהבה, ואפשר שרש"י ז"ל גם כן כיון בזה על הפסוק (דברים ז יב) 'והיה עקב תשמעון' אם המצוות שאדם דש בעקביו תשמעון, והיינו שלאיש כזה יש לו שכר מצוה בהאי עלמא, שהרי מקבל הוא שכרו מיד בעשותו את המצוה. וזה שאמר שמעון העמסוני כשם שקבלתי שכר על הדרישה היינו בלשון עבר, ורצה לומר שכבר קיבל שכרו בעולם הזה מיד כאשר עשה את מצוה, כי מרוב צדקתו ואהבתו להבוי"ת נחשב לו זאת לשכר מה שזכה לעשות המצוה, והיינו לדרוש בתורה הקדושה, כך אני מקבל שכר על הפרישה בלשון הוה, ורצה לומר שאני מקבל שכרי עתה מיד, לפי שגם בזה כוונתי לשם שמים.

(נחלת צבי, ליקוטים)

כשם שקבלתי שכר על הדרישה כך אני מקבל שכר על הפרישה וכו'

והלשון של התשובה מוקשה מאד, ואמרתי דיש לומר דכוונתו היתה, דכל הדרשות שדרש על כל אתים שבתורה המה תורת אמת, ויקבל על הדרשות שכר מהבורא ית"ש, ובשפלותו שהוא כאין ואפס בא להבנה גמורה שלא יצא כלל וכלל ידי חובתו ביראת השי"ת, וההכרח להתבונן ביראה יותר גדולה, ובהיותו מתבונן יותר ויותר בא להכרה שלא הגיע כלל וכלל ליראה, בריה שפלה וקלה, לפני הבורא ית"ש דלית מחשבא תפיסא בך כלל, ומבין דהתכלית הידיעה דלא נדע, ומבין דהפרישה הוא התכלית, וזה שאמר כשם שקבלתי שכר על הדרישה, דכל האתים שדרשתי המה תורת אמת, כך אני מקבל שכר על הפרישה דתכלית הידיעה שלא נדע, ולעולם אזכה לבוא להתכלית שלא נדע באמת לעולם שאין גבול ואין וסוף.

(אמונת משה, ראש השנה)

את ה' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים

וכדי להזהיר בני אדם מהיזק זה הנחש העקלתון, צותה התורה במורא ובכבוד ובאהבה ובעבודה של תלמידי חכמים בכל מקום בשיתוף עם כבוד השם יתברך, דכתיב 'את ה' אלהיך תירא' את לרבות תלמידי חכמים, וכן (משלי ג ט) 'כבד את ה' מהונך' לרבות תלמידי חכמים לכבוד, וכן (דברים ו ה) 'ואהבת את ה' אלהיך', 'ועבדתם את ה' אלהיכם' (שמות כג כה) לרבות תלמידי חכמים, ובכל מקום שנאמר את בכבוד השם יתברך הוא בא לרבות תלמידי חכמים, וכל זה למה, כדי לשמור בני אדם מנשיכת הנחש הצפעוני, שכל המכבד תלמידי חכמים והירא מהם והאוהב והעובד אותם ומשרתם, אינו מכבד ואינו אוהב לגוף החכם, אלא לשם יתברך כי תורת אלקיו בקרבו, והמבזהו כביכול שהוא מזלזל בכבוד שמים, ועל כן יש לו לתלמיד חכם להיות נוקם ונוטר לכבוד שמים, ואם תלמיד חכם כן כל שכן מלך, וכל שכן וכל שכן מלך ותלמיד חכם.

ומשום כך לא מחל דוד על עלבונו, והיה צועק ומתרעם על אנשי עצתו ורעיו ומיודעיו בחוץ, ואומר שהיו מכים אותו בלשונם וחובטים אותו בשבט פיהם, וזהו שאמר (תהלים נב י) 'ואני כזית רענן', כמו שהזית שחובטין אותו במקל לגרגר הזיתים ממנו, ואחר כך נותנים הזיתים במעטן, ואחר כך כותשין אותן וטוחנין אותן ועוצרין אותן כדי להוציא את שמנן, כך היו עושים לו לדוד רעיו ומיודעיו מחרפין ומגדפין אותו ומכים אותו בלשונם.

(תורת המנחה, דרשה כח)

את ה' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים

העוסקים בתורה ומודיעים שמו של הב"ה ותורתו ויראתו לכל העולם, שכל הירא מהקב"ה צריך שיהא ירא מעבדיו וחסידיו שהם ת"ח, כביכול משל למלך בשר ודם שיש לו בני בית נאמנים וכל שהוא מעבדי המלך בכל מקום שמגעת מלכותו, כיון שהולכין בני ביתו של מלך לשם ומוליכין חותמין וידועים ונכרים שהן בני ביתו של מלך הכל מתיראין מהן ומכבדין אותן, ק"ו על אחת כמה וכמה מלך מלכי המלכים הב"ה שלא ברא את עולמו אלא על תורתו ועמו ישראל העוסקים בתורה, והתורה נקראת אמת שהוא חותמו של הב"ה, וכל העוסק בה הוא מקיים את העולם, שאלמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר (ירמיה לג כה) 'אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי', ק"ו שצריכין כל בריותיו של הב"ה לכבדן וליראה מהן, שהם עבדיו של הב"ה ומלמדין את ישראל ליראה ולאהבה את המקום והיאך יעבדוהו, וכן מצינו נמי שהשוה הב"ה כבוד אב ואם לכבודו, וכבוד תלמיד חכם יותר מכבוד אב ואם, כדאמרינן שזה מביאו לחיי העולם הזה וזה מביאו לחיי העולם הבא.

(ספר האשכול, הלכות רבנן)

אהח19/06/2018

את ה' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים

יש לומר בדרך צחות, אשר גם תלמידי חכמים צריכין לירא מפני השי"ת.

(אהבת ישראל, ליקוטים)

את ה' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים

כתיב (דברים ד כח-כט) 'ועבדתם שם אלהים מעשה ידי אדם עץ ואבן אשר לא יראון ולא ישמעון ולא יאכלון ולא יריחון, ובקשתם משם את ה' אלהיך ומצאת כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך', יש לומר דבגלות יעשו המצוות כדרך מצות אנשים מלומדה ובלי מסירות נפש, והאכילה יהיה שלא כהוגן, ולא יהיה חוש הריח בלא פגם.

וזה שאמר 'ועבדתם וגו' מעשה ידי אדם' שיעבדו את השי"ת רק במעשה ולא בפנימיות, 'אשר לא יראון' שלא יהיה ביראה, 'ולא ישמעון' בבחינת שמע ישראל היינו מסירות נפש, 'ולא יאכלון' מלשון 'חרב תאכלו' (ישעיה א כ), כמו שאמרו חז"ל בשתי אכילות הכתוב מדבר אחת אכילת אדם ואחת אכילת מזבח, 'ולא יריחון' דידוע דחוש הריח לא נהנה מעץ הדעת, ודקאמר דלא יהיו בבחינת זו, ומכל מקום 'ובקשתם משם את ה' אלהיך', על דרך שאמרו חז"ל 'את ה' אלהיך תירא' לרבות תלמידי חכמים, דהיינו שתהיה דבוק בתלמידי חכמים, והוא דכתיב כי 'תדרשנו' דהיינו דתדרוש את לרבות תלמידי חכמים 'ומצאת כי תדרשנו' וכו'.

(מגדלות מרקחים, ואתחנן)

את ה' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים

רבי עקיבא דרש שהחפץ לזכות ליראת שמים אמיתית, עליו לירא ראשית כל מתלמידי חכמים, מי שאינו מתירא מתלמידי חכמים, מזלזל בדבריהם הקדושים ואינו מכבדם כראוי, סופו שימרוד גם בהשי"ת, יהיה כופר בעיקר והקדושה תדחה אותו עד לשער החמישים שבטומאה, וזה נלמד מדברי חז"ל (שבת קיט:) לא חרבה ירושלים אלא בעון שביזו בה תלמידי חכמים, אף שהיו לקויים בעבירות חמורות, לימדו חז"ל שהמקור והשורש שבגינו נפלו בני ישראל לשפל המצב וירדו מטה מטה, הוא משום שביזו תלמידי חכמים, כל זמן שפשוטי העם כיבדו תלמידי חכמים ביותרת הכבוד ונרתעו מהם, זכו להארה ממרום ולסייעתא דשמיא שיוכלו ללכת בדרכי ה', רק כשביזו בה תלמידי חכמים הסתלקה מהם ההשגחה דלעילא, וממילא באו לכל העבירות החמורות, וזה גרם לחורבן עיר הקודש והמחוזות.

(שפע חיים, ויק"פ)

כג.

ואין רבוי אחר רבוי אלא למעט

ונראה לי דהנה מצינו (משלי טז יח) 'לפני שבר גאון ולפני כבוד ענוה', והענין הוא כי כל העולמות נבראו על פי התורה, וכל הנהגתן כל ימי עולם מתנהג על פי התורה, ולכן כל המדות שמצינו שהתורה נדרשת בהן מוכרח גם כן שבמדות אלו יתנהג העולם, מאחר שהנהגתן על פי התורה, ומצינו במדות התורה אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט, כי מאחר שהוא מרבהו ומגדלהו מאד נתמעט כי לא תעלה במעלות וכו', וריבוי השמן בנר הוא סיבה לכבות אורו, וכן אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, כי אחר שהדבר נתמעט מאד, ומאן דאיהו זעיר איהו רב אצל הש"י כי אינו משתמש רק במאנין תבירין, לכן במדות אלה מתנהג העולם, 'לפני שבר גאון', כשמתנשא ברבוי אחר רבוי אזי נתמעט, 'ולפני כבוד ענוה', כשנתמעט במיעוט אחר מיעוט אזי נתגדל אחר כך.

אכן מחסדי הש"י שלא לענוש את האדם על ידי ריבוי אחר ריבוי, כי יפול הנופל מאיגרא רמא לבירא עמיקתא ויגדל הכאב מאד, ולכן ארז"ל (שהש"ר ח יב) אין הקב"ה נפרע מהאומה עד שמפיל השר שלה, כי בעוד השר קיים אזי האומה מלאה כל טוב וכאשר יפילו תהיה מאיגרא רמא וכו', לכן תחלה מפיל השר שלה, ואז האומה אזלא ונדלדלה מטה מטה בהדרגה ולא יגדל הכאב כל כך.

אולם במצרים מצינו שלא עשה הש"י כך, כי הקשו המפרשים איך נאמר על הים, וירא ישראל והנה מצרים נוסע אחריהם, שאמרו ז"ל (שמו"ר כא ה) שר של מצרים, ואם כן איך שלח ה' את ידו תחלה במצרים בהיות השר שלהם עדיין קיים, ותירצו כיון שמרדו בישראל ונשתעבדו בהם יצא הקב"ה ממדתו, ושלח עונשים בהיות השר עדיין קיים, כדי שיהיה מפלתם מאיגרא רמא וכו', ולא יתעכב עונשם שיהיה בהדרגה, אלא בדרך 'לפני שבר גאון' דהיינו ריבוי אחר ריבוי, ותו לפי שהוכרח מפלת מצרים להיות בהיות השר עדיין קיים שאז הם מלאים כל טוב, בכדי שיתקיים 'ואחר כך יצאו ברכוש גדול' (בראשית טו יד), כי אילו נפל שרם תחלה אזי לא היה בידם טובם, כי היו יורדים מטה מטה.

(ערבי נחל, עקב)

כה.

אם יש אדם שגופו חביב עליו מממונו לכך נאמר בכל נפשך ויש אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר בכל מאודך

כתיב (שמות יד ה) 'ויהפך לבב פרעה' וקשה הלשון ויהפך, ונראה משום דאמרו חז"ל, אם נאמר בכל נפשך למה נאמר ובכל מאודך, אלא יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו, ויש לך אדם שגופו חביב עליו יותר מממונו, ולפי זה, המצרים שמרוב הפחד שהיה להם מהמיתה נתנו לישראל הממון יותר ממה שהיו רוצים, הרי היה גופם חביב עליהם יותר מממונם, ושוב כאן שרדף פרעה ומצרים אחריהם והיה להם להשכיל מה שיהיה בסופם, אחרי שראו הנסים והנפלאות שעשה הקב"ה בשביל ישראל, ולמה טח עיניהם ולבותם להשכיל, אך כי כבדה אנחתם על אבידת ממונם, כדאיתא בילקוט שמעוני (בשלח רמז רל) דאמרו 'מה זאת כי שלחנו' וכו' נטלו ממונינו וכו', הרי דכאן השליכו גופם מנגד רק בשביל הממון, על כן סיכנו בעצמם בשביל תועלת ממון, והיינו דכתיב 'ויהפך לבב פרעה', כי מתחילה היה גופם חביב עליהם ועכשיו בהיפוך.

(דרשות מהר"ם בנעט, דרוש ז)

אם יש אדם שגופו חביב עליו ממונו לכך נאמר בכל נפשך ויש אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר בכל מאודך

בפרשה ראשונה של קריאת שמע כתיב 'ובכל מאדך', ובפרשה שניה כתיב 'בכל לבבכם ובכל נפשכם' ולא כתיב ובכל מאודכם, ויש לומר דאיתא בגמרא, ואם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר בכל מאדך, ולפי זה מובן, דביחיד יש לך אדם שיש לו מידה זאת בדרך כלל שממונו חביב עליו מגופו, ולכן צריך לכתוב ובכל מאדך, אבל ברבים אין בנמצא מדה זאת, וממילא אין צריך לכתוב ובכל מאודכם.

(ליקוטי מהר"ש מבעלזא, ואתחנן)

אם יש אדם שגופו חביב עליו ממונו לכך נאמר בכל נפשך ויש אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר בכל מאודך

וקשה הרי מקרא מלא (איוב ב ד) 'עור בעד עור וכל אשר לאדם יתן בעד נפשו', ובארתי שלשון בכל מאדך הוא מלשון 'מאד', מאדך הם התאוות שחזקים על האדם ומחטיאים אותו, אף שבשעה שחוטא הוא נוגע בשורש האמונה, כי אם היה מאמין באמונה שלימה בהשי"ת והשגחתו עליו בשעה שחוטא לא היה עושה כן, ומכל מקום אנו רואים שרבים מעמי הארץ אם ירצו להעבירו חס ושלום על הדת, ימסור נפשו ויקיים בכל

נפשך, ומכל מקום חוטא בתאוות נגד הבורא יתברך, וזה בא לו כי יש הפרש בין נסיון רגע כמו זה שמוסר עצמו ליהרג על קידוש שמו יתברך, כי בשר ודם אין מיתתו מיתת עולם ומיד יזכה לנועם עליון לכן בנקל למסור נפשו, אבל בנסיון תמידי אף שאמתת הנסיון יותר קל, מכל מקום להיותו תמידי יקשה מאד על האדם.

לכן אמרה תורה 'בכל מאדך' הם התאוות אשר הם מושלים על האדם, בהם תאהב השם יתברך לעמוד בנסיון תמידי, ונתנה התורה עצה לחלק הנסיון תמידי הזה לרגעים קטנים, וזהו 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך', ורק חשוב על קיום המצוות יום אחד ולא תדאג דאגת מחר, רק תראה את אשר לפניך עתה בקיום מצותיו יתברך.

(דרשות מהר"ם שיק, דרוש ל)

אם יש אדם שגופו חביב עליו מממונו לכך נאמר בכל נפשך ויש אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר בכל מאודך

הכלל הוא, שהאדם מחוייב להקדיש לה' אהבתו העצמית ולהקריב את כל החביב והיקר לו בין בגופו ובין בממונו עד כדי מסירות נפש ממש, וזהו יסוד ועיקר התורה, זוהי הפרשה הראשונה של קריאת שמע שאנחנו מחויבים לקרוא פעמיים ביום ולקבל על ידי זה עול מלכות שמים, אדם שמגיע למדרגה זו הרי השליט החלק האלקי שבו על החלק הגופני והגיע למדרגת השלמות, כי אז הרי בטלה כל אהבת עצמו שהיא יסוד כל נטיותיו הגופניות, וכל תשוקותיו ורצונותיו אינם אלא לעסוק בעניינים הרוחניים ולעבוד את ה' בלב שלם, ובזה נמדד ערכו של האדם, ככל שהוא מבכר יותר את ענייני הרוח על ענייני הגוף, ככל שהוא מוותר יותר מאהבתו והנאתו העצמית בגלל עבודת ואהבת ה', יותר קרוב הוא לאלקים ומדרגתו יותר נעלה.

(חכמת המצפון, בראשית)

אם יש אדם שגופו חביב עליו מממונו לכך נאמר בכל נפשך ויש אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר בכל מאודך

היסוד הוא שהחיוב של בכל נפשך, אין הביאור כפי שרגילים להבין שתמסור לה' הכל ואף את נפשך, אלא הביאור הוא עם כל הנפש היינו בנפש שלמה ולא במקצתה, והבחינה היא שאפילו יטלו את נפשך לא יזיזוך כלום, ואם רק יהיה בעולם איזה שהוא מצב אם ממון אם גוף אשר יניע אותך ממקומך, הרי סימן הוא כי עדיין אין כאן מציאות חזקה, הנפש עדיין אינה מושרשת עם ה', אין לבבו נאמן לפניך ולא קיים מצות אהבת ה', ואם אדם מצייר לו מצב של נסיון ונדמה לו שאינו מתפעל וזז זהו ענין אחר.

ועמדתי על יסוד זה ממה שכתוב (בראשית יג ב-ד) 'כי יקום בקרבך נביא או חולם חלום וגו' כי מנסה ה' אתכם הישכם אוהבים את ה' אלהיכם בכל לבבכם ובכל נפשכם', הנה אין המדובר כאן כלל בענין מסירות נפש, ואיך יש כאן בחינה של אהבת ה' בכל נפשכם, אלא הם הדברים אשר ביארנו, כי בלבבו נאמן אין שום דבר בעולם, גם המצב והנסיון הכי קשה אין יכול להזיזו אף כל שהוא ממקומו, ואם הנביא בכל האותות והמופתים יטה אתכם בכל שהוא הרי זה סימן שאינכם מציאות, כי מציאות אינך יכול להניע בשום אופן ואופן, וזהו לא בכל נפשכם ואינכם אם כן אוהבי ה'.

(דעת תורה, וישב)

ויש אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר בכל מאודך

אם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו, היינו כי יתעורר לעשות מצוה בגופו יותר ממה שיעשה בממונו, כי טרחת הגוף הוא מוותר אבל לא להוציא ממון, עליו הזהיר שיעשה בממון והזהירו בכל מאדך, ולא איירי כלל רבי אלעזר ממסירות נפש רק בטרחת הגוף והוצאות ממון.

(קול אליהו, ואתחנן)

כה:

מאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי

פירש רש"י מי יודע שיהא דמך חביב ונאה ליוצרך יותר מדם חבירך, הלכך אין כאן לומר וחי בהם ולא שימות בהם, שלא התיר הכתוב אלא משום חביבות נפשם של ישראל להקב"ה, וכאן שיש אבוד נפש חבירו לא ניתן דבר המלך לדחות שצוה על הרציחה. ועל דרך זה יש לפרש הכתוב בענין מחצית השקל 'העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט', ובא זה לרמז להודיע שאין שום שומא לשום נפשות ישראל לומר שזה אדם חשוב ונפשו של זה שוה יותר מנפשו של זה, רק כולם שוין לפני הקב"ה, ובודאי שהדין הזה שוה בכל אדם מישראל, אפילו שיהיה זה חכם גדול והשני אינו כן, ואף על פי כן אין רשות להגדול להרוג את חבירו, ולא יאמר דמי חביב לפני הקב"ה יותר מדמך, כדאמרינן בגמרא מי יימר דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי ופירוש רש"י כנ"ל. זהו שנרמז במה שצוותה תורה שיהיה כולם שוין ליתן מחצית השקל, שכיון שבא לכפר ולהציל נפשות יש שיווי אחת לכולם, ואם יתן האחד יותר ממחצית השקל, הרי הוא מראה בנפשו שנפש שלו חשוב יותר מנפשו של חבירו, ואינו כן כי לענין סכנת נפשות הכל שוין.

(תורת אהרן, כי תשא)

מאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי

פעם אחת אמר הרבי ר' בונם מפרשיסחא, אני אומר לכם הוכחה על פי דין תורה שמחויב כל אחד להיות עניו, דהנה רציחה הוא משלשה דברים שעליהן יהרג ואל יעבור משום דמה חזית דדמא דידך סומק טפי, דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי, ופירש רש"י מי יאמר שנפשך חביבה לפני המקום יותר משל זה דילמא של זה חביבה טפי, נמצא שאם אומרים לו לאדם הרוג אחד מישראל, אף שאותו ישראל חשוד על כל העבירות, אלא שהוא מאותם שאין אתה רשאי להורגו אף שהוא רשע בוודאי, מחויב אתה למסור את עצמך למיתה ולקיים יהרג ואל יעבור, ועל כרחך צריך לומר הטעם כמ"ש רש"י ז"ל מה חזית שנפשך חביבה לפני המקום וכו', ונמצא יש ספק גמור על זה שיכול להיות שנפשו של השני יותר חביבה, ואף על פי שאינו מוחזק לצדיק יוכל להיות שיהיה לו יותר עולם הבא ממך, הרי שמן הדין צריך להיות עניו.

(קול מבשר, ליקוטים)

כו.

והניחם שם מלמד שטעונין גניזה

איתא במדרש (ויק"ר כא י) מפני מה אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב וכו', רבי יהושע וכו' אומר בשביל לחוס על ממונן של ישראל, וקשה מאד, אמת בגדי כהן גדול שוים היו הון גדול שהיה בהם במעיל בחושן ובאפוד זהב הרבה, ובפרט אבנים טובות שבחשן ובכתפות האפוד, אבל כבר יש לכהן גדול שמונה בגדים אלה, כי כהן גדול ששימש בארבע בגדים ככהן הדיוט חייב משום שימוש במחוסר בגדים. ויש לומר, דאיתא בגמרא והניחם שם מלמד שטעונין גניזה, וצריך לעשות לו חדשים על יום כפור הבא, ולפי זה אם היה אהרן משמש בפנים בבאו אל הקודש גם בבגדי זהב, היו צריכין גם בגדי זהב גניזה כמו בגדי הבד, והיה צריך אחר כך גם בגדי זהב חדשים, ולזה צריכים ממון הרבה והתורה חסה על ממונן של ישראל.

(תורת משה לחתם סופר, אחרי)

והניחם שם מלמד שטעונין גניזה

ולכאורה טעמא בעי, הלא התורה חסה על ממונן של ישראל והוזהרנו בבל תשחית, ואמאי צוותה התורה לגנוז הבגדים ולא לעבוד בהם פעם שניה, ודוחק לומר משום שאחרי השימוש בהם פעם אחת חסר בלכבוד ולתפארת, שהרי תנאי זה נאמר בכל בגדי כהונה, ומכל מקום לא נאמר בהם והניחם שם, אלא רק גבי בגדי כהן גדול ביום הכפורים. ויש לומר, דבזה נרמז תוכן עבודת הכהן גדול ביום הכפורים, שכשמו כן הוא יום קץ סליחה ומחילה כפרת עם ישראל, ועיין רמב"ם (תשובה פ"ב ה"ז) יום הכפורים הוא זמן תשובה וכו', לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתוודות ביום הכפורים, שמזה מובן שתכלית עבודת הכהן הגדול ביום הכפורים היא להביא את ישראל לידי תשובה ועל ידי זה מתכפרים.

והנה עיין שם ברמב"ם (ה"ד) דאחד מדרכי התשובה הוא שינוי השם, כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים, היינו שעל ידי תשובה שלימה נהפך האדם לאיש אחר ומציאות חדשה לגמרי, ויש לומר שהכח לזה מקבלים ישראל מעבודת הכהן גדול ביום הכפורים בכניסתו לפני ולפנים, לפי שעל ידי כניסה זו הוא לא רק מתעלה למדריגה

אהח19/06/2018

עליונה יותר, אלא הוא נעשה מציאות חדשה לגמרי, וכאילו אינו אותו הכהן גדול שנכנס אשתקד לפני ולפנים, ודבר זה נרמז בכך שצריך להחליף גם את לבושיו, דאי אפשר לו להכנס לקדש הקדשים בבגדים שלבש אשתקד, אלא צריך ללבוש בגדים חדשים.

(באורי החסידות, אחרי)

והניחם שם מלמד שטעונין גניזה

אם הבגדים נתקדשו בקדושה יתירה, כי אז צריך מי שנושא אותם להיות מתאים להם, ויתכן מאד שביום כפור זה אינו עומד באותו מעלה שעמד ביום הכפורים בשנה שקדמה לכן, ויתכן גם להיפך שהכהן הגדול השתנה לעילא, כי הוסיף מעלה על מעלתו ומדרגתו הקודמת הוא נתעלה למעלה יתירה, כי האדם אינו עומד במעלה אחת כל הזמן, ואם כן בכל אופן אין הבגדים שוב מתאימים למעלתו ודרגתו, ובין כך ובין כך טעונים הבגדים גניזה.

אוצר החכמה

(ואני תפלה, ח"ב)

כז:

ושמו בנחת

כתיב (דברים ז טו) 'והסיר ה' ממך כל חלי וכל מדוה מצרים וגו' לא ישימם בך ונתנם בכל שנאיך', הנה אמרו חז"ל ושמו בנחת, מובן מזה שהוראת לשון שימה הוא הנחה איזה דבר בנחת, וכתיב (שם טו יז) 'ולקחת את המרצע ונתת באזנו', משמע שענין נתינה היא נעיצה ודחיקה בכח, ולפי זה יובן הקרא 'לא ישימם בך', כלומר אפילו שימה בנחת, 'ונתנם בכל שנאך', אבל אצל השונאים תהא נתינה בכח.

(חשב סופר, עקב)

ושמו בנחת ושמו כולו ושמו שלא יפזר

בזה הבנתי ששינה תורה 'וישם לך שלום' (במדבר ו כו) וכן 'השם גבולך שלום' (תהלים מז יד), ובתפילה שים שלום יהי רצון שתשים שלום, ולא אמר לשון נתינת שלום או עשיית שלום וכדומה, אבל הענין כי יש עושה שלום מחמת צרה כמדין ומואב, ויש שיהיה שלום על ידי שמרוחקים זה מזה, ואין עסק לזה עם זה כדרך פיזור לרשעים שהנאה להם שעל ידי זה יושבת דין וקלון, ואמנם מבקשים שלום בלי פיזור כי אם כנוס לצדיקים, ובלי צרה כי אם בשלות השקט, על כן וישם בנחת ושלא יפזר, ואפילו הכי יהיה לך שלום עלינו ועל כל ישראל.

(דרשות חתם סופר, ח"ב לשבת הגדול)

ושמו בנחת ושמו כולו ושמו שלא יפזר

כתיב (במדבר ו כז) 'ושמו את שמי על בני ישראל', הנה חז"ל דרשו על ושמו האמור בקטורת, ושמו בנחת, ושמו שלא יפזר, אף כאן נדרש כן, ושמו בנייחא, ושמו שלא יתפזרו הברכות על שונאינו, רק 'ושמו שמי על בני ישראל ואני אברכם' והיה מגביה ידיו כמו בברכת כהנים ומברך המסובים.

(בארות המים, נשא)

ושמו בנחת ושמו כולו ושמו שלא יפזר

כתיב (במדבר ו כז) 'ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם', היינו שהכהנים ישתדלו ליתן שמו יתברך הצלם אלקים על בני ישראל, על ידי מעשיהם הטובים ומוסר שיאמרו להם, ואמר לשון 'ושמו' על פי שאמרו חז"ל שכתוב בתרומת הדשן 'ושמו' בנחת ושלא יפזר, כן גם כאן רומזת התורה כשישימו את שמו והיינו על ידי מוסר, יזהר שלא יפזר עונותיהם בהמוסר להזכיר עוונות על ישראל, כדי שלא יעורר בדיבורים קטרוג על ישראל.

(אריה שאג, נשא)

ושמו בנחת ושמו כולו ושמו שלא יפזר

כתיב (דברים לא יט) 'ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמד את בני ישראל שימה בפיהם', יש לפרש על פי מה שאמרו חז"ל, ושמו בנחת, ושמו כולו, ושמו שלא יפזר, הרי דלשון שימה מורה על כל הנ"ל. וזה שנאמר שימה בפיהם, שימה כולו, כל התורה בשלימות, לאפוקי שלא יאמר שמועה זו נאה וזו אינה נאה (עירובין סד.), ושימה בנחת כמו שאמרו חז"ל (שבת לד.) דצריך למימרינהו בנחת כי היכי דלקבלינהו מיניה, ושימה שלא יפזר שלא ילמד לתלמיד שאינו הגון, וכאמרם (חולין קלג.) כל השונה לתלמיד שאינו הגון כזורק אבן למרקוליס.

(להורות נתן, וילך)

כח:

מנין לפסח מצרים שאין חימוצו נוהג אלא יום אחד תלמוד לומר לא יאכל חמץ וסמיך ליה היום אתם יוצאים

וקשה לי קושיא עצומה, למה לי פסוק על זה מה שהיה כשיצאו ממצרים, מאי נפקא מינה לי בזה והיא פליאה, בשלמא הלכתא למשיחא יש ליישב, אבל מה שהיה כבר למה לי. ונראה לפרש על פי הזוהר הקדוש, דאיתא בזוהר דרבי אליעזר שאל לרבי שמעון אמאי צוה הקב"ה לישראל שלא לאכול חמץ בפסח, אי משום דחמץ היא הסטרא אחרא, וכשיצאו ישראל ממצרים היו בקדושה שיצאו מהטומאה, אמאי לא צוה להם כל השנה שלא יאכלו חמץ, והשיב לו, אמשול לך משל לחולה שעמד מחליו ולא חזר עוד לאיתנו, אינו רשאי לאכול רק מאכלים דקים עד שיחזור לאיתנו ואז יכול לאכול הכל, וכמו כן כשהיו ישראל במצרים היו להם חולי נפש, וכשיצאו נתרפאו מהחולי נפש אבל לא נתרפאו לגמרי, על כן צוה להם שלא יאכלו חמץ דזה היא הסטרא אחרא, אבל אחר כך כשנתרפאו לגמרי שחזרו לאיתנם ולא היו להם שום חולי נפש, מותר להם לאכול אף חמץ.

אם כן ניחא דאיתא כמו שהיה כשיצאו ישראל ממצרים כן יהיה לעתיד לבא, ואיתא בגמרא (ברכות יב:) דיציאת מצרים יהיה טפל נגד גאולה אחרונה, וכמו דאיתא (מיכה ז טו) 'כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות'. ולזה קאמר הגמרא מנין לפסח מצרים שאין חימוצו נוהג אלא יום אחד, והיינו כיון שיצאו ממצרים תיכף ביום אחד נתרפאו לגמרי מהחולי נפש, ולא היו צריכים לשמור עצמם מחמץ רק יום אחד, על כן אין חימוצו נוהג אלא יום אחד, דלא היו צריכים יותר, שנאמר לא יאכל וסמיך ליה היום, ונפקא מינה הוא לעתיד לבא יהיה גם כן כך דביום אחד יתרפאו לגמרי מחולי נפש כנ"ל.

(זכרון שמואל, ליקוטים)

ל.

חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור במשהו

חמץ בפסח במשהו, דהקדושה נקרא בשם מצה והקליפה נקרא בשם חמץ, ואין חילוק ביניהם רק המשהו שבין חי"ת לה"א, והנה חי"ת וה"א מתחלפים באותיות אחה"ע, והענין הוא דזה אינו מצוי שהיצר הרע יסיתנו לעבירה ידועה, כי מי ישמע לו, רק שמראה לו שהוא מצוה ומחליף לו בין חי"ת לה"א. וזהו שאמרו רז"ל (שבת קד.) הבא ליטהר מסייעין אותו והבא ליטמא פותחין לו, ולכאורה אינו מובן, הבא ליטמא פותחין לו, שמשמע שעושין לו דבר שיוכל ליטמא, ואם כן הרי מסייעין אותו, אבל הפירוש הוא להיפך, 'הבא ליטמא' שהיצר הרע מראה לו שהוא מצוה ומחליף לו בין חי"ת לה"א, 'פותחין לו' ומראין לו שה"א צריך להיות פתוח למעלה.

(מאור עינים, צו)

חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור במשהו

והנה ראיתי בספר אחד הטעם על חמץ במשהו, הוא משום דאז 'ולא יכלו להתמהמה' (שמות יט לב) אף משהו דכבר היו במ"ט שערי טומאה עד כאן, וידוע פירוש האלשיך בפרשת שלח על הפסוק (במדבר יד יג) 'כי העלית את העם הזה בכחך', דהיה צריך אז כח ויד חזקה, משום שהיה עליהם קטרוג משרי מעלה באמרם מה נשתנו אלו מאלו (ילקו"ש, בשלח רמז רלד), והבן. וידוע דכתרין תתאין קרוין עבדים כמו 'תחת עבד כי ימלוך' (משלי ל כב), וזה פירוש הפסוק (שמות יג ג) 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים' דייקא, 'כי בחזק יד' כמו בכחך, והיינו לפי שלא יכלו

להתמהמה יותר אף משהו, לכך 'ולא יאכל חמץ' והיינו במשהו, כן נראה לפי דעתי והיא פלאי בס"ד.

(ישמח משה, בא)

חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור במשהו

כתיב (שמות כג ז) 'מדבר שקר תרחק', והנה שמעתי מכ"ק אבי אדמו"ר רבי אברהם מסוכטשוב זצ"ל בשם כ"ק רבו החידושי הרי"ם זצ"ל דכל הרחקות מעבירות הם דרבנן, על שאמרו עשו משמרת למשמרתי, אבל הרחקה משקר היא דאורייתא כמו שנאמר 'מדבר שקר תרחק', ועל כן איסור חמץ והשבתת שאור שענינו הוא סילוק והשבתת השקר, יש לו גם כן הרחקה מדאורייתא, והן שש שעות של ערב יום טוב. ויש לומר, שמזה הטעם חמץ אסור במשהו, כי בכל איסורין טעם כעיקר לאו דאורייתא אלא מדרבנן, להתרחק מן האיסור, ובחמץ שהוא מהות השקר, שההרחקה עצמה היא דאורייתא, שוב מדרבנן עושין הרחקה להרחקה לאסור אף במשהוא.

(שם משמואל, ליקוטים)

חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור במשהו

חמץ בפסח הוא במשהו, וקל וחומר מדה טובה מרובה שעל ידי משהו יהדות יכולים לצאת מכל הדברים רעים, כתיב (תהלים פא יא) 'אנכי ה' אלהיך המעלך מארץ מצרים הרחב פיך ואמלאהו', על ידי שאוחזין במשהו מתרחב הדבר ביותר, החילוק בין חמץ ומצה הוא משהו בין ח' לה', וזהו שאיתא פתחו לי וכו' כחודה של מחט, אולם המשהו צריך להיות במסירות נפש, אז"ל אמר, כחודה של מחט היינו שידקור כמו דקירה במחט שכל האברים מרגישים בה, וכתיב (יחזקאל טז ז) 'ותרבי ותגדלי ותבואי' לאט לאט מגיעים יותר למעלה.

(אמרי אמת, פסח תרס"ו)

חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור במשהו

מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות וכו', יש לפרש על פי הדעה שהביא הר"ן (פסחים ח.) דאפילו מאן דאית ליה נותן טעם לפגם מותר, הני מילי באיסורים שהן אוסרין בנותן טעם, אבל חמץ שאוסר במשהו כיון שאין הולכין בו אחר נתינת טעם אפילו נותן טעם לפגם אסור ע"כ. וזה ששואל 'מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות', דבכל לילה אמרינן דלינת הלילה פוגמת טעם הכלי ומותר להשיטה הסוברת דנותן טעם לפגם מותר, ובלילה זו לא אמרינן דלינת הלילה מתרת את בליעת האיסור בכלי, והתירוץ 'הלילה הזה כולו מצה', פירוש דחמץ אסור אפילו במשהו, והיכי דמשהו אסור נותן טעם לפגם נמי אסור.

(שדה יעקב, הגדה של פסח)

חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור במשהו

הראשונים נחלקו בטעם הלכה זו, הרמב"ם וסיעתו סוברים מפני שזה בכלל דבר שיש לו מתירים, מפני שלאחר הפסח כיון שנמצא בו רק משהו חמץ והוא מתבטל מדאורייתא הוא מותר באכילה וכל שכן בהנאה, אף על פי שמדרבנן אסור להשהותו. הרא"ש וסיעתו סוברים שטעמו של רבא הוא מפני שכולא שתא לא בדילי אינשי מיניה. אפשר להוסיף בדרך רמז, שביעור חמץ הוא גם ביעור העבירות של דבר שיש לו מתירים, דהיינו שמתפתים לעצת היצר המוצא תמיד אמתלאות שונות על מנת להחטיא את האדם, בהציגו את העבירה כבלתי חמורה וימצא שיש לה גם מתירים, או שהיא אסורה רק מדרבנן, כך נמצאות גם עבירות של כולא שתא לא בדילי אינשי מיניה, וכמו שדרשו חז"ל (יומא פו: ועוד) כיון דדש בה נעשית לו כהיתר, ובפרט אבק לשון הרע שלא ימלט אדם מזה בהאי עלמא, דוגמה זו של ביעור חמץ לא על עצמה לבדה יצאה ללמד, אלא על כל מהלך חיי האדם, על כן כדי לזכות לתשובה שלימה לה' שתביאנו לגאולה אמיתית, עלינו להחמיר אפילו במשהו כדי להטותן ולהיות בבחינת ממוצעים.

(רסיסי טל, לפסח)

קדירות בפסח ישברו

בהגעלת הכלים המתחלפים וצורך טהרתם, על חלוקי כתות האדם וחיוב הכשרם, יש מהם אשר לא יקבלו שום טהרה ונקיון וטעונין שבירה או גניזה, והם כלי חרס אשר נשתמשו בהם בחמין בכל דבר איסור, ועל דוגמתן באנשים אמר ירמיהו (איכה ד ב) 'בני ציון היקרים' וגו' 'איכה נחשבו לנבלי חרש' וגו', כלומר שאין להם תקנה אלא בשבירה, וכמו שאמר (ירמיה כב כח) 'העצב נבזה נפוץ האיש הזה כניהו אם כלי אין חפץ בו'. ומהן שמקבלין תיקון ומתחלקין אל אותם ארבעה חלוקי כפרה שהיה רבי ישמעאל דורש, עבר על מצות עשה ועשה תשובה לא זז משם עד שמוחלין לו (יומא פו.), ועל זה נאמר (ירמיה ג כב) 'שובו בנים שובבים ארפה משובותיכם', דוגמת הכלים שנשתמשו בהם בצונן, ודי להם בשטיפה (ע"ז עה:), עבר על מצות לא תעשה ועשה תשובה וכו' דוגמת הכלים שנשתמשו בהם בחמין וטעונין שפשוף והגעלה, עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה וכו', דוגמת הכלים שנשתמשו בהן על ידי האור עצמו, שלא יספיק להם רק כשיבואו באש ממש. אמנם מי שיש בידו חלול השם הם הם דוגמת כלי החרס שאין להם טהרה רק בשבירה.

(עקידת יצחק, שער נט)

לא:

מנין לבעל חוב שקונה משכון שנאמר ולך תהיה צדקה אם אינו קונה משכון צדקה מנין

ואפשר לומר דרך המוסר, כי הקב"ה נקרא בעל חוב שלנו, כי צדיק הוא הקב"ה חונן ונותן, ואנו חייבים לו לשלם בעד טובותיו הרבים שעושה עמנו תמיד בכל עת ובכל שעה, ואנו חוטאים לו תמיד יתברך, והחנוני מקיף ומשכונו תמיד בידו, הוא הנשמה אשר בכל לילה תעלה לשמים, ואנו מפקידים נשמתנו בידו, והוא קונה נשמותנו בכל לילה, ועם כל זאת בבקר מחזיר הוא את המשכון בשלום ואיננו מעכב בידו, וזה הוא חסד גמור ממנו ית"ש, על כן גם הבעל חוב המלוה כסף לחבירו, מחוייב גם כן להחזיר את משכונו בבקר.

(אורח ישרים)

אהח 19/06/2018

מנין לבעל חוב שקונה משכון שנאמר ולך תהיה צדקה אם אינו קונה משכון צדקה מנין

איתא במדרש (שמו"ר טו כג) על הפסוק (שמות יב ב) 'החודש הזה לכם', הצדקה שלכם שנאמר (דברים כד יג) 'ולך תהיה צדקה', וכתב היפה תואר, אסמכתא בעלמא הוא דהא איצטריך לגופיה שהשבת העבוט תחשב לו לצדקה, ועל דרך דרש דרשו 'לך תהיה צדקה' לאפוקי אומות העולם שלא ניתנה להם מצוה זו כדכתיב (משלי יד לד) 'וחסד לאומים חטאת', יש לפרש כי הנה יש מי שפירש 'לך ה' הצדקה' (דניאל ט ז) על דרך 'משלך יתנו לך' (דברי הימים א' כט יד), ואמנם הנועם מגדים כתב כי מצינו (פסחים ו:) שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, ואם כן יש קל וחומר, ומה התם אינו שלו הוי כשלו, כל שכן הכא, וגם מדה טובה מרובה דודאי נחשב שלו עכ"ד, וכמו כן יש ללמוד דבר זה מדכתיב 'ולך תהיה צדקה', ואמרו חז"ל אם אינו קונה משכון צדקה מנין, מכאן לבעל חוב שקונה משכון, הרי דהמשכון באמת לא היה שלו, אלא שהתורה הקנה אותו להתחייב באונסין, ושוב נחשב שלו לענין דהוי כנותן צדקה.

וזה שאמר המדרש 'הצדקה שלכם', כלומר מה שאתם נותנים משלכם הוא שנאמר 'ולך תהיה צדקה', וכמו שהמשכון הקנה לו התורה להיות שלו, כל שכן מה שיש לו שהוא שלו, ומהאי טעמא עצמו לא ניתנה מצות צדקה אלא לישראל ולא לעכו"ם, דקיימא לן גזל עכו"ם שרי ועכו"ם אין לו חזקת ממון כמבואר בשיטה מקובצת סוף פרק קמא דכתובות, וכיון שמה שיש לו אינו שלו לאו דידיה קא יהיב, על כן 'חסד לאומים חטאת' (משלי לד יד), וכמו כן הרחמים שלכם, אם כי מאתו הוא מדה זו בלבנו, שנאמר (דברים יג יח) 'ונתן לך רחמים' להיות שלך, על כן 'ורחמך' וגו', ואם כן פירוש שלי ושל היפה תואר שניהן צדקו יחדו ומגופיה דקרא נפקא.

(ייטב לב, כי תצא)

מנין לבעל חוב שקונה משכון שנאמר ולך תהיה צדקה אם אינו קונה משכון צדקה מנין

כתיב (דברים ו כא, כה) 'ויוציאנו ה' ממצרים וגו' וצדקה תהיה לנו כי נשמור לעשות את כל המצוה' וגו', וצריך ביאור מה ענין צדקה לכאן. ונראה על פי מאמרם ז"ל מנין לבעל חוב שקונה משכון שנאמר 'ולך תהיה

צדקה' אם אינו קונה צדקה מנין, ופירשו התוספות (קידושין ח: ד"ה צדקה מנין) דלא מקרי צדקה אלא הנותן משלו, והנה כשיצאנו ממצרים עדיין אין לנו זכות לקבל שכר, שהרי השי"ת הוציאנו משם ביד חזקה ולא בכוחות עצמינו, ועל מה יתכן לקבל שכר, רק אם נשמור לעשות את כל המצוה הזאת וזה תלוי בנו, וזה שאמר הכתוב 'וצדקה תהיה לנו' שייחשב המעשה בכוחות עצמינו בבחינת צדקה שהוא מדיליה, רק 'אם נשמור לעשות את כל המצוה הזאת', שנצפה ונשתוקק לקיים את המצות, ונשמור מלשון 'ואביו שמר את הדבר' (בראשית לז יא), ואז נקבל שכר על קיום המצות שעשינו בעצמנו.

(להורות נתן, ואתחנן)

כספים אין להם שמירה אלא בקרקע

שהחסדים שנקראו כספים כידוע, אין להם שמירה אלא במי שמשים עצמו כעפר לכל, 'אשכון ואת דכא' (ישעיה נז טו), וכמו שכתב הזוהר הקדוש (ח"ב פו: עי"ש) שהקב"ה משתמש בכלים שבורים.

(ישמח ישראל, האזינו)

כספים אין להם שמירה אלא בקרקע

כתיב (בראשית לב ח) 'ויחץ את העם' וגו', שם איתא במדרש (בר"ר עו ח-ט) לימדך תורה דרך ארץ שלא יהא אדם נותן כל ממונו בזוית אחת וכו' עי"ש, שמעתי מכ"ק אא"ז מרן אדמו"ר זצ"ל מגור, שדקדק מאי ראיה מכאן הא כאן היה עת סכנה ושכיח הזיקא, ואמר שנראה דלגבי ממון הוה תמיד עת סכנה, כמו שכתוב בגמרא כספים אין להם שמירה אלא בקרקע.

(ליקוטי יהודה, וישלח)

כספים אין להם שמירה אלא בקרקע

כתיב (הושע י יב) 'זרעו לכם צדקה', פירושו שצדקה נחשבת כזריעה שאדם זורע בקרקע, שבשעת זריעה יש לו יגון ואנחה, 'הזורעים בדמעה' (תהלים קכו ה) שזורק לארץ, אך אמנם אחר כך 'ברנה יקצורו' (שם), ויש לו ביטחון בשעת הזריעה שאחר כך בברכת ה' יצמחו לרוב, כן הצדקה שאף בשעת נתינת הצדקה אפשר ירע לבבו, אך אחר כך יברך אותו ה' עשר בשביל שתתעשר, על כן אמר כספים אין להם שמירה אלא בקרקע, כאשר בזרע השדה אינו מתברך אלא בקרקע שהוא זורע, כך הצדקה איתקש וחשוב כזרע במה שהוא נותן לעניים, על כך נאמר (ישעיה לג ו) 'והיה אמונת עתיך' ודרשינן (שבת לא.) אמונת זה זרעים, שיש לו אמונה בה' שיצמחו הרבה, כן בנתינת הצדקה מה שיתן לאביונים יפרח ויצמח לרוב, ואל ידאג מאומה רק יבטח בה' כאשר בזרעים, בשעה שזורע בקרקע יבטח שאחר כך יברך ה' אותו.

(בית אהרן, ליקוטים)

כספים אין להם שמירה אלא בקרקע

כתיב (שמות ל יג) 'זה יתנו' וגו' אמרו חז"ל (ירושלמי שקלים פ"א ה"ד) הוציא הקב"ה מטבע של אש מתחת כסא הכבוד ואמר כזה יתנו, ויש לומר שנטל מתחת כסא הכבוד, לרמוז לאדם שהכסף צריך להיות בבחינת תחתיו, פירוש שהוא יושב ושולט על הממון ולא הממון שולט עליו, וכמו שכתוב (קהלת ו ב) 'זה הבל וחלי רע', וזה נרמז גם בדברי חז"ל כספים אין להם שמירה אלא בקרקע, פירוש שיהיו תחתיו כאילו קבורים באדמה, ואז יהיה להם שמירה ולא יזיק לו הממון.

(תפוחי חיים, כי תשא)

לד.

אסורין לבהנים הואיל ואיפסילו להו בהיסח הדעת

כתיב (שמות יב מב) 'ליל שמורים הוא לה'', יש לומר הטעם שנקרא ליל שמורים, דמבואר בכתבי האר"י הקדוש ז"ל דבמצרים היה הדעת בגלות ופסח היה גאולת הדעת, והרי מבואר בכמה דברים בגמרא דכל מקום שנאמר שימור פוסל היסח הדעת, וכמבואר לענין שימור דתרומה, ואם כן כיון שבגאולת מצרים חזר בחינת הדעת למקומה לכן נקרא שמורים, והבן.

(אמרי דעת, בא)

לד:

מי החג שנטמאו השיקן ואחר כך הקדישן טהורין

ביום הכפורים כתיב (אתחנן 19/06/2018 ל) 'לפני ה' תטהרו', וכבר פירשנו שאז מגביהין את נשמות ישראל עד שרשם ומזה באה הטהרה, וכענין אמרם ז"ל מים שנטמאו משיקין אותם והם טהורים, כן נמי ביום הכפורים ישראל נדבקין במקור הטהרה זה השי"ת, ובשביל זה הם מיטהרין, כאמרם ז"ל (יומא פה:) אשריכם ישראל מי מטהר אתכם אביכם שבשמים, וזהו כענין קריאה שיתקרב הלום אל הקורא.

(שם משמואל, שמחת תורה תרע"ט)

לה.

דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהן ידי חובתו במצה וכו'

כי העיקר העבודה החשובה באדם הוא כשעובד את השי"ת אפילו בדברי ארציות ומעלה אותם לה', אבל מי שאינו עובד להקב"ה רק בדברי תורה ותפילה לחוד, אין עבודתו כל כך חשובה לפני המקום, וזהו כל דבר הבאה לידי חימוץ, שיכול אדם לעשותה בשביל תאוות הגשמיות או תאוות עולם, אדם יוצא בה ידי חובת מצה, כשעושה הדבר ההוא ואין מחשבתו נוטה בזה לתאוות העולם רק לה' לבדו, יוצא בה ידי חובת מצה, וכל דבר שאין בא לידי חימוץ, היינו שעבודתו הוא רק בתורה ובתפלה לחוד וכיוצא בהם, אין יוצא בה ידי חובת מצה, והבן.

(אוהב ישראל, ליקוטים)

דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהן ידי חובתו במצה יצאו אלו שאין באין לידי חימוץ אלא לידי סירחון

יש לרמז על האיש בעל מרה שחורה ורוח עצבות, הגם שאינו מיועד כל כך לבא לידי עבירה, אבל גם כל מצותיו ולימודו באים לידי סרחון לתוך חיצונים שמדתם העצבות, כי הבעל מרה שחורה למעצבה ישכב, סרוח על ערשו ביגון ואנחה ותפול עליו תרדמה, וידמה לו שכבר יצא ידי חובתו בעבודת ה' ואין לו התעוררות למצוה, ולא כן האיש בעל לב שמח ומבטח עוז וחדוה בקרבו, אם כי הוא יותר מעותד לבא לידי חימוץ, כי היצר הרע אורב עליו ביותר, אבל הנה 'בשמחה תצאו' כתיב (ישעיה נה יב), ועל כל פנים הוא איש היוצא למלחמה, אם כי עדיין הנצחון ממנו והלאה, בכל זאת כיון שישיש כגבור לרוץ אורח, כבר עטרת בעל מלחמתו הולמתו וסופו לנחול נצחון, ועוד לבו ער חיילים לגבר לגשת אל הקודש ולכל דבר מצוה, וזהו הענין לישת המצות, כי קושר מלחמה עם יצר הרע שרוצה להחמיץ ואין מניחין.

(דברי ישראל, ראה)

דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהן ידי חובתו במצה וכו'

יש לפרש על דרך המוסר, דידוע מספרים הקדושים דחמץ מורה על היצר הרע, וכתב בספר עבודת ישראל על המשנה (אבות פ"ד מ"א) איזהו גבור הכובש את יצרו, רצה לומר יצרו המיוחד לו, שלכל אדם יש יצר המיוחד המומר לדבר אחד, ולזה צריך כל אחד לעשות גדרים וסייגים בדברים שרואה שיצרו תוקף עליו להכשילו עכ"ל, וביאור הדברים דבני אדם חלוקים זה מזה בטבעם, והנה מי שנולד במדה טובה אינו חידוש כל כך אם עובד ה' במדה ההיא, כגון מי שבטבעו הוא רחמן אינו רבותא כל כך אם הוא מרחם על הבריות ועוזר לעניים, כי זה בא לו בנקל מחמת שטבעו כן, ועיקר עבודת האדם להפוך מידות המגונות שנולדו לו בטבעו לטובה, כגון אם נולד במדת גיאות וכעס יתגבר על יצרו ויהיה ענוותן ושפל ברך ויהא נוח לבריות, ותיקון המידות הוא עבודה גדולה, כמו שכתב בצעטיל קטן (אות טז) להרה"ק נועם אלימלך זי"ע, האדם לא נברא בעולם רק לשבר הטבע וכו'.

והיינו דרמזו חז"ל בלשונם, דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהם ידי חובתו במצה, דקאי על המידות מגונות המכונים על שם חמץ, ודברים הבאים לידי חימוץ, היינו מידות הרעות שנולדו לו בטבע ונח להתפתות על ידיהם מהיצר הרע, אדם יוצא ידי חובתו במצה, שישתדל להפכם לטובה שיהיה בבחינת מצה, יצאו אלו שאין באים לידי חימוץ, רמז על מי שאינו משתדל להפוך מדותיו הרעים, ועובד ה' רק במדות טובות שנולד בהן, שאינו עלול על ידיהם להתפתות מהיצר הרע, בזה אין

לו שום מעלה אם עושה בהן דברים טובים, ואי אפשר לצאת בזה גרידא ידי חובתו, כי עליו גם להפוך מדותיו הרעים שאפשר לבא על ידיהן לידי חימוץ, ובזה יוצא ידי חובתו במצה.

(ויחי יוסף, ראה)

לו.

לחם עוני לחם שעונין עליו דברים הרבה

והנה נפשותינו הן המה חלק אלקי ממעל כמו שכתוב 'ויפח באפיו' (בראשית ב ז) וגו' ומאן דנפח מתוכו נפח, והנה כאשר גאל הש"י את נפשותינו מארץ מצרים ומטומאתם נקרא כביכול גאולה להש"י, שלא היו הנפשות שבעולם מכירין אלקותו מגודל טומאות הקליפות אשר היה אחוז בהם, ולא היתה שום אומה בעולם שיכירו אלקותו, והנה מאז צאתינו מארץ מצרים כבר ישנו עם אחד, הגם שכעת בעוה"ר העם הקדוש הזה הוא מפוזר ומפורד בין העמים, עם כל זאת הם מאמינים באלקותו ומוסרים נפשם על קדושת שמו, לזה נקרא גאולת מצרים כביכול גאולתו ית"ש היינו גאולת שמו, הגם שגם בגלות הזה כתיב (ישעיה סג ט) 'בכל צרתם' וגו', והשכינה כביכול עמנו בגלות, עם כל זאת אינו דומה לגלות מצרים וכנ"ל הבן הדבר. **והנה** ישראל בגלותם כשמספרין בגאולת מצרים ושמחים על זה, הגם שהם בגלות כעת בכפלי כפליים, אבל הם שמחים בגאולת אדוניהם כביכול, דהיינו גאולת נפשותם (חלק אלקי) שכבר הם בני בניה של תורה ויודעי שם תפארתו, וזהו שאמרו בזוהר שהמלאכים משבחין מאד את ישראל בסיפור זה, כי תגדל שבחם מאד בזה, שהגם שהם נתונים בשביה בעצמם, עם כל זאת הם שמחים ב'פורקנא דמאריהון' היינו גאולת אדוניהם כביכול וכאמור, הנה זה יורה גודל אהבתם להש"י אשר תקטן בעיניהם צער גופם, באשר הם מתנחמים ושמחים בזה אשר כבר נתפרסם כבוד אלקותו ית"ש, ואין כאן עוד גלות כגלות מצרים כי כבר נתרבה הדעת ויודעים את ד' ואת תורתו.

והנה הוראת המצה הוא על שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד וכו' כי בחפזון יצאת וכו' כי לא יכלו להתמהמה, כי אילו היו מתמהמהים כרגע היו ח"ו משוקעים בשער הנו"ן, הנה מזה יש להתבונן עד היכן היה גלות הנפשות בגלות מצרים, על כן יש לנו לספר ולשמוח בגאולה הלזו גם בגלותינו, והנה כשאנחנו בזה בטעם המצה כנ"ל, הנה אנחנו מספרים ושמחים בגאולה הלזו, ואז המלאכים מרבים בשבחים רבים, היינו בשבח גואל ישראל וקדושו ובשבח ישראל שעושין עיקר מגאולת הנפשות אשר לה' המה וכנ"ל.

וזהו שאמרו לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה, רצה לומר על ידי הלחם הלז עונין המלאכים למעלה דברים הרבה, היינו שבח הקב"ה ושבח ישראל, ובזה יצדק לשון עונין שעונין על דיבורי ישראל בסיפור הגאולה, המלאכים עונין ואומרים וכאמור בזוהר הקדוש, והברייתא ביארה ביותר שעונין עליו דברים הרבה היינו שבח הקב"ה ושבח ישראל, וגם כן דברים הרבה כי מהוראת הסיפור דיציאת מצרים על המצה שנצטוינו לספר, מוכח מזה שמחויב האדם לספר כל הניסים שנעשים לו תמיד וכמו שכתוב בזוהר הקדוש.

(בני יששכר, מאמרי חדש ניסן מאמר ד)

לחם עוני לחם שעונין עליו דברים הרבה

לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה, דמצוה לספר ביציאת מצרים, והוא מתקן הפה והלשון כמו שאומרים ארון נשא את נושאיו, וכל מצוה בכל אבר המתעסק בה נותנת כח וחיות לאותו אבר, ומצות אכילת פסח ומצה מתקן האכילה, והסיפור מתקן הדיבור ולכן פסח 'פה סח', וכזית פסחא בביתא והלולא מרפסין איגרין (פסחים פה:), שנפתח פיהם של ישראל על ידי הפסח והמצה שזה היה עיקר יציאת מצרים, כמו שכתוב (תהלים קמב ח) 'הוציאה ממסגר נפשי להודות' וגו', וזה שאומרים המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח, פירוש שצריך להיות נתפעל שעל ידי הסיפור נעשה פיו כמעין המתגבר להרבות בסיפור שלא כדרכו, זה שאמר שעונין עליו דברים הרבה.

(שפת אמת, פסח תרס"ג)

לחם עוני לחם שעונין עליו דברים הרבה

'הא לחמא עניא וכו' כל דכפין ייתי וייכול כל דצריך ייתי ויפסח', הוא על דרך דאמרו חז"ל (תענית ח:) תרתי לא עבדו, ואמנם העצה היעוצה לאדם שצריך לצאת מצרה לרווחה בהרבה עניינים, הוא על דרך שכתוב בזוה"ק (ח"א כג:) על הפסוק (תהלים קב א) 'תפלה לעני כי יעטוף', דכל צלותהון צריך לעטפא לון בצלותא דעניא, והוא על דרך הנ"ל תרתי לא עבדו, אמנם באם כולל תפלתו בכלל עניות, נכלל בזה כל עניני הצטרכות, הן פרנסה והן רפואה כמו שכתוב (איוב לו טו) 'יחלץ עני בעניו', הן בעניני יראת שמים עני בדעת, וצריך האדם לבקש מאת הבורא שיציל אותו מעניות ר"ל ממילא הכל בכלל, ויוכל להוושע בכל העניינים גם כי רבים המה, עם כל זאת תפלה אחת היא להשלים לו מה שחסר לו, שעל ידי זה הוא בבחינת עני כנ"ל.

אחח19/06/2018

וזהו נוכל לפעול במצות אכילת מצה שהוא לחם עוני, שעל ידי זה שהאדם עושה עצמו כעני ומבקש להוציאו מעניות לעשירות, על ידי זה יוושע בהרבה עניינים, ועל כן דרשו ז"ל על לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה, פירוש שעל ידי זה עונין לו על דברים הרבה, אף שאמרו ז"ל תרתי לא עבדו, עם כל זאת באם כולל תפלתו בכלל עניות עונין לו גם הרבה עניינים כאחד. וזהו 'הא לחמא עניא', פירוש, על ידי זה הלחם עוני פועלין אנו כל מיני ישועות להרבה עניינים, 'כל דכפין' וכו' הן פרנסה, 'כל דצריך ייתי ויפסח' כל מה שצריך האדם הן בנים או רפואה או פרנסה ויראת שמים, על הכל עונין לו ומשלימין כאוות נפשו, כמו שאמרו חז"ל שעונין עליו דברים הרבה כנ"ל, וזהו 'ייתי ויפסח' לשון פה סח, שיוכל להתפלל על כל מה שצריך לו.

(אמרי נועם, לפסח)

לחם עוני לחם שעונין עליו דברים הרבה

היינו על ידי אכילת המצה זוכים להכנעה ולביטול, ולידע שהכל הוא מאתו ית"ש, וכל החכמה וכל התורה דבר קל הוא, כמבואר במדרש (במד"ר יא ה) אם אתה מתיירא ממני כל התורה וכל החכמה בלבך, עיי"ש לשון המדרש ויונעם לך, ומה שעשתה חכמה עטרה לראשה עשתה ענוה עקב לסנדלה או לסוליתה דכתיב (תהלים קיא י) 'ראשית חכמה יראת ה'' וכתיב (משלי כב ד) 'עקב ענוה יראת ה'' (ירושלמי שבת פ"א ה"ג), היינו שעל ידי הכנעה וענוה זוכין ליראת ה', וממילא כל החכמה וכל התורה דבר קל הוא ונתון בלבו, והיינו דעל ידי היראה זוכין ללמוד תורה לשמה, וכל הלומד תורה לשמה זוכה לדברים הרבה (אבות פ"ו מ"א), וזה הוא 'שעונין' מלשון השפעה, כמובא בשם האר"י הקדוש על הפסוק (דברים ח ג) 'כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם' וגו', מלשון 'נאום ה' אענה את השמים והם יענו את הארץ' (הושע ב כג), על ידי המצה הוא מושפע ביראה, ועל ידי היראה זוכה לתורה לשמה ולדברים הרבה.

(ישמח ישראל, שמיני)

לחם עוני לחם שעונין עליו דברים הרבה

והענין הוא, דהנה יש לנו לא תעשה דבל תאכל חמץ והעשה דאכילת מצה, וענין ביעור חמץ היינו לבער הד' יסודות שבנמצאים, והם אש רוח מים עפר, שהם כוחות היצר הרע, ולהשיב הכל לקדושה, והנה בלחם נמצא כל הד' יסודות, דהיינו אש שהוא נאפה, רוח שהוא נחמץ ועולה, מים ששופכין בו, ועפר היינו הקמח בעצמו, לכן מבערים החמץ הם הד' יסודות ליקח אותם לקדושה, לתקן אותם על ידי אכילת לחם מצה דקדושה, אבל במצה חסר יסוד הרוח כי אנחנו נזהרים שלא תיפח על ידי הרוח ואינו לחם, ואף על פי כן קראו את המצה 'לחם' עוני, וזאת אמר שמואל שנקרא לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה, דהיינו מה שמספרים עליו ניסי יציאת מצרים וזה הוא הרוח שלו, כי על 'ויהי האדם לנפש חיה' (בראשית ב ז) תרגומו לרוח ממללא, זה הוא יסוד הרוח.

(מגיד דבריו ליעקב, פסח)

לחם עוני לחם שעונין עליו דברים הרבה

ואיתא בספר יצירה (סדר קדשים פ"ה מ"ז) על חודש ניסן המליך אות ה"א בשיחה וצר ניסן בעולם עיי"ש, לכאורה מה ענין ניסן לשיחה ואות ה"א דוקא. אלא איתא הפלוגתא רבי אליעזר ורבי יהושע (ר"ה י:) חד אמר בתשרי נברא העולם וחד אמר בניסן נברא העולם, ובתוספות (ר"ה כז. ד"ה כמאן) שאלו ואלו דברי אלקים חיים, אך בתשרי במחשבה ובניסן במעשה, והנה איתא (רש"י בראשית א א) 'בראשית ברא אלהים' בתחלה עלה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין, ראה שאין העולם מתקיים ושיתף במדת הרחמים עיי"ש, נמצא דמחשבה היא דין, ומשום הכי תשרי שהיה בחינת מחשבה נעשה לזמן הדין, וחודש ניסן שבו המעשה הוא בחינת רחמים הוא בדיבור, דאצלו יתברך בדיבורא עביד מעשה.

וזהו שפיר המליך אות ה״א בשיחה וצר ניסן בעולם, אות ה״א הוא בריאת עולם הזה שנברא בה״א (בר״ר יב י), והמליך בשיחה שלא היה עוד במחשבה שהוא מדת הדין, רק בדיבורא עביד מעשה והמליך בשיחה, ולכך הא לחמא עניא שעונין עליו דברים הרבה, מפני שנתעורר בשמים כח הדיבור לבריאת העולם שהוא רחמים, ולכך הא לחמא וכו׳ הוא אות ה״א, מפני צורך בריאת עולם הזה שהוא בה״א, לכך לחמא עניא עונין עליו דברים **והוא** במדת הרחמים, ולכך הצירוף הוי״ה בחודש הזה הוא י׳שמחו ה׳שמים ו׳תגל ה׳ארץ, מפני מדת הרחמים שאפשר להתקיים והבן.

(ישא ברכה, הגדה של פסח)

לחם עוני לחם שעונין עליו דברים הרבה

וגם מה שאמרו דוקא פרוסה, וגם עיקר מצה עיסה שאינה נגמרה כתיקונה, יש לפרש כל זה שמרמז על שלא היה גאולת מצרים גאולה שלימה, יען לא בזכותם נגאלו שמיהר הקב״ה לגאלם בעוד שלא נשקעו לגמרי בטומאת מצרים, ואפשר שלזה מרמז גם כן המצה, שנגאלו בעוד שהיו מצה ולא נתחמצו, שאילו נתחמצו אין להם תקנה, וזה פירוש למה נקרא שמו לחם עוני לפי שעונין על ענין זה שלא היה גאולה בזכות עצמן, וגאולה שאינה שלימה עונין עליו הרבה דברים, כל הגליות והגזירות והחלאים אשר עברו על ראשינו מנהו והלאה, וגם הפרוסה מרמזת על שם שלא היה שלימה אלא פרוסה בלבד, עד לעתיד לבא במהרה בימינו.

(באר שמואל, הגדה של פסח)

לט.

רבי יוחנן בן ברוקה אומר כל שפניו מכסיפין

וזה שאמר בהגדה של פסח ׳הלילה הזה׳ בגלות ישמעאלית ׳כולו מרור׳, עם כל העוני שביהודים בעוה״ר גברה התאוה, וכל אחד פניו מכסיפין וחומד ומתאוה מה שלא יכול להשיגו, ומתוך כך מתקנא בחבירו ומתרבה השנאה והמחלוקת וסופו יורש גיהנם, ההיפך מה שבשאר הגליות היה לנו הגלות פדות לנפשנו, להצילנו מבור שחת אחר מותו, והלילה הזה ׳מרור׳ גימטריא ׳מות׳ ויורד בנסיסו לשאול גם אחר מותו אך חשך ישופהו ויורש גיהנם. על כן אחיי ורעי חוסו נא על נפשותיכם והסירו קנאה ושנאה מלבכם, והקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם, והעבר אין ולהבא נא למחול אחד לחבירו, ויהיה אהבה ואחוה ושלום וריעות, וכמדומה שכבר אמרתי אשתקד ׳עבדים היינו לפרעה במצרים׳ שהיה מדת העבדים, שאחד מהדברים שצוה כנען את בניו הוא אהבו זה את זה, לכן היה מדותינו במצרים שאהבנו זה את זה, ולכן ׳ויוציאנו ה׳ אלקינו משם׳.

(דרושי הצל״ח, דרוש לו שבת הגדול)

ואמר רבי אושעיא מצוה בחזרת ואמר רבא מאי חזרת חסא מאי חסא דחם רחמנא עילוון

וכן איתא בשו״ע (או״ח סי׳ תעג ס״ה) דמצוה מן המובחר בחזרת משום דמוקדם במשנה, וקשה הלא חזרת אינו מר כלל ולמה מצוה מן המובחר בחזרת. ונראה לי על פי מה שכתבתי למה כתיב בשירת אז ישיר פסוק ׳אמר אויב׳ וגו׳, הלא פסוק זה מונה צרות רבות שאמר אויב לעשות לישראל, ולמה כללוהו בשירה שעיקרה לספר גודל הנסים שעשה הקב״ה לישראל, וגודל וריבוי המכות שהכה הקב״ה את המצרים, והאימה ופחד שהטיל על כל העכו״ם שבכל העולם, ותירצתי לאשר אז ראו בני ישראל ברוח הקודש כל הטובות שהגיעו לישראל על ידי עבודת הפרך וסבלותם שבמצרים, והאיר הקב״ה את עיני ישראל והשיגו כמו שישיגו אי״ה בביאת משיח צדקנו, שכל הדברים שהיו בעינינו צרות היו באמת טובות עצומות מאד מאד, כמו שכתב אאזמו״ר בדברי חיים שלכן לעתיד לבוא יאמרו על כל דבר ואפילו על בשורות רעות הטוב והמטיב כמו שאמרו חז״ל (ברכות ס:), שאז יכירו וידעו שהכל היו רק טובות, וכמו שהשיג רבי נחום איש גם זו (תענית כא.), ולכן היות שבשעת יציאת מצרים השיגו ישראל שכל הצרות שבמצרים היו רק טובות, חזרו בהם מהאנחות והצעקות והשוועות שצעקו במצרים מגודל מרירות הצרות, ועכשיו הכירו וידעו שהכל היו טובות עצומות, וחזרו בהם ונתחרטו חרטה גדולה על הצעקות שצעקו, שעכשיו ראו שאותה המרירות היה מתיקות.

ומילא מובן שעיקר המצוה של מרור הוא לאכל חזרת שהוא מתוק ולא מר, ולכן באמת נקרא ׳חזרת׳ מלשון ׳חזרה׳ וניחום שחזרו בהם במה שצעקו על ׳וימררו׳ את החיים, כי באמת זה בעצמו היה ׳מתוק׳, ולכן נקרא ׳חסא׳ שבתוך הצרות היה רחמנות גדולה שהקב״ה ריחם עלינו, וכמו שבזמן קריעת ים סוף הכירו וידעו שכל מה שאמר אויב ארדוף היה טובה עצומה, וראו בעיניהם שמתו כל המצריים ויטבעו בים, וכמו כן ראו בעיניהם שכל המצריים שנשארו במצרים גם כן מתו באותה שעה, ונוכחו לדעת שאותה הרדיפה שאמר האויב ארדוף היתה לטובה גדולה לישראל, ולכן נכלל פסוק זה בשירה, כמו כן הכירו בליל פסח שהמרירות היה מתיקות, לכן בחרו בחזרת שהוא מתוק.

(דברי יחזקאל שרגא, לפסח)

מאי חזרת חסא מאי חסא דחם רחמנא עילוון

כתב בשל״ה (מסכת פסחים דרוש רביעי מצה עשירה) פסח מצה מרור רומזים אל ג׳ עמודים שהעולם עומד עליהם היינו תורה עבודה גמילות חסדים, פסח, עבודה ׳ושמרתם את העבודה הזאת׳ (שמות יב כה), מצה, אין בה רק קמח ומים, אם אין קמח אין תורה (אבות פ״ג מי״ז), מים זו תורה ׳כל צמא לכו למים׳ (ישעיה נה א), לחם עני ומצה עשירה, כל המקיים את התורה מעוני סופו לקיימה מעושר (אבות פ״ד מ״ט), מרור, חסא, רמז על יסורין, דחס רחמנא עלן למרק עון (פסחים לט.), והוא גמילות חסדים, והנה בגמרא (ערכין טז:) היכי דמי יסורין אפילו הושיט ידו לכיס וכו׳, הרי אף על גב שעשה עבירות שנתחייב למירוק יסורין, הנה חס רחמנא בחסדו הטוב למרק על ידי יסורים קלים, ועל כן מרור ׳חסא׳, והנה הוא גמילות חסדים, נראה לי.

(בני יששכר, מאמרי חדש ניסן מאמר ד)

מאי חזרת חסא מאי חסא דחם רחמנא עילוון

והיינו ׳מרור׳ גימטריא ׳מות׳, ׳חס׳ גימטריא ׳חיים׳, וזהו דחס רחמנא עילוון, שמחזיר מ׳מרור׳ ל׳חסא׳, רצה לומר אף שנכרך ח״ו גזירה רעה יוכל להפך ולהחזיר לחיים, על ידי המשכת אלופו של עולם המרומז באל״ף של ׳חסא׳, והרמז על ידי תשובה שלימה מאהבה שזוכה על ידי קדושת מיכלא דאסוותא ומילא דמימנותא, זוכה שנעשה מזדונות זכיות ולהפוך הדינים לרחמים, כמו שזכו לצאת מאפילה לאור גדול.

(ישמח ישראל, הגדה של פסח)

מאי חזרת חסא מאי חסא דחם רחמנא עילוון

דהנה התורה הקדושה הזהירה, וכל בן נכר, שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים, לא יאכל בו, ואם כן לאכילת פסח צריך מקודם לשוב על חטאיו, לכן ציותה התורה ׳על מרורים יאכלהו׳ (שמות יב ח), לרמז על מרירות הלב על חטאיו. והנה בספרים הקדושים איתא, שסימן לבעל תשובה, אם יש לו אהבת ישראל, גם פירשו (שם יג ב) ׳פטר רחם בבני ישראל׳, דראשית הכל הוא לחוס ולרחם על כל אחד ואחד מישראל, וזה שאמר על המרור, היינו על מרירות הלב על חטאיו, מצוה בחזרת, דכונת מצות המרור היא לחזור בתשובה ולהתמרמר על חטאיו, ואמר מאי חזרת, איזה סימן יש אם באמת הוא חוזר בתשובה, ואמר זה הסימן ׳חסא׳, היינו לחוס ולרחם על כל אחד ואחד מישראל, ואמר עוד ׳מאי חסא׳ פירושו מה שכרו של זה האיש שחס ומרחם על כל ישראל, ואמר ששכרו דחס רחמנא עילון, דכל המרחם על הבריות מרחמין עליו מן השמים (שבת קנא:).

(עצי לבנון, לפסח)

למה נמשלו מצריים כמרור לומר לך מה מרור זה שתחילתו רך וסופו קשה אף מצריים תחילתן רכה וסופן קשה

כתיב (שמות טו א) ׳סוס ורכבו רמה בים׳, פירש רש״י שמתחילה הרים אותם ואחר כך נפלו ונשתברו, ונראה לפרש על פי מה שפירש בכתב סופר׳ הא דאמרו מרור שמתחילה רך וסופו קשה, שמרמז שמתחילה כשבא יעקב היו מצרים מכבדים את ישראל וקבלום בסבר פנים יפות, הושיבום בארץ גושן במיטב הארץ, ואחר כך כשמת יעקב נסתמו עיניהם ולבם של ישראל ואז התחיל קושי השיעבוד, וזה כאב להם ביותר על שנהפכו המצרים מאוהב לאויב, כי אילולא שהטיבו מתחילה לא היה כל כך כואב להם מה שהרעו להם אחר כך, אבל יען שמתחילה נהגו עמם בטוב עין ונפלו מאיגרא רמא לבירא עמיקתא, זה בעצמו גרם קושי שיעבוד יותר גדול, ועל זה מרמז המרור שמתחילתו רך, היינו תחילת ביאתם למצרים, ועל ידי זה היה סופו קשה עכ״ל. ולפי זה נאמר שהקב״ה עשה עמהם מדה כנגד מדה, שמתחילה הרים אותם רמה, רמז על מה שהמה הרימו את ישראל והיו מכובדים בעיניהם, ואחר כך ירה, הפיל אותם מאיגרא רמה

לבירא עמיקתא, וזה כאב להם יותר הנפילה ממרום, ועשה הקב"ה עם המצרים מדה כנגד מדה.

(דעת סופר, בשלח)

למה נמשלו מצריים כמרור לומר לך מה מרור זה שתחילתו רך וסופו קשה אף מצריים תחילתן רכה וסופן קשה

איתא ברש"י (סוטה יא: ד"ה בפרך) דבתחילה משכום לעבודה בפה רך ובשכר עד שהרגילום לכך, ואחר כך כבר הכריחו על כרחם, אמנם נראה לפרש, דעיקר הסיבה שבגינה נצטערו ישראל לא היתה מחמת עבודת הפרך, אלא על שנבצר מהם לעסוק בתורה כחפצם, וכדאיתא מהאר"י הקדוש שבמצרים היה הדיבור בגלות, וזה שאומרים מרור זה, היינו עלי החסא שאנו אוכלים על שום מה, על שום שמררו המצריים את חיי אבותינו במצרים, ורומז לתורה על דרך 'כי הם חיינו' והתורה הקדושה היא תורת חיים, ואנו אוכלים מרור שתחילתו רך, להורות שמה שבתחילה משכום לעבודה זה נחשב אצלם כדבר קל, אבל וסופו קשה, זה שבסופו של דבר נתבטלו על ידי העבודה מלימוד התורה זה היה קשה בעיניהם יותר מן הכל.

(שפע חיים, הגדה של פסח)

מ.

בעל נפש לא ילתות וכו' הכי קאמר בעל נפש אפילו חיטין דשרירי לא ילתות

כתיב (בראשית יח ו) 'קמח סלת' לדעת רז"ל (ר"ה י:) שאמרו חג הפסח היה, והנה סלת גמור אינו אלא בחטים לתותים, ובפסח אי אפשר ללתות, והגם שמדינא דגמרא בבקיאים בדבר מותרים ללתות, הנה אבינו אברהם החמיר על עצמו, כנשמע מהגמרא ומהפוסקים שיש להחמיר מאד, והנה לפי זה לא רצה אברהם אבינו להשתמש בסלת, רק אף על פי כן הקמח היותר נקי מיקרי סלת נגד שאינו נקי, וזה שאמר 'קמח סלת', רצה לומר סלת שבקמח היינו היותר דק ומנופה, כי סלת גמור לא ירצה היום.

(אגרא דכלה, וירא)

בצקות של נכרים אדם ממלא כריסו מהן ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה

וכבר הקדמתי עבדי פרעה קליפות עבדי ה', ואקדים מה שכתב בעל זבח הפסח על 'הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים', שהאכילום המצריים לחם עוני כדי שיתמלאו כריסם ולא יעוכל באצטמוכא זמן רב, ואז היינו עבדי פרעה, ואז נתקיים מקודם בצקות של גוים אדם ממלא כריסו מהם, אכן נתהפך המרור לחסא ונתקיים מה שנאמר 'על מצות ומרורים יאכלוהו', שאכלו לחם עוני בליל שמורים, וזהו כזית מצה באחרונה, ואל תקרי מצות אלא מצוות, ואז עבדי ה'. ומה שדרשו רז"ל 'אל תקרי', כי מצאו רמז תיבת 'את' מיותר 'ושמרתם את המצות', אלא 'את' ראשי תיבות א'ל ת'קרי, וקבלתי, כל 'אל תקרי' צריך רמז, הרי דינים של ליל שמורים בו רמזים גדולים, עד כאן הלכתא רבתי לפסח.

(השל"ה הקדוש, מסכת פסחים מצה עשירה)

דאמר להו להנהו דמהפכי כיפי כי מהפכיתו הפיכו לשום מצוה אלמא קסבר שימור מעיקרא מתחלתו ועד סופו בעינן

גם יש במצות השבוע ההיא זהירות שמירת החטה משעת הטחינה, והוא הזמן שבו מתחיל האדם לסבוב ולטחון אחר עניני האדם המדומים, כי מאז צריך שמור, ומאז והלאה יזהר מאד לבלתי אכול הדם, והוא שימדוד האדם עיסתו בהשערת מעשיו במדה במשקל ובמשורה לבל יצא מהשטה כלל, שאם יתיר לעצמו היציאה בקצת לסוף יצא לבלי חק, ויהיה אחריתו להכרית הנפשות השלש הנזכרות, וכל אלו הם הערות נפלאות מוטלות עלינו באותו שיעור מזמנינו, שבו יתחיל השכל לפעם בקרבנו, ואף כי נזקין לא נסור ממנו.

(עקידת יצחק, שער נט)

מא.

במים אין לי אלא מים שאר משקין מניין תלמוד לומר ובשל מבושל מכל מקום וכו' ורבנן האי בשל מבושל וכו' לכדתניא בשלו ואחר כך צלאו או שצלאו ואחר כך בשלו חייב

איתא במדרש פליאה, הים ראה וינס מה ראה ברייתא דרבי ישמעאל ראה, והוא תמוה. יש לומר כי מה שהים מיאן להבקע מפניהם, הוא משום שלא היה בידם מצות ומעשים טובים, אם כי לבם ומחשבתם היה קודש לה' באמונה שלימה, והנה בגמרא נחלקו רבי ורבנן בכפל הלשון בקרא 'ובשל מבושל', דלרבי אתי לרבות איסור קרבן פסח אף בשאר ממשקין, ולרבנן דלמדו זאת מקל וחומר אתיא ובשל מבושל לצלאו ואחר כך בשלו ובשלו ואחר כך צלאו, ובירושלמי (פסחים פ"ב ה"ז) סבירא לרבי ישמעאל כרבנן דשאר משקין ילפינן מקל וחומר, אך לית ליה צלאו ואחר כך בשלו חייב, דאיהו סבירא ליה דברה תורה כלשון בני אדם.

והנה בייטב פנים (ח"ב דרשות לשבת הגדול דרשה יב) כתב להסביר טעם האיסור דצלאו ואחר בשלו, דבא להורות שיהיה האדם תוכו כברו, ובבשלו ואחר כך צלאו נראה מבחוץ כצלי ותוכו אינו כן, ובצלאו ואחר בשלו מבפנים הוא צלי כהוגן ומבחוץ נראה כמבושל, והתורה הרחיקה זאת כדי שיהיה האדם נקי בפיו ולבו מבית ומחוץ עי"ש, ונראה להוסיף על דבריו, דפנימי, היינו המחשבה שבלב, וחיצון, הוא המעשים בפועל, לפי זה אי סבירא לן כרבנן דבשלו וצלאו או צלאו ובשלו חייב, אם כן שפיר טען הים שלא להקרע לישראל, כיון שחיצוניותם לא היה כפנימיותם, אבל כיון שראה ברייתא דרבי ישמעאל דלית ליה צלאו ואחר כך בשלו חייב אם כן ליכא רמז דבעינן חיצון ופנימי שווים, לכך נכנע ונקרע בפניהם.

(תורת מהרי"ץ, הגדה של פסח)

בשלו ואחר כך צלאו או שצלאו ואחר כך בשלו חייב בשלמא בשלו ואחר כך צלאו חייב דהא בשליה אלא צלאו ואחר כך בשלו הא צלי אש הוא אמאי אמר רב כהנא הא מני רבי יוסי היא

לקרבן פסח נדרש 'שה תמים זכר בן שנה' (שמות יב ה) שה רומז לכלל ישראל על דרך הכתוב 'שה פזורה ישראל' (ירמיה נ יט), התורה הקדושה מרמזת לנו שיש לחנך את ילדי ישראל מצעירותם ממש כאשר הם עדיין תמימים בלי מום, כאמרם ז"ל (שבת קיט:) תינוקות של בית רבן הבל פיהם אין בו חטא, אולם יש לך אנשים המלעיטים את בניהם בצעירותם בכל מיני חכמות חיצוניות, כדי להקנות להם השכלה ומקצוע מפרנס, מתוך הנחה כי כאשר יגדלו ויהיו לאנשים יחזיקו במעשי אבותיהם בידיהם ויצעדו בדרך ישראל סבא, דא עקא שטעות היא בידם 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו' (בראשית ח כא), ואם היסודות אינם בנויים כראוי אזי כל הבנין רופף אחר כך.

כתיב (שמות יב ט) 'אל תאכלו ממנו נא ובשל מבשל במים כי אם צלי אש', 'מים' בגימטריא 'גוף' עה"כ הרומז לענינים החומריים והגשמיים, 'צלי' רומז לתפילה כאמרם ז"ל (ברכות כז:) רב צלי של שבת בערב שבת, 'אש' רומזת לתורה (תענית ז.) על דרך הכתוב 'הלא כה דברי כאש' (ירמיה כג ט) 'אש' נוטריקון א'ת ש'בתותי (שמות לא יג), כאשר אב מבשל את בנו במים בעניני החומר ואחר כך צולהו באש, הוא מקוה שבעתיד ימשיך הבן לשקוד על מבועי התורה התפילה ושבת קודש, פשיטא דחייב, העולה על רוחו לא יהיה וחפצו לא יצלח בידו, אך גם במקרה שהאב השכיל להקדים רפואה למכה צלאו ואחר כך בשלו, מלכתחילה השריש בבניו חינוך לתורה ולתפילה מתוך חיות והתלהבות אש קודש, אך בהמשך דרכם הניח להם להתרועע עם חברים רעים, דעת ר' יוסי שחייב, הרי זה מתחייב בנפש עולליו, אם אינו משגיח עליהם לבל יתחברו לאינשי דלא מעלי, ואם אינו דואג שיתאבקו בעפר רגליהם של צדיקי הדור בבחינת 'חבר אני לכל אשר יראוך' (תהלים קיט סג), רק סביבה טובה בחברת יראי ה' וחושבי שמו, היא הערובה הטובה ביותר לנפש הילד ולעתידו.

(ישועות משה, ליקוטים)

מב.

אשה לא תלוש אלא במים שלנו

הטעם שהולכין לנהר לשאוב מים שלנו, דבראש השנה זוכים לתשובה מיראה ובפסח זוכים לתשובה מאהבה, ועל ידי תשובה מיראה זדונות נעשות כשגגות, ובתשובה מאהבה זדונות נעשות זכיות, ולכן בראש השנה הולכים לנהר להשליך העונות, כי גם שגגות אינן טובות לאדם כמו שכתוב (משלי יט ב) 'גם בלא דעת נפש לא טוב', פירוש דגם העבירות אשר נעשות בלי דעת דהיינו שוגג הם לא טובות בשביל הנפש, אבל בפסח

שזוכים לתשובה מאהבה וזדונות נעשות זכיות, אז הולכים לשאוב חזרה מה שהשליכו בראש השנה.

(מהר"ש מבעלזא, הגדה של פסח)

אשה לא תלוש אלא במים שלנו דרשה רב מתנה בפפוניא למחר אייתו בולי עלמא חצבייתו וכו'

להבין הענין הזה, נקדים הפסוקים (ויקרא ח לג, לה) 'ומפתח אוהל מועד לא תצאו שבעת ימים וגו' ושמרתם את משמרת ה'' וגו', להבין ענין השמירה במשכן לאיזו צורך, הלא גנבים לא היו שם, אכן ידוע שהכהנים הם המה הצינורות השפע להריק ברכה מעולם העליון למטה, לכן היו צריכין שימור על דבר זה שלא ילכו ההשפעות חוצה רק לזרע ישראל, וזהו בחינת ומעלות הצדיק יסוד העולם אשר מדתו מדת החסד להשפיע למקום הראוי לו, וידוע כי המים רומזים לחסד. וזה הרמז בגמרא אשה לא תלוש אלא במים שלנו, פירוש החסדים וההשפעות שלנו שאנו יודעים איך להמשיך אותם לבל יגעו בהם זרים, וזאת אייתו כולא עלמא חצבייהו, וכנים היו בדבר זה לקבל ממנו השפע, וגם בהמצות מהראוי למשוך ולהשפיע בהם מצד החסד, לכן (פסחים לו.) אין לשין במי פירות רק במים לבד, שהם נגד בחינת חסד, וזה שאמר 'ומפתח אוהל מועד לא תצאו וגו' ושמרתם' וגו' היינו שמירת החסדים לבני ישראל כנ"ל.

(תפארת שלמה, לשבת הגדול)

אשה לא תלוש אלא במים שלנו דרשה רב מתנה בפפוניא למחר אייתו בולי עלמא חצבייתו ואתו לגביה ואמרו ליה חב לן מיא אמר להו אנא במיא דביתו אמרי

ומקשה החוות דעת מדוע צריכה הגמרא לספר מה היתה מחשבתם של עמי הארצות, ותירץ פה קדוש וזה יסוד גדול לכל אחד מאיתנו, דחז"ל באו להראות לנו את אמונתם הפשוטה ברב מתנה, שאף אחד לא בא לשאול מדוע דווקא המים של רב מתנה כשרים ללוש בהם מצות מצוה, ואילו מימיהם שלהם פסולים המה, אלא כל העיר הביאו את כליהם ובאו לקחת ממימיו של רב מתנה בלי שום פקפוק ונדנוד של שאלה, והכל באמונה פשוטה והכנעה מוחלטת לגדולי הדור עכת"ד.

(להורות נתן, שיחות מלוה מלכה ח"ב)

ולא תגביה ידה מן התנור עד שתגמור את כל הפת

אל יאמר איש הלא זכיתי לבי טהרתי מחטאתי גופי ונפשי, והסירותי כל מחלת יצר הרע ממני, ומה לי עוד להיות נצב על משמרתי לבלתי הטמא, כי הלא מאין ולאין ישלוט בי יצר הרע והלא בערתיו ממני, לא זו הדרך, כי הלא יחזור ויחמיץ עיסתו בהיסח הדעת, כי בהסיחו דעתו אז ידלג כאיל יצר הרע להאבידו, והוא יושב לבטח לא ישית לב ויאבד. והוא רמז צוו רבותינו ז"ל באומרם שאל יסיח דעתו האדם מהבצק, כי גם שהשאור לא ניתן בו יחמץ בהיסח הדעת, והוא רמז אל עיסת גוף האדם כמדובר, אך כל זמן שאדם עוסק בבצק אינו בא לידי חימוץ, כן כל זמן שאדם עוסק בבצק בגופו, לעשות בו מצות בידיו ואבריו ואינו מסיח דעתו מעבודת שמים, לא יבא לידי חטא.

וכמה שיעור העיסה שיזהר בה ויעסוק בה בל יחמץ הוא שיעור חלה, וזה כל האדם כי האדם חלתו של עולם כנודע, והוא כולל כל הגוף לרמוז כי לא קצת גופו צריך לשמור מלהחמיץ, כי אם כל הגוף הוא הנכלל בשם חלה, הוא כל האדם מכף רגלו ועד קדקדו, כי כולו כאחד נקרא חלתו של עולם, ואם ככה נעשה שלא נרפא מגופינו הנקרא בצק, ונעשה באופן שלא יחמיץ ולא ידבק בידו חלאת היצר הרע, שנת גאולתנו תקרב ותבא קל מהרה לא תאחר.

(האלשיך הקדוש, בא)

מב.

ואלו עוברין בפסח כותח הבבלי וכו'

במשנה הזאת יש לרמז כל הארבע גליות כמו שאמר זיתום המצרי רמז לגלות מצרים, כותח הבבלי רמז לגלות בבל וכו', כי בכח לילה הזאת לעורר רחמים מנס של יציאת מצרים להיות עוברים מעלינו בפסח כל הד' גליות, ולהצמיח לנו ישועה בקרוב.

(תפארת שלמה, לשבת הגדול)

ואלו עוברין בפסח כותח הבבלי וכו'

הנה נזכרו פה ארבע המלכיות, לרמוז שזמן ביעורם מן העולם הוא בפסח, וכן איתא בספר מעשה רוקח, ויש לומר שפרעה מלך מצרים היה לפועל דמיוני לכל ארבע המלכיות, כי כל המלכיות נקראות על שם מצרים כבמדרש (ויק"ר יג ה), ובודאי כח פרעה היה כלול מארבעתן, וכמו שמפלתו היתה בפסח, כן כל ארבע המלכיות כולן תבוא מפלתן ויתבערו בפסח.

(שם משמואל, שבת הגדול תרע"ה)

מב:

כל מילי דמעלי להאי קשה להאי

כתיב (תהלים קז כ) 'ישלח דברו וירפאם וימלט משחיתותם', יש לומר הכוונה בפסוק זה, דידוע לכל שכל סמי הרפואות שהרופאים נותנים לחולים, הגם שמועילים ומרפאים לאותו מחלה, מכל מקום לא ימלט שלא יזיקו להגוף, ולפעמים יותר משחיתים ממה שמרפאים, והן הן דברי חכמינו ז"ל דמעלי להאי קשה להאי, אמנם כשהקב"ה שולח רפואה מן השמים יש בה רק כח הרפואה, ואין עמה שום שחיתות ונזק להגוף. וזהו כוונת הפסוק 'ישלח דברו וירפאם', שהקב"ה ישלח ממרום קדשו רפואה להחולה, ואז 'וימלט משחיתותם' שלא יהיה בה החסרון והנזק שגורמים סמי הרפואות, רק רפואה שלימה בלי שום חסרון ונזק כלל.

(עטרת שלמה, ליקוטים)

מג:

כל איסורין שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור חוץ מאיסורי נזיר שהרי אמרה תורה משרת וזעירי אמר אף שאור בל תקטירו וכו' אי הכי לענין חמץ בפסח נמי אין הכי נמי

להבין החילוק משאר איסורין לאלו השלשה, שבכל האיסורין אין ההיתר מצטרף לאיסור, ומה חומר יש באלו שההיתר יצטרף להאיסור, הענין הוא שכן מצינו בזה העולם דבר מצוה שהאדם רואה מפורש שמקיים רצון השי"ת בזה, וכנגדו יש דבר איסור שהאדם מוכרח להרחיקו כדי שלא יטרידו מעבודת השי"ת, וכן יש דבר הרשות שאינו מצוה ואינו איסור, ובאמת מצד השי"ת אין נמצא דבר הרשות, ממה נפשך אם יצמח מזה כבוד שמים הרי זה מצוה, ואם לא יגיע מזה שום כבוד שמים הרי הוא ממעט בכבוד שמים שהיה יכול לחול בזה אם היה פועל בכוונה לכבוד שמים, ולכן בשורש אין שום דבר הרשות רק או מצוה או איסור, אכן דבר הרשות הוא מה שבשעת הפעולה עוד אינו מבורר וצריך לבירורים אחר כך, שבאם יצא מזה כבוד שמים אחר כך הוברר הדבר למפרע שהיה כמצות השי"ת, וכן להיפוך, וזהו בחינת קליפת נוגה שמעורב טוב ורע, אילנא לטוב ורע, אילנא דספיקא שהעמיד השי"ת בעולם, שביד האדם לברר אלו הספיקות ותולה על זה הבירור, שאם יאכל דבר הרשות הנאת הגוף וילך בזה הכח ויעשה מצוה אז נתברר שאכילתו היה מצוה, וכן גם להיפוך.

והנה בכל איסורין אין היתר מצטרף לאיסור שיהיה כולן אסור, שהוא רק ספק ויוכל להתברר על ידי בירורי אדם אם לטוב אם להיפך, שבכל הדברים אין צריך שיהיו מבורר כל כך בעת העשיה, ויוכל להתברר אחר כך, שדברים של רשות תולין בספק, אכן באילו השלשה דברים שרומזים על מקום השורש של כל דבר בעולם שנה ונפש, ובמקום השורש ציותה התורה שיהיה מבורר כולו לטוב ולא יצטרך אחר כך לבירורין, וכשיהיה מקום השורש מבורר מלמד על הכלל כולו שהוא מבורר, שבדבר אחד מוכרח שיהיה נקי לגמרי בלי שום תערובת רע.

ואלו השלשה הם הראשים בעולם שנה ונפש, פסח הוא הראש בשנה כדאיתא (זוהר הקדוש בא מ.), והיינו שאלו הימים בשנה מורים על ראשית החירות, מקום שישראל עלו במחשבה, ובזה הזמן ציוה השי"ת לעשות זכר ליציאת מצרים, לכן צריכין לברר עצמן מצידם שלא יקבלו לחם שהוא עיקר חיי האדם מדבר שנכנס בו לספק, ורק שיהיה מבורר בלי שום תערובות רע, ולזה איסורו במשהו שיהא כולו טוב, אכן שיהיה מבורר שהוא כרצון השי"ת, שבמצרים היו משוקעים תחת תאוות עולם הזה, ולזה צריכים לברר בכל תוקף שבשעת אכילה גם כן לא יהיה שום ספק ושום דבר רשות, שאף משהו הוא ספק והספק אז הוא איסור גמור, זה הוא בשנה. וכן בעולם מקום המקדש שהוא הראש והשרש נאסר שאור, ששם צריך להיות הכל מבורר בקודש בלי שום ספק כלל, ולא שיתברר אחר כך כמו בחול. וכן בנפש הנקודה הראשית צריכה להיות מבוררת גם כן בלי שום ספק והוא הנזיר, שאוסר עצמו אף דבר הרשות ואינו יכול לברר אף היין וכל הספיקות, ולזה לא יוכל האיסור להתבטל, ואף מעט ספק נחשב אצלו כאיסור, שכל עסקו הוא רק שיהיה מבורר בתכלית הבירור, ומקומו של הנזיר הוא שער הנו"ן, שאין שייך לומר עליו כללים וסדר הנהגה לאדם שאז יצמצם עצמו, כי זה השער לה' הוא למעלה מהכללים שבזה העולם.

(ספר הזמנים, הגדה של פסח)

מד:

משרת ליתן טעם כעיקר

כתיב (משלי לא יח) 'טעמה כי טוב סחרה לא יכבה בלילה נרה', לרמז בזה גודל חסדו וטובו ית"ש כי לא תמנו ולא כלו רחמיו בכל דור ודור לפי ערכו, אף כי לא הגיעו למעשה אבותינו הקדושים לא עזב חסדו ואמתו ומקבל מעשינו ברצון. וזה הענין שמצינו בגמרא (ע"ז סז.) טעמו וממשו וטעמו ולא ממשו, טעם כעיקר דאורייתא, לרמז בזה כי הדורות הראשונים היה צדקתם ניכר לעין ובממש, לעבוד הש"י במחשבה ובלב טהור בהתפשטות הגשמיות, כמבואר בש"ע (או"ח סי' צח) והם נתנו בשכינה הקדושה טעם וממש, אך בזמן הגלות שנתמעטו הדורות ואין בנו רק טעם לבד ודומה לזה טעמו ולא ממשו, עם כל זאת השכינה הוא בתוכנו להאיר אותנו להעלות למעלה לרצון כל מעשינו, וזה פירוש 'טעמה כי טוב סחרה לא יכבה בלילה נרה', גם בזמן הגלות שנדמה ללילה כמו שכתוב (ישעיה כא יא) 'שומר מה מלילה', ומסתפקת בזה בבחינת טעימה בעלמא.

בזה נוכל לרמז מה שגזרו חז"ל (פסחים ל.) בחמץ בפסח במשהו, מה שלא מצינו כזה בכל האיסורין שבתורה בכל השנה, כדי לעורר בזה החסדים הגדולים בחג הפסח שהוא כנגד אברהם אבינו עליו השלום מדת החסד כמו שכתוב (תהלים פו יג) 'חסדך גדול עלי', וכן בשבע מדות, 'לך ה' הגדולה' הוא כנגד מדת החסד וכו', וכדי לעורר חסד הגדול גזרו בזה איסור משהו, כדי לעורר מדה טובה מרובה במדת החסד על כל אחד ואחד מבני ישראל, אשר אם נשאר בו עוד על כל פנים מדה טובה במשהו בעלמא וגם טעם אין בו, עם כל זאת לא ידח ממנו נדח להוציא ממסגר נפשו, להאיר אותו מתוך החשכה ולהשפיע עליו חסדו הגדול, וזהו מדת אברהם אבינו עליו השלום שהתפלל על סדום (בראשית יח לב) 'אולי ימצאו שם עשרה', והקב"ה השיבו (שם יח כו) 'אם תמצא בסדום' וגו', כי בסדום אפילו משהו לא היה בהם, אבל אנחנו בני ישראל גם השפל והנבזה שבבני ישראל, איננו באפשרי שלא תקבל השכינה ממנו נחת רוח בעבודתו על כל פנים במשהו, לכן יש בנו כח לעורר החסדים אשר יאירו ויתנוצצו בחג הפסח.

(תפארת שלמה, לשבת הגדול)

משרת ליתן טעם כעיקר וכו' מבאן אתה דן לכל התורה כולה וכו' יליף מגיעולי נכרים גיעולי נכרים לאו טעמא בעלמא הוא ואסור וכו' חטאת מאי היא דתניא כל אשר יגע בבשרה יקדש וכו'

איתא במדרש פליאה, אדם הראשון מה ראה לחטוא לפי שראה שתים, ואילו ראה שלש לא חטא. ויש לפרש, דהנה יש לנו שלושה לימודים על טעם כעיקר דאורייתא, ממשרת, וגיעולי מדין, ויקדש דכתיב גבי חטאת, וכתב רש"י (חולין צח: ד"ה לטעם כעיקר) דטעם כעיקר לאו דאורייתא, לפי שמנזיר וגיעולי מדין ליכא למילף, משום דהוי שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין, ומחטאת נמי לא ילפינן דחולין מקדשים לא ילפינן, נמצא לפי זה דבקדשים גופא לכולי עלמא טעם כעיקר דאורייתא, ונקדים דברי בעל מגן אברהם, דעץ הדעת הוי כמו הקדש, ולכך ציוה לו הקב"ה (בראשית ב יז) 'כי ביום אכלך ממנו מות תמות', כדין מועל בקדשים שהוא במיתה בידי שמים, וכבר הבאנו דברי השל"ה, דעץ הדעת שאכל

אדם הראשון גפן היה, והתיר לו הקב"ה לקדש עליו בערב לקידוש היום. אוצר החכמה
ויין לקידוש צריך מזיגה על חד תלת, נמצא שהיה במים כדי לבטל האיסור ברובא, כי מן התורה חד בתרי בטיל.

ויש לפרש דברי המדרש (בר"ר יט יב) על הפסוק (בראשית ג יב) 'היא נתנה לי מן העץ ואוכל', אכלתי ואוכל, כי אדם הראשון טען שכן אכל מעץ הדעת היינו ששתה מפרי גפנה, אבל היה מוזגו במים כדי מזיגה לקידוש, אכלתי כעין ואוכל, כמו שהיה מותר לו לאכול ממנו לערב לקידוש היום, אם כן בטיל ברובא כי טעם כעיקר לאו דאורייתא ויש לו התנצלות טובה, וזה שאמר הפליאה שראה שתים, היינו שני הלימודים הנזכרים, ושני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין, וטעם כעיקר לאו דאורייתא, אבל אילמלא ראה שלוש הלימוד מיקדש דחטאת, ושם משמע דבקדשים לכולי עלמא דאורייתא, לא היה חוטא, כי עץ הדעת היה לו דין קדשים כנ"ל, ובאמת לא היה יכול לראות שלוש, כי קודם החטא לא היה לנחש הקדמוני שליטה על האדם, אם כן פרשת חטאת ואשם לא היה ידוע לו, וזה הכונה אילמלא היה יכול לראות את הלימוד מיקדש דחטאת לא היה חוטא, דטעם כעיקר בקדשים לכולי עלמא דאורייתא.

(תורת מהרי"ץ, בראשית)

מז.

לכם ולא לנכרים

כתיב (שמות יב טז) 'אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם', דהנה כתיב בקדושת כתר 'ממקומו הוא יפן ברחמים', לפי הידוע שיש עולם עליון שנקרא 'הוא', ובעולם ההוא אין בו שום מלאך ולא שרף אלא כביכול לבדו ית"ש, וזה הרמז 'אך אשר יאכל לכל נפש', פירוש האדם שאין רצונו להתענג בתענוגים רק להחיות את נפשו, כמו שאמר הלל הזקן (ויק"ר לג ג) שהולך לגמול חסד עם העלובה, אדם כזה הנה הש"י בעצמו הוא מזמין לו כל צרכיו, וזהו 'הוא לבדו' כביכול 'יעשה לכם' להזמין כל צרכיכם, כמו שדרשו רז"ל לכם ולא לרשעים, כי אם השפע יורד מעולם ההוא כנ"ל אין שום שליטה להחיצונים לטרוף ההשפעה ח"ו, וכזה מצינו במדרש על הפסוק (בראשית כז כ) 'מה זה מהרת למצא בני ויאמר כי הקרה ה' אלהיך לפני', שאמר אם לקרבנך כך למאכלך לא כל שכן, כי המאכל מהצדיקים נחשב יותר מקרבנות.

(תפארת שלמה, וארא)

מח:

זה הכלל תפח תלטוש בצונן

ולהבין מהו זה הכלל, יש לומר כמו בחמץ בפסח חימום מביא לידי חימוץ, כך בחמיצת הפרנסה חימום מביא לידי חימוץ, היינו על ידי שהוא משוקע במשא ומתן ועוסק בעיסת לחם הפרנסה בחמימות רב וחשק, מזה בא החמיצת ודחקות הפרנסה חלילה. וזהו שאמרו זה הכלל תפח תלטוש בצונן, פירוש לאו דוקא לענין חמץ בפסח היא כך, אלא זה הכלל בין בחמץ בפסח ובין בחמיצת הפרנסה, תפח היינו שרואה פרנסתו מתחמץ ומתקלקל כנ"ל, תלטוש בצונן יעסוק בקרירות ולא יהיה משוקע, רק יהיה סומך ובוטח בה' ויהיה נושע מהשי"ת, ודי למבין.

(דברי ישראל, כללי דאורייתא אות ז)

מט.

ארבעה עשר שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת דברי רבי מאיר וחכמים אומרים בזמנו

יש להבין במה נחלקו רבי מאיר וחכמים, הוא, כי אמרו (שבת קיח:) שבת מכפרת אפילו עובד עבודה זרה כאנוש, ויש בזה סברה, כי שבת בעצמה מכפרת ואין צריך לתשובה עוד, וביטול יצר הרע, או שבת לבדה לא מהני, רק צריך ביטול יצר הרע ותשובה בצדה. וידוע כי ביעור חמץ מורה על תשובה, וביעור חמץ ושאור בעיסה יצר הרע מקרבו לבערו ברוח נשבר ונדכה, וזהו דסבירא לרבי מאיר מבערין מלפני שבת אין צריך ביעור חמץ, כי שבת מבטלת כח יצר הרע, אמנם חכמים סבירא להו דשבת צריכה ביטול יצר הרע ותשובה, ולכך מבערין הכל בזמנו.

(יערות דבש, חלק שני דרוש יז)

ארבעה עשר שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת דברי רבי מאיר וחכמים אומרים בזמנו וחולין בזמן

והנה נאמר בתורה (שמות יג ז-ח) 'מצות יאכל את שבעת הימים ולא יראה לך חמץ וגו' והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים', ולכאורה 'מהו הנרצה בעבור זה' וגו', אין לו גיזרה. והנראה דהנה צונו הש"י לאכול מצה בעת צאתינו ממצרים והזהירנו מן החמץ, טעם הדבר יש לפרש על פי פשוטו [אחד מרבבי רבבות טעמים עד אין סוף], דהנה הש"י גאלנו ממצרים להיות לו לעבדים לשרתו ולברך בשמו, ולהשליך יהבינו וצרכינו עליו ונהיה פונים רק לעבודתו, ולא נרבה בהשתדלות קניני עולם רק על פי פנות התורה שאז גם זה הוא עבודה, הוא הנרצה באמרו ית"ש וידעתם כי אני הוי"ה, היינו המהווה כל הויות יש מאין, ואינו נפסק הווייתו כרגע שמהווה את הנבראים כל רגע ורגע וכנ"ל, ועל כן נשים בטחונינו רק בו, ולשוא עומלים המשתדלים ברוב ההשתדלות ומניחים חיי החיים, הבן הדבר.

והנה צונו הש"י לזכר זה לבער החמץ ולאכול מצה, החילוק שבין חמץ למצה, המצה היא נשארת בפעולת האומן שעשאה, כי כמו שלוקח האומן מים וקמח כן נשארת בגדלותה או בקטנותה, מה שאין כן חמץ מגביה את עצמו יותר מפעולת האומן ועושה תנועות מפאת עצמו, וגם תראה שעשיית המצה היא שלא ירפה ידיו ממנה ולא יניחנה בלי עסק, כי אם יניחנה האומן מבלי עסק תתחמץ ותעשה פעולה בפני עצמה, על כן ענין מצות, המצה מורה לנו על ענין נכבד הלזה אשר הש"י כביכול מהווה כל הויות בכל זמן ועידן, ואינו מניח את פעולותיו מבלעדי השגחתו וההווייתו בכל זמן ועידן, ועל כן נשים בטחונינו בו ולא נרבה בהשתדלות לעשות פעולות בפני עצמנו כענין החמץ, וזה בטעם הכתוב (תהלים ט יא) 'ויבטחו בך יודעי שמך כי לא עזבת דורשיך ה'', מבלי עסק אין אתה מניח אותם כרגע, הבן.

על כן צונו הש"י לבער החמץ ולאכול המצה, להיות כי 'בעבור זה הוציאנו ה' ממצרים', שנשים בטחונינו רק בו, ונשליך עליו יהבינו, ונדע כי הוא צור חיינו ומגן ישענו, ולא נרבה בהשתדלות רק בעבודתו ית"ש, וזה שנאמר 'מצות יאכל וגו' ולא יראה לך חמץ וגו' והגדת לבנך וגו' בעבור זה' היינו להשבית החמץ ולאכול המצה כנ"ל, 'עשה ה' לי בצאתי ממצרים' הכל כנ"ל, והוא נחמד ונעים. והנה יצא לנו מכל זה, השבתת וביעור חמץ רמז להשבתת השתדלות עסקי העולם ותאוותיו, ואכילת המצה מרמזת על האמונה והבטחון ולעזוב הכל ולבחור ברצונו ית"ש, הבן הדבר.

הדרין לשמעתין רמיזת המשנה ופלוגתת התנאים על פי דרש הנ"ל, ארבעה עשר שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת, כי שבת בלא זה אינו זמן השתדלות בעסקים, וכבר נצטוינו כאלו כל מלאכתך עשויה, יומא דאורייתא יומא דנשמתא (זוה"ק ח"ב ר"ה.), על כן עיקר רמיזת ביעור חמץ אין צריך לרמז רק בימי החול שהן ימי מלאכה, וחכמים אומרים בזמנן, כי הגם שאין שבת יום מלאכה ונצטווינו לשבות, הנה הרהור מותר (שבת קיג:) אבל המשכיל על דבר לא יאהוב כי אם רצונו ית"ש הנה גם הרהור לא יבא לו, הנה תראה המהרהר אינו מהרהר רק בדבר שקשור לו בלבו משא"כ פילא בקופא דמחטא, על כן הצדיקים [דביקים בקונם] שב הדבר לטבע להם ובלילה ישכבו גם כן על יצועי אהבתו כענין מאמר הנביא 'אויתך בלילה' (ישעיה כו ט) 'על משכבי' וגו' (שה"ש ג א), על כן ביום שאינו יום מלאכה גם כן מן הצורך לבער החמץ, הבן הדבר.

רבי אלעזר בר צדוק אומר תרומה מלפני השבת וחולין בזמנן, היינו על פי האמור שגם במעשה מלאכת התורה ומצות מחוייבת האמונה ובטחון אשר השי"ת יזמין לו המצוה בזמן שירצה, ובכל זמן ועידן יעשה את אשר מזמין לו הש"י, אין לך שעה פנויה ריקם מהמצות, ולא ישתדל לבקש גדולות כי זה גם כן מתרמית היצר, אבל ודאי יכסוף ויחשוק מתי תבא לידו המצוה המרוחקת ממנו עדיין ואקיימנה, עיין כל זה בחובת הלבבות בשער הבטחון (פרק חמישי), ממילא לפי זה הוא הנרמז בדברי רבי אלעזר בר צדוק, תרומה קדש רמז למעשי התורה ומצות, מתבערין לפני השבת, כי מצוה שיש בה מלאכה אסורה בשבת, רק המצוה המפורש היתר עשייתה בתורה, והמצוה שאינה מזומנת לידו הנה לא נאסר ההרהור בה, רק אדרבא יכסוף ויתאוה מתי תבא לידו, אבל חולין מרמז לעסקי העולם, מהראוי להמשכיל לעזוב גם ההרהור, על כן לרמז זה מבערין חמץ גם בשבת, ודי בזה.

(בני יששכר, מאמרי חדש ניסן מאמר ד)

כל סעודה שאינה של מצוה אין תלמיד חכם רשאי להנות ממנה וכו' ובת תלמיד חכם לעם הארץ

ותמוה אמאי אין רשאי ליהנות ממנה, הא אמרו (ברכות סד.) שכל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה כאילו נהנה מזיו השכינה, אם כן התלמיד חכם שיושב בה הרי הוא מזכה את הרבים בישיבתו שם. ועל כן נראה דאין כונת הגמרא כל שתלמיד חכם שרוי בתוכה היינו שיושב ואוכל שם, אלא הכוונה אם עשיית הסעודה הוא בשביל התלמיד חכם שיושב בה, היינו דנעשתה לכבוד התלמיד חכם, אבל אם הסעודה לא נעשתה עבור התלמיד חכם, לא יהני לן כלל מה שהתלמיד חכם יושב בה, ולכן אסור לתלמיד חכם ליהנות ממנה, וזה הביאור שהתלמיד חכם שרוי בתוכה, דהינו היא סעודת תלמיד חכם היינו נישואי תלמיד חכם, אז הוה כאילו נהנה מזיו השכינה.

(אבן ישראל, יתרו)

בת כהן לישראל אין זווגן עולה יפה מאי היא אמר רב חסדא או אלמנה או גרושה או זרע אין לה במתניתא תנא וכו' או מביאתו לידי עניות וכו' אמר רב כהנא אי לא נסיבנא כהנתא לא גלאי

איתא ברש"י על הפסוק (בראשית יב א) 'ואעשך לגוי גדול' וגו', לפי שהדרך ממעטת שלשה דברים, ממעטת פריה ורביה וממעט את הממון וממעט את השם, לכך הוזקק לשלשה ברכות הללו, והוא תמוה לכאורה למה פרט דוקא אלו השלשה דברים, ועוד הלא אדרבה מצינו דההולך בדרך לסחורה מרבה להרויח, וגם תלמיד חכם ההולך מעיר לעיר שמו מתגדל, וביותר תמוה מה דאיתא בילקוט ראובני (פרשת לך לך) 'ואעשך לגוי גדול' ואעשך לכהן גדול שהוא בלי הבנה כלל, וגם מנליה להוציא הקרא מפשוטא.

ונראה לבאר בהקדים דברי הגמרא, בת כהן לישראל אין זווגן עולה יפה, מאי היא, אמר רב חסדא או אלמנה או גרושה או זרע אין לה, במתניתא תנא וכו' או מביאתו לידי עניות וכו', אמר רב כהנא אי לא נסיבנא כהנתא לא גלאי, נמצא כשישראל נושא בת כהן באים עליו השלשה פורעניות, זרע אין לה, מביאו לידי עניות וגולה, ואמרינן התם, תנו רבנן כל תלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום לסוף מחריב את ביתו וגורם שם רע לו ולבניו וכו', וכתב המרש"א לפי דאמרינן לעיל כל תלמיד חכם הנהנה מסעודת הרשות לסוף גולה, וזה שכתב כאן ומחריב את ביתו, כלומר גולה, וכתבו המפרשים דהוא הדין כל תלמיד חכם הנהנה מסעודת הרשות גם כן גורם שם רע לו ולבניו, דלאו כולי עלמא יודעין מפני מה הוא גולה, רק סוברין דגולה גלל הדבר הזה אשר גורם שם רע, ונמצא דכל הגולה יש לו שם רע. ואיתא בילקוט ראובני (שם) דכתב בשם מדרש, אברהם נשא שלש נשים, שרה בתו של שם, קטורה בתו של יפת, הגר בתו של חם, וידוע דמלכי צדק כהן לאל עליון היה שם בן נח, נמצא דאברהם היה ישראל שנשא בת כהן.

והשתא שפיר מבואר הפסוק והילקוט הנ"ל, דכשאמר הקב"ה לאברהם לך לך מארצך, היה קשה לאברהם למה אני חייב גלות, אלא ודאי מפני שאני ישראל ונשאתי את שרה שהיא בת כהן, והיה ירא אברהם משלש אלה, דהיינו זרע אין לה ומביאה לידי עניות וגם גלות המביאה לידי שם רע כנ"ל, לכך השיב הקב"ה אל תירא משלש אלה, 'ואעשך לגוי גדול' זה בנים, 'ואברכה' בממון, 'ואגדלה שמך' זה השם, וכדי שלא תקשה למה באמת נתן לו הקב"ה כל זה, הא אברהם הוי ישראל שנשא בת כהן, וכי משוא פנים יש בדבר, לזה בא הילקוט הנ"ל כמתרץ ואעשך לגוי גדול לכהן גדול, ואם כן הוא נמי כהן היה, ושפיר עשה שנשא בת כהן ופטור מן שלש פורעניות הנ"ל.

(דרש משה, לך לך)

כל תלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום וכו' ותלמודו משתכח ממנו ומחלוקות רבות באות עליו ודבריו אינם נשמעים וכו'

כתיב (שמות יח ג) 'וישב משה לשפט את העם ויעמד העם על משה מן הבקר עד הערב', נראה להסמיך להא דכתיב לפני זה (שם פסוק יב) 'ויבא אהרן וגו' לאכל לחם עם חותן משה לפני האלהים', דהנה אמרו חז"ל, כל תלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום וכו', תלמודו משתכח ממנו, ומחלוקות רבות באות עליו, ודבריו אינם נשמעים וכו', ואם כן כדי שלא נאמר דמשה היה מיסב בסעודת רשות, וח"ו על ידי זה תלמודו נשתכח ודבריו לא יהיו נשמעין, ומחלוקות רבות היו באים עליו כדברי הגמרא הנ"ל, לכן הקדים הפסוק 'ויבא אהרן וגו' לאכל לחם' וגו', ודרשו חז"ל (ברכות סד.) דכל הנהנה מסעודה שתלמידי חכמים מסובין בה כאילו נהנה מזיו השכינה, לכך שפיר דבריו נשמעין, ודרשו חז"ל (שבת י.) על הפסוק 'וישב משה לשפט את העם' וגו' שנעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, כמו שהקב"ה עושה שלום במרומיו, כך עשה משה שלום בתחתונים.

(פאר יעקב, יתרו)

לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם

בעת אשר היה אדמו"ר מסאכטשוב זצ"ל כבר חד עשר היה עם אביו הגאון ר' זאב נחום זצ"ל אבדק"ק ביאלע בעל אגודת אזוב בצאנז אצל הגה"ק בעל דברי חיים זצ"ל, והרה"ק מצאנז רצה דוקא לשדך עמו ורצה לבחון אותו, והראה לו ר"ש מסכת תרומות דבר פלא שם, ורצה הצדיק הנ"ל ללבוש הבגד העליון ולילך למקוה, ואמר לו שהוא יעיין בדבר בפלא הנ"ל עד שיבא מהמקוה, וביני לביני עד שלבש הבגד אמר לו לתרץ הר"ש הנ"ל והגיד לו לנכון, וכאשר ראה הצדיק הקדוש הנ"ל את חריפותו אשר היה עד לפלא, אמר לו שיראה לו דבר אחר גם כן פלא.

אז אמר לו הגה"ק מסאכטשוב אשר עתה הוא יבחון את הרה"ק מצאנז והראה לו חומרא אחת שיגיד לו על זה תירוץ, ואמר לו הרה"צ מצאנז אמאי צריך לבחון אותי, אמר לו הרה"ק מסאכטשוב שבאמת צריכין לנסות את המחותן אם הוא תלמיד חכם, כדאמרינן לעולם ימכור אדם את כל אשר לו וישא בת תלמיד חכם, ואם כן צריכין לראות אם אבי הכלה הוא תלמיד חכם, אך התירוץ על זה כי סמכינן על המחותן הראשון מסתמא בחן וניסה גם כן להחתן היינו המחותן של עתה בעת אשר רצה ליתן לו בתו ומסתמא עמד בנסיון, אך זה נכון בפעם הראשון, אך עתה שכבודו כבר ניסה אותי פעם אחד עם הר"ש דתרומות הנ"ל ועמדתי בנסיון, וראיתי שכבודו אינו סומך א"ע על בחינה חדא רק רוצה לנסות אותי שני פעמים, אם כן שוב צריך אני לנסות את כבודו עוד פעם אחת, ואיני סומך א"ע על הבחינה הראשונה.

(שיח שרפי קודש, ליקוטים)

לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם

כתיב (בראשית לד ז) 'כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב וכן לא יעשה' שינה מישראל ליעקב, יש לומר, דמרמז כי לא נאה לתלמיד חכם להיות נבל וקמצן בממונו לישא בת עם הארץ משום שנותן עיניו בממון, כי אדרבה ימכור אדם את כל אשר לו וישא בת תלמיד חכם, והיינו 'כי נבלה עשה בישראל' התלמיד חכם אשר בשם ישראל יכונה, 'לשכב את בת יעקב' בת עם הארץ אשר בשם יעקב מכונה נגד תלמיד חכם, כנודע כי יעקב מדרגה גרועה מישראל, 'וכן לא יעשה', היינו הלואי שלא ילמד ממעשה חמיו ואשתו ולא יעשה עם הארץ כמותם, כי התורה אינה חשובה אצלם, ויסיתו אותו להניח חיי עולם ולעסוק בחיי שעה.

(ערך שי, וישלח)

לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם

איתא במדרש (בר"ר נט יא) על הפסוק (בראשית כד י) 'וכל טוב אדוניו בידו' א"ר חלבו זו דיאתיקי, פירוש שטר מתנה על נכסיו, וזה נתן אברהם כדי שיקפצו לשלוח לו בתם, ואפשר לומר שזהו מה שאמרו חז"ל לעולם ימכור אדם את כל אשר לו וישא בת תלמיד חכם, זאת אומרת הכל כפשוטו ואפילו עשיר גדול, וזהו מה שמסר אברהם כל נכסיו עבור השידוך עם רבקה, ואמר שלמה בחכמתו (משלי לא א) 'אשת חיל מי ימצא ורחק מפנינים מכרה'.

(כרם טוביה, חיי שרה)

לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם

כתיב (שמות ב א) 'וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי' לכאורה תיבת 'וילך' מיותרת, ואיתא במדרש מכאן אמרו לא ישא אדם אשה אלא שהיא ראויה לו ממשפחה הגונה, ולכאורה מהיכן משמע כן הלא לא נאמר כאן אלא שנשא אשה ממשפחתו, ויש לדייק עוד מדוע לא אמר ויקח עמרם את יוכבד. אבל הענין הוא להורות לנו את הדרך אשר נלך בה, דהנה אנו רואים לפעמים אנשים שהיו מופלגים גדולים בתורה בימי בחרותם כשלמדו בישיבה, ולאחר הנישואין ירדו ממדרגתם עשר מעלה אחורנית, והסיבה הוא שנשאו נשים ממשפחה פחותה ובת נחות דרגא, שכל מגמתן היא להרבות

הון ועושר בביתם, ועל ידי זה אין בידם לעסוק בתורה, כי היא צועקת תמיד הב הב, ואם תעזבני יום יומים אעזבך, לכן אמרו חז"ל לעולם ימכור אדם את כל אשר לו וישא בת תלמיד חכם, כי בת תלמיד חכם שראתה אצל אביה שעושה תורתו קבע ומלאכתו טפלה ואמה עוזרת לאביה בפרנסתו, הרי היא יודעת שגם היא צריכה לעזור לבעלה בפרנסתו כדי שיוכל ללמוד תורה בקדושה ובטהרה.

והנה לוי פירושו דביקות מלשון ילוה אלי אישי, ואפשר לומר דהתלמיד חכם מחמת שהוא דבוק במחשבתו תמיד בה' ובתורתו הקדושה נקרא לוי, ובזה יש לומר בדרך רמז 'וילך איש מבית לוי', רצה לומר תלמיד חכם ממשפחת חכמים סופרים, כי התורה מחזרת על אכסניא שלה, 'ויקח' לו לאשה גם כן 'את בת לוי' היינו בת תלמיד חכם, ועל כן 'וילך' הלוך ונתעלה ממדריגה למדריגה גבוהה בתורה, וזה שאמר במדרש מכאן אנו רואים שלא ישא אדם אלא אשה שהיא ראויה לו, שתלמיד חכם יתדבק בבת תלמיד חכם, כדי שיהיה בבחינת וילך מעלה מעלה.

(תולדות חיים, שמות)

לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם וישיא בתו לתלמיד חכם משל לענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה ומתקבל

כתיב (במדבר טז ט) 'המעט מכם כי הבדיל אלהי ישראל אתכם מעדת ישראל' וגו', יש לומר על פי מה שאמרו חז"ל לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם וישיא בתו לתלמיד חכם, משל לענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה ומתקבל, ויש לומר הכוונה על פי מה שאמרו חז"ל (ילקוט שמעוני, וישב רמז קמו) דישראל נמשלו לגפן, מה הגפן הזו סומכין אותה על גבי עצים יבשים והיא חיה, כך ישראל אינם חיים אלא בזכות אבותיהם אף על פי שמתו, ויש לומר הכוונה בזה, על פי מה דאיתא (ויק"ר ד ו) דגוי אחד שאל, הא כתיב (שמות כג ב) 'אחרי רבים להטות' ואנו מרובים מכם, מפני מה אין אתם משווין עמנו בעבודה זרה, ועיי"ש מה שהשיבו לו, ויש לומר עוד דהא אף על גב דהגוף של ישראל יכול למות, מכל מקום הנשמה אינה מתה, וצדיקים קרויין חיים גם במיתתן, מה שאין כן באומות העולם, אם כן בהצטרף כל הצדיקים שמעולם אם כן אנחנו הם הרוב, והיינו הכוונה דישראל אינם חיים אלא בזכות אבותיהם אף על פי שמתו, דאף על פי שכבר מתו מכל מקום הם נחשבים חיים ומצטרפים למנין.

ועל פי זה יובן שפיר הא דדימה כאן לענבי הגפן, על פי הידוע דהאבות שבעולם העליון באים להצטרף עם החיים לשמוח בשמחת בניהם, ובחינה זו רמוזה היא בגפן כנ"ל, והנה כל זה הוא אם אוחזין מעשי אבותיהם בידיהם, אז יש לנו שייכות עם הצדיקים שכבר מתו ואנו נחשבים לרוב, מה שאין כן כשאין אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם כמו קרח ועדתו לא שייך זה, אם כן בטלים הם במיעוט, והוא דכתיב (במדבר טז ט) 'המעט מכם' דאתם מועטין ובטלים מחמת שהבדיל אתכם מעדת ישראל, שכבר אתם מובדלים מהשורש, ולא שייך אצלכם מה ששייך בשאר כלל ישראל שאפשר לצרף הצדיקים כנ"ל, והבן.

(מגדלות מרקחים, ליקוטים)

לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם וישיא בתו לתלמיד חכם משל לענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה ומתקבל

ויש להבין למה הזכיר ענבי הגפן בענבי הגפן, אם בשביל שהם מתאימים היה לו לומר ענפי תאינה בתאינה ולמה הזכיר דוקא ענבי הגפן, אלא כפי האמור מובן שתלמיד חכם הנושא בת תלמיד חכם, כמובן שגם היא חכמה ומעריכה תלמידי חכמים ותורתם (עיין טו"ז באבן העזר סי' ב סק"ג), כלומר ששניהם דוגלים בשיטה הישנה דוגמת הגפן שכל מה שמזקנין הרי זה משובח, כלומר כל מה שאנחנו הולכים אחורנית ומסתכלים על הזקנים שלנו ועל רבותינו הקדמונים מתפעלים מחכמתם הנפלאה כידוע.

ולכן תלמיד חכם בוחר לו דוקא בת תלמיד הכם, וכן היא בוחרת דוקא תלמיד חכם, מפני שיודעים כי רק בחכמת התורה כל מה שמזקינים מוסיפים חכמה, כלומר מסתכלים אחורנית ורואים כיצד אבותינו הזקנים ורבותינו הקדמונים היו יותר חכמים מהזמן הזה, וזה רק בחכמת התורה, מה שאין כן בשאר חכמות להיפך כל מה שמזקינים מטפשים, כלומר אם נסתכל על הזקנים ועל דורות הקודמים הם פחות מפותחים מהדור הזה כידוע, ולכן זוג ההולך לבנות לו את ביתו לפי שיטת חכמת התורה דומה לענבי הגפן, שכל מה שמזקינים נותנים יותר טעם, ולכן הם דבר נאה ומתקבל, יזכו להקים דור חדש על יסוד דור הישן שהולך ומחכים, ויזכו לדור ישרים יבורך.

(קול יהודה, ויגש)

משל לענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה ומתקבל

כתיב (בראשית כו ג) 'כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל', כי לפי שהארץ הזאת הוא חלקי לבד שאין לשרים חלק בה, וגם 'חלק ה' עמו' שישראל אינם ניתנין תחת שום שר כי 'יעקב חבל נחלתו', ועל כן אתה וזרעך תירשו את הארץ, ענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה ומתקבל.

(באר מים חיים, תולדות)

לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם וישיא בתו לתלמיד חכם משל לענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה ומתקבל ולא ישא בת עם הארץ משל לענבי הגפן בענבי הסנה דבר כעור ואינו מתקבל

כתיב (בראשית מא מה) 'ויתן לו את אסנת' וגו', איתא ברבינו בחיי בשם המדרש כי אסנת בת דינה היתה משכם בן חמור, ולפי שגירשה יעקב מביתו הושיבה בתוך סנה אחד לכך נקראת אסנת, מה עשה יעקב קשר לה כתב בצוארה וכתב בו כל המדבק בה בזרעו של יעקב הוא מדבק, ויוסף ראה כתב זה ונשאה. ונראה שלכך הושיבה בסנה, לפי שאמרו חז"ל על הזיווג ההגון משל לענבי הגפן בענבי הגפן וכו', ועל הזיווג שאינו הגון אמרו משל לענבי הסנה וכו', כמו כן זו שהיתה מדינה ומשכם נמשלה לענבי הגפן בענבי הסנה לפיכך הושיבה בסנה, כי הזיווג שאינו הגון מוליד בני בליעל שנמשלו לקוץ שנאמר (שמואל ב' כג ו) 'ובליעל כקוץ מונד' וגו', וכן היה שיצא ירבעם ואחאב מאפרים ויהוא ובניו ממנשה, אף על פי כן קשר לה יעקב כתב בצוארה וכו', לומר מצד שהיה בה חלק מיעקב יש לדבק בה, כי יצאו גם צדיקים ממנה כאפרים ומנשה אשר בהם 'יברך ישראל' וגו' (בראשית מח כ).

(עוללות אפרים, ח"ג מקץ)

מט:

לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם לא מצא בת תלמיד חכם ישא בת גדולי הדור

פירש רש"י, גדולי הדור, אנשי מעשה וצדיקים, ולכאורה משמע מכאן שגדולי הדור אינם תלמידי חכמים, מדקאמר לא מצא בת תלמיד חכם וכו', משמע דבדליכא ישא בת גדולי הדור אף על פי שאינם תלמידי חכמים, אלא איתא בחז"ל (יבמות סג.) נחית דרגא ונסיב איתתא, פירוש שלעולם צריך אדם לבקש אשה ממדרגה נמוכה ממנו, והנה יש תלמידי חכמים פשוטים עוסקים בתורה, ויש תלמידי חכמים מופלגים וצדיקים שהם גדולי הדור. וזה שאמר לעולם ישא אדם בת תלמיד חכם פשוט כדי שיקיים נחית דרגא ונסיב איתתא, רק באם לא מצא כזה ישא בת גדולי הדור, ואף שהם תלמידי חכמים גדולים ביותר ונמצא עובר על מה שאמרו נחית דרגא וכו', עם כל זאת בדליכא לא יבטל מלישא אשה ולא יקח בת עם הארץ.

(תפוחי חיים, ליקוטים)

עם הארץ אסור לאכול בשר וכו' עם הארץ אסור להתלוות עמו בדרך וכו' אמר רבי עקיבא כשחייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור וכו' אמר להן זה נושך ושובר עצם וכו'

והנה יש תימה, מה נפקותא בזה כשמשבר את העצם ומה רבותא יש כאן, ולמה לא אמר כשועל או כעקרב שממית. אלא מן הצורך לתת לב להבין ולראות במהות עם הארץ, והנה דרשו חז"ל עם הארץ אסור לאכול בשר כנ"ל, והלא אנו רואין שעל פי הרוב העמי הארץ המה עשירים, והתלמידי חכמים הם עניים ואביונים ואין להם לקנות אפילו עצמות, אם כן מה רבותא יש בזה לתלמיד חכם להיותו איך שיהיה טוב וישר לה', עם כל זאת הוא מעונה ומדוכא ביסורין, ואפילו אם קונה לפעמים בשר לכבוד שבת או לכבוד יום טוב נותנים לו מבשר הגרוע שבבהמה, והעם הארץ שהוא עשיר קונה לו בשר אף בחול, ועם כל זאת נותנים לו משופרי שופרי.

עוד דרשו חז"ל עם הארץ אסור להתלוות עמו בדרך כנ"ל, מהי רבותא יש בזה להתלמיד חכם שהוא העני, על פי הרוב הלא אנו רואים שהעשיר שהוא העם הארץ נוסע במרכבה נאה ומשובחת ומכוסה מפני

הגשם, ואם כן הוא נשמר מזרם וממטר, וכן בחורף נוסע גם כן בבגדים המחממים כיד המלך, והעני התלמיד חכם בקיץ הולך ברגליו ערום ויחף והגשם יורד עליו ומטהרו בארבעים סאה במדת הלח, ובחורף הולך גם כן ערום ויחף על הקור והשלג, ואם כן למי טוב יותר לעת עתה, ורז"ל הזהירו מאד לבלתי התלוות עם העם הארץ ח"ו פן יחם לו, או פן יהיה נשמר מזרם וממטר, ואם כן זה רשע וטוב לו וזה צדיק ורע לו.

אך באמת כל זה הוא צד ההטבה אל התלמידי חכמים, להיות שהצדיקים תחלתן יסורין וסופן שלוה, היינו לבסוף לעולם הבא הוא במעלה העליונה בגן עדן, והיסורין שמקבל על כל פרט ופרט מעניני העולם הזה הוא כדי להטיב אחריתו והוא מזומן לחיי עלמא דאתי, מה שאין כן העם הארץ שאינו עומד לתחיית המתים כמאמר חז"ל, ועל זה צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו, רצה לומר שלא יוכל לעמוד לתחיית המתים כמוהו, אך אין ביכולתו עשות לזה כלום, וגם לעצמו לא יפעול כלום כי מה יועיל הון ביום עברה.

והנה אמרו חז"ל עצם אחד יש באדם ושמו נסכוי וזהו העצם שבולט בעת השחיה, וזה העצם אינו נרקב וזה העצם נהנה מסעודת מלוה מלכה כמבואר בספרים הקדושים, וממנו יתחיל הגוף לחיות בעת התחיה אי"ה, ועל זה העצם הרשע חורק שניו כדי לשברו שיהיה כמוהו, ומחמת טעם זה אמר רבי עקיבא כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור, ומפרש בגמרא שזה נושך ומשבר עצם, דרצונו היה לשבר אצל התלמיד חכם את העצם הנ"ל, כדי שלא יעמוד לתחיית המתים כמוהו, ולפי זה נכון שתפס דייקא לשון חמור שהוא נושך ושובר עצם.

(יושר דברי אמת, ליקוטים)

עם הארץ אסור לאכול בשר

אמרתי טעם לשבח הא דעם הארץ אסור לאכול בשר, על פי מה שאמרו חז"ל (ספרי ראה פנ"א) והתקדשתם והייתם קדושים קדש עצמך במותר לך, ויש לפרש על פי שו"ע (או"ח סי' רלא) דאדם צריך לעשות כל עשיותיו לשם שמים, ואם אדם עושה מצוה מקדש עצמו, אבל אם עושה דברי רשות אין מקדש עצמו רק שעושה דבר שמותר לו, אבל אדם העושה דבר המותר אז לשם עבודת הבורא, מקדש עצמו אף בדבר המותר, וזה קדש עצמך במותר לך, רצה לומה שתעשה קדושה בדבר המותר, דהיינו שתעשה דבר המותר בשביל עבודת הבורא.

לכך עם הארץ אסור לאכול בשר, דהנה מה שאדם אוכל לקיום הנפש יכול לעשות בשביל עבודת הבורא, אבל לאכול בשר דיכול אדם לחיות בלא בשר האיך יוכל לעשות בשביל עבודת הבורא, אך דאיתא בגמרא (ב"ק עב.) דאמר רבה לא צלילא דעתי דלא אכלי בישרא, אם כן יכול לאכול בשר שיהיה לו שכל צלול לתורה, לכך עם הארץ אסור לאכול בשר דלא יכול לעשות לשם שמים דעם הארץ אין צריך שכל צלול, ובזה מתורץ קושית מורי זקיני מהרש"א ז"ל דעם הארץ אסור לאכול בשר ובן נח מותר לאכול בשר, דבן נח אין מצווה על והתקדשתם והייתם קדושים לכך מותר לאכול בשר, אבל ישראל מצווה על קדש עצמך במותר לך לכך אסור לאכול בשר, כיון דיכול לחיות בלא בשר אסור לאכול בשר.

(בית שמואל אחרון, שמיני)

עם הארץ אסור לאכול בשר

כתיב (במדבר יא כא-כג) ויאמר משה שש מאות אלף רגלי העם אשר אנכי בקרבו ואתה אמרת בשר אתן להם וגו' ויאמר ה' אל משה היד ה' תקצר עתה תראה היקרך דברי אם לא', פירוש כשיצאו ממצרים היו בבחינת רגלי, שוב נתעלו ונעשו בחינת גלגלת, ועתה בחטאם חזרו לאחוריהם ונעשו רגלי, ואין ראוי לפחותים כאלו לאכול בשר בעלי חיים, כי ירידה היא לנפש בעלי חיים לירד לנפש אדם גרוע, על דרך עם הארץ אסור לאכול בשר, וכיון שאם צאן ובקר ודגי הים שבסביבותינו לא ימצא ויספיק להם כמ"ש רמב"ן (שם יא כ), ועל כן אתה תזמין להם בכח ידך והוא כעול בחקו יתברך להוריד נפש הבעלי חיים במדרגת אנשים שהם רגלי ולא גלגלת, והשיב לו הקב"ה היד ה' תקצר', שאם לא יתן להם יתחלל שם שמים שיאמרו קצר קצרה יד ה', ונוח הוא לבעל חי שיתקדש שם שמים על ידו כדרך פרים של אליהו (ילקוט שמעוני, מלכים א' רמז ריד), וצפרדע בתנורותם (פסחים נג:) ועתה תראה היקרך דברי, שלבסוף השליו המציא עצמו לתוך ידיהם של ישראל כמבואר בפסוק ויגז שלוים וגו', משום שנוח לו שיתקדש שם שמים על ידו.

(חתם סופר, בהעלתך)

עם הארץ אסור לאכול בשר

כתיב (במדבר יא יח) התקדשו למחר ואכלתם בשר', כי האוכל נפש בהמה צריך שיהא דבוק במושכלות, ויהיה שכלו דבוק לשכל הנאצל מהשכל האלקי, כי אז שאר רוח לו ומותר לו מן הבהמה, ונפש הבהמה נתעלה בהתחלפו למעלת משכיל יודע ה', אבל ברדפיכם אחרי תאוות וכמו שאמר ויתאוו תאוה וגו' העם בוכה למשפחותיו' (במדבר יא ד, י) עסקי עריות (שבת קל. ספרי בהעלתך פל"ב), לכן חשבו דגה אשר מרבה הזרע, וכן הקישואים והאבטיחים וכו' שכן שום מרבה הזרע וכו' (ב"ק פב.), ולכן כיון שהם רדופים אחרי תאות בהמיות, מה מותר להם מהבהמה לאכול את בשרו, וכן אמר רבי ע"ה אסור לאכול בשר, ולזה רמז את תרצו לאכול התקדשו וגו' (שם פסוק יח), ודו"ק.

(משך חכמה, בהעלתך)

עם הארץ אסור לאכול בשר

ומוכרח דרחמי שמים על כל מעשיו ואף על בעלי חיים, כי אמנם מצד החומר אין שום הבדל בין האדם לשאר בעלי חיים, וממילא היה אסור לאכול ולצער שום בעלי חיים, וכולם יתבעו דינם מהאדם, וכל היתרון של האדם הוא מפני מעלת נפשו, וכמאמר הכתוב (תהלים ח ו-ט) ותחסרהו מעט מאלהים' שהוא מעלות נפשו, לכן וכבוד והדר תעטרהו וגו' כל שתה תחת רגליו וגו' צפור שמים ודגי הים', ואם כן האדם שהוא מורכב מחומר ונפש, בהגיעו לקחת בידו אחד מבעלי החיים שיש לו הרגש החיים כמוהו, ואוחזו ומחדד סכינו לשוחט ולקחת את נפשו, הרי הוא כרוצח נפש מרגשת, ומי שיש לו לב רגש עליו להזדעזע ולשאול את נפשו איך נעשה רוצח להרוג נפש חיה ומרגשת.

ואמנם רואים אנחנו שיש אנשים שנמצאו בעולם, אלה שאינם מבינים ואינם מאמינים בההארה האלקית, שפורשים את עצמם מכל דבר הבא מן החי, שמצד הרגש אנושי מוצאים בזה רגש של רחמים, ובעיניהם הוא כגבור הלוקח חייו של חלש ממנו, ובאמת ההרגש הזה יסודו בהררי קודש תורה הקדושה, כי צער בעלי חיים דאורייתא, רק התורה הקדושה ידעה את רוממות נפש האדם, והרימה את מעלתו ממעל מעל כל היצורים, למען יבין יתרון נפשו ויבין את היקר הטמון בנפשו המשכלת, ו'אדם ביקר ולא יבין', באמת נמשל כבהמות נדמו' (תהלים מט כא), אם כן אלו הפורשים מלחמוס נפש בעלי חיים בדין עושים כן, אחרי שאינם מאמינים באמונה היסודית העיקרית, ואם ביקר לא יבינו, הלא באמת אין להם שום יתרון על שאר בעלי חיים ואיך יחמסו נפשם.

אבל המאמין לא יחוס על הבעלי חיים לאכלם כדין מצות התורה הקדושה באופן ובזמן שהותר לו, כי מי שמבין יתרון נפשו, אין האדם אוכל את הבעל חי, רק שממלא את תפקיד יצירת הבעל חי, כי כמו שגוף האדם עצמו גם כן רק משרת להנפש, ומענה את גופו במקום תועלת הנפש, כן הותר לו לענות את היצורים במקום תועלת הגוף, למען יצא מזה תועלת להנפש, וכמו שאיננו אוכל מה שהזהירה התורה, או יושב בתענית ומענה את גופו בלימוד התורה הקדושה וקיומה אשר מצווה על זה למען קיום הנפש, כן כל היצורים כולם שאוכלם אף על פי שמצערם הרי הוא כמצער גופו, שלגבי הנפש המשכלת כל הברואים שלמטה ממנה כמשרתים אצלה. ובזה כלול ידיעה רמה מושכלת, יסוד האמונה, גם מדת הרחמים הפרושה על כל היצורים, ויוצא ידי שניהם, שמרחם על הבעלי חיים בתכליתם, ומכל מקום אוכלן מפני שמפרנס הנפש, וכי כל זה הוא ההיתר שהותר לו לאכול, ו'צדיק אוכל' רק 'לשובע נפשו' (משלי יג כה), היינו רק להשביע הנפש.

(אור יהל, ח"א מאמר מצות התורה במדת הרחמנות)

עם הארץ אסור לאכול בשר

כתיב (במדבר יא ד-ה) ויאמרו מי יאכלנו בשר, זכרנו את הדגה' וגו', מה שבקשו דייקא עתה בשר, יש לומר על פי דברי חז"ל עם הארץ אסור לאכול בשר, ועכשיו שקבלו את התורה יצאו מכלל עמי הארץ ומותרים לאכול בשר, ויש בכוחם לתקן גם את החי ולהעלותו כידוע. וזה שאמר זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חנם', ולכאורה אם כן יבקשו דגים ומה להם לבקש בשר, אלא טענתם היתה דבשלמא במצרים לא יכלו לאכול בשר מדהיו עמי הארץ לכן הוצרכו לאכול דגים, מה שאין כן עכשיו שקבלו את התורה יתן להם בשר, וזה שאמר רש"י חנם מן המצות, פירוש דלכן לא יכלו אז לאכול בשר, כי עוד לא קבלו את התורה והיו עמי הארץ.

(תפוחי חיים, בהעלתך)

עם הארץ אסור לאכול בשר

איתא (ירושלמי דמאי פ״ד ה״א) עם הארץ אימת שבת עליו, ובדרך צחות יש לומר, כי מצות עונג שבת כתב הרמב״ם (שבת פ״ל ה״י) שהוא באכילת בשר ושתיית יין, וכמו כן איכא מצות קידוש היום בשבת שהוא על היין, אולם עם הארץ אינו יכול לקיים דברים הללו, דלגבי בשר איתא שעם הארץ אסור לאכול בשר, ולגבי יין איתא (ירושלמי מעשר שני פ״ד ה״ו) יש שותה יין וטוב לו יש שותה יין ורע לו, תלמיד חכם שותה יין וטוב לו, עם הארץ שותה יין ורע לו, אם כן בבוא השבת ירא עם הארץ שאינו יכול לקיים מצות היום.

(פני שבת, ליקוטים)

כל העוסק בתורה מותר לאכול בשר בהמה ועוף וכל שאינו עוסק בתורה אסור לאכול בשר בהמה ועוף

ראיתי בשם הגאון ר׳ מרדכי ליב וינקלער ז״ל שפירש בזה, על פי הגמרא (ברכות מז:) איזהו עם הארץ וכו׳ ר׳ נתן בר יוסף אמר כל שיש לו בנים ואינו מגדלם לתורה, דיש בני אדם שמלמדים לבניהם חכמות זרות וכיוצא בזה שרוצים להבטיח להם פרנסה, ואף שיודעים שכל באיה לא ישובון, וזה מזיק מאד לאמונה ויראת שמים, ומכל מקום שמים בטחונם על ידי שמראים באצבע שכבר קרה לאיזה יחיד שלמד ולא הזיק לו שנשאר יהודי, אבל זה טעות שאין לסמוך על זה כי רובא דרובא יעזבו אורחות חיים, ואין לסמוך על מיעוטא דמיעוטא שעלתה לו, וידוע בסוגיא דרוב (חולין דף יא) שכל עיקר שמותר לאכול בשר ואין צריך בדיקה שסומכין על רוב בהמות כשרות, וגם דלא חיישינן שמא במקום נקב קשחיט, אבל זה האיש שאין מגדל בניו לתלמוד תורה רק לחכמות זרות שסומך על המיעוט, עם הארץ כזה אסור לו לאכול בשר.

(אלופי יהודה, שמיני)

כל העוסק בתורה מותר לאכול בשר בהמה ועוף וכל שאינו עוסק בתורה אסור לאכול בשר בהמה ועוף

ובבחינה זו פירשתי הקרא (יחזקאל לו כו) ׳ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה אתן בקרבכם והסרותי את לב האבן מבשרכם ואתן לכם לב בשר׳, ויש לדייק לשון והסירותי את לב האבן מבשרכם, הוי ליה למימר והסירותי לב האבן מקרבכם, וגם מה זה דקאמר ונתתי לכם לב בשר. ונראה לי ונקדים לפרש הקרא (דברים יב כ) ׳כי ירחיב ה׳ אלהיך את גבולך ואמרת אוכלה בשר בכל אות נפשך תאכל בשר׳, דהנה מבואר בקרא (במדבר יא ד) ׳והאספסוף אשר בקרבו התאו תאוה וישובו ויבכו גם בני ישראל מי יאכלנו בשר׳, דהנה בשר שמן האוכלו מרים לבו ותאותו, והאספסוף על כן רצו לאכול בשר שהבשר גורם התאוה, וזה ׳האספסף אשר בקרבו התאו תאווה׳, שרצו שיהיה להם תאווה רע, על כן ׳ויבכו מי יאכלנו בשר׳, וזה שאמר הקרא (דברים ח יב-יד) ׳פן תאכל וגו׳ ורם לבבך ושכחת׳ וגו׳, כי על ידי רוב אכילת בשר גורם לו תאוות, ויצר טוב אין לו כח להכניע תאוותו, ועל כן אפשר לומר שמה שאמרו חז״ל עם הארץ אסור לאכול בשר, כי גורם לו יצר הרע ותאווה, מה שאין כן תלמיד חכם מותר לאכול בשר, כי אם בא יבוא על ידי הבשר תאווה והיצר הרע, יכניע יצרו בלימוד תורה, כי בראתי יצר הרע בראתי לו תבלין כנגדו (קידושין ל:).

והנה כל זה שייך בעת שהיצר הרע הוא בעולם, אבל לעתיד לבוא כשיהיה הגאולה ויבטל היצר הרע מעולם, ויקיים הקרא (ישעיה יא ט) ׳מלאה הארץ דעה׳, אז יהיה מותר לאכול בשר לכל אדם, כי לא יהיה היצר הרע בעולם, ואדרבא הבשר יהיה לו לאדם להרחבת הדעת ולעבודת השם, ועל כן אפשר לומר רמז שיתן הקב״ה בסעודה שלו שיעשה לצדיקים לויתן שור הבור להרחבת דעתם של ישראל.

וזה הפירוש ׳כי ירחיב ה׳ אלקיך את גבולך׳ בגאולת הארץ שעתידה ארץ ישראל שתתפשט, אז ׳בכל אוות נפשך תאכל בשר׳, שמותר לכל אדם לאכול בשר, כי הבשר שיאכל אז יהיה ׳בכל אוות נפשך׳ לנשמה ולא בתאווה גופנית, כי יאכל בשר להוסיף עבודת הנשמה עבודת הבורא, וזה יהיה הפירוש בקרא זה ׳ונתתי לכם לב חדש וגו׳ והסרותי את לב האבן׳, שאבטל היצר הרע שבא על ידי ׳בשרכם׳, כשאתם אוכלים בשר אבטל מכם היצר הרע, אתן לכם ׳לב בשר׳, שאתן לכם לב כזה לב טוב שיהיה רשאי לכם לאכול בשר.

(חתן ישעיה, שמיני)

כל העוסק בתורה מותר לאכול בשר בהמה ועוף וכל שאינו עוסק בתורה אסור לאכול בשר בהמה ועוף

ונראה ליתן טעם בדבר, בהקדם מה שפירשנו דברי רש״י על הפסוק (ויקרא א א) ׳ויקרא אל משה וידבר ה׳ אליו מאהל מועד לאמר׳ צא ואמור להם דברי והשיבני אם יקבלום, דלכאורה מאי טעמא ביקש הקב״ה זאת ממשה דייקא בפרשת הקרבנות, דלא מצינו בשום מקום שביקש הקב״ה ממשה שישיבהו אם בני ישראל מקבלים דבריו. אכן הענין הוא, כי מה שנתנה התורה רשות לאדם למשול על בעלי חיים הפחותים ממנו ולהקריבם על גבי המזבח לצורך כפרתו, הוא מפני שדרגת האדם גדולה מבעלי חיים, כי לא נבראו מעיקרם אלא לשמש את האדם.

אך כל זה הוא רק בתנאי שגם הוא מכניע עצמו לדברי הקב״ה ועושה רצונו, לא כן אם הוא אינו מבטל רצונו מפני רצון הבורא, וסבור הוא שאין מן היאה שימשול הגדול על הקטן ממנו, שוב גם הוא אינו רשאי למשול על בעלי חיים הפחותים הימנו, ועל כן כשרצה הקב״ה ליתן לבני ישראל את פרשת הקרבנות, אמר למשה צא ואמור להם דברי והשיבני אם יקבלום, כי תחילה יש לידע אם הם מוכנים לקבל דברי ולהכנע מפני, דרק בכהאי גוונא הרשות בידם למשול על בעלי חיים.

ומעתה מבואר שפיר מה שאמרו דרק מי שעוסק בתורה מותר לאכול בשר, כי ההיתר למשול על בעלי חיים ולאכול מבשרם, הוא רק לבני אדם שעוסקים בתורה ונכנעים לפני מי שגדולים מהם, והם מקבלים עליהם עול מלכות שמים ועול תורה, לא כן עם הארץ שחי חיי הפקר ואינו נכנע תחת מי שגדול ממנו, ומתהלך בשרירות לבו כאילו דברי הקב״ה ותורתו אינם מחייבים אותו מאומה, למה זה יהא רשאי למשול על אלו שפחותים ממנו, הרי הוא עצמו סבור שאין להגדולים ממנו למשול עליו, אם כן לפי שיטתו חל עליו איסור למשול על הפחותים ממנו, ולכן אינו רשאי לאכול בשר.

(תורת מהרי״ם, שמיני)

עם הארץ אסור להתלוות עמו בדרך שנאמר כי היא חייך ואורך ימיך על חייו לא חם על חיי חבירו לא כל שכן

לכאורה איזה יחס וקשר יש כאן בין חייו של העם הארץ שלא חס עליהם, והמובן הלא כאן בעיקר על חייו המוסריים הרוחניים, לבין חייו של זה שנתלווה אליו, למה זה יהרג את מלווהו, הלא יש רגלים לדבר שלהפך עוד הוא יכבד את מלווהו, בדעתו את ריקות נפשו הוא הכלימה תכסה את פניו על שפלותו, והאיך זה עוד יהין להרים יד על גדול ממנו בתורה וחכמה.

ברם נבין דברי קדשם, כי ייתכן מאד שאותו עם הארץ שנתעצל בימי נעוריו להשיג איזו דרגה רוחנית, ופיגר וגינה ולכלך את כל הווייתו בגסות רוח, אף עם הארץ זה ייתכן שבמשך זמן ידוע בחייו, התנוצצה בו שעה קלה של עיון והסתכלות עצמית בתוך מצבו, ומתוך נבכי זכרונותיו העלה והעריך לרגע קט את אפסות וטפשות חייו שבהן היה שקוע כל ימיו, ולרגע קט הוא עומד על ההפסד האיום שנגרם לו בעקב עצלותו הממושכה, ורגע זה של ההסתכלות עצמית מביאו לידי דכאון איום ויאוש גמור, והוא מעמיד את עצמו מול חביריו מימי נעוריו בני העליה אנשי השם בארץ.

אז עם הארץ זה נעשה ממורר וממורט בנפשו הגסה, עד כדי אבדן כל הרגשי אחריות, מרגיש את עצמו כאותו שכור מלוכלך מושלך בביבים ובאשפתות שאין לו תקנה לעולם, הרגשה זו נוקבת בו ועוקצת אותו עד כדי הפקרת כל ימי חייו, וביותר מדכדך אותו כשהוא נפגש לפעמים פנים אל פנים את התלמיד חכם, שיגע והתעמל עד כדי הזדככות וקבלת צביון תלמיד חכם, מסתכל הוא העם הארץ בפניו האציליים של התלמיד חכם הספוג חן המוסר וחוט החסד המתוח על פניו, ומשווה צורת התלמיד חכם מול צורתו הגסה הוא, ובן רגע מתנוצצת בקרבו מחשבה, הלא ייתכן שגם אני יכול הייתי להגיע לצורה כזו, אלא שהעצלות והגסות העבירו אותי על דעתי ועכשיו אבוד אני עולמית, היאוש המר הזה על אבדן המדריגות שהיו מיועדות אולי גם בשבילו, עלול גם להרתיח אותו עד כדי הריגת נפש מלווהו.

(תורת הנפש, וישב)

עם הארץ אסור להתלוות עמו בדרך שנאמר כי היא חייך ואורך ימיך על חייו לא חם על חיי חבירו לא כל שכן

ופירש רש״י על חייו לא חס ללמוד תורה ולחיות, והביאור הוא שהגם שבמציאות אנו רואים כי הוא כן חס על עצמו, שהרי הוא אוכל

ושותה ושומר על בריאותו, ואיך אפשר לומר עליו על חייו לא חס, אלא שחז"ל מגלים לנו בזה כי מה שאנו חושבים אותו לחס על חייו טעות היא בידינו, כי עיקר החיים תלוי בלימוד התורה, ובלהיטותו אחרי החיים החולפים תוך שהוא מתעלם לחלוטין מחיי הנשמה שלו חיי הנצח, הרי הוא מתנהג מנהג של התאבדות מאבד עצמו לדעת, הוא מבצע אכזריות כלפי עצמו ומתאכזר על נשמתו, הוא מתעלם ממה שעיקר החיים תלוי בו וזהו לימוד התורה, ומה שאנו רואים כי בכל זאת הוא חס על גופו, הרי זה אך ורק מצד המדות החומריות שלו, ואם מדותיו יסיתו אותו מסוגל הוא גם להרוג את חברו באמצע הדרך, ולכן אסור להתלוות עמו.

(חכמת המצפון, קדושים)

אמר רבי עקיבא כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור

רבי יהושע מקוטנא זצ"ל לאחר שעוררו נגדו מחלוקת בעירו, אמר לפני אנשי סביבתו במילים אלו, הגמרא אומרת אמר רבי עקיבא כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור, לפנים כל עם הארץ שרצה לקיים את המאמר הנ"ל, השתדל לקחת לבתו חתן תלמיד חכם והיה מקצר ימיו כדי לקיים ואנשכנו כחמור, בדורות האחרונים במקום שכל אחד לוקח לו הביתה חתן תלמיד חכם שהחזקתו עולה בדמים מרובים, וכדי לקמץ בהוצאות החליטו לצאת ידי חובה בדרך חדשה, כל עמי הארץ שבעיירה משתתפים בקבלת רב תלמיד חכם, ומענים אותו בכל מיני יסורים כדי לקיים את המאמר הזה של חז"ל.

(גדולי התורה והחסידות, מערכת הגאון מקוטנא)

עם הארץ מותר לקורעו כדג וכו'

יש להבין מאי טעמא התירו חכמינו את דמו של העם הארץ עד שמותר לקרעו כדג, הלא אפשר דסיבת היותו עם הארץ הוא מפני שלא לימדוהו תורה מימיו, ואם כן מה פשעו בזה עד שהתירו חז"ל לקרעו כדג. **אמנם** ביאור הדבר הוא על פי פשוט, דבאמת יש תרי גווני עם הארץ, יש עם הארץ שלא היה לו ממי ללמוד תורה, אם מפני גזירות הגויים במקום שנתגדל בנערותו או משום סיבה אחרת, אבל כאשר מלמדים אותו תורה הוא שומע ומקבל, וגם אוהב את המצוות ומקיימם, כמו שהיו רבים כאלו בדורות שעברו שאכן היו עמי הארץ אבל היו אנשים כשרים, ובודאי שלא על אלו קאי דברי הגמרא, כי אלו אין נקראים בשם עם הארץ, אלא נקראים אנשים פשוטים וכדומה.

אבן יש עמי הארץ אשר סיבת היותם עם הארץ הוא מפני שלא רצו ללמוד, ואף כשיש להם ממי ללמוד, מכל מקום אינם רוצים להטות אזנם ולבם לדברי החכמים, והם מזלזלים במצוות התורה, ולהם ודאי נאה שם עם הארץ, ועליהם אמרו (שם) גדולה שנאה ששונאים עמי הארץ לתלמידי חכמים יותר משנאה ששונאים עכו"ם את ישראל, וגם אמרו שם כל המשיא בתו לעם הארץ כאילו כופתה לפני ארי, כי אינם חפצים כלל לבנות ביתם בקדושה וטהרה, ועל אנשים כאלו קאי דברי הגמרא שראוי לקיים בהם פסק זה לקרעו כדג ומגבו.

אהח19/06/2018

(ניצוצי אהרן, ליקוטים)

אמר רבי עקיבא כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור

אמרו חז"ל (תענית כד:) בכל יום ויום בת קול יוצאת ואומרת כל העולם ניזון בשביל חנינא בני, ועל פי זה אמרתי על מה שאמר רבי עקיבא כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור, כי באמת כל ההשפעות הטובות הבאות לעולם אינן באות אלא בזכות התלמידי חכמים, אלא שהעמי הארץ אינם יודעים ומכירים בזה, ותולים הכל במעשי ידיהם וחריצותם במסחרם, ובזה הם דומים לחמור שאינו יודע קונהו כי אם אבוס בעליו, וכמו שכתוב (ישעיה א ג) 'ידע שור קונהו וחמור אבוס בעליו'.

(כתב סופר החדש, ואתחנן)

אמר רבי עקיבא כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור

ולכאורה מדוע ממתין עד שיתנו לו ואינו מוצא מעצמו, ויש לומר דרך צחות שעם הארץ חושש שמא אין זה תלמיד חכם, דהוא אינו יודע להבחין ומתירא פן יפגע בעם הארץ, לכן רצונו שאחרים יתנו לו, היינו אלה שיודעים ומבינים כי הוא זה תלמיד חכם.

(שלחן מלכים, ליקוטים)

אמר רבי עקיבא כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור

ותמוה מה שמן השמים עזבו אותו ליפול כל כך, אלא שזה היה הכנה למה שאחר כך שהעמיד עשרים וארבעה אלף תלמידים, כי אי אפשר לזכות לתורה אלא אם כן יודעים שלעולם לא אפס תקוה, ושעד יום מותו תחכה לו אם ישוב מיד תקבלו, וזאת ראו תלמידיו עליו בעצמו ובכך נתבטל מהם היאוש, כי אמרו דאם עם הארץ כזה היה יכול להתהפך ולהתעלות לדרגת תנא אלוקי, הרי שבודאי כל אחד יכול, וכמותו היו עוד תנאים וקדושי ארץ שלא למדו בצעירותם והתחילו רק בשנים מאוחרות, כי בכל דור ודור מותיר השי"ת איזה גדול שממנו יראו וילמדו מוסר השכל שלא להתייאש.

(שפע חיים, וירא)

אמר רבי עקיבא כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור אמרו לו תלמידיו רבי אמור בכלב אמר להן זה נושך ושובר עצם וזה נושך ואינו שובר עצם

והגמרא הזה תמוה מה כוונת רבי עקיבא ומה כוונת תלמידיו ומהו שובר עצם. ונראה לפרש דידוע דחמור הוא בראש הקליפות סוד ישמעאל, שיש לו אחיזה בזרוע ימין דקדושה שבו אברהם, ואחריו שור הוא ראש הקליפות סוד עשו הרשע, שיש לו אחיזה בזרוע השמאל דקדושה שבו יצחק, ורמז לדבר עי"ן שי"ן וא"ו עם הג' אותיות של עשו גימטריא 'שור', ולכן אסרה תורה 'לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו' שלא לחבר אלו הקליפות, דכשמחברים יוצא מהם כלב, וסימן שאותיות האמצעיות שבשור וחמור דהיינו וא"ו משור ו'מו' מחמור גימטריא נ"ב כמנין 'כלב', ולכן הלך עשו ולקח את מחלת בת ישמעאל, לחבר השור והחמור דטומאה ויצא ממנו עמלק שהוא הכלב, ושבו יותר טומאה שכלל משניהם, אבל החמור יש בו יותר כוח לשבור הקדושה חלילה כשעונותינו גורמים.

וזה שאמר רבי עקיבא כשהייתי עם הארץ הייתי שונא הקדושה אלו תלמידי חכמים, שאמר ואנשכנו כחמור שהוא ראש הקליפות והטומאה, אמרו לו אמור כלב שיש בו יותר טומאה ויותר שונא הקדושה, לכך אמר החמור נושך ושובר עצם, רצה לומר כשעונות גברו חלילה וחמור גובר ונושך ושובר העצם דקדושה כמו שכתוב לעיל, אבל הכלב אף שהוא טמא יותר, אינו בכוחו לשבור העצם דקדושה אלא נושך ככלב, וק"ל.

(פירוש רבי יצחק חיות, תהלים)

אמר רבי עקיבא כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור אמרו לו תלמידיו רבי אמור בכלב אמר להן זה נושך ושובר עצם וזה נושך ואינו שובר עצם

והנה החולקים על תלמידי חכמים הם שני מינים, מין האחד המה המסטינים העומדים לשטן נגדם ומסירים מעליהם עול התורה, ומלעיגים על דברי חכמינו ז"ל, ומנהגי חכמינו ז"ל המה כקוצים בעיניהם, ויש מין שני המה עמי הארצות אשר בחרו להם להתנהג בקצת פרישות וחומרות יתירות, ולאשר שהתלמידי חכמים מחמת דביקותם בתורה וההתמדתם וחולשת גופם אינם נוהגין באותן חומרות ופרישות, מבזין ומלמדים חובה עליהם הנה תלמידי חכמים הראשונים היו חמדת ישראל, אך אלה תלמידי חכמים שבזמנינו מדותיהם ועניניהם קשים, וכל ישעם לאפוקי ממונא וכהנה וממילא אינם יראי ה' כדבעי.

והבנתי בזה מאמר חכמינו ז"ל אמר רבי עקיבא כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור, אמרו לו אמור כלב, אמר להם זה נושך ושובר עצם וזה נושך ואינו שובר עצם, ותמוה מה השמיעני רבי עקיבא בזה ומאי נפקא מינה, אבל בהנ"ל אתי שפיר, דהכת הראשונה המה מודים בעצמות התלמידי חכמים, רק שמסטינים אותם מחמת שעז פניהם ככלב שרוצים להסיר מהם התורה ולכן מסטינים לתלמידי חכמים, אבל הכת השניה המה עמי הארצים הפרושים, אומרים בפיהם שהם אוהבין ומכבדין תלמידי חכמים, אך מכחישין כי אלו שבדור הזה אינם תלמידי חכמים, והמה מכחישין בעצמיות התלמידי חכמים לומר שאינם תלמידי חכמים.

והנה מבואר (כתובות סב:) דרבי עקיבא אף כשהיה עם הארץ היה צנוע ומעלי, ובלי ספק דלגודל צניעותו ופרישות שהיה לו, היה מלמד חוב על תלמידי חכמים שבדורו, ואומר שהם אינם כתלמידי חכמים שהיו מקדם, וזה מאמר רבי עקיבא כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן וכו' ואנשכנו כחמור, דקדק לומר כחמור להורות שאל נטעה בדבריו שהוא מכת הראשונה הנ"ל, ששונא לתורה ומודה שהם תלמידי חכמים, לא כן רק הוא באמת אוהב התורה, רק אינו מודה שהמה תלמידי חכמים, והיינו נושך ושובר עצם העצמיות של התלמיד חכם.

(אומר לציון, ליקוטים)

גדולה שנאה ששונאין עמי הארץ לתלמיד חכם יותר משנאה ששונאין עובדי כוכבים את ישראל ונשותיהן יותר מהן תנא שנה ופירש יותר מכולן

הביאור הוא, מפני שעם הארץ הישראלי יודע עוד יותר מהנכרי גודל השכר הצפוי לתלמידי חכמים, ומכיון שאינו מסוגל להיעשות לתלמיד חכם, לכן מנתב את ידיעתו והכרתו לשנאה חריפה לתלמידי חכמים, ומשום הכי שנינו שנה ופירש יותר מכולן, כי השונה ופירש יודע ומבין היטב את השכר והעונג לבני התורה ולכן שנאתו מתגברת, זה הכלל כל שידיעתו והכרתו גדולים יותר כן שנאתו וקנאתו רבים וחזקים יותר, כיון שאינו מסוגל להתמודד עם ידיעתו מגביר את השנאה בקרבו, בחושבו שעל ידי השנאה ורצון ההשמצה והאיבוד ירגיע את רצונו.

(אור יחזקאל, ח"ז)

תנא שנה ופירש יותר מכולן

והענין הוא, דאיתא בגמרא (סוכה נב.) כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו, ועל ידי כח התורה מתגבר על היצר הרע, וכיון ששנה ופירש הרי היצר הרע גדול אצלו, ותבלין של התורה אין אצלו להצילו, לכן קשה מכולם שנה ופירש.

(משמרת איתמר, בראשית)

תנא שנה ופירש יותר מכולן

כתיב (משלי כח ד) 'עוזבי תורה יהללו רשע' נראה לי דקאי על שנה ופירש, על דרך שפירשתי מאמר חכז"ל המובא בספר ילקוט אליעזר (ערך ס"ת אות טו) על הפסוק (ירמיה ב ה) 'כה אמר ה' מה מצאו אבותיכם בי עול כי רחקו מעלי וילכו אחר ההבל ויהבלו', אמר רבי יצחק זה שמניח ספר תורה ויוצא ע"כ, וצריך ביאור.

ונראה לפרש בפשיטות, דודאי אם איש אשר לא למד צדק ולא היה לפניו מקום ללמוד, יעשה עול ולא יתנהג כראוי, אין עליו אשמה כי מאין היה לו ללמוד אשר דברי אמת, לא כן מי שהיה באפשרי ללמוד ולא למד הנה האיש הזה עול עשה, והנה אם ילך אחרי ההבל מי שלא היה באפשרי ללמוד, כמה מגונה ההבל וכמה אהוב דרך התורה והיראה, אין ראיה שאוהב הוא את ההבל, אבל מי שמניח ספר תורה, היה מונח לפניו ספר תורה והיה באפשרי ללמוד ומניחו ויוצא, הנה עליו יתכן לומר כי אהב את ההבל מפני שהוא הבל, ועל כן אמר הנביא בשם ה' 'מה מצאו אבותיכם בי עול כי רחקו מעלי וילכו אחרי ההבל ויהבלו', ודרשו חכז"ל זה המניח ספר תורה ויוצא.

(לויית חן, משלי)

תנא שנה ופירש יותר מכולן

לתורה הקדושה יש לה בעקביה גם כן איזו מדות שבפני עצמם אינם טובים כמו מלח לבד, כמו שאמרו חז"ל כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר וכו', וכן אמרו האי צורבא מדרבנן דרתח וכו', וזהו כמו המלח שהוא ממתיק הבשר, ועם התורה טובים מדות הללו, אבל אם תלמיד חכם פורש מן התורה, נשאר לו רק המדות הללו לבד, והוי כמו שאוכל מלח לבדו, וק"ל.

(יגל יעקב, שבת שובה)

תנא שנה ופירש יותר מכולן

ואפשר לפרש בדרך בדיחותא, שמרומז בזה על אלו הלומדים תורה שלא על דרך האמת, ומגלים פנים בתורה לפרש בה פירושים היפך מדרך האמת כדי לחפות על עצמם ולזכות את מעשיהם, זה גרוע מכולן, וזה פירוש שנה ופירש, שלמד תורה שלא על דרך האמת וגם עשה פירוש על התורה היפך האמת, כדי לחפות על כל תאות לבו, זהו גרוע מכולן.

(דברי יואל, מסעי)

תנא שנה ופירש יותר מכולן

כתיב (תהלים קיט נג) 'זלעפה אחזתני מרשעים עוזבי תורתך', הנה יש שני מיני רשעים, האחד רשע שהולך אחרי תאותיו בלי שכל ודעת כסוס ופרד בלי הבין, והשני רשע ששנה ופירש שהוא חוטא ומחטיא וממריד את אחרים, כמאמר חז"ל שנה ופירש קשה מכולם, וזהו הרשע קשה מאד, וזהו 'זלעפה אחזתני מרשעים', ומאיזה רשעים, מאלו ש'עוזבי תורתך' דייקא ששנו ופרשו, שהרשעים האלו רוצים לעקור את התורה ח"ו.

(דברי אמונה, ליקוטים)

ששה דברים נאמרו בעמי הארץ וכו' ויש אומרים אף אין מכריזין על אבידתו ותנא קמא ומנין דנפיק מיניה זרעא מעליא

איתא (אבות פ"ו מ"ב) בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ומכרזת ואומרת אוי להם לבריות מעלבונה של תורה, ואיתא מהאר"י הקדוש כי הרהורי התשובה שבאין לאדם הם מהבת קול אוי להם לבריות מעלבונה של תורה, ובתלמיד חכם איתא ודאי עשה תשובה, ולהיפך בעם הארץ, ויש לומר שהנה עם הארץ יש אומרים שאין ההכרזה מגיעה אליהם, כי איתא בזוהר הקדוש שאורייתא מודעת ליה חוביה, התורה מזכירה לאדם החובות והעבירות שבו לשוב עליהם בתשובה, ולעם הארץ מי יזכיר לו, ויש אומרים שמכריזין דילמא נפיק מיניה זרעא מעליא, איתא (סנהדרין קד.) ברא מזכי אבא אברהם מציל את תרח, ואיתא (רש"י בראשית טו טו) שבשרו הקב"ה לאברהם אבינו שתרח ישוב בתשובה, בנים טובים שעתידין לצאת מביאין הרהורי תשובה.

(פני מנחם, שבת שובה)

נ.

עולם הפוך ראיתי עליונים למטה ותחתונים למעלה

ונקדים דיש שני מיני צדיקים, כת אחת המסגלים מצות מעשיות צדקה וגמילות חסדים וכל מיני מצות שכליות ושמעיות וגזריות, אבל מכל מקום קצר קצרה יד שכלם להבין גדולת הבורא יתברך, עד שיקיימו מה שנאמר (דברים ל כ) 'לאהבה את ה' אלהיך ולדבקה בו' על אופן המעולה, הכת השניה הדבקים בו יתברך בכל עת ובכל רגע בתוקף וחשקות גדול עד שמתענגים בו, שנאמר (שיר השירים ז ז) 'מה יפית ומה נעמת אהבה בתענוגים', ועושין כל המצות בחשקות נמרץ ובאהבה נפלאה, עד שכל התענוגים הם בעיניהם כאפס וכאין נגד התענוג הגדול הנפלא ההוא שהם מתענגים באהבתו יתברך, והם מתעלים תמיד ממדריגה למדריגה, ומכירים תמיד בכל עת בגדולת הבורא יתברך מה שלא הכירו קודם, ומתחדש להם אהבה וזריזות ואופני עבודה.

והנה אמרו רז"ל (שבת ל.) כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצות, שנאמר (תהלים פח ו) 'במתים חפשי', עד כאן, והנה זה הוא בכל המצות מעשיות דהיום לעשות ולא למחר (עירובין כב.), אבל הדבקים בו יתברך לא ישולל מהם הדבקות לאחר מותם, ואדרבה מתגדל ומתחזק ביתר שאת ויתר עז כיון שהוסר מסך המבדיל הגשמית וה' הוא נחלתם, וזה מבואר בתכלית הביאור בספרי החכמים הקדושים ומובן מאליו, ועיין בעקדה (שער שבעים) שפירש על הפסוק (דברים ד ד) 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כולכם היום', רצה לומר שאתם הדבקים בו יתברך בחיים, וקל וחומר בן בנו של קל וחומר אחר הפרד הנפש מהגוף, עד כאן דבריו וש"י.

ועל פי זה נ"ל מה דאיתא בגמרא בהא דאמר עולם הפוך ראיתי עליונים למטה ותחתונים למעלה ואנן כדקאי קאי, דקשה טובא, חדא, דמאי רבותא וכי לא ידע זה דרשעים בחשך ידמו, ועוד קשה אמאי קרו להו עליונים, ואי משום דהיו עליונים בזה העולם, מאי קמשמע לן וכי לא ידע דאין מלוין לו לאדם לא כסף וזהב ולא אבנים טובות ומרגליות (אבות פ"ו מ"ט), ועוד קשה מה דאמר על התלמידי חכמים ואנן כדאיתא אנן הכא, הכי נמי איתא התם, אין לו ביאור דאם בעולם הזה הם שפלים ונבזים, ח"ו שיהיה כן לעולם הבא.

והנה לפי זה הצדיקים אשר הם מכת הראשון, צדקתם בטל לאחר מותן שאין באפשרי לאחוז שם הצדיק דרכו, כי היום לעשותם ולא למחר,

רק שמקבלים שם שכרן על מה שעבר, רצה לומר מה שפעלו בזה העולם כאמור ולמחר לקבל שכרם, והנה לפי זה אז לא יפול עליהם שם הצדיק בהוה רק בעבר שהיו צדיקים בחייהם, אבל אז כבר יצאו מגדר זה, הואיל והצדקות שלהם היתה רק עשיית המעשים טובים, ושם אין באפשרות לעסוק במה שעסקו בחיים, מה שאין כן הצדיקים שמכת השניה, עיקר הצדקות שלהם הוא היראה והאהבה והדבקות, כי היא התכלית של התורה והמצות, כמו שנאמר (דברים י יב) 'ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך' וגו', ואם כן בהפרד הנפש מהגוף והוסר מסך הגשמית ובטל כל המעשים, מכל מקום נשאר העיקר דהיינו הדבקות ואהבה ויראה ביתר שאת ויתר עז, אם כן נופל עליהם אף לאחר מותם שם צדיקים בהוה, כי צדקתם עומדת לעד כי עיקר צדקות שהיה בהם בחיים כאז כן עתה וביותר וכו'.

והיוצא מזה שהצדיקים שמכת הראשון נעדר מהם שם צדיקים לאחר מותם בעצם, רק שנקראו כן על שם העבר, מה שאין כן הצדיקים שמכת השניה, אין נעדר מהם שם צדיקים בעצם לאחר מותם, כי עדיין בצדקתם עומדים, והוא נכון ואמת בעזרת ה'. והנה לפי זה דעת לנבון נקל כי מה שגדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהם, דהיינו שחשובין יותר לפני המקום ב"ה היינו הצדיקים שמכת השניה, כי עיקר צדקתם מתגדל ומתרבה אז אלף אלפי אלפים ככה מבחיים חיותן, מה שאין כן הצדיקים שמכת הראשונה אדרבה פסקה צדקתן, רק שמקבלין שכר נצחי על העבר, אבל למה יחשבו יותר מצדיקים חיים שהם עדיין בצדקתן כנ"ל וזה סברא נכונה מאד, ומסתבר לומר דבהכת הראשון החיים חשובין יותר.

ועל פי זה נראה לי מה דאיתא בגמרא בהא דאמר עולם הפוך ראיתי עליונים למטה ותחתונים למעלה, דלא דיבר כלל ברשעים כי לא דברה תורה במתים, רק משני כיתות צדיקים הנ"ל, דהיינו הכת העוסקים במצות מעשיות, והכת השניה התלמידי חכמים הדבקים בה' ובתורתו תמיד, והנה צדיקים הנפטרים הם שוכני מעלה ועליונים יתקריו והחיים הם התחתונים, ואמר על כת הראשון בדרך המליצה עולם הפוך תחתונים למעלה ועליונים למטה, רצה לומר שהחיים חשובין יותר מהמתים כמו שכתבנו, ונמצא הסדר מהופך עליון למטה ותחתון למעלה, ואנן, רצה לומר התלמידי חכמים הדבקים בה' ובתורתו, כדאתינן הכא, הכי נמי איתנו התם, דהיינו עליונים למעלה ותחתונים למטה, דבהם גדולים הצדיקים במיתתן יותר, וזה נכון בס"ד.

(ישמח משה, תצוה)

עולם הפוך ראיתי עליונים למטה ותחתונים למעלה

כתיב (דברים ד לט) 'והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד', וצריך להבין, פשיטא כי השמים ממעל והארץ מתחת. ונראה לי לפרש, כי המינים אמרו שיש שני רשויות פועל טוב ורע, ומה שטוב לאדם בא מפועל טוב ומה שרע לו מפועל רע, והנה ראיה מוכרחת נגד זה כי צדיק ורע לו ורשע וטוב לו (ברכות ז.), ועל פי הרוב מי שטוב לו בעולם הזה רע לו בעולם הבא, והרע לו בעולם הזה טוב לו לעולם הבא, על דרך דאיתא בגמרא ראיתי עליונים למטה ותחתונים למעלה, אלו שבעולם הזה למעלה בעולם הבא למטה וכן להיפוך, מזה נראה כי הכל מפועל אחד יוצא ומכוון במדה במשקל במשורה, כי אם היה שני פועלים לא היה מכוון זה נגד זה כמובן. וזה שאמר 'והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים', וידוע שה' רחמים ואלקים דין, 'והשבות' ותבין, 'כי ה' הוא האלקים' בעל הרחמים הוא בעל הדין, ומפועל אחד יוצאים ממעל, מי שהוא 'בשמים ממעל' במדרגה עליונה 'על הארץ מתחת' הוא בארץ למטה, מזה מוכח שאין עוד אלא יחיד ומיוחד ית"ש וק"ל.

(כתב סופר, ואתחנן)

עולם הפוך ראיתי עליונים למטה ותחתונים למעלה

ובודאי שאין הכוונה לעליונים עשירים בגשמיות, דפשיטא שאין להם כל חשיבות מחמת עשירותם וכבודם בעולם הבא, אלא הביאור גדולים בתורה ויראה ובמעשים טובים, ומכל מקום אפשר שיהיה מצבם בעולם הבא למטה מאלו הנחשבים כפחותים מהם בעולם, והיינו משום שאין לנו ידיעה איזה מעשה יוכשר בעיניו יתברך, ואפשר שאחרים עשו מעשה אחד וזכו עבורו לאין שיעור.

(אור יחזקאל, ח"ה)

עולם הפוך ראיתי עליונים למטה ותחתונים למעלה

כתיב (דברים כח יג) 'והיית רק למעלה' רק הוא מיעוט, ואיתא בזוהר הקדוש מאן דאיהו זעיר איהו רב, וזה שאמר 'והיית רק למעלה', אם תהיה בבחינת 'רק' עניו ושפל ברך אז תהיה למעלה, וזה כוונת הגמרא עולם הפוך ראיתי עליונים למטה ותחתונים למעלה, פירוש המתגאים הם למטה והענוים הם למעלה.

(תפוחי חיים, כי תבא)

עולם הפוך ראיתי עליונים למטה ותחתונים למעלה וכו' ושמעתי שהיו אומרים אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו ושמעתי שהיו אומרים הרוגי מלכות אין אדם יכול לעמוד במחיצתן

וצריך עיון האיך שייכו שלשה דברים הללו יחד, עולם הפוך, ומי שבא לכאן ותלמודו בידו, ושבמחיצת הרוגי לוד אין אדם יכול לעמוד.

ונראה לפרש על פי מה שכתב בספר פנים יפות (וירא) על מאמר חז"ל (חגיגה טו:) אם הרב דומה למלאך ה' צבאות יבקשו תורה מפיהו וכו', כי הרב יהיה בבחינת מלאך שעומד ואינו הולך במדרגה מעלה מעלה, כן הרב יגדור בעד השגתו להתנהל העם ותלמידיו לאט לרגל המלאכה לפי קוצר דעתם ושכלם, אף שעל ידי זה גם הוא ישאר עומד על מצבו, לבלתי לכת ולעלות בסולם השלימות במדרגה גבוהה כפי יכולת כשרונו, רב כזה דומה למלאך ה' צבאות, וחפץ ה' בידו יצליח ותלמידיו יעשו פרי, לא כן הרב שאינו כמלאך ה' שהוא עומד, אלא כל מחשבות לבו להשלים עצמו, הוא באמת ישיג מבוקשו ויגדל מאד, אבל תלמידיו בפרט צעירי צאן קדשים שבקוצר שכלם לא יכלו ללכת אחריו המה יסוגו אחור, ומרב כזה אל יבקש תורה מפיו.

ועל פי זה פירש בנטע שורק (וזאת הברכה) מה שאמר רבי יוסף בן רבי יהושע בן לוי שראה עליונים למטה וכו', רצה לומר צדיקים גדולים נשגבים בשלימות הנפש במעלה רמה מאד, והמה עליונים בקדושה ושלימות הנפש, ואף על פי כן המה למטה מהצדיקים אשר קטנו בשלימות נגדם, והצדיקים אשר תחתונים במדרגה המה למעלה מהצדיקים הגדולים, ותמה על זה ואמר ליה בני עולם ברור ראית, שהאמת כן שאלו הקטנים תגדל מעלתם מאלה הגדולים, כי המה נתנו נפשם בעד העם והתלמידים, ובעבורם נשארו אחור בגדלם ומעלתם, אבל זכות הרבים יגדלם וישאם למעלה ראש, ואלה הגדולים עפו בגדלם למעלה ראש והשיגו מעלה רמה בתורה ויראה, חסר להם זכות הרבים, והעם נשארו אחור על ידם.

ועל פי זה נראה לי ההמשך בין שלשה הדברים ששמע וראה רבי יוסף בן רבי יהושע בן לוי, שראה עליונים למטה ותחתונים למעלה, ותמה שעולם הפוך הוא, לכן שמע בת קול שהכריזה אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו, כי התלמידים הם ידי הרב שעושים חיל בתורה ויראה, וגם הרב סומך ידו עליהם, וזה היה כמפרש תמיהתו, אל תתמה כי אלו הקטנים שיושבים למעלה תלמודם נתקיים בידם, שלא שכחו תלמודם על ידי שזכות הרבים תלויה בידם ולמדו תורה ויראה בהמון, וזה סגולה לזכרון, וגם תלמודם נתקיים בידי תלמידיהם בארץ מתחת אף אחר פטירתם, לכן יחשב זכות התלמידים גם כן לזכותם, ועל ידי זה מקטנים נעשים גדולים ומתחתונים עליונים.

לא כן אשר אשר קנאו ורכשו שלימות הנפש רק לעצמם, אבל לא זיכו הרבים בתורתם ויראתם, אלו שכחו הרבה, ואפילו אם לא שכחו אין להם רק זכות עצמם ולא זכות הרבים, כי תורתם לא נשאר ביד העם והתלמידים, לכן העליונים הגדולים למטה יושבים, כי גדול מסירות נפש שעשו הני שלא חסו על עצמם, שאילו היו לומדים רק לעצמם היו יכולים לעלות בסולם השלימות, ומסרו נפשם על תלמידיהם והעם ועסקו בהם, אף שעל ידי זה נשארו במדרגה ובהשלמת הנפש למטה, וזהו מסירות נפש שמוסר נפשו בשביל רבים כעין וכדומה הרוגי לוד הקדושים שמסרו נפשם בעד כל ישראל, ונהרגו על קדוש השם הגדול והנורא, וכל כך גדולים שאין אדם יכול לעמוד במחיצתן.

(מליצי אש, ח"ח ליקוטים)

אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו

יש לפרש על פי דברי החיד"א ז"ל בספרו 'פני דוד' ריש פרשת האזינו, 'יערף כמטר לקחי וגו', אפשר במה שאמרו ז"ל שכל אחד מחויב להוציא לאור חלקו בתורה אשר קבל בהר סיני, ובעון העגל נטמעו חלקי התורה בעוה"ר במצולות הקליפות, וצריך לטרוח מאד להוציא לאור כל

אהח 19/06/2018

אשר קבל כפי שרש נשמתו, ואפשר שזהו שאמרו אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו, תלמודו דייקא הנוגע לו לשרשי נשמתו וכו׳.

(בית ישראל השלם, תרומה)

אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו

גם תתאמצו ותתחזקו לאחוז במסכת אחת לכל הפחות להיות בקי היטב היטב ולהגות בה תמיד, ולבד כל השיעורים שלומד, יהיה מסכת זו תמיד תלמודו בידו ולא ירפה ממנה בכל עת, ויקנה בה שני המדות הנזכרים למעלה הן העיון והן הבקיאות יחד, ומה טוב להיות בקי בה בעל פה, ולכל הפחות המשניות שבה יהיה שגור בפיו בעל פה, וזה מביא הרבה טובות ומעלות, האחד שבזה יקיים מה שאמרו ז״ל אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו, גם ידוע שהתורה כולה מחוברת וכלולה יחד ראשו לסופו וסופו לראשו, וכשתהיה בקי במסכת אחת היטב אז כל ענין שידובר בכל המקצועות לא יהיה נחשב בעיניך כזר, ותמצא בה סמך וסעד לענין ההוא, וברוב פעמים תוכל להוציא ראיה ופשיטות לאותה שאלה וספק שידובר מאותה מסכת שבידך, עוד יוכל לקיים בזה ובלכתך בדרך, דלפעמים נזדמן במקום שלא נמצא שם ספר וצריך לשהות שם זמן רב וינצל בזה מביטול תורה.

(הנהגות צדיקים, התעוררות והדרכה מרבי שמואל תפילינסקי)

אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו

ולכאורה יש לדייק על הלשון ותלמודו בידו, דהוי ליה למימר ותלמודו עמו.

ויש לפרש דאיתא בספרים הקדושים שהידים רומזים ליראה ואהבה, וזה שאמרו ותלמודו בידו היינו באורייתא בדחילו ורחימו דפרחת לעילא.

(דברי ישראל, כללי אורייתא אות א)

אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו

ולכאורה יש לדייק על הלשון ותלמודו בידו, דהוי ליה למימר ותלמודו במוחו. אלא הכוונה דמי שמחזיק לומדי תורה מקיים מצות לימוד בידו, כי על ידי מתנת ידו יש לו חלק בלימוד התורה, ולפעמים גדלה שכר המחזיק מהלומד, והוא כשהמקבל הנדבה לומד שלא לשמה, מכל מקום המחזיק בא בטענה, הלא כוונתי היה להחזיק לימוד תורה לשמה, ולמה יגרע חלקי משום שהמקבל לא למד לשמה, ומן הדין לא יקופח שכרו, וכיון שמחשבתו לשמה מעלתו גדולה יותר מהלומדים כנ״ל, ועל כן אמרו אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו דייקא, היינו שהוא משובח ומאושר ולא יגרע חלקו, כיון שכוונתו להחזיק לומדי תורה לשמה.

(ויחי יוסף, יתרו)

אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו

דהנה יש שני מיני לומדים, האחד לומד הסוגיא ומברר ההלכה והדין לאמיתו לדעת איך להתנהג ולעשות, והפלפול הסברות והשיטות הרי הם לו רק לברר על ידם את האמת, וזה נקרא לומד לשמה, כי תכלית למודו הוא לשם המעשה, והשני תכלית למודו הוא הפלפול בסברות חריפות לידע איך לעקור הרים ולטחנם זה בזה ולא לשם המעשה, והעיקר הוא לו החכמה. והנה אין לך אדם שלא ישכח דבר מה ממשנתו, ואמנם החילוק הוא שמי שלומד לשמה, הרי אחרי בירור ההלכה והדין הוא מתנהג לעשות כן, ולזה אף ששוכח מאיזה מקור נובע דין זה השיטות והפלפולים אודותיו, אף על פי כן הלא ידוע כי מכל מעשה נברא מלאך מליץ טוב (אבות פ״ד מ״א) העושה מצוה אחת קונה לו פרקליט אחד, ואז כשבא לעולם הבא ושואלין אותו על המעשה אשר עשה, המלאכים הטובים באים להעיד וקוראים לפניו מעשיו הטובים, ועל ידי זה בא מעשה ונזכר ההלכה מאיזה מקור נובעת, ונמצא שהמלאך מזכירו את תלמודו. וזהו אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו, הוא מעשי ידיו הטובים, שמהם נברא המלאך המזכיר תלמודו על ידי קריאתו לפניו מעשיו הללו, ולזה אשריו שזהו סימן שלמד לשמה לשם המעשה כנ״ל.

(שארית יעקב, תרומה)

לא כעולם הזה העולם הבא העולם הזה על בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב ועל בשורות רעות אומר ברוך דיין האמת לעולם הבא כולו הטוב והמטיב

וכבר ביארנו שגדר הענין הוא, שבעולם הזה אי אפשר לראות בבירור דכל מאי דעביד רחמנא הוא טוב עבורנו באמת, ואפילו זה שהינו במדרגת משה רבינו ע״ה, אף הוא צריך לברך דיין האמת על מה שהוא מרגיש לרע מצד בחינת העולם הזה, אך בעולם הבא נראה בבירור שכל הנהגת השי״ת היא טובה בעצם, ומשום כך מברכין על הכל הטוב והמטיב, ועל זה מביאה הגמרא את הפסוק ׳ביום ההוא יהיה ה׳ אחד ושמו אחד׳ וכו׳, שנכיר שהכל נובע אך משם הוי״ה הנהגת הרחמים, נמצא שעיקר גילוי כבודו הוא בעולם העליון בחינת עולם הבא, שם עיקר מקומו של גילוי כבודו.

לכן אנו מבקשים בקדושה ׳ברוך כבוד ה׳ ממקומו׳, ברוך שיתברך ויתרבה אצלנו בפנימיותנו כבוד ה׳, גילוי חסדו על ידי השגות הנשפעות לנו ממקומו מעולם העליון, כונת בקשתנו היא שנשיב אל לבבנו כבר בעולם הזה הכרת חסדיו יתברך, על פי אותן השגות שאנו יודעים בשכלנו כיום, כלומר ידיעות כלליות אודות מציאותן, ושמהותן האמיתית תתגלה לנו בעולם הבא, זהו פירוש מה שאומרים בקדושה ׳נקדש וכו׳ כשם שמקדישים אותו בשמי מרום׳, כי משם אנו למדים איך ללמוד את השגת חסדו יתברך.

(מכתב מאליהו, ח״ג מאמר עיקר הגילוי שבעולם הבא)

לא כעולם הזה העולם הבא העולם הזה על בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב ועל בשורות רעות אומר ברוך דיין האמת לעולם הבא כולו הטוב והמטיב

ואף על פי שגם בעולם הזה יש לנו את הידיעה השכלית, שגם מה שנדמה לנו כרע הוא לאמיתו של דבר לטוב לנו מאת הבורא יתברך, כמו שאמרו חז״ל (ברכות ס:) כל דעביד רחמנא לטב עביד, והנה טוב מאד זו מידת יסורין (בר״ר ט ח), אם כן מדוע איננו מברכים גם בעולם הזה על בשורות רעות הטוב והמיטיב, אלא מכיון שאין אנו יכולים להרגיש זאת בלבבנו בשלימות, לכן אנו מברכים רק ברוך דיין האמת, וטעם הדבר מפני שברכת שבח והודאה אפשר לומר רק אם היא יוצאת מלבו של האדם, ולא כאשר היא באה מידיעה שכלית גרידא.

ראיה לדבר ממה שאמרו חז״ל (יומא סט:), משה אמר האל הגדול הגבור והנורא, אתא ירמיה ואמר, נכרים מקרקרין בהיכלו איה נוראותיו, לא אמר נורא, אתא דניאל אמר, נכרים משתעבדים בבניו איה גבורותיו, לא אמר גבור, אתו אינהו אנשי כנסת הגדולה ואמרו, אדרבא זוהי גבורתו שנותן ארך אפים לרשעים וכו׳, אמר רבי אלעזר מתוך שיודעין בהקב״ה שאמיתי הוא לפיכך לא כזבו בו, כלומר אף על פי שבודאי גם ירמיה ודניאל ידעו בשכלם ובאמונתם את מה שטענו אנשי כנסת הגדולה, שגם במצב הצרות והגלות באים לידי ביטוי גבורות ונוראות השי״ת, אבל מכיון שחיו וראו את הפורענות והגלות בהתרחשותן, לכן היה חסר להם בשלימות הרגשת והכרת הלב שהשי״ת הוא גיבור ונורא, וידעו שהקב״ה אמיתי ורוצה שישבחוהו רק במה שמרגישים בלב באמת, לכן לא אמרו שבחים הללו ׳לא כזבו בו׳, על כל פנים נמצינו למדים ששבח והודייה להשי״ת ניתנים להאמר, רק כאשר הם באים בהרגשת הלב בשלימות.

(שפתי חיים, מועדים ח״ב לפסח)

לא כעולם הזה העולם הבא העולם הזה על בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב ועל בשורות רעות אומר ברוך דיין האמת לעולם הבא כולו הטוב והמטיב

וכתב בספר צל״ח בשם המוכיח הגדול מוה״ר אפרים רישר זצ״ל מגיד דק״ק בראד, לפי שמעליון לא תצא הרעות, ואין דבר רע בא מהקב״ה והכל הוא לטובה, ואפילו הפורעניות שבא על האדם אינו רעה, אבל טובה היא לזכך אותו להכניע יצרו הרע, ולטהר הנשמה שיזכה לעולם שכולו טוב, אלא שהאדם בעולם הזה אינו מבין הדבר לאשורו, ונדמה בעיניו כאילו הוא רעה, כמו החולה שעושין לו תחבושת ויש לו יסורים, והחולה השוטה צועק להסיר התחבושת, אבל החכם סובל בשמחה, וכן הוא יסורי הרשעים הם תחבושת, אמנם אחר מותו רואה ומבין הטוב האמיתי, וכמו כן לעתיד לבוא כשנזכה לזה במהרה נאמר (ישעיה יב א) ׳אודך ה׳ כי אנפת בי׳, אודך ביום ההוא כי אנפת בי שנותן הודאה לשעבר על שנתאנף בו הקב״ה לפי שעה להטיבו באחריתו.

וזהו כונת המאמר, בעולם הזה על בשורות רעות אומר דיין האמת, שסובר שהוא מצד מדת הדין, ועולם הבא כולו טוב והמטיב, פירוש שיראה למפרע שכולו היה מדה טובה והיה לו לברך על הכל הטוב והמטיב עכד״ק. ובזה יובנו דברי בעלי התוספות על הפסוק (דברים יא כו) ׳ראה אנכי נותן לפניכם היום ברכה וקללה׳, ׳נותן לפניכם היום׳ בעולם הזה, הם ׳ברכה

וקללה', אבל לימות המשיח כולם לברכה עכ"ד, דמה שאנו רואין שיש ברכה אם תשמעו וקללה אם לא תשמעו, היינו רק 'נותן לפניכם היום' בעולם הזה, כי בעולם הזה חושבים שהוא קללה, אבל לימות המשיח יראו שגם הקללה היתה לברכה כי על ידי זה יטיבו את דרכם, ומפי עליון לא תצא הרעות כי אם הטוב והמטיב.

(להורות נתן, ראה)

העולם הזה נכתב ביו"ד ה"י ונקרא באל"ף דל"ת אבל לעולם הבא כולו אחד נקרא ביו"ד ה"י ונכתב ביו"ד ה"י

וצריך להבין טעם הדברים, והוא כי שם הוי"ה ב"ה וב"ש מורה על שהוא יתברך היוה כל הויות וכל הנבראים הנמצאים בהעולמות העליונים והתחתונים, אפילו הברואים הנמצאים בעמקי שאול תחתית הכל הוא מאתו יתברך שבראם והיוה אותם, והנה ידוע שבעולם הזה ישנו שליטת ואחיזת החיצונים והקליפות 'סביב רשעים יתהלכון' לבחינת הקדושה, וכל עיקר עבודתינו עבודת בני ישראל הוא להרחיקם מהקדושה ולבערם מן העולם, והנה אם נקרא שם הוי"ה ב"ה בעולם הזה ככתיבתו המורה שהיוה כל ההויות, בזה יותן חס ושלום כח להקליפות והחיצונים ר"ל, לאשר גם המה הויות ונבראים בעולם, לזאת נקרא בעולם הזה בשם אדנ"י המורה על שהוא יתברך אדון כל ומלכותו בכל משלה, ועל ידי זה נכנעו וגם נעו הקליפות והחיצונים מפחד מלכותו ויראתו יתברך, אמנם לעתיד לבא אשר האלילים כרות יכרתון ואת רוח הטומאה יעביר הש"י מן הארץ ברוח משפט וברוח בער, אז יקרא השם הוי"ה ב"ה ככתיבתו.

(אוהב ישראל, ואתחנן)

העולם הזה נכתב ביו"ד ה"י ונקרא באל"ף דל"ת אבל לעולם הבא כולו אחד נקרא ביו"ד ה"י ונכתב ביו"ד ה"י

ועינינו בזה, על פי מה שכתבו הספרים על מה דאיתא בגמרא (ברכות יז.) לעולם יהא אדם ערום ביראה, ולכאורה הוא לשון מושאל, דמי שהולך בלא לבוש הוא הנקרא ערום, אלא הענין בזה, דהנה האדם נברא בגוף ונפש, ועיקר האדם הוא הנפש חלק אלוקי ממעל, והגוף חומר הארץ הוא נעשה לבוש לנפש, והנה הנפש אחרי כי היא נאצלת מאתו יתברך, בוודאי תכסוף לשלימותה אל התורה ומצותיו ית"ש, אך לאשר נתלבשה בתוך החומר תגרום מגרעת לנפש, כי החומר יכסוף לחומריותו, והנה הצדיק אשר יזכך גם החומר וישליך מנגד כל התאוות החומריות, הוא הנקרא ערום וכאלו היה בלא לבוש החומר, אחרי כי גם החומר שב למדת הנפש, והנה כמו כן נודע כי שם הוי' ב"ה וב"ש הוא מקור החסד והרחמים, אך שם אד' הוא הנקרא דין, והוא נקרא לבוש אל שם הרחמים כנודע.

ומעתה תבין מה שכתוב (איכה ג לח) 'מפי עליון לא תצא הרעות', כי כמו בכל הבחינות, הנפש המחיה המדות היא מקור הרחמים, והיא נקראת נפש המחיה הגוף, והלבוש הוא בחינת הדין, כמו כן אם יבוא איזה עונש ח"ו לאדם, הנה פנימיות העונש הוא בוודאי רחמים גמורים לטובת האדם, אך מה שנראה לאדם שהוא יסורין לפניו הוא רק הלבוש מבחוץ למראית עיניו, והנה הצדיק אשר מזכך חומרו עד שנקרא ערום והוא משליך הלבוש מאתו, כמו כן כנגד זה גם בבוא יסורין עליו מלמעלה, נתהפך הלבוש החיצון לפנימיות ויתהפך כולו לטובה.

והנה ברשעים גמורים שמשקעים את הנפש בתוך החומר עד שתתבטל כל הנפש אצלם, ואין להם רק לבוש החומר בלי חלק נפש מאומה, כמו כן בבוא עליהם יסורין, היסורין הם לתכלית הרעה ואין בפנימיות שום טוב, אמנם לאשר אין צדיק בארץ אשר יעשה וכו', לזאת בעולם הזה אי אפשר שיזכך האדם כל לבוש החומר עד שיתבטל כולו, לזאת נכתב השם ביו"ד ה"י ויקרא בא"ד, כי כעת עדיין השם בבחינת לבוש, אמנם לעתיד שיהיה כמו קודם החטא ויתבטל היצר הרע, ואז יזדכך הגוף כמו הנפש, וכנגד זה יהיה נכתב ביו"ד ה"י ונקרא ביו"ד ה"י, ואתי שפיר.

(בית אהרן, דרוש שלישי)

העולם הזה נכתב ביו"ד ה"י ונקרא באל"ף דל"ת אבל לעולם הבא כולו אחד וכו'

הלב שמחה ז"ל אמר דבתרגומים על הפסוק 'ה' בדד ינחנו ואין עמו אל נכר' (דברים לב יב) יש דבר פלא, שבתרגום יונתן מפרש כפשוטו, מימרא דה' בלחודיהון ישרינון בארעהון ולא משרי ביניהון פלחי פולחנא נוכראה, ואילו בתרגום אונקלוס שבעלמא מפרש כפשוטו מפרש כאן בדרך דרש, ה' בלחודיהון עתיד לאשריותהון בעלמא דהוא עתיד לאתחדתא וכו', ואכן הוא דבר תימה, ואולי יש לומר שבעלמא דעתיד לאתחדתא הכל אחד, 'ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד', ואיתא בגמרא מאי אחד אטו האידנא לאו שמו אחד הוא, ומשני שבעולם הזה לא כשאני נכתב אני נקרא אבל לעולם הבא כולו אחד, שלא יהיה חילוק בשמותיו של הקב"ה, וכל התורות והדרושים הם לבושים שמותיו של הקב"ה, ולעולם הבא יהיה הכל אחד ולא יהיו מחולקין, בעלמא דעתיד לאתחדתא יהיו הפשט והדרש אחד.

(פני מנחם, שבת תשובה)

נ:

יש זריז ונשכר ויש זריז ונפסד היינו כנודע מאמר חז"ל (עירובין יג:) הרודף אחר הכבוד הכבוד בורח ממנו, והבורח מן הכבוד הכבוד רודף אחריו, נמצא שניהם זריזים זה זריז ורודף וזה זריז ובורח, זהו שאמרו יש זריז ונשכר, היינו הזריז ובורח מן הכבוד, ונשכר שהכבוד רודף אחריו, ויש זריז ונפסד, היינו הזריז ורודף אחר הכבוד, ונפסד שהכבוד בורח ממנו.

(דברי ישראל, כללי אורייתא אות י)

כתיב כי גדול עד שמים חסדך וכתיב כי גדול מעל שמים חסדך הא כיצד כאן בעושין לשמה וכאן בעושין שלא לשמה וכו'

ופירשו שם המפרשים מה שפירשו, ולדעתי אפשר כך פירושו, כי זה שנאמר 'מעל שמים' מירי בעושין שלא לשמה ואינו גדול חסדם כי אם מעל השמים, כלומר משיורד החסד עד מעל השמים לא נשתנה שם לדין ח"ו לרוע, אבל כשיבואו תחת אויר הרקיע ממנו ולארץ יוכל להשתנות באויר הזה כנודע מדברי האר"י ז"ל, אשר עולם הזה הנקרא עולם העשיה רובו רע ואוירו מלא קליפות, ולכן בעושין שלא לשמה יוכל להשתנות חסדם באויר השמיימי הלזה, אבל בעושין לשמה כתיב 'עד השמים', כלומר גם מן הארץ עד השמים אינם משתנים חסדי ה', והשמים מספרים כבודו וגם כל הארץ מלא חסדו, ולא יחוסר ולא ישונה בשום אופן בעולם, כי גדול חסדם להיותם עושים לשמה.

(באר מים חיים, וירא)

לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה

לכאורה פלא מאמר הגמרא, שאם סוף סוף צריך ללמוד לשמה מהו לשון 'לעולם' שאמר, אמנם ביאור הדברים שהתורה מלמדת את האדם שכל ודעת איך יכול להגיע לדרגא נפלאה להשיג עבדות השי"ת באמת ולשמה, ונותנת עצות לנפשו של אדם על זה, והעצה היעוצה היא שתמיד כל מה שהאדם לומד תורה ועובד את השי"ת, יפשפש אחר כך בהן פשפוש אחר פשפוש בעיון הדק היטב הדק, ומן הסתם ימצא בהם חסרון הויית לשמה, וחסרון נקודת האמת לאמיתו כראוי וכנכון כל אחד לפי מדרגתו ובחינתו, ואז ממילא יוסיף אומץ בחינת לשמה באמת אלהבא, להתאמץ ולחזק עצמו לזכות לבוא לדרגת לשמה ולדרגת האמת לאמיתו.

ואל ישמע למה שמטעה אותו היצר הרע, ואומר לו שכבר בשל כל צרכו בעבודתו יתברך לשמה באמת, כי הפתי יאמין לכל דבר זה, אבל מי כהחכם יודע דבר זה ומכירו שהוא פתיות היצר הרע, שרוצה להפילו בבאר שחת במועצותיו הרעים וחלקלקות לשונו, והבא לטהר מסייעין אותו, ויזכהו השי"ת ברחמיו המרובים שיבא ללמוד התורה הקדושה ולכל עבודתו יתברך בדרגת בחינת לשמה באמת לאמתו. וזה שאמר 'לעולם', ולעולם ילמד אדם תורתו יתברך בבחינת שלא לשמה היינו כנ"ל, שיראה בעין שכלו הטהור שלמד עדין שלא לשמה, כי מתוך דרגת שלא לשמה כנ"ל, בודאי נהיה לבו נכון ובטוח שהוא בא לדרגת לשמה באמת.

ובדרך צחות מוסר השכל, שמוכחת התורה הקדושה את האדם ואומרת 'לעולם' היינו בלשון בתמיה, וכי ראוי שלעולם ילמד האדם שלא לשמה, כי הלא ראוי הוא ונכון ויאות שמתוך שלא לשמה יהיה בא אל דרגת לשמה, היינו עד מתי יהיה רק שלא לשמה, הלא כבר הגיע תור ועת לבוא לדרגת לשמה.

(קדושת לוי, ליקוטים)

לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה

והענין יובן על פי מה שכתב הרמב"ם (גרושין פ"ב ה"כ) על הא דכופין אותו עד שיגיד רוצה אני, משום דבפנימיות השכל והלב שבישראל רוצה הוא בקיום המצות, רק דכח התאוה מונע אותו ומכריחו לעבור על רצונו הפנימי, משום הכי מהני בו הכפיה לסלק ממנו כח התאוה המעבירו מדעתו, וממילא נשאר על רצונו הטוב. וכן הוא הענין בשלא לשמה, דהרי מה שכופה בעצמו את יצרו בהתבוננו ביראתו מן העונש, או גם בבזיון מן בני אדם ועבור זה מקיים המצוה, הרי לא גריעי מאילו בית דין היו מכים אותו בשוטים לקיים דמהני, וכן שלא לשמה הרי גם כן מועיל להכניע כח התאוה שלו.

וזהו שאמר הכתוב (קהלת א יג-טו) 'ונתתי את לבי לדרוש ולתור בחכמה' היא תורה, 'על כל אשר נעשה תחת השמים', פירוש החכמה שנעשה תחת השמים והיא התורה שלא לשמה, 'הוא ענין רע נתן אלהים לבני האדם לענות בו', פירוש דאף על גב דבעצמו הוא ענין רע, מכל מקום נתנו ה' להאדם לענות בו, פירוש להכניע הכח התאוה והחומר שלו בו, אבל 'ראיתי את כל המעשים שנעשו תחת השמש' דהיינו עוסק של עולם הזה ממש, 'והנה הכל הבל ורעות רוח, מעוות לא יוכל לתקון', דזה העוסק בעניני עולם הזה ישאר לעולם בקלקולו ולא יתוקן, אבל העוסק בתורה הגם דהוא שלא לשמה, מכל מקום הרי יתוקן לבסוף שיבא לשמה.

(בית הלוי, יתרו)

לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה

לכאורה יש לדקדק על לשון הגמרא דאמר מתוך שלא לשמה, והוי ליה למימר על ידי שלא לשמה וכו', אשר על כן לדעתי פירוש הגמרא כך, דהנה הדעת מכרעת דבאמת אם אדם עוסק בתורה ובמצות מתחלה שלא לשמה, היא הנותנת דודאי נוח לו שלא נברא, שתכלית הבריאה היה רק לעשות רצונו יתברך ולא זולת, אבל אם מתחלה כוונתו בדחילו ורחימו לעסוק בתורה ומצות לקיים מצות הבורא ב"ה אשר צונו לעסוק בדברי תורה, אך בתוך לימודו ועסקו בתורה ובמצות יבא בלבו מחשבה זרה ח"ו, ואמר יאמר האדם כי טוב לו יותר שיפסוק מכל וכל לעסוק בתורה, ויאמר לכשאפנה אשנה, כלומר לכשאפנה את לבבי ממחשבה זרה אשנה, על זה אמר הגמרא לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אף שלא לשמה, שבאמצע תלמודו היצר סוכן בו שלא לשמה, ש'מתוך' שלא לשמה, מתוך דייקא, ומתחלה עשה הדבר כתיקונו, על ידי זה אל ימנע עצמו מלעסוק בתורה ומצות, כי סוף כל סוף יחזור ויבא לשמה.

(קדושת יום טוב, תרומה)

לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה

אמרו חז"ל (דב"ר ז ג) דבש וחלב תחת לשונך אלו דברי תורה, לכאורה מאי טעמא נמשלה התורה לדבש וחלב. יש לומר, דאיתא בגמרא לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, דלכאורה קשה, הלא הוי דומה למצוה הבאה בעבירה והאיך תתהפך הלא לשמה ללשמה, לכן כדי שלא יקשה זאת אמרו חז"ל שדבש וחלב תחת לשונך אלו דברי תורה, דהיינו הדבש וחלב גם כן נצמחים מאיסור, הדבש יוצא מהחי והחלב הוי אבר מן החי, ובכל זאת מותרים הואיל ונתהפכים לדבר המותר ואזלינן בתר השתא [ואפשר שמהאי טעמא נקראת התורה בשם 'עתה' כמו שכתבו התוספות (מגילה ג. ד"ה עתה) משום דאזלינן בתר השתא הוא עתה], וממילא לפי זה אתי שפיר המנהג שאוכלים דבש וחלב בשבועות, כדי שנקבל התורה בשמחה ולא נפחד אולי לא נוכל מיד ללמוד לשמה, שאין בכך כלום, כי משלא לשמה נבוא ללשמה ונתהפך האיסור להיתר, ונחשב כאילו למדנו מעיקרא לשמה.

(לחם אשר, לשבועות)

לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה

כתיב (בראשית כז כב) 'הקל קול יעקב', ויש לדקדק דלמה כתוב 'הקל' חסר וא"ו ותיבת 'קול' מלא וא"ו. יש לומר דהנה אמרו חז"ל לעולם ילמוד אדם תורה שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, והנה קיימא לן דלית מלתא דלא רמיזא באורייתא, וקשה מניין להם לחז"ל לומר כן דלעולם ילמוד אדם תורה שלא לשמה, ויש לומר דמכאן למדו כן מדכתיב תיבת 'הקל' חסר וא"ו, מוכח מזה דאף על פי שלומד שלא לשמה מקרי גם כן לימוד תורה וחשוב בעיני השי"ת, מחמת שמתוך שלא לשמה בא לשמה.

איתא בשם הרב הקדוש ר' פנחס מקאריץ זצ"ל שאמר, דהא שאמרו חז"ל שמתוך שלא לשמה בא לשמה, הוא הבטחה שבוודאי יהיה כן שילמוד אתו לשמה, והטעם הוא דהנה אמרו חז"ל (שבת סג.) על הפסוק (משלי ג טז) 'אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד', ודרשו חז"ל למשמאילים עושר וכבוד, ויש לדקדק הא אין אדם מת וחצי תאותו בידו, ומי שיש לו מנה רוצה מאתים, ואיך יצויר אצלו בחינת עושר, אמנם התורה הבטיח להמשמאילים שהקב"ה יברכם במדת הסתפקות, ואז יצויר אצלו בחינת עושר כי איזה עשיר השמח בחלקו, הרי דבירכם ה' בשני ברכות, בעושר ובהסתפקות, ואם כן כשיהיה לו עושר והסתפקות ואז לא יחסר לו בוודאי ללמוד לשמה. וזהו הכוונה לעולם ילמד אדם שלא לשמה, ואז בוודאי יזכה לעושר והסתפקות, ובוודאי יבא מזה ללמוד, כי לא יהיה לו עוד איזה סיבה ופניה זרה ח"ו שיצטרך לבטל בשבילו ובוודאי ילמוד לשמה.

(בית ישראל שפירא, תולדות)

לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה

והקשו בספרים, וכי דבר ברור הוא שיגיע לידי לימוד לשמה, והלא עינינו הרואות הרבה אנשים שלומדים כל ימיהם שלא לשמה, ונראה לפרש על פי המובא בספר מכתב סופר להגאון ר' שמעון סופר זצ"ל אב"ד קראקא, שאמרו בשם הגאון בעל ישמח משה, שבימי עלומיו היה נעלה מאד על כל בני גילו בחידושיו החריפים, פעם אחת התיישב בדעתו שלומד תורה שלא לשמה, כי כונתו להראות כחו הגדול בפלפול וח"ו יירש גיהנם, אם כן מה לו ולצרה הזאת, מוטב לו לעסוק במשא ומתן ויקבע עתים לתורה מדי יום ביומו, ואז יהא מובטח שלא ילמד שלא לשמה, וכן עשה כמה ימים, אבל רוחו הקדוש והטהור לא שקט ונתיישב בדעתו, וכי מפני המורא מנפילה בגיהנם ח"ו לא אלמד תורה אשר היא חיינו ואורך ימינו ושעשועיו של הקב"ה, ושב לעסוק בתורה כדרכו.

ופירש בזה הגאון ר' שמעון סופר הפסוקים (תהלים לט ב-ד) 'אמרתי אשמרה דרכי מחטוא בלשוני', 'אשמרה לפי מחסום' מלדבר דברי תורה, 'בעוד רשע לנגדי' היינו היצר הרע, 'נאלמתי דומיה החשיתי מטוב' זה תורה כדאיתא בש"ס (ברכות ה.), 'וכאבי נעכר' שאני מתבטל מן התורה, 'חם לבי בקרבי בהגיגי [-בחשבי] תבער אש' הגיהנם בי, ואף על פי כן 'דברתי בלשוני' אדבר דברי תורה. ובזה יש לומר כוונת חז"ל לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אף על פי שלא לשמה, אף שירא שיפול בגיהנם, אם כן יש לו מסירות נפש עבור תורה ומצות, ומלימוד תורה שלא לשמה בבחינה זו ודאי בא לשמה, כיון שמוסר נפשו על לימוד התורה.

(בשם מרדכי, ליקוטים)

לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה

ודקדקו המפרשים, איך אמר 'לעולם', הלא התכלית אינו שיהיה כן לעולם ח"ו, רק התירו לו כדי שיגיע על ידי זה לקיום התורה והמצוות לשמה. ואפשר לומר, דהנה באמת יש בחינה בלימוד שלא לשמה שהיא קיימת לעולם, ויתבאר על פי מה שכתב החיד"א ז"ל לפרש מאמרם ז"ל (קידושין ל:) בראתי יצר רע בראתי תורה תבלין כנגדו, ולכאורה צריך ביאור, שהרי גם בלימוד התורה הקדושה היצר הרע מתגבר בתחבולות שונות לבטל האדם ממנה, ואיך תהיה התורה תבלין כנגדו. ופירש כי יש עצה טובה לעבודת השי"ת לבטל את היצר הרע ולהפר מזימותיו באמצעות לימוד התורה הקדושה, והוא שיתחיל לעסוק בתורה שלא לשמה, שבלימוד זה יש גם להסטרא אחרא איזה יניקה ח"ו כידוע, ומתוך כך יבא לשמה וכו', ובזה יוכל להטעות את היצר הרע ולבטלו עכ"ד ז"ל.

ועל פי זה מבואר אמרם, לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות שלא לשמה, כי בכל עת הוא צריך עדיין להשתמש בתחבולה זו ולפתוח בלימוד שלא לשמה, כדי לערבב את השטן שלא יניח אותו מלימוד התורה הקדושה, ומתוך כך יבוא לשמה ואין עליו הפחד מפיתויי היצר ותחבלותיו.

אה 19/06/2018

ועוד יש לומר, דאיתא (יבמות צז.) כל תלמיד חכם שאומרים דבר שמועה מפיו בעולם הזה שפתותיו דובבות בקבר עיי"ש, ואם אין אנו במדריגה גדולה ללמוד תורה לשמה, מכל מקום כיון שעל ידי שאנו עוסקין בתורתן של ראשונים כמלאכים, מעוררים אותם ושפתותיהם דובבות ממה שאנו עוסקין בהם, ודיבודם וודאי הוי לשמה, ועל ידי זה נחשב לנו כאלו למדנו לשמה, וזהו הכוונה מתוך שלא לשמה בא לשמה, כי מתוך שאנו עוסקין בתורתם ומעוררין את בעל המאמר שיהיו שפתותיהם דובבות, ועל ידי זה נחשב כאלו למד לשמה.

(דברי יואל, אמור)

לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה

התוספות (ד"ה וכאן) הקשו, הלא איתא בגמרא (ברכות יז.) כל העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא, אולם הכוונה בזה, דיש לדקדק לשון הגמרא יעסוק אדם בתורה ובמצוות, ויש לומר הביאור בזה, דיש שני אופנים האחד היושב ועוסק כל היום בלימוד התורה, והשני מי שאין יכול לישב כל היום על התורה זולת בקביעת עתים לתורה, אדם כזה יכול לעשות עסק טוב שיהא מחזיק תורה, התלמיד חכם ילמד והוא יחזיקנו ויקבל שכר, וזה פירוש הברכה לעסוק בדברי תורה, והנה לישב וללמוד תורה הקדושה בוודאי צריך שיהא לשמה, אבל המחזיק דין אחר יש לו, ואמרו חז"ל (שבת קיט.) עשר בשביל שתתעשר, ואין לך שלא לשמה גדול מזה, וכן אמרו במסכת פסחים (ח:) הנותן סלע לצדקה על מנת שיחיה בני הרי זה צדיק גמור.

ומבאר בספר ישמח משה, דענין של לשמה לא נאמר במצות צדקה, והטעם כי בנותנו צדקה הרי השיב נפש העני, ואם כן מאי איכפת לן אי הוי לשמה או לא הוי לשמה, העיקר שהמטרה התקיימה והעני היה לו ממון לקנות פת לחם, ויש להוסיף על זה, דבמחזיק תורה, הגם שהמחזיק מחזיקו שלא לשמה בכוונה של עשר בשביל שתתעשר, מלבד דהמטרה נתקיימה שיש ללומד לחם לאכול וכנ"ל, זאת ועוד דהרי התורה של הלומד לשמה הוא, והוא לומד זאת על ידי המחזיק, ואם כן עולה לו למחזיק השכר של לשמה של הלומד, אף על פי שההחזקה גופא היתה שלא לשמה. **וזה** כוונת הגמרא לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות שלא לשמה, דהיינו העסק הנ"ל של החזקת תורה יעסוק בו אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה, שעל ידי השלא לשמה שלו בא הלשמה של הלומד, ואם כן מה איכפת לי שהמחזיק מחזיקו שלא לשמה, מכל מקום על ידי זה גורם לתלמיד חכם שילמד תורה לשמה, ולפי זה לא קשיא סתירת הגמרא הנ"ל, דודאי הלומד עצמו צריך ללמוד לשמה, דאם לומד שלא לשמה מוטב לו שלא נברא, והוא מימרת הגמרא במסכת ברכות, אבל במסכת פסחים אמרו לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות שלא לשמה, וזה קאי על המחזיק תורה שעושה עסק וכאמור, ובזה מועיל אפילו שלא לשמה, דעל ידו יבוא הלשמה וכנ"ל.

(תורת איש, חנוכה)

נא.

נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם וחומרי המקום שהלך לשם וכו' אבל מארץ ישראל לבבל לא כיון דאנן בייפינן להו וכו' הני מילי היכא דאין דעתו לחזור

והנה אמרו חז"ל שההולך ממקום למקום אם דעתו לחזור למקומו הראשון צריך לנהוג כמו מקום שיצא משם, וכל שכן אם המקום שיצא משם חשוב יותר כדאיתא בגמרא הנ"ל, אם כן אחר שהעולם הזה רק הפרוזדור כדאיתא (אבות פ"ד מכ"א), והאדם צריך לחזור לשם שהוא הטרקלין, וכמו שאיתא (שם מכ"ט) הילודים למות שעל כרחך אתה חי ועל כרחך אתה מת, אם כן הלא צריך לנהוג בקדושה ובטהרה ובקיום התורה והמצות, כמנהג המקום שיצא משם ואשר אתה עתיד לחזור לשם.

(כרם הצבי, אבות)

נב:

לאכלה אמר רחמנא ולא להפסד

כבר כתבנו על הפסוק (בראשית א כט) 'הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע לכם יהיה לאכלה' וגו', כי כל בחינת האכילה לא ניתן באדם, כי אם בכדי להעלות הניצוץ הקדוש המונח בתוך המאכל ההוא המחיה אותו, אל מקום שורשו אשר בשמי השמים, ועל ידי זה יתוקן הדבר ההוא ויתקרב הארץ ומלואה למלך עולם ברוך הוא וברוך שמו, ובאדם אשר כוחו יפה בזה להעלות הניצוצות ההמה בכח כוונתו ובשבירת תאותו לה', הנה כל המאכלים וכל חפצי עולם הזה מתאוים ומצפים עת בואם אל האדם הלזה שעל ידו יתוקנו ויתעלו לשמי השמים, בדרך מאן דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא, ואין איש הלזה צריך לטרוח כלל לבקש הדברים ההם, כי הם מחפשים ומבקשים אותו ומזדמנין לפניו לתקנם ולהעלותם.

ועל כן אמר בן זומא (ברכות נח.) ואני משכים ומוצא כל אלו מתוקנים לפני, כי ממילא היה מזדמן אליו כל הדברים הנצרכים לו בלי טרחא ויגיעה להנאתם, ולזה אמר הכתוב באדם 'לכם יהיה לאכלה' שממילא יהיה כל אלה לכם לאכלה לבל תצטרכו לדאוג ולרדוף אחריהם, כי יהיו מזומנים לפניכם בעת אשר תצטרכו להם, ואך באופן שיהיה 'לאכלה' ואמרו חז"ל לאכלה אמר רחמנא ולא להפסד, כי האוכל למלאות בטנו ותאותו, הנה מפסיד הניצוץ הקדוש ההוא המחיה את המאכל ומורידו עד שאול תחתית, ולא ירים ראש להתקשר אל צור מחצבתו, אבל כשיהיה על צד התיקון, 'לכם יהיה' בשמחה ובנחת 'לאכלה', שיזדמנו בעצמם שתאכלו מהם.

(באר מים חיים, נח)

נג.

תודום איש רומי הנהיג וכו' לאכול גדיים מקולסין בלילי פסחים שלחו לו וכו' שאתה מאכיל את ישראל קדשים בחוץ וכו' תודום איש רומי גברא רבה הוה וכו' מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו עצמן על קדושת השם לכבשן האש נשאו קל וחומר בעצמן מצפרדעים וכו'

מה שהביא ראיה מהך ברייתא דהוה גברא רבה, דהנה מה שאיתא שם דנראה כמאכיל קדשים בחוץ צריך ביאור, דהא אפשר דעבד הכי לזכר פסח מצרים, דבפסח מצרים נמי לא היה מזבח ומקדש, ואם כן אינו נראה כמאכיל קדשים בחוץ, אמנם להמבואר בתרגום יונתן בן עוזיאל על הפסוק (שמות יט ד) 'ואשא אתכם על כנפי נשרים', שלקח הקב"ה את ישראל על ידי עננים מרעמסס לבית המקדש ושם עשו הפסח ע"ש, אם כן עשו גם פסח מצרים במקום המקדש והמזבח, וליכא למימר שעשה תודוס זכר לפסח מצרים.

אמנם בגוף דברי התרגום יונתן יש לעיין, דהאיך אפשר לומר שנסעו ישראל בענן, הא מצינו בכמה מקומות דהקב"ה שוכן בענן, ואם כן הוי להו כמי שמשתמש בשרביטו של מלך, אמנם יש לומר לפי מה שהאריך זקה"ק בישמח משה (האזינו) אי נפש ישראל חשובה מן התורה ומצוותיה ומכל הנבראים, והביא בזה מפלוגתת הרמב"ם ורוב חכמי ישראל וכו' ע"ש, והנה מצינו (שמות יד יט) דאף המלאכים נגלים בענן, ולפי זה אם נשמת ישראל חשובה טפי מן המלאכים, אם כן כיון דחזינן שהמלאכים משתמשים בענן, כל שכן דשרי להו לישראל להשתמש בענן, ולפי זה שפיר יש לומר דישראל נסעו בענן מרעמסס למקום המזבח והמקדש.

והנה במה שאיתא מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו עצמן וכו', מבואר בתוספות (בד"ה מה ראו) דצלם שעשה נבוכדנצר לאו עבודה זרה היה, אלא אינדרטא שעשה לכבוד עצמו ע"ש, ואם כן האיך היו רשאין למסור נפשם כיון דלא היו חייבין בזה, ומה שנשאו קל וחומר מצפרדעים יש לומר דקל וחומר פריכא הוא, דנשמת ישראל היא במעלה יתירה מכל הנבראים, ואין להם לדמות עצמם לצפרדעים שמסרו נפשם, ושמע מינה דסבירא להו דלא אמרינן דישראל חשובין טפי מכל הנבראים ודו"ק.

ובמה שנסתפק אי הוה גברא רבה צריך ביאור, דלמה סלקא דעתיה דלא הוי גברא רבה, ואפשר שנסתפק בזה כיון דהא חזינן שהאכיל את ישראל קדשים בחוץ, ולזה הביא מה שדרש קל וחומר מצפרדעים, ושמע מינה דסבירא ליה דלא אמרינן דנשמת ישראל היא במעלה יתירה מכל הנבראים, ואם כן ליכא למילף ממה שהמלאכים משתמשים בענן, דשאני מלאכים דחשובין טפי, ועל כרחך שלא נסעו ישראל בענן למקום המקדש, אלא עשו פסחיהם במצרים בלא מזבח, ואם כן שפיר האכיל את ישראל גדיים מקולסין לשיטתו דהוי זכר לפסח מצרים, ויש לומר דהוה גברא רבה ודו"ק.

(יציב פתגם, הגדה של פסח)

נג:

מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו [עצמן] על קדושת השם לכבשן האש נשאו קל וחומר בעצמן מצפרדעים וכו'

ויש לדקדק במה דאמרינן, מה ראו חנניה מישאל ועזריה למסור עצמם לכבשן האש, ואמרו, שדרשו ק"ו מצפרדעים, ועיין בתוספות שנתחבטו, הלא הוא בכלל יהרג ואל יעבור, יהיה הפירוש איך שיהיה, מעולם לא היו חנניה מישאל ועזריה משליכים עצמם לכבשן אש לולא קל וחומר מצפרדעים, ואם כן קשה, המוני עם שלא ידעו הקל וחומר ההוא, ולא למדו היטב כמו הצדיקים גבורי חיל, למה יענשו.

אמנם הענין נראה ליישב קושית התוספת דפירוש בגמרא כך, דאמרינן (ע"ז יח.) ברבי חנניה בן תרדיון שאמרו לו, אף אתה פתח פיך שתכנס בך האש, אמר מוטב שיטלנו מי שנתנו בי ואל אחבול בעצמי, וכתבו תוספות, בשעת שמד נהגו להקל לשחוט בניהם ובנותיהם מפחד שח"ו יעבירו אותם על דת, ואמרינן במדרש (בר"ר לד יט) אך דמכם לנפשותיכם אדרוש, יכול כחנניה מישאל ועזריה וכו'.

וצריך לומר דגם הם היה להם פחד אולי יכו אותם ויעבירו אותם על דת, כמאמרם (כתובות לג:) אילו הוו נגדי לחנניה מישאל ועזריה הוו פלחא לצלמא, כי היו מפונקים מנוער מזרע מלוכה, ואין להם כח לסבול יסורין, לכך בהגיעם לכבשן אש מהרו והשליכו עצמם לכבשן אש, ולא המתינו עד שהשליכו אותם הגוים לכבשן אש, כדי ליפטר מידי נבוכדנצר לבל יתעולל בהם בהכאות, ולא עשו כמו רבי חנניה בן תרדיון הנ"ל, וכן מורים פסוקי דניאל (דניאל ג) כי אנשים ההמה אשר קרבו לכבשן להפילם נשרפים מחום, השליכו עצמם לכבשן אש לקידוש השם. וזהו מה ראו חנניה מישאל ועזריה שהשליכו עצמם לכבשן אש, ולמה לא המתינו עד שהשליכו אותם, על זה קאמר דלמדו קל וחומר מצפרדעים שעלו מעצמן בתנור, אף כי המה בעלי דת ומדעת עשו כן, אבל אילו השליכו אותם אין כאן שאלה פשיטא יהרג ואל יעבור.

(יערות דבש, חלק ראשון דרוש ג)

מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו [עצמן] על קדושת השם לכבשן האש נשאו קל וחומר בעצמן מצפרדעים וכו'

והקשה המהרש"א דבשלמא הצפרדעים שפיר קידשו השם, כיון דלא נצטוו על 'וחי בהם', מה שאין כן חנניה מישאל ועזריה כיון דבצנעא הוה לא היה להם למסור עצמם, דהא נצטוו על 'וחי בהם' ע"ש. ואפשר לומר, דהנה התוספות (ע"ז כז:) כתבו דרשאי למסור עצמו אף בשאר עבירות ובצנעא למי שרוצה להחמיר על עצמו ע"ש, וצריך ביאור דהא כתיב (ויקרא יח ד) 'וחי בהם', ויש לומר על פי מה ששמעתי, על מה דאיתא (ברכות טז.) מעשה ברבן גמליאל שקרא בלילה הראשון שנשא, אמרו לו תלמידיו לימדתנו רבינו חתן פטור מקריאת שמע, אמר להם, איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים אפילו שעה אחת.

בשם אדמו"ר הרב הקדוש מוהרש"ב מפשיסחא זצ"ל, דרבי שמעון בן גמליאל איירי במי שרוצה להחמיר על עצמו, על זה קאמר לא כל הרוצה ליטול את השם, דצריך לידע בנפשו אם הוא ראוי והגון לזה, ורבן גמליאל השיב לתלמידיו איני שומע לכם וכו' כמו שאומר, שאין שום אפשרות באופן שיעלה זה על רעיונו שלא לקרות קריאת שמע, ולבטל ממנו מלכות שמים אפילו שעה אחת, ומי שהוא מרגיש בעצמו שאין שום אפשרות ומציאות בעולם אצלו כלל שלא לקרות קריאת שמע ממילא שהוא מותר לקרות, ואין צריך לשער בעצמו אם הוא ראוי והגון לזה, אפילו שהוא עצמו בתכלית הענוה, כיון שהוא מרגיש בעצמו שאי אפשר לו שלא לקרות קריאת שמע.

והנה בסברא זו יש לומר על כל עניני מסירות נפש, אפילו באופן שהוא פטור על פי הדין והתורה אמרה 'וחי בהם', אולם אם אדם מרגיש בעצמו שאי אפשר לו בשום אופן לעבור ח"ו על עבירה ממילא שאין לומר נגד זה 'וחי בהם', דהא איש כזה אינו מרגיש בעצמו שום חיות זולת בקיום המצות, ואם ח"ו יעבור עבירה אין חיותו נחשבת אצלו לכלום, וממילא שמותר למסור עצמו אף בצנעא ובשאר עבירות חוץ משלש המבוארות.

וזה היה פשוט וברור אצל חנניה מישאל ועזריה, אך על ענין זה בודאי גם כן צריך לימוד מן התורה, ועל זה קאמר דנשאו קל וחומר מהצפרדעים וכו', וכמו כן היה הלימוד מצפרדעים דהגם שלא נצטוו על קידוש השם, ובטבעם להיות תמיד במים היפוך האש, אף על פי כן בכדי שיתקדש השם על ידם, היה רצון השמים שתתהווה בהם ובטבעם חיות כזו שילכו למקום האש ולהשרף, מזה למדו חנניה מישאל ועזריה בקל וחומר שיש ממש בדבר והוא על פי התורה, כשאדם מרגיש בעצמו שאין לו שום חיות אחרת זולת בקיום המצוות, ואם יתרמי שעל ידי כך יהיה מוכרח להטיל עצמו לאש, אין זה כמוסר עצמו למיתה בדבר שהוא פטור ממנו, אלא אדרבא זה הוא עיקר חיותו ולא סגי ליה בלאו הכי.

(קול מבשר, ח"ב ברכות)

מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו [עצמן] על קדושת השם לכבשן האש נשאו קל וחומר בעצמן מצפרדעים וכו'

ונראה לפרש, דהוא על דרך שפירש רש"י (בראשית א כו), 'וירדו בדגת הים' זכה רודה לא זכה נעשה ירוד ונפחת במדרגתו מכל הברואים, ולכך יעלו הצפרדעים עליו שהם למעלה ממנו ולהם ראוי יותר כל כבודו, ולכך מפרש כל הנך 'תנוריך ומשארותיך', כמו שאמרו חז"ל למה נסמכה תנור למשארות לומר שהלכו לתנור חם ואפילו הכי ניצולו, ואם הם ניצולו והווייתם וחיותם הוא חשוב לפני הקב"ה על שמקיימים דבריו, ואיך לא יהיה חשוב לפני הקב"ה חיות האדם, על כן למדו קל וחומר מצפרדעים למסור נפשם לתוך כבשן האש.

(מהר"ם שיק, וארא)

מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו [עצמן] על קדושת השם לכבשן האש נשאו קל וחומר בעצמן מצפרדעים וכו'

ויש לפרש, דהנה הילקוט שמעוני (וארא רמז קפב) הביא בשם מדרש, אחר דם הביא עליהם צפרדעים, אמר הקב"ה יבוא דבר שגידולו ומחייתו מן המים, ויפרע ממצרים שבקשו לאבד אומה שעתידה לקבל התורה שהיא משולה למים וכו', ולפי זה יש להסביר כמו שאמר רבי עקיבא לפפוס בן יהודא (ברכות סא:), שהביא המשל מן הדגים שאמרו לשועל, ומה במקום חיותנו אנו מתיראין במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה, ואם כן יש לומר כיון שהצפרדעים היו מוכרחים כאן לעזוב את המים מחמת גזירת הקב"ה, אם כן למה להם חיים, והשליכו עצמן לתוך התנור, שהרי בין כך נמי אין חיותם חיים, וזה גופא למדו חנניא מישאל ועזריה, דכיון שנגזר עליהם לעזוב את מקור חיים, היינו התורה שהוא מקום חיותם, אם כן למה להם חיים, והשליכו את עצמן לתוך כבשן האש.

(פאר יעקב, וארא)

מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו [עצמן] על קדושת השם לכבשן האש נשאו קל וחומר בעצמן מצפרדעים וכו'

הנה מה שחנניה מישאל ועזריה הוצרכו ללמוד קל וחומר מהצפרדעים, ולא מסרו עצמם למיתה על קדושת השם בלי הקל וחומר, מבואר בתוספות (בד"ה מה ראו) דצלם שעשה נבוכדנצר לאו עבודה זרה היה אלא אינדרטא שעשה לכבוד עצמו ע"ש, ואף על פי כן היה קידוש השם ולכן מסרו עצמם למיתה ע"ש, ומשום הכי הוצרכו ללמוד קל וחומר מהצפרדעים, דבלא זה לא היו מוסרים נפשם על זה כיון שלא היה עבודה זרה, ויקדשו שם שמים על ידי שירבו גבולן בתלמידים ויחדשו תורה הרבה, ויעשו הרבה חסד להכלל ולהפרט, ולמדו מהצפרדעים דזה אינו, שלכאורה היה מקום להני צפרדעים שהלכו בתנורים לחשוב, מה לנו לילך לתנורים ששם יהיו נשרפים מיד, טוב לנו לילך במקומות אחרים ששם לא נשרפו ונחיה ימים רבים ויהיה קידוש השם יותר גדול, והם לא עשו כן ולא שמו לבם לשום חשבון, והלכו למסור נפשם על קדושת השם, ומהם למדו חנניא מישאל ועזריה לעשות כמותם, והלכו במסירות נפש על קדושת השם בלי שום חשבון כלל וכלל.

(הגדה של פסח, סלוצק)

מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו [עצמן] על קדושת השם לכבשן האש נשאו קל וחומר בעצמן מצפרדעים וכו'

ושמעתי ממרן המשגיח זצ"ל ממיר שעמד בתימה על הקל וחומר, וכי יש להם לצפרדעים בחירה הלא כח הבחירה ניתן רק לאדם, ואמר על זה המשגיח, כי ענין זה שרק לאדם יש בחירה, ואילו לשאר הנבראים אין בחירה, אינו אומר שלשאר הנבראים אין אפשרות במציאות לשנות, הרי מצאנו באמת בזמן בריאת העולם שהארץ שינתה, הארץ נצטוותה

שתוציא 'עץ פרי' שיהא טעם העץ כטעם הפרי, והיא לא עשתה כן, אלא ותוצא הארץ עץ 'עושה' פרי ולא העץ פרי (רש"י בראשית א יא), ומה שידענו שאין לשאר הנבראים בחירה, אין זה אלא מגודל כפיפותם של הנבראים לרצון ה', כפיפות של עושים באימה רצון קונם, ומגודל האימה אין להם בחירה לעבור על רצון ה'.

הבחירות שיש לכל הנבראים ברצון ה', היא המונעת בעדם מלעבור על רצונו, הקל וחומר שדרשו חנניה מישאל ועזריה מצפרדעים, בא ללמד על האימה שיש לשאר הבריאה, שתהיה גם על האדם באותו אופן שהיא על הבריאה, עד שיהיה האדם מוכרח לעשות רצון ה', כי הבחירה שניתנה לאדם היא האפשרות לחיות בחושך, שבו אין רואים את הגילוי וממנה מתפתח כח הבחירה, כמה שאדם מרומם עצמו מהחושך על ידי שבירת היצר, הריהו מפקיע את עצמו מהבחירה, ונעשה למוכרח בנוגע למדריגות הנמוכות ממנו, ואם היה אדם זוכה לבטל את החושך כליל, כי אז לא היה האור הבהיר משאיר מקום לבחירה כלל והיה נהפך למוכרח, ואמר בזה הלשון, המדריגה היותר גבוהה אצל אדם היא להיות מוכרח, ומוכרח היינו ללא בחירה כלל.

(חכמת המצפון, וארא מאמר קצח)

מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו [עצמן] על קדושת השם לכבשן האש נשאו קל וחומר בעצמן מצפרדעים וכו'

אמר החזון איש זצ"ל, שעל ידי התפלה אפשר להתעורר ליראת שמים, והביא לכך דוגמא, הנה בפסוקי דזמרה אומרים 'רוח סערה עושה דברו', וכבר ידוע מה שאמרו מה ראו חנניה מישאל ועזריה למסור עצמם לכבשן האש נשאו קל וחומר בעצמן מצפרדעים וכו', אף כאן יש לעשות קל וחומר, מה רוח סערה כתיב בה 'עושה דברו', אנו שמצווין לעשות דבר ה' על אחת כמה וכמה, ונמצא אם כן שאפשר ללמוד מוסר ולהתעורר גם ממה שאומרים בתפלה.

(מעשה איש, פ"ז)

המטיל מלאי לכיס תלמידי חכמים זוכה ויושב בישיבה של מעלה שנאמר כי בצל החכמה בצל הכסף

איתא במדרש (שמו"ר לד ב) מפני מה בכל הכלים האלה כתיב ועשית, ובארון כתיב ועשו ארון, א"ר יהודה ב"ר שלום אמר ליה הקב"ה יבאו הכל ויעסקו בארון כדי שיזכו כולם לתורה, הכוונה פשוטה, כי המחזיק בתורה ותומך לתלמידי חכמים שילמדו מתוך רחבה ורוחה, יש להם שכר כאילו הם בעצמם לומדים בתורה, כשבט יששכר וזבולון שעשו שותפות בעולם הזה ובעולם הבא, כדאיתא (ילקוט שמעוני ויחי רמז קסא) חייו של יששכר מנין לו מזבולון שהוא עוסק בפרקמטיא שלו, ומאכיל את יששכר שהוא בן תורה.

ואמרו חז"ל המטיל מלאי לכיס תלמידי חכמים זוכה ויושב בישיבה של מעלה שנאמר בצל החכמה בצל הכסף, יען שאין הכל זוכים ללמוד תורה, והקב"ה חפץ למען צדקו להגדיל חסד על כל ישראל, לכן עושה חדשות בארץ שלא יהיה מחיה ושארית בארץ אלא על ידי עמי הארץ, ואז יהיו אוהבים זה את זה על ידי שהם יהיו בעזרתם ללומדי תורה, וזה כוונת המדרש ובארון כתיב ועשו שיבואו הכל ויעסקו בארון, הוא רומז על תומכי תורה שנקראים ארון עץ, יען שהתורה גנוזה בארון, ועל ידי כך יזכו הכל לתורה, ועץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר.

(דברי שערי חיים, תרומה)

אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת הואיל ותחלת ברייתו הוא

ובחידושי אמרתי בזה דבר נכון ומתקבל בס"ד, והעולה משם דעצם האש היסודי נברא במוצאי שבת הראשון קודם הבריאה, רק שהוא עצם חושך כמו שכתב הרמב"ן על התורה, ועל ידי מעשה אדם הראשון במוצאי שבת השני שהוא ראשון להבריאה, הוציא הכח הנסתר שבו, היינו פעולת ההארה באויר מתחלק לכמה גוונין ליהנות ממנו בני אדם, וזהו מחלוקת בית שמאי ובית הלל (ברכות נב.) בית שמאי סבירא להו שהברכה הוא על בריאת אש היסודי החשכי שנברא במוצאי שבת הראשון שלא היה עדיין מתחלקת לכמה גוונין, ולכן סבירא לומר מאור האש, ובית הלל סברי דהברכה הוא על פעולת הארה שמתחלקת לגוונין של מוצאי שבת הראשון לאחר הבריאה, ולכך אומר מאורי האש.

(חסד לאברהם, הגדה של פסח)

נד.

עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות אלו הן באר והמן וכו'

והטעם מדוע נבראו דוקא בין השמשות, כי מעשה הבריאה היה רק בחול ולא בשבת, והנה בין השמשות הוא ספק חול ספק שבת, אם כן כיון שכל אלו הדברים היו תלוים בספק, משום הכי נבראו בין השמשות שהוא בספק, בא וראה כי פי הארץ היה בספק, כי אם קרח לא היה חולק על משה רבינו לא היה נצרך, וכן פי הבאר אם ישראל היו זוכים היו תיכף באים לארץ ולא היו נצרכים לבאר במדבר, גם המן אם היו באים לארץ תיכף לא היו נצרכים וכו'.

(פרדס הרי"ם, בשלח)

עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות וכו'

ונראה לפרש ביאור הענין כך הוא, דאחר שנברא העולם כסדר ומשטר עד להפליא, עד שאין שום צורך לפועלו, כי המלאכה מתוקנת ויעמידם לעד לעולם, עד שעל ידי זה יכול האדם לבוא לידי כפירה חס ושלום שאין פועל, ומכל שכן שאינו משגיח ונותן שכר לעושי רצונו ומעניש לעוברי רצונו, ולפיכך בערב שבת בין השמשות כשהבורא כביכול התכונן למסור את העולם ברשות עצמו, הכין ענינים אחדים להוציא מלבן של הטועים, ולכן אמרו שהכין פי הארץ, שנאמר (במדבר טז ל) 'ואם בריאה יברא ה'', פירש רש"י אם בריאה פה לארץ מששת ימי בראשית מוטב וכו', שזהו האות שהתורה מן השמים, וכן כל אחד ואחד היה בשביל להורות לאדם, כי מי מריבה היתה לדעת 'היש ה' בקרבנו' (שמות יז ז), המן אמר הכתוב (שם טז ו) 'וידעתם כי ה' הוציא אתכם מארץ מצרים', והקשת נראה לי דאף שהוא טבוע בטבע וכמו שכתב האבן עזרא והרמב"ן (בראשית ט יב-יד), בכל זאת אין לה סדר למתי תראה, אלא בשעה שקרני השמש לוהטים על הגשמים, והיינו כשהשמש בצד אחד והגשם בצד השני אזי נראית הקשת, ורואין אנו שעברו דורות שלמים של צדיקים ולא נראתה הקשת בימיהם, הרי שאין זה מוכרח בטבע, וכן כולם, דזה יורה על חידוש העולם, ושאי אפשר לומר שהכל בטבע, וענין של צבת בצבת עשויה, אפשר לומר שזוהי ההתפתחות שאין היא יכולה להיות אם לא שקדם דבר מה מן השמים, ושזה מראה שהעולם מחודש, שאלו היה קדמון הלוא היה מוכרח שיהיה עולם עומד.

(אמת ליעקב, קרח)

שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם ואלו הן תורה ותשובה וכו'

ולמה אלו שבעה, דע לך, שעיקר בריאת העולם הוא בשביל האדם, כי אין צורך בעולם התחתון אלא באדם, והוא מושל בכל העולם התחתון בבהמות וחיות ועופות ודגים ושרצים, ומאחר שעיקר הבריאה בשביל האדם, אם כן הוצרך להקדים התורה שהיא קיום העולם, דכתיב (ירמיה לג כה) 'אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי', וכיון שהקדים התורה הוצרך כמו כן להקדים התשובה, כי כיון שיש בתורה עשה ולא תעשה ועונשים המפורשים בתורה, הוצרך על כל פנים להקדים התשובה, שאם יחטא אדם שיהיה לו זמן לשוב, שאם לא כן לא היה העולם קיים דור אחד, 'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא' (קהלת ז כ), ומיד כשהדור חוטא ראוי הוא לכלותו ולהשמידו.

ולכך נכתב מעשה סדום בתורה, להודיע לחוטאים שהם ראויים להיות כלים הם וכל אשר להם, וגם הארץ היתה ראויה להתהפך כמו סדום, אלא שהקב"ה הקדים תשובה וממתין דור אחר דור, וכיון שהקדים תורה ותשובה, הוצרך להקדים כמו כן גן עדן וגיהנם וכסא הכבוד, שהם מקומות לשלם לאיש כמעשיו, וכיון שהקדים כל אלו, הוצרך להקדים בית המקדש ושמו של משיח, כי בימים ההמה תמלא הארץ דעה ולא יהיה יצר הרע בבני אדם, וכולם גדולים וקטנים ידעו השם יתעלה ידיעה גדולה, ואז ידעו כולם שעיקר בריאת העולם בשביל עבודת הבורא יתעלה, לכן הקדים אלו השבעה לעולם.

(ארחות צדיקים, השער העשרים וששה שער התשובה)

שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם ואלו הן תורה וכו'

אמרו חז"ל (בר"ר ה ה) תנאי התנה הקב"ה עם הים שיקרע בפני ישראל, דהשי"ת אחר בריאת עולם לא רצה שיהיה שינוי טבע, ולכך התנה עם הים בשעת הבריאה שיקרע הים ולא הוי שינוי טבע, ובזה יש ליתן

טעם הא דאיתא שבעה דברים קדמו לעולם ואחד מהן התורה, דתורה אמרה דברים שהן שלא כדרך הטבע, כמו במצורע 'בדד ישב מחוץ למחנה' (ויקרא יג מו), והרופאים אומרים דהרפואה של המצורע על ידי שילך בין אנשים, ואם כן התורה הוא שלא כדרך הטבע, והשי"ת לא רצה שיהיה שינוי טבע אחר הבריאה, לכך קדמה תורה לעולם.

(בית שמואל אחרון, מצורע)

שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם ואלו הן תורה ותשובה

איתא בחובת הלבבות שלעובד ה' מסייע השי"ת אף בדבר שחוץ לדרך הטבע, כי אצל עובד ה' ברור שדרך הטבע וחוץ לדרך הטבע הם היינו הך שהכל הוא מאת השי"ת, לעובד ה' נותנים כח מהשמים שיוכל לעשות יותר מהטבע דכתיב (ישעיה מ לא) 'וקווי ה' יחליפו כח יעלו אבר כנשרים', וכתיב (שמות יט ד) 'ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי', היינו לקבלת התורה שזה הכח סייעם לבוא לידי קבלת התורה, לאחר כל יום טוב יש התחדשות, לאחר פסח יש קבלת התורה ולאחר סוכות שמחת תורה, ואיתא שהתורה קדמה לעולם, היינו שהיא למעלה מהעולם והטבע, ועל ידי כך יכולים להתגבר נגד כל ההסתרות והטבע, וכן איתא שהתשובה קדמה לעולם, והיינו שעל ידי תשובה יכולים להתקשר בתורה.

(אמרי אמת, שבת חול המועד סוכות תרצ"ד)

שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם ואלו הן תורה ותשובה

ונראה להסביר הדבר למה קדמו דברים האלה לבריאת שמים וארץ, דהנה כל הדברים שברא ה' בששת ימי בראשית יתנהגו על פי הטבע, אבל על פי הטבע והשכל האנושי לא עולה על הדעת כי תועיל תשובה כאשר חוטאים נגד ה' צבאות, אבל למעלה מן הטבע שאינו תלוי בשכל וזמן עשה ה' שתועיל תשובה, לפיכך הכרח היה שהתשובה תיברא קודם בריאת עולם, וגם את בני ישראל שיעשו תשובה ברא ה' קודם בריאת העולם.

ובזה ניחא מאד מדרש פליאה (בר"ר נב יג) שפגע בו אדם הראשון בקין ואמר ליה מה נעשה בדינך, אמר ליה עשיתי תשובה ונתפשרתי, התחיל אדם הראשון מטפח על פניו אמר כך היא כוחה של תשובה ואני לא הייתי יודע, מיד עמד ואמר מזמור שיר ליום השבת. ולפי דרכי יש לפרש, כי גם שבת היא מהדברים אשר המה למעלה מהזמן והשכל, לפיכך כל הדברים הנסיים נשפעים על ידה, כמו שנאמר (מכילתא יתרו פ"ז) בירכו במן וקדשו במן. ולפי זה יובן משום מה גוי ששבת חייב מיתה (סנהדרין נח:), כי איך העכו"ם אשר המה נתונים תחת הטבע ישתמשו בדבר שהוא למעלה מהטבע, והנה אדם הראשון נסתפק אם הוא בכלל בן נח שאז אינו רשאי לשבות ביום שבת קודש או הוא בכלל ישראל וצריך לשבות בשבת, עכשיו כאשר שמע מקין כי הועילה לו תשובה שהוא גם כן מהדברים אשר המה למעלה מהזמן, מוכח שהמה כבר בכלל ישראל ולכן צריך לשבות ביום שבת קודש, לפיכך תיכף ומיד קיבל את השבת וקידשה ואמר מזמור שיר ליום השבת.

(גנזי ישראל, ראה)

שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם וכו' ותשובה

אמר האדמו"ר ר' מנחם מענדל מקאצק זצ"ל תמה אני אם יש בדורות אלו מי שיוכל לעשות תשובה באמת, באשר צריך האדם להגיע מחוץ לעולם, כי התשובה קדמה לעולם.

(אמת ואמונה, ליקוטים)

שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם וכו' ותשובה

דלכאורה אין שייך בריאה בתשובה, כי התשובה היא רק על ידי חטא ח"ו, אמנם התשובה בעצמה היא תכלית הבריאה, כי איש ישראל צריך להחזיק את עצמו תמיד שאיננו בשלימות, וצריך תמיד למצות התשובה, כי אין תכלית כלל שאיש ישראל יחזיק את עצמו ח"ו שהוא בשלימות, ולכן הקדימה התורה קרבן עולה לשלמים, כי עולה מכפרת על הרהור הלב, ומלמדנו הכתוב שלא יחזיק האדם את עצמו שלא חיסר בשום פעם אפילו בהרהור, ואפילו במעשה קשה מאד שיחזיק האדם שלא חיסר בשום פעם, כיון שהאדם הוא בתוך העולם.

ולפי זה יש לפרש המדרש (ויק"ר א א) ר' תנחום בר חנילאי פתח ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו וכו', במה הכתוב מדבר אם בעליונים וכו' והלא כבר נאמר ברכו ה' כל צבאיו, הא אינו מדבר אלא בתחתונים, עליונים על ידי שהן יכולין לעמוד בתפקידיו של הקב"ה נאמר ברכו ה' כל צבאיו, אבל תחתונים על ידי שאינן יכולין לעמוד בתפקידיו של הקב"ה, לכך נאמר ברכו ה' מלאכיו ולא כל מלאכיו, עד כאן, דהאדם היודע ומכיר בעצמו שאינו יכול לעמוד בתפקידיו של הקב"ה, הוא יכול לומר שירות ותשבחות לפניו יתברך, אבל מי שהוא מחזיק את עצמו שהוא שלם בתורתו ומצותיו יתברך ויכול לעמוד בתפקידיו, זה אינו יכול לומר שירות ותשבחות לפניו, וזה שמסיים המדרש ברכו ה' מלאכיו ולא כל מלאכיו, היינו מי שמחזיק את עצמו שהוא כולו מלאך שלא חסר מאומה, זה אינו יכול לומר שירות ותשבחות לפניו יתברך.

(לקוטי אמרים מהר"י מבעלזא, ויקרא)

שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם וכו' וכסא הכבוד ועל כרחך התשובה הנבראת קודם בריאת העולם היתה תשובה בלא שום חטא, ועל פי זה אפשר לפרש המדרש (בר"ר פד יט) על הפסוק (בראשית לז כט) 'וישב ראובן אל הבור' אמר לו הקב"ה לראובן מעולם לא חטא אדם לפני ועשה תשובה, ואתה פתחת בתשובה תחלה, חייך שבן בנך עומד ופותח בתשובה תחלה, ואיזה זה הושע שנאמר (הושע יד ב) 'שובה ישראל עד ה' אלהיך' עכ"ל, וידוע תמיהת המפרשים הלא אדם הראשון עשה תשובה כדאיתא במדרש (שם נב יג), ואם כן איך אמר הקב"ה שלא היה אדם שחטא ועשה תשובה, ואפשר לומר דאיתא (שבת נה:) כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה, ואם כן התשובה שעשה ראובן היתה בלי שום חטא, והוא התשובה הנבראת קודם בריאת העולם. וזה פירוש המדרש מעולם לא היה אדם שחטא לפני ועשה תשובה ואתה פתחת בתשובה תחלה, באותו תשובה הקודמת לבריאת העולם שהוא בלא שום חטא, חייך שבן בנך פותח גם כן בתשובה תחלה באותו תשובה שנבראת קודם שנברא העולם, שנאמר 'שובה ישראל עד ה' אלהיך', ודרשו במסכת יומא (פו.) גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד שנאמר 'עד ה' אלקיך שהוא כסא הכבוד', שהוא גם כן נברא קודם לבריאת העולם.

(אמרי חיים, ליקוטים)

שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם וכו' ותשובה

כתיב (איכה ה כא) 'השיבנו ה' אליך ונשובה חדש ימינו כקדם', ויש לדקדק דלכאורה מה שמסיים חדש ימינו כקדם אין לו שייכות והמשך לרישא דקרא, דעיקרו מירי מענין התשובה, ונראה ליישב דהנה נודעת קושיית המפרשים היאך מהני תשובה, והא מסיק רב אשי (קידושין לב:) דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ותירצו על פי דאיתא שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם ואלו הן תורה ותשובה וכו', וכתב בספר יד אבי שלום (פרשת בראשית) בשם ספר נופת צופים, שמכיון שהתשובה נבראה לפני שנברא העולם אין דין תורה נוהג בה, כלומר מאי דקיימא לן דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול ולפיכך מהניא תשובה וכו' עיי"ש, והנה ימי קדם רומזים על התשובה שהיא מן הדברים שקדמו לעולם, ומעתה יש לומר לפי זה דזהו מה שאמר הכתוב 'השיבנו ה' אליך ונשובה', ויקשה היאך מהניא תשובה וכנ"ל, לזה אמר 'חדש ימינו כקדם', פירוש שהתשובה קדמה לעולם, ואין דין התורה, כלומר מאי דקיימא לן דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, נוהג בה, על כן מהניא שפיר תשובה, ואתי שפיר.

(צדקת יוסף, ליקוטים)

שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם וכו' ותשובה

אם נעמיק יותר נמצא שהתשובה היא תכלית הכל, אמרו ז"ל תשובה נבראת קודם שנברא העולם דכתיב 'בטרם הרים יולדו וגו' תשב אנוש עד דכא ותאמר שובו בני אדם', ולכאורה יש להבין כי לפני החטא קודם שניתנה בידי האדם בחירת טוב ורע מה שייך ענין תשובה, מי ישוב. אלא שאין הכוונה לתשובה הבאה על חטא דוקא, אלא שתכלית בריאת העולם היתה כדי שישובו אליו יתברך, כי הנה אמרו ז"ל (ע"ז ג.) 'יום השישי' תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר אם מקבלין ישראל את תורתי מוטב וכו', סוף מעשה במחשבה תחילה, ואיתא בגמרא (ברכות יז.) תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים, ופירש רש"י ז"ל עיקרה של תורה שיהא עמה תשובה ומעשים טובים, וכתב המהרש"א שם שתחילת לימודו יהיה לתכלית יראת שמים, וזהו המכוון במה שאמרו תשובה נבראת קודם שנברא העולם.

(פני מנחם, ליקוטים)

שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם ואלו הן וכו' ובית המקדש

ובזה יש לפרש הפסוק (בראשית כב כד) 'ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יִרְאֶה אשר יאמר היום בהר ה' יֵרָאֶה', וידוע מאמר חז"ל (חגיגה ב.) כדרך שבא לראות כך בא ליראות, אם כן איפוא חילוק גדול יש בין יִראה [בחיריק] לִיֵראה [בצירי], ומה משפט הכתוב כאן, אמנם דבר גדול השמיענו איש האלקים ושיעור הדברים כך הם, אברהם אבינו ע"ה גילה כאן סוד זה שמעולם עוד קודם הבריאה היה מקום זה מקודש, וה' ממעון קדשו השגיח עליו, אבל אנחנו לא ראינו אותו כי טרם זכינו להתגלות אלוקית, ורק היום הזה יום עקידתו של יצחק נתראה ה' על המקום הזה, וזה שאמר 'ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יִרְאֶה', זה שמו מעולם מקדמת דנא עוד לפני הבריאה, ה' יראה אותו ומשגיח עליו, ורק 'אשר יאמר היום בהר', מה שנתחדש היום בהר עם עקדתו של יצחק, זהו 'ה' יֵרָאֶה' יתראה גם לעינינו, וכדרך שבא לראות כך בא ליראות.

(אמרי דעת, וירא)

שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם ואלו הן וכו' ובית המקדש

בתפלת מוסף לשלש רגלים אנו אומרים 'בנה ביתך כבתחילה וכונן מקדשך על מכונו', ולכאורה צריך ביאור פירוש תיבת 'כבתחלה', דאין לומר שהכוונה שיהיה בנין הבית השלישי כמו הבית הראשון, דהלא גדול יהיה כבוד הבית האחרון, וכדאיתא בזוהר הקדוש (במדבר רכא.) שהבית השלישי ירד בנוי ומשוכלל מן השמים, ותהיה מדרגתו נעלה ונשגב מאד משני בתים הראשונים, ואם כן מי נתלה במי, הוי אומר קטן נתלה בגדול, ואיך יתלה הגדול בבנין העתיד בקטן שהיה כבר. ואפשר לומר דהנה בגמרא תניא שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם וחד מינייהו בית המקדש וכו', והנה הבית המקדש שנברא טרם בריאת העולם, מסתמא הוא אותו בית המקדש שיבנה לעתיד, שהרי כל מה שברא הקב"ה הוא נצחי וקיים לעד, ושתי המקדשות הראשונות הרי נחרבו, ועל כרחך דהכונה על בית המקדש השלישי שלא יחרב עוד. וזה אפשר לומר בכונת התפלה 'בנה ביתך כבתחילה', היינו שאנו מבקשים על הבית שנבנה 'בתחלה' קודם בריאת העולם, שיורידהו הקב"ה אלינו במהרה בנוי ומשוכלל.

(דברי יואל, קהלת)

שני דברים עלו במחשבה ליבראות בערב שבת ולא נבראו עד מוצאי שבת וכו' והביא שתי בהמות והרכיב זו בזו ויצא מהן פרד

כתיב (ויקרא יט יט) 'את חקתי תשמרו בהמתך לא תרביע כלאים', לכאורה יש להבין הא דכתיב גבי כלאים לשון חק. אמנם נראה על פי דאיתא בספר באר הגולה בביאור הגמרא שני דברים עלו במחשבה ליבראות בערב שבת ולא נבראו עד מוצאי שבת וכו', והביא שתי בהמות והרכיב זו בזו ויצא מהן פרד, ולכאורה איך עשה דבר כזה מה שהתורה עתידה לאסור, וביאר דודאי לאחר שנתן הקב"ה התורה לישראל אסור דבר זה, ומכל מקום צריך היה שיהיה דבר זה בעולם ולכן עשאה אדם הראשון, הגם דאחר כך אסרה התורה דבר זה, מכל מקום חזינן דכמה דברים שנברא בעולם והתורה אסרתו באכילה, עם כל זה נבראו בעולם שבהם נשלם העולם. ולפי זה יש לומר שמרמז הכתוב 'את חקתי תשמרו בהמתך לא תרביע כלאים', דהגם דפרד נברא מכלאים, מכל מקום אסרה התורה, דכך הוא החק בלי טעם, ודו"ק.

(פאר יעקב, קדושים)

שני דברים עלו במחשבה ליבראות בערב שבת ולא נבראו עד מוצאי שבת ובמוצאי שבת נתן הקדוש ברוך הוא דיעה באדם הראשון מעין דוגמא של מעלה והביא שני אבנים ומחנן זו בזו ויצא מהן אור והביא שתי בהמות והרכיב זו בזו ויצא מהן פרד

כתיב (בראשית ב ג) 'אשר ברא אלהים לעשות', והכונה אשר ברא אלקים את החומר לעשות, שהאדם ישכללו ויעשה ממנו כל צרכיו, הדברים האלה נאמרו כדי להגיד לאדם מטרתו בחיים ולעודדו אחרי נפילתו, הוא ראה והנה הוא עולה על כל הברואים בדעה ובדבור והולך בקומה זקופה, הוא יחיד בתחתונים כמו בורא עולם בעליונים, ובכן מה עליו לעשות בכחותיו אלה, הנחש הבטיחו שגם הוא יכל לברוא עולמות אם רק יאכל מעץ הדעת, אבל דברי השטן נתבדו, ועתה הוא האומלל שבכל הברואים, כי גורש מגן עדן וקללת אלקים רובצת עליו להתפרנס בזיעת אפו, בשעה שכל בעלי חיים מתפרנסים שלא בצער.

אמנם עדיין הוא עולה על כל בעלי החיים בדעתו ותבונתו, אבל מה יעשה בהן ומה מטרתו עלי אדמות, למה הוא נבדל מכל החי, ומה עליו לעשות כיחיד בתחתונים, ואז הראו לו מן השמים את מטרתו וכח מעשיו הכתובים בתורה, שבה הסתכל הקב"ה וברא את עולמו, 'אשר ברא אלהים' את החמר 'לעשות' ועליו לשכפלו ולתקנו, כי כל מעשי בראשית צריכים תיקון, ומקום הניח לו ל'יחיד בתחתונים' ה'יחיד בעליונים' להתגדר בו.

ודברינו אלה יפיצו אור נוגה על דברי חז"ל שני דברים עלו במחשבה ליבראות בערב שבת ולא נבראו עד מוצאי שבת, ובמוצאי שבת נתן הקב"ה דעה באדם הראשון מעין דוגמה של מעלה, והביא שני אבנים וטחנן זו בזו ויצא מהן אור, והביא שתי בהמות והרכיב זה בזה ויצא מהן פרד, שלכאורה קשה למה נברא הכל בששת ימי בראשית, ורק שני דברים אלה, אור ופרד, נדחו למוצאי שבת, ולמה נברא הכל בידי הקב"ה ושני אלה על ידי אדם הראשון. ולפי דברינו אפשר לאמר, ששני דברים אלה נדחה בריאתה למוצאי שבת קודש כדי למוסרה לאדם הראשון, ועל ידי זה לעודדו אחרי נפילתו ולנחמו מיגונו, ולהראות לו מטרתו בחיים לברוא יש מיש, להוציא מאבנים אור, ומשני מיני בהמות מין שלישי, פנים חדשות בעולם.

והוא הדין בכל הדברים שברא אלקינו, השאיר לאדם מקום לשכללם ולשפרם ולעשות מהם כל צרכיו, ונבחרו שני מינים אלה, אור ופרד, למסור בריאתם לאדם הראשון, מפני שהאחד מהם, אור, הוא הראשון לבריאה 'יהי אור', והשני, מין בהמה חדש, אחרון לבריאה, וממילא יבין כי אפשר לו לשכלל ולתקן את כל הנברא בששת ימי בראשית, ואף שאין בכח האדם לברוא יש מאין, ואם יתכנסו כל ראי עולם לא יכלו לברוא אף יתוש אחד, הרי בכח היחיד בתחתונים בשכלו ותבונתו שחנן ה' אותו, לשכלל את החמר אשר ברא אלקים, לעבדו, לעשותו ולתקנו כפי צורך האדם, מן הדומם [לטחון אבנים זה בזה] עד החי [להרכיב שתי מינים ולהוציא מהם שלישי], וזוהי מטרתו בחיים.

(אזנים לתורה, בראשית)

שני דברים עלו במחשבה ליבראות בערב שבת ולא נבראו עד מוצאי שבת וכו' רבן שמעון בן גמליאל אומר פרד בימי ענה היה שנאמר הוא ענה אשר מצא את הימים במדבר

כתיב (בראשית א כה) 'ויעש אלהים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה ואת כל רמש' וגו', הנה בחיות ובהמות לא נאמר 'כל' וברמש נאמר 'כל', נראה לי דהנה בחיות ובהמות מצינו בהם בריות אחרות שלא נבראו במעשה בראשית, הפרד שהוא מין בהמה ונעשה בימי ענה 'אשר מצא את הימים במדבר' (שם לו כד), ואז גם כן נברא ערוד בחיות על ידי הרכבת הנחש והצב, על כן לא נאמר בחיות ובהמות כל, מה שאין כן הרמשים לא מצינו שנעשה איזה בריה אחר כך, וזה שתמצא לרז"ל שהפרד עלה במחשבה להבראות, הנך רואה שלא נאמר במעשה בראשית 'כל', כי היה גלוי וידוע לפניו ית"ש שאחר כך תתהוה עוד בריה במין הבהמה.

(אגרא דכלה, בראשית)

נד:

שבעה דברים מכוסים מבני אדם וכו' ועומק הדין

ולכאורה הכוונה בעומק הדין אינה על העונש שיש מחמת עומק הדין, אלא העומק של הדין עצמו, וכיון שעומק הדין מכוסה ונעלם מאתנו הרי אין בנו אשמה בזה, כי מה יכולים אנו לעשות כנגד זה, מאחר שאיננו יכולים להכיר ולדעת את עומק הדרישה, אמנם זו היא טעות, כי מה שהאדם יראה לעינים וה' יראה ללבב, אין הכוונה שהאדם אינו מסוגל כלל לראות את כח הלב, וכל ראייתו היא רק את הנגלה לעינים, אלא שבראייה בעלמא האדם יראה רק לעינים, אבל מצד האמת גם האדם יכול לראות ללבב, וזה כח האדם, שיש בכוחו להגיע לדוגמת ה' יראה ללבב ולבחון את לבו, שאם לא כן באמת לא היתה יכולה להיות תביעה על האדם בעומק הדין, ולחייבו להלחם ולהכיר את לבו אם אינו מסוגל להכירו, ואם האדם אינו מחוייב יותר, אין לבחון את לבו ולחייבו על מה שבעומק

לבו, ובהכרח שבכח האדם להכיר את עומק לבו, ולכן האדם צריך להגיע למצב שיראה את הלב, והוא כענין דברי הרמב"ם (תשובה פ"ה ה"ב) שכל אדם יכול להיות צדיק כמשה רבינו, שיש בכח האדם להגיע לידי כך.

עלינו לחזור ולשנן, הרי אנו יהודים מאמינים ויודעים שהרבונו של עולם דן על קלות כחמורות (עיין חגיגה ה.), ויודעים שדנים על הכל גם על תפלה ללא כוונה, או על אמירת ברכה לבטלה, הכל שוה ועל הכל יש דין, אמנם אף על פי שיודעים שיש דין על כל דבר, והמשפט הוא על עומק הדין, אסור שזה יביא את האדם למצב של דכאון, כי אדרבה, אם מגיע להכרה בגודל התביעה מהאדם, זו היא השמחה הגדולה ביותר בדרגת האדם ויש לשמוח בזה, וחז"ל אמרו (עירובין כב.) היום לעשותם, תמיד אפשר לפעול.

(מחשבת מוסר, ח"ג מאמר בכח האדם להכיר את עומק לבו)

ששה דברים עשה חזקיה המלך וכו' ועל המת שישתכח מן הלב

כתיב (בראשית לז כז) 'מה בצע כי נהרוג את אחינו וכיסינו את דמו', פירש רש"י ונעלים מיתתו, דהנה השי"ת לא גילה ליעקב ממכירת יוסף, והטעם מפני שהיה מתאבל ואין השכינה שורה מתוך עצבות (שבת ל:), וזה עכשיו שלא הרגוהו, מה שאין כן אם היו הורגים אותו היה יעקב מקבל תנחומין, כי על המת נגזרה הגזירה שישתכח מן הלב, וכיון שהיה פוסק מלהתאבל, היתה שורה עליו השכינה והיה יודע מהמעשה, וזה שאמר יהודה 'מה בצע כי נהרג את אחינו וכסינו את דמו' כיון שרצוננו להעלים מיתתו, וזה אי אפשר אם יהרגוהו כנ"ל וכו'.

(אמרי פנחס, וישב)

נו.

ששה דברים עשה חזקיה המלך וכו' גירר עצמות אביו על מטה של חבלים והודו לו

פירושו, שאביו היה לא טוב, והיה מגרר כל העצמות שהיה בו מחלק אביו, עד שנזדכך והודו לו חכמים, וזה אמרו חז"ל (סנהדרין צד.) ראוי היה להיות משיח וכו', כי זיכך עד השלמה טובה שאין כמוהו.

(תפארת מהר"ם, ליקוטים)

ששה דברים עשה חזקיה המלך וכו' גירר עצמות אביו על מטה של חבלים והודו לו

חזקיהו המלך, שעל מיטתו הניחו ספר תורה להודיע בזה קבל עם ועדה 'קיים זה מה שכתוב בזה' (ב"ק יז.), את הצו 'מכבדו בחייו ומכבדו במותו', מבין חזקיהו דעת תורה, להוציא את אבא במטה של חבלים, לקדש שם שמים ברבים, על ידי זה להורות תשובה לרבים כי אין חכמה ואין תבונה ואין עצה נגד ה', זוהי גדלות וגבורת כח בהבנת דעת ה'.

(מבית אברהם, ליקוטים)

ששה דברים עשה חזקיה המלך וכו' גנז ספר רפואות והודו לו

יש לומר טעם למה גנז חזקיהו את הספר, דהנה מצינו בדברי חז"ל שספרו לנו את תוקף פעולותיו של חזקיהו המלך בהפצת תורה בקרב העם, שהיה כופה את כל העם לעסוק בתורה, כדאיתא (סנהדרין צד:) מה עשה נעץ חרב על פתח בית המדרש, ואמר כל מי שאינו עוסק בתורה ידקר בחרב זו, בדקו מדן ועד באר שבע ולא מצאו עם הארץ וכו'. ויש לומר, דמעשה זו של גניזת ספר הרפואות גם זו היתה אחת מפעולותיו לכפות על העם שיעסקו רק בתורה, כי חשש חזקיהו שמא ימשך לב העם ללמוד חכמות חיצוניות, וביותר חכמת הרפואה שהיא חיונית מאוד לבני האדם, והבקי בה יכול להתפרנס על ידה בכבוד, על כן גנז חזקיהו את ספר הרפואות כדי שיתעסקו העם רק בחכמת התורה, ובאמת זכה על ידי כך שלא היה בדורו אחד מישראל עם הארץ, וזכות זו היא אשר עמדה לו שסנחריב מלך אשור וחילו נפלו לפניו מתים פגרים, כדדרשו חז"ל (שם) על הפסוק (ישעיה י כז) 'וחובל עול מפני שמן' א"ר יצחק נפחא חובל עול של סנחריב מפני שמנו של חזקיהו שהיה דולק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ועל כן הודו לו חכמים.

(ניצוצי אהרן, ליקוטים)

ששה דברים עשה חזקיה המלך וכו' גנז ספר רפואות והודו לו

פירש רש"י משום שלא היו מבקשים רחמים אלא השתמשו בספר הרפואות, וזה רעיון מבהיל למתבונן, הרי חזקיהו העמיד את העולם בפני סכנה גדולה מאד כאשר גנז את ספר הרפואות, והכריח את החולים לבקש רחמים ולהישען על רחמי ה' שירפאם, ואם נלך בדרך זו הרי תישאר קושיית הרמב"ם בפירוש המשניות הידועה, שאדם לא יטעום מאומה, מפני שישען על ה' שיבריאהו ללא אוכל, ואם כן גם בעניני רפואה יהיה הדבר כן, שאדם לא יעשה מאומה אלא יבקש רחמים מה' שירפאהו, בכל זאת נטל חזקיהו על עצמו את האחריות להעמיד את העולם כולו בסכנה, וגנז את ספר הרפואות והודו לו על כך, מכאן למדים מה גדולה המידה של בטחון בה', עד שכדאי בשביל זה להעמיד את כל העולם בסכנה, משום שאין לך מסוכן יותר גדול מהאדם שאינו בוטח בה'.

(גוילי אש, ליקוטים)

ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה

לכאורה הלא יעקב אבינו ע"ה היה יכול להזהירם שלא יגלו לאחרים זולתם ולאינם ראויים לזה, ואפשר לפרש דיעקב אבינו ע"ה רצה לגלות החסד שיש בכל גליות כללי ופרטי, אשר ימצאם באחרית הימים, ובאמת הכל הוא חסד גדול אך הוא בהסתר, והוא רצה לגלות להם ולהראותם בראיה חושית החסד הגדול שבכל קטנות ונפילה והסתרה, וזה הכונה ביקש יעקב לגלות את הקץ, היינו החסד הטמון בכל מיני חשכות וגליות, כי בהוודע זאת שהכל חסדים אז נמתק ונתהפך הכל ונעשה קץ להחשכות, ולכן נסתלקה ממנו השכינה כביכול, כי הקב"ה רצה שיהיה בחירה ואמונה ובטחון לאדם, ובזה יתפרדו כל פועלי און, ובאם ידעו שזה חסד אז נתבטל הבחירה.

(אמרי אהרן, ויחי)

ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה

איתא בספר בית אהרן, כי צדיקי אמת כשאומרים משהו או מספרים סיפור אז הם עומדים בבחינה זו, ואם לאו אינם אומרים, וזהו כשביקש יעקב לגלות את הקץ, אשר על ימים אלו נאמר (דברים לא יח) 'ואנכי הסתר אסתיר', הסתר בתוך הסתר, הרי הגיע לבחינה זו, ומילא נסתלקה הימנו שכינה.

(קדושת מרדכי, ויחי)

ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה אמר שמא חס ושלום יש במטתי פסול וכו' אמרו לו בניו שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד וכו'

אולי הענין שנסתלקה ממנו שכינה, לפי שביקש לגלות את קץ הימין ואז מההכרח להיות חבלי משיח, בחינת חושך שקדמה לאור וקליפה שקדמה לפרי, לכן הסתיר הקב"ה וסילק שכינתו מאת אבינו יעקב בעת דיבורו מהקץ, ולמען ילמד דעת ויורה דרך ה' לנו בעת שיוגבר החושך בעולם, ולא יהיה אור הקדושה זורח בתוקפה, וכאשר אתנו בעוה"ר בעת הזאת, ולזה פתחו השבטים ואמרו שמע ישראל וגו', היינו שהשבטים השיבו ליעקב שח"ו לא מצד איזה פסול שיש בהם נסתלקה השכינה ממנו, רק למען להראות לבניו אחריו בעקבתא דמשיחא, שאף אם יסתלק מהם כל ההתגלות ויהיה בבחינת הסתרת פנים חלילה, אף על פי כן יחזקו את עצמם באמונה שלימה לייחד השם הגדול והנורא, ויאמינו כי הכל הוא מהשי"ת בין החושך ובין האור, שהמה מרומזים לדין ורחמים הכל הוא ממנו יתברך, והוא אחד יחיד ומיוחד אין סוף והיה לעת ערב יהיה אור, ובזכות תוקף האמונה יזכו לגאולה שלימה ולקץ הימין.

(ישמח ישראל, ויחי)

ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה אמר שמא חס ושלום יש במטתי פסול וכו' אמרו לו בניו שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד וכו'

וצריך ביאור, מפני מה באמת נסתם ממנו הקץ. אבל אפשר לומר, דאילו היו יודעין בני ישראל כמה הם צריכין לסבול בגלות, אז לא היו יכולין לסבול השיעבוד הקשה, והיו חלילה משוקעים לגמרי בגלות המר

והנמהר, וכל הטעם שיכולין לסבול הגלות אין זה אלא מחמת בטחוננו הגדול שכבר יבא זמן הגאולה, ועוד מעט ואנחנו יוצאים משיעבוד לאור גדול, שזהו כל כוחינו בשיעבוד וגלות הקשה מה שאנו מחכים בכל יום שיבא גואלנו.

ובזה אתי שפיר הא דנסתלק ממנו הקץ, שעל ידי זה יהיו נשארים דבוקים בהקב"ה ולא יעברו על דעת קונם, וזהו הכוונה ביקש יעקב לגלות את הקץ אבל נסתלק ממנו השכינה, כלומר שעל ידי גילוי הקץ יהיה נגרם שתסתלק חלילה השכינה לגמרי מישראל כנ"ל, אבל יעקב חשב מעיקרא הא דנסתלק ממנו השכינה מחמת שיש פסול בזרעו, ועל זה אמרו, אדרבה שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד שבלבנו אינו אלא אחד, ורק מטעם הזה נסתלק ממנו השכינה ולא ניתן לך לגלות את הקץ, שעל ידי זה מקבלים עול מלכות שמים בשלימות, שמאחר שאין יודעין מתי יהיה זמן הקץ, ממילא תולין כל זמן עיניהם להקב"ה ונשארים אדוקים ודבקים בו ית"ש, שבוודאי יגאל אותנו בקרוב.

(פאר יעקב, ויחי)

19/06/2018 האהח

ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה אמר שמא חם ושלום יש במטתי פסול וכו' אמרו לו בניו שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד

ופירש הרה"ק מסדיגורא זצ"ל דאמרו חז"ל (סנהדרין צח.) זכו 'אחישנה' לא זכו 'בעתה', וכאשר ביקש יעקב אבינו ע"ה לגלות את הקץ, היינו לאמור שיהיה ח"ו 'בעתה' ולא זכו, מיד נסתלקה שכינה ממנו, כי לא ניחא למרייהו לאמור על ישראל שיהיה לא זכו. ויש לומר דלכן שאל יעקב את בניו שמא פסול יש בכם, כלומר אולי על ידי זה עלתה על דעתי ח"ו לא זכו, ועל כך השיבו שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, היינו שהכל יהיה ברחמים בחינת הוי"ה, דכשם שאין בלבך אלא אחד, פירוש אופן אחד שיהיה בבחינת זכו 'אחישנה', כך הוא גם בלבנו שבודאי הש"י יטהר אותנו ויגאלנו בקץ ד'אחישנה'.

(שלחן מלכים, ויחי)

ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה אמר שמא חם ושלום יש במטתי פסול וכו' אמרו לו בניו שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד

ולכאורה מה הכוונה כשם שאין בלבך וכו' כך אין בלבנו, היה להם לומר סתם אין בלבנו אלא אחד, מאי כשם וכו'. אלא דקריאת שמע שלנו שאנו מייחדים שמו יתברך ומקבלים עול מלכות שמים, אף שבודאי דבר גדול הוא וכמו שכתב רש"י על הפסוק (דברים כ ג) 'שמע ישראל אתם קרבים היום' וגו', אפילו אין בכם זכות אלא קריאת שמע בלבד כדאי אתם שיושיע אתכם, אבל מכל מקום אינו דומה לקריאת שמע וקבלת עול מלכות שמים של הצדיקים שנתבטלו ממציאות בייחדם את ה', ועל כן אומרים בתפלת לשם יחוד שיהא על דעת רבי שמעון בן יוחאי ועל דעת הצדיקים וכו', שעבודתם של הצדיקים הקודמים היתה באופן גבוה מאד נעלה, ועל כן אנו צריכים להזכיר עבודתם, דעל ידי שאנו עושים אפילו רק מעט, על ידי זה מתעורר כח עבודתם ונצטרפת עבודתינו עמהם ועולים כולם ביחד לרצון. וזהו שאמרו השבטים הקדושים ליעקב אבינו כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד, היינו שרצו שיהיה יחודם את ה' על דעת וכוונת יעקב אביהם בייחדו את ה'.

(דברי יואל, ערב יום כפור)

ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה אמר שמא חם ושלום יש במטתי פסול באברהם שיצא ממנו ישמעאל ואבי יצחק שיצא ממנו עשו אמרו לו בניו שמע ישראל וכו' כך אין בלבנו אלא אחד באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד

איתא במדרש (בר"ר יט יז) דבית המקדש הראשון היה בזכות אברהם שקראו הר ולכך נחרב, ובית המקדש השני היה בזכות יצחק שקראו שדה וגם כן נחרב, אבל השלישי יהיה בזכות יעקב שקראו בית ולכן יתקיים לעד, ויש לומר על דרך דאיתא בספר שערי אורה (שער ה) שהשבעים שרים מסבבין את המרכבה הקדושה, ל"ה מימין ומקבלים מאברהם על ידי ישמעאל, ול"ה משמאל יונקים מיצחק על ידי עשו, אבל מיעקב אבינו אין להם שום יניקה שהיה מטתו שלימה, ולפי זה יש לומר דזה כוונתם ז"ל, דאברהם קראו הר שאינו משומר יען שנבנה בזכותו, ולכן יש להם יניקה על ידי ישמעאל ולכן נחרב, וגם יצחק קראו שדה שגם כן אינו משומר, כי יש לחיצונים אחיזה על ידי עשו ולכן גם כן נחרב, מה שאין כן יעקב קראו בית שמשומר, יען שממנו אין לחיצונים שום יניקה ולכן יתקיים לנצח.

ולפי זה יש לומר, דיעקב ביקש לגלות את הקץ היינו שיהיה קץ להגלות, שלא יהיה חורבן לעולם שהבית השלישי יתקיים לנצח, וכשראה שנסתלקה השכינה סבר שמא חס ושלום יש במטתי פסול כאברהם שיצא ממנו ישמעאל וכו', ולכן נחרבו הב' מקדשות שהיה בזכותם, לפי שהיה לחיצונים אחיזה על ידי בניהם, וירא שמא גם ממנו יהיה ח"ו אחיזה על ידי בניו, וכשאמרו שאין בלבם אלא אחד, אמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד היינו שלא יחרב, לפי שלא יהיה אחיזה לחיצונים על ידי שום אחד מבניו ולכן יהיה לנצח.

(אבני אליהו, ויחי)

ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה אמר שמא חם ושלום יש במטתי פסול וכו' אמרו לו בניו שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד וכו' פתח יעקב אבינו ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד

יעקב אבינו טיהר את בניו מכל פסול, והביא הכח בכל איש ישראל שאפילו אם ימצא בו פסול יוכל גם כן להיטהר, אמרו לו בניו שמע ישראל וכו' כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד, שקיבלו עליהם עול מלכות שמים ומסירות נפש, פתח יעקב אבינו ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, ובתרגום ירושלמי איתא שאמר יהא שמיה רבא מברך לעלמי עלמין, את יוסף הצדיק מכרו בשכם, 'שכם' ר"ת ש'ם כ'בוד מ'לכותו, איתא שבגלות חסרים ב' התיבות, כבוד ומלכות, ואין הכוונה שהם באמת חסרים אלא שבגלות הם בהסתר, ולפיכך פתח יעקב אבינו ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, להביא הכח לכל ימי הגלות לעולם ועד.

(פני מנחם, ויחי)

ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין וכו' אמרו לו בניו שמע ישראל וכו' פתח יעקב אבינו ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד וכו' התקינו שיהו אומרים אותו בחשאי וכו' משל לבת מלך שהריחה ציקי קדירה וכו'

לכאורה אין הדבר מובן, שהרי ברוך שם הוא השבח שמשבחים בו המלאכים להקב"ה כדאיתא במדרש (דב"ר ב כה), וכאשר הכהן הגדול היה מזכיר את השם בוידוי ביום הכפורים היו כולם עונים ברוך שם כבוד מלכותו (יומא לה:), ואם כן איך דימו אותו לציקי קדירה שהוא מאכל שאינו ראוי להתכבד בו, ואיזה גנאי מצאו בשבח זה שצריכים לאמרו בלחש, גם אינו מובן למה באמת אמרו יעקב, ואם כבר אמרו למה לא אמרו משה, ברם פנינים יקרים טמונים בזה הענין כשנתעמק בו, אכן שבח זה הוא שבח גדול מאוד, בשעה שמזכירים את השם לתת גדול לשמו, ולהזכיר את מלכותו שהיא בכל משלה, אולם דוקא שעת קריאת שמע שבה אנו מקבלים עלינו עול מלכות שמים, היא שגורמת להמנע מלהזכיר ברוך שם בפרהסיא, משום שהאדם בעל בחירה ובכוחו לבחור בשקר חלילה.

ולכן נצטווינו בתורה לקבל עלינו עול מלכות שמים בוקר וערב, כדי להתחזק באמונת אחדותו יתברך, ופירש הב"ח (או"ח סי' סא) שבשעת קריאת שמע צריך לכוון להיות נהרג על קדוש שם המיוחד דזהו 'ובכל נפשך', ואם כן בשעה זו שבא לקבל עליו מלכות שמים ולשלול אמונות זרות, לא יאות להזכיר מלכותו יתברך שהיא שוללת מציאותן של שאר אמונות וכוחות, כי אם היתה מלכותו גלויה לא היתה כלל מציאות של דעות כוזבות, מצד השני היות וידוע לנו שאפילו בתוך החושך של עולם

הזה מלכותו בכל משלה ואין עוד מלבדו, וההסתר הוא רק חיצוני, אבל באמת אין אדם נוקף אצבעו למטה אלא אם כן גוזרים עליו מלמעלה (חולין ז:), אם כן ממבט זה אילו היינו מרגישים את זה באופן מוחשי לא היה צורך כלל להתחזק פעמיים ביום בקבלת מלכות שמים, משום שאי אפשר היה לבטל מעצמו עול מלכות שמים אפילו לרגע אחד, שהרי מלוא כל הארץ כבודו.

גם איך שייך למסור נפשו על קדושת השם, שהרי אין שום כח בעולם שיכול להרגו בלי רשותו יתברך, ואם לא נגזר עליו שימות שום דבר לא יצליח להמיתו, רק פחיתות האדם שהוא בעל חומר ונמנע ממנו להכיר בצורה מוחשית את מלכותו יתברך כמו המלאכים היא המצריכה אותו לקרוא קריאת שמע פעמיים ביום כדי להתנער מכל השקר המסבב אותו, עוורונו של האדם וחוסר יציבותו הוא שגורם שנבצר ממנו הכרת מלכות שמים בחוש כמו המלאכים, ועלול הוא לקבל טומאה, וצריך להתחזק באמונתו פעמיים כל יום בקריאת שמע, והיא הסיבה שאי אפשר לומר ברוך שם כבוד מלכותו בשעת קריאת שמע אלא בלחש, אבל המלאכים שהכרתם הכרה חושית להם נאה לשבח להקב"ה בשבח זה, וכן ישראל בשעה שמזכירים את השם דאז מגדלים את שמו יתברך בהזכרת מלכותו.

על כן שפיר מובן למה משה רבינו לא הזכירו בשעה שהזכיר פסוק של שמע ישראל, אבל יעקב אבינו כן אמרו, משום שיעקב לא קרא את השמע אז אלא בניו, ולכן היה יכול לומר שבח זה לגדל את השם שהזכירוהו בניו באמרם שמע ישראל, רק ביום הכפורים שאז ישראל דומים למלאכי השרת כדאיתא במדרש (דב"ר ב כה), משום שמנקים את עצמם מן החומר על ידי החמשה עינויים, אז הכרתם חזקה כמו המלאכים, ואין התאוות יכולים לשבש את האמונה הטהורה ולהמציא אמונות דמיוניות, וקוראים את שמע אז מתוך רתת וזיע של יראת הרוממות של הדין, לכן קבלת עול מלכות שמים שלהם היא מתוך הכרה חושית שמרגישים את כבוד מלכותו, ויכולים לומר ברוך שם כבוד מלכותו בקול רם.

(חכמת המצפון, ויחי מאמר תתס)

נז.

ארבע צווחות צוחה עזרה וכו' ויכנם יוחנן בן נרבאי וכו' וימלא כריסו מקדשי שמים אמרו עליו וכו' ואוכל ארבעים סאה גוזלות בקינוח סעודה

וצריך להבין, וכי היו צריכין רעבתן בעזרה, ומאי רבותיה שהיה אוכל הרבה, והכונה דהנה מצינו בימי המלואים שלא היו רק אהרן ובניו, והיו שם קרבנות הרבה ומעט אוכלין, ובוודאי לא עברו על לא תותירו, אבל הענין הוא שאכילתם היה בקדושה יתירה כל כך שהעלו כל האכילה לשמים, כמו שכתוב (שמות כט לג) 'ואכלו אותם אשר כיפר בהם' כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים, ועל כן לא היה פסולת כלל בהאכילה והיה נבלע באיברים, וזה היה גם כן רבותיה דיוחנן בן נרבאי שהיה יודע לאכול בקדושה יתירה הלזו, ובימיו לא היה נותר במקדש.

(מנחם ציון, ליקוטים)

מלכא ומלכתא הוו יתבי מלכא אמר גדיא יאי ומלכתא אמרה אימרא יאי וכו'

חד גדיא חד גדיא דזבין אבא וכו' (הגדה של פסח), יש לומר הרמז בזה, על ענין השאלה שנמצא בגמרא במעשה דמלכא ומלכתא וישכר כהן גדול איש כפר ברקאי אי אימרא יאי אי גדיא יאי, ומסיק ששניהם שקולים, ואמר הרבי רבי בונם זצ"ל, שמחלוקתם הוא אם בעל תשובה גדול או צדיק גמור, ויש לומר הפירוש, אי אימרא, היינו הצדיק מעיקרא שהלך תמיד ביושר, כאימרא שהוא שה שמהלכו תמיד ביושר לא בדילוג וקפיצה, או גדיא, רומז לבעל תשובה שטעם טעם חטא, וכששב מתגבר על יצרו בתוקף ועוז, שמעלתו הוא, שאף שלא הלך ישר וסר מהדרך, כמו הגדי שמהלכו בקפיצה ולא ביושר, אך חוזר וקופץ בכח גם כן אל הדרך הישר.

ובאמת אין בעולם הזה שום בירור כי שניהם כאחד טובים, כי אחר התשובה נתוודע שגם המכשול שקרה לו היה למען יתוודע לו במה שנצרך לשמירה יתירה, ושניהם נכללים במלת 'גדיא', כידוע מפירש"י ז"ל על 'לא תבשל גדי' שגדי כל ולד רך במשמע, ושני ענינים אלו נרמזים בקרבן פסח, שבכלל הוא 'שה תמים זכר' (שמות יב ה), וכתיב גם כן (שם) 'מן הכבשים ומן העזים תקחו', ועז הוא גדי ונקרא גם כן שה, היינו ששניהם כאחד טובים. ולזה רמז הפייטן חד גדיא חד גדיא דזבין אבא וכו' היינו, ששניהם קנין אחד לאבינו שבשמים וכולהו חד וכדברינו הנ"ל.

(קול מבשר, ח"ב פסחים)

מלכא ומלכתא הוו יתבי מלכא אמר גדיא יאי ומלכתא אמרה אימרא יאי וכו'

דהרמז בזה, שהמלך והמלכה נתווכחו ביניהם מהו הסיבה והגורם לבני אדם שיהיו עשירים ומצליחים במסחרם, או להיפך ח"ו שיהיו עניים מרודים, המלך אמר גדיא יאי מלשון מזל וגדא, היינו שהכל תלוי במזל, דזה שנולד במזל טוב יצליח במעשיו ויעלה מעלה מעלה, והנולד במזל ביש עליו יהא לסבול מעוני ומחסור, וכפר בהשגחתו יתברך שהוא מוריש ומעשיר, ובמאמרו משפיל גאים עדי ארץ ומגביה שפלים עדי מרום, והמלכה אמרה אימרא יאי, דהיינו שאין בכח המזל כלום, ורק במאמר השי"ת ובגזירתו תלוי העושר והעוני, וה' מוריש ומעשיר מוריד שאול ויעל, עד שבא הכתוב השלישי הוא הכהן גדול והכריע ביניהם, באמרו אי גדיא יאי יסק לתמידא, כלומר אי הכל תלוי במזל שנולד בו האדם, אם כן היה מן הראוי שהעשיר ישאר בעשירותו כל ימי חייו, וכמו כן העני יעמוד תמיד בעניו, והרי חזינן שגלגל חוזר בעולם, שעשירים מופלגים נתהפך עליהם מזלם ונפלו מאיגרא רמא לבירא עמיקתא, ומאידך ישנם עניים מרודים אשר האיר להם לפתע שמש ההצלחה ועלו מעלה מעלה, אלא וודאי שהכל בגזירת השי"ת ובמאמרו, כי ברצותו משפיל גאים וברצותו מגביה שפלים.

(דרשות מהרי"ץ, חנוכה)

מלכא ומלכתא הוו יתבי מלכא אמר גדיא יאי ומלכתא אמרה אימרא יאי וכו'

בדרך רמז יש לפרש, דיש שני מיני תוכחות, 'דברי חכמים בנחת נשמעים' (קהלת ט יז) בדברי ריצוי ופיוס להשיב רבים מעון, ולעומת זה 'יש בוטה כמדקרות חרב' (משלי יב יח) דברים קשים כגידין והמה ירדו חדרי בטן, ובאמת יאה ונאה שיאחז צדיק דרכו להנהיג את הציבור בנחת ובמענה רך, אך לעתים רחוקות לעת מצוא יזרוק מרה להטיל מורא ולמרמי אימתיה, והנה אמירה הוא רכה, וגדיא הוא מלשון הגדה דברים קשים כגידין, ובזה נחלקו איזה דרך ישכון אור, מלכא אמר גדיא יאה, נהוג נשיאותך ברמה וזרוק מרה בתלמידים, ומלכתא אמרה אימרא, אמירה נעימה יפה אף נעים גילת ורנן יותן לה, ועל זה אמר הכהן גדול אשר עליו מוטל מצות הנהגה והדרכה לרבים, ואמר, אי גדיא יאה, אם היה זה אמת, יסיק לתמידא, להדריך באופן זה כל הימים, וכן לא יעשה, מוכח דלשון רכה נוח לשמים ונוח לבריות.

(באר שמואל, ליקוטים)

מאי סלקא ביה בישכר איש כפר ברקאי אמרי מלכא ומלכתא הוו יתבי מלכא ומלכתא הוי יתבי מלכא אמר גדיא יאה ומלכתא אמרה יאה וכו'

יש לפרש שכל הדין ודברים שהיה בין המלך וישכר לא היו דברים כפשוטם אלא בדרך רמז וחידה, דהנה מצינו בגמרא (שבת עז:) מאי טעמא עיזי מסגן ברישא והדר אמרי, אמר ליה כברייתו של עולם דברישא חשוכא והדר נהורא, וצריך ביאור. ויש לומר הכונה, חשוכא היינו ימי השחרות שהאדם נער ושערותיו שחורות וחשוכות, נהורא היינו זקן שהלבינו שערותיו, וזה ששאל מה טעם דרך האדם בצעירותו עושה מעשי נערות ושטות, מה שאין כן בזקנותו מכלכל מעשיו בתבונה, והשיב לו על זה דברישא חשוכא, רמז שכשהוא צעיר הוא עוד כסיל ובחושך הולך, ואחר כך במשך הזמן הולך ומחכים, ודעתו מתיישבת עליו ושכלו מאיר יותר, וכמו שאמרו חז"ל (מגילה לא:) בנין נערים סתירה וסתירת זקנים בנין, בצעירותו סבור כחי ועוצם ידי וכו', אבל בזקנה למד על ידי נסיון החיים שהקב"ה הוא הנותן כח לעשות חיל, ואין האדם שליט לעשות כרצונו ושכלו.

והנה ינאי המלך נזרקה בו אפיקורסות, כחז"ל בקידושין (סו.), והרג כל חכמי ישראל בגאותו, ובשרירות לבו זחה דעתו עליו, ולא האמין שאדם קרוץ מחומר ואפילו מלך בשר ודם אינו שליט בעולם, ובפרט על חכמי ישראל שעליהם העולם עומד, ועל ידי מעשיו החריב העולם כמו שכתוב שם והיה העולם שמם, ועתה שאל בדרך חידה את יששכר אי גדיא

יאה או אימרא יאה, היינו כמו שביארנו גדי עזים שהם חשוכא רמז לימי השחרות שיש לאדם עזות, וכמו שאמרו חז"ל (ביצה כה:) עז בבהמה דקה מהעזין, או אימרא יאה שהיא לבן המורה על הזקנה, והשיב יששכר שאין האדם רשאי לעשות כרצונו כמעשי נערים בדרך עזות, דאי הכי יסיק לתמידא, פירוש אם כן שזהו הדרך המובחר והרצוי, היה ראוי להיות בטבע שיהיה אדם נשאר תמיד צעיר כל ימיו, ומברייתו של עולם למדין שברישא חשוכא והדר נהורא, פירוש מה שאדם עושה בצעירותו הוא בחינת חושך, בנין נערים סתירה, רק לעת זקנותו יש בו דעת מיושבת, והנה דברים חדים אלו היו כעין דברי תוכחה לינאי ולשיטתו, ובפרט שהוסיף להראות כלפיו באצבעו שאליו הדברים מכוונים, על כן היה כמורד במלכות וענשו.

(תפוחי חיים, ליקוטים)

נח:

אמר רבא העולה עולה ראשונה

כתיב (ויקרא ו ב) 'היא העולה' וגו', אברהם אבינו ע"ה נקרא האדם גדול בענקים, וזה שאמר 'היא העולה', העולה עולה ראשונה, וזה אברהם אבינו ע"ה שהיה הראשון שמסר נפשו על קידוש השם, 'העולה על מוקדה' שהשליך עצמו לכבשן האש להשרף בעבור השי"ת, ונתן כח בכל בניו שיוכלו למסור נפשם בעבור השי"ת.

(ליקוטי יהודה, ויקרא)

אהח 19/06/2018

נט.

אימא נדליק נרות ברישא והדר נקטיר קטורת וכו' בעידן דמדלקת נרות תהא מקטרא קטרת

וצריך ביאור למה כתבה תורה למצוה זו בהאי לישנא דמשמעותו לכאורה איפכא, ומצרכינן ילפותא לפרשו דלא כמשמעו, וגם למה תלה הכתוב שתי מצות אלו זה בזה. יש לומר על פי מה שאמרו חז"ל (ערכין טז.) תנא דבי רבי ישמעאל על מה הקטורת מכפרת על לשון הרע, אמר הקב"ה יבוא דבר שבחשאי ויכפר על מעשה חשאי, והנה ידוע מספרים הקדושים דהדלקת המנורה היתה מרמזת על אור התורה, והכהן המדליק המנורה היה ממשיך השפעת השגת התורה, וכדכתיב (משלי ו כג) 'כי נר מצוה ותורה אור', ופירש רש"י (שבת כג: ד"ה ת"ח) על ידי נר מצוה בא אור התורה עיי"ש, אמנם הפה הפגום מלשון הרע אי אפשר שיאיר בו אור תורה כמבואר בספרים הקדושים, על כן קודם שהיה הכהן מדליק הנרות בבית המקדש להשפיע אור תורה בפיות בני ישראל, היו צריכין ישראל כפרה על עון לשון הרע שיש בהם, והקטירו הקטורת המכפרת על זה, והיינו דרמזה תורה בלשון הנ"ל דבעידנא דמדלקית נרות כבר תהא מקטרא קטורת, דאין מועיל הדלקת הנרות אלא כשכבר קדמה לה הקטרת הקטורת המכפר על לשון הרע.

(ויחי יוסף, תצוה)

בעידן דמדלקת נרות תהא מקטרא קטרת

קטורת ונרות עיקרם בין הערבים להאיר את החושך, שכמו בגשמיות כן ברוחניות שהוא התגברות הדינין והתפשטות דרגין מסאבין בעלמא, ועל כן הוא זמן שבאדם נמי אינו מאיר השכל כל כך והוא זמן שינה, ועל כן אז עיקר ההתחזקות באמונה, וזהו שאומרים אמת ואמונה ערבית, ועל ידי התחזקות באמונה זוכין לאור ה' כדכתיב (מיכה ז ח) 'כי אשב בחשך ה' אור לי', והיינו שאיננו נופל ח"ו בחושך אלא יושב כדכתיב (שמואל ב' ז יח) 'ויבא המלך דוד וישב לפני ה" נתקיים 'ה' אור לי', ולזה רומזים נרות המנורה מערב עד בוקר, ואיתא בגמרא בעידן דמדלקת נרות תהא מקטרא קטורת, היינו שמקודם צריכין להתקשר בקשר אמיץ, כי קטורת היא לשון קשר ואחר כך יכולין להאיר על ידי אמונה כנ"ל.

וכעין זה שבת לעומת ימי המעשה היא בערך אור אל החושך, ושבת שעת מנחה הוא רעוא דרעוין, ואז הוא זמן קישור ישראל באביהן שבשמים בתוספת אהבה ודביקות, ובכח זה יכולין להתחזק בימי המעשה, ובאמת כי זה הוא עיקר ביאת הנשמה לעולם הזה, והוא כעין שיוצאין משבת לימי המעשה. וכשזוכין בימי חול שלא תדבק בו פחיתות וטנופא דהאי עלמא, זוכין לשבת הבאה ביתר שאת, וכמו נשמות צדיקים ששבין מעולם הזה לעולם העליון ביתר שאת ממה שהיו קודם בואם לזה העולם, כי הכוונה היא להתחזק בימי החושך ודוקא בעולם הזה השפל.

(שם משמואל, תצוה תרע"ג)

אלא זה בנה אב לכל חטאות שיהו קודמות לכל עולות הבאות עמהן

כתיב (ויקרא ו ב) 'צו את אהרן' וגו', פירש רש"י אין צו אלא לשון זירוז מיד ולדורות. ויש לומר, כי קשה למה נאמר עולה קודם חטאת, הלא אמרו ז"ל בש"ס בכמה דוכתי דחטאת קודמת. אך התירוץ כי החטאת נקרא בעל תשובה, ועולה שכולה כליל רומז לצדיק מעיקרא, וליען שאמרו חז"ל (ברכות לד:) במקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד, כי בעל תשובה גדלה מעלתו, על כן בכל מקום חטאת קודמת, אולם לענין הדורות ובניהם שיצאו מהם יש מעלה לצדיק מעיקרא, כי בבעל תשובה יוכל להיות שבניו אינם צדיקים, כי נולדו אז טרם הגיעו למעלת הצדיק, מה שאין כן בצדיק מעיקרא שבניו נוצרו ונולדו ממקור קדוש. וזהו שנאמר פה עולה קודם חטאת שמרמז לצדיק מתחלתו כנ"ל, ובא כמתרץ אין צו אלא זירוז מיד ולדורות, היינו לענין דורות הבאים עיקר הוא העולה, היינו הצדיק מתולדתו הוא קודם במעלה.

אוצר החכמה (עטרת ישועה, צו)

אלא זה בנה אב לכל חטאות שיהו קודמות לכל עולות הבאות עמהן

כתיב (ויקרא ז לז) 'זאת התורה לעלה למנחה ולחטאת ולאשם', וקשה הא קיימא לן חטאת קודם לעולה, ואם כן אמאי סידר כאן בפסוק עולה ואחר כך חטאת ואשם. ונראה לומר בהקדם דברי הזוהר הקדוש על הפסוק (שם ד כג) 'או הודע אליו חטאתו' אורייתא קא מודעא ליה חוביה, ודרשו חז"ל (מנחות קי.) על הפסוק 'זאת תורת העולה' כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה וכו', והיות שאין אדם רואה נגעי עצמו, אם כן כאשר יצה לקיים 'ונשלמה פרים שפתינו' ללמוד תורת הקרבן במקום הקרבתו, בודאי לא יבחר בתורת חטאת ואשם כי הוא לא ידע ואשם, רק יבחר בתורת עולה ומנחה שבאים בנדבה, וכאשר יתחיל להגות בתורה הקדושה, אז 'הודע אליו חטאתו' דאורייתא מודעת ליה חוביה, ויראה כי הוא חייב חטאת ואשם ואז ילמד גם תורת חטאת ואשם, וזהו הסדר בפסוק 'זאת התורה לעולה ולמנחה', דכשיתחיל ללמוד תורת עולה ומנחה, אז יפקחו עיניו ויראה כי הוא חייב יותר, וילמד גם תורת חטאת ואשם.

(ליקוטי מהרי"ד מבעלזא, צו)

נט:

מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרין

איתא במדרש (במד"ר יד יב) 'מזרק אחד כסף', 'מזרק' זה נח שנזרק מדור המבול, 'כסף' על שם המצוה שנצטוה נקרא כסף, שנאמר (בראשית ט ד) 'אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו', וצריך ביאור וכבר קדמו המפרשים, ויש לפרש כמו שכתבנו דנמחל לנח על שהקריב ואכל מהקרבן דכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים, אבל אדם הראשון שלא הותר לו בשר לאכילה לא נתכפר, וזה שאמר במאמר 'מזרק אחד כסף' 'מזרק' זה נח שנזרק מדור המבול, שלא היה הדין נותן שינצל כמו שאמרו חז"ל (סנהדרין קח.) על הפסוק (שם ו ז) 'נחמתי כי עשיתים', ולהכי קאמר שנזרק מדור המבול, כלומר שהיה בכלל דור המבול, והצלתו היה כדבר הנזרק ח"ו, 'כסף' על שם המצוה שנאמר 'אך בשר' וגו', כלומר שצפה הקב"ה שעתיד נח להקריב קרבן וכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים ויהיה לו כפרה ולכן ניצול, וזה רמז במצוה 'אך בשר' שהותר לו האכילה, ומזה נמשך שהקריב וכהנים אוכלים וכו', ודו"ק היטב.

(נחל קדומים, נח)

מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרין

כתיב (ויקרא ו יט) 'הכהן המחטא אותה יאכלנה' וגו', רצה לומר המחטא הוא לשון חסרון (רש"י בראשית לא לט), פירוש כשיחסר לכהן בחינת אותה אכילה גשמיות, רק 'במקום קדוש תאכל' שיאכל אותה בבחינת קדושה, שיתבונן בבחינת קדושה שיש בה חיות אלקית כנ"ל, וזהו שאמרו חז"ל הכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים, שעל ידי אכילת כהנים שאכלו

במקום קדוש היינו בבחינת קדושה כנ"ל, האירו אור ה' בבעלים בבחינת אהבה לה' בבחינת תשובה, ועל ידי זה מתכפרים.

(בת עין, דרושים לשבת הגדול)

מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרין

עיקר הקרבת הקרבן הוא, דעל ידי זה יתעורר האדם לחשוב עם נפשו איך שראוי לו להשתעבד למלך מלכי המלכים מקל וחומר השתעבדות הבהמה אליו, אבל אם אינו עושה החשבון הזה עם נפשו ואינו שב בתשובה, אזי הקרבן אינו כלום והירצה ה' באילים, 'ורחמיו על כל מעשיו' כתוב (תהלים קמה ט), והנה כי כן קרבן כזה אינו עולה לרצון וממילא אין להכהנים לאכלו, כי הכהנים אוכלים בזמן שהבעלים מתכפרים ולא בזמן שאין הבעלים מתכפרים בו, אמנם זה דבר התלוי במחשבת הבעלים המקריבים, ואיך יודע להכהן המקריב אותו אם הבעלים חשבו לנפשם כנ"ל, ואם עשו תשובה להכשיר הקרבן אם לאו, והנה לבי אומר לי וברור בעיני דזה היו סיבה מאת ה' החוקר לב ובוחן כליות, דבאם הבעלים לא שמו אל לבם ככל הנ"ל ולא שבו בתשובה כראוי, אז בעל כרחו של הכהן נזרקה במחשבתו בעת הקרבה לחשב לאכול הקרבן ביום השלישי, לגלות דהקרבן פסול ואינו ראוי להקרבה והכהנים לא יאכלוהו.

וזה שאמר הכתוב (ויקרא ז יח) 'ואם האכל יאכל מבשר זבח השלמים ביום השלישי', כפירוש רש"י שמחשב לאכלו ביום השלישי, 'לא ירצה', ושלא תקשה איך יצוייר מחשבה פגולה כזו בכהני ה', על זה אמר 'המקריב אותו', רצה לומר הבעלים, 'לא יחשב לו', כלומר לא עשה החשבון השתעבדות הפחות להנכבד מבהמה לו, וקל וחומר ממנו למלך מלכי המלכים, לכך 'פיגול יהיה' כי מה' היתה נסיבה לשום זה במחשבת הכהנים, למען לא יאכלוהו ולמזבח לא יעלה כאמור, והבן.

(ישמח משה, ויקרא)

מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרין

כתיב (ויקרא י טז-יז) 'ואת שעיר החטאת דרש דרש משה והנה שרף' וגו', חנוכת המשכן היה בראש חודש ניסן, וכידוע מספרים הקדושים עבודת ניסן ותשרי הם כלולים זה בזה, על פי מה שמבואר בספרים הקדושים על הפסוק (שמות יג ה) 'ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה', תשרי בבחינת 'זאת' כי נאמר בו (ויקרא טז ג) 'בזאת יבא אהרן', 'הזה' הוא חודש ניסן הנקרא 'החודש הזה' (שמות יב ב), לרמז שהעבודה של ניסן הוא גם בחודש תשרי, בא' בתשרי תוקעים בשופר ולו ב' פירושים, א' שפרו מעשיכם, ב' ר"ת ש'טן ו'אין פ'גע ר'ע, ואפשר לומר בדרכי העבודה שהם שנים אהבה ויראה, ומיראה מבטלים החטאים שלא יהיו, אבל אהבה עושה מהעונות זכיות, והם נמצאים ועוד מליצים טוב, אם שב מיראה הוא בבחינת שטן ואין פגע רע ואין זכר לעונות, והשב מאהבה הוא בבחינת שפרו מעשיכם, אשר כל מעשיו אף הלא טובים ישופרו ויתהוו זכיות.

'והנה שרף' ניתן לומר על החטאים שנשרפו ואינם, מראשי הדור ידרש תשובה מאהבה, 'ואת שעיר החטאת' שעיר לחצונים ושעירים ירקדו שמה, 'דרש דרש משה' מה נעשה עם החטאים והקליפות שנבראו על ידם, וירא 'והנה שרף' נשרפו ואינם ולא יותר, 'ויקצף משה וגו' מדוע לא אכלתם את החטאת במקום הקדש', אכילה לשון תקון והכשרה עיין רש"י על הפסוק (בראשית כב ו) 'ויקח את האש ואת המאכלת', מדוע לא תקנתם החטאים של העדה באופן זה שיעמדו במקום הקדש, 'כי קדש קדשים הוא', ישנו האפשרי לעשות מחטאת קודש קדשים, 'ואתה נתן לכם' זה הכח נתן הקב"ה לכם קדושי עליונים, לשאת ולרומם את 'עון העדה לכפר עליהם' באופן כזה 'לפני ה", שיבאו עם כל מעשיהם לפני ה', ולא יבושו עמי לעולם, וזה שפירש רש"י (ד"ה ואתה נתן) כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים. בעלי בתים פשוטים הם רק מכפרים ומקנחים עונותיהם שלא ימצאו, אבל כהנים ראשי העם אוכלים ומתקנים.

(אמרי חיים, ליקוטים)

19/06/2018 אוצר החכמה

סא.

שחטו שלא לאוכליו ושלא למנויו וכו' פסול

איתא מהרמ"ע מפאנו בעשרה מאמרות (מאמר אם כל חי ח"ג סכ"ג) אמרו על אליהו שהוא מקריב תמידין בבית המקדש, ואף על פי שהוא שומם, שהרי בקדושתו עומד, ואיתא בייטב לב (אמור) מקובלני ממוזלה"ה הישמח משה כי פעם אחת אחר שסיים תפילת שמונה עשרה עלה בלבו להתפלל לראות הדבר הלזה, ועם לבבו אמר אולי קיימא לי שעתא ואזכה לראותו, ותיכף התפלל על זה ומילא ה' שאלתו, וראה עין בעין את אליהו מלובש בבגדי כהונה עומד ומקריב התמיד כסדרו עכל"ק.

ודרוש עובדא בזה [הובא בדרכי חיים] כי פעם אחת בליל התקדש חג הפסח הזכיר הדברי חיים זצ"ל מה שסיפר הרב הקדוש מאוהעל זללה"ה וסיים ואמר, אם אליהו מקריב תמידין בזמן הזה מסתמא הוא מקריב גם קרבן פסח, ולכאורה על פי שורת הדין אין שוחטין את הפסח אלא למנוייו, ואין שוחטין אלא על מי שראוי לאכול ממנה כזית, שחטו שלא למנוייו או למי שאין כל אחד יכול לאכול כזית, הרי זה פסול, ואם כן איך נשחט הפסח בזמן הזה, אלא ודאי דממטי ומייתי כזית ממנה לצדיקי הדור, כך אמר הדברי חיים, ואחרי שסיים את דבריו אכל מיד את האפיקומן בהתלהבות נוראה, עד שנדמה למסובין שאוכל כזית מקרבן פסח, ואף הן היו רואין כמו שומן של בשר צלי כעין נוטף מעל פני קדשו.

ובזה אפשר לפרש מאמר בעל ההגדה, כל דכפין ייתי ויכול כל דצריך ייתי ויפסח, השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל, השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין, ואינו מובן השייכות, אמנם יש לומר הכוונה, כל דכפין ייתי ויכול, היינו אכילה השוה לכל, כל דצריך ייתי ויפסח, היינו כי מי שהוא ראוי יוכל אפילו בזמן הזה לאכול מקרבן פסח, אמנם כל זה הוא רק ליחידי סגולה כאשר השתא הכא, אבל לשנה הבאה בארעא דישראל שנהיה אז בני חורין מיצר הרע ומשעבוד מלכיות, ואז נזכה כולנו לאכול שם מן הזבחים ומן הפסחים.

(דברי יואל, הגדה של פסח)

סב:

רבי שמלאי אתא לקמיה דרבי יוחנן אמר ליה ניתני לי מר ספר יוחסין וכו' ברתיה דרבי חנניה בן תרדיון דתניא תלת מאה שמעתתא ביומא משלש מאה רבוותא ואפילו הכי לא יצתה ידי חובתה בתלת שנין וכו' מיום שנגנז ספר יוחסין תשש כחן של חכמים וכהה מאור עיניהם

ויש לתמוה, מה היה כלול באותן ברייתות של ספר יוחסין ודברי הימים, שלא הספיקו שלש שנים ללמוד את כל הכתוב בהן, וגם צריך ביאור מדוע תשש כוחן של חכמים וכהה מאור עיניהם מיום שנגנז ספר יוחסין זה. וחשבתי פשט מחודש בזה, וכנראה אין זה פשוטם של דברים, רק בדרך שיחת לימוד אפשר לומר כן, הנה רש"י כתב שספר יוחסין הוא מתניתין דדברי הימים שזהו סדר הדורות, כל מי שחי ומי שנפטר עם כל תולדותיהם, ובכלל התולדות ישנם המעשים של האדם שהרי נאמר (בראשית ו ט) 'אלה תולדת נח נח איש צדיק' ואמרו חז"ל (בר"ר ל ו מובא ברש"י שם) שתולדותיהם של צדיקים מעשים טובים, ואם המצוות והמעשים של צדיקים הם תולדותיהם, מובן שאף מעשיהם של רשעים הם תולדותיהם ופירותיהם של רשעים.

וכנראה שבאותו ספר יוחסין שנכתבה בו ההיסטוריה של כל הדורות, נכתבו בו גם כל המעשים של כל אחד ואחד מה עשה פלוני ומה היה צריך לעשות וכל התוצאות שגרם בכל מעשה שעשה, שם נכתב כל הסדר, ההמשך של המעשה וכל מה שהתגלגל ממנו, ואיך השייכות בין מעשה אחד לחבירו והשייכות בין כל המעשים והדורות, ועל ידו ידעו חכמים מה גורם כל מעשה וכפי שנאמר בנביאים ובכתובים, זה היה ספר יוחסין, ולכן גם תלמידה כברוריה, אשת חבר ובת תלמיד חכם, אשר שמעה ולמדה יום יום הלכות ושמועות רבות מפי שלש מאות גדולי החכמים, לא עלה בידה לסיים ספר יוחסין בשלש שנים, כיון שספר יוחסין היה גדול ביותר, וכשנגנז ספר יוחסין זה, כלומר אותן הברייתות, תשש כוחן של חכמים וכהה מאור עיניהם, כי כבר לא ראו את כל זה וחסרו ספר שלם, זה שהורה והראה להם את כוחם של המעשים הטובים והרעים ח"ו, נמצא ששום מעשה של האדם אינו נאבד, אלא נשאר לדורי דורות ויש לו תוצאות.

(מחשבת מוסר, ח"ג מאמר חכם לב יקח מצוות)

סד.

הפסח נשחט בשלש כתות וכו' רבי יהודה אומר מימיהם של כת שלישית לא הגיעו לאהבתי כי ישמע ה'

אפשר לומר, שאף על פי שגזירת הכתוב שצריך להיות שלש כתות, עם כל זה צריך כל אחד להשתדל להיות מהראשונים למצוות, כי מי יכול לעמוד ולעכב את עצמו שלא לילך תיכף ומיד ולהיות מהראשונים לקיים מצות הבורא ית"ש של הקרבת קרבן פסח אחר שכבר הגיע זמן המצוה, רק אלו שלא מרגישים עריבות וחביבות המצוה ואין להם אהבת הבורא ב"ה, הם ממתינים עד הכת השלישית, אבל באמת צריך כל אדם להיות רץ כצבי לעשות רצון אביו שבשמים ולהיות מן הראשונים למצוות, ואם כבר נתמלאה העזרה ונעלו הדלתות, אז ישתדל להיות על כל פנים מהכת השניה, אבל הממתינים עד כת השלישית סימן שאין להם אהבת מצות ה' ואהבת הבורא ית"ש לעשות רצונו, וזה שאמר רבי יהודה מימיהם של כת שלישית לא הגיעו לאהבתי כי ישמע ה', היינו שלא הגיעו מימיהם לאהבת הבורא ית"ש ולאהבת מצות ה', כיון שעיכבו את עצמם עד הכת השלישית.

(אמרי חיים, ליקוטים)

כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת

כתיב (במדבר כ כד) 'יאסף אהרן אל עמיו' וגו' ונראה לפרש, דהנה כן מצינו אצל אברהם יצחק ויעקב (בראשית כה ח) 'ויאסף אל עמיו', וקשה לכאורה אצל אברהם אבינו ע"ה שלא היו אבותיו צדיקים, איך נאמר אל עמיו או אל אבותיו, מי נתלה במי, אכן הנה נשמות הקדושים הצדיקים אף כשהם מסתלקים מן העולם הזה הוא רק לעיני בשר, אבל תמיד הם חונים כל הימים ומסתופפים עם בני ישראל והשגחתם עליהם כמו שכתבתי במקום אחר, והנה זה הפירוש (שמואל ב' א כג) 'בחייהם ובמותם לא נפרדו' הנאמר בשאול ויהונתן. כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת, חול הוא עולם הזה שבת הוא עולם הבא, הם מתפללים בעד בני ישראל שהם בעולם הזה, ולזה נאמר גם כן 'ואהרן יאסף ומת שם' (במדבר כ כו) מהו 'שם', אך הפירוש הוא, שם בהר ההר נראה המיתה, אבל הוא מיד יחיה להיות עם בנ"י ישראל כנ"ל. וזה פירוש (בתפילת שמו"ע) 'מלך ממית ומחיה ומצמיח ישועה', היינו שהנשמות יאספו אל בני ישראל, וזהו מחיה מתים כנ"ל, וזהו 'יאסף אהרן אל עמיו' שנאסף אל עמיו והנו עומד עליהם כנ"ל, וזהו (דניאל יב ג) 'ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד'.

(תפארת שלמה, חקת)

כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת

איתא בלב שמחה (עקב) על הפסוק (במדבר יט יב) 'הוא יתחטא בו ביום השלישי וביום השביעי יטהר' וגו', שכפי מה שהוא יתחטא ביום השלישי כן יטהר ממילא ביום השביעי, כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת, ובודאי אין כוונתו להשוות העבודה של ימי החול לעבודה של שבת, אלא לומר שכפי רוב העבודה וההכנה בימות החול כך משיגים בשבת.

(פני שבת, ליקוטים)

סד:

אין מעבירין על המצות

כתיב (ויקרא ט כב) 'וירד מעשות החטאת', ונראה לפרש על פי מאמר הגמרא אין מעבירין על המצות, כי כן דרך היצר לקרר את האדם בגשתו אל העבודה זו תפלה, לומר לו הלא אתה מלא עון ואיך ימלא לבבך לגשת אל הקודש, אולם האמת אינו כן, כי הקב"ה שומע תפלת כל פה ומרחם על הבריות לקבל ברחמים תפלתו, וזה שאמר אין מעבירין על המצות, בל יעלה על זכרונו העבירות בעת עשיית המצות, סור מרע ועשה טוב, בשעה שאתה עושה טוב תסיר הרע מקרב לבבך אל תזכור עוד. וזה 'וירד מעשות החטאת' וגו' בשעה שאהרן היה מברך את ישראל לא היה זוכר החטאת שלהם, וזה פירוש (תהלים סט יד) 'ואני תפלתי לך ה' עת רצון', פירוש שאני מתפלל תמיד אל ה' ובטוח אני שיקבל תפלתי ויהיה עת רצון, מאשר ידעתי שהקב"ה מרחם על עמו ומקבל תפלתם ברחמים.

(תפארת שלמה, שמיני)

סה.

אשרי מי שבניו זכרים אוי לו מי שבניו נקבות

כתיב (שמות א כב) 'כל הבן הילוד היארה תשליכהו וכל הבת תחיון', כי עיקר תולדותיהן של צדיקים מעשים טובים, ואמרו חז"ל אשרי למי שבניו זכרים, היינו מצות, אוי למי שבניו נקבות, היינו עבירות, וזהו 'כל הבן הילוד', רצה לומר אם עשית מצוה, 'היאורה תשליכוהו', רצה לומר יהיה נשכח מלבך כאלו נפל למים, 'וכל הבת תחיון', כאמרו (תהילים נא ה) 'וחטאתי נגדי תמיד' כי בעבירה הוא להיפך, כאשר אינו שב עליה שתהיה תמיד נגדו אז כבר עלתה לקטרג ועל ידי זה נשכחת מלבו, כי נפרדה ממנו, עד לאחר מותו תהא קשורה בו ככלב, מה שאין כן כשחטאתו נגדו תמיד ושב ומתחרט, אין לה יכולת לעלות למעלה, ועל ידי זה עצמו זוכרה תמיד.

(ערבי נחל, חקת)

ואי אפשר לעולם בלא זכרים ובלא נקבות אשרי מי שבניו זכרים אוי לו מי שבניו נקבות

וקשה, איך אוי לו על מי שחננו השי"ת בבנות. אמנם יש לומר דקאי על מצות, דתולדותיהם של צדיקים מצות ומעשים טובים, וידוע דכל מקבל הוא בבחינת נקבה, וכל משפיע הוא בבחינת זכר. וזה פירוש אי אפשר לעולם בלא זכרים ובלא נקבות, דהיינו מצוות שהם גם שלא לשמה בבחינת נקבות דזהו דרך ההתחלה, אבל אשרי מי שבניו זכרים, דאחר כך נעשו מצותיו בבחינת זכרים, אוי למי שבניו נקבות שנשארו לעולם בבחינת נוקבא דהיינו שלא לשמה.

(אהבת חיים, שבת הגדול)

אשרי מי שבניו זכרים אוי לו מי שבניו נקיבות

כתיב (בראשית לב ט) 'ויאמר אם יבא עשו אל המחנה האחת והכהו והיה המחנה הנשאר לפליטה', ופירש רש"י מחנה משמש לשון זכר ולשון נקיבה, ומכל מקום צריך לפרש מאי טעמא משמש תוך כדי דיבור בתרי לישני דלא שוו אהדדי. ויש לומר על פי הגמרא אי אפשר לעולם בלא זכרים וכו', אשרי מי שבניו זכרים אוי לו מי שבניו נקיבות, דהנה החילוק בין זכרים לנקבות, דזכרים חייבים בתלמוד תורה מה שאין כן נקיבות, וגם נשים פטורות במצות עשה שהזמן גרמא, ולפי זה מי שיש לו בנים ואינו מגדלן לתלמוד תורה וגם אינו מדריכן למצוות באומרו שהזמן גרמא, כמו אלו המתחדשים הפורקים מעליהם עול חינוך בניהם על פי דרכי התורה, ומגדלים אותם על פי רוח הזמן, אם כן בניהם הם בחינת נקבות.

והנה כתיב (בראשית כז כב) 'הקול קול יעקב' וגו' ואמרו חז"ל (בר"ר סה כ) בזמן שקולו של יעקב בבתי כנסיות ובבתי מדרשות אין הידים ידי עשו וכו', וזה שאמר יעקב אבינו ע"ה 'אם יבא עשו אל המחנה האחת', דהיינו שהוא מחנה לשון נקיבה כנ"ל, שאינם עוסקים בתורה ומצות על דרך שבניו נקיבות, אז 'והכהו', 'והיה המחנה הנשאר', דהיינו 'מחנה' שהוא לשון זכר, זה יהיה 'לפליטה', דבזמן שקולו של יעקב וכו' אז אין הידים ידי עשו, ואתי שפיר.

(ערוגת הבושם, וישלח)

סה:

למה פוקקין את העזרה אמרו לו שבח הוא לבני אהרן שילכו עד ארכובותיהם בדם

מצאנו בחז"ל שהדברים הגשמיים המאוסים ביותר, בהיותם משמשים לעבודת ה' בבית המקדש נהפכים להיות נאים ומשובחים, כמו שאמרו למה פוקקין את העזרה, בערב פסח שהיו קרבנות מרובים מאד, והיה בעזרה דם רב מהשחיטה, היו פוקקין את אמת המים כדי שהדם יתאסף בעזרה, ומדוע עשו זאת, אמרו לו שבח הוא לבני אהרן שילכו עד ארכובותיהם [-עד הברכים] בדם, וצריך להבין הרי דם הוא דבר מאוס שנפשו של אדם קצה ממנו (מכות כג:), אם כן איזה שבח יש בהליכה בתוך הדם.

אלא הורונו חז"ל שאפילו דבר חומרי מאוס כמו דם, כאשר הוא משמש לעבודת ה' ונהפך לאמצעי לכבוד שמים, לא זו בלבד שאינו דבר מגונה ומכוער כלל, אלא אדרבא הוא יפה ומשובח באמת, שבח הוא לבני אהרן שילכו וכו' בדם, וכן אמרו חז"ל (ויק"ר ג ה) והלא אין לך הדיוט שמריח ריח רע של כנפים נשרפים ואין נפשו קצה עליו, ולמה אמר הכתוב יקריב כדי שיהא המזבח שבע ומהודר בקרבנו של עני, הרי שדבר גשמי שריחו רע והנפש קצה ממנו, כאשר משמש כאמצעי וככלי לעבודת ה' ולהתקרבות אליו יתברך, הוא נהפך להיות מהודר ויפה על המזבח, כי מהו ההוד וההדר האמיתיים, השימוש לעבודת ה', מכאן אנו למדים כי לכל דבר גשמי יש שימוש ותכלית רוחנית לגילוי כבוד ה' כאמור, זה הלימוד הכללי מבית המקדש ועבודתו, שמהבריאה הגשמית השפילה והאפילה קיימת האפשרות ומוטלת המשימה לגלות כבוד השי"ת.

(שפתי חיים, מועדים ח"ב מאמר שבח הוא לבני אהרן)

מדו בד מדו כמדתו

כתיב 'ולבש הכהן מדו בד' אזהרה לצדיק הרוצה לגשת אל עבודת הקודש פנימה, להיות מן העובדים אותו יתברך באמת ובלב שלם, כי נודע (רש"י שמות כט ל) כהן משמעו לשון עובד, ראשית דבר מלמדו התורה, 'ולבש הכהן' בעצמו מדה זאת, 'מדו בד', וכפירש רש"י היא הכתונת, ומה תלמוד לומר מדו שתהא כמדתו, כלומר יסתפק במיעוט כל מה דאפשר וימאס במותרות ממאכל ומשתה וכסות, כי אם המוכרח בה כמו הכתונת, וגם זאת תהא כמדתו דייקא, 'על בשרו' שלא יהא דבר חוצץ (זבחים יט.), כי בודאי אין חציצה גדולה מזה החוצץ בינו לבין קונו, ובאם ילבש הכהן לקנות בעצמו מדה טובה זו, בוודאי אל יצטרך לעבור דרך וגבולים לכתת ולקצץ רגליו מעיר לעיר עבור פרנסתו, והרמז בתיבת 'מדו', נוטריקון מ'עבור ד'רך ו'גבולין, ירצה להורות האמור.

(אור המאיר, צו)

מדו בד מדו כמדתו

מובא בזוהר הקדוש שהמדות נקראים בשם לבושים, ובכל מדה מה שאדם מישראל עובד בה אותו יתברך מתהוים לו מאלו לבוש על נשמתו, כדוגמת העובד מאהבה עוטה לעצמו איצטלא של מדת החסד, והעובד עם מדת יראה נאזר בלבוש של גבורה, וכן במעיל התפארת ומדת אמת ויתר שאר המדות, איך שעובד בהם את השי"ת בהאי עלמא נעשים ליה לבושים לעומתם בעולם הבא, וזה הענין של מדו כמדתו, דהיינו שיעור מדת הלבושים שמקבלת הנשמה בעלמא דאתי, הוא כפי ערך מדתו שהם מדותיו שעובד בהם את השי"ת ומתנהג עמהם בהאי עלמא, וככה נמי המה ערך מדת לבושיו למעלה בעולם הבא.

(אמרי קודש, צו)

מדו בד מדו כמדתו שלא יחסר ולא יותיר

לכאורה קשה, ענין זה שהתופר את הכתונת יתפרהו לפי מדתו של הכהן הלובשו, היה צריך לכתוב בפרשות תרומה תצוה, אשר שם מקום ציווי מעשה בגדי כהונה, ולמה נטר ליה עד הכא. ויש לומר, דהנה דרך היצר לפתות את האדם בשני דרכים מקולקלים, האחד כשעשה מצוה מפתהו לגיאות, וכשעשה עבירה מפתהו ליאוש, והאדם מחוייב ללחום נגדו בשני המצבים, דהיינו כשעשה מצוה לא יתגאה כי מי יודע אם יצא ידי חובתו כראוי בכל הכונות וההידורים ואין לו במה להתגאות, וכשעשה עבירה לא יתיאש כי ידו יתברך פשוטה לקבל שבים, ויתחזק וישוב במחשבה דיבור ומעשה, וזה כונת מדו בד, כהמשך לפסוק הקודם 'צו את אהרן' וגו' ופירש רש"י דיותר צריך הכתוב לזרז וכו', כי זה הוא זירוז נחוץ מאד שלא להתגאות במצותו ושלא ליפול ביאוש בעבירתו, ובפרט לבעלי תשובה הזהירות הזאת נחוצה מאד, שלא יתפתה לגיאות במצוותיו ולא ליפול ביאוש אם חס ושלום נפל באיזה חטא, לכן שייך האי שתהא כמדתו לכאן.

(דברי יחזקאל שרגא, שבת הגדול)

סו.

פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת שכחו ולא ידעו אם פסח דוחה את השבת וכו' אמרו להם אדם אחד יש שעלה מבבל והלל הבבלי שמו ששימש שני גדולי הדור וכו'

להבין הדברים מה משמיענו בזה ששימש את גדולי הדור. ונראה כי אמרו חז"ל (אבות פ"ג מי"ז) אם אין קמח אין תורה ואם אין תורה אין קמח, ומבואר באלשיך הקדוש שזהו הויכוח בין הקב"ה ובין זרע ישורון, כי טענותינו להקדים לנו קמח ואז נעבוד את ה' בשמחה ובטוב לב, וטענות

הקב"ה כביכול לאשר התורה עיקרית נכון להקדים העיקר להטפל, והנה אף אם אמנם מי יבוא אחרי המלך מלכי המלכים לבל הצדיק טענותיו, בכל זאת לאנשים אלה אשר יסעו אל צדיקי הדור וראשי העדה המדריכים אותם בדרך הטוב והישר, להעניק מכספיהם לתלמידי חכמים ולעבוד את ה' בבצע כסף אשר חנן אלקים אותם, בוודאי אצלם מהראוי שישפיע הבורא ברוך הוא מקודם הפרנסה, ועל ידי זה יעבדו את ה' בחיי נחת ושלוה.

וזהו ששכחו אם פסח דוחה שבת כי 'פסח' מספר 'קמח', ושבת רומז לתורה כטעם מאמרם ז"ל (שבת פו:) דכולי עלמא מודים דבשבת ניתנה תורה, והיינו ששכחו ולא ידעו איזה דרך לבחור, אם נכון להתפלל בעד העם שהקב"ה יקדים להם תחלה את 'פסח' שמספרו 'קמח', ולדחות את השבת שהיא התורה כנ"ל לבל תהיה התורה קדומה או לא, ובא הלל הבבלי ששימש את גדולי הדור דייקא, ואמר כי פסח דוחה שבת, כי הבין שעל ידי שימוש צדיקי הדור, יוכל האדם ללמוד מהם לעבוד את ה' בגשמיות, ומהנכון לאנשים אשר הולכים בדרך זה להקדים קמח לתורה.

(אמרי נועם, שבועות)

פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת שכחו ולא ידעו אם פסח דוחה את השבת וכו' אמרו להם אדם אחד יש שעלה מבבל והלל הבבלי שמו ששימש שני גדולי הדור וכו'

ותימה דהלל שתלמיד חכם היה ולא היה שני לו בשפלות וענוה כדאמר בכמה דוכתי בגמרא, איך התייהר וקנטרם עד ששכח הלכה, ועוד, למה לא שמשו בני ביתרא את שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון, דודאי לא משום עצלות כדאמר להם. ויש לומר דבני ביתרא והלל היו חלוקים בשני מדרשים, דבני ביתרא סברו כמדרש (ילק"ש משלי רמז תתקמז) דאמר 'רע ירוע כי ערב זר' (משלי יא טו) רעה אחר רעה תבא למקבלי גרים שקשים גרים לישראל כספחת, ופירש בתוספות בקדושין (עא. ד"ה קשים), ה"ר אברהם הגר פירש, לפי שהגרים בקיאין במצות ומדקדקים בהם, קשים הם לישראל כספחת, דמתוך כך הקב"ה מזכיר עוונותיהם של ישראל, ור"י פירש, דלפיכך קשים שנטמעו בישראל ואין השכינה שורה אלא על משפחה מיוחסת, ושמעיה ואבטליון כיון דגרים היו לא רצו בני ביתרא לשמשם.

אבל הלל סבר כאידך מדרש, תנו רבנן 'ובנוחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל' (במדבר י לו) אין השכינה שורה אלא על שני אלפים ושני רבבות, הרי שהיו ישראל כאן חסר אחד ובא גר זה והשלים, נמצא גורם לשכינה שתשרה בישראל, ולכן לא סבירה ליה טעמא דר"י והיה משמש את שמעיה ואבטליון, ולפיכך קנטר את בני ביתרא על כבוד רבותיו, שהם רמזו שמרחיקים שכינה מישראל, ומפני הכבוד לא הזכיר את הטעם האמיתי, אלא אמר משום עצלות שבכם, ומן השמים סייעו בידו שעל ידי ששכח הלכה אמר מה ששמע בעת ששימש את שמעיה ואבטליון שהיו מליצים טוב על ישראל, ואומרים 'הנח להם לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן', אם כן אין לחשוש גם לפרושו של ר' אברהם הגר, והיה להם לשמש את שמעיה ואבטליון.

(ברוך מרדכי, מצורע)

אמר להן מי גרם לכם שאעלה מבבל ואהיה נשיא עליכם עצלות שהיתה בכם שלא שמשתם שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון

ונפלאת מאד הנהגתו של הלל לבא בקנטור ואונאת דברים בשעה זו שהם הסירו כתר הנשיאות מעל ראשם ומסרוהו לו, הלל סמל הענוה והסבלנות אשר חז"ל אמרו (שבת ל:) לעולם יהא אדם ענותן כהלל, הרי שהגיע במדת הענוה למעלה שאין כמעט באפשרותנו להשיגה, האם אפשר כי הלל העניו יקנטרם בדברים, ויצער אנשים אלו שהטיבו עמו במסרם לו את נשיאותם. אלא הענין הוא שאחרי שבודאי הכיר את כל גדלותם וצדקתם של בני בתירא וענותנותם, בכל זאת אחרי שנתמנה לנשיא ואחריות, עליו להגדיל למוד ועסק ויגיעת התורה בכלל ישראל, הכרתו וענותנותו לא החשיך אור שכלו, ולא מנע מלהוכיחם בו ביום, כי זה דרוש היה לאחריותו והנהגתו להביע צערו הרב על התורה שחסרה להם על אי שמושם גדולי הדור, וגרם להתעוררות על הדור שיתחזקו בלמוד התורה, וזה למוד גדול כי במקום שהאדם ראוי לשאת באחריות של גדולה אין לו להיות עניו, ובמקום שצריך גסות הדעת בהנהגתו חובתו להגיס דעתו, וזה מה שמצינו גם כן (שמואל א' טו יז) 'ויאמר שמואל הלא אם קטן אתה בעיניך ראש שבטי ישראל אתה', כי במקום שאחריות גדולה עליו אין מקום לעניוות.

(פניני דעת, שמיני)

אמר להן מי גרם לכם שאעלה מבבל ואהיה נשיא עליכם עצלות שהיתה בכם שלא שמשתם שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון

יש ללמוד כמה גדולה הביקורת על מי ששרש עצלות מקנן בקרבו, ונחסר לו מכח ההתחדשות וההתרעננות, מדברי הגמרא הנ"ל, בני בתירא היו גדולי הדור, נשיאי ארץ ישראל, והנה עלה להם ספק בהלכה זו ונתעלמה מהם ההלכה, ומה אומרים להם, אדם אחד יש שעלה מבבל והלל הבבלי שמו, כלומר הלל עדיין לא היה מפורסם ונתכנה בלשון 'אדם אחד', לא יחיד מיוחד אלא תלמיד חכם אחד מני רבים, אמנם מעלה יש לו ששימש שני גדולי הדור, ואכן הלל יודע לפסוק הלכה זו, ומתוך דבריו ניכר כי אדם גדול הוא.

בני בתירא היו יכולים לגמול להלל די והותר, גם אם היו מסתפקים בכך שיפרסמו טבעו ברבים להעמידו בין הגדולים היושבים ראשונה בכל דבר שבקדושה, וגם בזה היה כבוד גדול מאד לתלמיד חכם שעלה ואין ידוע טיבו בין הבריות, אולם בני בתירא לא ויתרו לעצמם, הכיצד יתכן שתתעלם מהם הלכה, על כרחך אות וסימן הוא כי לא טרחו ויגעו בתורה בשיא כחם, ואם כך שוב אינם ראויים לשמש יותר כנשיאים, כאשר ראו אדם שטרח ויגע ועמל יותר מהם, מיד ויתרו על נשיאותם ומינו את הלל לנשיא במקומם.

והנה הלל הזקן שעליו אמרו חז"ל (שבת ל:) לעולם יהא אדם ענוותן כהלל, תחת שיאלם דום מרוב התרגשות על ויתורם של בני בתירא, במקום שיתמלא בהתפעלות מופלאה וברגשות הוקרה על גודל רוחם ועל הטוב שגמלוהו, יוצא מגדרו ומקנטרן בדברים.

מה גרם לבני בתירא לותר על נשיאותם, ומה גרם להלל לצאת כל כך מגדרו, עצלות שהיתה בכם, כל כך מופקע ומופרך מצב של עצלות בתורה, ולא שחלילה מדובר שלא עמלו בני בתירא ויגעו כל צרכם בתורה, אלא מכיון שהיו יכולים להשיג יותר, אם היו מתאמצים לנסוע ולשמש את שמעיה ואבטליון, עצלות היתה בהם, לפנינו, עד כמה מרחיקה לכת הביקורת על מי שמתעצל ולו במעט להשיג עוד מעלה, עוד השגה בתורה.

(שם דרך, ליקוטים)

אמר להן מי גרם לכם שאעלה מבבל ואהיה נשיא עליכם עצלות שהיתה בכם שלא שמשתם שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון וכו' אלא הנח להן לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן

ויפלא להבין, הלא אמרו חז"ל (שבת ל:) לעולם יהא אדם ענותן כהלל, ואיך יתכן שכאן נטה קו מענותנותו המופלאה עד שנענש שחכמתו הסתלקה. אולם נראה להצדיק את הצדיק, דמעיקרא דודאי הלל שהקניטן והוכיחן על העצלות שהיה בהן שלא שימשו שני גדולי הדור, כונתו היתה לשם שמים לקיים מצות תוכחה, וכאשר כך הוא שורת הדין, אלא שכבר כתב התשב"ץ בספר מגן אבות (פ"א מ"י) כי לפי יתרון מעלת האדם תהיה שפלותו יתירה, ולכן לעומת מדרגתו של הלל טרם שנתמנה לנשיא לא היה הקנטור בדברים יוצא מגדר הענוה, ברם לאחר שנתמנה הלל לנשיא ונתעלה במעלתו, הנה לעומת מעלה זו שנתוספה לו עכשיו היה הקנטור יציאה מגדר הענוה, כי לפי יתרון המעלה שנתעלה עכשיו היה לו להיות שפל ביותר ולא להוכיחם בדרך זו.

וזה עצמו יתכן בכונת דברי הלל המובא במדרש (ויק"ר א ה) הלל אומר השפלתי היא הגבהתי הגבהתי היא השפלתי, כלומר שככל שנתעלה והוגבה יותר ויותר, כך היה צריך להשפיל עצמו יותר ויותר, ועל ידי שקנטרן בבחינת הגבהתי, נגרמה לו שנסתלקה חכמתו, ברם באמת כל עיקרו של הדבר היה בסיבת ענותנותו היתרה, כי אף כשנתעלה ונתמנה לנשיא לא הרגיש בנפשו שום התעלות כלל, וחשב שכל ישראל ראויים להיות נשיאים, וכיון שלא הרגיש בהגבהתו ממילא לא הרגיש שכעת מתחייב לו להשפיל עצמו יותר, וזה נרמז באומרו 'אלא הנח להן לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן', כלומר שכל ישראל ראוים לשלימות המעלות ואין לו יתרון על אחרים.

(להורות נתן, מועדים ח"א שבת הגדול)

הנח להן לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן

ולהבין איך אפשר לקרוא את כלל ישראל בשם נביאים או בני נביאים, יש לומר שבגלל שקרא הלל וכינה בני ישראל נביאים, נתעורר בהם עצמם כח הנבואה, וכדרך שפירש המהרש"א (ח"א מו"ק ט.) שרבי שמעון שלח את בנו אל בעלי הצורה שיברכו אותו, וברכו אותו בלשון קללה שלא

הבין את ברכתם, ומפרש המהרש"א שבעלי הצורה עשו כן כדי שיבא אל אביו ויפרש להם כוונתם לברכה, ואז תחול הברכה גם מאביו, וזו היתה גם כוונת הלל שקרא להם בני נביאים, כדי שהם יגידו עליהם גם כן שהם בני נביאים.

(ברכת אברהם, ויקרא)

הנח להן לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן

כתיב (דברים כח נט) 'והפלה ה' את מכתך', איתא בתרגום יונתן ויכסי מימרא דה' מנכון רוח קודשא כד ייתון מחתין עליכון, ראוי לשים לב על דרכו בקודש כי גלה פני הלוט, אשר בשעת שליטת הצרות בעולם ר"ל, נסתם כל חזון מפי בעלי רוח הקודש, וזהו צער וצרה כפולה ומכופלת אין די באר, וזה שאמר 'והפלא', דחסרון רוח הקודש מישראל הוא דרך פלא, כי תכונתם וטבעם המיוחד להיותם בעלי רוח הקודש, כאמרם ז"ל אם אין נביאים הן בני נביאים הן, ויש לומר דכח המוליד בנולד, ואפילו אינם נביאים ממש כאבותיהם, מכל מקום רוח הקודש אית בהו אם אינם מקולקלים, כי ירושה היא להם, אשר לזאת אם הם נביאים או לפחות בעלי רוח קודש אין זה פלא, אדרבה אם אינם כך יש להתפלא עליהם.

(מכתם לדוד, כי תבוא)

סו:

אמרו עליו על הלל מימיו לא מעל אדם בעולתו אלא מביאה חולין לעזרה ומקדישה

כתיב (בראשית כב ז) 'ויאמר אבי ויאמר הנני בני ויאמר הנה האש והעצים ואיה השה לעולה', יש לומר דדקדק בצחות, כיון שאתה מזדרז כל כך ליקח עמך אש ועצים, מדוע לא נזדרזת ליקח עמך שה, והנה עד עכשיו היה חושב שהוא יהיה העולה, אך עתה כשנתן עליו העצים אם כן ע"כ איננו עולה דאם כן הוי ליה מועל בהקדש, והשיב לו 'אלהים יראה לו' ועדיין לא נתקדשת לעולה, כמו שעשה הלל שהקדיש בעזרה שלא ימעול בו אדם.

(חתם סופר, וירא)

כל המתיהר אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו

כתיב (דניאל כח יב) 'והחכמה מאין תמצא', פירוש שעל ידי ענוה שעושה עצמו כאין וכאפס זוכה לחכמה, לפי שאמרו כל המתיהר אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו, משמע שאם שפל ברך הוא זוכה לחכמה, וידיעת הפכים אחד הוא, וזהו פירש הפייטן [בשיר 'אל מסתתר] 'מאין תמצא והיא נעלמה', מאין תמצא, אם הוא בבחינת 'אין', אז 'תמצא' אצלו החכמה, 'והיא', אם הוא בגדר ישות, 'נעלמה', ואם מגיס דעתו מסתלקת ממנו.

(באר שמואל, ליקוטים)

כל המתיהר אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו

הסבר הדבר, כי הגאוה כשהיא נמצאת אפילו אצל חכם, מונעת אותו לכוון אל האמת, מפני שהרצון שלו להבליט תמיד את עצמו מטעה תמיד את שכלו, כי אין אהבת האמת מכוונת את שכלו אלא אהבת עצמו, לכן חכמתו מסתלקת ממנו, כי התנאי להכרעת השכל לצד האמת היא אהבת האמת, וזו תלויה בישרות הלב, אולם הגאוה נוטלת מהאדם את ישרות הלב, זהו ההסבר בדרך הטבע, מחוץ לזה יש גם ענין רוחני שאין התורה שורה אלא בכלי של ענוה. ובדבריו של בעל חובת הלבבות (שער הכניעה פ"ט) 'כי הנכנע קרוב להשיג החכמה בהמשכו אחרי החכמים והכנעו להם והליכתו אליהם, והאלקים יעזור לו על החכמה כמו שנאמר (תהלים כה ט) 'ידרך ענוים במשפט וילמד ענוים דרכו', ומי שהוא גבה לב לא תתקיים בידו חכמה על אמיתותה ולא יגיע אל תכלית ידיעה ברורה, מפני שמתנשא מלכת אל אנשי החכמה והתורה'.

(רשפי אש, ליקוטים)

כל אדם שכועס אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו

כתיב (בראשית מד יח) 'ואל יחר אפך בעבדך כי כמוך כפרעה', יש להתבונן הנתינת טעם לזה שלא יחר אפו כי הוא כפרעה, על פי פשוטו יש לומר, דהנה פרעה אמר אל עבדיו 'הנמצא כזה איש אשר רוח אלהים בו' (שם מא לח), גבר די רוח נבואה ביה וכו', הנה גזר אומר אל עבדיו שיוסף הוא נביא ואין נמצא בעולם נביא כזה, וליוסף אמר 'אין נבון וחכם כמוך' (שם פסוק לט) סתם, שהוא נבון וחכם גדול ואין בעולם כמוהו, והנה קיימא לן כל הכועס אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו ואם חכם הוא חכמתו וכו', והנה פרעה שלא ידע פתרון החלום, והנה יוסף שידע, אם ידע בנבואה ופרעה לא ידע כי אינו נביא, הנה בכעסו יהיה כפרעה כי תסתלק נבואתו, ואם ידעו בחכמה הנה פרעה שלא ידע אינו חכם כמוהו, הנה בכעסו תסתלק חכמתו ויהיה כפרעה.

(אגרא דכלה, ויגש)

כל אדם שכועס אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו

הסתלקות החכמה אינה עונש כתגובה על הכעס, זהו כלל בטבע הרוחני, כפי טבע הגשמי אדם האוכל מאכל מקולקל הוא מקלקל את גופו הגשמי, כך גם בטבע הרוחני אדם שכועס, ואפילו אם רק בא לכלל כעס, הוא מקלקל את השכל הרוחני, אין השכל יכול לשלוט על הגוף, על ידי זה הוא מפקיר את גופו לשליטת המדות, ממילא על ידי קלקול טבעו הרוחני בא לכלל טעות. אמנם באמת קלקול טבע הרוחני הוא יותר עמוק, אין הדברים אמורים רק ביחס לידיעות שצריך לרכוש מכאן ולהבא אשר אין זה נתון לשליטת השכל, אפילו אותן ידיעות שכבר רכש, ואף גם ידיעות שלימדן לאחרים, אין לו את הבסיס והתשתית לאחוז בהן, הרי משה רבינו קיבל את התורה מפי הגבורה, וחזר ונתייגע על התורה כמה וכמה פעמים, עד שהיתה חדורה בלשד עצמותיו, שנעשית קנינו וחלק מעצמותו, 'תורת משה עבדי', ואחר כך עוד הוסיף ללמדה לאחרים, אך באותו רגע שבא אפילו רק לכלל כעס, נתקלקלה ונפגמה אצלו שליטת השכל הרוחני, יש כבר איזה חוט שערה של שליטת המדות, בא לכלל כעס על ידי זה בא לכלל טעות, ומעתה אין כבר את הבסיס לקבל בו את החכמה והיא מסתלקת ממנו.

(שפתי חיים, מידות ועבודת ה' ח"א מאמר הכועס חכמתו מסתלקת)

כל אדם שכועס וכו' אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו ממשה דכתיב ויקצף משה על פקודי החיל וגו'

נשמע מזה דאם כועס אפילו לשם מצוה כמו משה רבינו ע"ה, מכל מקום גורם לו שכחת התורה, ובזה אפשר לפרש הפסוק (דברים כו יג) 'לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי', תיבת 'עברתי' הוא מלשון עברה וזעם, וזה שאמר 'לא עברתי ממצותך' לא היה בי כעס ועברה, אפילו מצד 'מצותך' לקנא ולכעוס בשביל המצות, ועל ידי זה 'לא שכחתי' לא נסתלקה חכמתי.

(אלופי יהודה, כי תבוא)

כל שכועס אפילו פוסקין עליו גדולה מן השמים מורידין אותו מנלן מאליאב וכו'

כלומר לאליאב פסק הקב"ה גדולה, ו'פסק' זה ראה שמואל באליאב אל נכון, ועל ראיה זו נאמר 'אל תביט אל מראהו וגו' כי האדם יראה לעינים' (שמואל א' טז ז), ולא בסתם ראיה אנו עוסקין, וכי מצא אליאב חן בעיני שמואל כדרך העולם, שמואל הרואה הוא שאמר כן, הוא שכל דבריו ברוח הקדש, ולמה אם כן מאס בו הקב"ה באליאב, שכל הכועס מורידין אותו, ולא שכבר כעס, כי עדיין לא נולדה הסיבה שבגללה יכעס, וכל המקרה שגרם לו לכעוס בא רק לאחר מיכן, כשהלך דוד למערכה נגד גלית הפלשתי, 'ויטש את הצאן על שומר' (שם יז כ), ובמצות אביו הלך, וכתוב (שם יז יח) 'וישמע אליאב אחיו הגדול ויחר אף אליאב בדוד', כל אותו מעשה היה לאחר זמן, ומה ענין כל שכועס לכאן.

אלא על כן צריך לומר, שלאחר שנבחר אליאב למלך נוצרה בקרבו מדת הכעס, כלומר נעשה לבו ראוי ומוכשר לכעוס, אף כי כאמור לא כעס עדיין בפועל, וכושר זה לא היה קיים בו באליאב בעת שפסקו לו גדולה מן השמים, מציאות זאת, נטיית הלב, אין רואה אלא הקב"ה בלבד, וזהו שאמר לו הקב"ה לשמואל 'וה' יראה ללבב' (שם טז ז), אין כל בריה יכולה לעמוד על מהות לב אדם זולת ה' הרואה ללבב, ודורש מן האדם טהרת לב עד שלא יהא בו אפילו כושר של מדה רעה, דהיינו ביטולן של המדות הרעות כליל, ומכלל שבכח האדם לזכך את לבו ולטהרו עד למדה זו, הוא בעליו של הלב ושליטו, טהור הלב בו בחר ה'.

(חסד חיים, מאמר רחמנא ליבא בעי)

כל שכועס אפילו פוסקין עליו גדולה מן השמים מורידין אותו

איתא בזוהר הקדוש (ח"ב קפב:) טורף נפש באפו, שאדם הכועס נשמתו פורחת ומסתלקת ממנו, שנעשית טריפה באפו כעסו, על ידי זה גורם שתתחלף נפשו, ולכן אף שפסקו עליו גדולה שוב אינו אותו אדם כמקודם.

(שארית נתן, ליקוטים)

כל שכועס אפילו פוסקין עליו גדולה מן השמים מורידין אותו

טעם הדבר, כי כאמור 'איש אף יגרה מדון' (משלי כט כב), ועל ידי כעס מעוררים קטרוגים, וכיון שניתן רשות לקטרג, מיד בודק אחריו וימצא כל העבירות והחטאים שעשה מיום הולדו, 'כי אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא' (קהלת ז כא), ואז ימצא כתוב שאינו ראוי לגדולה, וממילא מורידין אותו מגדלותו.

(שפע חיים, ליקוטים)

סז.

וטמא מת מותר ליכנס למחנה לויה ולא טמא מת אמרו אלא אפילו מת עצמו שנאמר ויקח משה את עצמות יוסף עמו, עמו במחיצתו

ישנם כמה מיני טומאה, יש טומאה היוצאת מגופו, ויש טומאת צרעת שטהרתו על ידי כהן, שנצרך לילך לצדיק, ויש טומאת מת החמורה ביותר, אבי אבות הטומאה, ונצרך הזאת שלישי ושביעי, ועם כל זאת מותר להיכנס למחנה לויה ואפילו מת עצמו, שנאמר 'ויקח משה את עצמות יוסף עמו', עמו במחיצתו, כ"ק אאז"ל אמר, 'עמו במחיצתו' בכח התורה, בשפת אמת מביא שענין טומאת מת הוא שניתק ממקור החיות, וכמו כן הוא כשיש ספיקות באמונה, מחשבות אפיקורסיות, וגם כל שאינו זוכר בתמידיות להיות דבוק בהש"י, הרי זה ניתק ממקור החיות, ודבר זה שייך גם אצל צדיקים, ונצרך שיהיה להיפך, דבוק בשורש החיים, ובכח התורה אפשר תמיד לשוב ולהתקרב, וזה הענין של 'מת מותר במחנה לויה', שתיקונו על ידי כח התורה שנרמז במשה ובני קהת והלוים, וכדאיתא (רמב"ם סוף הלכות שמיטין ויובלות) לא שבט לוי בלבד אלא כל איש וכו' אשר נדבה רוחו אותו להיבדל וכו' לעמוד לשרת לפני ה' וכו', הרי זה נתקדש קודש קדשים, 'וילוו עליך וישרתוך' (במדבר יח ב).

(פני מנחם, נשא)

סח.

עתידים צדיקים שיחיו מתים וכו'

כאשר נחלה הרה"צ מצעשנוב זצ"ל הודיעו להרה"צ מראדומסק זצ"ל, פתח ואמר, בזמר ליל שבת אומרים 'לארוס וארוסה להתקפא חלשין', כי חז"ל אמרו עתידים צדיקים שיחיו מתים, וידוע מה שכתוב בספרים כי לעתיד יהיו הנשואין בין הקב"ה ובין ישראל ועתה הוי רק כאירוסין, ולכך לעתיד שיהיו הנשואין יהיו הצדיקים מחיה מתים, אבל עתה שהיא רק כאירוסין אין בכח הצדיקים להחיות מתים, על כל פנים כח זה יש לצדיק לרפא חולים החיים, וזה שאמר 'לארוס וארוסה', רצה לומר עתה שישראל רק כארוס וארוסה, לכך 'להתקפא חלשין', רצה לומר שיהיה בכוחם על כל פנים לרפא חולים.

(אמרי צדיקים, ליקוטים)

עתידים צדיקים שיחיו מתים שנאמר עוד ישבו זקנים וזקנות ברחבות ירושלם ואיש משענתו בידו מרוב ימים וכתיב התם ושמת משענתי על פני הנער

ראיתי דבר נאה בספר תשובה מאהבה (ח"א בפתיחה) לפרש הגמרא הנ"ל, כי השונמית היתה מחזקת את אלישע והיא היתה לו למשענה, כאשר אמרה הצדקת הזאת (מלכים ב' ד טו) 'איש אלהים קדוש הוא עובר עלינו תמיד וגו' ונשים לו שם מטה ושלחן וכסא ומנורה', והיה אלישע נשען על אותו זכות, שבאותו זכות חיה יחיה הילד, על כן אמר 'ושמת משענתי' לרמז כי על ידי שהיתה לו למשען, באותו זכות יחיה הילד, ומזה למדו שגם הצדיקים יחיו המתים אשר החזיקו אותם בחייהם, והיינו איש משענתו בידו, כל אחד יבוא עם המחזיק שלו בידו, ויחיה אותו על ידי שהיה לו למשען ומשענה.

(שבט סופר, ליקוטים)

עולא רמי כתיב בלע המות לנצח וכתיב כי הנער בן מאה שנה ימות לא קשיא כאן בישראל כאן בעכו"ם ועובדי כוכבים מאי בעו התם דכתיב ועמדו זרים ורעו צאנכם

איתא ברש"י על הפסוק (במדבר יט ב) 'זאת חקת התורה', לפי שהשטן ואומות העולם מונין את ישראל לומר מה מצוה זו ומה טעם יש בה, לפיכך כתב בה 'חוקה', גזירה היא מלפני אין לך רשות להרהר אחריה, ואפשר דהכפל בטענתם מה המצוה הזאת ומה טעם יש בה וכו', דכוונתם לקנטר את ישראל בשתי פנים, דעל כל פנים הטעם הנגלה הוא בשביל חטא העגל, ובזה רוצים לקנטר את ישראל ולהזכיר עונם, ועוד שואלים דמה טעם יש בה לעתיד, אם כדבריכם שיבולע המות לעתיד אם כן מה טעם יש בה, ומדוע יהיה נוהג גם לעתיד, כמו שכתב הרמב"ם (פרה אדומה פ"ג ה"ד) דתשע פרות עשו ישראל והעשירי יעשה אותו מלך המשיח, ובזה רוצים להחליש האמונה בביאת המשיח ובתחיית המתים, וזהו הכפל בטענתם מה המצוה הזאת עכשיו, ומה טעם יש בה לעתיד.

ובאמת היה אפשר לסתום פיהם ולהשיב להם כמענתם, על פי דברי הגמרא, עולא רמי כתיב בלע המות לנצח, וכתיב כי הנער בן מאה שנה ימות וכו', כאן בישראל כאן בנכרי וכו', ונכרים מאי בעו התם דכתיב ועמדו זרים ורעו צאנכם, והנה אותן האומות שישארו חיים לעתיד, יהיו כולם גרים גרורים וידבקו בישראל, כדכתיב (צפניה ג ט) 'אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' וגו', ואפשר דאף על גב דעכשיו אין העכו"ם מטמאין באהל, אבל אותן מהם שישארו לעתיד ויהיו גרים אפשר שיטמאו באהל, וכיון דיהיה לגביהם מציאות המיתה גם לעתיד, כדכתיב 'כי הנער בן מאה שנה ימות', אם כן יהיה צורך בפרה האדומה לטהרת טומאת מת גם לעתיד עבור האומות העולם.

ובאמת לעתיד יתגלה לנו טעם פרה ובחינתו העליונה, כמו שניתנה למרה לפני חטא העגל, ויש בה רזי עליונים מלבד טעם הטהרה לטומאת מת, אלא שלאומות העולם שרוצים לקנטר אותנו, היה אפשר להשיב להם כמענם כי הצורך יהיה בה לעתיד, לפי שעדיין יהיה נוהג מציאות המיתה באומות העולם, אמנם כל זמן שאנחנו בגלות מושבעים אנחנו שלא למרוד באומות ושלא להתגרות באומות, וכדאיתא (מגילה ז.) שלחה אסתר לחכמים קבעוני לדורות, שלחו לה קנאה את מעוררת עלינו לבין האומות, ועד שלא מצאו רמז בתורה לא רצו לכותבה, על כן אי אפשר להשיב להם כן, גם אסור לגלות להם עניני התורה, ובפרט עניני הגאולה איך שיהיה לעתיד, על כן משיבין להם גזירה היא ואין לנו רשות להרהר אחריה.

(דברי יואל, חקת)

אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד

שקודם שיבא משיח יגיע זמן שלא יהיו ישראל משועבדין למלכות, ועל ידי כן יהיו מוכשרין לקבל פני משיח צדקינו, ומשל לזה, מעשה בסבל עני אחד שעבד קשה כל החורף כדי להכין לו את ההוצאות המרובות לחג הפסח, הוא חסך מלחמו יום יום ואפילו השכיר עצמו להיות שומר בלילה ועבד יומם ולילה בלי הרף, ואפילו בערב החג היה טרוד ועסוק להכניס צרכי החג עד סמוך לערב, ועוד הספיק לרוץ לטבול את עצמו ואחר כך הלך לבית הכנסת להתפלל, כשחזר לביתו שמח מאד לראות שהכל מוכן ומזומן בשבילו להסדר, והוא עלה על מיטת ההסיבה וקידש על היין, וכשאך שתה את הכוס הראשונה נפלה עליו המעמסה של כל החורף והוא נרדם וישן, אשתו התחילה לעורר אותו מתרדמתו והתחננה לפניו, עבדת ועמלת קשה כל הזמן כדי להגיע לרגעים מאושרים אלה כאשר כל המשפחה מוסבת אצל שלחן הסדר, ואיך ירד כל עמלך לתהו, אבל הוא לא יכול לשמוע אותה מרוב עייפות ושמחתם נשבתה. כך הדבר אצל עמנו הנענה והנדכה, אנו עייפים מאד מרוב הגלות והשעבוד, ואם יבא המשיח בפתע פתאום לא נוכל לקבל עלינו רוב טובה, וניפול לשינה עמוקה והכל יעלה בתהו, על כן יש להפטר קודם משעבוד מלכיות, ואז נוכל לקבל כראוי את פני מלך המשיח, וזהו אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, רצה לומר שבין עולם הזה לימות המשיח יפסק שיעבוד מלכיות.

(תפארת יעקב יוסף, ליקוטים)

אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד

דהנה האדם מורכב מחומר שהוא הגוף וצורה שהוא הנשמה, ושני כחות אלו מריבים זה עם זה, ואנחנו צריכים להגביר הצורה על החומר

ולהקדיש הכל לה', וכל חלקי וסוגי תורתנו הקדושה המה לנו לעזר להגביר את הנשמה על הגוף, היינו על החומר, ובעיקר מסוגלת לזה תורה שבעל פה שהיא בחינת ארץ, ובמיוחד חלקי ההלכה מסוגלים להגביר הצורה על החומר, ועל כן הר"ת של הלכ"ה הם ה'ריעו ל'ה' כ'ל ה'ארץ, כי על ידי לימוד תורה שבעל פה ובמיוחד הלכות, אנו מעלים גם את הארץ להשי"ת.

וזה אולי גם כוונת מאמר תנא דבי אליהו, כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא, כי החיים הגשמיים נקראים עולם הזה, ואילו החיים הרוחניים הם בחינת עולם הבא, עולם שכולו רוחני, בבחינת יום שכולו טוב שאין בו לילה וחושך אלא לילה כיום יאיר, כמו שאנו אומרים (הגדה של פסח) 'קרב יום אשר הוא לא יום ולא לילה'.

וכן ימי הגלות נקראים בבחינת 'עולם הזה' וימי הגאולה ימות המשיח שאנו מחכים לו בכל יום שיבוא הוא בחינת 'עולם הבא'. וזו אולי גם כוונת חז"ל אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, דהכוונה שימות המשיח הם בחינת עולם הבא ההיפוך מבחינת עולם הזה, וההבדל ביניהם הוא בשיעבוד מלכיות, כי כיום אנחנו משועבדים למלך זקן וכסיל היצר הרע, שלוחם ומתגבר עלינו בכל יום לשעבד את הצורה אל החומר, ובימות המשיח שהוא בחינת עולם הבא יעקר יצר הרע מן העולם ונהיה משוחררים משיעבוד זה.

(ברכת אברהם, ליקוטים)

סח:

כתוב אחד אומר עצרת לה' אלהיך וכתוב אחד אומר עצרת תהיה לכם וכו'

וכבר אמרנו שהכל מודים שצריך להיות גם ה'לכם' שהוא הנאת הגוף בקדושה שיהיה עצרת לה' אלוקיך, אך המחלוקת דרבי אלעזר סבר או כולו לה' או כולו לכם לפי מה שהוא אדם, שמי שיכול להיות אצלו הנאת הגוף בקדושה עצרת לה' אלוקיך צריך להיות כולו לכם, ומי שקשה עליו זה יהיה כולו לה', ומכל מקום במה שהוא לה' צריך להיות גם כן לכם, כמו שאמר רבינו הקדוש מלובלין זצ"ל על אחד בימיו שהיה בעל בשר אף שהיה עני אך היה מתמיד גדול בתורה, ואמר שמשיג תענוג ובריאות הגוף מהדברי תורה, ור' יהושע סובר חלקהו חציו לאכילה ושתיה וחציו לבית המדרש שצריך ב' מדרגות העבודה.

(פרי צדיק, לחג הפסח אות מב)

הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם

רצה לומר, דבפסח אדם שמח שגופו שמח שיצא מעבדות דהוא טובות הגופני, אמנם שבועות דהשמחה הוא נתינת התורה והיה קשה לגוף לשמוח, דהא מתן תורה הוא רק טובות רוחניות לזה אמרו בעצרת דבעינן נמי לכם, שישמח הגוף דיאמין שהתורה הוא חיי העולם הבא ועולם הזה ו'אורך ימים בימינה ובשמאלה' וגו' (משלי ג טז) 'ורפאות תהיה לשרך' וגו' (שם פסוק ח), ובזה יתענג גופו גם כן ויתעלס גם כן בשימו דברים אלו על לבו.

(קדושת לוי, דרוש לשבועות)

הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם

הגם שעל ידי מתן תורה זכו להיות ממש כמלאכים, והתורה גופה לימודה ועשייתה מטהר ומקדש אדם למעלה ולמטה, ומעלה אדם מטומאה לטהרה ומכף חובה לכף זכות (ברכות טז.), מכל מקום יאכלו וישתו בעצרת, להורות שאל ישכחו להיות בני אדם הגופני והחומרי גם כן הצריכים לאכול, וזה גדולתם אם איש ואדם יכול לכבוש תאותו ולהיות כאלקים כמלאך, אבל לא שיהא באמת רק כמלאך, אלא שאז הוא במדריגה יותר ממלאך.

(שיר מעון, שבועות)

הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם וכו' הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם וכו'

ואומר לך עוד טעם לקריאת שם השבת הזה שבת הגדול, על פי מה שכתבתי (מאמרי חודש סיון מאמר ב) על הא דאמרו רבנן הכל מודים בשבת דבעינן לכם, והוא דהנה ידוע דיעקב ועשו חלקו ביניהם העולמות, והנה עשו הוא הגדול לתולדה שיצא תחלה לעולם הזה ונטל לחלקו העולם הזה, ויעקב הוא הקטן מקטין את עצמו בעולם הזה ונטל לחלקו עולם הבא, והקשו הראשונים אם כן האיך מצאנו ידינו ורגלינו ליהנות מן עולם הזה יותר מן פת חריבה וקיתון של מים שהוא ההכרח לחיות, אבל יותר מן ההכרח הרי הוא של עשו ואומות העולם, ואפילו הנאת אכילת מצוה האיך נוכל הרי הוא מן הנאת עולם הזה.

ותירץ הרב הגדול מהר"ש פרימו ז"ל להיות דדרשו חז"ל תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית אם מקבלין ישראל את התורה מוטב ואם לאו אחזיר אתכם לתוהו ובוהו, נמצא הכל היה תלוי ועומד עד יום קבלת התורה, על כן כתיב במעשה בראשית 'ויהי ערב ויהי בוקר יום הששי' בה"א, הכל היה תלוי עד יום ששי בסיון של זמן קבלת התורה (שבת פח.), נמצא בהגיע יום ההוא היה כל העולם כולו בסכנה גדולה, כי אם לא היו ישראל מקבלין את התורה היה חוזר כל העולם לתוהו ובוהו, והנה ישראל באומרם נעשה ונשמע הצילו את כל העולם, וקיימא לן המציל מזוטו של ים ומשלוליתו של נהר לעצמו הציל (ב"מ כד.), אם כן הכל הוא של ישראל עולם הזה ועולם הבא, עד כאן דברי הרב הנ"ל.

ובזה פירשנו הטעם הא דאמרו רבנן הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, להורות על האמור שגם העולם הזה שלנו הוא, ובזה פירשנו גם כן הכל מודים בשבת וכו', דהנה כתב הרב עיר וקדיש בעל אור החיים זצלה"ה בפסוק 'כי ששת ימים עשה ה'' וגו' (שמות כ יא) ולא כתיב בששת, להורות דהש"י לא ברא רק ששת ימים וברא גם כן אחר כך את יום השבת, ועל ידי יום השבת נברא שוב ששת ימים, כי כן הטביע הש"י בקדושת יום השבת, שעל ידי שמירת קדושת היום יצאו שוב מכח אל הפועל ששת ימים, ואילו יצוייר ח"ו באיזה זמן מן הזמנים שישאר העולם בלא שומר שבת היה העולם חוזר לתוהו ובוהו, נמצא בכל שבת אנחנו מצילין את כל העולם מן הסכנה, אם כן גם עולם הזה שלנו וכנ"ל.

על כן הכל מודים בשבת דבעינן לכם להורות על הנ"ל, שגם עולם הזה חלק עשו הגדול שלנו הוא, והנה בהגיע תור וזמן צאת ישראל ממצרים, הנה צוה הש"י במצוה ליקח טלה ולשוחטו ולאוכלו צלי אש כדרך שהשרים אוכלין בהנאת עולם הזה, והנה הוא מותרות הנאת עולם הזה והנה נפל לחלק עשו הגדול, ואיך יצוה הש"י בציווי ליהנות מן חלק חבירו שהוא גזול בידינו, על כן צוה הש"י ליקח את הטלה ביום השבת שהיה אז בעשור לחדש, להורות על האמור שמטעם שמירת שבת גם כל עולם הזה שלנו, כי בכל שבת אנחנו מצילין את העולם מן הסכנה, וזהו שנקרא השבת ההוא שבת הגדול, שנתוודע אז שגם חלק עשו הגדול לנו הוא ולבנינו, ובזה יונח לך מה שלא נקבע לזכירת הנס תמיד ביום העשירי רק תמיד ביום השבת, והבן.

(בני יששכר, מאמרי חדש ניסן מאמר ג)

הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם וכו' הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם וכו' הכל מודים בפורים דבעינן נמי לכם וכו' רב יוסף ביומא דעצרתא וכו' אמר אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא

ונראה לפרש הטעם שדוקא בג' יום טובים הללו הכל מודים שבעינן נמי לכם, דהנה אמרו חז"ל (שבת פט.) למה נקרא שמו סיני שמשם יצאה שנאה לישראל בעולם, והפירוש שמהר סיני שקבלו ישראל את התורה והבדיל ה' אותנו מכל אומה ולשון להתקדש לפניו ולהיות עם בחירו, יצאה שנאה לעולם, היינו שנאה לישראל, שאומות העולם מתקנאות בנו על שזכינו להתקרב לה' יותר מכל עם, והקנאה שלהם הוא גורם השנאה לעם ישראל לשנאות אותנו על שרואים שאנו עומדים במדריגה גבוה מהם, וכן כתב הרמב"ם באיגרת תימן שלו, דאף על גב דהן לא חזי מזלהו חזי, שאנחנו עומדים במדריגה גדולה מהם, והנה מהשנאה הגדולה שלהם ידוע לכל הפירות שיצאו ר"ל, הלא למשמע אוזן דאבה נפשינו בזכרנו איך שפכו דמינו כמים בכל משך הגלות, והרגו ורצחו אלפים ורבבות מאחינו בכל המדינות והמושבות, וגזרו עלינו גזירות שמד ר"ל להרוג אותנו ואת טפינו לחרב, וכל זה הן הן הפירות של קנאתם שגרמה כל שנאתם עלינו לכלותינו.

ואם כן, יקום איזה דור ויאמר, מה לנו לחוג ולשמח ביום מתן תורתינו, הלא מזה יצאה קנאה ושנאה עלינו, ויום זה הוא סיבת כל הצרות והגזירות שגזרו עלינו בכל גלותינו, ולכן אמרו ותיקנו חז"ל שלכולי עלמא בעינן נמי לכם, לשמוח בשמחת יום טוב ולאכול ולשתות ביום מתן תורה, כדי להראות שאין אנו עצבים ח"ו על זה, אלא אדרבה ששים אנחנו אל אמרתך ושמחים בנתינת תורתיך, אף על פי שבהשקפה הראשונה אנו רואים ר"ל איזה דברים לא טובים שהשגנו לנו על ידי נתינת התורה, מכל מקום אנו יודעים האמת האמיתי ולכן אנו שמחים כנ"ל, ובזה נוכל להבין גם הטעם שכולי עלמא מודים בשבת ופורים דבעינן נמי לכם, והוא גם כן

מטעם הנ"ל, דהנה לכולי עלמא בשבת ניתנה תורה, ובפורים חזרו וקבלו את התורה ברצון, ונמצא ששבת ופורים היה גם כן זמן מתן תורה, ולכן כולי עלמא מודים שבעינן נמי לכם, והכל כדי להראות לעין כל השמחה שיש לנו בימים האלה מקבלת התורה כנ"ל.

ובזה נבוא אל המכוון בדברי הגמרא הנ"ל, שרב יוסי שהיה אחר החורבן שנהרגו אלפים ורבבות מישראל, ובודאי היו איזה אנשים שהתרעמו על נתינת התורה, באמרם שכל הצרות שבאו על עם ישראל הוא בשביל קנאתם שניתן לנו תורה ומצות חוקים ומשפטים, ולכן כדי להוציא מלב האומרים כן אמר רב יוסף, עבדי לי עגלא תלתא, ורצה לשמוח בשמחת יום מתן התורה, ואמר דאי לאו האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא, היינו אי לאו נתינת התורה היה עוד כמה וכמה מאחינו ישראל נמצאים בשוק בין החיים, ורק משום האי יומא שקבלנו התורה שעל ידי זה יצאה שנאה עלינו נהרגו ונרצחו מאויבינו ואינם נמצאים עוד בינינו, מכל מקום עבדו לי עגלא תילתא ואגיל ואשמח ביום הזה, כי מה' הטוב יצא הדבר, וכל מה דעביד לטב הוא דעביד, והוא יודע האמת בתכלית התורה והמצות ו'הן יקטלנו לו איחל' (איוב יג טו) עד עולם.

(אבן יחזקאל, שבועות)

הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם

ראיתי בשמו של הדברי חיים זצ"ל, הענין הוא, דעבודת ישראל להבורא ב"ה צריך להיות במסירות נפש, ולהיבטל לו כביכול מחמת אהבתו ויראתו עד כלות הנפש, אמנם המסירות נפש אין דבר גדול כל כך, כי כן באמת עבודת ישראל מגיע עד שמבטלין עצמם ממש ודבוקים כביכול בעצמותו, אבל דבר גדול הוא להיות בבחינת רצוא ושוב, והנה כל השנה יוכל להיות בבחינת רצוא ושוב להנתק קצת מהדביקות, אך בחג השבועות הקדוש שהוא יום מתן תורה והתגלות אלוקות ית"ש, בקושי גדול הוא להיות בבחינת רצוא ושוב, לכן הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, כדי שעל ידי זה יוכל להנתק קצת מהדביקות.

(עטרת חיים, ליקוטים)

הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם

נראה לי, דהנה נודע אשר תכלית יציאת מצרים היה קבלת התורה הקדושה, כמו שכתוב (שמות ג יב) 'בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה', והגם שהיה ביזת מצרים וביזת הים, כל זה היה אמצעי לתכלית, כי ההשפעה הגשמיות צריך להיות טפל, והעיקר הוא התורה הקדושה, והנה בליל פסח אצל הסדר מצינו גם כן אשר העיקר הוא אמירת ההגדה ספור נפלאות ה' ואחר כך בא השלחן עורך, מובן שגם השפעה גשמיות נדרש כי בלא זה אי אפשר לעבוד את ה' יתברך, אבל לא לעשות מזה עיקר, ומשם מצינו ללמוד אשר הכל מודים בעצרת, זמן קבלת התורה, דבעינן 'נמי לכם', אשר **הלכם** [לכל צרכיכם] יהיה **נמי**, היינו טפל, תכלית יציאת מצרים הוא קבלת התורה הקדושה.

(אמרי חיים, ליקוטים)

הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מאי טעמא יום שניתנה בו תורה הוא

דבודאי כל המחלוקת דתנאים ואמוראים המה נמי בשמים כדאיתא אלו ואלו דברי אלקים חיים, פירוש שיש כמה מיני הנהגות למעלה, ויש עולמות ומלאכים שתלוין במעשה התחתונים, וכפי הנהגה זו מתקיים השיטה חציו לה' וחציו לכם, ויש עולמות ומלאכים שאין תלוין במעשה התחתונים וכפי הנהגה זו מתקיים השיטה כולו לה' כו', אבל בעצרת שניתן בו התורה ואיתא (שבת פט.) הכל נעשין אוהבין למשה רבינו ע"ה ומסרו לו מתנות, הגם דאותן שקטרגו מקודם אם כן הם מאלה המדריגות שאינם צריכין למעשה התחתונים, אף על פי כן הודו שהתורה צריכה אל בני ישראל, וזה שאמרו הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם.

(שפת אמת, שבועות תרמ"ד)

הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מאי טעמא יום שניתנה בו תורה הוא

לכאורה אינו מובן הטעם, דגם בפסח יש בו מעלה שיצאו בו ממצרים, וגם דעיקר הטעם אינו מובן דכי בשביל שניתנה בו תורה יהיו החיוב לאכול, ולכאורה אדרבה יותר היה צריך לקיים ביום זה הך דלה', רק הענין דביום טוב יש בו שתי מצות, אחד לה' ואחד הוא לכם, ור' יהושע סבירא ליה דצריך לקיים בו שניהם חציו לה' וחציו לכם, ור' אליעזר סבירא ליה דהברירה ביד האדם איזו מצוה לברור או כולו לה' או כולו לכם. והנה המלאכים ביקשו שיתנו להם התורה ואמרו (תהלים ח ב) 'אשר תנה הודך על השמים מה אנוש כי תזכרנו' ומשה רבינו נצחם, ועיקר הנצחון היה במה שהמלאכים אינם יכולים לקיים מצות שבגוף, ומשום הכי בעצרת צריך לקיים המצוה דלכם מה שאין המלאכים יכולים לקיימה, דהך דלה' הרי הם יכולים לקיים עוד יותר מבני אדם, ומעלה זו שיש באדם שיוכל לקיים מצוה שבגוף הועיל לו הרבה זה היום, דעל ידי זה נתן התורה לישראל.

(בית הלוי, משלי)

הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מאי טעמא יום שניתנה בו תורה הוא

ומקשים העולם מה שייכות יש לאכילה ושתיה מה שניתנה בו תורה, אדרבה הוי ליה להיות כולו לה' בעסק התורה הקדושה. ונראה לי, דרמזו בזה גופא מעלות התורה, וזהו על פי מה שכתב בספר תפלה למשה לפרש הפסוק (תהלים יט ח) 'תורת ה' תמימה משיבת נפש', כי השלימות האמיתי הוא אשר לא יעדיף ולא יחסיר ואינו מקבלת שינוי ולא תוספת ולא גירעון, והנה המופת על נצחיות התורה הקדושה איתא בספר ראש אמנה (פרק יג) דכמו שמזון הגוף לא ישתנה, ככה התורה שהוא מזון לנפש גם כן לא ישתנה, והנה מזון נקרא משיבת נפש כמו 'נתנו מחמדיהם באוכל להשיב נפש' (איכה א יא), ועל פי זה יבואר 'תורת ה' **תמימה**' כמו שכתבנו, שאינה מקבלת תוספת וגירעון ושינוי, דהיינו שהיא נצחית, והמופת, כי הוא 'משיבת נפש', דהיינו מזון הנפש, ומזון לא ישתנה עכ"ל. **והנה** מהאי טעמא גופא כדי לעשות פועל דמיוני, להורות בזה שהתורה הקדושה הוא בבחינת מזון והוא נצחיות בלי שום גרעון, וכמו מזין הגוף כן התורה הקדושה הוא ממש מזון לנפש וכחדא אזלין, לזה הכל מודים בעצרת דבעינן נמי **לכם**, דזהו מזון הגוף, וזה שאמר 'מאי טעמא, יום שנתנה **בו** תורה הוא', דהיינו שהתורה הקדושה ניתנה ממש בבחינה זו להיותה מזון הנפש כנ"ל.

(אהבת חיים, שבועות)

הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מאי טעמא יום שניתנה בו תורה הוא

יש לומר טעם למה נוהגים לאכול מאכלי חלב בשבועות, להראות דוקא ביום מתן תורתנו איך אנו נזהרין בדיני בשר וחלב בכל הפרטים והדקדוקים, לאכול מאכלי חלב מקודם ואחר כך מקיימין סעודת יום טוב בבשר כדין וכדת ובכל ההלכות והמנהגים המסתעפים בזה, וכן אנו מקיימין שאר הדינים והמצות השייכים לאכילה ושתיה וענינים גופניים. וזה שאמרו הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, יום שניתנה בו תורה לישראל הוא, דאדרבה ביום זה צריכין להראות ולהורות לכל כי תורתינו היא תורת חיים הכוללת כל צרכי החיים הגופניים והחומריים של האדם, ושגם בה'לכם', בכל צרכיכם, צריכים ליזהר ולעשות ככל התורה הזאת.

(תולדות חיים, שבועות)

הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מאי טעמא יום שניתנה בו תורה הוא

והדברים נראים כתמוהים, כלפי ליא, וכי מפני שנתנה בו תורה מחויבים אנו לאכל ולשתות, אתמהה. ונראה לבאר שכל ימי היהודי יש לו צער ומכאובים מגופו שהוא מקור כל חטא ופשע, וכל ימיו עליו לנהל מלחמה עמו ועם תאותיו ודרישותיו, רק פעם אחת בדברי ימינו היה לנו היהודים נחת מהגוף שעל ידו ניצחנו את מלאכי מרום, שטענו בשעת מתן תורה 'תנה הודך על השמים מה אנוש כי תזכרנו' (תהלים ח ה), והחזיר להם משה בציווי הקב"ה תשובה, תורה מה כתיב בה, לא תרצח לא תנאף לא תגנב, קנאה יש ביניכם, יצר הרע יש ביניכם, מיד הודו לו להקב"ה (שבת פח:), נמצא שהתורה נתנה לנו מפני שיש לנו גוף וצרכיו ותאותיו ועלינו ללחום בהם, ממילא צריכים אנחנו להיות אסירי תודה לגוף ביום קבלת התורה ולהנותו על פי דרכו במאכל ומשתה, וחלילה לנו להיות כפויי טובה, והכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם.

(אזנים לתורה, פנחס)

רב יוסף ביומא דעצרתא וכו' אמר אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא

לכאורה יש לתמוה, מאי דקאמר כמה יוסף איכא בשוקא, הלא לולא מתן תורה היו כל ישראל נחשבים כמו זרים ככל העמים אשר לא

קבלו התורה. אולם הרמז בזה לגודל מעלת יום הנבחר הזה למתן תורה, אשר בכל שנה ושנה בהגיע יום הזה מתעורר אותו הכח שהיה אז במתן תורה במעמד הר סיני, כמו שכתוב (דברים ד ט-י) 'פן תשכח את הדברים וגו' יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב', פירוש לולא זכירת 'יום אשר עמדת' בבחינה זו על ידי הלימוד לבד, היה האדם יכול לבא לידי שכחה מה שעיניו רואות בלימודו, כמו קדשים שנפסלו מקדושתם כאשר עברו שנתם, אך כאשר האדם משים זכרונו על מעמד הר סיני, יכול לעורר אותו בחינה שהיה אז בשעת קבלת התורה גם עתה כאלו היום ניתנה, כמו שאומרים (ברכת ק"ש, יוצר אור) 'ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית', ולכן אנו מברכים בברכת התורה 'נותן התורה' לשון הוה, תמיד בכל יום הוא נותן התורה בהתעוררת יום הנבחר כנ"ל, ומה גם ביום חג השבועות בעצמו הוא ביתר שאת להתעורר כח קבלת התורה.

וזה שאמר רב יוסף 'אלמלא האי יומא כמה יוסף איכא בשוקא', לולא 'האי יומא' שמתעורר בלימודו כח אותו היום הנבחר אז במעמד הר סיני, 'כמה יוסף איכא בשוקא' הם האנשים הלומדים בקטנות והוא בעיניהם כדיוטגמא ישינה, לכן הלימוד הוא בבחינת שכחה, אך ר' יוסף שמו נאה לו שקראו סיני (הוריות יד.) מפני כי הוא היה במעלה זו לעורר כח הראשון שהיה אז במעמד הר סיני כנ"ל.

(תפארת שלמה, שבועות)

רב יוסף ביומא דעצרתא וכו' אמר אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא

במדרש (רות רבה ד א) ישי אבי דוד דרש 'פנו אלי והושעו כל אפסי ארץ' (ישעיה מה כב), שלכל נפש יכול להיות תיקון על ידי התורה, כתיב מקודם (שם מה יח-יט) 'לא תוהו בראה לשבת יצרה וגו' לא אמרתי לזרע יעקב תוהו בקשוני', התורה היא עולם התיקון כדאיתא ב' אלפים תוהו ב' אלפים תורה, ואיתא בגמרא א"ר יוסף אי לאו האי יומא כמה יוסף איכא בשוקא, ואיתא שהיה עניו ואמר לא תיתני ענווה דאיכא אנא שהיה שפל מאד אצלו, ואי לאו האי יומא היינו שהגביה כל השפלים, ולולי יום זה היו הנפשות השפלות מטלטלות בלי תיקון, וזה 'פנו אלי והושעו כל אפסי ארץ'.

(אמרי אמת, שבועות תרצ"ג)

רב יוסף ביומא דעצרתא וכו' אמר אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא

יש לומר, על פי מה שכתבו המפרשים בהא דאיתא בהגדה של פסח, אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה דיינו, דהכוונה הוא על פי מה דאיתא בהא דקיימו האבות כל התורה עד שלא ניתנה, דעל ידי הזדככות גופם זכו להשיג התורה כולה עד שלא ניתנה, ולבחינה זו הגיעו כל ישראל כשנקרבו לפני הר סיני והשיגו עד שלא ניתנה, ולא הוצרכו למתן תורה אלא לדורות הבאים לקטני דעת כמונו, והנה רב יוסף ברוב ענותנותו החזיק עצמו לשפל ערך, שבלי מתן תורה לא היה זוכה להשיג את התורה, והוא דאמר אי לאו האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא.

(מגדלות מרקחים, שבועות)

רב יוסף ביומא דעצרתא וכו' אמר אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא

פירש רש"י שלמדתי תורה ונתרוממתי וכו', הקושיא מפורסמת, דהרי רב יוסף היה עניו מפורסם, כדאיתא (סוטה מט:) משמת רבי בטלה ענוה ויראת חטא, אמר ליה רב יוסף לתנא לא תיתני ענוה דאיכא אנא. ויש לומר, דהנה בפיוט דיום א' דשבועות אומרים 'זה סיני גאות עשה', ולכאורה תמוה, דהרי אמרו חז"ל הניח הקב"ה כל הרים וגבעות ולא הרכין שכינתו אלא על הר סיני בשביל שהוא נמוך שבהרים, ואם כן איך אפשר שסיני גאות עשה. ונראה לבאר על פי המדרש, דאיתא 'בשעה שירד משה מן ההר למדו לפנחס הלכה זו קנאים פוגעין בו' ע"כ, ומדוע דוקא ברדתו מן ההר.

ויש לומר, דהנה למעשה צריך להיות 'ויגבה לבו בדרכי ה'' (דברי הימים ב' יז ו), ומשה רבינו ע"ה היה עניו מכל האדם, וברדתו מן ההר, המורה גם כן על ענוה, לימד אז זאת לפנחס, כי לפעמים צריכים להשתמש גם בקנאות, ואפשר שגם זה למד מן ההר, כי מדוע לא נתן הקב"ה את התורה בעמק, ומוכרח מזה שצריכים גם קצת התנשאות, ולכן בחר השי"ת בהר נמוך, וכשראה הר סיני שהקב"ה הניח את העמק וניתנה התורה עליו, למד מזה שצריכים קצת התנשאות, ולכן התאמץ שתהיה לו גאות מעט, וזהו 'סיני גאות עשה', והנה מבואר בגמרא (הוריות יד.) שרב יוסף היה **סיני**, לפיכך אחז בתכלית הענוה, וזהו שאמר 'לא תיתני ענוה דאיכא אנא', אבל ביום חג השבועות גם סיני גאות עשה, ולכן התאמץ רב יוסף שתהיה לו קצת התנשאות, ואמר אי לאו האי יומא כמה יוסף איכא בשוקא.

(אמרי דעת, שבועות)

רב יוסף ביומא דעצרתא וכו' אמר אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא

והוא תמוה שרב יוסף עצמו התפאר ח"ו ואין זה מגדר הענוה, ומה גם שרב יוסף אמר במסכת סוטה (מט:) לא תתני ענוה דאיכא אנא. ואפשר לומר בפשטות, דהנה ידוע שגם קודם מתן תורה היו בין ישראל גדולים בני עליה שלמדו כל התורה כולה עד שלא ניתנה, כמו האבות והשבטים הקדושים ומשה ואהרן ועמרם אביהם זקן ויושב בישיבה, וכן כל שבט לוי במצרים היו לומדים תורה, ורק פשוטי העם לא השיגו כלום קודם מתן תורה, ולא היו יכולין להתקרב אל השי"ת בלי התורה.

וכמו שפירש האור החיים הקדוש אהא דאמרו חז"ל שישראל היו משוקעים במצרים במ"ט שערי טומאה, ואילו היו שם עוד רגע היו נופלין בשער הנו"ן, ולא היו יכולין לצאת משם לעולם, ואף על פי שבדור של עיקבא דמשיחא יהיו ישראל בשער הנו"ן של הטומאה, מכל מקום על ידי כח התורה הקדושה יכולין לצאת גם משער הנו"ן, מה שאין כן במצרים, שלא היה להם עדיין התורה הקדושה, ובהעדרה לא היה ח"ו תקומה להם אם היו נופלים בשער הנו"ן, על כל פנים בכח התורה הקדושה יכולין גם פשוטי העם להתרומם מכוחות הטומאה. וזה שאמר רב יוסף אשר לא החזיק עצמו לאחד מבני עליה אלא כאחד העם מפשוטי העם, ואמר שאלמלא כח התורה לא היה ח"ו כח להנצל מכוחות הטומאה, לכן אמר 'אי לאו יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא', דאז היה גם הוא כאחד מבני השוק משוקע בשערי הטומאה, ולא היה יכול להנצל כלל זולת בכח התורה הקדושה.

(דברי יואל, שבועות)

רב יוסף ביומא דעצרתא וכו' אמר אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא

ולכאורה תמוה מאד איך אמר רב יוסף דברים הנראים כגאוה, והרי ידוע שהיה עניו גדול כדמצינו בגמרא (סוטה מט:) אמר ליה רב יוסף לתנא לא תיתני ענוה דאיכא אנא. אפשר לומר, על דרך זה דידוע מהספרים הקדושים ההבדל בין שבת ויום טוב, דשבת קודש קדשיה לנפשיה באתערותא דלעילא, ובלי כל הכנה דלתתא אפשר להרגיש גודל קדושת השבת, כמו שאומרים 'מקדש השבת', כלומר השי"ת מקדש השבת, לעומת זאת יום טוב תלוי באתערותא דלתתא, ולפי ההכנה כן מרגיש טעם וחיות בחג, ולכן אומרים מקדש ישראל והזמנים, כי זה תלוי בישראל עצמם ולא בהשי"ת. והנה משה רבינו רצה שכלל ישראל יקבלו את התורה בקדושה וטהרה, ולזה נצרך אתערותא דלתתא והכנה דרבה, ולא כל אדם יש לו דעת ותבונה להכין עצמו כראוי, לכן הוסיף משה יום אחד, כדי שיהא חל יום קבלת התורה בשבת קודש, וביום זה יש אתערותא דלעילא וכל יהודי מישראל יזכה לקבל התורה בקדושה וטהרה כראוי.

ובזה יש לומר שגם רב יוסף ברוב ענוותנותו סבר שאינו מרגיש כל התעוררות, ואינו מסוגל לעשות ההכנה הראויה לקבלת התורה, ואילו ניתנה התורה ביום חול לא היה ביכולתו ללמוד התורה הקדושה, ועל כן אמר 'אי לא האי יומא דקא גרים', היינו אי לאו היום שהוסיף משה מדעתו, ועל ידי זה לכולי עלמא בשבת קודש ניתנה תורה לישראל בזמן של אתערותא דלעילא, 'כמה יוסף איכא בשוקא' לא הייתי חשוב יותר מיוסף אחר מהשוק, ולא היה ביכולתי לקבל התורה בקדושה וטהרה בהכנה דרבה כראוי, אולם עתה שבשבת קודש ניתנה תורה זכיתי גם אני ללמוד תורה.

(מקור ברוך, שבועות)

רב יוסף ביומא דעצרתא וכו' אמר אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא

ויש לומר על דרך צחות, דבתורת משה לחתם סופר כתב, שביום שבעה עשר בתמוז שנשתברו הלוחות יומא קא גרים, היינו הזמן מן שבעה

עשר בתמוז עד תשעה באב זמן מוכן לפורעניות, רצה לומר כדאיתא בשו"ע הלכות ט' באב (או"ח סי' תקנא סי"ח) שלא יכה את התלמידים ושלא ילך יחידי דקטב מרירי שולט, וכל זה נגרם על ידי שמשה הוסיף יום אחד מדעתו, כי אלולי כן היה משה יורד מן ההר יום אחד מקודם ולא היה בא לידי שבירת הלוחות ע"ש.

ואומר דהנה אמרו (עירובין נד.) ששכחת התורה בא על ידי שבירת הלוחות, כי אלולי שנשתברו הלוחות לא היה שכחת התורה, והנה איתא בגמרא (ברכות סד.) יוסף סיני הוה ורבה עוקר הרים, ואמרינן סיני ועוקר הרים סיני עדיף, שהכל צריכים למרא דחיטי, שצריכין לסיני שאסף בחפניו ההלכות, כל זה יען ששכחה גוברת ושוכחים הרבה דברים ממה שלמדו, על כן מי שהוא 'סיני', שאסף הרבה הלכות וזוכרם, עדיף טפי מחבריו, אבל אי לא היה האדם שוכח מה שלמד היו כולם זוכרים כמו ר' יוסי, ולא היה בר' יוסף רבותא, וזה שאמר 'אי לאו האי יומא דקא גרים', היינו אותו יום שהוסיף משה מדעתו שגרם שבירת הלוחות ועל-ידי-זה ירדה שכחה לעולם, 'כמה יוסף איכא בשוקא', היו הכל לומדים ולא שוכחים ולא היה לי עדיפות.

(דעת סופר, שבועות)

רב יוסף ביומא דעצרתא וכו' אמר אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא

פירש רש"י שלמדתי תורה ונתרוממתי, וצריך ביאור דיוק לשון רש"י ונתרוממתי, דבפשטות בא רב יוסף להדגיש מעלתו על שאר יוסף דאיכא בשוקא שאין הם לומדים תורה ואילו הוא הוי תלמיד חכם, ומה חסר כאן עד שהוצרך רש"י להוסיף שלמדתי תורה ונתרוממתי. אך באמת מפורש בחז"ל שגם קודם מתן תורה למדו ישראל תורה, ומעולם לא פרשה ישיבה מאבותינו גם במצרים (יומא כח:), דכוונת רב יוסף היא להדגיש מעלת לימוד התורה שנתחדשה על ידי מתן תורה כדיוק לשונו אי לאו האי יומא.

וכך הוא ביאור הדברים. אחד החילוקים בין תורה ומצות דקודם מתן תורה ללאחר מתן תורה הוא, שקודם מתן תורה היו בגדר אינו מצווה ועושה, מה שאין כן אחר מתן תורה מצווים ועומדים אנו, וכתוצאה מכך יש עוד נפקותא, שהמצוות שקודם מתן תורה אינן אלא קיום מצד הגברא, אבל אין כאן חלות מצוה על החפצא, כי רק ציווי הבורא הוא הפועל חלות על החפצא שתהיה חפצא של מצוה, וכשם שהוא בענין קיום המצות כך הוא לענין לימוד התורה, דקודם מתן תורה אף שבני ישראל למדו תורה ונעשו תלמידי חכמים, מכל מקום היה זה רק גדר של מעשה גברא, מה שאין כן על ידי האי יומא דמתן תורה שאנו לומדים תורה מחמת ציווי הבורא, הרי התורה משנה את החפצא של הלומד, 'שלמדתי תורה ונתרוממתי', וזהי פירוש דברי ר' יוסף אי לאו האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא, כלומר שאפילו אם ילמדו תורה, אך אם לאו האי יומא אין התורה שלהם משנה את החפצא דהלומד, והרי הוא כשאר יוסף שבשוק.

(תורת מנחם, ליקוטים)

רב ששת כל תלתין יומין מהדר ליה תלמודיה ותלי וקאי בעיברא דדשא ואמר חדאי נפשאי חדאי נפשאי לך קראי לך תנאי

וצריך ביאור דלמה קאי דוקא בעיברא דדשא שהוא הפתח. ונראה לי על פי מה שפירש בספר ייטב לב מאמר חז"ל (פסחים ב.) לעולם יכנס אדם בכי טוב וכו', שלא יאמר אדם כבר עשיתי הטוב והישר ולא אעשה עוד, אלא 'לעולם יכנס בכי טוב' במקום שיש לעשות דבר טוב יהיה תמיד בבחינת כניסה, שעד עתה לא עשה עוד כלום ועתה נכנס לעשות, והנה רב ששת שהיה מהדר אתלמודיה, וממילא היה בידו לומר כבר למדתי די צרכי ולא אלמד עוד, אבל חס מלומר כן, דאטו בשביל קנות דעת לחוד ילמד האדם שיוכל לומר כבר אספתי בחפני די והותר ולא אלמד עוד, הרי אנו צריכים ללמוד תורה מפני שהיא תיקון גדול לנפשנו, כי תורה היא תבלין כנגד יצר הרע (קדושין ל:) ומאור שבא מחזיר למוטב, ולכן אחרי שהיה רב ששת מהדר תלמודיה תלי וקאי בעיברא דדשא, לרמז לעצמו שהוא עומד עתה על הפתח לכנוס בחדרי התורה כאלו לא גמיר שמעתתא מעולם, ואמר חדאי נפשאי דלך קראי ולך תנאי, כי לא לכך אלמד שיקראני רבי, אלא לחדות את נפשאי ולזכותה, וממילא מוטל עלי ללמוד באין הפסק ולהיות תמיד בחינת עומד על הפתח.

(חלק לוי, ליקוטים)

רב ששת כל תלתין יומין מהדר ליה תלמודיה ותלי וקאי בעיברא דדשא ואמר חדאי נפשאי חדאי נפשאי לך קראי לך תנאי

רב ששת כידוע היה סגי נהור (ברכות נח.), ואם כן ודאי ידע את כל התורה בעל פה ומה הועילו לו החזרה והשינון, אלא מכאן שהתורה היתה חביבה עליו ביותר, ומפאת חביבותה לא יכל שלא לשנותה עוד ועוד, כי בכל שינון נוסף נוספים טעמים ומתבארים דברים שלא ירדו לעומקם בפעם הקודמת, וכמו שאמרו חז"ל (עירובין נד:) מה דד זה כל זמן שתינוק ממשמש בו מוצא בו חלב, אף דברי תורה כל זמן שאדם הוגה בהן מוצא בהן טעם, ואת החביבות היתירה הזו לא אצר בקרבו, אלא יצא אל הדלת במקום פומבי, לגלות ולהודיע לכל עד כמה חביבה היא התורה.

חזרה ושינון הם המבטאים יותר מכל את חביבות התורה אצל לומדיה, כפי שהביא תלמיד הגר"ח מוואלזין זצ"ל בספרו (מנוחה וקדושה כא:) שכאשר הגר"א רצה לבחון תלמיד לא ביקש ממנו שיאמר איזה דבר שחידש, אלא היה מצוה עליו לחזור על ענין אחד הרבה פעמים, וכל מה שהיה מרבה החזרה היתה מתגברת חמדתה יותר ויותר לחזור בלי הפסק, ובזה מצא חן בעיניו להתקבל אצלו, מי שחוזר על לימודו הרי שהתורה חביבה עליו, ואם כן רב ששת יצא אל החוץ להודיע את חביבות התורה וחיוניותה לנפשו, כפי שאמר לך קראי לך תנאי, וכפי שפירש"י בשבילך ולצרכך שניתי וקריתי.

(שפתי חיים, מועדים ח"ג מאמר חדאי נפשאי לך)

אילמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ

איתא במדרש (בינת נבונים אות נח) כיון שאמרו ישראל נעשה ונשמע מיד אמר הקב"ה 'ויקחו לי תרומה', והוא פליאה. ויש לפרש בדרך צחות, דלכאורה יקשה איך אפשר לקיים מצות צדקה, הלא נודע דיעקב ועשו חלקו בשני עולמות ויעקב נטל לחלקו עולם הבא, אם כן כל מה שנמצא בעולם הזה הם שייכים לעשו והם כמו גזל בידינו, והקב"ה שונא גזל בעולה כמבואר במסכת סוכה (ל.), אולם ידוע מאמר ר' אלעזר דאילמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ, דאם לא היו ישראל מקבלים את התורה, היה השי"ת מחזיר את העולם לתוהו ובהו, וממילא לא יהיה לעשו כלום, ונמצא דעל ידי קבלת התורה שייך גם עולם הזה לישראל וישמחו ויתענגו בו, ואם עושים צדקה וחסד משלהם הם עושים, וזה יש לכוון בדבריהם כיון שאמרו נעשה ונשמע וכו', ועל ידי זה עולם הזה שלהם הוא, על כן אמר 'ויקחו לי תרומה' דשפיר עבדי.

(צדקת יוסף, משפטים)

אילמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ

נראה לי ליתן טעם למה שיסדו קדמונינו להתחיל בהשכמה לסליחות במוצאי שבת קודש דייקא, דהנה חז"ל אמרו אלמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר 'אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי', ולפי זה נמצא שעל ידי שיושב ועוסק בתורה העולם מתקיים, והריהו נעשה שותף לבריאת העולם, ויש לומר שלכן בשמים ממעל אין רשאים לעשות מאומה בלי הסכמתו של השותף בארץ מתחת, ובזה יש הכח להיות צדיק גוזר והקב"ה מקיים (מו"ק טז:), שהרי שותף מה שעשה עשוי.

והנה שבת קודש היא יומא דנשמתא יומא דאורייתא, ועל ידה יש לנו כח התורה, ונתוסף לנו גם זכות שמירת שבת, דאיתא באור החיים הקדוש (בראשית ב ג) שלא ברא ה' כח בעולם זולת לעמוד ששת ימים, ובשבת משפיע נפש לעולם שיעור המקיים עוד ששה ימים, וזולת זה היום היה העולם חרב בגמר ששת ימים וחוזר לתוהו ובהו, ושלזה כל המקדש ואומר ויכולו כאלו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, כי מציאות השבת בעולם היא קיומו שמקיימים אותו וכו' עיי"ש באורך, וטובים השניים לקיום העולם שמירת שבת וקיום התורה. ולפי זה יש לומר דמתוך כך אנו משכימים לבקש לא בכח תפילה גרידא, אלא בכח צדיק גוזר מדין שותף מה שעשה עשוי ומציל מזוטו של ים, ומלך במשפט התורה יעמיד ארץ, ומאן מלכי רבנן דכתיב (משלי ח טו) 'בי מלכים ימלוכו' (גיטין מב.), וכאשך אנו באים במוצאי מנוחה בכח התורה הקדושה אי אפשר לדחות אותנו.

(יציב פתגם, לסליחות)

עא.

והיית אך שמח לרבות לילי יום טוב האחרון וכו'

ויש לדייק אך הוא מיעוט ואיך מרבינן מיניה. ונראה לי, כי ז' ימי החג מרמזים אף על פי שאסף כל טוב לא יבטח על זה, כי אם ישב בצל שדי שהכוכבים נראים מתוך הסוכה והגשמים יכולים לירד בה, כי לא ישען על ביתו כי אם על ה' מבטחו, ומכל מקום הוא מסוכך בפסולת גורן ויקב, לומר שעל כל פנים צריך האדם לעשות בפועל כפיו כרבי ישמעאל (ברכות לה:), ואמנם כשעושין רצונו של מקום ביתר קדושה כרבי שמעון בן יוחאי היינו רומז לשמיני עצרת אז לא יעשו כלום, ואפילו בצל פסולת גורן לא יתלוננו ולא יעשו דבר, 'ועמדו זרים ורעו צאנכם' (ישעיה סא ה), על כן חג הסוכות תעשה באספך מגרנך כרבי ישמעאל, ואספת דגנך, שצריך אתה לאסוף על כל פנים, כי יברכך ה' וגו' ובכל מעשה ידיך דייקא, על כן והיית אך שמח מיעוט קצת בשמחה, כי לא זכינו עדיין לתכלית האמיתי, אך ממילא מובן ריבוי ליום השמיני שיהיה כולו שמח, שכבר זכה כרבי שמעון בן יוחאי ויעמדו זרים ויאספו דגנם.

(חתם סופר, ראה)

והיית אך שמח לרבות לילי יום טוב האחרון וכו'

שעל ידי ששומרין ימי החג כראוי, הוא הבטחה שיהיה להם שייכות לשמוח גם בשמיני שהוא למעלה מהטבע, והנה בכל מועד יש מצוה מיוחדת, מצה בפסח סוכה וד' מינים בסוכות, לבד שבועות ושמיני עצרת אין מצוה, זולת בבית המקדש שהיה קרבנות המוספין, והענין שב' מועדות האלו הם מעולם העליון, ואין להם התדבקות במצות מעשיות, לכן העצה על ידי התורה, בשבועות מתן תורתינו ובשמיני עצרת שמחת תורה שבעל פה, שעל ידי התורה יכולין להתדבק גם במה שלמעלה מהטבע, זה שאומרים (תהלים יט ח) 'תמימה משיבת נפש' שאין לנו בעולם הזה בגלות במה להתדבק ביום טוב הללו רק על ידי התורה הזאת.

דרך הלצה, לרבות לילי יום טוב האחרון, הוא כמו באחרית הימים בגלות שהימים דומין ללילות, אף על פי כן מבטיח הכתוב שנוכל לעורר השמחה, 'והיית' כמו נהיית ונחלת, גם 'אך' כמו שאמרו חז"ל (בר"ר לב כג) אך נח שהיה גונח וצועק, פירוש שעל ידי השפלות בגלות ומתאוננין על איבוד השמחה, על ידי זה יכולין להרגיש קצת שמחה, כי במקום קרבנות המוספין אומרים היום ומפני חטאינו, שמצפין לחזור להשי"ת ומעוררין בזה השמחה, לכן 'אך' לשון מיעוט, שאין השמחה בשלימות כנ"ל.

(שפת אמת, סוכות תרל"ז)

והיית אך שמח לרבות לילי יום טוב האחרון וכו'

איתא בשפת אמת בשם הרבי מקאצק ז"ל, ענין שמחת תורה לאחר סוכות, שכיון שיש לבני ישראל שמחה בימים אלו זמן שמחתינו מניחין השמחה בתורה, איתא בשם הרמב"ן על הפסוק (שיר השירים כ ז) 'אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתחפץ', שכאשר מגיעה לאדם איזו התעוררות של יראה ואהבה, אזי יראה לעשות לה תיכף ומיד כלי, היינו שיעשה תיכף איזה מצוה או ישב תיכף ללמוד, וזה ענין שמחת תורה, איתא בגמרא והיית אך שמח לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה, הלא 'אך' הוא לשון מיעוט, אלא שזה בא למעט כל השמחות מלבד שמחת התורה, וזה שאיתא (אבות פ"ו מ"ה) שהתורה נקנית במיעוט תענוג, הכוונה לבטל כל השמחות עבור שמחת התורה, וזה דכתיב (תהלים קיט קסב) 'ששׂ אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב', איתא בתנא דבי אליהו (רבא פכ"ד) אם לא זכה אדם לבקש רחמים על דברי תורה שיכנסו לתוך מעיו, מכל מקום יבקש רחמים על אכילה ושתיה יתירה שלא יכנסו לתוך מעיו, היינו שהתורה נקנית בביטול כל הדברים עבורה, וכפי מה שיש לאדם שמחה בתורה, כך היא פועלת בו שיהיה אצלו דבר של קיימא, וזהו עצרת תהיה לכם שיהיה נשאר אצלכם.

(אמרי אמת, סוכות תרע"ט)

והיית אך שמח לרבות לילי יום טוב האחרון וכו'

וצריך ביאור, דהרי בכל מקום אכין ורקין מיעוטין הן וכאן הוי לרבות, אפשר לומר לפי שעדיין תליא בדין עד הושענא רבה עת גמר החתימה, לכן אין השמחה עדיין בשלימות, והנה מראש השנה עד הושענא רבה כ"א יום, ואותן כ"א ימים אין מרבין עדיין בשמחה, וזה פירוש 'והיית אך שמח' כלומר א"ך יום תהיו ממועטים בשמחה, מוכח מכאן שמיד בלילי יום טוב האחרון מרבין בשמחה.

(באר שמואל, ראה)

והיית אך שמח לרבות לילי יום טוב האחרון וכו'

דהנה זמן שמחתינו הוא על שם ב' דברים, על שם מחילת העונות והתקרבות להשי"ת, והב' על זמן אסיפת התבואה, וידוע החילוק שבין שמחת הגוף לשמחה רוחנית, דכל תענוגי עולם הזה כאשר הורגל בם הרגשת התענוג בהם מתמעט והולך, מה שאין כן בשמחה של מצוה אדרבה כל התחלות קשות, ורק לאחר שהורגל בעבודת ה' מרגיש יותר ויותר עריבות ומתיקות העבודה, והיינו דאמר הכתוב (דברים טז טו) 'כי יברכך ה' אלהיך בכל תבואתך', בזה 'והיית אך שמח', דשמחה זו תתמעט והולכת, ומזה מוכח דאין זה עיקר השמחה, רק השמחה העיקרית הוא באופן שיהא 'לרבות לילי יום טוב האחרון של חג', שאז יהא השמחה מתרבה, דכן הוא בשמחה של מצוה.

(ויגד יעקב, שמיני עצרת)

והיית אך שמח לרבות לילי יום טוב האחרון וכו'

אם כי בכל מקום תיבת 'אך' באה רק למעט ולא לרבות, כנגד זה על הפסוק (דברים כה ג) 'ארבעים יכנו' מוצאים אנו להיפך, אתו רבנן ובצרי חדא, באו החכמים והחסירו אחת והיו מלקים שלשים ותשע, אף על פי שבתורה נאמר בפירוש ארבעים, הנה זה הוא כוחם של החכמים, במקום שהמדובר הוא בגרימת הנאה ליהודים לשמח אותם בחגים הופכים הם מיעוט לריבוי, כנגד זה במקום שהמדובר הוא בגרימת צער הופכים הם ריבוי למיעוט.

(ברכת חיים, ליקוטים)

והיית אך שמח לרבות לילי יום טוב האחרון וכו' מה ראית וכו' שיש שמחה לפניו

אפשר הרמז, יום טוב האחרון היינו בזמנים המאוחרים, שהחשכות יגדל מאוד מכל צד, ואיך יוכל לב אדם להיות בשמחה, ועל זה אמרו שכן יש שמחה לפניו, שחז"ל נ"ע ששמחתם היה בשלימות שהיו בזמן הבית, ונזכה גם אנחנו במהרה בימינו לזה, האצילו והופיעו לנו אור משמחתם השלימה.

(ישמח ישראל, האזינו)

עב.

תנא מיניה ארבעין זימנין ודמי ליה כמאן דמנחא בכיסיה

יש להרגיש קצת למה לא אמר ודמי כמאן דמנח בקופסא, שלשון זה הוא יותר רגיל בלשון התלמוד. ויש לומר שחז"ל רמזו בזה הלשון למה שאמרו (ב"מ כא:) אדם עשוי למשמש בכיסו כל שעה, פירוש שלא ישמט ויאבד ממנו, וזהו שאמרו תנא מיניה ארבעין זימנין ודמי כמאן דמנח בכיסיה, אף על פי שנקבע הדבר בזכרונו, עם כל זה היה ממשמש אותו כל שעה שלא ישכח ממנו, כאדם המשמש בכיסו כל שעה בכדי שלא ישמט ולא יאבד ממנו, אבל דבר המונח בארגז ובקופסא בביתו אין צריך משמוש כל שעה.

(שדה אליהו, מגילה)

עג.

מפני מה לא באת אמש לבית המדרש אמר לו עבודה עבדתי וכו' עשו אכילת תרומה בגבולין כעבודת בית המקדש

וללמדנו באו שאכילת התרומה צריכה להיות בטוהר וזיכוך המחשבה לשם שמים, באותה כוונה ומחשבה טהורה כעבודת בית המקדש, וכשם שהכהנים היו עובדים עבודת הקרבנות בבית המקדש בקדושת המחשבה אך ורק לשמה של העבודה ולשם שמים, כך גם צריכה להיות אכילת תרומה בטוהר המחשבה לשם שמים, ואז תהיה אכילת תרומה כעבודת בית המקדש, וכמו שהשיב ר' טרפון לרבן גמליאל על שאלתו מפני מה לא באת לבית המדרש, אמר לו עבודה עבדתי, היינו שאכל או תרומה.

(באר יוסף, ואתחנן)

עשו אכילת תרומה בגבולין כעבודת בית המקדש

איתא בספרים בשם החוזה מלובלין זצ"ל על הפסוק (דברים יב כב) 'אך כאשר יאכל את הצבי ואת האיל כן תאכלנו', שהכוונה להא דאיתא במדרש שהצבי בשעה שהוא ישן עינו אחת פתוחה, הרמז שאפילו בזמנים לאחר החורבן שיש הסתר, זמנים קשים בחינת שינה, צריכה להיות עין אחת פקוחה לראות הקדושה, בבית המקדש איתא (חגיגה ב.) מה לְרָאוֹת בשתי עיניו אף לֵרָאוֹת בשתי עיניו, אולם בגלות אפילו בעין אחת פתוחה, איתא 'עשו אכילת תרומה בגבולין כעבודת בית המקדש', אפילו כשאין בית המקדש ויש רק גבולין, וגם בזמן הזה יש תרומה מדרבנן [אלא שבעונותינו אין לנו כהן טהור לאכלה], הקדושה קיימת, 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתה' (ירמיה ב ג), וגם כשישראל בחינת פסולי המוקדשין יש בהם קדושה, ומה אם כאשר היה 'כי תאוה נפשך לאכול בשר' גרם שתהיה על ידי זה מצות שחיטת חולין, קל וחומר שרצונות טובים לקדושה בודאי שבאים על ידי זה לידי קודש.

(פני מנחם, דברים)

עד.

כבולעו כך פולטו

דהנה זה הוא כלל גדול 'הצנע לכת עם אלהיך' (מיכה ו ח), שכל דרכיו של אדם צריך להיות בהצנע, כי כשאדם עושה דבר בהתגלות, בקל יכול לבא לידי פניה וגדלות בעבודתו, אבל בהצנע אינו יכול לבא לידי פניה כי אין אדם רואהו, אך זה הוא באדם שרוצה לקרב עצמו לעבודה צריך לילך בהצנע, אבל הבעל תשובה שעשה עבירה בפרהסיא כמו לשון הרע או שאר עבירות, בהכרח תשובתו גם כן בפרהסיא, כי 'כבולעו כך פולטו', כלומר כבליעת האיסור שנבלע בו כן צריך לפלוט, אם עבר בסתר יעשה תשובה בסתר, ואם בגלוי ופרהסיא צריך תשובתו גם כן להיות בנגלה ופרהסיא, אבל איך יעשה תשובה בפרהסיא, פן יבא לו איזה פניה בתשובתו ח"ו ויפסיד הכל חלילה, תקנתו שילך אצל הצדיקים השלימים ואז בודאי ינצל מהפניות, כי היצר הרע אין בו כח לשלוט שם במקום הצדיקים, וגם זאת שאינו באפשר לבא לו איזה פניה בראותו מעשה הצדיקים שהוא רב מאד יחרד לבו בקרבו לאחר איך אתגאה במעשיי נגד מעשה הצדיקים. ימנעהו מכל פניה בראותו מעשה הצדיקים אשר צדקות אהב ואז ישר יחזה פנימו.

(נועם אלימלך, מצורע)

כבולעו כך פולטו

והנה כלי שנבלע בדופנו איסור, יכולים להכשירו על ידי שישימו את הכלי במים רותחין וכבולעו כך פולטו, אבל אם כלי נטרף על ידי אש בלא מים, כגון שצלו בשר טריפה במחבת בלא מים, בזה לא מהני הגעלה רק ליבון דוקא, והיינו 'כבולעו' באש יבשה בלא מים, 'כך פולטו' באש יבשה דוקא והיינו ליבון, וכן הוא ברוחניות, אם אדם עובר עבירה הרי הוא מטמטם את לבו ונכנסת טומאת העבירה באיברי הנפש, וצריך להכשיר את טמטום הלב ולהוציא את הטומאה מאיברי נפשו, וההכשר הוא עשיית מצוה, וזה כהגעלה שמכניס הכלי במים רותחים והכלי הוכשר, אבל יש חילוק איך עשה העבירה, כי אם עשה את העבירה בחמימות גדולה באש בוערת של תאוה וכדומה, לא מהני להוציא את הטומאה בעשיית מצוה כנגדה, אלא צריך תורה דוקא, בליבון של אש התורה, וכדכתיב (ירמיה כג כט) 'הלא כה דברי כאש נאום ה'.

(חכמת המצפון, וישלח)

עה.

ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה

כתיב (במדבר טז ל) 'ובלעה אותם ואת כל אשר להם וירדו חיים שאולה' ולכאורה קשה, וכי רצונו של משה שיהיה להם עוד מיתה קשה כל כך, שתבלע הארץ אותם בעודם בחיים ושיסבלו עוד יסורים קשים בזמן מיתתם, ולא די היה להם שתבלע הארץ אותם וימותו תיכף בזמן הבליעה, והלא קיימא לן ברור לו מיתה יפה בארבע מיתות בית דין. אלא משה רבינו ע"ה שהיה ידוע באהבתו הגדולה לישראל, וידע משה שהם לא האמינו שיאבדו וחשש מאד גם לאבדן נשמתם, שלא ימותו בלי הרהור תשובה קודם מיתתן, והלא הדין גם בארבע מיתות בית דין שעל המומתין להתודות קודם מיתתן, ולכן בכדי שלא יפטרו מהעולם בלי הרהור תשובה, ולא יהיה שום תיקון לנפשותם גם על ידי המיתה, לכן בקש שישאירו אותם עוד בחיים אחרי בליעתם באדמה, בכדי לתת להם אפשרות להרהור בתשובה לפני מיתתם ויהיה תיקון לנשמתם.

(לקוטי מהרי"ד מבעלזא, קרח)

ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה

כתיב (במדבר כט לה) 'ביום השמיני עצרת תהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו', וקשה אחר שאמר 'עצרת תהיה לכם' שפירושו עצירה ממלאכה כפירש"י, למה אמר עוד הפסוק כל מלאכת עבודה לא תעשו, במדרש (במ"ר כא כד) איתא על הפסוק 'ביום השמיני עצרת' זה שאמר הכתוב (תהלים קט ד) 'תחת אהבתי ישטנוני ואני תפלה', אמרו ישראל, רבון העולמים הרי אנו מקריבין עליהם בחג שבעים פרים והיו צריכים לאהוב אותנו והם 'תחת אהבתי ישטנוני', לפיכך א"ל הקב"ה עכשיו הקריבו על עצמיכם 'ביום השמיני עצרת תהיה **לכם**'. ולכאורה אינו מובן, דהרי איתא בגמרא הביאו רש"י ז"ל, למה פרי החג מתמעטין והולכין שהוא סימן כליה להם, ולפי זה למה היו צריכין לאהוב אותנו, אדרבה.

ואפשר לומר דהנה הר"ר שמעלקא זצ"ל פירש על מה דאיתא בגמרא (מגילה י:) בקשו מלאכי השרת לומר שירה אמר הקב"ה מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה, והקשה דלשון טובעין משמע שהם הטביעו אחרים, שהיה לו לומר מעשה ידי נטבעין בים, ופירש דבמלחמת סנחריב מצינו שנהרגו על ידי ששמעו קול שירת המלאכים ומחמת נעימת קולם מתו, וכן כך רצו המלאכים לעשות עכשיו להמצריים שעל ידי שיאמרו שירה יהרגו המצריים, על זה אמר להם הקב"ה מעשי ידי טובעין בים, שהם הטביעו את בני ישראל וצריך לדון מדה כנגד מדה, כשם שהם הטביעו כך צריך ליטבע אותם.

ואיתא בגמרא ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה, שזה שבוררין לו מיתה יפה הוא גם כן בבחינת אהבה, וזה היה ענין הקרבת שבעים פרים בחג גם כן על זה הבחינה, שעל ידי שמקריבין להם ועושין להם טובה, על ידי זה גורמין להם מיתה, וזה הוא מיתה יפה, וזה שטענו ישראל הרי אנו מקריבין עליהם שבעים פרים, והיו צריכין לאהוב אותנו על ידי שאנו בוררין להם מיתה יפה, והם 'תחת אהבתי ישטנוני', לפיכך א"ל הקב"ה עכשיו תקריבו על עצמיכם, שיהיה לכם גם כן טובה מהקרבת הקרבנות והאומות יהיו כלין גם בלא זה. וזה הפירוש הפסוק 'ביום השמיני עצרת תהיה לכם', עצירה ממלאכה, 'וכל מלאכת עבודה לא תעשו' הוא ענין אחר, דידוע שמה שעובדין לאחרים נקרא בשם עבודה ומה שעושין לעצמן נקרא מלאכה, וזה פירוש 'כל מלאכת עבודה לא תעשו' שלא תקריבו עוד בקרבנות להאומות, רק 'והקרבתם אשה לה'' שלא תקריבו רק להשי"ת, והם יהיו כלין מאליהן גם בלא הקרבת הקרבנות.

(דברי יואל, שמיני עצרת)

ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה

ואפשר לומר שהנשמה והגוף הם רֵעִים ושותפים, ואם אתה אוהב את הנשמה כמו את הגוף ועושה אתה את רצונה, אז בזה תברור לו מיתה יפה, כי מיתת הצדיקים כמשחל ביניתא מחלבא.

(ולאשר אמר, ויקרא)

ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה

איתא שעל ידי שמאריכין בסעודה שלישית ביציאת השבת אין הרשעים נידונין עדיין, זהו גם 'ברור לו מיתה יפה', ובאמת אין העיקר להאריך בסעודה שלישית, אלא הענין לאחר קדושה דסידרא והבדלה, ויתכן שגם עד אחר סעודת מלוה מלכה עדיין אין הרשעים נידונים.

(פני מנחם, ואתחנן)

עו.

רב אמר עילאה גבר ושמואל אמר תתאה גבר

איתא במדרש (איכה רבה ה כא) על הפסוק (איכה שם) 'השיבנו ה' אליך ונשובה חדש ימינו כקדם', אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה שלך הוא השיבנו, אמר להם שלכם הוא שנאמר (זכריה א ג) 'שובו אלי ואשובה

אליכם נאם ה״, אמרה לפניו רבש״ע שלך הוא שנאמר (תהלים פה ה) ׳שובנו אלהי ישענו׳, לכך נאמר ׳השיבנו ה׳ אליך ונשובה׳ עכ״ד המדרש, והכוונה בזה הוא על פי מה דאיתא בחז״ל כי הקב״ה מבקש ואומר להם לישראל פתחו לי פתח כחודו של מחט ואני אפתח לכם פתח כפתחו של אולם, והיינו כי ראשית ההתעוררות צריכה להיות מלמטה, ורק על ידי שהאדם מתעורר מלמטה באתערותא דלתתא לפתוח על כל פנים פתח כפתחו של מחט, הקב״ה עוזרו ועומד לימינו בעזר וסיוע ופותח לו פתח כפתחו של אולם, מה שאין כן זולת ההתעוררות מלמטה גם משמים לא יעזרוהו, אמנם הנה ידוע מאי דמתאמרא משמיה דהרה״ק מבעלזא זצ״ל כי אנו מחמת כובד הגליות וצרות הזמן הקשה, נחלש כוחינו ומוחינו עד למאוד, ואין לנו כח לפתוח אפילו זה הפתח הקטן כפתחו של מחט, ואנו עומדים מחכים ומצפים ותולים עינינו להקב״ה שיאיר בתוך לבותינו ויעורר אותנו בהתעוררות של תשובה לתקן המעשים, ויפתח לנו גם זה הפתח הקטן כפתחו של מחט עכ״ד.

והנה המפרשים כתבו כי פלוגתת הקב״ה וכנסת ישראל תלוי בפלוגתת הגמרא אי תתאה גבר או עלאה גבר, כי הרי הקב״ה הוא ׳עלאה׳ שוכן בשמי שמי קדם, ואנו כנסת ישראל הם ׳תתאה׳ על הארץ מתחת, ואם קיימא לן להלכה דעלאה גבר, הרי הדין עם הקב״ה שרק אם נתעורר מלמטה באתערותא דלתתא לתשובה ולתיקון המעשים, יקבל את תשובתינו וימחול לעוונותינו, מה שאין כן אם קיימא לן תתאה גבר הדין עם כנסת ישראל, ומעתה יש לפרש ולבאר שפיר מפני מה טרח עצמו רש״י לפרש בסוגיא זו הלכתא כוותיה דשמואל דתתאה גבר שלא כדרכו בכל מקום, והוא כדי לפסוק בזה הלכה לדורות דתתאה גבר, וכי הדין הוא עם כנסת ישראל, והקב״ה צריך לקבל את תשובתינו ולמחול לחטאינו ופשעינו אף אם אינה בהתעוררות מלמטה, ואף באמירה בעלמא י״ג מדות של רחמים סגי, כי כמו שיפסקו בבית דין של מטה כן מקיימים גם בבית דין של מעלה.

(עטרת יהושע, ראש השנה)

רב אמר עילאה גבי שמואל אמר תתאה גבר

איתא (ר״ה יא:) פלוגתא דרבי אליעזר ורבי יהושע אם בתשרי נברא העולם או בניסן נברא העולם, וכתבו התוספות (שם כז. ד״ה כמאן) ולא פליגי דבתשרי עלה במחשבה ובניסן נברא במעשה, ופירש בספר ערוגות הבושם דפליגי בסדר מדריגות האדם איזהו דרך ישכון אור להגיע לשלימות בעבודת ה׳, אם ישתדל בדרכי העבודה מתחלה לזכך מחשבותיו, ואחר כך יעשה מצות מעשיות בשלימות הנרצה, או אדרבה ישתדל במצות מעשיות עד מקום שידו מגעת, ועל ידי עשיית המצות במעשה יזככו ויטהרו מחשבותיו לעבודתו ית״ש עיי״ש.

ויש לפרש על פי דברי קדשו רמז פלוגתת רב ושמואל דרב סבר עילאה גבר ושמואל אמר תתאה גבר, ויש לומר דעילאה רומז על המחשבה שבמוח שהוא למעלה בקומת הגוף, ותתאה רומז על מצות מעשיות שמקיימים באברי הגוף שהוא למטה, דרב סבריה ליה עילאה גבר, דלהמחשבה שבמח יש דין קדימה בעבודתו ית״ש, שקודם יטהר מחשבתו ואחר כך יכול להגיע לקיים מצות מעשיות, ושמואל סבריה ליה איפכא דבתחילה ישלים עצמו ויזכך גופו בקיום מעשה המצות ועל די זה יזכה לטהרת המחשבה, ואנן קיימא לן כשמואל ועל כן המעשה יש לו דין קדימה להתקרב על ידו להקדושה.

(ויחי יוסף, תזריע)

עו:

כיון דקרבן ציבור הוא וקביעא ליה מועד תדחי טומאה

יש לבאר הפסוק (יחזקאל לו לז-לח) ׳עוד זאת אדרש לבית ישראל ארבה אותם כצאן אדם. כצאן קדשים כצאן ירושלים במועדיה כן תהיינה הערים החרבות האלה מלאות צאן אדם׳ וגו׳, פירש רש״י כצאן ירושלים במועדיה, היינו בערב פסח שהיה צאן הרבה בירושלים. ויש לדייק, לאיזה ענין המשילם לצאן של פסחים, ואמנם כלפי מה שאמרו חז״ל כקרבן צבור דמי, עבור שכל ישראל מתאספין לירושלים אז, וגם הרבה אנשים מתאספין ונמנין על פסח אחד, לכן דינו כקרבן צבור, אף שכל יחיד רשאי להביא קרבן פסח, אפילו הכי דינו כקרבן צבור ודחי שבת וטומאה, ואם כן נמצא כי ישראל נידונים לפני ה׳ כמרובים אם יהיו בבחינת ׳אדם׳ רצה לומר באחדות, ומפרש לאיזה צאן אני מדמה אותם, ואמר ׳כצאן ירושלים במועדיה׳, ירמוז על מה שדרשו רז״ל (פסחים עז.) במועדו אפילו בשבת אפילו בטומאה, והיינו דקאמר ׳כצאן ירושלים במועדיה׳ דייקא, שדוחה שבת וטומאה אף על גב שהם קרבן יחיד, אלא על כרחך כיון דאתי בכנופיא, ׳כן תהיינה הערים החרבות האלה מלאות צאן׳ רצה לומר שידונו כמרובים בזמן שיהיו בבחינת ׳אדם׳ שיהיו בכנופיא אחת, והבן ונכון בעז״ה.

(ערבי נחל, מקץ דרוש ג)

עז.

דראש חדש איקרי מועד

דהנה חכז״ל פירשו ׳מועד׳ התועדות העליונים והתחתונים, היינו שקדושה מהעולם העליון נמשכת למטה, ועל כן גם ראש חדש איקרי מועד, כי ראש חדש הוא ממועדי הכנעה, וכתיב (ישעיה נז טו) ׳אשכון ואת דכא׳, וזוהי מדתו של דוד המלך ע״ה, אך בשבת מחמת שהקדושה היא כל כך גבוהה ושבת הוא מעין עולם הבא ואין בו תפיסת יד האדם, אין בכח האדם למשוך הקדושה כל כך למטה, אבל יום טוב וראש חדש שאין הקדושה כל כך גבוהה ויש בהם תפיסת יד האדם שבי דינא מקדשין להו, לעומתם יש בהם מעלה שיכולין למשוך יותר למטה. באופן שכל אחד יש בו מעלה על זולתו, שבת יש לו מעלה שהקדושה שבו היא יותר גבוהה ומעין עולם הבא שהוא עולם המצפון ונעלם, ויום טוב וראש חדש יש להם מעלה שנמשכת הקדושה למטה ביותר.

(שם משמואל, מקץ תרע״ט)

דראש חדש איקרי מועד כדאביי דאמר אבי תמוז דהאי שתא מלויי מליוה דכתיב קרא עלי מועד לשבור בחורי

ולא מצינו בשום מקום דראש חדש איקרי מועד רק ממה שלומדים מראש חדש אב, ומינה ילפינן דשעירי ראש חדש קריבין בטומאה דדרשינן במועדו ואפילו בטומאה, והענין דמועד מלשון ׳אשר אועד לכם שמה׳ (שמות כט מב), שבבית המקדש היה השראת השכינה, וכתיב (ויקרא טז טז) ׳השוכן אתם בתוך טומאתם׳ ודרשו חז״ל (יומא נו:) אף על פי שהם טמאים שכינה ביניהם, וכן הוא בכל ימי חג ומועד, ובראש חדש לא מצינו בתורה שיהיה נקרא מקרא קודש, רק בלשון חכמינו ז״ל מצינו (ר״ה כד.) שבקידוש החודש ראש בית דין אומר מקודש וכל העם עונין אחריו מקודש מקודש, והיינו מפני שבעולם הזה עדיין טמון וגנוז בו הקדושה ולא ניכר עוד, רק לעתיד כשיהיה אור החמה שבעתיים כאור שבעת הימים, כמו שהיה בשעת הבריאה קודם שנגנז האור, והירח יקבל האור מהחמה, ומזה היה לחכמים הארה דראש חדש יש בו גם כן קדושה ואיקרי מועד.

(פרי צדיק, חדש אב אות א)

דראש חדש איקרי מועד

שלמים וכן רבים רוח ה׳ נוססה בם להתקדש עצמם בראשי חדשים כבחגים ובמועדים, לנעול דלתותיהם איש איש ממלאכתו אשר המה עושים לשמוע בקדושת היום כי רבה היא, לשמוע עולת חדש בחדשו. ויאחז צדיק דרכו, זך וישר פעלם לצאת ממחשכי הימים, ובצל שד״י יתלונן ויקדיש ויעריץ קדושת היום בשמחה רבה על התורה ועל העבודה, והשביע בצחצחות נפשו להרבות בסעודה של מצוה לקדוש ה׳ מכובד, וכמו שכתב הרמב״ם שמצות סעודה של ראש חודש הוא מן התורה. ובגמרא איתא דראש חודש אקרי מועד, וקרובה קדושתו לקדושת שבתות ה׳ ובכל מקום שקלן הכתוב שניהם יחדיו כמו שכתוב (יחזקאל מו א) ׳ביום השבת יפתח וביום החדש יפתח׳, ונאמר (ישעיה סו כג) ׳והיה מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו.

יתר על כן אשר חכמים הגידו כי הי״ב ראשי חדשים היו ראוים להיות כולם מועדות ורגלים כשלש רגלים על שם י״ב שבטי ישראל, וכשחטאו ישראל במעשה העגל נוטל כבוד זה מהם וניתן לנשים שלא חטאו בעגל, ולכך נהגו הנשים שלא לעשות מלאכה בראש חודש, אלא כדי שלא לפרסם גנות האנשים אינו מועד ממש להם, ודיו ברמז שנהגו בו קדושה יותר מהאנשים על שלא חטאו בעגל, ועדין לא סר רשימו של הקדושה ההיא אחד לאנשים ואחד לנשים, כי על כל אלה אשרינו מה טוב חלקנו ומה נעים גורלינו בהתקדש נפשינו כהיום הזה בקדושה ובטהרה

וביראת ה׳ כל היום, באין פנות לבנו לבטלה אפילו שעה אחד, בהגות בתורה כל היום על דרך אמרם לא ניתנו שבתות וימים טובים לישראל אלא לעסוק בתורה, כדי שלא ימצא המקטרג מקום לקטרג עלינו לאמר, אלו זכיתם היו לכם כחגים וכמועדים אפס חטאתיכם מנעו הטוב מכם, וקרוב לעורר הדין על ישראל ח״ו.

כי על כן אנו מעתירים בעדינו בנוסח תפלת המוסף ׳ראשי חדשים לעמך נתת וכו׳ תשועת נפשם מיד שונא׳, וביארו המפרשים הכוונה לאמר עיקר ׳ראשי חדשים׳ שהיו כרגלים ׳לעמך נתת׳ הם השבטים או לישראל קודם שחטאו בעגל, שאז היו עמו יתברך ולא של משה, ואחר כך נעשה לבד ׳זמן כפרה לכל תולדותם׳ שמתכפרים מעון טומאת מקדש וקדשיו, ולפיכך הוא מעתיר לאמר שיהיו שעירים הללו לרצון ׳תשועת נפשם מיד שונא׳, שלא יקטרג עליהם ס״מ הוא השונא העיקרי, לומר אילו זכיתם הייתם מקריבים מוספין אחרים כשאר הרגלים ובכוונות אחרות ובשביתת הרגל, ולא יהיה יום זה למבטח מזכיר עון העגל, ועל ידי זה ׳אהבת עולם תביא להם׳ שבבנין בית מקדשנו יהיה שלם עון העגל, ובכן אהבת עולם שהיה מאז קודם מעשה העגל, הראשי חדשים כרגלים תביא להם כאשר בתחלה, ׳ברית אבות לבנים תזכור׳, רצה לומר שאף שזכות האבות שהם השבטים נשכח ונתבטל היות הראשי חדשים כרגלים, עם כל זאת ברית של האבות תזכור, ובכן יהיה הארה ותוספת קדושה בראשי חדשים, ׳ובעבודת בית המקדש נשמח כולנו׳ שיהא אז בראש חודש זמן שמחה כרגלים.

(חמדת ימים, משמרת החדש פרק ד)

במועדו ואפילו בשבת

כתיב (במדבר ט א-ב) ׳וידבר ה׳ אל משה במדבר סיני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים בחדש הראשון לאמר, ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו׳, ואין מובן אמאי מנוקדת הפ״א בקמץ ולא בסגול כראוי למלה העומדת באמצע הפסוק. ויש לומר, דהנה דרשו חז״ל ׳במועדו ואפילו בשבת׳, וכיון שערב פסח של שנה השנית לצאתם מארץ מצרים שבת היה, ועליה קאי צו זה של ׳ויעשו בני ישראל את הפסח׳, לא היה צורך לתיבת ׳במועדו׳ ולדרשתה ׳ואפילו בשבת׳, דהא בערב פסח שחל בשבת משתעי, וצריך לומר דהקרא מתחלק לשני ענינים, קודם באה הפקודה ׳ויעשו בני ישראל את הפסח׳ על ההווה, היינו על שנה השנית לצאתם מארץ מצרים, ובכן נשלם הענין במלת ׳הפסח׳, והוי כאילו בא אחריה פיסוק, לפיכך הפ״א שלה קמוצה כמשפט תיבה הבאה בסוף פסוק, ואחר כך כתיב ׳במועדו׳ להורות לדורות שגם לעתיד יעשו את הפסח במועדו ואפילו כשנופל שבת.

(ברכת חיים, ליקוטים)

במועדו ואפילו בשבת

כתיב (במדבר כח ב) ׳תשמרו להקריב לי במועדו׳ ודרשו חז״ל במועדו אפילו בשבת, נראה לפרש על דרך דכתיב ביחזקאל (כב ח) ׳קדשי בזית ואת שבתותי חללת׳, ויש לדייק מאי המשך לב׳ עבירות הללו. ונראה דשייכין אהדדי, דבאמת הקרבן תמידין דוחין את השבת, אלא דכל זה הוא דווקא אם מעלין לכבוד שמו הגדול ועושה כמצותן, מה שאין כן אם מפגל אותן או עושה שלא כצווין אם כן חלל אפילו שבת, וזה אמר ׳קדשי בזית׳ ועל ידי זה ׳את שבתותי חללת׳, וזה הוא דאמרה תורה ׳תשמרו להקריב לי׳ דייק לשמי שלא לפגל ושלא לבזות בהו, ועל ידי זה במועדו אפילו בשבת תוכל להקריב.

(אמרות ה׳ השלם, פנחס)

במועדו ואפילו בשבת במועדו ואפילו בטומאה

איתא במדרש (במד״ר כא כ) ׳תשמרו להקריב לי במועדו׳ (במדבר כח ח) זה שאמר הכתוב (משלי יג א) ׳צדיק אוכל לשובע נפשו׳ וגו׳. נראה לי כי אמרו חז״ל ׳במועדו אפילו בשבת במועדו ואפילו בטומאה׳, הרי מוכח דלשון ׳מועדו׳ כולל כל הזמנים, אין זמן יוצא מן הכלל, ואם כן תקשה, הלא בעל כרחך אי אפשר לפרש כן, דהרי כשאין בית המקדש קיים איך תתקיים ׳במועדו׳. אמנם לא קשיא מידי, כי מי שאוכל לכבוד ה׳ לחזק גופו לתורה, הרי הוא מקריב באכילת בקר וערב ב׳ תמידים בכל יום, כדכתיב (יחזקאל מא כב) ׳זה השלחן אשר לפני ה״, וזה שאמר ׳במועדו׳, תמיד בלי הפסק, ואיך יתקיים זאת בגלות, על זה אמר ׳צדיק אוכל לשובע נפשו׳, לא לשובע גופו כי אם נשמתו, כמאמר רבותינו ז״ל בהלל הזקן כשהלך לאכול לגמול חסד לאכסניא.

(וידבר משה, פנחס)

במועדו ואפילו בשבת ואפילו בטומאה

כתיב (במדבר ט ו-ז) ׳ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו וגו׳ ויאמרו האנשים ההמה אליו אנחנו טמאים לנפש אדם למה נגרע לבלתי הקריב את קרבן ה׳ במועדו׳, כבר הרגישו כל המפרשים מה זה שאלה, הלא בעצמם אמרו אנחנו טמאים לנפש אדם, וכי נעלם מהם שטמא אסור באכילת קדשים, וגם יש לדייק מה זה שאמרו להקריב קרבן ה׳ ׳במועדו׳ שהוא שפת יתר, וכי ידעו שיש זמן אחר שאינו במועדו. ויש לפרש שכבר דרשו חז״ל ׳במועדו אפילו בשבת במועדו אפילו בטומאה׳, ויש להבין הטעם שהוצרכו להזהירם על מצות קרבן פסח עכשיו, ואפילו למאן דאמר שהיה נוהג גם במדבר לא היו צורך להזהירם. אבל יש לומר שלפי חשבון קביעת השנים חל אז ערב פסח בשבת, שבשנה ראשונה היה פסח מצרים ביום ה׳ וראש השנה בשבת, ומטעם זה כתוב (ויקרא כג כד) ׳זכרון תרועה׳ שהוא רומז על שבת קודש, כנודע בשם הגאון מווילנא ז״ל, וכשחשוון וכסליו הם חסרים יעלה ראש חודש ניסן בא׳ בשבת, וממילא ערב פסח הוא בשבת, על כן לא היו יודעים אם פסח דוחה שבת, והוצרכו להזהירם שיעשו פסח ׳במועדו׳ אפילו בשבת, על כן טענו אלו האנשים, מאחר שדוחה שבת, אם כן ידחה נמי הטומאה, כמו שדרשו באמת מ׳במועדו׳ אפילו בשבת אפילו בטומאה, על כן אמרו למה נגרע לבלתי הקריב את קרבן ה׳ ׳במועדו׳ דייקא ואתי שפיר.

(קרן לדוד, בהעלותך)

במועדו ואפילו בטומאה

כתיב (במדבר ט ו-ז) ׳ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו וגו׳ ויאמרו האנשים ההמה אליו אנחנו טמאים לנפש אדם למה נגרע׳ וגו׳, ותמוה דהרי תירוצם בפיהם שהם טמאים לנפש אדם והיא הנותנת, עוד תמוה הלשון ׳ולא יכלו׳ שאין מובן כלל, עוד תמוה לשון ׳למה נגרע׳ שאמרו, דהרי לא היה אלא שאלה אם לעשות או לא ואפשר שיצוה להם לעשות. אמנם הנה בסוכה (כה.) קאמר, אותם אנשים מי היו נושאי ארונו של יוסף דברי רבי יוסי הגלילי, רבי עקיבא אומר מישאל ואלצפן היו שהיו עוסקין בנדב ואביהוא, רבי יצחק אומר אם נושאי ארונו של יוסף היו כבר היו יכולין ליטהר, אם מישאל ואלצפן היו יכולין היו ליטהר, אלא עוסקין במת מצוה היו שחל שביעי שלהן להיות בערב פסח. **והנה** ידוע כי דור המדבר היו דור דעה, ומתחלה לא ידעו כלל שאין להם לעשות עכשיו קרבן פסח, דהא ׳במועדו׳ אפילו בטומאה, רק כשהלכו לעשות הקרבן פסח לא יכלו לגשת לעשות, וזה פירוש ׳ולא יכלו׳ ממש, וזה היה בעיניהם לפלא להיות שהיו עוסקים במת מצוה ומצוה גוררת מצוה, ואם כן היה צורך שיוכלו לעשות פסח ביותר תוקף הקדושה מצד כי המצוה מסייעת שגוררת מצוה, ועל זה הלכו לשאול ׳למה נגרע׳, כי היינו צריכין לעשות הפסח בקדושה דהיינו מת מצוה ומצוה גוררת מצוה, ולמה נגרע שאין אנו יכולין כלל לגשת, וגם בעיני משה היה לפלא, ובא התשובה על זה שאין עכשיו זמנם לעשות הפסח רק בי״ד באייר.

(שיח שרפי קדש, לפסח)

עח:

אכילת פסחים לא מעכבא

כתיב (שמות יט יא) ׳והיו נכונים ליום השלישי׳ ולא כתיב על מה יהיה הכנה, הכוונה על כי הכנה גופא היה חצי קבלת התורה והיא גופא תורה, וזה פירוש אלו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה דיינו כנ״ל, והראיה כי אכילת פסח לא מעכב, ואף על פי כן אינו נאכל אלא למנויו שהכין והזמין עצמו עליו, ואכילה גופא לא מעכב.

(שיח שרפי קודש, יתרו)

אכילת פסחים לא מעכבא

יש ליתן טעם בהא דאמרו חז״ל אכילת פסחים לא מעכבא ומכל מקום גברא דחזי לאכילה בעינן, שלכאורה אינו מובן ונראה כשני הפכים בנושא אחד. יש לומר מאחר דכל ענין פסח הוא ענין דילוג וקפיצה בין

ממעלה למטה ובין ממטה למעלה, אם כן אחר דחזי לאכילה והוזמן למיכל על פתורא דאבוהו שוב נעשה כל התיקון הנדרש, אבל גוף האכילה אינה מעכבת. ויש לומר עוד דשני עניני תיקון נכללו בפסח, תיקון הדילוג והקפיצה שזה היה חטא הראשון של אדם הראשון, ותיקון החטא של אכילת עץ הדעת טוב ורע המסתעף מזה, תיקון חטא הדילוג והקפיצה מתתקן בהא דהוזמן למיכל והוא בשעת זריקת הדם שמקרב נפש האדם לשרשו, ותיקון החטא של האכילה מתתקן באכילת פסח מצה מרור ואכילה מתתקנת באכילה, וידוע דעיקר פגם החטא נחשב בשורש החטא וזה צריך תיקון ביותר, והחטא הנסתעף מן החטא הראשון נחשב קצת כאונס כי עבירה גוררת עבירה, ועל כן עיקר העיכוב הוא בתיקון החטא הראשון היינו זריקת הדם, שזהו ענין הדילוג להאחז בשרשו, ומאחר שזה מתוקן שוב אין האכילה הבאה לתקן את החטא המסתעפת מעכבת.

(שם משמואל, ויקרא תר"פ)

אכילת פסחים לא מעכבא

וצריך ביאור מה טעם אין אכילת פסחים מעכבת, והא כתיב (שמות יב ח) 'ואכלו את הבשר' וגו', ויש לומר דהנה איתא במדרש (שמו"ר טז ב) 'משכו וקחו לכם' כלומר משכו ידיכם מעבודה זרה וקחו לכם צאן של מצוה, ושחטו אלהיהם של מצרים ועשו פסח שבכך הקב"ה פוסח עליכם, הרי להדיא מבואר שקרבן הפסח בא כדי להפרישם מעבודה זרה, ואם כי אכילת הפסח נמי מצוה הוויא, אבל עיקר כוונת הקב"ה בקרבן פסח הוא להודיע להם שאין אלהי עבודה זרה כלום כדאיתא במדרש שם, אם כן שפיר תירצו שאין אכילת פסחים מעכבת, כי עיקרה הוא בטול עבודה זרה, וזה נעשה בעשיית קרבן הפסח בלבד.

(צדקת יוסף, הגדה של פסח)

מלמד שכל ישראל יוצאין בפסח אחד

כשראה משה רבינו ע"ה שני אנשים עברים נצים והאחד מכה את רעהו אמר (שמות ב יד) 'אכן נודע הדבר', פירש רש"י נודע לי הדבר שהייתי תמה עליו מה חטאו ישראל מכל ע' אומות להיות נרדים בעבודת פרך, אבל רואה אני שהם ראויים לכך, כיון שראה משה רבינו אנשי ריב ומדון מתקוטטים בלי סיבה ומכים אחד את השני, הבין את סיבת הגלות וקושי השעבוד שכאמור נגרמה ממחלוקת השבטים.

בראות משה רבינו את העוון החמור הזה, גילה את בני ישראל את סיבת גלותם, והורה להם דרך תשובה בהקרבת קרבן פסח, עליה נאמר (שמות יב ד) 'ואם ימעט הבית מהיות משה ולקח הוא ושכנו הקרוב אל ביתו במכסת נפשות', תחת התנהגותם הרעה עד אז שלא רצו להיפגש אחד עם השני, הורה להם להתאחד יחדיו כמשפחה אחת בבית אחד, להיות נמנים ביחד על פסח אחד, לאכול ביחד ולזמר כאיש אחד בהלל והודאה, רמז לזה אמרו חז"ל 'כל ישראל יוצאים בפסח אחד', כי ענין קרבן פסח להרבות אחדות והתקשרות זה עם זה, שכל אחד ישמח בשמחת חבירו וישתתף בצערו.

(שפע חיים, יתרו)

פג:

שמנו מותר וישראל קדושים הם ונוהגין בו איסור

כתיב (בראשית לב לג) 'על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה וגו' כי נגע בכף ירך יעקב בגיד הנשה', ויש להבין למה לא כתוב בפשטות כמו שכתוב בכל איסור תורה, היינו לא תאכל גיד הנשה, ואם שרוצה לכתוב טעם יכתוב כמו בשאר מצות שכתוב בהם טעם המצוה, ולמה כתב שבני ישראל לא אוכלים. נראה לי בזה דהנה בגמרא אמרו, תניא שמנו מותר וישראל קדושים נהגו בו איסור, ובילקוט שמעוני (וישלח רמז קלג) מביא גם כן, ר' הונא אמר הדין פקוקלתא [-קנוקנות] דגידא שריא וישראל קדושים הן ואסרו אותן עליהן, ויש להבין למה דוקא באיסור שומן הגיד וקנוקנות אמרו לשון זה שמחמת שישראל קדושים נהגו בהם איסור, הלא לכאורה איסור השומן ובפרט קנוקנות איסור ככל דרבנן ואוסר בששים ככל איסור, אם כן לא היה לומר לשון שמנו מותר, וכן בקנוקנות מהו לשון הדין פקוקלתא דגידא שריא ורק שישראל קדושים הן לכן אסרו אותה עליהן, היה צריך לומר פשוט שהחכמים אסרו כמו שאסרו כל איסור.

ונראה לתרץ, כי הנה בספרים הקדושים כתבו על פסוק 'על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה', אחרי כי בשר הבעלי חיים הנאכל מתהפך לבשר האדם הנזון, על כן הזהיר מאכילת הטמאים ושקצים, כי בזה יקנה האוכל טבע הדורס והאכזריות, ולכן אחר שראו כי נגע בכף ירך יעקב שבגיד הנשה הזה צרורה התאוה והחומריות, עד שאף יעקב שהיה נפרד מכל גשמיותו לא נפרד הגשמיות מגיד הזה, ואם כן גם גיד הבהמה משכתו בו כח הבהמי ותאותו משם, והאוכלו ידבק בו כח התאוה, לכן נאסר להם אכילת גיד הנשה לזכרון, כי צריכים להתפרד מכל תאוה ויצר להיות קדושים לאלקיהם.

והטעם בזה כנ"ל, כי ברש"י (ויקרא יט ב) על פסוק 'קדושים תהיו' כתב בשם חכמינו ז"ל שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה ע"ש, ואם כן מה שאין ישראל אוכלים שומן הגיד הטעם מפני טעם הנ"ל שהתורה אסרה הגיד, והשתא אם אצל כל שמן כתוב (דברים לב טו) 'וישמן ישרון ויבעט שמנת עבית כשית ויטש אלוה עשהו וינבל צור ישועתו' ואין המקרא יוצא מידי פשוטו לעולם, קל וחומר שמן של אותו מקום וכן קנוקנות של גיד שיש טעם הנ"ל כמובן, לכן שפיר מחמת שישראל קדושים קבלו עליהם כל ישראל מעצמם בלי צורך בית דין שלא יאכלו שומן הגיד וקנוקנות הגיד, וזה שבח גדול להם, על כן כשבאו לדין זה מספרים חז"ל בקיצור שבחן של ישראל, וגם גודל האיסור שאף בלי החכמים קבלו כל ישראל על עצמם ענין זה, ועל ידי זה יודעים גודל האיסור של מאכלות אסורות.

(אריה שאג, וישלח)

פד.

ועצם לא תשברו בו, בו בכשר ולא בפסול

יש להתבונן מה שיחד הקב"ה מצוה זו גבי פסח 'ועצם לא תשברו בו', וגם מרמז בו בכשר ולא בפסול. ויש לומר, דהנה מצינו בדוד המלך ע"ה שאמר 'כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך מציל עני מחזק ממנו' (תהלים לה י), וכן אמר 'שומר כל עצמותיו אחת מהנה לא נשברה' (שם לד כא), בשני פסוקים אלו מתייחס דוד רק לעצמותיו, וחזר ואמר 'ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו' (שם קג א) דמשמע הנפש וכל האיברים ומעיו, ונראה דשלמה המלך ע"ה אמר 'מעין נרפש מקור משחת צדיק מט לפני רשע' (משלי כה כו), ופירש רבינו בחיי (פרשת וישלח), שכמו מעיין זה שנעשה עכור בטיט ובשאר דברים המעורבים בו, ובכל זאת סופו שמימיו יחזרו להיות צלולים, על ידי שהדברים המעורבים בהם יפלו למטה, והמים העליונים ישארו צלולים, כך גם צדיק המט לפני רשע, בכל זאת סופו שיוצלל ויעלה למעלה בעוד הרשע יפול למטה, וראיה לזה מעשה פרעה וישראל ומעשה מרדכי והמן.

ואכן מכל אלו למדנו שהצדיקים אינם מובטחים בעולם הזה, אבל דבר בטוח הוא שהצדיק לא ימוט למטה עד שלא תהיה לו תקומה בפני הרשע, כי אף אם לא ישארו ממנו אלא העצמות בדרך משל, לבסוף יעלה למעלה כדרך המעיין העכור, משום כך כאשר דוד המלך דיבר על גלותן של ישראל אמר 'כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך מציל עני מחזק ממנו', דהיינו שאף בגלות בשיא שפל המדרגה, אנו בטוחים שישמור את עצמותינו שלא נאבד לגמרי, ויבוא יום שנעלה למעלה כדרך המעיין, לעומת זאת בפסוק 'ברכי נפשי את ה'' דיבר דוד על מעלתם של ישראל כאשר ישבו בארצם בשלווה וללא פחד, ולכן אמר 'ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו'.

והנה במצרים שהיו ישראל מושפלים לגמרי וסובלים בעבודת פרך וגזרו על כל הבן הילוד, ואפילו הכי אומה זו לא אבדה, ואדרבה סופם היה שיצאו ביד רמה ורכוש רב, ולכן במצווה הראשונה שציוה להם הקב"ה במצרים, ציוה עליהם לעשות את הפסח באופן של 'ועצם לא תשברו בו', שמכאן תהיה ראיה לכל הצדיקים בכל הדורות ובכל הגלויות, שאף אם ימוטו בפני הרשעים, בכל זאת עצמותיהם יישארו וסופם שיעלו שוב למעלה, ועל כך רמזו חז"ל באומרם 'בכשר ולא בפסול', דהיינו שרק לאדם כשר יש בטחון שלא ישברו עצמותיו, אבל אדם פסול שהוא רשע אין בטחון שישארו עצמותיו, אלא אדרבה יפול וימחה שמו מן הארץ.

(חתם סופר, הגדה של פסח)

ועצם לא תשברו בו, בו בכשר ולא בפסול

והנה ענין טומאה שדחויה בציבור אין הפירוש שקדושת הציבור דוחה ומדחה את הטומאה שלא תהיה בנמצא כאן, אלא שמחמת חביבות הציבור נתקבל עם הטומאה, וכענין דברי רש"י (שה"ש ה א) בפסוק 'אכלתי יערי עם דבשי', יש דבש שגדל בקנים כעניין שנאמר (שמואל א' יד כז) 'ביערת הדבש' וכו' ומוצצין הדבש ומשליכין העץ, ואני מרוב חיבה אכלתי הקנה עם הדבש, את שאינו ראוי עם הראוי עכ"ל, וכענין זה הוא ענין טומאה דחויה בציבור, שמרוב החיבה נתקבלה הטומאה, דבר שאינו ראוי עם הראוי.

וראיה מש"ס, פסח הבא בטומאה מקרי פסח פסול לגבי דין שבירת עצם דכתיב בו בכשר ולא בפסול והאי פסול הוא, ואם איתא דנדחתה הטומאה עד שנחשבת כליתא למה איקרי פסול, ומוכרח כדברינו שנחשב כאיתא אלא שמתקבל מחמת רב החיבה, וכן הוא מצד הסברא, שהרי כל ענין המיתה הוא, שהנשמה הקדושה מסתלקת מחמת שאינה יכולה לסבול את כחות הטומאה שבאין אז באדם המסתלק מהעולם, על היפוך מה שכתוב (בראשית טז ח) 'מפני שרי גברתי אנכי בורחת', ובענין המיתה אינו כן אלא הם באין בעוד הנשמה קיימת, ועל כן נמי טומאה הנמשכת מחמת המת אינה נדחית ומסתלקת מפני קדושת הציבור אלא שמתקבלת כנ"ל.

(שם משמואל, חנוכה תרע"ט)

פה.

הפיגול והנותר (והטמא) מטמאין את הידים רב הונא ורב חסדא חד אמר מפני חשדי כהונה וחד אמר מפני עצלי כהונה, מר מתני אפיגול ומר מתני אנותר, מאן דמתני אפיגול משום חשדי כהונה ומאן דמתני אנותר משום עצלי כהונה

ופירש רש"י, 'משום חשדי כהונה - שחשודין לפגל קרבן משום איבה, גזרו על הפיגול שיטמא את הידים כדי שיהא זה צריך להטביל ידיו קודם שיגע בקודש, ויטריחוהו. משום עצלי כהונה - המתעצלים באכילת קדשים גזרו טומאה על הנותר, כדי להטריחו עליהם'. הדבר פלא, אנשים החשודים לפסול בידים קרבן חברו, דבר שיש בו שני איסורים בין אדם למקום ובין אדם לחברו, מפגל קדשים ומביא נזק לחברו, יזהר מלפגל בשביל נטילת ידים שהצריכו חכמים, ולבד זה איזו תקנה עשו חכמים בזה, יפגל ויטול את ידיו.

מזה אנו למדים שני דברים, א. כי איסור קל בשעה שאין האדם רגיל לעבור עליה, חמור הוא אצלו יותר מכמה איסורין חמורין אם רגיל הוא בהן, ב. כי טרחה היותר קטנה תוכל למנוע את האדם מעבירות היותר גדולות, כפי שפירש רש"י 'ויטריחוהו' טרחה קטנה זו להטביל ידיו, דבר חשוב הוא לא רק אצל עצלים אלא גם אצל זריזים, כי כהנים זריזים הם, זריזות זו חזקה היא אצלם, כמה דינים סומכין על חזקה זו לא רק לחומרא אלא גם לקולא, מפני שאין צד ספק בשבט זה כי זריזים הם, ובכל זאת טרחה קטנה דבר חשוב הוא, כי אין אדם מוותר על רצון הכי קל שלו בלתי אם הוא מחליפו על רצון יותר גדול, אך כל זה הוא בשעה שהם נפגשים יחד אחד מול חברו, אז הגדול מכריע את הקטן, אבל כשהוא מן הצד גם רצון היותר קל יוכל להיות מפריע לרצון היותר גדול, ועוד דבר נראה מזה כי גם באותה מדה עצמה אפשר שחלק קטן שלה תהיה מניעה

בחלק גדול, כי עצלי כהונה הלא המה המתעצלים באכילת קדשים, אנשים אלה העצלות שלהם גדולה כל כך עד שמביאה קדשים לידי פסול, ובלי שום סבה של שנאה הוא מביא הפסד ממון לחברו, וגם את תאות האכילה הוא מצמצם בשבילה, וטרחה קטנה מכריעה אותה ומתקנת את הכל, חידוש זה דבר נפלא הוא בכחות הנפש, ויובן בו דברי רבינו יונה שכתב בספר היראה שאם אדם רוצה לחזק עצמו בדבר הקשה לו, יקנוס עצמו בחצי פרוטה עיי"ש, כי אף שדבר קטן הוא אין אדם מוותר עליה סתם, ובכחה למנוע את האדם או לזרזו לדבר הקשה לו.

(תורת אברהם, מאמר לימוד המוסר וחכמת המוסר)

פה:

אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים

ופירש הרבי ר' בונם זצ"ל כי כשהלבבות כולם המה לאביהם שבשמים, אז אין מחיצה של ברזל מפסקת בין ישראל גופא, ואין שום מסך המבדיל ביניהם, וזה הפירוש אין מחיצה של ברזל מפסקת בין ישראל, היינו בין ישראל לעצמם כשהם לאביהם שבשמים.

(קול מבשר, ליקוטים)

אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים

שבת היא נחלה בלי מצרים, הרמז שכל התחומין וכל המחיצות אין עומדין בפניה, בשבת מתגלה שאין שום מחיצות, 'אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים', איש ישראל אינו נדחה לעולם, ואפילו אם נתרחק הרבה אין לו להתייאש, תמיד יכולים לחזור לשורש, עמוס הנביא ביקש רחמים 'מי יקום יעקב כי קטן הוא' (עמוס ז ב) ובתרגום יונתן 'ארי מטלטלין אינון', וכשמקושרין לשורשן אזי 'הבאים ישרש יעקב יציץ ופרח ישראל' (ישעיה כז ו).

(פני מנחם, וישלח)

כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא

איתא 'טומאה רצוצה בוקעת ועולה עד לרקיע', אבל כשיש פותח טפח אינה בוקעת, ומכל שכן דמדה טובה מרובה וקדושה רצוצה בוקעת ועולה, איתא בספרים שזהו החילוק בין חמץ למצה, שחמץ יש לו פותח טפח ולמצה אין פותח טפח, הקדושה הרצוצה בוקעת ועולה עד לרקיע, וזהו 'והלילא פקע איגרא', לחמץ יש חלל טפח והמצה היא כמות שהיא בלי שום השתנות, איתא בזוה"ק (רעיא מהימנא פנחס רכה.), 'אני ה' לא שניתי' (מלאכי ג ו) לא מטי ביה חובין, כשאין השתנות אפשר להתעלות למקום גבוה שאין הקטרוג יכול להגיע לשם, וזו היתה העצה ביציאת מצרים להוליך את ישראל בדרך גבוהה שלא יחול עליהם הקטרוג הללו עובדי עבודה זרה וכו', ובכל שנה בפסח מתעורר זה ומתקיים מה שכתוב (ירמיה לא י) 'כי פדה ה' את יעקב וגאלו מיד חזק ממנו', וכתיב (תהלים לה י) 'מציל עני מחזק ממנו ועני ואביון מגוזלו', ואיתא במדרש (בר"ר נד א) דקאי על יצר הרע, אם מצא בתוך שבעים הוא מפילו, בתוך שמונים הוא מפילו וכו' וכי יש גזלן גדול מזה, כל אחד צריך להתחזק בזה שהגם שמתעוררים עליו מקטרגים מתקיים בו 'וגאלו מיד חזק ממנו', ומגביהים אותו למקום גבוה שלא ישלטו עליו מקטרגים.

(אמרי אמת, ימים ראשונים של פסח)

כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא

ויש לדייק למה 'פקע איגרא' דייקא, אמנם יש לומר בדרך צחות כיון דאיתקיש ט"ו דפסח לט"ו דסוכות, וכמו דבסוכות זוכין בני ישראל להסתופף בצלא דמהימנותא כבחינה שהיו בני ישראל תחת ענני כבוד ולא היה איגרא מפסיק, כמו כן היה ב'כזיתא פסחא והלילא' התלהבות גדול כל כך כמו בסוכות דהיה התגלות גדול תחת ענני כבוד, ועל כן 'פקע איגרא' שלא יהיה הגג מפסיק.

(כוס ישועות, הגדה של פסח)

כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא

והנה ברור בלי ספק, שכאשר הגיע זמן אכילת הפסח ומצה ומרור מאוחר בלילה קרוב לחצות, היו כל ישראל מופשטים לגמרי מכל ענינים גשמיים, כי עבודת היום העצומה בכל מיני דקדוקי מצוות וכונות בקדושה ובזריזות עצומה, העלו את כל אחד מישראל למדרגה גבוהה מאד, ובפרט כי בשעת ההקרבה ובשעת האכילה שרו את ההלל, וקול המון של שירות ותשבחות נשמע בכל העיר ירושלים מפיותיהם של רבבות רבבות אלפי ישראל, עד שברור ששום איש מישראל לא הרגיש שום טעם גשמי בשעת אכילת פסח מצה ומרור, וכל כוונתם היתה לקיים מצוות השי"ת ואכילתם היתה כולה קודש, ועל כן דייקו חז"ל בלשונם 'כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא', דאיגרא הוא הגג המפריד בין שמים וארץ, ובשעת אכילת הפסח בקדושה ואמירת ההלל נתבטלה המחיצה המבדלת, וגם שוכני הארץ נתעלו לבחינת שמים שהיה כולו קודש, והיינו 'פקע איגרא' כי התפשטו לגמרי מעניני ארציות.

(להורות נתן, שבת הגדול)

כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא מאי לאו דאכלי באיגרא ואמרי באיגרא לא דאכלי בארעא ואמרי באיגרא

ופירש רש"י, 'לקול המולת ההמון ההלל דומין כאילו הגגין מתבקעים' וכו', יש לרמז בדברים הללו גודל ההתלהבות שהיה להם בשעת אמירת ההלל, וזה שאמרו בגמרא 'דאכלי בארעא' למטה ואמרו ההלל בגודל ההתלהבות ובקעו כל הרקיעים, וזה שמגביהים הקערה, פירוש מגביהים להעלות אכילתם למעלה לרצון לפני אבינו שבשמים.

(תפארת שלמה, שבת הגדול)

פו:

כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה (חוץ מצא)

פעם אחת היה רוצה בעל הבית אחד לכבד את השפת אמת זצ"ל בכיבוד גדול, ולא היה רוצה לקבל הכיבוד, ושאלו הבעל הבית הנ"ל הא אמרו חז"ל 'כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה', והשיבו הרב הקדוש הא אמרו גם כן 'חוץ מצא', ואמרו חז"ל (אבות פ"ד מכ"א) 'הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם', וזהו נקרא 'צא', והבן.

(שיח שרפי קודש, ליקוטים)

כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה (חוץ מצא)

כל מה שיאמר לך בפירוש, אבל ברמז לא, חוץ מצא אפילו ברמז.

(אמרי פנחס, ליקוטים)

כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה (חוץ מצא)

בדרך בדיחותא יש לומר, 'כל שאמר לך' מה שהעני אומר לך, אתה 'בעל הבית עשה', 'חוץ מצא' אם העני אומר לך צא זאת לא תציית לו, שאז שוב אין אתה בעל הבית ולא צריך לשמוע אליו.

(אהבת ישראל, ליקוטים)

כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה (חוץ מצא)

כתיב (בראשית ח טז) 'וידבר אלהים אל נח צא מן התיבה אתה ואשתך ובניך', פירש רש"י שכאן התיר לו הקב"ה לצאת עם אשתו דבר שנאסר עליו כשנכנס לתיבה, ואף על פי כן כתוב (שם פסוק יח) 'ויצא נח ובניו ואשתו' ולא כתיב ויצא נח ואשתו, ומכאן אנו למדים דאף דבר שלא נאסר מן התורה אף על פי כן צריך האדם לקדש עצמו במותר לו, כמו שכתוב (ויקרא כ ז) 'והתקדשתם והייתם קדשים' להרחיק עצמו מן הכיעור ומן הדומה לו, והוא רמוז במאמר חז"ל 'כל מה שאומר לך בעל הבית עשה חוץ מצא', בעל הבית הוא הקב"ה ואנו חייבים לעשות כל אשר צוונו, חוץ מצא, דאף על פי שהקב"ה אמר לו בפירוש שמותר לו לצאת מן התיבה יחד עם אשתו, בכל זאת אינו חייב לעשות כן.

(לקוטי מהר"א מבעלזא, ליקוטים)

כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה (חוץ מצא)

כתיב (שמות לב לב) 'ועתה אם תשא חטאתם ואם אין', אין 'ועתה' אלא תשובה (בר"ר כא ו), וידוע אף על פי שיצא בת קול שובו בנים חוץ

מאחר, אף על פי כן לא היה לו להשגיח על זה, כי מה שיאמר לך בעל הבית עשה חוץ מצא, ואם אחר כל זה היה עושה תשובה היו מקבלין אותו, כי אין לך דבר שעומד בפני התשובה. זהו 'אנא חטא העם הזה חטאה גדולה', 'ועתה' היינו תשובה, הנה הם עושים תשובה, 'אם תשא חטאתם ואם אין', בין כך ובין כך הנה הם עושים שלהם ושבים בתשובה כנ"ל.

(דברי ישראל, כי תשא)

כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה (חוץ מצא)

חוץ מצא מוקף בסוגריים, שמעתי בשם האמרי אמת מגור זצ"ל, דהנה אמרו חז"ל (גיטין נה:) גבי קמצא ובר קמצא, כשאמר בעל הסעודה לבר קמצא צא, ושתקו רבנן, ועל ידי זה בא החורבן, וקשה למה באמת שתקו רבנן, ותירץ שמתחילה היה הדין 'כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה' משמע אפילו צא, ואחר כך הוסיפו 'חוץ מצא', ואפילו צא' ומשום הכי הוכרחו לשתוק, אבל כשראו אחר כך שעל יד זה יצא החורבן הגדול התקינו 'חוץ מצא', ולכן במקור הדין היה 'כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה' משמע אפילו צא, ואחר כך הוסיפו 'חוץ מצא', ולפי שאינו מקורי לכך מוקף בסוגריים.

(פרדס מנחם, ליקוטים)

מסרבין לקטן ואין מסרבין לגדול

והביאור בזה, כי סרבנות מדה יפה היא באדם, כי יאות לסרב מעט כשאחד מבקש לכבדו או להטיב עמו, ואין מן הנימוס שימהר לקבל את הכבוד והטובה מחבירו, ולא יקל לו להניח לחבירו שיכבד אותו ויטרח בעבורו, ורק אם יפציר בו אז יקבל ממנו, אמנם זהו רק ביחס לקטן, אבל לגדול אדרבה הנימוס הוא שלא לסרב כשרוצה לכבדו, כי עדינות הרגש של בן ישראל דורשת שכשגדול מכבדו לא ירגיש כי הגדול נותן לו כבוד והוא מסרב לקבלו, כי גם זו יהירות יותר מדי, ואין זה דרך כבוד נגד הגדול שיראה כי הוא מרגיש שהגדול רוצה לכבד אותו, ואף שיודע הוא שהגדול רצונו בכך, לא יקבל ממנו את זה בתור כבוד רק בתור צווי, שכיון שהוא אמר לו לקבל דבר זה ורצונו הוא בכך, צריך להרגיש כי הגדול מצוהו ועליו למלאת רצונו במהירות בלא סרבנות, ועדינות כזו צריכה להיות טבועה בנפש ישראל.

(חכמת המצפון, שמות)

פז.

אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום וכו' ככלה שנמצאת שלימה בבית חמיה ורדופה לילך להגיד שבחה בבית אביה וכו' אני חומה זו כנסת ישראל ושדי כמגדלות אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות

כתיב (שמות יח כג) 'אם את הדבר הזה תעשה וציוך אלהים ויכלת עמוד וגם כל העם הזה על מקומו יבוא בשלום', אמרו חז"ל 'אני חומה' זו כנסת ישראל, 'ושדי כמגדלות' אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות, 'אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום' ככלה שנמצאת שלימה בבית חמיה ורדופה לילך להגיד שבחה לבית אביה, ופרשתי דעוסקי התורה הם בחינת כלה, התורה ציוה לנו משה מורשה' - מאורסה, ובשעת תפלה מבקשים פרס כבנים ובנות מבית אביהן, וכשאדם יושב בבית המדרש ולומד תורה לשמה הוא ככלה שנמצאת שלימה בבית חמיה, ועומדת משם לילך לבית הכנסת להתפלל ולבקש פרס, הרי היא כמגדת בבית אביה שתטול פרס בזכות התורה והיינו 'כמוצאת שלום'.

והנה רבי שמעון בן יוחאי וחביריו שתורתם אומנתם אינם רשאים להפסיק לתפלה כי אם לקריאת שמע (עיין מג"א סי' קו סק"ד), ועל כן כשהיו כל ישראל עומדים לפני משה רבינו ע"ה לא היו מתפללים אלא קריאת שמע שחרית וערבית, והיינו דכתיב 'נצב עליך מבקר עד ערב' היינו מקריאת שמע של שחרית עד קריאת שמע של ערבית בלי להפסיק מתלמוד תורה דרבים לתפלה, אך 'איעצך' וגו' 'ותחזה מכל העם' וגו' (שם פסוק יט, כא) ואז תהיה לך ולהם פנאי להתפלל, על כן אמר 'ויכולת עמוד' ואמרו חז"ל במקום אחר (ברכות ו:) אין עמידה אלא תפלה, 'וגם כל העם הזה על מקומו יבוא בשלום' מבית המדרש לבית הכנסת 'כמוצאת שלום' כנ"ל והיינו 'יבוא בשלום'.

(חתם סופר, יתרו)

אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום ואמר רבי יוחנן ככלה שנמצאת שלימה בבית חמיה ורדופה לילך להגיד שבחה בבית אביה

דהנה אנו רואים שבא לאדם חמימות והתלהבות לעבודתו, אך שהוא בלתי שלימות רק דרך העברה בעלמא, זה מחמת שאינו נקי עדיין ממחשבותיו המלוכלכים והרהורים המטונפים, וזה החמימות הוא רק מן השפה ולחוץ, והראיה בבואו להתפלל ונדמה לו שנתלהב להבורא יתברך והוא שקר מכל צד, ואינו יכול לדבר תיבה אחת כראוי, כי מחשבותיו לא טהורים ואינם מניחין אותן להתפלל, ונמצא החמימות הוא בלתי שלימות, וזה פירוש הגמרא הנ"ל ככלה, רצה לומר כנסת ישראל נקראת כלה הנמצאת שלימה בבית חמיה, רצה לומר לשון חמימות והתלהבות, וכשנמצאת שלימה אז רדופה לילך ולהגיד שבחה בבית אביה, רצה לומר לפני אבינו מלכנו להגיד שבחו ולהתפלל.

(שפתי קדושים, ויצא)

אחות לנו קטנה ושדים אין לה אמר רבי יוחנן זו עילם שזכתה ללמוד ולא זכתה ללמד

כתיב (בראשית יב א) 'ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וגו' אל הארץ אשר אראך', ואיתא במדרש (בר"ר לט ט) אמר רבי לוי שתי פעמים כתיב 'לך לך' [בנסיון הראשון 'לך לך מארצך' (שם) ובנסיון האחרון 'ולך לך אל ארץ המוריה' (שם כב ב)] ואין אנו יודעים אי זו חביבה אם השניה אם הראשונה, ממה דכתיב 'אל ארץ המוריה' הוי השניה חביבה מן הראשונה, ויש לדקדק האיך נשמע מהא דכתיב 'אל ארץ המוריה' שהשניה חביבה מן הראשונה. ויש לומר, דהנה המהר"ל כתב דכל האבות שמרו את התורה בבחינת אינם מצווין ועושין, חוץ מאברהם אבינו ע"ה שהיה בבחינת מצווה ועושה מפני שהוא היה שורש התורה, כי התורה היא תורת חסד והוא היה מדת החסד, והנה שני פעמים אמר לו הקב"ה לאברהם אבינו לך לך, היינו לשורש נשמתו שהוא מדת החסד, כלומר התורה, ואינו יודע איזה מהן חביבה, אולם מצינו בגמרא שדרשו חז"ל הכתוב 'אחות לנו קטנה ושדים אין לה', אמר רבי יוחנן זו עילם שזכתה ללמוד ולא זכתה ללמד, חזינן מזה דלימוד התורה לאחרים עדיף טפי מי שלומד רק לעצמו, והשתא מבואר המדרש על נכון, דהנה בנסיון הראשון דרשו חז"ל 'להנאתך ולטובתך' היינו לימוד התורה לעצמו, אבל בנסיון השני כתיב 'לך לך אל ארץ המוריה', ודרשו חז"ל (תענית טז.) למה נקרא שמו מוריה שמשם יוצאת הוראה לישראל, הרי שבאמרו 'אל ארץ המוריה' מרומז הלימוד לאחרים, ושפיר הוה זה חביבה יותר מן הראשונה.

(דברי יואל, ליקוטים)

אני חומה זו תורה ושדי כמגדלות אלו תלמידי חכמים

שהתורה היא חומת מבצר לקיום האומה לשמרה מהמתנכלים לה, ושמא יטעה הטועה לחשוב שזהו עיקר ללומדים ועוסקים בה בלבד, לזה הוסיף ופירש 'ושדי כמגדלות', ופירשו חז"ל אלו תלמידי חכמים שהם מניקים כשדים הללו לעם כולו, והנה הקרובים אליהם יונקים יותר והרחוקים פחות, אבל בכללות היניקה היא מהם ומהם חיות האומה, וכתיב 'כמגדלות' והיינו דמגדל הוא מקום גבוה בתוך מבצר, שעומד שם הצופה ורואה כל סביביו, לראות מאיזה צד יבוא האויב, ומה שמירה ותיקון צריך, וכן הם תלמידי חכמים שהם עומדים על המגדל לראות מה שצריך לשמירת ותיקון האומה, ועל כן נקראים חכמי ישראל 'עיני העדה', שהם המאירים ומראים הדרך וצופים על כל סביבותיהם.

(משנת רבי אהרן, שיר השירים)

אני חומה זו תורה ושדי כמגדלות אלו תלמידי חכמים

ההפרש בין שמירת החומה למגדל, ששמירת החומה היא שמפני חוזק החומה לא יכולים השונאים לבוא תוך העיר, ויוכל להיות לפעמים שניצולו אנשי העיר בלי הרגשתם שהיו השונאים מחוץ לעיר, וכמו כן התורה היא חומה ושמירה נגד היצר הרע ושאר דברים המזיקים, והאדם איננו מרגיש כלל שהיה מכשול לפניו וניצול, ונגד המדריגה הגבוה שיודע ומשיג המכשול ונשמר ממנו, אומר 'ושדי כמגדלות' אלו תלמידי חכמים, ששמירת המגדל הוא לעמוד בראשו ולראות מרחוק השונא ולירות עליו ולהבריחו, שהשמירה היא בהרגשת המזיק, כמו כן תלמידי חכמים שמשיגים האמת ומה הוא מכשול להנצל מהם.

(אור דוד, שבועות)

אוצר החכמה

אני חומה זו תורה ושדי כמגדלות אלו תלמידי חכמים וכו' אני חומה זו כנסת ישראל ושדי כמגדלות אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות

כתיב (תהלים קמד יד) 'אלופינו מסובלים אין פרץ ואין יוצאת ואין צוחה ברחובותינו', ודרשו חז"ל (ברכות יז.) 'אלופינו מסובלים' בתורה ובמצוות, כי התורה הקדושה היא כחומה בצורה השומרת ומגינה על העוסקים בה מכל צרה שלא תבוא, אך כל זה הוא בתנאי אם שומרים על כבודה ומכבדים את לומדיה בכבוד הראוי, וזה שאמר ר' יוחנן 'אני חומה' זו תורה, 'ושדי כמגדלות' אלו תלמידי חכמים, רצה לומר דהתורה תהא לחומה ולמגן, רק אם נחשיב ונרומם את תלמידי החכמים כמגדלות, אך רבא דרש 'אני חומה' זו כנסת ישראל, 'ושדי כמגדלות' אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות, כי בראש ובראשונה מוטל על בני ישראל שיהיו מכונסים ומאוחדים כאיש אחד בלב אחד מתוך אהבה ואחוה, וזו היא החומה המגינה עליהם מן הפורענות, ואז כאשר הם עוסקים בתורה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות בצותא חדא, הרי זה דבר נאה ומתקבל, והיא להם למעלה רמה ונשגבה כמגדל בנוי לתלפיות.

ועוד יש לומר בכונת דברי רבא הנ"ל, דבימי בית שני נחסר מישראל ה' דברים שהיו במקדש ראשון, כי נגנז ונפסק השפע הרוחני מן השמים, לפי שירדו כמה מעלות אחורנית, אכן מייחלים ומצפים אנו שבמהרה נזכה לבנין הבית השלישי, אשר גדול יהיה כבודו יותר מן הראשון והשני, ושוב נזכה לכל אותן הארות מן השמים, ברם גם בימי הגלות בטרם יפציע עלינו אור הגאולה, הרי יש לנו בתי כנסיות ובתי מדרשות שאמרו חז"ל (מגילה כט.) שעליהם נאמר (יחזקאל יא טז) 'ואהי להם למקדש מעט', ובודאי שאם נשוב ונעלה לאותן מדרגות רמות, נזכה לשפע מן השמים על ידי בתי כנסיות ובתי מדרשות, על כן אמר 'אני חומה' זו כנסת ישראל, שנשרה בינינו אהבה ואחוה, ונתעטר בכל המעלות והמדות הטובות הראויות לכנסת ישראל, למען תהא כחומה בצורה נגד כל רוחות רעות, ואז נזכה שבתי כנסיות ובתי מדרשות יהיו כמגדלות, שיושפע עליהם שפע אלוקי כדרך שבא על בית המקדש המכונה מגדל.

(דרשות מהרי"ץ, ז' אדר דרוש ז)

אמר לו הקדוש ברוך הוא להושע בניך חטאו וכו' כל העולם שלך הוא העבירם באומה אחרת וכו'

וח"ו לאותו צדיק שיקטרג על ישראל, ופירשו שכך היה כוונת הושע, החליפם באומה אחרת ותראה בכל אומות אם יש כיוצא בהן, והשפל והגרוע בישראל הוא יותר טוב מטובים שבאומות, ונמצא בהסתכל בהאומות אין כח למקטרג על ישראל.

(נועם אלימלך, ליקוטי שושנה)

אמר לו הקדוש ברוך הוא להושע בניך חטאו וכו' כל העולם שלך הוא העבירם באומה אחרת וכו'

והקשו, הא הנביאים למדו תמיד זכות על בני ישראל, ואיך אמר להחליפם על אומה אחרת. ועל כן נראה לי העבירם באומה אחרת, פירושו שיעביר את בני ישראל בגלות בתוך אומה אחרת, ואז בצר להם ישובו אל ה', ואף שהגלות הוא גם כן רעה לישראל, מכל מקום יעץ הושע הנביא לגלות אותם, מפני שראה שאם לא יגלו אז יתהפכו לגמרי לעובדי אלילים ולא יהיה להם תקנה, משום הכי חשב שטוב יותר להוליך אותם בגולה ועל ידי זה ינצלו מכליון.

(טל שחקים, ליקוטים)

אמר לו הקדוש ברוך הוא להושע בניך חטאו וכו' כל העולם שלך הוא העבירם באומה אחרת וכו'

ונראה בביאור הדברים, דהנה אמר לו הקב"ה 'בניך חטאו' והוא שישראל הם כבניו של הושע, שהנביא הוא כאבי ישראל, ולא עוד אלא שכיון שאמר לו הקב"ה 'בניך', הרי במאמר זה נעשו כל ישראל בניו של הושע, שכל העולם כולו נברא במאמרו של הקב"ה, אלא שאף על פי כן לא היו לו רחמי אב, שכח זה של 'כרחם אב על בנים' בא לאב על ידי מסירות נפשו בגידול בנו, ולכן אף על פי שהיו ישראל בניו של הושע, כיון שלא היה לו צער גידול בנים ולא מסר נפשו על גידולם, לא היו לו רחמי אב על בניו והיה יכול לומר העבירם באומה אחרת.

ומדברי חז"ל שם מבואר שהיתה כאן תביעה על הושע, והיינו שאף על פי שהוא לא הרגיש עליהם רחמי אב, היה לו להבין שרחמי הקב"ה על ישראל הם 'כרחם אב על בנים', ואין אדם בא להחליף בניו אפילו אינם נוהגים כשורה, וזהו מה שאמר הקב"ה מה אעשה לזקן זה, כלומר להסביר לו הדבר שאין האב מחליף את בניו אי אפשר, כיון שהוא עצמו לא הגיע לידי התבוננות זו, והעצה היא להביאו לידי כך, שירגיש בעצמו רחמי אב על בניו ואפילו יהיו אלה בני זונה מפורסמת, ועוד יהיה ספק אם אלו בניו כל עיקר, ומכל מקום ירגיש אליהם רחמי אב על ידי מסירות נפשו בגידולם, ועל ידי כן יבין טעותו במה שאמר העבירם באומה אחרת.

(חכמת המצפון, פנחס מאמר תעה)

פז:

לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים

כתיב (שמות יט ה) 'ועתה אם שמוע תשמעו בקולי וכו' והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ', לפי פשוטו יש לפרש מה שאמרו חז"ל (ילקוט ראובני בשלח) **בפסוק** (שם יד יג) 'כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד', הוא מטעם שלא גלו ישראל אלא שיתוספו עליהם גרים, והיינו שבכל הגליות הוא בשביל הניצוצות הקדושות שנתפזרו בארבע כנפות הארץ כמו שביארנו בכמה מקומות, וכשיצאו ממצרים היתה גאולה שלימה שלא נשאר בהם שום ניצוץ קדוש, לכך הוזהרו שלא לראותם עוד, אבל בשאר גליות לא נגאלו גאולה שלמה עד שיבא משיח צדקינו שנאמר (בראשית מט י) 'ולו יקהת עמים', ונאמר (זכריה יד ט) 'והיה ה' למלך על כל הארץ', ואלמלא לא חטאו אחר קבלת התורה היה מתקבץ ומאסף מעט מעט מכל הארצות, כמו שאמר הכתוב (ישעיה כז יב) 'ואתם תלוקטו לאחד אחד' ונאמר (שם מט כג) 'והיו מלכים אומניך' וגו'. זהו שאמר 'והייתם לי סגולה' פירוש אוצר, כמו שמלקט דברים המפוזרים ומכניסם לאוצר אחד, כך יתלקטו כל הניצוצות הקדושות המפוזרים בכל העולם, כמו שראיתם

אמר לו הקדוש ברוך הוא להושע בניך חטאו וכו' כל העולם שלך הוא העבירם באומה אחרת וכו'

איתא במדרש (דב"ר ג טו) ודבר ה' אל משה פנים אל פנים וכו', א"ל הקב"ה לא יהיו שתי הפנים בכעס, אלא כשתראה אותי נותן רותחין הוי נותן צונן, וכשתראה אותי נותן צונן הוי נותן רותחין, וכן איתא שם, ריצה משה את הקב"ה לישראל, מה עשה עלה לו אצל הקב"ה כעוס, אמר לו בניך חוטאין ואת נותן עלי קטריקי, עשה עצמו כאילו כעוס על ישראל, כיון שראה הקב"ה כך אמר לו לא יהיו שתי פנים בכעס וכו', מכאן למדו צדיקים לעזור לישראל לפעמים בדרך כעס כנ"ל. וזהו כשאמר לו הקב"ה להושע בניך חטאו, השיבו העבירם באומה אחרת, ותימה על הושע שיאמר כן, אלא הענין כנ"ל דכשאמר לו הקב"ה חטאו ישראל, עשה עצמו כאילו כועס על ישראל והשיב העבירם באומה אחרת, וממילא לא יהיו שתי פנים בכעס כנ"ל, ובאמת בזה ריצה הקב"ה לישראל כדאיתא בגמרא הנ"ל, עד שאמר לו הקב"ה ישראל בני, בני בחוני, בני אברהם יצחק ויעקב אחד מארבעה קנינים שקניתי בעולמי וכו'.

(דברי ישראל, ליקוטים)

אשר עשיתי למצרים שיצא מהם כל הניצוצות ונתעלו עמכם, והיינו דקאמר 'כי לי כל הארץ'.

(פנים יפות, יתרו)

לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים

אוצר החכמה

כתיב (דברים לא כד) 'ויכתוב משה את דברי השירה הזאת על ספר עד תומם', דאמרו רבותינו ז"ל לא גלו ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים, דישראל מעלים הנצוצות הקדושות שבתוך האומות ועל ידי זה נוטלים מאתם כל הנצוצות, ולהכי נקרא דברי משה שאמר בפרשת האזינו 'שירה' שרומז על שמחה, הגם שנאמר בו שישראל יהיו בגלות, אף על פי כן הגלות גופא הוא שמחה שיעלו ישראל נצוצות הקדושה מאתם, ואז בכלות מאתם הקדושה ממילא יכלו. וזהו 'ויכתוב משה את דברי השירה הזאת', שנקרא שירה שמורה על השמחה הגם שנאמר בו גלות, לזה אמר 'עד תומם', פירוש שהגלות גורם להאומות כליה, כי ישראל מעלה מתוכם נצוצות הקדושה.

(קדושת לוי, וילך)

לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים

איתא במסורה, שלש פעמים ישא ברישא דקרא, 'ישא ה' פניו אליך' (במדבר ו כה), 'ישא ה' עליך גוי מרחוק' (דברים כח לו), 'ישא ברכה מאת ה'' (תהלים כד ה), ויש לפרש דאמרו חז"ל שלא גלו ישראל אלא שיתוספו עליהם גרים, וכתבו המפרשים דאלמלי לא גלו ישראל האיך היינו מקיימים דבר זה להוסיף עלינו גרים, אמנם אז היו באים אלינו מעצמם כמו מלכת שבא וכדומה, ואיתא שבארץ ישראל אנו תחת השגחת ה' לבדו, לא כן בחוץ לארץ בא השפע רק על ידי מזל ושר, על כן מבטיח הקרא 'ישא ה' פניו אליך', ומהו הנשיאות פנים ש'ישא ברכה מאת ה'' בעצמו ולא על ידי שר ומזל, והיינו שנזכה להיות שרויים שלוים ושקטים על אדמתינו ולא נגלה ממנה, ואם תאמר אם כן האיך נלקט הניצוצות הקדושות ולקבץ נפזרים, ויהי כמשיב 'ישא ה' עליך גוי מרחוק', שיבואו מרחוק אצליכם מעצמם.

(טל השמים, לך לך)

לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים

'הרם קרן ישראל עמך', ופירש המגיד מקאזניץ זצ"ל בדרך בדיחותא, דאיתא בגמרא לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים, והענין הוא כמו שנותן מעות לחבירו שיתן לו רווחים, והנה דרך בני אדם אם הלוה הוא איש בטוח, אזי מלוה לו מעותיו ויניח אצלו מעותיו על זמן כדי שיעלה לו רווחים, ואם הלוה אינו איש בטוח גם על הקרן, אזי תובע את הלוה שיתן לו מהר הקרן, ואף אם הלוה מבטיח לו שיתן לו רווחים, אינו משגיח על זה כיון שהקרן אינו בטוח, והנמשל מובן כיון שישראל בעונותינו הרבים בהגלות נשקעים בין האומות, ובכל יום הולכים ודלים הן בנפש והן בגוף, ולומדים ממעשי הגוים כמאמר הקרא (תהלים קו לח) 'ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם', אם כן כשהקרן אינו בטוח אינו רוצה בהרוחים, והגרים המה הרווחים להקרן, על כן אנו מתפללים 'הרם קרן ישראל עמך', רצה לומר כיון שהקרן היינו ישראל בעצמם אינם בטוחים, אם כן פדה אותם כדי שלא יפסיד ח"ו הקרן דהוא ישראל, ואל תשגיח על הרווחים.

(טעמי המנהגים, עניני ראש השנה)

19/06/2018 אהח"ה

לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים

כתיב (דברים כט כז) 'וישליכם אל ארץ אחרת' וישליכם למ"ד רבתי, אחרי שהגוים יאמרו בעצמם שחסד עשה ה' לנו שהגלה אותנו מארצנו לבין הגוים ולא עשה לנו כלה כחטאתינו, בא הכתוב על ידי הלמ"ד רבתי להדגיש עוד טעם לגלותינו, והיינו 'ללמד' תועים בינה וכאמרם ז"ל שלא גלו ישראל אלא שיתוספו עליהם גרים, והיינו לפרסם האמונה ביחודו של עולם בין עכו"ם, 'וישליכם' ויש לכם 'למד' רבתי לפרסם אחדות הבורא יתברך.

(אזנים לתורה, נצבים)

לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים

'**הושענא** גולה וסורה' (הושענות), הנה גזירת הגלות שגזר הקב"ה על ישראל, מלבד על צד העונש יש בו גם תכלית טוב, כדאיתא בגמרא 'לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים', ולפי דברי חכמי האמת הכוונה על ניצוצות הקדושות המפוזרים בין האומות, שהם מתבררים ונלקטים אל הקדושה על ידי בני ישראל הגולים לתוך האומות, דעל ידי שעובדין שם את ה' בתורה ועבודה ומצות ומעשים טובים, באמצעות כן מתבררין הניצוצות הקדושות המפוזרים ביניהם, וזהו שאמרו בירושלמי (יומא פ"ה ה"ב) שתפילת הכהן גדול ביום כפור היה שלא יגזרו עלינו גזירת גלות, ואם יש הכרח ח"ו להיות בגולה יהיו גולין למקום תורה, דאם יהיה גלותו במקום תורה אזי על ידי כח התורה יוכל למלא תפקידו, וללקט ולברר הניצוצות הקדושות ולהגיע לתכלית הנרצה וכנ"ל.

והנה כשהולכים ישראל בגולה, אם זוכים יש דרך ישר לפני איש להגיע מיד אל המקום הראוי אשר שם נמצאים הניצוצות הקדושים השייכים לשורש נשמתו, ואז עולה בניקל לברר וללקט את הניצוצות הקדושים הפזורים ולהעלותם, אבל ח"ו אם אין זוכים אזי צריכים לעקם את הדרך ולילך בגולה אחר גולה, ולטלטל עצמו ממקום למקום ולסבול הרבה גלות וצער וטלטול, עד שזוכין להגיע אל המקום הראוי לצורך התיקון.

והנה תיבת 'סורה' מורה על ענין עקימת הדרך הישר והליכה בדרך אחר עקלתון, וכמו שפירש רש"י על הכתוב (בראשית יט ב) 'סורו נא', עקמו את הדרך לביתי דרך עקלתון, וזהו שאנו מתפללים 'הושענא גולה וסורה', היינו שתושיע את בני ישראל ההולכים בגולה, ולא עוד אלא שהם גם 'וסורה' שהם מוכרחים לעקם את הדרך, ולסור ממקום למקום וגולה אחר גולה, ובקשתינו שיעזור לנו הקב"ה שמעתה לא נצטרך עוד לעקם את הדרך, אלא יהיה לנו סייעתא דשמיא דנזכה להגיע ולהזדמן מיד אל המקום הראוי, ולתקן כל מה שצריכים לתקן ולהגיע לתכלית הנרצה.

(דברי יואל, הושענא רבה)

לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים

ולאורה הלא אין אנו מעונינים בגרים, ומכל שכן שאין לנו להשתדל שיתווספו גרים, כי הלא נאמר (יבמות כו.) קשה גרים לישראל כספחת, ולכן מכבידים עליהם בעת קבלת הגירות, אלא נכון באמת שאין אנו משתדלים במאמצים לעשותם גרים, אבל המציאות היא כי ישראלים נמצאים בתוכם, ועצם ההוויה בינם כשהם רואים את הנהגתם הכשרה ואת מדותיהם הטובות, שחזותם הטובה מעידה על האמת שבתוכם, שפניהם מקרינות פרישות וטהרה, הנהגת בתיהם והיושר שלהם במסחרם ובעסקיהם, כל זה משפיע עליהן שמעצמם יחשקו להיכנס ליהדות ולהזדווג בזרע ישראל, ואם ינהגו ח"ו ברמאות מי ידבק בהם.

(מעייני החיים, ח"ב חקת)

צדקה עשה הקב"ה בישראל שפזרן לבין האומות

וזו הכונה והיא שעמדה לאבותינו וכו' דבר זה עמד לנו, מפני שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותינו, שאין אנו פזורים בין אומה אחת בלבד שתוכל לעמוד עלינו ח"ו, אלא שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו, שאנו פזורים בין הרבה שעומדים עלינו, כי צדקה עשה הקב"ה שפזרן וכו', ובזה מצילנו מידם כנ"ל.

(אוהב ישראל, הגדה של פסח)

צדקה עשה הקב"ה בישראל שפזרן לבין האומות

כתיב (תהלים קמז ב) 'בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס', וביאר בזה כבוד אזמו"ר זצ"ל שזה הלשון הוא המתקת דוד המלך ע"ה ותיקון סופרים שבאמת צריך להיות 'יפזר', והיינו כי מזה הפיזור שאנו מפוזרים בין האומות הוא עיקר בנין ירושלים, וכדאיתא בגמרא 'צדקה עשה הקב"ה בישראל שפזרן לבין האומות' וכו', כי באמת עיקר קיום האומות הוא מזה שנמצא נקודה טובה אצלם, שזה הוא כח המחיה אותם והמקיימם, וכשישראל הם אצלם בגלות ומקבלים מהם זאת הנקודה הטובה, אז אחר כך נשארו האומות כמצולה שאין בה דגים, שזה מורה שנשארו בלא שום חיים, נמצא שמזה הפיזור שישראל מפוזרים ביניהם ומלקטים מהם הטובות

הנמצאים אצלם, נעשה מזה עיקר בנין ירושלים, וזה 'בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס', שמזה הפיזור עוסק תמיד השי"ת בבנין ירושלים.

(תפארת יוסף, כי תצא)

צדקה עשה הקב"ה בישראל שפזרן לבין האומות

אומרים בסליחות 'לך ה' הצדקה ולנו בושת הפנים', והכוונה, דאיתא בגמרא 'צדקה עשה הקב"ה לישראל שפיזרן בין האומות', והענין נתבאר במקום אחר שבעוה"ר מצב עם ישראל הוא במדרגה נמוכה מפני רוב חטאינו ואין לנו יחוס עצמי, רק עיקר היחס שלנו הוא מה שעשו הרשע גרוע יותר, וזו הצדקה שפיזרן לבין האומות, וכשיראה מעשים של עשו הרשע אז יראה כי עשו גרוע עוד יותר, וזוהי הכוונה 'לך ה' הצדקה', טוב עשית צדקה זו שפיזרתנו בין האומות, אבל לנו זה 'בושת הפנים', כי אין לנו יחוס עצמי מלבד היחס לעומת עשו הגרוע יותר והיינו יחוס בהצטרפות, ולכן אין לנו שום עצה רק 'נחפשה דרכינו ונחקורה' וגו'.

(אמרי דעת, נצבים)

צדקה עשה הקב"ה בישראל שפזרן לבין האומות וכו' מאי דאיכא גבייכו קרי לכו מלכותא קטיעתא

איתא במסורה ב' פעמים 'ריוח' חד 'ורוח תשימו בין עדר ובין עדר' (בראשית לב יז), ואידך 'רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר' (אסתר ד יד), ושמעתי מאדוני אבי זצ"ל דאיתא בגמרא 'צדקה עשה הקב"ה בישראל שפזרן לבין האומות' וכו' כדי שלא יקטלון לן כי היכא דלא ליקרא 'מלכותא קטיעתא', לפי זה יעקב אבינו התפלל על זה 'וריוח תשימו בין עדר לעדר' דלא יהיו בני ישראל תחת מלכות אחד, כדי שלא יוכל לעשות בהם כליה ח"ו, ואמר המסורה הלא אחשורוש היה מולך בכיפה על כל ישראל והיה רוצה באמת לאבד את ישראל, 'אך רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר', רצה לומר דהשם יתברך היה צריך לעזור ליהודים ממקום אחר.

(אמרי יוסף, וישלח)

צדקה עשה הקב"ה בישראל שפזרן לבין האומות וכו' מאי דאיכא גבייכו קרי לכו מלכותא קטיעתא

כתיב (בראשית כח יד) 'והיה זרעך כעפר הארץ ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה', ונראה לי לפרש דאמרו ז"ל צדקת פרזונו צדקה עשה הקב"ה לישראל שפיזרן בין האומות דלולי כן היו כלים, וכדמפרש התם התועלת במה שפזרן בארבע כנפות הארץ, אף אם מלכות אחת תגזור חלילה השמדה ישארו עם ה' במדינות של מלכות אחרת, וכמו שהשיב קטיעא בר שלום למלכות שבקש להשמיד את ישראל, ואמר ליה קרו לך מלכות קטיעא, ואם כן אף באותה מלכות לא ישמידום, וזה אמר 'צדקות פרזונו בישראל' ב' צדקות, שלא יכלום במדינות אחרות, וגם באותה מדינה שביקשו להשמידם לא ישמידום שלא יקראוה מלכות קטיעה. והנה הקב"ה הראה ליעקב 'סולם מוצב ארצה וגו' ומלאכי אלהים עולים ויורדים בו' (שם פסוק יב), ואמרו במדרש (תנחומא ויצא ב) שהראה לו שרי האומות מלכיות שימשלו על ישראל, ולזה אמר לו 'והיה זרעך כעפר הארץ' אפילו אם יהיו כעפר הארץ, שפלים כעפר אצל האומות, אזי 'ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה', שיהיו מפוזרים ביניהם ולא יהיו כלים, כי אם תהיה מלכות אחת רעה השניה תהיה טובה, ויהיה זרעו בכל ענין קיים ולא יכלה.

(אמרות ה' השלם, יתרו)

צדקה עשה הקב"ה בישראל שפזרן לבין האומות וכו' מאי דאיכא גבייכו קרי לכו מלכותא קטיעתא

כתיב (תהלים מד יב) 'תתננו כצאן מאכל ובגוים זריתנו', והכוונה על פי שאמרו חז"ל דר' הושעיא השיב להההוא מינא דמה שאינכם נזקקים לישראל להרע להם, הטעם הוא משום 'דלא ידעיתו היכי תעבדו וכו' קרו לכו מלכותא קטיעתא' וכו', נמצא שהפיזור שנתפזרו ישראל בכל קצוי תבל הוא המונע בעד הגוים להוציא זממם הרע, בידעם כי לא יכלו לעשות בישראל כלה ח"ו, אבל עתה הגיע עת צרה ליעקב אינם מתבוננים במעשיהם הרעים אם יצליחו בהם ואם לאו, אלא מכים וטורפים את בני ישראל בלי הרף, והיינו 'תתננו כצאן מאכל' אף על פי ש'בגוים זריתנו', כל זה לא יועיל להניא את לבב הגוים מלעשות כמעשיהם הרעים נגד עם ישראל.

(תהלות מהרי"ץ, תהלים)

צדקה עשה הקב"ה בישראל שפזרן לבין האומות וכו' מאי דאיכא גבייכו קרי לכו מלכותא קטיעתא

ולפי זה יש לפרש הפסוק (בראשית לב ט) 'אם יבא עשו אל המחנה האחת והכהו והיה המחנה הנשאר לפליטה', שיעקב אבינו עשה פועל דמיוני במה שחלק את בניו לשני מחנות, לרמוז על ישראל שילכו בגלות קצתם בכה וקצתם בכה ויהיו מפוזרין בין האומות, ואמר 'אם יבא עשו אל המחנה האחת והכהו' וגו', ולא אמר 'אם יכה עשו את המחנה האחת', אלא 'אם יבא עשו', פירוש מחשבתו יהיה ח"ו להכות, ובאומות העולם הקב"ה מצרף מחשבה רעה למעשה, וזה שאמר 'אם יבא עשו אל המחנה האחת והכהו והיה המחנה הנשאר לפליטה', פירוש על כן ישארו במדינה אחרת מחנה הנשאר לפליטה, כיון שאינם כלים במקום אחד, ולטעם זה ימנעו מלהכות גם את המחנה הנמצא בגבולם שלא יקראו להו מלכות קטיעתא, ועל ידי זה יהיו כולם לפליטה.

(דברי יואל, וישלח)

גפא דרומאי בהא נחתינן ובהא סלקינן

יש לכוין מכח עם הקדוש ישראל, 'בהא סלקין' יש להם לכללות העממין צד עליה, וגם 'בהא נחתין' יש להם ירידה ויורדין ממדריגתם, כי איש הירא והתמים במעשיו מוריד עמים תחתיו, על דרך שביארנו פירוש הכתוב (תהלים צט ב) ה' בציון גדול ורם הוא כל העמים', ותוכן הדברים בכללות קומת האדם נקרא הלב נקודת ציון שמשם נובעת מחשבת אדם, והכל תולה בלב האדם, אם מחשבתו דבוקה וחבוקה בעוצם ההכרה לגדלות הבורא, ויודע ומכיר את רבונו וגדלותו יתברך שאין לו סוף ותכלית, וממלא כל עלמין וכו', זהו 'ה' בציון גדול', כלומר בנקודת ציון שבלב גדול ה' מאוד בעוצם ההכרה כנזכר, אזי תועלתו גדולה ומעולה 'ורם הוא כל העמים' מוסב על האדם השלם, 'רם' הוא כל כללות העמים הכלולים במלא קומתו לשלוט בהם, וכבושים תחת ידיו ואין להם כח להרע עמו. כל זה נאמר מאישים משכילים ההולכים בתורת ה', לא כן אדם רשע ואישים פועלי און, אדרבה מגבירים על בחינתם כח הסטרא אחרא וכללות העממין המושרשים בו, וכלל זה נקוט בידיך אשר חיותם תלויה במעשיה הטובים של צדיקים לעשות בהם כרצונם.

(אור המאיר, קדושים)

פח.

מאי דכתיב והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי יעקב וכו' אלא לא כאברהם שכתוב בו הר וכו' ולא כיצחק שכתוב בו שדה וכו' אלא כיעקב שקראו בית

פירוש, למה בית המקדש שלעתיד שבו ישובו כל האומות לעבודת ה' יתקיים אך בזכות יעקב, ומשיב, לא כאברהם שקראו הר, היינו בחינת גובה והתנשאות שמתעלים על ידה ברוחניות, בחינה זאת לא תשפיע עליהם כל כך, ולא כיצחק שקראו שדה, היינו בחינת שדה שזורעים בו ועושה פירות, דרגה שמשארת רושמה לדורות 'כריח שדה אשר ברכו ה'' (בראשית כז כז) בחינת גן עדן, גם זאת לא תפעל עליהם, אלא כיעקב שקראו בית, אלא מה תשפיע, בחינת הבית של קדושה שהוא מיושב בבניינו, היינו בחינת קבע, קביעות של משפיע ומושפע בחינת מטתו שלמה, לא כל המדרגות הגבוהות הן המשפיעות, כי הן יוצאות מן הכלל ואינן קבועות, אלא דוקא ענין הקביעות עושה רושם, ולולא בחינה זו של קבע אין בית המקדש ולא תיקון האומות, כי בחינת קביעות של בית הבנוי בשלמות הרוחניות היא המשפיעה על הרחוקים.

(מכתב מאליהו, ח"ד מאמר ולא כאברהם שקראו הר)

לא כאברהם שכתוב בו הר וכו' ולא כיצחק שכתוב בו שדה וכו' אלא כיעקב שקראו בית

וכתבו המפרשים, מקדש ראשון היה בזכות אברהם ולפי שיצא ממנו ישמעאל נחרב, ומקדש שני היה בזכות יצחק ולפי שיצא ממנו

אהח 19/06/2018

עשו גם כן נחרב, אבל מקדש שלישי שיבנה במהרה יהיה בזכות יעקב שהיה מטתו שלימה זרע כשר לפיכך לא יחרב.

(בית שמואל אחרון, בלק)

לא כאברהם שכתוב בו הר וכו' ולא כיצחק שכתוב בו שדה וכו' אלא כיעקב שקראו בית

אברהם קראו הר, היינו שיש בליטה, שנמצא בורא עולם וצריך האדם לשמוע בקולו ולעזוב כל חמדת עולם הזה בעבור עבודתו, ויצחק קראו שדה, היינו שהשם יתברך נמצא בכל מקום, וכל מה שהאדם מפסיד בעבור עבדות השם יתברך הכל יחזיר לו ביתר שאת כמו שדה שזורעים בתוכה, ויעקב קראו בית, כי אין האדם יכול להרים את ידו ורגלו בלתי רצונו יתברך, כמו בית שהוא מוקף כן האדם מוקף שלא יוכל לעבור רצון השם יתברך.

אוצר החכמה

(מי השילוח, ליקוטים)

לא כאברהם שכתוב בו הר וכו' ולא כיצחק שכתוב בו שדה וכו' אלא כיעקב שקראו בית

ונראה ביאורו, התורה והעבודה היא מקור הבריאה, וזה תכלית האדם וזה הוא המקריבו להשי"ת, כדשנו חכמים (אבות פ"ו מ"א) 'כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה' וכו', וראוי לקרוא למדרגה הזאת 'הר ה'', דכשם שבהר אדם רואה למרחוק ונעשה קרוב לשמים, ככה על ידי העסק התורה, וזה אפשר שכיוון במה שאמרו 'אברהם אבינו קראו הר', שזה גורם לבית המקדש דאין להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה (ברכות ח.), אבל באמת לא המדרש עיקר, ועיקר חשיבות התורה הוא לשמור ולעשות, ולאו כולי עלמא כר' שמעון בר יוחאי דתורתו אומנתו ואינו מפסיק לתפלה (שבת יא.), ועיקר היא עבודה, ועבודת קרקע נקרא עבודה כנאמר (בראשית כו יד) 'ועבודה רבה', ונאמר (משלי יד ד) 'ורב תבואות בכח שור', ולזאת קרא יצחק לבית המקדש 'שדה' שצריכה לעבודה רבה, ולזאת אפילו יצחק לא פטר עצמו מן התפלה 'ויצא יצחק לשוח בשדה', אמנם אבינו יעקב אמר שלא די בתורה ועבודה, אלא שכל עניני ביתו וצורכי גופו יהיו מיוסדים על דרכי תורה, וכל בני ביתו יהיו כולם ברורים, שרק אז יש הבטחה לעמוד בהר ה' ולא ימוטו, שהאדם חלוש וקל לבוא לידי חטא, ולכך צריך שיהיה מסובב מבית ומבחוץ בדרכי ומנהגי אבותינו לו ולבניו, וזה גורם השראת השכינה שבית האדם הוא בית ה', וכל המסבבים אותו הם עובדי ה'.

(מהר"ם שיק, במדבר)

לא כאברהם שכתוב בו הר וכו' ולא כיצחק שכתוב בו שדה וכו' אלא כיעקב שקראו בית

ונראה לפרש ענין חלופי השמות, דהנה ענין 'הר' הוא מרומם ונשא וחזק כמו שכתוב (ישעיה ב יד) 'ועל כל ההרים הרמים ועל כל הגבעות הנשאות', וכתיב (זכריה ד ז) 'מי אתה הר הגדול לפני זרובבל', ודוגמתו באדם להיות לבבו מוגבה ומרומם בדרכי הש"י, ויהיה חזק ואיתן שאפילו כל הרוחות שבעולם לא יזיזוהו ממקומו, וכל המלעיגים עליו יהיו שפלים בעיניו ויבטלם בלבו, וזו היתה מדתו של אברהם אבינו ע"ה שעם כל השפלתו בעיני עצמו נגד השי"ת וכאמרו (בראשית יח כז) 'ואנכי עפר ואפר', היה נגד כל המתנגדים עליו כהר גבוה וחזק ואיתן, ועל כן נקרא 'איתן' כמו שכתוב (תהלים פט א) 'משכיל לאיתן האזרחי', וברמב"ם (ריש הלכות עבודה זרה) 'כיון שנגמל איתן זה'.

ואף שכל האבות נקראו איתנים כבש"ס (ר"ה יא.) 'ירח האיתנים' בחג ירח שנולדו בו איתני עולם, ומטעם זה נקראו נמי 'הרים' כמו שכתוב (מיכה ו ב) 'שמעו הרים את ריב ה'', ואמרו ז"ל (שמו"ר טו כו) 'אין הרים אלא אבות', מכל מקום אברהם אבינו ע"ה מצטיין במדה זו ביותר, שהיה איש אחד בעולם בעוד החושך גבר בעולם, והוא ע"ה התאמץ וקרא בקול גדול בשם ה' בתוך הגויים אשר לא שמעו את שימעו ולא ראו את כבודו, ושיבר את הצלמים למורת רוח נמרוד שהפילו לתוך כבשן האש, ואברהם אבינו ע"ה השכיל שגם כחו וחוזקו ואיתנו זה לא ממנו הוא, אלא מאת ה' היתה זאת והוא הנותן לו כח לעשות חיל, על כן קרא שם המקדש שבאמצעותו יורד השפע לנבראים בשם הר, באשר מדתו מדת הר משם תוצאותיו.

'יצחק קראו שדה', כי שדה הוא לשון הפקר, כאמרם ז"ל להבדיל בין טהור לטמא, על עשו איש שדה שהפקיר עצמו כשדה כבמדרש (בר"ר סג י), אבל יצחק הפקיר עצמו נגד השי"ת כשדה, ועם כל גבורותיו מדת הגבורה היה בטל בתכלית הביטול להשי"ת, והקריב את עצמו לקרבן ומסר עצמו לשחיטה לעשות רצונו ית"ש, ולא היה חושב מציאות עצמו למציאות נגד רצון השי"ת, וכמו שהגיד כ"ק אבי אדמו"ר זצ"ל ענין מצות מסירת הנפש על קדושת השי"ת, שהוא כמו שחיטת הבהמות לצורך האדם שבמקום צורך האדם אין מציאות הבהמה נחשבת מציאות, כן אלפי אלפים פעמים ככה במקום השי"ת אין מציאות האדם נחשבת מציאות כלל, והשכיל יצחק אבינו ע"ה שגם דעת זו מאת השי"ת היתה לו, על כן קרא שם המקום שדה.

'יעקב קראו בית', כי בית הוא לשון קיום לו ולזרעו אחריו לדורותם, כמו שכתוב בדוד המלך ע"ה (שמואל ב' ז יא, כז). כי מעט פסולת בשורש, לדורות הבאים יפרה פרי רשע, וכמו שכתב הרמב"ן בפסוק (דברים כט יז) 'שורש פורה ראש ולענה' ועל כן אברהם יצאה ממנו פסולת ישמעאל וכל בני קטורה, יצחק יצאו ממנו עשו ואליפז, אבל יעקב היתה מטתו שלימה בלי שום פסולת, שכבר כלתה כל הפסולת לצאת, ועל כן בלתי יעקב לא היה עוד זרע אברהם, ויצחק בטוח שיעמיד ויתמיד בזרעם הענין האלקי לעולם ולעולמי עולמים, אלא ביעקב שהיה בלי פסולת העמיד י"ב שבטים שברית כרותה עמהם לעולם ולעולמי עולמים, ואולי יש לפרש בזה מה שאמרו ז"ל (בר"ר סג ב) אברהם לא ניצל מכבשן האש אלא בזכותו של יעקב שעתיד לעמוד ממנו, וניתן הסימן אליו במה שי"ב אבנים ששם תחת ראשו במקום המקדש נתאחדו זו לזו כבמדרש (בר"ר סח יא), להורות שמשם זכה לכל זה, על כן קרא שם המקדש 'בית'.

(שם משמואל, וישלח תרע"ז)

לא כאברהם שכתוב בו הר וכו' ולא כיצחק שכתוב בו שדה וכו' אלא כיעקב שקראו בית

ונראה לפרש, כי ישנם אנשים שקשה להם לילך ערב ובוקר לבית הכנסת, פעם יעצרם השלג והגשם הקור והחום, ופעם עסוק במלאכתו ויאמר שאין עתותיו בידו לילך לבית הכנסת, הנה לאנשים האלה יש לומר שבית הכנסת הוא בעיניהם כהר שקשה לעלות עליו בכל יום, ועוד ישנם אנשים שילכו אמנם מדי יום ביומו לבית הכנסת, אבל ידמו בלבבם כי בזה יצאו ידי חובתם, ואם יאמרו להם שיעבדו גם עבודת הצדקה, לא יאבו ויאמרו די לנו מה שנלך ערב ובוקר למנין, האנשים האלו ישפילו את בית הכנסת למדרגת שדה, כי השדה הוא המקום אשר אשר קול זעקת עני לא יישמע שמה, כדכתיב (דברים כב כז) 'כי בשדה מצאה צעקה נערה המאורסה ואין מושיע לה', וגם אנשים האלה על ידי שילכו לבית הכנסת הם סוברים שאין צריך להם לשמוע צעקת העני כאלו היו בשדה, לכך אמרו חז"ל 'לא כאברהם שכתוב בו הר וכו' ולא כיצחק שכתוב בו שדה וכו' אלא כיעקב שקראו בית'.

(חלק לוי, ליקוטים)

לא כאברהם שכתוב בו הר וכו' ולא כיצחק שכתוב בו שדה וכו' אלא כיעקב שקראו בית

יש לומר הכוונה, כי אברהם אבינו היה כהר מוצק, ואף שנתנסה בעשר נסיונות עמד בכולן ולא הרהר אחר מדתו ית"ש, וכן כך יצחק כתוב בו שדה, כמו שנראה מטבע השדה שזרע הנזרע בארץ צריך שירקוב ושיתבטל תחלה, ואחר כך יוכל לצמוח ולתת פירות, כן כך צריך האדם להתבטל להיות כעפרא דארעא, ואחר כך יוכל להגיע למדת השלימות שישלים כל גופו ואבריו לעבודתו ית"ש, שיוכל לפשוט צווארו להתקדש לעולה תמימה כמו יצחק אבינו, אמנם יעקב מדה אחרת היתה בו, הוא לקח לו למטרה להעמיד שבטי י-ה, ליסד בית נאמן בישראל לחנך בנים נאמנים לתורה שיהיה מטתו שלימה בלי שום פגם וחטא, וזה שאמרו חז"ל 'אלא כיעקב שקראו לו בית', שהשחיר את עצמו על חנוך בניו ובנותיו בדרך ישראל סבא, לכך זכה לשם עולם.

(תורת מהרי"ץ, ויצא)

לא כאברהם שכתוב בו הר וכו' ולא כיצחק שכתוב בו שדה וכו' אלא כיעקב שקראו בית

איתא במדרש (ילק"ש וילך רמז תתקמ) שמשה התפלל תקט"ו תפלות כמנין 'ואתחנן', וצריך ביאור מהו הענין של תקט"ו תפלות. ויש לומר דאיתא בספרי קבלה דמקדש של מעלה מכוון כנגד מקדש של מטה, מקדש

של מעלה מאן בנאה הקב"ה ומחנה דיליה בנאיה לכותל הראשון, אברהם בנאיה לכותל ב', יצחק בנאיה לכותל ג', יעקב לכותל ד' ומשה בנאיה לגג, והקשה א"א ז"ל מהו הפירוש 'הקב"ה ומחנה דיליה', וכי הקב"ה צריך למחנה שיעזרוהו, ותירץ דאיתא דהשם של 'בנין' הוא מספר מחנ"ה, וזה דקאמר הקב"ה ומחנה דיליה כונתו להשם מחנה. ועל פי זה מובנת הגמרא 'לא כאברהם שקראו הר ולא כיצחק שקראו שדה אלא כיעקב שקראו בית', דצריך ביאור למה קרא כל אחד בשם זה דוקא, אמנם לפי שכל אחד הוסיף לכותל שבנאו עוד מספר מחנ"ה, לכך אברהם קראו הר לפי שהיה צריך פעמיים מחנ"ה ו'הר' עם הכולל הוא פעמיים מחנ"ה, ויצחק היה צריך ג' פעמים מחנ"ה, ו'שדה' הוא שלש פעמים מחנ"ה, ו'בית' זהו ארבע פעמים מחנ"ה, ומשה היה צריך שיהיה ה' פעמים מחנ"ה, ותקט"ו הוא חמש פעמים מחנ"ה.

(ליקוטי מהר"א מבעלזא, ואתחנן)

לא כאברהם שכתוב בו הר וכו' ולא כיצחק שכתוב בו שדה וכו' אלא כיעקב שקראו בית

אברהם הצליח להוריד השכינה לארץ רק בבחינת 'הר' שהוא גבוה, ויצחק הוסיף להורידה עוד יותר בבחינת 'שדה' שהוא נמוך, אבל בכל זאת אינו מקום קבוע, ויעקב הוסיף לקובעה בבחינת 'בית', ולכן נקראת על שמו, משום שהמצוה נקראת על שם גומרה (בר"ר פה ד).

(חכמת המצפון, ויצא מאמר תקמא)

לא כאברהם שכתוב בו הר וכו' ולא כיצחק שכתוב בו שדה וכו' אלא כיעקב שקראו בית

'**הר**, שדה, בית' הרי הם בחינות, והחילוק בבחינות אלו הוא בזה, הר ושדה אין להם מחיצות, מוגדר כולו מסביב זהו בית, כולו יושב באהל, כולו במחיצות סביבו מבלי שום פרצה כל דהו, והשם שבו בחר הבורא יתברך הוא 'בית', כי זהו כל יסוד העבודה להיות יושב אהלים, ומזה תצא הערה לאדם איך שצריך להזהר לבלי להפסיק החיבור והדיבוק, ולזה צריך לשים מטרת כל עבודתו לבלי הסיח דעתו אף רגע מהאהל, ולכן הפחות בעתים הקבועות, בחינתן של ראשונים היה לעשות מרחוב בית המדרש, וזה היה כל ענין בתי כנסיות יושב אהלים, ומה נקל לאדם אם אך יפסיק החיבור לעשות ח"ו מבית המדרש רחוב, ובה במדה שהאדם יחזק החיבור ויתדבק אל בוראו, במדה זו יקנה המעלה של יושב אהלים.

(דעת חכמה ומוסר, ח"א מאמר צח)

גדול קבוץ גליות כיום שנבראו בו שמים וארץ שנאמר ונקבצו בני יהודה ובני ישראל יחדו ושמו להם ראש אחד ועלו מן הארץ כי גדול יום יזרעאל וכתיב ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד

נראה לי בלא להאריך בדקדוקים, דאין הכוונה על המלך שישימו להם, כי לא ישימו מלך המשיח מעצמם, רק הקב"ה ישלחו וישים אותו לנו לראש, רק הכונה כי יש שני מיני עבודת ה' מאהבה ומיראה, והעובדים מיראה כדי לקבל פרס לכל אחד יש פניה אחרת, זה חפץ ביקרו לזכות לכבוד והוד על ידי עבודת ה', וזה משתוקק להתעשר וחבירו להאריך ימים הוא ואשתו ובניו, ורבות מחשבות בלב כל איש ואיש, ואין המבוקשים וחפצים של בני אדם שוים, אבל עובדים מאהבה אין להם אלא חפץ ורצון אחד, לעשות רצון קונם וחפץ צורם ית"ש, וכולם מכוונים לתכלית אחד. ואמר 'ונקבצו וגו' ושמו להם ראש אחד', היינו שיהיו אחודים יחד וישימו להם ראש אחד היינו 'מכוון' אחד, אשר עליו יביטו כולם ויתכוונו בעבודתיהם וכהנ"ל.

ואקדים מה שנראה לי בפסוק (ישעיה סו כב) 'כי כאשר השמים החדשים וגו' עומדים לפני נאום ה' כן יעמוד זרעכם ושמכם', הנה בשמים ובארץ וכל צבא השמים לא שייך קבלת שכר, ואין באפשרות שיעבדו ה' ויעשו רצונו על שום פניה עצמית, רק ה' ציוה ולעשות רצונו ית"ש חפצים ועושים תמיד, כן יהיה לעתיד יהיו כולם עובדים מאהבה בלי שום תערובת כוונה פניה ותכלית עצמיות, והיינו 'כאשר השמים החדשים וגו' עומדים לפני נאום ה'', היינו שעומדים לפני לעשות רצוני תמיד נאום ה', משום שאני ציויתי לעשות, 'כן יעמוד זרעכם ושמכם' במדרגה זו עצמה יהיו זרעכם ושמכם, ואתי שפיר.

ומעתה מתקו דברי חז"ל 'גדול יום קיבוץ גליות כיום שנברא בו שמים וארץ', דבשמים וארץ כתיב 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד', ואיתא במדרש (בר"ר א ג) שהיה הקב"ה יחיד בעולמו, נראה לי הכוונה שלא היה אז שום פניה בעולם ולא שום כוונה רק לה', והיינו שהיה הקב"ה יחיד בעולמו, אבל משנברא האדם שיש בו פניה על כבודו ועושרו ועובד לזה, וכבר כתב בחובת הלבבות (שער עבודת האלקים ריש פ"ד ושם ד"ה והמדרגה החמישית) דזה עבודת שיתוף שעובד לממונו וכבודו, ואין העבודה ליחיד בעולמו שעובד ועושה אלקות לכבודו ועשרו, ולעתיד יהיה גדול יום קיבוץ גליות כיום שנבראו בו שמים וארץ, שיטו שכם אחד לעבוד מאהבה, והיינו דכתיב 'ושמו להם ראש אחד' כמו 'יום אחד', ודברי חז"ל ברורים.

(כתב סופר, שבת הגדול)

גדול קבוץ גליות כיום שנבראו בו שמים וארץ וכו' וכתיב ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד

ויש לומר, כי אף שבימי הגלות הקשים והמרים נדמה שהחושך מכסה ארץ והוא רע ומר כלענה, מכל מקום כשיבוא יום ה' הגדול והנורא ותמלא הארץ דעה את ה', אז נבין שכל הגלות היה לטובתנו, כי על ידה זכינו לזכך עצמנו מכל סיגינו ולהכין את נפשנו לקראת האור הגדול דלעתיד וכדברינו הנ"ל, שעל ידי שמעמיד הקב"ה על ישראל מלך קשה כהמן, הם מתקרבים אליו בכל לבם ונפשם וגורם לקרב ישועתם, ודבר זה נרמז גם בבריאת שמים וארץ דכתיב 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד', להורות שיום אחד נוצר על ידי ערב ובוקר, כי ערב ללא בוקר אינו יום שלם, וכן גם הגאולה שנקראת 'יום' היא בשלימותה רק על ידי 'ערב ובוקר' יחדיו, כי הגלות הדומה לערב הוא גורם חזק לשלימות הגאולה. וזוהי הכונה שגדול יהיה יום קיבוץ גליות כיום שנבראו בו שמים וארץ, כי ביום ההוא נשכיל להבין שבכדי לזכות לאור הגאולה היה צריך להקדים לה את חשכת הגלות, וכפי שנרמז בבריאת שמים וארץ, כי על ידה נזכה במהרה לישועת ה' שתתגלה במלוא הודה ותפארתה לעיני כל ישראל.

(דרשות מהרי"ץ, ז' אדר דרוש ה)

פח:

והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה וכו' כופין את רבו ועושה אותו בן חורין וכו'

נמצא מזה דמשום תקנת העבד נפקע ונפסד זכות האדון ממנו, כמו כן הלא ידוע שישראל באו במ"ט שערי טומאה במצרים, ועוד מעט היו נאבדין שם חלילה, לזאת מפני תקנתם פקע זכות פרעה מהם מקל וחומר, אם ליחיד הדין כן כל שכן מפני תקנת אומה שלימה.

(קהלת יצחק, ואתחנן)

והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה וכו'

כתיב (תהלים קיג ה) 'מי כה' אלהינו המגביהי לשבת', ולכאורה האי 'לשבת' שפת יתר. ויש לומר הענין, כי אנחנו נקראים בנים למקום, כדכתיב (דברים יד א) 'בנים אתם לה' אלהיכם', ואיתא בספרים 'ואין אומות העולם קרוים בנים אלא עבדים', להורות כמו שבן נח אין לו רק אב אחד, כמו כן אנחנו בני ישראל היוצאים מכלל נח מאברהם ואילך, שהוציא ה' חוץ לאיצטגנונות ולמעלה מהמזל והטבע, משום דאין מזל לישראל, אם כן אין לנו רק אב אחד הוא אבינו שבשמים, על כן אנו קרואים בנים, מה שאין כן אומות העולם נקראים עבדים, שהם תחת שרי מעלה והזמן והטבע, וקרי ליה אלקי דאלקי, הרי הם תחת שני אדונים, נמצא בטרם הוציא ה' את אברהם מהמזל היה לו דין עבד, ולפי טבע מזלו לא היה מוליד. ולפי זה בדין היה שיוציאו ה' לחירות מתחת המזל כדי שיוליד בנים, כהא דקיימא לן במי שחציו עבד וחציו בן חורין וכו', והתורה אמרה 'לא תוהו בראה לשבת יצרה' (ישעיה מה יח), אלא כופין את רבו ועושה אותו בן חורין. הכי נמי על פי הדין היה לו להקב"ה להוציא את אברהם לחירות מיד המזל כדי שיוליד משום 'לשבת יצרה', וזה שאמר הכתוב המגביהי למעלה מהמזל, לשבת היינו 'לשבת יצרה', ונכון.

(ייטב פנים, מאמר קדישין אות מא)

מה שקנה עבד קנה רבו

כתיב (דברים כח א-ב) 'ונתנך ה' אלהיך עליון על כל גויי הארץ, ובאו עליך כל הברכות האלה והשיגוך', בענין היותם 'עליון על כל גויי הארץ' נאמר 'ונתנך ה'' תלה הדבר בהקב"ה, ובמציאת שאר הברכות נאמר 'ובאו'

מעצמם משמע ומי ירדוף אחריהם שאמר 'והשיגוך', הביאור הוא ש'כל הרודף אחר השררה היא בורחת ממנו והבורח מן השררה השררה רודפת אחריו' (תנחומא ויקרא ג), והשררה מקור לכל הברכות כי 'מה שקנה עבד קנה רבו', לפיכך אמר 'ונתנך ה' עליון' וגו', כי זהו השררה אשר לא יאות לך לבקש אותה ולהשתדל אחריה, ומכל מקום יתן ה' אותה לך, ומאז והלאה תהיה השררה רודפת אחריך ותשיגך, ואגב השררה יבואו מעצמם כל הברכות האלה, כי הולכים לרגל השררה הרודפת אחריך, כך כל הברכות ירדפו אחריך מבלי שתחזור אחריהם והשיגוך אגב השררה, כי תקנה על ידה כל הברכות של כל גויי הארץ, כי 'מה שקנה עבד קנה רבו'.

(כלי יקר, כי תבוא)

מה שקנה עבד קנה רבו

בפרשת קריאת שמע שבפרשה ראשונה נאמר 'בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך', ופירש רש"י 'ובכל מאדך' - ובכל ממונך, יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר 'ובכל מאדך', ודקדק רבינו ר' צבי מזידיטשוב זצ"ל למה בפרשת והיה אם שמע נאמר רק 'ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשיכם' ולא נאמר 'ובכל מאודכם', וביאר על דרך אומרם ז"ל 'כל מה שקנה עבד קנה רבו', על כן בפרשת ואהבת שמירי בחינת 'בן' דרגה דאהבה לשון יחיד, שלאו כל אדם זוכה לדרגא דבן, על כן נאמר 'וכל מאדך', כי הבן שיש לו הוא שלו, וצריך להזהירו לאהוב ה' במה שיש לו במאודו זהו ממונו, אבל בפרשת והיה אם שמוע תשמעו שנאמר 'ולעבדו' בחינת עבד, ועל כן הוא מדבר בלשון רבים 'תשמעו' מורה לבחינת עבדים, לכן אין צריך להזהירו 'בכל מאודכם', כי ממילא מובן דהא 'כל מה שקנה עבד קנה רבו'.

(עשר קדושות, מערכת הרה"ק מזידיטשוב)

מה שקנה עבד קנה רבו

כתיב (אסתר ג יא) 'ויאמר המלך להמן הכסף נתון לך והעם לעשות בו כטוב בעיניך', להבין למה החזירו את הכסף, וכן מה שאמר 'והעם לעשות בו' ולא 'לעשות בהם'. והנראה דידוע דהמן עבד מרדכי היה, אם כן כל נכסיו שייכים לאדונו דקיימא לן 'מה שקנה עבד קנה רבו', אם כן עשרת אלפים אלו למרדכי הם שייכים, והנה במדרש (אסתר רבה ז יד) איתא דכל כונת המן היתה להחטיאם לאביהם שבשמים, ומצינו בברכת יצחק לעשו אמר 'והיה כאשר תריד ופרקת עולו מעל צוארך' (בראשית כז מ), דכשישראל מרפים ידיהם מהתורה, גורמים הם שידי עשו שולטים ואינו עבד ליעקב, וזהו שאמר אחשורוש להמן דאין במעשיך כלום, כי הנך משתמש בדבר שאינו שלך, דלעת עתה אין הכסף שלך, ואימתי 'הכסף נתון לך', בעת 'והעם לעשות בו כטוב בעיניך', שתעשה בו כאות נפשך להעבירם מחוקי התורה, ומדוייק תיבת 'בו' שהעברה על הדת תעשה לכל העם ח"ו, ואז תבורך בברכתו של יצחק ולא תהיה תחת ממשלת ישראל, אמנם המן הרשע ימ"ש הסיב דבריו לאופן אחר להשמיד להרוג ולאבד, ומשום זה במשתה אסתר אמר אחשורוש לאסתר 'מי הוא זה ואיזה הוא' (אסתר ז ה), דאינו מובן כיון שאמר הוא בעצמו, ולהנ"ל ניחא, כיון דאחשורוש גזר אחרת מהמן הרשע, ובזה יובן המדרש שהובא בתוספות (מגילה יג:) הכס"ף גימטריא הע"ץ, היינו שעל ידי שקיבל הכסף בחזרה גרם שנתלה המן על העץ.

(נחלי אפרסמון, לפורים)

פט.

מעשה וקדמו בנות לבנים ונמצא בנות זריזות ובנים שפלים

דברי הגמרא צריכים תלמוד, הרי ההיפך של זריז זה עצל וההיפך של שפל זה מרומם, ואם כן היתה הגמרא צריכה לכתוב 'נמצאו בנות זריזות ובנים עצלים', או 'נמצאו בנות מרוממות ובנים שפלים', ומה ההקבלה בין בנות זריזות לבנים שפלים, ועוד, הא לא הוי ליה לגמרא לנקוט לשון מגונה של שפלים, וכדאיתא (פסחים ג.) 'לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו, שהרי עיקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו', אלא ודאי שכאן מלמדת אותנו הגמרא מהי ההגדרה המדוייקת לחיסרון בהזדרזות, דהנה לכאורה היה מקום לומר שכאשר אדם אינו מזדרז הוא חסר רק בשלימות ובמעלה בלבד, אולם הגמרא מחדשת ומלמדת שאדם שאינו זריז הוא שפל, ולכן הבנות נמצאו זריזות אבל הבנים נמצאו שפלים, למרות שלבסוף הגיעו לירושלים והקריבו קורבן פסח, והיינו משום שעצלות היא שיפלות.

(אור מאיר, לך לך)

מהיות משה מחיותיה דשה

והכונה, החיה עצמך משה, כי מצוה זו תוכל להמשיך חיות וקדושה בכל רמ"ח אברים, אף שנתלכלכו במצרים, ביכולת המצוה לחדש חיות חדש, עיקר תלוי שיתלהב לבו להידבק בו יתברך שמו, והמבין יקרת המצוה שבאמת אין די בכל חללי דעלמא לדמות לשירות אחד לפניו יתברך שמו, כדאיתא בגמרא (פסחים עב:) שאכל תרומה אמר עבודה עבדתי, שאכל בהתלהבות כמו העובד בבית המקדש.

(שפתי צדיק, בא)

צא.

אין שוחטין את הפסח על היחיד

כתיב (שמות יב כב, כח) 'ולקחתם אגודת אזוב וגו' וילכו ויעשו בני ישראל כאשר צוה ה' את משה כן עשו', ופירש רש"י 'מהו כן עשו אף משה ואהרן כן עשו', הקשה אא"ז זצ"ל איך יעלה על הדעת שמשה ואהרן לא יעשו המצוה, ואך הענין הוא כך, דידוע המצות קרבן פסח היה בחבורה דוקא, והוא כדי שיתבטל כל אחד לפני חבירו, וזה דתנן 'אין שוחטין את הפסח על היחיד', כי אין זה למי שהוא עומד ביחידות והוא יש בפני עצמו, רק בחבורה דוקא כאמור, ועל כן גבי פסח נקראים תמיד 'בני חבורה' בכל מסכת פסחים, ולא נקיט בלשון 'שותפין' כמו במסכת בבא בתרא, כי לשון שותפות הוא שנשתתפו רק לפי שעה ואחר כך יהיו חולקין את עצמם, ויהיה כל אחד בפני עצמו כמקדם, אבל לשון 'חבורה' הוא התחברות ואחדות קיימת, והוא על ידי שכל אחד בביטול והכנעה תחת חבירו כנ"ל.

זהו שנאמר 'ולקחתם אגודת אזוב', מרמז שיהיה כל אחד ואחד נמוך בעיני עצמו כאזוב שהוא נמוך, ועל ידי שכל אחד הוא שפל ונמוך בעיני עצמו כל אחד בטל לפני חבירו, ועל ידי זה נעשה התחברות ואחדות הגמור ביניהם ונעשים אגודה אחת, זהו הפירוש 'ולקחתם אגודת אזוב' כאמור. ועל זה הוא שנאמר 'וילכו ויעשו בני ישראל כאשר צוה ה' את משה כן עשו', היינו הציווי 'ולקחתם אגודת אזוב' כנ"ל, ומהו 'כן עשו' זה שפירש רש"י 'אף משה ואהרן כן עשו', פירוש זה הוא השבח של משה ואהרן, אף שהמה היו גדולים מכל ישראל ולא היו צריכים להתבטל לתחת הכלל, אף על פי כן גם המה עשו כחוקת הפסח ובטלו את עצמם תחת כלל ישראל, כמו שכל ישראל עשו להיות בטל כל אחד תחת חבירו.

(דברי ישראל, בא)

אין שוחטין את הפסח על היחיד

עיקר שמחת יום טוב כמו שכתב הרמב"ם (יום טוב פ"ו ה"ח) לשמח לב האומללים עניים ואביונים, ויראה שיהיה להם הוצאות הפסח, וזה פירוש 'אין שוחטין את הפסח על היחיד' לחשוב רק על עצמו, רק ימנה אחרים עמו.

(טל השמים, ליקוטים)

אין שוחטין את הפסח על היחיד דברי רבי יהודה ורבי יוסי מתיר

דהנה נראה דביציאת מצרים היו ישראל נרצים מצד הכלל, ועל זה מורה מצות הפסח 'שה לבית אבות' (שמות יב ג), מה שה אין להם אלא קול אחד, כן ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים, וכן הא ד'ראשו על כרעיו ועל קרבו' (שם פסוק ט), שמורה על התאחדות כל קהל עדת ישראל, וזהו שאמרו ז"ל (פסחים סט:) כל מידי דליתא בציבור ליתא ביחיד, ופירש"י שמצות הפסח לכל ישראל נאמרה, ומה שכל יחיד עושה פסח הוא מחמת שהוא כאבר מאברי הכלל, ועל כן סבר ר' יהודה דאין שוחטין את הפסח על היחיד, ורבי יוסי דפליג עליה הוא משום דגם כל יחיד ויחיד הוא חלק מחלקי הכלל.

(שם משמואל, וישלח תרע"ז)

צב.

אהח 19/06/2018 **זן הערלה כפורש מן הקבר**

הטעם שטובלים הכרפס במי מלח, דבשלמא האכילה של הכרפס היא זכר לששים רבוא שעבדו עבודת פרך, אבל למה מטבילין. ויש לומר דאיתא במדרש (שמו"ר יט ה) דבעת שצוה ה' לעשות הפסח הוציא רוח מגן עדן, ושבט לוי שהיו מהולים היו רשאים לעשות הפסח, אבל כל ישראל לא היו מהולים, וכאשר הריחו ישראל ריח הפסח באו מיד אל משה ואמרו שרצונם לעשות הפסח, ואמר להם שכתוב בתורה 'וכל ערל לא יאכל בו' (שמות יב מח) ומיד מלו את עצמם, ואיתא בגמרא 'הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר' וצריך טבילה, ובמצרים לא היה אלא הנילוס, והלכו כל הששים רבוא אל הנילוס, ומרוב העם נעכרו המים, ומים מלוחים נקראים מים עכורים, ולכן טובלים הכרפס במי מלח שמרמז לששים רבוא שבאו אל הנילוס לטבול עצמם.

(ליקוטי מהר"ש מבעלזא, הגדה של פסח)

הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר

כתיב (שמות יח יב) 'ויקח יתרו חתן משה' וגו' לאכל לחם עם חותן משה' וגו', שמעתי מכ"ק אא"ז מגור זצ"ל שדקדק, הא איתא 'הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר' ואיך אכל שלמים הא טמא הוא, ואמר שאפשר משום הכי כתוב 'לאכול לחם עם חותן משה' שלא אכל אלא לחם.

(ליקוטי יהודה, יתרו)

צג:

איזו היא דרך רחוקה מן המודיעים ולחוץ וכו'

הקשה מורי זלה"ה, על מה שאמרו רז"ל (אבות פ"ו מ"ב) 'בכל יום בת קול יוצאת מהר חורב ומכרזת' וכו', ממה נפשך, אם אי אפשר שישמע שום אדם הכרוז, אם כן למה יוצא בת קול כלל, ואם אפשר שישמע אם כן מאי טעמא לא נשמע. וביאר כי הרהורי תשובה הבאין לאדם הוא מן הכרוז והבת קול ודפח"ח, אמנם כל זה בבחינת אנשי המחשבה, אך לאינך יש הודעה בדבור, כמו שכתוב בזוהר (ויקרא כג:) 'או הודע אליו חטאתו' במה באורייתא וכו', ויש הודעה במעשה, כמו שכתב הר"מ אלשיך בפרשת שמיני מוסר השכל בפסוק (תהלים סב יג) 'ולך ה' החסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו' שירגיש אדם בכל מעשה הנעשה שלא לרצונו, מיד יקח מוסר לנפשו מזה וכו' יעו"ש, ובזה כתבתי 'דע מה למעלה ממך' (אבות פ"ב מ"א), שיוכל לידע מה 'למעלה' על ידי מה שנעשה למטה באדם עצמו, וזהו 'ממך' והבן. ובחינה זו נקרא 'מן המודיעים ולפנים', מה שאין כן מי שאינו בבחינה זו נקרא מן המודיעים 'ולחוץ', שהוא לחוץ מבחינת המודיעים הנ"ל, ומפרש עולא שהוא שיעור ט"ו מילין רמז לשם י"ה שהיא הנשמה, כמו שכתוב (תהלים קנ ו) 'כל הנשמה תהלל יה', שהוא לבחינת אנשי הצורה שנקראין נשמה לטהר מחשבתם בתפלתן.

(תולדות יעקב יוסף, בהעלותך)

איזו היא דרך רחוקה מן המודיעים ולחוץ וכו'

בני ישראל אינם נידחים לעולם, דרך רחוקה לטהור ואין דרך רחוקה לטמא, ותנן 'איזו היא דרך רחוקה מן המודיעים ולחוץ' וכו', ונחלקו בגמרא איזו היא דרך רחוקה, אם כל שאינו יכול ליכנס בשעת שחיטה, או כל שאינו יכול ליכנס בשעת אכילה, ומקשים התוספות דניחזי אנן ונמדוד כמה המרחק מן המודיעים, ומתרצים דאיסתתום דרכים כדאמרינן (ר"ה כג:) אסתתומי אסתתום להו דרכי, בזמן הבית היה דרך ועכשיו כל הדרכים סתומים 'גדר דרכי בגזית נתיבותי עוה' (איכה ג ט), אבל באמת אין זה כן, שכינה לא זזה, 'היום אם בקולו תשמעו' (תהלים צה ז), שאין שום הגבלת זמן, אין דרך רחוק לטמא ותמיד יכולים לבקוע ההסתר, אפילו בדרכים מעוקלות ובנסיונות קשים.

איתא (ברכות לב:) 'מיום שחרב בית המקדש נפסקה חומת ברזל בין ישראל לאביהם שבשמים', אפילו הכי נשאר הכח של מסירות נפש שיכולים להבקיע לעולם את כל המחיצות וההסתרות, כתיב (ישעיה מב טז) 'והולכתי עורים בדרך לא ידעו', אפילו כשיש הסתר ואין רואים, איש ישראל יכול תמיד לשוב בדרך הנכונה, וככל שמזכך ומכשיר עצמו ועומד בנסיונות, כך סולל הוא את הדרך, וכדאיתא (סנהדרין מג:) 'כל הזובח את יצרו ומתודה עליו, מעלה עליו הכתוב כאילו כיבדו להקב"ה בשני עולמים, העולם הזה והעולם הבא, דכתיב (תהלים נ כג) 'זבח תודה יכבדנני', והפסוק מסיים 'ושם דרך'.

(פני מנחם, פינחס)

צד.

מהלך אדם בינוני ביום עשר פרסאות

כתיב (במדבר יא לב) 'ויקם העם כל היום ההוא וכל הלילה וכל יום המחרת ויאספו את השליו הממעיט אסף עשרה חמרים' וגו', ויש לבאר דהמרבה הוא אשר אהלו היה בקצה המחנה, והשליו בא אליהם סביבות המחנה, ואם כן אותו אשר אהלו היה בקצה המחנה היה בידו לאסוף עד אין שיעור וערך, כי היה השליו סמוך לו, אמנם הרחוקים, רצה לומר האנשים אשר היה אהלם באמצע המחנה, היה הדרך רב להם טרם ילכו וישובו, לכן לא היה ביכולתם לאסוף רק עשרה חמרים, והוא על פי החשבון דמהלך אדם בינוני עשרה פרסאות ביום, נמצא דכל היום וכל הלילה ויום המחרת היו יכולים לילך שלשים פרסאות, וידוע דמחנה ישראל היה ג' פרסה (ברכות נד:), נמצא מי שהיה דר באמצע המחנה היה צריך לילך בהליכה ובחזרה שלש פרסאות, ולפי זה בשני ימים ולילה אחד היו יכולים לילך עשרה פעמים הליכה וחזרה, וזהו הפירוש 'הממעיט אסף עשרה חמרים', רצה לומר דקאי על מי שהיה דר באמצע המחנה.

(קול אליהו, בהעלתך)

כל הישוב כולו תחת כוכב אחד יושב

כתיב (תהלים קמז ד) 'מונה מספר לכוכבים לכולם שמות יקרא גדול אדונינו ורב כח', מהו הקשר בין גדולתו של השי"ת הנאמרת במקרא זה לבין מונה מספר לכוכבים. ברם כל הכוכבים במסילותם משפיעים על כל העולם, כדברי חז"ל 'כל הישוב כולו תחת כוכב אחד יושב', ולכל כוכב וכוכב השפעתו המיוחדת, האחד משפיע חיים, השני עושר, השלישי גבורה, הרביעי בנים, וכן הלאה, כמנין הכוכבים כך מנין ההשפעות, אם כן כשאנו מתבוננים ורואים את הריבוי העצום של הכוכבים, אנו מסיקים מכך כמה ריבוי עצום של רבבות רבבות כוחות יש בבריאה, ולכל כוכב וכוכב שמו המיוחד כפי השפעתו בעולם, כמו שאדם הראשון נתן שמות לחיות הארץ כפי כוחן ותכונתן, כך השי"ת נתן שמות לכוכבים לפי השפעתם בעולם, אמנם את כח השפעתם מקבלים הכוכבים כולם מהשי"ת שהוא המשפיע לכל כוכב וכוכב, מזה נשכיל להבין מה רב כוחו של השי"ת המשפיע לכל הכוכבים כולם, על כך אומר דוד המלך ע"ה, אם ברצונך לראות גדלותו של השי"ת, התבונן וראה 'מונה מספר לכוכבים לכולם שמות יקרא', לכל כוכב וכוכב שמו המיוחד כפי סוג השפעתו בעולם השפל, אם כן על כרחך יש בבריאה אלפי אלפים ורבי רבבות של כוחות, לפיכך הבט נא וראה 'כי גדול אדוננו ורב כח לתבונתו אין מספר'.

(אדרת אליהו, בראשית)

כל הישוב כולו תחת כוכב אחד יושב

והנה, עיקר חשוב שיאמין כל אחד ואחד מאתנו שכל מה שנאמר בתנ"ך ובדברי חז"ל על הכלל ישראל כולו נאמר גם על כל יחיד ויחיד, כי כל פרט לעצמו חשוב ככל הכלל, וזוהי הנשיאת ראש למנות כל יחיד לעצמו, וחשיבות זו עולמית היא שנמשלו ישראל לכוכבים כמו שאמרו חז"ל (מגילה טז.), שכל אחד מאיר לעצמו, ו'כל הישוב כולו תחת כוכב אחד יושב', ועל כל יחיד ויחיד לדעת שאם קטן הוא בעיני עצמו, הנה לא כן הוא באמת, כי בעיני התורה ערכו וחשיבותו לאין ערוך, ועליו לחשוב ולרומם את ערכו ומעשיו שיתאימו לערך שהתורה מעריכה אותו.

(חכמת המצפון, במדבר מאמר ח)

כל הישוב כולו תחת כוכב אחד יושב תדע שהרי אדם נותן עינו בכוכב אחד הולך למזרח עומד כנגדו לארבע רוחות העולם עומד כנגדו

הנה כדמות זה נראה גם אצל מלמדי תינוקות ותופסי ישיבות, הרושם שעושה הרב על תלמידיו נראה בהם בכל עניניהם ובכל ימי חייהם, 'חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה' (משלי כב ו), וממילא גם את הרב וגם את המלמד יתכן להשוות לכוכב, הולך למזרח עומד לנגדו, דהיינו בימי נעוריו המלמד עומד לנגדו פעולותיו והשפעותיו, הולך למערב, כאשר ינטו צללי ערב שלו, דהיינו בימי זקנתו, גם כן המלמד כנגדו, וגם

צפון ודרום שהם חכמה ועשירות (ב"ב כה:), בכל מקצועות החיים גם בעשרו וחכמתו, בולטים בו סימני ההשפעה שקיבל מן המלמד בטל ילדותו ומן הרב בימי בחרותו, ולכן נמשלו המלמדים לכוכבים 'לעולם ועד' (שם ח:), שעומדים לנגד אדם לעולם כנ"ל.

(חלק לוי, ליקוטים)

כל הישוב כולו תחת כוכב אחד יושב תדע שהרי אדם נותן עינו בכוכב אחד הולך למזרח עומד כנגדו לארבע רוחות העולם עומד כנגדו

כתיב (שמות א א) 'ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה' וגו', פירש רש"י 'אף על פי שמנאן בחייהן בשמותן חזר ומנאן במיתתן, להודיע חבתן שנמשלו לכוכבים'. ושואלים המפרשים, ומה החיבה שנמשלו לכוכבים, וחשבתי על פי מה שאמרו בגמרא, 'ר' נתן אומר כל היישוב כולו תחת כוכב אחד הוא עומד, תדע שהרי אדם נותן עינו בכוכב אחד, הולך למזרח עומד כנגדו, לד' רוחות העולם עומד כנגדו' וכו', וביומא (לח:) איתא, 'ואמר ר' אלעזר, אפילו בשביל צדיק אחד עולם נברא וכו', ואמר רבי חייא בר אבא א"ר יוחנן, אפילו בשביל צדיק אחד עולם מתקיים, שנאמר (משלי י כה) 'וצדיק יסוד עולם', ובסנהדרין (לז.) במשנה, 'לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם', ואם כן זו חבתן שנמשלו לכוכבים, מה כוכב זה יישוב שלם יושב תחתיו, אף צדיק אחד עולם מלא מתקיים בשבילו.

(אבני זכרון, שמות)

מה תשובה השיבתו בת קול לאותו רשע בשעה שאמר אעלה על במתי עב אדמה לעליון יצתה בת קול ואמרה לו רשע בן רשע בן בנו של נמרוד הרשע שהמריד את כל העולם כולו עלי במלכותו וכו'

וצריך ביאור, דוכי למחשבת דמיון כזו של 'אעלה על במתי עב' צריך לחפש תשובה, ולבקש מה תשובה ענתה בת קול, הרי פשוט שאין כזו אפשרות ומה צריך לבת קול. אמנם הביאור הוא שהיה צריך בת קול, דהנה בני נח אינם מצווים על שיתוף, וכיון שאין להם את הדין של אחדות, הרי שחושבים הם שיש שני דברים נפרדים, ואז האדם היודע את גדלותו שיכול לעלות עד שמי מרום, בכח זה הוא יכול ומסוגל לעלות ולמרוד חס ושלום במלכות שמים, כי 'כל שתה תחת רגליו' (תהלים ח ז), נבוכדנצר היה מסוגל לעלות כמו ישמעאל כהן גדול, זו מלחמה ונראה כסתירה, וזה שאמרה הבת קול, ראה שמאידך כמה קטן אתה לעומת כל הבריאה, וכיון שכן לא תוכל להשיג כל כך, אתה בריה שפלה אפלה נגד הגדלות הזו ואיך תעלה לשמים, והוא כמו שנתבאר שהאמת היא שהכל אחד, אחדות, הכל רצונו יתברך, ואם הוא ירצה ויאמר שתעלה, אז תוכל לעלות לשמים, ובלאו הכי לא תוכל לעלות מצד עצמך רק ברצון ה', ואם אתה מורד בו אין זה ברצון ה', ונבוכדנצר שהוא בן נח שאינו מצווה על שיתוף לא היה יכול להבין כך, עד שאמרה זאת הבת קול.

והיה קשה לי תמיד בענין ברכות יצחק לעשו (בראשית כז מ) 'ועל חרבך תחיה', דוכי ברכה היא לבנו שיחיה על חרבו, דלכאורה היא קללה. ונראה לפרש על פי מה שכתב החתם סופר שאין הכוונה שיחיה על החרב בהריגה, אלא שכיון שאין להם את ההכרה של אחדות, סבורים הם שכל מה שיש לאחד הוא על חשבון השני, וכדי להשיג לעצמו צריך להלחם ולקחת מהשני, וממילא תמיד תהיה מלחמה של כוחות, כי אפשר לחיות באופן של 'אעלה על במתי עב' ולהרגיש מאושר על ידי שכובש ולוקח מהשני, ואלו הם החיים מפני שכל אחד הוא נפרד לעצמו, ובמצב זה זו ברכה שיחיה על חרבו, אבל לישראל נאמר (דברים ל יט) 'ובחרת בחיים' שאין האדם משיג את שלו על ידי לקיחה וכיבוש מהשני, רק מכח שזה רצון ה' שיהיה לו. זה אחד, אחדות, לכל אחד יש את שלו ואת רשותו, ואינם שני דברים נפרדים ובני אדם נפרדים, אמנם השכר והעונש ניתן לכל אדם בפני עצמו, אך כלפי עצם המעשים כולם אחד.

(מחשבת מוסר, ח"א מאמר טעות בני נח בכוחות האדם)

עד:

מה תשובה השיבתו בת קול לאותו רשע וכו' מן הארץ עד לרקיע מהלך חמש מאות שנה וכו'

ויש להבין מה הכוונה שהזמן הדרוש ללכת עד לרקיע הראשון הוא ת"ק שנה, וכך הלאה, מה שייך הליכה גשמית בעולמות רוחניים. ביאר מו"ר רא"א דסלר זצ"ל, ששבעת הרקיעים הם מדרגות של עליות רוחניות זו למעלה מזו (על פי דברי הגר"א בביאור יַעֲלֶה ויבוא בסוף הלכות ראש חודש), ונבוכדנצר רצה לעלות ולעבור בעבודתו העצמית את כל המדרגות, עד להשגה הרוחנית של כסא הכבוד, על כך אמרה הבת קול שכדי לעלות את השלב הראשון של עבודת ההשגה עד לרקיע הראשון בלבד, בכוחות העצמיים של האדם צריך לעמול חמש מאות שנה של עבודה רצופה, ואיך נבוכדנצר מדמה להגיע לכך, רק בסייעתא דשמיא שלא לפי טבע כח האדם יכולים להגיע ולהשיג מדרגות רמות כאלו, לפי האמור יתפרש לשון הברכה בתפילת שמונה עשרה 'החזירנו בתשובה שלימה לפניך', אתה תחזיר אותנו שנגיע עד למדרגת כסא הכבוד 'לפניך', כי רק על ידי הסיוע של השי"ת נוכל להגיע למדרגה רמה זו, ובלעדיה אין בכוחותינו העצמיים אפשרות להגיע למדרגת 'לפניך'.

(שפתי חיים, ביאורי תפילה)

מן הארץ עד לרקיע מהלך חמש מאות שנה וכו'

כתיב (ואתחנן ג כג) 'ואתחנן אל ה' בעת ההוא לאמר' להבין 'בעת ההוא', וה'לאמר', נראה לפרש עוד, דהנה אמרו במדרש (דב"ר יא י), דמשה התפלל תקט"ו תפילות כמנין ואתחנ"ן, ואילו היה מתפלל עוד תפלה אחת היה נענה, רק שאמר לו הש"י 'רב לך אל תוסף' וגו' (שם פסוק כו), והנה יש טעמים כמוסים לזה על פי הסוד, והטעם הפשוט, תקט"ו הוא ט"ו פעמים ת"ק, כמן הארץ עד לרקיע השביעי, דמן הארץ לרקיע ת"ק שנה, ועוביו של רקיע ת"ק, והארץ היא גם כן ת"ק, וכן בין כל רקיע ועובי כל רקיע, והנה הם ט"ו פעמים ת"ק, ואילו היה מתפלל עוד תפלה אחת היה מגיע תפילתו למעלה מערבות והיתה מתקבלת תפילתו, והנה משה הבין כל זה, ובראותו את עצמו במדריגה הסמוכה להמדריגה הזאת היה מתיירא מזה[1] שלא ירשהו עוד להתפלל, וזה שאמר 'ואתחנן אל ה' בעת ההוא', שכבר היה לי תפלות מנין ואתחנ"ן, התחננתי 'לאמר' שיתנו לי רשות לאמר עוד תפלה אחת.

(אגרא דכלה, ואתחנן)

מן הארץ עד לרקיע מהלך חמש מאות שנה וכו'

דהיינו היקף כל ידיעת המושכלות לעמוד על סוד העולם מן הארץ עד לרקיע, הסולם הזה הוא ת"ק מדרגות, כי בחמשים שערי בינה, ובכל שער עשרה חקירות עד לעמוד על סודו, וכמו כן מסוף העולם עד סופו, ואדם הראשון יציר כפיו של הקב"ה קודם החטא בדעתו נברא, היה מקיף כל החכמות וכל הידיעות אשר מן הארץ עד לרקיע ומסוף העולם עד סופו כל רז לא אנס ליה, ואור שנברא במעשה בראשית אדם מביט בו בעין שכלו באור החכמה הגדולה הזה, עד שיודע כל הידיעות שבכללות העולם מסופו עד סופו, וכשסרח נכפפה קומתו ונתמעטה חכמתו עד יבא גואל צדק ומלאה הארץ דעה וכו', ולכך נבוכדנצר שאמר 'אעלה על במתי עב אדמה לעליון', כי עלה בדעתו שהקיף בחכמתו ועלה למרום ולבבו יבין כל החכמות ומוסדות השמים יחקור על זה, השיבתו בת קול איך אפשר לעלות בדעתך כזאת, הלא עד לשמים צריך לעלות בת"ק מעלות ומדרגות החכמה, ולמעלה גבוה מעל גבוה הרבה מעלות על מעלות, ואיך אפשר לילוד אשה לעמוד על כל זה אשר ימיו חרוצים.

(מעגלי צדק, כי תשא)

מן הארץ עד לרקיע מהלך חמש מאות שנה וכו'

זקה"ק מצאנז זי"ע נהג שלא לקבל פתקא קודם התפלה, פעם בא שם אדם נכבד וביקש להיכנס בקודש פנימה קודם התפלה היות והוא נחפז לדרכו, נכנס הגבאי ושח את הדברים לפני זקה"ק שהלה נוסע למרחק שמונים פרסאות ורוצה ליכנס ולקבל ברכת פרידה, אמר לו זקה"ק, איתא בגמרא 'מן הארץ עד לרקיע מהלך חמש מאות שנה' וכו' וחזר על כל לשון הגמרא שם, וסיים ואמר, אני צריך לילך עד שם, ועתה מי מהלך דרך רחוקה הוא או אני.

(שפע חיים, ליקוטים)

צה.

מה בין פסח הראשון לשני הראשון אסור בבל יראה ובל ימצא והשני חמץ ומצה עמו בבית

ועוד הבדל ביניהם, הראשון נוהג כל שבעה והשני יום אחד (תוספתא פסחים פ"א ה"ג). ויש לבאר הענין בעבודת האדם, הנה ההבדל בין פסח

[1] אחז"נ

ראשון ופסח שני בפשטות הוא, שפסח ראשון הוא זמן הקרבן כפי שנקבע על פי תורה, ואילו פסח שני הוא למי שלא הקריב הפסח בזמנו, שהתורה נתנה אפשרות להשלים מה שהחסיר. ונמצא שההבדל ביניהם הוא כמו החילוק בין צדיקים שהולכים בדרך הישר ועובדים את ה' על פי סדר התורה, ובעלי תשובה שחטאו ועברו את הדרך, ומכל מקום ניתנה להם האפשרות לתקן ולהשלים את העבר.

וזהו הטעם שפסח ראשון חמץ אסור בבל יראה ובל ימצא, כמו צדיק שהוא סור מרע בתכלית שדוחה כל ענין של רע מרשותו ואין לו שום עסק עם רע, מה שאין כן שלימות ענין התשובה היא כאשר זדונות נעשו לו כזכיות (יומא פו:), כי על ידי תשובה מאהבה רבה נהפך הרע לטוב (תניא קדישא פ"ז), ולכן בפסח שני חמץ ומצה עמו בבית, כי בעל תשובה יכול להפוך גם את החמץ לטוב.

וזה גופא הוא הטעם שפסח ראשון הוא ז' ימים ופסח שני יום אחד, כי עבודת הצדיקים היא עבודה מסודרת על פי סדר התורה, ולכן הוא ז' ימים כנגד ז' ימי בראשית, וכמבואר בכמה מקומות שמספר ז' מרמז על כללות סדר ההשתלשלות שנברא מז' מדות עליונות, מה שאין כן עבודת התשובה שביכולתה להפוך את הזדונות לזכיות, היא מעומק הנפש ולמעלה ממדידה והגבלה של זמן, וכדמצינו בתשובת ר' אלעזר בן דורדיא שבכה רבי ואמר 'יש קונה עולמו בשעה אחת' (ע"ז יז.) דמה שאצל צדיקים זקוקים לזמן ארוך ועבודה מסודרת, הנה בעל תשובה אמיתי מגיע לזה בשעה אחת, וכמו שכתוב בזוהר הקדוש (חיי שרה קכט.) דתשובה היא בשעתא חדא וברגעא חדא, ולכן פסח שני שכנגד עבודת התשובה היא יום אחד דוקא.

(תורת מנחם, ליקוטים)

צה:

אמר קרא השיר יהיה לכם כליל התקדש חג

אמר 'שיר' לשון זכר, שנדרש במדרש (שמו"ר כג יא) שכל השירות לשון נקיבה וכו', אבל לעתיד לבוא אין עוד צרות וכו', באותה שעה אומרים שיר לשון זכר שנאמר (תהלים צו א) 'שירו לה' שיר חדש', ואמר שיהיה כליל התקדש חג, וליל זה נדרש על ליל חג הפסח כמו שאמרו בגמרא, ולמה נקרא סתם התקדש 'חג', וכל החגים נקראו כן, ובלשון חכמים סתם חג היינו חג הסוכות, וגם אין זה לשון קצרה דהוה ליה למימר כליל הפסח, גם בתורה אין מפורש חיוב הלל רק ממדרש חכמים, ומה זה סימן שיהיה כליל התקדש חג שאומרים בו שירה על ליל פסח, אך הענין דלילה זו נקרא ליל התקדש חג מפני שכל קדושת החג בא מלילה זו, שכן בלשון חכמים נקרא חג הפסח, ומצות הקרבת הפסח היא בערב פסח ואכילתו בליל פסח, רק כל קדושת החג בא מחג הפסח כי היא על שם שפסח וכו' שעומד על הפתח בכל ימי החג הבאים, וזה ליל התקדש חג.

וכתיב 'כליל התקדש' בכ"ף הדמיון ומשמע דזה מעולה ממנו, וכדרך שאמרו (תענית ז.) 'מי נתלה במי הוי אומר קטן נתלה בגדול', רק לעתיד דיתבטל היצר הרע לא יפלא כל כך, אך בליל זה שעדיין היה שליטת היצר הרע, ומכל מקום זכו ישראל וכל שאור לא ימצא לבער השאור שבעיסה מלב כסיל זה הוא פלא יותר, ומשום הכי אמר 'השיר' דלעתיד יהיה גם כן כליל התקדש חג שאז נתבטל היצר הרע, שכן מורה יציאת מצרים שיצאו ישראל מהמעיק ומיצר למדת ישראל, שהיתה הקליפה מקפת אותם מכל צד, וכן בכל שנה בלילה זו מתחדש בלב ישראל לבער היצר הרע, שצריך לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, וכמו שהרגישו אז השמחה צריך שירגיש בכל דור ודור.

(פרי צדיק, לחג הפסח)

אמר קרא השיר יהיה לכם כליל התקדש חג

פירש רש"י (ישעיה ל כט) 'כמו שאמרתם שיר של הפסחים במצרים' וכו', וצריך להבין למה אמרו בני ישראל שירה במצרים דוקא על הפסחים שניצלו ממכת בכורות, ולא על מה שניצלו ממכות קודמות. וראיתי לגאון אחד שפירש דעל הצלה משאר מכות לא אמרו שירה דאמרינן (מגילה יד.) דאין אומרים שירה על נס שבחוץ לארץ, אבל על הפסחים אמרו שירה דאיתא בתרגום יונתן על הפסוק (שמות יט ד) 'ואשא אתכם על כנפי נשרים', שהעננים נשאו אותם לאתר בית מקדשא למיעבד תמן פיסחא, אם כן היו אז בארץ ישראל לכן אמרו אז שירה.

ובפשיטות נראה לי, כי במכות הראשונות עוד היו עבדי פרעה, וכמו שאמרו (מגילה שם) ד'אכתי עבדי אחשורוש אנן', אך במכת בכורות נעשו בני חורין, כמו שכתוב (שם יב לא) 'ויקרא למשה ואהרן לילה ויאמר קומי צאו מתוך עמי', ובמדרש (תהלים רבה קיג א) שאמר להם 'הרי אתם בני חורין הרי אתם ברשותכם', לכן אז התחילו לשיר השירה, כי נעשו עבדי ה' ולא עבדי פרעה.

(כרם הצבי, הגדה של פסח)

אמר קרא השיר יהיה לכם כליל התקדש חג

כפי מה שאיש ישראל עושה עבודתו בליל פסח בעולם הזה בשמחה וכונה יתירה לשם מצוה, כך באותו מדה ומדרגה הוא זוכה לשמוח בעולם הבא בזמן ביאת המשיח, וזה שאמר הנביא 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג', ופירש רש"י השיר יהיה לכם ביום שתגאלו מן הגלות 'כליל התקדש חג', כמו שאתם נוהגים לשורר בליל התקדש חג הפסח, והכונה שבאותו מדרגה שאתם משוררים ומקדשים את חג הפסח בגלות בעולם הזה, כך באותו מדרגה תזכו לשיר לעתיד לבוא כל אחד לפום דרגא דיליה.

(להורות נתן, שבת הגדול)

צו.

בעשור לחדש הזה ויקחו זה מקחו מבעשור ואין פסח דורות מקחו מבעשור

והנה גבי שבת כתיב (בראשית ב ג) 'ויברך אלהים את יום השביעי', והיינו שיתברכו הגופים וגם הנפשות שיכירו את בוראם, וכמו שפירשו האבן עזרא ורמב"ן ז"ל שם, אך במצרים לא ניתן להם השבת עד מרה, ולפי זה שפיר נוכל להבין למה פסח מצרים היה מקחו מבעשור וכדכתיב (שמות יב ג) 'בעשר לחדש הזה' ולא פסח דורות, היינו משום דבפסח דורות כבר ניתן להם השבת, והשבת מקודם פועל והוי הכנה שנוכל לקבל את קדושת החג ואכילת פסח מצה ומרור, היינו שהשבת פועל שגופנו יתעלה שנהיה מוכנים מצדנו גם כן לגאולה, ושנוכל לאכול קדשים שמשלחן גבוה קא זכי (קידושין נב:), אבל במצרים שלא נצטוו עדיין על השבת, הוכרחו להצטוות שיעשו הכנת מצוה מצד מטה, וגדול המצוה ועושה וכו'.

(מדרש משה, שבת הגדול)

מניין לתמיד שטעון ביקור ארבעה ימים קודם שחיטה

כתיב (ויקרא ט ג-ד) 'ואל בני ישראל תדבר לאמר קחו שעיר עזים לחטאת וגו' ושור ואיל לשלמים לזבוח לפני ה' ומנחה בלולה בשמן כי ה' היום נראה אליכם', הנה לכאורה יש לתמוה הרי אנן קיימא לן שלכל קרבן צריך ביקור ארבעה ימים, ולמה בכאן צוה השם יתברך ליקח קרבן וליקרב ביום אחד בלא ביקור ארבעה ימים, הנה ידוע מה שכתב האלשיך על פסוק (שמות כה ח) 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם', שלא יהיו ישראל סבורים שהשם יתברך ישכון בבית המקדש לבד, רק שהעיקר שהשכינה תשרה בישראל, וזה אמר 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם', כלומר 'ושכנתי' בישראל אשכון ולא בבית המקדש לבד.

והנה אמרו רבותינו ז"ל כל האומר 'ושחט אותו על ירך המזבח' (ויקרא א יא) וגו' אפילו שהוא עכו"ם כו', ונבוא לבאר מאמר חכמינו ז"ל, כי הנה ידוע כי מהראוי היה שישראל יקרבו עצמם לה' לכפר עליהם, אך שהשם יתברך ברוב רחמיו ציוה להקריב בהמה חלף האדם עצמו, ולכן כשהאדם אומר 'ושחט אותו' יחשוב בדעתו כמו שאמרו חכמינו ז"ל ושחט אותו דהיינו אותו עצמו הוא רוצה לשחוט בשביל אהבת הבורא, וזהו ושחט אותו, ואזי כשחושב כך אז אפילו הוא עכו"ם כו', כי זה הוא דבר גדול לחשוב להקריב את עצמו.

והנה משום הכי צוה הקב"ה לטעון ביקור לקרבן, כי כשהקריבו קרבן הצריכו לחשוב שהקרבן יהיה חלף עצמו וכאילו הוא עצמו הקריב עצמו, והנה יש ארבעה יסודות בבהמה, ולכן בכל יום ויום היה הביקור להוציא אותו מיסוד הבהמה, עד שיצא מיסוד הבהמה כדי שיהיה חשוב כאדם עצמו, והנה הכא ביום השמיני דמלואים לא הצריכו ביקור, כי הקרבן לא היה פועל באותו הזמן, כי לא הצריכו לקרבנות בשביל לכפר עליהם, כי אז היה להם הזדככות והיו מטוהרים מכל חטא ועון, רק הקרבנות היו לשמוח לפני ה', ולכן היה השראת השכינה במשכן בשביל אהבת הבורא לישראל דוקא שהיה עת רצון, מחמת שהיו ישראל אז במדריגה גדולה

אוצר החכמה

ובמעלה עליונה ולא בשביל הקרבנות, כי לא הוצרכו הקרבנות אז לכפר כו', ומזה הטעם לא היה טעון ביקור.

(קדושת לוי, שמיני)

מניין לתמיד שטעון ביקור וכו' תשמרו להקריב לי במועדו וכו' מה להלן טעון ביקור ארבעה ימים קודם שחיטה אף כאן טעון ביקור ארבעה ימים קודם שחיטה

ונראה לי רמז נאה בזה הענין, דבפרשת תמיד כתיב (במדבר כח ב) 'את קרבני לחמי לאשי' ועליו הנגינה 'קדמא ואזלא רביע', רצה לומר שיקדמו ארבעה ימים קודם הקרבתם, כדי ש'תשמרו לי במועדו' (שם) בביקור ד' ימים, וכן בפסח מצרים על הפסוק (שמות יב ג) 'ויקחו להם איש שה לבית אבות' הנגינה 'מונח רביעי', רצה לומר שיהיה מונח ארבעה ימים משעת לקיחה עד הקרבה כדי לבקרו ד' ימים.

(מליצי אש, ח"א ליקוטים)

ואכלתם אתו בחפזון אותו נאכל בחפזון

רומז שיאריך בסיפור יציאת מצרים כל כך בשעה שמצה ומרור ופסח מונחים לפניו, עד שלבסוף יהיה הזמן בהול לאכול פסח קודם חצות או קודם עמוד השחר, באופן שתהיה האכילה גופא בחפזון ובבהילות, והנסיון מוכיח.

(חתם סופר, הגדה של פסח)

ואכלתם אתו בחפזון אותו נאכל בחפזון

כתיב 'וככה תאכל אותו מתניכם חגורים ונעליכם ברגליכם ומקלכם בידכם ואכלתם אתו בחפזון' (בא יב א), וצריך ביאור לאיזה צורך הזהירם על זה, ויש לומר דאיתא (ברכות נד.) 'לא יכנס אדם בהר הבית במקלו ובמנעלו ובאפונדתו' דהוא אזור, וידוע דבשעת אכילת פסח מצרים היו ישראל במקום המקדש, דכאיתא בתרגום יונתן על הפסוק (שמות יט ד) 'ואשא אתכם על כנפי נשרים' וטענינת יתכון וכו' לאתר בי מקדשא למיעבד תמן פסחא, והוי סלקא דעתך כיון דבאכילת הפסח היה על מקום המקדש, והוי אמינא לאסור להם אלו, קא משמע לן דמותרין בשביל חפזון.

(טללי אורות בשם רבי מאיר מנאראל, בא)

ואכלתם אתו בחפזון אותו נאכל בחפזון

למה היה צריך להיות בחפזון הרי לא יצאו עד הבוקר, אלא שהיו צריכים להיות מוכנים כי אז נהיו לעם בני ישראל, וזו עבודת איש ישראל להיות מוכן כל רגע לעבודתו יתברך, כדאיתא בגמרא (שבת קנג.) 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים וכו', א"ר יוחנן בן זכאי משל למלך שזימן את עבדיו לסעודה וכו' פיקחין שבהן קישטו את עצמן וכו' שמח המלך לקראת פיקחים' וכו', צריכים להיות תמיד מוכנים, לבני ישראל ניתנו כלים יקרים שצריכים לשמור אותם שיהיו לבנים בכל עת, הרי כתיב 'לבנים' ולבן הוא דבר שאינו מקבל שום שינוי.

(אמרי אמת, ימים ראשונים של פסח תרצ"ט)

ואכלתם אתו בחפזון אותו נאכל בחפזון

יש לפרש אחרי שנצטוו 'ולא תותירו ממנו עד בוקר', והיה טוב יותר שיאכלו אותו במתינות למען לא יותירו ממנו, אבל כיון שהוא אכילת מצוה לה' נאכל גם בחפזון, וזה שאמר הכתוב 'ואכלתם אותו בחפזון', להראות חביבותו שגם בחופזו יהיה נאכל כולו באשר 'הוא פסח לה'".

(ברכת יצחק, בא)

ואכלתם אתו בחפזון אותו נאכל בחפזון

יש ליתן טעם מאי טעמא הקפידה התורה הקדושה לאכול הפסח בחפזון מה שלא מצינו בכל המצות, ולהיפך מצינו לעשות המצוה במתינות בישוב הדעת. וכבר פירשתי הפסוק (משלי כב כט) 'חזית איש מהיר במלאכתו ולפני מלכים יתיצב בל יתיצב לפני חשוכים', דהנה בשעה שהאדם עוסק בעבודת הקודש אל יהיה בעיניו כמשא כבד לפטור ממנו, כמו שאמרו (ברכות כח:) 'העושה תפילתו קבע אין תפלתו תחנונים' כפירש רש"י (שם כט: ד"ה כמשוי) שעושה בהכרח לפטור מחיובו, אינו מתפלל כהוגן ובכוונה רצויה רק מבקש ליפטר ממנו, כי אם להיפך צריך שיתענג במצוה להשתעשע בה במתינות ובנחת, וזה דרך הישר לפני אלקים, ולעומת זה בעניני אכילה ושתיה צריך למהר להזדרז ולמהר לעשות מלאכתו.

וזה 'חזית איש מהיר במלאכתו' (משלי כב כט) דוקא מלאכת עצמו הוא מהיר וזריז לבל ימשוך בדברים, אמנם לפני מלכים, כשעומד לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה, יתיצב עומד על עמדו לבל ימהר ויחיש מעשהו לפטור ממנו, ואם כן יפלא למה צוה ה' ככה לאכול הפסח במהירות.

אמנם כן הדבר, כי ידוע כי במצות שאדם נהנה בהם בגופו, הוא מן העבודות קשות שבמקדש, כי יצר סמוך לו, וצריך סייעתא רבה להיות כוונתו לשמים, על כן נתנה לנו התורה הקדושה בקרבן עצה טובה, למען יהא ניקל לכוין לשם מצוה אף כי הוא הנאת הגוף, שלא יעשה הכנות לכך, כי אם יאכלנו כאיש אשר עומד מוכן ומזומן לשום לדרך פעמיו, אשר אין לו פנאי למשוך בשרו בתענוגי בני האדם, לא כן אם האדם עושה הכנות ומתישב בדעתו קשה מאד לכוין לשם מצוה, על כן הזהירה התורה הקדושה 'וככה תאכלו אותו מתניכם חגורים וגו' ואכלתם אותו בחפזון', מאי טעמא 'פסח הוא לה'', כדי לכוין באכילתה לשם מצוה לאביכם שבשמים.

(קרן לדוד, בא)

ואכלתם אתו בחפזון אותו נאכל בחפזון

הטעם דפסח מצרים נאכל בחפזון נעליהם ברגליהם, כי דרך העולם כשאחד נוסע בדרך ועומד לנוח באמצע הדרך רק כדי להחליף כח ללכת הלאה, אזי לא יסיר מאתו כל בגדיו לנוח, אך עומד הכן לנסוע הלאה ואוכל בחפזון, כן בא להראותם דגאולה זו איננה גאולה שלמה, כי אם באשר לא יוכלו להתמהמה במצרים, מחמת שהיו מושקעים במ"ט שערי טומאה, והוצרך לתת להם התורה ולהביאם לארץ ישראל עד אשר יתחזקו באמונתם, ויכלו ללכת שנית בגלות כמו שכתב רש"י על הפסוק (שמות ג יד) 'אהיה אשר אהיה', ולכן אכלו בחפזון להראותם דילכו שנית בגלות.

(תולדות חנוך, בא)

ואכלתם אתו בחפזון אותו נאכל בחפזון

פירש רבי צדוק הכהן, ראשית כניסת האדם לעבודת ה' צריכה להיות בחפזון, כפסח מצרים שנאכל בחפזון, לפי שבתחילה כשאדם מנתק עצמו מכל תאוות עולם הזה שהוא מקושר להן, צריך לשמור את הרגע שמתעורר בו רצון ה' ולחפוז באותו רגע למהר לצאת מן התאוה, אחר כך כיון שנכנס לעבודת ה', שוב ילך במתינות בלאט כדין פסח דורות.

(מעייני החיים, ח"ג מאמר בחפזון)

צח:

חבורה שאבד פסחה ואמרו לאחד צא ובקש ושחוט עלינו

הנה גם אנחנו היום נחשבים ל'חבורה שאבדה פסחה', 'ואמרה לאחד' היינו להש"י שיבקש עלינו, כדאיתא (ברכות ז.) 'מנין שהקב"ה מתפלל' וכו', והנה מלת 'חבורה' רומז להתחברות ולאהבת ישראל אחד עם חבירו, ונצרך גם היום להתחזק ולאהוב איש את רעהו, למען להגיע על ידי זה למצות קרבן פסח.

(שפתי צדיק, לפסח)

צט:

ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך

כתיב (בראשית כז כה) 'ויאמר הגשה לי ואכלה מציד בני וגו' ויבא לו יין וישת', משמע שאחר אכילתו הלך להביא לו יין ולא מקודם, וגם עשו לא הביא יין שמע מינה שלא היה צריך לאותה סעודה והיה די בציד מאכלו, גם יש לעיין איך עשו שהיה זריז במעשה זה איך איחר כל כך עד שאכל ושתה וטען עם יעקב כמה טענות ויברכהו וימושהו, ואחר כך בא עשו בודאי הכל היה סבה מאת השי"ת, אבל יש לומר כי הלא היה ערב פסח שאסור לאכול ממנחה קטנה ולמעלה עד שתחשך, אך אם התחיל בהיתר אין צריך להפסיק, ומסדר קידוש וד' כוסות אחר הסעודה, דהלכה כר' יוסי בהפסקה ולשמואל כשתחשך פורס מפה ומקדש וגומר סעודת פסחו, והנה יעקב מיהר קודם זמן איסור שיתחיל בהיתר והמשיך סעודתו במטעמים עד שתחשך, ואחר כך 'ויבא לו יין' ופרס מפה וקידש ואכל גדי של פסח, ועשו באשר נמשך צידתו עד אחר מנחה קטנה שהוא זמן איסור, שוב ידע שלא יאכל יצחק עד הלילה על כן שיהה לבוא, אמנם בבואו כבר אכל יצחק פסח ואין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, ולא יכול לאכול שוב מציד עשו.

(חתם סופר, תולדות)

אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב

איתא במדרש (שמו"ר כ יח) 'ויסב אלהים את העם דרך המדבר ים סוף', מכאן שאפילו עני בישראל לא יאכל עד שיסב, והוא פליאה. ונראה לי דהנה כבר האריך בספר מעשי ה' דישראל במצרים לא רק שהיה אצלם שעבוד הגוף אלא גם שעבוד הנפש, ומוכח זה מהמקרא שלפניו, שאם היה הקב"ה מוליכם דרך ארץ פלשתים היו שבו מצרימה, וכי טוב היה להם לשוב למצרים לשעבודם, אלא משום שכל כך היו משוקעים בטומאת מצרים, עד שהיו מרוצים לשוב לטומאתן אף שישתעבדו עמהם, ומעתה יובן דגם עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, דלכאורה צריך להבין, בשלמא העשיר, דבמצרים היה תחת השעבוד וכעת איננו חסר לו מכל טוב שפיר צריך להסיב דרך הסיבה, אבל העני, שם היה לו שעבוד הגוף וכאן גם כן אין לו רק יסורים אמאי יאכל בהסיבה, אכן לפי טעם זה שהיה גם כן חירות הנפש, אם כן גם עני צריך לאכול בהסיבה.

וזה כוונת המדרש, כיון דחזינן שאמר השי"ת 'ושבו מצרימה', ואי אפשר לומר בשביל הטובות גופניות, כי הלא גם אם יחזרו יהיו תחת שעבודם, אלא על כן משום שהיו משוקעים גם בשעבוד הנפש טומאת מצרים, אם כן אפילו עני שבישראל צריך הסיבה, וזה שאלת המגיד, 'הלילה הזה כולנו מסובין', אפילו עני שבישראל צריך לאכול בהסיבה ומה הטעם, ועל זה משיב 'עבדים היינו לפרעה וכו' ויוצאינו ה' אלקינו משם בזרוע נטויה' וכו', והטעם שהיו צריכים לזרוע נטויה משום שהיו משועבדים גם בנפשותם, ואם כן כולנו צריכין הסיבה.

(שם אליעזר, לפסח)

אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב

כתיב (שמות יג יח) 'ויסב אלהים את העם דרך המדבר ים סוף' ובמדרש (שמו"ר כ יח) 'מכאן אמרו רבותינו, אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב', איתא שישראל היו כל כך משוקעים במצרים שאילו נשארו שם עוד רגע היו ח"ו נחלטים שם, ולכן היתה הגאולה בחפזון שלא כסדר, ומשום כך נצרך אורך הגלות עד ימות המשיח, ובכל דור ודור יש חלק מיציאת מצרים, אאזז"ל אמר שבכל דור מתגלה פירוש חדש על יציאת מצרים, ולא רק שבכל דור הוא כן אלא שגם בכל אחד ואחד מישראל יש נקודה חירות שרק הוא בעצמו יכול לבררה, ולכן כתיב 'אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים' בלשון יחיד, כל תכלית יציאת מצרים היתה להכיר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', וכן כל הטלטולים שבמדבר היו כדי להגיע להכרת הבורא, וזהו שדרשו על 'ויסב אלהים' אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, היינו כדאיתא 'אין עני אלא בדעת', 'ויסב אלהים את העם דרך המדבר ים סוף' היינו עד הסוף עד ימות המשיח, כדאיתא 'ים סוף וכו' דאיהו סוף לכל דרגין'.

(אמרי אמת, ימים אחרונים של פסח תרע"ה)

אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב

איתא במדרש (שמו"ר כ יח) 'ויסב אלהים את העם דרך המדבר ים סוף', מכאן שאפילו עני בישראל לא יאכל עד שיסב, ויש לומר כשנקדים מה דאיתא במכילתא על הפסוק 'ויסב אלהים את העם דרך המדבר' וגו', **דרך** כדי ליגעם שנאמר (תהלים קכ כד) 'ענה בדרך כחי קצר ימי' וגו', **המדבר** כדי לצרפן שנאמר (דברים ח טז) 'המוליכך במדבר הגדול והנורא', **ים סוף** כדי לנסותם שנאמר (תהלים קו ז) 'אבותינו במצרים לא השכילו נפלאותיך וימרו על ים בים סוף', נמצא לפי זה דכל הסיבה שהסיב אותם הקב"ה היתה כדי ליגעם ולצרפן ולנסותן. והנה כבר אמרו המפרשים הטעם על הסיבה בליל פסח להראות שאנו בני חורין, ואם כן לפי זה העני שהוא עדיין משועבד לכמה בעלי חובות, ומצפה על שולחן אחרים והעולם חושך בעדו, האיך אפשר לו להיות לישב כבן חורין, אך הנה ידוע דכל טעם עניות לאדם שבישראל, היינו על אדם כשר שבישראל, כדי לצרף ולנסות אותו, אבל בסופו יצא מזוקק שבעתים ויזכה לגדולה, וממילא גם עכשיו יכול להיות בהסיבה משום שישגב אביון מעוני, והרי זה מעין מה דאיתא כאן במדרש שלאחר שיצאנו לחירות היסב אותנו הקב"ה ארבעים שנה, הגם שכבר היו בני ישראל בני חורין, אפילו הכי היו מעונים כדי לצרף אותן כנ"ל, ולבסוף זכו להיות בני חורין לגמרי בלי שום שיעבוד וצער.

(פאר יעקב, בשלח)

אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב

כבר נתקשו התוספות (ד"ה ואפילו) מאי סלקא דעתך איכא שלא יתחייב עני בהסיבה כשאר ישראל יעו"ש. ויש לומר דהלא מטרת ההסיבה היא שנרגיש חירות בלבבנו כאילו יצאנו ממצרים, ולכן אף שגם דל ואביון יכול להסב על כר ולעשות זכר ליציאת מצרים, כי וודאי יתכן שעל אף עניו ומרודו ישמח בלבו ויודה על נס שאירע לו או לאבותיו, מכל מקום מאחר שראשו אחוז בחבלי טרדותיו ודאגותיו כיצד להביא טרף לביתו, הרי לבו בל עמו ולא תגל נפשו כראוי, כי מחשבותיו אלו יעכבו וימנעו בעדו לעורר רגש שמחה בקרבו, ושפיר הוה אמינא שיפטר העני מלהסב, כי היא לא תועיל לשמח את לבו ולעוררו להרגיש חירות, והוצרך התנא להשמיענו דאף עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, כי אם ישריש בקרבו אמונה ובטחון שלא לנצח ישכח אביון, ויבוא לידי הכרה שכל מחשבותיו והרהורי לבו אינם מוסיפים שום סיוע לפרנסתו, לפי שתקות עניים ועצתם תאבד לעד, אזי לא ילאה עצמו עוד לחשוב מחשבות לשוא ולחינם, ושוב יהיה פנוי ושלו לשמוח בעת חג ומועד, ובהסיבו יחוש כבן חורין ויראה עצמו כאילו יצא ממצרים.

והשתא אתי שפיר דברי המדרש (שמו"ר כ יח) 'ויסב אלהים את העם דרך המדבר ים סוף וגו', מכאן אמרו רבותינו אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב', דממה שהיסב הקב"ה את העם דרך המדבר ים סוף וקרע להם את הים, הרי יוכל כל אדם לראות שיד ה' לא תקצר מלהושיע, וכל מחשבות אדם ותחבולותיו לא יועילו לו מאומה, כי אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה', על כן אף עני שבישראל חייב בהסיבה, כי בידעו כל זאת אין מעכב בעדו לשמוח יחד עם כל ישראל אחיו בבוא זמן חירותינו.

(תורת מהרי"ם, בשלח)

אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב

והנה ההלכה שאפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב טומנת בקרבה חידוש עצום, כי הלא האדם הזה הוא עני ואוכל מן התמחוי רק מפני שאין לו מאתיים זוז, ובערב פסח אין לו כלום מכספו כדי לקנות יין לד' כוסות, והנה האדם הזה מצווה לחזר על הפתחים לצרף פרוטה לפרוטה ולקנות לו ארבעה כוסות יין ולשתותם בהסיבה כדי להראות חירות, ולכאורה אמור יאמר העני האם עלי להראות חירות כלום בן חורין אני את מי אשקר, אבל מאחר שחז"ל לימדונו שאפילו עני שבישראל על כרחנו שיתכן שיהיה עני ברכושו ובן חורין בטבעו, בן חורין הוא זה שהוא חפשי מרצונותיו ותאוותיו ואין לו שום שעבודים כי אם לה' לבדו, וכשם שיתכן עני בן חורין כך יתכן עשיר שהוא עבד, העני יכיר כי כל הנסיונות והצרות שעוברים עליו הם רק למטרה אחת בלבד קידוש ה', יודע הוא שאינו אלא כלי ביד ה' כדי לגלות רצון ה', ואם הקב"ה ברא עניים ובחר בו להיות כן הריהו מקבל זאת באהבה, הוא חייב לסבול בושת בחזרו על הפתחים, מסתפק במועט שהקב"ה רוצה ליתן לו, עני כזה בן חורין הוא, עני כזה

מכיר בעניות כנסיון קשה ששלמה המלך ביקש שלא יתנסה בו כמו שכתוב (משלי ל ח) 'רש ועושר אל תתן לי', ולאחר שעבר הנסיון וחזר על הפתחים, הרי הוא יושב בהרגשה של חרות אמיתית שעבר הנסיון ויצא לחרות, ומי שאינו חי כך גם אם יהיה עשיר הוא משועבד.

(חכמת המצפון, בשלח מאמר שא)

ולא יפחתו לא מארבע כוסות של יין

איתא במדרש (ויק"ר ל יב) 'ולקחתם לכם פרי עץ הדר אלו ישראל, מה אתרוג זה יש בו טעם ויש בו ריח, כך ישראל יש בהם בני אדם שיש בהם תורה ויש בהם מעשים טובים, כפות תמרים אלו ישראל, מה התמרה הזו יש בו טעם ואין בו ריח, כך הם ישראל יש בהם שיש בהם תורה ואין בהם מעשים טובים, וענף עץ עבות אלו ישראל, מה הדס יש בו ריח ואין בו טעם, כך ישראל יש בהם שיש בהם מעשים טובים ואין בהם תורה, וערבי נחל אלו ישראל, מה ערבה זו אין בה טעם ואין בה ריח, כך הם ישראל יש בהם בני אדם שאין בהם לא תורה ולא מעשים טובים, ומה הקב"ה עושה להם לאבדן אי אפשר, אלא אמר הקב"ה יוקשרו כולם אגודה אחת והן מכפרין אלו על אלו' עד כאן דבריו, ומבואר דיש ארבע מדרגות בישראל.

והנה כשגלו ישראל במצרים הרגיש כל אחד את כובד הגלות לפי מדרגתו, אנשי המעלה הרגישו לא רק את קושי שיעבוד הגוף, אלא את גלות הנפש כל כת לפום דרגא דיליה, ולכן הוצרכו לד' לשונות של גאולה, כי ארבע כתות הללו הוצרכו כל אחת לגאולה מיוחדת, גאולת כל כת מגלותה המיוחדת, ותקנו חז"ל ארבע כוסות כנגד ד' לשונות של גאולה וכדאיתא במדרש, והוא כנגד ארבעה בנים דברה תורה, וכמו שכתב האריז"ל דארבעה בנים רומזין על ד' הכוסות, ולדרכנו יומתק יותר כי ארבעה הבנים הם כנגד ד' הכתות שבישראל, אחד חכם הוא בבחינת אתרוג שיש בו תורה ומעשים טובים, אחד רשע שאין בו תורה ולא מעשים טובים, אחד תם שיש בו תורה איש תם יושב אהלים, אבל אין בו מעשים טובים, ואחד שאינו יודע לשאול שאינו יודע שאלת חכם בתורה, אבל יש בו מעשים טובים.

(להורות נתן, מועדים ח"א לפסח)

ולא יפחתו לא מארבע כוסות של יין

ופירש רש"י, 'כנגד ארבעה לשוני גאולה האמורים בגלות מצרים, והוצאתי אתכם והצלתי אתכם וגאלתי אתכם ולקחתי אתכם בפרשת וארא', ולכאורה קשה, שהרי כתיב 'והבאתי אתכם אל הארץ' וגו' שהוא לשון חמישי של גאולה, ואם כן הוה להו לתקן חמשה כוסות. ונראה לי על פי מה שכתב האור החיים הקדוש על הפסוק (דברים יא כו) 'ראה אנכי' וגו' וזה לשונו 'עוד יתבאר כל הכתוב על זה הדרך, לפי שאמר בסמוך (שם פסוק כד) 'כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם לכם יהיה', לזה אמר להם 'ראה אנכי נותן לפניכם היום ברכה וקללה', פירוש יש בנתינה זו ברכה ויש בה קללה, וחזר ופירש את הברכה אשר תשמעון פירוש אם תשמעון תהיה נתינה זו לכם לברכה, ואם לא תשמעון אין זו לכם כי אם קללה שבאמצעותה יתקנאו בכם האומות ויאבדו אתכם ממנה בנקמה גדולה' וכו' עכ"ל.

הרי כי ביאת הארץ יכולה להיות ח"ו קללה ולא ברכה, והיפה תואר פרשת מקץ האריך להקשות מה צורך היה בבנין שני המקדשות, כיון שאחר כך נחרבו ונגרמו צרות גדולות לישראל, ומוטב היה שימתינו על בנין המקוה, ואא"ז בישמח משה פרשת תצוה תירץ קושיתו באריכות על דרך משל עיי"ש, ותוכן דבריו כי לא יכלה הארץ הגשמית לסבול קדושת הבית השלישי, על כן הוצרך הדבר כי בבנין ב' המקדשות נשרש כח הקדושה בארץ, ויוכל בנין המקוה להתקיים לעולם, היוצא מדבריהם הוא כי תכלית ביאת הארץ הוא לעתיד לבא, והביאות הראשונות היו רק הכנה אל הביאה העתידה, ועל כן שפיר מובן למה לא תקנו כוס חמישי כנגד 'והבאתי אתכם אל הארץ', כי איך אפשר להודות ולשבח על דבר שאינו טוב בתכלית, אדרבה יגרום רעות וצרות לישראל על ידי החרבנות.

(דברי יואל, משפטים)

ולא יפחתו לא מארבע כוסות של יין

והנה המצוה עלינו לשתות ארבע כוסות בפסח על הסדר, כנגד ד' לשונות של גאולה 'והוצאתי' 'והצלתי' 'וגאלתי' 'ולקחתי', וראיתי מדקדקים למה דוקא בכוס הרביעי המרמז על 'ולקחתי' אנו מאריכים באמירת הלל ושבחים יותר משאר כוסות, אלא כי בודאי גדול אדונינו ורב כח בהצלה והוצאה ובגאולת ישראל ממצרים, אבל 'כי טוב חסדך מחיים שפתי ישבחונך' (תהלים סג ד), יותר ויותר אנו משבחים ומהללים את ה' שלקח אותנו לעם ונתן לנו תורתו הקדושה, ועל כן אנו מאריכים באמירת הלל בכוס המרמז על 'ולקחתי' וגו', ועל זה מרמז דברי חז"ל (אבות פ"ו מ"ב) אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה, כי אז על ידי מתן תורה יצאנו לחרות משעבוד מצרים הרוחני, ועל ידי שעוסק בתורה הוא נעשה חפשי מהגלות מהאומות, וזה שאמרו גם כן 'ויוצא את עמו ישראל מתוכם לחרות עולם', וזהו חירות עולם כי יצאנו משעבוד מצרים על ידי התורה, אשר עליה נאמר (דברים לא כא) 'כי לא תשכח מפי זרעו'.

(נאות דשא, ח"ג שבת הגדול)

ולא יפחתו לא מארבע כוסות של יין

ופירש רש"י, כנגד ארבעה לשוני גאולה האמורים בגלות מצרים 'והוצאתי אתכם' 'והצלתי אתכם' 'וגאלתי אתכם' 'ולקחתי אתכם' בפרשת וארא, והקשה המרדכי בפרק ערבי פסחים דאמאי דוקא ארבע כוסות נימא ארבע לחמים, ונראה דאיתא בספרים שיציאת מצרים היתה כולה חסד ורחמים המרומז לשם בן ד' אותיות, אמנם בספר תורת משה לחתם סופר כתב הטעם שיצאו ישראל קודם הזמן היה על פי דין דקיימא לן דהקדש מפקיע מידי שיעבוד, והקב"ה הקדיש את בני ישראל לעצמו כדכתיב (ירמיה ב ג) 'קודש ישראל לה'', וכן כתיב (ויקרא יא מה) 'והייתם קדושים כי קדוש אני', אם כן היה על פי דין דהוא אלקים, והנה כו"ס בגימטריא אלקים, ולכן שותים ארבע כוסות לרמז דהגאולה היתה על פי דין דהוא אלקים בגימטריא כוס, דעל ידי זה יזכור שיהיה קדוש, ואפשר דמשום זה יש מצוה לזכור יציאת מצרים בכל יום, דעל ידי זה ישים אל לבו קדושת ישראל.

(נחלי אפרסמון, וארא)

לא יאכל אדם בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה דברי רבי יהודה רבי יוסי אומר אוכל והולך עד שתחשך

איתא במדרש (בר"ר יד ב) 'וטבוח טבח והכן' (בראשית מג טז), א"ר יוחנן ערב שבת היתה ואין הכן אלא לשבת שנאמר (שמות טו ה) 'והיה ביום הששי והכינו' וגו', דהיינו שהיה זה בערב שבת, והנה איתא בגמרא לא יאכל אדם בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה דברי ר' יהודה, ר' יוסי אומר הולך ואוכל עד שתחשך, ואם כן הא לא קשה כיצד ישבו לאכול בערב שבת, דאנן קיימא לן כר' יוסי דשרי להתחיל אפילו מן המנחה ולמעלה וכדקאמר הולך ואוכל עד שתחשך, אבל הא קשיא דאסור להתחיל סעודה גדולה קודם תפילת המנחה כדאיתא במסכת (שבת י:), וצריך לומר דאין הכי נמי התפללו האחים הקדושים קודם תפילת המנחה.

והנה מבואר בספרים הקדושים כי יש ד' זמני תשובה א' בכל לילה, ב' בערב שבת קודש בזמן מנחה שאז הוא זמן תשובה וחשבון הנפש על כל מעשיו במשך השבוע, ג' ערב ראש חודש הוא זמן תשובה על כל החודש, ד' בערב ראש השנה היא זמן תשובה על כל השנה, והנה במסכת יומא (פו:) איתא 'גדולה תשובה שבשביל יחיד שעשה תשובה מוחלין לכל העולם', והביאור בזה כי יחיד שעושה תשובה מתוך הרהורי הלב העמוקים בשברון והכנעה, הרי השני רואה זאת ונכנס בלבו גם כן הרהורי תשובה, וכן השלישי וכן הלאה, נמצא שעל ידי שעשה תשובה גורם גם לחבירו וחבירו לחבירו וכו' שיעשו תשובה, ונמצא מחילה לכל העולם.

והנה השבטים שבטי י-ה התפללו אז מנחה בערב שבת קודש דהוא זמן תשובה, ועל ידי כח התשובה שלהם הכניסו הרהורי תשובה בלב יוסף הצדיק גם כן, וזהו דכתיב (בראשית מג כה) 'ויכינו את המנחה עד בוא יוסף בצהרים', כי הכינו עצמם בתפילת המנחה, וזה עבור 'כי שמעו כי שם יאכלו לחם' והרי אסור לאכול סעודה גדולה לפני מנחה, על כן הכינו עצמם בתפלת המנחה, ולכן הוצרכו באמת להכנה רבתי גדולה כל כך בתפילת המנחה להתעורר בתשובה, עד כדי להכניס ביוסף עצמו הרהורי תשובה, 'ויבא יוסף הביתה ויביאו לו את המנחה אשר בידם הביתה' (שם פסוק כו), כי הכניסו את כח המנחה דהיינו הרהורי התשובה לתוך תוכו של יוסף, ודו"ק.

(תורת איש, מקץ)

אוצר החכמה

לא יאכל אדם בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה

הגה"צ ר' פינטשי מפילץ זצ"ל היה אומר להאברכים שביום ערב שבת קודש יש להזדרז לאכול מוקדם כל האפשר, אפילו אם יושבים לאכול סעודת שבת מאוחר בערב, ועד שיגיעו לסעודת שבת יהיו כבר רעבים ויהיה הסעודה לתיאבון, מכל מקום הרי בגמרא איתא שלא יאכל אדם מן המנחה ולמעלה כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה, ולא כתיב כדי שיכנס לסעודת שבת אלא לשבת, והיינו שבעת כניסת השבת יהיה תאב, כדי שיהיה לו לקראת כניסת השבת בחינת עונג שלא אכל עוד, ולכן צריך להקדים האכילה ביום ו' ככל האפשר.

(דברי תורה ותולדות, ליקוטים)

קא.

אותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת וכו' ושמואל אמר אף ידי קידוש לא יצאו וכו' טעימו מידי דילמא אדאוליתו לאושפיזא מתעקרא לכו שרגא וכו' ובקידושא דהכא לא נפקיתו דאין קידוש אלא במקום סעודה

יש לומר, שהכוונה הוא שלא די בעבדות ה' בבית הכנסת לבד, והעיקר הוא להמשיך בקדושה ולא להפסיק מדביקות באור ה' אף בצאתו מבית הכנסת, גם בסעודה בשעת אכילה שידע שלפני ה' הוא תמיד, על כן אותן בני אדם שקידשו רק בבית הכנסת לבד לא יצאו ידי חובת קידוש, דאין קידוש אלא במקום סעודה, היינו לא נקרא קדוש אלא אם הוא קדוש גם במקום סעודה, על כן אמר להו רבה טעימו מידי, היינו תקנו ותרכשו קדושה גם בטעימא היינו בסעודה, דלמא עד דאזליתו לאושפיזא מתעקרא לכו שרגא, היינו האור של בית הכנסת יפסק, ובקדושא דהכא דבית הכנסת לבד לא נפקיתו, אלא קדושים תהיו גם בשעת אכילה שתהיו דבוקים באהבת ה' גם בשעת אכילה, ועל ידי זה מתרוממים המאכלים וענינים הגשמיים להיותם רוחנים, וזה התהפכות חומר לצורה, בפרט בסעודת שבת קודש צריכים בודאי לקדש עצמו בסעודה בדביקות באהבת ה', ועל ידי זה יזכה שגם החטאים והענות יתהפכו להיות קדושים, ויעשו מזדונות זכיות ויתעלו לרצון לפני ה'.

(אמרי חיים, שמיני)

וימנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דשמואל ונחית מאיגרא לארעא והדר מקדש וכו' אין קידוש אלא במקום סעודה דרב הונא קדיש ואיתעקרא ליה שרגא ועיילי ליה למניה לבי גנניה דרבה בריה

יש לומר בדרך רמז, דלשמואל היה לו בליל שבת התפשטות הגשמיות בשעת התפלה, וקא סליק בשעת התפלה לאיגרא היינו לעולמות העליונים, ואחר כך בשעת קידוש נחית מאגרא לארעא והדר מקדש לעם הבאים אליו לשמוע הקידוש, ומה שבאים הצדיקים מעולם העליון לעולם הזה הוא משום דאין קידוש אלא במקום סעודה, דכתיב (ויקרא כב לב) 'ונקדשתי בתוך בני ישראל' ולא בתוך המלאכים אף שהם עומדים ומספרים תמיד כבדו אל וקדושתו, משום שלמעלה אין יצר הרע כמבואר בכל הספרים, וזה פירוש אין קידוש אלא במקום סעודה, היינו אצל בני אדם שהם אוכלים לשם קדושת שבת, ועבודה זו יותר גבוה מעבודת המלאכים וק"ל, וכזה יש לפרש 'רב הונא קדיש ואיתעקרא ליה שרגא ועייליה ליה למניה לבי גנניה דרבה בריה', דהיינו הקב"ה בשבת שורה על בני ישראל, כמו שכתוב בזוה"ק (זוהר חדש תיקונים כ"ב צב:) 'לעשות את השבת לדורותם' (שמות לא טז) דירה לשכינה וק"ל.

(תפארת שלמה, ליקוטים)

קב:

שאין עושין מצות חבילות חבילות

טעם דאין מערבין שמחה בשמחה (מו"ק ט:), בכדי שיהיה השמחה אחת בשלימות בלי ערבוב ובלבול כלל ח"ו, ומאחר שעיקר מעלת המצוה היא השמחה שעמה, הרי שעירוב מצות הוא כעירוב שמחה בשמחה, ולכן אין עושין מצוות חבילות חבילות.

(רשפי אש, ליקוטים)

קג:

אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר

יש לומר הטעם שמצוה באבוקה שהוא נר המשולב ונוגע בנר נוסף, על פי המובא בחתם סופר על הפסוק (שמות לה ג) 'לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת', וז"ל כי מהראוי שבכל השבוע תהיה אש האהבה ודביקות בה' בוער בלבו, על ידי המצאת חוץ עסק התורה ועבודת ה', עד שבהגיע תור שבת קודש תהיה שלהבת עולה מאליה רשפיה רשפי אש שלהבת י-ה, ועל זאת המלאכה מלאכת הקודש צוה פה שנעשה ששת ימים, באופן שיום השביעי יהיה קדוש מאליו, ולא שנפנה כל השבוע איש לכרמו וזיתו, ונצטרך ביום השבת לתחלת ההבערה ללבות ניצוץ אש בגחלים עוממות, וזה 'לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת' עכ"ל. ולזה במוצאי שבת קודש מיד עם תחילת ששת ימי המעשה באה מצוות ההבדלה באבוקה, לרמז שנר השבת הבוער ביהודי בשבת יגע בנר שני, והיינו שגם בששת ימי המעשה יהיה נר זה דולק, בכדי שלא יצטרך בשבת הבאה לתחילת ההבערה מגחלים עוממות, אלא תמיד יהיה הנר דולק בבחינת 'אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה' (ויקרא ו ו).

(במדבר יהודה, ליקוטים)

המבדיל בין קודש לחול בין אור לחשך בין ישראל לעמים בין יום השביעי לששת ימי המעשה

הכלל העולה, שכל יום הוא מקודש מקדושת שבת, אמנם השבת כולה קודש, וזהו הרמז (במדבר כח י) 'עלת שבת בשבתו על עלת התמיד' כלומר, תמיד דבר יום ביומו צריך האדם להיות עולה לה' כלומר קודש, ובשבת קדושה יתירה סוד נשמה יתירה, ואז 'עולת שבת' עולה למעלה 'על עולת התמיד'. וכשמתבונן המשכיל על זה, ומקדש עצמו בכל יום איזה שעה, ופורש מעסקי עולם הזה ומדבק בו יתברך, אז ששת ימי החול שלו הם חולין שנעשו על טהרת הקודש, ומסכת חולין בסדר קדשים, ולא נקראים ששת ימי חול אלא ששת ימי השבת, כדאמר רבי יצחק במכילתא הנזכר לעיל (אות קיא). ולגבי האומות הם ששת ימי החול חול ולא קודש, כמבואר לעיל (מאות קא ואילך) בדברי ראשית חכמה שהבאתי. וזה הרמז של הבדלה 'המבדיל בין קודש לחול וכו' בין ישראל לעמים' רצה לומר, אף על פי שיש הבדל בין קודש לחול, אל תבין שהוא חול ממש, רק יש הבדל בין ישראל לעמים, אצל האומות החול הוא חול ולא קודש, ואצל ישראל חולין שנעשו על טהרת הקודש, ובכל יום ויום יש בו חלק שבת.

(של"ה, חולין פרק תורה אור)

המבדיל בין קודש לחול בין אור לחשך בין ישראל לעמים בין יום השביעי לששת ימי המעשה

פירוש שיש הבדל בין קודש לחול בבחינת עולם שנה נפש, אור וחושך **בעולם**, **ובנפש** בין ישראל לעמים, **ובשנה** בין יום השביעי לששת ימי המעשה, אבל העיקר תלוי **בנפש** האדם, כפי מה שהנפשות מבדילין בין הקודש להחול, כך נמצא הבדלה זו **בעולם** ובזמן, כמו שרמזו חז"ל (ירושלמי ברכות פ"ה ה"כ) 'אם אין דעת הבדלה מנין', וכל מה שנמצא יותר הבדל והתרחקות בין הטוב ובין הסטרא אחרא, כך הטוב מתחזק.

(שפת אמת, מקץ תרמ"ד)

המבדיל בין קודש לחול בין אור לחשך בין ישראל לעמים בין יום השביעי לששת ימי המעשה

יש לפרש נוסח ההבדלה שלנו שאנו אומרים שלש הבדלות, בין קודש לחול בין אור לחושך בין ישראל לעמים, והא דבין יום השביעי לששת ימי המעשה לאו מנינא אלא מעין חתימה הוא כבש"ס, והיינו כי עולם שנה נפש הם בבחינה אחת, וכמו שבעולם מובחר המקומות הוא בית קדש הקדשים ומשם יוצא שפע אורה וקדושה לעולם כנ"ל, כן בשנה הוא שבת ומיניה שיתא יומין מתברכין, ובנפש הוא ישראל ובאמצעות ישראל יש קיום לכל העולם כמ"ש (ירמיה לג כה) 'אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי', וכמו שבעולם היה צריך להיות קדש קדשים נבדל מאוהל מועד ועי"ז יכול לקבל האור והקדושה, כן הם שבת וימי החול שכל עצמו שימי החול מתברכין משבת הוא מחמת ההבדלה, וכן ישראל לעמים שבאם יש הבדל אז כל העולם כולו מתברך, ובכלל

זה הוא בישראל עצמם שצריך שיהיה השכל נבדל מהחומר, ובין ישראל לעמים הוא בנפש.

והנה בין קודש לחול מבואר שהוא שבת שהיא בשנה, ובין אור לחושך (אוצר החכמה) אף כי הוא כפשוטו כדכתיב (בראשית א ד) 'ויבדל אלהים בין האור ובין החושך', מכל מקום לוטה בו ההבדל שבין קדש הקדשים לאוהל מועד, דהנה בכתבי האריז"ל בפירוש יוצר אור ובורא חושך, שלכאורה באשר בריאה היא גבוהה מיצירה איפכא מבעיה ליה למימר יוצר חושך ובורא אור, אך אדרבה באשר הבריאה האור רב מאוד ומחמת רב האור אי אפשר להסתכל בו נקרא חושך, וזהו חושך של מעלה דכתיב (תהלים יח יב) 'ישת חושך סתרו', ויצירה שהיא למטה הימנה יכולין לסבול את האור, עכ"ד, והנה ידוע דקדש הקדשים רומז לבריאה ואוהל מועד ליצירה, על כן בקדש הקדשים מחמת רב האור נקרא חושך של מעלה.

(שם משמואל, תרומה תרע"ג)

המבדיל בין קודש לחול בין אור לחשך בין ישראל לעמים בין יום השביעי לששת ימי המעשה

איתא במדרש (בר"ר ב ד) 'וחשך זו מלכות יון שהחשיכה עיניהם בגזוריתיהן' וכו', ויש לומר על פי דברי בעל ישמח ישראל דעל ידי אור הגנוז רואים שהכל הוא לטובה, וזה הפירוש שהחשיכו עיניהן שלא יראו שהכל לטובה, וזה כוחו של יעקב שנקרא ישראל שראה שהכל לטובה ועל ידי זה נמתקו הדינים כדברי הבעש"ט, ומפרש על ידי מה החשיכה עיניהם בגזרותיהן על ידי הגזירות לבטל מדיני התורה, כמו שאומרים (ועל הניסים, חנוכה) 'להשכיחם תורתיך ולהעבירם מחקי רצונך' כדברי הבעש"ט שהאור הגנוז נמצא בתורה. 19/06/2018אחח

ויש לפרש בזה הכתוב (תהלים לג יח) 'הנה עין ה' אל יראיו למיחלים לחסדו להציל ממות נפשם ולחיותם ברעב', כלומר שהקב"ה נתן ליראיו העין לראות על ידי אור הגנוז שהכל לטובה, ועל ידי זה אף על פי שכעת הוא לא טוב, מכל מקום המה מיחלים לחסדו לפי שיודעים שהכל הוא חסד, ועל ידי זה נעשה באמת טוב. וזה פירוש הכתוב (שם לד טז) 'עיני ה' אל צדיקים ואזניו אל שועתם', כלומר על ידי שהקב"ה נותן העינים לצדיקים, כמו שאמרו וגנזו לצדיקים לעתיד לבוא וגנזו בתורה, ועל ידי זה המה רואים שהכל הוא לטובה כדברי ישמח ישראל, ועל ידי זה 'ואזניו אל שועתם' שהמה נושעים בשועתם.

וזה שאנו אומרים 'המבדיל וכו' בין אור לחשך בין ישראל לעמים בין יום השביעי לששת ימי המעשה', שכמו שנחלק האור מהחשך כלומר בין אור הגנוז ובין בלא האור הגנוז, דעל ידי האור הגנוז רואים שהכל הוא לטובה, כמו כן החילוק בין ישראל לעמים, דהישראל יודע שהכל הוא לטובה מה שאין כן העמים, וכן החילוק בין יום השביעי לששת ימי המעשה, שבשבת מתגלה אור הגנוז, ויודע שהכל לטובה ומתהפך הכל לטובה.

(אמונת משה, חנוכה)

המבדיל וכו' בין ישראל לעמים בין יום השביעי לששת ימי המעשה

כתיב (שמות לה ב) 'ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי יהיה לכם קדש' וגו', וכבר עמדו על כך המפרשים, הלא מצות שבת היא שב ואל תעשה לא לעשות מלאכה, ולמה כתוב (שם פסוק א) 'אשר צוה ה' **לעשות** אותם'. ונראה לי שאמנם הכתוב מדבר בענין שבת, מלים אלה 'אשר צוה ה' לעשות אותם' באות ללמדנו יסוד גדול, השבת אינו ענין של שלילה בלבד, אלא יש בו מעשה חיוב גדול שצריכים לעשות אותו, יום השבת אינו ענין של מנוחה בלבד המתבטא באי עשיית מלאכה, אלא יש בו ענין של קדושה 'מנוחה וקדושה לעמך נתת' (תפלת מנחה בשבת), והקדושה לא באה מאליה צריך להשתדל לעשות אותה ליצור אותה, כמו שכתוב (שמות כ ח) 'זכור את יום השבת לקדשו', 'שמור את יום השבת לקדשו' (דברים ה יב), ואמנם לאחר הציווי לעשות אותם לא כתוב לא תעשה בו מלאכה, אלא 'וביום השביעי יהיה לכם קודש שבת שבתון לה'.

הקדושה הזאת היא יסוד גדול בהשקפת היהדות, כי בזה קובעים שהאדם איננו גשמי גרידא, ומטרתו בחיים איננה בצרכיו החמריים ובעבודתו בששת ימי המעשה, אלא ישנה בו נשמה וכל ששת ימי המעשה אינם אלא אמצעים להביאו אל הקדושה הזאת, וזהו ההבדל היסודי בין ישראל לעמים, כי הם רואים בעולם רק את היסודות החומריים, ולכן אצלם יום השבת הוא רק יום מנוחה, יום השבת הוא האמצעי לימי המעשה, על ידי שנחים ביום השבת יכולים להמשיך את העבודה בשאר הימים, אולם אצל ישראל לא כך, יום השבת הוא התכלית זהו יום ההתעלות יום הקדושה, וכל ששת ימי המעשה הם ימי הכנה אליו והאמצעים המביאים אל המטרה, ודבר זה הוא המעשה הגדול ביותר אשר ציוה ה' לעשות, להפוך את היום הזה ליום של מעשים רוחניים ליום של התעלות וקדושה.

(חכמת המצפון, ויקהל)

המבדיל בין קודש לחול בין אור לחשך בין ישראל לעמים בין יום השביעי לששת ימי המעשה

היכולת להבדיל בין קודש לחול יסוד גדול הוא לכל התורה, כמו שאנו למדים מנוסח הבדלה במוצאי שבת 'המבדיל בין קודש לחול בין אור לחושך ובין ישראל לעמים', משלוש הבדלות האלה מתבהר לנו שההבדל בין קודש לחול הוא ממש כמו ההבדל בין אור לחושך, ובמדה זו מובדלים ישראל מן העמים, ישראל מיוחדים ומובדלים לא רק בשעה שעוסקים במצוות, דאם כן לא היה ההבדל בינם לבין האומות הבדל גמור, אלא אפילו כשעוסקים בעניני עולם הזה שדברי הצורך הם גם נכנסים לכלל המצוות, כמ"ש החובת הלבבות (פ"ד מעבודת האלהים). על אחת כמה וכמה בשעה שישראל עוסקים במצוה מצד התורה, שאין לזה שום ערך ודמיון למה שהגוים עושים אותה מצוה מצד הנימוס, כל העולם נוהגים להקים משפחה, אבל האם נוכל לדמות הנישואין של העכו"ם להבדיל, לחופה הנעשה כדת משה וישראל שבה מברכים 'ברוך אתה ה' מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין', ומזה נלמד לכל מקום שמוכרח להיות הבדל מהותי כשהדבר נעשה בקדושה או בחוסר קדושה, והוא כרחוק האור מן החושך.

(חכמת המצפון, קדושים)

המבדיל בין קודש לחול בין אור לחשך בין ישראל לעמים בין יום השביעי לששת ימי המעשה

נופח זה יורה כי ההבדל בין קודש לחול ובין ישראל לעמים ובין שבת לחול, הוא כהבדל שבין אור לחושך, וכשם שההבדל בין אור לחושך ניכר לעין כל, ואפילו הסומא מכיר בין אור לחושך, וכמבואר (שו"ע או"ח סי' סט ס"ב) דגם סומא מברך יוצר המאורות שהוא נהנה במאורות שרואים אחרים שיורוהו הדרך אשר ילך בה, נמצא דההבדל בין אור לחושך מגיע גם לסומא, הנה כמו כן הוא גודל ההבדל בין ישראל לעמים ובין יום השביעי לששת ימי המעשה, וכדאיתא במכילתא (בחדש פ"ז) דשבת קדשו במאור פניו של אדם, וכך צריכים ישראל להרגיש את ההבדלה של קדושת שבת מיום חול כהרגשת ההבדלה שבין אור לחושך.

ועל פי זה מובן מה שיש לדקדק שהתחילו להבדיל בין קודש לחול, והפסיק בהבדלה בין אור לחושך והמשיך להבדיל בין ישראל לעמים לששת ימי המעשה, ותמוה דהרי הבדלה בין ישראל לעמים ובין שבת לחול הוא הבדלה בין קודש לחול, ואם כן הוי לי למסמיך בין קודש לחול להבדלה שבין ישראל לעמים שדומין זה לזה, ולדרכינו ניחא, דמתחילה הקדים לומר כלל שהבדיל בין קודש לחול כמו שהבדיל בין אור לחושך, שההבדלה בין קודש לחול צריכה להיות ברורה ובהירה וניכרת, כמו ההבדלה שבין אור לחושך שניכרת לעין כל, ואחר כך מפרש מהו ההבדלה בין קודש לחול, והוא ההבדלה שבין ישראל עמים ובין יום השביעי לששת ימי המעשה.

(להורות נתן, הגדה של פסח)

קד.

ואמאי קרו ליה בנן של קדושים דלא איסתכל בצורתא דזוזא

כתיב (שמות יב יב) 'ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני ה'' אני הוא ולא אחר, יש לרמז על פי דברי הגמרא ר' מנחם בר' סימאי איקרי בנן של קדושים דלא איסתכל בצורתא דזוזא, וכתבו בתוספות שם (ד"ה דלא מסתכל) שע"כ אמרו ז"ל במסכת מועד קטן (כה:) כי קא ניחא נפשיה דר' מנחם ברבי סימאי אישתעו כל צלמנייא והוו למחלצייא, עיי"ש, הרי דעל ידי שהיה קדוש ולא איסתכל בשום דמות והיה חזק באמונת האחדות האמיתית, על ידי זה נהרסו ונשברו כל הצלמים. וזהו 'ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים' ונמסו כדונג, זאת היתה בשביל שישראל באו לאמונת האחדות השלם לידע כי אני הוא ולא אחר כנ"ל.

(אמרי נועם, לפסח)

ואמאי קרו ליה בנן של קדושים דלא איסתכל בצורתא דזווא

וקשה למה תלי זה בבנן של קדושים, הוי ליה לקרות קדוש. והענין הוא שיש בני אדם שאוהבין ממון מחמת התועלת שמגיע ממנו, אבל יש בני אדם סכלים שאוהבין הממון בגלל צורת המטבע בעצמו בלי שום תועלת מזה, כן יש בני אדם שהמה מיוחסים בר אבהן קדישין שמיחס אחר אבותיו הקדושים לתועלת, שידע שעל ידי זה ישתדל לשמור את עצמו ולקדש את עצמו במותר לו, ושירבה במעשים טובים כדי שידמה לאבותיו הקדושים, אם כן הוא מחפש התועלת מיחוס אבותיו הקדושים, אבל יש מבנן של קדושים שמחזיקין היחוס כדי להתגאה שהוא בר אבהן ולא לשום תועלת, הוא דומה למסתכל בצורתא דזוזי שאוהב הממון בעצמו לא התועלת, על כן אמר הש"ס אמאי קרי ליה בנן של קדושים דלא אסתכל בצורתא דזוזא, שהוא לא היה מאלו דמסתכל בצורתא דזוזא בלי שום תועלת מזה, אלא להוציא התועלת מהיחוס של אבותיו הקדושים.

(אהבת ישראל, ליקוטים)

ואמאי קרו ליה בנן של קדושים דלא איסתכל בצורתא דזווא

כתיב (דברים טז יט) 'לא תכיר פנים', הנה חז"ל אמרו היכי דמי בנן של קדושים דלא איסתכל בצורתא דזוזא, יש לומר הכוונה דהקדושים לא מסתכלים ומכירים פנים לצורת בני אדם המחזיקים בזוזי כלומר עשירים, ולא יחניפו להם בשביל ממונם.

19/06/2018 אה

(תפוחי חיים, שופטים)

ואמאי קרו ליה בנן של קדושים דלא איסתכל בצורתא דזווא

ומקשה התוספות (ד"ה דלא) למה נקרא בנן של קדושים ומאי ראיה הוא על אבותיו אשר היו קדושים, ומתרצין מאחר דלא ידע כו' מסתמא גם אבותיו היו קדושים ע"ש, ולכאורה למה תולה הגמרא בקדושת אביו שהיה בנן של קדושים אם הוא בעצמו היה קדוש, אלא שכל מה שהגיע לקדושה עד שלא הסתכל בצורתא דזוזי היה בהשפעת אביו, הנהגת הבן בקדושה עברה גם לבנו רבי מנחם, ולכן זקפו חז"ל את קדושת הבן לזכות אביו הקדוש, כי על ידי הנהגתו בקדושה השפיע על בנו שיתקדש בעבודת השי"ת.

(מעייני החיים, ח"א מאמר בנים הדומין לאביהם)

ואמאי קרו ליה בנן של קדושים דלא איסתכל בצורתא דזווא

כתיב (שמות ל יג) 'מחצית השקל בשקל הקודש', צריך ליתן טעם למה כתיב בשקל הקודש. ויש לומר דאיתא בגמרא (ב"ק צז:) 'מטבע של ירושלים דוד ושלמה בצד אחד' וכו', וכתבו התוספות שלא היו בו צורות דאסור לעשות צורת אדם, ואיתא בגמרא ואמאי קרו ליה לרבי מנחם ברבי סימאי בנן של קדושים דלא איסתכל בצורתא דזוזא, הכוונה בזה שלא היה מסתכל במטבע שיש בה צורת אדם, וזהו שאמר כאן בשקל הקודש שאין בו צורת אדם.

(ברית שלום, כי תשא)

קה:

אפוקי יומא מאחרינן ליה כי היכי דלא ליהוי עלן כטונא

והלא איתא (רש"י ר"ה כח. ד"ה לא ליהנות) מצוות לאו ליהנות ניתנו אלא לעול על צואריהם, אלא שאין צריך לרצות לפרוק העול, דאיתא בשם הרה"ק מרוזין זצ"ל שאין להסתכל על השעה ולחכות לצאת השבת, משל למלך שבא אין מסתכלין מתי כבר יצא המלך, ויש רמז בלשון הגמרא (פסחים קג.) 'מלך יוצא ואפרכוס נכנס' על שבת ערב יום טוב, שיום טוב ישראל קדשינהו לזמנים (ברכות מט.), אולם שבת מעין עולם הבא למעלה מן הזמן.

(פני שבת, ליקוטים)

קו.

זכור את יום השבת לקדשו זוכרהו על היין

והנה כשם שבטבע אין האש והמים וכל שטבעם מתנגדים - מתחברין, ואפילו יתחברו בעל כרחך אין לזה קיום, ואם רק ימוט קצת ההכרח מיד יתגבר אחד על חבירו, ואם בדברים טבעיים כן כל שכן בחטא ופשע ומעשה הטוב והישר, שאינם מתדבקים זה עם זה ואחד מגרש את חבירו, ואם נאמר (דברים כג טו) 'והיה מחניך קדוש' כל שכן מחנה האדם בקרב לבו, ומטעם הנ"ל שאין הרע והטוב מתאחד ויכולין לדור בקרב איש אחד, גם בצרכי העולם הזה לא יהנה מהם, אלא גם זה יהיה לתכלית הנרצה ולקדושה כדי לעבוד את ה', ולכך זוכרהו על היין, וכבר כתבנו שזה בא ללמדינו מצות קידוש שזכרהו על היין, שעל הנאת העולם הזה יזכור שבת שצריך להבדיל בין קודש לחול, כי שניהם כאחד אין יכול להיות, וכשם שחילק ה' והבדיל בין שבת לחול, ככה יצטרך להשתכל שיכניס הכל להקדושה, ולכך המצוה זוכרהו על היין.

(מהר"ם שיק, שלח דרוש קיג)

זכור את יום השבת לקדשו זוכרהו על היין

כי עיקר קידוש על היין קודם ענג הסעודה שהוא מזכיר כידוע, והנה השבת ניתן לנו שיהיה שוכח כל הצער שהיה לו בכל השבוע ובכל ימיו, אמנם מהמצוה של הזכירה יוכל האדם להיות נזכר הצער שהיה לו בהנוגע למילי דשמיא במשך השבוע, או במשך הימים שעברו עליו מזמן זמנים טובא, אשר מזה יהיה גדול צערו מנשוא ח"ו, על זה אמרו ז"ל 'זכור' זכרהו על היין המשמח לבב אנוש, שיקבל סעודת הענג שבת בענג, וגם שמחה בבטחון שמעתה יתהפך הכל לטוב ולזכות גמה"ד.

(שבט מיהודה, תולדות)

זכור את יום השבת לקדשו זוכרהו על היין

ראיתי רמז נאה בשם הגר"נ שפירא ז"ל, שלא נמצא פסוק בכל ספר שיר השירים המתחיל בוא"ו כי אם פסוק זה (ז י) 'וחכך כיין הטוב', וכן בתהלים מזמור ק"ד אין שום פסוק המתחיל באות וא"ו כי אם פסוק ט"ו 'ויין ישמח לבוש אנוש', לרמז על ו' זמנים שצריכים לקדש על היין, והן, שבת פסח שבועות ראש השנה סוכות ושמיני עצרת.

(כרם הצבי, יתרו)

זכור את יום השבת לקדשו זוכרהו על היין

ולכאורה מנא ידעי שיש לזכרו דוקא על היין, ויש לומר דהנה 'זכור את יום השבת לקדשו' מבואר בספרים שהכוונה היא על פי המדרש (הובא בטור סי' רצ בשם הירושלמי שבת פט"ו ה"ג) 'אמרה תורה לפני הקב"ה כשיכנסו ישראל לארץ זה רץ לכרמו וזה לשדהו, אני מה תהא עלי, אמר לה הקב"ה יש לי זוג אני מזווג לך ושבת שמה, שהם בטלים אז ממלאכתן ויכולין לעסוק בך', וזה שאמרו 'זכור את יום השבת לקדשו', כלומר שתהיו נזהרים לקדש את השבת בתורת קידושין שתהיה זוג לישראל. והנה ידוע דכל מה שאנו טרודים על המחיה ועל הכלכלה ואנו רוצים זה לכרמו וזה לשדהו, הוא פועל יוצא מחטא עץ הדעת שנגזר על ידו על האדם 'בזעת אפיך תאכל לחם' (בראשית ג יט), ואיתא בגמרא (ברכות ח.) 'אילן שאכל ממנו אדם הראשון גפן היה' לכך זכרהו על היין, שהיין גרם ששבת יהיה מקודש לישראל בתור זוגו.

יש סמך לבחינה זו גם ממה שאמרו (ילקוט ראובני ואתחנן) 'שינה בשבת תענוג', והוא גם כן מהאי טעמא שיש בשבת מעין זכר לחטא עץ הדעת דלכן נעשתה השבת זוג לישראל, ולכן יש לתקן מה שאמר הקב"ה לאדם הראשון 'כי ביום אכלך ממנו מות תמות' (שם ב יז), לכן שינה בשבת תענוג כי שינה היא אחד מס' למיתה כדאיתא בגמרא (ברכות נז:) ולכן תענוג לישן בשבת, מפני שיש בה קצת תיקון לחטא שמתעורר בשבת שנעשה זוג לישראל מפני החטא, ולכן אמרו חז"ל (ב"ב י.) 'יין קשה שינה מפכחתו', כי ממאמר הזה דשינה בשבת תענוג, אנו למדין תירוץ על הקושיא מה שנא יין דוקא שצריך לזכור את השבת לקדשו עליו, מפני שבשבת מתעורר החטא של עץ הדעת, ומפני כך צריך לקדשו, ומפני כך שינה בשבת תענוג.

(עיון מנחם, ליקוטים)

זכור את יום השבת לקדשו זוכרהו על היין

אפשר לומר על פי המדרש (שמו"ר מד א) 'מה הגפן הוא חיה ונשענת על עצים מתים, כך ישראל חיים וקיימים ונשענים על המתים אלו האבות', וזה אפשר לומר נרמז בדרשת חז"ל 'זכור את יום השבת לקדשו', ושמירת שבת מעורר זכות אבות, והיינו 'זכרהו על היין' כדרשת המדרש הנ"ל שהגפן יין נשען על עצים מתים, וישראל על ידי שמירת שבת קיימים

אהח19/06/2018

ונשענים על המתים, ובזכות אבותינו הקדושים שוכני עפר ישפיע לנו ה״י שפע בימי החול, וזה שאמר הכתוב (שיר השירים ז י) ׳וחכך כיין הטוב הולך לדודי למישרים דובב שפתי ישנים׳ וד״ל.

ועוד יש לומר, דהנה פיו של אדם דומה ליין שהוא טוב לקידוש והבדלה, וכשנגע בו עכו״ם אסרו, וכן הפה טוב לתפלה אבל נאסר בדיבורים אסורים ואין התפילה נשמעת, וזה שאמר הכתוב (שיר השירים ז י) ׳וחכך כיין הטוב הולך לדודי׳ יתברך שמו, ומקבל התפילות למישרים דווקא שלא נפגם, וכיון שבשבת יש להזהר מאד בדיבור של איסורים כדרשת חז״ל (שבת קיג:) שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול, על כן דרשו חז״ל ׳זכור את יום השבת לקדשו זוכרהו על היין׳.

(שארית מנחם, יתרו)

זכור את יום השבת לקדשו זוכרהו על היין אין לי אלא ביום וכו׳ רב אשי איקלע למחוזא אמרו ליה ליקדיש לן מר קידושא רבה

שמעתי מא״ז האמרי אמת זצ״ל דאיתא שם בר״ן דלשון קידושא רבה הוא בלשון סגי נהור, לפי שאינו עיקר כקידוש של לילה וזוטר שיעוריה, והוסיף ואמר אני חושב רמז, דלהכי נקרא קידוש של שבת בבוקר ׳קידושא רבה׳, כי התורה נתנה לישראל בשבת קודש ביום (שבת פו:), ותיכף כששמעו בני ישראל ׳זכור את יום השבת לקדשו׳ שפירשו חז״ל ׳זכרהו על היין׳ קידשו תיכף, ועל כן נקרא הקידוש של שבת קודש ביום בשם קידושא רבה שזה היה הקידוש הראשון, ובזה ניחא ההוה אמינא בגמרא אין לי אלא ביום בלילה מנין, משום דאז היה הקידוש הראשון ביום.

(ליקוטי יהודה, יתרו)

אוצר החכמה

חדא בשבתא תרי ותלתא בתר שבתא

כתיב (במדבר י לג) ׳ויסעו מהר ה׳ וגו׳ וארון ברית ה׳ נוסע׳ וגו׳, ויש לפרש דרך רמז כי נסיעתם היה באחד בשבת, שהרי בראש חודש ניסן אמרו חז״ל (שבת פז:) שנטל עשר עטרות שהיה יום ראשון למעשה בראשית והיה ראש חודש אייר בג׳ בשבת, נמצא עשרים באייר היה ביום א׳ ואמרו חז״ל תלתא יומא בתר שבתא ומיום הד׳ ואילך הוי תלתא יומא קודם שבתא, דהיינו קדושת השבת מתחלת ביום ד׳ בבחינת נפש, וביום ה׳ בבחינת רוח, וביום ו׳ בבחינת נשמה, וביום השבת בבחינת נשמה יתירה שהיא נשמה לנשמה, וכן אחר שבת ביום א׳ היא בחינת נשמה, וביום ב׳ היא בחינת רוח, ויום ג׳ היא בחינת נפש.

ולפי שנסעו ביום א׳ אמר שנסעו מהר ה׳ שלשת ימים, דהיינו הסתלקות הקדושה משבת שעברה, ואחר כך התחיל עליות הקדושה משבת הבא, ושבת איקרי ברית דכתיב (שמות לא טז) ׳את השבת לדורותם ברית עולם׳, וידוע שנפש ורוח ונשמה הם לבושי נשמה הפנימית, והיינו דאמר ׳וארון ברית ה׳ נוסע לפניהם לתור להם מנוחה׳, דהיינו שמעלה אותם לקדושת שבת שהוא עיקר המנוחה, ויש לרמז ארון הוא ר״ת אדם שהוא הנפש כדכתיב (בראשית ב ז) ׳ויהי האדם לנפש חיה׳, והרי״ש והנו״ן הוא בחינת רוח ונשמה שהם הלבושים ברית ה׳ שהוא שבת קודש.

(פנים יפות, בהעלתך)

חדא בשבתא תרי ותלתא בתר שבתא ארבע וחמשא ומעלי יומא קמי שבתא

כתיב (שמות כ ח) ׳זכור את יום השבת לקדשו׳, במדרש (ילקו״ש רמז רצה) ׳זכור מלפניו ושמור מלאחריו׳, נראה לי כי התעוררות דבר חדש נקרא זכירה, שמזכיר ומעורר אותו דבר, ובפרט אם כבר היה אותו דבר וחוזר ומעוררו, מה שאין כן כשרוצה בדבר שכבר יש כאן שלא ילך, נקרא שומר ששומר אותו שיתקיים. ועל פי זה מבואר המדרש הנ״ל, כי מבואר בחז״ל כי מרביעי ואילך נקרא קמיה שבתא, ומיום ראשון עד יום ד׳ נקרא בתר שבתא, וידוע מהאר״י שמרביעי ואילך יעורר קדושת שבת הבא, עד יום ג׳ ועד בכלל ישאיר מקדושת שבת שעבר, ועל פי זה מבואר המדרש הנ״ל ודו״ק.

ובזה יבואר החרוז (זמירות ליל שבת, מנוחה ושמחה) ׳שומריו וזוכריו המה מעידים כי לששה כל ברואים ועומדים׳, דלכאורה היה לו לומר כי ׳בששה׳ כל ברואים, ואומרו לששה הוא משולל הבנה, אבל הענין הוא, כי הטעם שצריך לשמור קדושת שבת העבר ולזכור קדושת שבת העבר ולזכור קדושת שבת הבא, הוא מפני ששבת הוא מרכז האמצעי וממנה יונקים כל ששת ימי המעשה, והנקודה האמצעית היא קיום הששה, כמבואר היטב בראשית חכמה (שער הקדושה פרק ב) בארוכה, וכדכתיב (שמות כ יא) ׳כי ששת ימים עשה ה׳ את השמים ואת הארץ׳, ופירש באור החיים שהיו העולם רופף ורועד וכשבא שבת עמד בקיומו. וז״ש (שם) ׳וינח ביום השביעי׳ וזה מעמיד העולם עוד ששה ימים, כי שבת הוא נפש העולם, עיי״ש.

(ישמח משה, בשלח)

חדא בשבתא תרי ותלתא בתר שבתא ארבע וחמשא ומעלי יומא קמי שבתא

אם האדם מתעורר לעבודת ה׳ הוא טוב מאד, אך ההתעוררות של אדם אין לה קיום תמיד, כשם שאין לאדם קיום תמיד, וכאשר תבוא לאדם התעוררות מלמעלה כענין בת קול שיוצאת מהר חורב בכל יום שבאה מזה התעוררות לאדם, אף שענין זה יש לו קיום מצד עצמו כי הוא דבר נצחי, אך מחמת שאינו בא מכח האדם, אינו נשאר אצלו ויהיה לו קיום אצל אחר המוכן לזה, אבל אם האדם מייגע עצמו עד שמתעורר כל כך שיעורר על עצמו אתערותא דלעילא זה יש לו קיום, כי יש לאדם חלק בו והוא דבר נצחי, ואף אם לפעמים נפסק מעבודתו לאחר זמן חוזר אליו, כי האור אשר מאיר עליו מלמעלה לא נפסק ממנו, וזה היה ענין המנורה שהיה מדליק עד שתהיה שלהבת עולה מאליה, כדי שעל ידי יגיעת אתערותא דלתתא תבוא אתערותא דלעילא, וענין זה נשאר במצות נר חנוכה וזה כבתה אין זקוק לה, מפני שאור של מעלה המאיר להמצוה לא נפסק.

וגם בשבת הוא כן, דשבת היא קדושה הבאה מלמעלה לכן לא נשאר מזה, רק אם מכין את עצמו לקדושת שבת אזי נשאר גם לאחר שבת, וזה ג׳ ימים קודם השבת נקרא קמי שבתא, וג׳ ימים אחר השבת נקרא בתר שבתא, והכוונה שאם מכין את עצמו קודם השבת נשאר מזה אחר השבת, וגם ברגל שואלין ודורשין ל׳ יום קודם הרגל, ומצינו דל׳ יום אחר הרגל נקרא אחר הרגל גם כן מטעם זה, דהכנה דקודם הרגל מועילה שתשאר קדושת הרגל אחר הרגל ל׳ יום.

(לשונות של אש, אבות)

קח.

מצה צריך הסיבה מרור אין צריך הסיבה

יש לומר, כי בעונותינו הרבים בעת שהאדם הוא בצרה, אזי נעשה לאדם כשר ועושה תשובה, אבל בעת הצלחתו לעתים יש כאלה אשר לדאבוננו הם עוזבים את דרך ה׳ ואמונת הבורא, מצה רומזת להצלחה סמל של גאולה, והזוכה לכך צריך הסיבה כלומר סעד לתומכו שלא יפול ח״ו ממדרגתו, ושלא יהיה בבחינת ׳וישמן ישורון ויבעט׳ (דברים לב טו), אבל מרור אין צריך הסיבה, כמו שפירשו חז״ל (תנחומא בשלח פ״י) ׳ופרעה הקריב׳ שהקריב את ישראל לתשובה, כי בעת צרתם התעוררו לתשובה.

(דמשק אליעזר, ליקוטים)

הסיבת ימין לא שמה הסיבה ולא עוד אלא שמא יקדים קנה לוושט ויבא לידי סכנה

ושט רומז לגשמיות לקיום הגוף בעולם הזה באכילה ושתיה וכדומה שזהו על ידי הושט, וקנה רומז לרוחניות לקול תורה ותפלה ועבודה, כי הקול יוצא מן הקנה, וזהו הרמז אכילת מצה צריכה הסיבה, ו׳הסיבת ימין׳ היינו רק רוחניות, ׳לא שמיה הסיבה׳, ׳שמא יקדים קנה לושט׳ בלשון בתמיה, האם יכול ישראל לעבוד את הבורא יתברך קודם שיש לו הושט, היינו פרנסה ואכילה ושתיה בנחת ולא בצער, לכן ישפיע השי״ת לישראל פרנסה וכל טוב בחינת ושט, ואחר כך יוכל להיות בחינת קנה בחינת עבודה בקול תורה ותפלה.

(כנסת מרדכי, לפסח)

בן אצל אביו כעי הסיבה וכו׳ תלמיד אצל רבו וכו׳ לא צריכתו מורא רבך כמורא שמים

כתיב (שמות יב יא) ׳ואכלתם אותו בחפזון׳ אא״ז האמרי אמת ז״ל אמר הטעם שצריך בפסח הסיבה, וגם הטעם שהמנהג לכתחילה ליקח מצות של חטין (רמ״א סי׳ תנג ס״א) הוא על פי מה שמבואר (ברכות מא. סוכה ו:) בענין השיעור של הבא לבית המנוגע עד שישהה בכדי אכילת פרס חטין מיסב ואוכל בלפתן, ופירש רש״י ז״ל ׳פת חטין נאכלת מהר מיסב דרך הסיבה שהיא נאכלת מהר שאינו פונה אנה ואנה׳ עי״ש, וכיון שכאן כתוב ׳ואכלתם אותו בחפזון׳ משום הכי צריכין מצות של חטין וגם לאוכלן בהסיבה, שעל ידי זה נאכלת המצה מהר ומקיים ואכלתם אותו בחפזון,

ורצה לומר כי אכילת פסח מצרים היתה ודאי בהסיבה בדין דחפזון, ולפיכך נשאר מזה זכר לדורות לאכול מצת חיטין ובהסיבה לזכרון ענין החפזון שהיה בפסח מצרים.

ועל פי דברי אא"ז ז"ל נראה בעזהי"ת להסביר מה שאמרו חז"ל בן אצל אביו צריך הסיבה, תלמיד אצל רבו אין צריך הסיבה מורא רבך כמורא שמים עי"ש, ועל פי הנ"ל מובן הטעם יפה, כי תלמיד אצל רבו בגלל המורא של רבו, לא יפנה אנה ואנה רק ישב במקומו ויאכל, ועל כן לא צריך הסיבה שגם בלי הסיבה יאכל מהר, מה שאין כן בן אצל אביו שאין לו מורא כל כך, וכמו שאמר פעם אא"ז האמרי אמת ז"ל כי חיבת ורחמי אב על הבן מבטלת קצת את המורא, יפנה אנה ואנה ולא יאכל מהר, ולכן צריך הסיבה.

(ליקוטי יהודה, בא)

מורא רבך כמורא שמים

קבלתי מכבוד אדמו"ר הרב הקדוש מה"ר מנחם מענדל זצ"ל פירוש דברי רז"ל 'מורא רבך כמורא שמים', פירוש מורא רבך תלמוד מצבאות השמים היינו ממאורות הגדולים היינו חמה ולבנה, כי הנה ענין היראה הוא רחקות היירא מהמאויים, והנה תראה הלבנה כל מה שמתרחקת יותר מהחמה היא מקבלת הארה ממנה ביותר ומאירה, וכל מה שמתקרבת מתחסר קבלתה ומתמעט אורה, כן הוא הענין בקבלת התלמיד מהרב, כל מה שתגדל על התלמיד מורא הרב יקבל יותר, ובהיפך מובן הענין בהיפך, ממילא זכירת מצוה זו יזכיר לאדם כבוד ומורא רבו.

(דרך פקודך, מצוה ד)

מורא רבך כמורא שמים

הבוונה כפי מדרגת יראת שמים אשר על ראש הרב כך מוראו על תלמידיו, כפי כח שהדברים יוצאים מן הלב כך כח הדברים הנכנסים אל הלב, וזה כוונת חז"ל 'מורא רבך כמורא שמים', כפי כח היראת שמים של הרבי כך הוא המורא לתלמידיו.

(דברי שערי חיים, שמות)

מורא רבך כמורא שמים

יש לפרש כי מי שירא את ה' זה גם כן מכבד רבותיו, ולפי מדריגת יראתו את ה' כך הוא מורא רבו, וזה שאמר 'מורא רבך' כערך 'מורא שמים'.

(חשב סופר, ליקוטים)

מורא רבך כמורא שמים

והיינו כשם שאתה ירא להרהר אחר הקב"ה ולדבר עליו, והגם שאינך מבין מעשיו ודרכיו, עם כל זאת אתה סומך ובטוח עליו כי תמים פעלו, כך יהיה מורא רבך לשמוע כאשר יצוה, וזה שאמר הפסוק (דברים יח טו-טז) 'נביא מקרבך וגו' אליו תשמעון' ותירא מלהרהר ולדבר נגדו, כמו ששאלת בחורב וכו' האש הגדולה וכו' ולא אמות, כן תפחד ותזהר ברבך שלא תכוה בגחלתו.

(וידבר משה, שופטים)

נשים חייבות בארבעה כוסות הללו שאף הן היו באותו הנס

כתיב (שמות טו כא) 'ותען להם מרים', בתוספות על התורה בשם מדרש, 'להם' לשון זכר, 'להן' הוי לה למימר, אלא למלאכי השרת ענתה מרים שהתרעמו אם זכרים קדמו לנו בשירה למה יקדמו גם הנקבות, על כן 'ותען להם מרים' למלאכי השרת 'שירו לה'', והנה אין מקרא יוצא מידי פשוטו שלנשים ענתה שירו לה', ותו יש לדקדק מאי טעמא לא אמרה שירה אלא על מפלת מצרים ולא גם כן על גאולת ישראל, כמו משה וישראל 'נחית בחסדך עם זו גאלת' (שם פסוק יג) שהוא העיקר, ונראה לי על פי מה שאמרו חז"ל 'נשים חייבות שאף הן היו באותו הנס', והקשו תוספות דהיה לו לומר שהן עיקר הנס שבזכות נשים צדקניות נגאלו, ויש לומר היא הנותנת דעיקר חיוב על האנשים שלא היו ראוין להגאל והקב"ה גאלם בחסדו, אבל הנשים שבזכותם נגאלו האנשים לא היו ראוים להתחייב כל כך במצות סיפור יציאת מצרים, ואמרינן אפילו הכי חייבים דמכל מקום אף הן היו באותו הנס.

וזה טעם מלאכי השרת שהתרעמו, בשלמא זכרים ראוי שיקדמו למלאכי השרת שלהם נעשה נס שנגאלו, אבל נשים מאי טעמא יקדמו שהרי בזכות עצמם נגאלו, ואמנם נראה לי נהי הגאולה של ישראל היה בזכות הנשים, אבל לא הגיעו זכותן לראות גם במפלת מצרים, ואם כן ראוי להם לנשים לשורר על כל פנים על מפלת מצרים, והיינו 'ותען להם מרים' למלאכי השרת, במה שסידרה שירת נשים על מפלת מצרים 'סוס ורוכבו רמה בים' ולא על ישועתן של ישראל שזה היה בזכותן כנ"ל, וממילא קבלו מלאכי השרת תשובתם.

(חתם סופר, בשלח)

קט.

חוטפין מצות בלילי פסחים

בליל פסח מגיע הזמן לזכות למדרגות במתנת חנם ואף שלא התייגעו עליהם, וכל איש ישראל מרגיש שפתאום הגיעה אליו התעוררות גדולה, ומשיג מדרגות יותר מעבודתו ואינו יודע איך זכה לזה, לכן אומרים 'הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים', רצה לומר שלחם עוני זו שקיבלנו במתנה, כעני המקבל מתנה פרוסה הוא דומיא דיציאת מצרים, ואז מעוררים את לבות בני ישראל ואומרים להם 'כל דכפין ייתי ויכול', שעכשיו הזמן לחטוף מצוות, כי בליל פסח משפיעים מדרגות קדושה אפילו למי שאינו ראוי כך, ולכך אמרו חז"ל 'חוטפין מצות בלילי פסחים בשביל התנוקות שלא ישנו', היינו חוטפין מצות, בשביל התנוקות הם קטני ההשגה, ובליל פסח יכול כל אחד לחטוף מדרגות במתנת חנם, והיינו תנוקות שלא ישנו ויאחרו מלקבל חלקם, ואומרים 'כל דכפין ייתי ויכול כל דצריך ייתי ויפסח', שעכשיו הזמן לחטוף ולאכול מן המצות, אל תקרי מצות אלא חוטפין מצוות.

אולם מזהירים כי קבלת מתנת חנם זה היא רק עכשיו בגלות, אבל כשנזכה לביאת המשיח אז יקבל כל אחד חלקו, כפי מה שעשה מעשים טובים בעולם הזה ולא יתנו לו מתנת חנם, כי היום לעשותם ומחר לקבל שכר, ועל כן אומר 'השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל, השתא עבדא לשנה הבאה בני חורין' מיצר הרע ואז לא יתכן להוסיף עבודה, ומי שלא הכין בערב שבת מה יאכל בשבת, ולכן צריך לחטוף מצוות עכשיו, וכעין זה כתב בספר חושב מחשבות דלעתיד לבוא לא יקבלו גרים, והיינו 'כל דכפין ייתי ויכול' עכשיו, אבל לשנה הבאה לא יקבלו.

(להורות נתן, מועדים ח"א לפסח)

בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר

מבואר בברייתא שבשר חולין אינו משמח, אלא רק בשר זבחי שלמים משמח את לב האדם, ומהי השמחה באכילת בשר שלמים, שהאוכלו יודע שבשר זה ניתן לו מקרבן ה' משולחן גבוה, שדמו וחלבו של קרבן זה נקרב על המזבח, והחזה והשוק נמסר לאכילת הכהנים, ושאר כל הבשר ניתן לו לבעלי הקרבן, והרי הוא אוכל את הבשר הזה מתוך הרגשה והכרה שהקב"ה מאכיל אותו משולחנו, וזוהי ההנאה מזיו השכינה המשמחת את לב האדם, על שזכה לקרבת אלקים נפלאה שכזו, אשר בזה שמח הלב היהודי בהרגשתו שהוא סמוך על שולחן אביו שבשמים מלך מלכי המלכים הקב"ה.

(לקט שיחות מוסר, ח"ג)

בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר וכו' ועכשיו שאין בית המקדש קיים אין שמחה אלא ביין

פירש כ"ק אאמו"ר זצ"ל הטעם דבזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר שלמים, ובזמן הזה אין שמחה אלא ביין, כי שמחת יום טוב היא בפנימיות ולכך אין מרקדין ביום טוב, דריקוד הוא באברים חיצוניים, ולעורר שמחה זו צריכין גם כן דבר שיש בה פנימיות, ובשר שלמים בחיצוניות הוא שוה לשאר בשר רק בפנימיות יש בו קדושה, ויין גם כן הוא פנימיות, ויין בענבים מיפקד פקיד ונכנס יין יצא סוד.

(שם משמואל, בחקותי תר"ע)

קט:

היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה וכו' ליל המשומר ובא מן המזיקין

ואיתא בשו"ע (או"ח סי' תפ) דמשום הכי נהגו לפתוח הדלת בליל פסח להראות שהוא ליל שמורים, ולכאורה יש להבין דהרי סימן זה לכאורה היה נכון יותר לעשותו בהתחלת הסדר כשאומר כל דכפין ייתי ויכול, ולא עתה אחר ברכת המזון שכבר אכלו כולם, רק הענין דהוא בא

ברמיזה להראות לתינוק דבר חכמה, דהגמרא פריך על הא דלא יפחתו לו מארבעה כוסות היכי מתקני רבנן מידי דאתי לידי סכנה דהרי הוא זוגות, ואחד מן התירוצים שאמר בגמרא הוא משום דהוא ליל שמורים, וזהו כשמוזגין כוס רביעי והרי יקשה להמסובין שהוא זוגות, ופותחין הדלת להראות שהוא ליל שמורים וכתירוץ של הגמרא.

(בית הלוי, בא)

היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה וכו' ולא ישתה תרי וכו' אמר קרא ליל שמורים ליל המשומר ובא מן המזיקין

איתא בספר כנסת יחזקאל על מה דאיתא בהגדה של פסח 'ארבעה מי יודע' דקאי על ארבעה כוסות דקאמר בגמרא האיך תיקנו מלתא דסכנה היינו זוגות, ומשני אמר קרא ליל שמורים משומר מן המזיקים, ולכאורה היינו לר' אלעזר ניחא דבתשרי נולדו אבות ובתשרי יהיו נגאלין (ר"ה יא.), יש לומר דדרשינן קרא דליל שמורים על זה שמשומר מן המזיקים, יהושע דאבות בניסן נולדו ובניסן עתידין להגאל, ואת ליל שמורים מבעי ליה לכדרשינן לילה המשומר ובא מששת ימי בראשית לגאולה העתידה, ואם כן מנא ליה דמשומר מן המזיקין, ואם כן יחזור קושיא לדוכתיה ארבעה מי יודע, למה תקנו זוגות שהוא סכנה, ומתרץ ארבעה אני יודע ארבעה אמהות, דאמהות מגינות על כישוף המצוי בנשים, אם כן בארבעה כוסות לית בהו משום זוגות, דהן נגד ארבע אמהות המגינות מכל סכנות כאלה עכ"ד.

ונראה להוסיף על דבריו דבאמת למה האמהות מגינות על זוגות, כי מספר אותיות שמותם שרה רבקה רחל ולאה כמנין אח"ד, להורות שחשובים כאחד ולא זוגות, ואם כן הארבע כוסות שהם כנגדם נמי חשובים ככוס אחד ולא שייך ביה זוגות, והנה אותיות של אבות אברהם יצחק ויעקב נמי י"ג כמנין אח"ד, והאבות כמשפיעים כשמים ואמהות כשמקבלים כארץ, ואותיות שם אבות ואמהות כמנין שם הוי"ה כ"ו נחלק לב' פעמים אחד, להורות שאחד הוא אלקינו בשמים ובארץ, וזה שאמר הארבע כוסות לית בהוא סכנה שהם נגד ד' אמהות שאותיותיהם כמנין אח"ד, וכן שלשה אבות נמי כמנין אח"ד כשם הוי"ה שעל שני לוחות הברית אנכי ה' וגו' שגימטריא שם הוי"ה ב' פעמים אחד לרמז ש'אחד אלקינו בשמים ובארץ'.

(מליצי אש, ח"ג ליקוטים)

היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה וכו' ולא ישתה תרי וכו' אמר קרא ליל שמורים ליל המשומר ובא מן המזיקין

מנהג אחינו בני ישראל האשכנזים שלובשין בגד עליון לבן הסובב כל הבגדים בליל פסח על הסדר [הנקרא קיט"ל], ונראה ליתן טעם, הנה איתא בספרים שכל אחד מבני ישראל יש לו אור פנימי ויש לו אור מקיף, ואור פנימי נעשה לו מקיום מצות שיש להם גבול אופן עשייתן כהלכתן, אבל מהדקדוקים וחסידות שמחמיר במצוה זו יותר מן החיוב נעשה אור המקיף, ועל ידי הארת אור המקיף בורחין ממנו כל החיצונים המקטרגים, והבגדים הנצרכים לגוף המה בבחינת אור פנימי, והבגדים הנלבשים למעלה סביב הגוף לכבוד ולתפארת הוא בבחינת אור מקיף.

והנה בליל פסח אשר קדושת הלילה גדולה עד מאוד, ובפרט על ידי קיום מצותיה מתגברים ומתקנאים בנו החיצונים וצריכין שימור יתירה מהם, כדאיתא במכילתא (בא פ"יב) ליל שמורים הוא לה' מלמד שצריכין ישראל להשתמר בו, אך הקב"ה משמר אותנו מהם, כדאיתא בגמרא (ר"ה יא:) דרש ר' יהושע ליל שמורים לילה המשומר ובא מן המזיקין, הגם לחד מאן דאמר שם לילה המשומר מן ששת ימי בראשית לגאולת מצרים, מכל מקום מודה גם לדרש זה שמשומר ובא מן המזיקין, כדמוכח להדיא מגמרא דמקשה הגמרא האיך תקנו רבנן מידי דאתי לידי סכנה היינו ארבעה כוסות שהמה זוגות, אמר רב נחמן אמר קרא ליל שמורים לילה המשומר ובא מן המזיקין, ולכן נראה לי לובשין בגד עליון הזה שהוא בבחינת אור מקיף שמגין מן החיצונים, וכן בראש השנה וביום הכפורים והושענא רבה כדי שיבריחו החיצונים המקטרגים המתעוררים אז.

(שיר מעון, לפסח)

היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה וכו' ולא ישתה תרי וכו' אמר קרא ליל שמורים ליל המשומר ובא מן המזיקין

הנה בסדר ההגדה תחילה יחץ ואחר כך מגביהין הקערה ואומרים הא לחמא עניא, ויש לומר טעם הגון למה מגביהין הקערה אחר יחץ דייקא ואין מקדימין, דהנה בספר הקדוש (צמח צדיק פסח מאמר א) כתב לתרץ מדוע מגביהין הקערה באמירת הא לחמא עניא, ולא סגי שיראה בידים על הקערה כמו שאנו עושין אצל פסח מצה ומרור כידוע, דבא להורות מגביהין הקערה שתגביה אותיות קער"ה ואז יבא אחריה אותיות שופ"ר עיי"ש מה שפירש לדרכו בקודש, ובאמרי יצחק (מועדים ח"א דרוש א) כתב באופן אחר לפרש רמז השופ"ר.

והנה במרדכי הקשה מדוע אין לוקחים ארבע ככרות מצה שבזה אין סכנת זוגות, כמו בארבעה כוסות שיש בהם סכנת זוגות, אולם יש לומר כמו שתירצו בגמרא על מה שהקשו שם היכי תיקנו רבנן ארבעה כוסות מידי דאתי ביה לידי סכנה, ומשני ליל שימורים הוא משומר ובא מן המזיקין ואין לירא, אמנם לר' יהושע דדריש ליה לזה הפסוק (ר"ה יא:) ליל המשומר ובא לגאולה, ויליף מיניה בניסן נגאלו ובניסן עתידין ליגאל הדרא קושיא לדוכתיה, ואם דרשינן ליל המשומר מן המזיקין יוכל להיות בתשרי הגאולה, דמכאן למד ר' אליעזר דבתשרי עתידין ליגאל ולא כרבי יהושע בניסן, ומבואר ברבינו סעדיה גאון ז"ל בטעמי התקיעת שופר הענין התשיעי להזכיר הגאולה אשר 'ביום ההוא יתקע בשופר גדול' (ישעיה כז יג) ע"ש, ואתי שפיר השתא סדר ההגדה, דכיון שמוזגין הכוס והוא כנ"ל משום דדרשינן ליל המשומר מן המזיקין וליכא למיחש משום זוגות, ואם כן לפי זה צריך לומר דבתשרי עתידין ליגאל, לכך מגביהין קודם לה הקערה, ובא אחריה אותיות שופ"ר להזכיר הגאולה אולי בתשרי יגאלנו.

(שדה יעקב, הגדה של פסח)

קי.

רב חסדא ורבה בר רב הונא דאמרי תרוייהו שלום לטובה מצטרף לרעה לא מצטרף

איתא במדרש (במד"ר כא א) איתא א"ר שמעון בן חלפתא אין כלי מחזיק ברכה אלא שלום שנאמר (תהלים כט יא) 'ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום', יש לומר על פי מה דאיתא (תענית ח:) 'אין הברכה שורה אלא בדבר הסמוי מן העין, והקשו בתוספות (ד"ה אלא) הא במידי דצייר וחתים לית להו רשותא, אבל בדבר הסמוי יש להם רשות, ותרצו דבמה שנתרבה מכח הברכה הוי כמו הפקר לכן אית להו רשותא עיי"ש, ואם כן שוב אין קיום להברכה כיון דאית להמזיקין רשותא, אמנם איתא בגמרא רב חסדא ורבה בר רב הונא דאמרי תרוייהו שלום לטובה מצטרף לרעה אין מצטרף, ופירש הרשב"ם ושלום תיבה שביעית היא דכתיב 'ישא ה'' וגו' לטובה מצטרף וכו', וסברא הוא כיון שברכן בשלום שהיא תיבה שביעית אין שום היזק בעולם ע"כ, והדברים קל וחומר דאם אמרינן דכוס שביעי מצטרף לטובה ולא לרעה, משום דתיבת שלום הוא תיבה שביעית ואין שליטה למזיקים בזוגות, אם כן מכל שכן היכא שהוא באמת שלום בפועל ובמציאות, דאין שליטה למזיקים בברכה הנוספת אף דהוי הפקר, וזהו אין כלי מחזיק ברכה אלא שלום, דעל ידי השלום אין להם רשותא והברכה מוחזקת וקיימת לעד.

(מנחת יצחק, פנחס)

שהמלך פורץ גדר לעשות לו דרך ואין מוחין בידו

כתב במהרי"ל (הל' ראש חודש ניסן) דחודש ניסן הוא מלך מפני חג המצות שבו, ובהגהות מנהגים של מהר"א טירנא (מנהגי חודש ניסן) כתב דזה נרמז בקרא (שמות יב ב) 'החדש הזה לכם' אותיות 'מלך' עכ"ד, ובזה מובן הטעם דחודש ניסן מסוגל לנסים, דכיון שניסן הוא בבחינת מלך, והרי מבואר בגמרא 'שהמלך פורץ גדר לעשות לו דרך ואין מוחין בידו', ולכן מסוגל חודש ניסן לנסים שהוא פריצת גדרי הטבע.

(להורות נתן, שמיני)

קיא.

הני בי תרי דמצעא להו אשה נדה אם תחלת נדתה היא הורגת אחד מהן אם סוף נדתה היא מריבה עושה ביניהן

כתיב (איכה א יז) 'צוה ה' ליעקב סביביו צריו היתה ירושלים לנדה ביניהם', על דרך דאמרינן נדה ההולכת בין שני אנשים או הורגת אחת או

עושה מריבה ביניהן, וזה 'סביביו צריו' והיא כנדה ביניהן, וזהו הצלה לישראל בארצות פזוריהם, והבן.

(משך חכמה, איכה)

קיב.

עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות

ואפשר לומר, דהנה עיקר העבדות הוא לכסות ולהסתיר הבחינת קדושה שיש לו, על ידי איזה מצוה שעושה או על ידי תורה ותפלה, שיהיה מכוסה מעין כל חי, דכשאינו מסתיר ומכסה הבחינת קדושה שלו, אז יכול להיות שיפול במחשבתו בשעת מעשה המצות בחינת גסות הרוח ח"ו כדי שבני אדם ישבחוהו, או יכול ליפול במחשבתו בשעת עשיית המצוה מחשבה זרה ח"ו בשביל הנאת עצמו, כדי שירחמו הבריות עליו על ידי שיראו מעשיו הטובים, ואז הוא בבחינת נצרך לבריות, היינו שנצרך לבריות או שישבחוהו או שירחמו עליו, והנה בחינת קדושה מכונה בשם שבת, וזהו 'עשה שבתך חול', היינו הבחינת קדושה שלך תעשה בחינת חול, היינו שתכסה ותסתיר אותה עד שתהיה בעיני הבריות בבחינת חול, ואז 'ואל תצטרך לבריות' כנ"ל.

(בת עין, ליקוטים)

עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות

איתא בטור או"ח הלכות שבת (סי' רמב) מספר הטור על עצמו שהיה עני גדול ולא היה לו לצרכי שבת, שאל את אביו הרא"ש מה לעשות אם לקיים עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, ומסיים ולא השיבני דבר ברור, וקשה להבין, על כל השאלות החמורות ידע הרא"ש להשיב, כידוע שהטור מביא ברוב המקומות דעת אביו ז"ל, ועל שאלה זו לא ידע להשיב דבר ברור, אתמהא, אמנם התירוץ הוא פשוט, הרא"ש ידע שאם ישיב לו שיעשה שבתו חול ואל יצטרך לבריות יכנס פסק זה לשולחן ערוך, ולכן לא פסק לו דבר ברור, כדי שלא תהיה בשו"ע הלכה שאם יהודי אין לו וכו', משום שכל היהודים ראויים שיהיו להם צרכי שבת בהרחבה כראוי לבני מלכים.

כתיב (ויקרא יב ב, ו-ז) 'אשה כי תזריע וילדה זכר' וגו' תביא כבש בן שנתו לעולה ובן יונה או תור לחטאת וגו' זאת תורת היולדת' וגו', ואחר כך כתוב (פסוק ח) 'ואם לא תמצא ידה די שה ולקחה שתי תורים וגו' וכפר עליה הכהן וטהרה', דלכאורה קשה אמאי אמר מקודם 'זאת תורת היולדת' לפני שאמר 'ואם לא תמצא ידה די שה', הלא גם זאת תורת היולדת, והיה לו לומר 'זאת תורת היולדת' אחר 'ואם לא תמצא ידה די שה', אולם הטעם בזה שבאמת תורת היולדת היא שיהיה לה די בשביל להביא קרבן עשיר וזו היא תורת היולדת, שעל פי התורה צריך שיהא לכל יולדת קרבן עשיר, אולם אם יתרחש לפעמים שלא תמצא ידה די שה, אז די בשתי תורים או בשני בני יונה, ומוכח מהתורה שצריך שיהא לישראל די צרכם, ואיתא (ב"ק צב.) 'בתר עניא אזלא עניותא', ומאחר שישראל סבלו כבר עניות צריכה העניות לילך מאתם, ואחר אותיות ענ"י הוא למפרע אותיות כס"ף.

(ליקוטי מהר"ש מבעלזא, ליקוטים)

עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות

איתא בגמרא (ע"ז יח:) 'אמר רב קטינא כל המתלוצץ מזונותיו מתמעטין', ופירש רש"י שהקב"ה 'הפותח ידו לזון את הכל מושכה מן הלוצצים', נמצא מי ששומר פיו ולשונו מליצנות ודברים בטלים ממעט הוא בתענוגים גופניים, אזי משלימים לו בתענוגים אחרים הנצרכים לצרכי בני אדם, והנה אמרו (שבת קיג:) 'שלא יהיה דבורך בשבת כדבורך בחול', וזה כוונתם באמרם 'עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות', דלכאורה צריך להבין והלא אמרו (ביצה טו:) 'לוו עלי ואני פורע', אלא הכוונה 'עשה שבתך חול' היינו שיעשה חול כשבת, רצה לומר שימעט בדברים בחול כמו בשבת, ממילא ימעט על ידי זה בתענוגים מדברים בטלים וליצנות וכדומה, וימלא לו השי"ת בתענוגים אחרים אשר נצרכים לבני אדם ולא יצטרך לבריות, וזה הוא גם כן הכוונה במאמרם 'לוו עלי ואני פורע', לוו לשון התחברות היינו להתחבר ולהתדבק בהקב"ה, ובל יתענגו בדברי לצון ודברים בטלים, אז 'ואני פורע' היינו לשון התגלות, שיתגלו להם אוצרות שפע וברכה עליונה ולא יצטרכו לבריות, כמאמרם ז"ל (שבח קיח.) ש'נותנין לו נחלה בלי מצרים'.

(פאר ישראל, אמור)

עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות

ויש לומר הכונה, 'עשה שבתך' גם ב'חול' שתוסיף מחול על הקודש, ואל תדאג שמא על ידי זה תעני, אלא אני מבטיחך 'ואל תצטרך לבריות', אלא בזכות השבת יהיה לך פרנסה בכבוד, כמו שכתוב בזוהר הקדוש (ח"ב בשלח סג:) 'ומיניה מתברכין כל יומי שיתא', ואולי יש לומר נמי דברי הזוהר (רעיא מהימנא, קרח קעט:) לא זזה שכינה מישראל בכל שבתות וימים טובים ואפילו בשבתות דחול, דהיינו בתוספת שבת אשר ישראל מוסיפים עוד מימי חול על הקודש, גם כן לא זזה שכינה.

(לחם אשר, ליקוטים)

עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות

איתא בספרים הקדושים דאף דכתיב (דברים יד כט) 'למען יברכך ה' אלהיך בכל וגו' אשר תעשה', דצריך לעשות בעצמו שיהיה הברכה חל על זה, מכל מקום צדיקים גמורים אינם צריכים לשום השתדלות, וכתיב (תהלים נה כג) 'השלך על ה' יהבך והוא יכלכלך', והטעם כי המה מושגחים בשם הוי"ה ב"ה, שמורה על השגחה פרטיי על דרך נסיי, מה שאין כן בהמון העם נאמר 'למען יברכך ה' אלהיך בכל וגו' אשר תעשה', והיינו דאמר הכתוב (שם לז ה) 'גול על ה' דרכיך' על שם המיוחד 'ובטח עליו' לגמרי, ולא תצטרך לשום השתדלות רק 'והוא יעשה'.

וזה כוונת הגמרא 'עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות', כי אלו הצדיקים אשר זוכים להבטחה הנ"ל, עליהם נאמר (ישעיה סא ה) 'ועמדו זרים ורעו צאנכם', על כן נקראו בבחינת שבת שאין בו מלאכה רק עבודת ה', ואם אמר יאמר איך אפנה מכל עניני פרנסה מאין יבא עזרי לא יחיש לזה, כי הרוצה להשיג שלימותו בעבודת ה' יזכה לזה שיעמדו זרים ויכלכלוהו, על כן אמר עשה שבתך בחול כלומר גם בחול תעשה שבתך, שלא תעשה מלאכה כי אם עבודת שמים, ולא תדאג שתצטרך למתנת בשר ודם, דאל יצטרך לבריות ו'השלך על ה' יהבך והוא יכלכלך'.

(קרן לדוד, וישב)

עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות

כלומר לפי שאמרו ז"ל (ביצה טז.) מזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה חוץ מהוצאת שבת ויום טוב, נמצא שהמזונות לשבת אינם בכלל קיצבה ואין לזה גבול, אם כן איפוא זאת העצה לעשות שבת קודש אפילו בחול, דהיינו כל מזון שקונים יאמרו לכבוד שבת קודש, וכדאיתא בגמרא (שם) בשמאי הזקן מצא בהמה נאה וכו' מצא אחרת נאה הימנה וכו', וממילא לא תצטרכו לבריות.

ועוד יש לומר, אומרים בזמירות (ליל שבת, כל מקדש) 'יום קדוש הוא מבואו ועד צאתו וכו' לנוח בו ולשמוח בתענוג אכול ושתו כל עדת ישראל יעשו אותו', היינו להיות מרגיש טעם שבת מבואו ועד צאתו בלי הפסק, להכניס קדושת השבת גם באכילה ושתיה, וזה 'כל עדת ישראל יעשו אותו' יתקנו אותו להתקדש ולהעלות כל תענוגי הגשמיים לעונג רוחני, וגם בחול יתקדש כמאמר חז"ל 'עשה שבתך חול', היינו להתקדש בקדושת השבת גם בימי החול, ועל ידי זה 'ואל תצטרך לבריות', דכל שתא יומין מניה מתברכין ויושפע פרנסה בכבוד ובריוח.

(אמרי חיים, ליקוטים)

ואל תדור בעיר שראשיה תלמידי חכמים

כתיב (תהלים פו א) 'לדוד שמרה נפשי כי חסיד אני', ולכאורה צריך ביאור מה נתן טעם באומרו 'כי חסיד אני' לבקשתו 'שמרה נפשי', וכי בעבור שהוא חסיד צריך הוא שמירה מעולה יותר. ויש לומר על פי מה דאיתא בגמרא 'אל תדור בעיר שראשיה תלמידי חכמים', פירש רש"י 'דטריד בגירסא ולא טריד במילי דציבורא', והנה דוד המלך ע"ה היה מוטל עליו לנהל צרכי העם ולשמרם ממלחמות האומות, אולם היה טרוד בגירסא, וכדאיתא בגמרא (ברכות ד.) 'אמר דוד לפני הקב"ה לא חסיד אני שכל מלכי מזרח וכו' יושבים אגודות אגודות בכבודם, ואני ידי מלוכלכלות וכו' כדי לטהר אשה לבעלה' וכו', ואם כן חשש דוד שעל ידי טרדתו בגירסא לא יוכל

להתפנות לעסוק במילי דציבורא כראוי, על כן התפלל לפני הקב"ה 'שמרה נפשי', היינו שאתה תשמור אותי ואת כלל ישראל בכל דבר שצריך שמירה, 'כי חסיד אני' וטרוד בגירסא ועל כן צריכים אנחנו שמירה, כי אוצר החכמה מלכי מזרח ומערב יושבים אגודות אגודות בכבודם ויש להם פנאי לעסוק במילי דציבורא, ואני ידי מלוכלכות וכו' ואין לי עת ופנאי לטכס עצות במילי דציבורא.

(דברי יואל, משפטים)

והוי משתדל עם אדם שהשעה משחקת לו וכו' אלא למעבד שותפות בהדיה

כתיב (שמות כג יג) 'ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו ושם אלהים אחרים לא תזכירו לא ישמע על פיך' להבין השייכות נראה, דאיתא (בכורות ב: ועוד) דאסור לישראל שיעשה שותפות עם עכו"ם, שמא יתחייב לו שבועה וישבע בשם עכו"ם ועובר הישראל משום 'לא ישמע על פיך', והנה בפרשת כי תבא כתיב דאם ישמעו ישראל לתורה ומצוות אזי יהיו למעלה למעלה מכל הארץ, ואם לא ישמעו ח"ו 'הגר אשר בקרבך יעלה מעלה מעלה ואתה תרד מטה מטה', ואיתא בגמרא הוי משתדל עם אדם שהשעה משחקת לו למאי נפקא מינה למיעבד שותפות בהדיה, ולפי זה אם ח"ו ישראל לא ישמעו לתורת ה', אזי הגוי אשר בקרבך יעלה מעלה מעלה והשעה תשחק לו, ויהיו מוכרחים ישראל לעשות עמו שותפות כיון דהשעה משחקת לו, ואם יתחייב לו שבועה אזי יעבור הישראל על לא ישמע על פיך, אבל באם ישמרו ישראל את מצות ה' אזי השעה תשחק להם, ולא יהיו עושים שותפות עם העכו"ם, ולא יגיעו ללאו דלא ישמע על פיך, וזה הפירוש 'ובכל אמרתי אליכם תשמרו', ולכן אם תשמרו למצות ה' תהיו למעלה למעלה, ואזי 'שם אלהים אחרים לא תזכירו לא ישמע על פיך', שלא תצטרכו לעשות שותפות עם עכו"ם, 'ושם אלהים אחרים לא ישמע על פיך'.

(נחלי אפרסמון, משפטים)

כל הנוטל פרוטה מאיוב מתברך

כתיב (שמות כג כה) 'ועבדתם את ה' אלהיכם וברך את לחמך ואת מימיך והסרותי מחלה מקרבך', על דרך שאמרו חז"ל 'כל הנוטל פרוטה מאיוב מתברך', היינו לאשר היתה הברכה שורה בכל אשר לו, לזה כל שנטל ממנו איזה דבר שכבר שרתה עליו ברכת ה' הוא גם כן מתברך. וזה שאמר הכתוב 'ועבדתם את ה' אלהיכם', הבטיחנו השי"ת 'וברך את לחמך וגו' והסירותי מחלה מקרבך', היינו שהש"י יברך לחמו ומימיו של הצדיק העובד את ה', וכל מי שיאכל ויטעום אצלו כלום, ישלח לו השי"ת מבוקשו הצריך לו, כגון רפואה למי שצריך לרפואה וכדומה שאר מבוקשים בגשמיות וברוחניות.

(אוהב ישראל, משפטים)

כל הנוטל פרוטה מאיוב מתברך

ולכאורה איך מתברך, אלא המקבל נדבה מאיוב מתברך באותו הלב הטוב של איוב, שלא די שקיבל ממנו תמיכה ונדבה, אלא מתרשם גם מן הלב של איוב, מן העשירות שבאה לביטוי באהבתו לבריות, ובזה היו מתברכים בקבלם פרוטה ממנו, שראו את יחסו החם של איוב, את החמימות והכבוד שבהם נתן את צדקתו, ההערכה לעני באשר הוא אדם, והכנעה זו לקחו כברכה ביחד עם הפרוטה שהושיט להם, איוב היה אב ליתומים, היתום שהיה מזדמן אליו לא חש עוד ביתמות, כאילו אביו המת קם לתחיה, 'אב אנכי לאביונים' (איוב כט טז), 'אח הייתי לתנים' (שם ל כט), 'אם לא בכיתי לקשה יום' (שם פסוק כה), את כל הלב החם הזה היה מרגיש האביון בבואו לאיוב לקבל וזה השפיע עליו, כי מלבד שקיבל את נדבת ידו של איוב, הוא גם התברך בלב של איוב.

(חכמת המצפון, בהר)

כל הנוטל פרוטה מאיוב מתברך

כתיב (בראשית כו יג) 'ויגדל האיש וילך הלוך וגדל עד כי גדל מאד', ברש"י ובמדרש 'שהיו אומרים זבל פרדותיו של יצחק ולא כספו וזהבו של אבימלך', האיך אפשר שירצה מי בזבל יותר מכסף וזהב, אולם הפירוש על דרך שאיתא 'כל הנוטל פרוטה מאיוב מתברך', וכן כאן רצו בזבל פרדותיו של יצחק מפני שהיה מתברך, ויש לפרש לפי זה מה שנקטו לשון 'זבל פרדותיו', משום דאיתא בגמרא (קדושין יז.) שהפרדות אינן בכלל ברכה, וזה החידוש שאצל יצחק היתה שורה ברכה אפילו בזבל פרדותיו.

(אמרי אמת, תולדות תרע"ה)

אם אין אתה מלמדני אני אומר ליוחי אבא ומוסרך למלכות

דהנה תמוה מאד מה מסירה למלכות שייך בזה הלא כבר היה נתפס וחבוש בבית אסורים, כפי הנראה מש"ס (ברכות סא:) דמתפיסה זו היה יוצא רבי עקיבא להריגה, הרי דהיה בית אסורים זה ליוצאים ליהרג, וכיון שהיה נאסר לתכלית הריגה, אם כן מה יש דבר גרוע עוד מזה.

לכן אמינא בס"ד על פי מה שאמרתי בטעמא דמילתא מה שמצינו לחז"ל שבטרם הלימוד פתחו במילי דבדיחותא, ונראה על פי מה דמבואר בספרי מהר"ל מפראג זצ"ל דעיון בתורה בעומק מבטל מדביקות, אם כן גם להיפוך דביקות גדול מבטל ומחליש העיון בתורה, כמו שכתב הגאון ר' שמעון סופר ז"ל ששאל לאביו רבינו החתם סופר זי"ע מתי עשה השירים שלו, הלא לא היה מבטל מלימודו, וענה לו שמיום הכיפורים עד סוכות לא היה יכול ללמוד מגודל הדביקות על כן עשה שירים עכדה"ק, ובספר הקדוש עבודת ישראל כתב דיראה מבטל הדביקות, דהדביקות הוא מאהבת השם והיראה הוא צמצום, וכשמתייירא הוא מבטל ומחליש הדביקות, והנה התנאים והאמוראים הקדושים היו תמיד בדביקות גדולה עד שלא יכלו להעמיק העיון בלימוד, רק על ידי מילתא דבדיחותא הורידו את עצמם קצת מהדביקות הגדולה, למען יהיה אפשר להעמיק וללמוד בעיון, ואף אחר כך בשעת הלימוד היו עדיין צריכין ליראה כדי להחליש הדביקות והאהבה, דבלא היראה אכתי לא היה אפשר להם להעמיק העיון מאד, וזה שאמר ולבסוף יתיב באימתא, והבן.

ורבי עקיבא היה יושב בבית האסורים בדביקות רב וגדולה שהיה מוכן למסירת נפש, כמו שאמר בעצמו 'כל ימי הייתי מצטער על זה ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו', על כן לא היה יכול ללמד תורה לרבי שמעון בן יוחאי, ומהאי טעמא אמר איני מלמדך, ורבי שמעון בן יוחאי שרצה ללמוד ממנו רצה להורידו ולהחלישו קצת מדביקות, על כן אמר לו מילתא דבדיחותא, ואמר לו שיאמר לאביו יוחאי שימסור אותו למלכות, והוא דבר שמביא לידי גיחוך ושחוק, חדא שרבי שמעון בן יוחאי יאמר כן לאביו, וגם שאביו הצדיק הקדוש המפורסם ילך למסור, ועוד מה יש למסרו עוד הלא כבר הוא אסור וחבוש בבית האסורים אשר משם מוכן להריגה, אין זה רק בדיחותא בעלמא, ואמר זאת למען להחליש ולקרר קצת את רבו רבי עקיבא מגודל הדביקות שלו וילמד עמו.

(דרשות לחם שלמה, לשבועות)

אם אין אתה מלמדני אני אומר ליוחי אבא ומוסרך למלכות

המאמר הזה הוא פלא מאד, כי קשה להבין שרבי שמעון בר יוחאי יאמר לרבי עקיבא שבשביל שרבי עקיבא מפחד ללמוד עמו תורה ילשין עליו למלכות. ושמעתי מהקדוש הגאון ר' אהרן בקשט זצ"ל אב"ד דשאוויל הי"ד, ר' שמעון בר יוחאי אמר לר' עקיבא אם אתה לא תלמד עמי תורה תדע שאני אהיה מסור ומלשין, כי בלי התורה אפילו איש צדיק וקדוש כר' שמעון בן יוחאי יכול להיות מלשין וימסור את ר' עקיבא להריגה עכ"ד, כי מי שפורש מהתורה הקדושה יכול להחריב את העולם, בני אדם הם מקיימים את העולם ויכולים להחריב את העולם, כמו שהובא במדרש (קהלת רבה ז יג) 'בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון נטלו והחזירו על כל אילני גן עדן, אמר ליה ראה מעשי כמה נאים ומשובחים הן וכל מה שבראתי בשבילך בראתי, תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי' עכ"ל, ומכאן מודעה רבא לאורייתא שרק התורה הקדושה היא המסוגלת לרסן את השחיתות שבאדם, ושום מדע ותרבות השכלה רעיונות ואידאלים שונים, לא יוכלו לשמור את האדם לבל יהפך לחיה רעה המסוכנת מכל חיה טורפת, התורה והעסק בה היא ערובה לצלם אלקים שבאדם ותו לא.

(דרכי מוסר, לשבועות)

אם אין אתה מלמדני אני אומר ליוחי אבא ומוסרך למלכות

להבין דברי רבי שמעון בן יוחאי 'אני אומר ליוחי אבא ומוסרך למלכות' שבפשטות הוא משולל הבנה, היאך יאמר רבי שמעון בן יוחאי דיבורים כאלו לרבי עקיבא רבו. ונראה לי, דהנה העת ההוא היה זמן של גזירות נוראות על ישראל, שגזרו מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה, ומצינו שרבי עקיבא לא שת לבו אל הגזירה והקהיל קהלות ברבים ולימד

תורה לישראל, עד שתפסוהו וחבשוהו בבית האסורים והוציאוהו להריגה כמבואר כל זה בגמרא (ברכות סא:), נמצא שרבי עקיבא מסר את נפשו עבור מצות עשה של תלמוד תורה, ואף שאין נכון למסור הנפש על מצות עשה גרידא, מכל מקום כשהשעה צריכה לכך מותר כמו שנפסק בשו"ע (יו"ד סי' קנא ברמ"א), דרבי עקיבא ראה לנכון שהשעה צריכה לכך שימסור את נפשו, למען לא תשתכח תורה מישראל, אמנם יש לומר שרבי עקיבא לא רצה שתלמידיו אחריו יעשו גם כן כמוהו לסכן את נפשם וללמוד תורה בפרסום, אלא סבר שילמדו הם בצנעה ובמחתרת, למען לא יוודע הדבר למלכות ויהרגום.

ומעתה יש לומר דרבי שמעון בן יוחאי שהיה תלמידו של רבי עקיבא לא ידע מהו דעת רבו, אם סבירא ליה שגם תלמידיו יסכנו את נפשם ללמוד תורה ברבים או לא, ועל כן כשבא רבי שמעון בן יוחאי אל רבי עקיבא, אמר ליה רבי שמעון בן יוחאי 'רבי למדני תורה', כי רצה לבחון בזה אם רבו ילמדנו תורה, אף שסכנה הוא לו לרבי שמעון בן יוחאי או לא, ואכן רבי עקיבא אמר 'איני מלמדך' דסבירא ליה כנ"ל שתלמידיו לא ייזהרו מעשהו ולא ימסרו את נפשם על זה, וכשמוע זאת רבי שמעון בן יוחאי חשב אם כן שמא מתחרט רבי עקיבא על מה שלימד תורה ברבים, שהרי אינו רוצה עתה עוד ללמדו תורה, ולכן אמר לו 'אני אומר ליוחי אבא ומוסרך למלכות', היינו שיוחי אבא אשר הוא קרוב למלכות ימסור דבר זה למלכות שאתה מתחרט על מעשיך, ואולי על ידי זה יקלו מעליך את העונש, ולפי זה מה שאמר לו שימסרנו למלכות הוא לטובתו.

ועל זה אמר לו רבי עקיבא ח"ו איני מתחרט לרגע על מה שעשיתי, ושמח אני בזה שאני מוסר את נפשי להשי"ת, כמו שכתוב שם בברכות שאמר רבי עקיבא 'כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך אפילו נוטל את נשמתך אמרתי מתי יבוא לידי ואקיימנו' וכו', רק שאיני רוצה לסכן את חייך, וזהו שאמר 'יותר ממה שהעגל רוצה לינק פרה רוצה להניק', רצה לומר ודאי אני עומד בדעתי שאני רוצה עוד ללמד תורה אלא שאני ירא על חייך, אך רבי שמעון בן יוחאי לא הרפה מרבו ורצה אף הוא למסור את נפשו וללמוד תורה, ולזה אמר 'ומי בסכנה והלא עגל בסכנה ומה לך בכך' כמו שפירש"י על זה, ענה לו רבי עקיבא 'אם בקשת ליחנק התלה באילן גדול', רצה לומר אני אמרתי לך דעתי שלא תמסור את נפשך, אבל אם בכל זאת רצונך 'ליחנק' היינו למסור את נפשך 'התלה באילן גדול', היינו שאל חכם גדול ועשה כהוראתו, ושמא יש להסמיך לענין זה את הגמרא (שבת לג:) גבי רבי שמעון בן יוחאי שהתחבא בתוך מערה ועסק שם בתורה י"ג שנה, דמזה יש קצת ראיה שרבי שמעון בן יוחאי קיבל את דברי רבי עקיבא רבו, ולא הכניס את עצמו לסכנת נפשות, אלא ברח והסתתר מפני אויביו כדי להוותר בחיים.

(ניצוצי אהרן, ליקוטים)

אם אין אתה מלמדני אני אומר ליוחי אבא ומוסרך למלכות

והוא מאמר פלאי, איך יתכן דבשביל שאין רבי עקיבא מלמדהו תורה לכך ימסרהו למלכות, ועוד למה דוקא יוחי אבא יכול למסרו למלכות, ועוד דהא רבי עקיבא היה כבר מסור למלכות שהרי היה חבוש בית האסורין, ומה איימהו שימסרהו למלכות. ונראה על פי מה שכתב הרמב"ם לבנו 'ודע בני כי האדם המסכן בזה העולם השפל הנבזה אין לו מנוחה בו, ואשריו למי שחתם ימיו במהרה בלא טרדת נפשו', אמנם כתב החתם סופר (תורת משה כי תבא) דאף שלכל אדם יש קצבה מה הוא צריך לתקן בתורה ובמצוות, ומי שגמר הקצבה ההיא השלים ימיו, ולכן כתב הרמב"ם אשרי למי שחתמו ימיו במהרה, אולם זה שייך רק אם הוא חי רק לעצמו, אבל אם יש לו בנים או אחרים הפועל עליהם לטובתם, אז אין קצבה וצריך אריכות ימים, וזה שנאמר (דברים כח יא) 'והותירך ה' לטובה בפרי בטנך', שיתן לך מותרות חיים לטובה, 'בפרי בטנך' שתוכל לפעול עליהם לטובה עכ"ד, ומבואר דמי שמלמד תורה לבניו ולתלמידיו הקרויים בנים הוא שראוי להאריך ימים, דאם לא כן הרי 'אשרי אם חתם ימיו מהרה בלא טרדת נפשו'.

והנה רבי עקיבא היה חבוש בבית האסורין משום שהיה מקהיל קהלות רבים ועוסק בתורה וכאיתא (ברכות סא:), ועל כן בא אליו רבי שמעון בן יוחי ובקשוהו שילמדהו תורה, אם כן יתקיים בו הקרא 'והותירך ה' לטובה בפרי בטנך' ולא יהרגהו המלכות, דהרי אמרו חז"ל (סנהדרין יט:) כל המלמד את בן חבירו תורה כאילו ילדו, וזה שאמר לו רבי שמעון בן יוחי אם אי אתה מלמדני אני אומר ליוחי אבא, כלומר אני קורא רק יוחי בשם 'אבא' כי רק הוא יהא אביו, אבל רבי עקיבא לא יקרא אביו שהרי אינו מלמדו תורה ומוסרך למלכות, ואין הכונה שיוחי אבא ימסרהו למלכות, אלא במה שרבי עקיבא לא יקרא אביו רק יוחי שהוא אביו הגשמי הוא יהיה אביו, אם כן זה עצמו הוי מסירה למלכות, כי לא יוכל להתקיים ברבי עקיבא ההבטחה של 'והותירך ה' לטובה בפרי בטנך'.

ואמר לו רבי עקיבא 'בני יותר ממה שהעגל רוצה לינק הפרה רוצה להניק', דודאי שאתה הוא בבחינת בני והנני רוצה להניקך כדרך הפרה שרוצה להניק להעגל, וכן התלמיד לרבו הוי כעגל היונק מן הפרה, אבל חשש שיסכן את רבי שמעון התלמיד, ואמר לו רבי שמעון 'ומי בסכנה הלא העגל בסכנה', אבל לרבי עקיבא ליכא סכנה דבדידיה יתקיים 'והותירך ה' לטובה בפרי בטנך' על ידי שילמד תורה לתלמידו.

(להורות נתן, מועדים ח"ב ל"ג בעומר)

אם אין אתה מלמדני אני אומר ליוחי אבא ומוסרך למלכות

כתיב (במדבר לא ה) 'וימסרו מאלפי ישראל', בדרך צחות יש לומר דכאן מרומז מה שאמר רבי שמעון בן יוחאי לרבי עקיבא, 'אם אי אתה מלמדנו תורה אני אומר ליוחאי אבא ומוסרך למלכות' ומנליה דמותר, יש לפרש ד'מאלפי' פירוש 'מורי', דאם אינו רוצה לאלף, 'וימסרו' מותר לו למסרו למלכות.

(בן לאשרי, מטות)

יותר ממה שהעגל רוצה לינק פרה רוצה להניק

כתיב (שמות כה ב) 'ויקחו לי תרומה', ולכאורה הוי ליה למימר 'ויתנו לי תרומה, ובדרך פשוט יש לומר דאיתא 'יותר ממה שהעגל רוצה לינק פרה רוצה להניק', ויש שעשועים ותענוג גדול להאם מה שמשפעת להולד, ואין הבן צריך לחלב אחרת כי אם לחלב אם, וזה פירוש 'ויקחו לי תרומה', ויקחו קאי על בני ישראל, מה שהם לוקחים מאתי חשוב אצלי כאלו נתנו לי תרומה.

(אור לשמים, תרומה)

יותר ממה שהעגל רוצה לינק פרה רוצה להניק

כתיב (תהלים קיט סח) 'טוב אתה ומטיב למדני חקיך', אפשר לקשר זה עם הסמוך שאומר דוד המלך עליו השלום, חסד גדול וטובה גדולה אתה עושה עמנו שאתה משפיע מרוח קדשך עלינו, דעל ידי זה הויא דבקות והתקשרות ליראיך וחושבי שמך עמך, ואין להם הפרדה ממך אפילו בחייהם, וזה הדבר מאחר שאתה טוב ורצונך להיטיב לחסידיך ועושי רצונך, דכל מה שהם רוצים להתדבק בך אתה רוצה יותר מהם להתדבק בהם, שכל מה שהעגל רוצה לינק אמו רוצה יותר להניקו, והעכבה והמניעה אינה רק מצד המקבלים, שהרי משה רבינו עליו השלום שזכה יותר אמרת לו (דברים ה כז) 'ואתה פה עמד עמדי', אמנם אני שואל ממך שתלמדני ותודיעני סוד חוק כל דבר ודבר, כדי שלא אשגה ואטעה בו ובזה אהיה גורם שתפרד ממני חס ושלום, וזהו 'טוב אתה ומטיב', דהיינו אתה טוב ורצונך להיטיב לחסידיך המתדבקים בך, שאתה מטיב להם ומקרבם אצלך יותר ממה שהם רוצים, לכן אני שואל ממך ש'תלמדני חקיך' שלא אכשל בהם ויבא לי הפסד בזה להתפרד ממך חס ושלום.

(מעגלי צדק, תהלים)

קיב:

אמר רב ניזהא דתורא הן הן ניזהא דאריה זה זה ניזהא דגמלא דא דא ניזהא דארבא הילני הייא הילא והילוק הוליא

והמכוון הוא דהדברים הצריכים לעורר הבעלי חיים הן בקול אחד פשוט הנאמר ונשנה כמה פעמים, ולעורר הכח והחפץ של המדבר, כדי לעורר כוחו של האדם למשוך החבל הוא בקולות משונים, וזה עיון נפלא להורות אותנו שלשבר כח התאוה יפה להתעורר במאמר אחד או במושכל אחד כמה פעמים, כמו שמתאוה אדם לדבר איסור יאמר בהתלהבות הרבה פעמים מאמר מחריד אחד כמו 'הקנאה והתאוה וכו' מוציאין' וכו' או 'בוא וחשב הפסד' וכו' וכיו"ב (אבות פ"ד מכ"ח, ב"ב עח:), אבל לישר הדיעות ולהצדיק המושכלות נגד הטענות הבאים בלבו של אדם, על זה יחשוב

ויתחכם בטענות ומושכלות שונות בתשובות מוחלפות, לעורר הדיעות הצודקות אשר חקוקין במושכל הישראלי, וזה עמוק.

(משך חכמה, בא)

זמנא חדא פגעה ברבי חנינא בן דוסא אמרה ליה אי לאו דמכרזן עלך ברקיע הזהרו בחנינא ובתורתו סכנתיך אמר לה אי חשיבנא ברקיע גוזר אני עליך שלא תעבורי ביישוב לעולם וכו'

אצל האנשים הבינוניים אם שומע מי מהם דברי שבח על עצמו ממי שהוא, הריהו מיד משתחווה ומתקרב אל מי שמשבחו ונעשה חד אתו, הוא מאבד מיד עצמיותו מתבטל מעצמו ומדיעותיו, הוא נמס כלפי המשבח אותו, נעלם ומאבד כל שיור של עצמאות, וכן מי שמביא לו בשורה טובה אף בתור שליח מיד מתרכך לבו אליו, הוא מרגיש שמתעוררת בו אהבה אליו, או מי שהוא שליח מסירה שמביא לו דבר הגון כסף או שוה כסף מעיר אחרת או ממדינה אחרת שהעביר אליו קרובו או ידידיו, מיד משתנה היחס אל השליח והוא מכירו לטובה, אפילו לנושא המכתבים אם הוא מביא לו צרור בעל ערך מתעוררת אליו חיבה, כאילו הוא בעל הדבר המיטיב לו.

אך שונה הדבר אצל חכמי התלמוד, הם אינם מתרשמים מן הידיעות שמביאה השדית, ר' חנינא בן דוסא ואביי כששומעים ממנה מה שמסרה שבשמים הם חשובים כל כך, עד שהוזהרה שעליה לנהוג בהם בזהירות ולא לפגוע בהם, מיד הם מנצלים את חשיבותם כדי לגזור עליה שלא תעבור בישוב לעולם, הם לא נשאו פנים אליה ולא ריככו לבבם כנגדה, כי מה יש לה לספר ולגלות להם מה שאמרו לה מן השמים, שעליה להיות זהירה בהם ובתורתם ובגופם, הרי היה לה להיזהר שלא לספר כמו שהזהירוה שלא לפגוע, אלא בטח היתה כוונתה לשחד אותם ולרכך את לבם של גדולי החכמים, לכן הם מיד מיחו ונגדה ונגד עצמם, לא הניחו לעצמם להתרשם מדברי שוחד, ועשו מה שעשו שגזרו בה שלא תמצא בישוב לעולם, כדי להבטיח שלומם של בני אדם.

(מעייני החיים, ח"א מאמר השוחד נדחה מיד)

קיג.

אמר ליה רב לרב כהנא וכו' פשוט נבילתא בשוקא ושקיל אגרא ולא תימא כהנא אנא וגברא רבא אנא

ואיתא בשפת אמת 'פשוט נבילתא', היינו שיפשוט ויסלק עצמו מעניני החומריות והפחיתות, ומה שאמר כן רב לרב כהנא דוקא, לפי שמצינו ברב כהנא שהיה מחזר אחר רב לראות כיצד מתנהג בכל ענייניו בקדושה וטהרה, ולמד ממנו איך לפשוט החומריות, ונראה להוסיף ולבאר בזה מה שאמר לו 'ולא תימא כהנא אנא וגברא רבא אנא', כי גם אדם גדול יש לו צורך בעבודה מעין זו, שעדיין נדרש ממנו להוסיף עוד בתיקון עצמו להסיר ולהפשיט את החומריות, הרבי מקאצק ז"ל אמר על אחד שכינוהו אדם פשוט שהוא אינו אדם פשוט אלא פחות וגס, כי כינוי פשוט ישנו גם למעליותא להפשיט את כל הפסולת.

(אוצר דרשות ומאמרים, ליקוטים)

אמר ליה רב לרב כהנא וכו' פשוט נבילתא בשוקא ושקיל אגרא ולא תימא כהנא אנא וגברא רבא אנא

בדרך צחות פשוט יש לומר, 'פשוט' ידך וקבל 'נבילתא בשוקא', בחורים המנבלים פיהם בשוק מן השוק, קח אותם מן השוק לקרב אותם וללמוד עמהם מעט תורה ומעט מצות, ועשה שיהיו תלמידיך, 'ושקיל אגרא', היינו שתקח מהם אפילו פדיונות ותבטיח להם להצלחתם, ולא תחשוש כי על ידי זה יאמרו בשוק שעשה כל זאת כדי להצליח כי יהיו אחר כך לחסידים באי חצרך, אל תחשוש מכך במקום שאפשר להציל נפשות ישראל מן הנשיה, ואף אל תתפעל מן ה'שקיל אגרא' שיהיה לך אחר כך הצלחה גשמית, כי הרי הצלחה גשמית זו היא שוב הצלחה רוחנית להציל עוד נפשות מן התהום, 'ולא תימא כהנא אנא', בן גדולים אני, 'גברא רבה אנא', פירוש ובעצמי אני גם כן גברא רבא וזילא בי מילתא מפני כבוד אבותי שהיו גדולים וצדיקים מאורי הדור לא אוריד עצמי לנבלים אלו, גברא רבא אנא ואיך אבטל זמני עם ירודים ופחותים אלו ללמדם יסודות שלמדנו בגיל רך ביותר.

(אריה שאג, ליקוטים)

כשאתה יוצא למלחמה אל תצא בראשונה אלא תצא באחרונה כדי שתכנם בראשונה

שמעתי מבעל אמרי חיים זצ"ל לרמז בזה לדרך המלחמה עם היצר הרע, דהיינו שלא ימנע מלעשות מצות ומעשים טובים וימתין עד שיסור ויטהר מכל וכל מהרע, על סמך מה שישתמע לו מהכתוב (תהלים לד טו) 'סור מרע ועשה טוב', שאין לעשות טוב לפני שיסור מהרע, שכן אם ינהג כך יעבור עליו בינתיים הזמן מבלי לקיים 'ועשה טוב', וזהו שאמר רבי יוחנן 'כשאתה יוצא למלחמה' מלחמת היצר 'אל תצא בראשונה', היינו שאל תעסוק לראשונה ביציאה מהרע, כשאתה נמנע בינתיים מעשה טוב, אלא עשה טוב מיד ובאחרונה תצא ואחר כך תצא מהרע ממילא, וזה 'כדי שתכנס בראשונה' שאל ימתין מלעשות מצוות ומעשים טובים עד שיצא מכל וכל מסור מרע, על דרך 'סור מרע ועשה טוב', כי בין כך ובין כך יעבור הזמן בלי קיום עשה טוב, וזה 'אל תצא בראשונה' מהרע אלא עשה טוב, ואחר כך תצא מן הסור מרע ודו"ק.

ועוד נראה על דרך שראיתי שהקשו על הגמרא 'לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אף על פי שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה', דאיך יאמרו שלעולם יעסוק בתורה שלא לשמה לכתחילה, ותירצו דאין הכי נמי שלעולם כשרוצה לעסוק בתורה או שאר דברים טובים, אם יאמר שרוצה ללמוד אז היצר הרע לא ינוח ולא ישקוט מלבטלו, אבל אם יקום באור בוקר ויערים עליו באמרו לעסוק במשא ומתן אני הולך יניח אותו, ואחר כך בזה החשק ילך לעבודת ה', ובזה אפשר לפרש 'אל תצא בראשונה', שלא תאמר לו להיצר הרע שאתה רוצה לערוך מלחמה כנגדו, כי אז לא יניח אותך, 'אלא תצא באחרונה' היינו שלימוד התורה הוא אצלי דבר אחרון, וקודם אני יוצא למסחר כדי שתוכל להכנס ראשונה.

(במדבר יהודה, ליקוטים)

שלשה מנוחלי העולם הבא אלו הן וכו' והמבדיל על היין במוצאי שבתות מאי היא דמשייר מקידושא לאבדלתא

ופירשו הראשונים לשייר מיין קידוש לאבדלתא, ותמוה וכי אי אפשר לקנות עולם הבא רק בדבר זה עד שאמרו זה המשייר וכו', וגם צריך להבין מה מצוה זו ומה טעם יש בה לקיים מקדושא לאבדלתא. ונראה לי דשבת קודש הוא בלתי לה' לבדו, ישמע ויוסיף לקח דרך ילך בה אחר השבת, ועל ידי זה יזכה לחיי העולם הבא ליום שכולו שבת, אבל אלו שהולכים בשבת לבית הכנסת ושומעים קול מבשר צדק בקהל רב, ובמוצאי שבת לא יזכר ולא יפקד עוד ולא יעלה על לב לעולם מה ששמעו ולמדו או ראו בשבת קודש, במה יזכה לחיי העולם הבא, ביום זה לא סגי ליה לזכות ליום שכולו שבת, לזה תיקנו לשייר מקדושא לאבדלתא, אם לא כל אדם זוכה שיהיה כל ימות החול כביום השבת אבל ישתייר ממנו קדושה גם בחול, והיינו 'איזהו בן עולם הבא זה המשייר מקדושא לאבדלתא', ביום השבת כולו טהור קדוש יאמר לו וגם בימות החול נשאר מקדושה זו, על דרך זה יזכה לחיי העולם הבא, ואתי שפיר נכון.

(כתב סופר, בראשית)

שלשה מנוחלי העולם הבא אלו הן הדר בארץ ישראל והמגדל בניו לתלמוד תורה והמבדיל על היין במוצאי שבתות מאי היא דמשייר מקידושא לאבדלתא

והכונה שכל מעשיו בעולם הזה אינם אלא על דעת להכין עצמו לעולם הבא, אם כן עיקר דירתו בעולם הבא, אף על פי שעוסק בפריה ורביה ובונה בתים ועוסק בפרגמטיא, כי כל מעשים הללו יש בהם קדושת יום שכולו שבת, לפי שכוונתו ליום ההוא הוא העולם הבא, וכיון שבדעתו לחזור הרי זה נקרא על שם מקום שיצא משם בן עולם הבא, והיינו 'הדר בארץ ישראל', פירוש מי שמחשבתו דבוקה תמיד בארץ הקודש לעלות ולראות ה' בציון, וטוב לו להסתופף בבית ה' מכל תענוגי עולם הזה, 'והמגדל בניו לתלמוד תורה', הרי מה שהוא עוסק בפריה ורביה אינו מעשה חומרי כלל, כי אם הכל נמשך אחר הצורה, 'והמבדיל על היין במוצאי שבתות', בשעה שהוא מבדיל בין קודש לחול, אינו הבדלה גמורה עד שיהיה ימי החול מובדלים מהקדושה מכל וכל, כי משיירים 'מקידושא לאבדלתא', היינו שכל ימי השבוע יונקים מקדושת השבת, והבדלה היא כמו להבדיל בין הקודש ובין קודש הקדשים, שבאמת כל ימי השבוע גם המה קודש, שכל משאם ומתנם ועבודתם בששת ימי המעשה הכל אל אחד, להכין הכנה לקדושת שבת עולם הבא.

(מכתב סופר, שו"ת חו"מ ח"ב סי' א)

שלשה מנוחלי העולם הבא אלו הן הדר בארץ ישראל והמגדל בניו לתלמוד תורה והמבדיל על היין במוצאי שבתות מאי היא דמשייר מקידושא לאבדלתא

כלומר על מי אנו יכולים לצפות ולקוות שיהיה לו בן עולם הבא, כלומר בן נאמן לתורתו גם לעתיד גם לדור ועולם הבא, זה 'הדר בארץ ישראל', כלומר ביתו הוא תמיד בית ישראל כמו בארץ ישראל, מבלי להביט על תהלוכות שכניו וסביביו, הוא תמיד בארץ ישראל וברוח זה הוא מחנך לבניו, 'והמגדל בניו לתלמוד תורה' כפשוטו, והאחרון 'דמשייר מקדושא לאבדלתא', כלומר הוא נותן לבניו חינוך מאושר כזה ברצון כביר ורצון נמרץ, שיהיה נשאר מקדושת החינוך גם לאבדלתא כאשר יבדל ויפרד האב מן הבן, גם אז ישאר בבניו רושם חינוך הקדוש שנתן לו האב, ואם שלשה אלה יעשה לו שדר בארץ ישראל ומגדל בניו לתלמוד תורה ובחינוך כזה שמשייר מקדושא לאבדלתא, יכול לקוות שיהיה לו בן עולם הבא לדור הבא ולדור העתיד, וזה הכוונה (בראשית יח יט) 'למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט', חינוך הגון ומאושר כזה שגם אחריו כאשר יהיו מובדלים ומופרדים ממנו ישאר בהם רושם חינוך הקדוש הלזה.

(חלקת יעקב, דרשות דרוש עו)

שלשה מנוחלי העולם הבא אלו הן הדר בארץ ישראל והמגדל בניו לתלמוד תורה והמבדיל על היין במוצאי שבתות מאי היא דמשייר מקידושא לאבדלתא

ולכאורה וכי מפני שהוא מבדיל על הכוס שאינו מן הדברים הקשים, זוכה הוא לשכר כה גדול כמו עולם הבא, ומה היא שאלת הגמרא 'מאי היא', היש עוד צורך לפירוש נוסף על מה שהגמרא כבר מפרשת באופן ברור שמבדיל על היין במוצאי שבת. נראה הדבר כי זוהי שאלת הגמרא, כלומר 'מאי היא' איזה דבר קשה וגדול יש כאן שזכאי הוא לעולם הבא בשבילו, מדברי רשב"ם משמע כי נוסף על המצוה שיש לו בהבדלה, יש כאן הענין שהוא מונע עצמו משתיית היין בסעודתו ושומרו להבדלה, כלומר על המניעה על זה שלא שתה זוכה הוא לעולם הבא, היה לו מעט יין, כל היום לבו נמשך עליו לשתותו, אין גם מה שמעכב אותו מלעשות כן, והיצר עוד מסית אותו ודוחפו למלא את רצונו, אולם הוא שולט על עצמו נמנע מלשתות את היין, אלא החליט לשמור אותו להבדלה, הרי זה נחשב לו לדבר גדול עד שהוא זוכה להיות מנוחלי עולם הבא.

מצוות ההבדלה שהוא עושה לאחר כל המניעות שהיו לו, הופכת כל פעם של מניעה למצוה, היא מצרפת את כולן לאור גדול, ומאירה היא לאדם זה באור יקרות, עד שהוא נעשה ראוי לשכר גדול בעולם הבא, הנזיר שפירש עצמו משתיית יין רק חודש ימים, זכה להיות מוכתר בכתר של נזר האלקים על ראשו, הקב"ה הכתירו בעטרה של קדושה, עד שהיא לפי דברי ר' אליעזר גדולה מקדושת הכהן הגדול, שאם מצא מת מצוה בדרך הכהן הגדול מיטמא לו והנזיר לא, כי הנזירות במשך חודש ימים פירושה כיבוש היצר אלפי פעמים, ובכל רגע ורגע עומד הוא תחת שלטון היצר המסיתו ומדיחו, ואם הוא ידע לעמוד בכל זה, זכה להשיג השגות עליונות ולהיות מוכתר בנזר אלוקים, כפיית היצר חשובה כל כך בפני הקב"ה, עד שהמבדיל על היין שמשתייתו נמנע כמה וכמה פעמים זוכה הוא לנחול עולם הבא.

(אור חדש, ח"א מאמר משייר ומונע)

שלשה מבריז עליהן הקב"ה בכל יום על רווק הדר בכרך ואינו חוטא ועל עני המחזיר אבידה לבעליה וכו'

כל יצרי לב האדם וזעזועיו ותנודותיו, כל מערכת המלחמה הפנימית המתלקחת בלב האדם בשעת עשיית המצווה או חלילה להפך העבירה, הכל מוערך ומובדק ושקול על ידי מאזני השמים, רווק שכל דמיו בוערים בקרבו, והוא נמצא בסביבה שיוכל על נקלה להימשך ולספק את תאוותו, ובכל זאת הוא כובש את יצרו ונשאר בטהרתו, וכמו כן עני מדוכא ששעתא דחיקא ליה עד מאד, שחשכו עיניו על שהוא מצטרך לבריות ולשלחן זרים, והוא גם מדוכדך ושבור מאד מאד מזעקת ילדיו המשוועים ללחם ובכיים של הילדים הקטנים, הרי עלול הוא להעביר את האדם מדעתו הרצוייה, ואותו האיש המדוכא שמצא אבידה, והוא מבליג ומתגבר על רגשי לבו, ולמרות לחשי ורחשי לבו שאבדה זו נשלחה לו בכדי להציל את ילדיו, הוא הולך ומשיב אבדה לבעליה, בכגון זו בוודאי שהקב"ה מתפאר ומכריז עליו.

(תורת הנפש, אמור)

קיג:

ומי שריא למסניה והכתיב לא תשנא את אחיך בלבבך וכו' דחזיא ביה איהו דבר ערוה

כתיב (דברים כב ד) 'לא תראה חמור אחיך וגו' ובמשפטים כתיב (שמות כג ד) 'אויבך' משום דאיתא בגמרא אמר מי שרי לשנויי הא כתיב 'לא תשנא אחיך בלבבך', ומוקי בראה בו שעבר עבירה, וזה היה קודם העגל אשר היו כולם ממלכת גוי קדוש, אז הוה שרי לשנויי אם ראה בו עבירה, לא כן אחרי כל המסות אשר נכשלו בעונות, אם יראה אדם בחבירו חטא, אם יפשפש במעשיו ימצא כמה מכשולים ופקפוקים, זה בפרט זה וזה בפרט זה, לכן אסור לשנוא איש כזה, רק מי שהוא בעצמו סר מרע וצדיק תמים בדרכיו, אבל קשה למצא כמותו ועל זה אמרו (סוכה מה:) ראיתי בני עלייה והמה מועטים, לכן כתיב 'אחיך'.

(משך חכמה, כי תצא)

והרואה דבר ערוה בחבירו וכו' מצוה לשנאותו

כתיב (בראשית לז ד) 'ויראו אחיו כי אותו אהב אביהם מכל אחיו', לומר שהבינו האחים כי מה שאותו אהב הוא 'מכל אחיו', מדבר הנוגע אל אחיו במה שהוא מתווכח אתם להפך וללמד להעמיד דעת יעקב שלא כסברתם, ועל כן 'וישנאו אותו', כי ידעו שבודאי איזה דבה היה מאתו בדבר הזה, והם חשדוהו שלשם עבירה נתכוון, 'והרואה דבר עבירה בחבירו מצוה לשנאותו' כמאמר חז"ל ועל כן שנאוהו, כי אם לא כן לא היו שבטי י-ה עוברין על 'לא תשנא את אחיך'.

(באר מים חיים, וישב)

שלשה חייהן אינם חיים הרחמנין וכו'

כתיב (דברים כב ו) 'כי יקרא קן צפור' וגו' דהנה מצוה זו מתן שכרה בצידה, כדכתיב (שם פסוק ז) 'למען ייטב לך' וגו', ויש להסביר לולי דבריהם ז"ל דלכן הבטיח כאן השכר 'למען ייטב לך', דהנה הרמב"ן האריך כאן בטעם מצוה זו, וכתב הגם שאמרו חז"ל (ברכות לג:) 'האומר על קן צפור יגיעו רחמיך משתקים אותו', שאינן רחמנותו ית"ש על בעל חיים, אבל יש בו מדת רחמנות שנרגיל עצמינו לרחם על כל בריה אפילו על בעלי חיים, עיין בו. והנה אמרו חז"ל 'שלשה חייהם אינם חיים', ואחד מהם בעל הרחמן שתמיד יצטער בצערו של חבירו, והנה ביותר יכאב לב האדם כשרואה בצערו של חבירו ואינו יוכל לעזור לו, ואין לאל ידו להעניקו על כל פנים בהצלה פורתא, ולכן אחר שציוה ה' אותו לרחם על קן צפור כדי שנרגיל עצמינו ביותר במדת רחמנות, הבטיח במתן שכר שלא יבוא על ידי זה לצער וקיצור ימים על ידי שאין לאל ידו להושיע אלא 'למען ייטב לך', ויהיה בידך לעזר ולסעוד לזולתך, והארכת ימים ולא יתקצרו ימיך על ידי מדת רחמנות, כן נראה לי נכון.

(כתב סופר, כי תצא)

שלשה חייהן אינם חיים הרחמנין והרתחנין ואניני הדעת

כתיב (דברים יג יח) 'ונתן לך רחמים ורחמך והרבך', אמרו חז"ל 'שלשה חייהן אינם חיים הרחמנים והרתחנים ואניני הדעת', והנה שלשתן הם מקללת התוכחה, הרתחן דכתיב (דברים כח סה) 'ונתן לך שם לב רגז', והרחמן (שם כו לו) 'ורדף אתכם קול עלה נדף', ואניני הדעת (שם כח נד) 'הרך בך והענוג', כי מטבע ישראל בברכותם אוכלים ליטרא ירק ועוסקין בתורה ואפילו עם בעלי ראתן (כתובות עז:) ודוד המלך ע"ה היה מקשה עצמו כעץ ומעדן כתולעת ויושב על גבי קרקע ועוסק בתורה (מו"ק טז:) והכא הואיל וצוה להתאכזר על העיר ויהיה חס ושלום מכלל הרתחנין, אמר הקב"ה שיתן להם גם רחמים ורחמך באופן שיהיה הרחמים והכעס ממוזגים זה עם זה כשיעור הראוי, ואמר עוד 'והרבך' לשון עב ועובי ולא דק ואסטנינות.

(חתם סופר, ראה)

שלשה חייהן אינם חיים הרחמנין והרתחנין ואניני הדעת

ויתכן לומר שכיון על התורה שהיא עיקר חיות האדם, כמו שכתוב (דברים ל כ) 'כי היא חייך' דבאלו הג' אין התורה מתקיימת, הרחמנים איתא בחז"ל (עירובין כב.) במי אתה מוצא סתרי תורה במי שמשים עצמו אכזר על

בניו כעורב, ואם כן מי שהוא רחמני אין התורה מתקיימת בו, והרתחנין על דרך שאמרו חז"ל (פסחים סו:) כל הכועס אם חכם הוא חכמתו מסתלקת, ואניני הדעת דאיתא בחז"ל (עירובין נד.) אם משים אדם עצמו כחיה שדורסת ואוכלת תלמודו מתקיים, ואם כן מי שהוא מפונק היינו אניני הדעת אין תלמודו מתקיים.

(באר ישראל, ליקוטים)

ארבעה אין הדעת סובלתן אלו הן דל גאה וכו'

כתיב (ויקרא יב ח) 'ואם לא תמצא ידה די שה', **ובמצורע כתיב** (שם יד לב) 'אשר לא תשיג ידו בטהרתו', יש לומר דביולדת וכן בקרבן עולה ויורד אע"ג שהמה עניים ואין ידיהם משיגים ידי שה, מכל מקום משיגים כדי כפרתם ככפרת העשיר שהרי חטאם שוה, והעני מצטער בהוצאה מועטת של תורים ובני יונה כמו העשיר בשיו ומתכפרים בשוה, אבל מצורע אחד מהדברים שהנגעים באים הוא גאוה, ודל גאה אין הדעת סובלתו כדאיתא בגמרא, נמצא חטאו קשה משל עשיר וקרבנו פחות ממנו, נמצא אינו משיג די טהרתו וכפרתו, לכן כתיב 'אשר לא תשיג ידו בטהרתו'.

(חתם סופר, תזריע)

ארבעה אין הדעת סובלתן אלו הן דל גאה וכו'

כתיב (ויקרא ו ב) 'צו את אהרן וגו' היא העולה על מוקדה', פירש רש"י אין צו אלא לשון זירוז מיד ולדורות, אמר רבי שמעון ביותר צריך הכתוב לזרז במקום שיש חסרון כיס, ויש לומר בדרך צחות, דהנה איתא במדרש (ויק"ר ז ו) אמר ר' לוי נימוס וקלוסים הוא שכל המתגאה אינו נידון אלא באש, שנאמר היא העולה על מוקדה, ועל דרך זה יש לומר אין צו אלא זירוז, כלומר להזהר מן הגאוה שהוא העולה על מוקדה, וכבר אמרו חז"ל שדל גאה הוא מאותם שאין הדעת סובלתן, ועל זה אמר רבי שמעון ביותר צריך הכתוב לזרז במקום שיש חסרון כיס, היינו שהוא עני שביותר עליו להזהר מן הגאוה.

(פאר יעקב, צו)

ארבעה אין הדעת סובלתן אלו הן דל גאה וכו' ופרנם מתגאה על הציבור

הפרנם המתגאה על הציבור הנהגתו אינה טבעית, שהרי הציבור הוא שהעמידו על רגליו, בזכותו התעלה, וכיצד מרשה לעצמו להתגאות על אלו שזיכו אותו בשררה, ולמה הוא מכחיש טובתם ואינו מכיר בה, אם עני ואביון מכחש הרי זה טבעי, כי העניות הביאתו לזה ובוז לא יבוז לו כי ירעב, אבל העשיר מי הביאו להכחיש בשעה שהוא טובל בשמן רגלו, השפע מקרין אליו מכל פינות ביתו, זו מדה רעה אינה טבועה בטבעו של האדם, כן גם הפרנס שהוא מתגאה על הצבור ובזה הוא מכחיש את המציאות שעל ידי הצבור עלה, זה למעלה מן השכל ואין הדעת יכולה לסבלו, אם כן הפרנס צריך זהירות מרובה ומדרגות רבות להיטהרות וזיכוך הנפש, ולרכוש לעצמו מדרגות של יראה ובטחון ענוה וסבלנות, כדי לנהוג נשיאותו בשלימות הנפש.

(אור חדש, שמות)

קיד.

פחות ממיכלך וממשתיך ותוסיף על דירתך

כתיב (ויקרא כה י) 'וקראתם דרור בארץ לכל יושביה', ומפרש רש"י 'אמר רבי יהודה מהו לשון דרור כמדייר בי דיירא וכו', שדר בכל מקום שהוא רוצה ואינו ברשות אחרים'. דברי רבי יהודה אלו הם בהתאם לשיטתו, בגמרא מובא מאמרו של רבי יהודה 'פחות ממיכלך וממשתיך ותוסיף על דירתך', כלומר, לדעת רבי יהודה מקום המגורים הוא הנכס החשוב ביותר לאדם, עד כדי כך שכדאי לו למעט בצרכים האנושיים הבסיסיים ביותר, אכילה ושתייה, כדי לשפר את מצב מקום מגוריו, ולכן גם על הפסוק 'וקראתם דרור' מפרש רבי יהודה שהאפשרות לבחור את מקום המגורים ['שדר בכל מקום שהוא רוצה'] היא תכונתו החשובה ביותר של אדם בן חורין, עד כדי כך שהחרות עצמה נקראת בשם 'דרור' על שם תכונה זו.

(ביאורי החומש, בהר)

קטו.

אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו

והנה כשאנו מתבוננים בקורות ישראל מיום היותם לגוי, הננו רואים שהוא שונה מכל עם ולשון, כי אף שגם בין אומות העולם קורה שאומה אחת תחגור מלחמה נגד רעותה, ברם אין זה קורה אצלן בכל דור ודור, כי יש אומות שעוברות עליהן מאות שנים שלא נתנסו במלחמות, ועוד שאף אם עושות מלחמה מכל מקום אינו קורה שכל האומות יתגרו מלחמה דוקא על אומה אחת, וכל אחת יש לה בעל ברית שבא לעזרתו, מלבד עם ישראל אשר מיום היותו לעם, לא עבר עליו דור אחד שלא יתקומם עליו אחת האומות להשמידו חס ושלום, ועוד שכל אחד ואחד נטפל דוקא לישראל, ואין אומה בעולם שאין בה שונאי ישראל.

ובאשר אנו רואים מצב זה, הרי עלולים לבוא ח"ו לידי עצבון ויאוש, שאנו רואים שכל האומות חוברו יחדיו לשנאת ישראל, שה אחת בין שבעים זאבים ואנה אנו באים, ואף האומות המראות עצמן כאוהבים אין זה אלא אהבה תלויה בדבר, ולפתע פתאום הם עלולים ליהפך לשונאים גלויים, אולם המתבונן בזה יבין, שדוקא היות ששנאת הגוים אלינו אינה כפי דרך הטבע כשאר השנאות בין האומות השונות, הר זה מופת חותך שאין השנאה באה בגלל שהופקרנו ח"ו על ידי הקב"ה לפגעי הזמן, אלא אדרבה הרי זה אות שהקב"ה משגיח עלינו בהשגחה פרטית, ואף אם חטאנו ונגזרה עלינו להיות בגלות ולסבול יסורין, הרי כל זה נעשה בחשבונו של אדון העולם הצופה ומביט עד סוף כל הדורות, כדי לצרפינו ולהסיר מעלינו כל סיג, ובטוחים אנו כי לא יתן הקב"ה למוט רגלינו ח"ו, עד שנזכה להגאל ונחיה ונראה לימות המשיח.

ומעתה נבוא לבאר הטעם שהלל כרך פסח מצה ומרור ואוכלן יחד, כי פסח ומצה מורים על הגאולה, ומרור מורה על הגלות, והנה יש הטועה לחשוב כי רק הגאולה והפדות הוא מהקב"ה, אבל גלות באה באקראי וכאילו הופקרנו למקרי הזמן ופגעיו, וכדי לשלול דעה מוטעית זו, נתחייבנו לאכול ולכרוך פסח מצה ומרור ביחד, לרמז כי מהמרור עצמו הננו בטוחים בגאולה הנרמזת בפסח ומצה, כי היות שהמרור הוא שלא כדרך הטבע בעבודה קשה בחומר ובלבנים, מזה עצמו יכולים אנו להיות סמוכים ובטוחים כי הקב"ה יגאלנו.

ונצטוינו לכרוך המרור בפסח ומצה, כי פסח ומצה רומזים על שני מיני גאולות, יש גאולה שלימה ומוחלטת כענין מצה שאנו אוכלים לזכר שגורשו ממצרים, ולא היה סיפק בידם להחמיץ את בצקם, ויש גאולה אשר הקב"ה פודה ומציל את ישראל בעוד שהם בתוך הגלות, וכדרך שפירש הרה"ק מבעלזא זצ"ל התפילה 'שתרחמינו עוד בגלותי לגאלינו', שאף אם לא זכינו עדיין לגאולה השלימה, מכל מקום ירחמינו השי"ת עוד בגלותי לגאלינו גאולה ארעית, ועל גאולה זו רומז הפסח, שפסח הקב"ה על בתי בני ישראל בעוד שהיו עדיין שקועים בין המצריים בתוך הגלות, וגם אז שם פדות בין ישראל ובין המצריים, והנה שתי סוגי גאולות אלו אנו כורכים עם המרור, לרמז כי ממכה עצמה הנרמזת במרור ממציא הקב"ה רפואה, וכשם שהגאולה מהקב"ה כך הגלות.

(להורות נתן, מועדים ח"א שבת הגדול)

קטו:

לחם עוני לחם שעונין עליו דברים הרבה

ולכאורה לפי זה הוי ליה למימר לחם 'אמירה' שאומרים עליו דברים הרבה, מאי 'עוני', אלא יש לומר הפירוש שעונין מלשון 'טרם יקראו ואני אענה' (ישעיה סה כד), ורצה לומר שעונין עליו מן השמים הרבה, שעל ידי מצות אכילת מצה נוכל להוושע בדברים הרבה בגוף ובנפש, בגוף שהיא רפואה מיכלא דאסוותא (זוהר שמות קפג:), ובנפש שמביאה לידי אמונה שהיא מיכלא דמהימנותא (זוהר שם), ואמונה הוא יסוד הכל כמאמר חז"ל (מכות כד.) 'בא חבקוק והעמידן על אחת צדיק באמונתו יחיה'. ועוד יש לומר כי אם 'אין קמח אין תורה' (אבות פ"ב מי"ז), והרבה מצות תלוים בפרנסה, וכשיש לישראל לחם הפרנסה הם עונין עליו דברים הרבה, מרבין בתורה ומצות ומשבחין ומפארין לשם ה'.

(דברי ישראל, ראה)

לחם עוני לחם שעונין עליו דברים הרבה

דהנה כל בני ישראל יראים וחרדים מחשש איסור חמץ אפילו בכל שהוא, ומייגעים את עצמם ומנקים ומחפשים בחורין וסדקים לבער החמץ מביתו ורשותו, אמנם מה שמכניסים לביתם לאכול בחג הפסח, שיהיה נשמר באמת ממשהו חמץ, זהו ענין קשה מאוד כמבואר בספרים הקדושים שעל פי דרך הטבע אין ביד האדם להשמר מזה, רק לרחמי שמים עינינו נשואות, לבקש ולחנן מלפניו יתברך שירחם עלינו ויזכנו להשמר ממשהו חמץ, ובזה אפשר לומר קישור הפסוק ודרשתם ז"ל 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל מצות לחם עוני' (דברים טז ג), ואיך יהיה לבך בטוח בעת שתרצה לקיים מצות אכילת מצה לבל תכשל ח"ו במשהו חמץ, ואין ביד האדם להשמר מזה בדרך הטבע כנ"ל, על זה דרשו 'לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה', דהעצה לזה להרבות תפלה ובקשה, ולשפוך שיחו לפני אבינו שבשמים שישמרנו בזה בסיעתא דשמיא, ובלתי זה אי אפשר כלל בשום אופן.

(דברי יואל, הגדה של פסח)

לחם עוני לחם שעונין עליו דברים הרבה דבר אחר וכו' מה עני שדרכו בפרוסה אף כאן בפרוסה

ב' הפירושים עולים בקנה אחד, דמי שמחזיק את עצמו לעני והוא שפל רוח, הוא שזוכה לדברים הרבה, לדבר דיבורים של קדושה לפניו יתברך.

(אהבת שלום, ליקוטים)

דבר אחר וכו' מה עני שדרכו בפרוסה אף כאן בפרוסה

נודע בשערים דליל התקדש החג נכנסו ישראל בנו"ן שערי קדושה, אבל לא מכח מעשינו והכנתנו כי אם בפיסוח ודילוג, ואחר כך הוכרחו מחדש לספר ז' נקיים הכוללים להכין את עצמם להקדושה, וכן בכל דור ודור מתעורר עלינו חסד עליון לרומם נפשינו מעלה מעלה, לזה רמזו לנו בפרוסה שלא נדמה את עצמינו לשלמים כי אם לפרוסה של עני בפסח, זאת אומרת שנבוש ונכלם על אשר לא הכננו נפשנו מקודם להיות מעון לשכינה, והקב"ה עשה חסד גדול לתת לנו נהמא דכסופא בההארה הגדולה, ועלינו להשלים את עצמינו מן היום והלאה.

(תהלה לדוד, הגדה של פסח)

דבר אחר וכו' מה עני שדרכו בפרוסה אף כאן בפרוסה

ולכך יחץ חולקין המצה, ואינו מובן מהו השבח לספר זה, הלא אין לעני ברירה אחרת רק לאכול פרוסה. ויש לומר הפירוש הוא על פי מה דאמרי אינשי, העני יש לו לב טוב, זהו 'דרכו של עני בפרוסה' היינו שמחלק את מאכלו ונותן לזולתו מתוך לבו הטוב, ולא עוד שזהו שמחלקין המצה וחלק היותר גדול מטמינים, היינו כדרכו של עני שמניח לעצמו המועט, וכענין שפירש אא"ז מקוזמיר זצ"ל הכתוב (בראשית מט כ) 'מאשר שמנה לחמו' מהו המדה של אשר, ואמר 'שמנה לחמו' גם לחם בלבד הוא אצלו כדבר שמן, אבל לזולתו הוא 'יתן מעדני מלך', כן העני דרכו לעצמו מניח המעט ונותן הרוב לזולתו, ולכך נקרא צפון שעל ידי זה נשאר לו שכרו מרוב טוב הצפון.

(ישא ברכה, הגדה של פסח)

לחם שעונין עליו דברים הרבה דבר אחר לחם עוני עני כתיב מה עני שדרכו בפרוסה וכו' מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה וכו'

איתא שבמצרים היה הדיבור בגלות ואחר שנגאלו נגאל גם הוא, וזהו שעונין עליו דברים הרבה, שכן הוא סדר ההגדה כדאיתא מתחיל בגנות ומסיים בשבח, לחם עוני עני כתיב היינו כדאיתא שגם הדעת היתה בגלות ואיתא אין עני אלא בדעת, 'מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה' וכו', איתא בספרים אשתו היינו הנשמה, ישנם נפשות שצריכין להתייגע בגוף ובנפש כל זמן שההתלהבות קיימת כדי שלא תצטנן, כדאיתא ברשב"ם 'הוא מסיק וכו' שירא שמא יצטנן' וכו', 'מה עני שדרכו בפרוסה' היינו שיכולין לשוב בתשובה אף כשאין שלימות וזהו 'בפרוסה', כי בפסח מתעלין כל הנפשות ואף הנמוכות, הרשע אומר 'מה העבודה הזאת לכם' שאין הוא מרגיש טעם, והלכות הפסח הוא 'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן', היינו שישאר הטעם כדאיתא 'ושבחך אלהינו מפינו לא ימוש לעולם ועד', שלשם זה קיימים בני ישראל בעולם כדכתיב (ישעיה מג כא) 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'.

(אמרי אמת, ימים ראשונים של פסח תרפ"ט)

דבר אחר לחם עוני עני כתיב מה עני שדרכו בפרוסה וכו' דבר אחר מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה אף כאן נמי הוא מסיק ואשתו אופה

כיון שאז בימים ההם בזמן הזה היה ראשית השגת ידיעת הבורא, צריך האדם להתבונן למה עשה הש"י ככה בגודל רוממותו ית"ש יברא בריה קטנה בעולם וישגיח עליה בכל פרטות מעשיה, ע"כ צריך האדם להתבונן שזה שעשועיו ית"ש שהבריות הקטנים בעולם העשיה הגשמיית יכירו רוממותו וגדולת תפארתו, ולתכלית זה נברא המין האנושי להתבונן במושכלות ויעלה מעלה מעלה ליחד יחודים לבוראו ית"ש, ואם כן צריך האדם להתמשך במעשיו אחר התכלית שבשבילו נברא ולא לעסוק בשום דבר מצרכי העולם ותענוגיו רק ההכרח שאי אפשר לו מבלעדיו, ולזה באת המצוה הזאת בפרוסה, כמו העני שאינו משלים תענוגיו רק 'דרכו בפרוסה' בהכרח להחיות את נפשו, כן האדם יעשה כל עניניו בעסקי העולם רק על צד ההכרח וישליך אחר גיוו התענוגים המותרים ויהיה פנוי בדעתו להשיג התכלית המבוקש בבריאתו, ויצדק לפי זה אריכות הלשון בגמרא 'מה עני שדרכו בפרוסה אף כאן בפרוסה', ולא אמרו סתם 'כדרך העני בפרוסה', אך הוא להורות האמור, אף כאן בעסק כל תענוגי עולם הזה יתנהג בפרוסה מבלי השלמה, והבן כי קצרתי.

דבר אחר מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה אף כאן נמי הוא מסיק וכו' על פי האמור יצדק גם כן ברמז, שגם בעסקים ההכרחיים לו בעסקי העולם דהיינו אכילה ושתיה וכיוצא המוכרח לחיותו, לא יאריך במלאכתו, בכדי שלא יתבטל מהעבודה אשר בעבורה נברא, רק כמו האדם שממהר אכילתו בהצטרכו ליסע למחוז חפצו שמצפה שם להרויח הון רב, וכמו העני שהוא מסיק ואשתו אופה כדי למהר אכילתו בכדי שלא יתבטל הרבה ויהיה לו פנאי לחזור למלאכתו לבקש פרנסתו ולקבץ על הפתחים, כי מזאת האכילה בלבד לא ישבור רעבונו עד עולם, ועיקר מלאכתו להמציא טרף לביתו לכל הימים, על כן לא יאריך בתיקון אכילתו לשעה כי פן בתוך כך יאבד איזה פרוטה שהיה ביכולתו לסגל, כן האדם לא יאבד רגע מהזמן כי אין אבידה כאבידת הזמן, ויעשה הדבר ההכרחי במהירות ולשוב ולהתגבר במלאכתו בעבודת ד' ותורתו כתשוקת האומן והפועל שבראו ויצרו ועשאו, הבן הדברים.

(בני יששכר, מאמרי חדש ניסן מאמר ד)

לחם עוני וכו' מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה אף כאן נמי הוא מסיק ואשתו אופה

בדרך צחות יש לומר, כי ידוע אם אמנם מדרך הנשים לחרחר ריב במהרה ויוצאת לריב מהר, מכל מקום בזה יפה כוחם שדעתם קלות להתפתות ולהתרצות אשה אל אחותה, וההיפך באיש כי יצא שכרו בהפסדו ואשר קשה הוא לכעוס, אמנם אם יביאוהו לידי הכעס והמריבה לא במהרה יתרצה על אויבו אשר חורפו, כי אינו הפכפך ודעתו בריא אולם, לכן אם יתפתה לחרחר ריב אשר בכל יום תסיתהו להכות באגרוף הרשע כדרכה, ואם הוא ירשעיהו מי יצדיקהו כל כך מהרה, לכן זאת העצה היעוצה לבחור הרע במיעוטו, ויהיה 'הוא מסיק' מחרחר הריב וזה בודאי לעתים רחוקות, 'ואשתו אופה' גומרת המריבה ומצות ולא הוא, כדי שאחרי מריבה תהיה להם שלום מהרה.

(חתם סופר, הגדה של פסח)

קטז.

מאי מצוה רבי לוי אומר זכר לתפוח

פירש רשב"ם שהיו יולדות שם בניהם בלא עצב, וכן איתא בקרא (שמות א יב) 'כאשר יענו אתו כן ירבה וכן יפרץ', ומרור על שם שמררו את חיי אבותינו במצרים, ועל כן טובלים המרור בתפוח להראות חסדי השי"ת ש'תחת התפוח עוררתיך' גם באמצע המרירות, וכתב החתם סופר שאף שצריך ליקח חסא למרור, אם אין לו מי שיבדקנו מתולעים יקח תמכא, וכתב עוד, אם יש רמז בחסא דחס רחמנא עלן, בתמכ"א גם יש

רמז ר"ת ת'מיד מ'ספרים כ'בוד א'ל, וטובלים בתפוח לרמז שגם בשעת המרירות היה חסדו עמנו ו'תמיד מספרים כבוד אל' וקדושתו.

(שפתי אשר, ליקוטים)

כך היו אומרים תגרי חרך שבירושלים בואו וטלו לכם תבלין למצוה

איתא במדרש (בר"ר לט א) משל לאחד שראה בירה דולקת וכו' הציץ עליו בעל הבירה וכו', כ"ק אאז"ל אמר בירה הכונה לבית המקדש כדכתיב (דה"י א' כט יט) 'הבירה אשר הכינותי' ובירה דולקת היינו לאחר החורבן, ויש לפרש הציץ עליו בעל הבירה הוא כדכתיב (שה"ש ב ט) 'מציץ מן החרכים' מן החרכים היינו כשסגור, אף על פי כן הש"י מציץ, וכדאיתא במדרש (שמו"ר ב ב) משל למלך שהיה לו פרדס וכו' אף הקב"ה אף על פי שהוא נראה כמסלק שכינתו וכו' עיניו יחזו וכו', ואולי זה הרמז במה דאיתא בגמרא כך היו אומרים תגרי חרך שבירושלים בואו וטלו לכם תבלין למצוה לחרוסת, ואיתא ברשב"ם תגרי חרך כמו מציץ מן החרכים, והמכון בזה דאיתא שם שחרוסת היא זכר להסתרות שהיו במצרים זכר לתפוח וזכר לטיט, וצריכים לברר שגם בתוך ההסתר מציץ הש"י מן החרכים.

(פני מנחם, לך לך)

מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל אביו

הרשב"ם כתב 'וכן הבן שואל' כמו 'כן בנות צלפחד דוברות' (במדבר כז ז), ואפשר שהוא מלשון 'וכנו נחושת' (שמות ל יח) וכתרגומו ובסיסיה לשון בסיס ויסוד, ורצה לומר שעיקר יסוד העבודה הוא להיות הבן שואל מאבינו שבשמים, שירחם עלינו ויוציאנו מאפילה לאורה ויאמר די, ואף שאין אנו כדאים וראויים לזה, רחם נא כרחם אב על בנים.

(ישמח ישראל, שמיני)

מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל אביו

להבין למה דוקא בכוס שני הבן שואל, וגם להבין הלשון הבן שואל ולא אמרו הבן מקשה, אלא נקטו הלשון וכאן הבן שואל, שהוא לשון בקשה ותחנונים כמו 'אל ישאל אדם צרכיו' וכו', ורמזו חז"ל כי בליל הקדוש הזה צריך כל אדם לבקש ולהתחנן לפני השי"ת כבן לפני אביו, שיזכה להרגיש נועם מתיקות טעמי המצות, וזה דוקא בכוס שני, כי אמרו חז"ל שד' כוסות הם כנגד הד' לשונות של גאולה, וכוס שני כנגד והצלתי שהוא מלשון הפרשה, היינו שהשי"ת הפריש את ישראל עם קרובו להיות לו לעם סגולה מכל העמים, והם חלק אלקי ממעל ממש, ולכן יש בהם הכח הזה שיוכלו להרגיש טעם ונועם מתיקות המצוה, כמו שהבן יודע ומרגיש טבע אביו, ולכן אצל כוס שני הרומז לנגד והצלתי שישראל הם מפורשים לחלקו יתברך, וזכו להיותם נקראים בבחינת בנים אתם לה' אלקיכם, לכן אז יכולים לבקש ולהתחנן לפני השי"ת כבן לאביו, שיזכו להרגיש טעם מתיקות המצוה, ובזמן הלז יוכלו לפעול זאת שיזכו לזה.

(דברי בינה, הגדה של פסח)

מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל אביו ואם אין דעת בבן אביו מלמדו

ואיתא בספרים הקדושים ד'כאן הבן שואל', הכונה שבליל הפסח יכולים בני ישראל לשאול מאביהם שבשמים כל משאלות לבם, 'ואם אין דעת בבן אביו מלמדו', היינו אם ישראל הם בבחינת שאינו יודע לשאול, שאינם במדריגה שיוכלו להתפלל ולבקש כל צרכם, אבל אבינו שבשמים מלמדינו מה לשאול בבחינת 'הורם מה שיאמרו הבינם מה שידברו השיבם מה שישאלו', כי בליל פסח שולחים מן השמים הערה גדולה והארה גדולה בלב כל איש ישראל, שיכול להגיע למדרגה הגדולה ביותר.

(להורות נתן, מועדים ח"ב שבת הגדול)

ואם אין דעת בבן אביו מלמדו

והנה נדרש להדרכת הבנים מידת ותרנות בהוצאות בניו, שילמדו אצל מלמדים מובחרים יראי ה' תלמידי חכמים בעלי מדות טובות, ואל יקמץ במקום שאמרו לפזר, אולם לדאבוננו נמצאים אנשים אשר רק על דברים קדושים אלו אשר בהם תלויה חיות האדם, הוא מקמץ באומרו שחסר לו, אך לתענוגי העולם הזה אין מחסור לו, לפי זה אפשר לומר בדרך צחות הגמרא 'ואם אין דעת בבן אביו מלמדו', אם אין לו דעת תורה, סימן אשר 'אביו מלמדו' הוא קמצן אינו רוצה לפזר מעות על לימוד תורה לבנו, ויוצא ידי חובה ללמוד עם בנו, בבוא האב מעבודתו עייף וייגע לימוד כזה אין לו טעם וריח.

(אמרי חיים, ליקוטים)

שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה הלילה הזה כולו מצה

פירש אברבנאל, בכל לילה שאנו אוכלים קרבן תודה יש בו לחמי חמץ וג' מינים מצה, 'והלילה הזה' שפסח גם כן קרבן תודה, ואין בו חמץ, והנה לא נמצא תירוץ על קושיא זו בהגדה. ונראה לי במה שאנו אומרים 'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים', והכוונה שבכל שנה יתקדש יותר ויותר עד שיראה כאילו קדושתו שעד עכשיו הוא בחינת מצרים, נגד קדושתו שיתעלה ויתקדש מכאן ולהלן, ואין זה קרבן תודה על הנס שעבר, אלא קרבן שלמי מילואים על ההכנסה מזרות ותיעוב אל הקדושה, ובמילואים משנה שלימה שנינו (מנחות עח.) שהיה בה כמצות שבתודה ולא חמץ, ומיושב שאלת הבן.

(דרשות חתם סופר, ח"ב)

שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה הלילה הזה כולו מצה שבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות הלילה הזה מרור

ידוע מספרים הקדושים דהעבירות נקראים חמץ והמצוות נקראים בשם מצה, וכן היצר הרע נקרא חמץ כמו שאמרו חז"ל (ברכות יז.) שאור שבעיסה, וממילא היצר טוב נקרא בשם מצה על פי הכלל שידיעת ההפכים שווה, וידוע כי הגלות נקרא לילה שהוא חושך ואפלה ודומה ללילה, ועינינו רואות כי בדורות הקודמים גם אם היו אנשי רשע בעלי תאוה, אבל לעומתם היו אלף פעמים ככה צדיקים ורובן ככולן היו יראים ושלמים וחרדים לדבר ה' ותורתו, ואם נכשל ח"ו בעבירה קיים בעצמו את הפסוק (תהילים נא ה) 'וחטאתי נגדי תמיד' וחזר בתשובה, ואילו בדורות הללו בעוה"ר כל אחד חושב עצמו לזכאי וצדיק וכולנו חכמים, וכל אחד טוען שכוונתו לשמים.

וכאן הבן שואל 'מה נשתנה הלילה הזה', למה שונה הגלות בדורנו 'מכל הלילות' מהגלות בדורות הקודמים, 'שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה' היו בעם ישראל רשעים וצדיקים, וגם כל יחיד מישראל אף שהוא מלא מצוות כרימון הרגיש בעצמו שמעורב אצלו טוב ברע, ודאג לשוב ולבער החמץ מקרבו באור לארבעה עשר ולחזור בתשובה שלמה, 'הלילה הזה כולו מצה', כל אחד רואה עצמו כצדיק ומלא מצוות כרימון והוא כולו מצה, ואינו שם על לבו לשוב להשי"ת.

ובדרך הנ"ל אפשר גם לפרש הקושיא השניה 'שבכל הלילות אנו אוכלים שאר ירקות הלילה הזה כולו מרור', והכוונה היא שהבן מוסיף ושואל דאם תמצי לומר שבאמת איכשר דרא ואין דורנו דור יתום אלא הם באמת כולם צדיקים אהובים וברורים יותר מהדורות הקודמים, הלא זה אינו דאם כן למה תכפו עלינו הצרות והחלאות יותר ויותר בדורותינו אשר כל יום קלקלתו מרובה מחברו ה' ירחם.

וזה ששואל הבן 'שבכל הלילות אנו אוכלים שאר ירקות' ולא כל יום שבענו מרורים, כי לפעמים היה לנו גם ירק טוב, ולא היה עול הגלות קשה כל כך, והיו תקופות של רגיעה, אבל 'הלילה הזה כולו מרור' רק רע כל היום, ומזה ראיה שאין הדורות שלנו טובים יותר, ובאמת אבל אשמים אנחנו, ועל כן עלינו לשוב להשי"ת בכל לב ובכל נפש, ובזכות התשובה תבוא במהרה גאולתנו ויקויים בנו 'כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות' (מיכה ז טו) היינו דאפילו אם לא יהיה ח"ו להדור הזה שום זכות, אף על פי כן יוציאנו השי"ת לחרות עולם כמו שהוציאנו מארץ מצרים.

(ברכת אברהם, הגדה של פסח)

מתחיל בגנות ומסיים בשבח

התנא מבטיח לנו דאף שנתחיל בגנאי שלנו בשפלינו יזכור לנו, ונסיים בשבח מחמת סיפור הקדוש הזה.

(ישמח ישראל, שמיני)

מתחיל בגנות ומסיים בשבח

בשם חידושי הרי"ם זצ"ל, שפעם אחת בחג הפסח אמר מה שאמרו חז"ל מתחיל בגנות ומסיים בשבח, שהשי"ת היה מראה אותם איך שהם משוקעים ומונחים תחת השאול תחתית, ואז היו צועקים להשי"ת בכל לב, וזהו עיקר הגאולה, והבן כי עמוק הוא.

(שיח שרפי קודש, ליקוטים)

מתחיל בגנות ומסיים בשבח

דאיתא הרוצה לגנות יגנה את עצמו ולשבח ישבח את הבורא, פירוש כל דבר טוב ומדה טובה שנמצא בעולם הן שרואה בעצמו או באחרים הכל מן הבורא ית"ש, כמו שאומרים 'אתה כוננת מישרים' שכל מיני ישרות שבעולם מאתו הוא, וכל מה שרואה דבר גנות הכל יתלה בעצמו, כי הקב"ה עשה האדם ישר והם בקשו חשבונות רבים, לכן צריכין להקדים בגנות מצדינו שעבדים היינו במצרים מצד פחיתות שלנו, ומטעם שמתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו, ולהכי הוצרכו האבות לתקן זה וירדו אבותינו למצרים לתקן זה הגנות.

(שפת אמת, פסח תרס"ג)

מתחיל בגנות ומסיים בשבח

ויש להבין מה התועלת בזה שאנו מזכירים את העבודה זרה של אבותיו של אברהם אבינו, הלא אברהם אבינו ע"ה נעתק לגמרי ממקורו הראשון והתחיל יחוס חדש לגמרי, ומה לנו בלילה הזה לשוב וליחסו אל מוצאו הראשון, אך דוקא זאת רוצים ללמדנו שנתאר לעצמנו את אמיצות דעתו של אברהם אבינו, שקם ועמד כנגד אביו וביתו וכל משפחתו ונגד כל העולם כולו, ונלחם למען אמיתת יחודו יתברך, הרי כל אחד מאתנו יודע כמה קשה הדבר לשחות כנגד זרם הכלל, אפילו בסביבה שמתנגדת רק מעט לדעותינו, על אחת כמה וכמה למי שהוא יחיד ובודד בתוך סביבה שהיא כולה מתנגדת בהחלט, הרי לנו ציור למדת האמיצות שהצטרך לה אברהם אבינו.

כדי לעמוד כנגד תרבות של עבודה זרה מושרשת ויציבה מדורי דורות, אין זאת אלא קשיות עורף ממש לצד הטוב, ואי אפשר להגיע לזאת אלא בהחלטה מוצקה כברזל שלא להכנע בשום פנים ואופן, אם הצד שכנגד לא בא בחשבון כלל אין ליצר הרע אחיזה, כמו שכתב הגש"ז זצ"ל שהמתחיל לחשוב שהנסיון קשה, כבר הגביר על עצמו את היצר הרע. ובכח זה קבל אברהם אבינו ע"ה הבטחה בגדר ברית שלא תופר לעולמים שלא יכלה זרעו, כמו שכתוב (ויקרא כו מד) 'לא מאסתים ולא געלתים לכלותם', שפירושה שהנקודה הקדושה הטמונה בלבו של כל אחד מישראל לא תתבטל לעולם, בחינת שבועתו יתברך, בניגוד לשאר ההבטחות שאינן אלא על תנאי, היא עצם הקביעות המוצקה שלא שייך בה כל שינוי וערעור.

(מכתב מאליהו, ח"ב מאמר אברהם שורש ישראל)

מתחיל בגנות ומסיים בשבח

כותב רבינו ירוחם הלוי ממיר, וטעות הוא במי שחושב שתכלית יציאת מצרים הוא שתצא מזה אמונה לבד, וראיה לדבר מבעל ההגדה עצמו שאמר שחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא עתה ממצרים, שאילו היה כל היסוד שיתאמתו אצלנו הניסים של יציאת מצרים שהיו אז, ועל ידי כך תתברר לנו האמונה במציאות ה' וכו', למה לו שיראה את עצמו כאילו הוא עצמו הוא מיוצאי מצרים, שהרי לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים תלוי בהרגשת הלב, ואילו בירור יסודות האמונה הוא ענין שכלי. אלא המטרה היא קבלת עול מצוות ועבדות להשי"ת מתוך הכרת הטוב, וזה אפשרי רק מתוך הרגשת הכרת הטוב על ידי שמצייר ומחדש בליבו כאילו הוא יצא ממצרים. וכך ביאר שם שענין יציאת מצרים הוא קבלת עול מלכות שמים, שהוא ענין להיות לו לעבדים שכיון שמכירים טובו וחסדו הבלתי גבול ותכלית של השי"ת ושהוא שליט ואדון כל, מחייב זה שתצא מזה עבדות, שמההוצאה צריך לצאת הכרת הטוב, והביאור האמיתי של הכרת הטוב הוא עבדות והשתעבדות לבעל הטובה.

וכיצד יבוא האדם לידי הרגשת הכרת הטוב, על ידי ידיעת כל פרטי הטובה שנעשתה עימו, ועל כן נצטוינו במצות סיפור יציאת מצרים, כי על ידי הסיפור על כל פרטיו מחיה האדם מחדש את טובות השי"ת עמנו בהוציאו אותנו ממצרים כאילו הוא יצא, ומרגיש את חיוב העבדות מתוך הרגשת הכרת הטוב, כי זוהי סגולת הסיפור והציור לחיות את העבר בהווה, כאשר אדם מספר אירוע מרגש שקרה בעבר הוא מתרגש מחדש עד לדמעות כאילו הדבר קורה עכשיו, כך באותה מידה שאדם מרבה לספר ולפרט בניסי יציאת מצרים מתרבות בליבו הרגשות הכרת הטוב להשי"ת וגדולת מעלתו, כפי שהביא רבינו ירוחם הלוי ממיר בשם הסבא מקלם זצ"ל שכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח, היינו שהוא מלשון משביח שנעשה בעצמו משובח יותר ויותר.

ולכן בסיפור ההגדה מתחיל בגנות ומסיים בשבח, לא מספיק לספר רק בניסי יציאת מצרים, אלא צריכים לספר ולבאר מהגנות של 'מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו', ולבן ביקש לעקור את הכל ועבדים היינו לפרעה, ורק אחר כך על השבח של ויוציאנו ה' ממצרים ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו, כי אם היתה מטרת הסיפור רק לברר ולאמת האמונה במציאות ויכולת ה', לזה היה מספיק בסיפור השבח בלבד, אך מכיוון שעיקר מטרת סיפור יציאת מצרים היא כאמור קבלת עול מלכות שמים מתוך הכרת הטוב, לכן מתחיל בגנות כי כפי גודל הגנות כן גדולה הכרת הטוב על הגאולה וההצלה, וכתוצאה מכך מתעלה האדם בעבודת ה' והרי זה משובח.

(שפתי חיים, מועדים ח"ב מאמר הכרת הטוב מחייב קבלת עומ"ש)

חכם בנו שואלו וכו' ואם לאו הוא שואל לעצמו ואפילו שני תלמידי חכמים וכו' שואלין זה לזה וכו' אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה עבדא דמפיק ליה מריה וכו' אמר ליה בעי לאודויי ולשבוחי אמר ליה פטרתן מלומר מה נשתנה פתח ואמר עבדים היינו

והוא תמוה, מה מקום לשאול את עצמו מכיון שהתשובה ידועה לו טרם ששאל. ברם ענינו על פי המבואר ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ו) בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יוצא עתה משיעבוד מצרים, וזה מורה כי יציאת מצרים אינה מאורע העבר שאירע לנו פעם אחת, אלא היא גאולה הנמשכת בכל רגע ורגע, והשגת בחינה גדולה זו אי אפשר, אלא אם בכל שנה ושנה כשמגיעים ימי הפסח הקדושים, יעמיק חקר ויתבונן בענין יציאת מצרים ונסי השי"ת ונפלאותיו, ועל ידי זה יגיע להוסיף דעת ולהבנה חדשה בדבר הענין הגדול והנורא הזה, וממילא ירגיש בכל שנה בחינה חדשה של יציאה ממצרים, ולכן חייבונו חז"ל הקדושים לספר ביציאת מצרים דרך שאלה דוקא, להורות כי בכל מה שהשיג והבין בשנה שעברה, עדיין לא הגיע לתכלית הבנת ענין יציאת מצרים, וגם אחרי שהעמיק חקר עדיין השאלה במקומה עומדת, ואדרבה ככל שהוסיף דעת וככל שחכמתו מרובה יש לו לשאול ביותר, והוא כענין 'אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני' (קהלת ז כג), כי ככל שיחכים יותר יבין שעדיין רחוק הוא מהגיע לחקר תכליתה.

ועל פי זה יובן הגמרא 'אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה עבדא דמפיק ליה מריה וכו', אמר ליה בעי לאודויי ולשבוחי, אמר ליה פטרתן מלומר מה נשתנה' וכו' והוא פלא, דהלא חז"ל חייבונו דוקא שיאמר בלשון שאלה מקודם ואף שיודע את התשובה, מכל מקום צריך לומר מה נשתנה, ואם כן במאי פטרתן מלומר מה נשתנה הלא חובה היא לשאול מקודם, וגם יש לדקדק שהכפיל לומר דבעי לאודויי ולשבוחי ולא סגי בהודייה גרידא, ברם לדרכנו אתי שפיר, דהחילוק בין הודייה ולשון שבח, דהודיה היא תודה שמודה למטיבו פעם אחת, אבל שבח הוא הודייה תמידית המוספת והולכת, וכענין שבח פירות של שדה הנמצא בלשון חז"ל, וכן כתיב (תהלים קמה ד) 'דור לדור ישבח מעשיך', וביאר המלבי"ם ז"ל שההבדל בין שבח לתהלה, שגדר השבח שהדבר משביח יותר ממה שהיה מקודם, כלומר שכל שיוסיפו דור ודור לעיין במעשה השי"ת וסתרי הטבע, יכירו בהם פליאות וחכמות שהיו נעלמים מהראשונים, ועל ידי זה ישבחו את מעשיו, כי כל דור יראה שהדור הקודם לא הבין מעשה ה' כראוי עיי"ש.

והנה העבד שהשיב בכפל לשון דלא סגי דבעי לאודויי אלא דבעי גם לשבוחי, הנה גילה דעתו שהוא מבין דלא סגי להודות להשי"ת הודאה יחידית על הטובות שעשה בהוציאנו ממצרים אלא דבעי לשבוחי, וזה מורה שהשבח וההודיה להשי"ת אין להם חקר והוא מוסיף והולך יותר ויותר, ומילא 'פטרתן מלומר' בלשון שאלה 'מה נשתנה', שהרי כל עיקר חובת השאלה אינה אלא כדי להודיע שצריך להוסיף תמיד בשבח יציאת מצרים, ומכיון שהוא יודע שצריך לאשבוחי שהיא שבח והודייה תמידית, ממילא כבר פטרתן מלומר מה נשתנה, 'ופתח ואמר עבדים היינו'.

(להורות נתן, מועדים ח"א הגדה של פסח)

מתחיל בגנות ומסיים בשבח מאי בגנות רב אמר מתחלה עובדי עבודת גלולים היו אבותינו [ושמואל] אמר עבדים היינו

איתא בספר פלח הרמון (כלל יב) נקוט בידך שהשבטים לא חטאו במכירת יוסף, אלא סיבה מה' היה בחטא יעקב שביקש לישב בשלוה, ומן הראוי היה שלא לישב בשלוה, אחרי שהשעבוד והגרות שהתחילה משנולד יצחק חלה עליו, והוא חטא ורצה לישב בשלוה, וראיתי בספר בני שלשים (וישב) לפרש המדרש (תהלים י ב) אמר הקב"ה לשבטים אתם מכרתם אותו לעבד שנאמר (תהלים קה יז) 'לעבד נמכר יוסף', חייכם שאתם קורין בכל שנה ושנה 'עבדים היינו לפרעה במצרים', והכוונה דהמדרש בא להוכיח שבאמת על כרחך השבטים חטאו במכירת יוסף, ולא היה סיבה בחטא יעקב יען שביקש לישב בשלוה, כי באמת יעקב לא חטא בזה, דגזירת ארבע מאות שנה נשלם בקושי השיעבוד, ולא התחילה השעבוד משנולד יצחק, דאם לא כן למה לנו לומר עבדים היינו 'לפרעה' דייקא, והלא עוד קודם פרעה עבדים וגרים היינו, ומדאמרינן הכי שמע מינה שיעקב אבינו לא חטא במה שביקש לישב בשלוה, וזה שאמר המדרש שקוראים בכל שנה עבדים היינו 'לפרעה' דייקא, ומזה נשמע שחטאתם במכירת אחיכם.

ובזה יובן פלוגתא רב ושמואל, דרב סבירא ליה דהגלות התחיל משנולד יצחק, אם כן לא שייך לומר עבדים היינו 'לפרעה', כיון דעוד קודם פרעה עבדים וגרים היינו, משום הכי אמר דהגנות הוא מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו, ומזכיר והולך על דרך זה התחלת הגירות, מה שאין כן שמואל סבירא ליה דהגלות התחיל מפרעה, וקושי השעבוד השלים הארבע מאות שנה, משום הכי לדידיה מתחיל בגנות מעבדים היינו 'לפרעה' דייקא.

(קול יהודא, הגדה של פסח)

מתחיל בגנות ומסיים בשבח מאי בגנות וכו' [ושמואל] אמר עבדים היינו

וכבר הקשו איזה גנות יש בעבדים היינו שלקחו אותנו לעבדים בעל כרחינו, אכן יש לומר דהנה במצרים היו ב' גאולות גאולת הנפש וגאולת הגוף, והני תרי גאולות מישך שייכי אהדדי, שאי אפשר לזכות לגאולת הנפש אלא על ידי כור הברזל בחומר ובלבנים, בעבודה קשה המפרכת את הגוף שעל ידי זה נזדכך הגוף, עד שזכו אחר כך לגאולת הנפש על ידי קבלת התורה, ונמצא שגם העבודה קשה היתה לטובתינו, ושפיר אמר 'מתחיל בגנות בעבדים היינו', דלכן היינו צריכים לעבוד קשה, כדי לתקן כל אשר פגמנו, כיון שהיה עלינו עדיין טומאת מצרים וזוהמת אבות אבותינו.

(פאר יעקב, הגדה של פסח)

קטז:

רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור

וצריך להבין דבמצרים היה הסדר להיפך, דבתחילה היה מרור ואחר כך קרבן פסח ואחר כך מצה שאפו את הבצק לפני יציאתם ממצרים, ומדוע הפך רבן גמליאל את הסדר, ואפשר לפרש הענין דמטרת קרבן הפסח היתה ברורה מיד בשעת הציווי שהבטיחם השי"ת 'וראיתי את הדם ופסחתי עליכם' (שמות יב יג) וחמלתי עליכם, אבל מצות אכילת המצה לא היה נראה בשעת הציווי שיש לה קשר לגאולת ישראל, ורק כשגורשו ממצרים ראו שגם מצות המצה רמזה לגאולת ישראל, כדכתיב (שם פסוק לט) 'ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגות מצות כי לא חמץ כי גורשו ממצרים' וגו' ומצות מרור היא על שם 'וימררו את חייהם', ובמצוה זו אין לכאורה שום רמז לגאולה.

אמנם איתא בספרים שבמצות מרור מרומזות ונכללות כל מיני קדושות וישועות, ולכן הפך רבן גמליאל את הסדר לרמז שהכל מורה על ישועות ישראל, דכמו שהפסח היה ברור מיד בעת הציווי שמורה על ישועות ישראל, וכמו המצה שנתברר אחר כך שגם היא רמזה לישועת ישראל, כמו כן המרור שאף על פי שהוא לזכר 'וימררו את חייהם', מרומזים ונכללים בו כל מיני ישועות, וכן אנו צריכים להאמין כעת שכאשר יעזור השי"ת ויגאלנו גאולה שלימה, נראה שכל הצרות והגזירות רמזו לישועות ישראל, כי 'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים', היינו דכמו שביציאת מצרים נראו אחרי כן סימני ישועה בכל מה שעבר עלינו, כמו כן עתה נראה בכל מה שעבר עלינו סימני גאולה וישועה.

(ליקוטי מהר"י מבעלזא, הגדה של פסח)

רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור

דהנה אנו צריכין לעשות זכר לב' גאולות גאולת הגוף והנפש, והנה פסח מרומז על גאולת הגוף על שום שפסח הקב"ה על בתי בני ישראל בנגפו את מצרים, ומצה מרומז על חרות הנפש על שלא הספיק בצקם להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם, וידוע מה שפירשו הספרים הקדושים מחמת שהיו משוקעין נפשותם במ"ט שערי טומאה, והשי"ת הוציאם מתחת שיעבוד היצר, והנה מצינו בלשון הגמרא דבר אשר רע לאדם נקרא חוב, כדאמרינן (קידושין כג.) 'חוב הוא לעבד' וכו', וממילא היצר הרע אשר מחשבות לבו רק רע כל היום נקרא 'חובתו' של אדם. והיינו דאמר רבן גמליאל 'כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו' וכו', היינו שלא יצא מידי היצר הרע הנקרא חובתו, ובאמרו ג' דברים הללו ומבאר למה פסח בא ולמה מצה בא, יתבאר לו שיצאנו לא רק מחמת ידי מצרים, רק יצאנו גם מתחת ידי חובתו דהוא היצר הרע.

(ויגד יעקב, שבת הגדול)

רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור

כתיב (שמות יב ח) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו', אמרו חז"ל 'כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור', ביאור משמעותן הרוחנית של שלוש מצוות אלו הוא, שבשעת יציאת מצרים הפכו בני ישראל לעם, ונוצר אז הצורך לספק את צרכיהם הרוחניים כעמו של הקב"ה, ולכן ניתנו להם אז שלוש מצוות אלו שהם כנגד שלושה סוגים כלליים בצרכיו של אדם, א. 'מצה' [לחם], צרכים חיוניים והכרחיים שבלעדם האדם אינו יכול להתקיים. ב. 'מרור' [ירקות], צרכים שאינם הכרחיים באופן מוחלט אבל גם אינם מותרות של ממש. ג. 'קרבן פסח' [בשר], צרכים שאינם הכרחיים כלל והם באים רק מתוך הרחבה, כמאמר חז"ל (חולין פד.) 'כי ירחיב ה' אלהיך את גבולך' (דברים יב כ) לימדך תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא לתאבון, לפי הסבר זה יובנו גם זמני תחולתן השונים של מצוות אלו בהתאם למצבם הרוחני של בני ישראל, מצות אכילת מצה היא מן התורה בכל מקום ובכל זמן, מאחר שמדובר ב'לחם', צורך הכרחי שאי אפשר בלעדיו, מצות אכילת מרור היא מן התורה רק בזמן שבית המקדש קיים [תקופת הרחבה רוחנית], אך בזמן הגלות [תקופת דוחק רוחנית] אינה אלא מדרבנן, מאחר שמדובר ב'ירקות', צרכים שאינם הכרחיים ממש, מצות קרבן פסח חלה רק בזמן שבית המקדש קיים, אבל בזמן הגלות אין מקיימים אותה כלל, מאחר שמדובר ב'בשר', צרכים שיש להם מקום רק במצב של הרחבה רוחנית.

(ביאורי החומש, בא)

פסח על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים

לכאורה ייפלא הרי קיים אברהם אבינו את כל התורה כולה שנאמר (בראשית כו ה) 'עקב אשר שמע אברהם בקולי' וגו' (יומא כח:), ובודאי קיימו גם צאצאיו אחריו, אם כן מדוע לא היה די במזוזות שהיו קבועים בפתחיהם, ומדוע זה נצטוו 'והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות מן הדם אשר בסף' (שמות יב כב), אלא נראה שהמדובר כאן באלו ששר של מצרים טען עליהם הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה (ילקוט בשלח רמז רלד), ובתיהם היו בנויים בסגנון מצרים לכל דבר, ולאלו ודאי שלא היו מזוזות קבועים בפתחיהם, ועל זה יודו לה' חסדו על ש'פסח על בתי בני ישראל' שדייריו היו מבני ישראל אף שהיה זה 'במצרים' שהתנהגו כמצריים, ועל דא 'ויקוד העם וישתחוו' (שמות יב כז), שעיקר השמחה היתה לנחותי הדרגה המכונים 'עם', שאף עליהם ריחם השי"ת והצילם.

(שפע חיים, הגדה של פסח)

פסח על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים

דהנה לכאורה יש להבין, כיון שהפסח בא לזכרון שניצלנו בנגפו את מצרים, התינח בכורים שפיר חייבין לתת תודה על זה ולהקריב

קרבן פסח, אמנם הפשוטים עדיין למה מקריבין, הלא הם לא היו בכלל הגזירה, שהרי גם המצריים לא ניגפו כי אם הבכורים, אמנם הטעם דאף שהם לא היו בנס, מכל מקום הלא יש לכל אחד ואחד מאתנו לתת תודה לבורא עולמים יתב"ש, על החסד עם בכורי בני ישראל שניצלו ממגיפה, גם אם אין לנו חלק בהצלה הלא כל ישראל חברים, ועל כל אחד ליקח חלק ונחלה בשמחת רעהו, וזהו שאנו אומרין 'פסח שאכלו אבותינו על שום מה', כי מהדין שלא להקריב קרבן זה כי אם בכורים אשר ניצלו שהיו בסכנה, על זה בא כמשיב 'על שם שפסח הקב"ה על בתי בני ישראל', אנו נותנין לו תודה ית"ש בהקרבת קרבן פסח שנאמר (שמות יב כז) 'ואמרתם זבח פסח וגו' אשר פסח על בתי בני ישראל' דייקא, 'ויקד העם וישתחוו', ונתנו כולם תודה לו ית"ש, שהיו נוטלין חלק בשמחת חבריהם, שהרי ויקדו וישתחוו כולם על זה.

(קרן לדוד, הגדה של פסח)

פסח על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים

מדוע עלינו להקריב את קרבן הפסח בכל שנה ושנה, האם זהו רק זיכרון למה שפסח הקב"ה במכת בכורות על בתי בני ישראל במצרים, לא כן הדבר 'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים', יציאת מצרים לא היתה תופעה חד פעמית, אלא היא דבר מתמיד ומתחדש, בכל שנה ושנה הקב"ה מוציא אותנו ממצרים, ליל פסח היה זמן של דין לבני ישראל, כאשר הקב"ה בא לנגוף את מצרים היו ישראל בסכנה עצומה שיוכו אף הם, והצלתם היתה בזכות קרבן הפסח, לולא הקרבת הפסח ונתינת הדם על המשקוף ועל המזוזות היה הקב"ה נוגף גם את בני ישראל, לא רק באותו הדור היה ליל פסח זמן של דין, אלא בכל דור ודור לילה זה הוא עת דין, לכן בכל שנה ושנה זקוקים אנו לקרבן פסח, ומאז שחרב המקדש ונשלמה פרים שפתנו כדי להצילנו מן הדין, מביון שליל פסח הוא לילה של דין, מוטל עלינו לשוב בתשובה כדי שנזכה בדין, ואכן בקלם דיברו על התשובה לפני חג הפסח ביתר שאת מאשר בחודש אלול.

(כנסת ישראל, הגדה של פסח)

מרור על שום מה על שום שמררו המצריים את חיי אבותינו במצרים

אמרו חז"ל (פסחים לט.), למה נמשלו מצריים למרור, לומר לך מה מרור זה תחילתו רך וסופו קשה אף מצריים תחילתן רכה וסופן קשה, ובגמרא (סוטה יא:) וברש"י (ד"ה בפרך) דבתחילה משכום לעבודה בפה רך ובשכר עד שהרגילום לכך, ואחר כך כבר הכריחום על כרחם, אמנם נראה לי דעיקר הסיבה שבגינה נצטערו ישראל לא היתה מחמת עבודת הפרך, אלא על שנבצר מהם לעסוק בתורה כחפצם, וכדאיתא מהאריה"ק שבמצרים היה הדיבור בגלות, וזה שאמר 'מרור זה שאנו אוכלים על שום מה, על שום שמררו המצריים את חיי אבותינו במצרים' ורומז לתורה, על דרך שאומרים 'כי הם חיינו' והתורה הקדושה היא תורת חיים, ואנו אוכלים מרור שתחילתו רך, להורות שמה שבתחילה משכום לעבודה זה נחשב אצלם כדבר קל, אבל וסופו קשה זה שבסופו של דבר נתבטלו על ידי העבודה מלימוד התורה, זה היה קשה בעיניהם יותר מן הכל.

(שפע חיים, הגדה של פסח)

בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים

העניין הוא כי יציאת מצרים היה שיצאו מתחת יד הקליפות ונעשו בני חורין, והנה בכל שנה ושנה מתעורר זה, יכול האדם לפי בחינתו ומדריגתו להוציא את עצמו מתוך הקליפות, וזהו ענין בדיקת חמץ, היינו שכל אדם יבדוק עצמו מהמדות שיש לו, ואחר כך אם ימצא אצלו איזה מדה רעה ח"ו יבער אותה מכל וכל, על ידי התשובה שלימה שיקבל האדם על עצמו שלא לעשות עוד כזאת, וזהו 'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים', היינו שממש צריך האדם בעת הזאת שיצא ממצרים שהם הקליפות ומן השמים יסייעוהו.

(אוהב ישראל, לפסח)

בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים

וקשה דהא כתיב 'ואותנו הוציא' (דברים ו כג) ממש ומה 'כאלו יצא', ויש לפרש על פי לשון שתקנו באמת ויציב 'מגן ומושיע להם ולבניהם אחריהם בכל דור ודור', פירוש כי גאולת מצרים לא היה במקרה אבל הוא ישועה באחדות כל בני ישראל ראשונים ואחרונים, ובכל דור ודור נעשה הישועה להם ולבניהם אחריהם, וזה שאמרו בכל דור חייב לראות כאלו הוא יצא, שבכל הדורות יש חלק לגאולה לכל איש ישראל, וכפי שזוכין להיות תוך כלל ישראל כך זוכין לגאולה, ולכן הרשע שהוציא עצמו מן הכלל כפר בעיקר הגאולה, ואומר מה העבודה וכו' לכם שאינו מרגיש בגאולה, והקהה את שיניו לאמר 'בעבור זה עשה ה' לי', שהרי אני מרגיש הגאולה ולא אתה, כיון שהוצאת עצמך מן הכלל כנ"ל.

(שפת אמת, פסח תרנ"ח)

בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים

היינו מלשון הכתוב (שמות כד י) 'כעצם השמים לטוהר', הרמז שיראה את הנקודה הפנימית המושרש בלבו, שיחזק עצמו בהניצוץ הקדוש הזה אף שהוא בשפל המצב מאוד, כי במצרים שהיו משוקעים כל כך, וכטענת הקיטרוג 'הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עובדי עבודה', והקב"ה ברוב רחמיו הביט וראה בנקודה הפנימית שלהם, כדכתיב (ירמיה יז י) 'אני ה' חוקר לב בוחן כליות', כמו כן כל איש ישראל ובכל דור ודור צריך לחזק עצמו בקוסטא דחיותא אשר עדיין בקרבו, כי יוכל לצמוח להחיותו ולהטיב אחריתו, שלא את אבותינו בלבד גאל הקב"ה אלא אף אותנו גאל עמהם וכו', היינו כמו שכתב האר"י הקדוש כי כל נשמות ישראל היו בכור הברזל במצרים ונגאלו משם.

(ישמח ישראל, שמיני)

בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים

לכאורה מהו 'בכל דור ודור', הלא היה ראוי לומר 'לעולם חייב אדם לראות' וכו', אכן עיקר דורות של רשעים הם דור אנוש ודור המבול, וכמו שכתוב (דברים לב ז) 'בינו שנות דור ודור' ופירש רש"י דור אנוש ודור המבול, והנה ידוע כי ישראל תקנו במצרים אותן הדורות, לכך אמר שבכל 'דור ודור' חייב אדם לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים, היינו יצא האדם שלא יהיה מגע ומשא עם כוחות שני הדורות הללו הרשעים הנמצאים עוד בעולם, וכמו שאנו רואים עכשיו רעים וחטאים לה' ולבני אדם, דור אנוש היה רע לה' 'הוחל לקרוא בשם ה'' (בראשית ד כו), ודור המבול רע לאדם 'כי מלאה הארץ חמס' (שם ו יא), וכן גם בעונותינו הרבים אנו רואים כן, וצריך אדם מישראל להתרחק ממדות אנשי אותן הדורות, והרי זה תמיד בבחינת יציאת מצרים.

(ישא ברכה, הגדה של פסח)

בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים

כתב החיד"א לפרש 'חייב אדם לראות' דלא סגי במחשבה ובלבו, אלא צריך להראות בהתלהבות בגוף שיכירו וידעו כל היושבים בביתו מתנועת שמחתו וגופו וכו' כאילו הוא יצא וכו' עכ"ד, ואפשר לומר כפל הלשון בכל 'דור ודור', שמלת 'ודור' מיותר, אמנם איכה נוכל לבא לבחינה זו להראות בעצמנו ובהרגשת גופנו כאלו בעצמנו יצאנו ממצרים ומכוחות הטומאה וכו', כל זאת אי אפשר זולתי אם נביט ונשים לנגד עינינו התרגשות של אבותינו בדור הקודם, איך שערכו הסדר בליל הקדוש הזה בהתלהבות עצומה ובחרדת קודש עד כלות הנפש, עד שנראה לכל כאילו בעצמם יוצאים ממצרים, וזה שאמר 'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו' וכו', שנשים נגד עינינו התנהגותם בליל הקדוש הזה של דור הקודם, ואז נוכל לראות ולהראות כאילו בעצמנו יצאנו ממצרים.

(דברי יואל, הגדה של פסח)

בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים שנאמר וגו' בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים

זקה"ק מרן בעל הדברי חיים זצ"ל אמר בשם זקינו החכם צבי זצ"ל שכל מקום שאמרו חכמים 'חייב' היינו עד כדי מסירות נפש, וההוראה בזה לענינינו שבלילה הזה שבו הוציאנו הקב"ה מעמקי הקליפות ממ"ט שערי טומאה, הזמן גרמא להתעורר בתשובה, וחייב כל אדם לראות את עצמו איך שעד עכשיו לא התנהג כשורה, והיה באותה בחינה שבני ישראל היו במצרים ערום ועריה מן המצוות, ויקבל עליו בקבלה גמורה במסירות נפש שלא ישוב לסורו עוד, ויעזוב מעתה דרכיו המקולקלות, וישליך מאזוריו את כל התאוות השפלות והמגונות שהיה נמשך אחריהם, ומכאן ואילך ישפר את מעשיו וישוב אל ה' בכל לבו ונפשו.

ועוד יש לומר, על פי הידוע מצדיקי אמת שבגודל קדושתם ידעו כל מה שעבר עליהם למן היותם על האדמה אף בדורות קדמונים, וכמו שאמר פעם זקה"ק בעל ישמח משה זצ"ל שהוא זוכר היטב מי היה הנוגש שהכהו במצרים והדברים עתיקין, וזה שאמר **בכל דור ודור חייב אדם** לעבוד בעצמו שיתעלה למדריגות עילאיות, עד שיוכל **לראות את עצמו כאילו הוא** עכשיו **יצא ממצרים**, ויוכל לומר **בעבור זה עשה ה' לי ממש בצאתי ממצרים.**

(שפע חיים, הגדה של פסח)

בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים

איתא בספרים הקדושים דבכל אדם פרטי בכל דור ודור יש גלות מצרים בהיות נפשו במאסר היצר, ואם חופשה נתן לה על ידי תשובה ואור תורה זאת היא גאולת מצרים, ואמרו חז"ל (קידושין מ:) 'לעולם יראה אדם את עצמו כאלו חציו זכאי וחציו חייב וכו', עשה תשובה הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות', וזה שאמר 'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו', רצה לומר לראות את עצמו חייב שהוא המעכב גאולתו וגאולת ישראל, ואז יחשב לו 'כאלו הוא יצא ממצרים'.

(תהלה לדוד, הגדה של פסח)

בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים

יש לומר, דהנה בעת שיצאו ישראל ממצרים היו ערומים מן המצות, וכמו כן חייב אדם לראות עצמו בכל דור ודור שגם הוא ערום מן המצות, להתנהג בענוה ושפלות כאילו רק עכשיו הוא מתחיל בעבודת השי"ת, ולא תזוח דעתו עליו שכבר קיים מצוה, אלא תמיד יחשב בעצמו כאילו הוא יצא עתה ממצרים, ועדיין לא הגיע למדרגה בעבודת ה'.

(ברך משה, הגדה של פסח)

עד היכן הוא אומר בית שמאי אומרים עד אם הבנים שמחה ובית הלל אומרים עד חלמיש למעינו מים

ונראה לפרש פלוגתתם, דהנה אמרו חז"ל 'בזכות נשים צדקניות נגאלו אבותינו ממצרים', והנה הרה"ק הרמ"ק כתב הטעם שאנו מברכים בכל יום 'רוקע הארץ על המים', משום דמים רומז לחסד, על כן אנו מברכים על חסדיו שהקב"ה מתנהג עמו אף שאין אנו כדאיים לזה, והנה ידוע דבית שמאי הם בבחינת דין ובית הלל בבחינת חסד, משום הכי סוברים בית שמאי דאילו לא היתה שום זכות לא היו נגאלים, נמצא דעיקר הגאולה היתה בזכות הנשים צדקניות, על כן צריך לסיים 'אם הבנים שמחה', כדי להזכיר שבזכות אמותינו הצדקניות נגאלו, ובית הלל סוברים דאף אם לא היתה שום זכות היו נגאלים, ולכן צריך לסיים בכתוב 'ההפכי הצור אגם מים חלמיש למעינו מים', דצור וחלמיש הם יבשים בלי לכלוכית והקב"ה הפכם לאגם מים, וזה מזכירנו כי הקב"ה מתחסד עמנו אף כשאין לנו זכות.

(לקוטי מהרי"ד מבעלזא, הגדה של פסח)

עד היכן הוא אומר בית שמאי אומרים עד אם הבנים שמחה ובית הלל אומרים עד חלמיש למעינו מים

יש לומר בדרך רמז, כי עיקר אמירת ההלל לתת שבח והודיה לשמו יתברך שמו, על חסדו הגדול שהפליא לעשות עמנו, כמו שמבואר 'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים', ולא לבד נסי וחסדי ה' אשר עשה בשעת יציאת מצרים, אלא כל מה שעשה עמנו תמיד לא ימושו ממנו לעולם, כמאמר הכתוב (דברים טז ג) 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך', וראיתי מה שפירש בספר ברכת אברם הכוונה, עם זכרון יציאת מצרים יזכור גם כל ימי חייו וחסדיו אשר עשה יתברך שמו עמו, וזה 'למען תזכור **את** יום צאתך מארץ מצרים' את כמו 'עם', וצריך לומר ההלל ברגשי לב בהתלהבות בשלהבת קודש, ואם הבן רואה סדר כזה אצל אביו לא ישכחנו לעולם ולא ימוט ח"ו באמונתו, ויעשה רושם בלבו, רושם קיים, על ידי שגם הוא נתעורר בראותו התלהבות האב. והיינו דרמזו 'עד היכן אומר הלל' באיזה אופן מחויב לומר, 'בית שמאי אומרים עד אם הבנים שמחה', שרגישו האם והבנים שסביב לשלחנו, 'ובית הלל אומרים עד חלמיש למעינו מים', שגם מי שלבו כחלמיש יתעורר עד שישפוך לבו כמים, בזה האופן יהללו שמו יתברך שמו.

(קרן לדוד, שבת הגדול)

עד היכן הוא אומר בית שמאי אומרים עד אם הבנים שמחה ובית הלל אומרים עד חלמיש למעינו מים

ויתבאר בהקדם מה שכתב אא"ז בייטב לב (לך לך) לבאר מחלוקת בית שמאי ובית הלל (ברכות י:), 'בית שמאי אומרים בערב כל אם יטה ויקרא ובבקר יעמוד, ובית הלל אומרים כל אדם קורא כדרכו', דהנה מצינו בגמרא (מגילה כא:) דאף דתרי קלא לא משתמעי, מכל מקום בהלל ובמגילה אפילו עשרה קורין כאחד, דכיון דחביבא יהבי דעתייהו ושמעי, וכתב אא"ז בישמח משה (תרומה) דמזה יש ללמוד על הכלל כולו דבדבר חשוב מאד אין שום טירדא מבטלו, ואם כן אם היה התורה חביב בעינינו לא היה שום טרדא מבטל, אך מחמת היצר הרע המדמהו לעול אף אם כופהו, כל מקום אינו חביב כל כך והטירדא מבטל עיי"ש.

והנה ההולך בדרך אינו יכול לכוין כראוי, אבל זהו כשאינו עובד ה' כי אם מיראה, אבל מי שעובד מאהבה יהיב דעתיה לכוון כראוי אף בלכתו בדרך, כי אין שום טירדא מבטלו, ומבוא בזוהר הקדוש ששמאי היה מסיטרא דיראה וגבורה והלל סיטרא דחסד ואהבה, ולכן בית שמאי שהיו בבחינת יראה, סבירא להו שאין קורין כשהוא מהלך כי לא יוכל לכון כראוי, אבל בית הלל שהיו בבחינת אהבה סבירא להו דאף בלכתו בדרך קורא כדרכו, כי העובד מאהבה יהיב דעתיה לכוון ואין שום טירדא מבטלו. והנה ודאי היו בני ישראל אומרים את ההלל בשמחה ובחדוה בגילת ורנן בזמן שבית המקדש היה קיים, אכן גם 'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים', ואף כי בעוה"ר אנו נמצאים בגלות 'ואכתי עבדי אחשורוש אנן', מכל מקום אנו מודים ומשבחים לה' על נסי יציאת מצרים, כי אנו מצפים ומייחלים כי במהרה יבנה המקדש ונזכה להגאל מהגלות המר הזה.

ולפי זה יש לומר טעם לסברת פלוגתתם, 'בית שמאי אומרים עד אם הבנים שמחה', דאינהו שהן מצד היראה והגבורה, סברי דדוקא בזמן שבית המקדש קיים אז שייך לומר הלל ולהודות לה' שהוציאנו מעבדות לחירות, והיינו דקאמר 'עד אם הבנים שמחה', רמז על הזמן שבית המקדש היה קיים, ודעתינו היתה מיושבת בשמחה, דאז אפשר לכוין ולהודות לה', אבל בזמן שטרודים אנחנו בגולה בדוחקא בתר דוחקא אין אומרם הלל בשלימות, אבל בית הלל מדה אחרת היתה להם הוא מדת חסד ואהבה, ולכן סוברים 'עד חלמיש למעינו מים', היינו כי אף בזמן הדוחק והעוני בעומד לנגדינו צור וחלמיש, אנו מתחזקים לעבוד את השי"ת בכל כוחינו, כי מגודל אהבתינו לה' אנו יכולים לכוין בכל המצבים להודות ולהלל לשמו יתברך, בצפיה ותקוה כי כן ה' אלקינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתינו לשלום.

(ברך משה, הגדה של פסח)

סומא פטור מלומר הגדה

וצריך ביאור מה הטעם דסומא פטור מלומר הגדה. ויש לומר דהנה אמרו חז"ל 'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים שנאמר והגדת לבנך' וגו', והכוונה בזה שאם רוצה לספר לבניו ביציאת מצרים, ולהשריש בלבו אמונה בהשי"ת שהוא השליט על כל המעשים והוא המושל בכל, ובידו לשדד מערכות הטבע ולעשות נסים ונפלאות כמו שהיה בשעת יציאת מצרים, הנה התנאי לזה הוא שמקודם יראה הוא את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, וכאשר הוא עצמו יגיע לידי מדרגה זו וירגיש בלבו ויראה בעיניו כאילו הוא יצא ממצרים, כי אז יוכל לספר לבניו גם כן ולהשריש בלבם אמונה קדושה זו, אבל אם הוא בבחינת סומא, והוא עצמו לא הגיע לידי המדרגה שחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, הרי זה פטור מלומר הגדה, כלומר שאין בכוחו לספר לבניו יציאת מצרים, כי איך יוכל להשריש בלב בניו אמונת ה', אם הוא עצמו אינו שלם באמונתו, והיינו שאמרו 'סומא פטור מלומר הגדה'.

ולמדו כן מקרא 'והגדת לבנך ביום ההוא בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים', דלשון 'הוא' מורה על ההסתר ולשון 'זה' מורה על גילוי, והיינו 'והגדת לבנך ביום ההוא' שיגיד לבניו אשר ענין יציאת מצרים הוא

אצלם בבחינת הסתר, שאינם גלויים וברורים בלבו גודל חסדי ה׳ ונפלאותיו, יאמר להם ׳בעבור זה עשה ה׳ לי בצאתי ממצרים׳, שהוא רואה בחוש גלוי כי הוא עצמו יצא ממצרים, ויסביר לו כשמלה פרושה את גודל נסי ה׳, עד שיושרש מדרגה זו גם בלב בניו לדורות עולם.

(להורות נתן, מועדים ח״א שבת הגדול)

סומא פטור מלומר הגדה כתיב הכא בעבור זה וכתיב התם בננו זה מה להלן פרט לסומא אף כאן פרט לסומין

והדבר נפלא וצריך ביאור, ונראה פירושו דסומא אשר ראות עינו אין לו והעולם חשך בעדו והוא אסור בעורון עיניו, מה איכפת ליה אם ישב בבית האסורים ואיזה שעבוד יש עליו, האם הוא ניצל משעבוד פרעה ועמו, ובמה עבד מתחלה את פרעה ובמה יצא לחפשי, רק כי הוא צריך להודות על ציורו בנפשו שבניו המה חפשים, ואם לא הוציאו השם ממצרים הרי בניו היו משועבדים לפרעה במצרים, לכן מביא שבן סומים אינו נעשה בן סורר ומורה, מטעם שהוא סומא ונחשב כמת (נדרים סד:), ואינו שמח במעדנות הבריאה הברוכה, והעולם ומסיבותיו המה לטורח ומשא על נפשו, אינו מקושר בנפשו לבניו, אשר אם בל ישמעו בקולו יחרה לו, אף לבו חרד שמא יצא הבן לתרבות רעה, גם בניו כנכרים נחשבו לו לא יקח חלק בשמחתם ולא ידאג ביגונם, ולכן אינו נעשה בן סורר ומורה, שהסומא אשר חשוב כמת כבר מת התפעלותו אשר בנו זולל וסובא, ולכן פטור סומא מלומר הגדה, כיון שעל עצמו אינו צריך להודות וגם על בניו לא יחוש לטובתם גם רעתם, לכן פטור מלאודיי ולשבחויי, וזה שהביא הגמרא מבנינו זה הנאמר בסורר ומורה והדבר מושכל, ודו״ק.

(משך חכמה, בא)

קיז.

הלל זה מי אמרו וכו׳ משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים וחלוקין עליו חביריו לומר שדוד אמרו ונראין דבריו מדבריהן אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה

ויש לתמוה על מה שתמהה הברייתא ׳אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה׳, מאי שנא שחיטת הפסח ונטילת הלולב משאר המצות שבתורה שאין אומרין הלל בשעת קיומן. אמנם ביאור הדברים כך הוא, ההלל היא לא אך להודות בטובת ה׳ ו׳כל תגמולוהי עליו׳ ולהודות לו עליה בלבו ונפשו, אלא תעודתו היא ההכרזה וכריתת ברית עם המקום בפני עם ועדה לעבדו ולעשות רצונו, ועוד תעודה עיקרית להחיות ולחדש את זמני המאורעות מימים עברו, ולהעבירם לפנינו בכל גבורתם ונפלאותם ולעשותם מחודשים כמו שאירעו היום, ומפני זה אין מצות הלל אלא על דבר שבזמן ומאורע, שעיקר מצותם הוא לא אך המצוה המעשית בלבד, אלא זכירת המאורע הצפון בתוכה.

וכמו במצות הפסח שהיא זכירת יציאת מצרים, והחיוב לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, ומצות הלולב והסוכה ׳למען ידעו דורותיכם׳, ומצות חנוכה לזכור את הניסים התשועות והנפלאות, שאמנם היו ואירעו בימים ההם, אבל הם חיים וקיימים גם בזמן הוה, וההלל הוא העושה את הישנים כחדשים, והוא המרענן והמכשיר את הלבבות לראות ולהכיר בחידושם, ולכן אינו בא אלא בזמנים מיוחדים, וזוהי תמיהת הגמרא אפשר ישראל שוחטין פסחיהן ואין אומרין את ההלל, כי בשחיטת הפסח ונטילת הלולב ההלל מגופה של מצוה הוא.

ומפני זה ׳הקורא הלל בכל יום׳ ביום מן הימים שאין בו מאורע, ואי אפשר להלל שיחדש בו דבר בלבבו ודעתו, בדבריו ובפעולותיו בהודאתו והכרתו בשבחו של מקום, הכרה חיה ומחודשת יותר שלא הכיר והרגיש קודם לה, הרי הוא כ׳מחרף ומגדף׳ (שבת קיח:), שהרי הוא מכריז במקהלות עם שבחו של מקום ולבו בל עמו, ואינו מתעורר להחזיק בו, ולכן במקום שבח נהפך ההלל לחירוף וגידוף חלילה.

(דליות יחזקאל, ח״ג מאמר הלל והודאה)

כל שירות ותושבחות שאמר דוד בספר תהלים רבי אליעזר אומר כנגד עצמו אמרן רבי יהושע אומר כנגד ציבור אמרן

ורצה לומר, שהשירות ותשבחות שאמר דוד לא היה משפה ולחוץ כדרך המשורר שאין פיו ולבו שוין, אלא שהוא אמרו בעצמיותו, שכל עצמותיו תאמרנה ה׳ מי כמוך, כי דוד המלך לא אמר תהלים אלא אמר את עצמו והוא היה התהלים, והיינו ׳כנגד עצמו אמרו׳ שאמר את עצמו ועצמיותו, ובא ר׳ יהושע והוסיף דלא רק שכל עצמיותו אמר שירה אלא גם ׳כנגד צבור אמרן׳, כי דוד המלך בקדושתו השפיע על כל הצבור על כל איש מישראל, שכאשר יאמרו פסוקים אלו יאמרהו בכל עצמיותם. ועל פי זה יובן טעם המנהג שבליל פסח אומרים הלל שני פעמים, חדא בבית הכנסת בצבור וחדא בביתו בשעת הגדה, כי הראשונה הוא בבחינת ׳כנגד צבור אמרן׳ שאומרים הלל בצבור, וכל אחד מתעורר מחבירו לומר הלל בלב שלם בכל עצמיותו, ואחר שאמר הלל בצבור, שוב יכול לאומרו גם ביחיד ׳כנגד עצמו׳ בכונה שלימה בעצמיותו.

(להורות נתן, ח״א שבת הגדול)

שאין השכינה שורה וכו׳ ולא מתוך עצבות וכו׳

לפרש הקרא (תהלים נא יט-כא) ׳זבחי אלהים רוח נשברה לב נשבר ונדכה אלהים לא תבזה, הטיבה ברצונך את ציון וגו׳ אז תחפוץ׳ וגו׳, והדקדוקים מובנים דמשנה מרבים ליחיד ׳זבחי אלהים רוח נשברה׳, הוה ליה למימר ׳רוחות נשברות׳, ותו כפל הלשון ׳נשבר ונדכה אלהים לא תבזה׳, הלא כבר אמר ש׳רוח נשברה׳ הוא ׳זבחי אלהים׳. ונראה לי כי זבחי אלקים בזמן שאין בית המקדש קיים הם הצדיקים נמוכי רוח המשימים עצמם כעפר לכל שראוי לקרבן ה׳ לכפר, ובמיתת הצדיק המצוה עלינו לשבר את לבנו, ואף שאסור להתפלל אלא מתוך שמחה (ברכות לא.) כי אין השכינה שורה מתוך עצבות, היינו טעמא שישמח ישראל בעושיו ואל יבהלונו דאגת הזמן, אבל במיתת הצדיק אדרבא השכינה שורה מתוך עצבות ושבירת לב על צדיק זה, כי בזה נתכפרו כמה חטאים.

וזה שאמר ׳זבחי אלהים רוח נשברה׳, דהיינו מי שיש לו רוח נשברה נוטל הקב״ה אותו לזבח, ואז ׳לב נשבר ונדכה אלהים לא תבזה׳, שאין הקב״ה מבזה אותם בשברם רוחם עליו שנלקח, ובגמרא (סנהדרין מג:) ׳ריב״ל אמר אין הקב״ה מבזה תפלתם׳, והיינו כהנ״ל שבכל מקום התפלה בזויה מתוך עצבות משא״כ בזה. והנה אין הקב״ה חפץ בקרבנות כאלו כי רוצה בקיומם של צדיקים, רק מה יעשה אם מדת הדין מקטרג ח״ו עלינו, וגם אין זבחי צדק ממש בזמן שאין בית המקדש קיים ואי אפשר להקריב, ובשביל חטאינו יענש צדיק, אבל אנו מבקשים ׳הטיבה ברצונך את ציון וגו׳ אז תחפוץ זבחי צדק אז יעלו על מזבחך פרים׳ (תהלים נא כ-כא) ולא נשמות צדיקים, ואתי שפיר.

(כתב סופר, ויקרא)

כי הא דרבה מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא ובדחו רבנן ולבסוף יתיב באימתא

איתא בשם החידושי הרי״ם שחגי השמחה פסח וסוכות שהם קודם זמני הלימוד הקבועים, מועילים להלימודים בבחינת מילתא דבדיחותא, והוסיף האמרי אמת ואמר ששמחת חתן הוא מילתא דבדיחותא לכל ימי חייו.

(ליקוטי יהודה, אמור)

כי הא דרבה מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא ובדחו רבנן ולבסוף יתיב באימתא ופתח בשמעתא

כתיב (ויקרא א א) ׳ויקרא אל משה וידבר ה׳ אליו׳, התחיל בקריאה ואחר כך אמר ׳וידבר׳ דהוא קשה. נראה על פי מה דאיתא ׳כי הא דרבה מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא ובדחי רבנן, לסוף יתיב באימתא ופתח בשמעתא׳, וזה הוא גם כאן מתחילה ׳ויקרא אל משה׳ בקריאה של אהבה ואחוה, ואחר כך ׳וידבר אליו׳ מלשון קשה דמורה על אימתא ורתת, זה הראה הקב״ה למשה דכן צריך גם כן הרב לנהוג.

(אמרות ה׳ השלם, ויקרא)

כי הא דרבה מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא ובדחו רבנן ולבסוף יתיב באימתא ופתח בשמעתא

ולכאורה פלא אמאי פתח במילי דבדיחותא הלא ׳ראשית חכמה יראת ה״ (תהלים קיא י), ואפשר דרבה בגודל קדושתו הביא רשפי אש ויראת שמים בלבות התלמידים, ומגודל פחד לא היה ביכלתם לפתוח בשמעתא, וכעובדא דהאי צדיק ששאל אותו רבו למה פניך מוריקים, והשיב שבייש אותו אחד עד דאזיל סומקא ואתי חיורא, ונתבהל הרבי מאד מי הוא זה,

עד שהשיב שלמד בספר שבט מוסר ונתבייש מאוד, כי ראה שלא התחיל עדיין כלום בעבודת השי"ת, וכדאיתא בירושלמי (שבת פ"ה ה"ב) שצריך לצייר לפניו כאילו בעל השמועה עומד עליו, והכי נמי רבה הכיר בפני תלמידיו שהוריקו פניהם מגודל הפחד, והוצרך לאמור מילתא דבדיחותא לפתוח לבם בשמחה כדפירש רש"י (ד"ה ובדחי).

(ויגד יעקב, ליקוטים)

כי הא דרבה מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא ובדחו רבנן ולבסוף יתיב באימתא ופתח בשמעתא

כתיב (משלי לא כו) 'פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה', על פי מאמרם ז"ל 'כי הא דרבה מקמא דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא ובדחי רבנן, לבסוף יתב באימתא ופתח בשמעתא', ואמרו בספרים הטעם כדי להטעות היצר הרע שיחשוב שמתבדחין שמה ואל יפריע להם בלימוד התורה הקדושה, והנה אמרו חז"ל (קידושין לא.) 'גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה', ופירשו הטעם שבאין מצווה היצר הרע אינו מתגרה כל כך, ולפיכך אשה שאינה מצווה בלימוד תורה הקדושה יכולה ללמוד בלי מלתא דבדיחותא מקודם, וזה שאמר הכתוב **פיה פתחה** ישר **בחכמה** בלי מילתא דבדיחותא, ונותן טעם למה כי **ותורת חסד על לשונה** שאינה מצווה ועושה.

(שארית מנחם, הגדה של פסח)

כי הא דרבה מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא ובדחו רבנן ולבסוף יתיב באימתא ופתח בשמעתא

איתא במסכת חגיגה (ה:) שלדבר מצוה מותר לדבר שיחה בטילה, כלומר אם יצמח על ידי שיחת החולין דבר מצוה ודבר טוב, והנה מצינו (סנהדרין צג:) דכתיב (שמואל א' טז יח) 'ויען אחד מהנערים וגו' וה' עמו' שהלכה כמותו בכל מקום, שלכוין בלימודו להלכה להיות מסיק שמעתתא אליבא דהלכתא אי אפשר בלי השראת השכינה, ואין השכינה שורה אלא מתוך דבר שמחה, ונאמר מעתה שרבה רצה להסיק שמעתתא אליבא דהלכתא, על כן אמר מילתא דבדיחותא ובדחו רבנן ונהיתה שמחה, ועל ידי זה היתה השראת השכינה, והיה יכול לכוין על ידי זה ההלכה.

(צדקת יוסף, משפטים)

כי הא דרבה מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא ובדחו רבנן ולבסוף יתיב באימתא ופתח בשמעתא

ופירש הגאון רבי שלמה קלוגר זצ"ל, דכאשר חשקה נפשו של אדם לעסוק בתורה, הלא אין בידו להוציא את מחשבתו הטובה אל הפועל בלתי עזר ממעל, ואם זכה ללמוד כפי שעלה במחשבתו, הרי זה רק כי הקב"ה מאיר את עיניו שיבין אמריה, ומאחר שה' נצב עליו ראוי שתאחזמו חיל ורעדה וילמוד באימה ופחד, אך בטרם פתח ללמוד ורק עומד ומשתוקק להגות בתורה, ודאי ראוי לו לשוש ולשמוח על רצונו וחפץ לבבו, כי ההתעוררות הזאת הלא בא מצידו, וזו היא כל חלקו בעמלו, ולכן מקמי דפתח רבה בשמעתא אמר מילתא דבדיחותא כדי שיהיו בשמחה, ולבסוף כשכבר התחיל ללמוד ישב באימה וביראה.

(תורת מהרי"ם, פקודי)

קיז:

יכול יהו חותמין בכולן תלמוד לומר והיה ברכה בך חותמין ואין חותמין בכולן

אמרו חז"ל (אבות פ"א מ"ב) 'על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים', וזה הענין שאנו אומרים 'אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', היינו שאנו רוצים להמשיך עלינו העבדות שלהם שהוא השלשה העמודים שהעולם עומד עליהם, 'אלקי אברהם' היינו עמוד גמילות חסדים, 'אלקי יצחק' הוא עמוד העבודה, 'ואלקי יעקב' הוא עמוד התורה כידוע, ובאמת צריך האדם להיות עובד בשלשתן, אך כל זה היה מקודם שהדורות היו שלמים בכוחם, שלא התגבר עליהם עול הגלות כל כך, אבל עכשיו בעונותינו הרבים מחמת אריכות הגלות נתמעט לבבינו, עד שאין בנו כח לתורה ולעבודה כראוי, על כן עכשיו עיקר קיום העולם הכל תלוי בגמילות חסדים, ועל ידי זה נותן קיום להכל, כי ענין גנמילות חסדים הוא שנותן אף שאין מגיע לו מצד הדין, וכן יתעורר למעלה גם כן להשפיע אלינו במדת טובו לבד.

וזה שאמרו בגמרא 'יכול יהיו חותמין בכולן', פירוש חותמין היינו החתימה והסוף קץ הגליות, 'תלמוד לומר 'והיה ברכה' בך חותמין', רצה לומר החתימה והקץ הגלות היינו בעיקבתא דמשיחא שנתמעט לבבינו כנ"ל, יהיה עיקר קיום והעמדת העולם בך, היינו בעמוד גמילות חסדים על ידי מדת אברהם אבינו לבד כנ"ל. ולכך נקרא 'עקבתא דמשיחא', כי עקב הוא הסוף של הגוף היינו הרגל שאין בו שכל, והקיום והעמדה להרגל הוא הממון, כמו שאמרו (פסחים קיט.) 'ואת היקום אשר ברגליהם' (דברים יא ו) זה ממונו של אדם שמעמידו על רגליו, וכן ב'עקבתא דמשיחא' קטני הדעת כנ"ל עיקר הקיום עולם הוא על העמוד גמילות חסדים שהוא בממונו, כי עיקר גמילות חסדים הוא בממון, ועל כן נקרא 'עקבתא דמשיחא' על שם העקב כנ"ל.

(דברי ישראל, לך לך)

יכול יהו חותמין בכולן תלמוד לומר והיה ברכה בך חותמין ואין חותמין בכולן

הרבו המפרשים לתמוה מה איכפת ליה לאברהם שיהיה חותמין מגן יצחק ומגן יעקב, הלא בכל מתקנאין חוץ מבנו (סנהדרין קה:), ומכל שכן שהיא טובה וגדולה לאבינו אברהם שאומרין אלקי יצחק ואלקי יעקב, ומה שמחה וגדולה שלא יהיה חותמין בהם גם כן. ויש לפרש שעיקר הוא העבודה אשר באה מכח אמונה מצד הקבלה, מה שאין כן אמונה מצד הידיעה ומצד השכל היא סכנה שלא יכשל ח"ו, והנה אברהם אבינו ע"ה טרם זכה להתגלות אלקות ולגילוי שכינה, היה מוכרח לעסוק במושכלות ובחקירות, עד שחקר ודרש ועלתה בידו להגיע אל האמת, וזכה להשיג האמת בשכלו הקדוש שלא יטעה ח"ו ויטה מדרך החיים, ואלמלא הקב"ה עוזרו לא היה עולה בידו, אבל אחד היה אברהם ומי יכול לערוך אליו, לקוות לסייעתא משמיא שיורוהו בדרך האמת לבל יטה אשור חלילה, אמנם מי שאינו עוסק בחקירות רק אמונתו אמונת אומן מורשה קהילות יעקב מפאת אבותיו, לא ידאג ולא יפחד כי דרכו בטוח בלי מכשול.

וזה שאנו אומרים 'מגן אברהם', הכוונה שהוא יתברך שמו היה מגן בעדו שהיה צריך למגן ולסעד לתמכו שלא יכשל בחקירו, והיינו דכוונו ז"ל 'יכול יהיה חותמין בכולן', כלומר שצריך לומר מגן יצחק ומגן יעקב, 'תלמוד לומר 'והיה ברכה' בך חותמין', כלומר אינו צריך לבקש רק מגן אברהם, ולהודות לו שהיה מגן בעדו, שלא באתה תקלה על ידו, אבל יצחק ויעקב כבר מצאו דרך סלולה ואין צריך סעד לתמכם, ואין צריך לסיים מגן יצחק ויעקב, והוא הבטחה לאבינו אברהם שלא ידאג על בניו, שהמה ילכו בדרך סלולה בלי מגור מסביב, והוא ברכה גדולה לאברהם אבינו ע"ה, על כן דרשו 'והיה ברכה' בך חותמין ולא בהם.

(קרן לדוד, לך לך)

יכול יהו חותמין בכולן תלמוד לומר והיה ברכה בך חותמין ואין חותמין בכולן

וראוי להבין מדוע באמת חותמין רק באברהם ולא בשאר האבות הקדושים. אמנם ידועים דברי הרמב"ן (לך לך) כי מעשה אבות סימן לבנים, וכל גלגוליהם וישוביהם של האבות הקדושים היו פועל דמיוני לדורות העתידות, והנה עינינו הרואות במשך שנות הגלות החל הזה, אשר כנסת ישראל מפוזר ומפורד בין העמים, ויתהלכו מגוי אל גוי וממלכה אל עם אחר, ובהיות שיש סכנה גדולה שיתגבר עליהם טומאת ארץ העמים, להטות אשוריהם מני הדרך הטובה והישרה ח"ו, על כן בכל מקום שגזרה חכמתו ית"ש שיגלו בני ישראל שם, שלח לפניהם צדיקים וחסידים כדי לטהר את האויר בכח צדקתם וקדושתם, ועל ידי זה יש לאל ידם להחזיק מעמד בכל מקום שגלו לבין האומות.

ויתכן לומר שזאת היתה כוונת אל עליון במה שצוה לאברהם אבינו 'לך לך מארצך וגו' אל הארץ אשר אראך', כי ארץ כנען היתה מלאה טומאה וזוהמא ממעשה הגוים, כמאמר הכתוב (ויקרא יח ג) 'כמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו', ופירש רש"י 'מגיד שמעשיהם של כנענים מקולקלים מכל האומות', ונצטוה אברהם אבינו מפי הגבורה ללכת ארצה כנען כדי לטהר את האויר בעבודתו וקדושתו, ולכבוש הדרך לבניו אחריו שיוכלו לשבת בארץ ההוא ולעשות רצון קונם וחפץ צורם, וזהו ביאור הכתוב 'אל הארץ אשר אראך', היינו שאראה אותך בארץ ישראל

לבניך אחריך לדורות עולם, כי בכח צדקתו ועבודתו הטביע אברהם אבינו חותם הקדושה במקום ההוא, ומכח זה יתחזקו בני ישראל בדרכי ה׳.

וזהו שדרשו חז״ל ״יכול יהיו חותמין בכולן׳ וכו׳, שהרי לפי דרכינו למדנו שכל מה שהתחזקו יצחק ויעקב וזרעם אחריהם בדרכי ה׳ בארץ ישראל, הכל היה בכח צדקתו וקדושתו של אברהם אבינו שטיהר את האויר, והכין את המקום בקדושה עליונה, ומה גם כי ׳מעשה אבות סימן לבנים׳, ונעשה בזה פועל דמיוני לדורות עולם, אשר בכל מקום שגלו ישראל יבואו לפניהם צדיקים וחסידים, להרביץ כח הקדושה ולטהר את האויר המזוהם של ארץ העמים, כדי שיהיה המקום מוכשר להתחזק בדרכי ה׳ ולקיים תורה ומצוות, ועל כן שפיר ׳בך חותמין ולא בהם׳, כי ממנו שורש הקדושה לדורות עולם.

(ברך משה, לסוכות)

בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה בין שלישי לרביעי לא ישתה

טעם הדבר שבין הכוסות הללו [בין כוס ראשון לשני] אם רצה לשתות ישתה בין שלישי לרביעי לא ישתה [-יפסיק] הוא, שהחילוק בין החצי הראשון של סדר ההגדה של פסח [שבו שותים ב׳ כוסות הראשונות] והחצי השני [שבו שותים ב׳ כוסות האחרונות] הוא, בחצי הראשון מדובר בעיקר על גאולת מצרים, ואילו החצי השני שייך גם לגאולה העתידה לבוא, דלא מיבעי חלק ההגדה שאומרים על כוס הרביעי שמתחיל מ׳שפוך חמתך על הגוים׳, ונמשך בפרקים האחרונים דהלל וכו׳, שהוא שייך בגלוי לגאולה העתידה, אלא גם הסעודה שמסיימים באכילת האפיקומן שהוא זכר לפסח [הנקרא ׳צפון׳] שייכת לגאולה העתידה.

וזהו הטעם הפנימי לכך שאין שותים בין כוס שלישי לכוס רביעי, כוס שלישי שמברך עליו ברכת המזון, רומז על הסעודה שהקב״ה עושה לצדיקים לעת״ל, וכוס רביעי שגומר עליו את ההלל ומברך עליו ברכת השיר, שהן רק שירים ותשבחות, כולו רוחניות, רומז על מעלת עולם הבא [עולם התחיה], שאין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבין ונהנין מזיו השכינה. ויש לומר שזה מתאים לשתי המעלות בב׳ אופני העבודה [דתשובה ועבודת הצדיקים] לעתיד לבוא, הסעודה שעושה הקב״ה לצדיקים לעת״ל שייכת למעלת התשובה, ׳עליית התחתון׳, וזה שיושבין ונהנין מזיו השכינה ותו לא הרי זה מעלת עבודת הצדיקים, המשכת וגילוי אור השכינה [בעולם שכולו קדושה]. ולעתיד לבוא יהיה החיבור דב׳ המעלות דעבודת התשובה ועבודת הצדיקים, ׳משיח אתא לאתבא צדיקייא בתיובתא׳, ולכן בין כוס שלישי לרביעי לא ישתה [-יפסיק].

(שערי המועדים, חג הפסח ח״ב)

קיח.

ולמה נקרא שמו הלל הגדול אמר רבי יוחנן מפני שהקדוש ברוך הוא יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה

ופירש רש״י (ד״ה של) דכתיב ׳הודו לאל השמים׳ ׳נותן לחם לכל בשר׳ והיינו דבר גדול, וכתב המהרש״א (ד״ה שהקב״ה) ׳וזהו דבר גדול הוא שהקב״ה יושב ברומו של עולם ומשגיח למטה בשפלים ליתן לכל בריה מזונו׳ וכו׳, ויש לדייק למה נקט דוקא תואר גדול בזה יותר משאר תוארים כמו דבר פלא וכהנה. ויש לומר על פי המובא בשם הרה״ג ר׳ מרדכי בנעט זצ״ל שפירש הפסוק (תהלים צט ב) ׳ה׳ בציון גדול ורם הוא על כל העמים׳, כי אומות העולם אומרים שאין כבודו של הקב״ה להשגיח בתחתונים ורק על השמים כבודו, אמנם אנחנו בני ישראל מאמינים בני מאמינים שהשי״ת משגיח בעליונים וגם בתחתונים, וזה פירוש הפסוק (שם קיג ד-ו) ׳רם על כל גוים ה״ אך אומרים ׳על השמים כבודו׳ שאינו משגיח בעולם התחתון רק בשמים, אבל אנחנו אומרים ׳מי כה׳ אלהינו׳ אף שהוא ׳המגביהי לשבת׳, בכל זאת הוא ׳המשפילי לראות בשמים ובארץ׳.

והנה ההפרש בין לשון גדול ללשון רם, כי גדול יאמר על דבר שהוא גדול ממטה למעלה, אבל רם שייך רק על דבר שהוא למעלה ולא למטה, ולזה אמר ׳ה׳ בציון גדול׳ רצה לומר אצלנו ישראל הוא יתברך גדול, כי אנו מאמינים שהוא משגיח בתחתונים ובעליונים, אך אצל ׳כל העמים׳ הוא רק ׳רם׳, ובזה יש לומר שעל כן נקרא הלל הגדול, מפני שאף שהקב״ה יושב ברומו של עולם, עם כל זאת מחלק מזונות לכל בריה ומשגיח בתחתונים, ושייך שפיר לשון ׳גדול׳ כנזכר שהוא גדול ממטה למעלה, ומשום הכי נקרא ׳הלל הגדול׳, לומר שמשם מוכח ממה שהשי״ת משגיח למטה לחלק מזונות שהשי״ת הוא ׳גדול׳.

(אשי ישראל, ליקוטים)

ולמה נקרא שמו הלל הגדול אמר רבי יוחנן מפני שהקדוש ברוך הוא יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה

איתא בישועות יעקב (או״ח סי׳ תרפב סק״ב) דהא דאין להתפלל שיעשה לו נסים, משום שאמרו חז״ל (שבת לב.) ׳העושין לו נס מנכין לו מזכיותיו׳, ולפי זה יש לומר דעל נס נסתר אין להתפלל כיון שיש כאן נכיון זכיות, אמנם כשהנס מפורסם שהכל מכירין כי מאת ה׳ היתה זאת, ועל ידי זה נתקדש שמו יתברך בעולם, אדרבה ניתוסף לו זכות חדש מה שעל ידו יתקדש שם שמים בעולם, ועל זה מותר להתפלל שיעשה לו נס עכ״ד, ועל פי זה יש לבאר מאמר הגמרא ׳ולמה נקרא שמו הלל הגדול אמר רבי יוחנן מפני שהקב״ה יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה׳, ופירש רשב״ם ׳והיינו דבר גדול דכתיב נותן לחם לכל בשר׳, ולכאורה יפלא מדוע יגדל ענין חילוק מזונות לכל בריה יותר מכל הניסים והנפלאות שנזכרו במזמור זה כגון בריאת שמים וארץ ויציאת מצרים. אך ביאור הענין על פי דברי הגמרא (שבת נג:) ׳אמר ר׳ יהודה בא וראה כמה קשים מזונותיו של אדם וכו׳, תדע שמתרחשי ניסא ולא אברו מזונא׳, ופירש רש״י ׳דמתרחשי ניסא מן השמים לכמה הצלות לנפשות אדם, ואין זה נס רגיל שיבראו מזונות לצדיקים בביתם׳, הרי לן כי חילוק מזונות הוא דבר קשה יותר מהרבה נסים שהיו בעולם, לכן שפיר נקרא ׳הלל הגדול׳, משום דאית ביה דבר גדול יותר מכל הניסים שנזכרו במזמור ההוא.

אמנם יש להתבונן, דמכיון שענין הפרנסה הוא דבר קשה כל כך, האיך אנו מתפללים בכל יום ויום על הפרנסה, והרי אין מזכירין מעשה ניסים משום חשש נכיון זכיות, אך לפי האמור ניחא, שהרי כל אחד ואחד מישראל מכיר ויודע שהקב״ה הוא הזן ומפרנס לכל בריותיו אשר ברא, ועל הכל אנחנו מודים ומברכים אותו בפי כל חי תמיד לעולם ועד, ועל ידי זה מתקדש שמו יתברך בעולם בכל עת ובכל שעה, ועל כן אין בו חשש נכיון זכיות, ובזה ידוקדק לשון הגמרא שהקב״ה יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה, היינו שעל ידי חילוק המזונות הקב״ה מתעלה ומתקלס ברומו של עולם, וזהו גם דעת היש אומרים בגמרא לומר מזמור ׳ה׳ רועי לא אחסר׳, והכוונה אף שה׳ רועי ומפרנסני על ידי נס גדול, מכל מקום **לא אחסר** מזכיותי מאומה, כי על ידי שאנו מודים לו מתקדש שמו יתברך בעולם.

(ברך משה, חקת)

מאי דכתיב הודו לה׳ כי טוב הודו לה׳ שגובה חובתו של אדם בטובתו עשיר בשורו ואת עני בשיו יתום בביצתו אלמנה בתרנגולתה

ואמרתי לפרש, דהנה החובת הלבבות ז״ל (שער עבודת האלקים פ״ו) כתב איך יהיה עבודה לאלקים, וכתב דהכל לפי הטובה שהטיב לו הבורא, וכן כל העכו״ם אשר לא הטיב עמם הבורא בפרטות רק בכללות הבריאה, אין חייבים רק שבע מצוות, וישראל שהטיב להם הבורא בפרטות שהוציאם ממצרים ועשה להם כל הטובות, חייב אותם הבורא במצוות יתירות, והכהנים ולוים שהטיב הבורא אותם יותר חייב אותם במצוות יתירות, וכן מעשר חייב הבורא אותם ליתן מעשר מתבואה, ואם יש לו עשרה כורין ונותן אחד מעשר הוא נוטל שכר, ואם אחד יש לו מאה כורין ונותן תשעה כורין, אף על פי שנתן יותר ממה שנתן זה אף על פי כן נענש, דכיון שנתן לו הקב״ה מאה כורין מחוייב ליתן עשרה, כיון דהטיב הבורא ית״ש עמו יותר מחוייב ליתן יותר, וכן לענין עונש אם אחד שהטיב לו הבורא יותר, אם עובר עבירה עונש שלו יותר קשה, דכיון דהבורא עשה עמך טובות, ראוי לך ליזהר בעבירה יותר.

וזה פירוש ׳הודו לה׳ כי טוב׳ דתמיד הוא מטיב לאדם, ׳כי לעולם חסדו׳ רצה לומר הן אם מטיב לאדם או אין מטיב לאדם הכל הוא חסד, דאם הוא מטיב לאדם וודאי הוא חסד, ואם אין מטיב גם כן הוא חסד, ולזה מפרש ׳שגובה חובתו של אדם בטובתו׳, רצה לומר לפי הטובה כך מעניש אותו ׳עשיר בשורו עני בשיו יתום בביצתו אלמנה בתרנגולתה, רצה לומר לכאורה הוא עול דעני יש לו כפרה בשה, ועשיר למה יש לו כפרה בשורו ולא בשה, אך שגובה חובתו לפי הטובה, דלעשיר הטיב הבורא יותר צריך כפרה יותר, ולעני שלא הטיב לו די בשה, ואם כן כיון דהעונש לפי

הטובה אם כן לעולם חסדו, דאם מטיב לאדם הוא חסד, ואם אין מטיב לאדם גם כן חסד, דעונש שלו אין גדול כל כך.

(בית שמואל אחרון, דברים)

מאי דכתיב הודו לה' כי טוב הודו לה' שגובה חובתו של אדם בטובתו עשיר בשורו ואת עני בשיו יתום בביצתו אלמנה בתרנגולתה

כתיב (ישעיה א ה-ו) 'על מה תכו עוד תוסיפו סרה כל ראש לחלי וכל לבב דוי' וגו', יש לומר על פי מה דאיתא בגמרא מאי דכתיב 'הודו לה' כי טוב וכו', שגובה חובתו של אדם בטובתו עשיר בשורו ואת עני בשיו' וכו', והנה כל זמן שיש לאדם רכוש יש לאדם מקום לשלם בממונו, וכן מצינו בנגעים בתחילה נגעי בתים ואחר כך נגעי בגדים ואחר כך נגעי עצמו, ואם ח"ו אבד רכושו יש גם כן תקנה ביסורים ח"ו, כי אין בעל הרחמים פוגע בנפשות תחילה, ועל כן הוכיח הנביא אחרי שכבר 'כל ראש לחלי' ו'מכף רגל ועד ראש אין בו מתום', מעתה אם ח"ו יחטאו במה יהיה להם לשלם חובתם וח"ו לנפש יגוע, וזה הפירוש 'על מה תכו', פירוש על איזה אבר יש לכם מקום שתוכו עליו ולא יגיע עד הנפש ח"ו 'אם עוד תוסיפו סרה', אחרי ש'כל הראש לחלי וכל לבב דוי', ו'מכף רגל ועד ראש אין בו מתום'.

(חמדת שלמה, דרוש א)

מאי דכתיב הודו לה' כי טוב הודו לה' שגובה חובתו של אדם בטובתו עשיר בשורו ואת עני בשיו יתום בביצתו אלמנה בתרנגולתה

אוצר החכמה

כתיב (תהלים סב יג) 'ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו', דאיתא בש"ס 'א"ר חסדא מאי דכתיב 'הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו', הודו לה' שגובה חובתו של אדם בטובתו, עשיר בשורו עני בשיו יתום בביצתו' וכו', ופירש רשב"ם וז"ל 'והכי משמע 'כי טוב כי לעולם חסדו' חסד הוא עושה לעולם בכי טוב', כלומר בטוב שנותן לו 'עשיר בשורו עני בשיו' מפסידו ממון ומכפר על גופו ע"כ, ובזה יובן 'ולך ה' חסד', במה ש'תשלם לאיש כמעשהו', וגובה חובתו במה שהשפיע לו כאלו היה מעשהו של אדם עצמו, וק"ל.

(תולדות יעקב יוסף, כי תצא)

מאי דכתיב הודו לה' כי טוב הודו לה' שגובה חובתו של אדם בטובתו עשיר בשורו ואת עני בשיו יתום בביצתו אלמנה בתרנגולתה

איתא במדרש (במד"ר יב ג) "יברכך ה'" בממון 'וישמרך' מן המזיקין, ואיתא בילקוט סופרים שמביא מדרש (בר"ר סח ב) 'ישמר את נפשך' ממלאך המות, וראיתי שעמדו על המנהג שאומרים בברכת כהנים בשמונה עשרה אחר השליח צבור כשאומר 'יברכך ה'', 'כן יהי רצון בזכות אברהם אבינו' וכן הלאה וצריך ביאור. ויש לומר על פי מה שכתבתי לפרש המדרש (שם יב ט) אלה תולדות השמים 'בהבראם' באברהם, שכבר אמרו חז"ל 'הודו לה' כי טוב' וגו' שגובה חובתו של אדם בטובתו עשיר בשורו ואת עני בשיו וכו', כי אין בעל הרחמים פוגע בנפשות, ומתחילה לוקח ממונו של אדם, ואם אין לו משלו אזי מקדים מדת הרחמים למדת הדין שמשפיע לו ממון, כדי שיהיה למדת הדין מה לגבות.

וביארתי דזה בזכות אברהם אבינו ע"ה עמוד גמילות חסדים, שנטע מדת רחמנות בקרב העולם, ומדה כנגד מדה גם הקב"ה מרחם על כל מעשיו, ואא"ז ביאר מאמר חז"ל (שבת לא.) 'ישועות' זה ספר נזיקין, כלומר שהיא ישועה מאת ה' מה שיש סדר נזיקין הבאים מאתו על האדם מתחילה ממונו וכו', ואחר כך נפשות שישוב בינתים. וזה שאמר 'יברכך ה'' בממון לכתחילה אשר 'וישמרך' מן המזיקין, שלא יצטרך להביא המזיקין על גופך ליטול את נפשך ח"ו, כמשפט מדת הדין אשר נפש החוטאת היא תמות, ושפיר אמרינן כן יהי רצון בזכות אברהם אבינו ע"ה.

(אלופי יהודה, נשא)

מאי דכתיב הודו לה' כי טוב הודו לה' שגובה חובתו של אדם בטובתו עשיר בשורו ואת עני בשיו יתום בביצתו אלמנה בתרנגולתה

כתיב (שמות כא כח) 'סקול יסקל השור ובעל השור נקי', יש לרמז במאמר חז"ל 'הודו לה' כי טוב' וגו' שגובה חובתו של אדם בטובתו עשיר בשורו, זה שרמז 'סקול יסקל השור - ובעל השור נקי' כאמור.

(דברי ישראל, משפטים)

קשין מזונותיו של אדם יותר מן הגאולה

ונראה להסביר שיש ללמוד מהנהגת הקב"ה עם האדם בענין המזונות לענין הגאולה, שהרי האדם המתבונן בסיבות שעל ידיהן נותן לו הקב"ה מזונותיו הוא ממש נס ופלא, שממציאו על ידי סיבות כאלו שלא היה יכול להעלות על הדעת שיבא לו פרנסתו בדרך הזה, מזה יש ללמוד גם לענין הגאולה שתבא דרך נס ופלא אשר לא יכולים להעלות על הדעת, שהרי קשה מזונותיו של אדם יותר מהגאולה, ואם הקב"ה ממציא המזונות בדרך פלא, יכול האדם להתחזק באמונת הגאולה שגם היא תבא למעלה מן הטבע בדרך נס ופלא.

(אמרי דעת, ויחי)

קשין מזונותיו של אדם יותר מן הגאולה דאילו בגאולה כתיב המלאך הגואל אתי מכל רע מלאך בעלמא ואילו במזונות כתיב האלהים הרועה אתי ויש לומר הכונה, כשתרצה לידע למה קשין מזונותיו של אדם, למה מגיע בטרחא גדולה ובקושי לפרנסתו, הא קצובים לו מראש השנה ועד ראש השנה, תדע הטעם מפני שבני אדם מתיגעים ומבקשים פרנסתם יותר מן הגאולה, שכל מיני פעולות עושים להשיג מזונותיו, אבל אינם עושים כל כך פעולות לקרב את הגאולה, שהם סוברים דהאי 'מלאך' הנזכר מלאך דעלמא הוא, ולא אחד משמות הקדושים של הקב"ה, ואילו במזונות כתוב 'האלהים הרועה אותי' וגו', וזה טעותם דה'מלאך' רצה לומר מלאך דעלמא, מביאם לידי זה שלא יתאמצו בתפלה ובקשה ובפעולות כל כך, שסוברים שהוא דבר קיל, ואילו היו מתאמצים בתפלה ובקשה ובכל מיני פעולות על הגאולה הקרובה, לא היה פרנסתן כל כך קשין וכבדין.

(מליצי אש, ח"ח ליקוטים)

בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא לאדם וקוץ ודרדר תצמיח לך זלגו עיניו דמעות וכו' כיון שאמר לו בזעת אפך תאכל לחם נתקררה דעתו

כדאי לנו להתעמק בסיבת הדבר שזלגו עיניו של אדם הראשון דמעות, ונראה שעומק צערו היתה לא רק על הטירחה היתירה שנתרבה לו, אלא על 'האי שופרא דבלי בעפרא' על יופי הנשמה והשכל שעכשיו מוכרחים להשתעבד לצורכי הגוף, לא רק מלאכות מרובות נתחדשו בעולם, אלא מלאכות שיש בהם חכמה, שהרי עתה מוכרח להתאמן במלאכות החרישה והזריעה למיניהם, כל מין מתי זורעים אותו ואיך מעבדים אותו, ואחרי השלמת כל המלאכה והחכמה אין בידו אלא אוכל חומרי.

זהו שחרה לאדם הראשון, אשר מקודם כל תפקידו היה רוחני בלבד, נהפוך הוא ונעשה תכלית החמריות, שכל חכמתו עלולה להבלע בחומר וכהרף עין שתוחב מאכלו לתוך בית הבליעה, נאבד פרי יגיעת מחשבתו ולא נשאר כלום מכל יגיעו, וזהו באמת מדרגת חמור שהרי אין יתרון מכל חכמתו, וזהו שאמרו חז"ל (שבת ל:) שעתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות, שלא יצטרך להשתמש בשכלו לצרכיו החומריים, ויוחזר למצב של קודם החטא שהיו מלאכי השרת צולין לו בשר ומוזגין לו יין (סנהדרין נט:), שלא להתבטל עבור מזונו אפילו רגע.

ואחרי כל זה יש להבין איזה נחמה מצא באכילת לחם דוקא שעל ידה נתקררה דעתו של אדם הראשון. ונראה שהענין הוא, שאם היה אוכל עשב או תבואה בלתי מתוקנת, לא היתה בה שום צד קדושה והיה לגמרי חומרי, אבל עכשיו שעליו לתקן מאכלו בדישה ומריחה, ולאפותו אחרי הטחינה שלש אותו במים ועושה ממנו עיסה, הרי בזה נתחייב בתרומות ומעשרות והעיסה נתחייבה בחלה, בזה נתקררה דעתו של אדם, שהרי עכשיו יהיה בכוחו להעלות את החומר שבאוכל לקדושה, וכבר אמרו חז"ל (בר"ר א ו) שהעולם נברא בזכות החלה שנקראה ראשית ובזכות המעשרות שנקראו ראשית, וכונתם שכדאי להקב"ה בריאת הארץ וצמחיה בשביל שיתקיים בפירותיה קשר רוחני לאדם.

(המוסר והדעת, בראשית)

בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא לאדם וקוץ ודרדר תצמיח לך זלגו עיניו דמעות וכו' כיון שאמר לו בזעת אפך תאכל לחם נתקררה דעתו

ונראה בביאור מאמרם ז"ל, בהקדים לבאר מאמר חז"ל 'קשין מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף', ולכאורה לא קרב זה אל זה כלל, אך בראותינו מה שאמר הקב"ה למשה בקריעת הים 'מה תצעק אלי דבר אל בני ישראל ויסעו' (שמות יד טו), שרצה לומר למשה אין אני קורע להם את הים רק עד שיסעו הם אל תוך הים, ויתלו עיניהם בי ויהיו מובטחים עלי,

שאני כל יכול לעשות כחפצי ורצוני, באותה שעה אני אעשה להם המוטל עלי, ובדומה לזה מזונותיו של אדם יהיו קשים להשיגם בנקל, אלא עד אשר יתלה עיניו למקום ב״ה, והוא יתברך נותן פרנסה לכל, וזו התכלית שיחזק האדם תמיד אמונתו ובטחונו בהשי״ת, ולא ישכח את ה׳ מחמת רוב טובה, וכמו בקריעת ים סוף שרצה השי״ת שיתלו עיניהם אליו.

ונמצא לפי זה שקללה זו ׳של בזעת אפך תאכל לחם׳ ברכה היא לאדם, שכיון שפרנסתו תגיע לו בקושי ובצער, יהיה צריך תדיר לשאת עיניו להשי״ת הזן ומפרנס לבקש רחמיו, ויהיה קשור אליו יתברך תמיד, ובזה נבין ההבדל שבין אדם לנחש, לאדם אמר ׳בזעת אפיך׳ וגו׳ ונחשב זה לו לברכה, ולנחש נאמר ׳עפר תאכל כל ימי חייך׳, דהיינו שיהיו מזונותיו מצויין בכל מקום ונחשב לו זה לקללה, כי רצה השי״ת שיהיה לאדם קשר תמידי עמו, ולכן ברכו שיהיו מזונותיו יקרי המציאות, כדי שיהיו עיניו ולבו תמיד לשמים בתפילות ותחינות, כי כן רוצה בו ב״ה לשמוע תפילותיו ותחינותיו, ולא כן הנחש שרצה השי״ת ליפסוק הקשר עמו ולא ישמע את דבריו ולא יביט בו, לכן גזר אומר שיהיו מזונותיו מצויין בלי צורך לתפילה ותחינה, וזה ודאי קללה תחשב לו.

(אמרי ברוך, בראשית)

בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא לאדם וקוץ ודרדר תצמיח לך ולגו עיניו דמעות וכו׳ כיון שאמר לו בזעת אפך תאכל לחם נתקררה דעתו

וקשה, וכי כל כך בשורה טובה היא זאת שבזעת אפו יאכל לחם עד שנתקררה דעתו לגמרי, ומה גם אדם הראשון אשר היה בגן עדן מקדם ומלאכי השרת צולין לו בשר כמבואר בגמרא (סנהדרין נט:), היאך שמח כל כך לבשורת ׳בזעת אפך תאכל לחם׳. אמנם ביאור הענין על פי דברי אא״ז בישמח משה (בשלח), כי הנה נקנס על האדם ׳בזעת אפך תאכל לחם׳, ועל כן צריך לבלות בזה זמנים טובא למצוא טרף לביתו, אולם באמת קאי מה שאמר הכתוב ׳בזעת אפך תאכל לחם׳ גם על לחם התורה שנאמר (משלי ט ה) ׳לכו לחמו בלחמי׳, שהרי להבין בתורה צריך יגיעה רבה, והיגיעה נתחדש אחר החטא, כי מקודם היה כתנות אור שלא היה מסך המבדיל בין אור תורה לבין האדם, ואחר החטא נעשה כתנות עור והוא מסך המבדיל וצריך ליגיעה רבה, ואם כן אף שהגזירה והקנס נקנס על כל בני אדם, הנה אותם שמתייגעים בתורה ותורתן אומנתם, שוב אין צריכין לשום השתדלות לטרפם, לפי שנתקיים בו הגזירה בעמל התורה, וזהו אמרם (אבות פ״ג מ״ה) ׳כל המקבל עליו עול תורה׳ ונתקיים בו הגזירה בעמל תורה, ׳מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ׳ עכ״ד.

ובזה יתבארו דברי הגמרא, שכשאמר לו הקב״ה לאדם הראשון ׳וקוץ ודרדר תצמיח לך׳, ויצטרך יגיעות עצומות להכנת לחמו ׳זלגו עיניו דמעות׳, אבל כשנתבשר ׳בזעת אפך תאכל לחם׳, שמשמעו גם על יגיעת התורה אז ׳נתקררה דעתו׳, שהרי אם יקבל עליו עול יגיעת התורה, על ידי זה לא יצטרך כלל להתייגע בזעת אפו עבור טרף חקו, כי תתקיים הגזירה בעמל התורה ויעבירו ממנו עול דרך ארץ.

(ברך משה, נח)

קשין מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף

ויש להבין דמנין דהיה קשה להקב״ה קריעת ים סוף, ועוד וכי יש דבר קשה ח״ו לפני הקב״ה, אך הענין הוא כמו שקריעת ים סוף לא היה כי אם בשעה שהיו נחשים ועקרבים מצד זה, ומצריים בצד אחר וים סוף לפניהם, שבמצב כזה בודאי היה קשה מאד לבני ישראל לבקש להם עצות ותחבולות, ואז באה תשועת ה׳ באמרו ׳דבר אל בני ישראל ויסעו׳ (שמות יד טו), כך הוא בענין הפרנסה שבאה גם כן תשועת ה׳ בשעה שקשה לאדם לשית עצות בנפשו. וזה כוונתם ז״ל באמרם ׳קשין מזונותיו של אדם׳, היינו אצל האדם דוקא ולא לפני הקב״ה ח״ו, כי האדם סובר לטרוח בתחבולות ואין לו שום תחבולה, ׳כקריעת ים סוף׳ שגם כן היה קשה אז לבני ישראל לבקש תחבולות איך להנצל מהמצריים ונושעו בקריעת ים סוף, כן נושעין בפרנסה גם כן על ידי ה׳ בלי תחבולה.

(פאר ישראל, ליקוטים)

קשין מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף

איתא במדרש (שמו״ר כא ו) ׳וכיון שהלך לקרוע את הים לא קבל עליו להקרע וכו׳, כיון ששמע משה כך הלך ואמר להקב״ה אין הים רוצה להקרע, מה עשה הקב״ה נתן ימינו על ימינו של משה׳ וכו׳, וצריך ביאור לשון המדרש ׳נתן ימינו על ימינו של משה׳ וכו׳, ונקדים מאמר חז״ל ׳קשין מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף׳ כבר הרבו המפרשים בזה, ונראה כי תכלית קריעת הים סוף לא היה רק כדי להציל את ישראל, כי הרבה שלוחים למקום דהיה יכול להצילם אם הלכו דרך היבשה, אלא המטרה היתה בזה כדי שעל ידי קריעת ים סוף יתקדש שמו ית״ש בעולם, ו׳שמעו עמים ירגזון׳ (שמות טו יד) וידעו כל יושבי תבל כי ה׳ הוציא את בני ישראל ממצרים, ודבר זה יחזק את אמונת אומן בתוך עם ישראל גופא. **והנה** הים טען ׳אנא קשישא מינך׳, ואינו מוכרח להקרע מפני עם ישראל, כי הלוא הרבה הצלה למקום, ורוח והצלה יעמוד ממקום אחר להושע, והקב״ה נתן ימינו על ימין משה, לומר שעל ידי קריעת ים סוף וניעור מצרים בתוכו, יהיה ׳ימינך ה׳ נאדרי בכח׳ (שם פסוק ו), שיצא קדוש השם על כל פני תבל, וגם ימין משה יגדל על ידי זה וכמו שכתוב (שם יד לא) ׳ויאמינו בה׳ ובמשה עבדו׳, ועל זה לא היה להים שוב שום מענה, מכיון שעיקר התכלית היה למען הרבות כבוד שמים בעולם, ולהביא את עם ישראל לאמונה אמיתית. **והנה** כמו כן במזונותיו של אדם, אם האדם חושב שעיקר הפרנסה מוכרח כדי ליהנות בו את החומר והגוף העכור, אז ׳קשין מזונותיו של אדם׳ דייקא, כמו הים שלא רצה להקרע מפני הצלת עם ישראל גרידא, אבל אם כונת האדם להרבות כבוד שמים על ידי זה, כי מוכרח להפרנסה לעבודת ה׳ ולתורתו אז לא יהיו קשין, כמו בים סוף שנענה למשה רבינו בשביל להרבות כבוד שמים.

(תורת מהרי״ץ, בשלח)

קשין מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף

דהנה אמרו חז״ל תנאי התנה הקב״ה עם הים שיקרע לפני בני ישראל, ולפי זה היה מהראוי שתיכף ומיד יקרע הים בפניהם, ולמה קרע עצמו רק אחר שיצעקו בני ישראל אל ה׳, אלא הטעם שהקב״ה רצה שיתפללו שמתאוה לתפלתן של צדיקים. וזה שאמרו ׳קשין מזונותיו של אדם׳, מה שנראה לפעמים שיקשה על האדם שיגיע אל מזונותיו, אף על פי שמזונותיו כבר קצובות לו מראש השנה, אל תתמה על זה, ודע שטעמו של דבר הוא ׳כקריעת ים סוף׳ שהיה תנאי מתחלת מעשה בראשית, ואפילו הכי לא נקרע עד שיתפללו, מפני שהקב״ה מתאוה לתפלתן.

(מליצי אש, ח״ח ליקוטים)

קשין מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף

דהנה בשעה שעמדו בני ישראל על הים, טען שר של ים ׳הללו עובדי עבודה זרה והללו וכו׳ מה נשתנו אלו מאלו׳, וזה היה כל הקושי בקריעת ים סוף, כי בלא זה אין שום דבר קשה לפני המקום, וכן לגבי פרנסה מצינו (קידושין פב.) מאמר רבי שמעון בן אליעזר ׳אני שנבראתי לשמש את קוני אינו דין שאתפרס שלא בצער, אלא שהרעותי את מעשי וקפחתי את פרנסתי׳, כי אלולי רוע המעשים היה הפרנסה דבר קל לכל אדם. וזה שאמר ׳קשין מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף׳, דכמו שבקריעת ים סוף היתה הקושי מפאת שקטרג השר של ים עליהם שקלקלו דרכם על ידי עבודה זרה, כן הדבר גם בענין מזונותיו של אדם שהן קשין, מפני שמעשינו אינם מתוקנים ומדת הדין מעכבת בדבר, ובכל זאת הקב״ה ברוב רחמיו וחסדיו זן ומפרנס לכל.

(חשב סופר, לפסח)

כל המבזה את המועדות כאילו עובד עבודה זרה

גבי שאול כתיב (שמואל א׳ י כז) ׳ובני בליעל אמרו מה יושיענו זה ויבזהו׳, ונראה ד׳כל המבזה את המועדות׳ היינו שאומר על הזמנים המקודשים ׳מה יושיענו זה׳, צריכים להאמין שהימים טובים נותנים כח על כל ימות השנה.

(אמרי אמת, ימים ראשונים של פסח)

כל המספר לשון הרע וכל המקבל לשון הרע וכל המעיד עדות שקר בחבירו ראוי להשליכו לכלבים

כתיב (שמות כב ל, כג א) ׳לכלב תשליכון אותו, לא תשא שמע שוא׳ וגו׳, איתא בגמרא ׳כל המספר לשון הרע וכל המקבל והמעיד ע״ש ראוי להשליכו לכלבים׳. יתכן כי יש חילוק בין בעל מום לטריפה, שבעל מום אינו קדוש וטריפה אינו קדוש, אך במעשר (רמב״ם בכורות פ״ו הי״ד) ותמורה (תמורה פ״א הי״ז) ובולדות קדשים (שם פ״ד הלכות ח-ט) נקדשו בעלי מומין,

וטריפה גם בהם אינו קדוש, ואף למ"ד 'ולדות במעי אמן הן קדושים' ג"כ לא קדשי רק קדושת דמים ונפדין להאכילן לכלבים וכמו שפסק הרמב"ם בפרק ד' מתמורה. כן מצאנו שהצבור הקב"ה מכפר להם כמ"ש 'ישא ה' פניו אליך' (במדבר ו כו) ל"ק כאן ביחיד כאן בצבור (ראש השנה יז: ע"ש), כן מצאנו שזכות אבות מכפרת וכמוש"א (קהלת ד ב) 'ושבח אני את המתים מהחיים' וגו', כן מצאנו שזכות רבו מכפר וכמו שאמרו פרק כיצד מעברין (ערובין נד.) הניחו לו אדם גדול שימש, וזה זכות אבות הוי כולד קדשים, וזכות רבו הוא כתמורה, ומעשר הוא כצבור, ולזה אמרו שבמספר לשון הרע אין כל אלו הדברים מגינים עליו לפי שבעל מום אין חסרונו רק לגבוה הא להדיוט מותר מה שאין כן טריפה שגם להדיוט אסור, שרק עבירה היא אצל גבוה, לא כן מספר לשון הרע ומקבלו הלא חטא להנימוסי והמדיני ומשבית השלום והאושר ומפריע הקיבוץ, והבן. וזה שאמרו (ראש השנה יח.) כבני מרון 'כבני אימרנא', משום שבמעשר בעל מום קדוש ולא טריפה, כן יוה"כ מכפר על בין אדם למקום שזה כבעל מום לגבוה, אבל בין אדם לחבירו שזה בגדר טריפה אין יוה"כ מכפר עד שיתרצה (יומא פה:) ודו"ק.

(משך חכמה, משפטים)

כל המספר לשון הרע וכל המקבל לשון הרע וכל המעיד עדות שקר בחבירו ראוי להשליכו לכלבים

כתיב (בראשית לז יח) 'ובטרם יקרב אליהם ויתנכלו אותו להמיתו', איתא במדרש (בר' אוצר החכמה יד) ששיסו בו הכלבים, כוונת המדרש שהתנכלו להמיתו בטרם יקרב אליהם רק בעודו מרחוק ששיסו בו את הכלבים. והא דתפס המדרש הכלבים הוא, משום דהם דנו אותו כמוציא דיבה ומדבר לשון הרע, ואיתא 'כל המספר לשון הרע וכל המקבל והמעיד עדות שקר ראוי להשליכו לכלבים', ועל כן דנוהו כן.

(בית הלוי, וישב)

כל המספר לשון הרע וכל המקבל לשון הרע וכל המעיד עדות שקר בחבירו ראוי להשליכו לכלבים

כתיב (שמות יא ז) 'ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו למאיש ועד אשה', שמעתי בשם הגאון מהר"מ בנעט זצ"ל, כי אמרו חז"ל (שמו"ר א ל) 'אכן נודע הדבר' שעתה נודע מה חטאו ישראל יותר מכל עם ולשון שנדונים בעבודת הפרך, משום שיש בהן בעלי לשון הרע, אך בזמן שנגאלו עשו תשובה על חטא זה, כמאמר חז"ל שנגאלו שלא היה בהם דלטורין, ואמרו חז"ל 'כל המספר לשון הרע וכל המקבל והמעיד עדות שקר ראוי להשליכו לכלבים', לכן אמר 'ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו' להורות שאין בהם בעלי לשון הרע.

(וידבר משה, לפסח)

בשעה שהפיל נמרוד הרשע את אברהם אבינו לתוך כבשן האש וכו' אמר לו הקדוש ברוך הוא אני יחיד בעולמי והוא יחיד בעולמו נאה ליחיד להציל את היחיד

כתיב (יחזקאל לג כד) 'אחד היה אברהם' וגו', ואיתא בגמרא בשעה שהפיל נמרוד הרשע את אברהם אבינו לתוך כבשן וכו', אמר לו הקדוש ברוך הוא אני יחיד בעולמי והוא יחיד בעולמו נאה ליחיד להציל את היחיד, ומשמע שיחיד בעולמו הוא מעליותא, וקשה הרי בתחילת הבריאה כשברא הש"י את אדם הראשון, איתא שאמר למלאכים אני יחיד בעליונים והוא יחיד בתחתונים שמא יבוא להטעות את העולם, לכך אעשה עזר כנגדו שיהיה ממנו בנים ודורות, הרי שאין יחיד בעולמו מעליותא, גם יש להבין מה הכוונה שאברהם אבינו היה יחיד בעולמו, הרי כבר היו אז הרבה אנשים, ואם הכונה שהיה צדיק הרי היה גם שם 'והוא כהן לאל עליון' (בראשית יד יח).

אלא דאיתא (תוספתא סוטה פ"ו) שבני ישראל אמרו 'הלא דברים קל וחומר ומה אברהם שלא עבד אלא אלו-ה אחד ירש את הארץ' וכו', וכן איתא שאברהם אבינו הקריא את שמו של הש"י ופרסמו בעולם, וזהו הרמז 'אחד היה אברהם' יחיד בעולמו, היינו שעבד אלו-ה אחד ופרסם שהש"י אחד, ואיתא אברם העברי שכל העולם בעבר אחד והוא בעבר אחר, שניתק עצמו ופירש מכל עניני עולם הזה וביטל הכל, ופירסם את ה' אחד בזה העולם, וכתיב (בראשית יד יט) 'ברוך אברם וגו' קונה שמים וארץ', וזהו דתנן (אבות פ"ו מ"י) אברהם קנין אחד, והוא על דרך שאמרו (ר"ה לא.) 'בראשון מה היו אומרים לה' הארץ ומלואה' על שם שקנה והקנה שליט בעולמו.

(פני מנחם, לך לך)

בשעה שהפיל נמרוד הרשע את אברהם אבינו לתוך כבשן האש וכו' נאה ליחיד להציל את היחיד וכו' בשעה שהפיל נבוכדנצר הרשע [את] חנניה מישאל ועזריה לתוך כבשן האש וכו' אלא אני שר של אש ארד ואקרר מכפנים ואקדיח מבחוץ ואעשה נם בתוך נם

והנה חלוקות הדרגות בנסים מתנהגות כפי חלוקות המדרגות באדם, עד כמה שהאדם הנהו בדרגת למעלה מן הטבע כן היא הנהגת הקב"ה עמו, וחלוקות הדרגות בנסים הן הינן חלוקות הדרגות שבאדם, חנניה מישאל ועזריה לא באו עדיין לררגתו של אברהם אבינו ע"ה בדרגת יחידיות, על אברהם אבינו נאמר כי היה בבחינת יחיד, כמו שהקב"ה הוא יחיד אברהם אבינו היה בבחינת עצמו, לא כן חנניה מישאל ועזריה הלא היה להם אברהם אבינו לפניהם, וגם מצינו אצלם כי למדו לעשות מה שעשו על ידי שנשאו קל וחומר מצפרדעים (פסחים נג:), כי על כן הצלתם גם כן לא היתה כדרגת הצלת אברהם אבינו ע"ה.

(חכמת המצפון, אחרי מאמר רד)

בשעה שהפיל נבוכדנצר הרשע [את] חנניה מישאל ועזריה לתוך כבשן האש עמד יורקמו שר הברד וכו' ארד ואצנן את הכבשן וכו' אמר לו גבריאל אין גבורתו של הקב"ה בכך שאתה שר [של] ברד וכו' אלא אני שר של אש ארד ואקרר מבפנים ואקדיח מבחוץ ואעשה נם בתוך נם

ולכאורה אינו מובן מאי רבותא דהאי מהאי, ואמרנו דהנה אין זו רבותא שהקב"ה מנצח לטבע, שהרי גם גבור מנצח לחלש, ומכל מקום יש לחלש נמי מציאות בצד מה, אלא הרבותא היא שאין לשום נברא כל מציאות, אלא מאמיתת המצאו וקיומו מחמת רצונו יתברך, ובדין היה שכל הנבראים לא יהיו יכולין לפעול שום פעולה נגד רצונו יתברך לא לאש לשרוף ולא למים להטביע, שהרי כל מה שהאש שורפת והמים מטביעים הוא רק רצונו יתברך ומבלעדו הכל אפס ואין, אבל זה מפלאות תמים דעים שצמצם כל כך את הנבראים עד שהם כמו יש ונפרד בפני עצמן, וכל זה בא מחמת התרחקות הנבראים מהשורש שכל מעשי בראשית היו נמתחין והולכין, וזה עצמו הוא רצונו יתברך שתהיה כך מדת הצמצום וההסתר עד שהבריאה אינה מרגשת רצונו יתברך. וזה שאמר גבריאל אני שר של אש וארד בתוך הכבשן ואז יקבל האש מעלה בצד מה ואז ממילא לא יהיה ביכולת האש לשרוף מבפנים אלא מבחוץ כרצונו יתברך, וכן כתוב לעתיד (ישעיה מג ב) 'כי תעבור במים אתך אני ובנהרות לא ישטפוך כי תלך במו אש לא תכוה ולהבה לא תבער בך', לא שהמים והאש לא יהיו, אלא יהיו ולא יפעלו רק רצונו ית"ש.

(שם משמואל, חקת תרע"ב)

בשעה שהפיל נבוכדנצר הרשע [את] חנניה מישאל ועזריה לתוך כבשן האש עמד יורקמו שר הברד וכו' ארד ואצנן את הכבשן וכו' אמר לו גבריאל אין גבורתו של הקב"ה בכך שאתה שר [של] ברד וכו' אלא אני שר של אש ארד ואקרר מבפנים ואקדיח מבחוץ ואעשה נם בתוך נם

כתיב (תהלים קיז ב) 'כי גבר עלינו חסדו', לכאורה תרתי דסתרי דחסד הוא ממש היפך מגבורה, ואמר מרן החוזה מלובלין ז"ל, דכונת הפסוק היא דאף 'כי גבר' מכל מקום 'עלינו חסדו', היינו דלישראל פועלת הגבורה גם כן פעולת חסדים, כדאיתא בזוה"ק פרשת בא על הפסוק (ישעיה יט כב) 'ונגף ה' את מצרים נגוף ורפוא' נגוף למצרים ורפוא לישראל וכו', ותנא באותה שעה שנגפו מצרים באותה שעה נתרפאו ישראל וכו', משום דלישראל גם כח הגבורה פועל פעולת חסדים.

ויש לומר דזו הכונה שאמר גבריאל אין גבורתו של הקב"ה בכך, שאתה שר של ברד והכל יודעים שהמים מכבין את האש, אלא אני שר של אש ארד ואקרר מבפנים ואקדיח מבחוץ, דידוע מספרים הקדושים דמים רומזים להמשכת רחמים וחסדים ואש רומז לתוקף גבורת הדין, לזה בשעה שהפיל נבוכדנצר הרשע לחנניה מישאל ועזריה לתוך כבשן האש, עמד יורקמו 'שר של ברד', היינו שר של מים שרומז לרחמים, ואמר לפניו רבש"ע ארד ואצנן את הכבשן ואציל לצדיקים הללו, שבכח המשכת הרחמים יציל אותם מכבשן האש.

ועל זה אמר לו גבריאל אין גבורתו של הקב"ה בכך, כי לישראל אין צורך שכח הרחמים יעשה פעולת הצלה, אלא אני שר של אש היינו מדת הגבורה, שפעולתה תדיר פעולת גבורה לגבי אומות העולם, אבל הכא כדי להציל צדיקים הללו גם מדת הגבורה תעשה פעולת חסדים והצלה, וזהו 'ארד ואקרר מבפנים ואקדיח מבחוץ', היינו מבפנים לצדיקים הללו יקרר

ויעשה פעולת הצלה וחסד, ומבחוץ היינו לאומות העולם אקדיח ואעשה פעולת הגבורה.

(ליקוטי מהרי"ד מבעלזא, בהעלתך)

קיח:

ישראל שבאותו הדור מקטני אמנה היו וכו' ואמרו כשם שאנו עולין מצד אחד וכו'

כתיב (שמות יט ד) 'אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים וגו' ואביא אתכם אלי', ויש להבין תיבת 'אתם' הוא מיותר, ועיין ברש"י שמדקדק גם כן זה 'ואביא אתכם אלי', לפירוש רש"י ותרגום עדיין לא קרב אותם עד במתן תורה. והנראה על דרך הפסוק (שמות יד ד) 'וחזקתי את לב פרעה ורדף וגו' ואכבדה', והנה בכל שירת הים לא הוזכר והוכפל רק אבדן מצרים ולא הצלת ישראל מן הים דזה היה עיקר הנס לא האריך בו כל כך. והנה אמרינן בגמרא 'ישראל שבאותו הדור מקטני אמנה היו ואמרו כשם שאנו עולים מצד זה' וכו', קשה מהיכא תיתי לומר מקטני אמנה היו, ועוד מה הלשון כשם שאנו עולים.

אוצר החכמה 19/06/2018

והנה יש שני מדריגות מענין האמונה, אחד, אמונה שלימה לידע את אלהי אביו לאהבה וליראה אותו, ומדריגה ב' שלא התעורר מעצמו להשיג רק אחרי ראותו גבורות ה' ניסים ונפלאות, והנה ישראל לא היו אז במדריגה הראשונה הנ"ל רק 'מקטני אמנה היו', היינו מדריגה ב' הנ"ל שראו גבורות ה' ניסים ונפלאות שעשה ואז האמינו, ומזה נתיראו ישראל שיקרה כה למצרים שיראו ויאמינו כמו ישראל, ואם כן יעשה להם גם כן ניסים ונפלאות כמו לישראל. וזה אמרם 'כמו שאנו עולים' כלומר יאמינו כמו שאנו מאמינים, אך באמת המצרים הקשו ערפם ולא האמינו גם אחר הראייה שראו כל המופתים, כי הקב"ה הכביד לבם כדי שיבחרו להם הבחירה לטבוע בים סוף כנ"ל פרשת בשלח על פסוק (שמות טו ד) 'ומבחר שלשיו' וגו', וזה המופת יותר על כולם שערבב דעתם ונטל מהם הבחירה כדי שיבחרו לעצמם לרדוף אחרי בני ישראל ומכח זה נאבדו, וזהו שמדייק אתם ראיתם ולא המצריים, אף על פי שהיה יכול להיות גם כן להם זה האמונה על ידי הניסים והנפלאות, אף על פי כן חזקת את לב פרעה שלא יאמין, ואביא אתכם אלי מכח המופתים שראו והאמינו ולא קודם לכן.

(קדושת לוי, יתרו)

ישראל שבאותו הדור מקטני אמנה היו וכו' ואמרו כשם שאנו עולין מצד אחד וכו'

'**וזדים** טבעת וידידים העברת ויכסו מים צריהם וכו' על זאת שבחו אהובים וכו' על שפת הים יחד כולם הודו', והנה 'וזדים טבעת' ואחר כך אמר 'וידידים העברת', ובאמת אחר שהעביר ידידים אחר כך 'ויכסו מים צריהם' ולא קודם לכן, גם לדקדק 'על זאת שבחו אהובים' וכו', ואחר כך אמר 'על שפת הים יחד כולם' וכו' מאי 'כולם' דקאמר. ונראה לי, האי 'זדים' לאו אנשים זדים היינו המצריים, אלא 'זדים' זדונות כמו 'מזדים חשוך עבדך' (תהלים יט כד), גם כאן 'זדים' זדונות עונות של ישראל 'הטבעת' על דרך 'תשליך במצולות ים כל חטאתם', וזה נגד מדת הדין שאמר 'מה נשתנו אלו מאלו הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה', והקב"ה השליך במצולות ים והטביע כל זדונות בזכות האמונה, ואז 'ידידים העברת ויכסו מים צריהם', ואז כשכיסו מים צריהם אז על זאת 'שבחו האהובים' והידידים שבישראל ואמרו ההלל כדאיתא בגמרא, אך שאר העם לא שבחו, כי אמרו 'כשם שאנו עולים מצד זה כך מצרים עולים מצד אחר' 'וימרו על ים בים סוף', עד שרמז הקב"ה ופלטם הים לחוץ כדכתיב 'וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים', וזה 'על שפת יחד כולם הודו' שירת הים, אפילו אותם שאינם אהובים ידידים אלא כולם אמרו שירה.

(דרשות חתם סופר, ח"ב לפסח)

ישראל שבאותו הדור מקטני אמנה היו וכו' ואמרו כשם שאנו עולין מצד אחד וכו'

איתא בספר נועם אלימלך (דברים) שמפרש הפסוק (דברים א לב-לג) 'ובדבר הזה אינכם מאמינים בה' אלהיכם, ההולך לפניכם בדרך לתור לכם מקום לחנותכם באש לילה לראותכם בדרך אשר תלכו בה ובענן יומם',

כשאדם הולך בגשמיות ועניני עולם הזה יום יום, על ידי זה הוא נתגשם כל כך שאפילו הניסים והנפלאות הנגלים והנראים בחוש הראות אינו מאמין, וזהו שהוכית אותם אף שקלקלתם ואמרתם 'אחינו המסו' וגו' (שם פסוק כח), היה לכם להאמין על ידי הניסים שראיתם בחוש העמוד אש וענן ההולך לפניכם, 'ובדבר הזה אינכם מאמינים' רוצה לומר ואתם אפילו הניסים הנגלים דהיינו עמוד אש וענן שאתם רואים אינכם מאמינים, מחמת שאתם מגושמים כל כך, והוכיח אותם שישימו לב לגודל הניסים והנפלאות שעשה עמהם השם יתברך בכל עת, ועל ידי זה יזדככו בקדושה רבה.

כשנתעמק להתבונן בדברי הרבי ר' אלימלך, נראה את קיום דבריו בעת קריעת ים סוף, היה אז מעמד גדול ונשגב שראתה שפחה מה שלא ראה יחזקאל, ואמרו חז"ל (ברכות נ.) שאף עוברים במעי אמם אמרו שירה, לעומת זאת גם בשעה נשגבה זו היו כאלו שהמרו על ים בים סוף (תהלים קו ז), חז"ל גם מספרים שבני ישראל התלוננו ואמרו 'כשם שאנו עולים מצד אחד כך מצריים עולים מצד אחר', למרות שבני ישראל ראו עין בעין את עוצם הניסים שעשה עמם השי"ת על הים, וקודם לכן במצרים על מנת להושיעם מיד צר, עדיין היו אנשים שלא הודו בנס, ודימו שגם המצרים נשארו בחיים והם עולים מצד אחר.

שורש הדבר כי בני ישראל היו אז עדיין שקועים ואדוקים בטומאת מצרים ערוות הארץ, וזה גרם לעיוורון עיניהם שלא יבחינו בעוצם הניסים, ובכל נס שקרה חשבו שגם צד הטומאה והסטרא אחרא יכולה לחולל נפלאות, לכן חששו ישראל ואמרו 'כשם שאנו עולים מצד זה' היינו מסיטרא דקדושה, 'כך הם עולים מצד אחר' מכח סיטרא אחרא, וטעות זה הביאה אותם לחשוב שגם לצד הטומאה יש כח, ומשום כך המרו על ים בים סוף, בהשגחה מיוחדת נשארו רוב עדת ישראל בקדושתם ולא נמשכו אחרי הערב רב, אלא האמינו בישועת ה' שהוציאם ממצרים ונפרע מצריהם, זה דבר הכתוב (שמות יד ל-לא) 'ויושע ה' ביום ההוא את ישראל מיד מצרים' אולם הישועה לא התבטאה רק בעצם הריגת המצרים, אלא 'וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים', שבני ישראל ראו בעיניהם את המצרים מתים, כי דתן ואבירם ושאר רשעים הכחישו את הנסים הגלויים ואמרו שהמצרים לא מתו, לכן נזקקו לסייעתא דשמיא ולישועה מיוחדת שבני ישראל לא יימשכו אחרי דבריהם, אלא יראו בעיניהם את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים שכולם טבעו בים.

(שפע חיים, ראה)

וימרו על ים בים סוף מלמד שהמרו ישראל באותה שעה ואמרו כשם שאנו עולין מצד אחד כך מצריים עולים מצד אחר אמר לו הקדוש ברוך הוא לשר של ים פלוט אותן ליבשה

כתיב (שמות יד ל) 'וירא ישראל את מצרים מת', חז"ל אומרים שישראל חששו 'כשם שאנו עולין מצד אחד כך מצריים עולים מצד אחר, אמר לו הקב"ה לשר של ים פלוט אותן ליבשה', חז"ל אמרו (סוכה נב.) 'כל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו', אז בשעת קריעת ים סוף עלו ישראל למדרגה גדולה, ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל, אבל הם דאגו אם גם היצר הרע הולך וגדל אתנו הרע במקומו עומד, וזה שטענו אנו עולין למעלה אבל גם 'המצרים' היצר עולה אתנו ומה הועלנו, ברם נכון הדבר האיש העולה למעלה יבא למדרגת תשובה מאהבה העושה מכל הזדונות זכיות, ואז לא יסית אותו היצר להחטיאו, יען סוף כל סוף יהיה זאת לרעתו, כי יתרבו זכיותיו של האדם היפך רצון היצר. וזה שאמר הקב"ה 'פלוט אותן ליבשה' 'יבשה' גימטריא 'יצר טוב', מהמצרים - היצר הרע יכולים לעשות יצר טוב, 'וירא ישראל' עם האותיות גימטריא 'תשובה מאהבה' עם הכולל, כשראו על הים אור גדלות הבורא והגיעו לאהבה וגעגועים אליו יתברך, אז ראו כבר את המצרים - היצר הרע מת, אינו מסית כאילו אינו חי.

(אמרי חיים, שביעי של פסח)

נחל קישון יהא לי ערב

כתיב (תהלים קמט ח) 'לאסור מלכיהם בזיקים ונכבדיהם בכבלי ברזל לעשות בהם משפט כתוב הדר הוא' וגו'. סמיכת הענין וקישור הפסוקים נ"ל, דהנה 'הידור מצוה עד שליש במצוה' (ב"ק ט:), והנה דבר הנכתב בתורה הנה הוא מצוה, הנה יחוייב בהידורה שליש, על כן היה אצל סיסרא תשע מאות רכב ברזל מתו בנחל קישון (שופטים ד יג), שליש נוסף על רכב מצרים, דכבר היה הדבר כתוב שערב נחל קישון להים וכן אמרה דבורה (שופטים

ד ו) 'הלא צוה ה'' וגו'. והנה המשפט של הגוים כבר כתוב הוא בדברי נבואה, הנה יחוייב להיות שליש נוסף על הקודם, והנה במלחמות הראשונות נאמר (דברים לג כ) 'וטרף זרוע' הוא חלק אמצעי 'אף קדקד' הוא חלק הראשון, וכאן ניתוסף גם חלק האחרון 'לאסור מלכיהם' וגו' זה בחלק השלישי ברגלים, כי 'משפט כתוב הוא', ע''כ 'הדר הוא' וגו' הבן הדבר.

(אגרא דפרקא, אות שעה)

נחל קישון יהא לי ערב

במדרש (ילקו''ש שופטים רמז מג) בשעה שירד סיסרא לנחל קישון העלה בזקנו כל דגים שבים. ונראה לי על פי מה שאמרו בפסוק 'נחל קישון גרפם' (שופטים ה כא) שהנחל היה ערב לים סוף בעד השי''ת שיחזיר לו כנגד כל חיל מצרים שהקיא ליבשה, ונתקיימה בחילו של סיסרא, והחיל הזה היה רב מאוד, שבמצרים נאמר (שמות יד ז) 'ושלשם על כלו', שכנגד כל אחד מישראל לקחו שלושים מצריים (ילקו''ש בשלח רמז רל), וגם היו סבורין שישראל הם הרבה יותר מס' רבוא שלא ידעו מאותן שמתו בג' ימי אפילה, וא''כ לקחו הרבה יותר משלשים פעם ס' רבוא, ואם כן היה חיל סיסרא כבד מאוד, ומה שנאמר תשע מאות רכב ברזל (שופטים ד יג), אין הכוונה על אנשים יחידים רק כל רכב הוא לגיון ומחנה בפני עצמו, וכולם היו מלובשים נחושת וברזל אשר טבעם לשקוע במים, ואם כן היה טורח רב להנחל להשליך את החיל הכבד הזה מרחק רב אל הים הגדול, רק רמז לדגים שבים שיבואו הנה ויקחו חלקם, ועל כן העלה כל דגים שבים, ומה שאמר 'בזקנו' בעבור שהיו רבים יותר משערות ראשו וזקנו.

(מנחם ציון, ויקרא)

נחל קישון יהא לי ערב

הפני מנחם זצ''ל אמר, מה שביקש השר של ים ערב, וכי לא סגי בדיבורו של השי''ת שאמר אתן לך אחד ומחצה שבהן, אולם כיון שדרכיו של השי''ת אל רחום וחנון ונושא עון ורחמיו על כל מעשיו, פחד שר הים שמא לא יקבל מתים רבים כל כך לקרבו, ולפיכך ביקש ערבות.

(ליקוטי יהודה, בשלח)

דלותי ולי יהושיע אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם אף על פי שדלה אני במצות לך אני ולי נאה להושיע

כי האדם אשר נתון תמיד בפחד ודאגה תמידית שמא לא עלה בידו לעשות המוטל עליו בעבודת ה', והינו מכריז ואומר 'דלה אני המצוות', ואין בידי מאומה לשחר פני יוצרי וקוני, הוא ראוי שיושע בתשועת עולמים והקב''ה ישמע לקול שוועתו, כי 'קרוב ה' לנשברי לב' (תהלים לד יט), וזה שאמר 'אף על פי שדלה אני במצוות', מכל מקום כיון שדבר זה עומד לנגד עיני תמיד, והנני יודע ומכיר בדלותי ושפלותי ולבי דואג ונאנח על זה, לכך 'לך אני' וקרוב אני אליך כביכול, ועל כן 'לי נאה להושיע' בדבר ישועה ורחמים.

ועוד יש לפרש, דהנה בכל הדורות כאשר היו בני ישראל בסתר המדריגה ורפו ידיהם מן התורה והמצוות, ובאו עליהן צרות ויסורין עבור זה, אזי לאחר שנגאלו מאלו הצרות היו עולין ומתעלין במדרגות רמות ונשגבות לאין ערוך, כך היה בצאת ישראל ממצרים, שעד שלא יצאו משם היו משוקעים במ''ט שערי טומאה, ויהי אך יצאו מיד החלו לעלות בסולם המעלות עד שפסקה מהם כל זוהמא, וזכו לשמוע קול אלקים חיים מדבר מתוך האש, וכמו כן בתקופת בית ראשון היו להוטים אחרי עבוד זרה והגלם הקב''ה לבבל, אזי כאשר נגאלו מגלות בבל וחזרו לארץ ישראל בנו את בנין בית שני, והעמידו הדת על תילה כמבואר בספר עזרא, כן היה גם בימי מרדכי ואסתר כאשר עמד להם הקב''ה בעת צרתם, שוב קיימו וקבלו עליהם ועל זרעם לקיים כל דברי התורה ברצון ובשמחה, וכמו כן היה גם בימי מתתיהו ובניו החשמונאים, כאשר זכו שעשה להם הקב''ה תשועה גדולה ונצחו, החלו לחזק ולבצר עמודי תורה הקדושה, ותקנו גדרים וסייגים לעשות משמרת למשמרת, והחזירו עטרת תפארת ישראל ליושנה כאשר היתה מימי קדם.

הרי שהנקודה הפנימית הטמונה בלב כל אחד ואחד מישראל רצונה לעשות רצון קונם בלב שלם, ורק היסורים והמכאובין הקשים, המה הגורמים שלא יוכלו לשעבד ולבם לעבדו יתברך כראוי, וזהו שאמרה כנסת ישראל להקב''ה 'אף על פי שדלה אני במצות', מכל מקום זהו רק כשאני בתוך הגולה רדופה צרות ומכאובין, לא כן כשאצא מתוך חשכת ואפילת הגלות לחירות עולם, אז אשתדל להוסיף להוסיף חיילים לתורה ולעבודה כהנה וכהנה, ועל כן 'לי נאה להושיע' בתשועת עולמים, כי אז נעבדך יתברך ביראה ובאהבה כימי עולם וכשנים קדמוניות.

(דרשות מהרי''ץ, ח''א דרוש ל-לא)

דלתי ולי יהושיע אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם (אוצר החכמה)
אף על פי שדלה אני במצות לך אני ולי נאה להושיע

וצריך ביאור למה באמת נאה להושיע אם אנו דלים מצות, ויש לומר על פי מה דאיתא בספר בני יששכר במאמרי חדש כסלו, שהחילוק בין עזרה לישועה, כי לשון 'עזר' יוצדק על העזרה מבלי בקשה מוקדמת מהנעזר כמו שכתוב (תהלים כ ג) 'ישלח עזרך מקודש', 'קודש' הוא דבר הנבדל בסוד החכמה והמחשבה, ו'תשועה' היא כשמושיע המושיע אחר בקשה כמו שכתוב (דברים כב כז) 'צעקה הנערה המאורשה ואין מושיע לה', הנה תראה שלשון תשועה הוא אחר הצעקה ובקשה עכ''ל. ועל פי זה מבואר אמרם ז''ל 'אף על פי שאני דלה במצות' ואינו כדאי ל'עזר', היינו לבחינת עזר מבלי בקשתינו, על כל פנים 'לך אני' רצה לומר צעקתי אליך, ואם כן 'לי נאה להושיע' דייקא, רצה לומר בבחינת תשועה אחר הצעקה והבקשה.

(אשי ישראל, ליקוטים)

פיזר עמים קרבות יחפצון מי גרם להם לישראל שיתפזרו לבין אומות העולם קריבות שהיו חפצין בהן

מה שאנו רואין בחוש אשר בגלות הארוך הזה במדינת הגר ומדינת ראמניע אשר בכל יום מתרבית השנאה ונתוספת יותר משלפניו, אשר לפי דרך השכל והטבע צריך להיות השנאה הולכת ומתמעטת תמיד, כדרך כל דבר שבתחילה היא בתוקפה ואחר כך הולכת ודלה, כן הגלות בהתחלתו היה צריך להיות השנאה יותר גדולה מאחר כך, והסיבה האמיתית לזה הוא כמו שנתבאר, דכל מה שישראל ממעטים בהבדלים שנתנה להם התורה הקדוש על ידי קיום התורה והמצוה, הקב''ה מוסיף שנאה בלבם לפי ערך תכלית המבוקש כדי שישארו ישראל מובדלים.

ובזה יתפרש היטב כוונת מאמרם ז''ל 'בזר עמים קרבות יחפצו' מי גרם להם לישראל שיתפזרו בין האומות קריבות שהיו חפצים בהם, ויובן דבפסחים (פז:) איתא 'צדקת פרזונו בישראל' (שופטים ה יא) צדקה עשה הקב''ה לישראל שפיזרן בין האומות, דאמר ליה ההוא מינא לרבי חנינא אנן מעלינן מנייכו בדידכו כתיב (מלכים א יא) 'כי ששה חדשים ישב יואב' וגו', ואתון גבן כמה שנין ולא עבדינן לכו מידי, והשיב דלכלות לכולם חלילה אין אתם יכולים דליכא לכולהן גבייכון, ואותם שאצלכם אי אפשר דיקראו לכם מלכותא קטיעא, הרי דכדי שלא יוכלו לעשות כליה חלילה נצרך להיות פיזור, ולפי מה שנתבאר דעל ידי מה שרוצים להתקרב להם מתרבה השנאה, וכל מה שנתרבה השנאה יש חשש יותר שלא יעשו להם רע חלילה ונצרך להיות פיזור יותר, וזהו שאמרו 'בזר עמים' מי גרם להם שיתפזרו וכו' קריבות שהיו חפיצים בהם, דעל ידי הקריבות מוכרח להיות שנאה, ועל ידי השנאה מוכרח להיות פיזור יותר.

(בית הלוי, שמות)

קיט.

למנצח מזמור לדוד זמרו למי שנוצחין אותו ושמח

כתיב (בראשית כד סג) 'ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב', יבואר על פי מאמר חכמינו ז''ל מדת בשר ודם מנצחין אותו והוא עצב מדת הקב''ה מנצחין אותו והוא שמח, דהיינו כמאמר חכמינו ז''ל (מועד קטן טז:) הקב''ה גוזר גזירה וצדיקים מבטלין, והנה כשהקדוש ברוך הוא כביכול מנהג עולמו כרצונו כביכול הוא לעצמו, וכאשר הקדוש ברוך הוא מנהג עולמו כרצון הצדיקים כביכול הקדוש ברוך הוא נוטה עצמו לרצון הצדיקים, וזהו שרמזו חכמינו ז''ל (בר''ר יט ז) שכינה בתחתונים. וזהו שנאמר (שמות יט כ) 'וירד ה' על הר סיני' כלומר שירד לעשות כרצון הצדיקים, וזהו התענוג שלו כאשר מנצחין אותו כו', וזהו 'ויצא יצחק לשוח בשדה', יצחק הוא לשון שמחה שזה הוא שמחה לפניו יתברך, **לשוח** לשון ירידה למטה. **בשדה**, רצה לומר לרצון הצדיקים הנקראים 'שדה חקל' וכו', **לפנות ערב**

כי מזה בא הביטול דינין, כי הדינין נקראין 'ערב', וזהו 'לפנות ערב' על ידי זה מבטלין הדינין.

(קדושת לוי, חיי שרה)

למנצח מזמור לדוד זמרו למי שנוצחין אותו ושמח

'**הושענא** למען נצחך' (הושענות), על פי הגמרא 'למנצח מזמור לדוד זמרו למי שנוצחין אותו ושמח' ואתי שפיר שאנו נפעול, וזה אצלך השמחה שמנצחין אותך כביכול.

(טל השמים, סוכות)

למנצח מזמור לדוד זמרו למי שנוצחין אותו ושמח וכו' וידי אדם מתחת כנפיהם ידו כתיב זה ידו של הקדוש ברוך הוא שפרוסה תחת כנפי החיות כדי לקבל בעלי תשובה מיד מדת הדין

איתא במדרש (ויק"ר ל ב) 'ולקחתם לכם ביום הראשון' וגו' (ויקרא כג מ) ההוא דכתיב (תהלים טז יא) 'תודיעני אורח חיים שובע שמחות את פניך נימות בימינך נצח', וצריך ביאור שייכות פסוק זה לכאן. ונראה לפרש ביאור המדרש על פי דאיתא בגמרא 'למנצח מזמור לדוד זמרו למי שנוצחין אותו ושמח וכו', וידי אדם מתחת כנפיהם ידו כתיב זה ידו של הקב"ה שפרוסה תחת כנפי החיות, כדי לקבל בעלי תשובה מיד מדת הדין', וזה פירוש הכתוב 'תודיעני אורח חיים שובע שמחות את פניך', היינו במה שהקב"ה כביכול שמח והוא 'נעימות בימינך נצח', היינו שהוא שמח במה שמנצחים אותו כביכול ומשיבין חמתו מהשחית, וכובשים מדת הדין ומהפכין אותה לרחמים הרמוזים בימין, ולא עוד אלא שהוא מקבל בעלי תשובה בימינו הפשוטה לקבל שבים.

ועל דרך זה כתב בספר נועם אלימילך (דברים) שזה רצונו של הקב"ה שיהפכו הצדיקים הדין לרחמים ולהמתיק הדינים בשרשם, וכדאיתא בגמרא (ב"מ נט:) דקוב"ה חייך ואמר נצחוני בני, וזהו 'נעימות בימינך נצח', רצה לומר נעימים הם הגבורות והניצוח כשהצדיק ממתיקם ומביאם למקומן לימין, וזה 'הנוי והנצח לחי העולמים', רצה לומר שיהיה לו לנוי כשמנצחין אותו עכ"ד, המורם מזה שהקב"ה שמח כך שמנצחין את מדת הדין ומשיבים אותו מהשחית וימינו יתברך פשוטה לקבל שבים.

והנה דרשו חז"ל (תנחומא אמור ל) על הכתוב 'ולקחתם לכם ביום הראשון', וכי ראשון הוא והלא ט"ו הוא אלא ראשון הוא לחשבון עונות, משל למדינה וכו' ביום הכפורים כל ישראל מתענין והקב"ה מוותר להם הכל וכו', נמצא שרמוז כאן ענין התשובה שהקב"ה מוותר להם הכל, ובעושין תשובה הרי מנצחין מדת הדין וגורמים שמחה לפני הקב"ה כנ"ל, וזה פירוש המדרש 'ולקחתם לכם ביום הראשון', שמעתה הוא ראש חשבון וראשון לחשבון עונות, ההוא דכתיב 'תודיעני אורח חיים שובע שמחות את פניך נעימות בימינך נצח', שבזה הקב"ה כביכול שמח שעושין תשובה ומנצחין מדת הדין ומהפכין אותה לרחמים.

(דברי יואל, לסוכות)

18.06.2018

וידי אדם מתחת כנפיהם ידו כתיב זה ידו של הקדוש ברוך הוא שפרוסה תחת כנפי החיות כדי לקבל בעלי תשובה מיד מדת הדין

בעיקר הקטרוג של מדת הדין יש להבין הרי תשובה קדמה לעולם, וכך היו התנאים בתחילת הבריאה, ושוב מה קטרוג שייך על זה, אך כבר הגדנו דודאי בתשובה מאהבה שזדונות נעשות כזכיות לא שייך קטרוג, אלא אף תשובה מיראה אם התשובה היא תשובה שלימה (יומא פו:) היכי דמי בעל תשובה וכו', דקצת משמע שם דמיירי בתשובה מיראה עיי"ש, לא שייך עוד קטרוג, ואם כן הא דיש עוד קטרוג מיירי כשאין תשובתו שלימה לכל פרטיה, ועל זה שייך קטרוג מדת הדין לומר אל תקבלם, מפני כי התשובה איננה שלימה על פי הדין, וצריך לזה חסד, והוא ימין ה' הפשוטה לקבל שבים, ואם כן הא דתליא כרעא דה"י בשביל בעלי תשובה (מנחות כט:), נמי עבור אותם שאין תשובתם שלימה שאיננה על פי הדין.

ויש לומר דהיינו הך דאיתא בהאריז"ל דסוכות הוא 'ימינו תחבקני', ולזה רומזין נמי דפנות הסוכה נגד ג' פרקי היד המחבקת, שפרק השלישי שהוא כף היד אינו אלא טפח, כי ימין ה' הפשוטה לקבל שבים, ותליית כרעא דה"י חדא מילתא הוא, והכל בשביל אותם שאין תשובתם שלימה על פי הדין, ומינה דאף אותם אם רק באין ליטהר הסוכה קולטתם. ובזה יש לפרש הא דאתאי הלכתא וגרעתה לשלישית ואוקמה אטפח ולא נכתב זה להדיא, או ברמז על כל פנים בתורה, דהנה תורה שבכתב נגלה לכל והיה המקטרג מקטרג כנ"ל, על כן אין לזה רמז בתורה שבכתב אלא בהלכות תורה שבעל פה שאיננה נגלית למקטרג, והנה זה לימוד לכל אדם הבא ליטהר וכחות רעים רודפין אחריו, להשקיע עצמו בתורה שבעל פה, והיא הטמנה טובה שאין למעלה הימנה, וכענין יעקב אבינו ע"ה שהטמין עצמו בבית עבר מפני רדיפת עשו אחיו.

(שם משמואל, סוכות תרע"ח)

וידי אדם מתחת כנפיהם ידו כתיב זה ידו של הקדוש ברוך הוא שפרוסה תחת כנפי החיות כדי לקבל בעלי תשובה מיד מדת הדין

ופירש הרשב"ם 'מפני מידת הדין שמקטרגת ואומרת לא תקבלם והוא מקבלם בסתר', הרי זה דבר נפלא מאד, אבל אפשר להבינו אל נכון לפי האמור לעיל, כי הרי קבענו שעל פי גדרי הבריאה קשה מאד לתשובה להתקבל, ובפרט תשובה בבחינה הקטנה שחלקו של האדם בה הוא מעט מאד, לעומת הסייעתא דשמיא המרובה שהוא מקבל, המהרהר לחזור בתשובה בבחינה זו צריך עזר מיוחד להינצל ממידת הדין הטוענת שעל האדם לחזור בכוחות עצמו, ושלכל אתערותא דלעילא צריך האדם להקדים מידה מרובה של אתערותא דלתתא, אבל הקב"ה ברוב חסדיו שהם למעלה מגדרי שכר ועונש של הבריאה, מחשיב גם פנייה קלושה זו של צעקת הלב כאתערותא דלתתא מספיקה, שזוכה על ידה לסיעתא דשמיא גדולה מאד, כאמרם ז"ל (שיה"ש רבה ה ב) 'אמר הקב"ה לישראל בני פתחו לי פתח אחד של תשובה כחודו של מחט, ואני פותח לכם פתחים שיהיו עגלות וקרוניות נכנסות בהם'.

הרי ראינו שדרגה זאת של תשובה שקראו לה התשובה הקטנה, היא מיוחדת בזה שהיא רק התעוררות ובקשה בלב האדם, עדיין לא תיקן כלום במעשה, עדיין לא הגיע לחרטה ולא לעזיבת החטא ולא לקבלה על העתיד, ואף על פי כן הקב"ה עונה על פנייתו אליו במלוא הסייעתא דשמיא ועוזרו להגיע אל תשובה שלמה, סוד קבלת תשובה כזו על ידי הקב"ה טמון הוא בכוח התפילה, כבר אמר אא"ז גאון ישראל זצ"ל שאף שלאחר החורבן ננעלו שערי תפילה, בדוק ומנוסה שעדיין ישנה תפילה אחת שנענית בכל עת ובכל מצב, והיא תפילה לסייעתא דשמיא ברוחניות, ועוד כתב הוא ז"ל שזוהי העצה היחידה לבקוע טמטום הלב, זהו הפתח כחודו של מחט שבו הולכים לקראת השי"ת, ואף שבזה עבר רק חלק קטן מן הדרך, והקב"ה משלימו פי אלף, הקב"ה בחסדיו המרובים מחשיב לו כאילו עשו הכל שוה בשוה 'שובנו אלהי ישענו' (תהלים פ ה) שנינו כאחד.

יש והאדם כל כך רחוק מהשי"ת כל כך שקוע בחטא, עד שאינו מוצא בעצמו גם את הכוח לצעוק, ואף לא את היכולת לבקוע הטמטום אפילו כחודו של מחט, בחולשתו הרוחנית הוא מדמה שאפילו לפתוח פתח קטן כזה אין בידו, מה יעשה אדם כזה הרי על כל פנים הוא רוצה לעשות תשובה, יבנה על רצון זה ויתחיל על כל פנים המשהו שהוא יכול לעשות, ואם את המקצת שבמקצת שבידו לעשות יעשה בלי כל חשבונות, אז השי"ת מצדו יעורר את לבו האטום של האדם, עד שיגיע לפתח של תשובה ממש, הרי זו תשובה בבחינת 'שובה ה' עד מתי' (שם צ יג), שאין לו לאדם אלא נטיה קלה לבד, והוא מצפה שהשי"ת יעשה עבורו את הכל, והשי"ת בטובו מסתכל עליו ברחמים מרובים, ומחשיב לו גם נטיה קלושה זו לאתערותא דלתתא, שתחול עליה כל הסייעתא דשמיא הגדולה שהשי"ת משפיע עליו עד גמר התשובה, בבחינת 'טרם יקראו ואני אענה' (ישעיה סה כד).

(מכתב מאליהו, ח"ד מאמר כחודו של מחט)

וידי אדם מתחת כנפיהם ידו כתיב זה ידו של הקדוש ברוך הוא שפרוסה תחת כנפי החיות כדי לקבל בעלי תשובה מיד מדת הדין

כתיב (ויקרא יד כא) 'ואם דל הוא ואין ידו משגת' וגו', הבית ישראל ז"ל אמר דהנה כתיב גבי יחזקאל 'וידי אדם מתחת כנפיהם', ודרשינן בגמרא 'ידו' כתיב זה ידו של הקב"ה שפרוסה תחת כנפי החיות, כדי לקבל בעלי תשובה מיד מפני מדת הדין, ואין הכוונה סתם בעלי תשובה, רק הכוונה אפילו לכאלה בעלי תשובה כדוגמת מנשה שעבר את העבירות החמורות ביותר והעמיד צלם בהיכל, ומלאכי השרת לא נתנו לקבל את תשובתו, וכדאיתא (דב"ר ב יב) שהקב"ה חתר לו חתירה מתחת כסא כבודו, וזה מה שכתוב כאן במצורע 'ואין ידו משגת', היינו שאותו מצורע שאפילו על ידי היד הזאת הוא לא מסוגל להתקרב ולעשות תשובה, בכל זאת נתנה לו התורה תקנה שעל ידי הקרבן הוא יוכל להתקרב ולעשות תשובה, וכדאיתא גבי מתן בהונות (פסחים צב. וברש"י שם) שהתורה התירה לו ביאה

במקצת, היינו שהתורה עוזרת לו להתקרב, כדי שגם לו יוכל להיות תקנה שגם הוא יוכל לעשות תשובה.

כתיב (שם כה כו) 'ואיש כי לא יהיה לו גואל והשיגה ידו ומצא כדי גאולתו', פירוש אחד שלא יהיה לו גואל, יסייעו בידו משמים שיוכל לבד להגאל שיהיה 'והשיגה ידו', ואפשר לומר יותר בעמקות, שהכוונה היא על היד של תשובה, על היד של 'אתה נותן יד לפושעים וימינך פשוטה לקבל שבים', שכאשר קורה שאדם נופל לפעמים ישנה יד מיוחדת שעוזרת לו, וכדכתיב (שמות יד לא) 'וירא ישראל את היד הגדולה' וגו', בני ישראל כשיצאו ממצרים גם ראו את היד הזאת, את היד המסייעת לעשות תשובה, וכדכתיב גבי יחזקאל וידי אדם מתחת כנפיהם, ודרשינן בגמרא 'ידו' כתיב זה ידו של הקב"ה שפרוסה תחת כנפי החיות, כדי לקבל בעלי תשובה מיד מפני מדת הדין, וזה הכוונה בפסוק 'ואיש כי לא יהיה לו גואל', כזה אדם שאין לו מי שיושיע אותו, אז מסייעין לו מן השמים שהוא עצמו יוכל להושיע לעצמו ולעשות תשובה.

(ליקוטי יהודה, מצורע בהר)

כל כסף וזהב שבעולם יוסף לקטו והביאו למצרים וכו' וכשעלו ישראל ממצרים העלוהו עמהן

ופירש כ"ק אבי אדמו"ר זצ"ל שכסף וזהב רומזים לאהבות חיצוניות שהיו מפוזרות בכל העולם, והכל נתקבץ למצרים, וישראל לקחו כל אלה לאהבה קדושה, עכת"ד, ונראה שבכח האהבה ההיא קרבו למתן תורה, וכתיב (שיה"ש ה ו) 'נפשי יצאה בדברו' שהיתה האהבה עד כלות הנפש, וכן המשכן שעשו נאמר בו (שם ג י) 'תוכו רצוף אהבה', והכל היה מן האהבה הנ"ל שהיתה מפוזרת בחיצוניות בכל העולם, ויש להמתיק הדברים על פי הזוהר הקדוש (ח"ב תצוה קפד.) 'דלית נהורא אלא מגו חשוכא', ואילו לא היו כנענים מושלים מקודם על ארץ ישראל לא היתה ארץ ישראל מקודשת לחלקו של הקב"ה, על כן כל אלו האהבות הקדושות היו מקודם בחיצוניות, ולולא היו בחיצוניות מקודם על ארץ ישראל לא היתה ארץ ישראל מקודשת לחלקו של הקב"ה, על כן כל אלו האהבות הקדושות היו מקודם בחיצוניות, ולולא היו בחיצוניות מקודם לא הגיעו למה שהגיעו.

(שם משמואל, תצוה תרע"ב)

וינצלו את מצרים רב אסי אמר עשאוה כמצודה זו שאין בה דגן רבי שמעון אמר כמצולה שאין בה דגים

ויש לומר ששניהם אמת, 'עשאוה כמצודה שאין בה דגן', וזהו רשת שנותנים לתוכה דגן לצוד עופות על ידו, וכשאין בה דגן אין עוף נלכד בו, והכי נמי מצרים היה רשת לישראל על ידי שפע ניצוצות קדושות שהיו בתוכן, כמו שכתב האר"י בפסוק (בראשית מז יד) 'וילקט יוסף את כל הכסף', ואחר כך עשאוהו ריק מכל, והיה למצרים חשך ולכל בני ישראל היה אור במושבותם, ומאז נצטוו מבלי לשוב למצרים כי אין דגן ברשת, אך לפי זה משמע דמצרים היה רשת לרעת ישראל כמו פח טמון ללכוד העוף, ולא היא אלא ישראל היה רשת למצרים כמשליך בים חכה והוציא הדגים ונשארה מצולה שוממה מלי דגים, כן היה ישראל למצרים.

(תורת משה לחתם סופר, בא)

וינצלו את מצרים רב אסי אמר עשאוה כמצודה זו שאין בה דגן רבי שמעון אמר כמצולה שאין בה דגים

איתא בספרים הקדושים שבגלות מצרים היה הדעת בגלות ובצאתם השיגו הדעת, וזה שאמרו חז"ל (ברכות לח.) 'וידעתם כי אני ה'' וגו' (שמות ו ז) כד מפיקנא לכו, עבידנא לכו מילתא כי היכי דידעיתו וכו' היינו שתשיגו דעת, ובכן בכח האמת של ישראל נגאלו כמו שאומרים 'אמת ממצרים גאלתנו', ועל פי שאמר אאמו"ר 'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים', היינו להסתכל ולראות את עצמו כמו שהוא עם חסרונותיו, כמו שעשו כן במצרים שידעו בעצמן בגרוע ערכן, והרי זה גם כן מדת האמת, וכמו שאמר אא"ז זצ"ל תכלית הידיעה יודע שאינו יודע, והקשה הלא סוף כל סוף אינו יודע, אלא כיון שיודע בעצמו כמו שהוא באמת, הרי הוא קשור בחותמו של הקב"ה אמת (שבת נה.) והוא התכלית. וזה הפירוש 'כמצולה שאין בה דגן', דגן היינו רמז לדעת כדאיתא (ברכות מ.) שאין התינוק יודע לקרות אבא ואמא עד שיטעום טעם דגן, 'וריש לקיש אמר כמצולה שאין בה דגים' הוא האמת, כדאיתא 'ואמת ה' לעולם' דגים שבים אמרו, היינו שמצרים נשאר מקום שאין בה לא האמת ולא הדעת.

(ישא ברכה, בא)

שלש מטמוניות הטמין יוסף במצרים אחת נתגלה לקרח ואחת נתגלה לאנטונינוס בן אסוירוס ואחת גנוזה לצדיקים לעתיד לבא

הכוונה שלשה דרכים יש, והבחירה ביד האדם לבחור הטוב או הרע, א' דרך הרע קרח וכל עדתו, וחשב על ידי עושרו וכבודו יש ביכלתו להשפיל משה ותורתו, לכן ירד חיים שאולה, ב' דרך הטוב הלך אנטונינוס ותמך בעושרו את רבינו הקדוש על תלמידיו וחבב התורה וכל לומדיה, וזכה על ידי כן לבוא בארץ החיים, הדרך השלישי הוא מה שאנחנו רואים צדיק ורע לו רשע וטוב לו, ואל יהרהר אחרי מדותיו של השם יתברך, כי שכר מצוה בהאי עלמא ליכא כי אם בעלמא דקשוט, ועל זה אמרו חז"ל ואחת גנוזה לצדיקים לעתיד לבא, והאוצר הגדול גנוז לחיים נצחיים, וגם העונש הגדול לרשעים ביום הגמול.

(אור תורה, וארא)

שלש מטמוניות הטמין יוסף במצרים אחת נתגלה לקרח ואחת נתגלה לאנטונינוס בן אסוירוס ואחת גנוזה לצדיקים לעתיד לבא

רמזו בזה על ג' אוצרות שיש להקב"ה, אוצר של יראת שמים (ברכות לג:), ואוצר של שבת כאמרם ז"ל (שבת י:) 'מתנה טובה יש לי בבית גנזי ושבת שמה', ואחד 'והייתם לי סגולה' (שמות יט ה) ופירש רש"י 'אוצר חביב', והנה כל שלשת האוצרות תלויים הא בהא, האוצר של שבת תלוי באוצר של יראת שמים, שאם אין לו יראה אינו זוכה להרגיש קדושת שבת, ושניהם תלויים באוצר השלישי שהוא ישראל, לא שייך ענין שבת או יראת שמים רק אצל יהודי, והגם שמצינו לשון 'גוי ששבת' וכן מצינו ביראת שמים לשון 'הירא את דבר ה' מעבדי פרעה', אך עיקר האור והקדושה של שבת ושל יראת שמים אינו אלא אצל ישראל. ויוסף זכה לכל ג' האוצרות, אוצר יראת שמים כמו דכתיב (בראשית מב יח) 'את האלהים אני ירא' וכמו דכתיב (שם נ יט) 'התחת אלהים אני' ותרגמו דחלא ה' אנא, ואוצר של שבת כמרומז באמרו 'וטבוח טבח והכן' (שם מג טז) שלמדים מ'והכינו את אשר יביאו' (בר"ר צב ד), וכל שכן אוצר של ישראל שהיה בעצמו, ולכן זכה 'וילקט יוסף את כל הכסף' (שם פסוק יד), כסף הוא מדת החסד, וכמו כן הוא ענין כסיפה הנאות ותאוות, שהוציא מהם כל נצוצות הקדושה, השייכים למי שיש לו שלשת האוצרות הנ"ל.

(בית אברהם, ויגש)

שלש מטמוניות הטמין יוסף במצרים אחת נתגלה לקרח ואחת נתגלה לאנטונינוס בן אסוירוס ואחת גנוזה לצדיקים לעתיד לבא

איתא בספרים הקדושים על הפסוק (שמות ב כה) 'וירא אלהים את בני ישראל וידע אלהים', היינו ששבר מהם את מדת הדין הנרמז בשם אלקים, ד'וידע' הוא לשון שבירה על דרך מה שנאמר (שופטים ח טז) 'וידע בהם את אנשי סכות', ועל פי זה יבואר מה שאמר פרעה ליוסף אחרי אשר פתר לו החלום 'אחרי הודיע אלהים אותך את כל זאת' (בראשית מא לט), והיינו אחרי שאתה במדרגה זו שתוכל לשבר את מדת הדין ולהמתיקו להפכו לטובה ולברכה, 'אין נבון וחכם כמוך' בחינת חכם עדיף מנביא. **ועל** פי הנ"ל יבואר הא דאיתא בגמרא 'שלש מטמוניות הטמין יוסף במצרים וכו' ואחת גנוזה לצדיקים לעתיד לבא', וביאור הענין הוא, דידוע שיוסף הצדיק הוא בחינת יסוד סיומא דגופא, ובו כלול כל המדות, והיה בכוחו לפעול שתהיה מיד הגאולה, אך גנזו לעתיד כדי שהגאולה תהיה בחינת 'חסד שבגבורה' ותהיה הגאולה השלמה, כמאמר הגמרא (שבת פט:) דלעתיד לבא יאמר הקב"ה לאברהם בניך חטאו וכו' וכן ליעקב, והם לא ימליצו בעדם, ורק יצחק אבינו ימליץ בעדם לטובה, כי אז יתהפך בחינת 'גבורה' שהוא בחינת יצחק ל'חסד שבגבורה' ויהיה הכל חסד. **וזהו** פרוש הגמרא 'שלש מטמניות' הם רמז לשלשה אבות שהם בחינת 'חסד' 'גבורה' ו'תפארת' שהוא כלול משניהם יחד, והנה יוסף היה בכוחו לשבר את הדינים תיכף, אך כדי שתהיה הגאולה בבחינת 'חסד שבגבורה' גנזו לעתיד, וזהו מרומז במאמרם ז"ל שהאוצר הג' שהוא כנגד בחינת 'תפארת' הכלול מ'חסד וגבורה' נגנז לעתיד, כי אז תהיה הגאולה שלמה באופן זה בבחינת 'חסד שבגבורה', ותהיה ברוב חסדים.

(פאר ישראל, מקץ)

שלש מטמוניות הטמין יוסף במצרים אחת נתגלה לקרח ואחת נתגלה לאנטונינוס בן אסורום ואחת גנוזה לצדיקים לעתיד לבא

דהנה כתוב (בראשית מז יד) 'וילקט יוסף את כל הכסף ויבא יוסף את הכסף ביתה פרעה', דלכאורה צריך להבין מה מלמדנו הכתוב, ולאיזה טעם נחוץ לנו לידע זאת, אך ידוע כי תאוות הממון גדולה מאד ומאוסה ומתועבת, כי 'מה בצע בדמי' (תהלים ל י) אם יצבור האדם כסף למכביר, רק אם ידע איך יעשה בזה דברים טובים ומעולים, בחיזוק התורה ולסגל מצוות ה' אזי יש בזה מעלה, והנה ידוע כי יוסף נקרא 'המשביר' (בראשית מב ו), שעל ידו השפיע ה' השפעות טובות לעולם, וכן בכל דור ודור יש צדיק יסוד עולם שעל ידו הולכות השפעות ה' להעולם, כמו שאמרו (חגיגה יב:) 'כל העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני', והנה זה הצדיק רוצה לגלות להעולם איך הכסף סחי ומאוס הוא, ולזה יעשה תחבולות שונות למען יראו בעצמם כי צדק, על כן לא יאצרו הכסף בארגזם אלא יעשו עמו מעשים טובים.

וזה פירש הכתוב, אם כי יוסף הצדיק הוא 'המשביר' וילקט את כל הכסף למען יחלקם ביעקב ויפיצם בישראל, עם כל זאת בשעת מעשה הביאם אל בית 'פרעה' לשון פרעו, שגילה את קלון הכסף לעיניהם, והנה ידוע כי שלוש מדריגות יש בזה, יש שיש לו ואינו רוצה ליתן על דבר טוב, אלא אדרבא יפזר על דברים רעים, ויש שבעצמו אינו יודע מה לעשות ולכך יתמוך תלמידי חכמים הלומדים, והם יעשו עם הכסף מה שצריך, ויש שיש לו שכל בעצמו לעשות טוב. וזו כוונת הגמרא שיוסף הטמין שלש מטמוניות, אחת נגלה לקרח שעשה עם הכסף רעה, שלקח אנשים אשר הצו על משה רבינו ועל אהרן הכהן, ואחת בימי אנטונינוס שהיה מלך ישר והוא לבדו לא ידע מה לעשות, אך כיבד והוקיר את רבינו הקדוש, השלישי יתגלה לעתיד לבוא, כלומר שאז תמלא הארץ דעה וידעו כולם בעצמם לעשות עם העושר שיברכם ה' טובות וצדקות ולהפיץ תורה.

(גנזי ישראל, ויגש)

עושר שמור לבעליו לרעתו אמר רבי שמעון בן לקיש זו עשרו של קרח

ונראה לפרש כשהעושר 'שמור לבעליו', דהיינו שמשמר העושר אצלו ואינו מחסר ממנו ליתן לצדקה, אז הוא 'לרעתו', שאם היה עני לא נענש על הצדקה, אבל כשהוא עשיר ואינו נותן אז הוא לרעתו שנענש על הצדקה, וזו מדת קרח ולכך נאבד מן העולם, ובניו עשו תשובה והזהירו העולם על זה.

(רב ייבי, תהלים)

עושר שמור לבעליו לרעתו אמר רבי שמעון בן לקיש זו עשרו של קרח

כתיב (יחזקאל טז ו) 'ואראה מתבוססת בדמיך' וגו', דמים תרתי משמע ממון ודמים, ויש לרמז 'ואראך מתבוססת' ומלוכלכת בתאות ממון, 'ואומר לך בדמיך חיי' בשפע ממון דקדושה המביא חיים לבעליה, כי יש עושר שמור לבעליו לרעתו זו עשרו של קרח, ובמדרש (במ"ר כב ז) 'שני עשירים עמדו בעולם ושניהם נאבדו שלא היה מתנתן מן הקב"ה' וכו'.

(דברי ישראל, הגדה של פסח)

עושר שמור לבעליו לרעתו אמר רבי שמעון בן לקיש זו עשרו של קרח

איתא במדרש (במד"ר יח ג) 'קרח שפקח היה ומטועני ארון היה מה ראה לחלוק' וכו', וכבר עמדו המפרשים בביאור דבר זה. ויש לומר דאיתא בגמרא 'עושר שמור לבעליו לרעתו אמר רבי שמעון בן לקיש זו עשרו של קרח', שחשב שלו יאתה הגדולה והתפארת, כדרך העשירים שהכסף מסמא את עיניהם כאלו כל העולם צריכים להיות כפופים תחתם, והנה הפלאה פירש 'ארון נושאיו נושא' (סוטה לה:) ארון זה תלמיד חכם, אם כי לפנים ידמה לראות שהעשירים מחזיקים את התלמידי חכמים, אמנם נהפוך הוא התלמידי חכמים המשפיעים להמחזיקים שיהיה להם כל טוב, ארון זה תלמיד חכם הוא נושא את נושאיו, ולא הנושאים העשירים נושאים את הארון, נמצא דקרח שמטועני ארון ה', היה צריך ללמוד דבר זה מהארון כי לא הכסף העיקר ולא היה לו לחלוק.

(טל השמים, קרח)

עושר שמור לבעליו לרעתו אמר רבי שמעון בן לקיש זו עשרו של קרח

פירש רשב"ם (ד"ה זה עשרו) שעל ידי רוב ממונו נתגאה ונטרד מן העולם. עם עשירות כה מופלגת, מובן שכל כלי נפשו של קרח היו פנויים למדה הרעה של כבוד, כי כאשר אדם הוא רעב או שהוא נתון במצוקה אחרת, אין לו פנאי לבקש מותרות, הוא מרוכז כולו בשאיפה האחת להשיג לו ככר לחם, בין אם יבוא לו בכבוד ובין אם גם יצטרך להתבזות על זה, ובעיקר שיוכל להרגיע את רעבונו.

(מעייני החיים, קרח)

עושר שמור לבעליו לרעתו אמר רבי שמעון בן לקיש זו עשרו של קרח ועולה דמה שזחה דעתו עליו היה מפני עשרו, ולפי זה נראה לבאר ענין טענת קורח אפשר טלית של מין אחר חוט אחד של תכלת פוטרה, זו שכולה תכלת אינו דין שתפטור את עצמה, דהנה מה שזכה אברהם אבינו למצות ציצית בחוטין, הוא מכח מה שאמר 'אם מחוט ועד שרוך נעל' שהיה על ידי נקיותו מחמדת הממון, וקרח שהיה לו תאות הממון על כרחו כפר בזה, רק הסכים לחלק המצוה שבגופה של הטלית, לפיכך טען דשפיר יכול להיות טלית שכולה תכלת.

(משאת מרדכי, קרח)

עושר שמור לבעליו לרעתו וכו' זו עשרו של קרח ואת כל היקום אשר ברגליהם וכו' זה ממונו של אדם שמעמידו על רגליו

פירש רש"י (ד"ה שמעמידו) שמשמח לבו, אמר הכותב ראה חיבתו של הקב"ה עם עני, שהנה העושר מעמידו על רגליו שמשמח לבו, דנמצא שהעני לבו עצב עליו על שאין לו ממון לשמחו, ועם כל זאת שכינה שורה עליו דכתיב (ישעיה נז טו) 'אשכון ואת דכא', ואף על פי דאין שכינה שורה מתוך עצבות, אין זה כי אם מרוב חיבתו עמו, ראו עתה שהנוגע בעני כנוגע בבת עינו, והמחזיקו ומשמחו מה מאד גדול שכרו, ובזה נראה יהיה כונת מאמר חז"ל אמר הקב"ה 'כל מי שעושה עם עני כאילו עמי עושה', דהנה כיון שעושה עם העני העני עומד בשמחה, וגורם שהקב"ה שורה מתוך שמחה דכך רצונו, ונמצא עושה עמו כביכול, מה שאין כן כשאין עושין צדקה עם העני, העני עומד בעצבות וגורם להקב"ה להיות שורה מתוך עצבות והוא נגד רצונו, אלא דשורה על העני מתוך חיבתו עמו.

(אמרי צדיקים, ליקוטים)

ואת כל היקום אשר ברגליהם אמר רבי אלעזר זה ממונו של אדם שמעמידו על רגליו

כתיב (תהלים קכא ג) 'אל יתן למוט רגלך אל ינום שומרך', ונראה לומר, דאיתא בגמרא 'ואת כל היקום אשר ברגליהם אמר רבי אלעזר זה ממונו של אדם שמעמידו על רגליו', ופירש בספר שמע שלמה על הפסוק (ויקרא כו ו) 'ושכבתם ואין מחריד' דכשיהיו עשירים הם מעותדים שיבואו עליהם גנבים, ועל כן מבטיח הכתוב 'ושכבתם ואין מחריד'. וזה שאמר 'אל יתן למוט רגלך' שתהיה כל ימיך עשיר ולא תהא יורד מנכסיך, והוא על ידי ד'אל ינום שומרך', דכמה בני אדם ישנים על מטתם עשירים וחס ושלום יארע דליקה או גנבים וקמים ממטותיהם עניים, ולזה מבטיחו 'אל ינום שומרך'.

(הכתוב לחיים, תהלים)

ואת כל היקום אשר ברגליהם אמר רבי אלעזר זה ממונו של אדם שמעמידו על רגליו

וזה שאנו אומרים בתפלה אחר פרשת הקרבנות 'ואין לנו לא כהן בעבודתו וכו' ולא ישראל במעמדן', כדאיתא בגמרא זה ממונו של אדם שמעמידו על רגליו, ובעונותינו הרבים נתמוטטה פרנסתן של ישראל, ועל ידי זה 'ולא ישראל במעמדן'.

(ייטב לב, ליקוטים)

ואת כל היקום אשר ברגליהם אמר רבי אלעזר זה ממונו של אדם שמעמידו על רגליו

כתיב (תהלים קכב ב) 'עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלים', נכסים של אדם נקראים בשם 'רגל' כדכתיב 'ואת כל היקום אשר ברגליהם', אמר רבי אלעזר זה ממונו של אדם שמעמידו על רגליו, והנה בזמן שבית המקדש היה קיים, ובני ישראל היו עולים לרגל לירושלים לראות וליראות את פני ה', והיו רואים בעיניהם עבודת הקודש של כהנים בעבודתם לויים בדוכנם וישראל במעמדם, ועל כל צעד ושעל שפע של

תורה קדושה ועבודת השי״ת, במעמד נשגב כזה היתה נפשו של אדם מתלהטת בלהב קודש, והיה שואב מלא חפניו רוח הקודש, ומדבק עצמו בקונו יתברך בכל רמ״ח אבריו וחושיו, והיה שוכח לגמרי מממונו ומרכושו אשר עזב בביתו, ומקדיש כל רגע לתורה ועבודה בקדושה וטהרה. וזהו הכונה ׳עומדות היו רגלינו׳, ממוננו ורכושנו נשארו עומדות על מקומן באין התעסקות, ואפילו מחשבה לא עלתה בלבנו עליהם, כי הסחנו דעתנו מהם ושכחנום לגמרי, בעת אשר שהינו במחיצת הקודש ׳בשעריך ירושלים׳, בשערים המצוינים שם בהלכה בתורה וביראת ה׳ כל היום.

ובדרך זה פירשנו דברי המדרש (שמו״ר נב ד) ׳א״ר יוחנן כיפה של חשבונות היתה חוץ לירושלים, וכל מי שמבקש לחשוב הולך לשם׳, הכונה על אנשי ירושלים שהיו בה תדיר, וכל מלאכתם היתה עבודת הקודש, הם לא היו צריכים לכיפה של חשבונות במשא ובמתן, כיון שכל חפצם ועסקם היה קודש לתורה ועבודה, וגם ממילא לא היו זקוקים לעשות חשבונו של עולם הפסד מצוה כנגד שכרה וכו׳, כי לגמרי היו פרושים שם מכל נדנוד של עבירה, לכן היה כיפה של חשבונות חוץ לירושלים ורחוק מתחומה, כי למותר נחשבה שם בעיר הקודש והמקדש.

(תהלות מהרי״ץ, תהלים)

ואת כל היקום אשר ברגליהם אמר רבי אלעזר זה ממונו של אדם שמעמידו על רגליו

ולכאורה יש לדקדק מפני מה רמזה כאן התורה שהממון מעמיד את האדם על רגליו, ובכלל צריך ביאור במה מעמיד ממון את האדם על רגליו. אמנם יש לומר על פי דברי הגמרא (יבמות סג.) שדרשו על הפסוק (בראשית ב יח) ׳אעשה לו עזר כנגדו׳ זכה נעשה לו עזר, כיצד אדם מביא חטים והיא טחנה ואפה וכו׳, נמצא שמאירה את עיניו ומעמידתו על רגליו, אבל כבר אמרו חז״ל (ב״מ נט.) ׳כד אזלי שערי מכדי רמי תיגרא בביתו׳, והיינו שאם אין ממון בביתו בהרחבה, אזי אין האשה מעמידתו על רגליו כי יש תיגרא בביתו, ונמצא ששניהם דבר אחד, שעל ידי ממון יש לו עזר שמעמידתו אשתו על רגליו.

והנה אמרו חז״ל (סנהדרין קי.) ששאתו של קרח גרמה לו שיחטא שהיא הסיתה אותו, ועוד אמרו שם שעשרו של קרח גרם שיחלוק על משה, ולפי דברינו אתי שפיר, שעל ידי עשרו היה בשלום עם אשתו, אך הם הפכו הקערה על פיה, ועשו רע עם הטובה אשר הטיב להם ה׳ וכך גרמה מפלתו, וממילא מובן שקרח תחת שהיה לו העמדת רגלים על ידי אשתו כמו שאמרו חז״ל, אדרבה גרמה שפצתה האדמה את פיה וימוטו רגלם על ידי הממון, שתמיד הממון הוא דבר שמקים האדם על רגליו, וכאן היה ההיפוך מזה, ולכך נרמז ענין זה כאן דייקא.

(פאר יעקב, עקב)

קיט:

עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות סעודה לצדיקים ביום שיגמל חסדו לזרעו של יצחק וכו׳ אומר לו לדוד טול וברך אומר להן אני אברך ולי נאה לברך

כתיב (בראשית יב ב) ׳ואעשך לגוי גדול וגו׳ והיה ברכה׳, פירש רש״י ׳ואעשך לגוי גדול׳ זהו שאומרים אלקי אברהם וכו׳, אפשר לרמז גם כן מה שאומרים בברכת הפטרה ׳ברוך אתה ה׳ מגן דוד׳, ומיחדים שם הקב״ה עם דוד המלך, ואם לא היה לחכמים שתקנו סדר הברכות שום רמז על דוד המלך שיחד הקב״ה שמו עליו, לא היו מתקנים לומר מגן דוד, לכן נראה לי הרמז בתיבת ׳והיה ברכה׳, על דרך דאיתא בגמרא ׳עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות סעודה לצדיקים ביום שיגמל חסדו לזרעו של יצחק וכו׳, אומר לו לדוד טול וברך אומר להן אני אברך ולי נאה לברך׳, ועל פי זה נראה לי הרמז נכון ד׳והיה ברכה׳ קאי על דוד המלך שהוא יברך, ונמצא הוא כתוב בתורה כמו אברהם יצחק ויעקב, לכן אומרים מגן דוד בהפטרה, והבן.

(אור גנוז, לך לך)

עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות סעודה לצדיקים ביום שיגמל חסדו לזרעו של יצחק וכו׳ אומר לו לדוד טול וברך אומר להן אני אברך ולי נאה לברך

אחשוב למותר להעיר שדברים הללו מבהילים את לב הקורא, דוד המלך אשר ביותר התלבש במדת הענוה יאמר לי נאה לברך, ונראה לי הכוונה, האבות הקדושים לפי גדולתם מצאו חסרונות בעצמם שאינם ראוים לאותו איצטלא לברך על כוס של ברכה לעתיד לבא, עי״ש בש״ס איך שכל אחד ואחד מהם מצא בעצמו מקום לפקפק, דוד המלך אדרבה בגלל שהתלבש תמיד במדת הענוה, ׳ודוד הוא הקטן׳ (שמואל א׳ יז יד) ובתהלים (כג ו) פתח פיו בקדושה ובטהרה ׳אנכי תולעת ולא איש חרפת אדם ובזוי עם׳, מצא את עצמו ראוי לברך, בהיות הרועים ענקי הרוח לכן נסוגו אחור ולא מצאו בעצמם נברא דכולא ביה, והלא אחד צריך שיברך, לכן יאמר דוד אני אברך וידעו כולם שלכן אני מברך משום שאין איש אשר לענין גדול רם ונשא כזה ימצא שלם בעצמותו, ומסתמא מפני גודל ענותנותו שהמשרה הנוראה זו תהיה על שכמו מהאי טעמא לא סירב ומיד פתח פיו ׳אני אברך ולי נאה לברך׳, משום שלגודל הענוה שבו החשיב את עצמו לתועלת ולא איש ואין קטן ממנו, לכן נאה לברך.

ומה נעמו אמרי מלכנו בתהלותיו (שם קטז יג, יט) ׳כוס ישועות אשא׳ ׳בתוככי ירושלים׳, הצד לומר שחשב עצמו לאיש פשוט, וכמו שאיתא (בר״ר לט טז) שמוניטון של דוד היה מקל ותרמיל מכאן ומגדל מכאן, רצה לומר הגם שנתעלה מאד בכל זאת לא שכח ימי עניו ומרודו, לכן נאה הוא לברך, ודו״ק.

(דברי מרדכי, ליקוטים)

עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות סעודה לצדיקים ביום שיגמל חסדו לזרעו של יצחק וכו׳ אומר לו לדוד טול וברך אומר להן אני אברך ולי נאה לברך

כמה ראוי לאדם להזהר מהלבנת פנים, שהוא ממש כשופך דמים ממש, ועונשו חמור שישפך גם הוא דמו על ידי רוצחים, עוד זאת שמפסיד כל מצוות שעשה בימיו ונוטל אותם אותו אדם המבוייש, וכל העוונות שיש לאותו המבוייש מוסיפין אותם למבייש, ונמצא זה צדיק גמור וזה רשע גמור, ובזה אתי שפיר מה שאמרו חז״ל ׳לעתיד לבא נותנים כוס של ברכה לאברהם ליצחק וליעקב וכו׳, אומר לו לדוד טול וברך אומר להן אני אברך ולי נאה לברך׳, הקושי מבואר הלא גם דוד היו לו שתים רעות שיצא ממנו אבשלום ובא על אשת איש, והתירוץ כי דוד המלך תמיד היו שונאיו מביישים אותו, ולכן שפיר אמר ׳אני אברך׳ שחף אני מפשע, ׳ולי נאה לברך׳ כי יש לי חבילות חבילות של מצוות שלי ושל חברי.

(ברוך טעם, נח)

עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות סעודה לצדיקים ביום שיגמל חסדו לזרעו של יצחק וכו׳ אומר לו לדוד טול וברך אומר להן אני אברך ולי נאה לברך

והוא תמוה, אטו משום שיצא ממנו ישמעאל ועשו וכו׳ אינו ראוי לברך, ועוד דקיימא לן בשו״ע (סי׳ רא) מי שנותנים לו לברך ואינו מברך מקצר ימיו, ואיך יסרבו לברך, ועוד איך יתכן שדוד אומר על עצמו ׳אני אברך ולי נאה לברך׳ הלא אין זה מן הענוה אחר שכל אבות העולם מצאו פגם בעצמם שלא לברך. ונראה לפי מה שכתב בספר בני יששכר (מאמרי השבתות מאמר ג) לחקור אם ברכו על המן, וכתב בשם רמ״ע מפאנו ז״ל שלעתיד לבוא יברכו ׳המוציא לחם מן השמים׳, ושוב הביא ממקובל אחד שלא בירכו על המן כל עיקר, כיון שהוא ׳לחם אבירים׳ (תהלים עח כה) ונבלע באיברים ולא היה צריך בירור, כי כל עיקר הברכה לברר נצוצין ולהפרידם מן הפסולת, ובמן לא היה פסולת, ומבואר דברכה היא בירור הטוב מן הפסולת.

ועל כן בסעודה שלעתיד לבוא שיעשה הקב״ה לצדיקים לא יוכלו לברך, כי אצלם כבר לא יהא שייך בירור טוב מרע, כי כבר השלימו עצמם בטוב השלם, וזה שאמר אברהם אבינו איני מברך כי כבר יצא ממני ישמעאל, והוא על דרך דאיתא בספרים הקדושים דעל ידי שהוליד אברהם את ישמעאל יצא ממנו כל חלק רע ונשאר אך טוב, וכן יצחק אמר שכבר יצא ממנו עשיו ונשאר רק טוב, וכן יעקב אמר שבמה שנשא שתי אחיות יצא ממנו כל חלק רע, וכן במשה רבינו לא שייך בירור, וכמו דאיתא מהארי ז״ל לפרש הפסוק (דברים ג כו) ׳ויאמר ה׳ אלי רב לך אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה׳, רצה לומר ׳רב לך׳ שמשה רבינו כבר נתעלה למעלה ממדרגת ארץ ישראל, וזה שאמר לא זכיתי ליכנס לארץ ישראל, רצה לומר לא נצחתי שלא היה לי צורך ליכנס לארץ ישראל, כי כבר עלה במדרגה גדולה מזו והיה כולו טוב, וכן יהושע במה שלא זכה לבן כי היה מושלם בלאו הכי, ואיתא בספרים הקדושים שצדיק שאין לו בנים הרי זה סימן שכל תכלית ביאתו לעולם הוא כדי להועיל לאחרים כי הוא עצמו אין צריך השלמה, וממילא לא שייך בכל הני ברכה שהוא בירור טוב מרע שהרי הם היו כולו טוב.

אבל דוד המלך ברוב ענותנותו אמר ׳אני אברך ולי נאה לברך׳, כי אני עדיין אינני שלם בטוב ואני צריך עדיין בירור בברכה, והיינו ׳כוס

ישועות אשא' כי כוס זה היא ישועתי בבירור טוב מרע, ועל ידי זה 'בשם ה' אקרא' שיהא כולו טוב. ויש לומר עוד, דהנה הסעודה תהיה ביום שיגמל חסדו לזרעו של יצחק, וזרעו של יצחק היינו רק ישראל כי עשיו לא נקרא זרע יצחק, 'כי ביצחק יקרא לך זרע' (בראשית כא יב) ולא כל יצחק (נדרים לא.), ואם כן מכיון שכבר יצאו עשיו וישמעאל לא נשאר שום פסולת בישראל, ולא שייך ברכה שהוא בירור, אבל דוד שבא מרות המואביה אכתי היה צריך בירור מצד יחוס אמו, ולכן אמר 'אני אברך ולי נאה לברך'.

(להורות נתן, מועדים ח"א שבת הגדול)

אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן מאי אפיקומן אמר רב שלא יעקרו מחבורה לחבורה ושמואל אמר כגון אורדילאי לי וגוזלייא לאבא

בעל מסדר הגדה סידר אמירת הבן שאומר 'מה זאת' (שמות יג יד) למדרגת תם, ואמירתו של הבן שאומר 'מה העדות והחקים' וגו' (דברים ו כ) למדרגת חכם, ולכאורה מה חכמתו בזאת. ונראה לומר, דהנה הרמב"ן (בראשית יז א) מפרש בכל מקום מלת 'תם' כעין שנאמר (דברים יח יג) 'תמים תהיה עם ה' אלהיך', דהיינו שאין מתבונן על עתידות וסומך על ה', לכן כתיב (בראשית כה כז) 'ויעקב איש תם', והנה הבן זה שנקרא 'תם' הוא תמים עם ה' ואינו רוצה לידע שום דבר חכמה אחרת, רק דרכי ה' רוצה לידע, ועל כל דבר ודבר שרואה מישראל, שואל 'מה זאת' כדי לידע עיקרו ושורשו של דבר, אבל אותו בן חכם הוא רוצה להחכים עצמו, וללמוד תחלה מצות ישראל ואחר כך ילמד שאר חכמות, לכן אומר 'מה העדות וגו' אשר צוה ה' אלהינו אתכם', כלומר אלמדם תחלה בזמן קצר, ואחר כך אלמוד דברים אחרים, ולכן אמור לו 'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן', ואמרינן בגמרא 'אמר רב שלא יעקרו מחבורה לחבורה, ושמואל אמר כגון אורדילאי לי וגוזלייא לאבא'.

19/06/2018 אהח

והנה מצינו בגמרא (מנחות צט:) שלכך נאמר (יהושע א ח) 'והגית בו יומם ולילה', שלא יאמר אדם אלמוד תחלה ואחר כך אילך ואלמוד חכמת יונית, ואיתא במדרש (דב"ר ח ו) ששמואל היה איסטרולוגי רבא, ואמר אין התורה מצויה באיסטרולוגין, אמרו לו הרי אתה אסטרולוגי וגדול בתורה, אמר להן לא הייתי מביא באיסטרלוגי אלא בשעה שהייתי פנוי מן התורה אימתי כשהייתי נכנס לבית המים, והנה אותו הבן רוצה ללמוד תורה תחלה ואחר כך חכמות אחרות, תאמר לו כהלכות הפסח 'אין מפטירין אחר הפסח אפקומן', דאמר רב 'שלא יעקרו מחבורה לחבורה', והכי נמי אין לו רשות לילך מחבורה שעוסקים בתורה ללמוד חכמות בחבורת של רשעים, וכמו שהעיד הרמב"ן בהקדמה על התורה שכל חכמתו של שלמה המלך ע"ה לא היה למד אלא מתוך תורתינו הקדושה שבה נכללו כל החכמות, ושמואל אמר 'כגון אורדילאי לי', דהיינו יקח ראיה ממני שאני אצטרילגאה גדול ונהירין לי שבילי דרקיע כשבילי דנהרדעא, ואפילו הכי לא עסקתי כל ימי אלא בתורה ומצות, רק בבית המים ומקום שאסור להרהר שם ילמד חכמות אחרות, אבל במקום שמותר להרהר אסור לעסוק לישראל רק בתורת ה' יומם ולילה.

(דרשות חתם סופר, ח"ב לפסח)

קכא:

רבי שמלאי איקלע לפדיון הבן וכו' שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה כהן מברך או אבי הבן מברך

יש להבין מאי דמיבעיא ליה בברכת שהחיינו אי כהן מברך דקמטי הנאה לידיה, וכבר שאלנו מאי מספקא ליה, והלא לא מצינו שיברך אדם שהחיינו על ריוח כסף, כיון שטובת הכסף רק לקנות בהם דבר הנאה, ורק כשקונה כלים חדשים שנהנה בהן מברך. יש לומר, דכיון שהוא מתנות שמים ובאות בכח התורה שזיכתה לו, הוה סלקא דעתך שיברך שהחיינו על הכסף בעצמו שזה עצמו הנאה ושמחה, אף שבשאר ריוח כסף אינו מברך, דשם הכסף בעצמותו אינו כלום רק התכלית שיקנה בכספו, דאוהב כסף בעצמותו נפש רעה היא 'עכברא דשכיב אדינרי' (סנהדרין כט:), מה שאין כן כסף זה שבא מידו של הקב"ה ובכח התורה. וזה העיקר שיכירו וידעו שהכל מהשם יתברך, אף השתדלות האדם בתורה ומצות, וזה שנאמר (ירמיה ט כב-כג) 'אל יתהלל חכם בחכמתו' וגו', דחכם בחכמתו וכן גבור הכובש יצרו בגבורתו כל שתולה בהשתדלותו אינו כלום, 'כי אם בזאת יתהלל וגו' השכל וידוע אותי', היינו שיכירו כח הנותן 'כי אני ה' עושה' וגו'.

(פרי צדיק, סעודת פדיון הבן אות ב)

רבי שמלאי איקלע לפדיון הבן בעו מיניה פשיטא על פדיון הבן אשר קדשנו במצותיו וצונו על פדיון הבן אבי הבן מברך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה כהן מברך או אבי הבן מברך וכו' והלכתא אבי הבן מברך שתים

ויש לומר על פי שהבאתי במאמרי חנוכה על הנס שנתהוה מהשמן שהיה בו להדליק לעוד שבעה ימים, דלכאורה מה הרבותא הלא באלישע נתהוה נס שנתמלאו כל הכדים הריקים ועוד ועוד עי"ש, אלא החידוש היה כאן שנעשה נס לצורך מצוה, שמוטל על כל אחד ואחד להשתדל לבד לקיים המצוה, ו'מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה' (דברים י יב), אבל לצורך עניני גשמיות עושה לנו ה' כל יום ניסים עי"ש בשם החתם סופר ותוספות יום טוב. ולכן בחנוכה שראה ה' בעני עמו אשר הם נלחצים מאויביהם, ואין באפשרותם לקיים המצוה, עשה להם נס גם על מה שמוטל עליהם. וזה שיש לפרש כאן ברמז, 'פשיטא על פדיון הבן' לפדות את עמו מכל צרותיו 'אבי הבן מברך', ועליו לשמור עלינו שלא ירעו ולא ישחיתו בנו, אבל על 'שהחיינו' על עניני תורה ומצות 'כי הם חיינו' מוטל על מי שההנאה שלו, ועל ידי זה נקבל שכר, או גם זה על האב לקיים משום שהדורות מתמעטים והולכים, וגם זאת לא נוכל לקיים בלי שיעשה לנו ניסים, ומסקנת הגמרא ששניהם על האב.

(במדבר יהודה, ליקוטים)

רבי שמלאי איקלע לפדיון הבן וכו' שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה כהן מברך או אבי הבן מברך וכו'

ויש להבין מהי ההוה אמינא שהכהן יברך, האם בשביל שמקבל הנאה של חמשה סלעים תהיה לו הזכות לברך כאילו זו מצוותו, כאילו זו שמחתו שלו, הלא הוא איש זר לגבי האב והבן ראשית אונו. אלא יש לומר, כיון שהכהן הזה מקבל את חמשת הסלעים הוא מתייחד עם בעל השמחה, מתקשר עמו ונהנה ממנו, רואה הוא את הבן הראשון להוריו, הוא ממשמש בידיו את הגילה והשמחה השוררות בבית ההורים וקרובי המשפחה, הוא מתקשר אליהם בכל נימי לבבו, מתרגש ומתעורר עד עומק נשמתו, הוא נעשה שותף ממש לבעל השמחה, הוא מרגיש כאילו הוא מצוי בחלקו וגורלו, כאילו היתה לו השמחה שהגיעה, הוא יוצא ונכנס לבית האב המאושר שנתברך בפעם הראשונה בבן, שהיא לו יצירה חדשה והבית כולו מלא אורה ושמחה, אם כן הכהן בעצמו נכנס לאוירה של שמחה כה עזה, עד שהוא נסרח למעגל השמחה, ובאותו שעה הוא נעשה כחלק מן האושר והשמחה, הנאת חמשה הסלעים מכניסתו לתוך עולם ההנאה והשמחה של ההורים, ולכן באה השאלה, על ההוה אמינא שהכהן הזה יברך שהחיינו, אף על גב שהאב הוא בר המצוה ובעל השמחה האמיתי.

הלקח מזה לכל איש מישראל הוא, כי ישתדל להשתתף בשמחת חבירו ולקחת חבל בשמחתו, ולהרגיש כי שמחת חבירו היא שמחתו, עד כדי כך שיהיה מוכשר וראוי לברך על כך ברכת שהחיינו, כאילו לו באה וקרתה השמחה, והרי אמרו להלכה (או"ח סי' רכה ס"ג) 'הרואה פרי חדש מתחדש בכל שנה ושנה מברך שהחיינו ואפילו ראוהו ביד חבירו', צריך האדם להגיע לידי דרגה זו, שיתן שמחה בלבו במה שחבירו מתעלה מצליח מתעשר ומתכבד, ואז הוא נעשה שותף וחלק משמחת חבירו, ויזקפו לו את זכויות חבירו.

(ואני תפלה, ח"ד לשבועות)

אבי הבן מברך שתים. הדרן עלך ערבי פסחים וסליקא לך מסכת פסחים

איתא בגמרא (פסחים קטז.) 'רבן גמליאל אומר כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן פסח מצה ומרור', הקשו כבר למה הקדים פסח שמורה על החירות, לפני מצה ומרור שמורים על השיעבוד, הא החירות היה אחר השיעבוד, והוי ליה לסדר מרור מצה ופסח, ועוד למה אמר רבן גמליאל 'כל שלא אמר', הוי ליה למימר כל שלא קיים ג' דברים.

ונראה לי על פי מה שכתבו בספרים הקדושים על מה דאיתא (פסחים קטו.) 'אמרו עליו על הלל שהיה כורך פסח מצה ומרור בבת אחת ואוכלן', על פי מה דאיתא (ברכות ס.) 'מעשה בהלל שבא בדרך ושמע קול צוחה בעיר, אמר מובטח אני שאין זה בביתי', כי אמרו חז"ל (שם) 'כשם שמברכין על הטובה כך מברכין על הרעה', כי מאתו לא תצא הרעות, והלל למד בני ביתו שגם בימי צרה ח"ו לא יצעקו ויבטחו בה', כי מהנראה רעה

אוצר התכמה

יצמח טובה, ואם כן כששמע קול צוחה, אמר זה ודאי לאו מביתי הוא, כי בביתי אינם צועקים אפילו על דבר צרה ח"ו, והנה קרבן פסח רומז על עשירות שנאכל על השובע, אבל מצה הוא לחם עוני, ומרור מורה על הצרות, והלל כורכם יחד ורמז בזה, שאין הפרש בין הנראין טובות להנראין רעות, הכל יקבל אדם מאהבה.

ועל פי זה נוכל ליישב הקושיות דלעיל, דרבן גמליאל אמר, לא די בקיים ג' דברים אלו לעצמו, אלא גם יאמר לבני ביתו ותלמידיו השייכות של ג' דברים הללו ביחד, ללמדם שזה מורה על 'כשם שמברכין על הטובה' היינו על פסח, 'כך מברכין על הרעה' היינו מצה ומרור, וכיון שהשנים האחרונים הנראים רעים מדמה להטובה היינו פסח, לכן הקדים פסח ברישא, אף שהחירות היה לבסוף.

וזה שסיים המסכת 'והילכתא אבי הבן מברך שתים', רצה לומר אבי הבן ילמד בנו ובני ביתו דצריך האדם לברך לעולם שתים, לא רק על הטובה אלא גם על הרעה, וזה שאמר 'הדרן עלך ערבי פסחים', נהדר ונרקדק מאד במה שנישנית בפרק ערבי פסחים דהלל היה כורך פסח מצה ומרור, והזכיר נמי פסח ברישא, כמו רבן גמליאל שהזכיר פסח לפני מצה ומרור, ואף שהחירות היה אחר השיעבוד, וגם מחייב רבן גמליאל לא רק לקיים אלא גם לומר לבני הבית טעם ג' אלו שלמה צריך לכרכם, ואם תדע כל זאת אזי 'סליקא לה מסכת פסחים', תדע למה סליק וסיים מסכת פסחים בהילכתא אבי הבן מברך שתים, דרצה לומר גם כן שילמד בניו ובני ביתו לברך ב' על הרעה כמו על הטובה.

(הדרן עלך, לסיום מסכת פסחים)

19/06/2018 אוצר התכמה